

【论 文】

社会移动与国家认同¹

——晋江陈埭丁氏从“穆斯林”到“中国人”的“本土化”过程

王 柯

1980年代中后期以后，恰逢中国高举改革开放大旗之时，位于福建省泉州沿海地区的两个“回族”小区引起了海内外学界的注意，而事情起因于“福建有关方面收到伊朗专家的一篇《伊斯兰教与伊斯兰文明在中国》的文字”。该“文字”提到泉州市区东部“灵山”上的据称为穆罕默德的两位弟子（三贤、四贤）墓，²“除了在沙特阿拉伯的麦地那成立的穆罕默德圣墓以及在伊拉克的纳杰夫城的阿里圣墓之外，要算是在伊斯兰世界中历史最悠久、具有最高价值的古迹了”。尽管这篇文章讲的是历史上的泉州与伊斯兰教之间的关系，但“文字”中“当世界上的穆斯林知道后，肯定无疑地将成为其朝觐墓地”的这一叙述似乎更加引起了“福建有关方面”的注意。他们认为：“国外十亿穆斯林把泉州圣墓作为伊斯兰教的第三圣地，必然会关怀在泉州及附近的信仰伊斯兰教、阿拉伯穆斯林和我国在明代前后形成的回族”。于是，按照福建省民族事务委员会的指示，1983年9月和1984年5-6月，厦门大学的师生对泉州惠安县百崎公社和晋江县陈埭公社的“回族”进行了调查，由此揭开了国内外对泉州“回族”研究的序幕。³其最初的收获，就是1989年12月由福建省历史学会与陈埭镇回族事务委员会联合举办的“陈埭回族历史学术研讨会”，共有30余名学者向此次会议提交了论文。⁴但是，从这些论文的内容来看可以发现，它们和发动这场研究的动机之间出现了一定的偏差。或者说，社会的现实使善于描述理想社会的学者遇到了学术的尴尬。因为泉州“回族”的宗教信仰和文化意识已经发生了巨大的改变，使这场本是为了在泉州“回族”小区中发现伊斯兰要素的存在而发起的研究，最终不能不将研究的焦点集中在了究竟该如何解释泉州“回族”的宗教信仰和文化意识发生了巨大变化的问题上。

许多研究都从与周边的交流、交往中不断受到汉文化熏陶等一般论述上，描述泉州“回族”的宗教信仰和文化意识发生巨大变化的原因。⁵然而仅仅这一个理由，似乎无法解释百崎和陈埭的“回族”不仅没有在被同化的过程中销声匿迹，反而能够历数百年而不衰，并且逐渐发展为一个巨大社会群体的事实。而要想深入理解这一现象背后的真正原因，显然不能无视历史上的泉州“回族”建立起了以祖先崇拜为思想基础的“宗族制”的问题。事实上，上述两个“回族”小区，现在已经演变为两个巨大的宗族组织：一为现在的晋江市陈埭镇的丁氏宗族（陈埭丁氏），一为惠安县百崎回族乡的郭氏宗族（百崎郭氏）。郑振满《明代陈江丁氏回族的宗族组织与汉化过程》一文，根据祭祖仪式的变化沿革，聚焦于其中士绅阶层的活动，深入分析了“宗族化”的陈埭丁氏在宗教信仰和文化意识上发生的变化，得出了“明中叶以后，由于士绅阶层获得了对宗族事务的支配权，在宗族内部大力推行儒家传统的纲常礼教，从而也就促成了陈江丁氏族人的汉化过程”

¹ 该文为拙著《消失的国民：近代中国的“民族”话语与少数民族的国家认同》（香港中文大学出版社，2017年1月出版，2017年6月第二版）的第一章，原名《從「穆斯林」到「中國人」——晉江陳埭丁氏的「本土化」過程》，原名由照顾全书结构而起，为更清楚地表达原文思想，此次单篇转载时改为此题。

² 关于“灵山三贤、四贤墓”，参见黄秋润：《略论泉州伊斯兰教的传入和盛衰》许在全主编：《泉州文史研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第105页。

³ 厦门大学民族调查组：《晋江县陈埭公社回族调查报告》（油印版），厦门大学人类学系印，1984年，第1页。

⁴ 作为研讨会的成果，之后编辑出版了《陈埭回族史研究》（北京：中国社会科学出版社，1990）。

⁵ 石奕龙：《陈埭回族宗教信仰的衍变及其原因初探》，同前《陈埭回族史研究》，第204页；陈元煦：《略谈陈埭回族姓氏及社会习俗》，同前《陈埭回族史研究》，第216页。



¹的结论，对理解泉州“回族”的性质具有重要的启发意义。但是，笔者不用“汉化”这种具有单一民族国家思维的话语，因为中国文化的因素并非完全来源于“汉”，所以接受中国文化因素应该称为中国化，而主人公就是“中国人”。

泉州作为早期向中国传播伊斯兰教的据点，这里的穆斯林逐渐融入中国社会的现象，甚至引起了其他国家学者的注意。1984年日本学者寺田孝信的《明代泉州回族杂考》以丁氏为主要研究对象，明确指出“宗族”的成立是丁氏一族从穆斯林转化为中国人的一大象征。“本来，伊斯兰教不仅禁止偶像崇拜，而且绝对不允许家庙、宗祠之类，即使作为血缘结合的象征的族谱、家谱等，也是不合教规的。但是很明显，泉州的回族却具备了这些具有象征性的东西。”²但是寺田论文只是在罗列从丁氏宗族活动中所能看到的违背伊斯兰教教义的现象，因为他并没有在各个时代的自然生态和政治社会生态的背景上来考察丁氏一族“宗族化”的过程，所以他将这种在文化上的变化都简单地概括为了“汉化”。然而，正是因为伊斯兰教教义本身就反对祖先崇拜的思想，所以对于泉州“回族”来说，历史上的“宗族化”显然也不是一件一蹴而就之事。因此，与其分析“宗族制”对泉州“回族”在宗教信仰和文化意识上所发生变化之影响，也许更重要的是在自然生态和社会文化生态的背景下分析泉州“回族”接受“宗族制”的原因和实现“宗族化”的过程，才能够更加有助于理解整个“中国穆斯林社会”的性质特点和其在整个人类文化史中的存在意义。本着这一考虑，本文主要利用“族谱”及其他地域史的数据，通过分析晋江陈埭地区丁氏一族的“宗族”形成的历史过程，中国东南地区的穆斯林社会转化为一个真正的“中国人”的社会。

一、丁氏家族血缘意识的诞生

丁氏宗族的祖先是通過海上絲綢之路來到中國的源自西亞的伊斯蘭教徒，這一觀點已被先行研究所證實。³泉州是當時中國最大的港口城市，按照《丁氏族譜》的說法，最早遷徙於此的丁氏“1世祖”丁謹，是宋末元初時，從蘇州來此從事貿易的。宋代，許多阿拉伯商人為了貿易，以“朝貢”的名義來到中國。⁴當時的中國王朝為信仰伊斯蘭教的阿拉伯商人，專門設置了名為“蕃坊”的區域。⁵來到泉州的丁謹既其子丁嗣、其孫丁夔，死後都被埋葬在泉州市區東部的“靈山”上，從這一情況可以推測出當時他們也隸屬於泉州的“蕃坊”，住在一個有別於當地居民的單獨的區域。

根據晉江陳埭丁氏（以下略稱陳埭丁氏）的“族譜”記載，丁氏的第1世⁶已經有名、字和

¹ 鄭振滿：《明代陳江丁氏回族的宗族組織與漢化過程》，同前《陳埭回族史研究》，第257頁。

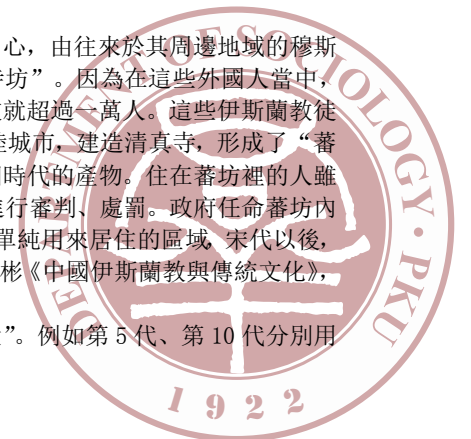
² 寺田孝信：《明代泉州回族雜考》，《東洋史研究》第42卷第4號（1984），第68-73頁。

³ 陳國強：《陳埭回族的形成與歷史發展》，同前《陳埭回族史研究》，第11頁；吳幼雄：《陳埭丁姓回族的淵源與啟示》，同前《陳埭回族史研究》，第24-36頁。

⁴ 自公元968年到1168年的200年間，“大食”到北宋、南宋“朝貢”達到49次。趙家珍：《開封民族/宗教概覽》，《開封文史資料》第10期（民族宗教專輯），1990年，第2頁。

⁵ 蕃坊，是對唐宋時來華外國人的居住地的稱呼。蕃坊原本是以1個清真寺為中心，由往來於其周邊地域的穆斯林居民所組成的類似於教會的組織。因此，“蕃坊”也被稱為“教坊”或“寺坊”。因為在這些外國人當中，有許多阿拉伯商人是穆斯林。據說唐代前期，僅在廣州、揚州、泉州，其人數就超過一萬人。這些伊斯蘭教徒定居在廣州、揚州、泉州、杭州、明州（寧波）等沿海城市或長安、洛陽等內陸城市，建造清真寺，形成了“蕃坊”。廣州的懷聖寺、泉州的清淨寺、杭州的真教寺等有名的清真寺就是這個時代的產物。住在蕃坊裡的人雖然被看作是外國人，但如果他們犯了罪，中國政府對他們也適用中國的法律進行審判、處罰。政府任命蕃坊內部推舉的人為蕃長，允許蕃坊內的各國人按本國風俗習慣生活。唐代的蕃坊指單純用來居住的區域，宋代以後，設有負責地區行政的蕃長司，蕃坊演變成了一種地區行政單位。以上參照秦惠彬《中國伊斯蘭教與傳統文化》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第64-66頁。

⁶ 本文中，作為表示宗族的第幾代的用語，統一使用在中國的族譜裡通用的“世”。例如第5代、第10代分別用“第5世”、“第10世”表示。



号。一个人在出生时由家中长辈赋予“名”，新中国成立以前，男性除了名之外还有“字”，一般是在男性 20 岁成年¹、即得到社会承认时所起。号则种类繁多，士大夫是根据自己的人生观来取号(雅号)，而一般百姓的号则基本上为谥号，即在其死后由族人所起。至于丁氏，至少到第 6 世为止，其号还应该是谥号。²丁氏的第 1 世名谨，字慎思，南宋理宗淳佑 11 年(1252 年)生。丁氏第 2 世名嗣，字衍宗，南宋理宗咸淳 9 年(1274 年)生。中国的“名”与“字”之间，须是呼应、补充、延伸等关系。行“谨”须“慎思”、承“嗣”即“衍宗”。从丁氏始祖的“名”与“字”中可以知道，至少在丁氏记录下其第 1 世之“名”与“字”的时代，陈埭丁氏就已经理解和开始接受中国文化。

从第 1 世到第 3 世，丁氏的男性三代单传。第 4 世虽然是四弟兄，但由于一人早夭，一人无子嗣，一人为“旁出”(生身父系并非丁氏血统? 所以没有被列入家谱)，因此丁氏一族从第 5 世时起，才开始出现实际意义上的支系。第 5 世为三弟兄，他们的名分别为“妈保”、“观保”、“福保”³，字依次为“世隆”、“世孚”、“世章”。乍一看来，第 5 世的名和字里都有相同的文字，但“妈保”和“世隆”、“观保”和“世孚”、“福保”和“世章”之间并没有呼应、补充或延伸的关系。换言之，“妈保”、“观保”、“福保”中的“保”字并不是为了表示兄弟关系而特地用相同的汉字来起名。不过，“世隆”、“世孚”、“世章”中不仅同用“世”字，且“隆”、“孚”、“章”之意思也相近。由此看来，三弟兄的字倒是有意而为之。这种兄弟间在“字”上的统一，虽然与其后丁氏宗族“字辈”的表示方法(即在出生时所取“名”中而非“字”中采用相同文字以示同辈血缘关系)有别，但毫无疑问是出自一种对血缘关系的意识。(参照“陈埭丁氏宗族系谱与“字辈”的成立”)

到了丁氏的第 6 世时，“妈保”的 3 个儿子分别取名为德、全、宗，3 人的字依次为守一、亨仲、亨叔；“观保”的 4 个儿子取名为恭、宽、信、敏，3 人的字依次为廷礼、廷裕、廷立、廷学；“福保”的 3 个儿子取名为轩、惠、恩，字依次为庸魁、庸斌、庸辉。也就是说，“妈保”、“观保”、“福保”3 人之子，分别通过“字”表现了同一父出兄弟之间的血亲(长幼)关系，但堂兄弟之间名、字所用文字各异。这一现象可以看出，直到第 6 世时为止，丁氏一族还没有通过名或字表示堂兄弟间血缘关系的意识。换句话说，由此可以清楚地看出，直到 6 世时，丁氏一族还没有产生一个超越以父亲为中心的核家庭的更大的血缘组织、即宗族的意识。

但是，到了第 7 世时，通过“字”而表示共同血缘关系的范围已扩大到了同祖父的堂兄弟之间。例如，第 5 世长子“妈保”的 3 个儿子、即第 6 世的德、全、宗的 11 个男系后代中有 5 人长大成人，此 5 为堂兄弟之名分别为洪、逊、德、启、旭，但他们的字依次为崇硕、崇谦、崇高、崇明、崇昕。第 5 世次子“观保”的 4 个儿子即第 6 世的恭、宽、信、敏，一共生育 20 个男孩，其中成年的 10 人，分别名为隆、陞(以上为恭的儿子)，塘、瑞、琦(以上为宽的儿子)，囡(信的儿子)，度、庆、廉、庾(以上为敏的儿子)，但他们的字依次为朝盛、朝举、朝玺、朝壁、朝壅、朝瑞、朝制、朝吉、朝矜、朝亿。第 5 世幼子“福保”的 4 个儿子即第 6 世的轩、惠、恩，总共有 5 个男孩。作为第 7 世的这 5 个堂兄弟分别名为观、万、昌、衍、彰，但他们的字依次

¹ “男子二十，冠而字。”《禮記》曲禮。

² 根據丁衍夏：《本支世表》(《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版)，“字以繁名，通稱也。號以繁字，明尊也。是惟六世以上然也”。從所謂「明尊」(明確祖先的受人尊崇的地位)這一措辭可以推測出，到第 6 世為止的號是由後人所起。

³ 這也可以認為是根據當地各自的民間信仰所起的名字，“媽保”為“被媽祖保佑”，“觀保”意為“被觀音菩薩保佑”等等。但是，《丁氏族譜》最早的編纂者、“丁氏大二房”的第 6 代丁衍夏在“纂述世謨”篇中說道，“仁祖三子鼎立起家，中子誠齋公，夏高祖之父也，鄉人稱之曰佛，勝國之時，民但知佛，世稱善人，以佛為懿稱，沿之以稱我誠祖，足證力行之善，取信於鄉人者多矣。”(《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分、油印本)。由此可見，“觀保”也可能是由後人所起。但是沒有看到以“福”為首字且擁有超人力量的神明。



为时光、时中、时周、时敬、时慎。要之，第5世“妈保”的孙辈堂兄弟之间的“字”里都放入了“崇”，“观保”的孙辈堂兄弟之间的“字”里都放入了“朝”，“福保”的孙辈堂兄弟之间的“字”里都放入了“时”。如果这些“字”不是为后来编制族谱之人所造，那么可以说，丁氏一族在第7世出生的时期已经有了通过血缘的认同来确认同一个祖父之下的堂兄弟之间关系的意识。

二、丁氏“字辈”的成立

值得注意的是，之后组成“丁氏宗族”的三大“房”（分支）、即“大长房”、“大二房”和“大三房”的起源，就是分别上溯到“妈保”、“观保”和“福保”三兄弟。而事实上，这三大“房”内部的统一性，即“字”中的统一文字，只是到了第7世时才扩大了堂兄弟之间的。第7世的名当然不会是由自己所决定，而是由第6世的父辈所取。也就是说，这三“房”的形成最早也就是在第7世出生的时代。但要说到丁氏宗族意识的产生，此时恐怕还为时尚早。因为我们注意到，尽管第7世的“字”中出现了统一的要素，但同时“名”中的统一的要素还仍然停留在同父的亲兄弟之间。例如，即使同为“观保”之子，长子恭的儿子分别名为隆、陞；次子宽的3个儿子分别名为塘、瑞、琦；三子信的3个儿子分别名为固、圜、囿（固、圜未成人）；幼子敏的4个儿子分别名为度、庆、廉、庾。很明显，虽然堂兄弟之间在“字”上出现了统一的要素，但在“名”上却只有同父的亲兄弟之间才有意识地使用了同部首的汉字。换言之，到了第7世出生的时代，丁氏一族即使已经有了通过“名”来确认血缘关系的意识，但是其范围依然是局限于同父兄弟的层次，这种确认血缘关系的范围仍然与宗族制的形成之间有着一定的距离。

中国社会中宗族制的起源，甚至可以追溯到周朝的封建制。但是基本上一直是与贵族或士族制度联系在一起的。经过晚唐和五代十国的兵荒马乱时代，唐代士族几近消亡。进入11世纪以后，以编制族谱为标志，宗族制开始在整个宋代社会中得到普及¹。首先制作新式族谱的是苏洵和欧阳修，《苏洵集》记欧阳修见《苏氏族谱》叹曰：“是不可使独吾二人为之，将天下举不可无也”。²“这句话不仅反映了当时修谱的行家极为稀少，而且洞察出了在社会潮流当中，已经出现了要求新式族谱的倾向。”³从苏洵和欧阳修的两个新式族谱当中，已经可以看出宗族制的一个重要的内容就是在要求在“名”、即一个男婴在其出生的时点上即被赋予的个人符号上，明确显示出他与宗族的血缘和世代关系，这就是“字辈”的原则。

例如，在苏洵⁴的《苏氏族谱》中，第1世苏斡（苏洵的祖父的祖父）的儿子的“名”分别为祈（无子嗣）、福、礼、佑；第2世苏福的儿子的“名”分别为宗复、宗艺、宗琼；第3世苏宗琼的儿子的“名”分别为昭凤、昭庆、昭文；第4世苏昭文的儿子的“名”分别为惟赞、惟善（苏昭庆的儿子的“名”为惟德；苏昭文的儿子的“名”分别为渭、沆、浩、渐、洸）；第5世苏惟赞的儿子的“名”分别为垂象、垂正、垂范（惟善的儿子“名”为垂则）。换言之，不仅在兄弟间，在堂兄弟间，起单名时使用同部首的汉字，起双名时则在名字里使用一个相同的汉字。从苏洵的《苏氏族谱》可以知道，前4世的祖先严格遵守了这个原则。例如，苏洵属于苏佑一支，他的“名”与苏福之孙苏昭文的儿子渭、沆、浩、渐、洸一样采用了相同部首的汉字。⁵

中国“字辈”的起源，一般要追溯到宋太祖赵匡胤（927-976年）。他从自己所处的辈分开

¹ 蘇洵：“蓋自唐衰，譜牒廢絕，士大夫不講，而世人不載，於是乎，由賤而貴者，恥言其先，由貧而富者，不錄而遂大廢。”歐陽修：“前世常多喪亂，而士大夫之世譜，未嘗絕也，自五代迄今，家家亡之。”以上參照多賀秋五郎《中国宗譜の研究》（上），東京：日本學術振興會，1981年，第117頁。

² 《蘇洵集》嘉祐集卷十四·譜

³ 同前多賀秋五郎：《中国宗譜の研究》（上），第117頁。

⁴ 蘇洵（1009-1066）字明允，號老泉。北宋文人，唐宋八大家之一。蘇軾、蘇轍為其子。

⁵ 多賀秋五郎：《中国宗譜の研究》（上），第118-119頁。



始，决定其后代起名要按照汉诗“匡德惟从世令子，伯师希与孟由宜”的顺序。¹《苏氏族谱》关于同辈的“名”中使用一个相同文字、或者是具有共同要素之文字的规律说明，“字辈”从最初开始就是宗族制确立宗族内部构造秩序的一个重要组成部分。对比之下可以看出，即使到了第7世时，丁氏一族还没有能够充分理解和完全接受中国的宗族形式。因为，即使相同汉字或者同部首汉字的使用范围，从兄弟之间扩大到了堂兄弟之间，然而却是在“字”上而非“名”中。但是，宗族制中的“字辈”不是表现于在“字”上，而是在“名”上。

这到底是对中国的宗族制度的理解不足，还是因为其他原因呢？例如，我们甚至可以推测第7世以及第7世之前的“字”均为后人、例如编制族谱之人所补。虽然其原因无法确定，但通过对以上对“字辈”的理解和使用可以确认，第7世出生的时期，是丁氏一族在形成宗族制过程中的一个重要的转折时期。到了第8世时，同祖父的堂兄弟的“名”则变为使用同部首汉字的事实，可以进一步证明这个转折时期的存在。例如，在第5世的“观保”——第6世的“敏”——第7世的度、庆、廉、庾一支当中，到了第8世，全部使用“人字旁”的汉字来给男子命“名”：度的5个儿子分别为俊、杰、俸、傅；庆的儿子为佺；廉的儿子为侑；庾的儿子分别为仪、棚、俶、佑。当然这种做法并没有得到完全普及，即使同父兄弟之间，也能够偶见依然并不使用同部首汉字命“名”的个别例子。但是到了第9世，比起第8世来，丁氏一族所有的同父兄弟的“名”中使用同部首汉字的做法得到完全普及，当然同时也有更多的同祖父堂兄弟的“名”上使用同部首汉字的事例。例如，璫有6个儿子，由6个儿子所生的21个孙子之名分别为冲、源、江、淮、河、汉、湍、法、潮、游、涌、潜、沌、浚、波、涛、洞、洋、溱、漳、清。

到了第9世时，在丁氏一族的命“名”法中又出现了另一个值得注意的现象。即一部分堂兄弟之“名”开始采用双文字，而在其中使用一个相同的汉字，以此表示相同的“字辈”。事实上，除了像第5世的“妈保”、“观保”、“福保”这种类似于乳名的“名”之外，到第7世为止，丁氏一族男性的“名”都由单个汉字。这种由单个汉字命“名”的现象虽然持续到了第11世，但从第9世的“名”中开始逐渐减少。例如，《陈江聚书丁氏谱牒》里记录的261个丁氏第10世的名字里，单名者仅为37人；397个丁氏第11世的名字里，单名者不过25人。这些用两个汉字命“名”的兄弟或者堂兄弟间，其中几乎所有人的“名”中都用了个相同的汉字。²即使那些由单个汉字命“名”的兄弟之间，也使用了同部首的汉字。

由两个汉字组成的“名”，显然能够更加清晰地表示兄弟或堂兄弟间的血缘关系。而从第9世及其后的由两个汉字命“名”中可以看出，在兄弟或堂兄弟的名字上使用相同的汉字的做法是丁氏一族有意而为之。例如，“云会”、“云汉”、“云从”、“云际”是同祖父的堂兄弟（“云会”和“云汉”是同父的兄弟），第10世的“日遂”和“日黄”是同一位曾祖父的从堂兄弟。尽管没有得到完全普及，第11世中甚至出现了像“惟成”和“惟藩”那样的从从堂兄弟，他们共同拥有一位4代之前的共同祖先。由以上“字辈”命“名”之沿革上可以看出，丁氏一族的超越单核家庭的“宗族”意识，是与“字辈”意识的逐步建立同步，逐渐扩大对象范围和得到强化的。

但是不得不承认的是，即使到了第10世、第11世，在丁氏的“名”甚或“字”的使用方式上，仍然没有出现一个为丁氏一族所有成员所共同接受的汉字。对《陈江聚书丁氏谱牒》的调查结果：第10世的由两个汉字组成的“名”中，被两人以上使用过的汉字有日、梦、思、希、克、应、岳、主、一、孔、伯、春、民、子、这、然、衍、光、志、英、乔等共21个；一般用于“名”中首字，但也有用于“名”中尾字之例。例如，“春”有阳春、来春、再春、景春、欲春、藏春、临春、富春、望春、芳春、和春、见春、行春；“然”有浑然、欲然等。丁氏第11世

¹ 另有為“匡惟從世令子伯，師希與孟由宜學”一說。

² 當然，也有人的名字雖然由兩個漢字組成，但與其他人並沒有共同的漢字，這些人幾乎都是獨生子。換言之，雖然最終成了獨生子，但父母是在預計其後可能有弟弟出生的情況下起的名。



的“名”中，被两人以上使用过的汉字则更多。有惟、麟、启、天、连、子、时、卿（震卿、济卿等）、一（潜一、源一、浴一等）、可（行可、见可、际可、养可、思可、与可等）、养、存、几、阳（孟阳、仲阳、季阳、四阳等）、进、郎（勉郎、信郎、俊郎等）、用、应、东、凤、若、春、启、山（大山、辛山、夏山等）、龙、必、重、学、兆、之、家、性（慎性、怀性等）、年、先（浑先、浩先、润先等）、寿（有寿、布寿、在寿等）、汝、宝（奇宝、尚宝等）、宾（大宾、良宾、宴宾等）、毓、廷、允、朱（翊朱、臣朱、镇朱等）、儒（鸿儒、名儒、嵩儒等）、仰等 45 个。如上文所示，其中一部分被用于“名”中尾字。

通过以上过程可以看出，丁氏一族关于“字辈”的认识，从命名方法上经历了由“字”向“名”转变、从同父兄弟开始不断扩大范围、由单字向双字转变的三个阶段。可以说，这个过程同样也是丁氏一族逐步接受了中国社会独特的“宗族制”的过程。因为这三个阶段发生在第 7 世、第 8 世和第 9 世的时期，所以说第 7 世、第 8 世和第 9 世的时期也是陈埭丁氏“宗族化”过程中一个具有分水岭意义的时期。

自从第 10 世的丁衍夏最早制作丁氏宗族的族谱以来，能清楚表示宗族世代关系的由两个汉字组成的“名”逐渐得到普及，“名”中一个汉字作为世代的记号，另一个汉字作为个人的记号，这种“字辈”的结构逐渐作为宗族的惯例固定下来。“大长房”（本家）的“席厝房静庵公”一支，从第 11 世开始，就已经决定下直至第 30 世“昭穆字辈”¹。其依次为，春肇士望，尔伯邦友，兆显文明，思绳祖武，家传忠孝，貽厥孙谋，共 20 字，每 4 个字构成一句诗。其他的旁系也照此例。例如，“宝峰公”系从第 15 世开始制定的“昭穆字辈”为：谷谄孙曾，奕叶绥承，允思骏惠，基命宥弘。²

但是，我们在丁氏一族第 10 世和第 11 世的命“名”中，甚至可以看到虽然注意了同一世代兄弟或堂兄弟间的血缘关系，然而却忽视了在宗祖制度中区分世代顺序这一更为重要的原则的现象：“一”、“子”、“应”、“春”等文字，曾经被两代人都用来表示同一世代兄弟或堂兄弟间的血缘关系。³这种混乱或者说不规则的产生，说明了丁氏一族当时还没有完成建立宗族制的过程，其中最主要的当是还没有完成覆盖整个丁氏一族的族谱的编纂。无疑，如果有了族谱，主人公之间的血缘关系能够变得清晰，因此也能避免名字的混乱。这一事实也说明，尽管到了第 10 世和第 11 世时由两个汉字组成的名字越来越多，但是认定丁氏一族整体为一个宗族的意识仍然没有完全普及于整个丁氏一族之中。通过以上“字辈”秩序的形成过程可以看出，丁氏宗族的形成经历了一个非常漫长的时期。这个蹒跚的历史背影，不能不令人感受到一群穆斯林在放弃自己传统宗教信仰过程中所表现出来的种种迟疑。

三、农业生态下的“在地化”与“宗族化”

众所周知，重视血缘关系的中国宗族制度的主要思想基础就是祖先崇拜，而祖先崇拜思想又是为伊斯兰教教义所不能容忍的。那么，原本有着伊斯兰教信仰的丁氏一族为什么最终仍然是接受了与其原有信仰教义直接冲突的宗族制度呢？究其原因可以发现，这与丁氏一族迁徙陈埭、其自然生态和社会生活生态发生了极大变化有着直接的关系。

到了第 4 世丁善（字彦仁，号仁庵，生于元至正 3 年即 1343 年，卒于明永乐 18 年即 1420 年）的时代，丁氏一族离开泉州城，迁徙到位于晋江的名为陈埭的农村地区。关于丁氏一族迁徙的原

¹ 昭穆是指在中國的宗廟裡牌位的座次。第 1 世祖位於中央，向右依次按第 2 世、4 世、6 世等順序排列，稱為昭；向左依次按第 3 世、5 世、7 世等順序排列，稱為穆。也用以表示世代。

² 《陳埭丁氏回族宗譜》（莊景輝編校），香港綠葉教育出版社，1996 年，第 494 頁。

³ 同前《陳埭丁氏回族宗譜》（莊景輝編校）。



因，按照丁氏族谱来说是为了扩大经济实力而去追求新的天地。不过，离开几代人生活和经营得泉州这样的大城市迁徙到乡下，从世代从事的商业转行到陌生的农业，对于任何人来说都不是一件能够轻易决断的事情。从元明之交这样一个时间点上来看，可以推测出这次迁徙事实上与泉州的穆斯林们因为过去曾协助过蒙元王朝的统治，而害怕汉人政权——明王朝进行报复不无联系。

1

当时逃离泉州的穆斯林决不限于丁氏一族，而众多穆斯林的逃离，自然造成了泉州城中因为许多伊斯兰商人居住而设置的“蕃坊”体制的崩塌。而离开了“蕃坊”这一宗教土壤的伊斯兰教徒们因此也失去了以前被从中国社会隔离开、因而能够维持自身独特文化的环境。因此，来到中国内地的伊斯兰教徒们，不得不直面该如何与中国社会交往、如何对待中国文化等问题。而在这时，明王朝给他们指出了一条彻底融入中国社会的道路。²总之，随着向陈埭的迁徙，丁氏一族所处的自然生态和社会文化生态都发生了根本性的变化，而这些变化正是造成丁氏一族最终接受宗族制的必要条件。

据《丁氏族谱》所述，在丁善迁徙至此之前，因为晋江入海前要流经于此，故“陈埭”也被叫做“陈江”。每年8月台风来临时，海水就会沿江逆流而上破坏堤防，淹没农田。丁善来到陈埭后首先着手的是围海造田。为此必须沿着河流与海岸线巩固堤防。据丁自申所述，丁善的围海造田事业规模巨大。“沿海弥漫，一望数千顷，大约产以设计，公（丁善）有七八，其二三则公与为宾礼者得之，而他不与焉。”³丁善建设的堤防相当之长。因为堤防的作用，陈埭从此免遭水患，当地人也受益匪浅。据丁衍夏的“纂述世谟”所述，因此善举，丁善受到当地人莫大的尊敬，当地名人甚至作诗以颂扬其功绩。⁴能够出此壮举，不得不承认与当年经商的丁氏一族曾经积聚了很大的财力有关，但是这毕竟是一个客观的原因。而丁氏一族出此壮举的主观愿望，恐怕还是想通过举办一些对乡里有利的事业，让当地乡邻能够接纳自己。很明显，这是迁徙陈埭的丁氏一族为实现在地化而付出的努力。

值得注意的是，丁氏一族为实现在地化而付出的这些努力，都与改善当地的“农业”社会经济生态有着直接的关系。迁徙陈埭的第一代丁善的儿子即“丁氏大二房”第2代的丁观保，第3代的丁敏（丁善之孙，丁观保之子），也分别对乡里作出了很大贡献。与博得“倜傥志大”、“慷慨好义”名声的丁善相比，丁观保的善举甚至到了被当地人尊称为“佛”的程度。具体的例子可以举出丁观保身先士卒恢复湮浦水路的故事。晋江的湮浦，以前有堤防，有水道。其蓄得的水可以用来给永福等村的农田进行灌溉。但因为一些有钱的人家填土水道造成水田而导致水路堵塞，一遇到干旱，无法引水浇灌的稻田就会枯萎，而村民们也只能是束手无策。丁观保率领当地民众，

¹ 羅立華：《陳埭丁姓回族的源流及遷居陳埭的原因》，同前《陳埭回族史研究》，第37-46頁。宋末，曾接受朝廷給予的名為“提舉市舶”的官職、居住在泉州的阿拉伯商人後裔蒲壽庚，殺害了已向元軍投降的泉州市內的宋朝宗室千人以上。根據這段歷史，明太祖朱元璋有旨“禁蒲姓者，不得讀書入仕”（禁止蒲姓人士升入官學與參加科舉）。因此，可以推測明代以後在泉州曾發生過迫害穆斯林的事件。有關內容請參考桑原隲藏：《宋末の提舉市舶西域人蒲壽庚の事蹟》，東京：東亞考究會，1923年。此書後改名為《蒲壽庚の事蹟》，東京：平凡社，由東洋文庫以「宮崎市定編/解說」的形式於1989年再版。

² 明王朝對待伊斯蘭教的政策十分寬大。據說根據此政策，來到中國內地的穆斯林（後裔）在明代形成了回族這個民族。余振貴：《中國歷代政權與伊斯蘭教》，銀川：寧夏人民出版社，1996年，第115-116頁。

³ 丁自申：《仁庵府君傳》：“沿海彌漫，一望數千頃，大約產以設計，公（丁善）有七八，其二三則公與為賓禮者得之，而他與不與焉。”（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本）。

⁴ 同前丁衍夏：《纂述世謨》：“傳至曾孫仁庵府君，克載世德而光昭，生當聖明真人之興，迪德率行為鄉人表，鄉人家推以為右，至今我家猶右，鄉人而莫敢我齒。自仁祖之始也，陳江捍海為田，上受百溪之委，堤岸一決，不憂涸竭，則憂魚鱉。自有仁祖而居，鄉忘其憂。青陽居士夏西仲，一時之名士也，少許可，為吾鄉之民歌曰：‘吾農種田海之濃，晉邑之南二舍許。厥土塗泥地濕卑，築就堤防尤費力。年年八月秋風高，驚濤惡浪何嗟及。呼號震怒勢滔天，往往襄陵鹹鹵入。使我田禾盡爛萎，農夫田婦無人色。我欲上天訴風伯，青天蕩蕩不可陂。我欲入海訴馮夷，海波茫茫迷所之。濟陽之公鄉中老，惻然見此懷傷悲。立畚荷插鳩眾工，與我生民為保障。’其有功德於鄉，而民稱之如此也。”



历经数年一直坚持向当地政府提出申诉，使得真相大白，水路也终于得以恢复。“非才识之高，而以至公利人之心不能也”，通过这件事，当地乡邻对丁观保乃至其后代变得十分尊敬。据说即使到了丁衍夏的时候，乡邻们即使遥遥望见丁氏族人时，仍然称道“斯复此浦者之后人也”。¹

“足征力行之善，取信于乡人者多矣”。²与丁观保相比，迁徙陈埭的第三代丁敏也热心于为乡里排忧解难。据丁衍夏为族谱所撰写的“纂述世谟”所述，在丁敏还未成年时，陈埭地区有一年遭到旱灾。因此，乡里民众一连三日向天祈雨，但是过了三天，天空依然不见丝毫云影，于是丁敏开始一边嚎啕一边祈祷。结果到了傍晚，突然天降大雨，已经开始枯萎的稻子又恢复了生机。见此情景，人们认为是丁敏的诚心感动了上天，便作长诗以颂其事迹：“至诚感应捷影响，席此君德焉可忘”，以感谢丁敏对乡里的“功绩”。³

诚然，以上神话出自于《丁氏族谱》，所以是否其中具有自吹自擂的成分实在值得怀疑，但是在这里与其更加值得注意的，毋宁说是丁氏一族为什么会使用褒贬分明的“春秋笔法”来？换言之，这种“春秋笔法”告诉我们，迁徙陈埭后的丁氏一族，非常重视通过对当地作出贡献、以便实现“在地化”的意义，这就是他们融入陈埭农业社会的第一步。应该注意到，丁敏也是最早考虑编纂《丁氏族谱》的人。⁴这显然不是一个偶然凑巧的事情：积极推动丁氏一族“在地化”的人对丁氏一族的“宗族化”也十分关心，它说明，丁氏一族的“宗族化”，的确与伴随着“迁徙”到“农业”社会以后的“在地化”有着直接的关系。

除了明确记录和证明人与人之间血缘关系的“族谱”之外，具有祭奠着共同祖先之牌位的“宗祠”，也是“宗族制”的最重要的象征之一。丁氏宗族之“宗祠”的历史，似乎要比“族谱”更加久远一些。例如，丁衍夏在其“扳谱说”中写道，“夏上槐叔论谱书曰：祖宗笃生叔父，为之妥先灵，丕显佑烈，明且备矣。且祠成有年，而谱尚未有成书。”⁵

万历 28 年（1600），“赐进士及资政大夫南京礼部右侍郎、太子少保赠尚书黄凤飞翔”受丁氏宗族之请而着“重建丁氏宗祠碑记”时写道：“三传至硕德公，徙家陈江，遗命诸子，即所居营祠堂。”⁶与其他对丁氏迁徙的记述不同，这里以第三代的丁夔为迁徙陈埭的主人公而在其他的记述中则是第四代的丁善。解开这个谜团的关键，也许就在于“诸子”和“徙家陈江，即所居营祠堂”等语句里。丁夔的确有“诸子”泰、善、实、朗等四人，但是，长子泰没有子嗣（估计是华年早逝），三男未有成年即早夭，而幼子朗，由于某种未有说明的原因被认为是“非亲生”，也没有迁徙陈埭而与丁氏一族彻底分离。这样一来，丁氏第四代中能够迁徙到陈埭且定居下来的，其实就只剩下了次男丁善。⁷

¹ 同前丁衍夏：《纂述世谟》：“晉江湮浦，舊為堤防，蓄水以灌永福諸裡之田，富人因而田之以私其利，水道遂絕，遇乾旱則束手視苗之槁而莫之救也。民胥怨謫，君乃率眾而辨之官，桑歲而君弗挫，其志益堅，誓在必復乃已。時分巡陳公祚按泉，君力爭之，其事始白。於是水得復其故道，而民沾其餘波。非才識之高，而以至公利人之心不能也。其在於今垂涎者，舉不得引其領者，率緣吾誠祖愛戴而不忘也。迄於今耕於其畔者，見撕滅彌彌之人入於畦，莫不積耒欣欣以談前事；望見吾儕往來陌上，遙指而相告曰：‘斯復此浦者之後人也。’”

² 同前丁衍夏：《纂述世谟》：“足征力行之善，取信於鄉人者多矣。”

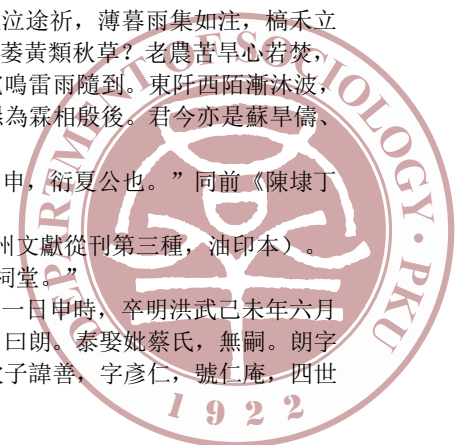
³ 同前丁衍夏：《纂述世谟》：“年未及壯，遇天抗旱，齋心露禱，三日不雨，號泣途祈，薄暮雨集如注，槁禾立蘇。鄉民歌曰：‘苗會萬頃裂龜背，滄溪百折無餘波。早秀之禾悉摧倒，忍見萎黃類秋草？老農苦旱心若焚，俯膺頓足無由禱。丁公惻然為隱憂，滴泪痛與天公求。油然紫帽黑雲生，震電鳴雷雨隨到。東阡西陌漸沐波，四民拜伏酬蒼穹。至誠感應捷影響，席此君德焉可忘？我聞伊昔佗岩叟，懇懇為霖相殷後。君今亦是蘇旱儔，行將用世濟枯朽。’”

⁴ “吾丁氏之修譜，則始於毅齋公，繼之以養靜公，大備於汾溪公，而成書於自申，衍夏公也。”同前《陳埭丁氏回族宗譜》（莊景輝編校）。

⁵ 丁衍夏：《扳譜說》（泉州市泉州歷史研究會編《泉州回族譜牒資料選編》泉州文獻從刊第三種，油印本）。

⁶ 同前丁衍夏：《本文世表》：“三傳至碩德公，徙家陳江，遺命諸子，即所居營祠堂。”

⁷ 《丁氏譜牒》：“二世祖生子曰夔，字大皋，號碩德，生元大德戊戌年二月初一日申時，卒明洪武己未年六月十二日酉時，是為三世祖。娶妣蘇氏，諡貞淑。生子四：曰泰，曰善，曰實，曰朗。泰娶妣蔡氏，無嗣。朗字彥明，芽之旁出者，娶妣陳氏，生子順，字世和，祀於私室。善繼述者，惟次子諱善，字彥仁，號仁庵，四世



距离丁氏一族迁徙至陈埭至少 180 年之后写就的这段文字，只能根据丁氏后人的描述而作。而从前文述及的关于丁敏的神话中就可以看出，当时已经具有强烈的宗族意识的丁氏后人们，只要有了重新构建关于丁氏宗族的历史叙述的机会，他们就会进行合理化、理想化和神话化的加工，并且不断地重复这种过程。曾有研究者得出过这样的结论：过去在陈埭有过“清真寺”，也就是最初的丁氏的祠堂。¹换言之，在宗族意识得到强化的过程中，丁氏关于“清真寺”的历史也被合理化和理想化为关于丁氏祠堂的历史记忆，当然，这也不过是一个推测而已。但是，从“即所居营祠堂”中可以得知，这个奉第三代丁夔之遗命留下的“祠堂”，其规模也不过是一个改造居家而成的“祖厝”而已。当然，即便真的就是一个供奉了祖先牌位的“祠堂”，它也是在“徙家陈江”、即丁氏迁徙至陈埭之后才实现的。换言之，丁氏一族建设自己的祠堂的历史，也是伴随着丁氏在农业社会的陈埭地区进行“在地化”的过程中而开始的。

从以上陈埭丁氏的“在地化”过程中可以看出，陈埭丁氏的“宗族化”，与其说是受到当地汉人影响的结果，更正确地说是陈埭丁氏自身在进入到一个“农业”的社会——陈埭以后，为了能够被当地社会所接受，而按照当地的自然生态和社会生态自发、主动进行的一系列努力的结果而已。虽然从丁氏关于“字辈”秩序形成的漫长过程中可以感受到他们在放弃自己传统宗教信仰过程中所表现出来的种种迟疑，但毋庸置疑的是，“宗族化”是丁氏一族自从选择了走一条迁徙到陈埭这个农业社会的道路之时就已经被注定的命运。值得注意的是，“宗族化”不仅是让丁氏由此完成了“在地化”、即在不自觉中转化为当地人过程中一道最关键的手续，更是让丁氏一族在不自觉中进入了中国的政治社会，从而彻底地转化成为了本土“中国人”的一道重要关门。这是因为，明代整个中国南方“宗族制”的发达，都与科举制之间具有着密切的关联。

四、“宗族化”与“科举化”的交响曲

上文述及，丁氏一族关于“字辈”的认识，从命名方法上经历了由“字”向“名”转变、从同父兄弟开始不断扩大范围、由单字向双字转变的三个阶段，这个过程同样也是丁氏一族逐步接受了中国社会独特的“宗族制”的过程。因为这三个阶段都发生在第 7 世、第 8 世和第 9 世的时期，所以说第 7 世、第 8 世和第 9 世的时期也是陈埭丁氏“宗族化”过程中一个具有分水岭意义的时期。但是为什么第 7 世、第 8 世和第 9 世的时代，能够成为丁氏一族宗族化过程上一个重要的分水岭呢？这里应该注意的是，丁氏一族从第 7 世开始发展宗族关系的同时，也开始让自家子弟进入“官学”的事实。已经有学者指出，参加科举考试对丁氏的中国化产生了巨大的影响。²进入“官学”的目的在于参加“科举”，第 7 世时丁氏一族中开始产生通过科举考试使子弟成为王朝官僚念头的的事实，证明了他们此时在对于自身在中国社会的定位上，也发生了一个重大的变化。这就是，通过参加王朝政治的方法，由中国社会的边缘进入中国社会的中心。

明代之前，学校不过是一个向科举“输送”人才的管道而已。但到了明代，府学（郡庠）、州学和县学（邑庠）等“官学”成为参加科举的必由之路。特别是明代中期以后，通过入学考试能够成为府、州、县的“生员”（俗称秀才），升入“国子监”能够成为“监生”，最后得到参加科举考试的资格。丁氏一族当中最早进入“官学”的，是第 7 世的“丁德”。“德，全祖次子，字崇新，号逸翁，邑庠生”³就《陈江聚书丁氏谱牒》、《陈江雁沟里丁氏族谱》、《丁协源家谱》和《陈埭丁氏回族宗谱》所见的范围内，在第 8 世时有两人进入了“官学”，一人为“邑庠生”（县

祖是也。植業于城南之陳江，因而遷居焉。”同前《泉州回族譜牒資料選編》泉州文獻從刊第三種，油印本。

¹ 陳達生：《明朝時期陳埭丁姓穆斯林的改宗及其清真寺》，同前《陳埭回族史研究》，第 190-196 頁。

² 範可：《關於陳埭回民的若干歷史問題》，同前《陳埭回族史研究》，第 69-71 頁。

³ “德，全祖次子，字崇新，號逸翁，邑庠生。”（同前《陳江雁溝裡丁氏族譜》，未出版）

学的学生)，一人为“郡庠生”（府学的学生）。

到了第8世时，“官学生”参加科举的效果开始显现。“治，素履公次子，字弘赞，号平庵。弘治己酉拔元廷试八闋第一，授浙江金华县儒学训导，署金华县知县。”¹然后，科举中丁氏宗族里最早的进士及第者也随之诞生：“仪，庾祖长子，字文范，号汾溪，弘治辛丑科举人，乙丑科进士，历官四川按察司僉事。”²第8世的丁仪也是通过科举考试成为了中国王朝官僚之第一人。

在丁氏一族的第9世当中，诞生了1名举人和1名进士。“云会，悌祖长子，字朋龙，号九溪，嘉靖壬子举人。”³“自申，后吾公次子，字朋岳，号槐江，嘉靖己酉、庚申联捷进士，历任梧州府知府，诰赠资政大夫刑部侍郎，崇祀乡祠。”⁴第9世当中还有另外7名官学生。其中，“郡庠生”3人，“郡廩生”2人，“邑廩生”1人，“廩生”为学生当中因为成绩特别优秀而得到“官费”资助的学生。到了第10世，丁氏宗族当中又诞生了1名举人和1名进士，另有官学生9人，其中“郡庠生”5人，“邑廩生”3人，“邑增生”1人，“邑廩生”1人（其中由于升级而身份变化者1人）。第11世当中，也有官学生9人，其中“邑庠生”7人，“郡庠生”2人。在第9世以后，丁氏宗族当中甚至出现了“父、子、孙”三代皆为“进士”的盛事。即第9世的“丁自申”（父），第10世的“丁日近”（子，“万历己卯举人，己丑进士，官南京户部江西清吏司主政。”⁵）和第11世的“丁启浚”（孙，“万历戊子举人，壬辰进士，历任刑部侍郎，署尚书加太子少保四朝名卿。”）⁶

总而言之，丁氏一族从第7世时开始让自家子弟接受科举教育，而到了第8世时就开始结出硕果，出现第一位进士及第者，之后更是收获不断，官僚辈出，且一步一步接近王朝的政治中心。那么，究竟是什么原因，促使原本为穆斯林的丁氏一族会在这个时点上产生让一族子弟进入官学和参加科举考试的呢？尤其值得注意的是，从《丁氏族谱》的记录来看，第7世和第8世的时期，其实是丁氏一族最为艰难的时期。因为此时，丁氏一族在地域社会受到了外部的欺侮和排挤，同时遇到了两个极为棘手的事件；其一为先祖墓地遭他人蚕食；其二为遭到“撒氏戍卒之诬告”，即有人诬告丁氏原本姓撒，过去是河南彰德府的卫戍士兵，后来从卫所脱逃至泉州的。⁷关于丁氏一族为什么在第七世和第八世时开始接近科举的答案，其实就在丁氏一族对这两个难题的处理方法之中。

关于先祖墓地遭他人蚕食事件，《丁氏族谱》中的“东塘祖莹记略”（不同版本的《丁氏族谱》又称“节斋公墓始末”）和“雪戍说”是这样记述的。丁氏第4世时由于要从泉州市内迁徙到晋江的陈埭地区，于是就把泉州市内的第1、2、3世的墓地委托给他人管理。最早的管理人去世后，住在墓地附近的一个名叫“徐粪”的人要求接任管理人。但是徐粪死后，其子徐福利用土地邻接之便不断蚕食丁氏祖坟园地，甚至将农田开发到了坟墓的近旁，然而丁氏一族却是忍气吞声。徐福见此，更是变本加厉，甚至就在丁氏先祖地之旁砌起围墙公然圈地。而丁氏宗族开始向官方提起诉讼，却是在18年后之事。

¹ “治，素履公次子，字弘赞，号平庵。弘治己酉拔元廷试八闋第一，授浙江金华县儒学训导，署金华县知县。”（同前《陈江雁沟里丁氏族谱》，未出版）

² “仪，庾祖长子，字文范，号汾溪，弘治辛丑科举人，乙丑科进士，历官四川按察司僉事。”（同前《陈江雁沟里丁氏族谱》，未出版）

³ “云会，悌祖长子，字朋龙，号九溪，嘉靖壬子举人。”（同前《陈江雁沟里丁氏族谱》，未出版）

⁴ “自申，后吾公次子，字朋岳，号槐江，嘉靖己酉、庚申联捷进士，历任梧州府知府，诰赠资政大夫刑部侍郎，崇祀乡祠。”（同前《陈江雁沟里丁氏族谱》，未出版）

⁵ “万历己卯举人，己丑进士，官南京户部江西清吏司主政。”（同前《陈江雁沟里丁氏族谱》，未出版）

⁶ “万历戊子举人，壬辰进士，历任刑部侍郎，署尚书加太子少保四朝名卿。”（同前《陈江雁沟里丁氏族谱》，未出版）

⁷ 丁衍夏：《东塘祖莹记略》（也称为《节斋公墓始末》），丁衍夏：《雪戍说》。（同前《泉州回族谱牒资料选编》陈埭丁姓回族部分，油印本）。關於第二點，下節還會詳細提及。



关于丁氏一族为什么在 18 年前没有提起诉讼的原因，《丁氏族谱》是这样记录的：当时由于受到“诬告”（即“撒氏戍卒之诬告”）而“未暇与较”，但是实际的理由却应该是：“度力屈难理，且俟”，即考虑到势单力薄，即使提起诉讼也难以取胜，只有蛰伏待机。那么，是什么原因，令丁氏选在了 18 年后的这个时点开始了诉讼呢？其答案同样可以在《丁氏族谱》中找到：“适汾溪公通籍，以事抵家。颐隐公命之曰，不理东郊坟，无以为官也。汾溪公受命，与三弟东淮公矢志克复，而后即仕，偕古素公戮力伸理。”¹用现代语言重复这句话就是：这一年，第 8 世的丁仪（字文范，号汾溪）科举及第，让丁氏宗族中终于出现了最早的进士。在被“通籍”、即被记载到了即将出仕为官之名簿上之后，返回家乡的丁仪，接到了其父丁庾（颐隐公）之严命，开始打“官司”：如果夺不回来祖坟土地，就不要想离开家乡出外做官了。丁仪领命，与三弟东淮一起立下誓言：一定夺回祖坟土地之后才出去做官，遂带上古素等全力打官司。

毫无疑问，促使丁氏能够在 18 年之后的时点上提起诉讼的直接契机，就是丁仪科举及第，丁氏一族中开始有人金榜题名、并且即将成为王朝官僚一事。从这里可以看出，丁氏一族当年之所以且十八载隐忍不发，明知自己有理也不去提起诉讼，就是因为他们认为：当时宗族中无人为“官”，即使去打这场“官司”也难以胜诉。《丁氏族谱》关于祖先坟地被蚕食后又经过诉讼成功夺回的记述，无疑明确地回答了丁氏宗族为什么开始接近科举的问题。而丁氏一族关于这个问题的态度，令人可以看出丁氏一族之所以在他们最为困难的时期开始接近科举，实是出于一种战略性的考虑：合丁氏一族之力培养丁氏子弟，让他们通过科举考试成为王朝官僚来改变丁氏一族的社会地位，使丁氏一族从受其他宗族或个人欺压的状况中彻底解放出来。

丁氏一族的“科举化”战略显然是成功的，由金榜题名的进士丁仪提起的诉讼获得了胜诉。而胜诉之后丁氏一族所想到的保卫成果的方法，依然是利用通过丁仪而建立起来的丁氏宗族与官僚政治之间关系。丁仪在“官司”胜诉之后离开家乡出仕，在外地任上时丁仪夫人与继室相继去世。当年在与丁仪一起负责对徐福诉讼的族人当中，有一位名叫“丁杏”的族弟。丁杏的父亲丁瞻²得知丁仪夫人及继室去世的消息后，立即向宗族和丁仪提议，将从徐福手里夺回来的土地作为丁仪及其夫人等人墓地。其理由是，当时丁仪位居“五品”；而明朝典礼制度规定，“五品”官员的墓地为“周围五十步”（以墓中心为圆心，五十步为半径的范围）。³所以，如果丁仪与其夫人的墓在丁氏祖先的旁边，既能够使丁氏祖先墓地的范围界线变得更加明确，又能够因此受到法律的保护。⁴知道这样做可以以身守护祖先墓地、为丁氏后裔做出榜样的丁仪，尽管当时身在四川为官，还是理所当然地接受了丁瞻的提议。⁵

丁氏一族的“科举化”，无疑增加了丁氏宗族的凝聚力。丁庾、丁仪、丁杏、丁瞻等人的“孝行”，不仅通过祖先崇拜加深了丁氏一族之间的血缘意识，还让丁氏一族更加认识到了通过“科举”接近和参加王朝政治，对于宗族和个人的意义。也就是说，丁氏宗族之所以能够得到发展，与宗族和科举两个元素之间的相辅相成关系是分不开的。如前所述，从出现官僚的第 8 世起，在与中国的王朝政治挂钩之后，丁氏一族参加科举的子弟越来越多，这与丁氏一族对于接近科举之

¹ 同前丁衍夏《東塘祖塋記略》：“適汾溪公通籍，以事抵家。頤隱公命之曰，不理東郊墳，瞻無以為官也。汾溪公受命，與三弟東淮公矢志克復，而後即仕，偕古素公戮力伸理。”

² 丁氏族譜作瞻（真十參），但漢字中無此字，估計為瞻。《說文解字》：顏色瞻瞤，慎事也，从頁參聲。

³ “職官墓制，一品塋地九十步，二品八十步，三品七十步，四品六十步，五品五十步，六品四十步，七品以下二十步。皆從塋心發步，各數至邊。”（《明會典》塋地志）

⁴ 同前丁衍夏：《東塘祖塋記略》：「福僭人也，宗人不忘戒心。厥後汾溪公將改葬二配，古素之考養靜公昌言于宗曰，盍勸汾溪姪塋於斯，可無虞也。率宗人力請汾溪公即所購福地為塋，汾溪公從之。公秩五品，按會典塋地制，周圍五十步。」

⁵ 《汾溪公墓碑陰銘文》：“祖墓既失，公力復之。失由徐旁居，官息兩造，判公買之。公捐貲買之，身穴守之。柱石內外祖界，徐址官券詳之。毋不恪公封斯善，念祖而不忘。”此銘文收錄于丁衍夏：《本支世表》。（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本）。



意义的理解是分不开的。

丁氏一族的“宗族化”与“科举化”，事实上都属于中国穆斯林“本土化”的性质。接受“宗族制”是丁氏一族“本土化”过程的开始，它是丁氏一族开始接受中国文化的标志；接近“科举制”则是丁氏一族在“本土化”过程中的一个质的飞跃，它将对中国文化的受容与对中国国家的认同联结在了一起。所以说，“科举化”使丁氏一族变成了本土的“中国人”，“科举化”是丁氏一族完全“本土化”的标志。换言之，通过接近科举制，丁氏一族最终自己寻找到了自我发展的道路：作为中国人生活在中国人的世界里。

那么，原本为穆斯林的丁氏一族，在这个“在地化”的过程中，究竟是如何看待自身伊斯兰文化传统的呢？

五、科举精英与宗族的伊斯兰“记忆”

众所周知，“宗族”的核心部分是祖先崇拜，在中国的祖先崇拜活动中，甚至带有许多偶像崇拜的内容。但是，一神教性质的伊斯兰教却反对祖先崇拜和偶像崇拜，所以说，如果丁氏一族坚守伊斯兰教教义思想，丁氏一族的“宗族化”是不可能实现的。的确，丁氏一族最终还是选择了走“宗族化”的道路，但是毫无疑问，是接受宗族制度，还是坚守伊斯兰教义的问题，让丁氏一族曾经大费心机。这一点，从《丁氏族谱》中就可以看出。

《丁氏族谱》在构成上具备了其他中国“族谱”的所有元素，但是在《丁氏族谱》当中，我们却还可以看到一些从其他中国的“族谱”当中看不到的内容，例如由“享先纪”、“说先纪”、“宁先纪”、“念先纪”和“感纪旧闻”（在一部分《丁氏族谱》中为“旧闻感纪”）构成的“五纪”，和由“聚族说”、“祖教说”、“证误说”、“雪戍说”、“扳谱说”构成的“五说”。那么，对于丁氏一族来说，为什么有必要在宗谱中加入这些从其他中国“族谱”中所看不到的内容？这个问题的答案，当然只能从“五纪”和“五说”的内容中去寻找。在笔者看来，“五纪”和“五说”中的主要思想，基本可以分为两个部分：即言明祖先崇拜的意义和保留伊斯兰教信仰的记忆，尽管在现实的社会生活中二者其实是相互矛盾和无法共存的。可以想象，当年丁氏一族为了解释这种矛盾而煞费了苦心。《丁氏族谱》的编纂之所以花费大量时间，其原因大约也与此有所关联。上文述及，虽然丁氏一族已经建设了祠堂，但《丁氏族谱》却迟迟难以问世，而完成的《丁氏族谱》中就有了在其他中国的“族谱”当中所看不到“五纪”和“五说”。

作为一个宗族的最基本价值标准，《丁氏族谱》在构成和内容中贯穿了浓厚的“孝”的理念。各自分别占据一页的“忠”、“孝”二个大字之后，就是“享先纪”（对祭奠先祖意义的说教）、“说先纪”（说即“悦”，对使先祖感到欢愉意义的说教）、“宁先纪”（对使先祖安心意义的说教）、“念先纪”（对不忘先祖功绩意义的说教）等。而从这些特意设置的章节中可以看出，《丁氏族谱》对“孝”的重视，依然达到了其他“族谱”难以企及的田地。

“五纪”首先从“丁氏的祖先是誰”这一确认工作开始。丁衍夏在“感纪旧闻”中有以下记述。他在尚未成人时就立志完成族谱，當時堂伯父丁博曾给他出示过第6世丁毅所写的“丁氏由来”一文，上面写着丁氏是“由赛典赤回回瞻思丁”，即由伊斯兰教徒赛典赤·瞻思丁而来。赛典赤·瞻思丁是阿拉伯出身的伊斯兰教徒，被元世祖忽必烈任命为“云南平章政事”（云南地方最高行政长官），对云南的社会稳定作出了诸多贡献。按照丁衍夏的说法，元代以前，中国也有“丁”姓，但他们不是信仰伊斯兰之人。赛典赤·瞻思丁有5个儿子，9个孙子。进入明代以后，赛典赤·瞻思丁的子孙迁徙全国各地，因此放弃“夷姓”，以赛典赤·瞻思丁的末字“丁”作为姓。而泉州的丁氏宗族与赛典赤·瞻思丁一样是伊斯兰教徒，与赛典赤·瞻思丁一样“宽仁”，加上丁毅生活的年代距赛典赤·瞻思丁的年代不过百余年。因此，丁衍夏强调，丁毅的“丁氏祖先赛

典赤·瞻思丁说”並非毫無根據。¹換言之，丁衍夏認定賽典赤·瞻思丁為丁氏宗族的祖先。

但是，第7世的丁軫（養靜公）曾經在他未完成的《丁氏族譜》中，記述丁氏宗族的先祖為“丁度”。關於此說法，丁衍夏在《丁氏族譜》各處數次提及，並加以反駁。例如在“感紀舊聞”中，丁衍夏有以下記述：“至養靜公，栗栗于撒氏戍卒之誣，過聽曾社師扳丁度而祖之，以昭其裔不出于回回也。”²對此，他在“族譜記略引”中還有過以下詳細的說明。“養靜公之子古素公，因論譜嘗語夏曰，‘吾父之為譜也，當戍誣方雪之後，栗栗思振刷，故聽塾師曾者，扳附同姓丁維清為祖，無據也。是以我汾祖譜削之，斷自節齋府君始。’”³換言之，即認定當年丁軫的“丁氏祖先丁度說”是迫於“撒氏戍卒之誣告”，而無奈順從他人指點而成的。

對丁氏一族造成很大影響的“撒氏戍卒之誣告”，是指正化11（1475）年有鄰人告發說，遷徙陳埭的丁氏宗族之祖原本為駐屯於河南彰德府的“撒”姓駐屯兵，趁元末明初之戰亂而從駐屯地逃來泉州，改“撒”姓為“丁”隱居下來的事情。明王朝建立以後，朱元璋為了穩定社會局勢，於洪武3（1370）年嚴令調查全國人口戶籍。其目的在於，促使戰亂中背井離鄉之人回到原籍並重操舊業。雖然至此已經過了百餘年，但明朝依然沒有撤銷這道命令。如果丁氏先祖真的就是元代河南彰德府的“撒”姓駐屯兵，問題不在於丁氏一族為元朝從中亞帶來的色目人後人，而在向政府隱瞞了原籍。罪行如被追究，丁氏宗族不僅必須離開陳埭乃至泉州地區，甚至會有流放邊疆地區的可能。對於丁氏一族來說，這的確是一件關乎生死存亡的重大事件。為證明自己並非“撒氏戍卒”，丁氏第7世的丁庚等2人上訪南京，調查本籍，最終使明朝中央政府官員認定丁氏並非來自於中亞出身的元朝駐屯兵，而是明朝的子民。⁴

值得注意的是，無論是從丁衍夏的“雪戍說”中還是從《丁氏族譜》的其他文字中，都卻能發現一個重要的傾向：那就是，丁氏一族在強調自己就是中國人的同時，同時也敢於承認自己就是“回回”、並有不同於他人之處在。例如，丁自申在“仁庵府君向贊”中，關於第4世的丁善、即最早遷徙陳埭的丁氏人物的相貌有著如下描述：“眼瞳閃爍，其光晶晶，眉頰峭聳，其骨棱棱，貌不逾中人，而氣豪蓋一世。”⁵即使到了現在，在泉州也有“丁家的鼻，蘇家的髭”的說法，丁氏一族具有鼻梁高這種與中國人不太一致的體貌特徵從來就不是一個被他們自己刻意隱瞞的事實。同樣都是讀書人，但與極力“昭其裔不出于回回也”的第7世丁軫不同，第9世的丁自申與第10世的丁衍夏對直言自己的民族出身已經表現得更加自信，其原因無疑與丁氏一族通過科舉化更加成功地接近了中國政治中枢有關。

從《丁氏族譜》中，可以看到許多關於丁氏一族的伊斯蘭教信仰的歷史記憶。其集大成者，當屬丁衍夏所著之“祖教說”。根據幼時的記憶，丁衍夏詳細記述了丁氏過去基於伊斯蘭教義而

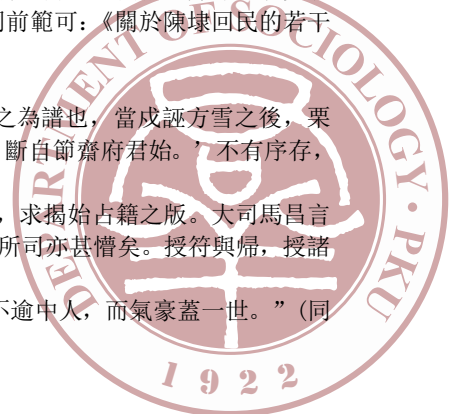
¹ 同前丁衍夏：《感紀舊聞》：“夫以瞻思丁之寬仁，而膺子孫之貴盛，豈有不眾多？及入我朝，散處，去夷姓，而以其名末字為氏，未可知也。元前中華雖有丁姓，未必祖回回之教。吾家既教宗回回，而列祖世載寬仁，所謂似其祖者非耶？當毅齋公紀載之日，去瞻思丁蘿盤之撫，僅百餘年，未必其無據也。”但是許多學者指出賽典赤·瞻思丁並非丁氏的先祖。有關內容，參照蔣炳釗：《試論泉州回族的來源與形成》（同前《陳埭回族史研究》，75-95頁），同前羅立華：《陳埭丁姓回族的源流及遷居陳埭的原因》，同前範可：《關於陳埭回民的若干歷史問題》。

² 同前丁衍夏：《感紀舊聞》。

³ 同前丁衍夏：《族譜記略引》：“養靜公之子古素公，因論譜嘗語夏曰，‘吾父之為譜也，當戍誣方雪之後，栗栗思振刷，故聽塾師曾者，扳附同姓丁維清為祖，無據也。是以我汾祖譜削之，斷自節齋府君始。’不有序存，則今日貿貿於所自出，孰從正之？以更所聞所見考之，則舊譜可盡信耶。”

⁴ 同前丁衍夏：《雪戍說》：“二人躬負囊，跋涉萬里長途，詣大司徒大司馬之庭，求揭始占籍之版。大司馬昌言于堂曰：‘撒，勝國戍也。丁，我朝民也。何勝國戍之屬，而虐我朝民也？’所可亦甚憐矣。授符與婦，授諸上官，其事始白。”

⁵ 丁自申：《仁庵府君向贊》：“眼瞳閃爍，其光晶晶，眉頰峭聳，其骨棱棱，貌不逾中人，而氣豪蓋一世。”（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分、油印本）。



进行的宗教活动、葬礼、祭祀、饮食习惯等。¹关于丁氏一族的宗教活动，丁衍夏可谓是费尽笔墨。“岁月一斋，晨昏见星而后食，竟日则枵腹”，这里显然指的是伊斯兰教历中的斋月；“恒沐浴，不清不以交于神明”，指的是礼拜前的大净小净；“诵清经，仿所传夷音，不解文义，亦不求其晓，吉凶皆用之”，指的是做礼拜用阿拉伯文念可兰经；“荐神惟香花，不设酒桌，不焚楮帛钱”，指的是进行宗教法事时，不设宴席，也不焚烧纸钱等供品。

另外，举行葬礼时，不能给遗体穿两件以上的服装，不能使用棺材，三日之内必须埋葬，墓穴的深度不能超过马的刚毛的长度，服丧的人只能穿棉制品等。²祭祀时，不设被祭者的牌位，不上供品，到了规定时间只需朝西方礼拜即可。³可见，与其说是祭祀，倒不如说是作为每天功课的礼拜。在饮食习惯上，“牲杀必自其屠而后食；肉食不以豚”，指的是不吃猪肉，不吃非穆斯林屠宰肉类食品。但是据丁衍夏所述，这些他年少时见过的各种习惯当中，当时尚存的只有不吃猪肉的习惯，等到他完成《丁氏族谱》的编纂时，其余习惯已近乎全部消失，或者不再被认真遵守。⁴无疑，当时陈埭丁氏一族的伊斯兰教信仰正在逐渐演化成为一种集体的历史“记忆”。

但是丁衍夏对伊斯兰传统的丧失绝对不是熟视无睹，他“略仿古人之制”，详细规定了丁氏宗族的“祭祖”时间、仪式程序、进行祭祀的人的位置、拜礼的数目、供品的数量与器具等。在“祀约”中他教诲后世丁氏的“孝子贤孙”：“夏家宗庙有祭，俱沿于俗。独于当祭之日前一月，畜一牲别牢以食之，有古者濯牲之遗也。先一日扫室，濯器，焚香，燃烛，荐花，有古者之义也。此其家法不可不守也。”⁵丁衍夏所提到的这一具有“古者之义”的“家法”之内容，很有可能就是伊斯兰教历上的“斋月”“把斋”。由此可以看出，“宗族化”后的丁氏一族不是在理念上，而是在“作法”上更多地留下了关于伊斯兰信仰的历史“记忆”。也就是说，在是接受宗族制度还是坚守伊斯兰教义的问题上，丁氏一族最终做出的选择是：在接受宗族制度的同时，不是作为一种信仰、而是作为一种文化符号，将曾经的伊斯兰信仰变成一种宗族的集体历史记忆。

但是在这里更加值得深思的是：为什么创造这种集体历史记忆的不是别人，而是接受了中华文化成都最深的丁氏的科举精英们呢？关于这个问题，我们可以注意到丁衍夏在“祖教说”中的这样一段表述：“虽渐变以比于礼，而于非礼之所出者有之，于明洁之尚，吾见其皆莫之省也。呜呼！君子论礼有曰：‘本于其国之故，不求变俗。’又曰：‘有可变革，有不必要变革者，在乎省其宜而行之也。’宜者何？天理人情之宜也。苟于天理人情而无害者，何必变之以徇世俗之私乎？今于其变者而知裁之以礼，斯善变矣。若意出于明洁，心存于诚敬，则宜深念而慎守，相期以勿变也。”⁶也就是说，如果按照中国儒学思想，尊重一切合乎“天理人情之宜”者才真正符合“礼”的精神。因此，凡是真正理解了儒学思想精髓的“君子”都会明白：“本于其国之故，不求变俗”、即坚持自己的传统文化是人之常情，而传统文化中也的确“有可变革，有不必要变革者”。反言之，

¹ 丁衍夏：《祖教说》：“夏稚年之所习见矣。”（同前《泉州回族谱牒资料选编》陈埭丁姓回族部分，油印本）。

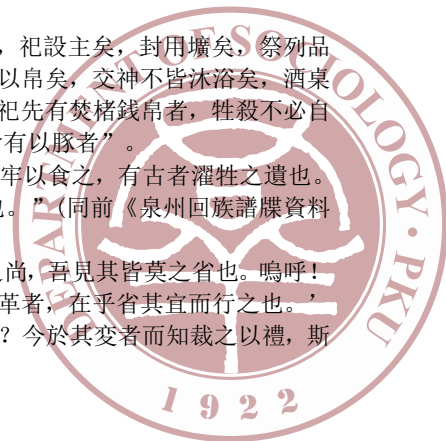
² 同前丁衍夏：《祖教说》：“殮不重衣，殯不以木，葬不過三日，封若馬鬣而淺，衰以木綿。”

³ 同前丁衍夏：《祖教说》：“祀不設主，祭不列品，為會期面相率西向以拜天；薦神惟香花，不設酒桌，不焚楮帛錢。”

⁴ 同前丁衍夏：《祖教说》：“厥後殮加衣矣，殯用木矣，葬逾時矣，衰麻綿半矣，祀設主矣，封用壙矣，祭列品而加牲矣，務肥脆矣，天多不拜矣，齋則無矣，牲殺不必出其徒而自殺矣，衣以帛矣，交神不皆沐浴矣，酒桌設矣，楮帛錢焚他神矣，祀先則未用也，香花之薦猶故也，不豚猶故也。今則祀先有焚楮錢帛者，牲殺不必自殺與其屠者，衰皆以麻無用綿者，葬有逾十餘年者，吉凶有用黃冠浮屠者，食有以豚者”。

⁵ 丁衍夏：《祀约》：“夏家宗廟有祭，俱沿於俗。獨於當祭之日前一月，畜一牲別牢以食之，有古者濯牲之遺也。先一日掃室，濯器，焚香，燃燭，薦花，有古者之義也。此其家法不可不守也。”（同前《泉州回族谱牒资料选编》陈埭丁姓回族部分，油印本）。

⁶ 同前丁衍夏：《祖教说》：“雖漸變以比於禮，而於非禮之所出者有之，於明潔之尚，吾見其皆莫之省也。嗚呼！君子論禮有曰：‘本于其國之故，不求變俗。’又曰：‘有可變革，有不必要變革者，在乎省其宜而行之也。’宜者何？天理人情之宜也。苟于天理人情而無害者，何必變之以徇世俗之私乎？今於其變者而知裁之以禮，斯善變矣。若意出於明潔，心存於誠敬，則宜深念而慎守，相期以勿變也。”



对一切来自外部的文化不分青红皂白、一律进行改革，反而是违背了“礼”的原则。

“科举化”造就了丁氏一族中的士绅阶层，这也是丁氏宗族得以发展的重要原因。明代正德（1506—1521年）年间，应丁氏一族中的首位“进士”、第8世丁仪的要求，“赐进士出身翰林院编修文林郎兼经筵讲官同修国史”陆深撰写了《陈江丁氏世家叙》。从《世家叙》中可以发现，丁氏一族的“宗族化”的确受到了“欧苏”以来中国南方社会编撰族谱之文化风气的影响。¹但是呕心沥血使《丁氏族谱》得以完成的，却是在其中大量记录下丁氏历史上的伊斯兰信仰的10世的丁衍夏。²而丁衍夏笔下关于丁氏一族伊斯兰教信仰的历史记忆，都是以“立人之道莫大于礼，礼莫重于祭”为前提而记录下来的。从收录在《丁氏族谱》中的丁自申执笔的“祭约引”和丁衍夏执笔的“祀约”的内容中可以看出，他们之所以敢于堂堂正正地记录下丁氏一族有别于当地中国人的出身和伊斯兰的文化传统，都是建立在自己才是中国文化、尤其是宗族制度的最良理解者之自信之上的。

结 语

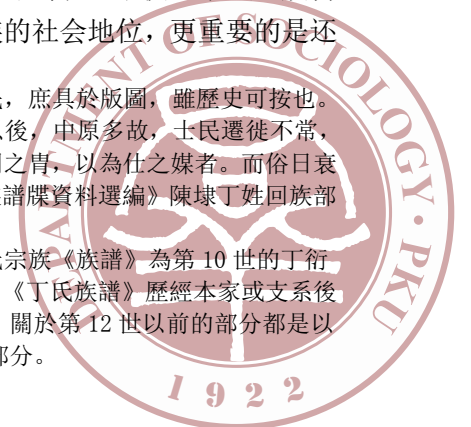
《丁氏族谱》恰似一幅宏伟画卷，展现出一个穆斯林群体、在中国南方农村社会的自然生态和社会生态中通过“在地化”、“宗族化”和“科举化”而实现了中国“本土化”、即转化为一群中国人的完整的历史过程。从中可以看出，第8世、9世、10世的时期，是丁氏宗族发展史上最重要的时期。因为在这个时期中，丁氏一族逐渐形成了严格的字辈（共同父系祖先意识的普及渗透）、完成了族谱的编纂（具备了宗族的重要元素、严密了宗族组织形式）、接近科举的战略取得了硕果（宗族子弟科举及第并成为中国王朝官僚），以及最终选择了将伊斯兰信仰的集体历史记忆的道路（最后明确了丁氏一族从穆斯林变为中国人的方向）。笔者之所以认为这些变化对于丁氏一族的发展具有重要意义，是因为它们大大增加了丁氏一族的实力，使丁氏一族彻底改变了受其他社会势力欺压的低下社会地位。而从改变社会地位的意义上来看，造成丁氏宗族在这个时期中得到发展的最关键因素，无疑就是接近了科举。

从丁氏一族的发展道路中可以看到，中国传统的科举制其实是一个促进社会移动的非常有效的工具，这种社会移动不仅可以出现在社会阶级之间，同时可以出现在不同的民族和宗教信仰集团之间。同时在这里需要指出的是，通过丁氏一族的历史过程可以看出，科举制的促进社会移动的功能，不仅仅是限于让一个人可以跨越不同民族和不同宗教信仰的之间的壁垒，而是在无形中彻底冲毁和冲刷这一壁垒自身，其性质就是推进社会的融合。社会流动之所以能够具有推进社会融合的作用，是因为社会流动建立在社会公平和人人平等具有普世价值的思想基础之上。科举制表现出来的这种推进社会移动的功能，其实是中国传统的天下思想中的德治思想的具体体现，正可谓“天无私照”。

是否允许和在何种程度和范围内允许社会移动，是衡量一个社会是否具有和在何种程度上尊重公平和平等的标尺。正是由于这种科举制中所表现出来的公平性和平等性，不仅让丁氏一族自己决定选择走中国“本土化”的道路，也让他们真正改变了丁氏宗族的社会地位，更重要的是还

¹ 陆深：《陈江丁氏世记叙》：“昔者先王世祿，故士大夫氏族掌國史，井田故民，庶具於版圖，雖歷史可按也。自封建而士大夫失其世，世失而譜興。譜者補也。所以補王政之不及也。漢以後，中原多故，士民遷徙不常，厥居號文獻者，鮮有能保譜牒於不墜。魏晉及唐，以門第用人，至有冒昧神明之責，以為仕之媒者。而俗日衰矣。今文帆之為詞譜也，近仿歐蘇之意，以成一家之書。”（同前《泉州回族譜牒資料選編》陳埭丁姓回族部分，油印本）。

² 以前，丁氏一族似乎也有對族譜編輯的嘗試，但最早成形並流傳於後世的丁氏宗族《族譜》為第10世的丁衍夏（1516—1597年？）所編，相當於明代正德（1506—1521年）年間。此後，《丁氏族譜》歷經本家或支系後代數次重新編輯。但不管是本家的續編，還是支系側重於記敘該支系的族譜，關於第12世以前的部分都是以丁衍夏當年所編為主幹，原樣保留丁衍夏編纂時的序、跋、譜例、說等論說部分。



让他们树立了作为一种文化符号，将曾经的伊斯兰信仰变成一种宗族的集体历史记忆的自信。从《丁氏族谱》中可以看出，他们并不讳言一族传承下来的习俗中有不同于中华文化成分的事实，也并不刻意去隐藏自己的血缘中有不同于一般中国人的成分。由此可以看出，丁氏一族的科举精英们相信，即使公开自己的不同于中华的出自，保持对与中华文化迥异的传统文化的集体历史记忆，也不会让自己在科举考试中得到不公平和不平等的待遇。可以说，科举制中所表现出来的公平性和平等性，是一种超越阶级、民族集团、宗教信仰甚至个人出身国家的政治文化因素。丁氏一族走过的与“宗族化”过程相辅相成的“科举化”过程，也许可以启示我们：一种不制造“他者”，不会因“民族”、“宗教信仰”甚至国家出身而异的、能够向所有人公平和平等地提供社会流动（social mobility）之机会的政治文化，在让不同“民族”、不同“宗教信仰”、甚至来源于不同“国家”（其实也就是不同“阶级”地位）的人们产生认同的问题上，具有何等重要的意义。

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 234 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>。
也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。
《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所
中国社会学会 民族社会学专业委员会

本期责任编辑：马戎、王娟
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn

