

[中国名城名镇伊斯兰教研究]

泉州伊斯兰教研究

李兴华

(中国社会科学院世界宗教研究所, 北京 100732)

摘要: 本文首先概述了泉州的历史沿革,特别是泉州港兴衰的历史。其次对泉州伊斯兰教的地位进行了简单介绍。接着探讨了伊斯兰教的传入泉州,并对泉州三贤四贤墓和泉州清净寺这两个全国闻名的伊斯兰教的史迹进行了重点介绍,包括其名称、始建年代、历史沿革、布局形制、建筑成就、文物价值等。最后论述了伊斯兰教在泉州的不断兴盛又直线衰落的过程。

关键词: 泉州伊斯兰教;历史文化;研究

中图分类号: B969.9(443) 文献标志码: A 文章编号: 1002-0586(2010)02-0067-17

刺桐(泉州)是世界上最大的港口之一,大批商人云集这里,货物堆积如山,的确难以想象。

——陈开俊等汉译《马可波罗游记》一书语

这是一巨大城市,此地织造的锦缎和绸缎,也以刺桐命名。该城的港口是世界大港之一,甚至是最大的港口。……该城花园很多,房舍位于花园中央,这很像我国希哲洛玛赛城的情况一样。穆斯林单住一城。

——马金鹏汉译《伊本·白图泰游记》一书语

一、泉州历史沿革^①

今泉州位于闽南沿海低山丘陵地带。辖丰泽、鲤城、洛江、泉港“四区”,石狮、晋江、南安“三市”,惠安、安溪、永春、德化“四县”以及金門。

最新考古发现,早在旧石器时代,这里就有人类聚居生活。秦汉之前,生活在这里的土著被称之为“闽越人”,他们以舟为居,以楫为马,以海为田,是典型的海洋型民族。秦时这里为淮汉以南诸郡之一的闽中郡辖境,而两汉时则属扬州刺史部会稽郡辖地。一直到汉末,包括这里在内的很大一片地方即今福建全省就只有在今福建省会福州有闽中郡、东

冶、冶县(传说盖以越王勾践冶铸为名)等建置,其余地方则既无任何行政建置,也无任何有文字记载的港口。

三国吴时,这里始有东安县建置,治所在今泉州市属南安市东丰州镇。西晋太康初,东安县改名晋安县。西晋末,大批土族晋民南渡入闽避乱,部分也辗转至此,定居于此地入海之江的两岸,晋江因之得名,南渡晋民遂与当地土著结合。南齐末年,析晋安郡(治所今福州)晋安县置梁安郡,并改晋安县为南安县。有书云梁安郡的设置与山东琅琊王氏家族有很大关系。并云正是王氏家族成员王方贲担任梁安郡太守时,致力开拓海外交通,才使这里开始成为能吸引远至印度的各国大舶的港口^②。南朝陈天嘉五年(564年)改梁安郡为南安郡,属扬州,辖境相当今福建晋江、九龙江、木兰溪三流域及厦门、同安、金門等地,从而与闽北建安郡、闽东晋安郡“三郡并立”。南朝陈光大二年(568年)在侯官县(今福州市)置丰州,辖境虽相当于今福建全省,但原南安郡地实际上为豪族王国庆所割据。

隋讨平王国庆后,废南安郡,南安改县属丰州。隋开皇九年(589年)改丰州置泉州,治所在原丰县(由侯官县改名而成),并非后来和今日的泉州。

唐武则天久视元年(700年),析泉州所属南安、莆田、龙溪三县置武荣州,治所仍在今泉州市属南安市东丰州镇。接

收稿日期: 2010-04-10

作者简介: 李兴华(1938—),男,河北内丘人,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,主要从事中国伊斯兰教研究。

着又析泉州部分地置建、漳、汀等州,泉州辖域则仅限闽东今福州地。唐景云二年(711年),治所在闽县(今福州)的泉州改名为闽州,而武荣州则被改名为泉州,这是今泉州有“泉州”这个正式名称的开始。唐开元六年(718年)析南安、东置晋江县。开元八年(720年)始以晋江县为泉州州治,这是今泉州市城区为泉州治所的开始(此前几百年政治中心一直在南安市东丰州镇)。开宝元年(742年)改泉州置清源郡,以泉山孔泉清源为名,治所仍在晋江县,辖境相当今福建晋江和木兰溪流域、澎湖地区及厦门、同安、金门等地。乾元元年(758年)复改为泉州。另早在唐代,就有“改温陵为泉州”的说法,证“温陵”(取山陵温暖之意)为泉州的古称之一。随着泉州州治移至近海和唐中期后陆上丝绸之路的受阻而海上丝绸之路重要性的大大增加,泉州作为海上丝绸之路新的中心起点开始崭露头角。近年出版的《泉州市志》在“总述”中甚至称这时泉州已与广、扬、交(州)并称为中国四大对外贸易商港^⑤。

唐末五代,中原战乱不断,泉州则先后处在光州固始人王审知(862—925年)及其后代(从王审知为闽王起历六主共37年)、泉州永春人留从效(卒于962年,被南唐升为“清源军节度使”共治泉17年)和陈洪进等割据人物的治理下。他们一般能顺应泉州开始向上发展的大趋势,注意与后梁、后唐、南唐、后周等五代十国时期有关政权保持良好关系,注意保境安民和鼓励生产,特别是注意发展海上贸易。例如王审知的礼贤下士、建学以教闽士、招徕海外商贾,留从效的大力提倡海外贸易、改建扩建泉州州城及在州城内外广植刺桐树等。这样,泉州的海上交通又有一定发展,为宋元时期泉州港的大发展、大繁荣打下了坚实的基础。另外也使泉州城有了“刺桐城”这样一个为外国来华旅行家所喜用的别称。五代南唐保大七年(949年),在泉州置清源节度使,清源郡因之也改称为清源军,领泉(泉州)、南(南州,即今漳州)二州。

北宋乾德二年(964年),陈洪进归宋。宋太祖改清源军为平海军,授陈洪进为节度使及泉、南(漳)等州观察使。太平兴国三年(978年)改平海军为泉州。太平兴国六年(981年),析晋江县东置惠安县。次年,割莆田、仙游归兴化军,泉州只领南安、晋江、永春、同安、德化、安溪、惠安七县。北宋初,只在广州、杭州、明州设置有市舶司,泉州商人和番舶进出港口须先至广州或两浙市舶司办理有关手续,非常不便,有关人士几经努力,终于在元祐二年(1087年)获准在泉州设置福建市舶司,正式开放泉州港。从此商人可以直接从泉州出海贸易,无需通过明州或广州市舶司审批,而外国商船也可以直航泉州,进行贸易活动。这样泉州就不仅比未设市舶司的福州港优越,而且也大致可以同设有市舶司的广州、杭州、明州平起平坐了。自此之后,泉州港蒸蒸日上。待到北宋后期,泉州的对外通商贸易已涉及30多个国家和地区,赶上或超过了明州,仅次于广州。

南宋建都临安(今杭州)后,全国经济政治重心南移。加之“东南之利,市舶居其一”,海外贸易成为南宋朝廷财政收

入的重要来源,泉州又比广州更邻近临安,泉州港的作用则变得更为重要。据宋太宗八世孙南宋赵汝适提举福建市舶司时成书的《诸蕃志》记载,当时泉州已与50多个国家和地区有通商往来,并明确记载“大食在泉之西北,去泉州最远,番舶艰于直达。自泉发船四十余日,至蓝里博易住冬。次年再发,顺风六十余日方至其国”。从而说明此时泉州港已是最远可达大食并可与广州港并驾齐驱的国际化大港口^④。另在南宋绍兴年间(1131—1162年),朱熹任同安主簿兼领学事,常至泉州各地讲学,故泉州又被后人称做“朱子过化之地”。南宋末,移泉的赵宋宗室成员对泉州海外贸易百般侵渔敲剥,泉州港无疑是受到了很大影响,出现往昔为“乐土”,“今为彫瘵区”的情况,但也恐怕不是“总的趋势是处于衰落停顿的状态之中”^⑤,而是很可能仍保持着发展的态势,并未改变继续上升的总趋势。这从蒲寿庚家族就是在这时在泉州通过经营商舶和掌管市舶而成为当地具有举足轻重作用的力量可以看出。

元至元十三年(1276年)十二月,宋福建、广东招抚使,总海舶蒲寿庚(?—约1285)和泉州司马田真子以泉州城降元。次年元遂在泉州设立行宣慰司兼领行征南元帅府事并袭宋制在泉州设置市舶提举司。也就是这年,蒲寿庚被授予“闽广大都督兵马招讨使”“并参知政事行江西省事”。至元十五年(1278年)改宣慰司为行中书省,升泉州路总管府,使泉州除领原七县之外,又增领南北二录事司(次年合并),泉州地位又大大上升。也就是在这年三月乙酉,蒲寿庚与唆都一起被诏行中书省事于福州并镇抚瀕海诸郡。紧接着在八月辛巳,又诏行中书省唆都、蒲寿庚等曰“诸蕃国列居东南岛峇者,皆有慕义之心,可因蕃舶诸人宣布朕意,诚能来朝,朕将宠礼之。其往来互市,各从所欲”。这等于是以皇帝诏谕的形式正式宣布继续前代鼓励海外贸易、鼓励友邦来朝、积极招徕海外商客的政策。这是通过在泉州路的行中书省向外发出的,直接发出人当是当时并为中书左丞的唆都和蒲寿庚。可见这时泉州作为一个海港地位已超过广州,而成为全中国对外贸易首屈一指的大港。加之至元间还在澎湖设立有隶属于泉州路同安县的巡检司,以管辖澎湖、琉球(今台湾)等岛屿,泉州港又是总领海峡东西诸岛和广大海域的一个中枢大港。泉州在后来虽不断失去行省治所地位,从大德元年(1297年)起单纯成为江浙等处行中书省的一个路,隶属于福建道宣慰司,政治地位有所下降,但在中外交通和对外贸易往来方面的地位在元末泉州亦思巴奚战乱前的80年中一直处在直线迅速上升中。这种迅速直线上升现象为中世纪中外交通的两部著名游记作品《马可波罗游记》和《伊本·白图泰游记》所捕捉。1291年初,马可波罗(1254—1324)借护送被聘为伊利汗国(波斯)阿鲁浑汗王妃的元室公主阔阔真去波斯完婚之机,从福建泉州出海,从而亲眼目睹了当时泉州港的繁荣情况,发出了本文文前题语所引用的“刺桐是世界上最大的港口之一”的赞叹。伊本·白图泰(1304—1377)则是在1346年以印度苏丹使者的身份来中国进行考察的。按他自己的叙述,刺桐城即泉州则是他“渡海到达(中

国)的第一座城市”。显然这比马可波罗看到泉州晚了 50 多年。泉州在这 50 多年中又有了很大的发展。这从游记称刺桐城的港口“是世界大港之一, 甚至是最大的港口”可以看出。从这“甚至是最大的港口”一语, 可以认为泉州港在 14 世纪中叶已是或已接近是世界范围内规模最大、最为繁盛的一个海港已得到穆斯林旅行家、甚至还有印度苏丹的公认。另外, 至正九年(1349年)汪大渊的《岛夷志略》也记载说当时与泉州有海外通商贸易的国家和地区已发展至近百个。这比南宋时增加了 40 个。显然在海外贸易方面在国内已超过广州, 在国外确实已达到可与埃及亚历山大港并驾齐驱。

元末至正十七年至二十六年(1357—1366年), 泉州发生了持续十年之久的“亦思巴奚”战乱。由于有泉州穆斯林上层人物义兵万户赛甫丁、阿迷里丁, 主市舶者那兀纳, 千户金吉等参与其中, 不断混战, 泉州穆斯林遭遇到一次重大灾难。紧接着陈友定军的进泉州“凡西域人尽歼之”, 泉州穆斯林又再度蒙难。接连两次灾难, 再加上朱元璋基于对泉州蒲寿庚叛宋降元的不满而对蒲姓穆斯林的报复和基于防备外患而实行严厉海禁这两把利剑, 则使处在世界和中国巅峰状态下的泉州对外贸易急转直下, 一落千丈。此后虽有明成祖的一定修正和郑和的七下西洋壮举, 但因宋元以来主管泉州海外贸易的蒲氏家族已被完全禁锢, 其他与市舶贸易有关的穆斯林家族也元气大伤, 再加上包括泉州在内的我国东南沿海倭寇活动日渐频繁, 在世界范围内阿拉伯商人垄断海上贸易的状况又渐被新起的欧洲殖民主义所取代, 泉州港衰落已是大势所趋了。如果说元末亦思巴奚战乱是泉州港衰落的开始, 那么明成化八年(1472年)福建市舶司由泉州迁至福州便是泉州港衰落的一个标志。明洪武二年(1369年)改泉州路为泉州府, 录事司被罢。次年虽又设福建市舶司于泉州, 但仅限通琉球(今冲绳)。洪武七年(1374年)正月罢福建(泉州)市舶司。洪武十四年(1381年)明太祖再次下谕“禁濒海之民私通海外诸国”。洪武二十年(1387年)废澎湖巡检司, 徙其民于泉州南关, 澎湖遂沦为倭寇巢穴。永乐三年(1405年)恢复福建(泉州)市舶司, 并在泉州城南设“徠远驿”, 以接待海外贡使, 这样泉州海外贸易便仍以官方朝贡贸易为唯一合法形式。当市舶司再次迁置福州后, 其地位不仅次于福州, 而且也次于漳州。明洪武年间, 泉州卫指挥李山奉命曾对泉州城垣进行过一次增修。从清源山上望去, 全城形似鲤鱼, 故泉才有了“鲤城”这一别称。

清顺治三年(1646年)清军占领泉州, 郑芝龙降清, 郑成功遂入海以金门、厦门为基地抗清复明, 泉州遂成为战场。此后清廷为对付郑成功的反清活动, 则在包括泉州在内的福建沿海各地实行禁海迁界, 一直持续到清康熙二十二年(1683年)。这样泉州港则进一步走向萧条。鸦片战争失败后, 厦门被辟为通商口岸, 泉州港便更加衰落。清康熙时起, 泉州还开始有了“海滨邹鲁”的美称。

民国元年(1912年)北京国民政府取消府、州、厅, 实行省、道、县三级地方建置, 原泉州府所辖各县则隶属治所在厦门的南道路(民国3年改称厦门道)。民国16年(1927年)

泉州属七县则直属福建省。民国22年(1933年)11月中华民国(福建省政府)在晋江县(今泉州市)置泉海省, 晋江县为省会, 辖境相当今福建莆田、仙游、德化、大田、安溪、同安、厦门等地以南、以东地。同年12月, 泉海省又改名为兴泉省。次年1月废兴泉省存晋江县。3个月内如此频繁变更, 实属罕见。

二、泉州伊斯兰教的地位

1. 伊斯兰教传入中国时间较早的一个城市和中国境内伊斯兰教兴衰过程与海外交通贸易关联最为密切的一个城市。在笔者的中国名城名镇伊斯兰教研究中, 凡元代之前即唐宋时期传入伊斯兰教的城市或地区都被定位为较早传入伊斯兰教的城市或地区。对这些城市或地区的研究无疑就是研究伊斯兰教传入中国的源头, 对这些城市或地区逐一进行研究无疑就会展现伊斯兰教传入中国多路线、多形式、多实现方式的特点。因为伊斯兰教在传入这些城市或地区时, 在不少方面都是不尽相同的。如前文介绍的西安, 传入路线主要是通过陆上丝绸之路, 传入形式则是间接通过通商通使, 实现方式则是外来穆斯林来后很少再回去, 经过与汉族通婚等逐渐在当地定居下来。可泉州却主要是通过海上丝绸之路, 通过直接传教和间接中阿海上贸易, 穆斯林商人来泉州后多为来往流动, 与西安大有不同。况且, 伊斯兰教传入泉州路线形式方式的这些不同, 又使泉州伊斯兰教从诞生之日起, 就具有了与泉州海外交通贸易同兴同衰这样一个基本因子, 而这正是泉州伊斯兰教独特于其他较早传入伊斯兰教城市的地方。

2. 中国东南沿海伊斯兰教四大先贤古墓之一的三贤四贤墓和四大清真寺之一的清净寺的所在地。广州宛葛思墓、泉州三贤四贤墓、杭州卜哈提亚尔巴巴墓、扬州普哈丁墓, 为中国东南沿海四大先贤古墓。广州怀圣寺、泉州清净寺、杭州凤凰寺、扬州仙鹤寺, 则为东南沿海四大清真寺。这四大古墓和四大名寺, 是广州、泉州、杭州、扬州这四座名城历史文化的重要标志, 乃为研究中国伊斯兰教史者所必涉及, 乃论及这四大名城历史文化遗迹时所必提及, 乃至这四地观瞻时所必目睹。

3. 中国境内伊斯兰教宋元时期迅速持续发展以至最后鼎盛为全国最为繁盛之区, 而明清民国时期则又迅速衰落, 从而成为中国伊斯兰教发展史上落差最大的一个地区。显然这是与泉州港的崛起和衰落过程相对应的。

4. 中国境内伊斯兰教能与儒佛道民间宗教及基督教、印度教、摩尼教等多种宗教长期和平共存, 未闻有明显冲突的一个地区。显然这是与海外贸易的开放态势相关的。

5. 中国境内幸存伊斯兰教石刻等文物数量最大的一个名城。据吴文良原著、吴幼雄增订、科学出版社2005年版《泉州宗教石刻》的有关介绍, 仅石刻类就有300件以上。

三、伊斯兰教的传入泉州

在伊斯兰教传入中国各地时间问题上, 泉州可以说是最

众说纷纭的一个地区,从隋大业年间到唐末五代初各种说法都有。为了对这一问题有一个较前多少有些深入的认识,笔者于今昔两年交接之际又专程去泉州作了一次考查,亦未能有实质性的突破,故也暂时只能是通过概括一些主要说法,发表点带有倾向性的看法。看法粗略些说就是:可能是唐初武德中,更可能是中唐8世纪后半叶,但上限不会早至隋大业间,下限不会晚过唐末五代,笼统一些说谓唐时传入当无大疑问。

1. 可能是唐初武德中。根据主要有四:

一是明代何乔远(1558—1631)《闽书》卷七《方域志·灵山条》和明崇祯二年(1629年)成书的《闽书抄·方外志》的记载。前者谓“回回家言:默德那国有吗喊叭德圣人,生隋开皇元年(581年)。……门徒有大贤四人,唐武德(618—626年)中来朝,遂传教中国。一贤传教广州,二贤传教扬州,三贤、四贤传教泉州。卒,葬此山。然则二人,唐时人也。二人自葬是山,夜光显发。人异而灵之,名曰圣墓,曰西方圣人之墓也”。后者谓“回回主教沙谒储、我高仕者,默德那人。其师曰吗喊叭德(《一统志》作‘谟罕墓德’)。……唐武德中,遣徒四撒露叭(犹华言‘大贤人’)来朝京师,有旨留教中国。而沙谒储、我高仕两人者教泉州(其一贤教广州,二贤教扬州)。……此两人住泉,自营兆郡东郊灵山。后化去。其徒葬之。傍穴,高弟世许吧吧者附焉。夜光显发,人异而灵之,曰:‘圣墓’(西方圣人墓也)。水旱疾疫,应祷如响”。

二是建筑史和考古学专家杨鸿勋在《试论泉州“圣墓”的建造年代,兼及传说的真实性问题》一文中对三贤四贤墓墓廊形制、特别是对墓廊前檐有质梭柱的建筑考古学断代考察和推论。称“此处墓廊檐柱虽经风化,仍明晰可辨古老的上下卷杀形制”。这种上下卷杀形制的“梭柱为南北朝至初唐所流行的柱式,大约自盛唐以后渐少使用”。因“中、晚唐一般作只杀柱头的梭柱或作直柱;现存五代遗构,更是未见上下卷杀的梭柱”。加之泉州地区大式建筑形制的流变,在南北朝至北宋这个期间“总的来说,与黄河、长江两流域大略同步”。“因此可以判断,泉州‘圣墓’石廊应为初唐时期所创建”。同时,“‘圣墓’石廊的其他构件也都古朴,纹饰、做法也可与这一断代相符”。基于此,该文在引证了关于三贤四贤墓的有关传说和记载后认为“墓廊断代与传说时代互相符合,应该说是表明了传说的可靠性”。称“综上所述,我们的推论结果是:泉州灵山‘圣墓’应即穆罕默德当年的门徒、被中国尊称‘三贤’、‘四贤’的陵墓”。

三是马通、黄秋润等伊斯兰教教内学者表示认同。例如马通在《香料之道上的伊斯兰史迹》(载《海交史研究》1984年刊)一文中就引日本学者桑原鹭藏在其所著《提举市舶西域人蒲寿庚事迹》一书中的“唐初以后,伊斯兰教徒即来泉州贸易”的说法,认为这说明穆罕默德在世时“不仅号召而且曾有过派遣穆斯林到中国之事”。又如黄秋润编,泉州清净寺管理委员会2004年11月印《泉州伊斯兰教清净寺》(内部铅印)一书在“泉州伊斯兰教历史概述”部分云“早在公元7世纪初的隋末唐初,大食(阿拉伯)、波斯(今伊朗)等国家的商

贾,就航海东来泉州通商贸易”,加之《闽书》记有三贤四贤唐武德中传教泉州卒葬是地的传说,至今二位先贤墓犹在,“故泉州就被我国穆斯林公认是伊斯兰教最早由沙特阿拉伯南部麦地那从海上东入中国传播的发祥地之一”。

四是得到了一部分泉州和闽南权威地方史志及文化论著的呼应。例如由中国社会科学出版社2000年出版的五册本《泉州市志》就在伊斯兰教传入泉州部分云“泉州是海上丝绸之路的起点,是伊斯兰教传入中国最早的地区之一。据载,早在唐初,便有伊斯兰教创始人穆罕默德的高徒来泉传教”。又如由林枫、范正义著,中国社会科学出版社2008年出版的《闽南文化述论》一书在述及“伊斯兰教在闽南的传播”时就云:“何乔远的说法虽采自回教徒中的传说,但和当时泉州的历史背景以及今天发现的实物资料吻合。”并称“看来,初唐时伊斯兰教徒就到泉州传教亦不无可能,至于是否就是穆罕默德的弟子,则有待史料的进一步发掘”。

在这四项根据中,最有研究价值的只有前面两项。后面两项实际上是前面第一项的两个变项。第三项只不过是过去的“回回家言”变成了今日的“回回家言”。第四项是由过去的“闽书”引用过去的“回回家言”变成了今日的“著述”引用今日的“回回家言”。所以,唐初武德中说到现在为止只有两项基本根据。这两项基本根据虽都有一定的价值,但都同时受到了质疑。

对第一项基本根据的质疑主要是说它既不符合伊斯兰教初创时期的客观历史事实,也不符合初唐时泉州的客观历史事实。对此,载于《泉州港与海上丝绸之路》的林翠如、庄景辉著文《泉州伊斯兰教圣墓年代及其墓主人身份的考证》有比较清楚的表述。该文称“在唐武德中即相当于穆罕默德从麦加迁往麦地那前后的10来年间,是伊斯兰教最困难、最幼弱和不完善的初创时期,并不具备对外传播的条件,而且穆罕默德在事业根基未稳之时,也不可能特意派人外出传教,更何况要远涉重洋来到中国。因此,伊斯兰教在这一时期传入远在东方的中国的说法是不符合客观历史事实的,也就是说完全不可能的”。该文又称唐初的泉州也不具备作为伊斯兰教“传播受体”的条件。因为今泉州市区有城市的规划与建设,从而成为晋江流域政治、经济、文化中心,成为一个新兴的海港城市是在唐开元六年(718年)后,这时相去唐武德(618—626年)中已约100年。可以想象,今泉州市区在唐武德中时很可能只是一个小小聚落,正如张星娘先生所论证的“其地当时必为小村落或竟荒凉”^⑥。退一步讲,“即使是当时有伊斯兰教的传教士来”今泉州地方传教,他们也应该是在其他有较多人活动的地方,“决不会跑到偏僻而又交通不便的灵山或其附近传教并于死后安葬在那里”。“因此,圣墓系三贤四贤于唐武德间来传教的卒葬之所,显然是不能成立的”。

对第二项基本根据的质疑,从载于《杨鸿勋建筑考古学论文集》(增订版)第三部分的著文《试论泉州“圣墓”的建造年代,兼及传说的真实性问题》文末“附记”可以明白看出。“附记”谓:“本篇成文于1984年,是应泉州市的邀请对‘圣

墓’真实性发表一点意见而写作的。文稿完成后准备在《文物》月刊发表,由于夏鼐先生的劝阻,未能发表(事后得知夏先生曾发表过与拙见相左的意见)。泉州市按照当时中国社会科学院领导人的意见,先将拙稿以中英文对照的单行本出版(福建人民出版社,1985年)。《文物》月刊是在夏先生逝世后,在1986年第3期发表的。”

尽管这四项根据特别是前两项基本根据受到了一定的质疑,但主要由这四项根据组成的证据链具有较强的说服力却是不能否认的。这是由于伊斯兰教传入中国,缺乏文字记载,既缺乏教外记载,也缺乏教内记载,是客观事实。要求传入一定都要有文字记载才算数,恐怕是一种苛求。在许多情况下,以教内口头流传的传说特别是以流传历史较久的口头传说为基础,再结合有关背景材料进行分析、取舍,作出初步判断,恐怕是一种不得已而为之的理性选择。当然这样做,由于先天不足,难免也会发生一些失误。但不这样做,就等于拒绝对伊斯兰教传入中国各地问题进行研究。基于此,作为唐初武德中说证据链基础的“回回家言”原型应该就具有一定的研究价值。况且由于这种“回回家言”出现于明代后期,说不定也像笔者在《西安伊斯兰教研究》一文谈到王碑时所说的那样,这已经是泉州穆斯林有意识追溯三贤四贤墓历史时对以往自发流传传说的一种重塑,加之它显然又是经过何乔远斟酌整理而成,研究价值自然又高于原型一层。至这种高出原型一层的“回回家言”被《闽书》正式采用后,那就可以认为是历史记载。因《闽书》虽被《四库全书总目》批评为“援据多舛”,但亦有文称赞该书“美哉,皇皇乎,非但十方之信史,亦千古之鸿裁也”(《闽书》卷首叶向高“序”)。特别是有文称关于“回回家言”那段话是《闽书》“首次披露的”,是《闽书》“资料丰富新颖”的一个重要表现^⑦。加之《闽书》作者何乔远又是泉州府晋江县(今鲤城区)城里东街菜巷人,家乡人记家乡事,应该是把握性更大。所以《闽书》的这种记载,虽还不能说是百分之百的信史,但无论如何已接近于“信史”。如果说《闽书》所记总的来说接近于“信史”的话,那第三、第四“两项根据”则说明《闽书》所记关于唐初武德中伊斯兰教传入泉州的说法,已被教内外作为伊斯兰教传入中国的主要说法之一沿用至今,经受住了近400年的频繁审视,远远不再仅是伊斯兰教内流传的一种一般口头传说,不再仅是地方史志《闽书》的一般孤立的文字记载。而当将对这种古老的口头传说或古老的文字记载的研究与第二项根据所采用的用建筑考古学这种新的年轻的研究方法对传说、记载所涉及的对象即三贤四贤墓遗迹、遗物实体本身进行断代研究两者结合起来进行考察之时,则更是中国伊斯兰教史研究,特别是伊斯兰教传入泉州研究的新曙光,无疑是为唐初武德中伊斯兰教传入泉州说大大增光。这样,我们说伊斯兰教传入泉州可能始于唐初武德中,恐怕就不用再说别的什么了。

2 更可能是中唐8世纪后半叶。

这主要是根据在这时伊斯兰教已具备了向中国、包括向泉州传播的条件,而泉州也具备了传入伊斯兰教的条件,故

不少自称持“谨严”态度的史家大都倾向于中唐8世纪后半叶传入泉州说。例如鹭江出版社1993年版吴幼雄著《泉州宗教文化》一书第178页云:“8世纪后半期,阿巴斯王朝定都巴格达,伊斯兰教可能随着阿拉伯商人的到来而传播到泉州。”又云:《闽书》的唐初武德中传入说“找不到可靠的史料和考古的依据,谨严的史家大都不赞成此说”。又如上已引用过的、认为泉州港开始崛起始于五代时的《福建海外交通史》一书在述及“伊斯兰教在福建的传播”时,似也主张8世纪后半叶伊斯兰教传入泉州说,只是该书仅云“751年怛罗斯战役之后,东西方之间海上交通渐臻发达,波斯、阿拉伯人频频来到福建通商,伴随其足迹,伊斯兰教传入福建”,而未明指泉州。

至于说这时泉州已具备了传入伊斯兰教的条件,我们可以按《西安伊斯兰教研究》一文引用过的《沙特阿拉伯石油天地》杂志“伊斯兰教东进之路”专刊的有关叙述,将穆罕默德逝世(632年)至阿巴斯王朝建立(750年)这100多年伊斯兰教向东扩张的情况作以下概述。

632年穆罕默德逝世,此时“伊斯兰教及阿拉伯统治向‘阿拉伯之岛’——即今日的阿拉伯半岛以外扩张的舞台已经布置就绪”。继之他的继任者阿布·伯克尔便“同时对拜占庭和波斯发起了战争。636年完全控制了伊拉克。642年取得尼哈万德附近决战的“特大胜利”,从而开始建立起“穆斯林在中东的统治”。651年,亚兹德吉尔德在木鹿附近被当地总督谋杀,萨珊帝国灭亡,“穆斯林通往中亚的道路被打开了”。随后,由于阿拉伯的后勤太过吃紧,“从而结束了伊斯兰东进的第一阶段”。661年倭马亚王朝建立,从而重新开始向外扩张。711年倭马亚王朝派“17岁的穆罕默德·伊本·盖西姆率领的海上远征军,前往镇压印度河三角洲地区抢掠阿拉伯商船的海盗”。几乎与此同时,另一位阿拉伯将军古太白渡过奥克萨斯河进入中亚。考古学家在距卡拉奇64公里的代贝尔发现了古代港市本霍尔的遗址,这座城市于712年被盖西姆占领。在这座城市里有727年所建造的清真寺的遗址,而这座寺据说是“次大陆上最古老的清真寺”。港市本霍尔虽已被遗弃,但人们通过参观旁边的一座小博物馆的馆藏仍大致可以了解到该港口繁盛时的风貌,“从陈列的陶器和硬币可以看出,当年这座城市曾经与西方的穆斯林国家以及东方远至中国的地区进行贸易往来”。与此港口同时被古太白所占领的布哈拉和撒马尔罕两座城市,则是扼守古代陆上丝绸之路的“要塞”,位于今天乌兹别克斯坦境内。8世纪中期阿巴斯王朝建立,“此时中亚大部分地区已并入穆斯林王国,扩张第二阶段已经基本结束”。

这一概述大致点明了到8世纪中,阿拉伯商人、使者已可以比较顺利地通过陆上丝绸之路和海上丝绸之路直接或间接经过布哈拉、撒马尔罕、本霍尔这些要塞或港口将伊斯兰教传至中国的有关丝路城市。

至8世纪中叶后泉州也具备了传入伊斯兰教的条件,无疑最重要的一点是唐中叶安史之乱爆发,随之吐蕃乘机夺取西域四镇,控制河西、陇右,造成陆上丝绸之路严重受阻,中

国和阿拉伯之间的交通转而以海道为主,这一转变大大推动了泉州港的发展,促使阿拉伯人频频来到泉州,从而将他们信仰的伊斯兰教带至泉州。徐晓望主编的《福建通史》第二卷“隋唐五代”部分所说的“安史之乱发生后,唐朝的中原部分陷入了长期的动乱之中,北方民众为了躲避战乱,陆续南下福建,掀起了一波又一波的移民浪潮”,也不能肯定就与伊斯兰教传入泉州没有关系。也许在这一波又一波移民中有早一步通过陆上或海上丝绸之路来到中国其他城市(如西安、扬州、广州)的穆斯林。当然,这时即8世纪后半叶已是通行的伊斯兰教传入中国的唐永徽二年(651年)后的100多年,从伊斯兰教传入中国的大势来说,将这时的泉州归入伊斯兰教的传播范围也是说得过去的。

3. 上限不会早至隋大业间,下限不会晚过唐末五代。

隋大业年间伊斯兰教传入泉州说,见于马天英的《回教传入中国历史》一文(载于《星州日报》1962年6月15日)。按载于《泉州伊斯兰教研究论文选》黄秋润《浅谈伊斯兰教传入泉州》一文的引述,大意为:穆罕默德在麦加传教的第七年即隋大业十二年(616年),有101名穆斯林男女因受迫害逃至非洲阿比西尼亚避难。其中领袖人物扎法尔和普通难民萨亚德勒·比德阿勒哈伯希两人乘一艘商船到了福建泉州,在那里遇到了许多阿拉伯同乡,这些同乡都还没有信仰伊斯兰教,于是这两人便在这些人中传起伊斯兰教来。黄秋润在著文中批评此说“提出的依据同历史事实,大相径庭,难以令人置信”。所以此说显然不在本文的考虑之中。

至下限不会晚过唐末五代,顾名思义唐末五代也应在本文的考虑之内。因为唐末五代对作为港口城市的泉州来说是一个极为重要的历史时期。泉州港最终跃居为海上丝绸之路的东方明珠,跃居为中世纪可以与埃及亚历山大港比肩的、顶尖级的国际最大港口,是从这个时期开始的。所以,也许这一时期才是泉州伊斯兰教的真正起点。实际情况也是如此,在伊斯兰教传入泉州的众说法中,不仅有唐末五代说,而且还有五代宋初说和唐末宋初说,等等。载于《泉州掌故》(福建人民出版社2001年版)一书中由陈垂成撰写的短文《哪位圣人葬公墓》就称“随着海外交通和泉州城的长足发展,才有人数众多的阿拉伯穆斯林定居泉州,最早时代应为五代宋初,即10至11世纪,才有伊斯兰教的圣贤来泉州传教”^⑧。张星娘先生的《泉州访古记》从叙述对象上说是针对三贤四贤墓的,但实际上也有主唐末宋初伊斯兰教传入泉州说的意味。张先生说“《闽书》所载武德间三贤四贤来泉传教之说,吾颇怀疑也”。“盛唐之时,泉州虽已设立,而对外通商,尚未大兴,回教先贤渡海来华当不至泉,此二可疑也”。《唐书》及《太平广记》载长安、扬州、广州、洪州等处波斯大食商胡事情颇多,“而绝无一节道及泉州者,此三可疑也。此二墓或为唐末宋初泉州通商兴旺以后之墓也”。

4. 谓唐时传入当无大的疑问,根据主要有三。

一是入唐特别是中唐8世纪中叶后,中国和大食之间的交通贸易通道、特别是海上交通贸易通道已经畅通,大食商人通过海上丝绸之路至中国东南沿海港口城市贸易,从而将

伊斯兰教传播到这些港口城市已是一种现实,随着泉州港的开始崛起,随着8世纪中叶后海上丝绸之路代替陆上丝绸之路成为中国大食间交通贸易的主要通道,泉州港成为大食商人的一个重要来往地和伊斯兰教的一个重要传播地也应是一个现实。

二是随着唐特别是中唐8世纪中叶后,北方向福建、包括向泉州一波又一波的移民,也可能会有一些先一步来到别处(如北面的扬州、福州,南面的广州等)有关城市的大食人伴随避难的移民辗转来到泉州,从而将伊斯兰教带到了泉州。《闽书》所载四位先贤传教广州、扬州、泉州的传说更进一步含蓄地表明不能完全否认有这种可能。

三是中国伊斯兰教史研究的前辈白寿彝先生早在20世纪40年代就倾向于将泉州归入唐时就有大食人居住,从而有伊斯兰教传入的范围。这就是收录在白寿彝《中国回教小史》中的白先生另一著述《中国伊斯兰史纲要》“唐时中国的大食商人”部分的这样一段话,即“唐时来华的大食人,可以说都是商人。在开始的时候大概很有限。嗣后,人数日多,差不多都在广州和扬州居住。在长安居住的,大概人数也不少。在泉州居住的,似乎也有”。

5. 继续研究仍很必要。

虽然我们已明确将伊斯兰教传入泉州的时间确定为唐,但伊斯兰教传入泉州仍有必要继续研究。理由亦主要有三:

一是尽管可确定为唐,但与西安、广州、扬州等城市相比,伊斯兰教传入泉州毕竟直到现在还缺乏确切的文字和实物证据,从而使研究者安不下心来,故而寻找确切的证据,就摆在了研究者的面前。

二是到底是唐时哪个时段传入,目前还没有大体一致的看法。各有关主要说法继续寻找证据,进行探求,或其他研究者另辟途径、另换角度找出一个比较满意的具体回答,就成为继续研究的一个重要目标。

三是当传入唐时的具体时段有眉目之时,西安、广州、扬州、泉州这些城市传入伊斯兰教谁早谁晚,有什么关系,在伊斯兰教传入中国路线问题上陆路早还是陆路早等问题,都将会有一个较前明确一些的回答。这还不包括如果唐武德中说得到了确证会引起整个中国伊斯兰教史研究多么大的震动。

四、泉州三贤四贤墓

(一)名称初考

泉州三贤四贤墓,又称“泉州灵山圣墓”。称“灵山圣墓”,最早见于明嘉靖四十一年(1562年)泉州知府周道光的记载。记载收入清乾隆时重修的《泉州府志》卷六《山川·灵山》条,对此《泉州宗教石刻》(增订本)亦有录。记曰:“泉州郡城之东,为仁风门之外半里许,稍折而东南,遵潮冈行。望之垒肱郁肱,祥光瑞霭,隐隐呈露,其中若有真藏焉者。问之士人,曰:此灵山圣墓也。考之郡乘不载。见于山,叙者曰:北山,府城之主山也。其东支为石壁、石头、圣姑、红虹诸山,疑圣姑之名即此。盖自异域之教入中土,有回回教者。其始

祖不知何代氏姓,乐此邱而藏焉。余心异之,别驾关东明公先期集同志者五、六人,偕余往焉。入门,径路甚湫隘。登其堂,境界觉别。陟其巔,中有鬣封者三,即圣墓也。墓之前,右有小阁,为礼拜所;左有疏轩,可憩;面西而南户,可以远眺。望灵源、宝盖,隐约横亘。蚶江、法石,周遭环抱,不暇悉数。而东南之胜概,一览在目。”

显然,这比《闽书》和《闽书抄》的记载要早 60 年左右。但这恐怕不是三贤四贤墓开始被尊称为“灵山圣墓”的时间。开始被尊称为“灵山圣墓”,最早可能在宋元时期,最晚也不会晚过郑和第五次下西洋于永乐十五年至此行香之时。宋元时期就被尊称为“圣墓”的缘故,恐怕也不是或主要不是如老友陈达生在《泉州灵山圣墓年代考》一文中所说的与苏非主义有关,而很可能是与宋元时期泉州总的文化氛围,如朱子理学的兴盛、更加频繁的民间造神,以及伊斯兰教在当时的较高地位、较强势力有关。

泉州在宋元时期是朱子理学的兴盛地之一。朱熹在南宋绍兴二十一年(1151年)中进士,19岁就任同安县主簿兼领学事。在他任职的5年当中,他遍游今泉州、漳州各地,传播他的学说,希望泉州各地的士人皆成有大德者,皆成如孔孟那样的“圣人”。传朱熹在泉州曾书“满街皆是圣”,意即有大德者皆可称“圣”。按此,既然三贤四贤墓元代阿文碑称二位贤人“据传为有大德行者”^⑤,那称其墓为“圣墓”当符合当时泉州朱子理学尊有德行为圣的文化氛围。

泉州在宋元时期民间造神更为频繁。比如尊海神妈祖、海神通远王、戏神雷海青、医神吴本等等。总之,凡是被认为有灵异现象发生的人与地,都有可能被奉为神、圣、灵山、圣地之类。三贤四贤墓既然按元阿文碑所述已有了“人们因其福祥而信之。一旦遭遇艰难,彷徨无策,即前来瞻礼,祈求默示光明,并有奉献,均获益本安而返”的功能。加之元时伊斯兰教在泉州有较高的地位,三贤四贤墓最迟在这时被穆斯林和一部分非穆斯林共同尊称为圣墓和其墓地所在山被奉为灵山,就不是什么奇怪的事了。

尽管这主要有泉州当地历史文化的根源,然而毕竟有“拔高”之嫌。按伊斯兰教教义特别是正统派的教义,三贤四贤二位毕竟不是“圣人”等级,依刘智《天方典礼》卷一“人区九品,道宗一脉”部分的叙述乃属圣、大贤、知者、廉士、善人、庸常中的大贤或知者等级,即弼教者或传教者。所以,其墓称“三贤四贤墓”而不称“圣墓”较为妥当。

对该墓的名称,除从墓主身份这一角度进行研究之外,还有从它的坐落地名称的演变这一角度进行的研究。最明显的例子就是吴幼雄在《泉州宗教石刻》(增订本)一书中的研究。他先根据1940年夏在泉州东城门城基(此地距三贤四贤墓约1公里)掘获的刻有“大元泰定四年(1327年)冬十月立,节斋丁公墓”(碑石正面)、“葬于东塘头灵堂山之原”(碑石背面)内容的墓碑,再参照陈埭丁氏回族的其他资料,认为“元代的‘灵堂山’即明代的‘灵山’。这一点是为地方志书所遗漏了”。继之他又根据宋林之奇《拙斋文集》卷十六的《泉州东坂葬蕃商记》和宋赵汝适著《诸蕃志》卷上载的三

佛齐在泉海商试那围于1162—1163年间为葬死于泉地之“绝海之蕃商”、“以掩胡商之遗骸”在“泉之城东东(南)坂”建“蕃商之墓”(墓之建“发于其畴之蒲霞辛”)的内容,进而认为“灵堂山一名称,来源于宋代林之奇所记修蕃客墓”,即源于“东坂”这一地名。

无疑这也是一个有价值的研究途径,但它并不是唯一可靠的研究途径,更不能就此止步,认为三贤四贤墓就始于此,就始于宋代。这—是因为三贤四贤墓内毕竟还有记载此墓历史的元至治二年(1322年)重修三贤四贤墓的阿拉伯文碑记,此碑记早就被认为是直接关系三贤四贤墓名称和始建历史的一块碑记。二是因为《泉州东坂葬蕃商记》和《诸蕃志》并没有明说东坂及其附近这之前尚未有任何穆斯林墓葬。况且按照《泉州东坂葬蕃商记》的在东坂地“既剪薙其草莱,夷铲其瓦砾,则广为窀穸之坎,且复栋宇,严以扃钥”的叙述,也像是此前这里曾有过建筑物,曾有人在此经营过(即《闽书抄》所说的三贤四贤二人住泉,自营兆郡东郊灵山)。

(二)始建年代

关于三贤四贤墓的始建年代,笔者知道的主要有以下六种说法:

一是唐武德中说。这由《闽书》、《闽书抄》所提出。上已介绍过的杨鸿勋著文《试论泉州“圣墓”的建造年代,兼及传说的真实性问题》表示赞同。

二是唐永徽中或永徽以后说。庄为玠《泉州清争寺的历史问题》(载《泉州伊斯兰教研究论文选》)一文实际上即主此说。文称“《闽书》所言武德年间,为时太早,应为永徽中之误,参阅《通典·边防典》和《新唐书·大食传》,即可知。但永徽以后,回教当已传入中国”。这虽是直接指伊斯兰教传入中国不是武德中,而是永徽中,但也同时是说《闽书》所记载的三贤四贤墓始于唐武德中应为永徽中之误。

三是唐中叶以后北宋以前说。日本学者桑原鹭藏著、陈裕菁译《蒲寿庚考》一书即主此说。该书称“所谓武德中者,非有确证,不过得自传说。余最近推究,此传说盖出于北宋以前。大约始于唐中叶以后”^⑥。

四是不早于9世纪中,推测理应是11至12世纪说。陈达生《泉州灵山圣墓年代考》一文即主此说。主要根据该墓元代阿文碑记中的“法厄福尔时代”作为中国皇帝在某一个时代的一种专称不会“早于公元9世纪中叶”,而灵山圣墓所产生的作用颇与苏非派的教义吻合又与该主义产生于8—9世纪,广泛传播于11至12世纪相合”。

五是五代宋初,即10至11世纪说。载于《泉州掌故》一书中的陈垂成撰文《哪位圣人葬圣墓》即主此说。对此前在伊斯兰教传入泉州部分已有引述。这也许是专指三贤四贤墓的始建年代而非专指伊斯兰教传入泉州的年代。

六是或为唐末宋初以后说。张星烺《泉州访古记》一文即持此说。前已有引述。

至于林翠如、庄景辉在《泉州伊斯兰教圣墓年代及其墓主人身份的考证》(载《泉州港与海上丝绸之路》)一文所提到的吴文良、韩振华等主张的“宋代说”和苏基朗所主张的

“元代说”，因笔者一时查不到这几位的著述，故只能作为另外二说附在以上六种说法之后。

无疑六种说法和另外二说都会受到不同程度的质疑。除了每种不同说法本身就是对其他说法的质疑之外，有的说法还格外引人注目，同时针对许多看法发出自己的质疑，从而又反过来受到多方的质疑。例如主张唐永徽中或永徽以后说的庄先生在《泉州清净寺的历史问题》一文中，就既质疑桑原氏的说法，又质疑吴先生的说法，称“日本人桑原鹭藏故意要贬低《闽书》所记载的泉州三贤四贤传教的古迹，认为太早，却提不出一一点证据”。至于吴文良先生最近所提出三贤四贤墓是宋朝的说法，乃是通过将元代阿拉伯文碑记中的“法厄福尔”解释为系在宋朝时而得出的。况“元人的碑文，并不足以推翻唐朝二先贤的文献记载。而且宋人文献中，并没有三贤四贤的材料，所以凭元碑来贬低三贤四贤的历史时代，是很难成立的”。又如主张三贤四贤“二墓或为唐末宋初泉州通商兴旺以后之墓也”的张星娘先生，在《泉州访古记》一文中则提出了三层可疑，即质疑了唐武德中说，又质疑了盛唐说，可他自己的“或为”也同样受到了质疑。如载于《泉州古城踏勘》一书中的汪毅夫《泉州访古记》的几个史实一文，就毫不客气地质疑道“于今视之，《泉州访古记》在‘三贤四贤墓’之真实性问题上有推论过度以及轻视口碑之嫌”。

笔者之所以要举出这种质疑，是想说明三点。一是想说明这些说法笔者认为都不是定论，都有继续进行研究以便更有说服力的必要。二是想说明我们对质疑应该是抱欢迎的态度（包括对本文），因为这有利于三贤四贤墓始建年代问题的解决。三是想说明对一种说法有质疑或质疑多，并不意味着这种说法是“弱势说法”。

可话又说回来，对问题的科学研究，目标并不是要使问题变得愈来愈复杂，愈来愈众所纷纭，互相质疑，愈来愈远离历史的真实，而是要使问题变得愈来愈简单，愈来愈简约化，愈来愈接近并成为人们的共识，愈来愈接近历史真实性。鉴于此，笔者也想仿照处理伊斯兰教传入泉州时间问题时的做法，在一时难以决断哪一种说法更有说服力的情况下，先确定一个不大也不小的时间伸缩空间，一方面将可能性较大的几种说法包含在内，另一方面也以此来凝聚共识，使问题多少有所简约，多少推进三贤四贤墓始建时间问题的解决。这个不大也不小的时间伸缩空间就是“唐代”。理由除了与谈及伊斯兰教唐时传入泉州所列的那三点理由类似之外，还有一点就是在何乔远的《闽书》中虽采用了“回回家言”的唐武德中三贤四贤传教泉州的说法，但也同时留下了“然则二人，唐时人也”这样的活话，并没有把唐武德中这个时间说死。

（三）历史沿革

按明万历四十八年（1620年）正式完成的何乔远著《闽书》的记载和三贤四贤墓现存有关碑记，三贤四贤墓的始建、重修（包括可能的整修）经过可大致概述如下：

1. 唐武德中或唐时的始建。见《闽书》。

2. 元至治二年的重修。见该墓元至治二年（1322年）穆斯林集体立阿拉伯文重修墓碑记。

3. 明永乐十五年（1417年）前后的可能整修。见该墓永乐十五年蒲和日记立和和下西洋行香碑记。既然“钦差总兵太监……于此行香，望灵圣庇祐”，在行香前后当地穆斯林和有关方当很可能对墓进行过整修。

4. 清康熙五十一年（1712年）的重修。见该墓康熙五十一年（1712年）陈有功、陈美立《重修先贤墓碑》。

5. 清乾隆十六年的重修。见该墓乾隆十六年（1751年）夏必第立《重修圣坟碑记》。

6. 清乾隆四十八年的重修。见该墓乾隆四十八年（1783年）郭拔萃立《重修圣坟碑记》。

7. 清嘉庆二十三年的重修。见该墓嘉庆二十三年（1818年）马建纪勒石《重修温陵圣墓碑记》。

8. 清同治十年的重修。见该墓清同治十年（1871年）江长贵敬撰重修圣墓碑记。

此后至新中国成立前，未闻再有该墓重修的记载。

（四）布局形制

关于三贤四贤墓的布局形制，我们现在见到的最早历史记载也就是前面已引用过的周道光的那一段话了。可这一段话涉及三贤四贤墓具体布局形制的也就仅“入门，径路甚湫隘。登其堂，境界觉别。陟其巅，中有鬣封者三，即圣墓也。墓之前，右有小阁，为礼拜所；左有疏轩，可憩；面西而南户，可以远眺”这53个字。从这53个字我们仅能知道这是一个已有一定范围，并有围墙和门户环护的墓园。入墓园门通过一段低洼狭窄的径路即至境界开阔的墓亭（堂）。墓亭中央则安置着三座伊斯兰教徒塔式石墓。墓亭之前，右有小阁式礼拜所一座，左有供朝拜者暂时休息的小屋子一座。看来这很可能就是200多年前即元至治二年（1322年）穆斯林集体重修该墓时所奠定的布局形制。此后虽《闽书》及《闽书抄》都提及了该墓，但除了《闽书抄》补充说在二先贤墓墓穴旁有“高弟世许吧吧者附焉”外，对其他布局形制并未涉及。到清康熙五十一年陈有功、陈美重修该墓时，也只是笼统的在碑文中称“兹墓况日颓，低回残址，虚胜迹遽湮”，故“筑墓址，范福地”予以重修，并未具体说到布局形制有无改变。继之乾隆十六年及四十八年的两次重修，也只是在重修碑记中将重修先贤墓说作重修圣坟，至布局形制则一字未提。等到清嘉庆二十三年马建纪重修该墓时，才在碑记中出现该墓“迄今日久坍塌，爰捐俸重修，再建墓亭，悬匾额于其上，以昭灵爽，用答神庥”这样多少涉及布局形制的内容。然仅仅过了53年，同治十年重修该墓时，其所立碑记就云嘉庆二十三年再建的墓亭已“年久倾圮”。然有意思的是，无论是清康熙五十一年（1712年）的碑记，还是乾隆十六年、乾隆四十八年、嘉庆二十三年、同治十年的碑记，都没有再提到在二位先贤墓旁尚附有另一墓，即墓亭中为三墓的情况。这是如路秉杰、张广林在《中国伊斯兰教建筑》一书中所说的“明嘉靖年（1522—1566年）之圣墓尚是三墓，明崇祯之后才改为双墓”，还是清康熙五十一年（1712年）至清同治十年（1871年）这100多年中所立的碑记都将附葬在二位先贤墓旁的另一墓葬忽略不讲，一时不好作断。总之，这就是民国之前现在能见到的关

于三贤四贤墓布局形制的所有主要记述。

民国 15 年(1926 年)10 月 31 日至 11 月 3 日,时任厦门大学国学研究院教授的张星烺偕校内同事陈万里(时任厦门大学国学院考古部导师兼造型部干事)、艾锷风(德国人,时任厦门大学哲学系教授)到泉州考查文物古迹。考查后张撰写了《泉州访古记》,陈撰写了《闽南游记》(今名《泉州游记》),都涉及了三贤四贤墓的布局形制。前者谓出泉州东门东行约二里,向南“东望山坡,坟墓累累,先贤墓即在半山焉。……所过墓,其有墓石者读之,皆回回人也。墓皆长圆形,不如汉人墓之圆。此山昔时或专为回回之葬地也。先贤墓有二,向南并陈。墓上有亭,亭已坍塌。亭之东北西三面皆有石廊绕之。廊下北面,有阿拉伯文刻石一块”。其旁有汉字刻石一块,即江长贵所立碑。横陈地上有小墓一块文云“同治壬申年七月初十日故四川成都六品军功马阿浑永春之墓。盐亭乡愚弟江长贵顿首拜立”。东面廊下有康熙时修墓刻石,西面廊下为郑和来此行香之纪念刻石一块。郑和刻石之南首,为嘉庆时修墓碑记。后者则谓出泉州仁风门东行二里许,“斜穿一个小村落,山坡上就看见有许多墓地,最高处尚可望见破屋数间……墓址向南,完全回教式构造,上有墓亭,已颓败。四周有石墙,并有护碑走廊形迹。中央为阿拉伯文石刻,为元至治三年修墓时题记。西侧为郑和路经泉州行香的碑记,西南隅为江长贵重修时碑记,东侧为马建纪重修碑石,东南隅为康熙年间重修碑文。此外有同治年间马阿浑墓石一块。先贤墓坡下,回教徒坟墓极多”。

1937 年和 1938 年先后有教内学者张玉光的《回教入华与泉州回教概况》一文和马以愚的《中国回教史鉴》一书问世。两者皆提及三贤四贤墓的布局形制。前者谓:“去城东北角,约七八里之遥,有回教坟山一座,名灵山。其形势慢坡而上,遍生佳木,而突怒偃蹇,争为奇状之异石负土而出。更于半山坡间,欽然形成一圈椅式,仍角列而上,崎然对立,又略加人工修理,用白石沿其东西北三方边际,筑成廊房。其下碑记林立,而三贤四贤墓即设其中央也。墓上建有风亭一座,檐下,环刻阿拉伯文,以记其事,因年久失修,已化为尘埃,甚可惜也。察其所存者,仅四条石柱而已,然仍就原地而立,斯可考证。”坟上之碑共七通。其余,有阿文碑墓颇多。后者则在书之第八章名寺古墓部分谓泉州“东南四里许灵山,为阿拉伯人先贤冢,名圣墓,列昭穆,左三贤,右四贤,下为附葬者,墓石缭短垣,前有阁,阁毁而础存”。另外,吴幼雄《泉州宗教石刻》(增订本)中录有摄于 20 世纪 20 和 30 年代的两幅三贤四贤墓照片。增订本对第一幅照片的说明是“本图片是 20 世纪 20 年代灵山圣墓的三座墓和木石结构墓亭的残架。请注意四根石亭柱皆雕成梭柱型”。对第二幅照片的说明是“20 世纪 30 年代的泉州东门外灵山圣墓。其时墓亭木架已残断,剩有四根石雕梭柱型亭柱。从照片看,当时灵山圣墓仍然保存着摆成品字形的三座须弥座式且有回字形墓顶石的石墓”。这除了将三座墓的排列简单的无主次的释作“品字形”和将三贤四贤墓顶石的前截面释作“回字形”有待商榷之外,余皆可以与张星烺、陈万里、张玉光、马以愚的

记述一起成为我们今天研究三贤四贤墓布局形制最为重要的一批原始素材。

至于新中国成立后有关专家学者对三贤四贤墓布局形制研究,以吴文良、刘致平、陈达生、杨鸿勋、吴幼雄、路秉杰、张广林等的研究最为著名。杨鸿勋的研究前已有述,现仅简单介绍刘致平、陈达生、吴幼雄、路秉杰、张广林研究的要点。

刘的研究集中在《中国伊斯兰教建筑》一书中。称三贤四贤墓“墓为青沙石雕成,分上下数层。墓址向南,墓后有半圆形石建廊。二墓上有亭覆盖,现亭已倾圮。石廊下正中竖一碑”。“石廊、柱础及柱头做法极似宋、元间物。大斗做法很接近泉州开元寺石塔。如以碑文所记作参考,则此石廊、柱础及柱头、梁枋、石屋盖等为元至治三年(1323 年)物,是没问题的”。

陈的研究集中在《泉州灵山圣墓年代初探》一文中。文称根据前人碑载,对照圣墓尚存的遗址布局,可以认为灵山圣墓属于一种“麻扎”陵墓的建筑形式。即在墓前西面设禱间,东面为休息和盥洗的地方,墓前旷地,可供前来瞻礼的穆斯林履行必要的仪式。其原墓亭很可能与福州西北郊的“圣人墓”相似,即正方形上罩圆顶的拱北式建筑。

吴的研究集中表述在《泉州宗教石刻》(增订本)中。称元代的“灵堂山”即明代的“灵山”,而灵堂山一名称又来源于宋代林之奇所记修的蕃商墓,言外之意就是认为三贤四贤墓的前身就是宋代林之奇所记修的蕃商墓。称今所谓三贤四贤墓,“是两座三层须弥座式的回式墓顶石石墓,白花岗石雕成。墓址西南向,墓后有半圆形石建回廊。墓上原有木架亭,惜已倾圮。1959 年 3 月,据原样改建石亭。根据情况判断,宋元时代圣墓的建筑,可能与西亚及我国扬州普哈丁墓同为‘拱拜尔’式建筑。大约入明、清之后,由于年久倾颓,遂改为中国亭式建筑”。称“原灵山圣墓有回式三层须弥座式石墓三座,摆成品字形。”明嘉靖四十一年周道光记载中的“中有鬻封三”和明崇祯二年《闽书抄》中的记载“傍穴,高弟世许吧吧者附焉”即指此。将三墓中的附葬移至圣墓北面的山坡上则是 1958 年秋的事,是为适应《闽书》所记的三贤四贤传说。

路、张二位的研究集中在其合著的《中国伊斯兰教建筑》中。称三贤四贤墓位于灵山南坡半山腰上。这里“实际上荒坟累累,是众多伊斯兰教徒墓地。称之为三贤、四贤墓者,墓座北朝南,靠山的东、北、西三面环抱半圆形带檐顶的柱廊,进深 10 4 米,阔 11 米。据考证檐廊是元代以前的遗物。柱廊内树立着五方记载元、明、清代修缮陵墓事迹的碑刻,柱廊外侧两石壁上还镶嵌两方清代重修圣墓的碑刻。柱廊正中空地下为墓穴,穴上铺盖石板,板上并排放置两座塔式石墓盖。墓盖由花岗岩石凿成,分成三层,顶石长 155 厘米,截面呈半圆形,端部内凹,宽 35 厘米,高 28 厘米。中层素面无雕刻。底层长 215 厘米,宽 110 厘米,环刻莲花瓣图案。全墓通高 60 厘米。两墓盖雕刻手法简朴,与元代的墓盖形式、风格不同。据碑文记载,墓上原有亭,但已毁弃。现存的汉式

单檐歇山顶石构墓亭是 1962 年福建省人民政府重建的。圣墓内现存碑刻有五”。又称现存主要墓体是并列两墓,但据明嘉靖时周道光记则是三墓,当是“明崇祯之后才改为双墓”。墓“呈南北方向,东西并列,如此则符合穆斯林的葬俗,死者应头北足南,侧身,压右肩,面向西(麦加)。……为防止山体水流冲击和坍塌,环绕两座墓体用石块砌成半圆形护墙,高 3 米,以导流和挡土。为壮观瞻,在护坡内构加石廊、石柱、石梁,柱上用大斗也是石制,环圆半圈,共九间。屋面向内流水,单坡屋面,刻出瓦垄,悬山式,暴露结构。于中心部位,建石构方亭,将二墓体保护起来,以免雨淋日晒。方亭石柱粗壮,下置覆盆,上刻卷杀,并置大斗,架石枋,纵横交接,结构简单,明了而合理。其上安放类似斗拱的石制替木以承托出檐。出檐亦用石板刻制,并刻出反翘。二墓体前方中心处安置石刻香炉一座,为敬香之用”。除这些叙述之外,路、张二位还在三贤四贤墓部分正文之后附录有黄秋润 1981 年提交的“西北五省(区)伊斯兰教学术讨论会”兰州会议论文《浅谈泉州回族风俗》中的泉州穆斯林葬俗部分。内中叙述道“泉州穆斯林坟墓,在宋、元时期均用‘石墓盖’。宋代多数以白色花岗石刻制,一般颇为粗糙。元代大都用青花岗岩石刻成,外形雕刻也非常精细美观,且刻有阿文《古兰经》或莲瓣、云月等花纹图案。明中期以后,简为三合灰沙土修筑,但仍依照石墓形状”。又叙述道泉州穆斯林兴趣莲饰,一方面与认为伊斯兰教是“清净”之教,而莲花装饰正可显示表达伊斯兰教教义是“洁净”有关,另一方面与元代侨居在泉州的埃及人可能不少,同阿拉伯埃及及传统风俗之输入有关。故路、张二位有以此附录作为墓盖形制断代旁证的意味。

通过以上对三贤四贤墓布局形制约 4000 字篇幅的介绍,我们深深感到这个问题是三贤四贤墓研究的一个关键。在历史记载零碎又断断续续的不利条件下,建筑考古无疑是一个具有优势的研究角度。可对此笔者毕竟是外行,故至三贤四贤墓来看去,也未萌生出新的值得介绍的想法。三贤四贤墓最初到底是一个什么样子,以后又是如何演变,仍然是一个难以揭开的谜。

(五) 文物价值

三贤四贤墓作为泉州伊斯兰教的一个重要史迹的一个典型特点就是其文物价值有很不确定的一面。这当然是由它到目前为止还没有一个公认的或通行的始建年代,始建年代尚在唐武德中至元这长达 600 余年的时间跨度中浮动。显然这就与历史断代基本或大体确定的史迹有很大不同。按此,三贤四贤墓作为一座陵墓本身的文物价值就会是随不同的断代而上下浮动。

如果认为它确实是唐武德中就已存在的史迹,那么这一史迹的存在就不仅会改写中国伊斯兰教最初的历史,而且也会改写整个伊斯兰教的早期传播史,文物价值将会是颠覆性的。

如果认为它确实为唐中期物,那么这一史迹的文物价值当亦比史载唐永徽二年大食唐正式通使要高。因为它毕竟是明白表明伊斯兰教也有通过传教士直接将宗教传至中国

这样一种方式。

如果认为这是唐末五代时事,那么它就明确表明,伊斯兰教的传入泉州是与泉州港的崛起直接相关的。

如果它的始建年代确实是宋,那么它就名符其实的与泉州清净寺一起为泉州伊斯兰教兴盛开始的两大标志。

如果认为它确实始建于元,那么它的文物价值自然会降低。但它的墓主不远万里来到中国传教,又行大德,也应受到人们的尊敬。

需要重点说明的是:三贤四贤墓本身的文物价值虽然有不确定的一面,但它同时也有确定的一面,而且科学研究的目标正是要寻找这种确定性。本文将其断代大致确定在唐,就是倾向性的认为它是唐代就有的史迹。唐代就有的史迹,尤其是可以说明伊斯兰教早在唐代就通过传教士直接(而不是通过使者、商人等间接)将宗教信仰传入中国的史迹,对中国伊斯兰教史研究、中外文化交流研究等方面的价值有多大,当是不言而喻的。

除了三贤四贤墓本身的文物价值外,墓域之内所存在的碑刻,原来在三贤四贤墓旁的附葬,等等,也都有一定的文物价值。特别是元、明、清时期的几块碑刻,都是研究泉州伊斯兰教不可或缺的珍贵资料。

此外,三贤四贤墓山门之左可同时供百人休息的盘石和盘石中央“势重万钧,然一夫撼之则兀兀动摇”的奇特风动石及泉州知府周道光的“碧玉琢”题刻等等,也是值得一提的自然文化景观。

(六) 三贤四贤墓与泉州穆斯林其他古墓葬

泉州穆斯林其他古墓葬大约可分两大类:一类是与三贤四贤墓有地缘关系的古墓葬,另一类则是与三贤四贤墓无地缘关系的古墓葬。

先说第一类。这类墓葬首先要提的就是《闽书抄》所记三贤四贤墓的三座石墓之一,即附葬在三贤四贤墓南侧的“世许吧吧”石墓。这一石墓按《泉州宗教石刻》(增订本)的叙述,已于 1959 年被移置于三贤四贤墓北面的山坡上。其石墓形式,类同于三贤四贤墓,也是三层石墓。底层浮雕覆莲状的卷曲图案,中层无雕刻图案和花纹,墓顶石为“回式”。其次则是“马阿浑永春”之墓。此墓原置在“世许吧吧”墓之右前方,1959 年则被移至三贤四贤墓北面的山坡上,与他墓杂处。至此墓之形制,《泉州宗教石刻》(增订本)未作介绍。第三则是在三贤四贤墓附近也即在三贤四贤墓域内的宋、元、明三代穆斯林古墓 30 多座。《泉州宗教石刻》(增订本)介绍了其中的 15 座,均为须弥座式石墓,其中 1 座为三层,5 座为四层,9 座为五层,如一为五层者第一层是雕刻如意状交曲图案的六足底座;第二层以上由一块白花岗石凿成,第二层浮雕卷曲图案;第三层浮雕重叠覆莲瓣;第四层刻长方形凹入方框,素平,未刻文字;第五层墓顶石雕成连续弯弧状,正面浮雕“云月”。第四则是前已介绍过的位于东塘头灵堂山之原的节斋丁公墓和位于泉州东坂的蕃商墓。第五就是明以前位于乐园区的波斯人和阿拉伯人的大坟地。《泉州宗教石刻》(增订本)又云“就地理位置看,灵山和乐园是连在一

起的,这个坟地与赵汝适所记的地点适相符合”,“据此,我们推想这个‘乐园’大坟地,很可能就是宋代从波斯施那那城来的大番商所创建,用来掩埋番商遗体,以有利于互市”。第六则是 1993 年因修建公路需要从仁风门外、乐园等处迁至三贤四贤墓域内的陈垵丁氏回族一世祖以后的数代石墓。这些石墓原来与三贤四贤墓当无多大地缘关系,但现在却处在同一墓域范围之内。

再说第二类。这类古墓在泉州也当数量颇多。这从清末到现在在泉州三贤四贤墓及其附近地区之外的许多地区都发现有伊斯兰教古阿拉伯文墓碑、墓塚石、石墓构件、墓顶石及须弥座式或须弥座祭坛式石墓可以得知。对此,将在以后有关部分有所涉及。

五、泉州清净寺

(一)名称初考

位于泉州市涂门街 108 号的泉州清净寺,自何时开始有“清净寺”之名,学界有不同的说法。如果以吴鉴作《清净寺记》论起,那至迟是元至正九年(1349 年)的事,如果以明正德二年(1507 年)《重立清净寺碑》论,则应从明正德二年算起。从元至正九年或明正德二年算起,位于今泉州涂门街的这座清真寺就开始以“清净寺”作为它的主称。除这个主称之外,据说清净寺还有“麒麟寺”这一吉祥的雅称,正是基于这一雅称,它则与广州怀圣寺、扬州仙鹤寺、杭州凤凰寺三寺相并列被誉为中国东南沿海四大名清真寺。可这一雅称起自何时,除张玉光《回教入华与泉州回教概况》一文有“泉州有麒麟寺一座,为唐朝所建”的说法和《成达文荟》有广东的怀圣寺、泉州的麒麟寺、杭州的凤凰寺均是曼苏尔(754—775 年在位)时就始建的清真寺的说法之外,未闻有其他的说法。据用吉祥物名清真寺的时代背景判断,很可能也是明代开始的事。这样说来,“清净寺”一称就起码伴随着“麒麟寺”这一吉祥的别称一起经历了明清的 400 余年。

民国初,该寺的元代阿拉伯文碑陆续被国内外人士所披露和翻译,由阿拉伯文音译而成的“艾苏哈卜寺”一称和意译而成的“圣友寺”一称便开始流传。但直到 20 世纪 80 年代前,除了一部分学者之外,并没有多少人知道艾苏哈卜寺和圣友寺这些名称,教内外仍习惯的用“清净寺”这一名称。

从 20 世纪 80 年代起,情况有了很大的改变,该寺的元代阿拉伯文碑受到了格外的重视,不少研究者开始认为该寺的始建时间应以该碑为凭,而该寺的名称亦应以该碑的音译和意译名称为据,故“艾苏哈卜寺”特别是“圣友寺”一称便开始与“清净寺”一称相并列,甚至取代“清净寺”一称成为该寺的主称,相应的则将此寺称之为北宋通淮街的“圣友寺”,而将泉州据说在南门的另一座清真寺称之为南宋南门的“清净寺”。

不能否认 20 世纪 80 年代后主要根据该寺元代阿拉伯文碑对清净寺始建年代研究所取得的成就。但在研究正在进行、离取得基本共识还有很长路要走的时候就改换寺的名称(主称)这一基本坐标的做法,显然是不够妥当的。故笔者在

这里主张,还是回到原处,继续使用“清净寺”这一起码使用了半个千年的旧称,将研究继续进行下去,根据研究的进展情况以后再作妥当的处理为好。

(二)始建年代

泉州清净寺的始建年代,主要有唐建、北宋建、南宋建三种说法。

唐建说的根据有二:一是《成达文荟》《月华》引文的说法。按庄为玑《泉州清净寺的历史问题》一文的引文大意是:曼苏尔(754—775 年)继位后立了不少的功。继迁都、建筑巴格达城之外就是派了一些士兵,专作海上贸易。这些专作海上贸易的士兵曾冒险渡过了红海,经过印度马拉甲海峡,到中国广东、福建、浙江等地,在这些地方留下了伊斯兰教的痕迹。广东怀圣寺、泉州麒麟寺、杭州凤凰寺,都是他们的遗迹。二是张玉光《回教入华与泉州回教概况》一文的叙述。称该寺“为唐朝所建”,称该寺“寺址周围约十余亩之广,座(坐)北向南,前面涂门街,后临城墙,中贯一小溪——名八卦沟,东西横流于其间,溪上筑有石桥前后以便往来,据传亦为唐代遗物”。

北宋建说主要根据该寺门楼北墙的元阿拉伯文石刻。石刻译文按 1983 年 4 月 14 日中共泉州市委请示报告附件四是:“此地人们的第一座清真寺,就是这座叫做‘古寺’的被祝福的寺,它又名‘艾苏哈卜大寺’。该寺建于伊斯兰纪元 400 年。300 年后,艾哈默德·本·穆罕默德·古德西——即人们所熟知的设拉子人……哈只——重修、扩建了它,并建筑了这座巍峨的拱门,高大的走廊,华美的门和崭新的窗。于伊斯兰纪元 710 年竣工。此举为求得至高无上真主的喜悦。愿真主宽恕他,和……穆罕默德……及他的家属。参与译稿校定者:张秉铎、林则鸣、帅峰、宋岷、陈达生。”

这样就是认为该寺始建于伊斯兰教历 400 年,即北宋大中祥符二至三年,公元 1009—1010 年。

南宋建说主要根据载于《闽书》卷七吴鉴作于元至正九年(1349 年)的《清净寺记》。记谓“宋绍兴元年(1131 年),有纳只卜·穆兹喜鲁丁者,自撒威从商舶来泉,创兹寺于泉州之南城。造银灯香炉以供天,买田土房屋以给众”。

唐朝建说自提出以后还没有见到有明确赞同的意见。庄为玑、陈达生《泉州清真寺史迹新考》一文云:“唐朝时期,泉州‘子城’面积很小,只有三里。如果真有唐寺,必在城外,现已无址可寻,只能视为传说。”这就是说泉州在唐时即便可能建有清真寺,但寺址也不可能是现清净寺址。又黄秋润编《泉州伊斯兰教清净寺》一书也云唐天宝十二年(753 年)由一曼苏尔者在泉州创建的一座清真寺“今已湮没”,即认为这与今清净寺的创建无直接关系。笔者在写本文前,也认为说此寺唐建纯粹是一种传说。但当写到《沙特阿拉伯石油天地》杂志“伊斯兰教东进之路”专刊的那段叙述时,又感到我们最好先不要将清净寺可能始建于唐这条路完全堵死。说不定今泉州清净寺的前身也和卡拉奇附近的本霍尔清真寺一样,是一座在 8 世纪时即在中唐时就有的清真寺。

如果说唐建说基本上是一边倒,即基本上一直是被否定

的话,那北宋始建说和南宋始建说自提出后却一直处在互相质疑之中。限于篇幅,本文只能将南宋始建说对北宋始建说的质疑加以简单介绍如下。

白寿彝先生在跋吴鉴《清静寺记》一文中说《吴记》称述清静寺之建筑时间,与清静寺所存之元代大食文石刻所说不同。据1911年《通报》所刊《泉州古木速查考》所引的《元代大食文石刻》,清静寺系建筑于宋真宗大中祥符二年三年之间,当公元之1009年至1010年之间,早于绍兴元年(1131年)约120年。“以伊斯兰人对于大食文之情感而言,自极易使伊斯兰人信《大食文石刻》所述为真。但如就中国文人之旧习而论,则喜于托古者多,勇于崇今者少。清静寺果建筑于大中祥符,吴鉴当无将建筑时期拖后之理。故《大食文石刻》所说,反不如吴记之可信也。”接着白先生又引用日本学者藤田丰八在《宋代市舶司市舶条例》第三节中论及清静寺建筑时期时所说的近600字的很长的一段文字,进一步称“依藤田氏之考证,清静寺之非建于大中祥符,昭然如揭。藤田对于此寺创建时期之推断,吾人亦可(无)疑义”^①。由秦惠彬主编、宗教文化出版社2005年出版的《中国伊斯兰教基础知识》在介绍泉州清静寺时也谓“关于清静寺的始建,有三种说法:唐建说、北宋建说、南宋建说。这个寺存有2方石碑,一为阿拉伯文,一为汉文。一个(阿文)说,它建于伊斯兰教历400年(1009—1010年)即北宋大中祥符二年;一个(汉文)说,它建于南宋绍兴元年(1131年)。两者相差120余年。人们认为,‘南宋建说’是可以信赖的。麒麟寺是由宣教工作者建造的一座清真寺”。

载于《泉州古城踏勘》一书的汪毅夫著文《泉州访古记》的几个史实,在引用了上述《中国伊斯兰教基础知识》的有关叙述后补充说道“这是当前多数学者对《泉州访古记》当前提出的问题的看法”。意思就是不满意《泉州访古记》在叙述泉州清静寺的创建年代时只是将伊斯兰教历400年说和宋绍兴元年说相并列,而不明确表明倾向。不过该文在主南宋建说的同时又举出了一个佐证。这就是明代晋江李光缙(1549—1629)《清静寺纪序》(江苏广陵古籍刻印社1996年4月版李光缙《景壁集》卷五有录)中有“寺建自宋绍兴间,去今七八百年久矣”之语。

需要着重说明的是:上述关于泉州清静寺始建年代的三种说法有一个共同的前提,这就是承认现泉州涂门街108号的清真寺的主称是“清静寺”。若如果认定这座清真寺的主称是“圣友寺”,而“清静寺”又是专指泉州的另外一座古清真寺,那上述的介绍就很难成立了。当然也还有认为清静寺是泉州伊斯兰教礼拜寺的一种统称,就像明以后中国内地的伊斯兰教礼拜场所统称做“清真寺”一样,显然这就使问题更加复杂化了。

(三)历史沿革

与中国境内别的清真寺不同,对泉州清静寺历史沿革的叙述必须以明正德二年(1507年)重立清静寺碑为界分为前后两个时期进行介绍。前期即明正德二年(1507年)之前,由于寺内的元阿拉伯文碑记和作于元至正九年(1349年)由吴

鉴用中文写成的《清静寺记》有不同的记载,于是便有了两个不同的始建年代和前期沿革过程。接元阿拉伯文碑,寺则是伊斯兰教历400年(1009—1010年)为泉州本地的人们(即穆斯林)所创建。300年后也就是在伊斯兰教历710年(1310—1311年),又由人们所熟知的设拉子人哈只艾哈默德·本·穆罕默德·古德西所修缮、扩建^②。而按吴鉴《清静寺记》,寺则是在南宋绍兴元年(1131年)或稍后,由一位自撒威从商舶来泉,名纳只卜·穆兹喜鲁丁的穆斯林,在泉州之南城所创建。后由于该寺的没塔完里即都寺阿哈味不任,致使“寺废坏不治”。再后虽寺内穆斯林累诉于官,但未能得到解决(这可能是“宋元之际”)。到元至正九年(1349年),闽海宪金赫德尔和达鲁花赤高昌偃玉立相继到任,于是寺之摄思廉即主教夏不鲁罕丁和寺之哈提卜舍刺甫丁便领众分诉,寺之旧物方才复归寺内,于是里人金阿里便以己资一新其寺。这样,清静寺除有两个始建年代,一个在北宋,一个在南宋,两者相差120年左右之外,重修时间也有两个,一个是1310—1311年,一个是1349年,两者又相差不足40年。

后期即明正德二年(1507年)之后,含明正德二年。这期间寺内的碑文均为中文,故寺自明正德二年起的沿革就再未出现像前期那样的歧异。现根据寺内碑记,再参考其他资料,将该寺后期沿革大致略述如下:

1. 明正德二年(1507年)的重立碑、立匾和修葺。即因“旧碑年久朽敝无徵”,由掌教(伊玛目)夏彦高等“录诸郡志全文,募众以重立石”,名《重立清静寺碑》;由尚书赵荣立匾“清静寺”三大金字,以辉壮之;由参将马谨、张弦,少卿赵瑛,知州马庆,指挥于辅等教内知名人士施厚俸赏予以修葺。详见《重立清静寺碑》碑末按语。

2. 明嘉靖间(1522—1566年)的丁自申独力“修清静寺楼塔”。见《泉州宗教石刻》(增订本)第11页引丁自申《三陵集》卷八。

3. 明隆庆丁卯(1567年)的重修。隆庆丁卯,望月台上之“塔坏,住持夏东升鸠众修之,太守万灵湖公捐俸以助”。原石筑宣礼塔被改建为五层木塔。见《泉州伊斯兰教清静寺》一书。

4. 明万历三十七年(1609年)的重修。万历三十五年(1607年),泉州大地震,清静寺礼拜大殿拱形圆顶遭到严重破坏,望月台上之亭、塔均毁。万历三十六年(1608年),礼拜大殿圆顶由住持夏日禹等募资予以重修,“楼之坏者葺,欹者正,仆者隆起”,并“集颜鲁公遥天楼三字额之,又题曰:惟天为大”。万历三十七年(1609年),望月台上之亭、塔亦由知府姜志礼、知县李侍问捐俸以助,主持夏日禹、教友林日耀等募缘重予修复。见李光缙《重修清静寺碑记》及黄秋润《泉州伊斯兰教清静寺》。

5. 清康熙二十六年(1687年)稍后的可能修葺。马以愚《中国回教史鉴》云:迨清康熙二十六年五月大风,清静寺望月台上之“塔遂圯”。黄秋润《泉州伊斯兰教清静寺》则云因长期遭受狂风暴雨侵袭,电闪雷击,尤其受地震摆动,望月台上之亭、塔“再度毁于清初”。据此在亭、塔毁后,寺当会有所

修葺。

6 清嘉庆二十三年(1818年)的马建纪捐资重建明善堂。黄秋润《泉州伊斯兰教清净寺》一书云:古清净寺礼拜殿外西北角,原筑建有一座中阿混合建筑形式的堂屋,为伊玛目(阿洪)居住生活区,并设有厅堂接待宾客和伊斯兰教上层人士商讨教务与登殿礼拜前后休息场所。明万历三十七年(1609年)重修清净寺时该堂亦修饰一新,并由泉州太守万灵湖公题匾曰“明善堂”。拱形圆顶古礼拜大殿塌毁后,这里便成为了当地穆斯林礼拜的场所。后该堂塌毁,嘉庆二十三年(1818年)马建纪则捐资将其重建为中国传统古建筑四合院的形式,俗称小拜殿。

7.清同治十年(1871年)江长贵捐资重建明善堂。上引黄秋润著书又云:经53年春秋的风雨侵袭,由马建纪捐资重建的明善堂已破烂不堪,故同治十年福建全省陆路军务提督江长贵则捐俸将其重建为闽南古民居特色的小三间建筑形式。

8 民国8年(1919年)唐柯三的出款修葺。见张玉光《回教入华与泉州回教概况》一文。

此外,明万历三十七年(1609年)《重修清净寺碑记》在叙述“隆庆丁卯,塔坏”这一大段文字之前还有“明兴,不知凡几缮”一语。这就是说,在明正德二年前的明初,清净寺也应有所修缮。不过我们在《泉州宗教石刻》(增订本)中只见有明洪武、永乐年间的一次重修,即载于乾隆《泉州府志》卷六十一的一次重修。称晋江人徐回逊在明洪武、永乐间继独立重修光孝寺后,“又以清净寺浅逼,更拓地架堂广之,今纪德遗碑犹有存者”。

如果将前后两个时期合起来,那清净寺按北宋建说就是宋代1次创建,元代1次重建,明代5次重建,清代3次修缮重修,民国1次修葺,即连同创建(也许也是重建)共11次。

这个数字肯定还不是清净寺经多次重建修葺的数字。这从载于《泉州港与海上丝绸之路》(二)的加拿大理查德·皮尔逊与李旻、李果合著文《泉州考古简评》的叙述即可得知。文称1987年由福建省博物馆主持,在清净寺奉天坛内进行了一次发掘,即挖掘了21处5米×5米的探方,展现出十一地层(第十一层是原生土),把它们归类分成从宋到清6个文化层段。值得注意的是4个层段早于明代建筑物的建筑方法已经存在,有部分今天仍保持现状。黄天柱先生指出从地层学的附属层暗示奉天坛宋代重建3次,元代3次和明代4次,较早的说法是奉天坛比现在还更大。

(四)布局形制

对清净寺布局形制的介绍,我们拟以20世纪初为准。因为对20世纪初,我们可以通过张星娘、陈万里等前辈考查清净寺所写的文章和所拍摄的有关照片,大致了解该寺的建筑状况,从而可以大致分辨出清净寺到底有哪些建筑物仍大体保持着宋元时期的原貌,而另有哪些建筑物已失去原貌或已改变了样子,以使我们的有关介绍可以明确的分为两大类。

清净寺在20世纪初仍基本保持宋元时建筑原貌的建筑

物就是清净寺的大门楼和清净寺古礼拜大殿(奉天坛)的四围墙体(包括一部分石柱)。

泉州清净寺大门楼坐北朝南,门楼前尖拱大门上额横嵌着一长方浮雕阿拉伯文《古兰经》石刻,内容是《古兰经》第三章第18、19节。提纲挈领地明确宣示这里是伊斯兰教宗教礼拜场所,而伊斯兰教是“真主所喜悦的宗教,是人间唯一的正教”。门楼通高12.30米,基宽6.65米,深12.32米。全部用加工平整的辉绿岩石(闽南称之为青草石)和花岗岩石砌筑。外墙采用长石条及正方形丁头混砌,使外观每隔一层即呈现出一方块形状,而方块形状上下方又各有长方形形状围绕,上下左右错落有致。门楼进深由四道尖拱门构成三道门洞。第一道尖拱门高10米,宽3.84米,拱顶甚尖。拱门用辉绿岩石装饰,图案十分华丽。门内则做穹隆顶,为第一道门洞。门洞穹隆顶倒悬一朵雕刻精致的辉绿岩石莲花,以此垂莲为中心,依赖八条支勒,形成一如蜘蛛网状的拱形宝盖,使门洞如同伊朗称之为“伊万”的门殿。由第二、三道尖拱门形成的第二道门洞,亦用辉绿岩石砌造,但顶部却是用花岗岩精工雕砌而成的一个半穹隆形。穹隆壁上砌饰着六层由下而上层层收缩的87个精工雕琢的小型尖拱,状似蜂巢。若同门楼东西两墙砌饰的8个尖拱壁门、壁龛,以及构成门楼三层的4道尖拱大门,整座门楼就共有大小尖拱99个,这就巧妙的象征着对至高无上的真主的99个尊贵之名的无限赞颂。至在第三、四道尖拱门之间的第三道门洞,则为一石砌正方形。其东西两壁各砌饰一巨大尖拱壁龛(有的研究者认为是拱门两座,即不能通行的假门两座),而上部则为一由青砖块圈筑起来的圆形大穹顶,涂垩洁白,无任何装饰,象征无限的宇宙空间,也象征置身于天文古国异域境界。进入门楼有10排石条所铺甬道,甬道后石墙上则为著名的元代阿拉伯文石刻。另据说明永乐五年上谕碑原也置于甬道东墙,今则被移于寺之北围墙上。

过清净寺之大门楼西转登石阶六级即进入座西朝东的清净寺古礼拜大殿(奉天坛)之遗址。遗址仅存四周围墙和墙内空地的柱础、柱基(现已找回部分残柱重竖于原处)。遗址空间接近正方形,通面阔30余米,进深27余米,分成大小不等的五间,进深四间。四围墙体,全为优质花岗岩石条砌叠,砌法同于门楼外墙,高6米,厚1.2米。东西墙体于明间和南次间处开门洞,不对中,而向北偏移,尖拱形,门楣上则浮雕阿拉伯文《古兰经》第二章第127节中句,谕示这是真主赐予“众人的归宿地和安宁地。你们当以易卜拉欣的立地为礼拜处”。西面墙体,则为四面墙体中布局形制最为复杂者。整个西墙内侧之上额,横嵌一长列字迹清晰、雄浑壮美、典雅古朴的古体浮雕阿拉伯文《古兰经》石刻,书法流畅,艺术古朴。墙之正中为一凹入的方形空间,此空间宽4.54米,深4.35米,为狭义的奉天坛。奉天坛中央设高3.40米、宽1.74米的一座雕刻着阿拉伯文《古兰经》的巨大尖拱宝盖状壁龛,即为穆斯林礼拜的朝向“米合拉布”,而米合拉布右侧则是敏拜尔(宣读虎图白的地方)。朝向的南北两墙中央,还各开有一长方形大窗。西墙从南至北,以狭义的奉天坛为中

心还南北各砌饰有 3 座共 6 座大型尖拱壁龛, 加上奉天坛中的壁龛共为 7 座。各座壁龛均精细刻着笔法古朴、苍劲有力的古体浮雕阿文《古兰经》文。南北 6 座尖拱壁龛之间又以 4 个宽高大门将其互相隔开, 使整个西墙显得神奇而又美妙。南墙也即古礼拜大殿临街之南墙, 全长 23 米, 立面筑有 8 个长方形宽高大窗。朝街外壁八大窗户之上额, 横嵌有一长列浮雕阿文《古兰经》文。古礼拜大殿北墙, 亦洞开一长方形大窗。这样, 南墙之八窗, 加上西墙之四门, 狭义奉天坛南北二门, 北墙之一门, 东墙之二门 (除东墙入礼拜殿正门之外尚有从殿内上殿之二层的一门), 就共有大门大窗 17 个。这自然是一种既适应泉州多雨湿热天气, 又便于通风采光的巧妙设计。在古礼拜大殿空间内, 据说在大殿倾塌后留有 12 个花岗岩圆柱的柱基、柱础, 但笔者考查时仅见到 9 个石柱及其柱基和有雕刻的柱础, 柱高 4 米、3 米不等。

仅从上面介绍的大门楼及礼拜大殿墙体两部分来看, 清净寺现仍保持原貌部分的建筑布局就像路秉杰、张广林《中国伊斯兰教建筑》一书所说“不是十分有规律的, 与广州怀圣寺不同, 没有明确的中心轴线, 显然不是中国传统寺庙布局, 仍然保持了阿拉伯地区简单朴素的布局形式。大门与大殿分离, 大门朝南略偏西, 本地产的青石砌筑, 在大殿东侧, 南墙沿街取齐, 相距不足 3 米, 将大殿的东立面遮去大半, 当然这种关系不能说是合理的”。这就是说, 清净寺的最初建筑者在设计安排大门楼和古礼拜大殿这两个最主要建筑单元时, 并没有将二者放在一起综合考虑, 而是作为两个独立单元, 所以二者之间并未形成像中国传统古建筑那样的有中心轴线、能互相对应照顾等方面的关系, 这样从中国人的传统思维角度看, 当然就会认为是“不能说是合理的”了。

除了上述的建筑布局不同于中国传统古建筑之外, 清净寺仍大体保持原貌的大殿墙体和门楼的基本石结构 (门楼内个别墙体为砖结构) 和两主体单元正面或临大街一面的横长方形与竖长方形一字排开的几何图样的规则形制也是其布局形制的重要特点。也许清净寺在创建时就基本上是这样的。

清净寺在 20 世纪初已失去了原貌或已改变了原貌的部分主要有以下五处:

一是大门楼顶部的望月台部分。清净寺大门楼顶部为一平台, 总称做望月台。原平台前半部作望月时用, 后半部则建筑有一座富有伊斯兰特色的拱形圆顶小亭, 名曰“望月亭”, 专供伊玛目、阿洪率众乡老登台望月时休憩, 其东、西、北三面筑有扶栏环护。整个望月台之四周均筑有墙垣环绕, 墙垣上则共开有 24 个尖拱小窗, 墙垣之四角还建有 4 座造型独特、纤巧玲珑的阿拉伯式尖塔。南墙正中, 内外各砌饰一尖拱墙龛。北墙正中则筑开一登台入口, 左右壁嵌镶两块中文阴字“月”、“台”石刻。这些很可能是元或明时加建在门楼之上的, 惜到清初这些除望月台四周墙垣外均已不存, 原有的 24 个尖拱小窗也残缺成了状如城堞。

二是原礼拜大殿顶部。原礼拜大殿顶部宋代初建时是什么样, 元代重建时又是什么样, 因元代阿拉伯文碑和

吴鉴《清净寺记》都未具体记载, 不便妄断。至于入明以后的情况, 何时被毁、后是否曾被修复过等等, 又说法各异。张玉光《回教入华与泉州回教概况》一文称“相传大殿上顶, 于明朝初叶因遭兵灾而被毁。四壁因体固得以保存”。明《万历重修清净寺募缘疏》和明万历三十七年《重修清净寺碑记》像是说清净寺礼拜大殿的顶部在万历三十五年的地震中受损, 而在万历三十六年的重修中被修复, 并以“遥天楼”三字额之, 其形制为二层楼房, 楼上最东有一亭即“祝圣亭”。可黄秋润编《泉州伊斯兰教清净寺》一书却又明确说明万历三十五年泉州大地震, 泉州清净寺“礼拜大殿拱形圆顶受到严重破坏”, 经万历三十六年的重修, 到万历三十七年九月竣工, “高耸雄伟的礼拜大殿圆顶, 以及门楼上的亭、塔等建筑, 又重新放出夺目光彩, 呈现在刺桐城中”^①。然路秉杰、张广林编著的《中国伊斯兰教建筑》却一方面肯定清净寺礼拜大殿殿顶系北宋前期初建, 元代大修, “明代后期塌毁”, 另一方面又称“因系木构平顶, 对墙壁没造成重大损伤。所以大殿才保存了完整的墙面和铭文”。可无论是哪一种说法, 在 20 世纪初原清净寺大殿的顶部已不复存在却是不争的事实。

三是寺楼之正东清康熙二十六年 (1687 年) 已不复存在的清净寺宣礼塔。此宣礼塔始建于何时, 未见有文明确记载。但收于李光缙《景壁集》卷五的《明万历重修清净寺募缘疏》中称赞其“一柱干云, 并紫帽峰而作对; 七级凌日, 参开元塔以为三”, 就是说该塔形状如柱, 凌空而立, 高耸云天, 可与泉州之紫帽峰成对; 塔高 7 层, 与泉州开元寺镇国塔 (东塔)、万寿塔 (西塔) 并列为三。但按《泉州伊斯兰教清净寺》一书所述, 该塔“是一座别具一格的古阿拉伯伊斯兰教建筑形式的奇特尖塔”, 高 40 余米, 与镇国塔、万寿塔的中国传统楼阁式完全不同。此塔原为石构 7 层, “于 16 世纪中叶倾毁”, 明隆庆丁卯年 (1567 年) 被改建为木构 5 层, 清康熙二十六年 (1687 年) 则遭飓风摧毁。这样它在 20 世纪初也在不复存在的建筑物之列。

四是古礼拜殿外西北角的明善堂。明善堂之名始于明万历三十七年泉州太守万灵湖公的题匾。原指这里建筑的一座中阿混合建筑形式的堂屋。一作为伊玛目 (阿洪) 的居住生活区, 二作为接待宾客的厅堂, 三则为伊斯兰教上层人士商讨教务寺务的场所, 四也是上殿礼拜者登殿前后休息之处。在礼拜大殿屋顶塌毁后, 这里则被改为穆斯林平时礼拜的场所。后也塌毁。故被先后改建为中国传统四合院形式和闽南古民居小三间的形式。在 20 世纪初它虽仍旧存在, 但已是变化了又变化、已破烂不堪的当地民居形式。据说这种破烂不堪的形式在 1950 年初, 竟然在无风无雨的晴朗夜半就突然大轰一声塌毁了。现明善堂则是 1952 年特别是 1998 年的重新修建状。

五是大门楼北和礼拜大殿外东北部的小西天和洗心亭。按《泉州伊斯兰教清净寺》一书的介绍, 小西天即伊斯兰教讲经堂, 洗心亭即穆斯林礼拜前的沐浴室。这当是明万历三十五年地震后由民居和民居灶舍移去改建而成。但到 20 世纪初, 这里又渐成穆斯林民居。20 世纪 30 年代张玉光阿洪受

唐柯三委派赴泉州清净寺负责教务时,这里的一部分当被建为小学教室、宿舍等等,而另一部分当还被一些穆斯林住户居住。

以上介绍的这五处,从地理位置看,既涉及大门楼和礼拜殿所在的地面,也涉及大门楼和礼拜殿以北的一大片地面。两部分地面合在一起,则是占地十余亩,呈规则正方形的一个较大地面。在这个较大地面之上,上面已介绍的大门楼、礼拜大殿、宣礼塔、明善堂、小西天等主要建筑单元则分南、北两大部分,东南、西南、东北、西北四个方位前后左右有规则地建筑在一起,这就是泉州清净寺总的平面布局,显然这同我国内地一般清真寺的平面布局大不相同。除此而外,由于泉州清净寺北面紧靠石岸石底,宽约3—6米、深4—5米的八卦沟(旧泉州罗城南濠),故早就建有跨八卦沟的“清净寺桥”。据说原有一座清净寺桥,涂门街改造后又加以重建,只有一座仍名“清净寺桥”,其他两座仅建有阿拉伯式古石桥门。

(五)建筑成就

建筑成就之一就是整体的阿拉伯建筑风格与局部、细部的中国传统建筑或福建地方建筑元素的和谐统一。清净寺的主要建筑即宋元时期奠定基础,今仍大体可以看到原貌的建筑属阿拉伯建筑风格或是以阿拉伯建筑风格为主,这在布局形制部分已有叙述。但在这种整体的阿拉伯建筑风格的融入,却有细部的、局部的中国传统建筑或福建泉州地方建筑元素的融入。例如大门楼内那三层穹窿顶的设计和砌筑方法,无论怎么说都多少受到了中国传统建筑方法中藻井式天花做法的影响。特别是并用八条支勒(也称密肋,即宋《营造法式》中的“阳马”)向外延伸的做法,明显的就是《营造法式》中所列的三种天花型制与做法之一的宋代斗八藻井的做法。再如礼拜殿南侧沿街开八窗,而且较大,窗洞面积占到截面的64%,路秉杰、张广林《中国伊斯兰教建筑》一书云这显然“都不是伊斯兰建筑的特征”,这说明在“比较接近阿拉伯半岛的纯正伊斯兰建筑方式”中“夹杂了对中国福建适应的因素,是非常珍贵的国际文化交流的例证”。此外,立柱雕刻云纹、卷草,装饰墙体使用泉州地方有特色的青草石等等亦当如是解。应该说明的是,这样的和谐统一应该是伊斯兰建筑中国化初级阶段的特征,与伊斯兰建筑中国化后所表现出来的特征是有很大的不同。

建筑成就之二则是门楼门洞和大殿西墙的独特造型。门楼门洞的独特造型前已有述。补充一点的是清净寺门楼门洞的门套门,进门一门比一门低(由高10米递减为6.7米、4.3米、4.06米)出门一门比一门高(由4.06米递升为10米)以及门内还有假门等等,在国内的清真寺建筑中可能也是独一无二的。至于大殿西墙的造型也非常奇特。除墙之正中向后凹入的一朝向位置之外,朝向左右两侧又布置6个尖拱壁龛,加上分隔这6个尖拱壁龛的4个宽大门以及朝向南北两侧墙中央开辟的南北两窗,这两墙就设置了多达13件与门楼门洞、洞门形状类似的建筑构件。这两组构件既有按南北方向一字排开呈平行状的同质性,也有两组构件方向

呈垂直状的差别性。可见清净寺门楼与大殿西墙虽是各自独立的建筑单元,但亦有其独特的几何关系。

建筑成就之三就是门楼和大殿石构墙体的不同寻常的砌筑和所体现出的不同寻常的视感效果。不同寻常砌筑当然首先是指清净寺用以砌筑门楼和大殿殿墙的石料是泉州地方人们最为喜爱的花岗岩的辉绿岩。建筑学专家刘致平评价说“国内古建筑只此处见用”。这些石料在砌筑前都经过了精细的加工程序。这从门楼第一道门洞最顶部倒悬的是一朵雕刻精致的辉绿岩石莲花,门楼前尖拱门上额横嵌的是一长方浮雕阿文《古兰经》文石刻,第一道门洞的部分辉绿岩石显然经过了更认真的研磨等可以得知。至于如何认真打桩固基,我们不掌握材料,但工匠们用不寻常的方法砌筑墙体,我们却是可通过今仍固存的墙体看出一二的。最明显可以看出的一点就是门楼外墙采用的是一种长石条与正方形丁头混砌的工艺。故外墙的外观呈每隔一层就呈现出一方块的形状。刘致平评价说“此种砌法也常见于伊朗一带的砖墙上,而很少见于国内他处”。所以,这样砌筑起来的墙体就使见到它的人有一种不同寻常的感受,包括有变化又有规律的形感,典雅苍翠的色感,厚重坚实的质感,这些无疑都是能体现伊斯兰建筑的原汁原味(如喜用苍绿色),也是国内他处伊斯兰教建筑所无法达到的。用一个不太准确的比喻,这种砌筑就如是中国伊斯兰教的一座万里长城。

建筑成就之四无疑就是横嵌在清净寺门楼和大殿墙体上的多组古阿拉伯文石刻书法艺术珍品。例如临街南墙横嵌的一长列古阿文《古兰经》文浮雕、门楼前尖拱大门上横嵌的一长列古阿文《古兰经》文浮雕、临街南墙八大窗户上额的浮雕、门楼甬道后石墙上的元代阿拉伯文修寺石刻、大殿正门尖拱门上额的阿文浮雕、大殿西墙上的一长列阿文浮雕、朝向和六处壁龛的阿文《古兰经》文浮雕等等。这些古阿拉伯文石雕艺术珍品被人们形容为“宛若百十条从泥土中钻出来的蚯蚓”,它们“行距整齐地爬行在年深月久而变得昏黄了的白条石上”到今年为止已整整1000年了。它的古老不仅见证着这座寺的古老,也见证着自己历史的古老。它在整整的1000年中不仅不断地向在泉州和来泉州的人们叙说着清净寺这座千年老古寺的沧桑历史,而且早就以自己熟悉而中国当地人“百看不解的文字”向世人介绍着这座“富有外国情调、令人叫绝的门楼”^④和礼拜大殿。

建筑成就之五是这座清真寺的布局和设计等极富有宗教、哲学等意蕴。对此,除上已叙述过的大小尖拱99个象征真主的99个美名之外,李光缙于万历三十七年(1609年)撰的《重修清净寺碑记》有较全面的叙述。例如谓“临街之门从南入,砌石三圈,以象天三;左右壁各六,合若九门。追琢皆九九数,取苍穹九天之义。内圈顶象天,上为望月台,下两门相峙而中方,取地方象。入门转西级而上,曰下楼,南级上,曰上楼。下楼石壁门从东入,正西之座曰奉天坛,中圈象太极,左右二门象两仪,西四门象四象,南八门象八卦,北一门以象乾元,天开柱子,故曰天门。柱十有二,象十二月。上楼之正东,曰祝圣亭。亭之南为塔四,围柱于石城,设二十四

窗,象二十四气。西座为天坛,所书皆经言云”。上述是否都是如此,值得怀疑。但该寺布局设计富有意蕴却是无疑的。

(六)文物价值

清净寺的文物价值可分三个方面进行简单介绍。

一是寺建筑本身的文物价值。早在民国年间,清净寺就被教内学者誉为“是寺以石砌成,营造之精,远过粤浙。而其毁也,则又过甚”。“具阿剌伯式者,唯此一寺耳”(见马以愚《中国回教史鉴》)。或被誉“为中国现存最古回教寺院之一”,与中国最古之礼拜寺长安之清教寺、广州之怀圣寺齐名(见傅统先《中国回教史》)。新中国成立后,万叶即在《伊斯兰教东来与我国沿海几处清真古寺始建考》一文中将其与广州怀圣寺、杭州真教寺、扬州礼拜寺并列称之为我国沿海四大清真古寺。1961年,泉州清净寺被国务院颁布列为与北京故宫等同时保护的第一批全国重点文物保护单位。20世纪90年代初又先后被《新华文摘》《河南旅游》《福建日报》等列入“我国的十大名寺”,而与少林寺、寒山寺、白马寺、灵隐寺、相国寺、卧佛寺、隆兴寺、扎什伦布寺、塔尔寺齐名。最近编写的《泉州伊斯兰教清净寺》则称其“是一座我国现存最早、独具典型古阿拉伯伊斯兰建筑风格的清真古寺”。该寺在夕阳斜照时的情景早就被誉为“清真夕照”,被认为是泉州著名风景名胜八景之一。其在月亮光照时的景象则在《重修清净寺碑记》中被形容为“庭空月碧,楼影徘徊,亭光翼之,若增一胜”。总之,依建筑形式或建筑风格基本为古阿拉伯式而论,在国内恐怕没有哪一座清真寺可以与它相比了。所以,这座清真寺应该说是中国古阿拉伯形式清真寺最古老的一个范本,它的文物价值就可想而知了。这还不说它在宋、辽、金、西夏时期的宗教建筑中,也还是少见的主体属石构的一例。

二是寺内所存碑刻匾联的文物价值。清净寺内现存的碑刻,有门楼甬道后石墙上的元代阿拉伯文修寺石刻,20世纪80年代移砌于寺北围墙上的明永乐五年上谕碑刻,过门楼东侧立明正德二年《重立清净寺碑》和明万历三十七年《重修清净寺记》这些碑刻,都是研究中国伊斯兰教特别是泉州伊斯兰教历史的珍贵文字资料。清净寺内原也有一些名人匾联。例如清嘉庆二十三年(1818年)马建纪书“万殊一本”横匾,同治十年(1871年)江长贵送“西岳飞来”横匾,民国10年和13年唐柯三敬立的匾联等。惜这些均毁于“文革”。

三是寺内其他文物的价值。清净寺内的其他文物著名者主要有两件:一件是出水莲花香炉,一件是千年古井。出水莲花香炉,色白微灰,质纯无瑕,高90厘米,直径60厘米,重数百斤,系用叶腊石也即寿山石雕刻而成。传系宋代的雕刻物。上端为一盛开的巨莲,莲心凹下,以放置香料(檀香粉末),待放置的木炭被点燃后香料则散发出清香烟味,使周围空气得到净化。盛开的莲花花朵下,则圈刻含苞待放的小莲花及永不凋谢的茎叶,底层则雕刻汹涌的波涛,以喻意寺像莲花一样清净高尚,洁白不染。千年古井据传系建寺的北宋

大中祥符二年就挖掘出了。其水明如镜,久旱不枯,今天看去仍是一米之处即见水。这两件文物,无疑也是说明寺为古寺的旁证。除了这两件古文物之外,清净寺内还有“真门”、“圣泉”、“蹶云”等石刻及一些穆斯林古墓碑石、墓盖、拱北门楣石等文物。

(七)泉州清净寺与泉州其他古清真寺

按吴鉴《清净寺记》的叙述,泉州在元至正十年(1350年)时,清真寺已“增为六七”,这就是说除我们介绍过的清净寺外,应该还有五六座清真寺。按此思路,庄为玘、陈达生《泉州清真寺史迹新考》一文则根据泉州尚存或陆续汇集起来的伊斯兰教石刻,列出了他们认为的泉州6座清真寺的名称寺址和始建朝代。即北宋通淮街的“圣友寺”、南宋南门的“清净寺”、宋涂门外津头埔的“也门教寺”、南门元代穆罕默德寺、东门外东头乡元至治纳希德重修的寺和元无名大寺。这种列举是否成立,因笔者未作专门研究,不好断言。但这种列举却使泉州的古清真寺也像泉州的穆斯林古墓一样分成了两类。一类与我们重点研究的泉州清净寺有关系,一类则与泉州清净寺到目前为止未发现什么有关系。有关系的一类寺,就是庄、陈二位所列的南宋南门的清净寺。这座清真寺是否确有,如果有又与我们重点叙述的清净寺有什么关系,等等,也就成为我们在叙述清净寺必须面对的一个问题。不过对此本文暂时不作回答。

(八)泉州清净寺与境外阿拉伯地区的古清真寺

自张星烺《泉州访古记》记西班牙籍神父任道远谓清净寺乃“仿叙利亚大马士革大礼拜寺建筑者”后,称清净寺乃仿照当时叙利亚大马士革城一座著名清真寺的建筑形式建造,就好像成为了一种定论。但认真思量,若是在此前即20世纪初张星烺、任神父等考查清净寺前,泉州穆斯林中从来没有与此类似的传说,那我们就没有必要对此信以为真。况且庄为玘、陈达生二位已在《泉州清真寺史迹新考》一文中明确地指出,查大马士革城的大寺即著名的伍麦叶清真大寺的门楼,“实与14世纪重修的泉州圣友寺(应为清净寺——本文注)无相同之处”。再查宛耀宾主编《中国伊斯兰百科全书》一书在“伍麦叶清真寺”即“大马士革清真大寺”条中明确说该寺“原址为基督教圣约翰教堂”,在哈里发欧麦尔时被改建为清真寺,后被毁坏。705年又由伍麦叶王朝第六任哈里发主持在教堂遗址重新修建,历时15年建成。自1069至1893年间,该清真寺曾3次被焚,现存的大部分建筑物是被焚后修补和重建的。也不知任神父说的是由圣约翰教堂改建成的清真寺,还是705年重新修建的清真寺,或是1069至1893年间某次被焚后修补的清真寺。退一步讲,如果泉州清净寺确实是仿705年重新修建的伍麦叶清真寺而建,那鉴于泉州清净寺的主体建筑大门及礼拜大殿仍大体保持宋元建筑的原貌,那它反而会对人们重绘伍麦叶清真寺的原貌提供参照,但这种可能性很小。(待续)

注释:

- ①此部分主要根据《泉州市志》《中国历史地名大辞典》《二十五史》。
- ②见廖大珂著《福建海外交通史》第 19 页。但该书紧接着说“然而陈朝之后一直到唐末,泉州的海外交通又失于史籍记载,显然意味着泉州港的衰落”,这值得商榷。
- ③这显然与《福建海外交通史》第 28 页所说的中唐之后福州“已与广州、扬州并列为唐代三大贸易港”的说法相矛盾。
- ④明州、杭州两地市舶司已于南宋乾道元年(1165 年)撤销。
- ⑤详见《福建海外交通史》第 87 页的叙述。
- ⑥详见张星娘《泉州访古记》一文。
- ⑦详见载于《泉州文史研究》的廖渊泉著文《试论何乔远的政治文教业绩及其史学成就》。
- ⑧载于《泉州掌故》中的陈垂成著另一短文《哪些外国宗

教曾共存于古泉州》又谓“伊斯兰教唐末传入泉州,宋元继续发展,俗称回教”。

- ⑨此为陈达生《泉州灵山圣墓年代初探》一文的译文。其他译文多译为“有善行者”。
- ⑩详见《蒲寿庚考》第 19 页。
- ⑪转引自《中国伊斯兰教史参考资料选编》(1911—1949)上册第 559—560 页。
- ⑫泉州清净寺伊斯兰教历 710 年的修缮者在《泉州宗教石刻》(增订本)中被称为其“别号哈只·鲁肯·西拉奇”;在马建春《元代东迁西域人及其文化研究》一书第 98 页中被译为“耶路撒冷人麻哈没之子阿合马,别号泄刺夫的朝圣者鲁克那丁”。
- ⑬《泉州伊斯兰教清净寺》一书在第 13 页又像是说在万历三十五年地震后倾塌后的大殿屋顶就再也没有重修过。
- ⑭详见载于《泉州古城踏勘》的闻之著文《清净寺遐想》。

Research on the Islam in Quanzhou

LIX ing-hua

(Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732)

Abstract Firstly, this paper made a summary of the history reform of Quanzhou, especially introduced the rise and decline. Then it made a brief introduction of the status of Islam in Quanzhou. Secondly, it made a research on the introduction of Islam in Quanzhou and introduced the "Sanxian and Sixian Tomb" and "Qingjing Mosque" which are two national famous historical sites of Islam, including their names, founded age, history reform, layout and shapes, architectural achievement and value. Finally, it discussed the continued flourishing and straight decline process of Islam in Quanzhou.

Key Words The Islam in Quanzhou; History and Culture; Research

责任编辑:王伏平

[中国名城名镇伊斯兰教研究]

泉州伊斯兰教研究(下)

李兴华

(中国社会科学院世界宗教研究所, 北京 100732)

中图分类号: B969.9(443) 文献标识码: A 文章编号: 1002-0586(2010)03-00-0051-18

六、元末之前泉州的伊斯兰教

(一)元末之前泉州伊斯兰教的基本持续不断发展

泉州不仅是我国传入伊斯兰教较早的一个城市,也是我国内地少有的一座自伊斯兰教传入后就大体保持持续不断发展态势从而在宋元之际就达到鼎盛的城市。这之中,自然有其特定的背景和特定的原因。对其作有说服力的概述,本文尚难做到,只能零散的试举以下15条供深入研究时参考。

一是泉州的发展机遇有比别地多得多的机遇。例如唐中期后中阿交通由陆路交通为主转为以海路交通为主,北宋之后中国经济发展重心继续南移,南宋建都杭州,泉州离中国政治中心更近,元代包括回回在内的色目人有较汉人特别是南人较高的政治经济地位和泉州穆斯林权势人物蒲寿庚的弃宋降元等等,都给泉州的发展带来了难得的机遇。

二是泉州在唐末至元末的一个相当长的历史时期内,即从王审知之侄王延彬任泉州刺史至元末泉州亦思巴奚十年战乱这400多年内一直保持相对和平安定的社会环境。唐末中国北方久经战乱,中原和东南沿海伊斯兰教传入较早的西安、洛阳、广州、扬州等城市皆受抢掠,独泉州未受大的影响。这种情况一直持续到元末,这是其他伊斯兰教传入较早城市很难见到的。

三是这种较长时期相对和平安定条件下的泉州和闽地农业、手工业和商业等的长足发展。由于这种长足发展,

因而包括泉州在内的闽地很快就从唐江南东道的一个边缘欠发达地区跃升为宋特别是南宋国库收入赖以维持的一个重点地区。

四是中原和江南原经济相对先进地区的仕民由于动乱等原因向闽地,包括向泉州地区的多次频繁移民。因为这种频繁移民,再加上当地原住民的繁衍等,故而泉州地区人口大量增加,从唐天宝时的户23806,口160295增加到元时的户89060,口455545^①,整整增加了近四倍。

五是这多次移民的头领一般都注意汲取原住地动乱的前车之鉴,来到新居地后注意采取与原居民和谐相处的政策,为这里造成了一种明显强于它处的不同文化、文明和谐相处的氛围和少有的文化包容性。

六是泉州城垣的不断扩修和泉州政区地位的不断提升。唐泉州城设有子城,子城周围仅三里百六十步,设东门行春、西门肃清、南门崇阳、北门泉山共“四门”。还在子城之外随地形变化建有不规则的多边形城墙一周,即所谓衙城。五代时期泉州升为“清源军”,节度使留从效在任期间则将唐代衙城向外扩展成“罗城”,泉州城垣范围则达10平方公里,城门为七个,即东门(仁风)、西门(义成)、南门(镇南)、北门(朝天)、东南门(通淮,又称涂门)、西南门(临漳,又称新门)、新南门(通津,又称水门)。另外,五代末王延彬扩大西门城,使泉州城又向西北突出;宋初陈洪进扩大城东门,泉州城又向东北突出。北宋太平兴国(976—984年)初,清源军被改为平

收稿日期: 2010-04-10

作者简介: 李兴华(1938—),男,河北内丘人,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,主要从事中国伊斯兰教研究。

海军,泉州则为上郡;大观元年(1107年)则升为望郡。然城垣与五代时大体相似,仍以临漳门、镇南门、通淮门为城南北之界。南宋时期泉州曾六次重修五代罗城,并有一次大规模的扩建。特别是经南宋绍定三年(1230年)游九功于南城外拓地增筑翼城后,终使泉州城南扩至晋江江边,从而标志泉州已由地区性政治中心城市转变为全国范围内的一个重要对外商贸城市,故至元时“号为天下最”就不奇怪了。

七是泉州港地位的不断攀升。从唐、五代时期的福建地区地方港,到北宋初跃升为地位超过福州港,并可与广州、杭州、明州平起平坐的国家港。至北宋末又赶上了或超过了杭州、明州而仅仅次于广州。南宋时已可与广州并驾齐驱。元时则超过了广州,成为了可与亚历山大港齐名的世界级国际大港口。

八是包括泉州在内的闽地和闽地邻近地区丰富的丝绸、陶瓷、茶叶、矿产、农产品等外销货源。泉州织造的锦缎、绸缎和制造的瓷器都闻名于海外。

九是中央和闽地政权对泉州港贸易收入和输入品的日渐依赖。最典型的就是对阿拉伯地区各种香料的依赖。

十是泉州和闽地日渐发达起来的造船航海技术。唐末五代时,泉州人的造船航海技术就已经相当高超。王延彬治泉时能以每岁“发蛮舶,无失坠”,就是有力的证明。至宋,泉州人的造船航海技艺更为精湛。《泉州考古简评》一文评论1973年在泉州后渚港发现的宋代远洋沉船时就说,这一沉船“清楚地证明中国远洋船先进的建造传统技术是无与伦比的”。

十一是泉州人,包括泉州穆斯林的勇于挑战海洋的冒险精神。

十二是伊斯兰教兴起后,信仰伊斯兰教的阿拉伯、波斯和其他地区穆斯林在这个时期内一直是中外海上交通贸易境外一方的主角。

十三是泉州在唐末五代时就广植刺桐,美化城市环境,在境内外就有了美好的形象和名声,以致境外人只知刺桐而不知泉州之名。

十四也是很关键的一点即唐末以至五代宋元,中央和泉州地方政权一般都采取了鼓励海外贸易的政策,故对与海外贸易相关的伊斯兰教采取了保护支持政策。

十五是一些偶然或带有偶然的因素也起了一些作用。例如黄巢起义军自福州南下,在兵临泉州城时却未进城,而是取道东湖北、清源山南去了广东。又如先后割据统治泉州的王延彬、留从效、陈洪进,并未按割据者惯用的保守封闭政策行事,而是意外地实行开发开放惠民的政策,这无疑给泉州的发展开了一个好头。

上述列举,不能说是全面的,更不能说是具体的,但起码可以说明伊斯兰教之所以能在唐末至元末这样一个长时段内大体保持不断向上发展的态势是有特殊背景和原因的。

泉州伊斯兰教在这一历史时段内如何基本保持持续向上发展的态势,我们现仅举出比较典型的两点加以说明。

一是从来泉住泉穆斯林的来源、渠道及数量等来看。唐

末五代时,可能是因为来泉贸易通使的境外穆斯林蕃客来泉经泉后又离去,长期居留的很少,故未见有关于他们具体情况的记载。到了宋代,特别是元祐二年(1087年)在泉州设立市舶司,开放泉州港之后,情况就发生了很大变化。此时在泉州的穆斯林已达到了一个清真寺已无法满足宗教信仰需要的地步;死于泉州的穆斯林蕃客已需要建立一座公共墓地——蕃商墓方能有安息之地的地步。在泉住泉著名穆斯林蕃客的姓名、原籍、主要事迹等也较多地出现在有关史书、碑刻之中,如载于宋林之奇《拙斋文集》卷十六《泉州东坂葬蕃商记》中的在宋绍兴壬午(1162年)前就举意建立专门的蕃商墓的蒲露辛;《泉州东坂葬蕃商记》和宋赵汝适《诸蕃志》卷上都有记载的在宋绍兴壬午至宋隆兴癸未(1162—1163年)具体负责建东坂蕃商墓的三佛齐海贾(《诸蕃志》谓“大食人也”)、施那围(《拙斋文集》谓“试那围”);《宋史》卷一八五《食货志》载大食蕃客罗辛(疑就是《宋会要辑稿·蕃夷七》记载的大食香料商人蒲罗辛);载于明正德二年重刻元至正十年三山吴鉴《重立清静寺记》的宋绍兴元年(1131年)创建清真寺于泉州之南城的撒威人纳只卜·穆兹喜鲁丁;《泉州宗教石刻》(增订本)有录的亚美尼亚首府哈拉提人侯赛因(可能卒于1171年,其墓碑可能是泉州历年来已发现的有记载年代的最古老的一方阿文墓碑石)等。但是,虽人数已被认为达到了“数以万计”^①,然涉及的穆斯林国家和地区仍比较有限,仍以阿拉伯人即大食蕃客、大食商人为主。况且穆斯林的来源从现有的资料看,仍限于境外。

南宋嘉定(1208—1224年)初,蒲寿庚之父从广州迁居泉州,这对泉州穆斯林来说应该是一个鼎盛时代的开始。自此之后一直到元末,在泉活动住居的穆斯林显然已不再仅是过去和当时从海上来泉的境外穆斯林,而是既有从境外直接来的,也有从境内其他地方辗转来的;既有从海路来的,也有从陆路来的;既有原来就信仰伊斯兰教的,也有原不信仰伊斯兰教这时“从妻”、“从母”或改宗成为信仰伊斯兰教的。就是从境外直接来的,也不再是以大食人为主,也不再仅限于为数不多的几个城市,而是开始以西亚、中亚、东南亚人,特别是以波斯人为主。例如安息在泉州并有穆斯林亲友为其所立墓碑石为证的就有施那威人、格兹威尼人、那布鲁斯人、大不里士人、花刺子模人、布哈拉人、德黑人、伊斯法罕人、哈马丹人、贾尔杰尔姆人、瓮蛮(阿曼)人、哈拉提(属亚美尼亚)人等。就从境内辗转而来的这一大部分而言,既有从泉州以南广州辗转而来的蒲家,也有从泉州以北多地辗转而来的丁、郭、苏、金等姓穆斯林的先辈。例如丁姓穆斯林的先辈“家世洛阳,因官于苏州而家焉”,后则“自苏货贾于闽泉,卜居泉州”^②。郭姓穆斯林的先辈在五代之“家于杭州之富阳”的郭家村,后则“服官来泉”^③。苏姓穆斯林的先辈唐舍公名阿舍抹生于南宋咸淳庚午(1270年),“自银同迁居燕支里”^④。金姓穆斯林的先辈金吉,“先为上都人”,后被派镇守泉州路,遂家焉^⑤。

除穆斯林的来源、渠道迅速多元化之外,来泉住泉的穆斯林已是各种身份、男女性别、大人小孩各种类型的都一齐

具备。这从已发现的大量元代穆斯林古墓石刻就可得见。粗略的统计就有教工、哈只、圣裔(赛义德和赛典赤)、宗教长老、和加、哈申族后裔、商人、达鲁花赤、总领、贵族、贵妇、宰相之女、小姐、色目女、奴仆、女仆、艺人、小孩、蕃客、侨生子(半南蕃)、改信伊斯兰教的汉人(黄公)等等。

二是从来泉住泉穆斯林所处的地位和所起的作用看。为了叙述的较明晰,我们拟将穆斯林人群在中国社会上或在人们心目中所处的位置和所起的作用由低至高分为最低、低、较低、一般、较高、高、最高七个等级。在唐末五代时,由于未有来泉住泉穆斯林具体活动的文字记载,我们只可暂时用“一般”这个等级来定位他们所处的地位和所起的作用。可到了泉州正式开港后到蒲寿庚一家自广来泉这个年代,凸现在我们眼前的来泉住泉穆斯林却像是个个都挺富有、挺会做大宗交易、挺有经济地位的巨商。他们或者像宋绍兴元年(1131年)自撒威从商舶来泉的纳只卜·穆兹喜鲁丁那样创“寺于泉州之南城。造银香炉以供天,买土田房屋以给众”;或者像三佛齐之海贾富豪之一施那围那样在泉“轻财急义”,“作丛冢于城外之东南隅,以掩胡贾之遗骸”做许多“庇护其畴(俦)者”即有益于同类人的好事;又或者如朱熹在《朝奉大夫傅公(自得)行状》(载《朱文公集》卷九八)中所说,在泉贾胡即穆斯林巨商们力图用“贾货巨万,上下俱受賄”的办法来维持建层楼“于郡庠之前”的既成事实,从而使当局的“是化外人,法不当城居”的成法难以继续实施;或者如《宋史·食货志》“番”部分所记载的宋绍兴六年“大食蕃客罗辛贩乳香直三十万缗”,被当时的知泉州连南夫奏请补了一个“承信郎”的官爵;甚或像叶适《林湜墓志铭》(载《水心先生文集》卷十九)和阳思谦《泉州府志》卷四所记载的,在宋孝宗(1163—1189年在位)初年,是泉州“诸番”帮助泉州府晋江县的官员完成了宋廷所摊派的战船的建造,而在宋嘉定四年(1211年)又是由泉州穆斯林商人出资助泉州地方官员邹应龙修固了泉州城。可见在这个时间段里,泉州穆斯林的巨商们已是一支重要的经济力量,从经济或从有钱、富有这个角度看,以他们为代表的在泉住泉穆斯林应该算是地位作用都属于“高”的这一等级。这与唐末五代的“一般”等级相比应该说是一种跳跃式的发展提高了。

至宋嘉定初或宋嘉定十年(1217年)真德秀知泉州,与提举市舶司赵崇度一起整顿市舶、革除弊政、减轻舶税、严禁以借和“买”之名进行变相掠夺后,已有一定衰微迹象的泉州港重又继续繁荣。蒲寿庚一家正是在这种有利也很适宜的条件下由广州移居泉州的。因此,这个家族及其亲属很快发迹成为泉州更加富有、更加地方化的海商集团。这个集团又凭借咸淳(1265—1274年)末打击海寇有功,累官至福建沿海都制置使和景炎元年(1276年)被授为福建、广东招抚使并总海舶,几乎实际上将多半个东南沿海的海舶使用权和一部分海上护卫兵力置于自己的掌控之下。又正是在这个有利也很关键的时刻,蒲寿庚又及时弃宋降元。故被元之“怀徕安集”功臣董文炳及时加以重用,称“寿庚素主市舶,谓宜重其事权,使为我扞海寇、诱诸蛮臣服”,于是亲解自己所佩金

虎符佩寿庚^①。这样蒲寿庚海商集团的地位就得以继续保持。这种继续保持着地位,再加上元王朝重用色目人、轻视汉人特别是南人政策的加分,蒲寿庚历官由低位向高位逐步上升的事实,蒲寿庚家族集团便成为泉州地区的一个财富权势都走高,有举足轻重作用的集团。说他是元末之前泉州穆斯林和泉州伊斯兰教地位作用颇高颇大的一个标志,应该是没有问题的。说他是泉州穆斯林的地位作用又上了一个台阶也是没有问题的。

其实除了这两点之外,从清真寺数量的变化也可以看出泉州穆斯林和泉州伊斯兰教地位作用的提升。可由于我们除了可以确切的肯定元至正十年时“泉之礼拜寺增为六七”之外,其他关于泉州清真寺沿革的具体情况都还处在不大确定的状态之中。

(二)泉州穆斯林蒲寿庚家族的崛起

首先要说明的是穆斯林蒲寿庚家族的历史应分为广州和泉州两个大的阶段。广州阶段的历史笔者将在《广州伊斯兰教研究》中介绍,本文只介绍泉州阶段,故名泉州穆斯林蒲寿庚家族。至于为何用“崛起”,是基于这个家族是在“其富已不如曩日,池堰皆废”、“家资益落”的背景下由广州转战泉州的,并不意味着否定这个家族在移居泉州前在泉州就可能有一定的经营^②。

鉴于泉州穆斯林蒲寿庚家族的崛起是泉州穆斯林和泉州伊斯兰教鼎盛的一个重要表现或一个重要标志,本文则在这一部分单独予以表述。不过关于此,载于《泉州港与海上丝绸之路》(二)的陈自强著文《论蒲寿庚家族对泉州港海外交通贸易的贡献》,载于吴幼雄《泉州宗教石刻》(增订本)的“蒲寿庚家族事迹考评”部分和载于《泉州港与海上丝绸之路》的太平《蒲寿庚事迹》等都有所论述,本文只将他们的有关论述的要点概括如下。

先是蒲寿庚之父蒲开宗通过外销泉地土特产和运入各种香料获得大利,得到了政府的一个“承节郎”官衔的厚赠。同时他又通过捐资建造倪公祠、出资修建龙津桥和长溪桥这些社会公益义举获得公众的好感,为该家族的崛起打下了基础。

继之蒲寿庚与其兄蒲寿晟继承父业,“擅蕃舶利三十年”,努力经营,由小到大,不仅扭转了家族曾一度出现的“家资益落”的局面,而且家资家势大大增加,蒲寿晟也复出一度出任梅州郡守。随之在南宋咸淳(1265—1274年)末年,蒲寿庚又因平海寇有功,累官福建安抚沿海都制置使。景炎元年(1276年)被授福建广东招抚使、总海舶,使其家族一下子晋升为一总掌多半个东南沿海船务、拥有巨资和大量海舶、又有很大地方权力的“官商结合”、“权势结合”的地区性大家族。

这时,蒙元军队已接近于取得最后胜利,南宋王朝已处于奄奄一息、只指望以泉州为新都挽其垂死之命运的关键时刻。正是在这时,蒲寿庚兄弟弃宋降元,作出了一个有利于新起的元王朝,也有利于泉州地方继续稳定发展的重大决策,使这个家族的势力不仅得到继续维持,而且为更大规模

的发展奠定了基础。

由于蒲寿庚兄弟弃宋降元,蒲寿庚得到了元王朝的信任和重用,官运一直亨通,由最初的昭勇大将军、经闽广都督兵马招讨使、行省参知政事、行省左丞等等,一直升任行省平章政事。

这样,蒲寿庚家族便利用日益增长起来的权力作支撑,通过“扫海寇”“保护东南一隅”,大大增长了自己的财富与实力,这从其婿南蕃回回佛莲为泉南巨贾“其家富甚,凡发海舶八十艘。癸巳岁(1293年)殁,女少无子,官没其家资,见在珍珠一百三十石,他物称是”^⑤的记载中可见一斑。

此后,蒲寿庚之长子蒲师文又奉诏祭祀天妃(妈祖),赐封天妃为“护国明著天妃”,开创了元王朝册封航海女神为天妃的先例,又揭开了元王朝诏谕海外诸蕃的序幕。

而后,蒲师文又奉诏“通道外道,抚宣诸夷”,成为元王朝“招海外诸蕃”臣服的海上经营中的一个重要角色,从而终于使泉州成为“七闽之都会也。番货运物、异宝珍玩之渊藪;殊方别异,富商巨贾之窟宅,号为天下最”,可从海上交通百余国,可直达“回回国地面”的一个国际大港口。

蒲寿庚之孙蒲崇谟又据说于皇庆二年(1313年)中进士,后历平章政事。这样蒲氏家族三代皆出“平章”,地位达到显赫,加之长年垄断海舶,操控海上贸易,财势达到顶峰,故蒲氏之孙则“显贵冠天下”、蒲氏家族则“熏炎”泉州“数十年”^⑥。

这样,泉州穆斯林蒲寿庚家族的崛起就大致经历了上述的九个级别。这在一定的意义上也可以认为是泉州穆斯林和泉州伊斯兰教逐步走向鼎盛的九个发展阶段。说是一定意义上,是指二者之间有联系也有区别,不能完全划等号。可能是遗迹已毁,也可能真是缺乏与这个家族有关的伊斯兰文化遗存,我们现在已很少见到有著述提到这个家族与泉州伊斯兰教事务的发展与鼎盛有什么直接的关系。可话又得说回来,即便是属于后一种情况,也不能否认泉州蒲寿庚家族的崛起为泉州伊斯兰教的鼎盛创造了有利的条件,制造了浓烈的氛围这个事实,只是说明这个家族属泉州穆斯林世俗家族,而非属泉州穆斯林宗教家族。

可当我们这样定位泉州蒲寿庚家族的性质或类型时,又不得不对泉州蒲寿庚家族的类型性质作一个比较全面的或一个多角度的分析。

首先是我们不能同意将泉州穆斯林蒲寿庚家族,特别是入元以后的这个家族说成是阿拉伯家族,像庄为玠、庄景辉《泉州宋船香料与蒲家香业》(载《泉州伊斯兰教研究论文选》)一文说的“宋末元初泉州市舶司蒲寿庚家族便是一个世代经营香料为业的阿拉伯家族”,而应该是将其特别是入元以后的这个家族定义为有“阿拉伯人血统的华人家族”。一是因这个家族在迁来泉州前在广州已有所华化,迁来泉州后进一步华化,入元之后则更加华化,这和刚来到泉州或频繁往来于泉州但未较长时间入住泉州的“蕃客”应有很大不同。二是因为白寿彝先生在《元代回教与回教》一文中明确地说“唐宋时之外来回教人并不自认为中国人,而元时之外回

教人定居中国后不久,即自认为中国人是也”。

其次是我们也不同意将这个家族简单的定义为一个世代经营香业或世代以“海商”为业的家族。应该是将其视为亦官亦商亦业儒亦悉军事亦世代熟悉造船、航海、种花、制香等技艺的一个多能的穆斯林家族。在其身上则典型的体现出了泉州人的多元文化交融特征。基于此,这个家族的贡献就是多方面的。最值得指出的一个方面就是这个家族的核心成员之一蒲寿晟的兄长蒲寿晟在中国文学领域内的突出贡献。例如在《泉州宗教石刻》(增订本)中收录的蒲寿晟《梅阳壬申劬农偶成书呈同官》诗,就是难得的一首以“民为贵”为主旨的名诗。诗云:

举酒劝尔农,更为我依劝。

车笠虽不同,所诣此孟饭。

或耕在菑畲,或耕在方寸。

膏雨是一犁,田头怯呼唤。

……

幻体饥渴同,世味甘苦半,

盘中一粒餐,锄下几滴汗。

……

这是蒲寿晟在任梅州知州时作的。一个回回人的知州,一个重商、重航海的回回家族的核心成员,能以劝农为主旨作诗,把自己摆在与普通农民平等的位置上,强调无论干什么事的都同样是人,都同样需要吃饱饭,才能保持住互相之间的和谐。强调人们之间只是分工的不同,在都要吃苦流汗需要有饭吃方面却是相同的。宣传要重视农业、农民,重视节约粮食。这确实是很值得今日认真分析总结的中国穆斯林的优秀文化遗产。

(三)元末之前居泉穆斯林的世俗生活和宗教生活

鉴于现能见到的关于居泉穆斯林情况的资料绝大多数属宋元之际后的资料,故对这一部分的叙述实际上则主要只能是局限于宋末至元末这一有限时段。先说在这个时段内居泉穆斯林的世俗生活有关部分。

1. 住地。元末之前在泉住居的穆斯林,按有关资料分析,应该是既有在城外一隅南城的聚居,也有在城内郡庠之前的杂居。前者主要是根据《诸蕃志》有蕃客施那图“寓泉南”,《伊本·白图泰游记》有在泉州“穆斯林单住一城”的记载。后者主要是根据朱熹《朝奉大夫傅公(自得)行状》有:“贾胡建层楼于郡庠之前,士子以为病,言之郡。贾货巨万,上下俱受贿,莫肯谁何?”刘克庄《吴杰知泉州》(载《后村先生大全集》)有泉州“民夷杂处”的记载。对在城内郡庠之前的杂居即民夷杂处,按庄为玠《泉州清净寺的历史问题》一文的叙述,应就是指在现在清净寺的所在地涂门街即下十字以南的杂居。对在泉州之一隅即泉南的聚居倒底是指泉州城南的哪一带地方,不同的研究者有不同的说法。郭黛姬主编《中国古代建筑史》第三卷《宋、辽、金、西夏建筑》第83页叙述两宋时期的泉州城时谓宋绍定三年(1230年)游九功从泉州城西南的新门(临漳)起,沿江筑城,经过水门(通津)、南门,转弯到涂门筑成翼城,而与五代罗城连在一起,把城南

包围起来。同时还辟罗城镇南门外为“蕃坊”，十州之人在此聚集交易。《福建通史》第三卷宋元部分则引阳思廉等的万历《泉州府志》中有“一城要地，莫盛于南关，四海舶商，诸蕃琛贡，皆于是乎集”的记载，像是认为泉南就是元末扩修泉州城时包括进泉州城的南关。然蒋炳钊《泉州海外交通的兴起与泉州回族的形成》(载《泉州学研究》)一文却谓“回族的住所选择在‘城南’、‘南关’，大概指今泉州南门至法石一带，因为它接近后渚港和市舶司所在地，是当时泉州最繁华地段”。可庄为玑、陈达生的《泉州清真寺史迹新考》一文却非常明确的将他们认为的“清净寺”的所在地——今南门排铺街附近，即通淮街以南至今南门为界的三角地带，确定为就是宋元时期的“泉南”，就是“外国人聚居之地”。另外，该文还认为“津头埔紧邻涂门，位于通向后渚港的古道旁”，也是宋元时外国人聚居之地，也门教寺建于此地可信；“泉州东门外曾存在一座礼拜寺”，“这是宋元外国人聚居之地，伊斯兰教徒在此地建寺可信”。又载于《泉州文化与海上丝绸之路》的《泉州法石古船试掘简报和初步探讨》一文还称“在法石一带还曾发现数以十计刻有阿拉伯文的石墓”，表明这里也“曾经是来泉州的阿拉伯人的聚居地之一”。这样，穆斯林在泉州的聚居地就除了泉南之外，又有了津头埔、东门外、法石多个具体地方^④。

在说到元末之前穆斯林在泉州的聚居区或聚居地时有两个问题必须说清楚。一个是这种聚居区，特别是泉南这个聚居区，是不是像广州蕃坊那样也是一个蕃坊，也实行一种特定的蕃坊制度。对此若按[日]桑原氏著、陈裕菁译订《蒲寿庚考》所说的“泉州蕃坊在州城之南，即泉南是，泉南地临晋江，便于出海，故置蕃坊于此”，那当然就是持肯定态度了。如若按庄为玑《泉州清净寺的历史问题》一文所说的蕃坊“是南宋政府在广州设立管理外国侨民和商人的一种特殊办法，宋在别的地方没有所谓‘蕃坊’，元朝也没有”，那就是明确持否定态度了。笔者认为，到目前为止，还没有见到泉州在宋元时期有蕃坊存在的任何文字和实物证据。另一个问题就是在泉州的穆斯林聚居区内存在不存在穆斯林与基督教徒、古印度教徒等共同居住在一起的现象。因为从他们的墓葬地来看，多是相邻的。然而对这个问题，难以作答。

2 家庭。截至元末，在泉穆斯林已经有三类家庭，或者说三类家庭并存。

第一类可称之为“蕃客家庭”或“未归化、未华化的阿拉伯人家庭”。在这类家庭中，无论男性、女性、大人、小孩，都属“蕃客”、“侨民”，他们自己也自称“蕃客”。这些人客死于泉州后所竖立的墓碑，正背两面都刻阿拉伯文(个别刻波斯文)，内容或者是阿拉伯文《古兰经》文选段，或者是穆罕默德的圣训，如“先知说：异乡人的死亡是殉教，他由虚幻的世界到永恒的世界，他选择末日而不要尘世，到达真主的慈爱。亡者是国家与宗教的幸福者，伊斯兰教和民族的太阳。愿真主以仁慈、宽恕赦免他”，赐他“和全部后裔幸福”^⑤。然后刻上墓主的阿拉伯名字和伊斯兰教历卒年，并由他们的亲属或友人用蕃客喜闻乐见和表示生前死后“尊严”的雕刻装饰形

式为他们修筑非常体面的石墓和雕刻非常精美的优质石碑石。

第二类可称之为半蕃客、“半南蕃”家庭或“半归化、半华化的阿拉伯人”家庭。在这类家庭中，或男性、父亲一方是阿拉伯人，另一方则是汉人，或女性、母亲一方是阿拉伯人，是色目人，另一方则是汉人，而由双方所生的后代则有阿拉伯人和中国人或色目人和汉人两种血统，处在外来穆斯林中国化的过程之中，其成员是混合式的和结合式的。这些人死后所立的墓碑通常是正面刻阿拉伯文(有的被认为是用阿拉伯文字母拼写的非阿拉伯文的文字)，背面刻汉文，如《泉州宗教石刻》(增订本)第68—69页的艾哈迈德墓碑和尼纳·穆罕默德墓碑。前者在墓碑背面刻汉字“先君生于壬辰六月二十三日申时，享年三十岁。于至治辛酉九月二十五日卒，遂葬于此。时至治二年岁次壬戌七月日。男阿含抹谨志”。后者在墓碑背面刻汉字“先君生于戊辰十二月初九日，卒于癸卯二月初七日，享年三十六岁，安葬于此。时大德七年七月初一日，孤子吴应斗泣血谨志”。这就明确表明立碑者是墓主与中国人女性在中国土生的后代，这个后代或取阿拉伯文汉文音译的名字，或取完全的汉姓汉名。这个后代按中国人的传统为自己的先辈立碑，用中国中央王朝的年代年号表明自己先君的生卒年，用中国中央王朝的记年月日记立碑的时间，然后署上自己与墓主的血缘关系和自己的名字，从而表明立碑者已自认为自己是中国人。当然我们也可以从“男阿含抹谨志”和“孤子吴应斗泣血谨志”中看到一些这类既有中国也有阿拉伯或既有色目人也有汉人血统的土生蕃客们的不同心情。一个可能是还有亲属，故在亲人故后心情还算平稳。而另一个则可能是已无任何亲属在世，故悲痛的自称“孤子”，要以“泣血”的悲惨心情面对自己逝去的亲人了。可除了这种有混血后代存在的情况之外，也还有在墓碑正面上半部分用汉字刻“黄公墓百氏坟”，下半部分刻阿拉伯文，而墓碑背面又全刻阿拉伯文的情况。这可能是合葬着两位血统不同又无后代存世的孤寡老人，他们应是这类家庭中的最不幸者，因为他们很遗憾没有在中国留下自己的后代。另外还有一些墓碑石值得探究。这些墓碑石只在一面刻了阿拉伯文，而另一面磨平后未刻任何文字。这或许是另一面准备也刻阿拉伯文字但未及刻，也或许是另一面准备刻汉文但考虑到碑石形制与汉文碑石形制差别太大等原因而未刻，甚或是处在一种刻或不刻汉文无可奈何举棋不定的状态而未刻。总之，情况可能是复杂的，处在某种过渡状态之中的。

第三类则可称做华化了的或中国化了的穆斯林家庭。这类家庭的所有成员都全是在中国生活了几世几代，用汉语汉文，起汉姓汉名的穆斯林。故其逝世后由其后人所立的碑石则是碑顶作圆拱形，与汉人一般墓碑形状相似，碑石的正背两面全刻汉字。例如陈埭丁姓为其祖先所立碑上部则横刻“大元”两个大字，下竖刻“节斋丁公墓”五个大字，两边分刻“泰定四年”“冬十月立”八个字体较小的字，而碑石背面则竖刻“葬于东塘头灵堂之原”两行大字。从《泉州宗教石刻》(增订本)刊载的这个时段的墓碑、墓塚石、石墓构件等的数

量来看,显然属第一类家庭的居多。这则从一个侧面说明了这个时段在泉州,还处在外来穆斯林华化或中国化的前期,离完全的华化或中国化还有相当长的一段时间。

3 花园山地买卖。《泉州宗教石刻》(增订本)第 45—48 页附录有鹿园祖墓文契 10 件,其中 8 件系元至元二年(1265 年)至至正二十七年(1367 年)这 100 来年间围绕晋江县三十七都东塘村一块花园山地所进行的两次有连续关系的买卖活动。先是泉州路录事司南隅排铺住人麻合抹,有祖上梯己花园一段、山一段、亭一所、亭屋一间,及花果等木在内,并花园外屋基一段,坐落晋江县三十七都,土名东塘村,欲以中统钞 150 锭的价格出卖。为此,麻合抹先立账目一纸,载明自己系沙律忽丁之子,现与母亲时邻一起立账出卖此块花园山地,行帐官牙是黄隆祖;载明自己的三位姑姑即忽鲁台、比比、阿弥答,一位叔叔即忽撒马丁为“不愿买人”。再立告卖花园山地帖一张,载明所欲出卖的花园山地,原系父亲沙律忽丁在日从谢安等人处买得,属东塘头庙西保管辖地,每年都按时交纳了苗米二斗八升,原买山园、屋基之东、西四至,皆有契书分晓。今因路途遥远,“不能管顾,又兼阙钞经纪”,故决定出卖。三十七都里正主首刘观志等得此行据后便随之申明呼集耆邻陈九等勘验属实,于是各方便“执结文状,缴连保结,申乞施行”。里正主首便在各方勘合的公据上盖上九号半印“付本人收执,前去立帐(账)”。同时告知亲邻,有不愿意承交者。得知亲邻“俱各不愿承交”后,麻合抹又立情愿卖花园屋基文契一张。在亲邻俱各不愿承交的情况下,由蔡八郎引到城东隅的住人阿老丁前来就买,经官牙议定为中统宝钞 60 锭,在卖方申明“所卖花园、屋基,的确系麻合抹梯己物业,即不是盗卖房亲兄弟叔伯及他人之业,并无诸般违碍,亦无重张典挂外人财物”的情况下顺利成交,并签下“情愿卖花园屋基人麻合抹,同卖花园母亲时邻,引进人蔡八郎,知见卖花园屋基姑夫何暗都刺,代书人林东卿”的名字。在卖方完成了立账目、出告卖地帖、立情愿卖花园屋基文契三项程序,买卖双方顺利成交之后,买方阿老丁得到了晋江县所出给的花园山地税课给帖。这样,一项花园山地不动产的买卖活动便在不到 3 个月的时间内完成。

然而反映在《麻合抹立账目》《麻合抹告卖花园山地帖》《麻合抹立情愿卖花园屋基文契》《阿老丁买花园山地税课给帖》四件文契中的一项买卖活动只是完成了它的第一个阶段,它在相隔了 100 年后又经历了一个与第一个阶段完全相同的买卖程序。这次买卖过程的卖方,则是第一阶段买方阿老丁的后代蒲阿友,而所欲出卖的也正是第一阶段阿老丁从麻合抹处买得的那片荔枝园及山地,不同的只是麻合抹出卖这块山地除了“阙钞经纪”之外主要是基于住地在城内排铺离城外东塘村远,而阿老丁后人蒲阿友出卖这块山地却完全是基于“阙银用度”,因他就是东塘头庙西的“住人”。这场交易在经过了与第一个阶段完全相同的程序后,便买给了城南隅的住人潘五官。

有意思的是,到此围绕这块花园山地的买卖活动并没有结束。附录文契中的另外两件文契表明,明洪武二十七年

(1394 年)至明永乐二年(1404 年),这种买卖交易还在继续,买卖显然构成了一个链条。这个链条所折射的则是泉州穆斯林一般民众生活条件并不稳定。但这个链条更可说明的一点却是表明穆斯林与穆斯林之间的不动产交易活动完全是按照中国当地的法律程序进行的,并没有伊斯兰教法和伊斯兰宗教人士介入的任何痕迹。

4 蕃商与泉人争斗之处理。对此,《宋史》卷四〇〇《汪大猷传》有这样一段记载,即汪知泉州时,“故事,蕃商与人争斗,非伤折罪,皆以牛贖。大猷曰:安有中国用品夷俗者,苟在吾境,当用吾法”。这就说明在宋代的官员看来,无论是蕃客相互之间,还是蕃客与中国人之间的刑事问题的处理都一律要按中国法来处置,而不能采取像“以牛贖”那样的“用品夷俗”来处理,因为那样的处理已是“故事”、“往事”,已是过去的个别例外。这无疑明确表明“苟在吾境,当用吾法”是宋代处理蕃客事务的基本原则。这就表明在宋时特别是在汪大猷知泉州的南宋时,泉州的蕃客也没有达到用自己来源地的法律习俗处理蕃汉之间诉讼的程度^①。

5 生活条件。元末之前在泉穆斯林的世俗生活条件差别极大。这里生活条件最富裕的就算是蒲寿庚家族了。按《泉州古城踏勘》一书所载杨清江著文《历史人物故居扫描》一文介绍,蒲寿庚的第宅即蒲寿庚平章府,规模十分宏大,几乎囊括镇南门外整个东片区,至今存留的遗址遗迹尚有东鲁巷(蒲氏书房)、棋盘园、溪亭、三十二间、讲武坊、待礼巷(接待宾客馆驿)、灶仔巷(厨房)、羊公巷(屠宰场)、大隘门、蒲公祠(宗祠)、棘仔花园(又称“花园头”)等等。其中的部分地段又被称做蒲家花园,按洪钧《名楼、名园、名祠、名匾》一文介绍,该园在今义全后街至大隘门一线以东,直至新罗城壕,即以泉州汽车运输总站为中心的一大片土地,面积约 0.5 平方公里,为泉州历史上最大的私家园林,其中最著名的是棋盘园,以美人作为活动棋子,听口令在大棋盘上移动,以为娱乐。黄梅雨主编的《泉州古城街坊摭谭》一书,更是对这个棋盘园作了有声有色的表述。称“其所以叫棋盘园是因为蒲寿庚当年在民间挑选 32 个漂亮姑娘,让她们穿上红、白二色衣裙,每人头上顶着一个簸箕,上面各写‘将士相车马炮卒’的其中一个字,作为一粒‘棋子’,站在画有与棋盘一样的大型方格的相应的位置。奕棋时,蒲氏及其棋友坐在楼上,对奕双方分别以口令指挥‘棋子’移动,以决胜负。后来,这个地方就被称为‘棋盘园’。1995 年涂门街拓宽改造时,在那里建了一座传统样式的阁楼,题上‘棋盘园’三个大字,供后人寻幽探古”。由于蒲寿庚的生活活动遗迹集中在涂门街的南侧,所占地盘方圆数里,所以后人称涂门街为“半蒲街”。至为蒲寿庚生活服务的人员,那也很多,向来有蒲家“家童数千”的说法。

蒲寿庚的世俗生活过得如此的讲究排场,而普通的在泉穆斯林与这却有天壤之别。不说最低层的充当奴仆、女仆的穆斯林,就说上面所介绍过的出卖花园山地的麻合抹一家和蒲阿友一家(从名字和亲属的名字看,他们应是穆斯林),也都是因为家庭用度困难才出卖自己或自己前辈买来没有多

久的“梯己物业”的。

在不简单也不算尽如人意的叙述了居泉穆斯林世俗生活的一些内容后,我们再来看一看他们宗教生活的一些内容。

1. 宗教活动场所。泉州在元末之前伊斯兰教除有三贤四贤墓和几座清真寺外,还有没有其他类型的宗教活动场所,国内未见有著述直接涉及。只是由马金鹏汉译的《伊本·白图泰游记》在说到泉州当地高尚的谢赫鲍尔汗丁·卡泽龙尼时,称此人在城外有一道堂,商人们在这里缴纳他们向谢赫阿布·伊斯哈格·卡泽龙尼所许下的愿。另《泉州宗教石刻》(增订本)提到了三块古伊斯兰教“拱拜尔”陵墓门楣石,一块古伊斯兰教“拱拜尔”陵墓门楣石和一块古伊斯兰教“拱拜尔”陵墓碑刻。如果笔者没有理解错的话,这里的“拱拜尔”就应该是伊斯兰教先贤或苏非派导师的陵墓建筑“拱北”,就说明元末之前泉州除三贤四贤墓外也还有别的拱北。

元末之前泉州伊斯兰教的宗教活动场所特别是清真寺,多是由来泉住泉的穆斯林富商独资创建或重建。清净寺按北宋建说则是创建人详,教历710年重修、扩建人艾哈默德·本·穆罕默德·古德西(设拉子人);按南宋建说则是创建人纳只卜·穆兹喜鲁丁(撒威人),元至正十年重修人里人金阿里。被定名为“也门教寺”的清真寺被认为是由也门人奈纳·奥姆尔·本·艾哈玛德·本·曼苏尔·本·奥姆尔·艾比奈建筑。被称为“南门元代穆罕默德寺”的清真寺被认为主持建造的人是尊贵、显耀的穆罕默德·本·艾敏伯克尔。东门外东头乡的一座清真寺被认为是在元至治二年由阿拉伯人纳希德·艾斯玛尔·穆萨丁重修。

说到独资创建或重建泉州伊斯兰教宗教活动场所的富商时,有一个人或一个家族需要重点提起。这就是提舶林之奇在《泉州东坂葬蕃商记》和赵汝适在《诸蕃志》中都提到过的“寓泉南”、“作丛冢于城外之东南隅,以掩胡商之遗骸”的三佛齐之海贾大食人试那围或施那围。《中国伊斯兰教史》认为这个试那围或施那围的全名很可能就是《重立清净寺碑记》中所说的那位宋绍兴元年自撒威从商舶来泉,创清净寺于泉州之南城的纳只卜·穆兹喜鲁丁。也可能岳珂《程史》所说的“泉亦有舶獠,曰尸罗围,贯乙于蒲”中的尸罗围也指的是这个人或这个家族。因“尸罗围”、“撒威”、“施那围”、“试那围”等等都是波斯湾东岸“西拉夫”城(siraf)的不同译法。在穆斯林中间,把出生地列入名字当中是很普遍的现象^④。如果事实确实如此,那这个尸罗围或尸罗围家族,虽财富不及广州蒲姓,更不及重新崛起的泉州蒲姓,但他对泉州伊斯兰教教门的贡献,他的“轻财急义”之举,显然是要胜于蒲氏和蒲氏家族的。因为他不仅在泉的穆斯林创建起了一座壮丽的清真寺,而且为客死在泉州的蕃客建立了一大片公共墓地。甚或也可以想象,他在建立这片公共墓地时,很可能也同时整修了三贤四贤墓,或使三贤四贤墓开始有名。

2 泉州清净寺的一段曲折历史。我们在“元末之前泉州

的伊斯兰教”这一大部分一开始,就以“元末之前泉州伊斯兰教的基本持续发展”作为大标题,目的就是预先要说明这种持续向上发展,只是就总的趋势而论。若从局部或从一个小的时间段而论,也是有一定曲折的。这种一定的曲折的一个典型事例就是泉州清净寺在元至正九年(1349年)前若干年所经历的一段曲折历程。对此,吴鉴《清净寺记》及明正德二年《重立清净寺碑记》有较明白的记载。先是由于“没塔完里阿哈味不任,凡供天给众具,易无子遗”,即是将纳只卜·穆兹喜鲁丁建寺时“造银灯香炉以供天,买土田房屋以给众”的全部清净寺寺产和用具都弄的不见踪影,从而使寺“废坏不治”。继之寺众“累诉于官”,但“墨司不决有年”,即打了不少年的官司,却没有结果。后幸在元至正九年,闽海宪金赫德尔行部至泉,为政清简,民吏畏服。于是摄思廉不鲁罕丁即命舍刺甫丁哈梯卜领众分诉,在赫德尔和达鲁花赤高昌偃玉立的公正审议下,被隐蔽的旧物终被追回。接着里人金阿里又“质以已贳,一新其寺”,使在泉州城有标志意义的清净寺又焕然一新。

从《中国伊斯兰百科全书》“不鲁罕丁”条称其生卒年为1229—1370年,原籍伊朗卡泽伦城,元皇庆年间(1312—1313年)随贡使到泉州,住排铺街,被聘为清净寺掌教和黄庭辉提交给西北五省(区)伊斯兰教学术讨论会西宁会议论文《夏不鲁罕丁与世袭三掌教制》称没塔完里的不任是在绍兴元年“若干年后,即夏氏来泉前”,那清净寺就起码有近40年是处在一个“废坏不治”的状态之中。并且清楚地说明了清净寺的近40年的“废坏不治”起因在教内,根源在于教内缺乏制止没塔完里不任的机制,最后问题的解决还是要依赖官府的清廉和公正。墨司不决有年恐怕与从元至大四年(1311年)开始的中央政府下令“罢回回哈的司属”、颁旨拘还先降给回回哈的敕书及又降旨“罢回回掌教哈的所”所造成的制度缺位也有一定关系。

3. 清真寺基本组织制度的转换。从吴鉴《清净寺记》和明正德二年《重立清净寺碑记》,我们可以得到一个十分明确的信息,这就是泉州清净寺之所以在近40年的时间内处在一个墨司久拖不决、寺废坏得不到重修的状态,是与这时它正处在一个旧的组织制度已停止实施,而新的组织制度尚未开始实施所造成的制度缺位有关。

那么旧的制度和新的制度又都是什么呢?《中国伊斯兰教史》第258页云:“看来,元代处理穆斯林事务的确有两个系统,一是教务系统,由谢赫·伊斯兰(摄思廉)为首,下设三掌教及管理寺务的没塔完里等职;另一条是执法系统,由从中央到地方各级哈的组成。”这当是指蒙古早期诸汗和元初一段时期在中国内地清真寺内所实行的一种基本组织制度。概括起来说就是一种谢赫·伊斯兰等主掌教务、各级哈的主掌教法,两个系统并列,哈的居掌教高位的制度,接其实质就是哈的掌教制度。新的组织制度,就是元廷在罢回回掌教哈的所及其司属后在内地清真寺中实行的组织制度。这个制度概括起来说,就是上由谢赫·伊斯兰(摄思廉)充主掌教总掌寺坊事务,下由伊玛目(益绵)、海推布(哈梯卜)、穆安津

(谟阿津)三道分掌教务,没塔完里一道分掌寺务的制度。按《重立清静寺碑记》叙述的“不鲁罕丁者年 120岁,博学有才德,精健如中年人,命为摄思廉,犹太言主教也;益绵苦思丁;麻哈抹没塔完里;舍刺甫丁哈梯卜;谟阿津萨都丁。益绵,犹太言住持也;没塔完里,犹言都寺也;谟阿津,犹言唱拜者也”。那么不鲁罕丁则是在年 120岁时,也就是在元至正九年(1349年)其徙领众分诉成功之时被政府正式任命为摄思廉的。带头领众的哈梯卜舍刺甫丁仍担任哈梯卜一职,益绵一职则由苦思丁担任,谟阿津一职则由萨都丁担任,没塔完里则更换为麻哈抹。这样清静寺在折腾了数十年后重又步入继续发展的正轨。

4 在泉穆斯林的信仰程度及泉州伊斯兰教的吸引力。元末之前,在泉穆斯林的信仰虔诚程度还是颇高的。明正德二年《重立清静寺碑记》所照录的元至正十年吴鉴《清静寺记》中所说的“迄今八百余载,国俗严奉尊信,虽适殊域,传子孙,累世犹不敢易焉”,就是很有力的说明。因为这不仅是当时穆斯林自己的看法,也是当时穆斯林之外即为当时社会和史家公认的看法。除此之外,按载于《出使蒙古记》中的佩鲁贾人安德鲁“耶稣纪元 1326年 1月写于刺桐”的信,这也是在泉州传播其他宗教的外国人的看法。因为这封信中明确说“我们可以自由地和安全地讲道,但是犹太人和萨拉森人中没有一个人改信基督教”。又说“在这个广大的帝国中,确实居住着世界上的各种民族和信仰各种教派的人,所有的人都允许按照他们自己的信仰自由生活”。

至于泉州伊斯兰教的吸引力,载于白奇郭氏族谱《适回辨》(清嘉庆十二年)中的“迨元之时,于回免其差扰,泉之回尤盛,世人因多从回,或好两国之教,或托足以避乱,故先人之适回,大抵有取矣”这一段话,应该是一个比较明白的说明。不过这段话也说得相当客观,并没有说有不少泉人适回完全是基于好两国之教,而是基于免差扰、避乱等多方面的原因。

5 伊斯兰教与基督教的关系。元代,泉州伊斯兰教和基督教的关系颇密切。这从上面所引的《出使蒙古记》中的另一封信即“刺桐主教、教友佩里格林的信”就可以知道。信中说“在萨拉森人的伊斯兰教寺院中,我们常常去讲道,希望他们或许会改信基督教”。这就是说泉州的穆斯林并不反对或排斥基督教传教士去清真寺传教,这应该说是泉州穆斯林对基督教采取了十分友好的欢迎态度,并有很大的自信心维持自己虔诚的宗教信仰。但对比起来,有些基督教传教士就不友好、很不客气了。张星娘编注、朱杰勤校订《中西交通史料汇编》第一册刊登的《马黎诺里游记》摘录中记有这样一段话:又有刺桐城为大商港,亦面积广大,人口众庶。吾小级僧人在此城有华丽教堂三所,财产丰厚。僧人又建浴室一所,栈房一所,以储存商人来往货物。又有数钟,皆为上品。有二钟,为余在该城命铸者。铸成,举礼悬挂于萨拉森人居留地之中央。其一余命名曰约翰那,他则命名曰安拖尼那。汇编者在摘记了这段记载后加了这样一段编注,谓“刺桐即泉州之古名也。回教徒最忌恶钟。有则必禁之。依宾拔都

他记在咯发市(Caffa)时,闻四面钟声,几乎惊惶失措。马黎诺里此处记置钟于回教徒居留地之中心,言之似欣欣然有喜色也”。这编注得很恰当,使人反而从这种不同态度的对比中看到泉州穆斯林的宽容但又对自己信仰十分自信的胸怀。

(四)泉州伊斯兰教的石刻文化

泉州伊斯兰教石刻,是泉州各类宗教石刻中最大的一宗。不仅数量可观,而且内中蕴含着十分丰富和有价值的文化内容,真可谓是中国伊斯兰教的一个类似“敦煌石窟”式的文化博物馆。鉴于其中所蕴含的历史文化方面的内容,本文上面的一些叙述已有所涉及,而艺术文化方面内容的介绍又非笔者学力所能企及,故只能向读者引述《泉州宗教石刻》(增订本)在介绍这类石刻中的一种即伊斯兰教须弥座式石墓时有概括性的两段叙述,权作“借花献佛”吧。

《泉州宗教石刻》(增订本)第 252—253页谓:据了解,泉州海外交通史博物馆须弥座式石墓的编号已突破一百号。加上三贤四贤墓的数十座,百奇 20多座,杏宅郭氏回族祠堂数座(这不属于本文这一部分所涉及的时段),泉州通淮街清静寺 7座,石狮博物馆数座,泉州市博物馆两座,泉州师院泉州学研究所一座,就不少于一百七八十座,还有许多须弥座式石墓的残件不计算在内。“如此丰富的文化遗存,反映了宋、元时期泉州是世界东方的大海港,是世界多元文化的辐射点,也是世界多元一体文化的典范”。又谓:“这些须弥座式石墓,混合了印度、波斯、希腊、大夏、安息、罗马和中国的不同文化因素。从宗教角度看,每座须弥座式石墓,都混合了印度和中国的佛教、阿拉伯和波斯的伊斯兰教,以及西方基督教的雕刻艺术。从历史文化角度看,每座须弥座式石墓都是世界多元文化在泉州混合的物证。所以,泉州现存的 100多座须弥座式石墓,是世界宗教、艺术和文化的大观园和宝库。”这里除了“须弥座式”的提法是否适当有待研究外,余皆概括得极为形象。

七、元末之后泉州的伊斯兰教

(一)元末明初泉州伊斯兰教发展大环境的巨变

元末明初,泉州伊斯兰教发展的大环境即背景和条件发生了巨大的变化,这就使泉州伊斯兰教在此后的很长的一段日子里面临着与元末之前有很大不同的发展氛围。大环境的巨变主要表现在以下六个方面。

1. 泉州长期以来保持的相对和平安定环境突被十年“亦思巴奚内乱”打破。“亦思巴奚内乱”就是在泉的一些穆斯林权势人物为独霸割据泉州而进行的一场内战,而这场内战又是因元廷两大势力集团争夺元廷最高统治权和福建地方有关官员争夺福建地方最高权力的斗争所引起,是这两重斗争的一部分,是直接卷入了这种斗争,是被这两种斗争所利用。泉州穆斯林上层卷入这场内乱的代表人物是义兵万户赛甫丁和阿迷里丁,泉州市舶提举那兀纳,泉州路守将金吉。元廷争夺福建地方最高统治权力斗争中的中心人物则先是福建行省平章政事普化帖木儿与廉访司般若帖木儿,继之是新任福建行省平章政事燕只不花,后则是欲夺福建行省最高权

力的行省参知政事陈友定。内战大致包括元至正十七年(1357年)的义兵万户赛甫丁、阿迷里丁据泉州,元至正十九年(1359年)至至正二十二年(1362年)的赛甫丁协助行省平章普化帖木儿的驻守福州,至正二十二年的市舶提举那兀纳杀阿迷里丁而据泉(紧接着赛甫丁则在福州被新任行省平章政事燕只不花剿杀),至正二十六年(1366年)的福建省参知政事陈友定通过福州军校及泉之浔美场司丞陈密约穆斯林千户泉州城守将金吉开泉州西门擒那兀纳这些重要环节。由于赛甫丁、阿迷里丁所统领的“义兵”,被认为原多属波斯籍,故用波斯语的音译“亦思巴奚”称之。

这场内乱,除了使泉州地区相对安定的发展环境被彻底改变之外,还使这里包括穆斯林在内的不少人或死于战火或逃往外地及乡下,不少境外来泉蕃客纷纷从海上离去,更严重的就是诱发了泉州当地汉族人对色目人特别是对回回富商的不满、排斥、甚至憎恨,有研究者认为在泉州诱发起了一次“排外运动”,而“二次排外运动”则发生在明初^⑤。

2 泉州穆斯林社会鼎盛的标志和重要经济、政治支柱的蒲寿庚家族被彻底妖魔化。对此,《金氏族谱传赞·元武略将军——菴金公传赞》和《丽史》有较明确的叙述。前者称道蒲寿庚“父子继世恃宠专制,峻法严刑,以遂征科,人若薰炎,甫九十年”。待蒲寿庚死,“其婿那兀纳自立,据土擅赋,大肆惨夷,遣骑袭劫,寇拔莆阳”。故金吉才夜开泉州城门,“密纳官兵,擒那兀纳,槛送行省,发蒲诸塚,裸尸声诛,戮厥贼”。后者则分两大段称述道:“元君制世,以功封寿庚平章,为开平海省。泉州寿晟亦居甲第。一时子孙贵显,冠于天下,泉人被其薰炎者九十年。至是元政[渐]衰,四方兵起,国令不行,其婿西域那兀纳袭作乱。州郡官吏非蒙古者皆逐之,中州士类咸没……那兀纳既据城,大意淫虐,选民间女儿充分其室。为金益撒楼下,命女子攫取,以为戏笑。”又称“是役也(即金吉开西门引福州军进城屠西域人,发蒲寿庚等坟这场战役),凡西域人尽歼之。胡发高鼻有谋杀者。闭门行诛三日,民间秋毫无所犯。……福州军至,发蒲贼诸冢,得诸宝货无计。寿庚长子师文,性残忍,杀宋宗子,皆决其手。圻中宝物尤多,圻志石玛瑙石为之,翰林承旨撰文,金陵人也。盛称无君恩宠,及归功寿晟文学智谋云。大抵犬戎叛乱,出其天性,而奸诡饰诬,或目文学所济,亦有之。凡蒲尸皆裸体,面西方。伊蒲悉令其五刑而诛之。充其肉于猪槽中,报在宋行弑逆也。……洪武七年,高皇帝赦天下圣旨,独蒲氏余孽,悉配戎伍,禁固世世,无得登仕籍,监其祸也”。

此两外引文,皆系出自教内他姓著述。出自教外,特别是出自明代大汉族主义浓厚的人的一些著述,对这个家族丑化、妖魔化的程度就不用再述了。随着这种妖魔化,不但使泉州伊斯兰教发展的大环境进一步恶化,穆斯林对泉州伊斯兰教的未来发展也失去了信心,而且连伊斯兰教曾在元代鼎盛过的历史也淡出了,这是导致泉州伊斯兰教从此衰落的一个重要心理原因。

3 朱元璋的“禁蒲姓者不得读书入仕”、“治其先世导元倾宋之罪”的政策则又使整个蒲姓都受到了株连。对此薛文

波先生的《明代与回民之关系》一文引录有四段有关叙述,现照录如下:

“我太祖皇帝禁泉州蒲寿庚、孙胜夫之子不得齿于士,盖治其先世导元倾宋之罪,故禁夷之也(《宋元通鉴》)”。

“皇朝太祖禁蒲姓者不得读书入仕(《闽书》卷一百五十二)”。

“明太祖有天下,诏宋末蒲寿庚、黄万石子孙不得仕宦(顾炎武《日知录》)”。

日本学者桑原鹭藏谓羽田博士亦发现清邵远平之《元史类编》卷十八引录明代无名氏之《樵书》云:“明太祖初,禁蒲姓不得读书入仕。与衢州留梦炎子赴考者,责令画一结,曰并非梦炎子孙,方准入考。”

这些叙述说明,逝世多年的蒲寿庚父子不仅自己的尸体被发塚裸尸,遭受多方面的侮辱,而且自己的后代,自己的同姓人也要受到株连,永远失去读书入仕的资格。这即便是蒲寿庚父子们做过一些坏事,也高高在上享过不少清福,也不该是挖其坟、裸其尸,对其尸百般羞辱并株连其子孙甚至株连整个蒲姓人。况且这种野蛮政策和举动的本质就是报复、复仇,就是用权势逼迫弱势改教改姓。不少蒲姓穆斯林在这种压力下很快就弃教,并改姓卜、黄、吴等,就是很有力的说明。

4 明初朱元璋宣示的“中国居内,以割夷狄;夷狄居外,以奉中国”的“正统”王朝政纲使中国内地穆斯林的身份地位较之元代明显下降。对此薛文波先生《明代与回民之关系》一文也有较简明的解释,谓“此时所谓夷狄,即除汉族外,今日之国内各民族也。彼时何思想狭隘之深?诚以元代汉人备受压迫,北人犹可,南人直无地位可言;握有优越势力者,首为蒙古人,次为色目人。色目人者,信仰回教之各种族皆包括在内”。

5 明清两代泉州港地位明显下降,境外穆斯林从海上频繁往来泉州的过程便随之结束。对明清时期泉州港地位的下降,《泉州港与古代海外交通》一书云:“明代以后,由于国内外形势有了新的变化,泉州港的海外交通即逐步走向衰落。到了清代中叶,泉州港已经从宋元时期的世界最大贸易港之一,下降成为我国地区性的一般港口。”造成明清时期泉州港地位下降的最主要原因则有四:一是明清两代都对海外交通采取了“禁”即“闭关主义”的政策,具体表现为明初的“禁海”即“片板不许下海”和清初的先“禁海”后“迁界”;二是元末明初的战乱破坏,包括前已有述的亦思巴奚内乱和明王朝的派汤和讨陈友定从而始定泉州;三是倭寇对我国沿海地区的愈来愈频繁骚扰,包括对浔美、法石的焚劫,对崇武、安溪的占领,对安平的连接骚扰,等等;四是15世纪以后西方殖民主义者开始东侵,阿拉伯人主导海上交通规则的地位渐被代替,福建市舶司也从泉州迁出,泉州港的主要活动区域渐被局限于印度洋及其以东的南海各国。

泉州港的这种衰落,直接关系到泉州伊斯兰教发展的命脉,因为泉州从陆上远离西域,几百年来传入伊斯兰教主要依赖海上交通。在元末明初住泉穆斯林人数急剧减少,明初

西域入附回回又难来泉州的情况下,海上道路的被堵死,无疑就是断了这里伊斯兰教继续发展的命脉,衰落当时不可避免的了。

6 明代特别是明中叶以后的一段时间,对泉州和整个闽南地区来说都是儒学之理学易学、官场的科举入仕、社会之宗法制度与宗法信仰、宗教之民间宗教与风水等杂说特别“走高”的年代。例如《闽南文化述论》在谈到闽南的祠堂建筑时谓“一直到明代以前,祠堂的建筑还局限于巨家大族,一般的庶民家族尚未普及。明代中叶以后,激烈的社会变迁加深了闽南民间家族加强内部控制的紧迫感,而山海经济的发展,又为家族组织的建设提供了一定的经济基础。于是,闽南民间家族的祠堂建造,进入了繁荣时期”。又如载于《泉州学研究》第二辑的刘新慧著文《论郑和崇拜与妈祖信仰》在谈到妈祖信仰时谓“明清时期,妈祖信仰向海外传播,日本、越南、泰国等,凡是有华人涉足的港口,几乎都有天妃宫”。

这种一部分文化门类特别走高的文化发展态势势必对处于弱势或衰势的文化门类造成巨大的冲击,势必对弱势文化、衰势文化的负荷者产生巨大的吸引力。

除了上述的六个方面之外,明代所实行的禁外族人自相嫁娶和迫外族人变胡姓为汉姓等汉化同化主张无疑也对伊斯兰教特别是中国内地的伊斯兰教造成了一定的压力。但是,实行这种主张的人所未料到的是,仅就这种主张的实施这一特定角度而言,不仅没有使信仰伊斯兰教的人数减少,反而使其有所“扩大”(薛文波语)。

还应该指出,在上列举的六个方面的表现外加另一个方面的表现共七个方面的表现中,有三个方面的表现涉及内地不少地方,但对泉州伊斯兰教来说所发生的影响并不大,影响至关的还是另外的四个方面。

(二)元末明清民国泉州伊斯兰教的基本持续衰落

此处所说基本持续衰落包括两层含义,一层是认为这期间泉州伊斯兰教运行的总趋势是持续衰落;另一层是认为这期间泉州伊斯兰教在不断衰落过程中也有一些短暂的恢复或复兴。元末明清民国泉州伊斯兰教持续衰落的主要表现以下方面。

1 伊斯兰教的宗教活动场所大多在元末明初陆续被毁。按元至正十年(1350年)吴鉴《清静寺记》云“今泉造礼拜寺增为六、七”和《泉州宗教石刻》(增订本)收录有许多有关清真寺、拱北陵墓的石刻,《伊本·白图泰游记》又记泉州城外有一座道堂,再加上有元代阿拉伯文记载的泉州三贤墓,泉州在元末十年“亦思巴奚内乱”之前就应该是有不少伊斯兰教宗教活动场所,其数量就能见到的研究著作来看仅次于赛典赤·瞻思丁亲自主政的云南昆明城。可经过元末的十年战乱和1367年的“明将胡廷瑞、何光辉入泉屠杀穆斯林”,泉州伊斯兰教的宗教活动场所只剩下泉州清静寺和泉州三贤四贤墓两处了,其盛衰情况当是一目了然了。

2 伊斯兰教的精神纽带作用很快被中原内地流行的宗法制度和祖先崇拜所替代。这最明显的表现在陈埭丁姓和白奇郭姓的先辈身上。

按陈埭丁姓族谱,其一世祖丁谨(1251—1298年)、二世祖丁嗣(1273—1300年)、三世祖丁夔(1298—1379年)均系住中国已有一段时间的穆斯林蕃客,他们已连续三代娶汉人为妻,在泉州人看来就已属于“半南蕃”或“土生蕃客”,一定意义上说就已是中国人身份的穆斯林了。到四世祖丁善(1343—1420)十四、五行行将“弱冠”之际,泉州开始了十年内乱和元亡明兴的王朝变迁,泉州城内居住已难以维持生计、安身立命,于是便随父亲丁夔从泉州城南文山里迁至晋江县平原上的陈埭地方。据族谱中的《二庄孺人传》讲,这种外迁陈埭以谋生计也是听取了其内助淑懿孺人的劝告和建议。这位出身泉州右族的淑懿孺人庄氏便语公曰:“丈夫当自营一方,拓地力所出以长贻产充贡税,即进不能效古人输助边饷,退亦不能为素封,安能向市厘混贾竖,规规逐微息耶。”于是丁善便“遂从舅氏徙卜陈江,开基拓野,筑陂以捍海田,而瘠化为腴,履亩以徵荡产,而什受其八,家用益饶”。鉴于陈埭在这之前主要居住着陈、倪、周、张、谢等汉族人,由过去主要靠往来商贩于苏泉之间谋生转为现在主要靠农业和渔业(海荡)谋生的丁善一家要想在陈埭这片土地上立足扎根、安身立命、繁衍生息就必须适应陈埭这个新环境,就必须有凝聚和发展自己家庭的精神纽带。而原有的精神纽带即伊斯兰教已处于衰势,勉强维持起码的宗教仪行已很困难,要想如别的地方那样再作凝聚群体的精神纽带不仅不可能,而且也等于是在新的住地竖立对立面,故丁善一家只能艰难而及时的选择在汉族人中盛行的、有明王朝政权作支撑的宗法制度和祖先崇拜作为凝聚家庭、家庭后代的精神纽带。同时,艰难的维持已很难再维持下去的从先辈那里承继下来的伊斯兰教信仰。

陈埭丁姓选择宗法制度和祖先崇拜作为凝聚家庭家庭精神纽带的中心环节就是仿巨家大族的样子也兴建宗祠,也就是像元时的蒲寿庚家族在泉州南城义全巷兴建“蒲门祠”那样也在陈埭兴建丁门宗祠。按《泉州回族谱牒资料选编·丁氏谱牒》载,丁氏三世祖丁夔在去世之前就留下了要儿子们在所居之地建立祠堂的遗嘱。丁夔共生四子,曰泰、曰善、曰实、曰朗。泰殇,实于父卒后没几年即去世,朗又为“芽之旁出者”,故能遵遗命完成建宗祠的就只能是丁善。丁善不负父望,在他手头创建了宗祠,推断这是明永乐(1403—1424年)初年的事。但到明嘉靖庚申岁(1560年)或稍后,由于倭寇据其地,“举族室庐荡稀俱毁”,宗祠当亦在其中。此时则是丁氏八世祖丁恻及九世祖丁自申(号槐江)主事时期。故丁恻以“不可以当吾世而湮宗祠”为由与其子丁自申重建宗祠,“增其式廊,购东西之丙舍,拓庙亨之中堂”。然丁自申仍认为不够,故其子丁日近又予以扩修。到了清代,又先后进行了五次重修。陈埭丁后随着族群人数的增多,除大宗祠之外,强房还建了小宗祠,各房头还各自建了祭祖场所“祖厝”。

陈埭丁姓宗祠在一世祖至四世祖时,尚“祀不设主、祭不列品”,唯制一小木屏陈列祖考妣生卒年月日时及葬处,实际上已开始了对祖先的崇拜活动。待十世祖丁衍夏(1516—1597年)成年时即大约16世纪中叶后,宗祠中就正式设“神

主”，使宗祠作为“祖先棲神之宅”最终成了现实。再加上设宗祠“以妥祖灵”与“丘陇所以藏祖魂”的并行，祭田的设立和不断续置，设祭品物与合行仪节的规定，“列祖神主入大宗祠合祭祝文”的议定及丁氏谱牒的修订，等等，陈埭丁氏则完全接受了当时盛行的宗法制度和祖先崇拜的一切要素。

但要指出的是，陈埭丁在全盘接受当时流行的宗法制度和祖先崇拜的过程中，也巧妙的在其中保存了少许的伊斯兰或类伊斯兰元素。例如坐落在今陈埭镇岸兜村的丁氏宗祠其正厅建筑在一个平台上，面宽三间，进深五间，穿斗式木构架。正厅四周则是由门厅、两庑、后厅构成的一个方框，围着正厅，从平面上看，恰是一个“回”字形，而且后厅东侧外墙有意筑成折角，像是寓意这就是楷书“回”字右上方的那种折角。另笔者至此考察时，也见到祠内有一块与泉州清净寺永乐五年上谕碑一模一样的永乐五年上谕碑，问其来由，宗祠的管理人员也说不清楚，看来此宗祠的建立也可能是借了明永乐上谕的“东风”。

白奇郭姓明宣德七年（1433年）也建有宗祠，泉州城内的苏姓也有“绥成堂燕支苏氏宗祠”。

3 伊斯兰教基本遵行的逐步被淡化、被疏远、被遗弃、甚至被其他信仰所代替。这一衰落特征也是在陈埭丁姓身上表现得最为典型。其中又以丁氏十世祖丁衍夏幼年成年这一时期即明嘉靖年间最能说明问题。这就是研究泉州伊斯兰教衰落时都要引录的、丁衍夏的《祖教说》的最主要的一部分，即：

“吾家自节斋公而上，其迁所自出，俱不得而详也。由其教而观之，敦乎若上世风气之未开然也。如殓不重衣，殓不以木，葬不过三日。封若马鬣而浅裹以木棉。祀不设主，祭不列品。为会期，日西，相率西向以拜天。岁月一斋，晨昏见星而食，竟日则枵腹。荐牲惟香花，不设酒果，不焚楮帛。诵清经，仿所传夷音，不解文义，亦不求其晓，吉凶皆用之。牲杀必自其屠而后食，肉食不以豚。恒沐浴，不是不敢以交神明。衣崇木棉不以帛，大率明洁为尚也。夏稚年习见如此。厥后殓加衣矣，殓用木矣，葬踰时矣，裹麻棉半矣，祀设主矣，封用圻矣，祭列品矣，牲务肥腩矣，天多不拜矣，斋则无矣，牲杀不必出其屠而自杀矣，衣以帛矣，交神不皆沐浴矣，酒果设矣，棉帛焚他神矣，祀先则未用也，香花之荐犹故也。今则祀先有焚棉帛者，牲杀不必自杀与其屠者，裹皆以麻无用棉者，葬有踰十余年者，吉凶有用黄冠浮屠者，食有以豚者。虽渐变以合于礼，而于非礼之所自者有之，于明洁之尚，吾见其皆莫之省也。……”

这就说明，在丁衍夏幼年时，陈埭丁姓在开始选择宗法制度和祖先崇拜作为凝聚自己宗族的精神纽带的同时，也还坚守着从自己祖先那里承继下来的一系列伊斯兰教基本遵行，如信真主（天）、信经典（清经），履行开斋节古尔邦节等的会礼（相率西向以拜天），一个月的斋戒等基本功课，及吉凶时诵《古兰经》（清经）进行祈祷，祭祀时不设主，不列品等规定，遵守不食豚肉等禁忌，并恒沐浴和以明洁为尚，等等。但到了丁衍夏成年时，他所见到的却是一种真主不常拜了、月斋

不再戒了、祀设主了、祭列品了、封用圻了、葬踰时了的新情形，即原有的宗教信仰淡化了，原有的宗教功课不再履行了，原有的一些礼俗变化了。至到了衍夏写《祖教说》时，就又成了祀先焚棉帛、裹皆以麻、遇吉凶请道佛、先人亡后有踰十余年不葬、饮食亦有人开始食豚肉这样一种完全没有了伊斯兰教的地位而只有“礼”、只有“明洁之尚”这样一种伊斯兰教完全退场了的情景，尽管《祖教说》的后一部分即本文未引录的部分声称这是“意出于明洁，心存于诚敬”的一种合乎“礼”的“善变”，但这并不能改变这确实意味着陈埭丁已开始背离祖教这个事实。

陈埭丁氏背离祖教到底是在何时，载于《陈埭回族史研究》中的陈国强著文《陈埭回族的形成与历史发展》一文认为是在陈埭丁氏十二世以后，因为“丁氏回族在十二世以前还奉行伊斯兰教”。然该文所根据的是陈埭丁氏十二世祖丁清于清康熙三十八年（1698年）所撰写的《祭仪纪言》。此《祭仪纪言》在笔者手头的丁氏谱牒中未见有，而查陈文的引录也只有“祖从回教”，待八、九、十“三世联登甲榜，家声振矣，回教曾几乎息”，“今回教已矣，文物不振”，需采朱文公家礼“截定三献以为家规”的内容，并没有明说“回教已矣”是在十二世以后。倒是明万历三十七年的《重修清净寺碑记》说到了陈埭丁十一世祖丁哲初参与重修清净寺的事，从而说明陈埭丁氏正式离教确在十二世或以后。

4 伊斯兰教经堂教育在泉州难以兴起或难以持续。这主要基于泉州穆斯林缺乏这方面的人力和物力。然这也同时是泉州伊斯兰教衰落的一个重要原因。这是因为在胡登洲（1522—1597年）于明嘉靖、万历年间倡兴经堂教育于关中之前，中国内地不少的地方都有伊斯兰教“经文匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自”的情况，伊斯兰教在中国内地的衰落可以说是一个相当普遍的现象。正是由于经堂教育的倡兴，才使不少地方的伊斯兰教结束了不断或开始衰落的进程，重又走上向前发展的历程。可在泉州，由于伊斯兰教受到元末明初战乱的严重摧残，特别是一些有经济实力的大户，走的走，死的死，剩下的也只是一些缺乏经济实力的中户、下户，他们不是在为生计发愁，就是还没有找到立足之地或还没有立足，哪有力量来倡兴经堂教育。即便有来泉州公干的官员延师在泉州城内唯一的一座清真寺内也曾倡兴过经堂教育，但官员一走，阿洪一故，也就重又回到衰落的道路上了。

5 多少还信仰伊斯兰教的知识阶层普遍的选择了走“儒仕化”的道路。所谓走“儒仕化”的道路，就是走读儒家的书、做儒家的官、按儒家的礼仪办一切事。显然这也是陈埭丁氏最有代表性。陈埭丁氏至所以会选择走这条路，是不难理解的。选择了宗法制度和祖先崇拜，实际上就已是抓住了将自己和自己的子孙带入这个轨道的绳索，什么时候走只是时间问题，这是最主要的一个原因。陈埭丁氏经过几代人的艰苦创业已在陈埭站稳脚跟，已从一个生活普通的家庭变成一个比较富足的家族，这个家族当有条件也有必要在当地的汉族大环境中提升自己的社会政治地位，也是一个原因。《纂述

世谱》载“吾宗自迁陈江以居，列祖惟笃实躬行，济人及物为家法，未有学文词为世用者，而学自公始”。即至第七世时，七世祖丁颐才“择闻人为子师，得蔡虚斋高弟田南山，遣子从学”。第三个原因自然与闽南自明嘉靖时起已迈入全国科举入仕先进行列，泉州府又在闽南领先，晋江县又在泉州府中领先有关。据《闽南文化述论》一书载，嘉靖以后的123年间，闽南输送进士736名，接近有明一代闽南进士数的80%，故明中后期是闽南科举史上最辉煌时期。明清时期泉州产生了接近2/3的闽南进士，其中晋江又贡献了接近60%。

基于以上的一些原因，再加上陈埭丁氏读书人的努力，陈埭丁氏从八世起就接连五代有进士，其中十、十一、十二世接连三代每代有两位进士，可谓盛矣。除丁姓之处，泉州回族李姓、林姓也有进士。

对于这些儒仕化或个别的如李贽继续往前走的泉州回族知识界的作用，《泉州宗教石刻》(增订本)第302页有一段相当精彩的叙述，现摘录如下：

“明末清初，泉州回族的丁姓、李姓出了不少进士、举人、拔贡。如泉州地区三世登进士者仅三家，丁姓为其一(即丁自申、丁日进和丁启睿)。自明弘治至清乾隆，丁姓回族中进士者26人，文人著述30种。回族李姓的李贽、林奇材(林李同宗)亦都为著名的明末进士。我们从这些回族进士的著作中，很难找到有振兴伊斯兰教和回族的记述。这些‘儒士化’又成仕宦的知识分子，他们对泉州回族的汉化过程是从内部起了催化的作用。”

当然称泉州回族的汉化不如称泉州回族的本土化更恰当，但也确实揭示了元末明清民国泉州地区伊斯兰教普遍衰落，而南京、苏州一带伊斯兰教并未普遍衰落的一个主要原因。这就是泉州没有像南京、苏州那样出现将伊斯兰教与儒家学说恰当的结合起来的知识阶层。

6 伊斯兰教教理的儒化、易化、封闭化阐释。这集中的反映在明万历三十七年由儒林门人李光缙为泉州清净寺所撰的《重修清净寺碑记》中。这主要是由于泉州清净寺在“始议修时，众皆难行”，于是寺之主持夏日禹便率父老子弟请泉州地方知名人士、儒林门人李光缙倡议修之。李以这是“公役”，应该是“有费舍财，无费舍力，无乾没，无昌破，以成厥胜”予以答应，于是“众皆欣然”。此时陈埭丁姓十一世祖“丁哲初以吏部郎请给里居”，与李“谋金同”，于是才开始了清净寺重修的工程。工程完工后，就由陈志斋著戒杀议“以禁未俗屠牛之非”，丁哲初作明善堂记“以溯本初敬天之美”，李光缙撰《重修清净寺碑记》阐释清净寺之义蕴及净教即伊斯兰教的教理。这之中当然是以儒林门人李光缙所撰的碑记为中心，使这篇碑记实际上成为了泉州社会公众、包括泉州穆斯林对伊斯兰教教理的权威解释。泉州《郭氏族谱》之《适回辨》将其视为“回之立教言论一篇”，《郭氏族谱》将其全文录在族谱之中，充分说明这种诠释就是泉州伊斯兰教的诠释。

李光缙的这种对伊斯兰教教义的诠释，说穿了就是完全用儒家思想来解释伊斯兰教，完全用易学的无极太极、

四象八卦思想来解释伊斯兰教礼拜场所，而再看不到伊斯兰教有什么自己的特质，清真寺有什么自己的独特之处，故与王岱舆、刘智等在汉文伊斯兰教译著中所阐发的伊斯兰教教理有质的不同。一个是没有了骨头或没有了灵魂的伊斯兰教教义教理阐释，另一个则是有骨头、有灵魂即有伊斯兰教特质的伊斯兰教教义教理阐释。基于此，我们将李光缙碑所阐发的教义教理称之为儒化和易化了的伊斯兰教教义教理。至于为何还要说封闭化呢，这主要基于该碑记所宣传的“禅经译而经杂，净经不译而经不杂。译者可言而亦可知，知之则愈幻，不译者不可知而可言，徒读之未尽舛”。“多方释道，不如冥冥，民可使由，不可使知，吾于经取其不译而已”等思想。这些思想的核心就是“听我讲的就是了，不要管《古兰经》中是如何讲”。

7 伊斯兰式墓型的逐步退化。对此，载于《泉州港与海上丝绸之路》(二)的郭志超著文《泉州白奇回族伊斯兰式墓型的变迁》一文对此有较清楚的介绍。例如认为白奇郭氏伊斯兰式墓型的逐步退化系列是：元代伊斯兰式石墓[→]有汉式墓围的石墓[→]整石雕成的简易石墓[→]三合土墓[→]“内回外汉”墓。

8 仍坚持伊斯兰教信仰的人数已不多。泉州伊斯兰教经过元末明清民国近600年的不断衰落，到民国时期仍坚持伊斯兰教信仰的人数已不多。据张玉光在民国26年(1937年)一月八日主麻日脱稿于泉州清净寺的著文《回教入华与泉州回教概况》的介绍，泉州城内“仅信仰薄弱之回民十一户”。泉州乡间陈埭有庄村13处，约有回民3000余户，俱姓丁，当时已“只知不用猪肉，而用要牛肉祭祀，其他概无所知矣。但有人问时，必答称吾祖先皆奉回教，因年久无人领导，使吾辈不得其门而入矣。”另在泉州城偏东南20余里的白奇乡“亦分十三个庄村，约有三千来户，纯姓郭。……其教门早已失传。但较陈埭乡，强之多矣。因其逢遇丧事，要请阿洪念经，并断猪六七或四十天不等。若无处请阿洪，亦要往郭修业(此人前从天津刘阿洪读过几天经，家中有三十部经)处，租一本经陈设几天。视其情形，尚有挽救之可能，但非一二人之力所能及，亦非一朝一夕之功，所能奏效也。”这就是说，对于信仰伊斯兰教人数的估计，很难进行。如将多少还保持伊斯兰教遵行或丧葬、饮食等习俗的人都包括在内，那人数可能较多一些。如严格按照坚持伊斯兰教基本信仰和基本宗教制度的人才算，那人数就是很少很少。

9 原信仰伊斯兰教一种宗教的人们渐变成一群信仰多种宗教、崇拜多种神灵的人。这之中，当然包括仍坚持伊斯兰教信仰的人和信仰、崇拜别的宗教、神灵的同时也还保留某些伊斯兰礼俗的人。但已逐渐不再信仰伊斯兰教一种宗教，而是信仰多种宗教、崇拜多个神灵却是这一人群的一个新的共同特征。多种宗教多个神灵可分四大类：一类是世界和中国范围内流行的除伊斯兰教外的其他一些主要宗教，如佛教、道教、基督教的神祇。另一类是大宗祠、小宗祠、祖厝各类祖先崇拜中的神主系列。第三类则是中原和中国东南沿海的一些区域性神灵，如土地公、妈祖等等。第四类则

是泉州各地方特有的一些地方神,如各境的境主、各境的特别敬奉神。就笔者去过的陈埭岸兜村为例,那里既有丁氏的各类宗祠,也有香火旺盛、敬奉观音菩萨的“海光堂”,此外还有敬奉本境境主“武安尊王”的专门宫庙,等等。

至于说到伊斯兰教礼俗在这里大部分人中的多少不同程度保留,最典型的就是两个例子。一个是虽李贽是泉州原信仰伊斯兰教群体中思想最为激进的一员,即离伊斯兰教最远的一员,他在临终时还吩咐以伊斯兰教习俗来埋葬他。可见伊斯兰教信仰在一个人心目中的完全消失是不容易的。另一个是入至近代,白奇郭姓中的长老屡屡告诫族人“活人既吃猪肉,料难挽回,但对先人祭祀,要求洁净。生者已背离祖教,死者当复返清真。”这也就是白奇郭常说的“生吃死不吃”。由此折射出,泉州穆斯林是多么艰难的将保留禁食猪肉习俗作为坚守伊斯兰教信仰的最后一道防线。

到此,我们不算全面也算面面俱到的介绍了泉州伊斯兰教在元末明清民国时期衰落的一般情况。但有一个问题需要特别辨明,这就是这种衰落到底是“自然而然”的衰落,还是在平等不和谐的社会政治条件下的“强迫式”衰落。回答应该是后者。因为在这种衰落中虽然有伊斯兰教载体自我选择的因素在内,但他们的这种自我选择显然是在不利的条件下被迫作出的。

(三) 伊斯兰教在泉州主要穆斯林姓氏中的衰落

伊斯兰教在泉州主要穆斯林姓氏中的衰落过程或衰落表现方式是不相同的,就是说是循着不同的轨迹衰落的,其截至民国最终的历史遗存也不尽相同。让我们分别作些介绍。

1. 蒲姓。蒲姓显然在元末明初是受残害的主要对象,伊斯兰教在蒲姓中当是很快迅速衰落,故其衰落的类型可概括为“迅速衰落型”^①。张玉光也云泉州城内蒲姓迨至明朝除一户外“余皆反教”。

2. 林李姓。林李姓何时开始接受伊斯兰教说法不一。若是按泉州《荣山李氏族谱》中所载的林奇材撰《睦斋公圻志》所说的“睦斋公率用夷教,似有所本,或沿元俗,皆不可详也”,那该姓在第十九世林间(1328—1384年)时或以前就信仰了“夷教”即伊斯兰教。可若是按泉州《凤池林李宗谱·老二房二世祖东湖林公传》所说的林鹭系“始祖睦斋公之长子也,壮年航吴泛越,为泉巨商。洪武十七年,奉命发航西洋忽鲁谟斯等,教不一为事不谐,行年三十,遂从其教,受戒于清净寺教门,号顺天之民。就娶色目婢人归于家,卒年四十六。吾宗七世以上,犹葬用槨,其祖谱此乎。然而肇分林李之派,其隙亦开于此亦”,那该姓则是明洪武十七年(1384年)才改宗伊斯兰教的汉姓,且由于这种改宗很快引起姓氏内部一部分的抵制而肇分为信与不信的林李两姓,所以这种类型可以称之为“姓氏内部唱衰型”。

这种类型很形象地表明了伊斯兰教在明初的泉州不仅丧失了凝聚正在形成的回族的精神纽带作用,而且连凝聚一个姓氏家庭、家族的纽带作用也不是了。可尽管如此,这种类型却从一个侧面表明了这时的泉州伊斯兰教遵行仍与

在泉州汉族中盛行的宗法信仰和宗法礼俗之间有着明确的界限。这从明宣德元年(1426年)林姓二十世孙李广斋所撰的《垂戒论》可以看得很明白。因为这是用对比自己一房的汉俗与伯父一房的“色目之俗”的方式垂戒自己的后辈的。故它保留了15世纪上半叶泉州伊斯兰教基本遵行履行状况的宝贵资料(尽管这是从反对者的角度叙述的)。例如称“色目之仆夫走卒,亦得图天象于家以事之”;“色目者之治丧,笙歌鼓舞,实之以泉,赠之以华,无裹无服,桐棺不掩而瘞之中野,不为主也,不为祀也”;“色目之服饰”则“缠头被褐而跣足也”;“色目者之斋则是‘昼则不食,夜则食之,市则不食,自屠乃食之’等。这就是说,在明宣德初年时,泉州林李姓中的穆斯林仍坚持不分贵贱的在家中面向天象图进行事天(礼拜真主)之礼,坚持伊斯兰教在丧葬、服饰、饮食等方面的一些礼俗,坚持用阿拉伯语文。

3. 陈埭丁。伊斯兰教在陈埭丁中的衰落,可以说是一种典型的逐步衰落类型。可一直到民国年间,也还不能说在陈埭丁中就已毫无过去信仰过伊斯兰教的痕迹。张玉光的记述是一证,陈埭民间“不吃牛肉,不算陈埭丁”的流传又是一证,笔者与同事1983年赴陈埭调查时得见一本手抄本《古兰经》,陈埭丁朋友云“从民国到现在他们一直珍藏着并常被人在埋葬老人时请去”就是又一个证明。

4. 白奇郭。伊斯兰教在白奇郭中的衰落,可以说是一种典型的曲折衰落类型。综合载于《郭氏族谱》的《适回辨》(清嘉庆十二年)和录于《泉州宗教石刻》(增订本)第274页的白奇郭十世孙郭梦祥撰《复遵回教序》,其大致的衰落过程就是白奇郭开基白奇之时,“曾贮天经三十部,创礼拜寺,尊重经教,认主为本”,但此后逐渐衰落,以至到八世、九世之时“乃出教,谅在明万历年间”。出教一段时间后到清康熙年间,由于都督陈有功仕于泉,复兴教门,白奇郭的一支“念先人昔从清真教,遂搬入通淮街礼拜寺居住”,也即复遵回教。在庄师、葛师的先后启化下,白奇郭族人“有百余人”重遵回教。但以后重又继续走向衰落。

与陈埭丁相同,白奇郭也在明宣德七年(1432年)在白奇村建有宗祠,俗称白奇郭氏家庙。据传之所以在此建祠,是因郭氏先祖在此搭寮养鸭时,母鸭均产下双黄蛋,使郭姓家道日殷,故决定选此“风水宝地”建祠。宗祠初为三间张式大厝,清乾隆年间重修时拓展为五间张。清先绪二十四年(1898年)宗祠遭毁,宣统年间及民国初又两次重建。现存厅前柱础,中间两墩雕有简洁明快的方框图案乃明代风格,而两侧阳雕动物图案则为清代风格。另宗祠砖埕围墙西侧水沟涵口处置有一盘形石头,上刻螺旋形花纹,俗称“分水石”,使水通过这里时形成回流,寓意郭氏宗支脉旺流长。去宗祠一里之处,码头石崖上原镶有石塔一座,据传为锁住宗祠而造^①。

白奇郭氏宗祠除创建时间明显晚于陈埭丁氏宗祠之外,郭氏宗祠也没有明显的在宗祠建筑中隐含“回”字形等寓意。因为白奇郭氏在迁居白奇时就建有清真寺,并不需要在宗祠建筑中特意寓意。白奇郭除了在迁居白奇之初就在白奇村

建有清真寺之外,在清康熙四十八年(1709年)陈有功在泉
重兴教门时又在埭上乡创建了一座清真寺。这见于《郭氏族
谱》中的十世祖附文,谓“康熙己丑年间,陈都督讳有功仕于
泉中协参府,重兴教门,白奇叔侄来城贸易,复入教者多矣。
埭上乡礼拜寺系陈公建造焉”。又载于《陈埭回族史研究》中
的郭志超著文《陈埭丁与白奇郭汉化的比较研究》称到了清
代白奇郭则在较偏僻的大山村建了清真寺,到20世纪40年
代,该寺仍拥有粗知点教义的男女教众20多人。现还可以
看到当时阿洪用的《古兰经》手抄本。当最后一位阿洪归真
后,这里的教门也就随之消失了。

伊斯兰教在白奇的重新有所恢复,主要与外地来泉的一
些官员在这里倡兴经堂教育有关。载于《泉州宗教石刻》(增
订本)第98页的《元郭氏世祖坟茔碑》就是最有力的证明。
此墓碑发现于泉州通淮门外四公里处,即法石乡圣殿村金二
娘山下的柳公砌地方。碑石只一面刻字,其右上角和左上角
分刻“坡庭”、“百奇”,其中间自右向左横刻古阿拉伯文一行;
在阿拉伯文一行之下又自右向左横刻“晋”、“惠”两个大字,
在两个大字之间竖刻“元郭氏世祖坟茔”七个大字。墓碑中
的一行阿拉伯文字,据研究就是用阿拉伯文字母拼写的“元
郭氏德广公墓”的对音,也即是用经堂教育中流行的“小儿
锦”对该墓碑名称的书写。证明该墓碑系白奇郭在康熙己丑
年间复入教接受小儿锦式拼写阿拉伯语方法后所重立。

5 清源金氏。伊斯兰教在清源金氏中的衰落,至少在明
嘉靖三十四年(1555年)前的200年中是呈缓慢衰落之势,即
属“缓慢衰落型”。这从载于泉州《清源金氏族谱》(修撰于
明嘉靖三十四年)的《元武略将军一菴金公传赞》、《二世祖
元处士肃轩府君传赞》和录入《泉州宗教石刻》(增订本)的
王慎中《遵岩集》卷十一的《李母金氏七十寿序》(增订本将
此作为泉州《清源金氏族谱》摘抄的一部分录入)可以看出。
一菴金公传赞谓“公名吉,别号一菴,上都人也”,死后埋葬于
东郭荔林之原,“土石简素,悉依夷风”。二世祖传赞云“公平
日轻财乐施,慈仁广爱,敦尚回教。回人泉中旧有清静寺,圯
废岁久,公以木石一新,钜费靡,楼宇壮敞,至今侈观,回人
德之,相率勒石寿公云”。这就是说,元末明初时,清源金氏
乃是“敦尚回教”,生前带头修寺,死后“悉依夷风”而葬的穆
斯林。过了200年后,林李姓穆斯林郡庠生李约甫的母亲金
氏在李约甫的朋友、嘉靖间进士、汉族人王慎中看来,还是一位
非常崇尚伊斯兰教,经常“一念清静真体”,“最有善根”,能
尽妇道孝道的穆斯林,以致使这位汉族进士不得不佩服的发出
金氏之祖“持法守戒”严于佛氏的感慨,不得不认为伊斯兰
教这种“西方之法”并非只适用于天方之国,其“清静无欲之
真心,慈悲善教之本性”,“夫妇母子之伦”则“贯通乎日用应
感之间”,从而呼吁世人勿以伊斯兰教“异于吾儒”而予以誉
毁抛弃。由此可见,伊斯兰教在清源金姓穆斯林中尚有一定
影响,大幅度的衰落可能在明嘉靖之后。

6 燕支苏氏。伊斯兰教在燕支苏氏中的衰落,从其现能
见到的族谱而论,很难找到其衰落的具体轨迹,故伊斯兰教
在燕支苏氏中的衰落可称之为“衰落轨迹模糊型”。

整个泉州苏姓的来历就甚模糊。《燕支苏氏族谱序》即
云:“晋江,泉之巨治,幅陨百有余里,凡城市村落散处林下,
以苏为姓者不啻数百家,故老相传咸谓季唐间自光州固始偕
王审知入闽,徙家于泉,后胤莫究本源,遂致族属、亲疏、长幼
无别,求其克知身之所自出者,百无一、二。”

肇于唐舍公、徙居泉之城南的苏姓一支在其一世祖、二
世祖时倒底在伊斯兰教内任何职务就更模糊了。如其族谱
云,在康熙丁未年(1667年)经十二世吉环公询问当时涂门真
教寺南京杨姓教师才知道唐舍公名阿合抹,“即世称长老
也”,“学西域净教”。在清康熙辛亥年(1671年)才偶阅黄东
崖先生的《宦梦录》知道自己的二世祖“布伯者犹华言管主
也,西南夷相尊称之辞。然而布伯公其净教中之主欤”。但
也并不是说一切都模糊。其宗祠不仅始建时间颇早,而且深受
风水学说影响就相当清楚。按载于《泉州文化与海上丝绸
之路》中的许在全著文《试谈泉州与阿拉伯的文化互动》和载
于《泉州古城踏勘》中的洪钧著文《名楼·名园·名祠·名
匾》的介绍,苏氏宗祠全称为“绥成堂燕支苏氏宗祠”,为苏氏
肖伯派裔的宗祠。在泉州城内涂门街燕支巷(又名胭脂巷)
内。苏氏为泉州名门望族,泉州人称其为“祖间苏”。宗祠坐
东朝西。“燕支祠宇历史悠久,元代即有大宗。现建于明代
的宗祠乃是元代宗祠唐舍公谪孙肖伯公之小宗祠”。明崇祯
十五年(1642年)重修,以后世代又多次修葺。现系2003年
再次落架大修后状。该宗祠明建状,为实现风水学说的一个
典型建筑。对此清康熙八年(1669年)的宗祠图说是这样记
载的:“宗祠龙从赐恩山,过峡入郡城至虎头山顿起,由广平
仓至府后山挺起,由府前至观下巷、镇抚巷、承天巷、道前、府
学,凡五挺,顿由府学前至本祠,挺一高土,四面皆低。水从
燕支巷口右边流左至双忠庙前,一收八卦水,从府学至苏氏
祖间门前,与潮水相会,又南街大泉涧水从花桥亭直过,为外
环之水。尤妙者,清源三台乃祖宗之山,右边门前现拱凌霄
塔尖,右边门前特照,皆为我祠前贵格也。”

又如在宗祠建筑中,祭品选择中和墓石型制雕刻中都还
多少保存有其祖先传下来的伊斯兰教礼俗的痕迹。宗祠建
筑肃穆典雅,拒绝彩绘汉人祠堂传统的门神等;祭品中牛肉、
牛蹄、羊肉等仍占多数;墓碑石仍保留云月图案,等等。

7 掌教夏姓。掌教夏姓即元清静寺摄思廉不鲁罕丁及
其子孙夏勅、夏彦高(掌教)、夏东升(住持)、夏日禹(住持)
等所在的姓氏。这一姓氏可以说一直到明万历年间还艰难
地主持着泉州清静寺的寺务和教务,艰难地挽救着泉州伊斯
兰教使其免于衰落。故伊斯兰教在这一姓氏中的衰落属“力
挽衰落型”,即即便是力挽也难以阻止衰落的大趋势。

这迅速衰落型、姓氏内部唱衰型、逐步衰落型、曲折衰落
型、缓慢衰落型、衰落轨迹模糊型、努力亦难挽衰落型七个衰
落类型的划分,不一定全面,内中亦可能有交叉,但它起码说
明伊斯兰教在元末明清民国泉州的衰落并不是循着一条完
全相同的路径。

说到这里,还有两个与泉州伊斯兰教的衰落过程相关但
又不完全是泉州伊斯兰教衰落的问题需要有所交待。

一个是随着清代以来白奇郭姓、陈埭丁姓部分成员的迁往台湾,伊斯兰教也多少传入台湾一些地方的问题。例如《台湾姓氏探源》一书云:白奇“九乡郭”是台湾鹿港郭厝乡亲的祖地。1661年,郑成功收复台湾时,在他的部队中有一支是由信仰伊斯兰教的回族同胞组成的。这支部队在鹿港登陆,后来就驻扎在那里,并曾建造过清真寺。载于《泉州与台湾关系文物史迹》一书的顽石著文《白崎郭氏家庙》也云白奇郭氏“族人很早就已迁居台湾,初期都集居在鹿港”,遵“先祖遗传,信奉回教”,并在鹿港郭厝建有清真寺。后则一部分又迁往台北、基隆等地。至载于《泉州与台湾关系文物史迹》一书的粘良图著文《陈埭丁氏在台湾的族裔》也云陈埭丁有部分成员在清乾嘉年间移居台湾鹿港等地之事,但未提及他们有没有将伊斯兰教也多少带到了那里。

另一个是如何界定在泉州伊斯兰教衰落过程中的回儒关系问题。应该说在泉州伊斯兰教衰落过程中,泉州回儒两方面之间所呈现的关系要比在其他地方复杂得多。这里既有伊斯兰教与儒家学说意义上的回儒关系,也有一个姓氏内部因一支坚持伊斯兰教信仰礼仪、另一支坚持儒家传统礼仪所产生的“回儒之争”,而且还有个别的回族成员如李贽既不赞同伊斯兰教,也反对按儒家礼仪行事所产生的特定“回儒关系”。故对元末明清民国时期泉州的回儒关系需从多个角度进行析分。

(四)泉州及其附近教内外合作对泉州清净寺的不断维修努力

在泉州伊斯兰教的衰落过程中,我们不能只看到伊斯兰教在泉州不断衰落这一个方面,还要看到泉州及其附近教内外以至别地教内有关人士为挽救泉州伊斯兰教所作的不断努力。这部分则集中回顾泉州及其附近教内外合作对泉州通淮门街清净寺的不断维修努力。

鉴于学界对泉州清净寺的始建年代和元代重建年代有不同看法,故对这种不断维修努力的回顾则从明代开始。不断维修努力的第一次行动自然就是明洪武、永乐间的晋江人徐回逊的重修。由于乾隆《泉州府志》只记徐在重修光孝寺后“又以清净寺浅薄,更拓地架堂广之,今纪德遗碑犹有存”,其他细节皆未记,而纪德遗碑亦在以后失传,此次重修,伊斯兰教教内人士扮何角色,不得而知。由此可以认为这是泉州地方富裕汉族人士不分宗教之别,一视同仁出资维修一些宗教活动场所的一个范例。

不断维修努力的第二次行动自然是明正德丁卯年的住持夏彦高鸠众重修。这次重修从正德二年《重立清净寺碑》来看,自然出力者或参与者基本是教内人士,包括参与募捐的清净寺内的主要教职人员,重录郡志重立石人员掌教夏彦高,耆旧赵尹璋、蒲景荣、迭元高等等,为重立碑书碑的陈埭丁姓八世祖、弘治乙丑(1505年)进士丁仪,为寺立匾“清净寺”三大金字的尚书、三山人赵荣(曾参与书北京敕赐清真寺碑)、“皆以本教为念的捐资人参将马谨、张惠,少卿赵玘,知州马庆,指挥于辅”等等。只为重立碑篆盖者许清可能是福建地方汉族官员。从“教中显于泉者”这么多而言,泉州伊斯

兰教在这时还有一定的实力。

第三次行动则是明嘉靖年间陈埭丁氏九世祖、嘉靖庚戌(1550年)进士丁自申,因清净寺楼塔坏,独立“修清净寺楼塔”。在找不到其他有关资料的情况下,这次行动似是教内的一次独立行动。

第四次行动就是隆庆丁卯泉州当地教内外的一次合作行动。乾隆《泉州府志》记这次修寺的主角是“知府万庆”,而明万历三十七年碑却说是“隆庆丁卯,塔坏,住持夏东升鸠众修之,太守万灵湖公捐俸以助”。后者则应该是更可信的。基于此,这则是典型的一次教内外合作社会公益行动。从要由太守“捐俸以助”来看,泉州穆斯林的经济实力已不足以单独支持这次维修工程了。另从这次行动和上次行动都是修清净寺塔楼,两次工程相距的时间,如按丁自申嘉靖乙酉(1549年)中进士后才独资修清净寺楼塔,到隆庆丁卯(1567年),也仅十多年,这很使人怀疑丁自申的嘉靖间修塔楼工程很可能未完全完成,只能等到隆庆丁卯才靠教内外的通力合作而完成。

第五次行动是明万历三十七年的重修。这次重修按万历《泉州府志》的记述是万历三十七年,地大震,楼颓其角,而寺中房屋仅住几百余人,污秽破坏,知府姜志礼、知县李侍问捐俸重修,悉驱之出,仍构亭宇,寺为一清,令教人林日耀、住持夏日禹董其役,孝廉李光缙有记。按乾隆《泉州府志》的记述则是由知府姜志礼主导重修。至于按李光缙撰写的《重修清净寺碑记》及在这前后由他撰写的《重修清净寺募缘疏》和《净寺纪序》(皆载李光缙《景壁集》),则是泉州著名儒林门人李光缙在清净寺住持夏日禹率父老子弟的请求下,才答应把修清净寺作为全泉州人都有责任的一项“公役”承诺下来的。故虽在“净寺始议修时,众皆难之”,最终还是在教内外的通力合作下,即“有费舍财,无费舍力,无乾没,无冒破”,从而完成了重修工程。此中虽有陈埭丁氏第十一世祖、万历壬辰(1592年)进士丁哲初“以吏部郎清给里居”与李光缙共谋合作修寺事宜,并为新修的明善堂作了《明善堂记》,但已可很清楚地说明到这时即万历三十七年时,仅靠泉州教内的力量已很难对破损的清净寺进行较大规模的维修了。故在这之后,泉州伊斯兰教的衰落步伐便进一步加快了,而且教内外合作对泉州清净寺进行较大规模重修的行动也就基本结束了。此后的对清净寺的一些重修,当是与泉泉的一些教内人士的支持有关了。

(五)外地伊斯兰教内人士挽救泉州伊斯兰教免于继续衰落的不断努力

1. 郑和与泉州伊斯兰教。按泉州《郭氏族谱》载于《泉州港与海上丝绸之路》(三)的陈鹏著文《郑和与泉州史迹探索》以及载于《郑和与文明对话》中的魏德新著文《跟随郑和下西洋的回族穆斯林》的介绍,有以下五项。

一是郑和前往泉州三贤四贤墓行香。这则是依据三贤四贤墓有全文为“钦差总兵太监郑和,前往西洋忽鲁谟斯等国公干,永乐十五年五月十六日于此行香,望灵圣庇佑。镇抚蒲和日记立”碑。

二是郑和曾前往泉州清净寺礼拜。这则是依据清嘉庆十三年(1808年)塾师蔡永蒹所著《西山杂志》(抄本)中有这样的内容。

三是在郑和首下西洋的第三年,明成祖颁发保护伊斯兰教的敕谕即《永乐敕谕》,泉州清净寺也有此上谕的碑刻,这“与郑和下西洋洞察国内外形势也有一定关系”。

四是郑和到泉州清净寺礼拜,结识了也去礼拜的白奇郭氏三世祖郭仲远,从而在白奇留下了接官亭、郑和堤等遗址及一些传说。

五是郑和在下西洋过程中曾选蒲寿庚之侄蒲日和、泉州清净寺主持夏不鲁罕丁之次孙夏文南、晋江人蒲马奴、伊斯兰教长老陈金汉等为随从。

对于以上五项,载于《泉州港与海上丝绸之路》(三)的黄天柱著文《郑和与泉州之关系》,予以了全部否定。主要是认为《郑和行香碑》从形式和内容两方面都值得置疑,而其余作为根据的《西山杂志》又不可信。

对于以上的五项列举和对于这五项列举的质疑,笔者的初步看法是五项中既不可能是全部属实,也不可能是全部为虚。郑和曾在第五次下西洋前的永乐十五年至三贤四贤墓行香应是可信的。至具体的细节尚需进一步探讨。另泉州清净寺和陈埭丁氏宗祠中刻有同样形式,同样内容的永乐敕谕碑,应该也是和郑和到泉州有一定关系。

鉴于笔者对郑和与泉州伊斯兰教的关系采取了一种比较慎重的态度,故对有的文章所说的“郑和泉州之行,客观上确实对改善回回境况起了巨大影响作用”等提法则不能苟同。只能说对泉州伊斯兰教的衰落起了一些缓解作用,特别是使朱元璋时所造成的泉州伊斯兰教特别恶劣政治环境有一定的改善。

2 陈有功、陈美与泉州伊斯兰教。按三贤四贤墓康熙五十一年(1712年)立《重修先贤墓碑》和泉州《郭氏族谱》,二陈主要围绕振兴泉州伊斯兰教作了以下六件事情。

一是重修三贤四贤墓。为其“筑基址范福地”,使其“墓况日颓,低回残址”的境况得到了改变,大“增生色”。

二是甫下车即在泉州倡兴经堂教育。“甫下车即延师课督我教门诸子,学经解篆,慧口使讽诵无敢径声,彻奇中外教门,命增生色”。

三是使白奇郭氏百余人复遵回教,恢复了祖宗遵奉的“诚斋礼拜之风”,不养豕不食豕肉,墓葬为回葬等的礼俗(如慕程公先时已出教,及其子宏隆入教后修墓,再将公之葬在棺木改为回葬)。

四是陈有功带头在白奇郭境内的埭上乡创建了一座清真寺。

五是促使白奇郭的一部分随十世祖郭宏隆搬到泉州清净寺附近通淮街宽仁里居住,以便于礼拜。

六是使白奇郭一部分在复遵回教后又坚持教门达五代。

当然由于部分白奇郭搬到清净寺附近居住,也使白奇郭姓主要与汉族通婚的状况有所改变。载于《陈埭回族史研

究》中的陈自强著文《泉州回族姓氏婚姻情况分析》在论及回族姓氏之间的通婚现象时,就举出白奇郭十四世成基“娶清真寺张观长女”,成谟“娶清真寺马江观次女”,成龙“娶黄氏,为清真寺内黄文亮次女”;十五世清祥“娶清真寺葛乞观次女”,清时“娶清真寺内张应梦长女”,清会“娶清真寺内黄聘观长女”等不少事例。不过,这些张观、马江观、葛乞观、黄聘观中的“观”字作何解,不明。

不过说到二陈的努力,也不可忽视庄师、葛师这些经师的贡献。

3 马建纪、江长贵与泉州伊斯兰教。这二位都是西蜀籍穆斯林,是先后来到泉州提督福建陆路军务的。对马建纪,我们知道他在清嘉庆二十三年重修三贤四贤墓,为其立了碑,建了墓亭,在墓亭上悬了匾额,另外还从张玉光的文章里知道他在清净寺的老大殿北边,另建了一个小拜殿。这小拜殿,可能就是重建后的明善堂。

至于江长贵对泉州伊斯兰教的努力,按照张玉光《回教入华与泉州回教概况》一文的介绍,江长贵主要作了三件事:一件是重修了三贤四贤墓;另一件是亲来清净寺省视,招集全体居于寺内者训话,当即许为资重修大殿(应为小拜殿)及讲堂;第三件是竣工后,一方面请提督府之马阿洪移寺内居住,以便劝导,一方面于各机关内代教民们谋事,以振作其信教的精神。惜马阿洪未久即归真,江长贵也为南安失守而被贬还乡。

正如张玉光所说“自江公去世后,该地教门,仍陷于没落之途。厥其原因,盖为马江二公虽热心宗教,但只限于眼前,未顾及将来;即只饰修拜展以供礼拜,未置买寺产以为当年经费;故人在势兴,人去同逝”。

4 唐柯三、张玉光与泉州伊斯兰教。唐柯三,山东济宁人(也有人谓山东邹县人),在民国8年至民国25年的十多年间主要为泉州伊斯兰教做了四件事。一是在任厦门关监督期间出巨款修葺了泉州清净寺和厦门清真寺。二是在出任厦门关监督期间发启募捐,以作泉厦两地教门的永久基础,虽“所得甚巨”,但因即奉命北上改任他职,泉分得数甚少,未如所愿。三是在民国11年和民国13年先后以厦门关监督或山东济南道道尹、前任厦门关监督的名义为泉州清净寺敬立敬书“认主独一”、“三畏四箴”匾和“清真乃吾教所崇畏天命畏圣方应共守先圣训诲,孝悌是人伦之本爱国家爱团体当更具民族精神”楹联。四是以原成达师范校长的名义委派同乡山东菏泽人张玉光来泉主持教务。

至于张玉光则在民国25年1月受命到民国30年归真于厦门的5年内为挽回泉州伊斯兰教的衰落作了大量的努力,概括说来就是以下八项。

第一项是不辜负“唐校长之美意,及上 诸位同志之期望”,面对泉州伊斯兰教教门衰落、信仰混乱、条件恶劣的现实。例如清净寺自唐柯三离闽以来的十多年未闻有“主麻之举”,与寺有关教民“只知不食猪肉,其他则皆无禁忌”,“对于烧香信佛之等等迷信亦无一不为,甚至追念亡人时,犹仿效摆恭之仪式”等。

第二项是循序渐进的、耐心的进行“先改变其环境,转移其风气”的工作。首先“使寺内所居住之八九户人,暂具回教之气象”;然后利用“主麻会”、壁报、标语等形式作“回教认识”启蒙;继之成立“夜班学校”,“使一般男女,从佛家之种种恶习上,迁移至认主独一之信念”上;接着利用暗示明启,使众人在不知不觉中精神得以振作,情感得以奋发。结果经过八九个月的若干,“平素设神位而恭之者,则自行撤去”,“以往朝庙进香者,则转而送于寺中”,“追念亡人而摆恭者,亦尽行免除”,“十余年未礼过主麻之十余户回民,居然间,有封斋者十数人,礼台啦威罕者二十余人”,更使人预料不到的是有一个“居家宣布反教已七年”的家庭在“斋月里又居家十余口,自愿进教”。

第三项是创办教育、培养人才,以巩固教门永久之基础。例如创办回民小学,创办教义讲习班。为此艰难的筹集资金,动工修建了教室、宿舍和房间。

第四项是对清净寺礼拜大殿西墙有800余年历史的“凸头大字”“古兰天经”书法艺术进行拓片。从而得到了其师赵振武的称赞,答应定会将此“价值无以伦比”的阿文书法作品“刻制铜板,刊登于月华”。

第五项是做挽救泉州乡间教门的准备工作及与金德宝一起赴德化了解蒲姓家谱、蒲姓逼迫改姓吴、逼迫在墓碑正

面写“吴××之墓”在背面暗写“蒲××之墓”等情况。

第六项是在泉州组织成立中国回教救国协会福建省分会,在福州、永安、邵武、惠安白奇成立其支会,在陈江、坛江成立其直属区会。

第七项是输送三批福建回教青年近30人赴桂林成达师范学习。

第八项是募捐慰劳抗日战士,创办兴教救国为宗旨的《正源半月刊》(后三项详见《中国回族大辞典》之“张玉光”条)。

另据张玉光著文,他之来泉,与河北省刘世昌来泉替白敬字眼药店接洽代售处及唐柯三在南京新成立的回民教育促进会也有一定的关系。

这样,从明初开始,经过清代,一直持续到民国的“郑和二陈加马江,还有柯三加玉光”的整个救泉过程就涉及了北京、云南、南京、上海、四川、山东、河北多个地方的穆斯林,包含有这多个地方穆斯林的心,就此而论将此称为全国各地穆斯林的一次共同救泉行动,也许说得过去吧!

(本文系中国社会科学院老干部局老年科研基金课题“西安、广州、泉州、杭州伊斯兰教历史文化研究”的|部分。在泉州核实材料期间得到了病中的老友黄秋润及其子的帮助,特此致谢。)

注释:

- ① 详见《旧唐书·地理志》和《元史·地理志》。
- ② 见杨怀中《回族史论稿》中的《宋代的番客》一文。这虽是指宋当时侨居泉州的番客数,但按穆斯林番客占番客总数中的一个很大比例,当亦应视为在万数以上。
- ③ 详见《丁氏谱牒》。
- ④ 详见《白奇郭氏族谱(适回辨)》。
- ⑤ 详见《燕支工一世唐公传》。
- ⑥ 详见《泉州府志》卷29《名宦》。
- ⑦ 详见《元史》卷156《董文炳传》。
- ⑧ 庄为玑《海上集》即有自己的看法。
- ⑨ 详见周密《癸辛杂识》续集下。
- ⑩ 详见《丽史》及《闽书》。

- ⑪ 另载于《泉州文化与海上丝绸之路》中的《试论宋元时期泉州港在中外文化交流中的地位》一文还称“2001年9月,经考古清理发现的元代泉州城德济门遗址一带,即是当时外来侨民的主要聚居区”。
- ⑫ 详见《泉州宗教石刻》(增订本),第84页。
- ⑬⑭ 详见李兴华等著《中国伊斯兰教史》第73-74页,第79页。
- ⑮ 见载于《泉州文史研究》的黄秋润著文《略论泉州伊斯兰教的传入和盛衰》。
- ⑯ 然《泉州南门忠所蒲氏族谱》有蒲日和永乐十三年与太监郑和奉教往西域寻玉玺有功加封泉州卫镇抚并为郑和在三贤四贤墓立碑的内容,值得怀疑。
- ⑰ 详见《泉州与台湾关系文物史迹》一书。

参考文献:

- [1] 吴文良,吴幼雄.泉州宗教石刻(增订本)[M].北京:科学出版社,2005
- [2] 黄秋润.泉州伊斯兰教清净寺(内部资料)[C].2004
- [3] 福建省泉州海外交通史博物馆,泉州市泉州历史研究会.泉州伊斯兰教研究论文选[C].福州:福建人民出版社,1983
- [4] 泉州市泉州历史研究会.泉州回族谱牒资料选编(内部资料)[C].1980
- [5] 郭氏族谱[C].1982
- [6] 马可波罗游记[M].陈开俊,等合译.福州:福建科学技术出版社,1981.
- [7] 伊本·白图泰游记[M].马金鹏译.银川:宁夏人民出版社,1985
- [8] 杨怀中.回族史论稿[C].银川:宁夏人民出版社,1993
- [9] 宛耀宾.中国伊斯兰百科全书[M].成都:四川辞书出版社,1994

- [10]杨惠云. 中国回族大辞典[M]. 上海: 上海辞书出版社, 1993
- [11]蒲寿庚考[M]. 陈裕菁译订. 上海: 中华书局, 1954
- [12]白寿彝. 中国回教小史[M]. 银川: 宁夏人民出版社, 2000
- [13]张星娘. 中西交通史料汇编(第一册)[C]. 朱杰勤校订. 北京: 中华书局, 1997
- [14][英]道森. 出使蒙古记[C]. 吕浦译. 周良霄注. 北京: 中国社会科学出版社, 1983
- [15]李兴华, 等. 中国伊斯兰教史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998
- [16]李兴华, 冯今源. 中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)[C]. 银川: 宁夏人民出版社, 1985
- [17]秦惠彬. 中国伊斯兰教基础知识[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2005
- [18]徐晓望. 福建通史[M]. 福州: 福建人民出版社, 2006
- [19]泉州市地方志编纂委员会. 泉州市志[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000
- [20]陈国强. 陈埭回族史研究[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990
- [21]许在金. 泉州文史研究[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004
- [22]李冀平, 朱学群, 王连茂. 泉州文化与海上丝绸之路[C]. 北京: 社会科学文献出版社, 2007
- [23]黄梅雨. 泉州古城街坊摭谭[M]. 厦门: 厦门大学出版社, 2007
- [24]周焜民. 泉州古城踏勘[C]. 厦门: 厦门大学出版社, 2007
- [25]许在全, 等. 泉州掌故[C]. 福州: 福建人民出版社, 2001
- [26]廖大珂. 福建海外交通史[M]. 福州: 福建人民出版社, 2005
- [27]林枫, 范正义. 闽南文化述论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2008
- [28]杨鸿勋. 杨鸿勋建筑考古学论文集(增订版)[M]. 北京: 清华大学出版社, 2008
- [29]政协泉州市委员会. 泉州与台湾关系文物史迹[C]. 厦门: 厦门大学出版社, 2005
- [30]杨怀中. 郑和与文明对话[C]. 银川: 宁夏人民出版社, 2006
- [31]郭黛姮. 中国古代建筑史: 第三卷·宋、辽、金、西夏建筑[M]. 北京: 中国建筑工业出版社, 2003
- [32]林松, 和葵. 回回历史与伊斯兰文化[M]. 北京: 今日中国出版社, 1992
- [33]泉州港与古代海外交通[M]. 北京: 文物出版社, 1982
- [34]台湾姓氏探源[C]. 福州(未注出版社), 1988
- [35]刘致平. 中国伊斯兰教建筑[M]. 乌鲁木齐: 新疆人民出版社, 1985
- [36]路秉杰, 张广林. 中国伊斯兰教建筑[M]. 上海: 上海三联书店, 2005
- [37]中国航海学会, 泉州市人民政府. 泉州港与海上丝绸之路[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2002
- [38]吴幼雄. 泉州宗教文化[M]. 厦门: 鹭江出版社, 1993
- [39]中国航海学会, 泉州市人民政府. 泉州港与海上丝绸之路(二)[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003
- [40]傅统先. 中国回教史[M]. 银川: 宁夏人民出版社, 2000
- [41](宋)周密. 癸辛杂识[C]. 北京: 中华书局, 1988
- [42]陈世兴. 泉州学研究[C]. 福州: 福建教育出版社, 2002
- [43]林东华. 泉州学研究(第二辑)[C]. 厦门: 厦门大学出版社, 2006
- [44]泉州港务局, 泉州港口协会. 泉州港与海上丝绸之路(三)——纪念郑和下西洋六百周年论文集[G]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005

责任编辑: 王伏平