

从蒙古学研究角度看伊斯兰

Mongolian Perspectives on Islam

Yang Haiying

楊 海 英

目 录

- 1 朦胧的回民观 — 个人经历中的政治性侧面
- 2 转祸为福与因福得祸 — 蒙·回政治地位变迁
- 3 民族的多样性与个人内部的多面性
 - 3.1 今日蒙古民族内部的多样性
 - 3.2 个人内部的多面性
- 4 展望今后

十三世纪时期，崛起于蒙古高原的游牧民族建立了横跨亚欧大陆的蒙古帝国。蒙古帝国分解之后留下了无数遗产，其中之一是伊斯兰的世界化。随着伊斯兰的世界化，东方亚洲亦产生了众多伊斯兰集团，其代表乃为当今中国各穆斯林民族。基于这样一种观点，要研究东方穆斯林社会的历史形成过程的话，则有必要从蒙古学研究角度进行新的探讨。以下我将结合个人经历思索这个问题。

1 朦胧的回民观 — 个人经历中的政治性侧面

我是出生于中国内蒙古自治区鄂尔多斯地区的蒙古人。蒙古人有一个热爱历史的古老传统，他们每一个人都有一种讲谈英雄叙事诗的才能，男女老少都热衷于历史性话题。当现代蒙古人叙述他们自己的历史的时候，十九世纪六十年代回民起事一案始终是他们不能忘怀的重要经历之一。可以说鄂尔多斯地区几乎所有的蒙古人的祖辈都经历了同治年间的回民起事，因此，从我记事之时起就常听到祖母和父母以及近邻们谈起回民来时的历史。

蒙古人称同治年间时闯入鄂尔多斯的回民为“毛·忽拉海” (*mayu qulayai*)，意为“恶盗”。他们在回忆和讲述“毛·忽拉海”的历史时主要联系到以下三点：

第一、从蒙古人的迁移史回忆。回民于同治六(1867)年北越长城进入鄂尔多斯南部、西部,游牧于长城北侧的蒙古人便大举向北、向东逃避。逃避过程中谁被杀害(杨 1996:671)、丢失了什么财产(Yang 2000:1-17)等都是人们回忆的对象。我们一家亦不例外。

第二、深刻的宗教冲突。回民进入鄂尔多斯后几乎破坏了所有的藏传佛教寺庙,文化大革命以前存在的寺庙多属回民退出鄂尔多斯以后十九世纪末重建。萨·那日松先生所著《鄂尔多斯寺院》对此有详细记载(Narasun等 2000)。位于草原深处的我家旁边即曾有过两座小佛塔,也都没能躲过回民的拳头。回民们还破坏了祭奠成吉思汗的神圣的八白宫(Sayinjiryal and Šaraldai 1983:21)。

第三、十九世纪六十年代的蒙回关系影响到了近现代两个民族间的关系。据当事者们讲,二十世纪四十年代时有一部分鄂尔多斯蒙古人参加了陕甘宁根据地的红军,并参加了与马鸿逵的战斗。当宁夏马家军抓住红军俘虏之后发现其中不会讲汉语者即蒙古人之后便当即割断喉咙加与杀害,而汉人却多得到了释免。至少,蒙古人认为这是同治年间结下的怨恨在起作用(杨 2002:493-494)。

以上三点是我从小听了不知多少次的历史回忆。记忆不光以口头形式表达,还存在于其周围的历史性场所,“现场”即曾遭破坏的寺院和战场的存在更加强了人们的历史观。

我是一个文学迷,自己也曾尝试着写过几行诗和几句文章。我一向崇拜的作家是张承志,直到我大学毕业,他的《北方的河》、《黑骏马》等作品都是我爱读的作品。我虽然与他非属同一年龄阶层,社会经历亦多有不同,但相互之间能够衔接的社会历史时代很近,因而多有共感之处。但我一直不知道他是回族。

《北方的河》中的“河”是我生活环境中的一部分,他笔下的“长城”和“大漠流沙”是我成长的摇篮,因此,读这篇小说时,我曾将自己融于作品中的“我”即作者张承志。

但是,正如马丽蓉女士最近所讲,《北方的河》是张承志“寻父”、“崇父”的作品,是他们这一代注定要成为偶像崇拜者的自我描写。马丽蓉女士如此讲(马丽蓉 2001:19):

“河”是《北方的河》里的主体形象。亦即作家借“北方之河”而寄寓了失父丧爱之子对“心目中父亲”的热爱、崇拜与追寻。尤其是黄河,在这位儿子心目中,简直就是自己的父亲。这位黄河父亲则对这位“河之子”也同样给予了充分的启迪、理解、宽慰、鼓励和感召。

经过一番痛苦而艰难的旅程，张承志终于找到了他的“父亲”，即伊斯兰。“当他以儿子的目光再次投注每处拱北时，切生生地感到了父亲的存在：一座座拱北，虽墓主姓氏不一，但每处都埋藏着父亲的一种心绪、一段心史、一个血泪的故事与一股不屈的精神”（马丽蓉 2001:23）。

我当然不可能理解张承志的痛苦，我有自己根深血浓的“蒙古族”父亲，而他则没有，借马丽蓉女士的话讲：“回族就是先天丧父的民族”（马丽蓉 2001:17）。当他决定要去“寻父”时，我只能眼巴巴地看着我心中的“蒙古大哥”骑着他的“黑骏马”离开了辽阔的“金草地”，走进了古老的黄土高原。我很难理解黄土高原比绿色草原有何等魅力，戴白帽种地经商的回民怎么会比纵马驰骋的蒙古人更吸引他呢？

2 转祸为福与因福得祸 — 蒙·回政治地位变迁

同治年间回民起事一案波及整个清朝西北地区，甚至中亚部分区域。此前，清政府精英部队之一，由蒙古人僧格林沁亲王统率的蒙古铁骑已被太平天国和捻军托得筋疲力尽，镇压回民起事者的队伍中虽说亦有部分蒙古军，但他们也只不过是鄂尔多斯等内蒙古西部地区蒙古人组织的地方军。欲使西北稳定必须得借助新兴的汉人军事武装力量。于是，以“中兴之臣”左宗棠为首的洋务派军人便大挥其才，寻机发展。左宗棠采取“以回治回”的政策平定了不稳定的局势，他扶植的马占鳌等很快办妥了“善后”，并从而得到了相应的政治地位。

回民起事源于汉回冲突，虽说满清政府地方官吏无能腐败，但矛盾的根本原因不在于满洲人身上。马占鳌等回民首领也明白这一点。因此，他们在1894年甲午战争爆发时，西北诸马第二代首领马安良、马麒等曾出鼎立以救国难。义和拳运动爆发及八国联军侵入北京时，以西北诸马为主的甘军曾保护慈禧太后和光绪皇帝避难至西安（杨效平 2002:21—27），此时的回民军人实际上得到了和满洲人最忠实可靠的同盟者蒙古人同等的信赖和政治回报。

正因为满洲人聪明地培养了回民对自己的好感，所以，当孙逸仙开始其反清民族革命的时候，并没有得到西北诸马的积极支持。热衷于推翻清朝的汉人革命家们在对待少数民族问题上多带有大汉族主义色彩，他们提出的口号是“驱除鞑虏、恢复中华”。而这“中华”里究竟包含不包含讲汉语的穆斯林则一直是孙逸仙和其继承者们最暧昧的态度之一。

但是，中华民国的经营者们也很聪明，他们马上开始认识到要想维持广大的疆域必须学满州人的本领。于是，他们接二连三地承认了诸马第二代人在西北地

区的种种特权。有学者称他们为王朝崩溃新政权诞生这样一种“权利真空中崛起的精英集团”（许宪隆 2001:26）。如果说十九世纪后半叶中的回民起事对广大穆斯林来讲是一场大祸的话，那么，以诸马为代表而随后形成的“精英集团”及其周围社会无疑是因祸得福者。从此，在认识凡中国西北乃至内陆亚洲任何问题的時候，都不能不考虑新兴的穆斯林集团之动向。其中最具代表性的是西藏和蒙古问题。

当满洲人在西方列强面前表现出无能的时候，他失去了同盟者蒙古人的信赖。清朝政府为了支付巨款给西方列强，打开了中原通往蒙古草原的长城塞口。他们错误地认为“开放蒙地、移民实边”可以充实早已空虚的国库。随着大片蒙古草原被汉家农民开垦而牧人们失去游牧领地的時候，蒙古人开始另劈希望之径，走上了独立自主的道路，成立了以藏传佛教活佛哲布尊丹巴为领袖的政教合一的蒙古国。

“满洲”一词源于“文殊”（杉山 1992:310;1997:378—379），清朝皇帝自认为是文殊菩萨的化身（中见 2002:10）。清朝统治者学过去蒙古帝国统治手法以藏传佛教为国教，自命为护法王。但清帝宣布退位后，西藏马上开始着手建立自己独特的政教合一的政体。正如蒙古人的独立得到了俄罗斯的支持一样，西藏高层人物也获得了英国人的暗中首肯。

那么，当被汉人革命家视为“鞑虏”的蒙古人和藏人开始他们民族自决斗争的时候，过去曾经同坐清朝官、同吃满洲人俸禄的“西北精英”诸马又是怎么行动的呢？

鄂尔多斯蒙古人曾积极响应蒙古高原哲布尊丹巴政权的号召；内蒙古人民革命党领袖旺丹尼玛即为鄂尔多斯郡王旗活佛。当旺丹尼玛积极开展民族自决斗争时他受到了来自中华民国方面的压力，而直接逮捕旺丹尼玛并将其押送北京的是宁夏马福祥（张承志 1993:112）。马福祥从此长期控制鄂尔多斯和阿拉善，抑制内蒙古西部地区的民族自治运动。

民国八（1919）年，西藏问题再度显现时，西宁马麒通电反对并遣使入藏交涉，分化西藏上层（杨效民 2002:70—72）。

从以上所举历史事例来看，当清朝崩溃时，西北穆斯林社会并没有走向民族自决建立国民国家之路。相反，此时的西北回民的领导者已经完全变成了维护中华民国统治的忠臣，而藏人和蒙古人却成了“不安分子”。当代回族知识分子在谈到诸马军阀集团性质的时候，马福祥和马麒的行动都得到了积极的评价（杨效平 2002:53;张承志 1993:112—113）。到今天，共产党人也承认他们的行为是“民族团结”（Bulag: 29—62）。

从十九世纪六十年代到二十世纪中叶，回民走的是从被镇压者转为镇压者的路，蒙古人（至少是内蒙古蒙古人）经历的是从统治者的同盟者沦为不成功的民族自决者的历史。

3 民族的多样性与个人内部的多面性

不管其曾经是镇压者也好，被镇压者也好，蒙古人与回民都成了中华人民共和国的少数民族，双方都得到了片土地称之为自治区。为了消除民族间的多样性费孝通先生提出了“中华民族多元一体格局”概念（费 1997），这一概念的政治色彩浓于学术性质，以至于人们分不清他到底是学者还是政治家。

3.1 今日蒙古民族内部的多样性

在历史上，北亚与中亚各游牧集团间的“民族认同意识”（当然，“民族”一词乃为现代概念）也许没有现代那么强烈。当匈奴强大的时候，所有的游牧人都自称匈奴；而后来当突厥兴起时，人们又都汇聚在突厥的大旗之下；分而合、合而分。波斯史学家拉施特在描述十三世纪蒙古人时说（拉施特 1986:148;166）：

现今称为蒙古的那些突厥部落，但在古代，这些部落各有（其）特殊名称。……（中略）正如现今，由于成吉思汗及其宗族的兴隆，由于他们是蒙古人，于是各有某种名字和专称的（各种）突厥部落，如扎刺亦尔、塔塔尔、斡亦刺惕、汪古惕、客列亦惕、乃蛮、唐兀惕等，为了自我吹嘘起见，都自称蒙古人，尽管在古代他们并不承认这个名字。

也就是说，如同所有任何现代民族一样，现今称为“蒙古”的民族也是在历史过程中融溶众多成分而行成。蒙古国西部有一部分“胡同人”（Qotung），“胡同”，是蒙古人对居住于绿洲地区穆斯林的古老称呼。这部分“胡同人”的祖先为讲突厥系语的集团，后从卫拉特蒙古噶尔丹·博硕克图汗，至十八世纪时游牧于蒙古高原西北部。到今天，他们已经忘掉了母语，只维持着伊斯兰信仰（Badamhatan 1995:16-19;杨 2004a;Yang 2004:7），不行割礼，而且同蒙古人一样祭祀敖包圣地（照片1, 2, 3）。



照片1 蒙古国西部地区胡同人长老



照片2 蒙古国西部地区胡同人



照片3 蒙古国西部地区胡同人之墓地

内蒙古自治区西北阿拉善地区也居住有一部分“胡同人”。过去曾称之为“蒙古回回”或“回回蒙古”，范长江先生于一九三五年至三六年间赴西北考察时就曾注意到他们的存在(范 1983:240)。据我调查，他们当中有源自安集延的“安”姓，吉尔吉斯的“段”姓等。他们自己也承认其祖先是今新疆及中亚人。包括1951年从新疆来的维吾尔人在内，他们现在都称蒙古族。他们当中的河州东乡人伊玛目也在1976年以前是“蒙古族”，改革开放以后又成了东乡族；但他们又同时认为东乡也是蒙古人(杨 2004a:109—122; Yang 2004:5—22)，不光如此，青海省黄南藏族自治州河南蒙古族自治县内还有文化上、语言上已经相当“藏化”了的蒙古人(シンジルト 2003)。以上各集团，他们自称为蒙古族，政府统计上亦将其做为蒙古族对待，反映了蒙古民族内部的多样性。

我们还不能忘记现在称为保安族、东乡族、裕固族(讲东部裕固语者)和土族，他们都以阿尔泰语族蒙古语系语言为母语，其中保安族与东乡族是穆斯林。保安人与东乡人等究竟是成吉思汗成为世界征服者之后东迁的中亚人与蒙古人等混血而形成呢？还是部分蒙古人改信伊斯兰以后凝聚而成呢？这一问题尚待继续研究。他们正式成为“民族”是中华人民共和国成立之后的事，但形成这样一个民族的历史过程则完全与蒙古帝国的出现有直接关系。这一点，回族的主要部分也不

例外。

3.2 个人内部的多面性

当我的“蒙古大哥”张承志骑着他的“黑骏马”，离开“金牧场”，渡过“北方的河”消失在“回民的黄土高原”后，留给我个人的虽然是寂寞，但更多的却是一种“叛逆的快感”（杨 2004b:169）。当内蒙古一些轻薄的文艺批评家对他评头论足的时候，我曾螳臂当车，提出蒙古人应该自省（杨 2004b:167-169）。

离开草原走入贫瘠荒凉的黄土高原时，他犹如“放走了一匹久骑的爱马，看着它赤裸着汗淋漓的毛皮跑回草地，手里空拿着一副皮笼头”（张承志 1997:185）。他遍访穆斯林们生活的大地，理解他们的心灵，准备为他们呼唤，他跨越了许多门宦与教派间的墙垣，同伊斯兰的领袖们攀谈。在一个大雪纷飞之日，他来到了东乡北（白）庄，与同乡人北（白）庄门宦教主马进成老人家做了深谈。他写到（张承志 1997:189-190）：

这就是神秘注意的方式，我心里默默地想，答案要靠你身心感悟。那满天的大雪一直在倾诉，我既然是我，就应该听得懂东乡大雪的语言。……（中略）我不知该回答些什么。我抱歉地望望四绕的悲怆山色。一瞬间莫名其妙地、我忽然忆起了内蒙古的马儿、还有鞍具。我进来了，我迟钝地想着，伊斯兰的黄土高原认出了我。

张承志经过痛苦理解过程之后，按马丽蓉女士的说法，他终于找到了他的“父亲”。于是，他写出了“父亲”的《心灵史》以便尽做“儿子”的一片心情。但是，他似乎始终没有完全忘记草原，因为草原上有一位温暖过他的额吉（母亲）。在得知额吉去世后他写了〈二十八年的额吉〉一文。

张承志说，六十年代到内蒙古插队下乡的知识青年们虽然不是“闯入者”，但也是时代的“掷入者”。一群刚成年不久的青年们被抛入异域时，是蒙古人以草原一般宽广的胸怀接纳了他们，张承志从此开始了与其额吉长达二十八年的交流。他写道（张承志 2001:256-259）：

我不是蒙古人，这是一个血统的缘起。我是一个被蒙古游牧文明改造了的人，这是一个力量的缘起。……（中略）额吉一生的遭遇，已经被我在心里完成了一个勾勒。旧时代的那一部分，我至今在体味和探究。新社会的半部，我曾与她若即若离地分担承受。她如一颗草，是个自然的女人，前半生饱尝

的都是家庭不幸，生存和养育的艰难；后半生承受的多是政治的胁迫，不过没有太悲惨，厄运和幸运夹杂。……(中略)额吉，如今我形单影只，独自立马站在这里……(中略)我已经沉吟着，狠狠地凝视着那座瘦窄的大山好几年了，我确实忘记了极北草原地的隆冬，忘记了燃料、白毛风、畜群和枯草；也忘记了我的蒙古母亲。

当然，忘记并不意味着背叛。因为蒙古母亲对一切都宽宏大量。“寻父”也一定是额吉的主意，聪明的儿子天天读着额吉的皱纹中的人生哲理之后能不去“寻父”吗？额吉也明白，找到“父亲”之后，“儿子”不见得会重新回到自己的身边。

4 展望今后

一九九九年冬，我参观银川市郊西夏王陵时，讲解员小姐说：蒙古人破坏了回族的故乡和回族的文化等。我告诉她：当蒙古人围攻西夏王国都城兴庆府时，回族的先人们正为蒙古人安装“回回炮”。蒙古人征服中原以后，穆斯林们举足轻重，他们甚至让大汗忽必烈的儿子阿难达皈依伊斯兰，等等。从此，我逐渐认识到有必要从蒙古学研究角度探讨伊斯兰问题。我经过实地调查写出了《十九世纪蒙古史中的〈回民反乱〉》一文(杨 2002)。在调查中我发现，同治年间进入鄂尔多斯地区的回民首领中有与蒙古女子结合者，蒙古人还高度赞扬回民的战斗精神，称他们当中不屈不降者为“巴特尔”即英雄(杨 2002:489)。如今，内蒙古的蒙古人在叹息自己因定居而无过去那种纵横天下之勇的同时，还在高度评价同治年间回民们的战斗精神。

虽说东方穆斯林社会的形成与蒙古帝国史直接有关，但穆斯林各民族似乎对当今蒙古族没有多大文化兴趣。换言之，作为蒙古帝国遗产之一而形成的各穆斯林民族正在开始抹掉其身上的“蒙古史色彩”，开始远离蒙古帝国的直接后裔即蒙古人。

河州的东乡人中的知识分子们不再讲本民族是“蒙古人改信伊斯兰后形成”的集团，而更愿意强调来自中亚的历史成分。他们甚至提出应改东乡族为“撒尔塔”族(马志勇 2004)。保安族中也有类似的趋向。这些问题是否与中亚及阿拉伯地区的思想动态有关，还是同中国内部的民族间关系有牵连呢？

东亚地区的穆斯林并不是孤岛上的生存者，他们与中亚和阿拉伯地区的伊斯兰有着密切联系，即便是在政治条件非常困难的二十世纪五十年代至七十年代，这种独特的“伊斯兰热线”始终没有停止过搏动。今后，我们有必要从宏观和微观

的角度继续探究伊斯兰问题。

参考文献

日本語文献

シンジルト

2003 『民族の語りの文法—中国・青海省モンゴル族の日常・紛争・教育』東京:風響社。

杉山正明

1992 『大モンゴルの世界』東京:角川書店。

1997 『遊牧民から見た歴史』東京:日本経済新聞社。

杉山正明 北川誠一

1997 『大モンゴルの時代』東京:中央公論社。

張承志

1993 『回教から見た中国』東京:中央公論社。

中見立夫

2002 「〈地域〉〈民族〉という万華鏡、〈周縁〉〈辺境〉と呼ばれる仮想空間」中見立夫編『境界を越えて—東アジアの周縁から』,pp3-33,東京:山川出版社。

范長江

1983 『中国の西北角』(松坂茂夫訳),東京:筑摩書房。

費孝通

1997 「エスニシティの探求」『国立民族学博物館研究報告』22(2):461-479。

楊海英

1996 「オールドス・モンゴル族オーノス部の家系譜」『関西外国語大学研究論集』63:667-679。

2002 「十九世紀モンゴル史における〈回民反乱〉—歴史の書き方と〈生き方の歴史〉のあいだ」『国立民族学博物館研究報告』26(3):473-507。

2004a 「イスラムとモンゴルの間—中国内モンゴル自治区のホトン人」『中国21』19:109-122。

2004b 「黄土高原のイスラーム(1)—二〇〇三年～二〇〇四年保安族・東郷族調査報告」『静岡大学人文論集』55:33-180。

中国語文献

拉施特

1986 『史集』(第一卷第一分册)北京:商务印书馆。

马丽蓉

2001 『踩在几片文化上一张承志新论』银川:宁夏人民出版社。

马志勇

2004 『东乡族源』兰州:兰州大学出版社。

默利尔·亨斯博格

1994 『马步芳在青海』西宁:青海人民出版社。

许宪隆

2001 『诸马军阀集团与西北穆斯林社会』银川:宁夏人民出版社。

杨效平

2002 『马步芳家族的兴衰』西宁:青海人民出版社。

张承志

1993 『黑骏马』武汉:长江文艺出版社。

1997 「北庄的雪景」『中华散文珍藏本 张承志卷』,pp185-191,北京:人民文学出版社。

2001 「青春回忆:额吉」『鞍与笔的影子』,pp227-228,上海:学林出版社。

2001 「二十八年的额吉」『夏台之恋』,pp255-268,西宁:青海人民出版社。

欧文とモンゴル語文献

Badamhatan

1995 *Öbsin Hoton Yastan*. Erdnet Hot.

Bulag, U.

2002 *The Mongols at China's Edge. History and the Politics of National Unity*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, INC.

Narasun, S and Temürbaγatur

2000 *Ordus-un Süm-e Keyid*. Öbür Mongγol-un Soyul-un Keblel-tün Qoriy-a.

Sayinjirγal and Šaraldai

1983 *Altan Ordun-u Tayilγ-a*. Öbür Mongγol-un Arad-un Keblel-tün Qoriy-a.

Yang Haiying

2000 *Manuscripts from Private Collections in Ordus, Mongolia* (1). Germany: International Society for the Study of the Culture and Economy of the Ordos

Mongols (OMS e. V.).

2004 Between Islam and Mongols: The Qotung People in Inner Mongolia. *Inner Asia*
6:5-22.