

文字與家譜編纂

——19世紀西北消經《馬氏家譜》的生成史

馬文忠

北京大學歷史學系

提要

19世紀末，西北阿訇馬玉用阿拉伯字母拼寫漢語方言的消經文字撰寫了《馬氏家譜》。該譜是地方宗教文化傳統、歷史進程與個人互動的產物。因消經文字在一定程度上代表着與漢文不同的敘事邏輯、文化傳統和意識形態，因此，對消經《馬氏家譜》生成史的研究，有助於拓展我們對家譜該種文本的認識。

關鍵詞：19世紀、西北、消經、家譜、馬玉

馬文忠，北京大學歷史學系博士，北京市海澱區頤和園路5號，郵政編碼：100871，電郵：1901110745@pku.edu.cn。

本文在寫作過程中，得到趙世瑜、馬維勝兩位老師，楊園章、馬星宇、張煜、趙凱欣、吳心怡等同學的悉心幫助；投稿後，又收到兩位匿名審稿人認真負責的修改意見。筆者在此向他們表示衷心的感謝。

一、引言

近些年來，家譜研究發生了一種轉向，一些學者把以往被研究者當作史料的家譜，視作一種文本，提倡在地方的歷史文化脈絡中對其進行考察。^①這種視角轉換凸顯了家譜自身的生成史，涉及家譜編纂中的文字書寫能力和文化資源，家譜生成的歷史情境，編纂目的與過程，以及最後生成的文本在現實生活中的作用等方面，使我們能更立體地認識家譜。

但是，該種把家譜視作文本的研究，基本上圍繞着用漢文書寫的家譜展開，這在一定程度上卻也限制了我們關於該文本的認識。因為用文字進行書寫時，特定文字蘊含的敘事邏輯、文化傳統和意識形態都會對書寫活動產生規範甚至支配性的影響。因此，文字一方面使表達成為可能，另一方面卻也限制着表達。^②用漢文書寫的家譜就是這樣。中國有悠久的漢文家譜編纂傳統，到明清時期，該種傳統已經形成了固定的「套路」，人們在編纂家譜時，多沿襲該類家譜的體例和內容，以至於在無意或有意中也反映出該類家譜傳達的理念。^③這種影響在回族編纂的家譜方面表現的尤為明顯。目前，在華南、東南、中南、華北、西北等地均發現了明清時期的回族先民們用漢文撰寫的家譜。^④這些家譜在體例上沿襲該時期就已成熟、穩定的漢文家譜編纂方法，在內容上通過側重姓氏源流和遷徙來源等，以為其門第張目。研究者依據該類文獻，普遍認為回族家譜體現了「漢儒譜學」「漢文化傳統中

① 饒偉新主編，《族譜研究》（北京：社會科學文獻出版社，2013）；李仁淵，〈從史料到文本——族譜與明清地方社會研究〉，《中國史學》，第25卷（2015年10月），頁85-97。

② 王銘銘，〈文字的魔力：關於書寫的人類學〉，載《人類學講義稿》（北京：民主與建設出版社，2018），頁217-240。

③ 王鶴鳴對此做了歸納，他指出：「中國家譜發展到明清時代，已趨成熟、完善，體例完整，內容豐富，儘管收載內容有多寡，編纂形式有不同，但一部完整的家譜，大致包含以下體例、內容。」王氏所謂完整家譜包含的體例、內容有：譜名、祖先像贊、目錄、修譜名目、譜序、凡例、恩榮錄、譜論、姓氏源流、世系、傳記、家法、風俗禮儀、祠堂、墳塋、祖產、契約、藝文、子輩排行、領譜字型大小等20種。同時，王鶴鳴指出：「家族世系是家譜的核心內容，也是區別判斷是否為家譜文獻的唯一標準。」王鶴鳴，《中國家譜通論》（上海：上海古籍出版社，2011），頁4、279。

④ 關於現存回族家譜的整理狀況，丁明俊有相關的論述，參見丁明俊，〈回族家譜文化探析〉，《北方民族大學學報（哲學社會科學版）》，2019年，第4期，頁50-51。關於回族家譜的研究綜述，參見饒偉新主編，《族譜研究》，頁6註腳②。

的家訓文化、倫理文化」之特色。^⑤ 這誠然是史實的一部分，但絕不是其全部。因為就歷史時期西北的絕大多數回民來說，他們對已定型的漢文家譜的體例和內容較為陌生，^⑥ 不會也沒有能力遵照「漢儒譜學」來撰寫家譜。因此，由體例化的漢文家譜得出的關於回族家譜的概括性結論，顯然有失偏頗。

由此引出的問題是：對漢文及其書寫傳統相對陌生的人群而言，他們是如何編纂家譜以及其家譜是怎樣生成的？我們對此所知甚少。2012年，在今青海省民和縣西溝鎮灣子村發現的19世紀西北回民阿訇馬玉（1822-1899）用阿拉伯字母拼寫漢語方言的形式撰寫的《馬氏家譜》（格式見文末附錄1），^⑦ 為我們討論該問題提供了可能。《馬氏家譜》是目前極為少見的一部用阿拉伯字母拼寫的清代的回族家譜。學界多以小兒錦稱呼該種用阿拉伯字母拼寫漢語的拼音文字，但民間把該種文字稱作消經。^⑧ 消經先是使用於西北的伊斯蘭教教育，明清以來，該種文字也在通信、記事等世俗性活動被應用。^⑨ 馬玉用消經撰寫的《馬氏家譜》便是這一脈絡下的產物。因消經文字在一定程度上蘊含着與漢文不同的敘事邏輯、文化傳統和意識形態，因

⑤ 吳建偉，〈回族家譜概述〉，載王鶴鳴、王洪治等著，《中國少數民族家譜通論》（上海：上海古籍出版社，2018），頁144；丁明俊，〈回族家譜文化探析〉，《北方民族大學學報（哲學社會科學版）》，頁56。

⑥ 學界對歷史時期西北回民文化知識的綜合性研究較少，而且相關研究容易受到漢文史料的誤導。關於這方面的研究，或可參考 Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China* (Seattle and London: University of Washington Press, 1997)。

⑦ 消經《馬氏家譜》的發現過程為：2012年，甘肅省廣河縣火紅莊人編寫家譜搜集資料時，在青海省民和縣發現了清代火紅人馬玉用消經撰寫的《馬氏家譜》，同行的馬維勝先生認識到該譜的重要價值，動員保存者馬登邦阿訇翻譯該譜。其後，馬登邦、馬吉雲兩位阿訇把該譜譯成漢文。馬維勝把消經《馬氏家譜》及翻譯的漢文文本分享給了筆者。筆者在寫作時，主要參考了馬登邦、馬吉雲阿訇的譯文。在此，筆者向馬維勝先生及馬登邦、馬吉雲兩位阿訇，謹致謝忱。

⑧ 消經、小兒錦還有小經、「愾達尼」文字等名稱。本文使用西北民間使用的「消經」該種稱呼。據馮增烈研究，在西北的伊斯蘭教教育中，學生稱課後複習阿拉伯文宗教經典的舉動為「消一消」，消經一詞可能由此衍變而來。參見馮增烈，〈「小兒錦」初探——介紹一種阿拉伯的中文拼音文字〉，《阿拉伯世界》，1982年，第1期，頁37。

⑨ 馮增烈，〈「小兒錦」初探——介紹一種阿拉伯的中文拼音文字〉，頁37-47。目前，劉迎勝的三冊《小兒錦研究》是國內關於消經研究最豐富的成果，消經研究的學術史亦可參見劉迎勝，《小兒錦研究（一）》（蘭州：蘭州大學出版社，2013），頁18-36；關於消經研究的最新成果及其書寫特色，參見馬強、郭景芳整理，《心靈的明燈：中國化漢阿波多語料文獻轉寫、翻譯與校注》（臺北：蘭臺出版社，2021）。

此，對消經《馬氏家譜》生成史的研究，有助於拓展我們對家譜該種文本的認識。

在進入正文前，我們首先需要對消經《馬氏家譜》做點說明。該譜為抄本，共36頁。該譜（見附表1）可分為五部分，主體部分由馬氏家族六世祖馬玉從光緒初年（1875）開始用消經撰寫，內容主要為家族歷史；光緒三年（1877），「子繩先生」（身份已不可考）用漢文為馬玉所寫文本作〈馬氏家譜序〉，可知至此時，馬玉的書寫活動基本上已經完成。但是，在正文空白部分，馬玉還用消經記載了光緒四年（1878）、五年（1879）、十九年（1893）的相關事情，可見光緒三年後，馬玉仍在補充家譜內容。其中，在馬玉寫的正文部分依次夾雜了些馬氏家族前五世的漢文世系等的內容（該部分內容作者身份不詳）。此外，在彙集成冊的《馬氏家譜》中，還收錄了兩份關於土地的文件。一份為光緒五年馬玉請人用漢文書寫，另一份是光緒十三年（1887），由馬玉用消經書寫。光緒二十五年（1899），馬玉去世後，他的後人在其彙集的文本中，陸續增加了馬氏家族六世、七世之世系。附表1為目前所見《馬氏家譜》全貌，本文的敘述將圍繞該文本展開。

二、書寫者：地方宗教文化脈絡中的馬玉

馬玉用消經文字書寫家譜的活動受到地方的宗教文化傳統和個人知識結構的影響。本節擬先對馬玉所在地區和家庭的宗教文化進行考察，然後討論他從該地方宗教文化脈絡中建立起來的知識結構。

（一）伊斯蘭教蘇非主義與經堂教育影響下的馬玉

道光二年（1822），馬玉出生於青藏高原東緣的西寧府碾伯縣西溝堡灣子村的一戶阿訇世家。馬氏家族成為阿訇世家，是自清前中期以來，在內亞伊斯蘭教蘇非主義(Sufism)東傳與全國性經堂教育網絡的雙重影響下，經過幾代人的努力發展形成的。

明末清初，馬玉所在的馬氏家族從河州火紅莊遷居到碾伯。清代康熙年間（1662-1722），馬氏家族的一員，名馬偏胡（?-1711）者，定居到碾伯西溝堡灣子村（屬今青海省民和縣）。^⑩ 明清時期的碾伯，由流官與土司分

^⑩ 馬玉，《馬氏家譜》（清代光緒年間抄本，藏青海省民和縣西溝鎮灣子村），頁12。

別治理，馬偏胡定居的西溝堡，歸流官管理。^⑪

馬偏胡到碾伯西溝堡灣子村後，與當地人一同修建了清真寺。碾伯的宗教信仰較為多元，該地有不少屬於不同信仰體系的宗教場所。據康熙《碾伯所志》記載，清初碾伯有文廟、關帝廟、城隍廟等三座官方祭祀場所，民間祭祀的則有雷祖廟和真武廟，此外，碾伯還有西來寺等12座漢傳佛教、道教寺觀；藏傳佛教在碾伯較為興盛，《碾伯所志》記載了該地的30余座藏傳佛教寺院，^⑫ 其中，清崇德四年（1639）修建的藏傳佛教寺院宏善寺就位於馬偏胡所在的西溝堡；^⑬ 碾伯亦有一些穆斯林的宗教場所清真寺。當地最早的清真寺是建於明代洪武十五年（1382）的位於米拉溝的五方清真寺，該寺在回族土司冶土司轄區內，^⑭ 距馬氏家族遷居的西溝堡灣子村約15公里。清真寺是穆斯林社區的核心，一旦某地定居的穆斯林達到一定的數量，他們就將集資創建清真寺，圍繞清真寺形成「寺坊」該種宗教社區，據此展開相關的宗教、教育等公共活動。馬偏胡遷居灣子村後，與當地人共同修建清真寺的舉動表明，^⑮ 至遲在清初，灣子村已有了一些定居的穆斯林。修建清真寺後，他們凝聚在清真寺周邊，形成灣子村的「寺坊」組織。

修建灣子清真寺的清代前中期，正是內亞伊斯蘭教蘇非主義東傳與全國性經堂教育網絡建立的時期，馬氏家族此後的歷史受到了該潮流的影響。清代前中期，內亞蘇非主義教派的大規模東傳影響到伊斯蘭教在中國的發展。^⑯ 蘇非主義傳入中國西北後，追隨者圍繞蘇非導師（Murshid）形成了不同的修道、傳教等團體。之後，隨着教權的承襲、政治勢力的支持以及財富的積累，該種教團演變成以教主為核心的門宦制度。西北穆斯林的宗教儀式、人群組織等行為方式由此發生了變化。^⑰

⑪ 康熙《碾伯所志》，載青海省民委少數民族古籍整理規劃辦公室編，《青海地方舊志五種》（西寧：青海人民出版社，1989），頁104。

⑫ 康熙《碾伯所志》，頁100-102。

⑬ 智觀巴·貢卻乎丹巴繞吉著，吳均、毛繼祖、馬世林譯，《安多政教史》（蘭州：甘肅民族出版社，1989），頁175-176。

⑭ 青海省伊斯蘭協會編，《青海省清真寺概覽》（蘭州：甘肅人民出版社，2013），頁216。

⑮ 馬玉，《馬氏家譜》，頁12。

⑯ 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》（銀川：寧夏人民出版社，2000）。

⑰ 王雪梅和趙秋蒂分別梳理了門宦研究的學術史，參見王雪梅，〈中國伊斯蘭教教派門宦研究綜述〉，《回族研究》，2012年，第2期，頁117-121；趙秋蒂，《臨夏宗派：中國穆斯林的宗教民族學》（臺北：政大出版社，2012），頁15-39。

馬偏胡定居碾伯後，育有五子，其中第五子叫馬進忠（1692-1778）。馬進忠生活的清代康雍乾三朝，是內亞的蘇非主義教派大規模傳入中國的時期。其時的碾伯以及馬氏家族，正處於這一浪潮之中。1671-1672年，新疆天山南路白山派宗教領袖阿帕克和卓（Afaq Khwadja, 又名赫達葉·通拉西，1625-1694）在西寧一帶傳播納格什班迪耶（Naqshbandiyya）的蘇非主義教理，所收的學生中有一位是碾伯縣米拉溝的馬太巴巴〔其後，馬太巴巴的學生馬來遲（1681-1766）在中國傳播虎夫耶教理（Khufiyya），影響深遠。〕¹⁸由此可見早在馬進忠出生之前20年，碾伯就已受到蘇非主義納格什班迪耶教團的影響。馬進忠曾在家中侍奉過在碾伯傳教的兩位蘇非，他們分別是河州漠泥溝太爺和要太巴巴。其中，漠泥溝太爺與國外聯繫緊密。據說他：

在偉倆耶提（ولاية، Wilayah）國土時，在阿里木尼艾爾牙尼（الأعيان، Ālam al-A‘ayān）學校學習，忽然有人造反，殺拿繳搶，學校關門了，他跑到了中國。¹⁹

「偉倆耶提」意為神聖的地方，但其具體指什麼地方，則不清楚。「阿里木尼艾爾牙尼」意為「顯貴、名流」，也不清楚它具體指的是什麼地方。但從該語判斷，漠泥溝太爺應該是隨蘇非主義東傳這一潮流，在國外學習後回到中國的蘇非。到中國後，漠泥溝太爺先在河州漠泥溝一帶活動，其後到碾伯傳教。

漠泥溝太爺在碾伯傳教期間，馬進忠接受了他傳播的蘇非主義教理。據載，漠泥溝太爺在碾伯時，向當地人展示了他的「凱拉麥提（كلمة，Kalimah，奇跡）後，觀者由此受到震撼，爭相請求加入漠泥溝太爺傳播的教派。灣子村的韓姓「來到漠泥溝太爺跟前，說：『太爺啊！你給我們給個教門吧！』」²⁰「教門」一般解釋為伊斯蘭教，在此可理解為宗教信仰、教

¹⁸ Joseph F. Fletcher, "The Naqshbandiyya in Northwest China", in B. F. Manz ed., *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (Aldershot: Variorum, 1995): pp. XI, 12-14. 該文已譯成中文，參見佛萊徹著，趙秋蒂譯，張中復、馬成俊校，〈中國西北的納格什班迪耶教團〉，《青海民族研究》，2010年，第3期，頁88-100；陳國光，〈「回到二十五世到中原」考——關於新疆伊斯蘭教神秘主義在內地傳佈問題〉，載陳國光，《西域人文學術研究》（烏魯木齊：新疆人民出版社，2011），頁141-154；王雪梅，〈關於西北門宦中「二十五輩聖裔」的考證〉，《世界宗教研究》，2016年，第2期，頁153-162。

¹⁹ 馬玉，《馬氏家譜》，頁9。

²⁰ 馬玉，《馬氏家譜》，頁8。

派，該語凸顯出當地穆斯林向蘇非尋求教理的情形。馬進忠也在此時接受了漠泥溝太爺傳播的教理。對此，他倆有過這樣一段對話：

漠泥溝太爺對五太爺（按：馬進忠）說：「哎，五爺！你不要教門嗎？」

五爺說：「我是一個不能行幹的『紮黑里』（جاهل, Jāhil），我抓攬你的穗兒，指望你的都哇哩。」^①

「太爺」是教下對蘇非導師的尊稱。「紮黑里」為阿拉伯語音譯，意為「蒙昧、無知」，馬進忠用該詞形容自己在宗教上的無知，用「抓攬你的穗兒」比喻自己願意跟隨漠泥溝太爺傳播的蘇非主義教理。「都哇」為祈禱之意，教下認為蘇非導師做的祈禱，具有很強的效力。由上可知，清初，馬氏家族的馬進忠接受了漠泥溝太爺傳播的蘇非主義教理。

與馬進忠交往的另一位蘇非是要太巴巴。他去世前，將一些伊斯蘭教經書送給馬進忠，要其好好保管，以便馬氏家族的子孫們閱讀。蘇非的宗教書籍，可能會包含蘇非主義哲理的內容。之後，當馬氏家族培養出阿訇時，要太巴巴贈送的書籍便成了他們獲取宗教知識的源泉。

馬進忠加入蘇非主義教派後，馬氏家族便一直與蘇非保持着比較緊密的聯繫。該家族的五世祖馬成美曾先後加入蘇非主義教派嘎德忍耶(Qadiriyyah)和虎夫耶的道堂。本文的主角，馬氏家族的第六世馬玉曾多次前往河州、循化等地，為不同的蘇非導師上墳，紀念他們。馬氏家族與蘇非的該種聯繫，是清前期以來，內亞伊斯蘭教蘇非主義東傳產生的結果。

蘇非主義東傳前後，中國本土的傳播伊斯蘭教知識的經堂教育也漸趨成熟。經堂教育指晚明以來，中國的穆斯林以清真寺為依託，教授和傳播伊斯蘭教知識，培養專業人才的宗教教育制度。^②在經堂教育中，阿訇及學員的食宿由清真寺所在的「寺坊」負責，學員經過不同階段的學習，舉行「穿衣」儀式後畢業，應邀到各地清真寺擔任阿訇，稱之為「開學」。經堂教育最先發源於陝西，其後傳播到全國各地。明末清初，河湟地區就已出現了多位經堂教育的經師，他們在全國各地流動求學，然後到河湟地區「開學」，

^① 馬玉，《馬氏家譜》，頁8。

^② 關於經堂教育的研究成果，參見丁士仁主編，《中國伊斯蘭經堂教育（上）》（蘭州：甘肅人民出版社，2013）。

影響着當地伊斯蘭教的發展。^{②③}到18世紀中後期，全國性的經堂教育網絡已經成熟，經堂教育中的教學開始以13種或14種課本為主，循序漸進地展開，^{②④}不少回民通過該種全國性的教育網絡在各地流動求學。

馬氏家族成為阿訇世家，源於該種全國性經堂教育網絡的影響。18世紀後期，碾伯縣一位俗稱「京里阿訇」（因為曾去北京求學，而有此稱）的回民，曾在北京的經堂教育中學習伊斯蘭教知識，學成畢業後，返回碾伯，在馬氏家族所在的灣子清真寺擔任開學阿訇。據說京里阿訇「會寫經……他的知識相當豐富，請雨的本領有如奇跡。」^{②⑤}在京里阿訇的教導下，馬氏家族的四世祖馬正觀（1763-1823）終得「穿衣」畢業，成了阿訇。馬正觀是該家族出現的第一位阿訇，自此之後，馬氏家族開始朝阿訇世家發展。

馬正觀之後，他的三個兒子馬成義（1784-1827）、馬成美（1788-1862）和馬成功（1792-1853）也成了阿訇。其中，馬成功曾在河湟地區的西寧、循化、河州等地求學、任教，授徒人數達百人，^{②⑥}成為至今仍在河湟各地聞名的大阿訇。^{②⑦}馬玉作為馬氏家族的第六世，馬成功的獨子，和堂兄一起成了阿訇。三代人的時間中，馬氏家族的七位男性中有六位成了阿訇，一個阿訇世家就此形成。

綜上，清初，馬氏家族遷居碾伯縣西溝堡灣子村後，通過和當地人共同修建清真寺，形成了一個穆斯林社區。此後，在內亞的伊斯蘭教蘇非主義東傳和全國性經堂教育網絡的雙重影響下，馬氏家族逐漸發展為阿訇世家。馬玉出生於這樣一個位於回民社區的擁有濃厚宗教氛圍的家庭。該種宗教背景，是其書寫活動得以展開的背景。

（二）求學：馬玉的知識結構

道光二年（1822）出生的馬玉，9歲左右開始系統地接受經堂教育，21歲

②③ 趙燦著，楊永昌、馬繼祖標注，《經學系傳譜》（西寧：青海人民出版社，1989），頁71-73；喇斌德，〈青海回族撒拉族經堂教育〉，載丁士仁主編，《中國伊斯蘭經堂教育（上）》，頁209-210。

②④ 龐士謙，〈中國回教寺院之沿革及課本〉，載丁士仁主編，《中國伊斯蘭經堂教育（上）》，頁116-120；丁俊，《中國阿拉伯語教育史綱》（北京：中國社會科學出版社，2013）。

②⑤ 馬玉，《馬氏家譜》，頁14。

②⑥ 馬玉，《馬氏家譜序》，頁4、5。

②⑦ 民和回族土族自治縣地方誌編纂委員會編，《民和縣志》（西安：陝西人民出版社，1993），頁587-588。

時穿衣畢業。之後，他在河湟各地的清真寺輾轉開學，擔任阿訇，直至31歲。經過該階段的學習，馬玉具備了較為堅實穩定的伊斯蘭教知識。

河湟地區，穆斯林適齡兒童一般在本村的清真寺接受宗教啟蒙，以掌握基本的宗教知識。學者們稱該種學習過程為經堂教育中的小學教育。馬玉也經歷了這樣一個過程，他說：

在筆者九歲或十歲時，開始念艾力夫（ا، Alif）、巴文（ب، Bā）經板子，日日貪耍，不念經。^⑳

艾力夫、巴文是阿拉伯語輔音字母中為首的兩個字母，學童從這些字母開始學習阿拉伯語，從而為朗讀、理解阿文書寫的《古蘭經》等宗教經典奠定基礎。這些字母作為宗教經典的組成部分，統稱為「經」。又因為學習時，阿訇一般把字母寫在牛肩胛骨或木板上，故稱其為「經板子」。

馬玉掌握阿拉伯字母後，在11歲時，開始學習關於伊斯蘭教基本宗教功修的課本《耳木代》（عمدة، 'Amdah）。^㉑此時的馬玉，在灣子村清真寺和家庭間來回學習，因為對他而言，家庭就有能教授他知識的長輩。對學童來說，學習完《耳木代》等課本後，基本上擁有了阿文拼讀能力，能朗讀《古蘭經》，並掌握了基本的宗教知識，擁有獨立完成禮拜等宗教功修的能力。河湟地區的大多數穆斯林對伊斯蘭教的認知便停留在這個層面上。自此之後，他們結束在清真寺內的學習，轉而從事其它的行業。馬玉的堂兄蘇萊曼便如此，他在清真寺學習了一段時間後，便回家從事農業等活動。但是，馬玉還是繼續學習。

12歲左右，馬玉開始系統地學習伊斯蘭教知識。首先，他通過《素兒夫》（صرف, Sarf）、《莫爾則》（معزي, Ma 'aziyy）、《咱加尼》（زنخاني\زنجاني, Zanhania）等課本學習阿拉伯語詞法和句法；^㉒從13歲開始，

⑳ 馬玉，《馬氏家譜》，頁22。

㉑ 《耳木代》又稱《歐母戴》。主要講解伊斯蘭教的五項基本宗教功修（念、禮、齋、課、朝）。有漢譯本。參見馬奎麟參訂，《漢譯耳木代》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《清真大典》（合肥：黃山書社，2005），第15冊，頁508-529；丁蘊輝譯述，《歐母戴圖絡伊斯蘭全集》，收入《清真大典》，第15冊，頁530-561。

㉒ 《素兒夫》、《莫爾則》、《咱加尼》，作者不詳，是經堂教育中所謂「連五本」經中的前三部。其中，《素兒夫》簡要講解了阿拉伯語詞分類和構詞基礎知識；《莫爾則》講解了阿拉伯語動詞的語態、22種門類，動詞代詞的14種尾碼類型等方面；《咱加尼》講解了阿拉伯語詞形變化及發音的書。

馬玉花了六年的時間從語法學著作《麥拉海》(الملاکتاب, Kitāb al-Mullā)一直學習到信仰學著作《阿戛伊德》(عقائد, 'Aqāid)。^{③①}至此,他掌握了學習伊斯蘭教知識必備的阿拉伯文,進而涉及信仰學著作。18歲時,馬玉開始學習伊斯蘭教哈乃斐學派的教法學著作《偉嘎耶》(الوقایة شرح, Sharh al-Wiqāyah)；^{③②}到19歲,除繼續學習《偉嘎耶》外,他開始接觸波斯文著作。兩年時間內,馬玉學習了以下幾種波斯文作品:對40段聖訓的波斯文注解本《呼圖白》(خطبة, Khutbah),^{③③}薩迪(1200-1290)的文學著作《古力斯坦》(گلستان, Golistan),^{③④}賈米(1414-1492)關於蘇非主義哲理的著作《拉姆阿特》(لمعات, Lama'at)和《勒瓦一合》(لوايح, Lawāyih)。^{③⑤}至此,他掌握了作為一名阿訇所需的知識,從經堂畢業。道光二十二年(1842),21歲的馬玉正式成為家鄉灣子清真寺的開學阿訇。

馬玉學習過程中主要跟隨在河湟各地清真寺開學的父親馬成功學習。成為阿訇後,他在家鄉灣子村、碾伯縣川城、河州保安等地的清真寺開學時,也仍舊向其父馬成功學習。^{③⑥}直至咸豐三年(1853),馬玉31歲時,其父去世為止。

經過上述學習過程,馬玉擁有了較為廣泛的伊斯蘭教知識。如附表2所示,他在成為阿訇之前,曾學習過9種關於伊斯蘭教的阿文、波斯文著作,

③① 麥拉海又稱《舍拉哈·卡非耶》(شرح الكافية),作者不詳,該書為伊斯蘭世界阿拉伯語語法理論的傑出代表作。《阿戛伊德》又譯為《奈賽斐教典詮釋》,為中世紀伊斯蘭教遜尼派凱拉姆學名著,是賽爾頓丁·臺夫塔割尼為歐麥爾·本·穆罕默德(1068—1142)所著《奈賽斐教典》(教義學大綱)的注釋。馬堅譯其名為《教典詮釋》(臺夫塔割尼著,馬堅譯,《教典詮釋》,載《清真大典》第18冊,頁396-451)。

③② 《偉嘎耶》是簡稱,全稱為《舍拉哈·偉嘎耶》、《偉嘎耶經解》,是伊斯蘭教法學家賽·沙·歐拜杜拉為其祖父馬哈茂德所著《偉卡亞教法經》的注釋本。王靜齋、賽生發等人對該書做過中文選譯,該書有完整版中文翻譯。賽·沙·歐拜杜拉編著,丁秉全、師明學譯,《偉嘎耶教法經解》(北京:中國社會科學出版社,2008)。

③③ 《呼圖白》又譯作《虎托布》,系是對40段阿拉伯語聖訓的波斯文注解,聖訓的編選者為伊本·沃德安,波斯文的譯注者不詳。李虞辰阿訇將其譯為《聖諭詳解》。

③④ 《古力斯坦》又音譯為《古洛司湯》,意為薔薇園。國內翻譯為《真境花園》、《薔薇園》等。薩迪著,王靜齋譯,《真境花園》(北京:華文出版社,2017);薩迪著,王建馥譯,《薔薇園》(北京:商務印書館,2013)。

③⑤ 《拉姆阿特》,賈米於1481年用波斯文寫成。國內稱其為《費隱經》、《昭元秘訣》、《額慎喃喃》、《光輝的射線》等,有中譯本。見賈米著,阮斌譯,康有璽校,《光輝的射線——艾施阿特·拉姆阿特》(北京:商務印書館,2001)。《勒瓦一合》書名為光束之意,該書主要講解關於蘇非主義的各種問題。劉智將其譯為《真境昭微》。

③⑥ 馬玉,《馬氏家譜》,頁25。

內容涉及語法學、信仰學、教法學、聖訓學、認主學、文學乃至伊斯蘭教蘇非主義哲理等方面。馬玉擁有的豐富學識，可從時人稱他為「嘎最阿訇」這一稱呼中看到。「嘎最」又有「尕最」「戛錐」「哈的」等寫法，是阿拉伯語 **قاض** 的音譯，意為伊斯蘭教宗教法官。伊斯蘭教經堂教育中有《戛錐》一書，該書是用阿文撰寫的關於《古蘭經》的注釋。當地人稱馬玉為「嘎最阿訇」，即源於他精通伊斯蘭教教法，擅長講述《戛錐》一書。據說，回民起義結束後，權傾西北的馬占鰲（1830-1886）曾向馬玉請教過教法知識。《民和回族來源歌》記載此事曰：「嘎最阿訇名馬玉，河州占鰲遇難題。憑經無私出斷法，占鰲阿訇誇了他。」^{③⑦} 馬玉的學識獲得了時人的認可。

從9歲至31歲，馬玉一直在清真寺中不間斷地學習，由此具備了豐富的伊斯蘭教知識。該種知識結構，是其書寫活動得以展開的基礎。

三、為救贖而寫作：大歷史中的個人抉擇

除地方的宗教文化傳統對馬玉的書寫活動產生影響外，他在新疆和回民起義期間的經歷，直接推動了他的書寫活動。咸豐五年（1855），33歲的馬玉前往新疆尋找伯父馬成美，十年（1860），從新疆回到碾伯後，西北爆發了長達十餘年的回民起義，馬玉及其家族捲入其中。由此，個人命運和大歷史糾纏在了一起。光緒初年，回民起義結束後，53歲的馬玉開始用消經展開書寫。

（一）新疆之旅：「兩三股子的雜人的去處……你們後人觀看參悟」

咸豐五年，馬玉去新疆尋找伯父馬成美，該舉不僅使他的生活空間突破了河湟地區，走向新疆，其眼界也由此得以拓展。

馬玉乃至馬成美從碾伯到新疆，是基於清前中期以來，河湟地區與新疆之間在經濟和宗教等方面形成的聯繫。河湟地區與新疆在商業方面有着緊密的聯繫，乾隆初年的兩份奏摺提到，康熙五十四年（1715）之前，新疆伊犁、喀什等地的一些回民曾到西寧等地做生意，後來清廷與準噶爾之間的戰

^{③⑦} 馬登魁，《民和回族來源歌》（內部印行，2009），頁28。

爭切斷了他們的返鄉之路，這些回民滯留在了西寧一帶。^{③⑧}這是關於商人在新疆南北疆與河湟地區間互相往來的較早記載。乾隆二十四年（1759），清廷徹底平定準噶爾後，西北的回民大規模進入新疆。到19世紀中葉，據佐口透估計，僅在伊犁河谷活動的回民人數就已達到6萬之眾。^{③⑨}此時，移居新疆的回民不僅僅只從事流動性的商業活動，他們通過屯田等方式，已在當地紮根，擁有一定的社會組織。河湟地區與新疆的另一種聯繫體現在宗教方面。清前中期以來，新疆的大多數蘇非主義教派對河湟地區產生過重要影響，^{④①}如前文提到的阿帕克和卓，曾到河湟地區傳播納格什班迪的蘇非主義教理，再如河州的北莊門宦，其傳教憑證就來自於新疆莎車的蘇非主義教派。不僅如此，清廷徹底平定準噶爾後，內地的蘇非主義教派「也有『回潮』西域的現象」，其中，「整個（新疆）南北路回族的虎夫耶派乃是有勢力的門宦派別。」^{④②}遷居新疆的回民，圍繞清中期以來從內地傳播到新疆的蘇非主義教派，形成了相對穩定的門宦組織。

嘉慶二十一年（1816），馬玉的伯父馬成美因故離家出走，去了新疆。先是，馬成美加入在河州的伊斯蘭教蘇非主義派別嘎德忍耶的道堂（「大拱北」），沿河西走廊到新疆伊犁河谷；到新疆後，馬成美加入到伊犁的虎夫耶道堂，成了一名阿訇；之後，他定居到新疆達阪城，擔任移居該地的回民組成的「寺坊」的阿訇，並先後娶了兩任妻子，育有二女。^{④③}咸豐五年，馬玉從碾伯出發，沿河西走廊西行，去新疆尋找伯父馬成美。^{④④}幾個月後，他在達阪城找到了馬成美。由此，馬玉開始了在新疆的一系列遊歷活動。

新疆給馬玉在感官及認知上帶來了極大的衝擊。首先，作為一名宗教職業者，新疆的伊斯蘭教繁盛之情景給其留下深刻的印象。他記載道：「筆者

③⑧ 《清實錄》（北京：中華書局，1985年），第10冊，《高宗實錄》，卷101，乾隆四年九月癸酉，頁534；《清實錄》，第12冊，《高宗實錄》，卷267，乾隆十一年五月甲子，頁470。

③⑨ 佐口透著，章瑩譯，《新疆民族史研究》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1993），頁219；米華健著，賈建飛譯，《嘉峪關外：1759-1864年新疆的經濟、民族和清帝國》（香港：香港中文大學出版社，2017），頁222。

④① 陳國光，〈「回回二十五世到中原」考——關於新疆伊斯蘭教神秘主義在內地傳佈問題〉，頁141-154。

④② 韓中義，《西域蘇非主義研究》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁183、191-192。

④③ 馬玉，《馬氏家譜》，頁17-18。

④④ 馬玉，《馬氏家譜》，頁18。

到金絲城、回子城，有纏頭的王子、有出判斷的阿林（引者按：學者）、開大學的老師。」^{④④}馬玉在與當地的宗教人員往來時，還互相切磋伊斯蘭教知識。光緒三年，「子繩先生」在〈馬氏家譜序〉中提到馬玉在新疆的經歷時，以馬玉的口吻說到：「蓋吾平時精研經典，稍有所得，心每快愉之。是以訪學，遊至伊犁河，會諸有學文之輩，考其經典，吾始知自頗得其精微。」^{④⑤}通過與新疆的伊斯蘭教學者的一番較量，馬玉為所學知識找到了參照，為自己精微的學識感到自得。

其次，新疆形形色色的流動人員豐富了馬玉的認知。傅禮初(Joseph Fletcher)稱18、19世紀的新疆是「冒險家的真正樂園(an absolute California for adventures)」，^{④⑥}在新疆遊歷時，馬玉接觸到了這些活動在伊犁河谷的各類「冒險家」。他記載該地不僅有「喀什克兒、塔什干、和田、阿克蘇的人」，還有滿人、回民、俄國人、韃靼人、布哈拉人、甘地人。這些人中不僅有商人、官員，還有「阿林、阿訇、哈智（按：指朝覲過麥加的穆斯林）」等各類宗教人物。^{④⑦}活動在新疆的各色人等，刺激着馬玉，豐富着他的認知。

最後，沙俄在伊犁河谷的屠殺行為又震撼着馬玉。1851，中俄簽訂《伊犁、塔爾巴哈臺通商章程》後，清廷准許俄國商人在伊犁、塔爾巴哈臺兩地建造倉庫、房屋和墓地，進行免稅貿易。^{④⑧}1855年，新疆的數千民眾因不安而焚燒了俄國在塔爾巴哈臺的商站倉庫；1856年，俄國派瓦里哈諾夫(Ch. Ch. Valikhanov)至伊犁交涉，要求清廷承擔肇事的責任；1858年，中俄在塔爾巴哈臺正式締約，清廷除重修被焚毀的俄國倉庫外，還賠償俄國30500盧布，以抵俄國550箱茶葉的損失。^{④⑨}中俄交涉期間（1856-1858），馬玉在伊犁等地遊歷，因此接觸到發生在新疆的一些事：「後來聽得八年（按：咸豐八年，1858）有俄羅斯回來了，在伊犁河市里邊，他殺布哈拉和甘地的買賣人，他們是清朝不管的百姓……各個地方的纏頭人，一個連一個的有哩，多

④④ 馬玉，《馬氏家譜》，頁18。

④⑤ 子繩先生，〈馬氏家譜序〉，載馬玉，《馬氏家譜》，頁1。

④⑥ 傅禮初，〈中俄關係（1800-62）〉，載費正清主編，張玉法主譯，李國祁總校訂，《劍橋中國史第10冊晚清篇1800-1911（上）》（臺北：南天書局，1987），頁384。

④⑦ 馬玉，《馬氏家譜》，頁18。

④⑧ 新疆社會科學院民族研究所編著，《新疆簡史》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1980），第2冊，頁20-26；厲聲，《中俄伊犁交涉》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1995），頁17-18。

④⑨ 傅禮初，〈中俄關係（1800-62）〉，頁400。

的是，他殺了少的。」⁵⁰ 布哈拉、甘地的商人作為外來人員，不在清廷的管轄範圍內，沙俄可能是為了消除貿易競爭對手而借機殺害他們。

總之，在新疆的種種經歷，既開拓了馬玉的眼界，又給其帶去不安。他回憶新疆的經歷時說：「伊犁河是旱碼頭，兩三股子的雜人的去處。筆者說：『這個話是因為小事件，你們後人觀看參悟。』」⁵¹「雜人」可理解為閒雜人等。馬玉作為自小僅在河湟地區活動，此時性格、知識結構已經定型的相對保守的宗教人士，面對新疆這樣一個捲入近代世界體系，一個「冒險家的天堂」、一個急劇變化的社會時，心中感到困惑、不解與不安。因此，他才會要後人從中「參悟」，以試圖瞭解發生在新疆的種種事件。

（二）回民起義：「回民幹了逆天，朝廷賜了法外之人」

帶着在新疆遊歷時的衝擊、困惑與不安，咸豐十年正月，馬玉和馬成美返回家鄉灣子村。然而此時，一場浩劫正在等待着他們。河湟地區的社會矛盾蓄勢待發，馬玉所在的碾伯縣成了衝突的發源地之一。

馬玉從新疆返回碾伯縣四個月後，青海發生了華寺門宦和穆夫提門宦間的衝突事件。受虎夫耶教理影響的華寺門宦和穆夫提（大會）門宦在青海有很大的勢力。其中，華寺門宦的勢力主要集中在撒拉內八工（循化）和外五工（巴燕戎）地區，穆夫提門宦的勢力集中在西寧和丹噶爾廳地區，兩個門宦因爭奪教下、清真寺等原因，屢次發生爭執。⁵² 咸豐十年，華寺門宦教主馬歸源（？-1873）和穆夫提門宦教主冶承祖在西寧爆發衝突。之後，馬歸源指示教徒馬文義（？-1871）帶領循化、巴燕戎等地的教下攻擊西寧等地的穆夫提教下，時在咸豐十年五月，馬玉回憶：「華寺領符違約的事情，西寧府城打官司，五月裡聽到官司輸了。本月份撒拉八工派馬（按：馬文義）打新教（按：穆夫提門宦）。臘月二十四日，八工打了八贊溝。」⁵³ 身處碾伯的馬玉，密切關注着兩個門宦間的衝突及其走向。

不久，馬玉所在的碾伯縣也受到門宦鬥爭的影響，教派衝突迅速升級為

⁵⁰ 馬玉，《馬氏家譜》，頁18。

⁵¹ 馬玉，《馬氏家譜》，頁18。

⁵² 奕訢等編纂，《平定陝甘新疆回匪方略》（烏魯木齊：新疆文化出版社，2017），第1冊，卷11，頁303。

⁵³ 馬玉，《馬氏家譜》，頁19。

地方性的戰爭。^{⑤④}咸豐十一年（1861）四月，撒拉八工的華寺門宦攻擊穆夫提門宦時，途徑碾伯附近的漢人村落，發生了門宦教下搶掠漢民的事情。^{⑤⑤}碾伯的民團由此對回民懷有嫌隙，並不時威脅他們，衝突蓄勢待發。對此，時任陝甘總督樂斌指出：「此次循化、巴燕戎格撒匪同時滋事，實因西、碾士民總謂回民必須盡行剿滅，碾伯縣民團無端將巴燕戎格打牲回民殺斃三人，並與番僧勾結，稱欲淨洗米拉溝回民。該回眾聞風忿恨，遂糾集循化八工撒匪，與西寧、碾伯兩縣民團互相爭鬥，各斃多命。」^{⑤⑥}民團與回民間的鬥爭在咸豐十一年十月十五、十六日達到白熱化狀態。當地漢、藏、土等民族在地方士紳、藏傳佛教僧人的領導下，分別進攻碾伯縣馬營、巴州、黑山和柳沙的回民。^{⑤⑦}當地的回民和撒拉八工的門宦教下匯合到一起，與民團戰鬥。事態由此擴大為反清事件，碾伯縣成了青海回民起義的發源地之一。^{⑤⑧}自此之後，回民起義由碾伯縣擴展至周邊地區，地方就此陷入戰爭的旋渦中。

戰爭在地方上造成了極大的恐慌與破壞，馬玉和馬氏家族未能倖免。馬玉記載，碾伯縣的民團和回民間進行戰鬥時，「治家高崖的回民害怕者沒敢動身。」^{⑤⑨}可見當時氛圍之緊張、人群之恐慌。回民擊敗民團後，馬玉回憶道：「若不回民得勝的話，一定被番、漢人斬草除根，走白骨顯天的路。」^{⑥⑩}足見當時鬥爭形勢的嚴峻和慘烈。咸豐十一年十月十六日，碾伯縣民團和回民的鬥爭達到白熱化狀態之際，馬玉的堂兄蘇萊曼「見東嶺頭開仗的驚恐，以致同治元年蘇萊曼歿了。」^{⑥⑪}戰爭造成的心理恐懼由此可見一斑。不獨蘇萊曼，和馬玉從新疆回到碾伯縣不到兩年的馬成美，也因恐慌等原因，在同治元年（1862）十一月去世。^{⑥⑫}戰時狀態下，馬氏家族在一年內連續失去了兩位男性。

⑤④ 汪受寬，〈試論清代同治年間西寧回族撒拉族起義的原因和性質〉，《青海民族學院學報（社會科學版）》，1982年，第1期，頁7；半一之，《撒拉族史》（成都：四川民族出版社，2004），頁248-261。

⑤⑤ 馬玉，《馬氏家譜》，頁19。

⑤⑥ 奕訢等編纂，《平定陝甘新疆回匪方略》，第1冊，卷12，頁333-334。

⑤⑦ 馬玉，《馬氏家譜》，頁20。

⑤⑧ 馬霄石，《西北回族革命簡史》（上海：東方書社，1951），頁47。

⑤⑨ 馬玉，《馬氏家譜》，頁20。

⑥⑩ 馬玉，《馬氏家譜》，頁20。

⑥⑪ 馬玉，《馬氏家譜》，頁20。

⑥⑫ 馬玉，《馬氏家譜》，頁20。

隨着戰事的推進，馬玉生活的碾伯縣在清廷與反清的回民間來回拉鋸。同治六年（1867），清廷短暫收復碾伯縣米拉溝後，馬玉堂兄奴力不知何故去世。之後，他隨同周邊村落的回民們重修了京里阿訇、祖父馬正觀等人的墳墓。同時，處於河湟地區的馬玉也得到了南京太平天國與清廷抗爭的消息。他記載到：「南京長毛，自勢大至力弱，因此亂了十年。」^{⑥3} 面對這種全國性的混亂局勢，身處其間的馬玉，思緒萬千。

同治十一年（1872），戰爭基本結束，但清廷的戰後安排，卻令馬玉感到困惑。他記載道：「馬占鼇帶領（循化）八工、（碾伯）米拉、河州東西南鄉，太子寺先開仗、後投誠。總營官陳臬臺稟明厥說，左公保奏明皇上，皇上准其投誠，光要了馬匹軍械，沒有要反頭一人。各個地方給頭人是一手負責，上了翎頂。回民幹了逆天，朝廷賜了法外之人。」^{⑥4} 此處說的是馬占鼇與清廷對抗，及至同治十一年，馬占鼇率領循化、碾伯、河州等地的回民，經左宗棠向清廷投降的事情。只是，清廷對回民的處置出乎馬玉意料。因為在他看來，回民反抗清廷是逆天之舉，但清廷不但沒有追究領導者的責任，反而賞賜了這些「法外之人」。馬玉此語，帶着些困惑，因「逆天」之人，竟得善報。

總之，自咸豐五年，馬玉進入新疆，到同治十一年，回民向清廷投降為止，他徹底捲入到了大歷史中。這17年中發生的形形色色的事情，帶給馬玉極大的衝擊。

（三）書寫：災難中的救贖之道

光緒初年，回民起義甫一結束，馬玉就開始寫作。可見他的書寫活動與戰爭等一系列災難有關。

面對大歷史時，馬玉產生的困惑與不安，以及經歷的恐慌與死亡，無疑是種災難。他很有可能把這些災難與世界末日聯繫到了一起。對作為阿訇的馬玉來說，他對伊斯蘭教經典中關於末日來臨時的如下描述並不陌生：如「光腳赤身既聾又啞之輩成為大地主人」「穆斯林相互殘殺」「末日來臨時，動亂頻仍」「殺人者不知道為什麼殺人，被殺者不知道為什麼被殺」等

^{⑥3} 馬玉，《馬氏家譜》，頁20。

^{⑥4} 馬玉，《馬氏家譜》，頁20。

等，^{⑥5}經典中的這些描述與馬玉親歷的種種事件有不少契合的地方。例如屬於不同教派的穆斯林之間彼此的鬥爭和殺害，新疆、河湟各地、甚至在南京都在發生的血腥屠殺，戰爭期間人與人彼此間的背叛，戰後「逆天之人」得到國家的嘉獎、取得社會地位等等。在長達17年的時間內，該種現象非但沒有變好，而且似乎在朝着越來越壞的方向發展。凡此種種，無疑會給人以末日來臨之感。因此，當馬玉面對這些社會道德、規範、秩序顛倒的行為時，視其為災難，甚至是末日即將來臨的某種跡象。

面對災難，人該怎麼辦？對穆斯林而言，災難是造物主用來警示人類的。因此，面對災難，穆斯林所能做的只有勸善戒惡，加強宗教功修，為自己、親朋等人向造物主做祈禱，以此祈求造物主的寬恕，希冀得到宗教救贖。馬玉作為一名回族阿訇，目睹並經歷重重災難，他在尋求救贖之道。其中，書寫成了救贖之一途。這主要表現在以下三個方面：

第一，馬玉希望在末日審判時，可以把書寫的文本當作人生前行為的記錄，供造物主審判之用。西北的回民中有這樣一種文字記錄在末日審判時可以作為人生前行為的見證的看法。清中期以來，受清廷迫害的蘇非主義教派哲合忍耶(Jahiriyya)的教下，在晚清時寫了《熱什哈爾》一書，並竭力保護此書。因為他們「認為既然有了《熱什哈爾》，便不僅有了歷史，而且有了後世（按：末日審判）裡和殘民的政府『打官司』的證據。」^{⑥6}哲合忍耶教下相信文字記錄可以當作末日審判時的證據，供造物主審判之用。馬玉的書寫也有該種意圖。在消經文本中，他主要記載的是清初以來馬氏家族第五房的六代十位男性，以及與他們有關的姻親、老師、親朋等人的良好事蹟，尤其側重他們在宗教方面的付出與成就。該種選擇性的記錄突出的是造物主認可乃至喜悅的行為。因此，在末日審判時，造物主依據他的記錄對相關人員進行審判，由此可能會饒恕他們。馬玉寫作的該種意圖集中體現在他對記載妻子家的幾位親人的原因的說明上，他說：「他們尊奉了筆者，為的是指望

⑥5 穆斯林·本·哈賈吉輯錄，祁學義譯，《穆斯林聖訓實錄全集》（北京：宗教文化出版社，2016），頁4、738、743。

⑥6 張承志，〈序〉，載關里爺著，楊萬寶、馬學凱、張承志譯，《熱什哈爾》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1993），頁3。2020年，在甘肅省張家川縣宣化崗發現了光緒八年（1882）的手抄本《熱什哈爾》現已出版。參見關里爺著，馬學華譯、張承志監譯，《熱什哈爾：珍貴的露珠》（臺北：大塊文化出版股份有限公司，2021），前一個譯本為純漢文，該譯本為阿拉伯文、波斯文、中文對照本。

得到筆者執掌後世的好處，因此，筆者記寫了他們的名字。」^{⑥7} 在伊斯蘭教中，學者因傳播知識而尊貴，^{⑥8} 尊重學者的人，會得到造物主嘉獎。馬玉妻家的人因其學者身份尊重他，因此，馬玉記錄了他們的這些行為。之所以如此，是因為在末日審判時，這些記錄作為他們生前行為的見證，據此可希冀造物主的饒恕。

第二，馬玉的書寫活動本身也是種宗教救贖。作為宗教學者，馬玉在記錄親朋優美品行的同時，也在替他們向造物主求情，因為造物主比較容易應答學者或者廉潔之人的祈禱。在書寫時，馬玉不時為提到的人向造物主做祈禱，文末，他更是以一段祈禱詞結束了自己的書寫活動。他寫到：「主啊！你饒恕我、我的父、我的母、我的爺爺、我的奶奶、我的叔叔、我的阿姑、我的阿舅、我的姨娘、我的姊妹、我的弟兄、我的婦人、我的孫子子孫、我的家族、我的夥伴們；與你饒恕我的老師，因為教門而教導知識的老師，與一切相助教門的人……」^{⑥9} 馬玉由己身推至馬氏家族，再到老師輩，為這些人做祈禱，祈求造物主饒恕他們。

第三，馬玉書寫的文本，不僅供造物主閱讀，而且也供馬氏家族的子孫們使用，因為後人通過閱讀它，可據此行事，從而尋求宗教救贖。在消經文本中，馬玉基本上會記載每一位祖先的墓地和歿日。同時，他也一再叮囑後輩要去探望亡人的墳墓：

哪一個不忘先人，接續骨肉的後人，你們探望她的墳墓者，念經祭饗者。

她是無生無長的女兒，你們後人探望墳墓的日子者。^{⑦0}

「接續骨肉」指善待與父母有血緣關係的親屬；^{⑦1} 「者」為語氣助詞，無實際意義；「念經」指念誦伊斯蘭教的經典《古蘭經》，「祭饗」指在家

^{⑥7} 馬玉，《馬氏家譜》，頁32。

^{⑥8} 《古蘭經》載：「安拉說：『你說：有知識的人與無知識的人相等嗎？惟有理智的人能覺悟』」（39：9）。由此可見學者的尊貴地位。馬堅譯，《古蘭經》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁345。

^{⑥9} 馬玉，《馬氏家譜》，頁35。

^{⑦0} 馬玉，《馬氏家譜》，頁11、16。

^{⑦1} 「骨肉」為阿拉伯語「勒赫姆（）」意譯，原意為「子宮」，指以母親為中心的血緣關係，其後引申為以父母為中心的所有血緣關係。「接續骨肉」意即善待父母方的親屬，在伊斯蘭教中，這是一項穆斯林須履行的宗教義務。

招待為亡人念誦經文的人；「無生無長」意為沒有後代。對回民來說，「探望墳墓的日子」一般在週五和亡人的歿日等日期。因為週五是一週內最吉慶的一日。馬玉的上述叮囑，凸顯了後人為祖先上墳的重要性。

對穆斯林來說，上墳是種對亡人和上墳者都有宗教利益的功修。因為對亡人來說，後人通過上墳悼念亡人，為他做祈禱，祈求造物主「饒恕他的罪過，升高他（在天堂中）的品級」；對生者來說，則以亡人的死亡作為鏡鑒，從而更加珍惜生命，將時間用於有意義的事情上。^{⑦②} 由此，通過上墳該種行為，馬玉希望子孫為祖先向造物主祈求饒恕；同時，馬氏家族的子孫們也通過上墳完成宗教功修，拯救自己。後人在閱讀消經文本時，除了上墳外，還可以為祖先以及他們的老師做祈禱。因為祖、父輩的老師給他們傳授了知識，使馬氏家族成為阿訇世家，因此「給他們做好都哇是我們的責任。」^{⑦③} 祈禱也是為了宗教救贖。

上述內容從三個不同的側面揭示出，光緒初年，目睹並經歷了重重災難的馬玉，為了給自己及親朋（乃至後人）尋求宗教救贖，從而進行書寫活動。

四、從消經文字到《馬氏家譜》

書寫涉及文字和敘事結構，對此，馬玉使用消經文字，以人物為中心展開寫作。這是他在一系列因素的影響下作出的選擇。

（一）用什麼文字寫？——消經與地方書寫傳統

馬玉所處的碾伯縣存在多元化的文字和書寫傳統。該地使用的文字有漢文、藏文、阿拉伯文和波斯文等。明代，碾伯出現了兩位通過國家科舉考試的本地人，^{⑦④} 能用漢字參加科考並獲取功名，可見漢文在明代碾伯已經有了

⑦② 清代的回民劉智（1655-1745）對回民游墳的意義有如下總結：「屆祀期，孝子詣墳。誦經、默祝，以慰親靈。不知經者，延知者祝之。往返在路，念念於親，不可語及塵事。附：或問平素遊墳之益，曰有二：一益於亡者，一益於生人。亡人得親人來祈祝，亡人之靈慰矣。生人視亡人之眾多，知己身將必為塚中人也，則貪世之心頓息，向道之念油然而生，其為益者大矣。」劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》（天津：天津古籍出版社，1988），卷20，〈喪葬篇〉，頁218-219。

⑦③ 馬玉，《馬氏家譜》，頁32。

⑦④ 康熙《碾伯所志》，頁118。兩人分別為李玘和李完。

一定的推廣。清乾隆十一年（1746）、二十四年（1759），碾伯縣先後設置了社學和義學兩種通過漢文教學推廣國家意識形態的機構，該舉無疑擴大了漢字在當地的使用範圍。實際上，自明代以來，漢文在碾伯的社會生活中被廣泛應用，該地除公文、方志等政府層面的漢文文本外，亦有碑刻、家譜等相對地方性的漢文文獻。就目前所知，馬玉進行書寫活動之際，碾伯縣至少存在兩部關於土司承襲的漢文家譜。一部是碾伯縣李土司家族的《李氏宗譜》（1657）；^{⑦⑤} 另一部為碾伯縣冶土司家族的家譜。^{⑦⑥}

漢文之外，藏文在該地也有一定的流通。前已述及，清初的碾伯有30余座藏傳佛教寺院。在這類寺院中，授課、閱讀等活動基本上圍繞藏文展開，寺院中的僧人一般擁有閱讀、書寫藏文的能力。藏文作為相對獨立於漢文的書寫系統，有自身的書寫傳統，碾伯周邊地區流傳着一些藏文書寫的藏傳佛教寺志和史書，如《佑寧寺志》（1775）、《塔爾寺志》（1903）和《青海史》、《漢蒙藏史略》等。^{⑦⑦}

阿拉伯文和波斯文也主要流通於宗教領域。伊斯蘭教的經書主要由阿拉伯文和波斯文撰寫，因此中國的回族等信仰伊斯蘭教的民族在學習和傳承伊斯蘭教知識時，必須要學習阿拉伯文，同時也涉及到波斯文。因此，對接受過伊斯蘭教教育的人來說，他們一般都擁有用阿拉伯字母進行簡單拼讀的能力（阿拉伯文和波斯文均用阿拉伯字母）。

在此基礎上，明清時期，西北等地的回族等民族用阿拉伯字母拼寫漢語方言，由此產生了消經文字。消經最先被應用於宗教領域，清真寺的阿訇等學者用消經注釋、翻譯《古蘭經》、聖訓、《偉嘎耶》等宗教典籍，甚至用消經編印《克塔尼》等宗教讀物；^{⑦⑧} 學員在學習時，亦用消經做筆記。之後，消經的使用範圍擴展到了世俗領域，回民們用消經從事通信、記事等日常性活動。據載，晚清回民起義時，西北的回民將消經用於傳遞情報，記錄

⑦⑤ 李土司家族的家譜已整理出版，參見李鴻儀編纂，《西夏李氏世譜》（瀋陽：遼寧民族出版社，1998）。

⑦⑥ 清末還能見到碾伯縣冶土司家族的家譜，但今已失傳。據光緒三十四年《皇清例贈武德都尉星堂治府君墓表》載：「由明迄今，世祿名家，忠貞世族，譜牒俱在，彰彰可考。」其後，家譜失傳。詳細情況，參見馬忠、馬小琴，〈青海回族土司——冶土司評述〉，《回族研究》，1992年，第3期，頁30。

⑦⑦ 姚繼榮、丁宏，《青海史史料學》（北京：西苑出版社，2007），頁321-326。

⑦⑧ 馬振武用漢文、阿拉伯文、消經對照的方式，翻譯了《古蘭經》。參見馬振武譯，《古蘭經：漢文、阿拉伯文、小兒錦對照》（北京：宗教文化出版社，1995）。

事件經過等，⁷⁹ 其中，跟隨起義軍領袖楊文治、白彥虎起事的普洱馬阿洪，用消經撰寫了隨軍日記《正大光明》，兩冊近200頁，記載回民起義的起因、經過等。⁸⁰ 此外，一些門宦還用消經記載該組織的教派源流、教主譜系等內容，這方面的文獻有晚清以來形成的胡門門宦的《鬍子老太爺史略及家譜》（又名《胡門家傳史》），⁸¹ 民國時期，馬學智用阿文書寫哲合忍耶門宦的道統世系，即《哲赫林耶道統史小集》時，也間或使用一些消經。⁸²

此外，阿拉伯字母不僅用來拼寫漢語方言，還用於拼寫其它語言。與碾伯縣接壤的循化等地（馬玉曾到該地遊歷），流傳着用阿拉伯字母拼寫撒拉語的形式書寫的《雜學本本》一書，該書的完成時間在清代，主要記載與撒拉族有關的歷史、傳說等內容。⁸³ 由此可見，明清以來，西北的穆斯林中盛行着用消經書寫的傳統，馬玉的書寫活動，接續的是該傳統。

馬玉自9歲進入清真寺後，其學習的文字一直圍繞阿拉伯文和波斯文展開，清真寺沒有關於漢文及相關著作的課程安排，他缺乏學習漢文的時間和機會，沒有掌握漢字（更不可能掌握主要流通於藏傳佛教寺院內的藏文）。但是，馬玉卻能夠閱讀阿文和波斯文書籍，擁有用阿拉伯字母進行表達和寫作的的能力。因此，對他來說，用阿拉伯字母拼寫漢語方言的消經文字，是易於操作的。

與此同時，馬氏家族內部也存在着用消經進行交流的現象。馬玉的伯父

⁷⁹ 中國史學會主編，《回民起義》（上海：上海人民出版社，2000），卷3，〈紀事〉，頁239-240。

⁸⁰ 虎隆、馬獻喜，〈「消經」日記《正大光明》與普洱馬阿洪〉，《回族研究》，2006年，第3期，頁78-84。可惜《正大光明》還未整理面世，我們無法窺其全貌。

⁸¹ 《鬍子老太爺史略及家譜》，載《清真大典》，第19冊，頁721—873。對該文獻的研究，參見韓中義、唐淑珍，〈另一種宗教史——小經文獻《胡門家傳史》與漢文著述比較略探〉，《西北民族論叢》，2014年，第10期，頁266-276。

⁸² 馬學智著，馬忠傑、王有華、蘇敦禮摘譯，《哲赫林耶道統史小集》，載《清真大典》，第19冊，頁530。此外，需要說明的是，我們可以把清代以來記載門宦教主譜系的相關文獻，視為另一種形式的家譜。除本文已經提到的《鬍子老太爺史略及家譜》和《哲合忍耶道統史傳》外，還有一些用漢文寫作的該類文獻，如大拱北門宦六輩道祖祁道和所撰《清真根源》，後子河門宦七輩道祖楊保元所撰《綱常》，大拱北教下馬茲廓所著《臨夏拱北溯源》，以及《哲赫忍耶道統史略》（作者不詳）、述源所作《回教藍山道派哲赫思葉源流記》、沙溝門宦教主馬元章撰寫的《沙溝詩草》等。具體內容參見《清真大典》第19冊，頁35-79、204-264、326-328、576-720。

⁸³ 關於《雜學本本》的相關情況，參見畢一之，《青海民族史入門》（西寧：青海人民出版社，1987），頁110-112。

馬成美與祖父馬正觀之間曾往來通信，^{⑧4} 馬玉也曾寫信向父親馬成功請教知識、詢問病情。與馬玉一樣，其祖父、伯父、父親也是在經堂教育中接受的教育，沒有時間和機會接受漢文，他們掌握的文字應是阿文和波斯文。彼此往來通信時，使用的也應是消經文字。

西北存在的用消經進行書寫的傳統，馬氏家族的通信現象，以及馬玉自身擁有的拼寫能力等，並不能完全解釋他選擇用消經書寫家譜的原因。因為正如我們在引言中看到的，馬玉的書寫活動快結束時，請人用漢文寫了序言，在其用消經書寫的文本上，還有用漢字書寫的祖先世系，此外，他還請人用漢文撰寫了與土地有關的文件。可見馬玉也有可能請人用漢文進行寫作，但是他卻選擇了消經文字，對此，可能還存在以下四個方面的解釋：

第一，消經文字具有的象徵意義。王銘銘指出：「文字雖然是人為的、為人的，可一旦文字起到『通神明之德』、『類萬物之情』的作用，則文字自身獲得了生命與生命的力量，成為一種具有魔力的體系。」^{⑧5} 回民們因其宗教經典《古蘭經》是用阿拉伯文書寫的，因此稱阿文為「經文」，認為阿文具有溝通造物主的作用，阿文在其心中具有神聖的意義。據筆者的經驗，在西北回民的日常生活中，用阿文寫成的紙張不能隨意丟棄，該類廢棄的紙張要麼被置於屋頂，要麼被焚燒，甚至被嚼食（認為此舉可以增長嚼食者的心智）。從回民對阿文的該種審慎態度中不難看出，阿拉伯字母拼寫的文本在他們心中擁有的擬「經典」的地位。馬玉用阿拉伯字母拼寫的文本目前保存在其後人馬登邦阿訇家中，他把該文本和其它伊斯蘭教經書一起鎖在櫃中，翻閱時非常謹慎乃至神聖。這種鄭重態度顯示了該文本所擁有的非同一般的地位。因此，對為宗教救贖而寫作的馬玉來說，阿拉伯字母無疑是「通神明」的有效途徑。

第二，消經文本的保密性。前文提及的《熱什哈爾》是用阿文、波斯文撰寫的，該書作者之所以使用這兩種文字，目的是為了在保存資訊的情況下，不讓外人讀懂該書；^{⑧6} 清末回民起義期間，回民們為了達到保密的效果，也曾使用消經傳遞情報。^{⑧7} 具體到馬玉的書寫活動，他記載的關於教派傳承、回民起義的內容，對戰爭結束後從事「善後」工作的清廷而言，是較

^{⑧4} 馬玉，《馬氏家譜》，頁17。

^{⑧5} 王銘銘，〈文字的魔力：關於書寫的人類學〉，載《人類學講義稿》，頁235。

^{⑧6} 張承志，〈序〉，關里爺著，楊萬寶、馬學凱、張承志譯，《熱什哈爾》，頁3。

^{⑧7} 馮增烈，〈「小兒錦」初探——介紹一種阿拉伯的中文拼音文字〉，頁37-47。

為敏感的內容。因此，在寫作時，他選擇使用消經文字，可能也有出於保密的考慮。因為能閱讀消經文本的人須同時具備兩個條件，即在具有一定的阿文、波斯文基礎上，又須懂西北方言，兩個條件缺一不可。就此而言，能閱讀馬玉書寫內容的人數就極為有限，由此在一定程度上保證了該文本的保密性。

第三，使用消經能更好地傳達馬玉的意思。一般來說，口頭語言轉化為書寫文字時，口語表達的意思在一定程度上會發生變化。該種變化在口頭語言轉化為象形文字時，尤其明顯。⁸⁸ 馬玉用阿拉伯字母拼寫的文本保留着西北方言的特徵，表達較為自然。但是如果將該口語轉述給代寫者，再由代寫者用漢文組織書寫，最後形成的漢文文本與馬玉所要表達的意思可能會相去甚遠。因此，與請他人用漢文代寫家譜相比，馬玉自己用消經進行寫作能更好地表達本人的意思。

第四，節省潤筆費。請人用漢文進行書寫，除了「詞不達意」外，馬玉可能還考慮到潤筆費的問題。他的祖、父輩曾飽受貧困之苦，馬玉這一輩人在經濟上也不寬裕。他提到堂兄蘇萊曼因弟弟在外求學，「同母二人擔了家務的擔子」；⁸⁹ 自己與父親常年在外，妻子馬氏「同老母親擔了現世的操心，育兒女成人。」⁹⁰ 在這樣一種困窘的經濟條件下，對馬玉來說，與其花錢請人代寫，還不如自己動手寫作，以節省花銷。因此，在寫作時，他使用了熟練掌握的阿拉伯字母。

由上可知，馬玉在地方的消經書寫傳統，馬氏家族內部的書寫活動，以及本人熟練掌握消經的情況下，在消經所具有的象徵意義、保密性、傳遞資訊的準確性以及節省潤筆費等具體考慮下，用消經進行寫作。

（二）如何組織材料？——從資料到《馬氏家譜》

在產生了書寫的想法，同時決定用消經進行寫作的基礎上，馬玉裁剪相

⁸⁸ 目前學界對口傳與書寫之間的關係進行了反思，認為一些研究過於強調兩者間的差異。但正如彼得·伯克(Peter Burke)所言：「這些批評意見並沒有顛覆核心命題，而是有所限定，意味着談論複數的『文字』或許更有益處，要考慮到字母系統、音節系統和表意系統之間的差異，以及宗教的、商業的及其他學習文字的不同背景。」參見彼得·伯克著，李康譯，《歷史學與社會理論》（上海：上海人民出版社，2019），頁178-179。羅新從口語和書寫文字間的關係出發，對北魏崔浩國史之獄的發生以及鮮卑語《代歌》與漢文《代記》關係所作的解釋，值得借鑒。參見羅新，〈遺忘的競爭〉，載羅新，《有所不為的反叛者》（上海：上海三聯書店，2019），頁25-50。

⁸⁹ 馬玉，《馬氏家譜》，頁28。

⁹⁰ 馬玉，《馬氏家譜》，頁31。

關的資料，依據一定的敘事結構，開始其書寫活動，由此形成文本。

馬玉進行書寫活動時，利用的資料主要有四類。第一類是口述。在其寫作之前，馬氏家族內部存在着家族故事通過口頭方式傳承的傳統，^⑨馬玉對此有如下表述：

筆者說的多的先人的話，是馬利克達進忠上傳來尊祖的名字，給筆者的父成功說下的話。^⑩

馬利克是馬氏家族的四世祖馬正觀，「達」是西北方言，意為「從……」，馬進忠是馬氏家族的二世祖，尊祖是馬氏家族的始遷祖馬偏胡，馬玉的父親馬成功乃馬氏家族的五世祖。由此，我們看到關於始遷祖馬偏胡的事蹟，在馬氏家族內部經歷了如下的口頭傳播過程：

尊祖→馬進忠（二世）→馬利克（四世）→馬成功（五世）→馬玉（六世）

這些口傳的內容成了馬玉寫作時的資料依據，在他的書寫活動中占了較大的篇幅。第二類資料是馬玉自身的經歷。與口傳資料一樣，其經歷在書寫活動中也占了較大的篇幅。馬玉生活於清代道光、咸豐、同治、光緒四朝，活動空間包括河湟各地區和新疆的伊犁河谷等西北地方，他記載了不少自己在該時空範圍內的經歷。

第三類資料是文字記載。馬玉記載始遷祖馬偏胡移居碾伯縣的相關事蹟時，提到：「馬偏胡、韓班主二人結拜為生死弟兄、立了字樣憑證，內容：『立寫合同字樣人……』。」^⑪在此，合同內容成了馬玉敘述的依據；此外，馬玉在書寫時，還引用阿文詩歌等抒發情感，比如他在提到父輩間的感情時，寫到「這個阿拉伯的語言來到筆下。」^⑫隨後便引用了一段阿文詩歌。該種阿文詩歌源於他日常的閱讀。

第四類資料是實物。這主要包括馬氏家族的墓地和馬玉平時閱讀的經書

^⑨ 劉志偉在研究廣東地區的族譜時指出，該地編寫家譜時，關於明代以前的祖先依據，很可能來自於家族內部口述傳承的世系記憶。參見劉志偉，〈族譜與文化認同——廣東族譜中的口述傳統〉，王鶴鳴、馬遠良主編，《中華族譜研究：邁入新世紀中國族譜國際學術研討會論文集》（上海：上海科學技術文獻出版社，2000），頁32-42。

^⑩ 馬玉，《馬氏家譜》，頁13。

^⑪ 馬玉，《馬氏家譜》，頁12。

^⑫ 馬玉，《馬氏家譜》，頁16。

等物質性資料。馬玉記載的大量墓地該類物質性景觀及其背後的人，成了他寫作時的素材。除墓地外，馬玉身邊的經書也成了其記憶的一部分。提及京里阿訇時，他說到：「（他）的三本經……如今在筆者手裡，這都是他的親筆，是從北京抄寫來的。」^⑤在此，馬玉由這些物質性的經書，聯想到了其背後的人和事。

以上述四類資料為基礎，馬玉按照時間先後，通過以人物為中心的敘述方式，展開寫作。馬玉以人物為中心的敘述方式，頗類似於漢文寫作中的「傳記類」文獻。但從馬玉的知識結構來看，他不懂漢字，更不可能掌握以漢文為基礎的書寫傳統。因此，他的敘述方式，更有可能受到了閱讀的阿文、波斯文著作的影響。季桐芳總結道：「阿文、波斯文的宗教哲學著作，都是從『奉普慈、特慈的安拉之名』開始的，接着是贊主贊聖，以及一些祈禱詞之類等，然後進入正文，文章的末尾又以祈禱詞結束。」^⑥馬玉用消經書寫的文本，開頭直接進入正文，沒有贊主贊聖的內容，但結尾處卻以較長篇幅的祈禱詞結束。該種敘述方式，應是馬玉閱讀的阿文、波斯文著作影響之結果。

儘管如此，馬玉在用消經撰寫家譜時，漢文仍對其產生着隱約的影響。現存《馬氏家譜》中，存在用漢文撰寫的馬氏家族前五世的世系。在該漢文世系部分，對馬氏家族第一世直至第五世的祖先，依次用宗祖、高祖、曾祖、祖、父的稱呼，可知這是從第六世馬玉的角度出發撰寫的內容。而且在現存文本中，每位祖先的漢文世系出現在用消經書寫的關於該祖先事蹟的首頁，同時在從上到下、從右至左書寫的漢文世系中，摻入了一些從右至左水準書寫的阿拉伯字母（具體格式見附錄1）。從中可以推斷，馬玉在書寫或謄抄時，先請人在空白頁的左上側用漢文書寫了各位祖先的世系，然後在書寫漢文世系的頁面空白處以及另起頁用消經補充每位祖先的事蹟。可見漢文在他的書寫活動中所發揮的影響。

由此出發，馬玉使用消經文字，在阿文、波斯文哲學著作敘事邏輯的影響下，按照時間先後，通過以人物為中心的方式，展開書寫。如前所述，為了宗教救贖，他在書寫時突出家族成員、姻親、師友等人與伊斯蘭教的關係。因此，伊斯蘭教與馬氏家族的關係成了其書寫文本中的主線。其中，馬

^⑤ 馬玉，《馬氏家譜》，頁14。

^⑥ 季桐芳，〈論王岱輿對伊斯蘭教漢語話語體系的構建及貢獻〉，《西北民族研究》，2017年，第3期，頁187。

氏家族成員的師承、他們在各地的清真寺中求學、任教的經歷，以及親朋等人對他們該種活動的支持等活動，構成了消經《馬氏家譜》的主要內容。

以上即消經《馬氏家譜》的生成史。

六、結論

回族自明清以來用漢文撰寫了不少家譜，有研究者通過考察這些家譜，指出它們體現了回族對漢文化傳統，尤其是其中的「倫理文化、家訓文化」的接受，⁹⁷ 這誠然是事實的一部分。但是，當我們考慮到不同區域的回族所擁有的歷史文化傳統時，該種表述就顯得過於片面、籠統了。而研究者之所以會得出如此結論，這與回族用漢文編纂家譜時，漢文對他們書寫活動的影響、規範乃至支配有關。本文對馬玉用阿拉伯字母拼寫家譜活動的考察，則為我們呈現了與此不同的關於回族家譜的另外一種面貌。

馬玉的書寫活動是地方的宗教文化傳統、歷史進程和個人互動的產物。他用消經書寫家譜的活動根植於清前期以來，在內亞伊斯蘭教蘇非主義和全國性經堂教育網絡的雙重影響下形成的地方性的宗教文化傳統。同時，馬玉在具有濃厚宗教氛圍的社區和家庭中出生，自小接受伊斯蘭教教育，具備相對豐富的伊斯蘭教知識，該種成長環境和知識結構養成了他的價值觀念，也為他用消經文字書寫家譜奠定了基礎。而馬玉在大歷史中的經歷則直接推動了他的書寫活動。自咸豐五年，馬玉進入新疆，到同治十一年，回民起義結束，在這段時間內，他徹底捲入到了大歷史中。他把大歷史帶來的不安、困惑與不解視作災難，甚至是末日即將來臨的跡象，由此尋求宗教救贖，其中，書寫成了救贖之一途。通過撰寫家譜，馬玉把自己、祖先、後輩和造物主聯結到一起，通過記錄相關人員的良好行為以及通過祈禱、上墳等宗教功修，尋求宗教救贖。

在馬玉的具體寫作過程中，他之所以使用消經該種用阿拉伯字母拼寫方言的形式撰寫家譜，這與地方的書寫傳統，馬氏家族內部存在的用消經交流的現象，以及本人擁有的書寫能力有關；同時，這也與消經具有的象徵意義、保密性、傳遞資訊的準確性以及節省潤筆費等因素有關。寫作時，馬玉採用按照時間先後，以人物為中心的敘事結構，把來源不同的材料組合到一起。該種敘事與他閱讀的阿文、波斯文宗教哲學著作產生的影響有關。可見

⁹⁷ 丁明俊，〈回族家譜文化探析〉，頁56。

在馬玉的書寫過程中，消經文字及與其有關的伊斯蘭教敘事邏輯、文化傳統和意識形態對其產生了深刻的影響，最後成書的《馬氏家譜》蘊含着濃厚的宗教色彩。

總之，通過本文的討論，我們看到，僅就回族而言，馬玉用消經文字書寫的家譜，與其他回族用漢文書寫的家譜間存在着較大的差異，更不用說，用消經書寫的家譜與不同區域的用不同文字書寫的家譜間存在的更大區別。筆者無意比較這兩類家譜誰更能反映歷史真實，只能說，用消經書寫家譜該類活動的存在，為我們研究、思考家譜提供了另一種思路：在研究家譜時，即要充分重視文字在編纂過程中扮演的角色，同時也要意識到漢文家譜表述的有限性。

（責任編輯：程錦荷；實習編輯：沈靜宜）

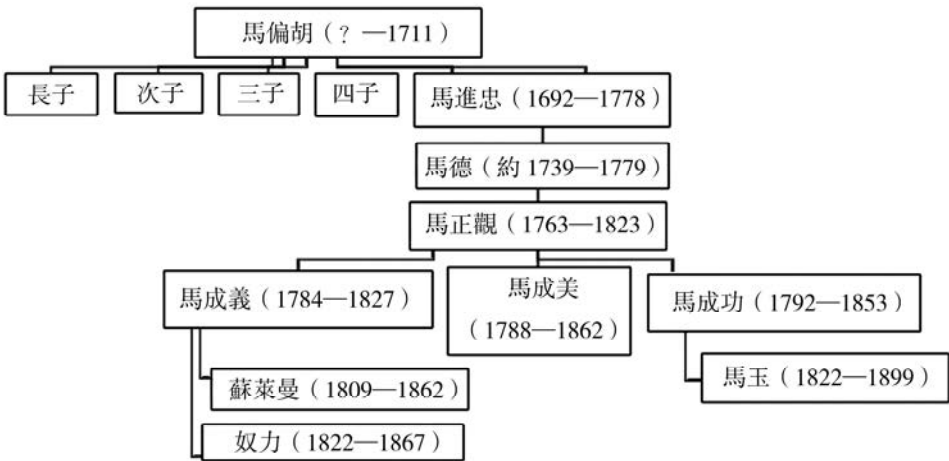
附表1：現存《馬氏家譜》組成部分

名稱		撰者	時間	文字	頁碼
馬氏家譜序		子繩先生	光緒三年	漢文	頁1-5
土地 說明	墳地由來	不詳	光緒五年	漢文	頁6
	土地情況	馬玉	光緒十三年	消經	頁7
正文		馬玉	光緒年間	消經	頁8-33、35
世系	前五世世系	不詳	光緒年間	漢文	頁7、8、11、13、15、 17、21
	六世世系	不詳	不詳	漢文	頁28、29、30、31
	七世世系	不詳	不詳	漢文	頁33、34、36
祈禱詞		馬玉	光緒年間	消經	頁35

附表2：馬玉學習過的阿文、波斯文著作

書名	作者	文字	性質
《耳目代》，又譯《歐母戴》	不詳	阿文	宗教啟蒙教材
《素兒夫》《莫爾則》《咱加尼》，統稱「連五本」	不詳	阿文	阿拉伯語詞法、句法課本
《麥拉海》，又譯《舍拉哈·卡非耶》	不詳	阿文	阿拉伯語語法理論著作
《阿夏伊德》，又譯《奈賽斐教典詮釋》	臺夫塔割尼	阿文	遜尼派凱拉姆學著作
《偉嘎耶》，又譯《偉嘎耶經解》	歐拜杜拉	阿文	哈乃斐學派教法學著作
《呼圖白》，又譯《虎托布》	不詳	波斯文	40段聖訓的波斯文注解
《古力斯坦》，又譯《真境花園》《薔薇園》	薩迪	波斯文	文學著作
《拉姆阿特》，又譯《昭元秘訣》等	賈米	波斯文	蘇非主義哲理著作
《勒瓦一合》，又譯《真境昭微》	賈米	波斯文	蘇非主義哲理著作

附圖1：碾伯縣西溝馬氏家族男性世系圖



[illegible]

附錄1的譯文

二世諱進忠，灣子莊五房門的高祖。他的婦人是撒拉爾清水工的女兒，生一子馬德，之後到娘家，不知什麼原因，再沒回來，歿在撒拉爾，埋在娘家墳上。

馬進忠結交了為人高貴的要太巴巴，後來，要太巴巴住在他的家中，直至歸真。要太巴巴在歸真之前對他說：「哎，五爺！你侍奉我貧窮者好多年，我沒有得濟你，我經常在番番禮拜之後，為你忠誠的向真主祈禱。我的這幾本經你好好看守，你的後輩中要出幾個阿林。」那時韓、馬二姓的墳已滿，把要太爺上邊另外埋了，韓家下邊另埋了。馬家埋在要太爺的腳下。那個之後，馬家人得名聲了。

西寧、河州遊玩時人稱漠泥溝太爺，「哈祖勒提」的靈魂已經轉成神聖的了。他來到這個地方的時候，住在五太爺的寒苦的家哩。他有很多奇跡。有個光陰，漠泥溝太爺住在五爺家的小樓上，有多人看見晚上通宵燈亮，有人說，這是「哈祖勒提」顯的「凱拉麥提」，但韓家人不相信，認為這是邪教，煽動人們驅除。有人說：「我們看他究竟在幹什麼，然後再說。」晚上他們去偷看，從窗縫往裡看，不見燈盞，老人安靜的睡着，眉毛上顯了一道光亮，照得滿屋通亮。他們才相信「哈祖勒提」的「凱拉麥提」。

第二天，韓家人來到漠泥溝太爺跟前，說：「太爺啊！你給我們給個教門吧！」太爺說：「你們要教門哩嗎？」他拿起拐杖時韓家人跑了。

漠泥溝太爺對五太爺說：「哎，五爺！你不要教門嗎？」

五爺說：「我是一個不能行幹的『紮黑里』，我抓攬你的穗兒，指望你的都哇哩。」這個話說得老太爺高興了。他說：「你拿個剪子來。」他剪了一縷頭髮給了五爺，並說：「你看守這個，抓攬我的穗兒，我給你多多做好都哇。」

這縷頭髮被筆者的伯父馬成美出嘉峪關口外時拿去失遺了。

Scripts and Genealogy Compilation : The Formation of The Genealogies of the Ma Lineage written in Xiaojing in Northwestern China during the Nineteenth Century

Wenzhong MA
Department of History
Peking University

Abstract

At the end of the nineteenth century, Ma Yu, the imam of northwestern China, wrote *The Genealogies of the Ma Lineage* by using Arabic letters to spell the *Xiaojing* characters in Chinese dialect. The genealogy record is the product of interactions between local religious and cultural traditions (including writing traditions), historical processes, and individuals. Because *Xiaojing* characters, to a certain extent, represent different narrative logic, cultural traditions, and ideologies from the Chinese, studying the formation history of *The Genealogies of the Ma Lineage* written in *Xiaojing* characters will expand our understanding of that type of genealogy texts.

Keywords: Nineteenth Century, Northwestern China, *Xiaojing*, Genealogy, Ma Yu

Wenzhong MA, Department of History, Peking University, Beijing, 100871, P. R. China.
E-mail: 1901110745@pku.edu.cn.