

歷史民族志、宗教認同與文學意境的匯通

—張承志《心靈史》中關於「哲合忍耶門宦」書寫語意的解析

張中復

政治大學民族學系 副教授

- 一、前言：兼論《心靈史》論述的歷史背景及其特色
- 二、中國蘇非派門宦內傳文獻的宗派意識與我群認同觀
- 三、文學創作或歷史志書：《心靈史》與哲合忍耶歷史論述的結合意義
- 四、內部代言或外部詮釋：《心靈史》書寫語意與當代哲合忍耶歷史的「再現」
- 五、結論

一、前言：兼論《心靈史》論述的歷史背景及其特色

就歷史的角度而言，回族由於特殊的穆斯林族群屬性，以及長時間與漢族社會共處的分布狀態，使其在文化特徵與我群意識的展現上，都一直都擺盪在「華夏」與「非華夏」的認知格局中。一九四九年之後，中共將民間與學術概念中以模糊語意所呈現的「回回」、「回民」、「漢回」、「回教徒」、「漢語穆斯林」

（Chinese-Speaking Muslims）、「華夏穆斯林」（Sino-Muslims）等既定人群，經民族識別後再賦予「回族」這個國家法定少數民族化的新身份與認同概念。¹至此，原本「夷夏雜揉」屬性認知意義下的回族，其族群性（ethnicity）、歷史與文化內涵的自我詮釋，逐漸產生與漢族社會脫鉤的發展態勢。這種文化展現與族群認同意識中所呈現出來的多元性（pluralism）與異質性（heterogeneity），近年來在回族「民族文學」的領域中已累積不少值得注意的成果。其中張承志可以說是這方面最具有代表性的人物。

在張承志關於回族伊斯蘭議題的作品中，《心靈史》是最具有影響力的一部著作。與過去一般相關主題不同的是，《心靈史》所探討的背景，是近代西北回族伊斯蘭中神秘主義蘇非派教團（Sufism Orders），或以漢語稱為「門宦」的歷史。按門宦是典型的結合社會文化特質的宗教制度。它的出現正說明了伊斯蘭教雖然是以外來宗教型態傳入中國，但卻能在傳統中國社會中生根並延續發展的另一種適應事實。因此，就社會文化的涵化（acculturation）或宗教現象的融合（syncretism）等角度而言，門宦制度應是同時涵蓋中國伊斯蘭「華化」傳統與近代「回化」衝擊這兩股趨勢，並使之產生兼容並蓄、互為表裡的共存精神。所以，近代西北地區門宦制度的出現，雖然一般將之定位為教派分化的明顯結果，但門宦這種「寓華化於回化」的歷史特徵，卻比同是近代中國伊斯蘭教史上具有關鍵意義的經堂教育、以儒詮經等現象，更容易彰顯出其在整體宗教社會變遷方面的影響深度與重要性。²

¹ 本文中所使用的回族一詞，主要是用來指稱現今中國大陸族國體制中，使用漢語並以法定少數民族身份加以識別的穆斯林人群。依據二〇〇〇年大陸第五次人口普查數據，回族現有九百六十多萬人，總數僅次於壯族、滿族。然而，「回族」此一當代概念是否能全面涵蓋歷史上華夏社會中所有被指稱為「回」的人群，中外學界仍有不少爭議。由於本文主旨並非集中在討論此一族群屬性的議題，故行文間涉及歷史上相關部份時，仍暫以「回族」一詞概括之。

有關此一議題的討論，可參看：張中復，〈「華夷兼蓄」下的邊緣游移：論當代中國回族民族屬性中的「少數民族化問題」〉，《國立政治大學民族學報》，第24期（2005），頁115-147；謝世忠，〈根本賦予認同與族群政治：中國「漢語穆斯林」的例子〉，收入《陳奇祿院士七秩榮慶論文集》，台北：聯經出版事業公司，民81，頁199-220。Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), pp. 21-26; Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China* (Seattle: University of Washington Press, 1997), pp. xvii-xxxvi.

² 就近代中國伊斯蘭宗教文化的整體發展脈絡而言，根植於西亞的神秘主義蘇非派思想，於明清之際傳入西北甘、寧、青等地後，所形成具有傳統中國社會特色的門宦制度，基本上可以說是伊斯蘭教在中土近千年的發展歷程中，一次帶有結構性變動意義的歷史轉折點。門宦制度的形成，不僅說明了中國和波斯、印度、北非、高加索與中亞等地一樣，成為伊斯蘭蘇非派思想的重要傳播地區；同時門宦這類蘇非派教團所奉行的宗教義理及世俗化的教權組織，亦在近代對已有千百年歷史、且根深柢固的格底木（老教）體制，產生了具體化的衝擊與影響。近人傳統先即提到，伊斯蘭教在中國經歷唐、宋、元等時期的穩定發展，已明顯出現了「華化」的特色。但自明、清以

另一方面，西方學界以伊斯蘭教傳入中國引起的變化做界分，並以中國與境外伊斯蘭世界之間的互動關係為考量，所慣稱的四次歷史高潮（tides）中，蘇非教派的形成與系統性的發展（Sufi communities and national networks），即為其中的第二次高潮。³而類似的立論，大陸回族學者楊懷中亦有所闡述，他認為中國歷史上也曾出現過伊斯蘭文化上的四次高潮。其中第三次高潮，即明清之際伊斯蘭精神文化的建設（1368—1911）中，蘇非主義的定型則為重的內涵之一。⁴此外，就歷史發展的時空背景與影響看來，近代甘、寧、青等西北地區的門宦制度，因文化環境與地緣因素，而與中亞等地產生著密切的歷史互動關係。此點不僅反映在門宦的創建與教權系統的傳承上，同時也與清代中期以來西北穆斯林民族不斷湧現的抗清事實息息相關。而這點也是美國學者佛萊徹（Joseph Fletcher）在探討十八、十九世紀中國伊斯蘭教問題時，強調必須將中國以外的相關伊斯蘭地區，如中亞等地同時納入研究視野的重要原因。⁵

在此一複雜的歷史背景下，《心靈史》的歷史舞台正是西北門宦中最具有悲劇性格的哲合忍耶（Jahriyya）⁶。按哲派在歷史上之所以有此特殊性，主要與十八、十九世紀時其在甘肅多次抗清起事以及遭逢清廷殘酷鎮壓的史實有著密切的關係。這種摻雜宗教信仰、犧牲殉教以及社會底層人群順逆觀的認知價值，讓哲合忍耶在西北一直以「血脖子教門」之名而流傳於民間。直到當代，在特殊的際遇下，張承志從其歷史考古學的學術背景轉而走入位於黃土高原深處的哲派社群，在穆斯林信仰與知識份子良知的趨使下，終於在一九九一年出版了《心靈史》一書。⁷至此，哲合忍耶這個過去幾乎未被外人知曉的神秘主義教派，其「神秘性」

降，中國伊斯蘭教因外來影響，使得「華化」的內涵逐漸產生了「回化」的趨勢。此說雖帶有漢民族本位思想的意味，但毫無疑問的，近代西北蘇非派思潮與門宦制度的定型化發展，已為此一「回化」的趨勢提供了具體的事實。參看：傳統先，《中國回教史》，台北：台灣商務印書館，1996台二版，頁119-120；李興華、秦惠彬、馮今源、沙秋真合著，《中國伊斯蘭教史》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁637；張中復，〈論研究中國伊斯蘭門宦制度的民族學內涵與意義〉，《回族研究》，1999年第1期，頁42-49。

³ 第一、三、四次歷史高潮分別為：傳統中國伊斯蘭的格底木制度（Gedimu traditional Chinese Islam）、尊經思潮與現代主義改革（scripturalist concerns and modernist reforms）、以及族國體制時期下的民族主義（ethnic nationalism in an age of nation-state）。參看，Gladney, *Muslim Chinese*, pp. 36-63。

⁴ 楊懷中，〈中國歷史上伊斯蘭文化的四次高潮〉，《回族研究》，1994年第1期，頁15。而楊氏所界定的其他三次高潮為：突厥伊斯蘭文化的形成（10—13世紀初）、多種文化交相輝映中的元代伊斯蘭文化（1271—1268）、以及近代中國穆斯林的新文化運動（1911—1949）。很明顯的是，楊氏的四高潮說是以朝代嬗遞所呈現的歷史特質及其與伊斯蘭文化的互動關係為解釋核心；而前述西方學界的四高潮論則是強調以伊斯蘭宗教文化型態的變遷與穆斯林民族意識的出現為分析主軸。

⁵ Joseph Fletcher, "Central Asian Sufism and Ma Ming-Hsin's New Teaching", in Ch'en Chieh-hsien ed., *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference 1971* (Tainan: National Ch'engkung University, 1971), p. 79.

⁶ 該詞為阿拉伯語，意為「公開」，故又稱其為「高唸派」或「高贊派」。高唸者即高聲朗誦讚揚穆罕默德功德詞之意。或有謂為於宗教功修時，高聲誦唸蘇非派讚主詞（*dhikr*，經堂語「則可若」之意。參看：馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》（銀川：寧夏人民出版社，1983），頁363；Jianping Wang, *Glossary of Chinese Islamic Terms* (Surrey: Curzon Press, 2001), pp. 135, 56.

⁷ 《心靈史》最早在一九九一年由廣州花城出版社出版，後因內容「敏感」而遭大陸當局短暫查禁。

的外表才在文學與史學的筆觸下逐漸褪去。

張承志藉由對蘇非派哲合忍耶門宦的歷史描述，及其與該派當代宗教信仰、我群認同之間所呈現的緊密關係，透過文學性的記述筆法，把這塊在西北伊斯蘭文化境域中幾乎被歷史遺忘的人群，賦予更為生動鮮活的「歷史反思」與「認同再現」。因此，被當代哲合忍耶門宦視為歷史代言人的張承志，亦運用他那雄渾的筆鋒，直接深入伊斯蘭神秘主義在中國生根過程中，那不會被外人探觸過的深邃的認知心靈。從歷任宗教社會上層領袖悲慘的殉教遭遇，到底層信眾義無反顧的犧牲堅持，張承志對於外在的社會歷史虛擬對此所造成的漠視與扭曲，經由《心靈史》的深沉反思與重新詮釋，將哲合忍耶的歷史記憶、信仰依歸與文學情懷，匯通成一股磅礴的意識流。這不但讓哲合忍耶穆斯林重新感受「伊瑪尼」（信仰）中那最純真的普世價值，同時也讓教外人對於中國西北「神秘的伊斯蘭」產生由衷的尊重與理解。

張承志的哲合忍耶情結雖然出自偶然，但《心靈史》的寫作基礎確實是建立在嚴謹的歷史論述與田野民族志之上。而出身中原回族的根底，讓張承志更能對於身處黃土高原深處的哲合忍耶，在尋覓其宗教認同的過程與苦難中，更能將穆斯林同情式的理解發揮到極致。而文學的意境一直是他抒發知識份子人文關懷與體現宗教現世觀過程中，最能使人產生共鳴震撼的表現方式。因此，從歷史民族志、宗教認同與文學意境三種視野及其互動影響，來觀察《心靈史》中關於哲合忍耶門宦的書寫語意，其不但比傳統的文學批評論述能提供出更為多元的視角，同時也讓當代回族文學史的探索領域，呈現出少數民族文學與歷史、社會文化載體之間更為深厚的連結以及互動關係。

二、中國蘇非派門宦內傳文獻的宗派意識與我群認同觀

在現今有關中國伊斯蘭研究的領域中，門宦研究之所以成為較晚近出現、且不易為外人理解的一個部份，除了因為神秘主義在整個中國伊斯蘭文化的「邊陲」屬性外，最主要的原因還是在於基本文獻資料的不足與限制。門宦以「內傳式」的歷史記憶知識與宗教教義解釋，透過蘇非神秘主義教團組織所具有的獨特且排外性質的宗教功修儀式，使之成為內部凝聚力量的主要形式及內涵，這是在其他中國伊斯蘭現象中所未見的。因此，過去人文學科以傳統方式來進行所謂的外部「觀察」與內部「詮釋」的研究視野，其對於門宦現象是很難取得突破性成果的。

筆者於上世紀九〇年代初期在甘肅回族地區田調時，蘭州與臨夏（河州）穆斯林民間自營的經書攤中還可偶見該書的盜印本。而一九九三年由青海人民出版社出版的《回民的黃土高原—張承志回族題材小說選》一書中，又將《心靈史》全部編入。由於張承志的散文與小說逐漸在台灣受到注意，所以台灣的風雲時代出版社亦於一九九七年合法授權出版《心靈史》的繁體字版，且該版書名被改為《心靈史—揭開哲合忍耶的聖域之迷：被阿拉遺忘的民族》。筆者於一九九八年十月在銀川開會見到張承志先生時，曾向其探詢《心靈史》繁體字版書名副標題之事，據他解釋此一副標題為台灣出版社自行添加之舉。而本文為行文統一，所引《心靈史》之內容均來自台灣繁體字版。

在一九四九年以前，有關哲合忍耶的文獻，除了清代官書中對其「謀反」與事後鎮壓、「善後」的官式紀錄外，就是民國以來西北部份地方志書（如《隆德縣志》）將這些官書資料加以零星剪裁再編入其中。⁸比較特殊的是，佛萊徹就曾提到一九四六年在甘肅的基督教傳教士泰樂（F. W. M. Taylor）寫給另一位傳教士小皮金斯（Claude L. Peckins, Jr.）有關當地哲合林耶門宦道統資料的書信之研究——〈泰樂致皮金斯書信中的納合什版底耶哲合忍耶支派〉（“The Taylor – Pickens Letters of the Jahri Branch of the Naqshbandiyya”）⁹。這是民國時期有關哲派外部觀察資料中較為特殊的一個案例。

近年來，由於西北回族學者逐漸成為大陸「回族學」研究中的骨幹，加上研究者特殊的個人出身背景與學術際遇，讓門宦研究逐漸成為當代中國伊斯蘭研究中的新興領域。在這之中，出身隴東哲合忍耶重鎮張家川的回族學者馬通，於八〇年代初期先後出版《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》、《中國伊斯蘭教派門宦溯源》等兩部著作，直接為中國伊斯蘭「教派門宦學」開啓了研究先河。其中《史略》一書，根據五〇年代以來近五十位西北門宦、教派負責人或耆宿的口述和家史，以及相關碑文、論著，¹⁰整體呈現出西北地區教派門宦發展的基礎格局，以及有關的四十餘支派別組織的系統性架構。

按《史略》並非單獨以處理門宦、教派的發展史為主旨。事實上其是以伊斯蘭教傳入中國一千三百年的流變史為經，並以明清以來西北門宦、教派多元化發展的歷史特徵為緯，共同交織出近代中國伊斯蘭教史上「華化」與「回化」兩股思潮激盪下最具時代意義的結果。張承志就曾指出，《史略》一書「向世間第一次批露了中國回族的豐富內涵，一冊牽動全驅，西北史、西北民族關係史、中西關係史、回民起義史、西北軍閥研究、教派衍化、神學、神秘主義（蘇非主義）神學及哲學、漢文明與外來文化、心理研究、甚至中古波斯—阿拉伯語言型態——都可以藉此獲得新鮮空氣。」¹¹的確，透過《史略》的內容，可以發現門宦制度雖因蘇非派神主義的宗教本質而展現出隱密性與遁世性，但與現實政經社會等環境的互動過中，門宦卻在近代中國西北民族宗教史的舞台上，不時扮演著主導抗清

⁸ 在清代近五十部有關平定內部動亂與對外武功的方略、紀略中，其中涉及回族與伊斯蘭的部份就佔了十一部，幾乎超過全數的五分之一。在這十一部書中，《欽定蘭州紀略》、《欽定石峰堡紀略》、《欽定陝甘新疆回匪方略》、《湘軍記》、《平定關隴紀略》、《平回志》、《秦隴回務紀略》等七部都與哲合忍耶有關，可見哲派在回族抗清史中地位的重要性。參看：張中復，《清代西北回民事變——社會文化適應與民族認同的省思》（台北：聯經出版事業公司，2001），頁3、73-74。

⁹ 佛萊徹過世後，其部份未完成手稿由其弟子李普曼（Jonathan N. Lipman）繼續完成並編輯出版，包括這篇〈泰樂致皮金斯書信中的納合什版底耶哲合忍耶支派〉（edited by Jonathan N. Lipman, in *Central and Inner Asian Studies* 3 (1989), pp. 1-35），以及佛萊徹研究中國西北門宦史著名的遺稿——〈中國西北的納合什版底耶〉（The Naqshbandiyya in Northwest China）。其中後者李普曼還為之立序，並首次發表在四年前所出版的佛萊徹論文集：Joseph F. Fletcher, ed. by Beatrice Forbes Manz, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (Aldershot: Variorum, 1995), XI.

¹⁰ 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁2-3。

¹¹ 張承志，《黃土與金子——一部宗教史讀後》，收入氏著，《綠風土》（北京：作家出版社，1994），頁241。

事變或影響地方軍閥權力消長等積極性的角色。¹²

無論是外部觀察還是內部觀察研究，門宦教派學所涉及的學理範疇相當地廣泛與深邃，再加上內部材料的不易取得與解讀，因此其研究限制比其他中國伊斯蘭教與回族學分枝領域還要來的多。對此，數年前筆者曾就宗教民族學建構下中國伊斯蘭門宦制度的研究取向，提出三個思考點，以說明此一領域的多元複雜性，其為：

1. 歷史文獻學的溯源研究與歷史現象的解釋；
2. 宗教學對於蘇非主義教義內涵的詮釋；
3. 民族學（人類學）對於教權體系運作和社會文化變遷現象的歸納與分析。

以今日角度看來，此一觀點僅應為門宦研究的外部觀察取向，其應配合內部觀察研究的視野以及相關內部材料重新整理與解讀，如此才能建構出較為全面性的研究觀點。¹³其中，「歷史文獻學的溯源研究與歷史現象的解釋」的取向，對哲合忍耶而言更具有意義。因為就如同人類學者李區（Edmund Leach）所言，記錄（史料）沒有成為人們認知的「歷史」的一部份，僅在於其是否「流存」。¹⁴從傳統史學的角度看來，過去哲合忍耶成為人們認知的「歷史」的一部份，是官書順逆史觀刻意型塑下的結果，這裡面還包括清代自地方大吏到傳統士大夫階級對伊斯蘭的誤解與扭曲。¹⁵經歷過多次被清廷大規模血腥鎮壓—這種其他門宦所未曾遭遇過的特殊歷史，加上官書刻意將之貶抑、遺忘，所以一百多年來，哲派內部的宗教知識份子就以一種隱秘的、內傳的、且非漢語表達形式的歷史論述，來記載哲派早期歷代教主（或導師，阿拉伯語 *murshid*—回族經堂語「穆勒什德」）的生平與言行，並闡揚其做為蘇非派宗教傳人所具備的超然品級，以及異於常人的神迹顯示（阿拉伯語 *karama*—回族經堂語「克拉麥提」）。這種看似帶有神秘性質的歷史文獻及其內容，長久以來透過口傳與蘇非主義集體宗教功幹（阿拉伯語 *amal*

¹² 與《史略》不同的是，馬氏的《中國伊斯蘭教派門宦溯源》一書，則直接探討並解決研究門宦制度中最具困難度與資料最不易系統化的部份—道統源流與傳承，以及宗教教理的發展與衍化脈絡。而馬氏以《史略》的基礎，逐步對此中國伊斯蘭學「禁區中的禁區」展開溯源性的研究。例如清初中亞蘇非派著名的宗教人士親自來到西北，將相關學理、道統傳授給當地的「穆勒什德」（*murshid* 導師），進而就地形成派別組織，此為不少門宦之所以建立的重要史實依據。像是相傳為穆罕默德二十五世後裔的赫達葉通拉西（Hidayat Allah，或稱阿帕克和卓 Kholja Apak）之於虎夫耶畢家場的馬宗生與穆夫提的馬守貞；或是相傳為穆罕默德二十九世後裔的華哲·阿不都·董拉西（Kholja Abdullah）之於嘎的林耶大拱北的祁靜一等皆是。此外，《溯源》亦強調運用西亞伊斯蘭教教派學理來解釋門宦道統源流的關聯性與互動性。像是以早期西亞嘎的林耶的道統傳承，來分析中國嘎的林耶與哲合林耶的共源性，以及兩者傳說中「道出什葉」的可能。參看：張中復，〈論研究中國伊斯蘭門宦制度的民族學內涵與意義〉，頁 44。

¹³ 同前註，頁 45-47。

¹⁴ Edmund Leach, "Aryan Invasions over Four Millennia", in Emiko Ohnuki-Tierney ed., *Culture Through Time: Anthropological Approaches* (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 227.

¹⁵ 有關顧炎武、杭世駿等學者，以及雍正時山東巡撫陳世倌與安徽按察使魯國華等人對於伊斯蘭曲解的言論，參看：張中復，《清代西北回民事變—社會文化適應與民族認同的省思》，頁 13-15、41-45。

一回族經堂語「爾麥理」)¹⁶，成爲哲派信眾強化其宗派意識（sectarianism）與我群認同觀的基礎。這種結合歷史記憶傳承、教主尊崇與神秘主義宗教功修的民間志書，近兩個世紀以來以一種外界世俗難以理解的方式，在哲派內部成爲伊斯蘭信仰與宗派觀的認知核心。換句話說，長久以來哲合忍耶一直都保有自己的史料記錄，並以蘇非主義教團的內部凝聚力量，將之以不同的形式予以「流存」。即使到了當代，依據張承志自己的接觸經驗，哲合忍耶從社會底層的半文盲農民，到宗教上層精英，對於這些志書的內容都不陌生，甚至還產生一種具有神聖性質的認同感。在《心靈史》等著作中，張承志不只一次提到這種質樸但堅毅的內部認知及其宗教情懷，是他義無反顧走進哲派秘境裡不可或缺的心靈動力。

在《心靈史》中，張承志最常引用的這類哲合忍耶的民間志書，便是「關裏爺」的《熱什哈爾》與馬學智（經名穆罕默得德·曼蘇爾）的《哲赫忍耶道統史傳》。《熱什哈爾》一書原文用阿拉伯文與波斯文寫作，主要記載哲合忍耶第一位「穆勒什德」馬明心（教內稱道祖太爺）及其後繼者穆憲章（教內稱平涼太爺）一生的重要言行及其「克拉麥提」。¹⁷馬明心爲哲派傳入中國的始創者，由於在甘肅傳教與其他蘇非派產生衝突，最後因清廷介入不當導致哲派於乾隆四十六年（1781）起事抗清，馬明心於同年三月二十一日被清軍在蘭州殺害，成爲該派第一位殉教的宗教領袖。¹⁸而身份未詳的「關裏爺」（張承志僅提及其爲甘肅伏羌人，經名爲艾布艾拉曼·阿布都尕底爾），大約在乾隆末年或嘉慶初年完成這本內傳文獻，成爲日後哲派隱密式歷史記憶書寫的濫觴與模仿範例。用張承志的話來說，《熱什哈爾》甚至成了一切宗教內事抄本的代名詞。¹⁹

¹⁶ 一般而言，穆斯林對「爾麥理」的實踐內容其形式不一，但蘇非派正式的「爾麥理」宗教功幹，主要是以歷任教主及其重要家人的生辰與忌日爲名義，定時舉行有一定儀式現象的特殊宗教聚會。以上有關「穆勒什德」、「克拉麥提」與「爾麥理」等詞彙的中、阿文書寫對照及其簡義，參看：Jianping Wang, *Glossary of Chinese Islamic Terms*, pp. 81, 60, 20.

¹⁷ 「熱什哈爾」爲阿拉伯語 *rashaha* 一詞的譯名，原義是「洩漏出、出汗」；引申常爲「晶瑩、燦亮」。十世紀阿拉伯世界有關蘇非主義的著作中，已有將此一名稱做爲書名一部份的例子。張承志後來在協助該書譯成中文時，將「熱什哈爾」譯成「露珠」。按此書命題爲《熱什哈爾》，正是因爲書的正文本第一個單詞就是「熱什哈爾」。參看：張承志，「序」，收入：艾布艾拉曼·阿布都尕底爾著，楊萬寶、馬學凱、張承志譯，《熱什哈爾》（台北：台灣商務印書館，1997），頁 4-5。按此一台灣出版的繁體字版，係依據北京生活·讀書·新知三聯書店 1993 年的簡體字版。台灣版文後還附有摘自白壽彝主編《清代回族人物志》（寧夏人民出版社版）中馬明心與田五的傳記，以方便讀者理解相關歷史背景。

¹⁸ 馬明心於甘肅傳播哲合忍耶時，與虎夫耶系統花寺門宦的馬來遲產生對立衝突。當時哲派因蘇非教義與儀式差異而被稱爲「新教」。隨後馬明心弟子蘇四十三等人，於乾隆四十六年所引發的抗清事件立即遭到鎮壓。乾隆四十九年，哲派餘眾在田五等人領導下，繼續在甘肅石峰堡等地反清起事，隨後被清軍以屠殺方式救平。清廷爲杜絕哲派再度起事，以「查禁新教」之名採取多項「善後」措失，企圖一舉弱化其教權系統與民間力量。這兩次起事經過，事後清廷先後編成《欽定蘭州紀略》與《欽定石峰堡紀略》兩部官書。（其原檔爲現存於台北故宮博物院的《剿滅逆番檔》與《剿捕逆回檔》）。

有關乾隆年間哲派與其他宗派間的矛盾及其與抗清起事的關聯，參看：馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁 221-247、363-388；張中復，《清代西北回民事變—社會文化適應與民族認同的省思》，頁 66-82；Joseph Fletcher, "Central Asian Sufism and Ma Ming-Hsin's New Teaching", pp. 75-96.

¹⁹ 張承志，〈序〉，收入：《熱什哈爾》，頁 10。

然而，繼乾隆年間兩次血腥鎮壓之後，哲合忍耶受迫害的歷史並未就此終結。第三輩教主馬達天（教內稱船廠太爺）被流放到東北吉林的船廠，後困死於途中。而第五輩教主，即同治年間著名的甘肅回族抗清領袖馬化龍（教內稱十三太爺），其被迫降清後卻換來本人與全家三百多口遭左宗棠殺戮的悲劇。而第六輩教主馬進城（為馬化龍之孫，教內稱汴梁太爺），因年幼未被處決，但卻遭閹刑後發配河南汴梁，之後僅活到二十五歲。而第七輩教主，即清末民初主導哲派復興的馬元章（教內稱沙溝太爺），卻不幸於民國九年甘肅海原（現屬寧夏）大地震中罹難。在哲派信眾眼中，這些歷代教主及其家人、追隨者的殉教（阿拉伯語 *shahid*，回族經堂語「舍西德」）²⁰過程及其精神，以成為其歷史記憶與宗派意識的代名詞。²¹因此，在這種悲壯的歷史脈絡與宗教信仰的驅使下，民國時期哲派著名學者馬學智，便延續《熱什哈爾》這種宗派內部隱密式內傳文獻的書寫體例與風格，完成《哲赫忍耶道統史傳》（原名《哲罕耶道統史傳》）一書，其影響所及更是較《熱什哈爾》要來得深遠。

馬學智在民國時期的哲派內部不僅是著名的宗教知識人，他本身也是第七輩教主馬元章委命在寧夏負責該地教務的「熱依斯」。²²這部約成書於民國二十二年的《哲赫忍耶道統史傳》，最初印行時除郭福金所作的中文序言外，其餘全是阿拉伯語，以及小部份夾雜「小兒錦」（用阿拉伯字母拼寫的漢字）。該書共分為八個「門」，主要描述哲合忍耶前七輩教主的生平事迹，其敘述風格與體裁明顯承襲《熱什哈爾》。無論從範圍與內容看來，《哲赫忍耶道統史傳》可說是哲派最有代表性的內傳歷史文獻。至今，「道統史」一詞已成為哲派自第七輩教主馬元章以來內部歷史書寫的體例專稱。²³與《熱什哈爾》一樣，《哲赫忍耶道統史傳》的阿拉伯語形式，使其自然產生與外隔絕的內傳效果。民國以來所有論及中國伊斯蘭文獻的紀載中，這兩部書很自然地都消聲匿跡。近三十年來，直到大陸「改革開放」以後，部份《哲赫忍耶道統史傳》的民間漢文譯本，才開始以《哲合林耶道統史小集》等名目出現。二〇〇五年，大陸「中國宗教歷史文獻集成編纂委員會」編成二十四冊的《清真大典》（合肥：黃山書社出版）中，第十九冊為門宦文獻專輯。其中便收錄《哲赫忍耶道統史傳》的阿拉伯文原本與《哲合林耶道統史小集》的漢文節譯本。²⁴無論此節譯本內容是否完備，隨著早先在張承志推動下《熱什哈爾》

²⁰ Jianping Wang, *Glossary of Chinese Islamic Terms*, p. 101.

²¹ 第二輩教主穆憲章與第四輩教主馬以德（馬化龍之父）雖未遭清廷迫害或死於非難，但由於同治年間哲派再度抗清起事後，二人因屬逆犯先祖，故其墳墓遭清軍「剝骨揚灰」。這種結果哲派教眾亦將之視為殉教（「舍西德」）。

²² 即門宦中代理教主執行地區教務之人。該詞為阿拉伯語 *rais* 的經堂語譯名，原義為領導人或首長。參看：張中復，《清代西北回民事變－社會文化適應與民族認同的省思》，頁 249；Jianping Wang, *Glossary of Chinese Islamic Terms*, p. 93.

²³ 馬國瓚主編，《宣化岡志》（蘭州：甘肅人民出版社，2005），頁 232。

²⁴ 《清真大典》中所收錄的《哲合林耶道統小集》為馬忠杰、王有華與蘇敦禮等人的摘譯本。該譯本於一九八〇年於銀川召開的「西北五省區第一次伊斯蘭學術討論會」中發表，共約四萬字。參看：余振貴、楊懷中著，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》（銀川：寧夏人民出版社，1993），頁 172-173。有關《哲赫忍耶道統史傳》的民間漢譯本，筆者曾自寧夏收集到由西吉縣清真北大寺自印的版本，其書名僅為《道統史傳》。該版與前述的《哲合林耶道統小集》的譯文不同，並增加了新的第八

漢譯本的問世，至此，哲派一百多年來隱秘流傳的歷史文獻，已逐漸擺脫其宿命式的神秘色彩。這也為當前中國伊斯蘭教派門宦學領域，開拓出「歷史文獻學的溯源研究與歷史現象的解釋」的可行性。

整體而言，《熱什哈爾》與《哲赫忍耶道統史傳》的出現與流傳，讓哲派發展史上最為關鍵時期的歷史書寫與記憶型塑，不致成為官書史料中被扭曲解釋的點綴與附庸。相反的，這種對於外人而言，屬於秘藏式的歷史悲劇性宿命感與宗教認同情懷，多年來成為哲合忍耶信仰教眾與世俗化教權體系之間穩固的連結紐帶。即使重要的歷史文獻不再隱秘，但外人對於這種目前仍存在的「伊斯蘭神祕主義教團」的內在思想與存續特色，仍然理解有限。不過，因緣際會下張承志的《心靈史》出現了，透過文學的筆觸與史學的反思，讓一般人開始有機會去體會這個歷經苦難的教派的另一種「真實的」世俗意義。

三、文學創作或歷史志書：《心靈史》與哲合忍耶歷史論述的結合意義

從張承志二十多年來的創作內容看來，當前中國大陸文化界將之視為文學作家的定位是無庸置疑的。由於他的回族背景，以及作品中不少涉及回族伊斯蘭的題材，所以張承志亦成為當代「回族文學」研究現象中的指標性人物之一。²⁵甚至近年來中國大陸發展整合中的「回族學」，亦將張承志列入專門研究的主題，企圖以多元視野來解析他的文化、族群認知脈絡與學術思想。²⁶不過，如同本文前述所言，在張承志所有的創作中，《心靈史》不但篇幅份量最多，其影響層面也最廣。該書一般都歸類為文學或歷史小說，這主要是基於張承志身為的作家而非史學家的身份。但嚴格說來，《心靈史》以文學形式所表達的內容，卻廣泛地涉獵到歷史學、文獻學、宗教學與民族學等領域。張承志以學術的嚴謹性為出發點，批判傳統史書論述的偏頗曲解，且透過田野方式所進行的實證體驗，以及深入分析秘傳的民間宗教文獻，將過去二百年來難以鉤勒出的哲合忍耶的「歷史圖像」(historical icon) 完整地呈現。由此看來，《心靈史》一書的屬性確實不能單以文學論述來概

門—〈本光陰太爺〉(即馬元章四子馬震武的傳記)，但該標題下有註出「本門不屬於曼蘇爾原著，只是譯者做了簡略的概述」的說明。這個版本的背景，應與自馬元章逝世後，哲派內部因教權紛爭所產生的歷史糾葛有關。此外，近年來哲派民間還流傳一本《哲赫忍耶道通史略》的漢文書，其將馬學智《哲赫忍耶道統史傳》的民間漢譯本，與一般世界伊斯蘭教史、中國伊斯蘭教史、回族文化概說的部份統編在一起，猶如大視野架構下的哲派通史。

另外，《清真大典》第十九冊中，還收錄沙溝太爺馬元章生前最重要的漢文詩文集—《沙溝詩草》的現代抄本。該書是研究馬元章宗教思想最重要的文獻，筆者以往在甘肅回族地區的經書攤裡見過此書的複印本，可見在民間已公開流傳。而張承志在《心靈史》中論及馬元章生平時，亦多次引用該書的內容。

²⁵ 王鋒，《當代回族文學現象研究》(北京：作家出版社，2001)，頁 48-55；馬麗蓉，《二十世紀中國文學與伊斯蘭文化》(合肥：安徽教育出版社，2000)，頁 16-26、175-191。

²⁶ 例如寧夏社會科學院回族伊斯蘭教研究所出版的《回族研究》，在 2002 年第 3 期中，便以「張承志研究」為該期主題。此外，近年來中國大陸人文社會學科的研究生，已有多人將張承志及其創作當成碩、博士論文的主要研究議題。

括，而因有所加以重新分析的必要。

如果拿《心靈史》的論述意涵，與剛過世不久的美國人類學家孔恩（Bernard S. Cohn）曾提出的「底層史」（proctological history）的概念來加以比較，則會有更多的對話意義。按底層史與「庶民文化」（plebeian culture）等概念都是近年來歷史學與人類學擴大原有研究視野的新取向。²⁷孔恩認為底層史即研究「來自底面的」（the bottom up）史學，其對象包括社會底層中被傳統主流史學刻意忽略、身份隱蔽與被壓迫剝削的人群。以美國社會為例，像是婦女、無業遊民、黑人與少數族裔等具有適應脆弱性、且難以「文明化」（civilizing process）的群體都是底層史的研究範圍。在研究方法方面，底層史應發掘更多的文獻史料與口傳資料，注重一般歷史材料中較不顯眼的記述，以建構底層人群的生活型態與特徵。²⁸整體而論，孔恩的底層史論點，主要在於讓當代歷史學與人類學的研究取向擺脫過多的「典範」（paradigm）論述的束縛，進而產生更大的結合與互補效應。

就底層史的角度看來，哲合忍耶不算是被歷史主流書寫刻意忽略過的人群，也不是缺乏如李區所言足以反映過去存在事實的「事件」。²⁹相反的，哲合忍耶前仆後繼式的抗清歷程，因此使之成為回族伊斯蘭教世俗化體系內，被列入官書史冊記錄最為頻繁的一支宗派。其同時也是中國穆斯林中，被外界或統治者的「歷史」曲解最深的對象之一。在傳統順逆史觀下，掌權者從來不去面對或理解反叛者的思想世界。對於清朝政府而言，從傳統民變脈絡中去理解哲合忍耶多次發動的反清事件的原因是有其困難的。因此，穆斯林非華夏的族群性與蘇非神秘主義教團的原罪論式的標籤—回民是「頑獷之習」的夷狄之後、新教（哲合忍耶）等同「邪教」的僵化認知，乃成為統治者一廂情願式的解讀。³⁰另一方面，蘇非派的宗教異質性（如教主崇拜、聖墓—拱北崇拜等），在其他教派眼中幾與異端無異。這使得門宦在中國「正統」伊斯蘭的領域中反而具備了底層史某種存在的意義。整體而言，孔恩的底層史重點在於過去主流歷史的刻意忽略或遺忘，但哲合忍耶過去的「歷史」乃是結構性曲解下的外在失憶（amnesia）。不過，前述哲派一百多年來的內傳文獻與民間口傳記憶所呈現的宗派認同與歷史記憶，則更能顯現出當代哲合忍耶在底層史研究概念下的意義及其特殊性。而《心靈史》的出現，不但突顯過去這種外在失憶的謬誤，同時也讓我們有機會從底層史的深化研究，去重新檢視近代西北穆斯林史整體脈絡下所呈現出的偏差面向。

²⁷ Emiko Ohnuki-Tierney, "Introduction: The Historicization of Anthropology", in Emiko Ohnuki-Tierney ed., *Culture Through Time: Anthropological Approaches* (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 4.

²⁸ Bernard S. Cohn, "History and Anthropology: The State of Play". *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 22, No. 2 (1980), pp. 214-215.

²⁹ Edmund Leach, "Aryan Invasions over Four Millennia", p. 227.

³⁰ 例如同治年間鎮壓西北回民抗清的左宗棠，其不諱言中國回民即是先秦時代北方戎狄之後。他以春秋之山戎為直隸回教，驪戎為陝西回教，徐戎為江南回教，陸渾之戎為河南回教。參看：張中復，《清代西北回民事變—社會文化適應與民族認同的省思》，頁 52。有關清廷視哲合忍耶為新教、邪教之說，參看本文註 18。

雖然《心靈史》的內容具備底層史研究的意義，但不少文學創作的內容與底層史研究的對象十分接近，且其描述筆法亦有寫實化的脈絡可尋。所以《心靈史》的論述意涵自然也包括文學性的取向。只是研究底層史不能僅用傳統主流或「精英」(elitist)的論述方式加以呈現，在文學的形式下，《心靈史》所表達的是另一種嚴肅性的學術論述。首先，張承志早期的學術背景，讓他在面對歷史議題時格外嚴謹。張承志出身北大歷史系，文革時曾到內蒙古草原「插隊」，這個經驗讓他日後以蒙古史來做為學術研究的主題。後來他師承北大著名的蒙古史學者翁獨健，並曾在八〇年代應邀到日本東洋文庫等國外研究機構繼續研究蒙古史。³¹只是傳統的學術研究路線終究不是張承志的棲身之道，他不但選擇離開，同時日後對於學術界的淺薄與功利主義更是不屑一顧。但是離開制式化的學術界並沒有讓張承志放棄「值得獻身的學術」，³²日後證明，文學成為他這方面的立言之道。

在《心靈史》中，可以看到張承志史學背景下嚴謹的學術標準。首先在史料方面，他不但最早向世人介紹《熱什哈爾》與《哲赫忍耶道統史傳》這些內傳的蘇非派文獻的內容與重要性，同時還將清代鎮壓乾隆四十九年哲派起事的官方檔案書《欽定石峰堡紀略》中，刻意隱瞞與竄改的「書恥」予以揭露。³³此外，對於外人難以窺知有關哲合忍耶門宦教主教權傳承的細節，如傳教憑證「衣扎孜」的特點，透過《熱什哈爾》與《哲赫忍耶道統史傳》這些機密書寫的內容而完整呈現。³⁴此外，《心靈史》中多次提及教主（導師）生平所展現的神迹顯示（克拉麥提）、世系傳承，蘇非派宗教功修儀式，及其所形成的宗派內部認同的關係，與美國學者李普曼（Jonathan N. Lipman）研究門宦的觀點十分接近。李普曼認為門宦具有蘇非思想的教派制度（Sufi sectarianism）與傳統中國世襲制的內涵，同時也結合了伊斯蘭宗教神格化思想（Islamic religious charisma）與中國家系制的結構。³⁵總之，張承志不用學院式的制式表達方式，卻讓《心靈史》具有底層史歷史書寫與歷史民族志的內涵，以文學式的口穩詳細描述蘇非神秘主義教團的歷史脈絡以及宗教實踐的特色及意義。更重要的是，「張承志式」的行文風格獨特，不但文筆流暢，行文間歷史與宗教文化的背景脈絡詳實但不紊亂，筆鋒中流露出的深層情感確實能深深打動讀者的心。

³¹ 張承志後來還翻譯日本著名的北亞史學者江上波夫的《騎馬民族國家》（北京：光明日報出版社，1988）。有關張承志學術思想的背景與歷程，參看：白草，〈張承志學術思想略論〉，《回族研究》，2002年第3期，頁50-56。

³² 張承志曾寫到：「我出身考古學和蒙古史；我讀過的論文和學者很多—但是我終於不願再弄這種學問，並且從職業上告別了它。後來我幹著形形色色的事情，而心中的疑問一直沒有獲得解答：什麼才是值得獻身的學問呢？」參看：〈路上更覺故鄉遙遠〉，收入：張承志，《在中國信仰—回族題材散文卷》（長沙：湖南文藝出版社，1999），頁74-75。

³³ 張承志，《心靈史》，頁101-107。

³⁴ 張承志，《心靈史》，頁90-95。「依扎孜」為阿拉伯語 *al-ijaza* 的經堂語形式。除傳教憑證外，亦有口喚、允許、證詞等方面的意義。參看：Jianping Wang, *Glossary of Chinese Islamic Terms*, p.132.

³⁵ Jonathan N. Lipman, "Sufi Muslim Lineages and Elite Formation in Modern China: The Menhuan of Northwest", in *The Legacy of Islam in China: An International Symposium in Memory of Joseph F. Fletcher*. (Cambridge: Harvard University, April, 1989), p. 15.

在體例方面，《心靈史》中所論述哲合忍耶及其歷史背景，張承志仿效《哲赫忍耶道統史傳》的方式，以「門」來呈現七位教主的生平事迹與教權體系傳承，來突顯蘇非派教主（導師、穆勒什德）的宗教品級與俗世地位。例如，第一門「紅色綠旗」，來描述道祖太爺馬明心的創教歷程與殉教意義；第二門「真實的隱沒」，敘述二輩教主平涼太爺穆憲章忍辱負重、延續教門的堅毅精神；第三門「流放」，說明第三輩教主船廠太爺馬達天充軍東北、客死他鄉的苦難；第四門「新世紀」，論說第四輩教主四月八太爺馬以德休養生息、鞏固教門基礎的功德；第五門「犧牲之美」，闡揚第五輩教主十三太爺馬化龍本人及全家族抗清殉教、以及被稱為「賽義德·東海達依」（殉教者的領袖）這個聖潔的尊號的意涵；第六門「被侮辱的」，描繪第六輩教主汴梁太爺馬進城受閹刑後屈辱苟活、繼續成為教門支柱的悲苦與無奈；第七門「叩開現代的大門」，分析第七輩教主沙溝太爺馬元章憑藉著深厚的學養與宗教品級、扛起現代哲派宗教復振的重責大任及其影響。張承志運用這些敘說生動的體例，以豐富的史學與歷史民族志知識，配合優美的文字與震撼人心的情感，將這些過去外人不理解的蘇非派內傳文獻的內容精髓予以真實地呈現，讓「隱密」的門宦教義與底層史歷史意識的結合脈絡，為當代人們理解中國伊斯蘭深邃的宗教文化內涵，開啓了一道理性認知的心靈之門。就好比《左傳》之於《春秋》，《心靈史》不但擴大了《熱什哈爾》與《哲赫忍耶道統史傳》的表述空間，同時並將哲合忍耶的歷史觀賦予了當代理解的深層意義。這些知識性的詮釋與建構，都不是單以文學或歷史小說的意境能予以全面解讀的。《心靈史》出版後，一些中國大陸的文藝創作者也企圖以哲合忍耶為題材，仿照《心靈史》的論述內容來寫歷史小說。像是王吉泰的《哲赫忍耶》和唐英超的《大阿訇》等都是這類作品。³⁶這些作品雖然也有所謂歷史背景的脈絡，但事實證明，但其深度、意境與情感的投射都遠不及《心靈史》，充其量也僅能以通俗文學視之，很難為外人嘗試理解哲合忍耶提供出不同程度的想像空間與共鳴效應。

四、內部代言或外部詮釋：《心靈史》書寫語意與當代哲合忍耶歷史的「再現」

張承志以《心靈史》奠定他在以回族伊斯蘭為題材的創作成果中的地位，全書中不時可以看到他嚴謹的學術背景訓練下的思辨功力，以及穆斯林宗教熱忱所激發出的強烈認同意識。外人不理解的是，張承志出身山東濟南普通的回族家庭，他的伊斯蘭「再認同」過程是卻是以《心靈史》的寫作來做為轉捩點的。事實上，在接觸西北伊斯蘭以及走進哲合忍耶的世界前，張承志對伊斯蘭以及穆斯林宗教生活的認識是相當有限的。³⁷換句話說，哲合忍耶蘇非派的宗教世界，讓張

³⁶ 王吉泰，《哲合忍耶》（廣州：廣州出版社，2001）；薩比格·唐英超，《大阿訇》（北京，華藝出版社，未註出版年）。按《大阿訇》為電影小說，其主要以馬化龍抗清事件為背景。

³⁷ 依據張承志在新疆焉耆的回族友人的回憶，一九八〇年代初，張承志在新疆接觸到南疆焉耆的哲合忍耶教眾。在參加一般性的「送埋體」（殯禮）儀式前，他居然表示不知道該如何洗「大、小淨」，這令他的回族友人相當驚訝。按洗「大、小淨」（回族經堂語稱「烏蘇理」與「阿卜達子」），為穆斯林最基本的一項宗教生活習慣，主要為參加宗教儀式前的淨身過程。參看：杜劍，〈焉耆

承志真正體認到中國伊斯蘭的博大與深邃，以及身爲一個中國穆斯林的真正意義。一番因緣際會中，在「回族」身份的驅使下，他毅然決然地深入哲派的底層社會，以謙卑的態度去體會這博大與深邃中的平凡與不平凡，而甘心成爲一名有自信的「哲合忍耶的新戰士」。³⁸當然，《心靈史》的成功不是偶然的，這位原先在哲合忍耶宗派意識下自然被視爲「外人」的山東穆斯林，藉著雄渾的筆桿與縝密的思慮，一躍成爲哲派當代最重要的代言人。《心靈史》的序，也是唯一的序，是由哲合忍耶當代的「老人家」（教主）、沙溝派的傳人馬烈孫³⁹所執筆的，全文如下：

我們這些回民，曾經歷過相當漫長的磨難。有時，也曾經盼望有人出來，爲我們寫出真實，但一直沒有一個合適的人物出現。

而張承志出現了。無論感情、藝術、見識，他正是最適當的人選。數年來，他不問艱苦，在偏僻的鄉間奔波。他耗盡了心血，成就了這部書，這是我們回民自己的書。

多斯達尼（民眾）盼望到了。真實和正道確實不會永遠埋沒。我讀到書稿之後，感到非常高興。我應該代表回族，代表哲合忍耶這個書中的主人翁，向張承志表示支持和感謝。

願這部書獲得世界理解！

願回民的心靈獲得世界理解！

這個不到三百字的序，清楚道出《心靈史》這部「我們回民自己的書」，對整個哲合忍耶自我認知的歷史的呈現意義，是「外部詮釋下的內部代言」。而當張承志以自身蘇非派式的實踐投入，把《心靈史》推到各種背景與層級的讀者面前時，該書展現的乃是「內部詮釋下的外部代言」的含義。《心靈史》出版後，在哲派內部激發起前所未有的熱烈回響。尤其在寧夏金積（吳忠）、西海固等哲合忍耶教坊較爲集中的地區更是如此。甚至有人提到，有的哲派教眾，把買《心靈史》稱爲「請」（因爲一般買《古蘭經》等經書才能說請），或者像經書一樣，用布將之包起來放在潔淨之處保存起來。⁴⁰當然，把《心靈史》等同正統宗教經典確實是誇大了些。但如果親自接觸過當代西北門宦社會的經驗，會發現蘇非派教眾這種發自內心對於「教內文獻」和本派「阿林」（學者）⁴¹的尊崇，以及藉此投射到自身宗派意識認同過程中的信仰情懷，是非常能夠理解的一個現象。需要體認的是，長期缺乏「世界理解」的哲合忍耶，即使在最艱困的年代中，也還能創作出如《熱什哈爾》、《哲赫忍耶道統史傳》等不朽的內傳經典文獻，但其終究還是蘇非派「內部詮釋下的內部代言」形式的再現。而張承志卻在二十世紀末，讓這種隱藏的傳統認知形式出現前所未有的轉機。

的時間》，《回族研究》，2002年第3期，頁28。

³⁸ 張承志，《心靈史》，頁79。

³⁹ 馬烈孫生於一九二八年，爲第七輩教主馬元章之孫、第八輩教主馬震武之子。馬烈孫早年曾就讀於北京中央民族學院，日後並擔任寧夏回族自治區政協副主席。一九九四年，因涉及寧夏南部西海固地區哲合忍耶內部支派的衝突事件而被判刑，目前據了解仍在銀川服刑中。

⁴⁰ 馬志文、楊萬寶、馬永祥，〈寄自黃土高原的信〉，《回族研究》，2002年第3期，頁21-22。

⁴¹ 「阿林」爲阿拉伯語 *alim* 的回族經堂語譯稱，有時也當尊稱用。其意爲有知識之人、學者、科學家。參看：Jianping Wang, *Glossary of Chinese Islamic Terms*, p. 7.

其實，不論是詮釋的內容還是代言的意義，《心靈史》這種將歷史意識與宗派認同為經緯交織而成的論述，真正所反映的，乃是回族知識份子宗教族群觀當中最基本的關懷意識，即：

一千三百多年以來，伊斯蘭在中國一直是順應變遷與尋求適應，但穆斯林應如何與外在社會互動過程中，去真正面對不同的文化、族群藩籬及其所產生的存續逆境，並藉此反思並獲得包括歷史解釋在內的所有話語表述下的真正理解。

然而，當面對這類的議題時，就必須充份理解相關的歷史背景與社會文化性質的結構性因素。美國長期研究回族的人類學者杜磊 (Dru C. Gladney) 就曾提到，對於回族社會屬性的認知，並不只是邊陲性等傳統詮釋下的片面意涵，其整體意義在於對華夏社會的「臣屬性」(subaltern perspectives)。⁴² 這種臣屬性的出現及其變遷，固然是穆斯林少數民族在中國這種非伊斯蘭國度內必然存在的適應結果。但當代回族及其先民們，其千百年來在華夏社會中，一直靠伊斯蘭信仰和生活文化的實踐，使其基於社會文化—族群屬性的認同機制，不時地擺盪在「回」與「漢」這兩大區塊之間，磨合出多種樣貌的邊緣游移現象。⁴³ 杜磊還認為，包括回族以及其他類似與外界互動影響密切的少數民族 (interdependent groups)，其在中國需要發展出有關自身民俗與神化的解釋體系，一方面用來強調其文化的異質性特色，另一方面必要時也能成為在當代族國體制 (nation-state) 內展現自我認同意識的依據。⁴⁴

其實，伊斯蘭對回族的我群認同以及族群性的型塑，其意義與功能是遠超過民俗與神話的範疇。回族臣屬性的形成及其文化—族群的藩籬現象固然脫胎於複雜的歷史發展過程，但長久以來，中國穆斯林對於自身歷史意識的淡薄，反而使得宗教、族群的因素在這種臣屬性的外顯內容上過於突兀。可是在這方面，蘇非派的哲合忍耶卻是一個罕見的變數。特殊與悲壯的歷史際遇，讓「血脖子教門」被迫承擔起底層史與被迫害史等歷史記憶的傳承。機密與隱藏式的論述固然更加強化了教門內部的凝聚力，但這終究與「世界理解」的境界有著極大的距離。然而，《心靈史》這部外表看似平凡、文學與史學形式夾雜的當代創作，卻成功跨越了這個過去門宦內、外都難以嘗試突破的鴻溝。表面看來，張承志意外地成為當代哲合忍耶論述的代言人。但事實上，他藉著哲合忍耶，不僅重新尋回他那過去未曾生根過的伊斯蘭信仰，同時也為中國穆斯林知識份子的淑世觀，以及對於自身宗教、族群、文化、歷史的人文關懷與反思性，提供了一定的指標意義。更重要的是，《心靈史》所展現的，不僅是哲合忍耶的「世界理解」，同時也是中國伊斯蘭在華夏社會裡企圖達到「世界理解」境界過程中一個發人深省的具體實踐。

⁴² Dru C. Gladney, *Dislocating China: Muslims, Minorities and Other Subaltern Subjects* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), pp. 362-363.

⁴³ 這包括所謂的「核心性回族」與「邊緣性回族」的概念。參看：張中復，〈「華夷兼蓄」下的邊緣游移：論當代中國回族民族屬性中的「少數民族化問題」〉，頁 129-134。

⁴⁴ Gladney, *Dislocating China*, p. 102.

五、結論

一千三百年來，中國伊斯蘭在族群與文化方面所展現的異質性，使它在適應華夏社會的過程中，經歷著各式各樣的順境與逆境。從早期的「華化」趨勢到近代「回化」的衝擊，西亞、中亞蘇非神秘主義在西北形成特有的門宦制度，雖然也結合了中國傳統社會的部份特徵，但其神秘的內部意涵還是很難為外人所窺見。而哲合忍耶這支孕育於黃土高原深處的蘇非派，其歷史卻充滿著其他門宦宗派所沒有的悲壯性格。從乾隆後期到同治朝，哲派多次奮起抗清，但隨後都遭到清廷血腥鎮壓。包括第一輩創教教主（導師，「穆勒什德」）馬明心在內的多位領導人及其部眾，都成為為教門而犧牲的「舍西德」（殉教者）。在清廷的傳統順逆史觀下，哲派是「邪教」與「回匪」，與一般起事抗清的「莠民」無異；但在哲合忍耶內部的觀點中，「舍西德」卻是宗教領袖最高宗教品級的具體展現。外人所不容易理解的「血脖子教門」的悲壯性，反而成為歷史記憶與宗派認同觀的連結紐帶。值得注意的是，屠刀下倖存的哲派知識人，以阿拉伯文、波斯文這種華夏社會難以洞悉的文體，私底下忠實地錄重要的「穆勒什德」們的生平、言行與神迹（「克拉麥提」）。於是像《熱什哈爾》與《哲赫忍耶道統史傳》這種中國伊斯蘭中極其罕見的文獻便應運而生。無論官書如何何地竄改與扭曲，哲派教眾世代代就是靠這種機秘隱藏的內傳文獻，來構建、凝聚自身的宗派意識與歷史認同。

到了二十世紀末，因緣際會下，張承志意外地踏進了哲合忍耶的神秘世界。從親身接觸社會底層教眾真實的信仰世界，到發現並解讀《熱什哈爾》與《哲赫忍耶道統史傳》這種內部資料，張承志以其嚴謹學術訓練的背景，藉文學的形式寫出震撼人心的《心靈史》。這部兼具歷史意識與宗教情懷的作品，讓哲合忍耶的「歷史」與「當代」之間的連鎖脈絡，獲致了最有意義的再現。一般人大多將《心靈史》視為歷史小說，但本文卻從不同的視野，認為該書不但有中國伊斯蘭「底層史」的研究意義，同時也具備歷史民族志的研究價值。另一方面，可以看出《心靈史》對整個哲合忍耶自我認知的歷史的呈現意義，是「外部詮釋下的內部代言」。而當張承志以自身蘇非派式的實踐投入，把這本「文學小說」推到各種背景與層級的讀者面前時，該書展現的乃是「內部詮釋下的外部代言」的含義。整體而言，張承志以《心靈史》來展現當代中國穆斯林知識份子的現世關懷，以及對自身族、教認同過程中所應具備的實踐意識與反思性。這部書讓哲合忍耶跨出「世界理解」的第一步，這一步，是否也能繼續擴大匯流成中國伊斯蘭當代更有意義的「世界理解」呢？這點確實是值得讓人期待的。

