

国回教史”。毫无疑问，正是由于这一调整，使白寿彝得以在群星灿烂的中国历史学界中独树一帜，奠定下日后成为中国历史学大家的基础。从这件事上可以确认，开封的社会文化氛围在历史学家白寿彝确认“自我”的过程中起到了重要的作用。

今天的开封市有一个“顺河回族区”，它在开封市五区中面积最大、人口最多。顺河回族区里有一个“清平办事处”，被称为“全市唯一的少数民族办事处”，现有居民约 1.9 万人，其中“回族”占 46%。其实，当地居民在称呼或自称这些人时，依然使用“回民”而非“回族”这一名称。清平的回民占居民人口比例之高，在全国城市中实属罕见。开封市内共有 20 座清真寺（男寺 13、女寺 7），其中 13 座（男寺 8、女寺 5）在顺和回族区内，而清平办事处辖区内又集中了其中的 8 座（男寺 6、女寺 2）。因为开封市内的清真寺大多集中于清平这一区域内，估计 1949 年之前居民中的回民比例还会更高。按照今天这个地域行政区划来看，1930 年代白寿彝回到开封时的故居就在顺河区清平办事处区域内。

东大寺是清平地区也是开封市内规模最大的清真寺，开封市伊斯兰教协会就设在东大寺里。据东大寺内康熙二十八(1689)年的“重建清真寺碑”记载，东大寺建于唐代贞观二(628)年。因为伊斯兰教先知穆罕默德 622 年在麦地那创建了伊斯兰教共同体国家，630 年才征服麦加，碑上所说时间并不可信，但是东大寺具有悠久历史却不容置疑。明代洪武元(1368)年，朱元璋的部下回民将领常遇春占领开封以后，为了进攻北京在当地招兵卖马，许多回民青年应征入伍。据说这件事感动了朱元璋，他从南京赶到开封，亲自给东大寺赠送了“精忠尚武”的匾额。

白寿彝所居住过的维中前街，距离东大寺只有百数十米的直线距离。这也印证了开封市伊斯兰教协会会长李文章先生对白寿彝“本家”就在东大寺“坊上”的说明。“坊”，即“教坊”也称“寺坊”。教坊，是中国回民社会特有的组织方式，它的原型可以追溯到唐宋时代的“蕃坊”¹，本来是以一座清真寺为中心，由同在此礼拜的回民居民所自然形成的地缘社会组织。教坊与清真寺，实际上互为因果。清平地区内回民比例之所以高，与回民的“一寺一坊”或“一坊一寺”的居住习惯有关。伊斯兰教是维系坊的根本，在伊斯兰教的信仰下，一个坊的居民才能走到一起。根据民国时期的报告，1935 年时东大寺坊上回民大约有 3500 至 3600 户、10600 至 10700 人，²一直是开封市内规模最大的教坊。换言之，当时的东大寺也一定具有强大的宗教感召力。

白寿彝的家庭是一个非常典型的回民家庭，母亲更是一位虔诚的穆斯林。据白寿彝本人对笔者讲述，她只要有了时间就会带着白寿彝去女寺学习阿拉伯语。“女寺”又称“女学”，它是中国穆斯林社会为了满足妇女学习伊斯兰教知识、维持宗教信仰的一种发明，而它的发祥地就在与东大寺隔著维中前街相对峙的王家胡同里。按照伊斯兰教的规定，妇女原来并不能进清真寺，当然也就无法在其中接受以读通经文、理解经文为目的的伊斯兰经堂教育。为了解决这个矛盾，清代嘉庆年间(1796—1820 年)，开封回民在王家胡同创建了由女性教师专为妇女讲授经文的“女学”。因为教师会按照教义给前来求学的穆斯林妇女们解答有关礼拜、习俗、以至思想方面的问题，她们因而成为伊斯兰世界里罕见的“女阿訇”，女学成为妇女专用的“女寺”，从此身兼二职。³

女寺是中国回民社会的一道独特的风景，更是开封的回民社会形成了一个坚固的穆斯林共同体的象征。在与笔者的对话中，白寿彝曾经骄傲地提到，他的亲戚中出现过三位女阿訇。其中一人是他的姑姑，能写一手漂亮的阿拉伯字。这位姑姑所在的女寺也离白寿彝家很近，幼时的白寿彝经常随母亲去女寺，跟着姑姑学习阿拉伯语，因为写得好，他还时常受到姑姑的表扬。白寿彝就是在这样一个拥有悠久的历史、宏大的规模、严密的组织、在中国伊斯兰的历史与文化上占有重要地位的开封城的穆斯林社会中度过了他的少年时代，儿时的伊斯兰启蒙教育，自然造就了白

¹ 秦惠彬，《中国伊斯兰教与传统文化》，中国社会科学出版社，1995 年，64—66 页；马娟“唐宋时期穆斯林蕃坊考”，《回族研究》1998 年第 3 期。

² 卢振明，“开封回教谭”，《禹贡》第七卷第四期，1935 年。

³ 水镜君，“浅谈女学、女寺的兴起与发展”，《回族研究》1996 年第 1 期。



寿彝对穆斯林社会的认同。然而，就像并不是每一个人在长大成人后都会将自己的认同与其终生所从事的专业活动联系在一起那样，白寿彝也同样需要一个契机，才能由此引起他对中国穆斯林社会的人文和学术关怀。

1932年，上海和南京接连发生了两起“侮教事件”：南华文艺社与北新书局出版的杂志与书籍上接连出现了对伊斯兰教徒不吃猪肉的饮食习惯进行侮辱的文字。这些文字反映出在中国进行民族国家建设的过程中部分汉人精英对回民坚持自己特殊的宗教信仰和风俗习惯表现出来的反感，但给中国的回民造成了极大的精神伤害，使各地回民奋起“护教”。我们注意到，白寿彝回到了开封这座孕育了他的城市，回到了他的回民共同体的时期，正是在这次民国时期出现的首次“侮教”事件与“护教”运动前后；而就是在这样一个历史时期和社会环境中，白寿彝先生也开始了他在学术研究方向上从“哲学史”转向“回教史”的重大调整。可以肯定，白寿彝之所以会在研究方向上进行这一转向，与他在这个中国社会中出现对回民社会的严重偏见的时刻回到了这块他生于斯长于斯的土地、回到了他度过了青少年时代的回民共同体中有关。

很明显，白寿彝先生对他的回民家庭和共同体背景具有强烈的认同意识。然而，我们却并不能够仅仅根据白寿彝先生的这种共同体意识，就能够作出他的认同完全是一种对伊斯兰教的宗教认同的论断。因为在1936年时，白寿彝在对金吉堂所著《中国回教史之研究》一书时进行批评时留下了这样两段振聋发聩、至今值得令人深思的话语，其一为：“‘回教’与‘回民’含义不同，中国有外国回教徒留居，与中国之有回教，原系两事。”¹这句话清楚地说明，白寿彝先生认为：外国的回教徒来到了中国并不等于中国就有了“回教”，中国有了“回教”的历史，不能从信仰回教的外国人来到中国的时代算起。

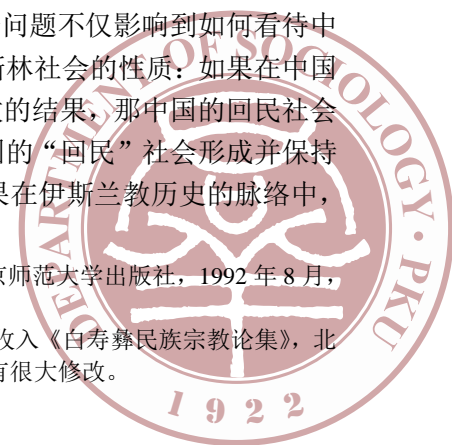
数年之后，白寿彝先生再著《中国回教小史》（1943年），对其上述思想又做了进一步的详细阐述：“自回教传入中国一直到清末，可分为两个时期。唐宋元是一个时期，明清是又一个时期。第一个时期虽可能有中国人信仰回教，但中国境内的回教力量总是以外来的回教人为核心的。第二个时期，中国境内的回教人可以说都是中国人了（不管他们的祖先是中国人或外国人），但被教外人歧视，至少是被政府和士大夫阶级歧视，并且由歧视而迫害。”²也就是说，在白寿彝先生看来，第一个时期只是伊斯兰教教徒来到中国的阶段，白寿彝先生称它为“移植时期”。只有第二个时期，才是“中国回教”自身历史的开始。白寿彝先生的这一观点，其实是在强调：考察中国为何接受了伊斯兰教的历史过程时，当然要追溯到外国回教徒来到中国的历史事实，但是这段外国回教徒来到中国的历史过程，并不能够并不等于中国自身的伊斯兰教的历史。而中国伊斯兰教的历史过程，应该是从中国人信仰了“回教”、也就是说从中国人中出现了“回民”这一团体算起。

“中国有外国回教徒留居，与中国之有回教，原系两事。”白寿彝先生的这一段表述，从逻辑上看来似乎有些吊诡，然而它却点出了一个重要的问题：究竟是应该在伊斯兰历史的脉络中看待中国的伊斯兰教，还是应该在中国历史的脉络中看待中国的伊斯兰教？换句话说就是：中国伊斯兰教的历史，究竟是应该被看作“回教”中国化的历史，还是被看做中国人“回民”化的历史？

事实上，是“回教”的中国化，还是中国人的“回民”化，这个问题不仅影响到如何看待中国伊斯兰教的历史，更重要的是还关系到究竟应该如何看待中国穆斯林社会的性质：如果在中国历史的脉络中，将中国的回民社会看作是“中国人”接受了伊斯兰教的结果，那中国的回民社会就可以成为中国社会吸收了外来文化的证明；而在这种情况下，中国的“回民”社会形成并保持自己独特的“中国+回教”的文化传统也就是一件天经地义；而如果在伊斯兰教历史的脉络中，

¹ 白寿彝，“评《中国回教史之研究》”（1936年），《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992年8月，341-342页。

² 白寿彝，《中国回教小史》（1943年），该书后改名为《中国伊斯兰之发展》收入《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992年8月，348页。值得注意的是该书在此次收入时有很大修改。



将中国的回民社会说成是回教落根於中国的结果，那么中国回民社会的“回教+中国”的文化传统，就有可能被看成是回民还没有完全彻底地接受伊斯兰教、或者是伊斯兰教在中国遭到异化的象征。也就是说，这一点其实是观察中国回民社会时一个带有根本性的问题。

二、“回民”与“穆斯林”、“伊斯兰教徒”

在理解了以上白寿彝先生关于中国伊斯兰教历史的思考之后，我们也许更加可以深刻地理解白寿彝先生《评《中国回教史之研究》》中第二段话语的意义：“从一方面言，回教固不能离回民而存在；从又一方面言，回民之各种活动，并不必亦决不能为完全回教的也。”¹也就是说，白寿彝先生认为中国的“回教”虽与“回民”有关，但是二者之间并不存在着一种简单等同的关系：“回教”即伊斯兰教在中国的载体固然是“回民”，但是所有的“回民”的个人生活和社会活动“并不必亦决不能”都放在“回教”这一宗教的镜头下进行审视。换言之，“并不必亦决不能为完全回教的”中国回民的活动，理所当然就没有将其一切都要按照是否符合“回教”的教义标准进行是非价值判断的必要。值得注意的是，白寿彝先生在这个问题上使用了“并不必亦决不能”这样一种十分清晰、非常肯定、几乎不给人留下“阐释”余地的表述形式。白寿彝先生的以上思想，事实上是建立在一个严谨的逻辑思维基础上的：

中国的伊斯兰教的历史应该在中国历史的脉络中、而不是在伊斯兰教历史的脉络中进行把握理解；其原因是：一部分“中国人”接受了伊斯兰教，才可以算是“中国回教”的开端；因此，中国的伊斯兰教的历史，不是“回教”中国化的历史，而是在一定历史阶段上中国人“回民”化的历史；所以，中国的“回民”社会形成并保持了自己独特的“中国+回教”的文化传统，而这个传统自然是不能通过纯粹伊斯兰教的标准进行衡量的。由于以上原因，在中国不可能也无法形成一个政教合一的“伊斯兰共同体”、即按照“乌玛”的形式建设的“完全回教的”、纯粹的伊斯兰社会。

从1930年代白寿彝先生的以上思想中，可以感觉到当时的白寿彝先生已经隐隐约约地觉察到了一个困扰着当时的中国社会、尤其是当时的“回民”社会的基本问题，那就是：“回民”一词是否可以与“穆斯林”、及“伊斯兰教教徒”二者之间画上等号的问题？或者说，用中文表述的“穆斯林”究竟是一种宗教信仰呢，抑或是一种生活文化形式？事实上，1930年代的白寿彝先生已经对上述问题做出了回答。而这个答案，应该与他出生和长期生活于“开封”这座“中国历史文化名城”一事有着密切的关系。因为对于白寿彝先生来说，“开封”正是一个处于整个中国文化大环境之下的“中国回民社会”的符号和记忆的记忆。

“顺河”这一地名的原意，就是顺着汴河边的两岸地区。从宋徽宗时期画家张择端所作长525厘米、宽25.5厘米的画卷--“清明上河图”中我们就可以联想到，开封的回民社会其实一直没有远离政治的中心。开封鼓楼的旧址附近，有一座“三民主义胡同清真寺”。这座清真寺原名凤凰寺，有人考证说它是宋代为伊斯兰教教徒的官僚所建的官寺，²这段历史反映出穆斯林就已进入中国官僚阶层的事实。除东大寺外，开封还有凤凰寺、北大寺、西皮渠清真寺、文殊寺街清真寺等四座古老的寺院，因为资料的限制，无法确认这些“古寺”的具体建造年代。但是据明代文献资料记载，当时住在凤凰寺、西皮渠清真寺周围的居民基本上都是中国本土生长的穆斯林--“回子”。³它反映出，从明代初年起回民已经进入政策决定层次的事实。清代道光二十一年(1841)年黄

¹ 白寿彝，“评《中国回教史之研究》”（1936年），《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992年8月，342页。

² 胡云生，“开封市伊斯兰教清真寺”，中国人民政治协商会议河南省开封市委员会文史资料委员会编《开封市文史资料》第十辑，226页。

³ （明）景况《如梦录》街市纪。



河决堤，回民们为了堵住水门不惜拆下东大寺的建筑材料保卫了开封城。水灾过后，道光皇帝下令修复东大寺，并挥笔写下“护国清真”四字。这四个大字至今仍然挂在东大寺的墙头，与出身于洛阳回民社会的原中国官方的通讯社--新华社社长穆青所题“东大寺”匾额相对，形象地反映着开封回民社会与中国历代国家政治权力、与中国社会之间的共生关系。

与西安、洛阳、北京、南京、杭州等并列为中国的“六大古都”的开封，当然也是中国文化传统的符号。战国时的魏，五代的后梁、后晋、后周，以及北宋、金等王朝都曾定都开封，孔子和孟子也曾经在这里留下过足迹，蔡邕、蔡文姬、阮籍等文化名人出生在这里，北宋时开封成为中国的政治、经济和文化中心，科举史上第一次殿试和最后一次会试都在开封举行。1954 年以前，开封市是河南省的首府，近代这里诞生了河南省最早的大学、师范和女子师范、报纸、图书馆、博物馆、剧团、剧场、广播局、电报局、邮电局、电话局等等。白寿彝也就曾是河南省最初的大学--中州大学¹文史系的学生。

在白寿彝出生的清代末年，开封已经陆续出现新式的学校。新式学校面向社会招收学生，除文史之外还教授自然科学方面的知识，不同于传统的以家族为单位的私塾。1908 年，河南省第一所以回族子弟为对象的回民学校--养正学校，就由著名的王皓然阿訇创建于东大寺里。²回民学校与一般新式学校不同的是，同时教授学生们伊斯兰教的知识。然而值得注意的是，白寿彝的父母却没有将自己的送孩子们到这里，而是聘请了先生，在自己家里开设了私塾对他们进行中国传统式的教育。这件事说明，在这样一个与中国传统文化有着千丝万缕联系的开封城里，回民们原本重视学习中国的传统文化。白寿彝的母亲不识字，但在窗外听私塾先生讲课，居然默记下“三字经”，然后教给还没上私塾的白寿彝。³

1916 年，7 岁的白寿彝开始在私塾学习。据白寿彝讲，他一生曾经遇到过三位私塾先生，启蒙老师是晚清秀才邓先生。邓先生的教育方法是要求学生反反复复、死记硬背四书五经，白寿彝称邓先生的教育方法为他打下了中国传统文化素养的坚实基础。在邓先生以后来到白家私塾的是一位晚清拔贡吕先生。吕先生强调理解能力的重要性，让学生们尝试解释各种古文的内容。出身回民的吕先生指导年仅 11 岁的白寿彝完成的第一篇作文题目“过者务当改”选自科举试题，而白寿彝没有提起吕先生指导他学习古兰经。在白寿彝 13 岁的时候，私塾老师又换成了凌先生。凌先生虽然熟悉自然科学，但在最大个功课语文上，仍然是让学生通读和理解中国的古代经典。

根据白寿彝外甥女巴秀芝阿訇的介绍，笔者在开封找到了白寿彝长兄白寿康的长孙——当时已 50 岁的白崇仁。据白崇仁介绍，他有三个弟弟：白崇义、白崇礼和白崇智（故人），如果再有一位弟弟降生，家中给他准备好的名字是“白崇信”。“仁、义、礼、智、信”，这个由朱熹弟子陈淳整理出来的儒家伦理体系，已经深深扎根于开封城回民社会的道德观念中，渗透到了他们的日常生活里。如果理解了这一点，不仅可以理解在 1930 年代为什么更多的开封回民不肯轻易接受“依赫瓦尼”学说的现象，更可以理解在中国建设近代国民国家的政治进程中被边缘化的事实给他们所带来的巨大的精神压力。

进入 20 世纪之后中国所选择的建设近代民族国家的道路，给中国回民社会不断带来被边缘化的危机。清末民初的革命家们，将自己的建国主张从“驱除鞑虏”变到“五族共和”，然后又从“五族共和”变到“中华民族”，民族与国家之间的等号越划越清晰。尤其在 1930 年代，发生

¹ 中州大学，前身是经河南省临时议会决定于 1912 年创立的河南留学欧美预备学校。当时，类似这样的学校在全国仅有所。其余两所分别是北京的清华和上海的南洋学校。中州大学于 1927 年改名为河南中山大学，1930 年再改名为省立河南大学。早期的毕业生中有范文澜(历史学家)、冯友兰(中国哲学家)、姚雪垠(小说家)、周而复(小说家)等有名的文化界人士。中华人民共和国建国以后，先后改名为河南师范学院、开封师范学院、河南师范大学等，1984 年恢复为河南大学。

² 郭宜甫，“忆养正学校”，《开封文史资料》第十辑，1990 年，330 页；陈廷良、王惠民，“浅议河南回民教育”，《中国回族教育史论集》，山东省民族事务委员会，山东大学出版社，1991 年，160 页。

³ 鲁丁(白寿彝)，“从《三字经》说到历史教育”，《白寿彝文学论集》(下)，1288 页。



于东北边疆的“伪满洲国建国”和西北边疆的“回民叛乱”（实为维吾尔），让越来越多迷信民族国家体制的政治家与知识精英对汉以外的文化集团产生偏见和抵制情绪。尽管南京国民政府对1932年发生在上海南京的两次“侮教”事件作了较为严厉的处理，但是1936年4月在北平又出现了类似的“《世界晚报》侮教事件”。这些发生在中国的政治、经济和文化中心的事件说明，包括中国的政治家和知识精英在内，中国社会中正在逐渐蔓延开来一种在近代民族国家的体系中，文化也必须统一于主流文化的情绪。

其实在20世纪初期，面对中国建设近代民族国家的趋势，大量的回民知识精英开始呼吁不要将回民看作汉族以外的民族集团，并且针对汉回之间在文化上的差异，甚至主动提出了改革回教，以使其适应中国建设近代民族国家的趋势。¹然而，三十年代的中国社会在如何处理文化与国家之间关系的问题上，却再次出现了对回民的文化生活习惯的污蔑和攻击。这种社会偏见，使回民不得不再次考虑回民与汉民之间关系的性质，甚至有人开始考虑在自己是不是一个有别于汉的特殊的民族共同体的问题。这件事反映在开封，就是1930年代回民社会中发生的一系列教派分裂和对抗事件，这些事件使开封的回民社会数度出现分裂的危机。

在离东大寺不过数百米的王家胡同深处，还有一座“王家胡同清真寺”。1989年得到修缮的王家胡同清真寺，与东大寺的中国传统式建筑风格炯然不同，礼拜堂选用的是阿拉伯式的圆屋顶。据开封市伊斯兰教协会会长李文章先生介绍，白寿彝的家族在四十年代已改入王家胡同清真寺的坊上。与白寿彝同一宗族的白寿志，1998年时担任王家胡同清真寺教坊的“社头”，就是由教坊内穆斯林共同推选出来的理事。事实上，王家胡同清真寺正是在1930年代开封回民社会的教派分裂中，从东大寺分裂出来的一个年轻的清真寺。王家胡同清真寺建成于1937年，从教派上来说属于依赫瓦尼派（即新教），而东大寺属于格底目派（即老教）。

“依赫瓦尼”之意为兄弟、同胞或朋友，依赫瓦尼派是19世纪末受阿拉伯地区瓦哈比运动的影响，由中国甘肃省的东乡族阿訇马万福等人倡导、形成的中国伊斯兰教教派。它自称“遵经派”，提倡“凭经行教”、“遵经革俗”、要求穆斯林“一切回到《古兰经》中去”。如妇女要戴盖头，参加社会活动要严格遵守教法教规。他们提出遵从天下穆斯林皆兄弟的古兰经的精神，主张建立平等的教坊间关系，反对铺张浪费、披麻戴孝、哭丧、游坟点香等风俗习惯。

“依赫瓦尼”实际上是因反对在西北地区回民社会中形成的伊斯兰教门宦制度而形成的，²故被称为“新兴教”、“革新派”。在并不存在“门宦”的开封地区，“依赫瓦尼”提倡“凭经行教”、“遵经革俗”、“一切回到《古兰经》中去”的口号，其内容理所当然地让人联想到清算汉文化对于伊斯兰教徒日常生活影响的内容。而被称为老教的格底目派，则主张一如既往地按照传统的信仰方式履行穆斯林的基本责任。

开封的“依赫瓦尼”教派的历史，可以追溯到1917年。这一年，跟随马万福学经的马广庆从甘肃归来，开始在开封传播“依赫瓦尼”学说，20年代初期掌握了对文殊寺街清真寺的控制权，使这里逐渐变成为开封城“依赫瓦尼”教派的据点。³此事激起了其他教坊的反对，原属文殊寺街清真寺的反对依赫瓦尼的教友们，在无法夺回控制权的情况下，不得不于1923年脱离文殊街清真寺，建立了格底目派的洪河沿清真寺。⁴1930年代里有人要在开封最大的清真寺、东大寺推行“依赫瓦尼”学说，因而引起激烈争论，教派之争又起。东大寺坊上信奉了“依赫瓦尼”学说的教友们与东大寺分裂，独自建立了王家胡同清真寺。除王家胡同清真寺外，仿照文殊寺街

¹ 保廷樑，“宗教改革论”，《醒回篇》，东京，1908年，31至40页。

² 门宦，是西北地区的甘肃宁夏和青海地区回民社会中的一种普遍的教团组织形式。主要是由伊斯兰教神秘主义教派苏非派的领袖们，将中国封建礼法制度导入伊斯兰教信仰体系而形成的。门宦的领袖可以世袭，对所属成员保持绝对的权威。

³ 胡云生，“开封市伊斯兰教清真寺”，《开封文史资料》1990年，250页。

⁴ 同上胡云生文，244页。



清真寺建起的北门大街清真寺，也是 1933 年由仅仅相距半里地之外的北大寺中分裂出来的依赫瓦尼派教友们所建。¹

三十年代开封的教派之争，表现了在当时的近代民族国家建设中表现出来的对其他非中国主流文化的歧视之下，中国回民社会关于自己与中国文化之间关系之定位所产生的焦虑。但是在这场教派之争中，东大寺的教长洪宝泉亲自撰写阿拉伯文《明真释疑》，明确阐述了反对“依赫瓦尼”教派的意志，最终只有不到百分之二十的开封回民改宗为“依赫瓦尼”。²东大寺具有奉行与中国传统文化共存方针的传统，明代万历十四年（1586）年曾经树立“古制连班永尊”的巨大石碑，以表示坚持传统、抵制其他学说的信念。³提倡“凭经行教”、“遵经革俗”、“一切回到《古兰经》中去”的“依赫瓦尼”在开封之所以会遇到如此大的阻力，是因为这个从表面上看来非常宗教化的命题，其实质却是要求疏远中国的传统文化。而这一点，对于生活在开封这座“中国历史文化名城”中的回民社会来说，其实是一个他们从内心反对、不愿看到出现的现象。

其实，对他人的不宽容，就是一种失去自信的象征。这种现象不仅发生在一个政权的层次，同样发生在其他共同体的层面。包括一种文化、一种宗教、一种社会价值体制，在它失去了自信时，都会对其他的文化失去宽容，并通过暴力或近暴力的手段要求其他的文化、其他的宗教、其他的社会价值体系对自己进行认同。1930 年代中国数次发生的“侮教”事件，正是当时“中华民族”的这种自信丧失的象征。就在 1930 年代的“侮教事件”前后，在日本帝国主义的支持下，东北和北京地区相继组织起了伪满洲国“回教协会”和“中国回教协会”，“中华民族”的思想遇到了最大的挑战。由此可以知道，中国社会里正是在这样的处境中，出现了要求中国回族社会明确表达其关于国家的认同：要么中国，要么伊斯兰；要伊斯兰就边缘化，要中国就放弃伊斯兰，这就是发生“侮教事件”的社会思想背景。但是对于中国的回民社会来说，这个二者只能取一的对立关系原本并不存在，所以他们只能选择了抗争。

1937 年 3 月 7 日，白寿彝代顾颉刚先生执笔写下了《大公报》星期论文《回教的文化运动》，在其中他写道：“回教文化运动推演至此，其意义已较前丰富，表现的成绩也比以前深刻多了。近数年来，为了回教青年受高等教育的渐多，同时回教历史的研究也已发轫，这文化运动显然又酝酿着一个新的阶段。据我所接近的几个回教青年的观察，这个新阶段至少包括以下各点：（1）须於回教根本教义既各部重要教法有理论上的阐发；（2）须把回教历史上关于阿拉伯文化与中国文化的媒合，即回教徒与非回教徒没有真正的种族区别的各种事实，使教内外人有普遍的认识；（3）须大量地而且精细地翻译整理各种回文典籍，给中国学术界以新鲜刺激；（4）须对西亚细亚诸回教国家有密切的联络和切实的了解，使得他们可因文化的关系，作保持我国西陲国防的重要因子。”⁴

由于与当代中国民族政策内容的乖离，其中的第（2）点，自然更能够引人注目。这一点既能够证明中国建设近代民族国家的政治进程为什么会给中国的回民社会带来危机感，同时也对我们分析今天中国乃至世界上到处发生的民族问题的构造时，依然具有鲜明的借鉴作用。我们不能不赞叹：即使在这样一个时期里，白寿彝先生居然依然保持了作为学者的冷静。

三、容纳多元文化的宽容环境

据白寿志推测，白寿彝与母亲去过的女寺，应该是教经胡同女寺，当时也是东大寺的女寺之

¹ 开封市民族事务委员会，“东大寺阿訇——赵永清”，《开封文史资料》第十辑，360页。

² 穆德全、胡云生，“开封的回回民族”，《开封文史资料》1990年，287页。

³ 胡云生，“开封市伊斯兰教清真寺”，《开封文史资料》1990年，255页。

⁴ 白寿彝，《回教的文化运动》（1937年3月7日《大公报》星期论文，代顾颉刚先生执笔），《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992年8月，78-79页。



一。教经胡同贯穿草市街和北上街之间，离维中前街只有 300 多米。教经胡同的名字，由历史上中国最大的犹太人集团定居于此并在此地建立教会的故事而来。以前在中国犹太教也被称为“挑筋教”或“一赐乐业教”（以色列教），因犹太人吃牛羊肉时必须挑去牛羊足筋的习惯而得名。清代以前教经胡同称为挑筋胡同，以后挑筋慢慢被念成教经。

开封城里犹太人的足跡可以追溯到北宋真宗年间(998—1022 年)，据说当时有 500 名犹太人以朝贡的名义来到开封并定居下来。1163 年，他们在开封建造了犹太教堂，明清时人们也将犹太教堂称作清真寺。¹开封犹太人的人口，几乎从来没有超过过 1000 人以上的时候，然而它却有著 1000 年的历史。这说明，历代的王朝都没有使用暴力强迫他们放弃自己的文明。正是因为这种宽容，反而促使他们开始接受了中华文化的要素。据说，1420 年一位犹太人被明朝皇帝赐姓为赵，这是犹太人最初得到中国人姓名的例子。明清时代，也有犹太人出任知县、参将、刑部郎中等官职，还有人考取了进士。²从犹太教堂遗留下来的明代正德碑的碑文中，可以看到他们当时已经开始用儒学的概念解释犹太教教义。另外，在传教士所画的犹太教堂的立体图上，也能看到康熙亲书“敬天助国”的匾额，说明居住在开封城里的犹太人已经能够接受中华文化中有关“天”的思想。

居住在开封的犹太人共同体消失的原因，首先是与天灾有关。黄河洪水泛滥，数次席卷开封，犹太教堂曾于 1451 年、1642 年、1851 年、1860 年四次遭受黄河洪水的袭击，前两次水退之后，人们集资重建了教会，康熙年间来到开封的法国传教士还曾描绘下教堂重建后的雄姿。³然而，毕竟人数过少、经济实力有限，在最后一位犹太教士于 1800 年去世¹之后，共同体又失去了最后的精神约束力量，于是慢慢走向了自然消亡。在 19 世纪中两次遭到洪水袭击之后，他们不但没有能力再建教堂，教堂的土地也于 1912 年出卖给了天主教会。

从开封的犹太人的历史中也可以看出，生活在开封这座中国历史文化名城的人们，更能理解和适应中国传统的王朝体系在对待其他文明存在的问题上的宽容态度。我们可以注意到，在中国的犹太人中最后更多的人不是同化于汉人社会，而是被吸收到了穆斯林共同体中。由于犹太教与伊斯兰教在生活习惯有接近之处，生活在中国的犹太人曾被称为“蓝帽回回”。一位于 1642 年访问了南京的外国传教士在他的著作中记录到，当时南京仅有的四户犹太人都已改信了伊斯兰教。虽然我们无法确认开封犹太人最后是否也都改信了伊斯兰教，但是曾为开封犹太人居住区中心的教经胡同，之后变成了穆斯林的集中居住区，却是一个不争的事实。1929 年白寿彝考上了燕京大学国学研究所的研究生，遇到了中国犹太人研究的开山祖陈垣。白寿彝先生告诉笔者，当年陈垣先生得知白寿彝是开封来的回民时，居然一度认定白寿彝为犹太人的后裔。

白寿彝先生虽然没有发表过直接研究开封的犹太人社会和历史的著作，但是毫无疑问，他也一直在关注这个问题。1998 年夏天在接受笔者访问时，他曾用了很长时间谈及开封城里的犹太人的故事。他以开封城中具有多种文化、是一块多种文化共存的土地为荣，为犹太人共同体的消亡惋惜。尤其令白寿彝先生扼腕的是：犹太教堂里曾有过四本犹太经书，包括两册“羊皮古经”，后来都被天主教传教士掠夺到了欧洲。比起犹太教来，白寿彝对开封城里的基督教的态度截然不同。也许是因为他曾经直接体验了开封的基督教会对于异己文化和思想的不宽容，受到过基督教会学校教育的他，反而没有对基督教留下什么好评。

开封基督教的历史，可以追溯到明朝崇祯元(1638)年。当年，意大利耶稣会教士开始在开封

¹ 关于中国犹太人历史的详细资料——犹太教的来源、教义、犹太人迁入中国以及开封犹太教教会的沿革，主要记载于开封犹太教教会的三块石碑上——明代弘治二(1489)年的“重建清真寺记”(弘治碑)、明代正德七(1515)年的“尊崇道经寺及镂空记”(正德碑)、清代康熙二(1663)年的“重建清真寺碑”(康熙碑)。

² 魏千志，“中国古代犹太人的历史贡献”，《史学月刊》，1995 年第 3 期。

³ Josep Dehergne, S. J Donald Daniel Leslie *Juifs de china*, Pariset Rome 耿升译《中国的犹太人》，中州古籍出版社，1992 年。



组织教会。²但是，与伊斯兰教、犹太教传入中国之后，逐渐接受中国传统文化成分，利用中国传统文化命题、逻辑以及伦理观阐释教义不同，罗马教皇针对耶稣会在中国的传教，最终做出了严厉禁止信仰者同时保持中国传统习惯、禁止传教士利用中国传统文化思维、也就是通过中国人能够听得懂的语言进行传教的决定。到了清朝康熙年间，这种不许教徒接受一切儒家教义的做法威胁到了清朝的统治基盘，康熙皇帝在康熙 45(1706)年，开始禁止基督教在中国的布教活动，开封城里的天主教会就在很长一段时间里消失了踪影。

20 世纪初，在西方列强侵略中国的枪炮声中，基督教重新回到开封。此时来开封的不再只是天主教系统，还有基督教系统的圣公会、美国的南浸礼会、循礼会、内地会等。从 1910 年代到 30 年代，这些教会在开封先后建立了培文学校(男子)、华美学校(女子)和光豫中学(男子)、静宜女子中学(以上为天主教系统)，济汴中学(男子)和施育女子中学(美国南浸礼会所办)，磐石中学(男子)和培德女子中学(循理会所办)，圣·安德烈中学(圣公会所办)等许多学校。

1924 年 15 岁的白寿彝先生进入圣·安德烈中学。根据与白寿彝先生同年代进入济汴中学的赵圣城的回忆录——《读书六年的济汴中学》记载，³当时开封城里的许多教会学校，至少基督教系统的教会学校，在教育制度与教育方法上有许多相似之处。⁴济汴中学，除了信徒，也接受一般人家的孩子入学，在学费上却有差别。信徒的孩子一个学期的学费为 16 元(仅仅交纳住宿费和伙食费)，其他学生是 32 元(学费 16 元、住宿费和伙食费 16 元)。从此可知，并非所有的人都是为了基督教的信仰才送孩子来到教会学校。按照白寿彝先生的说法，父母送他来到这里读书的目的是为了让他学习英语。⁵

按照赵圣城先生的回忆，教会学校对学生的管理非常严格，不让学生接触外面的世界。比如济汴中学，学生被严格禁止参加各种政治和社会运动，一律寄宿，每月只可以在一个星期六回家一次，但必须于当天晚饭前返回学校报到。这种对学生思想的控制，也引起了一直生活在一个信仰自由的社会空间中的白寿彝先生的反感。据白寿彝先生回忆，教会学校丝毫不顾学生原有的宗教信仰，要求学生每天早晚两次礼拜，读习《圣经》，这尤其引起了身为回民的白寿彝的不满。第一学年结束后，白寿彝先生看到了一篇发表在上海某家报纸上的文章。这篇文章指出，西方列强办教会学校的目的，在于控制中国的教育主权、控制中国国民的思想。白寿彝先生对这篇文章的内容产生共鸣，于是下定了退学的决心。但是当他以学校伙食不符回民饮食习惯的理由提出退学时，校方甚至答应给他单开伙食进行挽留，又考虑到父母盼子成龙的心情，他才留了下来继续学业，但是三年的课程只用了两年便毕了业。

从白寿彝先生对待开封城里的犹太人和基督教会的记忆中可以看出，当时的白寿彝先生身上同时集中了两种精神：既有作为一个“回民”对回民社会文化的理解，更有一个作为开封人对于其他文化的宽容。而这样两种精神之所以能够同时存在于一个人身上，说明当时的白寿彝先生已经将一个宽容的社会形态：人们可以具有各自不同的宗教信仰和思想意识形态的社会，看作是一种理所当然的社会常态。他对基督教学校的反感，也正是出于他无法容忍基督教学校对其他文化及思想的不宽容。如果我们不刻意从一个回民的角度关注白寿彝先生时，可以感觉出，在白寿彝先生的思想深层中其实蕴藏着最为彻底最为典型的中国文化基因。他看待任何事物的目光，在一个回民之前，首先是一个中国人。而作为一位回民的白寿彝先生之所以能够如此自然地认同中国文化，不是因为他在中国文化的压迫下放弃了自己的宗教信仰，而恰恰是因为中国具有允许其他

¹ 同上书，第 8-9 页。

² 孟紫坪，“开封市天主教会概述”，《开封文史资料》第十辑，42-44 页。

³ 赵圣城，“读书六年的济汴中学”，《开封文史资料》第十辑，186-188 页。

⁴ 1997 年 12 月 30 日在对白寿彝先生的采访中这一点也得到了落实。

⁵ 刘雪英，“白寿彝教授传”，《白寿彝史学论集》(下)，附录，北京师范大学出版社，1994 年，1297-1298 页。圣·安德烈的校长在入学考试时向白寿彝询问他为何选择教会学校，白寿彝先生回忆说，为了学习英语，为了利



不同宗教、信仰或文化共同体共存的宽容的文化传统。¹

在南教经胡同与白寿彝长期生活过的维中前街之间，坐落著崇祯元年所建的天主教堂，开封市天主教协会也设在其中。在笔者访问的年代里，教堂的围墙已经被打开并包租给数家商店和饭店，其中一家居然打出了“清真朝鲜冷面”的招牌。以维中前街为中心，在半径不超过400米的地区内，历史与现实、文化与政治、精神的追求与经济的欲望浑然同在，伊斯兰教、基督教、犹太教、“清真朝鲜”，多种文化你中有我、我中有你，组成了开封的一道奇妙的风景线。然而开封城里的人们，谁也没有也不会以此为奇。白寿彝和开封的故事告诉我们的，首先就是在中国传统的社会环境下，具有不同文化形态的人们曾经和谐地共同生活在同一个地域里。

然而，就在顺河区里，也有让人感到当代政治冷酷无情、背叛中国宽容文化传统的印记。就在距离白寿彝1930年代生活过的维中前街不过数百米的二马路上有一套小洋楼，门前横向坐落着一张石碑，上面写著“国家主席刘少奇逝世之处”的字样。当时身为中国国家主席的刘少奇，文化大革命中遭到残酷的，于1967年在这里孤独地离世。当然，本篇的主人公白寿彝先生，即使当年曾经生长于在这里，当时也不可能知道发生在这里的这种事情。

显然，具有不同文化背景和文化传统的人们之所以能够共同生活于同一个地域社会中，其前提条件就是这些人们不要将文化的背景与现实的现实联系在一起。笔者在开封城里发现，比起“回族”这个称呼来，无论他的文化背景为何，大家都更愿意称呼或者被称呼为“回民”，而“穆斯林”一词，只是在特意提到或被提到其所信仰宗教时才会被使用。很明显，开封城的人们，不仅在他们的日常生活中意识不到通过“民族”的标准与他人进行切割的必要，甚至把他们的伊斯兰信仰或建立在伊斯兰信仰基础上的回民文化的实际意义也限制在私的领域中。事实上，与1949年以后的历史进程不同，在中国这样一个多民族国家的历史长河中，历来都不是所有的人会对“民族”的概念具有清醒的认识和强烈的认同。正是因为这种不去刻意地发现和认同“民族”、刻意地发现和认同所谓构成民族文化特征的宗教意识，才能够使得各个具有不同文化背景和文化传统的群体和个人之间能够长期和平共处。近代的开封再次证明了这一点，而白寿彝先生，也正是在这样一个并不从“民族”和“宗教”的角度上区别他者、因而具有不同文化背景和文化传统的人们能够和谐共存的文化氛围和社会环境中，才能够保持他的二重忠诚：对于回民社会和对于中国社会的二重忠诚。正如美国学者P. A. 科恩在其《知识帝国主义——东洋思想和中国问题》一书中所指出的那样：“决定一位历史学家采用一定的方法、以及他们提出这样或那样的问题意识，其理由除了他自身所处的社会、文化环境之外，别无它物”²。

结 语

白寿彝先生当年的疑问，那就是中国的“回民”是不是就是“伊斯兰教徒”的问题，其实至今都没有得到一个明晰的回答，并且仍然拷问着今天的中国回民社会。1940年代以后，这个问题事实上变得越来越复杂。其原因不言自明：当“回”被形容为一个“民族共同体”时，能够被发现用来与“汉族”进行切割的“回族”的“民族特征”，就只有对伊斯兰教的宗教信仰而已。正如“回”——“伊斯兰”被当做了民族共同体的名称一样，“回民”与“伊斯兰教信仰”就这样被紧紧地捆绑在了一起。然而，如果所有的中国“回民”都信仰伊斯兰教，那么坚持无神论的中国共产党中为什么会有如此之多的“回族共产党员”？毫无疑问，由于受到伊斯兰教的影响，中国回民形成了自己独特的文化和生活习俗，然而文化和生活习俗并不一定代表宗教的信仰，就

用英语这一工具看世界。

¹ 关于其原因，请参照拙著《多民族国家 中国》（日本岩波书店，2005年）中关于中华文化的缔造者其实是由周边进入中原的异民族统治者的论述部分。

² P. A. 科恩著，佐藤慎一译，《知的帝国主义——オリエンタリズムと中国像》，平凡社，1998年，21页

像今天许多人过生日时都要吃蛋糕，然而这些吃蛋糕的人并不一定都是基督徒一样。

白寿彝先生在各个年代中留下了大量的文章，至少我们可以相信，1949年前的文字应该是他当时思想的忠实表现。1937年3月7日，白寿彝在代顾颉刚先生执笔写就的《大公报》星期论文《回教的文化运动》中指出，“但这种运动虽极可钦佩，而在运动的过程中也免不了有些缺陷。据我看，最大的缺陷有两个：一个是各方努力的不集中，一个是各种活动的缺乏现代化。……第二个缺陷，表现得最清楚的是回教徒发表的文字和言论里往往把学术研究和宗教情绪牵混在一起，而不能把这两项各安放在适宜的地位。其次，在几个高级学校的课程编制和将来计划中，似乎还不能把讲授的课业融化在世界知识的领域里。因为这样，所以教内外人的隔阂常无法避免”¹。笔者认为，白寿彝先生的这段分析尤其值得我们今天再次深思，因为在“回”被变为“民族”之后，“发现和发扬优良民族文化传统”的实践，反而变成了这种“把学术研究和宗教情绪牵混在一起”的正当性场域。

白寿彝先生在1930年代中国回民社会中出现“护教”运动的时期改变研究方向的原因，显然并不仅仅出自于他在开封回民社会中所感受到的在传统文化和生活习俗遭到污蔑时的愤怒。从对“回教”与“回民”二者进行了剥离，到主张从中国历史的脉络中理解中国伊斯兰教的历史，再到主张回教徒与非回教徒没有真正的种族区别，再到批评“回教徒发表的文字和言论里往往把学术研究和宗教情绪牵混在一起”，可以清醒地看出，他的危机意识既来自于对当时回民在中国近代民族国家建设的过程中被边缘化的事实，更来自于中国回民社会中的不自觉的“自外”意识。白寿彝先生之所以没有局限于一个“回族”史学者，而最终成为了中国历史学的大家，不能不承认正是因为当初的他具有宽阔的学术视野与跨越“民族”的人文情怀。

【论 文】

现代性语境下族群认同的消弭与建构

——对迪庆藏族自治州两个村落的比较研究²

刘 琪³

内容提要：在现代性的语境下，族群之间的关系变得更加微妙复杂，族群认同也在实践过程中被不断重塑。国家与市场可以被视为现代性最主要的力量，它们介入地方社会，地方社会则在精英的带领下与其形成“共谋”，进而改变地方面貌。通过对云南迪庆藏族自治州的两个个案进行比较研究，可以揭示族群认同的消弭与建构过程，以及影响族群认同走向的要素。这两个个案都是地方社会与国家、与市场互动的产物，是当地人在竞争性情境下的自主选择。在现代性语境下进行族群研究，需要关注地方社会与更大的体系之间的互动关系，也需要关注个体能动性的发挥。

关键词：现代性 族群认同 国家 市场 社会过程

现代性，是席卷20世纪的全球现象之一，它渗透到每个角落，极大的改变了地方面貌。从

¹ 白寿彝，《回教的文化运动》（1937年3月7日《大公报》星期论文，代顾颉刚先生执笔），《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992年8月，79页。

² 本文刊载于《学术月刊》2016年第3期，略有改动。

³ 作者为华东师范大学人类学研究所 副研究员。



总体上来看，现代性至少从两个方面对传统地方社会造成了巨大影响：第一，它打破了地方社会封闭隔离的疆界，将地方卷入到全球体系之中，使地方化化的实践与全球化的社会关系联系在一起，地方不得不应对来自外界的冲击；第二，它将个体从传统社会联结中解放出来，获得了更大的自主性，个体身份与认同¹不再是先赋的、固定的，而是可以进行自主选择，并由此导致地方社会关系的变化与重塑。²

族群关系，也是地方社会关系的组成部分。相对于单一族群的聚居地而言，多族群聚居地的族群关系通常会呈现出更加复杂的样态。在我国广大的领土上，西部的“走廊地带”是多族群聚居的主要地域之一。在历史上，由于贸易、军事等原因，多个族群在同一片区域长期共生共处，在日常实践中，形成了族群之间相处的默认规则。在这个时候，族群边界往往并没有那么清晰，族群与族群之间的文化差异被包容于共同的社会生活之中。³然而，随着现代社会发生的一系列变化，这种族群共处的地方形态也开始改变

概而言之，变化的根源在于传统地方社会自给自足的状态被打破，进而介入到了更大的社会结构之中，国家与市场，便是这个结构中最重要两个维度。20世纪50年代，我国进行了大规模的民族识别，这是一项国家化的工程，将辖域内的人群重新按照一套官方的“民族”体系进行了划分，这套官方的分类体系，未必与地方传统上的族群分类体系完全吻合，这使得人们需要按照新的分类体系重新定义自己的身份。此后，围绕着新的民族分类，国家又推行了一系列的民族政策（主要是针对少数民族与少数民族地区的优惠政策），这些政策将民族身份与资源分配挂钩，促使民族地区的人们愿意重新发明自己的地方传统，与国家话语进行“对接”，以获得更多的资源与便利。⁴

20世纪80年代，市场经济兴起，传统文化的价值被放到市场中进行重新评估。对于民族地区的人们而言，市场经济的影响主要体现在两个方面：一方面，让一些年轻人走出了“深山老林”，在外出打工的过程中重新认识这个世界；另一方面，使地方传统被商品化，成为了供远道而来的游客参观游览的景点。进入21世纪之后，旅游业更加繁荣发展，那些来自城市里的游客们，总是希望在“民族地区”看到些与众不同的东西。这种猎奇的心态，使得各地人民纷纷开发出自己的“特色”，这些“特色”并不必然与他们的日常生活相符，而是为了迎合游客、赚取利润而塑造的地方形象。⁵

在国家与市场力量的双重冲击下，近年来，民族地区的地方形态正在不断发生变化，这些变化，也导致地方的族群关系不断进行重组，或从分化走向融合，或从融合走向分化。笔者在这里所要呈现的，即是这样两个案例。这两个村落都位于同样的区域，即云南迪庆藏族自治州。这是一个典型的多民族聚居区域，截止2011年，生活着包括藏族、纳西族、傈僳族、汉族、白族、彝族、普米族、苗族、回族、独龙族、怒族等十余个民族。两个村落的地域条件有诸多类似，但近年来却走向了不同的方向——在第一个村落中，族群认同被共同的“地方文化”消弭，人们的认同更多指向的是地方而非族群；在第二个村落中，族群认同在近年来复兴，但又带有地方性的特征。在下文中，笔者将细致呈现这两个村落近年来发生的故事，并就其出现不同走向的原因进

¹ 在中文的学术讨论中，对于“身份”与“认同”常常没有进行严格区分，而在笔者看来，这两个概念有着需要澄清的差异。身份，指的是根据一定的社会制度、组织规则所建构起来的社会位置；认同，则是个体主动进行的意义建构。只有当个体将自身的社会角色作为自身的意义来源主动内在化并加以接受的时候，身份与认同才是一致的，否则，身份与认同之间将会出现裂痕，甚至造成“有身份而无认同”的情况。参见罗如春，“身份认同问题三论”，载于《中国中外文艺理论学会年刊（2008年卷）——理论创新时代：中国当代文论与审美文化的转型》。

² 参见安东尼·吉登斯，《现代性的后果》，田禾译、黄平校，北京：译林出版社，2011。

³ 关于多个族群在同一片区域和平共处的案例，可参见刘琪，“构建多民族共同体的‘迪庆经验’：历史、现实与启示”，载于《华东师范大学学报》2014年第5期。

⁴ 参见（英）霍布斯鲍姆著，顾杭、庞冠群译：《传统的发明》，北京：译林出版社，2004。

⁵ 参见范可，“在野的全球化：旅行、迁徙、旅游”，载于《中南民族大学学报》2013年第1期。

