

從「蕃客」到「回族」：泉州地區穆斯林族群意識 變遷的歷史省察*

張中復 **

摘要

福建泉州地區自唐代初期以來，便是伊斯蘭教（回教）自海路傳入中國東南沿海的重要據點之一。當時來華之西域穆斯林（回教徒），以其特有之宗教文化與聚居社群型態，被稱為帶有域外僑居者意涵的「蕃客」。自唐末至宋代，隨著「世居蕃客」現象的延續發展，都意味著包括泉州在內的中土穆斯林，其在文化特徵與社會互動形式上，都開始與周邊的漢族人群產生密切的交流關係。而其中唯一沒有產生變遷者，即為對於伊斯蘭教信仰的堅持。隨著蒙元時期域外期穆斯林大量遷居中國的高潮，以及明、清時期穆斯林「族」、「教」社會發展的定型化，泉州穆斯林亦納入到以「回回」與「回民」等具有我群認同意涵的族群範疇之中。

不過，自近代以來，泉州地區穆斯林的我群意識與宗教文化型態，由於明顯受到周遭漢文化長時期的強勢影響，因此開始產生「族」、「教」邊界的崩解現象，而成為中國內地穆斯林「漢化」的典型案例。然而，一九四九年以後，中共依其民族識別政策，將泉州地區穆斯林歸屬於少數民族化的「回族」，以便納入國家體制建構下的族群單位及其相關政策之中。本文即希望透過歷史的省察，藉由社會文化的變遷與適應，及其與國家或相關政治體制的互動等視角，企圖將泉州地區穆斯林族群意識變遷的特色予以研究分析，以做為整體觀察中國東南沿海地區族群關係史的案例之一。

關鍵詞：泉州、中國穆斯林、回族、族群意識

* 本篇論文於會中發表宣讀時，承蒙評論人國立台灣大學歷史學系李東華教授提供許多珍貴的修正改進意見。李教授於會後更寄來書面補充意見，以及本文未引用到的若干重要資料的參考書目，這些都對於本文的修改助益甚大，特此致謝。其後又再得兩位匿名審查委員提供史料解讀與相關修正意見，其對於本文問題意識的掌握與強化論述脈絡亦有所助益，在此一併致謝。

本篇論文部份研究內容，曾獲國科會九十四年度一般專題研究計畫補助，計畫主題為「近代中國西北伊斯蘭教門宦制度的發展歷程與社會適應」，計畫編號為 NSC 94-2411-H004-056，特此一併致謝。

** 國立政治大學民族學系副教授

一、前言

觀察中國歷史上外來宗教的傳入過程，應該只有伊斯蘭教（回教）同時兼具文化與族群二元並存的現象。這是因為伊斯蘭在中國近一千四百年的發展歷程當中，其宗教文化現象不僅在中土根殖並延續發展；同時，自唐、宋、元、明等朝代以來，大批域外穆斯林（伊斯蘭教徒）遷徙來華，其於不同時期中所呈現出的族群化（ethnicization）¹ 過程，之後一直影響到當代中國民族版圖的組成。近年來，西方學界對於域外穆斯林以離散式（diasporic predicament）的遷徙模式定居中土、並在各地形成「大分散、小集中」的聚居分布形態，稱之為「補綴式社群」（patchwork communities）。² 這一點，也凸顯出研究中國伊斯蘭教史在時空範疇上的多樣性與複雜性特色。

伊斯蘭教從陸路與海路傳入中國的過程中，無論從宗教文化的發展適應、與穆斯林的族群化過程看來，東南沿海地帶的重要性是不容忽視的。其中，福建泉州地區自唐代初期以來，便是具有上述特色的重要據點之一。當時來華之西域穆斯林，無論背景是阿拉伯人或波斯人，以其特有之宗教文化與聚居社群型態，被稱為帶有域外僑居者意涵的「蕃客」。自唐末至宋代，隨著「世居蕃客」現象的延續發展，都意味著包括泉州在內的中土穆斯林，其在文化特徵與社會互動形式上，都開始與周邊的漢族人群產生密切的交流關係。而其中唯一沒有產生變遷者，即為對於伊斯蘭教信仰的堅持。隨著蒙元時期域外期穆斯林大量遷居中國的高潮，以及明、清時期穆斯林「族」、「教」社會發展的定型化，泉州穆斯林亦納入到以「回回」與「回民」等具有我群認同意涵的族群範疇之中。

泉州做為東南沿海地區最具代表性的國際商埠，其優勢在南宋至元代期間

¹ 目前學界對此一名稱的用法並無較為一致的定義。在本文中，族群化概念的使用，係涵蓋包括歷史發展過程與當代面向等兩種範疇。對於穆斯林而言，無論是歷史上在華夏社會中所形成具有特殊宗教與文化屬性的族群（ethnic group），或是當代被視為法定少數民族的身分（如「回族」），其藉由我群認同所型塑出特有族性（ethnicity）的過程，都可視為族群化的概念。在一般人類學研究中國少數民族的著作中，像是美國的杜磊（Dru C. Gladney），即使用「族群化」、「民俗化」（folklorization）、「本土化」（indigenization）、「社會化」（socialization）與「政治化」（politicization）等概念來做為檢視當代中國少數民族「族性」現象的指標之一。參看：Dru C. Gladney, *Dislocating China: Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), pp. 99-367.

² Dru C. Gladney, "The Hui, Islam and state: A Sufi Community in China's Northwest Corner," in Jo-Ann Gross ed., *Muslim in Central Asia: Expressions of Identity and Change* (Durham and London: Duke University Press, 1992), p. 91.

達到頂峰。不過，自明代以降，此一優勢便明顯衰退以迄今。然而，做為東南沿海穆斯林族群與文化發展的重要據點，泉州的此一特色雖然並未隨之消退，但其變遷與適應模式卻形成十分特殊的發展趨勢。自近代以來，泉州地區穆斯林的我群意識與宗教文化型態，由於明顯受到周遭漢文化長時期的強勢影響，因此開始產生「族」、「教」邊界的崩解現象，而成為中國內地穆斯林「漢化」的典型案列。然而，一九四九年以後，中共依其民族識別政策，將泉州地區穆斯林歸屬於少數民族化的「回族」，以便納入國家體制建構下的族群單位及其相關政策之中。不過，近二十年來隨著經濟發展與宗教意識的強化，泉州回族亦展現出類似「宗教復振」與「民族復興」的現象。加上已漢化的來台泉州穆斯林後裔尋根式溯源研究成果的持續出現，這些都使得在當代觀察泉州伊斯蘭發展史，已具備著結合歷史學與民族學／人類學研究取向、並使之產生互動效益的重要意義。³ 本文即希望透過歷史的省察，藉由社會文化的變遷與適應，及其與國家或相關政治體制的互動等視角，企圖將泉州地區穆斯林族群意識變遷的特色予以研究分析，以做為整體觀察中國東南沿海地區族群關係史的案列之一。

二、Zayton 與 Djanfou：泉州海上交通的興起與中外史料記載的多樣性

東南沿海為中國中古時期海上交通最為發達的地區，同時也是伊斯蘭教最早傳入中國的區域。其中福建泉州成為海上交通與外來文化薈萃的樞紐，其重要性與影響，一直為研究中西交通史的學者所重視。有關泉州自唐末興起的背景的討論，像是古代福建地區的航海傳統、與唐代世界性海上貿易圈的形成等，⁴ 已成為學界定論。有關早期泉州的開發與地方建置沿革，重要的地方志書，如明代的《閩書》與清代的《泉州府志》中都已詳述。大抵於東漢末年起，泉州及其北部的福州地區均納入郡縣體制。隋平陳後，將當時的豐州建制更名為泉州，這便是泉州一名的由來。其後經唐睿宗景雲二年（711）與玄宗開元八年（720）等次的變更，泉州的地緣範圍才與今日閩南所屬一帶逐漸契合，並與閩北之福州（原閩州）概念有所區隔。⁵

³ 在這類著作中，大陸人類學者王銘銘的研究頗值得注意。王氏出身泉州，其在倫敦大學攻讀社會人類學博士學位時，即以泉州為其研究與田野考察的主題。其後王氏在其博士論文基礎上，完成《逝去的繁榮》一書，以結合歷史學的方法與視野，企圖用歷史人類學的角度來重新詮釋泉州文化與社會形態發展的特色與風格。該書一方面以歷史的縱向來解讀泉州古今之間在國家一邊陲脈絡中的區域屬性，以彌補人類學研究中「無時間感」(timeless) 的缺陷。另一方面，王氏透過當代文化研究的橫向觀察，就儀式中「歷史的真實」(historical truth) 等意涵的定位與思辨，來剖析泉州地方文化型塑過程中轉型與定位的不同思考面向及其意義。參考：王銘銘，《逝去的繁榮——一座老城的歷史人類學考察》（杭州：浙江人民出版社，1999），頁4、12、18。

⁴ 有關這方面的討論，參考：李東華，《泉州與我國中古的海上交通》（台北：學生書局，1986），頁5-34。

⁵ 相關沿革過程可參考：何喬遠編著，《閩書》（福州：福建人民出版社，1994），第一冊，卷七，〈方

泉州位於滬杭甬三角洲與珠江三角洲之間，自唐代海上交通興起後，這片東南沿海地區便成為中國最早接觸伊斯蘭教的地帶。無論從中外文獻或是古蹟遺留資料而言，泉州在解讀早期伊斯蘭教的入華過程中，一直都扮演著相當重要的角色。過去研究中國回教史的重要中外學者，如陳援庵與田坂興道等人，在討論伊斯蘭教傳入中國的各種時間說法時，「唐武德年間說」即是以泉州史料為主要的論述依據（詳述於後）。⁶ 即使以正史且接近信史的角度看來，《新唐書》所載：「（高宗）永徽二年〔按：651〕，大食王嚧密莫末膩始遣使朝貢，自言王大食氏，有國三十四年，傳二世。」⁷ 之內容（《舊唐書》略同），似已成為治中西交通史學界認定伊斯蘭教傳入中國最具代表性的時間點。不過，就如同研究其他外來宗教傳入中國的過程看來，單一時間點的認定僅只能說明為「有意義的接觸」，而不宜成為傳入前（無）與傳入後（有）的時間斷限。以永徽二年說為例，這是唐高宗與阿拉伯四大哈里發（Caliphate）時期中第三任哈里發烏斯曼（Uthman，在位 644-656）任內的「外交突破」，其政治意義顯然超過宗教意義。更何況陳援庵在其《唐時大食交聘表》中，已明白指出永徽二年（651）至德宗貞元十四年（798）的 148 年間，大食正式遣使來唐並見載於史冊者便有 37 次，至於遺漏未及記載者更不止此。⁸ 因此，將宗教傳入與接觸的時間點，與地緣區域特色以及相關社會人文環境變化一同加以觀察，這才能較整體地顯現出伊斯蘭教確切來華過程的特色與重要性。這一點，唐、宋時期的泉州與廣州等地所能提供的觀察面向的確是相當豐富的。

另一方面，早期西亞穆斯林來華日漸繁多，加上伊斯蘭教在東南沿海的傳播日益明顯，使得泉州自宋代以來，便不斷以「Zayton」一詞出現在歐洲與伊斯蘭史料的記載中。按 Zayton 應為「刺桐」一詞的音轉，但該詞所指究竟為何處，在十九世紀末到二十世紀初，中外學者的看法多為分歧。其中包括漳州的月港、海澄、揚州、杭州以及泉州等諸多爭議。⁹ 其後經張星烺、羅香林、布

域志·泉州府·晉江縣一》，頁 152-153；懷蔭布等修，《泉州府志》（台南：登文印刷局影本，1964），第一冊，卷三，〈建置沿革〉。

⁶ 除武德年間說之外，尚有隋開皇年間說、隋大業年間說、唐貞觀二年說、唐貞觀六年說與唐永徽二年說等。參考：陳援庵，〈回教入中國史略〉，收於氏著，《援庵史學論著選》（台北：木鐸出版社，1982），頁 219-221；田坂興道，《中國における回教の傳來とその弘通》（東京：東洋文庫，1964），上卷，頁 144-260。

⁷ 歐陽修等，《新唐書》（台北：鼎文書局，1976），第八冊，卷二百二十一，〈西域傳下·大食條〉，頁 6262。按此處之嚧密莫末膩，應為阿拉伯語 *Amir al-mu'minin* 之音譯，其意為「信士之領袖」（commander of the believers）。因為第二任哈理發烏瑪爾（Umar，在位 634-644）曾正式擔任過穆斯林部隊的統帥，故獲得此一頭銜。而張星烺認為嚧密莫末膩即是第三任哈理發烏斯曼（詳下），似有誤。不過，《新唐書》稱嚧密莫末膩來朝時，已「傳二世」，而《舊唐書》則記載為「歷三主矣」，可見後者內容較為正確。參考：張星烺，《古代中國與阿拉伯之交通》（台北：世界書局影本，1983；《中西交通史料彙編》，第三冊），頁 18；田坂興道，《中國における回教の傳來とその弘通》，上卷，頁 252；Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present* (London: The MacMillan Press, 1937), pp. 178, 344。

⁸ 陳援庵，〈回教入中國史略〉，頁 222。

⁹ 努爾，〈泉州艾哈瑪德墓碑兼「宰桐」名稱小考〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州

萊胥奈德 (E. Bretschneider) 與桑原鷺藏等人的研究，主張刺桐即泉州。¹⁰ 加上近年來，不少中古時期伊斯蘭史料譯本的問世，使得刺桐即為泉州之說目前已成定案。

刺桐花做為泉州最具代表性的植被，且因而成為代稱，其起源應在唐末。不少研究已從唐末的詩文材料如《全唐詩》中得到舉證，如陳陶的〈泉州刺桐花詠兼呈趙使君〉（卷七四六）、王穀的〈刺桐花〉（卷六九四）和曹松的〈送陳樵校書歸泉州〉（卷七一七）等皆是，並進而修正桑原鷺藏認為刺桐與泉州名稱上的關聯性是自五代中葉以後才開始的說法。¹¹ 不過，史料中刺桐一名與泉州結合，歐洲與伊斯蘭史料的記載的內容似乎更具代表意義。其中，歐洲史料應以十三世紀馬可波羅 (Marco Polo) 的記載最為重要，像是「(刺桐港) 印度一切船舶運載香料及其他一切貴重貨物咸蒞此港，……由是商貨寶石珍珠輸入之多，竟至不可思議，然後由此港轉販蠻子 (Mangi)¹² 境內。我敢言亞歷山大 (Alexandrie) 或他港載運胡椒一傳赴諸基督教國，乃至此刺桐港者，則有船舶百餘，所以大汗在此徵收稅課，為額極巨。」¹³ 毫無疑問的，在馬可波羅眼中，刺桐 (泉州) 已具當時世界第一大港的模樣。此外，十四世紀初義大利旅遊家鄂多立克 (Friar Odoric the Bohemian) 在其《東游錄》(The Eastern Parts of the World Described) 中，亦特別提及他親至刺桐 (泉州) 的所見所聞，包括當地「偶像教」(佛教) 寺院的情況。¹⁴ 除上述兩部較為人知的資料外，在元朝時羅馬教會對於中國的宣教過程中，刺桐 (泉州) 亦是重要的地區之一，因此也留下不少相關材料。例如元成宗大德十一年 (1307)，教皇克萊孟地五世 (Clement V) 便任命安德魯 (Andrew of Perugia) 等人東來為刺桐港主教。而安德魯所留遺札亦詳述基督教在當時泉州傳布的情形。¹⁵

歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》(福州：福建人民出版社，1982)，頁 25。

¹⁰ 參考：張星烺，〈泉州訪古記〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁 8-12；桑原鷺藏著、陳裕菁譯，《蒲壽庚考》(北京：中華書局，1954)，頁 44-45；羅香林，《蒲壽庚研究》(香港：中國學社，1959)，頁 114、120；E. Bretschneider, *Medieval Researches from Eastern Asiatic Source* (London: Routledge & Kegan Paul, 1976), Vol. 1, p. 187。

¹¹ 李東華，〈泉州與我國中古的海上交通〉，頁 47-48；努爾，〈泉州艾哈瑪德墓碑兼「宰桐」名稱小考〉，頁 25-26。有關刺桐花的特色，唐文宗太和年間進士、曾任高州 (今廣東茂名附近) 刺史的房千里，曾於其著之《投荒雜錄》中敘述為：「刺桐花狀，比圖畫者不類。其木為材，三四月時，布葉繁密。後有赤花，間生葉間。三五房，不得如畫者紅芳滿樹。」收於《古今說部叢書》(上海：上海文藝出版社影本，1991)，第二部，第四集，頁 1。

¹² 或譯寫成 Manzi，原為中世紀伊斯蘭史料中對於南方中國的稱呼用語。

¹³ 沙海昂註、馮承鈞譯，《馬可波羅行紀》(台北：台灣商務印書館，1962)，上冊，頁 609；A. C. Moule and Paul Pelliot, *Marco Polo: The Description of the World* (London: G. Routledge, 1939), pp. 351-352。

¹⁴ 鄂多立克，〈鄂多立克東游錄〉，收於何高濟譯，《海屯行紀·鄂多立克東游錄·沙哈魯遣使中國記》(北京：中華書局，1981)，頁 65-66。英譯本：The Eastern Parts of the World Described, in Sir Henry Yule, *Cathay and the Way Thither* (London: Hakluyt Society, 1913-16), Vol. 2, pp. 183-184。

¹⁵ 張星烺，《古代中國與歐洲之交通》(台北：世界書局影本，1983；《中西交通史料彙編》，第二冊)，頁 127-128、132。安德魯遺札英譯本亦收入：Christopher Dawson, *The Mongol Mission* (London and New York: Sheed and Ward, 1955), pp. 235-237。此外，張星烺書頁 149-152 亦記載元順帝至正十

而在伊斯蘭史料方面，十三世紀末阿拉伯地理學家阿伯爾肥達（Abulfeda, 1273-1331），曾在其著作《地理書》（*Geography*）中提到「泉州（Shinju）當今又稱刺桐（Zaitun），為中國諸港之一，港口皆有稅關。」¹⁶ 繼阿伯爾肥達之後，十四世紀著名的阿拉伯歷史學者伊本·白圖泰（Ibn Battuta, 1304-1377），在其旅遊中國的過程中，亦留下對於刺桐（泉州）的諸多印象。¹⁷ 在波斯史料方面，十三世紀末伊利汗國宰輔拉施特（Rashid al-Din, 1247-1317）在其著名的史書《史集》（*Jami ut-Tavariikh*）中，在論及忽必烈及其世系以及漢地的制度時，曾提到「福州省」的船舶停靠港灣是刺桐（泉州），當時的長官是一位名叫別哈丁·昆都即（Baha al-Din of Qunduz）的色目人。¹⁸ 由此可見，刺桐一名在歐洲與伊斯蘭史籍中出現，應是元代以來的結果。即使在此之前，伊斯蘭史料中曾出現類似的名稱如 Djianfou，但其是否為泉州仍有待商榷。（詳下段）不過，西元十世紀時，由未具名作者所寫成的波斯文地理書《世界境域志》（*Hudud al-Alam*），其第九章在描述中國（Chin or Chinistan）時，完全沒有提到東南沿海一代的大港如廣州與泉州等。此一現象，在該書英譯者兼著名中亞—蒙古史地專家敏諾斯基（V. Minorsky）眼中是頗為不解的。¹⁹

儘管如此，除文獻資料之外，近年來考古成果亦直接發現刺桐一名即為泉州的證據。一九五六年在泉州通淮門外所發現的〈艾哈馬德墓碑石〉，其波斯文刻文中有「艾哈馬德·本·和加·哈吉姆·艾勒德死於艾哈馬德家族母親的城市——刺桐城。生於（伊斯蘭曆）六九二年（1292-1293），即龍年（元至元二十九年，壬辰），享年三十三歲。」²⁰ 此一內容更證明了刺桐—泉州的密切關係。

除了上述域外史料中有關刺桐—泉州地名的考證外，中外學者另一個討論的重點則在於 Zayton（Zaitun、Zaytun or Caiton）一詞的原意，及其與「刺桐」對音所產生的類比誤差。按 zayton 原為阿拉伯語「橄欖」之意，其在波斯語中

三年（1353），義大利旅遊家馬黎諾里（Marignolli）自東方歸來，遞呈元朝國書於教皇英奴森德六世（Innocent VI）之事，其中有論述其曾涉足刺桐（泉州）及其觀察的記載。

¹⁶ 張星娘，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁 175；Yule, *Cathay and the Way Thither*, Vol. 1, p. 256。不過，張星娘也指出阿伯爾肥達完全將廣府，廣州，澱浦，杭州諸音混亂為一，且又無分解能力，因此對於其書的評價有限。（張星娘，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁 178）

¹⁷ 埃及教育部頒、馬金鵬譯，《伊本·白圖泰游記》（銀川：寧夏人民出版社，1985），頁 551。

¹⁸ 拉施特主編，余大鈞、周建奇譯，《史集》（北京：商務印書館，1985），第二卷，頁 332。（第二卷）英譯本：Rashid al-Din, trans. by John Andrew Boyle, *The Successors of Genghis Khan* (New York: Columbia University Press, 1971), p. 282。

¹⁹ Trans. by V. Minorsky, *Hudud al-Alam 'The Regions of the World': A Persian Geography 372 A. H./982 A. D.* (Karachi: Indus Publications, 1980), p. 227.

²⁰ 參考：〈艾哈瑪德墓碑石〉，收於福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》（銀川：寧夏人民出版社，1984），頁 20-21；努爾，〈泉州艾哈瑪德墓碑兼「宰桐」名稱小考〉，頁 23-24。

作 zeytoon，兩者意義相同。²¹ 故前述元代泉州基督教主教安德魯所留遺札中，認為刺桐一詞為波斯語的說法亦非誤解。²² 法國漢學家費瑯（Gabriel Ferrand）就曾指出，刺桐（tseu t'ong）這個中文詞彙轉寫為阿拉伯文的形式為 zitun，指的是泉州，而在阿拉伯文中總是用推類的方法被錯誤的讀作阿拉伯文的同形異義字 zaytun（橄欖）。²³ 此一情況，應是當「刺桐」這個泉州別稱被早期到達東南沿海的穆斯林接觸之後，很自然地便和阿拉伯—波斯語中發音相當近似的「橄欖」一詞產生聯用關係，以取代在拼音上較為困難的「泉州」。同時也可以推斷，這個最早由伊斯蘭世界所產生的「刺桐—Zayton」對應稱呼，其後也被中古時期的歐洲人所採納。另一方面，民國時期重要的穆斯林學者馬堅，曾考證 zaytun 一詞早在唐代段成式所撰的《酉陽雜俎》一書中便已出現，當時譯為「齊墩」，為出產在波斯、拂林一帶並可以榨油的木本植物。馬堅認為從植物特性來看，齊墩一詞的譯法並不確切，故應改譯為「梓橄」。²⁴ 他同時也提到，阿拉伯人把泉州緞子稱為 zaytuni，這個名詞隨著阿拉伯人所販賣的泉州緞子一同傳入歐洲，其後便成為歐洲各種語言，如義大利語、法語、英語等語中緞子一詞的語源。²⁵

相較於刺桐—Zayton 一詞，中古時期伊斯蘭史料中所出現的 Djanfou，其音、義是否就是泉州，則仍然有所爭議。西元九世紀中葉，阿拉伯阿巴斯朝（Abbasid）驛政官兼地理學家伊本·胡爾達茲比赫（Ibn Khordadbeh, 820-912）所著之《道里邦國志》（*Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik*）²⁶ 一書，其於〈到東方去的海上航程〉一章中提到中國東南沿海城市如 Khanfou、Djanfou 與 Kantou 等地名，因此長期以來便被研究中西交通史的中外學者所注意。上述三個地名中，Khanfou 為廣府（廣州），Kantou 為江都（揚州），兩者應無較大爭議。唯獨 Djanfou 究竟所指是否為泉州，則有不同的說法。早期治中西交通史的中外學者，如張星烺與桑原鷺藏等人，都考證並斷言 Djanfou 即為泉府（泉州）。²⁷ 不過近年來，學者蘇基朗結合韓振華等人的論點，就史料辯證、地緣關係以及阿

²¹ 分別參考：北京大學東方語言系阿拉伯語教研室編，《阿拉伯語漢語詞典》（北京：商務印書館，1989），頁 534；北京大學東方語言文學系波斯語教研室編，《波斯語漢語詞典》（北京：商務印書館，1989），頁 1263。

²² 張星烺，《古代中國與歐洲之交通》，頁 132。

²³ 費瑯編，耿昇、穆根來譯，《阿拉伯波斯突厥人東方文獻輯注》（北京：中華書局，1989），上冊，頁 27-28。

²⁴ 馬堅，〈齊墩、橄欖、刺桐與泉州城〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁 19-20。

²⁵ 馬堅，〈齊墩、橄欖、刺桐與泉州城〉，頁 21。

²⁶ 過去中文另譯《道程及郡國志》、《省道記》。英文譯名為 *The Book of Routes and Provinces*。由於該書目前已有從阿拉伯文直譯的完整中文譯本，其名為《道里邦國志》，故本文沿用此一譯名。

²⁷ 張星烺此處譯為蔣府（Janfu），參看張星烺，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁 145-146。有關桑原鷺藏主張 Djanfou 即為泉州的論調整理與討論，參考：蘇基朗，〈九世紀阿拉伯文獻所載 Djanfou 地望考辯〉，收於氏著，《唐宋時代閩南泉州史地論稿》（台北：台灣商務印書館，1991），頁 37-49。

拉伯語拼音等角度，來強調《道里邦國志》中的 Djanfou 應為「閩府」（即福州），而非部份中外學者之前所認定的泉州。²⁸ 按蘇氏的說法確實有其說服性，尤其是點出古代阿拉伯文獻在傳抄過程中，阿語長元音「a、i、u」較不容易產生音轉變化，但輔音「dj、kh、m」的字母書寫形式確容易產生混淆現象，是相當值得參考的論證。尤其近年來大陸學界已將《道里邦國志》阿拉伯語的完整本直接譯為中文。以往華人學者從節譯本或轉譯本中所看到的 Djanfou，在這部新的譯本中其原文居然為「漢久」（Khanju），兩者差異頗大。雖然譯者不排除 Khanju 為杭州，但卻與前後描述事物不相吻合，故對於其確切地點有所保留。²⁹ 總之，Zayton（刺桐）雖不會像 Djanfou 在阿拉伯語文獻的傳抄過程中容易產生混淆的現象，但以上的論述都說明泉州在中古時期海上交通史的研究領域中，有關域外（歐洲、伊斯蘭）史料所呈現出的多樣性與複雜性，仍應是須特別加以注意的現象。

除了以上較為傳統的資料論述外，近年來西方學界所發現的十三世紀新史料《光明之城》（*The City of Light*）一書，更印證了刺桐即泉州的說法。³⁰ 雖然這本「猶太人觀點」下的泉州見聞錄其內容真偽仍有所爭議，但仍然將當地宗教、文化與民族的多元屬性留下了十分豐富且生動的描述記錄。不可否認的是，泉州在一千多年前以降，自唐代至元代的區域發展的黃金時代中，伊斯蘭文化、基督教文化、猶太文化、印度文化、摩尼教文化、中國傳統文化這些歷來被視為不可能在同一時空裡兼容的文化模式，似乎更能說明檢視中國歷史上「文化多元主義」（cultural pluralism）現象，確實在古代泉州得到具體的驗證。³¹

三、靈山聖墓與四賢：早期泉州穆斯林意象的「真實」與「假借」

做為研究中國古代海上交通史的重要觀察點，泉州之所以具備一定的特色與優勢，一方面是因為地緣關係的重要性以及長久的歷史時間縱深。另一方面，則是從伊斯蘭教史的發展角度而言，當代泉州同時具有以下四個要素，即：一、

²⁸ 蘇基朗，〈九世紀阿拉伯文獻所載 Djanfou 地望考辨〉，頁 53-54。

²⁹ 伊本·胡爾達茲比赫著，宋峴譯注，《道里邦國志》（北京：中華書局，1991），頁 72。同一處另外兩個地點譯為「漢府」（Khanfu）與「剛突」（Qantu），和前文中所提到的 Khanfou、Kantou 的拼音差異不大，且分別譯註為廣州與江都，基本上都符合以往相關研究的定論。

³⁰ 該書相傳為義大利猶太商人雅各·德安科納（Jacob D'Ancona）於西元一二七一年（南宋度宗咸淳七年）來到「光明之城」—泉州的見聞錄。該書手抄本後為英國學者大衛·賽爾本（David Selbourne）所得，在其協助下於一九九年正式出版英文編譯本。由於雅各·德安科納來華時間比馬可波羅還要早四年，同時史上對其並無相關記載，加上《光明之城》一書內容所涉及的史實與宗教闡釋內容頗有爭議性，因此該書是真是偽、或是曾遭後世加工等問題還有待進一步的考證。但不可否認，中古時期西方及伊斯蘭世界中所論及的刺桐即為泉州，這在《光明之城》一書問世後應更為定案。參考：雅各·德安科納著，大衛·賽爾本編譯，楊民、程鋼、劉國忠、程薇譯，《光明之城——一個猶太人在刺桐的見聞錄》（台北：台灣商務印書館，2000），〈導讀〉、〈中譯本序一、二〉，頁 1-14。

³¹ 王銘銘，《逝去的繁榮》，頁 76-77。

正史與傳統地方志等文獻材料（含家譜、宗譜）；二、域外史料（歐洲與伊斯蘭世界）；三、重要歷史古蹟（伊斯蘭建築、古墓與碑刻）；³² 四、穆斯林族群聚落等。因此，若要鉤勒出泉州伊斯蘭教發展與穆斯林族群化過程的完整面貌，這從這四個要素著手，並產生相互運用的效果，則成為研究過程中不可避免的趨勢。其中，具有代表性的歷史古蹟所寓含的地方史和宗教史意義，及其與穆斯林族群意識之間所產生的連帶關係，以今日的研究視野看來，都包括了所謂的「真實」與「假借」這兩種不同的意涵。這可以從著名的靈山聖墓與「四賢」的例子來加以說明。

靈山聖墓位於泉州東南約兩公里的山崗上，其構成以兩座造型突出的墳塋為主，附近尚包括若干石碑、石刻與其他較不顯著的伊斯蘭教古墓。靈山聖墓多年來成為伊斯蘭教傳入泉州最主要的象徵性古蹟，甚至被視為伊斯蘭教最早傳入中國的證據之一，其重要性向來被研究中西交通史與中國伊斯蘭教史的學者所重視。按靈山聖墓的歷史價值，主要是依據明末何遠喬所編撰的《閩書》，其第七卷〈方域志〉中有以下著名的記載，其間並論及另一名寺清淨寺之事跡：

自郡東南折而東，遵湖岡南行為靈山。有默德那國二人葬焉，回回之祖也。回回家言：默德那國有嗎喊叭德聖人，生隋開皇元年，聖真顯美，其國王聘之，御位二十年，降示經典，好善惡惡，奉天傳教，日不曬曝，雨不濕衣，入火不死，入水不漸，呼樹而至，法回而行。門徒有大賢四人，唐武德中來朝，遂傳教中國。一賢傳教廣州，二賢傳教揚州，三賢、四賢傳教泉州，卒葬此山。然則二人，唐時人也。二人自葬是山，夜光顯發，人異而靈之，名曰聖墓，曰西方聖人之墓也。其在郡城，有清淨寺云。元三山吳鑿《清淨寺記》：「西出玉關萬餘里，有國曰大食。……宋紹興元年，有納只卜穆茲喜魯丁者，自撒吶威從商舶來泉，創茲寺於泉州之南城。……至正九年，閩海憲僉赫德爾行部至泉。攝思廉夏不魯罕丁命舍刺甫丁哈梯卜領眾分訴憲公，任達魯花赤。高昌楔玉立至，議為之徵復舊物。眾志大悅。於是里人金阿里願以己貲一新其寺，徵余文為記，其略如此。」碑末言：「夏不魯罕丁年一百二十歲，博學有才德，精健如中年。其曰攝思廉，猶言主教也。其曰沒塔完里，猶言都寺也。墓之東，有比丘塔院。皇朝嘉靖間，尤烈棄官借隱焉。都御史汪道昆行部往謁，……門左盤石，可觴坐百人，中閣一巨石，撼之兀然動。郡守周道光名之曰碧玉毬……。」³³

按此一記載內容，多年來一直被研究中西交通史與泉州伊斯蘭教史的學者所引用，前述有關伊斯蘭教傳入中國的「唐武德年間說」也是以此為依據。不過，《閩書》此處論及聖墓墓主為唐初東來的穆罕默德門徒（四大賢人中的第

³² 泉州目前經整理出來的伊斯蘭教碑刻約兩百多件，主要分為兩大類，一為清真寺建築石刻，一類為墓葬建築石刻。其刻文以阿拉伯文為主，部份為波斯文和突厥文，有的混刻漢文、波斯文、阿拉伯文於同一碑中。碑文紀年以伊斯蘭曆法（回曆）為主，各別的碑用波斯文記錄伊斯蘭曆和中國的農曆，兩者換算相當精確。至於碑文內容與書寫形式也相當多元。參考：福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，〈前言〉，頁3-4。

³³ 何遠喬編著，《閩書》，第一冊，卷七，〈方域志·泉州府·晉江縣一〉，頁165-167。

三、四人)並傳教於泉州的說法,在其他的方志史料中,不僅沒有更詳細的佐證,³⁴同時其相關年代背景的差異、確否真有其人與泉州當時是否已具體傳入地點的條件等,都一向都為學界所質疑。³⁵在這些考證研究中,學者們基本上都如陳達生所言,何遠喬《閩書》的記載,「其述靈山伊斯蘭教徒陵墓存在是事實,論其年代則虛矣。」³⁶另一方面,陳氏另列舉一般研究者不易見到的史料《閩書抄》內容與《閩書》相互比對,同時也將靈山聖墓前元英宗至治二年(1322)所立的〈重修墓阿拉伯文碑〉的譯文與《閩書》和《閩書抄》一同考證。陳氏的努力,不僅讓靈山聖墓史料的研讀內容得以拓展,同時也使此一關於早期泉州穆斯林意象「真實」與「假借」論證的傳說,獲得更有意義的解讀。

明崇貞二年的《閩書抄》中載有:「回回主教沙謁儲、我高仕者,默德那人。其師曰嗎喊叭德(《一統志》作謨罕目驀德)。……奉天傳教約四十年。唐武德中,遣徒四撒霞叭(猶華言大賢)來朝京師,有旨留教中國。而沙謁儲、我高仕兩人者教泉州(其一賢教廣州、二賢教揚州)。……以故,世主悅其說,敕所在建禮拜寺奉之。此兩人住泉,自營兆郡東郊靈山。後化去,其徒葬之。傍穴,高弟世許吧吧者附焉……。」〔按:引文中括弧內文字為陳氏所加。〕³⁷如果《閩書》與《閩書抄》如蘇基朗所言為同源史料,³⁸雖二者不能互證,但卻能提供更多有關靈山聖墓傳說的象徵意義及其解釋。《閩書抄》此一記載中最重要線索,是提到「撒霞叭」這個頭銜與「沙謁儲、我高仕」這兩個名稱。經陳達生的考證,「撒霞叭」為阿拉伯語 Sahabat,其義為同伴、友人,早期專指先知穆罕默德的追隨者(輔士),之後泛指崇信伊斯蘭教的人,或有德性的教徒。而「沙謁儲」的阿拉伯語讀音為 Said,原為穆罕默德聖裔的專稱,後衍生為「先生」、「閣下」之意,亦通用為人名,一般譯為「賽義德」。至於「我高仕」(Waqqas)則是人名。所以《閩書抄》中「撒霞叭」這個頭銜與「沙謁儲、我高仕」這兩個名稱應指一人,而且與傳說中到廣州宣教的大賢「撒哈八·

³⁴ 在清代所修的《泉州府志》中,也有對於靈山聖墓的簡單描述,其曾引用文中提到的明嘉靖年間擔任泉州知州的周道光的記述,認為聖墓墓主身分不明,其曰:「靈山聖墓也,考之郡乘不載,……蓋自異域之教,流入中土,有回回教者,其始祖不知何代氏姓,樂此邱而藏焉。」參考:懷蔭布等修,《泉州府志》,第一冊,卷六,〈山川一〉,頁38。

³⁵ 參考:陳達生,〈泉州靈山聖墓年代初探〉,收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編,《泉州伊斯蘭教論文選》,頁168-169;蘇基朗,〈靈山聖墓年代考辨〉,收於氏著,《唐宋時代閩南泉州史地論稿》,頁63-79;張星烺,〈泉州訪古記〉,頁14-15;田坂興道,《中國における回教の傳來とその弘通》,上卷,頁178-121。

³⁶ 陳達生,〈泉州靈山聖墓年代初探〉,頁170。

³⁷ 陳達生,〈泉州靈山聖墓年代初探〉,頁168。

³⁸ 按《閩書抄》作者佚名,但經蘇基朗研究,其與《閩書》雖屬兩份文獻,其資料來源確無異致,因而也不可互證。《閩書》初稿原搜羅許多虛妄神怪的故事,其後陸續修定時刪去不少,其中部份保留在《閩書抄》內。此書內容雖屬神怪之談,不足登《閩書》這類比較嚴肅的志乘的大雅之堂。做為獨立成冊的志怪說部,卻不無可資談助的價值,所以它所載的部份傳說素材也得以保存至今。參考:蘇基朗,〈靈山聖墓年代考辨〉,頁78-79。

撒阿的·幹葛思」為同名的中文異譯而已。³⁹ 而「撒哈八·撒阿的·幹葛思」一名亦出現在《明史》〈西域傳〉，⁴⁰ 以及明武宗正德二年（1507）泉州所立的〈重立清淨寺碑〉的銘文中。⁴¹ 這些都證明此說與當地地方史料之間已產生一定的結合關係。

在中國穆斯林民間傳說中，早其阿拉伯的「大賢」們奉先知穆罕默德之命來中國宣教之事蹟，雖不正式見諸於同時期的中國正史與伊斯蘭史冊，但其卻隨著伊斯蘭教來華發展日益穩定之際，逐漸由明代以來的地方史料中浮現。像是前述的《閩書》、《閩書抄》是如此，清咸豐年間長沙穆斯林藍煦所著的《天方正學》中的「賽爾弟、旺各師率從者百餘人東」，⁴² 以及同是清代爭議甚多的《回回原來》中的「該思、吳歪思與噶心等三人」⁴³ 也都是屬同類材料。即使清代所修的《明史》〈西域傳〉中曾提及大賢「撒哈八·撒阿的·幹葛思」之名，想必也是採納已在民間廣為流傳的說法，而非建立在新史料的基礎之上。這一點，就如同何喬遠於《閩書》中收錄像靈山聖墓這類的地方傳說，是基於「與乎恢誕其偉，或有或無之事，莫不羅網，亦或觀方採勝之助也」⁴⁴ 的心態，兩者的情形十分近似。

除對於《閩書》、《閩書抄》中三賢、四賢傳說的解讀外，陳達生亦將靈山聖墓前元英宗至治二年（1322）所立的〈重修墓阿拉伯文碑〉的譯文加以對證補充。

³⁹ 陳達生，〈泉州靈山聖墓年代初探〉，頁 169。按我高仕、幹葛思又譯作宛葛思、幹哥士、旺各斯、旺個師、萬尕斯、幹葛斯、宛各師、萬朵斯、幹歌思、挽個士等。相傳為唐武德年間（一說貞觀年間）來長安宣教並建清真寺的重要人物，其後再至廣州等地宣教並歿於當地。現在廣州有其墓塋，陵園門額阿拉伯文石刻為「艾比宛葛素陵園」，為當地重要的伊斯蘭教古蹟。參考：〈宛葛思〉條，收於楊惠雲主編，《中國回族大辭典》（上海：上海辭書出版社，1993），頁 739；中元秀、馬建釗、馬達達等編，《廣州伊斯蘭古蹟研究》（銀川：寧夏人民出版社，1989），頁 222。

⁴⁰ 張廷玉等，《明史》（台北：鼎文書局，1976），第十一冊，卷三百三十二，〈西域傳四·默得那〉條，頁 8625。

⁴¹ 其前後文為：「隋開皇七年，有撒哈八·撒阿的·幹葛思者自大寔航海自廣方，建禮拜寺於廣州，賜號懷聖寺……。」全部碑文收錄於：福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁 11。該碑位於泉州另一著名古寺艾蘇哈卜寺中，而非清淨寺中。有關兩寺淵源及其被誤認的原由，陳達生已加以考證並釐清。（見同書頁 8-10）

⁴² 張星烺，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁 76。

⁴³ 《回回原來》一書來源有二，一說為清康熙三十六年（1697）親征厄魯特蒙古噶爾丹返回時賞賜給回教徒總兵馬某的，另一說為漢英公劉三傑（此人事蹟不明）所撰。其藉「唐王夜夢一纏頭追趕妖怪闖入宮中，纏頭為西域回回，於是遣使者到西域見回王」一事，來描述伊斯蘭教傳入中國的過程始末。張星烺認為該書雖「其詞鄙俚，多屬可笑」，但「荒山蕪草之中，時能得見鑛苗、江邊污泥，被沙則能揀金。」（張星烺，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁 75）。此處所參考之《回回原來》版本為清末民間自刻本，其後書「光緒甲午年重抄奉求山東來州府掖縣鮑開廷老先生代筆」。有關三人來華說，該書第六頁載：「往來至半途，該思、吳歪思二人不服水土而死，只存噶心一人，山川跋涉，受盡勞苦，乃至中國。」又據第二十五頁所記，噶心日後於長安傳道。

⁴⁴ 語出《鏡山全集》，卷二十六，〈閩書論載·方域志〉，間引自：蘇基朗，〈靈山聖墓年代考辨〉，頁 79。

按此碑文為靈山聖墓區最早的文字記載資料，其譯文最早有張星烺自英文轉譯之成中文的版本，後有陳達生較新的中文譯本。⁴⁵ 其中譯文提到聖墓墓主「此二人在法厄福爾時代來到這個國度，據傳為有善行者，因而由塵世抵達永世」之語，基本上對於聖墓年代提出更為確切的證據。這其中最關鍵的詞彙為「法厄福爾」。依陳達生解釋，阿拉伯語「法厄福爾」(faghur)源於古波斯文 bagh-pur，其意為「天子」或「神的兒子」，其中世紀時為波斯—阿拉伯典籍中為對中國皇帝的專稱。⁴⁶ 這個稱謂在前一節中所提到的九世紀中葉伊本·胡爾達茲比赫所著之《道里邦國志》，以及十三世紀末阿拉伯地理學家阿伯爾肥達的《地理書》等文獻中獲得映證。陳氏因此斷言，以「法厄福爾」做為中國皇帝的專稱不會早於西元九世紀中葉。因此，靈山聖墓二位穆斯林墓主來到泉州的年代上限，應不早於此時。⁴⁷ 按陳達生此說，確實讓靈山聖墓的年代爭論擺脫「唐代古墓」的可能性，且更加凸顯後代人假借盛唐伊斯蘭教東來的開創性背景，以強化泉州在方面的獨尊地位。或者如中國西北伊斯蘭教派門宦學權威馬通所說，「法厄福爾」指的是「唐朝皇帝」而非「宋朝皇帝」，⁴⁸ 因此，靈山聖墓的墓主或許是唐代來華的阿拉伯傳教士，但因年代久遠且事跡失傳，所以後來被附會渲染成「四賢」之一。此外，前一節中提到十世紀時，由未具名作者所寫成的波斯文地理書《世界境域志》，其中論述中國的部份亦多次提及「法厄福爾」—中國皇帝 (faghfur-i Chin)。只是作者在解讀上把中國皇帝的祖源，與中世紀波斯東北部法里古尼王朝 (Farighunids) 的世系混為一談，⁴⁹ 而成為自我中心的附會之說。

除年代問題外，靈山聖墓另一個討論焦點便是對於東來「四賢」現象的解讀。事實上，從本節前面的論述中，無論是此四人的真實身分（或僅為一人，即廣州的撒哈八·撒阿的·幹葛思），及其相對的地緣關係（廣州、揚州、泉

⁴⁵ 此碑豎立於聖墓柱廊正中部，輝綠岩石琢成，寬 55.5、高 110、厚 12.5 釐米。頂部成弧形，碑面分成十格，陰刻阿拉伯文。參考：福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁 55。新譯文為：「穆斯林集體重修了這座吉祥的墳墓，此舉為贏得尊貴的真主的喜悅和豐盛的報酬，並祈求真主的憐憫和祝福，願真主護佑他們。此二人在法厄福爾時代來到這個國度，據傳為有善行者，因而死後由塵世抵達永世。人們因虔信他倆能賜福，一但遭遇艱難，進退維谷，即前來瞻禮，祈求默示光明，並有奉獻，俱獲益，平安回返。此紀念碑寫於（伊斯蘭曆）七二二年齋月（公元一三二二年九月，元至治二年，壬戌）。」

⁴⁶ 在目前的波斯語中，仍然保有 faghfoor 這個名詞，其意有二，一為伊朗人對古代帝王的稱號，即天子；其二為中國一種優質瓷器名。參考：北京大學東方語言文學系波斯語教研室編，《波斯語漢語詞典》，頁 1728。

⁴⁷ 陳達生，〈泉州靈山聖墓年代初探〉，頁 171-173。

⁴⁸ 馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》（銀川：寧夏人民出版社，1986），頁 222。

⁴⁹ Trans. by V. Minorsky, *Hudud al-Alam*, p. 84. 可能是因為 faghfur-i Chin 拼讀與法里古尼王朝始祖 Faridhun 接近之故，所以才會有此附會之說。法里古尼王朝為西元九到十世紀統治波斯古茲干 (Guzgana, 在今阿富汗西北部) 地區的地方性王朝，有關其歷史，譯者敏諾斯基在 *Hudud al-Alam* 的譯文之後的「註釋」(Commentary) 部份有所詳述 (頁 174-175)。並參考：V. V. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion* (Philadelphia: Porcupine Press Inc., 1968), p. 79。

州)的探討,是很難以信史的角度來加以深究的。但「四賢」是否還有其他的隱喻意涵,這便具有特殊的研究意義。在這方面,田坂興道的觀點是值得注意的。他依據清代回教學者的文獻,如前段所引咸豐時藍煦的《天方正學》、乾隆時金天柱的《清真釋疑補輯》等,有論及先知穆罕默德去世後,有所謂「四配大賢」及「四大掌教」的說法,這有可能是《閩書》「四賢」說得以附會的來源。此說的重要性亦引起蘇基朗的認同。⁵⁰ 依據《清真釋疑補輯》下卷所載:「聖人去世,配賢阿補白克爾、歐默爾、歐思茫、爾里,相繼襲位。……聖人去世,道傳配賢四人。四配之後,傳與哈迺飛、沙非爾、馬立克、哈白里四大掌教。中國之清真教統,即哈迺飛所傳也。當隋文帝時,……天方國生聖人,求之入中華弗許,聖乃使宛葛斯等由南海達廣東,備述盛意。」⁵¹ 以及《天方正學》卷七中的「四配大賢」係指「大賢額補白克爾,大賢歐墨勒,大賢歐士禡尼,大賢爾理。」⁵² 的說法,可以很明顯得知,「四配大賢」即早期伊斯蘭教史上承襲穆罕默德正統的四大哈里發—阿布·別克(Abu Bakr,在位632-634)、烏瑪爾(Umar,在位634-644)、烏斯曼(Uthman,在位644-656)與阿里(Ali,在位656-661)。至於「四大掌教」部份,則是伊斯蘭教法(Shari'ah)中遜尼派(Sunni,正統派)四大教法學派(madhhab)的創建者,即哈乃斐學派(al-Hanafiyet)的Abu Hanifat(d.767)、沙斐儀學派(al-Shafiyat)的Muhammad ibn Idris al-Shihafit(d.820)、馬立克學派(al-Malikifat)的Malik ibn Anas(d.795)、以及罕百里學派(al-Hanbaliyat)的Ahmad ibn Hanbal(d.855)。⁵³ 由於中國伊斯蘭是屬於遜尼派(即尊奉四大哈里發為穆罕默德的正式傳人),教法學派中雖四派均尊,但由於哈乃斐學派「乃中和之道,能成吾聖人之統」,⁵⁴ 故在中國被認為是四學派之首。

無庸置疑的,不論是穆罕默德正式繼承者的「四配大賢」,或是四大教法

⁵⁰ 田坂興道,《中國における回教の傳來とその弘通》,上卷,頁186;蘇基朗,〈靈山聖墓年代考辨〉,頁76。

⁵¹ 金天柱,《清真釋疑補輯》(光緒乙酉春成都清真寺藏板),下卷,頁11-12。按金天柱(字北高)曾任乾隆朝翰林院四譯館教習二十餘年,曾著《清真釋疑》一書。該書後於咸豐、同治年間為唐晉徵增訂重刻,名為《清真釋疑補輯》。

⁵² 藍煦,《天方正學》,卷七,〈四配大賢〉,間引自:田坂興道,《中國における回教の傳來とその弘通》,上卷,頁186。

⁵³ 有關伊斯蘭教法所規定的法律體系的起源、內容和特色,以及遜尼派四大教法學派的主張與異同,參考:吳雲貴,〈伊斯蘭教法 al-Shari'ah al-Islamiyyah〉條,收於《中國伊斯蘭百科全書》編委會編,《中國伊斯蘭百科全書》(成都:四川辭書出版社,1994),頁672-673;J. Schacht, "Law and Justice," in P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernald Lewis eds., *The Cambridge History of Islam: Vol. 2B Islamic Society and Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 539-568。

⁵⁴ 明末清初穆斯林學者張中(字君時)曾譯《四篇要道譯解》,其中卷四載:「問一切教法有幾支,答曰四支,其一掌教阿而齋科斐人,其二掌教沙斐爾穆脫勒秘人,其三掌教馬利克涉密人,其四掌教阿哈默德罕百里人。教分四支因四方風氣不一,姑就其民情土俗而設焉者。觀各位掌教,俱著其所產之地,可知惟阿而齋乃中和之道,萬世遵行無弊者也,是以能承吾聖人之統。其他大義雖同,而事或有宜彼不宜此者,故特別表出。」(見張中,《四篇要道譯解》[1872;同治壬申仲秋,錦城王氏占超重制本],頁9-10。)

學派創始人的「四大掌教」，其都與泉州無直接關聯。靈山聖墓「四賢」說的出現，及其有可能附會「四配大賢」與「四大掌教」的喻涵，固然和早期來華的穆斯林不易留其名的因素有關，⁵⁵ 但泉州自元代以後經濟明顯衰退，世界性大港風光不再，當地穆斯林想借最尊貴的「附會四賢」以結合身分不明的「聖墓」（宋墓或元墓），進而抬高泉州在整個中國伊斯蘭教的地位與聲望，則是不無可能的。⁵⁶ 這種情形，就如同張星烺批評《回回原來》中，有關伊斯蘭教傳入的「憑空虛構」情節，是模仿《高僧傳》攝摩騰、竺法蘭傳入佛法事蹟。⁵⁷ 事實上，與佛教傳入中土的過程相比，早期伊斯蘭教在中國的傳播情境，雖有獨一無二的一神教神祇（真主阿拉）、地位最高的經典（《古蘭經》，*Quran*）、年代久遠的寺院（泉州清淨寺、廣州懷聖寺等）與日漸擴增的信眾人口（穆斯林社群），但始終缺乏具有一定政治或宗教地位的關鍵性外來中界人物。按穆罕默德被認定是先知、聖人，其雖曾說過「學問雖遠在中國，亦當求之」⁵⁸ 的銘言而為中國穆斯林所尊崇，但其本人或重要的「聖門弟子」未曾親履中土，也是不爭的事實。因此，做為古代中西海上交通重鎮的泉州，當地穆斯林在元代以降，以附會性的靈山聖墓「四賢」說，來填補中國穆斯林「天方意識」中的關鍵聯結意義，這在整個中國伊斯蘭教發展史中，是相當具有觀察價值的一種現象。⁵⁹ 這種現象，與其認定是缺乏信史基礎、且穿鑿附會的鄉俚傳聞，不如說是穆斯林來華定居發展到一定的階段之後，一種基於強化自身宗教信仰意識、與凝聚我群認同的特殊文化情結（cultural complex）的展現。

⁵⁵ 馬通認為中國穆斯林的習慣，對於凡是在宗教方面有威望的「聖裔」、「伊瑪目」（Imam）、虔誠的傳教士以及熱心公益事業之人，出於尊敬，一般都不直呼其名，最早時稱「索哈白」（按即前述《閩書抄》中的「撒霞白」、《明史》中的「撒哈八」），後因地而異，而有「聖裔」、「上人」、「賢人」、「巴巴爺」（按如本文《閩書抄》引文中的高弟世許吧吧）或是後來蘇非派中的「師海」（Shaykh）等。參見馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，頁 223。

⁵⁶ 對於此點，蘇基朗亦持同樣的看法，參考蘇基朗，〈靈山聖墓年代考辨〉，頁 76。此外，馬通也提到「四賢」的命名與排列，僅流傳在東南沿海穆斯林中，在伊斯蘭教較為集中的西北或其他地區都未曾出現。這多少也證明本註釋推論的可能性。參考：馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，頁 220。

⁵⁷ 張星烺，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁 76。

⁵⁸ 相傳這是記錄穆罕默德重要言行的《聖訓》（*Hadith*）中的一段話，也曾譯為：「爾等求學，縱遠在中國。」民國時期中國著名的伊斯蘭學者達浦生認為，這段話顯示穆聖欲使東西文化溝通，學述互換，教育普及，教化周遍，情感聯絡的證據。參見達浦生，《伊斯蘭六書》（北京：宗教文化出版社，2003），頁 6-7。

⁵⁹ 此外，中世紀伊斯蘭教內所興起的蘇非主義（Sufism）及其教團（或稱蘇非派，Sufi Orders），其部份派別特別強調「聖裔」（即穆罕默德後裔）崇拜，且日後於明、清之際傳入中國西北地區，形成所謂的門宦制度，基本上與此「四賢」傳說並無直接的關聯性。但兩者都屬於伊斯蘭宗教世俗化過程中，信仰者透過真實或虛構的「世俗媒介」，以達到實現完成各種宗教目的與使命的現象。對此，陳達生認為靈山聖墓的歷史及其產生的作用，頗與蘇非派的教義吻合。與此相關的議題，馬通則採取較為保留的看法。參考：陳達生，〈關於元末泉州伊斯蘭教研究的幾個問題〉，收於甘肅省民族研究所編，《伊斯蘭教在中國——西北五省（區）伊斯蘭教學述討論會（蘭州會議）論文選編》（銀川：寧夏人民出版社，1982），頁 164；馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，頁 224-226。

四、「蕃客」與「回回」： 夷夏觀定位下的穆斯林族群及其發展適應

在探討伊斯蘭教傳入中國及其生根發展的過程中，穆斯林的族群化及其與周遭華夏社會的互動關係和結果，基本上是維繫中國伊斯蘭命脈延續的主軸現象。早期伊斯蘭教的傳入，確實是與域外穆斯林商賈來華的過程息息相關。雖然有學者認為，信奉伊斯蘭教的商賈到達某地，與伊斯蘭教傳入某地是兩個不同的概念，不能混為一談，就像漢代中國商舶到達印度不能說明儒學傳入印度一樣。⁶⁰不過，伊斯蘭教在與中國接觸的各個過程中所開展的積極性，則使穆斯林宗教與族群一體兩面的發展模式更趨定型。早在唐、宋兩代，來華穆斯林的持續繁衍，及其定居化的發展趨勢，已在中國分別形成具有初期族群化意涵與社群現象的「蕃客」以及「蕃坊」，顯然這已為日後伊斯蘭在中土紮根奠定了基礎。而到了元代，隨著大批以穆斯林身分為主的色目人繼續遷入中土之後，所形成新的「回回」群體，其更是近代以來中國回民最主要的先民來源。

唐代對海外陸交通發達，盛況前所未有。隨著背景更為多元的域外人群不斷地進入中國，傳統胡人或胡的概念（如賈胡、胡客），已無法完全涵蓋全部原有或新來的非華夏人群及其文化現象。因此，便重新發展出以「蕃」字來做為對新出現的境外人群的泛稱。⁶¹其中，最早出現的應是稱外國商賈以及周邊民族商人的「蕃商」或「番商」。自此，唐代的文獻中便陸續出現「蕃官」、「蕃人」、「蕃婦」、「蕃客」、「蕃舶」、「蕃學」、「蕃坊」等衍生性詞彙。儘管「蕃」雖然是一個泛稱，但在海外交往中，又多指阿拉伯或波斯商人，如「蕃客」就常作為他們的稱謂。至宋代以後，「蕃客」、「蕃商」用以阿拉伯人的代稱，更是多見於史料，這與阿拉伯人大量入華，以致在外國來華商人中佔有極大的比重有關。⁶²

按「蕃客」一詞的出現，是典型中國夷夏觀主導下屬於「核心—周緣」支配意涵中的另一個相對性概念。由於伊斯蘭—阿拉伯·波斯的外來宗教與文化的特殊屬性，使得「蕃客」即使在號稱文化包容性最為寬廣的唐代，其相對於華夏的文化體系，始終存在著域外性（exoticism）與異質性（heterogeneity）的

⁶⁰ 劉迎勝，《絲路文化·海上卷》（杭州：浙江人民出版社，1995），頁123。

⁶¹ 「蕃」字原義有草木茂盛之義。其衍生意義與「藩」一屏障相通，如《詩經》〈大雅·崧高〉：「四國于蕃，四方于宣。」其又與「番」一附屬（按指邊族、邊國）相通，如《周禮》〈秋官·大行人〉：「九州之外，謂之蕃國。」參考：吳澤炎等編，《辭源》（台北：台灣商務印書館，1989；大陸版修訂本），下冊，頁2714。按對於域外或非華夏的人群、國家和文化的解釋，「蕃—藩—番」三字的解讀意義是相通的。如唐代稱吐蕃為西蕃、宋趙汝适作《諸蕃志》、明陳誠作《西域番國志》、清代體制中的「藩部」等，其原意雖不具傳統「戎狄蠻夷」式的貶抑性，但仍屬較為接近於中性的詞意。但近代以來，「番」字的使用卻出現明顯貶抑歧視的現象，如清代稱今日青海循化一帶的撒拉族先民為「狗西番」，以及台灣自清代以降漢民用來泛稱島上南島語系民族、且心態明顯帶有輕視意義的「生番」、「熟番」等皆是。

⁶² 參考：邱樹森主編，《中國回族史》（銀川：寧夏人民出版社，1996），上冊，頁19-20。

意義。即使「蕃客」及其後裔因與華人通婚或雜居而產生「華化」現象，如較常被人提及唐宣宗時大食人李彥昇登進士第的例子，仍然擺脫不了當時「華夏中心論」的諷喻。如陳黯的〈華心〉便針對此事提到：「夫華夷者，辨在心。辨心在察其趣嚮。有生於中州，而行戾乎禮儀，是形華而心夷也。生於異域，而行合乎禮儀，是形夷而心華也。」⁶³ 因此，其後當嚴夷夏之防的顧炎武讀到唐、宋時期的「蕃客」現象時，仍將之依南宋史書如《程史》等分類為「雜蠻」、「海獠」。⁶⁴

有關唐代「蕃客」的記載，大多集中在長安與東南沿海一帶的港埠城市，如廣州、揚州等地。這些地區如廣州等，中外史料中亦出現專供「蕃客」定居並加以特別管理的外僑社區—「蕃坊」。⁶⁵ 雖然近年來有研究指出，廣州的「蕃坊」的出現應在宋代而非唐代，⁶⁶ 但若以前註中的蘇萊曼（Suleiman）東遊紀聞的內容看來，其推論仍有待商榷。相較之下，泉州因開埠較晚，其有關「蕃客」與「蕃坊」的紀錄則更不明確。早期研究者如桑原鷺藏，就認為唐代史料中並無阿拉伯人直接來到泉州的證據。⁶⁷ 較為接近的史料記載，也只以範圍較大的福建（道）與「番客（長）」為主。如唐文宗太和八年（834），「南海蕃舶本以慕化而來，……其嶺南、福建、揚州蕃客，宜委節度觀察使常存加問。除舶腳、收市、進奉外，任其往來通流，自為交易，不得加重率稅。」⁶⁸ 或如唐哀帝天佑元年（904）六月，「授福建道佛齊國（按為應三佛齊國）入朝進奉使都番長蒲訶粟寧遠將軍。」⁶⁹ 不過，近年來泉州的考古資料中，有一塊於一九六五年所發現的〈伊本·奧貝德拉墓碑〉中，阿拉伯銘文中夾雜著「蕃客墓」三個漢字。⁷⁰ 按該碑設立時間不詳，有可能為唐、宋兩代。如日後能證明為唐碑，則是唐代泉州「蕃客」現象的重要證據。

⁶³ 陳黯，〈華心〉，收於董誥等編，《欽定全唐文》（台北：匯文書局，1961），第十六冊，卷七百六十七，頁27。

⁶⁴ 顧炎武，《天下郡國利病書》（台北：老古文化事業公司，1981），第五冊，卷一百四，〈廣東八〉，頁20-21。

⁶⁵ 「蕃坊」最早出現在史料中的記載，應是唐代房千里（見本文註十）的《投荒錄》。由於該書已佚失，目前相關零星資料被顧炎武《天下郡國利病書》所收錄。見該書卷一百四，〈廣東八〉，頁22。此外，阿拉伯商人蘇萊曼（Suleiman）曾東來中國、印度經商，並於唐宣宗大中五年（851），著成其東遊記聞，為目前所知最初阿拉伯人中國之遊記。其描述康府（Khanfu，即廣州。按與前述之《道里邦國志》同）的阿拉伯人（回教商賈—「蕃客」）社區，有「回教牧師與教堂」（按為阿訇與清真寺），有回教判官（按宗教法官）依回教風俗治理穆斯林。參考：張星烺，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁119-123。

⁶⁶ 李興華、秦惠彬、馮今源、沙秋真合著，《中國伊斯蘭教史》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁42。

⁶⁷ 桑原鷺藏著、馮攸譯，《中國阿拉伯海上交通史》（台北：台灣商務印書館，1962），頁22。

⁶⁸ 〈太和八年疾愈德音〉，收於董誥等編，《欽定全唐文》，第二冊，卷七十五，頁3。

⁶⁹ 王溥，《唐會要》（台北：世界書局，1960），下冊，卷一百，頁1799。

⁷⁰ 於當年冬在泉州東岳山西坡金厝圍東南角發現，阿拉伯文譯文為：「以前和以後，凡事歸真主主持。伊本·奧貝德拉·□□·穆罕默德·本·哈桑的墳墓。」收於福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁26。

宋代東南沿海海上貿易較唐代更為發達，這可從泉州於北宋哲宗元祐二年（1087）設市舶司一事做為證明⁷¹。另一方面，宋代史料中對於傳統大港如廣州「蕃坊」的紀錄則更為豐富多元。⁷² 至於宋代泉州穆斯林是否如有像廣州「蕃坊」似的聚落，過去亦曾受到學者質疑。⁷³ 不過，從阿拉伯穆斯林自宋代起已有在泉州集中墓葬的紀錄，則類似「蕃坊」的聚落應有可能存在。如《諸蕃志》載：「元祐開禧間，……有番商曰施那幃，大食人也，躑居泉南，輕財樂施有西土氣，作叢冢於城外之東南隅，以掩胡賈之疑駭，提舶林之奇記其實。」⁷⁴ 其中，林之奇在著名的〈泉州東坂葬蕃商記〉一文中對此有更明確的記載，其言：

負南海征蕃舶之州三，泉其一也。泉之征舶通互市于海外者，其國以十數，三佛齊其一也。三佛齊之海賈以富豪宅生于泉者，其人以十數，試那園其一也（按即《諸蕃志》之施那幃）。試那園之在泉，輕財急義，有以庇服其疇者，其事以十數，族蕃商墓其一也。蕃商之墓建發於其疇之浦霞辛，而試那園之力能以成就封殖之。其地占泉之城東東坂，既翦薙其草萊，夷鏟其瓦礫，則廣為之窰窰之坎。且復棟宇，周以垣牆，嚴以烏輪。俾凡絕海之蕃商有死於吾地者，舉於是葬焉。經始於紹興之壬午，而卒成乎隆興之癸未。試那園於是舉也，能使其椎髻卉服之伍，生無所憂，死者無所恨矣。持斯術以往，是將大有益乎互市，而無一愧乎。懷遠者也，余固喜其能，然遂為之記，以信其傳於海外之島夷云。

⁷⁵

到了元代，十四世紀著名的阿拉伯歷史學者伊本·白圖泰已提及論泉州的穆斯林是單住一城（區）的。⁷⁶ 這種情形，不排除是從南宋以來持續發展的結果。除以上各種論述之外，南宋末葉官至提舉泉州市舶使，集南宋沿海財政與軍事大權於一身的蒲壽庚，其以廣州阿拉伯人後裔的背景，加上靈活的政治手段（包括日後棄宋降元），使其「久擅蕃舶之利，財勢既雄」，「蒲氏子孫，

⁷¹ 有關其經過，參考：李東華，《泉州與我國中古的海上交通》，頁121-123。

⁷² 諸如：「廣州蕃坊海外諸國人聚居，置蕃長一人，管勾蕃坊公事，專切招邀蕃商入貢，用蕃官為之，巾袍履笏如華人。蕃人有罪，詣廣州鞠實，送蕃坊行譴，縛之木梯上，以藤杖撻之。……以上罪則，廣州決斷。蕃人衣裝與華異，飲食與華同。……至今蕃人但不食豬肉而已。又曰汝必欲食，……至今蕃人非手刃六畜則不食，若魚鱉則不問生死皆食。」引自：朱彧，《萍洲可談》，收於《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983），第一〇三八冊，〈子部三四四〉，頁290-291。

⁷³ 參考：莊為璣，〈泉州清淨寺的歷史問題〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁75-77。

⁷⁴ 趙汝适著、馮承鈞校注，《諸蕃志校注》（台北：台灣商務印書館，1962），頁49。

⁷⁵ 林之奇，〈泉州東坂葬蕃商記〉，收於《景印文淵閣四庫全書》，第一一四〇冊，〈集部七十九〉，頁490。此外，在前述之《光明之城》一書中，亦提到泉州城外除穆斯林墓地外，亦有基督教徒與猶太人的墓地。參看：雅各·德安科納著，大衛·賽爾本編譯，楊民、程鋼、劉國忠、程薇譯，《光明之城》，頁166。

⁷⁶ 馬金鵬譯，《伊本·白圖泰游記》，頁551。

亦遂多以科第顯著」。⁷⁷ 不過，蒲壽庚棄宋降元的過程中，因宋端宗趙昷亡命泉州時未被蒲氏積極扶正，且其日後反殺南宋宗室留滯泉州者，卻也引出南宋末年泉州當地穆斯林商賈與宋室宗子之間衝突與對立的事實。⁷⁸ 這些情形，都可以說明宋代泉州地區的穆斯林，其政治、社會和經濟地位已較前代有提昇，並逐漸發展出一定的在地化社群現象的基本面貌。

元代以西域穆斯林為主幹的色目人大量來華，且在政治上的享有前所未有的政治與社會地位，日後並形成以「回回」為泛稱的群體現象，這乃成為促使穆斯林在中國族群化的過程中最為關鍵性的因素。⁷⁹ 有關泉州穆斯林在元代所展現出來的族群與宗教意識，一般而言仍是以伊斯蘭宗教與祖源認同，以及「在地化」(localization)這兩個面向為最主要的依據。雖然這類資料不會有系統地見諸於史冊，但卻可以從考古材料中窺知一二。現分敘如下：

在伊斯蘭宗教與祖源認同方面，現存元代泉州穆斯林墓碑中，其墓主祖源與地望有不少是來自波斯，而非狹義的阿拉伯。如一九三〇年發現的〈曼蘇爾墓碑石〉，該碑立於元世祖至正十四年(1277)，碑文為阿拉伯文，墓主曼蘇爾即來自波斯北部塞姆省(Semnan)的賈傑魯姆(Jajarm)。⁸⁰ 又如一九三一年發現的〈和加·失瑪魯丁墓碑石〉，該碑立於元武宗至大三年(1310)，碑文浮雕阿拉伯文，墓主被冠以「和加」(Khwaja，學者、教長，按或譯為火者、霍加、和卓等)以及「失瑪魯丁」(Shimal-eddin，宗教主事者)等波斯語頭銜。⁸¹ 其他如〈納魯旺·巴納墓碑石〉墓主來自波斯名城伊斯法罕(Isfahan，或譯亦思法杭)、〈比哈丁·奧姆爾墓碑石〉與〈瞻思丁·穆罕默德墓碑石〉兩墓墓主均來自波斯西北大城塔布里茲(Tabriz，或譯帖必力思)、〈賽義德·布爾托瑪的女兒墓碑石〉墓主為波斯哈馬丹省(Hamadan)人的後裔、〈本·格

⁷⁷ 羅香林，《蒲壽庚研究》，頁2、235。

⁷⁸ 相關史實記載，見於《宋史》，卷四十七〈瀛國公附二王記〉；鄭思肖，《心史》，〈大義略敘〉；朱熹，《朱文正公全》，卷八十九，〈范公神道碑〉，間引自：楊志玖，《元代回族史稿》(天津：南開大學出版社，2003)，頁273-274。

⁷⁹ 元末陶宗儀曾記載元代的「氏族」共分蒙古七十二種、色目三十一種、漢人八種。而「回回」即為色目三十一種的一支。參考陶宗儀，《南村輟耕錄》(台北：木鐸出版社，1982)，卷一，頁13。按此一分類並不準確，已被學者如楊志玖等人所指出。事實上，「回回」在西域人中在多數，有時「回回」也成為西域色目人的總稱。自元代以降，「回回」一詞逐漸成為中國內地穆斯林族群的通稱。並參考：楊志玖，《元代回族史稿》，頁146；張中復，〈論元朝在當代回族形成過程中的地位——以民族史建構為中心的探討〉，收於蕭啟慶主編，《蒙元的歷史與文化——蒙元史學術研討會論文集》(台北：學生書局，2001)，頁833-864。此外，《光明之城》一書中將泉州的穆罕默德教徒稱為「回人」()，據此，大陸學者陳高華認為，元代有「回回」一詞，指來自域外的信奉伊斯蘭教的民族，並沒有「回」的稱呼。「回」做為民族名稱，是明代以後之事。而《光明之城》一書完成於宋末，此一「回人」用法的出現頗有疑義，多少可以做為評估該書真偽的論證之一。參看：雅各·德安科納著，大衛·賽爾本編譯，楊民、程鋼、劉國忠、程薇譯，《光明之城》，頁9、164。

⁸⁰ 參考：福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁15。

⁸¹ 福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁19。

爾馬丁墓碑石〉墓主的波斯文名字與波斯文碑銘，以及冠有「和加」、「毛拉」（mollah，宗教學者）的頭銜等都是這類案例。⁸² 值得注意的是，《伊本·白圖泰游記》中曾提到一位擅於背誦《古蘭經》的泉州商人舍賴奮丁·梯卜雷則（Seref eddin Tabrizi），則是來自波斯大布里士的商人兼宗教家。⁸³ 而這也為元代活躍在泉州的波斯裔穆斯林提供了案例。除波斯外，元代泉州穆斯林還有祖籍為中亞花刺子模（Khorazm）者（如〈努冉薩墓碑石〉墓主）、為突厥斯坦（Turkestan）者（如〈哈吉·本·艾歐伯克墓碑石〉墓主）、以及河中（Transoxiana）名城布哈拉（Bukhara）者（如〈艾密爾·賽典赤·杜安沙墓碑石〉墓主）等，⁸⁴ 背景可說是相當多元。

二、「在地化」現象方面，則明顯出現婚配對象的本地化以及文化接觸後所產生的涵化（acculturation）現象。這其中可以一九五六年在泉州通淮門外所發現的〈艾哈馬德墓碑石〉（參見本文註十九）為例。按該碑所記除碑首《古蘭經》文為阿拉伯文外，另一面豎刻漢文六行，其餘全部是波斯文與波斯人名。譯註者陳達生認為，依碑文艾哈馬德已數代居於泉州，因為碑文明確稱「『艾哈馬德家族母親』的城市—刺桐城」，而不是「艾哈馬德的母親」，因此艾哈馬德的祖輩有可能娶了刺桐人（泉州人）為妻，而成為波斯人與華人通婚的見證。⁸⁵ 不過，此一婚姻對象是泉州當地華人或「世居藩客」則不可知。但依《萍洲可談》、《宋會要》等史料，宋代廣州「蕃坊」曾有宗女誤嫁「世居藩客」而不知，導至造成身後財產糾紛，以及「蕃商」娶華女以致「因留不歸」的案例。⁸⁶ 如果用來類比泉州之情形，則陳達生的推論未必沒有道理。

此外，〈艾哈馬德墓碑石〉碑文亦載，艾哈馬德之子阿含抹，已經十分諳練漢文，其碑文的寫法，歷法的換算（回曆與農曆）等都使用中國傳統的方法。這與大部份泉州穆斯林碑文中不重視出生時間和年齡記載的情形不同。⁸⁷ 這也可以說是艾哈馬德家族在文化適應上趨於在地化的另一個證據。

⁸² 福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁 23-27。

⁸³ 埃及教育部長、馬金鵬譯，《伊本·白圖泰游記》，頁 551。按舍賴奮丁（或譯賽洛奮丁），即元代吳鑒《清淨寺記》中所提到的舍刺甫丁哈梯卜（參見本文註釋三十）。並參考：張星烺，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁 86，註八。

⁸⁴ 參考：福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁 16、17、21。

⁸⁵ 福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁 21。

⁸⁶ 朱或，《萍洲可談》，卷二載：「元祐間，廣州蕃坊，劉姓人娶宗女。官至左班殿直。劉死，宗女無子。其家爭分財產，遣人搗登聞院鼓，朝廷方悟宗女嫁夷部。因禁止三代，須一代有官，乃得娶宗女。」（頁 293）。又《宋會要》（紹興七年）載：「大商浦里亞者，既至廣州，有右武大夫曾訥利其婚。以妹嫁之。亞里因留不歸。」間引自：張星烺，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁 230-231。

⁸⁷ 參考：福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁 21。在陳達生收錄並譯註的碑文中，尚有一塊〈法蒂瑪哈通墓碑石〉，其刻所立時間為：「遷移紀元（按即 Hijira，回曆）七二九年三月六日星期日，即中國農曆十二月初八日，是為鱷魚年（按為波斯人稱中國龍年的用語）。」此應為元明宗天歷元年十二月初八、戊辰、龍年（西元一三二九年一月八日星期日）。此一碑文時間換算相當精準，與前述之〈艾哈馬德墓碑石〉相當（頁 22）。

經歷唐、宋、元各代以來的發展，包括泉州在內的諸多東南沿海地區的外來穆斯林人群，從早期域外屬性明顯的「蕃客」、「世居蕃客」，到元代帶有納入國家多元體制下族群化概念的「回回」，其文化與族群特色仍堅持以伊斯蘭教信仰為依歸的核心價值。不過，在中國這種非伊斯蘭國度中，「回回」信仰一神教體系的伊斯蘭教，其體質特徵與文化展現的異質性又被周遭強勢的華夏社會所不解。元末陶宗儀曾記載發生在杭州穆斯林身上的〈嘲回回〉一事。所謂「象鼻貓睛其貌也，毳絲頭袖其服也。」⁸⁸ 等尚被華夏視為鄙異，更不用說對於伊斯蘭教所可能產生的理解與包容了。清初大儒顧炎武對於穆斯林（回回）頗有偏見，其曾言：「惟回回自守其國俗，終不可變。結成黨夥，為暴閭閻。以累朝之德化，而不能馴其頑獷之習，所謂鐵中錚錚，庸中佼佼者乎？」⁸⁹ 嚴格說來，這種士大夫階層的「反回」觀點，在清代並非個案。⁹⁰

整體說來，自元末以降，泉州穆斯林的政治與社會影響力便已明顯衰退。造成此一現象的因素很多，諸如元末始於泉州，漫延至福州、莆田、仙遊，歷時十年（元順帝至元十七年至二十六年，1357-1366）的「亦思巴奚」戰亂，即是重要因素之一。⁹¹ 至於外部因素方面，依據民國時期穆斯林本身的觀點，尚包括以下三點：⁹² 一、明太祖驅元胡而有天下，當時排除異族思想之盛，像蒲壽庚因有「傾宋導元」之罪，因此詔禁蒲氏子孫不得讀書入仕，造成當地穆斯林鉅族沒落。⁹³ 二、明代中葉以來，伊斯蘭世界海上商業權威不復存在，由葡萄牙人取而代之，泉州穆斯林漸失其海外活動力。⁹⁴ 三、明成祖遷都北京，「徙江南殷實大戶以實之」，江南穆斯林受其牽連者亦不在少數。這些原因固然都有其重要性，但泉州伊斯蘭勢力由盛轉衰，當地穆斯林其與漢人社會之間文化

⁸⁸ 語見該文。按〈嘲回回〉內容描述杭州某回回富商娶婦，其婚俗特殊，引人注目。後因來賓眾多導致發生豪樓坍塌，造成死傷慘重的結局。當地人王梅谷因此戲作一文，內容尖刻，極盡嘲諷之能事。參看：陶宗儀，《南村輟耕錄》，卷二十八，頁348。

⁸⁹ 顧炎武；《原抄本日知錄》（台北：文史出版社，1979），卷二十九，〈吐蕃回紇〉，頁845。

⁹⁰ 最有名的例子，莫過於雍正時期山東巡撫陳世倌，與安徽按察使魯國華分別上奏建請朝廷禁絕伊斯蘭教的事件。參考：張中復，《清代西北回民事變：社會文化適應與民族認同的省思》（台北：聯經出版事業公司，2001），頁40-45。

⁹¹ 「亦思巴奚」為波斯語 Isbah 的音譯，其意為「軍隊」，此處為泉州以穆斯林為首和主要組成部份的軍隊的專稱。此次戰亂起因於泉州穆斯林內部教派與政治利益衝突，其獲勝者最後為福建反元主力陳友定所消滅。參考：努爾，〈亦思巴奚〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁48-52；陳達生，〈泉州伊斯蘭教派與元末亦思巴奚戰亂性質試探〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁53-64。

⁹² 此三點見於：希哈倫丁，〈泉州回教徒之今昔觀〉，《月華》3：15（1931），頁12-13。

⁹³ 民國二十五年，著名的回教學府北平成達師範學校派人至泉州宣教，在福建德化縣意外發現《蒲壽庚家譜》。該譜擁有者蒲振宗自稱為蒲壽庚後人，其先祖雖為來自泉州的穆斯林，但其本人當時已「反教」，不復為穆斯林了。參考：金德寶、張玉光，〈報告發現《蒲壽庚家譜》經過〉，《月華》，12（1-3）（1937），頁10-13。

⁹⁴ 其中尚涉及朝貢制度與海禁政策、以及泉州港之淤淺等背景因素。參考：李東華，《泉州與我國中古的海上交通》，頁226-244。

適應與調合，應該還是重要的觀察背景之一。然而，對於中國內地的穆斯林而言，與漢人社會並存式發展的模式，就如同其他在歷史發展過程中融入「華夏」的邊族一樣，其自身文化與漢文化接觸與適應的結果，會形成「夷夏雜揉」式的多元性格。這種情形在近代中國內地穆斯林身上，很明顯的就是「穆斯林的漢化」（Muslim Sinicizing）與「中國的伊斯蘭化」（Chinese Islamizing）這兩種趨勢的相互消長。⁹⁵ 其中，前者在近代以來的沿海地區的發展特別明顯，而泉州尤其是此一現象的代表。

五、陳埭與百崎：當代「回族」意識的建構與族群溯源的多樣性

近代以來對於泉州地區穆斯林族群與文化的觀察研究，大多集中在晉江縣的陳埭鎮與惠安縣的百崎鄉。這兩個地方不僅是泉州穆斯林最集中的地區，同時，其分別以單一姓氏（丁姓與郭姓）為核心的宗親血緣關係所形成的聚落型態，長久以來也以「陳埭丁」與「百崎郭」的名稱，成為當代泉州穆斯林最有代表性的社會文化現象。經由中國大陸一九五〇年代所推動的民族識別工作，陳埭與百崎的穆斯林都成為具有法定少數民族意義的「回族」。依據中國大陸一九九〇年第四次人口普查，福建省共有回族 92,124 人（二〇〇〇年第五次人口普查為 109,880 人）⁹⁶，其中泉州市有 52,117 人。泉州市的回族以惠安縣 25,633 人最多，其中百崎鄉最為集中，其中五個回族村中有回族 9,468 人，佔全鄉總人口數的 12,012 人的 78%。⁹⁷ 百崎同時也是福建十八個民族鄉中唯一的回族鄉。⁹⁸ 至於陳埭鎮方面，其下轄的七個回族村則有回族 17,960 人，佔全鎮總人口的 26.8%。⁹⁹ 陳埭與百崎丁、郭兩姓回族共約三萬人，其先祖都是元代以後自江蘇、浙江等江南地區遷徙來的穆斯林（詳下）。因此，兩地回族與前幾節中所曾提過唐代至元代來閩的阿拉伯、波斯「蕃客」與「回回」在祖源上並沒有太直接的關係。但系統來源上還應該是屬於東南沿海地區穆斯林的範疇。按陳埭與百崎近年來之所以為學界所重視，除姓氏血緣關係外，其有關族譜、宗祠、祖先崇拜、通婚與非穆斯林式的生活習慣等「穆斯林的漢化」現象，在整

⁹⁵ Raphael Israeli, "Established Islam and Marginal Islam in China from Eclecticism to Syncretism," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 21:1 (1978), p. 99.

⁹⁶ 其中男 61,664 人，女 48,216 人。參考：國家統計局人口和社會科統計司、國家民家事務委員會經濟發展司編，《二〇〇〇年人口普查中國民族人口資料》（北京：民族出版社，2003），上冊，頁 5。

⁹⁷ 陳國強、郭家齊，〈泉州惠安百崎回族來源和伊斯蘭教古墓〉，收於陳國強、陳清發主編，《百崎回族研究》（廈門：廈門大學出版社，1993），頁 44。

⁹⁸ 百崎回族鄉成立於一九九〇年七月。除百崎外，福建其他十七個民族鄉全部為畲族鄉。按民族鄉為建立在散雜居少數民族聚居地區的鄉鎮級行政單位，其與自治縣不同，前者非民族區域自治單位，後者則是。至二〇〇四年，中國大陸約有 1,173 個民族鄉。參考：沈林，《中國的民族鄉》（北京：民族出版社，2001），頁 15；國家民家事務委員會經濟發展司、國家統計局國民經濟綜合司編，《二〇〇四年中國民族統計年鑒》（北京：民族出版社，2004），頁 644-651。

⁹⁹ 丁顯操，〈撫今追昔話陳埭〉，收於陳埭回族史研究編委會編，《陳埭回族史研究》（北京：中國社會科學出版社，1990），頁 1。

體中國回族社會中是相當特殊的案例。另一方面，陳埭與百崎的穆斯林在墓葬、建築、與特殊文字系統（小兒錦）¹⁰⁰等方面所展現的伊斯蘭特色，和藉由回族的民族身分所強化的穆斯林族群意識，以及近年來受改革開放影響下的宗教復興等「中國的伊斯蘭化」現象，也都牽動在當代中國伊斯蘭教與回族適應發展的脈絡之中。對於陳埭與百崎回族社會文化現象和族群意識之間的互動特色，本節將從「國家體制建構下的民族身分」、「家族紐帶與族群溯源的互動關係」、以及「『伊斯蘭—漢化適應』與當代宗教復振」等三個方面來加以討論。

（一）國家體制建構下的民族身分——從「內地生活習慣特殊之國民」到「回族」：

現代國家體制中的「民族」概念，對於中國境內「非華夏」人群的認定，及其產生的支配與互動效應，一直是觀察當代中國民族/族群版圖的型塑與變遷過程的重要切入點。民國以來，「五族共和」中概念的「回」也只能籠統地指稱中國境內的穆斯林人群。內地回教徒雖然曾討論過「回教民族」是否正確，以及「回以名教、非以名族」等爭論，但直到民國三十六年（1947）制憲時，才暫時以「內地生活習慣特殊之國民」來泛指中國內地的穆斯林。此說不僅意義含混，也使回教徒的身分在憲政結構下，出現徘徊於「一般國民」與「邊疆民族」之間的窘境。¹⁰¹

一九四九年中共建政後，以蘇聯處理國內民族問題的經驗與馬列民族理論為範本，來推動「民族識別」等相關民族政策，在此情況下，中國內地的穆斯林被賦予「回族」這個國家法定意義下的少數民族的新身分。此一國家體制支配下的「族群化」現象，使中國穆斯林至此形式上擺脫長久以來「華夷不分」的曖昧情境，而以「非漢—少數民族」身分，來做為其與當代國家體制與「官定」歷史意識建構之間最為關鍵的紐帶。¹⁰²

目前百崎與陳埭的穆斯林都具有回族的少數民族身分。但值得注意的，百崎穆斯林的回族身分，是早再一九五八年第一波民族識別工作結束後便予以「恢復」並確定。¹⁰³ 而陳埭的丁姓回族身分則是遲到一九七九年才予以「重申」的，理由是其被確定為「回回人的後裔」。¹⁰⁴ 基本上，民國時期的較無爭議的

¹⁰⁰ 或稱小經。為近代以來中國穆斯林自創的一種文字書寫系統，即用阿拉伯字母來拼寫漢語，做為日常書寫或紀事的輔助工具，其使用範圍在民間受過經堂教育的人之中是相當廣泛的。

¹⁰¹ 參考：張中復，《清代西北回民事變》，頁278。

¹⁰² 有關回族少數民族身分建構與族群認同之間的互動關係，參考：張中復，〈「華夷兼蓄」下的邊緣游移：論當代中國回族民族屬性中的「少數民族化」問題〉，收於國立台灣大學人類學系主辦，「人類學的比較與詮釋：慶祝陳奇祿教授八秩華誕國際學術研討會」，2002年4月26-27日，頁3-5。

¹⁰³ 一九五八年二月，依據惠安縣〈關於加強少數民族工作的指示〉，白奇（百崎）郭姓居民「恢復」回族成份。參考：林曦，〈百崎回族的「民族自我意識」〉，收於陳國強、陳清發主編，《百崎回族研究》，頁321。

¹⁰⁴ 參考：〈關於重申陳埭公社七個大隊丁姓回族問題的批復〉（福建省晉江縣革命委員會文

「回民」、「回教徒」，在一九五〇年代的民族識別中很自然地被認定為回族。而百崎的「回民」在抗戰期間雖然曾被視為整體中國穆斯林的一支，¹⁰⁵ 但直到一九五八年才被「恢復」為回族。這與陳埭的丁姓回族身分很晚才被「重申」的情形，基本上都顯現出同一個問題，那就是他們長久以來都被視為「漢化的回民」，這種未必符合穆斯林宗教生活實踐的邊緣屬性人群，是否也能與其他落實「清真」生活的內地穆斯林一同被視為回族？

嚴格說來，百崎與陳埭回族新身分的出現，並非是基於文化標準的變化，而是由於特殊社會政治條件的變化。¹⁰⁶ 其中尤其是陳埭的例子，近年來成為西方人類學來檢視中國回族「純度」爭議的主要觀察點。這種新的民族身分的賦予，靠的是家族血緣關係的紀錄與「回回人後裔」的關係，以及民族政策中優惠條件的吸引因素。但漢化已久的文化模式，是否能與「恢復—建構中」的伊斯蘭情結和民族認同並存，則是此一回族身分得以持續傳承的重要憑藉。值得注意的是，陳埭回族身分的重申，時間上適逢大陸剛剛進入改革開放、且逐步恢復文革中被嚴重干擾的民族工作的同時，因此較容易落實。但是之後類似這種「漢化的回民」集體爭取恢復為回族的現象，就並不容易定案。一九九九年一月，在山東鄆城縣陳坡鄉馬樓村，曾將當地三百年前被迫「出教」的馬氏家族一千一百餘人舉行了「回歸回族」、「恢復信仰」（伊斯蘭教）的隆重儀式。¹⁰⁷ 不過，一九九〇年代以降，大陸民族自治工作中的「集體恢復族籍」基本上處於中止狀態。據了解，馬樓村的案例僅屬於民間自發認定，其訴求並未得到官方認可，因此未能成為「第二個陳埭」。

（二）家族紐帶與族群溯源的互動關係：

有關近代泉州伊斯蘭教的研究現象中，漢化議題一直是重點之一。但頗為吊詭的是，百崎與陳埭回族的識別及其認同的建構過程中，部份漢化現象不但沒有成為阻力，且反而成為助力者，最明顯的便是仿漢人修訂族譜的現象與功能。族譜為表徵的血緣因素有著決定性的作用，長期以來身處漢族之中「融而

件，一九七九年一月十九日），收於莊景輝編校，《陳埭丁氏回族宗譜》（香港：綠葉教育出版社，1996），頁600。

¹⁰⁵ 按一九三〇年代百崎不僅保留著一座清真寺，而且還有一位郭姓阿訇主持教務。一九四〇年六月，位於重慶的中國回教救國協會（按即今日台灣的中國回教協會的前身），還曾於福建分會下成立惠安白奇分會。參考：沈玉水，〈百崎回族的形成和發展〉，收於陳國強、陳清發主編，《百崎回族研究》，頁118。

¹⁰⁶ Dru C. Gladney, *Ethnic Identity in China: The Making of A Muslim Minority Nationality* (Ford Worth: Harcourt Brace College Publishers, 1998).

¹⁰⁷ 據史料記載，馬氏家族祖居山西省洪洞縣，係「西洋回教人」，明朝永樂年間遷居山東鄆城縣境內，後因聚眾反抗清廷壓迫，犯「抄斬滅族」之罪，為避禍馬氏家族大部份逃亡他鄉（現居河南商丘、河北朝城、山東荷澤、定陶、曹縣等地，外逃者均未改族易教），少數留居原籍者被迫改為漢族隱藏，繁衍至今。參看《回族研究》，1999：2，頁100。

未合」的家族主義似乎發揮了與民族主義相同的凝聚力。¹⁰⁸ 這一點陳埭回族的例子更為明顯。依據《丁氏譜牒》所載，陳埭丁始祖丁謹（節齋公，字慎思）「家世洛陽，因官於蘇州而家焉。節齋公自蘇貨賈於泉閩，卜居泉城，生宋純祐辛亥年〔按：1251〕八月十五日辰時，卒於大德戊戌年〔按：1298〕七月二十五日戌時。……四世祖（按名丁善，1343-1420），植業於城南之陳江（按即陳埭）因而遷居焉。夜日以拓，族日以大，子孫至今廣被其澤……。」¹⁰⁹ 由此可知，陳埭丁是宋末自江南遷至泉州，自明初再遷至陳埭的穆斯林的後裔。且其初代各祖皆娶漢人為妻。陳埭丁雖非泉州最早僑居的外來穆斯林後代，但四世祖丁善的外貌「眼瞳閃碩，其光晶晶；眉顙瘠峭，其骨稜稜。」¹¹⁰ 頗有阿拉伯裔「世居蕃客」的特徵。至於百崎郭方面，其相關譜牒資料亦指出，其一世祖德廣公祖籍浙江富陽，元末時曾任太常寺卿宣慰使，其後「自杭來泉，依例占籍法石，為法石開基始祖。」¹¹¹ 至第三世郭仲遠（1348-1433），其於明洪武九年到百崎開基，成為百崎族譜中的開基祖。值得注意的是，百崎郭與陳埭丁的前代祖們都與漢人女子通婚。而百崎郭的譜牒中更不諱言地提到，其於明代的世系繁衍中反覆「出教」與「再入教」的經過，¹¹² 足見漢化所產生的衝擊現象早已出現。另一方面，當代陳埭丁姓回族廣收譜牒資料，並有系統地整理出版（如本文所引之《陳埭丁氏回族宗譜》），其目的很明顯地是要為剛取得恢復的「回族」身分，提出結合家系血親脈絡與域外穆斯林祖源傳承的「合理性」證據。即使其本身世系僅能證明與近六百年來的後半部泉州伊斯蘭教發展史有所直接的關聯。因此，泉州自唐代以來便是「阿拉伯先祖」的世居地所代表的「蕃客—回族先民情結」，甚至靈山聖墓的「先賢地望」¹¹³ 等，都成為當代陳埭丁姓回族自我認同中理所當然的歷史記憶之一。

陳埭丁與百崎郭以漢姓做為家族血緣傳承的標誌，在其多樣性的族群溯源（ethnogenesis）過程中，亦模仿漢族將祖源攀附歷史名人以為顯耀。這其中百

¹⁰⁸ 當代泉州粘姓被認定為滿族，亦是與陳埭丁姓的例子有著類似的情況。參考：胡鴻保，〈泉州滿族與陳埭回族：福建家族主義再思考〉，收於馬啟成、白振聲主編，《民族學與民族文化發展研究》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁90。

¹⁰⁹ 收於莊景輝編校，《陳埭丁氏回族宗譜》，頁8-9。

¹¹⁰ 〈仁庵府君像贊〉，間引自：陳國強，〈陳埭回族的形成與歷史發展〉，收於陳埭回族史研究編委會編，《陳埭回族史研究》，頁11。

¹¹¹ 相關記載，參見：〈溫陵惠邑白奇華山頂前架房夢課公派下郭式家譜牒〉、〈郭氏族譜序〉，間引自：陳國強、郭家齊，〈泉州惠安百崎回族來源和伊斯蘭教古墓〉，頁47。

¹¹² 百崎郭第十四世郭肇汾，在清嘉慶十二年（1807）重修四房族譜時，撰寫〈適回辯〉，文中指出：「八世、九世乃出教，讓在明萬曆年間。傳至第十世宏隆公，……念先人昔從清真教，遂搬入（泉州）通淮街禮拜寺居住，時在康熙年間。適逢陳都督諱有功仕於泉，重興教門。自宏隆公入教至今，凡五世矣……。」參考：沈玉水，〈百崎回族的形成和發展〉，頁117。

¹¹³ 依據《丁氏譜牒》所載，丁謹之子丁嗣與其配妣陳氏，俱「列葬靈山之左右」。參考：莊景輝編校，《陳埭丁氏回族宗譜》，頁8。

崎郭亦於族譜中記敘唐代汾陽王郭子儀與六子郭曖，為其始祖郭德廣之先輩。¹¹⁴這顯然與其「回回先民」的傳承有所矛盾與抵觸，純粹為漢化過程中的擴大攀附現象。但陳埭丁的例子較為不同，其民間亦傳說元代著名的穆斯林政治家賽典赤·瞻思丁（Sayyid Ajall Omer Shams al-Din 1211-1279）為其先祖。按賽典赤·瞻思丁祖籍波斯，其先輩來自中亞名城布哈拉，曾獲封咸陽王並任雲南省平章政事，為元代入仕色目人中的代表性人物。民間相傳其子納速刺丁即為丁姓回族之始祖，故多托附之。¹¹⁵由於陳埭丁始祖丁謹（節齋公）其字「慎思」與「丁」之結合與「瞻思丁」同音，且二人同屬元代人物，故使此說在過去較郭子儀之於百崎郭之例更能深入人心。此外，一九五二年泉州曾出土一塊〈艾密爾·賽典赤·杜安沙墓碑石〉（見本文註八一），其墓主考證為元代來華的波斯人，除其名中有賽典赤之外，出生地亦與賽典赤·瞻思丁一樣都為中亞名城布哈拉，因此被懷疑為賽典赤·瞻思丁後裔來泉州的根據。經考證，〈艾密爾·賽典赤·杜安沙墓碑石〉墓主確實與賽典赤·瞻思丁家族有關，¹¹⁶但這未必即為陳埭丁的直系血親。不過，依史料與族譜，賽典赤·瞻思丁實長丁謹四十歲，加上後來在泉州東城城墓又發現真正的丁謹墓碑，證明其與賽典赤·瞻思丁應非同代之人，這才使賽典赤·瞻思丁與陳埭丁之間並無直接關係成為定案。¹¹⁷按像賽典赤·瞻思丁成為各地回族家譜祖源攀附現象，這故然與其在元代的豐功偉業，以及後世子孫分支繁茂等現象有關。但正如當代回族史權威白壽彝所說，他所見過的賽典赤·瞻思丁家譜就有十二、三種，單是世系一項就難說是否可靠。¹¹⁸而陳埭丁與百崎郭的情形雖較為單純，但譜牒資料的整理與解讀，其目的必然會與當代回族身分的正當性盡量符合，這是研究泉州回族家族紐帶與族群溯源的互動關係時必須特別注意的地方。

三、「伊斯蘭—漢化」適應與當代宗教復振：

在討論泉州穆斯林的漢化問題時，有一點不應混淆，則從早期的回回到當代回族，某種程度上的漢化，或如陳援庵《元西域人華化考》、傳統先《中國

¹¹⁴ 陳國強、郭家齊，〈泉州惠安百崎回族來源和伊斯蘭教古墓〉，頁 45。

¹¹⁵ 魏德新編著，《中國回族姓氏溯源》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1999），頁 38。

¹¹⁶ 〈艾密爾·賽典赤·杜安沙墓碑石〉墓主杜安沙之父賽典赤·烏馬兒，應為《元史》所載納速刺丁（賽典赤·瞻思丁之子）的次子江浙行省平章政事烏馬兒，同時也是波斯文史料《史集》（見本文註 18）所載伯顏平章的兄弟、福建守令異密（按即艾密爾，阿拉伯語長官）烏馬兒。參考：陸峻嶺、何高濟，〈泉州杜安沙碑〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁 141。

¹¹⁷ 陳國強，〈陳埭回族的形成與歷史發展〉，頁 12。

¹¹⁸ 白壽彝，〈白壽彝教授序〉，收於福建省泉州海外交通史博物館編、陳達生主撰，《泉州伊斯蘭教石刻》，頁 1。有關賽典赤·瞻思丁族譜，筆者曾收集到清代著名伊斯蘭學者馬注所寫、昆明沙儒誠所藏的《賽典赤家譜》民間自印本，在上冊頁 41 中記賽典赤·瞻思丁第十一任職為資善大夫、福建行省右丞。第十二任職為資德大夫、授中書右丞領福建道宣慰司。按此二說均未見於《元史》本傳與其他正式史料，其來源與說法可能有誤。

回教史》等著名學者所謂的華化，一直都是穆斯林融入中土並產生文化適應的必要過程。從放棄原西域族語（阿拉伯語、波斯語）改使用漢語、服飾與姓氏的漢族式轉變、「只進不出」標準下的通婚模式、到與儒家思想及其體制（如科舉）的結合，漢化現象在中國伊斯蘭的發展不但沒有式微，反而成爲文化融合和族群互動的表徵。但對於當今回族先民們而言，任何程度的漢化底線是不能以放棄「伊瑪尼」（Iman，伊斯蘭信仰）爲前題，否則漢化即成爲同化（assimilation）的同義語。伊斯蘭教自傳入中國一千三百年來能始終保持不墜，信仰堅持始終是維持宗教文化延續與「族群化」的必要手段。但是，對於族群現象中「漢大回小」的事實，部份地理與社會格局邊緣性的穆斯林終究擺盪在堅守—棄守伊斯蘭教的掙扎中。（如註釋一〇九）近代以來，陳埭丁與百崎郭幾乎從「漢大回小」走向「有漢無回」的同化式局面。民國時期泉州鄉老曾感慨：「泉州地處海隅，隔絕內地，往者輪車不通，北方阿衡（按即阿訇）未有至此處者，宣傳無人，教律教理，久已泯滅，無掌教之人，遂至湮沒數十年之久。……刻下教民，離寺近者，尙之不敢亂食，其距寺遠者，約八千戶眾，僅知伊等祖先係奉回教，其餘教條教理，一概不曉……。」¹¹⁹ 泉州縣城內外尙如此，其偏遠如陳埭與百崎者，信仰現象的崩解自不待言。

近三十年來，因民族識別與回族身分的出現，也使得中外學術界對於陳埭與百崎回族的漢化現象多加注意，因此提供出更爲豐富的民族志資料。依據莊景輝的調查研究，陳埭丁的漢化現象，明顯地反映在宗教習俗的變革。約近半個世紀以前的社會民俗在此方面的表現，可以歸納爲以下五個方面：

一、宗教信仰：改奉佛教、道教等其他神祇，甚至有基督教者。二、祭祖活動：建大、小宗祠供奉祖先，除在傳統漢人重要節慶祭拜外，祖妣生卒之日亦作祭。三、節日慶典：伊斯蘭教傳統「祖教」慶典，如齋月、開齋節、宰牲節（古爾邦）已不復存在，而全部被漢人習俗之「四時八節」（即元宵、清明、端午、中元、中秋、立冬、冬至與春節）所取代。四、喪葬儀式：儀式不但全依漢族，且離不開閩南地區侈費與迷信兩大特點。五、婚姻儀式：過程與形式均爲當地一般閩南風俗，亦包括童養媳和招贅婚。¹²⁰ 而以上類似的情形，百崎亦差別不大。¹²¹

在陳埭與百崎回族的漢化現象中，最不爲一般外界研究者與其他回族所理解並認同的地方，即爲公開食用豬肉、豢養生豬與祭祖儀式。按豬肉禁忌應是伊斯蘭飲食生活習慣中最需貫徹，以及與非穆斯林區隔的第一道防線。豬肉問題常爲當代中國回族穆斯林與漢族產生社會摩擦的導火線。從民國時期的「辱

¹¹⁹ 希哈倫丁，〈泉州回教徒之今昔觀〉，頁 12。

¹²⁰ 莊景輝，〈陳埭丁氏回族漢化的研究〉，收於莊英章、潘英海編，〈台灣與福建社會文化研究論文集〉（台北：中央研究院民族學研究所，1994），頁 216-219。

¹²¹ 以葬俗為例，百崎尚有用紙錢開路、吹鎖唢、車鼓陣、孝男孝女、魂橋、點主儀式等與閩南漢族無二制。參考：林曦，〈百崎回族的「民族自我意識」〉，頁 321。

教案」，到九〇年代的「腦筋急轉彎事件」，以及二〇〇一年在山東造成死傷的「陽信事件」均與豬的議題有關，¹²² 其敏感性不言而喻。直到今日，陳埭與百崎回族在祭祖時有不用豬肉與豬油上供的習俗，這很明顯是「祖教」現象的遺留。¹²³ 甚至在其後代遷至台灣鹿港且同時也面臨漢化挑戰的過程中，此一豬肉與豬油不上供的現象，至今仍保存在鹿港北頭郭姓的習俗中。¹²⁴ 至於祭祖儀式方面，這很明顯已抵觸伊斯蘭一神教（monetheism）中「萬物非主，惟有真主」的基本核心價值。此一價值不保，任何伊斯蘭宗教信仰的外形與內涵都會失去意義。美國人類學家杜磊（Dru C. Gladney）觀察陳埭回族的族教問題時，以「清真」—堅持伊斯蘭宗教思想與生活實踐的中文化概念，來歸納出中國東南沿海回族在民族認同與宗教實踐上的吊詭性：傳統域外先民的真實性「真」，明顯重要於伊斯蘭宗教信仰禮俗的純正性「清」。¹²⁵ 此一說法，也可說是在觀察近代泉州穆斯林族群意識的變遷過程中，一個很有代表性的切入點。

對於陳埭丁等泉州地區穆斯林的漢化現象，應從社會文化發展的整體視野來理解，而不應刻意地去用宗教信仰堅持與否的單一現象來檢視或評價。莊景輝就認為，丁氏以一家一姓單門獨戶遷居至陳埭，為「隱伏」以「保其家」，可能在相長的一段時間裡不得不隱蔽自己的真實身分與來歷。¹²⁶ 他們又不得不「力行為善」，求得與周邊漢民的和諧相處，以圖生存與發展。在這種情況下，丁氏無疑要有意識地自我抑制本文化的外顯因素，儘可能地與漢族的觀念和習俗相調適，其追求「土著化」是必然的。¹²⁷ 按莊氏的看法，顯然比杜磊的觀點更具有「同情式的理解」。漢化也可以說是陳埭丁在過去國家體制與族現象曖昧不明的時代中的「自保趨勢」。即使當前中外學界中仍有人質疑「回族」法定少數民族的認定，是否具備人類學等學科概念下的「合理性」。¹²⁸ 但不可否認的，回族已成為像陳埭與百崎這種「族群邊緣案例」，提供納入並適應當代國家體制的一種形式。當然，此一形式是否能做為族群文化與認同延續的保護

¹²² 民國時期上海發生的「辱教案」，係有人戲稱回教徒為豬八戒後代所致。「腦筋急轉彎」為一九九三年左右，台灣時報出版社的《腦筋急轉彎》一書在四川授權出版，其中有一幅穆斯林與豬並存的圖畫引起大穆斯林的抗議，最後官方被迫將該書查禁。而「陽信事件」發生在二〇〇〇年十二月八日，地點為山東省陽信縣。起因為當地漢族販賣有「清真」字樣的豬肉，結果造成當地與鄰近地區大規模的回、漢衝突事件。

¹²³ Gladney, *Ethnic Identity in China*, pp. 142-145.

¹²⁴ 參考：郭雅瑜，《歷史記憶與社群建構：以鹿港郭姓為例》（新竹：國立清華大學人類學研究所碩士論文，2001），頁 83-84。

¹²⁵ Gladney, *Ethnic Identity in China*, p. 136.

¹²⁶ 杜磊在陳埭曾採集到一說法，丁姓人傳說其十一世先祖丁啟濬（1569-1639）在明朝為官，後遭罪以致將滿門抄斬。其子孫為避禍，不得已強迫放棄伊斯蘭教，並變更成漢民的生活習慣。參考：Gladney, *Ethnic Identity in China*, pp. 141-142。

¹²⁷ 莊景輝，〈陳埭丁氏回族漢化的研究〉，227。

¹²⁸ 如美國學者李普曼（Jonathan N. Lipman）提出的「華夏穆斯林」（Sino-Muslims），以及台灣學者謝世忠強調的「漢語穆斯林」（Chinese-Speaking Muslims）等都是這類例子。參考：張中復，〈「華夷兼蓄」下的邊緣游移〉，頁 6-9。

傘，其所涉及的多種層面與成效仍有待觀察。

與過去在中國的「蕃客」、「回回」等曖昧身分相比，當代「回族」的概念，對於東南沿海「類穆斯林族群」的認同，畢竟提供出一個過去所沒有的起點。因此，持續的漢化現象，應如何和新賦予的、且一般認定須與伊斯蘭信仰結合的「回族」身分維持並存的事實，將是陳埭與百崎回族維繫其當代族群邊緣（ethnic boundaries）與認同過程中不可避免的課題。雖然伊斯蘭教是否成為當代回族必須存在的「民族形式」，目前依然有所爭議；¹²⁹ 但不可否認的是，隨著回族身分的重新建構，以及因「工具性認同」（instrumentalism）改變族籍所帶來的優惠政策，伊斯蘭教信仰的復振與陳埭日益快速發展的經濟現象似乎是同時存在的。九〇年代初，杜磊對於陳埭宗教復振現象的成效似乎有所保留。但在一年多前，大陸西北地區的民間伊斯蘭文化工作者再次訪問陳埭後，對於近年來西北教門嚴謹地區的宗教人士，在陳埭等地從事宗教復振的結果予以肯定。可見對於這類現象的觀察，仍應保有一定時間的持續性。¹³⁰ 如此一來，才能有效掌握當代泉州穆斯林社會與文化發展變遷的真正軌跡。

六、結論

伊斯蘭教傳入中國的一千三百多年中，其所形成的文化延續與「族群化」過程，在不同的時期中發展出各種多元性的適應事實，以及特殊的文化－族群區位。其中東南沿海地區的泉州，一直是這類區位中相當值得觀察的一個案例。泉州的興起，正值盛唐時期海外交通最為發達之際。泉州因此也以「刺桐」－Zayton 一名，而不斷出現在中古歐洲和伊斯蘭世界的史冊之中。同時，泉州和廣州、揚州等地一樣，也成為來華的域外穆斯林最早活動且定居的沿海港埠之一。而這早期被稱為「蕃客」的人群，便成為中國穆斯林「族群化」過程中最早的先民。後來靈山聖墓傳說的出現，其真實與虛構的對比，也讓泉州在伊斯蘭教入華過程中，成為中國穆斯林「天方情節」論述建構的焦點之一。

宋、元時期是泉州海上交通地位的顛峰，隨著蒙元勢力擴張，大批色目人來華，其中不少阿拉伯與波斯的穆斯林，繼續聚居泉州，使「回回」一名成為當地穆斯林新的族群名稱與身分認同的依歸。近代以來，泉州穆斯林的族群意識一直處於「穆斯林的漢化」與「中國的伊斯蘭化」這兩種趨勢的相互消長中，而持續的漢化的現象，更讓泉州伊斯蘭成為中國伊斯蘭文化－族群區位中的邊陲。這種現象，在陳埭和百崎這兩個聚落中尤為明顯。而中共建政後，兩處丁姓與郭姓家族被「重申」和「恢復」帶有法定少數民族身分的「回族」，並被納入到當代國家支配體制之中。陳埭和百崎回族面對此一轉變，其族群意識和

¹²⁹ 關於這方面的討論，參考：張中復，《清代西北回民事變》，頁 275-276。

¹³⁰ 參考：擺生義、馬玉明，〈走進陳埭〉、〈南方的伊瑪目〉，《穆斯林通訊》8（2000），頁 2-4。

社會文化的變遷，可以從「家族紐帶與族群溯源的互動關係」、以及「『伊斯蘭－漢化適應』與當代宗教復振」等三個方面加以觀察。而泉州穆斯林這種文化、族群與當代國家體制之間互動關係的多元性，可以說是中國伊斯蘭教發展過中不可忽視的現象之一。

引用書目

丁顯操

1990 〈撫今追昔話陳埭〉，收於陳埭回族史研究編委會編，《陳埭回族史研究》，頁1-5。北京：中國社會科學出版社。

不著撰人

不著撰時《回回原來》。清末民間自刻本。

中元秀、馬建釗、馬逢達等（編）

1989 《廣州伊斯蘭古蹟研究》。銀川：寧夏人民出版社。

中國伊斯蘭百科全書編委會（編）

1994 《中國伊斯蘭百科全書》。成都：四川辭書出版社。

王 溥

1960 《唐會要》。台北：世界書局。

王銘銘

1999 《逝去的繁榮——一座老城的歷史人類學考察》。杭州：浙江人民出版社。

北京大學東方語言文學系波斯語教研室（編）

1989 《波斯語漢語詞典》北京：商務印書館。

北京大學東方語言系阿拉伯語教研室（編）

1989 《阿拉伯語漢語詞典》。北京：商務印書館。

田坂興道

1964 《中國における回教の傳來とその弘通》。東京：東洋文庫。

伊本·胡爾達茲比赫（著）、宋峴（譯注）

1991 《道里邦國志》北京：中華書局。

朱 彧

1983 《萍洲可談》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第一〇三八冊，〈子部三四四〉，頁273-312。台北：台灣商務印書館。

何喬遠（編著）

1994 《閩書》。福州：福建人民出版社。

努 爾

1982 〈亦思巴奚〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁48-52。福州：福建人民出版社。

1982 〈泉州艾哈瑪德墓碑兼「宰桐」名稱小考〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁22-29。福州：福建人民出版社。

吳澤炎等（編）

1989 《辭源》（大陸版修訂本）。台北：台灣商務印書館。

希哈倫丁

1931 〈泉州回教徒之今昔觀〉，《月華》3（15）：11-13。

李東華

1986 《泉州與我國中古的海上交通》。台北：學生書局。

李興華、秦惠彬、馮今源、沙秋真（合著）

1998 《中國伊斯蘭教史》。北京：中國社會科學出版社。

沙海昂（註）、馮承鈞（譯）

1962 《馬可波羅行紀》。台北：台灣商務印書館。

- 沈 林
2001 《中國的民族鄉》。北京：民族出版社。
- 沈玉水
1993 〈百崎回族的形成和發展〉，收於陳國強、陳清發主編，《百崎回族研究》，頁 115-123。廈門：廈門大學出版社。
- 房千里
1991 《投荒雜錄》，收於《古今說部叢書》，第二部，第四集，頁 1-2。上海：上海文藝出版社。
- 拉施特（主編），余大鈞、周建奇（譯）
1985 《史集》，第二卷。北京：商務印書館。
- 林 曦
1993 〈百崎回族的「民族自我意識」〉，收於陳國強、陳清發主編，《百崎回族研究》，頁 316-324。廈門：廈門大學出版社。
- 林之奇
1983 《泉州東坂葬蕃商記》，收於《景印文淵閣四庫全書》，第一一四〇冊，〈集部七十九〉，頁 490。台北：台灣商務印書館。
- 邱樹森（主編）
1996 《中國回族史》。銀川：寧夏人民出版社。
- 金天柱
1885 《清真釋疑補輯》。光緒乙酉春成都清真寺藏板。
- 金德寶、張玉光
1937 〈報告發現《蒲壽庚家譜》經過〉，《月華》12（1-3）：10-14。
- 胡鴻保
1995 〈泉州滿族與陳埭回族：福建家族主義再思考〉，收於馬啟成、白振聲主編，《民族學與民族文化發展研究》，頁 87-92。北京：中國社會科學出版社。
- 埃及教育部（頒）、馬金鵬（譯）
1985 《伊本·白圖泰游記》。銀川：寧夏人民出版社。
- 桑原鷺藏（著）、陳裕菁（譯）
1954 《蒲壽庚考》。北京：中華書局。
- 桑原鷺藏（著）、馮攸（譯）
1962 《中國阿拉伯海上交通史》。台北：台灣商務印書館。
- 馬 堅
1982 〈齊墩、橄欖、刺桐與泉州城〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁 18-21。福州：福建人民出版社。
- 馬 通
1986 《中國伊斯蘭教派門宦溯源》。銀川：寧夏人民出版社。
- 國家民家事務委員會經濟發展司、國家統計局國民經濟綜合司（編）
2004 《二〇〇四年中國民族統計年鑒》。北京：民族出版社。
- 國家統計局人口和社會科統計司、國家民家事務委員會經濟發展司（編）
2003 《二〇〇〇年人口普查中國民族人口資料》。北京：民族出版社。
- 張 中
1872 《四篇要道譯解》。同治壬申仲秋，錦城王氏占超重制本。
- 張中復
2001 〈論元朝在當代回族形成過程中的地位——以民族史建構為中心的探討〉，收於蕭啟慶主編，《蒙元的歷史與文化——蒙元史學術研討會論文集》，下冊，頁

- 833-864。台北：學生書局。
- 2001 《清代西北回民事變：社會文化適應與民族認同的省思》。台北：聯經出版事業公司。
- 2002 〈「華夷兼蓄」下的邊緣游移：論當代中國回族民族屬性中的「少數民族化」問題〉，收於「人類學的比較與詮釋：慶祝陳奇祿教授八秩華誕國際學術研討會」論文，頁 1-24。台北：國立台灣大學人類學系。
- 張廷玉等
1976 《明史》。台北：鼎文書局。
- 張星烺（編）
1983 《中西交通史料彙編》。台北：世界書局影本。
- 張星烺
1982 〈泉州訪古記〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁 3-17。福州：福建人民出版社。
- 莊為璣
1982 〈泉州清淨寺的歷史問題〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁 65-82。福州：福建人民出版社。
- 莊景輝（編校）
1996 《陳埭丁氏回族宗譜》。香港：綠葉教育出版社。
- 莊景輝
1994 〈陳埭丁氏回族漢化的研究〉，收於莊英章、潘英海編，《台灣與福建社會文化研究論文集》，頁 213-234。台北：中央研究院民族學研究所。
- 郭雅瑜
2001 《歷史記憶與社群建構：以鹿港郭姓為例》。新竹：國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 陳國強、郭家齊
1993 〈泉州惠安百崎回族來源和伊斯蘭教古墓〉，收於陳國強、陳清發主編，《百崎回族研究》，頁 44-56。廈門：廈門大學出版社。
- 陳國強
1990 〈陳埭回族的形成與歷史發展〉，收於陳埭回族史研究編委會編，《陳埭回族史研究》，頁 6-23。北京：中國社會科學出版社。
- 陳援庵
1982 〈回回教入中國史略〉，收於氏著，《援庵史學論著選》，頁 217-234。台北：木鐸出版社。
- 陳達生
1982 〈關於元末泉州伊斯蘭教研究的幾個問題〉，收於甘肅省民族研究所編，《伊斯蘭教在中國——西北五省（區）伊斯蘭教學述討論會（蘭州會議）論文選編》，頁 139-175。銀川：寧夏人民出版社。
- 1982 〈泉州伊斯蘭教派與元末亦思巴奚戰亂性質試探〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁 53-64。福州：福建人民出版社。
- 1982 〈泉州靈山聖墓年代初探〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁 167-176。福州：福建人民出版社。
- 陸峻嶺、何高濟
1982 〈泉州杜安沙碑〉，收於福建省泉州海外交通史博物館、泉州市泉州歷史研究會編，《泉州伊斯蘭教論文選》，頁 136-147。福州：福建人民出版社。

陶宗儀

1982 《南村輟耕錄》。台北：木鐸出版社。

費 琅（編），耿 昇、穆根來（譯）

1989 《阿拉伯波斯突厥人東方文獻輯注》。北京：中華書局。

鄂多立克

1981 〈鄂多立克東游錄〉，收於何高濟譯，《海屯行紀·鄂多立克東游錄·沙哈魯遣使中國記》，頁 23-90。北京：中華書局。

雅各·德安科那（著），大衛·賽爾本英文（編譯），楊民、程鋼、劉國忠、程薇（譯）

2000 《光明之城——一個猶太人在刺桐的見聞錄》。台北：台灣商務印書館。

楊志玖

2003 《元代回族史稿》。天津：南開大學出版社。

楊惠雲（主編）

1993 《中國回族大辭典》。上海：上海辭書出版社。

董 誥等（編）

1961 《欽定全唐文》。台北：匯文書局。

達浦生

2003 《伊斯蘭六書》。北京：宗教文化出版社。

福建省泉州海外交通史博物館（編）、陳達生（主撰）

1984 《泉州伊斯蘭教石刻》。銀川：寧夏人民出版社。

趙汝适（著）、馮承鈞（校注）

1962 《諸蕃志校注》。台北：台灣商務印書館。

劉迎勝

1995 《絲路文化·海上卷》。杭州：浙江人民出版社。

歐陽修等

1976 《新唐書》。台北：鼎文書局。

擺生義、馬玉明

2000 〈走進陳埭〉、〈南方的伊瑪目〉，《穆斯林通訊》8：2-4。

魏德新（編著）

1999 《中國回族姓氏溯源》。烏魯木齊：新疆人民出版社。

懷蔭布等（修）

1964 《泉州府志》。台南：登文印刷局影本。

羅香林

1959 《蒲壽庚研究》。香港：中國學社。

蘇基朗

1991 〈九世紀阿拉伯文獻所載 Djanfou 地望考辨〉，收於氏著，《唐宋時代閩南泉州史地論稿》，頁 36-61。台北：台灣商務印書館。

1991 〈靈山聖墓年代考辨〉，收於氏著，《唐宋時代閩南泉州史地論稿》，頁 62-94。台北：台灣商務印書館。

顧炎武

1979 《原抄本日知錄》。台北：文史出版社。

1981 《天下郡國利病書》。台北：老古文化事業公司。

Barthold, V. V.

1968 *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. Philadelphia: Porcupine Press Inc..

Bretschneider, E.

Medieval Researches from Eastern Asiatic Source. London: Routledge & Kegan Paul.

- Dawson, Christopher
 1955 *The Mongol Mission*. London and New York: Sheed and Ward.
- Gladney, Dru C.
 “Hui, Islam and state: A Sufi Community in China’s Northwest Corner.” In Jo-Ann Gross, ed., *Muslim in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, pp. 89-111. Durham and London: Duke University Press.
- Gladney, Dru C.
 1998 *Ethnic Identity in China: The Making of A Muslim Minority Nationality*. Ford Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Gladney, Dru C.
 2004 *Dislocating China: Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hitti, Philip K.
 1937 *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. London: The MacMillan Press.
- Israeli, Raphael
 1978 “Established Islam and Marginal Islam in China from Eclecticism to Syncretism.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 21(1): 99-109.
- Minorsky , V. (trans.)
 1980 *Hudud al-Alam ‘The Regions of the World’: A Persian Geography 372 A. H./982 A. D.* Karachi: Indus Publications.
- Moule, A. C. and Paul Pelliot
Marco Polo: The Description of the World. London: G. Routledge.
- Rashid al-Din, Boyle, John Andrew (trans.)
 1971 *The Successors of Genghis Khan*. New York: Columbia University Press.
- Schacht, J.
 1980 “Law and Justice.” In P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernald Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam: Vol. 2B Islamic Society and Civilization*, pp. 539-568. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yule, Sir Henry
 1913-1916 *Cathay and the Way Thither*. London: Hakluyt Society.

From “Barbarian Guests” to “Hui *Minzu*”: The Historical Perspective on the Change of Ethnic Consciousness of Muslims in Quanzhou

Chung-fu Chang

ABSTRACT

The Quanzhou of Fujian had been an important harbor in the southeastern coast since the early period of T'ang dynasty. It played an essential role for both of sea-route trading and importing for special foreign culture as well as religion that just as Islam. To evaluate the features of developing process of Islam in China, it doubtlessly can present two kinds of tendency in total historical perspectives, one is the aspects on cultural fusion and religious syncretism, the other one should be shown on the multi-influences in the ethnicization of Muslim that during different periods. When the first pioneers of Arabian and Persian merchants appeared in Quanzhou, they have been given a new terminology from local Chinese - the “Barbarian Guest”. Later in Mongol-Yuang Period, due to tremendous quantities of foreigners which most of them were Muslims from Central and Western Asia have begun to migrate to China, the name of “Barbarian Guest” inevitably to be replaced by Hui-Hui, the essential parts of direct ancestors for contemporary China's Muslims.

The people of Hui-Hui have to face the Han majorities in every aspects of social-cultural adjustment. No matter how for the dimensions of Muslim Sinicizing or Chinese Islamizing, the ethnic boundaries of Hui Hui would be vulnerable when the phenomena of Sinicizing increased. In modern PRC's ethnic policy, even the ethnic status of traditional Hui Hui has been classified and to be considered as a brand new minority nationality – Hui *minzu*, the ambiguous ethnic identity between Han people and “quasi-Muslims” in Quanzhou's Muslims is still clear. However, Chendai and Baiqi, two local and typical Muslim communities in Quanzhou area would be provided more and more observational views on these aspects of the change of ethnic consciousness.

Keywords: Quanzhou, Chinese Muslims, Hui *minzu*, ethnic consciousness