



# 中国伊斯兰教史参考资料

## 选编

(1911—1949)

下 册

李兴华 冯今源 编

宁夏人民出版社

## 追求中的真宰

（傅统先）

### （2）

黑智儿，他是法〔德〕国十九世纪的大哲学家，唯心论的大成者。他主张有个“绝对”的存在。这个“绝对”必定要思想到一个自然的宇宙。现在这个世界即是这“绝对”的思想、这绝对的表白而已。有人要问这绝对为什么要想到这个世界。黑氏以为凡物事没有对象、没有客观的对象言则没有主观的自我认识。那末没有这个世界做绝对的对象，则绝对即不能自觉。因之绝对欲其自觉乃造成了这个世界，而这绝对即在此世界之自然现象中表现出他自己来。然后他再由这个世界回到他原来的境界。所以世界不仅有用于绝对，并且为这绝对欲为自觉所必需的程序。

黑智儿以为一切的存在，一切的生命，一切的自然和一切个人的及社会的认识，都是这单个绝对之意思的表现。这绝对是直接从自觉中表现出来的。这绝对是全人类活动程序之意义的认识，而各精灵生命之各阶级都为这绝对的自然中呈现出来。这绝对要在纯理性的个体中，始能成为完善的自觉形式。他是觉到全部理性生命之本性。

现在我们进而讨论黑智儿对于这绝对的认识的真性。这绝对是在这世界表现出来，尤其是由人生中表现了出来。所以绝对的特性，可以说是理论和实际认识两方面的一种完善的和谐。所谓理论的认识，乃是一种观察事务，通晓情变的认识。所谓实用的认识，乃是一种依最高之理型以创这事实的认识。进而言之，绝对的认识乃是自我认识。换句话说，绝对除他自己的对象以外，决不包括有任何对象。没有一事物他不知道的。因之，他就是他自己，而此世界也就是他自己。所以这是主观的和客观的两方面一种最完善的有机的联合。这完善的、无限的绝对，则必表白之于有限的、不完善的物事中。于不全中始显其全，于有限中始显其无限。有限的世界离绝对则绝无存在而绝对无有限之世界，则亦不足以表现其绝对的真性。

现世就是这绝对的表现。原始时代是很模糊的表现，即至到现世还在表现之中。一部世界史也不过这绝对表现的过程。绝对是从粗浅的进展为精细，以至于完全的。我们人心就是这绝对的彰显。因此，至今我们知道，以后的一切事是渐渐趋于最良善的境界。所以我们的一切行为必要一个至完美的理想，依此而至于至全至美之境界。这就是绝对趋回原来的境界的程序。黑智儿的所谓绝对，就是宗教家的所谓真宰。

结论：西洋的各大哲学家对于真宰之解释已略述其大概。他们都承认宇宙有一个最后之实体，这实体就是真宰。可见真宰无日无时不在人群思想之中的。真宰之概念，未有不愈讨论愈明显的。西洋对于真宰的解释如是，而印度与中国方面复另有其新的版图。现在再从印度方面讨论真宰的解释罢。

### 二、印度哲学关于主宰之解释

思想高尚的思想是印度的进产。在摩西以前的印度人，就有了真宰的认识。在摩西以后不到三百年便有了极深奥的哲理解释真宰。至于佛教的发生，真宰于哲理上的解释更是无微不至。这种高尚思想的发源，天性和气候都有密切的关系。印度是在热带地方，土地很肥饶，食产丰富，人民的生活极简单而丰裕。如是他们大部份的生活，注重在思辩方面，去追究个宇宙的根源、人生的究竟。他们觉得肉体生活远不如精神生活，如是日趋于深微的默想。西洋哲学家称之为神秘哲学。其实其理论也未见比柏拉图、黑智儿的哲学更神秘些。印度人整个的思想，都是着重于事物之究竟，因此他们绝对的排斥唯物观念。不过也有一小部分的人主张水火气土等为宇宙之本源，但早就被古印度教所驳退。到了佛教，物质简直分析得一无所有。印度宗教中对于真宰的解释很多，不过大半趋于神学色彩。我不愿把神学当纯哲学来解释真宰。因此我只在印度教中选出吠檀多一派，和在佛教中选出唯识一派来解释真宰。因为这两派很少趋于神学而完全是以哲学的理论来解释真宰的。

吠檀多派：《邬波尼煞昙》一书是多少人集合拢来的一部哲理的书。它出世当在西历纪元前八百余年，比佛教还要早几百年。它的作者我们不得而知。不过他们对于真宰的解释着实惊人。他们以为茫茫海巍巍宇宙必有一个真宰掌执其间。他们追求宇宙的来源是什么，人类之何以生存，人生之究竟若何。当时有人说这是自然，这是时间；有人说这是因需要而有；有人说这不过是一时之机巧而已。但是《邬波尼煞昙》的作者以为这都不是究竟，因为他们是因缘和合而生的，不能自立。它们都不是这种伟大的能力。这种伟大的力是属于真宰的，只有真宰才是宇宙的来源，人生的究竟。

真宰，吠檀多派称为“梵”或“大梵天”。有人问：“梵”在什么地方？怎样知道有“梵”的存在？《邬

波尼煞县》的作者说：宇宙万有，无处非其手足，无处非其耳目。只要你能彻底的觉证，“梵”就是你，“梵”就在你的心中。事事物物无一非梵之表现。默识宇宙之至极，其兴其灭其行其动无一不显大梵之伟力在焉。如你能启悟，则梵就是内心的自我。其力也无微不至、小于谷麦，小于原子、电子；其大也无大不包，大于宇宙，大于天地。人类之声色嗅味，自然之运行流动，无一非出自此梵。既是说“无一非梵”，“我即梵”，那末这不就是泛神论吗？其实吠檀多派又不以为然。他们主张绝对的神论。他们说，唯一梵天乃万物之究竟。他们以为只有唯一永存的思想。由他而想出了无数不永存、生灭的思想。他虽是唯有一体，而能遍布于这无数不永存的有生有灭的事物之中。他们有一个很精细的譬喻：火只有一体，它从木中烧出，那是木中之火；它从炭中烧出，那就是炭火；它从煤中烧出，那就是煤火。其体虽一，其作为则无数。真一就略似此喻。其功能作为之显于宇宙事物虽异，其本体一也。并且《波尼煞县》的作者之认识梵天之独一也，赖直觉的领悟。试仰观天际，这不是独一的大（本）体吗？人生之一世也，禽兽之一生也，无一非唯一之象徽。这些都合之为宇宙，其为一也仅能直觉之耳。宇宙之存在，无一不经自我之视之也。我觉其真实，我认其存在，我别其同异，我察其有无，所以“我即万物”，“我即梵天”。不过还有一层深意，所谓我即万物，我即梵天，乃是万物之存在，由自我之认识了别耳。自我之能认识了别，乃梵天大能之显著，所以所谓我即梵，盖解明由自我之生命而能悟真一之实有也。

真一之实有无疑义矣，《波尼煞县》的作者再进而作详细之解释。他们说，梵或“绝对的我”是不能言传，不能通达，不能耳闻目见的，对于梵则只能有直觉之领悟。他是超过形式方所以上的，他是没有时空性的，没有因果律、没有逻辑可以说明他的。无上真一，无始无终，万物之自始，万物之归根。不落于有无，不著于时空。万王之王，至主之主。他是唯一的真宰，他是深藏在万物之极底。掌治万有，无所不在。万物似乎在自动，其实皆赖此真一之推动。他创造万有，执掌万有，至知至能，自然和人类的主宰。他是宇宙之保护者，宇宙之造化者。他是至知至能而不同乎人世之知能。无目而无不视，无耳而无不闻。当他光辉的时候，万物始能光辉，因其光辉而万有得以生存。真宰之隐于万物也，如火之于木，虽实有而不能见。我们要经过多少的磨练，多少的醒悟，方能认识他。我们只有默识他，及其一还真的和他合而为一，无私无欲，无我无他，灭去一切的意思，停止一切的观念，直觉之中自然会妙证真一。宇宙法我，无一非空，因此我们就觉悟了宇宙物我都不过是这梵的表现。万物皆假，唯梵是实。这是吠檀多哲理的大概。

唯识佛法：佛学法海无量，三藏典籍，数千万卷，研究起来实非容易。普通分佛教为十宗。而大乘上法，又有所谓教上三家，教外别传。惟佛学中最精华微奥的哲学，则集中于法相一宗。现在我就把这宗所主张的大概，略为说一点，来看看主张无神论的宗教有没有关于真宰的观念。

佛学证性，不开口便罢，开口就是假，所说是假，所见的是假，所听的也是假。总之我们思想所能达得到的，无一不假。有些愚人说这都是狂说。你说石头是假，请将你的头和石头撞撞看！试问痛不痛？橙子吃到嘴又香又甜，吃得也不亦乐乎的时候，那难道也是假吗？且慢，且慢，你不是说了一大堆的痛吗，甜吗，香吗？我到请问这些真吗？殊不知这些苦、香、甜只是一种感觉而已。感觉是那儿来的呢？感觉是由经验而来。从无始来，你有某样某样的印像，每次每次皆是如此，你就说他是香。有时你觉得某样某种的印象，你又名之为苦。如是苦乐香甜，都不过是以前经验的记忆，某种经验是苦的，某种经验是甜的。这种种了别的功能，就是意识。前刹那的动作，继之后刹那还能保持分别。这也是意识的功能。由种种感觉而集聚为经验，而能由记忆以了别之，这种统一的活动，总要有个主观去活动。譬如感觉要有个“自我”去感觉，记忆要有个“自我”去记忆，了别要有“自我”去了别。换句话说，所有这些活动变化它们的根源种子，必有个储藏之所。这储藏种子的地方，就称为阿赖耶识（藏识）。普通的人是执着这个自我的存在。因为凡事总要我去感觉，我去思想，我去记忆。这个执着自我存在的功能，就是末那识。而其实末那识的功能种子，也是藏在阿赖耶识。因此有阿赖耶识的功能，而有执着的种子，由执着而认定自我。复由阿赖耶识功能而发生分别了解整理保持之功能，由阿赖耶识而存一切记感忆觉之功能。复由此各功能之和，而现有色相。所以色相无感觉记忆了别，则不能存在。而其上的阿赖耶识，末那识，意识，及前五识及一切受想行蕴，无色相亦不能显其功能，并不能有其独立的存在。所以自阿赖耶识至色相，都是互为因缘和合而成，不能自有存在。因此实无“自我”而误认为“自我”；实无色相而妄认五蕴和合所成的幻境。明白了这一段分析之后，试问离八识的甜香苦痛在什么地方？离色相又如何而知有八识？所以除了些因缘和合，无一非假，无一非空。唯识三十颂说得最简明：“由假说我法，有种种相转，彼依识所变”，所以一切色相和活动，无一非识所变。

再说橙子、石头的本身。一块石头仔细一分析，不过是些原子的集合体，原子又只是电子所组织的，而电子又只是一种力的活动。这样一块石头除了识所变出的相和这些细微的电子的色相之外，石头也在那儿呢？其实这块石头也不过是一些关系因缘和合而成。这都假有，这都实无。橙子除了圆形、黄色、硬性、酸甜味等等的关系之外，也是一种假有，那里能得着实体？推而广之，以至于万物，何物不是如此？可见无物非假，无物非空。

总之，凡一切宇宙万物人生感觉，都是空幻的景象。所以宇宙不过是地、水、火、风、空相组合而已。而地、水、火、风、空，也不过是表相而已。人是什么？人也不过是色、受、想、行、识五蕴的统一观。即五蕴也不过是表相而已。然后那极彻底、极精细的性，那就不是这个世界之内我们知识范畴所能了解的了。但是我们能确定在这些空相的背中，有其真性。但是这真性并不是我们的知识所能了解的。因为一落知识之内，那末又成了因缘，又成了空相，这就失了他的真性。所以真性是不堕于文字、不著于语言的。但是我们又何以知道在走出这世界之外，有一个不堕于文字、不著于语言的真性呢？佛法就用反证法。凡一件东西你知道他是假的，你心中就必有真的存在。有真的存在，才知假的东西的不实在。现在我们既明白人生是虚幻的，宇宙是变化的，当然我们就已经承认有个真实的常遍的真性之存在。由这种真性的能力，然后能变现许多的幻相。相是假的，由相而显性，由假而证真，所以性是真的。这真性的本体是不得而知，亦不能得而知。然则真性的能力，虽是绝对不可比方，然我们或能由他所变的相中窥视比推之。欧阳镜伍先生给了我们五种分析。他说这能力（一）提不麻木的；（二）有分别的；（三）能自动的；（四）无挂碍的；（五）是无限量的。我们何以能知真性是这样呢？欧阳先生复解释说：原子、分子可以合而成物，几案、瓦砾可以制而为器，但是他们是麻木不仁的。虽有接触然而没有感觉。试看这宇宙万有、人生感觉，这种种决不是一个麻木不仁的东西所能造化得成功的。磁石可以吸铁引针，虽有感觉而没有分别；气和味虽能冥合，然不能了了分明。而像这样的宇宙万有、人生感觉，决不是一个冥盲无辨性的东西所能造成。摄影机器能历历分明的辨别，然而不是自动的。花蕊传种可算是动，然而为风所吹动。而此宇宙万有、人生感觉，又决不是不能自动者所能造成。勇士他不是很有力量的自动吗？然而他没有排山倒海之能，有时遇到对敌，他就为人所抵抗而障碍，而宇宙万有决非多动多障碍者所能成，就是地球和星辰它们能旋转无碍，然而各有限制。地球不能转动月亮，月亮亦不能转动其他的星球。而宇宙万有、人生感觉也决非这些有限于方隔时间者所能造就。因此这绝对不可比方的能力，我们看不见，嗅不觉，听不着，像月亮一样的笼罩一切，平等平等，无染净差别可言，然而他所光照的一切都是嵌空玲珑，如大地回春。无论是一草一木一山一河，不论大小都是各具其功，各得其所。并没有什么染净差别，然所有的差别，并不是这能力有差别，乃是由此能力所变化的山河草木，自有差别耳。像这自无差别，而变有一切差别的能力，本是不落于名字，不落于文字言语的，然而为度人之便，强乃名之曰“识”，或强称之曰“真如”。现在录一段《大乘起信论》以为本段结束。

“心真心者，即是一法界大总相法门体。所谓心性不生不灭，一切诸法唯依妄念而有差别。若离心念，则无一切境之相。是故一切法从本以来，离言说相，离名字相，离心缘相。毕竟平等，无有变异，不可破坏。唯是一切，故名真如。……”

结论：佛法中的真性或真如，也是真宰的另一名称。他们所形容的，所认为实有的，仍然是真宰。不过佛法中的阿赖耶识或真如，是无覆无记的，这就是说他是没有相对的真，相对的美，相对的善。而宗教家则承认真宰有绝对的真，绝对的美，绝对的善。其实这两事也不过是表说一真之两方面耳。吠檀多派的印度教，也未尝不是由俗而说真，由假而识真。不过没有佛法那样分析得清楚、精细，而用语立词也没有佛法来得正确。总之，印度教和佛法都以为世界宇宙都是假的，而只有真性是实有的。

### 三、中国哲学家对于真宰之解释

西洋哲学家和印度的哲学家设论到真宰都有极精密的系统，极严格的逻辑。不过中国的学者就没有成就精细的系统。在上古时代人民都承认有个天帝的存在，不过这个天似乎是专为管辖人民而设的。“天”是掌管天人的一个有人格的神，他是很威严的。如《诗经》中说：“昊天疾威，敷于下土”。又说：“荡荡上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。”天帝是明察秋毫，执理赏罚的。如“明明在上，照临下土”。“明明在下，赫赫在上”。“昊天疾威，天笃降丧。填我饥，民卒流亡。……天降罪里，台贼内蚀”。“有夏多有罪，天命亟之。……予畏上帝不敢不正。……致天之罚”。如此一类的话很多。在中国书中我们可以找出一种是说有人格的上帝；一种主张自然之天；一种是以为天是宇宙万有最高的原理。大概要依各家的

学说而定。兹分述先秦各哲学家对于真宰的认识。

孔子，他是人生哲学家，而不是纯哲学家，他是实行家，他也是唯用主义者。凡是益于人生的，他都承认它有存在的价值。孔子他没有拿理去证明神的存在，他不过承认上古传下来的天帝而已。所以他所说的天帝乃是一有人格有意志的主宰。所以孔子说：“获罪于天，无所恃也”。颜渊死的时候，夫子大声叹气，连呼“天丧予！天丧予！”孔子又说过“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？”天的存在实在有益于人生，所以他保存了这传统的思想。

墨子，他是一位十足的宗教家。“天”他拿哲学来解释不十分高明，然而他兼爱非攻的理论，全靠要上同于天，而天是上帝的代表。墨子以宇宙万有都是天所造成的。《天志篇》他说：“且吾所以知天之爱民之厚者有矣。日磨为日用星辰以照道之，制为四时春夏秋冬各以纪纲之，……是以天为之寒热也，节四时，调阴阳，雨露也。时五谷熟，六畜遂，疾病戾疫凶饿不至。”所以凡天地之化育，四时之流行，都有天主宰于其中。天是无往不在的，没有时空性的。凡宇宙一切都在他的范围以内。墨子说：“今人处天下而事天，得罪于天，将无所避逃之者也。”天是赏善罚恶的。譬如桀王无道，天就假成汤之手去罚他，其结果虽强兵利器，然仍归失败。只有顺天意才得赏，逆天意者则受罚。墨子的天是普慈而仁爱的。他说：“今天夫兼天下而爱之，檄遂万物以利之，若蒙之未，非天之所为，而民得而利之，则可谓否矣。”天的意志就是人生最高的目标，所以人们都应顺天志而行。墨子说：“我有天志譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩以度天下之方圆。”从上面的一段，也可说天志就是道德的标准。因此“中吾规者谓之圆，不中吾规者谓之不圆。中吾矩者谓之方，不中吾矩者谓之不方。”这就是墨子天志的大意。

孟子，他是孔子的嫡派。他所说的天有时是指管理事务的真宰，有时是指万事物的义理而言。他以为万物都不必得到别处去寻，它们都在我的心中。他说：“万物皆备于我矣。”要得万有的本来，我们可以直接向心内去找。他说：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣；心之官则思，思则得之，不思则不得也。天之所与我者，先立乎其大者。”心是思想，用思想去洞察一切的精微，则万物便可从耳目之欲的现世中脱逃出来，而复其本源。因此天只在我们心中。他说：“尽其心者，知其性也，知其性，则知天也。”

老子，天下万物各有其理，而各理所由出的总原理就是道。道是宇宙的本体，万物的根源。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴以抱阳，冲气以为和。”“道”到底是什么？我们不得而知。道是不能名，不能说的。凡所说所名的皆不是道。但为言说之便，称之日道，强名之日大。其实，道体是浑浑沦沦，无声无臭，超乎万有，永存不朽。他是万千万有，先天地而始，后天地之终，实则是无始无终的。所以老子曰：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不致，周行而不始，所以为天地母。吾不知其名，字之日道，强名之日大。”道就是“无”。老子说：“天地万物生于有，有生于无。”又说“有名天地之始，无名万物之母。”不过这个“无”字并不是指有无的无，决不是说等于零。“无”就是指明道之无形式，无方所。照现在的话说，“无”字的解释，可说是“绝对性”。“道之为物，推恍惟惚，倪兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”可见道是真实常遍的。不过他是超越我们的知识的，只有道方能做我们行为的标准，一切都应依顺“道”而运行。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”我们所见的道，不过是自然而然之流行，人生的行动就要依顺这自然的流行。

庄子，他是老子的正宗，他对于道的解释比老子要详细精密得多。道没有大小的。若说他大，则其大无际；若言其小，则其小无隙。无所不包，无所不人。《天道篇》中说“夫道于大不终，于小不遗，故万物备；广乎其无不容也，渊乎其不可测也。”总之，道是无所不在的。《大宗师篇》说：“夫道有情有信，无为无形。可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”。天就是自然，“天在内，人在外……牛马四足，皆是谓天。落马首，穿牛鼻，是谓人”。道就是宇宙万有的总因，这总因把它自己表现在宇宙万有之中。《天地篇》中说过“故通于天地者，德也；行于万物者，道也。——通于一而万物毕。”道就是天地万物的至始，所以庄子说“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”道是无始之始，无终之终。其实，始终两字亦不能加诸“道”上，盖道体非语言之所能表明者也。“道不可闻，一闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也，知形形之不形乎！道不当名。”又曰：“视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥，所以论道而非道也。”这样的道，才是事理之依苟

子：他是儒家的学者，但是受道家的影响甚深。荀子的天并不是孔子、墨子所讲的主宰之天，也不是孟子的义理之天。他是同老、庄一样的主张，天就是自然之运行。他说：“列星随旋，日月递烟，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天”。荀子所谓神是他见天地运行的微妙，而对于这伟大的功能所加的称呼。知其然而不明其所以然。它的运行是有常的，是不能自止的，这种自然的机妙，荀子又称之日天。其实所谓“天”、“神”，都不过是形容本体的一部分。这本体并不是人们的知识所能了解的，也不是人们的语言文字所能诠释的。说他是“天”啊，“神”啊，都不过是人们所认识他的一种表示——一小部分的表示。其实，这一点小小的表示还不能指出他的一部分。这个本体，我们还是勉强说他是“道”罢。道就是万物一切的纲。《天论篇》中说：“万物为道一偏，一物为万物一偏，愚者为一物一偏”。所谓道“其体常而尽变，一隅不足以举之，曲知之人，现于道之一隅而未之能识也。”我们所知的“天”、“神”，都不过是道之一隅。天既是自然之运行，荀子就不承认天中含有道德的原理。天不会赏罚你们的行为，不过你不顺此自然之运行，你就会得祸；若顺之而行，你就会受福。天不过是几机式的流转而已。好恶人自为之。尧存，因为尧能知怎样顺天行道；桀不去顺天，就该他倒霉。所以祸福并不是天给人的，是人自作自受的结果而已。

以上是先秦几位大哲学家对于真宰的解释。先秦是中国思想的黄金时代。自后两汉六朝以来，中国思想走入了黑暗时代。所有关于本体论上的讨论，不过是先秦时代的一点余渣而已。又加以一些阴阳五行、鬼怪神秘之学，所以我略而不讲，而直接去研究宋、元以来的理学。宋、元受了佛学传入的影响，所以把中国固有的思想和印度的思想溶于一炉，致有宋、元性理之学的发达。其实，宋、元的理学仍然是拿新人中国的佛法消化之后，再把儒家的学说加以新的解释，把儒家的道德观念哲学化。关于宋、元的哲学家我只把程朱和陆王两个相反的学派，简单的讨论一下。

周濂溪，他是宋朝理学的第一祖师。以后的理学家无有不受他的影响。在他的《太极图说》中，他以为阴阳太极之先有一个不得而知、莫明其妙的实体，他称之为“无极”。“无极”就是宇宙的根本原理。他是绝对不可知的，他是寂然不动的静体。至其有欲动之机也，则有所谓“太极”。太极就是宇宙万有生化之源。太极动而生阳，动到极点的时候就会返静，静而后有阴。静到极点的时候，又会生动，一动一静，互为因果，如是就分出阴阳两仪，由阴阳的变合而生水、火、木、金、土五气，顺布四时流行。五行是起源于阴阳，阴阳脱胎于太极，而太极则出于不可言状的绝对境界——无极。五行虽已各具其性，然其根本是出于无极的真性。再从阴阳五行的妙合，而演进为男女，由男女两性的交感而生化万物，万有生生而变化无穷。从万物中，人类又最为灵秀。总之，濂溪先生把人生万有的根源都归之于寂然不动的无极境界。

明道伊川，程颢（明道）程颐（伊川）两兄弟是宋朝的两位理学家。他们两人的性质虽有宽严不同，不过他们的主张是差不多的。二程以为总合宇宙物事只有两个字，“就是‘理’、‘气’”。凡有形者谓之“气”，无形者谓之“道”域谓之“理”。现在一切宇宙现象无一不是气，所以明道说：“地气不上腾，则天气不下降，天气降至地，地中生物者，皆天气”。又说：“人与物但气有偏正，独阴不成，独阳不生；得阴阳变者为鸟兽、草木、夷狄，受正气者为人”。阴阳就是气的变化，伊川说：“阴阳，气也”。但是真元一气的一切现象之所以如此者，理使之然也。所以“万物皆只是一个天理”。除了道（或理）之外，就没有实物。然离了物又见不着道。我们要问何谓宇宙之实体，气不是实的，因此“天下无实理者”。这个理是藏在天地人物之中，在人中是此理，在万物中仍是此理。所以说“一人之心，即天地之心。一物之理即万物之理”。由此而推论到人和物是没有分别的论调。“天地非独人为至灵，自家心便是草木鸟兽之心，但人受天地之中以生尔。”因之天地物我之中，只是一个理。但是怎样才能体谅到这个“理”呢？二程就教我们“识仁”。何谓识仁？识仁就是把万物都视为与我同体，没有物我之界。所谓“万物皆备于我”，所谓“天地之用皆我之用”，都是识仁。程氏又说：“仁者以天地万物之一体，莫非我也。智其皆我，何所不尽，不能有诸己则其与天地万物岂特相去千万而已哉！”若是我做到了物我一体的工夫，我们就能明白万物皆此一“理”的道理。但就是万物为一体，理也是万物为一体，所以理必就是仁。此地以仁既理就似乎是宗教家所谓“上帝就是真理”，“上帝就是仁善”。所以二程在中国理学上对于真宰又是一种别出心裁的解释。

朱晦庵，朱子的理学并不是他自己的创造，只是集其大成而已。他的学说是发展伊川的理气之说，而宗于濂溪。他以为天地万物都是由阴阳之气所生。朱子说“天地初开，只是阴阳之气。这一个气运行，磨来磨去，磨得急了，便磨出许多渣滓。里面无处出，便结成个地在中央。气之清者，便为天，为日月，为星

辰，只在外常周环运动。地便只在中央不动，不是在下”。人物也是个气所生的。他说：“生物之初，阴阳之精，自凝结成两个。盖是气化而生，如融于自然爆出来。既有此两个，一孔一壮，后来却从种子渐渐生去，便是以形化，万物皆然”。然而在这气化的万物中，只得出一个“理”来。气是万物的质原，而使气之所以然者，就是理。所以朱子说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之器也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形”。这个“理”是先天地而有的，后天地而存的。理乃是本体，气就是大用。所以“气能凝结，造作理，都无情意，无计度，无造作。且如天地间人物、草木、禽兽，其生也，莫不有种，定不会无种子自地生出一个物事，这个都是气。若理则只是个净洁空洞的世界，无形迹，都不会造作。”理、气是不能相离的，在没有物象之先，就已具有物象之理。现在物象之中，就有理的存在。所以他说：“然理又非别为一物，即存乎气之中。无是气，则是理亦无挂搭处。”因此，朱子认识理是要在各事各物中去追求出来的。他以为“人人有一太极，物物亦有太极。合而言之，万物统一太极；分而言之，一物各具一太极”。此地他说的太极就是这个理。太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。总之，朱之所谓“太极”，所谓“理”，都是万物的本体，宗教家的管理一切的真宰。

陆象山，他也是以为理是宇宙万物之因。他说：“此理在宇宙间，未尝有所隐遁。天地之所以为天地者，顺此理而无私焉耳。”“宇宙之间，典常之照，然伦类之灿然，果何适而无其理也”不过陆氏承认理在宇宙之间，然宇宙在什么地方呢？他说：“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”所以他主张理就是心。要识理惟有从事于一心。在理之外，心之外，陆子似承认了“天”，天是理之所由出，心善之所由发。他说：“此理本天所以与我，非由外铄。我明得此理，即是主宰。”又说“道遍满天下，无些小空阙。四端万善，皆天之所予。”

王阳明，‘陆象山之“心即理”，乃启发了阳明学说之端。阳明以为理气只是一个，气就是心。换句话说，就是宇宙是吾心，理即吾心。故气就是理，理就是气。理者气之条理，气者理之运用。吾心是什么？“吾心”阳明就指为良知。所以阳明说：良知就是道，就是天理，就是“道心”。良知为人人先天所同具的本体，无分圣愚，莫不同有。”他又说良知是直觉的知慧，不从后天的经验而得。良知常觉常照，“知善知恶，是良知。”所以阳明的良知，就是伊川的理，象山的心，濂溪的太极，它是无所不在，无所不知的。

结论：自宋、元这几位大理学家以后，研究哲学思想的很多。但是只发展些残余的思想而已，没有多大的贡献。到了清代学者渐渐放弃了理学，而回到汉学，注重于考据训诂之学。因此，对于真宰的追求，可说不多见了。所以本篇论中国对于真宰之解释，也只在此为止。

#### IV 真宰之实性

真宰之实性就是说真宰到底是什么？真宰是怎样的？这种问题我们能不能解决？这玄妙我们能不能研究得到？这是本节所急于要讨论的。普通以真宰有体、用、为。所谓真宰的作为就是宇宙一切自然的造化，生物物理一切的演进，四时星辰一切的运行，人间事理一切的管理。这些作为必需要有个伟大的能力，由这伟大“力”始有造化，始有演进，始有运行，始有管理。这“力”就是真宰之大用。有用则必有体，如有能动之用，则必有能动之人。真宰之本体是不可知的，然而由用、为就知必有本体之存在（详见第二节）。现在我们所知者乃真宰之用，所见者乃真宰之为。然其本体为人智所不能及，换句话说，真宰到底是什么？真宰的本体是怎样的？这是决不可知，决不可言的。本节就申述这不可知，不能言的理由。但是在述此之先，我把历来对于真宰实性的概念，略为说一点。

##### 一、历史上对于主宰之实性概论

孔德把人类思想分为三个阶段：第一，是神学时期；第二，是玄学时期；第三，是科学时期。在神学时期，人们以为真宰是一个管辖世界的大人物。玄学时代，真宰在理论上成了宇宙的本体。科学时期，或是否认真宰的存在，或是视自然律为真宰。原始的人恰似无知的儿童一般，儿童视他们所玩的“洋囡囡”是活的，原始的人就视一切事物是象他们自己一样有生命。如是山有山神，河有河神，雷有雷公，电有电婆。至于一草一木，日月风辰，都是活神。这虽是他们的无知，然也是认主的第一步。他们不过只认识了真宰的作为，而不知有真宰。自后人类慢慢知道了宇宙间有个主宰，他是直接管理人民的，他是与人类一样的，只是比人类伟大些。人民不好，他就要罚；人民良善，他就即时赐赏。他简直是个太上皇。在中国就是天，在希伯来就是耶和华，在印度就是梵天。这种识主虽较诸原始进步不少，然在真理上仍是浅鲜，因为这样一个喜乐悲怒的神，是不能存在的。至玄学时期真宰乃成为宇宙的真理，宇宙之本体。老子谓之“道”，

流溪称之为“太极”，朱子称之为“理”，象山称之为“心”，柏拉图以之为“观念”，亚利士多德称之为“本质”，黑智儿之为“绝对”，吠檀多派之印度教名之为“梵”，释加以之为“藏识”。真宰真性之理解于兹为甚。于科学时代，学者只认得进化，只信仰自然律，而否认有真宰。实则所谓进化，所谓自然律，仍为真宰之妙为也。这是关于真宰实性的概念之演变，以下分别言述普遍认为真宰的实性。（1）真宰之绝对性。真宰是唯一的，是无对待的，不可比拟的。他是真实的，但是绝对的真实，而不是相对的真实。他是美的，而是绝对的美。凡一切相对的性质，都不能形容真宰。（2）至知。真宰是无所不知的，但是不同于人类知觉的知，所以称为至知。并且我们还要说真宰即至知，因为他自己就是至知，他就是一切知识智慧的来源。（3）至能。真宰本身就是一种至能。由至能自然有宇宙之化育，四时之运行。但是这种并不同于人类之能为，盖人类之能为有限，而真宰之至能为无限的、绝对的。

（4）完善。真宰是完善的。不，他自己就是完善。这种完善是不可比拟，不可想象。他是万物完善的标准。万物之所以有完善，乃不完善中之较为完善者。唯真宰乃绝对的完善。

（5）真美善。绝对的真美善，世间上是没有的。相对的真美善乃是真美善则必有伪丑恶。惟真宰乃无伪之真，无丑之美，无恶之善。故真宰乃真美善的标准也，亦可说为世界真美善之来源。因为没有真宰，没有绝对的真美善，就不知有世界相对的真美善。

（6）真宰之无时间性。真宰乃无始之始，其前无始。先万物而有，后万物而存，其后无终。所以真宰是无始无终的。以其有无限性，所以他不受时间的支配。

（7）真宰之无空间性。真宰是无大不在，无微不存的。包天地万物之大，其大无际。人丝毫微米之细，其小无极。所以我们不能说他在什么地方，我们也不能说他是什么形似。

（8）真宰之掌执。真宰是掌理万物的。其实这就是个“理”字，科学名词就是定律。譬如地心吸力，因果律，这些条理，宇宙的自然律，都属于真宰的理治，因为他是至能的，至完善的。

因此真宰是绝对的，至知至能的，是极完善的；他是真实常遍，是至美至善的；无始无终，无方无所；执掌万物的，统御宇宙的。但是所谓知、能、完、美、善、治，都不同于人的知，能、美、善等，因为凡人间的是相对的。然而除了人间的知、能、美、善等之外，这所谓绝对的知、能、美、善，到底是怎样的？财不得而知！所以这些所形容的实质都是反面的。正面的实质到底是怎样的？只是莫名其妙。

## 二、真宰之实性为理智所不能表述之理由

人类是有限的，不完善的。宇宙的事物没有一件是十分完全的，都是有差异的，互相对待的。凡事有好就有坏，有长就有短。绝没有有长而无短的，因为没有短何以知其长。也绝没有只有好而无坏的，因为不知有坏，则不能显好。凡事有益，就有弊。如水、火是人生所不能少的，然而水火之为灾能使人陷于危难。吃饭养人，吃多了会胀死。总之，现在的宇宙人类都是有限的，不完全的。世界如此，人类的感觉知识也是如此。感觉有限于方所、时间，有时还反其常态。知识也是有限，而且人类的知识是对于那些有限制不完善之事物之概念。那么人类的知识，仍是逃不出有限制、不完善的范围之外。即是所知所识，仍只是有限的，不完善的，相对的东西而已。

有限的，不完善的，相对的，决不能为万物的真宰。主宰既是无限的，完善的——绝对的，而人类又是有限的。以有限而追求无限，当然是不可能的。而且人类知识之发生效力，是极有限的。所以真宰之本体是出乎知识之外的。法哲伯格森讨论知识之不足以识本体极详。他以为理智之知识是外在的。因为理智只能研究事物的外面，也只能从别的东西去分别了解这件东西。譬如欲知一植物是树木或是草木，那末只能看它是类乎树木呢，还是类乎草木。这种互相比较，视其外表，是绝不能知事物之内质，宇宙之本体。理智的知识是相对的。查视一种东西的性质，则个人有个人之观点不同，个人有个人之兴趣不同。因此同是一本书，书贾视为货品，学者视其内容。这种知识是相对的，而不是绝对的。所以相对的理智未能知绝对的本体。理智的知识是抽象的、部分的，不能认清整个全体的东西。理智的知识是把各个东西加以分析。一个人体要把他分成细胞，视其系统，然不能有总合的内观。对于真宰实性的解释，这种理智的知识是办不到的。

而且真宰既是高超一切的同异和对比的。则凡有对比差异之名词，皆不能用以形容真宰之实体。我们称之为有善，但善恶之差异是不存于真宰的，故善之一字尚不足以言真宰。与错谬相对之真理，亦不足以形容真事，盖无限之实体，则绝无真谬之反正。推而至于“光明”、“生命”、“永生”等字，用以言真宰，皆不正确。盖光明与黑暗，生命与死，永生与暂时，等等差别，在真宰本体中是没有的。即“存在”一词亦不



能言真宰。因为有存在，则有不存在。所以真宰是不能为言语文字所表述，不能为理智所认识。在《大乘起信论》中确有许多不灭的真理。该论的作者谈真宰之本体甚妙。他说：心真如（或真宰）是总摄万法而为独一的实体。在没有万众之前，真如本体是不能以言语明之，不能以名字呼之，不能缘心念而妄想。毕竟平等，没有变动差异，不可破坏，唯有独一。所以名之为真如。这是如何透彻的话：真如（或真宰）既是有无变异，毕竟平等的，所以他的自性既非有相，亦非无相，非非有相，非非无相，非有无俱相，非一相，非异相，非非一相，非非异相，非一相俱相。总之，有差别对比的。言语，皆不能形容真如自性，或真宰的本体。

### 三、理智可能性中之真宰实性

真宰的本体既是不可言传，不可名字，不可意念，以至于不可解释，那末何以中、西、印度及全世界的学者，尚要不断的追求？真宰之本体既不可求，则又何必去追求呢？这不是毫无意义，劳而无功的工作吗？但是真实之本体，虽不可知，然其大用妙为则无处不可知。体用是不即不离的。明其用即可悟其体。所以历史上所形容的真宰，非形容其本体，乃参悟其大用。所以世界学者所追求者，乃明其用，非直追其体也。而且人类对于真理之追求，并不知把知识作为消遣品。我们要追求真理，以改进人生。若是我们仅在理论上说到真宰本体之不可知，“至此而止，这种理论是毫无意义的，于人生不发生任何影响。这是与我们求真理（即追求真宰）的动机相反的。因此，我们求真理不能谈到了不可知的本体而止，我们进而追求到人生的关系。要从追求真宰，而能改进人生，而促进人类的文明。所以我们追求真宰，就由用而显体，然后从明用悟体所得着的信仰，来管理我们的人生。

此地所谓真宰的实性，已不是说真宰的本体是什么，真宰的本体是怎样的，因为本体不可知，不可说。现在所谓真宰之实性，是人类知识对于真宰之大用所得的最高可能性的觉悟。人类的知识有限，而真宰之大用无穷，就是现在我们所认识的，所觉悟的，仍不能得其全部。我们所悟的，只是一部分，但是我们仍要追求。我们现在虽已到达现在我们的智慧所能达到的最高可能性，然而我们的智慧要与日俱进，所以我们对于真宰之追求，也要日进一日，以达到最高可能性的觉悟。

个人一生的事业总要有个志向。譬如我们要立志做一个发挥真理的学者，那末一发挥真理的学者就是我一生事业的目标。立定了这个志向，我们就要努力去达到我们的志向。非个人如是，即全人类之生活、全社会之进展，也要个一定的目标——一个最完善的目标，然后去向着此目标以改进社会，造福人生。我曾经说过，追求真宰并不是离人生飘飘而去，乃是为改进人生。真宰要与人生有关系。因此在我们知识可能中所认识的真宰，就是我们改进社会造福人生的目标。我们知识可能中所认识的真宰是绝对而无限的，至知至能的。他不但是真实而公平的，而真真实与公平之本身口口口口口口完全美和善的本身。总之，真宰口口口口口口达到的，极完善之目标，为万物之权口口口理之标准。认定了这样一个完善的目标，我（脚踏）实地的改进社会，以达到极完善之人生。但是若我们只立了个志向，而不去努力实行，这是妄想而不是志向。所以实行造成完美之社会，与立定了完善之目标，有同等的重要。我们努力吧！努力于改进人生。‘然而在努力之先，我们要立定一个在知识最高之可能中最完善的目标——这个目标就是我们觉悟到的真宰。

### V 结 论

茫茫人海之中，从原始就发生了宗教的兴趣，就有了真宰之冥索。由宗教之兴趣，而认定有真宰的存在。如是历代追求，遂加解释。真宰之存在已从本体论上，目的论上，宇宙论上，及道德论上，种种之证明。所以历代之学者都在各方面的追求。但是从世界思想上，我们知道追求所得真宰的概念，（历代）不民各地互异。真宰既为唯一的存在，则何以各方各时所追求之结果互异？推其原因盖真宰之本体无着，既不可知，复不能传。其大用虽可知，然大用无量，妙为伟大，非有限之理智所能尽知。因此各地之思想不同，思想之精密日进，而真宰之概念乃异。即我们现在所认定的真宰，还不能为其大用之全部。所以真宰我们尚未完全明悟，仍在追求之中。

—— 载《月华》第3卷第13、18、23、24、27—31期

## 重庆回教源流考（节录）

（伍仪彰）

### 一、回教推移至四川

回教徒自统一亚拉伯全境建立大食国后，即尽力将其宗教教义的精神与组织，传播于世界各国各地，使各因其环境而得自由发展。回教之传入中国，始于唐太宗贞观年间（七世纪中叶）。形式上于广东番州建立怀圣寺以引起世人注意。唐高宗后，信仰者日众，遂成繁荣之势。武宗排斥异教，进展上乃受一大打击。熹宗时，黄巢作乱，我南方教胞多招其蹂躏屠杀，教门又呈衰败冷落之象。元太祖攻金，军人多信仰回教之畏吾儿人，于是回教在中国逐渐复兴，而新、陕、甘、晋、川皆成回教之根据地，这是回教移进至四川的一根纵的线索。是时，回教徒特殊的信仰，与众不同的习惯，多聚居一地，是诚造成回教教胞团结互助之一大基石，亦宗教发展迟缓之一大原因也。重庆是否于是时即有回教，尚属一大疑问，但至少已有回教徒的足迹往来其间了。

## 二、重庆回教基础形成

重庆清真寺之创立，始于明末，位于十八梯侧巷，后因而得名清真寺巷也。其时，此地之教胞约有百余家，大都系陕甘等地旅次而来。或谓清真寺之设置，纯由旅渝教胞感于连系之重要而互相结合、互相依赖，共同构成此宗教的组织；或谓清真寺之设置，纯由宗教的外缘关系，外力的推动作用。盖自合川有清真寺设立，随后演进步及于此，两者比较，渝地教胞自创说似近乎情理，而其创立动机，未尝不可谓因袭于合川也。总之，使我们欣慰的是回教的基础，已在重庆正式形成而渐趋巩固了。

自有清真寺，我教胞乃得联合团结，互策互进。自有清真寺，我教胞乃得斋戒礼拜，共趋划一。惟是时我教胞在此地之政治力量、经济力量，皆不足言，大多数教胞均以小本营业为生，可见一般生活之艰难低下矣。然尤不惜献其什一所得，惨淡经营于清真寺，”不稍使之坠，其宗教意识之深沉雄伟，可概见矣。

## 三、南寺之建立

降及清代，渝地因商业交通关系，渐形发展，旅渝教胞，亦日益增多，乾隆时有人统计，选近三百家，除原有陕甘教胞外，大率来自江南。每逢节日斋拜，共同于清真寺内举行，跻跻一堂，沐浴盛典，盛极一时也。惟教胞人数渐众，西寺日形拥挤，有加建清真寺之必要。江南教胞有鉴于此，经筹商结果，乃另建南寺于苍坪街，含有江南教胞之寺之意也，其建筑较原清真寺更宏伟，更壮丽可观。原有清真寺为别于南寺始更名西寺，是亦乾隆之朝也。

南寺修创之资，集自十家，故有“十家集资创寺”之传语（据云十家者伍、温、张、刘、二金、马、沙、鲍、沈十氏也）。南寺寺内开支，系取厘金抽税制，其办法为凡属江南教胞所开铺户，每月每铺抽寺上费用银百一利得，即每月每铺若获利至百两者，则抽寺上费用银一两。该制至同治朝犹存。寺内政务，有董事会负责管理，会首（即董事长又名乡老头）由十氏轮流担任。

## 四、北寺之建立

北寺成立于光绪二十四年。在未成立前，江北教胞均渡河就西、南两寺斋拜。嗣后，因感渡河之不便，乃由当地教胞（大半为张、马二姓，共仅十余家）集资购买怡阳观地皮一幅，建筑北寺于怡阳观街，以剩得基金之于金，请阿洪一位主持教务。

## 五、三寺比较

重庆自西、南两寺分设后，则无论旧居或新来教胞，凡原属西北方面者，多归西寺，原属江南方面者，多归南寺。两寺在管理上完全分开，各理其事。北寺成立后，江北教胞即不常到西、南两寺。

三寺所有房产，均系各教胞捐助，南寺收入最多，西寺次之，北寺则无收入可言。

三寺人口分配，西寺较多，北寺最弱。阿洪西寺聘有甘余位，南寺聘有十余位，北寺仅阿洪一位。

## 六、重庆回民对于革命之贡献

逊清末季，朝廷命李觐丰氏于重庆训练新兵三营，合以旧兵三营，计重庆共有兵六营。但此六营兵卒中，大半俱为回教徒，且俱富有革命思想。当时更受重庆回教士绅如总商会会长温友松氏暨制香岩、现耕二公之鼓动，遂揭竿而起，响应共和，创立蜀军政府，此即所谓“六营事变”者也。

## 七、中国回教俱进会重庆支会之成立

中国回教俱进会重庆支会，系于民国十五年受四川分会之命而组设。会长一职系选聘本市耄老温鹤汀氏担任，内设执行委员、监察委员各十余人，均系就西、南、北三寺董事兼任，会务并无若何进展，且至民国廿三年温鹤汀氏逝世后，其会长一职，迄未另选。

## 八、中国回教救国协会总会移渝及分会之成立

芦沟桥事变起，中华民族解放战争展开，我前进教胞，咸以为此正兴教建国之时，于是以发扬教义、团

结回教民众、协力救国为宗旨，于武汉创立中国回民救国协会，且进行各地分支会之组织。

民国廿七年秋，中国回民救国协会常务理事孙绳武氏、会长温友松来渝，本地教胞特茶会欢迎。席间孙氏申言回民团结抗敌救国之重要，阐述回民救国协会组织动机及会务推进计划，座中青年及颇具改进思想之长辈，皆动于孙氏之论。是夜，即有多数教胞会集，筹商组织回民救国协会重庆分会事宜。七月，回民救国协会总会移渝。十二月，分会遂正式成立，重庆乃转变为全国回教机关之枢纽。

—载《回民言论半月刊》第1卷第10号（1939年）

## 中国穆斯林之良风美俗

（观雨）

### 前奏曲

伊斯兰青年社将发行一《风俗专号》，以为吾国伊斯兰教胞之风俗写真。承社中各同仁嘱余亦草一文，互相检讨，互相观感，彼此了解，彼此改进。法良意美，实足钦佩！惟查我国各省教胞，风俗好者，因多如鲫；而其违背我教教律及我国之古礼并新生活之意义者，亦颇不少。年来国运日衰，国力日弱，教育不能普及，因而百废不举，尤以吾教中人受此影响为最。益以吾国封建社会遗传之恶势力，仍如在欧洲大战中“兴登堡战线”之坚固，日将吾人严密包围，颇有“铜墙铁壁”之势！既不易改造，亦不易推倒，盖非经过相当努力，固不足以言及此也。余国初识“之无”以来，凡写一字，或为一文，及有任何著作出版，皆受吾教感化之力，言人之长而不言人之短，扬人之善而不扬人之恶。非无是非之心，非无曲直之见，诚以吾教各大经中，抵主劝世，不主愤世。《古兰经》第二章第八三节有云：“言善言，行善行”；穆圣遗教亦云：“谨言者安”。故余为主圣训诫计，爰将数十年来各省旅行见闻所及，择其良风美俗之中各有不同之点，写成此文，以实本报而供阅者之所研究。其有不良不美或雷同处，则皆一概从略，以示余之微忱。惟余学识素极有限，如有挂一漏万，或有欠当等处，高明君子，幸赐教正，则其回赐永既矣！

（二五、七、二六，邦大拜后，于西京大寺中之省心楼。）

### （一）广东省穆斯林之良风美俗

余曾两游羊城：一在前清季〔末〕叶，一在民国初年；且曾一度在港求学，故知港粤情形尚详。今请述其地教胞之良风美俗于后，以为各方之参考也。

（甲）该地乡老（亦谓“坊民”，实即地方之教胞耳），有于每晨“费吉”拜后（即“邦大”拜之后）候于寺中，加入学生班内，以听教师之讲经者。为商不忘农学，且不忘宗教学；而教育界人士，亦尝有持中英文之译本经典，以与阿拉伯文或伊朗文教师互相对照以研究者；且女界中亦有其人，经书并重，此风甚佳！虽不及麦地那暨巴勒斯坦之女教胞，然亦足风！凡此云云，各地教胞似皆可以为法一也。

（乙）每逢聚礼日之前夕（即星期四之夕）最后一次“倚夏”拜后（即“火福滩”拜后），邀请各寺各界教胞同来寺中，赞圣讲经，然后下殿，宴毕始散。各寺互相轮流办理，周而复始，至今未已。此风颇与苏俄、印度、巴勒斯坦一部教胞习俗相同。凡此云云，各地教胞似皆可以为法二也。

（丙）每年夏历正月二十七日，为先贤万国师爸爸之归主纪念日。粤中教胞，皆于此日为我先贤及其四十门徒公做祷告一日，上坟、赞圣、讲经、宴会，如仪举行，礼毕始散。其举行之地点，多在光塔街光塔寺，或广州北门外流花桥外之香坟寺（俗又称回回坟，即响坟也）。粤中教胞有此德行，各处教胞亦相等，尤望云南及各处之教胞对于马复初、马文炳及杜文秀诸公，南京及各处之教胞对于刘公介廉，扬州及各处之教胞对于其地之爸爸坟，亦皆年年有一次纪念大会，以慰先知先觉而励以后之未来可畏者。凡此云云，各处教胞似皆可以为法三也。

（丁）珠江流域女界教胞，因得海外风气之先，对于教中大小公益及社会、国家之事业，多能恒心参加，以示女界之美；而香港博爱社之女教胞，亦莫不然。凡此云云，各处教胞似皆可以为法四也。

（戊）吾国人诵经之字法、句法及其音韵等学，甚至文法及修辞学……等等，多有问题。事实俱在，识者共知，固不必讳。然因有特殊困难故，亦不必厚非也。惟广东人对于赞圣之音之调，尚为国外教胞表示相当满意。余昔与广州马汉志瑞亭先生同在锡兰岛时，以川滇之音调诵赞圣之经文，则易受人发生异感；以番禺之音调诵赞圣之诗句，既少问题，亦少责难。此无他故，此种赞法，颇少习惯上之错误，又近音韵学之原理。凡此云云，各处教胞似皆可以为法五也。

（己）各地之“爸爸坟”，最易使一般无知之教胞发生误会，且常不幸有迷信之传说及其他之败行。虽教门甚好之印度地方，亦所难免。惟港粤之教胞，对于广州市之响坟，认识者非常多，误会者实在少。凡此云云，各地教胞似皆可以为法六也。

### （二）云南省穆斯林之良风美俗

余外祖父马公德安，为云南寻甸州有名经师之一，长教吾川多年。后因娶于吾奖，乃卜居于白帝之城。故普洱马阿衡入川之先，即往拜访余外祖父，同住多日，以叙其旧，并收余母为其弟子。后梁竹安老先生等避乱来川，亦游余乡。又余订婚重庆杨福洲老先生之长女杨秀珍女士（杨公亦滇省名阿衡之一，曾在印度经商三十余年，今犹健在，其家现已分居港、沪两处）。及余幼时，求学港粤，乃更了解云南人教门之好处，因同学中颇多滨人故也。幼闻马复初诸前辈之名，长交马宜之诸名流之友，每读滇人作品，每见滇中学者，心神向往，羡慕久之！及在埃及与沙儒诚先生等同处数月，于是余虽未游于滇越之门户，余已洞悉滇中教门之良风美俗矣，谓余不信，请言如次：

（甲）吾国阿衡人材之多，虽各省皆有之，然以公平之比较论，惟有陕、甘、滇三省之教师，乃更足符写作俱佳之名实耳！然陕、甘、滇三省之念经人，能以念法、讲法、传法、作法之称普遍而优胜者，仍惟赛典赤公之故里耳。旧例甚多，难以数计，以余今日之实情而言，马宜之、马瑞图诸君，早在国内享其大名，沙儒诚、马子实、纳于嘉、张子仁诸君，皆在埃及为我国之教胞争光不少，沙君之文学（中文、英文、亚文俱佳），马君之哲学，纳君之史学，张君之法学，虽彼学富五车之埃及人，亦尝鼓掌以对沙君等曰：“哈哈！埃海澜外敬海澜……买甜动办！”（欢迎、欢迎之意，埃及式之亚拉伯语）。可见沙君及其弟子皆能代表滇中教胞，出色出众，更能代表我全中国八千万之教胞，吐气扬眉于彼西乃之高峰也！因是爱大当局乃有尝功各国学生皆须效法中国学生之一种为诚的客观批评，而使各，国教胞叹服不已！凡此云云，各处教胞似皆可以为法一也。

（乙）滇中教胞，素有勇气，故对海外之行视作家常便饭。由香港出国后，凡经南洋各地，均有滇省教胞，或来学，或经商，或为国服务，或业已落户，对于国内之事仍能不忘其本。虽闽粤之侨胞，亦皆不是过也。久在槟榔之马家铺，久在印度之杨云昌，始入埃及爱智大学肄业最久之一中国马姓学生，乃滇省之教胞，久居麦加已将近六十年之一中国马姓汉志，亦即滇省之教胞也。中国留埃学生团之发起及其团中学生共十八人，而其中之十人，连其部长沙君儒诚，亦皆滇中之教胞也。余在埃及、亚拉伯时，滇省教胞每与余谈话时，多欲余去滇中一走，且问“先生足迹所在，以国内论已共在二十省以上，何独不来中国之瑞士耶？”（滇中风景甚佳，西人尝有此称）余乃笑答之曰：“滇中人材太多，余何敢妄行哉？”此种向外走向外干之风气实在好。凡此云云，各地教胞似皆可以为法二也。

（丙）吾国吾教团体，以民国论，成立之最早者，则为北平中国回教俱进总会、南京回教联合会、广东回教青年会……等等。然至今日犹有组织。常有工作及有一统一性而能历久团结始终皆一致者，则为滇省回教俱进会之支部及其各地分会。上下一心，内外一致，故能在我国内先以《清真月报》问世，先以民德中学启世，先以参加欧战有功之马毓贵为荣，先以留学生送埃及。一切因由，多省俱进会之力。凡此云云，各地教胞似皆可以为法三也。

### （三）四川省穆斯林之良风美俗

余生于四川之奉节，即俗所称之“小陕西”，言其教门之兴盛处，惟亚于今之西京耳！余长于四川之重庆，即俗所称之“小上海”，言其地方之繁华处，颇似黄浦滩上之大上海是也。余且曾游于四川之东、西、南之各县镇及省会之成都等处，余于余乡发现其最好良风美俗，谨择其要，约言如后：

（甲）儿童每满四岁以后，多须进入寺内，以习亚拉伯文及伊朗文，并须研究教中常识。注重幼稚教宜，实行“蒙以养正”，固中国之古风，亦吾教之古礼。因是之故，妇孺之能诵念天经及知礼拜之大纲者，比比皆然，不独男子已也。每有客至，以用厨子造膳待客为耻，以躬亲操作者为荣。妇女于穆历三月内赞圣之风既盛，于穆历九月内封斋守戒之习更多，而于平日守正礼者，示颇不少老幼男女其人。此事在各外国及陕、甘、滇等省教门素盛之地，本不甚奇；然在吾国教胞之中有此普通之风，实在不易多见。凡此云云，各处教胞似皆可以为法一也。

（乙）每聚和日于主日耳拜后，有人赠送各色点心，以为礼拜人拜后立充饥作用。其物多为花卷、饼子、包子，油香及其他……等等。此虽小节，然有大益。且在三四十年以前，吾国社会古风犹存，凡儿童辈领此食物，多有自动携归其一部分以孝敬其堂上之慈母者。呜呼！今之摩登青年，亦知“主之喜怒均在父

之喜怒之中”、“天国位于母之脚下”之吾穆圣之遗训耶？亦知“哀哀父母，生我动劳”之吾国古训耶？凡此云云，各处教胞似皆可以为法二也。

（丙）每主目耳聚礼拜后，无论寺上会上有无事端发生，大凡为阿衡者、值年乡老（即北方俗称之“社头”，实则寺中之董事耳）、普通乡老、会长、会员及重要教胞等，皆各不约而同在客室中聚谈多时，以期了理一切事务。政教虽分，但皆尚能分工合作，异途同归，无多纷争。凡此云云，各处教胞似皆可以为法三也。

（丁）每人斋月，逐日开斋之饭皆有为东道者，遍请众位教胞自由到寺，如仪开斋，而女宾亦间有别辟一室以参加者。其筵席之菜食，例以五碗为限，多则听便，或以面食待客固可，但多制作“面切”以款客者。此本不足以为奇也，其最难能而可贵者，则为请众到寺开斋之主人家，其家中之主妇皆率子女到寺服务，尤以亲任烹调为乐。而其先人如有曾以田房地亩等产捐赠寺上以为公众用者，则寺众等例须为其“施主”之家代作东道，另择一日，专请教众到寺开斋，其所花费皆由寺上公积金中动支，而亡人之遗族仍须自由全到寺中尽主人之职，以招待来宾。东、西两寺，莫不皆然。凡此云云，各处教胞似皆可以为法四也。

呜呼！今吾乡之教门败矣！其风多已移去万县，一川之门，六属之府，今竟不幸经济破产，教育实业等等亦皆因而停顿。良风虽去，美名仍存。余甚望吾乡中同教努力自救，温故知新，勿坠家声，乃万幸也！

（戊）重庆西、南两寺，每逢至圣纪念日之前夕，仿行世俗，先请教众于晚拜后来寺赞圣，张灯结彩而外，飨以盛撰而散。是夕之菜，以炒牛肝为最味美，月、对此夕之举名之日“为圣祝寿”！次日乃正式纪念日，方由数众正式举行。而成都之教胞，则于此日咸着礼服，分列两行，恭候寺门内外，以迎送来去之众宾。凡此云云，各处教胞似皆可以为法五也。

（己）成都吾教妇女，清洁之风最甚，家中用物，光可照人，彼此互赛，不肯后人。因此之故，大小店铺亦以卫生互相争美，西人优点，早为我有。凡此云云，各处教胞似皆可以为法六也。

（庚）川中教胞，文风亦盛，尤以杨家、铁家、王家为最。回忆前清季叶，杨家进士有如车载斗量之多，《大道同源》、《至圣赞文》等书，多出杨门之手，而为余先姨父杨公润支荣应孝廉大正选后之遗墨也！铁氏弟兄，诗文并佳，尤以铁剑丰君之能十步为文为尤可贵。铁君为余之三表兄，而亦舍弟观舟之内见也。王氏一门，在有清一代之教官职内，多为彼一门之父老子弟先后担任，至今盛名仍存不衰。然知书者多皆知经，成都王老夫人尝于余幼年时，纠正余之古兰经文，讲解余之古文百法。凡此云云，各处教胞似皆可以为法七也。

——载《伊斯兰青年》第3卷第1、4期

## 中国近代回教文化史料

（王静斋）

中国自有回教，即有回教文化。因回教自有史以来，即与其文化相表里。回教一离其自来之文化，定必失其本真。而文化一离回教，亦必非回教文化。所以回教在中国一千多年，终未脱离旧有的文化。时至今日，回教文化在中国是消是长，这实在是一个值得研究的重要问题。

回教文化先由波斯传到中国广州，而福建，而浙江，而云南，而西北各省。在福建泉州有工程宏大的礼拜堂。在杭州有巍峨壮观的凤凰寺。此两处的建筑虽不及广州光塔寺伟大，然以观其形式，则深信当年这些座大礼拜堂不仅供人进内礼拜，且是回教文化的渊教，只因年代久远，而致早昔文化遗迹一无所存了。其可供后人凭用的，仅有山东济宁的西大寺。清末常老阿訇在该处讲学，学员百余名。两人一间宿舍，连亘数十栋，迄今数百年，旧物犹存。

两国回教文字惟波斯来华最早，阿拉伯文的大部典籍入中国还在波斯文以后。印度的“伍尔都”文和土耳其文，在中国从未盛传。早先在中国所盛行的波斯文书籍，计有史乘、天文学、圣谕录、认主学、伦理学、动物学、植物学、字典等等。金陵刘介廉公的《至圣实录》即脱胎于波斯文的《台尔折麦慕索法》（著者为谁，因序文遗失，无从查考）。波斯学者娴于天文学，当年在中国天文台，每逢发生难题，即约波斯学者来解决，故波斯学者在当时颇为我人所器重。自波斯人离开回教嫡系，归入石阿派之后，彼我的关系渐渐疏远，而我人与印度同仁日益亲密。所以在近六十年来，波斯文的大部分书籍，统来自印度的“特里”等处。除波斯文的书籍以外，更有不少阿拉伯的文法书、认主学、圣谕录、波阿字典、天经解注、史料、

天文等类。

中国回教文化界所读的各类书籍，大都属于舶来。在我国人自著的，先是常老阿訇在济宁编辑的《米诺哈志》，至于云南马智本阿訇的《机密押》（波斯文法）和某些教法书（阿文的），仅可认得为摘录，非属著者。此外，在今代的阿文译者，当推马坚（子实）所译的《论语》为第一。

中国回教文化在先年有两大支流：一是陕西，二是甘肃。云南人多负笈陕西，四川人多负笈甘肃。而今云南人多就本省求学，四川人亦受当地阿訇栽培。所谓陕、甘大支流，而今只有甘肃学业昌盛，阿林济济。在陕西方面仅有一位硕学阿訇刘遇真（现年八十，可谓硕果仅存）。华北学者负笈西北的，在早年只有故都的王守谦老阿訇，在清末只有天津的萧德珍，其余皆在北方求学，无人涉足西北。

查北方的回教文化，单从河北一省说起，约有两大支流：一为“沧州李”，二为“北钊李”（按“北钊村”在北平南永清县境）。河北省知名阿訇，大半属此两家门生。现下，“沧州李”叔侄十余人，尚在遍处讲学说教；独“北钊李”已于十年前根本消沉了。二李以外，又有王门（即北平王守谦老阿訇一派）、海门（沧南海全老一派），其他各省亦颇多学者。试择素为一般所景仰者分省列举于左：

### 河北省

（一）“北钊李”：“北钊李”在亡清乾嘉年间，由李二爷起极享盛名。其长子为李二爷，孙为李大爷。李大爷有子三人，其仲即余师二爷（讳恩荣），继承其列祖之遗教，遍处讲学。在未满四十岁以前，因时运不佳，曾徒步出关，奔奉天，过吉林，到黑龙江属黑河地方，在该处讲学历三年之久。归黑后，天津清真大寺来聘，自是以后学运亨通，桃李盈门。惜其病逝后，师弟不大务正，“北钊李”家之盛名，不复闻于当世矣。

尝闻当年的李二爷不只热心讲学，而且致力于传道。所谓“道”者，在回教中指为澄心养性的工夫。当年从此公学道的弟子，在余所知道的只有武清县的钱四阿訇和我业师于勉翁。此见当年的老阿訇除教讲学外，更在养性上用工夫。

（二）“沧州李”：“沧州李”自亡清道光年间的李四爷开始，名震华北。其长子李大爷（讳冠度）的学业较此老为卓越。冠度公的长子名正光，聪明见解冠绝一时，赋性洒脱不拘小节。因停妻再娶，冠老闻信大怒，从此表示与之断绝父子关系。正光阿訇，乃只身走出山海关。先到锦州，当地礼拜堂执事人久闻李公盛名，因聘为锦州教长。李不识汉字，与该寺义学塾师某氏约妥，彼此交换知识。无何，某塾师学得无几，而李公竟读五经四书及各家古文矣。

厥后李公赴奉天，任该处南寺教长，招生徒数十辈，从事讲学不遗余力。当地有《白刷伊利》一经（天经解注之一种），人多不解，李公独能连贯熟读，时人目为天才。李公个人亦意殊自得，寄抄本于乃父。冠度公接到此项抄本，展间内容，见有正光君自标之小字解文，乃不禁喟然叹曰：小子真奇才，我实不如也！物我以其无端停妻另娶，恼恨至终。光绪十五夏，正光搭木舟赴津，中途落水，尸身终未捞获。正光君兄弟三人，同属阿文教授家。正光有子三人，长子为雷氏所生，名希真（外间流称李顺阿衡），在北方回教文化界久居重要地位。阿文以外精通波斯语，于各项学课比较一般庸常另有独到处。北方各地阿訇多已先后凋谢，刻下只有李希真为正统派，此为北方阿文学界全体所共认。希真之三弟（明真）为其庶母穆氏所出，少年英俊，具有乃父遗风，不幸早逝。其子现从伯父求学，闻亦可造之料。

（三）海门：海氏为沧南孟村丁庄老户。由海四爷开始，迄今以有四代。海四爷幼小时，家道贫寒，后从丁庄民大平老阿衡多年。海老志趣超群，努力求学，不落人后。年三十学武[成?]，各地争相来傅，讲学说教遐迩咸钦。海四爷有子名思福（字全五），即名震华北的特殊阿衡海大爷（先严从此公一5一余级，余亦受此老栽培三四年）。全老有子二人：长子宏望，次于宏源。

海全老的聪敏睿智超过侪辈，为同道之翘楚，堪称回教文化界空前人物。年十八，膺任平东三河南寺头村教长职。因袭父职，学员多属师兄弟。五年任满，辞职归里，赋同经年，闷极无聊，欲购大车贩卖粮米。此时沧南曹庄来聘，自是以后继续设教于冀省各大城镇，先后六年之久。享年八十。此老得见印版西经最早，因经济力充足，亦肯于出重资购阅。故都的王友三先达，购到波斯来的《济密押》一部（伦理学），只因不甚懂得波斯文而转售于海全老。《济密押》和《伊哈押》（阿文的，现在英、法文已有此书的译本），同属西土先达“安迦里”公的杰作。早年，在中国有波斯文《济密押》抄本，因失去序文，人多误认为是《伊哈押》。自海爷得到王友翁让给的印本《济密押》之后，始知前所认为的《伊哈押》缺序抄本，乃是《济密押》。未几，全部阿文的《伊哈押》来华，海老首先购到。据称：自得到此书后，连次读过七遍（海

爷的高足刘绪魁老师，闻亦读过五六次）。此外，若四厚册的《鲁候络白雅尼》（天经解注），在北方为冀南的宋老阿衡购该最早，海爷见此经却在宋爷以后。彼时各阿衡皆以读此经为快，只因其价过昂（合当时小制钱一百千），无力购阅，深以为憾，天津华商王某出资购得一部，以供寒苦阿衡参阅。其时本教富贾穆文甫先生，亦出大宗款项购到不少大部西经（王、穆两家的遗泽，在鄙人是已然沾润过的）。印版西经在华北肯于出资扶助本教文化的，当以天津王、穆两家为首创。其后凡是文化开展的各大礼拜堂，多有由公家或私人出资购进的印版西经，供人随便取阅。这一点亦算是中国回教文化进步的表现。

在北地，印版西经最多的阿衡当推海全老，其次即天津的王溪老（王小溪之先父）。海老品端学粹，貌亦非凡。昔年曾设铎于故都教于胡同。

海老严守教规，虽稍末问题亦必不忽视。本教原有《尔林台尔林》一书，记学者应守的礼仪，在海老向来是实地履行。吾侪以海老为典型，亦注意严守。惜今之学员、教师，有终身未尝涉猎此书者，良可叹也！居恒不好多言，遇事则词锋甚锐。排难解纷，尤为特长。重口德，戒诬蔑。对教中新旧问题观察明确，而向不对席常公开发表。说教端赖正当典籍，从不逞意气，颠倒黑白。此其一生之特长，余不多述。

（四）王门：故都牛街有王老师傅胡同，即名驰海内故阿衡王四爷（守谦）的居住地。王老的父亲是一位学问平常的闲散阿衡。生二子：一为王四爷，二为王九师傅。王四爷幼时自恃聪明，不多潜心求学，王老虽百般督责而不听。厥后被迫无奈，往赴陕西投名师，致力于学业。历五年，返回故里。经王老一度考试，答非所问。王老知子学业未成，促其再在陕西。濒行，奉父命横卧寺内大殿前，由王老把王四爷当作死者举行立站礼。借此坚决表示视子死亡，且讽示学而无成不得生还。王母以子离乡六载，归来未久被驱走，而与王老发生口角。王老说：“我向以学不如人为可耻；而今小子学业未成，我则引为心病。不如促其再去求学，异日学成归来，为教兴学，光大圣道。有子无学，要他何用！”王母语塞。次日守翁辞别双亲，洒泪而去。

二次到西安，加强求学，入夜预备次日课程。时当冬令，每经困盹，即把浸有冷水的手帕置在头顶，借止睡欲。久之，脑部受损，嗅力已失，故守翁终身不知香臭。经这次努力攻读，学业大进。口里后，王老大喜，贺客盈门。先在首[都]讲学。其在“陕西所学，以“尔戈懿代”（认主学）为最精细。余如论理学、一继承学等课程，亦颇有心得。当时，北方之学者于“尔戈懿代”一课多无深造，故守翁独以此道压倒济辈。著名阿衡若沧州刘辑五君（别号“刘二棒子”，因其秉性直爽，故名），每遇守翁，则退避三舍；守翁问难，在刘老从不敢应（樱）其锋。守翁交际甚广，清朝王公大多与此翁相过从。亲友遇难题，常由守翁代为解脱。乃弟王九师傅少年时代好与地方土棍为伍，狐朋狗友，不时闯出大祸，因此被羁于圜者非止一次。每逢遭祸，全由守翁代为设法求释。王九师傅身材高大，貌亦不凡，余幼小时曾得一观此公丰采。守老讲学时，有此公照料一切，学员无人敢于懈怠。学员中有回履祥、李长泰、“论遇李”、于长荣等位先达。彼时王门师生，与“沧州李”和“北钊李”鼎足三分。二李对守翁尊敬备致；守老对二李亦特别景仰。此见前代学者以文会友，无所嫉视。

守翁有子名振益（字友三），风流脱略，不染俗气。学业不及守翁，在普通阿衡中亦属上选。友翁有堂兄王七师傅，其子名阿衡王宽（字浩然），从刘辑五阿衡于故都东北——密云县、大阁等处。毕业后设铎于平西涿州，既而密云。无从展其所学，经年苦闷，徒叹奈何。光绪廿年前后，膺任故都前门外省帚胡同礼拜堂之聘，自是之后，声名大振。此时王九师傅将然去世，王友三君在牛街当权，对内对外俱有相当威望。光绪廿X年，浩然赴安加巡礼，便中游埃及、土耳其等回教国；晋见土皇，蒙赐印版西经十余部。归国后设清真学堂于北平牛街，设阿文大学于牛街大寺。一方面提倡国家普通教育，一方面发展回教新旧文化，双管齐下，收效极大。在中国回教文化界造一新纪元，厥功甚伟。后来成达、伊斯兰[师范]等专门阿化学校相继林立，未尝不是袭浩然阿衡的旧业。浩然之有功于中国回教文化，自属不可泯灭之事实，后起者当永远纪念不忘。

浩然阿衡为国为教颇具热忱，轻财重义，不记小过。在外观上看来显是富家翁，其实经年被穷所迫，在眼轮流入典铺。办学务自行筹款，官家不助分文。如此常年支持，直到山穷水尽乃止。其任劳任怨、艰苦卓绝之精神，实在是值得我们颂扬，可供我们借镜的。

（五）、“刘河间”：河间府的刘五爷与沧州的李四爷、北钊的李二爷、故都的王守翁同一时代。刘老著《阿文七律》，颂赞穆圣，为中国国教文坛上极有价值的杰作。北地各礼拜堂每届封斋月，夜礼功拜时，便中诵此律赞者、迄今不乏其人。文辞之结构虽未尽惟妙惟肖佳境，亦无疵可指。在中国阿衡中有此空前

佳著，已属难能可贵了。刘五爷有子名世口，外间统称为“刘二爷”。余生也晚，未曾会见此公。刘二爷长子在平南张家湾设铎，余曾见过一次。光绪二十五年，余从于勉翁求学于河间时，有一次刘府办喜事，棚内悬挂其祖若父所受之锦幛，古色古香，世所罕见。是诚前代耄老鼓励回教文化界一种表示也。

（六）穆兴恩：河北省杨村人，为沧县李四爷最得意的高足。李老设铎于天津南大寺时，学员三十余名，穆老独居一室，不与同学相往来。李老每逢考试学生，自下而上，迨众生皆瞠目无所答时，方责成穆老作解答，故一般砚友无不心眼。只因个性过深，生平绝少挚友。晚年传学于平东三河南寺头村。学员二十余名，李魁璧在内。其对于阿、波各项课程上之精细，绝非其他学者可与伦比。因天性便直，有“黑脸包公”之别称。平时多沉思，寡言笑。对学生督责严厉，处处讲求礼节。

晚年设铎于南寺头村时，因纠正教务之旧误，颇遭一般下愚反对。执事人要求从缓改革，穆老不可。有少数暴徒欲于穆老以不堪，执事再来进言，穆曰：“先前的错误，今既明白，则此后不能再事糊涂。”执事人惊骇道：“事急矣，请移住我家度过今在何如？”穆不可。赖主保佑，一夜安然度过。次早穆老雇车运物赴通县，而该村人无一应者。结果经学生由夏垫镇雇到轿车两辆，匆匆离去。自是以后，各方认定穆老为新派。于是谤言四起，无处来聘，但穆老始终不为环境所屈服。后来常居天津巨商羹香甫宅，与二三同志研究学问。

（七）李德明：俗称“李八阿衡”，津北杨村人。寄居海河排地，为李冠庆大阿衡之门生。敏而好学，诲人不倦。中年以后，因与穆六爷兴思表同情，至为一般人所摈弃。晚年恢复旧道，改变初衷。李老天性慈祥，语调温和。讲学传教，不遗余力。知识宏富，于法学一道，特别精细。当落魄奇穷时，亦隐居于穆香甫宅。其时穆宅住有三巨头：穆、李二位外，又有李正光。穆宅藏书千数百函，正光居暇时浏览殆遍。无何，穆、李相继物化，德明阿衡独存。此时穆君香甫势衰，又数年病逝于本宅。

（八）杨敬修：字仲明，天津海下新城人。幼年从张九阿衡在本乡求学。张因其性情倔强，不欲造就。年长改从“椰子大爷”，又从李正光。因其具有过分的聪明，人多呼为“杨才子”。名刊专门阿文学员之内，而特别追究汉学。年满三十而读遍各子书。以善于八股文章，按月投考天津书院，与现下湖北教育厅长时子周先生同年。清末宣统年间，在故都倡立教育会，与已故马邻翼先生抗衡。民二王浩然阿衡成立中国回教俱进会，杨随匿迹故都，从此不言办会矣。

杨有《四教要括》、《中阿初婚》等著述，久已风行海内，脍炙人口。近几年来，得太原马君图先生之资助，从事翻译古兰天经。文笔古奥，义亦彰显，可望蔚然成为大观。闻已脱稿过半，何时问世，尚不可知。

（九）李魁璧：此公沧属杨三木人。现年已满七十。幼年求学，先从李正光，后从韦大爷（北平牛街人，王四爷之高足）。博通汉学，阿文知识不次于李希真，与杨仲明、李希真为华北之“三杰”。论谈吐，较杨、李二位高出一筹。在北地回教文化界久享盛名，堪称特色人物。（十）冯芝兰：沧南孟村丁庄人。幼年求学，先从李正春（正光之弟，现尚健在）、海河刘二爷，后从海全老。阿文与波斯文以外复娴于旧国学。熟读《列国知》。口如悬河，令人耳闻厌。北方之学者，能通国学者，杨、李以外首推冯芝兰为第一。上一代的人物，以王四爷父子为最通国学。海河刘二爷、沧南海全老、业师于勉翁，于国学上造诣亦深。除上列各位外，多专读阿、波两国文字，兼识汉文者绝少。

（十一）吴三爷：在李四爷时代，沧州北大寺的吴三阿衡为新派中最有学识的。只是李老向历瞧不起吴君。有次吴老赴宣化，道经天津，适李老设铎于南大寺，李老约请吴三爷于聚礼日在南大寺作讲演。吴老乘此千载难遇之良机，尽量发挥，历述新派与旧派同一信仰，毫无差别；两方面所不同的焦点，其芊芊大者，即为死者作祈祷时，脱去脏鞋与否几项问题。经这次讲演，李老对吴君佩服之至，且逢人便言“莫谓新派无学者”。自是以后，旧派方面有许多人对新派的印象突然好转。海全老向不攻击新派，故新派对海老极端爱戴。每遇旧派论新派在信仰上较有出入，则海老必加驳斥。因有这种情形，在不明事理的人，亦指海老为新派。平情而论，海老这人最重理论，谈不到什么派别。

（十二）“檀乡蔡”：河北省镇定属檀乡蔡家，几代阿衡统是新派方面铮铮者。清朝庚子以前，业师于勉翁设铎于宣化北寺，当时蔡XX在该处北寺讲学。蔡君年在三十以外，为新派中最漂亮的人物。于老好学成癖，但是素不服人。与蔡君时相会面，而始终不谈学问。一日，同乘轿车赴郊外有事，彼此谈到理学，蔡君不加思索地发表一篇极长的理论，于老闻之暗自心折。归寺后对学生们说：“我与北寺蔡君同事年余，而我以其青年寡识，常背地呼为小蔡。我今日方知此人学业出众，不可轻侮。”言尼则对众学员述蔡君所



言。由此以后，于老对蔡君异常恭维。于老的重学爱才，蔡君的以学服人，这都是我辈后学应当置为模范的。（按：上列蔡。吴二公均已先后去世。）

（十二）曹 XX；曾为沧县北大寺人（外间多称为“曹八爷”）。学业从不及当年的老吴三爷，而今代新派阿訇中堪称第一。往年曾赴麦加巡礼一次，归来携回西经不少，学业因以越发进步。曾设锋于沧县、热河、张垣、泊镇、济南等地。于讲学传道，颇具热心。至于品行方面，尤为一般所称赞。惜旧派方面多不重视。。

（十四）刘品一：刘是沧县北大寺人，世袭该寺“以玛目”。其某代老祖，即华北新派的先河。刘氏家藏有阿文中堂一帧，是当年通州张以玛目为乃师（即康熙年代沧县北寺刘老者）祝暇时所作。笔力挺劲，辞义不凡，颇足以表现早年回教文化之昌盛。品一阿衡现年不满四十，个性古怪，气宇非凡，学力如何非我所知。论品性之正直，堪称一时无俩。十年前任泊镇阿衡，因见该地教务衰败，无法整理，仅留一星期，乃辞职归里。田地无多，贫不能自给。一家老幼六七口，迫不得已而自制馒首、锅饼，由二子赴市叫卖。邻里见其奇贫，助以财物，而他却拒绝不受。有时全家无晚餐而忍饥度夜。如此淡泊明志的阿衡，遍观全国，询属凤毛麟角。

### 山东省

（一）二常：山东济宁的“常爸爸”（惜忘其名），原籍新疆。清康熙年间，其父进贡于清廷，事毕未返，辗转到济宁，落籍是间。常老自幼聪敏过人，及长攻读阿文，兼研波斯语。其时波斯文虽盛行中国，而因缺乏文书，只赖口传心受。常老因以煞费心血，自著《米略哈志》（波斯文法）。此书一出，人手一编，置为波斯文人门的捷径。至今在中国文化界，依然列入正式课程。济宁先有东大寺，常老即在该寺讲学。另辟著书室，经历代执事保存二百余年，后被毁灭。常老在学问道德方面，冠绝当世。肖小设谋暗算，层出不穷，最末，贿买当地无赖刺杀常老。吉人天相，未遭毒手，事后移居西寺。地方回教巨商约计十三家，号称“十三怪”，平素对常老无不恭维。至常老移居西寺后，各巨商集重资扩展西寺。大殿、讲堂、学生宿舍，大小二百余间，不数月完全落成。学员百余名，一般认为开创口教新派的含蕴善是其中一位。山东阿衡，在先年除济宁“常爸爸”以外，另有一石庄“常爸爸”，品学亦甚超群。二常以后，学者辈出。

（二）唐丽茂：生在亡清同光时代，是去年在济宁殉难的王恩荣阿衡的外祖。

（三）黑五筛海：临清人，与故都王守谦老者同一时代。设择于故都有年。幼时愚滞呆笨，百读不悟。及长，经过一度奇遇，则于已往读过的课程豁然贯通。“筛海”是一句阿拉伯语的译音，通俗称道高德重者为“筛海”。若《永庆升平》上的回教正人多称为筛海。黑氏老人德性高超，故有此称。

（四）“遗馥李”：李老原籍山东德平县李家寺人。幼年求学，后从过王守谦老人。李之为人诚恳无欺，生平只知好学，不问其他。簇新的衣服，不时用以拂尘。诸如此类不一而足，故有“激馥李”之浑称。于各项课程，凡精微处，别具只眼，发前人之所未发，言他人之所未言。论相貌不外一乡间老农：谈起话来，颇多独到之见。李老以得名师传授，于认主学的《买格帅德》一书极有心得：此书在旧派方面认为很不切当。光绪二十 X 年，沧县的李守真设锋于通县大寺。穆紫光家有事，请到各寺阿衡会聚。彼时，故都三十余专阿衡，山东人居十分之八九。本河北省人除北平王氏父子暨韦大阿衡外，从不多见。所以自古山东阿衡在故都颇占势力。清末，自马万德发轫聘到李希真任东四牌楼阿衡，聘到李朝真任教子胡同阿衡。“沧州李”向来是小看山东阿衡的，对于传授《买格帅德》的人们尤为轻慢，甚至加以攻击。这是河北派对山东派素不联合的一种原因。

（五）回履祥：回老是山东某县赵家庄人。自求学而至传’学，五六十年之久，多在北平。幼年求学，从过王守谦老人家、临清的黑五筛海，为山东派阿衡中学业充实、极讲外场的一位好老。当笔者入故都时，著名的老阿衡只有韦大爷（在德胜门大关）、回履祥（在后门什刹海）、“激馥李”（在西城粉子胡同），其余若王守谦四爷、黑五筛海、李长泰等均已去世。自来京派的阿衡（即久占故都的），不为天津教众所欢迎。而天津派的阿衡（即轮流在津讲学的沧县等地阿衡），亦不为故都教胞所重。海全老由安静轩的介绍，任教子胡同的阿衡，是为数百年来未有的创举。北平的王守谦任天津北寺的阿衡，亦属打破旧记录。山东派的阿衡被聘到天津大寺的，自回履祥阿衡开始第一位（时在光绪廿五六年），其次即山东禹城县金家庄的金连荣老师。任天津北寺的先是于勉翁业师，再有王长庚（宿魁，山东恩县人）。在南大寺方面，只有济南党庄的法阿衡（别号“先学”）。除此几位以外，山东阿衡被聘到津的极少。

（六）于勉斋老阿衡：讳志诚，山东恩县满庄人。幼年求学，最初从其先君（讳长明），后从北钊李二

谷。曾设铎于北平禄米仓、什刹海、平东北务、大厂、陈辛庄、宣化、北平教子胡同、前门笏帚胡同、天津北寺、平南安育、河间等处。

于老的天资甚好，只是在求学时代用功不勤，而致讲学伊始，于各项课程不见得怎样充实。先是继老阿衡之任，在故都什刹海讲学，学员方面有王长庚诸人（王原是老阿衡的学生）。后来，由教子胡同升任宣化南寺，出重资购到大批印版西经，从此加紧追求，历五年之久，学业得以长足进步。最纯熟的《沙迷》（法学书之一种，共五巨册）、《伊哈押伊》、《穆圣史》（读此以后，可对穆圣一生事迹了如指掌）、《筛海迦代》（天经注之一种）。余从此老求学，是在亡清光绪二十三年。彼时余年十八岁。师弟（少斋）小我三岁，天赋聪敏，人极韶秀。

于勉翁中年勤学，诲人不倦。余从此老前后十年，若故都前门、禄米仓、河间城、安育村（两次）均有我随往，末次在安育举行毕业礼。余从于勉翁如此之久者，是因此老容我反复问难，非若泛常老师只对学员打官话，无灌输卓识之诚心。

于老的功修超乎一般阿密之上。在河北省阿衡中只有海河刘二谷夜起礼拜（每夜举行一百三十拜副功），在山东派阿衡中，只有于勉翁一人。无论冬夏，夜半起床，经过沐浴，举行“台罕朱代”。冬令睡卧向不解衣，所为便于夜半复起。礼罢“台罕朱代”，一边饮茶，一边阅书；继而诵天经若干章；黎明唤起各学生，列班举行晨礼。经常如此，数十年如一日。

于老对于国学上颇有研究。与本教大老官，若王廷相（字梅岭）、唐承烈（字冕周）、哈锐（字退轩）过从甚密。当那时代，专门读阿文的阿衡，百无一人兼识国文。于老不惟汉学知识宏富，且事事讲求礼貌，谈吐儒雅，举止沉静，所以一般同教士大夫喜与交接。清宣统末年病逝于本乡，享年六十 X 岁。‘

（七）张殿安：X 县张家寨人。与禹城金庄金五阿衡（讳连荣）同学，在知识方面比金君尤其充实。闻亦“摠匿李”阿衡高足。平生仅在鲁北一带村镇讲学。于各项课程一概纯熟。热心教读，学员皆感满意。余耳闻此老有年，惜未获一见。今已去世二十余年。鲁北同道至今提起此人无不交口称赞。

（八）米德文：字焕章，鲁北老米寨人。幼年求学，先从于勉翁，后从“遗馔李”。学问渊博，思想正确。于国学一道，具有深刻的研讨。余之往常译经，得此公之助不小。传学二三十年。除正课之外，且娴于遗产分配学和《买格帅代》一书，闻系得自“鼠通李”传授。现在故都崇文门外讲学。为今代山东派阿衡中一等人物。

（九）韩统文：字礼堂，禹城韩家寨原籍。求学时代，先从“邀馔李”，后从金老师（讳连荣）。清末设铎于故都剪子巷、前门外笏帚胡同，后在上海日晖港清真别墅讲学二十余年。端厚笃实，极为南京蒋氏昆仲子侄所敬重。

（十）周怀清：周是济南南寺人，为曹八阿衡最得意的门生。品学兼备，素孚众望；沉着文雅，不涉粗俗；传教讲学，竭尽全能。先设铎于济南，顷闻已升任沧县北大寺教长。

### 河南省

河南口教文化，早年在开封最盛。东灵寺向由外省聘请校长（兼教长）。大名的宋阿衡，临清的洪五阿衡，北平的王浩然、张瀛仙等位，均在该寺服过职务。在开封还有个善义堂，是陕西人特创的专门宣传文化的机关，阿衡多由陕西聘来，学员亦多西北人。民国十年以后，该处有座礼拜堂，人都称它“文殊寺”。在民国十年前本人到开封的时候，属这文殊寺里附设的阿文大学最昌盛。阿衡先是马广庆（字做吾），后来又请到西北的马阿衡（别号“锅干马”），学员为数很多。开封以外当以桑坡开学最盛。清化、怀及、郑州、许昌、驻马店、洛阳、周家口等处全有专门阿文学校。

河南的阿衡很多很多，在我知道的，不过是常听人提到的几位：老派方面有洪宝全、马长清（现在郑州讲学，年已八十余）、赵云卿（现在桑坡讲学）；新派方面有马广庆、尚希贤等位。这全是在河南久负盛名的大阿衡。

### 江苏省

江苏在先年止听说有刘智（字介廉）一位。此公著有《典礼》、《性理》、《至圣实录》等书，不下二百余种。已出版的少，未问世的多。轮到现下，在江苏最著名的阿衡，当推哈德成、达浦生二位。其余尚有谁氏，没听说过。哈、达二君在上海创伊斯兰学校，学员数十名，以阿文为正课，附以汉文。自上海失陷后，该校随即停办。去岁达君山海外归来，在西北平凉重又开办，前途可望发展。

## 陕西省

陕西在早年著名的阿衡者某（别号“者豹子”）、杨穆安金，二位在学业上各具特长。杨之后，只有一位刘二师傅（名遇真，字省三），可称现代陕西阿衡的老前辈。刘老的修养极好。论到学问上，亦很有根底，确具有者、杨二老的风范。前二十年，因为调整教务，被当地的反对党挤出西安。他老的女婿萧德珍曾连带的受累，终至被逐出境，很受过一气折磨。以后经明白是非的人，又把刘老者、萧德珍请回西安讲学，直到现在仍在西安。当地人虽未全受刘老的教化，可是不像从前那样激烈地排挤了。据一般的论断，在刘老作古以后，陕西的硕学阿衡就算绝迹了。中年的阿衡能继续刘老者讲学的，简直没有。青年人更没听说有谁走这个路子。

## 甘肃

甘肃导河，又名河州，今称临夏，为西北回教文化的中枢。该处分有十坊，每届开斋节，同到郊外举行典拜，素有“小麦加”之称。该地教务之隆盛，良可想见。十坊皆附有专门阿文学校，讲学的阿衡全是出类拔革的好老。在这个角落的阿衡，说近代，当推马万福（别称“果园马”）为第一（此公去世二年有余了）。“果园马”在湖北老河口、陕西安康讲过学，晚年在临夏设锋。因主张调整教务，大遭反对党的压迫。因自知不能立足故乡，而去到新疆。反对党不以马老出走为满足，更进一步欲置马老于死地，所以致函杨增新，指马老为“马化龙的余孽”，“想在新疆秘密活动”等语。杨增新妄听一面之词，就把马氏父子装在木笼里，派兵押送到河州，交某家权威发落。当时青海的主席

马麟得到消息，随派兵伏在甘新路上等候截夺木笼。未几，新疆的军人押送木笼进入甘肃地界，伏兵突起，击散了押差的护运，打碎了木笼，救出马氏父子，护送到青海。自此以后，马老就在青海讲学说教，至死未回河州。现下青海的教务发展，事事入轨道，上下一致，无门宦，无派别，统是由故去的“果园马”造成的。在“果园马”以外，还有几位饱学的大阿衡。究竟是哪几位？他们的学问与修养如何？在本人知不清楚。依一般的传说，现下的青海已成为回教势力的中心地。该处的专门阿文学校，因由马主席主办，规模宏大，为各省所无有。有学生一二百名。功课方面，大约是旧的多，新的少。当局规定的是：学员年满二十五岁而不能成材的时候，得由学校令其退学，并强迫改造。这种规定再好没有的了。学业不成，终身鱼目混珠，不但无补于宗教，且于宗教有莫大的妨碍。可惜这项办法，在别的省份行不开。

## 云南省

早先云南人多赴甘肃求学，茹苦吞辛，毫不畏缩。有名的阿衡，论到在回教文化上有贡献的，当属先达马复初；后起的“普洱马”、“高哈志”，亦为杰出之材。

“普洱马”（借不知其名号），因他是原籍云南普洱地方人，故有是称。此老在成都皇城寺讲过学，在西北包头设过锋，更在甘肃一带服过务。幼年时代，在陕西和古都的名阿衡王守谦老者同过学，故马老在包头（一说在归化城）讲学那年，王友三阿衡曾代表乃父探过此老一次。马公著《埋恩业》一经，内言真主之于万物是怎样地相处，所说的话十之八九录自西国的大部经典。河北沧县的刘辑五阿衡（名世瑞，别号“棒子”）为批驳此经，著有《摸班伊奴络埋扎席必》。对马老的原经所批驳的话，归了包堆只有一句中肯（关于文法方面的）。此见老阿衡们注意学问。在刘老虽批驳得不对，亦不失为好学的先达。

清末，当陕甘乱事故平后，回教大众在某处举行感谢真主大会，到会者数以万计。当事人预先调好四张八仙桌，上面铺以红毯。大家约请马老训话，富有之家各施金银、宝石等等贵重物品，四张八仙桌堆满这些东西。马老知道那是大家赠给他的，他在训话的末后，就指着这些珍品说：“这是你们奔波今世的人所喜爱的。今日之下你们以这东西讨我的喜爱么？我盼望你们要以好的行为、真的信仰讨真主的喜爱。你们这次遭遇天大的奇祸，在自己有个醒悟不？你们当追悔已往，要改正将来。这是我所望于你们的。至于红毯上散放的那些东西，请你们各自收回，我是不要分毫的”云云。大众听得马老这篇训话，看见他那浩泊明志的态度，无不钦佩得五体投地。

“高哈志”：即马老阿衡，名联元，字致本。因他身材高大，朝过麦加天房，所以外间都称为“高哈志”（“哈志”译音，即朝觐人）。此老有《机密押》（波斯文法）与《张追哈》（法学经）等作，久已风行海内，脍炙人口。马老的长子字宜之，曾在上海日晖港讲学；次子字健之；孙是马瑞图大阿衡，两年前在广州濠畔街服务，充该处清真寺教长，兼《天方学理月刊》主编，现在原籍办学，教育本教儿童。

## 四川省

早先四川人多赴陕西求学，而今一个无有。当年的成都，回教文化很盛，教授多由外省聘到。今则不然

了。皇城寺的学员不下数十名，所造就的人才为数不少。再观其他各寺的设备，可信早年全附有规模很好的专门阿文学校。至于四川前此的大阿衡都是谁？在本人考查了一年多，至今尚未十分晓得。在我所知道的，有位周于宾阿衡，知识宏富，熟通英、阿、德、印等国文字，二十年前有《中阿字汇》一书问世。民十一曾到过埃及贸易，与上海哈德成阿衡同行。归国后，在成都西门外金泉场家乡为商，暇时仍致力于学业。较比我济经年东奔西驰的，安闲多多咧：

### 东北四省

热河的回教到处皆有，论到回教文化，向来是落后的。辽宁省的回教更多，省市南、北大寺及东小寺，全有附设的阿文学校；余如营口、安东、开原、西门屯、复县等地的清真寺，亦有阿文学校，不过是学员的额数不及省垣多。黑龙江惟省垣的专门阿文学校尚有可观，其余的地方，若呼兰、阿什河，虽附有阿文学校，而均不发达。吉林省垣东、西、北三寺全都招生讲学，只是徒有其名。学员多是本地的青年，整天地跑出跑入，不守学校纪律。年老的阿衡中，很有几位好的。但是他们的学业统是进关后经过几年的苦磨就成的。若王鸿宾、王殿章、沙玉玺诸人，全是先后在关里学校用过苦功的。在先年交通不便的时代，关外有志的青年必负芘入关求学，一去就是十年八载，学业不成不肯回籍。原因是东北三省的教胞最注意鼓励青年人入关求学。在学生一有信入关求学的时候，乡党们就筹备欢送，有的送路资，有的送茶点。学生在得到乡党如此热烈欢送以后，自然地要发奋努力，学而不成无颜还乡。所以，凡到过关里求学的，深浅不等，全都比不出本乡日日瞎混的高出几倍去。至于东三省的阿衡，统是很平常的。这话透点刻薄。若准指出谁有卓识，简直说，现下我是想不起来的。有人说：“奉天的XXX不是当代的学者么？”我说：你说的那位，他已然给倭寇当顺民了。学者一当汉奸，他那人格破产，他那学业亦连带得一文不值了。

——载《回教论坛半月刊》第2卷第2、3、4、5期（1939年）

## 中国回教经堂教育的检讨

（王静斋）

回教与佛教、景教、天主教、耶苏教，同是由外国传入中国的宗教。佛教、景教、回教，来华最早。佛教入中国是在后汉明帝时；景教为基督教聂托良派，在唐太宗时代传入中国；回教之人中国亦在唐代。惟回教有千百多年始终一贯传统的普遍教育，其为景教与佛教所无。至于天主教与耶苏教，因其来华最晚，虽有特殊教育，而远在回教以后。兹值《回民言论》发刊，试介绍中国回教经堂教育史于读者之前，同时更向我国教育当局建议今后发展回教宗教教育之步骤：

### 甲、中国回教经堂教育史

#### 一、中国回教经堂教育制度

中国回教经堂教育与现代的科学教育，彼此不同的焦点：（1）、回教经堂教育是讲求“知”、“行”并进的。质言之，即知识愈增而品行愈加进步，绝少在学业成就之后，其气质越发恶化的。其所以收此成果的原因，是经学所读的多偏重于正心修身一类的学科。先读字学、文法、修辞等学，不过是读正式学科的阶梯，并不是最终的目的。所以专门读阿文的，在得到充分的知识，受过相当的教育之后，无不束身自爱，为教众作典型。（2）回教经堂教育是各国独立的。凡是教民众多规模较大的礼拜堂，即附有阿文专门学校。常年经费由各该教堂自行筹措，既无教会的津贴，亦无官家的补助。各学校学员的多寡，以当地的财力为限，绝不因缺少学款，另行设法筹化。假使因学款不足筹到一项款子，其来源不大正当，则必拒绝收受。因为学员的伙食费，以清洁的钱财为条件，由侵占、窃盗、高利贷、娱乐场得到的物质，向不用以供给此类学员。因为回教律法上规定：来路不正的物质禁不可用。盖以不良的食物有碍健康，而用不正当的物质购来的食品，用以养生，有坏心性，影响灵感。

上所云云是回教经堂教育的特点。至于设施方面，因财力不足，无从扩大，这是我们最引为遗憾的一件事。但人材辈出，宗教与教育得以维持到现在，亦属难能可贵。这一点是我们尚堪自豪的。美中的不足是，小学教育未能普及，且欠完善，所以回民子弟在幼小受过本教教育的，除西北各省外，为数较少。其所受过教育的，亦绝少得到卓识。这是我们不掩讳且不必掩讳的一点缺陷。至云大学方面，多守千百年前的成规，从不改进，这亦不能不算一个极大的缺点。查小学与大学之外，平津等处尚有传习所；专供一般幼小失学的中年人究求教律。这种制度兴办未久，于救济幼而失教的，收效极大。

## 二、中国回教经堂教育之方针

中国回教经堂教育，偏重于奉行天道服从人道。天道之牵夸大的有五功：念、礼、斋、课、朝。人事方面，注重正心、修身、爱众、卫国、救世。（一）、《古兰经》上告诉我们：“至你们变更自己的心思之后，真主亦必对之有所变更”，此与“自作率不可活”一语，意义相近。据近代埃及学者谈称：晚近举世扰攘祸患频繁，全由人心不古所招致。欲安定世界，必先挽回人心。不如此则今后的奇祸有增无减云云。（二）、《古兰经》上告诉我们：“你们在真主御前最高贵的是你们的最敬慎的”。敬慎云者，是每作一事，要预加思索，此事是否可行，有无违背天经、圣训。《古兰经》上有许多地方使信道与修身相提并列，若云：“归信并且自修者可获善赏”。信正道所为修身归真，令有信无行，一如树之有叶无果。亦可以说他那信仰对他未发生功用。（三）、穆圣训教我们：“善者必不损一蚂蚁”，此证我穆圣之爱众不止限于爱人类，且促人爱护其它动物，微小若蚂蚁者亦不得随便伤损。此外若犬、猫等类，在穆圣均有明令禁不可毁。穆圣尝说：“有一女子因损伤一猫陷入罪恶了”。我们以读穆圣说过的这类话，深信穆圣是爱众的，绝对不是害群的。（四）、卫国亦在信条之内。盖以宗教为立国之本，国家为宗教寄托之地。皮若不存，毛将安附？阿拉伯人常说：“国以教立，教依国昌”。此见国与教是彼此连系互相凭藉的，不可须臾离者也。（五）《古兰经》上呼穆圣说：“我（真主）遣你为使，特为造福于普世界”。这话包含两层意义：（1）、穆罕默德是被遣至全世界的使者，并不限于一时的领导阿拉伯一隅的。所以穆圣亦说过：“我的被遣为使者，乃为教化全世界”。（2）、这话是明白指定穆罕默德是一位慈圣，并非世所风传“穷兵黩武，强人入教”的残暴人物。《古兰经》上更呼穆圣的教生说：“你们是为世人发现的最优的民族，你们在命以合理的，禁止非理的着”。职此以观，可知穆圣以及他的教生全负着救世的责任。《古兰经》上告诉我们，《旧约》上对以色列人的规定：非因给人抵偿或为铲除世上的罪恶杀死一个人的，有如杀死全世界人类了。救活一人的，如同是救活全世界人类了”。这种伟大的昭示，犹太人道与不遵，可以不谈，我们这般穆圣的教生，是永远奉行不渝的。总之，上所云云，是我回教经堂教育大致的方针。

## 三、中国回教经堂教育之导师

中国回教向无学会统制全国宗教教育，而千百年来竟自无形中趋于一致，这种天然的精神，洵可称中国回教教育史上最有一页。推原其故，要在前此各地方的良导师维持有方，见解相同。设使分道扬镳，各行其是，则学生毕业后，必因所得到的不普通，难免要在实施上感觉困难。前此各地的导师看透这一点，所以永久守定旧有的课程，不稍紊乱。在正课以外的，全列在附课之内。湖自故都名阿衡王浩然大师游历土耳其等回教国归来之后，因得到新的知识不少，乃在北平牛街大寺创办改良大学，由达浦生阿衡担任教授，阿文的一切课程照旧，另添读经法、作文、会话等课，更增加国文一课。自是以后，中国回教教育，另开一新纪元。目前各地方专门阿文学生注重国文，大可以说由浩然阿衡倡导而来的。考我国本教旧经堂的导师，（一）早先的自清代同光年间，就我所知者说起，在河北省北平方面有王守谦、王友三父子，在沧州有李冠庆、海全五，在永清县北创有李氏三代，有武清县杨村的穆兴恩（即穆六阿訇），有津沽排地的李德明（即李八阿衡），有津沽宋庄的刘XX（别号“半拉阿衡”），有河间府的刘家父子，其他以讲学传道著称的名阿衡数不胜数。在山东方面有临清的黑五筛海，洪家弟兄，有德平的李XX（别号“邀遏李”），有德州的于勉斋等位。在陕甘方面，除马万福（即果园马）以外，著名阿衡极多，惜我说不清楚。在云南方面有马老汉（即普洱马），马智本老汉。（二）、现代的阿衡，在河北省有沧县的李希真、李魁壁、李振锋、李长贵（今夏故去）。在天津有萧德珍。在通县有张瀛仙。在山东方面有韩统文、米焕章。在江苏方面有达浦生、哈德成。在河南方面有尚希贤、赵云卿、郭水清、马广庆、马长清、买俊二诸位。在四川有虎彦章、马古泉。在云南有马敬之、马瑞图父子。在西北有王世龙、虎嵩山、王彦孝、马玉成、马XX（在青海讲学）、李诚忠。在湖南有李仁山、剪向谦。在陕西有乌振明、冶亮普。在山西有马蓝田。在安徽有杨月轩、李振基、蓝凤云、方楚卿。上列各位阿衡识国文的居大多数，其尤著名的有李魁壁、达浦生（不止知汉学而且善书）、哈德成（中阿文外尚知英文与印度文）、马敬之、马瑞图父子（瑞图且有不少的著作，令伯父马宜之亦著名之导师，曾有阿文著作问世，不知此公健在否，故上文未列入）、萧德珍（曾有《醒迷要录》问世，早已风行各地）等。

## 四、中国回教经堂教育之学员

各地清真礼拜堂附设的专门阿文学校，自金陵刘介廉发端，称为“经堂”，学生在各地统称为“海里法”，此是一句阿拉伯语，义即代替者。前土耳其帝王，在回教立场上，名为“海里法”。中国经堂学生亦为“海

里法”，大约是取代表穆圣讲学传道之义。查各礼拜堂内附设的经堂，（启）蒙学堂均是本地方的学生，大学则多由外方投来。在交通不便的时代，全是千里跋涉，负没求学。在求学期内，所经历的苦况，与夫艰苦耐劳的精神，非惟普通学生所未受，且为时代青年所未闻。试分迷于下：（1）、待遇。学员的日常生活，全由当地教民供给。有的给钱，有的送饭，”城市一日两餐，乡间一日三餐。城市地方尚能见到大米麦面，乡间则粗米杂粮，纯粹农民生活。宿舍在东北、西北、华北统是土炕，每一土炕睡四个学员，炕的当中有一长可五六尺的四人桌，每人各占一个位子，互不相扰。（2）、受课时间及其他。回教礼拜堂每日五时礼拜。晨礼在黎明以后，礼拜已毕，稍候即赴讲堂授课。有的经堂，所列的课程不下六七种，多由教长兼教授的一位阿衡担任。譬如目下的时令，自上午七时上课，至九、十时以后始能下堂。这是在天津、北平、济南、奉天等处经堂所见得的。在西北方面或者历时较长，恒有一门功课须经二、三小时始能授毕的。经堂的规章：（一）晨礼之后不得继续睡眠（历年封斋月内例外），有时晨礼后。讲堂尚黑暗则燃灯授课。学员在下堂之后要在个人的座位温习当日听受的功课，至十一时后可随便午眠。午后一时作晌礼。礼拜后，教师或接续授课，或听学员诵其午前所受的课程。有的学员向教师求解疑问，有的学员三五一组相互辩论。亦有学力较优的学员代表师长向学力较次的学员重授当日的课程。迨至哺礼之后，学员可得自由休息，或散步。迨昏礼之后，则各归自己的座位，朗诵当天的课程。迨宵礼已毕，则各就座位预习次晨的功课。在晌礼、哺礼、昏礼之后绝对不准睡眠。宵礼后既不准即时就眠，更不准随便闲谈。至夜内十时以后始可就眠。这是旧经堂的通例。笔者幼年当学生时代，守此规则，及毕业后充当教授，先后廿余年，仍守此规则。惜晚近学风日坏，学员放肆，诸多随便，在教师方面亦多马马虎虎，得过且过。一个代学员之有名无实，大抵全由放荡不守规则而致。误己误人可为今后经堂忧。（二）学员须守宗教上的规则：（1）戒著绸缎。绸缎一类价昂的衣料，是老幼男性概不准用的。经堂的学员是未来的教长或教师，为教众之典范，更不得著绸缎。（2）禁入娱乐场。在早年的戏院，绝少经堂学员的足迹。有的好此一道，亦必躲躲藏藏。大凡束身自爱的，绝不涉足戏院，恐招物议。今代电影盛行，学员有时看看电影，尚属勉强，事前必须得到教师的许可。此指华北一带的学员论。至于西北方面，迄今恐怕并电影亦不准去看。（3）学员告假出外购物，或探望亲朋，须不得日没即返。入夜始归为犯禁，‘隔夜回校尤犯大忌，有此情形立时开除。至于平素唱唱喇喇，或动响器等等，概属经堂所不许。上所云云不过略举大概，此外尚有不少的规则，当非今代普通学员所能领受者也。

## 乙、今后发展国教教育之步骤（略）

——载《回民言论半月刊》第2期（1939年）

# 中原回回

（特瓦杜阿）

中原回回是什么时候到达那里的，至今尚未考察出确定的时期。但是我们相信它一定很早，因为它居全国的中心，握着交通的要道，回回又多经商，到那里去必经过它。

唐宋时由海道来的回回要到首都去，它是必经之路。那时的路线有下列几条：由光州、固始、南阳，由陕南入京；或由正阳关，周家口、堰城，洛阳而西；或由颖、亳、高邱、开封、郑州，洛阳。所以至今这三条路上的回回还是很多，就是那个缘故。尤其是在宋朝奠都开封之后，新来的回回自然是要奔首都，那时除首都外，尚有许多回回散居在京都诸郡。

元时那里的回回更多了，因为他们在那里作官的人增多之故。例如局思麦里三世为怀孟一带都达鲁花赤（达鲁花赤为长官或总管之职），南阳哈刺鲁屯田等是。

又据说豫北的回回是明时移民，由山西洪洞县大槐树迁移来的。总而言之中原回回的历史，是很悠久的了。

河南全省回民人口，虽无确切的调查，但是据可靠的估计，约有一百万人强。以其分布来说，可说是全国各省回民分布最普遍的一个省。全省一百一十一县中，最少有一百县都有回回聚居。其中聚居在千户以上者约有十处之多：开封、郑县、洛阳、桑坡（战前）、沁阳、博爱、堰城、驻马店、周口、淮店等。

在过去，这十处皆开大学，招收各方学子，每处海里法由二三十名至百余名不等，而现在，所存者却寥寥无几。早年，中原各寺多聘请山东阿衡，如何三阿衡、老宋阿衡、洪五阿衡等。自从二杨阿衡在陕西成

名回豫之后，设帐讲学，于是讲学之风大兴，而中原教门也一变而成为陕西学派的系统了。当时豫籍学子在陕著名者，先有张果东、二扬；后有周德、白五、齐大等阿衡（按：张、杨、白为桑坡人，周、齐为开封人）。二杨阿衡大约是乾隆年间人，与其同时的有郑州马阿衡，在其本坊开学，招海里法四五十名。此后的知名阿衡大都出于扬门。与扬同时的，或在他以前的名阿衡亦复不少。其有名而设帐讲学的有：白恒升（桑坡），自应堂（桑坡），白朝臣（桑坡），周德（开封），张秉礼（桑坡），白五（桑坡），马长清（济源），齐大阿衡（开封），谢文光（郊县），白玉光（桑坡），洪宝泉（开封），白玉衍（桑坡），赵永清（开封），姜阿衡（开封），马凌霄（朱仙），杨振桂（午阳），杨泰恒（桑坡），老钱阿衡（朱仙），杨泰贞（桑坡），马自成（洛阳）、刘豫振（荥阳），王宝云（安徽），刘宗贤（荥阳），杨竹平（广东），马大名（通许），李振峰（安徽），刘兆亮（开封）。以上的名阿衡皆已故去，求安拉升高他们的品级。现在在那里设帐讲学而负有盛名者有：杨良俊、丁锡忍、虎廷漳、马广庆、尚希贤、李振基、李忠仁、海清川、马蓝田、刘兆明等，以及伊哈瓦尼派许多后起青年有为的阿衡们。

中原回回原无什么派别，据说后来华寺巴巴朝覲回来，途经郑，洛，传其华寺派，所以东起郑州，西迄洛阳皆为华寺派（新行），而豫北之清化（博爱）亦在其内。自从民初马广庆阿衡（果园弟子）由河州回豫，在文殊寺传伊哈瓦尼派（俗称新新教）以来，三十年间，全省改为伊哈瓦尼的已有三分之二，各处礼拜之人大增，妇女戴盖头的亦无大惊小怪者，渐而成为习惯。街上所见长须美髯头戴小白帽者，那必定是老回回了。

在这海里法讲学全盛时代，全省之海里法到过三千名以上，回顾今日所存者也不过十分之一而已。而桑坡昔日招海里法百余名，今日却一名也没有了。其他如沁阳、博爱、大新庄以及其他各回回区域，亦多如此。

在普通教育方面：开封有养正小学，郑州有城内大寺附设之清真小学，周家口有了姓所创立的清真小学等。虽皆创办在清末与民初而有悠久之历史，但因缺乏教育人材，而又无教义之教授，所以虽有充足的经费，而无甚成绩可言。约在抗战前十年，张明远先生在豫北大新庄、桑坡二地先后创立了二所完整小学，可惜已随抗战而寿终了。

至于中等教育，回回上中学的为数已甚微，而自办之中学，在战前根本没有。战时才有开封养正中学与洛阳西北中学出现，但是得不到当地政府教育经费之补助，而自己的经济力又非常薄弱，所以只有苟延残喘的存在着而已。

受高等教育者为数更少，全省大学生也不过四五十名。不过现在有个好的现象，就是河大的数十名回教学生组织起来了。

在经济方面，大都是经营小本生意，尤以“小吃”为最多。早年有开封仕绅魏子清、杜秀升等，为促使一般穷回回谋生起见，特设立浴堂，使回回子弟，可以解救燃眉之急。直到战前为止，全省浴业百分之九十握在回回手中。惜今日的情形已非往昔了。

中原回回富于向外发展精神。在晋南数十县及长江一带，每每见到“河南寺”或怀庆寺之设立。圣人说：“建筑主的房子的人，真主在今后两世建筑他的房子”。据马天英先生告余说，某次他带着眷属由徐州起早到南京，路经一苏北小镇。该镇只有一家回回，在那里开着一个小饭馆。当他们到达该镇时，天已黄昏。他们找着这家主人交涉吃饭问题时，主人答：“不中，已经封火了。”再三恳求，均遭拒绝。最后他说，我是老表，如果你们不给做饭，我们吃什么？主人听了说：“呵，你是老表，那中。”于是让到家中，丰盛地招待。而后马先生要付钱时，主人坚拒不收，而这位主人就是中原某地之老回回。

在中原的教门中（不，甚至是普遍的现象），存在着另一可悲的现象，就是礼拜寺的林立而有殄域之分，甚而有某姓自立礼拜寺。这样不但不足相助教门，而且是分裂了教门。以桑坡为例：前有礼拜寺七座，但现在只剩二百余户了，仍不能合作起来。由于抗战，他们迁去平凉约六百余户，在那里他们又建筑了五座礼拜寺。他们的热诚是很值得我们佩服的，但由此所引之结果更为我们所忧虑。“建筑主的房子的人，真主在今后两世建筑他的房子。”这是要我们在没有礼拜寺（或不能建筑礼拜寺）的环境中来创造礼拜寺而言。

现在我们竭力的呼吁：要把这种建寺的精神，迁到建筑学校与文化机构上！那样，对于教门发展的前途将是不可限量的！

论中原回回的历史，虽说很长；论它的人口，也比云南较多；但是它的文化却远不如云南与北平。虽有

民初开封东大寺之聘请王浩然阿衡创办中阿大学，但是因为民气不开及缺乏办教育之经验，而不久即告终了。后有马自成阿衡提倡改良经堂课本，也无成效。而马阿衡提倡之改良“瓦尔祖”，由学术的讲演而变成通俗劝化，其收效非浅。今日在中原之“瓦尔祖”，恐怕没有不使听众了解的吧！”

以刊物来说，在战前不久才有《伊斯兰且刊》之出。现，它是在中国回教刊物出现了二十余年之后而诞生的，但是因抗战而停顿。现在好了，它在百般困难中已经复刊了。

总结：中原之回回是有他们的长处的，如上面所说，普遍教门好，有浓厚的宗教热情，富于向外发展。但他们也有他们的缺欠，他们文化水准低落，无新的合作事业兴办，保守性大。

至于今后中原回回的兴衰，端赖于经济及教育之建设。经济方面，我们要建立合作事业，改良我们旧有的手工业（如桑坡之皮业等）与农业，拒绝一切不正当营业之经营。教育方面，改良各寺海里法教育，实行一寺一校制；竭力在千户以上之回民聚居之处设立回民中学，供养一切在校青年学生，使他安心于读书。

——载《月华》1947年6月号

## 郑州回教概况（节录）

（游鹤）

在不久以前，为了郑州《华北日报》刊载侮辱回教文字的风波，同时，开封的教胞于《河南晚报》也发生了同样的遭遇。因为郑州的事件办理比较妥善的关系，因而引起了不少的人对于郑州回教的注目。这在我，本来想在这次侮教案结束后就写一篇关于介绍郑州回教的文章。然而，为了俗务的冗繁，终不克如愿以偿。到现在，接《晨熹》编者的来信，给我一个提醒，趁着这个机会把郑州回教的情况，做一个简略的介绍。不过我所述说的一切纯系居于客观的立场，绝对不涉及任何私方意见。至于郑埠教胞昔日之异行，不免要信笔直书，藉供各地教胞参考之资料，这不过也是笔者的一片婆心，希望郑埠教胞予以谅解才好！

郑州的今昔：郑州是周初的管国，故今又名管城，到了隋朝始置郑州。相沿到清朝，又改为直隶州（属河南省）；入了民国，因为裁州府而留县，所以又改为了郑县。然而因为习惯的关系，许多的人们仍称她郑州。清光绪三十一年京汉铁路告成，因之市面渐渐的繁荣起来，所以她自动的开了商埠。后来陇海铁路也继续的出现了，而这时的郑州恰当京汉与陇海的交叉点，所以徙居的人们也日见增多。在民国十几年的时候，郑州真个是万商云集热闹非凡，较之河南的省会——开封，则大有自豪之色矣！故当时有“小上海”之称，由此足证郑州繁荣的景况了。可是到了现在，因受世界不景气的影响，市面一落千丈，故近年来百业凋零萧条的形势已达极点：现在虽有几家较大的商业，但都已成了外强中干的局势，不过勉强支持而已，若较之昔日则不禁令人有今昔之慨！

昔时教胞的异行：提起来昔日郑州一般教胞们的异行，则不禁要使人咋舌。在十数年前，他们不但参加外教人之迎神赛会，并且一般人的家中差不多都供有“大仙”、“宅神”、“财神”等神牌，每逢季节，必焚香上供。此举真令人伤心！幸年来因为开封向此处移居的教胞众多的缘故，把他们也就渐渐的引入了正轨。不过现在有一般教胞却还是依然干着那些不正当的勾当，这也许是习俗人人太深的缘故罢？前数日，郑州的佛教徒在玩着擂马皮求雨的时候，我们的几位教胞却依然手执令旗充当会首，他们恬不为怪；并且在昔时教胞们如遇有殡葬时，则作披麻带孝的举动，若在与亡人做周忌的时候测必将“油香”上供。若外来教胞如遇临产时，决不允在家中生产，必须到男寺中去（男寺中特备有生产房）。据云外来人在院中生产，则与院主将大不利，时至今日此风犹炽。

教门情形：郑州的清真寺统计起来总共有八处，计：（一）花园街清真寺，（二）文华里清真寺，（三）阜民里清真寺（俗称野鸡岗），（四）清平里清真寺（系陕西人所建），（五）北下街清真寺（六）裕元里清真寺（又名旅郑寺，系汴人所建），（七）城内大寺，（八）顺河街清真寺等。此八处教徒的行为已显然成了两派：一派是遵其塔布的，如（一）（二）（三）（八）等四方；其他的四处是经俗参半的。他们虽然有这种形式上的不同，然而却都是相安无事，正所谓我行我素而已。在上次侮教发生的时候，郑埠的教胞是都能捐弃成见，和衷共济的一致对外，所以他们终于得到了最后的胜利。这是值得我们所敬佩的！各寺内每天礼拜的人不很多，只有到了每个聚礼日，才略有生色。文华里寺内并设有教义宣传所一处，每逢礼拜一，由教长等演讲教义，每次听讲的人尚为数不少。自该所成立以来，已被劝化人教者有十余人之多，此亦郑州教门上之一异彩也。



教胞生活状况：郑州教胞多半为外来者，其中尤以开封人居多数，其势力几占十分之四五，而土著教胞只不过居十之二三，其他则多为邻县人。汴地教胞在郑地多操商业与小贩，而尤以业澡堂者为数最多，其他教胞亦大率务农及贩卖食物。在军政界做事者颇不多见，此乃回教教育贫乏的缘故！

结束语：自县回教支会成立以来，郑埠教胞咸觉多一中枢机关，故对公会颇甚信仰；而公会方面也能肩负全责，向前苦干。故上次当侮教案发生的时候，因大家一心一德地且悉遵公会之旨命而行止，致能收事半功倍之功效。郑地食物小贩，夙称紊杂不堪，外教人每假回教名义而挂牌售卖食品。现已经县支会同入四出调查，将所有自出之食物牌子悉数收回，由会中制发，必须售。卖之教胞亲领方可，此举实有利于教胞不浅。总之，郑地教门如大家肯努力的向前干去，则前途必大有可观！

——载《晨熹旬刊》第1卷第24、25、26号合刊

## 云南玉溪回民今昔概观

（王宝珊）

### A 玉溪县城

玉溪为滇省之一县，原名新兴州，今改为玉溪县。位居昆明西南隅，中隔滇池百余里，陆地数十里，故相距省城有百余里之途。该县地广人稠，风景极佳，城之四周有稻田，汪洋一片，为滇省产米最盛之区。

交通亦甚便利，由县城至省——昆明，有水陆两道：（一）陆道，有昆玉长途汽车路，由县城直达昆明，因绕行滇池陆岸，途长约二百余里，于上午八时乘车，十二时可抵昆明。（二）水道，可由县城同时乘车至昆阳（县名，位居滇池西南岸），约六十里下车，再登滇池渡轮渡过滇池，亦百余里水道，即可直达省城。但是行水道较之陆道要多费去时间四五小时方可到省，虽然如此，而往来行客乘轮由水道者居多，究其原因，为船费较廉之故耳。

#### 一、人民生活

分之城内多系汉人，回教仅占百分之一。汉人一部分，多以纺织布帛为生。不论大小户，屋内多置布机一二架，甚至有五六架者亦不少；但以其家中能工作之妇女多寡方面安置之。平均结算每人每日可以织出土布三件，每件可收到一元至二元，故每日每人共计最少可得旧滇币五元（合国币五角）入手。一部分以小本经营，往来省城贩卖杂货；又一部分贫民，除耕种而外，大半是靠挑葱卖菜为生。

其中仅二十余户回民，多系开设牛肉馆、饭馆、客栈营生、因该县为滇中之一繁盛商埠，由河西（县名，距玉溪八十余里）、峨山（城名，距玉溪九十余里）等地往昆明经营之回民，或由思茅、普洱（县名，距玉溪千余里）一带赶马来省之回商，多集中于该地。故牛肉馆、饭馆之设可一举两得：（一）为便利往来经营之回教客商；（二）可借营谋生活。

#### 二、回民状况

据有一老者传说：在过去之玉溪县城内，全城皆为回民所居，汉人仅只现有回民之数，或许不及此数。因咸丰丙辰年间，回汉忽起刀兵之纠纷，以至惹成千载不忘之惨杀血案。当时之回民虽能抱定“城破我亡”之雄心，舍死抗敌，而寡不能敌众，兵之粮缺，焉能坚持到底？多数回民竟死于刀刃之下。尸骸遍地，热血浸城，遂被敌人破城占据。生存者寥寥无几，已早弃城而逃。但多数国民房舍竟得保全未毁，迄今尚有几间存在，笔者已曾亲眼看过。在去岁之冬，笔者与友人游于该县城内，见北门城之正梁上有刻成之回文一行。因时期太远之故，模糊不能辨明。根据老者所说，此是过去城内清真寺之大梁，被敌人拆毁，后因重修城楼，就将此梁用于城楼上。据此观之，便可证明其事实也。

今住于城内之少数回民，原为当时事乱逃避他乡。后因太平无事，各有思乡之念，且回忆各家之所有房产，知尚未毁坏，全部被他人夺去，怎肯干休？但又处于他人之势力之下，如何收得回？！而生活又无所靠，难道缩手待毙不成？即使要“死”，也得在他人面前挣扎挣扎。于是大家坚定志向，团结起来，鼓着勇气，遂即迁回故乡。在他们当时之意见，本拟向当地之头目索他们过去所有之房屋；但事在他人掌握之中，赔与不赔，当然该听他人之便。后来他们向该地当事人不知经过多少之哀求，流出许多的热泪，方才索回十分之一二。总之，谋事在人，成事是靠“安拉”。凡世界上之一草一本，飞禽走兽，“安拉”皆能养活他们，何况此数户回民；“安拉”是普慈世界之主，如何能给人类绝食？避难归来之数户回民，他们忍苦耐劳，营业为生，安居至今也。并于民国初年建清真寺一所，内设阿訇一人，给该城内之回民维持教

务。

## B、玉溪之回民村落

玉溪回民集居之村落，统称之“龙门九村”，即大营、北城、西营、东营、得胜营、七树营、中锁营、马鹿塘、石狗头等九村。

### （一）大营

大营为玉溪之回教模范村，居于县城之西北约二十里许。全村共五百余户，计有人口二千余人，多以务农为主；一‘其有少数者，以经商或工艺营生。村中之男妇老幼，爱护圣教之忧心人人同然。该村昔日多出回教学者，如致本马联元氏等。致本曾于麦加留学多年。其回文著作有：《教款捷要》、《天方分信篇》、《清真玉柱》、《讨追哈》等多种，未及详记。今有致本之后裔马宜之氏，现任昆明市东门中阿学校主讲。宜之教长之博学多才，在滇省绝难见第二人，故宜之在滇省有“总教务长”之称。过去伊曾经任教于广州濠畔寺多年；辞职回滇后，任教于大营（本村）伊斯兰专科学校；于民国二十五年卸职来省。其著述亦有《后集讨追哈》、《大道明灯》（在印刷中）等。其弟马健之，今亦任教于盘溪清真教堂。健之之子马瑞图，今任广州南胜寺主讲。

#### 大营之风景（略）

#### 村内之设备

村内在三年前有伊斯兰专科大学之设，今已停办。现仅存伊斯兰育材小学一校，添设培德女子小学一校。两校各有教员二人。关于两校之成绩，倒颇有一日千里之势。有清真寺一所（其图曾于《上海伊斯兰学生杂志》第五期特大号内刊登），建自道光年间。寺内之规模宏大，巍峨壮观，设备亦甚完善。寺内有掌教阿訇六人，如大学教授、小学教授、哈推补、以玛目、母汪依、侍阿訇等六人。每年寺内皆要举办一次圣诞大典，规模异常，每次须宰牛八九头，吃米数石，每石五百余斤，凡玉溪全县回民皆得任意参加之。

自民国十七年起，村中继有俱进会玉溪分会之成立，创办人为马虞卿、马子蕃等。自成立之后，凡村中教务、杂项种种及对外之交际应酬……事项，均由该会力、理。遇有回民纠纷及离婚事件，亦皆由会内执事人审查详情和解之。

### （二）北城

北城为玉溪县最繁盛之商场，距县城约十余里，离大营较近，居于往来县城及大营之中心。回汉杂居，汉人较多。回民仅六十余户，有人口二百余人，概以经商为生，亦有开设牛肉馆、杂货铺之一部分。内建有清真寺一所，地点虽不阔大，建筑却甚华丽。有阿衡一人。寺内兼办回文小学一校，由该阿衡杨某负担之。每年阿衡之薪俸，皆由寺内所有公田每年出产之稻米约千余斤为酬。每年除阿衡之薪俸而外，其余之数皆用于办学或应酬其他事项。

### （三）西营

西营乃居于大营之西隅，故称之为西营。全村纯为回民居之，共计约七十余户，有人口三百余人，多系从事农业；亦有赖工艺为生者，仅有六分之一。村内有清真寺一所，建自光绪年间。规模较之大营清真寺稍小，而亦甚巍峨秀丽。寺内兼办伊斯兰专科学校，有学生二十余人，聘马金祥（曲溪县人）为该校教授，兼任清真寺内掌教阿衡。马金祥之学识固然不差，不过脑筋略带封建，故对于教授方法却不大适合潮流。

村落背山面田，山上青松成林，田中绿苗一片，风景极佳。村内住屋亦甚壮丽，亦为玉溪回教所居之第二村落。

### （四）东营

东营位于大营之东，相距大营仅里许。背山面回，村后有一热水龙池，旁有香岩寺，再去有双林寺，风景幽秀，为玉溪名胜之一。村内有礼拜寺一所，建筑、设备……种种与西首相仿佛。寺内有小黑里凡数人，专读阿文。前任教长马怀亮因与村民稍起纠纷，卸职他往。今无教长，暂请前任以玛目代理之。村民约六十余户，共计三百余人，亦多以农为业。

### （五）得胜营

得胜营又名桃园，居于西营之村后，与西营相毗连。回汉聚居其间，穆民仅二十余户，亦业耕种。有礼拜寺一所，规模虽不甚大，而建盖亦极华丽。内设阿衡一人，喘事礼拜、念经、应付村中一切。

### （六）六树营

七树营村落萧条，仅有回民八九户，计人口四十余人，专事农业。村居大营及西营之间道，四周为稻田。

村内亦有礼拜寺一所，各种设备俱全。内聘阿衡一人，专应酬宰性及红白事项。

#### （七）中锁营

中锁营位居大营西南，距大营约十余里。有回民二十余户。人口百余人。多数以耕种为业，其以小本经营者占三分之一。村内有清真寺一所，建自民国初年。因村民贫寒，经费不足之关系，建筑甚为简单。大殿范围狭小，仅三小间；外有耳房，南北共六间。每日有村中小黑里凡数人到寺念经，由大营内聘得阿衡一人为该寺主教，一切皆由阿衡负担之。

#### （八）马鹿塘

马鹿塘为玉溪回民居住极偏僻之村落，位居大营之东北隅，相距约二十余里之一山间。村之四周为松山包围，山中多野兽，常发现于村落附近。村民约二十余户，人口只有百余人，多以耕种山地为业。该地村民多喜种水果，每家都有水果园地数亩。每年水果之产出甚多，为玉溪产果最盛之区，村民之生活亦多赖于此也。

村内清真寺一所，其大殿之建筑与中锁营相似。寺内有阿衡一人，每日有男女小孩数人到寺内念经，由该阿衡教授之。据此观之，可见该村虽居山僻，而对吾宗教之热心却不落于人后。

#### （九）石狗头

石狗头位于玉溪县之西北，相距县城约三十余里，距大营十五里，为昆玉间之孔道，良玉长途汽车路经此。村居于路旁之一高原，后有松山，村内山水导流不断，风景极佳，诚然山青水秀，回汉集居其间。回民有二十余户，人口百余人，以小本营商或耕种为业。有清真寺一所，规模狭小，大殿仅三小间，耳房两小间。寺内设阿衡一人，专应付村中一切红白事项及教授小孩。

以上所叙之回民村落，于玉溪境内统称之为“龙门九村”，共计有人口三千余人。该玉溪县之教门虽不落于人后，然关于目前回教之教育，却未见如何之振兴。这大概是为现在之当事人，未有充分的回教学识，所以对于回教教育不甚关心。一方面多数回教的教授（指阿衡）没有一种改良的方式教授学生，当然学生自必养成一种不符潮流的旧习俗、旧头脑，即使读到挂幛出来，也只是会照他师傅般的做阿衡，教小孩……是绝对不会向外发展的。要是这种呆板的教育再不改革的话，这样一代又一代地传流下去，不但不能振兴宗教，反而倒影响于宗教前途，埋没了一般有志青年，实为可惜也！笔者希望该地之当事人要注意到这一点，今后若要想该地之回教教育日渐发展，必须要从速革除一切旧制办法，打破一切旧观念，彻底地刷新学校及改选办事人，另择教授等事项。要抱定“为主扬法，替圣传道”的心德来办，是无有不成功的！阿米乃！

一九三七、六、二八于云南昆明  
一载《突崛》第4卷第7期（1937年）

## 云南蒙化教民一瞥

（马承天）

蒙化教民之多，甲于滇西各县，教门亦极认真，询属今日所难能。于久拟一游，苦乏机缘。此次藉清丈之便，获偿斯愿，中心慰甚。

尝阅大刊，见登各地回民消息，犹如身历身受。盖凡属穆民，其认主真诚者，靡不亲爱关心于教胞，故亦不憚谩陋，略记一二以见。

由省至蒙，十二站口，汽车两日可达。紧邻大理之区，山川秀丽，土地肥沃，村落棋布星列，教民多居焉。如回辉登，树农村，新村，策门口，西莲花，东莲花，鱼尾村，白沙空，大小武魔力，大小围埂，宴旗厂，马米厂，深沟，三家村，河底街，双桥村，甸中街，城内，公浪，下猫街。内中如小围埂者，相传旧为杜元帅首将大司阉马旭据守最坚之地，马大司法、米大司勋、马大司经等故里亦在是。当承平时，人烟稠密，独教民即有二千余户。今履此者，第是颓垣石塞，炮垒战壕，府第故址，园林遗迹，不免抚今思昔，凭吊希欷！全县统有“者莫耳特”二十三所，以缺款故，尚多未能建筑完备。然远道来此习经之黑里发，通常不下百人。论户口二十二村概约千余，人口则无虑将及万数。其中要以回辉登、公浪两处为众，经济亦较裕，余多贫困。业务以赶马、种田者占十之六七；经商贸易、制皮革为业者十之二三，少于作其他工业；为学从政者，诚晨星硕果。贫愚之机，自不免矣。惟蒙因贫困主因，堪值注意；系缘杜文秀鉴于

腐清官吏极端压迫教民，愤倡民族革命，于大理、蒙化一带起义，称元帅凡十八年。内部叛变，遂惨遭岑奴之祸，人被戮而产被没，至今犹称回逆叛产，一无归还，悉充屠回散勇之满奴昭忠（？）祠作祭田。教民所种之产，皆已租人之产也，今为佃民，年稍歉欠，追比不堪。予曾入祠读碑，见刻所谓叛产，百顷千土，不禁神伤心痛，感愤系之！复查访负担，则回汉相悬；地方职权，教民无份；遇有事变，无端罪疑。刻间小围埂、回辉登、马米厂等村寺旁微产，尚在权势攘夺中，此无他，无人之故也。无人，因不读书也。不读书，因不办学也。不办学，因公私产业被夺，无经费可办也。雨辰之变，实属千古浩劫。今虽时过境迁，然回民子孙，有如亡国之民，失地之外，还受不平等条约之束缚，历久未除。嗟我教民同属国族，同为黄帝子孙，只信仰稍异，即受歧视。五族共和至今，劲风顺逆，极易辨识矣。所望于当道者，应如何图谋化除创痕，共相提抚，以当国难也。

现幸教民中不乏勤苦之人，远涉緬域，稍积资息，回梓后，倡议办学；一般阿洪、乡老，亦知单凭念经不足以应付潮流环境。经集资开办两级小学两校于东、西二俱进会内。会何以分？意见分歧也。故予至各寺，乘欢迎演讲时，辄以团结为词，详述团结之力量、效用和方法，甚荷赞许，不久或将合并一致矣。亡羊补牢，为时未晚。此后苟能对于教育亟谋推广改进，实业亟图发展，商民好自经营，政府善为保护，从而增长生活技能，匪特可以获得地方上政治之平等待遇，与时俱进；即已往繁荣，亦不难致耳。

然欲村村筹资设学，自属困难。最要者，莫若将现在各寺经学改为经汉同习，改良教材教授。如是渐进，事近可能。是意因尝与各乡老商榷，能否改办，立起直追，则非予所能料也。

——载《月华》第8卷第27期

## 用中国固有的文化作中国回教运动

（丁正熙）

世界各国文化，大都是具有空间性和时间性的，所以行于此则是，行于彼则非；施之于古则光，用之于今则衰。在各个文化的本身者说，可以说都是片面的，极端的。如古代欧洲哲学家“一元”、“多元”之说，耶稣“慈悲博爱”之说，传之于后，而成唯有“天父降福救人”，将所有祸福完全托之于神之偶像。再如佛教万物唯空、寂、灭、弃世之说，以及近代“唯物”之论，莫不执于一端，蔽于一欲，而不能求其全也。

中国文化则不然。何谓中国文化？即古人所谓“道”，又所谓“中道”。这种“道”，就是宇宙间万物一定之过程。“中”就是宇宙间万物万事的中心，是无所不有，无所不包的；是不偏不倚，恰得其当的；也是天命之所当然而自然的。对于这种“道”的精神，我国古来的先哲，各家有各家的解释。儒家说：“万物并育而不相害，道并行而不相悖：小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”道家说：“选则不遍，教则不至，道则无遗者也。”（《庄子·天下篇》）这种精神，是法天地间自然之大道，而容育万物。无论何种学术思想以及民族，一经中国文化之熏陶，必能融会而相洽合。证之历史，事实俱在。这也就是所谓“道”的伟大。其次又所谓“中”。而“中”之一字，是维系人类社会的中心，教人在人类生活进化上常守其中，使精神与物质互相调和，使安其所，遂其生。《中庸》所说的“致中和，天地位焉，万物育焉。”由此而产生者，即礼教伦理，以节奏中和之道。此即中国固有的文化，在精神与生活两方面兼而有之者也。

在这种文化熏陶之下，对于外来学术和思想，只要它本身有一方面精神的，中国必容纳之，发挥之，且能变其质而神其用。就以佛教来说，其本身则为寂、灭、毁、空之极端出世主义者，对于人生，则忍性情，绝欲念，使离开生存而求超脱。然其指明人世之过程，心、物之幻化，含有至上之玄理。但经中国文化之熏陶，则更发挥而光大之。如禅宗一派，特为中国发明。用中国道家自然哲学之精神，打破佛教原来制裁人性、繁琐桎梏之戒律，而创立“顿悟”、“明心”、“见性”之“上乘”哲学。证明佛教“上乘”之至理，更与中国学术互相融会，而产生中古时代之中国“理学”。至今佛教文化在中国所保存者，反比佛教发祥之印度还盛行，以莫非赖我中国固有的文化以发扬也。

至于回教教义，根本与中国固有的文化多相符合。回教所谓“真宰”，这就是《中庸》所说的“至诚无息，不诚无物”。并不是偶相合的。回教所创造的，是人生的现实；所追求者，是至公无私。以小我之所能所有，而供〔贡〕献于大我，以求精神上永远之安慰。所谓“化己无我”，“复命归真”，化己则化其己之私也；复命归真者，以完个人之使命和责任，而终归向于至公无私之“真宰”，以求末日之安慰。因为凡人各领有先天之本，然在中天（即现在）须任用本然之智能，求后天之还原（参看汉译《天方性理》）。

所以回教哲学，凡物莫不有本，”凡物亦莫不有用，凡物更莫不有归。既来之于“真主”，当顺之于“真主”（即为人群服务），更当归之于“真主”（化己归真）。这三段过程：一、惟一之中心（即先天），二、大公之生存（即中天现世），三、至上之解脱（即后天），亦与陈XX先生所说之“谁生”和“永生”互为一贯。我回教之上乘哲学，根本精神大概如此。至于教律，完全为人生个人之修养，以及维持宗教之礼；法也。大而至于纲常伦理，小而起居食息之类，莫不立教者也。所谓修身、齐家、治国、平天下之道，回教之教义亦载是也。而在治国、平天下之外，更有至上之精神与归宿。

中国近三百年来，大多数的回教徒，远处边疆，文化落后，徒守其生活习惯上之宗教戒律。加之满清政府对回教的防范压迫，致种成中国回教间之恶因与隔阂。其实，中国的回教，是中国的所有；中国的回教教义，亦含有中国文化的成分。回教的原名，是伊斯兰。中国的回教奉之，始称回教。至于回教的宗教，在中国能传一千多年的原因，无非与我国固有的文化相符合而融会之。再如，清初康、乾之世，回教数大先哲，如介廉、复初等，亦莫不以儒家的学术，用以发扬教义。近二百年来，又遭人事之沦没，回教事业益形不振。……深盼对于回教文化事业多加援助可也。凡我努力回教运动之同志，望以中国固有的文化发扬回教教义，以融会民族之团结，谋中国之复兴，祝祷前途。

五、十七，于首都  
——载《突崛》月刊第2卷第6期

## 益阳县回民概况

（李长乐）

益阳在湖南洞庭湖迤南，衡山之北，形势颇为重要。长沙、岳阳居于东南，常德、桃源控于其西。位资江上流，船商云集，繁华异常。又有长常汽车路，横贯于城东二堡，商业日臻繁盛。该县行政组织共分七镇，大都在资江沿岸。回民则多集于虾埠一镇、桃花镇及其所属之子山村。总计人数共八千七百余人，以黄、李、马三姓为最多。兹将该地最近回民状况略述于后：

### 一、鲜埠镇

（一）人口：计二千六百户，共有人口七千九百余人。

（二）民性：因地处山谷，故居民性质刚强，团结力甚强，一遇外侮，大家均有舍己为群精神，直至胜利而已。平时喜练习拳术，往往四五人为一组，合聘教师一位，日夜学习。现在此种风气，已经普遍全埠。

（三）职业：居民多业农、工，业商者次之，至服务教育界与政界者，则寥寥无几矣。

（四）居民：车门J队麓皮村，晚谷村，谢家湾，大水田，军公村，余家村，大杨家村，小杨家村等十余个村庄，周围约三十余里。

（五）教育：近来日见发达，计有小学二处，一日柏林，一日承德。柏林设于军公村，现任校长为李国材。承德设于车门瑕，现任校长为李岱云。每校各有学生二三百人，教职员四五人。就中有阿文教员一人，专授教律、古兰二科。此外各科及学制，悉照教育部规定办理。多数穆民子弟，皆至此读书。其离校较远者亦有人他校读书者，但为数极少。一般学生虽为农工子弟，却都愿意得到普通学识。

（六）教育经费：关于教育经费，用全体回民捐助；每校各有水田百数十亩，秋季收获，每校约计六百多元。故经费方面，尚不十分拮据。

（七）经济：大多是以农作物为主体。丰裕之年，则经济颇丰裕；岁谷不登，或出产量减少，经济状况即起恐慌。自民国十六年遭逢天灾之后，一般人乃想谋一妥善办法补救，于是由当地全体回民议决，成立免灾储蓄会。每年每家按人口多少将钱财存于会中，由大家选举负责人管理一切。如遇天灾人祸，则将数年来所储蓄之钱，按数发还。此种办法，颇合积谷防饥之训也。

（八）婚姻：当地同姓结婚者颇多，因为除黄、李、马三姓外，异姓者颇少，亦间存少数回民娶外教女子为妻者。婚姻办法：第一，由证婚人持男家的名字及其所生年月日的红帖子，并在帖子内放些金银首饰，此即谓之订婚礼物，携到女家去订婚。第二，由男家做些美丽衣服，派人与证婚人送至女家，女家亦用冠、履、笔、砚……等物带回男家去。此即谓之过礼。第三，由男家选迎娶日期，派证婚人到女家商议。第四，男家在女家应允迎娶日期之后，即准备结婚。结婚时，由女家备嫁礼等物，随新娘一同抬至男家。到门前时，男家一位妇人手张一把雨伞，到新娘面前。此时，用新娘之弟兄背起新娘，妇人便将雨伞抖遮新娘之

脸，直进洞房。大家吃饭，饭罢，由两位妇人将新娘扶出洞房，来至礼堂。由教长读过婚书之后，便先问新郎：“你愿娶了她为妻吧？”“是我愿娶了她为妻。”新郎说。然后又问新娘之主婚人：“你将她许配了某某吗？”“是我问了她的，她已承认了。”主婚人问答说毕，教长便将男家所预备的一些糖果，往众人面前抛去，所谓“打喜果”。于是教长退席，男家长叫新郎。新娘站在下面，同向祖父母或伯、叔父母等长辈叩头为礼。斯时，受拜者个个将预备之赠品赐与他俩。礼毕之后，便将一对新人送进洞房，并各给鸡蛋两个。这样，婚礼才算结束。

（九）丧礼：丧礼非常简易，是遵教典将死者洗净之后，用白布裹好，站了“者那在”，便由众亲友抬至莹地，由教长等安放在坟坑，然后恭诵古兰；诵毕大家接“睹阿”，然后各自返家。

（十）清真寺：该地清真寺只有一所，清成丰年间，由本镇全体回民筹谷建筑。全寺共有房屋二十余间，大殿一座，沐浴室一所；公聘教长一位，学生数人。平常进寺礼拜的人很少，“主麻”日百余人。每至开斋、圣纪、盖得勒之日，即十余里外之人皆赶到寺内，举行会礼，颇称一时之盛焉。

## 二、桃花镇：

（一）人口：五十余户，计有人口六百余人。

（二）民性：与蚌埠镇大致相同。

（三）职业：多业工商，如组织布、做蔑席、造纸等事业。商业甚为发达，与外人通商之振兴制造厂亦设于此地。

（四）居住：镇西条叶四等处。

（五）教育：仅有一马氏私立小学校一所，学生人数约百余人。办法与蚌埠大致相同。

（六）清真寺：一座，建于清光绪年间，规模宏大，房屋约十余间。聘教长一人，掌理教务、行政。平时礼拜人很少，惟会礼日人数颇多。

## 三、子山村：

此地前有穆民二十余家，人口约百余人。只因回汉杂居，又无人领导，时至今日，一切婚丧等事多非本色，殊可惜也！

## 四、城内：

（一）人口：八、九家，共六十余人，都是桃花镇迁居来者。

（二）职业：以商为多。

（三）清真寺：计有一所，民国八年时为马营长捐款所建。现在，不但无人礼拜，房地且被外人侵占，回回无人过问。至民国二十二年，始由本地回民收回，改为今日之穆爱养蜂塌〔场〕矣。

——载《成师月刊》第1卷第1期（1934年）

# 伊斯兰教之理智研究

（刘耀黎）

本文著者刘先生，乃多年教育界新闻界深究文化学之六十六岁老翁。他曾化十年工夫做成一部博大精深的《山西徐沟县志》。此次避地西北，深有感于西北各宗教研究，确为今日建国教育上之重要问题。他虽非伊斯兰教徒，却能以科学哲理历史以及朴学的种种逻辑精神，为数月之埋头讨论，成此长文。他自己评论其内容谓并无深刻的研究，但他对西

北教育上之希望，颇为深厚。他在本文最后曾说：伊斯兰者，应向欧洲人索取其已成之蜜，以为阿拉伯报达八、九、十各世纪供给欧洲人科学花粉之酬报。确是今日中国伊斯兰者协同国人合作的神圣义务。全文长约三万余言，拟分三期刊完。

（《西北论衡》）编者识

## 引言

西北为今日建国之根本地，政治与教育，多与宗教有密切关系。吾济在于理智之立场，应将宗教之历史、性质、机能、形态以及文化观念上之意义与价值，使国人无论任何信仰者皆能以逻辑的科学精神分析综合而有相对瞭然之认识，以为健全国家之合力分子。

哲学家多谓宗教乃人生之内容而非手段。此言甚是。人生在此宇宙过程之一刹那间，凡为内容，皆属事

实。若率略事实而孟晋其程，是欲进反退，欲速不达。故事理之颐陵，先在认识，而进化之路可通。

今日世界凡基督教大行之国家，皆为理智学术博进之国家。据史家言：神学与科学而能并行不悖者，其精神之泉源，自于八九世纪阿拉伯文化者为多。但阿拉伯所出之伊斯兰教各国家，其学术文化在八九世纪可谓全盛。在今日，却比之基督教盛行之国家民族，瞠乎其左。中国之伊斯兰教文化，在中国文化史上接种蒔育，已在元明之际而有伟大之果。但在今日，多处于西北之奥，而希与世界文明相接。今世界伊斯兰教之国家民族，正如海陆软风之接替，以回吸欧洲时代文化而图其强，更以宗教之意志，而增其力。中国伊斯兰教闻人，则亦正在协同全国人民吸取世界文化以图进国力，促建设。故关于西北之宗教研究，在建国教育上，必使伊斯兰教徒与非伊斯兰教徒者先有返躬及相互之认识。返躬者，可各了然于自我文化之层位，相互者可以对照其各具文化之内容。将清代二百数十年之向晦宴息，从此奋兴，协同国人共造新的文化以济时艰。则讨论伊斯兰教内容之责，非特其信仰者为然也。不佞丁丑以未，流连西北，虽非伊斯兰教徒，而得读明清伊斯兰教闻人之译著，参以世界千年以来所关之历史学术，仅就理智立场之所见者分疏各章如下品：

- 一、宗教哲学在今日西北教育应用上之认识责任
- 二、伊斯兰教正名
- 三、穆罕默德生卒年及其成教建国之年考
- 四、明清以来中国伊斯兰教政治关系史及今日之复兴责任
- 五、阿拉伯学术与宗教在世界文化上之影响
- 六、伊斯兰哲学大意并序
- 七、伊斯兰伦理上所认识之齐民修养律
- 八、伊斯兰之社会伦理性的经济制度
- 九、中国伊斯兰闻人刘智列传
- 十、结论

今更分述其各章之弓仪：

一、在国民教育尤其为西北教育上，不可不知宗教哲学。以逻辑方法研究宗教，可以使人认识宗教，同时可以认识一切学术，为时代的教育上确实有效之步骤。

二、中国人对于伊斯兰教之称谓，因元明之际相习为名，沿至于今，名不正则言不顺，且因其种种逻辑不合之故，致生历史。上之事实错误。正名即所以正史，故必以史证误，而后知所以。正。

三、伊斯兰教为世界最晚出之宗教。哲者在当时世界所关之。文化，比之以前宗教之文化当然近而显。辨认其时，即所以辨认其一贯之文化。

四、社会现象，皆为历史所成。历史，又为造史之因所成。故时代之观念，必了澈其历史观念，而后可以认识时代应造之新史。纠正其往史之非然，可以拓展其新史之当然。

五、伊斯兰教为阿拉伯文化之一。究之者应连带而知伊斯兰教所关连之科学哲理等一切学术文化。譬如得果者应知其丛林万宝，而为全体的认识，始有真确之进化。

六、伊斯兰教哲学大意及序，为上年旧稿。今列于此，为认识伊斯兰教之一个正面。得其本体论与宇宙论，可以因此而发相 当之人生观，为教育上之意志修养与理智修养。在具体的西北教育应用上，可以为认识宗教之一个逻辑方法。

七、伊斯兰教原为政治的宗教。故其修养律，即为其齐民之政律，亦其伦理上之社会律。在修养上为“律的宗教”。故守其律，即为笃其信仰。自十三世纪以后，已以政治的宗教演化为社会的宗教而益拓展。则在于社会的时代教育上，无论是否伊斯兰教徒，皆应认识其合于时代之所长。

八、在其齐民修养律中之经济制度，乃为其特别创制之点。哲者上下古今，目光远射，造此特律。故伊斯兰教世界历史，除有特种史困者外，贫富阶级之社会问题绝少。

九、中国之伊斯兰教义在已往千年中从事译著者，只以刘智为云霄羽毛。今又二百年矣，乃始有人从事于时代名著之翻译。为刘智传，希为文化史者与清史者之注意。

十、就西北教育方法上，设为抽象的原则问题以为本文之总结。

### 一 宗教哲学在今日西北教育应用上之认识责任

历史学家谓全世界人之生活标准，必须有一最低之限度。而与此有连带关系者，厥惟建设一种最低限度

之教育标准。吾国人立于世界文化之中间，何以能建设为新时代的国家？第一先须注意此等标准。此等标准在国家三民主义教育宗旨及幼稚园小学以至中等学校课程标准之中规定禁详，且在此一方抗战一方建设时期，教育之能事有二：一，须虚悬有理想以期贯彻事实。即用科学及科学的方法领导群众使无人不与时代文化相同进化。二，实行理想须认明对象。教育之对象，即为历史地理演化中一时之人“及其动。几个人与团体之身心现状，皆受长时代演化之影响而有身心上之特质。教育者必察其特质之来源，以其内容成绩准以教育理想上应造之成物，希望其有绝对熔合，造成新的将来。此今日应为之事，所以自抗战以来为适应之教育在教育规程上又有若干之补充。

中国古代民族文化新势之泻注，皆自西北而东南。今日大势，则又因世界文化自东南而入国，故趋势为自东南而西北。现在抗战时期。世界文化则又有自西北各国而入国，与东南所来之文化相夹而汇于大西北各省，为建设新中国基本地以造新历史。固然在抗战时期受敌人之逼迫时有相当困苦，殊不知敌人所欲既不可得，正按促使我国西比理文化人文堪为突变式之进步。一面可以在短时期内尽量吸收世界文化于西北，以造成具体的崭新（新）中国，屹然为战后世界和平的上游。

且人类自由智慧与自由良心之发展，多涵育于养晦危疑之中，在世界历史上此例不少概见。今日中国之大势，正待多年养晦危疑之民，以其精神之储能，为全国一部分建设精神之运能，造成建国之合同大力，惟有大西北之胞与塔膺此责。

西北关系之重大如此。今日中国之西北同胞，虽其信仰宗教不只一二，然伊斯兰教信仰者，却为西北一道干流，足以为全国教育建设之一个于部者。且正在此开发新的文化时期。因为今日世界伊斯兰教信仰者之三万万人中，在亚，在欧，在非，在大洋洲，宗教之信仰虽同，而其生活上所得之时代文化，大率各因其地理历史上政治经济的关系，已各有相当的接受。惟我中国西北信仰伊斯兰教同胞，在已往之清代，偕同清人之所谓“汉族”，居危疑自晦之地位者二百数十载。在今日中华民国具体之文化新趋势上，应有以下之开发：

一、应在宗教修养上彻底信仰三民主义，以三民主义为宗教最高之目标。

二、应在宗教修养上得哲学的修养，而有赖于“为力之哲学”，以养成教育家优秀人格为新的精神教育。

三、应用涵养宗教哲学的精神，发出教育的见地，而树立健全之人生观。

四、应在宗教哲学上完成自己职务之能力，而有赖于“为（科）学之哲学”。由此彻底理解教育之意义及价值，阐明教育理论之根本计划，以解决教育之根本问题，而获得适当的方法论。

五、应认识宗教哲学与科学一切学术，及其责任上迭代之分野，信仰宗教兼及信仰科学。俾理解其理想的宇宙与现实的宇宙关系，而获得相因有力之宇宙论。

概言之，即认识三民主义与宗教与哲学与科学之关系，使三者各具之力以共为一力，而朝宗于三民主义，则先知以下之认识：

三民主义为吾国最高之韵的，为合古今中外文化之大成，而以中国文化为其中心，举凡宗教、哲学、科学都在其包罗之下，而宗教与一切学术之比较，在于现实的宇宙与理想的宇宙。在现实的宇宙论，今日科学，已负有此责任。宇宙之生成与其本质，已能说明大部而成立。今代认识的宇宙观，在前此宗教之理想宇宙观上，已卸有若干责任。从前宗教负有全部形而上学的说明责任，今日已有大部分可以办交代而委托自然科学为之。（例如十九世纪新发现之达尔文学说，将从前想象的人生由来当然修正，然于哲学程式上所用之一元，与宗教上所信仰之真一，不但不相碍，且可以说将真一之理中已认明一部分。）惟有自然科学所不能认识之处，仍属于理想范围以待科学上再有现实的发展。（例如万有引力，牛顿能言之矣，但问其宇宙物体何以有此引力？则不能答。爱因斯坦已修正之矣，但问其何以有此原动？则不能答。又如太阳系以外之各恒星今日亦知其各有系的辖属，但问其有无总系？有则在于何处？皆不能答。今日吾人虽不能答，然信吾人终久必知之，亦许终久不知之。因为科学的态度，在于所知之现实，但在理想上仍不能不信仰此中必有一简单之原因在，或为绝对的确实的惟一的也。）但此理想之范围，仍不能卸原来宇宙论之责。因为实有论理想中之宇宙，除却情的艺术哲学外，悉在于情意的形而上学之责任中，以供吾人类之俯仰。所以情意的形而上学，任何时代则不能无。因为人类之俯仰，不能免却社会之理想；不能无诗的理想；不能无想象的理想以及不能无至上主义之理想。故宗教哲学在宇宙论实有之理想上，负有情意的形而上学之责，以供人类情感及意志的心理进化，而常持有理想的人生以直接解决人类之问题。希腊先哲所谓究竟原理之学，在今日言之，一部分为近代科学，一部分为哲学，而宗教哲学在其中。



今日教育方法上科学教育,凡属于一时代之需要者,国家教育宗旨及标准中已属赅备。所以希望西北同胞共同彻底研求者,即欲以宗教中哲学精神新求三民主义教育之实现。因为西北建设问题,第一必求诸民主主义即国人生活之内容进步,即须将西北同胞凡有信仰之宗教者有所进;即是主要机能之情意进步;即是人格进步。此种文化之建设,在于认识宗教与认识科学之力。

## 二 伊斯兰教正名

中国人名伊斯兰教(Islam)曰回教,以奉伊斯兰教者曰回教人,又曰回回。是名也不可以不正。刘智曰:清真教人而称之曰回回,不知从何起义。盖吾道之自西而东也,有经回纥国来,回纥乃中国之边拖,行天方之教。则以吾人亦称回纥。至宋元天方学人大至,视回纥二字无谓而改为回回,声音相近,乃吾人居中国之称。(《天方至圣实录》)“伊斯兰”在阿拉伯文字意义,乃认主唯一之宗教。与回回或回纥之义毫不相属。如云是回纥绝之教,犹之乎希腊教犹太教之因国而名或因族而名者则尤非是。古之回纥,自唐以来所奉之教,其后虽有伊斯兰教,其先为佛教,为摩尼教,且为盛行。直至今日所谓畏吾儿者亦不专奉有伊斯兰一教,奉伊斯兰教者亦不限于畏吾儿。奉伊斯兰教之宗教国家,自唐时已统一阿拉伯半岛,北有亚美尼亚;东统辖波斯及以北土耳其斯坦大部,直至印度河之东北帕米尔,与中国藩部接壤,西收非洲北部自埃及以西直至洲之西端转人欧洲西班牙以达法兰克。又以文化浸入于自唐以后中国之西域藩属,以及印度南洋群岛为非征服之奉教。凡在其所征服区及文化所浸入之地,虽在十三世纪经过蒙古政治之蹂躏,而奉教之国家之民族,其在于今仍不下数十种;人亦在三万万以上且日增盛。宗教之发源于天方即阿拉伯,应云天方教或阿拉伯教。以创始者言,应尊之如佛教、基督教、摩尼教之例曰穆罕默德教。即以通于中国言,最始自阿拉伯来,即唐之所谓大食,世界历史皆记有穆罕默德成教后遣使来聘于唐,在中史所载唐代屡次人贡,且惜大食之兵以收两京。是中国人之奉伊斯兰教虽则后世有因回纥间接而来,然最早之直接交通,并不始于回纥。不当因回纥亦奉此教而曰回教。教之由来既非由回而出;其后奉斯教者,其中虽有古之回纥人面亦仅一部分。在逻辑上不应以回名教,更不可以世界奉斯教者谓之回回,亦不应以中国四万数千万人中凡奉斯教者皆曰回回。甚至于元明史上不但如此名,世称阿拉伯之地曰回回;以及奉斯教之各国人亦曰回回。如此名,皆属非是。此名既正,余文不如此称。凡伊斯兰教即天方教皆不名回教,奉斯教者亦不应名回回。

《唐书》所载之回纥盛时,其所部颇大,有袁纥,薛延陀,契苾羽,都播,骨利干,多览葛,仆骨,拔野古,同罗,浑,思结,升降,奚结,阿跌,白骨等十五种,散处渍北,皆谓之回纥。其可汗世通于唐。至德宗建中中,其可汗上书请易回绝曰回鹘,言捷鸷犹鹘然。其后历代名称,群书所记,日畏兀儿,日畏吾儿,日委兀,日委吾,日辉和尔,日外五,日伟兀,日伟吾,日回回,皆系同译。唐(德)宗以后之方言语录,以糊涂书作鹤突,回,纥,糊,鹘,畏,兀,吾,委,辉,和,外,五,委,伟,维等字,皆为同声。即在《[g]、ɣ[k]、ŋ[ɛ]、ɽ[u]喉音声系;及以《[g]、ɣ[k]、ɽ[u]拚韵×[U]、l[i]、ɽ[o]等组喉音系。《元史译文证补》云:中国北方读回如辉,统核请书,实应作畏,作委,不当作回。其误由于《唐书》。至纥与吾、兀,北方字音无大区别,今西人书作畏孤儿,西人无纥、兀等字,故讹孤。阿卜而嘎锡书训义为聚。可为《唐书?回纥传》注解云云。余以为此系重喉音变轻之故。回纥,地方大,部族众,时代长,则有重音轻音而不能一。故在《[g]、ɣ[k]、兀[ɛ]、ɽ[n]之声系,可以自《[b]而下次第变轻以至于×]或X-[U]或ɽ[k],当然有分地分时分人之异。西人之用孤(《X(gU)》,亦未为不可。中国之鬼、魏、古、胡,即以《X-[guj]或《X(gU)》之声而可麻声变轻至于x-(山域x(u)。且自唐鹘起,五、午之音亦原为兀X[eU],而今多读X[U]。委亦原为兀一(引),而今多读X[Ue]。而兀人[Uj]之音,亦当为重音《X(gU)》、ɽX(kU)而变轻者。如此类不胜举。特古代中国译音,不尚字母,而各以方言音译之,或则不究其音而依前人津音之名书之,故有此异,直至洪钧、柯绍志尚是如此。其实回字为和字之转音,原为古代那仲之后人,源亦出黄帝也。

伊斯兰教之入中国,原不始于回纥。世界历史各书所载,伊斯兰交通中国时期始于唐太宗贞观二年,即西历六二八年。刘智《实录年谱》则云始于隋文帝开皇七年,即西历五八七年。新、旧日《唐书?西域传》,皆载有大食自高宗永徽二年始遣使朝贡。有唐在中国历史为征伐威远之代,史巨多注于柔远实录为彰其国威。又为世界宗教入国交通之代,而后之修《唐书》者无论新旧,其于任何宗教入国概无洋纪,匪特于伊斯兰为然。吾人只可以世界历史各书,《实录年谱》,以及《唐书》所纪,加以比较,已于穆罕默德生卒、成教、迁居之年考,认定迁居之年为西历六二二年。以之为准推之,则世界历史各书所载在贞观二年即西

历六二八年穆罕默德初以上帝之先知通于中国，似为近实。或则在高宗永徽二年初至亦未可知。总之天方之直接于唐，初无回纥之关系也。

唐代回纥之在何时始奉伊斯兰教虽无确实考证，但《唐书》所记彼时在唐土地内之回纥，却勿误认即为今日所谓回回之由来。今日回回之名，固由于回纥之沿音。而回纥又为和字之转音，而其习惯定义，系以所奉宗教为范围，不以其原来种人为范围。今日中国之所谓回教人，其大部分之由来多不出于回纥。即出于回纥者，乃亦非唐时居于唐土地之回纥。回纥之在唐，其所奉宗教，为佛教，为摩尼教；其信仰伊斯兰教之时期，乃在中国自唐至明，由于波斯、土耳其以及阿拉伯，历代国家次第自西而东迄于天山南路者。其人于甘肃以东各地之信仰伊斯兰教之人民，当自宋始。故当时在唐土地之回纥人乃俱信仰摩尼教者。《旧唐书·宪宗纪》，元和二年正月庚子回纥请于河南府、太原府置摩尼寺，许之。回纥之请，乃其可汗，充其量亦不过犹之今日凡某外人居留于中国，其国家为其辖民而请之也。《新唐书·回纥列传》，武宗会昌三年刘河破回纥，收其摩尼书若象烧于道。因摩尼教乃回纥所奉者也。唐代中国之当时，即有信仰伊斯兰教者，或亦为直接受于大食所传，然亦绝少。因后会昌、五代周显德两次空前之排斥外教，其于佛、摩尼、火祆、景教之外，未见有伊斯兰教。是由回纥所带来之伊斯兰教当然在于此后。陈垣《元西域人华化考》以为：自唐至元，有非阿萨兰之回鹘，自五代至元，有阿萨兰之回鹘，见于各书。其回回之名，则始于元末，考证颇确。可知顾炎武《日知录》所云者，不但以唐之摩尼寺认为回回寺为误；且云唐之回纥即今之回回，尤误。并知清代以来之文人，往往引用唐人诗中所谓“花门”而以为今日回回之古典，亦误。此不可不知者也。

至于唐会昌以后之衰期回纥，《新元史》依各方考证而有概言曰。凡世言高昌北庭者皆畏兀族。其依世界史而迷言元太祖之初（即南宋时十三世纪之初）臣属之畏兀儿巴尔术阿而忒的斤亦都护传曰：巴尔术阿而忒的斤，再传至萨仑的斤。萨仑的斤来朝。别失八里（当时畏吾儿兼有之地）有造飞语者，谓萨仑的斤欲尽杀奉天方教之部民。其仆汗于官。时赛甫了监治别失八里，要萨仑的斤归，询之无其事，然其仆犹坚证之。事闻于朝，命官刑鞠萨仑的斤，诬服，乃杀之，命其弟至古仑去的斤优立云云。此事当是他宗教对于伊斯兰教之一种 Intoleration 酝酿。飞语出于别失八里，最低限度亦必由俱而发。必是别失八里人欲以此倾其亦都护。何以必造此飞语，造之而可以使人惧之而成献。此飞语既中于亦都护，明其当时畏兀儿执政者非奉天方教。其仆歼之而又坚证之，明其仆为奉天方教者。飞语而有人惧之，明其国及所属之别失八里奉天方教者尚不为多。

又《新元史·世族表》所列：畏兀儿与元世为婚姻之贵族，凡二十余家，其中惟玉龙部大一家，则为阿思兰。所谓玉龙阿思兰部大，喀喇阿思兰部大，阿思兰海牙。部大、海牙者阿思兰之间名也。可知畏兀儿仕元贵官而奉此教者，尚不为多。

又其表所列：其非畏兀儿者曰“赛典赤”，皆因奉天方教为名。表列二十六族，皆来自西域天山南路或大食报达而布于全国为元之贵官。赛典赤，在《元朝秘史》记蒙音曰：撒儿塔兀勒。明人译曰回回（张元济《元朝秘史·后跋》引顾亭林言，洪武十五年命翰林侍讲火原结编修马沙亦黑以华言译之）。《新元史》亦因而名之赛典赤者，其意以为奉天方教之贵族是也。故《元朝秘史》记西历一二一九年太祖征货勒亦弥（当时奉天方教之国），曰：兔几年太祖征撒儿塔兀勒云云。以奉天方教之贵族而译曰回回，且以奉天方教之国面亦译曰回回，更为不伦。但译此书者虽在于明初，亦沿中国人之习呼奉天方教者为回回，却因始于呼口控者其由来已久。译书者与史家，亦沿此不逻辑之十口相传以这于今。

至《明史》所载回回之名，其于用义更为杂乱。《明史》成于清之乾隆，正在朝野上下对于天方教不欲重视之代。史巨只知抄袭而不加核实，故择焉不精，语焉不详。其于《西域传》MU—hammad 之译名，于默德那则曰：“漠罕默德”；于天方则又为“马哈麻”。其于回回字之用义，在历志所谓回国历则云“欧罗巴在回回西”，是用回回表西亚地名也。于坤城，曰“西域回回种”，于哈密曰“回回一种，早已归之哈喇灰”，是用回回表人种名也。于默德纳，曰“回回祖国也”，于撒马尔罕曰“元时回回遍天下”，且于历志曰：“回回大师马沙亦黑”，是又以回回表天方教名而又兼奉之者也。

关外诸部之伊斯兰教徒尚有明末自阿拉伯来者，至此方为大盛。《续文献通考》载：明永乐十二年吏部员外郎陈诚至火州，见畏吾儿市里居民僧堂过半。《象胥录》亦载：徒鲁番室居奉佛，多僧寺，有灵山十万，罗汉涅槃处也。据其各部之史，其初莫盛于佛，自明季两伊斯兰教始大盛。宋伯鲁《新疆建置志·吐鲁番》下注：漠罕默德之裔玛尔特玉素，在明季时，与其兄弟分适各国，自默德那迁喀什噶尔。值鲁鲁特

方强，尽执元奇回部旧汗迁居天山以北，于是南北各城皆有天方教流行。

综计中国之奉伊斯兰教者，自唐由阿拉伯直接入华始，沿千余年而至今，凡在古中国之民族而为今日中国之人民，以及几为古外国之民族而为今日中国之人民，其中皆有奉伊斯兰教者。不但回口之名不合逻辑，即回字下有时加用之名如回族、回民，尤为不合。民元之所谓五族共和，当时即认为不伦。因此五者在今日性质的事实前提上已都不是族，非特伊斯兰教徒已也。同为中华民国之人民，安有因宗教而别民名者？外人因教案特在政治上而别之曰教民，其事实虽与回民相异，要之皆不合逻辑之名也。

此篇论文，只以历史事实相证为正名而已。若于此关系之批却导家文字，则有今伊斯兰教徒孙绳武先生之《中华民族与回教》两论文（载重庆版《回民言论》第一卷七期及十二期）以及史念海先生《西北宗教与民族问题》之论文（载《西北论衡》第八卷第三、四合期）。在西北教育上是否伊斯兰教者皆不可不知之。

### 三 穆罕默德生卒年及成教建国之年考

1. 《世界历史》各书皆称穆罕默德生于西历五七零年左右，或称为五七一年，即中历陈宣帝太建三年。
2. 刘智《至圣实录年谱》则称穆圣于飞历元年初春月十二日生于哈申之第。法云：即东历梁中大同丙寅十一月十三日冬至夜半，按即西历五四六年。
3. 马坚译 Muhammad Abdull 著《回教一神论大纲》第十四章云：穆罕穆德生于飞历元年五月十二日。下有括弧云：耶苏纪元五七一年四月二十日。
4. 《世界历史》各书皆称卒于西历六三二年，即唐太宗贞观六年。
5. 《至圣实录年谱》则称终于迁都十一年三月十二日昼午，即东历隋炀帝大业四年戊辰十二月。按即西历六零八年。
6. 成教时期。《世界历史》各书皆云西历六一二年穆罕默德始布其宗教。
7. 《实录年谱》则云为圣元年系天方通纪飞历四十年。注云：隋开皇六年陈至德四年丙午；按即西历五八六年。
8. 迁居时期。《世界历史》各书皆云穆罕默德出奔 Hegisa，以六二二年九月二十日与其忠实信徒达密地那。
9. 《实录年谱》则云穆圣迁都于默底纳，是年为为圣之十四年。注云：东历隋开皇十九年。又云穆圣是年三月上旬至默底纳。按即西历五九九年。
10. 《明史?历志》云回回历为西域默狄纳国王马哈麻所作。其历元用隋开皇己未，即其建国之年也。按即西历五九九年。
11. 《世界历史》各书、《实录年谱》及伊斯兰政治宗教名史，皆云迁居之年即伊斯兰建国之年，为伊斯兰世界事实上所遵行者。《实录年谱》于迁都元年下注云：天方以迁都年为历元，至于永世不易。其后各国之帝王纪年，皆必用迁都年而记其国之年。
12. 《实录年谱》云：今康熙辛丑六十年，为迁都一千一百二十三年，此合西历太阳年也。若变为太阴年，则迁都一千一百五十七年。此年数，乃据天方历书与东历甲子编推算准确者。
13. 《辛卯侍行记》据《东华录》：康熙十年吐鲁番复叩关请贡。十二年，用叶尔羌酋名乞贡，纳之。贡表称码木特赛伊特汗，署一千八十三年，用回教纪元也。
14. 今日陕甘伊斯兰教，皆以中华民国二十八年阴历十月，为穆圣迁都一千三百五十九年正月。

以上各节，今加以校勘：

1. 穆罕默德生年，《世界历史》各书皆为西历五七一年 I 《实录年谱》则云飞历元年即西历五四六年，前后相差二十四年。而《一神论大纲》则又称飞历元年即西历五七一年，则《实录年谱》与《一神论大纲》皆云生于飞历元年者，即《实录年谱》所云：飞历者天方通纪以象纪年，因是年国有战伤象兵。又于为圣元年下注云：天方通纪飞历四十年，是穆罕默德所生之年。两方皆称飞历元年，但二者之所谓，为相差二十四年。

2. 穆罕默德卒年，《世界历史》各书皆为西历六三二年；《实录年谱》之中历比照，为西历六零八年，前后相差亦二十四年。但与各书所载之生年相比，皆为六十二三岁卒。

3. 成教之年，《世界历史》各书皆云西历六一二年人实录年谱》之中历比照，为西历五八六年，前后相差为二十六年。但与各书所载之生年相比，其成教年皆为四十岁。

4. 迁居之年,即所谓建国之年,《世界历史》各书皆云在西历六二二年,《实录年谱》所比之中历,为西历五九九年,前后相差二十三年。但与各书所载之生年相比,其迁居之年皆为五十一二岁。

综计各书所记,年数各异。但其四十岁成教,五十一二岁迁都,六十二三岁卒,各方所记相同。同者当为信史。且无论何书,皆云天方立国始于其穆罕默德迁都之年,但如能证明其让都之年在于何年,则一切生卒成教之年之正误可以定案。今试为两造之比较:

《实录年谱》所云康熙辛丑六十年为迁都一千一百二十三年,即西历一千七百二十一年,是为天方历迁都一千一百五十七年。

《辛卯侍行记》据《东华录》载:康熙十二年,吐鲁番汗署天方历一千八百八十三年。

今日陕甘伊斯兰教之纪历,皆以中华民国二十八年阴历十月,为天方历穆圣迁都一千三百五十九年正月。

以上三者,可用天方历各予以换算:按天方历用大阴历,但不闰月,故每十九年而可余七月。《实录年谱》所云康熙辛丑之西历一千一百二十三年,至中华民国二十八年之冬当为迁都之一千三百八十五年,即其迁都之元年为西历五百九十九年。而自元以来中国国家相传来自天方之所谓回回历法之起,确始于西历五九九年。且《明史》之出,在于清之乾隆。刘智著书时,《明史》尚未发表,而《明史?历志》则云回回历法西域默狄纳国王马哈麻所作,其历元用隋开皇己未,即其建国之年也。洪武初,得其书于元都。十五年秋,太祖谓西域推天象最精,命翰林李焘、吴伯宗同回回大师马沙亦黑等译其书。又《明史?艺文志》三六载马沙亦黑回回历三卷。此亦云建国之年为西历五九九年也。

但世界历史在世界各国各代之历史中者,于宗教史以外所详记之战史、政史以及地理、人文一切贯串相系者,不只一史。若无相当之多方确切反证,何处可指西历六二二年之说为无稽?即就中国人所著关于清代之所谓回疆事实纪载如《东华录》,陶著《辛卯侍行记》,宋著《新疆建置志》有云:在明末来自天方,且为穆罕默德二十六世孙,居于喀什噶尔者。吾人虽未见其所述天方建都建国之年,但清康熙十二年吐鲁番汗所署之一千八百二十二年,与今日陕甘新省伊斯兰教人所奉之天方历建国之年,皆为始于西历六二二年。

今试究其元明史所详载之历,乃为今世界太阳历之张本,所谓:“不置闰月,以三百六十五日为一岁,岁十二宫,宫有闰日,凡为二十八年宫闰三十一日,以三百五十四日为一周,周十二月,月有闰日,凡三十年月国十一日,历千九百四十年宫月日辰再会,此其历法之大概也。”吾人以为天方历之所以必从此年推起者,在于宫月日辰会于此年之故。天方是否于此年建国,乃政治上演进之一事;而宫月日辰会于此年,乃为人类俯仰宇宙之重要发见,乃天文自然之时代文化。因过此年后必到西历二千五百四十年宫月日辰始能再会于原点,在天方历数上是为阿拉伯人不世之发明,推此历者不必在于此年。就阿拉伯人前后文化之趋势视之,此项发现似不尽在于此时。就伊斯兰教千年以来所遵守之大阴历趋势规之,似当日所推,或尚未有如元明历所具为世界太阳历张本之精造。即为穆罕默德所启,亦不必在建国之前。《明史》所谓历元用隋开皇己未即其建国之年,乃亦《元史》所无。《元史?历志》仅云至元四年西域札鲁丁撰述《万年历》,世祖颁行之。《元史》成于洪武二年,《明史》成于清乾隆乃始有此记。而唐宋以降由阿拉伯或报达等各伊斯兰教国家所传于中国之西来传达,则与今日世界历史所记载者相同,而与国内原有之记载相异。于此可见明清以来之中国伊斯兰教徒在于中部及东南各省者,与在于西北自新疆即西域传布于陕甘者其所遵之天方建国之年而有两歧之递传。盖因自明仁宗停止远略敕使归国,以及清顺治六年河西伊斯兰教徒丁国栋联盟复明之役失败后,皆与西域文化自西而东者绝缘。明清两代官史与私史,政治与宗教之关系,无不隔阂,而不得与世界大多数伊斯兰教国家民族相往来,以成合一之文化。直至今日尚有悬案而不易得一相当之结论者,两朝政治之演化不得不尔者也。今可得结论如下:

1. 据《世界历史》及《实录年谱》各书所传穆罕默德之生卒成教迁居之年,虽所记不一,然于其本人之四十岁成教,五十一二岁迁都,六十二三岁卒,所记皆为相同。

2. 《世界历史》所载与明清之间天山甫北各王所署,以及今日陕甘伊斯兰者所传迁都建国之年为相同,则《实录年谱》所记建国之年当误。

3. 《明史》所载之回回历年,其制作之始于其年者,乃因宫月日辰会于此年之故。且世界历史家,未必不知《实录年谱》所举之天方历书,此项历数之重要发见,在天方文化史未必即始于此时。推历自推历,建国年自建国年,则《明史?历志》之所谓建国于其历年当误。

4. 飞历元年之名,亦天方史上之重要纪念年。马布笃《一神论大纲》既注明为西历五七一年,而与《世界历史》各书之记年相同,与《实录年谱》所记之名亦同。则其成教生卒年代,当然以《世界历史》为是。

5. 迁都建国之年, 既以西历六二二年为确, 则因此前提而生率成教之年可坐而定。

#### 四 明清以来中国伊斯兰政治关系史及今口之复兴责任

已往之伊斯兰教徒与非伊斯兰教徒习所谓“回汉”, 今日双方皆为负有促进文化之时代使命者。应了然于政治关系史以助其共进。

中国自唐以来伊斯兰教徒未有与中国异教人及国内同胞有所龃龉者。尤其在明代与国同休戚关系泰切。第一, 开国功臣之伊斯兰教徒子孙袭爵者众。第二, 自洪武造《大统历》, 远骋天方或报达伊斯兰教徒知历者司历沿为制, 其子孙居华者多。第三, 明太祖疑忌功臣, 独未加危于伊斯兰教徒, 而列朝皇帝对于信仰伊斯兰教者亦无宗教性之偏狭成见相安而洽。第四, 成祖开边, 对于西域信仰伊斯兰教者之部落亦无征伐之事。第五, 洪武元年敕建礼拜寺于金陵, 御书百字赞褒之以示优异(王涯《正教真诠》)。世宗又敕建净觉寺, 行令礼给与札付, 冠带荣身, 准免差徭, 令供职焚修((涯胜览))。武宗有御制诗赐酒国公八世孙北京后军都督府臣陈大策(王涯《正教真诠》)。故明鼎革后伊斯兰教徒当然与非伊斯兰教徒之所谓明人同罗劫运, 而与宗臣相应起义以图复明。

顺治五年, 明桂王永历二年已奄有云、贵、两广、江西、湖南、四川七省之地, 移居肇庆, 又有大同姜橈起兵于山西, 郑成功、张名振起兵于闽、浙, 皆遥相应和。姜暖之将又陷忻州朔州, 明绅万练占偏关、宁武、奇岚、保德, 刘迁据雁门陷代州、繁峙、五台, 以应之。太原告警。明参将王永强据延安, 刘登楼据榆林, 故官李夔、白湾、张万全陷平阳、蒲解、潼关, 明前相李建泰亦据太平(今汾城)应之。泽潞亦同时发动。甘肃伊斯兰教徒丁国栋、米刺印等, 奉明延安工朱识镇起兵据甘、凉, 渡河而东, 连陷兰、岷、临、挑, 遂围巩昌, 士卒号百万, 关辅大震。当是时, 明之故土已复强半, 其后姜军既败, 而了军尚能杀清巡抚总兵以下, 西破肃州, 关内外诸伊斯兰教徒响应, 而终因各军不振而始败(俱参见《东华录》、《圣武记》)。清廷至是以为凡有口变, 即以为故明复国, 且以为凡信伊斯兰教者则悉为明之宗社党。顺康之间, 凡关外回部如吐鲁番、哈密以及褚部诸王之来贡, 则皆因其曾为丁米复明军之助而绝其使(见《东华录》)。而于陕甘驻防, 则特设将军屯重兵以镇之, 于关外则遣将肆行杀戮之。

雍正七年四月上谕有云:“屡有人密奏回民自为一教, 异言异服, 请严加惩治”, “如漠南之回民较他省为多, 其私藏兵器等案较他省尤甚, 难保非了米余党乘机再起。”八年五月, 安徽按察使鲁国华奏曰:“回民用回历, 戴白帽, 不遵一统之正朔, 不严朝廷之衣冠, 请以左道惑众律治罪。”雍正元年, 陈世纪亦如此奏。可知当时各省伊斯兰信徒及伊斯兰自危之设身处地(皆参见《东华录》)。

乾隆三十年之任乌什回城也, 命满将明瑞、永贵等进兵乌什, 诛夷尽绝, 地方千里空虚杳无人烟(七十一《西域总志》二卷十九页及三卷三十页), 且执贵妇以充后宫。于是关内外之凡信仰斯教者人人自危。

顺、康、雍、乾之朝, 在西域及藩属之所谓回部以及内地各省之奉斯教者, 皆为养晦之民。清之列帝, 因对于蒙古、西藏之眷属皆利用其所信宗教以为羁縻使之内附, 故亦重视于佛教之密宗。而伊斯兰教之宗教立场, 却因顺治间之复明案, 以及乾隆朝之回疆征戮之役, 连同其宗教皆居于危疑之列。故于伊斯兰教之派别历史, 及其演化经过, 并其内德, 虽士大夫皆不欲知。清廷如只加以威慑而曰“顺则恩有必加, 逆则法无可有”而已(此语见于谕旨)。从未有究其何为十叶派? 何为索尼派? 在世界居何等地位? 历史有如何事实? 一概抹煞不容讨论。二派一有争论, 则即目一为邪而以兵讨之。凡有布教者, 即目之为不安分。康熙间, 几百学术事物无不欲与馆臣加以研究。外来之文化, 除佛教外, 因天文历算而礼重天主教士, 而于明代重用之天方历人, 皆以为危险人物而不之顾。宗教性质之讨论, 则更无所谓。江宁伊斯兰教徒刘智, 字介廉, 号一斋, 博闻强识, 出入于儒释百家之书, 且阅西洋书一百数十种, 遍搜天方原本各经而读之, 用相当之汉文于译著天方之学数百卷。其著者《天方性理》、《天方典礼》、《至圣实录年谱》。((性理))成于康熙四十三年, 《典礼》成于康熙四十八年, 《实录年谱》成于雍正三年。左宗棠同治十年四月之奏云刘智为明人, 系误。)行之五十余年, 而有乾隆四十六年教书之狱。

初, 乾隆四十六年甘肃循化人马明心等索尼派, 与西宁撒拉尔十叶派有所争论。清廷剿办马明心等一案, 当时公文通称以为邪教, 明令各省督抚提督大检其教书。其督抚中之昏者, 如广西巡抚朱椿检得刘智所著各书皆以为怪, 即通咨各省将书中作序者、银版者、市书者一体拿办。湖北巡抚姚成烈, 两江总督萨载, 江苏巡抚闾鄂元, 江南提督保定, 山西巡抚雅德, 河南巡抚富某应之。初则检其书, 甚则如陕之回民行至山西灵石山中, 被检其所携信件有书掌教之词即行拿捕鞠讯。仅口供中所有之阿衡、阿洪、阿浑之词, 尚有敕令解回陕甘, 查其所谓邪教案内是否有此名称。惟陕抚毕沅尚能以疏分析回众情形详奏, 始令作结,

而以被縹緲之作序、刊板、市书者始行释放。当时是案影响，凡有涉及伊斯兰教之书皆惧而密毁。直至道光中，乃始有奉此教之大官使板印行者，即在今日其书亦特少。

道光年之复征回疆张格尔之案。其困：一由于嘉庆以来回疆南路前后参赞大臣荒淫纵杀失回众心之实逼处此。一由于伊斯兰教十九〔世纪〕在历史上所传之十叶索尼两派之争论。张格尔本乾隆年清廷所杀博罗尼都之孙，乃索尼派之健者。清兵利用十叶派各伯克出卡纵反间以使之相残（皆参《东华录》及《圣武记》、《道光重定回疆记》）。最后追至喀尔铁盖山击斩殆尽，执张格尔以归，磔于京市，而以其皮为御用之马上络蒋。指甲尚存，今尚在北平白云观，每岁正月犹陈列观览。

咸丰十年之云 案也，由于督抚之相伴相杀而不顾民事十一年回疆之变，由于清大臣之对于安集延私设监课，对于乌红泰滥索夫马以压迫部民。同治元年叶尔羌等地之回案，由于参赞大臣英蕴妄以回民经典斩决多名而不按国法。同年陕甘之回案，由于巡抚曾望颜信任首府沈寿嵩对所谓回械斗伤毙多命案弥缝讳匿而不能持平所酿。综观清代列帝之对于伊斯兰信徒，初则视关内外者皆为明之宗社党，因之恶其宗教与其宗派以及天方之文化，沿为二百数十年来传统之政治观念；而又有昏焚大官之无谓措置，其能者亦知其抚绥而不能认识世界宗教之所由，以酿成过去惨史，直至民国成立始告一段落。

索尼与十叶二宗派乃千年前历史所造成，亦犹佛教之有各宗，基督教之有新旧，各有所见之中心义理，即不能不有所争议。人类对于一事物之各有所争议，乃进化之精神原动。一切文化之所以能进，皆此不因袭之精神向前转战。转战既久，则自能因砥砺以生新文化，而再发有新意义，以为再进之原动。此进化之自然步骤。人类之所以为人类者，其本能与理性之相差相递而促进，全恃乎此力。争议时自不能不有所见。故千年以来，两派屹然立于土耳其、波斯等国家，各欲伸其所恃之义理而不相让。有时于争议之间而又发现有相洽之必要，故又有一九零六年土耳其、波斯两伊斯兰派之喀山大会，议决两派教徒须受同一教育同一教本（见英人 Hans Kohn 《东方民族史?泛伊斯兰运动章》），而为今日世界有名泛伊斯兰运动之成功。争议与止议，皆各有相当之价值，而有文化之进步。若于其有所争议时，第三者不察，而以政治之力妄断一方以为邪，或则助一方以加焰，必以研究之精神转变为盲目之争斗。世界宗教史上有所谓 Intoler-ation 之事实发见而酿成无谓之流血者，皆政治力妄加于宗教信仰之间；或则因漠不关心而妄肆讥评，以致隔膜而发生祸事，皆盲目之政治力有以造成之者。如清代不察伊斯兰教二派之争议而征戮之类是也。或则为别有所为之政治力有所促成之者，如清代因

防伊斯兰教徒之相应复明而故使教徒与非教徒之间常有交恶之反间而不能洽之类是也。古之所喻：齐人利宋人兄弟之货，深夜两撩之使自斗以遂所欲，晓而宋人知受给，则痛而相抚其创。此中国二百数十年伊斯兰教徒与非伊斯兰教徒之间不堪回首之不幸事，今日所以为相抚其创之时也。

宗教，乃人类历史演化中最重要之一要素。惟中国已往之政治及史家往往不为之注意。世界各籍所举唐太宗时各教人华之事，见于《世界历史》与中国私家文字记载者不一而足，独新旧《唐书》皆不记载。明之开国功臣，多为伊斯兰教徒，子孙袭爵者二三百人，而在《明史》及《明史稿》则无一及之。淹博如顾炎武，而以第三世纪特立于波斯境内沿于中国之摩尼教（Maul-chaisim），误为第七世纪出世之伊斯兰，简曰摩尼寺即回教礼拜寺（见《日知录》。《世界史纲?摩尼之教》曰，摩尼（Ha-m）乃 Ecbatana 人，生于西历二一六年，至二四二年成教，与基督教火祆教鼎立于波斯境内垂数百年，且输入土耳其斯坦、印度以及中国）。南宋、元、明，中国社会普及之林灵素神魔道，祀庙遍国中，数百年来人民溺于其中而不自知。士大夫之有明焉者，多以为小人之事不关于治理。但弥天之浸，往往发于治理者之不注意。光绪庚子教案，几影响于国家民族之存亡，岂非历史观念常为主观思想之历代君臣以及士大夫所误？此唐太宗之广容外来宗教，所以为中国历代开展有为之君也。

宗教史上之所谓善，乃宗教之所同具。其有所谓之 Intolntoleration，乃政治上不能不知之要素。解除此种，惟有执政者先以某宗教之实质、宗教历史及其与政治社会或个人所关系之差别或无差别，先为了解。然后各以其力为整个国家民族之一力，分之而各有其善，合之亦总集其力。若为治者不了解于此，妄以偏见处分之，则中国历史所有之 Intoleration 大案，亦比之欧洲古代所谓宗教裁判、宗门裁判殆有甚焉。中国道教排斥外来之宗教，而有所谓三武一宗（《广弘明集》卷十，北魏太武帝信寇谦之自称太平真君排斥佛教。北周武帝听道士张宾之、卫元嵩之说废佛教。《佛祖道载》二十三，《佛祖统纪》四十二，詹武宗信道士赵归真、邓允起排斥佛教。大村西崖《中国美术史》周世宗信道教之说几为异教者皆斥之，而毁佛象及未尼、火祆、景教。世称“三武一宗”。）神魔道之排斥基督教，而有光绪庚子以前之一切教案。即二

三千年支配政治社会之儒者思想，而尚有唐代之攘斥佛老。惟有伊斯兰教之在中国千数百年中独能与儒者思想相洽无间。像译天方各圣经而以宋儒用名纂成“本经”之伊斯兰教徒刘智曰：“余之译书，有集览，有考证，多取儒者之语以证天方各经传”（《天方典礼·凡例》）。又曰：“天方之经大同孔孟之旨也”（《天方性理·自序》）。《天方性理》译成时，熊赐履、王泽弘、徐元贞、王原祁为之鉴定且加序焉。可以知清代之伊斯兰教徒凡读孔孟之书者，毋有与非伊斯兰教徒交恶之事。其非伊斯兰教徒稍知伊斯兰内德者，亦亟欲使儒者参知其伊斯兰意义。亦惟有伊斯兰教徒能涵泳于儒者思想中与非伊斯兰教徒为同一之造就。且愈为儒者思想深得之伊斯兰教徒，愈能深得伊斯兰之真。特扼于清代政治之横力以恶缘素善因。此中国伊斯兰与非伊斯兰之在明清两代，所以为近代史上之重要关键，不可不加以明了之认识也。

此深切之政治宗教史，应为简明教材编入中小学教育方案，使国人任何宗教信仰者皆可知之。

往事如此，而后可以讨论世界泛伊斯兰教徒运动之史，以及今日中国伊斯兰教与世界关系。伊斯兰教自奥美雅朝与阿拔斯朝相替之间，已有所谓索尼派与十叶派之对立。伊斯兰教根本思想，原有一种非因袭之精神向前迈进，故宗派之发生其多亦不亚于佛教。乃因其原来历史，系与政治相连，有时政治挫而宗教亦随之养晦。据华哈布派教徒云，伊斯兰教自西历一千年至十八世纪中间时代称为浑噩时期。最摧折之时期，即十三世纪。中亚伊斯兰各国家受蒙古摧毁，俾穆罕默德以后政治上所立之哈里发（Cali）权力销沈殆尽，宗教传布力亦因之较低直至十八世纪以后，乃有新派如春筍怒发，不可遏抑，而先有华哈布运动出现。华哈布（Wahabi）生于十八世纪之初，中阿拉伯内惹德人。其主张教义，须返于《古兰经》及松那（经外最古之传说集）明训。信仰本义。革除沿习。严守训识及职责，虽小事不容苟且。此运动恰如十六世纪末基督教之马丁路德。与旧教作战，中间屡败。至十九二十世纪，其信徒始盛于印度、北非各地。此外尚有塞努栖派出于十八世纪之末，其后亦有服于华哈布派。此运动也，虽为改革宗教，却是阿拉伯民族主义之前驱，乃有十九世纪中叶即距今七十年前，有阿富汗之泽马尔·埃丁（Djemaledin）之创泛伊斯兰教运动。史称其目的，是希望伊斯兰教徒世界之统一，欲合各地教徒联立一国，同受最高教主之保护云云。同时土耳其王阿布都尔·哈密德即乘此趋势，将十三世纪被蒙古所摧失之哈里发权势，至是恢复。凡伊斯兰教徒皆认土耳其王为宗教之政权中心。一九〇六年喀山之会，泯除波斯、土耳其已往所谓索尼及十叶之鸿沟者，即在此时。但欧战以后至今而又有进化的转变。

欧战以后，伊斯兰教诸民族各自的民族国家思想乃益加烈，因之将已往之泛伊斯兰教运动思想即大改变。其一贯趋势，即民族国家建设的努力与精进，已非阿布都尔·哈密德以哈里发统一伊斯兰之意义。其性质较近于伊斯兰国际主义（Islam internationalism）。其意义即是使伊斯兰教徒所在之各个国家，结合其全国民众，造成一整个国家，在世界上获得自由与独立。然后以各国家之同类意识，互为平等相待之国家自由联合；一面以联合力量防止世界野心国家之侵略；一面以俱分进化的精神物质，树立世界和平的集团模范，是为“新的泛伊斯兰运动”。故自将土耳其宪法中所定哈里发条文废止后，宗教之政治观念，不以哈里发为斯教中心；不以宗派为思想区别；系以宗教的广泛精神，对于自己国家民众有造成一整个国家之义务；先求本国在世界获得自由与独立之权利。世界各国伊斯兰教徒，不但认识我中华一九一〇年之革命，与土耳其及波斯之变革如出一辙。并已认识我中华民族同胞在遵守约法信教自由之规定下，凡为伦理的宗教者各以其国内民众平等之精神为整个民族之精神，……。

### 五 阿拉伯学术与宗教在世界文化上之影响

吾侪读世界历史，倾倒于七八世纪以后之所谓阿拉伯学术。史称：“当时阿拉伯语流行区域内，智识生活弥漫于昔日希腊文化盛行之地，除极盛时代之希腊文明外，迄无有出其右者。彼实证之智识为希腊人所创始而中道废然返者，阿拉伯人用新观点及新精力循序而发展之，人类追求科学之倾向因之复兴。吾人若以希腊人为科学方法研究实际事物之父；则阿拉伯实为其义父。近世之光明与能力，实受阿拉伯人之福，非由拉丁途径而来”（《世界史纲》译本二十一，五三三页）。阿拉伯学术之在当时可谓极盛。所谓史家、诗家、文学家以及数学、医学、化学、天文学之发明，吾人今日所需之以上种种学术，最早多根于阿拉伯。即如代数学尚是阿拉伯原名；数字尚是阿拉伯用符；元明史上所载之所谓回回历乃即今世界太阳〔阴〕历之权舆；元世祖采用之所谓回回火药炮为今世军器之嚆矢。其伟大之发明，真不能不佩服阿拉伯在阿拔斯（Abbas）朝文化创力之盛。其根本原动力，即是一面以宗教力为精神的向往意志，一切学术事业之进无不赖其力；一面又有理智力之发展能有科学的向往智识，以认识真的宇宙之力，而与宗教的形而上学的精神之流并行不悖。世界一切科学上之发明出于理智之能，在人类文化不少前例，惟以宗教而能兼发

理智,伊斯兰教而外,任何宗教概少此能者。当时世界欧洲正在 晦暗时期,惟有东方中国唐代与阿拉伯及以后报达之中心伊斯兰教国家两大有力之友邦,为当时世界文化之两中心。其最炫耀于当时者,唐之领土,西至里海而与伊斯兰教国家所征得之波斯及土耳其斯坦相邻。伊斯兰国家领土,东至帕米尔,与中国疆土相邻。两大国之文化学术,据《唐书》所载:唐于天策开府之外,有国子学,太学,四门馆,广文馆,律学馆,算学馆,弘文馆,崇文馆,太乐署,习艺署,立于长安。学生之众,有高丽、新罗、高昌、吐着皆遣子弟来学,一时称盛。再就世界史所见,当时伊斯兰国家所立之大学,早于西方约百年,而以巴士拉(Basra)、库法(Kufa)、报达(Bagdad)、开罗(Cairo)、哥尔多巴(Cordoba)诸地为中心。诸大学之光明,远射于伊斯兰世界以外,东西学子莫不扶箕而来。基督教学生来者尤以哥尔多巴大学为最多(参《世界史纲》)。东西两大国,各能开拓疆土并峙文化,而垂留于今日大中华民国之西北伊斯兰教同胞者,皆当时阿拉伯文化渐渗入国所致。除有清一代稍处于危疑自晦者外,无不以两文化相洽而不相忌,相成而不相拒。中国而外,其后更影响于欧洲者,史称:阿拉伯哲学由西班牙而转入巴黎牛津及北意大利诸大学,影响于西欧一般之思想。其后哥尔多巴之亚味落兹(人 versoes,即易蓬喇士德“Ibn Rushdof Cordoba”1126—1198)实为阿拉伯哲学影响欧洲思想之特出[殊]人物。彼将亚理士多德之学说,另辟途径以发展之,使宗教与科学真理划然为二,为他日科学研究之脱离神学自谋解脱之先声(《世界史纲》译本二一,五三三页)。当时何以能辟此途径?实阿拉伯哲理之内容,沙明水净,简能易知,使人究之易于沁澈无绳。且在第十世纪以后虽为伊斯兰政治与宗教消沮之期,而散布于世界之学术,乃日跻于盛。即在近代,尚有印度伊斯兰阿列加许大学之复兴。新派所谓合理的阿列加许派,专就现代科学立场以解《古兰经》者。吾人由近代学术眼光观其出世最晚之空前事件,不能不倾心于当时穆罕默德以及诸大贤之特创 D 特究伊斯兰者,恒偏于宗教而不及其所相关之宗教哲学及其他学术耳。

吾侪在现代之中国,欲直接聆当年所谓阿拉伯优美语文之伊斯兰教教义而不易。在以今文翻译伊斯兰群经以前,只读刘智以中国哲理之名译著《天方性理》之“本经”,可以得其大意。其例言云:本经者集诸经而成一经。其文见六大部经。六大部经者,《译言宝命经》及其注,《昭微经》,《费隐经》,《研真经》,《道行推原经》,以及《格致全经》。其自序有云:于数大部经中择其理同而又全者纂为书。凡五章,首言大世界象显著之序,以及天地人物各具之功能,与其变化生生之故。次言小世界身心显著之序,以为身心性命所藏之用,与其圣凡善恶之由。末章总合大小世界分合之妙理,浑化之精义,而归竟于一真。其文约,其旨赅。《天方性理》之奥蕴亦见端于此矣。其译《天方典礼》自序亦云:是书也,有穷理尽性之学在焉。余读其本经,义约而要,理蕴而显,恰如玄奘、窥基师弟之揉译十大论师难识群书而成唯识论者。《天方典礼》中可以互相质证者亦不少,深望中国伊斯兰教徒与非伊斯兰教徒读而知之。

今人徐旭生民十七《西游日记》云:在哈密翻阅《天方性理》,以为阿拉伯哲学导源希腊,本颇精深。此书所陈之义,半见于希腊哲学,一定是承袭的一部分;其余一部分当为阿拉伯学者的意思;或有一极小部分为刘君的创作,亦未可知。此书育天人,言理气,言阴阳,言心,言性,与宋儒学说颇有形似。然希腊哲学条理本极清楚;加以阿拉伯学者的补直,其精密已高出来历学说多多。乃这一二百年内我国学者竟没有留神到这部书实堪惋惜云云。本来文化之接种,须视承受者之性质如何,然后可以知其果。中国形而上学之范畴形式,在西洋学术未入以前,只有宋学为当时代表。亦惟宋儒所用之词,可代表中国哲理之形式。故阿拉伯哲学,经刘智所译,当然有宋儒范畴以为之形式。且其所译著《天方典礼》之民常,伊然有同于中国之五伦。所谓旧瓶贮新酒,瓶虽旧而究竟酒还是新的,但总是在旧瓶中所贮之形式。佛教入中国,乃成中国之佛教。转于日本,乃又与中国攸殊。同一基督教,传至欧洲各国,乃因国性而有希腊正教、波斯内斯托教、罗马加特利教、英伦教堂及德国新教之列。伊斯兰教之在中国,早已不待刘智之译经而成中国的伊斯兰。明人所著之《正教真诠》,以及经堂布教所刊之通俗各书,多用道教之词,如天仙、玄机、灵根种种类词者不可胜数。已不能以阿拉伯文原有之定义词换作相当之华字矣。徐君又云从前章太炎先生演说曰:张横渠的学说似与回教有关系。不知此言从何说起,或者他曾见过这书所以如此说?如果属实,则就前后倒置了。因为张横渠如果真看见希腊系的哲学,他的学说更要精密的许多。张先生没有受过此书的影响,此书却受宋儒的影响。如此书所作的图,一定是模仿宋儒毫无疑义云云。余以为此又中国逻辑形式问题。吾华先秦名学,与印度因明,希腊逻辑,初出时代,皆相距不远。秦汉以降,惟我独细。宋儒图式,虽非出于印度因明,但无形之间确与法相之五位百法形式有所影响。在西洋希腊逻辑未入中国以前之逻辑工具,当然以宋儒范畴图式为最能。今日者正可以希腊式及以后世界之进步逻辑,推解一切旧有哲学。



伊斯兰教义其一也。

## 六 伊斯兰哲学大意并序

我，非伊斯兰教徒也，宗教之修养经验，当然全昧。今在于理智立场与时代刹那究之或为建国之助，否乎？

伊斯兰教在世界为晚出之宗教，后于佛千一百三十年，基督六百年，最近之摩尼亦三百七十年。自彼出世后，世界各宗教内容虽或有不同之改进，但绝无再起之具体新教尤其为伦理的一神教有所发生。今已历千三百余岁矣。乃因社会科学诞生于十九世纪，宗教可成科学研究之对象。所谓惟有宗教精神可为科学事业之意志原动；惟有科学能力负有支配一切文化之义务。史家呼衡上下，又谓希腊虽为欧人科学文明之生父；而其追求科学之动力，阿拉伯实为其养身之义父。故世界宗教，惟伊斯兰教造于人类今日之文化其绩独伟。其涵义自有其真实者在。

宗教与哲学，其观念、机能、形式、态度以及对象，因各有其独立不同之义理，但有哲学而宗教之真价乃定。宗教乃人类历史演化中之事实。而哲学则以方法系统概念等论理之能而证明其价值者也。有时可以分析宗教之内容，而助进宗教之意志，即能明宗教中之本体与宇宙思想可以发动强烈而恳挚之人生观。此人生观，乃宗教与哲学之同一收获。故以哲学之论理而究伊斯兰教义价值涵义，乃我之责。

自清初甘肃伊斯兰信徒丁国栋奉阴延安王朱识钊号召陕甘及关外诸部，响应顺治五六年明巨复国之役。明之故土，已复强半。其后败绩，清廷以为凡有伊斯兰信徒之动，即故明复国。且以为凡奉斯教者悉为明宗社党。是以二百数十年廷议之所谓“回汉”者，无不在执政者设间之中。士大夫即因之而不欲知其内典。乾隆四十六年刘智教书之狱，株系于广西、湖广、两江、河韦、山西各省教人，火其书板，藏书之家，无分阿文国文，凡为此种，皆不存度。即伊斯兰教徒中达者，亦只守其律而不欲宣其义。低懦越起以至于清亡。但三十年来，世界伊斯兰教徒正以各文字移译其经，发明其义。且以哲学、伦理、文学、政治之力，上以接阿拉伯报达之学业文化；下以启西亚、东欧泛伊斯兰运动定成功。惟中国奉礼之众，多僻居于西北之奥，比之国外伊斯兰教徒吸收受世界时代文化以促进教育者，轩轻太甚。彼明而我暗，彼通而我塞，彼能应时代之变，我则尚沿明清余习而知固守。国红以来，根本建国之地既不能不重西北，而西北精神建国之原动，且至于所谓西北问题中伊斯兰教信者之教育。第一步骤，只有先祛二百数十年来士大夫不欲知之反射性，以改进内外之认识。则究伊斯兰教内容以促进西北，乃我之责。

二十余年来，国内成书，只得经堂之册，辞名杂驳，理因文晦。丁丑离乡辗转至天水，旅于伊斯兰者之家，得刘智著书三种。其中心之著，为源译各经而总著一经，谓之经。伊斯兰大意于是乎显。此项本经，比之唐代樊基师弟蹂译十大论师之义而简著成唯识论者，可与媲美。并聚其余译文，及现代著籍，综以群言，抽其要义，识其本体论及宇宙论之内涵而得确实人生观。日伊斯兰哲学大意。略分三章，旨在简而易明，先为认识之助。二十九年六月自序。

### 伊斯兰哲学大意

伊斯兰之宗教哲学基础，乃一神论。兹察其内容大意：

（一）本体论为超绝的一无论。其云：

“最初无称，真体无着。惟兹‘实有’，执一含万。”（《天方性理?本经》引《昭微经》）

此哲学形式之本体，非虚，非无，非幻，非空，而为“实有”。虽为无称无着，而非虚的、无的、幻的、空的无称无着。是认识以实有为对象，不过在最初时为无理可名无事可迹耳。譬如种子，初入于土，虽未发扬，然已为有。故万事万物自有而生，军是自虚、自无、自幼、自空而发，可云简当明白。一又云：

“惟一非数，是数非一。厥初实有，统一统数。”（《天方性理?本经》引《费隐经》及《昭微经》）“体用浑然，是名真一。”（《天方性理?本经》引《费隐经》及《昭微经》）“惟皇真宰，独一无二。”（《天方典礼?真宰篇》）

此申明本体实有之绝对的现象，是名“真一”。在命名上，不得已以“一”代之。但此“一”，却非一、二、三等数之一。数之一与二、三等数为侣，为自二至千万之前一数，此为常一。而此绝对的单数“一”，却不与二、三等数为们，而是真的“独一无二”。既无副体，亦无陪体，且无分体，其先无体，其后无体。故云：

“无产，无所产，无一与之配。”（《天方典礼?真宰篇》引《淑真经》）

刘智注：“或曰，淑真篇，为辨异端言也、诸家有谓主有二三者矣，有以非其主为究竟而起止者矣，有

谓主之生物亦犹父母之生子者矣，有谓主之上又有生主者为主之父者矣，复有谓主虽为尊未能孤子独立而必有与之相协辅者矣。故有此经以辟其谬。”按此即修正各宗教认识而简当明白者也。

真一之所谓真，所谓独一，既无一与之配，既云无相，其超绝之量既写到无法可与疑似，即非有人格的鉴在。放云：

“道有教而无像，教有法而无身。”（《天方典礼?原教篇》）

“无形似，无方所，无遐迹，无对待。”（《天方典礼?真宰篇》）

穆罕默德思想上的超绝，不但无人格的虚拟，且还在世界以上。以为世界上任何空间，任何时间，任何物质，任何精神，皆不能为此真一想像。简言之，不是吾人类所可想像者。亦可云吾人类并不配悬拟此像。故云无相。所以不可有人格的悬拟，故云有法无身。至于其德，亦为超绝的 Energy。其云：

“至知也，至能也，至全也，至善也。”（《天方典礼?真宰篇》）

“作焉而不待，化焉而不穷，育焉而不遗，予焉而不竭。”（同上）

“主万化而不化，莫非其化；妙万迹而无迹，孰非其进。”（同上）

此超绝的 Energy，惟宇宙自然足以当之。而知能全善之至，“则又为人格超绝的 Energy。而非机械论的 Energy。若曰此宇宙本体即是超绝的本能神。可知穆罕默德之思想创造时，一面于宗教上综合世界各宗教而加以分析的修正，以成立新的宗教哲学；同时于哲学上先立乎其大者以为全体范畴，然后于此中抽出部分又为想像人格的宗教之神，使人体行之而立伦理与政治之源。在哲学上为不能悬拟的本体之根本范畴，在宗教上则可为想像人格的超绝神也。

（二）本体既为超绝的，则其宇宙论之空间性与时间性为：

“大无外，细无内；前无始，后无终。”（《天方典礼?真宰篇》）“会八方于一室，合千古如一时。”（《天方典礼?原教篇》）

“小中见大，天纳粟中；大中见小，天在尘外。”（《天方性理?本经》引《研真经》及《道行推原经》）

“舒其光阴，一息千古；卷其时刻，千古一息。”（《天方性理?本经》引《道行推原经》及《费隐经》）

中国老庄亦如此想。但穆罕默德所拟之本体，根于实有而不根于虚无耳。其对于物质性，为宇宙全体论。而曰：

“一粟之生，九天之力。”（《天方性理?本经》引《格致全经》及《天经情性》）

九天者，为其所拟全体的空间范畴。除日、月、火、水、木、金、土各天之外，尚有“阿而实”及“库而西”二天。共为九天。本经云是“惟阿而实，代行化育。惟库而西，错合变化。”注云：“九品物理之最初而合于真理，阿而实之理也。阿而实，殆包含八天而总持其用，天品之至大者也。库而西，又包含七天代行其用，而亦在阿而实包含之内。”伊斯兰哲学之自然俯仰，想像其自然活类运行之各性，以及其所在所组，命之日天。而以库而西天包含七天代行其错合变化之用，更有阿而实天包含八天总持其代行化育之用。如此范畴，蕉茧层位，系统分明，儒者所谓体物不遗可与比拟。所谓：

“一尘一粟，全体本然。一呼一吸。终古限量。”（《天方性理?本经》引《道行推原经》及《费隐经》）

无论空间时间物质，皆所包含而为整个的全能组织。故虽一粟之微，亦整个的全副万有组织之力所成者。是故欧墨尔曰：

“吾未尝于一物而不见真一之全体。”（《天方性理》卷五《见大篇》所引）且为先验的全体论。而曰：

本然无着，着于名相。名相无附，附于意识。意识无恒，故口皆朽。”（《天方性理?本经》引《昭微经》及《费隐经》）“是故万物，只朽其物，弗朽其理。夫理即真。”（《天方性理?本经》引《费隐经》）

真有先验性，能赅括经验性。但经验则非其真。先验者，原有之理。譬如数学的定理，前人未知而后人知之。但所知之理，并非人所创。在人未知此理之先，原有此理。既知之后，不过人之意识与之生有关系耳。如关系一经停止，其余之理仍未知。而此定理，并不在乎人之知与不知，而始终确有如故（此近代德意志西南派学者对于科学分类上关于数学的定理说明如此）。故宇宙之任何物性，无不有先验之理。理在宇宙间，不一定人人皆知，而其一事一物之微，皆与宇宙无量数之物有相连之关系，间接其储能与运能。其分虽细，而其组织譬如大纲，在一个总纲之下发生各国之作用以成全部之工程，而其中一目所得之工程，绝非独立于总纲之外，即如一事一物，绝非独立于宇宙之外者。

至于其动，为循环的前进。看似宿命前定论，却是循环中的流动哲理。其曰：

“造化流行，至土而止，流尽则返。”（《天方性理?本经》引《格致全经》）“大化循环，尽终返始。”

（《天方性理?本经》引《道行推原经》“化出自然，终归自然。少不自然，即非本然。”（《天方性理?本经》引《研真经》及《昭微经》）

“先天来降，后天复升。来自此心，复于此心。”（《天方性理?本经》引《道行推原经》及《研真经》）

“两弧界合，复满圆形。”（《天方性理?本经》引《真经注》及《费隐经》）

此所谓本然，即自然流行之性。自然者，有循环之性者也。若曰人之所为，出于真复还于真，即人在自然之中，人亦自然之一物，出于自然而返于自然。譬如圆形之模，范出一物，所出之物如不失其性即可返于模。一有凸凹，则不能复。此自然循环论也。但循环与循环相接，则虽为循环而却为前进而循环。故云：

“降于种，升于果，来于最下，复于最上。”（《天方性理》之解“先天来降，后天复升”义）

因为所升之果出于所降之种，其果中之种，已返为原降之种，但与原降之种虽为相同，究为果中之种而非生果之原种矣。此种再降，则又生果，果又有种。故云“来于最下，复于最上”。又云：

“人不再生，不能获天地之义。”（《天方性理?本经》释升降，引《尔撒退语》）。

故相连的循环，当为前进的循环。譬如天体之动，自转者倭环也。又所以积许多循环而为公转。公转之后，则积为一大循环而仍不已。故穆罕默德之宇宙，看似宿命论，却如循环中之流动哲学而生生不已者。且古今之循环论者，虽近于宿命论了宿命论者反于自由意志论者也。科培尔谓基督教义之哲学家如叔本华及康德，恒取自由及宿命而调和之，谓道德之自动则根于自由意志。但实际自由之证，不能得之也。（参于世界而为宿命所缚，以人皆立于罪恶之地位者也，参阅 *Principles of philosophy*）伊斯兰之思想则与此异。谓人无所谓有无罪恶，只是云有无灵明。视人之本来都在地平线上而不作消极观。而云：

“人若灯具，真光其火。不获真光，徒为人具。”（《天方性理?本经》引《真经注》及《研真经》及《道行推原经》）

“人极大全，无美不备。既美其形，复美其妙。”（《天方性理?本经》引《研真经》及《道行推原经》）

凡人皆譬为灯。灯具全副，已为完全。但虽为完全，尚不能谓之灯。惟有灯光方为美备。其认识为乐观主义，而无有如古希腊拉丁之文学家，及近世叔本华书中之厌世思想，与奥加士田尼（Aupustinus）之凡人原赋有罪之教义充乎其间。故形式虽如宿命论，而实自由意志论者。所谓：

“理同气异，以辨愚智。”（《天方性理?本经》引《费德经》）理气皆由本体所发，愚智似有一定。此宿命论也。然云：“体圆用方，以适时宜。”（同上）

在体圆之中而有余地以自由运动而求适。此自由意志论也。故又曰：“自真来我，造化为之。自我复真，人为为之。”（同上）

本体之真譬如球。自造化发之于人，造化之义务已全。人再以此球还之造化，其动力全在于人之如何之还之造化。还于造化之方法，全为人之自由意志，造化只有待之而未加力于其间。但具其还球之万法、仍属于人之有此能。而予此能者，仍为造化 故云：

“生四十日，爱恶言笑，为气性显。长遵礼命，善用明晤，为本性显。”（《天方性理?本经》引《道行推原经》及《研真经》）

此性善论也。造物予以善性至此而显。显者，原有而隐自此 而显著也。又云：

“功修既至，穷究既通，理明物化，神应周遍，为德性显。”（同上）

人之有德性，亦自原有而隐自隐而显著也。故云：

“德性既显，本然乃全。是谓返本，是谓还原。生人能事，至此而全。”（同上）是故查密氏曰：

“人性无所不知，无所不能。其有所不尽其用者，人之不尽其用耳。非其知能有全与不全也。（《天方性理?本性篇》所引）

若曰造物予人以自由，如人不爱其自由之力，则谓之辜负造物之所予。人之应有强烈而真挚之意志，乃其本分。穆罕默德?阿布笃（Muhammad Abduh）说明真主之绝对能力，比如真主之言语，是其自由德性，不是如人类寻常的式样的德性。埃及《光塔》月刊主人穆罕默德?赖世德释之云：

“现在人类已发明迅速而秘密的方法，可以使言语意义无声的播于万里之外。如无线电之传达活动，绝不似动物样之感觉器官”，（《伊斯兰一神论大纲》第二章）

立斯论者，乃真为今日时代的说明伊斯兰哲学家。余以为今日信任科学，乃真正信仰伊斯兰所谓真主之自由德性者。即以无线电而论，虽则为一种机械性，但其所以能为无线电之效用，其故在于高等数学方程中而得其抽象之理，人类始有领略。其所谓“先验”的原理，尚未知其中包含有若干之深，类如函数中之

函数，终久亦不能完全了解。吾人今日只能领略一局部之能事而利用之而已。故阿布笃曰：

“哲学家多欲求得宇宙究竟，希腊哲学家多如此。伊斯兰哲学家则不求究竟。因为绝对的究竟，非人类理性所可能得者。”（《一神论大纲》第三章）

信仰绝对的对象，虽然不敢妄参而生误。但信仰之目的，终是欲对于绝对的对象求其相近。在心理作用上说，若无此种目的，则为违背究竟。因为究竟终不可得，而向究竟之心则不可无。（凡哲学多有欲求得宇宙究竟，希腊哲学家多如此。伊斯兰哲学则不求此究竟。因为绝对的究竟，非人类理性可以能及，而却发出最大的精神来以信仰此究竟。中国儒者哲学，所以用格物致知之力以参赞化育，而其究竟则云上天之载无声无臭至矣。《周易》之范畴，最竟则日未济，皆哲者虚心而不武断之度。知之为知之，不知为不知，皆其本分。用科学之力以窥宇宙，明了一分算一分。愈信仰其究竟为至能，愈对于科学的万有之理不敢轻率粗进。愈得于宇宙之现象能说明一分而了其繁颐，愈见其宇宙究竟之大。）自六七世纪以至于中世纪阿拉伯种种文化，所以惊骇人类而照耀世界以开欧洲科学先声者。皆阿拉伯文化学者宗教哲学之力所以致此。史家恒谓“欧人文化之兴，其追求科学之倾向，阿拉伯实为其养身之义父”（《世界史纲》译本二一及五三三页）。此种文化，在中国之教胞已不如欧洲伊斯兰教徒之得其当也。

且造物予人之自由，亦并非印板式的。而真宰活动之致，则为：“动静不常，其生生之本也”（《天方典礼?真宰篇》）

如中国儒者所谓之变动不居，如近人倍克森（H. Bergson）之所谓流动哲学。然却时时刻刻与先验之理关照而不出其轨。

（三）哲学之目的，在于树立有价值而健全之人生观。

（1）今既知伊斯兰哲学在本体论上之认识，为实有的，而非虚的、无的、幻的、空的。故其人生观，当然为积极的而非消极的，为乐观的而非厌世的，可以发强烈而真挚之生活意志。

（2）在宇宙论之认识，既为无限，为全体，其动也为前进的循环。故于人生观当然可以充足其博大而秩序之理解，同时可以发挥其自由意志之丰富兴味。

（3）本体论宇宙之认识，既得有如斯之意义与价值，即可得有理解人生与以改进生活之原动力。

（4）有哲学之概括能事，即有论理性之系统的整理，及关于人生之知识与体验之组织力。

以上四者，伊斯兰哲学者之人生观当然可能如是。其前三项，凡伊斯兰宗教家如能于修养上充足此项，亦可以树立与哲学者相同之健全人生观，更能于宗教修养认识之外，而有第四项之能事。则在教育上可以为新中国西北各省有力之精神智识待发之仓库也。

## 七 伊斯兰伦理上所认识之齐民修养律

世界史家称：伊斯兰之所以风行者，实因其所贡献之社会及政治秩序一时称最。且持一种宽博新法之政治观念，为世界前此所未有，并能与民众以较优之条件为他种所不及云（《世界史纲》）。伊斯兰在最初是自创帝国，宗教与政治双管齐下。《古兰经》及松那（经外古传说集）不只为宗教的训诫，且有政治上公私法的原则。在文化上论列，应为宗教系统兼为政治与社会系统。故用于人的心身，是以宗教修养律兼为政治齐民律。其他宗教修养，皆只及于个人单位，伊斯兰则在于个人所积之国家社会，故其初宗教与政治为一，而为助政治之宗教。其齐民之律，以“居”“用”、“服”、“食”四者谓之民常。而曰：

“居以安，用以利，衣以卫，食以养。”（天方典礼?民常篇）

“后用服食民之常，安利卫养民所享。”（同上）

伊斯兰之安的居处律，其伦理精神在社会，在组织，在常聚，不为深山高人，不为独行修士，以避世远道为不德。故任何境遇，皆为伊斯兰组织的社会而为一聚。故曰：

“忌野居。野近愚，城近智。不危居。不孤处。”（天方典礼?居处篇）其于居处之社会伦理律，曰：“先邻而后宅，以亲贤正。”（同上）“淫乱之家不过其门。”（同上）

伊斯兰冠服之律，则有其当年之国制，以王、诸王、冢宰、百官、士、民、吏、奴，各有其别。则曰：“服有常制，制有常级，非其位不服其服。”（《天方典礼?冠服篇》）

此似为穆罕默德以后之王征服各国时较明备之规定。然于民制必尚俭，而特定之曰：

“民不衣帛，不以金银饰。”（同上）

其国家服制，阶级分明，各严其分。但一入其夺，而对于所谓上帝之礼念斋朝时，则王与民或奴皆为平等。故史家根于历史事实而有以下之所云，为吾人所应注意者：

“穆罕默德之遗训，视黑人与教主平等。此等言辞，或天方之耶苏所言。然因此而遗一公平处世之训于世，含宽大之精神合于人道而又易于实践，且因之而造成一种社会，其中少残暴凌虐之风，为前此所未有焉。”（《世界史纲》）

伊斯兰饮食之律，则有伦理性之认识标准。若曰：人之维持神圣生命，赖于食物。修德之心身，皆食物之需供有以养成。食良则心身良，食恶则心身恶。故曰：

“饮食惟良，必慎必择。良以作资，乃益性德。”（《天方典礼·饮食篇》）

所谓益德性之食物，即云：

“五食以食：谷，蔬，果，肉，饮。”（同上）

是为己择可食之良者。在于肉，则谷食、鸟食之禽兽皆良者也。更择其德而别之曰：

“牛羊作膳，马驴乘负。驼曰大牲，宜祀宜负。”（同上）

“祀则不以负。”（同上）

“非大把不宰驼，非宴会不宰牛。市无牛互，于见民政。”

（同上）

凡为乘负者不可食，为其有用也，故马驴不食。凡因祀而宰者，则可不以负，故驼宜祀宜负。因享神而负者，亦可以宰。牛虽可作膳，而非宴会则不宰。故市无牛互，而以业层为鄙。乃曰：

“市有悬牛，圣化不入，故天方众国无以屠牛为业者。昔者圣人至默底纳国，见市有屠牛卖者。曰：屠，鄙业也，盖易之。对曰：世业于兹矣，易之维艰。曰：有羊乎？民遂舍牛而业羊。”（《天方典礼·饮食辑诸经注》）

中国伊斯兰信者，则有时适得其异。尝见陕甘督抚之奏议中，往往有因天旱而禁宰牛者，恒不为伊斯兰者所谅。概因生活习境而远圣训亦事实之当然。至于肉之有可食不可食，则因其有食良则心身良，食恶则心身恶之伦理标准在。人类在游牧时代之伦理认识，其征象在畜，中国古代即如是。《说文》：“羊，祥也。羊为群。犬为独。独相得而斗也”。因犬性独而易斗，故不取大而取羊。羊能群，则美案善美之德字皆从羊。农业时代之食物，又以羊之大者为美，乃古代西北高陵人之恒膳，若曰食羊食其德也。阿拉伯游牧时代伦理认识之征象，亦在畜故云良以作资乃益性德。若反于此德性者，因其为鸷为摆而食者则认为恶而不食。而曰：

“鸷鸟攫兽，厥性恶。唯毒潮生，惟恶贼性，贼性唯大。鹰鹞来影，鸷类也。虎狼狮豹，攫类也。皆勿食。”（《天方典礼·饮食篇》）

此今日生物学分类中之食肉动物。在世界宗教比较上计，凡以动物食动物者终是宗教观念上一个不忍问题。自佛之来杀以至于儒者之所谓远庖厨，皆此一则。伊斯兰之人的观念：乘负之不可宰，因感其劳也。驼刚已则不以负面可宰，因祀神大典也。且非宴会不宰牛，非其常也。市无牛互，亦其一贯之认识观念。在游牧时代之衣食，非取之于禽兽不为生。但在宗教思想，非取之有道无以为俯仰天地之道德认识。故争而得食之肉食鸟兽，则认为恶而不食，恐贼人性也。而又曰：

“毋啖豕。”（同上）

仍既此义。农业时代之大豕，已为家畜。而在游牧时代则犬近于狼，而野猪则今日凡未垦辟之山林尚有存者。在当时之认识，系与性恶之攫兽为同一贼人性之物。故毋食。《唐书·大食传》，龙朔初（西历六六一年，高宗十一年），大食击破波斯汲拂蒜，始有米面之属。《新唐书·大食传》亦云，灭波斯破拂蒜，始有粟麦仓庚。世界史载天方人灭波斯，在西历六五一年，即唐高宗永徽三年之后。而穆罕默德卒于西历六三二年即太宗贞观六年，是征服波斯与拂蒜之成功，皆穆罕默德卒后二三十年之事。可知终穆罕默德之世，阿拉伯所在之上尚未跃于农业社会。故宗教律中所忌食之豕尚是野猪，与不食攫兽之律为同一认识。伊斯兰律之不妄食，在其典礼范围中，就近代动物分类言，除却反刍驯良之兽外，凡为牙兽皆以为恶而不食，非特豕为然也。（世界人类任何民族之农业社会，凡伊斯兰律所不食者亦皆不食，惟农业发达最早之民族之社会，以豕为家畜者特早。如中国古代文字：亥形同豕，易卦辞之象、家，从豕，省声，或曰即从豕，宗庙祭祀之刚像脂肥等，知其特古）。特世界人类任何民族之农业社会，多以球为经济之副产，为人嗜及祀神已行之悠久，最晚亦在纪元前一二千年之石器时代。至纪元后七世纪初，始有伊斯兰出世，凡阿拉伯政治文化所及之地无不新生此宗教性之改革焉。（就豕之研究，吾人在科学的立场所见，知其肉有寄生之蠕形动物日旋毛虫者，人食之可以寄生幼虫于肠壁，渐入于筋肉，而成难医之

疾。故欧人食之必令熟。且举中国习惯食肉必大熟之例以为范，可以防御此害。惟至近年始发见其中具有VitaminA. B. C. 在营养学上方占有位置)。伊斯兰律，因恐其不洁而不与非伊斯兰者同其饮食之具及盥具，事实上可以减少若干于传染疾病之机会，在卫生上关系特大。假如有人焉，能于十年中免除疾病，则其体格之健当然之事。此合于卫生之习惯，即非伊斯兰者皆可仿效。在伊斯兰为宗教之律，在科学上亦为应有之方法也。

至于其饮，则教律戒酒，且为绝对的戒。而曰：

“酒乱（性？）。”（同上）

此为人类之所同知，非特伊斯兰教律为然。后世伊斯兰更推广其义于一切兴奋麻醉之剂而亦戒之。

至于民常之“用”，合于五功之“课”，询为宗教律中自古未有的伦理的经济制度，兹讨论如下章。

### 八 伊斯兰之伦理性的经济制度

在宗教律上规定泯除贫富阶级之制度，是伊斯兰世界以外任何民族国家之宗教概未之见者。其以此“课”制列为五功之一，与精神上之“念”、“礼”、“斋”、“朝”等修养仪式同科，是以物质上之取予即为精神上之修养条件，以社会泯除贫富阶级目的之行为为修养，实为伊斯兰之创法……今究其所谓“课”之原则曰：

“课以亡己也。”（《天方典礼？五功篇？总纲》）其解义释曰：

“人之所以不能合适者，只因有‘己’。事事都已上起见，便与道不合。输保一条，其事在于合财，而其意在于舍己。……舍己，则己亡矣。己亡，则无适而不与道合矣。故求道之士，外亡诸物，内亡诸己。”（同上《总纲》释）

“外亡诸物”，则即所谓“天下何者非吾之所有”（《天方典礼？课赋篇》末解释）；“内亡诸己”则即所谓“吾所有者又何不可以为天下所有”（同上）。此大公无我之原则也。至于其定义，则曰：

“课者，隆施济以防聚敛也。凡人执有资财，满贯，应于四什取一，以给贫乏。逾年一算。（《天方典礼？课赋篇》）

又曰：

“凡物有课，有所能而施之，以济不能也。”（同上，引穆罕默德语）

天下无聚敛之人，则有何阶级可有斗争？人无不能之虞，则有何轩轻而不能平等？伊斯兰世界之贫富定义，则有一标准线曰“满贯”。在此以上，即谓为富。其数云何？

“天方币，金者每个约重一钱，以二十为满贯。银者每个约重七分，以二百为满贯（同上下释）

“牛满三十，捐一岁牝一；四十，捐二岁牝一。”（《天方典礼？课赋篇》）

“羊满四十，捐牝一；至一百二十一，捐牝二。二百有一，捐牝三。三百有一，捐牝四，余如算。”（同上）

“驼满五者捐羊一，递推至二十五驼，捐驼一。”（同上）

“田园所产，抽其什一。”（同上）

“矿窖所得，抽其五一。”（同上）

又云：

“凡为滋益之财产皆课之。”（同上）

各物之数，当是当时价格比例。例如凡人有二两之金或十四两之银者，即认为富人。年课四什之一以给贫乏。其他如例。何谓贫乏？

“言贫乏，则有满贯者不应受（课）。”（同上）

贫乏之定义，即其财产不及满贯者也。但及此满贯之线，即须以课济此线以下之人，贫富相距既近，而富者既不致成大富，贫者不至流于大困。至于受课者之范围，则云：

“受课者穆民，良人，在生，贫乏。”（同上）

其释云：

非伊斯兰教徒者，为奴隶者，死亡者，皆非受课者。

（同上之释）

可知课赋居五功之一，则出课与受课实为修此五功之穆民义务。且受课者非人不可，非贫乏者不可。故任何公益，凡非贍于贫乏之人之事，皆不在此范围。至于受课者之资格，则先以家庭分子除外，而曰：

“父子，夫妻，主仆，父之父以上，祖或母，子之子以下，男或女，皆不相与受课财。”（同上）

可知其家庭之制，上及于曾祖，下及于曾孙，是整个的共同 赡养不有私财，无所谓此富彼贫。富则量财济人，贫则量人受 济。家庭之外，则曰：

“先亲而后疏，先近而后远。”（同上）

“有余，人义库以备饥道。济远贫。”（同上）

伊斯兰律规定之意，在于实际，不泛言博爱而先决定事实。凡伊斯兰世界无社会问题。有之，而亦有解决之方。

又天方制中所有民常之“居”、“用”、“服”、“食”四者中之“用”的规定，对于财货而不使有资本劳动间之利润问题发生。则云：

“勿饬利。勿蓄粟。”（《天方典礼?财货篇》）

噤利之义云何？

“饬利有四：同类之物，兑换而有差；借偿而有差；当赎而有差；因美恶不等，交易而有差。”（同上）

凡物之交易而有利子者，皆谓之梦利。故交易无利子。结算无利润。勿蓄票者，释言所谓“贩票者随来随崇，不得 留积仓廩，以待大价也。”（同上）万一结算期有时不能不加者，则亦有故。其云：

此时此处付之，而于彼时彼处偿之，此何须加？而必加之者，必此贵而彼贱也，此劳而彼逸也。若此贵彼贱，则两相作价，如价偿之。此劳彼逸，则偿其劳之之价，皆不得滥加。苟无贵贱劳逸，仅为借当，断无容加矣……此天方仁义之风也。”（同上之释）

此与十九世纪中叶以后经济学者剩余价值之原则说，虽有似点，但贫富之距离既近，当然不能有阶级，而亦不需有所谓斗争。乃防之于事前，不使社会发生问题，与吾人今日所主节制资本平均地权皆在于事前之防微杜渐者相同。今日社会主义之观念，系就已生病的社会而言。譬如人之有疾时而欲求良医，易若在于本病时力求摄生而免疾？须知病之起原，乃亦人身之所有事实。明其事实之因而疏溜之，不但不致病而反为健体之原。故异时而增价，乃由于社会需供不齐。异地而增价，乃由于运输或保存之劳。作价以价其鞣，按力以酬其劳，乃合作制之神圣原则。而千余年以前，七八世纪之伊斯兰世界，已有此制。余尝谓凡主人类平等之宗教，其表见先在于物质。故产业革命以后，各种社会主义之崛起有如春笋争发，其间亦有所谓基督教社会主义者矣。伊斯兰世界亦当然有相当之主张表见。今日世界各地伊斯兰教人之接近世界新文化而以此教律纠正世界之通病者当有成绩。中国伊斯兰教人，虽未与世界新文化相接，就余所见其相互之亲睦，实非伊斯兰教之外者所可比拟。其显然事实当前者，则贫乏者从未有行乞于伊斯兰界限之外者，此种精神应使世界人类对之加以反躬自想，何况以此原则意义而推之一切事实，更足以见其大者。如穆罕默德有言：

“凡物有课，有所能而施之，以济不能也。财富者，利济贫之。学优者，导化愚顽。言美者，释讼解争。力强者，扶危助弱。广修屋厦，以延宾客。多备器用，以应借贷。皆课义也。”（《天方典礼?课赋篇》末）引其义而推广之，又不但区区物质之有无为然也。

### 九 中国伊斯兰闻人刘智列传

史氏曰：自来国史释道而外，无以宗教分门列传者矣。千余年来，世界三万万人所关联之五千万人精神文化，而史家若不知之，可谓执一以衡世，举则锚铉无遗，废则泰山弗顾者也，知及于文化之内容与其所演进之思想史邪？伊斯兰之在华，自唐宋至今，无论其与大食、波斯、蒙古、回纥、突厥，以及历代中国本部之民而为今日信仰于斯之中华国民者，其所分布，大率因其宣传之自然径路，西北多而东南少。且因中国文化基性之异趣，西北重信仰而东南重理智。重信仰者近乎诚，重理智者近乎哲。犹之佛教诸宗，亦各因其地理人文性而有所分野。故能阐发教义之文人，明清之交则多在于东南。吾得二人焉曰王涯、刘智。涯，字岱舆。晚号真回老人。明天崇间人，其祖来自天方，在洪武时司钦天，居南京，世免摇役，与明终始。涯居扬州，著《正教真诠》及《清真大学》。其有序云，清真之书儒者罕见，或因予之未备而使后之有志者益畅其说，未必非予开之先也。其后而有刘智。

刘智，字介廉，号一斋。金陵人。生于清康熙初年（其著书述云，《实录年谱》成于雍正二年泊十五志学至今四十余年）。其先为伊斯兰（C学）者，智每著一书则皆云承先君子志。少读儒者经史子集杂家之书，阐释、道、藏及西书百数十种，会通诸家而折衷于天方之学。博采天方等印度欧罗巴之文，键户清凉山中，

十经寒暑，因中华与天方人两相遇而不能相通，遂举中华典礼译为天方文字。欲使远至者知具彬雅明备，又取天方之礼译为华文曰《天方礼法》，卷轴盈尺。恐读者难之，乃择其最关于民生日用者汇为一跃，曰《天方典礼》二十卷都二十八篇。引先正言而序曰：礼之于人，若甘于蜜。蜜无甘，无以为蜜。人无礼，何以为人？其于译例，日子之所译阿文华文原相吻合，奈各经堂讲经训字支离失旨。予不惮烦，每训文解字，必摹对推敲，使两义恰合然后下笔。勿谓愚反经异俗，是反俗合经耳。又恍然有会于天方之经，而曰大同孔孟之旨也。经则天方之经，理乃天下之理，应公诸天下，乃于《宝命经》、《费隐经》、《道行推原经》、《昭微经》、《研真经》以及《格致全经》中，择其理同而义合者，糅译之而为四言书，谓之“本经”。凡五章。第一章总述大世界造化流行之次第曰：最初无称，真体无着。惟兹实有，执一含万。惟一含万，妙用斯浑。椎体运用，作为始出。真理流行，命昭元化。本厥知能，爰分性智。一实万分，人天斯备。中含妙质，是为元气。先天之末，后天之根。承元妙化，首列阳阴。阳舒阴敛，变为火水。火水相搏，爰生气土。气火外发，为天为民土水内积，为地为海。高卑既定，庶类中生。造化流行，至上而止。流尽则返，返与水合，而生金石。金与火合，而生草木。本与气合，而生活类。活与理合，而人生焉。气火水土，谓之四元。金木活类，谓之三子。四元三子，谓之七行。七行分布万汇生成。殊形别类，愚质分宗。理随气化，各赋所生。大化循环，尽终返始。故惟人也，独秉元精，妙合元真。理象既全，造化成矣。第二章，分述天地人物各具之功能曰：一真衍化，理象章陈。理具于知，象见于能。知预先天，能衍后天。先以象著，后以理形。理象相属，性命以位。人曰知能，物曰功用。理同气异，以辨愚智。体圆用方，以适时宜。浑同知能，是至圣性。任用知能，是大圣性。顺应知能，是钦圣性。显扬知能，是列圣性。希望知能，是大贤性。体认知能，是智者性。坚守知能，是廉介性。循习知能，是善人性。自用知能，是庸常性。禽兽知觉，草木生发，金石坚定。同是知能，弗称知能。惟阿而实，代行化育。惟库而西，错合变化。创无为有，厥惟土天。发隐成著，厥惟木天。化小为大，厥惟火天。章明贵显，厥惟日天。结交离合，厥惟金天。化蠢为灵，厥惟水天。改移流动，厥惟月天。风以动之，火以发之，水以湿之，土以奠之，金以奠固，木以建立。活类运行，凡是功用，万化仰藉。一粟之生，九天之力。日星景丽，元象以见。东西运旋，变化以出。四行专注，方位以定。四气流通，岁时以成。七洲分地，物产以异。四际分空，化育以从。云雨雷霆，雾露沙尘，皆所由资，以妙元功。察形辨义，观象悟理。先天后天，一贯而已。第三章，总述小世界身性显著之由曰：溟漠运精，元祖诞降。鬃乳感孕，衣裔衍生。初维一点，是维种子。藏于父脊，授于母宫。承继先天，妙演后天。胚胎造化，分清分浊。本其二气，化为四液。黑红黄白，层包次第。四本升降，表里形焉。红者为心，黄者其包，黑者为身，白者其脉。身心既定，诸窍生焉。肝脾肺肾，眼耳口鼻。体窍既全，灵活生焉。灵活为物，包备万性。与种俱存，与胎俱生。随厥形化，而运其关。俟具体全，而著其迹。子吸气血，由脐人胃，而坚定启，是为金性，百体资之。由胃人肝，而长养生二是为木性，吸化资之。由肝人心，而活性成，是为生性，运动资之。自心升脑，而知觉具，是为觉性，外之五官，内之五司，一切能力，皆所资之。是诸所有，四月而成。五月筋骨，为坚定显。六月毛发，为长性显，七月豁达，为活性显。生四十日，爰恶言笑，为气性显。长遵礼节，善用明悟，为本性显。功修既至，穷究既通，理明物化，神应周遍，为德性显。德性既显，本然乃全，是谓返本，是谓还原。生人能事，至此而全。第四章，分述小世界身心性命所藏之用曰：非性无心，非心无性，心性会合，全德昭焉。心合七德，作是灵明。顺于心包，信于其表，惠于其里。明识在灵，笃真在仁，发隐其妙，真现初心。初心著用，妙应无方，全体大用，莫感遗藏。先天来降，后天复升，来自此心，复于此心。两弧界合，复满圆形。人着灯具，真光其火，不获其光，徒为人具。人极大全，无美不备，既美其形，复美其妙。本然流行，贵合粗精。自真来我，造化为之。自我复真，人为为之。本其各具，寻其公共。浑融吻合，卷其迹相。惟是圣人，实践其境。众则难之，自取暗昧。陷于疑逆，徒致溃累。圣贤智异，由是而分。迷异好邪，从此以判。圣人全体，本无明暗。贤则有亏，暗于本然。智暗于性，愚昧于心。暗此蔽彼，本然弗见。贤障于己，智障于知，愚障于欲。障浅碍深，本然弗通。信理疑事，则为异端。信事疑理，则为疑式。疑信交衷，作帐无之，则为迷惑。心顺身逆，是为疏忽。身顺心逆，是为奸佞。心身皆逆，是为邪道。疑离之渐，逆悖之深，沈沦物我，本然隔绝。惟法圣功，修身以礼，明心以道，尽性复命，全体归真。本然独湛，大用全明。是谓人极，乃复初心。第五章，总述大小两世界分合之妙义与天人浑化之极致曰：惟一非数，是数非一。返用归体，是体名一。三一非三，一而三义。真一起化，数一成化，体一化化。起化以为，从体著用。成化以命，先理后圣。化化以顺，进以知见。尽于无间，化如循环。尽终返始，化出自然；终归自然。少不自然，即非



本然，本然无著，著于名相，名相无附，附于意识。意识无恒，故日皆朽。是故万物，只朽其理。弗朽其理，夫理即真。凝目视一，散国视二。著疑陷得，见物皆幻。物何非真，事何非实。物物纯全，孰云偏驳。一尘一粟，全体本然。一呼一吸，终古限量。小中见大，天纳粟中。大中见小，天在尘外。舒其光阴，一息千古。卷其时刻，千古一息。一归本然，天人浑化。物我归真，真亦还真。物无相碍，人无欲累。妙义各呈，本然见焉。初为实理，今为实相。实有相见，种果全焉。本经五章，各章中之节解，皆注明其意义所出之经。犹恐初学之有疑也，复因经立图以著经之理，因图立说以传图之义。说几六十，厘为五卷，以宋儒习名曰《天方性理》。且云窃欲学天方之学者观图以会意，观文以释经，不滞方隅之见而悟心理之同，不涉异端之流而秉大公之教，庶不负先圣著经之意以成先君子素志。书成，京师名正如徐元正、熊赐履、王原祁、王泽弘为之鉴定或序焉。智云其所著，曰：《典礼》者明教之书也。《性理》者明道之书也。乃复译著《至圣实录》以明教道渊源之自出，而示天下以证道之全体。乃裹粮扶箕，历齐鲁，走都门，由襄楚人西秦，过吴门，越会稽，抵粤东，就正朝绅先达，访求宿学遗经？阅胡氏天禄阁藏书，叹为得未曾有。由天童至大嵩，大畅所游。康熙五十九年，赴山东马公召，谒孔林，有感而归。明年二月，乃在三山市肆译著《至圣[实]录》。未半，至姑苏，至毫及寿，阅陈留许氏藏经。过朱仙镇，得赛氏藏西经原本。至是多主[驻]于陈留。又在京师，得诸吴氏藏西经数十册，皆自元世载入藏之府库而为流寇所发者。在秦中，复得《人镜经》、《格致全经》原本。嗣因陈留歉疫大渐不可居，得许子一序而归金陵。又去三山而就阳和之市。雍正二年，书成，为《至圣实录年谱》二十卷。综其所著，读数百卷，刊者什一。今所知者，尚有《五功释义》一卷，《清真释疑》一册，《天方字母解义》一册，《天方三字经》一册行于世。智穷年膏咎，读书万卷，天下名都胜迹游览过半，虽车尘驴背，未曾释卷。少时，八载读国籍，三载攻释藏，一载阅道藏，独于道藏而日无物也。其于糅译群经，而日天下之理不使天下共闻之而共明之，甚非圣人著经之意。其笃志修治天方之学，而日生无同志，业无同事，自立稿，自誉清，自修自润，日沈没于钩提笔削，较之后旷庭，坐精舍，田亩丰给，明侪讨论，一人创之而众成之，岂不尤难？难于其学，复难于翻译，难于编著，难于成，难于会通百氏而成一家之言，复难于以一人经管百务而无相为友。一旦成功，乃知造物之颠播我正所以成就我也。而山阳伊斯兰者杨斐茶序其书乃称其为天才俊朗逸忠雕华云。自刘氏后，国人于伊斯兰学术思想，因政治力之杆格横交而否塞者二百年。乃始自伊斯兰学者起其衰而复事译著。今已有人奋袂而兴，移译伊斯兰学术思想之时代巨著矣。长夜漫漫可从此旦也。

### 十 结 论

就西北教育方法上设为抽象的原则，以为本文之总结：

第一，‘在西北建国教育上，无论任何信仰者，皆必有立于世界人类文化中间所应具之最低限度教育标准。在地理上，西北已为世界文化东西交进亟待开明之区域。亟应各以其所具之精神意志，为教育之推动力，吸受时代文化以跻于人类最低限度标准之上，奠定整个的国民教育之基础，然后从此以建立中国在世界应有之整个文化，必以西北为同心圆点。

第二，今日学人，往往沿用古代精神物质分类之名，于宗教及哲理目为精神的文化，而以理智之科学目为物质的文化。但在现代逻辑上视之，无独立的精神，亦无呆板物质，事事皆在理智学术的研究范围之内，为人生不可分离不能缺一之需要。

第三，在伊斯兰等信仰者之方面，认识宗教，须认识宗教所相关之文化，与其文化中所相关之理智学术，并认识其与时代相关之世界文化，为中国整个国家民族共同之应用教材。

第四，无论伊斯兰等任何信仰者，在教育方法上，必以科学与哲理之精神，力矫国人不逻辑之笼统习惯，以纠正历史上已往政治及社会之隔膜与错误，而正其观念。在中国史上，须立伊斯兰等文化史，纠正已往国史家不注意宗教之漠然观念。

第五，认识之方法，惟有科学与哲理之逻辑方法，在教育上必有相当之教材，然后可以各自了解原有之文化及相互的了解其文化之应用，认明其是否合于时代生存与进化之条件。

第六，从各方原有之文化中，选择其为适合上列条件者以其精神的意志为响往之资；不适合者，可以不固执之态度以伸缩缓急之，使时代教育之标准勿生窒碍。

第七，在施行教育之事实上，则更在于教育行政之相当措施。将已往二百数十年之政治错误，用今日之合理的政治纠正。

第八，中华民国人民，在教育上须认明政治与个人义务关系。训政约法所以规定有信仰宗教之自由者，

在个人之信仰方面皆为绝对的，对于国家之义务却为相对的。一所以规定有必受义务教育者，其义务乃国家之消极的限制。若日人民必有最低限度以上之智识能力，方为公民。故对于国家义务是绝对的。换言之，即任何信仰者必受国家所需要之相当教育。

于此而更溯已往宗教与教育之历史。吾人深服现代世界基督教盛行之国家，却是理智学术盛行之国家。一则能有相互之认识使两不相悖；一则由于其政治之力能分析其所关连之迹颐，使社会各能依其所性以成顺理之共进文化。中国基督教徒与外人在于中国布教之信徒，在今日理智之教育上，可谓其能奋进。但在清光绪庚子以前，政治社会之不能有返躬认识与相互认识之故，致种种问题皆发生于一切不逻辑之妄见与妄动。一旦以理智之力容于其中、则涣然冰释而相与共进。……又闻诸中国以外之伊斯兰世界，无论在于何国，皆有相当之各种教育事业，吾人虽知中国伊斯兰之专门教育事业，不可一蹴而就，但相信中国伊斯兰终有以宗教精神之意志推动孟晋，而与基督教徒之理智教育连共进之一日。此事实之希望，当在西北为建设之同心圆点。即谓阿拉伯文化之伊斯兰者，因在八、九、十世纪供给与欧人许多科学花粉，而有欧洲今日之灿烂文化。但现在各国家之伊斯兰者，正因饥渴需要而向欧人索取其已成之蜜，以为当年花粉之报酬。中国伊斯兰人，切勿失此机会。

—载《西北论衡》第九卷第1—3期

## 伊斯兰教在宁夏（节录）

（马福龙）

### 一、伊斯兰传入宁夏之研究

伊斯兰的光辉，何时照临夏，直到现在，尚没有一个可供参考而富有价值的资料，但是我们由种种的史迹和历史的证据，可以判断在唐贞观后至安史之乱的过程中，当有不少的商人和传教士，由大食及西域一带，经玉门、酒泉等地，而到长安，再转入西北各省及内地，是很可断言的；同时在伊斯兰的大食国势正强之际，早于哈里法欧斯曼时（即唐高宗永徽年间），即与中国发生了外交关系，那时伊斯兰在西北各地开始传教，是毫无问题的。

至于伊斯兰在宁夏输入传布的历史证据是：

第一、安史之乱，两京陷落，明皇奔蜀，李光弼、郭子仪扶太子奔灵武仓促即位，改元“至德”，并以灵武为行都，外借大食、回纥及西域诸国之兵，决定讨贼大计。斯时西域各国，大部改奉伊斯兰；且唐玄宗时，安西节度使高仙芝与大自战于坦罗斯河畔，结果全军覆没，仅以身免。自此以后，伊斯兰的大食，则控制了整个的西域。平定安史既需大量的兵力，所来者自系穆斯林毫无疑义。兹录《册府元龟》一段记载，再把它加以分析，便可得一个正确的结论：

“至德二年（纪元七五七年）九月，元帅广平王领朔方、安西、回纥、大食等国兵十五万将收西京…广平王整军人长安，中军兵马使濮固怀恩领回纥、乃曼、大食等军，从城南过萨水东下营”。

由上面的这段记载，我们可以判断：

（1）大食既与回纥、乃曼、安西等军取得军事的互助合作，而又联兵援救唐宝，则回纥、乃曼、安西……等改奉伊斯兰是很〔有〕可能性的，而且是极合逻辑的。因为大食的“哈立法”继承穆圣的遗志，专以传布宗教为志职，故凡与任何国家发生外交关系，必须以传布宗教为主要的条件。

（2）假定回纥、乃曼、安西等斯时尚未归信伊斯兰，那么在此十五万大军中，大食当为主要的一部，而在数量上一定是占着优势的。因为以常识来判断：大食强，而回纥等弱。安史之乱，以强大的中国，尚无法平定；他们既扬威国外，远征异域，自当以强者为主，必须有绝对的把握，方能出师。

（3）基于此点，中军兵马濮推固怀恩必是一个大食的勇敢善战的穆斯林人。假如蒲寿庚的“蒲”为“艾布”的译音的话，那么“濮固”一字，也必须部布白格（固）的译音的省略。也未可知。

（4）未出师以前，这些穆斯林住到灵武，能说不礼拜吗？既要礼拜，就得修专。当时既以“上宾”而来，修几处礼拜寺，当为唐朝的军臣所乐从者。

（5）安史既平，这些穆斯林的军队，多留于黄河两岸。依汉族的故事，沿着黄河繁衍生息，宁夏自是留居之所在了。迄今新疆人犹称之为“东干”，即“留居”的意思，假若不是集团的，大量的，而在历史上或当时的事实上发生绝大的影响的话，仅有少数的或逐渐而来的传教士，绝不会得此“东于回”或“汉

回”（即汉化回回）之名称的。

（6）民间的传说，也以“郭子仪请回回”互相传诵。清末薛福成记一段故事说：“汾阳愚民，发令公墓，劈棺而骂曰，‘招徕回子，汝之罪也，余当为天下惩之！’”（这段记载，我记得在唐口笔记上的，原文遗忘。）总之伊斯兰的传人宁夏，与平定安禄山是大有关系的。

第二、宁夏最古最大的礼拜寺，据说是宝丰等等。由于同治事变被焚毁的很多，而宝丰大寺则拆除，将所有的砖瓦木料运往贺兰山，修了一座“贺南庙”。至于现有的古寺，当推韦州、同心两礼拜寺了。据说有八百年之久，可惜没有碑记可考，使我们无法证实它的真确性。如果这个传说是对的，那伊斯兰在宁夏，至少也有一千年左右的历史了。因为伊斯兰的发展是先由城市而后乡村，况穆斯林初来时不善务农，经营商业又是他们的唯一职业，必须在城市经商，有了经济基础，然后发展到乡村，从事农耕。这样，要经过百年以上的时间，才能办到。所以我们推测一下，在“翁米亚”王朝，伊斯兰必已发展到黄河两岸和贺兰山下。

后来，蒙古由西方凯旋，兵锋转向了东方，越过贺兰山，进图中原，当时军中，已有大量的穆斯林俘虏和不少的军人、学者、技术人材了——这是宁夏伊斯兰最灿烂的时期，也是整个中国伊斯兰最盛的一个时期。

## 二、分布概况

宁夏穆斯林的分布，在过去，以宁夏、平罗两城为最多。宁夏城内有礼拜寺四所，而穆斯林户口，超过半数。至于房产，据宁夏省政府地政局登记房主契约时的统计，十之八九为“逆产局”所发“逆字执照”。盖自同治事变后，左宗棠委派刘松山督办宁夏军务，结果刘氏阵亡，清军失利，清廷遂有主抚之议。当时托出老派穆斯林绅士马殿奎出面议和，并以灵武州官许马殿奎。后来马化龙允许，和议告成。但左宗棠忽变前议，露出一副凶残的面孔，谓宜“剿抚兼施”，他给清廷所上的奏指中即写着：“一旦主‘抚’，则十余年来所死军民，其仇不能报！”于是开始了惨绝人寰的大屠杀，实行大“剪除”。藉点名的诡计，将所有的壮丁，尽行杀害，“开肠破肚，取食心肝”；复将幼童绑放场地，用石破碾压，无一存活者；少年妇女，则全掳去；所存之老弱残废，则安插到边远不毛之地，沿河靠山一带，宁夏腹地无一存留者。所有礼拜寺改做庙宇，穆民（回教徒）房屋田产，则完全没收。成立“逆产局”让满、汉人来承领，由“逆产局”发给逆字执照。迄今省垣礼拜寺犹存，穆民见之，无不落泪。至于祖产，契约犹在，无法享有，祖先多年之经营，毁于一旦，穆民被屠，几尽跟（绝）矣！

经过数十年的努力挣扎，虽未恢复旧观，但由于穆民繁殖力之强，人口已增十倍有奇。目前以同心为最多，穆民占百分之九十以上。其次为金积、灵武、惠农三县，约占全县总人口的百分之七十以上。贺兰、永宁、盐池三县，则占百分之四十。银川市和平罗，则占百分之三十五。中宁、中卫、蹬口、陶乐、宁朔及阿拉善旗则占百分之二十至三十。此外破口附近克伯滩有“蒙古回回”，约五百余户，他们在政治上虽属阿拉善旗政府所辖，但在宗教的感情上，则与宁夏境内的穆民，是取得密切的联系。

总之宁夏的穆民，占全省人口二分之一弱，为数三十万，分布于全省各县乡，甚至于河边山崖，都有他们的足迹。……

## 四、宗教活动

东方的伊斯兰一般的宗教活动，当以清真寺为中心，宁夏的穆民，也不能例外，所以我们对于清真寺的组织和制度，以及有关清真寺的一些宗教习俗，必须有个轮廓的认识，才能了解移民的宗教活动。

很早以前，这里的清真寺是分“罕义”和“扫末”的。“罕义”是一个区域里的大寺。穆民为了谋生的便利，不时的来往迁徙，但无论迁到何处，为了维护宗教，礼拜沐浴，所以集合附近的邻居，重新盖一所临时礼拜的小寺〔扫末〕：只请一位“伊玛目”领拜、办小学、领读古兰以及宰鸡杀羊等工作，而属“罕义”寺管辖，遇有婚丧一类的事，仍请“罕义”寺的教长来主持。“扫末”寺里的阿衡，并无大权。这种制度，到后来逐渐地被人推翻了，尤其是哲赫林业派和遵经派，根本就取消了。每个寺都是独立的。哲赫林业派尚有一个道堂，各寺一律直接受道堂的统辖；而道经派则采独立自主政策，方与方之间，一律平等，不分上下。

自版宁（夏）分会成立以后，将各专重行整顿，按人口的多寡，分为头、二、三等，三百户以上者为头等，百户至三百户者为二等，百户以下者为三等，计全省大小共计八百六十四方。

各寺的教长，除哲赫林业派由道堂里的领袖直接委派外，其余的仍依千年来传统的民主作风，由全方教胞开会选举。届时由本方有声望的人士，刺探各人的意思，提出两位或三位阿衡，作为候选人；经多数人

的决议，选定一位，并推出负责人前往请阿衡。其余的如上任时设宴所用的牛羊蔬菜等物的购买和筹办，则由执方阿衡和学董负责。

在请阿衡的时候，由全方推选出来的代表，到阿衡的家里或任所，经过一番颂扬，再说明来意。接着阿衡谦让“回，说明自己不能去的理由二代表由善于词令的，婉转央请。阿衡如领就时，即答应了，众代表起立说“色俩目”，表示决定了。如阿衡是在任的，代表们须先向该方让请，彼此各选能言之士，言来语去，各陈理由。如该方理屈而愿意让给的话，则表示同意；否则阿衡虽有意就，也是无效的。

一旦阿衡请妥的话，先拿一部经，由代表们携回，作为应允的证据。斯时全方即忙着订期设宴，并给附近各寺的阿衡、乡老下请帖。届时参加的所来的客人，大都携有礼品及“七提”，礼品归阿衡，“记提”则为全方所有，以补待客的花费。上任的仪式是：由本方派去几辆车，阿衡及所送的人，分乘车上。比及到跟前，所有本方及外方前来接阿衡的客人，均须出迎。双方一面唱，一面和，或唱诗，或赞圣；比及接触，全体说“色俩目”，握手庆祝。旋即到寺院，分站两班。中央置一桌，上有“接驾盒”，内盛各色果品。先将接驾盒端起，由客方起，绕一圈，让所来的人各取一枚，谓之“得穆巴勒克”，意为“吉祥”。这时，阿衡即由送来的客人中，选一能言的人开始致词，再由本方选一人致答词，大致都是引证古兰、圣谕，说明办学校研究学向的贵重和要紧。词毕，阿衡开“色白格”（课），众经生上前道“色俩目”，一个庄严肃穆的仪式，宣告礼成。接着进行聚餐，这是非常丰富的宴席，俗名“十大碗”。宾主于极度欢愉中，始散会。

至于清真寺的组织，在过去是教长下设三道，即“伊玛目”、“赫推布”、“默静”。“伊玛目”掌领拜及全方的行政；“赫推布”负宣讲的责任；“默静”则司“班歌”和礼拜仪式。后来三道取消，教长一人兼负讲经、领拜、宣传教义等责任，司仪则由经生轮流担任。事实上三道自世袭以来，已不称职，大都是形同虚设。新派出，遂即取缔。于教长下设执方一人，协助教长处理全方的行政及婚丧等事，学董则负寺内经济的催收、保管、出纳……等责；此外再按方的大小，分设“乡老”三人至九人，襄助学董，办理方务。

回教协会成立以后，为了组织穆民，遂于各方组设方会，选出理事三人至九人，监事一人至三人，常务理事三人，负推行会〔务〕的责任。再由一“罕义”区组织一区会，每一县组织一县支会，全省则有省分会。各级会内，皆选出理监事若干人，并聘书记长一人推行会务的责任；并分总务、文化、教育、组训四组，省设组长，县设股长。下面跟其他行政机关一样，也有不少的“员”，在分头工作着。

清真寺的原名：“默静吉德”，是专为礼拜而设的；但在宁夏（全中国莫不如此），则成了回民的宗教、政治、司法、教育……一切活动的中心机构了。千年来的经堂教育，是有着维护宗教的功劳的，而这种教育，不论大学、小学，都是设在清真寺内。穆民间犯了教法，或是彼此间发生了纠纷，那么，就得到寺上由阿衡论“蒿空”（审理）或调解。为了应付或推行国家的一切政令和决定自己应取的途径，大家更有到寺里开会商讨的必要。至于每日五时，七日一聚，一年两会的各种礼拜仪式，更是离不开寺的。而寺内设备齐全，随时可供教胞们洗澡沐浴，一切婚姻丧葬都是由阿衡作证致词，颂经祈祷，始得成功。所以穆民的宗教活动，实际上，没有一样是离开清真寺的。

最大的纪念节是：（1）“开斋节”。每年于穆历九月，封一个月的斋。封斋期内，节制食色，清心寡欲，妄言不出，非礼不为。一月期满，家家户户炸“散子”，捞“油香”，各式各样的作果，无不俱全。赤贫者，则只捞油香而已！早八时左右，齐集寺内，穿新衣，带美香，人人春风满面，个个欢天喜地。沐浴后齐集大殿，先由教长恭诵天经，继起讲演，再礼两拜“当然拜”，礼成散会。下拜后，集寺院，先向教长道安，然后全体互说“色俩”。斯时由教长前领，全体尾随，集团游坟，为亡人诵经祈祷。随后则分头往各亲友家拜节请安，家中则设宴待客，备极欢洽。近年来由于时局的动荡，已大非昔比了！

（2）忠孝节：又名“牺牲节”，此为伊布拉欣、伊斯玛仪所遗留者。礼拜仪式，与开斋节同，但家中的办法，则稍有出入。这一天，家家宰羊或牛、驼之类，以示牺牲之义。羊则一人，牛、驼须七人。肉的分配是：自用、馈赠、施散济贫。

（3）圣诞节：穆历三月十二日，为穆圣诞辰及归真纪念日，在过去是家家须设宴待客，请阿衡诵经，以示崇功执德之意。近年来，一般遵经派的学者，以此事无经典的证据，而为后人所新生，遂断为“异端”，力加取缔。之后，有的人认为此一大圣，他的诞生既为全人类，我们在这一天，不能不有所表示，且在这一天，正可利用集会，宣传宗教。故年来“圣纪”之举行，又复盛行，但方法不胜往日了。这和普通的名人纪念日是一样的，先举行一个隆重的纪念大会，请学者演讲，意义重大。而老派和哲赫林业派，则一切如故，并未（变）通。

(4)其他:还有“格德兰”和“自拉台”两晚会。以前也是请阿衡诵经,为亡人求饶,为活人讨平安,为之“念赦”。法推默圣女的生日,以前为妇女的纪念日,由阿衡讲解法推默一生的美德,使妇女们效法之。他如亡人的三期、百日、周年等纪念日,均须请阿衡。老派念经,新派吃饭,而设宴待客的回赐,则归亡人而已。

## 五、教育

宁夏穆民教育实况,说起来是很可怜的,始终是受着暴风雨的摧残,没有走上一个正常的轨道。过去是经堂教育比较可观,国民教育根本谈不到;现在则相反,国民教育略有基础,而经堂教育日趋末路。这种畸形的发展,都不是穆民所需要的,也是极不合理并且含着相当危险性的。因为受经堂教育的人,大都是只念阿文而不读中文,以致多数人,都不认汉字。这对于宗教的发展和穆民的进步,不但是一个极大的障碍,并且因此回汉间感情,更为隔膜,一切误会、磨擦也就不断地发生了。自从政府实施强迫教育以后,国民教育日益普及,所有的阿文私塾,无形中给取消了,一般穆斯林儿童,读阿文的机会就没有了。这对于汉译典籍缺乏的中国穆民的宗教信仰,是一个绝大的危机。兹分别述之于后:

### 甲、经堂教育

经堂教育,亦名“寺院教育”,是伊斯兰传入中国一千年来,训练教胞,宣传宗教的唯一基础;并且用国语解阿拉伯文,尤为创举。凡穆民集居之村落,皆有一所清真寺。寺内聘有学问湛深之人为讲师,兼任教长,招收生徒,谓之“哈立法”或“满拉”,设铎讲学,作育人材,此为“大学”。至于小学则由本方的阿衡,轮流担任其教师,是为“小学阿衡”。召集全方儿童,教授阿拉伯字母、古兰经、杂学、穆民信仰及浅近之教义常识等科。小学毕业后即升入“大学”,再由辨字学起,一直于语法学、修辞学、教律学、认主学、性理学、天经注释、圣训集解等科。读完这些科目,需时十载,始得学[肄]业,谓之“穿衣”。这是青年阿衡衣棉还乡的一个纪念日,家庭隆重设宴,自不必说。经过这一个阶段,始由“满拉”升为“阿衡”了。经堂教育的特色是“品学兼重”的。为了要给穆民大众做“师表”,故在寺院受教育的时候,特别注重个人的品性修养。本来一个具备了正确信仰的人,他的行为的出发点,完全是以具备完美德性的真主为鉴戒、为法则的,故穆圣曾说了“他们当效法安拉的德性”!而穆圣的言行,又是真主的意旨的实现。所以一个受经堂教育的人,必须很自然的改善自己的行为,以符合真主的意旨和至圣的行为。所以在日常生活方面,所表现出来的是:敬主爱人,履行圣道,光明正大,中和勤俭;并且由于每日五时礼拜,更养成了一种团结互助、服从守时、清洁卫生、坚毅不屈、庄严肃穆、严守纪律、自强不息的好习惯;由于封斋的关系,养成了侧隐之心的增长和惩忿制欲、克己复礼等美德的培育;天课的实施,更是舍财济贫、急公好义、解决社会问题的不二法门;朝觐天房,尤其是促进大同,天下一家的最好步骤的表现。消极方面,则严禁烟酒嫖赌、偷盗说谎、吃猪喝血、抽签算卦……等不正当的行为和迷信。所以,这是一个受过经堂教育的人最低限度的品德修养。

寺院教育经费之来源为:大学采公费制,满拉的供养和阿衡的学费,完全由地方负担。有的分班征收,有的则征“天课”,以供学内之需。至于小学,则完全由儿童们的家属担负。以前每人每月给老师拿米一升,作为“敬礼”和“酬金”。

这里的经堂教育,在抗战以前,可说是盛极一时。各寺内皆有十名至三十名,甚至于有五十名的经生,在受着各种各样的教育。在学派方面,可分:(一)“工吾”派:此派在治学上主“精”而不主“博”,对于《古兰经》或其他各经的词句的构造和前后的结构布局反复讲解,钻研考究不遗余力。此派以马立克阿衡及马永亮阿衡为首。后来夏文选阿衡由化平学习归来,得陕西之薪传,小马阿衡(即马良骏)之新法,极力倡导,不遗余力。一时学子争趋其门下,负笈深造,讲学数十年,桃李满门,大有压倒一切之势!(二)主党派:此派也名“额立法祖派”。治学的方法是:“博”而不注重死板的“精”。对于经典的道理,只要了解即可,至于词章的考究,那是文学家的事,而与大道无关,用不着费那种事。此派以虎嵩山、张云、王子忠、马登海请阿衡为首;而虎大阿衡更为海内有数的名学者,学问渊博,讲学有方。“工吾”派中衰,一般青年多投其门下,受其化雨。现在黄河两岸及盐同山地的阿衡,多出其门下。此老中阿兼通,译著也多,堪为穆民之名师。讲学数十年,人才辈出,而以主办中阿师范时为最盛,收效也颇广。

可惜,近年以来,因为受时局的影响,加以征兵的频繁,满拉不能上学,各寺里,已经形成了一片荒凉状况。而自实行强迫教育后,各经堂小学教育,更是日渐没落,消沉已极,迹沙来已无小学之设立了。

回协当局有鉴及此,乃于省垣及河东各设中阿高级师范一所,后又推广至各较大的清真寺内均成立初级

中阿师范学校，计全省二十二所。陈立夫部长抵宁，将此等学校，改为“宁夏私立XX阿衡教义国文讲习所”。而在功课方面，大家皆以为：既为“教义国文”讲习所，只好将其他各科学，一律取缔，只上国文和阿文好了。结果，就这样办了好几年。最近又改名：“宁夏XX伊斯兰研究所”了；各所皆有董事会，省董事会则负保管筹措经费的责任，而经费的来源是敦厚堂主人马鸿逵氏及各热心教胞捐助的。

至于各所的功课除授中文一小时外，阿文则跟以往并无两样，而办理的情形，大都是不尽满人意的。

#### 乙、普通教育

宁夏的教育，本来就是极端的落伍，不识字的人，要占百分之九十以上。而回汉感情的不睦，更造成了穆民反对读“汉书”的心理。因而文盲充斥，知识落后，形成了今天“愚”、“贫”、“弱”的三种要症。直到现在，由于知识分子的缺乏，处处受着欺骗、压迫、剥削的种种痛苦。但这里的穆民教育，跟他们的生活是一样的有着崎岖不平的一段经过的！‘

民国八年，马福祥先生在护军使任内，看到本省教育落后的情形，遂创设“蒙回师范学校”于省垣，并设附小学一所。其后，又在各县穆民集中区，设立了许多“清真小学校”，全省共计七十四所。由于云老的躬亲率划，以及用种种的方法加以鼓励奖掖，一般人皆以读书为荣耀。一时读书之风气大开，各家长纷纷送其子弟上学读书。云老复于省垣设立“蒙回教育劝导所”，随时派员到各地去视察学校，因之成绩尚佳。不料此种学校，在以开发西北为口号的冯玉祥时代，全被勒令停办了；而各县清真小学赖以维持学费的鸽堂捐（此为穆民之私产，凡养鸽者，皆须出学捐），悉行令教育局收管；而穆民教育，则无人过问了。

民国二十三年，现任主席马鸿逵先生为继承乃父福祥公之遗志，复于省垣设立云亭师范学校一所。课程除中文完全遵照教育部颁布师范制课程标准办理外，复加授阿文一小时，而训育则完全采伊斯兰的精神，实施军事管理。可惜，这一个适合穆民需要的学校，刚办了三年就关门了！”

后来，时子周先生调长宁夏教育，对于穆民教育的策划兴办，煞费苦心。增设了许多穆民小学校，复拟设立“回民师范班”于宁夏师范内，且拟订了一个办理穆民教育的计划，成立了一个“宁夏省回教长回民教育辅导委员会”，联合教长协力推进。但后来时先生赴京未返，而酝酿中的穆民教育，遂成泡影了。

经过一度的消沉以后，沉闷的空气又被打破了，新的希望终于到来了，那便是‘云亭教育文化基金董事会，的成立。马主席自任董事长，并资助基金一亿元，作教育基金，于各县先后成立“云亭国民中心学校”共十五所。由董事会制图，并发给建筑费，立即开始动工，修建校舍。由三十五年三月间开始修起，至翌年七月，大部工程均已告成。因此各县均有一所崭新的云亭学校出现了。至于课程方面，除中文与普通学校相同外，复加阿文两小时，学生均须礼拜。后以物价飞涨，基金有限，不敷开支，已于三十六年度，一律列入省府教育预算以内。

此外各县立国民学校，凡穆民集居之区，皆已设立。惟设备简陋，教员水平过低，故无良好的成绩可言。并且各校不授阿文，地方人士的同情和援助是很少取得的。

我们由上面的事实，可以看到穆民教育虽然有了相当的基础，但穆民子弟升入中等学校是很成问题的。穆民因为普遍的“穷”，所以升不起中学。而贺兰中学虽系公费待遇，但因为采普遍（通）招考制，穆民子弟因为种种的原因，是很难考进取的。因此我们甚盼当局，能于省垣设立一所类似过去的“云师”那样的一所适合穆民要求的学校，并且在吴忠镇、立刚镇、同心城、宝丰城各设一所中等学校；除中文外，再加授一两小时的阿文，则穆民教育才有前程。至于“贺中”招生时，应对穆民子弟从宽收录，或由各云校保送，大量收容，俾穆民儿童得有深造的。机会。这样对于解决西北问题，是不无神益的。

#### 六、不甚分明的派别

谈到宁夏的伊斯兰派别问题，倒是有研究的必要；并且各派的沿革和近来彼此间的趋势，都是很值得我们注意的。中国的伊斯兰从好些地方都可以证明，当初是“什业派”。比如：穿衣挂帐的尚绿色，举行法图默的纪念会，《战克录》一书的流行等。但后来不知何时，竟变成“筭尼派”了；而在中国更一致的遵奉大教长艾布哈尼法的教化，成为艾布哈尼法派法，根本无什么派别可言。到亡清乾隆年间，官川阿吉子由布哈尔汗等地留学归国，便在撒拉一带传布教道，提倡高念，并对于各种念法的音调，依照外国的念法，大加改革，遂引起主张暗念的老派的反对。新派主高念，称之为“哲赫林业”（即高的意思）；老派主暗念，因称谓：“虎费业”（即暗的意思）。老派领袖为花寺，对于新派领袖阿吉子（即马明心）大加攻讦。新旧火水，各不相容，遂有乾隆四十六、九年两次的大争端和光绪二十六年的事件、同治时的大乱。此皆由新旧不和，内部分裂，予那统治者以藉口，假借弹压之名，进兵清剿，遂酿成流血的大战争。

新派自马明心殉道兰州,势稍衰。至马化龙出,则大盛行。嗣以马化龙与清庭对抗十余年,议和后,被清军所杀,而其教下死亡尤惨,此派一时势弱。至马元璋出,则又有新兴之气。不料民十三年地震后,元璋歿,一至于今。现该派领袖马腾露、马震武皆与政府密切合作,一切尚安。而此派以金积道堂为中心,教下追全国。

民国以来,海禁大开,朝觐无房者日众,回国时皆携有大批经典。一般阿衡研讨经典,考察事实,深感我国教胞所实行者,越重风俗,“违背教义,送大倡改革,力谋刷新,于是遵经出也。此即一般人统称的“新兴教”,亦名“其他布笋乃提”。这一派奋斗甚力,对于宗教的复兴,陋俗的改革,确有不少的建树,显然的,已将过去哲赫林业派积极前进的精神取而代之,而为伊斯兰运动中新兴的一个力量。他们的方式是,整理内部;“提高教胞们的宗教意识,注重实行五大天命和圣行;避免与外界磨擦,采取理论的说服,抛弃武力的冲突。这是与哲赫林业所不同之点。近年来,宁省宗教略有进步,此派实有力也。……大家都向往着“天下穆民成一家”的美境,而恪遵了安拉所诏示的“凡是穆民都是兄弟”、“你们一齐抓住安拉的绳索,莫要分散”的教训,放弃了教内争执,团结一致,互相让步,彼此尊重,各行其是,各倡其理,停止一切批评、攻讦、毁谤的宣传战,而趋向于精诚团结、互助合作的和平之道了。这些年来,已经看不出有什么显著分明的鸿沟,彼此都在各取所长的,想着“兴教”的大路上,一齐迈进了。

不过我们希望一般负领导责任的先进们,应当更进一步的放弃成见,将那些残存的墙壁悉行拆除,使内部大同,丝毫派别的痕迹不使它存留,大家团结得象土敏土一样的坚固,一致手拉着手,步和着步,向着新的生命、光明的坦途。来追求,来迈进!这样,则不特宗教的复兴可期,而整个的穆民运动,也必能毫无阻碍,迅速的完成了。

#### 七、关于“回族”“回教”问题的一个商榷

对于这一个问题,论者颇多,大体上不外“回族说”和“汉族回教说”两种。尤其自抗战军兴,国内各报章杂志,多主张中国的回教同胞,除新疆以外,不论是西北和内地,都是汉族改信回教,而不是另一种民族。待此说者,按其用心,无非是藉此消洱回汉间的隔膜,减少西北问题的严重性。但笔者以为:这是一个学理的问题,而不是一个政治问题。实则,硬把穆民(信奉伊斯兰的人)填到汉族的队伍里面,而不去解除他们切身的痛苦,问题依然是存在的,不但与事实无补,反而更加深了彼此间的仇恨。兹就管见所及略述一二,以教正于高明之士。

前面我们在“伊斯兰传人宁夏的研究”一节里面,曾经引证了一段“郭子仪请回回”的史事。关于所来的大食、回纥、乃曼等,或全信伊斯兰,或一部信伊斯兰。但这些人,自平定安史、恢复两京以后,即散居于陕、甘、宁、青一带,是无问题的。后来跟唐室发生裂痕,为了自卫自救和生存的需要,更进一步的密切合作。大食以伊斯兰文化而同化回纥、乃曼、朔方等,而成为一个特殊的民族,自是可能的合理的事实。

蒙古由西方凯旋,俘虏了不少的阿拉伯人、波斯人、突厥人和中央亚西亚一带的信奉伊斯兰的民族。这些人里面,有商人,有军人,有学者,甚至于有不少的政治家和天文家。他们帮助元室,统一中原。这时东西交通便利,西方各信奉伊斯兰的民族,时常到中国,尤其是西北一带游历或经商。返国的也有,留居的更多,而在西北各城,掌握了商业的大权。迄今宁夏各集市,米粮市上所流行的,还是波斯话……便可想见当年的盛况。

北京大学校授黄文弼先生,在他所任西北史地一科里,曾明白地指出:甘、宁、青的民族为:1. 汉族, 2. 回族, 3. 蒙族, 4. 藏族。他特别指出“回族”是由色国人、西域人及改信伊斯兰的蒙古人和土人而造成的。黄先生又说:“居住大夏河一带的土人,已汉化,信伊斯兰,语言同蒙古语相近。大部来自西域或撒拉马尔汉一带。因其改信伊斯兰,故与北部蒙古断绝关系了。”笔者特向黄先生请教:“此种所谓‘汉口’,是否另成一个民族?”黄先生坚决的答复:“是啊!是民族!是在伊斯兰文化的熏陶下,而造成的一种民族!”

由上面所引证的两段史例和对于西北问题很有研究的黄文弼教授的意见看来,我们的结论是:绝不是单纯的汉族信伊斯兰,而是集西域、蒙古、大食、乃曼土人甚至于汉族等而在伊斯兰文化的同化下,孕育而成的一个特殊的民族。这种民族我们也可称之为“伊斯兰民族”。

有人说:“信伊斯兰的,要称为‘回民’或‘回族’,那么信耶稣教的或佛教的,也要称为‘耶民’、‘耶族’或‘佛族’了?”其实,这种看法是一个似是而非的看法。因为信耶稣教或佛教的人都是个人一时的

行动，决不是象穆斯林一旦信了伊斯兰，而他的生活习惯和婚姻、丧葬、家庭制度、亲属关系……等完全要起一个很大的变化！况中国的穆民，这些年来既未向外大事宣传，加入的自属一寥寥，而他们自己又保持着血统信仰生活习惯的独特性，当然，绝不是跟普通的宗教信仰同日而语的。

总之，宁夏的穆民，无论从历史的演变，或是构成民族的各种要素，以及由于政治的和社会的各种现象上看来，确实构成了一个民族的种型和应具备的条件。

卅七年三月于北京大学  
一载《西北通讯》第2卷第8期

## 伊斯兰教与中国历算之关系

（李 俨）

### 目次

- （一）唐代伊斯兰教输入中国
- （二）土盘算法
- （三）写算铺地锦
- （四）元代回回历算家
- （五）元西域仪象
- （六）元回回司天监
- （七）元回回书籍
- （八）明初修明历法
- （九）明末修改历法
- （十）清初废除回历”

#### （一）唐代伊斯兰教输入中国

伊斯兰教输入中国，一说在隋朝开皇年间。如《天方至圣实录年谱》称：

“相传隋开皇六年（586），教主遣挽个士来中国传教。”

《明史》卷三百三十二称：

“隋开皇中，其国撒哈儿？撒阿的？干葛思始传其教入中国。迄元世其人遍于四方，皆守教不替。国中城池、宫室、市肆、田园，大类中土，有阴阳、星历、医药、音乐诸技。”

《皇明世法录》卷八十一及唐天宝元年长安清真寺碑并谓防开皇中其教始传入中国。济阳了药园（天方圣教序）称：

“隋文帝慕其风，遣使至大西天，求其经典。开皇七年（587）圣命其臣塞尔帝、斡歌士等，资奉天经三十册，传入中国，由南海达广东，首建怀圣寺，遂遍于天下。”

但开皇中伊斯兰教尚未创立，输入之说自属无稽。至长安清真寺碑不独年代错误，识者已议其伪<sup>①</sup>，即就该碑花边图案已一望而知其为明代作品。又一说谓在唐朝武德年间（C. 620），如《至圣实录补遗》篇所记。又说谓在唐朝永徽年间（C. 650），如近人陈垣之《回回教入中国史略》所考。最后一说谓在唐朝贞观年间（c. 630），如《西来宗谱》谓在贞观三年（629），《天方正学》谓在贞观六年（632）。就中最后唐朝贞观年间输入之说比较可信，因其时伊斯兰教已经成立，而中国、阿拉伯间亦于此时开始交通也。

伊斯兰教虽于贞观年间输入中国，但与中国历算尚无直接关系，而波斯之七曜名称则申印度间接输入。唐不空和尚于乾元二年（759）译《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日害恶宿曜经》称：

- “日曜 波斯名为耀森勿 Yek shan bah
- 月曜 波斯名为娄祸森勿 Du shan bah
- 火曜耀 波斯名为势森勿 Seh shan bah
- 水曜 波斯名为掣森勿 Chehr shan bah
- 木曜 波斯名为木森勿 Panj shan bah

①见小鲁哈尔《伊斯兰教在中国，koomhall, islam i Cmeine?陈垣《回回教入中日史略》，东方杂志，



二十五卷一号，《北大国学月刊》一卷六号。

金曜 波斯名为数森勿 Shesh shan bah

土曜 波斯名为龛森勿 Haft shan bah, 而曜 (Yek)、娄祸 (Du)、势 (Seh)、掣 (Chehar)、木 (Panj)、数 (Shesh)、翁 (Haft), 波斯文义为一、二、三、四、五、六、七, 故《明史》卷三十七《历七?回回历法》一一七曜数条称:“日一, 月二, 火三, 水四, 木五, 金六, 土七”。此七曜数, 明泽《贝琳七政推步》译之为:“七问别 (日曜), 都闪别 (月曜), 写问别 (火曜), 察儿闪别 (水曜), 盘问别 (木曜), 阿的那 (a di neh) (金曜), 问别 (Shan bah) (土曜)”<sup>①</sup>

## (二) 土盘算法

近东印度、阿拉伯、波斯诸国应用全盘算法。其法以沙代纸, 用沙土散于地面或盘上, 以竹或铁书之。此法始为印度算家所用, 流传至阿拉伯, 更为伊斯兰教徒所采用, 因而世守其法。回回历法传入中国之时, 土盘算法亦连带输入, 清初算学家王锡阐、梅文鼎迺称回回历为“土盘历”。语见《晓庵遗书》及《梅氏历算全书》。《明史》卷三十七亦称“其书多脱误, 盖其人。隶籍台官者, 类以上盘布算, 仍用其本国之书而明之。习其术者, 如唐顺之、陈壤、袁黄辈之所论著, 又自成一家言。以故翻译之本不行于世, 其残缺宜也。惟其残缺, 故土盘算法汉籍中初无详细记载。兹就达生氏 (B. Datta and A. N. Singh) 所著《印度算学史》<sup>②</sup>内, 土盘乘除、开立方诸法分述于后, 以见一斑。

<sup>①</sup>见李俨《唐代算学史》, 西北史地学会季刊。一卷一期。

<sup>②</sup>见 Bbhuhbutibhusan Datta and Avadhesh Narayan Singh, History of hindu Mathematics “Pats” 条

### (甲) 土盘乘法

上盘乘法又分为 (1) 直接, (2) 间接, (3) 直接间接参用等三法。今各举例说明如下:

#### (1) 直接乘法举例

例如:  $12 \times 135$  直接乘法将两数书于全盘上, 乘数在上右, 被乘数在下左, 以乘数最高位与被乘数最低位即单位相对, 如下式:

$$\begin{array}{r} 12 \\ 135 \end{array}$$

法: 先取被乘之单位 5 自右而左遍乘乘数各位, 乘得数置于乘数位下, 因  $5 \times 2 = 10$ , 首位得 0, 次位得 1, 置 0 于 2 下, 默记上寄 1 数; 又因  $5 \times 3 = 15$ , 以此首位 5 数与前寄之 1 数相加, 共得 6。此时单位 5。已遍乘乘数, 5 字可以除去, 代以 6 字, 土盘上得下式:

$$\begin{array}{r} 12 \\ 1360 \end{array}$$

次将乘数向左移动一位, 书如:

$$\begin{array}{r} 12 \\ 1360 \end{array}$$

此时再取被乘数之十位 3 遍乘乘数各位。因  $3 \times 2 = 6$ , 置 6 于 2 下, 与原有之 6 数相加;  $6 + 6 = 12$ , 得 12, 在土盘上擦去 6 数, 改书为 2, 默记上寄 1 数。又因  $3 \times 3 = 9$ , 与前寄之 1 数相加得 4。此时十位 3 已遍乘乘数, 如前再将乘数向左移动一位, 书如:

$$\begin{array}{r} 12 \\ 1420 \end{array}$$

最后, 取被乘数之百位十遍乘乘数各位。因  $1 \times 2 = 2$ ,  $2 + 4 = 6$ , 于上盘上擦去 4, 以 6 代之, 再以  $1 \times 3 = 3$  之 1, 记于

6 数之左, 最后将 12 擦去, 土盘上仅余:

1620 为求得之得数。此系土盘直接乘法之例。但此法如乘数之数字较大, 例如乘数为 99, 则默记乘得之数多至二位, 甚为不便。因另有间接乘法, 其例如下:

#### (2) 间接乘法举例

例如  $12 \times 135$  间接乘法，于土盘上书乘数在上左，被乘数在下右，以乘数单位与被乘数最高位相对，如下式：

$$\begin{array}{r} 12 \\ 135 \end{array}$$

法：先取被乘数之最高位 1，自右而左遍乘乘数各位，乘得数置于乘数位下。因  $1 \times 5 = 5$ ，擦去 1，代以 2；又因 1 “1” 1’ 书 1 于 2 数之左，并将乘数向右移动一位。书如：

$$\begin{array}{r} 12 \\ 1235 \end{array}$$

又以次高位 3 遍乘 12。因  $3 \times 2 = 6$ ，擦去 3，代以 6 9 又因  $3 \times 1 = 3$ ，擦去 2，代以 5。次将来数向右移动一位，书如：

$$\begin{array}{r} 12 \\ 1565 \end{array}$$

最后以乘数数单位 5 遍乘 12。因  $5 \times 2 = 10$ ，擦去 5，代以 0；又因  $5 \times 1 = 5$ ， $5 + 1 = 6$ ，6 4 6。12，擦去 6，代以 2，以 1 寄予上位，即  $1 + 5 = 6$ ，擦去 5，代以 6。此时上盘上最后书如：

$$1620$$

间接乘法尚须默记被乘数各位，亦有不便，另有直接间接参用之法。

### （3）直接间接参法举例

例如： $324 \times 753$

土盘上如间接法“重置其法”，如下式：

$$\begin{array}{r} 753 \\ 324 \end{array}$$

法：先取被乘数之最高位 3，自左面右遍乘乘数各位，乘得数置于乘数位下。因  $3 \times 7 = 21$ ，以乘得数之单位数 1，置于 7 下；其十位数 2，置于 7 之左。得式如：

$$\begin{array}{r} 753 \\ 21324 \end{array}$$

次因  $3 \times 5 = 15$ ，以乘得数之单位数 5 置于 5 下；其十位数 2 置于其左，与原有之 1 相加， $1 + 1 = 2$ ，得 2。擦去原有之 1，得式如：

$$\begin{array}{r} 753 \\ 225324 \end{array}$$

次因  $3 \times 3 = 9$ ，置 9 于 3 下，擦去原有之 3，即“收下位 3”。上盘上得式如下：

$$\begin{array}{r} 753 \\ 225924 \end{array}$$

又将乘数向右移动一位，即“退上位一等”，书如：

$$\begin{array}{r} 753 \\ 225924 \end{array}$$

如上法，先以  $2 \times 7 = 14$ ，置于 7 下，如：

$$\begin{array}{r} 753 \\ 239924 \end{array}$$

次以  $2 \times 5 = 10$ ，置于 5 下，如：

$$\begin{array}{r} 753 \\ 240924 \end{array}$$

次因  $2 \times 3 = 6$ ，置于 3 下，擦去原有之 2，土盘上得式如下：

$$\begin{array}{r} 753 \\ 240964 \end{array}$$

又将乘数向右移动一位，书如：

$$753$$

240964

如法以 4 遍乘 753，加入后，得：

243972

此为直接间接法参用之例，其步骤即：

“‘重置其位’，以下位一数遍乘上位各数，分置于各数之下，‘收下位’，‘退上位一等’，逐次如是，乘毕后上位全收。”

此与《孙子算经》所记筹算乘法有类似之点。

#### （乙）上盘除法

土盘除法举例：

例如：1620、12 法：先置除数 12 于被除数 1620 之下，土盘内书如：

1620

12

商数另记于右边另一线上，此线称为“商数线”，拟得商数第一位为 1，记之如下：

1620

12

商数线因一一如一，IXI—1，被除数十位之 1 位相消为零，(1—1 二 0)，因擦去之。又一二如二，IX 2 =2，擦去 6 改书为 4（因 6—2=4），则上盘上书如下式：

420

12 商数线

25

125 又以  $2 \times 5 = 10$ ，置于原数之下，而向左移动一位，在盘上擦去 5 字，如：

25

12

10 访数夫乘毕之 12，与前记之 10 相乘，所得置于 25 之左，如：

1225

12

10 次将 10 擦去，将 12 向左移动一位，如：

1225

u 此时，第一步工作已经告竣。

再就 12 内之 2 自相乘。因  $2 \times 2 = 4$ ，加入上数；又以  $2 \times 2 = 4$ ，置于 1 下，擦去 2。如：

1625

1

4 又以余数 1 乘 4，IX 4=4，加入上数，擦去 4，如：

5625

1 将 1 向左移动一位，如：

5625

1 此时第二步工作亦已告竣。

最后，以  $1 \times 1 = 1$ ，加入上数，得：

者尤多①。至明初，郑和等通使西洋，遍历诸番人，尚多见回四人。所谓西洋，即今之印度洋。如马欢（涯胜览）所记之爪哇国称：“一等回四人，皆是西番各国为商，流落此地，衣食诸事皆清致”，“唐人……多有从回教门受戒持斋者”。足证明初之伊斯兰教徒实往来南洋群岛，以经商为业。是时，流行于阿拉伯之“写算铺地锦”，一方传入欧洲，为后日西洋筹算之前身；一方经印度、南洋传入中国，为《算法统宗》所记“写算铺地锦”所自本，亦属可能矣。

#### （四）元代回回历算家

柯劳斯教授称：“蒙古时代，波斯人仍如往昔，为自古世界商业枢纽之中间人。自回教化行，阿拉伯人之势力亦深入亚洲内部……，回教势力盛极一时。忽必烈臣僚中有阿拉伯天算家，彼等之科学知识，在当

时之中国很占势力。”按元代回国历算家在中国境内者，以礼马鲁丁为最著名；在域外者，以纳连刺了为最著。今分述之。

礼马鲁丁，“元宪宗于宋淳佑十一个（1251）继定宗，即位于鄂诺河。”<sup>③</sup>是对基督教徒、佛教徒、伊斯兰教徒及中国西域人士并集于蒙古王庭，而以西域之伊斯兰教徒最得信任。史称“宪宗酷信巫覡卜镇之术”<sup>④</sup>，又偏袒伊斯兰教徒：“宪宗二年（1252），回教斋节日蒙哥所之请回教徒集于皇帝之斡耳朵前，盛礼庆贺此节。先由忽毡城人大法官札马鲁丁马合木（Djermalud din Mahamond）主持祈祷，为皇帝祝寿。蒙哥命其重待数

①见冯攸译日本桑原鹭藏著。唐宋元时代中西通商史。第2—5页。

②见从吾译并注柯劳斯。《蒙古史发凡》，载。辅仁学志。第1卷第2或第47页。

③见《元史》卷三。

④同上。

次，遂以金银及贵重布帛数车赐之，并于此日大赦，遣使至各地，命尽释狱中诸囚。”<sup>①</sup>《元史》卷三称宪宗二年十二月戊午大赦，即记此事。是礼马鲁丁已于宪宗二年供奉蒙古王庭矣。礼马鲁丁，亦作札马刺丁、札马里丁，《元史》无专传。其对于历算之贡献，则《元史》卷九十称：“世祖在潜邸时，有旨征口回为星学者札马刺了以其艺进，未有官署。”《元史》卷四十八称：“（元）世祖至元四年（1267），札马鲁丁造西域仪象。”《元史》卷五十二称：“至元四年，西域札马鲁丁撰进《万年历》”<sup>②</sup>《元史》卷七称：“至元八年（1271）七月壬戌，设回回司天台官属，以礼马刺了为提点。”此后未闻其名，但在《元史》卷二百十“马八儿等国”条称：“（至元）十八年（1281）五月，马八儿国宰相马因的、不阿里二人蚤至给屏人令其官为通情实，乞为达朝廷，我一心愿为皇帝奴，我使札马里了人朝。”按马八儿原音为Maabar，南印度半岛之东面，本腊河（Pennar）以南皆是也。<sup>③</sup>《元史》卷二百十所记之札马里丁，如与礼马鲁丁同为一人，则当为马八儿人矣。

纳速刺了：公元一二五一年，蒙古决议两路出征，一路南征全国，以忽必烈主之；一路西征波斯，以旭烈兀主之。公元一二五六年，旭烈兀先后取亦思马因诸国，其工鲁克赖丁？忽儿沙（Suku ud din Khourschah）于十一月十九日率著名天文家徒思人纳速刺了（Nassi udr—din, 1201—1274）请人出降，以诸人皆常劝其纳款也。纳速刺了甚得旭烈兀之信任，公元一二五八年求择地建一天文台，旭烈兀许之。公元一二五九年在马拉加城（Marazha）北高风上开始建筑，中备浑天仪及观星器。复在

①见冯承钧译。多桑蒙古史，（上）第278页。

②《多桑蒙古史》（上）第313页作“波斯天文家札马刺了。”

③见张星琅《中西交通史科汇篇》第六册第476-476页。

阿八哈（Ahaca）时，纳速刺了曾以其观测之成绩撰为天文表，题为《伊儿汗历》（Zidj Ilkhani）。此天文台之藏书室，藏有取自报达之书甚多。旭烈兀曾自中国携有中国天文家数人至波斯，其中最著名者为博穆斋（译音，后二字疑为蛮子之对音，通称先生）。纳速刺了实从知中国纪年及其计算之方法。纳速刺了之阿拉伯文欧氏几何原本，所设平行原理与近代平行线论颇有影响，于华达哥拉定理亦设有新证。其拉丁文译本出版于公元一六五一年。纳速刺了又疏多禄某大辑（Almagest）及柏拉图、亚理斯多德之伦理，历仕旭烈兀（1258—1265）、阿八哈（1265—1282）两朝，卒于报达（Bagdad）或日马拉加。<sup>①</sup>

### （五）元西域仪象

《元史》卷四十八《天文志》第一“西域仪象”条称：元世祖至元四年（1267）札马鲁丁造西域仪象（法式七段）：

- （一）咱秃哈刺吉，汉言混天仪也；
- （二）咱秃朔八台，汉言测验周天星曜之器也；
- （三）鲁哈麻亦渺四只，汉言春秋分晷影堂也；
- （四）鲁哈麻亦木思搭余，汉言冬夏至晷影堂也；
- （五）苦来亦撒麻，汉言浑天图也；

（六）苦来亦阿儿子，汉言地理志也；

（七）兀速刺儿刺不定，汉言昼夜时刻之器也。②

①见李月俨《中国算学史》第151—152页，并参看：洪钧《元文译文补孙》，（上）第186页，（下）第320—321，331—333页。冯承钧译《多桑蒙古史》44，70—72，93—95页。曹丹文译《卡的黎初等算学》史：《几何与三角》，《阿拉伯章》。

②见《元史》卷四十八《天文志》第一《西域仪象》条，又见明周达学《秘录神到大编历宗通议》卷第一十七《西域仪象法式七段乡》条。

其中，（一）、（二）为阿拉伯语译音，因：

（一）咱秃?哈刺吉内“咱秃”，阿拉伯语义为物事，“哈刺吉”义为活动的，即混天仪也。

（二）咱秃?朔八台内“朔八台”义为固定的，可作测验周天星耀之器解。

其中（五）、（六）亦为阿拉伯语译音，因：

（五）苦来亦撒麻为 Conusamo 之对音，阿拉伯语混天仪也。

（六）苦来亦阿儿子为 Corituariz 之对音，阿拉伯语地球仪也。①

（三）、（四）、（七）三段原义尚待考，张星琅《中西交通史料汇篇》通称为波斯天文仪象，疑未深考。

②

### （六）元回回司天监

元中统元年（1260），因金人旧制，承用金大明历，立司天台设官属焉。大明历岁久浸疏，欲加厘正。世祖在潜邸时，有旨征回回为星学者札马刺了以其艺进，未有官署。世祖即位，札马刺了于至元四年（1267）进万年历，造西域仪象。至元八年（1271）于上都设行司天监，即以札马刺了为提点，是为回回司天监成立之始。至元十六年（1279）因汉人郭守敬治新历，乃设太史院，③

①阿拉伯文义据达浦生（凤轩）、王静斋两教长及艾沙先生拟示，特此致谢。

②见张星琅《中西交通史料汇篇》第四册第276—278页。

③《元史》卷九十《司天监》条称：“至元十五年（1279）别置太史院。”又卷八十八《太史院》条称：“至元十五年（1278）始立院。”但《元史》，卷一百六十四《郭守敬传》称：“至元十六年（1279）改局为太史院，以王恂为太史令，郭守敬为同知太史院事。”又问卷《王恂传》，亦称：“王恂十六年授嘉议大夫太史令。”则十五年、十六年两者必有一误。

并设司天监，以王恂为太史令，郭守敬为同知太史院事。是为汉人司天监成立之始。至此，领历之政归太史院，学校之设分隶回回及汉人司天监。十七年（1280）行郭守敬之授时历，两监品级同时升降，有时并于两司天监宗星。皇庆二年（1314）了，回回可里马丁上所编万年历。札马刺了及可里马丁之万年历，入明已不传世。终元之世，回回及汉人司天监并存于朝。故无统二年（1334）伯颜尚以太师兼领学士院、太史院及口口、\_\_汉人司天监事也。①

关于太史院、司天监及回回司天台、司天监之制度，据《元史》卷八十八：

“太史院秩正三品，掌天文历数之事。至元十五年（1278）始立院置太史令等官一员②；至大元年（1308）升从二品，设官十员；延佑三年（1316），升正二品，设官十五员。后定置：院使五员，正二品③；同知二员，正三品④；金院三员，从三品；同金二员，正四品；院判二员，正五品；经历一员，从五品；都事一员，从七品；管勾一员，从九品；令史三人，译史一人，知印二人，通事一人，宣使二人，典使二人。

春官正兼夏官正一员，正五品。

秋官正兼冬官正一员，正五品。

①。《元史》卷三十八称：“元统元年（1333）六月李未，命伯颜为太师、中书右丞相、上柱国，监修国史，兼奎章阁大学士，领学士院、太史院、回回、汉人司天监事。”而《元史》卷一百二十八《伯颜

本传》则作：“元统二年，进太师、奎章阁大学士，领太史阶，兼领司天监。”则元年、二年两者必有一误。

②见《元史》卷八十八。

③《明史纪事本末》卷七十三称：“洪武元年冬十月，征元太史院使张佑、张沂，司农卿兼太史院使成隶。”

④。明史纪事本末。卷七十三称：“洪武元年冬十月，征元……太史同知都让、朱茂。”

保章正五员，正七品。

保章副五员，正八品。

掌历二员，正八品。

腹里印历管勾一员，从九品。

各省司历十二员，正九品。

印历管勾二员，从九品。

灵台郎一员，正七品。①

监候六员，从八品。②

副监候人员，正九品。

星历生四十四员。

携壶正一员，从八品。

司辰郎二员，正九品。

灯漏直长一人。

敬授一员，从八品。

学正一员，从九品。

校书郎二员，正八品。”《元史》卷九十：

“司天监秩正四品，掌凡历象之事。提点一员，正四品。司天监三员，正四品。少监五员③，正五品。丞四员，正八品。知事一员，令史二人，译史一人，通事兼知印一人。属官：提学二员，教授二员，并从九品。学正二员，天文科管勾二员，算历科管勾二员，三式科管勾二员，测验科管勾二员，漏刻科管勾二员，并从九品。阴阳管勾一员，押宿官二员，司辰官八员，天文生七十五人。中统元年（1260），因金人旧制，立司天台，设官属。至元八年（1271），上都承应阙官，增置行司天监。十五年（1278），别置太史院，与台并立，领历之政归院，学校之设隶台。二十三年（1286），置行监。二十七年（1290），又立行少监。皇庆元年（1312），升正四品。延祐元年（1314），特升工三品。七年（1320），仍正四品。”

①《明史纪事本末》卷七十三称：“洪武元年冬十月，征元……灵台郎张容”

②《明史纪事本末》卷七十三称：“洪武元年冬十月，征元……太史院监候刘孝忠。”

③《明史纪事本末》卷七十三称：“洪武元年冬十月，征元……。司天少监王可大、石泽，李义。”

“回国司天监秩正四品，掌观象屹历。提点一员，司天监三员①，少监二员，监丞二员②，秩同上。知事一员，令史二员，通事兼知印一人，奏差一人。属官：教授一人，天文科管勾一员，算历科管勾一员，三式科管勾一员，测验科管勾一员，漏刻科管勾一员，阴阳人一十八人。世祖在潜跨时，有旨征回回为星学者札马刺丁等以其艺进，未有官署。至元八年（1271）（七月壬戌），始置司天台，秩从五品③。十七年（1280），置行监。皇庆元年（1312）（五月己酉），改为监，秩正四品④。延祐元年（1314）（十一月壬子），升正三品，置司天监⑤。二年（1315），命秘书卿提调监事。四年（1317），复正四品。”至于回国司天台及司天监史实，别见于史书者有下列各条：

“至元九年（1272），禁私南回回历”（见《元史》卷七）。

①前书称：“征元……回回司天监黑的儿阿都刺。”

②前书称：“征元……回回司天监丞迭里月实。”

③《元史》三卷七：“至元八年七月壬戌，设回回司天台官属，以札马刺丁为提点。”

④《元史》卷二十四：“皇庆元年五月己酉，升回回司天台秩正四品”

⑤《元史》卷二十五：“延佑元年十一月壬子，升司天台为司无监，秩正三品

“至元二十六年（1289），命回回司天台祭荧惑”（见《元史》卷十五）。

“皇庆二年（1313）十 M 月辛酉，可里马丁上所编万年历”（见《元史》卷二十四）。

“泰定三年（1326），以回回阴阳家言天变，给钞二千锭，施有道行者及乞人、系国，以攘之”（见《元史》卷三十）。

“泰定四年（1327）四月乙未，繁星于回回司天台”（见《元史》卷三十）。

### （七）元回回书籍

元王士点、商企翁同编《秘书监志》十一卷所记，自至元迄至正，凡秘书、建置、迁除、典章、故事一一备载，司天监亦附录焉。其卷七，至正十年（1273）论“回回书籍”称：

“香殿里①有时分②火色赤③脱怜帖木儿不花，刺古儿赤④

①《元史》卷一百十五《裕宗》条：“至元十年二月，立皇太子……九月，置东宫官帅府，……东宫香殿成”。香殿为太子便殿。《元史》卷一百六十四《杨恭扬传》：“（至元）十二年正月二日，帝御香殿。”

②此节为元代白话文，“有时分”义为“于”字。例如“大都有时分写来”，文言译为：“写于北京”。

③“火色赤”当作人儿赤，为元代传薛执事官之一种，力 Khorchi 之对音，蒙古语“箭筒士”之意也。火儿赤，《元史》作火儿赤或火而赤，《实录》译为箭筒士，《黑国事略》作火鲁赤，并异译也。按《元史》卷三十：“佩弓矢十人（国语曰火儿赤）”。又《元史》，卷九十九《兵志》，第四十七《四怯薛》条：“其怯薛执事之名则主弓矢鹰隼之事，曰火儿赤、昔宝赤、怯怜赤。”又《元史》一百十九：“塔察儿……祖父博尔总从太祖起朔方，直宿卫为火儿赤。火儿赤者，佩案程侍左右者也。”又《元史》卷一百二十九：“阿刺罕……祖拨彻事太祖为火而赤”是也。

④“刺古儿赤”当作速古儿赤，为怯薛执事官之一种，为 SllqtittCh 之对音。《元史语解》卷入云。“此言掌撒。《元史》卷三十：“主服御者（国语曰速古儿赤）。”又《元史》卷九十九《兵志》第四十七：“掌内府尚供衣服者曰速古儿赤 a”又把《史诗》卷一百二十：“召亦力撒合至阙下以为速古儿赤，掌服御事。”又《历史多》卷一百九十六《朴赛因不花》条：“由速古儿赤授利器库提点”是也。

秃林台，博儿赤①哈答孙唆欢，同知，月选夫同知，对这的每，相哥丞相②阿鲁浑撒里平章③叶右丞④阿欢答尚书，恐都答儿适书⑤迄失马失里尚书，等赛：秘书监司天台里，⑥有的观星象的每根底⑦，在先札马刺丁⑧、爱薛⑨他每相管着来，前者札马刺丁、爱薛两个根底，秘书监汉儿观星象的每根底，休教管者，么道 圣旨有来⑩ 如今将秘书监、司天监、集贤院里，撒里蛮⑪阿鲁浑撒里⑫那的每根的教管阿，怎生奏阿，那般

①博儿赤，又作博而赤、宝儿赤等，为 B8ghorch 及 BBrcbi 之对音，蒙古语感之意也。《元史》卷十：“主膳（国语曰博儿赤）。《元史》卷一百二十三《直脱儿》条：“事太祖为博儿赤。”又《元史》卷一百二十九《阿刺罕》条：“为火而赤，又为博而赤。”又《元史》卷一百二十四《伯答孙》条：“幼入宿卫为宝儿赤”等是也。

②相哥，即桑哥，元史多卷二百五有传。

③阿鲁浑撒里，即阿鲁浑萨理，《元史》卷一百三十有传。元苏天爵《国朝文类》卷十七作阿刺浑撒理。

④叶右丞，即叶李，见《元史》卷一百十二。

⑤恐都答儿，当作忽都答儿，《元史》卷七：“至元七年以平章政事忽都答儿为中书左丞相，八年命忽都答儿持诏谕高丽林得余党。”《元史 D 卷一百十二《表第六?宰相年表一》作“忽都察儿”。

⑥据《元史》卷九十，至元八年（1271）置司天台，皇庆元年（1312）改为监。是（1271—1312）间，并为司天台，时在至元十年（1273），因称司天台。

⑦ “每根底”，义为人等。

⑧ 札马刺丁即（四）内之利马鲁丁。

⑨ 爱萍，X元史》卷一百三十四有传，称：“爱萍：西域弗林人。通西域诸部语，工星历、医药。”故《元史》卷八世祖五称：“（至元）十年改回国爱萍所立京师医药院名广惠司。”又《元史》卷八十八称：“广惠司秩正三品，掌修制御用回回药物及和剂”。是爱萍确为西域之回教徒。《中西交通史料汇篇》第二册第61页，以爱萍为欧洲人，为基督教徒，疑失考。

⑩ “么道圣旨有来”，义为。业经有圣旨在前。

(1) 撒里曾因阿鲁玛萨理之荐，以司徒领集资馆事，见《元史》卷一百三十。

(2) 《元史》卷一百三十《阿鲁浑萨理传》称。“阴阳历数图纬方技之说，皆通习之。”至元二十一年以阿鲁浑萨理为中顺大夫，集资馆学上，兼太史院事。

者①么道圣旨可也，钦此。

至元十年十月此司天台申本台合用文书

经计经书二百四十二部

本台见合用经书一百九十五部：

兀忽烈的四拿算法段书十五部

军里连窟允解算法段目三部撒唯那罕答昔牙诸般算法段

目并仪式十七部

麦者思的司天仪式十五部

阿堪诀断诸般灾祸 部

篮本立占卜法度 部

麻塔合立灾福正义 部

海牙剔穷历法段数七部

阿些必牙诸般算法八部

积尺诸家历四十八部

速瓦里可瓦乞必星纂四部

撒那的阿速忒造浑仪香漏八部

撒非那诸般法度纂要十二部

提点官家内诸般合使用文书四十七部

亦乞昔儿烧丹炉火八部

忒华医经十三部

艾竭马答论说有为源流十二部

帖黑黑总年号国名三部

密阿辨认风水二部

福刺散相书一部

者瓦希刺别认实具五部 ① “怎生奏阿”，义为是否有当。“那般者”义为：如拟

黑牙黑造香漏并诸般机巧二部

蛇艾立诗一部 兀刺达八个窟勒小浑天图

阿刺的杀密刺测太阴身影一个

牙秃鲁小浑仪一个

拍几可怜潭定方圆尺一个

至元十年十一月初七日太保大司”

#### （八）明初修明历法

《明史纪事本末》（1658）卷七十三《修明历法》条称：“洪武元年（1368）冬十月，征元大史院使张佑、张沂司农卿兼太史院，使成隶、太史院同知郭让、朱茂、司天监王可大、石泽、李义、太监赵洵、太史院监候刘孝忠、灵台郎张容、回回司天监黑的儿①、阿都刺②、司天监丞迭里月实十四人修定历数。”“二年



夏四月，征元回回司天台官郑阿里等十一人至京，议历法，占天象。”<sup>③</sup>

《明史?历志》：“洪武元年，改（太史）院为司天监，又置回回司天监。”盖沿元代旧制也。《明史纪事本末》卷七十三：“洪武三年六月，改司天监为钦天监，设钦天监官。其习业者分四科：日天文，曰漏刻，日大统历，曰回回历。自五官正而下至天文生，各专科肄焉。”《明史?历志》《职官志》称：“洪武三十一年（1398）罢回回钦天监，以其历法隶本监，其回回历科依旧。”<sup>④</sup>但终明之世，尚采用回回历法焉。

洪武初，大将军平元都，收其图籍，经传于史，凡若干万

①“黑的儿”，《明译天文书?序》作海达儿，邢云路作海洛儿。

②“阿都刺”未知是否即《明译天文书?序》之“阿答兀丁”。

③清顺治戊戌（1658）谷应泰编《明史纪事本末》卷七十三，并参看《明史》卷三十一《历志》、《明史》卷七十四《职官志三》。

④见《明史》卷三十一《历志》及卷七十四《职官志三》。

卷，其间西域书数百册，乃乾方先圣之书，中国无解其文者。洪武十五年（1382）秋九月癸亥，明太祖谕翰林李狮、吴伯宗曰：进来西域阴阳家推测天象至为精密有验，其纬度之法，‘又中国书之所未备\_\_宜择其书。进召钦天监灵台郎海达儿、阿答兀丁、回回大师马沙亦黑<sup>①</sup>、马哈麻等咸至于廷，出所藏书，择其言天文、阴阳、历象者，次第译之。其中逮阔识牙之《天文书》，先于十六年（1383）二月译成，五月辛亥吴伯宗制序进呈，后称《明译天文书》<sup>②</sup>。内分四类：第一类，总说题目；第二类，断说世事吉凶；第三类，说人命运并流年。第四类，说一切选择。书订三册。查《明史》卷九十八历数类有马沙亦黑《回回历法》三卷；又阮元《畴人传》卷二十九《吴伯宗传》内引《回回历法?序文》，与现传《明译天文书》内序文全相一致，是现传之《明译天文书》、《明史》之《回回历法》、阮元所见之《回回历法》同为一书矣。成化中，钦天监副贝琳修补回回历书，于成化十三年（1477）著有《七政推步》一书<sup>③</sup>，清初刘智撰《天方典礼》、《天方性理》（1710）引有《历学大全》（二数度克比尔），亦回回历书之一也。

#### （九）明末修改历法<sup>④</sup>

①马沙亦黑，亦作玛沙伊赫，为 MShZyikh 之音译，即伊斯兰教徒“长老”之义。见 Htigh6S DICti. ry. fIS18inS, p571. 及羽田博士《华夷译语之撰者马沙亦黑》，大正六年九月号《东洋学报》；桑原鹭藏（著）何健民译《隋唐时代西域人华化考》，武汉大学《文学季刊》五卷四号。明太祖《御制文集》有洪武十五年十二月授“翰林院编修马沙亦黑、马哈麻敕文”，《明史》卷九十八《历数类》有马沙亦黑《回回历法》三卷。②据《明译天文书》（涵芬楼秘笈第三集本）及明太祖《御制文集》内。“翰林院编修马沙亦黑、马哈麻敕文”。

③《七政推步》有《四库全书》珍本。

④李俨《中国天文学史》第184—209页《西洋历算之输入》各节，兹不赘

#### （十）清初废除国历

明末虽修改历法，尚未废除回历。即清初顺治元年（1644）设钦天监，尚分时宪、天文、漏刻、回回四科。<sup>①</sup>而西洋人汤若望、龙华民因撰修新历有功，在大城内本庙居住<sup>②</sup>。顺治二年（1645）新法历书告成，颁行天下，面刻钦天监依西洋新法印造时宪历日<sup>③</sup>。先是顺治元年八月雨辰日食测验新法一一吻合，大统、回回两法俱差时刻云<sup>④</sup>，自此皆用新法。至顺治十四年（1657）四月、七月，革职钦天监回回科秋官正吴明恒疏言汤若望所推天象之谬，并上是年《回回历》、推算天象之书，请立回回科，以存绝学。<sup>⑤</sup>顺至十七年（1660），杨光先又上疏斥西洋教之非，并以汤若望所造《时宪书》其面上不当用“依西洋新法”五字具呈礼部，不准。<sup>⑥</sup>清康熙三年（1664）七月，欧人杨光先再叩阙进所著《摘谬论》一篇，摘汤若望新法十谬，乃于八月初六日会审汤若望等一日，八月初七日放杨光先宁家。<sup>⑦</sup>自此复用旧法。因旧法不密，用回回法。<sup>⑧</sup>康熙三年冬，汤若望、南怀仁、利类思、安文思并鞫世入狱。康熙四年（1665）三月，部拟将汤若望、杜如预、杨宏量、李祖白、朱可成、宋发、朱光显、刘有泰凌迟处死，刘必远、贾文郁、宋哲、

①见《大清会典事例》卷八百三十。

②《钦天监监正汤若望揭帖》：“顺治元年蒙皇父摄政王恩旨，赐望在大城内本局居住，望以旧例原两人共居，遂约同会教友龙华民同住在内，焚祝圣寿，并无外省教友。”见《明清史料》甲编第三本，第256页。

③见《大清会典事例》卷八百三十。

④见《东华录》“顺治三”。

⑤见《东华录》“顺治二八”、“顺治二九”及清《文献通考》第二五六卷。

⑥见《不得已》上卷及萧穆《敬李类稿》十卷第1页（光绪三十二年刻本），《故前钦天监监工杨公光先别传》内引：《徽州府志》、阮元《畴人传》及黄伯禄译《正教奉褒》。

⑦见《不得已》上卷。

⑧见《澳门纪略》卷下，第49页。

李实、潘进孝（汤若望义子）斩立决。得旨汤、杜、杨免死。四月，李祖白、朱可成、宋发、朱光显、刘有泰处斩，其余议流徙，又赦免。①是役遣送广东之西土凡二十五人。②杨光先因知天文衙门一切事务③。汤若望于康熙五年（1666）卒去后，康熙七年（1668）以南怀仁治理历法④。是年十二月，治理历法南怀仁劾监副吴明炫推算历日种种差误。康熙八年（1669）二月，命大臣二十员赴观象台测验，南怀仁所言逐款皆符，吴明炫所言逐款皆错，得旨杨光先革职，⑤回历至此乃告废除，而由西人执掌清朝历法焉。

①见《东华录》“康熙五”。

②见《正教奉褒》“康熙九年条，及《崇正必辩》后附“疏题”

③见《不得已》下卷。

④见《正教奉褒》“康熙五年”条及《南先生行述》（1688）。

⑤见《大清会典事例》卷八百三十及《皇朝文献通考》卷八十三。

一载《回教论坛》第5卷第3、4期。

## 伊斯兰教入新疆考

（王日蔚）

作者素攻新疆民族史，尝考求其中维吾尔族之文化，病其改宗伊斯兰教之至参差不齐，因追求伊斯兰人中国之记载及论文。得陈援庵先生《回教人中国考》，则于此部从阙。陈先生谓别有《回教入新疆考》，遍觅未得；后亲询之陈先生，始知尚未发表。中山大学《文史研究月刊》译载一外人著之《回教入中国考》，内容空虚无物，于该教之进入新疆更未只字提及。《地学杂志》之《回教人新疆考》亦多未能满人意处。因积二旬之力，草成斯文，聊为一己研究之便，并以之求正陈先生及诸师友。

新疆数百万人口，除少数额鲁特族为喇嘛教徒外，余则如伊兰族（塔吉克），如突厥族（维吾尔〔缠回〕，哈萨克，布鲁特），均伊斯兰教之信徒也。伊斯兰教，明以后中土人统名之日回教；回教乃由回纥、口口之转，盖以种族之名而名宗教。回纥即今之维吾尔族，是则回教一称，实由新疆之突厥族而起。然在古代，新疆宗教最复杂，如景教、摩尼教、火祆教、佛教，均在此地有相当之发展。而尤以佛教深入斯土有千余年之根蒂，其影响于新疆之文化与艺术也至巨。伊斯兰教较之以上各教入新疆最晚，其遍及于新疆各地亦至参差不齐。今特于该教之传入新疆略加考证，此于研究新疆文化史上固为不可缺之工作，于研究伊斯兰教传入中国史上亦不无裨益也。

伊斯兰教之人新疆盖在十世纪之末与十一世纪之间，初由喀什噶尔、叶尔羌以至和阗。此由伊斯兰教徒之记载及该地伊斯兰教徒之传说，均可证明者也。和阗一地素为佛教徒之根据地；据云伊斯兰教初侵入时，此种宗教战争连亘二十四年之久，可云烈矣。

Bretschneider 在其《中亚中古史研究》中曰：

“依宾爱尔阿提尔（阿刺伯史家，生于一千一百六十年，卒于一千二百三十三年）之《喀米尔乌脱泰瓦力克》书，记伊尔克汗或突厥斯坦众汗之始祖日撒土克喀刺汗，崇奉伊斯兰教。今俄国考古学家称此

朝日喀刺汗朝。由第十世纪中叶,君临西突厥斯坦,直至一千二百十三年始亡。窈桂因、福连恩、莱奴德及其他研究东方学者,皆谓为回纥人种。此朝最著名之君为布哥刺汗,建都于八儿沙衮,疆土东至秦国(即中国),管辖喀什噶尔、和阗、喀喇昆仑(和阗南之山)、但罗私、乌提拉儿等处。布哥刺汗尝帅师远征马瓦拉痕那儿(即阿母河北诸地),下布哈刺城;西历九百九十三年班师,卒于途。嗣位者为伊尔克汗,一千零八年灭阿母河北波斯之萨曼王朝,尽有其地。伊尔克汗卒,其弟陀干嗣位。据阿刺伯史家之记载,一千〇十七年时,秦国尝遣大军征突厥斯坦。进军至八儿沙衮尚三日程,陀干率军迎战,击败敌人。追逐三阅月,始回军八儿沙衮。陀干汗卒于一千〇十八年。以后尚有阿尔斯兰汗,喀的儿汗,阿尔斯兰汗(与上同名),布哥刺汗(与上同名)。

“万百里于一千八百七十年时,尝发刊回纥书《库达库·毕力克》。此书于一千〇七十年时著成于喀什噶尔城。书诗文体,专言国王对人民所负之责任。摩罕默德汗时,西辽人征服突厥斯坦,陷八儿沙衮及喀什噶尔城。伊尔克汗仍君临马瓦拉痕那儿之撒马尔汗与布哈刺等地,称臣纳贡于西辽之菊儿汗。一千二百十三年,此朝最后之君鄂斯曼为花刺子模国苏丹摩罕默德所杀。国亡,疆土尽为花刺子模所有”。<sup>①</sup>

据上文,知喀什噶尔、和阗等地在十世纪、十一世纪时为奉伊斯兰教之突厥族所占有,则伊斯兰教必由此时随之传入无疑。斯坦因氏在其《古代和阗》中谓据格利拿德之研究,由成海至喀什噶尔之地,在十世纪后半纪时为沙特克布哥刺汗者所领有。汗信伊斯兰教,相传为该教有力之宣传者。西元一〇〇六年后,于阗亦在喀什噶尔及八儿沙衮之突厥王朝首领阿巴尔汗森纳沙尔伊尔克库刺汗及其从兄弟王素普喀的儿汗统治之下。方玉素普喀的儿汗率四万大军侵入于阗时,于阗国王贾克鲁克儿哈鲁虽得西藏及回纥之援兵,苦战二十四年之久,至十一世纪初时贾克鲁克儿哈鲁卒战败身死,玉素普喀的儿遂为于阗国王。

中土亦有类似此等之记载,《伽师及于阗乡土志》<sup>②</sup>云:宋太祖开空四年(九七一),沙买泥(地名)阿则勒提苏塘(它名)阿布拉司里者,结比袞大克[之]裔也,攻取喀什称帕夏。阿布拉”司里死,传子玉山。玉山死,传子玉素普卡底。众叛,玉素普卡底乞兵于西国,衣玛木于宋真宗大中祥符二年(一〇〇九)自术达营国率众十余万至喀什;众复降,玉素普卡底为帕夏。衣玛本进兵叶尔羌,叶尔羌人降。又攻和阗,和阗人或降。因名地为固莽,今皮山之固玛,言有来有不来也。至和阗山隘,为敌所

①本文系根据张星范先生《中西交通史料汇篇》中之译文。

②《伽师及于阗乡土志》,作者未睹此书,在北平图书馆寻觅亦未得。本文系转引自李晋年君《回教人新疆考》,按《新疆图识》常引新省各县乡上志,其中建置四疏勒与和阗一项内,并未引用《伽师及于阗乡土志》。惟于页二小注内有如是之语“:译口考”(疑系书名)书其教祖田摩哈默特,于唐高祖武德四年立国,纪元后一百二十一年别将玛哈默特阿札里纠合塔什干浩罕等处兵,征服喀什哈各城,后转攻和阗,败歿。一百四十八年,其教祖外孙王逊之曾孙日结比沙大克击破东国兵,复喀什哈据之。考其时正高他芝击大食败歿之后,事适相合。后结比沙大克进攻和阗战死,遂连兵不已。盖即《大食传》所谓与吐蕃为劲敌也。”据此当自天宝以后,县境又为回部吐蕃相互割据矣。回书又云.三百五十年沙买泥阿则勒提书(苏)塔阿布拉司里攻取诸国,歼。玉素普卡底闻信,自喀什来收葬之。今于阗努勒村地,细黑刺麻札是也。后四十年,即宋仁宗皇佑元年(一〇四九),玉素普卡底死,众复叛。

按《伽师及于阗乡土志》此种记载,不知其何所本;据情推断,当系汉人根据此地之伊斯兰教徒传说而作。中人与外人之记载,虽人名地名不尽吻合,然玉素普卡底必为 Yusuf Qadif 之对音。其他时间与进军之路程二者亦均大致相同,故吾人断定十世纪至十一世纪伊斯兰进入喀什噶尔叶尔、羌及和阗,。当为不误。

中国正史关于新疆之记载,有《西域传》一项,专记此地史事;十世纪十一世纪之时,正当五代辽宋之时。然《五代史》、《辽史》、《宋史》于上述之宗教方面,均毫无伊斯兰教字样。叶尔羌、喀什且不见于正传。惟此种哑叭材料正暗示喀什、叶尔羌以被伊斯兰教徒统治故,趣向俗习各异,故与中国不通贡使也。

于阗则至石晋天福中(九三六——九四四)封李蚤天为玉;宋太祖建隆二年(九六一)其国摩尼师贡琉璃瓶二,是证其国此时尚有摩尼教。又记其国俗事祆神,则可证其国有火祆教。乾德三年(九六五),于阗僧善名、善法(德)来朝,赐紫衣。开宝二年(九六九)善名复至,赐号昭化大师。日善名、善法(德)及昭化据喀什哈,称帕夏。阿布拉死,子玉山波果拉汗嗣。玉山死,子玉素普卡底汗嗣,众不服。玉素普因乞兵于西国,亦麻木拉斯勒顶等,千三百九十年自本达营国率众十余万至喀什哈,众复降。亦麻木等遂率兵攻和阗,敌人诱人山隘,歼之。后十四年,玉素甫死,众复叛自立。按回历百年约多三年,阿喇喇事

当在宋太祖建隆二年。自是五季迄于宋初,县境似别立国,至是遂为回部所据;其言喀什哈者,即喀什噶尔。沙买尼,地名。阿则勒提苏塘,国官名。帕夏为可汗之转音,回首之称。木达英国即木刺溪国,今之布哈尔。

据上文则《乡土志》所载与此处载之《译口考》上所载,似出自一书。《译回考》一书,作者亦未能觅出。又奇者,《新疆图识》一书出世甚晚,材料即同,何竟未引用《师师乡土志》,或《乡土志》反晚于《识乎》?大师,均足证其为佛教徒也。至宋太祖开宝四年(九七一),其国僧吉祥以国王书来言破疏勒,且献舞象。所言破疏勒,盖即《乡土志》所载玉素普时众叛,乞兵于西国之役;此舞象当为该役之战利品。Bre士schneider所引阿刺伯史家一千十七年时,秦国尝遣大军进征突厥斯坦,想亦指此役而言。所云秦国当即于阗。虽二役时间略有差别,然此种记载固不能求其毫无误谬也。自此次贡狮子,直至四十年后,大中祥符二年(一〇〇九),其国黑韩王遣回鹘罗斯温等以方物来贡,“黑韩”即可汗之讹,于阗本非突厥族,故其工名如李圣天,颇同汉语。此则日可汗,盖已被突厥所征服矣。且其使日回鹘人,亦可玩味,此盖在《乡土志》所云玉素普卡底破和阗之后;所谓“黑韩王”,盖即玉素普卡底。故吾人由此可断定:十一世纪初和阗始改信伊斯兰教也。至《辽史》则屡见阿萨兰回鹘进贡之记载,其即指突厥朝之二阿尔斯兰汗乎?

伊斯兰教徒在中亚多以兵力传教;十世纪十一世纪之时,除上述三地为其所征服外,余地当无伊斯兰教徒。故其时,新疆之伊斯兰教徒仅限于西南一隅也。

西辽建国于十二世纪(一一三四),亡于十三世纪初(一二一一),后为乃蛮屈出律所篡。其领域东至和州、别失八里、昌八刺、阿里马等地,西至撒各纳、八儿真、毡地等地,南则浩罕各城地,北则叶密尔、哈押立等地。若喀什噶尔、叶尔羌、和阗,则均其畿辅重地也。

西辽本契丹族,受汉化最深,其对于此地之伊斯兰教徒果持何态度乎?

Bretschneider引易宾爱尔阿提尔云:

“五百二十二年时(此为伊斯兰教纪元,即西元一一二八),秦国之葛尔汗行抵喀什噶尔。此人浑名破子,领率军队甚众。时喀什噶尔之王为哈三之子亚罕默德Ahmend,举全迎战,卒败死。……菊尔汗统治此地后,于其所征服国之行政不甚过问。于人民征赋亦极廉,每家只出一地纳耳。对属国清王亦极宽和。凡其巨属系银牌一于衣带上,表示归顺于彼即足。”

据此则菊尔汗并未干涉此地人之信教自由,但自屈出律篡西辽后,于伊斯兰教徒乃大加压迫;亡国之速,此亦一因。

《多桑蒙古史》卷一云:

“屈出律据黑契丹(西辽)汗位以后,滥用权力,首攻阿里马里,擒其工奥查儿,且使之自裁。喀什噶尔、和阗之人,因反抗之故,屈出律进加以压迫,派军驻其境,大事蹂躏,凡七年。屈出律于伊斯兰教徒为一极残酷之仇教者。彼本为景教徒,自娶菊尔汗女儿后,乃改宗佛教。

“成吉思汗远征西域诸伊斯兰教国时,派哲伯领军二万,于一二一八年进攻屈出律。时屈出律方驻军喀什噶尔,哲伯至,即远逃。蒙古军即宣布信教自由,于是向受压迫之群众,乃尽屠屈出律之军队。蒙古军继追屈出律至巴达克山而擒杀之。”

据上所述,则喀什噶尔、叶尔羌、和阗等地,自十世纪半至十三世纪初,已几尽为伊斯兰教徒矣。

十三世纪初《长春真人西游记》于伊斯兰教徒及佛教徒在新疆之分界地,略有说明。

“九月二日,西行四日,宿轮台之东,迭屑头目来迎。……又历二城。重九日,至回纥昌八刺城。其王畏午儿与镇海有旧,率众部族及回纥僧众皆远迎。…有僧来侍坐,使译者问看何经典。僧云:‘剃度受戒,礼佛为师’。盖此以东,昔属唐,故西去无僧道。回纥但礼西方耳。”

王国维注谓“昌八刺即《元史》西北地附录之彰八里,八里之言城堡也。《唐书》轮台县西百五十里有张堡城守捉,疑即此城”。按唐轮台似在北路,距迪化甚近,与汉轮台为南北向。若果此地确在轮台西百五十里,则此时伊斯兰教徒之势力已由喀什噶尔,而阿克苏,而龟兹,而天山北麓矣。龟兹为佛教在新疆之重地。第八世纪初期,慧超自喀什噶尔还,道经龟兹,述其国佛教状况云:

“又从疏勒东行至龟兹国,即是安西大都护府,汉国兵马大都集此。此龟兹国足寺足僧,行小乘法,吃肉及韭葱等也。汉僧行大乘法。”

是则三百年之间伊斯兰教徒已由西及东将龟兹征服矣。《宋史?龟兹传》,称龟兹为回纥之别种,称其国为西州回鹘或龟兹回鹘。且记其国大中祥符三年(西元一〇一〇)遣使来献其国产。羽溪了谛在其《西域

之佛教》一书中，据此谓“龟兹国西元十世纪末或十一世纪之初期，既已受突厥族之支配，已全奉回教矣。”此种论断，殊嫌未足，盖回鹘族固近今尽奉伊斯兰教者，然其初则为摩尼教徒，为佛教徒。回鹘由蒙古逃入新疆后，居高昌北庭者，改奉伊斯兰教至晚。其奔入葛逻禄之一部，盖即阿剌伯史家所谓葱岭西之回纥王国，于十世纪半时改奉伊斯兰教，后且征喀什噶尔、叶尔羌、和阗而巨之；前已言之矣。此龟兹之回鹘别种，若果系由西方之一支来者，尚有信奉伊斯兰之可能；若果由东而来者坝悟等殊无力断其为伊斯兰教徒。盖伊斯兰教进入新疆之路线系由西而东，而非由东而西；且东方（北庭高昌）之回鹘至明初始改奉伊斯兰教。羽溪了谛不此之察，而贸然断此地回鹘为伊斯兰教徒，实属非妥。复次吾人由情理推测此龟兹之回鹘别种，亦断非自西方来者；盖据阿剌伯史家之记载，十一世纪时西方之回鹘始将和阗等地征服，焉有十世纪时而已征眼龟兹乎！故十世纪十一世纪时，龟兹虽为回鹘种，而必非伊斯兰教徒也。且《龟兹传》明言“自天圣（一〇二三）至景佑四年（一〇三七）入贡者五，最后赐以佛经一藏；绍圣三年（一〇九四）使大首领阿速撒罗等以表章及王佛至”。夫赐以佛经，以玉佛贡，均可证其崇信佛教；是则龟兹在十一世纪之末尚信佛教，何羽溪了谛于此竟不之察也？至十三世纪初，由长春真人之记载，吾人确信龟兹已改信伊斯兰教；其改信之过程系和平地抑系被武力所强迫，则在未寻得史料前当付阙疑者也。

至十三世纪初喀什噶尔、于阗、龟兹以外之地，则几尽信佛教。天山北路为乃蛮，乃蛮中虽有不少景教徒，然大部似均佛教徒也。北路之西如伊犁之地，似非乃蛮所治。或系西突厥斯坦伊尔克汗之辖地。若然，则该地亦当为伊斯兰教徒。《西游记》所言轮台以西但礼西方耳，亦可玩味也。自轮台以东至哈密，尽为畏兀儿地，彼等皆极虔诚之佛教徒。

元代征服西城后，建设亲藩，并置行省。别失八里省辖西域左地（自巴里坤至阿克苏），阿母河省辖西域右地。元代于人民之宗教，向取不干涉主义，故太祖之时，佛、儒、道、景、伊斯兰教徒皆为所用。然其后请王多信释教，新疆南北皆为元之亲王藩属，故可断定该时之新疆，其上部统治者均为释氏之徒；至一般居民，则高昌北庭之地，仍宗佛教。元至顺三年（一三三二），年六十四而歿之《比邱尼八哈石传》中云：“师讳舍蓝，高昌人，其地隶北庭，其地好佛，故为箠斃者多”。则是十四世纪中高昌尚大部为（非）伊斯兰教徒。至南路西部诸地，其人民尊伊斯兰当如故。观元顺帝至正二十五年（一三六五）喀什嗣王托和乐可铁木儿汗之改从伊斯兰教，可证在此百年之中，伊斯兰教徒虽在释教徒统治之下，其势有增无减，终且使佛徒统治者改信伊斯兰教也。铁木儿改从伊斯兰教后，藉其政治之力分遣和卓、衣玛木（均该教中之有权位者之称）于各地传教，于是伊斯兰教乃风靡天山南路。故新疆南路之改从伊斯兰教，当自元末始（十四世纪后半纪）；至新疆北路则仍为佛教之势力。

考伊斯兰教自唐即已由海道入中国，然其深入内地及北方诸省也则自元代始。新疆虽近今几全为伊斯兰教徒，然其遍及南路而在新疆各教派中执牛耳之地位，则亦自元代始。考其故，当系元朝起自朔漠，本无文化，以青草纪年，以木刻为符契；其后征服欧亚，建历代未有之大帝国，其组织与文化上之统治，初则以畏兀儿人为助，继则以伊斯兰教徒辅之。观其初用畏兀儿字，后用回回字可证。元分蒙古人、色目人与汉人为三大阶级；其所谓色目人即广义之西域人也，凡河西以至中亚之人皆属之。色目人位虽在蒙古人下，然其权其势几相若；汉人与之较，实不啻主奴之别。色目人中大部分为伊斯兰教徒，故一时该教人之入仕中国者甚众；观陈援庵先生之《元西域人华化考》可概见也。此辈伊斯兰教徒袭其政治之力以宣传宗教，自事半功倍，且随从之人居中国者。其为数当亦甚巨。此当为元代伊斯兰教徒急剧发展之主因。至新疆居民，则天山南路东部之人与西部之伊斯兰教徒为同种同文同语言之族（突厥族）；其传染也，自较在内地语貌各异者易为力，故新疆一地能靡然从风，而尽变为天方之顶礼者也。至伊斯兰之教旨，如爱清洁，不食死物之内；如重施与，不使教内有乞食之人，则尤于文明较低，阶级分化不明及多食肉类之民族（按天山南路虽久已为农业之邦，然其地今仍多食肉，与游牧民族之饮食相近）有裨益，其较佛教适用于较高级社会之出世主义，自易获得一般人信仰；伊斯兰教在新疆之能取佛教而代之者，其即以此欤？

元末伊斯兰教虽已遍天山南路，然东部高昌、哈密诸地之人众并未能均为该教之教徒，惟统治者与大部人众为伊斯兰教徒耳，此则至明初犹然。《明史·哈密传》曰：“其地种落杂居，一日回回，一日畏兀儿，一日哈刺灰，其头目不相统率”。日回回以与畏兀儿、哈刺灰相别，则畏兀儿与哈刺灰非伊斯兰教徒可知。且云“其头目不相统率”测可证该时哈密之地，伊斯兰教徒尚未能占绝对支配地位。然此仅明初为然耳。至弘治十八年（一五〇五）哈密之伊斯兰教徒已为该地之苏丹矣：

“弘治十八年陕巴（哈密王）卒，其子拜牙即自称速檀（即苏丹之对音），命封为忠顺王。”

火州虽有增寺多于民之记载，然统治者与其居民大部亦当为伊斯兰教徒。《明史·火州条》曰：

“火州，永乐四年（一四〇六）五月命鸿胪丞刘帖木儿，护别失八里。使者归，因资采币，赐其王子哈散。明年遣使贡玉璞方物。使臣言，回回行贾京师者，甘凉军士多私送出境。

“城方十余里，僧寺多于民。居东有荒城，即高昌故都。”

按哈散为伊斯兰教徒极普通之名称，与基督教中之玛丽、约翰相等。曰其王子哈散，则可证其父之为伊斯兰教徒。曰回回行贾京师者，则知此地伊斯兰教徒之多。“僧寺多于民”，仅足供释氏信徒之徘徊凭吊耳。即有少数僧人，其势当亦微不足道也。

陈诚于永乐十七年（一四一九）奉旨使西域，有《使西域记》记此地之佛迹甚多，文亦清利，然于其地佛教徒之状况则记述甚少，亦可间接证明佛教徒势力之衰弱也。兹引其文如下：

“其国西北有灵山最大，土人言此十万罗汉涅槃处也。近山有高台，寺旁拥水泉林木。从此人山行二十里，至一峡，南有小土屋。从屋登南山坡，得石崖奉小佛像五。前有池，池东山石青黑，远望纷如毛发。土人言，此十万罗汉洗头削发处也。缘峡东南行六七里，登高崖，崖下小山累累，峰峦秀削。其下白石成堆似玉，青脆不可握。堆中有人骨，色泽明润。土人言，此十万罗汉灵骨也。又东下石崖得石笋，进出如手足。稍南山坡，石复莹洁如玉；土人言，此辟支佛涅槃处也。”

惟吐鲁番明初颇有佛众，然不久其王即为伊斯兰教徒。《明史·吐鲁番传》云：

“永乐六年（一四〇八），其国番僧清来率徒法众等朝贡。天子欲令化导番俗，即授为灌顶慈慧圆智普通国师。徒七人并为吐鲁番僧纲。

“成化元年（一四六五）其首阿力自称速檀；阿力死，阿黑麻嗣为速檀。”

番僧清来，学者多疑为喇嘛教徒。惟至一四六五年，曰“其首阿力，阿黑麻”，皆伊斯兰教中极普通之名称。曰“自称速檀……嗣为速檀”，更可坚证彼辈之信伊斯兰教也。

陈诚《使西域记》亦有“吐鲁番后人信佛法，多建僧寺”之记载，可证明初此地佛法似甚盛至吐鲁番以西，以受伊斯兰教支配已早，故于《明史西域传》中不见他教之消息。吐鲁番西至撒马尔汗，南昆仑，北天山，尽为别失八里之地（非指元初之北庭言），为一泱泱大国。洪武三十一年（一三九八），以其扣留明使，遣官资书谕之曰：“前遣宽彻等往尔国通好，何故至今不返？吾于尔国未尝拘留一人，而尔顾留我使，岂理也哉？是以近年回回入境者，亦令于中国互市，待彻归还还……”则知别失八里之地，明均视之为伊斯兰教徒。

清初新疆南路，已尽为伊斯兰教徒，时名之曰回部，然北部为准噶尔盘据，仍非伊斯兰教之势力。清代关于新疆之著作甚多，而于回部之世系多不得其详，盖以有明一代隔绝中国，且语文互异，内地之人自不易得其真象也。祁韵士《皇朝藩部要略》曰：

“回部不详其世系，大部二，曰哈密回部，曰吐鲁番回部。二部居西域，以天方为祖国，或城郭处，或逐水草。称花门种。相传祖玛哈麻教，以事天为本，重杀。不杀〔食〕大豕肉。尝以白布蒙头，故称曰缠头回，又称曰白帽回。回人自称白帽回曰达斯塔尔。别有红帽回、辉和尔（畏兀儿）、哈拉回诺族。然以缠头回为著。……顺治十二年（一六五五）克拜赉叶尔羌表献内地民十五人。以拜城、萨嘛罕（疑即撒马尔汗）诸地使从，表署阿布都喇汗。赉表署异前故。克拜告曰：哈密、吐鲁番、叶尔羌长皆昆弟。其父曰阿都喇汗，居叶尔羌；年已久。有子九，长即阿布都喇汗，居叶尔羌。次即阿布勒阿哈默德汗，居吐鲁番，先二年率。次苏勒檀赛伊特汗嗣之。次巴拜汗，居哈密，以得罪天朝故为叶尔羌所禁，阿布勒阿哈默特汗子代之。次玛哈默特苏勒檀居帕力。次沙汗居库车。次早死。次伊恩马业勒居阿克苏。次伊卜喇伊木居和阗。前叶尔羌汗遣其弟自吐鲁番请贡，故表称吐鲁番汗名；今以叶尔羌汗为昆弟长，故表称叶尔羌汗名。”

若克拜所述属实，则在清初，新疆南路已完全为一封建大帝国，尽阿布都喇汗之后。有史以来，新疆南路屡为数姓所统治。分国数十余，阿布都喇能统而一之，尽易其子弟为君长，实豪杰也。

《西域图志》卷四十八《杂录二》中谓，回部世系，青吉思汗族属共二十五世，云旧居天山北。虽代列其名称，然不详年代，与新疆回部之关系若何，实难考也。谓派葛木尔汗族属共三十世，即大小和卓木之族，但年代渊源亦不详，相传自派葛木尔汗自天方东迁至叶尔羌、和阗等处。《西域图志》所述实不若祁韵士之阙疑为愈也。

至乾隆平定准噶尔回部后,设郡县,屯戍兵,移回部于北路。于是伊斯兰教徒之势力乃入新疆北路,至今积二百年之久,北部亦大部为伊斯兰教徒所居矣。

兹总结上文如下:

- (一) 十世纪十一世纪之时,伊斯兰教始入新疆西南部于阗、叶尔羌、喀什一带。
- (二) 十三世纪之时,始渐东伸其势力至库车。
- (三) 元代(十三十四世纪)新疆伊斯兰教势力发展极速。
- (四) 元末(十四世纪)至明中叶(十五世纪)伊斯兰教始进展至新疆东部。
- (五) 清初(十七世纪)南路已尽为伊斯兰教徒。
- (六) 乾隆(十八世纪)后,始进展至北路。

—载《禹贡半月刊》第4卷第2期

## 伊斯兰教传入新疆考

(苏北海)

伊斯兰教传入中国,向有海、陆两路之分。由海路传入者。则为在唐朝初年由伊斯兰教人都斯(李泰蔡著《回回名考》干葛士)带领其布教远征队,自波斯出发,绕道南洋群岛,至羊城(广州)登陆传教,是为海道传入中国之始;陆道方面则大食帝国传至翁米亚朝,即东征中亚细亚及印度,使盛传其地之佛教日就衰落,并侵入天山南路,然后经西北各省而入中国内地,是为陆路之传入中国。惟其传入之时间,则因回历与西历之不同,于是众说各异。有主张谓由隋开皇中传入者:

“西城圣人穆罕默德,生孔子之后,居天方之国……圣道率同,但行于西域,而中国未闻焉。及隋开皇中,其教遂入于中国,流衍散漫于天下……关中万羊县石公刻”(陕西西安府,天宝元年创建清真寺碑)。

此碑一出,《皇明世德录》、《明史》、《天方正学》、《天方至圣实录年谱》(刘智)等书,亦均据此以为伊斯兰教传入中国之年代。此说经赵振武著《至圣实录年谱校勘记》、陈垣所著《回回教人中国史略》及卜鲁哈尔著《伊斯兰教在中国》等均已指其谬。除此以外,自以由唐代传入之说为可靠。惟究在唐朝何年传入,则仍有数纷歧之说。如《闽书》及王静斋等则认为系唐高祖武德中传入中国(《闽书》卷七《方域志?灵山条》及王静斋著《我之回教源流考》及阿拉伯文《百科全书》),《世界史纲》及《回回原来》等文则认为系由唐贞观二年传入(张星烺编《中西交通史料汇编》引《回回原来》及威尔斯著《世界史纲》三十三章),《天方正学》书中及俄主教拍雷狄斯则认为系在唐贞观八年传入(《天方正学》及张星烺著《中西交通史料汇编》引同治十一年俄主教拍雷狄斯发现之古代布告),近人陈垣则又主张为永徽二年(陈垣著《回回教人中国史略》)。凡此诸说,均是证明在唐初传入,当属无疑。此文非讨论其传入中国之时间,主在说明传入新疆之实情。综观穆罕默德生于西历纪元后五七〇年,及长参酌犹太、基督二教而创立伊斯兰教。六一〇年起即开始传教,麦加人斥之为异端。因此穆罕默德就不能安居于都城,即于西纪六二二年(唐武德五年)出奔于麦地那建立大教堂,以布其教。伊斯兰教历书亦即以是年为纪元之始。六三二年穆圣死后,以无子嗣,即由众推选贤圣之人而继之,称为哈里发(其意即上帝使人简派之牧师)。传至阿布伯克,东伐波斯,西征罗马,国势大振。其继位者,正是如日中天声势汹汹,向阿母河北进。惟其时唐威尚振,故尚不能侵入今日之新疆。及高宗、中宗以后,天山南路四镇为吐番所攻陷,岭外各府州亦先后为白衣大食所鲸吞。中亚各国虽求援于唐室,终以山南道阻,不得如愿。但各国受大食之统治后,横征暴敛,人民至为困苦,开元初惠超(或作慧超)“往五天竺,于开元十五年归至安西,所撰《往五天竺国传》(《往五天竺国传》见敦煌室遗书)称:

“西天竺波斯均属大食(即大实)所管吐火罗都城,有大实兵在彼镇压。吐火罗王被迫向东走一月程,在蒲特山住,属大食所管。胡富(即护密)兵马少弱,现属大食所管,每年输税三千匹。安国、曹史国、石骡(或即石国)、米国、康国虽各有王,并有属于大实。拔汗那(即拔汗那)河南一王属大实,河北一王属于西突厥”。

由此可见当时大食在葱岭外势力扩张之范围,及其苛征暴敛之情形,加之千余年来均属佛教、祆教等,今骤欲以兵威迫之改奉伊斯兰教,痛苦更甚,所以常常仰望天可汗去援救。至唐克服四镇,天山南北复驻重兵,玄宗时,监察御史张孝嵩统万余人,出龟兹数千里大败拔汗那天阿了达后,唐威复振于岭外。惟据

塔巴里《史记》所载则：

“西历七一五至七一七年间（开元三年至五年）屈底波（大食大将）自拔汗那越葱岭占领喀什噶尔，造使贡马于中国皇帝，令来臣服。并告知，屈底波已立誓，必践中国土地。中国皇帝令取土一包与之，以应其普（洪钧《元史译文证补·报达补传》）。”

中史《唐书》则载，此时突骑施部首苏禄曾引大食吐蕃兵谋取安西，及现在之喀什噶尔亦被屈底波攻陷（《新唐书》卷三二七页《康国传》）。考自穆罕默德之回教势力扩展至中亚后，在六五七至六六一年间因与 Huauia 相争，大食内乱，以是向外势力之发展，暂时受阻。直至七〇五年大食名将屈底波 Qatiba 出，始重行向中亚方面侵略。以是在六六一至七〇五年之四十余年间，药杀水（Yasites）南及乌浒水南诸国，曾享有较长时间之安宁。因其时（六八四至七〇五年），中国适当武后临朝，正施其淫佚杀戮之策于国内，无力再向中亚发展，或援助中亚诸国。此时之中亚，得能在东亚两强之势力均不克及时，从容以发展其自由之信仰。淫靡颓废于封建制度下之中世纪社会，骤睹此前进而积极之伊斯兰教，正是一种足以兴奋人心之大刺激。所以伊斯兰教在中亚之突厥人民中，逐渐的均靡然向从，使东起阿尔泰山，西达伏尔加河（Vglga），北至塔尔巴哈台（Jabagatai），南抵印度河（Indue）间广大区域中之祆教、摩尼教、景教等逐渐被迫向中国方面发展。是以伊斯兰教之传入新疆，此时实已为其嚆矢。至七一二年春“屈底波兵围康国（Lamalkafnd），康国王乌勒伽（Ghourek）求救于石国（Jaehkend）、拔汗那（FEghonah）国，与可汗（此可汗应为西突厥可汗，见沙晚撰冯承钧译《西突厥史料》二〇九页）及可汗命其子统精兵住援；然救兵为大食所灭，而康国降于大食”（见《西突厥史料》二〇九页）。由此可知屈底波之侵略中亚，西突厥虽一再发大兵往御，仍无救于危败，中国遥远亦难制其势焰。直至七一五年后，大食内乱发生，大将屈底波被杀后，葱岭外之各国就乘此时机纷纷向唐室请兵讨大食。当时各国求援的情形如下：

“开元七年（西纪七一九年）二月，安国王笃萨波提遣使上表论事曰……自有安国以来，臣种类相继，作王不绝，并军民等，赤心奉国。从此年来，被大食贼每年侵扰，国土不宁。伏乞天恩，兹泽救臣苦难，仍请敕下突骑施令救臣等。臣即统领本国兵马，计会翻破大食，伏乞天恩，依臣所请。”（考此时突骑施苏禄已不忠于唐，自再不会奉唐诏而往救安国）。（《册府元龟》卷九九九）

“开元七年康国王乌勒伽上表曰：‘臣种族及诸胡国，旧来赤心向大国，不曾反叛，亦不侵损大国，为大国行裨益上。从二十五年来，每共大食贼斗战，每年大发兵马，不蒙天恩送兵救助。经今六年，被大食将异密层底波领众军兵来此，共臣斗争。臣等大破贼徒，臣等兵士亦大死损。为大食兵马极多，臣等力不及也。臣人城自固，乃被大食围城，以三百抛车傍城，三穿大坑，欲破臣等城国。伏乞天恩，知委送多少汉兵，来此救诸臣苦难。其大食只合一百年强盛，今年合满，如有汉兵来此，臣必是破得大食’。”（《册府元龟》）

“开元七年，俱密王那罗延上表曰：‘臣曾祖父叔兄弟等，旧亦赤心向大国。今大食来侵，吐火罗及安国、石国、拔汗那国并属大食。臣国内库藏珍宝，部落百姓物，并被大食征税将去。伏望天恩处分大食，令免臣国征税，臣等即得久长守把大国西门。伏乞照临，臣之愿也。’”（《册府元龟》）

“开元十五年（西纪七二七年）吐火罗叶护遣使上言曰，奴身罪逆，不孝慈父，身被大食统押，应彻天聪，颂奉天可汗进旨云，大食欺侵我即与你气力。奴身今被大食重税，欺苦实深。若不得天可汗救活，奴身自活不得，国土必遭破散，求访守天可汗西门，不得。伏望天可汗慈们与奴身多少气力，使得活路……”（《册府元龟》卷九九九）

“开元二十九年（西纪七四一年）石国王伊〔捺〕吐屯屈勒遣使上言曰：‘奴身千代以来，于国忠赤，只如突骑施可汗忠赤之中〔日〕，部落安贴。后背天可汗，脚底火起。今突厥已属于天可汗，在于西头为患，唯有大食，莫逾突厥。伏乞天恩不弃突厥部落，讨得大食，诸国自然安贴’。”（《唐会要》卷九九）

由上表文，可知中亚诸国，受大食之武力压迫与赋税榨取之甚。但大唐一方面的葱岭无军事根基，劳师远征，难挫强敌；同时开元年间，其兵威亦远不及贞观时之强盛。所以对求援属国，有心而无力，仅能慰遣来使而已。至天宝九年，安西节度使高仙芝劾石国王无藩臣礼，即诈约其车鼻施工来降，而斩之。于是西域诸国皆叛，并乞兵于大食（黑衣大食），合九国胡兵，其〔共〕攻仙芝之军：

“……天宝初封王子那具车鼻施为怀化工，赐铁券。久之，安西节度使高仙芝劾其无藩臣礼，请讨之。王约降，仙芝遣使护送至开远门，俘以献斩阙下。于是西域皆怨。王子走大食乞兵，攻坦罗斯城，自是臣大食……”（《新唐书·石国传》）。



“初仙芝给石国王，约为和好。乃将大兵袭破之，杀其老弱，虏其了壮，取金宝瑟瑟驰马等。国人号哭。因擒石国王，东献之于阙下。其子逃难，奔走告于诸胡国。群胡忿之，与大食连谋，将欲攻四镇。仙芝惧，领兵二万，深入胡地，与大食战。仙芝大败。会夜，两军战，仙芝众为大食所杀，存者不过数千……”（《旧唐书》卷一〇九《李嗣业传》）

此役以后，大唐兵马就绝迹于岭外，而从此役中一方面被掳往阿拉伯之汉人甚多，杜环、樊淑、刘观、乐环、吕礼等都是（《通典》卷一九一及一九三）。另一方面，大食人入居天山南路者，亦自多。因此到玄宗末年，安禄山反。肃宗不得已，向大食求援。来兵四千，与西域各国兵合力，勘定安史之乱（卜鲁哈尔著《伊斯兰在中国》）。中史中亦有同样的记载称：

“至德二年（西纪七五七年）九月，元帅广平王领朔方、安西、回纥、大食兵十五万，请收西京……十二月贼军大溃，余军入城中，器声辄夜不至。癸卯，元帅广平王整军容入长安，中军兵马使仆固怀恩领回纥及南蛮、大食等军从城南过铲水东下营。”（《册府元龟》卷九七二）

有这许多的大食兵进入西域与中国，在当时之天山南路，必已掀起了宗教的微波。大食兵在西域虽未久占，但其本身所表现之宗教仪规，必已引起了一般佛教徒之惊异。及唐室衰微，后五代继起，国内纷乱，西域之地，国力难达；而大食则仍强，于是即直接的以兵力来胁迫天山南路人民信从其教。

由佛教而改奉伊斯兰教的情形，究竟怎样呢？据民间传说，伊斯兰教是在沙吐克布古拉汗时代流传而来。其传说实情为：

“沙吐克原名大伦布古拉汗，浑名大伦。年七岁时，遇黑孜尔（财神）神。该神对他讲解其他各教缺点甚详，大伦即思另创一完美之宗教以清除此等缺点。于年十五岁出外打猎时，遇见一批商队，即将货物解包。正当他看货时，商队中忽有一人喊礼拜。大伦见大异，乃问此是何种宗教，嗣即信仰该教。在他未登基之前，即劝其母改奉伊斯兰教。此事被其叔父闻知，大怒，险遭杀害。直至其叔父死后，亲自登基执政，遂将过去隐奉之伊斯兰教公诸大众，并令人民改奉伊斯兰教。”

沙吐克布古拉汗于回历四世纪末逝世，其墓尚在今之喀什区阿图什县。德国历史家博尔托特则考证该汗是在西历九百五十五年六年间逝世（博而托特著《土耳其斯坦被蒙古占据时代》第二卷二三一页）。再从阿拉伯历史家衣比尼吾教艾提亥耳所称关于回历三百四十九年（西元九百六十年）西域有一个很大信仰之改变，即伊斯兰教之传入而言，与该民间传说，亦颇足相证而合。惟以西域人民对于佛之信仰积习过深，欲全依和平之方式而求其改奉，是有挟泰山以超北海之难，因此，就不得不胁以兵威。第十世纪时回教人民就举大军，进占喀什噶尔、叶尔羌及于阗，战争竟延长达二十四年之久，其战争之情形如下：

“第十世纪时，回教民族之勇将沙柁克卜格拉汗之系亚布尔哈森那斯勤件其势力至塔里木河流域，攻疏勒，迫压佛教徒，使改宗穆罕默德教。疏勒遂败服。于阗工代疏勒，不能下，乃归，疏勒地方遂归在回教徒支配之下。然西部土耳其斯坦，又生变乱，回教徒之将军哈森卜格拉汗前往讨伐之。是时乘塔里木流域兵备空虚，疏勒先叛，与回教军战，而犹苏夫加德勒汗复乌！大军陷疏勒。疏勒之佛教徒，遂奔于阗，犹苏夫加德勒汗复攻于阗。当时之战争完全为宗教战争。故吐番即西藏人，因同为佛教徒之关系，乃由南方助于阗。同时回纥人自先代以来常与回教徒为敌国，故由北方救于阗。于阗得此二国援兵，为战频久，敌军虽众至四万，尚不能破之。防守二十四年，终以兵折矢尽，遂屈服。国王（Jaoo Khalkhalu）死，犹苏夫加德勒汗自立为于阗王，时为西历一千年（或一〇〇一）。故西历一千〇九年及其以后，与中国之交，于阗王及其使者有回教民族之名字也。”（日人掘谦德著《于阗国考》）

在《伽师于阗乡土志》中亦有类似之记载：

“宋太祖开宝四年（西元九百七十一年回历三百五十年），沙买泥（地名）阿则刺提苏塘（官名）阿布拉里斯者，结比沙大克之裔也，攻取喀什，称帕夏。阿布拉里斯死，传子玉山。玉山死，传子玉素普卡底，众叛。玉素普卡底乞兵于西国。亦玛木（掌教官名）于宋真宗大中祥符二年（西元一〇〇九回历三九〇年）自木达英国（今布哈尔，一名木刺奚）率众十余万至喀什，众复降。玉素普卡底为帕夏，亦玛木进兵叶尔羌，叶尔羌人迎降。又攻和阗，和阗人或降或逃，因名其地为固奔〔莽〕，今皮山之固玛，即其地。固玛言有来有不来也。至和阗山隘为敌所歼，玉素普卡底闻讯自喀什来收葬之。今于阗努勒村东之细黑刺压麻札是也。后四十年，即宋仁宗时皇佑元年（西元一〇四九年回历四三〇年），玉素普卡底死，众复叛。按玉素普卡底之祖阿布拉里斯取喀什，是为回族久据之始，其教借兵力而传，则喀什为回教可知”（李晋年《回教入新疆考》中所引）。

此种地名及人名虽稍不同，其事实则与前记如出一辙。在此战争未发生之前，于阗佛教徒已风闻伊斯兰教徒有久据西域之意，而其强锐之势复正自西方袭来，以是亟亟于希望能由同教之中国方面获得援助，俾得共同抵抗伊斯兰教徒。所以自西历九百六十五年以后，于阗常派僧侣充使者来中国（参见斯坦因《古代和阗》第一卷 180—181 页）。后既被回教军攻占以后，在中国十世纪至十一世纪之正史《西域传》中，叶尔羌、喀什二地，就不见于正传，哈密、吐鲁番、库车、和阗则均通贡不绝，这正暗示着该二地已被伊斯兰教徒统治，俗习各异，故与中国已不通贡使。同时在《于阗传》中则明记出其各时间信教之实情称：

“石省天祸中（西元 936—942 年），封李圣天为王。宋太祖建隆二年（西元 961 年），其国摩尼师贡琉璃瓶二，是证其国此时尚有摩尼教。又记其国俗事祆神，则可证其国有火祆神。乾德三年（西元 695 年）于阗僧善名、善德来朝，赐紫衣。开宝二年（西元 969 年）善名复至，赐号昭化大师。日善名、善德及昭化大师，均足证为佛教徒也。至宋太祖开宝四年（西元 971 年），其国僧吉祥以国王书来言破疏勒，且献舞象，当即所言。1017 年时秦国尝遣大军征突厥斯坦之役，所云秦国当即于阗”。

在葱岭以西之回鹘人则在十世纪及十一世纪时，已改奉了伊斯兰教。据阿剌伯史家依宾爱尔阿提尔（1160—1233）记载称，当第十世纪中叶，即中国周宋之际，西突厥斯坦有喀拉汗朝，经窦桂因、福连恩及其他研究东方之学者证明，此即回鹘人种所建之国。其始祖为撒土克克拉汗崇奉伊斯兰教，其最后著名之君主为布哥刺汗，建都于八儿沙衮。疆土东至秦国（即中国），辖有喀什噶尔（古疏勒）、和阗（古于阗围地）、但罗斯（在塔拉斯水上）、奥脱拉儿城（在锡尔河畔）、喀喇昆仑（和阗南之山）等处。布哥刺汗尝率师远征，攻下阿母河北岸之布哈刺城，于西历 993 年（宋太宗淳化四年）班师，卒于途。嗣其位为伊列可汗。西元 1008 年（宋真宗大中祥符二年）又灭阿母河北之波斯萨曼王朝，尽有其地。传至穆罕默德汗时，西辽人征服土耳其斯坦，陷八儿沙衮及喀什噶尔诸城，喀拉汗朝仍保有撒马尔干及布哈尔诸地，称臣纳贡于西辽。西元 1213 年（宋宁宗嘉定六年），其朝最后汗鄂斯曼为花刺子模国所并。

伊斯兰教徒之在中亚及进入天山南路既均以兵力传教，则在十世纪十一世纪之时，仅喀什、叶尔羌、和阗三地被其征服外，其余未征服之地，伊斯兰教实是绝无仅有，所以其时对新疆之伊斯兰教徒仅限于西南一隅。

宋徽宗宣和七年（西元 1125 年回历 503 年）辽亡，宗室耶律大石西奔，把降西州回鹘称帝，并建都于阿母河。其领域东至和州、别失八里、昌八刺、阿里马等地，西至撒各纳、八儿真、毡的等地、南则浩罕各地，北则叶密尔、哈押立等地，今日之天山南路全部及北部之伊犁、迪化、塔城等地尽为其所领辖。惟西辽本契丹族，受汉化最深，对于喀什噶尔、叶儿羌、和阗一带之伊斯兰教，依中国儒教之作风，采取信教自由，容其各自发展。易宾爱尔阿提尔曾有记录称：

“522 年时（此为回历，即西元 1128 年）秦国之葛尔汗行抵喀什噶尔。此人浑名被子，领率军队甚众。时喀什噶尔之王为哈三之子亚罕默德，举全军迎战，卒败死……葛儿汗统治此地后，对于所征服国之行政不甚过问，于人民征税赋亦极廉，每家只出一地纳耳，对属国诸王亦极宽和，凡其臣属系银牌一千（个）于农带上，表示归顺于彼即足。”

这种竟怀态度，即为中国儒教文化与世界文化不同的特点，亦即中国文化兼收并蓄，光辉璀璨之所由致。能融伊斯兰教文化、佛教文化、基督教文化于中国文化之内，而成世界文化，决非偶然。惟自西辽为屈出律所篡后，对于伊斯兰教徒就大加压迫，因此亡国之祸，亦就立刻招致了。缘屈出律本为景教徒，自入西辽，尚公主，公主信仰佛教；及后又纳一妃，貌甚美，亦信佛教，即与会主同劝其夫屏弃景教皈依三乘。屈出律从此深信佛法，并斥伊斯兰教为异端而排斥之。当其兵下和阗时，通令人民宣誓，舍弃伊斯兰教，于景教、佛教任取其一而信奉之；并立即择一广场召集教民大会，宣布无论何人，得就所奉教旨发议论，舌战以决胜负。有教长穆罕默德，即出与屈出律辩论。一良久，屈出律为其所屈，老羞成怒，指斥于至圣穆罕默德。教长亦大怒而指骂称：“你这种粪土之言，真是穆斯林之仇敌。”屈出律乃立命缚而刑讯，迫令放弃信仰。穆氏不从，即被杀于其礼拜寺前。穆斯林民抱恨之深，无不永留在念。加以横征暴敛，每一乡长家，置一卒以监视，其苛求甚于禽兽之噬人。如此苦难，当地居民，无不引领蒙古兵之即时到来，以解倒悬之危。所以，蒙军至，众民齐起，西辽到处受敌，真有草木皆兵之感了。《多桑蒙古史》简记其事称：

“屈出律据黑契丹（西辽）汗位之后，滥用权力，首攻阿力马里，擒其王奥查儿，且使之自裁。喀什噶尔、和阗之人，因反抗之故，屈出律遂加以压迫，派军驻扎其境，大事蹂躏凡七年。屈出律教徒于伊斯兰教徒为一极残酷之仇教者。彼本为景教徒，自娶菊儿汗女儿后，乃改宗佛教。成吉思汗远征西域诺伊

斯兰教国时，派哲伯领军二万，于1218年进攻屈出律。时层出律方驻军喀什噶尔，哲伯至，即远逃。蒙古军即宣布信教自由。于是向受压迫之群众，乃尽屠屈出律之军队，蒙古军即追屈出律至巴达克山而擒杀之。”（《多桑蒙古史》卷一）。

及元太祖灭西辽，即于西域之地，建设亲藩，并置行省。以别失八里省辖天山南北及畏兀儿之地，阿力麻里行省辖伊犁之地，阿母河行省则辖阿母河以南之地。而蒙古人对于宗教则更取放任态度。对于伊斯兰教徒，因得其科学知识之助，故仕于元室而得重用者更多：

“惟我皇元，肇基龙朔，创业垂统之际，西域与有劳焉。泊于始祖皇帝，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，为出邻家。于是西域之仕于中朝，学于南夏，乐江湖忘乡国者众矣。岁久家成，日暮途远……一视同仁，未有盛于今日也。”

（王礼立；《原集》卷六《义录记》）

所以伊斯兰教徒之在中国发展，亦以元朝为最盛与最远。而在西域之地，自喀什噶尔、和阗、叶尔羌三地于十世纪信奉伊斯兰教后，其他阿克苏、库车、焉管等地，则据《宋史·龟兹传》称，龟兹为回鹘之别种，称其国为西州回鹘或龟兹回鹘，并言“自天圣（西元1023年）至景佑四年（西元1037年），人贡者五，最后赐以佛经一藏。绍圣三年（西元1096年）使大首领阿苏撒罗等以表章及玉佛至”。

此佛经及玉佛，即为崇信佛教之证明。可见龟兹在十一世纪时尚未信仰伊斯兰教。至十三世纪初，长春真人之《西游记》中对于伊斯兰教及佛教徒在新疆之分界地曾略有说明：

“九月二日，西行四日，宿轮台之东，迭屑头目来迎。又历二城，重九日至回纥昌八刺城，其工畏吾儿与镇海有旧，率众部族及回纥僧众皆远迎。……有僧来侍坐，使译者问看何经典，师云：‘剃度受戒，礼佛为师’，盖此以东昔属唐，故西去无僧，但礼西方耳。”

考汉之轮台在天山南路，唐之轮台则在天山北路，离迪化西不远。所言昌八刺，王国维注称即《元史》西北地附录彰八里，在轮台之西150里。由此说明，可知在十三世纪初已由喀什噶尔而阿克苏，而龟兹，而焉耆，均已改奉伊斯兰教。《西游记》所言轮台以西，但礼西方耳，则知天山北路自今日之昌吉以西直至伊犁，亦均已崇奉伊斯兰教。其北塔城阿山一带为乃蛮部落，则仍以佛教徒为多，间有少数景教徒。至乃蛮克烈等部落之普遍信奉伊斯兰教，当在十四世纪，史称“1312年至1340年金帐汗国术赤之孙于乌孜别克为汗时，就对他所属人民尽力提倡，并严予下令，务须人人信奉伊斯兰教。哈萨克族内有一句格言称‘乌孜别克汗留下宗教’，以后就对这时候信奉伊斯兰教之许多人称为乌孜别克人，时乌孜别克汗所属之人民，亦统称为乌孜别克人”（见民合米特明建能著苏北海译《哈萨克族历史篇》）。当时之哈萨克族各部落是大都属于乌孜别克汗管辖范围内的。哈族有一句格言称：“萨尔脱人是另外的，乌孜别克是自己的弟兄。”由此可知天山北路伊犁、塔城，阿山各区沿边人民之信奉伊斯兰教，在十四世纪时当已在风靡之中。自轮台以东至哈密及吐鲁番等地，尽为畏吾儿地，乃为极度虔诚之佛教徒，仅有极少数之伊斯兰教徒。《新元史》中《巴而术阿丽忒的斤传》称：“巴而术阿丽忒的斤，再传至萨仑的斤。萨仑的斤来朝，别失八里（当时畏吾儿兼有之地）有造飞语者，谓萨仑的斤，欲尽杀奉天方教之部民。其仆汗馆官。时鞞甫昌了监治别失八里，要萨仑的斤归，询之无其事，然其仆就坚证之。事闻于朝，命刑萨仑的斤诬服，乃杀之，命其弟至古仑去的斤代立云云”。这事就可知当时畏吾儿执政者，并非奉天方教者。其仆评之而又坚证之，则其仆一定为伊斯兰教徒，想以此而倾复亦都护。其同教人亦极尽方法，散布谣言，以助其诬报之成。可知其时北庭及高昌之地已有一小部分之伊斯兰教徒了。而近代在高昌家中所挖出土之殉葬土偶，亦即释教之证，因伊斯兰教禁拜偶像，其殉葬不用土偶可知。在济木萨（元北庭都元帅治）亦发现有元之造象碣。据《西域水道记》载，石上截作蕃子，下截刻僧象，足证在迪化以东确尚均为释教徒。同时，元代对于人民之宗教虽采不干涉主义，但其王室尊宠善僧，笃信释教，其分封诸王，亦必崇尚释典。如封驸马亦都护为高昌王\_\_喀什噶尔地则封察合台之孙阿鲁忽。后阿鲁忽叛，诏安慰斡端（今和阗）、鸦儿看（即叶儿羌）、合失合儿（即喀什噶尔）三城，可知宋时伊斯兰教徒入据之地，已经属元之亲藩封地了，其上部统治者均为释民之徒无疑。概当元顺帝王正二十五年（西元1365年回历703年），喀什嗣王托和乐克铁木儿汗之改从伊斯兰教，更可为了然于伊斯兰教徒虽在释教统治之下，其状仍有增无减，方能使佛教统治者改宗伊斯兰教。自此后，王即遣和卓（育也）、衣玛木（该教中有权位者之称）等，令往各地传教，于是伊斯兰教乃得风行天山南路。因此十四世纪上半期，高昌（即吐鲁蕃）之地仍为释教。元至顺三年（西元1332年），年64而歿之《比丘尼八哈石（真净妙惠大师）传》中称：“师讳舍蓝，高昌人，其地隶北庭，其地好佛，故为

殖乌者多’（念常佛祖历代通纪载卷 36）。八哈石尝以黄舍写蕃于藏经即西藏语佛典设若八千颂，五护陀罗尼十余部，及汉文佛典华严、楞严，畏兀儿文法华、金光明经典二部。参以近今发见之法华经金光明经残卷，即可确证十四世纪上半期高昌之地尝为大乘佛教盛行之地。所以高昌地之改奉伊斯兰教，当在元末（即十四世纪后半期）。托和乐克铁木耳汗分遣和卓、依玛木赴各地传教后，改信者始日多。天山北路迪化以东则仍为佛教之势力。至明初吐鲁蕃伊斯兰教之势已甚于佛教徒，但尚未全改奉伊斯兰教。《明史·火州条》称：

“火州（即吐鲁蕃）永乐四年（西元 1406 年）五月命鸿胪丞刘贴本儿护别失八里，使得归，因资彩币，赐其王子哈散。明季遣使贡玉璞方物，使臣言，回回行贾京师者，甘凉军士多私送出境。城方十余里，僧等多于民，居东有荒城，即高昌故乡。”

传中所称哈散之名，为伊斯兰教极普遍之名称，与基督教之玛丽、约翰，儒教中之张三、李四、王二相等。哈散即为伊斯兰教徒，其父自必为伊斯兰教徒。在上者既已信从，其民自亦以伊斯兰教徒众为多，至有“僧等多于民”之现象；原有之佛寺，已仅供释氏信徒之徘徊凭吊，势微而不足道了。《续文献通考》中亦有载称“明永乐十二年（西元 1414 年）吏部员外郎陈诚至火州，见畏兀儿儿子居民僧堂过半”。《象胥录》亦载：“吐鲁蕃室居奉佛教，多僧寺，有灵山十万，罗汉捏盘处也。据其各部之史，其初莫盛佛，至明季而伊斯兰始大盛。”凡此均足证明在十五世纪上半纪吐鲁蕃之佛众尚未全衰，至下半纪则其民似已什九信奉伊斯兰教了。《明史·吐鲁蕃传》称：“永乐六年（西元 1408 年）其国番僧清来率徒法众等朝贡，天子欲令化导番俗，即授为灌顶慈慧国智遍通国师，徒七人并为吐鲁蕃僧纲。……成化元年（西元 1465 年）其酋阿力自称速檀，阿力死，阿里麻嗣为速檀。”

所称其酋阿力、阿里麻，均为伊斯兰教徒中极普遍之名称。“自称速檀，嗣为速檀”，其势力已固。这就更清楚的说明了，自永乐六年至成化元年之 50 余年中，伊斯兰教徒众之势已由微而强，而蒂固根深。

哈密之地在明初尚非全为伊斯兰教徒。《明史·哈密传》称“其地种落杂居，一日回回（西域奉回教之人），一日畏吾儿（即回鹘，元为畏吾儿），一日哈刺灰（即黑帽面），其头目不相统属”。此处特以信奉伊斯兰教之回回，与畏吾儿、哈刺灰二者分别以列，则知畏吾儿、哈刺灰二种人民尚未信奉伊斯兰教；且其头目不相统属，则知该地之伊斯兰教徒尚未能占绝对之支配地位。但至弘治十八年（西元 1505 年）时，哈密由伊斯兰教徒为苏丹而治理一切了！

弘治十八年（西元 1505 年）陕巴（为该地之苏丹）卒，其子拜牙即自称速檀（即苏丹之对音），明封为忠顺王。”

足见哈密自十五世纪末及十六世纪初，已为伊斯兰教徒之势力范围。至天山以北，根据宋伯鲁《新疆建置志·吐鲁蕃下注》。“穆罕默德之裔玛木特玉素在明季时由其兄弟分适各国，自默德那迁喀什噶尔。值额鲁特方强，尽执元青回部旧汉迁居天山以北，于是南北各城，皆有天方教流行。”这就说明了有明之时，伊斯兰教徒非但已逐渐的普遍于整个的天山南路，且已伸展及于天山以北，其人其势则仍甚少而微弱。及乎清初则新疆南路，已尽为伊斯兰教徒，故特名之为回部。祁韵士《皇朝藩部要略》中称：

“回部不详其世系，大部二，日哈密回部，日吐鲁蕃回部。二部居西域，以天方为祖国，或城郭处，或逐水草。称花门种。相传祖玛哈麻教，以事天为本，重杀。不杀〔食〕犬”猪肉。尝以白布蒙头，故称日缠头回……顺治十二年（西元 1655 年）克拜赉叶尔羌表献内民十五人。以拜城、萨麻罕诸地使从，表署阿布都拉汗。……居叶尔羌，卒已久。有子九，长即阿布都拉汗，居叶尔羌。次即阿布勒阿哈默德汗，居吐鲁蕃，先二年卒。次苏勒檀赛伊特汗嗣之。次巴拜汗，居哈密，以得罪天朝故为叶尔羌所禁，阿布勒阿哈默德汗子代之。次玛哈默德苏勒檀居帕力。次沙尔汉居库车，次早死。次伊思马苏勒汗，居阿克苏；次伊卜拉引木汗居和阗。前叶尔羌造其弟自吐鲁蕃请贡，故表称吐鲁蕃汗名；今以叶尔羌为昆弟长，故表称叶尔羌汗名。”

另据陶保廉著《辛卯侍行记》所称康熙十二年，吐鲁蕃贡表称，玛木特赛伊特汗署 1083 年，已用回教纪年（如以回历西元称是年应为 1032 年，吐鲁蕃表加 51 年，乃以穆罕默德始生之年而计算）。而各城具为昆弟，足证南疆各城已尽为伊斯兰教徒。同时康熙二十五年夏贡称，臣成吉思汗裔。魏源谓其时回疆各城有汗，皆无太祖裔。盖康熙中准夷灭之，非回教逐之。华裔既灭，元育并执回教之长。更可知南疆各城之长，均由元裔而改信伊斯兰教者。陶保廉辩称虽非全属元裔（辛卯侍行记）则终有一部分为元育无疑。但传中独不言喀什，可知是时喀什别有玛木特与各城虽属同教而不同族，其事甚明。至乾隆朝平定准喀尔

及回部后，设群县，屯戍兵，并移南疆之回民于北路、伊犁、塔城、迪化各路均有分屯，尤以伊犁区为多，于是伊斯兰教徒之势力，普遍及于天山南北，直至于今而勿替。

1947年10月9日晨于迪化  
一载《新疆论丛》第2期

## 扬属各县回教之概况

（养 吾）

扬属各县系指江都、仪徽、宝应、泰县、高邮、东台而言，地处长江北岸，交通便利。各县共有回教徒一千余户，每户以五人推算，合计五千余。以江都县方面占人口全数十分之七，其余十分之三，散居各县。教友生活以业小贩为多，营铜、锡、古玩等商业者不过百中之二三，其余皆为劳动者。总之，扬属教友皆为中产以下，生活困苦可知。

教育方面。虽设有小学二处，阅报室及体育场等，然教中识字者只占百分之四五，其余无力受教育及无暇受教育者占百分之九十以上。是以文化落后，教育不普及。

教徒对宗教之建筑，颇为热心。以六县之地，五千之人口，建有清真男寺十八处、女寺一处，不可谓不多。惟关于寺管理方法及教师人选上不甚注重。寺中按时礼拜者，有被尊为“筛海”之荣誉，赴寺人之稀少可见一斑。故此地清真寺有被改为他用者，教民亦不以为怪。教势之颓，与他处相较，膛乎其后者矣。

江都城内卸甲桥清真寺设有经学研究所，原为传播教义、宣扬正道之地，来学者殊不踊跃，效力未著，可兰真义亦有时为一般教师所误解，是扬属回教之发扬，尚待教友之努力也。

今将各县清真寺及附属组织列后：

江都县城有寺四处：

一、南门大街清真流芳巷口

附设回教联合会扬州支部及清真第一小学。

二、东关大街马监巷

附设有回教丧葬所、北平震宗报扬州第二分社、伊斯兰书报室。

三、卸甲桥

附设有经学研究所。

四、太傅桥（女寺）

江都城外有寺三处：

五、东关城外沙坝南先贤墓

附回教公共义园、经文传习所。

六、南门外

七、钞关门外河南

江都乡镇有寺四处：

八、瓜洲镇北涵洞口寺

九、仙女庙镇宁波会馆

十、仙女庙七间河

十一、邵伯镇

江都县内回教各独立组织：

东关外河东清真第二小学；

沙坝南回民体育场；

缺口门外王巷六善公墓，

缺口门外虾蟆地金陵义园。

高邮县有寺一处：

十二、高邮城内后街

仪徽县有寺三处：

- 十三、城内大街
- 十四、城外大街
- 十五、仪微十二圩尾帮
- 宝应县有寺一处：
- 十六、南门外河堤
- 泰县有寺二处：
- 十七、泰县城内
- 十八、樊川镇
- 东台县有寺一处：
- 十九、东台城内

—载《晨熹旬刊》第1卷第3号

## 扬州回教概况

（杨健美）

这篇文章早就萦绕在我的脑海中，但一提起笔来，心中就觉得起了一阵酸痛，以致不能写下去，经过数次的振作总没有完成。因为该地的回民状况太使人扫兴了！

该地教民约有五六百户，人数约至数千。新城较多，旧城次之，亦有散居城外乡间者。礼拜寺共有六处：城内三座，城外三座，另外有女寺一座。兹将概况分两方面写来：

### （一）教政的今昔

教政最有生气的时期，由光绪末年至民国四、五年间最好，而且教民的互助精神颇著。于民国二年，南京教胞组织联合会，扬州教民即起响应。同时，创设清真小学，精神物质的援助不乏其人，尤以金君树滋的慷慨捐助，以仁丰洲的一部分收入为基金，又以太傅街住房三进为校舍。是时回教教育日形发达。及牛捐成立，又添设第二小学。当这个时候，金君以爱教之诚拟举办工厂，施助屯田，为各礼拜寺的常经费，因受教中他项刺激，遂改设贫儿院。此后不几年，教务渐趋颓落，清真小学亦即封门大吉了。太傅之校舍已被原主收回，一切捐助相率废止，教中事务亦少有过问了。

近年来教政废弛达于极点，教民的精神更觉涣散，对于教义毫不研究，教政方面当然无人过问，以至礼拜寺虽设，而门常关。

南门大街仙鹤寺据闻建于宋时，地基为各寺冠，其建筑的形象类似仙鹤，故以仙鹤名之。寺之北厅沦为他人手中，遂失去一翅。今该寺之建筑多年失修，古朽不堪。北伐时驻军寺内，大受蹂躏。今以阻止驻兵故，大厅及新厅又被人占据使用，此情此景颇堪惋惜。

马监巷和先贤墓礼拜寺，建筑方面亦属完善，惜无相当人管理教务，所以日趋颓废。其余三座礼拜寺简直糟到极点。礼拜的人除开斋节去洗个澡凑热闹叩两个头了事，平常的日子可以说绝无问津的。所幸者各寺的规模尚存，望爱教之士，幸注意及之。

其女寺即清真小学旧址，也不过徒有其名。

### （二）教民生活状况

扬州教民是同非回教徒相杂处的。一般教民因缺乏宗教知识，常效颦他人，对于奉教之要旨以及应遵守的天命，几乎茫然无所知。过节过年都仿效非回教的种种仪式，什么五月节包粽子啦！什么八月节吃月饼啦！夜晚点着宝塔灯欢迎月亮降；临啦！甚至过年五天不动炊啦！种种迷信，因为一般教民无知或可原谅，最可笑的身为掌教做领袖的尚做这些勾当。

该地教民富户很少，大多数全是食品商贩，这可以说是回教专属的买卖（对于改良教民的生活，实施教育及提倡实业，处于现世是不可迟缓的事）。

缺乏宗教知识，对于宗教信仰当然薄弱，所以每日礼拜寺里只有几位掌教礼拜，乡耄真是绝迹了，就是聚礼日也不过二三十人。

—载《晨熹》第2卷第5期

## 崖州三亚里回人之来历

（慧 剑）

吾粤崖州之三亚里地方，回人居此者甚众，聚族而处，自成村落，若别有天地者然。该地治安极佳，有路不拾遗之美风，其人则除有小部份业渔者外，余多服务于军、政、商、学各界，在社会上颇具相当势力。惟务农者极鲜，盖四亩大都租与黎、苗耕种，岁终而取偿其值者，放生活殊为丰裕，以优以游，不啻羲皇上人也。至其人之由来，则谈者虽伙，莫衷一是。据崖州志书所载，略谓四人于宋元间，因乱自占城来（接近安南地方有一处名占城），散居于酸梅角大蛋港（今尚有坟址、教堂在），清时移居于三亚里；初抵蒲姓，后次第更易，以通婚姻，守其宗教，至今未改云。惟得其中老前辈可靠之传达，实由安南之渔船结连出海捕鱼，。骤遇飓风，飘散三艘，一至崖州，一至詹州，一至万州，以人地生疏，语言隔漠，流荡无所依，遂造邑署求食，邑令询以姓氏，其人不能会意，但以“花蒲”为答，花蒲云者，译意系食饭，诘邑令意误为蒲姓，后逐世世勿改，三州现皆有古迹坟墓可考云。综是以观，虽不中亦不远矣。爰书以供研地史学者之参考云。

——载《人道》第1卷第6、7期合刊

## 新疆回教考

（李晋年）

回教之祖日摩哈麦，西人《万国志》载耶苏纪元五百七十一年生于亚刺伯红海滨之麦加，即中国南朝陈宣帝太建三年也。其纪元在耶苏纪元六百二十二年，即中国唐高祖武德五年也，初亚刺伯教，大抵拜星辰，间有奉摩西、耶苏教者。摩哈麦著圣书三十卷，凡三千六百段，号《可兰经》、以兵平亚刺伯全土。耶苏纪元六百三十一年，摩哈麦死，葬于麦地拿。其教禁食猪肉，日向麦加行礼拜五次。至所侵伐之地，有各国史在，兹不录。录其教有关新疆者。

中国唐初，西域设官，有都护，有都督，有守捉。喀什噶尔设葱岭守捉（以下称喀什）。天宝以前，南北皆释教，今吐鲁番之各碑碣画佛像及出土之写经，库车丁谷山之千佛洞，济木萨之造像揭，可证也。天宝元年，亚刺伯别将阿札里，由麦地拿纠合喀什干浩罕兵，逾葱岭，攻喀什各城，后转战和阗，败没于克里雅河。今于阗有博瓦子兰干庄，缠语谓此为博，谓败为瓦子，谓个房为兰干，言此战败之卡房，即其墓也。天宝以后，吐番陷龟兹、疏勒四镇。贞元以后，西州交河，亦没于吐番。唐代宗大历四年（西七百六十九年回一百四十八年），摩哈麦外孙玉逊之曾孙结比沙大克，复取喀什据之，又进攻和阗，战败，至沙山阵亡。口人即其地为墓，今于阗之尼雅玛札是也。是时唐已失西域，结 X 沙大克所战者吐番也，《唐书？大食传》所谓与吐番为掠放是巴。按吐番所在即今之西藏，其赞普尚唐太宗文成公主，好佛立寺，遂成风俗。其与回教争西域，自天宝以后盖二百年，而与中国无涉。”《唐书？大食传》；黑衣大食阿蒲恭拂嗣，唐肃宗正德中来贡，代宗为元帅，用其兵收两京。是回教在唐时，与吐番相仇，而与中国和睦。终唐世葱岭以东皆畏吐番。葱岭以西，皆臣大食。虽屡度岭，攻取喀什，其未久据可知。（按唐代喀什日疏勒，和阗日于阗，库车日龟兹，吐鲁番日交河，兹于喀什、和阗称今地名取其易晓耳。）

宋太祖开宝四年（西九百七十一年回三百五十年）沙买泥（地名）阿则勒提苏塘（官名）阿布拉里司者，结比沙大克裔也，攻取喀什，称帕夏。阿布拉里司死，传子玉山。玉山死，传子玉素普卡底。众叛，玉素普卡底乞兵于西国。亦玛木（掌教官名）于宋真宗大中祥符二年（西一千零九年回三百九十年），自术达英国（今布哈尔一名木刺奚）率众十余万至喀什，众复降，玉素普卡底为帕夏。亦玛木进兵叶尔羌，叶尔羌人迎降。又攻和阗，和阗人或降或逃，因名地为固莽。今皮山之固玛，言有来有不来也。至和阗山隘，为敌所歼。玉素普卡底闻信，自喀什来收葬之。今于阗努勒村东之细黑刺床麻札是也。后四十年即宋仁宗皇佑元年一（西一千四十九年回四百三十年），玉素普卡底死，众复叛。按玉素普卡底之祖阿布拉里司取喀什，是为回族久据之始。其教因兵力而传，则喀什为回教可知（以上多据《于阗伽师两县乡土志》）。考中国记载：自五季回纥衰散，入宋，西域南北两道多变为回鹘。李光庭《西域图考》有《回鹘回辨》云：回纥后称回鹘，本匈奴别部。至宋，族众散处，有甘州回鹘，有西州回鹘，一有高昌回鹘等族。回回来自大食，东西夏绝，不得混而一之云云。其时西域各部，或贡辽，或通宋。惟疏勒（今喀什）、莎车（今叶

尔羌）不见于史。殆即阿布拉里司之后，自主喀什，与中国不通使贡耳。以《于阗伽师两县乡土志》所载，与中国史相一较，可知当日回教所至，不过西南一隅矣。

兹将辽宋时西域通塞之国列左：

哈密（伊府）

自五代至宋，皆陈氏世守。宋王延德使高昌，记次伊州，州将陈氏，其先自唐开元二年领州。

土鲁番（高昌）

自唐末称西州回鹘。后唐时通辽。终辽世皆人贡于辽。

库车（龟兹）

库车自唐开元七年，王自莫草死，子孝节立。安史之乱，以兵入援。此后通称回鹘。宋真宗时，三次人贡于宋。

阿克苏

唐以后属龟兹。

和阗（于田）

自唐初尉迟氏为王。至石晋册李氏为王。历来神宗，贡不绝。

以上皆通使贡。

喀什噶尔（疏勒）

自唐天宝十二年，疏勒王遣使来朝后，不见于史。宋太祖时，于阗王来书破疏勒，盖即与阿布拉里司攻战也。后终宋代无闻。

叶尔羌（莎车）

唐末至北宋，不见于史。

以上二处，不通使贡。盖阿布拉里司自主一隅，传国三世，与各地趣向迥异。其兵力所不及之地，其教即不行。则阿克苏迤东，非回教可知也。

宋徽宗宣和七年，辽亡（西一千一百二十五年回五百三年），耶律大石西走，招降西州回鹘，称帝建都于阿母河，西域诸国皆属焉，是为西辽。辽人自入中国，制度仪文，多仿汉人。耶律大石所属西域，亦无人摩教之说，西辽亡于乃蛮屈出律。元太祖又灭乃蛮，西域归元建设亲藩，并置行省，别失八里省制西域左地（别失八里自巴里坤至阿克苏皆属左地），阿母河省制西域右地。其北庭高昌，皆畏吾儿种人。畏吾儿有文字，其高昌冢中，近出殉葬土偶，亦释教也。天方教禁拜偶像，其殉葬不用土偶可知。元代尊宠番僧，笃信释教。其分封诸王，亦必崇尚释典。封驸马亦都护为高昌王，其喀什地日合什合耳，以封察合台之孙阿鲁忽，后阿鲁忽叛，诏安慰斡端（今和阗）、鸦儿看（即叶尔羌）、合失合儿（即喀什噶尔）三城，是并宋时天方人入据之地，皆属元之亲藩封地矣。其余分封建官，遍于西域，以无关宗教，故不录。其可证者，济木萨，元北庭都元帅治也，故城日护堡子，有元造像碣。《西域水道记》载，石上截作番字，下截刻僧录。库车千佛洞，有佛像，有番字，皆指为元时物。其字亦非蒙文，人无识者，或系畏吾儿字，然非元代无此番字也，其为南北通行释教可知。又元代有回回军，无回回部。盖故地在喀什者已失，而种族散处于色国人之中耳。

按宋元之时，有两事：一日十字军之战，一日元太祖征回回国，东西人所共知者也。西史载十字军之战，始于宋哲宗之时，终于宋度宗之世，计一百七十年。耶教徒因回教徒侵耶路撒冷耶稣墓地，耶教之国，兴兵十余次，与回教徒大战。今日回经所谓杀异教徒一人，即有功于上帝者，盖此时誓众之词，所指导教乃义法诸国之耶教徒，与释教无干，与葱岭迤东尤无涉也。元太祖征回回国，其时所指之回回国，在布哈尔波斯，盖亚刺伯之国，已拓至波斯矣。当时名新疆曰西域，西域归服，始征回回国。与今之新疆，亦无涉也。

元顺帝至正二十五年（西一千三百二十五年回七百三年），喀什嗣王托和乐可铁木耳汗，（喀什元太宗封哈萨岱音近察哈合嗣王是否其育无考）改从回教，遣和卓（圣裔也）、亦玛木等，分往各城传教，自吐鲁番以上，靡然从之，是为南路通行回教之始。其人则蒙古人、畏吾儿人、汉人、天方人，盖皆有之。（晋年曾问吐鲁番艾君学书云其族人天方教约六百年盖即元末时也）明初南路仍元代封地，北路则为厄鲁特四卫拉所居，即《明史》所称之瓦刺也。四卫拉各有分地，而皆奉黄教，和硕特为四卫拉之一，原牧乌鲁木齐，其顾实汗拓地至西藏，奉达赖喇嘛。准噶尔居伊犁，建金顶寺、银顶寺，以居黄衣僧众。是西域又分



南北，北路至明末，仍非回教，其南路至明末清初。元代所封建者，存灭统系，已不可考。顺治十一二年，土鲁番两次入贡，初次表称一千八十三年，盖已用摩教纪年矣。其再入贡，因表中人名，与初次不符，肃州总兵张勇诘之。对曰今阿布都拉汗，居叶尔羌代土鲁番贡，其兄弟九人，分居各城，而叶尔羌居长，次苏勒坦赛伊特，居土鲁番。次巴拜汗，居哈密。次马哈默特坦，居喀拉沙尔。次沙尔汗，居库车。次伊思马业勒汗，居阿克苏。次伊卜刺伊木汗，居和阗。其族是否元裔，虽不可知，而既以回教纪年，则其为回教，不待问矣。（哈密巴拜汗顺治二年入贡，自称成吉思汗裔，土鲁番表署一千八十三年。按回历纪元是年千三十二年，土鲁番表加五十一年，详计之盖摩哈麦始生之年也。）

按哈密汗既与各城之汗为兄弟，而巴拜汗称青吉思汗裔，其各城之汗，亦称元裔可知。土鲁番以摩哈麦之生纪年，其各城亦用回教纪年可知，是蒙族而回教之明证。然各城独不言喀什。是时喀什，别有玛木特者，与各城同教而异族，可知。

明末清初，回教主二十五世孙日玛木特阿敏，生四子，其季日玛木特王布素，迁喀什。其曾孙日玛罕木。雍正五年（西一千七百二十七年，回一千一百五十五年），伊犁方强，其汗日策零。召玛罕木，囚于伊犁，而岁征其赋税。其二子，长日波罗泥都，次日霍集占，所谓大小和卓者也（和卓言圣裔也）。乾隆二十年，我中国兵平伊犁（西一千七百五十五年，回一千一百三十三年），将军班第释大小和卓之四。是时玛罕木已死于伊犁，使波罗泥都归喀什，统其众。留霍集占于伊犁，掌回务。及阿睦尔撒纳叛，霍集占助之。及再定伊犁，霍集占逃回叶尔羌，煽动回部，与波罗泥都据城叛。乾隆二十四年（西一千七百五十九年，回一千一百三十七年），我两路进师，一由乌什取喀什，一由和阗取叶尔羌，大小和卓走巴达克山，其首擒之，函首军门，回部平。

张格尔者，大和卓波罗泥都之孙也。波罗泥都以叛诛，其子自巴达克山逃匿浩罕。有三子，次即张格尔。以诵经祈福，传食各部。嘉庆二十五年（西一千七百五十九年，回一千一百七十三年）八月，张格尔到布鲁特数百寇边，为我擒斩，仅余二三十骑，步行合骑而逃。道光五年（西一千七百六十四年，回一千一百七十八年）六月，复率安集延布鲁特五百余，由开齐山突至喀什，拜其先人之墓，回人谓之玛札，去喀城数十里。参赞领队大臣以千余兵剿之，杀四百余人，贼退人大玛札。垣三重，周五里。官兵攻之，贼突围出。十余日，各回响应以万计，又引浩罕二三千人至。八月喀城陷，叶尔羌、和阗、英吉沙尔继陷，西四城兵民尽胀，解舍俱焚，侵及浑巴什河，距阿克苏城二里。我军渡河，斩获甚多。自后贼不敢窥，东四城始无恐。十月，我兵万余集阿克苏，而和阗伯克伊敏缚献贼帅。盖黑帽回，非霍集占支派，而张格尔纵白帽回虐胁之，故各城伯克，皆思内附。道光七年，长龄、杨遇春乘胜抵喀什，张格尔先遁走浩罕。浩罕不受，传食诸部，渐不能供。我密遣黑帽口出卡诱之，张格尔于岁除日果入卡。中途知为黑帽回所卖，折回。我参赞杨芳追至喀尔铁列盖山，擒之以献。檄浩罕、布哈尔缚献其家属。浩罕遣使来贺，言回人经典无献和卓子孙之例。屡遣间购其子，不得。

道光十年（西一千七百六十九年，回一千一百八十三年），复有浩罕安集延入寇之事。初张格尔死，其妻子尚留浩罕，檄令缚献，不从，乃绝其市，并逐留西四城之商。商人怨愤，奉张格尔之见玉素普为和卓，纠布鲁特安集延数千人入卡，围喀什及叶尔羌、英吉沙尔三城。叶尔羌兵千四百，贼步骑万余，我军扛炮击之，贼大败。英喀攻城之贼，他跑出卡。浩罕旋闻我军三路出讨，乃于其边界筑墙，又求互市，终不肯献和卓之裔，乃允其请。

李晋年曰：昔见《圣武记》，有黑帽白帽之回，以为章服不同，以别种族耳。及至新疆，见白布裹首者，诵经典者也，其余皆花帽，无所谓黑帽白帽之别。其人则隆准多髯，亦不辨其为天方、为回鹘。以事实考之，白帽者，摩哈麦之族也。黑帽者，异族也。自唐以来，逾葱岭者，首日阿札里，麦地拿之将也。宋之据喀什者，阿布里司，乃沙买泥地之官也，无所谓圣裔人西域者。有之则自明末之玛木特阿敏始，三传而至波罗泥都兄弟（即大小和卓），又再传而至张格尔。其余新疆之缠，皆黑帽口也。张格尔既借黑帽之众，而终纵白帽回虐黑帽回，故有和阗伯克缚献贼帅之举，盖彼不以同类视西域之众也。即同治间安集延阿古柏既得南八城，而至乌鲁木齐，则纵安集延人大掠，土回缠头亦恨之。为今之缠民者，奉其教可矣，若奉其人而终被其毒害，不亦愚乎？

又曰：今之考回教者，谓皆蒙族。而回教自元末喀什王托和乐可铁木尔改从回教，至清初哈密巴拜汗来贡，自称成吉思汗裔与土鲁番王为兄弟。土鲁番表称苏勒坦，署一千八十三年。其余七城之汗皆兄弟，是为蒙族回教之证。然缠回之语言文字，实与蒙古不同。使皆蒙古所变，此语言文字何由而至哉？吾友桂君

芬，历官南疆，尝以此询缠民。据云：新疆普通之缠语缠文，与土耳其相同。而所诵之经典，则阿刺伯文字，缠民多不识，有朝汗者，至麦加须用翻译，乃通语言。惟深通经典之阿訇，无须舌人，以平日所读者，即其地文字也。《万国史》及《四青编年表》载，土耳其鞑鞞种。西一千三百年，即元成宗大德三年，蒙古西略至小亚西亚，土耳其族从之，某酋阿多曼自立为国，即今上尔其之始祖。其后多欧人攻战。而此时代西域，已久有回教，缠民非从土耳其来可知也。闻之土耳其即突厥之转音，土耳其国，乃突厥之一支。突厥自隋唐即见于史，其地东至辽海，西至西海（大约指里海唐时谓之雷素海）万余里，南至沙漠，北至北海。唐初有西突厥，拓地东至金山，西至海（此海大约亦里海），遂与北突厥为敌。建牙于龟兹北三弥山，北并乌孙，西域诸国皆臣之。后分东西二部，一居伊列以东，一居伊列以西。今称为东土耳其斯坦、西土耳其斯坦，犹沿其故居以名也。是西突厥在西域居久矣，何必自土耳其国来始有此语言文字哉？厥后虽变而为回纥回鹘，又变而为蒙古，其语言文字不改，即知为突厥之人矣。至阿刺伯字，普通人不识，其为回教而非阿刺伯族可知。今为之比例曰：缠民之于阿刺伯，犹喇嘛之于西藏。诵梵经而非土伯特之同种。缠民与土耳其，犹中国之于日本，同文同种，而非一族。（晋年）学识浅陋，所征不无错误，若有深通回人之源流者，取其记载而共证之，斯幸矣。

——载《地学杂志》第 2、3 期（1919 年）

## 校经室随笔

（赵斌）

扶乩之说，信之者谓为确凿无疑，不信者竟谓出于人工之造作以欺人。二者皆非也。余对扶乩事，尝以二非字批评之，即其事非假、其人非真也。尝于友人处参观扶乩。执乩笔者为二粗笨人，居然笔下能成极韶妙之诗句。故知其事之非假也。至所请降坛之人，则吾敢断言其非真。何者？人死后灵魂各有归宿，何能任意出人于尘世？纵令老聃、关羽、文昌等辈果为神为仙，可以任意优游出入于人间，然而举中国内地乩坛之数将不下数十万座，一日之间请若辈降坛问事者，不知其凡几千几万家。则若辈为神为仙者，终日征南逐北，东应西酬；岂不大大忙煞耶？且即就佛学言之，人死后灵魂必投生他处，而乩坛所请者，又皆为死后之人之灵魂，岂不自相矛盾耶？总之，扶乩之事既非人工可以造作。而降坛者亦非已故古昔人之灵魂。要皆“邪旦”等凭假之以感人而已（邪旦译即妖魔类）。中国向有孔子不到乩坛之说，是邪之不敢冒正也。不然，古昔人无不以请到，何孔子之高自位置，不肯亲身说法，以忠孝大道训告后人乎？尚有一事，至堪发噱。北京悟善社出版之《道德杂志》第某号公然登载孔子、耶苏、穆圣等到坛训话。孔子到坛之说已属不经。至谓耶苏、穆圣多皆到坛，则尤怪诞荒唐之极。夫耶苏，西伯来人也。故其门徒所著之《新约》等书原文亦皆西伯来文。是耶苏果能降坛，必书西伯来文无疑，而该志则否。至穆圣之乩训固俨然阿拉伯文也。然而笔意之间、语句之间，则一望而知为中国回教人之被人之诱而代为捏造者。盖阿拉伯人之书法，与中国回教人所作之阿拉伯迥不相同，而语句之不通尤为明显。是不但证明其非穆圣降坛，抑且足以表微其绝属人工造作，并非乩笔也。

日人佐久间贞次郎氏在沪人教后，组织回光社，发行《回光》杂志。第一期出版时，余尚在京，承寄赠。顾中多误谬，曾经逐条驳正之，登诸《穆声报》二期。以后仍承陆续赠阅，而余以风尘仆仆，未暇评读。顷于书架中偶抽阅二卷第四期，不期又有逆目处，则东山（佐氏之字）君之《中国回教史概观》第四章引用《回回原来》诸书是也。当时受良心与友谊之指使，不能不掬诚相告。爰作书申明《回回原来》诸书之不足为参考资料。原书略谓：“回教何时入华，为今亟待考证之一问题。自来回教界之著述家，对此问题率多漠视。足下以旁观人不伸辞烦，博采旁搜，从事探讨，至堪钦佩。惟不佞以为供给此次探集[讨]之参考资料，无论取诸何种文字之书籍，要当依据经传史乘之记载。若稗官小说家言，虽不无事实可供借鉴，然其性质既属说部，自难免于穿凿附会。回教之有《回回原来》、《西来宗谱》诸书，犹佛教之有《西游记》也。考证佛教者之不能取材于《西游记》，亦犹考证回教者之不能取材于《回回原来》、《西来宗谱》诸书也明甚。尊著《中国回教史概观》于考证回教由水、陆两路人华之事实，往往依据两书之记载；虽中间加以不少之驳案，而主观上似尚以两书为中国回教人所著之回教人华信史，不曾辨明其为稗官说部也者，此实大误。不佞有志于此项问题之考证，匪伊朝夕矣。徒以缺乏正当参考书籍，遂令蹉跎至今，未能脱稿，公诸当世。倘天假以年，誓竟斯志，以就匡于诸明达。兹仅申明《回回原来》、《西来宗谱》两书为说部，

非信史，不足供考证回教人华之参考，以陈于足下。伸足下知所取舍，幸足下鉴而察之。”云云。东山之文发表已数月，明知此书之为黄花节晚，但迫于良心与友谊之指使，不能不为之告。又书发匆匆，致漏叙《回回原来》等书所以为说部之理由暨证据，殊为憾事。但书已发去，不便追还。俟东山来问，当再为剖析之也。

《回回原来》一书，吾之所以断其为说部非信史者，其理由暨证据有四。历稽回教各正当书籍，无不署著者之姓名者。如王岱舆之《清真大学》、《正教真诠》，马注之《清真指南》，刘智之《天方典礼》、《天方性理》、《至圣实录》、《五功释义》，马德新之《四典要会》、《大化总归》、《天方诗经》。《天方春秋》，金天柱之《清真释疑》等书，无论其为镇江版、云南版、四川版，其首页均署著者之姓字，无或遗漏。而《回回原来》则否。然则该书不啻可目为小说，抑或竟非出于回教人之手笔，亦未可知。此其一。该书绪言谓传自清康熙帝以后，民间始刊印之。据此，则康熙帝授与马总兵者只是稿本。试问康熙帝从何处得此稿本？或此项稿本何以流入康熙帝之手？是殆作者既杜撰许多神话后，恐人不之信，又从而幻出康熙帝、马总兵诸人，以证其来历之宏大而已。作伪心细，适形其陋，此其二。该书第一回即“唐王夜梦一缠头”，全回不过由“占星识异”四字附会演义而成。即此占星识异一事，亦不过介廉先贤据中史所载以入于《圣录》。究竟《圣录》原书（谓原文圣录）有无此项记事，尚是一疑问。而该书竟由此演成一大回梦话。其以后各回中之不拜像等说，亦只套演刘泽《圣录》上所称得请父老口传诸语而成。是亦犹一部《水浒》、一部《荡寇志》，由“宋江造反，张叔夜克之”二语演出者也，此其三。该书全书既用小说式之章回体。而命题及语气笔调之间，尤饱含说部气味，此尤表面上之显而易见者，此其四。有此四证据，故断言其为说部，非信史。至《西来宗谱》一书，虽为滇南马启荣所著，而其书中事实则多因《回回原来》一书改窜而成，并将水陆两路人华事实穿插为一事，尤为可笑。又该书中插入万个师人华嗅土气而通华语一事。此节若就至圣感应言，固所应有，无庸驳疑。第《圣录》书中实无此项记载，究何所本？令人莫测。实则此种无谓之附会，亦不必深为讨论也。总之《回回原来》与《西来宗谱》二书，实非回教入华之信史，可以断言。

因是余忆及一事：民国十年，余自新疆归。道出星星峡回回堡，则赫然有盖师、吴外师二先贤之墓巍峙于两处也。当时凭今悼古，曾题两诗于二墓侧（诗稿登《广东回教体育会报》）。顾墓之外，并无碑石可资考证，仅山东王清撰君立有榻，撮记《西来宗谱》之言而已。当时鞍马疲乏，未暇深思，遂据以成诗。迄今思之，殊多矛盾。盖盖师、吴外师二贤为入华使者，歿于中途，固无疑义。至二贤为何人所使？何时经此而歿？则尚待考证也。查贞观时西域诸国尚未传入圣教，直待迁都九十三年古台拜将军克花刺子模、喀什噶尔后，西域诸国始相继皈依圣教（见以卜腊欣摩夫所著《回教史》第二册二十一页，迁都一三二五年即耶历一九〇七年彼得堡出版）。倘使如《回回原来》、《西来宗谱》请书所言，则当万个师诸贤假道西域时，回纥部落既未入教，而奏对时即举回纥、回部之名，以译伊斯兰教为国教，并从而奏释“回教”二字之意义，窃以为万个师诸贤绝不若是之荒唐也。又该史同页叙迁都九十三年古台拜将军既克胡拉珊、花刺子模、撒马尔干等省后，中国皇帝遣使劳军，古将军亦遣一天文学家带同随员共十人人华报聘云。意者星星峡回回堡所鹰之盖、吴二氏，或即此时随员十人中之二人欤？借读史未列举诸人之名字，无从探究也！

### X X X

刘著《至圣实录》中西年月之对照，推算颇为错误。考云南马复初先贤所著之《天方春秋》及近时上海商务印书馆出版之《世界大事年表》，均谓至圣生于中国陈宣帝太建三年辛卯，迁都于唐武德五年壬午。俄国民赖书局出版之《至圣纪》（土耳其文）及通行之《西洋史》诸书亦称穆圣迁都于耶历六百二十二年。耶历六百二十二年，即中国唐武德五年也。中西合参，当然不致错误。而介廉先贤之《圣录》独谓生于梁中大同元年丙寅，迁都于隋开皇十九年己未，与中西各书不同。据《实录》载称，系按照甲子编年推算夫甲子编年之算法，中历也。中历虽以太阴定月，仍以太阳定年，故积五年而两闰月，以符遇岁三百六十五日之数。穆历则积十二个太阴月为一年，无置闰，故积五年即与中历有两月之参差。介廉先贤虽曾注意及此，然其错误已成不可讳之事实。今且证以实例：本年（民国十四年）阴历六月以后为迁都一千三百四十四年，此为世界通用穆历各回教国所同。倘由此上溯至隋开皇十九年，则得太阳年一千三百二十六年，以五年两闰月计之，得五百三十月，约合四十四年余；是为闰差。以闰差加于太阳年，则为一千三百七十六太阴年矣。与今日世界通行之一千三百四十四年之数殊未能相合。故知介廉所推必有错误。间署欲著为说以质证之，并呢重刊《圣录》，改正对照之年月。徒以人微言轻，不敢冒昧将事，遂致中止。兹姑纪其概知于此。

又至圣迁都人麦地那城之日期，各书亦不同。介廉先贤所译《圣录》，谓为都闪白月耀日，并历举至圣之诞生、为圣、迁都、薨游等大日期，皆在月耀日，以为瑞徵。而《西洋史》诸书则都书至圣之人默底纳为金曜日。近问北京教育部中央现象台回文编译马善亭阿衡奉令编辑之《回回历与西历岁首对照表》一书，亦为金曜日，殊为诧异。余曾质之善亭阿衡，究以何日为准？据称彼所编译之《岁首对照表》，系纯按儒略历日数推算，故其结果如此；至月耀、金耀轨为准确，容当以《圣录》原书与西历算法再为详细之推算与参考，始能决断。余对此答覆，殊认为不满意。此亦关于考证上必须研究之一问题也。

据《世界大事年表》之记载，至圣诞生于耶历五七一年。是年当中国陈宣帝大建三年，与马著《天方春秋》合。而第一卷第一号《中国回教学会月刊》啸渔译阿米尔阿里著之《阿拉伯简史》，则作耶历五七〇年。夷（吾）考此等算法，莫不由迁都纪元上溯推算。泰西历法，固有儒略与哥尔哥尼……等之不同。然太阴、太阳两历，每积三十年而有一年之闰差，则无论何历均许为公例，不能推倒。准是以谈，则由迁都元年即耶历六二二年七月上溯至五七〇年八月，信得五十二个整太阳。而至圣自诞生至迁都亦恰得五十二个大阴年。是太阴、太阳两历平行五十二年之久，并无一差之间差，恐无论准诸何法推算，亦绝无此种历法也。当仍以五七一年为是。

自土耳其新政府废逐教皇以后，波斯、阿拉伯、埃及、印度……诸回教国人民为教皇撰举或复辟事，一时风起云涌，纷坛争逐，迄今尚无结果。将来如何，正未可逆想。回忆穆圣逝世，众士为教皇选举事，亦曾有一度之争执，见拙译《教皇本纪》卷一（该书曾登云南《清真旬刊》，情尚未刊完全书而停版）。兹录原文一节如下：

至圣病笃，晨礼不能赴寺，命额布伯克尔代领。然至圣并未指定将来何人充当教王（按原文系称“哈里法”，犹华言代位者，今循通例称教王）。盖欲以教王选举之权公之全体人民也。故圣死之后，众士群集赛基府地方，开会讨论选举问题。众士中之一派主张教王应由辅士中选出，因辅士乃辅佐至圣兴教之故应当选。别一派之主张则谓教王应由迁士中选出，盖迁士乃首先皈依教，翊卫至圣逃迁之人，故应当选。其中立一派则主张，辅士、迁士中各选一人。聚讼纷法，迁延三日，始以全体之可决。选举额布伯克尔为教王。

——斌按，刘泽《天方至圣实录》：“迁都十一年，圣不豫，命额布伯克尔摄理政教；手书遗旨于角牌，付（额）补伯克，凡国政教典悉听裁断，迁、辅、圣眷以及国人皆遵为哈里法”云云；又“十一年三月圣人终，额布伯克尔遵遗命即位”云云。前后均有“遗命”字样。而此书则称并未指定何人为教王。泪圣死后，又明叙选举教王之地点及讨论时之争议。两说互异，盖刘本译自波斯文之《特尔准默穆斯他法》，余此书译自土耳其文之《穆合特索尔他里合伊思拉穆》。原著或有出入，姑两存之，以质世之知天方史者。——时迁都十一年三月十五日也。

观右所述，则教王选举之逐鹿固自古已然，今日之事殊无足怪，第视争逐之结果为何如耳。中国回教徒号称六千万，对此问题究竟作何态度，待何意见？二载以来，默无所闻。去年埃及教会曾介由马君图做求中国回教徒意见。可知世界回教大团体之目中，尚有中国回教徒，而中国回教徒本身反默然无所表见，直不啻自行摒斥于世界回教大团体之外。吁，可慨已！

教外人但知吾教禁食豕肉，故应酬场上多请吾教人吃西菜，以为西菜中多系牛肉、牛油，无妨确也。殊不知豕肉之外，禁律尚多，饮酒、拜像、苛利、赌博、占卜、盗淫之类，皆所禁止者也。即以牛、羊、鸡、鸭等言，凡非吾教人奉主名而宰者，都在禁食之例。西菜所用如系市诸教人，而其釜勺又并不夹烹他物，则食之亦无不可，但仍以不得已为限。所谓不得已者，即无法觅同教人食物之时，或其他身体不得自由等是也，否则仍以不食为宜。至于饮酒，则《天方典礼》中固与啖豕相提并论，著为厉禁者也。教中人多重视豕戒，而轻视酒戒，故饮酒者所在多有。庸知其与戒豕并重乎？无怪教外人只知吾教但禁豕肉也。

《卫道经》载，殡礼以丧主自领为最宜，否则由主人之许可，请当地教长领之。若未得主人许可或他人已领而主人否认，则需复礼。所谓丧主人者，父死则子为主人，子死则父为主人，无则伯叔、兄弟等宗族骨肉主之是也。

刘著《至圣实录》有“殡礼与正式礼拜条例相同”之语。按正式礼拜条例为沐浴、净服、洁处、立意、正时、正向等项。陈 殡礼无一定时间外，其余殆全一致。故殡礼之先，必沐浴、立意，正向，此为吾国一般教人所遵行而无背者。独净服、洁处二事，未能与正式礼拜全合。盖正式礼拜必脱去双鞋，以鞋所不踏视为秽物也；正式礼拜多于地上铺毡或席，为防地不洁也。吾国教人于殡礼时，既不择地，复不铺席，

而足上双鞋，虽如何污浊，亦皆著而不脱，似与殡礼条例不合。记得清光宣间王浩老自墨克圣域朝觐归，既觅得不少教律教典经书，又目睹圣教发源地殡礼仪式，知吾国教人殡礼不脱鞋、不铺席之失宜也，遂毅然宣传改正，件合条例。而当时人多反对之，以为破坏历来沿袭之仪式。今读《实录》，益知浩老改正之是。乃当时之反对之者，又多属念经人，谓其不知有此条例耶？则彼辈固俨然冠“阿衡”二字之头衔，而以念经人自相根害者也；谓知有此条例耶？则反对之言不倡始于无知无识之教民，而偏造端乎彼辈。且彼辈所藉以反对之口实，亦不过为破坏历来沿袭之仪式而已，并未顾及经典之有无此项条例，宁非怪事？夫念经人——阿衡——者，吾侪教徒所奉为穆民师长也，自应恪遵教典，训导教徒，指正教徒习惯上背离教典之错误。而今彼辈反是，竟藉口于脱离教典根据历来沿袭之仪式——习惯——以反对他人改正错误确有见地之举动，此吾所百索而不得其解者也。吾书至此不禁废律为之喟然三叹

X X X

囊年权阿尔泰蒙哈处时，值哈萨克贝子迈枚之丧，政府命周本斋都统就近致祭。周以迈贝子为回人也，因命余代表前往，俾祭典不违教义，因是得瞻哈萨克治丧之仪式。哈萨克为中央亚细亚回教民族之一，凡分三大支族，曰柯勒依、曰奈曼、曰阿尔根。属中国政府统辖，游牧于阿尔泰区域，厥为柯勒依支族之一部。清乾隆征准噶尔时，其王阿布赖汗率所属十二苏木来归，其子孙遂世袭王爵。下置公、台吉等官，分管各苏木，直至民国不替。民国成立以后，又晋封札克尔雅、迈枚两公为贝子，而晋台吉额莫尔泰为公，以为羁縻西北计。迈氏之丧，大致皆遵教典，与吾人无多出人，惟殡礼前之宣读遗嘱、执行遗嘱两事，为吾人所未及行者，因节略纪之。余抵迈贝子游坟之前，哈萨克王公、台吉以下至于迈氏之戚友，均已齐集，浴殓诸典亦已藏事。比余至，遂举殡礼。王公、台吉、戚友人等以序罗坐草地上，迹最伊玛目立尸前，对众宣告迈贝子有子几人，遗产若干，欠某人账目若干，某人欠迈贝子账目若干；今据贝子遗嘱，某项遗产属之某子，某项账目由某子代偿，某项账目由某子经收；又贝子生前与某人有某约，与某人共某事，贝子临终未获与某某面晤，今据遗嘱，某约某事拟如何力、理。如是逐条宣读，一一微求当事者之可否。当事者一一表示许可，签押于执行状毕，乃为之殡礼焉。夫哈萨克一白杜威民族也，其遵循教典，未敢或苟如此。以吾侪自居为开化民族之回教徒，乃无处而不玩忽教典；藐视教律，憎（？）哈萨克之不着，尚欲媲拟于埃及、土耳其诸回教国之人民，宁非梦想？吾言至此，不禁愧汗淫淫矣。

《竺国纪游》卷一（萧濂著，载《社会日报附刊》）载，啐啐于及缠头皆用朱皮为履，画金彩其上，似展无齿，极而曳之，坐则解置座旁，犹有古人解履登席遗意。缠头人尤爱洁，时时摩优无纤毫尘滓。又谓啐啐子在藏地置售播毡、细毡等物，亦能制造金银诸器。不用模范，工巧胜于内地。其俗略似回回，禁食豕肉，以牛羊肉播之，火而食之。搏饭以手，不用箸。其服饰与藏俗稍异，短衣窄袖，叉手坐立。人甚丑陋。缠头即回回种类，由民一路远沙万里至藏地。其俗不戴帽，用白布一匹缠头，故称缠头等语。又自注“啐啐子即巴勒布之遗民”云云。按《职方外纪》、《八译史》、《西使记》等书，对中央亚细亚回部民族之习俗服饰等，均有详细之纪载。萧濂此记，乃得之人藏时目睹缠商之状况而笔记之者，当然不能详尽。余旅居中亚一带垂三年之久，关于回部民族之一切习惯、语言、崇尚等，随在留心。大部《职方外纪》请书所载均像目睹情状，与余所见无大悬殊。惟萧濂此记“啐啐子即巴勒布之遗民”，未知是何民族？考中央亚细亚一带，属于回教之民族至为复杂。”以缠头一族而言，属于中国者尚分哈密、阿克苏、喀什噶尔等八部，其语言习尚均有几分不同；属于俄国者，亦有安集延、塔什干、浩汗等之分。而哈萨克一种，除前述柯勒依、阿尔根、奈曼三大支族外，尚有乞尔吉思、郁齐居斯等诸许多小部落，勒担人之侨居中亚者亦所在多有。肖濂所纪之巴勒布，或俘哈萨克之别部欤？

右述各回部民族，大都为古突厥之后裔，故其文字、语言一仍突厥之旧，但微有不同，与中国各地方言之互异正复相似。以余留居中亚三年之结果，可判别突厥语言为四大支脉：曰鄂斯曼语，为今日土耳其国语，有一定之规律及程式。曰按朝语，规律及程式，不及土耳其国语之健全，语文中仍复夹杂许多俄语。曰缠头语，中国及俄属各部缠民均用此语，但各部微异，已无规律程式之可言。曰哈萨克语，为前述柯勒依等哈民之通行语，亦即最旧之突厥语，音韵字体毫无定制。

中亚回族谓中国内地之奉回教者曰“东干人”，非回教者曰“黑泰人”。“黑泰”二字，或谓为“汉唐”二字之转音。盖中国当汉唐两代，国威远振西域，故至今谓中国人为汉唐人；或谓“契丹”二字之转音，未知孰是？至东干人实为甘肃一带回民之专名。内地回教徒大多数为汉族而信回教者，未能独立成族。试一考内地回教徒，除宗教之崇信外，其余服饰、习尚、语言等，大都一仍汉族之旧，便可了然。又甘肃、

西宁附近有一小部落，日萨拉，其人形体、语言、习尚均与青海土尔扈特蒙古相似，惟宗教则崇奉伊斯兰而已，是亦中国回教民族之一支也。

介廉公《至圣实录》谓为圣二年中国遣使天方，圣国派干哥士等东来。余曾以此质之哈德成阿衡，究竟原文有无此项记事？哈公谓为圣二年之际，圣教尚未普及全阿刺伯，何由传闻人于中国皇帝之耳？不特原文无此记事，即他种口教史书亦未睹此种纪载，殊难证实。恐倍介廉公据中史所纪，以补入《圣录》。又迁都十一年之二次遣使亦同。

王静斋阿衡（文清）前谓欲举办某种事业。征余意见，余曾以意测其为文化事业。今得覆函，则余所揣测果中。其书曰：“惠函捧悉。《亚汉字典》极增补后方付印。刻下所应急于着手者，汉译古兰也。清原不敢轻言此事。《穆声》出版后，有心之士对此多有论列，独以先生与愚克之论，尤为话语中肯。至是我之多译之念油然而生。今春阳县一行，即为专心此事。迟留四阅月，草稿脱出。兹经敝会（按即天津回教联合会）回人张、王诸公共同修稿，刻已将尽。昨日接得大礼，适愚克自晋至津。谈次，出示尊函。鄙意旧历年后，先赴太原，就愚克研讨此稿；而后由京汉路转赴沪滨，就先生再详加讨论。清回汉文无跟抵，故于译著上向不敢自信的当；况《古兰》为公众之经典，更不敢稍有仓猝。幸此次译订此稿，搜罗参考书数种，均为国内所罕见，否则实难人手。即使勉强从事，势必落于愚克言下。草稿之正文纯用语体。但此种语体，既无某教《圣经》之语气，更无普通白话之俚俗，实与愚克论文中最后之主张不谋而合。沪上不乏明达之士，若哈德成阿衡者，实有参与此事之知力。即便无人过问，大约经愚克修润后，再由先生斧正一次，亦可告结束矣。但事体重大，当以群智群力共同进行为是。虞缙李阿衡对此事热力极大，惜参考不多。清与李公本有换间草稿之约，只是拙稿于斟酌妥当之前，雅不欲示人一观，且更不欲对人宣扬。阁下为清之知音者，既盼望共处此事，势须明白说出。至于我公有何见地，并在沪上为此事作何联络，敬候惠函示知”云。

《古兰经》之翻译，因为一极难且大事。但译稿已成，则所亟当筹划者，即印刷传佈等事是也。故余于覆静斋函陈述三事，除第一项关于翻译外，其余则皆在印刷传佈上作切实之建议与规划。盖中国之翻译《古兰》运动，实以此次为发轫。正如新萌之苗，灌溉稍一不慎，则贻害将来殊非浅鲜。余以为此种举动实较创建一极大礼拜寺为尤难尤重。逞论一人之力所不能办，即使有一个单独之团体办理，亦恐难臻完善。必须由现在中国各地之各个回教团体结合组织一《古兰经》联合委员会负专责办理，方可冀其有成。顾此种办法，非有具体规划不可。若徒托空谈，殊属无谓。故于覆书中不载此意见。覆书原文已另发表不再录。

余覆静斋书，于印汉译古兰，主张古雅庄严。反言之，即宜脱俗，宜宏壮也。试观近日流行之印刷物，率多为不中不西之和装，殊嫌俗陋小气，不及翻阅，先生厌恶观念。《古兰》为皇皇主谕，最宜脱俗。倘有付印之一日，使余得参与其间，则余必竭力主张用中国纸。纵令用最低限度之中国白毛边纸，亦无不可。印刷虽不必镌木板，但字体须大，最好正文用二号仿宋铅字，印注文用三号立体仿宋字。书本之大小，则仿旧日之殿版四史式。其余书皮、包角、书套等，均宜堂皇正大，则庶几可以脱俗而近古雅庄严之道矣。

改七芴琦，字伯蕴，工诗词，画擅长仕女。落笔洁净，设色妙雅。所绘兰竹，笔清超逸，不染点尘。其先本西域人，以其祖歿于王事，家居松江。见《桐阴论画》。

陈慕融君（文举）言，陕西西安大学习巷清真寺内米襄阳所书“道法参天地”碑，以拓摩过多，早经磨灭。今矗存者乃后人所翻刻，非原物也。

摩洛哥问题之中坚人物，为阿白杜尔克林。现年四十有一。幼时肄业于费士回教学校，后奉职于梅里拉裁判所。林谋独立运动，实已有年。欧战时曾企图摩洛哥独立。不幸事泄，为西班牙军所捕，幽禁狱中约及一年。但彼并不因此而稍减革命之激烈温度。一九一二年七月出狱，即宣言神圣战争。纠合里夫人民向西班牙军施攻，毙敌万余，夺获军器无算。自是所向无敌，卒将西班牙全军驱至地中海边。复进而向阿尔及尔，迫法属殖民地。初法占阿尔及尔时，客皮莱斯民族曾对之作顽强抵抗，顾终为法国所屈服。此次里夫民族奋起，客皮莱斯即行加入，声势甚大，因此法政府不得不出兵于摩洛哥。但里夫人骁悍勇敢，而阿白杜尔克林部下又曾受新式军事教育之训练，且为自由独立平等而奋斗，是民族战争，亦宗教战争，法国虽强，终难获胜。

X X X

抱颺斋《中国人种考原》，于考证回族处，多以回教当之，殊为错误。尹子伯清已著有《回教与回族辨》以驳斥之矣。兹不多赘。且其文中尤多鲁鱼豕亥处，如误“伊斯兰”为“伊兰”及误“阿丹”为“亚丁”

之类，尤不可枚举。又该书谓：中国今日通行之教，为阿里十叶派。其证有七：教士学成者皆着绿服，证一。伊玛目主管教务而抑海里发（原注谓凡学人通称海里发，误矣。按海里发或译哈里法，本义为代圣位而宣传教化者之称。后人通称寺中弟子为海里发，实大误，故该书即误据以为证），证二。传习经典多用波斯语文，证三。信条独重“太服细勒”（原注与土耳其重《古兰经》正文者有别，按“太服细勒”即经解），证四。阿里及法梯味祭典并重，证五。命名多取“阿里”、“忽散”（或译“哈山”）、“候腮尼”（或译“忽辛”，两人并阿里之子）、“法土默”（即“法梯味”）之类，而阿蒲信克尔（即额布自克）、倭马尔（口口口口口）、口口口等口口 绝无所闻，证六。教士演说常述阿里战阵之勇，而于倭马尔赫赫武功无所称道，证七。盖伊教之流传，实自波斯（原注今内地所行之教派与波斯极合，而与回部所奉行者颇有出人，谓之回教名，实因未当也云云）。上述七证，其说虽多失当，然亦不无几分理由。近余亦想起一事，颇可证实中国回教近乎十叶派。盖中国回教徒向有“句\件教门原根”之信条。此种信条于认主、信圣之次，即须认伊玛目（当时之伊玛目，盖阿里之党人不承认哈里法而立之，以与相对传者也）。而此项伊玛目，又大著特著须认阿里及其十一代子孙为正道伊玛目是也。即此以观，则他人目中国回教为近乎十叶派，诚不为无因也。又洪氏《元史译文证补》二十三卷二十三页，亦有“大抵天方教在东土者尽系阿里一派，所谓十叶教也”之语。曾以此说质请王静斋阿衡。据云：“余（王君自称下同）于朝覲途中曾遇波斯十叶派人同舟。相见之下，彼即引余为同志，甚表示亲近。余甚诧异，亟询所以。波斯人曰：‘子非中国回教徒乎？’曰：‘然。’曰：‘然则我同志也，胡可不亲密？’余：‘世界回教徒，皆吾侪之同志，何限于中国？’波斯人曰：‘否！吾为十叶派，中国亦十叶派，故为同志也。’余颇斥其诞，并详辨中国回教非十叶派之证据。波斯人亦甚惊骇，盖亦似闻所未闻焉者。凡此皆由吾国回教人喜读波斯文经（即法尔西经），因而染有许多十叶派之习惯。外人不察，遂谓中国为十叶派或译希亚派。”王君又云：“埃及有十叶派之礼拜寺，亦多系波斯侨商所建，绝对的不许逊尼派人人寺，教派之见极严。较之吾国之新行、古行等意见为尤甚”云。

又云，在埃及时曾亲闻瓦哈壁派为回教复古派，与俗传瓦哈壁派为新教者不同。但实际上如何？以未亲接该派人物，无从深知也。

回教教律对于妇女，在实际上本有许多之优崇，而表面上殊觉禁锢太严，故常招一般无意识者之物议。窃以为在纲常伦纪中之应行严肃者，自当依据教律之制裁，不容稍令疏忽；至于无关紧要微细节目，似不妨酌情准理，予以相当之解放。记得旅居俄属斋桑斯克时，目击关此类之一实事，记之如次：

斋桑斯克城位于中央亚细亚之回族地域。城外住民多哈萨克种，城内则多侨居之鞑靼、缠头等富商大贾。鞑靼人大率在回教民族中文化程度最高，妇女之受教育者尤多。习俗凡妇人例须以头巾覆发，不令一丝外露。闺门女子则冠他赫雅小帽于发顶（他赫雅式如覆盘，顶平，沿高寸许，男女皆著之，以为村帽）。此固为教律中妇女宜戴面巾之变相。而一般时化女子大都于此等细节不甚注意，故一般女生往往垂辫露发，出人通衡。某次被斋桑大伊玛目阿合麦德咱克所见，立即责以何故不著他赫雅。女生从容对曰，吾确认真主独一、每日五次拜主，每年一月持斋，独不著此〔他赫雅即伤〕伊玛尼乎？咱克竟为之音结，仅连斥曰孺子强辩而已。余以为诸如此等末节，既无伤于伊玛尼，即不妨予以相当之解放。民国十一年余译俄人朱马德拜耶夫所著《模范女子》（原书为土耳其文）一书，即所以介绍俄属回教徒所主张之“教育救教”、“女子解放”之两问题也。译稿早经寄往云南《清真旬刊》，惜未能全部登出以贡献于吾华回教徒前，为一憾事。

《南海百咏·怀圣塔寺》：半天缥缈认飞翠，一柱轮围几十围；绝顶五更铃共语，金鸡风转片帆归。”自注“历代沿革载塔乃怀圣将军所建，故今称怀圣塔云”。按《羊城古钞》言：“光塔在怀圣寺，唐时番人所建。高十六丈五尺。其形圆，轮群直上，至肩膊而小。四周无循栏、无层级。顶上旧有金鸡，随风南北。每岁五月番人望海船至，以五鼓登项呼号，以祈风信。明洪武间金鸡为风所坠”云云，即今之番禺怀圣塔也。番禺，古羊城。《南海百咏》为南宋方信孺所著。塔颠金鸡尚在，故作云云。

武林真教寺今称凤凰寺，或谓寺之全部规模似凤凰故名。相传为明孝子郭英救父出难处。或谓《钱塘志》载此，未知确否？又凤凰寺与广州之狮子寺（即怀圣寺）、福建之麒麟寺并为三古寺云。

《回光》第二卷第六号《埃及妇人》文内有诸多令人惊异处，其最骇人听闻者无如妇人亦受割礼，即割阴唇之一端诸语。查该杂志第一卷第一号亦有同样之记载，谓中央亚细亚民族有此习俗，业经余驳正，发表于北京《穆声报》。兹复谓埃及妇人亦 有此陋习，不禁使余骇疑失措。当即函询哈教长德成，究竟教律中有无妇人应受割礼之明文规定，并埃及妇人有无此种陋习？哈公学识渊博，常往来海外，对此等

事见简较确，故驰书询之。

哈公德成覆书：言所询埃及妇女割礼一节，论其事实，确是有之。按割礼奉行最厉者，惟犹太教。无论男女，视为天命。小亚细亚此风尤盛。我教仅对于男子割礼认为圣行。女子间有举行割礼者，然不如男子之铺张扬厉开堂筵宴；且举行日期必在产后五六日内，由专营此业之温施用手术；亦不如男子必须由医生举行之。至于埃及之有此举，实因若辈祖先自古相沿之习俗，并非教律中之明文规定也。云云。又予于过津时，亦曾以此事质之静斋阿衡。盖静斋亦吾教之博学士，而久居埃及者也。据其所答，大率与哈公之言相似。认为埃及自古相沿之习俗，非教律之使命。外人不察，遂谓为回教教规之特定，则误矣。

回教人相称曰“巴”。某巴，犹言某君或某先生也。其初盖肇始于西域。西域几称老成有德行者，皆曰“巴巴”，亦书作“勺八”。中国之有此称亦极古。蔡九霞《广舆记》载，米芾（元章，宋襄阳人，工书善画，回教文士也）书颜真卿墓碑云：公之使贼也，谓钱口者曰，吾昔江南遇道士陶八八，授以刀圭碧霞丹云云。则“巴”之称，唐时已有之矣。

元丁鹤年，回回人，有孝行。初隐居四明山（在浙江省）。至正八年，台州方国珍作乱，据浙东，仇视色目人（元时以钦察、回回、唐古等族为色目人）。鹤年展转逃避，流离禹城者几数载。有句云：“行踪不异袅东徒，心事惟随雁北飞”。识者怜之。明初还武昌，而生母已前死，鹤年痛哭流涕，得骨而葬，盐洛不入口者五年。时人为撰《丁孝子传》。

### X X X

至圣人默底纳比 为金耀，抑月耀？殊难指定，前已言之。顷读俄人满拉底尔坚（满拉阿布德白迪尔之子）所著《至圣纪》（原书土耳其文，俄国喀赞城民赖书局出版）载称，“三月（勒比尔奥卧立）十二日月耀，圣抵默底纳城廓之古巴地方。圣在古巴逗留二十有一日，始入默底纳城。伊斯兰教徒以此为纪元。厥后又推及本年一月（母哈兰）为纪元元年元月云”（二十七页）。据此，则圣人默底纳城为三月二十三日月耀，与纪元元年元旦完全无涉。纪元元年元旦或为金曜日亦未可知。果尔，则月耀、金耀之争或可暂释矣。至于至圣于三月十二日抵古巴，又二十一日始入默底纳一层，则为《至圣实录》诸书所未载。刘译《圣录》且大书三月初九日都闪白（即月濯日）晌午入默底纳城云云，未识二者孰是也？

《明史》载，武宗皇帝喜研宗教之学，尝习佛经梵语，自称大庆法王；习鞞鞞语，自名忽必烈；习回语，自名妙吉教兰；习番僧语，自名领古班丹，云云。是知武宗于各种宗教之学，靡所不攻。故其所下宗教评语亦最确当。尝云：“儒者之学，虽可以开物成务，而不足以穷神知化。佛老之学似类穷神知化，而不能复命皈真。盖诸教之道，皆各执一偏。惟清真认主之教，深原于正理，此所以垂教万世与天壤久也。”

阿拉伯为世界最著名之大砂砾场。责壤千里，地多不毛。据《麦鲁玛特杂志》（俄国喀赞城出版之土耳其文科学杂志）载称，上古之世，有红色人种，盘踞沙漠之腹地，猿猴狂狂，无识无知，生息数百年。迨后人类生殖日繁，壤地毗连者，往往互相袭击。红色种人受创甚巨，以为长此浑噩，殊不足以御外侮而保商旅。于是乃仿依外人所以致强之规律，制定适合于阿拉伯民情之律例，以期相保而安生乐业于其地。加以西部沿海之黄色民族尚存留阿拉伯先贤之遗风（自阿丹以降，历圣相传，皆居于罕查滋、也门、及西乃、北伊及诸地）。边国内地，通气联声，以文济武，以武转文。于是阿拉伯人送一变而成为少年武勇之民族。中世纪时，声威震耀全世界之阿拉伯，其基亦殆发动于此云。

过津时晤王静斋阿衡，以在埃及图书馆曾否注意伊斯兰入华之史书问之。据阿衡答称：“颇曾注意此事。埃及国立图书馆中，实无详载伊斯兰人华事实之史书。当时甚惊异，以询当地之耄硕，则彼方学士方欲征求中国回教文人之著，以资借证也。闻仆（阿衡自谓，下同）为中国学人，转以此事相质。仆即答以据中国回教方面之记述，金称伊斯兰人华为圣威赛尔德翰哥士先贤传入者。此说在今日颇受一般人之非难，然广州怀圣寺后翰氏之故墓依稀尚在，可资佐证也。彼方学士则言，若然则此事殊难证实。盖翰氏之墓，实在阿拉伯境内，有碑志可以证其为圣威，足证其非疲于中国之广州也。或广州所葬者，为别一赛尔德翰歌士，而与圣威同名姓者欤？是可异也。”云。斌按，此事在今日实有考证之必要。在初予尚以为“回教入华”事自当依据“回教”与“中华”两种正史之纪载为正确。历稽中国史书，都无详确之纪述。方期求之口教史，以证实之。又孰知有大谬不然，出人意料之外者耶？夫埃及为回教文学汇粹之地，关于此事既乏详实之史书，他处更不足征矣。无怪乎左东山氏著《中国回教史概观》博征旁采，至取材于稗官说部也。

近日翻译《古兰》之声甚嚣尘上，迄未见诸事业，而教外人则多注意于此。基督教徒陈垣氏民国十二年著《古兰概说》，发表于北京《晨报》五周增刊。其所根据者，显非为阿文之经籍，亦非回教徒之著作，



殆为由欧洲文字转译之日本，间有似是而非之处。然教外人之渐注意吾教经典已可概见。回教徒倘再延宕而不予此处努力，吾恐吾教之古兰真经将假教外人之手而译成之矣。岂不可耻！昔古滇马复初先贤曾有译稿，惜毁于兵燹。清末广东自铭厂亦曾从事翻译，惜未竟其业而身死，今其遗稿亦不知流落何许矣。最近则天津王静斋、杨仲明。北京马松亭，迁安李虞宸诸阿衡鉴于古兰翻译之不可已也，均致力于斯。不可谓非一可喜事。但各阿衡各处一方，未能共同切磋，甚至各行其是，无相互提携之意，故事实上多所阻碍。惩前毖后，不禁为圣教前途忧。

洪钧氏《元史译文证补》，自谓集译西域各书，但实际上仍是译自欧洲人多桑、贝勒津等所著之史本耳。故于圣教仍多隔膜。观原书自称“使署从官（时洪氏奉使驻俄），无识亚拉比字者，须由西人译本播出。故原书具在而不能译，亦一憾事”（见引用西域书目一页注文）数语便可降然。明乎此，则该书即无批评之必要矣。但第二十三卷《报达补传附考》，引用咸丰二年湖南人蓝煦氏之《天方正学》，而置较有价值较为确凿之刘著《至圣实录》于不顾，抑又何耶？

X X X

不佞纂《至圣实录纪年校勘纪》，荷（蒙）上海回教学会编辑部惠函商榷，略云：“追查各书，至圣生年有五七〇年与五七一年两说。据西史，阿拉伯之用纯太阴历始于至圣晚年，故至圣在世六十三年（阴历）。若以纯太阴历计之，应为六十五年。此说见于英文《百科全书》等籍。其说确否？无从断定、至圣生于五七〇年之说殆以此为根据。惟据埃及天文学家买哈穆德巴摄埃氏之推算，至圣生于西历五七一年四月二十日，六二二年九月二十日抵古巴，六三二年六月八日逝世。以太阳年计，至圣在世六十一年又四十八日；以太阴年计，六十三年又三日。买哈穆德巴摄埃氏乃埃及有名天文学者，且系回教徒，其研究结果在比较上当属可待。再阿拉伯习惯上以一周年为一岁，与中国计算年龄法不同，此乃应注意者”。不佞对此函无任感激。盖不仅藉以考订拙稿，且于至圣人默底纳之问题得一臂助。不佞向主以西历六二二年七月六日为迁都元年元旦，非如一般所说即至圣人默底纳日。至圣人默底纳日既为回历之三月，自当由七月六日再向下推六七十日也。今观买哈穆德巴摄埃氏六二二年九月二十日抵古巴之说，益证拙说之不谬。抵古巴在、入默底纳城之先，则人默底纳城之日不必为金耀，或能如介廉公所说之月耀日未可知也。此问题在此程度下，似已可告一解决段落。所难断定者，即至圣人默底纳城究在口历何日之一事是也。

太原城内有清真寺一，在大南门街。近以前部改为女寺，另启后门。门在东米市街南牛肉巷内。相传寺建于唐代。顾碑纪已朽，无可考证。正殿内悬有宋朱元晦先生熹所书“百世好教”及邵康节先生雍所书“道见知洪”匾额各一方，古色斑烂，朴质无华。真伪虽不可辨，要非近代物也。殿内构造与杭州凤凰寺相似。不过具体而微。使凤凰寺可以证明为唐宋间之建筑物，则此寺即可连带证实矣。此外则无若何古迹可为考证材料。

太原回教不过百余户，昔年盛衰不可考。民国以后，经马君图观察之诱掖倡导，日渐兴盛。迄今每周赴寺聚礼者达二百人。寺南邻设清真国民学校，学生三四十人，然教中子弟不及半数。盖教人散处四城，距离稍远者辄送其子弟入普通学校矣。

晋省回教界在今日当推马君图公为领袖人物，所有关于宗教上一切精神、仪制之因革损益，罔不唯君图公之马首是瞻。公尝谓宜注重主制，是为人人必道之制命，所谓造次必于是、颠沛必于是者是也。至于一切繁文褥节，非不宜遵，要当因人而施，并非尽人可行。彼筛海大人以虔修致道为职志者，虽昼夜礼拜，终；年持斋，犹当以为未足也，而谓一般能之乎？须知回教为天地间中庸大道，愚夫愚妇可得而由之，非筛海大人等少数人之宗教也。今以筛海大人之道责之一般，则人鲜不望然畏难而退矣。数百年来口教之不能振作，原因虽多，而繁琐限人未尝非其一端也。晋中各处作聚礼谨遵十拜制。且于赞渝（虎土白）时，除首节颂主赞圣暨诸先贤用经语外，余均以汉语宣讲。又公于每日五时拜亦主张于忙迫时可以不体圣则（见公所著《正教理论》），皆为趋重主制之实例二以是一般人为简而易行之故，靡然景从，而晋省宗教现状进日渐兴盛矣。

不佞为泽印古兰经上王静斋阿衡书，原为个人间之私函，无发表之必要。然而在不佞与王阿衡往返函商之际。适值沪上同教倡议翻译古兰经声浪沸腾之时，因思不如公诸当世，作为陈述不使一人之意见，藉供明达之采择。不意发表以后，居然抛砖引玉，辱承金积马砥岑君为之跋语，是不特不佞个人之荣幸，抑亦翻译古兰前途之佳朕也。现在古兰译稿已开始披露于学会月刊，甚愿海内热诚同教如马导者，都本个人之天职，发抒各人之见解，则古兰译本指顾间可达良好完善之境，所以不佞对于马君，非常钦感。

无论何事，愈研究，愈精进，愈解释，愈明了，固不必厌词之繁也。而于翻译古兰为尤然。古兰之译，事体既大，又属创举，尤当广征意见，博采群谋。是故立论之与我同者，因当引为同志。即令与我相异，亦应资为借鉴，以为攻错之需。但使存心为公，便无误会可言。兹不佞对于马君尚有不能已于言者，爰再臚志于次，以相质证。

古兰经之庄严，为古兰经所固有，实非由于勉强与造作。此种观念深深印入一般（中国并他国）穆民脑海中，已历千数百年矣。译成汉文而后，不论中国穆民对于汉字有无庄严之印象，第为保持古兰固有之庄严，不使丝毫因汉译而受鄙视，则无论如何必须以人力为之，是困难免于勉强与造作也。譬之马君所主张之袭用呼色呢经之成例，或不佞对于静斋个人之建白，抑或另用其他方法，均不过为研究如何可以达到保持古兰固有庄严之目的之各个不同的手段而已。见解不同，手段自异，理固然也。海内同志有不以不佞为可弃而继续研究如马君者乎？是固不佞所欣慰而欢迎者也。至于发生效力与否，则纯属真主之要为，吾人似不必多此顾虑。阿汉文并印，意见殊佳。穆罕默德阿里之英译本，一面原文，一面英文；惕卜雅尼注疏，一面原文，一面土耳其文皆此种办法之先例。不过为使人人有一读机会，除募集巨款广为印刷外，恐仍不易收效。盖引起一般爱读兴味后，即宜设法供给一般愿得之需求。脱使供不应求，必致使爱读者失望，而减杀其兴味，此则不可不预为之备者。故不佞于覆静斋书中有此笨伯之建白。

拙著《随笔》中为翻译古兰经事，曾有结合现在中国各地之各回教团体，组织古兰经联合委员会负责办理之记载（见第五号本刊）。自谓此项意见颇与天真先生“立译经处”之主张，不期暗合。赵君见解既同情于天真，则对于不佞前项记载，当然立于不反对地位。惟不佞素不惯作抽象的立论，故至前项记载后，曾赘以“此种办法非有具体规画不可，若徒托空言，殊属无谓，故覆书不载此意见”等语。果使译经处有具体办法之规画，使理想中之译经处，实现于今日，则实天真与不佞所同深企祝者也。

至选派阿衡游历回邦一事，在今日译经声浪澎湃中，实为切要之图。今日沪上学会之译经，按天真之《译经随笔》所言，不过取材于天经原本及穆氏之英文译本二种，一再磋商而已（学会译经参考著名泰夫细尔多种，详见第七期本刊《译经随笔》，赵君撰此稿时殆尚未见之——编者识）。虽德成、浦生、天真、善余诸公，皆当今之博学硕彦，不虞译稿之不美善；而以天赋有限之人力，参考无多之书籍，从事探讨包罗万象之古兰之蕴奥，即德成诸公亦当自以为不能臻于尽善也。则马君之主张，不啻宜絮乎？第有不能不加以顾虑者，一日人选，二日需用。欲求如马君所称之精通阿、波、英、汉各种文字之阿衡，窃以为在今日之情况下，实不获数数觐。藉今有之，而此项游历费，实亦不赀。此所以必须筹策万全而不可率尔将者也。

天津张孔修、黑郁哉阿衡等译述之《新月备考》，引经据典，力主入斋、出斋暨汉直均宜格遵见月之规定，而斥定月（即老初三）之非。尚矣，周矣。顾见月之条规，在各大教律经中，既均依据圣谕，定为入斋、出斋暨汉直之专律，则其他一切月份，自不与焉。而该书竟援引《米实哈特》经，谓“据圣妃阿以涉云，圣人自舍尔八尼加意记，其他各月，不加意记，而后因拉玛藏月之新月而封斋”之说，而判定一切月首皆须看月，未免失之武断。其说只在“加意”“不加意”上作无谓之辩驳，而与“记”与“看”二字，并未注之意，此其所以致误欤？其实记与看，大有分别。记者，记其日数也。看者，看其新月也。苟以记为看，则“尔等见月而斋见月而开”之圣谕，可以省。而（“夫月如此如此”）之圣谕，可以通用于十二个月矣。岂不与定月者不期而雷同乎？攻人之瑕，适以自蹈，殊未能自圆其说也。囊余在中央亚细亚时，见彼邦人士自穆哈兰月起，至勒哲卜月止，皆以推算定月首。即舍而八尼月首，亦以算定。而舍面八尼月尾，始寻新月，为出斋也。实未见其月月皆以寻新月人月也。彼邦教派，宗哈那斐，与吾济同。而所谓通儒大毛拉大著述家如布哈里其人者，且代相承而不可以屈指数，未闻对此种行事，有异说也。夫算之一字，在阿拉伯语中，为“黑撒布”，即数（上声）字，非卜字意也。该书直以算字为卜字，而另以数（上声下同）字代算字，未免自扰，殊不知算即数也。数即算也。加意不加意，在数不在看也。倘使一年十二个月，月月且数且看，则每年从何日起，迄何日上，殊难捉摸矣。该书前后矛盾处，复乱驳杂处尚多，以无关宏旨，不愿为之多所论列。须知余非该书所谓不同意者，余实主张遵真正圣谕，以见新月人斋出斋者也。不过对于该书所谓自穆哈兰月起月月皆以看月而入之主张，未敢予以苟同而已。至于该书一再声明初几看月之说，为借用中国之月日，为使一般人易于了解，并非舍礼而台，则尤与余之意见不谋而同（见拙著《传月必须统一说》，载《穆声报》）。但该书并未申明止限入斋出斋，与其他各月无关。而始终囿囿言之，似觉欠妥耳。

拙著《模范女子》一稿，于民国十一年春季，陆续投寄云南《清真旬刊》后，迄未奉到该报。彼时因随

译随寄，并未眷留副本，故于《学会月刊》中，征求该报，以资检寻、鸟鸣求友，辱荷同音。云南婆兮马志远先生，山东济南马松亭先生等均慨然以自己宝藏之《旬刊》，先后见兄。重辱宠锡，无任铭感。松亭先生处已覆函致谢，而志远先生惠书中，未载详细地址，无从投递，遂令谢摺难申，至为怅仄。谨志数语，以补录衣使者之不逮。

马愚克先生曰，东西文字，大抵皆同，人自不曾留意耳。比如中国文字中，向有天神、地抵之称，是在天者谓之神，在地者谓之抵，各有专名，绝难混淆。故“买来克”一字，当译为神，“真泥”一字当译为抵，邪僻崇人之“筛但”当译为魔。乃向来中国回教人全谓“买来克”为天仙，“真泥”为神，殊不知仙字从人从山，是人之入山虔修而得道者之专称，以译“筛海”一字最宜。若冠以天字而为“买来克”之称，既不切当，亦嫌累赘。推介廉公之《至圣实录》，称者白来衣勒为天神，最为得体。执造泽之笔者，果能以东西文字详慎推敲，勤加揣摩，自无不相吻合之弊云。

——载《中国回教会月刊》第1卷第2—7号、9—12号（1926年）

## 西康回民动态（节录）

（大可）

……西康的教胞，多系是陕甘籍，故颇具有西北的“老回回”气。……

西昌回民人口，根据回协康分会二十九年秋的调查所得，全县在二万以上，为康省各县之冠。全县有清真寺二十二座，城廓五座。后以战争关系，附城房舍多被焚烧，而清真寺四座亦被波及。人口则以生计困难，散而之四乡矣。现在城内存有吉羊巷古寺一座。

西康分会原设康定，后以种种关系迁设西昌，这是民国二十九年夏的事。

——载《月华》第14卷第5、6期合刊

## 西北考察记（节录）

（马鹤天）

青海回教由新疆传人，因军政权多在何教徒手中，故回教亦盛，且有势力。其礼拜寺到处设立，按其规模八十家以上者为上寺，五十家以上者为中寺，五十家以下者为下寺。各县共计三百六十余处，计西宁大寺十七，中寺十四，小寺二十七，共五十八所。民和大寺十六，中寺十八，小寺二十四，计寺五十八所。乐都大、中、小寺各一，共仅三所。湟源大寺一，中、小寺未详。互助大寺二，小寺七，中寺未详。查源大寺大，中寺十，小寺七，计共二十三所。循化大寺十六，中寺二十八，小寺十九，计共六十三所。大通大寺十一，中寺二十，小寺三十一，计共六十二所。化隆大寺六十四，中寺五，小寺十六，计共八十五所。

——载《开发西北》第1卷4期—4卷6期（1934—1935年）

## 我之译经小史

（王静斋）

### 甲种古兰汉译之经过

民国六七年，余到山东，访马子贞（良）。马倡议翻译《古兰经》。余自知无此能力，乃提议约请沧南海全老负责。由余介绍聘到全老后，冠县沙锦章阿密亦加入。经过两年的工作，初稿已成，后经沧县李正芳（即李五阿衡）一度修改（好坏不知）。内容完全经堂语气，丝毫未变。原文直译，未加注释。现下此稿仍存马手，马无发刊意（马之作事向多有始无终）。

民十五，余赴故都访赵文府先生，探询走西北往新疆的路程。赵不答。说不以平生所学贡献社会，而长期海跑，究有何益？现下各方同道渴望古兰汉译。你我合作，小试其端，何如？我说：我的知识不够，向来不敢谈译经。事不成，反惹人说我不知自量，岂非自寻苦恼。赵说：不妨暂作抛砖引玉之计。嗣后有比我们知识高超的人要干，我们大可随时退避。至是，余以义不容辞乃勉为其难。先由赵君出三百元，在故都东四牌楼清真寺开始工作，历二十个月之久，始告结束。在此二十个月之为，经过好多波折：

（一）是赵君的中途变态：在赵君拿出三百元试办期内，回敬俱进会总部会长侯松泉先生被赵拉入，既而侯又拉人刘竹君、赵瑛华、常朗斋、马郁升诸人参加。开办未及一年，赵氏忽然变态，意欲中途歇工。侯君不肯，说：我人作事应守始终一致，半途刹车何如当初不干。既千上了，虽然对于前途不怎样的抱乐观，亦要挣扎着往前迈进。即便将来是个糟，我们亦要看看糟到那种程度？不能因为一看有糟的情形，便即堰旗息鼓，自认失败等语。赵不死心，仍时常鼓惑侯君，不要往下干。有次侯、赵在故都天坛树下乘凉饮茶，赵又谈起这件事来。赵说：王某个性太强，脾气很暴等语。侯插言道：咱们月出若干钱，约他干什么来着？赵说译经啊。侯说：他能译不能？赵说能译。侯说：我们的他干的事，既是他能干，而且肯干，那末，我们管他脾气好坏作甚？赵语塞，从此不再向侯说坏话了。

按：侯君德山，字松泉，平南旧州镇人，原是佛教，后人回教，在北平侦探界服务多年，颇著功绩。热心教务，勇于负责，余与侯相识三十余年。彼时伊为旧捕役的小卒，余是一不满廿岁的学生。他的声望随着事业一天比一天上长。我是始终穷得没人愿意答理的宗教师。彼此时常相晤，见面略一点头罢了。数十年以来，从未谈过话。后来经赵的介绍，搭伙译经，日益亲密，濒死，深夜由余看守他，绝气归真。余与侯君无始有终，与赵之于我有始无终前后相映。由这一点看来：人类社会，谁与谁无有绝对的合作与不合。机会未来到，或已过去，想合作必不可能。机会已到，虽系多年的仇敌，而于一刹那间亦能成为莫逆之交，合作到底。所谓人事无常者，此其一端。

（二）是外间的胡言乱语：我在故都东四牌楼清真寺里译经是公开的任人参阅我的拙稿。但是谁亦不去看我的稿子（必是不值一看），只是背地后里大说闲话。有的说：侯松泉事事精明，独这次被王某给拢络住了，大上其当。又有的说王某幼小时，未读过书，半路途中习学有数的几个汉字，他安能会译经呢？又有的说：王某的译经不过是把李铁铮的译本，改头换面，胡乱的加点注文罢了。当时我听到这些话，毫不在意。因为当年真主降给穆圣古兰经，尚有不少人说闲话，何况是我们这平凡的小穆民？及至把书印出之后，有一天，侯君才对我说他在译经期内所听到的闲话，并接到好多匿名函，破坏这件事。又说：我是绝对不为所动。不如此则必归于半途而废，或把译稿置请高阁。我们作事，焉能那个样子？

按：侯君这人作事，向来是有坚决主见的，他要作的事，在看准了目标之后，必要勇猛直前，绝不反顾。任凭是谁横加力阻，他是概不入耳。我们是最欲同这类人共事的，是极需要这类助手的。可惜这样有见解有恒心的人，不常多见，所以这些年，除去同侯君合作一次外，总是我一人唱独角戏，无处觅助手。亦可说苦到极点了。

草稿拟就后，侯君完全取走。交由很多文学家传观。但是参阅者统是教外人，未必全看得懂。人家亦犯不上给修正，唯有说个“好”，敷衍面子而已。彼时在我个人，亦知道不妥当，仍须随时改正。无如这位侯君是位天然专制性，绝不准我把稿子随身带走，不时修润。有时到平，要到手里去看一遍，依然还得交回。即这未经过好几年。有次侯先生突然高兴起来要付印，彼时我因为内容尚未修润妥当，想要再经过长时间一次推敲，无如看那情形，恐怕说亦无效，故随即那末马马虎糊地付印了。印出之后，经过这几年的改正，发现出不少的错误，兹于屡次修改后，正在预备再版中。

鄙人和侯君结合译经之初，自我首先发表：（一）原稿主权属我翻译人所有。但是由本团体任何人出资付印售卖时我绝对不要红利。因为译经是宗教上的一种善功。作善功而从中取利，有失为善的本旨。且译经和译别的书籍，在性质上大有不同之点。普通书籍；若字典等类，译的有错，不过是误人。主降的天经，译的有错，在译者意存代主宣道，别无个人私利可图时，可望真主总其误译天经之罪，如果为图私利而译经，则恐不获真主的原有。所以自拙译出版后，本社从不代卖，以免外间疑我卖经图利，换句话说，即是卖教吃饭。（二）这次译经完全是我为主体，你们大家，拿出几个钱来助我成功，是为宗教尽一种义务。假使稿成之后，你们大家决意不印，到那时，原稿归我保存，他人不得收为己有，或转卖于人。当时侯君对我提议完全接受。

民国二十年侯君独出资二千元，实行印刷。当时马松亭阿衡对此事有很大帮助，已故赵振武先生亦多出力。出版之后，余履行先前自定的条件，仅得一本。其余统归侯君或赠，或卖，自行处理。每部售国币四元。代卖按八折计算。外间很多人认为侯君获利不小，其实不然。迨侯君去世后，此经尚有二三百本。太太们交由仆役送到东安市场，卖给书铺里，每部一元上下。最近听说，尚有几十本，被故都清真书报社买去：每部二元。侯先生关于译经这段事，从此即算完全结束了。至于原稿方面，因有修正的必要，故在最近二三年内，迭次修改。二十六年夏间到西湖蒋庄修稿，工未竣而热病发。归津后人共立医院治疗，至九

月上旬出院后赴北平，又接续未竟的工作。其时平津在敌人的铁蹄下，自知不可久留，乃携应用的经书十余种，离津先到青岛。预备觅一相当的地点，依然干我那旧事业（作翻译）。二十七年十一月在蚌埠住了一个月，把甲种汉译古兰又修正了一次。事毕离蚌埠转赴郑州了。

### 乙种古兰汉译之经过

到郑州后住清平里清真寺。隔日访时子周先生一谈。时君问，景况如何？余答以有钱无多。时君说：现下我们亦是穷得没办法。如果你到没饭吃的那一天，可来这里吃饭。没鞋穿的那一天，我这里还可以给你买双鞋。我说：目前尚有几十元，还不致于要饭吃，要鞋穿，自是以后我就在清平里住了几个月。一日两餐，先是穷极凑合，后蒙西城楼的刘德魁先生供给。简单的说，从此在郑州就算当上高等乞丐了。然而一天白吃人家两顿饭，心里总觉不安。有一天忽然想起，与其闲坐白吃，何如翻译经堂语体《古兰》？于是即在民国二十六年十二月十七日那天起，就开始工作起来，直到二十七年十二月七日，在重庆十八梯寺告一段落（不能算是成功）。自首卷而至末卷，因参考书之不齐备，未能次第进行。爰将翻译各卷的年月日，及译经过程中的苦况，追述于下：

第一卷民二十六年十二月十七日起，十九日完。第二卷十二月二十日起二十三日完。第三卷十二月二十四日起二十七日完。第四卷二十八日起三十一日完。第五卷二十七年一月一日起，四日完。第六卷一月十一日起十四日完。第七卷一月十五日起，十九日完。以上皆在郑州清平里寺内。该寺为甘肃人马某独自出资创建。马死，由于马秀歧掌管。寺的规模极小。庞阿衡去后，由我担任几天教务。北讲堂一小栋，两架林秸床。一架宽一点的，属正任阿衡享受。又一架宽约二尺半的，归我躺上纳福。我是携有一褥一被，另一毛毯。郑州的气候严寒，又赶上是腊月天，所以铺盖不足用。每夜十一时入睡，直到天明，始终睡不塌实（冷得很）。作夜工，一盏枣核大的灯头（小煤油灯），先是自己添油，擦灯罩，后来请到正式阿衡王鸿祥，两个人轮流工作。炉用湿泥煤，气味恶臭，熏得头晕眼花，就这末在清平里活受了两个多月。寺主马秀歧还是很不愿意我住，时常作出一种令人难堪的表示。只是我们在流亡期内，惟有忍气吞声罢了。最讨厌的是王子（小吴八里，即小可怜，河南土语），整天跑进跑出，乾隆年间制的破风门子，一开一关，拍拍的暴声，震我耳鼓，“扰我神经。至是，因知不便再住，乃迁移武英里寺内，续译第八卷，（自一月十八日起）。

在旅郑期内最令我永久不忘的是：

#### （一）望乐天先生的热

忱：望君是担任宣道工作的一位寒士。他去到天津，我略微招待过他，所以他老哥不忘旧谊，对我在郑州的起居特别关怀。见我睡在窄短的秫秸床上，乃向朋友借一元钱，给我买到一架大点秫秸床。看我译经用的桌子不大，又送来一张大台桌。如此帮忙，感激不忘。（二）海荣波先生是该处的绅士。海君妄信传言，疑我旅郑有秘密工作，乃提议，令我往县政府、县党部去登记。余告知时子周先生，时君深表愤慨。说流亡到郑州的，非只你一人，那末全都在官府与党部登记么？再商请郑研真先生，郑亦频频摇首大不谓然。

第八卷在郑未完，即赴汉口。居无何，移住在武昌山后清真寺续译第八卷。至民国二十七年，四月八日完。第九卷四月九日起十二日完。第十卷四月十三起十六完。第十六卷四月二十完。第十七卷四月二十三完。第十八卷四月二十九完。第二十八卷五月二日完。二十九卷五月六日完。第三十卷五月十五日完。上列各卷，统写在武昌寺。我住的这山后清真寺，正任阿衡为保定的王维贤。王在该寺先后两次服务十多年，与当地赛瞎子、黄胖子一群坏包素有恶感。王君把我约到寺内去住，这班宵小很不愿意。后来王与这班人愈弄愈僵，先是赛、黄等男女十多人，跑到寺里把王氏夫妇打了一顿。继而双方互相告到法院。这时候，坏蛋们疑我给王当背景，他们一窝蜂似地跑至时子周先生楼上，见了时爷就跪下，连哭带喊，说我们活不了啦，您这位主某，和我们寺里那位王某打成一片，同我们打官司。我们知道这位王某跟时先生有关系，所以我们来请求时先生拦阻他，不要帮那个王毁我们。时先生这人向来尽挨靠好人，未见过这类下三。所以他就信以为实，把我找了去。彼时我和时先生的关系，即是联合一起组织回民救国协会。每月出三期通告，交我四十元。除此以外，别无关系。赛、黄等不明真相，误以为我是时君的僚属。大家找到时君的跟前，意思是想碰我的饭锅。又一次某处的一个王某和我认同宗，先亦住在寺内，后为办小星借到一笔款，叫我担保。我是严词拒绝，因为在流亡期内，行止是不定的。我已打定主意，对任何方面，不发生缠腿走不开路的麻烦。所以我不向谁借钱。自己有几个钱，亦不愿借给人。这全是惹人不开心的原因。王某因我不给他担保，恨我入骨，一方面在屋内桌子上插枪刺子（即刺刀）。侗吓我；一方面在时先生面前，给我

造谣言。从旁再有人一帮腔，时爷信以为真，又把我找了去，当面质问。此时我可有点忍不住了，语时爷说：“这些闲话，你肯信以为实么？”说：“不”。我说：“既是不信，何必问我？你我相处好久，可惜你不认得我是干什么的！”言讫快快而去。自是以后，我是多日不到时爷那里去。后来时爷在下轮渡的时候说了一句：“我这人并不招邪引鬼”。这句话怎么讲，至今我不明白。在最近的过去，遇王某于重庆唐柯三先生处。王一见面就对我表示对不起，说我是误听小人谗言了，望长者原谅。近几天他有事将离重庆，往成都给常辑五先生来信，探问我赁妥房未有，想要把他的女人送来，和我住同院。我已向常君表示拒绝了。上所云云系我在武昌译经期内所经的折磨。

在武昌住到五月间，回协会的通告忽然停刊。我那每月四十元收入，随告终结。时爷预备赴宁夏，莅任教育厅。濒行由某一方面给我要了二百元，作生活费。我把二百元接过来，一百元汇寄津舍，另一百恢复我这《伊光》小报。至于我个人的生活费，毫无办法。时当旧历四月底，人都换上单衣，独我披着厚毛布夹袄。随时爷同在汉口市街购物，走得我统身大汗。时爷知我无单衣，说我出十几元钱，给你买件褂料吧。我说：不。我自己愿被个人的厚夹袄，不喜欢别人代购的薄大衫。再过些天，”张兴良先生自津到汉，带来单衣，吾才脱去夹衫。这时候，时君已赴宁夏，爱沙先生知我没办法，许于按月补助生活费。然而我总觉着无功受惠，心中不忍。爱沙更约余移住他家，派人随我搬取行李。走在中途，辞去下役。次日，我即携带应用的物件，随青年战地服务团，搭平汉车直赴信阳了。

到信阳后，看光景不可久住，又搭车往郟城。到站下车后先住北寺。该寺阿衡马恒久，人极谦和，偕我往谒清香池澡塘主人谢金贤先生。谢是开封人，在雷河车站开设澡塘有年，慷慨好施遐迩共闻。相晤之下，极表欢迎。隔数日，约余移住西寺女子礼拜殿。时局不安，无人礼拜。谢君对他侄女（该寺的女教师）说了说，就算以那女子礼拜殿，作为我的游行译经室了。学生回登峰随我同住。室内的用具全由谢君备办。我师生的生活费亦由谢君供给。住了两月，在警钟报馆蒙社长袁志远先生帮忙，印了两期《伊光》。并译了二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六及二十七的前半卷共计六本《古兰经》。这时候听说武汉紧张，余即搭车赴汉，想取回寄存宏昌皮店的皮棉衣。有一天，在一品香饭店巧遇爱沙与马赋良二位；又一次遇到孙燕翼先生。先在爱沙处住几天。而后孙君促余赴重庆。余复返堰城，再回汉口，即于九月一日登大豫轮船，直赴宜昌。到宜后，因候转重庆的轮船，就在大豫船上住了十几天。在此期内每日到清真寺，以大殿作一个临时译经部，续译第二十七卷、第十九卷及第二十卷的前一半。在这时候，听说要换船赴重庆了。于是不到宜昌客寺去，就在大豫船上续译第二十卷。又译了一个第十五卷，结束的那一天正是九一七。突患腹泻，一日数次，迄未停笔，可称力疾从公。次日是九一八，自感沉痛，呆坐了一天。我在大豫船上乘的是头等房间（票由孙燕翼先生赠给，非我自购）。上下两个床铺，白昼低着头，在下铺写（头顶着上铺不能不低头）；人晚开放电灯，再搬到上铺去。不惟我那译经部随时迁移，而写字台亦随身搬动。临时写字台，是借自同船的樊梦环先生一只皮箱，长约三尺，宽在尺半，内盛的物件很重，搬上挪下，殊觉吃力。然夜晚为接近上面的电光，不能不挪在上铺。就这么忽上忽下，折腾了两三天，才把这一本半经译完。及至移到民本轮船，坐上统舱吊铺，不只不能接续译经，而且不能礼拜（余与回生在大豫船上，未拖过一次礼拜，知感）。

九月二十二号到重庆。先到仓平街清真寺，搬进行李，放在殿外，历时许久，无人答理。迫不得已，在大殿上住了几夜。后来由张冠群先生介绍到西寺，蒙丁老阿衡父子及各位乡老特别招待，住在大殿一旁四面见天的一间凉亭里，比较在仓平衡睡大殿，总算得其所哉。最近听说：唐柯三和马松亭二位，在衡阳寺里，亦是住大殿。于此可知我在重庆睡大殿，不算例外，且可说这是我们在国难期内，应当共享的一种特别滋味。移入西寺后，自九月二十六那天起，接译第十四卷（二十九日完）。又续译十三、十二、十一这三卷，至十二月七日完全终了。

### 丙种古兰汉译之动机

在乙种汉译天经未完以前，有很多人对我说：甲种译本，有些话看着不大甚懂。看注解有的未注，有的注而不详。似应再译一种普通白话文的，多加注释。如此，可能供普通人参阅。且当此抗战期内，在《古兰经》中有好多关于抗战的话，正应用白话译出它来，藉天经上的话，鼓励教胞抗战，唤起同人爱国。这是目前必须赶紧实现的工作。教中的事，凡是与国家有关的，我们不必官府来催促，要自动的办起，尤其是要由你们当宗教师的办起。谁有实干的能力，谁即伸手硬干，别客气，别观望，任劳任怨，干到那头。必如此，才称得起是为国为教。必如此，才能为宗教光辉，为同道振声威。鄙人听到

这段话，认为有理，故未加思索，不畏繁难，竟于民国二十七年十二月一日，又开始丙种把汉译，名为《白话汉译古兰天经》。用普通白话体裁，并加以《哲俩来呢》原注，有时补以《侯塞呢》和《煮麦利》注，较甲种别有风味，更比乙种显而明。关于注释方面，应有尽有，那章那节的颁降的原委，一无缺漏。凡关于抗战的明文，以及有朴节约运动的浩谕，尤多加以注释，并籍之有所发挥。自开端那日起，直到现下已经翻译过半。日夜赶作，刻不停息，因年事已高，很觉吃累。有时夜不成眠，或夜半即醒。腰酸腿麻，手指觉痛。因在重庆有些烦琐，故于二月十二日飞蓉。除继续进行译经工作外，更在周子宾阿衡处，借到不少英、阿文的参考材料，又由虎世文阿衡代为校阅乙种草稿。全部约计三十万字。仓卒拟稿，错误必不在少。余个人主张提前付印，以应急需。而王梦扬先生嘱我不要急，因为译经是件重大事情，不要太随便了云云。王君这话极有道理，不过我这丙种的译稿，含有时间性，过时发刊，有如明日黄花。折衷的办法是，约请同志帮忙，详加校正。但所请帮忙的同志太少。纵然找得到，各有个的任务，谁亦没长工夫随着我死拚，像我弄到精疲力尽。因有这种难题，所以自信结果仍由我个人努力到底。别人的帮忙，非昙花一现，便是信口一说。因为我的事，全是由我个人搞出来的，我相信终身无人来帮我。这说的是精神方面的帮助。至于物质方面，现下因有几位热心的朋友对我表同情，帮忙不小。以目前的。情形来观察，大可以说不致于没办法。

### 丁种古兰汉译之步骤

民廿六，有人促余翻译天经注解。余以兹事重大，历时很长，不无难色。是年春间，开译首卷，逐项加注，并注以长篇详解。理论恰乎时势，释义不涉悬空。经过四十天的努力，始过终结。由此推计，须待三四年的长期工作，始能译竟全部，因以不免有点发怵。去年又想实干，译了个第十二章（约瑟）又告停息。兹闻有孙燕翼、唐柯三、马松亭、王梦扬诸位，想要共同组织译经团体，由唐柯三先生充汉文主稿，除孙、马、王王君外，再聘富于阿文经学阿衡及专门英文家为辅。唐先生知识宏富，家学渊源，那是全国景仰，人所共知的，用不着我们榆扬。闻已拟妥力、法，呈请政府当局，发给经费，著（着）手进行。本人得到这项消息后，曾向朋友表示：我这丁种古兰汉译，自应从缓。一，因在重印甲种并付印乙、丙两种以后，本人除结束未竟的工作外，尚须入手别项紧急译著。在今后的一年之内，不暇他顾。二、因唐、马诸位的巨制发表后，我又得到一项新的参考，嗣后续译丁种译本，自然要得到很大的便利的。在唐译实现后，如果无有再出我那丁种的必要，我亦就不消多此一举了。

——载《伊光》第101期（1939年）

## 我对于翻译《古兰》的管见

（谢松涛）

### 一、翻译《古兰》是建设中国回教文化的基础事业

建设中国回教文化运动，是目前国内同胞以及学术界人士所注意的一件大事。然而最基本的工作是什么呢？无疑的，就是翻译事业了。

因为《古兰》是回教文化的渊源。国内同胞中，向来读书的多不读经，而读经的又多不读书，所以能读〔译汉文〕《古兰》的人，几如凤毛麟角。今〔若无扎〕实严密的翻译工作，而侈谈建设中国回教文化，恐怕效力是微乎其微的。因此，翻译《古兰》除发扬回教外，其次即在建设回教文化上。如翻译的不好，不但是人力财力的浪费，且一有不慎，反阻碍回教之发扬以及文化之进展。翻译《古兰》为什么这样的不容易？最重要的有下列几种原因：

（一）《古兰》包罗一切，如哲学、法学、政治学、经济学以及史地、社会和其他一切自然科学，无所不赅。一个人的学问有限，懂这一门的，未必同时懂那一门；纵然是通才，也是不能备其体的。

（二）文字之达意困难，致译文非解释仍然不懂。

（三）缺乏有组织的分工合作机会，力量不能集中。因为汉译《古兰》是千载的盛业，须竭全国才智之士，通力合作以成之，不是一个人的力量所能成功的；并且条件的不够，于是这种艰苦翻译的工作便很少人来执行了。

### 二、翻译《古兰》是阐扬伊斯兰教义基础工作

一部《古兰》，论万化之本源，究天人之大法，是举世的移民所共同遵守的经典。所有宇宙间的一切原

理原则，无不包罗在内。因为圣人是封印的至圣，伊斯兰是完全的宗教，真宰降敕古兰给至圣，使他凭着阿拉伯的语言文字作一个警告者，以劝告来唤醒人类已死之心，以正确来指导蒙昧的思想，使人类参悟自然界各种征兆与劝戒，俾思想脱离桎梏，使疑团涣然冰释，以昌真理，以扬正道，所以《古兰经》中包含着适合各民族各时代的原理原则。若世界各民族能对《古兰》有深刻的了解，切实真行，人类一定是幸福的、康乐的了。

### 三、对于《古兰》汉译的两种不同主张

关于《古兰》汉译的问题，在一般“阿林”中向来有两种不同的主张，即（一）“古兰不可译论”；（二）“古兰可译论”是。

翻译本来是以别的一种语言文字来传达同一的真理。《古兰》不但意义深奥，而且大部分是韵文的形式。就真理一方面讲，是可以另用一种文字来表达或翻译的；就音节文风的优丽高尚说，无论如何是翻译不出的。要译的话，只有禅精模拟，如原文出于“惊吓”与“许约”，译文亦应出于惊吓与许约；原文具有文风本身的高尚优美，译文亦应具有文风的高尚与优美。这两点本来就很难。（因为）《古兰》原是真宰的敕文，非人类的言辞，是超人的经典，所以无论怎样，这点是没有办法想的。所以“大阿林”们主张《古兰》不可译论，并不是浮浅人说的思想新旧问题，这自然是有他极卓越的见解！

复次，倡“古兰可译论”的是，译文当然绝不如原文，为便于不通原文的人研究计，那只有翻译之一途了。中国回民中有好多不认识回文而能对于教义有很深刻的研究的，都是由于汉译本、汉“其他布”得来的。譬如先贤复初公、介廉公及时贤所译述的种种的出版物，虽然在形式方面不如原文之真之美之善，但在回民社会中，是极有权威的读物。而且就义理方面说，译本与原文都是客观上真理之不同语文的表现。纵然译本事实上有不可弥补的遗憾，但为使不通原文的人也得着阅读和研究的机会，这便是翻译本身的无上价值了。

以上两种主张，都有充足的理由。但为教义的普遍阐扬和使回教随时随地都发扬光大，以及增加中国文化上的财产，内在化回教文化的努力，这种译而不作的态度，正是目前中国大部分回胞和学术界所企望着的。

### 四、译者须确实了解原义

翻译的工作，并不只限于语言文字机械的介绍，同时须彻底了解原文义理，然后才能译出言与意合的译文。譬如原文是哲学问题，而译者是个不懂哲学的人，结果必流于机械的文字的对译。因为译的[人]尚不十分了解，读译文的人更莫明其妙了。故执笔的人，除了普通学问有相当修养及常识特别充足外，还有通力合作的必要，就是把整个翻译《古兰》工作分为左列几个部门：

- （一）哲学
- （二）法学
- （三）政治学
- （四）经济学
- （五）史学
- （六）自然科学

因为翻译《古兰》并不单是文字的，尚有极深奥的意义。译者必先有专门学术的修养，然后才能深切明白经文的义旨。如果译者对于以上各部门学问没有专门的研究，那时便需要得力的帮手相助整理，这样译出来的文字，一定在学术界领域中占相当地位。相反的，如果译者对于某一问题没有深刻研究时，不用说通篇译文能够明白通晓，即便一个名词之微，也难能译得恰到好处。可见译者除自己要有专门学问修养外，还要分工合作才能成功。

### 五、翻译《古兰》的步骤

《古兰》的翻译，是千载不朽的盛业，所以应当慎重将事，不可率尔操觚，掉之轻心，看成一桩轻易的事情。为审慎起见，除了横的分工，还要纵的研讨，因此应再组织左列几种委员会：

- （一）起草委员会
- （二）讨论委员会
- （三）修订委员会
- （四）润色委员会



### （五）审查委员会

起草委员会，办理初步的翻译工作——起草。

讨论委员会，讨论意义方面是否确实恰当，形式方面是否得体。

修订委员会，负责修正、改订字句的责任。

润色委员会，在信、达、雅之外，更润色使词句格外的优美、真善。

最后提交审查委员会，对于词句意义、形式等认为没有瑕疵，即可作为订稿。

请看佛经在中国所以流传到今天，而且普遍深入各阶层里，就是译文的成功而获得的结果。或者有人以为这种办法未免太繁琐了。我以为事业伟大，自然艰巨，固然这不是一人之精力、学问所能成功，更不是短时间内所能藏事。请看《论语》记郑国为命——“命”是当时国际文书，简单的说相当现代国际间所用的照会——尚且稗湛草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。一件普遍（通）的公文，还要经过四贤之手方成定案。在大声疾呼阐扬回教文化、复兴伊斯兰宗教的今日，纵然不能像当年译佛经时的规模宏阔，而这种不可再简的办法还能以为繁琐吗？

### 六、翻译《古兰》同时要翻译圣训

《古兰》是伊斯兰的第一根基，圣训却是第二根基。所以大家提到《古兰》时，紧接着便提到圣训。如《古兰》云：“你们当谨守拜功”；又云：“礼拜在穆民上是受时的主制”。然而拜的时间如何？次数若干？仪式怎样？这一切的一切，都是根据圣训才知道的。他如天课制度、婚姻及商法等，在《古兰》中只规定有原则和纲领，至于条分缕析、章节细目。唯有在圣训中研求了。

### 七、翻译《古兰》应当附译注疏

注疏是有修养的大学者们对于《古兰》所加的解释。《古兰》意义深奥，单凭文字是看不懂的。举个中国经书的普通的例子来说吧！譬如《易经》“乾，元亨利贞”，若不看注释，对于这句“元亨利贞”就莫名其妙了。再如一部《春秋》，虽然是主于当时政治的批评，并不算怎样艰深，但还有左氏、公羊、谷梁的说明。再如刑法上规定：“杀人者处死刑、无期徒刑或十年以上有期徒刑”。如不加详解，那么同一的杀人事件，究竟处什么刑罚？死刑？无期徒刑？或十年以上有期徒刑？一种普通学问，尚且须要详加解释，方才能得到要领，何况深奥的古兰经义呢？而且《古兰》的明文，偏于抽象原理原则者多，意义过于深奥，有时不甚显著，非有思想、有修养和有极好造诣的学者不能了解。所以，为求伊斯兰的基本道理普及起见，必须于每章或每段之末附译注疏。譬如，真宰告人“一总抓住主的绳索莫要分离”，究竟“绳索”是指什么？“祸乱胜于撕〔断〕杀”，其真意所在是什么？至如教人“和平”，怎样才算和平？如果有注疏的根据，既可帮助了解，又可以根绝杜撰或武断解释枉说经义的危险。

### 八、培植人材奖励译述

《古兰》汉译是介绍发扬中国回教文化的基础工作，而翻译又是一种艰苦伟大的事业，那么怎样培植此项人材和怎样鼓励译述的工作，这摆在目前的两个问题，都是政府和回教的领导者所当考虑的问题。

### 九、设立回教文化研究馆

全国拥有五千万回民大众，中国有合乎抗战要求的回教文化，现在发扬民族文化，已为学术界注意。所谓发扬民族文化，除保存优良传统，剔除封建糟粕外，当注意回教文化的建设。因为文化在国家犹血液之于人身。历史告诉我们，一个民族，一个国家，在他的文化须强调时，必须加上新的血液，然后才能蓬蓬勃勃。回教文化是中国文化的一部，不能当作外来文化看待。所以政府对于建设回教文化事业，应特别强调起来，除了经常地培植回教人才，奖励译述回教学术思想外，对于目前世界回教各国的文物典章，可随时介绍给本国，以达沟通中阿文化的目的。所以我希望政府设立回教文化研究馆，使力量集中，经济集中，有组织、有计划地来介绍回教文化工作。

这样，不但增加五千万回胞的求心力和粉碎伪组织的毒素，同时进一步地联络回教世界，所费无几，而效果甚大，故特别提及。

——载《回教文化》第1卷第2期

## 王回岗回民调查记（节录）

（石觉民）

## 前言

王回岗位安徽定远县东南，距城六十余里。全村长约二十里，四周约六十里。居民三千余户，全系回民，以王姓居多，又以地势颇高，故名曰王回岗。人民信教笃诚，富于团结，宗教界限，划分极严，对外往来极少，兼以交通不便、邮电不通，俨然另一区域。今岁初夏，予约三五同好往该村实地调查人民生活状况，幸当地人士，热诚协助，所得较确。兹将调查所得，介绍于此。

1. 户口：全村共三千零一十八户，计男子七千九百四十三人，女子七千零四十八人，共一万四千九百九十一人。

2. 职业：全村皆以务农为业，兼营商、工、畜牧者为数极少。地之分配，至多者五顷，至少者八亩；地价，上地每亩四十元，中地三十元，下地二十元上下。耕种、灌溉、收获皆男女共作。所养牲畜以鸡、羊为多，牛、马次之。全村无豕，往往儿童在邻村见豕亦不知为何物。近年亦感受灾荒，五谷减收，人民无食无衣者颇众，亦有逃往外埠谋生者。

3. 教育：全村有县立小学一处，学生四十七人，校长王宇梁君，系村中望族，毕业中学，办理学校已有四五年。外有私塾四处，塾师皆王姓，共有学生一百三十三人，全村共学龄儿童六百八十四人，就学者仅一百八十人，余皆未受教育，成人约十分之八皆目不识丁，致一切习俗仍循旧规，事业皆形落后。

4. 交通：（略）

5. 娱乐：人民以练习国术为唯一之娱乐，全村计有国术场四处，每日工作余暇往练习者甚多。每逢废历年节，村中多数儿童，群唱秧歌或表演灯剧，如过丰年，集资演唱大戏。

6. 宗教概况：全村有清真寺七座，建筑俱皆壮丽，兹将调查概况列表于后。[表见下页]

7. 婚俗：该村婚姻，纯以媒者之言，父母之命为准。订婚谓之“下礼”，下礼以布饰等物送于女家为礼，多半童时订婚，谓之娃娃亲。结婚谓之“娶亲”，娶亲新郎乘舆亲迎，媒者乘驴尾随于后，至女家待宴，与新妇各乘舆归，女之父兄送至男家。如小康之家，于抵门之际，岗哨四布，放枪百余发，意在防匪乘婚抢亲也。男女下舆至礼堂，请阿衡写“依查补”（即婚书）。待宣读及交换饰物毕，送入洞房，新郎之同辈或晚辈人新房道古利之歌词，并对新夫妇间房，是为婚礼之完成。丧俗大致与各地回教相同，无庸赘述矣。

8. 古迹：

（一）虞姬登：村之南首有土丘一，隆起丈许，相传霸王别虞姬，葬首于此，一日丘巅突生一穴，土人谓虞姬由此登天，故名虞姬登，至今如故。

（二）老龙头：村之南二里许，一土岗，前有两井、两松，指为须眼，认为龙头之状。相传刘伯温曾至该处填井，意在使龙盲目也。

（三）国公宅：明朝有蓝国公，传有一“竹宝”，每日乘之人朝。一日其母误骑，破之，国公未能上朝。朝廷认有叛意，拘而杀之。其家闻讯亦恐有被杀之虞，俱投入院中井内。现该井仍存，内有蚂蜂甚多。

（四）橡梨村：村之北岗有古橡梨树一株，据王姓谈系其先人植于明初。高约三丈余，状如伞，远于三十里可见。

——载《晨熹》第2卷第3期（1963年）

## 天津回民概况

（穆以刚）

## 1. 引言

在早，就想写一篇关于天津回民的状况，来献给教亲们，无奈一面因了个人时间的关系，没有写出来；再一面重要的问题，就是因天津较任何一个地方的情形都要复杂，尤其是要调查回民！以天津地形论，则由西部尽处的西营门起，延续一直奔向东南，直至东南二十余里之长。中经日、法、英特一区等界，以至三义庄东之小村庄为止，系属天津市府与公安局。但实际上之行政区域，又有四国租界之分，四个特别区域之别，故欲找某回民情况，简直是无从去抓重心。目下多数的回民均因了各个环境与生活适宜的关系，已是毫无统系的杂居在整个的天津市中，而欲于此若无头绪的都市中，特别要写一个回民状况，确是不易。不过，得到本社的委托写，也就量力的来写就是了，但所要特别声明的，只不过是概况而已！

## 2. 回民概况

甲、人民。天津位居水陆要冲，交通甚便，谋生之道亦比他处为易，确适于中下级人民之生存，故回民来此谋生者，确较他地为便。又因天津是商业集团，而回民亦多来此营商。除定居之回民外，亦多常年留居津市。整个津市的各商号、各旅社、栈房等皆有。户口人数，从无一个确定的统计，以概况言之，回民不下七八万户，人民不下二十余万左右。众约当全市人民的十分之四（外籍不在内）。

乙、生活。人民多中下阶级，上等阶级甚少。政、商、工、学等界皆有回民之地位，然尤以业商者为数更伙，约当全数回民十分之五，工作十分之四。其余政、学两界则仅十分之一而已！业商者，除四五家较优之布、茶等商外，余尽中下两等之商业。其业牛羊肉者，全部势力概由回民操纵之。此外作小贩者，如食品等业，更多回民为之。关于作工的回民，各个工厂、洋行、公司等等皆多回民出人之所，间也有回民妇女亦多能作工以自立求生，此天津回民妇女之特长于他地者也。政界之回民，各工部局与公安局、市政府中皆有回民职员，不过为数甚少而已！然各工部局特别区与公安局之警察，则颇多回民为之。其次学界中，则其寥寥耳！

丙、经济。回民对天津的经济关系也很重要，虽因回民本身很少大资本家，不能直接掌握；然间接的看，回民却能操纵金融。且多兑换所，又电车公司、自来水公司及各洋行皆多回民工人，而天津金融的最大掌握机关，又是电车公司每日之出入铜元，于此可见回民虽自身很少有资本，然间接的确有操纵全市金融之莫大关系焉。

丁、教育。天津的回民教育，简直是没有成绩可言。往者回民之儿童，尚多在清真寺中所谓受一受宗教洗礼。然以活泼之儿童，致诸阿洪们之手，也不过只数落几个阿文字母而已！至于回教根本教义，依然一无所知，只不过深知不吃猪肉，这就是教育所得的成绩，亦就是教育家的唯一责任了。当然，处在现潮流的社会中，尤其中西合璧的天津市中，每日每时的在向前促进着，而这种不开化而仍徘徊于十六、七世纪的教育实施，那能合诸稍有进化的回民脑筋呢？于是不期而然的弃了自己本身的基本教育，而决然的人了反宗教或他宗教背景的所谓国家教育了。这是现在天津回民儿童普遍受教育的情形，在天津回民的口中，甚少谈及回教教育。最著之清真寺小学，位于小伙巷中，然所收学生，也不纯系回民子弟。学科方面皆与普通小学同，更无人才与教义教材之可言也。呜呼！天津回民教育权甘被普通小学之剥夺，诚恐将来宗教之基本不无危险也。愿我天津回民智识长者，多多注意于回民教育焉！

戊、实业。天津因有各国租界且又靠近海口，故天津之实业，较盛于他地，加之国人的长于模仿，也是天津实业发达原因之一。回民自无许多资本，但中等以下之实业，尚不落后，如造胰事业、牙粉公司、制茶、纺织、机器工厂等等，颇有资本大至二三十万者。

己、文化。因为天津所受的是追潮流的国家教育，又与国人同时接受租界中所赐与的欧风欧化，所以住在津市的回民颇称幸福，所见所闻所吃所用，多有是科学结晶，内地教胞所未曾尝试的。自从北伐以后，又受孙总理三民主义的刺激，故近几年来思想更加进步了，单在婚姻的一方面讲，竟有采取西式，以自由联姻者（但不背教义），实他处回民罕有之举动也。总之，天津回民之文化已是随着环境与潮流并进了！

## 3. 宗教概况

甲、精神。津市回民，因了事务的忙碌，虽不能各个回民尽皆作到教门的功课，但对于教门的爱护，则无敢让人者。其团结之精诚，已达极度矣。过去天津回民因护教而砸十锦斋、报报馆，均有鲜明之历史，班班可考，政府所褒之石碑，今尚放光于清真大寺矣。回民自身，更有“回教联合会”之组织，亦设于大寺之中，会员各知互敬互爱，对于公益事业，尤多成绩焉。此外又有体育社等等甚多。其余如社会流行之大小报纸如《庸报》、《实报》等刊，堪称回民之喉舌也！

乙、习尚。天津的教门虽无退步，然亦很少进步。回民对于所谓“阿林”者，向不十分敬重，每遇婚丧等事，处理虽一如各地，然天津独异于各地者，为多数自称“阿林”之过量剩余阿洪，故所谓“叮头师傅”者，极盛行津市焉。虽当职之阿洪，不明什么是教务行政，也不敢遽行禁止。此于天津教门之不进步，不无多少关系也。其余回民认为必须而无根据之习尚如拜年（当然是中国旧年）、痛哭亡人、穿孝、盲目的拜后叩头等等举不胜举，而津市里回民自身，尚洋洋而不自知也！

丙、清真寺。津市之清真寺，其最著者共有十一座。有七座位居津市西部，那里是回民集团的重心；南北两部各有一座，居中部者有于厂之一座，位最东者有三义庄之新建的新式礼拜寺一座。然规模之宏大，建筑之雄伟者，当推南寺与北寺，而位南、北两寺中间之大寺，建筑尤为宏伟焉！

丁。派别。津市回民对于所谓“新派”与“旧派”亦是认真。以势力而言，旧派却有巩固之阵线，但新派却只知“唯经是尊”，其报纸言论，皆处处行经据典实事求是，为旧派之不能，以至近年旧派之倾新者，日有人在。想津市之新旧派别，将于最近的将来绝迹，以尊主言以行主道也！

戊、行政。以地理及人民居址论，行政区域大可分为三部。即东部行政区域、中部行政区域、西部行政区域。中西两部相较虽远，但人民依依相连，皆遵守旧派仍无一政一时，但至颁发致往往各专相距数武，也都各有花样，查其主张之分驰，盖以各位寺长采取各个独裁制度故也。至于东部之政令，因所谓新派也者，政令出自经典又断然与其它不同矣！

——载《月华》第7卷第12期

## 谈谈广州的回教（节录）

（伊卜刺谦）

### 一、绪言

谁也知道，中国有回教，以广东为最早。因为在隋末的时候，已有回教徒到广东。到了唐贞观三年，太宗差使往聘穆罕默德，于是穆圣派盖思、吴外思、宛葛思应聘到中国。由阿拉伯起程，经新疆，过甘肃，路嘉峪，而入内地。惟盖思、吴外思因不服水土，中途病死了，只有宛葛思一人朝见太宗，得到太宗的允许，设教堂，传教道，做成中国有回教的起始。当安禄山作叛时，玄宗曾致书西域求援，于是派了三千回兵东来中国。殆祸乱平息，回兵乃散布于甘肃、河南间，并在长安建立教堂，做成回教最盛的地方：到元太祖入主中国，乃召回纥平金，于是回教又散布各地，播衍到中国所有版图，无不有回教徒的足迹。

### 二、广州的回教史略

回教在中国，以广东为最先，因为隋末已有阿拉伯人从水路到广州通商，于是回教亦随之而到广州。至唐初年间，宛葛思奉命到中国，入广州，奏请建筑教堂，于是怀圣光塔，成为第一座礼拜堂，这是确立了回教的根据地。在寺内建筑巍峨独特，高人云霄的一个光塔，就是不久以前光塔街的光塔，现时在重修的当儿，仍把该塔围在寺内了。塔的用意，就时警告教徒应时的祈祷，可惜现时置而不用。其后，教徒蕃广，宛葛思又到福建，在泉州。传教，建筑了一所麒麟寺，使该地回教徒得有礼拜的地方。再北上，入浙江，在杭州建筑了凤凰寺。后回广州，死后葬于大北门外，即今之广化公路旁的先贤古墓。笔者曾摄了先贤古墓的相片一张，已刊在《晨熹》上，想读者诸君已经见到。

### 三、清真寺的调查

广州的清真寺，统计有五所。（1）光塔寺，位处在光塔街的中央，坐北向南；形势颇觉庄严。巍峨的光塔已重修妥了，中西人士往来参观的络绎不绝。大殿正在修筑忙，九月间或会竣工。寺内阿訇有三人：一、[位]伊马目，二、[位]赞礼。伊马目马智祥，对于宗教学识颇有心得。赞礼张耀演、杨汉光，二人全是后起之秀。

（2）南胜寺，处在大南路的要峰。在民十五年曾遭……焚毁，后经香港、广州热心人士的捐助，从新建筑。不多久，教堂焕然一新了，比较从前更觉宏伟。寺内有阿訇五人：“（一）大学的教授马瑞图，才由濠畔寺迁过来的。（二）伊马国是周善芝，一曾在苏州读了很多年宗教学，所以学问很不错。（三）宣讲员马季显（四）赞礼员李冠畴、马德谦。（3）濠畔寺，处于广州的西部，占濠畔街重要的位置，一坐北朝南，颇觉清雅。寺内河訇有四：（一）伊马国王正轩，年逾耳顺，没有什么作为。（二）宣讲员陈秀芝。（三）赞礼员张广义、王少轩，二人是二十一岁的青年。（4）东营寺，在明朝成化年间，宪宗派韩雍率兵四营，镇守广州，于是广州的回教一时大盛。兵分驻于濠畔街、大南路，；小东门等处，才建有东营寺一座。寺内阿訇有三：、（一）伊马目杨瑞生，兼宣讲员。（二）赞礼员是王明山父子二人。

（5）东郊寺，处在广州之东，在东校场的侧面，地方很是窄小。寺内伊马国之职，是杨瑞生所兼；赞礼员是保睿生。

### 四、各寺的经费

由各方阿訇的人数统计，总共有十六位，各位阿訇的薪金虽然不是一律，但是普通计算每位每月约有薪金二十元。寺内的水费、灯费、杂用等费，开销很大。幸喜各寺里都有不动的恒产，堪足敷用；遇有特别事故，概由教徒捐助。这五所清真寺，财政最丰裕的可算濠畔寺了，故历来办阿文大学的，都以该寺居多，

而《天方学理月刊》亦是他独资的维持。各寺不动的产业，概是教亲所捐送，用以维持学校的。不过，现在所用的费用，不全合于前辈的热心。

### 五、团体

在许久的以前，回教俱进会不是很响亮吗，不是很动听吗？隔了没多久，就收踪敛迹消沉下去了！这是我们国人的一个惯性，广州当然不能例外。在重修光塔的当儿，便恢复了俱进会，仍照往日的章程前进，可是到了现在又呈着不生不死的状态。怎样会到这样的地步呢？原因虽很复杂，但独裁和制造个人的势位，总占一个最大的里因。上述的俱进会是广州整个回教的组织。致于各寺，也有各寺的团体。光塔寺设有回汉小学一所，阿文教授是马仁峰阿訇担任；中文的教员有三：张兆平、马汝发、杨孔德，这三人全是有为的青年，曾毕业于中学，且张兆平在报界亦占一位置，故教授成绩颇佳。南胜寺亦设有回汉学校，但成绩略逊，且教员时有更替。东营寺在以前经教胞的维持，设有义学一所，同时购置不少的产业（但不归专管理）。后来不知何故，办事人把他归并入寺，将义学撤消，校址封闭，颇令创办的后人不满，欲仍取出，而恢复义学。可是对方把持不放，故曾起一次极大的争执，辉煌的宣言散布各地，记忆力强健者当能记忆，结果仍并入寺内，学校一任放弃。濠畔寺也有回汉学校，成绩平平，笔者也从略。寺内设有崇善会。南胜寺设有慎终会，它的宗旨，全为身后设想，因入会时先收基本金一元，部费二毛，每月四毛，以一百个月为满，供满了两个月去世的，由会发给五十元作丧费。这种互助合作的精神，是值得我们介绍的。

### 六、人口生活的调查

广州的回教并不算多。虽无确实的统计，惟据我个人调查所得，约有一万八千余人。回教徒在广州占有这样小的此数，是因为明末的时候，清军南攻广州，当时有回教三将领：马承祖、羽士夫、萨芝浮死守广州，城破殉职，回教徒大受屠杀，教堂尽毁，至雍正年间才渐次复兴重建。本来广州为回教最先到的地方，现在反成了回教最少的地方，明末清军大恣屠杀摧残，实是一个最大的原因。教徒多集居于各寺附近，以前教徒以南胜里居多，故有回回村之名。后因开筑马路，迁徙人城的为数不少。现时光塔寺的教徒似占多数。教徒多半营工商业，生活虽非优胜，但亦可过得。广州回教有名的茶楼是聚兴和漱记（漱记已收盘），现新张一间万宝，饭店是合栈、万栈。

### 七、结论

上边所述，不过广州回教大略的情形，现在整个的回教正患贫穷病，故有“穷回子”之名。这个原因就是我们死守旧法，不做维新合理的进展，不做科学的奋斗，所以演成今日的现象。啊！回教徒，起来吧！勿仍瞌睡了！

甘四、八、廿，草于香岛义学课室灯下。

——载《晨熹旬刊》第1卷第27、28、29号合刊

## 谈回教民族的文化工作

（茅盾）

马宗融先生因为我曾经在回教民族最多的新疆担任过一年多的文化工作，要我给本刊写一篇文章；我虽然在新疆各民族的最高文化机关——新疆文化协会——担任过领导工作，但因学力浅薄，并无建树，也谈不上有什么工作经验，何敢轻率发言？不过既承马先生殷殷嘱托，只好把新疆回教民族的文化工作的一般情形，择要介绍，以备参考。

新疆有十四个民族，奉回教者居半数以上。其中除回回、维吾尔、哈萨克等族而外，尚有柯乐吉斯、乌孜别克、塔塔尔等族。新疆的文化工作，有一最高原则，就是“以民族为形式，以六大政策为内容”。所以新疆各民族都有自己的文化促进会，回教各民族亦然。这一切的各族文化促进会，以发扬各族固有的文化为职志，但必须以六大政策为内容。什么叫六大政策呢？就是“反帝，亲苏，民平（民族平等），和平，建设，清廉”。各族文化促进会不但要发扬各族团有的文化，还要创造新文化——合于各族生活习惯的新文化，但亦必须以六大政策为内容。

以回教各民族而言，虽然他们的宗教同是回教，但既然是不同的民族，所以就各有自己的文化促进会，例如“回族文化促进会”，“维吾尔族文化促进会”等等。

各民族文化促进会的总的领导机关就是“新疆文化协会”。“新疆文化协会”是委员制，委员由各族文化

促进会的联合代表大会选举出来，委员人数分配按照“民平”政策的原则，教委员

中必须各族都有。“新疆文化协会”和各族文化促进会的章程中，都特别指出：必须消灭大汉族主义、狭隘的民族心理、地方观念等等不正确的倾向，而发展“以民族为形式，以六大政策为内容”的民族文化。

各族文化促进会在迪化有总会，在各县有分会。经费由各族人民自己筹措。主要的经费来源是各族公产的收入的全部或局部的拨用或提成，以及各族热心文化事业人士之自由乐捐，而普遍募捐或摊派的方式则绝对不许。至于各族文化促进会的工作范围，主要是办立小学校、识字班、图书馆、俱乐部、剧团、音乐队等等。凡各族文化促进会所办的学校，受新疆省教育厅之领导和监督。

各族文化促进会的工作，由此可得而区别二大类：一是辅助国民教育的推进，二是进行一般的社会教育。而其指归则为宣扬伟大政策，消除各民族间的隔膜，增进各民族间的友爱关系。

各族文化促进会的各级领导机构内，有宗教领袖、各级公务员、商人、各文化人等等；回教民族各文化促进会也是如此。阿衡、大曼拉等，在各回教民族各文化促进会的总会或分会中，颇多担任执行委员或监察委员的；但他们是以文化人的立场参加，他们的工作就是上述的二大类的工作。文化促进会不是传教的机关，阿衡、大曼拉传教还是在他们的礼拜堂内。同时，各族文化促进会为遵守“保护宗教”的法令，对于宗教也不作批评。又，回教民族如文化促进会的工作对象，不单是一般民众，连阿衡也在内；例如回族文化促进会就办了阿衡训练班，这训练班不是训练出阿衡来，而是召集阿衡给以政治及文化的训练。

因为过去新疆各民族文化落后，所以文化事业的发展，困难殊多，但各民族文化促进会这机构，现在已经普遍于全疆，以回教民族而言，仅维吾尔文化促进会已拥有分会六十余，其他如吟[哈]族等等，多则有分会二三十个，少亦十余个（分会之多少，是因为各该民族的人口有多有少之故），这是假以时日，不能不在文化上发生广大影响的。

以上所述，非常简略，但是相信由此可知新疆各回教民族的文化工作和宗教的关系是怎样的。也可以知道新疆各回教民族的文化工作是以消除民族隔阂而使各回教民族立于平等地位发展其各自的文化等等，作为主要任务之一的。（二月十三日）

## 太原回教概况

（右丞）

山西太原——阳曲——山西之省会，回教徒之生活状况，外面很少登载。现在我简略写出来，供关心山西回教者之参考，并附着将该地之形势交通写出。

太原城，周围三十余里。城外有壕，西临汾河。城池四整，有城门八：南日新南（首义）、大南，东日大东、小东，西日旱西、水西，北日大北、小北。市面繁华，商业亦颇发达。有铁路。二：由正定直达太原者为正太铁路，日开车六次；由山西大同经太原达蒲县者，为同蒲铁路，太原位于其线之中心，日开客车一次。其次，西、南、北分设三路长途汽车，每日开客车一次。由城市至西山（西山煤矿、石膏矿最多），并修设轻便铁路一线，S路长三十余里。城内羊市街，设邮务总局一所，上萧墙街设分局一所。前所街，设交通部山西电政管理局及阳曲电报局各一所。姑姑庵街，设交通部阳曲电话局一所。新道街设分局一所。师范街设军用电话局一所。官办亦营业，内设电话、拍报两部。太原绥靖公署内设广播无线电台一处，西萧墙分局一处。故太原现在交通方面较前称便。

回教人口：太原回教徒，按最近统计，确数为一千零七十三人，男子为六百三十人，女子为四百四十三人，儿童占全数十分之二。共计二百余户，十三姓，以乔、田姓占多数。全市回汉统计，共一十三万九千二百一十一人，回民人数约占全数百分之一。

清真寺：太原清真寺有三：（一）南寺，位于大南门外（建于唐时以前数十年）。回教徒约百余户，惟纯系乔姓，阿衡亦由乔族中选任。关于寺内收支，由族长掌理，教门甚称兴盛。迄至光绪年，遭洪水灾，关民四迁，房屋均被水漂淹，瓦片无存，清真寺当亦在水漂之例。（二）城内东米市南牛肉巷有清真大寺一座，昔名为清修寺（考证《阳曲县志》书内）。寺内碑志数十台，系朱熹诸名人文志，匾额五十八方。寺内房屋，计大殿十二大间，内栋梁四壁刻制经文，均系古代中外阿衡所书写，工程甚为精细，外观异常庄严。大殿前有过厅三间。寺内中心建“省心楼”一座（省心楼三字系严嵩所书），楼底四面皆洞，出入

自如。寺院东西各建碑楼一座。西首北房为教长室(三间),西首南房为沐浴室(八间),东首北厅六间为会议厅,东首南房四间为乡老读经堂(现附设回教俱进会会员室),东首北耳房为海拉凡宿舍,傅青主先生题匾词“不夜洞”三字,东首南耳房为厕所(两间)。宫式街门,满漆红色。(三)大南门街有女清真寺一座(建于民国十年),寺内有大殿六间,阿衡室三间,沐浴室三间,寺役宿舍一间,乡老休息室三间。

教长与阿衡:男寺教长姚世德氏,字惠民,河南愜师籍,现年三十八岁。前曾任洛阳、洛宁、魏辉、晋城等处阿衡。于民国十二年来太原掌教,迄今十有余载。姚氏博通中阿文,虽为壮年,而老诚可钦,性情和蔼,为人忠厚;对倡兴宗教不遗余力,太原乡老合称赞仰。其次,有田阿衡而亭,田依妈国普照,朵阿衡琴轩,马阿衡敏卿,钱阿衡华亭,李阿衡少华等七人;尚有海拉凡金维范,现年十五岁,天资聪敏,勤俭好学。女寺教长马伍氏,河南开封籍,现年六十岁。来住并方十载于兹,对五功遵守甚为诚笃,对讲解经典亦颇尽详。

清真寺经费:男女两寺,历以公共田亩、房屋租金为经费,所获租金,除供给阿衡及寺内一切费用外,余则存放,归理事掌理,收入丰富,支出极俭,遇必要时补修水房、大殿之用。

回教组织:民初北京组织中国回教俱进会及五族国民合进会时,各省支部先后成立,太原亦由回教耄宿乔伟候先生,在奔走国事之余,发起组织回教俱进会、五族国民合进会晋支部,成立后参加者颇不乏人。乔氏复为提倡国民教育,于省垣未设国民小学之前,创办清真国民小学校,暂借清真寺房屋为校址。至省当局设立小学校之初,乔氏亦奔走交涉,得到清真学校之建筑补助费,进与太原各小学,一时建筑成功。嗣因常年经费无着,并为谋教徒卫生计,在寺之附近创设清真屠宰场(当时其他屠宰场尚未成立),以屠宰捐款为该校经费。该校首任校长即为乔氏,今已四易校长。校内教员,回汉各一;学生约七十余人,教堂分三室。该校位于大南门街,正为清真女寺之南邻。民国十九年,本市回教青年乔世达、梁秀山、马女士培生等,为发扬回教教义,组织伊斯兰讲学会,并聘请名流马君图诸公前往讲演,曾博得社会人士之好评,于是年年终,讲学会闭幕。乔君等联络马识卓、邸松亭等十余人,主办伊斯兰学友会,当推乔君世达向北平伊斯兰学友会商榷办法,并根据平会规章而组织太原伊斯兰学友会。曾蒙马君图、马纯夷、马瑞图、朵席儒、常辑五诸公热心赞助,并聘请马纯夷请先生为该会顾问。工作以来,甚为努力,可为太原回教青年唯一之组织。民国二十三年,马君图先生有鉴教务衰颓,教义乏扬,遂联络马纯夷先生等创办太原伊斯兰布道会。会内工作,暂以翻印汉其他布(书籍)为主,对教务上之进展,实匪浅鲜。近悉姚惠民阿衡将提倡创设中阿小学,究竟实现与否,尚难预卜

教徒之生活:太原回教徒服务社会者,方面颇多。务农者为十分之一,营商者为十分之二;其余服务军政各界者,为数最多,如省委、军委、公安局长等;交通机关,如铁路、邮局、电局等;新闻界,如报社、通讯社等;阿衡中,如营小商者,办社会金融。活动者,服务公安机关者,工作甚繁。但主麻日礼拜之教徒,约百余人;每日守时礼拜者,除阿衡外,仅二十余人。此因居住散漫,距寺较远之故耳。

以上所述,仅述其大概。因敝人久居外地,颇感隔膜,故对太原回教详情未能调查尽善也。

——载《晨意旬刊》第1卷第12、13、14号合刊

## 苏州回教一瞥

(马安泰)

苏州回教的开始远在唐朝,迄今已有千多年的历史了。但历代几经变故。据说近来已没有以前兴盛了。在光复前回民尚有三四百家,继因环境的变迁,有很多都迁了走,现在所有的只不过二百家左右,而且住居得很散漫。此间回民的职业多半是商界。因为回汉杂处的关系,在表面上看来,似乎他们对于教门很松懈,在礼拜方面很容易看得出。譬如昨天古勒巴尼——俗称为小开斋,单以沙皮巷清真寺而论,发出去请乡耄礼拜的请帖共计二十四张,结果只来了两位,连以妈目一共仅有七个人礼拜,在平时更可想而知了。这种现象在别的地方恐怕少有的吧!苏州虽然有着五个以上的礼拜寺,百户以上的穆民,惜乎没有一个团体的组织。若能得到别埠教胞的援助,使它成立一个坚固的团体,于许多的事业上裨益实不少呢。[表见下页]

备注:敏惠礼拜寺重建事迹碑志:

苏州敏惠礼拜寺同人立吾 苏敏惠礼拜寺,建自元代,今数百年矣。康乾间,诸先辈经营殿宇,四绕

房廊,规模最为宏厂。自遭洪杨兵燹,荡焉无存。同光中,屡有重建之议,以酸金数微,仅筑厅事,尽其半,以作经殿,因陋就简,未恢旧观。民国庚申八月,乡耄田公监堂,发起重建经殿,首捐巨金。就大殿原址先行动工,并于殿前余地布置亭榭,为休息之所。两易春秋,集款犹苦不敷,而田公复独力以藏其事,输财好义,不惟成先辈未竟之志,且启后人崇礼之诚其功顾不伟欤!爰为之勒诸贞珉,阐扬其德,永垂不朽。

中华民国十三年岁次甲子七月七日吴县李鹏运谨识

—载《月华》第7卷第9期

## 宋人理学由回教蜕化而出

(陈子怡)

从来由外方输入之学说,与中国儒教相近,且深入一层者,厥为回教。中国儒教,为入世的,而以修身、齐家、治国、平天下为鹄的;故一切主张,皆切近社会,与佛道各教之超出社会,冥索于玄妙之境者,方针大不相同。至言天言性,儒家本不甚注意。《中庸》虽言之,汉唐经生,亦不曾置身此中,深入以钻研之也。回教之兴,穆罕默德本以教主而兼国王,故敬主(安拉·胡,即上帝也)而外,对于社会亦当有详密之计画(划)此其教所以不能走人虚玄一路也。当西元八世纪,即中国唐朝中叶,回教各国皆讲求文教,又吸收希腊之文学、哲学、科学等,以发达回教之文学、哲学、科学。故回教之教义,至是更大为进步。盖希腊哲学,本是极力钻研道体者;回教敬天,天之设置不得而见者,可取希腊学说以补其阙;故回教哲学,乃于天人方面皆能顾到。夫学术一事,孤立则自封;有所接触,必特别发达。回教哲学能取人之长,补我之短;其见解之高超,实其努力的结果。迨随回教徒而运至中国,其学说之精密,实非希腊原来之哲学所能及。中国学术受外来学术之增益而特别发达者,如唐宋以来之音韵、词曲、绘画、雕刻等等,皆受西方之熏陶而大进。哲理一道,亦当作如是观也。

我近来因习天方字母故,由字及义,随带着时常翻阅回教的书籍。在这个当儿里,我忽然觉悟,宋之理学,是由回教蜕化而出。但要证我这个假设能真确与否,当然先在历史上考查一下;因历史上的因果或时代若不我许,我的假设即不能成立也。查普通历史教科书中,即有《东亚各国史参考书》之一段文如下:

东大食哈利发河伦,以西元七百八十六年(唐德宗时)即位;兴学致治,颂声载道,为大食黄金时代。至子玛满时,崇奖艺术,敬礼学者,广建学校,一时极盛。其商人西自埃及,东至中国,往来贸易,亦甚发达,同时西大食之文化,亦在当时日耳曼诸国之上。除接受希腊、波斯传来之文物外,又能以自力发达科学、文学及哲学,并派遣商队通商。故西元九世纪以来,报达及哥尔多华为东西文明之中心地。当时之建筑物,至今犹有存者。然阿剌伯剽悍之风,渐流于文弱矣。

西元九世纪,正当唐之晚年。宋人理学界手辟天荒者,当推周子;无此异人倡首,二程即贤,恐未必即能走人性理一条路上。镰溪授程乃十一[世]纪事,尔勒壁(阿拉伯)之哲学,已久发达矣。兹所当注意者,乃输入中华之时期焉。

回教来华,从来视为最确之证据者,当推唐王洪之天宝元年《敕建清真寺碑记》。但此碑近人颇疑其伪;以吾观之,诚哉其伪也。自来作伪之物,以金石为最多;而辨伪之术,亦金石家为最密。此碑今抵就文字一方面推勘,已根本不能成立。略指如下:

天方圣人穆罕默德,生孔子之后,……圣道但行于天方,而中国未闻焉。及隋开皇中,其教遂入中华,流衍散漫于天下。至于我朝天宝陛下,因天方圣人之道,有合于中国圣人之道,

按:天方原文为克尔百[附1]。克尔百者,天房也。译与天室同意,为回教朝向之地,乃一宝殿,非国也。言天方者,后人讹传,以讹传讹耳,意天国也。穆罕默德以迁都纪年,以尔勒壁[附2]纪国,尔勒壁无天方之意。若在唐朝,文字初译,乌得如是讹传乎?天方史书与中国对照无讹者,当推《天方春秋》一书。据是书,穆罕默德生于陈宣帝大建三年,是年日飞历[附3]元年。至隋大业六年,受天命即圣位,日为圣[附4]二年,绥尼[附5]帝使至此,绥尼帝即扔帝也。回人七洲之分,以波斯以东尽名绥尼,故回绝汗亦称支那王;但此日帝,则非隋莫当矣。时杨帝正招致西域,与中史亦合。唐武德五年,逃默地那[附6],日迁都[附7]元年,穆民始有根据地。隋开皇时,回教尚未成立,乌得遂入中华,流行散漫于天下乎?以臣称名,而日陛下,普通日上,曰今上,日帝,皆可。兹日天宝陛下,乃乡村粗人作弹词之



笔墨也。此与称分司日四老爷之笑柄，相差不远。敕建之寺，能有如此之文乎？查《唐景教碑》及《宋史？蒲希密表》文，皆典丽可爱；而王毅之文，乃如出三家冬烘之手，似通不通；敕建之寺，能如此鄙俚乎？谓之曰伪，诚哉其伪也。再查《唐书》：

《旧唐书？西戎传》：大食国……永徽二年，始遣使朝贡。其姓大食氏，名噉密莫末赋。……其俗勇于战斗，好事天神。……长安中，造使献良马。景云二年，又献方物。开元初，造使来朝，进马及宝钿带等方物。……黑衣大食阿蒲罗拔卒，立其弟阿蒲恭拂。至德初，造使朝贡。代宗时为元帅，亦用其国兵以收两都。……

《唐书？西城传》：“大食……有礼堂，容数百人。率七日，王高坐为下说[法]曰：“死敌者生[升]天上，杀敌受福。”……永徽二年，大食王淑密莫末赋遣使者朝贡。……开元初，复遣使献马、钢带。……十四年，遣使苏黎满献方物。……黑衣大食蒲罗死，弟阿蒲恭拂立。至德初，遣使者朝贡。代宗取其兵平两京。……

此两传之原文，即不节删，亦大疏略。唐既取其兵以平两京，则两国邦交之密可知，非泛泛贡方物而已也。有云在唐代有回族人居中国者，此说似可信，但不甚繁衍耳。

《西来宗谱》：原大回回之来也，实始于唐太宗贞观之二年。太宗命石堂贲表西域，请赴中原。圣人乃选择苏哈爸三名：一日盖思，一日吴哀思，一日万个思，同赴中原。至嘉峪关，盖思、吴外思不服水土，前后病故；惟挽个士一人随同石堂回朝覆命。太宗留在中国，传此真经。挽个士修表奏明国王，挑选回兵八百余赴中原同挽个士传教。太宗命尉迟敬德在学习巷内修大礼拜寺，与回兵居住。此入中国之由来也。安禄山叛逆，回巨请兵剿贼，回王选派三千雄师，克复此方，建立殊勋。唐王浙：无庸返域，仍驻中土，为朕之亲兵云云。

《西来宗谱》虽出近代编译，然其不取明人伪造之王洪碑文，知其底本必皆有根据。回兵克复两京后，即留中国不返，此种传说，较为近理，必阿文中有此记载也。回人自此以后，即有一部分永留中国；但亦不过仅守教规而已；至解释教义而用哲学以补其缺，此时尚谈不到。一因兵丁无哲学之知识；二因尔勒壁哲学，此时尚幼稚也。在国政上与回人无甚关系，在社会上确已自此立之基焉。再查他书：

《广东通志》：西域默德那国，其教专以事天为事，而无像设，谓之回回教门。今怀圣寺有番塔，创自唐朝，凡一十六丈五尺，每日礼拜者是也。

《广州志》：怀圣寺，唐时番夷所创；明御史韩雍重建。

《南海百咏》：番塔始于唐朝，日怀圣塔，几六百六十五丈。

以上各说，皆不受伪王效之欺，大端尚可据也。总之，在唐朝回教徒已入中国，但势力不大，陈义不高，不能使中国学术上受其影响，正此时之景象也。尚有三说，录之于后以备参正：

《回教考》：回教入中国自隋时开皇年间，天方遣其臣干葛思（“干”当为“斡”之讹）苏哈巴到峡西（“峡”当是“陕”之讹）、闽、浙、粤东建寺传教，此广东光增怀圣寺所由立也。今广州城北门外有先贤古墓者，即干葛思之坟，志书载曰回回坟云。（旧《志》：唐开海舶，回教国王漠罕德遣其母舅番僧苏哈白来中土贸易，建光塔及怀圣寺。寺、塔告成，寻歿，遂葬于此。《羊城古录》：回回坟，唐贞观三年建，俗呼响坟……。）及唐朝而回教愈行，屡派大臣监修寺宇，故各省回寺每多唐朝所敕建。如怀圣寺，则怀圣将军所建；西安礼拜寺，则工部官罗天爵所建，又尉迟敬德所建，皆有书志唐碑匾额可据。

按：《回教考》注内所引旧《志》及《羊城古录》皆曰始唐朝，而正文偏曰始隋开皇，亦可谓疏忽之至。

《天方正学？旺各师大人墓志》：大人道号旺各师，天方人也，西方至圣之母舅也。奉使护送天经而来，于唐贞观六年行抵长安。太宗见其为人耿介，讲经论道，有实学也，再三留驻长安，因敕建大清真寺，迎使率随从居之。（眉批：隋文帝造使至大西天求经时，已奉圣命与塞尔帝等赉天经入华。唐贞观时事，是大人第二次奉使而来。）大人著各讲章经典，劝化各国。嗣后生齿日繁，太宗复敕江宁、广州亦建清真寺分驻。厥后大人期颐之年，由粤海乘海船放洋西去。抵青石，……复旋粤海……在船冲）复命归真……基于广州城外。

此书所据正文尚不谬，而眉批反以误者正人之不误，是受伪王洪之影响也。文字作伪，其流毒不可言矣。近来此种人甚多，因图微利而贻误学术界不小，将来国家应有以惩之也。

更有本非有意作伪，或因一时书籍太少，偶而点窜，致使乱其真者；此其心虽无他，然其误人处犹之作伪也。即如《清真释疑辑补》所论列是。此书出于编辑，本非有意作伪；然而伪处误人，为害亦不小矣。

《清真释疑辑补》：《隋书殊域志》，开皇大年丙午，知西方有圣人生，文帝遣使往征之。开皇七年了未，天方国圣命德塞尔德即赛尔的斡歌士等（宛噶斯）随使入贡，资奉天经三十册，由南海达广。首建怀圣寺于粤东之羊城，以居来使。至长安，召对称旨，帝准其传教东土，并留居修历。至开皇十九年己未。而历书成，寻还国。大业三年，炀帝遣使图天下方域，天方国圣复使斡歌士东来阐教。随从之众，悉人编氓；广设经师，其教大兴。至唐初，复蒙召见，问答西学，不下数百条；上讶曰，此与儒道小异大同，可并行而无害也。逾有习其教者无禁。于是随者日益众矣。斡歌士卒于番禺，士民以礼葬之北郭桂华同。又《周咨录》：怀圣寺创于广东，为东土建立清真寺之始也。

此篇所论虽多不可据，然其说实由编辑而来，非捏造也。开皇无征回教事，固大诬矣。《殊域志》等书名，回教徒书中屡见之，似非捏造；当是初以汉文译成阿文，后人又按文意译成汉文，致失本来面目，故今不能得其原名也。

回教人之来中国者，至宋朝则大异从前。就尔勒壁人种本国言，其文化程度已达最高之域；自己可以享用，而随民族转移，又可流人他方，此皆自然必至之事。查尔时回教人与中国之关系如何？

《宋史·大食传》：乾德四年，僧行勤游西域，因赐书其王以招之。开宝元年，遣使来朝贡。四年，又贡方物，以其使李河末为怀化将军。……六年，造使来贡方物。七年，国王诃黎佛又遣使不哩海；九年，又造使蒲希密，皆以方物来贡。太平兴国二年，遣使蒲思那、蒲罗等贡方物。……四年，复有贡使。至雍熙元年，国人花茶来献花锦等等。淳化四年，又遣使李亚勿来贡。其国舶主蒲希密至海南，以老病不能诣阙，乃以方物附李亚勿来献。……诏赐希密敕书、锦袍、银器、束帛等以答之。至道元年，其国舶主蒲押陀黎贡蒲希密表来献白龙脑……引对于崇政殿……太宗赐以袈衣、冠带、被褥等物；令图门宴犒讫，就馆；延留数月遣回，降诏答赐蒲希密黄金，准其所贡之直。三年二月，又与宾同陇国使来朝。咸平二年，又遣判官文成至。三年，舶主随婆离造使穆青鼻来贡；吉鼻还，赐柁婆离诏书并器服鞍马。六年，又遣使婆罗钦三替尼等来贡方物。……景德元年，又遣使来；时与王佛齐、蒲端国使并在京师，会上元观灯，皆赐钱纵其宴饮。其秋，梵客蒲加心至。四年，又遣使同占城使来，优加馆饩之礼，许追至苑囿寺观游览。大中祥符元年十月，车驾东封，舶主随婆离上言，愿执方物赴泰山，从之。又舶主李亚勿遣使麻勿来献玉恙，并优赐器币袍带，并赐国主银饰、绳床、水罐、器械、旗帜、鞍勒马等。四年，祀汾阳，又遣归德将军随罗高进瓶香等等；诏令陪位，礼成，并赐冠带服物。五年，广州言，大食国人无西忽卢华百三十岁，……附古遯国舶而来。诏就赐锦袍、银带，加束帛。天禧三年，遣使蒲麻勿、陷婆离、蒲加心等来贡。……

引史至此而止者，以时代上至此恰与周子相衔接也。尔时大食四人，以来贡为名，实则是经商者也；以诏赐器物，可抵其值故。然而富商大贾，借此与宋朝往来不绝，故广州、京师两处，时常有回人寄寓焉。《宋史》所记，不过与朝政有关者耳。至私来民间者，亦自不少。如：

《程史》：番禺有海獠杂居，其最豪者蒲姓，自番人，本占城之贵人也。既浮海而遇风涛，惮于复反，乃请于其主，愿留中国以通往来之货；主许焉。舶事实赖给其家。岁益久，定居城中。……余年甫十岁，常游焉……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。称谓整牙，亦莫能晓，竟不知为何神也。

此人有以为即回人者，证以《宋史》蒲姓之回，常居广州；及此文之祈福有堂，而无像设云云，为国人无疑。岳氏此记，系述十岁时之所见，文字间亦不能无误也。此可谓外郡民间寄寓回人之证。又如：

周密《癸辛杂识》：万岁山大洞数十；其洞皆筑以雄黄及炉甘石。后因经官拆卖；有回回者知之，因买之。

此可谓京师寄寓回人之证。此等回人因是以商为业，不能认为学者；然其人绝非下流社会也，挟其书以来中国，随意指陈，当能为之矣。况大学问家附商船以游历各地者，亦常有之事。总之，此时回教人之性理学已甚高超，而东来之人与中国人接触又多；其说虽不能普遍于中国，而偶遇一二热心回教宣传之人，及偶遇一二中国好学深思之士研究其理，此则势所必至也。试看尔时回人宣传之精神何如？

《清真释疑辑补》：《宋书》：神宗朝补哈喇国王所非尔亲身入贡，本为天方圣裔，因素仰宋朝正朔，久欲亲临中原，阐扬圣道；召对时自示己志，神宗大悦。所非尔志在传道，不乐居汴；帝困赐第淮泗间，广为建寺兴教，远近间经接踵。

此段文似非捏造？然指为《宋书》则诬矣，此亦复泽失真者。宋时若买天英，四川郫县人；米芾，太原人，后徙襄阳；虽奉回教，实汉族也。则此期之竭力宣传可证。然其法不善，亦有足以自缚者，即方法同

犹太、天主等传教旧规，经文不为汉译，颂赞皆用原句，以表示神语之尊重，致多人莫明其义，此是后日回教不振之致命伤。明时王岱舆著《正教真诠》、《希真正答》、《清真大学》，论者称为西经译汉之第一人，则前此未有译本可知。敦煌藏书，各教皆有，而独未见回经及以色列经典，此皆不曾翻译之证也。是以其教义可传人中国，然精此者又能通儒术，或儒者而能明其教义者，则甚为少见。如买、米辈虽云回回，实于教义未曾有发挥也。但吾讨论到此程度，认为宋之理学由回教蜕化而出，此在历史上绝不扞格矣。于是我颇自信此种假定可以成立。

当初稿已就时，曾以此意告徐旭生先生；他说章太炎先生已有此说。既检出，知章先生之说与吾之见解又不一致。今将章先生之说录之于后。

《国故概论》：张横渠外守礼仪，颇近儒，学问却同于回教。佛家有“见病”一义，就是说一切所见都是眼病；张对此极力推翻，他是主张一切都是实有的。考回教自唐代入中国，奉摩尼教，教义和回数相近；景教在唐也已入中国，如“清虚一大为天”，也和回教相同。张子或许是从口教求得的。

章先生之说如是。今持以与吾说相比，张子出于回教是我所承认的，然与章先生之证明也不相干。而我最注意者在周子，章先生则更与吾说各走一路也。在《国故概论》里，章先生承认旧说：“周从僧寿崖，寿崖劝周只要改头换面；所以周所著《太极图说》、《周子通书》，只皮相是儒家罢了。”是章先生乃认周子之学出于释教者也。我的主张，不惟周、张出于回教，即朱子。从李延平所受之“默坐澄心，体认天理”，也是回教的玩艺。我引几段回教书中重要文字于后：

避烦静坐，功行大道；炼修之功愈勤，真主真光愈光辉矣。

保则（译洗炼也）日斋，出一月。日止饮食，百务皆息，省躬涤过，望主慈悯，浮情之奋也。穆斯林特发谓带者，无为之功，无时不用，目不妄视，耳不妄听，口不妄言，心不妄想。戒色护真，化己熔气。绝其尘物，不纳于心。炼洗气质，必归于主。本性契合真主，性乎主无间断者，持斋也，就理之斋也。主谕曰：斋属我，我自报之也。

五功实行，慧眼能开；至诚修身，可以前知，可见光辉也。少壮志坚，静坐四十昼夜可见也。五十方保护，五百昼夜可见也。花甲方保护，二年可见也。古稀大耄，静坐潜修，千昼夜可见也。

以上云云，与宋儒之说意同，而言论较为透辟。不过回教以天为有知，而真理由此而出；宋儒以为天即理也，出于自然：略有别耳。然言真理者必归之于天，则一也。

夫宋之理学，首推周子。于周若能解决，则余者皆迎刃而解也。凡某种学说之起，皆必有其背景，所谓时势造英雄也。周子虽以儒称，然其学说绝非由六经引申而出，特以《易》证其所学耳。再深刻一点说，就是借《易》以图存。今以哲学史的眼光观之，则条理之精，组织之密，实超出六经远甚，专读六经者，绝不能至此境界。及查周子史迹，乃曰“为学不由师傅，默契道体。”道体何事？周子于无所凭中竟能默契，其神智之超妙，必如耶教之天使，回教之天仙，果尔，则当时得他人之敬奉宜何如乎？乃周子一生，并不甚显；其事迹流传，不过一清廉君子耳。《太极图说》、《通书》虽传二程，二程教人并不以此为准据（所谓有微意者，不过回护之言耳）。其学术史上之地位，乃由后世之推崇而得之也。

朱子（《太极图注》）云：抑尝闻之，程子昆弟之学于周子也，周子手是图以授之，程子之言性与天道，多出于此。然率未尝明以此图示人，是则必有微意焉，学者亦不可不知也。

又云：敬夫以书来回：“二先生所与门人讲论问答之言，见于书者详矣。其于《西铭》，盖屡言之；至此图，则未尝一言及也。谓其必有微意，是则固然。然所谓微意者，果何谓耶？”熹窃谓以为此图立象尽意，剖析幽微，周子盖不得已而作也。观其手授之意，盖以为惟程子为能当之。至程子而不言，则疑其未有能受之者尔。

又云：戊申六月，在玉山邂逅洪景卢内翰，借得所修国史，中有濂溪、程、张等传，尽载《太极图说》；盖濂溪于是始得立传，作史者如此为有功矣。

观此知周子在北宋，史官不载，不显可证。其著名实出南宋人之表扬。谓二程之学渊源于周子，此则固然；然教人时并不言及，是不以周子为宗也又明矣。其之所以如此者，必亲炙弟子知此图来历非出六经；二程子既以圣道自任，岂能于六经之外，别有宗主？周子之学既别有承受，述而不作，则立说虽精，亦自明所学耳。至其学何出？或以为佛，或以为道，大概皆揣测之言也。谓为道者，云《太极图说》传自陈图南，朱子已驳之矣：

按汉上朱震子发言：陈搏以《太极图》传种放，放传穆修，修传先生。衡山胡宏仁仲以种、穆之传，

特先生所学之一师，而非其至者。武当祁宽居之又谓图象乃先生指画以语二程，而未尝有所为书。此盖皆未见《潘志》而言。……又读张忠定公语，而知所论希夷、种、穆之传，亦有未尽其曲折者。

周浩云：《太极图》是实学也。陈图南何足以知之？考亭据《潘志》以正汉上之诬，千古之论定矣。若然，则周子之学，出于道教，不足信矣。谓出于佛者：

周洁云：或曰，晁景迂又有同师寿涯之说，何也？夫胡武平尝受《易》于浮屠度，性善以为即寿压，则与胡同师者乃邵天叟也。至于浮图以黄白秘术相示，武平且不欲闻，况全体太极之元公乎？

周子出于佛教之说，前人已驳之，故亦未足信。吾谓周子、张子之学，皆出回教。然周子何时从回教得益？窃意即天圣九年 至景祐四年之七年间事。因此七年查《年谱》周子居汴京，汴京 故回回朝聘之使及富商大贾北方聚集之中心也。凡学术之发达，其原因结果，关系甚多。以周子之好学深思，而于流俗触目之外 国回族，同居不过不里之汴城，靛面之机会固多，岂能漠然于中两熟视无睹乎？故吾意其得闻至道当在此时也。性理学[附]门，尔勒壁人本素见长，有长者必易自炫，周子在此情形之下过了七年，其大受影响宜矣。但周子若学会尔勒壁文字，然后再读其书，此是不可能之事。当是从人口授而记其大略，不能遂一书而见其组织；即只能明其理，不能诵其文也。一旦著述，仍须凭所读儒书之辞理而出之。观周子著作，此种情形，可想见也。中国人之受佛教影响者亦如此。但佛教多译本，研究者即从译本钻研之，不求必读原文也。若回教经典，不见有翻译本，习之者止有耳闻而已。学者只重在求知，知其理斯得矣。吾意当时儒家不仅周子，即张子亦受回教之影响。《东铭》、《西铭》既出一人之手，《西铭》则后人极尊崇之，《东铭》则否。盖《西铭》一篇，即回教常言之下两句文之推展也：

[附 9]

主哇！你慈们模罕埋代与模罕埋代的家眷！

既称自己是模罕埋代的家眷，自然认模罕埋代为家长，自然自己由天地化生，故“乾称父，坤称母”，“民胞物与”，“大君为吾父母宗子，而大臣为家相。”一心归主，生死无关，故“存吾顺事，没吾宁”。此篇以清真教义为骨子。以中国典故为发表工具的文章，其彩色实甚鲜明也。至其不明言立意所出者，一则因个人讳言（宋儒大都有此心理）；二则回教之书当时既无译本，只能从传教者得其意思，而不能举其真文；或间有移译，而卑俚无文，不能称引（此可以《三畏蒙度赞》为例）。只因学术一道不能无背景而突然产出，故于周子亦以此断之。现在所译虽不全，然较从前稍多，故可为比较之证，以明其立言之根源。兹条比而按之：

《太极图说》：无极而太极。

《费隐经》：一真衍化，象理章陈。

《昭微经》：最初无称，真体无着。惟兹实有，执一含万。

《昭微经》又一译云：真有惟一，无所次第；无染更变之名，不干多数之谓。主万物而本不化，妙万迹而本无迹；学莫能载，目莫能视；显诸色相，自无色相；觉彼万物，自超万物。欲睹其半，目光先炫；欲泄其妙，喉舌先哑；欲思其微，心志先惑。

按：上说文虽不同，理实默契也。而《昭微经》之又一译，说无极更详。朱子解“无极而太极”曰：“上天之载，无声无臭；而实万化之枢纽，品汇之根抵”。此与“一真衍化”云云，及“最初元称”云云，其理一也，一理而用两种话说之耳。王岱舆《正教真诠》经云：“未有天地万物时，首先造化至圣之本来，所谓无极也。无极之显，是为太极。太极之体，无极之用也。”天壤通民曰：“无极太极。字面俱是借用，用技字面，形此至理，却正相符。”据此则阿文之“一真”，之“真体”，视为即“无极”，固无误也。而“衍化”，而“含万”，皆“太极”矣。又曰：“真主止一，无有比似，乃单另之一，非数之一也。太极生两仪，两仪生四象，数之一也。”盖真一，无极也；数一，太极也。又曰：“无极乃天地万物无形之始，太极乃天地万物有形之始。”其说至详，不能备引。

《太极图说》：太极动而生阳，动极而静，静而生阴；静极复动；一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。正气顺布，四时行焉。

《昭微经》：真有止一无多，最初为不动之品。第二品即其动也。此动包总一切为主当然之动，及一切为物能为之动，此品名曰初动，盖真有实理，为万动之初也。其上即不动之品也。无他，第三品正止一包函一切为授迹之动，此为为主之品也。第四品乃分析为主之品，此即显本为诸动之名目表也。第五品乃止一包函一切能为之动，第六品乃分析为物之品，即世界也。此二品所显，谓之外表。生生之机，其固然

之道也。

《道行推原经》：一实万分，人天理备，中含妙质，是为元气。承元妙化，首判阳阴。阳舒阴敛，变为水火。水火相搏，爰生气土。气火外发，为天为星；上水内积，为地为海。

《格致全经》：造化流行，至土而止。流尽则返，返与水合，而生金石；金与水合，而生草木。

又：日星景丽，元象以见。东西运旋，变化以出。

又：四行专注，方位以定。四气流通，岁时以成。

按：动静之说，东西语有详略，其理则一。太极生阴阳，阴阳生五行，五行生四时。元气生阴阳，阴阳生四行，四行生四时；所异者，金术再由上水而出耳。一浑沦，一清悉，大致则相同。即阴阳立两仪，由五行而成全；与阴阳生四行，而再成天地，亦不相背。借人之学说以发挥己之学说，其中不能无少变化。因吸收与直译不同，故用其理而以中国术语说，自然如此。昔王岱舆述之曰：“真主有恩威不同之动静。夫人灵觉中之光明，乃真主恩慈动静之余光；灵觉中之黑暗，乃威严动静之余光。然后又自智源之理，显了理性之余光，造化了一切无灵之本来，乃诸天世界及日月星辰土水火风草木金石万物之本来也”。此则宗教家言，而与太极动静化生万物之说，实相阐发。

《太极图说》：五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女；二气交感，化生万物；万物生生，而变化无穷焉。

《昭微经》：一理具含万理，万理统含一理，故曰万物中有万理也。

又：万物皆备于己，无外物之烦扰矣。

《研真经》：一尘一粟，全体本然。

《费隐经》，又《道行推原经》：一呼一吸，终古限量。

《研真经》，又《道行推原经》：小中见人，天纳粟中；大中见小，天在尘外。

《道行推原经》，又《费隐经》：舒其光阴，一息千古；卷其时刻，千古一息。

《格致全经》：凡是功用，万化仰慕；一粟之生，九大之力。

《费隐经》：理随气化，各赋所生。

《道行推原经》：高卑既定，庶类中生。

《格致全经》：造化流行，至土而止；流尽则返，返与水合，而生金石。金与水合，而生草木。木与气合，而生活类，活与理合，而生人焉。

《格致全经》，又《研真经》：气火水上，谓之四元。金术活类，谓之三子。四元三子，谓之七行。七行分布，万汇成矣。

按：“五行一阴阳”云云，即万物皆备之意，亦即一理中含万理之意。朱子曰：“浑然一体，莫非无极之妙；而无极之妙，亦未尝不各具一物之中也。”又曰“各一其性，则浑然太极之全体，无不各具于一物之中。”其意即每为一物，而道之全体无不寓于其中；故“五行一阴阳，阴阳一太极”焉。推而言之，一尘一粟，亦具道之全体；故曰“全体本然，而一粟之生，为九天之力”焉。“天纳粟中，天在尘外”亦道无不在之意也。“千古一息，一息千古”，亦可作如是解。又无极二五，交感生生，万物以出，则“七行分布，万汇成矣”，同一理也。“万物生生，变化无穷”，亦不过“理随气化，各赋所生”而已。此数节互相印证，其理正息息相通也。

《太极图说》：惟人也得其秀而最灵；形既生矣，神发知矣，五性感动，而善恶分，万事出矣。

《道行推原经》：大化循环，尽终返始；故惟人也，独秉元精，妙合元真；理象既全，造化成矣。

又：人极大全，无美不备；既美其心，又美其形。

《昭微经》：人身虽浊，其性最灵。因形而受状，遇物则染也。合真象而成形，几与天地同体矣。众人沉沦，迷于形质，溺于幻影，不复党，不欲离矣。慎守之士，亡我亡物，究体研真，明夫万有之品，皆其丰美流传之处；众物之阶，皆其全能显露之处。

《费隐经》：理同气异，以辨愚智。

《研真经》，又《道行推原经》：浑同知能，是至圣性。任用知能，是大圣性。顺应知能，是钦圣性。显扬知能，是列圣性。希望知能，是大贤性。体认知能，是知者性。坚守知能，是廉介性。循习知能，是善人性。自用知能，是庸人性。禽兽知觉，草木发生，金石坚定，同是知能，弗称知能。

《道行推原经》：灵活为物，包备万性；与种俱存，与态俱生。随厥形化，而运其机；俟其体全，而

著其迹。

《道行推原经》：圣贤知愚，由是而分；迷显奸邪。从此以判。

又：圣人全体，本无明暗。贤则有亏，暗于本然。智暗。于性，愚暗于心；暗此该彼，本然弗见。

又：贤障于己，智障于知，愚障于欲；障浅得深，本然弗道。

按：人得其秀而最灵，是其“独秉元精，妙合元真”也，故“美其心美其形”焉。五性感动而善恶分，是“理同气异以辨贤愚”也。自“至圣性”至“庸人性”，则圣贤知愚由此分矣。“圣人全体”云云及“贤障于己”云云，运机著迹，与上文同一理也。而西经较详。是回教精义，宋儒或不尽悉也。

《太极图说》：圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。故圣人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人背之凶。

《道行推原经》：惟法圣功，修身以礼，明道以心，尽性复命，全体归真，本然独湛，大用全明，是谓人极，乃复初心。

《研真经》，又《昭徽经》：化出自然，终归自然。少不自然，即非本然。

《费隐经》，又《昭徽经》：一归本然，天人浑化，物我归真，真一还真。

《道行推原经》：惟是圣人，实践其境；众则难之，自取暗昧，陷于疑逆，徒致溃累。

《真经注》：心顺身逆，是为疏忽；身顺心逆，是为奸佞；心身皆逆，是为邪道。

又：疑，离之渐；逆，悖之深。

又：沉沦物我，本然隔绝。

按：数节相比，亦是一种道理，两种说法。定以中正仁义而主静，立人极焉，本注云：“仁义中正而已矣”，以“圣人之心”言之，犹此孟子言仁义礼智也。尝疑性之德有四端，而孟子又多举仁义，不及礼智，何也？曰：中正即是礼智。若然，“修身以礼明道以心”，礼智也，即中正也。朱子解“天命之谓性”曰：“天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理以赋焉，所谓元者善之长也。”“按：善之长，仁也。”又曰：“义者，仁之断，二者二而一者也。”然则“尽性复命，全体归真”，亦仁义而已。“本然独湛，大用全明”，静象也，故“是为人极，乃复初心”。余类推。自“惟是圣人实践其境”至“本然隔绝”，皆修古背凶之意也。周子引《易》之言，不过“五行一阴阳”等等之证明耳。昔王岱舆述之曰：“至圣者，乃无极其体，太极其用；两仪其分章，四时其变化，天地其覆载，万物其整齐也。”更较“圣人与天地合德”云云贴切。虽是后人之言，乃发挥是经之意，亦可取以证明也。此又一比较也。

《太极图说》：故日立天之道，日阴与阳；立地之道，日柔与刚；立人之道，日仁与义。又日原始返终，故知死生之说。大哉易也，斯其至矣。

此段自“立天之道”至“知死生之说”，出《易·系辞》，引以证前说者也。其理已比论于前。但死生之说，儒家不详，回经则甚明白。兹证之如下：

《道行推原经》：化如循环，尽终反始。

《研真经》，又《道行推原经》，又《格致全经》：初惟一点，是为种子，藏于父脊，授于母宫。胚胎兆化，分清分浊。本其二气，化为四液：红者为心，黄者为包，黑者为身，白者其脉。身心既定，诸窍生焉：肝脾肺肾，眼耳口鼻。体窍既全，灵活生焉。

《研真经》，又《格致全经》：子吸气血，由脐入胃，而坚定启，是为金性，百体资之。由胃入肝，而长养生，是为本性，吸化资之。由肝入心，而活性成，是为生性，运动资之。自心升脑，而知觉具，是为觉性，外之五官，内之五司，一切能力，皆所资之。是诸所有，四月而成。五月筋骨，为坚定显。六月毛发，为长性显。七月豁达，为活性显。

《道行推原经》，又《研真经》：生四十日，爱恶言笑，为气性显。长遵礼节，善用明悟，为本性显。功修既至，穷究既通，理明物化，神应周遍，为德性显。德性既显，本然乃全；是谓返本，是谓还原；人生能事，至此而全。

按：以上皆言生者也。未知生，焉知死？昔王岱舆之论生死也，曰：“惟以身有身无之更易，方知死生之权衡。见黑夜方知白昼，缘生死始悟真常。须知生亦非生，因其有死；死亦非死，缘彼还生。本无生死，终朝怕死贪生。……生死两途，原系行人宿处。有无超越，方才不死不生。到此困地，确认得独一无二真主，无始无终。惟兹无始无终之原有，乃能使生而死，能化死为生。所以真主不落有无，人神定经生死。”此虽亦宗教家言，然实足补儒学之不及。盖天方性理与中国儒术本相似，而其说至北宋时，其讨论进步，已

较儒书为详；故中国儒者，可资之以补己之所短，周子即如此成其，学说者也。此中情由，当时之二程必能知之，故不以为宗。但回教之入中国，不以佛教之尽力翻译；得其说者，乃个人之机会，必与某阿衡接近，故非普通情由也。南宋人则不明其故，故一见其书，而惊为神异焉，为之作传人史，为之作注传世，周子于是乎圣贤已。

再查《通书》：《通书》言《易》之书也；乃阐明《易》体之书，非注明《易》义之书也。质言之，即借《易》之言，以明己之所见为真实而已。乃以《易》注我，非我注《易》者也。以《易》注我，则我之所见超乎《易》矣。我由何而见？先儒谓其“不假师受，默契道体”；今与回经相比，知周子有能通其蕴者，则周子亦述之而已矣。

《通书》：诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉。

《昭微经》：经云，“真主于人，不置二心于其腹。”其义谓无象之阔下，既予尔象；于尔象中无所寄，惟是一心。尔益一心一向却物而趋主！

按：一心一向，诚也；故为生人之第一要着。岂非即圣人之本乎？再查其他：

《天方正学》三卷，首列《古尔阿尼》（一译可兰经）

原文一段如下：

[附 10]

译曰：凭普慈今世，独慈后世，真主尊名起。真主奥乐乎无形真经，略以略赫，膺览纳呼。穆罕默德勒梳论纳希。泽音是回教礼拜所念，于汉人不宜；今以意译之如左：

奉普慈今世，独慈后世，主的尊名起。一切物非主；独有真一是主。穆罕默德是主的钦差。

真一之理，即儒教之诚也；故训真实无妄。此穆罕默德，己生之圣人也；既代表真主，自然真主为其本矣。然此乃继善成性之圣人，即“诚教立焉”者也。若当“万物资始”，尚无人形时，所云圣人，果何如乎？查蓝煦所译口经有曰：

经云：罕格（译真主也）显穆罕默德灵光（译先天贵圣也），化风火水土；混沌清浊分，天地日月始矣。乾坤阴阳合，金石草木生矣。

经云：罕格显穆罕默德灵光、于风火水土造化阿丹（按即亚当）；三才完焉，化育咸宜。五行生焉，流行不已。

《道行推原经》：灵活为物，包备万性；与种俱存，与胎俱生；随厥形化，而运其机；俟其体全，而著其迹。若然，则“诚之源”时，有先天圣人，“诚斯立”时，有后天圣人。圣人为真神之代表，有真神斯有圣人矣。’是则“圣人之本”之诚，即“灵活为物，包备万性”也。诚之源即“随形运机”，“著其迹”则诚立焉。

《通书》：纯粹至善者也。

《昭微经》：设于一显位中，见一恶，或一损，可以是因别一事无也。盖凡为有者，皆纯粹至善者也。既有似以为恶者，亦有为别一事之无，非为此一事之有也。譬如雹伤果，于果为恶也。而其所以为恶，非因其模状之有不善也，论模状，政亦全也；乃因其果未就其为果之全也。又如杀，恶也。其所以为恶，非因杀者之能，或刀剑之利，或被杀者之易折其肢也。乃因生活之更去耳。生活之更去，无也。故日是有皆善。善者全者，乃本然之事；恶者损者，归于禀受之颀云。

按：此其发挥，比《通书》更具体已。《通书》此章，开宗明义，既可证与回教同出一源，以后不必再证也。写至此，吾亦觉吾笔墨之烦焉。篇内凡相比处，大端皆合，止小处有出入耳。面回教发达，输人在前，故于周子之无师默契，认为未然；则归入此宗，不为无当。至小异处，不足为怪，学术除直译外，即及门弟子亦不能无变化，况以中国素有文化之人而谈回经乎？此固不足怪也。因向来多谓宋之理学出于佛道者，其根据亦不过如此，故吾写此文以待学者之讨论云尔。观者必疑此徒有信仰，不谭哲理之口教而云宋之理学即由此出，未免张皇牵强也，吾今再引彼经中一段文字，以为此篇之结论：

知斯之谓知道，行斯之谓行道，学斯之谓学道。圣哲生而知，贤哲学而知，愚者不学而不知。知道端倪，两仪天则。知道，可以事师，可以事亲，可以事君。而事君必以忠，知道即能至忠；事亲必以孝，知道即能至孝；事师必以信，知道即能定信。

以宋学者之眼光观之，此段之文，醇儒之言乎？异端之言子？所谓“先圣后圣其授一”者，不正相合乎？如是，则东方之大贤，何不可出于西方之大圣乎？

我这篇文字未作以前，与朋友们谈及此意，皆以为是一个大问题，切实证明，不大容易。其实我的见解并不是创获，只因从前知道的人不敢如此去说，而现在敢说的人却是未曾知道：因此直到如今，这个问题，尚没有人去解决它。我说不是我发现的，因为从前的人，已有如下之论调：

徐元正《天方性理?序》：天方言性理，恰与吾儒合。其言先天、后天、大世界、小世界之源流次第，皆发前人所未发；而微言妙义，视吾儒为详。？，…作是书者伊谁？西方圣人创之于前，群贤名宿传之于后。……

徐悼《天方典礼?序》：清真一教，不偏不倚，直与中国圣人之教理同道合，而非异端曲说所可同语者矣。……

《正教真诠》：须知无极为种，太极为树，人极为果；种即是果，树藏果中，果藏村里，包罗贯彻，无不具备。

以上三说，究不敢言宋儒之性理即由是而出者，盖生当朱学正统之时，违圣因是悖逆，攀圣亦是詹越，只有说是不背，尚可免于恶戾焉。至于近世，回族语文，研者渐多；回教典籍，当渐阐明；吾华道统，亦成旧案。吾今如此立论，因为前人之陈言，亦将为后人之公言已。

吾于历史上及义理上已证明宋之理学出于回教，兹再就其立说之迹象证之，更可知其相关之切也。回教论道，大体上可分为三级：曰真一，曰数一，曰体一。真一者，真主也。数一者，道之大原，万殊之本也。体一者，心灵之一贯也。而周子则曰无极，曰太极，曰人极；两两相比，件数相等，是可异也。于是想起寿医教他“改头换面”之说，真是奉命唯谨已。立论内容，息息相关，无非回教之理；而外观则处处《周易》，大似儒家正统之传。袭取之术，真是巧莫巧于此矣。但是有所袭取，终不能不露其手脚。《易》以“太极”为主，而生两仪四象等等，律以“天命为性”之义，即天以阴阳五行化生万物也。此中原不必头上安头，而倡“无极”之论。且儒教天人合一，亦不必再为“人极”之说。但回教根本既如是立论，变其组织，即摇其根本，而须从新建筑大道之体系，此思是周子所不能为之事。今既依其体系，而《易》中之条件实不与相符，于是乎不得不别立新辞以补其缺，此“无极”“人极”之所以出也。以“太极”为本者，是从《易》中所觅之工具；此只当得“数一”。故于无称之“真一”，则以“无极”名之；在人之“体一”，则以“人极”名之。此其变化之迹，甚为明显。此等论调，其立说之精，在二程不能不推服之；只困根本不由六经而出，故二程亦不敢举以示人也。至朱子时，则已不明其根源，止服其立论透辟，故极力表扬之耳。我又想起清时马复初之论道也，他认为真主唯一，无可比拟，故不以无极比真一，而以真一领无极、太极等等。此等组织，对有三一之比附，不得不别生计较；于是乎乃取《易》之“先天”、“后天”以为拟议。先天、后天，只有二级，于是又造一“中天”以补其缺：即真一，先天也；数一，中天也；体一，后天也。中天之说，中儒未闻。然既如是比附，不得不别立名字也。此于周子之术又可作一参证。但周子计在袭取，故隐其迹；而马氏意在比附，故不以画蛇添足为嫌云尔。

——载《师大月刊》第6期“文学院专号”

## 四川穆民概略（节录）

（苏德宣）

……

本省共百一十余县，有穆民之地，占七十余县，川西、川北，人口密度最大，彭县、懋功、松潘、广元为其代表；川东、川西，为数较少，除重庆、万县、泸县（“五月渡泸”即此地也）、合江、开江、达县以外，其他各地，鲜见有回民足迹。

成都一地，为教门渊藪，昔年阿洪，多由此地所学成，故为各地所仰望。方音极为轻晰，如“这儿”二字，读“这儿”的切音，“那儿”读“那儿”的切音。成都盆地数县穆民，念“来吉密”，川南一带则念“来至密”。此外又有一种流行甚广的语言，既非阿拉伯文之译音，又非方言，其中杂与汉语，仿如一种暗示，听其言，可知为穆士林，今举如下：

克喜 教亲 甲物 牛羊 回耳  
 饮食 则补 宰杀 咳挖 恶伙  
 曼非子 油罗寒 牛油



其余甚多，未能枚举，但各地音调意义互异，终究不知渊源处。亦语言学上之另一门径。

婚葬与外省略无差别，惟穆民星散各处，但联姻颇感困难。男则多纳汉人之女为妻妾，女则亦有嫁与汉者。年来曾有数次类此事件发生，虽经惩戒警劝，然于回教民族前途上已伏莫大之危机！

前见《伊光》月报载，天津一带站“折拿在”多不脱鞋；川省站“折拿在”，各地亦不脱鞋。前省中有数青年实行脱鞋，成都立遭反对，目为新行。盆地环数百里多产良石，故“沙迷”都用石作成。亦有木质“沙米”者。

教育尤不改良，阿洪教学，亦默守陈俗。各地清真寺（除清真小学外）竟无一黑板，故海里凡能读不能写，阿洪亦多不识汉字！论宗教则宣传无术，而汉人亦藐不知回教深义。成都《新新新闻》载有《古兰之婚姻制》一文。所述：如再醮妇，须待其夫死若干月（按：守四月又十天）后，始能下堂，并须无遗腹子等语。该报编者谓：“古兰既有良好典制，果能互相发明，亦佳作也。”当时全城汉人，莫不惊服。若果文字宣传得力，宗教何致奄奄一息耳？

泸县某镇有马姓者，其先人为穆斯林，因年代日久。后人则不明回教真义，遂与汉人同化即叛教矣。今其梁上，悬郁古兰》一部，家人有患病者，将《古兰》取下抚之即愈。隆昌穆民，有人亲见，亦趣闻也。

综观各节，足微川事愈演离奇，皆此僻地夺取所应有之社会状态也。论宗教，则各地皆俱有恶习，致有离根反本之态；论学术，则能以阿文著述，或能通外国语言及明了世界回教现势，博通学术，热心教务的阿洪或青年者，殆极稀少。大都为与世浮沉，混沌毕生，恶衣恶食而无所用其心事者流。军、政、农、商，鲜有过问教务教义者。学生、乡老，虽有意而无力。间有能顺应潮流，发明新义者，则一般老旧，耻为野狐，诋妖孽，故川事难言也。

一三五二，钦月前十日，寄自蜀中  
一载《月华》第6卷第10、11、12期（1934年）

## 释阿衡

（杨志玖）

穆民社会中，我们通常称深通教义或礼拜寺里的掌教为“阿衡”。这个名词的写法不大一致：或作“阿浑”，或作“阿洪”、又作“阿匍”。这和其他许多流行于教中的名词一样，是一个外来字。所谓外来者，指非汉字中固有的名词而言。虽然“阿衡”两字早出现于《诗经·高颂》中，但与我所指的“阿衡”却毫无关系。教中所称的“阿衡”是一个波斯字的译音。这一点，稍明教典的人大概都应当知道，勿庸多说。

但关于这个波斯字的原来意义，却颇有考查的必要。斯坦嘎斯（Steingass）的综合波英字典（*Acomprehenslve Persian — untlishdcitionary*, 1930 第二版）中有（AYKhun）一字，此字当即汉文“阿衡”所译的本字。其释义云：

A, khun: A Prince (王子) Cnieg (首领) Archon (雅典城长官) A hjghPriest (长老) Pair A. Von Amongzasterncnristians (东方基督教中主教之称)

统观 Arkhun 所具诸义，都没有称回教掌教的说明。其称主教一条下，且特别注明是东方基督教徒的称呼。表面上看起来似乎同我们所称的“阿衡”没有关系。但 Arkhn 既有主教的意义，而在这部波斯文字典中和“阿衡”意义相近的却只此一字。岂非一个奇怪的难题？

更奇怪的还不只这一点。我们若再把 AVkhn 这个字的发音和意义思考一下，可以发现这个字和元代所称的“也里可温”实在有极密切的关系。在蒙古统治中国时代，基督教徒称为“也里可温”。这个词也是借字，但关于它的来源，至今尚没有一定的结论。此地不便把前人的解释——枚举和批评。我最近的愚见，以为它就是波斯文 Arkhun 一字的译音。因为第一，在发音上“也里可温”和 &rtmun 相近。当时的西方人把“也里可温”写作 A, khdaiou 或 Arkdon 这尤其和 Arknun 相近。第二：Arkntln 有主教或教长的意义，这可为基督教士的称呼。因为在元代“和尚、先生、也里可温、答失蛮”并举。“和尚”是佛教的教长称呼；“先生”是道教教长的称呼；“答失蛮”是回教教长的称呼；“也里可温”既知是基督教所用名词，必也是基督教中的教长无疑，这和 ArIChun 的意义相符合。第三，Arkhun 是东方基督教中的教长。所谓东方基督教，就是景教（NEstorian）。元代来华的基督教徒多半是景教徒，这已毫无疑问。A, kh. n 是是教徒的教长，“也里可温”所指的也是一样。有这三个证据，所以我觉得 Arkhun 即元代“也里可温”一词

所本的原字。

这一来问题不更复杂了吗？因为最初我们说“阿衡”是 arkbun 的对音；其次又知道 arkhun 是基督教的掌教；最后又以 arkbun 是元代的“他里可温”。我们怎样才能调和这几种看来似不一致的说法呢？

这问题其实也不难解决。我们知道回教中的许多典礼、仪节、名物、制度都和犹太教或基督教有密切的关系。因此借用一个犹太教或基督教中的术语的事并不算稀奇。举一个例说：我们现在称礼拜寺为“清真寺”，其实“清真寺”最初是中国犹太教徒的礼拜寺名称。这有开封犹太教徒在明弘治二年（西纪一四八四年）所立“重建清真寺记”碑文可证。阿衡“即 a, khun”虽原是基督教教长的名称，但既为教长名称，则回教人自然可以借用来以称自己的教长，此其一。“阿衡”这个字本出波斯，中国的回教徒以波斯人为最多（云南尤其如此），以波斯人用波斯字，是很自然的事，此其二。所以“阿衡”一词一方面为基督教中景教一派的教长名称；一方面又为回教人所借用以称其自己的掌教，并不成什么问题。

成问题的倒是，中国的穆民在什么时候才开始应用“阿衡”这个名词？唐宋两代关于中国回教史的材料不算多，我们还没有发现这一名词的出处。元代中国回教史的材料相当丰富，但也不见用这一词的地方。教中的教长当时称为“答失蛮”，这是波斯文“学者”的意义。其次有“造里威失”一词，是波斯文“修行者”的称呼。又有“哈的”大师，则是教中的法官名称。我们似乎可以断定，元代中国的回教人尚未应用“阿衡”这一词以称自己的教长。但这个字是在元朝开始传入中国的，因为如我们上面所说，他即是“也里可温”一词的异译。不过当时仅适于基督教中，回教人尚未应用。明代是否已经应用，我现在尚未发现这类史料，不敢肯定。至迟清朝初年这个字已见于汉文记载。由此似可推定这个名词在明朝大概已流行于回教社会中。至于回教人为什么会应用它，我想除了前段我所举的那两种自然原因外，还应当有个历史的原因作为关键。因为材料的缺乏，我只得暂时下一个揣测之论。我们知道元代的基督教信徒是很多的。但在元朝灭亡以后，基督教也随着消灭了。那些基督教信徒到哪里去了呢？我猜想他们大半一部分却改信回教或依附于回教之下以求生存。因为元朝灭亡以后，回教依然存在，明初回教中且有许多杰出的人才，他的势力并未衰落。基督教虽一向歧视回教，但两者是信奉独一无二主宰的宗教，信徒都是外国人（色目人），比起当时的中国人（汉人）来，基督教徒和回教徒在种族上和信仰上都是接近的。在颠沛困苦的情况下，基督教之归依回教，并非不可能的事。这一点还可以开封犹太教人的一部分改信回教，因之把他们称教中主教的称呼——也里可温（即 arkhun，即阿衡、阿浑）传到回教社会中。这个字既本是波斯字，信奉回教的波斯人自然容易接受它。日久遂变成回教中掌教的通称了。这个揣测，不敢说确实无误，但于解说从基督教的名词过渡成回教的名词的关键上，姑备一假说而已。

其实说“也里可温”即是“阿衡”的不自我始。清魏源《元史新编》卷首有《元史语解略》说：“答失蛮、耶里可温者，本纪免租税皆有此二等人，在增道之外盖回教之师也。《元典章》称先生日耶里可温，盖可温即今之所谓阿泽也”。

他这说法不少错误之处。因为先生是元代道士的称呼。他看到有“和尚也里可温先生”遂以“先生”是称“也里可温”的尊号，实在大误。但他说“也里可温”即今之“阿浑”却与鄙说相合。他的说法当是因音近而生的臆测，其实元代的也里可温是“基督教之师”，不是“回教之师”。等到以后才变成“回教之师”。他的说法自然无可采取，但最后的结论却是“幸而言中”。这真是一件奇特的事

——载《回教青年》还都第4号（1947年）

## 陕西回民风俗概况

（刘大成）

回教传入中国，已经有一千三百多年的历史。起初发源的地方，就在广州。因为隋唐的时候，我国对外贸易非常发达，阿拉伯人善在海上经营，所以就先传到广州。到了以后，中国西部的回纥突厥族信仰了回教，于是西北上几全为回教徒的势力范围，直到了现在各省各地的清真礼拜寺树立，回民的散居也随着普遍全国了。

陕西是西北上最占重要的一省，汉唐的遗迹，历史的沿革，建筑的宏伟，民情的强悍，都很值得我们研讨的。我既是一个信仰回教者，而且我的家乡又在陕西，就无妨将此地的回民风俗抽这个机会写一点吧。

陕西回民在逊清同治以前的时候，大约关中区的各村各镇都满布着回教的庐舍田园。统计那时候全陕回

民的人数，不下四百万。到了同治年间，因回民迭次受满清民族的压迫，乃起而革命反抗。卒因寡不敌众，徒手不敌自刃，于是死的死、亡的亡，迁移到邻省（如甘肃、河南一带）寄居。现在的陕西回民，除却陕北没有外，关中区的各县都很寥寥无几，仅仅西安市上不过四万余人罢了。其他就算陕南各县，老幼男女约分布有二十余万人之多。这是陕西回民历史上分布的概况。但是他们的风俗，虽然语言、文字、习惯都和汉族差不多，但是他们的丧葬、嫁娶、斋戒等礼节却与汉族截然不同。今抽一点暇，把它（风俗）写出来，供教外人或外省教胞们的参考。其中据实记载，并不参加自己成见，这是要预先声明的。

回民的民情，回民在中国，尤其在西北，可说是多“无恒产且无恒业的”，所以大多形成经济破产，家境贫寒，环境逼迫，饮食隔阂，种种障碍，以致未入学读书的人很多，受有相当教育者很少。养成一种不良习惯，推原其故，大都教育不普及，文化落后的影响。唉！能不令人伤心吗？

丧葬嫁娶等仪式，要说他们的丧娶，就要先说他们的派别。回教在西北一部分，约有三派：1. 保守派，2. 复兴派，3. 教主派。“保守派”：在逊清乾隆以前，中国的回教多是保守派，与汉族相居日久，性质习惯多与汉族融洽，成慢性的发展，俗称“旧教”是也。“复兴派”：在逊清乾嘉的时候，海禁渐开，于是朝天方的教胞一天一天地增加起来。有鉴于中国回教受专制的淫威，恐当地教胞失掉了天方固有的风俗、礼教，而为他族所同化，于是大加改革纠正，俗称为“新新教”是也。“教主派”：也是在逊清乾隆年间，由回教贤者倡导，致被满清残杀，后该派健者领导回民反满革命，前仆后继，厥功甚伟。在宗教的特制，为一个教主受教民委托掌理宗教、教育等等，俗称之为“新教”。现在我们陕西回教，只有保守和复兴两派，新教较少，故下面就写这两派礼节上的不同。

回民亡了人，无论如何，不能超过三天就必须归土安葬，所以没有停丧权厝的弊病。保守派在亲丧了以后，他的儿子必须到各亲友家里号泣，然后各亲友戚朋都来吊唁，散白布，作油香，到了第二天就举行安葬。亡者的尸体，由阿洪或年高有德的人用洁水洗，洗后不着衣裤鞋履，仅仅用白细布缝成单子裹着，洒一些香水、潮脑，避免土中的虫蚁。若死者是妇人，却请老妇人来洗，其余礼节都和男者一样。倘如亡者家中是富贵人家，那么就要举行拉牵执拂等礼节。到了坟墓前面将入土的时候，亡者的子孙就做许多财帛给与穷人，到了七天，亡者的家中作油香，预备筵席，请阿洪成友及帮忙的人到家诵经、聚餐。又从埋葬日起，每日晨礼毕，请阿洪到亡者的坟前确古兰经，如此整整四十日；为人子者，希望免亡者的罪过，尽心罢了。到了四十日满和百日满的时候，都必须请阿洪到家诵经、聚餐。复兴派却有点不同：亲人死了以后，请别个教胞通知各亲友和其他教胞；各成友来到亡者家中吊唁的时候，只能饮泣，不能号陶，为亡者父母妻子者，也同样不能号陶：因为恐哭到痛极时说出怨恨之言，以重亡者罪过。也不能散孝布，也不执拂拉牵，也不在亡者人土时散财帛，七日、四十日、百日都不作油管……等等，不过请阿洪到家中来讲一段《古兰经》，劝劝众生罢了。这是此地回民的丧葬风俗，也是新旧派不同之点。至于嫁娶，也和汉族习俗差不多，不过，最要紧的是一种聘礼：女家须在媒的的面前言过聘礼若干，此聘礼乃是出嫁女子应得的，即如他的亲生父母，也要得了她的允许才能够使用。但是依经典上说，男女婚嫁关乎一生及子嗣，男女须自由择婚；双方已同意以后，女方须向男方说“我愿将我之本身许配你”，男方即答道“我承领了”，于是婚礼已成。这是婚姻大略情形（详见《伊斯兰青年（半月刊）》第三卷第一期，张介卿和方乃秀二先生之《回教的婚姻基础》和《伊斯兰教的婚姻制度》二文中）。到了亲迎的一天，新郎须到新娘的家里亲迎，阿洪作证婚人诵经作证。旧教派在证婚毕，将一盘胡桃、枣于倾在新郎杯中，以祝其早生子之意。已毕，新郎告辞归家，新娘也跟着乘轿或乘车到新郎家中。到了夜阑时，新郎须向新妇交还原日允许的聘礼，新妇承受了，这才开始度他俩的蜜月生活。

斋月的礼节 在斋月以前的一个月是“舍而邦月”，旧教徒在这个月，家家必请阿洪和亲友到家里来转“白勒体”，念“讨自”（忏悔），求恕饶等等。至于新教徒却不然。到了斋月的时候，无论新旧教派，都是欢天喜地地禁食起来，尤其是许多小孩子们也跟着禁食；就是平常不礼拜的人，也都禁着食到清真寺里去礼拜。在半夜里熟睡的时候，就有教胞来喊叫封斋。一些教胞食罢了封斋饭，就提着灯笼往礼拜寺里作晨礼。这时候，灯球往过，一望而知都是教胞到寺里去的，见了互道“色兰”（互相庆祝平安吧），一番亲爱团结的精神无形中就流露出来，真好极了。到了距开斋日约四五天的以前光景，就是“盖得尔”的晚餐，保守派的教徒在这一夜大家骏金，宰牲买烛，将闾坊的乡老请来赞圣诵经、讲古兰。全寺内外点起许多灯，明烛辉煌，如同白昼，时而聚餐，时而礼拜，整整一夜是不眠的。复兴派的教胞却不然，和平常斋月一样。到了斋满的日子，见了新月，才举行开斋典礼。无论新旧教胞，都穿着很新鲜的衣服去作礼拜，互相庆贺，

邻里亲族互送食品。礼拜毕，赴祖墓前诵经祈祷，恕亡者的罪过。这一天，无论大商小贩，都必须停业一日，表示庆祝的意义。

回民的割礼 在民国以前，我们回教举行这一种割礼，教外人非常惊异，并且非常猜疑，于是引起许多反感。到了现在，科学昌明，医院林立，一切讲究生理卫生者，都说人身有两种废物，就是盲肠和男性生殖器上的包皮。这两种去掉了，就于人生有无穷的益处。于是猜疑回教割礼是不合道德卫生的，就不攻自破了。

男性生殖器上的包皮害处很多，尤其是紧包皮，若不将它去掉，则尿汁精滴堆积到里面，久而久之，必将溃烂，甚至影响子嗣。这是多么可怕的事！陕西的回民，无论新旧教徒，当他们小孩在八九岁时，都须行割礼。但是割者乃是专门为业的。割的时候，先用夹板将包皮夹好，施以麻醉药品，然后用小刀割之。有许多年老的人，经阿洪诵解宣布，他们也踊跃举行割礼。由此可见，在一千三百多年《古兰经》中，都载这一种最合现代生理的卫生学，那么我们的回教，不独是哲学的，并且是科学的了。

至于保守和复兴两派，现在也渐渐融洽起来。而在中国的废历年节，此地一部分回教徒又多是否认的，不随庆祝和休息，依然作他们的业务。以上数点是陕西回民的风俗概况，不过就作者的所见，拉杂写出来，想不失于“挂一漏万”，就失于“管窥蠡测”了。至于这点，还望读者诸君的原谅吧！

——载《月华》第8卷第26期（1936年）

## 山东泰安回民状况调查记（上）

（石觉民）

泰安市为五岳之首，泰山所在地。山高四十余里，山周一百六十余里，峰峦起伏，蜿蜒嵯峨，状颇雄伟；山麓有津浦铁路，交通称便，游迹甚繁。予幼时常藉假期，邀友游于山中，故对泰安情形知之较确。去夏返里省视，特往泰安调查回民生活及其分布状况。兹将管见所及，介绍于次。

泰安回民为山东最多之区，计有回民村庄百余处，务农者居多，农事之暇，亦有经营运输，贩运粮食牲畜者。城关聚居于汶阳桥一带较多，半皆经商，余操劳工。该县回教共有小学十一处，有学童一〇〇三人，内回民儿童五八九人。小学设施，较首善之区南京就学回民儿童竟多一倍，足证山东政治渐入轨道，教育设施亦渐普及，加关心回民教育事业者言行一致，故效果甚大。

于此次调查计费时两周，幸承左子光先生热心扶助，到处访寻甚详。第一周调查城东南，即山之阴；第二周调查城西北，复在山间盘桓三日，遍摄影片。此次调查因一部记载不甚清晰，特将此一部刊出，待下期俟询明白，再为续载①，希读者诸君鉴谅。（附调查表一、二）

——载《突崛》第2卷第7期（1935年）

## 山东济宁回教概况

（张幼文）

（一）炉口：济宁全境共约一千五百余户，约计九千余人。

（二）清真寺：在城共有八座，在乡共有四座，分述之如下：

1. 古礼拜寺：此寺俗呼“顺河东大寺”，相传明初创修。建筑异常完美，备极辉煌，阆济各寺，莫有其匹。俗称前龙后凤，日月牌坊，前松后拍，其壮丽可见一斑。故济邦人士，对此罕有之伟大建筑，每称道之。清康熙间，有常老先生教斯寺，遗著有《海瓦以米诺哈之》一书尤见称于世。现任阿衡自绍轩。寺内现附设有守真初级小学一舍及醒穆月刊社一处。

2. 三筒牌西大寺：相传清初创修。规模尤为宏大，人拜堂有八十一间之多，宽敞可概见矣。故本寺。程亦为邦人所重。现任阿訇米清源。前院附设守真初级小学一舍。

3. 柳行东寺：约清康熙间创修。其内外亦甚整洁。现任阿訇马星符。

4. 柳行西寺：明初创建。内容完美，设[备]亦颇周详。内附设守真初级小学一舍（并有高级小学一班）及阅报室一所。现任阿訇张子甄。

5. 越河南寺：清乾隆年间创修，现任阿訇法广恩。寺内附设守真初级小学一舍。

6. 越河北寺: 建于清乾隆年间, 现任阿訇刘初平。
7. 杨家园寺: 建于清康熙年间, 现任阿訇王训。
8. 方家大院女寺: 建于民国十年, 现任师娘赵师娘。

以上八寺在城。

9. 北乡玄帝庙村清真寺: 建于清道光年间。现任阿訇马文义。此村距城兰十五里, 亦名兴隆庄。该村教胞约五十户, 多业农, 亦有少数业屠宰者。

10. 北乡唐杨村清真寺: 建于清道光年间。距城五十里。有教胞约六十户。现任阿訇马广印。

11. 东乡皇经沟清真寺: 建于民国五年。距城十八里。有教胞约三十余户, 多系农业。现任阿訇李品三。

12. 东南乡南阳镇清真寺: 建于清乾隆年间。距城五十里。教胞约五十户, 多系农业, 亦有以勤行及其他各业为生活者。现任阿訇金希泉。

(三) 生活概况: 本处虽有教胞千有余户, 以皮业为生活者占十之八九(皮业向分生、熟两行, 生行系代客买卖, 设行抽用, 熟行则系手工业, 又有铲皮、裁皮、刮毛之分); 其余则多以勤行、药行、屠宰及其他为生活。

(四) 教门派别: 本处教门派不一, 有维新者, 有守旧者。

(五) 教育状况: 本处教胞除读过阿文者多无回教常识。现各寺虽设有专校实授阿文, 而本处人士习者则甚鲜, 遑论个人自修矣。

——载《月华》第5卷第22期

## 桑坡惨案

(特瓦杜阿)

桑坡是河南孟县三百六十个村子仅有的回民村子, 居民有千余户, 完全信奉伊斯兰, 有“小麦加”之美誉。居民皆营皮货手工业, 生活向称丰裕, 素为邻村所嫉。抗战军兴后, 邻村藉端掠夺桑坡村的财产, 残杀我无辜回民。县长张汉英, 区大队长李振汉皆当地土劣恶棍之徒, 欲乘天下大乱之时, 把这仅有的一个回民村子一网打尽。他们把桑坡村子的有钱人家绑走, 施用极刑, 居然把这些可怜的人民押倒在地, 令孩童向每个人嘴里撒尿。这是“地方长官”所应作的事吗? 人性在哪里? 公理在哪里? 常听西方人说, 我们中国是未开化的国家, 是世界上最残忍的民族, 我们听了非常生气。像这样的“地方长官”的所作所为, 怎能配称为文明国的国民, 怎能配称为人?

张、李这些恶棍们的绑票, 不知有了多少次, 于是村民便勾结豫北土匪(其实他们自身就是土匪)任生荣以及地方流氓数千人, 围攻桑坡有三次之多。第三次攻进村子, 把六座清真寺烧毁了五座, 见人就杀, 所杀我回民男女约百余人, 时在中华民国三十二年四月十七日。他们携有机枪, 迫击炮等武器, 一个小村子怎能抵抗得了这样的进攻!

这时, 恰巧有日军一队由武陟向孟县开拔, 路经桑坡。这些土匪军队, 对摧残回民真是英武; 看见真正的敌人, 却狼狈鼠窜。这也许是真主的前定: “桑坡村不该灭亡”!

后来村民选派代表到洛阳、西安、重庆去呼吁、请愿, 但政府敷衍了事。也许这就是大汉族政策的试行吧?

现在抗战胜利了, 张汉英照样作孟县县长, 李振汉依然是区大队长, 这是什么世界?

桑坡村千余户的居民, 自从这次惨案, 死的死, 逃的逃, 现在所剩下的都是些老弱妇孺, 不过数百人而已。

以下是桑坡村人民自己作的歌, 年青的孩子天天在唱它:

第一首(《苏武牧羊》谱)

回民耻辱海样深,

军队变土匪,

围攻桑坡村。

烧房屋,

乱杀人,

老幼全不分！  
 将我清真寺，  
 五座烧成灰；  
 杀我穆斯林，  
 男女百余人：  
 兄弟姐妹  
 莫要忘记那三二、四、一七：  
 有田不能耕，  
 有家不能归，  
 扶爹娘，  
 携妻子，  
 永作离乡人。  
 青年抗敌  
 唤醒民族魂；  
 痛定又思痛，  
 奋起争生存：  
 兄弟姊妹  
 团结一心誓死雪仇恨！  
 第二首（自编谱）  
 可悲，可悲，  
 可悲那三二、四、一七！  
 军队土匪合搭伙，  
 围攻桑坡村。  
 杀人放火又掳人，  
 烧我清真寺，  
 灭我穆斯林；  
 扬言： 斩草除根！

X X

痛心，痛心，  
 痛心那三二、四、一七！  
 兄弟姊妹快起来，  
 誓死争生存！  
 沐浴洁身要处敬，  
 悼我青年死，  
 怀我阵亡人；  
 永记：  
 报仇雪恨！

——载《回协月刊》 1947年4月号

## 三十年来之中国回教文化概况

（赵振武）

近人金吉堂氏著《中国回教史研究》<sup>①</sup>，以唐初迄清季一千三百年间之中国回教情势，区为三期。其意以为自清季王浩然兴学起，为今后一大变迁，因此归入第四史期。<sup>②</sup>今欲述近代中国回教文化教育诸事迹，允宜采金氏之意，断自王浩然兴学始。

王浩然名宽，行五。浩然其字也；回名哈志阿布杜拉合曼。北平人。生于清宣宗道光二十八年，歿于民

国八年。新疆缠回呼之为“白十阿衡”——“白十”，缠语谓之五，犹内地人呼之为“王五阿衡”。③阿衡博学善教，果毅任重，以故名满华夏。近代中国回教文化之倡兴，教势之复振，阿衡领导之力也。基于业，故叙述近代中国回教文化教育变迁史迹，必须自王氏兴学始。

所谓近代中国回教女死教育者，包含自清德宗光绪三十三年至民国二十五年之三十年中中国回教的学校、著作及翻译、报纸、杂志、学术团体、图书馆及画报阅览室，以及书店印刷诸事业而言，分别述之于下。

①北平成达师范出版部出版，一册价四角。

②见《月华》旬刊第八卷第八期《纪念王浩然阿衡感言》

③阿衡即回教教长。

## 一、学校

中国回教，经有清二百年之摧抑，回民乃变其积极态度而为消极，退居寺内①，仅守教功。阿衡之所倡，教民之所由，厥为夺的教育而已。所谓寺的教育者，有大学，造就阿衡之学府也；有中学，中年失学者之受教处也；有小学，儿童之教育机关也。凡此，皆以请经为课，率读阿拉伯文，经课之外，概非所习。暴政之下，保持回教于不绝，寺的教育实居首要。然而拘墟不变，使回民积渐而成今日之贫愚。逮辛丑和议既成，国民愤战败之辱，纷起图强，王公浩然乃崛起而奋，以为拯救此积弱已深之中国回民，更非改善学制莫由，乃躬往欧、亚、非各国教国家考查。德宗光绪三十三年归国后，与王友三、达浦生诸阿衡在北平创回教师范学堂于牛街礼拜寺，于经课之外，加入各项学科，是为中国回教有新式学校之权舆。翌年，更与马振五（邻翼）、孙芝山（德春）、马少衡（棠）、冯余轩（兴永）、古亮臣（光甲）、马瑞川（兆祥）诸先生创办京师公立清真第一两等小学堂②。自是厥后，各地回民莫不闻风兴起。至今流风所被，全国各地凡有回民之地，几乎莫不有回教小学之设；虽失学儿童在今日尚触目皆是，而三十年来之回教小学教育，确有足观者。而中学师范一类之中等教育近十余年来亦达十余处，兹举于下：（如表）。上列诸中等学校，类分两种性质：

一、普通教育——其组织，其课程，其中一切的一切，均遵部章，与一般中学无异；甚且虽标造就回族子弟之名，而实则回汉兼收。不过，回族子弟入此等学校饮食起居较入一般学校为便耳。

①谓回教之清真寺。

②详见《月华》第7卷第24期《王浩然传》。

二、宗教教育——是为纯正之回民教育设施，且大多数为师范性质，其目的所在，要不外：

a、造就适合新社会环境之新阿衡，俾领导已入社会之成熟新青年。

b、造就有充分宗教知识之新师资，分发各小学服务，庶使未成熟之新青年，受有充分之道德训练，将来不致堕落。

基于是，故此等学校之课程的组织，皆与部章稍有出人。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。至组织方面，如北平成达师范学校于教务、训育、事务三部之外，更有出版之设，以为供应特殊应用书籍之机关；更有毕业生服务指导委员会之组织，举凡毕业后派出服务之学生，其服务效率之大小，成绩之优劣，学校均负全责。其组织情形之特殊，于此可见一斑。

于五千万人之回族集团中，其中等教育，仅乃如是，因可使人短气；而征之十载以来之有进无已，足征一般人之注意已及于此。而今以后，果使教育当局彻底明白此种纯正回民教育之需要，进而予以相当之扶植，则将来之发展必可预期！惟三十年来，回教女子中等教育迄付缺如；去岁暑假，北平新月女中之成立，实开新纪元。当枢亦以回族情形特殊故，于开学半年内，即蒙特予备案，于以见其重要，

至于小学，则自有清光绪三十四年王公浩然手创清真公立第一两等小学堂后，至今三十年，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。谢陋如仆，未能备

举,而篇幅有限,列举亦势所难能,姑从缺略,以免挂漏。

若因有之寺的教育,三十年来,虽依样成章墨守,然以环境日改,应付日亟,率破旧例,而加授汉文,且有联合数寺以上之生徒,择适中地点,敦聘教师以教授汉文者,又伊然走入新式学校状态中矣。故今后纯粹寺的教育亦将渐蜕化。

留学之风,始自近十数年。民十年时王静斋偕弟子马宏道西行,王氏入埃及爱资哈尔大学,马氏则入土耳其君堡大学。厥后,王曾普氏自费留土,海维凉氏自费留印,然比皆个人行动。其由学校正式资派,经与驻在国当局正式商洽者,则自埃及爱资哈尔大学中国学生派遣团始。此项派遣团,至今已有四届:第一届之派遣为民国二十年,由上海伊斯兰回文师范学校一人、云南明德中学三人合组之,并由明中训育主任沙儒诚先生护送前往,沙氏因亦留埃监护。民国二十一年北平成达师范学校复以毕业生五人组织派遣团,是为第二届。本届之派遣,由该校马代校长松亭亲自护送。抵埃之后,马氏且觐见埃王福德一世,历陈东西文化沟通之需要,及中埃两国应负此沟通之任,极蒙埃王嘉许,当允尽量收容中国学生,且许派教授二员来北平担任该校教授。自是而后,中西文化之沟通乃益进展。二十二年爱资哈尔大学中国学生部正式宣布成立,沙儒诚被任为部长。二十三年,云南明中复派遣三生赴埃,是为第三届。同年上海伊斯兰回文师范学校派遣第四届学生五人,而留印之海维凉氏亦由德里来克劳等处展转抵埃。于是爱资哈尔大学中国学生部中,已有二十人之谱,济济跼跼,盛况空前。去年,成达师范第二班及研究部第一班毕业,曾拟派遣第五届,适爱大更换校长,新校长对收容外国学生与前校长见解不同,故未能成行。然而,沟通之路已开,今后要视吾人之努力何如耳。

## 二、书籍与印刷

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、伍子先、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。故近代之译著事业,乃有足述者也。

译著之事,可分为翻译与著作二部言之。

翻译品之最堪述者为《古兰经》。全部译本已完成者,在今日共有三种,一为铁钲译之《可兰经》,二为上海姬觉弥译《汉译古兰经》,三为王静斋译之《汉译古兰经》<sup>①</sup>。一、二两种为非回教人所译,大率为欣赏文艺之作;第三种则为回教人自作,其文学方面之价值如何站不具论,要其措词立言泊较真切。其翻译尚未完成或正在翻译中者,则有上海中国回教学会之译本<sup>②</sup>,及天津杨仲明之译本。杨译本问在太原伊斯兰布道会陆续排印,其完成期,尚未公布。安徽杨子厚亦有译本,但只闻之,未见其稿本也。此外,近代之主要译本则尚有:

①铁译本为北平中华印刷局出版,姬译本为上海爱俪园出版。王译本为北平中国回教促进会出版。

②前二卷已分期刊载上海《中国回教学会月刊》。

上举〔表1〕为翻译之概略,表列各书,亦以举要,其详则浩如烟海,不能悉录。

b. 著作,更汗牛充栋,举要言之,则如〔表2〕。

此期作品,要以创作居多,而教科读物之类,因小学教育之发达,故质与量均及发展,不能悉述;表中所举,实不能代表万一也。回教文化,率多载之阿拉伯文中,故研习阿文,实为探讨回教文化之基本。中国回民,尚能保持此点,故千年来,阿文原文书籍之肄习,始终不辍,因而原文原书之流入中国,亦成要举。最近三十年来,经营此种文化事业,致其最大力者,当以上海协兴公司、上海中国回教书局以及北平成达师范出版部为最。

上海协兴公司在过去,曾由孟买、德里、埃及、叙利亚、土耳其等处,运输大量之原文典籍来华销售,便利学子良多。

上海中国回教书局则以影印西书为最大之贡献。如《教律经》、《喀最经注》以及《门志德字典》等大部头之书,均经该书局影制,便利中国学子。

北平成达师范出版部之经营运输与影印原典籍,为其最近对于中国回教文化上极大之贡献。自极浅显之阿拉伯文读本、阿文法、圣训解释,以至最高之《古兰经》,无不有影印本。就中尤以影印欧斯曼本之《古兰经》为最,字大行朗,极便于用。而该出版部回文铅字之鼓铸成功,更予中国回教文化上以极大之助力。



回文字母凡二十有八，但首尾变化，错综联缀，其体可成二百余，故每付字几二百余个。现出版部中仅有楷体十八磅字及二十八磅二种，两年以还，尚未大著效果，于以占文化之进度矣<sup>①</sup>。

至书店业之经营，在全国中，其名较著而贡献较大者，则民

①详见《月华》第6卷，第25—27期。

国初元时之成都经书流通处，镇江山巷清真寺，云南振学社，北平清真书报社，上海协兴公司，上海中国回教书局，北平成达师范出版部，上海穆民经书局，以及西安之某书社。或即旧日木刻。或运输西经，或影印西经。至于用活字回文排印书籍，则仅成达师范出版部一处而已。

### 三、定期刊物

回教刊物，要皆以阐发教义，提倡教育，沟通文化，传达各地回民消息为主。自有清末季至今，年有兴替，表著如后：

右举所知，历三十年而得六十种，考其旋仆之由，要不外（一）经费支细，（二）稿件缺乏。至今屹然存在而能按期出刊者；在珠江流域中，首推《天方学理》；在长江流域，则《突崛》、《晨熹》、《华族》；黄河流域一带，则《伊光》、《月华》、《成师》、《伊斯兰青年》；在黑龙江流域，亦仅一《醒时月刊》耳。就自己所知，《月华》之发行，已遍国内外（如图示），而其数量仅为全国回民人口万分之一，其余或亦如是也。

### 四、学术团体

学术团体，滥增于清光绪末叶。天津杨仲明阿衡之清真教育会，宣言会章，灿然已备；惜调高和寡，未能实现。至民国二年而有清河陆军预备学校回教同学与京师公立第一两等小学堂同学合组之清真学会，但仅筹备，亦未成立；其宗旨则“为联络学界伊斯兰教人，讲求伊斯兰教学问，兼阐发之于社会之上……”<sup>①</sup>。迨民国六年，京师公立第一两等小学堂同学所组之清真学社，始具体有成，至今其文献尚有足征者。

#### 1 立案呈文

呈为创设清真学社，恳请立案事。窃维宗教之主旨，要以道德为依归；道德之修明，则恃学术为先导。溯我清真古教，传人中国，千数百年，虽信徒日众，贤哲代出，而宏博学理，终未大昌。推原其故，皆由学者囿守一方，不能集思广益之所致。德明等，有见于此，拟在京师牛街，组织清真学社，以阐明学理，研究学术各宗旨，藉联同教之感情，共易学问之进步。虽宗教之信仰任人自由，而事业之进行悉遵法律。庶几道德因学术而愈明，学术以研究而愈进，宗教因可藉以昌明，社会国家亦胥获补益。谨拟规约十条，呈请鉴核，俯准立案，抵候批示遵行。谨呈京师警察厅。

#### 2 察 厅 批 京 师 警 察 厅 批 第 二 千 二 百 七 十 二 号

原具呈人 张德明等

呈一件 报组织清真学社请备案由，据呈报组织清真学社，假牛街清真寺为临时事务所，缮具规约，请予备案等情。查该学社，以阐明教理，研究学术为宗旨，系属一种关于公共事务之结社，核与治安警察法，集会结社各条，尚无不合，应予照准备案。除呈报内务部并行区查照外，合亟批示该具呈人等遵照。此批。中华民国六年四月二十八日。京师警察厅总监印。

#### 3 社 员 规 约

一、本社为清真教人所组织，专在研究学术，阐明教理，故定名曰清真学会。

二、本社只设干部一处，不分设支部。

三、本社有下列职务：

甲、对于教务之利弊，有以文字提倡之责，但不得攻击个人私德。

乙、对于非回教人，关于本教教理教条之误解及诋侮，有以文字驳正分辩之责，但不得涉及挑衅辞意。

丙、对于同教人及非同教人宗教之疑问，有解释之责。

丁、对于教理教法之争执，有引据经典以调解之责。

四、本社精神，专在研究，拟定每周集议一次，遇必要时，得开临时会。其会议规则，另定之。

五、本社得以研究所得公布于宗教界，其公布方法另定之。

六、本社公布文件用全社名义。

- 七、社员无人社费，但进行之事项，有负担经费之义务。  
 八、本社公布文件，一切费用采分配法，由社员平均担之。  
 九、凡清真教人，年届成了，具有研究之能力者，均得入为本社社员。  
 十、本社置左之职员：

甲、社长一人，代表本社综理一切。

乙、干事四人，辅助社长，分担事务。民十而后，社员南北飘散，社务乃陷停顿。

民国十四年，上海乃有中国回教学会之组织，规模之备，作用之宏，为有史冠。其主旨凡五：

#### 一、阐明教义

a. 翻译经典；b. 编辑书报 c. 宣讲教义。

#### 二、提倡教育

a. 创设学校；b. 设立藏书室 c. 招待远方学子；d. 设立天课部收集。

三、联络中外同教情谊。

四、扶助同教公益事业。

五、不涉政治<sup>①</sup>。

民国十七年，北平各大学同学曾联合组织一伊斯兰学友会。据民国二十一年该会第五届常年大会之报告，会员之统计，依省别则有河北厂甘肃，辽宁，山东，热河，吉林，安徽，四川，陕西，黑龙江，广东，河南，绥远，西藏，云南等十五省，依性别则有男会员八十九，女会员七名；. 依校别则有辅仁大学，中国大学，民国大学，北京大学，朝阳大学，郁文大学，师范大学，女子师范大学，华北大学，北平大学，成都大学，中山大学，河北大学，工业大学，法政大学，铁路大学，交通大学，河北六师，河北十师，北平师范，军需学校，弘达中学，崇德中学，上海吴

①见上海《中国回教学会月刊》第1期。

淞公学，警官高等，文治中学，财商专校，河南中学，西北公学，成达师范等校，为平市最高知识阶级青年之总荟。翌已计二年改组为回族青年会。宗旨既变，面目全非，非复纯洁之学术团体美。

又北平有追求学会者，为一部分回民知识阶级之青年所组织。不详其始，大约在民国十六七年间。此班青年颇肯努力于学术事业，成绩甚著。惜中间曾一度与印度拉贺尔之阿合马底亚教会合作，致该会会员照片被刊载于阿合马底亚教会宣传刊物中，且曾不断的由阿合马底亚教会将该会之汉文译品赠予国内图书室，为该会玷耳<sup>①</sup>。今据该会内幕人称，目下与阿合马底亚教会不特神离，面貌亦早不合，特外人不明，尚以该会为阿合马底亚之中国友会也。

此外如南京之中国回民教育促进委员会，甘肃一带之回民教育促进会等，又皆为推行教育机关，非纯正之学术团体，不具

最近，青海省有回教青年会之组织，吾人仅见其所出《回教青年月报》二、三期，尚未能明晰一切，亦不著录。

①印度阿合马底亚教会为回教中之异派，被一般国教人摈斥于正道之外。今其势颇盛，欧美暨南非各洲之回教新势力皆属此派。

## 五、图书馆及书报阅览室

书报阅览室在最近十年中，几于普遍全国。此项阅览室大都附设于各地清真寺中。盖教育逐渐发达，而后求知欲乃愈随之膨胀，于是书报阅览室乃应运而生。吾人于回教定期刊物中，则时时瞥见某处书报阅览室微求书报；某地书报阅览室鸣谢赠书；比年以来，有增无已。盖于清真寺中辟洁室数间，次藏若干书报于其中，任人入览，斯已矣。既无经常必需之开支，更不需要若何之设备，故轻而易举，不易中辍且与日俱增也。至于规模较备之图书馆，则大率附于各中等学校，暨规模宏大之小学中，如淑贤图书馆之附诸西

北小学一部是。至若成达师范学校之福德图书馆，次藏埃及王福德一世颁赐之大量回文经典，在中国尤为鲜有。最近该校特筑楼房以为馆址，规模尤壮丽云。

总观所述，此三十年来实为中国回民文化之蜕化期；由幼虫而蛹，初期似已度过；尚不卜其成虫之何着。放举述事实，而不具论其得失，盖欲俟诸来今。

——载《禹贡》第5卷第11期。

## 三十年来的中阿文化关系

（孙绳武）

### （一）

东方文化有三大主流，即中国文化、印度文化及阿拉伯文化，而中国文化与印度文化，中国文化与阿拉伯文化，均有密切的关系。阿拉伯在至圣先知穆罕默德诞生以前，是一个文化较低的地方，其民族道德亦鲜可称述。但是自从穆圣秉其天赋的仁慈和睿知，立志发宏自己所感通的真主的正道，把全世界从困苦里拯救出来，进而把光明带给全世界的人类，于是昌明了以和平为主旨的伊斯兰教以后，阿拉伯文化遂成为东方的乃至世界文化的一大主流。

阿拉伯文化以阿拉伯为出发点，随着伊斯兰教的流传，逐渐地在东欧、北非和西亚的许多地方树立起派生的大本营。而这些派生的大本营，对于阿拉伯文化的贡献，却并不弱于阿拉伯的本土。所以我们现在所指的阿拉伯文化，也不以阿拉伯的本土为限，而以近东各回教国家为其范畴。

阿拉伯文化之传入中国，远在穆圣在世的时期就已开始。但是除了穆圣当时派来使者外，真正在中国树立阿拉伯文化基础的，还是波斯的回教徒。所以中国流传的回教经典、术语和惯例，都是以波斯文和波斯习俗为多。惟波斯人除去布教的任务而外，还致力于商业的经营，后来他们对我国商业的范围逐渐扩大，占我当时国际贸易的大宗，于是中波的商业关系，反驾文化的关系而上之，结果后者便不被重视。不过商业究竟是文化的媒介，所以从后唐到宋末，中阿文化关系可以说不绝如缕。及至蒙古人建立了横跨欧亚的大元帝国，把东欧和西亚都置于北京（大都）政府的统治之下，近东回教徒又不断地经由陆路来到中国。经过他们的一番努力，回教在中国的势力重振起来，成为中国主要的宗教之一。中经明清两代，一脉相传，以至于近世。这班回教先进，在我国历史上称为布哈拉人，最近北平、镇江、杭州和福州，尚不时发现布哈拉人的坟墓、阿文碑志，斑斑可考。自从大元帝国分裂，近东和中国渐趋隔绝，从那时起，到有清末叶，回教在中国可以说是在自生自长的时期。但是近三四十年内，因为国际交通的频繁，于是我国前往近东的回教徒，不断从那里带来新的阿拉伯文化的种子。而我国固有文化，对近东各回教国家，亦有相当的贡献。兹分别叙述如次：

### （二）

光绪辛丑以后，我国维新运动澎湃，教中先进份子，亦感于回教文化的不振，而思有以挽救；同时觉得要想对于社会有点贡献，也必须从振兴本身的文化做起。为要达到这个目的，必先自近东吸收新的阿拉伯文化，于是公推家世一十九代连任教长的王浩然（宽）阿衡，赴近东考察。王阿衡一则为了完成这部份任务，再则偿其朝觐圣地麦加的宿愿，遂于乙巳年末装出国，同行的有他的门生马善亭（德宝）阿衡。师徒二人，于朝觐圣地之后，即转赴土耳其京城君士但丁堡。按照回教的制度，最高的掌理教权者为哈里发，相习称之为教皇，因为政教不分的缘故，教皇一度恒为教中最强大的君主所兼摄。当时土耳其国皇，便是以苏丹兼任教皇的阿布顿哈密特。浩然阿衡谒见教皇的时候，于致敬之余，以其自撰的书表进。王氏于阿文造诣极深，措辞精当。表称除穆圣时代曾派使者来华布教以外，千余年间教廷未续派一人来华；同时我国所有的回教书籍，古兰经外，只有分次得来的一十四本，其中八本是阿文的，六种是波斯文的。此外尚有关于天文学、伦理学、动物学和回教继承法的书籍，则不属于经籍的范围。在此千余年间，近东关于阿拉伯文化的撰述，无虑数万，报达图书馆的书目，就有三千本，或含英咀华，或专精研几，有千康万壑之观，而我国一概付之阙如。至于古兰经注，历来不下数十百种，最大的有一千余册之多，而流行在我国的，只有阿文的《戈追》一种和波斯文的《席代》一种。加之阿拉伯语文，今古亦有差异，文法、组织、读音等，都有很大的变迁；而我国回教徒所涉猎者，都是极陈旧的，对于新兴的学说，完全隔膜。因此对教皇提出两项请求：一则选派回教学者赴华讲学，以宏造就；再则以各种关于阿拉伯文化的古今主要著述全部

一份赠与我国,以利研究。教皇展览之余,大加赞赏,并连吻表文,对于王阿衡的请求,一一应允;更对于中国回教徒的情形,垂询甚详,问王氏中国回教徒总数有多少?王氏答称有四五千万,约居全国人口九分之一。教皇表示惊异,因为以前近东回教徒从来不知道他们有这许多教胞在中国。教皇旋复问中国回教徒有无担负国家重任的?王氏答称没有。又问社会中坚份子多否?亦云不多。又问中国国文为何种文字?回教徒读书多否?王氏一一据实以告。于是教皇对王氏说道:“汉文既为中国国文,而中国回教徒又是中国人,却不读中国书,无怪乎他们贫而又愚,在社会上所居的地位,是无足轻重了。你在回国以后,要多多提倡教胞读书,才是爱教爱国”。教皇的训词,使王氏得到一个很大的觉悟:发扬回教徒的文化固属重要,而研究中国固有的学术,更是我教胞所不可忽视的事。

教皇选派了阿立播咱和哈桑哈飞足两大“艾番底”(先生),先王氏来华讲学,因为王氏系循海道返国,两大“艾番底”则由西伯利亚东来,需时较短;并搜集了关于阿拉伯文化的古今主要著述全部一份,交由王氏带回中国。王阿衡于返抵北京以后,即与教中各先进协力创办回教改良大学于牛街大寺。请阿立雷咱担任阿拉伯文化高级讲座教授,哈桑哈飞足担任初级讲座教授。如罗殿杰、马德宝、张闻喜、杨德亮诸大阿衡,均系该大学的高材生。我亦初级学生,为哈氏及门弟子。各地负芟来学者极多,一时称盛。达浦生阿衡适任牛街大寺教长,亦曾兼充该校教授。中国回教徒对于千余年来的阿拉伯文化,至是始有一明确观念。新的阿拉伯语文,至是始能了解和运用,而对于阿文杂志报章的阅读,也是从是时起。宣统末年,阿、哈两氏回国,教廷复派达玺尔来华继任。

王浩然阿密于创办改良大学之外,因回忆教皇的训词,爰又设立普通小学四处,以为回民办学和就学的倡导,是即北京第一、二、三、四清真两等学堂,我就是该校的一个老毕业生。该校民元收归官办,改称北京牛街小学。陈永祥、李廷迅、王梦扬、刘伯余、孙文奎、刘文龙诸君,均曾受过高等教育,全由该校毕业后而升学的。王浩然阿密于不幸于民国八年在平逝世,享年六十有二。在他故后,中阿积极的文化关系,有一个短时期的间歇。

### (三)

民国以来,因东西交通愈趋便利,我国回教徒前往阿拉伯等地者,为数激增。但是最大多数的都是为了完成自己的朝觐功课,在文化上的影响较少。至于抱定了沟通中阿文化的宗旨而出国的,先后有哈德成、王静斋、马松亭、达浦生……等教长,和一班留学学生。哈德成阿衡于民国九年,以经商的机会出国,历访各回教国家,考察文化,归国后本其在海外所得的认识,在沪创中国回教会;其后并与达浦生阿衡合作,创设伊斯兰师范学校。哈氏不但精于阿文,同时英文造诣亦深,饱览欧西人士关于阿拉伯文化的著述,对于当代的回教文化,有整个的了解。

王静斋阿密出国的时候,与哈德成阿衡相距不远,他们曾在开罗地方相值。王阿衡在出国的两年里,到过南洋、印度、阿拉伯、土耳其、埃及。他每到一回教国家,必先与当地的回教学者晤见,讨论学术上的问题;并访问政府当局,交换意见。在土时正值土希战争之后,新土耳其刚刚奠定,他先后到旧都君士但丁堡和新都安哥拉。在安哥拉时获晤伊斯美特将军,即现时的土耳其大总统。在埃及时到过京城开罗、亚力山大城和腾达,曾与穆圣大弟子阿布白克之后裔白克林亚相晤,白氏为当时筛海之领袖,对于回教史和教义的许多问题,交换意见很多。此外他在埃及搜集了阿文和波文的教义书籍达七八百种,于民国十二年回国,民国十六年在津办《伊光报》,以发扬阿拉伯文化为主旨;并潜心编译;经典方面他有《古兰经译解》和《嘎业业》问世。他在计划中凝将《古兰经》译为四种,即文言的,白话的,经堂语的和文语兼经堂的。已出版的《古兰经译解》是第一种,其余三种最近亦可成事。工具书方面,他先编有《中亚字典》问世,其后将该字典重编改为《中阿新字典》,国内研究阿文的工具书,这还是稀有的一部。

马松亭阿衡于民国二十一年保送北平成达师范学校毕业生马金鹏、金殿桂、韩宏魁、张秉锋、王世明等五人由马少云先生资助赴埃及留学。在这以前,上海伊斯兰师范学校毕业生马坚、马子常和云南明德学校毕业生及该校教员沙儒诚、纳忠,已于民国十九年先后赴埃及爱资哈尔大学研究。马金鹏等五人,亦均入该校深造。当时埃及福德国王在位,对于中国学生来埃就学,非常赞助,对于他们的坚苦精神,更为推许,而予以格外优厚的待遇,马松亭阿衡鉴于王浩然阿衡逝世后,中阿文化关系又复不振,王阿衡从土耳其带回来的经籍多已散佚,于是他向埃及福德国王提出两项请求,即派遣学者来华讲学,并将埃及出版的回教百科全书及其他典籍的全部一份赠与中国,约蒙埃王的惠允,并选派达理和福力斐勒二筛海来华担任成达师范学校讲席,他们直到芦沟桥事变以后,才离华还国。马氏把埃王所赠的典籍带回国后,在北平成立

了一个规模宏大的图书馆,即以福德名之,以表对埃王的纪念。二十五年马氏复赴开罗视察留埃学生状况。廿七年,成达师范学校又送毕业生赴埃留学,是时福德玉已故,新君法鲁克即位,对于我国的留学生,还是照样的优待,并将名额扩充。

我国留埃学生,求学刻苦认真,成绩在爱资哈尔大学为最特出。他们于攻读之余,并将彼邦关于阿拉伯文化的新著述多种翻译为中文,除短篇多在《月华》等刊物披露外,已出版及已付印的整部译品有《回教真相》、《回教哲学》、《伊斯兰教》、《回教与文化》、《天方童话》等,均为近东名著。

上以两节所述,为我国学生留埃情形。此外王曾善与马宏道两君曾留学土耳其,皆已卒业。王氏于返国后,又于去年领导中国回教近东访问团前往近东,在埃及时曾与彼邦文化界的负责人合作组织中埃文化协会,以沟通两国文化。马氏现供职于我国驻土公使馆,他的子弟多随他住土求学。

达浦生阿衡是王浩然阿衡的高足,曾相助王阿衡办回教改良大学。该校停顿后,达氏即赴南洋,考察回教文化,在南洋羁留甚久,于民国十六年方才回国。在沪创设伊斯兰师范学校,留埃学生马坚、金子常即出其门下。民国二十年以后,该校每届都选派有毕业生赴埃留学。逮至上海沦陷,达氏遂束装出国,赴近东各地,为抗战而宣传。在埃曾用阿文著成《告世界回教同胞书》,印发各国,博得近东回教徒对我一致的同情。这氏除宣传工作外,在各国都访晤学者和当局,交换关于阿拉伯文化的意见。

此外周子斌、王雨三、王振海、王子忠、虎嵩山等阿衡均曾乘朝觐之便与各国回教学者讨论种种问题,并带回不少有关回教文献的书籍,周阿衡月。著有《中阿字学》行世。

#### (四)

现在我们转到问题的另一方面:我国的文化对近东的回教国家有何影响?

关于这一点,在以往很少值得称述的地方,因为中阿文化关系差不多是片面的。但是自从我国保送学生赴近东留学以来,情况有一个很重要的转变。

我国赴近东的学生,在出国以前,学术上都已有相当的根底,所以到了埃及等地,一方面努力吸收新的阿拉伯文化,另一方面也尽量把我国的文化介绍给当地人。他们时常作关于中国文化的讲演和著述,各报竞相登录和转载,因此流传很广。在埃及不但回教学者对于中国文化极表重视,因为它有许多地方可以资回教教义哲学的参证;即一般民众亦莫不感觉浓厚的兴趣,因为爱好和平的民族心理的倾向,总是相近似的。

马坚于七八年前,以近代化的阿文译成《论语》一书,在埃印行问世,风行一时。《论语》是表现我国的民族性、民族道德和人生哲学最好的一部书,也可以说是东方文化的代表作。我国〔化有系统地被介绍到近东,这还是第一次。

#### (五)

促进我因与近东的邦交,是目的一个最迫切的需要。而沟通中阿文化,是促进邦交的一个重要的媒介。中阿文化的关系,虽然不断地在增进,但是还亟待我们作更大的努力。现在谨作几个具体的建议如下:

第一、近东与阿拉伯文化有关系的国家,不止埃及一国。我们应该普遍地保送留学生到当地大学去肄业,最好由政府派遣并资助。同时,希望当地国家也派遣学生来华肄业。因为我国的宗教教育虽不如他们,可是科学的教育都在他们之上;而我国固有的学术,亦是近东各民族所亟欲研究的。

第二、土耳其和埃及当局既曾赠我国大批的回教书籍,我们也应该本着“礼尚往来”的原则,由政府搜集一些有关我国文化的书籍,分赠各近东回教国家,藉广我文化的流传。

第三、我国与近东各国,唇齿相依。但在以前除土、埃外,尚鲜与我互换使领的成例。同时在抗战时期,我们也不能立即把这一点做到。但是我们目前亟须从促进国民外交入手,以为增进邦交的准备。我回教徒与世界回教徒应该使彼此的接触更频繁,更亲密;对于有些宜于合办的文化事业,更应该通力合作。

第四、因为我国的文字比较地艰深,我们要使近东回教徒对我国有文化充分的认识,必须由我们自己把许多重要的书籍都译成阿文,以利他们的研究。希望在近东留学的学生们,多多地负起这部责任。

第五、我国关于回教教义的研究,除去旧制的经堂外,虽已有成达师范学校和伊斯兰师范学校的设立,同时中央又已指定国立三大学举力、伊斯兰文化和阿文讲座。但是就远处着想,我们将来应以国家的力量,开办一个回教学院。这个学院必须有坚固的基础,以期永久存在,不再蹈过去改良大学的覆辙。

第六、为要向近东各地发杨我国文化以及促成中阿文化的交流,一方面须注意研究,另一方面更要注重著述,尤其是要用阿拉伯文著述,使之带有国际性。惟目前我国尚无阿文印刷所,亟应由政府资助,购买

大批阿文字模，成立一个阿文印刷所，使我国回教徒关于阿拉伯文化的著述，以及用阿文译成的我国书籍，得以流传世界。试看信奉回教不多的法国人和西班牙人，因为和一些回教国及区域发生关系，尚且注重阿拉伯文化的研究，并向这些国家和地区介绍自己的文化，其阿文的出版物有汗牛充栋之观。我国回教徒为数在四千万以上，居世界第二位，与近东各回教国家皆为唇齿之邦，能不以进行这部工作为急务？尤其是抗战时期持久的宣传，更属必要。关于总理的遗教，领袖的言行，以及国策的阐明，消息的披露，发行一种阿文定期刊物，更是不容缓图。中阿的文化关系，是在猛进的途中。过去的三十年不过是一个序幕。来日方长，我们要以这座文化之园的园丁自任，致力栽培灌溉，使园里开着灿烂的花，结出美满的果。

——载《回民言论半月刊》第1卷第3期（1939年）

## 撒拉回

（顾颉刚）

在魏源《圣武记·国朝甘肃再征叛回记》中，讲起乾隆四十六年（西历一七八一）的回乱，开头说：“初，撒拉尔黑帽回者居西宁番地，俗介回番，鸷悍好斗。所奉墨克回经，旧皆默诵。有循化厅回马明心者，归自关外，见西域回经皆琅诵，自谓得真传，遂授徒，号新教，与老教相仇。乾隆四十六年三月，其徒苏四十三聚党杀老教百余，兰州知府杨士机及河州协副将新柱以兵往捕，遇害。”于是大动刀兵，朝中命将造师始得平定。这是新旧回教斗争史的第一页，而揭开这个序幕的乃是撒拉尔回。撒拉尔回究竟是哪一种人？在这段记事中只知道是“俗介回番”，不能使我们满意。

颉刚于民国二十六年十月中游西宁，很想经化隆、循化、临夏等县回到兰州。一百师副师长马璞对我们说，那一带正是撒拉居住的地方，使我听了更觉高兴。不幸冬间雨雪载道，驮轿索价过昂，无可奈何，只得作罢。二十七年七月我们到了临夏，便游韩家集、扎藏、积石关等处，亲见了许多撒拉，并住入他们所开的客店里，堪喜打听得一点材料。八月中又到西宁，恰值青海省府新印的《光绪西宁府续志》出版，又在这部书里搜出了一些关于撒拉的话。还到兰州，遇见新疆阿海麦提先生和河南王清兰先生；行经重庆，又遇见江苏顾谦吉先生。他们三位都是到过撒拉地方作过调查的，谢谢他们又供给我许多新知识。甘肃姚佑生先生藏有清龚景瀚编的《循化志》，循化是撒拉回居住的中心，也借给抄了。现在就把这些材料综合起来，作一篇系统的记载。

据撒拉人自己说，距今六百七十年（西历一二七九，正当宋末元初），中央亚细亚的撒马尔干地方（现归苏联）有六个弟兄，都是著名的强盗。他们横行无忌，扰害百姓，被回教教长驱逐出境。临行时，教长给与清水一壶、黄土一匣，命他们持向东行，必须走到有同样的水土的地方方得住下。他们一直骑骆驼到了循化县境的街子工，一夜之间，忽然一头骆驼化为玉石，走不得了。他们尝一尝当地的水土，果然和教长所给的一样，他们快乐得叫起来，说道：“呵，这块地方才是呼达（回教真主之称）慈悯我们的！”他们就落籍在这里，娶了番女，成家立业，改恶迁善，人家也就不嫌厌他们，子孙渐渐地繁殖起来。现在街子工地方还有他们遗下的一头玉石骆驼，那是他们的子孙最宝贵的纪念物。

他们为什么叫做撒拉呢？据新疆的朋友说，在土耳其话里，撒拉是妥当人的意思，这六弟兄改过迁善，就成了妥当人了。但据《循化志》的考证，这原是地名。《志》中说：“《河州志》，撒喇川在州西积石关外二百里。今厅循化城在撒喇八工适中之地，距河州正二百里，是此地本名撒拉川。其先益己为番人所居，或前明赐以此地，或彼据而有之。居之既久，遂以其地为名，故曰撒喇回子；然撒拉川之名反隐。今人有谓撒拉本其部落之名，又谓系其先所居口外地名者，皆非也。”依我看来，《循化志》的话很合理。撒拉、撒喇或撒拉尔，应是番人的水道之名，而为移殖的撒马尔干人所沿用，无意中就成了他们的种族名了。

循化的撒拉都居在城外，沿着黄河和山麓，分作八工，明清两代中，有两个土司管着。《循化志》说：“上四工世袭上千户一员，韩晋，管东东乡之清水工、西乡之街子工、查家工、苏只工。下四工世袭土千户一员，韩光祖，管东东乡之孟达工、张哈工、夕厂工、西乡之查汉大寺工。”但《西宁府续志》说：“西乡为上四工，东乡为下四工”，上下是依东西分而不是依土司所管分的。《续志》列八工名目及其距城里数云：“街子工城西十里，查家工城西南二十里，苏子工城西二十里，查汉大寺工城西三十里（按以上为上四工）；清水工城东十里，孟打工城东七十里，张哈工城东四十里，崖慢工城东四十五里（按以上为下四工）。”除同音异字不计外，《循化志》有夕厂工而无崖慢工，以为乾隆乱后崖慢工已并入张哈工内；《续志》

则有崖慢工而无夕厂工,并说明道:“夕厂工即薛厂沟并日附番寨,不在撒拉数内。”材料缺乏,竟不能决定哪一个对。撒拉的势力中心是在街子工,所以一旦有事,各工都看了街子工的态度来决定自己的办法。

撒拉人口繁殖众多,扩张到化隆县(在循化之北,以前唤作巴燕戎格厅)境,也分作五工,于是他们称循化的为“内八工”,化隆的为“外五工”。这外五工的名目是:甘都工、卡尔冈工、昂思多工、黑城子工、十五会工。内八工保存他们祖先的言语,和新疆的缠回话差不多;外五工便受番人的同化,说的是西藏话;至于迁进积石关的,就能说汉话了。

他们为什么称所住的地方为“工”?依我想来,恐是“沟”的转音(工“Kung”和沟“Ken”为东候对转)或简写。番地中把沟作地名的最多,如卓尼有车八沟、喇利为等便是。上面引的“夕厂工即薛厂沟”,也是一个证据。不过“工”的名目起得不早。《循化志》云:“雍正以前并无工名,故雍正七年册但称草滩坝等十一庄。据韩光祖云,雍正八年征掉子山,调兵三千协剿,始分十二工名目,其取名不知何义,岂立功之义而后乃讹功为工耶?”这是把汉文的文义来作解释,恐怕撒拉还没有这般文雅。循化内八工,何以这里说十二工?《志》中续说:“乾隆四十六年,苏四十三作乱,俱就诛夷,村庄半毁,乃并十二工为八工,草滩坝工人于街子工,别列工入于苏子工,崖慢工入手张哈工,打速古工人于清水工。”可知那年的回乱,撒拉人实实损失了三分之一。这许多工各有属庄,例如街子工所属的有靛匠庄、草滩坝庄、巴西沟庄,孟打山庄、石头坡庄、古节列庄、托成都庄等七处(见《续志》)。因此我疑心“工”和“庄”有大小的区别在内,工大约与现在的“区”相等,庄大约与现在的“乡”相等。“草滩坝工”本是一个工,一但既入归街子工,就改称为“草滩坝庄”了。

上面说过,撒拉族有两个土司。依照《循化志》说,他们旧传有四房五族,这四个房都是姓韩,两个土司就是他们的长房和二房的嫡系;五个族则是杂姓,其中姓马的最多,占了十分之九。管理四房的是长房土司,管理五族的是二房的土司。但因他们一族本是外来的,所以他们所管的人民也有汉回,例如十五会工中大半是汉回;也有番民,例如查汉大寺工所属五庄中两庄是番民,夕厂工就全是番民了。土司的始祖叫韩宝,是元朝世袭的达鲁花赤。明洪武三年,邓愈取河州,韩宝便归附。六年,为他有收集撒拉的功劳,授世袭百户,拔河州卫管军。正统元年,他的孙韩贵有功,升任副千户。清雍正七年,改授韩炳为上千户。二房一支,至明嘉靖三十一年,始准韩沙班世袭百户;亦于雍正七年改授其曾孙韩大为土千户。当时所以分成两个土司,想因他们人口日繁,土地也扩展的缘故。韩土司自己说是“哈密回人”,这和撒马尔干来的传说不同。又当雍正九年时(西历一七三一),韩土司自己说来住了三百六十一年,则应于明洪武四年(一三一七)移至,亦和宋末元初移殖说不同,又何从作元朝的达鲁花赤?这两房上司的士兵,据乾隆二十九年的档册,共有一百口十名;但有事征调时也往往出的很多,例如上面说的“征掉子山,调兵三千”。

他们的人口,据乾隆二十九年(档)册,共二千七百零九户,七千零八十五口。四十六年之变,诛杀的新教徒将及千户。同治十二年,循化各工撒拉计四千一百余户,一万六千余口。现在的户口,尚无明确的调查。据王清兰先生估计,循化内八工撒拉共约三万四千人,占全县三分之二弱;化隆县约二万人,占全县人口五分之一弱。又据顾谦吉先生估计,两县撒拉约共七千一百户,三万五千五百人。这两个数目距离太远,不知道哪一个对?

撒拉族的血统成分,番多而回少是不容疑的。但出回民的个性甚强,故能同化番民而不甚为番民所同化。凡在这十三工里的番民,往往说撒拉话,信仰回教。在撒拉区域里,到处建有清真寺,男女按时礼拜。除阿衡兼理民事外,又有许多大小头目分理地方事务。他们的风俗习惯有好些地方很像缠回,和陕甘的汉回也大同小异。他们本是游牧生活,现因环境关系也多变为农业生活。他们身体健壮,性情勇敢,不耻作土匪,也不怕造反(乾隆乱后,咸丰十年又大乱了一次)。他们乐于应征入伍,临战又喜欢冲锋,所以青海和宁夏两省军队中,撒拉人充作旅、团、营长和下级干部的很多。女子亦然。听说马鸿宾将军的夫人就是一位撒拉,她曾代马氏当过司令。

教育方面,他们差的厉害。左宗棠西征时,怜惜他们质美而未学,曾在八工设立义学几所,强迫其子弟入学读书。无如一时的提倡改不了他们的习惯,人亡政息,到今还是老样子。如何能使他们有了武化再有文化?如何能尽量发展他们的长处,使他们都成了国家的劲旅?这都是我们应当思索的问题。

## 日回教政策之全貌（节录）

（杨敬之）

### 一、日本树立对华回教政策之中心目的

日本对华政策之中心目的，为破坏中国之统一政权，以达其分割中国，统治中国之野心。……

日本近三十年来，所派来中国之从事回教工作者，盖不下百人！其所持口号曰：“回回本非中国人，来华以后，除遭受欺凌外，无它收获。”并列有清以来西北仇杀之事例，以相标揭，挑拨民族情感，以遂其煽动之野心。

### 二、黑龙会与浪人会之策动

明治末叶，一般日本浪人早已着眼于回教问题，其中以黑龙会首领内田良平及浪人会首领头山满为最著。明治三十三年与大养毅等共集议于东京。当时推近东浪人伊卜拉欣为监导师，共立决心，发誓从事于回教运动，并立誓文。文曰：“吾人对回教之信仰，树立一致之信心，坚贞迈进，如有异志，天地神祇，实鉴察之！”

签名于此誓约者，有犬养毅、头山满、内田良平、中山逸三、中野常太郎、太原黑夔公、山田喜之助、青柳胜敏、河原田庆至诸人。此盖为日人从事回教工作之最初盟约，至今此誓约尚保存于日本之回教协会中。

约章既立，乃派人四出活动。最初黑龙会派川村狂堂氏由大连来华，历经东北三省，旋至北平，请某氏介绍加入回教。复由察绥转入内蒙古，折入河套。再沿甘凉肃夹谷入新疆，遍游塔里木河流域。回到安西后，循祁连山南麓入青海，逗留于西北回教中心区之河州（今改称临夏）者三月。回兰州后，沿平凉到西安，转往汉中，更至成都。复西行至西康，转宁属各县入滇，尽历达南、迤西各县。沿川滇大道，经叙府赴重庆。顺长江而下，经鄂、赣、皖、苏各省，再顺沿海经浙、闽至泉州，调查回教在泉之史迹。继入粤，居于韩葛士所建筑之光塔寺者一月。费时凡三十年，专门调查中国回教之种种问题。

其次浪人会所派者为佐元间贞。由东京出发后，经东北入外蒙，取道西伯利亚铁路入北疆，对哈萨克、鞑靼儿、蒙古族及东干部作详尽之调查，复经土西铁路至土耳其斯坦，更进而至小亚细亚。至印度后，转回上海，于民国十二年，创办《回光》杂志，笔名“左东山”，以倡导回民应取得政权为前提，以权利为急务，以政府为攻击之目标。其主张为上海清真寺董事会所积极反对，未几返回东京。

黑龙会继派涛秀成，化名为“马成龙”，专赴西北及东北各省，从事回教之独立运动。先组织黑龙会于辽宁，冀图鼓励组织“大回回国”。虽因遭受打击而折回，而其阴谋则为日本朝野上下所绝端支持。

### 三、少壮派军人之策动

回教工作，得黑龙会与浪人会之提倡，于是研究此问题者进风起云涌。陆军少壮派军人，认为回教工作应视为军事工作之一环，乃于一九一五年派陆军大学毕业生若林九满来华活动，以湖南及长江流域为中心，结交中国回教方面之朝野人士，历时十年，于一九二四年病死于长沙。

同时，又派田中逸平赴青岛，转往济南，与黄河下游一带之回教人士联络，藉以视察及调查冀、鲁、豫回民之生活及思想动态。吾人于其致友人书中，发现其一再说明回教政策与日本帝国政策之重要，造成日本国内重视回教工作之有力空气。田中氏旋于一九二五年偕同日本之回教问题研究专家中尾秀男氏，同往麦加朝觐，为日本回教间谍亲赴回教圣地开始活动之第一批，翌年始行返国。一九三三年，复偕同山本大郎及青年二名前往。山本即留于阿富汗首都哈布尔，研究近东回教国之国情达七年之久。田中于第二次赴阿刺伯航程中摘疾复发，于一九三四年死于旅途。

继田中追平赴麦加及近东与南洋回教诸国工作者为若林半氏，若林九满之兄，领山满最保任之干部也。若林半于一九二五年春，开始赴近东、南洋及澳洲诸地，从事大规模之调查工作，计历时十余年。今已鬓发苍白、头童齿豁，所著《回教世界与日本》一书，风行三岛。

日本朝野上下，均知回教工作之重要，乃由关东军、南满铁道会社、纺织联合会、三菱、三井、诸友等团体发起组织大规模之“麦加团组织”，名为“回教穆地巡礼团”。……

第六次巡礼团于一九三七年十一月派往。除日铃木刚外，尚有伪满协和会会员张世安，携带大批礼物前往致赠各回教国代表。并伪称日本于侵占东北后，如何如何提倡回教，以图淆惑国际之视听。

### 四、“九一八”事变前对华回教工作之一斑



日本在华之调查机构规模最大、经费最多者当首推南满道的道会社之调查部。九一八事变前,关于中国回教调查,大约可分为下列数项:

(一) 全国回教人口调查:包括省别、县籍、姓名、年龄、性别、职业、教育程度等。

(二) 回教军事调查:西北方面之回教军事人物,其出身、思想、家庭环境,统驭人数、最亲信之人物及其教育程度与性格等。吾人若一翻阅《五马联盟之分析》一文(载外务省调查部出版之《回教事情》),即知其搜集材料之深刻与丰富矣。

(三) 回教寺院与教派调查:清真寺之建筑历史、寺院概况,教长与负责人之姓名,甚至于设备、位置,均在调查之列。同时对教派之历史,过去纠纷之经过,更搜集无遗。

(四) 回教特殊问题之调查:新疆缠回问题、东干问题、勒勒儿问题、哈萨克问题、撒拉问题以及民国十七年导河事件问题,均作有体系之调查。

兹将其对于中国回教人口调查之纪录被列如此。此系满铁调查部回教问题专家大宰松三郎之报告。同时也将日本陆军省情报部之大村一氏之调查附注于下,以见其调查工作之一斑(大宰氏系一九二五年之调查,大村氏系一九二一年之调查)。(表见下页)

继满铁从事调查工作者,为关东军特务部。1931年,板垣适任关东军参谋长,土肥原为其走卒。对回教方面侧重于人才之调查,凡曾在北洋军阀部中任职而其后不为中央所录用者,悉加调查,以备事变之用。

### 五、“九一八”事变后之对华回教

“九一八”事变发生于民国二十年,其次年伪“满”组织即出现。策动汉奸之中心机构为“协和会”,对回教工作即倾全力从事。二十一年七月,在长春方面成立伪“伊斯兰协会”以图缓和此新侵占区域内近百万回教徒之感情……。

二十一年冬,日人更拟利用奸人李际春作乱天津。……

### 六、“七七”事变后回教之展开

(一) 伪“中国回教总联合会”之成立。

……二十二年七月一月,华北军方面派日顾问高垣信造及奸民刘锦标(冠豪)等筹组伪“中国回教总联合会”于北平,觅定广安门大街东北大学旧址为会所,于二十二年二月,假中南海怀仁堂,在日本陆军特务部长喜多诚一及陆军特务机关长茂川暨伪组织汉奸王克敏、汤尔和、朱深、余晋酥等参加之下正式成立,定会旗为长方形,以星月为会徽,绿地白月,开会时与日章旗同时悬挂。其成立时之标语有:坚决团结,一致护教!主张中日满提携!打倒XXXX!等语。同时更发宣言(文长不录)。该会组织系统如下表:

此项机构之所以成立,系日本准备在华组织伪“回回国”之阴谋的初步,故不惜全力以赴。每年支付此会之经费及特别事件,总数在五十万元以上,其经济实权完全操之于日人之手。

兹为明了该会之实际情形起见,再作系统表以说明之:

该会有会章七条,其“宗旨”如下:“本会对外主张中日满三国提携,坚决反对共产主义,绝对拥护新政府,发扬亚洲文化,维护固有之宗教,对内联络回教同胞,提倡教育……为宗旨。”

“华北联合总部”……现有委员九人,名誉委员十二人。并指定前牛街清真寺教长王基为委员长(现已死),以奸民刘锦标为谘议,与主席顾问日人高垣信造为实际负责指导该会行政之一对魔鬼。

高垣信造原为日本商科大学学生,毕业后赴美国哥伦比亚肄习经济学,得有学位。因最初即从事于回教工作,毕业后先任教于印度泰戈尔大学,复经阿富汗政府任为顾问。与该国陆军大臣某私交甚厚,经其介绍入教,取回教名为阿不笃拉,并长于柔道,得讲道堂七段之授与。为日本在我北方有数之回教工作人员。

该会成立后,其中心工作如下:

第一,趋重于情感之联络,使回民不反对伪政权。

第二,选拔回教优秀人才,以期另有作用。

第三,调查沦陷区清真寺概况,倾全力于寺产之调查,俾将来办理回教运动即以回民之经济力发展日本所期望之事业。

第四,调查回教人口状况,不但得知确数,更从各种统计数字中,以为将来运用之准备。

第五,积极设立各省区本部及支会,开展各项工作。

第六,积极从事于反英、反基督教工作,增加回胞在国际上之恶感,并减少国际之同情。

该会现出版华文刊物一种名《回教》。其内容分为照片、专论、回教人物志、调查记、回教世界、回教

消息。现已出至第六卷第七期，每期发行约二千份，主编者为该会调查部，地址在广安门大街一百号。

### （二）联络政策之运用。

日军到处声称对回民将予特别保护，并制发特别通行证一种，以示优异。此种手段之用意，在取得回民之好感，同时使其它未得特别通行证者增加其嫉视心理，使民族分化。

牛街清真大寺，在华北为首屈一指之大规模清真寺，年久失修，一部倾圮。日人为向回民示惠起见，发款饰修，以植回民之好感。

凡回汉有讼事，日军无论是否回民有理，均直回民而屈非回民。借以造成非回民仇视回民之心理。

### （三）伪“西北回教总联合会”之组织。

关东军方面既已成立伪“蒙古联合自治政府”，于是更进一步组织伪“西北回教总联合会”于绥远省城之东寺巷口（绥远现经敌军改名为厚和市）。其组织与伪“中国回教总联合会”相仿佛，惟不采委员长制而采会长制，其组织系统如下：

自二十七年十月广州失陷后，次年敌华南特务机关乃就广州成立伪“广州回教会”。地点为光塔寺（即前怀圣寺原址，系唐代建筑，为纪念韩葛士先贤，筑有光塔，故名）。当时回教义民逃难避居港澳者极多，少数因生活无着，滞留于沦陷区者均被迫为之服役。

### （五）伪满“回教民族协会”——“回教协会满洲分会”之组织。

“九一八”事变后，日人初设“伊斯兰协会”于长春，以为开展回教工作之机构。“七七”事变后，乃扩充更名为“满洲国回教民族协会”，不属于协和会之管辖，自成体系。

该会主要目的为如何培养人才俾供敌军政治与军事之用。其用人之标准，二十五岁以上者选择任用之，二十五岁以下思想能效忠日方者，分派赴二地留学。一为东京，入特种学院肄业，为将来完成回教工作之前锋；一为赴土耳其留学，以为开展近东回教工作之准备。其已经派往土耳其之伪“满”青年计有沙殿明等五人，现在伊斯兰堡大学肄业。

伪满“回教民族协会”之第二重心为反共，使于“满”蒙边境挑起事端，一面用此题目为对内宣传资料，同时更以反苏为号召，不断于哈尔滨、营口等地发起排共大会，以增加伪“满”境内之反共空气，但一方面又声言并不影响对苏外交。

现该会又拟改组为“回教协会满洲分会”，隶属于日本之回教协会。

### （六）日本回教协会之成立。

### （七）“华北朝觐团”之派遣

当阿比西尼亚亡国以后，墨素里尼为显示其对于回教之虚伪爱护，于每年在麦加举行之全世界回教徒朝觐大会时，派遣阿国之亲意回教徒数十名前往麦加。衣着均极端华丽，费用亦甚为阔绰，使其向近东各国宣传，谓意国如何优待阿比西尼亚之回教徒，以增加近东回教国家之好感。盖墨氏曾以回教之保护者自命，故不借以着许之金钱为宣传，以建立其威信也。

不意东施效颦之日本，于侵入我北方后，亦依样画葫芦，于一九三八年十二月，亦组织所谓“华北朝觐团”。团员共五人，为唐易尘，刘德润、马良璞及张某（张英）、苏某（苏瑞祥）。唐为北平《震宗报》编辑；刘为古玩玉器商，现被任为“北京西北学院”院长；马为东北人，受日本奴化教育极久，任职于北平伪“中国回教总联合会”；苏、张二人为被迫参加者。

一行携有日人所备礼品极伙，预备于参加回教年会时向回教表示谓日人如何在沦陷区优待回教徒，如何扶植回民等。其礼品并拟分赠埃及、阿拉伯及土耳其一带之朝野上下，作为觐见。……”

我方得讯后，立电就近阿拉伯之学者二十余人，先赴麦加，从事布置，一面监视其活动，一面加紧说服此被压迫之同胞，使其有以自拔。

回教大会既经举行，伪朝觐团团员，良心未泯，向我朝觐团表明其苦衷，愿受指挥。又以该团法日同行，行动质使，于是并摄一影。其所携礼物，则由我学者用中国回民全体名义，代献埃、阿国王。对于日本侵略我国之实际情况，由我朝觐团讲演后，彼等加以补充，于是日人所有阴谋，揭示无遗，所费金钱十万元，等于虚掷。

### （八）回教情报之搜集。

芦沟桥事变后，日本预备对回教方面有所运用，对于回教情报之搜集不遗余力。在天津、北平、张家口、太原、绥远、包头、济南、青岛、南京、安庆、汉口、南昌、广州等处设立回教事情调查课，附设于特务

机关内，专事搜集回教方面之情报。总枢纽则设于东京陆军省之调查班，经费独立，每月将搜来所得名情报，整理发刊为《回教动态》（机密），分送有关之高级机关，以资参考。

外务省方面，复令驻外大、公使馆及领事，就驻在地之回教情况电报该省，其可公表者，发刊为《回教事情》，系季刊，现已出至五卷二期。

### 七、回汉仇视政策之树立

〔日人〕回教活动之目的，在造成回教之特殊立场。日人并特别提出“回教民族”四字，加强其对我中华民族之分化阴谋。

在山东方面，日人利用汉奸政策，令马良出任伪山东省长。马良系安福系余孽，在回教中素被鄙视。日人既委渠为省长，乃扬言“北方回民对新政权均已悦服”。回胞闻之，义愤填膺，欲诉无门。……有时令回教侦探提一非回教徒来，不加鞠讯，即严刑拷打。俟一再审问，凭其无罪，始予释放。释放时惊问之日：“汝家与回教有仇乎？不然何以诬捉也？”有时或以将此被诬捉者冤抑至死，声言此系回教员警所举发，不能不办。受害之非回教人，其中心之含恨为仇如乎？……

### 八、回蒙互杀政策之策动

日军对蒙伪军最奇骇之指示，为回民如阻挠蒙伪军之干涉或命令时，准蒙伪军格杀勿论。同时则由日军发给回民以特别保护证，凡伪蒙军对回民不礼貌时，得自由抗拒，必要时更可请求日宪兵协助，其因而被惨杀者予以厚恤。在此种导演之下，于是绥远省城之回民，日以被杀闻，回民义愤填膺，群思报复，但无枪械，日军又复从而贷给新式枪械与之，使满足报仇之用。当伪蒙军士兵三五经过时，往往被回民仇杀至死！于是伪蒙军更加紧追杀，回民亦加紧报复，循环不已，仅过去三年，已彼此互杀二千余人……。此计之毒，亦云仅矣！

### 九、吸收青年工作之积极从事

（一）北平中国回教青年团之办理。

日本为计划编练回军干部，特于一九三八年五月，在北平开始办理“中国回教青年团”，招收学员，着手训练……。

（二）绥远回教青年团之办理。……

（三）对西北学院与实践女中之补助。

（四）留日官费生之选派。

（五）伪满回教文化学院之补助。

日人以为在伪满方面之思想工作，今已从事十年，大致可无问题，乃创造“回教文化学院”于大连，命奸民张德纯为校长，招收新生八十余人前往肄业，以为将来为伪满作宣传之前锋。现已毕业二班，计共百余人，但收效如何？惟日人自知之。

（六）大学生贷金之办理。

### 十、对新疆工作之推进

日本西进政策之顶点在越过巴尔喀什湖（Balkasn）至乌拉山，则夹于其中者有鞑靼儿问题，有维吾尔问题，有哈萨克问题，有西北之马姓问题。此一串回教问题在十年前固已萦绕于日本少壮军人之脑海矣。……至今逃亡于印度克什米尔一带以及远至阿拉伯露宿于帐幕中之新侨，其感想当与现居南疆之民众不同。日人乃利用此环境，向此成千之流亡者进言曰：“君等之处境，吾人不胜其同情，今新疆已。化矣！在。X主义支配之下矣！君等流亡之生活，果能支持若干之时日乎？不然，东方之日本，必能有助于君等也。”日人‘惯用其对于谢米诺夫暨白俄之故智，以从事东方之政治工作。日本所派之“圣地巡礼团”，于是得一最佳之机会，旦夕向此露宿之流亡群中，致赠饼果面包，以结好于新疆之难民，饥者易为食，寝假而渐成亲切之接近矣。……前在马仲英部受指挥之缠回军事将领麻木提师长，亦于一九三九年冬被日人诱往东京，愿资其械弹，助其恢复过去之政权。麻氏在国际失援之情势下，已安处东京年余，受极优异之待遇，希望麻氏在将来日本西进时能予以助力，日人手段与工作之迅捷，可称为东方之巨盗矣！

余去年至天津时，得悉旅津之新疆缠回，有数十人已被日人诱到东京，供其食住，并给以资金，令其自营生业，因是往东京者遂时有所闻，其用心之深，不言可知。

新疆事变以后，有哈萨克族二万余人，由新疆当局东驱入玉门关，现杂居于祁连山北麓及马鬃山一带，以畜牧为生。入关以后，因牧地问题常与当地土著启严重之纠纷。事变以后，日人尚派人前往活动，煽动

其反苏复土,并由绥远携往大批款项,以为补助。

至其对鞑鞞工作之活动,则早有计划。一九三六年,在东京成立鞑鞞小学,招收鞑鞞学生五十名前往肄业,随时领导赴陆军机关参观,令日本儿童与鞑鞞学生为友,互赠礼品,以增感情,并常约赴其家与兄弟姐妹茶会,宛然一家庭生活。在假期旅行中,并令鞑鞞学生与其日友家庭间通信,用家书形式,力求其亲密。日人之部署,直如水银泻地,无孔不入。回顾我人之回教工作,不禁废然而叹!

### 十一、经济提携之真象

日人对中国回胞,既已竭尽欺哄骗诈之能事,于是异想天开,实行所谓经济提携矣。以下诸事实,即为经济提携之内容,日人对回胞之诚意,于此诸事实中,表现无遗。

北平之牛羊屠宰业,系回民所专营,获利亦不较他业为薄。日人垂涎之余,竟巧立一名目,称之日“牛羊组合”。企图利用政治手段,垄断屠宰业。推一傀儡出面,其它则完全为日股,即日提出百分之三的纯利以给该傀儡外,一切归日人之私囊。此计划正拟实现之际,为所有牛羊业回民所侦知,于是群集该傀儡之家,将该股东割去一耳,剜去一目,然后赴法院自首。日人明知此系回民之示威举动,然究无正当理由,以相干涉,只好听其在法院中横冲直撞。结果,竟未判罪,由全体回民保释出院,所谓“牛羊组合”案,至今虚悬。

绥蒙一带之皮毛业。大部为回民所经营,吸收西三盟及拉卜楞一带之皮毛,运往天津销售;同时购备湖北之砖茶,以为以货易货之交易。战前之交换货值,大约为砖茶一块值羊皮一张。自日军侵人绥蒙后,将回民生计所资之皮毛业,用统制之名,概行剥夺,由日人创设一“大蒙公司”(总公司设天津,分公司设张家口、大同、绥远、包头四处),集中所有皮毛贸易。凡回民有所买卖,即属犯罪。过去从事皮毛业之回民,今则不得一饱,徘徊于包头市上,其凄怆了情绪。见之令人酸鼻交易之不平,尤足使人愤满。日人强迫以砖茶一块换羊皮五张,大批贸易成立后须迟到三五月始行付款。有若干不愿出售之皮毛,动辄用军事力量加以征收,付款不及十分之一,回教方面之一经济基础,于是摧毁无余。

北平至宁夏橙日间之运输事业,几全系用驻运,驼运商亦几全为回民,所有西北商货,统通由驼商包运。……自日人“运输组合”成立后,以汽车包运货物……。从事驼运事业之回民,凡数千人,惟有坐以待毙。……

经济提携更波于饮食业矣。

北平东安市场之东来顺,以烤烂羊肉著名于北平,每日收入动辄在三四千元以上。日本军民到北平以后……由日军部方面,强行加入“于股”(即不交股本,而仅提取利息之股),每月须提取利息五千元。东来顺主人大骇,派人前往疏通,所得回答是“这是日回合作,不能违抗!”……

### 十二、组织“回回国”之轮廓

就吾人今日所知者,组织“回回国”之企图,关东军方面毋宁较华北军为急切,此无他,关东军之作风历来如此。打算在长城线外,将我金伍之统一政权分割为若干小的政治组织,以便其宰割。伪满组织成立矣,伪蒙古组织又成立矣,今日所朝夕筹划者,厥为伪“回回国”之组织矣!

关于伪“回回国”之地域,据余到绥包一带视察所得关东军对于是项阴谋之准备,大可分为二派:

酒井少将——曾任日本兴亚院蒙疆联络部长官及驻华大使馆前武官——自南疆之塔里木河流域,直至祁连山以北,安、敦、玉三属,甘凉,甘肃夹谷一带,迤东之大夏河流域,经兰州之西,北沿一条山,直达贺兰山之东,包括河套全部以及五原、临河、绥西一带,仅余蒙古之西二特别旗(阿拉善及额济纳旗)属于伪“蒙古自治政府”之管辖外,其余则划成所谓伪“回回国”。

关东军之干部派,则主张以现在之宁夏及绥伪“回回国”之地带,先行成立,然后逐渐扩展;贺兰山以西之蒙古二特别旗,仍属于蒙疆之政治范围,必要时予宁夏以彻底打击,使其不能自存,故对西北进兵之先,且从事于政治与军事之准备。

现日人已派奸民蒋辉若为伪“回军总司令”驻包头,积极作向西之准备。二十八年冬,关东军……乘势来犯五原,并有续行西进以实现其原计划模样。不意……傅作义将军,以二旅之众,奋死夺回五原,予打击者以打击,蒋辉若仅以身免,组织“回回国”之初梦因以幻灭!

蒋辉若者何人?一军阀余孽也。清末曾任副将、统领等职。北洋政府时代,一度任张北守备军编指挥及骑兵司令职,以搜刮民间脂膏,怨声载道。北伐以后,仅恃借贷为生

（原刊《大公报》）

## 泉州回教徒之今昔观

（希哈伦丁）

古代住居泉州回教徒之详情，史无专载，仅可就各种史料中搜罗之。日人桑原鹭藏氏所为提举市舶西域人蒲寿庚事迹一书，于中世纪大食商人来华状况以及伊斯兰传布于东土之经过，考证颇称博洽。兹措其与泉州回教徒有关各节于后。

唐初以后，伊斯兰教徒即来泉州贸易。北宋年，泉州商业之繁盛，驾广州而过之。及元初，被称世界一大贸易港。当时，伊斯兰教徒来泉者之经中国政府指定，居住于泉南晋江之畔，华人谓之蕃坊。蕃坊内有蕃长督理蕃坊内一切事务，其人选则自回民中择有德望之人，由中国政府委任之。设不幸回民相互间发生犯罪事件，或与华人发生普通案件，皆由蕃长审理之，中国官吏不加干涉；若犯徒刑以上之罪，始由中国官吏受理。其情形等于今之治外法权。此辈回教徒，皆拥有巨大之财产，对于衣、食、住三项，极尽奢华之能事；且当时之开港之官吏，常有赖于彼等之资助，得建筑城垣或制造警备兵舰等事。……初时乘季候风之便，每年一至。其后乃有久留不归者，谓之“住唐”。据史载，北宋初已有住居五世者矣。……甫宋末，有蒲寿庚某人者，任提举市舶之职，凡三十年，蓄有绝大财产与势力，宋元鼎革之际，与大局颇有重要之关系。元以寿庚有功，官其诸子若孙，多至显达。泉人避其蒸炎者，八十余年。……元末有口教徒那兀纳者，曾纠合回众，割据泉州数年。

以上桑原氏所述，盖自唐初以来，以至明初之景象，其发达之盛况，实有过于今日侨居我国之欧美人民。顾自有明而后，则盛极返衰，几至埋没于世人听之外矣。民国十七年，有该地乡老等致张君子歧一函，书中所叙，大抵三百年来之荒凉景况，读罢不胜今昔之感。选录如下：

“泉州地处海隅，隔绝内地。往者轮车不通，北方阿衡未有至此者。宣传无人，教律教理久已泯灭，无掌教之人，遂至湮没数十年之久。同治年间，江长贵军门复请阿衡劝导。不意教徒忘本日久，期望一旦复原，难获效果，故江军门去后，阿衡随之而去。后经杨提台奇珍再聘阿衡，亦不久失败。此后无阿衡者，又数十年。刻下教民离寺近者，尚知不敢乱食；其距寺远者，约八千户众，仅知伊等祖先系奉回教，其余教条教理，一概不晓。至民国八年，山东唐柯三任厦门关监督，亲到泉开会演说，晓以回教之尊贵。幸有黄、郭诸君，原系念经之高，极力提倡，敦聘江苏许昆山为教长。……”

作者于此引前人之言曰：“呜呼，盛衰之理，虽云天命，岂非人事哉！向者回教徒以通商互市乃享有法权上之特益。其后蒲氏以一商贾，甚至左右一国兴亡之大局。宜其后世可以发扬光大，为东亚穆民之冠矣。不意末路堪怜，出人想象之外，伊斯兰光荣暗然销亡，先贤之裔模忽正道，亦大可哀已。就历史上眼光观察之，盖有三因：

一、明太祖驱元胡而有天下，当时排斥异族之思想甚盛。恶于蒲寿庚有倾宋导元之罪，诏禁蒲氏子孙不得读书、入仕。凡蒲姓赴考者，令书一结日并非寿皮子孙，方准入试。蒲姓在泉州回民中为巨族，其子孙既被拒绝入仕，终至不齿于齐民，是更何望于发展？

二、自有明中叶以降，阿拉伯人在东洋海面上之商业权威不复存在，由葡萄牙人取而代之，于是泉州回民失其海外之活动力。

三、明成祖迁都北平，营宫室城垣十七载，然后移江南殷实大户以实之。于时江南回民方当鼎盛之秋，其移家北上者当不在少数。自兹而后，我国即入于闭关时期。北京乃为全国政治、经济、教育之中心，教民谋发展者率循运河北上，无复顾及东南海隅之泉州。

宣传乏人，发展无能，声息不通，孤陋寡闻，日处异教民族包围之中，凡风俗之熏染，异端之侵入，在在皆可动摇教民之信仰。古云，“风俗之移人，虽有大力，莫或敢逆”，况乎不重宣传者哉？

——载《月华》第3卷第15期

## 泉州访古记（节录）

（张星琅）

泉州，为中世纪时世界上第一大商埠。余昔久闻其名，惟因居北方，未得机缘以来探访。今秋就职厦门大学。厦门距泉州仅隔一衣带水，乘轮船往，五六小时即可达。阳历十月杪，本校特派教授陈万里、德人艾锷风及余三人往其地搜访古物古迹。余在昔研究中西交通史，得知泉州为中古东西文化交流地点，中外货物输出输入之中心地，今得亲往调查，诚大快事也。兹将行程及调查所得者，为之详记如下，以飨世之有同癖者焉。

……次日，即十一月一日，上午早餐后，往教堂谒神父。途间见道上石板有镌阿拉伯文者两块，所云为何，虽不可知，然此等发现，亦犹之地质学家探矿于荒山无草之中，发现矿苗一块，即以测定山中之蕴藏也。路上石板镌有阿拉伯文，前此泉州多阿拉伯人，从可知矣。见神父后，稍坐，彼即导余等往府学参观。……适有晋江人陈育才者，字泽山，能普通语，来周旋吾辈。吾因问彼：“现在泉州尚有蒲姓者乎？”彼云：“仍有，惟有改姓为吴者。宋末蒲姓在泉州颇有势力。当帝葛南奔，蒲姓开泉州城门迎元兵，迫帝葛南奔粤。明初，太祖惩罚蒲姓，故改为吴。现今人口约二百余，居南门外，无大势力。泉州南门外塘头山下新自永春边来蒲姓一户，制香为业。永春蒲姓人口甚众，有数千家云。”陈君所答，乃正吾心所欲问者。陈君给余名片，其职衔有八：一日兴泉水公路总局顾问；二日蒲泉漳龙公路筹备处顾问；三日福建实业厅谘议；四日督办福建军务公署谘议；五日兴泉警备司令部顾问；六日前厦门道道尹公署实业课主任；七日前南安县知事；八日前泉永公路局局长。职衔如此之多，人必多才多学，所言必可恃也。吾心中所欲访问者，乃宋末元初阿拉伯人蒲寿庚、蒲寿庚至今有无后裔在泉州也。明陈懋仁《泉南杂志》卷下云：“宋德佑二年十二月，蒲寿庚及知泉州田真子以城降于元。考《泉州府志》，画真子，晋江人，文天祥同榜进士，为州司马。蒲寿庚，其先西域人，与兄寿岁总诸番互市，因徙于泉，以平海寇得官。寿庚顽暴寡谋，寿岁为之画策，密界寿庚以蜡丸裹表，潜出降元。今但知寿庚之叛宋，而不知寿岁之主谋也。其子师文，尤暴悍，嗜杀；孙胜夫，其党也。”余按《宋元通鉴》云：“我太祖皇帝禁泉人蒲寿庚、孙胜夫之子孙不得齿于士，盖缘其先世导胡倾宋之罪也。故终夷之也。”陈懋仁仅记其为西域人，未明言为大食（即阿拉伯）人也。然吾人一翻《宋史·大食传》，宋初来中国之使者，姓名多冠有蒲字。寿岁及弟寿庚之为阿拉伯人，可以断然无疑。《福建通志》卷二百七十四《丛谈》云：“蒲寿庚以有功于元，子孙多显达。泉人畏其熏炙，元亡乃已。明太祖时，禁蒲姓者不得读书入仕”（转录《闽书》）。曹学诠《泉州志胜》卷五云：“宋末西域人蒲寿岁与其弟寿庚以互市至。咸淳未击海寇有功，寿庚历官至招抚使。寿岁授知吉州，不赴，劝寿庚以泉降元。策既定，佯着黄冠野服，入法石山中，自称处士，伪示不臣之意。忽有二书生因其书寝，各投一诗，不著姓名而去。其诗云：‘梅花落地点苍苔，天意相商要人梅。吠蝶不知春去也，双双飞过粉墙来。’其二云：‘剑朝纷纷扶主日’山林寂寞闭门时。水声合语皆时事，莫道山翁总不知。”寿岁有《心泉学诗稿》六卷，保存于《四库全书》中，《四库简明目录》卷十六云：“其诗恬澹闲远，不失雅音。”寿岁、寿康之子孙，至今尚存。足以证明福建人中有阿拉伯人苗裔也。

参观府学既毕，乃出前门，至宽仁铺府学街参观古国教静净寺。寺之围墙皆以冈石构成，上层有阿拉伯文刻石一行，内外皆然。大门向南，甚高，亦俱石也。门顶上有弓月形穴两层，任神父谓仿叙利亚大马色克城大礼拜寺建筑者。进门右手墙壁上刻有明成祖之敕谕如下：

“大明皇帝敕谕米里哈只！朕惟能诚心好善者，必能敬天事上，劝率善类，阴翊皇度。故天锡以福，享有无穷之庆。示米里哈只早从马哈麻之教，笃志好善，导引善类，又吃]敬天事上，益效忠诚。眷兹善行，良可喜[嘉]尚。今特授尔以敕谕，护持所有（在），官员军民一应人等，毋得慢侮欺凌。敢有故违朕命，慢侮欺凌者，以罪罪之。故谕。永乐五年五月十一日。”既入门，右手有石碑二，立于墙边，无顶盖遮掩风雨，侵蚀多不可辨矣。大门上有阿拉伯文石刻，译义为：

“此寺为居留此邦回教信徒之第一圣寺，最大最真，众所宗仰，故其名为（圣友之寺）。建于回教纪元四百年（即西历一〇〇九年—一〇一〇年，宋真宗大中祥符二年）。后三百余年，至回教纪元七百一十年（西历一三一〇年，元武宗至大三年），有耶路撒冷人摩哈美德者，又号泄刺夫之香客，虞克那尔丁其人，有子日阿合玛特，出资修葺古寺。大门上弓形顶盖、进门走道以及门牖皆焕然一新。盖所以敬上帝者也。祈上帝及圣人摩河末与其家族以后宽宥彼辈也。”

（此刻原为阿拉伯文，昔西班牙神父阿奈资译为法文，见 TOung Pao 19111。艾锷风自法文译为英文，余自英文译成汉文。）其左手有大院，院墙之南面即在外面所见之墙也。墙皆冈石砌成，年久塌败，院内秽污不堪，现赁与回教徒为屠牛场。院墙里面四周上层，亦皆刻阿拉伯文《可兰经》中佳言也。管教教主

许宝玉先生,字昆山,江甬苏山县人也。民国十三年受北京回教总会来泉管理此寺。每月由厦门回教总会津贴数元,以作经费。余等问以刻字何解,彼不能答,盖古字也,若今文彼必能言之矣。万里特为诸石摄影,以留纪念。后堂乃清同治壬申年(四)!' 榜人江长贵所重修。江是时为提督,驻泉州,亦回教徒也。堂之四壁,亦皆有阿拉伯文刻石。万里特将其正面左手者拓下,以备存留于厦门大学国学院中。本地回教徒多愚陋,怂恿许君,不允吾辈摄影拓字。许君以此乃代彼教宣扬事业,不必阻妨。许君并嘱摄影洗竣,可赠彼数张也。又引余辈至其卧室,观彼教中礼帽圣经。与许主教同寓有江苏泗阳众兴集人唐某,亦彼教中人;适其外出,故未得遇焉。以前寺址甚大,后因多年无人管理,基址多为外人所占。新近北京回教联合会派人来管理,而已无从稽查以前地基究至何处矣。按元三山吴鉴《清净寺记》云:“宋绍兴元年(西历一一三一),有纳吉卜?穆兹喜鲁丁者,自撒那威从商舶来泉,创兹寺于泉州之南城。造银灯香炉以供天,灵上回房屋以给众。后以没塔完里阿哈味不任,寺坏不治……至正九年(西一三四九),阎海宪金赫德儿行部玉[至]泉,摄思廉夏不鲁罕丁命舍刺市丁哈梯卜领众分诉宪公……任达鲁花赤高易(冒)棋王立至,议为之微复旧物。众志大悦。于是里人金阿里愿以己资一新其寺……。”然则是寺创始于南宋,修于元末矣(此说与阿拉伯文刻石不符,或至正时再修也)。撒那威,即 Siraf 之译音,宋时波斯湾头大商港矣。元顺帝至正七年左右,有摩洛哥人依宾拔都他,尝至泉州。其游记中有开才龙人白儿罕乌丁及塔伯利资人夏立甫乌丁,皆为当时居留泉州之回教商人领袖。白儿罕乌丁必即不鲁罕丁,夏立甫乌丁必即会刺甫丁,毫无疑义。“摄思廉夏”乃 Islam Shaikh 之译音,其义犹“口教教师”也。欧人研究《拔都他游记》者,如法国人费兰德谓“拔都他决未至印度支那及支那本部,可断然也。其书数章记以上诸国者,皆伪造也。”拔都他在泉州所见之人名,皆见之中国记载,当可谓之伪造乎?费兰德睹此,当自认失言矣。……吾昔读《拔都他游记》,谓泉州人家多花园,占地甚广,故市城甚大也。今见情形,尚无异于数百年前外国人之记载也。……当宋元之世,泉州为第一大商埠。刺桐城之名,见之于《马哥李罗游记》、和德里《游记》、马黎诺里《奉使东方录》、《拔都他游记》,俱言为世界第一商港。外国贾客蚁聚,番货荟集于此。由中国往外国,由外国来中国,莫不于泉州放洋登陆。马哥李罗、马黎诺里回欧洲,自刺桐放洋;孟德高维奴和德里、拔都他来中国,先抵刺桐港登陆。盖宋元时代之上海也。泉州南门外晋江畔,即当时之黄浦江西外国租界也。西极之国如摩洛哥、意大利等,皆有游客踪迹至泉州,其大食、波斯之贾胡寄居于此者当更不知其几千万矣。自北宋哲宗元花时即立市舶于此,征收活货、税捐,十分取一,粗者十五分取一,以市舶官主之。其发舶回帆,必著其所至之地,验其所易之物,给以公文,为之期日。元既领有中国,市舶制度,大抵皆因宋旧,而为之法焉。……元时西方游客之才通港(即刺桐之转音)为泉州毫无疑问。……现今有无刺桐,吾忘访焉。《拔都他游记》载在刺桐所见之大商夏立市乌丁及回教教师白儿罕乌丁二人之名皆见之于吴鉴《清净寺碑记》。“才通”之为泉州,更如日月之明,尚复何疑哉?……

学校参观既毕,神父代吾辈雇人力车出仁凤门,至灵山,参观古回教先贤家。……东望山坡,坟墓累累,先贤冢即在半山焉。乃摄衣拔草,缓步而上。所过墓。其有墓石者,读之皆回回人也。墓皆长圆形,不如汉人墓之国。此山昔时或专为回回之葬地也。先贤冢有二,向南并陈。家上有亭,亭已坍塌。亭之东、北、西三面皆有石廊绕之。廊下北面,有阿拉伯文刻石一块,万里特。为拓下备存厦门大学。其译义云:

“此墓塞为昔日传教此方二先贤之墓。贤者当发克福(Facfud,阿拉伯文天子之义)在位时即来此,有善行,至今尚为人所称道。后车,葬此山,人民怀其德而思之。墓有灵异,其遭运不佳或抱病不起者,皆来此祈祷。二贤保佑,有求必应。每届冬季,常有多人自远方至此墓瞻礼行香,归家无不康健安全,俱叹行千里而不徒劳也。留居此地之回教公会,特集资修墓,尚祈上帝慨发鸿恩,使此二墓永远保存,俾此二贤骸骨不致暴露风雨也。时回教纪元七百二十二年勒墨藏月(即九月,西历一三二三年,元英宗至治三年)。”其旁有汉字刻石一块,同治时福建提督江长贵修墓时所树也。其文如下:

“我教之行于中国由来旧矣。泉州滨大海,为中国最东南边地,距西域不下数万千里,则教之行于斯也,不亦难乎呼!同治庚午秋,长贵奉命提督福建陆路军务,莅任泉州。下车后,询问地利,部下有以郡东郊有三贤、四贤墓告者。初听之而疑其误也,继思之而恐其讹也。公余策马出城,如所告而访之,平冈之上,果有两墓在焉,而不知其始于何代及为何人。墓侧碑揭,苔蚀沙啮,字迹漫涣,多不可辨。唯我蜀马公权提督篆时所撰立者,上故有亭,尚未磨灭;而亭久倾圮,碑仆卧尘沙中,已不知其几历年所矣。竟日爬刮,继以淋洗,始得约略们读。证诸郡志,乃获其详。盖三贤、四贤于唐武德中人朝,传教泉州,车而葬此者。厥后屡显灵异,郡人士咸崇奉之。明永乐太监郑和出使西洋,道此蒙枯,曾立碑记。我朝康

熙乾隆间,泉之官绅,迭继修治。马公重修事在嘉庆二十三年,乃其最后者也,然于今已五十四寒暑矣。其间水旱兵蠹,未尝无之,虽荆棘蒙蔓,不免就荒,而两墓岿然无恙。且适有来官是土之余,以踵马公于五十四年之后。嗜!得毋两贤之灵有以默相之乎?然则西城虽远,其教之能行于中国最东南边地也,更无论矣。于是捐廉择吉,鳩工重修。既竣事,志其崖略如此。惟冀后之来者,以时展缮,勿任其如马公及余相去之远,而未茸治,日复一日,渐就湮没也。是则我教之幸,抑亦余所深祷者尔。是为记。同治十年,岁在辛未季秋之月下旬谷旦。

钦命提督福建全省陆路军务执勇巴图鲁盐亭江长贵盥沐敬撰。”横陈地上有小墓石一块,文云:

“同治壬申年七月初十日故四川成都六品军功马阿浑永春之墓。盐亭乡愚弟江长贵顿首拜立。”东面廊下有康熙时修墓刻石,风雨侵蚀,字迹多不可辨,故未抄录。下次重游时,或将为拓出焉。西面廊下有明初太监郑和来此行香之纪念刻石一块,文云:

“钦差总兵大监郑和,前往西洋忽鲁漠斯等国公干,永乐十五年五月十六日于此行香,望灵圣庇枯。镇抚蒲和日记立。”万里亦为拓出,备存厦门大学。案《明史》卷三百四《郑和传》不言和奉回教,而此刻石记和来此行香祈佑,和或回教徒也。若他教之人,何必来此荒山向导教之枯骨折保佑耶!郑和刻石之南首,有嘉庆时修墓碑记,其文云:

“岁在著雍摄提格之孟赧,余奉命提督福建陆路军务来泉州,因知东关外有爸爸墓焉。按府志所载,詹武德中,有三贤、四贤传教泉州,卒葬于此。葬后,此山夜光显发,人因而灵之,名斯山曰灵山,墓曰圣墓。

明永乐钦差总兵太监郑和,前往西洋忽鲁漠斯,行香于此,蒙其庇佑,为立碑记。我朝康熙年间,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,乾隆癸丑辛未孝廉郭拔革、夏必第等相继修葺。迄今日久坍塌,爰捐俸重修,再建墓亭,悬匾额于其上,以昭灵爽,用答神麻。竣工,约其事而为之记。署福建全省陆路提督军门漳州总镇西蜀马建纪勒石。”万里及艾锸风又为摄亭墓影以留纪念。余披阅《闽书》卷七《方域志?灵山》云:

“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,入水不断;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。”

(亦见《福建通志》卷四十二)任神父谓此古冢或为聂恩托里派基督教徒,后为回教徒所占有。武德时回教尚未大兴,回教与基督教皆为一神教,敬奉上帝,尤易混淆。并言稍前西班牙神父阿东资在此墓旁发见基督教徒墓石云。吾查《隋书》、《唐书》《地理志》,隋开皇九年置泉州治闽县,大业元年(西六〇五)改曰闽州,三年(西六〇七)改建安郡,唐武德六年(西六二三)复曰泉州,景云二年(西七一—)曰闽州,开元十三年(西七二五)改福州,皆即今之闽侯县也。唐武后圣历二年(西六九九)析泉州,置武荣州沿南安东北五十五里,三年磨;久视元年(西七〇〇)①复置武荣州;景龙二年(西七〇八)改旧泉州为闽州,以此为泉州,属闽州都督府。开元六年(西七一八)置晋江县为之治。此即今之泉州设置历史也。武后以前今之泉州毫无设置,其地当时必为小村落,或竟荒凉,皆未可知。武德距圣历尚有七十余年,外国传教师何必来此小村落传教?故《闽书》所载武德间三贤四贤来泉传教之说,吾颇怀

①圣历三年及久视元年均为公元700年,此处原文似有误——编者注

疑也。再查《高僧传》等书,唐时中国高僧往印度及印度高僧来中国,无,人由泉州放洋或由是登陆。盛唐之时,泉州虽已设置,而对外通商,尚未大兴,回教先贤渡海来华当不至泉,此二可疑也。《唐书》及《太平广记》载长安、扬州(又名广陵,亦曰江都)、广州、洪州(今南昌)等处波斯、大食商胡事情颇多,而绝无一节道及泉州者,此三可疑也。此二墓或为唐末宋初泉州通商兴旺以后之墓也。是否为基督教徒之墓,吾不敢言矣。

——载《史学与地学》第4期(1928年)

## 青海省垣回民概况(节录)

(文远)



## 五、教务

回教教务，大概与内地无大差别，不过各地情形稍有不同。青海省垣回民崇信教务，恐冠全国。兹将该地回民教务情形分述如下：

清真寺：清真寺是回民礼拜的场所，在有回民的地方，均有清真寺之设置。青海省垣为西北回民聚居地之一，当然少不下清真寺的设置。在东关有最大的一所，本地各界人士皆称做“东关大寺”。其建筑之宏大，确非内地所见到；内部清雅而幽静，庄严而灿烂，恐为内地清真寺之所不及。

此次戴院长亲参观，谓“建筑之伟大，内部之清肃，实难形容”，由此可见该寺的一半。至其建筑，在民元先马省主席就宁海镇守使职后，即兴建筑，不至一年，竣工造成。计有大殿三间，工程伟大。至民国十年，因人口增加，礼拜人数过多，寺内不能容纳，以及大殿方位不正等种种需求，因此，马先主席以回民的责任，大加善心，重兴建筑，规模更为伟大。越二年告成。计大殿五间，耳殿五间，仰而望之，敬信至极，即现在的东关清真寺。其容量可纳三千多人的礼拜。在刚完成的当儿，不但容纳全垣回民的礼拜，而且有过的势。到现在恰成一个反比例，每到礼拜日，殿内只容一半，半数在殿外礼拜，由此可见人口增加的速了！其次则为路口清真寺，建筑于民元初年。西门清真寺，最近将竣工。二者规模极小，但尚属宏大，其清〔静〕幽美，与前者毫无差异。再次则为郭家庄清真寺、北关清真寺、南门清真寺、东门清真寺等。规模虽不甚大。因回民的需要，早晚礼拜较为便利。因为种种的需求，所以在回民较多的公共地方必设一清真寺，以引起回民对于礼拜的热诚。以上各寺，除大部为马先主席以回民责任捐助外，皆为回民集技成裘兴办而建，毫无他族及官厅之助。

寺的组织：东关清真寺的组织，其最高级者为教长一人，由回民中纯悉经典及品格最优者充任之。教长下设助教（俗名叫长学）二人或三人，助理教长一切未尽事宜。寺内招收阿訇（读阿文的儒者）六十名，朝夕讲经。至于寺的一切事物，由教长聘请董事四人，维持寺内的一切及种种困难，并由教长委任乡老人，处理寺内日常事宜。

其他各寺，组织皆同，无甚差异，不必多述。

寺的经费：经费的来源可分两方：1. 为不动的租款。为回民补助费（名学粮）。在东关清真寺的不动产有水田十余石之谱，铺面共有二十余间，均系私人捐给清真寺的。每年可收入租麦（地租）十余石，皆充阿訇的食料；租银（铺租）可收入三百余元。至回民补助费，每年冬初在所属回民中赈求费用，回民因宗教关系，荣耀争助。故寺的经费虽说不大宽裕，然也不至穷迫。其他各清真寺的经费不多，概由附近回民补助。

宗教教育：在东关清真寺中，招收阿訇六十名至八十名，由教长讲解经典，在宗教学术上点最高衡（？）恐全国回民宗教教育中，其地位高者，首屈一指。又在东关附近设清真中学两处，招收额数无定，多寡均可。所招学生，叫为“大满拉（即中学生之意）。所学者为阿文经典的初解。更设清真小学十余所，另有女子小学三处，学额亦无定，与前无异。所招学子名为“小满拉”（即小学生）。但宗教教育，教授法仍旧，不知改良，殊为憾事。现省垣促进会采用新教授法讲解阿文，实为一线之新机！

宗教信仰：该地回民，崇信教义最力。就东关清真寺一处而言，每日礼拜五次，但每次平均礼拜人数总不下千余；虽淫风绵雨，亦无异平日。每星期五为回教的礼拜天，这天该寺中礼拜人数总不下五六千，除三千多在殿内礼拜外，余皆在殿外土地上礼拜。其对于宗教的信仰可见一般矣！除以上两种礼拜外，每年有两次大朝拜，不在寺内礼拜，必在郊外举行。到这两次的礼拜天，全域男性老幼，倾城而出，统计礼拜人数至少在一万左右。这种伟大而盛美的宗教朝拜，实回教教义伟大的表现！按回教教义，除礼拜外，尚有封斋、诵经、天课、朝觐诸项。以上三者当然依规奉行，无推倭的必要；至最后朝觐一事，以经济能力为断，苟有能力者，定去朝觐一次。别人视之，颇为困难。因西北人民赴东南者甚少，往国外者尤其凤毛麟角。而回教人民，为宗教之信仰，多往阿拉伯朝觐者，但其中以青海省垣为此项事业之冠。在数万里外风尘海洋的道途上去觐瞻圣地，实在可钦可佩之至！自民国十四年迄今，朝觐的回族先达，共计不下二十位。他们为了回族大团结的使命，到回族的纪念地去敬谒瞻仰，且与异地的回族同胞接头，以联络彼此的情感：

## 六、结语

青海省垣的回民，在清初计有三千多户，混居城垣内外，与汉族同处，感情极为融洽，而回教占全城人四分之三，可谓回民最盛的时代。但至清末，政府对回民多加屠杀，以致该地至十室九空，数里绝烟之境。

今虽人口日繁，多系客人。余调查当地的居民，在三千余户中，只在刀余之下得为复生者，仅二百余户矣。殊可慨也！此非记者的捏造，实确切的事实。美国学者芮哈特曾在清政府屠戮青海回民时的当儿，他在省垣附近宣传基督教，著有《与西藏人民同居记》，内多达屠杀回民的情况，内中有一段引证如下：

“战争现告了终，哆巴打仗的回人大都被杀，有二万余人逃往土耳其斯坦，中途因冷饿而死者甚众。卫将军班师返西宁（现省垣），留邓将军镇守哆巴。邓将军之官职尚比卫将军为高，但卫将军不承认邓将军之和平办法，伊复向邓军要一千回人之头颅。此事虽失当，但只再搜捕回人一千名，押送至西宁，以饱卫将军杀人之欲。哆巴所留之回民，皆被军队抢掠一空，并将回人皆送至哆巴之谷中居住，不准任意他往。以吾侪之观察，中国司令之不守信用与其残忍之行为。实足以将来变乱之导火线。……丹噶尔现无回人，因当地之人民得官厅之命，将数百之回人均屠杀净尽。哆巴之城墙几被踏平，美丽之城墙与风景完全损坏，绿瓦与绿砖均由西宁府台运去，或以之为中国人民建筑庙宇，亦未可知。东关除少数回回乞丐外，再不见回人踪迹，并不准伊等在西宁附近居住。”

观上段文字，当知满清时对青海回民之惨杀和虐待的一般矣！仁人达士看了上面外人的公平记载，有何等的感想？现在当然不是这样的情况，……各民族一律平等，回族也是中华民族之一，当然再不〔会〕有那种残忍屠杀的事实出现了！惟吾人痛定思痛，当益自奋励，益自振拔，互相扶助，共向光明之道前进。此作者之所期望者也。

——载《突崛》第1卷第3期（1934年）

## 潜经村

（隽人）

客岁，随军来桂，闻桂地某处教胞甚伙，因年久教义失传，致风俗、习惯、生活状况与汉教无异，忧甚！亟欲知其所在地而不可得。今春始悉为桂邑东郊之潜经村。公余之暇，前往一观究竟，尝在该地留宿一宵，谨将搜集所得公诸于关心宗教诸君，俾便参考。

桂林东南郊约三十里，有大墟镇。沿镇溯漓江南下，约五十里，即至所谓“潜经村”。

潜经村，亦有呼为“潜金村”的。一说，若干年前，该处所居人民多系回教，后因交通不便，教义失传，嗣多与汉人联婚，于是拜佛烧香、求神问卦、杀食猪畜之事，所在多有。而本真沦歿，教节殆矣。然前人尚遗《可兰经》一部悬于梁间，年湮代远，无人过问。旋因村内发生流行瘟疫症，虽拜佛烧香，亦难获痊，竟对悬于梁间之《可兰经》发生疑窦，认为该部经典作祟，遂藏山洞而封闭之，故得潜经村之名。

一说——“若干年前，此间所居均系回民，而多营商致富者，财发巨万。后受人凯觎，集结官兵而讨之。居民惧甚，遂将所有金两蕴藏山岩内，迁徙他往；但外人穷追不舍，遍杀回民。回民为遮蔽外人耳目计，送与汉人结褵，致风俗习惯为汉人所同化。迨若干年后，同宗相遇于异地，始悉原居山中，该山一洞内入行数十步有一石槽，槽下藏金甚伙，遂偕同前来掘取。既至，石槽在，但藏金已潜去无踪，遂再于山下筑舍而居之，故又有潜金村之名。”

综观上列故事，各有因由，但无据可考。故呼潜经村可，呼潜金村亦可。

村中居民约百家，其中四分之三为教民，但彼等均知为教门，而失却教义之依据，故风俗、生活与汉教无异。村前有白氏宗祧一，因年久失修，大半把废；壁中所遗石碑，除捐款修祧者之芳名外，另有一碑为宗约，宗约后附有文，曰：

“予族之先人，故老流传非西粤人也。第知出于洛阳，亦不知来自何时。考之断碣残碑，仅见十一代之祖宗信公为始，而以上寂无闻焉。此固代远年湮所致，实关后人不立家庙故也。今予族众除移居别村外，尚二百余户。虽世家巨族，而孝弟之道乌不可讲。前已巳春，商之闾族，以宗祠未建，无以修祀，事序昭穆，笃宗谊著，雍睦为言。咸曰：然。于是即捐了资百五十千；估计不敷，随有乐输者，又得三百千有奇。始择地于村之东南隅鸠工后材。阅一载，而前后两层仅竣，而中楹尚有待焉。一本九族，毕集于斯，春秋两祀，万古不废，后之子孙，若慎毋怠。厥乾隆六十年孟冬，上浣嗣孙如云谨志。”

根据上列碑文，有谓“春秋两把”一句，得知教义于乾隆六十年前已失传，虽未敢确定，至少此时正与教义疏远矣。

数年前，该村被发觉有此特殊情形后，遂为教人所注意；并传该村之白姓者为白建生先生同宗，故白先

生尤为关心，曾语马松亭阿衡曰：“你老人家如能将他们感化返教，尤胜于赴敌人后方游击。”白先生军书倥偬假暇，以宗教是念，由此可见。于是成达师范诸师生在马阿衡领导之下，肩起此艰巨之任务。马阿衡除亲赴该村视察外，并派人常州居住，一面宣传教义，一面筹建清真寺及学校，此二十八年秋之事也。

由大墟至潜经村一段，青山绿水，风景绝佳。记者往时，又适为“春到人间花争艳”的季节，红绿点缀于田陇之间，古樟翠柏，夹道相迎，清风徐来，更使久居都市之人为之一爽。行约十二三里处，峭壁峻立，小道绕筑于峭壁之下。行其间，仰视之，令人目眩。登小道拾级而上，转弯，再行里许，即至该村。首见者为白氏宗祠，祠后即村民所居之处。街道以碎石砌成，坎坷非常。房屋建筑，茅瓦参半。环顾村之四周，皆丛山峻岭，漓江横卧村前，来往商船游戈其间，更富诗意。

记者到达之晚，适逢成达所派之唐阿衡及贾援先生召开清真寺等备会议。时间既至，各董事均纷纷获会。甫入门，即向唐、贾二君道“色兰”，举止肃敬，声调正确。记者闻之，颇为诧异，盖彼等并不似久疏宗教者。嗣悉，实唐、贾二君之功也。

翌晨，余至村街浏览。行至门前贴有“都阿”之一家小商店，入视之，仅米花糖两包而已，当以洋一角购得四块，且行且食。甫欲出门，发现其梁间挂有猪肉一块、香肠一串。当询之是否教门，彼唯唯。待余告其教门不许吃猪肉时，彼答曰：“不让吃就不吃啦！”面部微现笑容。骤闻此言，简单诙谐，然实事之下层并不简单耳。

据说因教义失传年代过久，故养猪吃肉之风，一时殊难更易。所幸彼等对于教义尚能领悟，至其风俗习惯之改革，尤须吾人长期之劝导。

关于劝导之工作，假于礼拜寺及学校固宜，然终不如组一负专责之团队，常州居住，以礼拜寺及学校而进行之。是项团队应将工作之计划缜密定订，由浅而深，按步实施。再如担任是项工作之人员，颜词宜温柔，使之见而亲近，能以本省人充之更宜；否则，言时必须缓慢，务使听者得以了解为度，尤忌滥用文句。

关于其风俗习惯之改革，得以因时举行各称宣传大会或以通俗之娱乐品而代之。如每年清明时，村民多沿旧习烧香祭祖，吾人除召集举行宣传大会外，并以游坟代替之。又如该村每年均有跳神之举，吾人应于其举行跳神之前数日，举行宣传大会，届时则代以电影或代以戏剧俾便使其精神有以寄托。此外，对于固俗习惯应兴应革之事，宜多印画片，俾不识字者及儿童之观览。尤要者，为心理之改革，如限期禁绝猪肉，期满除举行宣传大会外，并举行洗刷炊具运动大会以及宣传大会而行，务使其再见猪肉而恶之。

关于教义者，首应以沐浴着手，使其知为何要沐浴？怎样沐？再进而教其礼拜，为何要礼拜？怎样礼拜？须分门别类，提纲挈领而告之。

上列诸点，仅就愚见所及，敬希教内人士多加研讨，制订计划，以作负责者之准绳。

吾人所知于潜经村者如此，此外如潜经村者正多（据调查，潜经村附近如此情形者，尚有八九村）。同时，将演进而为未来之如港经村者亦甚不鲜。潜经村者，实为吾人未来之鉴。望吾教胞，勿忽视之。

二九、\_\_二、廿五，游潜经村归来。

——称《回教论坛半月刊》第3卷第10期（1940年）

## 齐化门上下坡之风俗教门

（马瑜忱）

……因为记者日前因事往访成达师范学校校长兼本报总经理马松亭阿衡，谈起我们的伊斯兰宗教来，……嘱我作几篇稿子，说一说北京各礼拜寺所辖之教民关于宗教L的风俗习惯，无论巨细，尽量发挥其沿革，足征马阿衡关心宗教，独具只眼，这是使我十二分的敬仰和佩服的。但是记者苦于不长于作文，迹来又好久未尝执笔，恐怕作出稿子来，不足以履阅者之目，或是是否迎合马阿衡之意旨，我自己殊无把握。特因为服从阿衡老人家之命令起见，勉强铺叙成文，至于辞句之工拙，在所不计也。记者生于朝阳门外之南中街，仅就本乡中，从幼年亲自经历及听老前辈谈过者，追述而详记之，或者我的拙文登出以后，他处乡老，有闻风兴起，出有较好之记载，陆续刊登于本报，则抛砖引玉，亦一有兴会之趣事也。

查南中街一带，教民环居之地，旧有清真寺二座。建筑年代，虽无碑揭可考，大约均在清乾隆时代。一在中街北首，俗叫北街；一中街迤南下波，俗名南寺。北寺规模较大，房舍略多，又谓之“上坡礼拜寺”，

又叫“大礼拜寺”。南寺势与相反，以故又都叫它是“小礼拜寺”，又说是“下坡礼拜寺”。北寺闻为早年住在寺对过之大门秦姓所造。南寺系早年在东交民巷居住之北京十大豪富之一开弓箭铺的马姓所建。先前，两寺都是该底母（古行）。后来，北寺不知由何年月改了新行，又叫侯都司。两寺的高末，向来对宗教派别上倒是无争无件。就阿衡们，间或有恐怕团盖勒（施主）再请旁人念经，于自己收入上受影响，总要造出许多无稽之言，新行说古行不对，古行说新行是异端。好在那样年月，人民对研究宗教多不感兴趣，也只得各是其是，各非其非。甚至到来埋臧月，看月都不一致：你传初二二看月，我就传初一看。南寺的高末，永不用打算到北寺礼拜，北寺高末更不到南寺去。新行不重“故拉乎”；墩小鸡子，先开膛，后拔毛；接“堵阿以”摸一遍脸；礼“畏台勒”拜不叩“塞直代”；站“者拿子”脱鞋。古行偏不那样行。居家有以为墩鸡先开膛，“者拿子”脱鞋为对的，因为要照那么办恐怕有人说是新行，真就不敢去遵。两寺都有三掌教，全是世袭罔替；对于中文阿文都没有深切的研究，对于宗教的知识自无相当的认识；以有人请去念经为了事，终年应酬门头（是固定的施主），礼拜是虚应故事。其实这种门头师傅的权力很大：人家由有小孩起，向产房念“邦格”，起回回名儿。男子及岁行割礼请掌刀的师傅，又名“刀儿师傅”。女子订婚写回回名儿，以至嫁娶写“以礼布”。人死了，一切礼节用门头师傅的地方很多，除去私生子、不正当的夫妇、人死了是被人暗害用不着他们外，凡是正当的人家婚姻丧葬一切宗教典礼都离不开门头师傅。所以管着门头师傅叫做“回回经纪”。

两寺建筑都仿照敕建的庙宇的样式，筒瓦起脊，琉璃的五脊六兽，于摆细磨，工程着实的坚固。北寺山门三座，外院南北群房各三间，二门垂花门一座，进门南北抄手游廊，南北讲堂各三间，前廊后厦。迤南通游廊，各有耳房一间，迤西又有房各两房，另有游廊数间，通大殿。正西大殿，而开五间，勾连搭又各五间。殿内木料，一律南黄松柏，甚为雅观。殿前丹掘，四角各置石质灯架一具。院内翠柏苍苍，矗立云际。俗人到此，别具一种幽娴清静之感觉，固天房之禁地，亦地方上之胜迹也。北讲堂有后虎门一座，通北院，建有尺余高之甬路，直通北上房。阿衡掌教退休之所，屋共七楹，亦带廊厦，东西各有游廊三间，院内绿树成荫，亦颇幽雅。水房浴室设在殿之西北隅，亦甚宽敞洁净。周围尚有群房数十间，分税与住铺各户，每月租金约进四五十元，归寺中全年经常费。大殿以前，是有“天堂咫尺”长匾一具，为道光丁亥年湘浦中堂松筠所书。两边刻有木质对联，为回部郡王哈迪尔所书，上首系“至当归一，开务远源昭率性”，下联为“慎独无二，发明理要入精微”，亦道光丁亥年月笔迹也。殿内尚是有金字经文匾额三方，未详是何人所写。后壁有数丈长之经文黑迹，苍老酋劲，闻系沧州金四阿衡所书，亦美术之一也。北讲堂悬有唐树捕所书之“善心坚固”四字之匾，光绪乙亥年间物也，书法平常，亦足沾污该寺名胜。尤奇者，阿衡堂屋亦有匾额木联，系全月川家中之私物，移悬此间，殊令人观之不雅。其文其书，更无评论价值也。南寺亦系山门三座，此外先还有围墙，数年前始行拆去。山门内并无盖群房之余地，只丈余甬路，即至垂花门，内有南北讲堂各三间。北讲堂为阿衡讲经及退休之地。南讲堂系海里几宿舍。兼设男女阿文小学。仅南讲堂西首，有房一间，为管事乡老办公室。正殿系三间两耳式，前有抱厦，殿内亦系勾连搭式各五间。两寺大殿间数，不相上下，工料亦属相评，惟地板南寺似较优于北寺。殿前匾额，仅肃王、庆王所书两块。肃王笔迹未详年月，文为“括囊大典”。庆王所书之“纲维二五”四字，则在光绪壬寅年。殿之南院，为水房浴室。近几年时常修理，几与北寺相若，而宽广则过之。余外仅有西房三间，为堆置杂物之用。闻早间寺之周围群房尚多，日久胥被各掌教占用。北寺于同光年间，皈依由甘肃传来“者含来依”的派别，后金月川君为该派之“来依司”，即直隶、山东一带布教之首领。该寺始完全归于此一派之信仰。该派注意念功，一切念法，倒是字斟句酌，极尽抑扬顿挫之妙。就是礼拜上，都不甚讲求，一味学人家甘肃人的快礼，又全不到家，立躬叩坐，多有不听领拜人之“台克必勒”一者。据说该派是研讲教道者。诚如斯言，浅学如记者的观察，宗教研究到了道乘，似乎应当把教理都了然于胸中，才能入于精微之境。决不是求学问（而）不深造的研求汉文及经文者所可越级而升，德等而进，随便的就足以黍列门墙、滥竿充数。该派管着同门的人，叫“朵思他尼”，言其下真主阙下最受欢迎的人。凡是朵思他尼家念经，男女都要换小净跪经，老师傅到齐后，先由主人向上躬揖，说“赛俩目”，报告今天念经之由来；然后预备一份果碟儿，内中以枣儿为口口口口（主，再搭）配上各种时下果品。这是口口口口，所不可有缺之物，会餐的[时候]，食物倒可以随便。宰羊的人家，多有做全羊独碗菜的，亦宗教中之特别食品也。念经时，每一段“索来”将毕，大家齐声赞主赞圣，念毕再念一段“埋答以哈儿”，也是随念随赞。早间“榜搭”赞，午后的“底盖勒”赞，都跟古行不一样：由阿衡倡首，大家跟随着念，高音都随之高念，低音都随之低念；念毕传“亚西尼”，

倒是很有秩序。礼拜末坐，念的也短，只念到“我而俩阿梨以不拉西埋”处，完毕即说两遍“赛俩目”。主麻日聚礼，只礼十拜，“畏台勒”拜不叩“赛直代”。注重遵行天命，可是“太头味儿”斋拜，听人自由。南寺的古行与西南各城礼拜寺，完全一致，别无可赘述也。

两寺合办者早年有粥厂及小学校一处，均设在北寺。粥厂年代很远，系记者先祖联络两寺高末用私人捐款创设。在北寺对过赵宇臣捐助之空地一段，建造极朴陋之粥厂一处，即利用北寺山门内之南北群房，生火熬粥，不分宗教畛域，任人取食。每到冬季，东郊一带之嗷嗷待哺之贫民，赖此粥厂不至冻饿毙命者不在少数。先祖故后，唐姓接办。不数年归金姓，即金月川昆仲办理。向不用官府协款资助也。庚子乱后，粥厂停办有年。直至晚清末季，复由先严提倡，蒙各处教内外戚友热心捐助，粥厂赖以复活。支持数年，已竟捉襟见肘。复蒙侯松泉处长要求京师警察厅每年协款一百五十元。后经粥厂筹备处侦悉，将此粥厂连警察厅捐款一并吸收以去。先还由提署延聘先严与赵君育才为绅董，经理一切煮粥放粥各事；历经变迁，赵翁育才与先君先后移居城内，此项粥厂连一切家俱均归粥厂筹备处吸收以去，仅造粥厂厂基供后人之凭吊。多年慈善机关，致使无人质续办理，亦乡里中对弗起前辈之遗憾也。

清真小学，创始于清季末叶，记者亦发起人之一。先名为经儒小学堂，曾推本街名宿赵鼎臣君为堂长。两级高小学制。开力、以来，颇有蒸蒸日上之势，学生五六十额。就北寺南讲堂为讲席。经常各款，亦系大家捐助。教员除赵君鼎巨而外，以李质甫君为最热心，循循善诱，为东郊有名而符实的学校。教育当局屡派多人调查，威认为满意，后送遭兵燹，捐款不大似先前踊跃，仅有一二班学生毕业，即归于停办。后有黑文志、黑淑兰兄妹，继办清真小学。既无人在精神上为之扶植，复无经济上之援助，办理数年，毫无成绩。至今门首尚悬清真小学牌额，内容已久无学生扶箕上课矣。

该处近又有差强人意之善举，即南寺提倡之抬理会是。发起者为舍弟太璞氏。伊鉴于本教人家，出有丧事，多趋重于浮华之一途，顿多（违背）宗教精神，深抱杞忧，联络同志多人，发起斯会。特制成杠照一份，纯用白色，连“埋台匣子”，“水溜子”都用白帆布制就。同教中遇有丧亡者，通知到会。在会会员统要沐浴抬送，远路者方许雇人。其有坟莹在于左近者，一律由本会会员抬王坟地。且在人所用的“可番”，与各种香料及打坑等一切用费，亦统由会中出钱开付，不用者听之。或有无亲属及实在寒难之亡者，会中亦一律料理。其经常费，由在会人捐助。由前年开办迄今，沾其实惠者真不可以屈指计也。

早年吾乡丧礼，不合于教门的地方很多；亡人将一病危，先要门头师傅提醒以妈尼，能够等得及的，都要先给病者沐浴，其手续也是归门头师傅料理。净水须由礼拜寺挑来。亡人一倒头；本家儿须将上房堂屋完全腾出，预备停放亡人尸身，以表示寿终正寝之意。然后预备黄土一堆，在堂屋后檐墙前，堆起成台，由门头师傅及亲丁将亡人移置其上；面部盖有尺余长方之白布一块，又用一新白布幄单掩盖全身；头前足下均放有炕桌，上设香炉，内烧芸檀香。尸台以前，由门头师傅预备白布帐帘一具。帐前地下，铺设白布棉垫，孝家男女，两边分跪。组织完毕，始准同声举哀。亲子妻媳，一律服斩衰的孝衣；男人带孝帽孝带，并有九尺长之箍头布一份；女人用九尺长孝布包头。弟妇侄媳，用六尺包头。未妹之女，包头同子媳；已嫁之女，同任媳。远亲及出服晚辈女人，一律用五尺包头。再次即用一尺余之白布，将梳头之一部，包裹而已。男子孝带，亦有分别，即九尺、七尺、五尺之分，切禁递错。否则，受之者必要挑眼、说闲话。家中一面搭棚讲杠、找行厨、搭灶，开经宰羊，一面向亲友处报孝。姑太太、姑奶奶、外婆家，一律用以整匹布报孝。远亲、远本家，都是半匹布。朋友则用讣闻，出嫁女子倘事先曾守病人，俟向死者举哀后，依然吉服归家，向翁姑述明经过，谓之“讨孝”；翁姑许可后，当日复返娘家，才能正式穿孝。出埋台之日，是接到孝布至亲，咸穿孝服而来，男人拿带，女人包头，皆由学家预备。送递时，由丧家用钢盘托放，当面跪递。亦有先一日前来吊唁，先为领去，是日带来者。子婿孝服很轻，穿漂孝，即白市布或洋布孝衣，上罩马褂或背心，不蒙鞋，无孝帽。前清时，穿漂孝袍子，系凉带或搭包，带活计，蓝缎袖头，带硬领及领衣。未成婚的子婿，不进丧家门，孝子出迎于大门以外，孝服与成婚者同。孙辈男女，肩头上订一红色布志，外孙系蓝色布志，。男左女右。曾孙订两个，玄孙订三个。外孙男女，再晚一辈或两辈者，亦如之。亲友前来吊孝，进门先道烦恼。男人互相握手，念“清真言”；女人先问好，周旋，道烦恼后举哀。孝家亦随之举哀。近亲送礼，都是活羊一只；其次都是油、面各十斤或五斤；再次送幛子、份全，凉（量）亲谊之厚薄、家中之丰俭以定礼物之多寡也。送礼以外，还有传经及杠上加钱，都是不可少的糜费。尤以近亲传经，除包也帖外，尚须有大盐、红枣、茶叶三色，分量都是与半斤盐的纸包相称，外裹蓝色棉纸，用粗麻绳系紧。孝家传经，亦有用此三色者。屋中洗“埋台”的负责人，分领水、灌水两种。领水者，或一

人或二三人不等，岗管依法洗尸及穿“可番”。灌水者，系助手，帮助整理应用一切器具。海推布在院中窗下跪念“塔哈”。本郡阿衡，职司领“者拿子”。后边随同站礼者，或请来的各处念经人，或是本家亲友中素日行教门者。以上应拿的七帖，应当是亡人的值钱衣服或是首饰。亡人若是女性，念“塔哈”的，非用金银耳钳不可。当亡人洗尸体之时，屋中守孝女流，全移于院中跪孝。及“埋台”搭置于院中时，远近；亲族及戚友中同教者，连念经师傅，环绕“埋台”传送香炉，口中赞主赞圣三匝。大家念完，即退下，再举行“者拿子”。斯时孝家女人，皆将托地之包头挽起，盘绕于头上颅之上，俟“者拿子”礼毕。接完“堵阿以”，大家一齐同声举哀。杠上香尺一响，抬起，杠夫头拿出自记之加钱帐簿，按照亲友交钱次序，一一喊出，众杠夫齐声呼唤，表示叫人注意。丧家纷向各亲友道谢。此际哀声顿止。俟加钱喊毕，于是复齐声号哭。大杠前行，女人哭送于门首，俟等望不见时，始陆续归家号哭。男宾在大杠前执佛鱼贯而行。长子钻于大杠当中驾辕，名为“顶丧架灵”。杠前提炉捧炉，均由杠房雇人执役。所用黑香，可是归本家儿置备，派有专人，手持白布缝就之香口袋，随行随往各炉内添香。真是香云缭绕，香气芬菲，直燃烧至坟地为止。路上若遇有茶桌，孝子尚须由杠内钻出，磕头道谢也。“埋台”到埕地，孝子应行试坑，即己身试一试，亡人躺着合适不合适。如试有或窄或短，赶紧找打坑人前来修理，务使亡人入内尸身不受屈抑为止。坑分马道坑、直坑两种。马道坑掏直窑，直坑掏房窑。窑内应用白布写经字之四面围坑一份，亦有用无底之棺木名“者塔暮”者。堵窑门的“拉孩儿板”，有木、石、砖、土、坯之分，亦看人之境遇能力也。马道坑连“埋台匣”均下于坑内，到窑门前，才将“埋台”请出。往窑门行“埋台”时，非久于打坑人，无此技术，外行人不易为也。“埋台”安置妥帖，例应由孝子再入内查视一周。实在妥帖后，始由孝子将亡人面帘揭开，谓之“打脸）L”。至此，坟内之要事已毕。然后挡“拉孩儿板”，填土，孝子跪地听经，一面将念经人吹念之土块，一一捡拾一起抛于坟坑以内，接“堵阿以”。孝子至此始安然无事，大责已卸。惟有一事，实不可解，即丧家到坟地时，预先带有下盐烧饼多枚，临填坑时，随散七帖施之于大家，未悉是何用意。风软，教门软？记者曾向各“阿儿林”及老于事故者探询，尚未得一圆满之答案云。孝子归家后。本郡阿衡各掌教，已于“埋台”动身后，将天经开念完毕，斯际印张罗圆经。再回完经，即可谓孝子于送死之大事已了。稍为休息一二日，应当往各亲友家谢步，带口请七辰之期早移大驾助威，并告以圆经钟点。届期除赶上国经，大家同接“堵阿以”还成为一种宗教式的礼节外，后来亲友进门交份子坐席，吃完擦擦嘴即告辞，比上饭铺尤觉仓忙，殊无多大意味也。席地随人之家境定高下，可是肉粥一项，成为办七日者不可缺的食品。过七日后，除照例再到各亲友家道谢外，尚须按亲谊远近送油香。近亲是八个，其次六个，再次四个。门头师傅，从此张罗七日坟、七日记，四十坟、四十经，百日坟、百日记，直念一百天经，游一百天的坟。再则即等每月念月经，周年、冥纪念经，都是门头师傅的定门主顾。间亦有在头周年、二周年、三周年、脱孝及若干岁的冥纪搭棚办事，大请亲友的。吾乡丧礼，大概如是。’

特再谈谈婚礼。男婚女嫁，人道之常。第以女子深居闺阁，又值早年社会，异常固蔽。女子标梅有期，外间很难知其真相。所幸有一般走门子的太太。此种人是变相要乞的，四九城儿乱串，深晓某家跟某家系何种姻亲。到了西城张家，就说东城李家大姨儿问你们好；南城的王家的大舅妈打听北城的赵家的外甥媳妇几月里作月子；外孙女做双鞋给姥姥送去；姑奶奶给娘家妈带信说是下月是孩儿的生日，跟姥姥家要什么样的衣服首饰……??没事时作为闲串门子，谁也不少给食物与钱财。赶上拆洗衣裳季儿，也能三天两天帮忙作为临时老妈儿。寻常女太太们绞脸、擦家伙，都是这般张姐、李姐的临时责任。就中耳鬓厮磨，还有不知道几岁的男女应当互相择配的事实发生？然后两边一提倡。设若看出有缔婚之可能性，他先暗中给疏通得十有八九，才由男家正式请出亲眷中之年高有德，好管闲事的人一位或两位，出头保亲，踵门向女家求亲。女家必要当时不就应允，说是要向大家商量，约定几个主麻日后再听准信。从此开始，向女之长亲、外祖家、姑姑家、姨儿家一一通告，大家都无异议。到约定之日，保亲的人来，听说全都认可，这就向女家先道“五白儿”。可是保亲的一出头，只许女家不给，不许男人方面不定。双方妥协之后，择一吉日在保亲的家中，或在饭馆，或在男家的门头师傅家中，治席请男女两家的主婚人见面，行拿手礼。后再择日，男家放小定凡，换女家的回回名儿。也有在拿手一天举行的，谓之“两手换”。小定儿礼物不拘什么都行，普通都是戒指、金簪或珠花。所讲究的，在盛定物的木匣，总是红木三开，带玻璃罩儿。余外就是包定物匣的包袱，多是旧绿洋皱里儿，红洋皱面儿，青缎子双股儿飘带，预先请青年有夫之妇的全科人儿刺绣出各种吉祥玩艺儿，如“榴开百子”、“福寿绵长”等。女家的回回名儿匣儿及包袱也是同样的讲究。往两家传送之责都是原说媒的走门子太太。唯一的任务，是日男女两家都来有贺喜的亲友，家中随便治席待客，

至不及的，也要吃一顿打卤面，谓之“喜面”。嗣后设有不幸，男人先死，两家定礼互相由原媒索回；女的，人都说是“望门儿妨”，以后再给人家就不大很容易。要是女人先死，男家得信后，婆婆须亲自送“埋台”；女家跟同保亲的当面将定物拿出，婆婆并要从上面取下几颗珠子，或是剪下两枚戒指，交与女亲家太太，给姑娘出散也帖。要是两家都平安无事，到了嫁娶有期先一年或半年，由媒人告于女家，说是今年秋季或是明年春季办事，谓之送荒日子。男家固然各事渐次筹备，女家亦开始陆续置备内外装帘。喜期前数日，先放大定，是全套首饰、珠翠头面等。亦有不放大定者。再则定期过喜帖，即商议确切之期，谓之“拿团书”。总是上旬、下旬两个日期，由女家择定一吉日，将原团书换签送回，即为确定日期；亦有换词另书一喜帖者。此际男家要新人的衣裳尺寸单，成做无定额的衣服多件，预备上轿时穿用。最不讲礼者，无论冬夏，贴身衣裤，总是棉的。喜期头一天或当天，女家过嫁装，分多少措，无尽无休，都是量着家当儿赔送。请官客送装，八位或十六位，要双位不要单位。另有本家中亲了二位或四位跟随。到男家，有多数亲友迎于大门以外，请至棚内或客厅内落坐，待以茶点。除请定安装人到新人房指挥布置何物应行陈列于何处外，余人即由男家亲友陪坐谈天。嫁装安置妥贴，应当送装者轮向男家道喜。后来从简，只女家本家儿应典外，女家带来的茶房交待一过，即纷纷起席告辞而去。若是当天过嫁装，送装的人们先不回女家去，由男家在左右相熟人家暂借落坐，以等轿子到后送亲男客来时聚齐，参与写“以札布”典礼，谓之“会齐儿”。此处亦由男家派人，格外招待，茶水点心、干鲜果品以及脸水、手巾等等，无不伺候周到。男家的轿子，执事格外讲究一点儿的应当先在喜棚内陈列，等嫁装安置完毕后才发轿，谓之“迎装”。是日男家尚须为新人预备古装官衣，即凤冠霞被、盖头一份，由媒人随轿拿去。新郎之母，或其他女主婚人谓之“娶新太太”，乘坐新娘之八抬红轿，后跟绿轿两乘，鼓乐喧天。前往女家迎接新娘；并请男客八位，随轿后乘车，一同娶亲。临到女家，男客越过喜轿先行下车，女家亲友迎接门外，陪坐于喜棚以内，待以茶点。少时花轿到门，新娘之母，或新娘之女主媒人，谓之“送亲太太”，前行，率领众女宾，亦迎接大门以外。新娘之母，必须到花轿前交拜。娶亲太太接拜后始下轿，与众女宾依次交拜。送亲太太前引，将娶亲太太延至棚内落坐，女家奉献缎鞋一双，此际娶亲男客告辞。众陪客送诸大门以外。斯时女家，知会各亲友前来向娶亲太太见礼，先男后女，依次见过。新娘之母，请娶亲太太入座，谓之“坐果子”。坐后挨次换菜，上汤，娶亲太太照例敷衍，决不肯拿起筷子真吃。开付总赏完毕，然后请娶亲太太到新娘闺中。斯时新娘换穿男家送来新装衣服已毕，头上预留发际一束，娶亲太太为新娘用五色丝线，梳一小髻。又五色线之两端，各系一铜制钱，娶亲太太用之在新娘头上，以手作交叉式，作为开脸，然后将凤冠霞被穿好，盖头盖好，带环子，带戒指，叫六子。娶亲太太复由襟头上摘下带来之经一本，挂于新娘襟头以上。其余手饰镯子等物，拜请新娘房中女眷，代为插带。此时娶亲太太公务已毕，佯为告辞。新娘之母，拜请稍候，为是随轿同行，娶亲太太方可落坐。传花轿到新娘闺阁，新娘上轿。分抱轿、倒毡两种。抱轿须新娘生父与胞兄，或请族中之年长叔伯兄等，亦有请亲戚中、长辈者。倒毡是用红毡数块，铺于地上，接于花轿，不足则须来往替换铺陈，说是脚不沾尘之意。用倒毡之家，须用艳妆少妇及幼女成双，左右搀扶，下轿时亦如之。惟抱轿仍用原人，搀轿者由男家另行临时延请之。新娘上轿，将扶手板、轿帘安放妥帖后，然后将花轿移放院中落平。此后花轿即谓之“宝轿”矣。斯时送亲太太，或是新娘之母，或系亲戚本家长辈女眷，即先请娶亲太太出门上轿，送亲太太始才上轿。可是走上路时，送亲的绿轿紧跟宝轿。娶亲太太回去亦坐绿轿，随之送亲轿后。亲娘有嫡亲兄弟，鱼次在宝轿左右随行，谓之“扶轿杆”。新亲家《女家》应赏轿夫若干钱，谓之“稳钱”。宝轿临到男家不远，娶亲太太之轿即先行绕越归家。宝轿离男家数步，送亲太太亦坐轿先到。轿夫撤去轿杆，放于门前平地，茶坊喊嚷迎接。娶亲太太即率男家众女宾迎出。娶亲太太到大门外绿轿前奉拜，送亲太太在轿内接拜，始下轿。娶亲太太导引，送亲太太后随，众女宾交拜迎于大门以内。娶亲太太前行，众女宾将送亲太太簇护于喜棚以内拜毡前落坐。娶亲太太进茶与糖水。稍候，宝轿进门。新娘到新房后，男女来宾依次向送亲太太见礼，毕，请新郎见礼，完后，送亲太太入席坐果子，换菜上汤，开付总赏后，送亲太太到新人房。女家等新姑娘上轿后，即普请亲友送亲。到男家时，众亲友迎于大门之外，送亲友纷坐于喜棚以内，俟宝轿进门，即告辞，群集于会齐儿处所。男家众来宾，向送亲太太见礼已毕，开始下请帖于会齐儿之家。一面张罗布置，写“以札布”，请老师傅与阿訇。送亲众来宾，请到三次请帖后，方整衣冠陆续来在男家门首。男家众来宾，揖拜延入。此际女家茶坊交份子拜见，或一件尺头，谓之“总拜见”。或是长辈夫妇同献者，用一块红绸，两端用草纸托起，外用花纸及红绿绒绳缠就，中间单层虚起，谓之“塔拉儿拜见”。所有预备“你喀”席，仅新亲宾朋就座，余座始准男家亲友陪

座。席上应预备整果子，大家分抢怀藏，以示闹喜。女家亦带来门头师傅，参与“写以礼布”典礼。老师傅分男家写，女家念。新娘之主婚人，或是父与兄，因让座不及，恐怕慢待亲友，不敢正式入座，搭横凳在第一桌斜座。第一桌“你喀”席，应阿訇及女家门头师傅坐首、次两座，余系女家亲戚之长辈陪坐。上列炉屏三色一份。炉内燃生芸檀各香；红全帖一份，笔砚全份。又桌头放盛喀宾银子木匣及一盘，盘内盛圆元、荔枝。红枣、花生、白果儿各干果，谓之“喜果子”7放“你喀花”几束。诸事齐备后，两亲家见礼。先握手，念清真言，交“喀宾”，女亲家太爷接过，转交茶坊，传递于新人房交新人手。

然后茶坊喊男亲太爷某人谢女亲太爷某人，装帘、份于拜见及赏钱，并谓“体宅有寒席一桌，请女亲大爷，谢谢！”下盒子，即传示搭食盒之夫役，将男家送与女家之回菜，下于食盒以内，抬送往女家而去也。两亲家见毕，男家主婚人下席请男家众男宾与女家主婚人见礼。挨次见过，女家主婚人退席，延请女家送亲来之众男宾，与男家主婚人见礼。未与相见者，即下位来见，不愿见者听之。斯时即请新郎到席，跪地听经。婚书于互相见礼时，已竟从容写就。即高声用韵语念经，念至相当之时，念经人冲新郎掷喜果，散“你喀花儿”。先将此花两朵，插于新郎头上。然后送两枝于新娘，亦为之插于头上。新娘下轿后，娶亲太太先为之揭去盖头，然后请青年艳服妇女，为之解去凤冠霞被，添胭粉，开脸。外间一嚷“请姑爷S”此时即将新娘搀起，立于炕上，再为之安置坐于椅子之上。为是叫她注意，给他们新夫妇两人正在书写婚书，以示他们二人的婚姻，完全出于自动认可，毫无强迫朦之意。念完，接“堵阿以”，新郎起立，由第一桌，挨桌道谢。茶坊高唱“今日躬两揖，明日到府成大礼！”新郎在各桌乱掷喜果之际，抱头而逃。于是大家风卷残云，大吃而特吃，食毕即告辞散去。男家众男宾虽赶出送客，多有不及周旋，上车而走者。是晚送亲太太即寄于新郎家中，谓之“守亲”。翌早天未明时，女家派新娘之弟前来送礼，谓之“送开门礼”，或四盘，或食盒一架，或两架。此等食盒分两层，内有木盘，每一层，或四个，或八个，用二人扛抬。盒内食品主要者为“子孙饽饽”、“长寿面”即切面、梅花喜子的炉食、红枣、圆元、荔枝、茶叶、牛羊肉等，又叫“做盘礼”。男家收到后，先由厨房捡去子孙饽饽、长寿面些许，煮好送新人房，请新人食用。照例亦不食，又是虚应故事之一也。新娘之弟向男家大众口头道“五白儿”，男家男女老幼纷向送亲太太口头道“五白儿”，送亲太太口头答礼。新娘梳洗齐毕，换上娘家陪送新衣，往各处倒茶。长辈及少年大于己之兄嫂，出嫁或未出嫁之妹妹，一作敬以盖碗茶。回房重新更衣。此际送亲太太到喜棚，交待茶礼，众女眷齐集，一一受茶毕。由新人捧出“开箱礼”，大小有份，都是鞋袜手绢、香水胰皂、胭脂花粉及钱等物。散完毕，新夫妇双双唤到，向亲属及近亲叩首行礼，谓之“分大小”。分完大小，送亲太太带同新娘归宁，谓之“回门”。一律坐绿轿。俟轿子到后，新郎由家兄或近亲中平辈年相若者陪伴到岳家谢亲。亦须新夫妇双双见礼。见罢本家长幼，由新娘之兄弟再陪新郎前往女家近亲至友家，踵门叩首拜见。一日不完，有分数日，十数日去者。会亲之典礼，尤为隆重，有作两日、三日、五日之分，量两家道路之远近及家境之丰啬。现在通俗，多数都是当日会亲。比如作两日，新郎新妇回门后，先赶速返家。送亲太太恭请女家女宾，并率领家中晚辈女眷，乘车到男家。男家众女宾女眷迎于大门外，延人，先到新人房落坐休息。由送亲太太率领晚辈女眷，向男家女眷及女宾依次递茶，众女眷女宾纷交两次份子，拜见，纯由女人出名。交待账房后，新郎入内，向各家道谢，行一揖礼。大家互相道喜〔五白儿〕。须臾即到喜棚内会亲，大家互相见礼，都是女家为主。见完，新夫妇出席，行双礼，然后入座。展日所来女眷，除子孙另设垂席外，一律坐首席。全座为男家女宾及本家女长辈陪侍。新娘向各席谢汤。起席后，仍回新人房。大家纷向新娘婆母及其家人，谦辞托付，请示新人倒茶天数，或十天、五天不等。因新娘每天须倒三遍茶，每次均须行大礼也。告辞后，众女眷咸送新亲至大门以外，新郎只在门内躬揖道谢，恭送。此会亲之大略也。再回菜，向例均系五碗高头菜，四糖碟，四对定，四干果，四鲜果，四蒸食，回炉食，外附一桌整鸡整鱼的鸭子席。高头菜系整鸡、整鸭、牛肉及卷果两整支全盘，共五色，均高尺余，上罩纸制之戏台及戏出，又名“高头人儿”。对定者，用枣泥在盘内堆成尺余之塔式，外用桃脯、杏脯、沙果脯金丝枣配以瓜条、青海、糖胡桃仁、糖花生仁，两种合成一盘再用五色染成大豆，装成上插飞龙、飞虎旗式纸签，所以谓之“对定”。糖碟，内用白面，外用白糖装成，亦高尺余，上插飞龙、飞虎各旗。鲜果中以石榴、苹果为主，余外检木瓜、柑橙、桃、梨等凑数填成四色，干果、蒸食均随便添补，上亦插以特制绒花，颜色尚红。惟蒸食又有“来往卷”之称。炉食分红黄油糕、小月饼、小花糕四种。至于水菜一桌，普通人人皆知无庸赘述也。新娘回门时，男家所备之回门礼，亦颇重视，照例使用食盒两架，应须盘礼十六盘或二十四盘，内分鲜鱼、活鸡、糖耳、蜜柿、国元、荔枝、红枣、生栗、红黄油糕、月饼、花糕、龙凤饼，梅花喜子、茶叶、牛羊



肉、来往卷、切面等，随便配置，惟必双数，即每样两盘。活鸡盘内只放鸡羽数支，将一双活鸡挂于食盒以外，不知是何取意也。’此外有单丸双九之礼。单九者，新娘一部分男亲了及亲友会合来探望新妇。双九，系一部分女亲属会合看望新娘者。新亲送礼，旧亲治席招待，此为两亲家开始逐渐之来往也。作双九，女眷临别时即请示接新娘住对月之期，至时女家派新娘之胞弟或侄辈亲自来接。新娘归宁后数日，女家具帖请新姑爷来家便餐。新姑爷来后，即约定某日为岳家游坟。开斋节日无论曾否把斋，务于会礼节日去礼拜，以便往岳家拜节。此吾乡婚礼前后之大略也。

以上所述，拉拉杂杂，虽不敢说足以详志吾乡风俗教门之全部，而巨细无遗，或者亦可以说是窥见其大概，尚不致挂一而漏万也。至于文词中未免有稍失之于主观之偏见的，尚望阅者加纠正指教焉。

——载《月华》第2卷第28—32期

## 盘溪教胞访问记

（刘群）

### 一、回教入盘溪与忽马二姓

回教人迁居盘溪之时期，据故老相传，是在明末清初。最初，仅有忽、马二姓，均来自澄江右所。此种传说是否可靠，我们暂且不管。但既相传最初来盘溪之回教人为忽、马二姓，而此二姓又皆存在，于是，我们不妨先研究此二姓居盘溪之年代，看看传说是否属实？

忽姓是元咸阳王赛典赤瞻思丁二千忽辛的后裔，其族甚大，皆散居云南各地。迁居盘溪之一支，因无族谱及其他资料可考，故暂不置论。

至于马姓，也是一个世家。原籍江南，元时随宦入滇，寄居澄江。至马程远时，始迁居盘溪。据《将军第宗支图述要》称：

“马氏原籍江南。有诗朝参者。从咸阳王入滇，寄居澄江右所，是为人滇始祖。传至高祖讳程远，因贸易于宁阳（今名华宁）之婆兮（今名盘溪），见泉甘土肥，可以度世，遂携家属而居焉。”

此《宗文图》之撰述者马家鸿先生，系马程远之六世孙。彼之根据，一半参考祖莹墓碑记载，一半得自本族历代老人之传述，所言当不致有误。在马程远四门长孙文举的墓碑之石框（此石框右面上段已失，故不能看其前段之文）上，尚可看有关的几句话：

“口口也，其先世本江南，系出扶风，从宦入滇，寄口口口饶，遂家焉。”

在这二十个字中，我们可以看出，马氏原籍确系江南，可谓无疑矣。其次，我们是追问马程远之入盘溪，究是明末呢，抑是清初？现在，我们虽然没有见到正式的记载，但也不妨，只要看看马程远的生卒年月，我们便可以猜得了。在马氏祖莹中，马程远墓后最先，其墓碑上刻有“康熙壬戌年十月十二日午时生，乾隆壬午年五月二十二日午时卒”。康熙壬戌是二十一年（一六八一），乾隆壬午是二十七年（一七六一），以中国旧式生年为一岁之算法，合计生年八十一岁。那么，单说其出世之时期，已不得称为明末，只能说是清初了。再说，他能出外贸易，且有“见泉甘土肥，可以度世”之能力，及“遂携家属而居焉”之权力，至少也是三十岁以上的人所作的事。一个二十几岁，或不到二十岁的人，上有父母甚至祖父母主家，他纵认为盘溪确切是“泉甘土肥，可以度世”，而搬家之事，恐也不能由他作主吧？于此，我们虽不能确切说他是三十岁或四十岁时迁居盘溪的，但我们可以姑且说一句，假若他是在三十岁以上才迁居盘溪，其时当在康熙晚年，即五十年以后。于此，我们便可再作进一步的说：假若忽姓之迁居盘溪，其年代与马姓相差无几（不论先后）的话，则明朝末年之盘溪并没有回民迁入；而回民之迁居盘溪者，最早也不过康熙年间，距今约二百年左右，尚比较可靠。

### 二、回民人口与“丙辰之役”

盘溪镇的围子是在一座小山上，左水（南盘江）右山，四周田野，纵横三十余里，雨量不缺，气候也相当平和，确切是“泉甘土肥”，不论是往昔或今日看来，都可说是一处“可以度世”的好地方。

据说，最初居住盘溪者并不是汉人，而是些开化较迟的棘夷同胞。他们在这座小山上居住了不知有若干年代，便有，些汉人迁来和他们同居。夷汉同居了一个相当时期，那些棘夷同胞见自己无力和新来者竞争，便离开盘溪，到山中寻找适宜的新住所了。据说，当一百余年前，回教人初迁入盘溪时，这里还有未曾迁去的数家棘夷同胞。现在，他们除了六天来和他们的旧友作一次交易，盘溪的街上再也看不到他们的踪迹

了,只留得“棘夷寨”的名字,还存在一般人的意识中。回教人之八盘溪,可说是盘溪的新住户,或者说是第二次的顾客了。

回教人迁居盘溪后,棘夷同胞便完全迁往山中。于是,回汉二族便成了盘溪的主人。回教人少,汉人多,虽势力不平衡,但双方都甚能敬重,很少发生过大的争端。天长日久,纵有些不睦之处,也都是个人间的小事,与全体或多数无关。至咸丰初年,盘溪的回民人口已增殖至六十三家,以回汉人口的比率说,仅占当时汉人的人口百分之一。后遇楚雄石羊矿回汉争厂事起,地方官员处理失当,遂成燎原之势,各种混乱,糜烂全省,甚至贵州、陕、川等省也被波及,历十八年始平。两盘溪地方“也被卷入漩涡,遭遇劫难。是时,正是咸丰六年(一八六五)岁在雨辰,故今人称为“丙辰之役”。其全部经过,有何慧青《云南杜文秀建国十八年始末》(载《逸经》十二、十三、十四、十五、十六期)一文,并有散见云南各志书中之记载,皆极详尽。现将该役时盘溪之被难始末简述如下:

起事原因有四:汉人无赖数人,如干人头、黄保甲、豆老九、雷超、饶俊、张福等,常恃强凌辱,自以为汉众口寡,怀不良之念,与回教滥人马朝、马福明、陈凤等历年皆有私斗。而回汉正绅对此,皆认为系个人间之斗殴,不加注意。是为回汉感情破裂,引起斗争原因之一。咸丰六年初,饶俊等无赖号召党羽,明言烧香,暗谋劫掠之举,回汉双方曾有冲突发生,是为原因之二。饶俊等拜雷超为大爷,用大椅一把,八人抬之,前簇后拥,众至百人,游行街市。回教人中不免有轻狂者,讥之为邪行,此又生事原因之一也。咸丰六年三月初一日,饶俊等又发起唱戏之事,与回民马福明等又发生了小争执,此又为生事原因之一,然也是回汉大械斗之导火线。事件从此一发,不可遏止,一直到了同治十三年始告结束。

事变的经过,历时一十八年,其中回汉民众,回民与官兵,所有大小战役,计不下数十次之多,实言不胜吉,记亦不胜其记。但最激烈者,即事变初起十八日之间,请详言之。

回汉因唱戏发生了争执,然最初也如以往一般,不过小有殴斗。不料益闹益烈,遂使事件扩大,酿成公忿,不可遏止。回汉双方,至此始聚众械斗。起初,汉人恃人多势强,欲一鼓将回民铲绝,其势甚凶勇。回民虽觉人少,但亦不势〔示〕弱,遂构垒相持。车因汉众已寡,实力悬殊,恐难持久,于是便密函政府,请派兵弭乱。那知适值巡抚舒兴阿倡灭口之说,雷闻全省,回民欲申冤亦复不能,而汉人却闻风益烈。回民于不得已之际,始派忽玉溪、马治率一部人,由东北冲过弥勒;马勇率一部,由西北冲过澄江,分别向外呼援。那知外围雄厚,马勇刚过江三里许,为其汉籍门生拉下来杀死。盘溪回垒亦告陷落,房屋家产,焚荡一空。回民人口,亦多遭屠戮,仅一部分得脱困而逃,落后者又遭惨杀。一班失家的回民,相率逃至弥勒县。县长周公见情可悯,遂开仓抚恤,而回民亦喜同重生。仅二日,巡抚诛灭口民纵横八百里之说传至,县长虽不忍加诛无辜,然也不敢违令再留,遂又令回众出境逃生。回民处此走投无路之境,始由忽(玉溪)、马(治胜)二人领至澄江,并函约各方回众集中澄江,以图自存。此时恰有临安厂人劫掠省垣顺城街口民之消息传至,各地回民闻声嗷发痛恨,于是送生“打回老家,以平心头之恨”之心。

各地回民闻风而至,数日之间,到有宜良、禄丰村及迤南各地,合澄江及盘溪难民,计约二千余人,万众一心,誓死复仇。于三月二十七日抵盘溪,先占领绿豆庄、大营盘等寨,次即进攻大寨。此时,东南是马究所领赴援之回众,东方为马卿辉所部,亦闻讯来援者。是晚回众商定进攻之策,次日及攻下各寨,直达盘镇。而盘溪之汉人早知四面楚歌,决难成守,相率而逃了。口众遂将盘溪占有。计自被逐之日起,至四克盘溪止,恰是一十八日。自此以后,四方回众多集盘溪,盘溪寨亦为回民所有。后十余年间,虽屡经盘溪汉人或携同官军进攻,回民均未曾败北。其最大者如咸丰七年间,官兵联合有宁州、弥勒、“曲溪三县众,仅一战而被击退。同治十三年间,张宝和统帅大兵,众至数万,回民精神抖擞,直前应战,毫不示弱。卒因受马德新(复初)阿衡之劝告,遂立约言和。

此次事变以来,回汉死亡之数虽没有统计,然其数之巨,定甚可观。但盘溪的回民人口,确已较事前增加了数倍。这并不是说盘溪回民一人未死,还男有俘获,而是当此变乱之际,各地回民皆一日数惊,人虽良善,少者也难生存。故多集少为众,迁至盘溪,以图自保:据最近盘溪口协教会户口调查所得,计全盘溪回民共六百零五户,男子二百六十五,女子一千四百三十五,合计老幼共二千七百人。

(《回教论坛》)编者按:所谓雨辰之役(又称“咸丰之役”),适当太平天国革命以后,中华民族反清复国之革命意识已普遍觉醒,如三点会、哥老会等团体之存在,使腐败之清廷不能一日安枕。于是发动转移民族仇恨之毒策,使回汉白相残杀,变乱垂卅余年之久,不独云南一隅为然也。数十年间,反抗清廷之烈焰确因回汉之冲突而抵销瓦解,不可谓非胡虏之成功。然辛亥一役,终于五族团结,推翻满清,如摧枯

拉朽。狡黠者亦有山穷水尽之一日，已不可叹：

据云南雨辰之役，其始也，不过两族少数无赖互相抵毁，县大老爷所干何事，岂不能排难解纷，防患未然？岂知知县亦筒中人也！一味装聋作哑，迄事变扩大，两不相下时，满虏舒兴阿乃挺身而出，倡横扫八百里之说。可见自首至尾，无非清廷整个之毒计。回汉即有小忿，不致此也。今者……此类惨剧已成陈迹固可断言。然当狂寇凭陵，分划我民族团结，挑拨我民族仇恨者，无所不用其极。其卑劣之手段与目的，实与清廷殊途同归。前事不忘，后事之师，吾辈读此，应知有所警惕！

### 三、清真寺与教派

盘溪的清真寺现在有两座：一在北门外，建于清光绪年间；一在东门内，建于民国二十年。二者以北门外之寺为大，房屋也多。计礼拜堂为二十五大间，可容三百余人聚礼，清光绪十二年间建；南北楼房各五间，光绪十四年间建；宣礼楼五间，中间起顶，高四级，民国八年建；其他如沐浴室等，前后房舍约近百间，一律旧式建筑，飞甍大瓦，雕梁巨柱，奇伟壮观。院内树木蓊郁，花植成畦。每当百花盛开之际，蝶蜂飞舞，满庭奇香，颇为可爱。每日五时朝礼者，约二百人以上。七日一聚礼，人数加倍。上自八九十岁之老翁，下至八九岁之儿童，对于礼拜都很认真谨守。所以，清真寺内终日满出满人，极为拥挤。

据说，最初盘溪只有一座清真寺，是建筑在寨东盘江岸上。当咸丰乱时，这座清真寺被汉人占了去，回教人无处作礼拜，便把北门外的江神庙占上，当作了清真寺，即现在之北门寺。过了十八年，回汉双方归于好后，汉人要求以江神庙和清真寺对换。因双方各有便利，互易遂成。在汉人方面，因见回教势力甚胜，认为回教的清真寺座临大江之滨，正望江水来去，为风水之具，系兴盛原因之一。所以要和江神庙对换，以破其兴盛之势。在回教人方面，本不信什么风水之说，但求便利而已。原来之清真寺在寨外一里许，来去多感不便；而江神庙正在回民居住之区，且已用有十八年之久，对互换之议，都甚同意。所以，现在北门外之清真寺，本是咸丰六年前的江神庙。

东门内之清真寺，是回民自身因对宗数意见不同发生了派别，然后分建的一座。本来，在阿拉伯的回教，确切有派别的；而中国的回教原属一派（哈乃飞），千余年以来，很少有派别之分，尤其内地的回教。当清乾隆年间，甘肃兰州地方有一位马明新者，因往麦加朝觐受了阿拉伯伊妈目教派的影响，归国后，便在西北诸省大传其新说，各地响应者有之。彼更派人往各省活动，以谋发展了“新教”，又名XXXX（即朗诵的意思），这是新教发生的原因。

光绪十七年时，他郎教长马成麟之子马永才在甘肃受了新教之影响，回云南后即宣传新教之说，欲在云南造番新势力。当时盘溪有几家富翁拥护他的主张，但大多数的回民都群起而攻之。后来双方闹到法庭，打了一场官司，大多数胜利了。县官令他们双方当堂具结，要新教之一切皆仍跟随老教，不得另行创立新教，亦不得另设教堂。一场风波，就此完结。但过了不久，新教之拥护者又生不平之心，忘记了官府对他们的判决，终于分出六七十户人家，于东门内筑清真寺一所，另行己说。现在教民八十户，皆自称为新教徒。是为东门清真寺之来源。然，在新旧两方教民的感情方面，并没有什么裂痕。

现在北门清真寺之礼堂内右墙上，嵌有石碑两座，一座是署宁州所出之告示。其文曰：

“钦加同治衔，署临安府，宁州，备补呈贡县正堂王为出示晓喻事。光绪十七年七月初二日，奉督抚部堂院谭密札，为札飭严密查拿事。照得本部堂院访闻，前在甘肃叛党回民、他郎之阿轰马成麟之子马永才，现由甘肃窜回，藏匿县河西，潜在该州婆溪地方，妄言真人出在伊教，煽惑愚回；并有私藏军器，欲与老教回民滋生事端等情，实属感不畏法。除飭河西县严令获办外，合即密札，为此，札仰该州即便密飭婆溪回民首事，查明该犯马永才，如果尚在婆溪，立即捆拏送案，讯供收禁，禀候核办，勿任漏遗。如有被诱之人，亦即出示晓喻，无为所惑，自取灭亡。切切特札，等因奉此。当即谕拏马永才，出示晓喻在案。嗣据马周等上控马会甲无事生端，造谣害众，各蒙大宪，批州审办。十一月十四日，复奉抚部院谭密札：为密札拏办事。查前因访问道回马成麟即他郎之阿轰之子马永才，已由甘肃潜回该州属浦溪一带，妄兴新教。当经札州示谕，并即严密查拏。嗣据马治才等呈控纳开喜等以无事生端，复以滇省回民只分秀美，不分新教老教。批州飭讯，究明详办各在案。兹据回绅马廷云等来辕具呈，马永才之党马周、马治才等拉毁告示，并马永才系其接回；东埔溪一带，种种怪诞，年轻妇女，暗室传道，敛物宣淫。又由甘肃带回纸飞子数驮，妄言惑众。前国马周奉押，新教已翻拾陆家，今虽释回家，复观望等情。本部院查所呈如实，即属邪教。除呈批府转行拏究外，合即密札，为此，札仰宁州王署牧遵照，立即严密访查。果有确据，悉准免究；倘无确据，即照案传讯办理。并出示晓喻回众，各安旧业，毋惑新教，毋相猜忌生事。仍严拏马

永才，务获究报。切切毋违。特札。等因奉此。本署州于十二月初九、十日，等案审讯，将原被告之马会甲、马周等禀公研讯，备悉各情。断令革出以嫖马德安，准老教另请人充当。禁止邪教，凡入寺礼拜，皆遵旧规。以后倘有再行新教者，准汉回绅耄禀官究办。该造具有遵依甘结在案。除将审断缘由通详请示办理外，合行出示晓喻如此，仰该回教绅民遵照。嗣后，永不许再行新教，皆遵旧规，仍亲和好。勿相猜忌，各安本分，是尔等之福也。本署州有厚望焉：切切勿违。特示。

光绪十七年十二月十八日示。”另一座，是王知州的堂判和新旧两派所具的甘结。堂判云：

“宁州正堂王 堂判：据马周、马会甲等两造当堂供明，愿革去现当以嫖之马德安，即马周之胞弟，任凭老教之马会甲等另请人充当以嫖。马周等人寺礼拜，皆从古规。老教人等不许入新教，新教改归老教。皆愿具‘永远不敢滋生事端’切结。如以后有翻异滋生事端，惟今日到案之原、被（告）人等是问。具结了案，候本州通禀存案，请示办理。光绪十八年腊月初八日奉批。”甘结一云：

“具甘结：新教马周、马治才等，均系华溪老丁庄移居埔溪乡住。今于州主大老爷台前投递甘结。实结得马会甲、马登甲等上控，蒙恩当堂审讯明确。回民等实系新教，飭令严禁在案。新教仍归老教，永远不准再行新教，亦不敢私设教堂，聚众妄行。进清真寺礼拜，听从老教遵行，自不敢另行邪教，亦不敢滋生事端。至于以嫖马德安革出，永不准新教充当掌教，另凭老教请公正之人充当。俟后倘有再行新教者，仍随汉口绅耄禀官严办。如违甘罪，结状是实。”又一云：

“具甘结：武生马会甲、马登甲等，均系婆溪乡住。今‘于大宗师台前投递甘结。实结得马周、马治才等上控，蒙恩当堂审讯明确。马周等实系新教，飭令严禁在案。新教仍归老教，永远不准再行新教，并不得私设教堂，聚众妄行。进清真寺礼拜，听从老教遵行，自不得另行邪教，亦不得滋生事端。至于以嫖马德安革出，永不准新教充当掌教，任凭老教另请公正之人充当。俟后倘有再行新教者，仍随汉口绅耄禀官严办。如违甘罪，结状是实。

光绪二十七年六月初十日众回亲同立。”

这两座碑文甚重要。它可以使我们对盘溪新教的历史，得到更多的认识。

北门清真寺，有公田二百余亩，每年收租二百二十担（盘溪小担，每担约值国币四十元左右）。每年收入合计约在九千元上下，其数不为不巨。然其开支方面亦不为小。阿衡每年租金合稻子三十担，另有菜钱三十元，灯油亦由公给；伊妈目（领导回民礼拜者）年薪稻子俩人海推卜（讲道者）和宣礼者，二人各四担；寺司务一人，稻子四担；杂役三担；此外，真光小学教职员以及常经费等等开支，皆出于清真寺此二百二十担租内。其数目之巨，用项之多，也很可观。

据说，东门寺内无公产，阿衡薪金及一切用项，系教民按家捐给。

#### 四、真光小学协会与回文师范

回教人在教育方面是比较落伍的，这是事实。承认与否，都和它的本身无关。但近几十年来，一般教胞们都看出了这一点，便打破了数百年来“不读汉书”和“读书即出教”的旧偏见，各地教胞都注意起国民教育来。于是一般“回汉小学”如雨后春笋般应运而生。真光小学，也是此等学校之一。

真光小学，初创于清宣统年间，今已三十余年。最初名为“清真寺附设半日学校”，一天只上课半日。至民国四年，复改为“婆兮回教俱进会公立初等小学堂”，因俱进会之成立而改是名。改半日为整日，并设一二年两级一班。至民国十二年，又增三四年级一班，仍为复式教授。民国二十年，始分一二三四年级为四班。二十四年，增高级一班，并改今名。二十六年，又增添高二一班，合共六班，始成一完全小学。现在全校男女学生共三百六十人。过去毕业真光小学校，现已考入初高级中学及师范肄业者，男女生约六十余人。

真光小学的课程，除每日读回文一小时外，其他与普通小学无异。其次，年龄稍大的学生，每日五时拜亦是其功课之一。

真光小学经费，自开始创办半日小学起，至今日成为完全小学止，除县教育局补助教员一人外，一切费用皆出于清真寺之公产。计每年的常经费，约在三千五百元左右。

在学校之组织方面，甚为简单，除教员六位外，别无职员。至于校长，是和回教会有密切之关系的。‘民国四年回教俱进会成立后，校长由俱进会会长兼任。民国二十年，学校主权改由学董一人主持。二十四年，俱进会改为回教公会，学董亦改为校董，由忽全德担任。二十八年，又改校董为校长，由前任校董推举马寅初任职；今仍旧。现在，回教公会于本年七月间又改为回教救国协会，直接隶属省分会，是为华

宁县盘溪镇支会。而对于真光小学之最高组织，亦曾有“校董会”之议。

真光小学是北门清真寺附〔设〕的学校，其校址始终是在清真寺内。

回教救国协会，总会现在重庆，……云南省有省分会，现设昆明正义路清真寺内。盘溪之支会，成立于民国二十九年七月间。由全镇回民选举干事八人，负责一切会务。其组织分总干事一人，干事七人。总干事为马华堂。干事中又分总务、组训、文化、妇女四股，由忽全德、马有正、马有柱、马云亮四人为该四股之主任。对内对外之一切大小活动，皆由八位干事负责管理。

救国协会的经费，系总会每月补助国币三十元外，不足者由本寺公产补充。八位干事全是义务职，故并无甚么大的开支。

其次，在北门清真寺内尚设有回文专修科一班。其宗旨在培养能主持教务的阿衡而设。学生二十余人。供给膳宿。此项开支，系当地教民每年所纳的课赋及乐捐，与清真寺之公产无关。他们的课程有：《古兰经》注、圣训学、教律、文法、学法等科。教授即本寺阿衡。毕业后，即由别处回民聘为教长，主持该地宗教法上的一切事务。

### 五、回民的生活与职业

盘溪回民的职业，据最近协会的调查表职业项内所统计的数目：从事农业者二百七十九人，商业一百一十五人，交通运输职二十八人，人事服务四百八十四人，工业一百零五人，公务员三十七人。其他，儿童多在小学读书，青年或入中学，或入戎从军，或从事他种职业，妇女多帮丈夫理家务。人各有职，只消费而不生产之无业游民甚少。

在农业及工业方面，以种甘蔗及制糖为最要。制糖业在盘溪回民中实在也只是农民的一种副业，并不是一种独立的工业。因为他们制糖的甘蔗，是自己田里种的，而且又不是常年从事制作。制糖如收稻一样，是有一定时候的。每年三四月间，是种甘蔗的时候。他们将切好的甘蔗芽栽下，五月施肥，十一月以后便可以割下制糖了。制糖的方法，是先将甘蔗切成相当的节，把蔗汁榨出，放入大锅内熬，少放些香油和石灰，五遍便成了沙糖；然后再倒入一个糖碗内，冷后取出，便成了市上卖的圆饼糖。这种制糖的方法，是沿用已往的旧法，很不好。据说，蔗汁不能取净，榨后的甘蔗尚能拧出水来。然一般农民们仍墨守成章，不知改良。至于白糖，其制法约有两种：一是将榨出的甘蔗汁不制成红糖，而一次便制成白糖。另一是用已制好的红糖，再加水下锅重熬数次，利用骨灰起去红色，如滤水一样，由缸下将糖稀滤去，经过半月的时间便成了洁白的白糖。前后两法，其手续相同，不过一是用蔗汁制，一是用已制成之红糖再加水制而已。可惜他们全是私人制作，限于经济。若能得到政府的补助或奖励，我想将是大有希望的。

据说，甘蔗在盘溪已有一百五十多年的历史了。现在全镇（共五六村）的甘蔗田，约一千公亩左右、占全镇田数百分之五十。每年产糖约一百五十至二百万斤。每一万二千斤值国币一万元，每年生产量平均当在一百六十万元上下。回教人的蔗田和糖产，约占全镇总数的十分之三。在盘溪回民的生活方面，据我们见到的说，都还过得去，没有十分贫寒的，也没有过于富有的人家。

### 六、几位值得介绍的人

一、马健之：健之先生是现任北门寺的教长，玉溪县龙门村人。现年六十余岁。德性温厚，学识渊博，是云南回教经师中之有数者。先生先世本扶风世家，江左名族，代代伟人，世世学者，名闻数省。其高祖于康熙年间宦游滇南，尝为楚雄协统，后卒于任。其家途留居滇省，今已二百年之久。先生精于中、阿（拉伯）、波（斯）三国文字，各有著述，但不愿发表。被聘来盘溪掌教，现已十余年矣。

二、马焕甲：焕甲老先生是马程远五世孙，现年八十七岁，身体健壮，精神矍铄，为马氏府上仅有之长者。当壮年时，曾“历任地方团练及回教俱进会会长之重职，累立捍卫保民之功。曾受省政府赐额者三：一日‘望重桑梓’，二日‘功在桑梓’，三日‘捍卫桑梓’”（《将军第宗支图述要》）。故至今地方老幼对先生捍卫之德皆念念不忘。先生本清季武生，颇有管力，尝舞混铁春秋大刀，重百二十斤，如竹木在掌，运转自如。老后废武，而以锤铁代之，盖不忘运动以舒筋骨也。近年虽登老耄，而耳目尤聪明，终日雕刻竹木饰器以自娱。现家府二十余户，无一家不见老人之艺作。先生诚为不可多得之人也。

三、马月轩：月轩先生现年六十余岁，自云系马三保之后裔，清初随吴三桂入滇，因留居滇南，今已近二百年矣。先生壮年曾游英属缅甸多年，颇多见闻。归回后改商业农，经验甚丰；尤其种植甘蔗，其常识经验之富，于全镇人称第一。先生德性温良，于人和睦，好客爱友，热心公务，勤劳节俭，不事游闲，亦盘溪回民中值得介绍者也。

四、严二：严先生多才多艺，摹仿天才甚高。不论何种器械，构造如何复杂，一经过目，皆能照样造成，且必像必肖，与技物无异。现年已六十二岁，而常有新物制造。前余等特慕名往访，刚行近其住宅，即见一架制成之钢丝床置诸庭内，绿漆金花，曲栏回棂。其样式之美，质地之牢，与百货公司所卖者无异。众颇惊奇。据说，此床月可造两架，每架卖国币五百元以上。严先生造过不少机械器物，件件皆堪与外国机器制品比美。其中尤以“西洋镜”一物至为人称奇。西洋镜之形式，据说系一装有镜头之小长方盒，盒内有活动机械多件。由镜头处内窥，其内部广宽无极，且有人数百，各能活动作舞，或互相斗殴，其动作与活人无异。严先生诚是一位艺术家，惜未遇较好的环境。否则，其造诣当更为可言矣。

本年八月间，余友马有耀兄自佛海归省，约余赴盘溪游玩，并借机访问该地之回胞。遂于八月十日晨起程，午后三时许至盘溪车站。同行者有白寿彝、买树槐、马天慈三先生、余同有耀兄共五人。下榻有耀兄处。共住四日三夜。多蒙马府及众教亲之款待，并承马家鸿老先生供给不少材料，且多方指导。于此，特申谢意。

二十九年九月七日黑龙潭

——载《回教论坛》第5卷第2期、3期 1941年7

## 宁夏同心城穆民概况

(金绪尧)

仆年青学浅，才智粗疏，对于宗教毫无研究。昨阅《月华》“编辑室谈话”，内载征求各地回教状况，载着报章，期以飨阅者。故不揣冒昧，略将吾乡状况分述几点开列于后。

1. 同心城现状。同心位居豫旺县城西，西北界金积县，西界海源县，南界固原。囊为宁夏通平凉之通道，客商络绎于途者不胜枚举，外商之林立，极其杨盛。四面六百里，均系穆民之村落，户口约五千余户，人口五万余之众。而清真寺各村皆有建筑，经学之设立，均以附设寺内。自民一七、八两年，土匪蹂躏，悲不可言；兼之天灾人祸相踵而至，居民流离他乡，外商迁于他处，而街市竟变为寂寞之景象。此种败颓之况，不识何日方能恢复原状？

2. 清真寺之建筑。甲、清真大寺，位居城内。其地势为天然之造，高出地面四丈余。其形荷包形，墙壁皆为砖石到底。其建筑之始，年湮代远，无庸赘述。殿顶起基，兽头罗列，其式二基一卷，颇为美观。殿外双壁，雕刻美丽。大殿门高悬横匾三方，题曰“教本清真”，为名儒王学伊题；再曰“大化循环”、“惟精惟一”，系我教名儒之遗墨。殿内匾额多方，抱柱对联多副，其题曰。

“尔来礼拜乎，须摩着心头，干过多少罪行，由此处鞠躬叩首”；

“谁是讲经者，必破除情面，说些警吓话语，好教人人耳惊神”。

“真派衍西方，发微阐幽，但愿谨遵天命”

“大道传东土，开来继往，口口恪守圣行”。

“生天生地并生万物，仰真主之大生，生生不已”

“化人化神兼化百灵，溯至圣之妙化，化化无穷”。

“昭事必诚，方是追源报本”；

“致帝以敬，惟期忍性动心”。

“天命不敢违道，完五功方见独一真光”；

“人心尤宜尽理，通三乘得开百年暗幃”。均为硕儒之遗题，笔势古劲，观者莫不生羨。其他之匾联以及寺内一切布置，甚为完备，毋庸细备。寺院北讲堂三间，为阿訇室及讲经室。拖东一间，为司师夫室。南过庭五间，西两间为阿文学生室，东两间亦为学生室。大殿北随墙角门院内，北房六间，三间为中阿小学教室，三间为教员室。大殿南随墙院内拖西为邦克楼一座，建于民国七年，伟丽高耸，可分三层。楼之拖东，直下以砖鼓之砖洞三贯，为寺之大门，上悬砖匾三方，题“清真大寺”、“洗心”、“忍耐”。拖北砖洞一贯，上悬“遵道”二字，为通后街之道。寺门迎门照壁一座，建于光绪了末年，傍联一副，题曰：

“万物遍生沾主泽”；

“群迷普渡显圣恩”。壁之拖北，过庭五间，昔为亚文学校教室。院内北房六间，为沐浴室。于去年重修。以上为该寺之建筑之情形。

乙、清真中寺，位居于下关中街，故名中寺。建于民国元年。大殿仿照大寺殿式修建。地盘很小，规模亦称宏大。大殿门悬“是有真宰”横额一方，为马故委员遗墨。院内南客厅三间，为阿訇之教室。东厢房五间，西厢房五间，为阿文学生寝室。大殿对面东房五间，为阿文教室。拖南里院东房四间，为沐浴室。客厅印门为寺大门，高彩建筑，颇为壮丽。其东角于民二年建筑邦克楼一座，高耸街市，工程宏壮，院内整齐，设备周全。

丙、东寺，位居东街口，建于光绪三十三年。其大殿一基一卷。北讲堂三间，为阿訇室。东房五间，为阿文学生室。院外东房五间，为沐浴室；西五间，为阿文小学教室，工程亦称壮丽。此为该寺设置。

丁、南寺，位居北南关。大殿正在重修之际，其模样照北平天桥寺殿式建修，尚未完竣，规模宏壮，面积四亩之广。其院原有东房三间，为阿訇室。北房八间，五间为沐浴室，三间为海里凡室。

戊、小东寺，位居上坦，系东寺分坊也，建于民二年。其大殿仿照东寺建筑，一基一楼。院内北讲堂三间，为阿訇室。迤北二间，为阿文学生室。南房六间，三间为沐浴室，三间为小学教室。其建筑之工程亦称不差，寺内布置颇为完备。

己、西寺，位居西关，系大寺之分坊也。其建筑于民十二年。大殿一基一低。院内北房五间，为阿文学生室；西房三间，为阿訇室；东房三间，为厨房。其院内外迤北东房三间，为沐浴室。院内房室甚不完备，现正在努力整顿，其他乡间清真寺之建筑，毋庸细赘。

3. 教育设立。同心城襄有公立初级小学一处。于民八年，马故委员目击宁夏回教文化闭塞，教育不兴，倡议宁八属设立清真学校六十余处，同心清真高级小学校应时成立，经费由于当地畜佣、皮毛佣等项筹收。每年学生不下八九十，而由该校卒业者竟五六班。此外，各寺内都有附设亚文小学一处。惟大寺自今岁虎嵩山阿訇莅任以来，即以提倡成立中阿并兼之小学。经数次建议，刻已决议在寺附设阿中小学，经费由于本坊乡众担负。教员一职，数次会议表决，有马玉成阿訇系湖南武岗人，随虎阿訇受学有年，中阿兼优，聘请为该教员。现已开校，学生六七十名。其外乡村之亚文学校，各村都有附设，而公立初级小学校者，不过二十余处，经费皆由地方筹收。

4. 教门情形。同心城中寺、大寺，每寺五时礼拜者六七十人，七日聚礼者百余人。其他东、南、西各寺，不费笔墨可想而知矣。

5. 同心城户口概数。户口约计五百户，人口计男女四千余。

6. 阿訇之待遇。每寺聘请教长一人主持一寺教务，一年一任，成为习惯矣。至于续任，以双方合洽者可矣。每寺海里几十、八、九不等。至于食撰，有各户轮流管之；至其公费、膏伙各项，均有乡众负担；至其进项，除应得乜题外，每年教长尚有束修，一次二百元者不等。

7. 穆民生活。大率以驼商为主，农业者次之，其他之如杂货铺、饭馆，不备细述。

——载《月华》第5卷第24期

## 宁波回教堂考略

(何友仁)

宁波回教堂，位于今宁波旧城垣内，月湖之西；其历史之久，与杭州之凤凰寺相颉颃。该教堂约占地两亩，大门向东，为楼房三间，上有望月楼；二门为石栅门，向北；三门向东，而两边都有配房，门前有鱼池。池东为高大之映壁墙，中高而两边稍低，与三门房相对峙。三门中为大圈门一，中有屏门四扇，出此为中走廊，直至院中花墙，墙下有花池各一。在此走廊之北，为浴室一间，角门房一间。走廊之南，为厨房一间，水房一间。至花墙内，为宽阔之石板庭院，有南北讲堂楼房各三间，中有石路至殿台。台约五尺余高，拾级而登。大殿为三大间，前出抱厦三间，后有后殿一间。大殿之南，有一院落，前为堂内所有；闻于数十年前，被人卖出。大殿之北，仍有一院落，有房约念余间，为教堂所有。该教堂之匾额颇多，自大门至大殿中，约有数十方，中阿文成具，而院内花木亦颇多。闻该堂内，有一方石碑，埋藏于殿之东北隅，但尚无从发掘，想该碑定有历史之价值。该堂原名为清真古寺，今改为回教堂，当地人多称为回回堂。其历史之久，颇值注意。据本地人传闻，该教堂之建修，相传为一海外商人，约有船只数十艘，在此贸易后，建立此寺，此说无所证信。依该寺之重修碑记云，据谓唐代有凤凰寺，次即有此寺，亦莫著其年岁。据《甯县县志》，该寺之有自宋咸丰〔淳？〕涧，建于东南隅，狮子桥北；元时又建于东南隅海运所南，即

今谨地之冲虚观前。明末毁于兵燹；清康熙三十八年后建于西南隅月湖之滨，虹桥西畔，为明陈恭洁公祀地之隙。乾隆初，为王斗文阿衡重修；迨四十一年，又为江梦麟阿衡曾偕张光祖、马廷元等重修。嘉庆十九年，王锦泰君又修高殿台，设二门石栅。道光十二年，殿宇墙垣毁于飓风，冯振川阿衡偕张履桥、马熙台，三人出资补葺之；又租陈公祀地丈余为围墙外基。粤匪扰后，有西源阿衡者又劝修之。同治十一年，白玉庆阿衡协袁梅亭、张小楼等又修之。民无间，袁君汉云又重修之，并湊月楼；时董事为马君体修。白阿衡玉照，自壬申年执雨教长后，修葺颇多。二十七年春，何友仁阿衡任该寺教长，亦稍见修理；时董事仍为马君体修、张君小琴、吴君宝泉、张君金标等。总之，宁波教堂之历史，确属悠久；然历经沧桑，殆已非原来面目。查该寺义地之多，有七八处；义地之坟墓，虽经世远年湮，迁移平毁，但仍以数千穴计。于此亦可知，该教堂亦决有常久之历史可据，更无疑义。记者按，宁波于今日国难期间，为全国通商唯一口岸，教友来到是地，知有教堂者实为寥寥；往年记者在沪时，亦未闻宁波有教堂之讯。想此，使有悠久历史之教堂，不能为吾教友所知之，亦吾人之一大憾事。今略为写出，以便参考。

二十九，一，一，写于浦江。

——载《口教论坛半月刊》第3卷第4期（1940年）

## 南宁回教礼拜堂观光记（节录）

（刘志鹏）

……在仓西马路，邑市最繁闹之道。为洋装三层楼式，天台横额谋“回教礼拜堂”五黑字。门面尚整齐，地下头进，分租与马同芳庄；二进为客厅及住室。客厅容积甚小，布置亦简朴。潜修人自甘洛泊者，团应尔也。以摩国姓皇甫（名字不复忆），桂林人。主持教务十余年，年高德重。接待殊殷，吐属极彬彬有礼。知予自广州来，殷殷垂问粤垣教友近况，关怀之切，深可感也。予乃就所知详细作答……复叩以南宁教友最近情况，据云南宁居留之教友，以上数为多，大半服务军、政两界。近以政潮迭更，迁徙不少。现仅余十余家，多系经营商业。言下不胜世变苍凉之感。至于堂内组织，同于吾粤，亦设以摩目、二阿洪、三阿洪、四师傅，各一。现除皇甫以摩目及四师傅常州驻堂主理外，余二、三阿洪俱系营商，故未谋面。谈话后，蒙引至三楼参观礼拜殿。殿占地不甚广，尚整洁，敷席仅四行。盖教友无多，固不须广阔之场所也。游览既毕，兴辞而归！

曾闻人言，该堂堂产尚丰厚，惟以摩目则云甚支绌，不比粤中。各专悒注之多，岂以予为异乡人，存客气而作谦虚之语耶？总之，够支用便了，何事计赢绌哉！ 十八、十、廿二日

——载《天方学理月刊》周年纪念特号（1929）

## 南京市回民生活及清真寺团体之调查

（石觉民）

### （一）调查的意义

近几年来首都回民团体成立多处，无一不以回民利益国家利益为前提，然每询及京市回民状况，无不目痴口呆，只有空喊回民需要学校、工厂、……而实际如何需要，不得而知。予抵京数载，之欲调查，奈公私缠身，未能实现。今夏乘本社改组之际，亲往各处调查，幸蒙友好及各清真寺各团体乐于协助，两月之内，调查完毕，现已抄录清楚，付诸本刊。所有调查数目，均有根据，虽非十分详确，于敢担保数目绝无大差。予旅居京师，究非土著，间有错误，亦有难免，希贤达之士，予以指正。

### （二）调查的经过

南京计有清真寺二十六坊，女寺三处，城厢内外，地方辽阔。各清真寺均冠以某坊地之名称。惟京市西城一带回民聚居甚众，所建之礼拜寺占全数三分之二。城之东、南、北、中寥若晨星。附廓计有中华门外两寺，水西门外一寺，兴中门外一寺，和平门外一寺。按城外建造各寺，便于散居回民应时礼拜以及城内回民遇有游墓、殡丧等事，藉以休息之所。惟城内外十余坊清真寺之建造，原有悠久之历史，自遭洪杨之变。各专均被兵燹，以后均各分别改建，至创建可改者，甚难获见。清真寺内之学校计有汉西门寺，吉兆营寺，和平门寺，王府巷寺，净觉寺，鸡鹅巷寺，草桥寺，雨花路寺等八处，回民学生共有333人。



各校情形，详列后表中。今将各表列下：

### （三）调查后的感想

此次调查所知（当前）唯一需要〔的〕，即学校。按南京共有回民儿童 9381 人，现时就学者实有 300 余人，失学儿童之多可知矣。成人计有 17679 人，而十之七八皆不识字，故除添设小学外，青年之中学职业学校，成人之补习学校，均应普设，以救济失学儿童及成年。

其次系职业。南京回民以操食品业者居多，大都贫苦。据调查所得，失业者或无业常现有 7642 人，失业人数尤以人力车夫、摊贩、苦工居多，希望本京回民团体迅急设法救济，首宜筹设救济所。施放棉衣粥饭，为不可稍缓之事；并且筹设工厂，以容纳失业无业之人。更需筹设施诊所，以救济贫病之治疗。予目睹各清真寺半皆暮气沉沉，实非困难期间应有之精神，希各寺教长劝导一方回民，努力于生产事业，使回民养成新生活之习惯，将来研益社会。皆诸教长之力也。

——载《天山月刊》第 1 卷第 3 期（1934 年）

## 穆斯林在临夏

（马兹廓）

### 来源与分布

临夏穆斯林（回教徒），究不知来自何时。且经数次之兵死，所有各礼拜寺内带有历史性之一切碑碣，均被焚毁损失，搜集参考材料，实属困难；即或找到，亦缺乏真实性者属多。故临夏穆斯林之确实来源，诚无从考查。据可靠方面之传述，元时临夏城内已有穆民（回教徒），均系由内地迁来，并建有礼拜寺（按现在的城内显庆寺及东大街佛教大寺皆元时穆民礼拜寺地址），后以变故迁往南门外（现在的八方）。现在的大东乡人，即元时由外蒙古而来的蒙胞改奉伊斯兰教者。明清时代由陕、豫、川、广、新及土耳其等地移来者亦多。上述来源，究竟确与不确，我们还得来一下彻底的考究。不过目前的材料是“姑妄听之”的，我们不妨“姑妄记之”。

临夏穆斯林人数，根据去年县政府统计，约占全县人口的百分之五十五强。其分布情形，我们可依照行政区域来计算：

第一区：包括七个乡镇，除城内全数均为异教徒外，计城关镇（即八方）有 11,481 人；袍罕乡有 5,050 人；凤林乡有 1,006 人；仁泽乡有 1,616 人；仁寿乡有 2,097 人；新集乡有 7,472 人。以上六乡镇，共计 28,722 人。

第二区：包括五个乡镇（即大东乡，是蒙胞居留地），计鱼池乡有 5,112 人；柳树乡有 3,786 人；锁南镇有 0,909 人；维新乡有 6,036 人；唐江乡有 7,815 人。共计 33,658 人。

第三区：包括四个乡镇，计龙泉乡有 6,131 人；尹集乡有 10,998 人；多睦乡有 6,792 人；韩家乡（该乡四分之一区域划归青海）有 5,284 人。以上共计 29,205 人。

第四区：包括四个乡镇，计永寿乡（该乡一半区域划归青海）2,813 人；信义乡（该乡四分之一区域已划归青海）有 4,168 人；和平镇有 5,336 人；积石乡有 8,238 人。共计 20,555 人。

全县四区，共有穆斯林 112,194（112,140）人。不过上项数字，系县政府就各乡镇人口数目，以穆斯林占人口数的百分之五十五，汉人占百分之四十五的比例计算，还不是彻底分别调查之所得，所以上述数目恐尚有出人。

### 语言与民族

临夏穆民因其来路及受环境影响的不同，所以语言是很庞杂的。再因经过年代的变迁，宗教的熏陶，以及混血种种关系，形成了一种变相的方言和不同的民性。这种方言与民性，又因居留区域的不同而有所分别，大概可分下面的三部分：

#### （一）大东乡

大东乡人是指的居住在临夏东乡的原始的蒙古同胞（按大东乡除临夏的东部外，在永靖、宁定、和政三县各占有一部分，居留面积周围约计数百余里之广，且均为高峻的童山，东以挑河为界，南凭广通河，西界大夏河，北临黄河）。这一部分人全数笃信伊斯兰教。因受不到教育，知识水准很低，大多数都过着穷苦生活。但他们能耐劳受苦，且很勇敢。虽然不识字；知识程度低落，可是很有智谋胆略，机警过人，

过去也曾出有伟人。近年来一般聪明人士,很注意国民教育,计公、私立小学不下十余处。他们大多数不懂汉语,所用的语言是一种原始的蒙古话(没有文字),可是与现在的蒙古话也完全不同,所以形成了一种独特的大东乡话。因着时代的进展,人类的语言里增加了不少新词语。东乡人无法把词语变成东乡话,只好说着东西合璧的言语:他们把钱称为“巴亥”,但“法币”一词,只能称为“票子”,无法变化。如“巴亥未外”,译为“没有钱”;若说“没有法币”,只可说为“票子未外”。

东乡人是重团结、尊领袖的。若一个头号(东乡人首领称为头号)说一句话,他们都绝对服从,丝毫不敢违犯,甚至连性命都可牺牲。若政府下命令,他们置若罔闻。近年来,因着东乡知识分子的领导,大家已都知道尊重国家法令。

东乡人性格是倔强的,这与血统和环境有莫大的关系。往往有许多事情,认为不合理时,他们宁可牺牲性命,绝不附首贴耳的遵从。在这点上,十足表现着他们有不可没灭的倔强的特性。他们特别注重礼节。客人到他们家里去拜望时,必定优礼招待,绝不轻慢。客人就席后,家人不论男女老小都很恭敬站立着,是不随便坐下来的。饮食虽不丰美,而招待非常殷勤。对一位贵重的客人,他们必定宰鸡招待。煮熟的鸡,割成小块(割鸡块也有次序,不能乱割),满盘盛来。先由主人把背子(就是鸡的尾巴,是最贵重的部分,不该你吃,而你吃了,就要闹人命的。这是事实,过去常有这事发生),放在贵客面前,把鸡膀、鸡腿,放在次要客人面前,然后请你吃;而他们大家都站立在客人面前,看客人吃,同时和客人谈着话。这种尊客的美德,别处望尘莫及的。

凡东乡老少妇人,对外客更是尊敬,尤其是贵客。除上面所述之外,若他们坐在田间锄草,有人(即或不认识)走经面前时,她们必定要跪立起来,等你过去后,才坐下工作。这更是别处妇女所作不到的一种美行。

## (二) 西乡

西乡又可分小西乡与大西乡之别。小西乡是指西乡偏南一带(韩家集、多睦乡、尹集镇一带)。该处靠近大西山(积石山脉)及太子山(西倾山脉),过山就是安多藏区(拉卜楞一带)。所以这里言语,除普通话外,还夹杂着藏语。又因教育关系,言语间咬字不真,如“水”读做“ㄐㄨ”[fei],“树”读做“ㄐㄨ”[fU],语音沈重合浑。但民性都朴实忠厚,勇敢善战;又以临近大山,长有打猎,射击精确,所以出了很多的军事人才。

大西乡(积石乡、和平镇、信义乡等)一带的穆民,除多数与小西乡无异外,还有少数穆民,其语言习性与众稍有不同者,就是积石乡保安三庄的居民。他们原是保安(青海同德县)三屯的藏民,经临夏穆斯林大贤华寺马来迟道祖所劝化人教者,后来移居到这里。所以他们的言语,是一种独特的保安蒙语,与普通的蒙语又是不同。他们是能吃苦耐劳、诚实质朴的,且很技巧,临夏驰名的小腰刀,刃锋锐利,构造俊美者,以他们所制的为第一。

## (三) 八坊

八坊是临夏城的南关及其附近,是穆斯林荟萃集聚的区域,形成八个辖区,故有八坊十二寺之称(大寺,王寺,上二社寺,下二社寺,水泉寺,铁家寺,祁寺,北寺、西寺、华寺、城角寺、大西关寺)。八坊人的来源,远则为湖、广、川、陕等省人,近则为甘肃陇东、陇南、陇西及皋兰等地人,所以言语是相当庞杂;尤以宗教用语的关系,更无从分析语言的结构。从表面上说,八坊话是轻兆的,变化的,是毫无道理的额预;但实际的细加分析,得到的结果,是国语的,合于文法的,是轻快的,是技巧玲珑的。但因为缺乏系统的继续改造,所以语调的轻快变为沈重,技巧的显得轻兆,而语言一变再变,以致形成了今日的浮薄的八坊方言。所谓国语的是这样:如“头”称之为“多罗”,一般人不明“多罗”二字的来历,实际就是“头颅”二字的变音。其他如“裤”字,变音为“ㄎㄨㄟ”[hUei];“桶”字,变音是“ㄊㄨㄟ”(tUei);“罐”字,变音是“ㄍㄨㄟ”[gU];有时“子”字也变为“ㄗㄟ”[zei]音,如“衫子”称为“衫ㄗㄟ(Zei)”。还有整个的一句话,也有神妙的变相,如指着一件东西的方向说:“只拉拉”,就是“在这里啦”的一句;“勿拉拉”就是“在那里啦”;“只勾”就是“这个”二字的变音。其他如“我”字称为“兀丫”[ea],“你”字称为“广丫”(a),“媳妇”称为“媳ㄐㄟ(fei)”,“女孩”称为“广厂丫[ha]等。八坊话里最使人奇妙的一个字,就是“用”字,音为“《丫》(ga)。这个字在字典上绝对没有的,这是八坊人技巧的独特创造。它的意义是小的意思。本来这个字音,好像是藏民的语言,在阿拉伯字里也有这个音。可是所谓中原人的字里没有这音,所以八坊人因着需要的关系,很巧妙的用“乃小”二字,拼合为一个“尕”字,在形

式和意义上,再恰当也没有了。这是一个奇特的创作,但八坊人不能继续这样创作精神的。

总之,八坊话是有它轻快技巧的美妙处,其字音与语句的变化,实有待国语专家研究的。八坊人因受了宗教的熏陶,在性格上说起来,还是令人有点不满的缺憾。

### 经济状态

临夏号称为富庶之区,过去一般钻营求官的县太爷们,对于甘肃各县的缺位,有一段选择的标准:“全张掖(甘州),银武威(凉州),明秦州(天水),一暗河州(临夏),钱平番(永登),糊里糊涂坐中卫(宁夏省属)。”

这是说能挣钱的头等县是甘州,二等县是凉州,在天水和河州做官,可以明着暗着捞大把的钱。但实际说来,临夏并不那样富庶,不过老百姓诚实可欺而已。临夏的经济,是一种自给不足的状态。其所以能维持生活者,是居民善于经营之故。尤其是穆民,他能秉着宗教熏陶的精神,吃苦耐劳,涉危履险。即如大夏河中放木筏,玩性命的事,都是他们干的。所以经济繁盛区域在南关,而不在城内。

从货物的进出口说,临夏只有入超没有出超。因为虽然有道地的出产——药材、粉条、皮毛、粮食等,但总敌不过进口的布匹及日用各种杂货。所以有人说:“临夏是外来货物的储藏库”。

临夏的出产,以手工业制品为大宗。如粉条每年可产七八千担,多数运往兰州出售;缝制的皮筒(皮衣),年产百余担,销路为四川。再如本地制鞋商店,约有五十余家,年可产鞋二三十万双。从事这些手工业的,穆民人占有十分之九以上,但以产销量的微弱,引不起各界的注意。

至于进口的外货,以各种布匹为大宗。其次为杂货,如茶叶、糖、纸张、瓷器、化妆品、棉花等。从事这些商业的,也是穆民占多数,且在整个临夏的经济界,是占着优势的。

临夏水磨,是引用河水推磨。磨制面粉,每磨每月可制面粉四五万市斤。全县水磨有百余座,每年可制面粉一万余斤。销路为兰州、夏河及四川松潘等地。此亦为一大生产力。

总之,临夏因交通的梗塞,其经济形态,尚停滞在农业时代中。可资发电的大夏河,还无法利用,即以溉因而论,也未大尽其利。故农作物产量不高,农村经济无法开展。而商业因受交通的限制,表面上似乎很活跃,骨子里却是衰败不堪。所以临夏经济的开发,一部份须诉之于政府,另一部分须请地方经济界先进人士,设计整顿,努力领导,在不久的将来,或许大有发展。

### 教育概况

临夏的教育,实际说来不见得发达,尤其穆斯林教育,更属落伍。对此我们固然可恨过去的政府毫无注意,而地方人士也应负大部分责任。因穆斯林教育的初步设施,是在民国初年,若以当时的精神,贯彻到现在,则穆斯林教育虽不登峰造极,亦有相当可观的成效。但以人事的变迁,致将根本问题置于不顾;且以经河湟兵燹,教育机构曾一度破产。近年来虽经各界人士的倡导,似乎稍有眉目,但以才、材、财的问题,消长互更,总不见有长足进展。临夏过去的几次变乱,作者认为绝对是教育不发达的原因。今后欲求地方进步,舍育才一途外,别无他术。

临夏穆民教育,开始于民国初年,称之为清真高级学校,并有分校二处。至民国十年前,曾建高级学校新校舍于南关前河沿,并增设分校一处。当时地方人士对教育特别注重,学校校务是具有高速度的进展。至民十四五年时,已增设分校十五六处,且设有“回教女子小学”一所。民十七年,河汉兵变,整个八坊,已告毁坏,而稍有一线生机之穆民教育,亦随之破产矣。近来经马步芳、马鸿逵诸将军顾念桑梓,竭力倡办学校,同时政府在临夏设立学校(国立西北师范学校),并规定穆民学生占招收总额的百分之六十以上。睹此穆民教育,似乎已入新的阶段。今后还望各界加倍努力。始有光明可言,不然,穆民教育前途,障碍又将增高矣。兹将现有穆民学校分述于后:

#### (一) 私立德馨中心学校

三十三年设于八坊,并有分校二处,共计学生三百余名,系青海省主席马步芳将军所设,经费全由马主席私人拨发。闻不久有设立德馨中学之喜讯。若早日实现,则造福桑梓,实不能以数字计。

#### (二) 私立复兴中心学校。

是马步青将军私人设立,有学生一百余名。校址在八坊木场,并有分校二处。

#### (三) 私立云亭中学

是宁夏省主席马鸿逵将军所设,校址在西乡韩家集(距县城五十华里)。校舍建筑雄壮伟大,属全甘第一。过去曾设有高中部,因人事关系,已经停办。现有学生一百余名。

#### （四）私立云亭中心学校

亦为马鸿逵将军所设。自设立迄今，已有二十年历史。并有分校十处，其第九分校设于八坊。共有学生一千四百余名。

#### （五）私立魁峰中学

校址在距城西北一百二十华里积石乡大河家，为马全钦先生所设。有学生三班。附设小学十处，共计约有学生一千五六百名。其一部经费由青海省马主席拨发。

#### （六）私立德永中心学校

设于距城西三华里的堡子村，为马辅臣先生所办，经费全由马氏个人担负，学生共一百八十余名。

#### （七）私立大拱北小学校

系由大拱北教徒所倡办。现有学生五班，校址设于大拱北。

临夏在西北是一重镇，而临夏穆斯林在西北上占重要成分，但政府对移民教育的忽视，实为最大错误。年来移民中各大伟人，对地方教育的重视，令人额手称庆。但以上述学校数字及实质上观察来论，距离我们的希望实在尚远，因为移民文盲比比皆是，尤其领导教徒的阿洪们，更是目不识丁。我们希望政府特别注意，除现有学校外，应再设一宗教性的师范学校或职业学校，大量增设小学，并力求充实，以转移不读书的风气；同时应切实来一下强迫教育，这样才能收效。

### 礼 拜 寺

礼拜寺是教徒朝拜真主举行礼拜及会礼仪式的所在地，同时也是宣扬教义的地方。因此每个移民对于礼拜寺非常尊崇爱护，要是不行沐浴（大净），绝不轻易进寺。所以每一个角落，若是住有十家以上的移民，他们必定要建立一所礼拜寺。临夏移民较他处为众，故所建立的礼拜寺很多。

按临夏的礼拜寺，初建始于元末（城内佛教东大寺及佛教显庆寺，俱为元时移民礼拜寺的原址），明、清两代，建筑最多。河湟之变，遭于焚毁，可资参考的碑碣匾文，均付之一炬。自民二十年以后，开始重建，现已全部恢复。兹将大概分述于后：

#### （一）八坊大寺

在南关北口。初建于明洪武初年，重建于民国二十年。寺址面积约占六七亩，礼拜殿内可容约二三千人。

#### （二）城角寺

在城西南角小西关。初建时期与大寺同。寺址约有五亩，礼拜殿内可容二千余人。

#### （三）华寺

在八坊云亭路。初建于明成化年间，重建于民三十年。面积约有五亩余，殿内可容二千余人。

#### （四）王寺

在八坊魁峰路。面积约占五亩余，殿内可容三千人。初建约在明末（详情不明）。

#### （五）祁寺

祁寺、北寺、西寺、水泉寺、上下二社寺、大西关专，均于清时所建。

#### （六）韩家寺

木场寺、白家庄寺，系于民初建立；小南寺系于民二十八年建立。

以上十六〔？〕寺，皆在八坊范围内。

#### （七）其他各大寺

韩家集磨川大寺，面积约有六亩，明末建于阳洼山，名为搭板寺；清初移建于磨川，名为求雨寺；光绪初年改为川寺；十一年改称今名。札藏大寺、大河家大寺、莫泥沟山庄大寺、河家大寺、多木庄大寺、马连滩大寺等，皆为清末所建，各寺殿内均能容纳二千余人。其余能容七八百人之小寺，约有六七十座。

礼拜寺的经堂组织及管理，各寺皆同，惟以范围大小而定。大概情形是这样：

（甲）每寺设开学（教长）一人，二阿洪（副教长）一人，由本寺所属教民聘请品学兼优的阿洪充任。其薪金称为学粮，按年计算，由教民负担；教长每日寺食，由教民轮流造送。各寺自由招收大学生四人至八人或十余人，是为大学部，由教长教导讲授经典，大学生的伙食亦由教民供给。小学部招收本坊五岁至十三岁学生，由副教长负责教导。

（乙）寺内教长的聘请，学粮的分摊收集，寺产的管理，学生招收等事宜，由学董分别负责办理（学董由本寺教民推举公正人士数人担任）。各寺均设有学董，经常事务由总学董处理，遇有必要事故时，召集

各学董会议决定之。

礼拜寺的经堂组织，是有其长处，也有短处，于此现时代中，似乎有改进的必要。此事留待以后，兹不赘。

——载《西北通讯》第3卷第1期

## 穆斯林的旗帜飘扬在拉萨

（马璜富）

友人马建业君曾于前年去西藏拉萨，并去印度一游，于今年二月末抵青海西宁，复由青来沪公干，相遇于旅社。畅述其经过，曾论及西藏拉萨教胞之生活情形。笔者不敢自私，乃依马君所述敬录于读者诸君，想读者诸君对此生居于佛教圣地之教胞近况，不无一读为快者也。

拉萨为西藏首府，为藏政府所在之地。在一般人之想像中，不会有穆斯林弟兄生居于此佛教政治中心所在之地。然据马君谈称有教胞约一百二十余户，以四川籍者居多数，藏胞向称为“胡胡”（即“回回”两字之变音）。建有清真寺一座，规模宏大，其中一切结构与布置一如内地之清真寺，现聘有一位宁夏籍之阿衡主持该寺。”宁夏阿衡学识渊博，经验丰富，并曾游历新疆及近东各回教国家，于其返国途中被拉萨教胞挽留者也。此外尚有七十余户系来自印度，藏胞以“客籍”称之；另建有印度式之清真寺一座，规模虽不如来自中国内地教胞所建者宏大，然其形式，却极尽小巧美观之能事。两寺所属教胞，彼此相处非常亲切，对伊斯兰教义之言行，异常虔诚笃实。例如每日五次礼拜之举行是，尤其主麻日去礼拜之人，大殿之上几为不能容纳。

拉萨教胞，彼此皆相处以亲爱精诚，并与当地藏胞以及藏政府间相处亦颇融洽。依马君所知，胡胡教胞中有一位供职藏政府，任文秘书长之职。“客籍”教胞中有二位充任类似乡镇长之公职。

拉萨教胞之习俗，除“客籍”仍依其印度式之生活习俗，无甚可达。而“胡胡”教胞，则依藏胞之生活习俗，故其衣食住行与内地教胞有异。且语言方面，除年老人能操四川腔之国语外，其他如妇女子弟皆仅会一口流利之藏语。推其原因，一由于环境之所使，二由教胞所娶者多为藏女故也、服装方面，无论男女皆已藏化，尤以妇女之藏化更彻底。男人间有衣中国式之长袍者，惟依藏式腰间皆束有一带。饮食方面，多乳酪以及炒面，亦间有食米面者。

至于住宅之建筑及内部之布置，悉依西藏之方式。外以方石为墙，多为双层楼房，外表美观，又颇坚固。内以石灰土筑地，光滑一如水门汀之地。四壁之中，少则一壁，多则两壁全镶以玻璃，故室内光明耀目，光线之充足，无一复加。惟室内无床，皆席地而睡。他如行之方面，皆依骡或马，故男女均善骑。

拉萨市上之商业，由教胞为之。且因藏俗所使，经营买卖者多妇女。若逢忠孝节、开斋节，各教胞皆休息庆贺，故在此时，三四天以内，拉萨市面均在停业状态中。

拉萨教胞，因善于经商，故多富有之人；且因信教虔诚，往返麦加 MECCA，交通便利，故全家赴圣地朝觐者颇多。

至于后藏政治经济之中心日喀则，亦有教胞生居其地，并建有清真寺，人数亦不少于前藏拉萨。惜马君未亲临其地，故详情不悉。

三六?三?一七于上海

一载《清真锋报》新32期（1947年）

## 墨学与伊斯兰教义

（王中兴）

我曾听到有一位考古的先生，把我国两千年前的墨子先生考成印度人了。他的理由是：墨者，黑也。墨子就是一个黑面孔的人，和印度人同色。我说：你这个受了形式逻辑欺骗的书呆子，真可笑！竟敢以肤色去断定古人的出处。那么你把三国时候的面如重枣的关云长，当作美国人的老祖宗，跨过太平洋，到中国来辅汉不成！你甘心不要你的先人的话，何不把他考成阿剌伯人，多找一些援兵，来帮助你的假说呢？

阿剌伯是伊斯兰教（我国独称回教）的发祥地，是穆罕默德的家乡。他们的肤色，虽不与印度人尽同，

但也有相似的地方。可是这究竟不能当作墨子出处的论证。我在这里将墨子学说与伊斯兰教义彼此相仿佛之处抽出来,作个学术性的比较的探讨,也不希望牵强附会地把他硬考作阿剌伯人。

伊斯兰教是信仰真主独一无二偶的宗教。“真主是:无始的;无终的——非复合体;能生活;有知觉;有意志;有能力;而且是自由的;独一的——其本质与德性都是独一的;其存在及其作用,都是无偶的”(见埃及 Muhammad AMuh 著《回教哲学》,马坚译,以下简称《回教哲学》)。这和墨子所谓“天之行,广而无私;其施,厚而不德;其明,久而不衰,故圣王法之”(《法意篇》)的话几乎相合了。“天”就是老天爷,老天爷当然是一个。老天爷的生辰末日,谁能晓得?这不是无始无终吗?“天之行”,就是老天爷的能力的发挥;“广而无私,厚而不德”,就是它的独一的德性。“其明”、就是“知觉”与“意志”的形著了。同时,这个“明”,是无始无终的老天爷之“明”,“久而不衰”,是必然的了。拆穿了讲,伊斯兰教的真主——造物主——安拉,无论是怎样的神秘,怎样的不可思议,其究竟无非是和墨子所尊的“天”异名同实的东西罢了。可见“尊天”是墨学与伊斯兰教思想中同有的脊梁。

再看他们对天究竟怎样的尊法?墨子称天而治,以“天志”为万事万物的标准、极则。他说:“我有天志,譬若轮人之有轨,匠人之有矩,以度天下之方圆,曰:中者是也;不中者非也”(见《天志篇》)。同时他又强调尊天的绝对性:“既以天为法,动作有为,必度于天。天之所欲,则为之;天所不欲,则止”(《法意篇》)。其实,这个“天”的立脚点,也太不牢固了。墨子今日在世的话,我一定问他:“你老先生所说的‘天’到底是什么东西?人的是非,根据它的愿望与意志;它的意志、愿望又本着什么呢?你从哪里晓得它的所是所非是绝对的?”追根究底,还不是他老先生为了加强当时天子、诸侯的统治力量,搬出老天爷来瞞弄奴隶阶级罢了。郭沫若先生说得好:“天老爷的存在,是地上王的投影。大奴隶主成为地上的统制者,发挥着无上的王权。他为巩固这王权,使它成为‘它布’,让人不敢侵犯,除掉有形的赏罚以支配人的肉体之外,还要造出无形的赏罚来支配人的精神。因为利用人民的愚昧,便把由奴隶造成的人世的金字塔,化而成为由神鬼造成的天界金字塔。人王之下,有百官众庶;上帝之下,有百神群鬼。于是明则有斧钺,幽则有鬼神,王权便得到了双重的保障。墨子在王权式微了的时代,又来提倡‘天志’,他这种态度,无论怎样替他辩护,都不好说他不是在复古而是在[创]新的”(见氏著《十批判书》)。是的!我同意这种说法。这正是墨子的“尊天”学说的剖面,从此也不难明白其真正的意义与价值。反过来再看看伊斯兰教徒对真主的奉法应该是怎样的?“真主所命的事,有其为善的理由,不可得而知的;所禁的事,也有其为恶的理由,不可得而知的。这一类的事,本无善恶,惟困真主的命禁而为善为恶。惟真主是至知的”(见《回教哲学》)。这与墨子的“天志”,几乎若出一辙,不过一个是纯宗教的,一个虽不是宗教,但也是含着很浓厚的宗教气味的。

说到这里,我还要更进一步地再探讨一点:“信仰真主的独一无二偶者,唯一的责任是:(一)信仰真主委托他支配自己的一切能力,所以他的真信及真主所责成他的其余的行为,都是他自己营谋的。(二)信仰真主的能力超乎他自己的能力。对于完成人类的目的,惟真主的能力有最高的权威,可以除去种种障碍,或准备完成的因缘。这不是人类所能知道的,也不是在人类意志的范围之内的”(见《回教哲学》)。在这里就深深地意味着宿命论。其实,凡是一种宗教,其思想中总免不了这种色彩,宗教的所以为宗教,也就是这个缘故。墨子是讲“非命”学说的。正因为“非命”,所以其义蕴里反露出了大相逡庭的宿命论来。这是墨子学说中的矛盾。在这里,我还是拿郭沫若先生的话来做个注脚:……宿命论固然应该反对,墨子学说里面似乎也[只]有这一项最有光辉。但奇妙的是和他的学说系统很不调和……宿命论是和宗教的迷信不可分的,而倡导“非命”的墨子,却是尊天明鬼的人,这不是一种奇事吗?……孔子不相信鬼神,他所说的命是一种必然论而非宿命论。所谓“死生有命”,便是打破天上的权威,不相信:宗教鬼神便可以延年,不崇敬便会减寿。所谓“富贵在天”,便是打破地上的权威,不走掐上傲下的路去求不义的富贵。这与墨子的学说倒有点不两立的。在我看来,墨子显然是用手段。他利用命的含义有两种,便先把论敌涂饰成宿命论者,而在骨子里则尽力打击必然论,为鬼神张目。你看他叫人去查先王之书吧,他说所有先王之宪,先王之刑,先王之誓里面“亦尝有曰:福不可请,而祸不可违(违)。敬无益,暴无伤者乎?”他反复地这样问,当然也就是说:“福可请也,祸可违也,敬有益也,暴有伤也”了。但暴是向谁暴?敬是向谁敬?祸是从何违?福是从何请呢?曰“上帝山川鬼神”和上帝山川鬼神的“斡主”。他所称道的“先王”,不用说就是奴隶时代的一些“斡主”。你要敬他,暴不得,那福就可请,祸就可违了。假使你不敬他,你要暴他,那你就该死不得活。所以结果是死生无命,富贵在王。除了王权也就是神权之外,更没有什么

必然性。必然性的那种“命”，实在是“上不利于天，中不利于鬼，下不利于人”的。人者谁？“王公大人卿大夫”也！因此我曾说：“墨子的非命其实就是命。”照这样说来，墨子还是一个标准的宿命论者。

一般人都以为墨者为一个宗教集团，这是很有道理的。“尊天明鬼”，就是思想上的根据；同时，墨者以身殉道的勇敢，牺牲的精神，更与任何宗教相比的。《淮南子》上说：“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。”墨子自己也称道：“巨子弟子禽滑釐等三百人，已持臣守围之器在宋城上，而待楚寇矣。虽杀臣，不能绝也。”这就是他们勇敢、牺牲精神的写照。《吕氏春秋·上德篇》也有一段记载：“孟胜为墨者巨子，善荆子阳城君。阳城君令守于国，毁璜以为符，约曰：‘符合听之。’荆王嘉，群臣攻吴，起丧于兵所，阳城子与焉。荆罪之，阳城君走，荆收其国。孟胜曰：‘受人之国，与之有符，今不见符，无力不能禁，不能死，不可。’其弟子徐弱谏孟胜曰：‘死而有益阳城君，死之可矣；无益矣，而绝墨者于世，不可。’孟胜曰：‘不然。否与阳城君，非师则友也，非友则臣也。不死，今以来，求严师必不于墨者矣，求贤友必不于墨者矣，求良臣必不于墨者矣。死之，所以行墨者之义而继墨者之业者也。吾将属子于来子田襄子，田襄子贤者也，何患墨者之绝世耶？’徐弱曰：‘若失子之言，弱请先死以除路。’还，歿头前孟胜，因使二人传巨子于田襄子。孟胜死，弟子死八十三人。二人已致命于田襄子，欲反死孟胜于荆，田襄子止之曰：‘孟胜已传巨子我矣。’不听，遂反死之。墨者以为不听巨子。”好了！只引这几桩事实，就可以明白墨者如何的勇于牺牲了。若说到伊斯兰教徒的勇敢，恐怕与墨者不相上下。《文学串珠》中记载：“比哈瓦立及派勇敢、努力、不怕死的再没有了。有一个哈瓦立及人，被敌人戳穿胸部后，还奋起余勇，挣扎着跑到敌人面前，口里说道：‘我的主！为了你的欢喜，我很快的来了！’又有一个哈瓦立及人和穆尔威叶战争，穆尔威叶叫他的父亲去劝他停战，他父亲去了苦口相劝，他总不听。后来父亲说：‘我的儿，我把你的儿子来叫你看看，你或许会回心转意！’儿子道：‘我的爸爸，我啊！指主发誓，我望想利剑穿心，比望想我的儿子还厉害些！’哈瓦立及人虽手持马鞭，亦必立战不屈”（Ahmed Amin 著《黎明时期回教学术思想史》，纳忠译）。这还不算，再看《阿剌伯历代文选》中的一个故事：有一个哈瓦立及的女子名叫阿母哈康，勇敢而且美色绝伦，尤其笃于信仰。哈瓦立及人往求婚者甚多，都为她谢绝。有人见她出去打仗的时候，口里唱着：

“我撑着我的头颅呀，好厌烦！

没有功夫去梳洗，

没有功夫去打扮；

你们青年啊！

快来拿去我的重担！”

对了，不再引了。这虽是从前阿剌伯伊斯兰教徒的故事，但在今日，到处可以找到类乎这样的事实。

今日我国伊斯兰教徒，约有三千万之众，可是在全国的梨园子弟中谁能找出一个伊斯兰教徒的名伶？更谁能找到一个音乐家的某种能手？大概谁也不可能。即或可能，也许是偶然的队我从前在西北某省的一个学校中当教师，领导学生排演新剧。有个伊斯兰教同学，可能是某剧中的一个最适当不过的角色，可是他坚决的不担任，并说：“阿訇知道了，拉去要惩罚！”用后，我便留意此事，才晓得他们不但不得演戏，而且除了少数人外，去入戏院子的，阿訇也不大许可的。音乐与戏剧的性质相同，当然也在禁止之列。我记得在甘青边境杏川的某镇上，一个具有音乐僻的伊斯兰教青年，无论是三弦、琵琶、二胡、洋琴以及各种地方性的小唱，他都能于，而且干得特别好。可惜他没有受过教育，更无缘去受音乐的专门训练，不然，他很可成为一个音乐家。据他说：“我为了学习音乐，曾经被阿訇惩罚过好几次，以后不让我去进礼拜寺。”

伊斯兰教的“非乐”确是事实。至于墨子“非乐”，更是凡知道墨子的人没有不晓得的。这里也引他的话来做证明：“子墨子所以非乐者，非以大钟鸣鼓琴瑟〔竿〕笙之声，以为不乐也。……耳知其乐也，然上考之，不中圣王之事；下度之，不中万民之利。是故于墨子曰：为乐非也”（《非乐》上）。这不但证明了他的“非乐”，而且晓得了他“非乐”的用意所在。这种存心未尝没有好处，可是其道未行于后之中国，也令人有点可疑之处。伊斯兰教既是出世的，又是入世的，而且人世额神，于生活简直打成一片，形成了一种积极的生活态度，这确是在这宗教中独有的，至少也是特别显著的地方。勤苦更是他们普遍的习性。每天早晨，不论男女老幼，不会有日上三竿不起床的。就是在严寒的冬天，他们一闻清真寺里“班达”声，天虽未大亮，大家就起床了；除了妇孺面外，马上就盥洗后进寺去膜拜。小孩子们（婴孩除外）

虽没有事儿做，但只好“坐以待旦”了。日日如此，年年这样，从不有所懈怠。从此也就提起了生活精神，养成了勤苦的习惯。人人都有业守，都有饭吃。经商是他们擅长的事业。凡是他们聚集的交通站上，所有的商号，旅馆、饭店，大半由他们经营着，而且生意也很旺盛。在数百里或数千里之外，成结帮成一二人往来的客商不少。因此，无业的游民，讨饭的代子，在教门中不容易找到。这种情形，虽不能与墨子的谋生方法可比，但彼此的勤苦耐劳却同。墨者“手足肮脏，面目醜黑，役身给使，不敢问欲日夜不休，以自苦为极”（见《庄子》）。文子说：“墨子无暇席”，班固谓：“墨突不黔”，可见他们栖栖皇皇，勤苦耐劳的一般了。若再拿他听到楚国将要伐宋之事便跑了十昼夜到楚国去，折服了楚王，停止伐宋之故事看来，其义侠的不计艰困的救世精神，更觉得了不起！

我们看到清真寺里常常摆着一个陈旧而不甚壮观的棺木，它是大众用的，而且是永久性的。人死了，就用净水洗过尸体，穿给一件新的内衣，外包以白纱或素绫，就置其中，搬出去仅将尸体掩埋后，把它又搬回来，放存原处，以待后死者尽量之用。我听得一般人称它谓“舍不得”。在我看来，这是最彻底的“节葬”了。墨子的“节葬”，还要“桐棺三寸，足以朽体；衣衾三领，足以恐恶。及其葬也，下毋及泉，上毋通臭。垄若参耕之亩，则止矣”的行事，比较伊斯兰教却有些跟不上。墨子“节葬”，为了“节用”；伊斯兰教的节葬，也不外乎此。他们衣着多为黑、灰色，不吸烟，不饮酒，不赌钱，不贪唱歌舞声色之乐。这与墨子的“不侈于后世，不靡于万物，不暉于数度”，“以裘褐为衣、以跣桥为服”（《庄子》）的情事类似。墨子自己也说且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安。以此亏民衣裘，仁者弗为也。”这简直若合符节了。

墨学与伊斯兰教义相似的地方，在上面只说了个大概，详细地研究起来，还不仅如此。这里为了篇幅，暂且搁笔，以后有机会再谈。至于墨子的出处，绝不会到外国去。肤色固不能作论理之根据，学说亦然。若果真是外国人，则“天下一家”，也没有什么稀奇的必要。

——载《西北通讯》第1卷第S翔

## 闽南之回教

（黄仲琴）

民国十七年暑假，作闽南之游。兹将关于回教之访问所得材料略述之，以供研究回教者之参考。

### 甲，泉州之回教

泉州回教之清净寺（不日清真寺，俗名日礼拜寺），在东南之通推门内涂门街（通淮门，俗呼涂门）。纯以石筑，作亚拉伯式。屋顶为椭圆形，上为月台。人前进头门，东壁嵌石刻明成祖上谕，楷书，字大寸许。石之四周，绕以蟠龙。其文云：

、“大明皇帝，敕谕米里哈只！朕谁能诚心好善者，必能敬天事上，劝率善类，阴翊皇度，故天锡以福，享有无穷之庆，承米里哈只早从马哈麻之教，笃志好善，导引善类，又能敬天事上，益效忠诚。眷兹善行，良可嘉尚。今特授尔以敕谕，护持所在，官员军民一应人等，毋特慢侮欺凌。敢一有故违联命，慢侮欺凌者，以罪罪之。故谕。永乐五年五月十一日。”

人前进二门，有石碑二方，露天西向。其一为明碑，楷书，高九尺，宽三尺九寸，共二十六行，行六十三字，额篆“重修清净寺碑记”七字，文尚约略可读，照录于左：

“清净之教，流入中土，自隋开皇始。首言口主，以真口为天主，真心为人主，故其教主于斋戒沐浴以事天。凡一年，必有一月之斋，如吾中国岁首月是也；凡一月，必有四日之斋，。值亢牛娄鬼之日是也；拜必沐浴，非沐浴，不敢入拜；斋必素食，非具口，不敢尝食；教主遇斋，率众诵经，西向罗列，但有膜拜，而无供仪。此教之大凡也。郡建寺楼。相传来绍兴间，兹喜鲁丁，自撒那威来泉，口口口口口旧庙门口之左角，有上下层，以西向为尊。临街之门，从南人。砌石三圈以象天。口左右壁，各六口口龙门口口，皆九九数，取苍穹口口之义。内圆顶象天，口上为望月台。下两门相峙，而中方口，口口象。人门：转两级而上，日下楼；南级上，，日上楼。下楼石壁，门从东人。正西之座，日奉天坛；中圆象太极；左右二门，象两仪；西四门，象四象；南八门，象八卦；北一门，以象乾元，天开于子，故日天门；柱十有二，象十二月。上楼之正东，日祝圣亭。亭之南，口口口口口于石城，设二十四窗，象二十四象。西座为天坛，口书皆经言。口口楼梯之，清源在北，鸿渐在南，癸山在西，灵山在东，紫帽在西南，宝盖天马在东南，



凤山在东北，州山在西北：众峰迤列，如屏如累。溪水从西来，二长虹栏之，大瀛海汪洋其东。俯瞰城中，千雉如带，双塔插天，通行曲巷，飞口口檐，四望口紫在口口。上楼北有堂，太守万灵湖公，额曰‘明善堂’。以口为口峰，横河界之，通海水潮汐，短桥以济。异时教众，每于月斋日斋，登楼诵经已毕，退休息于此堂之上，寺口口备之口。胜国以前，递坏递兴，无得而纪。按碑载：元至正间有日夏不鲁罕丁，与里人金阿里修之。明兴，不知凡几缮。隆庆丁卯，塔坏。住持夏得升，鸠众修之，太守万灵湖公捐俸以助。今万历三十五年，地大震，暴风淫雨，楼口飘摇，倾兀日甚。住持夏日禹率父老子弟，请余修之。余曰：‘公役也，有费舍财，无费舍力，无口治，无口破，以成厥胜’，众皆欣然。时丁君哲初以使[吏]部郎请给里居，与余谋金同，于是始事。先是楼北无庭除，左设居房，右置灶舍，中道如雨，后为侣住者屠牛之垣。余是以移去之，易居为洗心亭，除灶为小西天，庭空月碧，楼影徘徊，亭光翼翼，著增一胜。楼之坏者葺，欹者正，仆者隆起，因集颜鲁公‘迷天楼’三字额之。又题曰：‘惟天为大’，以晓人尊天之意。逮乃明善之堂，翕然改观矣。余乃记之。余按净教之经，默德那国王漠罕署所著，与禅经并来西域，均非中国圣人之书。但禅经译而便于读，故至今学士译之；而净教之经，未通汉译，是以不甚盛行于世。然以余所观，释民经多祖心经，其始译则沙门玄奘奉诏为之，岂其人通夷语，解佛理，果无鲁鱼玄颈之误乎？唐一时君臣，奉若天书，即五帝三王之经不啻。上作而下必甚，是以萧璃皆言佛，而佛经滋多于是矣！吾以为玄奘之译，未必尽无讹，而《金刚》、《楞严》、《圆觉》、《法华》以下之书，岂必其真从西至也？禅经译而经杂，净经不译而经不杂。译者可言，而亦可知，知之则愈幻。不译者不可知，而可言，徒读未尽疴口。按是以思，儒有声色臭味安佚不谓性之说，禅之教近之，故不有其限耳口口身意，而空之于一切，但言性而不言命。儒有仁义礼智无道不谓命之说，净之教近之，故有其君臣父子夫妇，而归之于事天，但言命而不言性。之二者，习之而善，各有所得；习之而不善，均不能无口。乃今之习净教者何如也？沿其迹，不得其真性，选口口于饮食之口口，踵率其出沐之故事，曾于惟天之命，一实思否？其则以肉食为斋，口口为教，夫是以世俗见其然，口口口者。然以其口关于死生祸福之口而忽之，皈慈悲，又以其多口于斧斤芒刃之用两口之。故清净氏之言天堂，反不如释氏之言地狱。虽其先守教之家人，亦择实而叛去，此教之所鹮衰，而寺之所鹮记，乃未趋渐失使然矣！岂其初立教之本旨哉？说者谓儒道如日中天，释迦如月照地。余谓净教亦然。韩昌黎欲于佛口，火其书，庐其居，此情激口过之论。茫茫口字，何所不有。邹鲁典籍之外，百家九流，亦足补首大道，何必尽非？上帝临汝，无贰汝心，吾于斯楼，取其为事天之所口；言教道不如口口，民可使白，不可使知，吾于经，取其不译而已矣。夫是以议修复之，非徒以区区灵光之迹也。是役也，郡大夫姜公，邑大夫李公，谓兹楼之胜，于文庙有关，捐俸助修，及里中诸大夫君子，相与协力成之，余何力之有焉？役始万历戊申岁之六月，竣于己酉之九月，费金口百有奇。董役则林日耀、任才钟、李东口、王廷华。募缘则夏日高、何士舍、何天启。而昼夜口心竭力以口工，实则日耀之功居多，例得并书。万历三十七年，岁在己酉秋，重阳之吉。儒林间人李光缙、宗谦甫顿首拜撰。”

此碑《泉州志》不载，虽语多附会，然时之见解如是，无怪其然。但足考其建筑之形式及教门之状况，殊可宝贵。近来学者，多言回教人中国始于有唐。此碑及清陆次云著《八泓泽史》，则言始于隋开皇间。然开皇元年，为公历五八一，共二十年至公历六〇①。漠罕默德则生于公历五七一，其教人中国，或不如是之早也？

其一为元碑，差小于明碑，行书，共二十二行，行五十字，文多磨灭，录其可识者如左：

第一行，存“工募”二字。

第二行，存（上缺）“将军福建都指挥使司都指挥（中缺）清，篆盖”十五字、

第三行，存“进士观户部（中缺）丁仪书丹”九字。

第十二行以下，约略可识者：“里人金阿里。口口口口口口来征余文为记。余尝闻长老言，口氏国初，首入职方，土俗教化，与他种特异，微诸（缺廿六字）也。庄子书佛书，皆曰西方有大圣人。（缺六字）始出。其教颇与理合。汉唐通西域。口口口服，口口口口先入闽广，口其兆口已远矣。今泉之礼拜寺僧，（缺卅八字）《清源郡志》已著其事。今夏日其废兴本末，（缺什三字）皆明经进士，其于（缺八字）之心，行口口口其教口契口治泉有惠，期年之内，百废俱兴。口口口口口新者亦余波之及。口谓非明儒者，郡字则并峙之教，口口口不鲁罕丁者，博学有才德，精健如中年，命为摄思廉。（缺十九字），刺甫丁口口卜漠口口萨都口口口口口任特也；没塔儿里，犹言都寺也；议阿阵者，犹言唱拜也。（缺九字）顺，推官

徐君正，奉训知事，郡士口将仕。董其役者，泉州路口口口用库副使口马沙也。三山，吴鉴志。按旧碑年久腐败口口，录诸郡志全文，募口以口立石，（缺六字）立扁‘清静寺’三大字，以辉壮之。他如（缺廿二字）皆以本教为念，或议以修葺之功，或厚以俸口之施，而咸有功斯夺者，然教中显于泉州，（下缺）兹更录《泉州府志》关于清静寺之纪载，以供参考。卷十六 K 坛庙寺观》云：

“清静寺，在府治通淮街北。宋绍兴元年，口人药〔兹〕喜鲁丁，自撒那威来泉，建置银灯香炉及田土房屋。元至正间，里人金阿里重建，三山吴鉴为记。明正德间，住持夏彦高鸠众重修。隆庆间知府万庆、万历年知府姜志礼相继修。寺旧有塔，万历年，住持夏东升等修。” 卷七十五，《拾遗上》云：

“夏不鲁罕丁者，西洋渣者例绵人。皇庆间，随贡使来泉，住排铺街，修回回教，泉人延之住持礼拜寺。寺绍兴创也。先是郡守陈公俺，请置市舶于泉州，终宋世，向其利，胡贾航海隆至，富者赀发累巨万，列居郡城南，于是纳口卜穆喜鲁丁（撒那威人）建兹寺，有银瓶香炉以供天，土田里舍以给众。宋元之际，寺坏不治。至正九年，夏不鲁罕丁与金阿里，谋出己资修之。请企宪赫德尔，监郡契玉立主其事。旧物微复，寺宇鼎新，层楼耸秀，峙郡库前，东壮青龙左角之胜，众大悦。三山吴鉴记之。当是时，夏不鲁罕丁，年逾百有二十矣，精健如壮岁。故是役也，犹为政。鉴称其博学有才德，众奉以摄思廉，摄思廉，即华云主教也。罕丁皇朝洪武三年庚戌乃终。去至正己丑，又二十二年，盖寿百四十二岁云。夏敕大师，不鲁罕丁子也，习回教，继其业，亦寿百一十岁”

前前二门，北向门楣，有亚拉伯文石刻三列。西转，拾级以登，则礼堂旧址在焉。形如凸字，顶已妃。石墙高约二丈，地广约三十四步，长三十二步。门上及两门间多有石刻。此礼堂旧址，现为教徒屠牛及硝洗牛皮之所。清同治间，福建陆路提督江长贵（清福建陆路提督驻泉州）亦回教徒，以此堂既废，乃于毗连建一规模较小之堂，以为礼拜之地。堂内中间嵌赞圣回文石刻，壁间书漠罕默德圣人名号，又有木制明白楼，与普通回教礼堂同。后下有破碎回文石刻八块。

现寺内设有教长一人，许姓，教徒呼之日 Ah Hon（即祁鹤皋《西陲要略》回俗纪闻》所言熟于经典之阿浑）。目前所行教规，即每年二月见月封斋，三月见月开斋。每七日有一礼拜日（即金耀），是日，聚集教徒，宣扬教旨。又每日礼拜五次：第一次，东方启亮，沐浴后举行；第二次，在午时一时；第三次，午后五时；第四次，晚七时；第五次，晚八时。

教徒居寺内（十五家，一百余人），或居寺旁。亦有散处他街者（闻州南某乡，住户数千，昔均为回教徒，今已背教）。厅中均供漠罕默德，门上贴回文联，有金、丁、夏、马、铁、黄、葛、郭、蒲、郑、骆、杨十二姓。言语、衣服与普通泉人同，职业为屠牛、卖余纸香烛及其他小贸易。除教长不娶外；教友不与教外通婚姻。死者以白布裹身，用公共之棺，輿至墓地，葬尸于扩内，棺仍抬回。此处之公共木棺，存于江提督所建礼堂内。出城东二里有圣墓。《晋江县志》卷十五《杂志》云：“圣墓在灵山”。《闽书》：“灵山有默德那国二人葬焉。相传唐武德中来朝，有三贤四贤，传教泉州，卒葬于此。葬后，是山夜光显发，大异而灵之，名曰圣墓。”《闽中名胜诗》所载明朱梧碧玉球诗书后，引周道光（明知府）记云：“唐时有回回国人，葬在此山之巔，有鼠封者三，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。”惜以匪患，不能往观。陈万里先生《泉州第一次游记》，青之甚详，可参考阅。

## 乙、漳州之回教

漳州无回教寺。友人叶国庆君曾记漳州回墓情形如下：墓在漳州西门外三里许之路口社路口庵后，旁为漳州往南靖县之汽车路。墓共九所，在小丘之上。丘有长方形石围墙，广十余步，长约二十步，高及腰，有圆形石门一。墙内二石墓。其一碑文云：

“同治十一年岁次冬日吉旦

回回皇清敕授儒林郎马公讳春富大人之墓

侄永安永祥敬立”其一碑文云：

“（上衔略）知漳州府事（加级记录略）金溶之原配（皇清浩封恭人教门龚氏墓

乾隆十一年雨寅仲冬立”此外灰墓七，其碑文，均有“回回”或“教门”等字。

漳州回教徒，现有保姓一家，自贵州移来，为清福建陆路提督保芝琳之后。清季，又有马姓者，住城内河尾，不食猪肉；数日杀一羊为撰。漳俗人死人殓之衣服，有殓组与无殓组之别。殓组者，以白布缠裹尸身，是可见漳俗之回教化。从前回教，或盛行于漳地也。

## 丙、厦门之回教

厦门之清真寺，在城内福建省立第十三中学校旁。教长买姓，河南武陟人。每遇礼拜，来者约三十人，当地之回教徒外，外籍如印度各处之教友亦至。当地之奉回教者，约六十家。前进屏间，书明太祖赞云：  
明太祖高皇帝御制天方至圣百字赞

乾坤初始，天籍注名。传教大圣，降生西域。受授天经，三十部册。普化众生，亿兆君师，万圣领袖。协助天运，保庇国民。五时祈佑，默祝太平。存心真主，加意穷民。拯救患难，洞彻幽冥。超拔灵魂，脱离罪孽。仁爱天下，道冠古今。降邪归一，教名清真。

穆罕默德，至贵圣人。

海防同知马珍谨录。廊间有二碑，其一云：（楷书）

《厦门清真寺碑记》

“此寺建于道光季年，浙江提督杨师倡捐。同治间，经厦防马司马倡捐，拓建前栋。光绪廿二年，又经水提宪杨师倡捐，置屋四座，为本寺经费（下略）。光绪二十八年季春公立。”

其一书：（楷书）

《重修清真寺碑记》

“邹县唐柯三先生，来厦监督海关。见厦门清真寺，（房）屋腐朽，教道衰微，慨然有振兴之志。提倡募捐，举马立贤、常福绵、马良其赴上海、南京、南洋劝捐，得洋二千元有奇。修葺厦门、泉州寺屋二座，买置城内店屋二座，连旧屋店共六座，为永久公业。其屋税为厦寺常费，不准私行典卖。如有盗买，凡是回教人，皆有共管之权，出头究禁保全。特立此石，俾垂永久照行云尔。发起人，马立贤，哈玉峰（以下有马、杨、海、高、常、李、柏各姓共十七人，名不具录）。”廊间贴有厦门清真寺章程，内言公推阿衡一人，管理寺中一切事。又其第五章之组织云：“本寺组织，以全体大会为最高机关。开会时，以执行委员为最高机关。执行委员由教徒全体大会选出十五人组织之，分为交际四人，财政五人，庶务六人。”又有名誉董事十五人，为杨、马、王、高、柏、李、哈、常各姓。

综上所述，闽南口教开始于外商，中兴于武人。

——载《中山大学语言历史研究所周刊》第9集第101期

## 论译印《古兰经》上王静斋阿衡书

（赵振武）

静斋道长尊鉴。奉读手教，敬悉种切。汉译古兰，询为今日之急务。有志之士虽多论列，但或限于阿文学力之不足，或迫放自身环境之围困，率未见诸实行。间尝球焉引以为憾。我公学识超卓，魄力雄伟，与介廉先贤数十年经营未竟之事业，淤四阅月之最短期间而完成之。热心毅力，钦羨何似。斌切陋庸愚，于此重大事，本不敢妄赞一词。第蒙我公垂询之殷，窃有不能已于言者，愿为我公陈之。

（一）译笔宜畅达堂皇。古兰一经，如日月经天，江河纬地，为万古不磨之大经大典。译成汉文后，无论采用何种文体，要当保持其原有之庄严，与堂皇之气概，亦历万岁千秋而不刊。俾全国穆民尊之奉之，与原经相评。试观佛教之楞严法华等经，自玄类译后，千余年来文人骚士率多研求之者，从无一人或敢增损一字，是其明证。至如某教之圣经，则一般社会之撕以包裹食物，裱糊墙壁，甚或持之如厕等等褻读状态，实为习见不勘之事实，其原因正不难索得。此又可为反证者也。

（二）传布宜力求普及。全国穆民之总数，在今日虽尚乏精确之调查，但折中于六千万之数，已为一般所公认。今以平均积十人为一家计之，全国当有穆民六百万户。请更缩小其限度，假令每六百户共得一部汉译古兰经，则至少必须刊印十万部。脱使每百户共得一部，则非印六十万部以上，不足以言普及也。非然者，稿虽草成，使藏放一家，滞于一地，不务传布之普及，是译与不译等耳。准是以谈坝非全国穆民群策群力共图进行不为功。倘只借一二人之力以为之传播，盖寡有普及之可能也。

（三）印刷宜古雅庄严。某教圣经之被社会褻读一方面固由于译笔之不尊严，致毫无价值之可言。他方面，未必不由印刷装璜之不庄重，有以启社会轻视之心也。故斌以为欲避免一般社会之褻读，面启其敬重之观念，非印刷装璜力求古雅庄严不可。况古兰原经有无论何人非先沐浴不得摩抚之禁条，则其固有之庄严为何如耶？千余年来使天下穆民无一人敢轻犯而褻读之者，此种禁条未尝非其原因之一也。今虽译成汉文，更当巩固其原有之庄严。脱使将就从事，是自己先之以褻读矣，又乌能使他人之必尊之敬之耶？或

谓为普及全国穆民计,不妨稍事将就,庶几轻而易举,则将应之日,因也。然而全国穆民之富于资财而热心于宗教者,因所在多有。今且就刊印十万部论,定以最高之刊印装璜费,至多不过三五百万元。此三五百万元之数,骤视之,似乎甚巨,实则分配于全国穆民中,每人担负尚不及一角耳。况富于资财而热心宗教之志士,出其清洁之财帛,以用于真主之途,吾知其必慷慨输将,绝不甘居人后。则此三五百万之数,直不啻仓禀之一粟,沧海之一滴而已,夫复何虑于普及?

上述三端,除第一项外,其余二事在今日谈之,似觉离题尚远。然而我公之译稿已成,并经当代名公之参校,行将斟酌妥协。苟不筹计及此,试问斟酌妥协以后,将束而置之高阁乎?抑仍因陋就简,仿照某教圣经式,用洋纸小字印数千部而了事乎?果尔,则于经典之尊严,传布之普及,纵所弗计,其为 我公之苦心孤诣从事译著本旨何?愚者之虑,或有一得。谨抒鄙见,幸 唯 我公裁夺而指正之。

赵斌谨启

——载《中国回教学会月刊》第1卷第2期

## 论设立回教文化研究机关之需要

(白寿彝)

我国因文化事业一般地落后,一切学术研究都让人家捷足先登。我国回教徒虽达五千万的数目,但向从来没有一个回教文化的研究机关,作集中研究的工作。以致弄得关于中国回教的知识,也还得看欧美人底研究报告,看欧美人底旅行笔记。在以前,大家胡胡涂涂地过日子,觉得这不过在学术上说,我们脸上无光而已,也还没有甚么严重的关系。到现在,事实上的教训非常严厉,是我们觉得一个回族文化的设立不只对于纯粹学术有许多好处,并且对于边疆问题和国内种族问题底解决,也为必不可少研究机关。

第一,从纯粹学术方面说:(一)如从世界文化史的观点上看,回教文化是世界各种文化中的一个重要文化系统。它一方面吸收希腊文化、波斯文化和印度文化,成就了它自己的特殊性质。他方面复传播于黑暗的欧洲,发创欧洲近代的文明。十三世纪中叶以后,回教在世界政治舞台上的势力虽已完全没落,但回教文化底发展,并不因政治上的原因而有所停顿。一直到现在,除了五千万左右的中国信徒不计外,还有阿拉伯人、波斯人、突厥人、埃及人、西班牙人、六千多万的印度人,以及许多别的种族的人民,都浸润在回教文化底圈子里。就世界文化史的观点来说,回教文化实在是一个必须研究的广大对象。(二)加从中国文化史的观点上看,回教与中国发生关系,已经一千多年。当唐宋时,因为回教徒之频频东西往还,回教国(阿拉伯)文化产物

与中国文化产物曾有多量的交换。今略举其最著者说,则在中国产物方面,有丝绸,有茶叶,有瓷器,都是日常的用品,可以影响阿拉伯人底日常生活;又有造纸术,有罗盘针,可以促进阿拉伯底文化,发展阿拉伯底海上商业。在阿拉伯产物方面,则有犀象珠宝,为中国贵族所重金购求的装饰品;有尊陆、龙涎、苏会油、蔷薇水等为中国各级社会所共同珍爱的香料;有阿魏、没药、无名异、瘟内脐等,为中国所常用以保卫健康的名贵药物。元朝统治中国以后,回教徒与中国文化的关系,更为密切。这时的回教徒中,有许多重要的政治家、军事家、文豪诗人、学者和画家。现在北平底宫殿和都城,以雄伟壮丽见称于世界者,也还是出于元时回教徒也黑进兀乏手。明时,回族教徒在文化上的贡献虽不如元,但关方历法和回回药方也还占有重要的地位。这都可见回教文化底研究,在中国文化史底研究上,也是一种不能避免的工作。至于想考订历代旧籍中的大食史料,或想对于蒙古史作深湛的研究,更非对于阿拉伯文、波斯文、突厥文、回教著作家底典籍有相当的研究,无从着手。

第二,从边疆问题来说:(一)现在我们事实上的边疆,除沿海岸线外,在北方已到河北、察哈尔、绥远和宁夏,在西北是甘肃和新疆,在西南是西藏、西康和广西。这些边疆地方,除了察哈尔、绥远、宁夏三省中,日日各旗多为蒙人,康藏多为藏人外,宁夏东南部和甘、新二省之回教徒总数要比当地汉人得多。云南底回教徒虽比甘、新为少,但决不会比汉人底数目相差太远。河北、广西两省,回教徒不算很多,但也占一个相当的数目。从人数底比例上说,回教徒可以说是边疆同胞之最主要的成分。这些边疆上的回教同胞,比起内地的回教同胞来,宗教信仰更为强烈,宗教组织更为坚强。如善处之,即可成为捍卫边疆的干城;不能善处,亦未尝不可为国防工作上的障碍。但如想善处,必须了解他们的根本信仰,他们的思想和生活形态以及他们所凭藉的更广大的文化。如对于以上各点有相当之认识,则因已有之成规,行新

意义的良法,循其所好,避其所忌,持之以时日,往往收效很大。例如,我们边疆上,需要边疆同胞底国家意识和自卫的力量。我们边疆上,回教同胞底国家意识,虽不见得普遍地浓厚,但回教却有忠于国家和为正义而争的教训。如把这种教训对回教同胞说,要比讲一套政治理论有效得多了。我们边疆上回教同胞底自卫力虽不见强,但一个礼拜寺常为附近教民组织的中心,一个教长常为教民组织中的领袖。若在适宜的分配和指导下,以一个礼拜寺为一个自卫区的单位,一个经过训练的教长为一个自卫区的领袖,自卫的组织要省力得多,自卫事业底推进也要容易得多了。这都是有了回教知识后的好处。(二)我们边疆底毗邻地带,自新疆以西,直到云南底西境,都属于一种回教地带。这种地带向西绵延,直到非洲。这一大片地,在现在虽大部份都已另有太上主人,但是这些地方底真正主人是我们实际的邻人。从一种更远大的眼光去看,对于他们的文化之理解,乃是我们对于将来立国的应有的准备工作。即使我们撇开这一点不谈,我们也要从现在边防上的利害着眼,而需要明白这些地方底文化精神和各种文化形态。

第三,从种族问题上来说,中国人的种族观念很为薄弱并且。在事实上也未必真正就有所谓五族底区别。但因为清代分化政策底推行,无形中把许多不合事实的种族观念,移植于大多数的人心。其中最不合事实的,要算是对回族的看法,而制造恶果,迄今不已的,也要算是对回族的看法。这个看法,在有清一代,曾引起了陕、甘、新疆底巨大惨祸,曾造成了云南无数生灵底涂炭。不多年以前,宁夏、陕、甘一带,也为这个看法,一度造成严重的局面。到现在,许多回汉间不谅解的事件,也多为这个看法所造成。其实,我国回教同胞,血。统来源很为广泛,有出于阿拉伯人者,有出于波斯人者,有出于土耳其人者,有出于回讠人者,有出于汉人之改变固有信仰者,而最后一个的来源恐怕反居一个最大的数量。因为我国回教徒血统,如以外来者居多,则无法解释外来人之何以能繁殖五千万之众也。若有一个集中的研究机关,一方面从血统上证明中国回教徒与汉人关系之密切,一方面从文化上证明回教与中国之关系,更一方面从世界回教底发展上,证明回教不是一个狭隘的种族主义的宗教,则回教同胞,可因对于过去历史之认识,而感觉到对国家有重大的责任,对宗教应持更远大的见解;非回教同胞也可因此而认识回教同胞在中国文化上及中国运命上地位之重要,而生尊敬喜爱之心。旧日不合理的观念,可以慢慢地改变,许多所谓种族的隔膜可以扫地无余了。

现在,回教同胞中不乏开明沈思之士,非回教同胞中也有许多认识回教文化的学者。我希望大家能够结合起来,在政府辅持之下,设立一个研究回教文化的机关,负起它在这个时代所应负的时代使命。

《申报》二十六年二月二十八日《星期论坛》

(转录自《禹贡》第7卷第4期)

## 柳州伊斯兰与马雄

(白寿彝)

### 一、伊斯兰之传入柳州

伊斯兰(Islam)之初传人柳州,就现在我们所能见到的记载或别种资料说,尚不能确定是在什么时候。我们现在只可以说,在明代末年,伊斯兰大概已经传到柳州了。

民国十一年重修清真寺碑记:“盖闻吾柳之有礼拜寺,乃始于有明中叶。”案此记尚未上石,原稿存柳州潭中路回教礼拜堂中;其撰作时期过近,不能据以为证。

较早之记载,为上述礼拜堂所存之光绪十年(一八八四年)重建大殿碑记。内有云:“柳郡城内外各有清真寺一座,相传创自前明。”既有清真寺,当已有伊斯兰。然此碑之制作时期,去明崇祯末年(一六四三年)亦有二百三十九年,且碑文自称“相传”,已非肯定的话。所以此碑之作证能力亦甚薄弱。

更早之记载,礼拜堂中尚存有乾隆三十七年(一七七二年)邓尚义、杨青共立之碑,有云:“柳郡在前明时,(回)民人烟寥寥。迨我朝仁育百余年,生齿日繁,至二百余户。”此碑较前碑早一百一十二年,去明之末年仅一百二十九年,为时尚不甚远。且二百余户伊斯兰人在柳州的定居,如非有特别原因,则一百三十年的逐渐汇合繁殖,恐怕也是需要的。所以,此碑所记,大致可以相信。

另外,我觉得桂林《自氏宗谱》所记,更为重要。据宗谱,伯笃鲁丁(Badr al-Din)之孙永龄携兄弟永清、永秀,于洪武十三年(一三八〇年)游宦粤西,遂在桂林落籍,而永秀之后繁昌特甚。依此则在洪武十三年,已有伊斯兰人怕氏(即白氏)定居桂林。此时,随伯氏游宦粤西之伊斯兰人及继伯氏而来桂林

之伊斯兰人，当大有人在。所以，在明代中叶，伊斯兰人能在桂林西门外建筑一个规模宏大的清真寺；而清真寺中的礼拜堂竟能容纳五百左右的人作瞻礼之用。自洪武十三年，到明崇祯末年，桂林底伊斯兰至少有二百五六十年的历史了。以柳州在广西的交通地位、政治地位、军事地位，和桂林柳州间之水陆交通底便利说，在这二百五六十年的长时期中，桂林底伊斯兰人因为经商，因为游宦，因为军职而往来于桂林、柳州之间，以致逐渐有向柳州移居的伊斯兰人，应该是一件很自然的事。依照这种情形，我们、说伊斯兰在明末已入柳州，大概不能算是武断。

## 二、鹧鸪台清真寺

与早期柳州伊斯兰有关系的，在传说中只有建筑在柳州东门外的鹧鸪台地方的清真寺。

这个清真寺，据现在柳州父老相传，是建筑在明代的。前引光绪十年重建大殿碑记也是这个说法。碑记中所说的城外清真寺就是指这个寺说的。这个寺在咸丰七年（一八五七年）因李文茂之乱，连同柳州东门外的繁盛区域，一概被焚。事后一直没有人来重建。这寺底旧地，也于民国二十六年卖掉。现在想找到这寺底一片残碑都不可得。旁的记载更也是没有。我们如想决定这寺是否明代所建，是很困难的。

依我个人底看法，这个寺虽不必是明代所建，但尽可是柳州伊斯兰初期底建筑。我的理由，约有两点。第一点从明末伊斯兰之传入柳州，到康熙十一年（一六七二年）城内清真寺之筹建，至少要有三十年的光景。在这三十年中，定居柳州的伊斯兰人是可以建筑一个清真寺的。第二，以鹧鸪台清真寺底位置来说，是正建筑在旧日底商业区域。出了寺底大门，就是柳江底一个码头。在码头底对过，正是通桂林底驿道。据《柳江县志》，在这个码头和驿道中间，原来还设有官渡船，鹧鸪台清真寺正建筑在这个水陆交叉底某点上，似是初来柳州的伊斯兰人为往来柳州的教胞之方便而设。这寺建筑的时候，大概定居柳州的伊斯兰人还很少，或者定居柳州的伊斯兰人虽已相当多，但大体上都住在东门外的商业区而多半是作生意的人。依这两点而论，鹧鸪台清真寺之为柳州伊斯兰底初期建筑，似尚近实。

## 三、马雄

以上两节所说，都可说是柳州伊斯兰之传说时期的事情。柳州伊斯兰之开始有正确的记载，是在康熙年间。柳州伊斯兰之开始有较巩固的基础，也是在康熙年间。在这时候作这种建基事业的，是马雄。

马雄是陕西固原人，见柳州柳侯公园内之广西提督碑。又《平定三道方略》卷二六，康熙十五年九月辛巳下，图海奏：“原任广西提督马雄之母及族人俱在固原。”此亦见雄为固原人。

马雄先在广西任总兵，康熙十二年（一六七三年）始继线国安为提督。《清史稿列传二六一·吴三桂传》：“李定国陷桂林……[线]国安与总兵马雄全节力战，复桂林，走定国。”又：“（康熙）十年，三桂反，上授（孙）延龄抚蛮将军，起国安都统。时节亦前卒，雄代国安为提督。”此均可见雄之宦历。《清史稿》说线国安为提督时驻南宁。但柳州底提督碑有雄底姓名，且雄在此年以后之活动见于《方略》、《史稿》及柳州礼拜堂之各碑者，均以柳州为中心，似雄继任提督时，即驻于柳州。这时正值吴三桂之叛，柳州在当时军事地位上的重要是远过于南宁的。

雄继任提督后，在广西底军事地位大为提高。他对于当时广西底军事全局，大有举足轻重之势。清圣祖深知道这一点，所以虽有人向他告密说雄有“谋为不轨”的事，但他总还是想用政治的手腕去拢络。所以他于康熙十三年五月，谕雄，说这是逆贼底巧计，要离间君臣（见《方略》卷七）。但是雄完全不听这一套话。这道谕旨颁下，又到四个月，九月间，雄竟然公开地跑到吴三桂那边去了。当时两广总督金光祖奏：“广西提督马雄、江左总兵官郭义降贼，全省变动”（见《方略》卷九）。十月，光祖又奏：“广西全省变动，贼势愈炽。入粤大兵应取道南雄，星驰赴救。”（见《方略》卷十）十四年十一月，光祖再奏：“叛镇马雄同滇贼王宏勋等至高州，高[与]雷廉叛兵合计，约有十万。……乞添发大兵前来应援”（见《方略》卷十九）。十二月平南亲王尚可喜奏：“逆贼刘进忠勾引郑锦人潮，祖泽清勾引马雄至高，雷廉失守。粤东十郡，竟失其四。今将军舒怒、总督金光祖复退回肇庆，事势危急，较昔为甚”（见《方略》卷二十，康熙《东华录》卷十六）。雄对于清廷的叛变，不只已改变广西全省底战局，并且更给广东以极大的威胁。雄底兵力所届，简直是“所向无敌”的样子。

清廷底军队，既对于马雄没有办法，于是这位圣祖又打算从政治方面想办法。康熙十五年（一六七六年）九月，派雄子马承先、马承霄持雄母底书赴雄处招降（见《方略》卷二六）；十月又派督捕理事官麻勒吉去招抚。给雄的谕旨说：“尔世受国恩，劳绩素著，镇守西粤，绥厥严疆。自吴三桂、孙延龄二逆反叛，整兵防御，力保孤城，邀执伪差，矢心报国。尔之忠贞，朕久已洞悉。后缘贼氛逼近，援绝势单，当力难

拒（据）守之时，为暂尔自全之计。推原情事，谅非本怀。……以尔掳忠有素，简任多年，追溯前劳，尤深轸侧。今特颁专敕，宣沂朕意。尔果翻然悔悟，弃过效顺，将尔已往之罪，并所属官员兵了，悉行赦免，照旧录用。若能剿寇立功，仍行加恩，从优议叙。尔其勉励忠贞，无怀疑惧，以负朕笃念勋旧至念”（见《方略》卷二七）在这道谕旨里，圣祖盼雄速受招抚之意，跃然如见；他的意思，简直是说：只要你肯受招抚，一切无不可通融办理。雄在当时战局中地位之重要更可因此而益彰了。但这次招抚的使臣尚未到达军前，而马雄已经病死。死的时期，据《方略》卷三十六，是在康熙十七年（一六七八年）。死的地点据《清史稿·吴三桂传》，是在雅容。雄死后遗体似运回柳州，故康熙三十四年马化麟重建清真寺碑说他的灵柩安厝于柳州城内清真寺之左。

以上所述，为我们现在所仅知道的关于马雄个人底事迹。就这些事迹来说，马雄从驻柳州到死，一直是柳州底一个最要紧的人物。这一点使马雄对柳州伊斯兰的设施，有不少的方便。

#### 四、城内清真寺底创建与马雄

柳州清真寺，向有城内寺、城外寺之分。城外寺，就是鹧鸪台清真寺。城内寺，就是现在潭中路回教礼拜堂。

城内寺，据传说也是建筑在明代。光绪十年重建大殿碑记：“柳郡城内外各有清真寺一座，相传创自前明。”民国十一年重修清真寺碑记：“盖闻吾柳之有清真寺乃始于有明中叶。当创造伊始，一建于东关外鹧鸪台，一建北门内县后街”。这两碑底话就是依据这种传说写的。但这种说法之不可靠，甚为显然。现在寺内分明有一块康熙三十四年的碑，碑文底末尾附刻有“寺基原契”底全文。契文上所开地址，正是现在的寺址。契文上所记的事由，是“情愿断卖与乡老马一龙、张应海、姚正祖、马一明、段捷等作清真寺”，“自后任凭买主兴工起造。”契文末尾年月，是康熙十一年十月十九日。据这三点看来，是在康熙十一年十月十九日才开始有了这寺底寺基，才开始有原业主声明“情愿断卖作清真寺”，才开始有在这块基地上“兴工起造”清真寺之可能。在明代，如何会在这里有一所寺呢？

自康熙十一年把寺基置下后，原买地基人似一时尚没有能力“兴工起造”，或者虽经兴工起造，而规模甚为简陋。但此后未久，马雄即在柳州作了提督，一所新的清真寺便在他手里创建起来。康熙三十四年碑说：“清真寺者，系原钦爷（命）马大老爷驻镇龙城（柳州）率吾教人捐贖创建，阐扬正道，朝夕礼视之所也。”此碑之立，去雄之死，不过十七年，其言自属可信。道光十三年重修讲堂记说这寺是“经公爵军门马公重建”，殊与“寺基原契”及康熙三十四年碑不合。马始任提督时正是置购寺基的第二年。马雄死时，是置购寺底第七年。在这短短的几年中，柳州既未经重大之骚乱，如何会于创建之外再来一次“重建”呢？

马雄所创建的这所寺，规模当相当宏大。所以康熙十九年，清兵定柳州时，寺毁于火，而康熙三十四年重修时，会有“欲仿旧址之建造不能”之语（见重修碑文）。

这寺底创建年月，不能确定。但我们既知这寺是雄建，则这寺底创建时期应当在雄初任提督之后，死亡之前，即在康熙十二年至十七年之间。

这寺底创建，是柳州城内有清真寺之始。到了现在不只没有别的寺来代替它，而且它反而成了柳州全境底唯一的清真寺。

#### 五、窑埠村回教坟山与马雄

柳州伊斯兰人底公共墓地依我们所知，共有三处。一处是在城东柳江西岸窑埠村；一处是在城北约一里之观音阁；又一处是在城北五里路的黄村。观音阁墓地，置于道光末年。民国十六年，这块墓地为公路局不告而占了一部份。二十五年当局又以建筑公共礼堂底名义收用了另外的一部份。黄村墓地，经林用和手，置于光绪末年。近三十年教胞死亡者多葬此处，这两处墓地底历史都很近，且规模不大，其规模颇大且历史较远者，只有窑埠村一处。这一处的墓地，大家都叫它作回教坟山。在靠近这处墓地的山岩上也是有“回教坟山”四个一尺见方的大字深深地刻着的。

所谓“回教坟山”的这块墓地，面积甚大。墓地西南角有经亭一座，下层以青石砌成，有拱形门洞，有高尺许的石板作门限，洞顶有容纳门枢的圆孔两个，显见当初有两门之设。门洞内有石阶可至上层。上层原有木质建筑，久已倾圮，被人拆去。门洞前，上方嵌有石额，大书“静观”二字，时期为“丁巳年冬月吉旦”，东北角也有经亭一，形制相同，惟无款题。

墓地周围，大体上有小径环绕，墓地西南部与东北部间亦有一小径，墓地内所葬，当在万冢左右，墓

碑之现存者约有二千左右。

此处墓地底历史,许多人都相信始自明末。但据我们现在所能见到的材料,只能说此处墓地是在康熙年间已经有了,并且是在康熙十六年而大具规模的。我们在这处墓地中所见到的墓碑,最早的四个:

一“周故显考唐公之墓,原命生于甲戌年,歿于周四年八月三十日”。

二“明故父刘公讳天瑞之墓,不幸于丁巳年一月初一日辰时在家因病逝世。戊午年七月十八日,孝男长光。”

三“明故显考欧阳讳信之墓,原命生戊申年正月初二日戌时,歿于戊午年七月初六日巳时去世。大明昭武年仲冬月初七日,孝妻龚氏。”

四“北京宛平县教门明故马公汝林之墓,生于庚午年十月十八日,歿于昭武元年十一月十八日。”第一碑底“周四年”,是康熙十六年,吴三桂林周之第四年也。第二碑底“丁巳”,也是康熙十六年。第三碑第四碑底“戊午”和“昭武元年”都是康熙十七年,昭武是吴三桂称帝后的年号。依这四碑所表示的,这地方在康熙十六七年已经是伊斯兰人底公共墓地,故有好几家底亡人都聚葬在这里。但在这四墓碑以外,我们没有见到更早的碑或别的证据,所以我们只能说这墓地在康熙年间已经有了,而不能断定它是否始于明代。至于一般人以这墓地之始于明,我个人以为,并不一定是根据前辈底传说,也许是由于对上列几块墓碑的误解,也许他们见到墓碑上刻有“明故某某”及“大明昭武”,便以为是明代遗物。不知所谓“明故某某”实与死者之死亡时期无关,“大明昭武”实系“凋昭武”。三桂初以恢复明室相号召,而后来却又自己称帝,很容易让当时民众把“昭武”的年号误放在“大明”二字之下边的。

经亭建筑时,石额上既称“丁巳”,当也是康熙十六年的丁巳,而建筑人,我想也是马雄。在这时候,柳州底伊斯兰人以提督马雄为最有力量。而且这时,马雄为吴三桂作战已三年,他的属下之伊斯兰人当有相当之死亡,同时城内清真寺方经落成或将要落成,这正是他能够经营公共墓地的时候,也是他需要经营公共墓地的时候,更是他应该贯彻创设城内清真寺的作风而经营公共墓地的时候。我们舍掉这个“丁巳”,实在再找不出更合适的“丁巳”,我们舍掉马雄,实在也再找不出建筑经亭的更适合的人了。

依经亭建筑的体制,西南角有右额的经亭必是当年墓地底前门,东北角者则是后门。既有前后门,则连系二门之间者,必有围墙。现在环绕墓地之小径也许就是当日围墙的遗址。有前后门,有围墙,则必有守墓之人司门户启闭及修墓、除草与经师请役。有守墓者,则墓地上必建有住房,或既住于经亭上。另外,墓地必有常经费以供守墓人及修葺之用。诸如此类的制度,大概在康熙十六年,马雄建亭及其附属工程时,都拟有一定的办法。所以上文说,在这一年,这座墓地便大具规模。

至于“回教坟山”之称不知始于何时。但我在乾隆十三年马门吴氏底墓碑上已见到这个名字。说不定这个名字,也是始于康熙年间呢。

## 六、马雄在柳州延聘伊斯兰名师

马雄对于柳州伊斯兰之贡献,固在创建城内清真寺及经营口教坟山,但更为重要者,则是延聘许多著名的经师。雄子承荫序《清真指南》,说:“予先大人以提督西粤,戎务之暇,辄与一二师学咨论教典,追研精义。是时,子虽龄稚而习闻焉。如秦之李秉旭,楚之马明龙,鲁之常永华、李延龄,吴之马君实、马之骐、马承益,粤之皇甫经,中山之舍起云,燕之马化蚊,渊源实学,道脉真传,东土之不多得者。”依此则雄所延聘之著名经师,实在不少。现除李秉旭、马承益二人待考外,其他八人之事迹,皆略有可徵。

马明龙,湖北武昌人,著有《醒己省悟》。现有刻本。

常永华,或作常蕴华,名志美。其先为撒马儿于人,后落籍济宁。精波斯文,著有《波斯文法》,现犹通行南北各处。永华在近代中国伊斯兰史上的地位甚高。在他的领导下,中国伊斯兰底经学中遂渐渐有山东派底产生。《清真先正言行略》卷下有他的传。

李延龄,名永寿,山东济宁人。弟子马伯良著《教款捷要》,延龄曾为校定。再传弟子刘智,为近代中国伊斯兰史上仅有之大师。

马君实,名忠信,江宁人。在康熙、乾隆时,与马明龙齐名,著有《天方卫真要略》一书,有汉中马大恩刻本、龙州马鼎元刻本。

马之骐,字仲敏,江宁人,与《清真指南》著者过从甚密,曾为注参定《指南》八卷。

皇甫经,广东人,曾在湖南任经师。有送马注诗,见《清真指南》卷首。

合起云,山西人。伊斯兰学术和中国经史的造诣都很深。曾就中国伊斯兰通行之拜诵婚丧诸礼节,订正



其不合时宜或经典者十八条，大为一般人所逅病。但起云自行所见，不为浮言所动，而追随他的人也一天一天地多起来。起云有传，见《清真先正言行略》卷下。

马化蛟曾任北京经师。化蛟有送马注诗，见《清真指南》卷首。

马雄延聘了这些著名的经师到柳州来，可以想见当时柳州伊斯兰讲学之风甚盛。这给予柳州伊斯兰人的影响，当不在小。而他之能延聘合起云，也可看出他对于伊斯兰是具有比较开明的态度的，这对于当时的柳州伊斯兰人或不能不发生一点作用。可惜文献过于缺乏，现在我们对于当时的详细情形，已不能知道了。

### 七、马雄死后之柳州伊斯兰

马雄死后，到现在止，约二百六十一年。在这二百六十一年中，柳州伊斯兰约经历了三个时期。

第一个时期，是从马雄死时起到康熙十九年清兵定柳州时止，共二年。在清兵定柳以前，雄子承荫承继了雄底位置，柳州没有什么变动，柳州伊斯兰底情形大体上当还照旧。

第二时期，是从康熙十九年清兵定柳州时起，到咸丰七年李文茂之乱止，共一百七十七年，清兵定柳州时，对柳州大加破坏，城内清真寺既被毁，柳州伊斯兰人之生计亦大受影响。故康熙三十四年重建清真寺碑中尚有“为流难所困”之语。但自康熙三十四年起，先后赖广东人马化麟、提督乌大经、经师杜从云、经师伍万春之力，城内清真寺之建筑，一天比一天地整齐；同时，依现存各碑所记之人名及捐款数来看，柳州伊斯兰人底生计也慢慢地好起来，人口也慢慢地增加起来了。乾隆三十七年邓尚义、杨青所立的碑，说这时的伊斯兰人有二百余户。如果我们说康熙十九年以前，是柳州伊斯兰底建基时期，我们不妨说这第二个时期是发展时期。这个时期一直到了李文茂之乱算是终结。

咸丰七年李文茂之乱，柳州元气大为伤损。光绪元年传信碑说：“咸丰年间，广西兵乱二十余年，田土荒废，乏人耕种。”当时伊斯兰人之流离失所者，不知有多少人。事定之后，据故老口传，仅四十余户。嗣后，休养生聚，到近年才有一百四十余户。从咸丰七年到现在，约八十二年，可以说是元气迄未恢复。这是柳州伊斯兰底衰落时期，即雄死后之第三时期。

综观这三个时期，最近一期自不能及马雄时之盛。第二时期就城内清真寺之建筑及伊斯兰人数目之多说，或比马雄时好些。然无论在这三期中的哪一期，我们却还找不出第二个像马雄这样地能在好几方面提倡伊斯兰的人。所以在柳州伊斯兰史上，马雄不只是一个空前的人；而且，算到现在止也还是一个绝后的人。我们不说马雄在政治、军事上的成就或是非，只说他对于柳州伊斯兰的功绩，他是值得纪念的。

去年十二月，自桂林来昆明，在柳州候车，时逾一月，因就便询问柳州伊斯兰故实，成《柳州回教考》一文。近乘课暇，略改旧稿，别题今名以就正有道。柳州回教礼拜堂翁永修阿衡对此文供给不少之资料，谨于此敬申谢意。

二十八年十二月十九日。昆明寿彝案：本文原刊《西南边疆》第九期。

——转录自白寿彝《〈中国伊斯兰史纲要〉参考资料》

## 临夏穆斯林的民情风俗

（马兹廓）

生活状况：回教徒处处表现的特长习性，在于受了宗教的熏陶，所以回教的生活，即是宗教生活。其最堪称述者，就是群居，因此回教徒生活，因着受了群居的影响，而与众不同。

临夏回教徒，就如上述的情形，除西、南、北各乡及东、西、南川是回汉杂居外，而八方（即南关及附近区域，现以行政关系改名为城关镇）和东乡，纯为青一色回教徒；各乡虽说是回汉杂居，实际上每一村是各分居半村，食宿问题毫不混淆。

人主最大的问题，当然是生和死，一切人情习惯，也无不涵盖在这个生死问题里。回教徒遵照世界上最伟大的宝典一天经一内的指示，对于生死问题，更特别注意。

临夏回教徒依照回教法典的规定，在小孩子生下三日内，必须请教长给小孩起美名，即所谓的经名（回回名）。此种经名，是引用回教先贤的尊名，以示吉庆、俊美、伟大。如为男孩，则起名曰“尔撒”，“努海”，“尤斯夫”，“大悟德”等。如为女孩，则命名曰“奴给雅”，“阿依莎”等。也有以生的时候起名的，例如“来买撮乃”（封斋月），“尔代”（会礼节日）等。到四五岁时，就送到学校读书，或送往礼拜寺读经，若系女孩，俟读至十二三岁，就须留在家中，随母亲学习女红及学造饮食。（按同教经典规定，女孩十二

岁时，须与男孩分离。）男子到相当年龄，必须施行“割礼”（郟阳物割包皮），这是一种普遍的仪式，在卫生学上是相当重要的。

临夏回教徒对于盛称的四大节日“新年”、“清明”、“端午”、“仲秋”，都毫不在意，也不过问，任阳历年如何提倡，阴历年如何热闹，回教徒都若无其事，与平日无异。但在宗教节日，则非常活跃。在“尔代”日（是每年开斋会礼节），皆施行沐浴，穿着美衣，上礼拜寺举行节日会礼大典，仪式非常庄严隆重；然后故旧往来，相贺于途。到“忠孝节”（即宰牲节），举行会礼仪式后，即到家宰牲（牛、羊或驼），分送给各亲友及邻舍，以表示亲爱之精神。

临夏回教徒的宗教信仰，非常坚定，这是精神的最终的崇高寄托。故对于教义一五章天命（即念、礼、斋、课、朝，详后）谨慎遵守着，并且忠诚热烈的实行着；如每日五时（宵、晨、晌、哺、昏）礼拜，虽事务繁忙，亦未尝稍缺；若到主麻日（每周星期五聚礼），除妇女小孩外（妇女在家礼拜），其余的人，皆人礼拜寺举行聚礼，各个当仁不让，为恐落后。在行路中，如遇到时候，不论老少，就找河水沐浴，择净地礼拜；若在严冬时期，他更毫不畏寒的把河水扣破来沐浴，站在雪地上礼拜。这种勇往的精神，是临夏回教徒特有的，也是老回回很可夸耀的一点。

临夏回教徒因常礼拜，特别注重清洁，更不沾恶劣嗜好，故身体特别强壮。晨起很早，多在早四时前后；其有吸烟、饮酒者，由寺内教长依照教律严加惩戒，毫不宽宥，然亦无犯之者。

接回教的五章天命，就是“念、礼、斋、课、朝”。所谓“念”者，是时刻赞念真宰的仁慈、至大、崇高，颂美穆圣的睿明大德。“礼”是每天五时礼拜。宵礼在点灯时起，直至晨礼以前时间内举行；晨礼在东方发白时举行；晌礼在下午一时至二时间；哺礼在下午三时半至日落以前；昏礼在太阳落没以后三十分分钟内举行。每周聚礼（主麻拜）一次，一年会礼二次（一为开斋节日，一为忠孝节日一宰牲节），时间均在上午八时至九时间。所谓“课”者，就是满贯的人（每个人的储蓄足够银洋二十元）必须给贫人施舍四十分之一，多则依此增算，农作物要施舍全部收益的十分之一。上述出“天课”是每年必须执行的。“朝”是指的朝拜天房。（在阿拉伯国）每个回教徒，他的储蓄，除去全家人一年的生活费用外，还能有来往的路资时，必须要往阿拉伯国朝拜天房一次，富裕者能多朝时益佳。上述五章天命，是要切实遵行而不能疏忽的。因此临夏的回教徒，对于朝拜天房，认为只要有能力（财力），是绝不可因循的事。（详见商务出版马邻翼著《伊斯兰教概论》及北平成达师范出版马松亭著《回教与人生》）。

总之：回教徒有崇高的信仰，有伟大宝典一天经一的指示，所以临夏回回的一切生活，是沉浸于宗教中，而人生观也是趋向于最高信仰。虽然生活技术，不出教律的范围；可是生活的方式是进取的，向上的，团结的，互助的，态度是乐观的，愉快的，绝没有厌世惰落的劣性。

婚姻习俗：临夏回教的婚姻习惯，是完全遵照天经的规定，也有一部份还参照着中国婚制的，因此临夏回教的婚姻制度，是合乎时代与环境的。

按婚姻的意义就是聘娶。回教婚姻的规定，必须具备三个条件：（一）得有两个结合者——这两个结合者是成年人，并且是夫妇，或是他的（订婚男女）的父母（主婚人），或是主婚人的代表；（二）得有两个出幼（成年）的作证人——这两个作证人，必须是两个男子或是一男二女；（三）在男女长大的时候，结婚得有他们两个的同意，若男女不同意，父母强迫其结合是“海拉目”（受禁的），即是绝对无效；若男女是小孩，父母有主张聘娶的权力，则无庸取双方的同意。

根据上述的规定，必须（一）要有两个主婚人或代表；（二）要有两个作证人（介绍人及证婚人）；（三）双方要喜悦同意，不得强迫。这就是说明婚姻的结合，若无主婚人及作证人，任其自由，妄事恋爱，恐将趋于苟合苟离淫乱之途；若不求双方的同意而强迫之，则直如封建时代的买卖式的婚姻，强奸了双方的意志。故回教的婚姻制度，条件全美，慎始慎终，极合乎时代潮流。

临夏回教的婚姻，是依照上面的规定，同时融合本国婚制而办理。其第～步就是男家央请媒人向女家致意，然后女方进行调查其家世，如认为相当而同意时，就进行第二步送“定茶”——即“纳定”。按“定茶”二字，是过去男家给女家所送礼物，必须要用茶砖或其他茶叶；若女家接受茶礼，即表示允许，不再许字别人，也绝不变更，故名“定茶”（现在称之为“送提盒”）。女家亦须给男家答礼，以表示意志之坚固。然后再定日期，举行“纳聘”礼，普通所谓“送礼”。

“纳聘”的规定，是先由双方言定应送的“聘礼”——币、帛。第一是“币”——聘金，回教语称之为“墨海勒”。它的至少限度是不得低于纯银一两，临夏回教所送聘金，系遵照上面的限制，再根据男家本

身财力,酌量增加。第二是“帛”,就是布匹材料,其数目是四个(以长度一丈二尺为一个)、六个、八个、十个不等,或再加多。除帛外,还得陪送相当的装饰品—镯子、戒指、脂粉等类。

结婚礼是按下面次序进行的:先由男家择定吉日(大多数是在回教聚礼日,就是普通星期五),具帖给女家送期,经女家答帖允许,于结婚前四五日,先给女家送“开剪”礼——大蒸馍十个、羊肉半个或一只全羊。到结婚前一日(假定为月之初一日)为“接人情”日,就是男女方的各戚友送人情礼物(如衣料、鞋帽、钱物等),在这一点上充分表现着回教人的亲爱互助的精神和美德。

该日下午由家长请道德高尚的阿洪(教长)到家,坐于上席,命新人(新郎或新娘)坐在教长对面,恭聆教长宣读天经上关于结婚的要文,并讲解意义。大意说:“结婚是从幼童迈入成人的梯阶,从此应严守教律,端正品行,上进求学,孝顺父母,友爱弟兄,夫妻间须相敬如宾,戚友间要注意礼节等”。然后由家长予以训言,告知教养成人的不易,缔造家庭的艰难,以及应世接物种种情形。

结婚日晨,男方准备车轿,邀同介绍人、证婚人(教长)及亲友、新郎、宾相等,携带核桃、枣一盘,大家余冠盛服,同往女家。主翁迎人,证婚人坐于上席,新郎坐于对面,当由教长向男女方主婚人及介绍人问明聘礼手续清楚否?再向男女新人问明两相情愿否?经得到圆满答覆后,即宣读天经(是攢礼文及证婚词),然后由教长将核桃和枣向新郎三掷,表示欢欣而散。女家将事先早备之嫁装衣箱等物(其多寡系依遗产法之例而定,回教的承继遗产法是“女半于男”,故女之嫁装,除聘礼外,外家就须按此法为标准而陪送嫁妆),派人先送往男家;随后女出,以锦帛覆面,上车或轿,由女宾相及男亲友等护送。新娘到男家门首,由女宾相扶持入室,主人迎客于堂,以丰撰招待送者,此即亲迎之礼告成。

结婚第二日晨,新郎新娘鸡鸣而起,依法沐浴,新娘上头(即发辫梳成髻)后,盛眼拜见翁姑,而新郎携带礼物到岳家去行“践门”礼—用意是拜谒岳父母。九时左右,各女宾来男家赴筵(本日男女方来客,均系女性),男家尽一日以丰筵招待(招待客人,遵照教条规定,不用烟酒)。婚礼已毕之翌日,夫妇同往拜谒外舅及外姑,并见各亲戚,外舅以盛撰招待,下午同运本家。此为临夏回教婚姻习俗的概略情形。

丧葬情况:回教的丧葬礼,和一般的比较,很为简单,可是仪式非常隆重。当病人危殆时,必须屏息各种嘈杂声音,禁止行走。除至亲骨肉,外人不入内室。惟有深明教义者守传身侧,时时加以提醒使病人专心向主,免以俗虑扰病人内心。若有遗嘱,必定乌于纸或以口头嘱咐,如阙斋、拜若干,负欠外人债务若干,或心发意举而未及履行的,或受人委托而没有办理的,要一一留遗嘱咐给承嘱的人。既卒以后,家人给亡人瞑其目,合其额,理其镜须,顺其手足,易换新服,安置在尸床上;同时派人通知教长及各戚友。教长等来家后,女在内室,男在外室,向丧主握手慰唁,然后由戚友办理殓服和穿扩(墓穴)等事。

回教的殓服,纯用细白布缝制,白者取其清洁,布取其素,细是取不露发肤的意思。男子的殓服有三:(一)大殓。长短要等于身,上下各余出七寸,宽约四尺五寸。(二)小殓;长短等于身,上下无余,宽和大殓同。(三)衬衣:长自肩至脚踝,宽约一尺二三寸,肩上开缝。再加冠巾,长约九尺。

妇女的殓服有四:(一)大殓,(二)小殓,都与男子同。(三)衬衣:改为褻衣,宽和长略同,惟胸前开有缝。(四)裹胸:长三尺,宽约一尺二三寸,用以裹周身,两端结在胸前,再加盖头,长三尺,用以裹发,并用布带束着。

回教的葬扩(墓穴),是专取于土的,也有间用木石的,惟不能用陶砖,这是随地质分别的,而且是不用棺律的。葬扩约深七八尺或一丈以外,南北长六尺,东西宽三尺,近底依西穿穴,穴口深一尺,长三尺五寸,高二尺,穴口深二尺,长五尺,高二尺五寸,上圆下平,北首作枕。

回教的葬期不迟于三天,这是适合于落土为安的意思,所以普通是早亡午葬,晚亡晨葬。既到葬期,先设浴床于尸床的傍边,浴者先作小净,然后替亡人撤裘去衣,由尸床移到浴床,拿布覆盖下体,自脐至膝,不得外露,浴者持唐瓶(是盛水壶,据说唐时阿拉伯回教人人中国,到西安,是唐王所赐的沐浴用具,形如瓶,故名)给亡人先洗手,次浴下体,次洗口、鼻、面和肩,再洗全身及足。洗时全系先右后左。洗下体时,不启覆布,只以一手支布,另以一手摸洗。凡替亡人沐浴者,均用二人,一人仅负洗的责任,一人则负浇水责任;且男不浴女,女不浴男,以示有别。浴毕,在尸床上先铺大殓次铺小殓,次铺香末于小殓的中幅,再加衬衣,然后移尸于‘上,掩衬,加冠,缠巾,再光小殓后大殓,都是先右后左。妇女着褻衣后加裹胸、盖头。殓毕,移尸入权(经文称为“塔拜体”,是抬尸体的长木柶),抬于礼拜寺西壁,由教长率领教众,面西行殡礼(经文称为“者那则”),这是群众代亡人拜主,以谢脱尘归净求祈放罪的最重要的礼。礼毕,尸匣前行,送丧者随后,到墓地丧主下扩视穴,以香末平铺在穴内;然后从匣内抬出尸体,

慢慢下于扩，脚先入穴，身首随之；穴口拿土坯切实，再拥土实扩起墓邱；再由教长于墓地诵经，祈祷真宰饶赦亡人罪愆。

回教对成人的葬仪，是这样重视；而对于小孩，即或是初生的婴儿，也都是如此的举行葬仪。一绝不临夏汉教同胞，把夭殇的小儿，用草包裹捆束了，弃于野地，忍令鸦犬啄食。

回教服制，是不短于三年的，每日丧主先行沐浴，恭诣墓前诵经祈祷，求主福佑。庐墓一月或四十日、百日、一年、三年不等，每届祀期，必须为亡亲虔诚举行祀礼。至于亡人所留遗嘱，丧主必须切实执行，绝不毁弃，此为回教超越于他教的特色。临夏回教的丧葬，都是依照上述规定执行，且皆忠诚遵守，不敢有违教义。

——载《西北通讯》第3卷第5期

## 临清回民状况（节录）

（逸 鹤）

临清，北接卢燕，南通汴洛。自卫河一开，而临清遂为交通之咽喉。自卫辉而抵天津，约千余里，帆船往来，货物运输，莫不停泊于此，而得商业发达，绾毂南北也；且他方文化，赖以灌输内部。故临清文士名流，先后辈出，为东临冠。回教中亦不乏闻人。临清回民，多数聚处一隅，仅有极少数与汉人杂居。兹将调查该地回民状况，据实书陈，幸垂察焉。

### 甲、回民风俗

1. 各寺掌教，其笃行教义，堪为师表者，固不乏人；而藉诵经职业行为不法者，亦在所恒有。
2. 乡老不明教义，习染迷信，甚至信风鉴、请巫妪、建立子楼种种坏俗，日有所闻。
3. 师娘办法图麦圣纪，妇女多不作大净即前往参加；尚有青年妇女加意修饰，惹人注目，此则非为接堵哇，而实有较美之意耳。

以上所记，不过其重要者，其他不及备述。尚望关心教务者速加整顿。

### 乙、清真寺及户回

#### 一、城区

1. 老礼拜寺位于卫河之东崖。建筑宏阔，富丽堂皇，在华北各省实不多见。大殿宽阔，可容三四百人礼拜。西〔南？〕讲堂五间，阿衡及海里凡居之。北讲堂二座，一系闲房，一系浴室。南院有望月楼等。该寺有房产十数所，月得租金六十金，浴室及海里凡之用费，悉用此款。阿衡薪金由乡老捐助之，斋月用费亦系乡老捐助。该寺建筑年代，约系在明初。刻下阿衡卸任，正在聘请中，寺务由一鸣国马朝真代理。

2. 北清真寺建于明初，位于新开街。阿衡为王恩荣。该寺大殿可容五百人。两旁有角亭两座。北讲堂五间，为阿衡、海里凡住室，下即新建之浴室。南讲堂五间，系闲房。一鸣目为洪宝林。该寺有地二十余亩，盖有房产数所，每年所得收入足供开支也。户口有二百九十三户，人口八百七十六人。

3. 东清真寺，建于明成化元年。新任阿衡马遇泰尚未到任，一鸣目为冯金宝。该寺大殿可容三百人礼拜。北讲堂七间，系讲学之所。下五间系回教公会会议室。南过厅系寺役所居。南讲堂乃外客之招待所。对厅前为清真模范讲堂。三门外即浴室。该寺有房产十余处，月得租金四十余元，足供用费也。学生现只一人。户口三百二十户，人口九百八十三人。

4. 河西清真寺，建于清光绪年间。阿衡为洪恩普。该寺有大殿及甫、北讲堂共廿余间。寺中供给全赖乡老捐助。人口四十五人。

5. 女礼拜寺，系城区各寺乡老于民国十四年所购买。阿衡暂由王洪氏代理。

#### 二、四乡

1. 殷庄寺，建于清光绪年。阿衡陈安。该寺大殿十二间。讲堂、浴室具备。阿衡及海里凡、寺役餐费，概由乡老轮流招待。薪金一项，寺内有地三十亩，足敷开支。户口二百四十七户，人口六百八十九人。

g. 洪官营寺，建于清咸丰年。阿衡张锡英。大殿足容二百人。讲堂、浴室均齐整。至膳费、薪金，亦如殷庄制度。户口四百三十户，人口九百八十人。学生二人。

3. 黑庄寺，建于清光绪年间。阿衡陈元奎。寺中布置、薪金，亦如上述。户口四十七户，人口七十九人。

4. 城北八里圈寺，建于清光绪年。阿衡何顺一。大殿十二间，南北讲堂均适合需用。户口三百二十七户，人口七百八十人。

5. 教场清真寺，建于清咸丰年。阿衡王凤山。该寺大殿、讲堂、浴室颇为壮丽。寺中有地四十余亩，足供给阿衡用度也。户口四十二户，人口一百二十四人。

6. 坟上清真寺，建于清代咸丰年。阿衡杨登田。大殿等房具备。阿衡薪金、膳费，均用地亩收入开支。户口五十三户，人口二百十七人。

7. 甄庄清真寺，建筑于清同治年间。阿衡杨健水。户口四十九户，人口九十八人。

8. 南乡焦庄清真寺，建于清同治年间。阿衡马顺义。建筑尚佳。户口四百二十三户，人口九百七十三人。

统上所述八处均有清真寺。他如白米庄有户口三十八户，人口七十九人，虽有清真寺，然多时无阿衡。余如郑庄，除移于城区者外，尚有十三户，五十七人也；邢庄尚有一户，十余人；陈庄（亦称狮子桥）三十户，四十六人；土桥十一户，十九人。余则非著者所知矣。

### 丙、教门状况

城区各寺，除老寺、东寺五时礼拜有二十余人，聚礼有百余人外，余者城区、四乡各专，五时几不能成班，聚礼二十余人而已。教门坍塌，可见一斑矣！

### 丁、回民生活状况（略）

### 戊、教育状况

本县洪静斋君等创办清真模范学校，声誉卓著，遐迩知名。民十七，马少云军长资助成立育才完全小学。校长洪寿仪，办理认真。学生百五十人，均系回教子弟；尚有在他高小肄业者二十余人，在他中学者四、五人。总计回民受大学教育者十余人，留学者三人，〔受冲学教育者三十余人。大概回民自幼在初小毕业后辍学业商者颇多。故今日成立补习学校，乃不可稍缓之事，望各界领导而实行之。〕

### 己、回民组织

民十七成立之清真教会，昙花一现，今已无形消灭矣。民二十成立回民公会，亦无号召之能力。回民之势如散沙，可虑也！幸注意焉。

——载《月华》第7卷第16期

## 昆明回教概况（节录）

（马绍良）

昆明为云南之省会。城周十二里，人口十二万。我伊斯兰教胞，约占全人口之四十分之一。多半居在商业云集之区，及交通扼要之处。他们的职业，大半是以商业为主，学业次之，农、工又次之，军更次之，在政治上服务的，真是寥若晨星，少数的几人而已！至于一般游手好闲的无职业者，自然要在三千余教胞中占相当的数目。

至于宗教的信仰，可以说是至诚恳的。只可惜真正知道伊斯兰的真义及价值的，却是极少数。大多数的教胞，仅在内心存下一个回教观念，盲目的信奉罢了！对于自身所应交还的天命，力行的固然是多，但是差欠的也不能说不少。

说到教育方面。是足以使我抱乐观的。从前昆明的回民教育，无非是藉着几所旧式的经文学校，授予一些普通的宗教学而已。对于其他的学科，完全置诸脑后，未曾顾及，以致形成了不能处世的灰色状态。后来教胞中的一部分，已经由历史的教训而觉悟了，一般先知先觉，曾竭力的改革教育，以期进展。努力的结果，诞生了振学社高等经书并授学校。自从该校成立以后，昆明的回民教育，可算是放一异彩了。其后渐渐的演进，又创立了几处初级小学校，成绩斐然，直到现在更是可观了！

昆明的回民教育，完全以明德学校为中心。其组织分中学部及小学部。各设于清真寺内。教育宗旨，纯系造就健全宗教人才及完善公民。教授学科有宗教学、社会学、自然科学、国文及英文等。教授（回文及其他科学的教授）多半是滇中负有盛名的。学生共有三百余人。至于该校经费，除由清真公会担负外，概由热心教胞捐助。

中阿并研者除明德学校外，尚有迤西公小学校。惟以经费不充，设备简陋，较之明小，实有天壤之别。

其他专一攻经者,有东寺街清真寺、东门清真寺、羊市街清真寺(此寺纯系女子攻读)等。

昆明共有清真寺六座:南城清真寺(明德学校中学部即设于该寺内),地址宽敞,正中有大殿五间,两边为厢房,正面为对厅,殿后有沐浴室、教室、自习室、食堂及花园等,幽雅绝俗,清洁异常;顺城街清真寺有大殿五间,厢房三间,是最近新建筑的,殿前有大厅、沐浴室,殿后有教室、体育场,较南寺为大;东寺街清真寺、羊市街清真寺、东门清真寺及迤西公清真寺,皆极其宏壮。

——载《月华》第7卷第25—27期合刊

## 开封回教谭

(卢振明)

开封的人口总有廿五万,回民约占总数的五分之一而弱,大约是在五万上下的样子。城内外共有十座清真寺,清真寺附近常为回民聚居之所。因而这十个寺,就形成了回民分布的不同区域。现在把这十座寺分述下:

东大寺 这是开封最大最老的寺。因为比较各寺的位址都靠东,又因建筑的形状伟大,所以叫做东大寺。面积约达三百亩左右,房屋计二百数十间。礼拜堂三起三落,虽系五间房势,然而确实占有百十余间房之地面。修盖皆以大砖黄瓦,雕梁画柱,极为壮严伟大。

此寺所属回民约有三千五六百余户,一万六七百口。东大寺街,东岳庙街,穆家桥,南北羊市,乾草市,烧鸡胡同,王家胡同,狱庙后街,乐官街,学院门街,……等等大小〔不〕下廿余条街市,以及东城内,由东门至宋门的中间,所有居户,差不多全是东大寺所属下的回民。但是这么多的回民,富有的人家非常地少,他们差不多都是些忍苦耐劳,出卖血汗做营生的贫民。他们的营生方式,总括起来说,有五分之二是作屠宰牛羊的屠户;一分是贩卖牛羊的贩子和卖烧鸡鸭的;一分是租间店房,卖家常便饭、应时小吃的小饭店;其他的就是推水、拉车、卖力气的了。

武术在国内回民方面可以说是一种嗜好,开封东大寺所属下的回民,尤为爱好。本来人口众多,所占的地面又大,所以只这一个回民区域中,大小的武场不下十数处之多。本处的回民是不论大人幼儿,于此皆有嗜爱性。他们特往各地聘请些会拳脚的人来作他们的导师。每日白天出街营商,夜晚回家后还要到场中去,练上几个钟头的拳脚。才肯安寝。不过不正经的人,如:吃酒烟、嫖娼妓、打麻雀和一些养鸟逸乐、只有消费而不事生产的人,近年也在所难免了!

在这个回民区域中,除了东大寺一所清真寺外,还有四处女寺也属本区。其建筑形势和男寺相同,不过比较小些罢了。女寺是让家中有年纪的老太太们,每日去办善功习教义所用的处所,此外还有些小女孩们,被家人送去,习学回文、教义。寺内的女阿洪就是她们的讲师。

2 文殊寺 此寺位城内鼓楼东北,门楼竣峨,颇为壮观。正院内大殿(礼堂)广阔,七间四进,能容五百回民入内祈祷。北厢房檐下有郑怀玉等人所立碑一座,述及本寺建筑历史,原文如下:

“河南汴梁省城鼓楼迤东北文书寺街旧有清真寺一座,创自唐朝。历来、元、明各朝,至万历年重修一次。至崇祯十八年被水淹没,塌圯不堪。至清顺治六年重新建修,易大为小,戊戌年九月下旬落成云。”

由这碑文的记载,文殊寺的过去,历历在目。院中布置花坛石山,极其可观。后院有巨大养鱼池一座,有许多卖鱼教民,仰赖此池以作市后宿鱼之地。寺地基宽阔,统计有八亩之谱。

此寺所属下的回民,原有三百余户,除占文化街、二道胡同、三眼井、洪河沿四条街外,还有教〔散〕居他处的数十人家。附近原先有一千以上的居民,皆属本寺。后因宗教上意见不合,分寺另住的约计百数十户。他们整分去了二分之一的人数和一条洪河沿街;至今的洪河沿清真寺也为他们所筑。教民生活方面,以依鱼业为生的占大半,全是中小资产阶级,每日渔利不过仅够家人一日之餐而已。其他有车夫、工人、零食小贩,皆是自食其力而生,像中产一流的不出五六户。其经营旅栈,酱园、糖果商店、澡堂等商业,生活虽较前者微佳,亦不能称为富有。又因近来市面不好,各种商业都随之江河日下,所以他们每日也是疾首蹙额的闹穷。

文殊寺的女寺只有一座,是建在文殊寺附近。里面也设有清真女学,每日往习回文的女生,约有四十余名。每日入寺作祈祷的老太太,并不减于男寺之多。

3 北大寺 北大寺是建在城内东北隅,铁塔西南角约半里路的地方。因其寺离铁塔较近,也有人把它惯

叫做铁塔寺的。

此寺的所在地为本城内四角荒野之一，四周荒凉，土丘垒垒，林木颇为茂盛。附近所住人家不及七八户的样子。头门外有大红影壁一座，高扬大槐数株，门楼殿房概为旧式，庄严可观。后门外有高足石狮守于两侧，近邻有新凿活水的小清流一溪，东北去有开封八大名胜之一的铁塔。河南大学设在该寺东南，相距仅有里许。此座清真寺在无形中是个夏季避暑的好地。

此寺所属下的回民，约有三百至四百户的样子。固寺的所在地荒寥，又离大街较远，所以此寺的教民除附近居住的仅有七八户外，其他皆居于专西北门大街以及左右的街巷，如半截戏楼等街。他们的生活程度，概和前者相仿，间或有更下者，因其经济来源，皆系出卖自己所得。其营生的方式，靠地下刷土做盐者，有三分之一。其他有卖粗饭的，有贩卖零食的，也有一部分是赶脚的或拉洋车，载客人和运送货物于北门至黄河渡口的出力人，因近年来市面萧条，营商小贩多不能渔利，吃本自不待言，而且还有倒闭的危险。每日所出皆要超于所入的数量，本无多量的本钱去亏，借贷利息又高，生活实难维持。因此歇业者近来颇多。就如刷土熬盐者，地土虽不费本钱，只须卖一些气力就可，但是市面不佳，所做出的盐也卖不上价钱，一方家人要着吃穿，而官方的税收却是不题（顾）一切的要提高。市面一天比一天萧条，贫穷之人也随着一天比一天增多，拉车夫赶脚的，也较前多出数倍来，来往的行价因此也大大低落下去。所以本区域的回民清贫者极多。

本区也有有真女寺一座，建于寺西街内。

4 善义堂 善义堂亦名甘肃寺，因系清时甘肃人行商于此地者所建之清真寺。他位于鼓楼南鹁鸽市街，座西向东，其宽阔约占十余亩地基。头二门楼以及院内前后房屋，共百数十间，皆系旧式大屋，南北讲堂也甚为阔绰。回民每日作祈祷之大礼堂，其宽大约能容三百余人同时祈祷。中院大而且净，春夏秋冬四时杂花遍植其中，处处可人。

本区域的回民约百二十户上下，总占有鹁鸽市、牲口市、后第四巷数街；但其间仍有许多汉人杂居其间。在生活方面说，他们的三分之二，系清时甘、青一带的大贾，因行商于此年久，后遂于此立家成业，买地建寺以作久居之计。所以在生活方面直到现在依较其他尚稍丰裕。至于现在他们营生的方式，仍多作行商，往来于沪、汉、杭等埠间；其余有少数系近数年由山东、陕西诸省谋生来此者，则多开饭铺卖饭为业，其生活皆甚俭朴，仍脱不了贫苦二字。其他亦无须再言。

清真女寺一座，位于男寺南侧，亦座西向东。其建筑之年代较男寺为晚。

5 曹三厅寺 清真寺位于鼓楼西街三民胡同（旧名曹三厅街）内，座西向东。头二门系数年前新建为洋式，其他如礼堂及南北讲堂和沐浴室，概属旧式模样。此寺之原基为一庙宇改建，所以院内的房屋并不甚多，却满植了些蓬蓬茸茸的小树。身入其内，倒感有几分乡间的气息。

本区域有回民二百余户，人口千余，皆居住此一条南北街市中。其生活状况，则多小贩商人。他们所作的营业甚杂，有鲜果店、鱼业、拉车夫、推水夫、澡堂内的伙计，煮羊内脏以作营生的亦不少。在生活方面都不宽裕。

清真女寺一座，位男寺西侧，路西。

家店街寺 家庙街在午朝门南，老府门东侧。清真寺位于本街的中段，座南向北。寺院原为庙宇所改。其起原为黄河北岸孟县所属下的桑坡村中，有皮毛商人丁氏，行商于开封年久，遂偕眷下户于此地。后因商人来者日众，又皆系桑坡一带的人氏，于是丁氏便招集同业乡亲，议建寺的事。当时因商业皆甚兴盛，人人手中的积蓄都很丰裕，听了建寺之事，皆同声应允。适时有一庙产便卖，众人看了建寺甚为适当，便各尽力出资买下，将大殿微一变动，作了回民祈祷的礼堂；其他房屋皆从新另盖，于是便有了现在的这个清真寺。院落颇阔，房屋仅有十余间，教长眷属在礼堂右旁，另有别院居住。

该寺所统属的回民，约有三百户左右，居于此之前后街中者极多，其他有少部分居于此街西面的蔡胡同和附近诸街中。其商业方面，则毛皮业者众多。但皮毛业中又分许多种类，如生皮、熟皮、皮条、皮鞭、弓弦、鞋底皮等，贩卖羊毛者、皮鞋及军用器件的匠人，也颇不少。因近年来市面不景气之故，各种工商皆系出力多，而收获寥寥，往往一日苦作，所得的报酬不足家人一餐之用，而且他们又是终日和一些奥皮烂毛度日，不知消毒的方法，所以被传染病症以至死亡者层出不穷。

7 西北域寺 在开封城内清真寺的方位来说，此寺是和东大寺站着恰相反的位址，东寺极东，此寺极西，正是一东一西，遥遥相对。此寺的所在地。在西城偏南少许，其周围不仅辽阔，而且地势低洼，时常积水

盈尺。水落下去,便形成一种黑污泥,腥臭不堪。尤其夏季,四周皆生芦苇,而又蚊虫极多,系一极不宜居住之地域。

寺门向东,头门外有大影壁一座,门楼旧式,亦颇壮观。大门中开,两侧各有小门一,皆能通行。院内房屋及大殿,共十余间,亦不甚大,本寺教长的家眷皆住于寺内。

此寺的回民,有二百至三百户的数目。其居住甚为杂乱,西城内数街中均有住户,西门大街上也不少,还有居于城外关中的,城外附近乡村中也有之。在职业方面,本区的回民是和北寺回民相仿,除城外乡村中所居住的系以农为业者外,靠这个城西南荒角之地上熬盐者极多。此外有开饭店的、拉车推水的、赶脚的等等卖力的行道,各各有之。

清真女寺一座,位于男寺西,回民居住稍密的地方。

8 洪河沿寺 此寺位鼓楼街北,文殊寺东侧,洪河坑的北岸。门向南开,院内房屋共十数间,系为六年前所建,皆为新式住宅模样,亦不甚大。地基树[颇川、,仅亩许地面。

本处回民百余户,人口一千左右,皆居住寺之附近,洪河沿街一条及洪河坑之四周,都为本寺回民所住。前在记文殊寺内已说过,本处的回民原为文殊寺所属,后因宗教上意见不合,于是他们才分开,在此地另建一寺,另请教长执掌宗教上的一切事项。回民有欲跟随者,以后如遇有什么事,皆请此寺内的教长办理,否者,任其仍随旧寺。从此不但寺院分为两个,而教民也就成为两派,互相隔膜起来,至今已什余年矣。

此处回民在职业方面,是和以上所说过各处回民相仿,大概出不了所说过的那几种卖力的行当。生活方面,仍出不了一个穷字。别处回民虽然都不富,此处的回民却较彼尤为显贫。——你只站在清真寺门口,向四周一望,便可以知道了。家家席棚,处处矮屋,各家的院墙,不是席圈泥包,便是散泥数堆。从外面不但能看见他们院中的一切,就是各家在各房中所作的什事,怕也不会拖着外面行路人的眼睛,回民的贫穷,是无须说之事,不仅开封的回民如此,一”全国不论任何地方,回民能称为富有者,实寥若晨星。所以在国内的回民,向有‘穷回回’的名称。

以上所说八处,皆系开封城内回民生活的情形,和各清真寺的位址及其形势。此外还有宋门外和南关两处,现在把它们简略叙述于后:

9 宋门(东旁门)外有回民三十余户,多系外籍,系由外县或他省来此营生的小贩商人,皆散居于关外……数街中。其职业,有卖小饭的,有推车提篮卖牛羊肉的,有租房开店的,有开骡马行者,其他如拉车、卖菜各业均有之。清真寺一座,位于关东首路北。院内房屋十余间。至回民祈祷之大殿和沐浴室,及教长所居住之房屋,初仅草房数间,又少人经理。至于清真之称,不过作个名义罢了。

民什二年前,有陕西阿洪马氏,任此寺之聘请,来此生掌教务。到后见寺院仅区区草房数间,而又东倒西伏,狼藉不堪,随发起出外募捐建寺之事。本寺经事人闻言甚为喜悦,便随同马氏至南方诸省走了一周,募得洋数百元,又在本地城内外处募了一次,遂将殿堂及教长住室以及沐浴室,都焕然一新,从此始像为清真寺矣。

清真女寺一,位男寺左旁,其房屋皆为草顶,形势较城内诸寺简陋的多,但内部之清真女学照例是有的。前往习学回文教义之学生实在不多,这是因人口过少的原因。

10 南门外有清真寺一座,位车站西北,南关东后街南首路东,门向南开。头门内有土井一口。二门内有北屋、沐浴室、回民祈祷之大殿各三间。除大殿为前三年新筑瓦房外,其他皆草顶。地势作三角形,南窄北阔,地基约二亩许。

此寺为南关大街清泉澡堂经理王增等人所建。其起源:当民国三年陇海铁路由东修到此地后,各种商业多渐集于南关车站一带,南关忽然繁华起来。城内的商业受其影响不小,同时就有很多的商人,来此经营商业。王增等也是其中之一。他们因商业在此,闲暇之时很少,如遇有什么事再往城内,时间嫌有些不经济,于是便在此处修盖草房数间,请位阿洪在此。从此不仅每白礼拜祈祷便当,就是有了宗教上任何事项,请阿洪也较向城内去近得多了。于是便有了这座清真寺。

此寺所属下的回民仅廿余户,他们多系由城内或他乡迁来此地营商之人,车站上下卖饭卖茶、拉车背包等等的出力吃饭事项,多为他们的工作。其生活如何,想是不言可知了。

各寺的组织可如下表:

由上表看来,可知开封各清真寺的组织,大约可分七坝。今分别加以说明如下:

1 阿衡(教长)阿衡为回教中有品有学的学者,系清真寺中执事人聘请而来治理寺政,宣传教义,讲授



学识的人。一寺的阿衡，即是一寺及一回民区域的最高行政兼司法的长官，教民中无论发生了什么事情，都由他来判理。有了丧事，他是致殡礼的人。有了婚嫁，他即是证婚人。教民在宗教上应作应止的，也由他来发号使令，而教民方面则无不惟命是从。此外还有寺内所招专攻阿文的学生，每日也归他来讲授。至于阿衡每月的薪金，是随清真寺之有无公产和教民之贫富而定。所以各寺教长的薪金是多少不一的。但大概说起，薪金皆不丰裕。像东大寺和文殊寺两处，在开封市是第一第二之大寺，而教长的薪金皆系每月以三十元为顶点，其他小寺则十元八元，甚或三五元者皆有。论其责任之重多，而报酬之微薄，则可知作教长的并不为个人之生活，而出于宗教事业之愿心。

2 伊妈目 伊妈目为一阿拉伯名词，意为‘领导者’，或作‘前面’解。至于寺内所取‘伊妈目’之名者，是因其每日领导回民作祈祷的功作，而祈祷时他又是站在众人之前面，所以就以此名呼之。

伊妈目多系本处回民中的学者——有系教民由别处聘来的，也有由教长兼职的。初为教民所聘，因其职务简单，又不问寺政，所以寺中的伊妈目任职颇长。因由之居寺中，而渐渐就成为寺中重要人物之一了。直到现在，各寺中伊妈目的职位，竟演成了一种世袭的也不少；甚而一寺中的政、财、教等权，全握于伊妈目手中的也还不鲜。因之，各伊妈目的月薪就逐渐没人过问了。直到现在，月薪也无所谓月薪，简直少得让人不肯相信。

3 二师傅 二师傅为寺内执事人特聘而来，专为给屠户宰牛羊等牲畜的人。凡设此职的寺。教民多系以屠宰为业。像东大寺，教民以屠宰为业者，占其全数的四分之一，全市所用之牛羊肉，皆由他们供出，而二师傅一人是顾不了的。所以寺内已〔一〕向对宰牲的人皆（二师傅）聘为二人来管理；他寺因教民无作屠宰之业者，寺内也就无需聘请二师傅了

4 社头 社头多是教民中有声誉为钱财的人，由教民公选而出，或为建寺之发起人。他管理寺内的一切，如财政方面，每月的收入及支出；教务方面，聘请阿洪或办理宗教上的什事，都由他来管理。每年每月的帐目，总是亏空，数年后，寺产也不见了，寺内的人也少了，寺院也凋蔽不堪了，直到让人不忍目睹之时，社头也真给别人来管理。选举的方法，由教民中选出四人或六人；大寺像东大寺和文殊寺两寺中的经事人，都是十二人，并且各有一定的职务，管收入的只管收入，管支出的只管支出，分工合作各进〔尽〕其职，而每月的出入项还要开出清单，贴于壁板上给教民们看。这样一来，寺内的各权就不能够落于一人之手，可以防止许多流弊。

5 黑里凡 黑里凡就是专攻阿文的学生，由寺内招来，阿洪给讲授宗教一切学识的。这学生是没有年级和班次的，至于他们何时毕业也是没有年限的，完全是旧学的制度。他们在寺内是专攻读阿文，待十年八年学成后，即升为阿洪，任别处请去，治理寺政。一寺内学生的人数无定，寺内公产多，所招的学生就多，公产少，教民着富时，也可以多招；双方皆穷时，学生也随着少了。一向东大寺和文殊寺以及善义堂，都是开大学的地方，学生向为数十人；而近年来因市面萧条之故，东寺和文殊两寺的学生也只能招到十至廿的数目了。善义堂因中间间断十余年没有请阿洪，现在新阿洪是才到任数月，学生不能多招。其他寺则五六人，七八人，少者三两人皆有。至于他们的学费、衣、食、住等的费用，则全由寺内供给。文殊寺和东大寺及曹三厅、善义堂等大寺，学生的食用费每月由四元至五元，其他则三四元不等，甚或还少。此外教民每年的天课也给他们；每月还有其他的外事能够见到些零钱，以供买书制衣之用。若单人或无家庭，赖者，满够费用一切，否者是不免发生经费不济的。

6 寺司务 寺司务就是寺内的杂务夫役。他的工作是管理浴室，给阿洪和黑里凡出街买些零用吃食之类，别无什么。他的；费是由于寺内供给的。

7 散班阿洪 这一项本不应该列入寺内组织的，因为他们。寺内没有职业，也没有薪俸，而他们也作什么工作。但这种！洪，有时在一个寺的人数极多，这也是不能不说说的

开封的回民教育，除了有寺中的经学外，只有养正小学及民生小学校两个小学校，皆因限于经费，都不甚好。

——载《禹贡半月刊》第7卷第4期

## 经堂用语研究

（希拉论丁）

民国八九年顷，教育部推行国语教育，于是讨论标准语问题者，纷坛不一。因念吾教经堂解语解经，语词雅驯，全国统一，任何高深学理，繁复史迹，皆能翻译，采择标准，或可惜资。遂从事讨究；每有得，辄涂注而笔诸册。积久盈阶，完美术臻，收罗有待。车以事冗暇鲜，付诸搁置。今者《回教文化》季刊出版，王农村主任嘱余属稿，深施不学。无以应命；爰就曩日所辑删繁存要，分别举述，聊贡一得，籍资引玉；文成急就，墨漏多殊，务望同教博雅不吝是正，是所盼禱；

### 绪言

语言是传达心情的利器，交换意见的媒介。但是为环境的关系，在使用上或趋于简约，或取其便捷，那所用的语辞往往和普组乡谈异趣，由是就有各种专门用语了。所以文学、军事、政治、医术……各家的用语俱不相同，小而至于一种技艺，一项行业，也莫不有其专用的语辞。吾教经堂解经，采用语辞，本极普通，本极易解。只因依据阿拉伯文据经直解，虽虚助之微，一字不遗；并且是师弟授

弗管，语辞、口气，都超越各地庞杂方言之外。为时既遂行成一种“经堂用语”了。

究竟这种语言，当初采取何地方言，今尚无人研究，难以考证。我国回教若以地域说，西北最多；以时代论，宋元为盛。其为当时西京官语，或可无疑。其发音纵不尽与国音叶〔同〕，却是找不出诡异不伦的“土白”（颠不拉、兀的、么哥等词）来。凡是重要用语全都沿用阿拉伯或波斯语的原称，所以“经堂用语”里绝少创造的语辞。

这种用语虽与各地乡谈不同，若在稍进寺听阿訇说“劝诫”的人，对于这种语辞却不致茫然；只因为它从没用汉字写出，仅凭口述，那不常听讲经的人，骤然听到，便难以索解了。于是慕儒雅者，讥为鄙俚；喜通俗者，斥为死活。加上阿訇说教墨守师承，教民听讲，拘泥方言；就言谆听藐，逾趋逾远了。

往哲前贤由阿拉伯语译成汉语之初，不知用了多少苦心，费了多少气力，几经斟酌，几经取舍，裁选择了这种语词。今竟无人从而发扬光大，反以为有音无义而厌弃之，岂不大可惜呢？

倘能把所有用语一一考求，都用汉字写了出来，加以诠释，勒为成书，以便参稽，就不难触目了然，闻声知意了。

甲 形式一、用单字辞类者如：

你 我 他 手 眼 心 门 鳞 神 赞 痰 打 聚

忙 丢 衡二、用两字辞类者如：

慈悯 相助 许约 警吓 怒恼 喜乐 承领 回赐 骁勇

羸弱三、用三字辞类者如：

势必得 要得是 就照依 那一个 至几时 假定夺

倒恰像 设若是四、用多字辞类者：

然后嗣后 这件事情 如何样着 衣禄食禄 使得够了

是真是实 便罢但有了五、同义叠用者如：

命令 禁止 安宁 端庄

册本 冠帽 艰难 池塘

病症 的实 俊美 虚假

丑陋 意怒 栽种同义叠用的语辞，为的是易于上口，说着便利。国语中，此类很多。六、文字次序倒装者如：

秽污（污秽）照依（依照）

略节（节略）食饮（饮食）

蹠溪（嚼蹠）应答（答应）

择选（选择）窄狭（狭窄）

康健（健康）催督（督催）语辞次序，两地互异者，其例甚多，不独经堂用语里有的。例如，“地道”、“道地”，“热闹”、“闹热”，是南北的不同“嚏喷”、“喷嚏”，“介绍”、“介绍”，是雅俗的不同。知道这一点、去听讲经，不但可以迎刃而解，也不致诧为怪异了。

乙 读音一、读音有与国音（或作普通官音）同者如：

教门 妙境 恩典 参悟

出散 会同 园圃 吉庆

河渠 川注二、读音与国音（或作普通官音）不同者如：

秽污，又作秽〔秽〕婉，读若“位恶”。

落魄，读若“虏报”。

羸弱，读若“垒绕”。

却掉，读若“巧吊”。

额颅，读若“爱卢”。

炫夸，读若“显夸”。

行止，读着“行尺”。这种与国音差异的读音，大约属于北音，并不是历久读讹了的；但数目并不甚多。

丙 意义一、意义即在字面一目了然无须注释者如：

指引 事情 差错 贫穷

望想 树株 中央 吩咐

饱足 遮盖二、普通语辞须加注释者如：

脱离：脱离是离开的意思，专用于脱离罪业言。

天命：是真主命令吾民之事。

感应：真主赋予圣人之奇迹。

就理：表之反，此专对妙境言。

封印：绝封而加之印，有结束及最末之意。穆圣以后不再差圣，故曰“封印圣人”。

计较：戒慎之意，谓计轻重可否而后行也，与俗意计较松殊者有别。

家眷：凡属下和教生皆及之，不专指家小。

天仙：真主特造有质无形之物，敬事谁顺，无嗜欲饮食男女，亦译仙使。

一些：就是一切，此“些”字与些微之“些”异。这类语辞，是用引申义，不用本义的。三、回教特有者：

独一：真主独一乃单另之一，非数目之一。

要为：真主意所欲为也，要用即有，要无即无，故曰“要为”。

朝向：朝拜所向也，如默克“天房”为世界穆民朝拜所向。

大能：无所不能，超乎一切能力之上。

慈悯：真主慈惠吾民之一切赐予也。

纯恩：亦曰“白恩”，真主所特赐的恩惠，非报施善功之回剔。

圣行：穆圣之行止，吾民所宜效法者。

把斋：斋功最要，也最难，须加意把守，始无失虞。因“持”字易误为“吃”，故用“把”字。

口唤：凡许可允诺之出于口者，必须践行。

罚赎：凡功课有误，则须另行他功课或施济以为罚赎。二字均为以财拔罪，其意略同。

举伴：伴者，同等也。真主独一，而悖道者妄谓二主、三主以及多主之谬妄曰举伴。经中重要用语，向用原称。不事翻译，以无相当语词能尽括其义的原故。特有用语，其数极少，为众说法，也是不得已的权变罢。四、采取通俗意义者如：

齧齧：不洁（原解为齿相齐及急促）。

倪攀：根据（原解兽名）。

规矩：法则（原解求“方”“圆”之器）。

无常：死（原解世间事物不能久住）。

佛。偶像也（原解释教之祖或觉悟）。俗意盖系引申义，为当时流行语辞，取其易解。五、沿用古义者如：

坐：古称跪为坐，《礼记》上的“坐而迁之”即作跪解。

拜中之跪。有“中坐”、“末坐”，仍存古义。

物：作事字用。教条中有几件事情说几个物儿。《左传》：

“任良物官”，注：物，事也。

六、死译活用者如：

摸：作们字用，又作触字用，又作交接用。

打：作打击用，又作从字用，又作乘算用。

光阴：作时间用，又作时代用。

求祈：作恳请用，又作依赖用，又作需要用。

踪迹：作痕迹用，又作印象用。

临近：作近于用，又作近之用，又作临御用。

坍塌：作颓毁用，又作陷落用，又作不振用。

异乡：作两地用，又作不同用。又作另眼看待用。七、语辞含赘字者如：

富贵：仅是富的意思，贵字没用。

饥渴：仅是渴的意思，饥字没用。

田苗：意是禾稼，仅用苗字，田字似赘。若说是田中之苗，还说得下去。

盹睡：仅用睡的意思。盹是小睡，实赘。二字义别，与前第五条同意叠用不同。

长驾：仅用长字的意思，驾是远不是长。此类包含赘字的语辞，俗语中很多，如：动静、勤谨、褒眨、兄弟等辞，只用动、勤、眨、弟的意思，余者，便是衬数的字，不单役用，且和文理不合了。求之经书，这类的毛病也不能免，如：“禹稷当平世”（《孟子》），只有禹，那里有稷的事？“猩猩能言，不离禽兽”（《礼记》）八禽字错误。以上。条（见《文则》），经堂语中，这种语辞尚不多见。

丁 出处一、见于经书者如：

万物 星辰 会同 天命（以上《尚书》）。

圣人 大人 君子 富贵（以上《易经》）。

乡老（《周礼》）。

鞠躬 异端（以上《论语》）。

无常（《礼运》）。

规矩 学者 后世 丈夫 能言（以上《孟子》）。

叮咛 亦作了宁（《左传》）。

良人 中央（《诗经》）。

亡人（《中庸》）。二、见于史书者如：

阙下 落魄（一作落泊）（以上《史记》）。

失望（《汉书》）；官长（《后汉书》）。

干办（《宋史》）；驰名（《华阳国志》）；分付（《三国志》）。

勾当 子细（《北史》）。三、见于子书者如：

公道（《文字》）。

万有（《子华子》）。

满贯（《韩非子》）。四、见于其他书籍者如：

官分（《历学会通·回回历》）。

子孙（《钟鼎款识》）。五、见于官文书者如：

晓諭 相应 委实 显然 命令 禁止 争先 地面翼于语辞出处考见极多，因弃置蜗居，未及携出，术由参考，仅录数条，以见一斑。

戊 释例一、译语注释举要

打：作“打击”用。如：一个男子打了。

又作“从”字用。如：人打“欧麦尔”上传来。

又作“乘”字（乘法）用。

如：三个打在五个，便是三乘五。

着；衬在副词或形容词的下面。

如：喜乐着归回。

又衬在祈使词的下面。如：你知道这件事情着：拿：作“用”字用，是在文章中遣词用某字叫作拿某字。

又作“发动”用。如拿嗟叹；拿“赛和勿”（补错的叩头）。又作“举”字、“设”字用。如：拿样子，

便是举例；拿譬喻，便是设喻。丢：作“投”字用。如：丢石头。又〔作〕“放失”用。如：丢“八代”（八代，意为风”丢八代，是泄气）。上：有所指的字，和“于”字差不多，但是位次不同。如：

“乃吗于”上昏馈，便是昧于拜功。受：加在被动词之前。如：受造的又受写的一行字。这个“受”字，若在汉文里，“所”字足以当之。又如：不受依靠。这个“受”又含有“可”字意了。教：有“使之”的意思，如：把衣服教净；又把心教虔诚。若说“教大”，就是“大之”了。至：作“极”字用。如至相应；至真正。

又作“更”字、“尤”字用。如：比蜜至甜。盖谓与蜜相较，此为至甜而蜜为次甜了。转得：用于两种状态的过递处，如：但是活物都转得死了。但是：“但是”有但凡的意思。如：但是毛孔有移惋。与作转语用者不同。里边：用在一种动作状态的词句下面。如：来在十分动态里边。相拗：是相异的意思。若教法中各家主张的不同，叫作“相拗”。

临尾：最末的意思。如：直至临尾。这种语辞常用在文章的省略之处。严定：从严规定，不能更变的。如：一些拜里边，没有严定的“索勒”。像了：这个词便是举例用的“如”、“若”、“设如”、“例如”。如：“费雷嘴”是那个（者）“为主的”在《古尔阿尼》里边命令的，像了礼五时的拜，把钦月的斋那个：是用在名词下面，将要解明它的意义，犹中文的“者”，

《说文》所谓别事也。例见前条不赘。保守：有保持不渝的意思，如：保守巴时的拜。凡附功的赞颂、礼拜、把斋永远保持遵行的都是。看守：便是操守。若某人对于一切功修不稍欠缺，叫作“有看守”。又不妄语叫做“看守舌肉”。又作保护用，如：从火坑的罪刑上看守我们。却掉：“却”是除去，“掉”是落下，有完全除去的意思。

如：“汗格”在他的脖项却掉，便是“卸却责任”。一半：半有二义，一是二分之一的半；一是一部分的半。如：

一半人说。拿起：作激夺用。如：把思典拿起。又作除去用，如：我为

拿起波婉，乃吗子转成相应。那一个：有“谁”或“任何”的意思，如：那一个人……要得是：“要”有“求”字、“欲”字的意思，用法略如

“指”字及“即”字。如：素不哈奈……它的“马面呢”（意义）要得是“赞尊大保养我的主清净”。倒恰像：是十分相像，和汉文的“犹”字相同。如：倒恰像把手反过来（犹反手也）。至几时：用法与“之时”同，如例略。就照依：是按照的意思。如：唉！主啊！你慈悯我与他两个（父母）着！就照依他两个调理我为小的那一样！那样的很。是形容一种过甚动态的。如：哭是那样（的）很哭。有动的意思。没有……便罢，但有了……：是说形容充分的意思。如：没有一人便罢，但有了，都是康健的。就是汉文中的“故君子有不战，战必胜矣”，又“不鸣则已，一鸣惊人”语气相同。阿、波语原称注释举要安拉乎：造化天地万物、衣食众生，独一无二者之尊称。汗格：其义为“真”，用以称真主。太思迷：尊名，即思敏俩希……。来苏里：主的差使，觉世偏民者。又译钦差。穆勒赛里：奉主命而传正教者。也译圣人。筛海：老人之称，德业超众者。阿林：饱学之士。穆我民：信仰正教者。穆士林：信仰且实践正教者。太克哇：凡事计较而后行者，意即戒慎。太思必哈：赞颂真主。尔门里：一切善功。读阿宜：求析之言词。其他布：经卷。索雷：《古兰经》的篇章。哈低思：穆圣的育论、命禁均是。阿尔实：第九重天的名称。库而西：第八重天的名称。凯而白：天房，在默克城，为万国朝向标的。

骚埋：斋功。哉喀台：课功。帅拉台：拜功。汗直：朝觐无房。费雷嘴：真主在《古兰》中所命之事，也译天命。瓦之布：副行天命，但未在天经谕令，也译当然。笄乃特：穆圣之行止，吾人所当效法者，也译圣行。母司合汗卜：穆圣时行时止之事，乃附余功课。哈刺目：真主在《古兰》中禁止的事。赛俩目：安宁，穆民相见必问安宁。卧而足：劝诫，凡聚礼、会礼等日，阿訇向教众讲说者便是。以上是阿拉伯语。胡搭：主宰。派昂白尔：真主差使，即圣人。乃吗子：拜功。罗哉：斋功。版德：奴仆，凡真主所造之物都是。包题：心意。本子：皮袜名，于小净毕着此。再小净时可不洗脚。阿卜代斯台：“阿卜”是水，“代斯台”是手，沐浴须手到水到，用为小净之名。邦歌：呼叫教众赴寺礼拜，也译“宣礼”。阿济奈：聚礼。火施：愿欲。五司他地：师傅。别吗尔：病症。多子海：火狱。以上是波斯语。

三、短章译文举要：

特思米（真主尊名）

我凭着普慈今世，独慈后世，主的尊名起。

法提哈（古兰首章）

感赞调养普世界的。普慈今世的，独慈后世的，执掌还报日子的主。我们惟独拜你，我们惟独求你襄助。你引领我们正道着；那一些人的道路，在他们上有“尼麦特”（恩典）的，不是“卖我足卜”（怒恼）与“杂足黎”（谴责）。

伊和拉素（古兰第一一二章）

你说着！他，“按拉乎”是独一的，主是无求的，他不生人。人不生他，在他上没有一个对儿。

《古兰》中的一节

委是教门近在主的跟前，惟独“伊斯俩目”。

圣谕

你们在“二林”（学识）里边对[须]行忠！你们的一半不要隐藏一半。因为实在“二林”里边的“黑牙乃提”（不诚实）是比在财帛里边的“黑牙乃提”是至很的。

同前

你们凭着但是你们能够的那个着清洁：委实为主的他把“伊斯俩目”修理在清洁上，人不能进天堂，自除是但是清洁的人。

赛那（礼拜站立中赞颂）

唉，主啊！赞你清净，我招认赞你，你的尊名吉庆。你的尊大，好玄高。再没有主，只除是你。

礼拜鞠躬的赞颂

赞调养我尊大的主清净。

礼拜叩头的赞颂

赞保养我玄高的主清净。

经籍开端的祝词

感赞调养普世界的主，好结束，是在一些行计较的人上；主的慈悯与安宁降在他的钦差穆罕埋代与他的家卷一总上。

故事

“拉毕一”（人名）一日晚夕交还“乃吗子”。一个贼来至她上，他在左右观看，他没看见一物儿，自除是她凭着它作“阿卜代思”（小净）的那把壶。然后“拉毕二”与他说：唉！此人哪！若《音要）是你是属于偷盗的了，你出去，自除是凭着一物。然后他说：委实我没得着一物。然后她说：唉！“朱思克尼”（贫乏人）啊！你凭着这把壶作“阿卜代思”，你进这间小房！你作两拜“乃吗子”。然后他干她命令他的那个。在他站起来交还“乃吗子”了，她捧起手来，说：“我的主啊！这个人来至我，他近我的跟前没有得着一物，的实我教他站在你的门上了！你莫要教他在得你的大‘赛哇卜’（回赐）上无份儿！然后办功在他上有滋味（兴趣）了，他如常作‘乃吗子’，直至寿数的临尾儿。”

客中乏书参考，仅取经文、赞颂、故事等数则略示一斑。

己 特长～雅驯。这种语辞虽是一种口语，说出来为教群众了解，自然不厌浅鲜；却是绝不涉俚鄙。像：鞠躬。如何、姑容、骁”勇、朋党，听着既顺耳，又不费解。所谓“雅”并不是高文一僻典，让人不能明白；也不是之乎者也的令人可厌那只叫一作一“酸”，不能说是“雅”。二、庄重。解经晓众，气象森严，和说评词旨在引人取笑者不同，所以他发言吐词都很庄重，不涉轻挑。三、通俗。是通于大众，人人易解，与鄙俚不同。虽然都是易于了解的自话，也绝少行一于一隅土话（、像北平土话。跑叫“颠”，看叫“陵”，吝叫“抠”）。须知通俗与鄙俚是不同的。四、忠实。阿拉伯文法精密，翻译之时，纵不能一切微妙，完全发挥靡遗。如：数量之多寡，辞类之阴阳，时间之过去、现在、未来等，在可能范围内，都能表现出来。因为是解经，不是译经，所以一字之微，一言之细，以至语气神情都不敢少有遗漏的。若是译经，就不妨更繁取简，括其要意了。五、统一。礼拜寺所附经堂、解经用语，全国各地都是一样。在语言复杂的中国，有这种统一的现象，真算难能可贵呀；六、普遍。这种语辞，不但在经堂里适用，各地回教社会里，也通行着，西起甘肃、青海，东到吉林、黑龙江，北自热、绥，南达闽、广；凡有回教人的地方，无不通行。与其说是“经堂用语”，无宁说是“回教用语”啊。七、不是死语。在不常听讲经的人，乍听不懂，就以为是已死的废话。这种语辞，在国语文中常常逢得到的二为数之多，不胜枚举。“勾当”、

“势必得”二词，前几年在一位辽宁朋友谈话中听到；又“额颅”一词，在《十全寿世学》（医学刊物，西安出版）中看着，可见得不是死语啊：庚研究的途径一、取材。既是研究，须有材料，那取材的途径可分二端：

（一）常听阿衡讲经说教。经堂用语当然取之经堂了。或于阿衡每日讲经时参加旁听，或于聚礼日谛听说教（卧儿足）。遇有该记的，把它记在笔记册中；遇有不了解的，须向阿衡请教。明白它的意义后，再审度一番这个词该用那几个汉字把它写了出来，加以注解，记在册子上。若找不到相当的汉字写出，就暂且搁置以待研求。

（二）浏览汉字直译的经典。这些经典都是用讲经口吻记录下来的，最为忠实。那个词该怎样写，先辈学者已来我们作好，只须辑录就是了。然而若有觉着未妥的，再给它改正一下。像《修真蒙引》、《教款捷要》、《模难必合》、《一而沙德》、《归真要道》，都是很好的参考书二；考证。“经堂用语”从来没用汉字写出。我们因为不是自己所操的方言，绝难一听到便写得出来。

考证的方法有下列三端：

（一）从音韵上考察。尝考各地方言不同之点，有音同韵异的，有韵同音异的，有语辞不同的。“音”和“韵”都有互通的例，如音母中《[g]与ㄨ [i]通，所以“金听”斗可读“跟斗”。ㄅ[k]与ㄨ[ó]通，所以“倾水”可读“坑水”。韵母中ㄨ[ū]ㄨ[ ]相通，所以“贞”有“真”、“征”二读。ㄅ [ē]ㄷ[ei]相通，所以“勒”读“落”，又读“雷”。诸如此类，不一而足。以及一 [i] ×[ū]ㄨ[ú]三母的字也各有相通，须预为归纳，列一张表，熟请之后，[就]不难触类旁通了。如“显夸”一词，觉着不妥，便考出“显”当用“炫”了。“庄滩”一词，以不妥，就考出“庄瞳”来了。参考的书籍，可用《唐韵》、《广韵》……以及《五方元音》、《同音字辨》等类。

（二）留心各地方言。经堂用语既言尽属昔日的官话和今日的国话，假使你用某一地的方言去求其语意，必难索解。倘能多懂得几种方言，其中或有相同的，就不难迎刃而解了。山东读“额”若“艾”，因而知道“额颅”二字写法。“那一个”为四川方言之“谁”，这个词便不难了了了。

（三）参阅各种字书。作白话文易，写白话字却难，这是人人知道的。你想把“经堂用语”都用汉字写得上来，非多识字莫办。所以，各种字书要多参阅。识得多量的字，庶有左右逢源之柔。由《说文》、《造正》、《字书》、《辞书》以，及《杂字》（《元龙杂字》等）都可以供参考。乙搜求。

无论研究什么，只凭向壁穷思，是不易成功的。须有大量书供我搜求，庶几可收披沙拣金之益。分三项述之如次：

（一）宋儒语录。语录这种书，是直接曲口语上记录下来的，其中语词或有与经堂用语相同的，可资借镜。（二）诗词曲剧。“诗”和“词”用语都不限定文言曲本，剧本更是以语体为主了。不时划览，定有所获。（三）公牍文字。公牍文字在今日虽成一种特别的语格，在往昔却是白话。像“委实”、“相应”、“满贯”……等词，都是从公牍中得到的。

余从事研究，就正于各阿林，获益良深，至为心感。恐希漏略，故不一志出，尚有谅之！

三〇、十二、二〇

渝州客次。

——形《回教文化》第1卷第2期、第3.4期合刊

## 教典课本与教学

（胡搭版德）

自来我教一切经典，崇尚原文，不事翻译：盖恐原本渐湮，历久失据。故讲学者，日耳授受，师弟相承，已擅专业，何需译本？说教者，遵经演述，喻之群众，人耳心通，无待记录。且与界外人士，不相往来；纵有询问，启口立应，不俟笔答。故一切教义，均无译述之必要。传人汉土，千余年来，未获普遍宣传者，盖由于此。而原经赖以保存，东西学术赖以沟通者，亦未尝不由于此；语其得失，实参半也。

唐宋以降，以迄有清，服教之士，逐渐蕃衍，为数滋多，与三教人士，接触日繁。彼于我教真相，率不明晰，因疑致猜、恒启覬徽兼之教民之攻儒学者，或精帖括，终朝吟哦，经典不退兼修。业工商者，奔走衣食，听夕劳碌，教义无暇并治。正教义理，晦而不彰。于是教中贤达，为补救本教之失学，并解释外

界之疑虑,乃从事于汉文之译著。要不过供“阅览”与“自习”之儒,采为讲授课本者,则未尝有也。

囊昔初学教义之籍,只有波斯文本之《车哈尔凡速里》、《模信吗提》、《阿母代》、《发敖足》等数种而已。“文”与“义理”兼修,在聪慧者,尚病其繁难;下焉者,仅强记教师口义。时过境迁,已无迹象。可寻;事倍功半,学者苦之。以知江深敬理;仅于聚礼之日聆教长说教而已。

迨清光绪季年,惩皮子战败之辱,锐意自强,变法维新。始小修科举,于各直省遍设学堂。尔时,教人自办小学,非不注重教义之传授,以笃儿童之信仰,第所采课本,只《亥提》(古兰摘册)、一《代尔挖题》(祈祷诸文)而已,所操教法,朗读成诵而已,其济于讲授前述之波文本各籍者,实属寥寥。盖教员擅教法,而不请经典;经师知经典,而不善教学。两美不可并俱,效验因亦不彰,致有徒善不足之感。

首以汉文编辑教义课本,授请儿童者,则为北平杨璇圃君。宣统二年间,杨君膺清真小学(北平教子胡同清真寺内)教职,感旧日教法劳多效寡,乃以《天方典礼》、《修真蒙引》、《教款捷要》、《真功发微》及《模信吗提》、《耳木代》等籍为蓝本,提要勾玄,根据儿童程度,编为教科书,名曰《正教引蒙》。以新法编辑课本,此其嚆矢。内容包括信仰(依吗)、沐浴、礼拜、斋戒、天课、朝觐、饮食诸端,作上下两编,条分缕析,颇为简明;征之实施,尚称适用。下编正待付印,而革命军兴。民国成立后,该校以款细归并改为公立,其事遂寝。

越十余年,杨君长牛街小学,以儿童年龄,视前较幼;而国文课程,改授国语,前编之《正教引蒙》已不适用。乃会同赵振武君,删繁就简,改辑《小学教义课本》。较前质量已轻,与是书相辅而行。同里李少庵、马佑安二君,闻而善之,出资付印,发给诸生(是书后由清真书报社印售)。

又民国初年,牛街青年志士,慨学校儿童教义知识不足,思所以补救之,乃组织一“清真模范小学”,编有《沐浴教科书》及《礼拜教科书》,专收在校儿童。每日下午放学之后,教学二小时,成绩颇佳。民国十八年,成达师范学校学生编有一种教义课本,分上下两编,铅印小册。曾于是年暑假期间,假中才小学试教。期满施以测验,结果尚称圆满。以上二书,“教材”。“文字”,两俱简短,足资补习之用。以为学校课本,或未尽合也。

近年北平西北第一小学教义教员李德俊君,亦编有一种课本。所收教材,与杨、赵所辑大致相同。自第三学年,开始教学,分年施教。于至圣传记尤详。其字母教法,系以单字为“音”,符号为“韵”,拚切成声,极易了解。屏弃往昔口诀式之拚音,堪称创获。以油印活页发给儿童,自行装订。李君谦虚,不敢自信,验之历年教学实际,随时修正,伸臻完善。只在本校教学,未曾举以问世。

湖南常德某君,编有《回语教科书》八册,今由万县伊斯兰师校复印。阿、汉文字并列,可供专门之需,以授普通小学儿童,似嫌高深。此外尚有数种,不知其详,故不赘及。

以上各书,教材之取舍,编辑之斟酌,颇费苦心。惟仅用于一枚,或行于一时。不惟未能尽量推行,普遍采用。世之知有其书者,为数盖寡。以致作者期望,不能尽达,正教义理,不获显扬,殊可惜也。

顷者,中国回教救国协情会北平成达师范学校同仁,编辑一种《小学教义课本》。其书共八册,每册二十八课至三十课。供回教小学三年级至六年级四个学年之用。教材包括“阿刺伯字母”、“堵阿”、天经(索勒)、信仰(依吗呢)、教律(斋拜等条例)、至圣史迹、回教道德等项。字母编辑采归纳法,单字与拼音同时并授,识一字即知一母之拚音,不致索然无味,因困难而视为畏途。且自第三学年开始教学,儿童已具两年读书经验,不致不能领悟。至练习拚音所用语句,均吾人口中所常道,儿童所习闻,尤感驾轻就熟之便。短章天经及“堵阿”,均拜功所必需。若《大山呼德》、《孤努台》,总“堵阿”第四章,不免似嫌少〔稍〕长;然在拚音既熟之儿童读之,并不甚难。教律各课,多假设故事,颇饶兴趣,一扫向日呆板枯燥之弊。全书教材,尚不繁重,而于回教教义,已得梗概。教材排比,系采直进法及混合编辑,颇费斟酌,具见苦心。回教道德各课目,若能扩而充之,搏采“天经”、“圣训”及先贤故实,增编两册,于第六学年,每周教学二课,于儿童身心修养,尤多裨益。有人以为阿汉兼长人才不可多靓,主张阿文经(天)祝(堵阿)各课另行编辑,庶可分别担任,不虞杆格。其法亦善。再编一种简略教授用书(即教授法),于各课义蕴略事说明,俾采用是书之教师,有运用自如之便,无凿构不合之苦,庶不负著者之苦心矣。

此项莫本,已资缴中国回教救国协会。须经一度审查修正后,即可付印,分发各省分、支会、回教小学采用。果能虚心审度,顾及教育原理、儿童性能,勿事苛责,勿涉瞻询,详加修正,俾成善本,宗教前途,获益非鲜。

中国回教,文化程度,远不如人。盖由教人子弟子人学读书,每裹足不前。致此之由,固系家计寒酸,



迫于治生。而“念书反教”之偏见，实为主因。夫文字乃语言之符号，吾人既生汉土，则不能不说汉语。而一读汉字书籍，竟害及信仰，宁有是理耶？然而近今学制，儿童满六岁入小学，经过小学六年，中学六年，大学四年，前后共十六年。……回教知识，未由获得；回教义理，即亦茫然；信心虽笃，躬行已黍，求其深明教义，坚守不渝，是不教而诛（说责也）也。谨愿者，动止尚可安详，或邀乡党之原谅；浮躁者，举措不免失检，遂为父老所不满。今兹教义课本，通行各地，一致采用，于是学校课程中，即具教义一门

区区八册教义课本，所收教材有限，教民应具之知识甚多。凡不及正课讲授者，皆有赖于课外补充。简单者可利用“揭示教学”（例如七耀日原名，回教用语释义等类）及学校新闻（多载回教事例如看月预告……）；稍繁者，则发给课外讲义（关于驳斥者如：“武力传教辩”……。关于阐述者如：“世界口教形势”、“朝觐途程”、“回教与学术”……。关于补充者如：“历法”课后则补“回回历概说”。“宗教”课后则补“原篇”……此外选读回教名文以补国文不足）。课余有暇，举行特别讲演，以灌输其宗教知识。

其非书本所能尽者如：拿手、沐浴、礼拜、殡礼、认时等事，均须示以模范，使之实习。既能之后，又当督率其遵行，久而熟练，则无视礼拜等事为畏途病之弊矣。

——载《回教论坛》第4卷第3、4期合刊（1940年）

## 江西回教概况

（钱兴亚）

江西位居华中，地域有八十一县之广，人口号称三千万众之多；然而在这偌大的区域之内，我们回教徒着实少到极点了。并且更因为教育不振，几百事业不易举办的缘故，所以我教在社会上也便没有得着一般底了解。教徒们多数还度着几世纪前的闭关生活，甚至连自己的宗教，都不晓得是怎么一回事的都有；这真是言之令人痛心呢！就是单说省会南昌罢！礼拜寺倒有两处，同教也有数百家，然而文化程度依然很低，何以见得呢？这很容易看到的，便是历年只看见北平、上海、广州、香港、天津、云南、镇江、常德等地我教所出版的刊物与书籍等，纷纷向南昌寄来；而总是老实不客气的收下！并且除了以妈目以及少数热心教时常到寺礼拜的知识分子看了以后谈论些关拘后应该如何振作的计划以外，其他多数的人，连赴寺的时候都少得很；更根本不知道有些什么外埠寄的刊物不刊物了！所以能够晓得有我教刊物的人还如此之少，那便更谈不到向外报告我教在江西各地的状况了！我想：全国各地的我教同胞，除非亲身来江西游历过，或者听见到过江西的人口口中说的一些关于江西回教底片段的事实而外，要想知道更较详细些的情形，那恐怕很不容易找到这种材料吧。所以作者有见于此，复不揣自己底简陋，写成这篇短短底文字；但同时又因为本地没有力量创办一种刊物，所以想发表的东西，便要借重宣传最广、服务最努力的、数千里外的《月华》来和大家见面了。现在我把江西回教各方面的重要概况分别写在下面：

一、沿革 江西之有回教，历史很短；大约不过二百年左右。多数教徒都是来自苏、粤、皖、鄂、豫、陕等省。系由经商与仕宦而立业于此者。就中尤以皖人最多，真正本地人实在很少。

二、区域 江西虽然有八十一县之大，但是回教徒所占的面积，确实小得很。数得着的只有：南昌、九江、赣州、景德镇、庐山以及吉安等几处。

三、人口 我们统计江西各地回教徒的人口，大约共总不满两千人。——因为从来没有详细的调查过，所以在不能得到一个正确的数目来向大家报告。容俟将来有了组织的时候，这层调查统计的工作是要做到的。——至于户数，也只能说个大约全省共有七八百家之谱。计：南昌、九江两地同教较多，共约近七百家；赣州与景德镇，各仅数十家；庐山，因气候关系，至夏季始有临时来避暑以及贸易者数十人；吉安，近数年始有教民数家迁往该地经营商业者。

四、礼拜寺 江西全省，共有礼拜寺七座。盖因各地教徒人数多寡不同，所以礼拜寺也以人家较多的地方为多。兹为使读者易于明了起见，特分别计之如下：

甲、南昌 有礼拜寺两座，一在樟树下街（俗称客寺），皖人最多。一在醋街（俗称谷[古]寺），以教徒来江西年代较久，但人数不及客寺的多，其原籍都为苏、陕、豫等省。

乙、九江 有礼拜寺两座，一在城内四码头街（俗称城里寺），以安徽人居多。一在城外江边，地名矾湾（俗称城外寺）以江苏，河南等省人较多，安徽人占少数。

丙、赣州 赣州为江西南部重镇，地势接近广东。只以交通尚未十分便利，所以一切工商请业也不能得到怎样地发展。因为教徒不多，仅仅只有一座礼拜寺，在礼拜寺街（因该处初建礼拜寺时尚无固定地名，寺成后，周围居民即以礼拜寺名之，相沿至今仍未变更）。此地教民多系由江苏、广东两省人在此经商与服公务多年者。

丁、景德镇 景德镇地处赣北，属江西浮梁县治。为世界产瓷名区，惜我同教在此者太少，仅有小礼拜寺一座。教民皆原籍江苏，以业瓷器业者较多。

戊、牯岭 牯岭位于庐山之一部，山麓为莲花洞，距九江仅二十五里；由此上至牯岭，山路有十八里，共计四十三里。由九江至莲花洞，有汽车可达。由莲花洞上牯岭，亦有兜轿应客。交通极为便利。到了夏天，中外人士来山避暑的，确实不少。所以山上面的事业，以夏季为最盛。我教信徒以暑期上山经商者最多，避暑享福者简直少得很。但是每年来的同教既然很多，所以大家都想要有一个聚礼的地方才好；于是在民国十六年，才由几位资本较厚的出来捐款，建造小规模礼拜寺一所。自此以后，无论上山避暑及经商的同教，都比从前方便得多咧。

综计以上五地，共有大小礼拜寺七处。此外还有吉安一地，因同教只有数家，且历史亦甚短，所以还没有成立礼拜寺。

五、组织 江西各地回教团体，只南昌，九江两地设有回教俱进会，并且近一两年来，会务完全停顿，内部负责无人，仅空有回教团体之名，实在等于虚设。除了俱进会以外，在民国十六年秋季时，作者适服务于九江，曾承当地工商学各界我教青年邀同发起组织九江回教青年会，以期作我教学术上的研究。筹备兼旬，集会数次；率以握有经济权之乡老等立于旁观态度，不加赞助，致终于因经费无着不能成立！以一个商业繁盛、交通便利的九江，还没有一个足以发扬和宣传我教真理于社会的团体存在，至其他内地各埠更不必论了！

六、教育 谈到江西回教的教育问题，实在要使我们惭愧极了。依上文所述，全省有回教徒的地方有六七处，人口也有千余，而礼拜寺共总也有七座，但是回教徒所创办的学校呢：中学自然不敢希望，就连小学校也仅仅只有九江回教俱进会所设立的一所九江清真小学。至于这历史较久、教徒较多的南昌，因为经费不够的缘故，竟连一所初级小学，还是办一年歇三年；到了最近仍然没有恢复再办的希望。至于赣州、景德镇等地那是更谈不到了。以这样若大的江西，千多人的回教，谈到教育，除了九江侥幸还有一所完全小学外，竟数不出第二个回教办的学校来！这且不必说了，再来谈到江西回教子弟，入普通学校所受教育的程度以及人数罢。据我所知道的：现在南昌，九江两处，曾经受过初等教育的，大约有两百多人；受过中等教育的三十几人；至于受过高等教育的，那更少了，恐怕还不足十个人的数目哩。并且这些曾受中等以上教育的人，又多为了各自的生活，散在四方觅食或求学去了。所以不能够大家集中在一块儿，办些为教出力的事情，这也是很可惜的地方！

七、职业 江西各地伊斯兰教徒，以经商及从事于自由职业两者为居多数，在工界服务者较少，业农的简直一个也数不出。不过因为都是客籍人的缘故，倒也不是为异。至于所经营商业的种类，大概可分为下列的几类：

1. 五金火柴业
2. 古玩业
3. 办馆业
4. 刻字石印业
5. 茶馆业
6. 茶食糕饼业
7. 卖鱼业
8. 瓷器业
9. 宰卖牛肉业
10. 镶牙业
11. 眼镜洋货业

以上所举出的十一种，不过是其大概，遗漏未列人的恐怕还有。至于从事于自由职业的，大约有：教员、医生、各机关公务人员以及在军队中工作者等是。

八、经济状况 江西的回教徒，既然多来自外省，而又都是在城市中生活着，所以多数都没有固定的财产；而是要全靠自己经营所获，藉以维持自己以及一家底生活的。倘使不幸所经营底事业一有失败，或者从事于公务员生活的，遇着政局的转变，那便要影响到自身和全家的生计而无法救治。这是多么危险的一回事啊！不过其余也有少数比较富裕些的，但究竟是少数；而所谓富裕的程度，也仅仅是在江西回教底范围以内，所以仍然是有限的很呢。

九、结论 前面所举的八项，不过是仅就我个人一时想像所及，拉杂的写了些出来。内中最使我们感觉到重要，而不容忽视，并且还要积极底起来设法补救的，便是：组织、教育与经济状况三项。因为江西回教组织的涣散，教育的不振，经济状况大多数之濒于危殆，固不容讳饰，我已经在前面说过了。但是我想，全中国其他各省、各地，有此等同样情形的地方，一定还有。我们全国各地青年，假若不赶快大家起来设法援救，将来我教在中国社会上的地位，恐怕要愈形低落，愈为人所不重视的了。现在我们唯一的振作起来的方法，便是：第一，要首先健全我们回教团体各部分的组织。第二，便是要利用我们团体的力量，来发展我教贫民教育和向外宣传教义，俾能藉以减免教外人对于他们信仰上许多的误解，同时更可以光大我教的正道。第三，就是仍要利用团体的力量，来做经济上的各种救济事业。至于救济的办法，又可分为治标治本的两种。治标的办法，只有出于不得已的时候，作金钱上暂时的接济。治本的办法，便是施行各种职业指导和介绍，并筹设小规模工厂，以纳纳我教失业的贫民。

最后，我希望全中国的回教青年们，努力地振作起来吧！大家来做这救教、救国、教人类底高贵事业！

二〇，一，二三，

于南昌

——载《月华》第3卷第10、11期

## 济南市回民状况

（黑应林）

济南为山东省会，在前清时代为济南府，辖十六州县。民国肇始，废除州府之制，而改为济南道，凡辖二十有七县。迨民国革命军北伐成功，县直隶于省府，革除道制，于是遂改为济宁市。去岁经省府数度政务会议，实行划分市界，而确定济南市行政范围，从此与历城县政府各行职权，毫无关系。市区东西长凡十余里，南北亦如之，面积百余方里，人口约四十万。自光绪三十年开辟商埠以来，华洋杂处，商业林立。以地势言，扼津浦之中心，当胶济之中点，黄河亘于北，小清河流于东，水陆交通颇为便利，诚为吾国北部之要埠也。济南市之概况，既如上所述，而该地之回民状况则如何？必为各地教胞所欲知者。是以鄙人不揣简陋，仅就管见所及之大概情形，略述于后，以供各地教胞之参考。不实良多，尚祈原谅。关于调查之事，概括为五项，分列如下：

1. 回民户口之概数及居住之区域；
2. 清真寺之调查；
3. 回民生活状况；
4. 回民教育状况；
5. 回教团体。

### 1 回民户口之概数及居住之区域

济南回民之户数，虽无确切之调查，但按南大寺所办之一文指（南大寺因修盖沐浴室，举办一文会，即每家每日捐大铜子一枚），在最初十余日中所敛之数目，每日在十元上下，可推知仅西关一带则有两千余户。若合散居各地者，当不下三千户。其人户据公安局之调查，则为一万二千余口。该地回民与汉族杂处，散居各地，但以西关为回民最稠密之区，南关约有三四十户，堤口庄约百余户，大槐树亦百余户，药山二三十户，陈家庄二十余户，城内及商埠，亦间有居住者。

### 2 清真寺之调查

济南之清真寺，大小几十二座。即南大寺、北大寺、清真道堂、清真东寺、清真西寺、城顶小寺、饮虎池小寺、南关小寺、马鞍山小寺、大槐树清真寺、堤口庄清真寺、药山清真寺等。兹将各寺之寺址、创建之年代、掌教之姓名、经费之来源及数目，详述于后。

#### 一 南大寺

南大寺位于西关礼拜寺巷。创始于大元，至明朝弘治间重修而扩充之。地势高阔，建筑宏壮，大殿地势尤高，殿内面积足容五六百人。南、北讲堂各三间，南讲堂为依玛目室，北讲堂为济南市自治第四区第六坊坊公所办公处。南、北跨院各一所，南跨院房屋三间，为散阿訇之休息所；北跨院房屋三间，为阿訇住室。由该室穿堂而过，则为海里几住室及阿文大学之教室，共房六七间。大殿之前为望月楼。过望月楼降

阶而下，南院内为新建之沐浴室，计房八间，内容设置颇为整齐完备。北院则为市立第十二初级小学、第八民众学校之教室及阿文小学。正前为大门，门楼上为藏储室。南便门内有传达处，北便门内有旧沐浴室。寺中掌教：阿訇周希真，专司教育及聚礼、会礼日宣扬教义。依玛目林宝田，司领拜及主持寺中一切事务。海退布杨儒明，专司聚会

日念虎图白。穆安津赵启才，专司班克。小学教员赵长福，专司教育儿童阿文。此外尚有散班阿訇四十位，襄理掌教办理事务。寺中经费，每日房租可收入八九十元，除开支外，尚有存余。此南大寺之大略情形也。

## 二 北大寺

进杆石桥圩门东北行为永长街，在街之中间路西，有寺院巍峨，绿色大门，门上悬匾额一方，上书“清真古教”，此即所谓北大寺也。该寺创建于前清乾隆初年，地基之广，仅亚于南大寺。在大门之旁，各有便门一，南便门内为传达处；该屋西侧，有小门南向，直通沐浴室。沐浴室面积宽阔，凡六间，外有水屋二间，设备完备，冬夏宜人。二门之外，南北各有房三间，南则为阿文小学及市立第十五民众学校之教室，北则为散班阿訇之休息室。越二门，正前即大殿，面积稍逊于南寺，然亦足容四百人。南、北讲堂各五间：北讲堂为教长室，南讲堂为接待室；讲堂之西，各有房屋四间，皆为海里凡之住室。穿过南讲堂，即济南唯一之回教团体——中国回教公会山东省分会。西屋三大间为该会办公室，南屋数间为厨房。该寺掌教：现任阿訇为杨颀元，保定人，年逾耳顺，善辞令，对于宣扬教义不遗余力，虽听者厌倦而犹滔滔不绝。其他掌教，襄昔亦如南大寺，各有专司，今皆虚位。散班阿訇约有三四十位。该寺每月收入房租金百余元，除开支外，略有剩余。此北大寺之大略也。

## 三 清真道堂

清真道堂在永长街金家店内，为金氏之先人（讳士义）所设。该道堂为者何雷业派。金氏之先人在该派为佼佼者，奉其上人——筛海之命，为直、鲁一带之该派首领。现其后裔仍袭其职。济地回民中遵其行者七八十户。金氏鉴于教徒日多，为提倡教门计，故于民国之初建筑大殿、水房，而成一有规模之清真寺焉。寺内只有阿訇一人，平时赴道堂礼拜者六七位，聚礼日可至二十余，两会日则可至三十余位。寺中无恒产，经费除多老随意捐输外，概为金氏所供给。现任阿訇为夏仲武氏，北平人，别无掌教。

## 四 清真东寺

清真东寺在甘石桥穆家东门，所以也称为穆家东门清真寺，附近均呼为穆家寺。该寺创建于民国十年，创立该寺之塞拜布，因穆华亭先生朝觐天房回济，鉴于新古两行各有偏短，于是奔走四方，募集巨款，而成该寺焉。中国著名之回教学校——成达师范，即培基于此。寺址虽不甚大，但拜主之大殿、沐浴之水房以及阿訇室、招待室、寺役室等，无不整齐完备。寺中亦备有阿訇一人及寺役，阿訇只任宣传教义，领导拜功，不走坟，不了事，不吃海提业，年支薪百余元。该寺经费有房租金，月可四五十元，仅足支付。平时来寺礼拜者六七位，主穆尔日则有十人，恩代日可至二十余，较之往年马松亭阿訇掌教该寺时，不啻霄壤之别。该寺阿訇，原为沧州之辛阿訇，不详其名，近今应青岛之聘。现已聘请成达师校第一期毕业生金茂源君掌教该寺。今后该寺之发达，恐不能让马公松亭独逢其盛，吾对该寺之前途，深抱乐观。

## 五 清真西寺

清真西寺在甘石桥街西头，因系灵宫庙旧址，故亦称灵宫庙清真寺。该寺创于前清光绪时代。寺门东向，正西为大殿三间，南、北讲堂各四间，北讲堂为阿訇室，南讲堂为接待室。南讲堂后有房屋四间，为沐浴室。该寺原为北大寺之附属小寺，晚近以脱离北大寺而独立，每逢聚礼、会礼，各自成者麻而忒，其行持随所任之阿訇为转移。寺中掌教惟阿訇一人主持寺务，教授生徒。现任之阿訇为德县之麻士贵氏。至于财务、庶务等，则有热心乡老办理。该寺经费，以房租金为大宗，每月数十元，虽无余裕，亦无不足。此清真西寺之大略也。

## 六 城顶小令

城顶小寺在西关城顶街，创始未详。寺中地基窄狭。大门之内，有楼房一所，上下各三间，上为客厅，下为沐浴室。沐浴室设置尚称周备。东屋两间为阿訇室，南大殿三间。平时城顶商户守五时者三五人，聚会等日则统归于南大寺。阿訇左汝山总理一切。经费除有三五十元之房租外，乡老不时捐助，故该寺尚无不足之虞。

## 七 饮虎地小寺

饮虎池在西关青龙街东端，为济南七十二名泉之一，相传古有猛虎来此饮水而得名。清真寺即建于该池

之东。大门南向,地址较城顶寺尤为狭小,进大门庭院只数武。西大殿三间。北屋两间,为阿訇室。沐浴室在阿訇室之后,亦仅两间。寺中无恒产,经费则全由附近乡老捐输,阿訇则以诵经走坟所得之遂代盖为其养赡。寺中仅阿訇一人及寺役而已,平时鲜有礼拜者,聚会礼皆归于南大寺。现任阿訇为米荣彬,济南人。该寺与城顶寺,皆为南大寺之附属小寺也。

#### 八 南关小寺

南关小寺在南关山水沟东岸杉竿园,创建于明朝嘉靖间。寺门南向。进大门东边南屋为传达处,西屋为沐浴室。东西讲堂各三间,东讲堂为客厅,西讲堂为阿訇室。北大殿三大间,殿之西侧为通后门之路。殿后有院一方,系清真小学校址,北屋口间为教室,南屋一间为教员室,但学生寥寥,徒有虚名而已。寺中经费,有房产若干,每月收入房租金五六十元,除开消外,尚有存余。该寺仅阿訇一人办理教务,年支薪百元。现在阿訇为白玉壁氏。每日尚有常守五时乡老三五位,聚礼可至二十位,会礼则同聚于南大寺。此南关小寺之大略也。

#### 九 马鞍山小寺

马鞍山在城南四里,以其状似鞍形故得名。附近并无居民,其所以抓孤峭峭设一清真寺者,盖有因焉。济地向有爸爸坟十座,率皆往古之贤哲堪为后世法者。济地回民每当麦秋之后,灾殃之余,感谢主恩,并纪先贤而往游焉。山上有爸爸坟三座,游坟者咸以该地为慈息之所,延师诵经活撰之地,是为建寺之原因也。寺在山之东麓,门之外即为左、马、麻三爸爸之墓。院内北屋共五间,中三间为礼拜之殿,东一单间,为阿訇住室,西为厨房。尚有南棚子,为看守寺人之住所。山上仅有养赡地十亩。该寺阿訇为丁考善,济南人,无事即常在南大寺内,有走坟者始往焉。平时无来此礼拜者,犹本方之行寺耳。

#### 十 大槐树清真寺

大槐树在商埠之西端,分为南、北、中三庄。回民大半在北大槐树,约百有余户。清真寺在该村之极西,创建于清同治初年。大门东向。门之外原有隙地一方,现经该地回民所组织之牛业公会建屋四间,为该会同仁坐落之处。门之内有北屋五间。阿訇住室凡三间,其余为寺师付之住所。南屋三间,为沐浴室。因该屋面积过于狭小,现已于大殿之南,建新沐浴室四间。西大殿原为三大间,该寺阿訇鉴于近年来教门日见起色,礼拜者日多,每当会礼,殊为拥挤,于是于去年募款兴工,于大殿之西接后殿三间,始觉宽敞。该寺掌教为张凤歧阿訇,提口庄人,在该寺已有二十余年,为人忠正廉明,急公尚义,令人钦佩。寺中有地十余亩,为阿訇养赡。至常年经费,则有牛业公会及殷实之家按时捐输,尚无缺乏了此大槐树清真寺之情形也。

#### 十一 堤口在清真寺

堤口在城之西北六七里,全村约百余户,其十之八为回民。清真寺在该村之西端,建于有清之初。大门东向。进大门正前为月台,周围砖砌花墙,上有连厦大殿三大间。右首北屋三间为阿訇室,左首南屋三间为沐浴室。寺中惟有阿訇一人总理寺务。现任阿訇为杨建廷氏。寺中有地数十亩,以为寺中全年经费及阿訇养赡。借该地教务不振,庄严之寺,平时礼拜者滁阿訇外,无他足迹焉。

#### 十二 药山清真寺

药山在城之北稍西,距城十二华里。其附近居民约四五十户,回民可占半数。清真寺在山之半坡,建于民国之初。寺中极简陋,仅有洋瓦屋七八格。寺中惟阿訇一人,且常出外了事。余因调查该寺之情形,曾两次到寺,皆门闭户锁,故其详细情形,无从探悉。但观其冷落之寺院,凄凉之景况,其经费之困难,教门之颓败,概可想见也。

#### 附:女寺

济地尚有清真大寺三处。一在北大寺北邻。该寺较为完全,有大殿、沐浴室、师娘住室。其经费由北大寺供给。现任为张师娘,每日礼拜者十余人。一在饮虎池之北,原为杨氏私产,因无人承继,故改建为女专。该寺仅有大殿及女学屋六七间。现任为马师娘,教有女生二十余。每日来寺礼拜者,亦不下十余人。一在北大槐树。该寺为本庄殷实之户集资创办,仅典有房屋五间,经费全系捐募。现任为崔师娘。平时绝无礼拜者,仅斋月始有三五位焉。

### 3 回民生活状况

济南回民生活之情形,与各地无甚差异。居城埠者大半经商,住村庄者悉数务农。商业以鲜货为最多,城顶街之行栈铺店,万子巷之鲜货摊,多半为回民所经营。其肩挑贸易,沿街叫卖,尤以回民为多数。其

次则为面食铺及饭馆，面食铺以烧饼馍馍之类居多，饭馆则多系家常便饭，其能包办教席，中西宴筵者，仅十余家而已。再则为屠业，夏季尚少，入冬宰牛羊者，达数十家。鲜鱼鲍鱼业，亦大半为回民所操持。其余若蜜果店、小杂货店、乾货铺、油店、药铺等，均有经营者。总之回民之业商，因资本短少，故无甚大商店，率皆小本经营，奔跑劳动；而所获利益亦甚微，仅足糊口而已。农民多半为自耕自种之小农户，其上等之家三四十亩者，概不多见，一二十亩之中等户为最多，种三五亩之贫寒者，亦复不少。农商而外，尚有工业，亦可补助生活。其清贫之家，尚有赖此为生者。工业维何？即组发网之女工及装洋火之童工是也。该项女工及童工，其所得之工资颇足自给而有余裕，是以贫寒之家令其子女入厂工作，以维持其生活，可免冻馁之虞矣。虽然于生活方面，裨益匪浅，而于教育上不能不受影响。因儿童既达学龄，不令其入校读书，以求智识；为救目前之痛苦，而迫之入厂工作，以致儿童失学，智识简陋。济地回民教育之不振，此亦最大之原因也。

#### 4 回民之教育状况

济南之回民教育，近十余年来，始逐渐发达。然仅就普通教育而言。其宗教教育，则毫无进展。市立或非回教所设立之学

校，固无论已，即回教人所办之学校，亦无教义一门，诚为憾事。兹将各校所有回教肄业之学童概数，开列于后：

(1) 私立金氏小学 该校校址，在西关徐家花园，为金汗青氏（回教人）所独设。每月经费四百元，皆为金氏一人担负。学生共二百余人，除有最少数汉教学生外，悉为回教生。此为济南容回教生最多之学校也。

(2) 私立化育小学 该校校址在上新街，为红字会所设。学生约二百余人，其中回教生约占三分之一。

(3) 省立第二实验小学 该校校址在制锦市街，距西关稍远。因该校有悠远之历史，宏大之校址，优美之名誉，所以多往就之者。该校学生凡四百余名，其中回教生可占十分之一。

(4) 私立新育初级小学 该校校址在永长街，为马骥良氏（回教人）所经营。每月经费三十余元，全为马氏所筹划。学生百名，悉回教生。惜课程中缺乏教义一门，不能灌输小学生以宗教智识，诚为憾事。

(5) 市立第六初级小学 该校校址在西关甘石桥街。有学生八十余名，悉数回教生。

(6) 市立第十二初级小学 该校校址在南大寺内，是以无一外教生，约计八十余名。

(7) 区市第五初级小学 该校校址在堤口庄，学生八十余名，回教生可占三分之二。

(8) 私立清真小学 该校校址在南关清真寺内，其经费由该寺公款项下支付。惜教授不良，来就学者，不甚踊跃，回汉学生共不过二十名。

(9) 市立第五小学 该校校址在三里庄东，距西关颇远，因该校名誉之关系，回教生亦有十余名往就之者。

(10) 市立第一小学 该校校址在魏家庄，仅有回教生七八名。

此外尚有市立第一、第二、第八、第十五等民众学校四处，皆在西关一带，晚间授课三小时，乃为失学之成人及无力求学之儿童所设。合计之亦不下三百人。

就上观之，回教在小学肄业之学童，约千名。其中男生可占十之八九，女生仅有十之一二。至于中等学校肄业者，为数至微。其受业于大学者，仅二三人而已。

#### 5 回教团体

回教公会山东省分会为济南唯一之回教团体。该会成立于民国十六年，革命军北伐成功之时。初设于徐家花园唐柯三寓所，后迁于北大寺南院内。该会组织系委员制，设委员长一人及常务委员三人，以下设总务、宗教、教育、公益、出版等股。会员初不过四五十人，现已增至百余人。惟该会因经济困难，对于所拟计划——设立中阿文学校，以改良宗教教育也；举办工厂，以振兴实业也；发行刊物，以广宣传也；设立图书馆讲演所，以启迪民智也……猎猎诸大端，迄未实现，诚属憾事。但对于简易而急要之工作——如殡葬执照，山会承办，可免丧事直接向公安局逞递公文之烦；呈请另设屠宰场，可不致与汉教屠业相混淆；设立识字牌，为普及教育最经济之方法……诸如此类，尚著成效。惟仍望会员诸公，勿以些微之功绩而自以为满足，对于原拟计划，务析设法筹画，次第实现，方无愧为全省之回教团体。会员诸君，其共勉励。

一三五—盖代日脱稿

—载《月华》第5卷、第14—19期（1933年）

## 回教学术之昌明

（马以愚）

《西学三通》谓：“回教君长兼宗教与政治，又事保护学问，竞起学校，奖励学业。故第十世纪时，其属内有大学校十七，养徒数千。就中小亚细亚之巴达（报达）及西班牙之科尔豆法（哥尔多华）二学校，最为盛大。科尔豆法学校附属有书籍馆，藏书六十万卷。又专教数学、天文、化学、医学、哲学，功效大著。”是回教学术有裨于世及中国者甚著。当欧洲中古蒙昧之时，藉斯术以启迪之。或谓象棋为阿刺伯人所作，而后流入中国，非自帝尧始也。欧人多喜之。阿刺伯人昔以象队征伐，其言可信。今将各科，次第言之。

### 天文

梅文鼎曰：“明洪武初，设回回司天台于雨花台”，然今已不可考。而报达之间妈西雅（Shammasiygan），西班牙之塞维勒（Seville）现象台，均为阿刺伯人兴建，尤以塞维勒台为最美。至天球仪上之白羊、金牛十二宫，在中国为降娄大梁。江永曰：“中国则有星纪、鹑首等名，西国则有磨揭、巨蟹等名，皆以星象定之，古今不变者也。”《武经总要》曰：“雨水日入双鱼宫，春分日入白羊宫，谷雨日入金牛宫，小满日入阴阳宫，夏至日入巨蟹宫，大暑日入狮子宫，处暑日入双女宫，秋分日入天秤宫，霜降日入天蝎宫，小雪日入人马宫，冬至日入磨蝎宫，大寒日入宝瓶宫。”是书为宋仁宗时曾公亮、丁度、杨惟德等奉敕撰。盖回教天文历学，已早入中国，故此书得据而言。余始祖依泽公于宋太祖建隆二年自鲁木东来，居长安，官司天监。鲁木，为阿刺伯人称其以东属地，如叙利亚等是也。马氏者，译音也。《明史》曰：“回回历，宫度起白羊，节气首春分，命时起午正。白羊（降娄）戌宫，金牛（大梁）酉宫，阴阳（实沈）申宫，巨蟹（鹑首）未宫，狮子（鹑火）午宫，双女（鹑尾）巳宫，天秤（寿星）辰宫，天蝎（大火）卯宫，人马（析木）寅宫，磨揭（星纪）丑宫，宝瓶（玄好）子宫，双鱼（娶皆）亥宫。”命时起午正，乃天文时 astronomicaltime 也。江永曰：“回回历以春分为岁首，其岁余由累测春分得之，欧逻巴历遂用之，至今因之。”《明史》又曰：“回回历法，天之周度，三百六十，十二宫，宫三十度，度六十分，分六十秒，秒六十微，微六十纤。日二十四时，时六十分；日九十六刻，刻十五分，日一千四百四十分。以七曜纪日。不用甲子，日一，月二、火三、水四、木五、金六、上七。”今世犹通行之。《元史》曰：“世祖缴回回为星学者扎马鲁丁。至元四年造西域仪象。有混天仪，测验周天星耀器，春秋分身影堂，冬夏至身影堂，浑天图，昼夜时刻器。”梅文鼎曰：“《元史》扎马鲁丁西域仪象有所谓兀速都儿刺不定者，其制以钢，如圆镜面可挂，面刻十二辰位，昼夜时刻，此即浑盖之型模也。”又曰“扎马鲁丁所用仪器，法最奇，理最确，而于用最便，行测之第一器也。”《元史》曰：“瞻思，字得之，其先大食国（阿刺伯）人。博极群籍，除江东肃政廉访副使，而易学尤深；至于天文、地理、钟律、算术、水利，旁及外国之书，皆究极之。”坚迭（alkindi）著《讨论气象预告》，撒赖姆（Salam）注释托勒密（Ptolemy）之天文书《爱勒麦哲斯特》（Almajest），皆阿刺伯人也。

### 历法

梅文鼎曰：“余既揜知西域之以天为教，以历为学，经数百年能守其旧俗不变，可谓有恒。”又曰：“欧逻巴历法，因国历而加精，大致并同回历。”又曰“欧逻巴又从回历加精，必在回历之后。”又曰：“泰西本回历而加精焉耳，故惟深知回历而后知泰西之学有根源。”《明史》曰：“西域历术，见于史者，在唐有九执历，元有扎马鲁丁之万年历。其人之隶籍台官者，类以上盘布算，仍用其本国之书而明之。”《历代职官表》曰：“回回星学，始见于唐之九执历，元则有扎马鲁丁作万年历，设回回司天监，以传衍其术。”扎玛里鼎，即扎马鲁丁。《元史》曰：“扎马鲁丁撰万年历”。《新元史·食货志》曰：“回回历五千二百五十七本，每本钞一两。”《明史》曰：“洪武元年诏徵元回回司天监黑的儿等，寻召回回司天台官郑阿里等，至京议历法。十五年诏议回回历书，改监为钦天，设四科，日天文，日漏刻，日大统历，日回回历。回回科推验西域九执历法，仍造官至各省候土圭，以测节气。《明史纪事本末》曰：“洪武元年徵元回回司天台黑的儿、阿都刺，司天监丞达里月实，修定历数。二年徵元回回司天台官郑阿里至京议历法，占天象。”《明史》曰：“回回历法，西域默狄纳国王马哈麻所作，洪武初，得其书于元都。太祖谓西域推测天象最精，其五星纬度，又中国所无，命回回大师马沙亦黑等译其书。”默狄纳，即默德那，马哈麻，译至圣穆罕默

德之名也。明太祖敕谕翰林编修马沙亦黑、马哈麻文曰：“洪武初，大将人胡都，所得图籍，文皆可考，惟秘藏之书数十百册，乃乾方先圣之书，我中国无解其文者。闻尔道学本宗，深道其理，命译之。今数月所译之书，知上下，察幽微。……”《双槐岁钞》曰：“马沙亦黑、马哈麻二人，在翰林，凡十余年。”马沙亦黑自序其书曰：“天理无象，其生人也；恩厚无穷，人之感恩而主也。心亦罔极，然而大道在天地间，茫味无闻。必有聪明睿智圣人者出，心得神会斯道之妙，立教于当世。后之贤者，接踵相承，又得上古圣人所传之妙，以垂教于来世也。……”。梅文鼎曰：“西城天文书补注，与回回历，经纬度，及其算法，共四卷，并洪武时受诏与回回大师马沙亦赫、马哈麻同译。”马沙亦赫，即马沙亦黑。《明史》曰：“马沙亦黑，《回回历法》三卷”，其墓葬南京聚宝山，尚可考也。而《明史》论其法曰：“回回历，其法不用闰月，以三百六十五日为一岁。岁十二官，宫有闰日，凡百二十八年而它闰三十一日。以三百五十四日为一周，周十二月。月有闰日，凡三十年，月间十一日。历千九百四十一年，宫月日辰再会。”三百六十五日，是以地球绕恒星一周而计年，谓之太阳年。三百五十四日为一周，则以月绕地球而后计也，谓之太阴年。故《明史》曰：“月有大小，凡十二月，所谓动之月。三百五十四日，乃十二月之日。遇月分有闰之年，于第十二月内增一比 凡三百五十五日。”梅文鼎曰：“回回国太阴年，谓之动的月。其法三十年闰十一日，而无闰月，惟以十二筒月为一年，故遇中国有闰月之年，则其正月，移早一月。太阳年则谓之不动的月，其法以一百二十八年而闰三十一日，皆以太阳行三十度为一月，即中历之中气。”计闰之法，俱详拙著《中国回教史鉴》(回回历法章)(三十年商务印书馆出版)。又曰：“其所谓月一日者，又不在朔，不在望，而在哉生明之后一日。”盖以月见为朔，而非中国之合朔也。明代通其学者周述学著《历法通议》、《历宗中经》，袁黄《历法新书》，陈壤《天地人三元法》，雷宗《合璧连珠历法》，黄宗羲《回回法假如》，亦云盛矣。

### 算学

《易》曰，乾元用九，天下治也。盖九者数之极，而洛书之数为九，三者数之止。故《老子》曰，一生二，二生三，三生万物也。阿刺伯之数亦为九。易蓬母萨(Mohammed Ibn Musa)发明零号，始用十进法(Tenary Scale)。今举世用之。代数学(algebra)为阿刺伯人所命名，又以精测天象，而明三角及正弦等。当东大食阿拔斯代，哈里发(回教君长之称)迈蒙(al-Ma Mun)在位，遣派算学家测量地球纬度。花刺子模 alRhwarizmi)即曾著《代数学》者。

### 哲学

法刺比(al-Farabi)，亚吠罗(Averroes)(原名伊本鲁世德 Ibn Rushd)，俱著名之回教哲学家。

### 法学

回教之法典，为世界上六大法系之一，沙克比(al-Shatibi)曾著《法理集成》(al-Muwala'at)。

### 教育

哥萨里(alGhzzali)著《圣学重光》(Ihya Ulum alDin)、《学问初步》(Fatihat alUlum)、《德行之权衡》等书。宰尔努机(Barhan al-Din Zarnuji)著《学生之教训》(TS - tim al-Mutaalim)。

### 历史

伊本赫尔东(Ibn khaldun)著《历史概论》(alMuqaddimah)，太白里(alTrbari)、麦斯俄选(alMas Udi)二氏，亦著名回教史学家。

### 物理

阿刺伯人始以摆作時計，并创制各种金属比重表。哈精(al-Hazen)著《视觉论》，述反射原理，以明透镜能放大物像。

### 化学

蒸馏器为阿刺伯人命名。化学家查毕尔(Jabir Ibn Hayyan，拉丁文作吉伯尔 Geber)之论文，尚存巴黎图书馆中。

### 医学

《元史》曰：“爱薛，西域拂林人，通西域诸部语，工星历医药。中统四年，命掌西域星历医药二司，后改广惠司，仍命领之。”其《世祖纪》曰：“改回回爱薛所立京师医药院名广惠司。”《山居新语》曰：“广惠司者回回医人隶焉，掌修制御用回回药物。”《耕录》曰：“火失刺把都者，回回地所产菌也。其形如木鳖子而小，可制一百二十种证，每证有汤引。”伊本西那(Ibn Sina)即亚微瑟那(Avicenna)，著《治疗论》



(al-Shifa)、《医学指归》(alshavat)、《医学原理》(al-Zanun)等书。《治疗论》缮本,存牛津大学图书馆。《医学原理》,昔为欧洲各大学所采取。拉齐(al-Ran)著《医学集成》(al-Hawi)三十卷,及《神经论》(al-Asab)、《医学汇海》(al-Jami)等书。

### 兵器

《唐书》曰:“大食(阿剌伯)兵刃劲利。”杜甫赠荆南兵马使太常卿赵公《大食刀歌》曰:“镌错碧钺鸚鹄膏,到愕已莹虚秋涛。……用之不高亦不库,不似长剑须天倚。吁嗟光禄英雄犯,大食宝刀聊可比。”是大食所宝为刀,而今诬至圣持剑奉经者,诚押大人侮圣人之言矣。《元史》曰:“阿喇卜丹,回回氏,官回回施手军匠上万户府副万户;伊斯玛音,回回氏,善造施,机发声振天地,所击无不摧陷,为回回庖手总管。”惟《新元史》阿喇卜丹,作阿老瓦丁,伊斯玛音,作亦思马音。

### 水利

《元史》曰:“赛典赤瞻思丁,一名乌马儿,回回人。中统十一年拜平章政事,行省云南,教民播种,为破池以备水旱。居云南六年卒,百姓巷哭。”时云南不清水利,农事不兴。瞻思丁于昆明修治大河,至今利赖。

### 建筑

《新元史》曰:“也黑迭儿,西域人,领茶迭地局,茶迭儿,译言庐帐也,监筑宫城。”《圭斋集》曰:“也黑迭儿,系出西域,唐为大食国(阿剌伯)人。世祖即柞,命董茶迭儿局。凡潜坻民匠隶是局者,悉以属之。茶迭儿云者,国言庐帐之名也。至元三年,定都于燕,八月领茶迭儿局请色人匠总管府达鲁。花赤,兼领监宫殿。属以大业甫定,国势方张,宫宝城邑,非锯而宏深,无以雄视八表。也黑迭儿受任劳勩,夙夜不退,心讲国算,指授朕麾,咸有成画。[太史练日,冬卿抡材,]魏阙端门,正朝路寝,便殿掖庭,承明之署,受厘之树,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,幔庞飞檐,具以法。……建筑宫城,乃具畚鍤,乃树楨干,伐石运瓷,缩版覆簣。兆人子来,厥基阜崇,厥址矩方。其直引绳,其坚凝金。”北平官城,虽后经明代更张,然有遗迹,尚可睹也。福建晋江之清净寺,石壁上垣,环刻古尔阿尼(可兰经),字皆浮雕,为中国礼拜寺之雄伟者。《涇州府志》曰:“清净寺在府治通淮街北。宋绍兴元年回人兹喜鲁丁,自撒那威来建。”至耶路撒冷(Jerusalem)之欧默尔礼拜寺(Mosque of Umar),大马色革(Damascus)之翁米亚礼拜寺(Umayyah Mosque),西班牙(Spain)之红宫(Alhambra)及报达(Bagdad)、开罗(Cairo)M城,俱阿剌伯人所营建者。

### 通使

《明史》曰:“郑和,云南人,世所谓三保太监者也。初事燕王于藩坻,从起兵有功,累擢太监。永乐三年六月,命和等通使西洋。将士卒二万七千八百余人,多资金币。造大舶,修四十四丈,广十八丈者六十二。自苏州刘家河泛海至福建,复自福建五虎门扬帆,首达占城,以次遍历诸番国。宣天子诏,因给赐其君长;不服,则以武慑之。和经事三朝,先后七奉使,所历凡三十余国。自和后,凡将命海表者,莫不盛称和以夸外番。故俗称三保太监下西洋,为明初盛事云。”和,原姓马氏,后赐姓郑,其父墓碑,载之《滇绎》也。

——载《东方杂志》第42卷第2号

## 回教徒对于中国医药的贡献

(刘凤五)

回教是世界三大宗教之一,创始于第七世纪的阿剌伯。自国教创始之后,不但军事、政治、经济曾盛极一时,就是在文化方面,也开放了一朵灿烂鲜花。在欧洲中古黑暗时候,惟有回教派,光华灿烂,不但保持了西方文化的一线光辉,且为西欧近代文化的先河。回教文化,是随着回教的发展而发展。新兴的阿剌伯民族,吸收了波斯、罗马、印度的文化,融汇贯通,乃随着回教徒的商队,传播至世界各地,而世界各地的文化,亦以回教徒的商队为媒介,相互交通。

回教之传入中国,是在唐代初年,即在西纪六二九年前后,随着阿剌伯的商队而传入(参看《新亚细亚》十三卷三期拙著《回教徒传入中国之时期》)。回教文化,亦随着回教徒的商队而传入中国;同时,中国文化,亦因此传播至西方。盖中国自唐代以后,对外贸易完全操之于回教徒之手,且因海上交通日渐频繁,

回教学者、旅行家、传教师等,随着回教商贾而来中国者甚多,故中国与回教文化上的关系颇为密切。中国之炼丹术、纸、罗盘针、火药等等,是经过中亚回教徒,而传至西欧,这是世界学者所公认的;而回教的历法、医学等等,亦源源传入中国,对于中国的贡献颇大。关于回教徒等于中国历法的贡献,作者已有专文论述(载《青年中国季刊》第一卷第四期),现在再将回教徒对于中国医药方面的贡献,作一简短的介绍,使此历史上的文化功臣,不致淹没无闻。

中国的医药,很多是从外国传来的。印度的医学发达最早,随着佛教的传播乃大量地输入中国。近代西洋科学发达,医学日渐进步,也随着基督教而输入中国至于中亚细亚——波斯、阿刺伯诸国,在医药方面,因唐宋交通的发展,商业关系的密切,也大量地输入中国。最早在汉朝的时候,张骞就从西域带回来苜蓿和葡萄树。在中国的植物中,很多是加上胡字的,如胡桃、胡荻、胡瓜、胡蒜、胡葱(元代叫回目葱,可知是由回教徒输入的)、胡麻、胡芥等等,皆是从西域各国传入中国的,还有石榴、著红花、茉莉、指甲花、投食子、蓝、砂糖、金桃、苜蓿、千年枣、菠棱、甜菜、莴苣、蓖麻属、巴旦杏、无花果、橄榄、皂荚、水仙属、阿勃参、甜瓜、胡芦巴、柑香、洋葱、寂豆、凤仙花、满那、阿魏、瓦尔枝细模、口米、柯米、俯米、香木口等药品颜料,也都是从中亚细亚各国输入中国的。

八世纪至十五世纪之末(约当中国唐中叶至明中叶)、阿刺伯的医学,非常发达。在这个期间,回教徒融和了埃及、印度、中国、希腊、罗马的医学,传之流世,而造成了近代欧洲医学的基础。因为回教徒与中国商业关系的密切,使节往来的频繁,各种菜品,也就渐次的传入了中国。在《宋史?大食传》中,关于这类的记载很多,现在略举数条如下:

1. 开宝元年(西纪九六八年)、四年、六年、七年、九年,太平兴国二年(西纪九七七年)、四年,前后七次入贡献上方物。

2. 雍熙元年(西纪九八四年)回人范荣来献花绵、越诺、拣香、白龙脑、白砂糖、蔷薇水、琉璃器。

3. 淳化四年(西纪九九三年),以方物附亚勿来献。其表白:“大食舶主臣蒲希密上言……谨备蕃绵药物,附以上献。臣.希密凡进象牙五十株、乳香千八百斤、宾铁七百斤、……蔷薇水百瓶。”

4. 至道元年(西纪九九五年),其国(舶)主蒲押随黎资蒲希密上表来献白龙脑一百、删脐五十对、龙盐一银合、银药二十 六琉璃瓶、白砂糖三琉璃瓮、千年枣[与]舶上五味子各六琉璃 瓶、舶上偏桃一琉璃瓶、蔷薇水二十琉璃瓶、乳香山子一座…… 自越诺三段。

自开宝元年(西纪九六八年)至绍兴元年(西纪一一三一年),阿刺伯使臣前后入贡共二十三次,所贡的方物,多为白龙脑、白砂糖、蔷薇水、香药、蕃锦、宾铁等物。在赵汝适《诸蕃志》中,记载中国与阿刺伯贸易的药品,有犀角、乳香、龙涎香、木香、丁香、安息香、没药、硼砂、蔷薇水等等、这些药品,都为当时医药界所采用,均散见于《证类本草》、《本草衍义》、《日用本草》、《本草全编》、《本草纲目》等书中。可知回教医药的输入,确是很多,对于中国的贡献,确是很大。陈垣氏说:“回回入中国者,多以卖药为业,其俗至今尚存。”(见《元西域人华化考(上)》)可知以前回教徒之来中国,大半与近世的基督教徒一样,皆略通医术,也有是专门来中国行医的。

元朝对回教徒的医术颇重视,并设有回回医药院,如《元史?百官志》中记:

“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,始置提举二员。”

“大都、上都回回药院二,秩以五品,掌回回药事。”

明清两代,一亦皆有回回太医院。回教徒在中国亦有私人设立的医院。在拔都他的中国游记中,记当时(元末明初)杭州的情形,谓鄂施曼乃大商业家,其子孙在此,亦[甚]受人尊敬,善继父志,救济穷人。创立医院,亦名鄂施曼尼雅,建筑颇为华丽。此外,各种慈善之事,均有施行。疾病之人,居其医院者甚众。(见《中西交通史料汇篇》三册一九六页)此正与近代基督教徒在中国的情形相同。

明初陶宗仪《辍耕录》中记:

“任子昭云:向寓都下时,邻家儿患头痛不可忍。有回

回医官,用刀开额上,一小蟹坚硬如石,尚能活动,倾焉方死,疾亦愈……信西域多奇术多。”

此种医术,并不亚于三国时代的华佗。在近代医术上,开刀时多用医药,使痛者失其知觉,而减少痛苦。在以前,亦用此药,但此种药剂,乃为阿刺伯的特产。《癸辛杂记》中记:

回回国之西数千里,地产一物极毒,全似人形,如人参之状,其名押卢。生于地中,深数丈,或从伤

其皮，则蝗毒之气，著人即死。取之之法，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；既面用杖打犬，犬奔逸，则此物拔起，犬感此气即毙；然后埋他土中，经岁取出暴干，别用药以制之。其性以少许磨酒饮人，即通身麻痹而死，虽刀斧加之，不知也。然三日，别以少药投之即活。古者华陀能刮肠涤脏治疾者，或用此药也。闻今御药院中有二枚。此神药也。”

回教徒在中国行医而见于记载者，五代时有李殉、李暄，元末明初有丁鹤年。丁鹤年，善诗，后乃改信佛教；深通导引方药之说。李殉、李轩，乃是兄弟二人，《茅亭客话》中记：

“李四郎名法，字廷仪，其先波斯国人，随僖宗入蜀，授率府率。兄炫有诗名，预宾贡焉。法举止文雅，颇有节行，以显香药为业；暮年，以炉鼎之费，家无余财，惟道书药囊而已。”

陈垣氏以为李暄、李法，即李苏沙的后人，世业香药。李时珍之《本草纲目》亦曾引李恂海药草目。殉并知医，与元末回回诗人丁鹤年之兼擅医术同，亦回回风俗也。（见《回回教传入中国史略》）

至于回教徒的医学著述，陈垣氏谓东师图书馆善本室有《回回药方》三十六卷，钱大昕《补元史·艺文志》中，有《萨德弥实瑞竹堂经验方》十五卷。（见《元西域人华化考》下卷）总之，回教徒在医药方面，颇为历代所重视，其贡献之大，实无疑义，惜历来关于此种记载甚少，不免湮没无闻也。

——载《西北论衡》第9卷第11期

## 回教人华与泉州回教概况

（张玉光）

### 序言

回教人华始自唐朝，这是近代一般研究回教史的人所共认之事；不过始自唐朝哪位皇帝，还是纷纭莫定；要想彻底明了这个问题，就不能不向研究回教传入时所留的遗迹上下功夫了。

回教传入中国之路线，向有水路陆路之说。陆路方面是由新疆、陕、甘一带而来，敝人未得步其境，不便置喙。而水路方面呢？近蒙南京回民教育促进委员会之介绍，得亲临昔日阿拉伯人答革之泉州，亦即中国回教自水路方面传来之一根据地也。元代著名回教世界游历家伊卜尼白都朵曾涉此地，向许为世界第一良港，藉得瞻仰载于史册之三贤四贤墓及驰名中外之麒麟大寺，即对于回教入中华的遗迹曾稍加留意。兹将该地遗迹的种类，回民生活的概况及进行整顿之经过，略述于后，以企关心宗教者之注意，而备研究中国回教问题之参考焉。

### （1）遗迹的种类

泉州有麒麟寺一座，为唐朝所建。寺址周围约十余亩之广；座北向南，前面涂门街，后临城墙，中贯一小溪，名八卦沟，东西横流于其间；溪上筑有石桥前后以便往来，据传亦为唐代遗物。

寺中所存之古代建筑物，仅大殿之四壁及大门而已。相传大殿上顶，于明朝初叶因遭兵灾而被毁，四壁因体固得以保存。此壁均为厚尺许，短者二三尺，长者五六尺之细白石所砌成；上端四周及西墙全部俱刻有凸头大字的古兰天经，笔迹颇称艺术。吾师赵公振武毕生致力于回教史学，余曾拓寄一张，来信赞不绝口，谓此系八百余年之笔风，今人无能书者，价值无以伦比；定必刻制铜版，刊登于《月华》，并嘱拙闲继为拓寄，实为研究回教史者之一大帮助云。

该寺大门之西山墙，与大殿之南山墙相峙，俱面涂门街，较大殿南山墙略突出少许。东西宽两丈许，南北长约及三丈，全部系以厚约尺许之细青石所筑成，自下而上重叠五十余层。上端亦刻有凸头古兰天经，与大殿南山墙外皮所刻之古兰经，恰成拐角形势。其内部分为三进，头二进系以青石圈成，相仰外照〔罩〕的半拉瓜皮帽壳形；而第三进却以白石所圈的整个瓜皮小帽形。虽经一千余年之久，犹坚固毅长，惟上顶之门楼与大殿顶同毁于兵燹。四面半拉不整的墙壁，还峙然表白着它以往的痕迹。于其旧有的端际，因岁月的至久，竟长了一株粗如四手还〔环〕接的大树，每遇大风，辄摇摆仰偃，颇有摆大门之势。久之恐遭损伤，而致危险，已于民二十三年雇人伐去矣。然其余根每年春间，犹滋牙生枝。现大门的望石已受其影响，被撑裂长若二尺许的大缝，若再不加以修葺，恐难保其完整。愿观重古迹的诸公，热心宗教的同志，其探囊以助之。

去城东北角，约七八里之遥，有回教坟山一座，名灵山，其形势慢〔漫〕坡而上遍生佳木，而突怒偃蹇，争为奇状之异石负土而出；更于半山坡间，欹然形成一圈椅式，仍角列而上，峙然对立；又略加人工修理，

用白石沿其东、西、北三方边际筑成廊房。其下碑记林立，而三贤四贤墓即设其中央也。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，已化为瘵埃，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。

坟上之碑共七桶，其字迹多被风化消灭，惟郑和及江提督——常贵所立之碑，尚可察其事。然郑和下西洋，经过该地，向晒海坟进香，祈祝保护，乃志诸石以留纪念，并无提及他事，故于回教人华问题，无甚关系；然而其为年虽久，犹能超然独存者，因其质样坚密，字少而体大，故能保存至今。

江提督所立之碑，事在清同治年间。当时其他碑文之字迹，尚多存正，故其引证颇详，文载各节，亦可供研究回教入华之参考。爰录其原文如下：〔略〕

其余，有阿文碑墓颇多，亡者尽为阿拉伯人，时在穆历六七百年间。在大门内东傍与老大殿对过，有巨碑两方，高约丈许，宽四尺余，被马姓建房于其内。与之商妥进舍视查，奈字迹模糊，费半天之力，车未得查明系何年所立，只可失望而返。拟再请一拓帖者予捶下数张，不知能否查明，再迨其时。

## （2）回民概况及其改进的经过

### （甲）泉州城内之回民

泉州城内之回民只十一户，除蒲姓、夏姓两户另有房产，居于涂门街及东门里外，其余九户皆在礼拜寺地址自建房室居住。蒲姓为蒲寿庚之后裔，于宋、元两朝原系旺户，迨至明朝除此一户外，余皆反教。而夏姓一户，以耕菜园为业，其所耕之园内有阿文石碣多方。度其情形，以前或为礼拜寺之佃户，代为耕种；或原籍为阿拉伯人。否则，何以有阿文石碣？因其字迹已转模糊，则无从分明矣。

其居于寺内之九户：郭姓四户，据其家谱，系汾阳郭子仪之后裔，原由距城二十余里之白奇乡迁来，借居于寺内；而葛、马、黄三姓计五户，闻其上辈均有读经人，显系于此地当阿訇，年久而落户者占然较为最久而堪称原籍之回教人，仅余蒲、夏两户而已。昔为回教最盛之泉州，号称回教入华之一大根据地，除此两户外，余均反教，言之不胜痛心之至！

此十一户回教人，除夏姓外，均以营商为业。其中堪称小康者，仅二三户，余皆系小本营业，藉可糊口而已。

此地回民之境况既如上述，但能苟延残喘，保持至今者，实有赖于三人之力耳，兹略述之于左：

#### （一）马提督

自旧大殿被毁以还，至满清嘉庆年间，有四川马提督坐镇于此。始于老大殿北边，另建一小拜殿，就此，则以前该地教门之为如何，则可想而见矣。而晒海坟上，亦有所立之碑，但其质料太劣，字体又小，故不能耐久，及今其字迹已转模糊，无可考察矣。幸而江提督所立之碑文内，尚予引证数段，还不致灭其事；但所整顿之成绩如何，则不得而知矣。

#### （二）江提督

江提督，号常贵，亦四川人也；于清同治年间，任福建省陆军提督之职，督府设于泉州。其为人忠诚，即对于振兴圣教，尤可〔具〕热心，原有自聘之阿衡遂〔随〕于督府。此时马提督所修之大殿已遭毁灭，不但回教之道理早已失传，即回教之名义亦不得而闻矣。江提督自到泉州后，即向人询问此地有无回民。后得知距城七八里之遥，有一灵山，唐朝入华传教之三贤四贤墓即在其上，于是亲身乘马出城往探之。于山上得见前马提督等所立之碑，始知涂门街有一礼拜寺，乃亲来寺省视，遂招集全体居于寺内者训话，当即许为资重修大殿及讲堂。工竣后，一方面请提督府之马阿訇移寺中居住，以便劝导；一方面于各机关内代众人谋事，以振作其信教之精神。双方兼举，冀收迅速之效果。由此，则其爱教热忱之心，可见一斑矣。不幸马阿訇未久逝世，而江提督因南安失守，亦被贬还乡。计其住节泉州，仅仅九个月，未能竟其宏志，以俾众人对于宗教，俱有深刻之认识，则甚为叹惜。但泉州之回教得由死复生，延续年岁，则不得不归功于江公也。

#### （三）唐监督

自江公去世后，该地教门仍陷于没落之途。厥其原因，盖为马、江二公虽热心宗教，但只限于眼前，未顾及将来：即只饰修拜殿以供礼拜，未置买寺产以为常经费。故人在势兴，人去同逝。

及至民国八年，本校校长唐柯三先生适任厦门关监督。彼时，泉厦两地之教门几不堪言状。唐公目见心伤，乃除出巨款以修葺两处之礼拜寺外，又发启募捐，以建永久之基础。此即运过马、江两公之也。

当时福、泉沿岸各海口之盐务，均为回教人所经营，一闻唐监督发起劝募，众人无不乐捐，故所得甚巨。

惟未得将斯款指数分匀，即奉命北上，改任济南道尹之职。因厦门所得较多，而根基以稳固，其教门虽未见若何之发展，却能维持现状；而泉州仅得数百元，经济问题不能根本解决，致品学兼优之阿阿訇法久留于此，则其教门不得不仍归于末落之途矣。

唐公虽离间省十余年之久，然对于泉州之教门无一日或忘；即如任济南道尹时，犹与泉州寺内晋匾额，与拜殿前脸撰对联。其文曰：“清真乃吾教所宗，畏天命，畏圣言，应共守先贤训诲。民国十三年六月中烧谷旦”。“孝弟是人伦之本，爱国家，爱团体，当更具民族精神。山东济南道尹前任厦门关监督唐柯三敬书”。由此可证吾言之不谬也。但该方教众多有不能执笔者，不能慰其锦注，更使其无可明了寺状究竟；虽时怀图谋发展之意，亦无从施行矣。

至民国廿五年一月间，忽然接到泉州公函一启。内称：欲求代请阿訇一人，米泉主持教务。当时，得函甚喜。因知余出自贫家，素能吃苦，又稍具阿訇之经验，即指定余来泉服务，以达到前未竟之目的。

于将束装就道时，又蒙赐路费，赠对联，以资奖励，其文已刊于《月华》八卷十四期，兹不赘述。及至到达泉州，见寺中槛楼不堪，土埃堆积，势如孤庙，甚之无譬息之处。一时情感冲动，不用[免]疑虑交集，思维道：即然聘请阿訇何以无人预先整顿？又加语言不通，来者尽属妇女孩童，愈察其情形，愈觉无法维持。若不怕辜负唐校长之美意及上海诸位同志之期望，索性便要转回。然亦不得不追其究竟，察其实情。改日往南京去信者来，始知其的悉。据称：以往本方屡发生不幸之事件，此次阿訇去后，谁亦不敢负责请阿訇。适河北省刘世倡君来泉替白敬宇眼药店接洽代售处，始闻知唐监督现在南京任职，并成立一回民教育促进委员会，专办理回教教育事宜。于是同一二热心教门者私议道：不如请唐监督于派阿訇一人，若其品学兼优，能使教门发展，更为众人所祈望；如若不好，亦无人负责任。既事前未通知大众，故亦不便预先整理，请阿訇原谅。

又详询其教门情形若何，据称：自唐公离间后，已十一年未闻主麻之举；又因回民户口太少，多系同姓，致婚嫁问题殊感困难，故各家妇女多属教外人，习俗相染，只知不食猪肉，其他则皆无禁忌矣；即对于烧香信佛之等等迷信亦无一不为，甚之追念亡人时，犹仿效摆恭之仪式。

然则寺中之境况既如彼，教门之情形又如此，欲谋复兴之道，则非一朝一夕之事也。若不划分步骤，逐渐进行，实恐待劳而无功之感。谚云：“其先整皮毛，而后输精神”。即例此序，先改变其环境，转移其风气，使寺内所居住之八九户人，暂具回教之气象；而复再施行第二步之功作。然而如何转移其风气？即：利用主麻会，再附定许多细则，作为宣传及联络感情之机会；利用壁报及标语，随时随地都与人们一回教认识；并成立一夜班学校，使一般男女，从佛家之种种恶习上，迁移至认主独一之信念；再利用暗示明启之方法，以振作其精神，奋发其情感，使众人被化于不知不觉中。

总之，经此八九个月之苦干，平素设神位而恭之者，则自行撤勤以往朝庙晋香者，则转而送于寺中，以供大殿之用；即追年亡人而摆恭者，亦尽行免除；尤其是自入斋月以来，此十余年未礼过主麻之十余户回民，居然间有封斋者十数人，礼台啦威罕者廿余人。更有使人预料不到之一件事情突然实现，即，“黄青察被害后，居家宣布反教已七年于兹矣，今年斋月内又居家十余口自愿进教，并于开斋节请众乡老到家开斋，实为一件可庆之事。当时，黄健招先生自疑曰：前同寿州杨三乡老数次劝解，终无结果；即您阿訇到任时，亦同郭超鹏二人往说一次，亦被其谢绝，今偶而转变，实令人臆度不到，可见阿訇之教化有方耳。乃对日，仍如前因，不过时间始到耳。并云：任何事情只要虔心为主而作，则真主心护佑之，使其得到人不可计臆之效果。一事如此，诸事无不如此，是其证也

于此九个月内之功作，大致如此！欲再谋进一步之功作，以巩固永久之基础，除创办教育，培养人才外，别无他图。然而创办教育之困难，因非一端；即于此十余户回民中，谋解决经费一途，亦颇称不易之最。但定然及时，良机遂至。适逢闽南各县，近有节宰耕牛之议；而泉州寺中，因经费无着，于五年前即将老大殿旧址租于宰牛公司，每月可收租金二十来元，即每天请阿訇宰牛一头，以供回民食用，亦不另给宰金矣。此次泉州政府变本加厉，借端诈财，便命职员来寺通知牛灶，若不每月捐助政府一大笔款项，即实行禁绝宰牛。事后托商旧等团体与之说合，经历三阅月之久，卒无结果时，始托余与之想办法，并云：若能办妥，情愿每月再补助寺内五十元。乃闻言，幸〔欣二然〕应允，意谓主降良机不可失也。改日即赴南京晋见唐校长请示，蒙唐、王、孙三位委员之努力及热心宗教各同志之帮助，结果圆满。然则用此五十元可再请二位教员暂招生一班，而经费裕如矣。又募到大洋四百余元等，因南北凑山墙，可尽汉式洋楼两层三间，于开斋节已开始动工，而教室、宿舍、房间亦足备矣。但家慈年高，睽离万里，恐不能久留于此，而余之

使命或将告一段落矣。至于后来之教门应如何发展，单看后来施教者之努力耳。

### (3) 泉州乡间之回民

去南门七里路之遥，有陈埭乡一区，共分庄村十三处，约有三千余户，俱姓丁。相传原籍为阿拉伯人。其先祖坟，尚有字不能分辨之阿拉伯文石碣，刻下均已失传。以前逢其先祖祭祀日，尚来寺中宰鸡鸭，现在只知道不用猪肉，而要用牛肉祭祀，其他概无所知矣。但有人问时，必答称吾祖先皆奉回教，因年久无人领导，使吾辈不得其门而久矣。

城稍偏东南廿余里，有一白奇乡，亦分十三个庄村，约有三千来户，纯姓郭。察其家谱，为郭子仪之后裔。相传郭子仪请回军平安史之乱后，即率其子孙信奉回教。旋又奉命同回军来泉住守，现惠安、南安、永春各县姓郭者极多，均系同宗。就白奇一乡来说，其教门早已失传，但较陈埭乡强之多矣。因其逢遇丧事，要请阿訇念经，并断猪七天或四十天不等；若无处请阿訇，亦要往郭修业（此人前从天津刘阿訇读过几天经，家中有三十部经）处，租一本经陈设几天。视其情形，尚有挽救之可能，但非一二人之力所能及，亦非一朝一夕之功所能奏效也。

### 结论

泉、广二杭三州，为吾教人华之策源地；事物昭著，人所共知，此不待赘述之也。然则顾名思义，其教门之兴盛，当为全国冠。奈何正反比例，所谓物急必反，兴极必衰之理，盖为千古定律，非人力所能易者乎？

经察此三处之教门，除广州较强者外，余尚际落伍颓败之过程，其不同者，不过程度而已。吾人既认为先贤入华传教乃策源于此，则全国八千万回民，不得不引其咎，亦不得不共负挽救之责也。

虽然，首先挽救泉州之教门，不但为当务之急，并且亦较重于其他，何哉？论以往兴盛时代，泉州号称世界第一良港，阿拉伯各国富商无不乐贾于此，故年久形成吾教之经济、政治、军事重心，而他处不如焉。请察宋元史及名人游记，即可知之矣。论目下所处环境，则广、杭二州，俱为华都省会，中外人士无不乐游，因之回民增多，经济充足，人材情出，图谋复兴之道，足能自给而有余，其问题只在努力与不努力之间耳。

夫泉州反不然矣。论人口，仅信仰薄弱之回民十一户；论经济，则十舍九寒；论人材，更寂焉无闻。即此次筹募建筑教室费，除葛笃庆任捐六十元外，众人强及其后，若非邵武杨仰先君慨捐大洋一百元作为倡导，实难成其举，其他，更可想而知矣；况且白奇、陈埭两乡尚有七千余户根本教胞将要灭踪，正急待吾人挽救者乎？所云较重于其他者，即在此也。

回忆去岁十月间晋京过沪，承蒙浙江路哈老阿訇、小沙渡买老阿訇邀约，往贵寺演讲时，曾言及至此，并提出两种办法：第一步即要求吾教各团体组织演讲团，向该方扩大宣传，使其明了回教大势，以振作其精神；第二步即要求吾教军政领袖及富家乡老，出资请派阿訇教员，久居劝导，使其认识回教真理，以巩固其信仰。果然则不过三年，定可大见功效，斯为预卜之事也。

当穆圣受命传教时，因贪爱一人进教，不惜牺牲一切；今若能将此七千余户，约计数万人，引入正路，其回赐之大，当必超过任何善功。此刻在场听众甚为关心，无不表示尽力赞助；尤其是李五阿訇云生慨然表示：如能实现，我愿出三个月之旅膳费，请一位阿訇，遂同宣传。想吾全国教胞，如李五阿訇之见义勇为者，必不乏人，但诸君愿如何赞助，以俾复兴，余将晓企而俟之矣。民国二十六年一月八日主麻日脱稿于泉州清真寺。

——载《月华》第9卷第二期

## 回教精神与儒家思想

(马次伯)

### 一、前言

回教自阿拉伯半岛传入中国，早在隋唐之交，迄今已有一千多年的历史，发展至四五千万的教徒，分布于全国各地，无论乡村城镇，皆能普遍深入，尤以西北西南各省，教人之集结，几至无地无之。新疆四百万同胞中，信仰回教的在百分之八十以上，蔚为世界回教人口最多之国家。其发展之速，传播之广，实堪

令人惊讶。

但是,回教之在中国,虽历史如此悠久,教徒如此众多,传播如此广泛,而国人对于回教精神,始终不能彻底了解;对于宗教生活的特征,永久拖持惑疑态度,对于宗教的学术思想,亦多错误的观感。所以中国回教,事实上虽已普遍的存在,而在某种形式上,却时有发现与国家民族未尽融洽的鸿沟。此一事实,在满清统治的二百年间,表现尤为显著。民国以远,国内各民族已获得宗教信仰绝对自由,教人之处境,虽亦随之而改善,但宗教门户因闭塞过深,积重难返,不能随国事之转移而开放,使宗教学术与国家文化,仍不能汇为一流。

千余年来,中国数千万的回教徒,以另外的一种思想方式及生活形态,单独的存在于中国社会,而不为国家文化的洪流所吸引,诚已打破了历史的先例,这足以表彰了回教信仰之坚定与强固。但从另一方面观察,则中国文化不能与口教文化的精神融汇贯通,不论在政治上,或社会的进步上,所受的损失,诚不可以道里计。同时,中国回教不能尽量接受中国文化的涵育,使宗教本身呈现抱残守缺荒靡不振的现象,使教人生活沉于贫与愚的深渊。这不但是宗教的危机,也是国家莫大的损失。

新疆已几乎是一块纯回教的土地,回教的精神支配着三百万以上人口的思想与行动。这是一个极可注意的社会力量。假若我们对于回教的隔膜,依然如故,而回教同胞也永远不认识中国文化宽厚仁爱的道理,这对于新疆的前途,不但是缺憾,而且是危机。所以笔者欲把中国传统的儒家思想,与阿拉伯回教的基本精神,作比较研究,分别说明其同点与异点,以加深互相的了解与认识,而达到文化的真正交流,如水乳之相溶。俾有利于兴教建国,则不胜荣幸之至。

## 二、中国人的宗教观

三代以前,中国独立创造文化的时代,我们民族思想里,只有股人最富于宗教观念,尝使用符录,并作“天神”、“地抵”、“人鬼”、“物魁”等祭祀。但这种宗教思想,尚没有发展成熟,而周人兴起西方,以“周礼”代“殷道”,创立了人伦道德为立国的基础。这是中国文化的一个大转机。同时殷商末造,出现了几个大反宗教的帝王,如武乙射天的事,公然出演,这对于股人的宗教信仰,是一个沉痛的打击。

秦汉之际,因一般帝王为求长生,而迷信神仙之术,遂有阴阳、鬼神各家托于黄老,应时而起。其说虽曾风靡一时,而以荒诞无稽,经不起理智的裁判,故于世道人心亦无如何影响。

汉唐以后,外来文化不断运人,单纯的禹域文化,乃日渐趋于复杂。当时因为印度佛学的哲理,确较中国各家的思想更为精深博大,因为大量吸收外来文化的原故,就不知不觉渐渐染上了宗教的色彩。但中国人对于宗教,有先天性的不信任因素,所以对外来的宗教文化,虽然一面在接收,却一面在批判,在攻击。范缜作《无鬼论》,认为没有人即没有鬼;韩愈上荐〔谏〕《迎佛骨表》,不欲以伦礼衣冠,去膜拜番人的死骨头。在士大夫中构成反宗教的强固阵线,其最大原因是:支配中国社会思想的主流,毕竟还是以人伦道德为中心的儒家学说,缙缙数千年,流传不息。国人一致遵循着相生相养的一贯大道,在伦理方面发扬为忠、孝、仁、爱、礼、义、廉、耻,所谓三达道、五达德的主张,为国民成业立品的标帜。在政治方面,主张修己治人,行忠恕和平之道的好人政治;由修身到齐家、治国、平天下,一切都抓着人生现实,以满足需要、安定生活为主体。至于六合之外,目不可得而见,耳不可得而闻者,虽圣贤亦不加以论列,故《论语》有“子不语怪力乱神”的记载。由此可知中国的伦理哲学,是多谈人生,少谈宇宙,与西方形而上的宗教哲学,大异其趣。我们数千年来一贯的道统,是以一种“止于至上”的道德行为,代替了神秘的宗教信仰。他本身虽然没有构成一个宗教体,但他支配中国社会的力量,却与宗教的作用别无二致。这使中国社会的进展,由礼治成德治,越过了神权支配的阶段,构成了中国历史的另一形态,与世界任何国家必须经过教权与政权相互发展的情形绝不相同。

故汉唐以后,相继传人中国的各种宗教,虽曾一时杂存,但终必受中国正统思想的支配与改造,而使之华化,倘外来思想,不为儒家所赞赏,根本就不能存在。历史事例已班班可考:大秦景教、摩尼教、火祆教流传中国的事实,除有景教碑为之记载外,已无遗迹可寻。佛教在中国,虽有过一段辉煌的历史,主要原因是:中国学术家欲遮拾佛教哲学的精微。同时又发现佛者悲天悯人之旨,与我们和平忠恕之道,颇多契合,所以盛唐之际,许多博学之士纷纷投入佛门,努力于佛经的翻译与佛教本质的改造。凡不合于圣人之教者,均汰而弃之。一变空洞虚无、弃世绝欲的印度佛教,而为以菩萨心肠具圣贤作用的中国佛教,这就是所谓的“禅宗”。虽然以儒家正统自居其冒斧销而上荐〔谏〕《迎佛骨表》的韩愈,后来也学会了“参禅”,是他对于改良后的中国佛教,亦不表示反对。

由此可知，中国人的宗教观，是借宗教哲理，作个人修身养性之用，绝不是倾其全部人格，去受宗教的钳制。倾国风从的宗教狂，在中国是史无前例。对于一种宗教学术的提倡，往往是一部分人在热心，一部分人在反对，最后是于二者之间得到一个综合。但是中国回教却是例外。自传入到现在，中国人对于回教文化既没有人提倡研究，也没有人反对攻击，寂寂寞寞，在中国社会里自生自灭了一千多年，算是一个历史的奇迹。

### 三、中心信仰

宗教的最大作用，在于解答宇宙人生的奥秘，于音杳冥冥之间，用思维的力量，追寻一种经天立本的大道理，来奠定人类的中心信仰，寄托其空泛高远的理想，安慰其虚无缥缈的灵魂，藉以维护社会和平均衡的状态。但一种信仰力量的发端，必须诉诸人类理智的裁判，尽竭人类聪明才智而获得的真理，始能永远存在于人心，而发生支配社会的力量；绝不能从情理之外，构造一种偶像，以掠夺人类的意志。

回教的信仰，绝不存在于寓言或神话之中，更忌以神奇怪诞，警世俗的巫祝之谈来钳制人心。；不尽人情，不合理性，不切实际，不可得而知的东西，违反了人性的需要的信仰，为回教所鄙视而认为异端。它强烈的诉诸人类的智慧，对照着自然现象的潜力，并与科学原理相协调，以说明宇宙有一万能主宰的存在及其德性的全美。以平顺、自然、公正、合理的方法，指示了人类一个正确的归宿。其基本精神，与儒家“至诚”、“尽性”、“成德”、“立本”的主张完全符合。不过回教更进一步，很具体的指出了人类对宇宙万能主宰应有的态度，这就成为他宗教的本质。

回教在理论上，只有一个简单的信条：“除了真主再没有真主，穆罕默德是真主的使者。”只要在内心，真诚的承认了此一信条的真实性，并实践了从此一信条所发生的行为，他便具备了回教忠实信徒的资格。并不需要经过一种繁复隆重的宣誓，或在信仰上作如何的试验。只须接受合于平凡的理智，获得自然情操的首肯。这个精确而又简单的信条，曾撕碎了西方神学上一切复杂的争端，结束了所有异端邪说的横行。因此回教的基础，便安置在广大无边的全人类的身上，很快的发展起来，普遍各地，深入人心。真主被描写为万有的主宰，造化一切，调养众生。他不仅造福于一种人民，一个国家，或一个时代，或任何特定的人，亦不仅为回教人特有主宰。凡有生无生，有形无形之物，皆真主所造，为真主所养。在信仰的立场上，全人类是绝对平等，这使回教的发展，摆脱了阶级、人种、民族、国界的羁縻，获得迅速普遍的传播。

中国回教著名学者马复初先生，解释宇宙纲维万物的主宰说：“凡所有者（指宇宙万有），不越两端：真有，幻有。真有者，自然之有也，是谓‘原来’有而不得不有。幻有者，化生之有也，乃先无而后有，是谓可无而可有。惟‘真一’乃为自然之有。‘真一’之外，一切有形无形皆为‘幻有’。”所谓“真一”，就是指宇宙本体，属于万有之原。其有也。无始终（不受时间的限制，而是创造时间），无方位（不受空间的影响，而是创造空间），无声无臭（不着形迹，而是创造万象），这就是回教所确认的宇宙主宰。其德性全美无缺。本知本能（高明），普慈无私（仁爱），永存不变（天行健）。所谓幻有，就是指有形有色，有体积重量的一切生物，系由无而有，再由有而无，新陈代谢，生生不息，其变化有无之间，藉以显示宇宙本体之万能。这个宇宙的本体“真一”，浑浑噩噩，存在于无象之天，无以名之，称之为“真主”。中国回教近代学者王静斋先生的解释：“按真宰之本然，动静浑融，初无可称，其以真主称之者，乃称其体与用也。盖真者其体之纯一也，主者其用之纲维也。”

回教这种解释宇宙主宰的态度，与儒家以诚为宇宙本体的主张，颇多相似之处。《中庸》所载：“诚为物之终始，不诚无物。”“惟至诚能经论天下之大经，立天下之大本。”“至诚无息，可参天地之化育。”又以“悠远”、“博厚”、“高明”描写宇宙本体之德性，《中庸》的最后一段是：“不见而章，不动而章，不动而变，无为而成，天地之道，可一言而尽也。其为物不贰，其生物不测。”“上天所载，无声无臭，至矣。”老子又说：“寂兮，寥兮，生天，生地，生人，生物，予不得其名，字之曰道”：“大道无名，大象无形”。中国圣贤学者，最不喜欢侈谈方外之物，而于俯仰动静中，观查宇宙之精微奥妙，似确有一造物主的存在，有所感而发之于言，当然不是无病呻吟。我们敢大胆确定，这是中国学术界中，最富于宗教思想的一些记载。其说与国教的理论，正殊途而同归也。

### 四、人欲的处理

世界进化，是由于人类有无穷尽的欲望来推动，人类为了满足欲望，乃不断努力于生活之改进，而有所创造、发明、积累而为人类光华灿烂的文明历史。但人类社会的一切罪恶，也就是由于欲望的无限高涨而造成。往往为了满足个人的私欲，不惜牺牲其他个体，或人群的幸福和自由，竟以种种欺诈或压迫的手段，



造成社会上强凌弱，众暴寡，智欺愚，富抑贫的不平等现象，遂产生了社会上一切纷扰的恶果。人类在不断的进步中，同时发现了私欲的罪恶，足以危害其生存，乃由聪明隽智的圣哲，起而创制礼法宗教，藉以管制人欲，弥补其短，乃调整了人类互相间的关系。但是一种学说的产生，因其地理环境与历史背景的不同，致使其主张也不能完全一致。大概佛家是最厌恶人欲的一种宗教，认为欲为万恶之根，应该彻底弃绝。因为人类有“妄想执着”、“枉自为我”的利欲在作祟，所以不能超尘出世，脱俗飞升，而为万虑所羁縻，堕入业海。要人人摒除现实的一切享受，而把欲望寄托到另一理想的天国。这与我国修身立本，开物成务的圣人教，完全背驰，足以阻碍整个社会文化的进展，而使人类生活停滞于淡泊无为、消极苟安的原始状态，故不为中国人所取法。

《书经》上说：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，克执厥中。”郭沫若先生解释“人心”为占有欲，“道心”为创造欲。所以儒家对人欲的处理，是主张于精微奥妙中，得其中正适可道。高尔基曾说：“人类有两个欲望在冲突！一个是做人做得更好的欲望，一个是过活过得更好的欲望。”孟子与荀子，曾有性善、性恶之争，因为他们都看见欲的一面。孟子看见人类的创造欲，所以说人的本性都是善的；荀子看见了人类的占有欲，所以说人的本性都是恶的。最初是固执己见，各逞辩才。但辩来辩去，不得要领，结果是共同承认：人性虽善，可以导之为恶；人性虽恶，可以导之为善。为善为恶，不过决定于人心的一转念间。此一转念间，就是高尔基氏所说的两个欲望的冲突处。荀子又说：“人之生也，不能无欲。欲而不得，则不能无求。求而无度量，分界则争，争则乱。”为了要防止无度的欲望扰乱社会，必须要以“道心”控制“人心”，引导人类去伸张创造欲，控制占有欲，然后社会始得其均衡无颇的发展。

回教关于处理人欲的主张，颇与儒家有相符之处。据回教经典的解释：以为宇宙之大，物类之繁，都不外是为人而生，待人而用。倘人类无欲，举世皆淡泊无聊、悲观厌世之士，自然界潜力的潜力，将无法显示其效用，人类天赋的智慧，亦被遏于无用之地。非但违反了人性，且有负于造物的至意。故欲者乃真主予人类最恩惠的赏赐，也就是人类幸福的源泉。倘吾人无欲，万物于我何有？在《可兰经》里，对“欲”（耐夫司）的黠微不驯，也有详细的描写。同样认为欲之高涨无已，用之不得其当，会造成人世的弥天大罪，人类反受其殃。故主张用欲必有节制，应以理智为之主宰。这与儒家所谓“允执厥中”之旨，若合符节。

《可兰经》有云：“尔必以相反之剑，降伏自性。”自性贪，刻之以廉；自性好逸，刻之以勤苦；自性骄奢，刻之以俭让。所谓“相反之剑”，就是一种“忍耐”的功夫。这种忍耐功夫怎样培养呢？回教有很具体的办法。教律里有每年戒斋一月的规定，每逢斋月的来临，回教人以最愉快的心情迎接它。在戒斋期间，必须在午前天尚未明即用毕晨餐，直到晚上星光微露之时才能开斋。在这一日之间，非但是不饮不食，而且还要做耳不闻乐声，目不视美色，口不言是非，足不履非地，手不操邪物，真正的是六根清静，万虑皆空。在饥渴中去体会天心，发扬理智，能忍饥忍渴，则无事不能忍矣。

## 五、结论

一个宗教的构成，有三个必备的条件：第一个当然是中心信仰；第二是像法律一样的教条；第三是可以实现笃行的宗教仪式。信仰是确定天人的关系，教条是调节人与人的关系，宗教仪式是宗教的形体。由上面的分析，回教的信仰与教条，其理论上在中国人的心目中，还算讲得通，东方与西方，见解都大致略同，其格格不入者，惟有回教一切硬性规定，必须力行的宗教仪式。譬如礼拜吧，沐浴更衣每日五次，每周聚礼一次，每年会礼二次，一生要往阿拉伯朝觐一次。戒斋吧，每年一月，整个的同饥渴来苦斗。不吃猪肉吧，连吃猪肉之家的水也不能喝，吃猪肉之地也不愿去。这种作风，在中国人看来，实在是咄咄怪事，不尽人情，不可思议。但在回教人做着，却认为非常合理，非常有意义。在这两者距离之间，实在难以得到一个调和。考其原因，纯是由于双方文化素质的差别所致。

回教是产生于世界沙漠最多的地带，自非洲经中东到中国，这个半月形的走廊，纯为回教国土。最初由一个游牧部落发迹，建立了地跨欧、亚、（非）三洲的大食帝国，这是它大陆游牧精神宗教化的成功。所以回教的宗教行为，是带有浓厚的大陆文化的色彩，有它的坚决性，彻底性，冒险性。在日常生活里，充分表现了一种勇武英迈的大陆雄风。这在幽远闲适，温文典雅的东方情调的文化人看来，实在觉得粗野，盛气凌人，不敢领教。

东方文化，固然有很多优点，曾经发挥过化干戈为玉帛的功效。但也有他的缺点，在国势隆盛之时，我们能以一种兼容并包的大国民风度，推行四海从风，天下一家的政治理想。但一到国势衰微之时，就变成了清谈误国，半筹莫展。大陆游牧文化固然没有厚深的素养，但它积极进取、冒险犯难的大陆精神，却不

可藐视。假若我们能从两种文化的优点，得到一个综合，则庙堂之上有崇高的政治理想，守在四方有磅礴的大陆精神，未始不是国家之福。

——载《清真锋报》新33期（1947年）

## 回教的文化运动

（顾颉刚）

我不是回教徒，在民国二十年前也不曾注意过回教。那时有一个回教徒在我家里住过一年，但我除了知道他的生活和我们有些不同之外，也不会注意到别的地方。直到东三省失掉，日本的大陆政策给我们以最严重的压迫，才使我注意到边疆，因注意边疆而连带注意到在西北各省最有力量的回教，因注意回教而和教中人士多所往来，才敬服他们信仰的忠诚，团结的坚固，作事的勇敢，生活的刻苦，使我亲切知道，中华民族的复兴，回教徒应有沈重的担负；但要回教徒担负起这沈重的职责，必先使非回教徒尽量知道回教中一切，才能激起彼此的同情心，造成合作的大事业。

中国回教因为二百多年来处于特殊的环境之下，对于本教的情形向不求人知道，而教外人因隔膜日久，对于回教也不易发生研究的兴趣。但回教在中国已有一千多年的历史，现在拥有五千万的信徒（这是任何回教国所未有的数目），加上回教本身具有一种社会组织的特质，以及一般信徒的极忠诚的宗教信仰，使得回教的各种动态不仅成为教的本身事情，而处处和我们的社会生活及国家命运发生了密切关系。因此，回教徒与非回教徒间的隔膜必须竭力打开。现在回教中的开明人士已大变从前的态度，可惜非回教徒中有此认识的还嫌太少。所以我不敢自避浅陋，愿意稍微做些介绍沟通的工作。现在，我就先讲些近三十年来回教徒所推进的回教文化运动，同时我对于这个运动还贡献一点愚见。

上述的运动，开始于清光绪二十三四年间。这时，回教中杰出人才王浩然阿衡自欧洲、非洲和西亚细亚诸国教国家考察归国，替本教办了许多重要的事。其中和回教文化最有关系的有两件：一是创办回教师范学堂，一是办小学堂。师范学堂，因为受经费和人才的限制，开办没有多久，发生的影响不大。小学堂筹设尚易，以王氏崇高的资望和艰苦的努力，十余年中自北京推行到各省，总数不下六七百处。这是近代中国回教徒第一次自觉发动的文化运动。但这次运动的目标小得很，惟一的主张仅是要使全体回民认识汉字，要使一般教长获得些新知识。此后，王静斋阿衡于民国十年留学埃及，攻习各种回教法典，于是这文化运动开始有了研究学术的气味。民国十四年，唐柯三先生与马松亭阿衡创办成达师范学校于济南，又把这种文化运动和边疆问题连在一起。王阿衡留埃之后，继起的有上海、云南、北平等地之留埃学生派遣团，留学的规模放大了。王阿衡的著作有《古兰经译解》和《中阿大字典》等书，都是很费心力的巨著。成达学校创办后，继起的有上海伊斯兰回文师范学校，万县伊斯兰师范学校，云南明德中学，和宁夏、青海等地的学校。成达本校历届毕业生先后在西北各地办学，用回教教义向西北回民灌输国家意识，颇著成效。回教文化运动推演至此，其意义已较前丰富，表现的成绩也比以前深刻多了。近数年来，为了回教青年受高等教育的渐多，同时回教历史的研究也已发轫，这文化运动显然又酝酿着一个新的阶段。据我所接近的几个口教青年的观察，这个新阶段至少要包含以下各点：（1）须于回教根本教义及各部重要教法有理论上的阐发；（2）须把回教历史上关于阿拉伯文化与中国文化的媒合，及回教徒与非回教徒没有真正的种族区别的各种事实，使教内外人有普遍的认识；（3）须大量地而且精细地翻译整理各种回文典籍，给中国学术界以新鲜的刺戟；（4）须对西亚细亚诸因教国家有密切的联络和切实的了解，使得他们可因文化的关系，作保持我国西陲国防的重要因子。这一个阶段虽不知何时实现，但回教文化运动的前途将日益扩大，已是不容否认的事实。

综观这运动在三十年中的推进状况，使我明白，这固是回教徒发展他们宗教的好办法，实在也是真正为中华民国筑好一层坚实的基础。我们教外人的责任，是赞助他们的工作，随处给他们以方便，好使他们把这基础越打越坚实。我想，凡是有同情心的人，亲眼看见他们的刻苦任事的，一定相信我的说话有最正当的理由。

但这种运动虽极可钦佩，而在运动的过程中也免不了有些缺陷。据我看，最大的缺陷有两个：一个是各方努力的不集中，一个是各种活动的缺乏近代化。第一个缺陷，表现得最清楚的是回教刊物。近数年来，回教刊物不算不多，但彼此间看不出有什么联络，所以一个地方可以有两三种各不相谋的小型刊物，而没

有一个规模较大,人力财力较厚,内容较充实的杂志。其次,各省市回教小学没有一个集中的统属机关,各小学的师资和经费往往有极大的歧异,使这种教育事业不能有匀称的发展。在高级学校里,也没有一个共同的研究组织,来研究和改进他们的事业。第二个缺陷,表现得最清楚的是回教徒发表的文字和言论里往往把学术研究和宗教情绪牵混在一起,而不能把这两项各安放在适宜的地位。其次,在几个高级学校的课程编制和将来计划中,似乎还不能把讲授的课业溶化在世界知识的领域里。因为这样,所以教内外人的隔膜常无法避免。这两个缺陷固然在文化界中极为普遍,不能单独拿来责备回教中作文化运动的同胞,一但回教同胞如果想把他们的成绩作得更好些,这两种缺陷总是应当设法解除的。此外,这运动虽已有了三十年的历史,但一直到现在,还没有建立起一套精细的具体的理论,又不会培养出一个优秀的文学家把教义作广大的宣扬,这也是很大的缺陷。回教中不少有志之士,他们如果想坚强自身的工作,博取舆论的同情,不在这方面下些切实工夫是不行的。

回教文化运动长期在人才和经济两层重大压迫之下向前进展,他们遭遇的困难虽和一般办文化事业的人所感受的在性质上相同,但在程度上却大有差别。他们无论怎样努力,而罗致的人才和吸收的资财总是局于回教范围以内的。国内一般学术团体和专门学者向来没有帮过他们的忙,他们也从来没有向政府拿过一笔像样的补助费。过去的阶段,仅系回教文化运动的初步,一切都需要回教徒自己来作,而且他们自己的力量也还都作得了。但如最近一部分回教青年所期待实现的新阶段,则决非少数私人的能力所可达到,如果没有政府来提倡,各方面的人才来合作,是很难有成效的。所以我写这文的目的,一方面希望回教中的志士努力推进自己的工作并随时检查自己的缺陷,另一方面希望国家和社会对于这种有价值的运动能有真挚的认识和实际的补助。我们不想把中华民族团结起来则已,否则必不该卸却这方面的时代责任。

——天津上海《大公报》二六年三月七日《星期论文》

(转录自《禹贡》第7卷第4期)

## 回回与元代之戏曲

(刘铭恕)

向年新会陈垣教授拟衰辑中国古今回教史料,成一《中国回教百科全书》。然体制扩大,加之时世关系,自非唾手所能实现者。惟目前近乎此之论著已不止一二,虽多陈陈相因,而新资料亦恒寓其中,故所谓百科全书性的总集,终有一日问世也。浅学嗜古好奇,顷年于此方面之史料,间有掇拾。兹试就元代戏曲中,所见关于回教或回族者,介绍于左,间附浅说,共同好之一晒。

### 一、回族之曲家、剧人与回回曲

回族之中国曲家,如《西域华化考》所考见者,有贯云石、马九皋、琐非复初、不忽木四人。然若《朝野新声》、《太平乐府》中所见之阿里耀卿、阿里西瑛父子,今就《辍耕录》卷十一《金银刺向》条所云:

“木八刺,字西瑛,西域人。其躯干魁伟,故人成日长西瑛。一日方与妻对饭,妻以小金轴刺向,将入口,门外有客室[至]。西瑛出肃客,妻不及啖……”(参看长谷真逸《农田余话》)。知其父子,亦确为西域回族之人士。又有蓝楚芳(蓝一作兰)者,以《续录鬼簿》所载:

“西域人,江西元帅,功绩多著,丰神秀英,才思敏赡,与刘廷信在武昌度和乐章,人多以元、白拟之。时有名姬刘婆惜,筵间切脍,公因随口歌《梅花落》云:金刀细,锦鲤肥,更那堪玉葱纤细。刘接云:得些醋成风味美,诚当俺这家滋味。才子佳人,诚不多见也。”盖亦一回族之中国曲家。故《词林摘艳》见收楚芳之曲竟达三十首。

此外,又有吉诚甫者,以《元胡存善辑类聚名贤乐府群玉》卷一任则明之《咏西域吉诚甫》:

“矛枪宽,两袖风烟。来自西州,游遍中原。锦句诗余,彩云花下,璧月尊前。今乐府知音状元,古词林饱记神仙,名不虚传。三峡飞泉,万籁号天。”同书卷三钟丑斋之《咏西域吉诚甫》:

“是梨园一点文星,西土储英,中夏扬名。胸次天成,口角河倾,席上风生。吞学海波澜万顷,战词坛甲冑千兵,律按玕衡。声应和铃,乐奏英口。”二曲观之,则吉诚甫亦“是梨园一点文星”,而有贡献于当时戏曲文学之人物也。惟此等作家喘事散曲,如《宋元戏曲史》所言:“蒙古、色国人中,亦有作小令套数者;而作杂剧者,则惟汉人者是也。”

至于戏曲之演出,元代回族士女亦有从事登台扮唱者。

元《雪衰渔隐青楼集》有云：“米里哈，回回旦色，歌喉清婉，妙入神品。貌虽不扬，而专工贴旦杂剧。余曾识之，名不虚传也。”

以上为回族人士对于中国戏曲之研究与造诣者。但有元一代，回族之文化自亦将随回族人士而俱来，故其音乐歌曲，亦有传之于中国者。

《元史·百官志一》有云：“常和署，初名管勾司，秩正九品，管领回回乐人，皇庆元年初置。延裕三年，升从六品，署令一员，署丞二员，管勾二员，教师二人，提控二人。”以音乐与戏曲之密切关系论，则元皇家之教坊中，当不无以回族之声乐与中国戏曲并奏于一堂之可能矣。

又《辍耕录》卷二十八“乐曲条”所附“回回曲”，有：《亢里》、《马黑某当当》、《清泉当当》等三曲。此与上言之回回乐队固然有关，然足说明回回歌曲东传，以与中国戏曲交流之事实。惜此等歌曲失传已久，意义真相完全不明矣。

## 二、以回回为剧中主人翁

元曲串演之内容，可谓百分之百皆以中国古今人物为对象，然亦偶有以描写异族人物为目的者。其显例，如风雨像声姑姑旦，即以蒙古之少妇为主人翁者。是以其间亦间有以回族人士为杂剧之题目者：

明周宪王诚斋乐府《刘盼春志守香囊怨》：（旦云）：

哦！有一个风月传奇。（旦唱）：做一个《赏黄花浪子回回》（《奢摩他室曲丛》）。此《赏黄花浪子回回》顾名思义，殆即以一豪迈不羁、顾影自怜之回回少年为串演之宗旨。至《香囊怨》一剧，虽系明人作品，并其所谓《赏黄花浪子回回》一剧之内容虽不得而详，然吾知其所指者，将与《辍耕录》卷二十五“院本名目条”所列之“诸杂大小院本”中之“回回梨花院”院本，或为同一之杂剧剧本也。而此杂剧之作者，抑为何人？若依钟嗣成《录鬼簿》卷上所见者，则创作杂剧之名手吴昌龄有《浪子回回货黄花》一剧。此剧名称，与《香囊怨》中所称《赏黄花浪子回回》一剧，名义甚相符，然则诚斋杂剧中所见者，不外即指吴昌龄之作品矣。惜吴氏作剧久佚，未能繙其内容为恨。

再按《录鬼簿》上卷所列，又有于伯渊所编《丁香回回鬼风月》一剧。此剧亦以久佚，致其内容亦全不明。然若仍循顾名思义之旨揣之，其剧情将不外一如《迷青琐情女离魂》、《玉箫女两世因缘》一流之作品也。要之，丁香花可与黄花相比，回回而闹鬼风月，自属浪子回回，故此剧剧情殆亦描写一多才多情之口回公子，迷恋风月，徘徊花柳，而与吴昌龄所编者之内容，将不至有甚大之悬殊也。

然则由此观之，知元代来华之回回人物，并非如一般书史所记，彼辈系专以仕官，或贩卖珠宝、收养汉奴以及以放高利贷为职志者，其中亦有风流蕴藉，逍遥物外，优游于风花雪月之间者矣。

此等回族佳人才子、风流儒雅事迹，自然不见于正经正史之记载，即今日所能得见之元曲中亦不多觐。兹为探究其源流，并证明其事实计，仍将明初周宪王诚斋乐府中所见者列举于下：

《李亚仙花酒曲江池》——（外唱）：他则待钱财钞贯亲，怎肯将聪明文学怜。如今那虔婆每，不道的羊皮般善，有钱呵，管什么臭回回臊罗罗同贪睡；无钞也，你便是傻子弟幌郎君，教他独自眠……。

《刘盼春志守香囊怨》——（旦唱）：你（指虔婆）则待钱为亲戚，见了那几文钱，便是好相识，钱为你姊妹，钱为你她狸……若无钱呵，一任你聪聪俊俊；但有钱呵，管什么罗罗回回。盖周因于殷礼，明剧本之元曲，故此足以上推元代回族斯文才子之生活的一角也。至于似此事实，亦不无所见。

明冯梦楨《快雪堂漫录》有云：巴巴赛，回回国人，以贡玉至京，自言从彼国经西夏至此。私贲玉若干，卖银三百余两。馆邻某心动，与通事谋，以声技赚之，遂留连不欲去……（后）陈季象在边见之，哀诉流落之苦，且曰：我在中国，惟添得三弦子一艺，并在妓家所学也。

## 三、元代戏剧中之回回脚色

由前节所论，知元代杂剧扮演时，有妆扮回回脚色者。惜其失传，真相不明。然即此以推，当时杂剧中之有回族人物者，将必不限于此数剧，故如见传为吴昌龄所作的唐三藏西天取经杂剧（其实为元末杨景贤之作品），《村姑演说》一出中，亦尝指明其有回回人物：

（村姑说社火）姑唱……（川拨掉）：更好笑哩——好着我笑微微，一个汉，木雕成两个腿，见几个回回，舞着面旌旗，呵刺刺，口里道甚的，装着鬼，人多我不仔细看。此社火杂扮中，所见有回回脚色之一出之详情，正因村姑“看不仔细”，故莫得其详。以意测之，此杂扮回回人物，既取笑于村姑，则其剧情纵非属于笑乐滑稽之流亚，而以回回人物置其中，必将别有用意。设以浪子回回一剧与下文之回回影戏观之，最少可以看出，当时之汉人不无取西方色目人以为笑科之资料也。

抑元代之“皮(人)影子戏”于回教人物之表演, 见之《多桑蒙古史》。其言曰:

“有汉地人, 在窝阔台前作影戏。影中有各国人, 其间一老人, 长髯, 冠缠头巾, 而其颈被系于马尾者。可汗问: 此为何人? 作戏者答曰: 是为蒙古士卒所系之回教俘虏。窝阔台即命停止演戏, 命人取波斯、汉地所产之宝物, 以示作戏之汉人曰: 汝国之宝物, 不足与外国比也。我国中之回教富人, 至少各有汉地奴婢数人; 而汉地贵人, 并无一人置有回教奴婢者……然则汝何敢侮回教徒欲?”(冯译本上卷页三四三)。此固有位于元代戏曲中往往有回回人物之说, 并以其人物为剧中笑科之点缀的推测。而此外尤有不可忽视者, 即由此更大可以见出回、汉两族, 虽同在蒙古统制之下, 而因回族为统制阶级, 汉族为被统制阶级, 二者之间颇有猜忌失睦、水火不容之感。是此, 则如:

《元史?仁宗本纪三》“延访四年”下云: 九月雨寅, 合散言: 故事丞相, 必用蒙古勋臣。合散回回人, 不厌人望, 遂恳辞。

《牧巷集言》十五《中书左丞姚文献公神道碑》有云: (中统)三年, (王)文统伏诛, 西域之人为所压抑者, 伏阙群言: 回回虽时盗国钱物, 未若秀才敢为叛逆。

《马哥波罗游记》有云: 大汗之取得中国主权, 不以正当权力, 而以兵力, 因不得人民之信用、职是之故, 诸省及其他行政位置, 皆授于可以信任之鞑靼人、回教人、基督人……蒙古人奴视中国人, 而回教人待中国人尤酷, 故皆恶之(此据《多桑蒙古史》三言四章所引者, 以其文较冯、张两家之译本为优也)。等所言的回、汉交恶之史实, 亦有与元曲中所见者作比较、思索之价值。

兴言及此, 则元代无名氏之《十探子大闹延安府》一剧之第二折, 关于回回官吏一节:

(回回官人云): 呸! 兀那庞勋一你体说我是个回回人, 不晓得这汉儿的道理。俺为官的则要调和鼎鼐, 受理阴阳, 我和你说出怎么来……俺为官的, 则要报国安民, 谁教你害百姓, 苦要钱财(孤本《元明杂剧》第十册)。虽出之于编剧者之唇吻, 然正反映当时回、汉两族, 因阶级悬殊, 生活习惯不同, 由隔膜而憎恨。是以讥其“不晓得这汉儿的道理”。基于此种事实。而汉族人士遂于杂剧戏曲之中, 德笔点染, 隐写调低, 以泄其敢怒而不敢言之愤。

#### 四、回释之问

今本《西游记》杂剧, 非吴昌龄所有。吴氏之西天取经杂剧, 仅有部分之传世, 此部分即属于天一阁抄本《录鬼簿》。于此剧目下所注的《老回回东楼叫佛》一折, 其文见之明代止云居士编《万壑清音》, 其《回回迎僧》一折云:

(洞仙唱): 回回回回把清斋, 饿得饿得叫奶奶, 眼睛眼睛四进去, 鼻子鼻子长出来。(老回回唱, 共八曲, 其第八云)(煞尾)俺只见黑洞洞升云起, 更那堪昏惨惨无了今日。愿得个大唐三藏取经回, 也无那妖邪外道近得你。按此文所云, 固不待言, 为剧人虚构之辞。然自背景观之, 此乃暗示当时回教与佛教彼此之摩擦也。盖回教叫佛一说, 虽远在宋代如方信儒《南海百咏》:

番塔——始于唐时, 日怀圣塔……每岁五六月, 夷人率以五鼓登其绝顶, 叫佛号以祈风信。下有礼拜堂。等, 有所记载。然因宋代人士于回教之真相尚不甚明确, 故谓拜天之仪为叫佛, 甚至以其所崇敬之穆汗默德亦目之为佛。而元代“剧, [回]释之别已为人所尽知, 则昌龄作剧独尔不改, 不能不谓之有意的恶作剧也。故回教先贤, 不能不起而辩之矣。

《天方至圣实录》卷十九“回鹘国”条云: 刘氏鸿书曰: 回鹘国人所奉者, 止知有一天……其教门只知奉天。故每岁自正旦日起, 晨昏叫福, 以面向其壁, 日目不视邪色; 以指掩其耳, 日耳不听淫声; 方举首叫天, 谓之求佛福人两手捧之, 日接福; 然后拜谢, 是为叫福。有叫福楼, 世俗以叫佛传之, 谬矣。不独此也, 取经杂剧于回回对玄类之拥护的态度描写, 亦为透视回汉关系史的津梁之一。明白言之, 此亦如《辍耕录》卷二十八所记之“嘲回回”一端, 特表示两族间之感情生活尚未臻于完全调和耳。是以由《西天取经》一剧而脱胎的明人之《慈悲愿》(缀白裘)一剧, 更变本加厉, 敷演“老回回东楼叫佛”; 以及佛教徒又所以大胆不讳地以所谓“回回们”者

《殊城周咨录》卷十一德那项有云: 又按: 回回不事佛, 而僧家每以回回说揭诬人。如方谷珍起时, 有女八岁, 患痘, 祷于延庆寺关王神。既愈, 女往奉油谢神。寺僧作梵语诵于神前, 名曰回回们, 云……(参看《坚谐斛集》卷二

“回回仍”条)。揉杂于僧门秘史之中也。

再就吴氏杂剧洞仙之唱词观之, 是又借道教唇吻以嘲回教。回教“末束蛮”与道教“先生”间之争辩,

每每见之，兹不多论。惟就戏曲言，则古今戏曲回族人物之化妆，因无不以其眉目气宇表其种性。如无人《十探子大闹延安府》之“闯关”中，有“回回鼻髯”。清《升平署志略》上册页二七九，有“回回鼻子四十六个”。又如明人汤显祖《紫钗记》第三十出“河西款檄——粉蝶儿”：“大河西回回粉面大鼻胡须上。（唱白）撒采天西泥八喇，相连葛刺……骨碌碌眼四儿滴不出胡桐半泪。”此皆法意于其眉眼者。盖元代东来之回族，其相貌与汉人、蒙古人并迥异也。

文天祥《文山先生全集》卷十三《指南录?命里诗》序云：翌日早，铁木儿自驾一舟来，令命里千户摔予上船，的激吓人，见者莫不流涕。命里高鼻而深目，面毛而多须，回回人也。

### 五、回国之家奴与汉人

中国之奴隶制度，极久已受波斯、阿刺伯商人之影响。如中世纪西非洲之所谓“僧抵”的黑奴，既[即]经彼辈之手，而舶至中国者。但及西域回族随蒙元之军事与政治势力来至中国后，或以俘掠，或以货取，遂以汉、蛮子女为家奴之对象。正如前文窝阔台所云：“我国中之回教富人，至少各有汉地奴婢数人”。但彼等并不以豢养中国奴隶于中国之境土为满足，且并蒙古人男女亦买之，而贩卖于其本国及他国。《大元通制条格》卷二十七“杂令蒙古男女过海”条云：

至元二十八年六月初一日钦奉圣旨。泉州郡里海船里，蒙男子妇女人每，做买卖的往回回田地里，忻都（印度）田地里，将去的有么道，听得来，如今行文书禁约者，休教将去者，将去人有罪过者么道，圣旨了也，钦此（参看《元曲章》卷五十七“禁下番人口等物条”）。职此之故，当时回汉两族间之奴隶问题，亦有见诸元代戏曲者。

元曲《选丙集》武汉臣《李素兰风月玉壶春》第二折：（正末唱——感皇恩）呀！眼的打死鸳鸯，拆散鸳鸯，则这个玉壶生，和这素兰女，则索告你个柳青娘。（卜儿云）：我将你卖与回回、达达、虜虜去。（旦悲科）。此没女卖与回回为奴之事也。又：

元曲《选己集》杨显之《郑孔目风雪酷寒亭》第三折：（正末扮张保上，云）：来也……小人江西人氏，姓张名保。因为兵马嚷乱，遭驱被掳，来到回回马哈麻沙宣差衙里。往常时在侍长行为奴作婢。他家里吃的是大蒜臭韭水，答饼秃秃茶食，我那里吃的？我江南吃的都是海鲜……他屋里一个头领，骂们蛮子前蛮子前。我也有一爷二娘，三兄四弟，五子六孙，偏你是爷生娘长，我是石缝里进出来的？谢俺那侍长，见我生受多年，与了我一张从良文书。本待回乡，又无盘缠。如今在这郑州城外，开着一个小酒店儿，招接往来客人。昨日有个官人，买了我酒吃，不还酒钱。我赶上扯住道：还我酒钱来。他道：你是什么人？我道：也不是回回人，也不是达达人，也不是汉儿人，我说与你听者。（唱）

（南吕一枝花）我是个从良自在人，卖酒饶供过……。此被驱俘而为奴者。惟由此文所见，有赘言一二之必要。其一，即此文中，曾指明元代蒙古（达达）、回回（色目）、汉儿（中国北部人）、蛮子（南人）之民族的四阶级。而于当时南宋境内之“南人”，即所谓蛮子，所受回族之藐视与压迫的描写，匪云生动，兼能传真，盖蛮子一称之在当时，颇为不美。

《至正直记》卷四“萧口讲学条”云：学术鲁视为礼部侍郎，立御阶上，闻虞伯生称帝为尧舜之君，在外厉声曰：这个江西蛮子[子]，阿附圣君！而自此以来，即至明代，蛮子一称犹为谩骂之词也。

《雨窗歌枕集?错认尸》有云：当时高氏使女儿自去睡了，便与周氏说：我只管家事，我那知道与这蛮子（家仆，上海人）通奸！且其称复为蒙古、色国人对于中国南人之称的恒语，故颇见于元代之白话书史以及西方传记，如《马哥孛罗游记》中也。

次之，即回族之饮食与中国异，而尤与蛮子者不同。明马愈《马氏日钞记》“回回人食事之香料”云：

回回茶饭中，自用西域香料，与中国不同。其拌组团，

用马思答吉，形类地树，极香……又有咱夫兰，状如红花……其煮物用今昔泥，云即阿魏；其淹物用稳展，味与阿魏同，云即阿魏根……越中用回回豆子，状如棒子肉，味极香美，磨细和于面中，味香，去面毒。云云，可见一般。今日清真教门之炮、其独具风味者，固有自来矣。又如西域之“饼”，中国极早既有胡麻饼或长安市上胡卖饼之说。而以此与《诚斋乐府》《豹子和尚自还俗》剧中所见者：

这寺院较孤萋，那村务有衣食；……小刘屠卖着肥羊肉，一贯钞一副整头蹄；……马回回烧饼十分大，黄蛮菜烂味精奇，河仙姑相法明如镜，杨大姐算命最夺魁。则今日回胞，或嗜食烧饼，或擅长于“打”烧饼者，亦有悠久之历史矣。

## 回回与摩尼教

（守愚）

乾隆二十九年敕建北京回人礼拜寺碑文，有“唐元和初，偕摩尼进贡，请置寺于太原，额曰“大云光明”，实为礼拜寺所由防”数语，指唐代回纥人所置之摩尼寺为伊斯兰礼拜寺，大误。兹略记摩尼事迹及其教义于后，以见伊斯兰与摩尼固不可相混也。

摩尼教创自摩尼。摩之事迹，我国书籍殆无言之者。西史略有记载，大都根据伊斯兰史册。摩生于波斯旧京台锡丰 Ctesphon（在巴格达即报达 Eaggdad 东南二十哩），时在西历二百五十六年。幼侍父研究宗教。年三十，传教四方。足迹几遍西域，南至印度。年逾五旬，复返波京。波王初崇信之，时波僧权倾朝野，因妒进港，波王乃置之于狱。后虽赦免，终为波僧所杀，死状甚惨，时西历二百七十六七年。摩尼教，唐人亦称为明教，乃混合佛教、波斯教、太阳教与耶教之教义而成。以为光明与黑暗常对抗，善为光明，恶为黑暗，现鹏物悉有光明与黑暗交缠其中，处世目的在分析二者。摩尼教徒自谓耶稣本以此为教旨，惜传者不得其人，故摩尼起而阐明之。其教律颇严，以为欲澄清光明原质而不为黑暗所蔽，其道有三：即口戒、手戒、身戒是。口戒，不出恶语，不进秽食，如不食荤一不饮酒之类。手戒，不为恶事，不操黑暗工作。身戒，不犯性欲，虽婚娶亦所弗许、以日耀日与月耀日为斋期。每日礼拜四次，每次必净身。向日或月或北斗礼拜。其向北礼拜者，以其为光明之源也。教众分五级：一日教主，二日教官，三日长老，四日信士，五日听众。教律虽严，听众不必悉遵守之。初盛行于波斯、美索波太米亚等处，渐及于土耳其斯坦中国、印度，后传至罗马帝国而达北斐。其教主驻节地，初为巴比伦，后移撒马尔干。西历十三世纪以后，摩尼教渐湮没无闻。其在中国仅盛唐时有之，后亦式微。盖伊斯兰传衍于东方，前奉摩尼教之回绝人，多改奉伊斯兰也。

上述乾隆碑文，与顾炎武《日知录》所载回回事，同出一辙，皆本于唐书（王博《唐会要》，元和二年正月庚子回纥请于河南太原府置摩尼寺，许之。又苏冕《唐书会要》。回鹘可汗令明教僧进法人唐。大历三年六月二十九日敕赠回鹘摩尼，为之置寺，赐额为“大云光明”。而不知回纥先后所奉宗教之有别，致误以摩尼寺为伊斯兰寺也。”。

世界各国，除中国外，未有名伊斯兰为回回教者。回回之名、果何自防乎？尝考史籍，回回名词，始见于《辽史》，辽以前，未之有也。伊斯兰发源之阿剌伯，唐称大食。《唐书》：永徽二年（西历六五一年）大食始遣使朝贡。自云有国已三十四年，历三主矣（是时阿剌伯第三哈里法欧思茫在位）。大食之名见于中史，始此；而大食之与中国发生关系，亦肇于此。《唐书》：肃宗至德二年（西历七五七年），广平郡王淑为天下兵马元帅，郭子仪副之，以朔方、安西、回纥、南蛮、大食兵二十万讨安庆绪。大食出兵几何？收复西都后大食兵是否留居中国？史无详记。度当时必有留居中国者。唐元（天）宝初，西安已建有清真寺，则大食人早已入居中国，固不俟诸出兵助平叛乱后而始然也。《唐书》：乾元元年（西历七五八年），回纥使者多彦阿波与黑衣大食酋阁之等俱朝争长，有司使异门并进。按黑衣大食为阿巴斯朝，观此可见回纥与大食之不同宗教，不同种族矣。《唐书》迭载大食事，从未以回纥或回回称之也。兹欲明回回名称之由来，不可不取《辽史》而一研究之。

《辽史》卷三十六载辽属国可纪者五十有九，朝贡无常，有事则遣使征兵助军，众寡各从其便，无定额。其所载属国，有波斯、大食、甘州回鹘、回鹘、阿萨兰回鹘、沙州回鹘、和州回鹘等。稍加研究，觉有可注意者三：

（一）辽九帝二百十年（西历九一六至一一二五年），时波斯久为大食所兼并，《唐书》且载波王乞援中国事。《辽史》以波斯与大食同列属国，似属可异。终辽之朝，史载波斯进贡，仅天赞二年有之，此后无闻。按天赞二年当西历九二二年，时大食阿巴斯朝政权旁落，仅存哈里法教主虚名。波斯边界民族，各争独立，起伏靡定。波斯人之崛起者，有萨马泥朝 Samanids（西历八七二至九九九年人被斯北部及中亚土耳其斯坦，悉属其势力范围。《辽史》所载之波斯，殆即指此。

（二）回鹘不一，《辽史》分别载之，不相混。有仅书回鹘者；有冠以地名者，如甘州回鹘类；有冠以特殊名称者，如阿萨兰回鹘是；皆所以示区别也。“阿萨兰”，音与“伊斯兰”甚似，亦与伊斯兰教徒相见时辄互用之祝安词“按赛俩”同音。契丹显以此回鹘人奉伊斯兰，或以其常言“按赛俩”，故锡以此称。

若是，则当时其他回鹘不尽奉伊斯兰，从可知已。或谓阿萨兰回鹘与契丹通婚，乃非奉伊斯兰之证，缘奉教者不与异教徒互婚也。此说实不尽然。据《辽史》阿萨兰回鹘王遣使为子求婚，乃娶辽女，而非以女嫁辽，按诸伊斯兰教规未尝抵触。且向辽求婚者，不仅阿萨兰回鹘，即伊斯兰发源地世奉其教之大食国王亦复如是。《辽史》：太平元年，大食国王复遣使为子请婚，封王子班郎君胡思里女可老为公主嫁之。据此，则与异教通婚为非奉伊斯兰之证，当然不能成立矣。

（三）《辽史》所谓属国者，仅为遣使聘问之国，非皆真为属国。大食、吐番、高丽、西夏、女真清国未尝臣服于辽。《辽史》所举属国名，多至五十九国，而未有畏吾儿与回回之名，有之则始于西辽。史称辽既亡，耶律大石率众而行，西赴大食，假道甘州回鹘国，兵行万里，至寻思干（西人帕克尔译为撒马尔干 Samarkand）西域诸国举兵十万，号忽儿珊，来拒战，大败。驻军寻思干，凡九十日，回回国王来降，贡方物。又西至起儿漫，其所历诸部，有畏吾儿城及回回大食部等。大石遂自立为帝，国号西辽。回回之名滥限于此。而回回大食部之称尤为奇特。谓此指阿刺伯乎？则大石西至起儿漫（即今之给尔满 Kafmah 波斯省）而止，未尝至伊斯兰教主所驻之报达，更未尝深入阿刺伯本境也。然则所谓回回大食部者，其必在波斯境也可知。大合本系阿刺伯之专称。阿刺伯之义为慧，波斯称慧为命，故称阿刺伯为大食，盖泽义也。波斯入华，先于阿刺伯（《魏书·西域传》已载波斯），中国沿用波斯之音，亦称阿刺伯为大食。自唐迄元，。波斯为大食国之一部分领土，故波斯亦称大食，犹中国之满。蒙今亦称中国也。若契丹以回回为伊斯兰教名，而于大食部之奉教者冠以此名，则西辽时波斯及其他各部殆未有不奉伊斯兰者，无一不可以回回大食部称之。《辽史》所指，不亦大混乎？然则所谓回回者，其非为伊斯兰教名也，亦可知。《辽史》于回鹘之各据一方或不相统系者，辄冠以地名。如甘州、沙州、和州是；或冠以特殊名称，如阿萨兰（亦称回鹘阿萨兰）是。以此为例，其于大食部之上，冠以回回，必有意义。以示与其他大食部有别。一惟回回既非指阿刺伯境，又非指伊斯兰，其理由已如上述。究何所指乎？曰种族名耳。请参引波斯史以证明之。

大石立国，在西历一一二五年。是时东大食哈里法统辖下之突厥种塞尔柱朝三世雄主马立克夏已逝世，诸子夺权，各据地为王，战争逾二十载。至西历一一一八年，马立克夏第三子森嘉继承兄位，虽拥苏尔丹尊号，然仅有波斯“部分土地。波斯史称，森嘉与契丹战，失利，尽丧其土地，所未失者仅古拉珊（Khorasan，当即《辽史》所载之忽儿珊）。据此，则《辽史》称回回国王来降，贡方物，显指森嘉言。塞尔柱朝为突厥种，回鹘亦为突厥之一种，在契丹观之，突厥即回鹘种。《辽史》不曰大食国王来降，而曰回回国王者，殆以此欤？回鹘读音不一，或曰韦纥，或曰回纥，或曰伟兀，或曰畏兀，或曰畏吾儿，汉字虽各异而音略同。畏吾儿三字连读，其切音为回回，放回回又畏吾儿之转声。《辽史》不曰回鹘国王，而曰回回国王者，殆恐与其他回鹘国王相混，故书回回以示区别耳（畏吾儿城不曰回鹘城亦此例）。曰回回大食部者，殆指突厥人握治权之大食一部或数部也。

综之，耶律大石时代，未尝以回回为伊斯二之代名。而奉伊斯兰之各国，始终未尝有回回教之名称。辽时回鹘不尽奉伊斯兰（《辽史》载统和十九年回鹘进梵僧），惟回鹘多崇奉伊斯兰，确为事实。后人以伊斯兰为回鹘所崇奉之教，遂称之为回回教。回回原为种族名，至是兼为宗教名，种族与宗教混而为一（大食历法传入中国，称回回历，或回鹘历，是塞米底种之阿刺伯人，且因宗教名称之讹误而与突厥种之回鹘人相混矣）。于是回回二字，在中国几成既代表伊斯兰又代表回鹘之名词。凡奉伊斯兰者，后人辄称为回回人，不分其人是否为回鹘人也。而一般回鹘人，后人亦称为回回人，不问其人是否奉伊斯兰教也。界限不清，展转多误，于是昔时回鹘人所奉之教，后人亦称为回回教，不详察其教是否为伊斯兰也。此清高宗之所以误摩尼教为伊斯兰也。

——载《中国回教会月刊》第1卷  
第9、10号（1926年）

## 黑龙江全省穆士林之概况

（正钧璞）

龙江全省，计共四十余县，除少数设治局外，皆有清真寺之施設。可想我可亲可爱之伊斯兰教胞，布置之宽满，生殖之日蕃；迥非他教之所可伦比。瞻望前途，颇抱乐观。吾人于欣幸之余，能不鼓舞忭欢乎。钧璞不敏，前曾调查呼兰、拜泉、绥化、海伦各县教务之状况，穆民之多寡，早经《月华》技录，无庸复



赘。本拟仍用笔记性质，描写各地，以赏阅者。无如心为形役，时不我待，兼延迟日久，苦恼顿生，蜗余足迹尚有未至之处也。凡我穆民，对兹全国调查，当引为天职，于宗教行政上，有莫大之裨益，既系义不容辞，又属责无旁贷。关心宗教之教胞，能不与钧璞表同情耶？深冀四方名达，八表贤毫，同执椽笔，共挥彩毫，风驰电掣〔掣〕，踊跃向前，俾调查早日完成，俾编辑火速成册。将来集篇成帙，一纸风行，四海洞鉴。吾人手执一册，互相观览，全国伊斯兰教务之状况尽瘁于斯，各处穆斯林生活之优劣悉集于此；何处应兴应革，于教务有所发展；何处应建应设，于生活有所进益；金鸿玉雁，来往频通，名流硕彦，建设互答。对外表现我教天然之团体，对内鼓励教胞互助之精神。钧璞不才，深有望于将来者。兹特不揣冒昧，不顾愚直，谨将黑龙江全省穆民之概况，生计之枯婉，抄录清楚，奉告我关心宗教之亲爱穆民父老兄弟，诸始姊妹，一垂听焉。

#### 黑龙江全省共有清真寺

（一）龙江：有清真寺两座；一日东寺，为清道光年间所建设；二日西寺，为清同治年间所建设；清真女寺一座，清真学校一处。穆民五百余户，共四千余人。

（二）嫩江：清真寺一座。穆民五六十户，男子二百余，女子二百，共四百余人。

（三）大资：清真寺一座。穆民四十户，男女共三百余人。

（四）肇州：清真寺一座。穆民三十户，男女共二百余人。

（五）安达：清真寺一座。穆民五六十户，男女五百余人。

（六）林甸：清真寺一座。穆民三十户，男女共三百余人。

（七）纳河：清真寺一座。穆民四五十户，男女四百余人。

（八）克山：清真寺一座。穆民五十余户，男女四百余人。

（九）青冈：清真寺一座。穆民六十余户，男女共五百人。

（十）拜泉：清真寺一座。穆民百余户，男女共有八百人。

（十一）泰来：清真寺一座。穆民四五十户，男女共五百人。

（十二）明水：清真寺一座。穆民二十余户，男女共百余人。

（十三）呼伦：清真寺一座。穆民七十余户，男女共四百人。

（十四）牐滨：清真寺一座。穆民百余户，男女共有五百人。

（十五）绥化：清真寺一座，私立清真学校一处。穆民百余户，男女共有七百余人，

（十六）绥楞：清真寺一座。穆民三四十户，男女共三百人。

（十七）呼兰：清真寺一座，清真学校一处。穆民百余户，男女共有七百余人。

（十八）海伦：清真寺一座。穆民六七户，男女共五百人。

（十九）望奎：清真寺一座。穆民五六十户，男女共四百人。

（二十）巴彦：清真寺一座。穆民五六十户，男女共五百人。

（二十）庆城：清真寺一座。穆民三四十户，男女共三百人。

（二十二）兰西：清真寺一座。穆民四五十户，男女共四百

（二十三）瑗晖：清真寺一座。穆民七八十户，男女共六百 人。

（二十四）克东：清真寺一座。穆民二十余户，男女共二百 人。

（二十五）通河：清真寺一座。穆民二十余户，男女共二三百 人。

（二十六）泰安镇：清真寺一座。穆民二十余户，男女三百 人。

（二十七）西集厂：清真寺一座。穆民二十余户，男女二百人。

（二十八）安达站：清真寺一座。穆民四五十户，男女四百人。

（二十九）昂昂溪：清真寺一座。穆民四五十户，男女五百人。

（三十）宣迩基：清真寺一座。穆民五十余户，男女五百人。

（三十一）甜草冈：清真寺一座。穆民三十余户，男女三百人。

钧璞生于龙江，长于绥化。龄龄既羈身于求学，及长复服务于社会。二十年来，景况若斯，故足迹未涉之处，可谓多矣。桑梓状况，痕淡如烟，乡里情形，茫无际涯，兹所调查者，系由诸父老口实相召告，望空扑影，仓卒录成。遗漏之处，在所难免。尚望龙江教胞，同乡先达，详细指示，感甚多矣！

（一）教务之状况：黑龙江之有穆民，不过百余年耳。执教父老，虽无特殊之建设，然保守之力，实堪

嘉佩。附数年来,省垣设立大寺,每至聚礼之日,穆民妇女,济济一堂,讲经论道,颇壮观瞻。现又设立阿文女学。自兹以往,穆民男女,淑媛硕彦,不难出焉。钧璞不敏,引领西瞻,不胜为我龙江省垣穆民父老昆仲姊妹,额手相贺焉。所隐忧者,外县穆民,视读书如草芥,置子弟于不顾,不特宗教之常识,未曾领受,即普通之知识,亦属缺欠。为父兄者,犹希冀其子弟有出人头地者,易其愚之甚也。夫省垣教务之蓬勃,几如阳春景况;而外县教务之荒凉,宛似深秋气象。两两相较,何其悬殊之甚也!吾人评论此理,宁非教育不能普及,文化落伍之所致哉?呜呼!伊斯兰以福人之宗教,未能充分发展;穆士林本优秀之民族,知识反且落伍。关心宗教者之悲痛何如?关心宗教者之悲痛何如?

(二)穆民之职业:黑龙江省,地近俄罗斯。当赤俄隆盛时代,我教亲友,咸赖贩卖牛羊之生意,一本万利,令人作欢,危困济难,俱赖于此。谁意衍至今日,……我教亲友,较诸昔日,大相迳庭矣。吾人试放眼一观,凡昔日之隆隆巨商,操必胜之利者,今已囊空如洗,寂寂无着矣。老者勿论,少年子弟,倚父兄为庇荫,藉牛业为屏藩者,直至如今,艰难备矣。况游手好闲,身无正业者有之;贫无倚赖,不能支持者有之;而饥寒交迫,日趋下流者尤有之。兴言及此,良深痛焉。兹将目下龙江穆民之职业,详列于下:

- (1) 贩卖牛羊行;
- (2) 屠宰牛羊行;
- (3) 大小饭馆行;
- (4) 红白皮铺行;
- (5) 果腊杂货行。

以上五行,则以果腊行为上等之职业,其余者,则吃马市、卖零货者不胜其数矣。嗟夫!以聪明之子弟,健全之国民,未能享受平等自由之幸福,职业卑下,知识落伍。揆请其理,是谁之咎欤?是谁之咎欤?

(三)穆民之生活:吾侪伊斯兰教胞,因宗教之限制,道路之狭窄,百般困难,谋生维艰。钧璞每念及此,不禁涕泗横流。所欣慰者,真宰不绝穆民生路于人间,而我教胞,人人精细,个个聪明,得天独厚之处,可谓多矣。巨商富贾,虽云罕见,而普通之生活,俱能维持。所可惜者,一般聪明之子弟,俱谋屠宰之生活,多数智慧之青年,咸赖小本之经营。举目四顾,比比皆是。抚衷自问,尚能有人材之可出耶?尚能有前途之可望耶?然细想之,诚有不得不然者。夫以个人之力,养数口之家,今日儿嚎寒,明日妻啼饥。晨饔甫毕,又虑夕餐;秋风窄厉,又虑冬褐。纵有远志,岂能舍现在而谋将来?纵有村干,岂能弃燃眉而虑后世?管子云“衣食足,而后知礼义。仓禀足,而后知荣辱。”诚哉斯言也。呜呼!金钱万能,生计压迫,穆民人材,不知埋没几许矣。有心人能不为之泪下耶?有心人能不为之泪下耶?

(四)穆民之人数:龙江全省,穆民之人数,尚难调查。盖因迁徙无常之故耳;兼以有恒产者,又不多见,今日居于此,明日迁于彼,年年如是,何所调查哉?就以目下论之,本省之人,尚在少数,而直、鲁、豫、热、察、绥、辽、吉各省所迁来者,适得其多数。惜乎人数虽多,无确实之调查,无具体之组织,以致精神涣散,秩序不规,果能以党治教之方法,采用三民主义,发皇我伊斯兰,则我黑龙江教务之发展,必能蒸蒸日上,将来成绩优良,可以作全国宗教建设之模范。深望我龙江教胞,勉旅勉族!

(五)各寺之进项:龙江全省,各寺有恒产者,居其多数。而赖以维持生计者,则桶子月费等项,历年所进,竟无盈余。然以牛羊刀钱,大宗之进款,加以房产之进租,双方核算,果能得善以理财之乡老,则经营筹划,必能大有盈余。以之办学校,则培育英才,少年有望;以之立工厂,则扩充实业,有益社会,何其善耶?惜乎一般乡老,脑筋腐旧,思想愚鲁,除把持寺务监视财政外,别无所能。以致教务之不振,生活之落伍,青年子弟之失学,皆若辈顽固者流之所造成耶?瞻望前途,吾青年宁不悲欤!吾青年宁不悲欤!

(六)寺内之组织:龙江全省,各寺之组织,除省垣男女寺稍有具体规模外,余皆因步自封,牢守旧习,闭关主义,至今犹是。兴言及此,可慨也夫!为今计者,全国各清真寺,当取开放主义。所有房间,皆作校舍,广招教中男女子弟,成受教育,则平民化之感人,实有益于宗教之发展。他如筹备图书馆,建设阅报室,皆可为当务之急!扬光辉而延道统,阅教义而趋大同,舍教育其谁欤?舍教育其谁欤?我亲爱之教中父老,或能秉斯旨,以发皇伊斯兰之真谛乎?是则钧璞之日夕馨香默祷于真宰之前,为我宗教之大局而祈祷也。

(七)阿衡之待遇:公书相邀,三年一任,举目国内,几成惯例矣。而阿衡中,深渊凜抱,虔诚护道者,固有[不]乏人,而鱼目混珠,滥等充数者,亦有人在。吾人试想,居今日潮流猛进之时代,若仍以三十年式(代)之老阿衡执掌教务,而宗教之前途,其亦能日新月异,大渐进步乎?况阿衡中之明星泰斗,学识拔革者,孰肯来至此穷乡僻壤之黑龙江,甘受些寒风乎?此亦宗教之难以发展之铁证也。至其待遇,则

膏伙仅由公家所给；至其进项，则除每月诵经走坟、了红白事应得之经礼外，每岁尚有束修一次，头等县之阿衡。历年不过三四百元之进项；若二三等县之阿衡，不过二三百元之进项耳。兹有一事，当为我黑龙江省教亲所进者，阿衡之待遇，当采取基督教待遇牧师之法。邀请之时，当选富有村干者，或阿文汉文双方通达者。呜呼！吾济穆民，为宗教发展计，为地方建设计，皆不可稍为忽略，慎勿盲从相遇也。夫为阿衡者，既系宗教之领袖，又为穆民之导师，责艰任重，可谓大矣。安可下谨慎服务。以期教务日就月将，发展无穷乎？

（八）乡老之责任：所谓乡老者，地方中稍有财产、稍有声气之人也。以其信用卓著，教中诸事，悉归其掌握。责艰任重，有关全局。而选其有学识者，则可为教务谋发展，为地方谋幸福。然则吾播放眼一观，本省之为乡老与寺中管事者，有学识，能为宗教谋发展死者，有经验，能为地方谋幸福者，有几人哉？夫舟行之迅速，悉赖乎舵师之技能；车行之急快，亦赖乎御者之经验。从未闻笨如老牛之舵师，而能使其舟行速率加快者；亦未闻有蠢若木鸡之御者，而能使其车行速率迅疾者。此自然之理，不待智者而后知也。吾教乡老，除担任寺中杂务之外，毫无建树。盲从者流为数居多，而宗教之堕落，良有以也。兴言及此，可不惧哉！可不惧哉！

（九）龙江之风俗：本省宗教之风俗，与内地，可谓迥乎不同矣。虽缺之优风美俗，洗涤社会之恶习；然亦无恶风坏俗，影响宗教之大局；其令外人堪钦堪佩，而足以起敬者，其惟团结力之坚乎？龙江全省亲友，每遇教案发生之时，或与外教起衅之事，则群相抵抗，一据理誓争，百年以来，鲜有失败者。故外人颇其价之。小如婚姻丧葬等事，既使素不相识之教友，亦无不争先恐后，协力相助者。外人之敬我畏我，微团结力之功，易克臻此哉。深望我全国教胞，互相亲爱，和衷共济，勿虑我教之不能发展也，勿虑我教之不能发展也。

（十）小学之设立：龙江教务，足以令人日夜彷徨，忧心如捣者，其惟小学之建设艰难，教育之不能普及，人材之不能集中，经济之不能充足者乎？统计全省，私立之清真小学，不过三四处耳。而呼兰、巴彦两县，因经费之不能独立，教之互相攻击，竟归于官办。龙江绥化，尚能维持，统计全省，穆民青年之在大学毕业者，不过三四人，中学毕业者，不过三四十人，小学卒业者，不过一二百人。若大之人数；竟不能受普通教育，试问其人材果何得而出耶？生活问题，果何得而宽裕耶？宗教前途，果何得而发展耶？推之民族之落伍，知识之闭塞，文化之退后，安可不归咎于教育之不振耶？夫国家百年树人，教育为根本之大计。况我至圣之垂训曾云，受教育，求学问，是在穆民男女上之所当然者乎？吾侪抚今追昔，安可置教育于不顾耶？东西洋之伟大，古[往]今来之豪杰，未闻不走教育之途径，卓然有所树立也。璞愿自兹以往，清真寺中广设学校，穆民子弟咸受教育。将来祖教之发展，人材之集中，岂可以道里相计？然拭目以望之也。

钩璞笔书至此，调查已告终矣，不复再刺刺不休矣。近年以来，吾观前览后，我教之现象，殊令人抱无限之乐观。何[以]言之？如各地刊物之盛行，声气之忽通，教友团体之组织，以上种种，皆足以发展我宗教之前途而有余。放一线之曙光，收宏效于靡涯。前程万里，无远复届。钩璞馨香一瓣，不胜为伊斯兰前途贺也。夫我教之发展，如是之快，突飞猛进，迈往无疆，吾对此可歌可颂之教务，实增一可悲可泣之隐忧。易[以]言之？青年子弟，多半失学，以致思想顽固，知识落伍，非教育不能普及之弊耶？少年英俊，身无职业，以致游手好闲，无所事事，非实业不能振兴之弊耶？他如军阀政客之所压迫，土豪劣绅之遭白眼，赛南山之竹，难书其苦。钩璞掷笔凝思，辗转维想，不禁抚卷大恸，浪浪血泪，夺眶迎睫矣！嗟！我穆民父老兄弟。嗟！我穆民诸姑姊妹。哀莫大于心死。往者已矣，祸已迫于眉睫，啼将何及？茫茫斯世，念来日之大难；赫赫九州，见夕阳之无存。呜呼！有心人笔艰墨涩，空对教胞以伤神；唇燥舌蔽，”独向末路而长泣。存祖士雅闻鸡起舞之勇，无补于时；怀班定远乘风破浪之志，难济于世。钩璞三尺微命，徒存爱教之诚；一介书生，恨无回天之术。一黄尘莽莽，去日何堪；白日悠悠，浮生已促。深冀我亲爱之穆民父老兄弟、诸始姊妹，善立其志耳！

二十、七、九，书于黑龙江拜泉本寓  
一一载《月华》第3卷第32—34期

海里发必须会制纸写经花巴巴写经最出名

（时展忠）

自从回教传到中国，那时因为交通不便，从西方亚拉伯派来的人很少、同时他们带来的经典，自然也是不多。可是回教的当时发展，真是出乎人意料：不到二百年，由华南而华中而华北，西北由东土耳其勒鞞，而至回纥及西北各省，当时风行云涌一般，皈信者既多，而回绝大部民族也随之分布各地；清真寺也象雨后春笋似的，到处建立；这时为研究回教而念经的青年，他们也到处扶箕求进。

亚拉伯的经典，传入中国的数目既少，而各清真寺的学员需用又多，因此一般念经的青年，有力的便不怕花费多资而请来三本五册。至于地方偏僻，有钱也买不到的时候，或是家道清寒，根本就买不起的这些青年学员，他们便生出一种自食其力的便通办法。

早年中国的纸张，都是很薄而带毛性的。写亚拉伯文，以用竹板、木片为佳。那末，纸张薄软是不容易写的。他们后来想出一种方法，就是使这薄而软的纸张，用浆糊裱妥，成为厚纸；一方因为纸面上有毛性，他们用光而亮的石卵在裱妥的纸上轧来轧去，使它成为光而硬的写经纸。可是，这时虽然有了洋纸，然而各寺里还有很多处，他们保持着古法，而收藏着多年传辈的石卵。

各寺的学员，普通都称他们为“海里发”，原是替位的意思，久而久之，都以为海里发便是学员，其实这是错误。海里发既会制纸，尤其必须会抄写经文。往往他们可以向远在一二百里以外的教长们去借经抄写，然后展转传抄，由一而十，由十而百。有时，由亚拉伯带来一本经，没有数十年，差不多每位教长手里都要有一本。这样刻苦好学的爱教精神，直到现在还存留着呢！

写经既成了海里发的必修课，因此一般海里发们也便拿写经来竞争斗胜。有时在经皮里外，也画出若干图案花边；写经时也要用些宝石颜色。故此现在一般人对于古时的抄本经，特别重视。

前清时宫廷里有三十册抄本古兰天经，一色的黄纹皮面宝蓝纸版，经字是用堆金立粉的方法。只金子一项，每本经要用到一二千元，这可以算是中国抄本经中最珍贵的东西了。

花巴巴，是一位老教长，大约去世也不过一百多年。他所写的经最多，并且也都最好。据我知道的，刘仲泉先生有一册《古兰经》，是花巴巴的真迹。因为特别珍贵，刘先生在前些年把这本经交给马松亭教长转赠给埃及福哇德国王了。福哇德薨后，新埃王法鲁克，便将这本经保存到福哇德的皇陵正殿里面。所以中国的艺术文化，也很使欧西的人士们咋舌。

写版经保存最多的是西安……。

——载（《宗报月刊》第5卷第2期

## 贵阳回民概况

（张幼文）

贵阳为贵州之省会，素乃首善之区，人材荟萃之所；城分新、老二城……。全城人口，约五万余人，吾伊斯兰教胞，散居于新、老二城，约计五十余人，十五六户。多经商，政、军、学界亦有，但只为小数矣。新城又名北门，于西北角上有清真寺一座，位置于花家桥。地址狭小，除以三间正房作大殿外，阿訇住室，仅厢房三间耳。外有沐浴室一所，为去岁所重建，光线虽不足，但也颇舒适。房舍建筑历年已久，破坏不堪。近有少数热心教胞，谓将前兴学之余款三百余元，酌补建大殿及其房舍；且拟添设阅报室及教义研究社各一所；又以阿訇住室分截之为三，以一为教习经文之处，余二则斟酌与阿訇居住，尚疏展而有余！现在阿訇为杨君被山，年约三十余，品笃性良，但不好汉文，故不识汉字，此为一憾。贵州青山旧营人也，曾远游陕甘各地。俸金全年百二十元，平均每月十元。但此薪俸，又无根基，除按月收新、老清真义国地租及二百余元金子外，尚不敷洋四元。不敷之数，无法筹措，议以当地教民八户分担之；而此八户一月间须捐常金五角，如此苦衷，实出于万难。但当地教民，虽按月如此捐助，未有一怨之者，此无他，析安拉之默佑及其回赐也！

以上所述，皆为贵阳回民之生活状况，及公共团体之设备等之概略。文中所述，处处真实，未有一虚伪者。今寄《月华》，烦代披露，以纾我关心各地回民状况之教胞也。阿悯！

## 广西回教概况

（穆民）

回教流入广西时期，有二说：一谓唐时从广东回教会分脉而来。盖回教于隋末流入中国，首先在广东番禺创建怀圣寺以传教，迨唐中叶回教影响渐大，遂及广西。初于桂林布教，今西门外清真寺，即其旧址。一谓元代由官吏传入。困元并中国，所置官吏多西域人之信奉回教者，其政治力量所到之处，教权随之。今桂林回教中之著姓，多其遗裔。以上两说姑并举之，以供考证。

全省回教会寺共二十三所，分布于桂林、永福、平乐、榴江、苍梧、柳州、邕宁、百色各县，总机关设于桂林西门外清真寺。组有广西回教俱进会，隶属于北平中国回教俱进会。该教统系一贯，无派别之分。在本省分布情形，初以旧桂林道属各县为最盛，渐次及于柳江、田南、苍梧道属各县。教徒八九一三人，各界人士均有，中多娴习国技，遇外界或外教之凭陵，能互相团结，以事抵抗，在社会上颇有相当凝固之潜力云。

## 广西的穆斯林（节录）

（马全仁）

就宗教教务方面言之，广西全省原来是二十七座清真寺，抗战以后，白理事长捐资兴建潜经村礼拜寺一座。记得去年岁末，理事长电成师马代校长松亭派员筹建新寺，马阿衡当派定何荟高阿衡及成师毕业生贾援二君前往主持，计共筹措三个月的功夫，始动工兴建，迄今年春季乃告落成。这在广西的教门复兴史上，要算光荣的一页。其它各寺创建年代，列表如下：

各寺教务情况，除桂林七寺及女专皆有掌教或阿衡一人外，其余县治各寺就很少有阿衡。这当然在教务方面有许多不利，是有待于我们赶快解决的。

### 回协会在广西

广西省协会成立于民国二十七年七八月间。初以广西穆教宿老马建卿先生为干事长，不数月马氏因疾病归真，遂改选张君度先生继之。自张干事长继任以后，首兴办广西穆民人口调查，清理账济，安插流亡穆斯林，并发动组织桂伊青会等，对于广西穆斯林的政治，奠下一完善的基础。

就调查一项言，桂协会发表告各教胞书：“广西口协分会，为谋该会之会务切实推行计，特于八月（二十八日）初旬函请迁桂之成达师范学校学生负责调查本省穆民户口。该校同学于八月十六、十七两日分赴桂林城郊各穆民住区调查，并于十八日分组出发各县、乡、圩调查。行前曾印制调查表，项目完备，填写便捷。闻各调查组已将调查结果汇报广西回协分会，“并多所建者，以期该会早日发动各该项重要工作云。”由这段消息可见桂协会分会对于调查一事用心之一般了。对笔者亦曾被邀为该会调查组之一。记得先在桂林东郊码坪头坊上调查，后赴良丰、山尾、旧村、会仙各地调查。按当时调查情况共分九组，每组二人，约于两周内将广西全省回民人口调查完竣。时以交通关系，百色、龙州、梧州等地未去。据调查结果，全省约在万人左右。列表于下。[表见下页]

表上为广西世居穆民，最近增加的很多。

这里我要记一件特别的事情。距桂林四十五里的东乡，有一个潜经村，这村子有一百多户姓白的教胞，他们早失去了信仰。后经过金明增与马俊伯二君的这次调查和贾援君加以宗教劝化，把这百十来户多年失教的人，又从黑暗里拖到光明中：兴建清真寺，保送子弟人成师，潜经村的前途一定会是格外放出奇光。

账济方面，自民国二十八年十二月敌机曾几度滥炸桂林，穆民及清真寺惨遭袭击，实情之重，前所未有。时总会特派孙燕翼先生携大批基金，前来账济，由桂分会先后发放于被难诸教亲，此亦为桂协分会之一大功绩也。

桂口协分会曾接受“成师学治会”之建者（议），发动组织“中国伊斯兰青年会桂分会”，网罗全省穆斯林青年，加强组织力量，帮助抗战。这是民国二十九年六月的事。自桂伊青会成立后，即分别进行各项宗教及救亡工作，并发行口口月刊，以为文字宣传之工具。后该会为唤醒全国穆民注意宪政问题之研究，特于二十九年八月复出版《国民与宪政》一书。同时挂伊青会另组织“巡回宣传队”、“壁报社”、“漫画队”及其它各种工作团队等，对抗战建国工作有莫大贡献和功绩。

### 穆斯林教育

就大学教育方面有：广西向来没有伊斯兰大学，不过据那次调查人口的结果知道广西穆民只有 39 个到

过外国留洋，7个在“国立广西大学”及其它大学读书。后来成师毕业生也有几个保送到西大读书的，总计也恐不及十人吧，所以说广西穆民大学教育太不发达了。

中等教育方面：

以前广西省没有伊斯兰普通中学。从抗战后，成达迁桂，在广西穆民中等教育上树一基础。自成师二十七年迁桂后，乃积极复课，增加班次，广收西南各省穆民子弟，特别从优录取，实在于西南穆民中等学子上有益莫大。现在成达共有五班学生，约百四五十人，大半是西南各省的穆民子弟。其次我们听到理事长于最近曾电令广西口协分会于最短期间创办一“伊斯兰中学”，闻该校现已在山尾有动工兴建之传说。我们很希望这个伊斯兰中学能早日出现，以增强广西穆民中等学校教育的力量，为广西穆民子弟再造出一条生路。

小学教育方面：在民国二十七年秋桂林全体穆民欢迎理事长大会上，白先生曾发表一〇一校的穆民小学教育主张，而且以能兼通中阿文之开明阿衡为校长，来实现普及穆民小学教育计划。成达师范见于此种主张需要之迫切，于是始本主张在广西各地创办成师附属小学。现在已有五校，第一附校设在六塘，第二附校在苏桥，第三附校在大圩，第四附校在潜经村，第五附校在罗锦。这五个附校都是成师第四班毕业生所手创的，其第一附校创办人是金德宝、张忠义二君，初设四班，现已扩至六班，学生在二百人以上；第二附校为彭林溟、马诚信二君创办，现已成为完全的小学了，其学生约百五六十人；第三附校为马永李君所办，现有学生百余人，共五个年级；第四附校为贾援君办的，初为三班，现已招至五班，学生亦在百人以上；第五附校仍为彭林溟君所办，初仅两班，现已招至四班，学生约百人。总之，这五个附校最初创办是由各该坊穆民所发起，不过请成师派员去筹备主持而已。我们固然不能完全说为某一二人所创办，但至少这里提出的人是出了相当的力量，是谁也不能否认的。

其它在广西各地清真寺里也间或办有经汉小学的，如山尾理事长自办的中阿小学校，旧村寺里的公立小学校以及其它我们所不知道的伊斯兰小学校等。这些也同样都是培养穆民儿童的伊斯兰小学教育。可惜笔者〔未能〕走访各校，故对这些小学校的详〔情〕，难能完全叙述。这是一椿憾事，有待于各该小学主持人自动去发表说明它了。至于成人教育，成师在二十八年秋季，曾自动主办一“回民妇女成人班”，两班，专收穆民之失学或未学妇女教育之，期限为两月，结果毕业人数在五十以上。后来成师为健全各附校教育基础起见，复于二十九年暑假，特招集各附校教员，设一教师训练班，期间虽短，然功效实足动人，这也是推广小学的一个良好办法。至若其它职业教育、生产教育等，广西穆民也都在积极提倡，惜皆为经费所限，难能充分发展，这一点有待于当局急起设法解决。

### 共同生产

中国穆民之切身问题，是生产落后和教育不振，换言之是“贫”与“愚”。因为生产不振，造下了“贫”的结果，教育落后，形成了“愚”的病态，这是公认的事实。因此教内人士始有提倡穆民教育，发展穆民生产事业的呼声。广西省回一教救国协会，对于发展穆民生产事业不遗余力，如该会于去岁（二十九年）冬在桂林西门外滴水河畔择穆民公共义地一块，创设第一义民工厂一所，于三十年一月已开始动工，光收穆民贫穷的男女，一面授以手工技艺，一面施以简单的文字常识。在目前我国穆民教育经费拮据的情势下，这种办法，实是救急的善良办法。计该厂共分三股一室，即总务股、工务股、营业股、会计室，各股设股长一人，室设主任一人，总务股及会计室为专任，工务股及营业股为厂主任兼任。各股之下又以工作之繁简设置若干办事员及助理员，分别负责指导及监督厂内一切工作。该厂现有男女学徒约在百人以上，工作极其有条不紊。闻最近该厂已有大量之主产一品出现，为市面生产增加利益非浅。希望全国各地分会急起直追，纷纷设立类似这样的工厂，以为救济穆民经济困乏的捷径，实在为当前穆民运动中之又一急务也。至于广西有一般穆民的经济状况，据前列桂口协分会对穆民户口调查的结果，务农者甚多，营商者有之，其在军、政、宪、警、医、工者也在所多见，总之广西穆民大半为小康之家；富豪巨商，百不抽一；贫无立推者，亦属无有。

——载《突崛》第8卷第1、2期

## 关于撒拉回

（李得贤）

吾国西北各省中，近世多回教（伊斯兰教）信徒，撒拉回其一种也。关于撒拉之来源，记载无可考。依里巷桐传，则其说有二：一谓系来自土耳其，与一般回教徒同源；一谓系来自中央亚细亚一带，与自称来自土耳其之回教徒，并非同一系统。二说虽参差，然其自谓非中国本土种姓，则一也。据传中央亚细亚撒马尔汗（Samarkond）及新疆天山北路一带，为哈萨克族活动生息地带。其中某村有兄弟八人，以盗劫为生，乡人患之。某次，以窃盗村中某姓之耕牛，而为其教长所驱逐。临行，教长授以黄土一撮、清水一壶，谓持此东行，遇有与此水土相合之地，即可兴家立业。兄弟八人遵命而东，经长期跋涉，至今青海省循化县属街子工地方，其驮驼即长卧不起，验其水土，正与教长向所授者相合，因此为家焉。时当明洪武间。经数百年之辛苦经营，遂蔚为今循化之八工云。土耳其说，与此略同，惟谓其系由土耳其所迸出耳。此项传说，未免荒诞，然谓其系中央亚细亚部族之一支，则证其语言、习性、状貌等（撒拉无文字），则颇可信。惜不能确切考定其迁徙人青之年代及经过也。

今循化撒拉，以八工为大本营，皆聚居黄河南岸。八工者，即查汗大寺工、苏治工、街子工、查家工、张噶工、乃蛮工、清水工、蒙达工是也（前四工或合称上四工，后四工合称下四工）。所谓工，据云即地方之意。盖每工恒包括村庄二三、五六不等，曲不称村而沿用其原语称工也。八工之中，以街子工为最有势力，执八工盟坛牛耳，隐居撒拉领袖地位，其号召力独大。清〔明〕末明（清）初汉、撒、番之械斗，多发动于街子工，余七工惟其马首是瞻焉。今虽稍衰，然尚有户八百，口数千，为七工所不及。俗所谓“撒拉八工外五工，街子工有头人哩”者以此。八工人口，尚无确实调查。据估计约在二万五千人左右。其在循化不属于八工范围，而亦以撒拉称者，尚有临县城西郊之草滩坝、瓦匠庄、托坝及线噶拉回村，俗称临城四庄，间有汉、回杂居其中。而所谓撒拉，亦多非中央亚细亚种属，盖多出甘肃、青海一带之汉人信奉回教及一般汉口之习染撒拉风习者。如今青海省政府委员、前一百师师长韩玉山（起功），其先世即清初名将王忠勇公进宝（韩以出继其舅氏，故改从外家姓，其弟辈则俱姓王）。王公固甘肃靖远人，非原属撒拉也。类此例者当甚多。因知此四村之撒拉不属于街子工（其他与街子工相接），固自有其因缘在耳。此四村之撒拉，既多与八工非同出一系，且又与汉、回杂居，故亦颇存汉风，无八工之粗扩，而有汉、回之温文，一时有撒拉中君子之称（今我国西北回教徒，衣饰语言，多从汉化，生活习惯，亦多相通，一般称为汉回。此处所云，乃并指汉人与汉口而言，非专指汉回也）。

撒拉之在青海，除循化八工外，其散居于化隆县境黄河北岸者，则有甘都工、卡日岗工、上水地工、黑城子工、十五会工。统称“外五工”，盖别于八工而言。外五工中，除甘都偶或称甘都工外，余皆无“工”之名。且其中除上水地、黑城子两工，系聚族而居者外，他如十五会、甘都、卡日岗，均与汉、番杂居，其聚落亦散漫分离，不似八工之整齐一致。一般多以外五工撒拉为八工繁衍之支系，夷考其实，其中除甘都工中之阿后滩、牙洛乎、西后生及刮拉仓诸村之撒拉，可能由八工繁殖外，余如同工之唐寺岗、拉木及列仁、卡锁等村，及卡日岗、上水地、黑城子、十五会诸工之撒拉，皆系羌民之信回教者，与八工并非同出一源。此证以其语言及衣饰（上述诸地之撒拉，皆操西番〔藏〕语，其衣饰亦同），即可概见。而十五会及黑城子之撒拉，则又与一般汉口无异，大多可能为当地汉人之信回教者也。现外五工撒拉人口，约在一万五千至二万之间，与循化八工合计，最多亦不过四万五千人。在青海省境内，较汉、蒙、番（藏人之在安多区者，称为西番）回为少，而全国其他各省境中，亦从未闻有撒拉之名，故多不为世所捻知。虽然，撒拉之在青海，势力强大，其地位且远出汉人上，此不可不察也。

原撒拉体格强健，能耐劳负重，与回、番同，而强悍过之。今青海主席马子香氏之初成军也，即以此辈人为其干部。撒拉本勇武好斗，且富有进取心，故作战辄所向无敌；复经马氏之鼓励，率以杀敌致果，锦衣还乡为荣。故近二十年间，撒拉遂蔚为青军主干，匪特汉、番无足抗手，即一般回教徒亦难于比肩。自然、连长以迄团、旅、师长，俱以撒拉居最大多数。当其极盛之际，仅甘都一工，先后任团长者近十人，其旅、师长亦闻见焉；而上水地则旅、师长且相望于道，团长则哈以下无足数焉。即以今而论，前岁远防新疆之骑五军副军长韩荣福，籍循化瓦匠庄；骑五师师长马承先，籍化隆卡日岗；前暂一师师长，今骑兵第七旅旅长韩有文，籍化隆首都；顷移防陇东之整八二师一百旅旅长谭成样（原一百师师长），籍化隆上水地。皆撒拉之著者。其退役之师、旅长且不与焉，可以想见其盛矣。

惟撒拉性循诈，好异动，是又不免为自壁之瑕。自清咸、同以迄民国十五六年之间，或内哄，或攻击邻境汉、番，叛乱无已时。当其群起举事也，喊杀连天，远近震动。吾家住甘都城中，邻近多撒拉，而八工中之上四工亦隔河相望，儿时颇亦受其惊扰。至今吾乡父老，每遇几辈喧哗噪动，犹斥之曰：“撒拉反了”

吗？”其影响之深如此。然其勤敏有干才，又能进取，颇具新兴气象，是则深值吾人钦佩者也。

撒拉女子，汉人称之为“撒拉婆”，而其自称则曰“艳姑”。“艳姑”一词，虽其音译，而音义双关，惟撒拉女子始当之而无愧。八工之“艳姑”，体健面貌美，又极风骚浪漫，极为一般人所艳羡。而其天足阔迈，尤一扫汉人缠足之陋习。在昔“三寸金莲”时代，汉人对此犹不免讥笑。故俗唱《少年》有云：

“大力架牙壑里过来了，撒拉的艳姑哈见了。撒拉的艳姑是好艳姑，艳姑的脚大者坏了”（哈、者皆语助词）。循化县与甘肃临夏县接壤，由临夏入循化，有山曰“大力架”，盖积石之支脉。过大力架山嘴，下四工之清水、张噶两工，俱在望中，故《少年》云云。汉人辈虽以大足为美中之不足，不惜形诸歌吟，发为叹惜，然“艳姑”等对此，则坦然答之曰：

“撒拉的艳姑是好艳姑，艳姑的脚大者坏了。脚大手大的莫嫌弹，走两步大路是干散。”

“干散”即轻便漂亮之意。走路无扭捏之态，实无足之优长。“艳姑”所云，颇能自道其健康美之所在也。“艳姑”不仅体健貌美，且勤于操作：外而收获耕耘，放牧牛羊；内而纺织烹饪，抚育儿女，以及迎接宾客，当差应快，几皆一身任之。除番婆差可比与外，汉人及一般回教徒妇女，则均望尘莫及也。

撒拉所居，因多在黄河两岸，故水手特多。横渡黄河巨流，虽十三四岁儿童，亦无难色。其泅水术之佳者，即《水浒传》所〔渲〕染之“浪里白条”张顺，亦无以过。此又其一特长。其体格之所以健强，或与此游泳不无关系耳。

廿年前之撒拉，以读书为奇辱，而阿衡辈尤甚。以为读书无异改信汉教，实属离经叛道，有沾〔玷〕教门清规，故多方阻碍厉禁，伊然以卫道者自任。当吾在小学读书时，吾乡撒拉以政府功今难违，多以钱粮雇汉人子弟顶替人学，称为“学兵”，犹服兵役然。自青海回教教育促进会兴，今主席马于香氏自任委员长，于回教教育之推行倡导，不遗余力，因而渐改变其固执观念。而雇人顶替之事，遂归消灭绝踪。今则八工及外五工学校林立，弦歌之声，随处可闻。斯非仅撒拉之幸福，亦且为边政之好音。撒拉前途之远大光明，正未可限量也。

附记。“翼客巴蜀，以李安宅先生之嘱，为中国边疆学会主编之《边疆周刊》写青海风土，间曾漫谈及此。顷颀刚师在本刊发表《中华民族是一个》，其中有“藏人信回教的如撒拉”一语，友人辈有函询其究竟者。因检旧稿，略加补充而成斯篇。外五工撒拉系羌民之信回教者。余亦尝主之。颌刚师所言，盖即指此。吐蕃为羌之后裔，今青海西番，则又吐蕃之遗也。余家既居甘都，自上世以还，与撒拉颇多往来。本文所举之韩旅长有文、谭旅长成祥等，且俱为熟识。而同学如马君汉臣（登霄）、马君首一（占奎）等，亦皆典军塞上，交谊弥厚。故于此见闻较切，用述其所知如上。抑更不能已于言者，昔先大姊归宁病歿，有遗孤方周岁，欲送归其家而难其人。有“艳姑”素识先大姊者，闻之独慷慨，为抱遗孤徒行百里归之，其风义有足多者。今去大姊之歿，已逾廿年，而此事索然不可忘，用并志之，盖犹不胜波然也。卅六年四月廿日夜十二时得贤自识于徐州客次。

——载《西北通讯》第2卷第1期

## 各地回民状况杂记

（王绍民等）

### 一 绥远包头的回民概况

王绍民

包头所店的回民约一千万百余户，共计二万余人，大都聚居于成内之北部。召梁，营舟梁，清真寺巷，寺梁，北城门里土区，真武庙梁……等处，大部皆为回民所居之地。城南靠近黄河岸一带，如南海子、二里半等处，也有很多的回民居住。

包头有公共和拜寺四座，私人礼拜寺一座，共计有礼拜寺五座。一座在城东北，建于清嘉庆年间，规模很大，故称大寺。大寺内每日礼拜的人，有二三百。一座在城西北，建于民国三年，规模较小，称作小寺，也有称西寺的；每日礼拜的，有百余人。在城的西部有一座，是民国十九年建筑的，系由冀鲁豫陕甘宁青新等省的商人所建，所以称作冀鲁豫寺；每日礼拜的有八九十人。西城郊有一座小礼拜寺，系私人所建，每日礼拜的也有几十人。其次的一座在南海子，这座礼拜寺因附近居住的回民不多，不能像以上的几座起色。



寺中负责管理的人是十个,每年换一次,换期在会礼日(即俗称大开斋节)。教长是由众议决所请,任期三年。三年如满,或留或去,也是由众议决。教长和海里凡的一切用度皆由众居民分担。现在各寺内共有念经的海里凡三十多名,每日皆在大寺讲经。

包头教规,和别地一样,所不同者,是每逢应该沐浴的时候和开斋封斋的时候,以击梆子为号。所谓梆子是把一块木头中间挖空了,击之甚响。这是别处所没有的。

包头的回民教育很不发达。全县仅有清真小学一所,也是有名无实。来这个小学读书的回教儿童,数目不多。

包头回民的坟地,由回民共同出资所置者,共五块:四块在东门外,一块在北门外。东城门外最早所置的一块地,居民们称他为古坟。此坟离城十余里,并且在阴山中,所以到那里埋亡人去很不方便。居民因此又在东门外离城一里许,置一块,居民称这块地为老坟,面积约有十余亩,现已埋满亡人。因老坟埋满之故,所以又在其左近置十余亩大的一块,居民称这块为旧坟。现在此坟也已埋满,而又在它附近置一块,约二十余亩。这坟现在所埋的亡人,已占其坟地的三分之二。其次的一块在北门外,为最近所置,其面积与老坟差不多,居民称他为北坟。它的土质较所上各坟都好,所以近年所死的亡人,大都往那里埋。这些坟地每年大会礼日及小会礼日,全市回民及阿衡都到那里诵经追悼的。

包头回民经商者极多,差不多要占居民总数的十分之七八。其次就是为农的与为工的了。他们营商的情形可分在家的(即指不出外的商人)与出外的,现在把他分迷于后。

(1) 贩卖牲畜:本省(绥远)因大部在草地,且本县又靠近外蒙古大草原,所以一般回民商人大部以贩卖牲畜为业。其聚集牲畜而买卖的市场叫侨。侨上聚有的牲畜,有牛、马、骆驼、羊、骡等。他们作买卖的时间,大半多在上午,即八点至九点为上侨的时间,十二点至下午一点为下侨的时间。他们交易的情形是有一种行语,一本行人互相讲价,就用此语(如滴即一,干即二,品即三,协子即四……)。有的也用蒙语(如尼各是代表一,合尹勒是代表二,骨勒半是三,……)。其用意是提防行外人知道,企图多赚钱。还有一种手式,是用在袖子里讲价的。这种手式的形式和代表的数目,同别处流行者大约相同。

(2) 旅商:本地因交通关系,又因本县的西部诸省物产甚丰,所以本地回民多旅外的商人,他们营商的方法是把内地所产之物品运于宁夏、青海……等处去卖,而又把那里所产的皮毛等物品运到本县,销于各处。

(3) 其他:开旅店,货栈,杂货铺,屠户。

## 二 河北交河泊头镇回民状况

戴鹏亮

泊头镇简称泊镇,位于冀省东南隅,系交河县属,津浦线南下经过之,又有南北大运河横贯其中。近更有汽车及小汽船通行各地,交通方面颇称便捷。近年商贾极形繁盛,人烟日渐稠密,渐渐趋向都市化。

全镇人数约达三万余,居民之信仰佛教与回教者为最多,间有少数基督教徒。回民约占全镇人数五分之一。回民不与异教杂居。回民据居镇之南端,俗称“南头”;异教者据居于镇之北端,俗称“北头”。

泊镇回民的营业,最显而耀目的,即是街上叫卖的小贩。更有一部分是靠着血汗的力量,整日为人家搬运货物,来养活一家的老小的,俗称“脚行”。此外,则磨坊、饭铺、栈房、屠户、船户等为最多,不过皆是小本经营的买卖。大资本的商户也有,但少得很。大体看起来,他们都尚能自供糊口,很少流为乞丐的。

泊镇回民吃苦耐劳,多精通国术。每逢佳日,到处可看到那种勇武的精神。该地回民又多慷慨好施,遇有他乡流难于此的穆民,多慨然而济之。前二年他们所成立的公济会,对于贫寒的穆民之扶助,也是很好的佐证。

泊镇回民教育,极形落伍。今作四项分述如后:

1. 学校教育 A 普通学校:近年泊镇回民,受普通小学教育者约一百三四十人,受中学教育者约三四人,在外埠受大学教育者一人。B 宗教学校:昔日马玉漳、王文林、刘振汉等先生,曾在清真大寺,两度创办回民小学校,皆因各种牵制,不逾载而成泡影。近又有张恩弟等君数人,创办一经汉文初级小学校,迄今已近载余,现有学童仅三十余人。予常往询谈,知张君等经营不遗余力,但因经济支细,环境恶劣,未免不感到发展的艰困。

2. 寺政教育“寺政教育”即闭关死守的旧式教育。该地寺内教育制度有二:a. 大学——集十余个学

较深之海里几,由该寺阿訇担任教授,专攻阿文经本。b.小学——是集数十幼童,由该寺以吗目(副教长)担任,专教浅易阿文经本及浅易宗教常识等。

3.特设教育 所谓“特设教育”,即该地各街人等,公请一阿訇,寻择一适当地点。该街任何穆民,皆可来此学习一切教义常识。此举虽佳,但往往不能长久。

4.女子教育 泊镇回民男子教育既糟糕,女子教育更不足道了。该地女子,所以与教育绝缘,可说是有两重困难。一方面,有一半是受着经济的压迫,使之根本无受教育之机会;另一方面,是历来一般顽固者的舆论,紧紧的缚束着。他们以为,回教是绝对禁止女子求学,却没顾及到穆圣曾谆谆嘱诫的:“求学在穆民的男女上是主命。”

泊镇回民历来没有什么组织。遇到必须全体来应付来解决的或其他特部事情发生的时候,便由几位主持寺务的乡老,随时号召起一伙来讨论。去岁张思弟君等,始兴起组织回教联合会 泊镇支会,现已正式立案成立矣。

泊镇清真寺共有三座:

1?在门市街南端与清真巷街会口处,地据本镇最西南隅。该寺所占面积广阔,工程浩大宏丽,建筑庄严坚固。远处望之,粉垣围绕,殿楼宇脊与丛树相映,很是辉煌可观。尤以礼拜堂之顶颠,高约达五丈余,数十里外,亦可遥望其屹然矗立。

该寺面积,前后约占二十余亩。礼拜堂为八十一间余,可容千余人。此外,有南义学、北义学各三大间,南陪殿、北陪殿各十余间(北陪殿现为回民小学用),阿文大学及阿訇寝室五大间,阿文小学及以吗目寝室四大间,沐浴室十二间,海里凡宿舍五大间余(现充该寺小学教员及学生宿舍)。此外,尚有厨房三大间(现已零落不堪),储蓄室二间,及“甩拉台”楼二间余。计全寺约有一百四十余间。

该寺肇建时,据该地一般回民传称,在明末清初。彼时因有某宦官,运得大批建筑材料,船行于运河南下,添修明宫,路经泊镇。适值明亡,该宦官又为回教徒,于是将此项材料,就地大兴工程,遂建该寺于此。但此事亦无确实记载可考。寺内之一切匾碑多系清康熙前后年间之物。

此寺内每日礼拜时,除念经人外,仅有八九人,聚礼日约有百二十人。

2?在茶店街中间。该寺礼拜堂约五间余,沐浴室三间,客室及阿訇寝室三间,合厨房一间,计约十余间。现任甘肃马辉真 阿訇,每日作礼拜者亦仅四五人。

3?在河东车站,始建于民国十八年。因河东回民到河西清真寺内作礼拜及一切宗教的事,道路很远,诸多不便,先由石海先生倡起建筑斯寺,并慨捐田地二亩多,遂于翌年(十九年)落成。

该寺礼拜堂三间余(作暂时用),阿訇寝室及沐浴室约三间余,海里凡寝室约一间。据说:该寺乡老等尚嫌寺内狭隘,房子不足应用,现正积极筹备扩充建筑,以求适用云。寺内现任石充恒阿訇,每日礼拜者四五人。

### 三 河北沧县回民概况

益光

沧县居河北之东南部,城东有津浦铁路,城西有运河,交通很便利。全县回民约计三千余户。现略述回民情况于下。

(一)回民所居地 1.住城内者,大部分均居于城的东南部,计三百户左右,人口约计三千。所在地,有小高庄、阎家坑、苦水井等地。此等地方亦有少数之异教徒。2.居城外者,城之南面及东南角占多,约计二千六百余户,人口三万人之多。所居地带,包括有清真寺街,南门外大街至阁底、大石桥街、南庄、北庄、化身庵。此外尚有车站以及南门外以西,有二三百户,系因作买卖而迁居者,大多数与异教徒杂居。又有居乡者,如曹家庄、捷地镇,均在一二百户左右,人口约计二千余。曹家庄有清真寺一座。捷地镇有清真寺两座。前屯、后屯、姚官屯、孙家庄等,亦有回民不下四五百户之多。

(二)回民之职业 沧县回民以农、工、商占多数,学界人很少。牛、羊、屠业,约占回民营业中百分之二三,渔业、脚夫等占百分之二五。茶馆、饭店、皮业、磨房等约占百分之十。此地回民富有者很少,中等户较多。穷者占大部分。

三、风俗习惯 此地风俗习惯与别处回民略同,不过新旧派互不相下,比别处情形特别严重,念经的和念书的也未免太不融和了。

三、清真寺、沧县的清真寺共有四〔七〕座,清真北大寺,位于南关外清真寺街东头路北。内有水房

(沐浴室)十余间,小学教室四间,二门三间,南北讲堂共十间。大殿极壮严伟大,计八十一间。清真南大寺,位于尹家胡同东,亦极壮大美丽。城内清真寺,位于东南城角内小高家庄中间。此专与南大寺南北对峙。其中为清真北大寺,三寺并立,虽在十里之外,亦是一目了然的。化身庵清真寺,位于化身庵中间。清真东寿,位于东小庄之西首。清真西寺,位于尹家胡同中间。其,车站清真礼拜堂,位于车站之西首东关外大街东首。此寺之南面为东关车站之往来大道。各寺皆设教长一人,或更设掌教二人或三人不等。北大寺、南大寺等规模较大之寺皆招有学员,从四人至十人不等,各专寺政或由教长管理,或由乡老管理,亦不甚一致。

#### 四 山东泰安清真寺调查表

泰安回教公会

[《禹贡》]编者案;左表系泰安回教公会投寄天津伊光报社,由金吉堂先生转交本刊者。此表以清真寺为主,详列各寺教长及领袖人(回民之在寺中负责者)姓名、所属教民人口及附属事业等甚为详备。今为刊之于后。(表见下页)

#### 五 河南郑县回民概况

郑道明

郑县位于黄河之南大平原上,为陇海、平汉两路交点,交通地位的重要在今日已过于开封、洛阳。人口约一万余,回民占有九分之一。外来的回民人口,占本县口民总数六分之一。这些回民差不多都是做小生意度日,他们的生活有时不免是很困难的。然回民中之稍有资产者和一般热心宗教的人,不惜重资,在此建筑礼拜寺,从事其他回教之宗教事业者,也颇有可观。

郑县的礼拜寺,共有八座,其中附有女寺者三座。今分述于后:

(一)城内礼拜寺:此寺年代最古,大概是建于明朝。寺内有南、北二讲堂、教长室、海立凡室、沐浴室和大殿(即礼拜的地方)。沐浴室内有汽管装置。室内宽大,又很精美。大殿也很广大。寺内有海立几六位,小学一所,专习阿文及国文。自民国十四年,迄民国二十年,教务颇为不振;民国二十一年,经望君乐天,在城内宣传回教教义,教务渐形发达。民国二十五年六月,河南回教公会郑县支会派望君在城内设立宣传所,教务更有起色。教长为巴瑞清”阿衡。

城内又有女寺一座,教长为萧女阿衡。

此区的回民,差不多都以营饮食业为生。

(二)北下街清真寺:此寺位于城西,建于民国五年。因为寺内人口不多,又因本区回民贫穷者多,所以寺内的建设,不如城内那样完备。寺内有教长室、沐浴室、大殿、海立凡室等。海立凡讲学,则在阿衡屋内。海立凡仅三位,教长为马朝选阿衡。

本区亦有女寺一座,教长为赵女阿衡。

此区回民的职业,多是卖牛羊之类。还有一部分回民开设杂货店和营各种小贩。前几年营业尚好,近几年因年头的关系,买卖不好做,此区回民生活颇感困难。

(三)裕元里清真寺:位于城西,车站之东。寺内有南北讲堂、教长室、海立凡室、沐浴室及大殿。大殿颇雄壮。寺内并有国术场,地方颇为宽大。有海立凡三位。外设小学一所。教长为刘全阿衡。

本区亦有女寺一座,教长为白女阿衡。

此区回民,大多都是做饭馆或开设澡塘为生。他们的生活,比较富足。

(四)清平里清真寺:位于城之西南,车站之东。此寺为陕西人马良骏在民国六年所独建。寺内有教长室、沐浴室、大殿、东讲堂等。大殿及沐浴室之建筑颇为美丽精致。寺内经费尚称丰富。寺内有海立几二位,教长为孙子文阿衡。

本区回民,离寺很近,所以常去寺内礼拜。他们的生活,大多都是做小贩;此外还有从事于澡塘业的。

(五)阜民里清真寺:位于城南,车站之东。建于民国十四年。寺内设有小学一所。有南、北二讲堂、教长室、沐浴室及大殿等。教长为尚希贤阿衡。每日礼拜者有七十余人,主麻日(即回教的聚礼日,也就是平常的星期五),礼拜者约有二百余人。寺内有海立凡四位,外方自动去听经者有六七位,学识都有相当程度,

本区回民大都以卖鱼为生,做小贩的也不少。有少数回民生活还很困难。

(六)迎河街清真寺:位于城西,车站东北。建于民国十七年。有沐浴室、大殿、讲堂和教长室。寺内

经费尚称富裕。海立凡有二位。教长为白景界阿衡。

本区回民，差不多都以卖烧饼和馒头为业，以供给车站来往之乘客。还有卖牲畜的。生活不很困难。

(七)武英里回教礼拜堂：位于城西，车站东。建于民国十九年。内有宣传所一座，每七日演讲一次。又有阿文夜校。教员为舍学仁阿衡，学识颇佳。教长为王松岭阿衡，曾觐见天房，年高有德。每日礼拜有二十余人，主麻日有七八十位。夏季白昼，在地洞礼，夜晚在平台上，冬日则在楼上。汉人经王阿衡劝纳入教的有百余人。

本区回民差不多都离寺很远。可是礼拜的人并不因此而减少。回民职业，大多是卖饭的，还有开设点心铺和澡塘的。每日的过活，尚足支持。

(八)花园街清真寺：位于城西，车站东。建于民国十九年。内有小学一所，巴锡三先生任教员，对于伊斯兰教义以及阿文、国文，都很有办法。学生有五十余人。教长为李彦宾阿衡。

本区回民，大多以卖糖饼或卖菜为生。生活方面，都还能够顾得住。

除礼拜寺外，在城西，车站北，有一座筛海坟。筛海者，学德兼优之号，今录其碑文如下：

#### 筛海默穆都之哈墓志

郑西关外金水之阳，有筛海墓，相传为西域异人。初至郑寺，告众曰：“（我）默穆都之哈，如疾不愈，希诸穆民疾焉。”及其归主，众为浴殡时，奇香满室，众豁然知为筛海。夫道德不巍巍如山之高，学业不渊渊如海之深，斯不堪名为筛海。而既以是名，其德其学，可知知矣。若夫真诚通主座，代人求鸿恩，此固其能事者。是以有为其墓修亭者，有为其亭前修房者，有增额者，更有为之筑垣者，有旁修瓦房三间佣人看墓者。且仕宦往来，多有拜谒者。夫有景落于前难每继墓后。（〔《禹贡》〕编者案：此句疑有脱误。）故郑治西兑周村有巴库生金甲第之德配马氏者，为之沕（砌）石，因囑于予，义不获辞，略为之志云。

清优附生马云祥沐手撰文并书丹。

兑周村金门马氏敬立。

道光二十三年挂月上浣重修

此墓现有专人负责保管，甚受当地人的崇敬。

## 六 河南新野沙堰镇回教状况

马全仁

我的故乡沙堰镇，是一个土墙制成的寨栅，故又名沙堰寨，离县城三十里，为新野北部的第一巨镇。

镇底周径，约四五里。镇内回汉杂居，大约有七八百户人家，人口约有三四千的数目。其中信奉口教者，大概有半数的样子，以经商者为多，耕田者次之。所营商业以贩卖广洋杂货、皮件、织品和土产为大宗。

本寨西南隅有古清真寺一座，为元、明时代所建立。有大殿二十间，新建筑的洋式望月楼一所。有讲堂三间，为阿衡居住；北讲堂三间，为海里法讲经处。对殿有过厅三间，一间行人，一为会议室，一为依玛姆住处。衔接北讲堂两头；有房各四五间，一为本寺五谷仓库，一为水房。与水房接近处，有一院，房十数间，为阿衡家眷住处。衔接南讲堂两头，有两院：一院和阿衡家属对峙，为依玛姆家眷住处；一院为本寺附设回民经汉小学的旧址，有讲堂四五间，学童三四十名，教员若干人。讲堂旁有房两间，为架子停放处。讲堂后有一宽敞大院，为本寺后院，乃本寺后门所在，望月楼也在这个院里。寺门前，有古碑十余座，记与本寺有关之史事。寺北另设女寿一座，房十数间，以为女教胞礼拜之所。

本寺有依玛姆一，世袭承继，教绩颇良。有阿衡一，二师傅一，襄助教务，均颇有力。寺师傅一，管理水房。本寺基金现存约数百元，为建望月楼所余之款。有地产百数十亩，乃本寨历代教胞累次所捐。地亩所出，供阿衡及依玛姆等的薪金。本寺并设有理事会，为本寨回民选出有知识有财产的乡老所组成，设正副会长二人，下属几个委员。本寨平时到寺里礼五时拜者，约三四十人，主麻日约八九十人。每年两会礼，约一百多人。每当斋月期间，教民封斋者约占全数五分之二。斋月期中，本寺有海里法，组织宣传会，在阿衡领导之下，到外方宣讲教义，开发民智，极受欢迎。汉人亦有听讲者。

本寨因为是回汉杂居，感情不甚相融，时有互相歧视的情形。可是受了地方长官的调解和处理，彼此间的感情也渐人和睦的路径。至于教胞方面，共有焦、黄、马、丁四姓及少数的外姓，受了新旧教派的恶习，纠纷时起。惟在阿衡的善导之下，相互间也将趋于团结互助的形势。可是近年来因受着农村破产的影响，回民的商业状况渐有衰落颓废的现象，回民的生活也有难以维持的样子，这不能不说是一件极可虑的事。

## 七、云南昆明的明德中学

马有曜

云南的回民，因先后受咸阳王、马复初、马如龙、马注、马联元等长期的改进与陶冶，团结的习惯特别坚固。更因成同年间，当地官吏措置底不当，引起回汉间二十余年的大砍杀，回汉旧恨迄今未消，现在云南回汉间的隔膜和纠纷也较别处为大。此外，更加上云南为中国的西甫边陲，现在容易受外人的挑拨离间，云南的回汉问题更成了一个严重问题，云南的回民教育问题也就成了上述问题之一最重要的部门。

当民国初年，云南回民中的热心志士李芳伯、白亮诚两先生深知回民教育的重要，认为回民教育一日不改善，则国家民族的，复兴将有莫大的遗憾。于是白先生在蒙自沙甸创设渔峰回民小学，在清真寺内添设中文课程。因事出，初举，风气未开，寺内学生不愿读中文，甚有认为异端者。白先生挺身吃苦，任劳任怨，在恶劣环境之中，担任校长、教务、教员诸职，为纯洁〔粹〕的义务职责，甚且不吝捐资，为寺内学生买书籍，供膳费。此后李芳伯先生，又在回教俱进会滇支部内，同样改阿文学校为中阿并授学校，在昆明各清真寺内创设回民小学校。由是，全省各县市，皆斐然风。云南回民教育，才渐入轨道。

李、白两先生埋头苦干十余载，俱进会滇支部附设之中阿并授学校学生相继毕业两班，沙甸学校毕业一班。三班共三十余人皆中阿兼通的新式阿衡，分散于本省各地清真寺服务，颇得数回民欢迎。同时各地高小毕业的回教学生，人数已多，颇有不能继续深造的苦闷。省立中学及师范学校虽不少，但因清政府鼓动的二十余年屠杀的结果，已使多数回民心理以自己儿女进普通学校读书为可虑。于是李、白两先生就打算适应环境的需要，创办一个适宜回民教育的中学校。

民国十八年李芳伯、白亮诚两先生在俱进会大会中把创办一回民中学的意见提出。当时俱进会正会长马伯安、副会长马敏斋和多数会员都一致赞同，便通过了。于是聘请马伯安等为董事，杨文波为校长，李、白两先生分任教务、校务和训育，定校名为明德中学。俱进会南门清真堂内原有中阿学校，教员、教室和学生宿舍一概都有。明德中学，就因着中阿学校的旧址，用它已有的设备，于是年招生，于第二年（十九年）一月开学，明德中学就算正式成立了。

明德中学，因负有提高回民知识及调和回汉感情的任务，在课程方面，须对于宗教知识和普通学术并重。关于前者，必须训练出有健全回教道德精通回教教义的人才，方能得到回教人的信仰。关于后者，必须使课程符合部定标准，方能与一般中学程度相等，取得立案资格，毕业生方有继续深造的机会。于是把上课的时间分成两段，一段由晨六时至八时，授阿文课程；自九时至午后三时，为普通中学课程。阿文课程，有阿文读本、阿文法、教义、阿文会话等。普通课程有博物、英文、党义、化学、物理学、公民、国文、地理、历史、美术、数学等。至于立案问题，则于经过种种困难后，已得到当局的谅解，承认了它的特殊性，而准予立案。

明德中学之毕业期，限定为三三制。第三班学生（系民十九年入校者，班次乃承中阿学校之旧班次第）初中三年级，毕业时尚有学生四十人。除学校派送留埃及者外，有就本省高中上学者，有负笈于上海、北平两地深造者，其余皆留校中作师资训练，一年后派遣于本省各县市办回民小学。现在云南各县市之明德小学皆明中毕业生所倡创者也。

明中留埃学生共六人，第一届选派纳子嘉、张有成、林仲明三人，第二届选派纳训、林兴华、马俊武，由沙儒诚先生率领成立中国留埃学生部，由爱资哈尔大学（Azhar）供给每人每月两金镑膳费及书籍等费。

二十五年爱大学士位考试，纳于嘉考得学士学位，是为中国学生在埃得学士学位之第一人。现专攻回教历史学。张有成考得乙种文凭，对于回教法学历有心得。林仲明在文学院，现在正着手翻译回教小学历史教科书。纳训亦在文学院，现在着手翻译埃及阿泽之法国名小说《焉芷了兰》，林兴华在法学院，专攻回教法学，亦有心得。

明德中学虽为云南所必需的回民学校，但毕竟因事属创举，困难甚多，开办数年后，不得不暂归于停顿。其困难的情形，不外三种：

### A. 限于环境

明德中学为云南回民仅有的新式学校，既不违背中国之教育标准与规程而得到立案，又要抓住回文与教义，故处境特难应付。一般教民不明了此种学校之重要性，辄妄加排斥。且明德校址为本省回民的总机关（俱进会），一旦设施有违公议，则众教民人人皆得起而攻之。这种情形颇易造成教民间互相之猜忌与隔膜。若置诺不问，恐因此反引起纠纷。于是在第三班学生毕业后又增设一年之师资训练班。将留校之二十

余名学生，重加训练后，分派于各地创办明德小学校，并担负宣传工作，将明校之性质与宗旨使各地教民透澈，改变教民攻击之心理。这种工作非一二年之奔劳难以见效，所以只好暂停以待环境之好转。然而李、诸公仍一贯努力筹划明中发展之进行步骤，现在于各县市增设明德小学，皆待他日之后效也。

#### B. 限于经费

明中创办时之经费为清真寺内单微的公租与一般回民之乐捐，总数不过大洋二千余元。第三班学生毕业时已用尽无余。又因教民中多不同情学校施行方式，不复再加捐助，于是遂受经济窘困之限。无可如何，只有暂告停息，另谋补救。

#### C. 限于无适宜教师

明中的课程方式为一般教民所不同情者，厥惟中阿功课分配之不均匀。这种现象之起，乃因中阿教授彼此不能相容之故。自第三班学生毕业后，学校已获无数经验，对于教师的推选，极感困难，几完全无适宜者。对于这问题，明中诸公已作无数的考虑，最后议决：待留埃生毕业归国，再继续招生。

现在纳子嘉、张有成两君相继毕业于爱大。待归国后，明中就可以招生了。最近白亮诚先生出省，于国内各地考察教育。待他回省后，明中将另有新的发展。

### 八 云南玉溪的回民概况

马旭初

玉溪位于滇省东南部，距省垣约一百八十里许，为滇省一等县分。出产丰富，人口稠密，近年教育亦颇发达。交通方面，公路业已修通，乘汽车二小时即可直达昆明。故文化较开，大非昔比了。

玉溪的回民，约有一千数百户，散居于十一个村落中。有的回汉杂居，如桃营、中所营、北城、州城、石狗头等是也。有的纯系回教人独居，如大营、西营、东营、棋树营、大湾、马鹿塘等是也。清真寺有十一座，其中以大营的为最大。关于各清真寺的历史，我不大清楚，然大都于元、明、清三代时建立。其中如北城、大湾清真寺，则于民国建立。各清真寺均有不动产，不过因其地方的大小，而有多寡之分。地方大、公款殷实的地方，如大营、西营、东营、北城等处，均附设有高级阿文班，供给海里凡读经。地方小的，如棋树营、中锁营、石狗头、马鹿塘、大湾、州城等处，则无之。但有一点，无论大小清真寺都很一致，即寺中均有一堂小学是也。此种小学，专授阿文，故阿文甚为普及，只要是回民，没有不会念阿文经典的。

玉溪的回民，大多数是务农。当此农村破产之际，教民的生活，受到重大的打击。如自己有田，自己耕食，还可勉强度日。若夫一般伯农，胼手胝足，辛苦一生，终不能自给自足，言之实属堪怜。其次，经商的、做手艺的，亦复不少。但一般回民大都小本经营，不过仅糊其口罢了。在数年前玉溪的回民，比较有希望的生意，为往缅甸营商。近来受世界经济恐慌的影响，此途亦很走不通了。

玉溪自北平有俱进会的组织以来，即设立有分部，以大营清真寺为会所。当组织之初，谋宗教之发展，改良恶风坏俗，排解教内的纷争，因各职员一致努力的结果，曾有很好的成绩。嗣后年深日久，会务废弛，所谓俱进会者，成为空洞机关，徒有其名而无其实；除管教民排解纷争外，关于地方上应兴应革之事，并无建设，两年前教中知识分子，不忍坐视该会之坍塌，遂起而另行改组。自改组以来，会务焕然一新，成绩斐然可观，提倡教育，兴办实业，尤为不遗余力。其著者，如培德女子小学校之成立，使女子有受教育的机会，提高女子知识；织布工厂之创办，专收回教女子，授以织布技术，务使男耕女织，破除女子之依赖惰性。

玉溪在以往的教门上，是负有盛名的地方。中国有名的回教人物，马复初氏二马联元氏均设帐于此。回民因得二氏的领导和受其道德的感化，教门的基础早已坚定。因此现在的教门虽不如往昔，但信仰坚固，决不为邪说谜语所乱惑〔惑〕。婚姻丧葬之事，均能依教律举行。求神问卜等邪行，绝对没有。至于教派，仍是旧派，一切教门之事都以二氏当时所行的为标准。现在礼拜人数比较还算不少。平时礼拜的，平均每三家有一人。聚礼，平均每家有一人。女人五十以上的，大都能守五番拜。男女小孩，均日中读书，早晚念经，因此在幼时对宗教即有深刻的印象和认识。这是玉溪回教之很好的一个基础。

——载《禹贡半月刊》第7卷第4期

### 赴藏日记(节录)

（马鹤天）

二十日

唐汪川之由来是回教徒不是回族

本日未行，因出外眺望，四周皆山，远者似石山，草木全无，较近者为白土山，略有青草；最近者为红土山，草木全无。或断壁矗立，有如刀削，或层檐圆柱，大类似洋式楼房。西北此种形状甚多，甚为美观。闻山后三十里有庙及大森林，惜未能一游览也。返寓后有一唐姓老秀才来妨〔访〕，年逾耳顺，道貌岸然，头带黑布角巾帽，发辫藏帽内。据谈唐汪川原名唐家集，当时仅有唐姓一族，原籍四川柳树庄人，在元忽必烈时为参将。其时此地为番民所居，元军逐之，唐参将遂流寓此间，子孙繁衍，日益众多，现传至十四代。因历代回乱，每被残杀，人口渐少，未死者为免祸计多加入口教，自称回民。现在本镇之唐姓，固十之八九为国民，而在下川之同一唐族，则大半为汉民，论行辈尚依然未乱。汪姓始于何时不可考，但在唐姓之后。因户口渐多，遂改名唐汪川。现此镇汪姓约三百余家，反较唐姓为多。大街以上各巷均为唐姓，以下各巷均为汪姓。共千余家。汪姓亦半日半汉，其行李一如唐姓。由此一番谈话可知，甘肃回民大半仅宗教不同，并非民族有别。”所谓回民，不过奉回教耳。又由此地至临夏。所谓河州东乡，其回民特别强悍，而语言与蒙古语颇相近或系元时藏古人留此而奉回教者，亦未可知。汪姓之名多奇怪，如所见之二家，一名“一四麻”，一名“一个”，疑汪姓或亦蒙古族也。

所谓“川”者，因其地临洮河，且在山峡中，又利用洮河开渠灌溉。据老者云，其渠系清乾隆初年开始。当未开渠前，此间为沙漠地，自开渠后，人烟渐盛，土地日辟。现全川长约七八里，人民千余家，渠水可灌田二千八百余晌（每晌二亩半）。因系公家所开之渠，故俗名“皇渠”。但因人多地少，故依然富民少而贫民多也。

此镇因距河渠甚近，故饮料多用川水，以牲口驮之。但唐姓方面，有井数口，想因唐姓居此时，尚未开渠也。井甚浅，上有覆屋，旁有大木桶，一人在内以羊皮桶汲水，倾人大木桶内，此桶通墙外，有一孔如自来水流出，担水者由外以桶盛之。惟水味较渠水稍咸耳。

连日天晴，此镇复在山口中，故甚燥热，气候略同兰州。本日李秘书仍昏迷如故，不意石庶务由前站回唐江川，途中又堕马受伤，当派卫兵以行军床抬回。未出甘境，不幸之事，已如此其多，言念前途，不寒而慄。

二十一日

唐江川之宗教与教育同室操戈之惨状 本日仍未行，上午参观各礼拜寺及小学校。镇内江、唐两姓，各有礼拜寺二处，余各参观一处。汪姓者礼拜堂甫修成，大门及前两厢房均破烂。有阿訇一人，阿文小学生二三十人。唐姓礼拜寺，原建筑甚壮丽，现则大半破坏，所余砖墙，尚可想其雕刻之精美。所建屋数间。阿訇一人。阿文小学生男女五六十人，在左右墙隅分坐，手执木牌或阿文教本。有研究经典之大学生十五人。回民男女界限甚严，虽小学生同校同室，而坐分左右，不稍紊乱。街上妇女亦极少见，间有赴田间工作者，多带大风帽，少年者绿色，老年者黑色。盖回俗妇女之发不许人见也。

继参观小学校。校名用木牌，悬一枣树上。盖原校因变乱焚毁，现借占民房，其地偏僻，又无大门也。人内仅破屋二间，为二教室，学生三十余人，分二班教授，一、二年级为一班，三年级为一班。教员一人，月薪十五元。经费全年共二百五十元，由洮河渡船上每日抽洋五角，全年抽洋一百五十元。盖冬季河冻，人畜均由冰上行走，不用船，无钱可抽也，余由牲畜税及粮店抽拨。教本系用新出版之教科书，但各家庭中，对儿童之读物，则仍多旧书五花八门，无奇不有。余见主人家几上所放者，有光绪年间出版之《修身国文教科书》、《七言杂字》、《千字文》、“四书”“五经”等，可知其教材一斑。据唐老秀才云，现在学校教员，几不识若干字。兰州各学校招生，国文佳者，多为外县各乡之学生。言之甚为感慨，可知社会上一般人之思想矣。继参观原校址，正建新屋，建筑费仅百五十元，拟建大房九间。盖土工全由村民轮流工作，材料则需费甚微。据云，原校舍系马云亭将军捐资所建，壁有许多雕砖遗迹，足窥当时建筑之美。又有一较广砖地，仅余石阶，据云，原系当铺，亦系变乱时被焚毁者。并据一老者云，当时人民不从匪则匪杀，从匪则省兵（来）时亦被杀。且真正为匪者，多远匪，而老弱妇孺及不甘为匪者，多留居，又不免认为匪眷而被杀。闻之令人酸鼻。嗣后如能提倡教育，使知识增进，思想改变，并由教育上泯除民族界限，则同室操戈之事，或不再见，实国家民族之幸也。但回民多不愿子弟读书。而愿为阿訇，故小学校仅回民九人管而各礼拜内由之阿文学生，即有百余人，多于学校学生数倍。此地教育之力不及宗教之力万万矣。

又宗教之力，不仅在寺内，各家男妇，无不信仰，每日在家礼拜。余所居之宅，炕上西墙，粘有阿文红纸条，即系每日五次面向礼拜之所。正面墙上，并悬有汉文印字红纸一张，内记回教要则，阅之可见回教之一斑。兹录之如下〔表见下页〕：

凡人交还五时之拜，要知天命、当然、圣行等则，若不知者，必其人心诚，而后乃可蒙主之恩准也。

以吗呢当然七件：一、接近品行并优之人。二、济饥渴者以饮食。三、问候及看护有病者。四、说教中之亡夫者。五、有益之办法，广济贫苦之人。六、多值孤幼。七、谋世界之和平。

教门原根八件：第一、认主独一。第二、知主公道。第三、畏圣。第四、畏以吗目。第五、命人行好。第六、止人行歹。第七、远奸。第八、近贤。以吗呢条件：一、诚信未见。二、诚信为主能知未来之事。三、将主的信应的信为相应。四、将主的禁止的信为止。五、害怕主之罪刑。六、望想主之慈悯。

以吗呢规矩，是为口之赞念，与心中之诚信，并身体之力行。以吗呢断法：一、勿伤人之性命。二、勿夺人之物件。三、不可以买卖良人为奴。四、不可毁坏人之名誉。五、不可歹猜他人。

诚信有以吗呢之人死后，有罪永存于地狱，受罚满日，仍进天堂。

乃妈子天命十二件，内、外六件：一水净 夫水净为万行之根，洁体之要，非真净不宜用之。二衣净 衣沾污秽约有一钱，大洗是天命，未及是瓦折布，再未及时圣行。三处净 其净之限客站两足及叩头处即许礼拜，否则不许。四立意 至圣云万行本诚意——念不诚是无仁之果，凡事以诚意为要。五认时 五时俱有定限，寅、未、申、酉、戌五时进拜，过时为迟。六面西 居其房以南者面北，居北者面南，居西者面东，居东者面西。一大赞 第一大赞，如进拜之仪，如微目而面君，当得恭敬。二立站 站身正面，批手齐足，目瞩叩所，如临深渊，如履薄冰。三诵经 在拜中无言定天经之像，若言定天经是买克芦害。四鞠躬 曲身悬首，平脊直背，目瞩足面，如鸟飞行脊背负天之谦状也。五叩头 身首匍匐，悬则虚肠，目视鼻端，如草木生地之谦状也。六坐定 端严默稳，手抹膝，目瞩胸膛，跪定如山林之悬状也。

#### 当然十二件

法 即念法提罕也。

看 即看视，守重视叩头之次序。

图 即在中禾〔拜〕坐中念按台。

高 在寅、酉、戌三时拜中高念天经。

索 即念法提罕之后接续念索〔嚼〕。

坐 即科〔拜冲之坐也〕。

汗身图 即两而代拜及中拜大赞。

抵 即在未、申二时拜中只念天经。

吉 言定天命头两拜念该拉宜抬。

定 即至躬叩中定赞言一次之序。

孤 即在未成雷后抬手念孤奴台。

赛 即说左右之赛俩来〔目〕。

#### 圣行廿八件

上站中七件：

袖 抬手将手露出袖外。右 右手指左手放脐下。观 即观叩头之处。塞 即站念塞那也。埃 即念埃欧足也。台 即念台思速米也。乃 即念阿米乃也。鞠躬中七件：台 即念台可必喏。观 即观两足面也。膝 即双手提出两膝。素 鞠躬中念赞主之言。赛 念赛速接拉胡。烂 即念烂白拉站 即拜中之复站。叩头中七件：台 即念台可必嘞。并 叩头时并手指。中 头放两手当中。俩 即叩中念赞主之言。七 即凭七处叩头。开 即开两腋。坐 即中之坐。跪中七件：破 即跛左足。立 即立右足。放 即两手放两膝。向 手足指俱向西。

下午无事，偕史、董、庄诸同人出东门，沿皇渠散步。首至一地，有水车一具，正用骡曳车汲水。因地较渠身高约八九尺，非用水车则不能灌溉也。地约六七亩，遍植桃、杏、牡丹数株，花如碗大。桃花虽谢，残花三五，尚留枝头，风景颇佳，因在花下撮一影纪念。据主人云，此处土地从前一晌约值二十元，现在约五十元；每亩种麦，可收三斗，杏、桃干每斤售洋五角，鲜杏每百个仅售三角。继转北沿渠行，两岸杨柳成行，苍翠可爱。麦禾豆豆，一望青青，杏树林立其中，垂实垒垒。远望山麓，枣林



密布,皆此地特产也。继至一礼拜寺前,有丛柏数株,枝高而叶茂,极为美观。寺内有阿匍墓五个,用石子与石灰砌成,似棺形,但长不过三四尺,下有台,前砌一方砖,上刻回回文。棺上及左右有许多小奇石,与南京雨花台所卖者无异,想系亲友供献者。寺旁有溪流一道,清洁可爱。余等数日未沐,因脱袜履攢足其中,电复赤足坐杏树阴下乘凉,亦殊有趣。日已西斜,因偕行返做,绕游回教墓地。……有墓数十,各在地上成棺式,其质因怀即两目望怀也。赞即坐中念赞主之言也。模即左右塞两目。贫富而异,有全用石雕成者,有全砖瓦者,有用石子砌成如寺中所见者,但上皆有奇石。墓隙枸杞丛生,中有一砖屋,内砌石棺。棺左右奇石尤多,必系有名之阿匍或某显者也。

——载《新亚细亚》第12卷第2期

## 福建邵武县回教今昔观(节录)

(杨廉)

一、溯源:明太祖创业之初,大将常遇春、胡大海等皆为回民,部曲多回教精锐之士。定鼎后,论功行赏,回民出任武职者,盛极一时,洪武二年,杨、马、沙三姓教胞,实授闽北邵武府指挥使,范、苏、郝、李、米、郑、王等七姓教胞,分任邵武府属各县千户。同时由原山西大同府契眷之任,遂以家焉。在山西源流无可考,在邵武之沿革,则有各姓族谱,历历可稽,此为闽邵十姓回民之始祖。

二、回回堂、回回山与教门人:闽邵十姓回民之始祖,既以邵武府城为家,遂在城东大街乌龙井地方,建筑规模宏大之清真寺一座,俗称为“老回回堂”。又在城南附廓采购黄泥质土山一座,周围占地五华里,专作教胞聚葬及先人之坟场。该山原名星山,又名四龙亭,但自回民采为坟场后,迄今通称为“回回山”,至今相传不替,原名早失。清初寺毁于火,教胞即时改在城内东后街重建清真寺一座。新寺规模亚于老寺,寺内大殿、拜堂、经堂,位于西首,四周隙地环以花木,古楼参天,香风馥郁,风景尤称幽雅。前为宿舍更衣室、两廊房、接待室,旁有水房、灶房,占地虽不甚广,布置尚见周到。向右穿过二门再转数十步,三层望月楼巍然矗立。望月楼左转数十步为八字形之大门,门内两旁为回民义仓、果圃,围墙高耸,颇为壮观。惜年久失修,渐就颓坏耳。新寺落成后,教胞相率聚居四邻。东后街之名,一度而为“回回街”、“回回堂前”。“回回堂前”之名称,久而愈彰。虽地方警察当局屡易街道门牌,然迄今不呈现动摇。关于教胞习用之言语,原为国语,日久而国语之腔调略变,另成一种类似国语之言语。外界人称回民为“教门人”,遂称此种语言为“教门话”。教门话、回回堂前、回回山,适成鼎足为三之邵武回教特征。

三、人口与事功:明代以迄清初,教胞人口鼎盛,男女了口恒在六、七千以上。杨姓另有一支,繁衍于邹邑将乐,至今犹存。康熙、雍正年代,回民颇遭歧视,邵武自难例外,人口因之缩减。延至洪杨乱起,教胞备受摧毁,人口一落千丈,郝、李、米、郑、王五姓,先后不传;杨、马、沙、范、苏五姓虽传,而人口数量迥不如昔。最近调查男女了口,仅五百余人,足见式微现象,不可不警惕。事功方面,明、清科举时代,虽有清中叶歧视回民,然中试文武进士、举贡者,依然奕叶相承,谚有“无回不出榜”之誉。……

四、经济与救济:海禁未开以前,教胞以其勤朴、耐苦、勇敢之精神,经营工商业均有成就。而宦游在外及服官本籍者亦多,故经济状况尚佳,富裕之家十居七八。对于救济事业,历有义仓积谷,私人月捐善举,以赈恤教胞之孤老贫苦。清末以还,杨、马两姓所营规模较大、年代较久之商业,突受外力经济压迫归于失败。其它各姓生计亦因失业者增多日就窘迫。益以宦途改其旧观,世族中落,造成教中经济衰落之普遍现象。……

五、阿衡与教务:教中经济衰落既如上述,客籍阿衡皆因赡养困难,无法久住,斋拜之主持,教规之示范,遂惟本籍阿衡是赖。差幸本籍阿衡,娴于经学及教中掌故者代有其人,近如范日新、杨维庆、一苏文敏、杨锦堂、范葆三等诸教长,多曾游学于苏、皖、浙各地,回籍后,均被推为阿衡。惟阿衡全年所得之赡养费,只有寺产租谷三二十石,暨教胞婚丧忌日、教节日之经礼而已,每人分享不过国币三十元以至五十元,其清苦之生活可以想见。现各阿衡年事已高,杨阿衡维庆且于客冬归真。后继者失于培养,前途殊堪隐忧。……

六、五功与教规:……邵武回民对于五功之奉行,在昔视为金科玉律,信守不渝。延至近今,则有相形见拙之叹。念经渐被认为阿衡之事,能使子弟于未成年时学习经文一年半载者,十人之中一二而已。惟信念独一真宰,尚属男女老幼普遍之心理。礼拜则聚礼日有一二十人,教节如盖德勒、开斋节、至圣升霄日,

人数较多,是日教胞虽向不礼拜者,亦知赴寺听经。斋月封斋之男女,只十余人,多为年在五旬之上,青年绝少。教胞于日出前盛设饭菜,轮请阿衡会食封斋。日晡时竞备汤点送寺开斋,表其敬意。天课从前系按家人丁口与麦子时价相折合,称为“麦子钱”,开斋时分送清真寺指定之位置,由阿衡汇集分配之,并以赈济孤贫。近年教胞之贫乏者,亦系随意封送,麦子钱之意义渐失。称资满贯应纳天课之举,早已未能实行。朝克尔白(即朝觐天房),清季时曾由教胞礼送沙文一人出国,后无继者。关于教规方面:至今相习成风者,除不吃猪肉及烟酒不入清真寺、节日忌日宰牲必诵经启刀外,其余亦有数事可纪:甲、绝不拜偶像。不能算命、测字、看相、择日、堪舆术及其他一切迷信。乙、婚事之举行,必于吉期恭请阿衡诵经,并当众讲解结婚证约(俗称为洒子)。丙、丧礼不用鼓乐,不设灵位,土葬不用木棺,间以石板镶于土内,坟内围以经帐,不用殉弃物及衣装。尸身于洗净后裹以纯洁白布。坟面向西,死者必须于三日内出葬(俗称不过三个五时,按即不得逾三日之五对拜耳)。孝子及直系亲属之幼辈,早晚净身迎送阿衡走坟四十日。丁、祖先忌日必煎油香分送阿衡及直系亲属纪念。此外均与汉俗相去不远。

七、团体与家族:教胞虽因姓氏有别,各有其家乘族谱、祭产祀已回,但并无以族氏为单位之特殊设施,其心目中向以整个教门为一大家族。如清明饮茶及某家族有重要会商,多集合于清正寺举行之,团结古风,犹见留存。团体之组织,专制时代禁止人民集会结社自不待言。民国成立以来,初为回教自治言,次改为回教董事会,再改为回教俱进会及回教会。抗战事起,奉令将过去纷歧名称一律取消,依法组织“中国回教救国协会福建省邵武县支会”,以兴教建国为工作目标。现在会务之推动,赖马龙鳌、沙明、马春融工数人之艰苦奋斗,颇有相当之进展。

——载《月华》第13卷第16—18期

## 发扬伊斯兰文化之必要

(王静斋)

顷阅回民救国协会通告载称:国防最高会议因鉴于中印及伊斯兰文化为东方文化之主流,我国伊斯兰教徒为数达四千万,居世界第二位,且伊斯兰文化对于抗战时期之需要极为吻合,中国、伊斯兰文化之急待沟通自不待言;而伊斯兰教之经典,泰半以阿文写成;近东弱小民族所操语言,亦以阿语为主。为沟通中国、伊斯兰文化,与促进东方弱小民族之互助计,阿拉伯语文之研究贯通亦属必要。爰令行政院转令教育部,指定国立大学,开办阿拉伯语文及伊斯兰文化两讲座。教部顷已指定国立中央大学、西北联合大学及云南大学开办。现正物色教授人才,以期于短期内使该项计划实现云。

消息传来,闻者兴奋。此吾人素所希冀而不可得者,今将见诸实施,诚抗战期内民族团结进步之微兆也。虽然此不过初步办法。今后果欲彻底发扬回教文化,则非创设专门阿文大学不可。余游印度时,曾在拉乎尔、来克脑、特里等处,见有规模宏大的专门阿拉伯文大学,内容一切设施,较埃及亚支哈尔大学有过之而无不及。据印度教胞谈称:在印度西北角有数处专门阿文大学,均由英国政府创设,常年经费为数甚巨,亦由英政府支給。印度教胞因英人锐意提高在印度的阿文水准,始终感激英人此项美德。溯自各地由英人创办专门阿文大学后,人材济济,得与埃及亚支哈尔大学学生并驾齐驱。数十年来由印度阿文学士所编著之阿文典籍不下万余种。其大宗销售在中国西北甘、宁、青各省回

教区域。在此专门阿文大学内更附设波斯语,故在印度出版的波斯文刊物亦多销售在中国云云。英国对其殖民地——印度如此提倡伊斯兰文化,其用意当不在小。我国政府对于自国的伊斯兰文化更应注意发扬而光大矣。

日本本属佛教国家,从无一真的回教徒。回教文化在彼邦自无发展之机会。然近几年来,日本亦步英人之后尘,竟想利用回教文化作政治之工具。一面在东京建筑回教礼拜堂,翻印《古兰经》;一面派学生在埃及亚支哈尔大学攻读阿文,追求回教文化。按其用心,是欲得到实行大亚细亚主义之后,统制全亚洲之回教徒并操纵回教文化的全权。日人此图,固属迷梦,然在我政府应筹有相当的抵制。今者国防最高会议决定在国立三大学增设阿拉伯文与伊斯兰文化两讲座,默默中正是破除日人迷梦的绝妙方法。况当此非常时期,民族急需加紧精诚团结,实行节约,杜绝逸乐,以整个的民族,作一致的对外。考伊斯兰文化所注重的要点,在促进团结,抵御外侮;讲忠信,知廉耻,勤俭耐劳,不涉侈靡;拚〔摈〕除迷信,倾向理智。如此,则在抗战期丙提倡回教文化,对内对外适当其当。本人除拭目以观中国回教文化

之推进外,更愿介绍中国回教文化史于读者之前,望主持增加阿拉伯文与回教文化两讲座者予以特别注意。

### 一、中国回教文化之沿革

回教之有文化远在千年以前,然以逐渐进步,始成今日之大观。考其进步,端赖西方学者推动而来。远在东方之我曹不过袭其成法泊无自动的发明。其初所有来华之著作,多半波斯文,阿文者居次,查介绍回教文化入我中国者,先是波斯商人,厥后由历年往麦加巡礼者携来西方阿文抄本。各项学科渐渐具备。自海禁大开之后,活版印刷发明,西方阿文典籍一如雨后春笋,大量输华。内中以来自印度、埃及者为最多,土耳其者次之,麦加、叙利亚者更次之。自是以后中国巡礼者赴麦加不惟免去徒步之苦,且无须再事抄录随身携回。只此一点足证我国先达阐扬回教文化于远东之不易也。

查阿拉伯文虽属西国文学之一种,而中国人之读阿文,比较读英、法、德、俄等国文字不同。读英、法等国文字者,以读其原文,惟彼个人或识该项文字者能可解其义。读阿文则不然。读者汉译其原义连贯而诵,不仅自己充分了解,在不识阿文者闻之亦可尽悉其意义。相传开始译阿语为汉语并舍本文直读原义者,其为陕西先达胡大师。此公嫡于汉学,因便于本国读者起见,使中阿两项文语得以充分沟通,冶于一炉,其有功于中阿两项文化,自不待言。此老洵中国文坛上一特色人材也。至今所有读阿文之学生,仍守此方法。所译汉语悉按原文之结构,忽前忽后,一字不脱。译文较普通白话有欠流畅,故称为经堂语气。

### 二、中国回教文化之学科

回教文化之学科计分:字学,文法初阶,文法进阶,修辞学,认主学,法学,古兰经注,波斯文。以上皆为正式课程。试次第分析于下:

一、字学:阿拉伯字学,极其神髓。读阿文者,自拼音学起,在华人仅能识其构造。再进一步的造诣,向无师传。所可知者,学西方文字难,学西方之阿拉伯文字更难。就余个人论。学阿文数十年之久,尚未入其堂奥。其最难处,要在字学。阿文之难学,一在字根太多,二在变化浩繁。查阿文字根,约计四十万。每一字根,诸多变态。例如动词、形容词、名词、状词等类,皆各有其固定之用法,不得差以毫厘。此外更有“性”的区别,单数、双数、多数的不同。论字母不过二十九,最多五十个钟点,便可以学熟。惟每一字,非若中文可能随其音而得其义,谓其难学却在此点。然难学乃汉文家矧于故习之说法。若以阿文难学为回教文化之障碍,则为错谬之见。

二、文法初阶:阿拉伯之文法课本已属汗牛充栋。中国阿文界经先达选定的约有五种,类如五册,内容各有不同。然不过略言文法之大概,故谓为“文法初阶”。此五册在普通经堂内须经过二年之久始可竞读。资质聪敏之学生遇得良导师则另当别论。

三、文法进阶:此在中国所通用者约有两种,《导伍络米素巴哈》与《卡非解注》。此二种最速亦得经过三年竞读。至此方可言作文与会话。然只能粗知大概,以言细微,尚感不足。今代新出之文法课本,较为简单适用,而华人习于守旧,不喜采用。今后国立三大学选用课本,是一重要问题。旧日课本固不适用,但重选务求审慎周详,且须永久划一。

四、修辞学:此在中国指为研究称述事项之简洁明畅及善议论之技术之学。考阿拉伯文之修辞学比字学尤为繁难。故我国阿文学界自古求一能文可与西方阿文专家相评者寥如晨星。至于诗律一学,尤难索解。其变换之复杂,非老于阿文,致力于斯道者,可能问津。

五、认主学:回教之讲求认有造物主,乃科学的,非神话的,此吾人认主之独到处。在科学家成以为凡属宗教皆重迷信与神话。实则若此二者素为我教所按斥。因为回教是讲文化重理智的。较之借神权一味恫吓下愚者不可同日语,例如盘古开天,女娲炼石一类无稽之谈,不惟我教无此说,且非吾人所置信。考我教之认主学,其初惟依据天经(古兰)和圣谕(穆罕默德圣人所言)并佐以学者之理想。厥后希拉(腊)哲学抬头,其理论与回教认主学诸多尖锐的抵触。至是阿拉伯认主学者乃译希拉哲学为阿拉伯文,潜心研讨,结果竟将哲学上所有抵触回教认主学之要点,一一加以驳斥。自是以后,回教之认主学,夹杂相当的哲理。更以论理学上的演译(绎)法和归结法,决定造物之真有此证回教之认真宰,除依据天经、圣谕外,并运用新的科学方法。不宁惟是,且宇宙间形形色色的象迹,益证回教人的认主,乃是完全的智信,断非迷信。今代新的象征层出不穷,悉属我人认主学说之铁证。丁兹人欲横流骄奢成风之际,欲挽颓风。须采用回教之认主学,加以矫正。使人人认识造物,而时刻知有畏惧,维系人心,莫此为善。

六、法学:世人金(威)知法学一道,分有罗马法学派与宗教法学派,而国民同胞知回教尚备法学者极

少。世界所讲求的法学,若民法,刑罚,平时国际公法,战时国际公法,农法,商法等等,均为回教所具备,内中以遗产继承法比较的最为优良,且极宜于我国的现实。今单就女子继承一事说:早年中国女子并无继承权,因中国古制盛行宗法。宗有大小之分,宗桃继承已成普通惯例。女虽亲生而无继承权。回教法律,无宗桃继承,而有女子继承,但女子应继承之份额为男子之半数。例如某甲有子一女二,其遗产,在一男继承半数,二女共承半数。我国自国民党第二次全国代表大会决议案第九项及第一项始制定女子有财产继承权,但以男女平等为原则,刻已确定而实行之矣。无如于推行上尤其在西北回民区域,时常发生纠纷,而致缠讼经年。去年西北教胞邀余译定《回教女子继承法》,以便遇事有所考据。余允照办。脱稿后欲交法界专家审核,事未果行,而中日之冲突起矣。

七、古兰经注:在经堂中所列的最重要的课程,当属天经解注。经注很多,中国所采用的其为《戈追注》。此或者在早年为抄本四巨册,授受须历三四年。近年来西北各地经堂,盛行授受《侯赛尼解注》。洋装一厚册,完全波斯文注释。其原有的《戈追注》,又增出两种大注,专释《戈追注》,是为注解之注解。回教文化之进步,于此可见。

八、波斯文:中国回教文化之发端,原经波斯商人输入,已理论之透彻,断非后学所能望其项背。至于今代之学者则当推天津杨敬修(仲明)为第一。杨氏著有《四教要括》、《中阿初婚(阿文课本)》等书。此公富于国学,其文章较比其他学子另有独步。现在蜚居故都,从事古兰汉译,一俟出版,则为近代回教文化放一异彩,不卜可知也。迁安李廷相(虞哀)不幸已于上年作古,著有《大化历史》、《圣渝录》等书,已为海内同人所爱读。目前中国阿文界之新青年,当以留学埃及的云南人马坚、纳于嘉及湖南海维亮为最著称。马有《回教哲学》、《回教真相》等等译本,并已将《论语》译为阿文,在埃印行问世。纳有《伊斯兰教》译本。海氏虽无专书贡献同人,然以读其散见各地中外报纸之文章,则知此人抱负不凡,异日归国,必有惊人的巨制。上列前此之学者,皆为中阿两国文学兼通之人物。至于波斯文专家,当以清初时代的济宁常太师为鼻祖。此公著有《波斯文法》一书,迄今风行全国。华人之读波斯语,均以此书为门径。若常公者可谓此道之嚆矢。除上列各位学者外,在今次回教文化史上打破旧记录者,当属甘肃马万福(果园马老汉)。此公虽不请国学,而于改正本教旧误,发挥回教新的文化上,有极大的努力。西北阿衡之率真派(反对者呼为新兴教)多出于此老门下。一生虽无译著遗在人间,而务实立行,厥功甚伟。

#### 四、阿文学生求知之艰苦

中国回教文化机构,在甘、青两省为独多,学员额数恒在百名上下。其次则为冀、鲁、豫各省。惜学员不及西北四分之一。然以茹苦耐劳之精神论,似比西北学员高出一筹。余为旧经堂学员之一,身临其境有年,后担任教授什余载,辛苦备尝,罄竹难书。经年粗食淡饭,衣则布裤衫,造饭洗涤,自行操作。温习功课,忙中偷闲。黄夜三更,始得入眠。学员用书无处购买,且无财力购买,只得亲制纸张誊写。纸用毛头或粉连制厚,先用麦面作粉浆,将纸表成后,加白蜡,用光石擦平。其质较今之厚洋宣坚固,而且耐久。书写用竹笔,形式与现下之钢笔相等。书成,有时二寸厚。用木制的夹版与锋刃切齐,自行钉装。其形不异现代的洋装。本文内达此琐屑,意在表明吾辈经堂学生求知之不易,更藉以表彰中国阿文学生在旧的科学上已居有相当的地位,且在新的技术上已造出小小的模型。惜外间知者极鲜,推原其故,要在中阿文化之未沟通。其未得彻底沟通者,全由于双方学者之不相携手所致。言念及此,殊为可惜。虽然在读阿文者于无形中得汉学的帮助不少。所谓专门阿文经堂者,称为中阿学校未尝不可。只是居恒读阿文诵汉语,而终身不识汉字者比比皆是。美中不足,莫此为甚,亦云奇矣。

#### 五、结论

回教文化在中国回教人自身已具有独立竞存基础,似不必与外界联络;而外界在各种专门学业上之普遍与发展,似更无须增设阿文及回教文化两讲座。然而以冷静的头脑来观察,则实有自国立大学首先实行之急需。(1)、由阿文专家选富于回教文化卓识者,在国立大学向一般优秀的青年讲学,无疑的收效必快,且亦切实实用。(2)、无掩饰的说:回教是一讲求武装和平的集团,事事讲和平,处处重礼貌。但一遇外侮则不顾一切地群起抵抗。麦加历年一次巡礼大会,人数不下二十万。环游、跑步以及出发郊外;支棚露宿,俨然一次世界回民大操。此种照例的运动,断非他教所有。查回教中类此之仪式不一而足。今于过鼓声中增设回教文化讲座,实于目前之抗战有补。(3)、回教文化所讲的全是增进良知,维持社会,安定国家的学科。《古兰经》上告诉我们:“如果你们变更个人的心情,在主对你们必有所变更”。此告人正心,不得变态之明文也。又云:“你们不得在地方上为恶,真主不喜恶人”,是为浩戒人类不得破坏社会秩序也。

又云：“你们要服从长官”，即服从国家元首。仅此一语，概括一切。凡经元首认定的国家法令，在我人有绝对遵守的义务。当人心浮动，社会秩序应加强维持，民众爱国情绪必须提高之今日，增设回教文化，适当其时，却〔确〕于人心、社会、国家不无小补。（4）、回教法律是适合人情的，无过与不及之弊。其对于社会最大的功用，要在调合贫富阶级之磨擦。譬如人若拥有二十元华币之余富，造一年期满，即应出五毛济贫。历年开斋照例的人头捐（每人合华币约计二毛）亦为贫人所应享。此为调和贫富极好方法。……默查中国现实，正应仿此制度，予贫者以相当之安慰。（5）、回教道理重节俭，禁奢华，例如眼装一项，凡是价格过昂的织品均不准用（并不独指缎绸一类），其余凡属日用品，甚至用水，一概不准滥费。回民子弟自幼养成此种习惯，虽一粒之微，亦不敢随便一掷。现下国家正在对外抗战，后方之节约势在必行。回教此种制度，应在积极倡行，力求普遍之列。（6）、回教禁止耗神伤财。所以赌博一项，在回教中早已悬为禁例。至于骄奢淫佚及其他举凡丧耻败德的事，均在严格的禁绝之内。盖以社会染此恶风，不免造出不良的现象，而致影响整个的国家。兹值国家多难，而后方官吏与富家恣情逸乐已为达人所垢病。此时正应发扬回教故有的文化，俾此辈官吏与民众知而有所敛迹也。

——载《回民言论半月刊》创刊号（1939年）

## 成都回民现状

（虎世文）

### 读伊斯兰书志金祖同

去岁暑间，予以有痊夏之患，蛰居真茹四才阁，与秦中卫聚圣先生同居。先生治上古史，著作等身，间常致力考古学，盖与予有同好者。时先生执教暨大，因相约暑假中二人合力专治殷虚甲骨文字。褰绩旧说，时有心得。虽褥暑困处寓楼，汗出如沈，亦不以为苦，盖伊川所谓心闲者是矣。先生于此时尝属同治《墨子》，谓治《墨子》者众矣，虽众说纷纭，莫衷一是，然未有以宗教家视墨子者；有之坎帕经县胡怀深先生始。惟以之为佛教或婆罗门，似有未妥。予读《墨子》数四，觉其《非攻》（兼爱）诸篇，与贵教教旨相同，或竟为回教亦未可知。予隶籍伊斯兰，且好逻辑，治之较易，亥不为之？予虽终暑假未遑动笔，而志之未尝一日忘也。今春主庐江刘氏善斋，校录金石文字，得暇辄读之。孤诣力索，觉契合之处甚多，始自咎平日对于教义太少研习，未能引证也。时马达五阿衡掌教小桃园孤儿院，近在咫尺，且往请益，不足则往来函牍，相与赏析，困成《墨子为回教考》一卷。聚贤先生以之入《古史研究》第二集。有青浦杨宽者，治诸子之学，起而责难。虽予说未曾中折，然终觉证据太少，未能取信于人，反有张大吾教门户之嫌也，因欲析而比较其哲学之异同。尽发筐中所藏关于教义诸书，而尽读之。于前辈刘介廉、马复初诸公所著书，与《墨经》校勘，其说往往有互相发明之处。得益不浅。惟尝读英人强笃极斯所作《中国伊斯兰书目》一文，其著录汉文回教经籍，有二百七十余种之多，益感区区所读之不足。又苦教中尚无专贮汉籍之图书馆，未能借读。又思吾教文化，年来虽未免没落，而东南究为人文所钟之地，不乏明达之士，富有藏书者，苦未前知，无缘踵门假读。因录所读各书札记，汇为此编，以为弓旧之卷云耳。

不论教友或异教者，如有除下列各种外之教义书者，幸赐函上海西门高家弄四十七号鄙人示知，或踵门拜读，或假归数日，均所深感。

### （一）

《汉译古兰经》三十卷 睢宁姬觉弥纂。前有岑春煊、郑阮、夏寿田、哈少甫等序。据姬序称，从事译者共四人，李虞辰阿衡草创之，樊抗甫文学、薛子明阿衡修饰之。译既二十卷，抗甫归道山，由钟仁鹏舍人继之，为时二载云。按天经除阿拉伯、波斯二种原文外，译本有欧人穆罕默德阿里之英文本；日人坂本健一之日本本；汉文前有马复初译本二十卷，毁于火，只成五卷；北平铁钱君译本，其渊源出自日译本，与原经不免小有出入；王静斋阿衡有语体译本，已杀青而未刊；杨仲明阿衡亦有译本，未刊；哈德成教长有译本，载《中国回教学会月刊》，惜已中止。故完全译本，只此一集。惟微闻译时仍以天经奥衍，简接取材于英日二译本。而试读英日二译本，俱甚浅易。期与众观，而本译则纯以古文出之，洁屈难读，可培尚书，盖非一般人所能卒读。不知译意何在？其与……借此译本，以窥大道于万一……一语，似有未符。若欲以之媲美释藏则计亦左矣。盖个试以基督之《圣经》，与佛教之释藏比观，以瞻其教之盛衰，可知矣。盖佛典文字，可称茂美，然佛徒读佛典，而诚能得其哲学之意义者，多为一般绅士阶级，为数甚少；其不

能读而信佛教者，则多流入迷信一派，非真佛教徒也。至基督教之《圣经》，则纯以白话出之，务尽浅易，故能深入民间。不观其不数十年，其教旨已深入内地一般多愚脑筋乎？至士绅之奉其教者，亦未曾嫌其《圣经》之浅易，而稍退其笃信之诚也。况吾教文化之没落，无容讳言。‘教友互相讨论教义之机会既少，为之主者，宜如何设法将经典译成浅易平实之文字，使一般在水平线上之教友，人人能读，裨得稍明教义。今乃译成此道貌岸然之古文家言，滋所不解。虽董其事出之费者为教外人，而总其译事者，岂非吾教所谓明达之士乎？不此之务，而务为奥秘，以数世纪前佛徒译经之陈腐思想，用之于今日各教争胜之时，亦未矣。甚望王静斋阿衡之语体译本能早日付梓，以厌众望也。

(《人道》)编者按：王译语体本《古兰经》已出版)

## (二)

《天方至圣实录》二十卷 金陵刘介廉著。前附乾隆四十年广西巡抚朱椿误会 圣教为异端事之《奏疏》，并乾隆朱批《上谕》等文，又乾隆五十年袁国祥马士芳等序、跋。卷首为总论。卷一为至圣源流及五十代圣育小传。卷二为道统等源流图说。卷三至卷十六为 至圣穆罕默德一身事实。卷十七为 至圣赞颂。卷十八为 至圣平日仪行。卷十九为天方圣国风土习俗考略。卷二十为赞颂碑记等序文。按本书除前后数四卷外，余均以编年史例详叙至圣一身言行，考其事实，溯其源流，皆本诸经传，博采正闻而成者。吾教史实之书，此为第一。更接刘公为吾教通人之一，读其自述，谓年十五而志于学；八年膏曼，而儒家四部及杂家之书，阅之殆遍；又六年读天方经；又三年阅释藏；又一年阅道藏，竟道藏无物也；继而阅西洋书一百三十七种，会通诸家，而折衷于天方之学。……盖读书既多，积理自富，见理亦愈真。故《实录》一书，不但明教道渊源所自出，更示天下以证道体认之巨著也。可不宝诸？至前辈先后著作，不下数百字经卷。据同读过者，有《正教真诠》、《清真大学》、《清真指南》、《天方三字经》、《教款捷要》、《天方性理》及本书数种而已。亦有见其目而未读其书，有《清真释疑》、《认礼切要》、《清真教考》、《五功释义》请书。幸教友之有是书者，假借吾一读为感。至未刊诸书，据所知者，有《三一通解》、《天方乐书》、《先贤言行录》、《蜜尔索德》等十数种。苟教友有藏其稿本者，能集资付梓，以广流传，俾不至散失，则幸甚矣。

## (三)

《天方典礼》二十卷 金陵刘介廉著。海阳俞楷点订。前有兵部侍郎鹿枯、礼部侍郎徐悼、陕西道监察御史景日盼及山阳杨斐茶等序。案此书乃介廉先生从《天方礼法》书中，择其扼要而有关于民生日用辑成者。始著立教之原，中述为教之事。天道五功，人伦五典，穷理尽性之学，修治齐平之训，以及日用寻常居处服食之类，皆略述大概。本诸经籍，证以儒语。尤于婚姻、丧葬二类，三致意焉。盖此书之成，尚在清季。婚丧仪节，皆有专制，吾教教仪，不免与之小有同异，外人见之，每易误为西域异制。故介廉先生于此等处，皆引证经史，说来颇与古礼吻合，非一般一知半解者所能道。于以见刘公之博学矣。

## (四)

《天方性理》五卷 金陵刘介廉著。京江谈氏重刊本。前有王泽弘、乔松年、徐元正、陈芳梁、潘赏、丁湿、黑鸣凤等序。按此书为吾教性理之大著。刘公汉学湛深，复熟诸宋元理学，书窥经史，旁搜百氏，而一归于吾教旨趣，故有。“经则天方之经，理乃天下之理”一断语。是书有本经，有图，有传。图以著经之理，传以详图之义。深入浅出，天方之性理底蕴，明白无遗。同读是书，而有深感焉。盖异教攻汗，每谓回教文化低落，未曾产生文学及哲学上之巨著。然读是书，辞藻之茂，积理之富，足以媲美佛典，永示为法，孰谓吾教无文学，无哲学哉？然破落户每喜誉其祖先之如何丰功伟绩，富贵荣华，而已身不及焉，则吾教今日之一切退化，亦无容讳言矣。不惟无此等著作，即能读此书而明其大旨者，盖亦寡矣。再看其自序例言，惨淡经营，以成此巨著，乃并数十年来，竟无人能读，岂刘公当时意料所及者乎？嗚，哀哉！

## (五)

《西来宗谱》一卷 云南马启荣著。前有光绪丙子保熊兆序。板存粤东怀圣寺。此为马世明阿衡，自粤东携来杭州凤凰寺重刻者。前有光绪辛巳马桂森序，并明太祖高皇帝御制《至圣百字赞》及康熙三十三年、雍正八年二《上谕》。后附马桂森著《教规十六条例》，皆浅易平实，期与教友实行者。至《西来宗谱》本书，乃述回教入中国情形。原原本本，禅情洽闻，不愧渊博。惟述及妖物窜入，缠头降伏一事，不但迹近神圣，且与释教梦佛入怀事相混，故不可信。即回教之始入中国，或位始于隋，或谓始于唐，人各异辞，尚无定议。前晤达浦生教长，知彼新得一说，惟尚需佐证，故未发表，盖此事仍为一大哑谜也。即相传资以为证据之广州斡哥士墓，据王静斋阿衡言，以为亦难凭信。盖斡氏之墓，实在阿拉伯境内，并有《碑志》

可以证其为国戚，未尝疲于广州也。同按，此事一时似未能解决，尚须东西淹通史籍之考古学者，下一番考索功夫也。

### （六）

《正教真诠》四卷 真回老人著。前有崇祯壬午皖江梁以溶序，并自序。为目凡四十：真一元始 前定 普慈 真赐 真圣 似真 易真 味真 迥异 性命 真心 生死 人品 夫妇 仙神 正教 正学 回回 作证 五常 真忠 至孝 听命 首领 友道 取舍预备 察理 参悟 利名 较量 宰牲 荤素 博饮 利谷 风水 正命 令世 后世列目除“五常”一、“真忠”、“王孝”、“夫妇”等，可以观目领悟外，余如“预备”、“今世”、“利谷”等，非读其文，莫悉其意旨所指。兹为之分别提要如下。

真一者，认主独一也，万物非主，惟吾真主也。

元始者，众理纷纭，造化原始，惟吾尊主之尊一清净足以当之。

前定者，真主造化人神，所以试善恶之前定也。

普慈者，真主普慈今世，独慈后世，而今世所能足万物之需者，均主所赐也。

真赐者，即经言以妈纳，亦即《大学》之明明德。

真圣者，所以明至圣之无极也。

似真者，异端也。劝教友物〔务？〕攻此。

易真者，背叛也，外托正教之名，而内演空玄之理也。

味真者，不明真主，而妄自尊大也。

迥异者，所以明伊斯兰之所以异于异端也。

性命者，欲体认真主，必先续认性命之本原，庶不至囿囿不分矣。

真心者，天经所谓天地不能承载真主，惟正人之心耳。

回回者，乃清真之镜子，身回心回，报本反始之意也。

作证者，清真人德之门，首言我作证，盖欲人明所自来也。

听命者，不循自性，克己复礼也。

首领者，圣人云，尔等皆若牧羊之人，将来自尔等之掌职，一一皆有闻焉。

取舍者，劝人摆脱尘缘，始能契合原有也。

预备者，预备无常，要人为善，以享无穷之天国也。

参悟者，参悟声色，一归真主。

利名者，劝人少务粉饰仪容之名利，须知善恶乃本来之面目也。

利谷者，月利生财，积谷待价，二事清真切禁，为此者必不得真主之慈恩也。

今世者，说明尘世生活，无异一场戏剧，看得开处且看开。

后世者，无穷之天国，积一分善，多一分享受也。

### （七）

《回教辨真》四卷 许友义著。前有范怀唐序。缘宣统辛亥年间，有福音教牧师季理非者，著《回教考略》一书，攻汗回教典章，树帜挑拨。各地教友愤甚，群起责难。教中识者，恐起事端，出任调停者，有广学会伍某、沈某、哈某。而牧师李堤摩大，以为《回教考略》一书，既多妄语，则回教何不逐条辨明，事实胜于雄辩，较为妥善也。本书即因此而作。书分四卷，卷一“问答”，所问几十七条，如回教何以不用音乐？何以择饮食？何谓以妈尼等。皆甚浅易，可见对方未尝研究吾教教义，而妄施讥评之为可恶也。幸答者俱引证经典，语极中肯也。卷二“辨真”，将对方所举出之十条疑辞，一一解释，以和平口吻出之，毫无门户习气。盖不言则姑息害众，遗疵圣教，不得已也，岂好辨哉？卷三“考略”，福音教之考略也，所谓以其人之道，反治其人。盖吾教为开天大成之古教，报本反始，一秉真主，无偏无党，岂庞杂之耶教所得比拟哉？卷四“说帖”，深究耶教历史，如指诸掌，别其向背，明其是非，不作攻汗之辞，使季理非见而自愧，于以见吾教之忠厚处。

### （八）

《清真大学》一卷 金陵刘介廉〔王岱舆〕著。前有咸丰二年杨赞勋弃言，及清真鄙人序。共分八篇：曰“提纲”，摯其纲领也。曰“真一”，显正教之光明，驱异端之谬惑。曰“本分”，乃本然之动静，能长守则浑一。曰“本为”，人生在世，一举一动之著为形迹者，皆日本为。曰“数一”，中天之象，至后天则

总归于一，一本而万殊也。曰“体一”，万物非主，惟吾真主，人人皆须体认之也。曰“总论”，则兼言造化、教门、性命、生死等事。总观是书大意，乃以超意识之自我观，体认真主之说明。文字简洁，可作大学伊斯兰哲学参考书用。

#### （九）

《四典要会》四卷 榆城马复初著。前有咸丰九年其弟子马安礼序。卷一曰“信源六箴”，真一、天仙、真经、信圣、后生、前定是也。此大同于《正教真诠》各条，无容赘述。卷二“礼功精义”，大意乃分析礼功中所含义理。盖礼者圣人以之传授教友，身体力行之法。乃现有一般教友，非但昧于朝拜叩跪等仪，即所以要沐浴礼拜之意，亦复茫然。岂不大可哀哉？更有进者，沐浴斋拜，乃尊真主之明命，体至圣之遵行，以尽为仆之礼而已。乃今之教友，多误以为求后世幸福之工具与敲门砖，不亦误乎？卷三“幽明释义”。案人有生死，物有起灭，有所自来，则有所自归，理之当然。而世人多昧之，孳孳为利，孳孳为名，不足则起其机心，残害以逞。要知一旦无常，善恶之批判，无可逃也。第三节论人世因果轮回报应之说甚精确，足以折服释家。卷四“正异考略”。夫兴正必先除邪，安良必须除暴。邪言妄语，不辨不明，不言不著。故此篇反复辨难，推原诸教之非，由其无正学，而一难归吾真主明命，盖能于几希之微，明邪正之分，使人免入异途也。

#### （十）

《清真指南》九卷 滇马文炳著。按文炳先生，经名郁速馥，为穆圣四十五代孙。深通经籍，湛深汉学。前有康熙二十七年保天佐序，又附《进经疏》《请褒表》二篇。共分子目四十。以当时曾早御览，故文中一字一句，皆有所本。尤以“格物”“性命”诸篇，以天经之玄妙，阐明体认天命之原意，足与宋元理学相颉颃。教友若能互相勉励，沉心讲求，实力奉行，足符真主之明命也。本书为同治九年粤东省城濠畔街清真寺重刊。有马大恩序。有言曰，……闻前刻诸书，竟有回人携以他售，攫取多金者，殊出予意料之外也。……夫理与欲不两存，义与利不并行。夫刻书者，乃感流俗之披靡，教规不讲，教旨不宣，故出重资，印刷流布，无非诱掖教友，光明正教而已。凡属同教，宜如何多方助之，以观其成。今乃以人之劝世者，以之资利，岂不可恶？而流风所布，于今为烈，不惟如此，乃有以讲究教门，为名为利者，其心术之不正，实为圣教之阻。吾辈宜如何鸣鼓以攻之。

#### （十一）

《天方诗经》不分卷 滇南马安礼著。前有同治五年马德新序。初马复初先生，有志站述，意欲将补虽里之《衰衣颂》，译为诗经，久而未成。安礼为先生弟子，承师志，讲习其文，更与博通经籍之马坤朝夕讲论，纂译成章，以《海尔布梯注》人巴珠注疏，合而注解之，上冠以纳相廷书之天方原诗，遂成此著。虽语意字句，悉本天方经籍，而揣声炼色，颇拍合雅颂正声。更按此书，虽光绪年间付梓，而市上极不经见。华亭高吹万先生治《毛诗》，藏诗经类书最富，见此书而好之，欲相让。予以此乃天方经籍辞之，乃叹缘悭而已。

#### （十二）

《万化正宗》六卷 刘守信著。此书大意为发明真与幻之几微，继而分阴阳，做天地，化灵光为先天，造人身于今世，自人祖阿丹至至圣穆罕默德，以及列圣之史略，无不详明，可作吾教之哲学史观，可作吾教之历圣逸史观。诚入德之门，开闭塞之途也。

#### （十三）

《卜合提雅勒传》十卷 北平李虞宸著。本书大意为有胡达达德者，因穷困流为寇盗。有二沾国王者，发兵剿辑。贼皆被擒，胡达达德亦在其中。王见其身躯壮伟，容貌不凡，拔之于稠人之中，派之经理御马，赐名卜合提雅勒。卜合提雅勒蒙王活命之恩，且予厚禄，大德之下，乃立志为善，于是构成轰轰烈烈之大事业，亦吾教逸史之一。至虞袁先生著此书之意，则以普通一般阿衡讲经，多将善恶报应历史兴衰为资料，教友之所者，每感枯寂，先生蹙然忧之。一生行事，每多奇遇，足以启发观者之兴趣，藉以劝教化也，故原名《天方奇观》。

#### （十四）

《正教理论》一卷 晋城马骏著。为文十八篇，多吾教人士应具之认识条件。如回回教之哲学与世界之终始，以明吾教大同之旨；念礼斋课朝，以浅易之理论，俾教友不滞于物，味之罪，色之罪，劝教友宜归朴反真；灵魂研究，暗示迷信之不足恃，偶象之虚无，反映吾教反本之意。此等文字，皆于教友思想方面，



有莫大之助力。故其自叙曰，俾吾教青年学子认识真主，知所趋向。趋向既正，将来由物质进化，而归于精神进化，庶不至随波逐流，迷厥本性……。深佩著者之不愧为有心人也。微闻著者为留学界前辈，无怪其言宗教而对于科学又有相当之认识并防范也。盖有机事者，有机心，宗教为特殊之社会意识，人类能生存于自然界，生活能取给于自然界，于愿已足。若诛求无厌，为种种科学之发明，机心以起，则心灵上必生变化。宗教为维系世人道德起见，故对于科学，不能不稍具限制也。故予深佩著者……归于精神进化……一语为有识也。

#### （十五）

《清真要义》一卷 晋城马骏编译，沐恩李锦春校订。前有马云亭、马自成、冯延铸等序及自序。此书大意，不外天经之大义，教规之常行。或得之汉译各书，或闻之教中阿衡，要皆有益于世道人心者，故颇浅易可诵。其中“沐浴条件”、“真经海谛二十则”等，俱为教友平日应奉为圭臬者。而“格言”一则，为父母者更宜以之晓谕子女，不惟吾教教旨，亦日常行事所必具之公民常识也。又一篇名“申明穆圣为奉主行教者，非好武力者，亦非顽固以多妻立教者”。题虽冗长，而尤宜与教外人言之。盖近日最痛心者，为南北教案之时起，固教外之不明教旨，而根本吾教亦太少对外宣传，故教外每多揣测之辞，教友不察，误为侮辱，群起攻之。虽一时能使人柑口结舌，而心诽腹议，无法制止。故欲免此等事，仍以宣传说明为主。据予耳目所及，外人每谓回教为多妻制，并以之辱及穆圣。苟使无教义常识之教徒对之，虽不默然，亦将无言以对。不知上古之时，亚洲各国，皆有多妻之制，而我圣人则又虑教徒之寡弱计，故示欧默尔以多娶，盖为张大教门之计，并非永以为制。观于今之回教国，俱一妻制者，可知矣。著者着力于此等地方，不愧识者。而“各教互论”一篇，不偏不倚，一归吾圣，无时下阿衡习气，一开口即辱及他教之崇拜者。人谓吾野蛮，吾教义固如此乎？理直气壮，以和平之口吻出之，可以折冲尊阻，亦可以拒人于千里之外也。予于此益佩著者不愧为穆圣之笃信者，盖穆圣固和平之尤者也。

#### （十六）

《天方三字经注解浅说》一卷 金陵刘介廉著。有嘉庆己巳年袁国作序。袁其弟子也。书仿《三字经》，三字一句，自“真主开，通乾元”始，至教义末节，俱详载无遗，虽中杂性命之说，非幼童所能解，幸注解浅易，深譬远援，务期详尽，所谓深入浅出，小儿熟读，自有悟解处也。书刻于同治九年，板存镇江城西大寺。

#### （十七）

《择要注解杂学》一卷 马有林著。前有光绪戊子退思子序。按《杂学》一书，本经文之言沐浴朝拜之事者。按沐浴朝拜，吾教五功之一，乃教民所应日日从事以亲近真主者。而目睹晚近东南一般教徒，每视为赘疣。迨于为此，乃又有朝拜而不沐浴者，不知不洁其身，不洁其心，而欲从事于朝拜，其为不敬也大矣。又有知沐浴而不知大净、小净之条件者，又有知朝拜而不知念真经者，相率趋于简易，以虚应故事，则其不敬又甚于不沐浴不朝拜者矣。故吾教教徒而笃信者，必先知此。此书之作，盖有深意存焉。原书上列经文，下为汉译，旁加浅注，颇便初学。凡言沐浴者十六则，言朝拜者三十六则。

#### （十八）

《省迷录》一卷 原名《穆难必哈提》，其义为提醒也。提醒者，乃提醒原来领命之因，与夫在世当行应止之事。原译者返名，存序一首。此为买虚吾家藏稿本，马云亭将军属马君图先生校正刊行者。本书大意，乃述列圣之言行，有益世道人心者。惟原书未完，为可借耳。

#### （十九）

《归信切要》一卷 著者逸名。民国三年上海穿心街清真寺印行。上列经文，下为汉译，此书为赞颂一类文字。

#### （二十）

《教款捷要》不分卷 济水马伯良著。伯良讳忠卿，康熙时人。乾隆四十五年重刊。此书大意，翻译经籍中之言条件者，尚属浅近，颇便教友翻阅。板存粤东，流传不多。有心教务者，宜出资重刊，广事流通，有益圣教不少也。盖我东南诸省教友之颓废，怠于教务，已为至极。其最显原因，为对于教义太少认识。平日既足趾不入寺门，惶论沐浴朝拜。而各地教长，亦多抱只有来学，未见往教之说，未肯俯与讲习。而每有聚礼之日，破口讥骂，虽心存功谕，然亦术之下者矣。故据鄙意宜多译著浅易之教义书籍，间接劝化之为善。不观基督、天主，其劝教工具，无非藉官话《新旧约》，盖浅易则易深入一般人之脑筋故也。惟

有心者识之。

### （二十一）

《大化总归》二卷 宛陵马开科著。前有同治四年马德新序及马锐序。案开科为榆城马复初弟子。复初汉学精深，渊源有自，故此书文学通畅，不亚《性理》。大意谓真宰化育万世，化生万物，固造化之至奇，神化之莫测者也，此为先天。至中天则由无形之理，而著为有形之象，人生行事，皆著为形迹。及至后世，则尘世中生生不已者，胥归于此境。万有之形色，莫不尽化，万象之义理，无不显化，此其总归也。同读之盖深有感焉。盖怪世人何以太昧于先天之浑混，后天之分明，而独孳孳于尘世之中，起其机心，以相争逐？要知一旦无常，后世之批判，无可逃也。何乃损人利己之心太重乎？予愿世人之重利名者，多读此书，世人之具机心者，多读此书，冀能稍发现其良心于万一。子于此有厚望焉。

### （二十二）

《天方奇异劝善录》四卷 迁安李虞宸著。予接劝教之书，其材料最感枯寂，盖其所言不外信仰朝拜谨言慎行等事。以人情之好奇，每多阅之不终卷，此基督《新旧约》务为浅易故事体之意也。至吾教诸书，则多道貌岸然，使人不易亲近。独此书则否。内载典故五十二则，虽关于道学者有之，关于理学者有之，关于劝善却恶者有之，而文字平实，雅俗俱等。深者因可以体道，浅者且足以消遣解问，诚能得一般教徒读者之心理。予意后之作者，宜永以为式。

### （二十三）

《圣谕详解》不分卷，迁安李虞宸著。共四十章，俱圣谕之平实可资言行者。夫正教之兴，无非藉教徒之能阐扬天经，发挥圣谕而已。惟天经奥衍，非诵习数年不足尽其微妙。而聚礼之日，阿訇讲演，多语焉不详。至造译之本，虽浩如烟海，然欲求其能钩玄提沉加本书者盖寡，因无辞滥调，每为读者所病。此著则无此弊也。

### （二十四）

《清真释疑补辑》二卷 石城金天柱著。前有乾隆三年自序。按天柱字北高，乾隆翰林院四译馆正教。既深经史，复旁通经典。著此之意，盖缘当时士大夫之流，不识吾教经典，不究吾教教旨，以为西城圣人，非吾族类，不遵中华正朔，异言异服，斋戒沐浴，以为不知奉何鬼神。评话愈多，物议风起。当时金先生备职四译馆，以为奇耻，乃著此编。旁引曲喻，自饮食衣服琐屑之事，以至性命义理之辨，莫不尽阐。而其引证汉儒义法，又非肤浅者所能道。反映今日吾教文化之没落，教义不讲，教典不究，逞论能深通汉学者。幸今之言伊斯兰教育者，三致意焉。

### （二十五）

《天方道程启径浅说》一卷 武都花湛露著。此书大旨为吾教人德之门。共分七段，首段总论，余六段均为解释“寂克勒”之名目位次及禁解条目等。盖吾教义理深微奥妙，有非一般人所能明瞭者。惟登高自卑，行远自遐迹，理学经典之译成汉文者不少，然皆言其理而未明其功。此书虽浅，实为进德之阶。欲上进教门，不可不读之书也。

#### 附录教外人所著书

### （一）

《回疆志》四卷 苏韬围辑。见卷首沙济福森布序，疑为旗人，未暇详考。书中有乾隆三十八年字样，又有由穆罕默德去今一千一百七十余年一语，推知其作期当在乾隆四十年左右。首列乾隆二十四年御制平定回部敕铭叶尔奇木及平定伊西洱库尔淖儿二碑。卷一分“天时”、“地理”、“山川”、“城池”四目。卷二为“面貌”、“性情”、“房屋”、“衣冠”、“饮食”、“婚姻”、“丧葬”、“物产”等杂记，凡十九篇。卷三为回人官制及各城户口。卷四为赋役、钱法、刑法、隘卡、邮驿路程、外夷等六篇。按新疆一省，居中国西北。天山南北之大平原，土地肥沃，居民甚多。都吾教教徒。据卫聚贤先生考据，以为其人本中国之夏民族，自西移来。秦汉之际，散居山西、甘肃、陕西一带。后被匈奴所逐，而据其地，即所谓塞种、月氏种者是。至汉代数用兵于大宛，即为此事。嗣后中原强，则属中原；边地北部民族强，则属北部；西部民族强，则属西部；有时亦乘机独立。至光朝始列为行省，视同内地。但因交通不便，文化低落。回

汉二民族，又以信仰不同，各自为政，百年来已数起事端。而一切文化经济，时受其阻，无法发展，坐使偌大宝藏，委叶于地。近时政府因感于东北四省之沦亡，爰有开发西北之议，且已逐渐实行。居此时吾教

东南人士，亦宜稍加注意。盖新、甘二省，为中国回教之发源地。因交通不便，声息不灵，几如隔绝，非只吾教之耻，抑亦振兴教务之阻。幸有识之士，共起谋之。本书共装三册。去岁游历下得之大明湖畔书棚，以为未刊稿本。今春卫聚贤先生曾以之刊入《西北月刊》，惟出一期即中止。同以此书所纪各点，倘属详实，教中尚无此等著作，拟集资付梓，以广流传。幸教中明达之士赞助之，亦吾教前途之福也。

### （二）

《蒲寿庚考》五卷日本桑原骘藏著，镇江陈裕菁译。按蒲氏为吾教大族，其宗盖来自西域，寿庚即其一。寿庚，阿拉伯人，南宋间为客卿，官福建泉州提举市舶。市舶即互市舶，亦即今之邮船，当时由华往外国或外国来华之贸易船也。政府设署管理之，犹今之海关然，谓之提举市舶司。寿庚任此职，于彼时南洋通商上，至有势力。盖口教之输入，半藉通商之力，尤以福建之泉州、浙江之杭州、粤东之广州为最早。寿庚当时以教徒而官斯职，实于回教之东渐有大力，且亦宋元鼎革时重要人物之一也。顾其事不惟言古史者鲜知之，即吾教中人亦无知之者。岂不异哉？予于此因感觉吾教千百年来，不乏通人才士，而其姓名类多湮没。即如广州怀圣寺之翰哥士，杭州清波门之阿老丁，均吾教先贤，其生前事迹，乃多湮没无闻。此不但关系吾教历史，抑亦东西交通史之重要史料。幸教友之明达史事者，稍留意及之。

### （三）

《南疆变乱中之缠回民族》一卷，为吾友歇浦陈志良著。缘本年一月中，电传南疆独立，组织伪府。政府当局，虽竭力否认其事，而报纸送载，消息频传，已为不可掩之事实。其真实状况，因新疆僻居西部，交通阻隔，莫悉究竟。甚至有人连新疆居中国何处亦未知，逼论此次事变复杂之背景。志良兄有感于此，因著此篇。共分五章：一绪论，二缠回情况，三缠回生活，四缠回礼俗，五缠回宗教。虽未能详尽，要已见其大概。更根据其所述而推究之，可得下列诸缺点：

- 一、纽于“寺院回教”（Maspus Islam）事业无进步；
- 二、缺乏普及之公民教育，人民智识幼稚；
- 三、交通阻隔，一切文化事业难以普及；

四、宝藏未经开采，货弃于地，民生经济极感困苦。故欲解决新疆问题，须先解决种种回民困难，又以普及教育为先。予于《今后回教的教育问题》一文中，已详论之。盖藉宗教之团结力量，再具新民之脑筋，则一切南疆之经济问题及北路之政治问题，俱得迎刃而解。今政府盛唱开发大西北，于交通实业方面，已逐见成效。幸教中明达之士，有力者效力，有财者输财。以普及回民教育为己任，不惟助政府一臂之力，抑亦吾教之光荣也。伊斯兰之复兴，实利赖之，

—— 载《人道》第1卷第6、7期合刊至第11、12期合刊

## 成都回民现状

（虎世文）

成都是四川的省会，位于本省中部，附近平原，成为盆地，当抵江与大巴山之间，土地极为肥沃，为全川之冠。城周广二十二里三分，东西城距离九里三分，南北七里七分，市街整洁，商业辐接。人口约四十余万，城内分大城与少城两区。少城在城之西隅，周五里五分，康熙五十七年筑，为满人居住之地，称曰满城。民国以还，满人势衰，城垣亦被当局拆卸，屏藩既撤，遂受同化，向之雕梁画栋，侯门王府，今则悉被汉人购得，任人居处矣。

成都回民约千户左右，人口约万余，向居住大城内，以西华门为最多，东华门次之。旧皇城之贡院街，则为回民经营生意之大本营，非回民之业饮食者，在此地甚鲜立足之所。当回民鼎盛时代。西华门一带皆为回教人的范围，几成为回教区域。其风俗人情，迥与他区异。语言、风俗、习惯方面表现之差异，尤为显著。在西华门生长之人，不仅教外人视为特异，即在非西华门之本教人看来，亦大为悬殊。语言方面表现的，如：“风”之一字，西华门读如“分”，“红”读“横”，“绿”读如“留”，“缝”读如“焚”，种种变异读音，不胜枚举。至于风俗习惯方面，如逢年过节，庆贺酬醉，放鞭炮，贴楹联，及一切民间风俗，西华门居民绝不仿行。反之，遇有回教节日，则张灯好挂彩，穿红着绿，莫不喜形于色，热烈举行。男子之习尚，多好武和每于听夕。练拳耍棍。舞剑玩枪，盛行一时，故清时，回民之武官甚多。饮食一层，非常谨严，除回民贩卖者外，虽日常所需之调和，亦不苟且取诸非回教人。综合语言，风俗，习尚，饮食诸端，

无形中送构成一绝大之壁垒，寥若晨星之回教徒，数百年来，未受非回教人之同化作用者，殆由于此。

现下世界进化，生活日繁，人类为谋生活上之需要，势须就食四方，彼迁此移，变幻靡常。于是有回民区域之目的西华门，已不复为往昔之清一色，而变为汉回杂居之所矣。该地自非回教人迁入以后，效颦学步，互有影响，前此之风俗习惯，为之大变。自是以后，回民逐渐衰落。迄今西华门大部分房屋，都落在非回教人手里。抚今追昔，能不喟然！目前回民都散居于城内，有产阶级多卜居于少城。盖以少城地僻人稀，林木密茂，空气清新，宜于居处；鳞次林比之小巷，酷似北平之胡同，但清洁平坦，则过之。其余多数，都居于旧皇城附近一带。

回民之经济，在昔本甚丰裕，小康之家所在多有。近年历受时局不靖之影响，军阀乱战之摧残，颇呈枯槁之象。其能维持永久，不感生活之威胁者，不过十余户而已。其余靠两手挣来过活者，约占十分之六七，赤贫者约占十分之二三。其经济之来源，百业俱备，至为复杂，小本营生者占大多数，资本在万元以上者抵有几家，数千元者约十余家，千元以下者约百余家，其职业之分配，军政界约占百分之五六，邮务约占百分之二三，教育界占百分之一二，商业约占百分之四五，而商业除几家开设煤油公司，绸缎、电料、药房、字号之外，大抵以业饮食、油米、屠宰为多。手艺人不甚发达。此外贩卖杂货，往来于松潘、懋功、打箭炉等处者亦不少。成都之屠宰业，以牛为大宗，且为回民之专业，每年约宰一万四千余只（今年春市府出标招包为一万二千只），每只纳税贰元。屠二，城内小西巷系黄牛屠场，西外金仙桥则为水牛屠场，屠户约五十余家，资本在千元以上者不过十余户，每日二场约宰牛三十余只。中秋系牛肉节，前后三日每日约宰百余只，此等屠家或自行挂架售卖，或批发与人，每斤约一角贰分。靠此业养活者包括数行，不下千余家。直接方面则有宰牛者，剥牛者，剔肉者，刮杂碎者。间接方面则有牛骨商，制皮厂，角蹄，牛尾等行。仅此一业（指屠宰业）养人甚多，故回民聚住之地，大抵邻近屠场。成都市之屠场，距皇城不远，所以皇城附近之回民特多，不过近受市府取缔，勒令搬出西门，故近来西外金仙桥一带，鸠工拓地，建筑屠房者，甚为忙碌，纷纷迁出城者已达三十多户。吾恐十年之后，城外居民，或将超过城内矣。

牛肉架之地点，以皇城贡院街为多，其余各街甚少。然成都市区辽阔，距该街远者，往来甚称不便，于是乃有走担，担往各街叫卖，走担约三百余户。

成都妇女生之计，率多仰赖男子，深闺简出，勤劳耐苦，平日治理家事，抚养子女之外，偶有余晷，则从事一种专有之副业——编织物。此种手工业，大概系由陕甘传来（各季毛袜市起，多有陕人运毛袜来J！售卖，编织大体无甚差异，不过毛线稍粗，式样笨拙而已）。初系回民之专业，后来回汉杂居，汉人亦会编织矣。毛有牛毛、羊毛两种。牛毛产于康定，价甚低廉。羊毛来自松潘草地，系由老羊身上剪下，长约六寸余，每斤约五角余。取羊毛之手续较牛毛为多，先用退油皂水洗涤数次，再用清水透清。曝乾则成洁白之绒毛。用手撕之，则成匀净绒毛。此后，用手工纺成毛线（纺法系用五寸长之圆木棒，中凿一孔，以一端有两钩之竹节插入，成十字形。以少许之毛系于有钩之一端，用力旋转圆木，徐徐纺之，即成毛线）毛线纺成，用长约五寸很细之竹篾五根，编之，可以编成各种样式之毛织物，如男女袜、手套、衣裤等。冬季有毛袜市，各地来贩者甚多。老嫗少女，均手执袜，上市兜售。毛袜之利甚微，但亦视其手艺之高下而言。手艺精者，毛线细匀，编织美观，男袜可卖一元多一双，每羊毛一斤，可售三五元，每年勤劳不辍，亦可得念余元之收获。手艺低劣者，出品甚粗，既费材料，又不雅观，每羊毛一斤，仅获数毛钱之酬报。至于牛毛，出品粗，不经穿，获利便微，除老嫗外，都不愿做。稍有积蓄之妇女，多在夏季将羊毛收买存储，待价而沽，获利甚厚。贫穷妇女，困急欲脱售，虽削价出售，亦所不惜，现此种手工业，已被舶来品之机器工业击破无余，靠此微利以维持生活者，已大失所望。于是年青而有眼光之妇女，多弃此而去谋生产，纷纷购置缝纫机器，招领生活。目前有缝纫机者，已有十余家。老弱者仍理旧业。于此可见成都妇女勤劳之一班。

成都：回民之历史，远在明季，今新都县属之罗家寺，系成化年间所建，即其一证，不过崇祯末年，张献忠陷成读时，曾遭浩劫，原来之回民恐已不复存在。成都县志云：“献忠败走，城财墙塌。”清顺治时，移居成都者，络绎于途。成都回民，当在此时来居，其来源要以陕甘及湖广人居多。现成都回民，询其原籍，多以陕甘某处对。至于湖广人多系大族，现在所遗支流甚多，为马、苏等处，都有一定之排号。其后外省人经商、作官来川，落户者亦不少。故今日成都回民，都系外省籍。

成都之清真寺，共有十一座，兹列表于后：

皇城坝附近永靖街之皇城寺最大，面积约十余亩。大门对面有照壁一座，甚为雄伟。此寺系建自清初，为云南籍之薛巴巴募捐建修。工程浩大，为全市清真寺之冠，民国六年，罗戴之役，不幸毁于火。兵燹后，又经该寺首人出外募捐重建，但工程甚简陋，不复旧观。皇城寺所属教民，约三百余户，专款甚丰。贡院街之义学寺，东鹅市街之十寺，西御街之西寺一部分，均毁于火，民国八九年间，始重建。清真西寺，原在祠堂街关帝庙地方。清康熙时，满人来川，建筑少城，始自该处移至现址。东寺原名泰福寺，系秦州福乡人，来川贩卖药材，寓于该寺附近之同茂行、何胜行等药店内，为便于作宗教之仪式（礼拜）而捐资建立者。该行帮以萧姓为最富，故其捐资亦特多。后改为前门寺，以其位于皇城之前门也。其后陕甘事变迭起，药帮中止来川，该寺为川人接管，乃易今名。当药材帮往来于川陕时，贩骡马来川者亦多。顾骡马设市在今后子门附近之骡马市街，骡马商人，或寓于市之附近，或由他处来市售卖，每值礼拜时，甚感往来前门寺之不便，乃在市之附近羊市街购地建一寺，以便礼拜，即今之九寺也。考其命名之原因，或在八寺已建之后，或常时已有清真寺八座，不然仅有七八九十寺，而无一二三四五六寺，不知何所取义。北寺原来系在北门外赛英台，后因寺侧建城隍庙，侵占寺址涉讼，乃由城隍庙在城内购地一方，送与清真寺，请其移往，始罢。此清光绪时事也，现寺之屋基尚在，称为寺台子，已为荒草蔓冢所埋没。

成都市清真寺中之最古老者，当推鼓楼寺，该寺建筑甚雄伟，大门进去有木牌坊一道，院中有凉亭一座，亭基甚高，四面均有石栏干。大殿分两重，为九九开间。屋高三层，每层均有爪角。两重大殿，各有穹窿，俗称凤凰窝，直径约一丈。分七层，上层略小，形式成圆屋顶式。殿顶装有方格之天花板，每格都有不同之图彩。大殿木料全系楠木，虽历年所，不起蛛网，窗棱格门，撑弓照面，都雕精细之空花，极为古雅美观。大殿四周有卷棚走道，以常步测之，每方得五十步，殿内正中悬有匾额一方，字体端正，书法劲道，其文如下：

奉天勒命

太祖高皇帝御制

百字圣号

乾坤初始天籍注名

传教大圣降生西域

授受天经三十部册

普化众生意兆君师

万圣领袖协助天运

保庇国民五时祈佑

默祝太平存心真主

加意穷民拯救患难

洞彻幽冥超拔灵魂

脱离罪孽仁覆天下

道冠古今降邪归一

教名清真穆罕默德

至贵圣人

洪武捌年（广运之宝）伍月日

世人以殿中悬有明太祖之百字赞，都以为该寺系明代产物，殊非事实。可惜该寺中对于建筑年号之记载，追寻不得。据云大殿之前，原有月台，台下两旁有碑亭，各有六方大碑两座，咸丰年间培修时，月台折毁，碑亭取消，充作屋檐石用了。殿之对面，即凉亭。对越之际，益加抵肃，惟两边添建矮廊，殊为减色。大殿门前悬有“世守良规”匾额一道，下浣落“雍正甲寅果亲王题”等字，亭上亦有雍正年间匾额数方，由此推之，该寺亦为清初时所建。殿上之匾，特不知由何处拓来，则有待于考证。该寺系为成都清真寺之最老者，直不过为清初所建，其他各专更无论美。清真寺之组织，管理寺务者从前称乡老，现称董事会，系由教民公推担任者。董事会设董事长一人，董事若干人，以推行专政。寺中有首领一人，日益玛目；宣谕师一人，曰黑退不；叫礼一人，曰穆安金。此三人合称曰三道。从前三道系世袭制，子孙相传，伊然业主。今此种制度，多已废除，改下聘书，且死亡缺额，多未填补，故三道之制，渐归淘汰矣。

三道之上，尚有阿衡一席，系经教民聘请来寺。阿衡之职务，对外系办理教民在宗教方面应尽之事宜，

对内传教设帐,教授生徒,概分大小两学。各清真寺都附设有沐浴室,供人每日礼拜洗浴之用,附近教民亦来夺取水。此种设备,各寺都有,每年每寺平均约用煤炭七千余斤,需银百元以上。寺内经生,每月尚须津贴,每人自五元以下不等,十方共计约百人,每月约五百元。阿衡、三道及寺役之津贴,约四百余元。每月开支共约千元。此经济之来源,大抵各寺都有常款,并不仰给教民。成都十方,都各有不动产、流动资产,月以子金收入,供给寺用,绰有余裕。上项产业,多系教民自动施与寺上,请寺上阿洪诵经追荐亡故,以子金作寺用,寺内收到施金后,刊碑砺石,用垂万古。

成都市回民受教育之人数,尚称发达。现有私立男女小学各一所,男校在东鹅市街,女校在西鹅市街,男校系光绪二十九年开办,回汉兼收,不分畛域。毕业学生服务社会者颇不少。该校因地址狭小,容人不多,故仅只六班,共有四百二十余人,回民约一百六十余人,女校系民国十六年初创。地址系皇城寺侧附设女校旧址,重加培修,尚敷应用。开办时仅三班,约九十余人,现增至六班,约三百三十余人,回民占三分之一。两校课程均照部章,每周在正课之外,各班添授回文二小时。虽不分畛域,但非回民都不愿学。两校校长、教务主任,均系义务,每月开支。两校共约五百余元,教厅每年补助一千元。其余之数,系由俱进会在牛捐附加项下支拨。今年春,牛捐改为国税,每只增至贰元,免除附加,该两校经费,遂无着落。虽经该两校董事会向当局呼吁,已允照拨,但截至现在,尚未领到。

男女学生,肄业于中学者约六十余人,大学仅十余人,此系属于一般性质者。至于特殊之寺政教育,合所有清真寺之数,共有大学生百余人,小学三处约二百余人,大抵专授阿文,亦间有加授中文者。如东鹅市清真寺,每天早晨教授阿拉伯文,晚间教授中文;人寿巷清真寺附设小学,在阿文课之外,亦附授中文。

清真寺附设之大学,系一种私塾性质,毫无组织。各寺都有学生,多者二十余人,少者数人不等。有住堂者,有走读者。每天早晨开始上课,课堂只一长桌,学生围坐于长桌之两面,阿衡居上,就阿拉伯文所书之经籍,用中文讲解。科目全系关于宗教方面实用者,如文法,古兰经,教律,回教哲学等。时间约三小时。讲毕,学生散去。有埋首案头,从事抄写者;亦有置之不顾,虚应故事者。查十年苦修,学成名就,即有他寺来聘,充当阿衡,于是乃师授以锦衣一龚,出而任职矣。学生之生活费用,每月除寺上补助数元外,大半都靠教民之酬赠,以资弥补。此项报酬收人之多寡,亦视其人之交际广狭而定,数元数十元不等。但现下生活日高,百业萧条,差不多的人家,都不敢做事,遇有祖先祭日,都缩小范围,请一二人诵经追荐而已。所以现在经生之生活,已受莫大之威胁,上焉者纷纷另谋出路,无能之辈,亦惟有厮混而已。

成都回民最高团体组织,首推中国回教俱进会四川支部。该会成立于民国初年,后于民国十五年改组。地址在西御街,其组织分正副会长、评议、财务,文读数股,悉依北平总部之组织。该会会长为现任四十五军第七师师长马毓智氏。改组后之俱进会,颇现活跃。其应办之事,据其章程所标榜者,为增设男女小学,平民学校,半日学校,筹设男女工艺及实业工厂,创办无利借贷,翻译经典,组织讲演社,发行周报月刊事等。所谓增设男女小校,不过将旧有之女学改组为清真寺女子小学校;平民学校,于民十五年十月开办平民读书处一期,翌年二月毕业,共六十八人;第二平民读书处,亦已成立,毕业人数不详。实业工厂,截至现在,尚未实现。无利借贷,亦曾举办,基金仅千数百元之月息,后以办理不善,多不还本,旋即结束。至于刊物,民十六年七月曾出《清真导报》一期,内容尚称丰富,执笔者都系回教名流,惜所耗大多,经济不支,第二期已编竣,卒未出版。近年以来,俱进会同人之心,逐渐退缩,对应举办之事,寂焉不闻。会内除有一二文读员办理各方函件,有时开会代人调解纠纷外,会务几陷停顿,惟俱进会之基金甚多,每年除开支外,尚有余款,乃拨作补助贫劳中学生学费之用,现有二十余人春秋季约二十余元。

此外成都市清真寺董事会,又联合成立一董事总会,会址附设俱后会内。民国二十二年成立,惜未见若何都绩。民国二十三年,有数热心宗教之青年,因见教胞知识落后,教务不振,良由于缺乏宣传机关,以沟通消息所致。乃成立一书报阅览室,地址在东鹅市清真寺门首,陈列中外各种宗教的、非宗教的书报杂志,任人阅览,开办以来,成绩尚佳。

成都回民之思想,一般的说来,尚不落伍,自知欲立足社会,非具普通教育不可,乃于光绪二十九年成立清真男校,远在他省之先,历来革命运动,回民都与有力,如辛亥秋保路运动,回民死难达十人以上,其一例也。

## 长春回民概况

（李国新）

长春系外三省古境之一，在辽时即有长春州，至天德二年降为县（见《吉林通志》）。至民国纪元前一百三十年（即嘉庆四年），将军秀林查办，始有借地安民之议，添设长春厅（见《吉林通志》卷计六）。至嘉庆十六年，始有回民之迹，系无眷之游民，行东而西，行迹无定。至嘉庆廿四年，始有携眷来长者。时散户居留，旅长者居多数，而携眷者仅一两户。至道光四五年，即有倡议首建清真寺者。奈因是时受专制之压迫，坚不许可回教人之建寺；又加酒行之糟工（旗人居多数）一致仇视。后经武行中之教亲志士白连谨等十八位牺牲性命，以死力争，始初建清真寺于东城根，系租用草房三间。至道光七年，迁于城外铁岭屯。占用蒙古郭尔罗斯王公府之地一段，系最高地基，建筑清真寺间半草房。越数年，即改草房三间。至同治六年，民户增至四五十家，人口增至四百有余，遂倡议建筑大寺于原址；旧有之茅舍，尽行拆去。建有三层之腰（窑）殿一座，大殿五间，抱厦五间（东讲堂五间系建于同治十三年），教长室及水房共八间。至光绪三十年，设有清真学校于寺内，中阿文兼授。至宣统三年，因学生赴寺路程太远，距有七华里之遥，遂迁至城内西三道街西城馆院内。至民国十年，于少斋教长接任后，与我长埠增光不少。设有清真励学会，提倡宗教，拟养成有用之青年。孰意于半年后，无形中取消。复倡办牛羊屠宰公司，由吉林财政厅批准承办，并由每只牛中抽吉大洋二毛，羊每只抽吉大洋六分，作为清真学校之经费。至民国十五年，复设有清真慈善会，仍由每只牛重抽吉洋二毛，羊每只重抽一毛，作为慈善费，专依此项钱殡葬无产阶级之贫民。自民十八年，复有重建大寺之提议，仍在原址，另向西展出数丈。经众乡老议妥，聘请平市之丁君子青监督工程，历数月之久，幸已告成。现有大殿十五间，抱厦五间，窑殿三层，高七丈有余，水房五间，对厅即讲堂五间，教长室及学生自修室五间，厨房三间，仓库三间。全寺面积，四周约有四十余丈。地基系长春市内外最高之方位，离县境廿华里之外即能眺望，诚县境之一胜迹也。愚曾向各方调查，奈《长春县志》虽编辑告竣，而未出版，故无处细询。回教莹地，处于长春西门外，距街市不过四五华里之遥，系于宣统元年所迁移者。面积方圆约四百丈，而义地占三分之一，秩序井然。奈因年久，亦有人满之患。故于民十二年，又购莹地一段，与故址相毗联，方位很为相当。但宣统元年以前之劳地，系位于长春北门外，至民国年，因有妨交通，现辟为商埠，即五马路长春公园址是也。

人口现有六百廿余户，共有三千四百七十余万口。虽每岁迁出迁入，而数目尚无大变更。

以上即现时之状况，日后倘有变迁，必随时报告。

——载《月华》第3卷第13期

## 长安回城巡礼记

（王曾善）

本年春夏之交，以特殊的因缘来游长安。长安乃陕西省会，即清之西安府治，民国因之。数年前国民政府曾设西安府，旋即取消。今则只有长安县治，而省会之名仍称西安。此地北临渭水，南面秦岭，阻山带川，形势险固。长安自周秦而后，凡为历代之都城者几及千年，非但为我国五大都之一，且亦为西北最重要之地。在昔秦之阿房，汉之未央，俱位于此，曾极一时之盛，宫室林苑之美，史不绝书。今虽故迹禾黍，原址湮没，而残垣遗墟，尚足供后人之凭吊。

长安城 长安城为隋唐遗址，明初曾有增修。周四十里，城墙、城楼均高大坚固，气象雄壮，遥望之俨若北平之城池。原有东、西、南、北四门，各有城楼三座。当西北军驻陕时，各子拆除一座，而于东门左近新辟一门，名中山门；西门右近亦辟一门，名玉祥门。合前共有六门焉。城内偏东北隅另有土城，名新城，传为昔日杨贵妃宫，今仅西安绥靖公署独拥大操场位于其中。城东南方面，昔称“满城”，当清时满人居之。屋宇密繁，鳞值次比，辛亥一炬，半成焦土矣！

回城 城之西北一带，俗称“回城”，为大部回民聚居之地。多数教堂均在此方，称清真寺。全城回民约在三千余户，人口不及二万，约占全城人口八分之一（西安人口约十一万有奇）。

清真寺共有十所：日东大寺、西大寺、西古寺、西新寺、小学习巷寺、大皮院寺、小皮院寺、上寺巷寺，香米园寺、小寺。十寺中，以东、西二寺为最大，建筑亦最古。

东大寺 东大寺位于西安鼓楼北化党巷，故又名化党寺，而原名则为敕建清修寺。寺内碑记匾额特多，而其历史亦最足记。寺内碑记之最古者为唐天宝元年（西历七四二年）王新所撰之创建清真寺碑记（附录篇末）。按此碑中所记，寺之创建系在唐玄宗天宝元年，而其第一次主教则有摆都面的。惟此摆都面的是否华人或系阿拉伯人，及其在家行状，遍寻寺内，并无遗迹。询之长老，亦无所知。年代久远，湮径而不可考，诚属遗憾！予以考究回教最初传人中中华之史迹，此等材料颇属重要，而各地最初教民之与宗教史有关如摆都面的者，正不知尚有若干。若能人人随时随地加以留意，笔之文字，公诸报章，则于将来整理中国回教史或中国回教志上，均可作为绝佳材料也。

东大寺自经唐皇命罗天爵督工创建，迄今凡经一千一百九十年。考其碑记，中间重修，凡有八次。重修碑记有三：一立于嘉靖五年丙戌，一立于万历三十四年丙午，其他一碑，则为乾隆三十三年戊子所立。历代重修事迹，以嘉靖及乾隆二碑所记为“最佳。二碑所记，亦详略不同，兹合并列其年代如左：

……隋开皇中，延入东土。自兹以后，生人渐繁……唐天宝……命罗天爵创建寺宇……此寺之所由方也。

(1) 宋靖康二年四月，差指挥奩事阿讨刺督工重修。

(2) 元至正二年四月，马虎仙自备资财，竭力重修。

(3) 延铭二年三月，复差平章政事赛典赤董理修饰，赐名清真”，谓其得清一之体而反朴皈真……明太祖定鼎之后、敕修江南、陕西两省清真寺，赐名礼拜，大启殿宇，…

(4) 明建文元年，命尚书铁铉督工修理，赐额“一真……越永乐，奩理吾教更有进焉，观其敕谕赛亦的哈马鲁丁竟竟以敬天事上……

(5) 成化二年四月，长安人马斌督工重修……若其奏请改寺名为敕谕清修寺，则又成化十八年八月之创举也……其后将及百年，殿宇门舍悉行颓塌，礼拜者亦莫能容……

(6) 嘉靖元年，督工官马清、寺内掌教及地方耄老募资千两，采材集工，大加整理……自隋唐迄今，历祀千余载，敕建七次……幸蒙主佑，笃生渭北胡先生普照者，得受异传，番〔翻〕译天经……

(7) 我世宗宪皇帝……我同教士民敬谨……解囊捐锱铢之费，而增廓维级…… 庞乙西经始，戊子告成……

(8) 寺内重修碑记，除嘉靖丙戌及乾隆戊子 M 碑而外，尚有明万历三十四年丙午敕赐重修清修寺碑记之一碑。惟此次重修是否奉敕，碑文中并无明言，只在碑额标有“敕赐”二字而已。惟乾隆戊子碑中并无此次重修之记载，思其原因，苦不可得。

乾隆戊子碑中有“历祀千载，敕建七次”之语，而核其原文，只勉强得其五次：即唐天宝命罗天爵，宋靖康差指挥阿讨刺，延右差赛典赤，明建文命铁铉，嘉靖元年督工官马清而已。而其言七次者，则或亦有所本：

(一) 乾隆戊子碑中有“明太祖定鼎之后，敕修江南、陕西两省清真寺，赐名‘礼拜’，大启殿宇”之语。或者所谓敕修陕西清真寺者，即指此东大寺而言欤？予虽未敢臆断，而按其文义，或属近似。

(二) 寺内另有一碑，为永乐三年所立，上标“敕谕”二字，谕文内有“陕西承宣布政司西安府长安县子午巷一座”之语。或子午巷即今之化党巷欤？惟文内言“盖造”而无“重修”字样，则又觉混而不清。子午巷礼拜寺今不闻其名，而敕谕之碑则高立于东大寺内。若谓于中所示即指东大寺而言，虽未免觉其牵强，而果属如是，则敕建七次之言正合其数矣。原谕如下：

敕谕

洪武二十五年三月十四日

咸阳王赛典赤七代孙赛哈

智赴

内府宣

谕当日于奉天门奉 圣旨每户赏钞五十锭棉布二百疋与回回每分作二处盖造礼拜寺

二座南京应天府三山街铜作方一座陕西承宣布政司西安府

长安县子午巷一座如有寺院倒塌许重修不许阻滞与他住坐

恁往来府州县布政司买卖如遇关津渡口不许阻滞欽此钦遵

敕 命



永乐三年二月初四日立石  
之宝

此碑位于东大寺内院左方，上有碑亭，以为保护。碑之背面有“四至图”，其图式如左（图见下页）。

上图而外，另有一图，纹画详细，刻于嘉靖丙戌重修碑之阴面，图中所示，即今寺之式也。今寺之规模，约为永乐三年碑阴寺图之三倍，究竟永乐碑中所言，系另一子午巷寺欤？抑即此东大寺至嘉靖间而扩大展宽欤？碑文中既未详载，寻查遗迹均不可考。

东大寺所占面积颇广，几占化觉巷之全街，座西朝东，成长方形。其面积之大小，当时无法测量，仅就其外垣常步测走，东西得三百步，南北得六十步。此寺并无山门，山门处仅代以高五丈、长七丈、厚半丈之影壁。旁面向北开有二门，可以出人。寺之规模，前后可分六层，前三层均隔以堵，各开高门，或二或三。三层院内有古亭曰“省心楼”。第四层为木制牌坊，坊上有铁铉所写“一真”二字。第五层为大殿，高拱于上，殿前拥有广大石台，周围石栏，玲珑透剔，雕刻绝佳，颇属美观。台之左隅，有怪石一块，成不规则之三角形，上镌铁钉甚多，据言此名“良心石”或“清官石，在昔每有清官莅此，执钉以手掌抵之，可以没入石中，否则必非清官。信如此，予以为如将此石移置于今日之监察院，以作官吏之试清石，则可省却若干聚讼矣。殿后小院一方，坟墟数堆，则寺之最后层也。

东大寺内碑碣约有二十余方，分别树立于各层院落之间，其中除记载重修寺院之碑文外，尚有阿拉伯文碑数通，均书《可兰经》中之言，其书法刻工尚属秀丽。寺内树木虽有数株，估其年岁，均百年上物，新植者一株不见；至于寺院闲旷之地，野草横生，荒芜若无人问，一若鲜花美草之不堪植于寺院也者！此等现象，大寺既已如此，其他小寺可想而知。

东大寺房舍都可数十余间，雕椽画柱，工程坚（艰）巨，现在则十室九蔽，缺乏生气，与古木芜园之任其自生自灭者同其可怜！

寺内建筑最佳者，厥为大殿，为全部工程之精华。殿为七开间，明柱擎厦，伟丽高耸。凡三门，内分两层，内层狭小，成正方形；外层宽大，成长方形。其中柱围壁板俱属彩画缕金，天花板分格成方，亦俱花纹。两旁窗门之棂格花纹亦颇美观，惟窗扇过小，下托以墙，并非上下一通；全殿又无玻璃之装置，所以殿内黑暗异常。地板颇欠整洁。西安为制造毛毡之地，且亦价廉物美，而观东大寺殿中所铺之毡，污短狭薄，不知者或尚以为唐代物也。全殿悬挂之玻璃彩灯，虽不下数十缀，实际已成装饰之品，夜间之可发微光者，不过只有煤油灯及烛灯各一盏而已。观此可以想见当年之灿烂兴盛，与夫今日之萎靡衰腐也。嗟夫！殿外双壁，细砖所砌，而就砖雕磨成花，凸出透体，玲珑可爱，历数百年，犹着新造，毫无剥落残毁，较之现在之以洋灰堆叠而成者，其工事价值与装饰美观之程度，迥不掉矣。殿顶起基，为庙式，寿头罗列，琉璃巨瓦排列讎比，作绿色。每当日光反照之际，若登鼓楼向西遥望测见东大寺与都城隍庙殿上，两色琉璃，黄绿相映，辉煌炫目，标异全城，颇属美观有趣。

西大寺 西大寺亦名西寺，地方并非甚大。其称大者，因其建筑时代在先，大寺即古寺之谓也。此寺规模，约仅东大寺三分之一，房舍屋楹，亦较之相差甚远。大殿虽不着东大寺之宽大，亦七开间，而其建筑方式，门窗檐壁，砖刻基顶，以及殿前之方台石栏，与东大寺举无二致。西大寺位于大学习巷，与东大寺相距不远。有大影壁隔路与大门相对。大门系一石制牌坊，上镌“敕建陆次”字样。大殿檐前另悬一牌，详载所谓敕建六次之年代，其式如下：

唐中宗乙巳年季春 敕赐敕建清教寺  
唐玄宗丁巳年季秋 敕赐唐明寺  
元中统四年季夏 敕赐回回万善寺差兵部尚书伯颜重修  
元大德元年孟夏 钦差敕封咸阳王平章政事赛典赤重修  
明洪武十七年季秋 敕赐清真寺兵部尚书铁铉重修  
明永乐十一年孟夏内奉 敕差太监郑和重修

上面所录敕建六次之牌，虽属高悬于殿檐，不知立于何年何月，而除此一牌之外，了无其他碑刻可资鉴证。其唯一可作说词者，即其殿下左立之“天启六年仲冬”一碑，文曰：

“长安新兴坊清真寺本于历代所建；而于唐中宗时已赐名清教寺，在玄宗朝复敕改唐明寺……”

上碑所记显见其贻，大不可靠。请将反证，缕列于左：

（1）原碑所谓“本于历代所建”，究属何代所建，何人所建，俱无明言。其言唐中宗，不过只谓“已赐

名”，而未敢言“所敕建”也。

(2) 如真属唐中宗时所建，即宜立有碑揭。今该寺最古之碑，即此天启六年所立，而实际又不可征信，其为误妄，何待再思！

(3) 查东大寺天宝元年王洪所撰碑中谓“遂命督工官罗天爵董理匠役创建其寺以处其众”。天宝为唐玄宗年号，玄宗后于中宗，其时立碑而言“创建”，则玄宗以前，西安并无清真寺，可以断言。

(4) 西大寺内另有《重修清静寺记》之碑，为大明嘉靖二年癸未九月所立，其文曰：

“西域教自唐入中国，厥徒奉之极诚极慎。乃至赵宋时，建清真寺于陕西鼓楼西北隅，会城人奉其教者本于中播译诵拜……（后以徒众莫能容）迨元世祖中统四年六月，肇创此寺于长安新兴坊街西东面，名曰清静，分徒之半祝延于斯。至大德了百，陕西行中书省平章政事赛典赤乌麻儿大崇厥教，增广饰治，祝前有加。及永乐十一年四月，太监郑和奉敕差往西域天方国，道出陕西……乃得本寺掌教哈三……（遂同前往。及回旋，海中风涛横作，经哈三默祷马圣人，遂得安济。于是遂发洪愿重建此寺）……嘉靖癸未，其徒复为葺治……（括号内只译原文大意，因原文过长而冗也）。

上引之碑，纪事详细，言合情理，迨属可信。惟一则曰“赵宋时建清真寺于陕西鼓楼西北隅”，再则曰“元中统四年……肇创此寺于长安新兴坊……名曰清静”。绎其文意，明属二寺。此西大寺究属初清修，抑为清静，迨不可知；新兴坊是否即为今之大学巷，亦未及加以询查。不过无论如何，此所谓敕建六次之西大寺者，最古亦不过建于赵宗之时，而非唐中宗时也明甚。

(5) 最可怪者，该寺天启六年之碑，已成残缺之象，乃于咸丰七年重刻原文于原碑之背面。当时之人，盖以西寺建筑年代之“古”，惟恐其年久失传！不知何以其智之短，竟忘将上面所引大明嘉靖癸未之碑予以推倒销毁，而任其今日对列殿前，有若质证，成大笑话也！

(6) 尤可鄙者，该寺碑记除被视若拱壁之天启六年碑而外，其他各碑之镌立年代均被凿毁，非逼近碑石详加察视，不得认辨。揆其用意，亦不过消灭确证，为使后人之无知者相信其寺建筑之“古”，而售其欺蒙也。其技拙，智亦纷矣：

予至西安之次日，闻西大寺之名，即往参观。该寺同教诸君，咸首谓西大寺敕建六次，且系建于东大寺之先。予以好奇心盛，复二次冒雨前往考究，得其结果如上述。该寺究属建于何年何代，予虽未敢遽行断定，而嘉靖癸未碑中所载“元世祖中统四年…肇创此寺，名曰清静，分徒之半祝延于斯”之言，殆属可征也。所以不惮辞费者，聊释予疑，兼以代解西安人士互相之争辩云耳。由是言之，西大寺敕建之说既无可考，而陆次之数，自属无稽矣。

其他各寺 长安十寺，除东、西二大寺外，余均规模甚小，无甚可记。西安西门内涵金桥一巷中有清真寺二所，东西相隔不过三四十步，一称古寺，一称新寺。古寺清时所建，新寺建立未及十年。双方各行其是，彼此不相往来。小学习巷寺，位于西大寺之西，在昔回营军士驻扎西安时，即往此方，故亦称营里清真寺。小寺孤处城东南隅之东仓门，昔满人当国之际，满洲回民聚居此方，因营此寺，以便礼拜。民国成立，满人散走，今寺之附近，不过只余回民数家，幸赖当地回教士绅与寺内统教之维持，规模虽属极小，而精神内容尚属可观。小寺内尚有回民私立小学一所，学生四五十人，十分之八为不信教之儿童。

西安清真寺，不论大小，其殿门之外均悬匾二方：一日“派衍天方”，一日“教崇西域”。闻系庚子年慈禧与光绪蒙尘西来时所赐之御笔。青模金字，方正端严，亦颇雅观。

浴堂 各清真寺内，照例均亦有沐浴室一处，惟均感狭小、黑暗、卑污，不甚干净。即以东大寺而论，每日礼拜之人甚多，而沐浴室中之大净地位只容五人，小净之处亦不过只容三十人，且内部各种设置，亦颇多欠完备。惟大寺街外附近地方，另有浴堂一所，为私人营业性质，地方虽稍宽大，而内容亦与寺内者无异。尤可晒者，大净分间之外，另有大盆混洗，盆设暗室之内，数人同时可入一盆，暗中摸索，不得相视。予以此种办法，非但与宗教规律有所不合，且亦颇不雅观，应即令其取消，或使仿照普通澡塘中单人雅座之办法，加以扩充，人各一间，间各一盆，暗室自非必要，即应改造明间。果能如此，则清洁合规，正不独高雅已也。予素主清真寺内不设沐浴室，另设清真浴室于寺外，既可使寺内节省经费，又可使教民得其便利。今西安寺外浴室之设，虽已先得我心，惟仍嫌其设备欠周，内容腐陋。假如西安各寺能一律取消寺内所设之沐浴室，而移其费用以充实寺外浴室，且收回寺管，而加以整理，来浴之人，不拘是否教民，一律欢迎。此不但寺内之煤、水、人工、器具等费可以节省，并可为寺内之一项特别收入。西安各寺相距本不甚远，若能三寺或四寺合作，共同组织寺外浴堂一处，则其节省之数与利益之大定属可观。愿我西安

与各地教胞，成加注意。

**内部组织** 西安清真寺内部之组织，与各地亦属相同，分管理及教务二部；惟人位名称则与子所经过之各省均不相同。其管理人员不称乡老，而称社头；其教务人员不称教长、掌教、副掌教、三拿教、四掌教，而称统教、掌教、副教、督教、鸣教、助教（掌教亦称伊玛目，副教亦称穆夫替，督教亦称哈推布，鸣教亦称穆爱赞，均阿拉伯字）。其为统教者，半为本地人，半为来自甘肃省。

**经济** 西安清真寺在经济方面并无组织，各寺除寺基及殿房而外，既无附属产业，亦无基金，日常经费概由社头负责筹划，如遇特别事故，亦由社头在外捐募。

**派别** 西安回民，团结天性虽属未泯，然以所谓新派、旧派之彼此攻讦，互相倾轧，以致各成一系，门户分歧。新、旧二派在信仰上毫无分别，基本规律亦复相同；所不同者，只不过日常习惯及和拜形式上稍有歧异。于是一夫倡之，百愚合之，驯至年长日深，意见滋甚，由立异以疏远，由疏远而断绝往来。猜忌横生，至互相仇视，互相攻击。究其实际，不过一二教师泪谄多学，标奇立异，欺蒙众愚，供其利用。结果此一二教师自成一部回民之首领，敛财肥己，坐享清福。观其违背天经、圣谕之明训，破坏回民固有团结之美风，非独宗教之蠢，亦为宗教之蠹贼与宗教之罪人也！

**教育** 西安回民多属知识缺乏，不求学问。教育状况异常落后，全城不过只有初级小学八处，男五女三。均为回民自办，设于清真寺内。每校学生最多不过四十名。三女校中之淑德女校，独设于清真寺之外，为当地回绅冯君瑞生于三年前所主办。募得基金三千元，存放生息，为经常费。月有不足，冯君独力补助。西安回民中之热心宗教及社会事业如冯君者，殆不多见。

西安回民因知识短浅，思想不免落后、对于子弟教育，多不注意。其肯慨送子弟入清真寺小学读书者已属难得，否则必强令学龄儿童帮同父兄，谋求蝇头小利矣！女子教育尤属幼稚。闻在女子小学开办之初，许多教民予以反对，甚至纠众动武；对于倡办之人，低毁无所不至。结果卒令倡办人书立甘结，议订条款，条款中最要之一项，则为二十岁以上之女子，校方不得收取。以故现在西安女子之读书者，年龄甫及不幸之十二<sup>①</sup>，即被家庭勒令退学，而终结其学程云。

西安回民聚居城之西北隅，占有全城地域四分之一，人口占全城八分之一，已如前述。而此十余方里，一万五千人口之地方，竟无一处高等小学之设立，闻之令人心痛。西北回民向重保守，思想落后，已属可怜。即其稍具常识者，欲使子弟升学加以深造，或以成见过深，或以路途遥远，事实上亦属不可能。地方当局如再不视同仁，力加提倡，则其结果，不仅回民尽转愚氓，西安整个教育前途亦定发生影响。子居西安，为日无多，关怀此节，异常心切。虽曾辗转将此意达于陕西教育当局，促其注意，是否见听，未可知也。而地方士绅冯瑞生、马德咸、孙棉云、尹光富、冯增辉、童培兰、马爱如、马斌生等颇赞予说，因即坚托彼等努力进行。彼等并谓上年有安徽学者全君道云居陕，亦曾有鉴于此，热心提倡，奔走关说，不遗余力不意功亏一篑，事败垂成，教育界风潮忽起，以致回民高等小学迄今尚付阙如云。西安各中等学校中，有回民学生二十余人，受有高等教育者，不过只得二三人焉。

**生计** 西安回民之生业，以力役及小本营生为最大多数，次为经商。而商业中又以食品商、牛羊肉商及饭店商为多，其资本率数百元，千元以上者居少数，数千元者又少数。常见鼓楼一带十字街口。半间门梢，高悬巨牌，上绘焚烟香炉、贮水汤瓶，标写“清真教门”、“西域回回”、老马家、老白家、老童家等等，此外更无商号。普通所售之食物，为锅盔大厚饼、水盆熟羊肉。饭庄除固有之“天锡楼”外，又有最新开设之北平“西来堂”。

一般回民，虽终日劳苦或小本营生，而因生活上要求简单，心理上颇安天命，亦多清闲自在，自得其乐。以故进取奋斗之心缺乏，十八世纪之人生社会仍复保存焉。

**武术** 陕西全省人民之吸食鸦片者占最大多数，惟回民遵守教律，无此恶好。此亦未始非社会上之一种美德。回民在日常生活而外，不能不求消遣，以资调剂，于是武术尚焉。西安回民，无论老幼，多娴武术。每于早待之后，夜夕之暇，齐集寺院，弹腿打拳，玩枪弄棒，切磋琢磨，互试比赛。就中以铁君彦彪年岁最老，武艺亦最好，七十健翁，精神奕奕，臂力过人，而活泼犹如儿童。以故人皆知名，省政府各机关纷纷聘其为武术教师。近来西安回民之热心武术者，集合同志，设立国技学社，招收生徒，从事传授练习，以资提倡云。

**妇女** 妇女之在西安回民中，殆均操持家政，养育儿女。其涉足社会者，盖无一见。予于此项问题，虽感研究之兴趣，只以界限过严，乏机可借，只得自揣深浅，知难而退。惟于僻静巷里，家门隙中，稍得窥

见一二，观察动作，揣摩情况，测度其家庭中生活之太欠自然，知识思想、见闻，犹远居中世纪宗法社会之间，而真主所赋予之良知良能、聪颖智慧，丝毫未能利用，亦丝毫无所表现。概于不知不觉之中，断送于人世悠悠之地，可叹亦复可怜。尚见有许多老妇少女，足下翘翘，而头上慷襟，此盖亦不过听信二。教师妄拾西方回教国家之陋习，自作聪明，盲目仿效。惟其只顾向女子头上横加一块方巾之负担，而不知于脚下力倡三寸金莲之解放。美恶不分，轻重倒置，谓之罪人，不亦宜乎！

团体组织 西安回民之间，并无大规模之团体组织，故于社会贡献绝少。现在所有之一二团体，如回教公会、回民抗日救国会等，亦不过有名无实，既不能统属全体回民，即对宗教与社会亦无所助益。深愿我西安教胞，努力团结，无论取用何名，必须组织完备，”内容充实，使社会宗教双受其益，为至要也。

予于游览西安之短期内，承当地回教公会及回民抗日救国会分别开会欢迎，遂乘机为之讲演。促其注重教育以培养人才，化除意见以巩固团体，恢复固有之文明，继续穆圣之精神，以发扬教义，普救世人；并勸彼等在此开发西北，全国注意之际，占西北人口最大多数之回民，急应迎头活动，为之前趋，则将来西北繁荣之日，即回教发达之时也。云云。

是日胜会，回民各小学校男女学生，均来参加。散会之际，全体学生，合声高唱穆圣词。歌谱节调虽觉稍欠斟酌，而词意大部尚属可取。词录如左：

(1) 穆圣传教念三年，降生在满开；封印万圣贤，集大成，辅正道，恩惠照普遍；圣母将初孕，神邸忽庆欢，末世圣人生，天下从此安；至圣生在三月十二，飞历首一年。

(2) 奉命为钦差，宣传伊斯兰，除迷信，革异端，真伪分明；降经三十卷，包括万经典，教法备三乘，道贯天人兼；光明正道永垂世界，至今千余年。

(3) 至圣受命后，传念清真言，赖核不，圣叔父，反抗达极点；以石击圣额，血流满襟前，弟子欲复仇，至圣戒再三；道德教化，和平待遇，岂可闹争端。

(4) 不惟仅为圣，兼操政治权，不居帝，不为王，只称海里凡；古今惟穆圣，政教一人兼，平等自由国，肇基千年前；道不拾遗，夜不闭户，诚谓晋桃园。

(5) 四十岁受命，归真六十三，昼忘食，夜不眠，整整念三年；主谕教化全，圣悟寿终限，临终嘱教生，谨守吾教典；崩于己巳三月十二，迁都十一年。

予等一行之来西安，系以戴季陶先生为领袖。一日西安回教公会持纸求戴公为之题字，戴公即捻笔书赠联对堂幅，词云：

言为世法行为世则

道体天命德体天心

孔子以明明德教士，以喂天命、畏大人、畏圣人之言为立诚之始。余读《可兰经》，颇觉义与此合，可知天下正教；理本无殊，惟时地不同，斯言音有异耳。

戴公素研佛理，崇信佛教，观其所言，语简义深，无分别相，诚可谓深得其道者矣。观唐王洪所撰长安东大寺创建碑记，有曰：“四海之内，皆有圣人出。所谓圣人者，此心此道同也。”“译语矛盾，而道合符节”，“千圣一心，万古一理”，“同不有道，目不立教，罔不畏天”，“殆与尧之钦若昊天，汤之圣教日跻，文之昭示上帝，孔子之获罪于天无所祷，此其相同之大略也”云云。戴公与王洪，相隔千余年，而其立言相合如此，可知明哲所见，悉本至理，垂教良箴，无间古今也。

附：赛典赤考

东大寺大殿前方台之右方，另有一碑，标曰“三世王记”，原文甚长而繁冗，兹仅将其要点之可传而犹待洋考者，分记于后

(1) 咸阳王讳瞻思了乌马儿，姓赛氏。乃回回人，别庵伯尔之育。世居天方国，言“典赤”者，犹华称贵族也。

(2) 仕元平章政事行省云南。

(3) 时罗捏甸叛，奉命往征，未杀一人而罗磐主降。

(4) 思了居云南六年率，六十九，归葬于陕，赠咸阳王，溢“忠惠”。

(5) 子五人：

(甲) 纳速刺丁 陕西行省平章政事，赠中书左丞相，封延安王。

(乙) 哈散 广东道宣慰使都元帅。

- (丙) 忽辛 荣禄大夫，江西行省平章政事，赠雍国公。
- (丁) 苦速丁乌默星 建昌府总管。
- (戊) 马速忽 云南诸路行中书省平章政事。
- (6) 孙：
- (子) 伯颜 中书
- (丑) 乌马儿 江浙行省平章政事。
- (寅) 札法儿 荆湖宣慰使。
- (卯) 忽光 云南行省平章政事。
- (辰) 沙的 云南行省左丞。
- (巳) 阿容 大礼仪院使。
- (午) 伯颜察 中书平章政事，赠太师，中书左丞相，奉先口王。
- (未) 伯杭 中庆路达鲁花赤曲列，湖南道宣慰使。
- (7) 立碑者：赛典赤十世孙赛顺祖。
- (8) 立碑年月为嘉靖十七年戊戌。

予以赛典赤其人，不仅大有关系于陕西、云南二省在元朝时代回教之发展，而于当时蒙古与中亚之间相互往来之史迹，亦属颇有关系。因有研究之兴趣，故将上碑所载赛典赤祖孙三世共十四人“仕元”之官名统计于下：

赠王者三；赠公一；赠太师一。赠中书左丞相一；行省平章政事四；大夫行省平章政事一；中书省平章政事一；行省左丞一；道宣慰使都元帅一；道宣慰使一；宣慰使一；太礼仪院使一；中书一；府总管一。

赛氏三世均得仕元为官，而其为官之省区有云南、陕西、广东、江西、江浙、荆湘、湖南等处七八省之多，可以想见当时赛氏一门之声势煊赫与其叱咤南北之情形。而反察赛典赤之名，除只见于西安寺碑而外，在内地各处回民之间并无所闻，了不若万县斯、刘介廉诸君之人人皆知也。赛典赤以天方国人穆罕默德之后裔。来华位居高官，本宜名传千古，占回教人华史上重要之一页，而今反湮没毫无所闻。推原其故，予以为此赛典赤者，或系在元朝开国之际，随同忽必烈前来东土，或者通蒙古语，而为元帝所信任。其于中国回教，不过只系同教，被派督修寺工；而其个人，既属无学识，又缺乏著作之流传，致对宗教未见有何贡献以资纪念。不过残碑一块，悬额半方，弧存于荒蔓古寺中而已。可见世人，无论爵位如何之高，声势如何之大，所刻碑牌匾对甍地悬挂如何之多，若不在实际上求有所贡献于社会，则千百年后，亦不过只如此赛典赤而已：吾愿今之赛典赤，其速猛醒！

赛典赤之行传，未悉《无史》中有否记载，途中缺乏典籍，无从参考。南安寺内除此三世王碑铭只颂功绩，数子孙姓名而外，并无其他遗迹可寻。碑中所谓“居天方国”，查中国向称阿拉伯为天方，赛氏或即属于阿拉伯人？而言“归葬于陕”，未悉何故，或赛氏东来中华，卜居西安，而出仕云南？非然者，何以既死于滇而归葬于陕耶？而今欲考赛氏于何时因何故而来中华，其世系来源、生卒年月、坟墓所在，以及后裔子孙之有否存在，只得随时寻查，随处留意，再行核考《元史》，或可望得其一二耳。

刘介廉《天方典礼》引明成祖文皇帝御制圣青赛氏碑序：“其略曰，赛氏者，先世天方国人，在唐贞观年始祖〔别〕昂伯尔，名赛一德，即今真教圣人穆罕默德也……”刘君所引赛氏此碑，见自何地，未曾注明，不过此处所称赛氏，与赛典赤属于一族，迨可断言。如能得见此碑，盖亦可作赛典赤考之一参证也。

#### 附：洛阳回教记略

余于西游途中，道出洛阳行都，小有勾留。对于其地回民详情，虽未得多所调查，而就闻见所及，谨能记其概略。洛阳城厢及近郊约有回民二千余户，人口概计约一万二千余口，约占全城人口百分之六十（国府迁后洛阳人口最近调查为 75、342 名）。大部回民聚居东关一带，城内与北关亦属不少，近郊东城北如北窑等数村，多数村民信奉回教。洛阳有清真寺十三座，自办小学七处云。

#### 附录

##### 《创建清真寺碑记》（略）

##### 附：三保太监郑和考

王君此文内所引西安东大寺重修刻石中有涉及太监郑和之事迹，因即附书郑和考于此。

按郑和, 云南人, 世称“三保太监”。明永乐三年终, 宣德七年止, 曾七次下西洋, 远及阿拉伯、非洲东部等地, 中西之交通文化得能相互沟通者, 郑和之功也。且后人之住南洋一带有所发展者, 亦自三保太监之下西洋而后始也。故其在历史上之地位, 有不可灭之价值在矣。

郑和系回教徒, 世人多不察, 《明史》列传亦未记载。欲证明其是否因教, 有旁证者二:

(一) 据永乐三年华亭李至刚曾为郑和之显考撰有一墓志铭文, 曾载入石屏袁嘉谷著《滇绎》卷三, 全文如左:

故马口口口铭: 公字哈只, 姓马氏, 世为云南昆阳州人。祖拜颜, 批马氏; 父哈只, 母温氏。公生而魁岸奇伟, 风裁凛凛可畏, 不肯〔枉〕己附人, 人有过辄面斥无隐。性尤好善, 遇贫困及鳏寡无依者, 恒护调给, 未尝有倦容。故乡党靡不称公为长者。娶温氏, 有妇德。子男二人: 长文铭, 次和。女四人, 和自幼有材喇〔志〕, 事今天子, 赐姓郑, 为内官监太监。公勤明敏, 谦恭谨密, 不避劳劬, 缙绅咸称誉焉。呜呼! 观其子, 而公积累于平日与义方之训可见矣! 公生于甲申十二月初九日, 卒于洪武壬戌七月初三日, 享年六〔三〕十九岁。长子文铭奉枢安膺于宝山乡知代村之原, 理〔礼地。铭曰: 身处乎这陲, 而服礼义之习; 分安乎民庶, 而存惠泽之施; 宜其余庆深长, 而有子克显于当时也! 首永乐三年端阳日资善大夫礼部尚书兼左春坊大学生李至刚撰。

从这篇墓志铭文里, 得知郑和原姓马。按回教之例, 凡朝天方而归者尊称“哈只”(即汉志)。李至刚不谙回教规律, 误将哈只二字作称名字。郑和父既信回教, 则郑和为人亦为回一教徒无疑。

(二) 当永乐十五年, 郑和口〔原字缺, 当为“五”、字。〕次下西洋, 道经福建, 曾至泉州仁风门外灵山回教先贤家行香敬礼(泉州至今有回教古寺及先贤家依然存在, 元时英宗至治三年, 立有阿拉伯大刻石一块, 又有汉字刻石碑一通, 清同治时福建提督江长贵修墓时, 亦曾树立石碑二——文姑略——仅可考), 立有碑文如左: 钦差总兵太监郑和, 前往西洋忽鲁漠厮等国公于。永乐十五年

五月十六日于此行香, 望灵 圣庇右镇抚蒲和日记立, (原文所录《郑和下西洋行香碑记》错误颇多, 编者据《泉州宗教石刻》中的原《碑记》影印件更正, 并加了标点。

据右碑记可知, 郑和如非回教徒, 决不致多此一举, 往返于是间。故郑和三保太监乃回教徒, 敢断言也。

参考(一)《小说月报》第廿卷第一号, 关于三保太监下西洋的几种资料。

(二)《史学与地学》第四期《泉州访古记》。

(三)《饮冰室文集》第四十一卷《郑和传》。

——载《月华》第5卷第1—14期(1933年)

## 沧县回民概况

(示 羊)

沧县地处河北省之东南部, 交通便利, 回民约计三千余户, 人口合计四万口弱。教门不甚发达, 今分几项写出:

### 子——回民住区

一、居城内者: 城内之居民, 多聚居于城之东南隅, 计三百余户, 人口二千五六百人。境内有少数之异教徒。

二、居城外者: 城外之回民, 合计约二千五六百户, 人口三万人, 地址大南门外以东, 东门外以南之区域, 占地约四方里半, 包括清真街、大石桥街、南庄、北庄、花神庵、南门外大街、南罔底等处。境内尽为回民所居地无一异教徒, 与城内之回民只一墙之隔耳。大南门外以西尚有二百余户回民, 但皆与异教徒杂居。

三、住乡者。曹家庄, 去县城南八里许, 有回民百余户, 人口九百人。捷地镇, 位于曹家庄南四里, 户口一百五六十户, 人约一千二百人。其他各小村分姚官屯、孙家庄子、齐庄子、小代家庄、前屯、后屯、芦家园, 合计口民尚有百余户, 人、口八九百人。

### 丑——回民职业

一、职业, 农商工业都很多, 但商业没有大本营业者。所幸城中有一粮米市, 系日集, 归回民管理, 粮食之涨落尽由回民操之。其他营业尚多, 今以百分率写出于下。

米粮业及经营运输者, 占全县回民营业之 2.5%; 小本营业 2.0%; 农 20%; 赶车 5%; 屠宰所及卖牛羊肉业 2.5%; 脚快 5%; 渔业 25%; 教育 25%; 教师 1%; 蔬菜 2%; 粗、细皮业 0.5%; 茶馆饭铺 2%; 面粉 2%; 其他 10% (不及百分率及杂业者均在内)。

二、经济状况多系中下户, 鲜有上富, 城内最富者, 亦不过拥田十数顷, 钱数万而已。乡居者, 多业务, 亦无富农。直奉战后, 土匪盛炽, 乡居者, 时遭抢架。富者避居城内, 穷者流离失所, 农村破产, 至今日已极矣!

### 寅——教门之派别

说到教门不得不先把奇怪的情形说一说, 因为这种情形, 对于教门的前途有很大的关系, 如果长此以往, 恐怕没有好结果。希望热心宗教的人们, 力起改革, 使我们伊斯兰教的灿烂的光辉发挥出来, 才是最后的幸福。

甲、新、古行的不合。这件事情凡是新、古行都有的地方, 均在所不免。但是沧县的地方, 比别处闹的更厉害, 而且有特别奇怪的现象, 兹分别于后:

1. 新、古行不结婚。这件事情要算沧县独一无二的异彩了! 这两派的新旧, 与别处大同小异, 不过就是站“者那在”新的脱鞋, 古的不脱; 未台雷拜的“塞治代”, 古的有, 新的没有罢了。可是他们对于“非格海”的一些问题, 却是丝毫的不发表。他们见了面, 互相怒目而视, 谁也不理谁; 背过面, 都是指手划脚的, 古的骂新的是猴, 新的骂古的是狗熊; 甚至有时两方面的话中有人挑拨彼此都知道了, 以致拿刀动斧的互相残杀的事情都发生过(现在没有了)! 于是仇愈结愈深, 从此婚姻都断绝了! 尤其是行过三四年教门的乡老, 和一般没有知识没有念会经、只知道吃油香、接“海的叶”的少数阿訇们最甚(按新行和古行的念经人, 没有做亲的)。可是一年进一次寺门的, 或者对于教门漠不关心的人, 却没有这种忌讳。但是如果做了亲, 不幸女的死了, 两亲家为站“者那在”一定要起风波的。听说从前有一位阿訇, 因为站“者那在”亡人的娘家叫脱鞋, 婆家叫穿鞋, 逼的阿訇无法, 只好一只脚穿鞋, 一只脚脱鞋。所以就是再有做亲的, 亲友一定阻止的。因此新、古行不结婚, 成为沧地的一种特殊风俗了!

2. 互相袖手旁观。这种事情也是发生在行教门人的身上。好像他们一行了教门, 对于异己行为的人, 抱幸灾乐祸的观念, 是应当的事情一样。有一次, 大约直奉战前后的时候, 两方的礼拜寺, 都住上军队了。到了过节的时候, 大约是中秋节, 军队因为解决食欲的心盛, 于是把沧地的各猪肉铺都抢掠一空, 弄到礼拜寺的大殿前面, 埋锅造饭的煮起来了! 新行寺内住着一位团长, 与一个乡老很投缘, 这个大乡老把回教不许吃猪肉的原因说了说, 请他们去到附近营房内去吃, 后来经团长许可, 才把这件极不利的事情办理完善。但是古行方面, 因为与上司没有见面的机会, 并且没有胆大的乡老阻止进行, 所以终没有弄出去! 可是新行这方面的人理也不理。后来经过古行的乡老阿衡同新行数点钟的要求交涉为主为圣为大众穆民, 才许可代为要求帮忙。但是古行方面的人受了这样打击, 从羞变怒, 对于新行抱一种怒意, 时常的想借机会害新行一次。两方面再有什么事情发生, 都抱一种袖手旁观的主义了!

乙、念书人和念经人的不合。世界上的事情真是无奇不有, 沧县有念经人的不合, 还有点同行是冤家的原因, 可是和念书的不合, 却特别了。因为念书的争不了他们的油香, 抢不了他们的“海底叶”, 井水不犯河水, 何必要如此呢? 追索最大的原因, 有下列几条:

1. 念书的根本不念经, 念经的又把念书看成反教一样。

2. 没有经汉文兼授的小学。

3. 念书的到中学毕业后, 受了科学的片面的熏染, 对于教门不但去不去研求, 反倒把伊思兰的教门看成迷信的普通宗教一般, 说它是文化进步的障碍物, 足以阻止人们的向上心。他们见解如此, 念经人遂有所藉口, 以异教徒视呼之。

4. 念经的不能把教门的真义用口头的白话传达出来, 因为有学问的阿衡都出去做教长去了, 剩下的一般人就是没有学问的, 只知有事出去料理, 有油香吃, 有经礼接, 就可以了。如果念书的人们一阵好奇的冲动问问教中的真义, 研究研究教门的制度时, 都是瞠目无所答。

5. 没有一个宗教研究所和图书馆或书报阅览处, (找)来大家研究学理, 联络感情。还有阿訇在主麻的时候对一般才进门的外行乡老们说的“卧足”只是虚应故事, 说上几句笑话或几句神话, 如“若是那一个人做了这件事情了或念了某言语了, 真主到后世里叫他进天堂, 为他造了一所花园。内有一千座宫殿, 每一宫殿, 有一千座龙床; 一座龙床上, 有一千个枕头; 一个枕头上, 有一千仙女3……”之类。可是对于

一些宗教普通常识与浅鲜的教义,一点不说,一般新乡老们听到阿訇的“卧足”(亦可说是评词)后,都是漠漠糊糊的一点也不能领会。从不能领会上,便感觉到没有兴趣。凡是做什么事情一没有兴趣便不能发生好结果。乡老们对于教门一没有兴趣,便裹足不前了。乡老们尚如是,无怪念书人们看不起呢!

### 卯——阿訇之种类

阿訇们和有志念经人的分析。沧地的念经人,令人佩服的,总算还有几个。可是与别的阿訇们生活,总是两样。现在把他们的派别和生活分别写出来。分为五种,以供大家参考。

1. 阿訇派。这一派人是遵经行事的力除一切形式上的风俗教门,认真为教育,把教门的真义用很浅明的白话解说给大众。在任何处都要成立通俗讲演所、识字速成班。他们无论在何处做教长,都有三不做的主义:教民不遵经办理,不做;对于教门没有进步,不做;发生了违犯教规的事情,不遵断法,不做。这般的阿訇到在哪里都受很大的欢迎。可是一般顽固头脑的乡老,和一些倚赖“海底叶”活着的阿阿訇却极力的反对。这些阿訇们的生活都很超然,但可惜人数太少了。

2. 念经派。这派人除了认真读经之外,还能看书做文章。再加以崇好美术的修养,自爱爱人的美德,所以将来能担负发扬圣教的重大责任,可惜寥若晨星。

3. 求活派。这类念经人是一般潦倒无聊、不得志的阿訇和一般上年纪的大阿訇。他们因挂幛回来无地可去,学问平常,不善逢迎,遂不得已入油香团藉以维持全家生活。时候到了就礼拜,纵令今天无饭吃,亦不怨天,不尤人,一世迷糊度过。此种人总算不失为好人。

4. 大肚派。这派人从最初念经就无大志,一心的想吃热油香。出身无大志,遇事无精神。念上四五年经,把古兰的前十本后十本念上十几遍,好一点的挂个幛,穿身衣,回来家里一阵联络联络亲友,得上三四个饭主(俗谓“哈万歹”),再入油香团,跟着团中的健将学上点妙诀,遇上有钱有势的人使尽了逢迎谄媚的功夫,弄上几回大经礼。如此不到数年,居然自鸣得意,成为地方不可少之人物了。这种人可说是教中败类。唉,宗教如此落伍,究谁之罪咎?一般穆民均不得辞其咎也。

5. 违经派。这些阿訇们,都是在外赫赫有名的大人物。他们生活很富裕,学问亦甚丰富。但是对于“费格海”上的尔林却不甚研求!对于古兰上的禁止,也不甚遵守。他们把经念干了嘴,凭着“阿也台”易来的少数代价的钱去放帐生利、他们的人生观是钱能生利,利能变钱。钱生利,利生钱,生生不息,何患不能富甲一乡?有一次我问他们其中的一位道:“阿訇老人家!真主禁止人凭着‘阿也台’易些微的代价,更禁止人吃利钱,现在有一人凭着卖‘阿也台’的钱去放帐,请问此事使得否?”彼当时答道:药书上说“毒能攻毒”,现在拿受禁的钱去办受禁的事,正合乎“毒能攻毒”的话,可以互相抵消。我说道:“不然,酒是禁饮的,猪肉是禁吃的,今以猪肉下酒吃,可乎?”阿訇无以答。这类人在沧地却算很多了,他们的别名正合乎圣人说的,念经不遵经,譬如驮经之驴。

### 辰——清真寺之名称数量位置与阿訇海里几之待遇

1. 数量共七座。清真北大寺、清真南大寺、城内小礼拜寺、花神庵清真寺、清真西寺、东庄清真寺、车站清真礼拜堂。

2. 清真北大寺位于清真街之东头,坐北朝南之大门。面积约共占十平方就分前、后、中三院。前院为沐浴堂及小学教室,共房十四间。十一间为沐浴室,余为小学校教室。进二门,为中院。有南、北讲堂各五间。二门三间,北讲堂为阿訇住室及海里凡讲经室。南讲堂为一妈目住室及小学校教室。二门三间,为乡老办公室及招待室。大殿共八十一间,宽敞明朗,寺项很高,虽在十余里外,亦可望见矗立的绿顶。殿右有房三间,为海里凡住室。因受殿之遮蔽,终年阳光不见,屋中湿暗异常,乡老亦不注意。今将寺内之各事分别述出:

#### 甲、阿衡

1) 阿訇之待遇。阿訇每月供给三元,每年束修一百余元。每年进项除此外,举凡开经及一切喜丧事务,均不能免除阿訇,因此阿訇生活尚属宽裕,每年约入大洋伍百元以上。

2) 阿訇之职务。阿訇除领五时拜外,尚有海里凡之讲经。此外遇有游坟、开经、送亡人、证婚及一些琐碎事务均得亲身到场。

3) 阿訇之权利。阿訇虽明为穆民之官长,遇事判断,行使一切法权。实则万人之奴隶,毫无自由。如有请游坟者、请念经者,稍一推倭,则以“请你来是做什么的?有事不了,岂不叫我们反教吗?”等言相加。尚有所谓大乡老者,寺内之权,均由个人操纵,阿訇之去留,海里凡之收逐,工程之动修,一些乡



老阿訇尽皆仰其鼻息。因而无气节之阿訇遂不得不迎合之，以固其位。或有洁身自好者不肯阿附，轻则加之恶名，重则饭碗打碎，阿訇之地位可悲也夫！

【按：本文原未刊完——编者】

——载《日华》第7卷第23—24期

## 北平市回教概况

(王梦扬)

北平为吾国七百年来之国都，人口繁庶，回民甚多。数年前官方发表统计，全市回民人口共计十七万余，居全市人口十分之一强，略为全国回民人数与全国人口总数比例的缩影而稍弱。以其人口之多，聚居之密，历史之悠久，在全国回教层中，颇占重要位置。惟因时间关系，未能作一精详之调查。兹就所知，分述如下。

### (一) 北平回民分布概况

北平回民既拥有如许之人口，除业铺商者散居全市外，城郊一带聚族而居者，可得下列六处：

1. 牛街区 在广安门内，居全城之西南部，包括牛街、教子胡同糖房胡同三大纵巷，及麻刀胡同、寿刘胡同、输入胡同、王老师傅胡同、沙栏胡同、羊肉胡同、吴家桥头条（共计四条）、老君地等十数横巷，占地方广逾一平方里而强。居民约计三千户左右。牛街旧名柳河村岗儿上，以其地高阜故名。后改今名。又有称为榴街，传本地人多喜种格树，故名。早年自老君地而西，直至枣林街，均为回民住区。清咸丰间，红羊之乱，南北阻绝，京市衰落，致老君地至枣林街一带庐舍尽为丘墟。否则，尚不止今日之数也。有清真寺二：一居牛街中间，称日西寺 1 一居教子胡同中间，称日东寺。皆规模宏大，历史悠久。西寺建于北宋，尤擅名胜。女寺一，居于寿刘胡同中间，以备回民女子沐浴讲经之处。本名女学，后改今名，系民国后所建。居民多勤劳质朴。历史之久，人口之众，教育之盛，为各回民区冠。

2. 崇东区 在崇文门外，花市东部左右，如唐刀胡同、堂子胡同、雷家胡同、羊市口、小市口、珠营、崇外头条等巷，居住回民甚多。惟非如牛街一带之几纯为回民居住，间有汉人杂居。多业珠王业，类多中产。建有清真寺三，一居花市中部，殿宇宏阔，与牛街西寺相埒。一居唐刀胡同，一居堂子胡同，规模较小。女寺一，居雷家胡同，规模略同牛街女寺。

3. 朝外区 居朝阳门外南中街一带，俗称上坡、下坡，居民千余户。在清代运河输粮，朝阳门内外一带，仓禀甚多，运输经理，多为回民，故曾形成相当繁盛。光绪间，铁路修筑，运河骤废，该区回民经济情况中落，非复从前富庶。然以回民能吃苦、善经营，因无冻馁之虞也。建有清真寺二，一居上坡，一居下坡，规模形式相仿佛。女寺一，居朝外观音专。

4. 朝内区 该区包括豆芽菜胡同及大街南禄米仓一带。经济情形，与朝外区具同样之基础及运命。建有清真寺二：一居豆芽菜胡同，一居禄米仓，规模相仿。

5. 德外区 该区又分大关及马甸二区，马甸区又有马甸、西村之别。回民之多，不下牛街。多业马行、羊行二建有清真寺二，一居大关，一居马甸，规模虽不及牛街西寺，而建筑宏丽。就中尤以马甸礼拜寺，穹隆高耸，松柏荫森，颇擅幽胜。

6. 三里河区 阜外三里河，虽系乡村。然以距城既近。又为城内回民墓茔所在，故颇占重要位置。居民约二百户。附近冢墓累累，西至洪茂沟。南北数里，东西近十里，均为回民坟地。每逢春秋佳地 回民游坟者不绝于途，长踞荒郊而作祈祷者相望。建有清真寺一，规模宏敞；女寺一，在男寺之东。

此外，城内如廊房二条、茶儿胡同及天桥等各处，城外如东八里庄、海甸、安和桥、清河等处聚居亦多，或多为商业区，或纯为农村区，兹不赘述。

### (二) 北平礼拜寺调查

几回民聚居较多之处，莫不设有礼拜寺，以为沐浴、朝真、讲经、教学之需。千余年来，中国回民，得能维持信仰于不坠，并渐促其发达，厥赖礼拜寺之设立。北平一市，礼拜寺尤多。寺内组织，规模较大者，设阿衡一员，以任讲学、说教、领拜之责；设掌教三员，内有“以吗目”一员，任教寺中政务及领拜之责；“海推布”一员，任礼拜司议之职；“模安津”一员，任宣赞之职。“海里儿”自数员至数十员不等，“海里儿”训为“代位者”，实则为求学之学员。阿衡及海里儿，均由寺中供给生活费。大寺并有散班经师，

专应回民之聘，负诵经、说教等责。掌教由寺内略有供给，教师无给，均仰恃回民“乜帖”。寺中出纳财政、庶务保管各事项，由教民公推管事乡老——亦名理事——若干员负责。阿衡任期一年或三年，期满得续聘，管事多老如之。寺中经费，概恃回教商民等捐助。至于回教妇女，本不宜聚礼，特以为沐浴及求学方便，故近年来北平各处多设女寺，或名女学，以应环境需要。北平一市，计有男女礼拜寺四十六处，兹表列概况如下：

### (三) 北平回民经济概况

北平回民经济情形，于逊清时，颇臻繁荣，民国以来，渐有逊色。致此之由，亦自有因。兹就各区回民职业，作一概括叙述，俾便寻绎其消长之基因。

牛街及崇东一带回民，均系珠王业，俗有识宝回回之称。盖初期阿拉伯、波斯回民来自海道，与中国交易，即多业珠宝。而白玉多出于新疆和阗，经营者尤多回民。如前门廊房头条、二条一带及崇东王市，多为回民经营。珠王行又分“金珠”、“玉器”、“古玩”等之别。逊清之季，王公大臣，服制冠带，动须珠宝，且经济充裕，声色之好，无所不至，多乐古玩珠宝，以示豪富。故珠王业盛行一时，回民业此致富者，概不鲜见。俗有“早上没饭吃，晚上有车坐”之谚，盖喻其发达之速也。降至民国，服制既改，珠王不需；迁都后，富户要人，多行离去。于是珠玉业渐形中落。惟近年以外国醉心中国玉器古玩，每年输出，为数不赀。外国游历团之来平者，亦均乐于购置，故尚能维持于不弊耳。

除珠王业外，回民多经营居间业。计有数种，均操于回民手中，为回民经济之主要事业，兹分述之。

1. 青菜行 北平西南郊一带，地势洼下，水源富足，土地肥沃，种植青菜，品质之美，种数之繁，冠于全市，因之菜市口一带，菜商函集。明成祖奠都北平，即设有牙行，由回民经营。其后设立广安市场，立有牙行，以为贩卖转送机关。此外如阜成门、天桥等处，亦均设有市场。所有牙行经纪，多为回民掌理。至广安市场牙商十五户，概为回民。因而牛街一带回民，可无需资本，赴市取菜，然后下街叫卖，晚间牙行再派人取价。以是获一家温饱者甚众。数年前有人拟办包税，欲以制牙商之死命，旋经激烈反对乃息。

2. 骡马行 骡马市，城外设于德外大关，城内设前门外半壁街一带。业此者各有数十家。多由塞北各处，收买马匹，以待善价，居间与贩卖兼营。早年交通不便，城郊往来，货物运输，概牺牲畜，故骡马曾相当繁盛，近年以来，汽车畅兴，公路修建，人力车、脚踏车相继发明，米在磨麦多用电磨，从而骡马行业骤形衰落。惟自近年当局充实军备，大量收购骡马，故颇有中兴之势。

3. 牛羊行 回民食肉，专用牛羊，故全市之牛羊屠业，概由回民经营，行饭店商普及全市。总计全市之牛羊肉铺不下数百家之多。至于牛羊转运贩卖，亦多操于回民之手。屠牛作房，多设于牛街。羊行商店，则多设于马甸。近年广安门外，亦有设立。逊清之季，每年入城羊只，逾十三万头。民国以来，一般经跟形低落，每年入口不过三万余只。近年以来，羊业渐盛，每年又增至五六万只以上矣。

4. 驼行 驼行多设于牛街、阜外三里河。东直门外二里庄之回民亦多业之者。多往来张家口、古北口一带，贩运居间或业转输。早年颇繁盛，坐致厚利者甚多。民国以还，外蒙不通；热河失陷后，多伦一带亦告断绝。而平包通车，内地公路修筑，载重重汽车增加，均予驼业以极大影响。曩昔张家口一处，骆驼逾三万余只，今年不过三千余只，故驼业亦较衰落。然自外蒙骆驼断绝，来源既少，价目随增，故业驼者虽较少，而获利尚不薄也。

此外如鲜果牙行、红果山植牙行、乾果牙行、炭牙行、草牙行、灰牙行，“均多操于回民之手。惟其规模，除果行外，或范围较小，或事业中落，兹不赘述。。

北平回民经营普通商业，多为饭馆、澡堂、烟钱铺、点心铺、‘烧饼铺、电料行……等。行商小贩，为数尤多。如售糯米切糕、白寂、果品零食等亦多。资本无多，获利甚易，多数回民，恃以为生。回民业医者亦多，内科医生因所在多有，而外科医生，自了三爷悬壶，治疗外科，每著奇效。传授弟子亦多，亦回民应注意之事业也。

总观北平回民经济情形，因受环境影响，致原有经济势力，渐形摇动。谁自教育大兴，一般子弟尚有人学机会，故前途尚不甚悲观。然仍须对于旧业设法继续保持，对于新兴事业设法创设开发，是则有待于回民本身之努力耳。

### (四) 小北平回民教育情形

回民教育，可分宗教教育及普通教育二方面。：宗教教育以研究回教文化为目的，预备将来担任教师职务。普通教育则于一般课程之外，加以教义之灌输及教律之训练，预备作信仰宗教之普通人材。关于宗教

教育，北平各礼拜寺皆附设大学，一收容成年读经之士，专门研究教义。每寺多至二三十名，少亦三四名。又多附中学。所谓中学，系为年纪较长或成年人稍有经文根柢者而言，多在夜间，亦无毕业年限，完全为实用及补习性质。此外尚多设有小学；收容相当小学学龄儿童，教授阿文、教义，俾树立其宗教信仰之根柢。千年来回教教统，赖以不坠，此其要因。惟清真寺附设之大中小学，其研究对象，专限阿文及回教教义，对于普通学科，则非所问。甚至有认读汉字书能减轻信仰者。职是虽学校林立，而对于时代知识，毫无灌输，以致形成回民文化落伍之现象。晚近以来，虽教育渐趋普及，而回民受其赐者殊鲜。推原其故，厥有三因：1. 即上述一般家长，多抱传统观念，认为读书可以叛教。2. 回民多数清寒，普通学校费用过巨，因之多裹足不前。3. 回民子弟，因信仰关系，风俗习惯每与汉人歧异，在一般普通学校求学，易为外教人所歧视，甚至揶揄讽刺，时至引起争端。回籍学生人数过少，常致受辱，从而对于普通学校，多所忌惮。有上边诸端，因之各学校收容回民子弟学额，绝不能与整个人口作成正比，此回民教育问题所以成为回民有志之士一般注意之对象也。至体验结果，率认为非回民自办学校，不足以广收容而宏造就。于是近年来，北平回民教育始呈勃兴之现象。

当清光绪末季，牛街王浩然教长率其高足马君德宝赴阿拉伯朝觐，并至土耳其参观，考查教育，觐见土皇。经土皇派经师二人来华施教。王氏归国后，一方藉异域之材，办理宗教教育，对于阿文读法多所纠正，对于教义多所阐发。教师方面，精神为之一振，从而抱有推进宗教教育之志者，颇不乏人，如办理成达师范学校之马松亭阿衡即其一也。王氏复纠集同志，集募基金，于牛街西寺后院，办理清真寺两等小学堂，于普通课程之外，加授阿文教义，并于教子胡同清真寺、花市清真寺、三里河清真寺设立分校。一般教民，以办学教学者均为教民，校址又多在清真寺，并附授宗教课程，于是改易从前疑虑态度，纷纷使子弟就学。回民子弟得受时代教育之数目骤增，如现在致力于回教教育之孙燕翼、赵振武诸氏，均当时之英才也。惟该校迄于民国，国体既更，经费来源中断，乃商由前督学局接办，改为公立第三十一小学，其后复改为第二十小学校，现为牛街小学。当接办时，该校所有校具，均不收值，校舍亦不收租费，故官方亦以三事见允：

1. 校长须用洽于舆情之回民。
2. 自二年级起，每周加授阿文教义一小时。
3. 每逢星期五，为回教聚礼日，下午放假半日。直至现在，尚如约履行。加以该校回民子弟，约占全学额十分之九，故仍不失“回民学校”之意味。

由民元至民十七，十数年中，回教教育无若何大量之发展。‘计德胜门外马甸，有丁子瑜氏所办之广育小学，至今尚存。惟学额不多，对于教义课程，亦未顾及。民十三年，有定希程氏创办之清真中学颇具规模，借未及三载，即以停办闻。民国十七年，由著者及刘伯余等氏，在牛街创办中才小学，收容学生达二百余人，并加授教义，颇得一般回民之重视与辅助，并附设有赵淑贤女士在捐助之淑贤图书馆，开回民自办图书馆之先声，蓬蓬勃勃，颇具新的气象。翌年，革命军北伐成功，北方空气为之一变，而回教教育之新时代于以确固。至民国二十年，与西北公学会办，改称西北公学小学第一部，中才小学遂成历史上之名词矣。。’

民十七年，北平市回民公会成立，回教界如白健生、马云亭、赵振武、孙燕翼诸氏，群集故都，憬然于回民教育为当务之急，因拟成立清真中学，为回民教育进一步之建设，公推孙燕翼氏为校长，校址设于牛街。经负责诸公及教民一致之努力，清真中学于焉成立。翌年，复设附属小学。十九年呈准国府，易名西北公学，下设中学小学各部，由国府每月补助一千二百元，后又增至二千四百元。以是未及十载，突然猛晋，胜况空前。兹将该校中小学各部概况，列表于左 [见下页表 1]：

该校课程，纯按部定，加授阿文教义。中学毕业三班，除升学或任职平市及内地外，多赴西北各省服务。兹将毕业学生概况列左 [见下页表 2]：

普通教育，除西北公学中小学各部外，尚有牛街驼业公会自办之振育小学，成立约计六载，共设四班，收容学生一百余人。此外尚有南苑西红门小学、平南薛家营小学，先曾隶属西北，旋以故停办，刻在设法恢复中。

民国十年，羊行公会曾于东四牌楼清真寺，成立育德小学一处，收容学生四十余名。其后成达师范学校迁平，改称成达师范学校附属小学，并经在社会局立案，增设至三班。其后成达本校扩充班次，校舍不敷，亦归停办。

回民女子教育,尤形落后。十年以前,平市小学亦罕收女生。至十五年以后,各中小学始多兼收女生。中才、西北相继成立,回民女生入学渐多。惟小学毕业后,以经济及环境关系,多陷失学之境。民国二十四年,由马松亭、杨新民、赵振武、陈志澄及著者五人在牛街创办新月女学,聘马云亭夫人书城女士为董事长,孙燕翼氏为副董事长,预备举办普通中学、幼稚师范、职业班三科。后以立案关系,改称新月女子中学。刻设初中一二两班,有学生六十余人,回籍学生占全数之半强。惟以经费关系,未逞发展。然回教女子教育,此实为其嚆矢,亟宜设法继续扩充也。

关于宗教教育,各清真寺之设海里凡,仍因其售。民国十七年,济南成达师范学校迁平,开时代宗教教育之新纪元。该校系唐柯三、马松亭诸氏创办,以造就健全师资,发扬回教正义为宗旨。惟因环境之需要,所谓健全师资,实即训为健全为宗教服务之人才,期望在该校毕业后,再进一步,可以任阿衡之职;同时有小学教育知识,又可兼充回民小学教师。该校课程,并设有法律,公民课目,又可充任社会服务人员。总期养成深受宗教陶冶,具有普通及师范学识之人才,为回教界服务。更设有研究部,专收容已在旧式清真寺大学肄业,阿文具有根抵之学员,加以深造并授以普通学识,使成为时代之教师。师范部已毕业二班,研究部毕业一班,现设有师范部三班。毕业各生除分发西北及内地服务外,并资送第一班五名,赴埃及爱资哈大学深造,冀能精研阿文,以备发扬回教之文化。其年马松亭氏赴埃,蒙埃当局派遣埃。

去年我国当局,普遍推行义务教育,于各省市遍设短期小学,收容学龄较长之儿童,肄业一年。蒙社会局局长雷嗣尚氏,允于北平市回民聚居处设立短期小学二十处,并特于训练回教师资二十名,又得视环境之需要,加授回教教义。北平回民方面,即成立回民短期义务小学协进委员会,秉承社会局意旨,主持回民短期义务小学事项。该会成立,即选派师资,由社会局加以训练,着手设立,未逾二月,已完全开学。共计单级班十六处,附设班五处,收容回汉学生一四五五名,兹表列如后〔见下页表4〕:

关于宗教教育,尚有牛街清真寺阿文大学,主办者为王子馨阿衡及孙燕翼氏,成立于民国十六年,收容学员约二十名,除教义课程外,加授国文及普通学科。学生成绩,亦颇可观。惟仍无籍教授二员,来华施教。客岁马氏二度赴埃,埃王并允私费供给中国回教学生二十名,赴埃及求学。埃及为现代回教文化权威国家,将来中阿文化沟通,此实其先声也。毕业年限,故学生流动性颇大,无精确之统计。

去年七月,有粉子胡同清真寺海里凡洪某等,鉴于本身无时代知识,不足以应付现代社会,乃商得李云亭、景长龙、管华亭诸阿衡之同意,聘北平回教教育界多人,成立“海里凡中文补习班”,参加学员计有牛肉湾清真寺、西单牌楼清真寺、粉子胡同清真寺、锦什坊街清真寺、沟沿清真寺、西直门外清真寺等学员二十余人。校址设于西单牌楼清真寺,所有教师纯尽义务。所授学科,有国文、历史、地理、理科、法学通论、算术、讲演学等。惟以各寺人事屡有变迁,至本年寒假后尚未开学,刻正设法恢复中。

### (五) 北平回民组织及社会活动概况

北平回民之有组织,实始于民无中国回教俱进会。是会应国体之变更而产生,主持者多社会知名之士,故对于社会服务,颇著成效。其后复于全国各省设立支部,风气所播,实为回。民自觉之一大契机。继起者有穆友社,为牛街一般青年组织。伊斯兰学友会,后更名回族青年会,为一般曾受高等教育之回籍青年所组织。追求学会,为研究教义之组织。以上各会,均经相当之努力。惟近年以来,人事变迁,或全归停顿,或徒存名义,或活动不力,深足致慨。民国十七年,北伐成功,革命空气传播所至,空气为之一变。时如白健生、马云亭等军政要人,马天英、王月波、马松亭等诸同志,群集北平,于周旋晤谈之余,知必须集中力量,重整组织,乃着手组织北平市回民公会。举凡军界、政界、教育界、学界、商界……莫不踊跃参加,成立之顷,盛况空前。惟翌年白健生氏返桂,会中主要分子亦多离平。未蚬载,又陷停滞。幸自成达师范学校迁平,西北公学成立,回教中同志又多聚集,对于会务,虽形式未有若何之举动,而实际方面颇多努力,如对于回汉纠纷之解决,慈举、义举之倡办,均有相当之成绩。兹就最近由该会及俱进会主办之事务,逐一叙述之。

1. 举行教义广播讲演:客岁夏季世界已报案发生后,教民感于宣传之重要,乃由唐宗正氏商得北平市广播无线电台主任沈宗汉氏之同意,于每隔一周之星期三日下午四时至四时半举行广播讲演一次,对外宣传殊获效益。其历次讲题及人员将另文记之。

2. 组织北平回民食品营业审查委员会:回民饮食为教律所限,与汉人多不相同,故所有食品营业,概由回民自办。回民虽不能食用外教食品,而外教人对于回教食品都可取用。故常有一般渔利之徒,伪设回教食品生意,谓之卖二面钱,意即回汉二方面。惟其做法,多不合教规,因之回民往往于误行购食之余,

时起争执。客岁十二月，由回教俱进会、回民公会、教师研究会，会组北平市回民食品营业审委会，制定标准食品营业标识，分发各审查合格之口教销商。刻发出之标识，已达二千四百余号矣。

3. 成立妇女教义讲习会：牛街回民不下三千户，一般成年妇女，多鲜研究教义机会。客岁暑期，成立妇女教义讲习会，会址借用新月女学教室及西北公学礼堂，由成达毕业生李德俊氏主讲，王子馨、安静轩、马松亭、孙燕翼及著者助成之。计自去岁暑假迄今，讲演已逾六十余次，颇著成效。

以上为回民公会及回教俱进会活动之大概。至于行业团体，为数亦多，类皆以谋行业本身之福利，兼有以余力致力教务者。惟菜业公会有少数外教会员，果业不过居全会员五分之一而已。[见下表]。

北平回教界出版刊物，亦盛于他处，惟多旋兴旋仆，现在继续出版者，不过数种而已，表示如下：

总观北平回民，以人口、历史、环境的关系，经三十年来之努力，文化教育各方面均有显著之成绩，隐然关系全国教务之兴替，北平素称文化区，望北平回民亦能做到回民文化区之域也。

——载《月华》第9卷第12期

## 北平回族一瞥

二、文化事业 我国的文明，较世界列强为落伍，回教则更甚。清真书报社出版书籍百余种，编制及内容，尚能差强人意。至于杂志计有四种：

- (一) 月华旬刊 编辑赵振武
- (二) 伊光 编辑王静斋
- (三) 正道杂志 清真书报社出版
- (四) 成师月刊 成达师范出版

三、经济现状 回教徒多善经营，不惮劳苦，故经济地位不甚低。服务各界者俱有，以珠玉行、饭庄行、牛羊行、羊烛、羊牙业(菜、炭、果等)等最多。

四、公共团体 回教徒易合作，富团体生活；前设有回教俱进会领导全国教徒，民廿一年南华文艺侮教案，平市组织南下请愿团。现设全国回民公会北平分会。牛街回教民众并组有丧葬义助会，以救济教中贫乏无力者。

五、教堂 回民分布地带以宣外牛街、崇文门外羊市口、朝外下坡、上坡、阜外三里河、德胜门外大关、马甸最多，其余近郊、市内各处均有。教堂则多位置此等地带共计教堂四十七座：

## 报告发见蒲寿庚家谱经过

(张玉光 金德宝)

在中国回教史上值得研究的一个问题，便是宋元时代回教在中国的繁盛状况。要讨论这问题，那非找到一个中心鹄的不可。宋代的蒲寿庚，元代的赛典赤，都是这课题的标帜，尤以蒲寿庚的问题惹人注意，他几乎成了世界学者(研究中西海上交通史)的论敌。因为一般学者研究的并不是蒲寿庚个人问题，而是从他个人行迹中抽出过去中国与阿拉伯的关系来，同时看到过去中国政府当局对回教人的情形和回教人对中国的贡献。基于这种关系才奠定了他的重要性。

考据蒲寿庚的片断材料很多，德国的夏德、日本的桑原鹭藏、伊腾东雄、伯希和，都认为研究蒲寿庚和中国的关系是一件有价值的事。桑原鹭藏著有《蒲寿庚考》和《中国阿拉伯海上交通史》等专书，考证蒲氏事迹。前几年张星琅先生因为研究这问题，特地跑到泉州来，那时由立成小学校长张祖荫做他的向导。陈万里先生因为找寻《蒲氏家谱》，几次的跑到泉州来搜集材料。但是他们始终没有得到《蒲氏家谱》。在北平和桂林的时期，金吉堂先生、白寿彝先生讲回教教史，都把蒲寿庚提出来做专题讲述。为着这问题，世界的学者煞费苦心的绞脑汁，而中国的回教人对这与本身有关系的问题，何尝不应该注意呢？无疑的，我们这次到闽省来推动会务，正要把它特地当成一件要紧的事。民国二十五年，王光到泉州来主持教务，经过了一个相当时间回去，曾报告成达师范和回教教育促进委员会。他们都认为，复兴闽地教门是刻不容缓的事。经过上海时，哈阿衡和李五阿衡面允襄助。据闻，哈阿衡组织回教学会，却是因这起的动机。我们知道福建的教门已经有好些地方失传了，所以每到一处，我们都打听有无回教人；甚至沿途看到一个高

鼻子大眼睛的人，都问问他是不是回教人。这种强性的发问，不知道碰了多少钉子。虽然这样，始终我们不灰心。

那天正是十二月八日，汽车到了德化……离开旅社不到三十步，是一家香店。因为我们买东西借秤用，安太太告诉我们说这香铺是蒲振宗先生开的，他原是回教人，现在反教了，于是追根溯源的和他谈起来。蒲寿庚家谱的发现就在这时候。我们曾经问他蒲姓的情形。他说原籍泉州，自泉州迁到永春，从他祖父起才由永春到德化来，住在德化到现在才仅几十年；并且他承认原来他是回教人，他父亲在世的时候，曾告诫他们原是回教人，认为放弃回教信仰是一件可惋惜的事。蒲姓有一种密传，便是祭祖戒用猪肉。我们很诚恳的对他说：“……蒲姓过去是回教的望族，且对国家这么大的贡献，现在有许多世界学者，专力研究蒲寿庚事迹。我们认为，蒲寿庚是回教中光荣的人，我们敬慕他、钦佩他。我们相信，你一定欢喜贵祖先的荣耀和伟业勋绩。但是要知道，贵祖先原是回教人，你放弃回教，却正是放弃了祖先过去在历史上的光荣。你们应该仍回祖教籍，把你们祖先的过去勋绩发掘出来，使他为蒲姓增光，为回教增光……。”

振宗认为我们说的很对。他说：“民国二十四五年时，泉州南教场开做汽车站，掘出来的花盆，写着‘丞相花园’字样。据我叔叔说，南教场原来是我们丞相的花园。我知道我们蒲家有做过丞相的人，但不知道是谁。我们族姓泉州很少，福州有一部分，永春数十户，诏安千余户。据说我们蒲家被剿，不敢姓蒲，改姓吴，因为吴、蒲一音相近。我们的族人不甘心，在死了人时，墓碑上正面写‘吴某某之墓’，反面暗写‘蒲某某之墓’。”“是的，你们被剿不是你们贵先祖做了错事，而是帝制时代恒有的现象。明太祖平民起义拿到政权，为顾及自己地位稳固起见，当然对一般曾拥有军政权的族姓加以压制，使其就范。那时不只你们遭压迫，连孙姓、留姓也一样。明太祖下诏禁止蒲寿庚、留梦炎、孙胜夫、黄万石等的子孙入仕，这些事在历史上都找得到的。过去，因为政治关系，逼着你们反教；现在你们已知道这种情形，为着祖先，为着你们在历史上的光荣，为着你们得到一个正确的信仰，为着便于参加救亡工作起见，我们都希望你同你们的姓族都仍回祖教籍。”我们很热忱的这样对他讲。

振宗先生才不到三十岁，他很恳切的表示满意。他允许以后和他的族人商量仍回祖教，并且他写信给我们介绍，到永春以后去找他叔叔。他跑到乡下去拿家谱让我们抄。他说：“福建姓蒲的只有这一本族谱，诏安的族人曾数次来索取，我们都不敢给他；还有许多有名的学者托人打听索看，我们也没露过。让你们抄，是为着同教的关系。”“这正是老回回的精神、这正表现你们是真正回教人的后裔。天下回回是一家。我们觉得你对我们比你们的本姓还知己。”我们抄了一天，因为时间关系，没容抄全部。

全部家谱是用宣纸正楷写的，共有四个标题：一、蒲氏家言；二、蒲氏族谱凡例；三、谱；四、谱系表。我们抄了后二个。

除了旧谱以外，还有一本新谱，有些材料，可供参考，顺便也把兵言抄下。

我们发见这《谱》的第一问题，是可以推翻夏德氏、桑原驾藏氏暨一般研究回教史学者认定蒲寿岁与蒲寿晨二人系一人的错误；同时，蒲寿庚的父亲是仕宾，正异于《闽书》卷五百十二所云：“蒲寿庚，其祖先西域人，总诸番互市，居广州，至寿庚父开宋徙于泉”。按《家谱》，其父为仕宾，《闽书》载为开宋，谁是谁非，尚待学者考证。其次，再由这《谱》中抽寻出，泉州清真寺究竟建于何时？何时重修？当时与蒲氏兄弟往来者系何人？如果与陈埭丁姓、白奇郭姓的家谱互相对照，抑可对回教史考证稍有裨益耶？

附抄蒲寿庚家谱一份。

蒲氏家谱（廿八年十二月抄于德化）

- （一）蒲氏家言
- （二）蒲氏族谱凡例
- （三）谱
- （四）谱系表

### （三）谱

按：吾蒲氏，河东角音原有扈之苗裔也。家居西极，池上生蒲，长三尺，如竹，时人皆以为瑞，因以为氏。世秉清真教，天下蒲姓皆一脉。湖自有虞蒲衣子，八岁而帝舜师之。尝答啮缺云，与之乎壤世，余何知草，而宫木，而榻薄，疏可以供雕皮，可以历纪陶哉。吾之寓世也，以现于世，虞世不及秦氏。秦氏之外，徐徐莫觉，于于一以己〔己？〕为马，一以己〔己？〕为牛，其知性情之真。虞氏乃其藏仁以要人，亦得人矣，而未始于非人。舜以天下让，不受而去，隐居山西德州蒲子山。传至晋，蒲洪，字广，世称

大都督三秦王。后戳文有“草付应王”，又以孙名坚背上有“草付”字，遂改姓荷。子荷〔？〕后入长安，以民心思晋，乃遣使诣建康报捷，于是秦雍，夷夏皆附之，遂称帝。弟东海王荷雄，以住命元熏位兼将相，权睥人主，而谦恭汎爱，遵奉法度，故健重之，尝曰：元才，吾之周公也。及卒，子坚袭。坚性至孝，幼有志度，博学多能，交给英豪。秦主健卒，太子生立，恭虑无度，中外离心，群臣劝坚主3已 坚帅麾下三百人，鼓噪而进。宿卫军士皆坚〔兵〕，生犹醉寐未醒，坚兵引生置别室，废为越王，坚乃称帝。贤才修厂，职课农桑，恤穷困，礼神兴学校，旌节继绝世，秦氏大悦。复减膳撤乐，命后妃以下悉去罗纨；开山泽之利，公私共之，息民养民，早〔旱〕不为灾，府库充食，盗贼平息。坚季弟荷融，字传休，着〔著地浮图赋〕，壮丽清瞻，为中书监都督录书事。坚悦兄子荷朗，字元达，重之，尝曰：吾家千里驹。荷丕为冀州牧，暉为豫州牧，荷睿为都督诸军。朗兄子表徙居安城，大中年间十六，母姜氏有疾，侍省，〔母〕昼夜一食，表亦一食；母不合将绝，表遂咽而殒，俄顷母亦歿。葬于西望岗，太守为表其墓。荷习初事赵王，为军校。赵玉被掀，榕上书庄宗求习，习号泣曰：臣受赵王恩，尝以一剑兴〔与〕臣使自效。今开〔闻〕王死，欲以剑自到〔刎〕，念车无益，请击赵破贼报王恩。庄宗壮之。及荷坚被姚英所予，长庶子荷丕称帝于晋阳，荷登称帝于安南。后秦王姚复兴复于之，太子符崇立，奔股中，及攻西秦，兵败，死之。后子陈进复姓。传至汉，蒲元性于斜谷为孔明铸刀三千口。成，言汉水纯弱不堪淬；蜀江爽烈，是大金之元精，命于城都取水。元性以洗刀育水杂不可用，取水捍言不杂，无性以刀画水杂八升，取水叩头云，于隋津覆水，遂水陪水八升益之。寻以竹筒纳细铁珠满中，举刀断之，应虚落，名曰神刀。家于四川，后有詹事蒲昌。通灵蒲永升，善画水，兼能绘风。则吾宗自虞夏商周，以历汉唐，宗朝有名流。惟事久时迁，人多散，难校〔枚〕举，姑从恭敏公始，数代尚足微，谨列世次于左。（谱略）

#### （四）谱系表

##### 第一世

蒲孟宗

字傅家，号心周，溢恭敏，以明经登甲。宋仁宗初，知鄂州军。时贼依梁山深，县官有用长梯窥蒲苇间者。公下令禁以毋得乘小舟出人际中，贼乃绝食，遂散。至嘉信中，以右丞治蜀，遂为西蜀人。居与腊梅感茂叔语三日夜，退曰：世有斯人也。明年以妹归之。迨神宗熙宁四年，为翰林学士。上翰林职清而官仪未备，宜佩鱼学士，故吾家联云佩金鱼，盖自公始。至元丰五年，诏为尚书在丞。家著多书，逮阁匾曰“清风”，诫子孙曰：寒无衣可也，饥无食可也，读书无一日不可也。传至穀公，初与苏子瞻未贵显之时，闻其名而往附之，见其意气慷慨，与公若合符节，世人莫出其右，遂以胞妹妻之。前之修谱未能详及，后修谱之公得而闻之续之。

翰海药右部书 启

苏子瞻尝与书曰，近闻大舅不务生活计，惟多买书画奇物云云。

二十一世孝房孙会城中男德容氏谨录膳吾族栋柱联云：

派衍河东，宋室两大魁，玉佩金鱼世青；

文传晋水，清朝联科甲，文经武纬家风，

板联句云：

玉。

名高虞日

音

玉

书积清风

音

##### 第二世

穀

字俄公，号锡庵，行一，以明经登宋徽宗大观三年第十八名进士，历任德州不〔平？〕原县教授。一传而至尧章、尧仁。

##### 第三世

尧章

字圣文，号道焕，行一。以明经登高宗绍兴年间第五名进士。

因金乱归隐弗仕。

#### 尧仁

字圣慈，号道教，行二。以明经登（高宗）绍兴年间第八名进士，授河西安吉府泰和县。廉白端方，谨无秋毫过矣。自奈甚薄，或经旬不肉，尝曰：吾不口腹累人。历任迪功郎。一传而至给。

#### 第四世

##### 绪

字士宗，号熙安先生。与杨申及〔极？〕善，后同登绍熙甲午科乡榜。乙未三月，孝宗帝亲试举人，杨申策恢复之志不坚二事，帝不悦，置之第五。公之策亦多痛时弊〔弊〕置之第六，后官拜礼部郎中。与杨重、陈易、杨申皆人朱文公之门，力行苦学，深得其旨。享寿八十有六。虽老，手不释书。一传而至国宝。

#### 第五世

##### 国宝

字维善，号叙本。别汶溪居士。中学〔宁〕宗开禧元年乙丑科状元。时家居四川叙州府富顺县，幼家穷，耽志经史以自始。发科时，本处因寇盗窃发，移民，系随子任闽。传二，长日大宾，次日仕宾。长日大宾仍原籍，后裔知者附纪子左：昌迪，字履吉，以四川渠县藉〔中〕于顺治甲午科举人。康熙年间，在任山东济宁州郡城县知县后，升山西绛州。益昌，号玉庵，以四川武平藉中于顺治辛卯科举人。康熙十六年，任北京沧州运司经历，驻创天津卫。

#### 第六世

大宾，字君玉，号邦哉，惟善公长子。原籍四川。

仕宾，字子玉，号邦光，惟善公次子。以恩贡官知福建泉州府晋江县，官眷赴任。任满立藉，卜居晋之法石乡。夫人蔡氏生三子：

寿晟、寿岁、寿庚。

#### 第七世

##### 寿晟

宋度宗盛淳九年，官蒲州知州。性俭约，于民一毫无所取。建曾井汲水二瓶置于座右，人颂曰：曾氏井泉千古冽，蒲家心事一般清。遂于宦后居蒲州。今山西、陕西多其苗青。

（盛淳抑为成淳之误也，宋时并无盛淳。惟原谱是盛淳，恐立谱者之误——宝志①）

##### 寿岁

宋度〔宗〕咸淳十年，诏为吉州知州。知宋运逆，迄录不卦。迨元至元二十三年丙戌〔戌〕三月间，世祖遣御史程文海诏求江南人才，公赴试，中第一甲第一名，赐状元及第。夫人金氏，生二子：师孔、日和。

（此处无寿庚，异哉：惟原谱有空白一张——宝志——）

#### 第八世

师文，字章甫，号立庵，行一，寿庚公长子。娶马氏。大德元年，以文功袭职，官为福建平海行中书省。卒于壬辰，祭葬，翰林学生承旨官留梦炎撰文，塘内墓志秘以玛瑙石为之。生子崇谋。

①“宝志”，系《报告发见蒲寿庚家谱经过》一文的作者之一金稳宝所志。

师斯，字理甫，号笃庵，寿庚公子，行四。以人才选举至元甲申擢为翰林太史院官，与学士承旨王鄂清。世祖以科举取士，诏令中书议定程式，未及施行，遂致仕不朝，置百果园于泉城南门外以自娱。娶乔平章女，生子长日崇漠，次日崇圭。

师孔，字里市，号〔？〕庵，寿岁公长子，行二。娶铁参政长女，生子崇训、崇浩。以荫补承务郎监福州水口镇，后陞任监丞而卒。

日和，字贵甫，寿岁公次子。秉清真教，慎言谨行，礼拜日勤。光〔元〕至正间，清真寺损坏不〔治〕，里人金阿里与之共成厥事，重修门第，皆以大石板砌成之，极其壮丽。右匾额上镌有名字，至于〔今〕犹存。至永乐十三年，与太监郑和奉诏敕往西域寻玉玺有功，加封泉州卫镇抚司圣墓，立碑犹存。

#### 第八世〔？〕

均文，字平甫，，号道复先生，寿度公三子，行三。元贞二年，以才学著名，诏为右谕德兼中书省知制。大德十一年，制加孔子号日大成公，撰制文曰：先孔子而圣者，非孔子无以明；后孔子而圣者，非孔子无



以法。所为祖述尧舜，宪章文武，仪范百王，师表万世者也。可加至圣文宣王，造使阙里，祀以太牢。于戡、父子之亲，居〔君〕臣之义，永惟圣教之尊，天地之大，日月之明，奚蓉名言之妙，当资坤化，助我皇元。时为翰林承旨阔选。较正载今史册略有异同。

恭敏公传至此，第九世矣。其中从重兄弟六人，依次分为葺、友、睦、渊、〔姻〕、任、恤六房，以叙世系。崇漠公后长，为孝房；崇训公居次，为友房；崇浩公居长三，为睦房；崇圭公居四，为姻房；崇谋〔公〕居五，为任房；崇善公居六，为恤房。故六房是也。此谱世系只叙及此，余下周叙孝房本支崇漠公传下列代志于后：

#### 第九世 孝房公

##### 崇漠公

字典卿，号心宗，师斯公长子。娶杨氏、生子太初、本初。以明经中元朝皇庆二年癸丑科二甲进士，历任平章政事。卒于元统二年，帝加条葬，溢日忠惠公。

#### 第十世

##### 太初公

号闻斋，字彦人，崇漠长子。明洪武八年，为泉州卫军，技艺超群。至二十五年，调拨山东东昌府平山卫左厅王勋王下京操正军。娶陈氏，原分居晋江县，三十六都偶人村，生子见龙。

##### 本初公

号诚斋，东石开基公一世祖。

字纯仁，崇漠公次子。借母氏杨姓。由泉州府学生员中洪武十七年丁卯科举人，后应洪武三十年了丑科会试，中第九名进士，殿试第二甲二十五名，点选翰林院编修之职。告老致仕，移居晋江十都腾图二甲和里古榕乡，以就埭田，携仆王福等深耕自得。世之人称之日“诚斋先生”。葬在本处后湖西沟。永诀诫子：此地海滨之所，后必有寇，惟作上记以袁世吾墓可也。批了氏，生子长日潜龙，次日承龙，三日飞龙。

第二十四世为奇丰〔成？〕

寄〔奇？〕渊。

〔注〕：一〔蒲氏家言〕系十七世慎斋展公氏再墨，二十一世孙中另〔男？〕德容氏谨录。查慎展系奇成之号〔抄者注〕。

奇成省〔者〕，坏〔怀？〕公次于也。字展公，号慎带，生子〔于〕顺治乙酉年十二月初九日酉时。批曾氏，侧室张曾氏。批生子〔于〕顺治丁顺治乙酉年十二月初九日酉时。批曾氏，侧室张曾氏。批生子顺治丁亥年八月念四日巳时，生子六：世磷〔出继〕、世趾、世享、世贞〔张出〕、世纓〔张出〕，世熙〔侧曾出〕。

公由惠安县学子康熙辛亥年进国子监壬子科，中顺二人乡试癸丑科，授中书，以抬抚功授同知衔。现任杭州府余杭县〔知〕县。葬在福州齐坑山，六房祭扫墓。

——载《月华》第12卷第I—3期

## 保定城内东城回民状况

〔阎子清〕

城内清真寺共计三座：日西寺、东寺、北寺。东、西两寺均在东南城角，北寺则位于西北城角，而工程的伟大、建筑长久的是西寺，今只述东、西两寺之状况。

西寺建筑在东南城之南白衣庵，坐两朝东。大门三道：旁门二座，正门一座。周围房宇数十间，机器水井一座，皆归寺中公有，租于附近的穆民，月租均归寺办公。正门上横一匾，题“清真寺”三字，下署“邑人子贞马良”。正门内，三间对厅，顺旁廊直通大殿。拜殿共二十一间。大殿有三门，正门横一匾，题“普慈今世独慈后世”。两旁抱厦有联，日：“贵圣贤，在西域，传经典，教后人，认主独一”；“众穆民，来东土，守清真，遵古行，归信无二”，下署“‘武营中哨安锡章书’”。殿后有一亭子，亭子上横一匾，题“天方在空”，柱联题“主总无形心可悟，事留退步品真高”。殿前北部，教长室三间，学员室三间；殿前南部，以妈目室三间，小学教员室三间。殿南水房十间，左右配房各三小间。院内有藤萝一架，柏树数棵，清洁幽静为城中三寺之冠。此寺建筑于大明万历丙辰年。河北房山县韩断村法公掌保定守营都司时，鉴于该地

无寺，遂独捐巨金筑之。现任教长李济清君，中年英俊，治教有方。

清真东寺，座东朝西，路东是大殿的背面。殿的左右有两门，右边门常闭，左门通行。进左门西望，为大殿正面。殿北部教长室三间，殿南部有经汉小学室三间，股正南为水房八间。院内有柏树数棵。大殿前横一匾，题“中和位育”四字，下有小字“光绪三十年岁次甲辰十月谷旦敬立”，右边小字“花翎尽先都府北洋常备军二镇二标炮队第一营帮带马得清”。左右柱有两抱匾：右联“真经降自天方，三十册包括无遗，往圣先贤延大道”，下有小字“光绪甲辰夏四月”；左联“古教传于中国，千余年率由罔香，黜邪崇正裕清修”，下有小字“训练北洋各省养目学营花翎游击伤补用都司马振邦敬撰”。

东、西两寺之穆民约千余户，人口约五六千口。躯体极强健，耐劳苦，刚正勇武而或失之于粗鲁，武术盛行。职业以牛、羊、鸡、鸭铺为大宗，此外有几家大饭庄，还有其他杂业，而服公务不过有限几家。

寺院教育是落伍的，尤其是普通教育，更是落伍的。其最大的原因是受经济与环境的压迫，加以人才缺乏，领导无人，一般穆民几视教育为无关，整天只是萎靡不振的去工作吃饭。西寺学员三四名，东寺也有三四名。东、西两寺守五时的共计五六十名，聚礼日共有四五百名。唉！千余户只有这些礼拜的，可悲哉！

两寺中间有一女寺，阿訇一位，学员一二名，守五时的有十来名，主麻尔有几十名。

在最近一二年中，总算进步了，居然有从外作事回家来的曾受过普通教育的人才出来领导了。立回民公会于西寺，又在西寺后再立清真中学。另有一院，西房两间，东房两间，内有阿訇一名，为一些穆民青年与成年在有闲暇之时随便可以去听讲教义与问“买斯赖”。虽然日久松懈，总比较以先是大进步了。

东寺的经汉学校内，又立了回教民众学校，教员四五名，皆本教人才。一分幼年与成年两级，白天幼年级受课，夜间成年级受课，规矩甚严，成绩尚佳。

——载《月华》第5卷第28期

## 半年来的北平成达师范学校——二十五年度第二学期

(艾宣裁)

《禹贡》刊行第二次《回教专号》，白寿彝先生嘱余写一篇关于成达师范历史的文字。成师成立三十一年来的一切，在第一次《回教专号》内，有马松亭阿衡的《中国回教与成达师范学校》及赵振武先生的《三十年来中国回教文化》两篇文章中，都已概括叙述过了。方才过去的半年——二十五年度第二学期——可以说是成师向外发展开始的一个学期，觉得有几件事情很有向国人说明一下的必要，就是：

### 一、马松亭阿衡二次赴埃考察

马松亭阿衡于民国二十一年赴埃及，晋谒埃王福德一世，访问该国文化界名流及宗教当局，并转赴各回教国家考察教育及教务之实施状况，颇蒙各地回民之欢迎，并以沟通中西文化相勉。其沟通中西文化之最亲切的表示，为埃王赠予成师以大批回教典籍，派赛依德·穆罕默德·达理及穆罕默德·伊卜拉欣·福力非乐二博士来华，常州住校，讲授学术；以及马阿衡偕行之成师第一班毕业生韩宏魁、王世明、金殿桂、马金鹏、张秉绎等五人，亦得埃政府之资助入爱资哈尔大学肄业。四、五年前，因为中西文化的沟通，中国回教文化界起了很大的变化，在许多方面都有种新的开展，并对于中国文化界也掀起了显著的波纹。在这中埃两国文化运动风起潮涌的时候，负有中西文化沟通使命的成师，似有继续的、积极的努力的必要。于是在二十五年九月间经校务会议决定，仍推马松亭阿衡二次赴埃考察。阿衡于十月五日由沪放洋，二十四日抵达埃境，十二月八日离埃，二十八日返国抵沪。留埃四十余日，晋谒新王法鲁克一世、国务总理那哈斯巴沙、摄政委员长穆罕默德·阿里巴沙、委员阿以在特巴沙及穆罕默德·舍里夫巴沙、教务院长兼爱资哈尔大学校长木拉威先生，遍访全埃文化界名流，莫不认发扬回教文化，沟通中西文化为亟务。同时，马阿衡对埃及政府及爱资哈尔大学请求三事，均获圆满结果。我们可以引证一月七日马阿衡在“北平市回民欢迎马松亭阿衡二次赴埃考察文化归国大会”席上的一段报告：“这次我们去的目的，仍然是这三点：据埃及官方表示，以为续派教授不成问题，。因为埃及爱资哈尔大学乃全世界回教之大学，而中国拥有如此巨大数目的回民，占全世界回教民族之重要成分，所以发展中国回教自为爱大应有之使命。这已成了爱大行政的定案，并且以后于必要时，多派教授亦可。关于图书馆方面，已得埃及政府当局及全国文化界之同情，并由爱大发起募书启事，想以后定有大批的经书流入中国。再方面，关于中国留学生深造问题，爱大当局已允许我们，继续收容我们二十位留学生，一切费用，概由新王法鲁克一世私人负责供给。”这可见阿衡

此行成绩之概略。

## 二、福德图书馆之筹备

成师起先没有图书馆，民国十九年赵饒华先生捐赠《万有书库》一部，才有图书馆之名。不过因为经费的支绌，图书的购置既感困难，规模更是谈不到了。到民国计一年马松亭阿衡赴埃后，埃王福德一世及爱资哈尔大学校长佐瓦希理先生应马阿衡之请，慨赠图书四百四十一部。阿衡归国后，才有建立福德图书馆之议，于民国计三年春发布宣言，募集捐款。无如两年以来，收款不过二千八百余元，殊难兴工。及至二十五年四月二十八日，埃王福德一世薨逝，成师因念故王对中国回教之关切及对吾人努力沟通中西文化之期望，和现在中国对于回教图书馆之需要，所以就不顾一切的在纪念福德的那天，决议开始兴建楼房二十二楹，八月抄竣工。恰好在这时候，徐炳和、顾颉刚两先生。由白寿彝先生的介绍到成师参观，谈到发展回教文化之志趣，极表同情，并亦认定建设大规模之图书馆为当务之亟。于是决议组织福德图书馆筹备委员会，由两位先生转请全国学术界名宿为筹备委员，于九月二十二日在新建馆址正式开会成立，推请蔡元培、陈垣、翁文灏、朱家骅、李书华、李域玉、白鹏飞、黎锦熙、梅贻宝、冯友兰、姚从吾、张星限、陶希圣、徐炳和、顾颉刚、马邻翼、唐柯三、马寿龄、刘尊五、赵玉相、孙耀、白寿彝、陈树人、常松椿、文宜栽、赵振五、王梦扬二十七位先生担任筹备委员，并推顾颉刚、唐柯三、白寿彝三先生为常务委员。当经决定发布《征书启》，分向中外征集回文、汉文书籍，以资充实。我们现在把《征书启》全文转载在这里，以见这次征书的意义。其全文如下：

“回教在中国传播，已有一千年以上的历史。现在全中国的信徒，达到五千万以上的数目。这种悠久的历史，使阿拉伯的文明和中国的文明互相影响，互相接受，而成为一种不能分割的文明集体。这种巨量的人数，无疑的是中华民族之一伟大的支柱，更为西北边防上所必需捍卫国土的主要分子。所以从纯粹的学术研究上，以及从国家民族运命上来说，回教在中国，不仅是一个单纯的宗教，他更牵涉到更广大的领域，显然和别的宗教不同。

“但上述的这种特性，似乎不为一般人所注意。在非回教徒中，既难得多数人之认识，即在回教徒自身，也不能不说未尽明了。并且更不幸的是，二三百年来统治阶级之愚弄政策，在回教徒与非回教徒之间，竖立了许多障幕，种植了许多误会的根首。这种情形一日不去，在回教本身上固然多一种损失，在学术研究和文化进展上也受到莫大的阻力，在国家民族的运命上更有很深的影响了。

“成达师范学校是许多回教同志办的学校，它的重要使命团在培植宗教上领导人材，但它在这种人材的培植上，除了宗教的修养外，同时并注重回教在中国之史的研究、国族意识之养成和科学知识之灌输。成达师范学校的整个目的，就是企图把二百年来的沉闷的局面作实际上的打开。一个学校的力量当然很有限，但成达师范学校对于这种工作确切是具有极大的热忱，并且可以说是国内开始这种工作的第一个团体。

“成达师范学校于民国十四年在济南设立，中经‘五三之变’，由济南迁来北平。在没有固定的经费，没有相当充分的设备，同时并在一大部分人所漠视或嘲笑之环境中，校务时时在艰苦挣扎中继续发展。短短的十一年内，学生由十余人增至二百余人，教职员由六人增至二十余人；学生之毕业者，或派赴埃及继续深造，或派至西北各省作边疆口民教育的工作。这和一般学校之发展情形来比，原没有什么可以惊人的成分在内。但是如就这个学校之特别的目的及特别的环境来说，这不能不说是中国回教的一线曙光，同时也不能不说是在中国的学术研究和国家民族的运命之开拓上，具有一种不可忽视的意义。为了这一线曙光和这一种意义，全中国的回教徒；都应该来补助这个学校，全中国的非回教徒，也都应该来补助这个学校，让它继续的发展，充实的发展，迅速的发展。

“但要促成这个学校的发展，除开经济问题外，是要建筑在两个重要条件上；其一是专门的师资——人材；其一是研究辅料——图书。关于人材方面，该校除已派高材生赴埃及深造外，并直接由埃及请来埃籍教授，担任讲席，似乎已解决了一部分。至于图书方面，则是该校当前的重大问题。因就该校的使命说来，无疑的是要做成东方回教最高的学府，在这回教文化已为二般学者认为有兴趣而加以探讨的期间，该校不但要满足本校的学生的求知欲，就是对于校外的回教及非回教的学者，都有供给他们研究资料的义务。因此，筹设大规模的图书馆，东方回教唯一的图书馆，就成了他们重要工作之一。三年前，埃及前王福德一世，答应该校的请求，曾赠与一批重要而有价值的回教典籍，初步的图书馆才成立起来；为了纪念埃王的功德，使唤做福德图书馆。此后经国内各方的援助，才建筑起了一个粗具规模的馆舍。但埃王的赠书，仅限于阿拉伯文一方面，数目也不很多，而中国新旧书籍及东西洋书籍更嫌缺少。该校本年又派员赴埃及

征求各种回教书籍，或能增加一些庆藏的数量。我们仅代表成达师范学校，向各界人士、公私机关，介绍该校的立场及述明其重要性，希望各界惠于捐助各种书籍或购书专款。我们希望在短时期内，因各界的帮助，能把这个图书馆充分地充实起来，同时并希望由此进向大规模的回教图书馆之设。这是为中国回民教育——边疆教育增加力量，也就是为中国学术开辟一条新路，为中华民族制造活气。我们谨以十分的热忱，渴望各界的厚赐。”

《征书启》是十二月初旬在中埃两国同时发布，开始向各方征集，一经过不到三个月的努力，结果很是圆满。我们分两方面来报告：一、埃及方面：向埃及方面征书，亦是马松亭阿衡赴埃所负使命之一。他努力的成绩，比起第一次还要显著，因为这次已引起全埃普遍的同情。截至现在，我们得到埃及方面的报告是这样：

（一）国王：新王法鲁克一世，因为福德图书馆为纪念乃父所建立，沟通中西文化又是继续乃父之遗志，特赠埃金三百镑，已饬令爱资哈尔大学指派专员列目购置。

（二）爱资哈尔大学：爱大校长木拉威先生，除面克马阿衡捐助价值埃金百镑之图书外，并允向各方代为征集。

（三）国务院：国务总理那哈斯巴沙，除个人捐赠《古兰经》五百部，并通令所属机关将所有出版物一律赠送全份。

（四）摄政委员会：摄政委员会委员长穆罕默德·阿里巴沙，委员阿以在特巴沙及穆罕默德·舍里夫巴沙，对征书运动极表赞助，分向各著作家代募；阿以在特巴沙并独捐埃金三十镑，充开办费。

（五）其他：如埃及大学，世界口教大会主席、前教育部长安鲁伯巴沙，埃大文学院院长太好虚生先生，爱大总视学哈里德贝先生，爱大校刊社主笔、社会学家握志德先生，历史学家南查尔先生，文学周报主笔萨威先生，哲学家朝孩里先生，埃大哲学教授阿卜都拉扎克先生等，或捐赠本人著作，或代征集，极为赞助。

二、本国方面：国内方面，分捐款、捐书两种：

（一）捐款：蒋XX先生，浙江朱XX先生，何XX先生。马吉第先生，王云五先生，总计捐赠设备及购书费国币七千四百元。

（二）捐书：国立北平研究院，禹贡学会，燕大史地周刊社，燕京大学图书馆，自鹏飞先生，冯友兰先生，蒙藏委员会，行政院行政效率研究会，海军部，实报社，张履贤先生，东方书社，阎百川先生，中央政治学校地政学院等，捐赠图书共计一千二百四十种，三千一百五十七册。

### 三、学术演讲

成师为增进学生学业，自二十五年度第一学期起，按期邀请学者来校作公开之学术演讲；并为养成学生之演说技能，在学校指导下，令第六年级学生成立演讲团，于回历一三五大年斋月期间，假北平东四牌楼清真寺，按期轮流练习演讲。兹将这二种演讲分志如后：

（甲）学者演讲

- （一）发扬回教文化和精神 顾颌刚先生
- （二）宗教与科学 徐炳和先生
- （三）福德图书馆之于回教文化及中国文化 韩儒林先生
- （四）中国儒释道三教关系变迁的概略 陶希圣先生
- （五）从历史上看回教文明对中西文化的关系 姚从吾先生
- （六）西北四省概况与回汉问题 梅贻宝先生
- （七）青年的修养 冯友兰先生
- （八）中国历史上两位回教名人的事迹 张星报先生

（乙）学生演讲一

- （一）回教道德概论 马湘
- （二）回教道德的标准 问鸿钧
- （三）五功与回教道德的关系 杨有赔
- （四）《古兰经》中对于道德的指示 刘说瑞
- （五）《圣训》中对于道德的指示、范好古

- (六) “心”与道德的关系——回教关于心的教训 阎锡章  
 (七) 宗教道德之一——坚定信仰, 金茂基  
 (八) 宗教道德之二——服从主命 马保乾  
 (九) 宗教道德之三——实践圣行 马心泉  
 (十) 家庭道德之一——孝慈 洪振甲  
 (十一) 家庭道德之二——礼节 张文达  
 (十二) 家庭道德之三——夫妇 赵忠仁  
 (十三) 社会道德之一——扶植正义 杨连珍  
 (十四) 社会道德之二——亲爱、互助、团结 安占三  
 (十五) 社会道德之三——服从与信仰 了富才  
 (十六) 回教道德与法律 马天慈  
 (十七) 回教道德与经济 海忠  
 (十八) 回教道德与现代 马维芝  
 (十九) 后世与道德的关系 了在钦

#### 四、宗教意识与国家意识的连系

成师研究回文, 是要阐扬回教文化, 以充实中国文化; 运用宗教的信仰与力量, 启发回民的知识, 以充实国家民族的力量。换言之, 成师是以“教育兴教”为方法, “宗教教育救国”为目的。所以, “宗教意识”与“国家意识”须要彻底的连系起来, 才能收事半功倍之效。成师因负有时代的使命, 训练学生及指导其毕业后服务的动向, 都是循着这个目标。……………行动方面是这样, 思想方面, 更可由过去半年内《大公报》、《明日之教育》、《月华旬刊》、《成师校刊》、《云亭小学校刊》的文字中, 体察出成师表里一致的爱国爱教。由这两种意识连系的形成, 就可充分的表现出成师办学宗旨的深刻意义。至于它在法制条文上有什么不合, 物质条件的不充裕, 还有一部分人或者对它如何不放心, 我们认为那都是过程中必然的现象。它的功效贡献到国家了, 国家教育的最终目的达到了, 自能打破了一切的困难和疑虑。

——载《禹贡》半月刊第7卷第4期

## 《广东全省礼拜寺分布图》说明

(陈应章)

- (一) 广州 位于南海与番禺县界中央, 设有礼拜寺五所及响坟一所:
- (A) 濠畔寺
  - (B) 光塔寺
  - (C) 南胜里
  - (D) 东营寺
  - (E) 东郊寺
  - (F) 响坟(即先贤干葛思墓地) \*
- (二) 崖县 位于琼州岛, 县近海滨, 有三亚港, 回民聚居村内, 村名回辉里, 内有礼拜寺四所:
- (A) 古寺
  - (B) 西寺
  - (C) 南寺
  - (D) 北寺
- (三) 香港 有礼拜寺三所:
- (A) 么罗庙
  - (B) 回教博爱社
  - (C) 么罗坟(即回教坟场) \*

（四）高要 亦名肇庆，旧称肇庆府，在县城有礼拜寺二所：

（A）东寺

（B）西寺

（五）九龙 有礼拜寺一所，名九龙礼拜寺，乃印兵聚礼之地也。

附注：有“\*”符号者，因该处宗教团体附设礼拜殿，故在本图并为礼拜寺

——载《天方学理月刊》周年纪念特号（1929年）