

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成果 報告

明清之際回族伊斯蘭學術思想發展 的文化史考察

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 89 - 2411 - H343 - 003 - -

執行期間：八十八年七月一日至八十九年八月三十一日

計畫主持人：蔡源林

共同主持人：

計畫參與人員：張少鳳（兼任研究助理）

本成果報告包括以下應繳交之附件：

* 出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份

執行單位：南華大學宗教研究中心

中 華 民 國 八 十 九 年 十 二 月 十 八 日

明清之際回族伊斯蘭學術思想發展 的文化史考察

計劃主持人：

蔡源林

南華大學生死學研究所專任助理教授

關鍵詞：

伊斯蘭教、回回、教長、清真寺、經堂教育、認主獨一

摘要：

本研究企圖透過發掘及考察更多關於元明兩代回族歷史民族誌材料，以重建回族在中國進行文化調適或文化認同的過程，闡明明清之際回族知識份子的伊斯蘭復振運動之歷史根源。明顯地，當伊斯蘭教徒在中國落地生根之後，他們必然要面對保持其固有的伊斯蘭文化認同及和中國本土文化相互調適的兩個根本問題。但回族以維繫其固有伊斯蘭信仰而使其民族意識自主發展而不被漢人所同化，作者以為其中關鍵因素乃是回族知識份子建立一套教育體制，以培養其回族子弟認識自己祖先的宗教傳統。

本研究探討下列四大問題；(一) 在蒙古西征之後，西域穆斯林向東方遷徙，如何以色目人身分在中國安居落戶，以形成「回回」民族的歷史過程；(二) 明朝如何實行同化政策呢？在漢人政權的強大同化壓力之下，回族是如何維繫其族群與文化認同，特別是伊斯蘭教信仰的認同呢？(三) 明朝中葉以後，回民經堂教育如何自西北地區興起，而後傳遍全國回民聚集地區，成為傳承其伊斯蘭傳統的主要文化機制；(四) 經堂教育所培養的回族知識份子，如何詮釋伊斯蘭傳統？如何理解其傳統與漢人三教傳統之間的異同與矛盾？如何加以調合之？

本研究嘗試結合宗教學及人類學的理論，及歷史學的文本批判研究方法，來探討回族的伊斯蘭信仰與文化在明清時代的開展，及其對回族之集體認同的影響。知識份子與文化及族群認同的關係，在與人類學為主的少數族群研究文獻中較少被系統地檢定，而韋伯所開展出的比較宗教學正可在這方面提供我們思考此一問題的理論基礎，而回族的個案，將提供一具體範例。

Key terms :

Islam、 Hui Hui、 *imam*、 mosque、 *jing-tang* education、 *tawhid*

This research attempts to explore and investigate more historical ethnographic materials regarding the Hui people in the Ming and Qing dynasties in order to reconstruct the historical process of cultural accommodation and identification of the Hui people in China, and to illuminate the origin of the Islamic revival movement of the Hui intellectual in the Ming-Qing era. Obviously, while Hui became naturalized in China, they would inevitably face the two crucial problems to keep their Islamic cultural identity and to accommodate with the native Chinese culture. Nevertheless, the Hui people maintained their own Islamic belief so that they had their independent national consciousness and were not assimilated to the Han people. I consider that for that matter a key factor was the Hui intellectual who developed an educational institution to cultivate the young generation of Hui to be aware of their own religious tradition.

This research investigates the following four questions :(1) How did Muslims immigrate from Western Asia, settle down in China after the Mongol conquest, as the “eyes-colored people,” and form the “Hui Hui” people? (2) How did the Ming government practice an assimilation policy? Under the pressure to be assimilated to the Han, how did the Hui maintain their ethnic and cultural identities, particularly the identity of Islamic belief? (3) How did the *jing-tang* education, as the main cultural mechanism to succeed Islamic tradition, originate in Northwest China and spread over the Hui communities in China after the mid-Ming period? (4) How did Hui intellectuals cultivated in the *jing-tang* interpret their Islamic tradition? How did they understand the similarity, difference and contradiction between Islam and the three traditions of the Han people? How did they reconcile these traditions?

This research tries to combine the theories of religious studies and anthropology with the method of textual-historical critique in order to investigate the development of the Hui Islamic belief and culture in the Ming-Qing era and its impact on the collective identity

of the Hui people. The relationship between the intellectual and the cultural or ethnic identity has scarcely been examined in a systematic way among minority studies, mainly based upon anthropology. But the comparative religious study inspired by Max Weber can provide a theoretical foundation to think this issue and the Hui people offers a good example to do that.

一. 研究緣起：

回族為中國境內最獨特的一個少數民族。不像其他中國少數民族，大部份人口或集中某一地區，或具有相近的生活方式及風俗習慣，或有其共同的方言，或具共同的人種學之特質，或共同分享一套被建構的歷史傳統。中國境內被歸類為回族的人民實際上並無上述之共同特質，他們廣泛分佈在中國各省，形成一種「大分散，小集中」的聚落型態，因此不同地區的回民在生活習慣和語言上反應地方特性，在東部內地各省的回民外表和言行上與漢人無異，但在西北各省的回民則有邊疆少數民族的特色。如此一來，為何這些如此不同的人們通通都被歸入為「回族」的範疇呢？明顯地，其唯一的共通性是他們生活的某些層面都反應了伊斯蘭宗教與文化的某方面影響。例如：不吃豬肉、其聚落所在有清真寺、相信其祖先來自中東或中亞等，當然這並不意味著所有回族均是伊斯蘭教徒，也許他們的祖先是，但是現在有許多回族已不是教徒了。因此，伊斯蘭宗教與文化或在回族形成的歷史過程中曾扮演了關鍵角色，而回族之伊斯蘭信仰的維繫，又和伊斯蘭的知識階層有密不可分的關係。無論如何，要解答這些問題，都必須先將伊斯蘭宗教與文化與回族在中國歷史上複雜的關係加以釐清才可能。

本研究嘗試結合宗教學及人類學的理論，及歷史學的文本批判研究方法，來探討回族的伊斯蘭信仰與文化在明清時代的開展，及其對回族之集體認同的影響。主要採取韋伯(Max Weber)之比較宗教史的理論架構，並輔以當代人類學的文化認同建構論觀點，來開展個人的論述。知識份子與文化及族群認同的關係，在與人類學為主的少數族群研究文獻中較少被系統地檢定，而韋伯所開展出的比較宗教學正可在這方面提供我們思考此一問題的理論基礎，而回族的個案，將提供一具體範例。

二、研究結果：

本研究嘗試透過相關文獻史料的分析，對下列四個主題做一個深入的探究：

- (一) 首先釐清在蒙古西征之後，西域穆斯林向東方遷徙，如何以色目人身分在中國安居落戶，以形成「回回」民族的歷史過程。

十三世紀蒙古騎兵的西征和東征，打通了已被封閉幾百年的東西孔道 - 絲路，促成東方兩大文明 - 伊斯蘭及中國 - 的遭遇，大批中東和中亞的伊斯蘭教徒在此機緣下移入中國，從此他們在中國定居繁衍子孫，歷幾百年而不衰。在公元 1234 年，蒙古人征服金朝之後，開始重用來自西域的色目人統治中國，並壓制漢人及南人的政治地位。因此，在蒙古政權中許多中央及省級的文官和武將均為色目人，這其中包括了許多中亞及中東的伊斯蘭教徒，正史記載均稱為「回回」，這些回回行政官員及將軍帶領其教胞移民屯駐中國各省（《元典章》，卷二二；《元史》，卷十、九四、一二九、二一〇、三一〇）。因為蒙古人的重用回回人，故同時代的西方旅行家來到中國後，發現各大城市均有撒拉森人（中世紀基督徒對伊斯蘭教徒之稱呼）的蹤跡，除了西北地區外，東南沿海各港口及長江和大運河沿岸各商埠均有大批回回屯居（Ibn Battuta, 1994, pp. 900-902）。

雖然蒙古人採取民族歧視政策，聯合外來民族之色目人壓抑漢人，但其宗教文化政策仍採行多元主義的策略，在蒙古政權的宗教容忍政策下，伊斯蘭教在中國迅速發展和傳播，古老的清真寺被重修，新的回回移民建立更多新寺，並將中世紀寺院管理制度從中東移殖到中國來，每一個回回社區以清真寺為中心，享有相對的行政及司法自治權，以「教區長老」（*shaykh al-Islam*）或「格底」（*qadi*）為社區最高領袖，中央政府承認其合法統治地位，從同時代的相關中外文獻及石碑史料可略窺伊斯蘭教在中國傳播的盛況（Ibn Battuta, 1994, pp. 894-896, 899-902；陳達生，1984，頁九）。

「回回」一詞從宋代的單純指涉中國西北部族至元代擴及包含所有西域的伊斯蘭教徒，其原因大概來自元代歷史家的觀念上之混淆及建基在某些歷史事實的觀察上。與唐宋時期同時代的西域地區，出現了一個大一統的局面，所有從北非、近東、中東乃至中亞及南亞部分地區均被統一在單一政權 - 哈里發及單一宗教信仰 - 伊斯蘭之下，故其中的各民族在文化、語言及宗教習俗上也產生了相似性。當蒙古人征服這些地區之後，也會以單一名稱來稱呼所有舊時在哈里發帝國底下的各民族，而使用「回回」一詞。或者因為這些伊斯蘭民族的地區鄰近歷史上的「回回」（即唐宋之「回紇」）生活的地區，故使用同一名詞做更廣義之使用，而「回回」人所信仰的宗教就叫「回

回教」或「回回教門」(《元典章》，卷二二)。

從元代的諸多傳記材料來看，回回人的漢化大致上可分為下列幾項：1. 使用漢人的命名方式：回回上層階級喜歡找中國文人為其取「字」，或甚至以其阿拉伯文的原名為準轉換成漢人姓名，但許多人仍保留其原來的名字，故若翻閱元史列傳，我們可發現甚多冗長的外文譯名。使用漢名漢字固為風尚，但並未揚棄其本有姓名（陳垣，1966，pp. 239-244）；2. 研習儒家四書五經；3. 採用漢人服飾建築及器物；4. 仿效中國人的宗教習俗。（Ibid，pp. 248-259）上述四項漢化趨勢在元代多少是採取自願方式，因蒙古人以異族入主中原，本無意推行徹底的漢化運動，故容許各少數民族保留原有習俗，但到了明代情勢卻大為改變。由朱元璋打著驅逐韃虜以恢復漢室口號所建立的明朝政權，反映了漢人歷經近百年的異族高壓統治之後，逐漸培養出的強烈排外種族意識。明朝統治者決力根除蒙古統治所造成之社會文化失序，以恢復漢人及儒家本位的傳統，故在一統天下後，要求留在帝國內部的異族認同漢人中央政權和漢文化，並實行同化政策。

（二） 明朝如何實行同化政策呢？在漢人政權的強大同化壓力之下，回族是如何維繫其族群與文化認同，特別是伊斯蘭教信仰的認同呢？

由於回民在元朝時被歸入色目人，屬於壓迫階級，故明朝法令特別規定所有回民必須一律改為漢名漢姓，不得使用原名。明律並禁止回回使用阿拉伯文或波斯文，禁止族內通婚，禁止部分曾在元朝廷任職的回回官員子弟參加科舉考試以任官。雖然明代的回民喪失了許多其在元代所享有的政治社會特權，但一些具有特殊專才的回民仍能服務於明廷，擔任天文曆法、外交翻譯、郵傳及商務等官職，且由於回族中多有個性慍悍、驍勇善戰者，故投身軍旅者甚多。雖然在蒙古政權時代，回民上層菁英成為帝國行政的骨幹而支持蒙古人對漢人的統治，但在反元起義中，回族菁英又成為推翻蒙古統治的重要助力。（金吉堂，1971，p.155）明顯地，假如回民肯接受漢化政策，忠於明室，則漢人統治者仍樂於重用這些漢化的回族人士。

經過明朝的同化政策之後，回民逐漸採行漢人習俗、服飾建築及生活方式，使用漢名漢語，學習儒家經典參與科舉考試，許多漢化的回族士大夫順利通過困難的科舉考試，而成為位高權重的大臣。但並不是所有的回民均樂於接受漢化，放棄自己的文化認同，反過來說，因為明朝政權仍採行歷代政權一貫的宗教容忍政策，因此包括回民固有的伊斯蘭信仰在內的所有少數民族的宗教習俗均被保護甚至獎勵。因為宗教信仰一直是回民生活的中心，故回族的集體意識就由其伊斯蘭信仰所維繫，清真寺是每一個

回族社區的公共生活中心，例行的集體禮拜具體化了回族的集體認同，清真寺的教領（即阿訇或益綿）提供了宗教教育及社區領導的功能。故雖然回族的外觀語言及形貌無異漢族，但假如伊斯蘭教存在一天，則回族與他族的文化疆界將繼續存在，回民的文化認同也將得以保存。此外，雖然定居中國幾代之後，回民漸漸失去了說母語 - 阿拉伯語或波斯語 - 的能力，但因為其宗教信仰繼續維持，故做為宗教術語的阿語或波斯語彙仍繼續殘留在回民的日常用語及宗教禮拜中。

（三） 明朝中葉以後，回民經堂教育如何自西北地區興起，而後傳遍全國回民聚集地區，成為傳承其伊斯蘭傳統的主要文化機制。

個人以為經堂教育是回族維繫其固有伊斯蘭傳統，使其族群意識自主發展而不被漢人所完全同化的關鍵性因素。經堂教育所培養出來的「教長」（*imam* 或 *ahung*）成為回族伊斯蘭傳統的擔綱者及回族社群的領導精英，其社會地位與功能如同伊斯蘭世界的「烏理瑪」（*ulama*，經師）或中國儒家士大夫一般。當回族的青年一代逐漸透過學習漢語，研讀儒家經典而同化於中國文化，並對自己的母語及祖先的傳統日漸陌生時，回族內部的有識之士漸感憂慮，故伊斯蘭傳統在中國的存續問題乃成為明末回族學者經常討論的問題。對一位在中國土生土長的回族青年而言，缺乏實質的動機驅使他們學習其母語；反過來說，因為學習漢語，研究四書五經是傳統中國社會的主要晉陞之階，學而優則仕，一試中的而功名利祿隨之而來，也因此許多回族的下一代逐漸失去了說母語，讀原典的能力，經過幾代以後，漢語就成為其母語了。

經堂教育的創始者一般均認為是明朝中葉的陝西人胡登洲（1522-1597）。從胡登洲到清初的經堂教育發展史，唯一較清楚完整的史料是《經學系傳譜》，由經堂教育的第六代門人舍蘊善及其弟子趙火山所編纂。（趙火山，1989，pp.23-25）全書採族譜形式撰寫，提供一自胡登洲以降的七代門人世系表，然後羅列二十六位卓越的經堂老師之生平事蹟、軼事及其主要學術貢獻。但這二十六位經師的籍貫遍及帝國各省，西北最遠至今天的青海省，西南抵達雲南，東至山東、江蘇各省，均有經堂老師講學之處，足見當時回族知識份子已經形成一個全國性人際網路。

經堂教育傳至第五代之際，出現了兩位天才學者 - 山東的常蘊華和李延齡，從此經堂教育的形式內容更趨系統及完備。根據《經學系傳譜》的記載，常、李二氏遍歷大江南北，尋訪名師學經，故二人的學問集當時所有各系名師之大成。（*Ibid*，，p.61）大概經過了第五代及第六代傑出門人，像常、李

及舍等人的努力研究及教學，經堂教育成為傳統中國回族培養宗教人才的中心，而做為經堂教育的基本教材 - 「十三本經」(或「十四本經」) - 也成為學生固定的必讀課程。從這十三本經的內容來看，可見中國回族的伊斯蘭經學教育完全繼承了中世紀末期伊斯蘭寺院教育的傳統，其學科分類大致相同，這十三本教材的大部分是在伊斯蘭寺院教育中流傳甚廣的讀本。

中世紀伊斯蘭學院將所有學術知識分成兩大學門：宗教學門及理性知識學門，底下再區分各種學科。前節所述的回族經堂教育六大學科均屬宗教學門的主要學科，而理性知識學門中包括哲學、醫學、天文、數學等，在回族的經堂教育則付諸闕如。當然，中世紀伊斯蘭學院將宗教學門擺在更重要的地位，而古蘭經註學、法理學及神學三科確為訓練一位伊斯蘭經師和教長的核心課程，而所有理性知識必須被統轄在宗教的終極真理之下，故伊斯蘭教義乃是中古伊斯蘭通識教育的基礎及指導原則，這點和中古基督教經院教育的以神學做為一切知識的根本乃前後呼應，和當代重視人文學科的通識教育有異。中國回族經堂教育之獨重宗教學門，也是其來有自，並符合中世紀末期經院教育的發展趨勢。(Rahman., 1982, pp.31-39)

經過幾代的經堂教育之培養，到了明末清初，回族學者中逐漸出現了一群兼通中國儒釋道三教經典及阿文、波斯文、伊斯蘭精典的所謂「回儒學者」。包括：王岱輿(1570-1660)、馬注(1640-1730)和劉智(1660-1730)等人。他們共同的特質是早年均像一般漢族學者，研習儒家四書五經以準備科舉考試，但後來興趣轉向，決定放棄追求功名利祿之心，而去探索自己回族的傳統，赴經堂學經，重新肯定伊斯蘭傳統的優越性，並立志以漢文闡述伊斯蘭教義，以釐清漢人對回族宗教傳統的誤解，並提供回族弟子不懂阿文或波文者學習伊斯蘭教之入門書籍。

(四) 經堂教育所培養的回族知識分子，如何詮釋伊斯蘭傳統，如何理解其傳統與漢人三教傳統之間的異同與矛盾，如何加以調合之。

這些回族知識份子所關心者，乃是如何既同時保存祖先的傳統於不墜而免於同化，又能避免被多數族群因文化差異而誤解或歧視。他們開始嘗試以中文著作來闡術伊斯蘭教義，一方面對那些已失去其母語(可能是阿拉伯文或波斯文)的回族年青一代闡述其祖先傳統；另一方面嘗試向漢人解釋其傳統，以贏得漢人之尊敬或諒解。從這些以中文闡述伊斯蘭宗教與文化的著作中，我們將深刻體會到明末以降而至清末的這些回族學者對喚醒其族人對伊斯蘭宗教文化傳統之認同意識的使命感，及回族社會本身所存在之認同危機。

一般回族思想家均對儒家思想持比較肯定的態度，但對佛道二教，因對後者多神信仰傾向及偶像崇拜非常反對，以其抵觸伊斯蘭教「認主獨一」(*tawhid*)之第一信條。相似的，儒家的禮教觀念及儀式和伊斯蘭教法規定有甚多的相反之處(王岱輿，1988，pp.82-87)，因此他們樂於將儒家倫理觀念和伊斯蘭教的神意法(*Shari'a*)相比較，並視儒家傳統為中國之正教，但此一正教的根本精神被佛道二教所混淆，(ibid.，pp.42-43)。因此，回儒學者偏好先秦儒家，而批判宋明理學為受佛道不良影響的哲學，必須加以批判，以回歸純正之孔孟思想。有趣的是，王岱輿等人認為先秦儒家的敬天事天思想更接近伊斯蘭一神教義，他引用四書五經中關於「天」與「上帝」的文句來證明先秦聖賢也相信宇宙間存在著唯一的主宰，創造萬物並審判人類行為的至上神(ibid.，p.42)。而後來的理學家以道家的太極陰陽觀念來解釋宇宙的起源，且倫理思想上只重視人倫關係，忽略神人關係，乃是一種有「用」而無「體」的學問(ibid.，pp.242-247)。可惜明代理學家似無人識得王岱輿等人，故無法對王氏等人的批判作出回應。

回族的知識份子利用一套維繫傳統的文化機制，包括清真寺及經堂教育，來建構回族的文化認同，並以再詮釋伊斯蘭教義來界定「漢/回」文化疆界；但過度僵硬的漢回區別有時造成種族及文化隔離，對少數族群並不有利，故部份回族學者運用漢人所熟悉的儒釋道三教傳統去詮釋伊斯蘭傳統，強調漢回兩族的文化共通性，因而含混了其文化疆界。故不論是文化調適或文化再認同，都只是適應不同社會情境的文化策略而已。若回族知識份子採取前者，我們不當誤以其接受「漢化」；若採取後者，我們也不該將其視為是「伊斯蘭基本教義派」的表現，這是過去許多中西學者在研究回族或甚至各地伊斯蘭教所常發生之誤解。

四、研究成果自評：

本研究對宗教學的貢獻有二：一方面，就宗教社會學所關注的有關宗教知識階層、權威合法性、文化傳承之間的複雜關係提供了一可比較的個案；另一方面，就宗教對話的領域來看，本研究突破了傳統上只限於中國三教傳統間的對話，或只是西方基督教傳統與東方各宗教傳統之對話的格局，首開研究東方兩大宗教傳統 - 中國與伊斯蘭 - 的對話，相信對未來的宗教學研究必有開創性的意義。

從人類學的角度來看，本研究提供一個探討文化疆界、文化認同、文化調適及文化對立等問題的有趣個案。當前文化人類學研究熱衷於探討族群、文化、宗教與國家機制的關係，中國回族的個例早引起西方人類學界

的關注，但因現有成果侷限於當代回族社會，尚未將探討的歷史視域拉長，以突顯構成文化諸要素在不同時空背景下的恆常與變異之交替運作。本研究可彌補此一缺憾。

最後，本研究對伊斯蘭研究亦可產生貢獻。自十九世紀東方學發軔以來，伊斯蘭傳統被認為主要是阿拉伯人及其他中東及北非民族的傳統，就如同儒釋道傳統是專屬於中國及其他東亞民族一般。如此一來中國回族及中國伊斯蘭教變成是三不管的學術領域。因此，對回族伊斯蘭傳統的研究，將填補了長久以來伊斯蘭研究之學術領域的這片幾近空白地帶。近年來，國內東南亞區域研究方興未艾，而東南亞地區之主要宗教文化傳統即為伊斯蘭，而有文獻證據指出東南亞伊斯蘭教一部份源自中國，故對回族之伊斯蘭研究亦對研究東南亞文化史提供積極貢獻。

五、參考文獻：

(一) 中、日文：

- 《元史》，1976。台北：中華書局。
- 《元典章》，出版年代不詳。台北：成文書局。
- 王岱輿，1988：《正教真詮、清真大學、希真問答》。銀川：寧夏人民出版社。
- 田坡興道，1964：《回教的傳入中國及其傳播》。東京：東洋書局。
- 甘肅省民族研究所，1982：《伊斯蘭教在中國》。銀川：寧夏人民出版社。
- 白壽彝等編，1974：《回族、回教、回民論集》。香港：：中山出版社。
- 伍遵契，1887：《歸真要道》。出版地不詳。
- --，1921：《修真蒙引》。北京：清真書報社。
- 李興華、馮今源，1985：《中國伊斯蘭教史參考資料選編》，二冊。銀川：寧夏人民出版社。
- -- 等合著，1998：《中國伊斯蘭教史》。北京：中國社會科學出版社。
- 金天柱，1872：《清真釋疑》。鎮江：清真寺。
- 金吉堂，1971：《中國回教史》。台北：珪庭出版社。
- 金宜久，1992：〈論中國伊斯蘭哲學的‘三一’說〉。回族研究，第一期，頁六 - 十七。
- 桑原鷲藏，1985：《中國阿拉伯海上交通史》。台北：世界書局。
- 馬注，1988：《清真指南》。銀川：寧夏人民出版社。
- 馬恩信等，1988：《中國伊斯蘭教研究文集》。銀川：寧夏人民出版社。
- 馬德新，1900：《真德彌維、禮法啟愛》。成都：敬畏堂。

- --, 1902 :《漢譯道行究竟》。成都: 敬畏堂。
- --, 1923 :《大化總歸》。北京: 清真書報社。
- --, 1988 :《四典要會》。西寧: 青海人民出版社。
- --, 1988 :《朝覲途記》。銀川: 寧夏人民出版社。
- 秦惠彬, 1983 : <論王岱輿的宇宙論與認主學>。世界宗教研究, 第一期, 頁五一 - 六五。
- 陳垣, 1966 :《元西域人華化考》。台北: 世界書局。
- 陳達生, 1984 :《泉州伊斯蘭教石刻》。福州: 福建人民出版社。
- 馮增烈, 1981 : <明清時期陝西伊斯蘭教的經堂教育>, 載《清代中國伊斯蘭教論集》。銀川: 寧夏人民出版社, 頁二一七 - 二五一。
- 劉智, 1740 :《天方典禮擇要解》。京江。
- - , 1871 :《天方性理》。錦城: 寶真堂。
- --, 1827 :《天方至聖實錄年譜》。錦城: 寶真堂。
- 趙火山, 1989 :《經學系傳譜》。西寧: 青海人民出版社。

(二) 西文 :

- Arnold, T.W. 1974. *The Preaching of Islam*. New York: AMS Press Inc.
- Bretschneider, E. 1967. *Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources*. 2 vols. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Broomhall, B.A.M. 1910. *Islam in China: A Overlooked Problem*. New York: Paragon Book Reprint Corp.
- Gladney, D.C. 1991. *Muslim Chinese*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Hodgson, M.G.S. 1974. *The Venture of Islam*. 3 vols. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ibn Battuta. 1994. *The Travels of Ibn Battuta*. trans. H.A.R. Gibb. London: The Hakluyt Society.
- Israeli, R. 1978. *Muslims in China: A Study in Cultural Confrontation*. London: Curzon Press Ltd.
- Leslie, Donald Daniel. 1981. *Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing*. Canberra College of Advanced Education.
- Mason, Issac. 1938. *Notes on Chinese Mohammedan Literature*. Beijing: Wen-dian-ge Bookstore.
- Rahman, F. 1982. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, M. 1978. *Economy and Society*. eds. and trans. Guenther Roth et. al. Los Angeles: University of California Press.