

【论 文】

多元脉络中的“中国”¹

许纪霖²

过去史学界过于沉溺于中原文化中心论，将清朝的成功视为中原文明同化了满族的结果，事实上，作为最后一个王朝帝国，清朝所留下的众多政治、文化遗产，有的是中原文明的历史传承，但更多的却是满清作为北方民族自身的独创。

古代史的许多概念已成常识，然而常识习以为常，一般学人潜移默化，不去推敲深究，比如中国、天下、中华帝国、王朝国家、朝贡体系等等，难道真的是不言自明的知识？当把这些烂熟的概念用来解释历史、运用当下时，常常会遇到暧昧的困境。

我们是谁？何谓中国？何谓中华民族？中国是华夏，抑或包括蛮夷？华夏之天下等同于今日之世界吗？古代中国的认同，究竟以何为中心？以朝贡为中心的天下体系，真的是古代中国世界关系的全部？我虽不治古史，但在研习现代中国的时候，不得不回溯这些与中国传统无法剥离的问题，概念的背后是一个有争议的真实，有争议的真实背后，更是一个多元脉络的“中国”。

先从天下说起。何谓天下？在中国文化当中，天下具有双重内涵，既指理想的伦理秩序，又是对以中原为中心的世界空间的想象。

列文森指出：在古代中国，“早期的‘国’是一个权力体，与此相比较，天下则是一个价值体”。作为价值体的天下，乃是一组体现了自然、社会和人类至真至善至美之道的价值；体现在人间秩序，乃是一套文明的价值以及相应的典章制度。顾炎武有“亡国亡天下”之说：“易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”国，不过是王朝的权力秩序，但天下乃是放之四海而皆准的礼仪秩序，不仅适用于一朝一国，而且是永恒的、绝对的仁义价值与礼乐规范。天下之价值来自于超越的天道，而从西周开始，天就被认为是内在地具有德性的，而天道与人道相通，天意通过民意而表达，天下也就因此拥有了既超越，又世俗的伦理价值。

天下的另一个含义是地理意义上对以中原为中心的世界空间的想象。秦汉之后，在这样一个同心圆的“差序格局”之中，中原王朝的天下秩序，由内到外，分为几个层面：第一层是大一统王朝直接治理的郡县，如汉人的主要居住区域本部十八省；第二层是通过册封、羁縻、土司等制度间接统治的边疆地区，如明朝时期的西藏、云南和东北；第三层是关系或远或近的朝贡国，如朝鲜、越南、暹罗、琉球等，这些都是中华文明的化内之地；最后一层则是化外之地，即四周尚未开化，与中原王朝对立或没有关系的蛮夷。这个空间意义上的天下，始于西周，完成于隋唐，形成了以中原九州为中心，向东亚乃至世界呈同心圆辐射的结构。古代中国的天下空间，不像现代的世界各国版图那样固定不变，内圈与外圈之间、化内之地与化外之地，经常处于弹性的变动之中，中心清晰，边缘模糊。在战国时代，天下只是方圆三千里的九州，而到了汉代，天下则成为包含夷狄在内、方圆万里的帝国辽阔之疆域。

¹ 本文刊载于《东方早报》2014年4月27日。

² 作者为华东师范大学教授。

天下的政治秩序与宗法的家族秩序同构，都是费孝通先生所说的以自我为中心的“差序格局”。邢义田先生指出：天下的同心圆结构与周代封建的亲亲、内外完全一致，亲亲之义在差等，由亲而疏，由内而外，无限可以放大。天下由诸夏和蛮夷组成，中国在中心，可以推广到每一个角落，王者无外，进而天下一家，世界大同。

与天下所对应的另一个重要概念是夷夏。何为华夏、何为夷狄？在古代中国并非一种族性概念，乃是一文明性分野。夷夏之间，所区别的是与天下之价值相联系的文明之有无。中国历代有明确的夷夏之辨、胡华之别，华夏是“我者”，夷狄、胡人是“他者”，但彼此的界限又是模糊的、可变动和转换，夷入华则华之，华入夷则夷之。夷夏之间，虽然有血缘和种族的区别，但最大的不同乃是是否有文明，是否接受了中原的礼教秩序。华夏的骄傲与自大，并非血缘性、种族性的，而是一种文明的傲慢，而对夷狄的鄙视，也同样如此。反之，如果胡人或者夷狄臣服于中原的礼乐政教，那就会被接纳为天下中国中之一员，哪怕成为统治者和皇帝，在历史中也并非个案。

天下是绝对的，夷夏却是相对的，所需要辨认的，只是中原文明而已。血缘和种族是先天的、不可改变的，但文明却可以学习和模仿。因此，以华变夷，化狄为夏，不仅在中国历史中为常态，也是中华帝国文明扩张的使命所在。华夏是“我者”，夷狄是“他者”，但许倬云先生指出：在中国文化之中，“没有绝对的‘他者’，只有相对的‘我者’”。天下有绝对的敌人，即那些没有或拒绝接受中华文明教化的夷狄，需要夷夏之辨。但作为具体的夷夏，却都是相对的，可以教化，化“他者”为“我者”。天下是普世的、绝对的，而夷夏却是相对的、历史性的。

由于中原的华夏民族没有绝对的种族界限，在漫长的历史岁月中通过迁徙、通婚和文化融合了周边的蛮夷，化夷为华。历史上夷夏之间、胡人与汉人之间有四次大的融合：春秋时期、魏晋南北朝到隋唐、明代和清朝。在这民族大迁徙、大融合过程之中，不仅蛮夷被汉化，也有汉人被胡化的反向过程。汉人本身是农耕民族，而胡人多为草原民族，农耕中国和草原中国经过六朝、隋唐和元清的双向融合，华夏文化已经渗透进许多胡人的文化，比如佛教原来就是胡人的宗教，汉族的血统里面也掺杂了众多蛮夷的成分。所谓的天下，乃是一个不断的以夏变夷、化夷为夏的过程。夷夏之间，既是绝对的（有无礼乐教化），又是相对的（相互的融合与内化），随着每一次中原文化对外的扩张，华夏民族融合了原来的胡人，使得他们成为新的一员。

天下以华夏为中心，也包含了蛮夷，而蛮夷又分为内蛮夷和外蛮夷，内蛮夷在中国疆域之中，外蛮夷不属于中国，却是中国的属国。那么，天下与今天我们所讲的中国与世界又是怎样的关系呢？

天下所蕴含的空间，比中国的地理概念要大。今天的中国，是一个有着明确的主权、疆域和人口的民族国家。古代中国虽然是一个国家，却不是近代的民族国家，而是王朝国家。历史上的王朝经常更替，但有一个超越了具体王朝而始终存在的政治-文明共同体，其不仅具有制度典章的政治连续性，更具有宗教语言礼乐风俗的文明一贯性，这一以中原为中心的政治-文明共同体就叫做“中国”。但这个“中国”，在具体的年代里面，总是由某个正统的王朝所代表。不同的国家或王朝都想问鼎中原，争夺这个能够代表“中国”的正统。正统之所以重要，乃是与天下有关。欧洲乃是列国体制，一个上帝，多个国家；但中国是天下大一统，中国人所理解的世界，只有一个天下，而能够代表天下的，只有一个“奉天承运”的正统王朝。一个天下，多个王朝，因此，无论是魏晋六朝，还是五代十国，不同的王朝都要争夺天下之正统。

从地理概念而言，古代意义上的中国是指中央王朝直接或间接控制的地域，包括直接治理的郡县，也包括那些间接统治的册封、羁縻、土司之地。在中国的疆域之外，那些朝贡藩属国，如历史上的越南、朝鲜、琉球、暹罗（泰国）、缅甸、苏禄（菲律宾）等，虽然不属于中国，却是天下的一部分，通过朝贡体系参与到以中国为核心的天下秩序之中。

然而，在现有中国版图之内的古代历史之中，在大部分时期不是只有一个王朝国家，而是有多个王朝政权。魏晋六朝和五代十国时期且不论，即使在大一统的中原王朝时期，在汉朝的北方

有匈奴、鲜卑政权，与两宋王朝并存的，有辽夏金元。我们所熟悉的二十四史，是单线的、一元的正统王朝故事。但在今日的中国疆域之内，历史上各个时期除了正统王朝，还有众多并存的王朝，它们同样是中国历史的一部分，只是常常被忽略、被遮蔽的一部分。历史上的中国，具有双重的内涵，从时间的延续性而言，中国是以中原为中心的政治-文明共同体，但从地域空间的角度说，中国又是一个多民族、多王朝、多个国家政权并存的空间复合体。在中国这个广袤的地理空间之中，始终存在着多民族、多地域、多种制度的王朝与政权。他们之间争夺的不仅是土地、人口和资源，更重要的是“中国”这个正统，谁占据了中原，谁就拥有中央王朝的地位，获得历史上的正统。

那么，古代的天下是否等同于今天所说的世界呢？二者有很大的差异。今天的世界，乃是由多个具有独立主权的民族国家所组成，但在古代，所谓天下乃是以中国为中心的“差序格局”。古代中国人的世界，是一个以自我为中心的世界。一旦与自我无关，便不再关心，不再是天下的一部分。天下不等同于世界，只是以中原文明为中心的那部分世界，比如汉代人已经知道有罗马帝国，但不认为与天下有关。中国的世界秩序只是在五服之内，五服之外与天下无关。

这种自我中心论的天下观，是一种典型的“差序格局”，是内外有别的秩序。但这个内外，只是相对的，且富于弹性。只有相对的内外，没有绝对的敌我。蛮夷之国今天不属于天下的一部分，明天臣服于中央王朝，来朝示好，便被纳入天下秩序。古代中国之天下，理论上是无限的，现实中又是有限的。在理想形态上，天下等同于整个世界，天下是普世主义的价值，但在现实形态上，天下又无法等同于世界，总是有着王朝国威无法顾及的化外之地，有着尚未被中原文明所教化的蛮夷。

在古代中国人的“家国天下”之中，天下是最高的理想，不仅是适合华夏-汉民族的特殊价值，而是对包括华夏、蛮夷在内的全人类都普遍适用的普世价值。中国作为一个连续性的政治-文明共同体，天下即代表普世的文明，但文明只是灵魂，它需要一个结构性的肉身，那就是“国”。这个“国”，是与文明共同体相重合的政治共同体“中国”。但这个“中国”，并非现在我们所说的有着明确主权、疆域和人民的近代民族国家，而是由前后相继、时而分裂、时而统一的一个个王朝国家所形成。古代中国人对抽象的“中国”之认同，乃是通过对某些具体代表“中国”的正统王朝的认同表现出来的。

古代中国人的“中国认同”意味着什么？从“家国天下”之中可以看到，所谓的“中国”只有两种表现形态，一种是抽象的文明价值与典章制度，另一种是具体的正统王朝，所缺少的正是近代以后才出现的 nation-state。近代意义上的 nation，不是一般意义上的有着自然风俗习惯和宗教传统的民族，比如汉族、满族、藏族、维吾尔族、蒙古族、苗族、傣族等等，而是与 state 紧密相关的、与国家合二为一的民族。这种意义上的民族，一方面具有自然的历史文化传统，另一方面又具有强烈的人为建构因素，与近代的国家同时出现和打造，因此 nation 在中文翻译上，可以翻译为民族，也可以翻译为国家或者人民。总而言之，近代意义上的 nation，是一个整体性的人民-民族-国家共同体，这与只具有自然属性的传统民族是截然不同的。严格而言，古代中国人的所谓“中国认同”，没有近代意义上的民族认同，而只有文明的认同或者王朝的认同。

所谓近代意义上的民族认同，就是中华民族认同。中华民族是一个近代的概念，其出现不早于晚清，最早是由杨度和梁启超提出来。中华民族不是一般意义上的民族，就像美利坚民族一样，是与近代国家一起打造的国族 (state-nation)。国族意义上的中华民族有可能出现在古代中国吗？显然不可能。中华民族作为一种国族想象，只是“倒放电影”式的今人对古代的理解框架，是一个晚清之后被重新建构的、想象性的“民族虚体”，而非有实证依据的、有自觉意识的“民族实体”。虽然中华民族以华夏-汉民族为主体，但华夏-汉民族不等同于中华民族。古代中国有华夏-汉民族，却没有国族意义上的中华民族。费孝通先生将中华民族视为多元一体，这一经典性观点很有道理，“多元”意味着中华民族由汉、满、蒙、藏、回等多民族组成，所谓“一体”就是

与近代民族国家具有同一性的中华民族，就像美利坚民族是由不同的种族、民族和族群所共同构成的那样。然而，费孝通先生认为中华民族有一个从自在到自为的发展过程，在古代是一个自在的民族，到了近代产生了民族意识之后，成为自为的民族，这一看法却有值得讨论的空间。我们不能将历史上的华夏-汉民族直接等同于中华民族，事实上在任何朝代里面，有具体的汉族、满族、藏族、蒙古族、苗族等存在，却不存在一个所谓中华民族的实体。不管其是否具有民族的本体自觉。

清朝建立了一个与现代中国版图基本吻合的多民族国家，通过双重的治理体制和多元的宗教信仰，将中原民族与边疆民族分而治之，并整合在同一个王朝秩序之中，但清朝并没有试图打造一个具有同一性的中华民族。而明末清初的王夫之所觉悟的，只是汉民族的种族与文化意识，而不是中华民族的本体自觉，虽然汉民族意识与中华民族意识之间有着内在的历史文化脉络。真正的中华民族本体意识，作为主流的汉民族意识是重要的，作为支流的其他民族也同样是不可缺少的，最重要的是在多元性的民族意识之上，打造和建构一个与国家同一性有关的民族同一性，而这一政治的同一性，绝对不可与汉民族画上等号的。

古代中国是一个复线的中国。既有以中原为中心的汉族文明的中国，也有草原、森林和高原少数民族的中国。他们共同构成了古代中国的历史。一部上下五千年中国的历史，就是一部中原与边疆、农耕民族与游牧民族互动的历史。其中有以夏变夷，也有以夷变夏。最后夷夏合流，到了晚清之后转型为近代的民族国家，并开始凝聚为中华民族的国族整体。

在古代中国，对于“中国”的国家认同，是通过文明的认同和王朝的认同实现的。姚大力指出：“宗庙社稷”，也就是一家一姓之王朝，是前近代的中国人国家认同观念最基本的核心。支撑着元初的宋遗民和清初明遗民的精神世界的，主要是王朝的认同，而不是种族认同。赵刚的研究也表明，在清代汉族士大夫讨论“华夏”与“汉人”的时候，发现他们对“汉人”的心态是平和乃至冷漠的，好像不是在谈论与自己同一族群的人群，而当他们谈及王朝的时候，其情绪却是格外的热烈，表现出强烈的认同感，特别对已故王朝的眷恋和忠诚，尤为如此。与中世纪的欧洲人一样，他们不在乎这个王朝是不是异族统治，真正在意的是其是否有良好的治理、是否体现了天下的文化秩序。

不过，王朝认同是表象，文明认同是内核，王朝认同是有条件的，文明认同是绝对的，在王朝认同的背后，是对其所代表的天下价值观的肯定。王朝只有代表了天下，才是一个在士大夫心目当中拥有合法性的正统王朝。

何谓正统，何谓合法性，在秦汉之后的历代王朝之中，是有微妙区别的。所谓正统，一直有两种不同的解释：一种是以天下为中心的历时性解释，注重的是对中原文明的历史脉络传承，另一种是空间性的大一统，强调的是天下归一和疆土的开拓。天下与大一统，在儒家思想里面两者互相包容和镶嵌，天下是一套礼治的价值观和制度，所谓的春秋大一统，乃是统一于天下归一的周礼之中。而法家的大一统却抽去了儒家礼治的价值内涵，只剩下一统天下、富国强兵、提升国力、开拓疆土的政治内涵。《史记》中记载秦始皇“灭诸侯成帝业，为天下一统”，“议海内为郡县，法令由一统”。在儒家那里，天下的理想包含了大一统，大一统之中有王道，但法家的大一统却未必有天下的文化情怀，唯有暴力征服的霸道。不过，自秦亡之后，汉武帝之后的历代王朝，大都儒法并用、外儒内法，因此其王朝的合法性背后有儒家的天下文化，也有法家的大一统政治。

从秦汉到元清，有两种不同类型的大一统王朝，一种类型是以汉人为中心的中原王朝，如秦汉唐明，另一种是边疆民族所建立的征服性王朝，如辽金元清。虽然都是大一统，但汉族为皇帝的中原王朝的合法性背后有天下，以中原文明为中心，吸引四方内聚，形成华夏中心主义。而边疆民族当君主的征服性王朝虽然部分地为中原文明所同化，但其正统性更多地不是来自代表天下，而是开拓疆土、威震四方的国力。这两种类型的国家认同，都以王朝认同为表象，但其区别

非常微妙。中原王朝以文明而自大，征服性王朝以国力强盛而自傲。自秦汉、盛唐到蒙元、大清，“天下中国”逐渐演变为“大一统中国”。

中原王朝的天下观以华夏-汉民族的文明与空间为中心，但在蒙元和满清这些征服王朝那里，天下的内涵发生了相当大的变化，排斥了以中原为尺度的夷夏之别，突出了以王朝认同为核心的疆域大一统。天下的文化性消解，地理性强化。蒙元和清朝的天下地理不再是中原文明为轴心的同心圆，而是征服王朝高高在上的多元世界。姚大力说：中原王朝的天下在地理概念上，乃是以中原文明为中心的夷夏之别，但蒙古人的天下观念却是一个无中心的开放世界。这样一个无中心的多元化天下，已经开始接近全球化的现代世界，中国不再是世界的中心，中国是中国，世界是世界，天下变得多元。蒙元时期的中国，政治非常黑暗，也存在着等级性的民族歧视和压迫，但在广袤的欧亚大陆，不同民族、不同地域的商品、宗教和文化的流动变得更为顺畅。事实上，在蒙元时期，正是一个世界文化大流动时代，西域的基督教、伊斯兰教、印度教、波斯文化、威尼斯文化等自由流入中国，其文化盛况让来到中国的马可·波罗等外国人惊叹不已。

宋之后的征服性王朝，辽金只有半壁江山，蒙元从统一中国到被明朝所灭不到九十年，而满人所建立的清朝，不仅持续了二百七十五年，而且奠定了现代中国的基本版图。过去史学界过于沉湎于中原文化中心论，将清朝的成功视为中原文明同化了满族的结果，事实上，作为最后一个王朝帝国，清朝所留下的众多政治、文化遗产，有的是中原文明的历史传承，但更多的却是满清作为北方民族自身的独创。

清朝改变了三千年中国历史的中心与边陲概念。中国的文化与地理中心，一直在汉民族云集的黄河和长江流域。中原王朝向南方的扩张，几乎没有遇到太大的抵抗，因为南方同为农耕民族，但缺乏中原的高级文明，故以中原先进的农耕技术、典章制度、儒家礼仪同化南方蛮夷，易如反掌。然而，中原王朝向北方的扩张却麻烦得多。长城是中国的一条农耕民族和游牧民族的分界线，在西汉和盛唐，虽然中原王朝屡次打败过匈奴、突厥，但从来没有稳定有效地统治过草原区域，也没有真正征服过在大草原纵深地带生活的游牧民族，使其成为忠诚的中原王朝臣民。而那些被中原文明所同化的，多是进入农耕区域、改变了自身游牧习性的“内蛮夷”而已。那些处于长城周边的游牧、森林民族，则过着农耕和游牧的混杂生活，较多受到中原文明的影响，同时又保持着自己的民族特性。

以儒家为代表的中原文明，其宗法伦理和礼乐典章，皆以农耕生活为本，与游牧习性大相异。从农耕到半农耕半游牧再到草原森林高原区域，形成了中原王朝帝国特有的中心与边陲之分，这种区分既是地理的，也是文化的；是自然形成的，也是人为建构的。一个帝国，既然有中心与边陲之分，乃意味着其统治的有限性，无论其文化的声望还是治理的效力，从中心到边陲，都有逐级递减的效应，这是天下“差序格局”的基本空间特征。

然而，宋之后边疆民族的征服性王朝，改变了这一中心与边陲二分的“差异格局”。日本学者杉山正明在《忽必烈的挑战：蒙古帝国与世界历史的大转向》一书中，分析了蒙元帝国创造了一个融合了草原的军事力、中原的经济力和穆斯林的商业力的复合型治理体制，但因为缺乏宗教和文明，只是一个“没有意识形态的共生”，曾经横跨欧亚大陆的蒙古大帝国很快就分崩离析。然而，另一个征服性王朝清朝就不同了。清王朝以异族入主中原，成为中国的主人，从女真人演变而来的满人，其生活习性介乎于农耕、游牧、渔猎之间，其与在草原深处漠北地区起家的蒙元帝国不同，满清政权既容易接受农耕为本的儒家汉文明，也顽强地保持了满人文化的独特性。汉满文化，既有融合，也有区隔。一旦入主中原，首先要证成的，是自身王朝的正统性。以往的中原王朝，其正统性一在儒家义理，二在夷夏之别，两者之间不存在矛盾冲突。对于满清而言，接受儒家义理并不困难，如同他们接纳农耕生活一样，这种接受不仅是工具性的，而且是价值性的，从康熙到乾隆，他们对中原文明是真心膜拜，其对儒家经典之熟悉，不在一般儒家士大夫之下。

清朝作为征服性王朝的合法性，首先来自对中原文明的传承。但传统王朝正统性的第二个因

素夷夏之别，显然对满清这个异族政权不利。于是，清朝统治者更多地将法家意义上的大一统（一统天下、开拓疆土）作为其王朝合法性的最重要理由。清初多尔衮与史可法来往文书之中，同样引《春秋》的大一统之义“尊王攘夷”，史可法取的是汉满之别的“攘夷”，夷夏之别的背后是天下价值的绝对性；而多尔衮强调的是法家式的“尊王”，对疆土的开拓和国力的提升。

近年来，有关新清史的争论持续不断，旧清史强调作为少数民族如何被汉民族主流文化同化，而新清史则强调满清文化的特殊性。事实上，正如赵刚所分析的那样，清朝帝国的成功既不是满清特殊性，也非汉文化同化说，其合法性乃是建立在王朝认同上，清王朝成功地实现了前所未有的大一统，天下归一为一个有明确疆域的多民族帝国。清王朝帝国与汉唐的中原王朝帝国不同之处在于，汉唐大一统背后凭借的是以中原文化为中心的文化辐射力，从中心到边陲，形成等级性的“差序格局”，它与帝国的“郡县-羁縻-朝贡”同心圆治理秩序保持了文化与政治的同一性。而作为边疆民族的满清所建立的，是一个与中原王朝不同的多中心、多民族的统一帝国。清朝成功地将原本难以和平共存的农耕民族与草原民族整合进同一个帝国秩序之中，中央政权的权力范围第一次有效地深入北方的森林、草原和西部的高原、盆地，形成前所未有的大一统天下。到了乾隆中期之后，一般文献上所说的“中国”不再是指中原的汉族地区，而是一个多民族的大一统王朝国家。

为什么汉唐盛世可望而不可即的帝国梦想，到了满清异族政权那里反而得以实现？这首先要从农业民族与游牧民族的不同性质谈起。葛剑雄教授指出：中国历史上农业民族的政权，其稳定的疆域一般不超过当时的农牧业分界线。农业民族不具有统一中国的条件；相反，牧业民族却能做到这一点。中国农业区的统一是由汉族完成的，但历史上农业区和牧业区的统一都是由牧业民族完成的，牧业民族的三次南下为中国的统一作出了更大的贡献。第一次南下是东汉后期到隋唐，第二次南下从唐朝中后期到蒙古建立元帝国，第三次则是满族南下建立清朝，最终完成了统一中国的伟业。

满人虽然来自大兴安岭的密林深处，却是一个具有一流政治智慧的民族。在历史上他们长期在农耕民族和草原民族的夹缝之中求生存谋发展，曾经被征服过，也征服过别人。他们深谙两种不同文明的差异与不可调和，一旦入主中原，获得中央政权，重建大一统帝国，历史上积累的生存经验便转化为满清统治的政治智慧。清朝建立的大一统，与秦始皇建立的大一统不一样，不再是“车同轨、书同文、行同伦”，而是在一个多民族的帝国内部创造了一个双元的政教制度。在汉人地区的本部十八省，清朝继承了历代的儒家礼乐制度，以华夏文明治理华夏，而在满蒙藏边疆地区，乃以喇嘛教为共同的精神纽带，而在治理方式上更具有多元、弹性和灵活性，以保持历史的延续性。于是，从蒙元到大清所呈现的征服王朝帝国，就与中原王朝的汉唐不同，不是宗教、文化、政治上的一统天下，而是文化多样性的和谐、双重体制的并存。

双重体制并非自清代才有，在中国历史当中，可谓源远流长，南北朝时代北方朝代以皇帝和大单于并称，唐代的唐太宗既是皇帝，又是天可汗，而与两宋并列的北方王朝辽金对汉人和边疆民族实行的也是双重体制。到了清朝，这套二元体制最后得以成熟：孔庙与喇嘛庙同时是国家祭祀的宗庙，六部之外，设立理藩院分管蒙藏回事务，而处于农耕和草原交界之地的承德避暑山庄，不仅是皇帝的夏宫，最重要的是接见蒙藏地方领袖和各国来朝朝贡使节的宫殿，与面向中原的紫禁城迥然有别。

一个多民族帝国面临的巨大威胁，乃是内部的四分五裂、自我解体。那么，大清帝国的同一性建立在什么样的基础之上？一言而蔽之：普世的王朝认同。无论是汉人士大夫、蒙古大公，还是西藏活佛、西南土司，虽然宗教、文化和典章制度千差万别，但他们都认同同一个满清君主。而作为国家的唯一象征符号，清帝在不同的民族那里的称呼是不一样的，在汉人这里是皇帝，在蒙古大公那里，是草原盟主大可汗，而在藏人那里，则是文殊活菩萨。巫鸿通过对雍正皇帝的画像的研究，发现雍正被描述为不同的形象：儒家文人、蒙古大公、西藏喇嘛、欧洲贵族和道教圣

人，以此表明清朝皇帝有多重的文化身份，是不同民族、宗教和文化的普世君主。清朝帝国的国家认同，核心是以王权为象征的政治认同。王权的背后，不仅有暴力，也有文化，但这个文化却是多义的，一个王权，各自表述。汉族士大夫会在儒家文脉里面肯定清王朝的统治合法性，蒙古大公和西藏活佛则在喇嘛教的传统之中认可王权。作为一个不同民族、不同宗教的共主，乾隆皇帝同时学习汉、满、藏、蒙、维语，以保持帝国的文化多元性。

在一个多民族帝国之中，文化是多元的，每个民族和地方都得以保持自身的宗教和文化的原生态和完整性，而在治理方式上也是因地制宜、因民族而别，有相当大的自主性，不同的民族、地域只需在国家层次上认同同一个君主。这样，清帝国改变了帝国传统的中心、边陲之分，形成了中原与边疆并列，多民族、多中心、多宗教、多重体制的帝国形态，这种内部高度异质化和多元性的帝国形态，与之前华夏中心主义的中原王朝有别，也与高度同质化的民族国家不同。然而，正是这种打破了中心与边陲之分、看似松散的多元性大一统帝国，既有效地解决了不同民族的共生和谐，同时也保持了国家的完整和统一性。

姚大力指出：古代中国的国家建构，有两种不同的国家治理模式：一种是秦汉中原王朝的郡县制，另一种是蒙元和满清边疆帝国创造的多元宗教和治理体制。以往的中国历史，过于强调秦汉体制的正统性和重要性，但秦汉的郡县制，从来没有真正统一过中国，更无法解决农耕民族与游牧民族的对抗问题，倒是由边疆民族创造的、到清代成熟的多元宗教和双重治理体制，有效地解决了农耕民族与游牧民族的并存共生，并最终将农耕民族视野之外的广袤的边疆，从草原、戈壁到高原森林，统统列入了中国的版图。当然，这两种国家治理模式，没有严格的界限，清代的双重治理模式，个中包含了秦汉模式的郡县制，而对边疆民族的富有弹性的治理方式，也非自清代开始，分封、羁縻和土司制度，在汉唐就是中原王朝统治少数民族的成熟政策，只是其政策的有效半径多为南方的“蛮族”，而无法将更为彪悍的北方草原民族纳入长治久安的统治范围。而善于从历史中学习、又有与北方民族交往丰富经验的满清统治者，在郡县制的基础上，发展出一套对汉民族与边疆民族分而治之的双重治理模式。一方面，通过拥有多元象征符号的王朝认同，保持国家的政治同一性；另一方面，又将多元治理作为王朝的长期国策，以此保持各民族宗教、文化和制度的多样性。以往的中原王朝在征服之初容许少数民族保有地方的自治性，但最终总是强求改土归流，希望达致一个政治和文化大一统的汉化中国。但作为少数民族政权的满清帝国，没有中原王朝汉化中国的野心，也不存满化中国的企图，它像十九世纪的大英帝国那样，在各个不同的统治区域，打造一个忠诚于帝国的上层精英阶层，但在基层治理结构上保持各自的历史文化延续性。如此看似松散的治理，反而让帝国的统治长治久安。而一味试图汉化、实现政治和文化大一统的中原王朝，也像近代的法国殖民当局那样，在所到之地，不顾当地的风土人情，迷信社会、政治和文化的全盘改造，以整齐划一的方式打造统一的帝国，反而激起各地的强烈反弹，最后难以逃脱大一统帝国分崩离析的宿命。

然而，建立在普世王权基础上的满清政权，也有一个致命的弱点，虽然它部分接受了中原的汉儒家文明，却由于自身的异族身份，无法将王朝的正统性与中原文明实现完全的同一，而双重宗教和双重治理体制又使得帝国始终缺乏一个与国家同一的文明及其制度。一个强大的帝国的背后是需要有一个深刻的同一性文明的，亚历山大的马其顿帝国，其背后是传播到整个地中海地区的希腊文化，罗马帝国则是罗马法为中心的罗马文化，而近代的拿破仑帝国不仅将大陆法传播到整个欧洲，而且也带去了普世的启蒙文明。以往的汉唐中原王朝背后凭借的正是儒家汉文明。但多民族、多宗教的清王朝则稍逊风骚，它在国性认同上是多元的，也是暧昧的，因而“我们是谁”的同一性问题对清帝国来说，一直是持之不去的隐患。汉文化的中国与大一统王朝的中国，这原先在中原王朝不成问题的“中国”认同，却在少数民族当政的清代，撕裂为两个“中国”之间的紧张。当帝国的王权统治还很强大的时候，这一问题不会浮出表面，到了晚清，当内忧外患的王朝危机日趋严重，汉文明中国与王朝中国之间的冲突与紧张便突出，在外来的族群性民族主义潮

流推动下，清朝的合法性最后发生了动摇，到1911年延续了二百七十五年的帝国寿终正寝，但清帝国留下的多民族、多宗教的“五族共主”的历史遗产，通过清帝逊位诏书的法律形式，转型为“五族共和”的中华民国。

郡县、册封、羁縻、土司，皆是中央王朝直接或间接统治的区域，在中华帝国天下体系的最外一环，乃是朝贡国。中央帝国与万邦来朝的朝贡体系，构成了古代中国以华夏为中心的国际关系。以西方为中心的近代国际体系以法为中心，但古代中国的朝贡体系则以礼为中心。朝贡体系是一种国际政治，周边国家通过礼物的进贡确认对中央王朝的臣服与效忠；皇帝也以加倍的恩赏表达对藩属国的体恤和保护；朝贡体系也是一种特殊贸易，它以不对等的物质交易显现国际关系的等级秩序；朝贡体系又是一种文化礼仪，它通过周期性的朝廷典礼将汉字文化与礼乐典章推广到周边国家，建立中华文明在天下的文化霸权。

根据滨下武志的研究，按照来自中央影响力的强弱顺序，朝贡可以分为由近到远的几种类型：西南诸州土司、土官们的朝贡，羁縻关系下的朝贡（如东北的女真族），同为汉字文化圈的藩属贡国（如朝鲜、安南），双重关系的朝贡国（如琉球），位于天下秩序外沿的朝贡国（如暹罗），表面是朝贡国，实际却是平等的互市国（如俄罗斯、欧洲诸国）。朝贡体系显示了一种维护中国中心的外部等级关系的结构，是国内秩序的扩张，是帝国对外的延续。

过去的研究总是将天下体系视为中华帝国对外关系的全部，然而，在任何朝代里面，总是有中华文明的恩泽与和中央王朝的统治鞭长莫及的化外之地，而由于地理接近的缘故，又不得不与这些“蛮夷”交往，甚至处于长期的对抗与战争，于是在天下体系之外，一直存在着列国体制。中华帝国有化内之地和化外之地之分，对于那些处于对抗的蛮夷国，中原王朝无力以朝贡体系笼络，只能将之看作对等的他国，比如汉朝的匈奴，唐朝的突厥、吐蕃、南诏，两宋的西夏、辽、金，明代的瓦剌、鞑靼，清朝的俄国等等。中央王朝通过盟约的方式与这些列国消除对抗，换取短暂的和平。比如西汉初期与匈奴的和亲协议，唐中叶与吐蕃的盟约关系，两宋与辽金以玉帛换和平的协议，清朝与俄罗斯签订的尼布楚条约、恰克图条约等等，都不是以等级性的朝贡方式，而是承认平等的列国关系，对外签订的国与国协议。不过这种承认，并非现代国际条约制度的主权确认，只是古代世界诸国之间达成妥协、获得和平的权宜之计。中华帝国在化内之地是天下体系，在化外之地乃盟约制度。而何谓化内、何谓化外，又随国力而变化，那条边界常常是相对的、变动的。当匈奴处于对抗冲突的军事对手时，便是化外之地，一旦屈从来朝进贡，便是五服中的荒服，化内之地中的外蛮夷，从兄弟之国降格为外臣。对于中原王朝来说，列国体制是从属性的不得已之举，而君临天下的朝贡体系永远是理想的世界秩序，只要有足够的实力，总是力图将羁縻关系进而改土归流，将周边的盟约之国化为外臣或朝贡国。

然而，对于中国的国际关系而言，唐中晚期是一个历史的转折点，之前中原王朝独大，是天下国家，之后便被四周国家包围，成为列国体制。这种颓势，直到边疆民族王朝蒙元和满清的出现才得以扭转。但即使在疆域最广阔、国力最盛的清朝，当一个更强大的近邻俄罗斯出现之后，清朝也只能以平等的国家对待之，中俄尼布楚条约是中国签订的第一个接近现代国际法的国家之间的盟约，虽然康熙皇帝并不喜欢它。

从秦汉之始，中华帝国的对外关系便是天下体系与列国体制的并列、等级性的朝贡关系与平等的互市制度互补。华夏中心主义的帝国秩序是有限的，却又常常处于无限的扩张想象之中。究竟何时何地采纳何种制度，天下秩序与列国体制界限何在，皆在时势与一念之间，全无明确的分际。这就如同郡县制与分封、羁縻制的界限一样，都是灵活多变，无一定之规。古代中国既有朝贡体系之传统，又有列国体制之经验，这两种相互渗透和转化的记忆构成了中国对外关系的重要历史资源，即使到了晚清之后被迫介入西方为中心的国际条约体系的时候，作为历史遗留的基因，依然发挥过影响。

【论 文】

陶希圣与《中国之命运》中的“中华民族”论述¹

娄贵品²

蒋介石的《中国之命运》一书，曾在国内外造成很大影响³。该书第一章“中华民族的成长与发达”关于中华民族的起源及国内各族间关系的观点，被当时的贵州省主席杨森概括为“国族同源”⁴，在中国近代民族主义史上产生了重大影响。当时蒙藏研究专家黄奋生肯定该书“揭出了新民族政策的历史背景和奠定了新民族政策的坚实基础”⁵，依据的便是这一章。

根据史学界长期流行的“陶希圣代笔《中国之命运》”的说法，这一章的著作权无疑应归陶希圣。但是，近来“陶希圣代笔”说已遭到有力的质疑。李杨的研究指出：“陶希圣对该书的起草和校定、整理起了重要作用，是部分书稿的起草者；在书的立意和观点上，蒋介石提供了思想基础；在内容上，蒋介石的增订、补充部分，远远超过初稿篇幅；在时间上，蒋介石花费的时间并不比陶少，说陶希圣代书《中国之命运》的观点至少是简单化，甚至是不准确的。”⁶尽管学术界对《中国之命运》的研究已经达到了前所未有的深度和水平⁷，但对该书关于中华民族的起源及国内各族间关系的论述与“代笔”者陶希圣之间的关系，仍尚未给出较有说服力的答案。鉴于这一问题在中国近代史研究、民国史研究、中国近代民族史研究、蒋介石研究、陶希圣研究中的重要性，笔者拟对该书初版和增订版第一章与陶希圣的关系作一番细致的考察，希望能对该问题的解决有所助益。

一、《中国之命运》初版中关于中华民族的论述确实与陶希圣有关

1943年3月10日，《中国之命运》初版⁸出版，蒋氏写道：“就民族成长的历史来说：我们中华民族是多数宗族融和而成的。”“四海之内，各地的宗族，若非同源于一个始祖，即是相结以累世的婚姻。诗经上说：‘文王孙子，本支百世，’就是说同一血统的大小宗支。诗经上又说：‘岂

¹ 本文原载《二十一世纪》（香港）2012年6月号。

² 作者为 云南大学 人文学院历史系 讲师。

³ 张宪文、方庆秋主编：《蒋介石全传》，下册（郑州：河南人民出版社，1996），页532。

⁴ 《自序》，载杨森编著：《贵州边胞风习写真》（贵阳：贵州省政府边胞文化研究会，1947），页2。

⁵ 黄奋生：《〈中国之命运〉与新民族政策》，《新中华》，复刊第2卷第2期，1944年2月，页42。

⁶ 李杨：《陶希圣与〈中国之命运〉新解》，《中国社会导刊》，2008年第13期，页46。

⁷ 参见刘会军：《〈中国之命运〉论析》，《史学集刊》（长春），1994年第3期，页36-40、8；邓野：《蒋介石关于“中国之命运”的命题与国共的两个口号》，《历史研究》，2008年第4期，页84-98；李杨：《陶希圣与〈中国之命运〉新解》，页44-46；《蒋介石与〈中国之命运〉》，《开放时代》，2008年第6期，页39-51；《陶希圣与〈中国之命运〉的历史与解读》，载汤应武主编：《黄埔军校研究》，第四辑（广州：中山大学出版社，2009），页211-86。

⁸ 据陶希圣所述，1942年12月下旬，“全书的稿子已定，交南岸海棠溪附近之南方印书馆印刷样本二百册”，“分送党中及政府领导及负责人阅读，并请其签注意见。”1943年1月，“百余份意见书集中整理。”2月间，“全稿重加通盘修订，才交正中书局印刷普及本，正式发行。”（参见陶希圣：《关于〈中国之命运〉》，载《潮流与点滴》（北京：中国大百科全书出版社，2008），页200页。）可见，1942年底印刷的《中国之命运》只能算征求意见稿，1943年3月10日正式出版的《中国之命运》普及本才是初版。

伊异人，昆弟甥舅，’就是说各宗族之间，血统相维之外，还有婚姻的系属。”¹杨跃进认为，这个解释与陶希圣在《中国社会之史的分析》中所作的论述有相同之处。陶著中的相关论述是，“血统是形成民族的一大自然力；民族是历史上融合的结果。民族是依一定的融合，由言语、地域生活、经济生活及文化的共同性而统一的历史上构成的永续的共同体。”²杨跃进因此得出结论：陶的观点溶入了蒋的思想体系中³。

然而，只须简单对比，即可发现，这两段话之间的相似程度实在不怎么高，如以此为据，杨氏的结论自然难以令人信服。可是，其结论又是毋庸置疑的。问题出在哪里呢？出在其所举证据不当。其实，最直接的证据仍在《中国社会之史的分析》一书中，该书有这样一段话：“本来，周室建国，是以武力克服中国旧来民族之后，分封异姓功臣和同宗子弟，一方面在同宗宗族内，厉行‘本支百世’的组织；一方面于异姓各族间，交互通婚，以组织成亲戚之网……”⁴。陶所谓“在同宗宗族内，厉行‘本支百世’的组织”，与蒋的“诗经上说：‘文王孙子，本支百世，’就是说同一血统的大小宗支”相对应，这一层意思可以概括为“同源论”；而陶所谓“异姓各族间，交互通婚，以组织成亲戚之网”，则与蒋的“诗经上又说：‘岂伊异人，昆弟甥舅，’就是说各宗族之间，血统相维之外，还有婚姻的系属”相合，这一层意思可以概括为“融合论”。这样，蒋所谓“四海之内，各地的宗族，若非同源于一个始祖，即是相结以累世的婚姻”，恰好包含了上引《中国社会之史的分析》中那段话的两方面意思。

不过，这还不是蒋介石在对中华民族的认识方面吸收陶希圣观点的最早证据。至迟在 1942 年 8 月 27 日，蒋在青海西宁对汉、满、蒙、回、藏各士绅、活佛、阿訇、王公、百千户的演讲中就接受了陶的观点。他在演讲中说⁵：

我们中华民国，是由整个中华民族所建立的，而我们中华民族乃是联合我们汉、满、蒙、回、藏五个宗族组成一个整体的总名词。我说我们是五个宗族而不说五个民族，就是说我们都是构成中华民族分子，像兄弟合成家庭一样。诗经上说‘本支百世。’又说：“岂伊异人，昆弟甥舅。”最足以说明我们中华民族各单位融合一体的性质和关系。我们集许多家族，而成为宗族，更由宗族合成为整个中华民族……

这一段话明显包含了“若非同源于一个始祖，即是相结以累世的婚姻”这两个方面的意思。可以说，《中国之命运》初版中关于中华民族的论述，与蒋介石 1942 年 8 月 27 日在西宁的演讲是完全一致的。

需要进一步说明的是，蒋在这次演讲中对中华民族的认识与陶有关。陶并未随蒋考察西北，蒋与其商量撰写《中国之命运》又是在 1942 年 10 月 10 日⁶，如何确定蒋的演讲与陶有关呢？据陶自述，他自 1942 年 2 月返回重庆后，便被蒋任命为委员长侍从室第五组组长，“职务是襄助侍从室主任陈布雷先生撰述文稿”⁷。可以判定，蒋在西宁的演讲稿是陶所起草。

必须指出的是，陶希圣《中国社会之史的分析》中的相关论述与《中国之命运》中关于中华

¹ 蒋中正：《中国之命运》，普及本（重庆：正中书局，1943），页 2。

² 引自杨跃进：《蒋介石幕僚的思想研究》（北京：华文出版社，2002），页 120。《中国社会之史的分析》于 1929 年 1 月 30 日由新生命书局出版初版，1930 年再版。杨跃进引用的是 1930 年版，本文引用的则是初版。但就本文引述部分而言，两个版本并无多少差异，引用初版对本文结论并无影响。初版原文为：“血统是形成民族的一大自然力，……民族是历史上融合的结果，……民族是依一定的融合过程，由言语、地域生活、经济生活、及文化的共同性而统一的历史上构成的永续的共同体”。参见陶希圣：《中国社会之史的分析》，（上海：新生命书局，1929），页 146、147、148。

³ 杨跃进：《蒋介石幕僚的思想研究》，页 120。

⁴ 陶希圣：《中国社会之史的分析》，页 53。

⁵ 蒋介石：〈中华民族整个共同的责任〉，《福建训练月刊》，第 2 卷第 4 期，1943 年 10 月，页 1。

⁶ 参见李杨：《蒋介石与〈中国之命运〉》，页 41。

⁷ 陶希圣：《关于〈中国之命运〉》，页 201。

民族的论述也有不一致甚至矛盾的地方，为何只有这一段写进《中国之命运》呢？如《中国社会之史的分析》明确说明：“中国的民族不是单一的民族，所以中国的文化也不是单一的文化。”¹而且，这一认识是经过深思熟虑形成的。因为在该书中，陶还提出：“中国境内的人民是不是构成了一个民族？……这些重要问题在目前非解答不可，并且问题的解答还影响到革命的基本问题和政策。”²将“中国民族是不是单一的民族”作为影响中国革命的基本问题来考量，可见此问题在陶心目中的重要性，其结论自然不是随意得出来的。此外，在1929年10月发表的《中国之民族及民族问题》一文中，陶又提出了这一问题，并得出“中国的民族还没有健全成立”³的结论。这一结论和“中国的民族不是单一的民族”是一致的。

然而，鲜为人知的是，抗战爆发后，陶希圣的认识有了转变，此时他认为中华民族是单一的民族。他在1938年出版的《中国民族战史》中说⁴：

现在中国的民族，除了所谓南方的苗犛犛蛮深入丛山外，所剩的汉满蒙回藏五大民族，经过秦汉到现在二千多年的交流融化，彼此间种族的界限已日就消失，形成团结一致的中华民族。在整个中华民族内汉族人数占百分之九七以上，满族仅在东北长白山僻地里尚可找到，为数甚少。蒙古族分布在蒙古及热察绥的北部，文化上大致与汉族合流。回族住在新疆及甘陕二地的较多，除宗教外，几与汉族无异。藏族即历史上的氐羌吐蕃，住在西藏及青海西康一带，中华民族的组合成份虽然复杂，经过悠久的历史糅合，已变分立的五族为统一的中华民族……

这一新认识与《中国之命运》的相关论述并不矛盾。至此，可以得出结论，蒋介石《中国之命运》初版中关于中华民族的起源及国内各族间关系的论述，确实与陶希圣有关，但并不完全来源于《中国社会之史的分析》，还包括《中国民族战史》。之所以强调初版，是因为《中国之命运》增订版中的相关论述已有改动，其渊源另有所自，杨跃进对此却并无提及。

二、《中国之命运》增订版中关于国族同源论的论述与陶希圣无关

1944年1月1日，《中国之命运》增订版出版，扉页上有陈布雷写于1943年12月15日的一段说明，谈到蒋介石对全书重加校订，第一章为重要增订点之一：“本书自今年三月十日开始发行以后，印刷至二百余版。兹经总裁就全书加以校订，交正中书局重制增订版。其重要增订点：（一）为第一章对于中华民族成长之历史说明，有所增益。（二）……”⁵。具体的变动详见表1。

与《中国之命运》初版相比，增订版关于中华民族的起源及国内各族间关系的论述已有较大的变化⁶，其中最重要的是明确阐述了中华民族同源论的主张。这一主张与陶希圣的观点差异明显。为什么会有这一改动？据铨叙部次长王子壮1943年4月5日的日记，“总裁命令次长以上一

¹ 陶希圣：《中国社会之史的分析》，页51。

² 陶希圣：《中国社会之史的分析》，页145。

³ 陶希圣：〈中国之民族及民族问题〉，《东方杂志》，26卷第20号，1929年10月26日，页10。

⁴ 陶希圣：《中国民族战史》（国民政府军事委员会政治部，1938年），页20-21。

⁵ 陈布雷的说明，参见蒋中正：《中国之命运》，增订版（重庆：正中书局，1944），扉页。

⁶ 《中国之命运》增订版出版后，谢伟思（John S. Service）译出了一个摘要，并附有内容简介，其中提到“新版中改动的不多，也不重要，某些明显的事实错误改正了，显然只作了很小的努力来回答共产党人提出的有根有据的批评。在谈到汉族扩大对其他民族的控制时，原来用的‘同化’一词，在新版中改成了‘联合’”（参见埃谢里克（Joseph W. Esherick）编著，罗清、赵仲强译：《在中国失掉的机会：美国前驻华外交官约翰·S·谢伟思第二次世界大战时期的报告》（北京：国际文化出版公司，1989），页88）。此说不确，根据表1，初版中的“同化”是被改成了“扶持”，而不是“联合”。

律限十日内作读《中国之命运》一书之报告。”¹据时任军令部部长徐永昌 1943 年 4 月 8 日的日记，“下午在军委会集会，研讨中国之命运一书（蒋先生意）。”“余对于第一章（中华民族的成长与发达）以为对中国历史尚有未了了，而忽略汉满蒙回藏大皆炎黄子孙。”“蒋先生忽略了汉以前无所谓汉族，亦忽略了华夷本属一家的事实，及华夷所以分的原委。”²徐氏 4 月 22 日的日记又记道：“委员长于军委会所研讨中国命运一书之结论，除对余所拟中华民族长成等意见交王秘书长参考修正外，其余悉不采纳。”³《中国之命运》增订版明确阐述中华民族同源论，与徐氏之关系是否真如其所言呢？答案是肯定的。这需要从自古代至抗战时期中国长期流行的民族同源论说起。

表 1 《中国之命运》初版与增订版第一章中关于中华民族的起源及各族间关系的论述

初版	增订版
就民族成长的历史来说：我们中华民族是多数宗族融和而成的。融和于中华民族的宗族，历代都有增加，但融和的动力是文化而不是武力，融和的方法是同化而不是征服。在三千年前，我们黄河、长江、黑龙江、珠江诸流域，有多数宗族分布于其间。自五帝以后，文字记载较多，宗族的组织，更班班可考。四海之内，各地的宗族，若非同源于一个始祖，即是相结以累世的婚姻。诗经上说：“文王孙子，本支百世，”就是说同一血统的大小宗支。诗经上又说：“岂伊异人，昆弟甥舅，”就是说各宗族之间，血统相维之外，还有婚姻的系属。古代中国的民族就是这样构成的。	就民族成长的历史来说：我们中华民族是多数宗族融和而成的。这多数的宗族，本是一个种族和一个体系的分支，散布于帕米尔高原以东，黄河、淮河、长江、黑龙江、珠江诸流域之间。他们各依其地理环境的差异，而有不同的文化。由于文化的不同，而启族姓的分别。然而五千年来，他们彼此之间，随接触机会之多，与迁徙往复之繁，乃不断相与融和而成为一个民族。但其融和的动力是文化而不是武力，融和的方法是扶持而不是征服。自五帝以后，文字记载较多，宗族的组织，更斑斑可考。四海之内，各地的宗族，若非同源于一个始祖，即是相结以累世的婚姻。诗经上说：“文王孙子，本支百世，”就是说同一血统之内而有大小宗支之分。诗经上又说：“岂伊异人，昆弟甥舅，”就是说各宗族之间，血统相维之外，还有婚姻亲戚的系属。古代中国的民族就是这样构成的。

资料来源：蒋中正：《中国之命运》，普及本（重庆：正中书局，1943 年），页 2；《中国之命运》，增订版（重庆：正中书局，1944 年），页 2。

民族同源论在中国起源甚早，而且影响较大。如谷苞所言：“在中国传统时期的历史人物中，炎黄二帝对后世的影响最大”；“夏、商、周三代是由三个不同的民族建的国家，夏朝和周朝都认为自己炎黄子孙”；汉族和中国的许多少数民族都认为是炎黄子孙⁴。其实，在中国古代历史上，有不少儒家学者都是坚持民族同源论的。1920 年代，顾颉刚提出要“打破民族出于一元的观念”⁵，便是针对这种主张。

这种观念在中国古代史上长期存在，且不断发展，成为近代先进的中国人为近代民族国家建构及中华民族建构而寻求的认同象征和团结象征。例如 1897 年，知耻学会于北京创立。学会创始人寿富（满族人）著《知耻学会后叙》中有言：“我中国，神明之裔也，尧舜之遗也。”⁶1911 年，贵州南龙桥土司、革命志士安健在《劝滇蜀桂黔诸土司文》中认为：“所谓土者稟姓受氏，

¹ 王子壮：《王子壮日记（手稿本）》，第八册（台北：中央研究院近代史研究所，2001 年），1943 年 4 月 5 日，页 137。

² 徐永昌：《徐永昌日记》，第七册（台北：中央研究院近代史研究所，1991），1943 年 4 月 8 日，页 57。

³ 徐永昌：《徐永昌日记》，第七册，1943 年 4 月 22 日，页 67。王秘书长当指国防最高委员会秘书长王宠惠。参见邓野：《蒋介石关于“中国之命运”的命题与国共的两个口号》，页 93，注 3。

⁴ 谷苞：《关于如何正确理解炎黄子孙的探索》，《西北民族研究》，1995 年第 2 期，页 1、3、5。

⁵ 顾颉刚：《古史辨自序》，上册（石家庄：河北教育出版社，2000），页 14。

⁶ 引自王尔敏：《中国近代思想史论》（北京：中国社会科学文献出版社，2003），页 186。

孰非黄帝尧舜之子孙。”¹1912年3月19日，黄兴、刘揆一、马邻翼等发起组织中华民族大同会，呈文孙中山，提到“五族本同一源，尤宜如何痛痒相关，携手而偕之大道，何可稍存歧视之心”²。呈文得到孙中山批准³。同年5月，经袁世凯授意，姚锡光等发起组织五族国民合进会，其“会启”称：“夫我五族国民原同宗共祖之人，同一血统，所谓父子兄弟之亲也。……综观民族、地理、宗教三者，则我汉、满、蒙、回、藏五族国民，固同一血统、同一支派，同是父子兄弟之俦，无可疑者。”⁴1913年，吴贯因在《五族同化论》中依次论述了满、回、藏、蒙与汉族的关系，认为五族同出一源：“五族之先民其同出一系，既有蛛丝马迹之可寻，今虽风俗习惯各异其趣，然溯厥由来，既同其渊源。”⁵

之后，这种主张还出现在教科书中。1914年，中华书局出版的《(新制)本国史教本》认为：“汉满蒙回藏五族，同为黄种，其先同出于一原，皆由西而移于东。年远地隔遂相睽异。”1922年，商务印书馆出版的《(新著)本国史》中指出：“世界上的人种，本来是同出一源，不过分支派别之后，各地方的气候不同，那容貌和肤色，也就有些不同了。现在全国的人民，因为移植地点不同，有汉满蒙回藏苗六大族的区别。但是读历史的人，须知虽有六族的名称，却如同一家兄弟”⁶。

南京国民政府建立后，组织编辑了《绥蒙辑要》，在题为《中华民族》的开篇说明中，也清楚地写道：“中华民族，都是黄帝子孙。因为受封的地点不同，分散各地，年代悠久，又为气候悬殊，交通阻隔，而有风俗习惯之不同，语言口音之歧异，虽有汉满蒙回藏等之名称，如同张王李赵之区别……”⁷。到抗战时期，这种主张更是赞成者众。据张旭光总结，当时关于中华民族的主张有两派。其中“一派主张，中华民族内之若干支，自古实同一祖先；经过五千年之流转迁徙，种种演变，固曾分为若干不同之名称，迄今尚有一部分各异之痕迹，但追溯有史以来之血统，仍为一元的”⁸。

尤其值得详述的是，在抗战时期，无论是在政界还是在学界，持民族同源论的主张者皆大有人在。例如1939年4月，在国民参政会第三次会议上，参政员居励今等提《开发西北与西南先应团结蒙藏回苗夷各族案》，认为“团结蒙藏回苗工作”的首要任务为“宣传”，内容是：“由历史中找出满蒙藏回苗血统相同之根据，向其民众宣传，使我蒙藏回苗同胞，明瞭彼等确为中华民族之一份子，不为外人欺骗与利诱，而自行分化。”⁹在参政员喜饶嘉错于同年6月12日拟呈的《前赴青海视察寺院宣传抗战工作计划概要》中，“宣传要点”的内容之一为“说明我国以往光荣伟大之历史及历代各民族间之关系，以种种事实证明国内各民族系同源分支，与国外民族绝不

¹ 安健：《劝滇蜀桂黔诸土司文》，《民立报》，第十册（台北：中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会，1969），1911年9月5号，页2127。

² 黄兴等：《呈请孙大总统立案文》，载中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》，第三辑，《政治》（二）（南京：江苏古籍出版社，1991），页762。

³ 孙中山：《批黄兴等呈》，载广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室编：《孙中山全集》，第二卷（北京：中华书局，1982），页331。

⁴ 《五族国民合进会启》（1912），载黄彦、李伯新选编：《孙中山藏档选编（辛亥革命前后）》（北京：中华书局，1986），页398~400。

⁵ 吴贯英：《五族同化论》，《庸言》，第1卷第9号，1913年4月1日，页3。

⁶ 引自刘超：《现代中华民族观念的形成——以清末民国时期中学中国历史教科书为中心》，《安徽史学》，2007年第5期，页65-66。

⁷ 引自黄兴涛：《民族自觉与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察》，载郭双林、王续添编：《中国近代史读本》，下册（北京：北京大学出版社，2006），页700。该文原载香港《中国社会科学评论》2002年2月创刊号。

⁸ 张旭光：《中华民族发展史纲》（桂林：文化供应社，1942年），页1。

⁹ 引自王一影：《泛论边疆夷族青年的教育与训练》，《边政公论》，第1卷第3、4期合刊，1941年11月10日，页100。

相同，申述本党各族平等之真义，以增强其民族意识而固团结”¹。在约于1941年完成的《教育部西南边疆教育考察团关于改进西南各省边疆教育总建议书》中，“调整边教行政机构”中“编辑工作”的具体工作之一是：“关于特定问题之研究事项，如同源论及民族成因新说等……”²。“心理建设”部分所提建议中有“提倡同源说，并努力搜集证据”；在具体阐述时又提出：“按同源论之提倡，不仅为国策，并亦为事实宜然，前贤屡有论列，编者亦略有新证，……其进一步之具体办法，当指定有兴趣有能力之专门学者，就此题范围内加以研究与发挥……”³。

1941年7月18日，蒙藏委员会委员长吴忠信的亲信周昆田被任命为《边政公论》主编及出版主任。8月10日，《边政公论》创刊号出版。在《发刊词》中，关于中华民族的起源及国内各民族之间的关系是这样表述的：“在我边疆广大的区域上，散居着汉满蒙回藏各族的人民，而这各个民族，都为大中华民族之一支系，在初本出一源……”⁴。同期刊出周昆田的《三民主义之边政建设》一文，在论及中华民族的起源及国内各民族间之关系时也说：“就我国民族发展之历史以言，现今所谓汉满蒙回藏诸族云者，在初本出一源，只以所居区域之不同，遂各形成其特殊之语文与风尚。”⁵

由上观之，尽管民族同源论主张在中国起源甚早，在民初还被写入教科书中，抗战时期更是广泛流传，无论是政界还是学界，赞成者都为数不少，但是，《中国之命运》初版中并未予以采纳。1943年9月14日，行政院向各省转发了蒋介石关于民族及边疆问题的代电。蒋在密电中希望国人“了解与注意”：“我国人民有宗族之分支，无种族之区别……古之所谓四夷四裔，固无一而非炎黄子孙，近世所谓满蒙回藏，亦复如此，要皆中华民族也。”⁶这一认识与《中国之命运》初版中的相关论述已经有了非常大的不同，而《中国之命运》增订版中的相关论述与此则是一脉相承的。可见，徐永昌所言属实。至于徐的修改意见与当时广为流传的民族同源论有何关系，不得而知。但是，中华民族同源论在抗战时期的广泛流传，当为这一改动营造了有利的历史环境。

基于以上认识，前述杨森将《中国之命运》初版中的相关论述概括为“国族同源”，是不准确的。岛田美和依据《中国之命运》初版，即认为蒋介石的民族论“受到了（抗战时期）同源说和融合论的影响”⁷，也是与历史事实有出入的。“同源论”与“融合论”固然是抗战时期关于中华民族的最重要的两派主张，《中国之命运》初版中的相关表述也确实包含了“同源论”与“融合论”这两方面的意思，但是它们来源于陶希圣的早期著述，而不是抗战时期的相关论述。

前引李杨的研究指出，“陶希圣对该书的起草和校定、整理起了重要作用，是部分书稿的起草者”。由本文所述可知，《中国之命运》初版中关于中华民族的起源及各族间关系部分，不仅是陶所起草，而且在增订版中也基本得到保留。就这一部分而言，陶确实是起了重要作用的。尽管陶“代笔”《中国之命运》的说法遭到质疑，但其对该书的影响还是存在的。

¹ 喜饶嘉错：《前赴青海视察寺院宣传抗战工作计划概要》，载中国第二历史档案馆编：《中华民国史档案资料汇编》，第五辑第二编，文化（二）（南京：江苏古籍出版社，1997），页790。

² 《教育部西南边疆教育考察团关于改进西南各省边疆教育总建议书》，载《中华民国史档案资料汇编》，第五辑第二编，教育（二），页156。

³ 《教育部西南边疆教育考察团关于改进西南各省边疆教育总建议书》，载《中华民国史档案资料汇编》，第五辑第二编，教育（二），页166、167。

⁴ 《发刊词》，《边政公论》创刊号，1941年8月10日，页3。

⁵ 周昆田：《三民主义之边政建设》，《边政公论》创刊号，1941年8月10日，页8。

⁶ 《抄发委员长蒋关于民族及边疆问题代电》，《江西省政府公报》，第1293期，1943年11月16日，页28。

⁷ 岛田美和：《抗战时期晋系地方实力派对蒙古族的研究及其宣传工作：以蒙汉同源说为中心》，载涂文学、邓正兵主编：《抗战时期的中国文化》（北京：人民出版社，2006），页616。

【论 文】

维吾尔人伊斯兰化史¹

陈国光²

公元 1644 年,清统治者入主中原,以北京为首都建立了清朝中央政府。乾隆二十四年(1759),清朝在征服准噶尔之后,进而清除了南疆大小和卓的封建割据势力,统一了新疆。清朝对全国的直接管辖,表明中国古代统一多民族国家发展过程的完成。清政府为维护政治局面的统一和社会秩序的稳定,对民族、宗教问题采取“修其教不易其俗,齐其政不易其宜”的基本政策,允许新疆各民族穆斯林保持其伊斯兰教信仰、风俗习惯和正常的宗教生活。新疆地区伊斯兰教的发展从此进入一个新的历史时期,本文即叙述维吾尔族中的伊斯兰教情况。

一、宗教信仰与宗教活动

在清以前的历史时期,作为维吾尔族先民的回鹘人曾信奉过流行于我国北方地区的萨满教,到鄂尔浑回鹘汗国时期接受了摩尼教。回鹘西迁之后,祆教、景教在高昌回鹘王国均有传播,而佛教则成为高昌与龟兹回鹘的主要宗教信仰。公元 10 世纪上期,天山西部的喀喇汗王朝统治者接受伊斯兰教,是古代维吾尔族宗教信仰上的一个重大历史变化。从此伊斯兰教由喀什噶尔传播到叶尔羌、于阗等地,并向东发展。到明末已遍及吐鲁番、哈密地区,取代上述其他宗教而成为在维吾尔族中占居统治地位的宗教。

维吾尔族是清代新疆地区信仰伊斯兰教的主体民族,历来以正统主义的逊尼派为主,在法学上归属于哈乃斐学派。逊尼派强调伊玛尼中首要的基本信条是对真主的信仰,遵奉穆罕默德为真主的使者,是穆斯林的先知。伊斯兰教的“天道法规”——念、礼、斋、课、朝——是维吾尔族穆斯林的五大基本功修。从宗教组织方面而言,每个城市和相当于县一级的行政区,一般设置有由艾兰目阿訇(掌教大阿訇)为首,包括哈孜阿斯卡勒、哈孜热依斯、哈孜穆夫提和其他几名哈孜(教法执行官)在内的机构,负责该地区教务,包括召开宗教法庭,任免神职人员,监督教规的执行等,并依靠清真寺组织和指导穆斯林进行宗教活动。作为主要宗教活动场所的清真寺,维吾尔语称为“miqit”(米吉提),系阿拉伯文“Masjid”(麦斯吉德)一词的维译,意为“礼拜的场所”。清代新疆文献记为“礼拜寺”。维吾尔族清真寺有居民清真寺、行人清真寺等多种,但从规模上区分则有大中小三种类型:

城市大型清真寺称为“艾提尕”,“艾提尕”一词系阿拉伯语和波斯语的复合词,意为“节日场所”,是维吾尔族穆斯林举行年节会礼的大寺。中型清真寺称为“加买”,系阿拉伯文“Jami”(加米)的维译,有“集中”之意,是维吾尔族穆斯林举行聚礼(主麻拜)的清真寺。小型清真寺,阿拉伯文叫“稍麻”,是一般村落、居民点日常礼拜用的清真寺。在上述三种类型清真寺中,

¹ 本文原刊载于《新疆社会科学》2001 年第 2 期。博讯北京时间 2014 年 3 月 21 日 转载。

² 作者为 新疆社会科学院研究员。

小寺与大寺之间有的存在隶属关系，即小寺属于大寺管辖，大寺向小寺指派阿訇。有些寺院之间则不存在这种隶属关系，而是各自独立进行活动。

在圣职人员编制上，艾提尕和加米等大中型寺院一般设有：海推布：主持每周主麻的聚礼。伊玛目：主持每日五次礼拜。穆安津：宣礼员。加里甫开西：勤杂人员。除以上四级外，有的清真寺还设有一至数名穆塔瓦里，即寺产管理员。但是小清真寺一般只有伊麻目和穆安津两级。

阿訇是伊斯兰教圣职人士的通称，清真寺阿訇不仅指导信教群众做礼拜，而且也为穆斯林生育、冠婚、病葬时诵经，主持各种宗教仪式，调解穆斯林之间的各种纠纷，在维系伊斯兰社会生活秩序上具有重要地位和作用，受到信教者们的普遍尊敬。

逊尼派主张每日 5 次礼拜和每周 1 次的聚礼（主麻拜），而且按哈乃斐法学规定，聚礼至少必须有 3 个成年男子参加方可举行。这些在清代维吾尔族信教群众中得到遵守。在一年中，维吾尔族十分重视肉孜节（教历十月一日）和古尔邦节（教历十二月十日），这两大节庆本是由穆罕默德制订的属于哈德（义务）的两大祭典。在清朝统一新疆之后，伊斯兰教关于穆斯林必须履行的宗教功修、义务和生活禁忌等在维吾尔族中逐渐规范化，其年节与日常礼仪、婚姻丧葬、饮食服饰制度也相对定型并纳入民族生活习惯之中，成为传统长期保留下来，是构成维吾尔地区传统社会文化的重要内容之一。

在维吾尔族中，除正统主义的逊尼派之外，由于苏非派神秘主义在新疆历史上的长期影响，特别是在清朝统一新疆之前，和卓家族甚至一度在南疆建立了政教合一的统治，给新疆伊斯兰教涂上了强烈的神秘主义色彩。苏非派除有纳合西班底耶（虎非耶）的传播外，另外还有格底林耶、哲合林耶、契西提耶、库不林耶、毛拉维耶、苏哈拉瓦底耶、伊斯拉米耶与伊玛目热巴尼派的传播。以上苏非主义教团组织虽有什叶派影响，但主要还是属于逊尼派系统的。至于纯属于什叶派的信徒叶尔羌城虽有，但人数很少。

苏非派神秘主义具有较严密的组织体系和教阶制度。沙敦的英译本《和卓传》附录“穆斯林教团或协会的教阶制度”的资料，指出在新疆主要遵奉纳合西班底派教规的穆斯林中，其教阶中的首领是穆尔西德（Murshid）或辟尔（Pir），一般说来他们是先知的后裔（和卓或赛义德）。宗教继承权“尼斯巴特·依·玛纳”（nisbat-i-ma'na）通常是在圣裔家族或布教圣者中传续，但有时也授与他的一个或更多的主要门徒，特别是在各个所谓“外站”中是这样做的。首领有一个信徒们的团体，这个团体是由那些原来皈依其祖先说教的世俗领袖和居民组成。这些人被认为是穆尔西德的后代或在宗教事务方面的继承人的世袭“臣民”。首领还有结合得更为紧密的信徒和传教者“哈里发”，即教主代理人的专门团体，围绕宗教上层及其家族形成一个类似宫廷的东西，当他们后继无人时就从其中选择代理人和继承人。由虔诚的俗人赋予的瓦合甫或清真寺的土地，被授与这个教阶集团。当这样的教派或教团形成时，不管是从穆斯林的一般群众中还是由不同信仰的部落改宗，其初步的手续叫做“依纳巴特”（inabat），即改宗或信仰的归顺，或者叫做“依拉达特”（iradat），即皈依。哈里发就职的委任状或圣职授任叫做“卢赫萨特”（rukhsat）（许可）或“伊萨德”（irshad）（指引），“穆尔西德”一词作为宗教指导者即由此而来。属于同一教团的可能有很多这样的清真寺或会众，但他们的宗教血统却是从不同世系传下来的。他们的成员有时分散于不同国家，在这种情况下，首脑就经常派一个哈里发或是亲自到他们居住的地区使他们信仰坚定并敛取布施。（注：载《民族历史译文集》第 8 期）

不过与中亚伊斯兰教地区一样，新疆苏非派组织的首脑一般通称为伊禅，门徒或弟子维吾尔语叫穆尔提，原为阿拉伯文穆里德。至于苏非派的专门活动场所，阿拉伯文称为“里巴特”或“扎维亚”，新疆一般沿用波斯词“罕尼卡”，汉语意译为“道堂”，是苏非派信徒聚会，祈祷修炼的场所，其建制与清真寺略同，罕尼卡设以下圣职人员：伊禅：道堂或教团首领。海力排（即哈里发）：伊禅代理人。阿比孜：男诵经弟子。布维：女诵经弟子。苏皮：担任勤杂公务的一般修炼者。

此外，供苏非派僧士修炼和信徒们朝拜的麻札也是苏非派活动的重要场所。其大型麻札不但盖有高大的墓室，而且有清真寺、教经堂等附设建筑。中等规模的麻札也往往建有寺院道堂或祈祷室（都瓦哈那），加上小麻札比比皆是，因此麻札的管理者更成为宗教组织的一个特殊组成部分。新疆麻札管理人均称为“谢赫”，但只有著名大型麻札的谢赫可能跻身于宗教上层贵族集团。各地麻札视规模格局的不同，其管理者有一至数人不等，他们负责日常事务、管理朝拜活动、宣讲麻札的历史和朝拜的意义等。大型麻札有：喀什噶尔阿图什的萨图克·布格拉汗麻札，阿尔斯兰汗麻札，玉素甫·哈斯·哈吉甫麻札，穆罕默德·喀什噶里麻札，阿帕克和卓麻札；伊犁的秃黑鲁·帖木儿汗麻札；库车的额西丁麻札；阿克苏的札马鲁丁麻札；吐鲁番的吐峪沟麻札；和阗的加帕尔·沙迪克麻札；叶尔羌的乞里坦麻札和阿勒屯麻札等。

据清乾隆时期实地考察的记载证明，南疆地区在统一前由于和卓执政，苏非派神秘主义占居统治地位，重道（乘）轻教（乘），甚或重道弃教，教乘（沙里亚）有关宗教礼仪的规定受和卓崇拜、麻札朝拜和神秘主义道乘功修之风的严重干扰。在清统一之初。南疆喀什噶尔地区伊斯兰教中就保持着由白山派和卓之祖伊禅卡朗制订的祭祀仪式，并盛行每周定期朝拜阿帕克和卓麻札的习俗。这些都是不符合逊尼派正统教规的。在清统一南疆后，神秘主义的和卓崇拜之风有所收敛，伊斯兰正统仪规才得到复兴。其实，麻札朝拜充分显示了圣徒崇拜的性质，是什叶派影响的表现形式之一。此外，新疆伊斯兰教中的什叶派因素，在（阿术拉）祭中表现得十分明显，“阿术拉”一词是阿拉伯语 Ashura 的音译，意思是“十”，即教历一月十日，相传该日是阿丹、努海、易卜拉欣、穆萨等“先知”得救的日子，622年穆罕默德由麦加迁往麦地那后，定该日为斋戒日。623年后定莱麦丹月为斋戒月，该日改作自愿斋戒日。穆斯林还传说安拉于该日创造人、天园和火狱等，故现为神圣日。680年阿里之子侯赛因于该日被倭马亚王朝所杀，故又成为什叶派纪念侯赛因的哀悼日，后发展形成“阿术拉节”。虽然逊尼派也认为阿舒拉日是吉庆贵重的节日，但在新疆阿术拉祭是典型的什叶派因素的体现。

乾隆四十二年（1777）椿园所撰《西域闻见录》对阿术拉祭作了具体的描述：“又数十日，回子赴素所信奉之人坟墓，礼拜讽经，多于颈项咽喉之间，用刀透穿其皮，以布缕穿之，血流通体，云以其身祭神灵也，谓之乌苏尔。”

阿术拉祭是麻札朝拜者们的重要节期，其活动表现出宗教上的狂热。而且椿园记载了新疆所广为流行的 z h á@①答咒术：“z h á@①答，坚如石，青黄赤白绿黑色不一，大小亦不齐。生牛马腹中。而有生晰蜴尾根及野*头、腹中者尤良。回人祈雨，则以柳条系之，置净水中，即雨。祈风，则囊之悬马尾上。祈阴，则囊之腰 z h á@①。各有所祈之咒，莫不响应。回人及土尔树特（土尔扈特）、额鲁特（厄鲁特）多于夏日长行用以避暑。用之谓之下 z h á@①答”。其中所述除新疆蒙古族所习惯施用的 z h á@①答咒术外，维吾尔族穆斯林的 z h á@①答咒术实际是伊斯兰化的萨满巫术遗留。z h á@①答咒术起源于萨满教，但当突厥人与蒙兀儿人信仰伊斯兰教后重新给予伊斯兰教式的解释，据说努海（人类始祖）之子雅菲特因苦于住地饮水不足，请努海向神祈求，于是得到神所赐这一秘石，16世纪阿塞拜疆突厥人赛菲曾记载新疆维吾尔族穆斯林商人在沙漠中跋涉时为使气温变凉而施行 z h á@①答咒术，下 z h á@①答时诵唱古兰经的“阿夏姆斯”（太阳）的章节是 z h á@①答咒术伊斯兰化的例证。（注参见羽田明《论 z h á@①咒术——萨满教与伊斯兰教》，汉译文载《世界宗教研究资料》1986.3。）原始萨满教的遗留还反映在古代维吾尔族神话传说、迷信观念、风俗习惯的许多方面，是维吾尔传统文化积淀中的构成部分之一。

二、宗教经典与传记文献

伊斯兰教作为一种世界性的宗教在传播发展中，历代宗教学者以《古兰经》为根本经典，经

过长期不懈地研究、阐释，撰写了大量宗教学术文献，形成了以经注（'Ilmu al-Tafsir）、圣训学（'Ilmu al-Hadith）、教义学（'Ilmu al-Kalam）、教法学（'Ilmu al-Fikh）为基础的宗教学术体系。苏非主义的兴起，在宗教哲学、诗歌、文学等方面也大大丰富了伊斯兰学术库藏。而且由于使用《古兰经》的需要，发展完善了阿拉伯语语言学系统（包括字母、语音、词法、句法等），在中亚和新疆地区，波斯语也做为一种经常用语得到广泛使用。在新疆伊斯兰教研究中，了解历史上所使用的经典，是考察伊斯兰教传播发展情况的一个重要内容，也是进一步研究伊斯兰经院教育、宗教学术文化以及伊斯兰教法等问题的途径之一。由于篇幅所限，不可能在此将历史上的大量经籍文献逐一列举出来，只能就清代维吾尔地区通常使用的基本经典作一介绍。德国东方学专家马丁·哈特曼（Martin Hartmann）曾就清代新疆喀什噶尔、叶尔羌地区使用的伊斯兰教经典进行过调查记录（注：载《中国土耳其斯坦——历史、行政、宗教和经济》，哈雷，1908）。鉴于该调查目录过于简略，现据有关资料，对该目录中重要经典的作者、内容、出版情况，以及与内地伊斯兰教所用经典的比较作一释注与证补。经典的排列，照转哈特曼目录次序：

在喀什噶尔地区使用的经典：

1. **《卡孜拜札威的塔夫斯日》（解说）**。“塔夫斯日”系阿拉伯文“tafsir”的音译，汉文通常写做“太甫绥鲁”，意为“注释”，后专指对《古兰经》的注释。注释来源，一是依据穆罕默德弟子对其言行的传述（传闻注释），二是凭借经注家个人见解（意见注释），三是皈依伊斯兰教的基督教徒、犹太教徒以原信仰宗教神话、传说所作注释（基督教或犹太教式注释）。《卡孜拜札威的塔夫斯日》即《巴达维古兰经注》，由阿不杜拉·本·欧麦尔·马达维（？—1282或1291）撰写，以沙斐仪学派主张为宗旨。此书趋重于文法及文章结构，文简意赅，共二卷，是逊尼派认为近乎圣书的《古兰》注本。因巴达维（即拜札威）曾任设拉子（今伊朗境内）的法官（即卡孜，内地阿訇译作“夏尊”），内地伊斯兰教又称该注释本为《夏尊》，系我国伊斯兰经堂教育重要读本之一。

2. **《伊里米·匹克核》（教学法）**。阿拉伯之“'Ilm-i-Fikh”的音释，教学方法论著作。

3. **《萨尔甫》（阿拉伯语变化法）**。阿拉伯文“Sar”的音释，内地阿訇译为“率尔夫”、“算且夫”，回文大学十三部经中“连五本”之一，系古典阿拉伯文元音变化法教材。

4. **《和卓阿比孜》（朗读者）**。新疆伊斯兰教神秘主义经典之一。

5. **《麦斯乃威·毛拉纳·卢米的《麦斯乃威·谢里甫》**。

伊斯兰教苏非派著名经典，波斯神秘主义诗人、苏非派毛拉维教团创始人札拉里丁·鲁米（1207-1273）的代表作。札拉里丁·鲁米以“毛拉那”（伊斯兰学者尊称）闻名，原出生于巴尔赫（今阿富汗境），其父系伊斯兰教传教师，鲁米幼年随父迁徙、依附于鲁姆（小亚细亚州）赛尔柱朝，1230年父亡后继承其教职，以教法学之造旨而成为知名学者。但不久接受神秘主义大师沙姆苏丁·塔布里吉的影响，放弃教学活动而专门钻研苏非派学说，过着沉思静修生活，并用塔布里吉的名义发表诗作。其力作《麦斯乃威》（全名“Mathnavi-i-Ma'navi”，汉文通常译写为《玛斯纳维·玛纳维》，意译“训言诗”）由双行一韵体写成之哲理寓言诗集，共六卷，二万七千行，内容包括表达对真主的爱的本质和深奥感情，有寓言、轶事、并用图解阐述神秘派的信仰、奥秘和全部学说。鲁米在哲学思想上接受了新柏拉图主义影响，认为人的最高境界是寂灭（Fana'），与神完全融合为一体。《麦斯乃威》就贯彻了这种泛神论观念。该著作是波斯文学中的杰出作品。鲁米也因此作而成为知名于世界范围的诗人。黑格尔与哥德亦曾对其进行过评述。《麦斯乃威》原为波斯文，后被译成土耳其文、阿拉伯文和乌尔都文，并被一些学者节译、选编出版。苏非派信徒奉该书为“波斯文的古兰经”、“苏非派的百科全书”，《麦斯乃威》在中亚广为流传，也是新疆和卓统治时期以来神秘主义最重要的一部经典。

6. **《热夏哈特》**。侯赛因著，原文为波斯文，系伊斯兰教“圣哲”行传，苏非派使用经典之一。

7. **《穆罕默德·麦苏木的《麦克吐巴特·谢里甫》**。（参见第24）

8. 米西卡特·谢里甫的《哈迪斯集》

“哈迪斯”，阿拉伯文“Hadith”音译，汉文音译通常写作“哈底斯”，意译为“圣训”，与先知的圣行（Sunnah，逊奈）汇集为“穆罕默德言行录”，通称“圣训集”。据不完全统计，逊尼派各种版本的汇录不少于一千四百六十种，承认其权威性仅次于《古兰经》，并作为立法根据之一的，有布哈里、穆斯林、提尔米基、阿布·达伍德、奈萨仪，和伊本·马哲等人汇编的“六大圣训集”。米西卡特·谢里甫的《哈迪斯集》乃《米西卡特·马沙比》的简称，系《马沙比逊奈》（Masabihal-sunna，意为“道路之光”）的校订本。《马沙比逊奈》是巴加维（？—1177或1122）汇集的穆罕默德言行录，为逊尼派中较为流行的后期汇录之一，它省略了前期汇录中的传述世系。以内容丰富、查阅方便著称。

9. 《伊达耶》（法学书），阿拉伯文“Al-Hidayahfi-al-faru”（《希大亚教法》）的简译，内地阿訇意译为“正道”、“礼法正宗”，原意为“指导”，是伊斯兰教逊尼派常用教法之一，被视为“人生的指南”，故“希大亚”一词常为许多著作所用。此书系马基纳人布尔汗奴丁·阿里（1135-1196年）著，即是对阿布·哈尼法（697-767年）及其弟子优素福（?-798年）和伊玛目·穆罕默德（约8世纪）三人教法主张的汇集，又是作者对自撰的《教法研究入门》（Badaya-al-Mubtada）的注释。

10. 《穆黑塔萨尔·威卡耶》，阿拉伯文“Mokhtassar-i-Viqayah”的音译，通常称《尼卡亚教法》，系《维卡亚教法》的简本，内地阿訇译为《穆合特粹尔伟噶业》（卫道经捷解）。

11. 《夏尔黑·威卡耶》，阿拉伯文“Sharh Al-viqayah”的音译，即《萨尔胡·维卡亚教法》，由乌巴杜拉·本·买斯欧德于十四世纪写成，是对布尔汗·沙里亚特·马赫穆德《维卡亚教法》（即《伟戛业》，学习和理解《希大亚教法》的基本著作）的注解，内地阿訇译为《设里合伟噶业》（卫道经解）或称《伟戛业的注解》。全书共分三部分：第一部分介绍伊斯兰教的宗教功课念、礼、斋、课、朝等（包括礼拜的具体要求）；第二部分介绍民事处理法规：如休妻、放奴、婚姻、买卖、土地等；第三部分刑事法规，如对饮酒、奸行、偷盗、凶杀等的具体处理规定。本书乃哈乃斐派教法书，盛行于中国、印度、中亚一带。

12. 《乌苏里·匹克核》（法学方法论），阿拉伯文“Usul-i-fikh”的音译，内地阿訇译作“礼原”，系伊斯兰教法学方法论著作。

13. 《塔西威德》。阿拉伯文“tadjrid”音译，内地阿訇译作“净身”。

14. 《谢日·毛拉》。

15. 《卡瓦伊迪》分册：①《谢日甫》，②《毛孜》，③《赞加尼》，④《阿瓦米里》，⑤《塔萨鲁帕特》，⑥《哈拉卡提·伊拉比》。

叶儿羌（今莎车）地区使用的阿拉伯语经典：

16. 《满提克》（逻辑），阿拉伯文“al-Mantik”的音译，为伊斯兰教论理学著作。

17. 《奈赛非的阿卡伊德》（教义书），阿拉伯文“Aka'idal-Nasafiya”的音译，意译为《教义学大纲》。赛尔顿丁·太弗塔札尼（呼罗珊人，1322-1389年）著。系对欧麦尔·奈赛非（?-1142年）仿《凯沙甫》（见第22）而作之《阿卡伊德》（哈乃斐派经注学著作）一书的注释。此书就伊斯兰教教义，基本信仰问题与古代希腊哲学相对照，并重点批驳了与之对立的穆尔太齐赖派观点，是认主学之杰作。该著流行于伊斯兰国家数百年，是寺院学校教本之一。我国内地有《教典释难》（刘智）、《教典释难经解》（马复初）、《天方释难要言》（马致本，刊印附有注文的节本）等译本。

18. 《夏木斯亚·艾塔甫满提克（逻辑学）的塔夫斯日（解说）》。

19. 《乌苏里·匹克核》（法学方法论）（同第12）。

20. 《夏特姆》。

21. 《塔夫斯日（解说）克比日》，阿拉伯文“Ai-Tafsiral-Kabir”音译，汉文又译《太甫绥鲁·凯

比勒》，意为“诠释大全”，伊斯兰教逊尼派著名的《古兰经》注释本之一，又名《马法提赫·加伊比》（Mafatih-al-Ghaib），法赫尔丁·本·侯赛因·拉齐（1149-1209年）注释，此著不仅是对《凯沙甫》（见第22）的穆尔太齐赖派观点的反驳，而且反映了注释者的艾什尔里派观点。拉齐注释未完稿，由弟子、大马士革总法官萨姆斯·库瓦伊（?-1242年）和纳吉姆丁·凯穆里（?-1375年）续成。

此外，波斯文经典有：

22. 《克夏甫》（古兰经注解），汉文又译《堪沙夫》或《凯沙甫》，阿拉伯文有《凯沙甫·恩·哈凯伊克·塔希尔》（ai-Kashshaf' anHaka' ik al-Tanzil）一书，中亚花拉子模人阿布·凯希姆·扎马赫沙里（1075-1144年）于1134年完成。有《古兰》注释鼻祖之称。《卡孜拜札威的塔夫斯日》（见第1）与《奈赛非的阿卡伊德》（第17）均为仿此经注本之作。波斯文古兰经注解为1492年印度德里人侯赛尼（Housseinin）所著，文字简明，趋重理学，系宗教学法之入门读物，内地阿訇译作《侯赛尼》，系回文大学十三部经之一。

23. 《麦斯乃威·谢里甫》，（同第5）。

24. 《谢伊赫·拉巴尼的麦克吐巴特》。谢伊赫·拉巴尼即印度著名神学家和宗教领袖“伊玛目热巴尼”，《麦克吐巴特》（Maktubat）是伊玛目热巴尼撰写的神秘主义典籍，包括他在社会名流中伟布其学说，给显要贵族、宗教界思想首领、谢赫、门徒们的大量书信，其内容为说明神秘派的实质，神秘派与伊斯兰教法之间关系，神秘派的礼貌——道德，神秘派人士对个别问题的解释，一部分神秘主义重要语词定义，纳合西班底耶的教理仪规，逊尼派对于伊斯兰教信仰的解释，对一部分教法规定的说明，历史上伊禅们关于神秘主义问题的论述等等。这部著作还强烈谴责印度统治者阿克巴（1556-1605在位）折衷性宗教的谬论及其削弱伊斯兰正统主义的企图，也同样斥责乌里玛（教法学家、神学家）们和上层社会道德松弛现象，批驳了伪苏非派的异端邪说。对理解苏非主义哲学、神秘派信条，特别是纳合西班底耶正统主义观点具有十分重要的作用，是17世纪以来极具权威性的神秘主义大作。该书后来由塔塔尔族学者木拉提热木孜经波斯文译成阿拉伯文，在埃及出版共3册9卷，包括536封书信。也有被译成土耳其文发行的版本。《麦克吐巴特》头两卷最先传入新疆，成为苏非主义在新疆传播的重要经典文献。

25. 《加米的纳帕哈提》。

作者为阿布杜拉赫曼·加米（1414-1492年），生于中亚尼沙不耳附近的贾姆村，在赫拉特完成学业，精通诗学、文法、逻辑、希腊与东方哲学、自然科学、数学和天文学。阿利舍尔·纳瓦依（1441-1501年）为其挚友，两人都是整个中世纪中亚学坛巨匠，据说加米一生写有46部重要著作，内容涉及抒情、浪漫和神秘主义的诗歌，阿拉伯文法、韵律学，散文、音乐、圣人传记及《古兰经》评注，备受世人推崇。加米的主要诗作是他的7卷《哈弗特—阿夫兰格》（《七个王位》，即大熊星座）。它按照阿塞拜疆天才尼札米（1141-1209年）著名的《五诗集》之形式，由七大史诗组成。加米的许多著作充满人道主义思想，对当权贵族专横恣肆的批判，也反映了苏非主义哲学思想。《纳帕哈提》一书写于1476-1477年，是着重介绍伊斯兰世界神秘派贤哲、谢赫、依禅等693位名家的传记，记述了他们在神秘主义方面的活动、观点、主张，及其在劝善宣教时的言行。

在哈特曼调查记载的25部经典目录中，第5与第23、7与24、12与19为内容相同的作品，所以这25部经典，实际为22种，其中第4、5、6、7、23、24、25等7部（5种）经典为苏非派经典。而从教学法派上分析，除第一部经典为沙斐仪学派作品之外，其余均系哈乃斐学派典籍。由此亦可见清代新疆维吾尔族伊斯兰教主要属于逊尼派之哈乃斐学派。据日本学者比较研究，认为其中第2、3、9、12、15、16、17、19、20、21、22等11部（共10种）经典与我国内地伊斯兰教使用的经典相同，（注：佐口透著，凌颂纯译《18-19世纪新疆社会史研究》下册，第654页。）其实并不止此数，第1、5、7、10、11、13、23、24等8部（6种）经典，在内地亦有流

传或为私家收藏使用。因此，在上述 25 部（22 种）经典中，与内地相同的经典共计 19 部（16 种），占哈特曼所记经典目录绝大部分，其中《卡孜拜扎威的塔夫斯日》（第 1）、《萨尔甫》（第 3）、《夏尔黑·威卡耶》（第 11）、《奈赛非的阿卡伊德》（第 17），此外加上新疆亦甚流行的波斯文注释本《古兰经》（第 22），均系我国内地回文大学十三部经中之重要教材。

在新疆伊斯兰教古籍方面，清统一新疆前后出现的著作一度以喀什噶尔和卓家族的传记为主。清以前，这类传记的代表作应首推穆罕默德·阿瓦兹的作品。穆罕默德·阿瓦兹（1012/1603-04 年）在马维阑纳儿写成《兹牙·阿尔·库卢勃》（意译为“心之光”）一书，是最早的有关黑山派领袖伊斯哈克吾力的生平传记。国内现存的《麦赫杜姆·艾扎木与和卓伊斯哈克家族传》一书的抄本也是他所作。至 1143/1730-31 年，米尔·哈尔·阿德—金·阿尔·卡提甫·叶尔羌吉所著波斯文本《希达耶特—拉麦》（意译为《正道之树》）一书（注：《希达耶特—拉麦》（正道之树）米尔·哈尔·阿德—金·阿尔·叶尔羌吉著，成书于 1142/1729-30 年，国内现存有波斯文抄本，该书手稿在原苏联科学院东方研究所和乌兹别克科学院东方研究所手稿库亦有收藏。），从维护白山派和卓、赞奉依达耶吐拉（阿帕克和卓）立场出发展示了黑山、白山两派和卓斗争的情况。

新疆统一之后由于两派的争斗仍持续了一个多世纪，两大宗教集团的长期对峙反映到不同的传记作品中，仍表现出这类宗教史传派别系属上的不同。例如，黑山派的和卓传记有著名的《和卓传》一书。该书作者穆罕默德·萨迪克·喀什噶里曾任喀什噶尔城阿奇木伯克鄂斯曼的首席秘书官。鄂斯曼伯克乃清代著名伯克鄂对之子，其家族历来为伊斯哈克吾力及其后裔的信徒，作者的写作动机和目的是为了替黑山派和卓树碑立传，然而此书也成为了解 16 世纪至 18 世纪中叶新疆伊斯兰教的基本资料之一。

穆罕默德·萨迪克还有用史诗体裁写的《艾孜扎略传》，亦叙述了从中亚来新疆的和卓的历史。他的另一著作《贵族传》，以真实材料为基础，记述了从 15 世纪到 18 世纪 60 年代发生的政治事件，其唯一的维吾尔文抄本现尚存于国外（注：见《16-19 世纪六十年代东突厥斯坦及其与中亚相互关系的有关手稿和文献》载于《苏联维吾尔学面临的问题》一书。M·库特马科夫著，此文由潘志平译载于《新疆社会科学情报》1984 年 3-4 期。《贵族传》抄本现存于乌孜别克科学院东方研究所手稿库。）。

至于清代有关白山派和卓们的传记则有：

《和卓世系》，佚名者编写于 12412/1825-26 年。

《贤人世系》，毛拉雅库布·本·奥马尔·肉孜·喀什噶里编抄于 1262/1845-46 年。《依达耶提传》，作者同上（注：现存喀什毛拉热依木海塔布 1300/1882-83 年抄写本。）。

《圣贤阿帕克和卓传》，作者不详（注：现存有毛拉热依木·尼买吐拉 1326/1908 年抄写本，察合台文。）。

《阿帕克和卓的美德》作者佚名，是阿帕克和卓的另一种传记抄本（注：系乌兹别克科学院东方研究所手稿库收藏。）。

《谢赫阿勒卡朗》，作者不详（注：现存有维吾尔文手抄本。），该作品为阿帕克和卓之子赛义德伊玛目，即谢赫阿勒卡朗的传记。

《赛叶·热勒穆合勒斯叙事诗》，夏木西丁·艾里·阿不都拉写于 1280/1863 年，是有关阿帕克和卓及其后裔在南疆六城地区活动的诗歌体史传性材料。

《大霍加传》，作者不详。原文系波斯文，手抄本，英吉沙罕阿勒克村毛拉尼牙孜抄写于 1280/1864 年，记载了有“大和加”之称的依禅卡朗与其后裔几代著名和卓的生平，传记最后以记述白山派教团对 79 名弟子排列等次，分封尊号为结局，不啻是白山派的封山之作。

除上述和卓传记外，清统一后，新疆地区翻译或撰述的伊斯兰教其他著述也很多。略举数例，如穆罕默德·萨迪克·喀什噶里的两卷集《赞甫托勒哈沙依勒》列举生动的故事阐明了伊斯兰教法，论述了维吾尔族的风俗习惯与族源方面有关问题。他的另一著作《卡斯哈布勒坎依甫》

在维吾尔长诗故事中占有重要地位。从宗教史角度分析，该著考察了鄯善吐玉浑的“卡斯哈布勒坎依甫麻札”，陈述了列圣谱系及其思想观点。长诗的结尾附录了从波斯文译出的“买斯兰海甫坦杜”（意为“七十二个信念”），是说明伊斯兰教信仰的一个大纲。穆罕默德·萨迪克的译著则有谢赫派尔德丁·卡塔尔的《圣贤传》一书，经他从波斯文译成维吾尔文，该书记叙了穆罕默德时代的著名人物伊玛目加帕尔萨迪克等 92 位圣贤的生平，他们在历史上的活动、作用，以及其中一些人对苏非主义产生问题的阐述。

谢赫·卡塔尔所著《巴勒卡吾里亚传》，原文系波斯文。1190/1777 年叶尔羌官员穆罕默德·依不拉音拜格·本·克派格委托学者穆罕默德·司的克·帕尔西丁将其译成维吾尔文。此书是有关中亚伊斯兰教界著名人物的传记。

中亚伽色尼朝马赫茂德时代的波斯诗人菲尔多希的名著《帝王书》，1210/1796 年由帕佐黑·哈希姆·叶尔坎迪由波斯文译成维吾尔文。

《伊玛目传》，和田人毛拉尼亚日写于 1212/1798 年，是根据十一世纪在和阗推行伊斯兰教中殉难的“四伊玛目”（卡提派里、纳色尔、塔依尔、卡木提）事迹写成的传述，在写作形式上前半部为散文体裁，后半部为散文诗词。

《阿尔斯兰的故事》，毛拉玉素甫·毛拉库提奴克著，1266/1850 年成书，内容主要是记述萨图克·布格拉汗皈依伊斯兰教以及其孙色依提·阿尔斯兰的生平和他在扩展伊斯兰教过程中的征战活动。

三、伊斯兰教法与宗教经济

伊斯兰教教法在传统上包括宗教礼仪制度、民事法律规定和刑法三大类内容。宗教礼仪制度由宗教教规所确定，是穆斯林宗教生活的行为准则，主要属于教义信仰范围，具有宗教伦理性质。而伊斯兰法律制度作为统治者意志的体现是着重从刑法和民事法律方面反映出来的。在清朝统一新疆以前，伊斯兰教法曾为喀喇汗王朝以来历代伊斯兰地方政权封建统治者所推崇。新疆统一以后，在清朝中央政府集中领导之下，维吾尔地区过去用沙里亚作为根本统治法律的情况开始发生了变化，回部王公伯克虽然拥有不同程度的封建特权，但受清朝政治体制的制约，以效忠于清王朝为先决条件，而不再依靠教法的“天启依据”作为至上权威，宗教立法权已经丧失，原来依靠教法行使的警察治安权为清政府控制，哈孜法庭的司法权也受到一定局限。从清政府在新疆建立军府制度之后，根据不同地区特点分别实行郡县制、札萨克制与伯克制的不同情况来看，实行郡县制的镇迪道所辖地区（镇西府、迪化直隶州、吐鲁番直隶厅）由清朝政府直接施政，按清朝法律进行政治统治，不过沙里亚法典在这些地区的穆斯林中仍然起着一定作用。在实行札萨克制的哈密、吐鲁番地区，世俗王公贵族对于所辖地人民有完全领导管理之权，伊斯兰法依旧是维护其统治的工具，回王控制和利用伊斯兰教实行政教集中制的专政，宗教法规、司法机构与司法活动基本保留了以往穆斯林法制的面貌，不过被圈定在该地区有效，其影响面自然受到局限。实行伯克制的南疆诸城则又有不同特点，这些地方的宗教法庭仍得以保留，哈孜伯克、帕察沙布与茂特色布伯克等教法执行官由清政府予以承认并享受相应品位与生活待遇，按教法规定行使司法权。只是帕察沙布伯克要受清政府另外派出的警吏的领导，而且茂特色布伯克的棍鞭也一度被承消。尽管宗教头目在施行教规教法中保持着特权地位，但教法的作用同伯克们的职权一样，在清政府的统治下也受到一定程度的削弱。这说明，清王朝一方面要与新疆民族宗教上层结成联盟，并利用伊斯兰教法加强对下层穆斯林民众的统治，另一方面又在根本上采取措施限制宗教法的作用和影响以维护清朝中央政权。

在清统一新疆后维吾尔地区的刑法方面，清政府对“谋反”、“谋叛”罪一概按清律国法处置，宗教不得干预，就是对具有“圣裔”身份但从事叛乱的和卓也不予姑息。不过统一之初乾隆曾谕

示：

“办理回众事务，宜因其性情风俗而利导之，非尽可以内地之法治也。”（注：《高宗实录》卷 648，页 17 下—18 下，乾隆二十六年（1761）十一月丁未，谕。）

因此除以上情况外，保留和沿用了和卓统治的有关刑罚规定，据《西域图志》“风俗卷·政刑条”记载：

“回人有小罪，或褫其衣，墨涂其面，游行以徇。次重者击之，又重者枷之，最重至鞭腰而止。阿奇木以下，犯小罪夺其职，当苦役或派课耕，或派监畜牧，或责令入山取铜铅，三年、五年而复之。

窃物者必断手，视其值十倍而输之。无则械其足，锁于市上以示众，役其妻以输值。再犯者刑之如前，掘地为牢，幽之一月，乃出之。

斗殴者视其被伤之情形而坐之。伤人目者抉其目。伤人手足者亦断其手足。

犯奸者依回经科断则杀之。宽则罚令当苦役，终其身不复。有证则坐之，无则释之。

杀人者抵。有证者据证佐之言以定讞。无证则鞠之，鞠之之法，或仰卧犯者于地以水灌之，或攒缚其手足，悬诸高处，或缚于柱，令足不着地，而以绳勒于腹。不服则鞭其腰，继则刖其足，甚则囚之地牢，期岁而出之，给苦主为奴。吐实则定讞，设木架于市，悬于上以示众，至三日鲜有不死者。

捕逃外附之人，缉获时施罪亦如之，甚则梟之。

证佐有诬证人罪者，即以其罪罪之，有职者夺其职，褫其衣，鞭其腰，以墨涂其面，令倒骑驴，游行示众以辱之。”

以上内容是伊斯兰教法与维吾尔族习惯法融合之后形成的刑罚条例，正如有的研究者所分析的：维吾尔族中的刑法“对小罪适用墨刑、笞杖刑、劳役刑；对盗窃、伤害、杀人等，除了死刑外，还适用赔偿制；对杀人、强奸罪适用肉刑、绞首刑……维吾尔族刑罚可以说是属于伊斯兰法的。同害刑相当于一般伊斯兰法的‘奇萨斯’（Qisas）；赔偿制相当于‘迪亚’（diya、血金）；被判死刑的强奸罪可以看做‘哈德’（hadd、固定刑罚），上述史料中，凡是写着‘依回经’的就是根据这样的伊斯兰刑罚处理的意思。18 世纪维吾尔社会施行的可以说是“传统的土著伊斯兰刑法。”（注：（日）佐口透著，凌颂纯译：《18-19 世纪新疆社会史研究》下，第 648 页。）

然而为了逐步统一法制，清政府力图通过利导在刑法方面进行改革，从不同地区情况出发，施用清朝法律。逐步规定杀害尊亲罪不得援用赔偿制捐金赎罪，而要按照清朝法律处以极刑；在办理斩、绞罪犯时废止查经议罪的作法。但是王公伯克仍有按教法实行私刑者。至清后期因新疆政局动荡，清政府统制力削弱，对刑法方面的改革未能贯彻至终，南疆等地仍沿用伊斯兰教法处理刑事罪犯。

从伊斯兰教中民法方面分析，在教法关于家庭、婚姻法规影响之下，维吾尔族父系社会家庭实行一夫多妻制，且至多可娶妻四人，但并不鼓励，一般家庭仍是单偶婚从夫居的一夫一妻制，按教规实行的请阿訇证婚（即念尼卡，nikah）的嫁娶制逐渐为穆斯林普遍遵守。

在伊斯兰教法中，遗产继承属于家庭法范围。由于《古兰经》对继承原则作了详尽的规定，使得遗产的继承与宗教紧密相联。按照教法的规定，首先要从遗产中支付丧葬费、债务和税收，扣去 1/3 的遗赠，然后按血缘婚姻和依附关系排定继承顺序和分配份额。伊斯兰教法的这些规定在清代新疆历史文献的记载中得到了反映，《新疆图志》卷四十八记载，维吾尔族穆斯林的继承制度是：

“有子者财产归子，其女与前妻之子得分子之半；无子有女者，财产归女；子女俱无者，不立嗣；抚他人之子不得分财产，兄弟及亲戚均而分之；其妻无所出者，只分女所分财产之半；子先父母死，倒不得及其孙。”

这种规定反映伊斯兰教法中以家族近亲为主的继承原则，女性近亲的继承权得到承认；处于

同一亲等地位的女性亲属得到男性亲属的一半，如果没有同一亲等地位的男继承人，女性亲属则可得整份。

在财产与债务问题方面，穆斯林之间发生土地财产与债务方面的往来或纠纷，亦需经哈孜法庭审理，清代南疆民事诉讼的契约文书（注：此据《新疆南疆地区部分契约资料选编》，新疆社会科学院宗教研究所王守礼初编。），反映了教法实践中的许多问题，其中大量的是在土地上。清朝统一新疆之后，土地的国家所有权已不再具有伊斯兰教的神圣性质，只是在农村中对土地的实际占有还是受到宗教法的保护，它变成了所有权的一种权能。为适应封建私有制的需要，教法对土地等私有财产所有权的保护，有着非常明确的规定。私人土地需经宗教法庭发给地契才具备合法的所有权。所谓“所有权”，即对于物的绝对的和排它的支配权，所有权既包括占有权也包括用益权。土地所有权的终止要正式通过转移。而这些都是必须经过宗教法庭裁决的。土地问题是南疆社会经济制度的集中反映，因为南疆维吾尔族穆斯林长期处于封建经济统治之下，其社会经济主要是农业经济，维吾尔族绝大多数人从事农业生产，但土地的兼并和集中严重阻碍着农业生产力的发展，加强了社会的阶级分化。由于封建地租、捐税、强征强派，无偿劳役和高利贷剥削，使得南疆农业经济日益落后，乃至趋于破产。维吾尔族农民生活越来越贫困化，不仅为生计所迫而出卖土地，而且不少人因无力负担地租和土地税而宁愿将土地转让给他人或捐赠给宗教机构。

伊斯兰教法保护了封建宗教经济的发展，由教法所确立的瓦合甫制度，正是封建宗教经济中的基本制度。

“瓦合甫”系阿拉伯文“Wagf”一词的维译（汉译为瓦克夫或卧各夫），原意为“保留”或“扣留”，伊斯兰教指“宗教公产”、“宗教基金”，即符合教法规定而建立的公共财物、公益事业、慈善组织与基金等。它一般来源于穆斯林的捐赠、遗产以及清真寺的收入。伊斯兰教法对瓦合甫的捐赠人、受益人、管理人，所捐赠之物、捐赠的方式和所赠财产的占有、使用、处分等做出了一系列规定。

在各种瓦合甫财产中，土地是南疆农村的主要项目之一。瓦合甫地多是伊斯兰教徒为“赎罪”捐赠或遗产归为公共使用的土地。大多分属于清真寺、经文学校和麻札所有。在捐赠瓦合甫地的契约中，不少人还注明，连同该土地上的房屋、树等财物一并捐赠。

这些土地财产“并非典当或抵押品”，作为瓦合甫“不能买卖，不能继承，不能典当，不能分给继承人，也不能归自己所有，总之不能有任何变动”（注：《新南疆地区部分契约资料选编》）。

而且立誓声明捐赠者及其后代永远失去原土地所有权，其他任何人亦无权侵夺。不过瓦合甫地虽是公产，却可以出租，而且瓦合甫地的租种权也可以转让。由于实际情况复杂，在瓦合甫土地财产上存在纠纷甚多，因而有的信徒在奉献土地多年后还得再写契约重申其奉献地产的瓦合甫性质；有的瓦合甫地奉献人死后，其亲属继承者须再次立约承认已献出的瓦合甫地不动产与己无关。

瓦合甫收入是伊斯兰教组织及寺院、麻札等机构的重要财源。维吾尔地区清真寺经费来源一般主要有以下诸项：第一，节日、斋月、主麻日教徒进寺礼拜时散乃孜尔（施舍）的收入（寺院从中收取一定比例，如收入的20-30%）。第二，教徒中无后代继承的遗产田由寺院收用。第三，寺产收入，即各种寺属瓦合甫的收入，如寺院房地产租金，果园收益，牧畜增值收入等。第四，教徒日常捐献收入。

由以上收入来源看，清真寺的支养主要依靠瓦合甫收入。

麻札瓦合甫财产也是伊斯兰教经济的组成部分之一，其来源有世俗封建主的捐赠、穆斯林百姓的捐献和对无主土地的占有。麻札瓦合甫的收益人多为管理麻札的谢赫，他们不仅有麻札瓦合甫的经营权，而且父死子继，其职权世袭罔替。

应当指出，在清代南疆社会中瓦合甫土地实质上仍是封建土地所有制的组成部分之一，其中

相当大的一部分为和卓家族和上层阿訇等宗教封建主占有。据有关资料记载，由于“圣徒墓地的谢赫拥有墓地所属土地进款，因此极不富盈”。阿图什的萨图吐克布格拉汗麻札的谢赫，就是当时“喀什噶尔一位最有钱的人”，他作为白山派的代表人物于公元 1857 年被清政府处决后财产充公上缴国库，“他留下了大量土地，数座庭院和大量库存粮食。当地人说，还有数万元宝”（注：《乔汗·瓦里汉诺夫著作选集》俄文版，第 517 页。）。

正如维吾尔民谚所说：

“沙里亚有一千零一个枝节。”

“法典只有一部，而通向它的道路很多。”

哈孜法庭往往对教法随意进行解释，以便维护王公伯克、和卓封建庄园主与世俗大土地主们的利益。虽然瓦合甫制度经教法所定，但瓦合甫地实质仍是封建土地所有制组成部分之一。瓦合甫地往往被各种宗教机构中的依禅、谢赫、阿訇占用和经营，收取地租。瓦合甫土地与各类瓦合甫财产都是伊斯兰教封建经济的重要成分。

四、教育与文化艺术

伊斯兰教教育是古代维吾尔族穆斯林文化教育的基本形式。也是进行宗教学术研究，培养宗教圣职人员，维系宗教信仰与活动的承续、传播的必要方式。清朝统一新疆之后，在南疆沿用以往的伯克制度时，保留了茂特色布伯克（“管理经典、整饬教务”）、匝布梯墨克塔布伯克（“专司教习经馆事务”）、群齐由布伯克（“专教回童经典”）等管理教务、负责经学教育的官职。经文学校，即“玛克塔甫哈纳斯”（maktabkhanas），进行初待宗教教育，大多附属于清真寺，其教读者通称阿訇（波斯文 Akhund），有时亦称哈里发，其教学情景，正如清代《新疆杂述诗》“风化”一首描绘的那样：“自来风化亦崇文，齐趁髫年细讨论，手捧一枝新削筒，树荫深处拜阿浑。”

其注云：“俗亦重识字，以识字诵经为出众。皆童时肄习之，传教者曰阿浑（即阿訇），师傅之谓也，……讲舍必傍树荫，室中无椅桌，师徒席地而坐，旁设矮桌一二张。夏日则环坐树根，捧书诵读，凡入学者，各执木筒，或牛羊版骨一片，趋谒阿浑，阿浑为之书字于上，即读本也。小儿不率教者，则以红柳木条笞其脚心。据云，红柳乃圣人遗留责人者，能使人开心思，善记忆，且脚心击之无伤也。x i ū @②束极薄，往年南八城一带，生徒一人，每至七日，供送普儿一文，遇节饷面馍油馓而已。”（注：吴蔼震选辑《历代西域诗抄》第 286 页，新疆 1982 年版。“南八城”指喀什噶尔、英吉沙尔、叶尔羌、和田、乌什、阿克苏、库车、喀喇沙尔等天山南路八城。）

在课程设置上，初等经文学校一般有七种课程：(1)伊斯兰教仪式、祈祷文之背诵与解释；(2)阿拉伯字母；(3)《古兰经》选读；(4)《古兰经》通读；(5)《苏非阿拉亚尔》（宗教诗）；(6)《纳瓦依》（宗教诗）；(7)《和加哈裴斯》。前四种课程为阿拉伯文，五、六两种为土耳其文，第七种为波斯文，全部学完方可毕业。

经学院，即“麦德里斯”，进行高等教育，有的附设在清真寺、罕尼卡（道堂）和麻札之中，大多单独开设。喀什噶尔向有伊斯兰教文化教育的摇篮之称，清代喀什城内经学院有 17 所，其中罕力克经学院与卡赞琪经学院是综合性的高等学府，从建制上看都有类似大清真寺的高大雄伟的大门，罕力克经学院内正面有经堂兼礼拜殿三间，外廊三间作为冬夏礼拜之用；左右厢房则为教师、学员居住，每间房内全有内外套间，其规格布局几为各经院宿舍之定制。在叶尔羌城，清代有 62 所经文院校建筑物，其中 29 所至清末仍保存完好，最著名的是建于阿勒屯麻札的阿克麦德里斯，原系罕和卓于 1661 年创建。在库车，最著名的经学院设在额西丁罕尼卡中，经学院一般有下列编制人员：校长（通称阿訇）、教经师（穆德里斯）、管理员（穆塔瓦里 Mutavalli）、勤杂工（加里甫开西 Jarub-Kash）、经学院学生称为“塔里甫”（Talib，阿拉伯语“求学者”）。

经文学院中设置有阿拉伯语、波斯语、经注圣训、教义学、教学法、伊斯兰教史，以及天文、

地理、文学艺术等课程。每位教经师都有一个特定的教室。学生按程度不同分组，每组人数一般在 5-30 人之间，进入教室后围成圈坐下来听老师讲课，有时师生之间也展开讨论。其学期不限，学习长达 20 年的人才能获得“大毛拉”的称号。

新疆维吾尔地区宗教教育经费的来源，除一般经校的学生或家长交纳有限一点学费作为阿訇的生活津贴外，经学院大宗教育经费主要是依靠瓦合甫土地财产的收入。经学院土地财产大多来自世俗与宗教封建主的捐赠及穆斯林百姓的捐献。在创建经学院时：

“每个学院的创办人必须提供一所房屋和一份土地基金，在由当局确认的土地证书上签字盖章后，把它移交给其所指定的校长或阿訇。穆塔瓦里每年将捐献的土地基金收集起来交给阿訇，由他分成十份，大致按以下惯例进行分配，即四成给阿訇或穆德里斯，一成给穆塔瓦里，一成作为修缮之用，四成供给加里甫开西，有时也供给学生们”（注：恩·伊莱阿斯注释的沙敖英文节译本《和卓传》附录，载《民族史译文集》第 8 期。）。

清代叶尔羌城 29 所经文院校共有瓦合甫地 3670 巴特曼，此外还有 198 所房屋和店铺，经学院收入总额每年可达 400 个银元宝。喀什噶尔仅罕力克麦德里斯就拥有瓦合甫地 6000 亩，喀什约 15 所经学院瓦合甫地粮食收入共计 190000 察拉克（1 察拉克约重 10 斤）。正是瓦合甫制度保证了经学院的支养。

伊斯兰教对维吾尔族文化艺术也有着重要影响。这种影响既表现在历法、文字与一般文化著述中。也从音乐、舞蹈、工艺与建筑艺术中反映出来。

伊斯兰教历名“希吉来”历，系阿拉伯语“al-Hijrah”的音译，词意为“迁徙”，乃公元 639 年哈里发欧麦尔为纪念穆罕默德 622 年 9 月 24 日率穆斯林由麦加迁至麦地那这一重大历史事件而设，定此年为伊斯兰纪元之始，以阿拉伯太阳年岁首（公元 622 年 7 月 16 日）为希吉米历纪元元年之元旦。伊斯兰教历纯属阴历，对月的算法不用实朔，而以观见新月时做月首，其月法本有定规，单月 30 日为大建，双月 29 日为小建，不设闰月，但每隔二三年后在 12 月末添设一个闰日，因此有平年、闰年之分，平年 354 日，闰年 355 日。与中、西历相比较，平均每 32 年即多出一天。清代维吾尔族普遍使用伊斯兰教历，但也保留了本民族古代传统，“按年亦配地支十二相”（注：《回疆志》卷二。）即与十二地支对应的十二动物，在民间通行俗称为“莎车历”的十二动物记年之法。

在文字方面，早自喀喇汗王朝时由于受伊斯兰教影响，开始采用阿拉伯字母拼写古代维吾尔族语言，至十四世纪又在大量吸收阿拉伯语和波斯语词汇的基础上形成察合台语体文，到明末，随着伊斯兰教遍及维吾尔人居地，以往新疆东部佛教信仰地区维吾尔族居民使用的回鹘文字因宗教与政治的需要而被阿拉伯字体取代。《回疆志》即称维吾尔文有 29 字头、29 韵“配合联络以成句”（注：《回疆志》卷二。），《西域图志》更保留有从察合台文演变而来 29 字头的“回部字书”（注：《西域图志》卷四八，杂录二，回部“字书”条。）。说明清代统一后，新疆维吾尔族文字已完全阿拉伯字体化。

在学术文化方面，《西域图志》记载维吾尔族有历史、文字、经典、医药、农业、气象等书籍，“书凡数百种”。一般文化书籍中，往往也渗透着伊斯兰教思想的影响。

伊斯兰教在维吾尔族艺术文化中的影响，首先从音乐、舞蹈上看，公元 16 世纪后是西域音乐的伊斯兰化时期，伊斯兰—突厥音乐成为西域音乐的核心。在维吾尔地区具体表现为，伴随着木卡姆乐曲的规范，阿拉伯文学中的阿鲁孜韵律（即长短音节组合的韵律）在木卡姆歌词中得到广泛应用，而且大量借用波斯、阿拉伯词语，“而这一变革，是伊斯兰—突厥音乐化的结果”（注：周菁葆著：《丝绸之路的音乐文化》第 266 页，新疆人民出版社 1988 年版。）。木卡姆乐曲的规范又使舞蹈有机地与音乐交织在一起，值得注意的是，苏非主义的盛行对维吾尔舞蹈走向规范化时也产生了重要作用。其中苏非派纳合西班底教团允许在举行“齐克尔”仪式时使用以音乐伴舞的萨玛，逐渐发展成一种独特的民间舞蹈形式，并被组合到麦西莱甫（集体歌舞聚会）之中，在天

山南北广为流传。而在苏非派的萨玛之中契西提教团的卡瓦利（宗教音乐）的风格也产生了一定影响。

在维吾尔族工艺美术方面，由于受伊斯兰教反对偶像崇拜的传统约束，美术形式上偏重于强烈的花纹图案的装饰风格。在玉雕、铜器、地毯、花毡、花帽、绸棉染织品等各类工艺制品中采用了大量纹样生动、色彩鲜明，具有浓郁乡土气息和强烈民族特色的花卉图案、几何图案、自然景观物象图案以及伊斯兰寺院经常麻札图案。维吾尔族的这种工艺美术技巧还运用到宗教建筑装饰之中，如清真寺、罕尼卡和麻札建筑中用琉璃砖、花砖和型砖拼砌的墙面图案、%（注：原文如此）

【报刊文章】

12 名维吾尔族人的北京故事

《环球时报》2014 年 3 月 21 日

编者的话：“暴恐分子与民族无关，暴恐分子是中国各民族的公敌！”近来，在新疆、云南等地发生的一系列暴力恐怖事件，遭到了全国人民一致谴责。各地严防暴恐事件发生的同时，也多多少少给在当地正常工作、生活的维吾尔族人带来了一些不方便，某些地方部门工作不到位甚至使维吾尔族民众出现了思想困惑。16 日，《环球时报》邀请 12 位在北京的新疆维吾尔族同胞，请他们对在北京的生活、各自的困惑以及反恐形势畅所欲言。本报今天六版、七版推出特别报道，记录他们的心声，讲述他们的故事。

“我是中国人”

热汉古丽：我是 1988 年上大学来到北京的。我从小在新疆军区大院长大，上的是汉语学校。大院里 95%都是汉族，到现在为止我们都是好朋友。即使在“7·5”事件后，我也没觉得跟汉族朋友有什么心理上的不适。但我能感觉到，在新疆的朋友，无论是汉族还是维吾尔族，他们会有这样的心理隔阂。我这几年回新疆，维吾尔族的朋友会跟我说以后别跟汉族人一块玩儿了，小心被自己民族的人收拾。我的汉族朋友还是会主动邀请我，但他们跟我在一起时会刻意回避一些东西。说实话，这种变化我特别不愿意看到。我们这一代，还有不同民族的朋友，但下一代可能就越来越难做到了。现在，我家亲戚朋友的孩子跟新疆当地的汉族小朋友交往越来越少。有时候，一些氛围也会带来限制。在乌鲁木齐，虽然许多学校既有汉族学生，也有维吾尔族学生，但是他们会一些事上被分开，比如维吾尔族学生生活都是维吾尔族老师负责，汉族学生则由汉族老师来负责。公共机构也这样，在法院、检察院、公安局，维吾尔族人就由维吾尔族办事人员来接待。

库尔班江：1998年之前我一句汉语都不懂，汉语是自学的。我摆过摊，卖过烤肉。2006年我到北京的中国传媒大学当旁听生，没有学籍，但大学认可了我。第二学期寒假，我带着6名同学去新疆黑山村拍摄，那是新疆最偏远的村庄，骑毛驴要12个小时。我们拍了一部纪录片，就是《喀拉古塔格日记》，在全国很多比赛中获了奖。之后我还在清华、北大、人大等各个高校办了很多新疆为主题的文化摄影展，许多人从我的照片中了解了新疆，了解了维吾尔民族。

这次昆明发生的事件，也让我感到很难受。几天前，我出门打车，一连拦了7辆车都不拉我。后来一辆出租车的乘客在旁边下车，我拉开车门就钻进去，司机问我是哪儿人，我说我是中国人。他又问我一遍，我说新疆来的，他下意识地踩了脚刹车。我说，“怎么，您不拉新疆人？”他还是启动车上路了。在车上，我问他为什么会有这种反应。他说有一次拉一个新疆人，那人觉得他绕路了，就把他的车窗打碎了。我告诉他，许多新疆人汉语说不好，而且去一个地方只认这一条路，是沟通出现了问题。我一路上跟司机师傅聊天，下车时特意问他：“你后悔拉一个新疆人吗？”他说“不后悔”。我觉得有时候其实很简单，普通百姓之间只是沟通出现了问题。

其实，很多在京的维吾尔族人当年是北京邀请来的。1982年那时刚改革开放，北京一个考察团去新疆，看到乌鲁木齐南门市场火热的场景，觉得气氛很好，于是邀请一些人想在北京也搞这样一个市场。艾尼瓦尔老哥就是当时来的。他们都是北京的贡献者。

艾尼瓦尔：是的，我是1982年来北京的，那时候我们一共来了17个人。

达伍提：我有3个孩子，在北京一个月挣三四千元钱，基本上够一家人用。在老家，不少朋友比我挣得要少，但我还是愿意留在北京，因为我喜欢在这里生活。

穆妮热：因为从幼儿园时起就上汉语学校，我身边的汉族朋友很多，有两个从小学一直到现在还保持联系。今年我还收到他们从外地寄来的生日礼物，真的很感动。来北京大半年了，我非常喜欢现在的工作，和同事之间的关系很融洽。说到困难，除了会想家，最大的压力就是房租，其他都很好，幸福感很高，这就够了。

最伤心不被包容

多鲁洪：我是23年前上大学来北京的。我是当地的高考状元，但我们当时所能上的最高学府就是中央民族大学，去不了北大、清华。我留在北京主要是因为自己的事业发展，也有许多辛酸苦辣：一方面我们跟其他人一样有住房、交通方面的压力，另一方面是由于我们的饮食等习俗不同。我家不久前卖了新源里的房子，主要原因是辖区的派出所和街道机构等对民族和宗教政策认识比较少，我们很多方面不被理解，尤其是“7·5”事件之后。后来我搬到和平里，这里住着民族出版社各民族同事，街道等各机构对民族政策了解更多，我在这里感觉更能被包容。此外，在北京的很多维吾尔族人还会遇到一个难题：孩子入托问题，因为北京大部分幼儿园没有清真餐。现在孩子入托本来就难，维吾尔族孩子就更难了。

阿孜古丽：我在北京一个餐厅做管理工作。我以前在乌鲁木齐也开过一家餐厅，“7·5”时，我还让三名汉族人躲进我的餐厅，当时我的餐厅被砸了。暴恐事件让我们维吾尔族人的生活也受到很大影响。前两天我去天津，手机没电了，我找一个网吧上网充电。可管理员拿我的身份证在

机器上刷了一下后，说不能给我开机。我问为什么？他说因为你是新疆来的。我心里真的很难受，当时就哭了。当然，我们单位的领导特别关心我，我的汉族朋友也非常关心我，其实好人还是多。

古丽：很多新疆来的朋友到北京只能住在新疆办事处。上次从新疆来了一个朋友，在快捷酒店办入住后 10 分钟，就有警察来查他证件，问他为什么来北京等。我说每个人都要这样问吗？警察直接说不是，主要查维吾尔族人。

麦尔丹：，我是在北京土生土长的维吾尔族人。我们生活中一个很大的不方便之处是办护照问题。在新疆基本上办不了护照。我爱人的护照过期了，回新疆重新办，找了很多关系，整整用了两年多才办下来。

恐怖分子与民族无关

多鲁洪：对于暴恐事件，大家都是反感的，而且是坚决反对的。实际上，对这种问题，作为维吾尔族知识分子，我们更着急，我们也更愿意帮助国家，共同把社会变得更和谐。我认为，维护新疆的社会稳定，维吾尔族的干部和知识分子精英，应该是最有效的一支力量，也是国家应该信任的。现在的反恐形势很严峻，因为是互联网时代，它跟工业时代的区别就像大象和蚂蚁的竞争。在工业时代，是大象之间的较量，谁有力量谁占上风；而蚂蚁时代，国家出动那么多人力物力维稳，但这么大的国家，中间某个地方总有放松的时候。到底靠什么来解决根本问题呢？首先要赢得维吾尔族干部和知识分子的心。有一些媒体，特别是新媒体，它们一些不实报道使各民族之间不信任感大大增加，这是更大的灾难。其实，上世纪六七十年代，维吾尔族和汉族的关系很好。现在经济发展了，反而出现了各种杂音，都是因为受负面因素的影响，大家缺乏互信了。

热汗古丽：暴恐事件不是现在才有，从上世纪 80 年代就有，当时媒体不发达，现在媒体开放了，许多媒体却只强调它的现在，不探究它的背景、历史渊源。现在的报道是就事论事，但民族问题恰恰不能就事论事。这就导致社会上给维吾尔族贴标签的问题。每次暴恐事件发生后，维吾尔族人就说怎么又出事了，日子又不好过了，第一反应是反感这样的事，第二反应就是担心跟本民族联系到一块。但这些暴恐分子杀人跟我们有什么关系？这种刻意的标签，已经使得只要发生恐怖事件，我们就很内疚。可是，恐怖分子就是恐怖分子，跟民族无关，我们凭什么内疚？不管什么民族，他杀人犯法，谴责惩罚他就行。

买买提明：我是 2001 年上大学时来北京的。2005 年到 2010 年我被公派到埃及留学，当时埃及局势稳定，老百姓也非常热情好客。2011 年埃及局势动荡，我每天都关注埃及的报道。原来那么平安的国家，不仅经济衰退，无辜民众也受到伤害。所以对恐怖事件，我们都不愿看到，因为滥杀无辜民众无论从宗教还是道德角度来看都是被严厉禁止的。

我觉得许多宗教问题还应该从宗教本身来解决。国家的宗教政策很好，但有些政策在新疆一些地方没有落实到位。比如对待戴头巾、留胡子等问题。对于暴恐事件，我相信我们国家有能力彻底解决，不可能控制不了那一小撮人。但前提是能不能早点从源头把问题解决好。

阿布拉：我也是 2005 年公派去埃及留学，我对当地宗教宽容度特别有感慨，当地每一个有清真寺的地方，都有一个基督教的教堂。在宽容的氛围下，民众也比较宽容。我觉得要解决民族问题，必须要利用好爱国人士和宗教人士。只有爱国的、符合党的政策的宗教人士起到作用，那

些地区民众的思想才不会被极端宗教思潮占领。但有些地方有知识的宗教人士得不到信任，当不成阿訇。实际上，在南疆，这些人士非常有威望，当地政府应该很好地让这些宗教人士起作用。

多鲁洪：到现在为止，在任何一次恐怖事件中，没有一个维吾尔族的爱国宗教人士、知识分子和党员干部参与的，基本上都是社会上的闲杂人员，这是明确的事实。所以怎么发挥维吾尔族干部、爱国宗教人士等的作用很关键。

很多政策都有调整空间

热汉古丽：一些少数民族政策也应调整。比如少数民族高考加分，政策初衷是好的。但经过多年发展，乌鲁木齐绝大多数维吾尔族孩子汉语水平很好，可以在不享受任何加分的条件下跟汉族孩子一样参加考试。而在喀什、和田，经济、师资力量、民众的汉语水平不能跟乌鲁木齐比。我觉得给少数民族加分应该改成给贫困地区加分。另外，在考上大学后，少数民族学生必须读两年汉语预科，对于乌鲁木齐绝大多数学生纯属浪费时间，对喀什、和田等偏远地区的学生应该根据汉语水平考试来安排一年左右的预科，这才叫实事求是。

对民族政策，我觉得该保留的要保留，该调整的要调整，该取消的也要取消。像一些地方仍实行“两少一宽”政策，就应取消。法律面前，人人平等。犯罪了就该抓，该枪毙的枪毙，不能因为是少数民族，犯法了不抓，还说是国家优待政策。这会养成一些人的恶劣习惯，长大了就会成为犯罪分子。

艾合买提江：我本科、研究生和博士阶段学的都是与石油相关的专业，从德国留学回国后，在一家北京的石油国企工作。我认为搞好民族问题，最重要的是提高整体的民族知识水平，搞好民族教育。而双语师资的缺乏，双语教学能力和水平低下是最主要的问题。2012年，我回老家探亲。当地有一所希望小学，整体看上去不错。但当我走近教室窗边，看到整个上午孩子们都没有正常上课，在里面打打闹闹。有人对我说，虽然学校基本设施都有，但只有一个初中毕业的老师，教学生汉语。在那里，老师可能出门放羊去了，孩子们只要不出教室，待够几个小时，就算上学了。这样的民族教育，怎么能提高民众的知识文化水平？特别是南疆县级以下中小学的双语教学，更令人堪忧。

阿孜古丽：我举个简单的例子，我女儿1997年出生，当时我们家住新疆公安厅旁边，我们把她放在公安厅幼儿园。班里40个孩子，20个维吾尔族，20个汉族。有一天幼儿园开家长会。会上，老师问孩子们以后上什么学校，汉族学生全部举手说上汉语学校，维吾尔族学生说上维吾尔族学校，唯独我们家女儿说要上汉语学校。老师问为什么？她说，上汉语学校有馕吃，上维吾尔族学校没馕吃。孩子说的是真实的感受。

麦尔丹：确实是这样。许多维吾尔族人喜欢到外地，是因为在新疆之外，维吾尔族的就业机会反而比在新疆多。在新疆，虽然有各地援建的各种大工程项目，但这些项目使用的员工多数是从各地区过去的。我觉得对于这些投资项目，可以跟中资企业到海外投资一样，规定必须有百分之多少是当地员工，解决当地就业。

热汉古丽：在宣传上，我希望能够多用一些本民族的声音进行宣传。我是维吾尔族，同样宣传一个东西，维吾尔族同胞更愿意听我说话。我建议多发挥维吾尔族人的作用，要打消他们的顾

虑，让他们敢说话。另一方面，也应多出版一些关于维吾尔族和新疆的出版物。人们很少知道维吾尔族的历史、新疆的历史。在中小学教科书里，除了阿凡提，没有一个维吾尔族人物出现。有谁知道阿凡提实际名字是什么？有谁知道曾为人类文化做出过巨大贡献的著作——《福乐智慧》、《突厥语大词典》出自于维吾尔人之手？而《维吾尔十二木卡姆》早已被联合国列为非物质文化遗产保护名单。

阿孜古丽：“7·5”时那一瞬间的勇气

说起新疆，“7·5”事件是一个绕不开的话题。来自乌鲁木齐的阿孜古丽是该事件的亲历者，她至今还记得那晚的情景。

阿孜古丽家的饭店在乌鲁木齐市南门一带。2009年7月5日晚上8时多，事态进一步升级。此时大街上惊恐的行人四处逃散，希望能找到一个安全的庇护所。阿孜古丽看到餐厅门外有3个人正焦急地寻找躲避的地方，她突然鼓起勇气，打开店门，迅速将这3人拽进餐厅，然后让店员把餐厅门锁死。阿孜古丽说，这是3个汉族人，一个中年男子和一对母女。随后，外面的暴徒开始砸餐厅的玻璃墙。当时她的心都提到嗓子眼了，因为餐厅有很多员工还有3个汉族人，如果暴徒真冲进来，后果不堪设想。好在暴徒们砸烂玻璃后又开始寻找下一个目标。阿孜古丽赶紧让店员把灯都关了，大气不敢出一声。当天深夜乌鲁木齐的街头平静下来，在3人执意要求下，阿孜古丽才打开店门，目送他们回家。事后她还惊讶那一瞬间自己打开店门的勇气是从哪里迸发出来的。

“7·5”后，当地餐饮业受到很大影响，阿孜古丽的餐厅最后不得不关门。阿孜古丽说：“新疆发生暴恐事件后，受影响最大的就是餐饮业，营业额下降超过50%。”

2013年，她来到北京，在一家大型新疆餐厅担任副经理。据她介绍，餐厅有近百名员工，其中维吾尔族等其他少数民族员工占30%左右，跟汉族员工都能融洽相处。

阿孜古丽说，北京的包容让她觉得很舒服，也有将父母家人接到北京的打算。不过，“3·01”昆明暴恐事件给她带来了一点波折。事发后第二天，阿孜古丽住处辖区派出所警察打电话核查她的个人情况，然后她所在的新疆餐厅也有警察上门检查维吾尔族员工的情况。第三天，警察再次上门核查。阿孜古丽说她向派出所警察表达质疑和抱怨，因为餐厅的正常经营受到影响。不久，警察当面向她道歉。阿孜古丽说她其实也能理解，警察是例行公事，毕竟发生了暴恐事件。

阿孜古丽还讲了个小故事。不久前她年迈的父母到北京来看她，老两口终于有机会去看看天安门，但回家时怎么也打不着车，最后还是警察帮忙拦下一辆出租车。虽然阿孜古丽向父母解释说，长安街上就是不好打车，但其实父母心底也暗知其中的缘由。返回乌鲁木齐后父母对她说，“孩子，如果你待得不顺心就回家吧”。这让阿孜古丽很心酸，但后来她想开了。走在街上的阿孜古丽觉得路人投向自己的目光比别人多，“也许他们觉得我长得漂亮吧”，她说。换种心态，一下豁然开朗。

【环球时报记者 胡锦涛洋】

【随 笔】

为新疆民族语言学科而发的感悟

段 晴¹

我所从事专业，涉及古代印度语言、伊朗语言，因为专业关系，对新疆、西藏地区颇为关注。最近参加了对一新疆博物馆与德国大学联合研究项目的评审，颇有感触。以下的话随感而发，借《民族社会学研究通讯》与大家交流。有些问题未及求证，不当之处，还请各位谅解。

众所周知，德国的科学研究，无论理工社会学科，均走在世界相关领域前列，甚至担纲引领学科的发展。德国政府尤其加大对各种科学领域的支持力度，以保持德国科学研究在世界上的领先地位。这些是政府的指导性纲领。

在实际的接触中，我们发现，德国大学的学科设置有增有减。德国的大学教育，基本上是免费的，大学只是象征性地收些许学费。但近 20 年来，德国对大学学科的设置进行了调整，一些招不上学生的学科，一些被认为是没有前途、没有未来的学科，即使在历史上曾经非常辉煌，也被无情关闭。以古典印度学为例：古典印度学是德国的传统学科，最辉煌时曾有 30 所以上的大学设立古典印度学系。但是，这门学科在近 20 年内被大幅度削减。柏林自由大学的古典印度学系，曾经为比较语言学的创始人 Franz Bopp 而设立，曾经是这所大学的招牌之一，但在几年前随着最后一任教授 Harry Falk 的退休而被关闭。这一延续了二百多年的学科在柏林自由大学从此不复存在。弗莱堡、图宾根等著名大学的古典印度学科也被停办²。

一方面，一些传统学科被削减，另一方面，德国大学更强调发展有未来的学科，而且这一理念似乎深入到每一位在职教职员。最近接触到柏林自由大学驻京办事处的德方职员，接触到宗教学系佛教领域的一位教授，她们走访北大、走访哲学系，希望开展相关领域的合作研究。当我问及同行且颇有建树的 Falk 教授（上文提到退休的那位），表示也希望加强与古典印度学科的合作时，两位优雅的女士不约而同地告诉我，那是柏林自由大学已经被关停而且不会被重新开放的学科，柏林自由大学要发展拥有未来的学科，例如目前正在寻求合作的现当代佛教学领域等。

最近看到，新疆博物馆计划与德国哥廷根大学开展合作，合作研究新疆博物馆藏回鹘文本《弥勒会见记》³。参加这项研究的德方阵容，大有“未来”的味道。

德国哥廷根大学参加合作的 4 名学者中，2 名是德国人。首席 Laut 教授，1954 年出生，曾长期与中央民族大学已故突厥学教授耿世民合作。成员除了 1969 年出生的 Wilken 博士以外，另外 2 名则原本来自新疆，现就职于德国大学，或在德国相应部门工作。他们是：1) 阿不来提·赛买提，出生在新疆阿图什，中央民族大学维吾尔语言文化专业毕业，曾经在土耳其安卡拉哈吉特佩大学进修，自 1999 年—2003 年德国哥廷根大学突厥学、中亚研究系教学助理，2003—2009 柏林霍尔大学突厥学教师，2009 年至今，哥廷根大学聘用教师。2) 艾斯玛·米尔苏勒坦，出生于新疆乌鲁木齐，1996 年中央民族大学毕业，2000 年新疆大学社会文化系硕士毕业，2007 年任日本东京外国语大学客座教授，2011 年参加了德国汉高（Gerda-Henkel）基金会资助的课题“民国时期南疆多种形式的法律与习俗”。自 2011 年至今，任职于德国柏林国立图书馆东亚部。

两位出生于新疆的同胞成功就职于德国大学等部门，从他们的履历其实可以品味出，德国大学在削减部分传统学科的同时，却在加强一些学科。对于外来人口就业，德国各个机构一向控制非常严格。大学的位置，更是很少聘用外国人。但著名的哥廷根大学却聘用了来自中国维吾尔族学者。德国柏林勃兰登堡科学院，也在若干年前聘用了来自新疆的亚库普教授担任教授级研究员，

¹ 作者为北京大学外国语学院教授

² 这并非意味德国这一领域不再处于领先地位。以此学科而论，德国依然是最好的。

³ 回鹘文《弥勒会见记》是目前发现的最重要的古代维吾尔语文献，属于佛教类文献。古代维吾尔人曾经信仰佛教。宋元两代是佛教在回鹘人中鼎盛时期。在信仰佛教时期，回鹘人采用了以粟特文为基础而创制的回鹘文，以回鹘文取代了漠北时期使用的古代突厥文。佛教在新疆最后被伊斯兰教所代替，是在公元 14、15 世纪。伊斯兰教传入，回鹘文逐渐废弃不用，而开始使用阿拉伯字母的文字，察合台文诞生。参阅耿世民：《古代维吾尔语佛教原始剧本〈弥勒会见记〉哈密写本研究》，载于《文史》第十二辑，1981 年，第 211—226 页。

以接替著名的德国著名的突厥学学者 Peter Zieme。聘用来自中国维吾尔族学者担任大学的教师，一定有加强维吾尔语教学的需要。而这样的加强，反映了德国大学对“拥有未来”之学科的构想。

看到新疆博物馆提议与德国哥廷根大学合作开展研究，我的第一反应，即中方应派出梯队人才参加合作。因为根据一般情形，德国方面选择与博物馆等合作，主要看重我们的独特馆藏，看重中国才拥有的原始资料，通过对原始资料的研究，增强学科的实力，达到在世界范围内独领风骚的意义。而中国一方愿意与国外合作，更多是因为国内相关学科较弱，可利用原始资料，通过与国外合作，达到培养人才，加强学科建设之目的。

但是我发现，目前对回鹘文的研究以及突厥学科，在中国其实仅局限在中央民族大学。而北京大学等中国所谓一流大学，根本没有这样的学科。北京大学不仅现阶段没有维吾尔族教师，没有维吾尔语教学，而且未来也很难设立。目前状况：北京大学将汉语以外的语言教学，基本上归入了北京大学外国语学院。外国语学院的建制，使我们处于尴尬的状态。即使因为学科的需要，应该在北大开设维吾尔语教学，例如历史系边疆史、社会学系、宗教学系，其实皆需要安排维吾尔语课程。但是在北大，这样的课程是否应交给外国语学院完成呢？至少在德国，我没见过这么“排外”的建制，即把非本国语言类学科，统统纳入“外国语学院”。

这里应当说，如北大这样的国内一流大学，实际上影响着中国社会所倡导的文化倾向，主宰着中国社会的文化潮流，在中国具有学科引领的功能。北京大学、人民大学加大对国学的投入，而根本不设突厥学、现当代维吾尔语文学课程，在某种程度上，在社会大众层面，已将突厥学、维吾尔文学等排斥入弱势。这里不妨做个调查，中国的知识分子，饱读诗书的学者，有几个人知道维吾尔语的作家，了解当代维吾尔语诗人？据了解，北京正在兴建超大的国学殿堂，是否在这样的殿堂之侧，也能建立起类似“天山阿尔泰”之类的研究中心呢？仅以新疆维吾尔族而论，它的人口已超过千万人。

在中央民族大学之外建立针对新疆各民族文化的高层次的研究中心，在北大这样的大学中设立突厥学的学科，实际上更有助于国家的统一，有助于凝聚新疆地区各族人民。唯有充分尊重不同民族的文化，让它的人民为自己的文化感到自豪，人家才会有发自内心的认同感。建立这样的中心，更有利于提升普通民众对生活在中国境内不同文明的了解。实际上，汉族文化与历史悠久的维吾尔族文化之间，存在着多层次的不同，以维吾尔族为例的新疆各民族文化应得到充分的尊重。而这样的尊重不应仅仅存在于干部的口中，而应有高层次的推动，应得到高层次的研究、发扬。

这里应举出藏学中心这样的成功案例。建立于北京的藏学中心，最初大约是出于与达赖集团政治斗争的需要。虽然至今藏学中心的学术研究参差不齐，科研成果尚有不尽人意之处。但不能不承认的事实是，藏学中心作为高层次学术中心的存在，推动了国内藏学研究的进步。尤其是，当突发事件出现，藏学中心所发挥的作用是巨大的。2008年314事件之后，藏学中心立即派出了由学者担纲的调查小组，深入藏区寺院，为政府制定反分裂政策提供了依据。青藏铁路修成，一组围绕观察分析藏区生活结构变化的课题随即诞生。围绕藏学中心，近年来在北京还建成了西藏博物馆等，藏学中心也与国际学界开展了合作，例如与奥地利、日本开展的西藏贝叶经研究工作等¹。这些成绩不但在国际上提升了中国好形象，而且真正显示了中国现当代对不同文明的尊重，令国际学界知晓，藏学研究不仅在达姆萨拉（达赖所在地），而且北京也有。尤为重要的是，中国藏研中心的存在，无形中增加了中国老百姓对西藏文化的了解。北京内地，学习藏语的人远多于学习维吾尔语的。我去过西藏和新疆。拿西藏的安居房，与南疆的安居房相比较，西藏的安居房，似乎适应当地的民居，与当地文化基本协调。而南疆的安居房不类不伦。这其中其实反映

¹ 西藏收藏有来自南亚次大陆的古梵文贝叶经。这些贝叶经的照片其实早已通过各种渠道为外国学界所掌握。中国藏研中心通过与外国相关学术领域合作，实际上有“回收”的意义。毕业于北大梵巴专业的罗鸿受聘于藏研中心，参加了相关课题，在国际上获得赞誉，也是对北大梵巴专业所培养人才的肯定。

了藏学相对较强，而对天山阿尔泰各民族的研究远远滞后。

北大梵巴专业，虽然属于外语学院，但为了真正使我们的学科在国际上具备竞争力，出于专业学科建设的需要，我们特别引进了藏族学者一名。这名优秀的藏族学者，在北大开出了多种藏语课程（目前限制在古藏文），改写了北大无藏语课程的历史。开课以来，藏语课程在校内外广受欢迎。

借此《民族社会学研究通讯》，我呼吁在北京建立天山阿尔泰学研究中心。这样的中心耸立在北京，将有利于突厥学研究，促进对不同文明的了解，增强各民族对中央政府的向心力。

中国社会学会 民族社会学专业委员会
中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所

本期责任编辑： 马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn