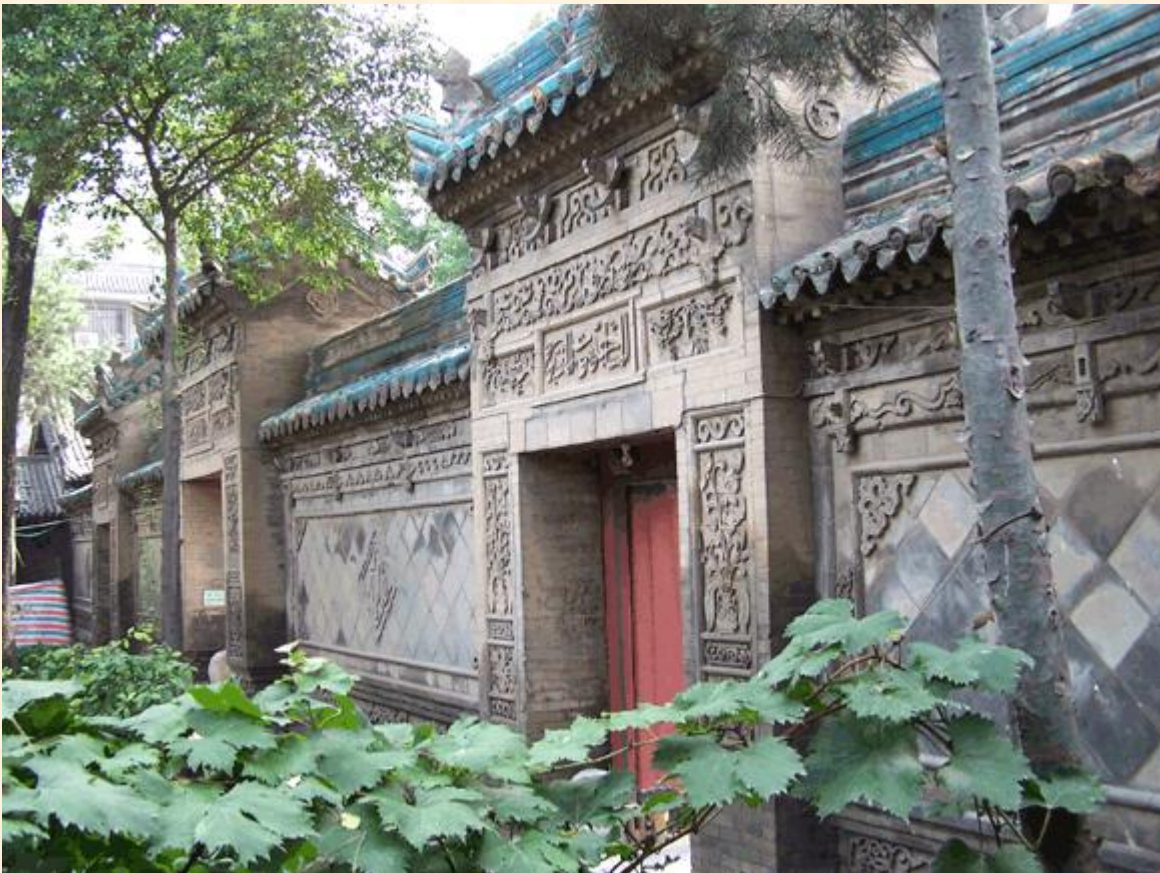


لا اله الا الله محمد رسول الله على ولي الله

伊斯兰教在唐代活动述略——兼议伊斯兰教在中国早期文化传播的性质



西安大清真寺 创建于唐天宝年间

来源:《第十三届全国回族学研讨会论文汇编》

摘要:伊斯兰教入华并非单纯的历史现象，而是一种文化传播现象。这一观点已逐步得到学术界的认可。已有学者就伊斯兰教在中国文化传播的不同方面作出有益的探讨。但对于伊斯兰教的文化传播在整个伊斯兰文化在唐代所进

行的文化传播活动中所占有的地位及由此决定的性质的问题，学术界目前尚无明确的说法。而这一问题对于正确认识和评价伊斯兰教在中国的历史演变及其在中华文化体系中所应具有的地位等问题却具有重要意义。本文拟在从外交、商业、军事等方面追述伊斯兰教在唐朝活动轨迹的同时，在继承前人成果的基础上，运用文化人类学的有关理论和方法，对这一问题进行尝试性的说明和分析，以祈方家指正。

Tag: [伊斯兰教](#) [唐代文化](#) [穆斯林](#) [宗教信仰](#)

在文化人类学的有关理论中，文化传播是指“一个群体向另一个社会借取文化要素并把它们溶合进自己的文化之中的过程”。其传播模式可以是直接接触，也可以是媒介接触或刺激传播。然而，伊斯兰教本身所具有的特殊性决定了它在中国的文化传播不可能完全套用西方的文化传播理论来分析。因此，有学者将文化传播划分为文本借人和载体移植两个类型。前者被界定为“一种文化通过某种媒介（如传教士或战争征服等）播入异质文化的社群中并为之接受。”后者则被界定为“一种文化随其载体的迁移而搬迁到与之相异的文化社群中，一般经过文化位移和文化植根两个阶段，在异质文化语境中，以自我社区为界形成自卫性的文化边际而维持原我文化生态系统并以为之生长点，获得相对独立的自我发展。”这种划分方法固然揭示出了伊斯兰教传入中国“载体移植型文化传播”的特质，但仍未能说明伊斯兰教在中国文化传播活动的特殊性及其在整个伊斯兰文化在中国传播过程中所具有的地位和性质。笔者认为对这一问题的认识应从对以下问题的分析入手。首先，伊斯兰教是一种人世性很强的宗教。它的最大特点在于：它将神圣的宗教信仰与世俗的社会生活融为一体，形成了一种“信仰与实践一体化的生活方式”这

一特点决定了伊斯兰教的传播方式是“伴随着穆斯林的迁徙而传播”。形成了哪里有穆斯林的现实生活，哪里就有伊斯兰教宗教实践的文化传播模式。穆斯林在伊斯兰教的文化传播过程中既是宗教信仰的载体和宗教文化传播的媒介同时也是世俗社会生活的参与者。因此，伊斯兰教的文化传播模式既具有直接接触的特征也具有媒介接触的色彩。其次，伊斯兰教作为一种完整的社会文化系统，不仅包括意识形态层面的文化因素，还包括物质和制度层面的诸文化因素。因而，它所进行的文化传播不单纯只是作为其意识形态核心内容的伊斯兰教的传播，也是其物质和制度层面的诸多文化实体和文化因素的传播。事实上，由于“伊斯兰教主要不是‘传人中国’的，而是由外来穆斯林‘移植人华’的”，这些外来穆斯林的主体是外交使节、商人及军士，其中商人又占有数量上的优势。载体的职业特征决定了伊斯兰教在唐代所进行的文化传播中必然是以世俗性和物质性的文化因素占主导地位。第三，文化传播具有选择性的特征。其选择性体现在：作为受众的社会文化系统可以根据自身的需要和由本身的文化特征决定的相容性来主动的、有选择的接纳和吸收由另一文化系统所传递的诸多文化因素。这说明文化选择的实质在于：文化传播选择性的标准不是由传播者自身的主观愿意决定的，而是由受众的主动选择及其反馈结果所决定。唐文明作为一种已具有高度发达文化水平社会文化系统，对外来文化选择的标准是：能否在原有的文化基调上，丰富和补充自身已具有鲜明个性特征的文化体系。这决定了唐文明在对伊斯兰文化系统所传播的诸多文化因素中必然是：物质文化因素多于制度和意识形态因素：世俗文化因素多于宗教文化因素。而在对制度和意识形态诸因素的选择性接受过程中，又只能是了解多于吸收，借鉴多于接受。这种选择性接受长期反馈

的结果则是：文化传播者的选择性传播即在伊斯兰教文化传播过程中具有宗教信仰载体、宗教文化传播媒介以及世俗社会生活参与者多重身份的穆斯林在社会角色选择中的单向度性——即其在伊斯兰教文化传播过程中作为世俗社会生活参与者身份的凸现和宗教文化传播媒介身份的褪色。

综上所述，伊斯兰教的人世性、伊斯兰文化的多层次性以及唐文明在文化传播中的主动选择性决定了伊斯兰教在唐代所进行的文化传播过程中在很大程度上只能是伴生的和无意的。这一特性在伊斯兰教在唐代所进行的外交、商业、军事等方面的活动中都留下了鲜明的印迹。

（一）外交活动

唐高宗永徽二年（公元 651 年），大食正式遣使与唐通好。《旧唐书·大食传》载：“永徽二年，始遣使朝贡。其王姓大食氏，名喷密莫末膩，自云有国已三十四年，历三主矣。”其中“喷密莫末膩”是阿拉伯语 *Amirol mununen* 的音译，意为“信士的长官”。这是对第三任哈里发奥斯曼的尊称。此后，据《旧唐书》和《册府元龟》记载，自永徽二年（公元 651 年）到贞元十四年（公元 798 年）的一百四十年间，大食遣使来华达三十九次之多。“据统计，在同一期间，被唐廷视为‘绝域’的外国中，大食向唐朝派遣使节的次数是最多的。”在这些使节中，既有以国家交往为目的的外交使节，也有抱有政治或军事目的政治使团，还有些“可能是假使节之名行贸易之实的商人”。穆斯林宗教信仰徒兼文化媒介的双重身份虽然同时赋予他们传播宗教文化和世

俗文化的两种可能，但出于职业的限制和受众主动选择的可能，在现实的文化传播过程中，他们往往都以传播伊斯兰世俗文化为主要目的。而伊斯兰教的宗教文化传播在很大程度上只是作为伊斯兰世俗文化传播过程中的一种伴生性的客观结果。

《旧唐书》卷 198 《大食传》有一则关于大食使节向唐高宗君臣解释伊斯兰教教义、教规的记载，一直被人们引为作为伊斯兰教在唐代进行文化传播的证据。然而，对于伊斯兰教的文化传播在这两次带有文化冲突性质的事件中究竟处于什么样的地位及其性质等问题却并未有人深究。笔者以为这一事件的全部经过可以说是对伊斯兰教在唐代文化传播过程中具有伴生性质这一结论的全文注解。兹录如下：“开元初，遣使来朝，进马及宝刀带等方物。其使谒见，唯平立不拜，宪司欲纠之，中书令张悦奏曰：‘大食殊俗，慕义远来，不可置罪。’上特许之。寻又遣使朝献，白云在本国惟拜天神，虽见王亦无致拜之说，阶司屡法责之，其使遂请依汉法致拜。”在这两次世界两大文明帝国的外交活动中，大食使节来华的目的可能是政治的也可能经济的，但可以肯定的是：大食使节千里迢迢、不辞劳苦来华决非是专程来向高宗君臣解释伊斯兰教“惟拜天神”的教义和礼仪的。有关伊斯兰教的文化传播之所以能够出现在唐朝的宫廷之上并堂而皇之的被载人官方史书，主要是因为在外交活动中出现了意外情况：由于大食和唐之间的“殊俗”，双方在外交礼仪上发生了纠纷。在这种情况下，大食使节出于解释自身行为和避免外交冲突扩大的必要才向唐廷做出了“本国惟拜天神，虽见王亦无致拜之说”等有关伊斯兰教“认主独一”教义、教仪的介绍。

另外，阿文资料中的有关记载也可与汉文文献相互佐证。据艾布·宰德·哈桑增补的《中国印度见闻录》记载，有一位叫伊本·瓦哈卜的穆斯林，曾于公元870—871年间即唐僖宗乾符元年十一月至十二月间，从西拉夫来中国游历并谒见了皇帝。皇帝（唐懿宗）向瓦哈卜询问了有关哈里发和伊斯兰教方面的事情，并让他辨认了穆罕默德、诺亚、摩西、耶稣等先知的画像。据瓦哈卜关于自己经历的陈述，他是因为巴士拉发生了动乱而被迫逃往西拉夫的。在那里恰巧碰上了一只来中国的船，出于对中国的向往才搭船来到中国的。可见，这位叫伊本·瓦哈卜的穆斯林来中国的主要目的也并非传教，而是避难和游历。但在这一过程中他却进行了有关伊斯兰教的文化传播，起因是中国皇帝（唐懿宗）主动向他询问有关哈里发和伊斯兰教方面的事情。据此我们可以做出两点推测：首先，对于伊本·瓦哈卜来讲，他来中国的主要目的是避难和游历，如果不是出于中国皇帝的询问，他恐怕不会主动向其介绍有关哈里发和伊斯兰教方面的事情。其次，对于中国君臣来讲，他们之所以能够主动向瓦哈卜询问有关伊斯兰教的情况是因为在这之前他们已经对伊斯兰教有了一定程度的了解。了解的途径可能是官方或民间的交往，了解的动机和目的却是出于对异域文化的好奇和国际交往、国家安全的考虑，而决非是要皈依伊斯兰教。

中、阿双方现存有关伊斯兰教在唐代外交活动的可信记载表明：伊斯兰教在当时的文化传播，尽管不能说是完全的，但却在很大程度上是伴随着其他伊斯兰世俗性的文化传播而展开的，因而具有伴生性质。

（二）商业活动

“唐太宗贞观十五年（公元 64 年），波斯萨珊王朝为阿拉伯人灭，海运事业遂亦为阿拉伯人掌握”。从公元 7 世纪至 15 世纪葡萄牙人兴起之前，世界海上贸易的权力主要掌握在穆斯林商人手中。发达的交通、丰厚的利润以及唐王朝开放的贸易政策吸引了大批穆斯林商人来华。当时在华穆斯林中，商人占绝大多数。其来华次数之频繁，人数之众都是其他来华穆斯林所不及的。所以，唐代伊斯兰教在华活动很大程度上依靠和体现于在华穆斯林商人的活动。

关于当时在华穆斯林商人的数量有以下几则资料可供参考。《新唐书》卷 140《邓景山传》载：“平卢节度副使田神功兵至扬州，大掠居人，发家墓，大食、波斯贾胡死者数千人。”当时，除扬州外长安、广州、泉州、福州等地也有相当数量的穆斯林商人居住，由此可以推测当时在华穆斯林商人必然为数不少。另据阿拉伯旅行家阿布·宰德·哈桑（Abu Zaid Hassan）记载：“（公元 879 年）中国内部情形大变，乱事四起...，乱党首领，名曰庞勋（Banshoa）攻陷劫掠国中无数城邑后，以回教纪元二六四年陷广府（Khanfu），杀回教徒，犹太人，基督教徒，火教徒，数达十二万以至二十万人。”阿拉伯旅行家的记载可能有夸大失实之处，但仍从侧面反映了当时在华穆斯林商人数量之多。而据现代回族学者水子立在其《世界回教史略》一书中考证：在唐朝前期，武则天在位的天授年间（公元 690 至 705 年），仅

广州、扬州、泉州阿拉伯人即多至数以万计。至于长安洛阳等地的阿拉伯，波斯商人亦为数不少。这一看法也得到了部分当代学者的认同。而自公元750年但逻斯战役以后，阿拉伯将中亚划归自己的势力范围，“传统丝绸之路的贸易已经从性质上演变为阿拉伯人和中国人的贸易”。这种形势为阿拉伯、波斯等穆斯林进入中国提供了更有利的条件。由此我们可以推测：唐时在华穆斯林商人的数量虽在不同时期有所变化但大体上总维持在数万人左右。他们散布于唐朝的广州、泉州、明州、扬州乃至唐都长安，形成了一个逐渐扩大的穆斯林蓄客阶层，并对当地的经济、社会生活中产生一定影响，以至于唐朝政府也不能不对他们有所关注（如泰坊、市泊使之设）。

这些穆斯林商人沿陆路的丝绸之路和海上的香料之道将香药、珠宝、犀象等物品输入中国，并将中国的陶瓷、丝绸，茶叶等特产贩回本国。其获利之丰，家资之富，往往为唐人所称慕。《太平广记》中载唐时胡贾在华之事迹，计有44条之多。”虽然“凡此皆颇怪诞，然亦以见波时胡贾之富有非吾人所能想像者。”晚唐时李商隐曾撰《杂纂》其卷上《不相称》条云：“穷波斯，病医人，瘦人相扑，肥大新妇，先生不识字，居家念经，社长乘凉轿，老翁人娼家。”这种反语调侃式的语言实际上反映了当时唐人对波斯人、阿拉伯穆斯林普遍富有社会现象的认同心理。

在如何看待唐代穆斯林商人在伊斯兰教文化传播过程中的作用及意义的问题上，正如白寿彝先生所说：“大食商人在中国似无传教之事，但他们之间来华对于教义的传布，似也不无关系。第一，因为他们是异邦人，并且举止阔绰，他们行动很易受一般人注意，他们的宗教生活也就可能成为人们注意的

一种目标。第二，他们在中国的商业活动，事实上恐怕不能不雇佣中国人来帮忙，这些中国人同他们相处日久，也许有信仰回教的人。可见，穆斯林商人来华的主要目的是为了经商，他们所以与伊斯兰教的宗教文化传播“不无关系”是因为：唐代之穆斯林商人不仅饶有财富并且因此具有一定的社会地位和影响。而穆斯林是伊斯兰教的载体，伊斯兰教也深入到穆斯林生活的各个方面。在华穆斯林商人的日常生活、社会生活、宗教生活无一不直接或间接的体现着伊斯兰教。这些穆斯林商人因其职业特点，频繁往来于唐朝所辖的各个地方，在日常的贸易与生活交往中，其宗教信仰与社会生活一体化的生活方式使唐人耳闻目濡式的接受了有关伊斯兰教的知识。唐人由想见穆斯林商人之富而想见其人，由想见其人而想见其教，正反映了其对伊斯兰教的认识过程。综观穆斯林商人在唐代活动的整个过程可以发现这样一个特点即世俗性、物质性文化传播是主流，而伊斯兰教的宗教文化传播往往是伴随着这些活动的进行而产生和发展的。

（三）军事活动

“由于受时代的局限，共处中世纪封建社会的唐朝与大食，随疆域的开拓而在自然靠拢过程中，除了互相开展经济文化交流外，有时也会因为对领土或利益的角逐而产生碰撞，甚至上升为军事冲突或爆发边境战争。”根据冲突规模和程度的不同，伊斯兰教在唐朝的军事活动可分为三类：间接的军事威胁、直接的军事冲突和军事援助。

伊斯兰教在唐朝的军事活动首先表现为间接的军事威胁。“在亚洲，从7世纪中叶到8世纪初，穆斯林军队沿波斯前进，66年已达到阿富汗的赫拉特，并

迅速占领了阿富汗整个平原地区，穆斯林军队通过阿富汗继续向印度和外高加索地区（现苏联境内）进军，到 8 世纪初已占领了印度西北部地区和外高加索地区，控制了中亚大部分地区，势力直达帕米尔高原。”唐开元元年（公元 713 年），大食将异密屈底波（Emir Kutaiba）征撒马尔汗，席卷中亚。葱岭以西的安国、康国、吐火罗、俱密诸国原本皆为唐朝之属藩，此时竟也成为大食的征服对象。从当时西域诸国向大唐发出的求援表文就可以看出大食军队来势之迅猛。开元七年二月，先后有康国王乌勒伽、安国（即布哈拉 BoMava）王笃萨波提。俱密（Comei）国王那罗延分别遣使上表求援，同年同月之内连有三属藩向唐上表求援，可见当时西域形势之紧张。开元十五年（公元 727 年），吐火罗叶护上表求援。开元二十年（公元 74 年）石国王伊捺吐屯屈勒亦上表求援。伊斯兰教军事力量对唐朝西域属藩的征服行动虽未发生在唐朝的本土之内，但也威胁到唐朝在其中亚势力范围内的统治。这种军事扩张的结果是使伊斯兰教的势力拓展到了中亚，扩大了伊斯兰教在中亚乃至中国的影响。

随着大食与唐朝在西域军事角逐的加剧，伊斯兰教对唐朝间接的军事威胁终于演变为双方直接的军事冲突。大食同唐朝的军事接触。据中国方面的史料，共有五次。其中规模比较大的有两次；天宝十年但逻斯之役、贞元十七年渡沪之役。”“但逻斯在今哈萨克斯坦境内江布尔城附近，据《新唐书·西域传》载：“天宝初，封（石国）王子那俱车鼻施为怀化王，赐铁券。久之，安西节度使高仙芝劾其无藩臣礼，请讨之。王约降，仙芝遣使护送至开城远门，俘以献，斩陶下，于是西域皆怨，王子走大食乞兵，攻但逻斯，败仙芝军，自是臣大食。”《旧唐书》卷 109《李嗣业传》对这一事件的前因后果有

更为详尽的记述：“初，仙芝给石国王，约为和好，乃将兵袭破之，杀其老弱，虏其丁壮，取金宝瑟瑟驼马等。国人号哭，因掠石国王，东献之于阙下。其子逃难，奔走告于诸胡国。群胡忿之，与大食连谋，将欲攻四镇。仙芝惧，领兵二万，深入胡地，与大食战，仙芝大败。会夜，二军解，仙芝众为大食所杀，存者不过数千……。”但逻斯战役以唐朝的失败告终。此后，唐在西域的势力虽然仍在，但已不能同其盛世之时相比。而“伊斯兰教在中亚的胜利，大大地有利于它向中国的推进。后来，伊斯兰教的东方屏障实际上已移到关中一带。”另一方面，数万名被俘的唐朝军士对伊斯兰教和唐朝之间的文化交流起了积极的推动作用。他们通过自己在穆斯林社会中的亲身体验，对伊斯兰教产生了较为详尽确实的认识，这对唐人正确认识和了解伊斯兰教具有重要的意义。杜环就是其中杰出的代表。他在这次战役中被虏，经十二年历行大食各地，到公元762年才有南海回国。后撰《经行记》一书，根据自己十几年来的所见所闻对伊斯兰教的教义、教规以及阿拉伯人的社会生活做出了“相当正确”的描写，成为有关“伊斯兰教教义之最早的中文记录”。然而，即使是这样一件在伊斯兰教在中国文化传播历史中具有里程碑意义事件的出现也不是来华穆斯林有意传教的结果，而是作为战争冲突的一个伴生结果出现的。

唐同大食的另一次规模较大的军事冲突，是发生在贞元十七年的渡泸之役。此次战役以唐与南诏为一方，吐蕃与大食为另一方。唐剑南节度使韦皋同南诏王异牟寻经过两次战斗，消灭了大食与吐蕃的联军。据《唐书·南蛮传》记载：“……康、黑衣大食等兵及吐蕃大酋皆降，获甲二万首。”在这些俘虏中“当然包括很多伊斯兰教徒，肯定在当地即四川、云南一些地区安置了。就

是说，在唐代中后期，在滇川一带已经有了伊斯兰教徒。”这些大食降卒成为川滇一带穆斯林的最早来源。可见，唐代伊斯兰教的军事活动不仅限于我国西北地区而且达到了西南的川滇一带，这实际上是我国西南地区早期伊斯兰传人的直接原因。

当然，伊斯兰教在唐朝的军事活动并不仅限于负面的武力威胁和军事冲突，它还包括正面的军事援助活动。至德年间， 唐廷就曾借用大食等国及地区的军队，镇压安禄山叛乱。根据《旧唐书》、《新唐书》及《资治通鉴》记载：至德二年九月，广平王李淑曾率蕃汉联军讨伐叛乱。参加这支联军的，除唐廷本身的军队外，还有回纥、南蛮、大食、拔汗那等国及地区的军队。

《旧唐书·西戎传》在说明大食与唐廷的关系时亦云：“至德初。（大食）遣使朝贡。代宗时为元帅，亦用其国兵以收两都。”收复两京后，这些援助唐朝的穆斯林军士选择了三种去向，一是随团纥兵一同由陆路退出中国。二是由海道回国。《旧唐书·肃宗本纪》载：“癸巳广州奏，大食国，波斯国兵众攻城，刺史韦利见弃城而遁。”《资治通鉴》220卷补充说：“二国兵掠仓库，焚卢舍，浮海而去。”这些攻广州城的大食、波斯兵众可能就是援唐平乱的大食国兵。他们在从广州乘船回国之前，顺手抢掠了广州城。“但是，大食援军的大部分人却没有回国，而是留居于长安一带，并与中国妇女通婚，这是首批正式落籍中国的穆斯林。他们的留居，也推动了外国人较多的在长安乃至在中国的定居。” [10] P19 这些大食援军的留居与通婚无疑也推动了伊斯兰教在唐朝的文化传播。

马克思说过：“对野蛮的征服民族来说，正如以上所指出的，战争本身还是

一种经常的交往形式。”人类交往赋予战争的深远意义远远超过了其本身所具有的军事意义。甚至在已具有高度发达文明的民族之间，战争仍不失为经常交往的一种形式。伊斯兰教在唐朝的军事活动，无论是直接的还是间接的，敌对的还是援助的都包含有伊斯兰教宗教文化传播的内容。但这种文化传播的特殊性在于它们都不是来华穆斯林有意传教的结果，而是作为战争冲突的一个伴生结果出现的。

美国人类学家斯宾格勒（Llppindler）曾指出：社会文化系统

（socioculturesystem）除了受内部诸因素的影响外，还要受其他系统变迁的作用。其作用过程便是文化传播。“文化传播并不涉及两种文化是否近似的问题，它只是意味着，一个社会文化系统需要另一系统中的一部分，如一种新思想，一件新物品，一种新食物，可能是远隔万里，没有两个系统中的人直接接触而传播过来。”可见，文化传播的源动力来自人类社会生产、生活的需要。而对于已创造出自身富有特色的社会文化系统而言，“根据自身发展的需要而对不同文化进行比较，从中选择某些成分，并在吸收过程中加以综合、改造，用以丰富自身的富有特色的文化”乃是创造和发展自身文明的必要措施，因而也是不同社会文化系统相互交往的最终目的。中、伊两大文明系统间的文化传播正属于这种性质。有唐一代，便是在广泛吸收包括伊斯兰文化在内的西域、南海的物质、精神文化因素的基础上创造了灿烂的唐代文明。汉学家谢弗认为：唐代舶来品的真实活力存在于生动活泼的想象的领域之内，外来物品的生命在文字描述的资料中得到了更新和延续。然而，如果我们换个角度来审视这种渗透于唐朝社会各个阶层和日常生活各个方面的追求外来物品风气的话，就会发现隐藏在华丽文学辞藻之下外来物品持久生

命力的真正源泉所在即一个文化有机体对来自异域能够补充和滋养自己的新鲜文化养料的由衷渴望。

然而，对每一个成熟的社会文化系统而言，鲜明的个性便同时意味着两种对立的关系：本文化系统内部诸因素的向心力和对异己文化因素的排斥力。众所周知，物质、制度以及意识形态三个层面分别构成了一种社会文化体系的外沿、中层及内核。相应的，每种文化的个性特征以同样的顺序呈递增趋势。这意味着不同文化体系间对彼此文化因素接纳和吸收的可能是按相反顺序递增的即物质性的文化因素最易被接受，其次是制度性的，最后才是意识形态层面诸因素。伊斯兰教属于伊斯兰文化体系的意识形态层面因素，它是在特定自然环境下产生的一种具有强烈个性色彩的宗教文化，它与在另一个截然不同环境中产生和成长起来的唐文明特别是在意识形态层面必然有着根本的差异甚至抵触。唐文明借鉴、吸收异质文化因素的目的是为了丰富自身的富有特色的文化而不是以异质文化取代自身文化，这决定了它对异己的伊斯兰文化体系不同层面文化因素的不同态度：物质性的文化因素最易被接受和涵纳，制度性和意识形态层面的文化因素因其与唐文明之间存在一些迎然相异的个性特征而往往难于被涵纳入其文化体系之内。但不同文化体系之间这种先天的相斥力和文化选择机制却并未能构成阻碍伊斯兰教在中国进行文化传播的不可逾越的鸿沟。伊斯兰教不仅以其特有的方式将自身的文化讯息传播到中国的各个角落——从东海之滨直到西北边陲都留下了穆斯林的足迹——而且最终还发展为中华文化体系中不可或缺的一个有机组成部分。究其原因，伊斯兰教在中国载体移植型的文化传播方式是这一特殊文化现象产生和发展的根本原因。它不仅为伊斯兰教的文化传播提供了赋予其真实生命的

载体，也为其提供了赖以生存和发展的时空环境——穆斯林社区。正是在穆斯林社区这块原生土壤的涵养下，伊斯兰教才可能在中国的土地上扎根、生长乃至开花结果。可以说，外来穆斯林人华是伊斯兰教在中国漫长的文化传播历史进程中逻辑和现实双重意义上的起点。因此，对伊斯兰教在中国早期文化传播过程中载体移植型的特殊传播方式的认识为解决有关伊斯兰教在中国文化传播中的一些问题提供了新的思路和立足点。这体现在对一些与之联系的特殊规律的认识上即伊斯兰教在中国文化传播的性质与其载体本身所具有的社会文化属性及其在不同历史背景下的演变具有密切联系。

以之来分析伊斯兰教在中国文化传播活动的性质问题，就会发现所谓的“性质问题”实际上具有几个不同层次和方面的含义：一是伊斯兰教所传播的文化在包括唐代在内的整个中华文明体系的不同历史发展时期中所应具有的地位问题。二是伊斯兰教在唐朝所进行的文化传播活动在世界伊斯兰文化传播中所应具有的地位问题。三是伊斯兰教作为一种宗教文化，它在包括物质、制度以及意识形态诸多层面文化因素的伊斯兰文化体系在唐代所进行的文化传播活动中具有的性质问题。其中问题一、二是两个可以相互联系、参照并同步解决的问题。正如前文所指出的：伊斯兰教在中国文化传播的性质与其载体的社会文化属性及其演变具有密切联系。伊斯兰教在中国早期文化传播的时期即唐、五代直至宋元时期，其载体属于一个特殊的社会群体——侨居在中国的外来穆斯林。从唐宋的蕃客到蒙元时期的签军，都是迁徙人华的外来穆斯林。直到元明以后，这些外来穆斯林完全融入中国社会，信仰伊斯兰教的中国穆斯林民族产生后，伊斯兰教在中国文化传播的性质才发生了根本性的改变。早期人华穆斯林的文化、社会、民族等方面的属性决定了当时在

中国的伊斯兰教就其文化属性而言，是世界伊斯兰教的一部分，具有原汁原味的伊斯兰文化特征。它对中国文化的影响多限于物质技术等表层文化层面，相对而言是有限的。而元明以后，在华穆斯林的文化、民族等方面的属性发生了根本性的改变，中国的穆斯林民族的产生。汉文译著的兴起以及中国伊斯兰教教派的出现都标志着伊斯兰教的中国化。此时的伊斯兰教不再具有其原汁原味的文化特征，而是已融入中华文化体系中，成为其不可或缺的一个有机组成部分。并最终在主动适应中国特殊文化生态环境的过程中，发展为一个兼容中。阿两大文化体系特征的中国伊斯兰教。因而，中国伊斯兰教的传播活动既可视作跨文化、跨族际的世界伊斯兰教文化传播的一个组成部分，但从更深层的意义来看，它所蕴含的深厚中国文化底蕴更赋予其作为中华文化传播一份子的自我认同和文化界定。同时，早期来华的穆斯林又以商人、使节、军士为主。职业特点决定了他们所进行的活动以世俗社会生活为主，故其所传播的伊斯兰文化必然集中于物质技术层面。但伊斯兰教鲜明的人世色彩又将神圣的宗教生活与世俗生活融为一体，这使得穆斯林的世俗社会生活往往伴有宗教文化的传播。这证明：伊斯兰教在中国的早期文化传播活动具有作为伊斯兰世俗物质文化传播客观结果的伴生性质。从这个意义上讲，伊斯兰教在中国的早期文化传播似乎是一种“无心插柳柳成荫”的意外结果。但如果站在不同社会文化系统之间相互交往和文化传播的高度来审视这种特殊的文化现象，就会发现隐藏在历史偶然性背后的乃是早期来华的穆斯林先民在主动适应一种完全陌生的大文本传统社会文化环境的漫长历程中，作为弱势文化群体所表现出的一种“适者生存”的非凡智慧和苦心孤诣。

提交者: [人文与社会](#)