

宗族、衛所與族群

——漢地回回如何講述祖先故事

趙世瑜

北京大學歷史學系

提要

關於漢人社會如何講述祖先故事及其目的，學術界已有不少研究成果，但對中國的非漢族群講述祖先故事的歷史過程，人們關注略少。自從唐宋伊始，阿拉伯及中亞穆斯林進入漢地並逐漸定居，他們的祖先敘事也在不斷發生演變，出現了明顯的在地化趨勢。儘管從晚明到清初，伊斯蘭教蘇非派東傳給這一趨勢造成一定影響，但漢地回回依然通過採取與漢人相同的方式講述祖先故事，以應對其生活世界中的挑戰，與其宗教信仰和風俗習慣並行不悖。

關鍵詞：宗族、衛所、族群、漢地回回、祖先故事

趙世瑜，北京大學歷史學系教授，北京市海澱區頤和園路5號，郵政編碼：100871，電郵：twizsy1959@hotmail.com。

對漢人社會如何講述祖先故事，我們已經有了較多瞭解，通常我們把它們稱作移民故事或是定居故事，只是前者比較強調原因，後者比較側重結果。當然二者也有某些重要區別，講移民故事涉及的空間範圍較大，會逐漸造成認同的靶的；講定居故事雖然涉及的空間範圍小，但實際意義重大。像洪洞大槐樹故事、南雄珠璣巷故事等等，都是這樣的。

關於非漢族群的祖先故事，學術界不是沒有涉及，而是討論得不夠深入。其中一類是居於邊疆地區的非漢族群所講祖先故事，另一類是生活在漢地或與漢人社會雜處的非漢族群所講祖先故事。王明珂所講的「英雄徙邊」模式涉及的是前者^①，但主要是一種漢人或漢人的強勢群體發明的文本，並不涉及非漢族群自己發明的文本；後者則在少數民族民間文學的研究者那裡有所涉及。本文意欲對生活於漢地、但卻始終保持獨立的族群認同的人群如何講述祖先故事進行初步的觀察與思考。^②

一、從異鄉客到定居民

根據楊志玖的研究，「回回」是元代以後才出現的對來自西亞、中亞信仰伊斯蘭教的族群的稱呼^③，因此本文所涉及的時間段，是元代以後的時期；而所謂「漢地」，是指漢人人口密度較大的地區，不包括清代中葉以後穆斯林分佈密度較大的西北地方。

元代是個文化多元的時代，穆斯林地位較高，因此對祖先來歷交待得很清楚，並不隱瞞其西亞或中亞祖籍。甚至會把這個來歷體現在姓名中，比如杭州鳳凰寺所藏元代回回墓碑記錄的墓主姓名有：瞻思丁·馬合麻·賓·阿合馬·賓·阿比·納速魯·亦思法杭、異密·卜合提亞爾·賓·阿不別克兒·賓·烏馬兒·不花刺、馬合木·賓·馬合麻·賓·扎馬刺丁·呼羅珊等等，以父子連名制的方式表明是來自伊斯法罕的瞻思丁·馬合麻，其父阿合

① 王明珂，《英雄祖先與弟兄民族——根基歷史的文本與情境》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2006）。

② 筆者不是回族史或在華伊斯蘭教史的研究者，因為研究移民史，不得不涉及到歷史上不同族群的移居和定居，就如同研究北魏鮮卑人遷都洛陽一樣。因此，對於回族史或在華伊斯蘭教史的有關問題，如有謬誤淺薄之處，切請專家學者批評指正。文章初稿寫成後，承蒙丁慧倩、馬文忠提供寶貴意見，在此特表謝意。又蒙匿名審稿人提出修改意見，使表述更為確當，亦致謝忱。

③ 楊志玖，《元代回族史稿》（天津：南開大學出版社，2003），頁7-8。他認為此詞經歷了從他稱到自稱的轉變。

馬，祖父則是阿比·納速魯；來自布哈拉的異密·卜合提亞爾，其父阿不別克兒，祖父烏馬兒；以及來自呼羅珊的馬合木，其父馬合麻，祖父扎馬刺丁等。^④碑文多為阿拉伯文或波斯文書寫，表明他們始終秉持「身在異鄉為異客」的身份立場，所以元代穆斯林墓碑上多有「異鄉之死是為殉道」的聖訓。

如泉州元大德六年（1302）由阿拉伯文和波斯文撰寫的杜安沙碑：

【碑陽】先知（願主賜他安福！）說客死異鄉者猶如殉教者。主之使者（願主賜他安福！）的話真確不謬。主啊，寬恕憐愛這葬身異鄉的墓中人吧！

【碑陰】死者殉教者

埃米爾·賽典赤·杜安沙係賽典赤·烏馬兒之子，烏馬兒係賽典赤·阿米郎之子，阿米郎係埃米爾·昔格山之子，昔格山係布哈拉人阿不別克兒之子。

願主照亮他們的墓穴，使他們得居天堂。

死者卒於七〇二年二月九日。^⑤

對異鄉身份的強調，特別是將此與殉教的等同，更強化了他們的宗教信仰。筆者以為，日後「回回祖國」的觀念以及《回回原來》這類文獻的出現，即是這種異鄉身份認知的餘緒或者重啟。值得注意的是，碑陰上的世系追溯了死者的上四代，即至其高祖，這種情況在元代的阿拉伯文和波斯文墓碑中並不常見，我們還不能確定這是何種傳統的影響。由於在姓名前冠以官名埃米爾和聖裔標識賽典赤，追溯上四代也許是為顯示家世的高貴。

另有見於杭州的〈教旅卜合提亞爾墓誌銘〉之民國楊仲明漢譯本：

某官卜合提亞爾者，中亞卜哈喇人。自其祖歐墨兒仕顯，世為名族。父艾卜白克為官時，最喜汲引士類，扶持微弱，德施爛然，卓著聲稱。卜氏素性好善，頗有父祖風。恒犧牲己身，急人之難。施行異地者，多賴其□□自慰離思，以故所在相率為之感羨而翼戴

④ 亞歷山大·莫爾頓，《杭州鳳凰寺藏阿拉伯文、波斯文碑銘釋讀譯注》（北京：中華書局，2015）。

⑤ 余振貴、雷曉靜主編，《中國回族金石錄》（銀川：寧夏人民出版社，2001），頁460。

之，詢所謂元宗克家子也。即來華，駐杭，丕積昭然可繼，實垂光大之統，飲水思源，是在吾人。公生□□年，若干歲，於是卒而葬諸西城垣下，時我穆聖遷壇七百卅年紹蛙來之二十二日，即元帝□年□月□日。銘曰：

伊何人暫，在彼天方。厭棄塵世，樂歸帝鄉。浮生一夢，長流古芳。前不朽兮，後克昌宅。安其仁頂，圓其光□。永命兮托主，護以無疆；誰謂潛德終幽兮，載奕世競，相得而益彰。經云：除真宰，凡物皆毀兮，春思潛涕，覺中情其不自己者，徒令悲感而共傷。^⑥

據研究者稱，其去世在元文宗天曆二年（1329年。一說在元明宗至順元年，1330年）。我們無法判斷譯文是否準確，不知錄文是否存在舛誤，也只能忽略這篇模仿漢人墓誌風格的碑文格式，知道其來自布哈拉，從祖父到父親都在原鄉為官，雖然在杭州生活也積累了可觀的家業，但死後還是要魂歸天方的。

自陳垣《元西域人華化考》以來，許多學者討論了西域各族接受漢人文化的現象，但關於穆斯林的祖先觀念卻討論不多。^⑦許有壬所撰〈西域使者哈只哈心碑〉也是為一位阿魯渾人寫的墓碑。碑文中記載，西域人「求其善變者，則無幾也。居，中土也；服食，中土也，而惟其國俗是泥也。」哈只哈心後來娶了荀氏為妻，後其兩孫主動選擇以祖母之姓荀為己姓，並各自仿漢人取字。次孫凱霖曾說：「予非敢變予俗，而取摒於同類也。其戾於道者變焉。居是土也，服食是土也。是土之人與居也。予非樂於異吾俗而求合於是也。居是而有見也，亦惟擇其是者而從焉。自吾祖為使而入中國，委骨於是。若詩書禮樂，吾其可不從乎？俗之不同，理之頓異，吾其可從乎？於戲！」所以許有壬讚揚凱霖是個變通的人，「其俗不銘，而銘其先」，因其祖父、祖母和兄長都埋葬在燕地，父親埋葬在大名，如果不是凱霖的話，

⑥ 《上海清真董事會卷案元冊》，1921年8月。參見郭成美、郭群美，〈杭州伊斯蘭教歷707年碑、730年碑考〉，《回族研究》，1993年，第3期，頁26-30。筆者對原引文中的個別斷句做了調整。

⑦ 對這一問題有所涉及的是胡雲生，《傳承與認同——河南回族歷史變遷研究》（銀川：寧夏人民出版社，2007）。但對本文關心的問題較少具體分析。

「幾何而不為不食之鬼哉」！^⑧可見西域回回的習俗本來是不給祖先寫墓銘、即祭拜祖先的，他卻這樣做了。否則子孫已然四散埋葬，都要成為無人奉祀的孤魂野鬼了。

書寫墓銘、墓記固然是祖先記憶的重要方式，但確立世系才是維持祖先記憶的要緊手段。為人熟知的宋濂〈西域浦氏定姓碑文〉則顯示了一個漢化回回的轉變：

起居注浦君與予為同朝友，自序其世系及定姓之因，請予文以勒諸碑。予讀已，嘆曰：是不亦君子之道歟！浦君，西域阿魯溫人，高祖以上忘其名，曾祖哲立理，元太祖時遷幽之宛平，生中順大夫同知溫州路總管府事道吾。道吾字善初，因宦於杭，復居錢塘拱衛鄉。生六子，曰沙的，曰黑黑，曰福州錄事司達魯花赤泰住丁，曰六十，曰刺哲，曰馬思護。黑黑生二子，曰江浙行省宣使羅里，曰賽魯丁；六十生一子，曰木八刺，贅於女氏，復遷於永嘉，能務廢舉之術，家饒於貲。刺哲生三子，曰道刺沙，曰溥溥，即浦君，其字為仲淵，曰忻都。馬思護生三子，曰哈山。唯是再世，多已物故，唯木八刺父子及浦君存。

浦君性穎悟，父與其母聶夫人訓之尤篤。去從名師傳，通詩毛氏箋，而折衷以朱、呂之傳，發為文辭，其光燁然也。至正壬寅，江浙鄉闈一榜，辟教諭德清，轉嘉興，遂占籍嘉興，卜魏塘鎮居焉。洪武辛亥，郡府貢至南京，試藝銓曹，又中高選，授侍儀使，再轉今官。生四子，曰顯，曰印，曰珪，曰璋，皆蕭山沙氏出也。

夫西域諸國，初無氏系，唯隨其部族以為號，蓋其族淳龐，其事簡略，所以易行。若吾浦君，居中夏聲名文物之區者，三世衣被乎書詩，服行乎禮義，而氏名猶存乎舊，無乃不可乎？於是與薦紳先生謀，因其自名，而定以浦為姓，使世世子孫不敢有所改易，其深長之思，可謂切矣。

昔者代北群英，隨北魏遷河南者，皆革以華俗，改三字、四字姓名為單辭，而其他遵用夏法，若叱丘之為呂，力代之為鮑，羽真之為高者，又不可一二數也。雖然，豈特是哉？中夏亦有之，周卿

⑧ 許有壬，〈至正集〉，卷53，載余振貴、雷曉靜主編，《中國回族金石錄》，頁557-560。

是樊仲皮之後，則以皮為氏；吳丘壽夢之後，則以壽為氏；摯疇之後，則以疇為氏，豈非以名為氏者乎？以名為氏猶可也，有生李下而指李為姓者，有聞伐木作所聲而以所為姓者，有育子能言而以語見兒為姓者，有官高年耄乘車出入省中，子孫則以車為氏者，雖更僕有所不能盡，此無他，於里（引者註：應為「理」）無所悖，於事有所據，先王制禮，亦未嘗不與之也。

今浦君之為，上符古義，下合時宜，非卓見絕識不得與於此。彼拘拘守常之士，則曰我先祖未之能行也，是惡足以論變通之故。嗚呼！若浦君者，不亦君子之道歟？予既詳論定姓之因，而并述其世系相傳次第，使刻焉。初中順公南征有功，授武略將軍大都鎮撫，前至元末，論事忤丞相，出為衢州判官。已而，換文資任杭州治中，階奉訓大夫，民皆安其政。後以前官致其事，卒葬杭城靈芝寺左聚景園中，而刺哲君祔焉。刺哲君後遷方家谷陳寺山之陽，浦君以圖譜久喪，唯恐其事泯泯，請附書於末，使後裔有所考云。^⑨

這篇文章記述了成吉思汗時代進入中原為官的阿魯渾人後裔溥博在元末明初改漢姓的情形。雖然文中沒有確切指出溥博此舉的年代，但按照語氣，應該是在洪武初年做的。姑且不論改朝換代的大背景及其祖父道吾已從武職改為文職的漢化經歷，其中重要的契機，是溥博在元末「占籍嘉興，卜魏塘鎮居焉」，已經徹底定居於中國。另一個重要原因，是他的祖父所生六子，到此時只有兩子有後代，而他僅存的堂兄又入贅妻家，惟有自己生有四子，得以傳宗接代。

宋濂認為其改漢姓的理由是一家三代浸淫於中原文化，如果「氏名猶存乎舊」就不太合適了。同時又說，「夫西域諸國，初無氏系，唯隨其部族以為號」，那麼改為漢姓的結果，就是從此只記住自己一姓之來源，而將以往所屬之部族徹底遺忘，因為他們已經不打算回歸舊部了。「而定以浦為姓，使世世子孫不敢有所改易」，因為如果繼續以部族為號，很難保證子孫世系的維持，這就是宋濂認為的，「其深長之思，可謂切矣」。也是他「既詳論定姓之因，而並述其世系相傳」的重要原因。

⑨ 宋濂，《宋學士文集》（《四部叢刊》景明正德本），卷17，〈鑾坡集〉，卷7，頁10上—11上。

二、本土化與崇祀祖先

在中國的回回史上，明代是個非常重要的時代。眾所周知，伊斯蘭教在唐代就傳入中國了，元代在中國的伊斯蘭教信徒達到空前多的程度，而隨着清中葉回疆底定，伊斯蘭教在華勢力更進入到一個新的發展時期，無論從哪個角度看，明代的重要性似乎都無法與上述朝代相比。

但是，我們卻在許多清真寺中看到與明太祖朱元璋有關的碑刻，比如〈至聖百字贊〉，或稱〈明太祖百字贊〉、〈御制回輝教百字碑〉等，多傳為朱元璋所撰，另〈永樂上諭碑〉也多見於各寺。前者說是「洪武元年敕建禮拜寺於金陵，御書百字贊，褒美清真，以示優異」；後者如西安清修寺永樂三年（1405）〈敕諭碑〉：「洪武二十五年三月十四日，咸陽王賽典赤七代孫賽哈智赴內府，宣諭：當於奉天門奉聖旨：每戶賞鈔五十錠、棉布二百匹與回回每，分作二處。蓋造禮拜寺二座，南京應天府三山街銅作坊一座，陝西承宣佈政司西安府長安縣子午巷一座。永樂三年二月初四日立石。」此外，在民間還有「十大回回保大明」的說法廣泛流傳。以上各種在學術界均無定論，甚至多有懷疑，但這表明明代及以後的漢地回回努力強調明朝創建者與回回之間的和諧關係，則應是無疑的。

在這樣一種隱喻的背後，到底是一種和諧關係，還是一種緊張關係呢？是否人們擔心一個漢人王朝的建立，會對元朝的多元秩序造成衝擊呢？明朝建立後的確使東西方交流受到一些限制，但元代回回已經在各種制度安排下開始在中國定居，在上層貴族那裡已開始按照漢人的傳統禮制尊奉祖先。如〈哈珊神道碑〉記學者瞻思應某學生之請，為其亡父書寫碑銘：

公諱哈珊，畏兀人，世王高昌。……逮高昌歸我太祖皇帝，公之大父諱寫雲赤篤忽璘，以本國兀魯愛兀赤官實從來……愛兀赤公之息，四。伯，諱八儋……仲，諱速混察……叔，哈刺哈孫……季，諱間間……

碑中這段履歷從死者的祖父追起，是為三代。哈珊初為官於真定，後調往甘肅，後去世於任所，歸葬真定欒城縣。碑銘中說：「輻車東下，次列先

瑩。」^⑩

又如〈宣徽使太保定國忠亮公神道碑〉：

公諱答失蠻，其先西域人，係出哈刺魯氏。曾祖馬馬，贈集賢學士、正奉大夫、護軍，追封中山郡公；祖阿里，贈資德大夫、司農卿、上護軍，追封中山郡公；父哈只，贈榮祿大夫、司徒、柱國，追封定國公。^⑪

同樣也上追三代祖先。

入明，太監鄭和請人為其父所撰〈故馬公墓誌銘〉行文與中原傳統墓誌沒有差別，所述祖先情形為祖、父兩代，也許是因其家並無顯赫家世，事久難以記憶：

公字哈只，姓馬氏，世為雲南昆陽州人。祖拜顏，妣馬氏。父哈只，母溫氏。公生而魁岸奇偉，風裁凜凜可畏，不肯枉己附人。人有過，輒面斥無隱。性尤好善，遇貧困及鰥寡無依者，恒保護賙給，未嘗有倦容。以故鄉黨靡不稱公為長者。娶溫氏，有婦德。子男二人，長文銘，次和；女四人。和自幼有材志，事今天子，賜姓鄭，為內官太監。公勤明敏，謙恭謹密，不避勞勩，縉紳咸稱譽焉。嗚呼！觀其子而公之積累於平日與義方之訓可見矣。公生於甲申年十二月初九日，卒於洪武壬戌七月初三日，享年三十九歲。長子文銘，奉柩安厝於寶山鄉和代村之原，禮也。

銘曰：身處乎邊陲，而服禮義之習；分安平民庶，而存惠澤之施；宜其餘慶深長，而有子光顯於當時也。

時永樂三年端陽日，資善大夫、禮部尚書兼左春坊大學士李至剛撰。^⑫

⑩ 至順三年〈哈珊神道碑〉，載沈濤，《常山貞石志》，卷21，載余振貴、雷曉靜主編，《中國回族金石錄》，頁566-569。

⑪ 至正八年〈宣徽使太保定國忠亮公神道碑〉，載《金華黃先生文集》，卷24，載余振貴、雷曉靜主編，《中國回族金石錄》，頁572-575。

⑫ 永樂三年〈故馬公墓誌銘〉，載余振貴、雷曉靜主編，《中國回族金石錄》，頁493-494。按：也有學者懷疑這方墓誌的真偽。

雖然這樣的書寫方式可以歸因於出自漢人士大夫的手筆，但應該是得到了請文者的首肯。從元至明，無論是高官顯貴還是普通回回，有不少人都接受了漢人的墓祭習俗，並開始在墓誌和墓碑中記錄祖先世系。這與元代用阿拉伯文和波斯文書寫碑文的方式很不相同，因為後者的文字多反映伊斯蘭教內容，較少提到祖先世系。用父子連名制的方式還是在於說明本人，而漢人編制祖先世系的着眼點在於說明祖先。

到這個時候，我們還沒有看到回回家族編出的族譜。常建華強調了元代人修譜的重要地位^⑬，我們也看到元代許多西域回回的「華化」和在地化，但尚未看到編造時間比較確定的元代回回族譜^⑭，因為墓碑、墓誌主要並不是為講述祖先故事而製造的文本，而族譜才是。

但是，我們還是可以看到，一些回回有意識地像漢人那樣，在墓碑、墓誌甚至寺廟碑刻中記錄祖先的來歷，這為日後的祖先祭祀打下了很好的基礎。如明代著名的回回將領陳友在北京東四所建清真寺，頗為類似敕建的家廟：

敕賜清真寺□□碑記

資□大夫戶部尚書韓（引者註：應為「翰」）林學士□□□□

□□□陵陳循□□

□□□□工部右侍郎文淵閣三山趙榮□□

登仕郎中書舍人文淵閣□□陳綱□□

清真寺初名禮拜寺，在京城明照坊。厥位面震□，後軍都督府都督同知陳□友所建也。□□□□滁州全□縣人，大父敬宗，父景通，皆洪武□□驍騎□□□□□□□父、祖之□□□□□□□□把力哈密諸番，及收捕□寇阿卜只安王等，功授百戶，升千戶、指揮僉事，遂得以其官品贈及父母。既而，奉詔充遊擊將軍，領兵自寧夏出境，收捕虜寇答罕卜速禿部眾□百餘人，殺其□□□□□□□□□□後軍都督僉事，並贈及祖、父，皆驃騎將

⑬ 常建華，〈元代族譜研究〉，載鄭振滿、饒偉新主編，《族譜研究》（北京：社會科學文獻出版社，2013），頁27-49。作者主要是依據文集中收錄的譜序，似乎也未見元版族譜或後世復刻的元本版譜。

⑭ 有的學者認為山東省博物館藏的《賽氏家傳》是元代賽典赤家族的家譜。因為研究者多未見過原書，僅據其他史料判斷，其中有元代部分無疑，但是否就是宋代以來的家譜、族譜，而非中古時期那種貴胄譜牒，還是不能確定。

得中拿出一部分捐做寺產，重要的人生儀禮也要在清真寺中舉行。這雖然是完全按照伊斯蘭教的儀軌，即禮拜和天課，但漢人宗族祠堂也會做類似的事情。

頗為巧合的是，我們在山東臨清進行田野調查時，發現當地焦莊有清代中葉編纂的《馬氏族譜》五大冊。第一冊多頁殘破，首頁上有「修譜敘錄」四字，後刊有弘治五年（1492）王鑒寫的一篇記述明初建南京淨覺寺、西安禮拜寺的碑記，文字與他處所見大部相同，惟其中他處碑文中的可馬魯丁，此處皆改為馬魯坤丁，而這個馬魯坤丁正是這裡的《馬氏族譜》中記錄的祖先。該譜後面又抄錄了洪武十五年（1382）給馬哈麻、永樂五年（1407）給馬魯坤丁、正統六年（1441）給馬良的敕書。其中永樂敕書最為重要：「敕諭南京淨覺寺馬魯坤丁加賽業忒名號，獨掌本教之事，命遷其孫馬合睦北省居住。因寓臨清，遂家焉。改名馬良，即清源馬氏之始祖也。」王鑒的序等明代材料可能是編纂族譜時從別的地方搬來的，其目的在於不僅交代了馬氏遷居的原因，而且確立了掌教地位的合法性。不過，由於王鑒是洞庭東山人，東山人在明代曾集聚臨清經商，同為經商人群的臨清回回因此而與東山人扯上關係也是可能的。

接下來是正統十年（1445）薩琦所撰〈清源馬氏家譜序〉。薩琦是宣德五年（1430）進士，其曾伯祖便是元代著名文人薩都刺，而前引北京東四清真寺碑文中的趙榮（也即「趙君孟仁」），則是薩琦的外甥。^①該序中寫道：

馬魯坤丁幸際明盛，得行所學，享有福祉，壽至百有一十四歲，無疾而終。二子，長馬黑麻，早卒；次馬哈麻，嗣其教。馬哈麻生子曰馬合睦，今名為馬良，克世厥美，胄緒以昌。有子五人，曰智，曰元，曰亨，曰利，曰貞。遂以祖諱為氏，占籍於山東臨清縣。

山東臨清在漢代設清源縣，故古稱清源；唐五代在福建莆田一帶亦設清源縣和清源軍，所以我們無法確定這篇署薩琦的〈清源馬氏家譜序〉是否為山東

^① 張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1974），卷171，〈列傳五九〉，頁4568：「趙榮，字孟仁，其先西域人。元時入中國，家閩縣。舅薩琦，官翰林，從入都，以能書授中書舍人。」

臨清馬氏而寫。^⑮薩琦是福州閩縣人，如果此序確係他所寫，更有可能是為本鄉的源自福建莆田的某個馬氏寫的。在族譜修纂中，將名人為他人所寫譜序移花接木，置於自己的族譜中，是非常常見的做法。

臨清馬良則確有其人。「馬良、司瑤、胡慶、徐珙、胡興、劉成，正統六年助賑，各輸粟千五百石，敕旌其門。」^⑯也許正是從此時起，臨清馬氏勢力壯大，此後創修族譜時，便利用了著名的回回士大夫薩琦的名頭。在某些回回看來，薩琦可能的確是可以利用的象徵：「薩琦，字廷圭，閩縣人，宣德中進士，入翰林為庶吉士，授本院編修，預修仁廟實錄。……琦事親孝，學有源委，為人耿介持正，世故澹如。仕二十年不以家隨，妻先卒，竟不娶。其先色目人，琦一變其俗，昏葬悉用文公家禮，士論譴之。」^⑰在時人眼中，薩琦是一位改變穆斯林傳統習俗的代表人物。不過也有記載說，薩琦的變俗並非他的初衷，而是受到了其他士大夫的勸阻：「羅泰……與薩琦善，琦父卒，欲用色目禮治喪，泰力止之。」^⑱

我們可以再舉明代河南賈氏之例以佐證之：

嘉靖十五年四月二十日，處士賈君朝陽以疾正終。其子顯祖方三歲。孺人馬氏從其俗，葬於沁河南岸祖塋。極力營辦家務，課農桑，勤紡績，先業賴以不墜。當蕭太守家食時，門下傳經者眾。乃遣其子就學，而與兩庠閔希閔、王伯宗為友。母嘗誨之曰：「恐家業妨汝學業，我當其勞，遺汝以專。」顯祖苦學，三試棘闈，有聲場屋。而□弟宗族鄰里，無不歎嘆其母之賢為有徵，子必顯親揚名，以成闕志也。抵今萬曆三年十月九日，孺人壽八十有四而正終。顯祖卜地於居宅之北三里許太行之麓建新塋。筮用是年十二月二十一日啟其父之窆而合葬之。痛父歿，已尚幼，衣食棺槨未豐也。乃導其櫬於家，衣食棺槨皆如母喪。且與母氏之柩並列合葬。祭三日而後納穴。預持其二友之狀，拜泣請銘。

⑮ 如福建泉州金氏存有《清源金氏族譜》。

⑯ 于睿明修，胡悉寧纂，康熙《臨清州志》（康熙十三年刻本），卷3，〈人物·孝義〉，頁17下。

⑰ 葉溥修，張孟敬纂，正德《福州府志》（正德十五年刻本），卷27，〈人物志·名臣〉，頁12。

⑱ 歐陽英修，陳衍纂，民國《閩侯縣志》（民國二十二年刊本），卷76，〈儒行三〉，頁1下。

按狀：買氏其先世山西太原人。國初有海得里者，避兵占籍河內，而河內有買氏自此始。曾祖諱大，祖諱謙，父諱秀。妣母氏。奕世明農，為鄉邦所推讓。於弘治四年六月二十有六日而處士生。諱鳳，字朝陽。善事父母，和宗族。從叔聰乏嗣。既歿，族人欲析其產。處士曰：「尚有女，安忍奪之。」族人素信處士之廉直，遂唯唯，盡讓產於其婿丁奉。由是鄉族益重其行。有不平者，咸就直之。……余素愛熙先之學，今又敬其孝，且異其變俗之果，如此宜為之銘曰：荻畫出遠，斷織風微。懷有□母，令得與畿。士出於農，族大於子。因夏變夷，名由此起。父既目瞑，母亦心安。太行之陽，歸然新什。□□孔嘉，曾孫克類。爾壽爾臧，爾昌爾熾。^②

這方墓誌透露出的信息非常豐富，第一，墓主買鳳及其妻馬氏均為回回，其女所嫁亦多回回，並未受明初禁止回回通婚法令的限制；第二，買鳳去世時馬氏按穆斯林習俗埋葬，其子買顯祖成人後學習儒業，參加科舉，在他母親去世後另選新墳，將其父屍骨取出，按漢人習俗入棺埋葬；第三，其堂叔無子，族人或欲以舊俗分掉他的家產，而買鳳做主將其家產轉讓其女婿（可能是通過變為贅婿的方式）；第四，墓誌中記傳說中的始祖海得里，以及買大、買謙、買秀、買鳳四代。因此墓誌作者說「且異其變俗之果」，在墓銘中寫道：「士出於農，族大於子。因夏變夷，名由此起。父既目瞑，母亦心安。」

在這種趨勢之下，到明代後期，一些回回士大夫開始編纂族譜，比如許多學者討論過的泉州陳埭丁氏，據說在元代丁謹（節齋公）因經商由蘇州遷至泉州。按萬曆年間丁衍夏的〈族譜記略引〉，其八世丁儀便計畫修譜，未成，只留下兩份譜序。這兩份譜序完全沒有提及其回回或穆斯林身份，反倒將遷閩之前的先祖追溯到洛陽甚至開封。以丁衍夏在〈說先紀〉所說「外此尚有當知者，如祖教之漸移，而比禮亦有當，因而不必於盡革」^③，以他在〈祖教說〉中所說「吾家自節齋公而上，其遷所自出，俱不得而詳也」，可知他們並不是已經完全脫離回回傳統，而是比較淡化。至於其宗族建設與其家族自明初以來在沿海灘塗的開發及應對差役的關係，包括譜中記述與軍戶

② 轉引自任昉，〈河南出土明代回回買鳳墓誌考釋〉，《民族研究》，1997年，第2期，頁109。據該文，買鳳墓誌出土於河南沁陽王莊鄉張莊村，現藏沁陽市博物館。因篇幅所限，文字稍有省略，其實仍頗有可論者。

③ 泉州市泉州歷史研究會編，《泉州回族譜牒資料選編》（泉州文獻叢刊第3種，泉州：內部刊行，1980），頁48。

徐氏爭奪墳地的官司所扮演的角色，則另當別論。

總之，隨着元明回回日益從「異鄉人」變為本地人，其生計模式和風俗習慣逐漸發生變化，且被納入國家編戶系統，其祖先故事也從比較確定的來自西域某國，且較少追溯三代以上祖先的形態，逐漸變為尋找具有中原正統性的遠代祖先。^{②4}

三、《經學系傳譜》與明清之際漢地伊斯蘭教傳佈的努力

也正是到了晚明，這樣一個本土化的趨勢似乎遭遇了反彈。許多學者討論了胡登洲、經堂教育，以及稍晚的《經學系傳譜》，其內部的原因，正如《經學系傳譜》序中所說：「初吾教自唐迄明，雖有經籍傳於茲土，而其理藝難傳，旨義難悉，故世代無一二精通教理之掌教，以致多人淪落迷途，漫漫長夜而甘醉夢之不覺也。」^{②5} 外部的影響亦有學者論及，如日本學者長谷部茂撰文談及蘇菲東漸與經堂教育之關係：「從16世紀以來中國伊斯蘭傳宗接代最有力的經堂教育，我們可以肯定亦無非是蘇菲教團修道的延伸。」^{②6} 另外羅彥慧也通過《經學系傳譜》考察了胡登洲等人從西域經師（「纏頭叟」）那裡獲取知識的情形，^{②7} 從另一側面證明了傳禮初所說的16世紀穆斯

②4 所謂「中原正統性」，指的是以自稱祖先來自中原、以表示自己的正統性身份的做法。比如珠江三角洲族譜中的南雄珠璣巷故事，江南族譜中的扈蹕南遷故事，福建的王審知故事、陳元光故事等，不勝枚舉。

②5 趙燦，《經學系傳譜》，載吳海鷹主編，《回族典藏全書》（蘭州：甘肅文化出版社，2008），第27冊，頁6。

②6 長谷部茂，〈蘇菲東漸與中國伊斯蘭——從《經學系傳譜》再論伊斯蘭影響宋明儒學的可能性〉，《暨南史學》（桂林：廣西師範大學出版社，2012年），第7輯，頁85。此外還有周燮藩，〈蘇菲主義與明清之際的中國伊斯蘭教〉，《西北第二民族學院學報》，2002年，第1期，頁23-34；哈寶玉，〈《經學系傳譜》與蘇菲主義〉，《世界宗教研究》，2010年，第5期，頁129-140。

②7 羅彥慧，〈「天房」意向：明清時期回回社會迫隨域外來華經師遊學初探〉，《回族研究》，2013年，第1期，頁62-67。有些學者認為明代漢人和回回對默德納或天方即在大食國中之事已全然無知，此說待考。參見姚大力，〈「回回祖國」與回族認同的歷史變遷〉，《中國學術》（北京：商務印書館，2004），總第17輯，頁90-135。明末陳建撰，高汝軾訂，《皇明通紀法傳全錄》，卷18記載，宣德七年「又有西域天方國、默德那國各遣使來朝貢，天方國舊名天堂國，默德那國即回回祖國也」。又嘉、萬間人陳士元《諸史夷語解義》卷下：「默爾那即回回祖國。初，國王謨罕驀德生而靈異，臣服西域諸國，稱為別諳援爾，猶華言天使也。」至少明人知道麥迪那與麥加（天方）是有區別的。

林勢力東擴對漢地回回內部宗教改革的推動力。^{②⑧}

經堂教育、連班獨班之辯、三掌教制與阿訇制等晚明以降在華穆斯林內部的改革，甚至「回回祖國」的說法、「十大回回保大明」的故事之產生，是否使元明以來拜祖先、敬神明的漢人影響產生了斷裂、開啟了回回社會的新階段呢？

學者們對胡登洲、經堂教育，乃至經堂教育中蘇菲經典的影響都有肯定性的論述^{②⑨}，而且這些論述的直接證據都來自《經學系傳譜》。儘管學者們論證了這份重要文獻的可靠性^{③①}，但並不能改變到康熙末年一個伊斯蘭經學傳承體系才被建構起來，而胡登洲由此被塑造成一代宗師的事實。^{③②}

《經學系傳譜》編寫完成的康熙年間，是晚明以來伊斯蘭教蘇菲派傳入中國後的一個重要的轉折時期，這也是該書編纂的重要緣由。「時人以蘊華、定寰、君實、明龍四先生為東土學者之四鎮云。但吳、楚、燕、秦諸館之所處人才未及濟水之半，故大成者約百十餘，而有『濟濟多士』之諺。」^{③③}作者趙燦認為，「西域來遊之輩自有清以來約千百計」，但其中真正有學問的人不多，其餘「則皆碌碌張羅之輩，哄口愚人，投其機械，蓋不知其為何國何教人，言之令人發上指也。當今賢君在上，近已驅遣禁阻，若口之於域外，杜其遺患，誠吾道之人邀多幸也」。^{③④}因此這裡展現的是一個本土伊斯蘭教在外來影響下開始發展，但因魚龍混雜，分歧漸多，需要一個

②⑧ 與本節內容主題相關的研究有楊桂萍，〈從元明回回的禮俗之變看漢文伊斯蘭教著譯產生的社會文化背景〉，《回族研究》，2012年，第3期，頁24-32。

②⑨ 迄今對《經學系傳譜》最系統的研究是納巨峰博士的〈明萬曆至清康熙中國回回經學教育考——以《經學系傳譜》為中心〉（南京大學博士學位論文，2013）。他認為元代（甚至更早）已有經學教育，在明前期依然繼續，因此不能說是胡登洲「開創」了經學教育，只能說他是「集大成者」，與傳統觀點不同。丁慧倩認為應對經學教育和經堂教育做出區分，不可混為一談，參見其〈從《經學系傳譜》看經堂教育的興起〉，《中國穆斯林》，2011年，第2期。

③① 如楊大業，〈對《經學系傳譜》的幾點參證〉，《世界宗教研究》，2000年，第2期，頁55-59。

③② 關於胡登洲創辦經學教育或經堂教育，有幾塊重要的碑刻受到當代學者的關注，比如陝西馬鳳翥的〈建修胡大師祖佳城記〉、湖北馬明龍（銓）的〈紀念胡登洲墳塋遷移記〉和寧夏〈清真教述聖公碑記〉，都是康熙年間的，說明到康熙時經學的地域性傳承已初具規模。但這些碑記畢竟表現的是弟子對師承的重視，可以說是比較個性的和零星的，但到《經學系傳譜》就形成了一個傳承的系統。

③③ 趙燦，《經學系傳譜》，頁183-184。

③④ 趙燦，《經學系傳譜》，頁192-193。

純潔化或者正統化的過程。作為一個師承譜系的梳理和擬定，《經學系傳譜》就是這個純潔化或正統化努力的產物。

這種努力是走向外化還是內化呢？筆者認為答案並不簡單。概言之，與當時漢地回回日益泯然眾生相比，明清之際的經學、經堂教育是伊斯蘭化或外化的；但如何進行經學、經堂教育，在這一時期又有鮮明的內化或本土化特色。

已有學者注意到胡登洲等人接觸的中亞蘇菲派經師的神秘經歷。胡登洲幼時曾「邁一綠衣纏頭叟，先生趨前說色倆目，叟答之，指示數語，旋失其跡，後人擬為赫資勒聖人」。他初次接觸到蘇菲經書《母噶麻忒》(Maqāmāt)^{③④}，是碰巧遇到「天房來一進貢纏頭僧」，此人回國出嘉峪關時，「忽二白兔馳於叟前，如連不綴」。胡登洲的二傳弟子海文軒亦曾遇一纏頭叟，贈他經書，並請教教理直至深夜，「次早其徒持送小沐水，則已失纏頭叟矣」。常蘊華是胡登洲四傳弟子，他的長子去父親的密室，「見先生同一綠衣纏頭叟授經，及外出捧茶復入，則惟先生獨坐」。^{③⑤}學者認為這些傳聞和記述是蘇菲神秘主義思想的體現，並認為神秘思想對經師及經學發展都產生了影響。^{③⑥}

宗教傳佈中賦予神靈或聖賢神秘光環其實是很常見的事。一方面，明中葉中亞蘇菲派經師在漢地公開傳教可能還有諸多限制，不得不小心謹慎，掩蓋行蹤；另一方面，由於這些限制，此時的傳教行為還需要採用漢人能夠接受的儀式行為。《經學系傳譜》還記載說，胡登洲從嘉峪關返回時，「道經甘州，久值亢旱，郊民祈雨，或譽先生於甘撫某公前」，甘肅巡撫派人把他接來，希望他能幫助祈雨。他「沐身滌慮，衣潔服，攜名香，入寺靜坐，誠敬默贊而無懈焉。越二日午後，雲忽障起，少頃雷雨交作，及暮方止，四郊霑足」。^{③⑦}雖然說法和做法與僧、道、巫覡有所不同，但這種靈驗故事對於吸引信眾的效果是類似的，並不一定與蘇菲神秘主義有直接聯繫。

該書又記一位秒姓儒生詢問：「吾教之所以為主，不識以何義而為主也？」胡登洲三傳弟子馮養吾這樣回答：「若以教道相談，恐君未即會意，試寫其字，吾剖斯膚淺者試明之。……先生素未習讀書字，遂朗應之曰：

③④ 在《經學系傳譜》中或寫為「母喀麻忒」，「乃品位進級之經也」。趙燦，《經學系傳譜》，頁165。

③⑤ 趙燦，《經學系傳譜》，頁90、91、96、109-110、195。

③⑥ 見哈寶玉，〈《經學系傳譜》與蘇菲主義〉，頁129-140。

③⑦ 趙燦，《經學系傳譜》，頁99-101。

『古之王字，上畫離中畫較遠，離下畫較近，蓋上畫象天，下畫象地，中畫象人，三才之道也。故天蓋於人之上，而惟遠焉；地載於人之下，而固近耳；中之一直，乃法天地，立乾坤，貫三才，統萬物之道，而所以為王也。出頭一點之意，乃永幽澄寂，惟精惟一，包羅無窮之範，循環無端之根，寂然不動，感而遂通，所以王者得其正，而能治世焉。即此之所以為主也。』」^③馮氏以中土儒生熟悉的《周易·說卦》中的概念，以測字解卦的方式，容易讓對方領會，從而引出伊斯蘭教「永幽澄寂，惟精惟一」的真主觀念，「感而遂通」的體悟方式又與王陽明心學若合符節。這種伊斯蘭教本土化的方式在相當長的時間都是其傳播的主要特點，由於漢地回回中的文化人已大多習儒，對伊斯蘭教教義一無所知，這種做法顯然是有意義的。

按舍蘊善序中所說，伊斯蘭教「復幸茲土於嘉隆之際」，應指嘉靖至隆慶時期是蘇菲派進入漢地傳經這個重要的時間節點。這一時期即「北虜南倭」時期，直至隆慶和議與隆慶開海，無論戰和，都是中國捲入全球歷史的新起點，對此筆者已有另文論述。在文中，筆者提到正統末年帖木兒汗國與瓦剌到明朝的使團一次可達2500多人，其中「買賣回回」即中亞商人近三分之一，後因蒙古動盪貿易受限，雙方則以衛所軍人為中介進行走私貿易。^④在此過程中，伊斯蘭教的經師完全有可能加入其中。《經學系傳譜》中記載胡登洲及以下經師中，多有從事商業貿易的經歷，雙方因此而發生往來是非常可能的。如記胡登洲四傳弟子常蘊華、李延齡在濟寧設學傳經，常著二經，「諸學者稱譽一時，有西域雲遊過濟之口，錄此二經帶回天房諸國，其地之才人文士同辭贊絕，猶有欲來茲土一親色笑者」。「後真吾先生因聞名譽日盛，遂置貨往都，逾濟而探測焉」，教內探討學問，也往往是借貿易之便。^⑤

當然，這種個人性的學術交流畢竟是有限的，特別是對一般回回民眾來說作用不大。筆者曾在另文中指出，中國穆斯林的「大分散小聚居」分佈與明代衛所制度有直接關係。^⑥由於這個原因，在伊斯蘭教傳教受限的情況下，軍隊系統一直是穆斯林利用的重要渠道。

③ 趙燦，《經學系傳譜》，頁130-132。

④ 趙世瑜，〈時代交替視野下的明代「北虜」問題〉，見趙世瑜，《在空間中理解時間——從區域社會史到歷史人類學》（北京：北京大學出版社，2017），頁131-154。

⑤ 趙燦，《經學系傳譜》，頁182-184。

⑥ 趙世瑜，〈衛所軍戶制度與明代中國社會〉，第4節，「衛所軍戶與明代社會中的回回」，見趙世瑜，《在空間中理解時間——從區域社會史到歷史人類學》，頁69-77。

舍蘊善本姓魏，祖先「明初有功，封辰州衛世襲都指揮使，兼賜洞庭湖之半為食採邑，有給屯地於龍陽者，遂籍辰馬」。^{④②} 清初回回將領馬蛟麟入楚，其副將舍應舉（書中注「吾教人也」）遂將其過繼為子。據學者研究，馬蛟麟係陝西固原楊建堡人，明末曾任潼關營千總，順治二年（1645）降清。^{④③}《經學系傳譜》記馬蛟麟部下曾對張淦轉達「敝恩上乞公向主做一好親阿，先生曰：吾乞向主，令汝馬氏失此世爵，則後輩不止於遺失教門也」。^{④④}這裡說的「世爵」，有可能是指世襲軍戶。舍蘊善隨馬蛟麟軍時，曾向一楊姓在營經師學習經書，此人亦是楊建堡人，可以證明從元、明至清回回的單獨編制成軍是有助於伊斯蘭教的傳佈的。

《經學系傳譜》中提到的一些與經師有關的地名都應得到重視。如張淦，係胡登洲再傳弟子馮伯庵的學生，「原籍楚之寶慶人也」。^{④⑤}寶慶即今湖南邵陽，這裡的「寶慶人」既可能是寶慶府民籍，也有可能是寶慶衛籍。在邵陽回族的族譜中，大多稱祖先為明代衛所軍人，如清道光五年（1825）的《馬氏族譜》序中稱，祖先是元代的樞密使，「至明洪武初，宦游楚南，卜居寶郡西關外」；乾隆《蔡氏族譜》小引稱其祖先來自江寧，「洪武乙酉平寶慶，授指揮僉事，落籍城內」；乾隆《蘇氏族譜》序中說「邵陽南鄉始祖諱通，於洪武時從北京至寶郡，原係指揮職」，等等^{④⑥}，從而使邵陽成為湖南回族的主要聚居地。湖南的另一主要聚居地常德，則是明代常德衛的所在地，此兩地今天的回族人口占整個湖南回族人口的74%。

在《經學系傳譜》中數次提到的，一個是「泊鎮」，即北直隸河間府的泊頭鎮，現為河北沧州市代管；另一個是張家灣，即北京通州的張家灣，二

④② 趙燦，《經學系傳譜》，頁255。明辰州衛治所在今湖南沅陵縣，為湘西門戶，與下文之寶慶衛、常德衛鼎足三立。明清龍陽縣今名漢壽縣，屬常德。

④③ 馬景，〈《經學系傳譜》中的「粵西鎮臺」馬蛟麟考述〉，《回族研究》，2013年，第2期，頁32-40。楊建堡，今寧夏固原黃鐸堡鎮羊圈堡村，黃鐸堡和羊圈堡均應是鎮戎千戶所下的百戶或總旗所在。查宣統《固原州志》，附近不僅有某某百戶這樣的村名，也有滿泗堡這樣熟悉的地名，可能這裡的原住民即明代所謂「土韃」。

④④ 趙燦，《經學系傳譜》，頁158-159。按書中注，「親阿」是「祈主之詞」；「世爵」下注「襲封十一代」，這也有可能是給《經學系傳譜》加小字注的後人按照清順治八年授予馬蛟麟的世職統計的。

④⑤ 趙燦，《經學系傳譜》，頁157。

④⑥ 參見馬建鈞、張菽暉主編，《中國南方回族古籍資料選編補遺》（北京：民族出版社，2006），頁3-6。

者都是運河上的商業巨鎮。滄州和通州也分別是河北和北京最重要的回族聚居區，張家灣現存鎮十字街清真寺、堡頭清真寺、棗林莊清真寺等；泊頭清真寺傳建於永樂二年（1404），周邊也有許多清真寺。特別重要的是，兩地均有大量衛所軍戶。在通州有通州衛，在河間府除河間衛以外，還有永樂初移駐的大同中屯衛和瀋陽中屯衛。在今滄州地區發現的回族族譜中，多稱自己的祖先是明初來的軍戶（多謂來自南京上元縣二郎崗），如泊頭楊氏便稱祖先楊誠為錦衣衛指揮使。甚至在滄州回族《劉氏族譜》中還稱持有「占地龍書」或「皇封龍票」，持此憑照的移民可以在方圓六百里內占籍居住。^{④⑦}恰恰是這樣一些地方成為開設經堂學校的要地。

可以說，在胡登洲開啟經堂教育後的一段時間裡，一些回回文人努力開展譯經、傳經的活動，力圖恢復回回人的信仰認同，但在相當有限的大環境下，他們的活動主要是借用了衛所系統的途徑和商業的助力，而在教義內容上糅合儒家學說，本土化的色彩還是相當濃厚的。另外需要指出的是，在沿邊衛所和沿海衛所中，吸納了大量當地土著，這些人其實都有自己的文化傳統和宗教觀念，只是沒有像伊斯蘭教和天主教那樣強大的外部環境，但這些並沒有降低他們對軍戶這個國家身份或「化內」身份的重視。總之，晚明以來回回知識精英在外來影響下所做一系列改革努力給回回知識界帶來很大變化，但在社會層面，並沒有打斷漢地普通回回的本土化進程。

四、祖先故事與晚明以降漢地回回的認同

大約與《經學系傳譜》同時，出現了一部名為《回回原來》的通俗作品^{④⑧}，顯然是為了普通回回民眾而創作的。《回回原來》究竟是部什麼書呢？雖然多有人認為是一部民間文學作品，但楊曉春的解釋最為精到：

④⑦ 參見于秀萍、王建虹，〈明代華北的衛所建置及對地方文化的影響〉，《河北大學學報》，2016年，第2期，頁112-119。傳說「龍票」有八仙桌大小，周圍印有盤龍。筆者猜測，所謂「龍票」就是永樂初的「紅牌事例」，待考。

④⑧ 關於《回回原來》的成書時間，晚清的刻本上多有康熙壬寅序（有人認為是康熙元年，也有人認為是康熙六十一年），但學者們或認為其成書於康熙，或認為其成書於雍乾，還有人認為其草創於明代中後期，曾參酌明末的《清真教考》，最終成書於康熙時。參見楊曉春，〈《回回原來》的成書年代及相關問題略探〉，《北方民族大學學報》，2014年，第2期，頁5-13。

從故事情節看，其目的在於解釋為什麼回回人會進入中國，也即書名「回回原來」所指向的。從故事的重心看，主要在唐王與纏頭對談的環節……但是其實質更在於將伊斯蘭教的基本內容包含其中，又似乎是一篇伊斯蘭教基本常識的小冊子。有關伊斯蘭教的內容，包括禮拜的方式和含義，真主的性質，不崇拜偶像，五功具體所指，兩世全美，回回、清真的含義，等等，已經相當全面。

……從具體內容來看，此書的性質相當於歷史傳說＋民間文學＋宗教手冊。^{④⑨}

更重要的是他認為，「從歷史上回回人對於《回回原來》的接受來看，則是將它看作一種歷史書的，乃至相關的敘述進入了家譜和墓碑」，並對此做了一定的分析。

如果再推進一步，筆者認為《回回原來》就是一部利用民間文學體裁的通俗傳教手冊，雖然不用韻文詩體，而是章回小說的形式，但同明清時期民間教門中非常流行的寶卷如出一轍。^{⑤⑩}事實上，晚明以來的經堂教育沿運河傳佈（如《經學系傳譜》中常常提到的南京、濟寧、泊頭、張家灣），與羅教是非常類似的。

涉及《回回原來》的有兩個傳說，一是傳說此書為回回學者劉智的父親劉三傑所著，並為一些刻本列於書前。雖係偽託，但因劉三傑係胡登洲六傳弟子，此小說體經書便與經師的精英傳統連接了起來。另一個傳說是說《回回原來》是由康熙皇帝交給回回馬總兵，再轉交回回閩總兵，這個說法的目的是確立伊斯蘭教傳佈的合法性。馬進良於康熙三十四年（1695）任直隸總兵，閩定國於康熙四十三年（1704）任河南河北鎮總兵，這與《經學系傳譜》的成書，以及京師回回精英中的連班與獨班之爭都發生在同一時間，應該不是偶合。前文提到《經學系傳譜》中說「當今賢君在上，近已驅遣禁阻，若口之域外，杜其遺患，誠吾道之人邀多幸也」，表面是說康熙皇帝的舉措對教內的正本清源有益，實際上正反映了康熙時期漢地伊斯蘭教傳佈的內外緊張氣氛。

④⑨ 楊曉春，〈《回回原來》與中國文化背景下的回族族源建構〉，《民族研究》，2018年，第3期，頁106。

⑤⑩ 就此而言，35年前 David Johnson, Andrew. J. Nathan 和 Evelyn Rawski 合編的 *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985) 一書中有多個章節的分析會很有幫助。

有意思的是，無論是在精英文本《經學系傳譜》中，還是在通俗文本《回回原來》中，在明代的官私文獻中非常常見的「回回祖國」一詞都沒有出現，這是因為對他們傳佈伊斯蘭教的教理並不重要嗎？明代典籍中「回回祖國」的意思，就是回回人的祖先之國，基本上是個地理概念，沒有什麼情感的含義。《大明一統志》在「默德那國」條下稱：「即回回祖國也。」《大明會典》則記：「默德那國即回回祖國，地接天方。」^⑤其他文獻記載大同小異，除了介紹默罕默德和穆斯林的風俗以外，就是辨證它與天方、大食是否同一個國家。但是沒有任何一書提及「回回祖國」這個詞是怎麼來的，有無特殊含義，因此筆者認為這裡的「祖國」不是後世具有現代民族國家意義的複合詞，而是「祖」和「國」兩個獨立的字的連接，大家習以為常，也就沒有任何與回回的族群認同有關的意思。^⑥

回到本文討論的主題，講述自己祖先的來歷在中國的移民史上是一件很常見、卻很重要的事。北宋蘇洵和歐陽修主張編纂族譜，最初的目的就是為了記錄關於祖先的記憶，即蘇洵所說：「秦漢以來，仕者不世，然其賢人君子猶能識其先人，或至百世而不絕。無廟無宗，而祖宗不忘，宗族不散，其勢宜亡而獨存，則由有譜之力也。」^⑦人們為了記憶祖先，發明出製造祖先傳說、發現祖先名字、通過父子連名，最後編制樹狀譜系等方式，其中用文字將口述傳統中的祖先記錄下來的最常見方式就是族譜。學者們已經通過對珠江三角洲地區的南雄珠璣巷傳說、華北的洪洞大槐樹傳說、四川的麻城孝感鄉傳說、湖北的江西瓦屑壩傳說等進行了研究，證明無論是在口頭傳統中，還是在族譜記錄這些口頭傳統的文本中，多是與移民的入籍定居有關的。^⑧對於明代回回來說，他們所在的衛所系統逐漸在地化，特別是在清代衛所裁併之後，其改入民籍並依然擁有土地所有權仍是重要的問題^⑨，關於祖先來歷的問題以及為此編纂族譜也仍是必要的。前面提到的滄州回回有所

⑤ 《大明一統志》（西安：三秦出版社，1990），卷90，〈默德那國〉，頁1387；萬曆《大明會典》（北京：中華書局，1989），卷107，〈禮部六十五〉，頁581。

⑥ 姚大力認為，這個概念表明至晚到明清之際，中國回回人的族群認同就已經形成了。參見其〈「回回祖國」與回族認同的歷史變遷〉，頁90-135。如果用英文來表示，這裡的「祖國」不是 motherland, fatherland，甚至 homeland 的意思，而是 the country where the ancestors came from 的意思。

⑦ 蘇洵，《嘉祐集》（《四部叢刊本》），卷13，〈譜例〉，頁1a。

⑧ 關於珠璣巷傳說可見劉志偉的研究，關於大槐樹傳說可見筆者的研究，關於瓦屑壩傳說可見曹樹基、徐斌等人的研究，關於麻城孝感鄉傳說可見陳世松的研究等。

⑨ 關於這方面的研究，可見謝湜、鄧慶平等人的論文。

謂「占地龍票」的說法，並將其記入族譜之中，就是很好的例子。

雖然《回回原來》和「回回祖國」的說法對於清代漢地回回的祖先記憶產生了影響，但類似於漢人追述祖先的郡望，對家族並沒有直接的幫助。丁慧倩討論了山東青州的回回族譜在明代多稱祖先是「都人南遷」，到清代的族譜中則多稱「出於回部」，認為到清中晚期青州回回已形成獨立的族群歸屬感，並認為這種變化與乾隆時的族群政策有關。^{⑤⑥} 這個判斷當然無誤，但真正有意義的話是某某祖先某時到了此地「為編戶」。

據胡雲生對河南回族的研究^{⑤⑦}，在當地的族譜中，回民對於祖先來歷的傳說主要有五類，第一類是「唐太宗感夢說」，這是《回回原來》的影響，或者說就是「回回祖國」的意思，這與第二類「回紇來源說」一樣，嚴格說並不是特指始遷祖或開基祖的祖先傳說，而是群體傳說；第三類是「十大回回保明說」，其本質是說祖先的來歷是衛所軍戶；第四類作者稱為「祖先同鄉說」，就是說自己的祖先是從南京來，或是從山西洪洞來，以筆者個人的看法，這類說法中有相當部分也是暗示着衛所軍戶的來歷；第五類為「漢族族源說」，但一般都指虛擬的遠代祖先。因此，其最重要的傳說都與明代的衛所軍戶制度有關，或直指編戶落籍。當然這並不等於說，採用這種說法的回回家族都一定是明代軍戶的後代。

可以說，漢地回回普遍採用了與漢人相同的方式講述祖先故事並編纂族譜，明清之際的蘇菲派入華和經學、經堂教育的創建與初傳並未改變漢地回回社會的基本結構。

在另文中，筆者曾根據閩南的例子指出明代回回軍戶的四種身份標籤：（1）衛所軍戶：意味着國家的編戶齊民；（2）信奉伊斯蘭教的穆斯林：體現了祖先的傳統和獨特的信仰及獨特的禮儀標籤(ritual marker)；（3）宗族成員：不僅是一種應付軍役的策略和在地化表徵(representation for localization)，還有可能是將具有軍戶身份和穆斯林身份的人群整合起來的超血緣建構；（4）回回族群：具有一種模糊的族群概念。這四種身份可以是同時具備的。^{⑤⑧} 對此，我們可以李鴻章作序的安徽懷寧《馬氏宗譜》為例略

⑤⑥ 丁慧倩，〈從「都人南遷」到「出於回部」：明清山東青州回回歷史記憶的變遷〉，《回族研究》，2011年，第2期，頁54-62。

⑤⑦ 胡雲生，《傳承與認同——河南回族歷史變遷研究》。

⑤⑧ 趙世瑜，〈衛所軍戶制度與明代中國社會〉，第4節，「衛所軍戶與明代社會中的回回」，頁131-154。

做分析。⁵⁹

該譜是光緒丙子年敦悅堂的刻本，敦悅堂是懷甯馬氏宗族的堂號，到清末亦是賦役冊籍上的戶名。同治十二年（1873）懷甯縣知縣應馬氏的請求，專為其重修族譜的事宜發佈告示，文末有「實帖馬敦悅堂」的標注。⁶⁰對馬氏的回回身份，當地人也是人所共知的，譜中收有雍正九年（1731）安慶知府對一起墳山爭執給懷甯知縣的批示，中稱：「緣懷甯縣廣照山向有回回塋地，馬姓稱為明敕葬伊祖馬義之山，載在邑志。」⁶¹另外，這個回回馬氏至少從明代開始就是軍戶，譜中還收有道光十七年（1837）「安慶衛在城屯四十八姓公立」的議約，馬姓是這其中之一，約中提到「因皖衛軍田分有十五屯，一屯一保，一歲一更，各按各屯冊名挨姓輪值」。⁶²他們到清末都是漕軍，光緒元年（1875）〈封翁馬公同春大人傳〉記，「俾漕船通行不滯者，則皖衛馬公之事足述焉」。⁶³

該譜的譜序共有兩個時間段，一是晚清同光時期的譜序15篇，一是明代成化四年至七年（1468-1471）的譜序跋15篇，數量很大，時間很集中，各序字體不同。⁶⁴譜中多有提及明萬曆年間一江公創修族譜，也有提到清乾隆年間的修譜之事，但在譜序中都沒有反映。卷首部分除了這些序以外就是十幾篇人物傳記，奇怪的是這些傳記大多是清代中葉的。在卷2中，該譜設計了「馬氏世科」、「馬氏世甲」、「馬氏世爵」等幾個列表，其中所列主要是宋元和清代的，明代只有一兩位，而宋代所任官職多是明清才有的。在「卷四目錄」之後，又有「卷一目錄」，筆者想是把另一份族譜的一部分搬過來了。因此，《馬氏宗譜》可能是一個由不同家族文獻拼合起來的文本。

無論如何，《馬氏宗譜》大體上是這樣講述祖先故事的：馬氏始祖依澤公來自西域魯穆國，定居陝西涇陽，十一世乾玠公由陝遷豫，明初十八世哈直公遷皖。魯穆在文獻中或記為魯迷，近葉門和阿曼，今屬土耳其，係東羅馬帝國之羅馬音譯。譜記哈直公有三兄弟，長兄哼羅公，據說洪武十三年

⁵⁹ 以下所引光緒《馬氏宗譜》材料，均出自吳海鷹主編，《回族典藏全書》，第95-101冊。

⁶⁰ 〈賞給家規示諭〉，光緒《馬氏宗譜》，卷15，〈批示〉，頁312。

⁶¹ 〈廣照山祖塋批示〉，光緒《馬氏宗譜》，卷15，〈批示〉，頁298。

⁶² 〈安慶衛在城屯議約〉，光緒《馬氏宗譜》，卷15，〈批示〉，頁302。

⁶³ 光緒元年嚴組璋，〈封翁馬公同春大人傳〉，光緒《馬氏宗譜》，卷1，〈傳〉，頁226。

⁶⁴ 這些序的作者多是高官顯貴，其中有署明武英殿大學士彭教者，而彭教只做過侍講學士，可見這些序多為託名之作，但不意味着序中所述內容都不可信。

(1380)被鄭和保舉赴西洋，二十八年(1395)死在古里；二兄赫穆公與哈直公也曾一同下西洋，「朝向克而白，沾貴取諱哈直，字天方」。隨鄭和下西洋的說法多半是後世編造的，包括取名哈直、字天方，可能是《三寶太監下西洋通俗演義》之類小說流傳的結果。至哈直公的孫子馬義才因征麓川升總旗，說明他的祖輩只是低級軍官或普通軍戶。譜稱馬義於天順間升安慶衛指揮僉事，成化間因征大藤峽升實授指揮，再因征廣西升指揮使，他才是回到馬氏興旺起來的重要人物。

馬氏是如何把同時具有軍戶身份和穆斯林身份的人群整合起來的呢？宗譜中記載：

皖江社翰公之派為尤盛，先賢以生齒蕃滋，居止異地，子姓不能常聯，乃建清真堂於城之南，每逢七會，少長畢集，昭穆整飭，誠盛舉也。^{⑥5}

社翰公即哈直公之子，馬義之父。這裡說馬氏在懷寧縣城建了清真寺，但從舉行的活動來看，這個清真寺又是宗祠。

據前引成化七年(1471)馬奉廷的〈合立排行序〉：「因吾宗蕃衍，散處不一，而懷邑之南城最盛，爰建清真敦悅堂，煥然維新，誠萃渙之舉也。」說明此清真堂就是宗祠敦悅堂。在成化八年(1742)的〈先考宸極公宗事行實志〉中記：「溯我祖考社翰公於上年喜吾祖先之宗祐，於南宮合族氏，遂堅建清真堂之舉，而聿觀厥成，凡列在宗親，支分派衍，俾有聯屬。」^{⑥6}到萬曆三十年(1602)馬一江的〈遵先續定排行敘〉，稱：「但族大人繁，不無分散，雖共一本，而地隔人疏……用是城中族之先賢慨然興合族之舉，以為萃渙，莫若定議排行，以無失一家之誼。」^{⑥7}看起來，這個清真堂是馬氏的合族祠，但同時又是穆斯林的禮拜寺，如是，此舉也有可能是把本地穆斯林整合成為一個宗族。

無論在署明成化七年(1471)的〈宗條規範〉中，還是在清光緒時頒佈

⑥5 成化六年花景廷，〈序〉，光緒《馬氏宗譜》，卷首，〈序〉，頁104。這裡的「每逢七會」，可能是「期會」之誤，也有可能是每月逢七聚會。

⑥6 成化八年馬儉敬，〈先考宸極公宗事行實志〉，光緒《馬氏宗譜》，卷首，〈序〉，頁152。

⑥7 萬曆三十年馬一江，〈遵先續定排行敘〉，光緒《馬氏宗譜》，卷首，〈序〉，頁157-158。

的家規中，我們都沒有看到任何有關穆斯林教規教儀的內容，但偶爾還是可以看到家族成員的穆斯林的行為，如光緒二年（1876）季英的〈馬清一公暨德配司馬繼配宗太孺人合傳〉中說：「癸酉歲，余館李氏之授經堂，有懷邑茂才馬子鶴生以文字就正。」再如同年馬小雲的〈馬雲峰公暨德配王太孺人合傳〉中記：「馬允德經師為余十餘年至契友也。」⁶⁸馬鎔「自祖以來漕運為業，恆隨伯尚賓公管理漕務，伯甚器之。同治癸酉年，木洲清真寺後亭毀壞，公捐資重建」。⁶⁹說明馬氏族人有人在經堂學習、擔任經師的，也有族人致力於教內公共事務。

雖然沒有更詳細的資料，我們還是可以大體得出結論說，直至清末，懷寧馬氏同時具有上述四種身份。我們很難說哪種身份對他們最為重要或最被他們自己看重，穆斯林的身份和行為在族譜中記載最少，但也許這是因為族譜這種資料的性質所限。從宗譜顯示的宗族語言來看，主要表達的是太平天國亂後對懷寧地方權力和利益的重新把控，包括人員和土地，譜中記錄先祖的官員身份和衛所軍戶的身份、譜中編制的大量明清兩代的名人序言，都是為了這個目的。對於家族歷史十分重要的明中葉安慶衛指揮僉事馬義、清雍正時的武舉探花馬大用，譜中都沒有得到特別的凸顯。倒是譜中傳記有較多承擔漕運和屯種的記載，敦悅堂戶這個戶名的存在表明已經糧戶歸宗，因此宗族這個身份標籤要比穆斯林或回回族群更重要，所以與宗教信仰有關的信息在族譜中被淡化了。這與是否「漢化」無關，而與他們的生存狀況有關。

從譜中我們未能看到馬氏是否在這個清真堂或敦悅堂中祭拜祖先，因為這本與伊斯蘭教教規不合。筆者所見回回族譜多為晚清民國時期編纂，除了普遍追溯祖先是從唐宋時期來自西域以外，對祭祖的描述是不多的。清光緒廣東南海甘蕉《蒲氏家譜》中記其初太祖瑪呖阿夫婦「木主崇祀於我甘蕉蒲氏二世祖祠中」，以後歷代都有記錄，可見有祠堂和牌位。⁷⁰根據〈蒲氏大宗祠說略〉，「我族自洪武初業築室於此」，但是直到嘉靖「大禮議」後，才於明萬曆四十七年（1619）建祠，「題其門曰蒲氏宗祠」。而在〈蒲氏二世祖祠說略〉中記：「二世祖祠始於道光庚寅，說者以為衛大宗祠也。初，我族生齒日繁，宗祠狹隘，春秋燕集，比櫛摩肩」，可見也是舉行祭祖儀式

⁶⁸ 光緒《馬氏宗譜》，卷1，〈傳〉，頁213。

⁶⁹ 陳原傑，〈馬繩武先生傳〉，光緒《馬氏宗譜》，卷1，〈傳〉，頁266。

⁷⁰ 光緒刻民國補《南海甘蕉蒲氏家譜》，六，〈遠近世系譜紀〉，載吳海鷹主編，《回族典藏全書》，第114冊，頁109。

的。^⑦不僅如此，蒲氏上街、北里兩社還在道光時興修列聖廟，中祀趙帥、車帥、財神，左祀太歲，右祀華祖，^⑧可見已經徹底本土化了。譜中留下唯一的穆斯林痕跡是其二世祖時「倡築羊城光塔」，^⑨即懷聖寺光塔，可知南宋時期蒲氏還有穆斯林認同。

不過，我們在依舊保持穆斯林身份的家族中同時看到祠祭和墓祭。如廣西桂林傅氏稱其祖先隨馬雄（馬蛟麟之子）一同戰死，其宗譜中說族中前輩曾「磋商立祠修譜」。其中〈規則十條〉中有「拜主」一條，提出「吾願同宗子孫每逢齋拜祭祀之期，均宜沐浴齋戒，會集禮堂，齊至墓前，焚香誦經祈禱」，^⑩既拜主，也行墓祭。^⑪

湖北沔陽馬氏係明初軍戶，至三世為武昌左衛指揮僉事，族譜中的〈世紀〉應係根據武職的承襲狀編寫，資料比較可靠。有譜序中提到族中「有抱齒德習經典以掌教規者，有蔭武功膳軍伍以預攻守者」，也有譜序提到「錦堂公嘗以修祠修譜為急務」。有的譜序甚至激憤地表示：

……則孝弟忠信、禮義廉恥，每日五時，無不講……唯近代我教鉛刀輩，輕詩書，所以登仕途者寡。而唯尊教典，又不遵主聖真經化行，所以念經者多，多舉意送子經學，不費資本，習學外省如疏，黃魚課功何歸？只禁煙酒，勸人齋拜外，別無化教。……^⑫

該序批評晚清以來的穆斯林泥古不化，拘泥於教條和形式，沒有把伊斯蘭教教義與生活實踐及本土的文化傳統相結合。他們認為敬宗收族是符合教義的，否則就是「教真傳假」。

⑦ 光緒刻民國補《南海甘蕉蒲氏家譜》，八，〈祠宇譜〉，頁152-156。

⑧ 〈列聖廟碑〉，光緒刻民國補《南海甘蕉蒲氏家譜》，十三，〈雜錄〉，頁221-222。

⑨ 咸豐乙卯呂陳謨，〈蒲氏初四世太祖太中大夫公傳〉，光緒刻民國補《南海甘蕉蒲氏家譜》，十一，〈傳〉，頁191-192。

⑩ 馬明龍，翁乾麟，民國《傅氏宗譜》，載馬建釗主編，《中國南方回族譜牒選編》（南寧：廣西民族出版社，1998），頁60-62。

⑪ 如前述，根據伊斯蘭教儀軌，穆斯林是不祭拜祖先的，他們會在開齋節儀式中包括去先人墓地誦經，祈求真主「搭救亡人」，「提升亡人在天園中的品級」。筆者相信上述資料的含混描述中包含有這種不同於漢人祭祖的祈拜儀式，但也有相當多原來的穆斯林逐漸改變了他們的做法，比如建祠堂，立神主。

⑫ 民國重刊《馬氏宗譜》，載馬建釗主編，《中國南方回族譜牒選編》，頁96、100、111。

五、簡短的結論

懷寧馬氏和沔陽馬氏之例說明，到晚清時，他們均具有上述四種身份標籤，也很難說哪種標籤對他們最重要，或他們自認為哪種最重要。通過族譜的「宗族語言」所表達的，是他們在太平天國運動後對地方權勢和利益，包括對人口和土地的控制。他們的官方頭銜或軍戶身份，冠以名人頭銜的譜序作者，都是出自這個目的。敦悅堂這個戶名的存在也體現了「糧戶歸宗」的意義，即宗族這個身份標籤比宗教和族群標籤更重要，這種情況不是某種抽象的「漢化」過程造成的，而是由他們的生活方式導致的。

但我們仍可以看到，雖然經歷了清代中葉平定回疆和「同光回亂」引發的變化，漢地回回在認同方面的態度與此前基本上是一致的。對於作為移民的回回來說——或許對於所有移民來說都是如此——最重要的是解決定居之後的現實生存問題，既不是已經過去的遷移過程問題，更不是遙遠的，比如「回回祖國」那樣的歷史記憶。在某種意義上說，冠以明代軍戶身份的回回是正統性和權力/權利的表徵，因此講述祖先的故事就是講述與王朝國家關係的故事，而宗族則是表現這種正統性和在生活世界中獲取權力/權利的文化工具。

（責任編輯：程錦荷；實習編輯：康婕）

Lineage, Garrison, and Ethnicity: How did Huihui in Han Region Tell the Stories about Their Ancestors?

Shiyu ZHAO
Department of History
Peking University

Abstract

In comparison to the studies on how the Han people told stories about their ancestors and their intentions, scholars have discussed less about non-Han people's ancestor story-telling. The narratives on the ancestors of the Muslims from Arab and central Asia changed after they came to Chinese territory and settled down since the Tang-Song period, showing an obvious localization trend. Although in the period of late Ming and early Qing, the eastward diffusion of the Sufi affected that trend, the Huihui in the Han regions told their ancestor stories still in a way similar to the Han people in order to respond to the challenges from their living world. It has been parallel to their religion and customs.

Keywords: lineage, garrison, ethnic groups, the Huihui in the Han regions, ancestor stories

Shiyu ZHAO, Department of History, Peking University, Beijing, 100871, P. R. China.
E-mail: twizsy1959@hotmail.com.