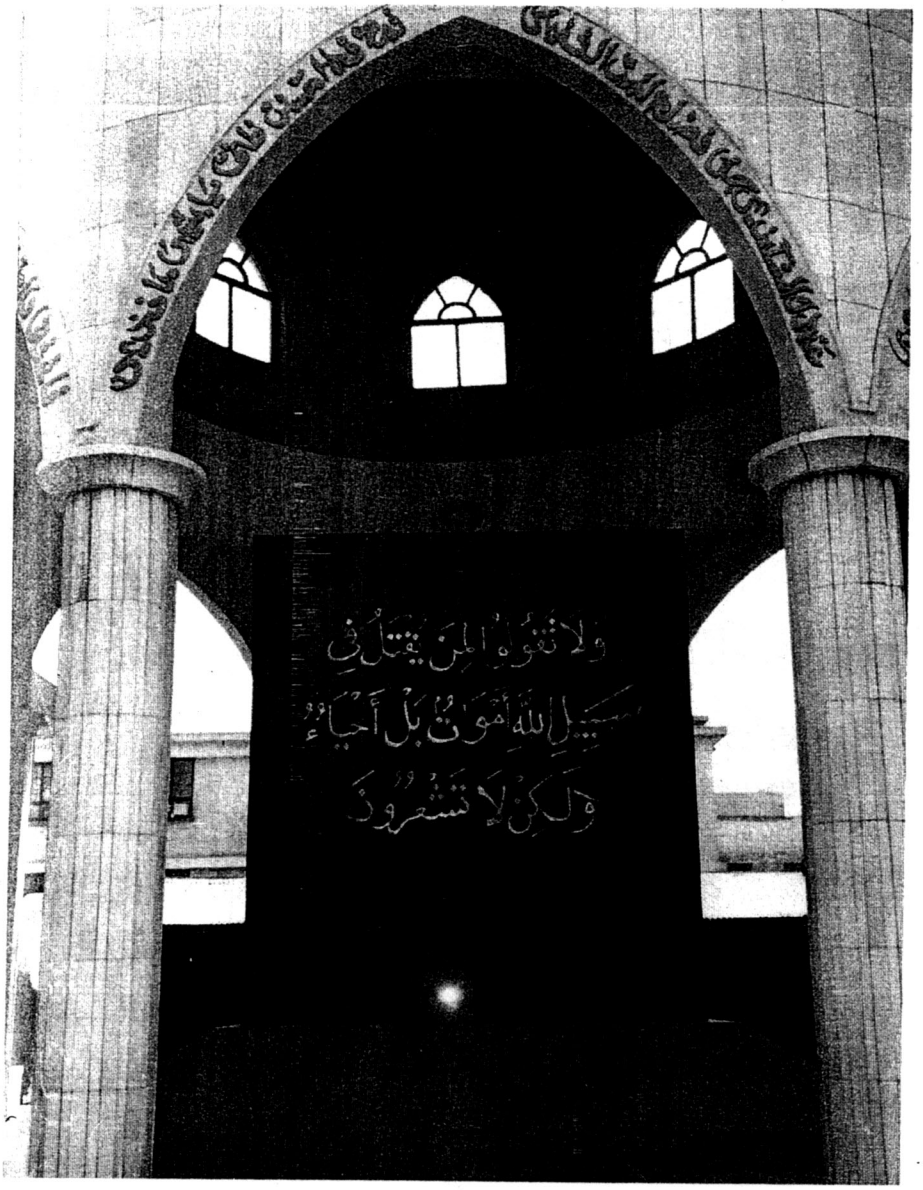
清代西北回民事變

——社會文化適應與民族認同的省思

張中復／著

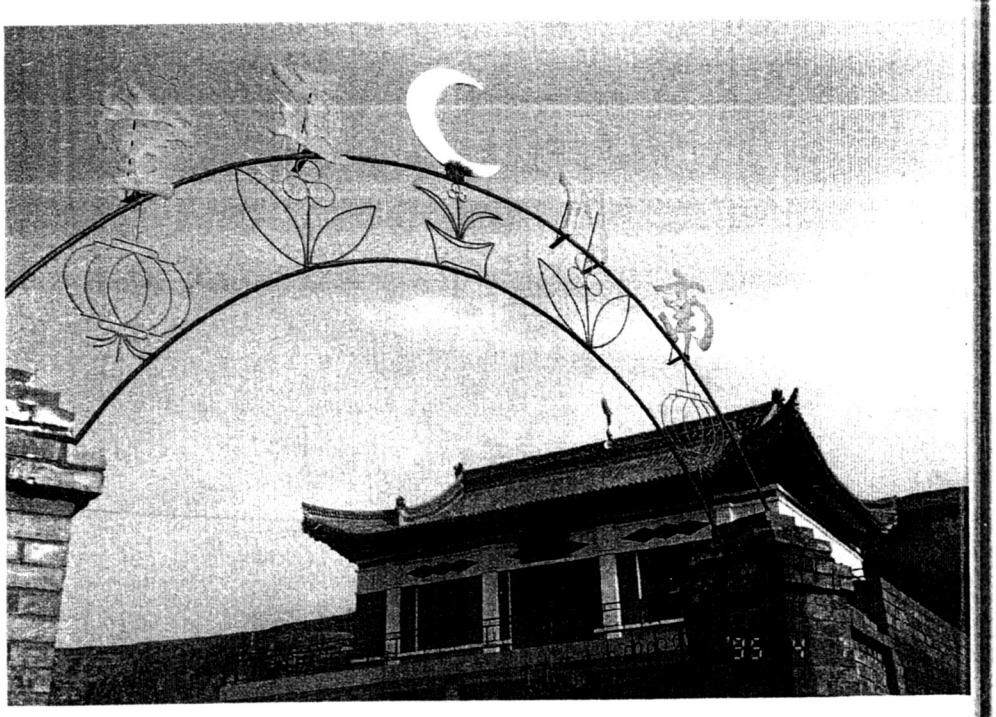


位於甘肅省蘭州市內的東川拱北——哲赫忍耶門宦道祖馬明心的墓廬。

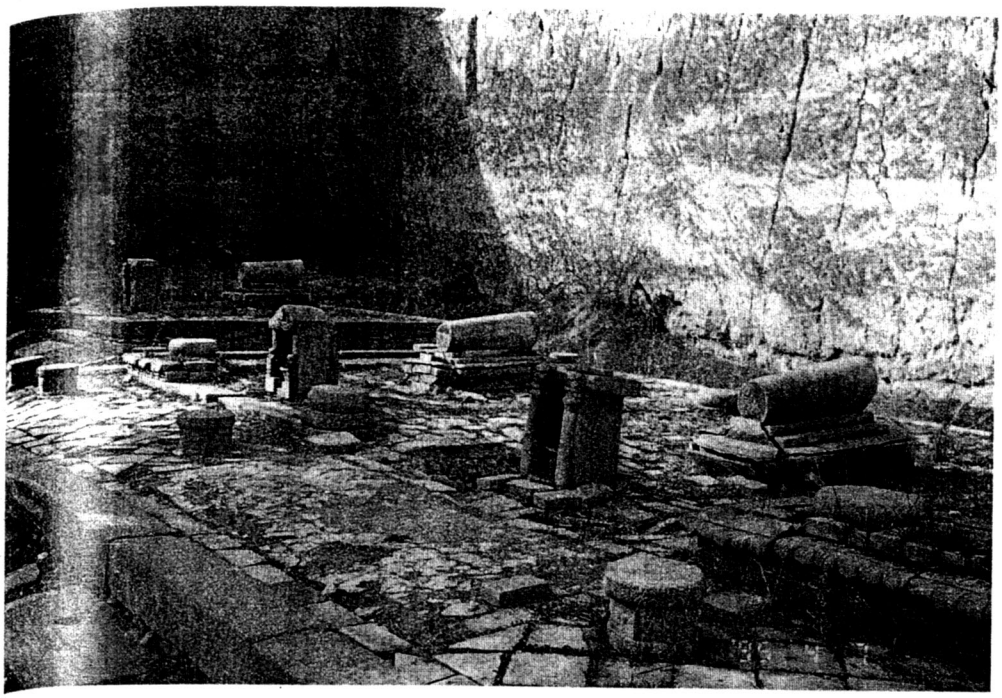
此段銘文出自《古蘭經》第二章、一五四節，其意爲（馬堅譯文）：「爲主道而被戕害的人，你們不要說他們是死的；其實，他們是活的，但你們不知覺。」（張中復攝影）

街子清眞寺，位於青海省循化撒拉族自治縣。乾隆四十六年，蘇四十三所領導的回族、撒拉族抗清事件即在該縣境內爆發。（張中復攝影）

哲赫忍耶門宦第五輩教主馬化龍（十三太爺）拱北，位於寧夏回族自治區吳忠市市郊的四旗梁子。同治十年正月十三日，馬化龍即在此地被清廷處死殉教。其內堂外石樑上刻有「白鶴落在鳳凰地，百鳥朝鳳心得一」等馬化龍生前著名的預言。（張中復攝影）

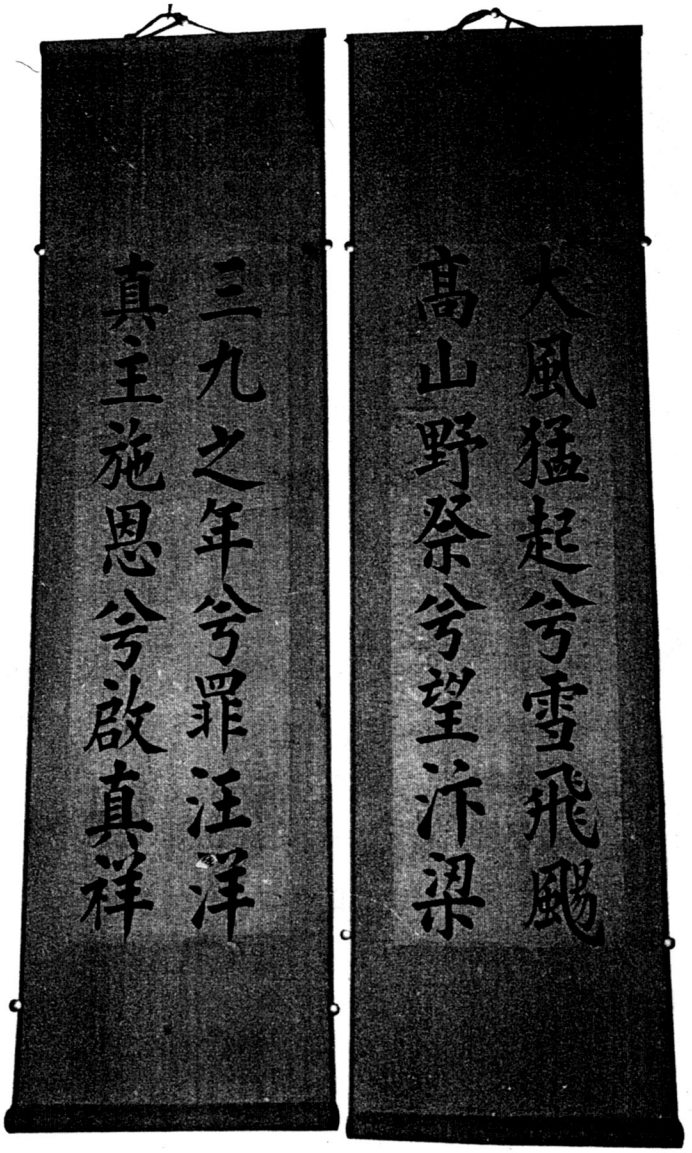


南川道堂——哲赫忍耶門宦南川系統所在地，位於甘肅省張家川回族自治縣張川鎮。南川（靈州）系統以馬化龍之孫馬進西爲教權傳承之依歸。（張中復攝影）

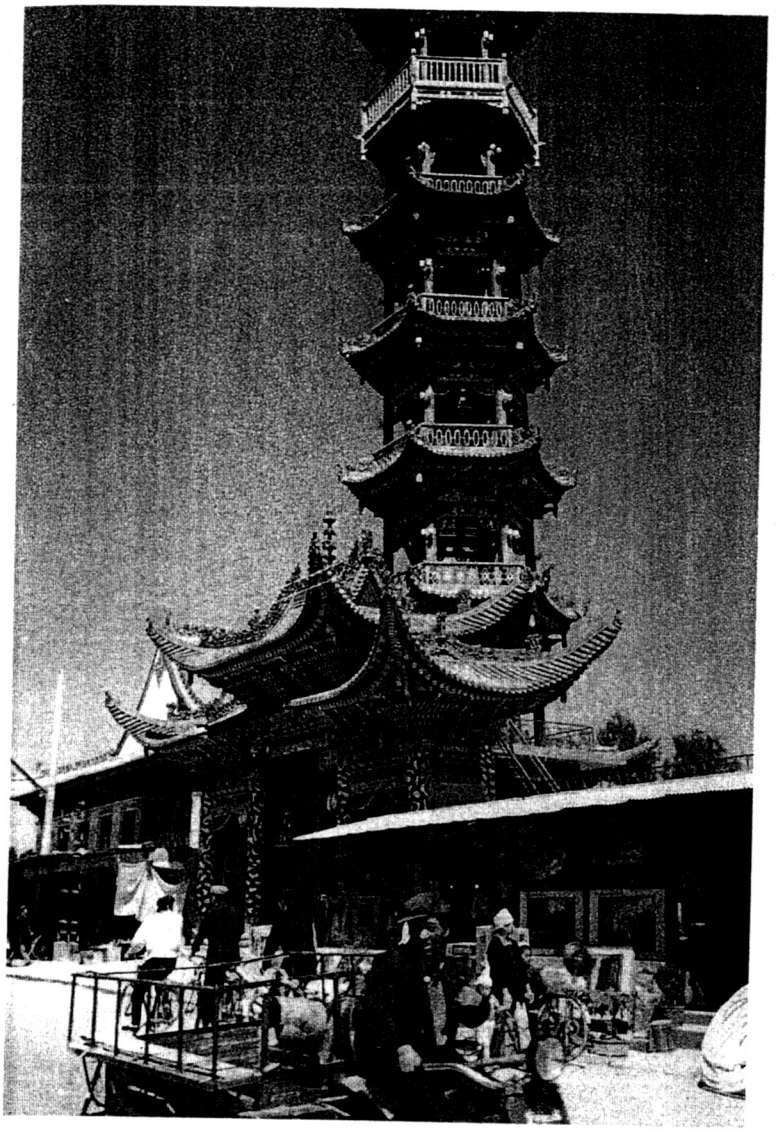


宣化崗拱北——哲赫忍耶門宦北山系統所在地，位於甘肅省張家川回族自治縣張川鎮。北山（官川）系統以馬明心之四世孫馬元章（沙溝太爺）爲主。圖中三座拱北的主人，據稱分別爲馬化龍、馬元章和馬元超（元章弟）。

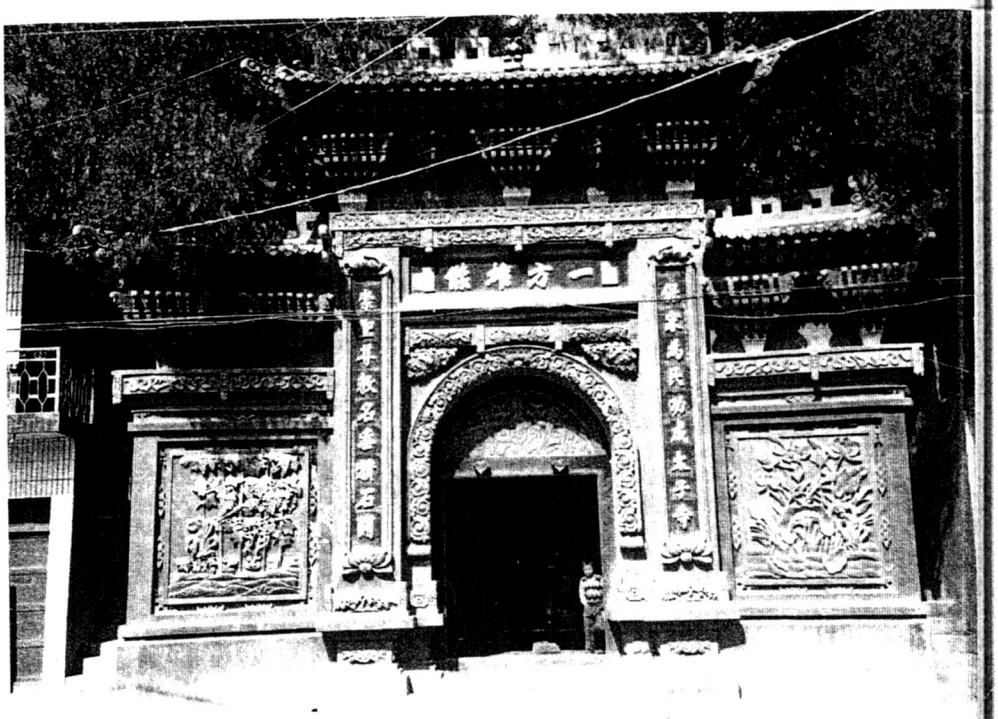
（張中復攝影）



馬元章爲清末民初振興哲赫忍耶門宦的重要人物，此爲其親筆手跡詩文。內容爲紀念馬化龍殉教三十九週年所作，被該門宦重要人物注上師傅後裔馬德貴所珍藏，現存於張川鎮。其中「眞祥」，是馬元章的名號。（張中復攝影）



甘肅省臨夏回族自治州廣河縣縣城一景。同治十一年正月，著名的太子寺之役即在該縣境內展開。此役奠定了河州（今臨夏）在近代西北穆斯林社會發展中的重要地位。（張中復攝影）



馬占鰲之墓——位於甘肅省臨夏回族自治州、積石山保安族東鄉族撒拉族自治縣境內的大河家鄉。此門聯爲「保家爲民功成太子寺，崇聖尊教名垂積石關」，橫幅「一方雄傑」。這對於評價馬占鰲一生的功過而言，似乎還可再爲著墨。（張中復攝影）

序

張中復先生在政大歷史研究所攻讀博士學位，欲研究清代西北回民事變，因我曾出版《咸同雲南回民事變》一書，所以他來請我擔任指導教授。其實我對西北回民事變並無研究，也不甚瞭解，雖曾想加以研究，但以回民方面的資料難以搜集，白壽彝先生所編的《回民起義》（1953），以官方資料爲主，回民方面的資料也不多。且朱文長先生已利用這些資料撰成 *The Moslem Rebellion in Northwest China*（1966）一書，所以考慮後，暫時放下此念，等待時機，沒想到一等就是二十多年。我也因爲研究其他問題，對西北回民事變的研究，已無暇顧及。

民國八十二年，張中復先生來找我時，實在難以推辭，只好勉強答應。好在他當時在政大民族系擔任講師，以研究西北民族史爲範圍，就研究清代西北回變而言，是一位適當的人才。同時他常去西北考察並搜集資料，幾乎每年要去一、二次，這樣用功的青年學者，實在很難得，勉強答應之餘，也感到非常高興。

最高興的是，我與他討論研究架構時，我們的看法非常接近。都認爲歷史的研究，早已跨越以史料爲中心的研究時代。十九世紀初期，德國史家 Ranke 所領導的史料學研究法，我國一些留德的學者，也深受其影響。不過新史學的研究，不純以史料爲中心，而

是在史料基礎之上，以問題爲研究導向。研究的目的，是要對於所關懷的問題，找尋學術的答案。他研究清代回民事變，是想從西北回民對中華文化的適應與民族認同兩方面找尋事變的原因。

以往博士論文的研究，多採取小題大作。這種研究法固然有其優點，可以深入探討各相關因素的細節，但缺點是，時空不免受到主題的限制，以一時或一地的回變做爲研究對象，所見自然有限。如果對整個清代西北回變一併加以探討，則可以發現期間的演變，地域的差別，史事的多樣性；對事變的解釋，內容更爲豐富，驗證更爲周延，而自成一家之言，其成就與貢獻，較爲穩當。

我對他的研究，可說毫無幫助，全係他個人的才華與努力而成，身爲他的指導教授，感到榮幸與愉快，是爲序。

王樹槐

序於民國八十六年十月十二日

自序

伊斯蘭教（回教）傳入中國已有一千三百年的歷史，它對於中國多元的民族、宗教文化結構，產生著豐富內涵與發展定型化的重要事實和影響。直到今日，穆斯林民族仍是中國大陸少數民族中的重要組成之一。

在台灣，儘管近年來資訊發達，兩岸民間交流頻繁，但一般人對於大陸信仰伊斯蘭教的穆斯林民族的認識，仍多停留在一知半解，或是誤解多於了解的情況。像是「回族」與「維吾爾族」不分，以及對伊斯蘭教的概念，還多停格在回教徒不吃豬肉、歷史上的多妻制等表面認知上。尤其長期以來，台灣因受到西方傳媒的影響，往往還將伊斯蘭教義與國際恐怖主義間的關係，引發出過度不實的渲染。這些心態，都不應該是對伊斯蘭這個在中國已有一千多年歷史發展的宗教所該有的認知態度。

因此，回歸到史學與民族學的研究，從歷史的長河中，去釐清伊斯蘭與穆斯林民族在中國傳統社會中的適應功能和角色，應該是最能摒除上述成見與認知偏差的有效途徑之一。本書並不是此一方向的通史性著作，而是從清代西北回民多次的抗清史實裡，以宗教、社會文化適應的角度，來分析伊斯蘭與穆斯林民族在中國傳統社會內已逐漸呈現穩定發展的階段中，爲何還會爆發大規模的「民

變」，以致造成族、教史上浩劫的結果。此外，當今中共把傳統具有漢文化色彩的回民，歸類爲少數民族化的回族，這使得「回變」的歷史觀與當代回族的民族認同的問題，產生著一定的關聯性，而這也是本書的探討方向之一。

我個人會選擇回族來做爲研究方向，主要是因爲在面對內容豐富多元的中國少數民族問題時，回族具備著一種其他民族所無法望及項背的「試管效應」——即其「大分散、小集中」的聚居型態，幾乎遍布在大陸所有的縣市中。這使得回族能在不同地區，都和其他所有的中國民族產生實質接觸，因而出現豐沛多采的「試管」功能。換句話說，把回族當成觀察中國少數民族問題的櫥窗，也實不爲過。

另一方面，無論是歷史上或在當代，西北一直都是中國伊斯蘭文化與穆斯林民族發展過程中最具有代表性的地區。千百年來，西北回民與伊斯蘭教之間，至今仍維繫著外人難以理解的緊密關係。這種穆斯林對於「伊瑪尼」（信仰）的堅持以及對於本身族、教的特殊情感，實爲中國的民族宗教環境裡最能觸動人心的一種展現。但是，對於一般已習慣於蕉風椰雨的台灣人而言，想要隔著海峽去理解在乾旱困乏的黃土高原上，西北回民這種誠樸與堅毅的宗教情懷，確實是一種遐想和奢念。不過，西北的穆斯林社會，其外在形式上雖然保守且神秘，但是對於我這個出身台灣漢族的研究者而言，其間不僅未出現難以跨越的隔閡，相反的，卻不時地令我感受到一股相知相容的情份。我想，這對於以民族學爲依歸的研究者而言，是一種難得的福緣。

本書是從我在政大歷史研究所的博士論文改寫完成的。如今能夠順利付梓，必須要感謝許多師長、朋友與家人的教誨和鼓勵。首

先要感謝的是指導教授王樹槐老師。王師於三十多年前曾完成《咸同雲南回民事變》一書，至今仍是國內外研究清代回族史中不可或缺的重要著作。王師近年來的研究方向雖是以中國現代社會經濟史爲主，但他對於我選擇清代西北回變問題，卻給予最大的支持和鼓勵。兩年前，王師甫自中研院近代史研究所榮退，但對本書的出版，仍多次表達關切之意。此外，修業期間，承蒙政大歷史所諸位師長的悉心教誨，這也是本書得以順利完成的重要原因之一。

本書撰寫過程中，我同時也在政大擔任教學與行政工作。其間特別感謝鄭校長丁旺的拔擢與鼓勵，讓我在做象牙塔的學問之餘，也能在多元化的校園環境中，獲得難能可貴的人生歷練。鄭校長學有專精，且事母至孝，他飲水思源式的處世態度，使我深深體會到「學問」並不是一個人立足於大學校園中的唯一準則。此外，政大民族學系的老師中，張主任駿逸和林前主任修澈，由於他們的學術專業，以及亦師亦友的情誼，也開拓了我對於民族研究和民族學系的廣闊視野。

十年來，我在大陸西北民族地區從事田野考察的過程中，承蒙大陸回族學界多位前輩和朋友的協助，讓我有機會眞正接觸到一般台灣人難以意會到的西北穆斯林社群。其中前甘肅省民族研究所副所長、現榮調北京國家民族事務委員會的高占福先生，所給予我的幫助最大。高哈智出身臨夏八坊回族，是大陸當前研究回族伊斯蘭問題專家中的佼佼者。八年中，我和他走遍甘、寧、青三省區中十多個重要的穆斯林分布縣市，先後訪問過二十多個蘇非派門宦著名的道堂和拱北，以及其他教派的主要據點。這些難得的民族文化體驗與認知，使我深刻理解到，當代回族學的建立，是不能以文獻學式的研究來做爲唯一依歸的。此外，值得一提的是，任職四川省民

族事務委員會的楊茂能、周德華夫婦，由於他們的熱忱和樸實，讓我眞正感受到做客大陸時的溫馨。這一點，使我多年來已習慣於把成都當成來去西北地區的必經之途。

另一方面，本書能順利出版，亦要感謝聯合報張社長作錦，以及聯經出版事業公司劉發行人國瑞等兩位長輩的鼓勵與協助。由於他們不計成本地對學術著作的支持，本書才能對於台灣剛起步的回族學研究，做到拋磚引玉式的期許。

同時，我誠摯的感謝大哥張廷抒、大嫂李慧敏以及妹妹張挹芬、妹婿盧元堅等人。由於他們的全力支持，才能讓我能安心地投入到冷門的研究領域中，而沒有任何的後顧之憂。最後，謹將本書獻給先父張繼高先生，以感念他從小對於我在學習方向上的勉勵，以及開明的支持風範。

張中復

謹序於國立政治大學民族學系

中華民國八十九年九月二十日

目　次

序 …… i

自序 …… iii

緒論 …… 1

第一章　清代西北回民問題形成的基本探討 …… 9

第一節　意念與事實——有關中國回民的形成及其討論… 9
第二節　清代西北回民社會與宗教文化的特徵 …… 20
第三節　清初對於伊斯蘭教的態度與政策 …… 37
第四節　民變架構下清代西北回民史的再詮釋 …… 47

第二章　清代前期西北回民抗清事變始末 …… 55

第一節　順治年間甘肅回民事變 …… 55
第二節　乾隆年間甘肅回民教派衝突與反清事變 …… 66
第三節　乾隆平定天山南北路與大小和卓事件 …… 83

族事務委員會的楊茂能、周德華夫婦，由於他們的熱忱和樸實，讓我眞正感受到做客大陸時的溫馨。這一點，使我多年來已習慣於把成都當成來去西北地區的必經之途。

另一方面，本書能順利出版，亦要感謝聯合報張社長作錦，以及聯經出版事業公司劉發行人國瑞等兩位長輩的鼓勵與協助。由於他們不計成本地對學術著作的支持，本書才能對於台灣剛起步的回族學研究，做到拋磚引玉式的期許。

同時，我誠摯的感謝大哥張廷抒、大嫂李慧敏以及妹妹張挹芬、妹婿盧元堅等人。由於他們的全力支持，才能讓我能安心地投入到冷門的研究領域中，而沒有任何的後顧之憂。最後，謹將本書獻給先父張繼高先生，以感念他從小對於我在學習方向上的勉勵，以及開明的支持風範。

張中復

謹序於國立政治大學民族學系

中華民國八十九年九月二十日

目　次

序 …… i

自序 …… iii

緒論 …… 1

第一章　清代西北回民問題形成的基本探討 …… 9

第一節　意念與事實——有關中國回民的形成及其討論… 9
第二節　清代西北回民社會與宗教文化的特徵 …… 20
第三節　清初對於伊斯蘭教的態度與政策 …… 37
第四節　民變架構下清代西北回民史的再詮釋 …… 47

第二章　清代前期西北回民抗清事變始末 …… 55

第一節　順治年間甘肅回民事變 …… 55
第二節　乾隆年間甘肅回民教派衝突與反清事變 …… 66
第三節　乾隆平定天山南北路與大小和卓事件 …… 83

第三章 清代後期西北回民抗清事變的發展與擴大 …… 95

第一節 同治年間陝甘回民事變 …… 95
第二節 同光年間新疆穆斯林事變…… 116
第三節 光緒年間河湟穆斯林事變…… 138

第四章 社會因素與西北回變的關係及其演變 …… 153

第一節 社會經濟因素與事變的關聯性…… 153
第二節 回、漢民族關係的激化與發展…… 168
第三節 清廷的「善後」措施及其影響…… 190

第五章 宗教特質在西北回變中的作用與影響 …… 215

第一節 伊斯蘭教宗教本質與回變的關係…… 215
第二節 門宦教派的角色及其分析…… 235
第三節 聖戰觀與回變的關聯性…… 255

第六章 當代回變歷史意識的建構與民族認同 …… 263

第一節 歷史意識與民族認同…… 263
第二節 當代回族民族識別與歷史解釋…… 272
第三節 「回民起義」架構下的民變性質及其討論…… 281
第四節 「回民起義」歷史意識的建構與回族民族認同的關係…… 289

結論 …… 301

徴引書目 …… 307

索引 …… 351

緒　論

伊斯蘭教（al－Islām）在中國的傳布與發展，是中國多元宗教與民族文化現象中一個較少引起廣泛注意的課題。在中國古代以儒、釋、道三教文化所自成體系的傳統社會中，以西亞阿拉伯、波斯文明爲主要依歸的伊斯蘭信仰，其雖然一直保著濃厚的外來宗教色彩與邊陲文化的本質，但在現實環境的驅使下，伊斯蘭文化與漢文化之間也盡可能地維繫著「同中存異，異中求同」的互動模式。自北宋時期開始，伊斯蘭教及其信仰者，逐漸被以可能與回鶻有關、但又語意不明的「回回」一語所泛稱後，「回」這個典型外來的表音語詞，在爾後的歷史上便逐漸成爲中國伊斯蘭的代名詞。這種情形的出現，主要是因爲自宋元以來，大批來自西域、且多爲伊斯蘭教徒的「色目人」（如阿拉伯人、波斯人、中亞突厥人等）在中土定居後，在不放棄原來伊斯蘭信仰的前提下，隨著與漢族社會的密切接觸，以及語言文字、姓名、與部分生活習慣的漢化趨勢，乃逐漸在傳統中國社會中形成一個與漢族「融而未合」的特殊群

體[1]。經過長期的歷史發展，「回民」、「回族」等便成爲此一群體的集體稱謂。至於伊斯蘭教在傳統上也以「回教」之名成爲其中國化的具體內涵。

在中國的民族版圖中，很少有一個民族群體像回民這樣，會讓人很明顯地感覺到其存在，但又很難較清楚地界定出它的實質內涵。回民在宗教文化與族性（ethnicity）上所展現的「夷夏雜揉」的特色，曾被西方學者視之爲中國境內民族中「熟稔的陌生人」（familiar strangers）[2]。直到今日，伊斯蘭民族仍是構成中國民族成分中的重要部分，伊斯蘭文化亦是中國多元民族文化中的特色之一。因此，近年來美國學者杭亭頓（Samuel P. Huntington）的文明衝突論（clash of civilizations），由於將中國定位爲儒教文明，且與伊斯蘭文明形成涇渭分明的態勢，而忽略了伊斯蘭亦是中國文明組成部分之一，以致遭受到研究中國回族問題學者的抨擊[3]。爲了避免這種對於現狀認知所產生的分歧，如何釐清回民與伊斯蘭教在中國生根發展的歷史過程與特色，乃是研究中國民族與

---

1 蔡家藝，〈試論回回民族對漢文化的吸收和影響〉，收入中國民族史學會編，《中國民族史學會第四次學術討論會論文集》（北京：中央民族學院出版社，1993），頁172－178.

2 Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A Muslim History in China*, unpublished manuscript, Mount Holyoke College, 1995.

3 Dru C. Gladney, "Enmeshed Civilization: Chinese and Islamic Creation Myths among the Hui Muslim Chinese"，收入漢學研究中心主辦，《中國神話與傳說學術討論會論文》（台北，民84），頁3－5。

宗教文化多元化現象中不可忽視的部分之一。

在有關回民與傳統中國社會的互動關係中，近代西北回民持續不斷的抗清運動，很明顯地替回民及伊斯蘭在中國發展的歷史譜下了一段矛盾且難以定論的詮釋層面。因爲無論是「回變」、「回亂」，或是「回民起義」，這其中所涵蓋的史實既包括傳統因政治、社會經濟因素激化所引發的民變本質，同時也包括了複雜的教派內鬥效應、嚴重的回漢民族衝突，以及清代歷史上罕見的報復性善後措施。伊斯蘭教傳入中國千餘年，其信仰者在傳統中國社會中也逐步發展出一套自成一格的適應體系，而民族文化的邊陲性格亦使得回民一向多以較隱性的角色與漢族社會間保持著雙軌式的並存關係。可是在清代的兩百多年當中，以西北地區爲主體的回民起事卻成爲清代影響範圍最廣，且賡續最久的民變現象。有學者指出，近代中國回民之所以未被史家所遺忘，這些引起統治者注意的大規模回民事變乃是最主要的原因之一[4]。的確，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，其中涉及回民與伊斯蘭教的部分就有十一部，幾乎超過了全數的五分之一[5]。

雖然自明代中葉以降，中國境內的回民便已出現零星且持續性

---

4 Lipman, *Familiar Strangers*, "Introduction".

5 這十一部著作是：《欽定平定準噶爾方略》、《欽定蘭州紀略》、《欽定石峰堡紀略》、《欽定平定回疆剿擒逆裔方略》、《欽定平定陝甘新疆回匪方略》、《欽定平定雲南回匪方略》、《湘軍記》、《平定關隴紀略》、《平回志》、《戡定新疆記》、《秦隴回務紀略》。參考馮爾康，《清史史料學》（台北：台灣商務印書館，民82），頁385－387。

的小規模民變，但清代卻可說是回民起事「集其大成」的代表時期。究竟是什麼樣的內部及外部動因，造成此類伊斯蘭教傳入中國後最爲悲劇性的一段記錄，相信是研究中國伊斯蘭史與清代民族關係史中的重要課題之一。在一般的解釋裡，大多認定滿族入主中國建立清朝後，在對各民族統治政策上，爲了牽制漢族，清朝統治者利用宗教與政治聯盟，把滿、蒙、藏三族連結在一起，同時再運用宗教感情，利用佛教徒排斥伊斯蘭教的矛盾，抑制夾在蒙藏之間的突厥系伊斯蘭民族[6]。清朝這種爲了鞏固自身統治權位的抑回政策，自然也牽動著內地回民與漢民間共存型態的穩定性。的確，滿洲統治者以傳統正統王朝的承繼者君臨中國後，其可做爲儒教文化與漢族政治意識中的「聖君」，同時也成爲蒙藏兩族的共主與藏傳佛教的最高保護者，但若將之視爲伊斯蘭教與回民宗教認知中政教合一體制下的「回皇」，則顯然與儒、釋、道三教統合下的傳統中國社會與政治環境有所牴牾。相傳同治年間甘肅回民著名的抗清首領馬化龍生前所預言的詩句：「唐朝愛我如珠寶，大清待我如夷敵，……既然回民愛造反，代代立帝豈回皇？」[7]正好可以說是此一情況的具體寫照。

在一般的論述中，對於清代回民的抗清起事多以傳統民變的角度予以歸類及分析。自順治朝至光緒朝，回民反清事變幾乎都集中

---

6 札奇斯欽，〈滿清對蒙古宗教政策的商榷〉，收入氏著，《蒙古史論叢》（台北：學海出版社，民69），下冊，頁983－984。

7 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417－418。

發生在西北地區。西北各省自古至今都是我國伊斯蘭民族文化發展最爲集中與發達的地區。由此可以了解到探討清代西北回變問題的發生，除了上述政治環境的影響外，社會與文化的層面亦值得重視。所謂社會層面，是指除了造成傳統民變發生的各項基本因素外，回民做爲具有族源與心理認知上的異質性內涵，其在以漢人爲主體的大環境中，最後竟以激化的民族關係與民族衝突，來做爲其爭取生存條件的另類手段與選擇，這點尤其是在同治年間的陝甘回民事變中最爲顯著。換言之，從回民的族性本質，及其在清代社會中的適應特色，來做爲觀察回變發生的社會動因，則是另一種跳脫出傳統民變或「回亂」、「回民起義」等具有明顯價值判斷研究的新取向。

至於在文化層面上，傳統回民問題或是回變的出現，其中最重要的文化特徵則是伊斯蘭教及其相關事務。伊斯蘭教在中土的發展與適應，原本就是一個多元宗教文化的融合論（syncretism）現象。雖然在當前宗教學或民族學的領域中，這種有關多元宗教文化的融合論在理論的建構上仍然是很分歧的。但一般大多承認像伊斯蘭教這種在世俗化過程中，始終堅持其宗教文化本位色彩的信仰體系，當它與其他文化產生接觸時，亦很明顯地會出現具有相適應特色的融合現象[8]。自明末清初以來，中國伊斯蘭直接面臨著域外伊斯蘭文化的影響，進而在傳統中國社會中形成新的發展趨勢。而受到此一發展趨勢衝擊最大的地方，則是民族與宗教環境甚爲複雜的西北地區。由於西北伊斯蘭環境多元化與複雜化情形的出現，在清代特殊的政治條件的影響下，日後也成爲牽動回民事變持續發生的重要因素。而這種從伊斯蘭宗教內涵及其內部發展的特色中來觀察

並了解近代西北回民抗清運動本質的取向，在過去一直是研究西北回變問題時最容易爲人所忽略的層面之一。此外，在當代研究伊斯蘭政治問題的相關領域中，伊斯蘭民族主義、民族 —— 國家（nation-state）觀等角度，亦可做爲研究清代西北回變問題中涉及政治意圖與民族宗教認同等現象的參考[9]。

基於以上的考量，從回民族性的社會層面與伊斯蘭宗教本質的文化層面，來做爲研究清代西北回民事變的主要切入點，應是比原本單就民變內涵而予以分析的傳統研究取向更具有結合時代特色的意義。此外，對於中共史學界所認定的「回民起義」史觀的解析，

---

8 融合論（syncretism）在民族學或文化人類學的解釋中又稱爲宗教綜攝或綜攝運動，其原指兩種大致相類似但卻不同的宗教觀念或體系的融合過程。近年來此一理論亦廣泛運用在非西方國家在接受外來宗教文化衝擊後所引起的交互影響作用及新興宗教運動的內涵上。參考李亦園，〈宗教綜攝，syncretism〉條，收入芮逸夫主編，《雲五社會科學大辭典》第十冊，《人類學》（台北：台灣商務印書館，民78），頁161；"syncretism" in John R. Hinnells ed., *The Penguin Dictionary of Religions* (London: Penguin Books, 1984), p.317; Roger M. Keesing, *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976), pp. 394－395; Rosalind Shaw and Charles Stewart, "Introduction: Problematizing Syncretism" in Charles Stewart and Rosalind Shaw ed., *Syncretism/Anti－Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London: Routledge, 1994), pp.1－26.

9 參考 P.J. Vatikiotis, *Islam and the State* (London: Routledge, 1987), pp.35－57; Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991), pp.1－34.

配合著當代回族民族識別與民族認同的界定及討論，此亦可以看做是以社會文化史的角度來研究清代西北回民起事特質的另一種嘗試。而這種歷史與當代民族誌解釋的結合內涵，也可視爲有關中國伊斯蘭與穆斯林民族研究的新取向之一。

第一章
清代西北回民問題形成的基本探討

第一節　意念與事實——有關中國回民的形成及其討論

一、伊斯蘭教傳入中國與回回民族的形成

自西元七世紀初，穆罕默德（Muhammad）於西亞創建伊斯蘭教以來，中國文化內涵便在不同時期，藉由各種方式與伊斯蘭文化產生密切的互動關係。可是在我國多元文化與民族特色的形成過程中，伊斯蘭教所產生的實質影響則一直是個被忽視的部分。造成此一現象的因素固然複雜，但國史上很少有像伊斯蘭這樣的外來宗教，在傳入中土後，其教名、信仰者的稱謂與身分不斷地受到不同程度的討論與爭議。這點雖然反映出伊斯蘭教在中國發展的多樣性，但這也成爲各種研究中國伊斯蘭教史時所不可避免的基本課題之一。

伊斯蘭教傳入中國後，曾被改稱爲回教、回回教、天方教、清

眞教與穆罕默德教等[1]。按伊斯蘭教的信仰者，一般自稱爲穆斯林（Muslim）[2]。在中國亦依其諧音而稱之日穆民、穆士[3]。不過在近七、八百年來，伊斯蘭教及其信仰者無論在自稱及他稱上，卻以「回」這個外來詞匯做爲對該教內容及相關事物的普遍用語。經過對於數百年來繁複歷史過程的檢視，「回」成爲中國伊斯蘭信仰的代表性稱謂，其中所涵蓋的意義不僅反映在外來宗教與中國社會相

---

1 參考馬壽千，〈伊斯蘭教在中國爲什麼又稱爲回教或清眞教〉，收入中國社會科學院民族研究所等編，《回族史論集，1949－1979》（銀川：寧夏人民出版社，1983），頁153－158。

2 Muslim 原爲阿拉伯語之音譯，原意爲「順從者」，後演稱爲伊斯蘭教信仰者的通稱。該名稱在《古蘭經》中便已出現，在近代歐洲語文中亦譯爲 Moslim、Moslem 等。此外 Muslim 一詞的波斯文型態—Musulman，亦爲元代文獻所記載，而譯稱爲「謀速魯蠻」、「木速蠻」、「答失蠻」、「鋪速滿」、「大石馬」、「沒速魯蠻」及「答識蠻」等。參考：“Muslim” in H.A.R. Gibb and J.K. Kramers ed., *Shorter Encyclopaedia of Islam*（Leiden：E. J. Brill, 1995），p.417；林松譯，《古蘭經韻譯》（北京：中央民族學院出版社，1988），下册，第廿二章〈朝覲（哈吉）〉，頁607；北京大學東方語文學系波斯語教研室編，《波斯語漢語詞典》（北京：商務印書館，1989），頁2199a；達應庚，〈穆斯林 al－Muslim〉條，收入編委會編，《中國伊斯蘭百科全書》（成都：四川辭書出版社，1994），頁403。

3 清代穆斯林學者劉智曾曰：「穆民，穆士，乃吾人天方之本稱，蓋從穆罕默德聖人之教者也。穆民本曰穆我民、穆士本曰穆士林。稱穆民、穆士省文易呼也。曰穆人、穆衆、穆軍等皆是。」參見氏著，《天方至聖實錄》（台北：廣文書局，民64），第一册，〈凡例〉，頁20。

結合的曲折過程上，同時也反映出歷史上多元民族文化融合的複雜內涵。

按伊斯蘭教之所以稱爲回教，其信仰者稱爲回教徒、回民，主要是源於「回回」一詞及其所衍生的涵義。回回一詞最早出現在宋人沈括所著《夢溪筆談》一書中，卷五〈樂律〉「銀裝背鬼打回回」一語[4]。此說自民初爲金吉堂氏所提出，目前已爲學界所公認。據考證，沈括所載之回回即爲唐代回紇（回鶻）之後裔，且回回即爲回紇（鶻）一詞之音轉[5]。但此時回回一詞所涵蓋的只是西北邊族的泛稱，其中並未包括任何宗教涵義。到了元代，由於蒙古武力的擴張，大批中亞、西亞的穆斯林來到中國，這些原本被蒙古人稱爲「撒爾塔兀勒」（Sarta'ul）[6]的新移民，在南宋及元代的文獻中被時常冠以回回的稱謂。雖然元初回回、回鶻（畏兀兒）等詞仍出現混淆的現象[7]，但至元末陶宗儀撰《南村輟耕錄》一書時，已將回回有別於畏兀兒，而列入「色目三十一種」內[8]。一般認

4（宋）沈括，《夢溪筆談》（台北：台灣商務印書館，民44），頁29，全句爲：「旗隊渾如錦繡堆，銀裝背鬼打回回，先教淨掃安西路，待向河源飲馬來。」

5 楊志玖，〈回回一詞的起源和演變〉，收入氏著，《元史三論》（北京：人民出版社，1985），頁147－150；李松茂，〈回回一詞和伊斯蘭教〉，收入氏著，《回族伊斯蘭教研究》（銀川：寧夏人民出版社，1993），頁45－48。近年來亦有學者反對《夢溪筆談》中回回一詞所指爲回紇（鶻）之說，而指其應爲當時之西夏，參考湯開健，〈夢溪筆談中回回一詞再釋〉，《民族研究》，1984年第一期（1984），頁69－74。

爲，元代是歷史上域外穆斯林大量遷入中國本土的重要時期，所謂中國境內各穆斯林民族的形成，大多也與元代有著密切的關係。在此情形下，原本泛指西北邊族，且語意不明的回回一詞，至元代已呈現出穆斯林民族與伊斯蘭文化的基本形貌。

元代大批穆斯林以色目人或探馬赤軍的身分在中國定居，其與前代來華穆斯林一樣，均需面對文化適應上的「華化」問題。雖然「西域人歸化中國之事，古所恆有」[9]，但在元代之前，考諸史實，早在唐宋時期中國與阿拉伯世界之間便一直存在著密切的交流

---

6 撒兒塔兀勒（Sarta'ul）是元初蒙古人對信仰伊斯蘭教的西亞和中亞人的總稱。其最早出現於《蒙古秘史》卷五，第一五二節。依據札奇斯欽先生的考證，今日新疆地區之蒙古人，仍稱纏頭之穆斯林爲Sartaghul，稱其不纏頭者爲Chaghan Malghai，亦即戴白帽子的人之意。維吾爾（畏兀兒）人稱波斯一帶之穆斯林爲Sartaghul。參考札奇斯欽，《蒙古秘史新譯並註釋》（台北：聯經出版事業公司，民68），頁195，註2。按《蒙古秘史》原係以蒙文寫成，至明初始出現「蒙音漢字」型態的《元朝秘史》的版本時，此處之撒兒塔兀勒（侖）一詞已被譯爲「回回」，參考《元朝秘史三種》（台北：維新書局，民64），頁110－111（四部叢刊本），頁422－423（葉德輝刊本），頁679（十五卷本）。

7 楊志玖，〈回回一詞的起源和演變〉，《回族研究》，1992年第四期（1992），頁7。

8 （明）陶宗儀，《南村輟耕錄》（台北：木鐸出版社，民71），卷一，〈氏族〉，頁13。

9 陳援庵，〈元西域人華化考〉，收入氏著，《元史研究》（台北：九思出版社，民66），頁3。

現象[10]，不少穆斯林經由陸路及海路來華，經歷多年的繁衍生息，其不僅獲致「蕃客」之名而記載於各類文獻之中，部分後裔甚至居官拜爵，對時局頗有影響。例如唐末大食（阿拉伯）裔的李彥昇，以及祖先亦屬阿拉伯人，南宋末葉得官提舉泉州市舶使，集南宋沿海財政與軍事大權於一身的蒲壽庚，其「久擅蕃舶之利，財勢既雄」，「蒲氏子孫，亦遂多以科第顯著」等[11]，而此類現象，到元代時更發展到前所未有的高峰。此時涵義籠統的「蕃客」一詞早已被更具有宗教與民族特殊意義的回回所取代。甚至到了明代，「回回教」更一度成爲伊斯蘭教的代稱[12]。

經過元、明時期的發展，回回成爲中國民族文化內涵的一部分已是不爭的事實。但自清代以來，有關回回的祖源及其民族成分的解釋，卻出現若干爭議性的討論。例如，清初大儒顧炎武即指稱「唐之回紇即今之回回是也」，並言「惟回回自守其國俗，終不肯變。結成黨夥，爲暴閭閻。以累朝之德化，而不能馴其頑獷之習。所謂鐵中錚錚，庸中佼佼者乎？」[13]可見「回」字自唐宋以來，雖逐漸自邊族專名轉借爲伊斯蘭教及穆斯林民族的代名詞，但在部分

10 參考張星烺，《中西交通史料彙編》（台北：世界書局，民72），第三冊，《古代中國與阿拉伯之交通》，頁9－291；馬文寬，〈從考古資料看中國唐宋時期與伊斯蘭世界的文化交流〉，收入中國社會科學院考古研究所等編，《漢唐與邊疆考古研究》第一輯（北京：科學出版社，1994），頁231－249。

11 羅香林，《蒲壽庚研究》（香港：中國學社，1959），頁2、235。

12 （明）馬歡著，馮承鈞校注，《瀛涯勝覽校注》（台北：台灣商務印書館，民51），〈榜葛剌國〉條，頁59。

嚴夷夏之防的清儒眼中，回回人不僅是古代回紇的後裔，且還是具有「頑獷之習」的夷狄。此後凡回回、回教必爲回紇之意涵及其衍生的言論時有所聞，清儒中有像錢大昕這樣能將回回、回鶻的意義予以明確區分的例子實屬罕見[14]。所以到了民初，金吉堂欲將此一問題釐清時，仍將這種回回、回紇不分的現象斥爲「指鹿爲馬，以訛傳訛，實爲中國回教史之一大癥結所在。」[15]

此外，清代以來視回回爲回紇之類的夷狄的心態，亦可反映在將回回或穆斯林民族稱爲「花門」一詞的使用上。例如乾隆親撰之《西師詩碑》曰：「先是花門類，雜種曰回鶻」[16]或如《平定關隴紀略》所云：「花門之狡悍異於他寇」[17]甚至如魏源、慕壽祺等學者亦將回民穆斯林視爲「花門種（族）」[18]。按花門一詞，原在唐代係指對回鶻人的別稱，近代以來逐漸成爲對西北（尤其是陝西）

---

13 （清）顧炎武，《原抄本日知錄》（台北：文史出版社，民68），卷廿九，〈吐蕃回紇〉，頁845。

14 錢氏認爲：「回鶻即畏兀兒，與回回不同種。」參見氏著，《十駕齋養新錄》（台北：台灣商務印書館，民67）上冊，卷九，〈雍古〉條，頁212。

15 金吉堂，《中國回教史研究》（台北：珪庭出版社，民60），頁1。

16 收入張羽新著，《清政府與喇嘛教》（附：清代喇嘛教碑刻錄）（拉薩：西藏人民出版社，1988），頁394。

17 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》（台北：成文出版社，民57），第一册，頁1。

18 （清）魏源，《聖武記》（北京：中華書局，1984），下册，〈國朝甘肅再征叛回記〉，頁313；慕壽祺，《甘寧青史略》（台北：廣文書局，民61），第十册，副編卷三，〈民族志〉，頁30。

回回的另一稱謂[19]。這類名詞的出現，說明了清人在心理上仍想將回民祖源歸之於「夷狄之後」的態度。此種誤解及窄化回回內涵的說法，固然是未能釐清宗教與民族的歷史發展脈絡所致，但此亦反映出自清代以來，中國穆斯林出現了前所未有的複雜性發展趨勢。例如因武力擴張，致使統治勢力內穆斯林民族出現多樣性的面貌[20]；又如中國伊斯蘭教的教派分化，以及自清初以來，回民穆斯林持續性的、大規模的抗清事件等。清朝在面對如此複雜的回回情勢時，除了以偏狹的歷史觀點將之視爲傳統「非我族類」的夷狄問題，或是視爲內政動盪的延續外，似乎較難釐清出更具體或較深入的視野。而清朝著作中時常使用仿自明人污辱性的「狗」字，更可視爲此種心態的極致[21]。

---

19 唐代稱回鶻人爲花門，係因回鶻汗國建立之初，修「參天可汗道」，向唐朝入貢拜見。後於牙帳前置門，裝飾彩花，以迎唐使，時稱「花門」。參考〈花門〉條，收入邱樹森主編，《中國回族大詞典》（未註出版地：江蘇古籍出版社，1992），頁13－14。此外，唐代詩人杜甫（留花門詩）中曰：「連雲屯左輔，百里見積雪；沙苑臨清渭，泉香草豐潔；花門既須留，原野轉蕭瑟。」清人認爲此處所言回紇之事，爲回回留陝西之始。參考（清）王安定，《湘軍記》（台北：成文出版社，民57），第二册，卷十七，頁2－3。

20 例如乾隆二十四年（1759），清軍平定天山南北路原準部及大小和卓勢力，天山南北路正式屬清，當地突厥語系穆斯林始成爲清朝屬民。

二、當代回族的認定與界說

清末民初，隨著時局的鉅變與各種思潮的衝擊，對回回或回民在宗教特質與族類意識的問題上已出現較爲積極和自覺的看法。在國內外民族主義的激盪下，中國穆斯林自覺性地思索回民亦爲一特定民族的事實。前述的金吉堂氏很早便在〈回教民族說〉一文中，提出「回族者，回教教義所支配而構成之民族」的論調[22]，雖然早期亦有人強調「回以名教非以名族也」的觀點[23]，但證諸史實，回民的先祖自唐、宋、元等時期遷入中土後，以伊斯蘭信仰爲主要文

---

21 據《（明）神宗實錄》所載，明中葉以後，回民流於墮落，益引起漢人的輕蔑，「回夷」、「回賊」、「狪族」等字眼乃見於官私著作中。參考王樹槐師，《咸同雲南回民事變》（台北：中央研究院近代史研究所，民57），頁12。至於「狪」字出現於清人的記載中，多半因回民起事叛清之故，如「漢狪脅從者千餘人，遂襲河州」；「陝甘狪亂一時難以廓清，其與晉疆附近者稍微掃盪」，分別參考：佚名，〈平回紀略〉，收入白壽彝主編，《回民起義》（上海：神州國光社，1953），第三冊，頁9；〈李慶翺致毛鴻賓函〉（同治二年九月初一），收入太平天國歷史博物館編，《清咸同年間名人函札》（北京：檔案出版社，1992），頁99。

22 金吉堂，〈回教民族說〉，《禹貢半月刊》，第五卷第十一期（回教與回族專號）（民25），頁29。

23 黃鎮磐，〈論回民〉，《醒回篇》，第一號（1908），收入余振貴、楊懷中主編，《醒回篇·伊斯蘭》（銀川：寧夏人民出版社，1992），頁48。

化特徵的現象並未完全消亡，即使部分現象如語言與一些習俗已在「華化」的過程中與漢民族無異，但伊斯蘭教及其宗教文化卻始終成爲回民——回族族性內涵中的核心部分。而民初王日蔚更直接指出：「回教一名源出回族，回族一名非出回教。近世多不知察，本末倒置，至謂回族不是一個種族。回教教徒之忽於史實者，亦臆解回回爲回復本眞之意。於是回族回教二詞愈益混淆，淵源本象莫得而明。」[24]依王氏所言，回回或回族已非僅具穆斯林涵義的代稱，而是類似於金吉堂所說，是具有伊斯蘭文化內涵的特定民族（王氏甚至使用更積極的「種族」一詞）。然而，近代以來，將回族的概念融於國家內政直接支配的體系中，且賦予特定的形成過程、歷史解釋、文化特質，甚至於意識型態者，乃是強調以民族識別爲其民族工作基礎的中共。

中共自稱其民族政策的內容係馬列主義理論與中國「具體實踐」的結合。就是在基本理論上師承馬列主義有關民族問題的一般原則，以及蘇俄共產政權建立前後的「先進經驗」；並結合中共在中國境內進行無產階級革命所產生的現實政治情勢的需求[25]。在1949年正式建政前，中共由於「長征」及邊區政府的革命經驗與實際需要，很早就將包括回族在內的許多少數民族界定爲與漢族有別的

24 王日蔚，〈回族回教辯〉，《禹貢半月刊》，第五卷第十一期（回教與回族專號）（民25），頁41。

25 趙洪慈，《中共政權少數民族政策》（台北：中國文化學院大陸問題研究所，民65），頁98。

群體，以做爲其日後推動多元化民族政策的基礎[26]。到1950年代初期，中共更擴大此民族識別的範圍，包括回族和其他九個穆斯林民族在最初的階段就被識別界定出來，正式成爲中共內政下的少數民族（ethnic minority, nationality）[27]。依據1990年中共第四次人口普查，目前這十個穆斯林民族總人口數爲17,599,268人，占全大陸五十五個少數民族（約九千萬人）總人口數的五分之一。其中回族

---

26 目前中共的文獻中，尚記載著「長征」結束前後針對西北回民問題及工作的相關資料，例如，〈中國工農紅軍總政治部關於回民工作的指示〉（1936.5.24）；〈中華蘇維埃中央政府對回族人民的宣言〉（1936.5.26）；李一氓，〈回民工作中的幾個問題〉（1936.9.3）；劉曉，〈關於回民工作的一封信〉（1936.9.24）、〈回民工作中的一些問題〉（1936.11）；〈回民解放會組織大綱〉（1936）；羅邁（李維漢），〈長期被壓迫與長期奮鬥的回回民族〉（1940.4.30、5.15）、〈回回問題研究〉（1940.6.16）等，收入中共中央統戰部編，《民族問題文獻匯編》（1921.7－1949.9）（北京：中共中央黨校出版社，1991），頁362－365；366－367；518－521；522－523；528－532；533－534；829－840；841－856。有關此一時期中共對回族民族工作的代表性文獻，則是延安民族問題研究會編之《回回民族問題》一書，其第七章正式揭櫫「回回是民族，回回問題是民族問題」的理念，參考《回回民族問題》（北京：民族出版社，1982），頁96－113。

27 除回族外，其他九個穆斯林民族是：維吾爾（1953年以前就確認）、哈薩克、東鄉、柯爾克孜、塔吉克、烏孜別克、塔塔爾、保安、撒拉（以上八族係1953年確認），參考黃光學主編，《中國的民族識別》（北京：民族出版社，1995），頁147－148；Colin Mackerras, *China's Minorities: Integration and Modernization in the Twentieth Century* (Hong Kong: Oxford University Press, 1994), pp.139－150.

人口最多，有八百六十多萬人，僅次於壯族、滿族，爲大陸人口第三位的少數民族[28]。至此，中國一千多年來的穆斯林問題，從傳統意義混淆的回回、回人、回民、回族，進而轉變爲經由民族識別並具有法定身分，且以「回族」爲代表的十個「穆斯林民族」的階段。

中共對回族的界定，由於回族分布範圍甚廣，加上來源分歧，形成過程複雜，以及普遍使用漢語的事實，以致有學者從認同（identity）的觀點而視以「漢語穆斯林」之例[29]。事實上，中共學界除承認回族祖源多元、長期深受漢文化等外在文化影響外，一般

---

28 參考國家統計局人口統計司等編，《中國民族人口資料》（1990年人口普查數據）（北京：中國統計出版社，1994），頁2－5、288－332；目前大陸回族人口分布的市、縣，1982年高達2,310個，占同年全2,375個市縣的97.3%，是全大陸除漢族以外，人口分布最廣泛的一個民族。參考張天路等，《中國穆斯林人口》（銀川：寧夏人民出版社，1991），頁18；Barbara L.K. Pillisbury, "The Muslim Population of China: Clarifying the Questions of Size and Ethnicity", *Journal Institute of Muslim Affairs*, Vol.3, No.2 (1981), pp.35－58.

29 謝世忠，〈根本賦予認同與族群政治：中國漢語穆斯林的例子〉，收入陳捷先主編，《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；有關回族的認定，「接受漢語」是否爲回族形成的必要依據，及改信伊斯蘭教就是否被界定爲回族的討論，可參考馮增烈，〈回族研究再認識的幾則淺議〉，《西北民族研究》，1994年第二期（1994），頁33－40；才旦，〈只要信奉伊斯蘭教就可以說是回族嗎：「卡力崗地區部分群衆昔藏今回的調查」一文質疑〉，《青海社會科學》，1983年第三期（1983），頁124－128。

也認定伊斯蘭教是回族的一種民族形式，其不僅在回族的形成中產生過積極的作用，同時也是回族「共同心理素質」成形的關鍵[30]。

總之，從歷史長期發展的角度看來，回民或回族所具有的民族及宗教文化特質，在各個不同的歷史階段內所產生的各種影響，多少會受到「回」所代表的意念及事實的爭議而產生立論多元的結果。畢竟文化的互動與民族的形成在時空的累積下會產生較爲複雜的過程。研究整個回回民族的歷史，像清代這樣倍受爭議且又影響甚鉅的時期，以整體性而非侷限性的民族及宗教文化視野爲出發，相信是有其必要的。

第二節　清代西北回民社會與宗教文化的特徵

一、社會層面

經由元、明時期的發展，清代西北地區逐漸成爲回民集中聚居的主要區域。即使經歷了長期的動亂，時至今日，大陸西北五省（陝、甘、寧、青、新）的穆斯林人口仍占中國穆斯林人口總數的

30 參考白壽彝，〈關於回族史工作的幾點意見〉，收入甘肅民族研究所編，《西北伊斯蘭教研究》（蘭州：甘肅民族出版社，1985），頁3；南文淵，〈論伊斯蘭文化在回族形成中的主導作用〉，《回族研究》，1991年第三期（1991），頁31－38；馬維良，〈試談伊斯蘭教和回族共同心理素質的形成〉，《中央民族學院學報》，1983年第三期（1983），頁12－16。

四分之三[31]。有關清代西北回民穆斯林人口的數據，由於欠缺精確統計，加上疆域變遷（如天山南北路的內屬），以及戰亂的遷徙與流失等因素，以致目前難以較準確地掌握。清末來華的英國傳教士布魯姆霍爾（Marshall Broomhall），在其著名的《伊斯蘭在中國》（*Islam in China*）一書中曾提及，清代甘肅省（包括今寧夏、及青海部分地區）的穆斯林人口，幾乎占中國內地（不含新疆）穆斯林總人口的一半，約二百萬到三百萬之間。至於陝西方面，在同治年間陝甘回民事變前，當地穆斯林人口數至少有一百萬人。[32]。雖然這類估計只能視爲臆測資料，但從部分官方資料的記載中，亦可看出西北回民分布甚多的事實。例如，「回民雜處關隴，旁連西域，雖習彼教，俗強忍鷙悍」，「回人種族繁多，陝甘新疆聚居尤衆」[33]，「蓋自乾隆以來，重熙累洽，關隴腹地不睹兵革者近百年。回民以生以息，戶口之蕃，亦臻極盛」[34]等，皆可視

31 依據中共1990年第四次人口普查，西北五省回族人口總數約407萬人，而其他九個穆斯林民族大多分布在新、甘、青三省，人口數約890萬人，故西北五省十個穆斯林民族的總人口數約近1,300萬人，占全大陸穆斯林民族總人口數1,700萬人的四分之三。參考：《中國民族人口資料》（1990年人口普查數據），頁2－5；張天路等，《中國穆斯林人口》，頁11。

32 Marshall Broomhall, *Islam in China: A Neglected Problem* (London: Margan & Scott Ltd., 1910), pp.197－199.

33 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》（台北：成文出版社，民58），第一册，〈序言〉，頁1，卷一，頁6。

34 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，卷一，頁2。

爲《明史》所載：「元時回回遍天下，及是居甘肅者甚多」[35]的延續發展。

按清代前期西北回民社會的形成雖有其因地理環境之便所產生的穩定發展，但在歷史上仍出現人口流遷的現象，例如元世祖中統元年（1260年）六月乙卯「徙甘州、涼州寄居回回於江南各衛」[36]，又如明代將陸續來自西域的入附回回安置在包括陝甘在內的華北及江南地區等[37]。不過造成清代西北回民人口分布的結構性變動，則是清末陝甘、新疆穆斯林抗清事變中，因戰亂所引起的流遷，以及事後清廷的「善後」措施所致。而此一結果更直接影響到當代西北穆斯林人文、社會環境的變遷與特色發展，這也是研究清代西北回民社會問題時不容忽視的一個關鍵。

清代西北回民問題複雜，一般爲區分民族、文化型態與聚居地

---

35 （清）張廷玉等，《明史》（台北，民69），卷三三二，列傳第二百二十，〈西域四〉，頁2325。

36 慕壽祺，《甘寧青史略》，第四册，正編卷十三，頁3。關於此條，作者註曰：「時西垂有警，不得已爲徙戎之策，被徙者户四百三十六，口一千四百七十九……。元世祖徙河西回族，居彼澤國，何示人以不廣也。蓋回族團體堅固，徙者其身，不移者其心，誰秉國鈞西而此一舉耶？」

37 依據史料，明代西域回回人入居中原的時限，始自明洪武中，迄明末萬曆中，前後達兩百餘年。此類入附的回回人大部被安置在甘肅、陝西、北京、南京、河南、湖北、山東、河北、雲南、廣西、廣東、福建、浙江等省份，無論是邊陲衛所，或是腹里都邑，在在有之。參考和龔，〈關於明代回回的移向問題〉，收入林松、和龔，《回回歷史與伊斯蘭文化》（北京:今日中國出版社,1992），頁52。

不同的回民，習慣上將居於陝甘等內地，主操漢語的回民稱爲漢（裝）回，另將主要分布在天山南北路，並以今日新疆維吾爾等操突厥語系民族爲其主要後裔的穆斯林稱爲纏（頭）回（或白帽回）[38]。由於自乾隆中期以後，天山南路及部分北路地區正式成爲清廷直轄的「回部」或「回疆」[39]，清廷爲區分境內屬不同族屬、語言及風俗習慣的穆斯林，才會出現像漢回、纏回這般似是而非的

38 參考（清）祁韻士，《皇朝藩部要略》（台北：文海出版社，民54），下冊，卷十五，〈回部要略一〉，頁1；（清）陶保廉，《辛卯侍行記》（台北：中華叢書委員會，民46），卷六，頁28。民初慕壽祺曾言：「纏頭回錯居西域，以天方爲祖國，或城廓處，或水草徙，稱花門種。」參考氏著，《甘寧青史略》，第十冊，副編卷三，頁30。

39 回部或回疆，原係清初泛稱天山南路突厥語系穆斯林集居的地區，以別於天山北路的準部，近代西人稱爲東突厥斯坦（East Turkestan），而當地突厥系居民亦將部分天山南路地區稱爲「六城」（Alti－Shahr），即喀什噶爾（Kashghar）、英吉沙爾（Yangi Hisar）、葉爾羌（Yarkand）、和闐（Khotan）、烏什—吐魯番（Ush－Turfan）與阿克蘇（Aksu）。參考 N. Elias, "Introduction" in *Tarikh－i－Rashidi: A History of the Moghuls of Central Asia*, by Mirza Muhammud Haidar Dughlat, ed. N. Elias and trans. E.D. Ross（London: Curzon Press & New York Barnes and Nobels, 1972）, p.51；佐口透，〈回部〉條，《アジア歷史事典》（東京：平凡社，1975），第二冊，頁107－108。

至清代中期以後，天山南北均稱回部，並有時將蔥嶺西北西南諸部統稱爲回國。參考（清）洪鈞，《元史譯文證補》，收入楊家駱主編，《新校本元史並附編二種》（台北：鼎文書局，民66），第七冊，頁430。

他稱。甚至有時在官書中爲避免混淆，時而會使用類似「回子」的貶抑性稱謂[40]。

在清代西北回民社會中，中亞地區的突厥語系穆斯林及俄國人常稱上述的漢回（尤其是來自陝西者）爲東干（甘）人或東干（甘）回（The Dungans, Tungans）。按東干一詞的來源及涵義，應爲維吾爾語動詞「轉變」、「改變」的衍生，一般而言係維吾爾等中亞穆斯林民族對漢回在生活習慣上「已與漢人同化而變其本來面目」的貶稱[41]。此外，日本學者佐口透認爲，東干除上述的意義外，亦可視爲突厥語中「居留者」、「殘留者」之意，而泛指自唐宋時期以來居留在中國的域外穆斯林，其日後歸化爲中國穆斯林（回回，回民）的代稱[42]。此說雖屬牽強，但俄人庫羅帕特金（A.H. Kuropatkin）於1876年到天山南路搜集當地穆斯林抗清的情報時，因中國西北發生「東干暴動」，而據當地人傳言東干一詞可能出現在元初，或者是嗣後帖木兒（Tamerlane）時期，其含義「留下者」與佐口透的解釋頗爲類似[43]。

不過，東干一詞在元代有關色目人或穆斯林的史料中不曾出

---

40 例如，（清）和寧，《回疆通志》（台北：文海出版社，民55），卷一，頁8，卷十二，頁22；中國社會科學院中國邊疆史地研究中心編，《蒙古律例·回疆則例》（北京：全國圖書館文獻微縮中心，1988），〈回疆則例〉卷八，頁2、5－7。

41 劉義棠，〈東干族屬之探討〉，《國立政治大學邊政研究所年報》，第九期（1978），頁5－7。

42 （日）佐口透，〈東干，Dungan〉條，《アジア歷史事典》，第七册，頁107。

現，其與回字一樣，皆屬外來語的漢字諧音形態。雖有學者取漢字字義，認爲東干來源係「又以其由河湟移來，故又號甘回」[44]之故，此與把該名詞視爲「潼關」的音轉一樣，皆有望文生義之嫌[45]。

不過自十九世紀末開始，東干一詞大量在西方著作中被引用，主要是受到陝甘新等地回民事變的影響，像前述的布魯姆霍爾甚至將同治年間陝甘回民的反清起事稱之爲「東干叛亂」（The Tungan Rebellions）[46]。而另一英人包羅傑（D.C. Boulger），在1878年所著之《阿古柏伯克傳》（*The Life of Yakoob Beg*）一書中，對同一事件也使用了相似的稱謂[47]。所以，當十九世紀前半俄國軍官瓦利罕諾夫（Capt. Valikhannof）到達天山南北路調查時，只有看到中國人（Chinese）、準噶爾人（Dzungarians）、和喀什

---

43 （俄）庫羅帕特金（A.N. Kuropatkin）著，中國社會科學院近代史研究所翻譯室譯，《喀什噶爾：它的歷史、地理概況、軍事力量、以及工業和貿易》（北京：商務印書館，1982），頁138－139。依據庫氏引用當時俄國的資料，陝甘兩省穆斯林人數已達500萬人之多。有關類似庫氏記載的討論，可參考達應庚，〈漫談東干人與回回人〉，《西北史地》，1981年第二期（1981），頁65。

44 林惠祥，《中國民族史》（台北：台灣商務印書館，民72），下冊，頁44。

45 同註13，頁139－140。

46 Broomhall, *Islam in China*, pp.147－166.

47 （英）包羅杰著，商務印書館譯，《阿古柏伯克傳》（北京：商務印書館，1976），頁98－111。

噶爾人（Kashgarians），而沒有「東干人」（漢回）的記載[48]。凡此，類似東干一詞的出現與使用，在清末亦曾發生在緬甸的英國人使用「潘泰」（Panthay）一詞，以泛指雲南地區抗清的回民[49]。

然而，東干之名並未隨清代西北回民抗清事件結束而消失，相反地，在民國時期東干回此一名詞仍爲當地維吾爾人在指稱漢回時所常用，而盛世才甚至將東干列爲新疆十四種民族之一[50]。另一方面，清末西北回民抗清起事結束後，部分陝甘及新疆的漢回逃入俄屬中亞，他們依然被俄國人稱爲東干人。到了蘇聯時期，隨著俄共民族政策的實施，東干人被正式改稱東干族（大陸亦稱蘇聯回族），成爲蘇聯境內近四十四個穆斯林民族中的一支。據1979年的統計，東干族約有五萬二千人，主要分布在哈薩克與吉爾吉斯兩個

---

48 Capt. Valikhanof and M. Veniukof, *The Russians in Central Asia : Their Ocupation of the Kirghiz Steppe and the Line of Syr – Darya and Their Political Relations with Khiva, Bokhara and Kokan : also descriptions of Chinese Turkestan and Dzungaria*, trans by John and Robert Michell (London : Edward Standford, 6 Charing Cross, 1865), pp.71 – 161.

49 參考 Andrew D.W. Forbes, "The Panthay (Yunanese Chinese Muslims of Burma", in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol.7,No.2, 1986, p.388；林長寬著，姚繼德譯，〈滇籍穆斯林—潘泰人語源考〉，《回族研究》，1993年第四期（1993），頁56 – 60；（英）布洛克斯（T.L. Bullocks）著，丁則民譯，〈雲南回民起義史料〉，收入荊德新編，《雲南回民起義史料》（昆明：雲南民族出版社，1986），頁451，所載"Panthay Rebellion"一語。

50 張達鈞，《四十年動亂新疆》（香港：亞洲出版社，民45），頁284。

加盟共和國境內[51]。東干人迄今仍使用陝甘漢語方言，蘇聯不但在二〇年代將之列爲官定的民族語言，同時更於1954年，以俄文式的西利克字母（Cyrillic）藉拼音方式，以甘肅方言的東干語創立東干文字[52]。近幾年來，不少學者研究指出，即使受到俄羅斯化的影響，東干人在文化及生活習慣上仍保有許多陝甘回民的傳統特色，尤其在宗教上依然被歸類爲較保守的遜尼派（Sunnites，即正統派）穆斯林[53]。而此一現象亦可視爲清代西北回民社會變遷及文化傳承過程中，在外在的政治動盪下所產生的一個十分特殊的範例。

---

51 Alexandre Bennigsen and Marie Broxup, *The Islam Threat to the Soviet State* (London: Croom Helm, 1983), pp.153-155; Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, *Muslims in Soviet Empire: A Guide* (London: C. Hurst & Company, 1985), p.107.

52 Bennigsen, *Muslim in Soviet Empire*, p.107; Sventlana Rimsky-Korsakoff, *Soviet Dungan: The Chinese Language of Central Asia* (Bloomington: Indiana University Asian Studies Research Institute, 1967), pp.353-364.

53 Sventlana Rimsky-Korsakoff Dyer, "The Dungans: Some of Aspects of the Culture of Chinese Muslims in the Soviet Union", in *The Legacy of Islam in China: an international symposium in memory of Joseph F. Fletcher*, Harvard University, 14-16, April, 1989, pp.784-806; Lawrence Krader, *Peoples of Central Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 1971), pp.125,135; 房建昌，〈東干—蘇聯回族的歷史及其現狀〉，《西北民族研究》，1989年第一期（1989），頁139-141；胡振華，〈蘇聯的回族及其文化〉，《中央民族學院學報》，1990年第一期（1990），頁77-80。

有關清代西北回民社會的特徵，基於民族文化與歷史發展的差異，應可從陝甘及天山南北路等兩方面探討。

㈠陝甘部分

陝甘爲漢回（東干）較爲集中的地區，長期以來一直是構成中國回民社會的重要部分之一。如以當代回族社會的整體特徵做一比較，其與清代陝甘回民社會仍有不少相似之處。大致說來，當代回族社會的整體特徵，可歸納爲以下四點，即（甲）、民族形成與祖源的多元性；（乙）、大分散、小集中的農商聚居型態；（丙）、宗教信仰與民族特質的緊密結合；（丁）、與中國多民族文化（尤其是漢文化）的互動關係。一般而言，清代的回民社會一方面保存其數百年來以伊斯蘭教教規及風俗爲核心的傳統，例如聚居時以清眞寺爲核心所形成的「教坊」制[54]，以及在生活習慣與宗教功修上迥異於漢族社會的伊斯蘭特徵等[55]。但另一方面，回民在經濟、文化乃至於政治參與上又不可避免地會與漢族社會產生密切的互動。不少研究都指出，漢文化中，尤其是儒家思想，自明末以來已成爲穆斯林學者企圖重新詮釋本身宗教信仰與漢文化間價值互動的重要

54 教坊制是中國伊斯蘭制度中一種較爲傳統的社會與宗教組織。所謂教坊，包括由以清眞寺爲中心的一個地區的全體教眾所形成的獨立的、地域性的宗教組織單位。其明顯的特點是：一、教坊的獨立性；二、教長的聘請制。參考馮今源，〈中國伊斯蘭教教坊制度初探〉，收入甘肅民族研究所所編，《西北伊斯蘭教研究》，頁142－143。

55 Broomhall, *Islam in China*, pp.221－256.

中介[56]。其中在「以儒詮經」思潮的推動下，近代回族學者用儒家思想和語言來闡述伊斯蘭關於世界觀、人性論、倫理道德、宗教歷史、典禮制度、民常習俗、與宗教哲學等[57]。而這種伊斯蘭在中國的發展，類似於從折衷主義（eclectism）走向融合論（syncretism）的過程[58]，使我們必須正視漢文化對於包括西北在內的整個清代回民社會所產生的深度影響。雖然漢回關係在清代曾因社會經濟、宗教、民族及政治等複雜因素而激化，但直到今日，漢文化對於回族社會的整體影響仍是十分全面與積極的，而這也是在研究清代西北回族社會時必需予以重視的一個歷史發展脈絡。

㈡天山南北路部分

清代新疆穆斯林社會的發展與陝甘等內地回民社會的發展有著

---

56 例如，明代著名的穆斯林學者王岱與，曾詮釋回回一詞爲：「大哉回回，乃清眞之鏡子，天地即彼之模範也。萬物之擁護，直爲全鏡之形；教道之磋磨，皆緣回鏡三光。夫回光有二，曰：『身回』、曰『心回』。身之回亦有二，曰『還復』也、『歸去』也。」（《正教眞詮》，上卷，〈回回〉），收入氏著，余振貴點校，《正教眞詮·清眞大學·希眞正答》（銀川：寧夏人民出版社，1987），頁78－79；並參考李興華，〈略論明清之際回族等民族伊斯蘭教新特點的形成〉，收入青海省宗教局編，《中國伊斯蘭教研究》（西寧：青海人民出版社，1987），頁215。

57 楊懷中、余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》（銀川：寧夏人民出版社，1985），頁387。

58 Raphael Israeli, "Established Islam and Marginal Islam in China from Eclecticism to Syncretism," in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 21, Part I, (1978), pp.99－109.

較爲不同的歷史背景與型態。按伊斯蘭教早在十世紀末便傳入南疆地區，但到明初，北疆的哈密、吐魯番地區仍篤信佛教，從明中葉至清初，才逐漸改宗伊斯蘭[59]。前述明代西域穆斯林陸續來到內地，成爲「入附回回」後便逐漸同化在中國的回民社會中。清初由於爲澈底解決準噶爾問題，最後竟演變爲乾隆廿四年天山南北路的內屬。此後，回部（回疆）不僅成爲清朝版圖的一部分，整個西北穆斯林社會的範圍亦隨之擴大。

回部所轄屬民大多爲當地突厥語系之穆斯林土著，其自元初以來，即爲察合台系諸王勢力所統治。在清初天山北路的準部勢力未介入前，當地察合台後裔雖有統治之名[60]，但實際上已被以和卓（Khodja，聖裔）爲主的伊斯蘭宗教神權勢力所支配。迨乾隆平定大小和卓以後，除在天山南北路陸續推動各式屯墾外[61]，並在南疆等纏回較集中的地區，依其傳統地方官制而衍生創立出伯克

59 王日蔚，〈伊斯蘭入新疆考〉，《禹貢半月刊》，第四卷第二期，（民24），頁1－11；陳援庵，〈回回教入中國史略〉，收入氏著，《援庵史學論著選》（台北：木鐸出版社，民71），頁231。

60 魏源曰：「其時回疆各城尚皆有汗，皆元太祖之裔，非回回裔也。」收入氏著，《聖武記》，上册，卷四，〈乾隆戡定回疆記〉，頁169。

61 依據（清）傅恆《欽定皇輿西域圖志》（台北：文海出版社，民54），卷三十三，〈屯政〉二所載：「按山南回部舊地，自辟展以西，武功耆定後，于乾隆二十二年，始事耕屯。」（頁1）；並參考王致中、魏麗英，《明清西北經濟史研究》（西安：三秦出版社，1989），頁32－45。

（Beg）制，成爲清廷間接統治當地突厥語系民族的主要方式[62]。不過，由於整個清代陝甘回民起事抗清事件不斷發生，不少陝甘回民因戰事或清廷的「善後」措施而落戶新疆，其不僅造成內地回民人口及分布在新疆的明顯增長[63]，同時也使近代以來新疆穆斯林社會的發展趨於多元化的型態。

二、宗教文化層面

近代西北回民問題之所以複雜，宗教因素一直扮演著十分關鍵性的角色。清代陝甘回民社會與內地其他回民社會之間，無論是宗教文化或是社會結構，基本上都具有著中國回民社會所共通的本質現象。但伊斯蘭教在近代西北地區的傳播中，隨著各種宗教學派、思想、組織的傳入，以及這類現象與原先社會間所產生的歷史互動結果，使得伊斯蘭教在近代西北地區，不但具備著外來宗教與封閉型宗教的特徵，同時還發展出中國其他地區所沒有的教派分化與門宦制度的現象，而這點也正是觀察清代西北回民宗教問題時最值得注意的地方[64]。

按伊斯蘭教自西元七世紀起出現世俗化的政教體制後，隨著教

62 有關清代伯克制度的起源及實施內容，可參考劉義棠，〈伯克制度研究〉，收入氏著，《維吾爾研究》（台北：正中書局，民64），頁271－320；（日）佐口透，《十八－十九世紀東トルキスタン社會史研究》（東京：吉川弘文館，1963），頁103－192。

63 譚吳鐵，《新疆回族伊斯蘭教史略》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1993），頁1－5。

權繼承合法性所產生的教義分歧與對外擴張的影響，教派分立的現象就一直伴隨著伊斯蘭歷史的演進，並於不同的國家與民族中出現[65]。在伊斯蘭教傳入中國的一千三百年中，大部分時間內並未出現類似前述的教派分立或衝突。當代中國境內的穆斯林絕大部分被歸屬於正統（遜尼）派，且在教法學（shari'a）體系上亦屬於四大法學派中的哈乃斐（Hanafi）學派[66]。而伊斯蘭教在中國的傳布，明顯出現教派多元化發展的現象則是近一個世紀以來的事實。近年來大陸的民族宗教學界大致將此一現象歸納爲所謂的「三大教派」說，即傳統中國穆斯林社會自唐代以來，以前述「教坊制」爲核心，並以正統（遜尼）派信仰爲基礎的「格底木」（Qadim，又稱尊古派）；清末民初甘肅東鄉人馬萬福（果園哈知，1849－1934）

64 除上述特徵外，大陸學者馬通認爲西北伊斯蘭教的特徵尚包括：提倡商業貿易、與中國傳統文化相融合、潔身淨心爲尚、提倡熱心待客與接濟貧窮、以及具有爭取民族平等，反對歧視、壓迫的傳統精神。參考氏著，《中國西北伊斯蘭教的基本特徵》（蘭州：蘭州大學出版社，1990），頁1－14。

65 伊斯蘭教創立初期，因哈里發（Caliphate）的政教繼權，以及相關的教義解釋等問題，而分立出遜尼派、什葉派（Shi'ite）、哈瓦利吉派（Kharijite）、穆阿泰吉派（Mu'tazilite）、穆爾吉埃派（Murji'ite）等主要派別。參考（埃及）艾哈邁德·愛敏著，納忠譯，《阿拉伯—伊斯蘭文化史》，第一册，〈黎明時期〉（北京：商務印書館，1982），頁267－317；Philip K. Hitti, *History of the Arabs*（London： MacMillan Press, 1994）, pp.246－248。

66 參考"shari'a" in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp.524－528；吳雲貴，〈伊斯蘭教法〉，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁672－673。

所創的依赫瓦尼（Ikhwan）；以及同是清末民初甘肅臨潭人馬啓西（字慈祥，1857－1914）所創建的西道堂（一名漢學派）[67]。除此「三大教派」外，清代西北地區亦出現了類似於教派分立，起源於伊斯蘭神秘主義（Mysticism），且與中國傳統社會特質及思潮緊密結合的門宦制度。門宦制度不但是近代西北穆斯林宗教發展史上極具本土—外來文化思潮相融合特色的實例，同時也成爲當代回、東鄉、保安、撒拉等民族宗教、社會、文化及政治等互動現象中不可分割的環節。換言之，若不了解門宦制度的形成及其內涵，則無法確切掌握近代西北穆斯林宗教社會的發展脈絡[68]。

所謂門宦，是指伊斯蘭教創建後，起源於西亞及中亞的蘇非主義（Sufism）[69]中各種修道思想或教團（Sufi Orders）活動，隨著傳統東西文化交流路徑傳入中土，並於明末清初之際，在西北地區首先產生並發展起來的一種具有中國伊斯蘭特色的宗教組織與制度。由於門宦的出現，使得傳統西北回民社會「格底木」教坊制逐漸失去主導地位，並對當地穆斯林宗教和社會發展產生了明顯的作

67 參考馬通，《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119－208；馮增烈，〈格迪目八議〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁130－141；高文遠，《果園哈智—遵經革俗的倡導者》（民間油印本），頁5－13；關連吉，〈西道堂歷史概述〉，收入青海民族學院民族研究所等編，《西道堂史料》（西寧：青海民族學院，1987），頁75－96。

68 張中復，〈論門宦制度形成的歷史本質及其對近代西北穆斯林社會的影響〉，收入胡春惠主編，《近代中國與亞洲學術討論會論文集》（香港：珠海書院亞洲研究中心，1995），上冊，頁440。

用，這是伊斯蘭教傳入中國的一次巨大變革，從而奠定了日後西北伊斯蘭教從形式到內容的基本特色[70]。

門宦是典型的結合社會文化特質的宗教制度。其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事實。近年來不少宗教學、歷史學及民族學的研究成果陸續發表後，門宦此一過去讓外人難以窺其奧堂的神秘面紗才逐漸褪去[71]。一般而言，學界目前大多接受近四百年來，在西

---

69 有關「蘇非」（Sufi）一詞起源的說法不一，但大致都較傾向於阿拉伯語羊毛（suf），進而衍伸爲「穿羊毛衫之人」（Tasawwuf），以強調蘇非思想的原始內涵與本質。蘇非思想最早於西元七世紀末到八世紀初，先後產生於西亞伊拉克的 Kufa、Basra、Baghdad 等地。它最初是虔誠的穆斯林所奉行的苦行和宗教禁慾思想（asceticism）的個人修道方式。他們在信奉教義，遵守教法和履行宗教功修方面與正統（遜尼）派教徒並無太大區別。此種思想的出現，除宗教修乘的本質外，亦蘊含著對於伊斯蘭俗世政教合一體制出現後，教派分裂與權力腐化現象的反制。由於蘇非思想具有一定的社會文化基礎，因此在西亞地區獲得迅速的發展。西元九世紀到十世紀，蘇非思想已由早期的苦行禁慾主義與宗教修乘，逐漸發展爲神秘主義，以「異端」宗教派別的形式，廣泛盛行於阿拉伯地區。參考楊克禮，〈伊斯蘭教蘇非派哲學思想初探〉，收入編寫組編，《中國伊斯蘭教研究文集》（銀川：寧夏人民出版社，1988），頁40－41；“Tasawwuf”, in *Shorter Encycl paedia of Islam*, pp.579－583； Titus Burckhardt, *Introduction to Sufism*, （San Francisco： Thorsons, 1990）,pp.15－20.

70 高占福，〈論中國伊斯蘭教的門宦〉，收入氏著，《西北穆斯林社會問題研究》（蘭州：甘肅民族出版社，1991），頁47。

北地區所形成的門宦制度可依其內容略分爲四大支，即虎夫耶（Khufiyya）、嘎的林耶（Qādiriyya）、哲赫忍耶（Jahriyya）和庫不忍耶（Kubriyya）等，此四大門宦及其內部近四十多個分支，共同構成中國門宦文化的主體部分。當前中國穆斯林民族的組成雖爲多元化的面貌，但自清代迄今，門宦的發展仍有民族成分的因素存在其間[72]。而一般說來，由於穆斯林民族間的主要文化差異現象較不顯著，所以門宦制度間的異同並不受限於民族因素，而是道統源流、教義內涵、宗教體制以及經濟、政治環境等內外現實條件。

門宦制度自形成到發展，清代可說是最具關鍵性的時期，但「門宦」一詞的出現卻遲至清末民初之際。一般著作中，大多以民初慕壽祺之《甘寧青史略》內，論及清末曾於河州（今甘肅臨夏回族自治州）任官的楊增新（於民初首任新疆省長），曾撰文呈請裁革回教門宦爲首創此一名詞之依據[73]。不過亦有學者認爲深受漢學

71 此類研究成果可參考：余振貴，〈新時期中國回族研究巡禮〉，《回族研究》，1991年創刊號（1991），頁25；李松茂，〈解放以來我國對伊斯蘭教的學術研究，1949－1983〉，〈中國伊斯蘭教研究豐收的十年〉，收入氏著，《回族伊斯蘭教研究》，頁277－278、303－307。

72 以當代爲例，西北門宦以回族社會中分布最廣，而同一門宦在不同民族中同時出現的情形也很普遍。例如哲赫忍耶在回、撒拉等族間；嘎的林耶在回、東鄉等族間即是。至於較明顯的以單一民族爲主體發展的門宦，例如虎夫耶的北莊門宦是以東鄉族爲核心，同系的高趙家門宦是以保安族爲主要傳布對象等即爲此例，參考張中復，前引文，頁441。

73 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十五，頁37－38。

影響的哲赫忍耶第七輩教主馬元章（1853－1920），爲最早將門宦一詞命名，繼而才出現於官方、本族文人、學者的文書與著述之中，然後才普及於民間[74]。

按門宦制度不論在教義及內涵上，都深受漢文化的影響。而源於蘇非主義思想，並發展出世俗化體制的宗教組織傳到中國後，也被援引成漢族社會「宦門」、「門閥」的概念，來引伸「回教門戶」分立的現象[75]，而稱爲「門宦」。可見門宦是伊斯蘭文化與中國傳統文化的另一種結合型態。這種型態無論是從穆斯林的漢化（Muslim Sinicizing）或是中國的伊斯蘭化（Chinese Islamizing）而言，均有著特殊的意義[76]。而這種「三大教派」、「四大門宦」現象的出現，不僅成爲詮釋近代西北伊斯蘭教發展的重要指標，同時也更成爲掌握明清以來西北穆斯林社會歷史演進脈絡的主要依據。而這也是爲何西方學者習慣將這種外界宗教思潮對中國伊斯蘭社會文化所產生的衝擊，以各個不同階段的「高潮」（tides），來區分並陳述中國穆斯林發展史特色的原因之一[77]。

門宦成爲清代西北回民社會中重要的宗教組織與體制，其所代表的時代意義是多元的。在文化方面，門宦意味著域外伊斯蘭思

---

74 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁445。

75 楊增新，〈批各坊掌教等稟報陝西大坊馬阿洪獨霸教權文〉、〈指令綏來文武會呈回民楊逢春稟請另立教社文〉、〈密令各屬不准回民擅修禮拜寺文〉，收入氏著，《補過齋文牘續編》（民15刊本，未刊出版地點），卷十三，頁40、31－32、44－45。

76 Israeli, "Establish Islam", p.99.

潮，尤其是蘇非派思想在中國生根發展的具體事實。雖然前述有學者論及近代西北伊斯蘭教的特徵之一是封閉性，但「四大門宦」所涵蓋的豐富多元的教理體系與內涵，其對包括漢文化在內的各種思潮的兼容與互動，正說明了中國伊斯蘭發展上大文化屬性的特色[78]。而在社會、政治方面，門宦制度所產生的俗世教權體系，與現實社會及政治環境間的互動關係，往往會因統治階層的曲解及壓制，以及外在社會因素的刺激，進而出現以民變型態來與統治政權相抗衡的結果。在整個清代西北回民不斷發生的抗清事件中，部分事件的延續發展與擴大，都與門宦問題有著密切的關係，而事變的結果亦對門宦體制的發展與勢力的消長產生著一定的影響。可見以社會文化史的視野來研究近代西北回民抗清的史實，就主客觀的立場而言，確實是有其必要性的。

第三節　清初對於伊斯蘭教的態度與政策

一、清初政教政策形成的背景與特色

一般論及清初的治邊策略及其成效，大多肯定滿洲於入關前後，在各種主客觀條件的配合下，成功地運用藏傳佛教（即俗稱的

---

77 Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), pp.36-63.

78 馬啓成，〈論中國伊斯蘭的大文化屬性〉，《中央民族學學報》，1992年第六期（1992），頁32-38。

喇嘛教）的力量，使之成爲籠絡並進而綏服蒙藏兩地及其民族的主要手段。早在太祖努爾哈赤時期，烏斯藏（即日後之西藏）法師斡祿打兒罕囊素，即「不憚跋涉，東歷蒙古諸邦，闡揚聖教，廣敷佛惠」的情形下到達滿洲。此時努爾哈赤爲利用喇嘛教籠絡蒙古諸部，對法師「敬禮師尊，倍常供給」[79]。而這可視爲滿洲禮遇喇嘛教的濫觴。此後在太宗皇太極時期更積極地經營下，以喇嘛教爲樞紐的政教關係，更直接成爲滿洲「龍興」時期懷柔蒙藏勢力的主要憑藉[80]。迨順治九年（1652）冬，五世達賴羅桑嘉錯（1617－1682）親至北京覲見世祖，並以金冊印受封爲「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇怛喇達賴喇嘛」[81]。此後，在康、雍、乾諸朝的繼續經略下，此一以喇嘛教爲核心、並建構在滿—蒙—藏政教關係基礎上的清代治邊體制乃逐漸定型。

---

79 〈大金喇嘛法師實記〉，收入張羽新，《清政府與喇嘛教》（附清代喇嘛教碑刻錄），頁205；陳國幹，〈清朝利用喇嘛教統治蒙古的政策〉，《西北史地》，1982年第一期（1982），頁25；康右銘，〈亞洲腹地的鬥爭：試論清朝政府對蒙古的宗教政策〉，收入中國中亞文化研究協會等編，《中亞學刊》第三輯（北京：中華書局，1990），頁242－257。

80 例如魏源曾言：「當我太宗文皇帝崇德二年，喀爾喀三汗奏請發帑使延達賴喇嘛，四年因厄魯特使延達賴書。于是達賴、班禪及藏巴汗、青海固始汗聞我朝興東土，各報使繞塞外數萬里，以崇德七年至盛京，奉書及方物，約共行善事。並獻卦驗，知必當一統。明年，遣使存問達賴、班禪，稱爲金剛大士。是爲我朝通西藏之始。」，收入氏著，《聖武記》，上冊，卷五，〈國朝撫綏西藏記上〉，頁201。

按清初重視喇嘛教的事實，基本上是希望藉由元代以來藏傳佛教即成爲蒙古民族主體信仰的實際情形，使之順勢成爲「安邊」政策中的一環。但相形之下，清初伊斯蘭教雖已在中土發展近千年之久，可是當時的內外形勢卻使該教無法像喇嘛教一樣發揮「綏撫外藩」的功能。在文化形態上，清人以邊族入主中原，爲鞏固統治基礎，面對以漢人社會爲主的內地社會，其宗教與文化政策不免採取「欽崇佛教，總持道法」、「崇儒重道」、「儒釋道三教並重」的態度。其中雖然未將伊斯蘭教視爲應特別尊崇的宗教，但也沒有明確地把伊斯蘭教及回民當作如白蓮教、八卦教、天理教及羅祖教等「傳教惑衆邪匪」而需「嚴拏究辦」的秘密宗教[82]。縱然在清初知識階層如顧炎武等人，曾將回民視爲具有「頑獷之息」的夷狄之後，並以本身文化立場要求禁絕回民因宗教信仰之故，而必須存在的「殺牛爲膳」的風氣[83]。此固然是文化差異所造成的偏見，但多少也是因爲受到明末清初政局變革下所引發的民族本位思想的影響所致[84]。

---

81 〈敕封五世達賴喇嘛金册文〉，收入張羽新，前引書，頁226－227。

82 〈仁宗睿皇帝聖訓〉卷一百，〈靖奸宄〉，收入《大清十朝聖訓》（台北：文海出版社，民54），第三册，頁3；李興華，〈清政府對伊斯蘭教（回教）的政策〉，收入寧夏哲學社會科學研究所編，《清代中國伊斯蘭教論集》（銀川：寧夏人民出版社，1981），頁1－2。

83 顧炎武，《原抄本日知錄》，卷廿九，〈吐蕃回紇〉條，頁845。

二、康熙、雍正時期的寬容政策

有關清初統治者對於伊斯蘭教的態度與措施，一般著述中大多肯定康熙、雍正兩朝所採行的寬容政策。例如康熙年間，京師中有人欲以回民齋月習俗中傷回教，乃造謠誣指「回回謀反，夜聚明散」。康熙本人在查明實情後，即下詔「通曉各省，如官民因爲私忿，借端虛報回民謀反者，職司先斬後奏。天下回民，各守清眞，不可違命，勿負朕恩有愛道之意也。」[85]此外，康熙年間著名的雲南穆斯林學者馬注（1640－1711），在其所著之《清眞指南》一書中，曾提及欲將有關伊斯蘭之部分「繕呈御覽」。其中曾言：「臣屬邊遠，時聆聖恩，仁覆海內，恤我回民，如天，如地，如日，如春，華西一體，痛癢相憐。[86]」而此亦可視爲清初回民在面對以漢民爲主體的社會時的自處心態。

由於傳統社會對於回民的宗教信仰事實一直都存在著文化差異

---

84 此類民族本位思想的代表性人物是王夫之。王氏曾言：「天下之大防二，中國、夷狄也，君子、小人也。非本末有別，而先王強爲之防也。夷狄之與華夏，所生異地，其地異，其氣異也；氣異而習異，習異而所知所行蔑不異焉。乃於其中亦自有其貴賤焉，特地界分，天氣殊，而不可亂；亂則人極毀，華夏之生民亦受其吞噬而憔悴……。嗚呼！小人之亂君子，無殊於夷狄之亂華夏，或且玩焉，而熟知其害之烈也。」收入氏著，《讀通鑑論》（台北：里仁書局，民71），上冊，卷十四，〈（東晉）哀帝〉，頁431。

85 金吉堂，《中國回教史研究》，頁172－173。

86 （清）馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清眞指南》（西寧：青海人民出版社，1989），卷之一，〈進經疏〉，頁21。

上的隔閡，即使在清初相關政策較爲溫和的情形下，部分地方官員仍無法體會回民因履行伊斯蘭教規所展現的社會文化特質，因而視其信仰爲「左道惑民」的邪教，並希望藉由政治力量予以禁絕。例如，雍正二年九月十二日，山東巡撫陳世倌在其著名的上疏中奏稱：

> 左道惑民，律有嚴禁……。查回教不敬天地，不祀神祇，不奉正朔，不依節序，另立宗主，自爲歲年。日用豬肉，指爲禁忌；而椎牛共饗，恣其貪饕，人家餚饌絕不入口，而宰割物類另有密咒。身故之日，寸絲不掛；舉殯之時，空棺撤底。種種矯誣，誕妄特甚。其始不過因回回國遷入中華，散居各府，獨爲一教，不相往來。以後種類日繁，交遊日廣，自京師以及天下歸其教者，至不可勝數。各府中多有崇祠廣宇，名曰禮拜寺，俗稱回回堂，由來已久，不能禁絕。所可惡者，黨羽衆盛，到處橫行；打降逞兇，包娼窩盜；屠牛剝羊，擒鷹架犬，無所不爲……。而文武臣僚及衿監書役行舖中，莫不皆有其人。恃勢潑賄，官長莫制；鄉民側目，莫敢誰何……。請嗣後出仕紳衿，以及衙門舖店諸色人等，概令出教，其甘心從教不可化誨者，不許混入仕籍……。各處禮拜寺、回回堂，或悉令拆毀，或改立書院，或另祀明神，似於地方實有裨益……。[87]

依據這篇疏言內容可以看出，身爲地方職官的陳世倌，對於伊

87 陳世倌，〈奏請嚴禁回教摺〉（雍正二年九月十二日），《宮中檔雍正朝奏摺》（台北：故宮博物院，民67），第三輯，頁177－178。

斯蘭教的教義主旨、曆法、飲食與殯葬習俗等信仰基礎可說是渾然無知。事實上，像陳世倌這類出身進士、乾隆時曾任工部侍郎、並授文淵閣大學士的傳統知識分子[88]，在當時基於「讀孔孟之書即不宜遵異端之教」（同疏中所言）的文化本位思想，而對伊斯蘭教存有偏見的現象並非特例[89]。不過，陳氏在上疏奏言禁絕伊斯蘭教前，曾奉命查明山東當地所流傳的大成、無爲等屬羅祖教系統的秘密宗教[90]。由於此類秘密宗教大抵「以燒香誦經爲事，以修眞養命

88 陳世倌（1680－1758），字秉之，號蓮宇，浙江海寧人。有關其事迹，參考趙爾巽等纂，國史館編著，《清史稿校註》（台北：國史館，民78），第十一册，卷三百十，列傳九十，頁8986－8988；Arthur W. Hummel ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period 1644－1912*（Taipei：SMC Publishing Inc., 1991）, Vol.1,pp.96－97.

89 例如前述之顧炎武外，清初著名之文學家杭世駿（1669－1773），其論回教之經典，則曰：「侏儒昧任，不可究詰。」論回教之書法，則曰：「夫篆、楷、草，爲我中國書法之次第，其徒（指回教徒）特藉以神奇誕幻而顧顚倒而行，迂道而說，以爲得天之明諭。噫！是何無忌憚之甚也。」論回教之行事，則曰：「唸禮齋課朝五功之類，日無虛夕，異言奇服，招搖過市而恬然不以爲怪，其亦可謂不齒之民也已。」參考金吉堂，《中國回教史研究》，頁176。

90 羅祖教，又名羅教，因敬奉羅祖（名倫，字彝正，1430－1478）而得名。羅祖教於明代中葉形成，初爲漕運水手爲組織團體，以辦理漕運有功、剛正而曾任福建市舶司副提舉的羅倫等人，爲崇拜的偶像。至明末清初，該教已演變爲無爲教、大成教及老官齋教。其因教旨以聚衆斂錢，奪取政權爲宗旨，故亦被視爲秘密宗教。參考戴玄之，《中國秘密宗教與秘密會社》（台北：台灣商務印書館，民79），上册，頁39－58。

爲說，引誘愚夫愚婦入其教中，「便可消禍獲福」，而被視爲「邪教」[91]。按伊斯蘭教由於非屬正統文化系統，即使在陳世倌這類地方官眼中被視爲類似民間秘密宗教的邪教，但也不得不承認伊斯蘭教「自京師以及天下，歸其教者不可勝數」、「而文武臣僚及監衿書役行舖中，莫不皆有其人」等具體事實。而該教近千年來所累積的宗教文化與社會基礎，多少也與傳統中國文化社會產生密切的互動關係。這也正是前述馬注之所以勾勒出「華西一體，痛癢相憐」的理想漢回關係模式的主要依據了。

因此，針對陳世倌的上疏，雍正本人不但未依其議禁絕伊斯蘭教，反而以中肯的看法予以糾正，其諭曰：

> 此種（回教原理）原一無可取，但其來已久，且彼教亦不爲華夏之所崇，率皆鄙薄之（人）。即彼教中之稍有知識者十居六七，若似有出於不得已之情，從無平人入其教門之理。由此觀之，則彼之所謂教者，亦不過止於此數。非蔓延難量之事。至彼之禮拜寺、回回堂，亦爲彼類中敬奉而已，何能惑衆。所以自前代至今，數百年以來，未聞有所作爲，甚至跳梁不逞也。奏中之論，皆太過矣。朕令汝等嚴禁新奇眩幻駭人動衆之事，如僧道、回回、喇嘛等教，其來已久，有何害乎。今無故欲一時改禁革除，不但不能，徒滋紛擾，有是治理乎……。[92]

---

91 陳世倌，〈奏明訪拿邪教情形摺〉（雍正二年九月十二日），《宮中檔雍正朝奏摺》，第三輯，頁175。

92 同註57，頁178；《雍正硃批諭旨》（台北：文源書局，民54），第二册，頁924。

繼陳世倌上疏後，雍正八年五月，安徽按察使魯國華又以回民信仰及風俗殊異之故而倡言禁革伊斯蘭教，其曰：

> 回民居住內地，不分大小建，不論閏月，以三百六十日爲一年。私記某日爲歲首，群相慶賀。平日皆戴白帽，設立禮拜清眞等寺，妄立把齋名目，違制惑衆，應請嚴行禁革。恪守典章，違者照律定擬。如地方官容隱，督撫徇庇，亦一併議處。[93]

對於此疏，雍正的態度較處理陳世倌疏更爲積極，其不僅強調回民「既爲國家編氓，即皆爲國家赤子也」，「至回民之自爲一教，乃其先代相沿之土俗，亦猶中國之大，五方風氣不齊，習尙因之各異，其來久矣。」同時，爲避免此種地方官吏因不習回民教俗，以致動輒上疏嚴禁伊斯蘭教的情形再度出現，雍正更明確指出：「向後倘回民本無過愆，而大小官員等，但因其習尙少有不同，以此區區末節，故意苛求，妄行瀆奏者，朕必嚴加處分。魯國華此奏，非有挾私報復之心，即欲惑亂國政。著將魯國華交部嚴加議處。」[94]

按雍正視回民與漢民無異的態度，其後亦落實在如保甲制的地方制度上。例如，雍正九年十一月，刑部覆議甘肅巡撫許容條奏：「回民居住之處，嗣後請令地方官備造冊籍，印給門牌，以十戶爲

---

93 《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄》（台北：華聯出版社，民53），第二冊，卷九十四，雍正八年五月甲戌，頁4。

94 同前註，頁4－5；類似內容亦收錄於雍正七年四月初七日諭旨中，參考（清）孫可蓍，《清眞教考》（台北：廣文書局，民64），頁1－2。

一牌，十牌爲一甲，十甲爲一保。除設立牌頭、甲長、保正外，選本地殷實老成者充爲掌教。如人戶多者，再選一人爲副，不時稽查。所管回民一年之內並無盜匪等事者，令地方官酌給花紅，以示鼓勵。應如所請，從之。」[95]而無論從統治者的態度與實際的政策而言，此時回民在宗教文化自主與政治地位上並無明顯地受到政策性的貶抑。然而，嗣後當乾隆時期因國內穆斯林情勢發生劇烈變化，及對清廷產生不同的衝擊後，此一較趨於寬容的態度與政策始有所改變。

三、乾隆時期的關鍵性轉變

乾隆時期爲清代穆斯林發展史上重要的轉捩點。按乾隆在位其間，清代疆域藉由武力擴張而達到前所未有的高峰。乾隆二十四年，肇因於蒙古厄魯特問題的軍事行動，不僅造成天山南北路的內屬，同時「回疆」的治理體系出現，也使得西北穆斯林問題更加複雜化。另一方面，乾隆中期以後，甘肅回民因新、老教爭所引起的衝突，日後卻演變成乾隆四十六年（1781年）及四十八年（1783年），青海循化撒拉族蘇四十三和甘肅通渭石峰堡回民田五所連續領導的兩次大規模的抗清事變。此後，清廷在以強硬手段鞏固其統治基礎的前提下，乃使自前朝起原本對回民及伊斯蘭教趨於寬容的政策，逐漸轉變爲高壓懷柔與武力鎮服二者並進的激進手段。

按乾隆平定天山南路，使當地突厥語系的穆斯林成爲清廷的屬民。由於這些以維吾爾族爲主的穆斯林，無論在語言、風俗習慣等

---

95 《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄》，第三册，卷一一二，雍正九年十一月戊子，頁32。

方面都與數百年以來已與內地社會長期並存的回民（漢回）有所不同，其對於漢地文化的接受程度更是有限。清廷治理回疆之初，即針對這點予以變通。乾隆二十六年十一月，乾隆曾下諭：「辦理回衆事務宜其性情風俗而利導之，非可盡以內地之法治也。」[96]與雍正年間「豈忍令回民獨處德化之外」、「若回民果有干犯法紀之處，國憲具在，自當按律懲治」[97]的情形實屬不同。此外，清廷在平定天山南路大小和卓的勢力後，就開始利用原有的伯克和貴族統治占領的地區，初步奠定了前述伯克制的基礎。乾隆二十三年九月，乾隆諭曰：「若平定葉爾羌、喀什噶爾，辦理安插回衆時，朕意不必利用回人爲總管，仍循其舊制，各城分設頭目，統於駐劄伊犁之將軍，再於庫車，派大臣一人管理。」[98]由此可見，在乾隆時期，清廷對於伊斯蘭教的政策，其對象除原先被視爲「國家編氓」、「國家赤子」的內地回民外，亦包括文化、意識型態上更顯疏離的突厥語系穆斯林。清廷固然想藉政策上的多元性，來處理此一日趨複雜動盪的西北情勢，然而，宗教與社會文化的差異，以及傳統觀念的僵化，皆使得清朝無法以較全面、且有效的策略來面對穆斯林這個棘手的內政問題。故當乾隆四十六年內地甘、青一帶的

---

96 《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》（台北，民53），第十三册，卷六四八，乾隆二十六年十一月丁未，頁18。

97 同註93，頁5。

98 《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，第十二册，卷五七一，乾隆二十三年九月丙午，頁28；並參考謝志寧，〈乾隆時期清政府對回疆的治理〉，《中國邊疆史地研究導報》，1990年第四期（1990），頁17；徐曉光，〈清朝民族立法原則初探〉，《民族研究》，1992年第一期（1992），頁101。

回民因教爭而爆發反清起事後，清廷不僅視當地伊斯蘭教中的新教爲「屬回民教中之邪教，如僧道中之白蓮教之類」[99]，而予以殘酷鎮壓，其事後的處理措施更埋下了七、八十年後西北回民更大規模的抗清火種，也使清末西北地區一直未能擺脫因宗教及民族衝突所造成的內政陰影。

第四節　民變架構下清代西北回民史的再詮釋

一、清代回民起事的民變內涵與解釋

在整個中國伊斯蘭教與回民的發展史上，清代的穆斯林不斷地發動大規模的反清起事的史實，一直是史家觀察近代中國「民變」問題時所必須正視的項目之一。從順治到光緒年間，陝甘、新疆與雲南的穆斯林，在政治、社會與宗教問題的激化下，前仆後繼式地與清廷展開武力抗爭。雖然這些無論被稱爲「回亂」、「回民起義」或「穆斯林叛亂」（Muslim Rebellions）的事件在民族宗教意識強度、生活環境與地理分布等方面均表現出一定的差異[100]，但在

99 （清）孫可菴，《清眞教考》，引乾隆四十九年六月初一日上諭；《欽定蘭州紀略》（銀川：寧夏人民出版社，1988），卷八，頁141。

100 Kwan－Ching Liu and Richard J. Smith, "The Military Challenge：the North－West and the Coast" in Denis Twitchett and John K. Fairbank ed., *The Cambridge History of China Vol. 10 Late Ch'ing, 1800－1911, Part* Ⅱ（Cambridge：Cambridge University Press, 1980）, p.221.

整個清代歷史中，幾乎沒有任何其他的宗教、民族或政治勢力，能像回民抗清一般，在民變的角色上展現出如此深遠的時空延展性與影響。近千年來，中國穆斯林在政治參與社會文化的展現上，除元代以外，大多是屬於隱性（劣勢）的角色。而伊斯蘭教在中國不藉政治勢力傳教，同時也不攻擊儒家思想，所以未曾如佛教傳入中國後曾發生毀教性的「三武一宗法難」等事件。而這也便是陳援庵所謂「回回獨守門羅主義，千年來元氣不傷」[101]的主要原因。

然而，自明代以來，內地回民反抗朝廷的起事便已零星出現[102]。及至清代，隨著前述當時穆斯林問題的複雜化趨勢，「民變」幾成爲清代回民史的發展主軸。而「回匪」，也與「捻匪、紅湖匪、曳刀匪」一般，「使官吏切齒爲亂民，有事則目爲漢奸」[103]。而陳援庵更指出：「清人待回教徒至虐，故回教徒之叛清者凡五次……。然則謂乾嘉道咸同光六朝無一朝無回教徒動亂可也。」[104]

按清代原本就是國史上民變頻仍的時期，自中葉以後，無論是秘密宗教、秘密會社（會黨）、邊族（如苗民），或是後期規模較

---

101 陳援庵，〈回回教入中國史略〉，收入氏著，《援庵史學論著選》（台北：木鐸出版社，民71），頁232。

102 例如永樂年間肅州哈剌馬牙起事、正德年間陝西和固原等地回民起事、嘉靖年間甘肅會寧回民馬興起事，以及明末隨張獻忠、李自成一同起事的馬守應等。參考李範文、余振貴主編，《西北回民起義研究資料匯編》（銀川：寧夏人民出版社，1988），頁4－16。

103 魏源，〈籌海篇二〉，收入氏著，《魏源集》（北京：中華書局，1983），下册，頁861。

104 同註71，頁231。

大者；如太平天國、捻軍以及回民等，其先後交錯出現，均可視爲當時社會、政治環境，在外患與內政失調的衝擊下，所產生的內部秩序的解體與崩潰。有關清代的回民起事，尤其是清末西北回民的抗清史實，在近代傳統民變的「模式化」解釋下，大多被歸類爲因漢回仇視、官吏橫暴所引起「官逼民反」式的偶發事件，或者如中共史學界在意識型態的刻意界定下，將回民抗清視爲「太平天國革命餘波下的義軍」、「少數民族武裝起義」、「革命運動」，以及「反抗封建統治鬥爭的歷史範疇」等帶有明顯的反抗民族壓迫、爭取民族生存權利的民族運動[105]。無論是傳統式的或意識型態支配下的歷史解釋，固然可以釐清「回變」的政治抗爭本質，但若忽視了此一政治抗爭本質與回民社會文化間的互動關係及其特色，則不但不能跳脫出傳統民變的解釋框架，同時也無法賦予近代回民在宗教發展、社會文化變遷、與民族認同等方面一個較深入且全面的評價。

事實上，這種強調以社會文化發展來做爲探討清代回民起事的研究取向，其目的不僅是對於起事的背景與事後的影響，提出一個屬於非政治觀點的闡述，同時也希望藉由宗教特質與民族意識結合的事實，對清代回民如何在以漢文化爲主體的政治環境中，尋求其自我認同的過程，而總結出更爲具體的觀察與詮釋。

---

105 范文瀾，《中國近代史》（北京：人民出版社，1962），上册，頁155；民族問題研究會編，《回回民族問題》，頁27；馬汝珩，〈試談清咸同年間回民反清運動性質與領袖人物評價問題〉，《民族研究》，1984年第一期（1984），頁29。

二、社會文化史的詮釋架構

關於這方面的研究，朱文長氏是希冀透過政府的少數民族政策（Government Minority Policy）來做爲研究清代西北回民抗清史的主軸[106]，但其重心仍無法突破「起事——鎮壓」的傳統解釋模式。同時，其中涉及對回民的政策及其成效的討論，一般也多侷限在政治互動的關係上，而欠缺宗教文化與社會結構方面的深入分析。以此爲例，對於以社會文化史的觀點分析清代西北回民事變的研究，除掌握事變本身史實的發展脈絡外，仍需強調下列各點內容。

一、重視西北回民社會的區域重要性：清代西北回民社會在其原先的傳統範圍內，因乾隆時期的武力擴張，此後又加入回疆的運作體系，致使清代西北穆斯林情勢更趨於複雜。雖然清末最早發生的地區性回民抗清事件是在咸豐時期的雲南，但隨後陝甘以及新疆卻爆發出近代史上最大規模的回民事變，其燎原之勢不僅震撼清廷，同時也讓當時的西方列強預測，這一系列自西南延續到西北的回民抗清事件，有可能形成一個包括滇川陝甘等省的「回教帝國」（Mohammadan monarchy）的局面[107]。此外，早在同光年間西北回民大規模的反清起事前，甘肅及天山南路即不斷出現穆斯林的叛

---

106 Wen－Djang Chu, *The Moslem Rebellion in Northwest China 1862－1878*（Hague： Mouton & Co., 1966）, pp.4－7.

107 Broomhall, *Islam in China*, p.158；李恩涵，〈同治年間陝甘回民事變中的主要戰役〉，收入氏著，《近代中國史事研究論集》（台北：台灣商務印書館，民71），第一冊，頁239。

亂事件。而這也說明西北回民連續且集中的抗清事件，在整個清代的回變中是有其代表性的。

二、有關伊斯蘭教的角色以及相關社會文化層面與事變的關係：按伊斯蘭教是西北回民社會與文化形成的主要內涵。其宗教組織與體制平日構成回族社會內部凝聚力的核心，而當回民起事抗清時，宗教力量立即成爲社會動員力量。事實上，在清代西北回民起事的過程裡，不少重要的領導人物都是出身於宗教上層的人士[108]。而回民抗清，以宗教之名與「卡費勒」（異教徒）作戰，其性質可視爲伊斯蘭教義中的「聖戰」（吉哈德，Jihād），此對於探討清代回變的宗教本質亦有一定的意義。此外，西北回民的門宦制度在反清起事中，除原本伊斯蘭教宗教組織所發揮的社會動員力量外，門宦亦以其強固的宗教封建特質與社會基礎，在整個回民抗清的形勢上扮演著十分積極的角色。由於門宦的教理系統源流是近代以來自域外傳入的蘇非派思想，所以這也正是研究十八、十九世紀以門宦制度爲核心的西北伊斯蘭問題時，必須將中國本土以外的相關伊斯蘭地區，如新疆、中亞等地同時納入研究視野的重要原因[109]。

三、近代回變的歷史意識建構與當代穆斯林的民族認同問題：

---

108 李松茂，〈伊斯蘭教和回民起義〉，收入氏著，《回族伊斯蘭教研究》，頁87－89；馮增烈、馮鈞平，〈伊斯蘭教在同治年間陝西回民反清起義中所起的作用〉，收入《伊斯蘭教在中國》，頁206－208。

109 Joseph F. 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 Cheng Kung University, 1971), p.79.

按清代的回民即使在部分生活習慣與文化意識上已逐漸認同以漢文化爲主的中國傳統社會，但由於族源與宗教信仰的差異，始終爲漢民族所排斥。如前一節所提及，雍正年間山東巡撫陳世倌以類似查禁秘密宗教的立場倡言排斥回民與禁絕伊斯蘭案即爲一例。雖然有學者推測陳世倌之類的排回，是排滿的漢族民族主義的替代模式[110]，但不可否認的，傳統中國政權在歷史喻涵（Historical Metaphor）的觀念下，將包括回民在內的邊族均視爲歷史血緣疏遠的外圍勢力[111]。即使滿洲人亦是以夷狄身分入主中國，但此一傳統觀念仍爲其所承襲。因此，清廷對於處理「回亂」以及相關的鎮壓措施，基本上仍是古代漢族中國以「犁庭掃穴」的方式來解決「蠻夷猾夏」的傳統方式的翻版。同光年間以強硬手段平定西北回民事變，招致聲名毀譽參半的左宗棠，其不諱言西北回民即是先秦時代北方戎狄之後的看法[112]，可以說是此一觀念實踐的具體寫照。

近半世紀以來，中國傳統的回民，在中共民族政策的推動下，成爲具有法定身分的回族。在官方意識型態主導下回族的形成與歷史建構，清代的「回民起義」自然成爲「戰鬥的民族」、「長期被

---

110 謝世忠，前引文，頁205－206。

111 Stevan Harrell, "Introduction", in Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* (Seattle: University of Washington Press, 1995), p.15.

112 左宗棠以春秋之山戎爲直隸回教，驪戎爲陝西回教，徐戎爲江南回教，陸渾之戎爲河南回教。參考趙鍾奇，〈中國回教之來歷〉，《醒回篇》，第一號（1908），收入《醒回篇·伊斯蘭》，頁61。

壓迫與長期奮鬥的回回民族」[113]史觀下所不可或缺的史實。至於如何從歷史互動與民族認同的角度，來檢視清代以西北回民爲主幹的穆斯林抗清事件，相信是在「民變」架構下對清代回民史再詮釋過程中一個十分具有時代意義的部分。

113 民族問題研究會編，《回回民族問題》，頁18－35；白壽彝，〈回回民族的新生〉，頁111－134。

第二章
清代前期西北回民抗清事變始末

第一節　順治年間甘肅回民事變

一、明末流寇問題與清初西北回民事變的關係

在一般界定清代西北回民抗清事變的範圍時，大多將發生在順治年間甘肅回民將領米喇印、丁國棟事變視爲清代西北回民抗清運動的濫觴。在中共史學的解釋下，米喇印、丁國棟事變，不僅是明代以來就已經出現的「回民起義」運動延續發展到清初的實例[1]，同時此次事變在性質上，還被解釋爲清朝早期「農民起義」事件中頗具有代表性的一個部分[2]。中共將順治年間甘肅回民事變看作明代「回民起義」的持續演變與農民戰爭型態，這其中固然是受到唯物史觀解釋的影響，但不可否認的是，清初西北部分回民聚居地區呈現出不穩定的動亂現象，確實是與明末以來的社會動盪與民變衝

1 參考本書第一章第四節，註102。

2 謝國楨編，《清初農民起義資料輯錄》（上海：新知識出版社，1956），頁279－284。

擊有著較爲密切的關係，其中流寇問題是十分值得注意的環節。

流寇問題是造成明末政治與社會基礎崩潰的主要原因。所謂「盜賊蜂起，至覆國家」[3]，明末流寇可謂其中的代表。依據史料記載，在明末流寇出現前後的大小民變中，「回賊」一詞已時而呈現在這類導致明代社會動盪不安的事件裡。此點明顯地透露出，自元代以來便已在中國逐漸呈定型發展的回回社會，已與傳統中國社會的穩定或動亂因素產生結合現象。事實上，元代中期以後，回回以流民型態出現並造成社會失序的情形，便已收錄於史冊之中。譬如《元史·刑法志》記載：「諸囉哩回回爲民害者，從所在有司禁治。」[4]即爲一例。按此處「囉哩回回」一詞，日本學者田坂興道認爲，「囉哩」爲古代波斯語 lori 一字的對音，其義爲乞丐、流浪者。而「囉哩回回」即是在當時社會貧富差距下所出現的回回流民[5]。然而在元代，回回流民並未明顯成爲造成地方動亂的因素之一。不過，自明代中葉以後，回回流民集結成黨，並儼然成爲社會動亂現象的「回賊」，則不斷地在史冊中出現。以《明實錄》爲

---

3 （清）趙翼撰，杜維運考證，《廿二史劄記》（台北：華世出版社，民66），卷三十六，〈明代先後流賊〉條，頁824。

4 （明）宋濂等撰，《元史》（台北：鼎文書局，民66），卷一〇五，〈刑法志〉，「雜犯」條，頁2688。

5 （日）田坂興道，《中國における回教の傳來とその弘通》（東京：東洋文庫，昭和39年），下卷，頁1185。
按此處田坂氏所引之 lori 一詞，在現今波斯語中，與之有關的詞彙尚有：lat（窮人、乞丐、流浪者）；luti（流浪漢、遊民）；luri（吉普賽 Gypsy 女人、街頭歌女、娼妓）等。參考《波斯語漢語詞典》，頁2021、2050、2052。

例，如：

憲宗成化十二年（一四七六年）三月：「申荊襄等處流民入山之禁，時巡撫湖廣右副都御史劉敷等奏，比年荊襄流民復聚，且有外郡安置回回、達達，結合成群，假以販馬爲名，侵擾道路，……。」[6]

孝宗弘治十七年（1504年）五月，內閣大學士李東陽上疏黃河、天津一帶旱災情形：

臨、清、安平等處，盜賊縱橫，殺人劫財者，在在而是，……各處回賊，百十成群，白晝公行，出沒無忌。[7]

同年六月，亦載：

時有回賊，流劫直隸及河南、山東等處地方，百十爲群，縱橫四出，有司莫能禦。上曰，各處回賊，已有旨，令鎮巡等官督屬捕擒，何日久，未見擒獲，其所經地方官員，俱停俸，責限挨捕，過限不獲者，奏治之。[8]

又如武宗正德四年（1509年）三月，河南曾發生因官軍鎮壓而誤殺「回賊」的事件。同書載：

兵部尚書曹元以河南擒斬回賊百三十四人，爲鎮守太監廖堂及所帶參隨副千户廖鵬等功，宜如巡按御史趙斌所籍功次陞賞。……是舉實妄殺希功，男婦死無辜者踰百人，鵬奸佞陰

6《明憲宗實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，民54），第四十五册，卷一五一，成化十二年三月丁卯，頁7。

7《明孝宗實錄》，第六十四册，卷二一二，弘治十七年五月甲寅，頁14。

8 同前註，卷二一三，弘治十七年六月壬午，頁8－9。

險，巧於彌縫，當時覆勘等官，亦無有一言及之者。[9]

以上所舉之例，可以看出自明代中期以降，湖廣、直隸、山東、河南等地已成爲「回賊」出沒頻繁的地區。至於回民較集中的陝甘地區，有關回回流民問題的形成，除前述河南等地的同質性因素外，亦有因地緣與社會環境特殊等現象，而出現較爲不同的面貌。例如陝甘等地接近西域地區，當時西域的統治者大多爲元代察合台系後裔所建立的伊斯蘭政權，其中像中國或波斯史料中所記載的別失八里（Beshbaliq）或蒙兀兒斯坦（Moghulistan）[10]，其在政治和經濟上不但與明朝、北元之間保持著密切的關係，同時也因爲明朝「經略西域」的成效，使得西域的穆斯林民族不斷經陝甘等交通咽喉之地，進入中國本土，成爲人口達數十萬之衆的「入附回回」[11]。此一現象雖然豐富了近代回族形成祖源多元化的實質內涵，但在明代中葉以後，北方回民逐漸因社會經濟問題的衝擊而形成「回賊」流民集團的同時，陝甘等地的類似情形則出現另一種特殊的「邊陲效應」。例如《明實錄》載明武宗正德十二年（1517

---

9 《明武宗實錄》，第六十三册，卷四八，正德四年三月乙巳，頁4－5。

10 參考（清）張廷玉等，《明史》（台北：鼎文書局，民66），卷三三二，〈西域傳〉，「別失八里」條，頁8606；（明）陳誠原著，周連寬校注，《西域行程記·西域番國志》（北京：中華書局，1991），頁102－105；Elias, "Introduction" in *Tarikh－i－Rashidi*, pp.51－71; V.V. Barthold, trans. by V. & T. Minorsky, *Four Studies on the History of Central Asia II: Ulugh－Beg* (Leiden: E.J. Brill, 1963), pp.1－12.

11 參考和鎛，〈明代西域入附回回人口及其分布〉，收入《回回歷史與伊斯蘭文化》，頁192－211。

年），吐魯番速檀（Sultan，統治者）滿速兒（Mansur）入侵哈密、肅州等地，即獲僑居肅州的回回人爲內應[12]。而與甘肅毗鄰的陝西，在當時已「連年兵荒，民困已極，加以北虜、回賊之擾，織造宜暫停止或量爲減省，不聽，且令所司從宜處置以給之。」[13]而陝西「回回、土達，與居民雜處，遇饑寒，易爲劫掠」[14]的情形，在日後明末流寇問題趨於更爲嚴重的態勢時，已儼然成爲西北流寇組成形態中的重要特徵之一。

按明末陝西流寇勢力的組成，「有饑民，有鎮兵，有回夷」[15]，例如像高迎祥的部衆，即爲「夷漢降丁，堅甲鐵騎」[16]，其中應該包括自明中葉以來即廣爲出現的回回流民。至於像在著名的李自成的部衆中，更有以馬守應爲首的「老回回」勢力，而成爲「群賊」內重要的一股力量[17]。馬守應是陝北綏德州的回民，其所領導的流寇部衆多次攻入山西、河北等地，日後並轉戰四川與湖廣

12 《明武宗實錄》第六十七冊，卷一四五，正德十二年正月壬寅，頁6－7。

13 同前註，第六十八冊，卷一四七，正德十二年二月戊戌，頁6－7。

14 同前註，第六十八冊，卷一五五，正德十二年十一月乙未，頁8。

15 馬壽千，〈明代後期的回民起義與回族農民英雄馬守應〉，《民族研究》，1980年第一期（1980），頁38。

16 （明）談遷，《國榷》（台北：鼎文書局，民67），第九冊，卷九十五，思宗崇禎九年，頁5725。

17 《明史》，卷三〇九，〈流賊傳〉，「李自成，張獻忠」條，頁7950、7953、7959。在部分明朝的史料中，亦將「老回回」訛寫爲「老狪狪」以醜化之。參考〈兵部題爲塘報湖廣等處賊情事〉（崇禎十二年），收入鄭天挺、孫鉞等編輯，《明末農民起義史料》（北京：中華書局，1952），頁242。

一帶。崇禎十六年（1643年），李自成授馬守應永輔營英武將軍一職[18]，迨李自成轉攻北京後，馬守應則坐鎮荆襄，以爲後援。至於馬守應日後的結局，史料記載十分含混[19]，不過在順治二年（1645年）四月，史料上曾記有「今蜀有獻寇，楚有老回回等寇，及鄖陽、德安、荆州、襄陽等處，流孽未靖」[20]的內容，可見馬守應的勢力在明末清初地方流寇的反抗陣營中是一支不可忽視的力量。

自明代中葉至滿洲入關的這段時期內，隨著社會經濟惡化以及政治腐敗所導致的地方民變中，回民這個自元代以來即已逐漸形成的特定社會群體，便不斷地出現在這類「流賊」、「流寇」的史料裡。固然這些大規模的民變的發生，是有其社會與經濟等方面結構性的因素，但回民隨著傳統中國社會的內部動盪而出現不穩定狀態的歷史特質，在明末清初這段激變的潮流中已漸顯端倪。雖然有學者考證李自成的出身及其相關背景與回民的關係是十分密切的，以強調明代「回教徒流賊」問題的特殊性[21]，但不可否認的是，在清人入關創立政權之初，西北回民便爆發出區域性的抗清事件，這從

---

18 （明）談遷，《國榷》，第十册，卷九十六，思宗崇禎十六年，頁5966。

19 一說在明末馬守應已病死，其親屬部衆乃繼續以「大老回回」、「小老回回」的名義抵抗入關的清軍；另一說則如下一註所載，馬守應仍處於荆襄一帶，化整爲零式地與清軍抗爭。參考馬壽千，〈明代後期的回民起義與回族農民英雄馬守應〉，頁40。

20 《大清世祖章（順治）皇帝實錄》（台北：華聯出版社，民53），第一册，卷十五，順治二年三月丁卯，頁22。

21 （日）田坂興道，《中國における回教の傳來とその弘通》，下卷，頁1212－1218。

整體歷史發展的角度看來，明代相關的回變史實，其時代背景所涵蓋的意義乃是不容忽視的。

二、米喇印、丁國棟的抗清事變

順治五年（1648年）三月，駐守甘肅甘州（張掖）的回民降清將領米喇印、丁國棟先後起兵抗清，揭開近代西北回民反清運動的序幕。米喇印，出身河西回民，起事時一說任甘州副將[22]；一說爲甘肅副總兵[23]，依《甘州府志》所載，起事之初情形爲：

> 米喇印甘州回民籍也。素桀黠，起卒伍，以時方草創，陰蓄異志。分巡道明季巡撫日瑞之從子，與鎮將嚴治反側。闖賊餘黨內不自安。米喇印乘以糾眾。遊擊得功微覺之，密獻計於鎮帥良臣。未及發，會調兵征湖廣茅麓山，喇印佯言兵變，亟須安撫。置酒北城樓，邀文衡等會議，而席其從者於城下。酒既行，伏兵突起，殲焉，乃與其黨丁國棟反。[24]

按米喇印發動甘州事變，殺甘肅巡撫張文衡、總兵劉良臣、副將毛鎮，以及西寧道副使林維造等人後，「既陷甘、涼，渡河東，殘岷、蘭、洮、河諸州，薄鞏昌。」[25]一時響應者衆，以致「關隴大震」[26]。其中，米喇印等人爲擴大聲勢，在攻陷涼州後，奉故明

22 慕壽祺，《甘寧青史略》，第五册，正編卷十七，頁15。

23 （清）鍾庚起纂修，《甘州府志》（乾隆四十四年刊本）（台北：成文出版社，民65），第一册，卷三，〈國朝輯略〉，頁2。

24 同前註，頁2－3。

25 《清史稿校註》，第十册，卷二四四，〈孟喬芳傳附張文衡傳〉，頁8189。

26 （清）鍾庚起纂修，《甘州府志》，卷三，〈國朝輯略〉，頁3。

延長王朱識鍠爲領袖，並於行文之間書以「大明戊子年」（即順治五年），以強化反清之口實[27]。此外，亦有故明兵部職方清吏司主事朱長治等前朝官吏投入米喇印的勢力中[28]，致使此次起事在性質上很明白顯示出「意在排滿，以響應東南」的反清復明意圖[29]。

按米喇印、丁國棟在起事過程中，雖然將反清復明做爲政治號召，但衡諸當時國內情勢，由於清人入關不久，各地抗清事件層出不窮，以晉陝甘等地爲例，與米喇印等人同時反抗清人的地方勢力亦相當可觀。

> （順治五年）其大同叛將姜瓖，自去冬十二月英親王圍之，瓖使其黨陷忻州、朔州。明廢官萬練襲據偏關，陷寧武、岢嵐、保德以應之，劉遷略雁門關，陷代州、繁峙、五台以應之，太原告警。明參將王永強據延安，我叛將劉登樓據榆林，……明故官李虞夔、白瑋、張萬金陷平陽、蒲解、潼關，而降臣李建泰亦據太平應之。遠至澤、潞，同時騷動。[30]

然而，與上述這類地方割據勢力相較，米喇印、丁國棟的起事

---

27 〈寧夏巡撫李鑑揭帖〉（順治五年七月二十三日）載：「有僞總統都督冶劄付貳張上寫前朝大明戊子年閏四月字樣，大有可疑……。」收入中央研究院歷史語言研究所編，《明清史料》（台北，維新書局，民61），丙編第七本，頁638。

28 〈甘肅巡按王世功爲處置朱長治題本的貼黃〉（順治五年七月），原件藏北京中國第一歷史檔案館，屬滿票簽檔譯文，收入白壽彝主編，《回族人物志——清代》（銀川：寧夏人民出版社，1992），附卷之八，頁270－271。

29 慕壽祺，《甘寧青史略》第五册，正編卷十七，頁15。

30 魏源，《聖武記》，上册，卷一，〈開國龍興記五〉，頁50。

規模顯然讓清廷特別提高警覺。在陝西總督孟喬芳與甘肅總兵張勇等人的合力圍攻下，安定、臨洮、蘭州、河州等地先後收復。其中順治五年閏四月至五月蘭州附近的戰事，造成延長王朱識鐸、米喇印等人先後陣亡，使得丁國棟不得已率領殘存勢力退守原起事地點甘州[31]。順治六年（1649年）正月下旬，張勇等部攻克甘州，丁國棟率殘部敗走肅州（酒泉）。

在丁國棟退守肅州繼續抗清的史實中，值得注意的是因地緣之故，丁氏乃聯合新疆地區哈密、吐魯番等地的突厥系穆斯林勢力，以爲屏障，史載：

> 河西逆回丁國棟等，煽哈密及吐魯番部，掠內地民，僞立哈密巴拜汗子土倫泰爲王，據肅州叛，集纏頭回、紅帽回、輝和爾、哈拉回、漢回等數千。[32]

按肅州緊臨嘉峪關，前文曾論及早在明武宗時期，哈密、吐魯番的勢力一度延伸至肅州一帶，同時肅州在明中葉以後西域「入附回回」人口的流向上也扮演著重要的門戶角色。因此丁國棟等「逆回」勢力進入肅州後，自然便會結合「纏頭回、紅帽回、輝和爾、

---

31 據慕壽祺所載，順治五年五月，米喇印反攻河州等處並進至鞏昌，遭孟喬芳阻擊於水泉，米喇印遇害。其中慕氏引《靖遠縣志》內容，水泉堡位於該縣東北二十里，爲控制黃河等天險之要衝。參考氏著，《甘寧青史略》第五册，正編卷十七，頁17；唐景紳，〈簡論清初甘肅回民起義〉，《西北史地》，1984年第三期（1984），頁61。

32 （清）祁韻士，《皇朝藩部要略》，上册，卷十五，〈回部要略〉，頁1。

哈拉回」等新疆突厥系穆斯林[33]的力量以抗清。不過，即使丁國棟擁立哈密巴拜汗子土倫泰爲王，已成孤域的肅州仍不免遭到清軍最後的反撲。順治六年十一月，在張勇等部的猛攻下，肅州陷落，丁國棟、土倫泰陣亡，包括「纏回」在內的回民武力就俘、被殺者甚衆[34]。前後近兩年的甘肅回民抗清事件就此落幕。

按米喇印、丁國棟的抗清事件，雖可視爲清初時局不穩定之際

---

33 按此類突厥系穆斯林皆屬今日新疆維吾爾族的前身。有關纏回、纏頭回之解釋，可參考本書第一章第二節，註38。一般而言，明清兩代對於新疆地區突厥系的維吾爾族的稱謂頗爲混雜，其分類無非依地域、宗教風俗等概括定之，其中並無特定的標準。因此本處之纏頭回、紅帽回等大多爲對單一族系民族的不同泛稱。按《明史》卷三二九〈西域傳〉，「哈密衛」條載曰：「哈密……，又其地種落雜居，一曰回回；一曰畏兀兒；一曰哈剌灰。其頭目不相統屬，王莫能節制。」（頁8513）又祁韻士稱：「嘗以白布蒙頭，故稱曰纏頭回，又稱曰白帽回。回人自稱白帽回曰達斯塔爾（按：阿拉伯語，即纏頭巾）。別有紅帽回、輝和爾、哈拉回諸族，然以纏頭爲著。」參考氏著，《皇朝藩部要略》，下冊，卷十五，〈回部要略〉，頁1。陶保廉亦稱：「畏兀兒、哈喇灰同奉摩哈默教，衣服亦同，初以白布束頭，故稱白帽回。後有用雜色者，稱紅帽回。各族久無分別，惟通稱之爲纏頭回。」參考氏著，《辛卯侍行記》，卷六，頁11。有關此一問題的探討，可參考劉義棠，〈UIGUR名稱及其漢譯演變考〉，收入氏著，《維吾爾研究》（台北：正中書局，民66），頁19－44。

34 〈署甘肅總兵張勇塘報〉（順治六年二月廿七日），收入《明清史料》，丙編第八本，頁711；〈署甘肅總兵張勇爲追剿甘州回民獲勝事塘報〉（順治六年二月廿七日），收入《回族人物志——清代》，附卷之八，頁281。

的地方性動亂，但由於起事者、附從者多爲回民，因此在性質上較值得注意。有關此次起事的原因，一說是抗拒順治二年六月所頒定的薙髮令。史載：「各處文武軍民，盡令薙髮，儻有不從，以軍法從事。」[35]至於此一習俗強制執行，所造成「豚尾長拖」的現象，是否會有辱回民而激化爲民變，亦有人持較保留的態度，但其中也不否認這點會成爲米喇印等人「號召群衆的手段」[36]。至於另一說是米喇印利用清軍「征調入川，倡謀作亂」[37]，這在整個當時陝、甘、川的情勢看來，也確實提供了激起地方事變的條件[38]。

不過，就整個事件的背景因素看來，自明代中葉以降，陝甘一帶的回民就隨著政治動盪與社會經濟環境的惡化而呈現出不穩定的現象。米喇印雖爲地方武官，但其起事後以「反清復明」爲號召，也顯示出此一不穩定現象在改朝換代的衝擊下，亦重複著前朝「饑民、鎮兵、回夷」的民變模式。同時，在鎮壓這類民變的清吏眼中，甘肅地區「不特回變一事，往往以鼓譟爲常事，殺官爲奇貨，雖邊俗之薄惡如此，亦皆鎮撫之不得其人也」[39]，可見在清初西北這種特殊的歷史與社會文化條件的交織下，回民問題的複雜亦隨著

---

35 （清）蔣良騏、王先謙纂，《十二朝東華錄》（台北：文海出版社，民52），〈順治朝〉，卷二，順治二年六月，頁42。

36 唐景紳，〈簡論清初甘肅回民起義〉，頁62。

37 《大清世祖章（順治）皇帝實錄》，第一册，卷四十三，順治六年三月乙亥，頁8。

38 〈陝西三邊總督孟喬芳揭帖〉，收入《明清史料》，丙編第七本，頁691－692。

39 〈陝西巡按張中元揭帖〉（順治七年八月二十五日），收入《明清史料》，丙編第八本，頁757。

米喇印抗清事件的發生而顯現其敏感性質。順治十年（1653年）西寧孫家寨回民「勾連海夷，據寨作叛」[40]，在性質上是可視爲米喇印抗清事件的餘波。不過，在丁國棟據肅州抗拒清軍時，西域穆斯林的介入已使這類原屬地方民變的事件更趨於複雜。日後，當域外新興的宗教思想與教派等因素的介入後，清代西北回民問題所激化出的抗清史實，則進入到另一個不同於傳統民變的態勢。

第二節　乾隆年間甘肅回民教派衝突與反清事變

一、教派關係的複雜化與事變的醞釀

清代西北回民抗清運動雖然是以順治初年的米喇印、丁國棟事件爲濫觴，但若就規模、民族宗教性質、以及牽動層面等幾個角度看來，發生在乾隆四十六年（1781年），甘肅河湟地區回民、撒拉族教派衝突所引發的反清事件，可以說是開創出清代西北回民抗清運動的具體格局。與米喇印、丁國棟事件不同的是，此次事件的肇因並非是以反清爲最初的訴求，而是由於回民信奉伊斯蘭教所衍生的教派衝突，導致擴散爲抗拒官府的民變，最後仍不免重覆近代回民抗清——鎮壓的悲劇模式。不過，由於回民教派衝突所引發的宗教與民族問題，確也突顯出清代西北回民在因應外來宗教思潮與內部調適上，其內部所無法避免的矛盾與失序現象。近人慕壽祺把這些發生在乾隆四十六年左右的教派衝突事件，稱之爲「甘肅回族宗

---

40 《大清世祖章（順治）皇帝實錄》，第二册，卷七十九，順治十年十一月乙酉，頁9。

教戰爭之第一次也」[41]，可見其中所涵蓋的複雜歷史與文化背景是不容忽視的。

乾隆年間甘肅河湟地區穆斯林所爆發的教派衝突事件，主要肇始於乾隆十三年（1748年）河州回民的「前開」與「後開」之爭。此項爭端的重點在於，對伊斯蘭教齋月（即回曆九月）結束時，當地回民分爲先開齋、後禮拜的前開派，與先禮拜、後開齋的後開派。「其始不知何時，然教遂自是分而爲二」[42]。這種對教義與教儀所產生的歧異情形，乃「節目之不同耳，無二經也」[43]，基本上仍是以伊斯蘭教主體信仰爲本。不過，造成這種情形的出現，以及日後更爲激烈的教派對立現象，其中最重要的歷史人文背景，乃是對近代西北穆斯林社會宗教、民族生態影響甚鉅的門宦制度及其發展的結果。

有關門宦制度的基本內涵及其形成背景，在前一章第二節中已有所介紹。按伊斯蘭神秘主義中的蘇非思想及其形成的教團勢力，一直是門宦這個中國伊斯蘭教所特有的宗教體制的淵源與核心。從明、清之際到清朝中葉，在甘肅回民比較集中的狄道（今臨洮）、河州（今臨夏）等地，首先形成了門宦制度。一些門宦的創始人或教長，通過去麥加「朝覲」，或者受教於阿拉伯、也門、中亞等地傳教士所傳伊斯蘭教蘇非派神秘主義與禁慾主義的宗教主張和儀

41 慕壽祺，《甘寧青史略》，第六册，正編卷十九，頁6。

42 （清）龔景瀚編，李本源校，《循化廳志》（台北：成文出版社，民57），卷八，〈回變〉，頁16。

43 同前註；慕壽祺，《甘寧青史略》，第六册，正編卷十八，頁37。

式，藉由標新立異與神化自身，以達到擴大教權與爭立門戶的目的[44]。

乾隆十二年（1747年），河州當地「前開」派宗教人物、著名虎夫耶花寺門宦創始人馬來遲[45]自麥加朝覲歸來，編成《冥沙經》一書，其內容「簡而省費，又新其耳目，一時翕然從之，前開之教愈盛」[46]。按《冥沙經》的出現，可視爲馬來遲所推動的宗教改革，因在此之前，「回民有吉凶事，（阿訇）必往誦經，平日皆有饋遺，金、粟、畜產，無物不納」[47]。馬來遲爲修正此一風氣，以簡化教儀的手段爭取信衆的支持，這固然擴大其自身教派的勢力，但不可避免地卻削弱了傳統後開派原本就已形成的信衆基礎。在雙方競爭情況愈演愈烈下，最後導致訴諸官府的局面。乾隆十三年（1748年），河州後開回民馬應煥赴京控馬來遲「邪教惑衆」，後經甘肅巡撫黃審題處理，反將馬應煥依誣告律反坐。但爲避免擴大衝突，同時並強調「前開後開各遵祖教，遇有喪事，不許一起延請

---

44 高占福，〈從教派門爭到反清起義——蘇四十三事件簡論〉，收入氏著，《西北穆斯林社會問題研究》，頁154。

45 馬來遲原籍陝西長安，後遷居河州，花寺門宦教衆尊稱之爲「道祖太爺」。有關其生平，可參考馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁223－227。

46 （清）龔景瀚編，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁17。

47 慕壽祺，《甘寧青史略》，第六册，正編卷十九，頁10。相同之情形，《循化廳志》亦載：「回民吉凶之事，必請阿渾（即阿訇）誦經，謝以銀錢，謂之布施。阿渾者，掌教之名也，顧經多，則人衆而費廣。」（同前註）。

48 （清）龔景瀚編，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁17。

兩造念經，致滋事端」[48]。經過此次事件，馬來遲爲繼續拓展花寺門宦的勢力，乃和其子馬國寶前往河湟地區另一重鎮循化（今青海循化撒拉族自治縣），企圖擴大吸收宗教資源。此舉使得日後河湟地區多元的民族、宗教情勢日漸複雜，以致最後醞釀成更大規模的教派衝突與民變事件。

按循化地區位於甘青交界地帶，傳統上爲與回民同屬穆斯林的撒拉族聚居之地。撒拉族係元朝時自中亞地區遷至河湟地區的突厥系民族的後裔，其先民依據十四世紀波斯史料《史集》（*Djami ut - Tavarikh*）的記載，應屬中亞突厥系撒魯爾部落，即由著名之烏古斯汗（Oghuz Khan）之孫撒魯爾得名，其原是唐代西突厥左廂咄陸五部之一的噶邏祿（Qarluq）部的支系[49]。撒拉族自稱「撒拉爾」（Salar），自其先民由西域遷至河湟地區以來，無論在語言、體質特徵上，仍保有中亞突厥民族的特徵，而與周遭已明顯漢化的回民有所不同，以致在《循化廳志》這類清代文獻上，仍稱「撒喇回子，不知所自。考其種，即今新疆之纏頭回也」[50]。而與回疆的維吾爾族產生混淆。在清代的官書中，除以這種略帶辱稱的「撒喇回子」來指稱撒拉族外，更因語言、開化程度的差異而賤

49 芈一之，《撒拉族政治社會史》（香港：黃河文化出版社，1990），頁11。有關烏古斯汗的傳說及其支裔的記載，以及中亞等地突厥系民族的起源、分布的情形，可參考（波斯）拉施特（Rashid al－Din）主編，余大鈞、周建奇譯，《史集》（譯自蘇聯科學院1952年俄譯本），第一卷，第一分册（北京：商務印書館，1986），頁131－147。

稱之爲「撒拉番回」、「回番」、「狗西番」等[51]。

二、哲赫忍耶的介入與教派衝突的激化

在馬來遲的花寺門宦沒有傳入以前，循化地區主要流行的是後開派的格底木老教。馬來遲與其子馬國寶到循化傳教後，花寺門宦在循化撒拉族中迅速傳播並取得優勢的地位[52]。依據《循化廳志》的記載，當時的撒喇十二工（即工屯）總掌教韓哈濟，對馬氏父子

---

50 （清）龔景瀚編，《循化廳志》，卷四，〈族寨工屯〉，頁2。
按撒拉族現今爲大陸五十五個法定少數民族中的一個民族（1954年確定）。依據中共1990年第四次人口普查，該族有人口87,546人，目前主要居住在青海省東部的循化撒拉族自治縣，以及附近的化隆、甘肅的積石山等地，其中循化撒拉族人口約四萬餘人，占全族總人數的六成左右。依據中共的民族語言分類，撒拉語係屬阿爾泰語系突厥語族中的西匈語支烏古斯語組。參考：國家統計局人口統計司等編，《中國民族人口資料》（1990年人口普查數據），頁5；《撒拉族簡史》編寫組，《撒拉族簡史》（西寧：青海人民出版社，1981），頁2－3。
自十九世紀末到二十世紀初，西方調查團亦多次到循化地區考察撒拉族，其中1906－1909年間，法國的多隆（D'Ollone）考察隊，在其《中國穆斯林考察》（*Recherches sur les musulmans chinois*）一書中，對撒拉族的伊斯蘭教神秘主義教團的教義、儀禮，做了詳盡的報導。參考：（日）佐口透著，章瑩譯，《新疆民族史研究》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1993），頁53。

51 《剿滅逆番檔》（台北故宮博物院藏），上冊（乾隆四十六年三月二十八日起至五月二十九日止），乾隆四十六年四月初一肅州鎮標都司馬雲自述，同年四月初五上諭，頁33、89。

「師而事之，於是十二工皆前開之教矣。」[53]

花寺門宦在河湟等地所取得的優勢，很快地就受到另外一支外來蘇非主義門宦勢力的挑戰，那便是馬明心所傳入的哲赫忍耶。馬明心，甘肅階州（今武都）回民，字復性，又名眞衛，經名伊卜拉欣，道號維尕葉·屯拉海（意爲維護主道的人），歿後被其教衆尊之爲「東海達依」（意爲爲主道犧牲之人）。生於清康熙五十八年（1719年），被害於乾隆四十六年（1781年）。馬明心早年赴麥加朝覲，並遊學西亞也門，在當地沙孜林耶道堂傳承了哲赫忍耶的宗教義理[54]。馬氏自乾隆二十六年（1761年）自西亞返國，遂積極在河湟一帶宣揚哲赫忍耶。因不斷與花寺門宦的原有勢力接觸，馬明心爲拓展教務，乃「羨馬來遲之得利，學其所爲，別纂一經，曰卯路略異，其節目而更簡。」[55]此舉自然會引起「老教」花寺門宦的排擠，以致被視爲「新教」[56]的哲赫忍耶勢力暫捨河州而轉入循化地區以另謀發展。馬明心在循化的勢力，在其徒衆賀麻路乎、蘇四十三等人的協助下，一方面在花寺門宦的基礎上進行宗教改革，如簡化「主麻」（即穆斯林的聚禮）的十六拜爲十拜，強調穆斯林的

52 高占福，〈從教派鬥爭到反清起義——蘇四十三事件簡論〉，頁155。

53 同書卷八，〈回變〉，頁177。

54 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁363－366。

55 （清）龔景瀚編，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁17。

「海的也」（布施）要用於窮人，阿訇不能獨受私用等，使「入其教者，皆有調濟，人情貪利，附之者愈衆，反盛於馬來遲之教」[57]。另一方面，馬明心針對花寺道祖馬來遲將教權以世襲方式傳給其子馬國寶一事，主張教權傳遞應傳賢不傳子等，反得到花寺派部分人的擁護[58]。凡此，皆使得同屬蘇非門宦形態的哲赫忍耶與花寺兩股「新、老教」勢力，不久之後在循化引爆出更爲激烈的衝突。

按新、老教皆是恪遵《古蘭經》爲主要信仰的伊斯蘭教派，雙方在部分宗教儀式上所呈現的差異，往往便成爲相互滋生事端的導火線。這類因「唸經不和，彼此爭鬧」[59]的現象，也成爲新、老教

---

56 魏源曰：「（馬明心）歸自關外，見西域回經皆琅誦，自謂得眞傳，遂授徒號新教，與老教相仇。」見氏著，《聖武記》，下冊，卷七，〈國朝甘肅再征叛回記〉，頁310。
按此處及其後清朝官書上所用的新、老教之稱，應是包括官方稱法與教衆自稱在內。例如「王廷贊所奏，安定縣回民馬明清（新）係新教之主……。」（馬復才口供）「馬明新係（乾隆）三十五年做新教掌教，蘇四十三是他徒弟……。」參考《剿滅逆番檔》，上冊，乾隆四十六年四月初五日上諭，頁89；下冊，同年閏五月二十六日，馬復才口供，頁44。

57 （清）龔景瀚編，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁17－18。

58 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁366－367。

59 《剿滅逆番檔》，上冊，乾隆四十九（應爲四十六）年五月初七日上諭，頁285。

之爭的重要表徵。如「新教之異，念經時則搖頭，念畢則耍拳舞手」[60]。又如前述新教被俘教衆馬復才所供：「我系河州東鄉大禮拜寺二十會人，從前也是舊教（應指爲花寺門宦），乾隆三十六年才跟隨新教馬明心在撒拉爾地方唸經。這經來歷都是一樣，只是唸的不同，舊教是小聲默念，新教是大聲高念，或搖頭跳舞。」[61]有關這方面的記載，民初所修的《（甘肅省）隆德縣志》中，亦有更詳盡的說明：

> 新教、老教大略相同，唯老教誦經，則合掌向上，新教則兩掌向上而不合，老教端坐誦經，新教則顆誦咿嗯，咿嗯頭搖而肩聳。老教送葬不脫鞋。凡此細節異同，似無關彼教輕重……。[62]

按哲赫忍耶所代表的新教，在其道乘功修上與其他教派門宦最大的不同點，則是這種高聲念誦記主贊聖的各種宗教「齊克爾」

60（清）龔景瀚編，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁17。

61《欽定蘭州紀略》（銀川：寧夏人民出版社，1988），卷六，〈丁丑（乾隆四十六年五月二十七日）阿桂、和珅奏稿〉，頁99。

62（民國）桑丹桂修，陳國棟纂，《（甘肅省）隆德縣志》（台北：成文出版社，民65），卷一，〈民族〉，頁56。按隆德清時隸屬平涼府，位於隴東山區，民國時屬甘肅省所轄，六〇年代後併入中共寧夏回族自治區境內，該縣自清末以來，即與寧夏西（吉）、海（原）、固（原）等地爲哲赫忍耶門宦勢力的集中地區之一。參考 Jonathan Neaman Lipman, *The Border World of Gansu, 1895 – 1935*, The Dissertation of Stanford University, 1980, pp.136 – 137.

（dhikr，又作迪克爾，則可若，即贊念）[63]，此與虎夫耶門宦的「低念派」內容是正好相反的[64]。不過，已有學者指出，造成新老教爭的主要原因，其實質還是宗教上層的爭權奪利，新教雖然以改革老教舊俗爲號召，同時也確實減輕信衆的經濟負擔，但新老教爲了自身的發展，教派上層不斷爭取信衆，並極力擴大本教的勢力，

---

63 「齊克爾」爲阿拉伯語，原意爲懷念，爲伊斯蘭教之教儀用語，指以一定的專屬語詞、不斷誦念或默念的教儀形式，配合特定的節奏及肢體動作，來達到誦主贊聖的目的。參考"Dhikr" in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p.75.
又念「齊克爾」也是蘇非派的共同特徵之一。「齊克爾」分爲兩種，一種爲明揚的「齊克爾」，即在各種節日高聲贊念阿拉之名和頌揚穆聖；另一種是暗藏的「齊克爾」，即在靜室中連續贊念阿拉之名達數十日至百日以上，至於平日的參悟默念阿拉，也屬「齊克爾」的範圍。按「齊克爾」日後發展演變爲蘇非派靜修幹功的一種專稱，蘇非派認爲，念誦「齊克爾」不僅是對眞主的思慕、嚮往和喜愛，它可以「隔閉過慮，清靜己性」，清除一切私慾和妄念，打開心靈之門，獲得眞主之光明，一心嚮往眞主，一心專事眞主，實現人主合一的最高精神境界。參考馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》（銀川：寧夏人民出版社，1986），頁30；楊克禮，〈迪克爾dhikr〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁129－130。

64 按「哲赫忍耶」一詞，係阿拉伯語「哲赫勒」（Jāhara）之轉聲，即公開、高揚之意。哲派在念誦「齊克爾」時，是與虎夫耶一樣，也要進行肯定與否定的表示。在念到「清眞言」的內容時，就要左右搖頭，表示肯定與否定。或者是以「搖頭不算點頭算」的方式，來表示否定與肯定。在舉行團體贊念（即打意爾·齊克爾）時，凡念到大贊，參與者大多肅然起立，手扣著手，搖頭晃身，表示肯定與否定。哲派有「搖頭教」之稱，即源於此。參考勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》（銀川：寧夏人民出版社，1981）：頁58、84。

以致雙方正面衝突勢所難免[65]。另一方面，新老教爭奪宗教利益焦點所在的循化，當地的撒拉族（「回番」）無論是信奉老（舊）教、或是「攪亂人心」的新教，雙方均有不少信衆[66]。加上撒拉族「俗界番、回，鷙悍好鬥」[67]，同時在教俗上新老教「高唸」、「低唸」等方面的差異，這些都使得新老教勢力在循化的共處態勢是否平和而投下了不少變數。其中，雙方在教俗上的差異，對於從普通信衆到宗教上層人物而言，都是十分敏感的。這一點，前面《隆德縣志》中所謂，「（新老教）凡此細節異同，似無關彼教輕重」的情形，是很難成立的。

乾隆三十四年（1769年），新教的賀麻路乎與老教的韓哈濟、韓五兄弟互以「邪教」相控對方，官府將賀麻路乎重發烏魯木齊給兵丁爲奴，韓五並處三千里流刑，並議明「兩教既不願合一，亦不必強之使合，各舉掌教約束」[68]。很明顯在處置上並未偏坦某一方。這是因爲早在乾隆二十七年（1762年），馬明心與馬國寶在循化相遇，因講經不同引發爭執，雙方訟於官府，最後皆被「逐回各原籍，不許在番地生事。」[69]清廷爲了避免激化事端，在起初大多不願在新老教任一方介入過深。不過，隨著其後新教擴大滋事爲反

65 高占福，〈從教派鬥爭到反清起義——蘇四十三事件簡論〉，頁156。

66 《剿滅逆番檔》，上冊，乾隆四十六年四月初一日肅州鎮標都司馬雲自述，頁33。

67 （清）魏源，《聖武記》，下冊，卷七，〈國朝甘肅再征叛回記〉，頁310。

68 （清）龔景瀚編，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁18。

69 同前註。

清事變並遭叛平後，「新教即邪教」[70]及其相關鎮壓的措施，乃成爲清廷面對新教的具體態度了。

乾隆三十八年（1773年）九月，新老教因循化清水工河東莊信衆改教而引發械鬥仇殺事件。事後官府乃依照「番例」對肇事者枷責處分，而「自是以後，爭鬥不息，然文武官差並役彈壓，尙知畏法斂退」[71]。不過，此時已成爲循化新教之首的馬明心弟子蘇四十三，與出身「清水工河西莊富回」的韓二個等人，已深感事態只會愈演愈烈，而漸萌「謀逆」之念[72]。

三、蘭州之役與石峰堡之役的爆發

新老教在循化地區的對峙，至乾隆四十五年（1780年）九月，打速古莊因對亡人的埋葬儀式的爭議所引發的雙方械鬥，而有逐漸擴大的趨勢。十二月十六日，蘇四十三於韓二個家約集草灘壩八工新教，「令備器械，將盡殺老教，滅土司」[73]，以致雙方仇殺事件不斷擴大。乾隆四十六年（1781年）三月底，陝甘總督勒爾謹爲避

---

70 《剿滅逆番檔》，上冊，乾隆四十六年五月二十三日上諭；《欽定蘭州紀略》，卷八，〈戊申（乾隆四十六年六月二十七日）阿桂、李侍堯奏稿〉，頁141。

71 （清）龔景瀚編，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁19。

72 同前註。有關新教於嗣後所爆發的大規模抗清事件的認定，清廷認爲新教的動機是「逆犯竟係早蓄異謀，借端起事，所云臨時激變之語，殊不可憑」。參考《剿滅逆番檔》，下冊，乾隆四十六年閏五月二十六日上諭，頁69。

73 （清）龔景瀚，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁20。

免事端惡化，始委任蘭州知府楊士璣與河州協副將新柱等前往循化查辦，由於新柱在循化無法辨分新、老教回民，並宣稱「新教若不遵法，我當爲汝老教作主盡洗之」[74]，公開表明官府打壓新教的立場。此舉迫使原本便處於教爭緊張關係中的新教勢力，斷然採取極端手段，先後在蘇四十三等人的策動下，將新柱、楊士璣等殺害，並於四月十四日攻陷河州，且繼續向蘭州進軍。至此，原本屬於循化地區的回民教爭衝突，卻演變爲反抗清朝統治勢力的地方民變事件。

蘇四十三所率領的新教抗清事件，其直接發生的原因是歸諸於官府處理地方教爭不當所致[75]。但當事變擴大到新教教衆圍攻蘭州後，清廷深感事態嚴重，乃命大學士阿桂、侍衛內大臣海蘭察、護軍統領森額特，以及恢復職銜的李侍堯等人前往蘭州應變[76]。由於蘇四十三攻城日亟，守城的布政使王廷贊卻採取極端的手段，將已拘捕的新教教主馬明心處決，並促勒爾謹遣兵收復河州，「捕賊家屬三百餘于循化廳，留兵斷狄道」[77]。此舉使得蘇四十三的反清意

74 同前註，頁21。

75 如乾隆四十六年丁丑（五月廿七日），阿桂、和珅奏言：「兩教互相仇殺之後，舊教在省控告時，勒爾謹並不查明兩教強弱衆寡實在情形，即派副將帶兵輕率前往，逆匪遂激而生變，實勒爾謹辦理不善所致。」收入《欽定蘭州紀略》，卷六，頁102。

76 （清）魏源，《聖武記》，下册，卷七，〈國朝甘肅再征叛回記〉，頁310。

77 同前註。並參考慕壽棋，《甘寧青史略》，第六册，正編卷十八，頁50。

念與仇恨更爲堅強。自乾隆四十六年四月起，蘇四十三部衆與清軍對峙於蘭州城外的華林山，清廷以「新教逆回如此肆擾，實爲罪大惡極，不可不嚴斷根株」[78]爲由，對新教起事教衆採取嚴厲鎮壓措施。同年七月初五日，清軍攻克華林山新教根據地，蘇四十三等全部新教教衆犧牲殆盡。至此，爲期近半年的蘇四十三抗清事件乃告結束。

按蘇四十三的抗清事件前後雖不及一年，但其卻爲十餘年來循化地區新、老教教爭衝突擴大惡化下的不幸結果。由於新教在抗清過程中所展現的視死如歸與「獟狡強悍」的特性[79]，使得清廷在敉平蘇四十三勢力時，曾不斷利用老教仇視新教的心理與宿怨，有效地動員老教「助剿」，以達到以夷制夷，互爲消長的目的。如乾隆曾親自下命，「逆回本因爭立新教致相仇殺，……賊如係新教首逆，即應明切曉諭舊教之人，赦其互相爭殺之罪，作爲前驅，令其殺賊自效。如此以賊攻賊，伊等本係宿仇，自必踴躍爭先，既壯聲

78 〈丁丑（乾隆四十六年五月二十七日）上命軍機大臣傳諭阿桂、和珅文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷六，頁104。

79 例如六月十五日清軍猛攻華林山時，「無如賊人狠戾成性，雖負傷甚重，苟有殘喘俱盡力抗拒，不肯束手就縛，有中箭五、六枝尚持石奮擊者，于官兵焚毀賊營時，猶復捨死前來搶奪糧食雨水，實屬獟狡強悍。是以官兵對敵時，勢不得不即行殺死，恐稍遲即爲賊人搶去」〈癸巳（乾隆四十六年八月十一日）阿桂、李侍堯奏稿〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷十一，頁181。

勢，又省兵力，而賊勢益分，剿滅自易。」[80]在殲滅新教抗清武力後，爲澈底根除新教的社會基礎，清廷乃對新教採取了一連串殘酷的「善後」措施，除將蘇四十三等人家屬「應於省域盡行正法，以快人心」[81]，並立法嚴禁新教，「飭令各屬將新教所起禮拜寺概行拆毀，革去新教阿渾，掌報名目，如有私行傳習、陽奉陰違者，一經查出，照邪教律以重辦理，并曉諭舊教回民隨時察覺，一有萌孽，即首告指拿。如此立法稽查，則新教自然淨盡，可以杜禍源而靖邊陲。」[82]至於新教根據地的循化撒拉十二工，除查汗、孟達、夕廠等三工無新教外，其餘九工有新教者九百七十六戶，皆被「剿盡無餘。」[83]此外，凡有關地方民生的復員，強化駐軍，以及對宗教、民政事務的管理（保甲鄉約）等，均可視爲清廷對於甘肅等內

80 〈壬寅（乾隆四十六年四月二十二日）上命軍機大臣傳諭勒爾謹、仁和文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷一，頁24。在有關清軍剿滅新教的作戰記載中，不乏有「老教土兵」協同清軍作戰之例。參考同書卷十二，〈乙巳（乾隆四十六年八月二十三日）阿桂、李侍堯奏稿〉，頁191；《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》（台北：華聯出版社，民53），第廿三册，卷一一三一，乾隆四十六年五月壬辰，頁8。

81 〈癸巳（乾隆四十六年八月十一日）阿桂、李侍堯奏稿〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷十一，頁183。

82 〈戊申（乾隆四十六年六月二十七日）阿桂、李侍堯奏稿〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷八，頁142。

83 吳萬善，《清代西北回民起義研究》（蘭州：蘭州大學出版社，1991），頁33。

地伊斯蘭教事務已一反過去放任的態度，而改採較嚴厲的管控措施[84]。

值得注意的是，蘇四十三事件之所以爆發的社會背景中，新老教爭實爲最主要的因素之一。此乃因哲赫忍耶、虎夫耶花寺門宦等西域伊斯蘭蘇非主義神秘思想與勢力的介入與抗爭，最後卻導致激化爲抗清民變。關於這點，清廷亦在「善後」措施中加以警覺。如阿桂、李侍堯等便曾建議：

> 新疆各城回眾以墨克地方爲回教之宗主，而內地回民又以新疆等處經典多而流傳爲較眞。前奉諭旨俟將來事竣後傳諭新疆各路辦事大臣嚴密查訪，毋許內地回民在彼學習回經致生事端，實爲杜漸防微之至計。臣等尚恐各城將緣事回民發至內地，此等大概皆不安本份之徒，與內地回民皆係同教，倘因其自西而來以爲得有眞傳或又相煽誘，均未可定。應請敕下新疆各路大臣，此後各城回民有犯發遣等罪者，或於各城互相安插，不必改發內地，於杜絕新教根株之法更爲周備。[85]

然而，清廷企圖以各類「善後」以杜絕新教（哲派）的措施，仍無法將新教抗清的意志與勢力全部剷除。在蘇四十三起事失敗後不到三年時間，乾隆四十九年（1784年）四月，原哲派道祖馬明心舊部田五、張文慶等人，利用清吏在甘肅當地「查治新教餘黨，吏

---

84 參考（清）龔景瀚纂，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁26-32。

85 〈戊子（乾隆四十六年十月初五日）阿桂、李侍堯奏稿〉，《欽定蘭州紀略》，卷十六，頁254。

胥肆騷」[86]的機會，以「爲馬明心報仇」[87]，「以示不忘馬明心之意」[88]等號召，並重申與舊教（花寺門宦）的敵意[89]，再次於甘肅通渭縣的石峰堡起事抗清。

石峰堡之役在抗清規模上比蘇四十三事件要來得大[90]，雖有地方官認爲田五、張文慶的勢力係「內地回民，非撒拉爾可比，尙易撲滅」，「此等逆回俱係新餘孽，不過以烏合之衆，膽敢糾滋聚事。」[91]但事實上，起事的新教教衆依然表現出堅定的宗教韌性與抗清意志，使得清廷不得不以更嚴厲的手段而予以回應。乾隆四十九年四月起，在阿桂、李侍堯、福康安、海蘭察等人的追剿下，新教勢力損失慘重。其中伏羌城外之役，田五受創犧牲，李侍堯「誅

86（清）魏源，《聖武記》，下冊，卷七，〈國朝甘肅再征叛回記〉，下冊，頁311。

87 佚名，〈平回紀略〉，收入白壽彝主編，《回民起義》（上海：神州國光社，1953），第三冊，頁12。

88〈乾隆四十九年五月初六日李侍堯奏稿〉，收入《欽定石峰堡紀略》（銀川：寧夏人民出版社，1987），卷二，頁34。

89 馬明心係張文慶的姑丈，根據事後張文慶、馬四娃等人的供詞，稱：「我們回人都是皇上的百姓。四十六年蘇四十三經官兵剿殺，掌教馬明心亦已正法，此事原因與舊教爭教而起，舊教是我們新教的仇人。今年田五在小山起事前，聽見說是舊教回子舉首的，所以我們越恨舊教，立誓要與舊教仇殺……。」收入《剿捕逆回檔》（台北故宮博物院藏），下冊（乾隆四十九年七月初一日至九月二十一日），乾隆四十九年八月十三日，頁173、187。

90 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁33。

91 陝西巡撫畢沅，〈奏覆堵截逆回大概情形摺〉（乾隆四十九年五月初三），收入《宮中檔乾隆朝奏摺》（台北：故宮博物院，民76），第六十輯（乾隆四十九年四月至五十一年六月），頁275。

婦孺千餘」[92]，足見戰事之慘烈。同年八月，石峰堡陷落。清廷比照處理蘇四十三事件的模式，不但對起事者及其從屬、部衆施以殘酷的殺戮[93]，同時亦以「善後」的手段更進一步地瓦解新教在甘肅的根基，以致「自是永禁回民不得立新教」[94]。

綜觀乾隆年間，甘肅回民因教派衝突所引發的兩次大規模的抗清事件，其內容與性質均與順治年間米喇印、丁國棟的起事有著顯著的不同。伊斯蘭教派衝突與矛盾，不僅突顯出門宦體制在西北發展過程中，爲爭取宗教資源所導致的社會問題激化與對抗官府的負面結果，同時在清廷平亂善後的處理上，也標示著對於起事抗爭者（如新教），無論其教義內涵是否爲「邪教惑衆」，其仍需面對絕無寬容妥協的嚴峻後果。這種在以往傳統中國回民社會中幾乎不曾發生的宗教性的抗爭與鎮壓模式，雖與清朝處理包括回民在內的統治邊民政策有關，但從社會文化的角度而言，十八世紀以來，中國

---

92 （清）魏源，《聖武記》，下冊，卷七，〈國朝甘肅再征叛回記〉，頁312。

93 依據欽差大臣阿桂、陝甘總督福康安奏：「查此次石峰堡拿獲正法人犯一千四百餘名，底店先後投出正法人犯一千六百二十一名，李侍堯等拿獲正法賊犯四百七十六名，又底店打仗殺賊三百四十餘名，各處搜山官兵拿獲賊匪當即正法者一千餘名。……又李侍堯、剛塔者殲戮逆回婦女一千餘名。此外尚有各州縣拿獲正法幷現在監禁候訊應行正法人犯一千餘名……。」《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，第廿四冊，卷一二一一，乾隆四十九年七月癸未，頁36－37。依此摺內容，石峰堡一役被殺回民應至少有一萬一千人以上。並參考吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁46－47。

94 （清）魏源，《聖武記》，下冊，卷七，〈國朝甘肅再征叛回記〉，頁312。

伊斯蘭宗教內涵不斷受到域外宗教思潮與勢力的影響，其對傳統伊斯蘭社會所造成的衝擊，亦是一股不容忽視的時代潮流。而此一情形，對於關外的天山南北路的突厥系穆斯林社會而言，亦是有著相類似的影響與脈動。

第三節　乾隆平定天山南北路與大小和卓事件

一、納合西班底和卓勢力的興起

乾隆年間可說是清代伊斯蘭教發展的重要轉捩點。自乾隆二十五年（1755年）爲解決準噶爾問題開始，清朝將天山南北路逐一劃入版圖，當地突厥系伊斯蘭民族與社會至此進入以「回疆」、「回部」爲主導的國家支配體系中。就政治的形式看來，今日新疆地區與內地西北邊省的穆斯林均成爲清朝的屬民。由於清廷強化統治的政策與複雜的宗教社會背景，使得廣義下的西北穆斯林社會在往後的一百五十年間，一直成爲清朝穩定內政與鞏固邊防的隱憂。

早在順治年間，甘肅回民米喇印、丁國棟的抗清事件中，哈密、吐魯番的突厥系穆斯林勢力已明顯介入，這在肅州之役中可以得到證明[95]。在此次事件平定後，關外的穆斯林地區並未與清朝斷絕關係，當時以天山南路爲主要根據地的蒙古察合台系統治者，依然與清朝保持通貢的往來模式。順治十三年（1656年），藉由葉爾羌（Yarkand）汗貢使入朝之事，當時的川陝總督金礪便曾上奏甘肅等邊省在穆斯林民族關係上的複雜性，史載：

---

95 請參考本章第一節，註32至34。

> 前明羈縻外藩，多陋習，吐魯番貪無厭，入貢輒攜四五百人，訛稱貿孳，不以歸，牟利內地，潛通哈密。以故甘肅五郡，回眾日多，致滋前變。今雖悔過通貢，然初至輒多攜男婦，喋索糧物，若仍聽留內地，久將滋患。[96]

從金礪這份奏文中，確實可以看出米喇印、丁國棟事件與天山北路察合台系政權產生牽扯，是有其地緣與歷史上的關係。但自順治朝以後，以迄乾隆時期，這類西域「外藩」並未直接涉及到西北內地回民與清廷之間的衝突中。前面所論及乾隆四十年代甘肅回民的新老教爭與抗清事件，在形式上是甘肅穆斯林聚居區的地方性動亂。事實上，在此之前，天山南北路察合台系政權先後受到新興的厄魯特蒙古準噶爾部以及伊斯蘭封建神權勢力即和卓家族的壓迫與控制，其政治生態已產生了極大的改變[97]。乾隆二十年代，爲澈底

---

96 （清）祁韻士，《皇朝藩部要略》，下冊，卷十五，頁4。事實上，早在順治二年（1645年），葉爾羌汗王阿布都拉之弟、哈密拜巴汗便已向清廷入貢。次年五月，阿布都拉汗另一兄弟、吐魯番蘇魯諱（即蘇丹）阿布倫·穆罕默德·阿濟汗亦進貢朝賀，清世祖敕諭曰：「念爾吐魯番，原系元朝成吉思汗次子察合台受封此地，故明立國，隔絕二百八十餘載，今幸而復合，豈非天乎？」收入《大清世祖章（順治）皇帝實錄》，第一冊，卷廿六，順治三年五月壬午，頁16－17；並參考陳國光，〈清朝統一新疆前後對穆斯林民族與宗教問題的態度和政策〉，《甘肅民族研究》，1995年第二期（1995），頁91。

97 有關這方面的史實，可參考（清）魏源，《聖武記》，上冊，卷四，〈乾隆蕩平準部記〉、卷五，〈乾隆戡定回疆記〉，頁149－160、161－169；編寫組，《準噶爾史略》（北京：人民出版社，1985），頁195－208。

解決準噶爾問題，清軍在占領天山北路後，旋即面對大小和卓在天山南路的抗清事件。此一事件的發展與延續，在整個清代的對外擴張與對伊斯蘭教的政策上都有十分重要的影響。

所謂和卓（Khodja），一般泛指「聖裔」，即伊斯蘭教先知穆罕默德的後裔。其原文爲波斯語，據巴托爾德（V.V. Barthold）的考證，此一名詞源於古代波斯薩曼王朝（Samanids）的高級官銜，後轉爲貴族的泛稱[98]。在現代的伊朗語中，和卓尙有「富商」、「具有身分地位的人」等的含義[99]。一般中文史料中，有時亦譯作具有敬稱意味的和卓木（Khodjam）[100]，或和家、和者等十餘種不同的名稱[101]。

有關和卓的身分與分類，含斐爾（M. Schefer）曾認定，和卓是自稱源於四大哈里發（Caliphate）中的阿布·別克爾（Abū Bekr）和歐麥爾（Omar）的後裔，但不是先知女兒所生的，而是

---

98 原字係薩曼王朝文官體系的首長 Wazir，即“chief khwajah”（Khwajah－i buzurg），參考 V.V. Barthold, trans. by M.T. Minorsky, *Turkestan Downto the Mongol Invasion*（Philadelphia：Porcupine Press Inc., 1977）, pp.229－230.

99（日）羽田明，《中央アジア史研究》（東京：臨川書店，昭和57年），頁23。

100 如清代徐松曰：「和卓有道者之稱，和卓木猶言我和卓親之之詞。」參考氏著，《西域水道記》（台北：文海出版社，民55），卷一，頁3。

101 此外尙有：和札、霍札、霍加、霍卓、華哲、華者、花哲、火者、虎者、噶查、湖查等。參考陳國光，〈中亞納合西班底教團與我國新疆和卓、西北門宦〉，《世界宗教研究》，1988年第一期（1988），頁111。

其他婦女所生的。和卓因此被劃規爲兩類，一是賽義德阿塔（Sayyid－Ata）和卓，他們擁有可以確定其血統的證明；而贅巴伊（Juibai）和卓則無法提出這方面的證明，其只能依據傳說和聲望。而和卓與賽義德（Sayyid）不同的是，後者自稱起源於（四大哈里發）中的奧斯曼（Osmān）與阿里（Alī），且爲先知女兒們的子嗣，在地位上賽義德往往較和卓爲高[102]。不過，著名英國中亞學者伊萊阿斯（N. Elias）卻認爲，這個定義在新疆並不適用，同時並指出和卓就是賽義德，在新疆和卓已成爲賽義德的同義語[103]。

無論是和卓或賽義德，強調世俗的宗教領袖或上層人物，在血緣上與穆罕默德家族及四大哈里發有關，並以此做爲鞏固宗教地位與擴展宗教資源的現象，可以說是伊斯蘭教在中世紀後在中亞地區

---

102 Henry H. Howorth, *History of the Mongols: From the 9th to the 19th Century Part II, The So－called Tartars of Russia and Central Asia, Division II,* (London: Longmans, Green, and Co., 1880), p.870.

103 潘志平，〈和卓崇拜的興衰〉，《民族研究》，1992年第二期（1992），頁61。

按賽義德一詞，爲阿拉伯語之音譯，原義爲首領、先生，轉義爲「聖裔」，後爲伊斯蘭教職稱謂。在《元史》等史料中，此一名詞亦譯作賽典赤、賽以德、賽葉特等。而賽義德一詞，通常在伊斯蘭教對先知穆罕默德之女法蒂瑪與阿里所生的後裔的專稱，常冠在姓名之前，意爲「聖裔」。在中亞、西亞等地，賽義德亦爲穆斯林男性的專名（主要在什葉派影響較廣的地區），認爲如此可以受到穆斯林的推崇與尊重。參考馬維漢，〈賽義德 Sayyid〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁479；"Saiyid", in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p.489.

發展上，爲適應特殊世俗化的歷史環境，所產生的一種政教體制的變革。而這種與傳統伊斯蘭政教合一體制思想有關的和卓崇拜的出現，其最重要的歷史因素與宗教文化淵源，乃是前面所論及過的伊斯蘭神秘主義，即蘇非派思想的萌發與傳布。按蘇非派思想原以清靜修持的宗教純化思想，來抗拒世俗政教體制的墮落與腐敗，但此一思想結合成教團或教派勢力後，無論血緣身分是否絕對可靠的「聖裔」，亦自然成爲另一種導引宗教崇拜思潮與集結宗教資源的新興現象。

中亞地區自十五世紀以後，逐漸受到伊斯蘭和卓勢力的擴張與影響，其最主要的歷史背景有二，一是東察合台汗國（即蒙兀兒斯坦）在統治者禿黑魯·帖木兒（Tughluq Temur）與諸蒙兀兒汗皈依伊斯蘭教後，新出現的政教合一體制，在蒙兀兒統治勢力與其他貴族勢力消長之餘，所形成的有利於和卓勢力介入的歷史環境[104]。其二則是與新疆和卓勢力與西北門宦出現有著密切關係的中亞納合西班底教團（Naqshbandiyya）及其和卓的東來與發展。在這兩個背景中，納合西班底教團所扮演的角色格外引人注目。

按納合西班底教團大約於西元十四世紀時在中亞地區形成。當時蘇非派的活動在當地已有一定的基礎。它的創始人是布哈拉（Bukhara）人巴哈烏丁（Shaykh Baha'al - Din Mahammad Naqshband, 1318－89）。該教團因以隱聲低念齊克爾，用默想在

104 有關這方面的史實，可參考張中復，《蒙古察合台汗國遊牧封建體制之研究》（國立政治大學邊政研究所碩士論文，民76），頁188－206；田衛疆，〈試探伊斯蘭教在東察合台汗國內部的傳播和發展〉，《民族研究》，1990年第五期（1990），頁96－98。

胸前劃線淨化心靈的儀式著稱，故又俗稱之曰「虎夫耶」（低念派），巴哈烏丁由此獲得「納合西班」（Naqshband，畫家）的尊號[105]。有關此人事蹟的中外記載並不多，在中國大約在十五世紀初，東察合台汗國的統治者瓦思汗（Vais Khan）曾聽說過此人的傳說[106]。納合西班底教團在中亞形成後，就逐漸傳布到小亞細亞、印度、伊朗、外高加索等地。該教團的宗教內涵方面，除十分重視和卓的宗教地位，同時在教義上調和正統（遜尼）派與什葉派的神學思想，並強調靜默的宗教修乘，反對狂信活動，主張安於現實享受，維護世俗統治[107]。巴哈烏丁大體上將西亞神秘主義的虎夫耶學理融入教團中，並使之成爲教義的重要內涵之一。從此，虎夫耶一名，在中亞亦被稱爲納合西班底[108]。按納合西班底的蘇非派思想，對於近代中國伊斯蘭教發展所產生的重要影響，除了新疆和卓勢力的出現外，尙有對西北回族等門宦制度的形成有著一定的關聯性。佛萊澈（Joseph Fletcher）就曾指出，乾隆年間在甘肅河州創立花寺門宦的馬來遲曾受學於布哈拉，以及其後的馬明心在也門所獲傳之哲赫忍耶教理亦屬於納合西班底的支派，進而認定該教團對清初

---

105 田衛疆，〈試探伊斯蘭教在東察合台汗國內部的傳播和發展〉，頁98。

106 Dughlat, *Tarikh－i－Rashidi*, p.67.

107 I.P. Petrushevsky, trans. by Hubert Evans, *Islam in Iran*（Albany：State University of New York Press, 1985）, pp.284－285；H.A.R. Gibb, *Mahammedanism*： *A Historical Survey*（Oxford：Oxford University Press, 1969）, pp.147－164；田衛疆，〈試探伊斯蘭教在東察合台汗國內部的傳播和發展〉，頁98。

108 馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，頁16。

西北穆斯林社會中新、老教門宦出現具有相當重要且直接的關係[109]。

二、納合西班底和卓的內鬥與清廷的介入

西元十五至十六世紀，納合西班底教團的和卓紛紛進入天山南北路。和卓以「聖裔」自居，因此獲致信衆的無比崇敬。即使有時這類與先知穆罕默德譜系有關的證明純屬僞造，但在和卓崇拜狂熱的年代，和卓的身分已被信衆神格化，對於和卓的敬畏有時甚至超過胡大（眞主）[110]。這是因爲以伊斯蘭神秘主義爲思想本源的和卓，在發展其勢力時，往往都以「行使奇迹」的手法來進行的[111]。此一情形，就正如爾後清朝疆吏所稱，「愚回崇信和卓，猶西番崇信達賴喇嘛，已成不可移之錮習」[112]。在這些和卓勢力中，與察合台汗系政權關係最深、影響最大，同時日後開創出新疆和卓宗教封建政權者，則爲瑪哈圖木·阿雜木（Makhdūmi Azam）這一支系。

瑪哈圖木·阿雜木原名艾哈邁德·卡桑尼（Ahmad Kazani），瑪哈圖木·阿雜木爲其尊號，意爲「最偉大的主宰」、「至尊上師」（the Supreme Teacher）。此人爲較早到南疆「六城」（Altishahr）傳布納合西班底教義的重要人物阿赫拉爾和卓

109 Fletcher, "Central Asian Sufism", pp.80－81.

110 潘志平，〈和卓崇拜的興衰〉，頁62。

111 施瓦茨著，鍾美珠譯，〈新疆的和卓（節譯）〉，《西北史地》，1983年第三期（1983），頁122。

112 （清）魏源，《聖武記》，上册，卷四，〈道光重定回疆記〉，頁188。

（Khodja Ahrar）的後傳弟子[113]。依據波斯文典籍《大霍加傳》的記載，瑪哈圖木·阿雜木列爲先知穆罕默德的二十二世孫[114]。但亦有記載，瑪哈圖木·阿雜木的和卓頭銜是其在葉爾羌汗阿布都·剌失德汗（Abdul Rashid，在位1533－1599）任內因「輔政」而獲致的[115]。

隨著納合西班底和卓的勢力在新疆的擴張，原已積弱的察合台系政權便由和卓所控制的宗教神權體制所逐漸取代。這一點尤其反應在瑪哈圖木·阿雜木去世（1542年）後，其子嗣爲繼承權所引發激烈衝突的事件上[116]。瑪哈圖木·阿雜木的子嗣分別形成對立的伊斯哈克（Ishaqiyya）與依禪（Ishaniyya）兩個和卓集團[117]，並個別以葉爾羌與喀什噶爾爲根據地。其中伊斯哈克與依禪兩系日後又以黑山派（Qara taghlik）與白山派（Aq taghlik）入載於史籍，雙方在天山南路爲爭取政教資源而相互衝突不已[118]。

---

113 陳國光，〈中亞納合西班底教團與我國新疆和卓、西北門宦〉，頁109－110；Joseph F. Fletcher, "The Naqshbandiyya in Northwest China", in Joseph F. Fletcher, ed. by Beatrice Forbes Manz, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (Aldershot: Variorum, 1995), XI, p.7.

114 佚名著，崔維岐譯，實文安、王守禮校，〈大霍加傳〉，收入《新疆宗教研究資料》，第十二期（烏魯木齊：新疆維吾爾自治區社會科學院宗教研究所，1986），頁2；Fletcher, "Naqshbandiyya", p.7。此處陳國光引文認爲是第二十四世孫，似有誤。參考氏著，〈中亞納合西班底教團與我國新疆和卓、西北門宦〉，頁110。

115 施瓦茨著，鍾美珠譯，〈新疆的和卓（節譯）〉，頁123。

納合西班底和卓在天山南路的衝突與內爭，不可避免地會牽動鄰近政治勢力的介入。有學者指出，早在順治年間，甘肅回民丁國棟據肅州抗清，當時哈密等地穆斯林出兵協助丁國棟以爲奧援，其背後就有納合西班底白山派和卓勢力的涉入[119]。但牽動著清朝與新疆和卓勢力之間互動關係發展，最關鍵的因素乃是厄魯特蒙古準噶

116 依據《大霍加傳》的記載，在瑪哈圖木·阿雜木去世前一年（1541年），已決定傳位給前妻所生的長子依禪·卡朗（Ishan Qalan，原名 Khodja Muhammad Amin）（頁5）。可是根據另一部著作《和卓傳》的作者，黑山派（詳後）史家穆罕默德·薩迪克·喀什噶里（Muhammad Sadig Kashghari）記述，瑪哈圖木·阿雜木對前妻所生的四子均作過承諾，而且是由次子、和卓多斯特（Khodja Dost）擔任了哈里發的首領。原載：中國社會科學院民族研究所歷史研究室資料組編譯，《民族史譯文集》，1980年第八期，頁122。間引自：陳國光，〈新疆伊斯蘭教史上的伊斯哈克耶——兼論我國哲合林耶門宦的來源〉，《世界宗教研究》，1987年第一期（1987），頁88。

117 依禪（Ishan）一詞，源於波斯語，原意爲「他們」，最初爲其他宗教派別對蘇非派首領的稱呼，似有蔑視之意。爾後蘇非派從中亞傳到新疆後，依禪一詞演變爲蘇非派的別稱，同時因屬宗教性和社會封建性結合下的神權體制，而與日後甘寧青所出現的門宦制度相似。參考馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，頁43；王守禮，〈新疆依禪派研究〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁262－283。

118 參考（清）魏源，《聖武記》，上冊，卷四，〈乾隆戡定回疆記〉，頁161－169；（日）佐口透，《十八～十九世紀東トルキスタン社會史研究》，頁468－530；陳慶隆，〈論白山黨與黑山黨〉，《國立政治大學邊政研究所年報》，第二期（1971），頁209－231。

爾部的問題。隨著康熙卅六年（1679年）準部首領噶爾丹的敗亡之後，康熙五十四年（1715年）發生準部策妄阿拉布坦攻占哈密的事件。經清廷用兵吐魯番、哈密等地，當地和卓勢力大多內屬，其中包括吐魯番著名的額敏和卓（Khodja Amin）[120]。爾後，爲了穩定清朝對準部的控制，雍正朝亦採取「準噶爾所屬回子，先宜收撫」的策略，以爲支援[121]。

與天山北路和卓勢力不同，天山南路的黑山派與白山派和卓都企圖拉攏新興的準噶爾勢力，以達到消滅對方的目的。康熙十八年（1679年），白山派和卓協助噶爾丹進占天山南路，雖然成功地翦除了大部分當地黑山派和卓的勢力，但白山派所控制的塔里木盆地周緣地區也成爲準部的附庸[122]。乾隆二十年（1755年），清廷爲澈底解決準部問題，在用兵伊犁之際，釋放了被準部羈禁於當地的白山派和卓伯羅尼都（Khodja Burhan al－Din）與霍集占（Khodja Jihān）二人，此即著名的大小和卓。清廷認爲大小和卓「原系喀

119 佛萊澈認爲，肅州事件與哈密納合西班底白山派和卓穆罕默德玉素甫（Khodja Muhammad Yusuf, ?－1652/3）有著密切的關係。參考 Fletcher, "Central Asian Sufism", p.95, Note 20.

120 據（清）和寧所撰之《回疆通志》所載，額敏和卓「吐魯番回部人，祖素丕和卓爲喀喇和卓阿琿，父尼雅斯和卓爲吐魯番大阿琿。額敏和卓嗣聚族居魯克沁。康熙五十九年，大軍撫吐魯番，額敏和卓旋以魯克沁降軍」。參考同書卷四，〈額敏和卓列傳〉，頁1。

121 《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄》，第二册，卷一〇三，雍正九年二月癸丑，頁16－17。

122 Fletcher, "Central Asian Sufism", p.88.

什噶爾回人頭目，因葉爾羌、喀什噶爾人心所服」，所以希望藉此「招服葉爾羌、喀什噶爾人衆」[123]，以爲日後統轄天山南路而做準備。但隨著同年準部降將阿睦爾撒納的叛清，大小和卓乘機返回南疆，企圖「自長一方」[124]，以恢復建立與清朝分庭抗禮的宗教割據政權。

面對大小和卓的反叛，乾隆一方面繼續藉征伐準部的兵力南下天山南路諸城，同時亦採「順利撫，逆則剿」的方針，剿撫並用，聯合其他白山派勢力，如吐魯番額敏和卓的力量「助剿」，以孤立大小和卓[125]。而在雙方勢力懸殊的情況下，大小和卓乃於乾隆二十四年（1759年）命喪巴達克山，結束了納合西班底和卓二百年來主控天山南路政教發展的局面，南疆「六城」正式內屬於清朝。

大小和卓的事件，說明了清朝國家主權擴張觀念與新疆納合西班底和卓政教合一的神權體制，兩者在天山南路這個傳統中亞伊斯蘭重要地區中無法取得相容共存的結果。雖然清廷對受降的大小和卓的後裔並未趕盡殺絕[126]，但在此一事件中，中亞其他伊斯蘭地

---

123 （清）傅恆等編，《欽定平定準噶爾方略》（蘭州：古籍書店，1990），第二册，正編卷十四，頁37－38。

124 同前註，第四册，正編卷五十八，頁9。

125 陳國光，〈清朝統一新疆前後對穆斯林民族與宗教問題的態度與政策〉，頁93。

126 如大和卓伯羅尼都幼子阿不都哈里爲清軍俘獲，按律「本系因行緣坐之犯」「帝憐其年幼無知，貸其一死」。參考（清）曹振鏞等纂，《欽定平定回疆剿擒逆裔方略》（台北：文海出版社，民58），卷四十七，道光六年七月丁酉，頁11－12。有關其他大小和卓家族的矜恤、懷柔措施，可參考同前註，頁94。

區，如浩罕（安集延）等地的勢力已明顯介入[127]。加上大和卓之長子薩木薩克（Samsaq）逃至浩罕，這都使得「逆裔」問題一直到清代中葉以後，依然成爲清朝治理回疆過程中的明顯內憂。這在道光年間所發生的張格爾（Jahāngīr，薩木薩克之子）入侵南疆事件中得到證明。不過，這些事件的持續出現，多少與清朝統治回疆這類穆斯林地區的歷史認知與主權觀的認定有著密切的關係。魏源就曾論及：「回城各蒙古酋汗，蓋康熙中準夷滅之，非回教逐之。準夷既滅元裔各汗，並執回教之長歸伊犁，是則霍集占祖宗並未撫有回疆，享一日之威福。」[128]則可以說是這種心態的具體寫照。

---

127 如大小和卓「隨逆之伯德爾格等俱系安集延、布哈爾之人」參考《欽定平定準噶爾方略》，第四册，正編卷七十六，頁11。

128 （清）魏源，《聖武記》，上册，卷四，〈乾隆戡定回疆記〉，頁169。

第三章
清代後期西北回民抗清事變的發展與擴大

第一節　同治年間陝甘回民事變

一、陝西漢回衝突事件及其擴大

發生於同治元年（1862年）至同治十二年（1873年）的陝甘回民事變，是整個清代西北回民事變中，持續最久，犧牲最重、且影響最深遠的一次。從同治元年陝西同州大荔漢回相互仇殺，到同治十二年甘肅肅州之役結束，舉凡今日之陝甘青寧各省（區），均遭受前所未有之戰火波及。此一事件所造成的動盪，甚至還牽動原已呈現不穩定的天山南北路，而從區域衝突擴大爲國家領土主權完整的問題[1]。如果將早在咸豐年間就已爆發的雲南回民事變，與此一系列西北回民事變做一整體性的觀察，也難怪當時西方列強預測，清廷在此燎原之勢的衝擊下，中國有可能出現結合一個包括滇川陝甘等省的「回教帝國」（Mohammadan monarchy）的結果[2]。

---

1 李恩涵，〈同治年間陝甘回民事變中的主要戰役〉，頁239。

2 參考本書第一章第四節，註107。

與順治朝的米喇印、丁國棟事件，及乾隆朝的蘇四十三、田五事件不同的是，同治年間的陝甘回民事變的主要引爆點是漢回仇殺。雖然在事件擴大後，亦牽扯出傳統西北穆斯林社會中的教派、門宦衝突，但不可否認的是，這種邊族（回民）與漢人之間所爆發的民族衝突與社會失序現象，其規模之大，在整個近代史中可說是十分罕見。史籍曾載：「甘肅自清順治五年直達現在（按：民國），其間每隔二、三十年或四、五十年，必有回匪之亂。換言之，即漢民生命財產遭絕大之損失一次。其中以同治六年至十三年之一次爲最甚，此次漢民之被其殺戮者凡三百餘萬。」[3]而在清廷的鎮壓過程中，回民亦遭受到同樣嚴重的衝擊[4]。這種漢回雙輸的局面，不謹譜下了清代民族關係史中最爲血腥的一頁，同時也爲近代回族在中國社會發展過程中留下了相當悲劇性的一段記錄[5]。

陝甘回民事變的發生，在時代背景與環境因素上較以往西北出

---

3 桑丹桂修，陳國棟纂，《（甘肅省）隆德縣志》，卷一，〈民族〉，頁121。

4 依據布魯姆霍爾引述英國貝爾上校（Col. Mark Bell）的估計，經過同治回變，甘肅人口從原來的1,500萬銳減到100萬，其中每十個漢人中就有九個遇難，每三個穆斯林中就有二人喪命。布氏雖然認爲這些數據可能有些誇大，但他也不否認這是貝爾上校在事變過後，親自走訪殘破不堪的甘肅地區後所獲致的結論。參考 Broomhall, *Islam in China*, p.155。

5 在一般論及近代民族關係史的著作中，同治朝的陝甘回民事變的史實與評價，大多都有一定的論述。其中較例外者，如大陸民族史學者楊學琛，在其所著之《清代民族關係史》（長春：吉林文史出版社，1991）一書中，第七章〈西北地區的民族關係〉內並未論及陝甘回民事變的部分，而僅以蘇四十三、丁國棟等事件爲代表（頁235－240）。

現的回民抗清事件更爲複雜。雖然在事變之前，雲南地區的回漢勢力，已因永昌府保山縣的仇殺衝突而擴大爲回民抗清事件[6]，但一般的研究中，大多把陝甘回民事變的產生背景，與鴉片戰爭以後，中國在列強入侵與內亂牽動下所形成的政治腐敗和社會失序現象有著密切的關係。在中共學界的研究中，有關陝甘回民事變的發生原因，很明顯地受到政治的意識型態主導，舉凡「尖銳的階級矛盾」、「嚴重的民族壓迫」等因素，都使之與近代中國各種革命運動的歷史發展主軸產生必然的結合關係[7]。另一方面，忽略民族與宗教背景的漢回衝突論，以及將米喇印、丁國棟「反清復明」式的政治訴求爲事件爆發的遠因[8]，這些觀察也都無法將陝甘回民事變的整個發生背景、發展脈絡與發展結果這三個部分做有效的連貫。總體說來，這次事件可以從以下三個層面來檢視。第一，陝西關中地區漢回仇殺事件的發生與擴大，基本上涉及清中葉以來漢回關係的激化，以及太平天國、捻軍、雲南回民事變等外在因素的影響，

---

6 根據《永昌府志》卷廿八的記載，道光二十三年癸卯七日，永城狪（回）民糾衆與漢民互鬥於龍泉門外之事件，爲「永昌漢狪（回）起釁之始」。此後，滇西地區漢回衝突不斷擴大，至咸豐六年，杜文秀以大理爲根據地，並自任總統兵馬大元帥，雲南回變始從地方衝突正式演變爲抗清事件。參考李元丙，〈永昌府保山縣漢回互鬥及杜文秀實行革命之起源〉；劉毓珂，《永昌府志》卷廿八（節錄），收入白壽彝主編，《回民起義》，第一册，頁1－10、11－22。

7 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁55－62；李範文、余振貴主編，《西北回民起義研究資料匯編》，頁153－178。

8 高文遠氏認爲，綜觀清代西北、東南、西南伊斯蘭教徒之反清事實，均以反清扶明興漢相號召，至爲顯明。參考氏著，《清末西北回民之反清運動》（台北：學海出版社，民77），頁74。

加上事發後地方官吏處理不當，以致成爲燎原之勢。第二，由於陝回的介入，使得甘肅回民中原本就複雜的教派門宦勢力，再度重演抗清與教派衝突的歷史悲劇。這一點，已有著作指出陝西回民起事是被漢族士紳與官吏所激起的，而複雜的甘肅回民起事最後則是以新教（哲赫忍耶）爲主導[9]。這也是陝甘回民事變內容認定上的基本特徵。第三，因陝甘事起，天山南北路的漢回與突厥系穆斯林受其影響，亦發動抗清事變，新疆從「承平日久，武事廢弛，於是黠回金相印，乘勢謀復故土」。到清廷爲維護領土主權，不惜在結束陝甘之役後，「不數年雲徹席捲，盡復故所失地」[10]。此亦說明了清代西北穆斯林問題間的傳統複雜性。此外，清廷在鎮壓陝甘回民事變後，各項爲根絕後患的「善後」措施，對於日後西北回民的社會發展、教派門宦勢力的消長等現象亦有一定的影響。

清代西北回民最大規模的抗清事件，在同治元年爆發於陝西關中地區，大陸學界大多認爲這是直接受到太平軍逼近陝西的背景有關[11]。事實上，太平軍扶王陳得才部自同治元年起便進入陝西，且在同治三年「既踞漢中」後，並與先前入陝的「川匪」藍二順部「銳意東竄」[12]。隨著陝西回民抗清事件蔓延至甘肅，同治五年（1866年），太平軍又命梁王張宗禹等人「前進甘陝，往連回衆，

---

9 Liu and Smith, "The Military Challenge," p.218.

10 （清）宋伯魯，《新疆建置志》（台北：台灣商務印書館，民54台二版），卷一，頁4。

11 邵宏謨、韓敏著，《陝西回民起義史》（西安：陝西人民出版社，1992），頁27－33。

12 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，卷一，頁54；卷二，頁7。

以爲犄角之勢」[13]。且自同年下半年起，捻軍的勢力乘勢入陝，與起事回民武力結合以共同抗清[14]。這些都說明了由於太平軍、西捻勢力的介入，使得陝西回變的抗清史實內容更爲複雜[15]。

同治元年四月，陝西華州發生地方團練與回民的摩擦衝突（即所謂聖山村砍竹事件）[16]。陝西地方由於「向來地方官偏坦漢民，凡爭訟鬥毆，無論曲直，皆抑壓回民。漢民復恃衆欺凌，不知回性

13 〈賴文光自述〉，收入向達等編，《太平天國》（編入《中國近代史資料叢刊》第二種，上海：神州國光社，1952），第二册，〈諸王自述〉，頁863。

14 例如：「（同治五年十二月）回逆馬生彥與張總愚（張宗禹）作爲向導，勾引入陝，二逆股合攻陷入陝。」參考（清）王生吉，〈關隴思危錄〉，第三卷，收入邵宏謨、韓敏合編，《陝西回民起義資料》（西安：陝西省地方志編纂委員會，1987），頁20。並參考曾立人，〈西捻軍和西北回民軍聯合抗清的一些問題〉，收入《回族史論集，一九四九～一九七九》，頁491－510。

15 故史家稱：「關隴之難，始於髮逆，甚於捻匪，而糜爛於回。回之亂，乘髮捻而起，及其平也，乃後於髮捻五年。回平而關隴清，關隴清而天下晏然矣。」參考（清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，卷一，頁1。

16 史載：「（同治元年）初，渭河以北回漢不睦，互相械鬥。而漢不勝回，致數處村莊遭回民焚毀殺戮。乃大荔縣回復出而助虐。兩縣漢回各不能平，愈鬥而愈厲。……又有華陰漢民，欲將華州秦家村回莊焚毀。……而華陰亂民於四月二十四日仍將秦家村並沿河回莊焚毀。由是渭南、大荔、河北漢回各村互相燒殺，不可復遏矣。」參考同前註，頁5－6；並參考（清）劉東野，〈壬戌華州回變記〉，收入《陝西回民起義資料》，頁65－67。

桀驁，億萬同心，日積月長，仇恨滋生」[17]，「回漢因此而械鬥者，不一而足，幾乎無歲無處無之。有司禁令，視若弁髦，是爲睚眦之最甚者」[18]。同年五月起，回漢衝突在關中東部渭南、大荔、華陰、華州、臨潼一帶爆發，並迅速蔓延至全省。事變之初，陝西巡撫瑛棨僅以「漢回搆釁」上奏，清廷亦以「只分良莠，不分漢回」責其妥爲招撫[19]。可是當衝突殺戮不斷激化後，清廷乃派荊州將軍多隆阿入陝，並告誡之：「漢回互鬥，萬難解散，即著會同瑛棨，分別曲直，其頑梗不遵教化者，毋論是漢是回，即著督兵進剿。」「漢回搆釁，非如髮逆可以剿滅了事。」[20]但是由於清廷早已認定回民「軍械旗幟出於素藏，圍城結壘，居然匹敵，此則思亂之心已非一朝一夕，亦非盡由漢民激之者也」[21]的立場，加上同年六月初陝西團練大臣張芾因撫諭不成反遭起事回衆殺害[22]，同時又傳出「陝西不留回民，天意滅回，必將回民殲除淨盡，回房燒毀不

17 （清）張集馨，〈臨潼紀事〉，收入《回民起義》，第三册，卷一，頁17。

18 （清）余澍疇，〈秦隴回務紀略〉，收入《回民起義》，第四册，卷一，頁215－216。

19 同前註，頁218。

20 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第二册，卷十三，頁12－15。

21 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，卷一，頁6。

22 （清）楊毓秀編纂，〈平回志〉載：「被難之民，望官兵如望歲。而瑛榮乃誤信回子戈什之言，以爲漢回械鬥，可以彈壓息事。張芾亦信之，逐欲自往撫諭。（旋遇害）。」收入《回民起義》，第三册，卷一，頁61－62。

留」[23]的風聲，因此更增加起事回民抗清到底的意識。隨著陝東同州府（今大荔縣）、西安、鳳翔等地戰事的擴大，以及「三河兩岸之間，縱橫千里，皆爲賊藪」[24]的情勢發展，多隆阿與總兵陶茂林、提督雷正綰等人全力調兵鎮壓起事回衆。同治二年（1863年）十一月，清軍收復陝回重要據點鳳翔。當時在起事的回衆中，爲圖生存，由豫回陳雲沖、甘回孫毓寶、馬成功，及鳳（翔）回三十四坊阿渾向清軍「聯名頂經乞撫」。此外還有馬姓、白姓、烏姓等十一大姓，以及「未知酋名之股，不知幾凡，各有巨酋，螫集蜂攢，皆曰求撫」[25]。當時清廷考慮到「漢回雜處，能否相安，紳民蘄向若何，是否均無異議，必須計出萬全」的安定問題，加上陝甘整體局勢未定，軍情皆以「西征汧隴爲急」，致使清廷的基本心態仍在於「惟有能剿，方可能撫。窮蹙愈甚，撫事尤易」[26]。因此暫緩撫議，而繼續對其他頑抗的陝回進攻。自同治三年（1864年）初起，大股原陝回起事武力自陝西撤向甘肅慶陽府的董志原，至此陝甘回民事變的重心轉移至甘肅。

23（清）李啓訥，〈憂憤疾書〉，收入《陝西回民起義資料》，頁68。

24（清）余澍疇，〈秦隴回務紀略〉，收入《回民起義》，第四册，卷一，頁219。並參考邵宏謨、韓敏，《陝西回民起義史》，頁45－62。並參考吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁66－69。

25（清）余澍疇，〈秦隴回務紀略〉，收入《回民起義》，第四册，卷一，頁254－257。

26 均同前註，頁257－258。

二、甘回響應與金積堡抗清中心的形成

早在同治元年陝西回民起事後，甘肅回民即波連而起。同治元年八月，回民把總馬兆元在寧夏豫旺城（當時屬甘肅）響應陝回抗清。此後甘肅回民在各地相繼起事，形成寧夏金積堡、河州、西寧、肅州等四個中心[27]，其規模較陝西更爲擴大。所謂「甘省回股林立，通省沸騰，生靈荼毒之禍愈慘愈深，兵勇供饋之需愈繁愈窘。」[28]，實不爲過。

按陝甘兩省在地理位置之相連，向來爲西北回民重要的分布地區。同治回變，陝甘兩省儘管基本條件不同，但陝回在失利後，繼續以隴東爲根據地，除地緣關係外，民族、社會狀態，與起事情勢等三種條件的互通與互補，亦是重要的因素。同治七年（1868年），曾任陝西按察使的山東巡撫丁寶楨就曾明確地提到此一情形。其曰：

> 陝甘之賊，不含漢民，全係回眾，其氣類甚固，其心志甚齊。見在回逆情形，大率以甘爲逋逃之藪，而以陝爲劫掠之場。蓋甘地本瘠苦，刻下耕種失時，無所得食。陝屬腹地，沃野千里，賊至則避，賊去則耕，回逆痼聚於甘，亦其窟穴所在，不得不然，其心實未嘗一日忘陝也。今日官兵入陝，則賊必退入甘。及官兵入甘，則賊必乘間而復及於陝，此必

27 吳萬善，〈西北穆斯林起義〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁599。

28 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，卷三，頁1。

至之勢，無足怪者。[29]

在董志原重新集結的陝回武力，一般皆以「十八營」著稱。重要人物如白彥虎、禹得彥、崔偉等，「在諸回酋中頗稱桀黠」[30]、「皆擁衆萬餘，素稱剽悍」[31]。目前從清代軍情文書檔牘中，大致可以整理出十八營中十六位重要的領導人物（元帥）[32]。甚至六〇年代中共在平涼等地進行陝西「回民起義」史實調查時，此十八營元帥的事跡在當地回民中仍歷歷可考[33]。

董志原的陝回勢力，自同治六年（1867年）初起，即利用西捻擾亂陝西、清軍疲於因應之際，多次出擊陝西。例如同治七年三月

---

29 丁寶楨，〈通籌陝甘滇黔用兵情形暨澈陳黔省剿辦各事宜疏〉（同治七年），收入《道咸同光四朝奏議》（台北：台灣商務印書館，民59），第五册，頁2150。

30 左宗棠，〈剿賊連獲勝仗摺〉（同治七年十二月初十日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第三册，頁828－829。

31 左宗棠，〈回逆全股東犯迎剿大捷摺〉（同治八年二月二十三日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第四册，頁49。

32 在清代的文牘中，十八營元帥（回酋、掛帥）的姓名因記載錯誤，或人事更替而時有變動。一般而言，同治八年九月二十五日陝甘總督穆圖善的奏文（即〈穆圖善片〉）中，所列舉的十六人，爲當時文牘中記載較詳盡者。原文收入《左宗棠全集·奏稿》，第四册，頁161－166。據大陸學者韓敏綜合有關資料及考證，董志原十八營元帥中，事跡較爲突出者，應爲以下十六人：馬正和、陳林、崔偉、禹得彥、白彥虎、余彥祿、馮君幅、楊文治、馬長順、藍明泰、馬生彥、王明章、閻興泰、鄒保和、赫明堂、畢大才等。參考氏著，〈董志原十八營元帥事跡考〉，《回族研究》，1993年第二期（1993），頁23－24。

三日，董志原回首鄒阿渾、馬阿渾等，「率回逆、土匪、潰勇五萬餘人，竄踞（鄜州）宜君之馬欄鎮、……（邠州）三水、淳化等地」，「此次董志原之賊，已大半出巢，有決不空回之意。」[34]又如同年十一月十九日，在白彥虎等部進攻（邠州）的三水、長武，及甘省（涇州）靈台等地皆是此例[35]。

除董志原之外，甘肅回民的主要抗清勢力大多集中在寧夏金積堡的馬化龍、河州的馬占鰲、青海西寧的馬桂源，以及肅州的馬文祿等幾個人。其中金積堡的馬化龍爲新教（哲赫忍耶）第五代教主，由於其前三輩世襲積累，加上金積堡附近貿易、鹽、茶馬之利[36]，故家業鼎盛，武斷鄉曲，富甲一方。由於他曾納捐爲千總（其子馬耀邦也曾納捐爲游擊），故其身分集「宗教首領、地主、富商、官吏於一身」[37]。這在陝甘回民抗清領袖中是十分特殊的。由於新教在乾隆年間曾在甘省發動過大規模的反清事件，加上在鎮

33 參考馬長壽主編，《同治年間陝西回民起義歷史調查記錄》（西安：陝西人民出版社，1993），1956年7月，依據平涼市陝回後裔周千丞、馬長有、拜長清等人的談話內容，頁379－410。此處民間所傳十八營元帥名錄，大致與前註相符。

34 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，卷四，頁48－49。

35 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第十六册，卷一八七，頁9。並參考韓敏，〈董志原十八營元帥事跡考〉，頁26。

36 史載「馬化潅（龍）所居金積堡，當秦漢兩渠間，扼黃河之要，地形絕險，貿易通西北各省及蒙古諸部，擅有鹽、茶馬之利。」收入（清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》（台北：台灣商務印書館，民67台一版），第二册，卷五，頁10。

壓後近百年來的休養生息，其所積累的地方實力、抗清傳統，以及哲赫忍耶門宦組織的運作與精神等特色，都引起清廷的側目。史載：

> 馬化滙（龍）者，甘回新教巨魁也。新教創始於乾隆間馬明心，……至化滙而其焰大張，自稱總大阿訇，招聚黨徒，時作譎謠，無不奇驗。愚回奉之若雷電鬼神，莫敢有異。[38]

當陝回起事轉進董志原後，馬化龍便與陝回接觸，「處與通市」，並「助便入擾，而收其所掠財物」[39]。因而被清廷視爲陝回同夥。按馬化龍之所以響應陝回抗清，清廷雖將之認定爲類似「遂潛雄圖，長諸回部」[40]的預謀論，且民間亦傳聞馬氏是因「反對官府的苛捐雜稅」而起事的[41]。但整體而言，以金積堡日後抗清之激烈，與清廷鎮壓之殘酷等事實看來，馬化龍起事的最重要因素，應該還是利用陝西之變，延續哲派抗清圖存的悲劇傳統。此即左宗棠

37 參考孫波、馬岩，〈馬化龍起義原因及性質的再認識〉，《寧夏史志研究》，1990年第四期（1990），頁25；吳萬善，〈馬化龍的功過與寧夏回民起義的成敗〉，《西北民族文叢》，1983年第三期（1983），頁110。

38 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三冊，卷二，頁33。

39 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二冊，卷五，頁10。

40 同前註。

41 參考馬長壽主編，《同治年間陝西回民起義歷史調查紀錄》，頁389，引平涼市回民周千丞言。

事後所謂「自乾隆四十九年馬明心、蘇四十三以新教煽亂伏誅後，根株未淨，萌蘖潛滋，至馬化漄復熾」。左宗棠更依據寧夏靈州地方傳聞，而懷疑馬氏即「蘇四十三之遺孽」[42]。

同治六年（1867年）二月，清廷任命左宗棠爲欽差大臣督辦陝甘軍務。由於當時西捻軍再度進入陝西，與回軍合流，左宗棠在戰略構想上主張先攻捻，後攻回；在對付回民的次序上，則主張先肅清陝回，再平定甘回，他曾言：「方今所患者，捻匪回逆耳。以地形論，中原爲重，關隴爲輕；以平賊論，剿捻宜急，剿回宜緩；以用兵次第論，欲靖西陲，必先清腹地。」「進兵陝西，必先清關外之賊；進兵甘肅，必先清陝西之賊；駐兵蘭州，必先清各路之賊。」[43]此外，左氏並主張「兵精足餉」政策，以少量兵力輔以充足的糧餉與軍火，予以靈活運用，而避免清軍以往在甘肅所遭遇的「兵多餉絀」的困境[44]。

左宗棠於同治七年六月肅清陝省的西捻軍之後，即調派在剿捻之中表現驍勇，且號稱老湘營的劉松山部，繼續追擊陝回在陝北的殘餘勢力。同時自同治八年二月起，劉松山始將兵力集中進攻陝回重要根據地董志原。董志原之役前後不及一月，回軍受創甚深，爲避免遭全數殲滅，回軍乃決定後徹，除將原先的十八大營合併爲四大營，「以悍賊殿後拒官軍」，並將「老弱、婦女、輜重、縱盡達

---

42 左宗棠，〈合圍金積堡老巢首逆被創摺〉（同治九年十月二十日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第四冊，頁446。

43 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二冊，卷四，頁20－21。

44 參考李恩涵，〈左宗棠的經世思想〉，收入氏著，《近代中國史事研究論集》，第二冊，頁10。

金積堡」[45]。因此，左宗棠乃將兵鋒全力指向「新教巨魁」馬化龍的根據地金積堡。

按金積堡形勢險要，其「城周九里有奇，東自吳忠以至靈州，堡寨共四百五十餘所」，「（金積堡）高近四丈，堡身厚約三丈許。堡中有堡，爲首逆老巢，賊呼爲王城，其高原亦如之。中間牆壁縱橫，以大城包小城式爲之。渠水環復，尺寸皆堅。」[46]而這種憑藉西套地理優勢，以金積堡爲中心所形成的強固堡寨防禦網，在整個清代平定回民起事過程中實屬罕見，且其後戰事之激烈似不可避免。事實上，爾後劉松山在進攻金積堡的戰役中，也深感「回逆無甚技倆，即將陝、甘回逆全數調來，剿辦亦不甚難。然敝部累次獲捷未能追遠者，實限於地勢」[47]。

做爲具有抗清傳統的甘肅新教教主身分的馬化龍，面對左宗棠「非進剿金積堡不足以寒群夷之膽」[48]的強硬政策時，最初並不立即採取與清軍堅決對抗的態勢，而是利用清軍「非撫不足以窮剿之變，非撫亦不足以收剿之功」[49]的政策，先向清廷求撫，然後再循

45 左宗棠，〈追剿逆回蕩平董志原賊巢果軍叛勇戕害統將業經殲除大略情形摺〉（同治八年三月初一日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第四冊，頁62。

46 左宗棠，〈合圍金積堡老巢首逆被創摺〉，頁445。

47 陳伯泉輯，〈劉松山手札〉（劉松山致高梯函），收入中國社會科學院近代史研究所《近代史資料》編寫組編，《近代史資料》，六十二號（1986），頁70。

48 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七冊，正編卷二十二，頁9。

49 丁寶楨，〈通籌陝甘滇黔用兵情形暨遵陳黔省剿辦各事宜疏〉，頁2156。

勢應變。同治八年四月初三日，在董志原之役後，馬化龍替「陝匪」向清廷求撫，希望清廷「網開一面，寬其既往，予以自新，俾該匪等洗心革面悔罪投誠，則是億萬生靈出水火而登衽席，皆出自鴻施曲賜生成之所致也。」[50]這種被後世史家認爲「代陝回乞撫正其自求撫也」的做法[51]，事後清廷皆認爲是「用濟其陰謀，復潛驅其衆，使抗官軍」[52]。而馬化龍「外雖恭順，無異良民，內則暗肆披猖，仍滋他族」[53]的心態，最終仍不免遭致清廷「掃穴犁庭」的主攻政策[54]。

雖然在清吏中，如穆圖善即認爲馬化龍「宜撫不宜剿」，但當劉松山進逼吳忠堡之際，「即爲濫殺無辜，激其走險，恐難收拾」[55]。加上同治八年九月十三日的靈州之役中，城中漢民遭回軍大肆屠殺[56]，以及翌年（同治九年）正月十五日，劉松山在進攻金

---

50 參考「馬化龍（同治八年）四月初三日原稟」，原件藏北京第一歷史檔案館，收入馬壽千輯錄，〈陝甘回民起義檔案資料七件〉，《回族研究》，1993年第三期，頁60。

51 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十二，頁17。

52 （清）楊毓秀編纂，〈平回志〉，收入《回民起義》，第三册，卷六，頁193。

53 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二册，卷五，頁11。

54 慕壽祺曰：「西賊叛日久，聚數十萬衆於一隅，非掃穴犁庭不足剪其根而寒其膽，兵事延長一日，戰功即張大一日。於是賤者貴之，貧者富之，遠者近之，自爲計者得矣。」參考氏著，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十二，頁17－18。

55 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三册，卷二，頁33。

56 李恩涵，〈同治年間陝甘回民事變中的主要戰役〉，頁257。

積堡外圍的馬王寨時殉職於陣前[57]，這些因素都使得清軍對於攻克金積堡更顯採勢在必得的態勢[58]。

自同治九年（1870年）六月九日至廿一日，左宗棠即集中全力進攻金積堡，北路由劉松山之侄劉錦棠部與南路雷正綰、黃鼎兩部分別以優勢兵力直攻防守的回軍。雙方經過激戰後，在四百餘堡寨中只剩下十一堡尚在回軍手中[59]。至此，清軍與回軍的強弱之勢已十分明顯。最後在清軍加強猛攻與回軍糧盡援絕的情形下，馬化龍乃於同治九年十一月十六日向劉錦棠請降，同降者尚有陝回男婦大小共一萬一千餘，其中老弱婦女近九千，「自此靈寧一帶無陝回蹤跡」[60]。總計從同治八年八月劉松山進向靈州、經略金積堡以來，到同治九年十一月馬化龍投降爲止，戰鬥前後延續近十六個月之久，左宗棠集中最精銳的部隊於此，其間戰鬥之猛烈，經營之竭蹶，都可算是西北剿回戰爭中最激烈和最困難的一次戰役[61]。於此，左宗棠亦稱：「僕十餘年剿髮平捻，所部傷亡之多，無逾此役者；雖才智鈍絀拮据，不遑顧齒之搖者脫，髮之蒼素者矣。」[62]

---

57 左宗棠，〈劉松山剿賊大勝中炮陣亡現籌辦理情形摺〉（同治九年正月二十七日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第四冊，頁292－295。

58 如史載「湘軍統領劉錦棠以其叔松山之死，謂化龍授意，銜次骨必得而甘心。」參考慕壽祺，《甘寧青史略》，第七冊，正編卷二十二，頁36。

59 李恩涵，〈同治年間陝甘回民事變中的主要戰役〉，頁260。

60 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第二冊，卷九，頁31－32。

61 李恩涵，〈同治年間陝甘回民事變中的主要戰役〉，頁262。

62 左宗棠，《左文襄公全集》（台北：文海出版社，民53），第四冊，〈書牘〉，卷十一，頁35－36。

金積堡之役結束後，左宗棠面對降而未清的新教勢力，曾密陳「馬化漄（龍）稔惡三世，從寬必滋後患」之議，而力主「重者誅夷，輕者遷徙」[63]的解決方案。起初，清廷以金積堡附近仍有拒降回軍聚點（如王家疃）等爲由，而暫緩此一斬草除根的計畫[64]。迨靈寧地區完全由清廷掌控後，左宗棠乃對馬化龍與其家族，以及所屬回衆進行「元惡悍黨、殲滅無餘」[65]的殘酷處置。自同治十年（1871年）正月初起，馬化龍及其子嗣馬耀邦等親屬十三人被處以凌遲極刑，其所屬之「悍黨及逆黨」何生洲部衆一千八百餘名內，統領、參領、佐領、先行等「僞官」王六、馬喜等八十餘名，「概予駢誅，無一漏網」。另外貿易僑寓之客民及被虜、被脅之甘回三千餘名，解處平涼安插。金積堡中老弱婦女一萬二千餘口，解赴固原州附城數十里地方，分撥荒地安插。「其賊巢保生堡，僞號王城，僭稱東府、西府，一切違制器具、什物、儀仗，概予銷毀，仍留房屋爲將來建置文武衙署、兵房及死事諸臣祠廟之用。」[66]至

63 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第二册，卷九，頁34。

64 如「馬化漄（龍）非窮蹙至極，必不輕冒鋒鏑以求生。今既隻身來投，並非誘致，則操縱在我，因而誅之，不可謂武。且馬化漄乞撫之詞，顯欲一身塞責，市德諸回，爲要結人心之計，因而誅之，亦且墮其術中。」參考同前註，頁32。並參考〈附錄上諭·諭左宗棠暫緩正法馬化漄〉（同治九年十二月十八日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第四册，頁508。

65 左宗棠，〈平毀金積各巢首要各逆伏誅寧靈肅清摺〉（同治十年正月二十五日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁4。

66 同前註。並參考左宗棠，〈審明叛逆眷屬按律議擬摺〉（同治十年三月初三日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁41－42。

此，自陝甘回民起事以來，即爲「關隴諸回率視爲嚮背」[67]的金積堡，以及前後發展近一個世紀的甘肅哲赫忍耶新教勢力，就在清廷血腥且毫無保留的鐵腕政策下，遭致史無前例的摧殘與打擊。

三、河州、西寧之役與肅州之役

金積堡之役結束後，清廷乃將平亂的兵鋒指向甘肅西南的河州與西寧（河湟地區）。早在陝西回民起事之初，河州、狄道州（臨洮）的回民便有進入關中西部支援的事例[68]。隨著陝回事變的擴大效應，河州回漢衝突亦不斷升高。例如：「（回民）與狄、河漢民本無深仇。近因各處回民多事，漢民傳言見回不留，洮河一帶不准回民過渡。回民每過漢村，漢民必多方刁難盤詰，搜攫資財，以致回民懷恨逞憤，糾衆報復，不法之徒，乘亂肆搶，伊等頭人，不能約束。」[69]雖然這類衝突中的漢民，有人指出多屬於地方團練，其與回民之間原本就存在著摩擦[70]，但造成河州回民抗清事件的擴大，則是與金積堡馬化龍的情況類似，即與當地伊斯蘭蘇非派門宦勢力的介入有著密切的關係。

按河州一帶爲近代以來西北門宦制度發展的重鎮。乾隆年間，

---

67 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第二册，卷九，頁32。

68 同治元年九月，（陝西）隴州、岐山等州縣曾上報「有河州回匪竄往助逆之說。惟有督飭官兵，扼要嚴防，以杜勾結。」參考（清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第三册，卷二十三，頁3。

69 同治二年正月十五日陝甘總督恩麟奏言引沙州、東鄉三十六會回民總約馬萬祥、馬有明等語。參考同前註，卷三十二，頁21。

70 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁100。

新老教爭所引發的蘇四十三、田五等抗清事變，及其後清廷的強勢鎮壓，使得「邪教」（新教、哲赫忍耶）的勢力在當地的發展受到重挫。而老教（主要是虎夫耶）卻在河州一帶的發展更爲蓬勃。陝甘回民起事後，河州回民（包括東鄉族）的教派門宦勢力大多都積極響應[71]。河州回民爲有效統合教派門宦的抗清武力，乃於同治二年底推舉花寺門宦著名的阿訇馬占鰲爲領袖。

馬占鰲爲河州摩尼溝何家莊人，曾在西安大學習巷清眞寺留學[72]，馬氏「才堪機警，又以貲雄於鄉，爲回族中素有聲望之人。」[73]馬占鰲率衆抗清後，便積極與西寧花寺門宦教主馬桂源聯繫，以擴大起事聲勢。由於左宗棠最初鎖定董志原與金積堡爲進攻甘回的主要目標，因此河州並未立即遭致清軍的圍剿。同治十年（1871年）底，左宗棠乘金積堡之役的餘威，大舉將主力部隊撲向河州。自同年臘月至次年正月，清軍與回軍於河州近郊的太子寺展開激烈的戰事。由於馬占鰲憑藉地勢之利，於此役中先後兩次重創清軍，提督徐文秀與總兵傅先宗等多人陣亡[74]。太子寺之戰，左宗棠雖稱清軍表現出「深入虎穴，衝寒冒險」等「迭獲大勝之實在情

71 同前註。

72 馬培清，〈馬占鰲的反清與降清〉，收入中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《文史資料選輯》，第二十七輯（北京：中國文史出版社，1984），頁1。

73 慕壽祺，《甘寧青史略》，第六册，正編卷二十一，頁27。

74 李恩涵，〈同治年間陝甘回民事變中的主要戰役〉，頁264；吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁104－107。

形」，但「傷亡物故者頗多」[75]的事實則無法全部掩飾此役爲其經略陝甘回變以來所遭逢最嚴重的一次軍事挫敗。然而，就在形勢暫時不利於清軍的時刻，馬占鰲卻出乎意料地向左宗棠請降。

按馬占鰲的降清，在整個陝甘回民事變中是一個關鍵性的發展。馬氏於太子寺之役重創清軍後向左宗棠繳械請降，適時地使左宗棠「寓剿於撫」的政策獲得了最佳的時機，同時對河州附近「土回之叵測者，陝回之觀望者」的圍剿策略提供了事半功倍的可能[76]。尤其馬占鰲於同治十一年（1872年）四月正式投誠以後，「實能剿賊自效」[77]，正好符合清廷以回制回的策略。因此馬氏降清，不僅未得以重演馬化龍金積堡覆滅的悲劇，使河州倖免於兵燹[78]；同時馬占鰲本人還在左宗棠的奏准下授與花翎五品頂戴的職銜[79]。從此，馬占鰲一族依恃清廷庇蔭，自清末至民國以來發展成左右甘寧青當地政局與宗教事務的豪閥，而成爲近代西北回族發展史上十分耐人尋味的一個現象。

---

75 左宗棠，〈官軍連破賊壘逼攻太子寺獲勝摺〉（同治十年十二月二十八日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五冊，頁178－179。

76 左宗棠，《左文襄公全集》，〈書牘〉，卷十二，頁45。

77 左宗棠，〈請給回目馬占鰲等翎頂片〉（同治十二年正月二十七日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五冊，頁410。

78 一般論及馬化龍與馬占鰲皆爲回民抗清領袖，二人均先後降清，但所獲致之結局卻迥然不同，其原因主要在於，馬化龍的「乞撫」是有條件的妥協，是藉撫而抗剿。而馬占鰲卻不同，是掌握適當時機全面降清以圖存，並成了「善於投機的陰謀家」。參考吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁119－120；馬培清，〈馬占鰲的反清與降清〉，頁9。

79 左宗棠，〈請給回目馬占鰲等翎頂片〉，頁410－411。

河州降清後，整個陝甘回民抗清的重要據點就只剩下西寧與肅州兩處。西寧在同治初年花寺門宦第六輩教主馬桂源[80]反清起事前，當地花寺、穆夫提等門宦勢力曾因爭奪教權而陷於內鬥。隨著回民抗清風潮的衝擊，西寧亦不免成爲另一「從教派之爭到共同起義」的焦點[81]。早在西寧抗清之初，青海辦事大臣玉通曾任馬桂源爲西寧循化廳同知，「倚爲心腹，使之招撫叛回」[82]。但隨著金積堡戰事的膠著，大批原董志原陝回的武力及家屬數萬人，在白彥虎、禹得彥、崔三（即崔偉）、畢大才等人的率領下，投靠西寧的馬桂源[83]。同治十一年（1872年）盛夏，左宗棠遣劉錦棠部主攻西寧，馬桂源、馬本源兵敗退至巴燕戎格（今青海化隆），一意求撫，但清廷認爲其二人「因黨與已離，亦思投誠免罪。該逆等狡詐性成，恐以乞撫懈我軍心，萬一逃入番地，則捕獲尤難」[84]爲由，繼續追討。同治十二年（1873年）二月底，馬桂源等西寧回民領袖爲清軍所捕獲，旋即處死[85]。部分殘存的陝回武力則向肅州轉進，

---

80 馬桂源是花寺門宦創始者馬來遲四子的後裔，稱「四方頭」。在宗教輩份上，馬占鰲師承馬桂源，二人關係密切。參考馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁235－236。

81 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁113－118。

82 慕壽祺，《甘寧青史略》，第六册，正編卷二十，頁37

83 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第三册，卷十一，頁32－33；吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁119。

84 〈附錄上諭·諭左宗棠迅圖攻拔肅州妥撫西寧各回捕獲馬本源等〉（同治十一年十二月二十六日），收入《左宗棠全集·奏稿》第五册，頁389。

85 左宗棠，〈克復肅州盡殲丑虜關內肅清摺〉（同治十二年十月初七日），收入《左宗棠全集·奏稿》第五册，頁504。

至此前後長達十二年的西寧回民抗清事件始告終結。

事實上，早在清軍進攻河州之前，左宗棠即於同治十年七月派遣川軍提督徐占彪率軍由靖遠取道蘭州、涼州、甘州，進攻自同治四年起即響應金積堡馬化龍抗清的肅州馬文祿勢力[86]。肅州雖偏處河西，但在面對清軍反撲時卻顯現出罕見的頑抗韌性。馬文祿一度接受關外烏魯木齊回民抗清領袖清眞王妥得璘冊封爲元帥，使其「凶焰更張」。另一方面，馬文祿「以西寧獵戶糾聚撒拉回、番及西寧、河州劇盜，偷息於此，以通關內外花門消息。西路妥逆，中路馬桂源、馬本源、東路馬化漋，皆資其聯絡。」[87]這種態勢，對於決心澈底清剿西北回變的左宗棠而言，除了再次重演金積堡的例子之外，似乎別無他途。同治十二年（1873年）八月，清軍以極慘重的代價，迫使糧盡援絕的馬文祿向左宗棠「求撫」。由於此役清軍瀕於「一敗塗地，幾不成軍」的狀態[88]，且雙方戰鬥的猛烈與規模，實爲在整個陝甘回變中僅次於金積堡之役的第二大戰役[89]，加上馬文祿大肆屠殺肅州城內的漢民[90]，因此左宗棠乃秉持其「首要各逆及土、客各悍賊一律殲滅淨盡」的理由，不僅將已降的馬文祿及其重要部屬八人「磔之中軍」，並令徐占彪、劉錦棠將「各起凶

86 同註84。

87 同註85。

88（清）李瑞岳，《春冰室野乘》，卷一，「左文襄遺議」，收入《回民起義》，第四册，頁319。

89 李恩涵，〈同治年間陝甘回民事變中的主要戰役〉，頁271。

90「（馬文祿）當就撫時，城內漢民尚三萬餘名口，該首逆殘其精壯，擄辱其婦女，至今僅存老羸男婦千一百餘口。」參考左宗棠，〈克復肅州盡殲丑虜關內肅清摺〉，頁504。

悍客回一千五百七十三犯悉數駢誅。是夜，諸軍入城縱火，槍轟矛刺，計土回五千四百餘名，除拔出老弱婦女九百餘名口外，盡付焚如」。在這場有計畫的屠城中，「屍骸枕籍，即老弱婦女亦頗不免。」[91]可見左宗棠在面對「命中之技、堅悍之性誠有異於他賊者」[92]的肅州回民，是使出比鎮壓金積堡還要殘酷的手段以爲回應的。

肅州之役結束後，左宗棠繼續全力清剿河西殘存的起事回衆，以致「甘州、涼州各回，死亡殆盡，亦無遺種。」[93]至此，延宕十二年的陝甘回民抗清事件即告落幕。不過，爲了防止「關內外花門勾結」[94]，同時爲繼續追討自西寧、肅州一路向天山北路奮戰的陝回白彥虎[95]，左宗棠所擬定的下一個軍事目標，即是早已受到陝甘回民事變的鼓動，而已呈沸騰之勢的新疆地區。

第二節　同光年間新疆穆斯林事變

---

91 同前註，頁503－504。

92 同前註，頁504。

93 左宗棠，〈安插肅州老弱回民片〉（同治十二年十月初七日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五冊，頁522。

94 同前註。

95 對於白彥虎自肅州轉戰出關一事，清廷命左宗棠「當嚴檄追剿之師跟蹤進擊，迅掃逆氛，不得以驅賊出關遂爲了事」。參考〈附錄上諭·論左宗棠嚴檄追剿逃竄出關之白彥虎等〉，收入《左宗棠全集·奏稿》，第五冊，頁448。

一、陝甘回變的擴散效應與阿古柏政權的出現

新疆是清末西北回民事變的另一個焦點。與甘肅的情況頗爲類似的是，自乾隆時期以來，清廷以武力平定大小和卓事件，使「回種極多」[96]的新疆地方正式內屬，但當地穆斯林抗清的社會因素與外界勢力介入的影響卻未曾消失。因此，長久以來，清廷對於新疆的「安邊之策」，多屬「振威爲上，羈縻次之」的強硬手段[97]。自從道光八年（1828年）大小和卓後裔張格爾叛清事件結束後，除了中亞浩罕國與清廷因對新疆開放貿易與關稅問題曾一度引發交涉及爭議外[98]，當地穆斯林社會與清朝統治者之間的關係並未出現過激的緊張關係。然而，當同治元年陝甘回民抗清事件如火如荼地展開後，新疆這個在中共史學眼中原本就是清代以「民族壓迫」政策[99]統治下的多民族地區，亦在地緣、民族、宗教等傳統因素的刺激

96（清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第四册，卷四十，頁3。

97 道光十一年揚威將軍長齡上奏內容。參考（清）魏源，《聖武記》，上册，卷四，〈道光回疆善後記〉，頁194。

98 參考潘志平，《中亞浩罕國與清代新疆》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁71－89；Joseph F. Fletcher, "The Heyday of the Ch'ing Order in Monglia, Sinkiang and Tibet", *The Cambridge History of China Vol*.10. *Late Ch'ing, 1800－1911, Part I*, pp.375－385.

99 參考潘志平，〈論乾隆嘉慶道光年間清在天山南路推行的民族政策〉，《民族研究》，1986年第六期（1986），頁41；謝志寧，〈乾隆時期清政府對回疆的治理〉，《中國邊疆史地研究導報》，1990年第四期（1990），頁17－23。

下，而成爲西北回變的另一蔓延區域。

同光年間的新疆穆斯林事變，雖在一般傳統著作中將其視之爲清代「回亂」的一部分，但在內容上，此次事變的參與者及其背景是十分複雜的，其中包括漢回（東干）、新疆本地突厥系穆斯林（纏回），以及驍悍善戰，素有「百回兵不如一安集延」的敖罕（浩罕）[100]勢力。而在性質上，同光新疆回變既包括了地方抗清民變的激化與擴展，同時也出現了領土主權的分離抗爭（如南疆的阿古柏政權），以及英、俄帝國主義勢力的干涉與介入。而清廷在左宗棠「欲力圖恢復，挈二萬里戎索之舊還之職方，戢萬千族殊俗之民漸以聲教」[101]的企圖心驅使下，除以武力敉平天山南北路的民變起事，同時更將外國勢力及其附庸逐出新疆，使「西域置行省議」[102]的芻議得以眞正實現。這一點，就連一向視左宗棠爲「鎭壓回民起義」重要人物的大陸學界，亦不能否認其收復新疆的功績在中國近代史上的重要性[103]。

---

100 （清）魏源，《聖武記》，上冊，卷四，〈道光重定回疆記〉，頁184。

101 左宗棠，〈督辦新疆軍務敬陳籌劃情形摺〉（光緒元年六月二十八日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第六冊，頁286。

102 早在嘉慶二十三年（1818年），著名的政治思想家龔自珍，在〈上鎭守吐魯番領隊大臣實公書〉一文中，即附〈西域置行省議〉一卷，提出「撤屯編户，盡地利以劑中國之民」的主張。此爲近代倡言將天山南北路原軍府制改革爲郡縣直轄制觀點的濫觴。龔氏此二文，收入《龔自珍全集》（台北：河洛圖書出版社，民64），頁105－112、309－311；並參考鍾興麒，《新疆建省述評》（烏魯木齊：新疆大學出版社，1993），頁15－19。

103 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁157。

同光新疆回變的最初引爆點是在與陝甘接鄰關係較爲密切的天山北路地區。例如同治二年（1863年）二月烏魯木齊都統平瑞奏言：「刻下新疆地方回氛甚熾，到處蔓延，賊衆兵單，軍務萬分棘手。」[104]又如同年四月，伊犁參贊大臣明緒奏言：「塔爾巴哈台回民聞陝甘回匪滋事，疑懼謀亂，當經傳令掌教回子……等，明白開導該回民，均各遵服，照舊安業。」[105]以及同年五月伊犁將軍常清亦上奏：「查伊犁各城回人，聞去歲陝回滋事，經大兵痛剿，心懷疑懼，彼時即聞有關內奸回，潛赴伊犁，暗相煽惑。」[106]按伊犁地區爲清代統轄天山南北路的軍政中心，地方官吏之所以有此反應，主要是因同治二年正月，伊犁塔爾奇營城發生三道河回民二百餘人奪械叛變的事件。此一情形旋即爲當地駐軍敉平，起事者楊三腥（楊阿渾）等人遭凌遲處死。依據起事者供稱，此次抗清起事是因「近聞有剿洗回衆之言，爲此勾結各處回人，先行下手」[107]。此一狀況與陝回於關中掀起抗清風潮的情形十分類似。

然而，造成新疆穆斯林大規模起事並成蔓延之勢的關鍵，則是同治三年（1864年）春的南疆庫車之變與北疆烏魯木齊之變的適時發生。該年夏四月，庫車土回馬龍等「潛結外匪田滿拉、蘇滿拉謀爲亂。己亥，率黨反，焚庫車城。五月壬寅，辦事大臣薩凌阿、英

104 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第四册，卷三十七，頁1。

105 同前註，卷四十，頁3。

106 同前註，卷四十四，頁1－2。

107 同前註，卷四十四，頁2。

吉沙爾領隊大臣文藝……死亡，家屬皆殉。」[108]又如：「（同治）三年夏四月，庫車土回馬化漼（龍）爲亂，玉門楊春，回逆黨也，潛至庫車結回目黃和卓及田滿拉、蘇滿拉，同時反。己亥，焚庫車。五月壬寅（三日），城陷。」[109]從庫車起事中，可看出參與者除馬龍這類本地回民外，尚有「外匪」田滿拉、楊春等關內回民，以及黃和卓等突厥系土著穆斯林，正突顯出新疆穆斯林抗清起事者的民族成分的複雜性。

在烏魯木齊方面，同治三年春，當地回族阿訇妥明與提標參將索煥章發動抗清起事。妥明，字得璘，西寧妥家溝人，「本河州著名首逆煽惑之人，多係西河出關之願從新教者，與馬四（馬文祿）、馬桂源兄弟、馬化漼等互相首尾，其兇燄與尋常賊衆不同」[110]，「始，得璘假星命游金積、河湟間。比寇興，竊三婦人出關，抵烏魯木齊，客煥章所。煥章師事之，相與謀亂。」[111]由於妥明與新教（哲赫忍耶）的關係十分密切，甚至認定其爲新教出身者[112]。不過，依據近年來有關哲赫忍耶教派的研究指出，妥明雖不是哲派在新疆的重要人物，但基本上是受到馬化龍的支持[113]。按烏

108 （清）魏光燾，《戡定新疆記》（台北：華文書局，民58），卷一，〈武功記〉，頁1。

109 （清）袁大化修、王樹枏纂，《新疆圖志》（台北：文海出版社，民54），卷一一六，頁1。

110 左宗棠，《左文襄公全集》，第五册，〈書牘〉，卷十七，頁66。

111 （清）魏光燾，《戡定新疆記》，卷一，〈武功記〉，頁1。

112 高文遠，《清末西北回民之反清運動》，頁391。

魯木齊抗清事件愈演愈烈，爲堅定起事立場，索煥章等乃公推妥明爲清眞王，以擴大抗清聲勢[114]。

按庫車、烏魯木齊等城紛紛起事抗清後，天山南北路的亂情愈顯嚴重，史載：「新疆自回匪倡亂以來，庫車、喀喇沙爾、吐魯番，以至烏魯木齊、古城、奇台、木壘河一帶，亂者四應，日益蔓延，幾有不可收拾之勢。」[115]針對此一情勢的發展，清廷除力主先收復北疆重鎭烏魯木齊外，主要還是以平息一般地方民變的態度，來處理此一「南北兩路，遍地皆賊」[116]的狀況。不過，當同治四年（1865年），浩罕軍官阿古柏（Yaqub－Beg）乘亂進入南疆，並於喀什噶爾等地建立起獨立的伊斯蘭汗國（emirate）後，整個新疆穆斯林抗清事件始進入一個涉及歷史糾葛、現狀動盪，以及列強介入等複雜情勢的特殊局面。

阿古柏大約在西元1820年出生於浩罕國匹斯坎特（Biskent，今塔什干附近）的一個基層官宦世家。年輕時即因家勢與機緣而晉

113 據研究，馬化龍派在北疆負責哲派教務的重要人物是著名的學者李三畏，其曾被馬化龍譽之爲「掛在西口外的一盞明燈」。參考譚吳鐵、傅禹，〈新疆回族哲合林耶門宦〉，收入《西北五省（區）伊斯蘭教學術討論會（烏魯木齊會議）論文資料集》（烏魯木齊：新疆維吾爾自治區社會科學院宗教研究所，1986），頁77－78。

114 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三册，卷四，頁44。

115 （清）奕訢等，《平定陝甘新疆回匪方略》，第七册，卷七十五，頁12。

116 同前註，卷八十，頁22。

升爲浩罕王身邊的高級軍官[117]。阿古柏其人「多權詐，有膂力……，收安部衆而王，自稱和碩伯克」[118]，加上他是一個典型的穆斯林狂熱分子[119]，因此，當浩罕利用新疆回民起事，且清廷控制力量薄弱之際，欲執行其傳統遣返瑪哈圖木派和卓（Makhdūmzādas）[120]至南疆以圖掌控當地局勢發展的政策時，阿古柏便成爲此一政策的重要執行者[121]。

同治五年初，南疆布魯特[122]阿奇木伯克[123]思的克（Siddiq）起事抗清。思的克爲了奪取喀什噶爾漢城（今疏勒），並擴大其聲

---

117 （英）包羅杰，《阿古柏伯克傳》，第六章，頁62－74。

118 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三册，卷四，頁44。

119 （英）包羅杰，《阿古柏伯克傳》，第六章曾形容：「如果阿古柏伯克的一生有一件事能夠較充分爲他做證的話，那就是他是一個最狂熱的穆斯林，而做爲一個穆斯林，他是把俄國人當做伊斯蘭教最可怕的敵人而深痛惡絕的。」（頁72）

120 所謂瑪哈圖木派和卓，即是指本書第二章第三節中所論及中亞納合西班底和卓中，屬瑪哈圖木·阿雜木子嗣這一系（尤其是白山派）的泛稱，其中著名者如乾隆年間的大小和卓、嘉道年間的張格爾，與下文即將提到的布素魯克和卓（Khodja Buzurg）等皆屬之。參考Josoph F. Fletcher, "Ch'ing Inner Asia C. 1800", in *The Cambridge History of China* Vol. 10. *Late Ch'ing, 1800 – 1911, Part I.* p.74.

121 Kim Ho－dong, *The Muslim Rebellion and the Kashghar Emirate in Chinese Central Asia, 1864 – 1877*. Dissertation of Harvard University, 1986, p.101.

勢，乃得「喀什噶爾奸回金相印」[124]的引介，自浩罕迎回流亡在外的張格爾之子布素魯克和卓（Khodja Buzurg），以及代表浩罕的阿古柏等勢力。阿古柏進入南疆後，利用當時各地抗清武力不相統屬的機會，一方面藉布素魯克和卓及其家族傳統反清的聲勢進行整合；另一方面，又在獲得英國的支援下[125]，連續向英吉沙爾、葉爾

122 布魯特（Burut）爲清代新疆地區突厥系穆斯林民族的一支，此支民族與漢代的堅昆，唐代的黠嘎斯，以及元代的吉利吉思等在族源上有著密切的關係。布魯特爲清代特有的稱謂，且此一名稱源於蒙古語他稱，而非自稱。魏源稱其「分東、西部。東部五，西部十有五。東部在天山北，準部西南，近蔥嶺，……舊游牧於特穆圖泊左右，爲準部所迫，西遷寓於安集延。王師定伊犁，始復故也。」至於布魯特人的後裔，在今日新疆被稱之爲柯爾克孜族。參考（清）魏源，《聖武記》，上册，卷四，〈乾隆綏服西屬國記〉，頁172；陳慶隆，〈堅昆、黠戛斯與布魯特考〉，《大陸雜誌》，第五十一卷第五期（民64），頁205－215。

123 阿奇木伯克（Hakim Beg）爲清代治理回疆的地方伯克制中品秩最高者，「阿奇木」一詞在烏孜別克、伊朗，是有法官、統治者、都市首長的意義。《回疆則例》載：「阿奇木伯克總轄城村大小事務，伊什罕伯克協同阿奇木伯克辦理事務，都爾噶伯克爲阿奇木伯克之首領官。」（卷二，頁1）《西域同文志》載：「阿奇木，回語，聽政公平之謂，總理城村諸務者。」參考劉義棠校註，《欽定西域同文志校註》（台北：台灣商務印書館，民73），頁123；（日）佐口透，《十八—十九世紀東トルキスタン社會史研究》，頁111。

124 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三册，卷四，頁44。

125 （英）包羅杰，《阿古柏伯克傳》，卷十一，頁172－191。

羌，以及喀什噶爾等地發動攻勢。至此很明顯地暴露出阿古柏企圖以武力殲滅南疆抗清的穆斯林勢力，並利用此一機會使浩罕得以全面控制天山南路的情勢發展。

阿古柏這種乘火打劫式的入侵行動，即使以張格爾子嗣等「聖裔」爲號召，亦很難獲得南疆幾支重要抗清力量的支持[126]。同治四年七月，庫車起事主力之一的黃和卓率軍進攻喀什噶爾附近的阿古柏部隊。此役不但未能擊潰阿古柏，反而使阿古柏於同年九月初順利攻下了喀什噶爾。此役阿古柏不僅將守城的清廷辦事大臣、幫辦大臣，以及滿、漢、回軍民大肆屠殺[127]，同時根據俄方的資料指出，阿古柏還強迫將大約三千名中國士兵和婦女、兒童被迫皈依了伊斯蘭教[128]，而企圖以發動宗教戰爭的型態來掩飾其侵略行爲。

進占喀什噶爾之際，阿古柏先後占領英吉沙爾、和闐等南疆要衝。同治五年（1866年）年底的和闐之役，阿古柏爲順利攻下該城，不惜以計誘的方式，將和闐的守軍領首、著名的伊斯蘭宗教法官哈比布拉汗（Habīb Allāh Khan）及其子嗣，在予以勸降後再全數殺害。不僅如此，阿古柏還縱軍入城大肆捕殺當地穆斯林反抗

126 例如阿古柏將原本欲與之合作的思的克擊敗，使思的克勢力退入浩罕。史載：「經過這次挫折，柯爾克孜（布魯特）的力量被粉碎，思的克伯克對柯爾克孜人的第一次戰役就這樣勝利結束，柯爾克孜人原是他的宣誓盟友，而且正是由於他們的邀請，他（阿古柏）才得以出現在喀什噶爾的。」參考同前註，第七章，頁85。

127 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁224。

128 （俄）庫羅帕特金，《喀什噶爾》，頁151。

者。由於殺戮過重，以致此役後和闐在當地人心中，尚留下「殉教者之城」（Shahīdān－i Khotan，“the city of martyrs”）的陰影[129]。

阿古柏以喀什噶爾爲據點，逐一將南疆地區收爲己有，其中包括在同治八年（1869年）七月的庫車之役。庫車在阿古柏進入新疆後，當地的抗清勢力一直就是阿古柏併吞南疆過程中的重大障礙。在占領庫車後，阿古柏已幾乎完全掌握南疆地區。此時，做爲象徵性傀儡的布素魯克和卓早已被阿古柏逐出南疆[130]，阿古柏見時機成熟，乃遂行其據地稱王、建立獨立政權的企圖。阿古柏自封「畢條勒特汗」（Badaulat Khan，即洪福之王）、「阿塔勒克·嘎吉」（Ataliq－ghāzī，即聖戰士之父）等頭銜[131]。他所建立的封建國家——「哲德沙爾」（Jiti－Shahr 七城汗國）[132]，或喀什噶爾汗國（Kashghar Emirate），不謹得到了英、沙俄等國的承認[133]，同時還透過正式條約的締結，使英、沙俄可以在「哲德沙爾」境內進行貿易與相關物資流通的權利[134]。正如同英人包羅杰在當時的觀察，阿古柏做爲喀什噶爾的統治者，他只能是浩罕國的藩屬；但做爲東

---

129 Kim Ho－dong, *Kashghar Emirate*, pp.121－122。

130 西元1865年（同治四年）11月，阿古柏救平了布素魯克和卓及其同黨的「叛亂」陰謀，自此阿古柏強迫布素魯克和卓赴麥加聖域朝覲（一說囚禁於英吉沙爾）。另有記載提到布素魯克和卓被流放到西藏，經過多年後才返回浩罕。參考（英）包羅杰，《阿古柏伯克傳》，第七章，頁96；吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁224。

突厥斯坦（新疆）君主，他才可以和俄國沙皇或中國皇帝分庭抗禮[135]。阿古柏利用同治年間西北回民事變的機會所建立的汗國政權，可以說是自乾隆時期以來，清代所屬疆域中最大規模的叛亂與外力介入事件。

然而，讓清廷明顯警覺到阿古柏政權的威脅性，則是受到阿古

131 阿古柏的頭銜尚有「庫西伯」（Qūshbegi，爲浩罕最高軍事長官的銜稱）「愛彌爾」（amir，源於古代阿拉伯哈里發帝國地方行政首長的泛稱）等。其中「愛彌爾」係鄂圖曼土耳其帝國蘇丹阿布都拉吉茲（Abdülaziz）於西元1872年賜封給阿古柏的。參考 Kim Ho-dong, *Kashghar Emirate*, p.176；嶋田襄平，〈アミール，Amir〉條，收入《アジア歷史事典》（東京：平凡社，1974），第一卷，頁84。

至於在中文史料中，阿古柏一般被冠以「帕夏」（Pasha）的稱號，如「阿古柏……回衆尊之曰帕夏」（〔清〕曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》第三册，卷四，頁44），至於其解釋，則有「帕夏者，伯克轉語也」（〔清〕魏光燾，《戡定新疆記》，卷一，〈武功記〉，頁4）。按此一說法有誤。因「帕夏」一詞的語源，一說是波斯語 Padishah（王，統治者），或是突厥語 Bas Aga（兄長），二者皆有其依據。但「帕夏」在鄂圖曼土耳其帝國時期，一般是被用來指稱蘇丹重要的高級官僚、軍事長官、或地方大吏專稱。此與清代新疆地方土官伯克（Beg）的音、義是有著很大的差別。參考三僑富治，〈パシヤ，Pasa，Pasha〉條，收入《アジア歷史事典》，第七册，頁370。

132 此七城是喀什噶爾、葉爾羌、和闐、阿克蘇、烏什、英吉沙爾、庫車等七個原大致屬傳統南疆「六城」（Alti－Shahr）地區的重要城市（詳見本書第一章第二節，註39）。並參考潘志平，《中亞浩罕國與清代新疆》，頁165。

柏自同治九年（1870年）起，開始自南疆根據地向北疆吐魯番與烏魯木齊「清眞王」妥明勢力發動進攻等事件的影響。同年十月，阿古柏攻陷吐魯番之後，立即將攻擊重點指向烏魯木齊。十一月下旬，已呈敗勢的妥明不得不向阿古柏請降。在此之前，索煥章已在吐魯番陷落後戰死，阿古柏指派原吐魯番守將馬忠充當烏城阿奇木，總管一城事務。至於妥明則被拘管及撤去「清眞王」之號，「逆回餘燼僅存三四千人，已成冰消瓦解之勢」[136]。不過，就在阿古柏返回喀什噶爾後，同治十年（1871年）五月，妥明與原清朝烏魯木齊南山民團首領徐學功曾一度聯合反抗阿古柏，並占領烏魯木齊。但隨著阿古柏的反撲，妥明退往瑪納斯，不久即「仰藥自

133 例如奉英屬印度總督之命前往喀什噶爾的拉達克行政長官沙敖（Robert Shaw），曾詳細記載其於1869年1月14日在喀什噶爾晉見「國王」（King）阿古柏的經過。從此一會見內容中可以看出英國對阿古柏政權的承認態度與物資援助的情形。參考 Robert Shaw, *Visits to High Tartary, Yarkand and Kashgar*（London：John Murray, 1871）, pp.260－269.

134 例如1874年2月2日，英國與喀什噶爾簽訂的商貿條約，以及1872年由俄國考爾巴爾斯（Kaulbars）男爵與阿古柏所簽訂的通商條約等皆是此例。參考（英）包羅杰，《阿古柏伯克傳》，附錄，頁257－262；（俄）庫羅帕特金，《喀什噶爾》，頁52－53。

135 （英）包羅杰，《阿古柏伯克傳》，第七章，頁97。

136 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第二十二冊，卷二四五，頁10。

盡」，阿古柏的勢力在北疆更形穩固[137]。

對於阿古柏在北疆的進展，清廷雖明知其嚴重性，但此時甘肅回民的抗清起事正處於關鍵性的時刻，因此清廷亦無暇他顧。在此同時，一向覬覦新疆領土主權利益的沙俄，擔心阿古柏以原浩罕爲背景的勢力，在如此迅速的擴展下，可能會出現沙俄日後無法全面掌控新疆情勢發展的局面，因此乃於同治十年五月，突然出兵進占北疆要衝伊犁，以圖觀望[138]。

事實上，早在同治三年十月，伊犁回民「蠭起應賊」之際，時甫任伊犁將軍的明緒因亂事波及俄國貿易圈地，唯恐事端擴大，曾奏請「暫借俄兵，助平回寇，爲急則治標之計。」[139]當時清廷認爲此議「無論未必有功，即眞能奏效，而主客勢殊，亦屬失計」，而予以作罷[140]。此次俄國乘機出兵伊犁，清廷雖已洞悉該國「既於伊城遂其鳩居之計，復於各處冀爲蠶食之謀，其心殊爲叵測」[141]的陰謀，但仍力主以外交方式解決此一問題。但由於崇厚交涉之失當，

137 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁231－232。

138 依據俄方資料，俄國沙皇政府早在同年二月十日和三月二日的特別會議上通過關於武裝干涉伊犁的決議。參考納羅契尼斯基，《一八六〇—一八九五年資本主義列強對遠東的殖民政策》（1956），間引自：新疆社會科學院歷史研究所編，《新疆地方歷史資料選輯》（北京：人民出版社，1987），頁468－469。

139 （清）鍾鏞，《西疆交涉志要》（台北：台灣商務印書館，民52），卷三，頁1。

140 同前註。

以及其後曾紀澤斡旋過程的曲折，清廷所一貫考量的重點，仍不外乎是「俄人之堅甲利兵，非西陲之回部亂民所可同日而語」[142]的現實因素。而這也顯示出新疆回變所牽扯出的複雜國際事務與領土主權問題，是在整個西北回民（穆斯林）抗清事件中屬於較爲罕見的例子[143]。

針對新疆這種內外交迫的局勢，清廷在陝甘情勢大致抵定後，於光緒元年（1875年）五月，任命左宗棠以欽差大臣督辦新疆軍務，以烏魯木齊都統金順爲幫辦，西寧兵備道劉錦棠爲總理行營營務，幫辦陝甘軍務劉典留守蘭州，以籌備用兵新疆事務。此時天山南北路大多爲阿古柏所侵占，伊犁亦爲俄人所竊據，白彥虎等陝回餘部仍據守烏魯木齊、瑪納斯一帶。至於清軍所能控制的地區，僅

141 同治十一年十二月戊辰，總理各國事務恭親王等奏。收入（清）寶鋆等修，《籌辦夷務始末》（同治朝）（台北：成文出版社，民53），卷八十八，頁35。

142 （清）曾紀澤，《金軺籌筆》（台北：台灣商務印書館，民55），附錄三，〈曾紀澤奏疏及書牘〉，「敬陳管見疏」（光緒六年庚辰四月十九日），頁62。

143 中俄伊犁交涉，幾經雙方多次協議，終於在光緒七年（1881年）二月二十四日，由曾紀澤與俄外部尚書格爾斯、前駐華公使布策改訂伊犁條約，俄方依約交還伊犁，清廷賠款九百萬盧布，以做爲俄方「代守伊犁所需經費」與俄商損失之「補卹之款」。此外，中俄雙方約定重劃西北境界，並改訂陸路通商章程（同年七月二十五日換約）。參考（清）曾紀澤，《金軺籌筆》，頁1－48；同書附錄，〈和約〉，頁1－4。

存哈密、巴里坤、木壘、古城、奇台、濟木薩爾以及塔城等地[144]。

按收復新疆以及日後力倡新疆設省建制，一般論著中均視爲左宗棠一生中最重要的功績之一[145]。而清末疆吏中，左氏深謀遠慮且具卓識的政治眼光，亦爲同輩中的翹楚。其「重新疆者所以保蒙古，保蒙古者所以衛京師。西北臂指相連，形式完整，自無隙可乘。若新疆不固，則蒙部不安，非特陝、甘、山西各邊時虞侵軼，防不勝防，即直北關山，亦將無宴眠之日」[146]的名言，實爲當時穩定國政的恢宏見解。尤其正當左氏肩負西征新疆全責的前後，因日本出兵台灣，海疆形式危急，在直隸總督李鴻章的領導下，部分洋務派大臣力主海防的重要，而要求清廷放棄以武力匡復新疆的計畫[147]。甚至李鴻章還堅信，清廷應在此情形下，允許新疆成立一個半獨立的穆斯林國家，以防止英、俄兩國的瓜分[148]。不過，左宗棠仍能獲得文祥等人的支持，主張海防、陸防兩者並重，清廷收復新疆的政策才得以遂行。

---

144 馬志榮，〈白彥虎後期抗清活動述評〉，《回族研究》，1995年第三期（1995），頁11。

145 秦翰才，《左文襄公在西北》（長沙：岳麓書社，1984），頁149－151。

146 左宗棠，〈遵旨統籌全局摺〉（光緒三年六月十六日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第六册，頁702。

147 李恩涵，〈左宗棠收復新疆的幾次重要戰役〉，收入氏著，《近代中國史事研究論集》，第二册，頁21。

148 Wen－Djang Chu, *Moslem Rebellion*, pp.168－169.

二、清廷用兵新疆與阿古柏政權的覆亡

有關左宗棠在平定西北回民事變的過程中，何時才決定全力收復新疆的戰略方針，一般說法不一。一說左氏自同治五年八月受命出任陝甘總督，並於次年道經湖北時，即早已籌畫到在剿平陝甘回民起事後應該包括最後之收復新疆的後續行動[149]。另一說則認爲，左氏在平定陝甘回民起事期間，至少在俄人侵占伊犁之前，並沒有出兵收復新疆的意圖，而是以「靖內爲志，竭心效力」爲其主觀思想的內涵。伊犁事變發生後，他的主觀思想也開始由以「平回」爲主轉向以「平回」、抗俄並重，最後力主收復新疆[150]。不過，早在同治六年（1867年），已有疆吏提出「自古平定西陲，必須關中無事，未有關中鼎沸，而能平定西域者」，「陝甘爲本、西陲爲末，內地一日未靖，則關外之事，斷不能辦」[151]的見解。左宗棠總理西北軍務，對於回民抗清的地緣連鎖效應與歷史關係的牽引，是相當能掌握這類時事發展的脈絡。因此在肅州之役結束後，其所考量的則是如何籌足兵力與餉源，以最適當的時機與戰略，一舉匡復新疆。

左宗棠在準備進軍新疆時，首先即認清了「籌款難於籌兵，籌糧難於籌餉，籌轉運難於籌糧」的事實，所以籌餉、籌糧和籌轉運

149 李恩涵，〈左宗棠收復新疆的幾次重要戰役〉，頁20。

150 何玉疇、鄧輝，〈左宗棠鎮壓陝甘回軍期間是否有出兵新疆的意圖〉，收入馮增烈、李登弟、張志杰等編，《清代同治年間陝西回民起義研究》（西安：三秦出版社，1990），頁277。

151 塔爾巴哈台參贊大臣李雲麟，〈瀝陳西北軍情疏〉（同治六年），收入《道咸同光四朝奏議》，第五册，頁2057。

三方面化費較籌備兵力同樣或更大的精思與氣力[152]，以避免「日後新疆軍務，必致因餉匱債事」[153]的困局。左氏自中央至地方，由國庫、海關協濟與省方配合的情形下，大致將軍需、糧餉、轉運等後勤事項準備妥當後[154]，即開始製訂出兵新疆的戰略方針。對於新疆的局勢，左氏主張「緩進速戰」與「先北後南」等兩個重要原則[155]。尤其是先北後南的策略，一方面是爲了追擊陝回白彥虎在北疆的勢力，另一方面則是考慮到，此時新疆已非同治早期那種「各城之賊，多者數萬，少者數千，皆自有頭目，不相統轄，勝不相讓，敗不相救」[156]的亂局，左宗棠用兵新疆，最重要的對象乃是能利用亂局坐大，且以「詐力制其衆」的阿古柏，而在戰略上，先北後南，確實是針對阿古柏政權的主力所在的南疆地區。左氏曾言：「官軍出塞，自宜先剿北路烏魯木齊各處之賊，而後加兵南路。當北路進兵時，安集延或悉其醜類與陝甘竄逆及土回合勢死抗官軍，當有數大惡仗。如天之福，事機順利，白逆殲除，安集延之悍賊亦

152 李恩涵，〈左宗棠收復新疆的幾次重要戰役〉，頁22；秦翰才，《左文襄公在西北》，頁106－124；並參考王志宏，《左宗棠平西北回亂糧餉之籌劃與轉運研究》（台北：正中書局，民62）。

153 塔爾巴哈台參贊大臣李雲麟，〈瀝陳西陲軍情疏〉（同治五年），收入《道威同光四朝奏議》，第五册，頁2028。

154 參考左宗棠，〈復陳借用洋款併催解協餉摺〉（光緒二年二月二十一日）、〈附錄上諭·諭左宗棠等爲肅清西路以竟全功加恩允准籌備一千萬兩款項〉（光緒二年三月初一日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第六册，頁422－426、426－428。

155 秦翰才，《左文襄公在西北》，頁125－135。

156 塔爾巴哈台參贊大臣李雲麟，〈瀝陳西陲軍情疏〉（同治五年），頁2026。

多就戮，由此而下兵南路，其勢較易，是致力於北而收功於南也。」[157]此種戰略構思，事後確實證明爲清軍得以全面致勝的重要關鍵。

光緒二年（1876年）六月末，劉錦棠、金順等部順利攻下北疆古牧地、烏魯木齊等要衝，白彥虎「薙髮易服、伺間逃脫」[158]。此後，昌吉、呼圖壁、瑪那斯等重鎮先後爲清軍所克復，天山北路除伊犁外大致底定。針對清軍的勝利，英俄等國均利用外交或計畫增兵伊犁的途徑及方式，以防止清廷藉機擴大對新疆的支配優勢[159]。爲了避免中俄衝突，左宗棠捨棄進軍伊犁，而採取了與過去乾隆平定天山南路截然不同的用兵路線，即準備盡全力收復吐魯番，以做爲取得進攻南疆的前哨站。光緒三年（1877年）三月，清軍發動對吐魯番、達坂、托克遜等戰線的攻勢。此役清軍不僅重創阿古柏的主力部隊，以藉此打開穿越天山直逼南疆喀喇沙爾（今焉耆）的門戶，同時更因局勢惡化，阿古柏恐大勢已去，遂於四月上旬於庫爾勒仰藥自盡[160]。此後，阿古柏次子海古拉將庫爾勒防務交付已與阿古柏政權合流的白彥虎，其本人則「舁帕夏（阿古柏）屍西竄庫車、阿克蘇，中道爲帕夏長子伯克胡里所戕，伯克胡里遂走據喀什

157 左宗棠，〈新疆賊勢大概片〉（光緒二年二月二十一日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第六册，頁421。

158 （清）魏光燾，《戡定新疆記》，卷二，〈武功記〉，頁15。

159 李恩涵，〈左宗棠收復新疆的幾次重要戰役〉，頁27－28。

160 依據劉錦棠、張曜等人所稟奏，「吐魯番纏回陸續自喀喇沙爾逃歸者，僉供四月初十內外，帕夏在庫爾勒飲藥自斃。」參考左宗棠，〈逆酋帕夏仰藥自斃摺〉（光緒三年六月十六日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第六册，頁698。

噶爾，率其黨與叛。」[161]至此，整個阿古柏政權已瀕臨瓦解的邊緣。

當左宗棠欲乘機一舉肅清南疆伯克胡里的殘存勢力時，英國使臣威妥瑪（Thomas F. Wade）再度出面干涉，企圖以保護安集延爲詞，並「陰圖爲印度增一屏障」[162]，要求清廷停止進兵天山南路。而當時朝臣中也有人認爲西征耗費過多，且「烏城、吐魯番既得，有軍屯之處，當衆建以爲藩籬，藉有兵力」[163]。據此，左宗棠則反駁此說，認爲：「此時機有可乘，乃爲劃地縮守之策，何以固邊圉而示強鄰。」[164]最後，清廷亦警覺到「若南路一日不平，則曠日持久，餉匱兵饑，亦殊可慮」[165]的現實因素，而授命左氏繼續進兵南疆各城。

自光緒三年八月中旬起，清軍自托克遜等地發動對南疆各城的攻勢。同年十一月十三日，清軍克復失陷近十三年、在新疆回變中具有重要抗清意義與戰略地位的喀什噶爾。劉錦棠除捕獲阿古柏眷

---

161 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第四册，卷八，頁22。

162 （清）魏光燾，《戡定新疆記》，卷三，〈武功記〉，頁10。據此，左宗棠亦曰：「英人爲安集延說者，慮俄之蠶食其地，於英有所不利。俄方爭土耳其，與英相持。我收復舊疆，兵以義動，彼將何以難之？設有意外爭辯，枝節橫生，在我仗義執言，亦決無所撓屈。」見氏著，〈遵旨統籌全局摺〉（光緒三年六月十六日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第六册，頁702。

163 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第四册，卷八，頁22－23。

164 同前註，頁23。

165 〈附錄上諭·諭左宗棠即飭各軍克日西進掃蕩白彥虎等並通籌新疆建省等全局事宜〉（光緒三年七月初二日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第六册，頁704。

口親屬多人外，並將虜獲的陝回領袖禹彥祿之侄于小虎、馬元二人，與早先勾引阿古柏入疆的金相印父子，以及「安夷陝逆大小頭目及各悍黨」一千一百六十六人先後公開處死，以絕後患[166]。同年十二月初二日，董福祥肅清和闐以南的穆斯林殘存武力，和闐亦重新內屬[167]。左宗棠在前後不到一年的時間，先後收復天山南北路，使自同治元年起即因穆斯林起事與浩罕入侵而紛擾不安的新疆，在十三年後，除伊犁之外均重歸清朝版圖。按新疆回民起事的歷史背景與社會文化因素固然複雜，且清廷處理回疆事務的手腕亦較蒙藏事務嚴厲，但在清末內憂外患接踵不斷的時局中，清廷仍能有此匡復失土的決心與行動，並能在日後完成新疆建省的定制，這點無論是從「回亂」、「回變」，或「回民起義」等不同史觀來剖析，均是無法將之完全否定的歷史事實與評價。

值得注意的是，就在阿古柏政權即將覆亡之際，清代西北回民事變中，最具韌性，也是最具傳奇色彩的陝回白彥虎及其殘部，卻自南疆納林河附近轉趨俄境[168]。白彥虎自同治元年起，先後自陝西轉戰董志原十八大營、靈州、金積堡、西寧、肅州、瑪納斯、以及天山南路等處，幾乎可以說是一部完整的清末西北回民起事的見證與寫照。清廷在多次文牘中都強調各地疆吏必須將之視爲追剿的首要對象，甚至「務當設法就地擒斬，毋任再行遠竄」[169]。白彥虎進

166 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第二十九冊，卷三〇七，頁7－9、16－18。

167 同前註，頁8。

168 同前註，頁3。

169 〈附錄上諭·諭左宗棠即飭各軍克日西進掃蕩白彥虎等並通籌新疆建省等全局事宜〉（光緒三年七月初二日），頁704。

入俄境後，即成爲中俄兩國外交交涉的事務之一。在伊犁交涉中，俄方曾強調白彥虎之逃入俄國，「並非有心袒護，但拘於各國公例，礙難交出。」[170]而曾紀澤亦知即使無法自俄人手中獲致白氏，「必不准其再入中國滋事矣」[171]。可見清廷對白彥虎的懼憚，以及擔心其成爲阿睦爾撒那第二的事實[172]。

按白彥虎在中共早期的歷史評價中，雖是「回民起義領袖」之一，但由於轉戰吐魯番之後，降附於「阿古柏匪幫」，以致「出賣了回民起義的根本利益，成了民族罪人。」[173]不過，隨著近年來對於回族史研究中相關史觀的重新認定，白彥虎在與阿古柏、沙俄之

---

170 （清）曾紀澤，《金輶籌筆》，卷四，頁11。

171 同前註。

172 乾隆二十五年（1760年），清軍平定天山南北路，新疆正式內屬清廷。在平定準部之役中，衛拉特蒙古和碩特部台吉阿睦爾撒那（1721－1751）在協助清軍擊敗準部渠帥達瓦齊後，因提出任衛拉特四部總台吉未果，即率其部反清。乾隆二十二年（1775年）清廷派兵圍攻阿睦爾撒那，阿氏逃往沙俄，清廷向沙俄交涉未果，同年九月阿氏卒。此一事件爲中俄第一次就新疆問題所進行的接觸。參考（俄）尼古拉·班蒂什—卡緬斯基編著，中國人民大學俄語教研室譯，《俄中兩國外交文獻匯編，一六一九—一七九二》（北京：商務印書館，1982），頁307－320；張中復，〈楊增新統治時期新疆與蘇俄貿易關係之研究〉，《國史館館刊》，復刊第十三期（民81），頁105。

173 新疆社會科學院民族研究所編著，《新疆簡史》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1980），第二册，頁184。

間原來被界定爲「叛國投敵」的立場，如今已明顯地獲得修正[174]。基本上，投向阿古柏及沙俄是白彥虎爲貫徹其堅毅抗清意志過程中的權宜行事。以當時的大環境而言，此種轉戰策略是無可避免的。如今，清末西北回民起事已成爲歷史記憶，但是白彥虎及其部衆的後裔，卻在這場動盪的餘波中，成爲中亞這塊陌生領域中一支獨特的民族——東干族[175]。而這也可以視作清代西北回民起事中，回回民族在爭取生存的奮鬥過程裡，另一個值得注意與深思的實例。

---

174 馬志榮，〈白彥虎後期抗清活動述評〉，頁11－15；瞻甫，〈白彥虎「叛國投敵」說辨〉，《西北民族研究》，1988年第一期（1988），頁31－40；馬汝珩，〈略論白彥虎歷史評價問題〉、喇秉德，〈白彥虎「叛國投敵」說辨誣〉，分別收入《清代同治年間陝西回民起義研究》，頁204－214、233－249。

175 參考本書第一章第二節，註51至註53。並參考馬彥虎，〈關於白彥虎在新疆活動情況的調查〉，收入《清代同治年間陝西回民起義研究》，頁293－300；（蘇）M·蘇三洛著，蘇來蠻·黎達、高永久等譯，〈東干（蘇聯回族）：歷史—民族學概述—中文版前言〉，《西北民族研究》，1991年第一期（1991），頁301－306；〈同前，第三章，東干物質文化之三：服飾〉，《西北民族研究》，1992年第一期（1992），頁33－44；〈同前，第四章，東干精神文化之一：民間知識〉，《西北民族研究》，1993年第二期（1993），頁140－145；Svetlana Rimsky－Korsakoff Dyer, *Soviet Dungans in 1985: Birthdays, Weddings, Funerals and Kolkhoz Life* (Taipei: Center for Chinese Studies, 1991), pp.1－7; Svetlana Rimsky－Korsakoff, *Soviet Dungan: The Chinese Language of Central Asia* (Bloomington: Indiana University Asian Studies Research Institute, 1967), pp.353－364.

第三節　光緒年間河湟穆斯林事變

一、河湟地區民族、宗教環境的複雜性

繼同治年間陝甘回民事變之後，光緒二十一年（1895年）甘肅河湟地區再度爆發當地回族、撒拉族的抗清起事。此即近代西北史上所稱的「河湟事變」。由於在此之前，陝甘地區史無前例的大規模回民抗清事件甫告落幕，一般研究中對這場清朝覆亡前的地區性回民事變，大多視之爲同治陝甘回民事變的餘波[176]。雖然從起事的規模及延續的時間看來，河湟事變在整個清代西北回民抗清運動中是較不顯眼的一次民變，但若以背景、性質，及影響等層面看來，河湟事變也可說是整個清代西北回民起事的一個縮影。

左宗棠以前所未有的軍事行動以及嚴厲的手段，全面鎮壓陝甘回民事變，「元惡悍黨，殲滅無餘」[177]的作戰目標固然達成，但爲使陝甘「每隔二、三十年或四、五十年必有回匪之亂」的歷史循環得以終止，左氏除對起事回民撫剿並用外，另以所謂強制性的「善後」措施，包括遷徙、禁教、強制教化等手段，以杜絕殘存回民的抗清意志（詳見後章第三節）。同治十二年末，左宗棠在上給朝廷的奏摺中，曾以總結性的口吻提及平定回民起事的功績，其曰：

臣維甘肅一省，變亂十餘年，被禍慘烈，甲於天下，所以然

176 高文達，《清末西北回民之反清運動》，頁433－457。

177 左宗棠，〈平毀金積各巢首要各逆伏誅寧靈肅清折〉（同治十年正月廿五日），頁4。

者，回變與髮逆、捻逆不同，而甘回與陝回起釁緣由又異，當時辦法未能苦心分明，遂致紛紜日甚，不可收拾。……幸托皇上福芘，事機順利，首逆馬化漄父子、馬桂源兄弟及馬四等，次第伏誅；其餘各目懷異志者，亦已悉數芟夷，而後安西、肅州、甘州、涼州一帶二千餘里，並無回族聚處，實漢、唐以來未有之奇。竊計後此疆臣能慎擇廉明守令，分布各郡縣，毋有擾累，興教勸學，潛移民俗，化其愚頑，則雖百世相安可也。[178]

然而，左宗棠縝密構思的「善後」措施，雖然在甘肅等地收到部分實效，但當地民族、宗教問題的複雜性，以及清朝統治政策的既定模式，並不能確保甘肅這個清代回變最爲頻仍的地區自此便達「百世相安」的局面。繼左宗棠之後，光緒七年至光緒十四年（1881－1888年）出任陝甘總督的譚鍾麟（字文卿，譚延闓之父），於光緒十一年（1886年）上奏論及甘省在「亂後」的社會狀況，不僅在丁賦方面「不及東南一大州縣」、「西北各省未有如此枯窘者」[179]，且在民族關係上仍頗爲緊張，其言：「甘處三邊，與蒙民、番民、漢回、撒回，及安插之回壤地交錯，此輩德則人，不德則獸，民氣樸懦，如犬羊之傍豺虎，時虞吞噬。此際兵威足以震

178 左宗棠，〈復陳擬辦事宜並辦理營務城防各員請獎摺〉（同治十二年十二月初十日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五冊，頁545；（清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第二十六冊，卷二八六，頁8－9。

179 （清）譚鍾麟，〈覆陳甘省兵餉情形不能提銀解部摺〉，收入《譚文勤公奏稿》（台北：成文出版社，民57），卷十二，頁13。

懾，相安無事，一有不靖，則增兵籌餉，費無所出。」[180]可見在同治回變之後，甘肅社會經濟等民生條件尚待恢復之餘，原本就多元的民族關係，又因陝回的分散安插而更顯複雜。此時如果再出現敏感的宗教矛盾或衝突，加上疆吏無法「廉明守令」，則「回變」的歷史悲劇必然會再度重演。果然，光緒二十一年，甘省民族問題最爲複雜的河湟地區，又因當地回、撒拉等族的教爭與仇殺事件而擴大爲反清起事，其波及地區與事件性質幾乎可以說是乾隆四十六年蘇四十三抗清起事的翻版。

按河湟地區自清初以來便因地理環境的特殊性而成爲西北穆斯林社會門宦、教派勢力的薈集之地。乾隆年間的蘇四十三、田五等起事的接踵出現，使得撒拉族這支「異哉狠戾」[181]的穆斯林民族，此後便不斷地出現在河湟地區宗教衝突與抗清民變的史實中。即使自乾隆以來，便特別針對撒拉族進行嚴厲的政教管控措施（如「辦理蘭州軍務善後措施」）[182]，但直到河湟事變發生前，其仍被清廷視爲「犬羊之性，迄未能馴」[183]的化外之民。就連民國初年以撰述《甘寧青史略》這部書而著名的學者慕壽祺，對於撒拉族的了解亦

---

180 同前註，頁14。

181 〈阿桂奏報撲殲賊營，已誅賊首蘇四十三，詩以志事〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷首，頁10。

182 參考（清）龔景翰編，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁25－32；〈戊子（乾隆四十六年十月五日）阿桂、李侍堯奏稿〉等，收入《蘭州紀略》，卷十六，頁248－256；吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁33－35。

183 （清）譚鍾麟，〈恭報關內防勇數目摺〉，收入《譚文勤公奏稿》，卷九，頁17。

是有限[184]。而這種僵化的夷夏觀與昧於事實的認知態度，原本就是清代穆斯林政策中不斷出現叛——剿模式的主要因素之一。

就性質而言，河湟事變的眞正起因仍是教派衝突。而這類宗教爭端自乾隆以來就已成爲河湟地區歷史發展的特色之一。蘭州、石峰堡之役結束後，哲赫忍耶在河湟的發展一蹶不振，但相對的卻使花寺門宦的勢力更爲擴張。嘉慶元年至九年（1796－1804年），白蓮教徒於荆襄發動抗清起事，烽火波及川、楚、陝、甘各省[185]。清廷爲避免亂事擴大，曾令陝甘總督宜綿於嘉慶二年徵調循化撒拉族回兵「助剿」[186]。此外，宜綿還借重花寺門宦第三輩教主馬光宗（北川太爺，馬來遲之孫）的力量，率領河州回、撒拉等族人出兵陝西商州一帶。事後，清廷爲此還賜封馬光宗協鎭之職，並使循化

184 例如慕氏認爲撒拉族即是唐代薩拉森回教徒由西域入關輾轉至西寧所形成的。按薩拉森（Saracens）爲中世紀歐洲基督徒對阿拉伯人的泛稱。此一名詞最早起源於古代希臘人、羅馬人對西亞阿拉伯半島上游牧民族的稱呼——Saraceni，自九世紀初拜占庭的文獻中亦使用此稱來泛指西亞伊斯蘭世界的阿拉伯人等穆斯林民族。而此與元代以來從中亞撒馬爾干東遷中土的突厥系撒拉族是並無任何關聯的。參考慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十四，頁41；岩永博，〈サラセンじん—Saracens〉條，收入《アジア歷史事典》，第四卷，頁63；Hitti, *History of the Arabs*, p.112。

185 參考喻松青，《明清白蓮教研究》（成都：四川人民出版社，1987），頁19－22。

186 嘉慶二年五月戊申、乙丑上諭，六月乙未上諭，收入《大清仁宗睿（嘉慶）皇帝實錄》，第一册，卷十六、十七，頁8、16、18。

下四工土司韓光澤等人「賞戴花翎」[187]。這些都使得花寺門宦在河州的門宦教派環境中取得更大的優勢。相對地，這對於其他教派門宦勢力的發展也形成了不同程度的阻礙。

在同治朝陝西回民起事爆發前後，民族宗教環境複雜的河湟地區已出現民族衝突與教派門宦的傾軋現象。在民族衝突方面，例如咸豐十年（1860年）十月，循化撒拉族首領馬尕三「乘西寧裁兵之際揭竿而起」，叛擾西寧[188]。以及同年正月西寧巴燕戎格廳所屬東山各莊撒拉回民與丹噶爾廳回民「因爭禮拜寺啓釁，突聚二千餘人，持械滋事，並有回匪由奴士等乘機搶掠，勢甚猖狂。」[189]又如同年正月底，「循化廳屬撒拉回民與大墩坪漢民挾嫌聚衆械鬥，相持不下，擾及附近居民。」[190]等皆是。在教派門宦方面，例如花寺門宦第六輩教主馬桂源，在青海辦事大臣玉通的倚仗下，曾署西寧循化廳同知。馬桂源以此爲憑藉，在同治二年以吸煙飲酒違犯教規爲由，並藉辦教之名，將「大會」（即穆夫提門宦）教衆百餘人處死，以打壓該門宦的勢力[191]。不過，日後由於馬桂源以及河州花寺門宦的主要力量大多都投入到陝甘回民抗清起事的洪流中，在左宗

187 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁231－232；羊一之，《撒拉族政治社會史》，頁165－166。

188 慕壽祺，《甘寧青史略》，第六册，正編卷二十，頁7。

189 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第二册，卷十一，頁1。

190 同前註，頁3－4。

棠剿撫並用的政策下，換來的反而是馬桂源的以身殉教，與花寺阿訇出身的馬占鰲在降清後乘機取得河州政教領袖的新局面。

二、花寺門宦的內鬥與事端的擴大發展

陝甘回民事變結束後，馬占鰲憑藉著清廷新貴的政治特權，積極擴充花寺門宦的勢力。馬占鰲與當時和他一起向清廷「就撫」的花寺門宦「三方頭」系的馬永瑞[192]，企圖掌控該門宦的教權。當時「四方頭」系的重要人物馬桂源、馬本源兄弟已被清廷所殺，馬永瑞的擴權企圖自然引起了花寺門宦內部的分裂與爭端。光緒十二年（1886年）馬占鰲去世，此後花寺門宦的內爭更趨於白熱化。

按花寺門宦的正式分裂，導源於馬永瑞次子馬如彪於光緒中葉

---

191 慕壽祺，《甘寧青史略》，第六冊，正編卷二十，頁37。按穆夫提門宦爲西北虎夫耶系統中另一支勢力較大的門宦，其創始人是明末清初著名的蘇非派人物馬守貞（1633－1722）。在該門宦宗教活動的特點中，部分教主及教衆有吸煙的習慣，而招致其他教派、門宦的輕視。參考馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁234、251、268。

192 馬永瑞降清後，在左宗棠的提議下，被清廷賞賜藍翎、五品頂帶，「以資觀感，出自鴻施」。參考左宗棠，〈請給回目馬占鰲等翎頂片〉（同治十二年正月二十七日），頁410－411。按馬永瑞出身花寺門宦創始人馬來遲次子（排行第三）之後，故稱「三方頭」。而馬桂源與其後和馬永瑞爭奪教權的馬永琳等人，因係馬來遲幼子（排行第四）馬國寶之後，所以被稱爲「四方頭」。參考馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁238。

自麥加朝覲返國後，企圖對花寺門宦進行宗教改革的事件。馬如彪在河州八坊老王寺傳教時，即以深研經典而博得口碑。馬如彪自稱在朝覲回國時領了沙孜林耶道堂[193]的「口喚」（傳教憑證），主張其本人有資格正式接替花寺教主的地位來傳承沙孜林耶學理，並恢復其門宦思想中原應重視的道乘（即理性修持）部分[194]。按馬如彪改革花寺門宦的做法得到其父馬永瑞的支持，但卻遭到同門宦「四方頭」系馬永琳的強烈抵制。自此花寺門宦分裂成馬如彪一派的「新教」，與馬永琳一派的「老教」。而這類在河湟地區歷史上重複出現的新老教爭，兩派在宗教事務上差異並不大，其所突顯的本質仍是教權的爭奪。

光緒二十年（1894年）十月，循化地區屬老教的撒拉族頭人韓努力與新教阿訇韓木洒因講經而發生爭執，遂引起械鬥。由於老教

193 按沙孜林耶即著名的蘇非派沙孜里教團（Shādhiliya）。該教團在十三世紀時由著名的蘇非派人物沙孜里（al－Shādhili，1196－1258）於北非的突尼斯所創建。沙孜里教團在教義上堅持遜尼派（正統派）的觀點，遵奉教法的宗教功課，強調虔誠和信賴眞主，不必過道堂或寺院的苦行生活，允許成員擔任世俗職務，享受奉祿。參考“Shadhiliya”，in *Shorter Encyclopaedia of Islam*，pp. 509－511；王懷德，〈沙孜里教團 al－Tarigh al－Shādhiliyyah〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁490。又沙孜里教團在十六世紀後，在西亞地區亦有一定的發展，清初馬來遲與馬明心在西亞遊學時，亦曾受到該教團學理的影響，因而使「沙孜林耶道堂」在日後的花寺門宦與哲赫忍耶門宦內具有重要的意義。參考馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁228；Fletcher，“Central Asian Sufism”，p.80.

人多勢衆，新教乃向循化廳與西寧府上訴。當時河州總兵湯彥和認爲此一事件屬花寺內部爭端，就派新老兩教領袖馬永瑞與馬永琳出面協調。由於馬永琳想藉此機會擴大事端，以打擊新教勢力，於是使得原本就十分敏感的教派紛爭與民族關係發展成更尖銳的對立[195]。

194 道乘，係阿拉伯語「托勒蓋」（Tariqah）的意譯，亦稱理乘、眞程或至道。道乘與教乘（「沙里亞」Shari‘ah）、眞乘（「哈給格」Haqīqah）同爲伊斯蘭教蘇非派宗教功修的途徑與階段。在中國傳統漢文伊斯蘭譯著中，將此蘇非修練的教乘、道乘與眞乘等三個道途合稱爲三乘。其中道乘即在教乘的根本宗教功修的完備基礎上，由外在的身體力行轉入內心的精神修練，透過特定的修持與參悟，淨化心靈以接近眞主，並達「窮理明心顯性」的境界。參考楊克禮，〈三乘〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁482。有關三乘的內容，清代著名的伊斯蘭教學者劉智，曾作過精確的闡釋，其曰：「乘，載也。載諸法義，以備求道者次第取法者。初曰禮乘，總載天道人道，一切事功之條例。此勤德敬業者所取法也。進曰道乘，總載人理物理，盡人合天之法乘，此窮理盡性者所取法也。終曰理乘，又曰眞乘，總載無我無物，天人一致之微言，此克己完眞者所取法也。」見氏著，納文波譯注，《天方典禮譯注》（昆明：雲南民族出版社，1990），卷一，〈原教編〉，頁24。

195 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十四，頁40－41；馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁239；關連吉、劉次涵，〈一八九五年河湟事變初探〉，《西北史地》，1983年第四期（1983），頁48。

由於教爭事態嚴重，陝甘總督楊昌濬派西寧知府陳嘉績前往循化查辦。由於陳嘉績認定衝突禍端起自老教，因此到循化後立刻把老教頭目韓臘月保等多人收押，並且隨即將「起事撤回」十一人斬首示衆。此舉使得老教教衆一時群情激憤，老教頭目韓努力遂在三月八日率衆圍攻循化城，其形勢恰如乾隆四十六年蘇四十三進攻蘭州事件的重演，即教爭因官府處置不當而激變爲反清起事[196]。

河湟之變可以明顯看出清朝官府在處理這類事件時並未能從過去的歷史中取得教訓。雖然慕壽祺認爲此一事變係因「國家承平日久，兵備廢弛，好亂者輒存狡焉，思逞之心，有一人焉，騁馬屬鞬，同聲雲集，不旬月衆至萬餘，此甘邊之所以多事也」[197]，而有其不可避免的結構性因素。且站在清廷立場，「撤回叛服不常，久爲河湟之患」[198]也早已成爲定見。但是就事變的激化過程看來，仍脫離不了「官逼民反」的傳統模式。例如在光緒二十一年十月接替楊昌濬爲陝甘總督的陶模，就曾以較中肯的立場評估河湟事變的起因，其曰：「此次回匪滋事，本無大志。特以回受漢欺，蓄仇已久。而州縣辦理又失其平，其狡黠者遂乘機煽亂，迫脅良回，論其弄兵，多非本志。」[199]即使清廷本身，其後亦承認「甘省吏治頹靡

196 關連吉、劉次涵，〈一八九五年河湟事變初探〉，頁48。

197 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十四，頁42。

198 《大清德宗景（光緒）皇帝實錄》，第五册，卷三六五，光緒二十一年四月戊申，頁6。

199 （清）陶模（王樹　），「代陶制軍致翁尚書」，參考（清）王樹枏，〈陶廬箋牘〉，卷三，收入《回民起義》，第四册，頁430。

已極，此次回亂由地方官審斷不公而起」[200]。雖然如此，早在光緒初年，前面曾論及的陝甘總督譚鍾麟，便已注意到處理甘省穆斯林事務時吏治的重要，因而提出「不分回漢，祇論是非」的處理原則[201]。這一點固然也與左宗棠「疆臣能愼擇明守令」的看法頗爲接近。不過，由於地方官原已存在的民族偏見，加上對於宗教教派事務欠缺實質上的了解[202]，使得像河湟事變這類的亂局仍不可避免地重複發生。

韓努力起事圍攻循化後，河州總兵湯彥和企圖增援循化，但遭回民抵抗而失敗。清廷旋調派同治年間長期從事於鎮壓回變的固原提督雷正綰前往河州布防[203]。由於清廷爲求速戰速決，不惜採取「不分新老，一律剿辦」和「務剿勿撫」的策略，此舉反使新老兩派回民暫捨教爭，一致聯合抗清。不久，河湟起事的效應迅速向外蔓延，導致海原的李昌發、西寧的韓文秀、樂都的冶主麻、巴燕戎格（化隆）的馬成林與洮西的閔伏英（同治回變領袖之一閔殿臣之

200 佚名，〈西寧軍務節略〉，光緒二十一年十月初六日電旨，收入《回民起義》，第四冊，頁409。

201 （清）譚鍾麟，〈覆陳甘肅各屬回民現無蠢動情形摺〉，收入《譚文勤公奏稿》，卷九，頁16。

202 關於此點，慕壽祺認爲在最初處理河湟事變的清吏中，河州總兵湯彥和是少數較具有遠見、且對回民新舊教之爭知之甚深的官員。相對之下，陝甘總督楊昌濬等則是典型的「自誤而誤國家」之輩。參考氏著，《甘寧青史略》，第七冊，正編卷二十四，頁41、43。

203 同前註，頁45。

孫）等人都先後發動反清起事[204]。光緒二十一年閏五月，河州花寺門宦老教教主馬永琳亦正式反清[205]，致使河湟局勢更爲複雜。

河湟事變爆發後，清廷即警覺到當地回民「復藉爭教起釁，不服彈壓，竟敢抗拒官兵攻城接仗，若不嚴加懲創，無以戢凶暴而安善良」[206]。由於此時又正值中日甲午戰爭結束之際，清廷不願亂事擴大。尤其是基於同光西北回民事變的教訓，清廷更不希望河湟事變影響到甘肅以外的地區，以免亂局無法控制。陝甘總督陶模就曾提到：「甘省軍務更形棘手，新疆東路亦屬可虞，正擬抽撥營旅前往助剿。……查新疆回民甚衆，良莠不齊，若就近抽調，恐竊兵力單薄，根本空虛，難保彼族不因而生心致有勾結煽動之患。」[207]因此，基於這類的考量，清廷乃於光緒二十一年六月命令喀什噶爾提督董福祥統帶馬步三十營督辦甘肅軍務，以全力鎮壓河湟地區的起事回民。

董福祥爲甘肅固原人，同治初年陝回事變時，董氏亦與張俊、

---

204 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁240－241。

205 依據慕壽祺的看法，早在循化起事之初，馬永琳即有謀叛之念，其「聞循化被圍，遂利用時機，誘河（州）回俱叛，其不願從逆者，遣人焚其室廬，殺其妻子，有不得不叛之勢。」參考氏著，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十四，頁44。

206 光緒二十一年閏五月二十七日楊昌濬上奏，間引自，青海民族學院民族研究所編，《撒拉族檔案史料》（西寧：青海民族學院民族研究所，1981），頁331。

207 甘肅新疆巡撫陶模，〈奏請調馬步進關剿回匪摺〉（光緒二十一年八月十四日），收入《宮中檔光緒朝奏摺》（台北：故宮博物院，民63），第九輯（光緒二十一年四月—二十二年五月），頁292。

李雙良起事於安化，成爲當時少數響應回民抗清的漢人武力中的一支。董福祥在「蹂躪陝甘十數州縣」後，爲劉松山所收撫。爾後便隨清軍轉戰金積堡、西寧以及天山南北路等地，官至阿克蘇總兵。光緒十六年遂正式授升爲喀什噶爾提督[208]。此次董福祥調回甘省平亂，雖是「甘肅回匪宜用甘肅人剿平之」[209]的策略應用，但董軍在鎮壓同鄉回民的手段上，其殘酷的程度甚至還超過同治年間平定陝甘回民事變的湘軍部隊。

在董軍未至甘肅前，清廷依據以往「剿回」的經驗，將河州回目馬福壽、馬弗（福）祿、馬麒、馬如麟、馬萬福、馬占魁等六人予以收編，「意在以回制回，爲羈縻收撫之計」[210]，企圖分化回民的反抗勢力。光緒二十一年九月，董福祥兵臨河州城下，馬永琳等人出城投降。此時董福祥在馬占鰲之子馬安良，以及馬占鰲舊屬馬千齡之子馬福祿的協助下，對已降的馬永琳等人重演「先撫後剿」、「株連捕殺、抄沒財產」的報復性措施。光緒二十一年十一月起，「逆首」馬永琳、周奇試（原馬占鰲舊屬）、馬顯文（新教頭人馬永瑞之孫）、馬維翰（穆夫提門宦第十一輩教主）、閔伏英等人先後被處決。其中馬永琳、周奇試的首級與四肢還被清軍分掛在河州東門口，「傾城往觀，歡聲如雷」[211]。嗣後，馬安良、馬福

208 參考《清史稿校註》，第十三册，卷四六二，〈董福祥傳〉，頁10612－10613。

209 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十五，頁9。

210 陝甘總督陶模，〈奏報回勇查無造謠惑衆摺〉（光緒二十二年十月十三日），收入《宮中檔光緒朝奏摺》，第十輯（光緒二十二年六月—二十三年五月），頁294－295。

211 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十五，頁26－27。

祿繼續將馬永琳的子孫、馬如彪本人、以及河州回民起事大小首領一百三十七人等全數殺害。依據大陸著名的回族學者馬通的調查，自光緒二十一年至1982年的八十七年間，馬永琳的後裔只存九人[212]，可見當時株連殺戮之慘。

就在清軍收復河州的同時，董福祥另派甘軍何得彪部直撲西寧。光緒二十二年正月，湘軍魏光燾部續攻西寧。何、魏兩軍在西寧附近大肆殺戮起事回民，至四月初，起事領袖冶主麻、馬成林、韓努力等人先後被殺，西寧起事乃以失敗收場。至此，河湟地區的局勢大致底定，但仍有部分殘存的起事回民企圖進入柴達木盆地與祁連山區。由於清廷得知「賊酋計議，有如事不成，當效白彥虎故轍，直竄新疆，」[213]因此下令於安西、敦煌、玉門、南山等地堵截。同年八月，清軍在青海蒙、藏兵力的協助下，將最後一股回民武力劉四伏的部隊消滅於青、新交界的羅布淖爾地區[214]。自此，發生將近一年半的河湟事變始告結束。

按河湟事變在整個清代西北回民起事中，其規模雖有限，但此役也充分表現出清廷處理回民事務不當，以致激化爲民變，然後再以殘酷方式予以鎮壓的惡性循環。針對此點，民初慕壽祺亦不禁提到「豈花門之好亂使然耶？抑我不善措置有以致之」這類的疑問[215]。不可否認的是，經過河湟事變，花寺這支自乾隆時期以來勢

212 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁244。

213 甘肅新疆巡撫陶模，〈奏請調馬步進關剿回匪摺〉（光緒二十一年八月十四日），頁293。

214 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十五，頁36。

215 同前註，頁35。

力即不斷擴展的門宦，從此便走上衰落之途。雖然在事變結束後不到十七年清朝即告覆亡，但經由河湟之役而崛起的馬安良、馬福祿等家族子嗣，日後乃發展成爲影響民國時期甘寧青政局甚鉅的西北馬家軍政集團，由此可見河湟事變的歷史意義是不容低估的。

第四章
社會因素與西北回變的關係及其演變

第一節　社會經濟因素與事變的關聯性

一、清代西北回民經濟的特徵

一般在論及清代地方民變發生的原因時，社會經濟通常是一個十分具有指標性的因素。這是因爲在傳統中國以農業生產爲經濟主軸的社會裡，政治壓迫與制度失序所出現的惡性循環，往往就直接反映在社會經濟惡化或崩潰的現象中，而與隨後出現的民變結果互爲表裡。這一點，尤其被唯物主義史觀所濫用，進而強調「舊時代中國的農民和手工業工人，所遭遇的特殊貧困的經濟地位與特殊受壓抑的政治地位」，正是中國歷史上「農民起義」或「農民戰爭」之所以不斷出現的基本原因之一[1]。

不過，摒除唯物史觀的偏見，一般仍不能否認的是，在中國以農民爲主要人口的傳統社會中，農民通常賴以爲生的社會條件或組

---

1 〈試論中國農民戰爭的特點〉，收入趙儷生、高昭一著，《中國農民戰爭史論文集》（上海：新知識出版社，1955），頁12－16。

織，往往與血親紐帶、地緣、社會階層、社會關係以及謀生方式等因素有著密切關聯。而這類現象也正是觀察民變的發生與擴大時，所不可忽略的一個部分[2]。這一點也顯示出，在研究經濟因素與民變的互動過程中，結合社會環境與條件的觀點，是比單純的「經濟現象」的觀察要來得深入與實際。

在研究清代民變頻仍的歷史中，尤其是鴉片戰爭以來，內部民變動亂與清朝統治基礎衰頹的關係，一向爲史家所重視。在這類現象中，如人口增長的壓力、漕運的弊端、貨幣和稅收制度的混亂等，均爲引發民變的重要因素[3]。不過，在這些綜合分析的例子裡，秘密會黨與秘密宗教起事，以及因移民邊區所引起的西南少數民族動亂（如嘉慶初年的湘黔苗亂）等都成爲重要的事例[4]。相形之下，自清初至清末一再出現的西北回民抗清事件卻很少被論及。這點固然說明了西北回民事變的主要起因在於外來宗教、民族關係與政治型態等現象，而與其他民變之間有著本質上的差異，但就回變的整體發展而言，傳統社會經濟所引發的影響亦不容忽視。

傳統中國回民社會自其形成到發展，農商並重的經濟型態一向爲其特色。這點固然與回民的先世中有不少是中古時期來到中土的商賈有關，但近年來的研究中，更直接提到伊斯蘭教信仰裡的經濟思想，尤其是財產權、農商、消費、福利等觀念，對於近代回族的

---

2 Elizabeth J. Perry, *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845 – 1945* (Stanford: Stanford University Press, 1980), p.49.

3 Susan Mann Jones and Philip A. Kuhn, "Dynastic Decline and the Roots of Rebellion" in *The Cambridge History of China Vol. 10, Late Ch'ing 1800 – 1911, Part* I, pp.108 – 131.

4 *Ibid.*, pp.132 – 143.

經濟生產，尤其是對商業的重視具有一定程度的影響[5]。清代西北地區的回民，除傳統農業生產之外，對於商業的依賴程度更是明顯。由於西北地區位處中亞、蒙古高原與青康藏高原的交界處，像甘肅這種農業發展有限的省份，當地回民自清初以來即向四周鄰近地區展開密切的貿易關係。以中亞爲例，西北回商在天山南路、浩罕、布哈拉、帕米爾、阿富汗、印度等地販售茶、絲、香料、銀器、藥材，同時並將當地所出產的絲、牲畜、玉石（主要自1773年清廷廢止玉石專賣後）銷回內地[6]。尤其自乾隆年間天山南北路內屬後，回民（東干人）以屯墾方式進入北疆吐魯番、烏魯木齊等地，然後乘隙突破清廷的禁令，進入塔里木盆地周緣的綠洲城市，經營茶葉貿易與客店。由於回民大多具有經商的才能，其文化背景又介於穆斯林文化與漢文化之間，因此在商業貿易上，可說是占盡優勢[7]。大致而言，清代西北地區的回民商業經濟是十分活躍的，像蘭州、寧夏府、西寧府、河州等地都是重要的商業中心[8]。由於西北土地資源利用有限，回民爲求生計，除農業生產外，副業生產

---

5 參考張永慶、馬平、劉天明，《伊斯蘭教與經濟》（銀川：寧夏人民出版社，1994），頁8－58；南文淵，〈試論伊斯蘭教對回族商業經濟的促進作用〉，收入張永慶主編，《伊斯蘭教與經濟研究文集》（銀川：寧夏人民出版社，1991），頁220－228。

6 Susan Naquin and Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1987), p.187.

7 Fletcher, "Ch'ing Inner Asia", p.68.

8 參考林永匡、王熹，《清代西北民族貿易史》（北京：中央民族學院出版社，1991），頁500－504。

亦占有重要的地位，即使在今日，此種情形亦十分普遍[9]。

二、漢回社會經濟關係的摩擦

清代西北回變頻仍，經濟生產迭遭破壞，尤其是同治陝甘之役，使得一向富饒的關中地區亦出現「千里蕭條，彌望焦土」[10]的慘狀。而原本就是「地瘠民貧，戶鮮益藏，一遇偏災，則道殣相望」[11]的甘肅，在這次浩劫中，亦遭遇到「十餘年戎馬縱橫，小民轉側干戈之中，慘難言狀，其被災情形，實有甚於各省者」[12]的嚴重打擊。即使到了民國初年，甘省雖是「無回不商」，但卻也是「無商不苦，終年勞碌，人席不暖」[13]的窘境。而一般在研究陝甘回民起事發生背景與原因的著作中，大多會將賦役繁重、回漢地主階級高利貸等「封建剝削」，與納捐將本求利、民窮財盡、釐稅擾民、軍糈民食之匱乏等經濟惡化現象予以論述，以強調回民抗清起

---

9 以青海省湟中縣的回族爲例，因農牧生產有限，其中大才鄉的一二行政村有百分之九十以上的農户從事挖金，冰溝村農民挖金者占百分之八十以上。賈爾溝全村都挖金或作小商販，土地成了半荒狀態。參考青海省編寫組，《青海省回族、撒拉族、哈薩克族社會歷史調查》（西寧：青海人民出版社，1985），頁47。

10 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，〈序言〉，頁1。

11 （清）譚鍾麟，〈覆陳甘省兵餉情形不能提銀解部摺〉，頁13。

12 左宗棠，〈請豁免甘省積欠錢糧摺〉（同治十三年二月十六日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第六册，頁6。

13 竹籬，〈回教在甘肅〉，原載於《新甘肅》，一九四七年二卷一期，節收於甘肅省圖書館書目參考部編，《西北民族宗教史料文摘》（甘肅分册）（蘭州：甘肅省圖書館，1984），頁451。

事是有捍衛其生存條件的必然性[14]。

雖然這類現象在清代中葉以來，隨著外患頻仍與統治基礎的衰頹腐化，而不斷成爲包括「回亂」在內的各種民變產生的共通性原因；但若將之用來檢視整個清代西北回民起事的結構性內涵，甚至一律歸納爲「經濟條件惡化（封建剝削）→官逼民反（起義）」的模式，如此則明顯地忽略了清代西北回變的複雜性，而有失之偏頗之嫌。

因此，如何將經濟因素在清代多次西北回民起事中予以較整體、且切合其發展特質的定位，除前述中有關清代西北回民農商經濟的基本型態的觀察外，社會性的因素（如回漢關係），與宗教性的因素（如伊斯蘭教、門宦組織）等彼此間的互動，亦是重要的切入點。

在回漢關係方面，回漢衝突在整個清代西北回民事變的發生背景中占有一定的影響，這點尤其反映在同治初年陝西回民起事的史實中。按清代西北回民的傳統農商型態，與漢人社會間的互動關係是相當密切的。這種關係既爲互利，但亦有矛盾。例如在西北地區商業活動中一直占有重要地位的茶馬貿易，其中茶販一業，「向惟山陝商人及回商專其利」[15]。又如清初咸陽渭城灣的茶商木士元，其經營範圍包括湖北、陝西、甘肅、新疆等地，從明末到清初幾十年間，獲利甚鉅，甚至成爲同行中的「通行領袖」。其後世子孫繼

14 邵宏謨、韓敏，《陝西回民起義史》，頁13－16；高文達，《清末西北回民之反清運動》，頁104－159。

15 左宗棠，《左文襄公全集》，第四册，〈書牘〉，卷十四，頁10。

以爲業，成爲當地的巨族大姓[16]。甚至在咸同年間太平天國抗清之際，部分陝甘地區的回商曾把所販賣的馬匹轉供給安徽的捻軍，以增強其戰力[17]。

不過，西北回民的農商生產，與漢人社會之間亦容易出現摩擦，進而引發衝突。例如：「（回民）牧羊之家嘗以百十，群散田野，名曰放青。俗例，節逾冬至，不准擅放，以有傷麥苗故也。回民強橫不遵，漢回因此械鬥者不一而足，幾於無歲無處無之。」[18]像這類情形，在漢回雜處的關中地區是很普遍的，而被視之爲回漢之間的「地畔相爭」[19]。爲此，有些回漢雜居地區還特別立碑，以爲憑藉。例如，道光七年（1827年），在陝西渭南孝義鎮東的西大村便立有「當地漢回糾紛碑」，其上刻有「日後回民牧羊，不得故

16 馬長壽，〈序言〉，收入《同治年間陝西回民起義歷史調查記錄》，頁46。

17 張克非，〈清代西北回族經濟結構初探〉，《西北史地》，1987年第一期（1987），頁41。

18 （清）余澍疇，〈秦隴回務紀略〉，收入《回民起義》，第四册，卷一，頁1。

19 關於此點，馬長壽持不同的看法。馬氏認爲回漢之間的「地畔相爭」，並非是指這類的放青事故，而是回漢地主對於毗鄰地主土地的競買和由此而產生的爭端。此類土地之間的矛盾關係都成爲日後回漢衝突的根源。按此一觀點是大陸史學界在五十年代解釋傳統漢回關係發展特色的一個典型的例子。參考氏著，〈序言〉，收入《同治年間陝西回民起義歷史調查記錄》，頁24。

意在漢民田苗內踐食」等文句[20]。咸豐年間，這類對立更進一步地加劇，當時陝西漢族地方領袖起來組成「羊頭會」，將回民的羊群凡踩食漢人田地莊稼的便予以宰殺或索賠獲利[21]。可見「漢回因此械鬥者不一而足，幾於無歲無處無之」的對立情形的出現，以及其後的激化結果，可以說是都有一定的社會經濟背景與發展脈絡。

又如在商業方面，回民因生活習慣、宗教信仰與漢人不同，所

20 該碑立於西大村（現屬大荔縣）關帝廟殿前，係於1956年7月由馬長壽所率領的調查隊所發現，其碑文具體地記載著這類糾紛的眞實內容，十分珍貴，茲轉錄如下：

「立碑人渭南回民底春菱等，因爲道光七年九月十六日，自己於村人底六兒在大荔屬西大村村外牧羊，致傷田苗，西大村李集馨等趕逐，彼此發生口角，均控上憲。經武生楊大任、馬金柱等從中處和，回民補償田苗，漢民將羊隻如數交還；兩村和好，以息紛爭。蒙渭南正堂和大老爺大荔縣正堂張大老爺准其和息，詳請銷案，免致詞內人證拖累，此再造之恩也。中人共同酌議，漢回兩家各宜仰體縣君惠愛黎民之至意，日後回民牧羊，不得在漢民苗田內踐食；至於麥穀成熟，亦不得在內地偷竊。倘有違犯，許其投知回民鄉約楊春迎、頭人底春福，共同具稟究治。漢民亦不得越境邀羊，致滋訟端。從此永歸和好，各安其業。恐後無憑，勒碑存證。」（和事人武生楊大任等十二人從略，道光七年歲次丁亥十二月上浣之吉）

參考馬長壽主編，《同治年間陝西回民起義歷史調查記錄》，頁59－60。

21 張克非，張二京，〈試論同治年間陝西回民起義前夕的回漢民族關係〉，收入《清代同治年間陝西回民起義研究》，頁201；按此類「羊頭會」，至民國時期仍存在於西北地區，例如《（甘肅省）隆德縣志》便記載：「俗有羊頭會、青苗會，則聯合結社，舉里鄉公正紳耆充當社首，嚴立法條，以資保護農田之偷盜並畜牧者。」（卷一，〈民族·社會習尚〉，頁64）。

以傳統上較容易發展出像牛羊販賣業、牛羊屠宰業、各種貨物的運輸業等特有的行業。但在其他與一般漢人經商項目關係較爲密切的行業，如茶、鹽的販賣，除部分少數的回商巨賈外，普通回商是很容易與漢商發生相互傾軋的現象[22]。因此不少回商把經商所獲用來買田置產，或放高利貸以坐收利息，而這也是西北地區漢回之間易起訟獄的另一個因素[23]。此外，當回民經營部分農業品販售業而與漢民產生衝突時，便會有回商、回紳出面倡導而另闢市場。例如渭南倉頭鎮東門外的「花市」（棉花市）、臨潼雨金鎮以西的「新市」，都是回民在這種情況下成立起來的[24]。

在宗教性的因素方面，清代西北回民的抗清事件中，宗教上層人物憑藉著雄厚的經濟力量與社會資源，以做爲起事與政治抗爭的強大物質基礎，這其中最具有代表性的人物，應爲哲赫忍耶門宦第五輩教主、「新教巨魁」馬化龍。馬化龍「以貿易經商致富，又據金積堡膏腴之地」，在家業鼎盛的背景上，集「宗教首領、地主、富商、官吏」於一身[25]。馬氏注意利用其經濟實力和特殊的政治地位來擴充哲派的勢力範圍，除寧夏外，其影響所及幾乎遍及全國，「京師齊化門外，直隸、天津、黑龍江、吉林之寬城子、山西之包

22 馬長壽，〈序言〉，收入《同治年間陝西回民起義歷史調查記錄》，頁25。

23 張克非，〈清代西北回族經濟結構初探〉，頁41。

24 馬長壽，〈序言〉，收入《同治年間陝西回民起義歷史調查記錄》，頁25。

25 孫波、馬岩，〈馬化龍起義原因及性質的再認識〉，頁25。

頭、湖北之漢口，袤延數千里，商之所致，教亦隨之。」[26]這種被左宗棠視爲「惑衆斂錢，傳染數省」[27]的情形，實際上卻使「西寧、河、狄各回民莫不仰其鼻息」[28]。因此，亦有學者指出，馬化龍所企圖發展的政經地位，與一般回民企圖擺脫清代「封建壓迫與經濟剝削」的生存意志，兩者在同一族性的前提下是很容易找到他們的一致性。但這些意圖基本上都被清朝統治階層「大一統」（即非我族類）的思想所排斥、貶抑，而逼使他們走上武裝抗清之途，而這也就是金積堡回民起事的經濟動因。由於清廷了解到經濟實力發展爲回民抗清的重要基礎，因此在金積堡之役結後，即以「善後」爲名，將當地回民遷往甘、寧貧瘠山區，約制其經濟文化的發展，以期達到穩固其統治的目的[29]。此說雖然提供了另一個有關經濟問題與回民起事之間互動關係的解釋，但馬化龍以哲赫忍耶教主的身分起而抗清，並且以身殉教的例子，在整個清代西北回民起事中，是有其較爲特殊的宗教意義與背景，這點也絕非從政治、經濟層面等統治者角度所能完全理解的。此外，在陝甘回民起事的領袖之中，亦不乏像陝回首領任武這種出身回商、回紳背景的人物[30]，這些都說明了清代回民起事的性質中，雖然仍具備著傳統民變中那種「官逼民反」的背景與因素，但回民特殊的宗教文化與穆斯林民

26 朱德棠，〈續湘軍志〉，收入《湘軍志·湘軍志平議·續湘軍志》（長沙：岳麓書社，1983），頁265。

27 〈左宗棠佈告〉（同治十年二月），收入《回民起義》，第四册，首頁。

28 朱德棠，〈續湘軍志〉，頁267。

29 孫波、馬岩，〈馬化龍起義原因及性質的再認識〉，頁26。

30 馬長壽，《同治年間陝西回民起義歷史調查記錄》，頁412。

族意識，在清代社會中所顯現的相應性與非相應性的特質，應是比傳統「官逼民反」的解釋更能強調出清代西北回變之所以持續出現的主要義涵。而這種穆斯林少數民族在非伊斯蘭國家中的適應現象，即使在今日「回族」已成定位的中國大陸內政中，也依然有其重要的參考價值[31]。

三、吏治腐敗與回變的關係

雖然在農商型態上，西北回民與漢族之間存在著引發矛盾與衝突的因素，但這類因素通常都會伴隨著文化對立、宗教爭端與吏治腐敗等現象而激化爲抗清民變。整體而言，影響清代政治社會穩定的人口增長及人口流遷現象，及其相關的耕地分配問題，就以全國的標準看來，陝甘等西北省份所出現的民生困難情形還不能算是最嚴重的[32]。然而，造成清代西北地區民族問題激化的因素中，與經濟問題惡化互爲因果現象的則是以吏治的腐敗最爲顯著。以順治初年的米喇印、丁國棟事件的發生爲例，清廷在事後檢討其事因，當時的陝甘巡按張中元即認爲：「隴右爲害，無過於各衙門散賣皮張，武職濫受民詞，職聞之不勝駭然。」[33]又如在同治陝甘回民起事前後，清廷爲籌措軍費等龐大開支，乃以增加地方稅收爲應變之

---

31 參考 Raphael Israeli, "Muslim Minorities under Non-Islamic Rule", *Current History*, April, 1980, pp.160-163.

32 郭松義，〈清代的人口增長和人口流遷〉，收入中國社會科學院歷史研究所清史研究室編，《清史論叢》，第五輯（北京：中華書局，1984），頁103-138。

33 〈陝甘巡按張中元揭帖〉，收入《明清史料》，丙編第八本，頁757。

道。咸豐七年，素稱地瘠民貧的甘肅省開始徵收紳捐、民捐、租捐、田畝捐。八年，陝西開徵釐金，各縣遍設釐卡。該省在咸豐九年的釐金收入達二十八萬餘兩，居全國前列。而地方官吏更是層層加碼，借端訛詐，正賦之外，又有日捐、月捐、飛捐、黑捐，其數額遠遠超過正賦[34]。針對這類情形，清廷明知其弊害，但仍加以粉飾，例如：「國家命將出師原冀拯民水火，而貪官污吏反藉以苛斂分肥，雖民間控告頻仍，而同官代爲開脫，大吏曲爲優容，習染相沿，病民實甚。」[35]清廷最初企圖以增加稅源來做爲平定民變的重要依據，但在苛捐雜稅與官吏的腐敗下又無疑地埋下激發民變的火種，如此循環不已，造成清中葉以後民變幾與清朝國祚相始終的動盪局面。關於這點，慕壽祺在同治十二年針對甘肅的情況，曾提出較爲中肯的見解，其言：「軍興且十年，官吏幕僚號有幹略威風，積勞至方面者，踵相望，要皆以省國帑爲忠愛，括民財爲權宜，括財之目繁矣。小者不足言，其大者有釐金、有捐輸、有新稅、有抽租、有預借、有運腳、有騾價。他省或用其二三，甘肅則全用之。被徵斂者，迫如火煎，士大夫家亦難免敲門之驚恐矣。」[36]

而類似的例子，在天山南北路的回疆地區亦不斷發生。魏源便曾觀察到自乾隆以後，回疆吏治的敗壞與稅收剝削的擾民，其曰：「及其久也，保舉漸弛，多用侍衛及口外駐防，視換防爲利藪，以

---

34 吳乃華，〈略論清代陝甘回民起義〉，收入《清代同治年間陝西回民起義研究》，頁55。

35 《大清穆宗毅（同治）皇帝實錄》，第二册，卷四十一，同治元年閏八月癸卯，頁10。

36 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十三，頁35。

瓜期爲傳舍，與所屬司員、章京服食日用無一不取於阿奇木伯克。伯克藉供官爲名，歛派回戶，日增月甚。西域赤銅普爾錢一當內地之五，喀什噶爾歲歛普爾錢八九千緡，葉爾羌歲歛普爾錢萬餘緡，和闐歲歛普爾錢四五千緡，又土產、毯裘、金玉、緞布賦外之賦，需所稱是，皆章京、伯克分肥，而以十之二奉辦事大臣。各城大臣不相統屬，又距伊犁將軍窵遠，恃無稽察，威福自出，而口外駐防筆帖式更習情形，工搜括，甚至廣漁回女，更番入值，奴使獸畜，而回民始怨矣。」[37]以張格爾事件爲例，那彥成就一針見血地提到，是「亦由於回疆大小官員圖利剝削，年復一年，日甚一日，以致釀成巨案。」[38]就連道光本人也承認「近十餘年來，歷任參贊、辦事大臣貪淫暴虐，回子等忿恨忍受。」[39]按道光朝回疆吏治如此，至咸同時期，因循苟且，實有過之而無不及。尤其是清吏與當地伯克在增稅、搜括土地、差派無度等方面益趨嚴重。同治四年正月十九日伊犁將軍明緒就曾在上奏中提到，南疆「纏頭回」的抗清勢力中，部分起事實肇因「近年萬種冤屈不能申雪」，以及「於旗幟大書官逼民反字樣」等情形[40]。事實上，早在咸豐七年（1857

37 （清）魏源，《聖武記》，上册，卷四，〈道光重定新疆記〉，頁182。

38 （清）那文毅，〈請補伯克附請補頒官員伯克關防〉，收入《那文毅公（彥成）籌劃回疆善後奏議》（台北：文海出版社，民55），卷七十八，頁6。

39 《大清宣宗成（道光）皇帝實錄》，第三册，卷一〇二，道光六年八月丁巳，頁19－20。

40 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第八册，卷九十二，頁3。

年）五月，庫車辦事大臣烏爾清阿「濫行攤派，以致釀成事端」，同時又因濫殺無辜而引起張格爾之侄倭里罕（Wali Khan）乘機自浩罕入侵南疆之事[41]，其性質與結果根本就是日後同光新疆穆斯林事變的預演。在這方面新疆的情況的複雜性是不亞於陝甘地區的。

不過，在清代因吏治貪污腐敗所造成的社會經濟動盪，而與西北回民起事息息相關的事件中，最具有代表性的例子應是發生在乾隆四十六年甘肅的冒賑案。這個在清代史上罕見的地方官聯手侵貪賑款的大弊案，其虧空款額之鉅，以及日後株連懲治之廣，實屬空前。該案的發生，是因「甘省地瘠民貧，令牧捐監糧，俾倉儲充裕，以備賑恤之用。而公然私收折色，甚至通省大小官員聯爲一氣」[42]的現象，正好被專心應付蘇四十三事件的乾隆皇帝所察覺。當時甘肅布政使王廷贊在上奏中，自動以廉俸銀四萬兩「以資軍餉」。其後又發現此時已遠調浙江任巡撫的前甘肅布政使王亶望亦捐銀五十萬兩一事，乾隆認爲「皆不類甘肅瘠地藩司所爲，其捐賑監糧，必有私收折色、虛報災歉之弊」[43]，於是命阿桂、李侍堯究察。經查發現在甘省大小官員上下其手後，甘肅皋蘭等三十四州縣虧短倉庫確數共銀八十八萬八千九百九十餘兩，又虧空倉糧七十四萬一百一十餘石，及草束四百五十萬一千有零[44]。乾隆發現事態嚴

41《大清文宗顯（咸豐）皇帝實錄》，第六册，卷二二九，咸豐七年六月己未，頁25－26。蔡錦松，〈論一八五七年新疆庫車農民起義〉，《新疆大學學報》（社會科學版），1980年第三期（1980），頁21－28。

42 慕壽祺，《甘寧青史略》，第六册，正編卷十九，頁10。

重，認爲「甘肅捏災冒賑一案，骫法營私，大小官員通同一氣，爲從來未有之奇貪異事，故當以重法制之，非不知罪人不孥，而此實非常之罪也。」[45]於是將陝甘總督勒爾謹、王廷贊、王亶望等甘省大小官員共五十六人賜死或正法，免死發遣者如河州知州謝桓等共

---

43 （清）魏源，《聖武記》，下冊，卷七〈國朝甘肅再征叛回記〉，頁312。

有關乾隆上諭之文如下：

「前王廷贊有奏繳積存廉俸銀四萬兩以資兵餉一折，因思王廷贊任甘肅藩司，何以家計充裕？甘省地方本爲瘠薄，而藩司何以僉稱美缺？若云有營私貪黷之實，何以王廷贊在任多年並無聲名不好之處？即從前王亶望在甘肅藩司任內，亦未必竟敢勒索屬員以肥己橐，但王亶望捐辦浙江海塘工程內竟捐銀至五十萬兩之多，伊在浙未久，其坐擁厚資當即在甘省任內所得。因思甘肅收捐監糧其中必有私收折色、多得平餘弊情，且聞向來監糧系各州縣分收，而近來則全歸省城，即使多收折色平餘，而在部報捐者亦未嘗不收盈餘，若甘省所收平餘較多，則捐監者自不樂從，何又紛紛向甘肅遠省捐監，並稱較部捐便易？其故實不可解。若云該省監糧實系收納本色，而本色又如何多得盈餘？其中情節總未能深悉。著傳諭阿桂、李侍堯即將王廷贊因何家道充餘，是否即於捐監一事有染指情弊或另有取巧之處嚴密訪查，據實覆奏，不可稍涉瞻徇。」（〈丙申〔乾隆四十六年六月十五日〕上命軍機大臣傳諭阿桂、李侍堯文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷七，頁128－129）

44 慕壽祺《甘寧青史略》，第六冊，正編卷十九，頁10。

45 〈辛亥（乾隆四十六年十月二十八日）上諭內閣文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷十七，頁273。

四十餘人[46]。牽連之廣，在清代吏治上實不多見。

按冒賑案的發生，乾隆以嚴刑重典的手腕處理，可見其對該案的重視與行事的魄力。由於該案的發生，正逢循化哲赫忍耶門宦的撒拉、回等教衆蜂起抗清之際，甘肅史上第一大貪污案與清朝建立以後關內穆斯林罕見的大規模起事同時爆發。吏治的貪瀆腐敗與民變出現的因果關係，也迫使乾隆不得不以重刑使「大員之以侵貪作俑者亦共知炯戒」[47]。不過，對於該案的發生源起，以及王亶望等之「肆行侵冒、舞弊營私」，乾隆亦自稱皆係「朕平昔寬仁，未免失之姑息，以致各該犯毫無忌憚」以爲規避之詞[48]。不過在此之前，李侍堯便曾上奏提到：「臣查甘省虧空之弊其來已久，並不始於近年。……自雍正年間至乾隆二十年以前各屬即有虧欠不清之款。……迨乾隆二十年以後，積習相沿，虧空日甚一日，多者至有萬餘，各州縣轉相容隱接收，各上司亦因循不辦，捏結保提，釀成錮弊，以致後任各州縣毫無忌憚，任意侵欺，至於此極。」[49]像這種吏治惡化影響民生經濟的結構性因素，冒賑案不過是冰山一角。

---

46 參考楊懷中，〈十八世紀的甘肅冒賑案〉，收入氏著，《回族史論稿》（銀川：寧夏人民出版社，1990），頁403－423。

47 〈丁巳（乾隆四十六年十一月三日）上諭內閣文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷十八，頁279。

48 〈乙丑（乾隆四十七年九月七日）上諭內閣文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷二十，頁316。

49 〈乙卯（乾隆四十七年四月三十日）李侍堯奏稿〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷二十，頁310。

乾隆中後期以降，各類民變紛紛接踵出現，該案的爆發，學者謂之爲「盛世中衰的徵兆」之一，可說是相當地確切[50]。

按貪污現象在清代吏治中似已成爲定型文化。但像在西北穆斯林社會中，除生計條件艱困外，民族、宗教教派問題的複雜，清中葉後又有外國政教勢力的介入，若吏治仍以貪瀆腐化爲常態，再加上缺少對穆斯林民族具有正面了解而能「懾其凶心，消其隱患」的賢令良將[51]，則西北地區終將成爲回民起事頻仍的溫床。有清一代，歷次西北回民事變中都深受其害的甘肅，也正可說是這類綜合現象中的縮影。

第二節　回、漢民族關係的激化與發展

一、民變因素的多樣性

有關回漢民族關係的發展與激化，在清代回民起事中是一個頗爲複雜的問題。此一問題所涉及的層面十分廣泛，其中包括回民（穆斯林）在清代社會中的定位、政府法律與政策、文化的調適與對立、經濟發展與互動以及宗教觀的認知等不同的部分。在一般的

50 楊懷中，〈十八世紀的甘肅冒賑案〉，頁423。

51 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十五，頁35。

著作中，大多把漢回仇殺視爲清代回民事變的起因與特徵[52]。但嚴格說來，在清代幾次重要的回變中，咸同雲南回變與同治陝西回變，兩者在事前醞釀與最初事變發生的過程裡，漢回互鬥與仇殺雖然扮演著十分重要的角色；但是如果將接踵不斷的清代西北回變做一整體性的觀察，而以「回漢矛盾」做爲貫穿整個回變歷史發展的主軸，則會明顯出現歷史解釋顧此失彼的窘境。因爲這其中涉及到以下的情況；一、漢回仇殺顯示出清代回變中，除屬於傳統民變中「官逼民反」的因素外，另一個則屬於民族與宗教社會文化對立的衝突特徵；二、因宗教教派傾軋或神權組織爭奪政治權（如和卓及其後裔）而引起的起事現象，統治階層（清廷）才是起事者欲予打擊的對象，漢回衝突有時只是此一過程中的起爆點，或是在民變激化下而遭扭曲的民族關係；三、回民抗清而引發爲大規模的民變，即使是在因漢回仇殺而蔓延的同治陝西回變中，起事者的身分往往也不能逕以「回、漢」而做爲界分；史料中一再出現的「但分良莠，不分漢回」[53]，「分別曲直，其頑梗不遵教化者，毋論是漢是回，即著督兵進剿；」[54]或是如劉秉信這類「陝西良回」[55]，以及前面提到過「蹂躪陝甘十數州縣，潰勇、饑民附之，衆常十餘

52 郭廷以，《近代中國史綱》（香港：中文大學出版社，1980），頁178；范文瀾，《中國近代史》，上冊，頁162。

53 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第一冊，卷一，頁7。

54 同前註，第二冊，卷十三，頁13。

萬」[56]的董福祥漢民武力，與是否實行回漢聯合來看「回民起義」性質的研究等[57]，都說明了在研究整個清代回民事變的史實時，不能只從回漢衝突這個過於簡化的事例，來做爲總結歷史發展特色的唯一標準。

然而，回漢衝突畢竟是清代民族關係中的不幸與悲劇。伊斯蘭教與穆斯林民族文化在中國發展、生根了近一千二百年後，卻在清朝爆發出多次大規模的回民事變，無論是對廣義的穆斯林社會與中國傳統社會的互動，或是狹義的回漢關係的發展，都不啻爲一次嚴峻的考驗。即使到了民國時期，西北地區的漢族還誤認爲甘肅回民「性情粗暴，頭腦簡單，最易受人之挑撥利用，且迷信印像甚深，而竟視殺漢人成上天堂之階梯矣。」或「回匪作亂之原因，大非他匪之專求解決生活問題者可比，其中含有一種妙不可測之怪異政治意味。因平日受愚魯阿訇用一種誤解教義之辭，謂有回無漢，有漢無回，殺漢人愈多者，愈有功於教主，死後即上天堂等宣傳之麻醉，逐漸造成仇視漢人、消滅漢人、與漢人不共戴天之心理，及好

55「陝西良回、軍功劉秉信，前於同治二年經陝西撫臣派其諭撫華渭逆回，被賊裹脅。上年自拔來歸後，臣察其誠心就撫，人亦明白，飭令安插平涼大盆溝一帶，是爲陝回投誠之始。」左宗棠，〈請獎陝西良回劉秉信片〉（同治十年九月初九日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁125。

56《清史稿校註》，第十三册，卷四六二，〈董福祥傳〉，頁10612。

57 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁140－146。

殺輕死之性情。」[58]而當地漢族在此陰影下，甚至還流傳出「禮義生於富足，窮苦恆多厭世，人無尚武精神，終受回種壓迫」[59]的民諺。凡此，都可看出清代西北回變中所引發的漢回衝突與仇殺，即使在民國初年經過時間的考驗，也無法消除漢人對回民的歧視印象與恐懼心理。因此，如何將清代西北回變中，漢回民族關係的激化與發展做較客觀的分析研究，則是探討回民起事的本質問題時一個相當重要的課題。

二、民族衝突的混雜性

在清代西北回變中，漢回衝突引發成回民抗清的事例大多集中在乾隆以後。米喇印、丁國棟事件，官府的認知是「甘肅一帶，不特回變一事，往往以鼓譟爲常事，殺官爲奇貨，雖邊俗之薄惡如此，亦皆撫鎭之不得其人也。」[60]且在這次以「反清復明」爲號召的起事中，回漢衝突的現象並不明顯。至雍正年間，清廷對待回民與伊斯蘭教的態度較爲公允。甚至在雍正八年安徽按察使魯國華上奏禁革伊斯蘭教不成[61]的前一年，雍正還強調朝廷對回民一視同仁的態度，並言：「回民中拜官受爵，薦登顯秩者嘗不乏人，則其勉修善行守法奉公以共爲良民者，亦回民之本心也。要在地方官吏不以回民異視，而以治衆者治回民；爲回民者亦不以回民自異，即以

58 桑丹桂修，《（甘肅省）隆德縣志》，卷一，〈民族·文化〉，頁56－57。

59 同前註，卷二，〈食貨志〉，頁29。

60 〈陝甘巡按張中元揭帖〉（順治七年八月二十五日），收入《明清史料》，丙篇第八本，頁757。

61 可參考本書第一章第三節，註93。

習回教者習善教。則賞善罰惡，上之令自無不行；悔過遷善，下之俗自無不厚也。」[62]不過，到了乾隆時期，因爲甘肅回民新舊教爭，以及天山南北路的內屬，都使得西北穆斯林社會問題變得更爲複雜。乾隆四十年五月甲子，乾隆本人還下令將帶有屈辱性的「狗」字的犬字旁刪去，以示平等[63]。不過，其後不久甘肅便爆發了蘭州與石峰堡兩次哲赫忍耶的反清事件，清廷雖傾全力鎮壓，但仍無法根除西北回民前仆後繼式的抗清意志與教派衝突等這類的致亂因素。

自道光時期以來，西北地區開始明顯出現漢回衝突事件，而引起地方官吏的注意。例如道光初年，江南道監察御史徐法績，便曾提到陝西關中地區位於西安府臨潼、渭南與同州府大荔等地毗連之處的羌白鎮，「地面寥闊，回漢雜居，因歲械鬥，無歲無之。（道光）八年春，臨潼縣鬲家堡回漢滋事，互有殺傷，辦理有案。乃甫經辦結，而冬閒大荔縣八女井，又有械鬥之事，均距羌白鎮不遠。彼此集衆各數百人，並有鳥槍、鉛藥、兵器傷害多命。地方官一面緝拏，而械鬥自若，一歲數次，莫可禁止。」[64]按陝西爲清代西北回民主要的分布省份，尤其是在富饒的關中地區，回漢雜居，實屬

62 《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄》，第二册，卷八十，雍正七年四月辛巳，頁7－8。

63 乾隆自稱「朕每見法司爰書，有以犯名，書作惡劣字者，輒令改寫。而前此書同部者，每加犬做狗，亦令將犬旁刪去。誠以此等無關褒貶，而適形鄙陋，實無足取。」《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，第二十册，卷九八三，乾隆四十年五月甲子，頁7。

64 江南道監察御史徐法績，〈敬陳陝西回漢械鬥情形疏〉（道光十年），收入《道咸同光四朝奏議》，第一册，頁224。

常態。根據徐法績的觀察，發生在羌白鎮這類的漢回衝突，主要是起因於本文前一節中所提到的回民與漢民之間爲牧羊越界而引起的「地畔之爭」[65]。不過，早在雍正年間，清廷即發現陝西存在著「回民較他省尤多，其販私聚賭，私藏兵器，種種不法之案屢出，較他省爲甚」[66]的現象。加上傳統上陝甘回民習俗強悍，「販馬遊牧爲生，餘多無常業，故流爲匪者，實繁有徒。尙有布魯特、安集延風氣」[67]。在這種「邊俗之薄惡」（張中元語）的情況下，「地畔之爭」的是非評斷就會變得複雜。所謂：「就其情而論，則回民爲屈，而漢民爲直。就其勢而論，則漢民爲弱，而回民爲強。」[68]如此一來，回漢之間便自然容易擴大事端。道光年間，有渭南回首馬德魁者，「殺人擄劫，聚衆抗官。邑令余炳燾，督率回役禹祥，設法捕拏，格殺百餘匪，擒獲數十名，焚其廬，籍其產，盡法懲治，地方稍斂跡。」[69]此一事件已突顯出關中地區回漢問題的複雜已醞釀成民變的事實。而除了關中地區外，道光二十三年（1843

---

65 徐氏曰：「緣春初麥苗發生之際，回民興販羊隻，千百爲群，持鐵鞭斧刀等物，乘夜放牧，所過踐踏蹂躪。漢民防護田苗，截斷羊隻，因遂糾結相鬥。冬時回民盜所樹木，漢民追捕又至相搆。」（同前註）。並參考本章第一節，註18至21。

66 《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄》，第二册，卷八十，雍正七年四月辛巳，頁8。

67 （清）余澍疇，〈秦隴回務紀略〉，收入《回民起義》，第四册，卷一，頁215。

68 江南道監察御史徐法績，〈敬陳陝西回漢械鬥情形疏〉（道光十年），頁224。

69 （清）余澍疇，〈秦隴回務紀略〉，收入《回民起義》，第四册，卷一，頁215。

年）七月，雲南西部永昌府發生嚴重的漢回械鬥事件，此不僅是「永昌漢猓起釁之始」[70]，也可以說是其後咸豐雲南回民事變發生的先兆。又如在咸豐二年（1852年），連安徽所屬的淮北地區亦爆發出漢回械鬥事件[71]。可見自道光中期以後，地方性的回漢衝突似有愈演愈烈之勢。就在雲南永昌、大理回民起事抗清後，陝西亦於同治元年因華州砍竹糾紛而激變爲清代史上最嚴重的漢回仇殺民變。

按前述道光十年徐法績所據稱的羌白鎮漢回衝突事件，徐氏曾較保守的認爲：「陝西回民所在多有，而頑悍者惟此地，械鬥者惟此處。」[72]可是，當三十年後羌白鎮附近的華州事變發生後，華陰漢民以「回回造反」、「回民將作捻匪內應」爲由，剿洗焚毀了當地秦家村及沿河回莊[73]。此一情形遂引起渭南漢紳馮元佐組織民團，將回村不分良莠，「一概剿洗」。不久，這種回漢仇殺的惡性循環，在一年多之內，先後蔓延到大荔、長安、鳳翔等關中地區，以及甘肅河州、固原、平涼、狄道州等地[74]。當時陝西巡撫瑛棨奏

70 （清）劉毓珂等修，〈永昌府志〉，收入《回民起義》，第一册，卷二十八，頁13－21。

71 Perry, *Rebels and Revolutionaries*, p.76.

72 江南道監察御史徐法績，〈敬陳陝西回漢械鬥情形疏〉（道光十年），頁224。

73 （清）李啓訥，〈憂憤疾書〉，收入《陝西回民起義資料》，頁68。

74 參考吳乃華，〈略論清代陝甘回民起義〉，頁57－58。

稱，陝甘一帶「瞬息千里，皆成焦土」[75]，可見其慘烈的程度。

陝西回漢衝突日益擴大，形成回民、漢民均有涉入的民變亂局。雖有官吏認爲「陝甘之賊，不含漢民，全係回衆，其氣類甚固，其心志甚齊。」[76]但實際上，漢民「脅從者」加入回民抗清陣營的情形，也就如同雲南回變中「其始也回叛而漢民與之爲仇，今則漢民以勢力不敵，亦多附之」[77]的類似事例，在陝甘回變中亦時有所聞。例如，同治八年（1869年）陝西靜寧州回目李得倉、鹽關營回目何士秀率靜寧南八營及鹽關營十六萬人向清軍投降。清軍按冊稽點，實得九萬六千二百餘人，其中「漢民脅從者三萬一千五百餘人」[78]。而類似的史實在史料中亦不乏記載[79]。李得倉就撫後，面對其他陝回勢力時，還將所部回衆「與漢民守望相助，共禦外侮」[80]。像這類的例子，在強調以意識型態來界定「起義性質」的大陸史學界，亦出現不同的解釋。例如，吳萬善就認爲同治陝甘回

---

75 《軍機處月摺包》，第二七四二箱，三包，八九七四四號，同治二年七月初八日，陝西巡撫瑛棨附片錄副。

76 山東巡撫丁寶楨，〈通籌陝甘滇黔用兵情形暨澈陳黔省剿辦各事宜疏〉（同治七年），頁2150。

77 同前註。

78 （清）楊毓秀編纂，〈平回志〉，收入《回民起義》，第三冊，卷四，頁140。

79 例如：「（甘肅）董志原號十八營，甘回及漢民被脅者羼入其中。」參考（清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二冊，卷四，頁53。

80 同前註，並參考馬國強，〈從李得倉致左宗棠書看陝西回民反清運動的起因—兼論李得倉其人〉，《甘肅民族研究》，1995年第二期（1995），頁107－109。

民事變中，回漢兩族皆爲受害者，歷來正常的民族關係已被清統治者所扭曲，因此雙方的聯合受到了限制，所以不能說是「回漢聯合」或「聯合一部分漢族人民共同的起義」[81]。但王文定卻主張陝甘之役中，「回民起義軍對漢民的團結政策」、「回民起義軍與太平軍、捻軍的互相支援作戰」、「漢族農民起義對回民軍支援作用」等現象的出現，都顯示出這是一次「漢民與回民並肩進行的反清鬥爭」[82]。事實上，無論是把陝甘回民起事純化爲只有回民主導意義的「少數民族起義」，或是將之強制嵌入「農民起義的革命洪流」之中，兩者也都只是以片面的民族關係或狹隘的歷史解釋，來看待此一涉及層面甚廣的民變。如要以較全面的角度剖析之，則必須考量到清廷的因應對策與態度，同時亦得排除回變就只是漢回對立的概約印象。

陝西回變爆發後，一開始清廷只是將之視爲「漢回各懷不平，愈鬥愈狠」、「漢回不遵教化，互相焚掠」[83]，所以在因應上採「剿漢不得借助回民，剿回亦不可資助漢練，免致以偏向，貽患將來」[84]。但清廷很快發現到，即使關中一帶漢回衝突不斷擴大，但仍有「安分良回村莊」被無辜波及[85]。而回民中「良莠不齊，主客

81 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁141。

82 王文定，〈同治年間甘肅漢回人民聯合反對清朝封建統治的鬥爭〉，收入《回族史論集，一九四九—一九七九》，頁454－473。

83 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第二册，卷十三，頁6、11。

84 同前註，頁13。

85 同前註。

異議，善良者思得就撫，頑梗者蒞而阻撓」[86]的現象亦十分明顯，甚至還有許多「回民守義不肯從逆而自死者」的事例[87]。這些都使得清廷在面對這場因漢回仇殺而擴大爲反清起事的民變時，必須採取更爲多元的手段來做有效且徹底的解決。

三、回民內部的矛盾性

同治陝甘回民起事擴大後，清廷便根據乾隆年間鎮壓蘇四十三、田五事件的經驗，繼續採行「以回制回」的策略。按蘇四十三事件導因於河湟穆斯林的新舊教爭，清廷將哲赫忍耶新教定位爲「邪教」與起事禍首後，即認知到「用舊教除新教，爲最吃緊的關鍵」[88]。而「舊教回民亦復人懷敵愾，隨助官軍出力征剿」[89]的現象便成爲清廷「以回制回」政策的代表。同治初年，回漢衝突以燎原之勢迅速蔓延西北，各股回衆雖皆以抗清爲號召，但實際上大多只是以「股匪」的形態聚衆流竄，或是以特定的區域形成聚點式的抗爭，整體之間缺乏統合的聯結關係。加上陝回進入甘肅後，

86 《軍機處月摺包》，第二七四二箱，二包，八九二九五號，同治二年六月二十日，陝西巡撫瑛棨附片錄副。

87 （清）楊毓秀編纂，〈平回志〉，收入《回民起義》，第二册，卷一，頁62。

88 〈乙未（乾隆四十六年六月十四日）上命軍機大臣傳諭阿桂、李侍堯文〉，收入《蘭州紀略》，卷七，頁127。

89 雲南巡撫劉秉恬，〈奏覆曉諭回民甘肅糾衆不法之新教回民已殲滅事〉（乾隆四十六年八月十五日），收入《宮中檔乾隆朝奏摺》，第四十八輯，頁473。

「土、客回目，互相猜二」[90]，陝回與甘回之間，基於地緣文化與宗教的差異，亦存在著「氣類攸分，不能並域而居」的現象[91]。這些都是清廷得以實行以回制回政策的有利條件。不過，以回制回只是必要的手段之一，在策略的運用上，清廷的主要考量點是撫剿並用，以坐收實效。

在陝西回變發生之初，地方大吏如熙麟及恩麟等人，對剿撫策略的使用並不成功，所謂「狃和養寇，回益張甚」，以致「甘軍不能抵禦，於是甘回蠭起響應。」[92]甚至清廷對於地方官所呈報的「回匪於投誠後復與漢民構釁」或「漢民不遵安撫恣殺回衆」的混亂與矛盾現象，認爲有隱瞞實際戰況，而斥之爲「不實不盡，詭謀百出。」[93]此外，地方官員也企圖利用其他民族（如藏族）與穆斯林之間的嫌隙，來做爲協助截剿起事回民的後援力量，但效果卻不彰[94]。而這類情形在同治六年（1867年）左宗棠擔任陝甘總督後才有明顯的改進。

---

90 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第三册，卷十一，頁53。

91 左宗棠，〈收復河州安插回衆辦理善後事宜摺〉（同治十一年六月二十五日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁282；左宗棠、寧夏將軍穆圖善，〈收復河州安插陝回疏〉（同治十一年），收入《道咸同光四朝奏議》，第六册，頁2377。

92 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三册，卷一，頁26。

93 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第四册，卷四十四，頁1－2。

左宗棠累積了其在與捻軍、太平軍長期接觸的經驗，總結出「自來辦賊之法，剿撫兼施」、「他賊先剿後撫，辦回則必以撫爲先，蓋回之所藉爲亂端者，漢與回有異視也。」[95]左宗棠善用撫剿之策，使甘回與陝回餘衆勢力受其牽制而逐一瓦解，這是使清廷在同治中期以後得以掌控陝甘全局的重要因素。不論是先撫後剿，或是先剿後撫，還是剿撫並用，左宗棠最終的目標乃是「非俟其畏剿之極，誠心乞撫，則固未可漫然允之」的撫局，且避免重蹈雲南「撫回爲回所制」的覆轍[96]。按撫剿政策運用得當，就如同丁寶楨所言，不能演變成「履撫而履叛，今撫而明叛，即撫而即叛」的局面，而應做到「非撫不足以窮剿之變，非撫亦不足以收剿之功」[97]的準備，左宗棠基於這類的考量，認爲撫局的有利情況未形成前，「痛剿」仍是必要的手段。同時左氏還在進剿的過程中，利用陝回與甘回不能盡力合作的缺點、以及新教（哲派）與舊教的矛盾，以

94 例如西寧所轄貴德與巴燕戎格兩廳的番族（藏族），與當地撒拉等穆斯林民族不睦，地方官吏藉此利用藏族，並協同當地蒙古族「幫同漢民，力挫兇鋒」，造成「回民傷亡甚多，而華寺（花寺）之人被殲尤衆」的情形。參考《軍機處月摺包》，第二七四二箱，五包，九〇三四三號，同治二年八月初四日，陝甘總督恩麟奏摺錄副。

95 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二册，卷五，頁22。

96 同前註。

97 山東巡撫丁寶楨，〈通籌陝甘滇黔用兵情形暨澈陳黔省剿辦各事宜疏〉（同治七年），頁2156；並參考本書第三章第二節，註49。

做爲各個擊破的契機[98]。這一切強制的手段，正如同左宗棠本人所稱，是爲了寓撫於剿。其曰：「甘回非盡不可撫，必痛加懲創，使逆回有所畏，設法安插，使良回有所歸，而後撫局可成。」[99]事實上，在左宗棠剿撫互用政策的運用下，像馬化龍與馬占鰲這類堅實的抗清回民勢力，不是殲滅殆盡，就是被其收編、一反成爲助清剿回的急先鋒。左宗棠平定陝甘回民事變的歷史評價或許褒貶不一，但其善用撫剿策略，且以多重標準與顧慮周全的手段，協助清廷穩定陝甘政局，則是不容否認的事實。

在剿撫政策的運用下，「受撫良回」則成爲清廷以回制回策略的重點。如前述的劉秉信，在清軍圍攻金積堡時，被左宗棠奉派到馬化龍陣營，「三日內拔出（陝回）老弱婦女數千，其悍黨覘知官軍無盡屠回族之意，盡繳馬械相繼來投。」最後且在處理馬化龍降清一事上，劉秉信「實屬著有微勞」，因此左宗棠奏請賞其四品翎頂，「以爲傾心向化者勸」[100]。然而，除了這類例子外，事實上清廷在一開始仍有信任回民的想法。早在咸豐十一年（1861年）河南巡撫嚴樹森因出身陝西渭南，「習知回俗強而樂效死」，便向陝西團練大臣張芾建議把回勇編入地方團練。此舉雖使陝西「回民明習戰陣自此始」[101]，但清廷想利用回民團練保衛地方的構想不但未能

98 何玉疇、鄧輝，〈試論左宗棠鎮壓甘肅回民起義的剿撫政策〉，《西北史地》，1987年第四期（1987），頁48－50。

99 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二册，卷四，頁33。

100 左宗棠，〈請獎陝西良回劉秉信片〉（同治十年九月初九日），頁126。

101 （清）楊毓秀編纂，〈平回志〉，收入《回民起義》，第三册，卷一，頁59。

奏效，反而因華州事變而擴大成更嚴重的漢回衝突。按十八世紀末葉因川楚教亂所出現的團練構想，原本是清廷爲抑止地方民變發生與蔓延的應急之策。此一制度表現出地方官員強化當地政治控制與地方士紳企圖保鄉衛民這兩種傳統思想的結合型態[102]。不過，此時陝西在外有太平天國與捻軍勢力的威脅、內部漢回關係又頗爲緊張的情形下，將漢勇與回勇予以「團練化」，這自然容易引起更直接的衝突[103]。最後，團練大臣張芾爲此而犧牲，且陝甘地區也爲此付出極大的代價。

值得注意的是，在陝甘回變中，漢民團練利用亂局吸納潰勇、流民而藉機起事的例子亦不少。例如同治四年（1865年）後的數年間，在隴東慶陽、環縣及陝北活動的董福祥、扈彰、高萬鎰、張貴等都是此種「糾難民以拒官」而成爲「形似綠林」的武裝力量[104]。由於「甘肅潰勇，與回逆、土匪相依」[105]的情形十分普遍，所以當董福祥等部被劉松山收撫後，同時收編的尚有回民穆進善、王益萬

---

102 Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China : Militarization and Social Structure, 1796 – 1864* (Cambridge : Harvard University Press, 1970), p.64.

103 例如：「團練之設，名曰彌亂，實爲亂階。推原其由，善良者畏事，絕不與聞；刁滑者喜事，爭先恐後。迨至充爲團練頭目，嚇詐鄉鄰，借端索求。又有無賴游民，每日支得口糧，百十成群，搶劫成風，此風一熾，天下多事矣。如今歲關中回漢相殺，雖屬回民滋事，實由漢人有以激之也。」參考（清）李啓訥，〈憂憤疾書〉，收入《陝西回民起義資料》，頁68。

104 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁141。

105 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，卷四，頁62。

等人，其事後皆以都司補用[106]。

由上述的事例到其後河州、肅州之役，可以看出清廷的策略是剿回之餘仍撫回，而撫回之後再以回制回。陝回李得倉、崔偉等人，及甘回馬占鰲、馬永瑞等更是此例的寫照。甚至當光緒二十一年河湟事變時，董福祥仍沿用這種以回制回的手段來控制局勢。而馬占鰲子馬安良與回首馬福祿等亦藉機大肆剷除花寺門宦中的敵對勢力，以致日後河州民間尚流傳「馬福祿子孫的大官是回民的頭換來的」、「馬安良的紅頂子，是回民的血染紅的」的說法[107]。

綜觀陝甘回民事變中，漢回衝突所產生的影響層面是很廣泛的，回民起初無論是因文化、社會因素的差異而與漢人構釁，或是因政治、宗教的因素反抗官府，但是在民變的發展模式及格局下，清廷爲達平亂的目的，不惜使用招撫、殺撫、以回制回、甚至以回滅回的手段來穩固其統治權力。這種回民內部對於起事認知的差距，以及身處在以漢民爲主體的現世生存條件中的應變抉擇與矛盾，也說明了以民族關係的激變來看清代西北回民起事時，應以更多元化的角度加以審視，以跳脫出傳統「團誘民變、漢激回亂」[108]式的回漢衝突解釋。

---

106 「穆進善、王益萬本屬回民，既知自拔來歸，復導引官軍擒斬要逆，……戰功卓著，勞績最優。」參考左宗棠，〈軍功董福祥等請照原保給獎片〉（同治十年九月初九日）、〈附錄上諭·諭獎蕩平金積寧肅清及迭次剿匪獲勝出力員弁〉（同治十年十月初三日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五冊，頁126－128。

107 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁245。

108 （清）李啓訥，〈憂憤疾書〉，收入《陝西回民起義資料》，頁69。

有關清廷以回制回的策略運用，一般研究的評價不一，但通常在大陸的相關著作中，此一策略因分化「回民起義」武力，所以均爲負面評價。不過，在清代當事人的眼中，回變確與其他民變不同，連左宗棠也強調「辦回之道，與辦髮逆、捻逆不同」[109]。道光年間曾出仕山西雁平兵備道、且身歷同治陝西回民起事的李啓訥，雖認爲回民激變下，「官軍愈多，則回匪愈盛，官軍愈勁，則回匪愈強，蓋回匪自知不能容於天地之間」[110]；但若要徹底敉平回變，則需借助回民的力量，以竟全功。李氏提到：

> 爲今之計，莫如擇一、二未經裹脅之回民，曉之以大義，諭之以兵威，推心置腹，令其入彼回匪巢穴，明白宣示，先詢其作亂之由，如實係漢人激變，即將從前傳遞傳單[111]之團練頭目並燒毀回民村落之團眾，治以應得之罪。則回民稍舒，知怨稍平，黨援自散，羽翼自弱，並嚴加約束漢人，令其與回民相安無事。如再不遵號令，即不分回漢，大加剿洗。於漢民絕無偏袒，於回民示以至誠。果而，則未被脅從之回民，亦知尚有生路，長官尚說公道，即有一二處無賴回民，欲入黨援，而善良回民必不與聞。如果經此次曉諭以後，仍無怙惡不悛，再加剿洗，則在我軍師直爲壯在，回民實屬督不畏死矣，豈有脅從之回民尚不解體者乎？[112]

---

109 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二册，卷五，頁34。

110 （清）李啓訥，〈憂憤疾書〉，收入《陝西回民起義資料》，頁69。

111 即「陝西不留回民，天意滅回，必將回民殲除淨盡，回房燒毀不留。」參考同前註，頁68。

112 同前註，頁69。

李啓訥此一看法基本上只是從處理民變的角度著手，而未能顧及回民在族性、宗教與社會文化等方面的根本性問題，所以只能算是治標，而不能視爲治本之道。但他能從回民的立場來考量如何將亂局做公平且較全面的處理，這在當時的漢人、官吏中是很難能可貴的。其「於漢民絕無偏袒，於回民示以至誠」的原則，確實要比熙麟、恩麟這些封疆大吏「狃和養寇」，或輒以漢民團練剿回、再「嚴諭漢回紳耆、頭人管束親族子弟，從此共敦鄉誼，守分安居」[113]的消極做法要來得實際。不過，李啓訥此一「以回策回」的構想，對於工於謀略、且一貫主張以強硬手段剿回的左宗棠而言，其所能發揮的效果仍然是有限的。畢竟左氏所面對的，已不只是關中地區的漢回仇殺及其餘波，而是一個規模前所未有、且包括歷史因素與當代國內外複雜情勢均涉及在內的大規模回民抗清事變。

四、回民律例的嚴苛性

在清代西北回變中，同治陝甘之役可以說是漢回殺戮現象最慘烈的一次。同治元年陝西事起，「渭河南北州縣膏腴盡皆焚掠」[114]。關中地區漢民慘遭起事回民屠殺的記載，不絕於書。例如：「被賊各處，紳士富戶，老幼男婦，及弱媳嬌女，被殺者十之六五，聞變及自經及投河者，十之二三。」「叛民滋事，秦漢以來何代無之，其殺人之多且慘者，無若明季張、李二賊；今以旬月之間，兩郡之地（按指西安、同州），被殺者已四五百萬，較張李二

113 《軍機處月摺包》，第二七四二箱，五包，九〇三三八號，同治二年六月二十日，陝甘總督恩麟奏摺錄副。

114 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，卷一，頁7。

賊更爲慘酷。」[115]甚至有漢民因回民不殺洋教，而大批避入教堂、進而皈依爲天主教徒以求自保的現象[116]。又如同治二年（1863年）八月，重要的甘肅回民起事首領、哲赫忍耶著名阿訇穆生花在攻入平涼、固原等地後，即「屠戕民人、慘酷殊甚」。而向爲甘肅中路大郡的平涼，「承平時，城內外煙戶不止數萬，亂後僅存四百七十戶，男女丁口不滿七百，縱橫數百里，煙火寂然，而白骨黃茅，彌望皆是，遺黎泣訴被禍之烈，爲古今所未有也。」[117]穆生花因殺戮過慘，與其弟穆生輝（穆四）均被視爲「逆案巨魁」。即使在日後

115 （清）酉山書癡，〈咸京被難述略〉，收入《陝西回民起義資料》，頁113。清代陝西地方人士對於同治陝西回變發生時，漢民遭起事回民屠戮的史實記載與立場，〈咸京被難述略〉可做爲代表之一。近人李佩倫依據清代陝西涇陽人郭鵬鶱所著之《經香閣見聞紀實》一書爲例，認爲這類清代論述中「仇回之心益熾」，不但扭曲起事回眾，且對無辜回民動輒遭漢民屠殺的事實略而不詳，故多加指責。按陝甘回變所引發的漢回仇殺事件，回漢雙方民眾大多都是無辜受害者。在清代的傳統認定中，起事者與民變的性質，及其所造成的動盪，而被受害漢民視之爲「非逆即叛」，這在當時的環境認知下是可以被理解，今人是不必予以苛責的。參考李佩倫，〈讀經香閣見聞紀實隨筆〉，《回族研究》，1992年第一期（1992），頁2－7。

116 例如當時任三原縣（屬西安府）知縣的余庚陽，曾有詩云：「劫火燒來遍四鄉，四鄉蹂躪各殊方。東南地產空衰草，西北人烟半夕陽。判案難尋文學館，諷經惟有武官坊。保全翻賴耶蘇教，慚愧儒生綰綬長。」參見氏書，〈池陽吟草〉（選錄），收入《陝西回民起義資料》，頁96。類似的記載，亦可參考（清）王生吉，〈關隴思危錄〉（節錄），收入《陝西回民起義資料》，頁7。

金積堡淪陷後，穆生花已自盡，但左宗棠仍以專案將穆氏兄弟一家，含子嗣、妻女、僱工、戚屬等數十人予以處決或流放爲奴[118]，可見清廷報復平涼「屠城戕官」一事心態之強烈。

漢民被戮之慘，回民亦橫遭劫難。以陝回爲例，因清廷鎮壓或隨戰亂流遷，其「死於兵戈疾疫饑餓者蓋十之九，實回族千數百年未有之浩劫。」[119]面對這種回漢關係史上罕見的衝突，其中雖可用民變的角度剖析之，但回民問題的特別，則在於「回」在清代社會中的角色與定位是十分矛盾的，而這種矛盾所激發出來的民變亦有其特殊性。清人李啓訥就曾提到，「捻匪志在劫掠，……髮逆志在得地，……惟回匪則不然。夫回匪非素日爲賊者，因漢民不分良莠，不問男女，盡行誅戮，一昧焚燒，加以謀逆之名，而長官不爲之申理，示以攻剿之師，而將帥不爲之寬宥，官民俱憤，生理已無，積憤塡胸，告訴無地，惟有背城一戰，尙可偸生瞬息，甚矣，怨毒之於人深矣。」[120]從這段話中，可以看出陝甘回民起事在當時並不被界定爲「劫掠、得地」式的傳統民變模式，且在性質上，也

117 左宗棠，〈穆生花眷口伙黨分別擬辦片〉（同治十年三月初三日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁43，並參考馬辰，〈穆生花阿訇抗清史略〉，收入《伊斯蘭教在中國》，頁248－254。

118 左宗棠，〈審明叛逆穆生花等眷屬按律議擬摺〉（同治十年四月初八日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁55－57。

119 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二册，卷五，頁34。

120 （清）李啓訥，〈憂憤疾書〉，收入《陝西回民起義資料》，頁69。

與之前的乾隆朝蘇四十三、田五事件，或其後的光緒朝河湟之役等這些具有明顯教爭內涵的反清起事有所不同。雖然在陝甘回民起事中，伊斯蘭教派與門宦的角色仍有其重要性，但此役的發生，最主要還是回民及其伊斯蘭信仰，在清代社會中所遭致的認知偏差與矛盾地位，加上順治朝與乾隆朝已有回變先例的偏頗認定，兩者隨著清代中葉以後整個中國內部因內憂外患所出現的不穩定因素而積累出民變的先兆。這種回民的「原罪論」與現世社會經濟動盪的結合，最後卻以漢回仇殺式的民族衝突爲引爆點。

的確，在清人眼中，咸豐同治年間的「寇事」方面，「髮逆」、「捻逆」與「回逆」是三者並提的[121]，但陝甘回變卻有著明顯的族類差異與「異族動亂」的認定。縱然像清初雍正或清末的譚鍾麟等官吏，皆把回民視做「國家編氓」或「聖朝赤子」，而予以和漢民等同對待[122]；可是髮、捻雖「逆」，但卻不像回民除「強忍黠悍」外，尚有「犬羊之性」與「頑獷之息」。因此族類的壓抑、矛盾與衝突，固然造成了清代統治者「花門之狡悍異於他寇」[123]的主觀印象，但也使清廷始終以綏服夷狄的心態來治回與剿回。這種平日在社會文化上將回民處於夷夏邊緣的曖昧認定，以及原本對回民就存有叛服不定的原罪觀點，若再加上官吏對於地方事務的處置

121 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三冊，卷一，頁23。

122 參考本書第一章第三節，註94，以及（清）譚鍾麟，〈覆陳甘肅各屬回民現無蠢動情形摺〉，頁16。

123 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一冊，〈序言〉，頁1。

失當，其所引發的回民事變，在性質上自然便與太平天國及捻軍有著明顯的區隔。

有關回民處在清代社會中的矛盾與歧視，及其與引發成民變之間有著密切關係者，應爲回漢法律地位的不平等。按清代的律法中，除了回疆地區因當地突厥系穆斯林社會與清廷治理政策的特殊，而予以特別立法外[124]，一般內地回民均納入到普通的法律實施範圍內。但清朝在法律上對於回民的防範與壓制，比漢民爲嚴厲，對於回民的施刑，也比漢民爲重。例如在乾隆二十七年（1762年）所訂的竊盜律：「回民行竊，結夥三人以上，執繩鞭器械，不分首從，不計贓數、次數，改發雲貴兩廣極邊煙瘴充軍。」[125]但一般漢民犯案，則「凡竊盜已行而不得財，笞五十，免刺。但得財，以一主爲重，併贓論罪。爲從者，各減一等。」[126]二者相比，實爲懸殊。而類似的情形，在清律中可說是不乏其例[127]。

又如陝西回民起事前，地方上即流傳「回傷漢民一以十抵，漢傷回民十以一抵」[128]，與「回殺漢者抵死，漢殺回者令償殮葬銀二

---

124 參考劉廣安，《清代民族立法研究》（北京：中國法政大學出版社，1993），頁73－98；徐曉光，〈清朝民族立法原則初探〉，頁99。

125 （清）姚雨薌原纂，《大清律令會通新纂》（台北：文海出版社，民53），第三冊，卷二十三，〈刑律賊盜〉中，「白晝搶奪」條，頁12。

126 同前註，「竊盜」條，頁1。

127 參考高文遠，《清末西北回民之反清運動》，頁162－165；李登弟，〈同治年間陝甘回民起義性質芻議〉，收入《清同治年間陝甘回民起義研究》，頁99－100。

十四兩」[129]等現象。而此種情況的出現，主要是因爲回民對於司法的不信服。史書即載回漢民同訟於官府，「及鳴官剖斷，回民即得直而猶以爲屈。苟誠有所屈，則其情愈不可知。蓄憾之多，圖報益切，而其中之黠者，輒假以此聯衆，謀爲不軌。漢民受其害，亦思有以報之，而殺戮之禍遂烈」[130]。像這種因訴訟不公而蓄化爲民變的例子，早在道光二十五年（1845年）雲南永昌回漢衝突事件中便已出現。當時永昌回民在揭示反清檄文中，所列舉的六條「不得不報」的清廷罪狀內，其中第二條即爲「回民控告，壅於上聞」[131]。而法律在本質上是一般社會價值與政權統治型態的具體認知與反應，回民在清代社會與文化上的矛盾地立，不但沒有在法律上獲致平等的保障，反而因此受到壓制與歧視。這種因族性、文化性的弱勢所累積的民怨，如一旦激化爲民變，甚至加上宗教信仰的情結，則會引爆出更激烈的民族衝突與「宗教戰爭」（慕壽祺語）。

日人田坂興道認爲伊斯蘭文化在清代已與中國傳統文化之間產生了密不可分的關係，而此一關係不能因清代回變所引發的漢回對立現象而予以否定[132]。然而，清朝統治者始終不願正視回民族性與

128 （清）劉東野，〈壬戌華州回變記〉，收入《陝西回民起義資料》，頁65。

129 （清）楊毓秀編纂，〈平回志〉，收入《回民起義》，第三冊，卷三，頁107。

130 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一冊，卷一，頁5。

131 〈永昌回民檄文〉，收入《回民起義》，第一冊，頁92。

132 （日）田坂興道，《中國における回教の傳來とその弘通》，下卷，頁1685－1686。

社會文化的特殊性，一方面以傳統夷夏觀與漢族社會的主體性優勢企圖「感化」之，而另一方面又以嚴峻的政治控制使其不致「潛蓄謀異」[133]。可是，政治的失控導致回民事變與官府鎮壓的惡性循環，不斷地在清代西北地區出現。日積月累之下，受害最深的，不是一朝一姓的政治利益，而是已在時間的洪流中經過千百年試煉的回（穆斯林）漢（華夏）民族關係。

第三節　清廷的「善後」措施及其影響

一、斬除新教及對一般回民的控制

清代西北回變不斷出現，造成當地政經與社會的極大動盪。爲徹底消除回民抗清的力量，清廷大都以所謂的善後措施來強化政治控制，以杜絕回變的再度發生。乾隆年間，甘肅爆發哲赫忍耶（新教）回民、撒拉族等內地穆斯林罕見的大規模抗清事件。所謂「草昧則百戰尋常，承平則微勞爍赫」[134]，乾隆盛世出現此一變局，清廷不僅對於新教的出現及其引發教爭與民變的事實感到突兀，同時也被哲派教衆抵抗官軍時視死如歸的精神所震驚[135]。由於「回教相沿已久，而新教則自馬明心口外回家妄謂西域得有眞傳，愚回厭故

133 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第一册，〈序言〉，頁2。

134 （清）魏源，《聖武記》，下册，卷七，〈國朝甘肅再征叛回記〉，頁310。

135 可參考本書第二章第二節註79，有關華林山之後的描述。

喜新，俱爲煽惑，以致蘇四十三等肆逆不法」[136]的認定，因此新教被視爲「禍首」、「邪教」，已成爲清廷自平亂到處理善後時的基本認知。所以蘇四十三事件結束後，清廷最主要的善後措施，即是針對新教而來。

關於以壓制新教做爲善後事宜的重點，乾隆曾下令：「新教即係邪教，若仍留此名目，恐根株未淨，將來又潛生萌孽，仍致養癰貽患，非永遠安輯之計。著傳諭阿桂、李侍堯務須熟籌妥計，將新教一類如何使之不留餘跡，以期永不滋事。」[137]至於應如何查處，乾隆認爲清廷的策略是利用老教除去新教，但新老教衆均爲回民，兩者必須有所區分，以避免將兩者混淆。其曰：「蓋舊教相沿已久，回人等耳濡目染，習慣性成，今欲去之，勢有不可。譬如僧道未嘗非異端，亦勢不能盡使爲民也。而新教則屬白蓮等邪教，平日雖亦拜佛唸經，而惑衆滋事，其名目斷不可留。將來辦理之法，首先分別新舊名色，即其中有已歸新教而自認爲舊教者，是尙知畏罪避禍，查辦時亦只可因其避就量予生路，所謂法外之仁，不得不網開一面也。」[138]

然而，新老兩教儘管在部分教義解釋與門宦系統的歸屬上有所區別，可是在宗教本質上兩者皆屬於遜尼（正統）派穆斯林。蘇四十三事件固然是表現出新教內部堅強的凝具力與抗清意識，但其基

---

136 〈戊子（乾隆四十六年十月初五日）阿桂、李侍堯奏稿〉，收入《蘭州紀略》，卷十六，頁252。

137 《剿滅逆番檔》，上冊，乾隆四十六年五月十八日上諭，頁327。

138 〈乙未（乾隆四十六年六月十四日）上命軍機大臣傳諭阿桂、李侍堯文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷七，頁127。

本仍可視爲西北穆斯林社會在清代統治下的一種不穩定的發展趨勢。尤其當時甘肅實際的情況是「新舊教回民雜處之各州縣不下數十處」[139]，因此，清廷雖然想以打擊新教爲善後的主要目標，但爲使更有效遏阻西北回民藉宗教之名起事抗官，清廷乃同時對非屬新教的回民與伊斯蘭教進行更爲嚴格的管控。

首先，清廷以斬除新教來樹立統治威信。乾隆四十六年六月，阿桂、李侍堯等欽差大臣奏請「飭令各屬將新教所起禮拜寺概行拆毀，革去新教阿渾、掌教名目，如有私行傳習，陽奉陰違者，一經查出，照邪教律從重辦理，並曉諭舊教回民隨時覺察，一有萌孽，即首告指拿。如此立法稽查，則新教自然淨盡，可以杜禍源而靖邊陲」[140]。由於新教起事抗清，爲首者中像馬明心、蘇四十三等人皆爲教主、阿訇等宗教上層人士，清廷爲杜絕此一情形，乃強制革除這些職稱。事實上，在此之前，乾隆在諭令李侍堯辦理撒拉族善後事宜時，即下令以「不動聲色」的方式裁去總掌教這類名目。同時，爲杜絕其他門宦領導人物據此等銜稱「煽惑愚人，妄言禍福」，乾隆還要求「各省有無似此等回教名目者，亦令一體妥爲裁革」[141]。可見乾隆原本希望區別新老教後再嚴治新教的做法，最後基於新老教「本屬一教，（地方官）無從辨別異同」[142]，以及「與

139 〈戊申（乾隆四十六年六月二十七日）上命軍機大臣傳諭阿桂、李侍堯文〉，同前註，卷八，頁143。

140 同前註，卷八，頁142。

141 〈己卯（乾隆四十六年五月二十九日）上命軍機大臣傳諭李侍堯及各省督撫文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷六，頁105。

其懲治於事後，不若潛化於未萌」[143]等多方面的考量，而在全面禁絕新教的情況下，連同將甘肅其他教派回民與撒拉族的宗教組織與地方活動加以嚴格的限制。對於此點，《循化廳志》記載如下：

> 逆回既滅，……其爲回民設及後續者具列之：回民不得復稱總掌教、掌教、阿洪、阿衡、師父名目，擇老成人充鄉約；稽查約束。循化掌教改爲總練，阿洪改爲鄉約；新教禮拜寺全毀，舊教嗣後亦不得增建。不許留外來回民學經、教經及住居。每年鄉約、頭人具無新教及前項情節甘結一次，地方官加結，年終匯齊送部。撒拉回不許私行，出入內地貿易者，土司呈廳給路照，移民所至州縣，交貨畢，速令回巢。各關隘派兵巡查，無路票及所載不符者拿究。[144]

此外，對於蘇四十三事件的爆發地點循化，清廷亦加派「足資彈壓」的參將與駐軍，並在鄰近河州太子寺附近恢復設置州判，以「分防稽查」[145]。至於起事主角之一的撒拉族，除上述的限制其涉

---

142 〈戊申（乾隆四十六年六月二十七日）阿桂、李侍堯奏稿〉，同前註，卷八，頁142。按蘇四十三事件由教爭演變爲殺官起事，關鍵之一是在於乾隆四十六年三月十八日，蘭州知府楊士璣遣河州協副將新柱前往循化調解教爭。由於新柱無法分辨新老教，卻當新教教眾面前揚言「盡洗」新教，以致遭新教教眾殺害而擴大爲反清事變。可參看本書第二章第二節，註74。

143 〈己卯（乾隆四十六年五月二十九日）上命軍機大臣傳諭李侍堯及各省督撫文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷六，頁106。

144 （清）龔景瀚編，《循化廳志》，卷八，〈回變〉，頁25。

145 〈戊子（乾隆四十六年十月初五日）阿桂、李侍堯奏稿〉，收入《蘭州紀略》，卷十六，頁254－255。

外行動之外，亦不准復充循化、河州衙役與營武兵丁[146]。此外像管制硫磺開採與私賣，以及阿桂等人特別注意到新疆伊斯蘭教派乘機向內地回民「煽誘」而予以防範的各種處置等[147]，都是在配合限制回民藉宗教力量滋事前提下的連帶措施。另一方面，陝西巡撫畢沅認爲回民清眞寺中規例，對於過往回民無論認識與否皆收留居住一事，最易產生弊端，於是要求地方官查究行跡可疑者，並飭各屬概行出示曉諭。此事於乾隆四十六年七月上奏後，乾隆本人亦認爲「回衆散處各省，良莠不一，無籍之徒恃有禮拜寺收留居住，遂致四出游蕩，安保無潛結爲匪之事？」於是下令將畢沅所奏內容抄寄各地督、撫，要求當地清眞寺不得擅自收留過往回民。由於此事所涉及的範圍相當廣泛與煩瑣，因此乾隆還特別下令「毋任胥役等紛紛查訪致滋事端」，以避免回民不必要的困擾[148]。以上像這些用善後及其附帶事項來防止內地穆斯林藉「邪教」滋事的管控措施，可以說是清代立國以來，首次對於回民與伊斯蘭教事務採取有系統且強制干涉的「惡例」。

二、海富潤案及對新教的重新認定

蘇四十三事件善後的處理，形式上清廷雖然加強了對新教的禁絕以及對一般回民的控制，但由於清廷並未藉著這次事件來全盤了解新老教爭的本質與回民在內地社會中實際適應的基本狀況，而只

146 同前註，頁253。

147 關於此一部分，可參考本書第二章第二節，註85。

148 《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，第廿三册，卷一一三七，乾隆四十六年七月庚午，頁50－51。

是一味地利用官府的政治控制來防堵「邪教」的滋生，因此產生不少地方官吏處理回民事務失當的例子。其中以發生在乾隆四十七年（1783年）的海富潤案最具有代表性。

海富潤是廣東崖州（今海南三亞）回民。他於乾隆四十六年至內地遊學時，於湖北結識金陵回商袁國祚。袁氏熱心刊印伊斯蘭教漢文譯著，因此就便贈給海富潤《天方至聖實錄年譜》、《天方字母解義》、《天方三字經》、《清眞釋疑》等著作。乾隆四十七年五月，海氏在抵達桂林時，其所帶的伊斯蘭書籍遭地方官府查獲。由於此時正是清廷處理蘇四十三事件善後事宜的敏感時刻，廣西地方官員在對伊斯蘭著作無知且反應過度的情況下，逕將海富潤拘捕下獄，所攜帶的書籍亦一併沒入。此事發生後，廣西巡撫朱椿立即上奏清廷，言其所查獲的經書內容，並已對相關涉案人「逐一嚴訊，從重究擬」[149]。由於朱椿「自以爲急公,不待接奉諭旨即分咨各直省一體查辦」[150]，頓使有關各省官員（如海富潤原籍所屬的兩廣總督巴彥三、廣州知府丁尹志等），亦不按究理地嚴查有關海富潤的所有事務。而在搜查海富潤家鄉的同時，包括贈書給海氏的袁國祚，以及海氏所攜漢字書的著作者、作序者、送書人、譯刻者、藏板人等都遭到了所在各省官府的搜捕，一時在有關各省回民中造成人人自危的局面[151]。

海富潤案發展至此，由於正值甘肅新教回民抗清事件甫結束之

149 同前註，第廿三册，卷一一五八，乾隆四十七年六月戊辰，頁1。
150 同前註，第廿三册，卷一一五九，乾隆四十七年七月辛丑，頁16。
151 馬汝珩，〈從海富潤案件看乾隆對回族的統治政策〉，《回族研究》，1992年第一期（1992），頁9。

際，乾隆深感朱椿等人如此處置已明顯過當，「以回民素習之經典，該撫則視爲悖逆不法，請旨查辦，已屬可笑」，「設皆如朱椿之率行搜查經卷，則各省回民不勝其擾，更復成何事體耶？」[152]乾隆爲避免擴大事端並造成另一股回民抗官的風潮，除以甘肅教爭爲例，說明朱椿所爲並非是防止回民滋事的正當做法之外[153]，並下令「嗣後各省督撫遇有似此鄙俚書籍，俱不必查辦」[154]，同時對已入案的人、事立即「停飭屬查拿」。至於造成無謂困擾的朱椿，因對海案「辦理錯謬」，原議以降二級調用，後改爲「革職留任」以定案[155]。

海富潤案的發生，一般多視爲清代史上罕見的涉及回民、伊斯

---

152 《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，第廿三册，卷一一六〇，乾隆四十七年七月辛丑，頁16－17。

153 乾隆諭曰：「甘省蘇四十三系回教中之新教，即邪教也，今已辦盡根株。至於舊教回民，各省多有，而在陝西及甘省居住者尤多，平日所誦經典亦系相沿舊本，並非實有毀謗，顯爲悖逆之語。且就朱椿現在簽出書內字句，大約俚鄙者多，不得竟指爲狂悖。此等回民愚蠢無知，各奉其教，若繩繩繩之以國法，將不勝其擾。況上年甘省逆回滋事系新教與舊教相爭起釁，幷不借經典爲煽惑，朱椿獨未聞之乎？朕辦理庶政不肯稍存成見，如果確有悖逆狂吙字迹，自當按律嚴懲，不少寬貸。若如此等回教書籍，附會其詞，苛求字句，甚非朕不爲已甚之意。」參考：同前註，第廿三册，卷一一五八，乾隆四十七年六月戊辰，頁1－2。

154 同前註。

155 同前註，第廿四册，卷一一六四，乾隆四十七年九月庚子，頁13－14。

蘭教的文字獄案[156]。不過就內容而言，該案並未觸及到傳統文字獄案中的敏感主題，其之所以發生，主要是地方官在回變善後事宜的陰影下，對於一般回民事務的無知與躁進。一方面像朱椿等人將《天方至聖實錄年譜》、《清眞釋疑》這類引介或闡述傳統中國伊斯蘭思想的著作內容，視爲「狂悖之作」，就連乾隆本人也以主觀的立場而將之看做「俚鄙書籍」，而這種文化優越感下對回民認知的不屑心理，自上到下，因因相循，其正是清廷處理回民事務時，多半僅能靠政治力量的強行支配而不能得其要旨的主要原因之一。另一方面，乾隆曾要求地方官處理回變善後事宜時，「毋任胥役等紛紛查訪致滋事端」（見前段），就連朱椿的前任姚成烈在乾隆四十六年九月上奏的文中，還提到處理廣西回民問題時「仍督飭各屬留心察查並不使胥役等藉端滋擾」[157]。可是不久之後朱椿卻因「矜張辦事」[158]而引發海富潤案，可見清廷想藉甘肅新教善後來乘機強化對回民的控制，由於地方官民族文化意識的偏頗，因此在成效上是有限的。事實上，在海富潤案發生的前一年，陝西巡撫畢沅就以長安回民械鬥案件頗多爲例，上奏說明這類事件「究因地方有司管教不善所致，非心存姑息，遇事寬縱，即因其回民，有意從嚴，遂致思圖報復，互相仇殺。此後如實有隨同新教，或別立邪教，即當

156 馬汝珩，〈從海富潤案件看乾隆對回族的統治政策〉，頁8；〈海富潤案件〉條，收入《中國回族大辭典》，頁850－851。

157 廣西巡撫姚成烈，〈奏覆曉諭各清眞寺不許收留過往回人事〉（乾隆四十六年九月十二日），收入《宮中檔乾隆朝奏摺》，第四十八輯，頁758。

158 《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，第廿三册，卷一一五九，乾隆四十七年六月丁亥，頁11。

嚴絕根株；倘不過尋常唸經禮拜，即不必另立科條，致滋擾累。」[159]可見善後事宜的重點，應是以杜絕新教爲考量，過於強制約束普通回民的宗教與社會生活，只會徒增地方官員的困擾。

然而，經由蘇四十三事件的平定與清廷嚴峻的善後措施，哲赫忍耶的勢力受到了前所未有的重創。乾隆一再強調要將該教派「株辦盡根」，但就在蘇四十三事件結束後不到三年，甘肅再度爆發以田五、張文慶爲首的新教抗清事件。可見早先有關鎮壓新教的措施的實際效果是有限的。雖然其後田五、張文慶及其石峰堡根據地均被清廷殺戮並剷除殆盡，但清廷本身也不得不承認，新教的勢力基本上是禁絕不了的。因爲在「自馬明心正法之後，各屬回民學習新教者，仍有一半」[160]的情形下，乾隆雖極力禁絕新教，但一般地方官在執行上卻「奉行不善，胥吏又從中勒索滋擾，致逆回得以誆稱剿洗回民，借詞煽惑，到處勾連」[161]，而使得查禁工作不能發揮效果。另一方面，乾隆起初對於石峰堡之役的發生，只是一昧地將事因歸諸於新教滋事，而並未認眞考量到激發民變的社會因素與地方

159 陝西巡撫畢沅，〈查禁新教苛擾激變疏〉，間引自，蕭一山，《清代通史》（台北：台灣商務印書館，民51），第三册，下卷，頁624。同文並收入（清）王安定，《湘軍記》（台北：成文出版社，民57），第二册，卷十七，頁5。

160 〈乾隆四十九年九月二十日壬申福康安又奏言〉，收入《欽定石峰堡紀略》，卷十八，頁340。

161 〈乾隆四十九年七月十四日丁卯阿桂、福康安奏言〉，收入：同前註，卷十五，頁262。

吏治的問題[162]，這當然無法使處理新教問題得到根本的解決。就如同前文中所提到的，新教在內容方面與其他伊斯蘭教派基本上是同出一轍的，將之強行冠以邪教之名，實有不妥。且甘肅新教教衆分布廣泛，清廷的鎮壓與善後措施只會激起新教勢力更強烈的反彈。因此，在愈禁愈盛的情勢下，清廷只好修正先前一貫打擊新教的政策，而改以「未從逆之回人，皆系良民，不必更分舊教、新教，概無庸波及，以免株連」[163]的立場。同時，乾隆亦強調：「嗣後阿桂等奏摺內凡從逆回匪俱稱邪教，不必復分新舊名目，俾回民等咸知朕洞悉其教根源，不分畛域，斷不肯因滋事賊匪將無辜守法良民一并株連之至意。」[164]可見，只要新教不「從逆」，即爲「良民」，此點清廷無異是承認了新教的合法地位。至此，以往「新教即邪教」的刻板概念便逐漸淡化。藉由此一轉機，哲赫忍耶以甘肅爲中心，並且不斷向新疆、雲南等地擴展其勢力[165]。

不過，從甘肅新教回民起事中，乾隆是否眞正「洞悉其教根源」雖不可知，但「立法防奸，不厭周密，與其究辦於事後，自當

---

162 乾隆當諭曰：「究其起事之由，系田五等久蓄逆謀，各處新教回民暗相煽惑，肆行不法，並非因地方災歉不加賑恤與夫縱容貪官污吏擾累百姓，激變生事。」參看，〈乾隆四十九年四月初九日辛卯上諭內閣文〉，收入同前註，卷十九，頁346。

163 《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，第二十四册，卷一二〇八，乾隆四十九年六月，頁3。

164 同前註。

165 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁49－51。

杜絕於未然，俾回民共知警覺，永杜匪源」[166]的原則，在清廷的善後措施中卻未被貫徹。因爲在石峰堡之役結束後的七、八十年後，甘肅哲派勢力在馬化龍的領導下，配合著同治陝甘回變的情勢，再次掀起了大規模的抗清事件。雖然清廷最後仍以前所未有的力量將其敉平，但隨之而來的善後事宜，卻爲陝甘回民的生存發展帶來更爲嚴重的後果。

三、左宗棠的遷徙政策

同治年間的陝甘回民起事是清史上最爲慘烈的一次回民抗清事件。清廷在平定此次事變中，爲解決陝甘回民因戰亂所產生的播遷流徙現象，以及在剿撫並用政策下所必須面對的回民安置問題，曾採納左宗棠的建議，以一系列強制遷移與安插措施，達到對起事回衆「渙其群，孤其勢」[167]的分化處置目的。按清廷爲徹底消泯「三秦有事，必花門首禍」[168]的歷史現象，以使陝甘臻至「百世相安」的局面，這些對於近代西北回民生存發展有著重大影響的善後措施，便成爲清末西北治回政策中相當重要的成敗關鍵。

在乾隆朝處理甘肅新教起事的善後事宜中，清廷並未對起事回民進行強制遷徙或打散其分布狀態的措施。但在同治朝陝甘回變發生後，此類現象卻成爲整個善後工作的重心。造成此一情形的最重

---

166 廣西巡撫姚成烈，〈奏覆曉諭各清眞寺不許收留過往回人事〉（乾隆四十六年九月十二日），頁758。

167 左宗棠，〈收復河州安插回衆辦理善後事宜摺〉（同治十一年六月二十五日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁282。

168 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二册，卷四，頁22。

要原因，在於這次事件所波及到的時空範圍，在整個西北民變中均是十分罕見的。由於起事範圍不斷地擴大，亦造成陝甘地區回民隨戰事的發展而出現大量向外流遷的現象。這其中又以陝回的情形最爲嚴重。據估計，原本就已接近百萬的陝回人口[169]，在陝甘回變發生後，「除西安城中土著兩三萬外，餘則盡族西行，陝西別無花門遺種。」[170]其後，當左宗棠估計事變對陝回所造成的影響時，所得到的乃是「現存者除白彥虎股內二千有奇，此外安插甘境者不過六萬餘衆而已」[171]的結果。因此，如何在戰後安插包括陝回在內的客回、土回以及被裹脅入伙的漢民集團，則是左宗棠的善後事宜中所必須先面對的重大課題。

一開始，左宗棠就考量到利用善後的機會，將部分居住在條件較爲優越、或戰略位置重要和城鎮附近的回民，強行遷徙到荒瘠不毛之地，分起安置，以達到孤立削弱限制回民發展的根本目的[172]。就此左宗棠的原則是：「漢、回各有攸宜，回民則近城驛非所宜、近漢莊非所宜、併聚一處非所宜。」「陝回與甘回氣類攸分，即陝回與陝回、甘回與甘回，亦有不能並域而居者。」[173]在此之下，回民的安插之地，則必須是「覓水草不乏，川原相間，荒絕無主，各

169 吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁164。

170 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二冊，卷五，頁34。

171 左宗棠，〈復陳擬辦事宜幷辦理營務城防各員請獎摺〉（同治十二年十二月初十日），頁545。

172 參考馬志榮，〈左宗棠鎮壓陝甘回族起義方略及善後措施述評〉，《回族研究》，1991年第四期（1991），頁12。

173 左宗棠、穆圖善，〈收復河州安插陝回疏〉（同治十一年），頁2377。

地自成片段者，以便安置。」[174]而清廷在處置完畢後，認爲回民在此情形下，「於九死之中，得此生路，其不敢再萌異志」[175]，以做爲瓦解西北回民抗清力量的根本解決之道。

一般而言，左宗棠有計畫地遷徙安置回民，規模較大者先後共四次，分別是在克復金積堡、河州、西寧、肅州等四個回民起事據點後所進行的。例如金積堡、河州兩役結束後，當地陝回、甘回與漢民等不少被安插到隴東的平涼、寧靜、隆德、安定等地[176]。而西寧克復後，清廷對河湟本地回民採就近安插，當地陝回（除白彥虎外），則押赴平涼、秦安、清水等隴東地區聽侯安插，使「西寧境內自此無客回囉雜之患」[177]。至於肅州方面，由於清軍在隴西對當地回民殺戮甚慘，因此當地只約有二千數百名老弱婦女被解往蘭州「設局留養」。值得注意的是，肅州境內有康熙年間自哈密遷來的

174 左宗棠，〈收復河州安插回衆辦理善後事宜摺〉（同治十一年六月二十五日），頁282。

175 左宗棠、穆圖善，〈收復河州安插陝回疏〉（同治十一年），頁2281。

176 參考左宗棠，〈平毀金積各巢首要各逆伏誅寧靈肅清摺〉（同治十年正月二十五日）、〈收復河州安插回衆辦理善後事宜摺〉（同治十一年六月二十五日），頁4、281－283；吳萬善，《清代西北回民起義研究》，頁168－171；以及本書第三章，第一節，註66。

177 參考左宗棠，〈收復大通縣城擒斬逆目及籌辦遷徙安插事宜摺〉（同治十二年二月二十九日）、〈西寧解危後辦理情形片〉（同治十一年十二月十四日）、〈附錄上諭，諭左宗棠豫師布置西寧善後事宜幷追弋馬本源等〉（同治十一年十一月二十日），分別收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁426、387－388、367；吳萬善，同前註，頁172－173。

「纏頭回子」（維吾爾族）二〇八名，因「為肅逆迫脅，死傷甚多，哀懇於內地安插」[178]，而成為同治陝甘回民事變善後中較為特殊的例子。

除遷徙安插外，左宗棠尚以相關措施來配合此一弱化傳統回民勢力的移民政策，這其中包括清釐地畝、編審保甲、分給門牌、安設驛站、修葺城垣、關隘等[179]。就整體而言，左宗棠的善後措施是很明顯地將起事的陝甘回民，藉強制安置的手段與生計條件的差異，使之脫離原來的傳統環境，並與一般漢族主體社會間保持形式上的區隔。這一套理念可以說是很赤裸地將傳統非我族類式的夷夏之防，運用在治回政策中的一種重要心態。前文中已提到，當回民藉宗教或社會、政治條件的矛盾而激化成民變時，其族性與文化的定位就很明顯的被統治階層歸類為具有「犬羊之性」的夷狄。像左宗棠這種深受儒家思想薰陶的士大夫，就認為回、漢既屬不同的族類，回民在屢叛屢剿的清況下，如因戰亂流遷而不予以有計畫的安置，反而使之與漢族社會任意雜處，則清廷圖「百十年之安」的理想是不會實現的。這一點，尤其可以從左氏反對把流遷到甘肅的陝回就地解散的事例中得到證明，其曰：

> （回民）與漢民積仇既深，婚姻不同，氣類各別，彼此相見，輒起殺機。又種族攸分，狀貌亦異。雜一回民稠眾中，

178 參考左宗棠，〈安插肅州老弱回民片〉（同治十二年十月初七日），頁521；吳萬善，同前註，頁173－174。

179 參考左宗棠，〈收復河州安插回眾辦理善後事宜摺〉（同治十一年六月二十五日），頁284；馬志榮，〈左宗棠鎮壓陝甘回族起義方略及善後措施述評〉，頁13－14。

> 令土人識別，百不失一。回民中豈絕無知順逆、思拔來歸者；然久處賊巢，既苦頭目之侵陵迫脅，甫離巢穴，又畏漢民之報復尋仇。當死生莫卜之時，靡不依違其間，以求苟免，此解散之難也。[180]

此外，左宗棠也認爲，陝回與甘回因同治朝起事所產生的接觸甚至合流的現象，若不加以處置，則會製造更多的事端，其曰：

> 甘肅回亂，則禍由中出。緣其本地回、民雜處，到處皆然。無事時，漢民並域而居，非有此疆爾界之別也。一旦禍作，花門別爲氣類，里社頓起戈矛，殺掠恣行，無地可避。又加之陝回以隴境爲淵藪，藉以安頓眷屬，伺便焚劫，靡處不到，所至均有甘回導引，恍若舊遊。即間有被災稍輕之處，亦遷徙頻仍，廢時失業，鋒鏑餘生，多藉草子、沙蓬勉資渡過[181]。

事實上，早在左宗棠進兵關隴之前，對於回漢問題的處理，以及陝回、甘回情勢的剖析，便已具備了相當的認知。例如曾任雲貴總督林則徐與陝甘學政羅文俊幕僚的王子壽（柏心），便曾向左宗棠建言「西事亦以車營屯田爲時務所急」。其中就提到有關對降回的善後處置，王氏曰：

> 至它日進兵，視彼中尤驍黠者誅翦之。餘既不能盡誅，竢其畏服請撫。因兵力迻而分置之。西寧、階、岷，或廷、榆邊外，聽立回邨，勿與漢民雜處。杜塞蹊隧，擇險立戍，布以

---

180 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二册，卷五，頁34。

181 左宗棠，〈請豁免甘省積欠錢糧摺〉（同治十三年二月十六日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第六册，頁6。

威信。又簡彼族良善者，使自相什伍加之約束，無復闌出滋擾，如此可保百年無事也。[182]

從這段話中，可以看出與其後左宗棠的善後措施的理念十分接近。在清廷的認知中，起事的回民，既是亂民，也是「異類」，剿撫並施，並使之與漢族社會減少接觸，以免再發生漢、回衝突，可以說是當時朝野對於解決「回亂」根本之道的一種共識。就如同前面曾提到經歷過陝西回變的李啓訥，他認爲族類差異的事實，是「回匪」問題無法根除的本質現象[183]。言下之意，彷彿遷徙安置，予以區隔於漢族主體社會的做法，也只能視爲唯一有效杜絕回變持續發生的途徑。事實上，二百多年來，清廷經歷西北回變的不斷衝擊，雖然在鎮壓起事回民的過程上一向採取毫無妥協的積極做法，但在善後措施的處置上，始終是以消極的片面阻隔或預防，來緩和統治者、漢民與回民三者之間可能出現的緊張關係。按回民在族性和社會文化特質上可說是「華夷兼蓄」的，但清朝始終不願正視這個在中國傳統社會中極爲特殊的民族現象。且對回民族性的界限與

182 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二冊，卷四，頁22－23。

183 如李氏曾曰：「凡有回民之處，召號勾結，風從響應，無論兵單餉絀，難以持久，即竭天下之兵力，亦斷難誅盡天下之回民也。且夫捻匪、髮逆有投誠者，或使之歸農，或使之隨伍，亦不過殲厥渠魁，脅從罔治，斷難盡加誅戮，玉石俱焚。如目前剿回之師，將盡陝西回民誅之乎？抑其擇其不善者而誅之乎？況捻匪、髮逆如果投誠，即爲良善漢民，回匪投誠，仍是當日回民，即使王法寬宥，若與漢民相處，依然視爲異類，臭味不投，積怨難釋，此回匪甘受誅戮而不辭也。冤愈激而愈深，黨愈結而愈固，各處回民，有不聞風而蜂起者乎？」參考氏著，〈憂憤疾書〉，收入《陝西回民起義資料》，頁69。

宗教文化的認定，一貫地傾向迥異於漢族的非我族類意識，並且不斷地隨著回民事變的激化，而成爲統治階層牢不可破的既定印象。這正是清代回民史上具有悲劇性色彩的現象之一。

同治陝甘回變的善後措施，除前述的區域遷置與隔離外，對回民的強制「王化」，也是一種特別的心理與原則。事實上，「王化」就是以漢文化來消泯回民「頑獷之習」的同化措施。例如，早在蘇四十三事件發生之際，即有人提出：「回醜環處中土，宜令其一體遵奉，毀其禮拜寺，舉漢人教其子弟，使知倫常禮義，日積月累，油然感化，庶乎可無虞耳。」[184]而類似的情形，亦出現在左宗棠的善後思想中。左氏擔心回變之後，西北地區「地雜華夷，習俗漸染日深，恐夏變爲夷，靡所止極」，故奏請「師行所至，飭設立漢、回義塾，分司訓課，冀耳濡目染，漸移陋習，仍復華風。」[185]當然，像這種本位色彩極濃的「王化」論，對於眞正解決回、漢民族關係的隔閡，其成效終究是有其侷限的。因爲回民在傳統中國社會中，經過千百年來的生存與適應，已發展出一套伊斯蘭文化與漢（儒家）文化之間得以理性共存的模式。回、漢民族關係的激化或宗教教爭的擴大事變，基本上是現實政治環境的刻意壓迫與生存環境機制惡化下所導致的非常態現象，其並不會影響到此一共存模式在結構上的變化。因此，「王化」的對象如果是針對與傳統中國文化有著密切互動關係的回民，建立在夷夏之防基礎上的「王化」論，最多只是統治階層用來誇耀敉平民變的另種自我意識而已。

---

184 佚名，〈平回紀略〉，收入《回民起義》，第三册，頁14。

185 左宗棠，〈請分甘肅鄉闈幷分設學政摺〉（同治十二年十二月十八日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁561。

四、新疆的善後政策與建省

在清代處理回變善後的工作中，新疆的事務可以說是相當地特殊。因爲新疆自乾隆二十六年內屬以來，清廷在新疆所推動的是一套與內地各省截然不同的軍政體制，以適應當地特有的民族與社會環境。這其中包括像伊犁將軍、參贊大臣、烏魯木齊都統等各級地方官員的設置，與繼續沿用伯克制和札薩克制等因地制宜的間接治理政策，以及駐軍、設卡、屯田等邊防措施[186]。按清廷此套體制的實施，最主要的考量點是穩定並鞏固其在新疆的統治基礎。因此，在制度上會出現行政體制的多元化現象（如北疆郡縣制、札薩克與南疆伯克制三者並存），與特殊的民族隔離政策[187]，以及政教分離

186 參考新疆社會科學院歷史研究所編，《新疆地方歷史資料選輯》，頁278－279；謝志寧，〈乾隆時期清政府對回疆的治理〉，頁17－23；潘志平，〈論乾隆嘉慶道光年間清在天山南路推行的民族政策〉，頁37－41。

187 例如清廷爲防範內地來疆貿易商民與當地穆斯林雜處，會因宗教、習俗不同而滋生事端，故於乾隆三十年（一七六五年）規定只許在清軍駐防處貿易，以便管控。乾隆五十八年（一七九三年），又令在回城居住之內地民人徙居於清軍所築新城（俗稱漢城或滿城），以與舊城（即回城）的纏回（維吾爾）等穆斯林相隔離。後至道光九年（一八二九年）更規定「嚴禁召引回婦私入滿城」、「嚴禁兵丁私入回莊游蕩」等限制。參考《大清宣宗成（道光）皇帝實錄》，第五冊，卷一五五，道光九年四月己巳，頁9。並參考《回疆則例》，卷八，〈禁止回婦私進滿城〉、〈禁止兵丁私入回莊〉條，頁8－9；陳國光，〈清朝統一新疆前後對穆斯林民族與宗教問題的態度和政策〉，頁95。

的原則[188]。

道光五年（1825年），原大小和卓後裔張格爾在浩罕擴張勢力的支持下入侵南疆西四城，爲近代新疆穆斯林社會內憂外患局勢的發展揭開了序幕。雖然張格爾事件僅在三年之內便爲清廷所敉平，但隨後所進行的善後事宜卻引起了爭議。早在清廷決定派兵討伐張格爾時，道光便曾密下手諭，「以事平之後西四城可否仿土司分封之例，令將軍、參贊籌議。」[189]道光七年（1827年）七月，伊犁將軍長齡被委以總辦善後，當時張格爾尚在做最後的抵抗，長齡即依據道光原意，提出應「分封伯克，令其自守」，並建議赦免自乾隆中期即被羈押在京的大和卓伯羅尼都子阿布都里，「令歸總轄西四城，庶可以服內夷，制外患。」[190]而另一位善後大員喀什噶爾參贊

188 例如乾隆二十五年六月上諭：「著傳諭舒赫德等曉示各城回人，嗣後諸事惟聽阿奇木等伯克辦理，阿琿不得干與。」又如道光九年二月上諭：「前據那彥成等奏諸將黑帽回子挑補伯克，當降旨飭查各城是否向有成例，籌議具奏。茲據奏稱向來伯克挑用黑回帽子居多，白帽回子歷久相安，其阿琿向不當差，亦不挑用伯克，各阿渾子孫人多者，只有一二人充當阿渾，其餘或自謀生理，或充當伯克，均聽其便等語。著通諭各城，以後無論何項回子，當阿渾者只准念習經典，不准干預公事，其阿渾子弟有當差及充當伯克者，亦不准再兼阿渾，以昭限制。」分別收入《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，第十二冊，卷六一五，乾隆二十五年六月辛丑，頁16；《大清宣宗成（道光）皇帝實錄》，第四冊，卷一五一，道光九年二月乙丑，頁2。並參考謝志寧，〈乾隆時期清政府對回疆的治理〉，頁22－23。

189 （清）魏源，《聖武記》，上冊，卷四，〈道光重定回疆記〉，頁188。

190 同前註。

大臣武隆阿則更露骨地提出放棄西四城之說，其曰：「善後之策，留兵少則不敷戰守，留兵多則難繼度支。……西四城各塞環偪外夷，處處受敵，地不足守，人不足臣，非如東四城爲中路必不可少之保障；與其靡有用兵餉於無用之地，不若歸併東四城，不須西四城兵費之半，即鞏若金甌，似無需更守西四城漏巵。」[191]以長齡爲首的這一方實際是主張清廷退出已經有效管轄，且與浩罕接壤之沿邊領土，並仿西南邊疆的土司制，在西四城分封伯克，令其自管自守，接受清朝政府的羈縻，保持藩屬關係，借此拱衛西疆免受外患[192]。由於此一見解很明顯的是在浩罕擴張勢力威脅下的退讓政策，已與道光的原意相違，因此將長齡、武隆阿分別斥以「老悖糊塗」、「隨聲附和」之名而革職留任[193]。同年九月，道光乃任命直隸總督、刑部尚書那彥成續辦善後事宜。

那彥成在有關善後工作的方針上，主要是放在如何斷絕浩罕藉地緣及宗教社會的優勢，而成爲殘餘和卓勢力侵擾新疆的屏障。關於這一點，那彥成很早就注意到浩罕在中亞掌握壟斷當地與新疆貿

191 同前註。

192 參考厲聲，〈那彥成新疆善後制外淺析〉，《新疆大學學報》（哲學社會科學版），1987年第三期（1987），頁41。

193 《大清宣宗成（道光）皇帝實錄》，第四册，卷一二三，道光七年八月癸未，頁15。至於長齡所提到羈押在京的伯羅尼都之子阿布都里，在輩份上爲張格爾的胞叔，因此道光認爲阿布都里及其家族「法當緣坐」，但爲示恩，乃改將阿布都里及其長子、次子、長孫等「著刑部分撥雲南、廣東、廣西、福建四省定地發配，各在該省按察司監內永遠嚴密監禁，毋許與外人交接及傳遞信息等事」。參考同本註，卷一二〇，道光七年六月丁酉、戊戌，頁26－30。

易稅收的現實利益及需求。因此，斷絕與浩罕的通商關係，使安集延不能藉此「盤據各城，歛錢借給和卓後裔，內外勾串，無所不至。」[194]這其中尤其是禁止茶葉、大黃的出口，並達到「禁絕該夷人入卡通商，制其生計，數年之間，立就窮蹙該夷」的目的[195]。此外，那彥成還嚴格驅離散居在新疆內地的浩罕人，並將參與張格爾事件後外逃的浩罕商人所留下的田地、財產，一律做爲叛產沒收充公[196]。基本上，那彥成的善後工作僅是爲了牽制浩罕，使其在經濟壓力下交出張格爾的家屬，並且在短期內不再成爲這類「逆裔」的淵藪。不過，由於清廷自始便缺乏一套有系統、有遠見的政策，來徹底解決像和卓後裔與浩罕勾結這種深具歷史背景的邊患問題，因此使得那彥成善後工作的成效始終有限。道光十年（1830年）九月，張格爾之兄玉素甫又在浩罕的支持下再度入侵南疆，事件雖然很快平息，但清廷大多認爲此係那彥成善後制外措施不當所致[197]。其後道光又指派原妥協派大臣長齡出面善後。至此，清廷對新疆內憂外患壓力下所能完全掌控局勢能力的困境已逐一浮現。而其後同光朝新疆回變的爆發與擴大，則更是清廷無法解決此類困境的具體展現。

按同光西北回變雖是清朝統治新疆史上最大的一次危機，但也

---

194 （清）那彥成，〈收撫外夷〉，收入《那文毅公（彥成）籌劃回疆善後奏議》，卷八十，頁37。

195 同前註，頁39。

196 例如那彥成將這些沒收的田產每歲五萬六千餘石的收入中，拿出三萬八千石支付兵餉，餘糧一萬八千石則做官吏養廉之用。參考 Fletcher, "Heydays of the Ch'ing Order", p.366.

197 厲聲，〈那彥成新疆善後制外淺析〉，頁146。

可以說是清廷治理新疆過程中最重要的一個轉機。在左宗棠不惜代價收復新疆後，新疆的善後重建工作也進入到一個新的突破性階段。在英俄等外患的環伺與干涉下，左宗棠愈發感到國際政治的壓迫日亟，新疆的政局愈是需要強化與鞏固。所謂「以局勢言，我愈示弱，彼愈逞強，勢將伊於胡底。」[198]因此新疆問題的根本解決之道，則在於徹底檢討這套自乾隆以來便計畫將軍政與間接統治混而爲一，並視新疆爲化外之地的治理體制，應予以廢除而走向與內地合一的建省方案。

有關新疆傳統軍政體制，最容易引起弊端與爭議者，則是伯克這種因應當地回疆穆斯林社會特性的間接治理方式。從乾隆平定天山南路以後，清廷便在回疆建立起一套具有層級架構的伯克制[199]。不過，伯克制在一開始就顯現出這種清廷間接管控回疆所產生的弊病。發生在乾隆三十年（1765年）二月南疆烏什的反清暴亂中，烏

198 左宗棠，〈覆陳辦理回疆事宜疏〉（光緒三年），收入《道咸同光四朝奏議》，第八册，頁3338。

199 以伊犁爲例，當地設總理回務一等臺吉三品阿奇木伯克一員（統理所屬地方諸務）、四品伊沙噶伯克一員（協理所屬地方諸務）、五品商伯克二員（管理徵理地畝糧賦）、六品哈子伯克一員（管理詞訟）、六品都官伯克一員（管理遞送兵馬口糧、文卷一切官務分攢差務）、七品密喇布伯克六員（管理灌田水利）、七品明伯克六員（管理徵輸千户糧賦幷一切雜務）、七品什和勒伯克一員（管理譯館薪芻諸務）、七品帕察沙布伯克一員（管理巡輯提牢諸務）、七品玉資伯克一員（管理徵輸百户糧賦幷一切雜務）。上述自阿奇木以下分職與回部（南疆）同，凡（伊犁）屯種回人悉歸管理。參考《大清一統志》（光緒二十三年杭州竹簡齋石印），第五十九册，卷四一四，〈西域新疆統部〉，頁3。

什阿奇木伯克阿卜都拉與烏什副都統辦事大臣素誠平日的擅權與惡行是激發此次民變的主因之一[200]。有著作指出，包括辦事大臣在內的清朝官員和由清朝任命的伯克們對當地維吾爾人的壓迫，在新疆可以說是十分普遍的現象[201]。至道光年間，新疆這種地方官員與伯克互爲掩護、漁利地方的行徑，已引起魏源等人的憂心[202]。事實上，伯克藉由掌握地方賦稅收入，以及出身當地社會的背景優勢，直到同光新疆回變前後，仍是影響地方吏治的關鍵之一。例如：「所收賦稅，均唯回官阿奇木伯克是問。而官與民不相習。況回官貪饕成性，不免藉此以剝民。」[203]又如：「聞未亂以前，誅求無厭，正賦之外，需索繁多，大約官取其一，阿其木伯克等取其二。官與民文字不同，言語不通，即傳回民當堂面諭，而阿奇木等從中播弄，傳語恐嚇，故往時纏回視官如寇讎。」[204]

雖然伯克制只是清代治理新疆政策中較多受爭議的部分之一，但隨著光緒重定新疆的契機，前面已提及的自道光以來龔自珍等所論之西域設行省的見解，至此又再次得到重視。所謂「乘此之時，因此之勢，設郡縣而撤回官，謂非一勞而永逸乎？則民情之順者如

200 參考（清）傅恆等，《欽定平定準噶爾方略》，第四册，續卷二十九、三十，頁27、7。

201 （日）佐口透，《十八～十九世紀東トルキスタン社會史研究》，頁173。

202 參考本章第一節，註37、38。

203 甘肅即補道陳澍鑾，〈條陳新疆南路善後事宜疏〉（光緒八年），收入《道咸同光四朝奏議》，第十册，頁4562。

204 （清）譚鍾麟，〈請分設新疆南路各城職官摺〉，收入《譚文勤公奏稿》，第一册，卷九，頁5－6。

此。」[205]而促成新疆建省最力的人物，則是全盤主導平定西北回變的左宗棠。雖然在光緒四年（1878年）正月，左宗棠曾上〈新疆應否改設行省開置郡縣請敕會議摺〉，希望通過總理衙門、軍機處、六部九卿及各省督撫會議，盡量減少意見分歧，使其治新方案得以實行[206]。不過，左氏此一涉及駐軍、經濟、協餉的策略，在當時確實引起不少爭議[207]。因此在同年十月，左宗棠繼續上疏，言及以往軍府體制下，「北路得之準部，南部得之回部，皆因俗施治，未能與內地一道同風。」而在內政上，「責成各廳州縣，而道府察之，則綱目具而事易舉，頭目人等之殺權，官司之令行，民之情僞易知，政事之修廢易見，長治久安之效，實基於此。」[208]而爲了與堅持不撤八旗駐軍等意見相配合，左宗棠於光緒六年（1880年）四月再度上疏，設計出以郡縣爲主的郡縣與軍府制並行的雙軌制。所謂

---

205 甘肅即補道陳湜鑾，〈條陳新疆南路善後事宜疏〉（光緒八年），頁4562。

206 左宗棠，〈新疆應否改設行省開置郡縣請敕會議摺〉（光緒四年正月初七日），收入《左文襄公全集》，第三册，〈奏稿〉，卷五十二，頁3－5。

207 左宗棠曾言：「西域擬改郡縣疏，請內外集議，請旨定奪，非僅慮執咎之難，異時議其後者，足害其成也。事關西北大局，宜慎慮於始。隴與新疆，專賴各省協濟，非大部主之於內，疆圻襄之於外，事無由濟。若無近時頻催罔應，殊可寒心。」（〈答朱茗生〉），收入《左文襄公全集》，第五册，〈書牘〉，卷二十，頁32。至於有關反對新疆設省的意見，如李雲麟之《西陲事略》等，可參考鍾興麒，《新疆建省述評》，頁60－65。

208 左宗棠，〈覆陳新疆情形摺〉（光緒四年十月二十二日），收入《左文襄公全集》，第三册，〈奏稿〉，卷五十三，頁33－35。

「治外則軍府立而安攘有藉，疆圉奠焉；治內則吏事修而政教相承，民行興焉。」[209]雖然以郡縣制爲基礎的設省案，在左宗棠善後任內並未能完全實現。但基於現實考量，清廷鑒於光緒八年（1882年）收復伊犁後的有利情勢，乃更正視新疆建省的重要性[210]。

光緒十年（1884年），在劉錦棠的具體規畫下，清廷對伊犁將軍事權界定與安置裁撤伯克等問題獲初步解決後，乃正式將新疆設省[211]。此距乾隆統一天山南北路已相隔一個半世紀之久。新疆建省，是左宗棠平定西北回變善後工作中的重要項目之一。事實證明，三十年後清朝覆亡，新疆並未成爲外蒙第二而脫離中國，這多少應歸功於這一系列以建省爲中心的善後事宜。不過，新疆建省就如同左宗棠在西北其他地方所推動的善後工作一樣，其主旨仍是以等同內地的本位化思想爲核心。在此之中，對於醞釀回變的穆斯林社會與宗教文化部分，明顯地被統治理念的既定模式所刻意忽略，而這也是清代處理回變善後工作中所呈現出的一貫特色。

---

209 左宗棠，〈覆陳新疆宜開設行省請先簡督撫臣以專責成摺〉（光緒六年四月十八日），收入：同前註，卷五十六，頁34。

210 參考左宗棠，〈新疆行省急宜議設關外防軍難以遽裁摺〉（光緒八年九月初七日），收入：同前註，卷五十九，頁57－62。

211 參考鍾興麒，《新疆建省述評》，頁69－71。

第五章
宗教特質在西北回變中的作用與影響

第一節　伊斯蘭教宗教本質與回變的關係

一、伊斯蘭教與回變的關聯性

在有關清代西北回民事變的研究中，伊斯蘭教所扮演的角色一向是最容易引起爭議的部分。按伊斯蘭信仰是回民形成其特殊文化與族性過程中最重要的關鍵。由於伊斯蘭教明顯的外來性質，及其在傳統中國文化中一直被視爲邊陲文化的事實，以致回民這種「夷夏並蓄」的特徵始終無法在中國傳統社會中找到合理的定位。而這種看似融入，但又被主體環境所排擠的現象，在清代回民不斷發動抗清事變的交相刺激下，更使得統治者視伊斯蘭教信仰爲回民之所以「不服教化」的主因之一[1]，甚至在前文中已提及，西北漢人將

1 例如：「回民雜處關隴，旁連西域，雖習彼教，俗強忍驚悍。」收入（清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第一册，〈序言〉，頁1。又如光緒二十一年十一月，董福祥在上奏中稱：「回人不重儒術，全習西域邪教以牟利。」「查回部狼子野心，不崇禮教，人輕剽而喜亂，性凶狠而嗜殺，入我朝食毛踐土二百餘年而總不遵正朔。」間引自：李興華，〈清政府對伊斯蘭教（回教）的政策〉，頁29。

清代回變中，回民殺戮漢人的動機，歸因於回民受宗教意識的影響，認爲是「視殺漢人成上天堂之階梯」的迷信所導致[2]。

不過，做爲一個已傳入中國一千年之久，並且在形式與內涵上都與傳統中國社會產生密切互動的伊斯蘭教，其信仰者爲何在清代總是以持續的民變形態而引起統治者的注意？這一點，就連熟諳邊務的魏源，在觀察乾隆甘肅新教起事的史實後，亦感到疑問，其曰：「花門種族錯居雍、涼、兗、豫間，……迄今漸聲教者千百年，而鴃音不革。且關外回部孱懦，畏厄魯特如狼虎；而內地敓攘、越貨、亡命、鬥狠之事，無一不出於花門，反有厄魯特之風，異矣哉。中國奸民類不識詩書何物，而回民之讐怨狠鷙，獨出於崇經典、信因果之人，與厄魯特之崇黃教、嗜劫掠何異？」[3]雖然魏源其後未曾目睹同光西北回變的發生，但他已感覺到起事抗清的回民，似乎與傳統認知上的「中國奸民」，在文化的層次與角色上有所區別。因此，在觀察清代西北回變的發展過程時，除一般引起民變的政治、社會與經濟等因素外，伊斯蘭教所代表的宗教文化因素，應給予何種定位與評價，則是探討清代西北回民史所不應忽略的課題。

有關伊斯蘭教與清代西北回變的關係方面，基本上有兩個不同的問題取向是特別值得注意的，即伊斯蘭教在傳統中國社會中所突顯出的異質性與適應事實，爲何會導致成具有明顯文化衝突的回民抗清事件？其次，做爲回民社會文化與族性特徵的主體部分，伊斯

---

2 參考本書第四章第二節，註58。

3 （清）魏源，《聖武記》，下冊，卷七，〈國朝甘肅再征叛回記〉，頁313。

蘭教在清代持續不斷發生的西北回民起事中，其所發揮的作用與影響究竟呈現出何種面貌？

從這兩個問題取向中，一般人很容易想到的是，伊斯蘭教在清代，其所展現的文化異質性在以儒教文化爲核心的傳統中國社會中是很難找到合理的定位。從本文第一章中所提到的像顧炎武、杭世駿、陳世倌等這種傳統士大夫，其在思想上已因文化的本位主義而明顯排斥伊斯蘭教；而在親自參與敉平西北穆斯林起事的左宗棠等人的看法中，信仰伊斯蘭教的回民，其血統族源已被訛認爲古代回紇之後（花門）。至於其「叛服不定」的抗清事實，更使得回民與「化外之民」、「夷狄」等概念成爲同義語。這些根深蒂固的觀點，即使到了民國時期穆斯林的眼中，亦有「元明清三代『回教民族』地位之每況愈下」的感歎[4]。

然而，在整個清代的兩百多年中，雖然回民地區性的抗清民變事件層出不窮，但我們卻不能忽略的是，儘管伊斯蘭教與回民在傳統中國的大環境下，是被界定爲異質（邊陲）文化與弱勢民族；可是在另一方面，清代回民很明顯的在不放棄其宗教文化本位思想的前提下，不斷地找尋出其與傳統中國社會之間合理的共存模式。換句話說，清代回民及伊斯蘭教在面對外界強勢的文化及政治環境時，並不是一味地只以民變的激烈手段來突顯這種文化或政治衝突。相對地，回民企圖將自身宗教文化與傳統中國社會之間取得

---

4 金吉堂，〈教門雜識〉（節錄），原載《月華》，第七卷第八—十一，十三期；收入李興華、馮今源編，《中國伊斯蘭教史參考資料選編，一九一一～一九四九》（銀川：寧夏人民出版社，1985），上冊，頁323－324。。

「異中求同、同中存異」的各種努力與事實，則是在觀察整個清代伊斯蘭教史中所不容忽視的一個重要現象。

在清代，伊斯蘭教的宗教文化特質雖不見容於一些地方官吏或士大夫階層，但除了因地方教爭所引發的民變衝突，部分教派（如哲赫忍耶新教）會被視爲邪教外，一般而言，伊斯蘭教在清代是有其合理存在的事實。因爲清廷對於像白蓮教這種一直被視爲邪教的秘密宗教，始終是採取全盤否定的態度。甚至有地方官爲徹底打擊白蓮教，還不惜窮研「邪經」以爲辨駁。例如嘉慶年間曾任滄州知州的黃育楩，在其著名的〈破邪詳辯〉中，便曾提到：「竊謂嚴禁邪教，而不將邪經中語詳爲辯駁，民既不知邪經之非，雖盡法懲治，而陷溺已深，急難挽救。」[5]不過，伊斯蘭教在一般的認定中，雖然並非邪教，但在回變氣氛的激盪下，漢回關係的惡化，亦會導致漢民對回民、伊斯蘭教進行「碎其經典、毀其寺院、揭其墳墓」的報復行徑[6]。可是整體而言，清代西北回變中所出現的漢回衝突現象，並非完全是由伊斯蘭宗教意識與漢文化意識之間的對立所直接引起的。但回民自成一格的宗教文化特徵，在清朝大一統思想的觀念裡，此點便成爲其「不服教化」的原罪論。在一般漢民眼中，這正是回變發生後，回民之所以必須接受「神人共憤、覆載不

5 （清）黃育楩，〈破邪詳辯〉，收入中國社會科學院歷史研究所清史研究室編《清史資料》，第三輯（北京：中華書局，1982），「破邪詳辯序」，頁4。

6 此爲同治元年夏欽差大臣勝保上奏文中，所提到陝西渭南團練領袖馮元佐、梅錦堂、田培春等遍行傳帖中的內容，參考李興華，〈清政府對伊斯蘭教（回教）的政策〉，頁29；（清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第二册，卷二十二，頁4－5。

容、死期至矣」下場的主要原因[7]。

二、伊斯蘭教在華的適應與失序

如果暫時不考慮回變所造成的民族關係的激化情形，那麼清代回民與伊斯蘭教在一般情況下，和傳統中國社會間保持「異中求同，同中存異」的現象，可以說是近代史上伊斯蘭文化在中國發展過程中一種特殊的適應狀態。早在明末，陝西地區著名的回民經堂教育的先驅者胡登洲（1522—1598），所開創出以清眞寺爲中心的伊斯蘭經堂教學，其不僅解決了傳統伊斯蘭教「經文匱乏，學人寥落」的現象，同時也使得明末清初以後，回民的傳統教育內容與清眞寺的社會功能獲得了密切結合[8]。雖然回民經堂教育是以伊斯蘭宗教教義爲主要內涵，但其形態上亦可視爲是回民在傳統中國社會中保存其文化傳承的一種變通模式。另一方面，清代回民在對伊斯蘭教的態度上，爲不使此一宗教信仰在一般社會環境中過於突兀，

7（清）鄭士範，〈檄鄉團討逆回文〉，見氏著，《舊雨集》（選錄），收入《陝西回民起義資料》，頁176。有關此一檄文的內容，尚有：

「鳳翔回子，自乃祖乃父以來，與我漢生民同鄉共井，世受我國家深仁厚澤二百餘年。一朝無故自外生成，焚掠我關廟，燒殘我鄉鎮，毀壞我村莊，覆萬家香火之祠，而斬衆社神靈之祀，復敢圍困府城，毀罵父母官，聲稱滅漢，我漢人自爲我大清國赤子，夫豈逆回所得而干擬者哉，……。」（同頁）

8 參考馬士年，〈伊斯蘭教在陝西的傳播發展與演變〉、馮增烈，〈明清時期陝西伊斯蘭教的經堂教育〉，分別收入《清代中國伊斯蘭教論集》，頁210－211、246－250。

回民亦以漢族用來稱呼普通宗教、甚至是秘密社會的「教門」一詞[9]，來自稱其信仰的伊斯蘭教及其相關事務（亦包括門宦制度在內）。雖然在清末，「教門」的稱謂也一度爲穆斯林所質疑，認爲此稱不易表彰其信仰的主旨，且易與他教相混[10]。可是此稱之所以出現並沿用甚久的事實，確實可以看出清代穆斯林與伊斯蘭教在面對以儒教文化爲主體特色的大環境時，所採取的一種變相的適應方式。

此外，回民用本身宗教信仰的認知，來闡明伊斯蘭教理以避免外教人的誤解，亦是清代伊斯蘭教的一個重要特色。例如康熙時的馬伯良，就曾著《教款捷要》一書，其序言部分特別提到合乎原教義內涵的伊斯蘭著作，在中土傳布的困難，其曰：

---

9 例如在論及白蓮教及其相關的教派，如八卦教、神拳教、在禮教、齋教、安慶道教等，亦以教門一詞泛稱之。參考蕭一山，〈教會源流考〉，收入氏編，《近代秘密社會史料》（上海：上海文藝出版社，1991），卷二，〈附錄〉，頁4－5、10。

10 例如清末哈禮堂曾言：「夫教門云者，普通宗教之總名詞也。此曰教門，彼亦曰教門，究之爲何教何門，無從辨識，可異孰甚。吾聞之有以釋教、耶教稱矣。或又以禪門、玄門稱矣。未聞有離其本旨，而專以公共之名著者。若謂詞取簡易，吾以回教稱可也，或即以清眞教稱亦可也。奈何舍光明正大之名，而第曰教門，教門既見哂於通人，復混淆於他教，不亦慎乎？是不可以不辨。」參考氏著，〈教門辨〉，《醒回篇》，第一號（1908），頁87－88。此外，至民國時期，回教徒仍以「教門人」一詞爲其自稱之一。參考鄭安侖，〈回教問題〉（節錄），原載《同人通訊》，第三十三期（1945），收入《中國伊斯蘭教史參考資料選編，一九一一～一九四九》，上册，頁283。

然正教始自天方，眞經典誥，傳諸西域，吾等深居漢地，言語文字，統屬東土，理道不同，文風迥異，所以失習經文者多而精於教理者蓋鮮其人也。此無他，道之不明不行故也。幼則親失其訓，長則已惰其學，及至有年，心回正道，意向眞誠，其行可止之事，茫無所措，可勝嘆哉。予爲此憂，念及失學之苦，復憐肄業之艱，欲集一書以爲指南，則又難言之矣。蓋以非用漢文，固不能啓大衆之省悟；純用漢文，又難合正教之規矩。[11]

按伊斯蘭教傳入中國至清初已近一千年，與傳統中國文化相較下，其「道理不同，文風迥異」的現象，更由於經文（阿拉伯文、波斯文）的艱奧而愈形顯著。其本身不但在傳教上有深入經典的困難，而這種與漢文化之間所產生的文化隔閡現象，即是造成清初以來自廟堂到民間普遍對伊斯蘭教有所誤解或排擠的主因。乾隆時期，回民金天柱在所著的《清眞釋疑》一書中，就曾針對此點提出其因應之理。該書自序中便載曰：

清眞者，吾教之宗，釋疑何爲而作也？由於各教未能思吾教之行事，蓄疑團於千百年而莫釋，未學吾教之書，而不知其所以然之故，致使各教之疑愈深，而各教之物議愈紛，遂有謂不遵正朔、私造憲書、以三百六十日爲一年、而群相慶賀

11 間引自（日）田坂興道，《中國における回教の傳來とその弘通》，下卷，頁1380－1381。此處田坂氏將此書誤寫爲「教疑捷要」。有關馬伯良其人與《教款捷要》一書的基本內容，可參考楊懷中、余振貴，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》（銀川：寧夏人民出版社，1993），頁139－140。

> 者；有謂異言異服揀擇飲食，甚者謂齋仍茹葷、白日何故不飲食；又謂禮拜不知所拜何神，而夜聚曉散，男女雜遝；更謂齊髭以毀父母之遺體，而龐貌爲之異樣者。種種疑案，皆莫能釋然。不能釋者，非吾教之無人，蓋緣吾教諸前輩，祇自作大言，而不屑白此……。吾教振綱常、飭倫紀，般般可據，與楊墨釋老大相徑庭。今於害仁義而廢君臣、滅綱常而絕父子者，反舍之不究；一遇吾教之人，即以瑣屑之事故爲挑逗，議論橫生。殊不知吾教自隋唐相沿於今，版圖千百餘年，代國家出力報效與儒教何異？各教之疑者，既不知吾教之大義，且隱隱挾一入主出奴之見，殊失吾教之所以然，致清眞之理卒淪沒於庸衆人之齒頰，不大顯於斯世也，悲夫。[12]

從金天柱的觀點中，很明顯地看出他對於伊斯蘭教與儒教文化間的相適應關係，是給予更爲肯定的態度。可是在宗教教理與宗教文化的明顯差異下（如不奉正朔、私造憲書等），伊斯蘭在中國傳統社會中的異質性仍是比其與儒教文化間的相適應關係更要來得突顯。不過自明末清初以來，王岱輿（眞回老人）、馬注（文炳）、劉智（介廉）等伊斯蘭學者，「集吾教之經，以闡吾教之義，其事則認主拜主、民常日用，其言則指點教內之人者居多。」[13]其不僅以《正教眞詮》、《清眞指南》、《天方性理》等數種漢文譯著而開展出近代中國傳統伊斯蘭學的先河，同時這也使阿拉伯伊斯蘭文

---

12 （清）金天柱（石城金先生），《清眞釋疑》（台北：回教經書整印社，民67），〈自序〉，頁1－2。

13 同前註，頁2。

化與中國傳統文化產生結合，是伊斯蘭文化在中國學術領域邁出極其重要的一步[14]。在這種「實爲回教徒以中國文字闡揚回教學術的開端」[15]的建樹下，「以儒詮經」乃成爲這些回民思想家的共同特色。

以劉智爲例，其在《天方典禮》一書中，便試圖將伊斯蘭教崇敬眞主的信念與傳統儒家思想的尊君觀作一通詮式的結合。其曰：「王者，眞主之影，生民之庇。」「君者，主之影。忠於君，即所以忠於主也。故賢亘事君，無時無事，不以心致於君。」「念主而忘君，非念主也。念君而忘主，非念君也。」[16]的確，在傳統中國的政治型態上，穆斯林觀點下的政教合一體制是不曾出現的。滿洲人以邊族身分入主中國，但其所建立的清朝仍是以遵行儒教文化爲立國施政的主體理念。對於清代的回民而言，滿清統治者既是異族也是異教徒，但其卻又是傳統中國儒教思想與文化的統合者。在無法改變的現實環境中，滿清統治者一方面抑制包括漢族在內的各種民族主義思想，另一方面爲了鞏固統治權位又刻意籠絡蒙、藏兩族勢力。在這種複雜的情境下，劉智藉尊君以達到奉主的目的，雖然可以說是中國穆斯林一種與主體環境間權宜式的適應之道，但若就伊斯蘭教思想而言，這似乎是一種非屬同質性、本質上且無法融入、但又不得不接受的一套政教體制與理念。面對這種矛盾，劉智

---

14 楊懷中、余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》，頁134。

15 傅統先，《中國回教史》（台北：台灣商務印書館，民85台二版），頁161。

16 （清）劉智著，那文波譯，《天方典禮譯注》，卷十二，〈君道·臣道〉，頁324、339、340。

即使力倡尊君奉主，但在「臣道」方面，卻也消極地提出「教不同，不相爲臣。無已，則必有利有民，而無害於道」[17]的保留態度。

從以上的論述中，可以發現，伊斯蘭教在清代傳統中國社會中所突顯出的異質性與適應事實，固然會因社會與政治環境的失序而激化爲回變的亂局，而形成文化與民族上的嚴重對立及衝突。但伊斯蘭的思想與宗教本質卻也在清朝這個特殊的朝代中，不斷地尋求與主體環境（漢文化、儒家思想）間的理想共存模式。然而，促成這種複雜且矛盾的情況，一個本質上的因素則在於，回民與伊斯蘭教長久以來在傳統中國社會中這種「融而未合」的現象，到了清代反而更容易受到外界的刺激與影響而產生具有明顯文化衝突特質的回變事件。關於這一點，近人傅統先以中國回民的宗教文化在歷史上所面對的「華化」及「回化」問題，而所做的剖析是頗值得注意的。其曰：

> 回教徒在中國之發展，唐、宋、元以來爲回教徒之逐漸「華化」（指內部回教徒而言），一切生活習慣均已由外族回教徒一變而與一般之漢人無異；但自明、清以來，則爲已爲中國所同化的回教徒之趨於「回化」，換言之，已純粹爲一中國人之回教徒，在各種宗教之儀式上，均顯然與一般之中國人不同。此種由宗教信仰與儀式之差異促回教徒與非教徒之隔膜，是爲造成清代歷次回漢衝突之禍根。[18]

的確，回民在中國的形成與發展，千百年來其文化與血緣關係

17 同前註，頁341。

18 傅統先，《中國回教史》，頁119－120。

不斷地與中土社會產生密切的互動[19]，但唯有做爲民族宗教的伊斯蘭信仰未曾放棄，使得回民在傳統中國社會中始終保持其特殊的異質性。到了清代，回民這種在民族上與漢族融而未合、在文化上與儒教文化同而未化的現象，隨著統治政策的失當與社會環境的壓迫，便不斷經由漢回關係的摩擦而激化成大規模的反清事變，這點，也可視爲是回民在近代「華化」過程中的失序與悲劇。另一方面，明末清初以來，包括蘇非主義在內的外來伊斯蘭宗教思潮，在西北地區形成門宦與伊禪的宗教社會制度，這種明顯的「回化」現象，不僅對傳統西北穆斯林社會造成明顯的衝擊，同時隨之而來，乃是爲了爭取宗教資源所引發的教爭衝突，而這也正是導致日後回民不斷反抗統治階層的潛在因素之一。因此，清代的西北地區，正好是這種回民與伊斯蘭教在「華化」過程中失序，與在「回化」過程中失控的兩種現象的交會處。而此一情況的出現，也正可說明清代西北回變頻仍的原因與伊斯蘭教宗教本質之間關係的複雜性。

三、伊斯蘭教的內聚功能

有關伊斯蘭教在清代西北回變中所發揮的功能及其角色的認定，通常均被視爲回變的重要特徵之一。伊斯蘭教是形成回民信仰與社會組織中不可或缺的內部凝聚力。這一點，即使是在一知半解的漢民眼中，亦可看出其特色。例如：「俗言十回九馬，此非關彼族之盛且大也。可從知其教主賜姓命氏之初意，即具一番團結完密牢固之思想與精神。所以回人猛鷙敢戰，對於同種有親愛心，有保

19 參考馬耀圻，〈回族形成的歷史軌跡及伊斯蘭教在回族形成中的作用〉，《回族研究》，1991年第四期（1991），頁30－33。

護力，有進取方，有活便勢。遂以血緣之氏族而成民族。」[20]不過，在伊斯蘭宗教體制中，對於回民起事具有一定動員與組織功能的部分，則是其以教坊爲中心的社會制度，以及以阿訇等宗教上層人士所形成的領導系統。

在本書第一章中曾提到，教坊制是中國伊斯蘭制度中一種較爲傳統的社會與宗教組織。其內容包括由以清眞寺爲中心的一個地區的全體教衆所形成的獨立的、地域性的宗教組成單位[21]。由於教坊不僅是穆斯林精神生活的寄托，也是穆斯林政治、經濟、文化的中心與民政組織單位。因此教坊的聯合就是在伊斯蘭教的基礎上起著一種團結同族成員的內聚作用。以同治陝西回變爲例，雖然事變的發生十分突然，但在很短的時間內，伊斯蘭教坊制度的聯合卻構成了起事回衆的組織形式[22]。在史料中都一再顯示出聯合教坊以自衛或作戰，是陝西回民起事發生時的一個重要的現象。例如：「同州府境內有十三個清眞寺，這十三個方（坊）被迫一齊動手來自衛，與在渭南、臨潼、高陵、三原、涇陽之漢人戰。……西安城南城西共有六十四方（坊），……有一位叫白彥虎，是六十四方（坊）的頭領。」[23]除作戰外，回民失利向清軍投降，亦是保持著教坊的形態。例如同治二年（1863年）十一月，清軍收復「郡回二十八

20 桑丹桂纂，《（甘肅省）隆德縣志》，卷一，〈民族〉，頁54。

21 參考本書第一章第二節，註54。

22 參考馮增烈、馮鈞平，〈伊斯蘭教在同治年間陝西回民反清起義中所起的作用〉，頁205。

23 佚名，〈紀事〉，收入《回民起義》，第三册，頁239－240。

坊」[24]的鳳翔時，是由豫回陳雲沖、甘回孫毓寶、馬成功及鳳（翔）回三十四坊阿渾向清軍「聯名頂經乞撫」[25]。

按聯合教坊制固然提供了回民起事抗清時的基本組織形態，但使回民與此一組織形態之間產生有效的運作關係，則需靠宗教上層人物的領導與配合。而其中是以阿訇的角色最爲重要。阿訇原爲對伊斯蘭教學者和教師的尊稱，清朝以來成爲中國穆斯林對教職人員的稱謂[26]。由於起源於西亞的伊斯蘭教，其「眞經典誥，傳諸西域」，因而發展至中土後，「失習經文者多而精於教理者蓋鮮其人也」（前段引馬伯良《教款捷要》語）。所以像阿訇這樣的宗教上層人物，其在一般回民心中的地位是很崇高的，所謂「阿渾（訇）則能解其文義，衆皆盡信之，遇有疑難，必問阿渾行止矣。」[27]因此，當回民因宗教或政治、社會因素而集體起事時，阿訇自然便成居中組織與領導的重要人物。所謂「安剌（阿拉）襄助教門，領兵

---

24 （清）張兆棟，〈守岐紀事〉，收入《回民起義》，第四册，頁273。

25 （清）余澍疇，〈秦隴回務紀略〉，收入《回民起義》，第四册，卷一，頁254，並參考本書第三章第一節，註25。

26 阿訇，亦譯阿洪、阿衡、阿渾，爲波斯語 akhund 的音譯，原意爲教師。一般須在清眞寺經文大學學完規定的經典，具有一定的經學水平，宗教功修較深，通過考核後，爲其穿衣、掛幛，舉行畢業典禮儀式，取得阿訇的資格和職稱，始稱爲阿訇。受聘爲教坊清眞寺任掌教和任教經文的大學者，稱爲掌教阿訇或開學阿訇，也稱教長。此外尚有治坊阿訇、掌學阿訇、散班阿訇等副職，以協助教長處理教務。參考〈阿訇〉條，收入《中國回族大辭典》，頁641－642。

27 （清）祁韻士，《西陲要略》（台北：廣文書局，民58），卷四，〈回俗紀聞〉，頁19。

元帥都是阿衡（訇）」[28]，「回回平時每處公舉一人爲阿訇，凡事皆聽命焉。造逆時，即推阿訇爲頭目，昂然乘轎指揮，其類無敢違者」[29]等都是此種情形的寫照。所以在整個清代西北回民起事的過程裡，阿訇參與其中的事跡，除了像「克獲大捷，陣斬赫阿渾、馬阿渾並賊首匪衆三百餘名」[30]這類不勝枚舉的例子外，大部分重要的回民領袖幾乎都是阿訇出身的宗教上層人物。例如乾隆年間甘肅哲赫忍耶所發動的石峰堡之役，田五、張文慶、馬四娃（大通阿渾）等領導人物皆具有阿訇的身分，其「聚衆通謀，私造庫刀、銅鞭、號掛等物」、「公然於禮拜寺集衆新教回人，告之糾合情節」[31]等行徑則一直爲清廷所注目。至於像同治陝甘之役，陝回十八大營的領導人中，已知的赫明堂、鄒玉龍、馮均福、畢大才、閻春興、陳林、關阿訇、郭二阿訇、二河州阿訇等人全部都是阿訇，幾乎在十八大營的領導人中占去半數[32]。而在這十八大營的組織中，亦可發現到還有不少阿訇做爲分層負責下的次級首領。例如同治八年八月撤退至金積堡附近的陝回遭湘軍黃鼎部的追擊，「賊酋

28 佚名，〈紀事〉，收入《回民起義》，第三册，頁239。

29 （清）魏丙，〈瑣尾集〉（選錄），收入《陝西回民起義資料》，頁75。

30 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第一册，卷二，頁2。

31 《欽定石峰堡紀略》，卷一，〈乾隆四十九年四月二十二日丙午固原提督剛塔奏文〉，頁12；同書卷十二，〈乾隆四十九年六月二十六日己酉福康安奏文〉，頁205。

32 參考馮增烈、馮鈞平，〈伊斯蘭教在同治年間陝西回民反清起義中所起的作用〉，頁207。

藍九阿洪（訇）戰死，蓋藍九阿洪者，陝回所取崇信者也。」[33]除陝回外，像是號稱「總大阿訇」的馬化龍、穆生花、馬桂源、馬占鰲等人，都是甘回門宦反清勢力中的著名阿訇。而在天山北路方面，「清眞王」妥明、以及在同治二年正月發動伊犁塔爾奇營城奪械叛變事件的楊三腥[34]等，也都是阿訇出身的。

按阿訇原係宗教人物，解經傳道爲其本身職責。但在回民起事抗清時，阿訇不僅「昂然乘轎指揮」，成爲組織回民對抗民團與清軍的軍事領袖，甚至不惜以身相殉，或是縱兵屠城[35]。這種宗教上層人物成爲民變首領的現象，一般漢民也不得其解，因此有詩曰：「濫叨教主已多年，造孽仍居其類先；好淨端然蒙不潔，屠民何啻解微鮮。」[36]以爲諷刺。關於此一現象，必須了解到伊斯蘭教既是回民宗教信仰的中心，同時也是回民政經、社會體制的規範，回民起事抗清，無論是導源於教派之爭或是民族衝突，這種在意識與行動上都與回民自成一格的社會產生密切牽動關係的事實，自然會使阿訇這種掌握經濟、社會資源的宗教人物的角色更爲多元化。當然，在回民起事中，阿訇的角色也並不一定都是站在領導回民抗清的這一邊。像河州的馬占鰲就是以宗教領導人物的身分降清，事後

33 （清）楊毓秀編纂，〈平回志〉，收入《回民起義》，第三册，卷四，頁145－146。

34 參考本書第三章第二節，註105。

35 例如同治二年八月，穆生花攻克平涼後大殺漢民的慘禍。可參考本書第四章第二節，註117。

36 （清）魏丙，〈瑣尾集〉（選錄），收入《陝西回民起義資料》，頁75。

甚至還協助清廷打擊其他抗清的回民勢力而遭致非議[37]。

四、教派的凝聚力與分化傾向

毫無疑問的，伊斯蘭教做爲回民抗清意識與起事行動的重要思想依據，是清代西北回變的主要特徵之一。在伊斯蘭的基本教義中，穆斯林的團結，「穆民一家」的觀念是很重要的。例如《古蘭經》就記載著：「誠信的人都是教胞兄弟，你們應該調解教胞之間的分歧。」「我使你們分成很多民族和體系，以便你們彼此相識熟悉。」[38]在《聖訓》（Hadith）中亦載：「穆斯林是穆斯林的弟兄，穆斯林不虧害穆斯林，也不讓人虧害穆斯林。」[39]由於這些教義，所以使得漢民也認爲回民之間「有親愛心、有保護力、有進取方、有活便勢。」[40]這種「回教一家，隱相親坿」[41]的現象，成爲清代回民抗清起事中一股重要的內部凝聚力。這種基於同教同族的凝聚力，不僅在乾隆甘肅哲派的抗清事件中，突顯出令清廷爲之側目的作戰韌性，同時也在同治陝甘事變的初期表現出不同地區回民爲之團結奧援的特色。例如同治三年平涼附近的戰事中，便出現雲

37 李松茂，〈伊斯蘭教和回民起義〉，頁237－238。

38 林松譯，《古蘭經韻譯》（北京：中央民族學院出版社，1988）下冊，第四十九章，〈寢室〉，第十節、第十三節，頁944－945。

39 馬宏毅譯，《布哈里聖訓實錄精華》（原爲北京黎明書社1950年出版，現引西北回民自印本），下冊，第四十六篇，〈虧害〉，第三四三節，頁25。

40 參考本節註20。

41 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二冊，卷五，頁11。

南回民援助甘回的記載[42]。又如陝甘回民起事的牽動關係上，雖然在商業經濟與地理條件的配合下，很容易出現「甘肅回匪土匪皆由陝回搆禍而起」的現象[43]。但是像「當陝回搆亂之初，即聞有河州鬼者（回匪綽號），相助焚殺，是陝回之亂，實河州回匪有以煽之也」[44]的情形，以及同時期天山北路回民受陝甘回民的影響而起事等，這其中並不能排除宗教意識的牽動功能。而這類更明顯例子，是在於回民出身的清吏，在剿回的過程中不少都投向回民陣營以協助抵抗清軍。如雲南回民、花馬池營參將王錫爵，西安回民、護靈州營參將鐵秉忠，以及鳳翔回民、陝西磚坪營都司袁世榮等，都先後投奔董志原與金積堡。其中王錫爵還以女兒嫁給馬化龍之孫爲妻。金積堡陷落後，王錫爵等「從逆武職」，由於「抗拒官軍，最爲盡力，尤屬罪大惡極」，而被左宗棠以專摺要求處以凌遲極刑[45]。

不過穆斯林的宗教向心力固然可以在起事反清時產生團結抗

---

42 同治三年五月二十二日熙麟奏言：「每當接仗，漸多凶狠叛徒，聲音服飾均係雲南回類。並據難民朱元升亦供有雲南馬賊七百往攻鞏昌……。伏查甘省回匪滋變，皆因陝西敗匪勾結而成，若有滇省回匪潛來援應，更恐滋蔓難圖。」收入（清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第六册，卷六十六，頁18－19。

43 （清）楊毓秀編纂，〈平回志〉，收入《回民起義》，第三册，卷四，頁140；並參考單化普，〈說陝甘「回亂」初起時之地理關係〉，《禹貢半月刊》，第五卷第十一期（民25），頁91－94。

44 （清）柏景偉，〈柏澧西先生遺集〉（選錄），收入《陝西回民起義資料》，頁35，「辦理回逆臆議」（同治六年十月）。

45 左宗棠，〈訊明從逆武員王錫爵等凌遲處死片〉（同治十年三月初三日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁43－44。

外、化敵爲友的功能，但是回民之間因地域差異、教派分歧，甚至政治目標不同等現象的存在，反而更容易出現內部的分化與猜忌。早在順治年間的米喇印、丁國棟事變發生時，米喇印等「欲招致湟中回民，假竊名字，以恢虛勢，」但得到的卻是西寧地區「回民冶掌教等不應」的結果[46]。而乾隆年間甘肅新教起事，清廷更是利用新老教爭的矛盾，有效地採行「以回制回」的手段。同光朝西北回民的抗清事件，其規模在整個清代回變中可謂空前，但各股勢力之間始終無法做到有效的整合。這種主要因地域不同所造成的族性差異，一般都爲急欲「剿逆」的清吏所注意。像是前面所提到的「陝回與甘回氣類攸分，……亦有難幷域而居者」；以及「大抵甘回不如陝回之悍，而狡詐過之」[47]等皆是。在民族宗教問題至爲複雜的新疆，這種情形更是明顯。例如：「關外回部本愚弱，不如內地雜居各回之狡悍特甚。」[48]或是：「南路土回，頭禿裹巾，號纏頭回。其辮髮者，皆客回也。教同而語言、冠服各不同，纏回孱輭，而客回黠怨狠鷙，嗜劫殺。比亂作，戕害文武軍民無算」等[49]，均爲其例。

基本上，這種同是穆斯林，但因地域差異所形成的族性多元化

---

46 （清）《西寧府新志》（西寧：青海人民出版社，1988），卷二十六，〈官師志〉，頁655－656。

47 （清）楊毓秀編纂，〈平回志〉，收入《回民起義》，第三冊，卷三，頁107。

48 左宗棠，〈派兵前去肅州摺〉（同治十年七月二十七日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五冊，頁113。

49 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三冊，卷四，頁44。

現象，原本可以說是回民爲在中國境內適應不同的自然、人文環境所發展出的生存之道。但如果起事回民僅在籠統的抗清意識下欲匯集成具有政治號召的組織型態，這種地域、族性的差異現象就明顯地成爲整合的障礙。這種情況，在同治初期陝回入甘後便已出現。由於宗教教派立場、現實政治考量等因素，陝回與甘回之間雖有合流，但卻未能在反清意識與伊斯蘭宗教認同上取得凝聚力量的共識。相反的，依附金積堡的董志原陝回勢力，其與甘回之間時而「因剽掠而肇釁端」[50]。此外，當左宗棠盡全力猛攻金積堡時，金積堡的回民軍分成不同的派別，主張各異。像是馬化龍之子「大仁爺」（馬耀邦）堅決反對向清軍投降，而主張率兵走包頭，連接西捻，攻打北京。另一派是陝回殘部，主張渡黃河與河州的馬占鰲、肅州的馬文祿聯合，決心與左宗棠抵抗。馬化龍本人對此兩派的意見都不贊成。他被清軍所挑撥，使陝回被迫離開金積堡，自己卻獻出武器降清[51]。又如轉戰各處的陝回白彥虎勢力，在西寧淪陷後，改往肅州援助受困的馬文祿。白彥虎到達肅州附近的塔爾灣紮營，馬文祿卻不讓其進駐肅州城，最後乃迫使白彥虎率衆轉往天北北路的紅廟子[52]。

而在新疆，亦出現類似的情形。阿古柏以浩罕與張格爾後裔爲掩護，乘新疆穆斯林抗清之際，入侵天山南路。起初南疆地區的纏

---

50 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二册，卷五，頁6。

51 馬長壽主編，《同治年間陝西回民起義調查紀錄》，1957年7月9日，平涼地區調查所得，頁379。

52 〈附錄上諭·諭左宗棠嚴檄追剿逃竄出關之白彥虎等〉（同治十二年五月十一日），頁448。

回「以其語言、冠服、習尙與己同，翕然歸附之」[53]；不過，阿古柏乘火打劫的行動，其目的是要在新疆建立一個獨立的伊斯蘭政權，因此對於那些不願與之妥協的漢回與纏回的反清勢力，反而採取更爲強硬的殲滅措施。但是阿古柏十分清楚，他的政治企圖仍必須以宗教戰爭的名義與伊斯蘭教的政治型態來做爲號召。因此，阿古柏本人不僅在個人舉止上表現得像是一個恪遵教規的穆斯林[54]，同時，他更是利用伊斯蘭宗教上層人士，與伊斯蘭教的司法、教法及經濟體制，來強化其政權的政教合一的色彩與內涵[55]。事實上，利用和卓勢力，伊斯蘭教的宗教號召，以及突厥系民族的向心力來抵抗清朝的異族統治，一向是乾隆以來歷次新疆穆斯林反清運動中的主要憑藉與訴求。同光年間的阿古柏政權，無論就內容與實質上都可說是此一歷史發展過程中的集其大成者。而阿古柏最初藉宗教與浩罕的背景，利用中國境內同屬穆斯林民族的布魯特人爲入侵南疆的前導，這種情勢早在道光年間的張格爾事件中便出現，且被當時的疆吏所警告[56]。可是，儘管在宗教、民族關係以及時局的配合

53 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三册，卷四，頁44。

54 （俄）庫羅帕特金，《喀什噶爾》，頁31。

55 參考馬蘇坤，〈阿古柏對新疆伊斯蘭教的利用〉，收入《中國伊斯蘭教研究》，頁387－399。

56 例如兩江總督前參贊大臣璧昌曾曰：「回疆之例，職稱司牧。回，羊也；浩罕，狼也；布魯特保我藩離，譬則犬也。（道光）六年、十年，浩罕再犯塞，犬亦隨狼食羊，故其吠聲亦不足信。今日而欲以夷制夷，不在知己知彼哉？」收入（清）魏源，《聖武記》，上册，卷四，〈道光回疆善後記〉，頁196。

下，阿古柏建立了一個清代新疆史上罕見的伊斯蘭獨立汗國，但他最後所面對的，卻是在西北已經累積了豐富的剿回經驗，同時又深具國家領土主權觀的左宗棠。在左宗棠的積極經略下，清末新疆這種「關外亭侯斷絕，天山南北幾成異域」[57]的危機才告解除。

第二節　門宦教派的角色及其分析

一、門宦制度與教權世俗化

若以伊斯蘭教在中國發展的整個過程，來檢視清代西北回民事變發生的背景、原因與影響，毫無疑問的，門宦的角色與作用應該是最具有特色的一個部分。起源於西亞伊斯蘭神秘主義的蘇非思想，在明末清初之際傳入中土後所形成的門宦制度，其不僅在傳統中國伊斯蘭思想體系中建構出中國化的蘇非主義的新內涵，同時也爲近代中國伊斯蘭俗世教權體制的發展創立出一個極爲特殊的宗教封建現象。曾有著作指出，門宦教派的形成，與經堂教育的倡興、漢文譯著活動的開展等，共同形成明清之際中國穆斯林民族伊斯蘭教發展上的新特點[58]。由於門宦是結合蘇非主義與西北民族、社會文化特質的宗教制度與組織，其出現正說明了伊斯蘭教雖然是以外

57（清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第一册，〈序言〉，頁2。

來宗教特色傳入中國，但卻能在傳統中國社會中以宗教封建型態生根並延續發展的事實[59]。不過，由於蘇非主義的教義內涵，以及大部分西北門宦的創立，均與西亞、中亞等「域外」伊斯蘭世界有著極爲密切的關係；因此，依據前一節中傅統先對於中國伊斯蘭教「華化」與「回化」的解釋[60]，清代以來的門宦制度應是「回化」現象中的代表。不論「回化」現象是否爲清代「歷次回漢衝突之禍根」，但自乾隆時期開始，蘇非派的神秘主義思想配合其所形成的教權體制，包括中亞、新疆的依禪以及西北內地的門宦，在清代不斷發動持續性的穆斯林抗清事件，都很明顯地成爲近代西北回民事變的主要內容。因地，如果忽略了門宦的角色及其影響，則無法有效地掌握清代西北回變的產生背景與發展特色。

門宦在近代西北穆斯林社會中的形成與傳播，無論其主客觀條件爲何，大致都經歷了階段性的發展。有學者將之分爲以下三個階段：一、早期受蘇非派思想影響的各個門宦的創建者們的傳教活動和門宦的建立；二、門宦在發展過程中逐漸同世俗生活和社會勢力相結合；三、從單純的宗教派別演變爲具有一定社會和經濟地位的

---

58 李興華，〈略論明清之際回族等民族伊斯蘭教新特點的形成〉，收入《中國伊斯蘭教研究》，頁213－214。並參考穆寶修，〈論伊斯蘭教門宦制度對回族歷史發展的影響〉，收入翁獨健主編，《中國民族史研究》（北京：中央民族學院出版社，1987），第一册，頁205－220。

59 可參考本書第一章第二節。

60 可參考本章註18。

社會團體[61]。由此觀之，明末清初蘇非派神秘主義在西北地區傳布的過程，乃是了解門宦制度形成的歷史本質的基礎[62]。不過，門宦在清代西北回變中之所以發揮主導與積極性的功能，最重要的因素是在於門宦制度的宗教神權特徵，而此一特徵，也可以說是門宦在適應西北人文社會環境中，最具有代表性的一種教權世俗化的特殊型態。

門宦於明末清初在西北穆斯林社會中形成，乃是有其特殊的歷史背景，以及相關的宗教文化因素。不過經過三四百年的發展，門宦已自原先的宗教義理演變爲具備一定社會條件的體制，其所憑藉者乃是前述的宗教封建的特徵。故民國初年慕壽祺一針見血地指出：「甘肅之回教門宦，隱然一封建制也。」[63]

門宦的宗教封建特徵，就如同各派教義、教理與形成背景一般，既是同中有異，亦是異中有同。同者是因爲各派別均屬於伊斯蘭信仰的範疇，宗教內涵固然因門宦學派而有所差別，但穆斯林社會的共通性結構則依然存在。至於相異者，乃在於各門宦在發展其宗教勢力時，與當地社會所產生的互動性（尤其是與統治階層的關係），往往會成爲影響其宗教封建特徵的重要條件之一。而這一點，各門宦因勢力、時機之不同，其所獲致的結果亦有別。至於門宦的宗教封建特徵，大致可以下列兩點爲觀察：其一是教權核心的形成與承襲，其二是教權系統的建立與鞏固。

---

61 高占福，〈論中國伊斯蘭教的門宦〉，頁47。

62 參考張中復，〈論門宦制度形成的歷史本質及其對近代西北穆斯林社會的影響〉，頁443－447。

63 慕壽祺，《甘寧青史略》，第六册，正編卷十八，頁38。

㈠教權核心的形成與承襲

門宦的本質是以蘇非派教理、教義思想爲中心的世俗心宗教制度，它除了道乘（tarigah）系統外，在現世宗教系統下必須具備特定的教權組織，以有效掌控宗教資源。門宦的教權系統多半是以創始者及後傳繼承人的世系爲中心，經代代相傳後並融入該門宦的信仰系統中。按蘇非派神秘主義一向強調眞主與俗世間神格化的中介人物，是和卓（聖裔）、穆勒什德（導師）或篩海（shaykh，長老）[64]等之間的特殊關係。在門宦制度中，教衆透過這些神格化的宗教領袖（清代官方資料稱教主，門宦內自稱老人家、太爺），可以更直接地獲得宗教的慰藉與功修。而這種建構在「神聖」（sacred、divine）與「世俗」（profrane）交互影響的宗教經驗，原本就是像伊斯蘭這種系統宗教中所具備的宗教現象之一[65]。而中國的門宦制度正是把這類現象發揮到極致的典型例子。既然教主被神格化，所以門宦制度中可以看到其他中國穆斯林社會中所看不到的現象，例如門宦的掌教人被信徒視爲具有非凡的超人間力量的「異人」，認爲他們是「依照眞主的概念而形成的人，是人與眞主間的媒介，也是眞主在現實社會的代理人。」因此具有創造「克拉麥提」（karamat，神跡）、與眞主直接溝通、能知往逝與未來之事、並能驅邪降福等「神力」。以哲赫忍耶爲例，其教內重要的自

---

64 又譯謝赫、舍赫等。其阿拉伯語原意指長者、老者。一般指伊斯蘭教對教內有名望或有地位者的尊稱。有時門宦教衆對其教主亦有此稱呼。參考〈謝赫〉條，收入邱樹森主編，《中國回族大詞典》，頁761。

65 曾仰如，《宗教哲學》（台北：台灣商務印書館，民82），頁35-39。

創著作，曼蘇勒的《哲赫林耶道統史》中用了近二、三十萬字的篇幅，敘述了自馬明心到馬元章七輩教主四、五百件這種神力所顯示的「克拉麥提」[66]。在另一部哲派號稱嚴謹的教史資料、關裡爺的《熱什哈爾》（*Rashah*）中，在描述維尕葉·屯拉（即馬明心）的傳道事蹟時，亦曾提到像祈雨靈驗這樣的「克拉麥提」[67]。

門宦的掌教者既然在教衆中享有上述神格化的地位，所以自然在教門中具有很大的威望和宗教權力。這便形成封建教權組織的上層結構。在世系的嬗代和教權的轉移上，門宦均擁有嚴密而又有系統的道統繼承制，一般可分爲子孫世襲、家族世襲和傳賢繼承制三種[68]。子孫世襲制的情形較爲普遍，這種子孫相傳、世襲罔替的教權制，可以花寺門宦、穆夫提門宦、畢家場門宦、北莊門宦、鬍門門宦等虎夫耶系爲代表。家族世襲制以保安族創建的高趙家門宦最爲典型，其中甚至還曾出現過女性掌教人[69]。傳賢繼承制以嘎的林耶的大拱北門宦最具代表性。由於該派門宦主張「先道而後教」，修道者不娶妻室，出家住拱北，修行時靜坐參悟[70]，故自然以傳賢制爲教權轉移的方式。根據大拱北本身的傳說，其道祖（創始人）祁靜一的傳人馬騰翼（一名馬明清，又名師祖、阿訇太爺），原先對道祖的修行和奇蹟「深表懷疑」，後經與祁道祖當面講經論道，

66 勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》，頁74。

67 關裡爺著，楊萬寶、馬學凱、張承志譯，《熱什哈爾》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1993），頁37。

68 高占福，〈論中國伊斯蘭教的門宦〉，頁55－56。

69 同前註，頁56。

70 馬通，《中國伊斯蘭教門宦與西北穆斯林》，頁11。

甘居下風而「願執弟子禮」，日後乃成爲該門宦的第二輩掌教人[71]。至於在西北門宦中教權制度甚爲嚴密的哲赫忍耶，其創始人馬明心最初是反對教權世襲制，而採傳賢制將教權傳給穆憲章（平涼太爺）。但隨著哲派內部教權封建化的演變，自第三、四輩教主馬達天（船廠太爺）、馬以德（四月八太爺）以降，教權轉移改爲世襲制。而這也是哲派教統上有所謂「二姓三家」（階州馬、平涼穆、靈州馬）之說的原因[72]。清末哲派即使因教權轉移問題而分裂成沙溝（又稱官川系統，以馬元章爲首）及板橋（又稱靈州系統，以馬進西爲首）兩支門宦，但其乃以子孫世襲制爲教權承繼的方式[73]。

道統繼承制不但在形式上保存了所傳蘇非派義理內涵的正統性，同時亦可將宗教封建權力累積性地予以延續不墜，這與傳統中國社會門閥、宦門、世家等性質十分接近，所不同者乃在於門宦更近一步地以宗教特質來強化其封建性與社會基礎。所以美國學者李普曼（Jonathan N. Lipman）研究門宦制度時，認爲門宦中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

---

71 《台子拱北馬明清先賢列傳》（臨夏市台子拱北自印，1988），頁8－10。

72 馬通，《中國伊斯蘭教與門宦制度史略》，頁363。

73 沙溝門宦又稱北山派，板橋門宦又稱南川派。1920年馬元章逝世後，北山派即成四分五裂之勢，馬元章之弟馬元超及馬元章諸子之間，發生了爭奪教主繼承權的爭端。此後各立門户，均自稱擁有正統教權，因此亦可視爲子孫世襲及家族世襲兼具的道統繼承制。參考勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》，頁68－71。

charisma）與中國家系制的結構[74]。因此，道統繼承制可說是門宦宗教封建性質中，最具有中國傳統社會特色的內涵，這對於研究門宦制度的形成與演變而言，是不容忽視的一個部分。

㈡教權系統的建立與鞏固

道統繼承制維繫著門宦教權世系的正統性承襲與封建權力的延續。門宦中蘇非派的掌教人爲掌握更多的社會資源，並進而鞏固教權，則必須控制相當數量的教衆，形成宗教封建體制的下層結構。按門宦的宗教特色之一，則在於掌教人及其世系、家屬所具有的神格化地位，在傳統的伊斯蘭信仰體系中，扮演著世俗與神性層面間積極性的中介角色。因此，一般穆斯林教衆透過對門宦核心人物及其相關表徵事物的崇拜，以達到直接獲得宗教功修或庇佑的目的。另一方面，教衆所提供的社會資源與經濟布施，配合教權制的存在，而使門宦的宗教封建結構更趨穩固。

在門宦制度中，教衆對門宦教權體制所產生的精神依附現象，最明顯的是表現在對道堂與掌教人及其世系所屬墓廬（即拱北）的尊崇上。所謂道堂，原先是指蘇非派教團的「宣道所」一詞，後形成門宦創立其道統、教乘所在地的代表。最初道堂大多是蘇非派傳教人私設的，且不依附於清眞寺而存在。後來隨著門宦的建立與教權的擴張，道堂逐漸凌駕於清眞寺而成爲宣教的中心。一個道堂往

---

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

往轄屬數十個甚至數百個清眞寺，而形成門宦教權的基礎[75]。甚至當門宦因教權之爭而產生分裂時，各派掌教人亦自設道堂以延續教權。如民國初年哲赫忍耶在馬元章去世後，其後裔因爭奪教權而各自在西吉、張家川及寧夏金積堡等地紛設道堂即爲一例[76]。

比道堂更具宗教崇拜性質的門宦象徵乃是拱北。拱北是門宦掌教人及其世系、家屬的墓廬。由於世俗教權的神格化，因此拱北成爲教衆崇拜門宦與達到宗教功修目的的場所。按傳統穆斯林的墳塋並不具有明顯的宗教功能，即便在中國內地，部分存在年代較久遠的墳塋，對近代穆斯林而言，大多只有做爲其先世遷入中國前的祖源依據[77]。但在西北穆斯林的門宦制度中，拱北成爲道統世系的現世精神表徵。每逢宗教活動節日或是門宦歷代掌教人（太爺、老人家）的生辰忌日，拱北便是教衆麕集的場合，許多門宦特有的宗教功修（「爾曼里」ermaili）即是在此時舉行。此外，部分門宦還將拱北視爲穆斯林履行「天命」等基本功修之所在。例如甘肅的穆夫提門宦即不提倡教衆去麥加朝覲，他們聲稱朝拱北和朝天房具有同樣的意義。因此，一般教衆認爲其一生中難能實現的「天命朝覲功課」，通過朝拜「老人家」的拱北是可以實現的[78]。這點也可視爲門宦世俗教權神格化的另一種表現。

從以上的分析中可以得知，門宦制度的特色在於它宗教封建體

---

75 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁438－439。

76 勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》，頁67－70。

77 Dru C. Gladney, "Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity", in *The Journal of Asian Studies*, Vol.46, No. 3 (August,1987), p.500.

78 馬通，《中國伊斯蘭教與門宦制度史略》，頁265。

制的本質。無論是以道統繼承制爲核心的世系繼承，或是宗教封建制所衍生出的教權結構，門宦可以說是伊斯蘭蘇非派教義體系與中國傳統社會封建特性的深度結合。固然門宦的宗教封建內涵及其體制，不可避免的會與統治階層所代表的社會環境產生互動，而這也是清代以來，西北穆斯林抗清運動不斷出現的內在驅力之一。從門宦教權勢力與外在政治勢力時而消長的過程中可以發現，門宦制度雖具有以蘇非派思想爲中心的宗教本質，且時而顯示出內斂與神秘的色彩，但若要了解其整體面貌，則更須探討它在與現實社會互動上所顯現出的世俗化性格與特質[79]。

而門宦這種世俗化的封建教權性格與特質，在清代西北回民抗清運動中可以說是表現得最爲激進與顯著。這其中又以哲赫忍耶的興起與發展最具有代表性。在清代的回民起事中，幾乎沒有第二股教派勢力，像哲赫忍耶這樣，以累朝歷代的宗教勢力，持續不斷地與清廷進行武力抗爭，使之在清吏眼中，「一如白蓮、清香、無爲、圓頓諸邪教之足以釀亂階而禍天下也。」[80]同時哲派因起事所遭受到清廷鎮壓與迫害之慘，這在清代西北伊斯蘭的教派門宦勢力中也可說是相當罕見的例子。而與哲赫忍耶等門宦同是以蘇非主義爲宗教教義依歸的新疆依禪派，其納合西班底和卓勢力亦扮演著與哲派類似的抗清起事角色。由此可見，門宦、依禪這種「回化」的宗教意識與組織內涵，確實是清代西北回民抗清運動中，最具有宗

79 張中復，〈論門宦制度形成的歷史本質及其對近代西北穆斯林社會的影響〉，頁 453。

80 左宗棠，〈請禁絕回民新教摺〉（同治十年四月初八日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁50。

教特色的一種「穆斯林民變」的型態。

二、門宦與回變的關係

無論是門宦或依禪，教權核心的形成與承襲，以及教權系統的建立與鞏固，是構成其宗教封建與血緣世襲體制的重要內涵，這種封建教權世俗化的現象與清朝大一統的政治觀念是很容易出現本質上的差異與抵觸。左宗棠是清代治回官吏中，少數能洞悉門宦與依禪之間關係的人物之一。但其看法仍不脫以「治亂」、「王化」等爲主的觀點，其曰：

> 惟回俗畏所管頭目，較之漢民畏官尤甚，而彼教誦經祈福之師名爲阿渾，又時以異說蠱惑愚蒙，爲回俗所信奉，以致一夫倡變，亂者四起。從前道光年間，張格爾以回教阿渾、和卓構亂者此也。……今之馬化滾，即新教總阿訇也。和卓即回教所稱教師，後裔貴種，在阿渾中尤尊。……馬化滾署其父墓碑稱爲教父，蓋竊和卓貴種之意耳。欲變其舊俗同我華風，亦非先王不易民而治之理。[81]

事實上，類似的看法，例如「回回亡而種姓不亡，或一姓之亡而群性不亡」[82]、「回教之有門宦，父死子繼，可傳千百之年」[83]等，都說明門宦的宗教封建特性，當其與民變的激化關係結合後，

---

81 左宗棠，〈安插就撫回衆請增設平涼通判都司摺〉（同治十年正月二十五日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五冊，頁18。

82 （清）龔自珍，〈上鎭守吐魯番領隊大臣實公書〉，收入《龔自珍全集》，頁 310。

83 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七冊，正編卷二十五，頁27。

自然會產生延續抗爭的宗教意識。雖然這種宗教意識亦被大陸學者用來解釋成「民族矛盾和民族鬥爭的反應」[84]，但門宦因擴展教權而成爲民變的禍首後，隨之而來的政府鎮壓與迫害的報復行徑，反而使得這種宗教抗爭意識在教權封建化的運作浸染下，持續成爲門宦思想與俗世觀的核心部分。清代西北的哲赫忍耶不斷地在民變與被壓迫的陰影下扮演著悲劇式的角色，正是此一現象的具體詮釋。

自乾隆時期開始，哲赫忍耶的宗教抗爭意識便出現了罕見的韌性。蘭州、石峰堡之役結束後，清廷欲以「邪教」禁絕新教（哲派），其結果反而是禁不勝禁，最後不得已也只能任憑新教合法存在。像哲赫忍耶這種中國化的蘇非派神秘主義教團，雖然在教理與教權封建化的現象上與傳統伊斯蘭教的俗世體制有所差異，但在本質上仍是以正統伊斯蘭信仰爲核心，這也是前文中一再提及，清廷欲以邪教之名強制區隔哲派與其他伊斯蘭教派，在理念與手段上都很難達成效果的主要原因之一[85]。即使到了同治末年，左宗棠在徹底打擊哲派在金積堡的根據地之餘，也感歎「馬化漣父子兄弟兇狡

84 例如大陸回族學者楊懷中就認爲：「十八世紀八十年代哲赫林耶穆斯林起義，是宗教形式掩蓋下的廣大回回、撒拉各族貧苦農民爲爭取自身解放和民族解放而反對本民族地主階級與清朝統治者的武裝鬥爭。這是回族內部農業經濟發展和產生的階級矛盾和階級鬥爭的反映，同時也是民族矛盾和民族鬥爭的反映。」參考，〈論十八世紀哲赫林耶穆斯林的起義〉，收入氏著，《回族史論稿》，頁363。按此一說法是中共民族史學界對於清代教派門宦勢力抗清史實的典型解釋之一，其內涵主要是爲了配合「回民起義」史觀的建構，有關這方面的討論，可參考本書第六章。

異於馬明心、蘇四十三、田五，其勢燄熾於石峰堡百倍，若不及時消滅禍患，何可勝言；」[86]因而向清廷極力倡言禁絕新教之必要，以達到「新教絕而回族安，關隴可保百年無事」的目的[87]。不過，對於左宗棠此一建議，清廷反而援引乾隆當年「只當分別從逆與否，邪正之殊，不必論其教之新、舊」的原則，認爲：「惟回民散居各省，同隸編氓，各安生業，若因區別舊教新教，設爲厲禁，地方官稍不加察，書吏借此搜求，騷擾必至，回衆驚疑，轉生節枝。……不可操之過蹙，致激事端。」因此要求左宗棠對禁絕新教一事，「可從緩辦理」[88]。按清廷此一措施，除了是避免乾隆時期最初因禁絕新教所引起的執行困擾與反彈等現象的重演外，新教的最主要根據地金積堡，已遭左宗棠徹底剷除，哲派第五輩教主馬化龍

85 可參考本書第四章第三節，註137－143。類似的情況，在石峰堡之役結束後，欽差大臣阿桂、福康安等亦曾上奏，其曰：「臣等查回民建蓋禮拜寺，持齋唸經，由來已久，且所在皆有，勢不能概行拆毀，是以（乾隆）四十六年查辦時，止令將新教所建之禮拜寺盡行拆去。但甘省回民信從新教者甚多，於查禁嚴緊時，無不改稱舊教而陽奉陰違，一時無從究辦。至不法之徒藉稱禮拜爲名聚集寺中作奸犯科，商同謀匪，該管地方官自應隨時稽察，實力查辦。」〈乾隆四十九年八月初六日阿桂、福康安又奏言〉，收入《欽定石峰堡紀略》，卷十七，頁300。

86 《左文襄公全集》，第四册，〈書牘〉，卷十一，頁34。

87 左宗棠，〈請禁絕回民新教摺〉（同治十年四月初八日），頁51。

88 〈附錄上諭·諭左宗棠禁絕回民新教一事可從緩辦理〉（同治十年五月初六日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁52。

本人及其家族，「及身既被刑誅，徒黨亦遭殲戮」[89]；在此情形下，甘肅新教若要再凝聚成一股強大的抗清勢力似乎已不可能。因此，左宗棠要求再以政治力量強制禁絕新教，清廷倒認爲不如使之暫時合法生存，以免處置失當，再次演變爲哲派起事的惡性循環。

整體而言，自乾隆晚期開始，清廷對於哲赫忍耶已解除其原本被視爲邪教的認知，這使得哲派的教權發展得到了生機。加上嘉慶以來，秘密會黨與秘密宗教等民變事件不斷出現，清廷在疲於應付之際也放鬆了對回民的警覺。相對地，自乾隆末年以來經穆憲章、馬達天、馬以德等人的努力經營下，哲派教權獲得了有效的振興。等到馬以德再將教權以世襲制傳給其子馬化龍以後，哲派教權封建化的現象更趨於明顯。事實上教權從傳賢不傳子轉變爲父傳子授，可說是從單一的教統傳授轉變爲教統和財權的傳授。而這種神權和財權的結合，一般均視爲哲赫忍耶宗教特權形成的主要特徵之一[90]。馬化龍以較優渥的宗教資產與地位，加上當時地方官對於回民事務的放任，所謂「甘肅回民衆多，誠恐歷年久遠，不知例禁，」[91]因此獲得了更佳的發展教權的契機。由於馬化龍的教主地位，使其在教衆心目中，是將之視爲與前代教主們同樣具備著「克拉麥提」（神跡）的宗教領袖。所以史載馬化龍「招聚黨徒，時作僞謠，無不奇驗。愚回奉之若雷電鬼神，莫敢有異。」[92]「化隆時

89 同前註，頁52－53。

90 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁440。

91 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第二册，卷十一，頁27。

92 （清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》，第三册，卷二，頁33。

有靈異，療病則癒，求子則得，而妄言禍福，行爲詭僻。回人一經蠱惑，則如醉如癡，牢不可破。」[93]凡此，都使得馬化龍神格化的教主地位更爲顯著。

有關哲派教權振興的另一現象，則是其教派勢力在甘肅以外的地區獲得了積極的發展。凡新疆、吉林、黑龍江、雲南等地均是哲派向外擴展教權的重要地區。造成此一現象的原因，最主要是因爲乾隆時期甘肅哲派抗清起事被鎮壓後，馬明心等「逆犯」家屬遭連坐流放，發配到邊區之際，反而獲得發展教權的契機所致。像是馬明心之妻張氏及女兒發往新疆伊犁[94]、其子馬順清發往雲南他郎寨（墨江縣）[95]等皆是此例。起初，清廷對於這些「逆犯」家屬分發至一般邊區尚有戒心，深恐哲派在情勢不穩、又屬穆斯林社會的新疆會在當地「復行煽誘」，故又改往雲、貴等「極邊煙瘴之地」，

93 朱德裳，〈續湘軍志〉，收入《湘軍志·湘軍志平議·續湘軍志》，頁265。

94 另有說法是哲派在馬明心時期已傳入新疆。最早進入新疆的是馬明心在循化傳教時的高徒賀麻路乎。賀氏當時與蘇四十三齊名，在乾隆三十四年（1769年）因新老教爭被清廷發往烏魯木齊給兵丁爲奴（可參考本書第二章第二節，註68）。此後，馬明心又先後派來了新疆哲赫忍耶第一任主事人卡家馬爺以及蘇阿訇和趙阿訇。卡家馬爺住北疆石河子，給人熟皮子（製革）爲生。蘇阿訇住伊犁，趙阿訇在昭蘇務農。至於馬明心之妻張氏，發配到伊犁官家後不久，即乘機殺官並殉教以保節。參考譚吳鐵、傅禹，〈新疆回族哲合林耶門宦〉，頁76。

95 參考馬辰，〈馬元章與哲赫林耶教派的復興活動〉，收入《清代中國伊斯蘭教論集》，頁291。

以爲隔絕[96]。基於門宦重視教權延續的實質意義，因此哲派教衆亦把這種教主親屬流放的現象，視爲就地發展教權的機會。至於像哲派第三輩教主馬達天在嘉慶年間因誣案被遣發至黑龍江，中途雖客死於吉林船廠，但仍使哲派教務在當地生根亦是屬同樣的例子[97]。

此外，哲赫忍耶的教主爲推行教務，乃在各地設置「熱依斯」（即代理教主執行教務之人）[98]，使教權制的封建化色彩更爲濃厚。例如流放到雲南的馬順清及其三子馬世麟，父子兩代均爲哲派第四輩教主馬以德、第五輩教主馬化龍在雲南、貴州的「熱依斯」。其中馬世麟日後曾參與雲南杜文秀的回民抗清政權，至同治十年（1871年）二月失敗自殺，教內其後尊稱爲雲南三老太爺[99]。其他像是前述馬化龍派在新疆重要的「熱依斯」李三畏，他對於哲

96 乾隆曾諭曰：「至逆犯（馬明心）等家屬將來俱應問擬緣坐，前經降旨就近遷往伊犁之厄魯特、索倫、察哈爾等兵丁爲奴，但思此等緣坐之犯既非善類，新疆地方亦不可不防其復行煽誘，莫若改發雲、貴等省極邊煙瘴之地較爲得宜，著傳諭阿桂、李侍堯於完案時遵照辦理。」參考〈乙未（乾隆四十六年六月十四日）上命軍機大臣傳諭阿桂、李侍堯文〉，收入《欽定蘭州紀略》，卷七，頁127－128。

97 參考馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁402－403。

98 「熱依斯」，原爲阿拉伯語 rais 的音譯，原意爲「領導者」、「首長」。其爲哲派教主（篩海 Shaykh）派到各行教區，代表教主管理行教區教務的領導人。多爲門宦教主的得力門弟子，兼任行教區一個教坊的阿訇（掌教），故也稱爲熱依斯阿訇，其所在教坊又常是行教區的宗教活動中心。參考〈熱依斯〉條，收入《中國回族大辭典》，頁823。

99 馬辰，〈馬元章與哲赫林耶教派的復興活動〉，頁291－292。

派在新疆的振興發展，以及同治西北回變時聯繫妥明、索煥章的工作上均扮演著重要的角色[100]。另一方面，經過同治金積堡之役的殘酷鎮壓，馬化龍家族及甘肅哲派勢力受到前所未有的重創。而在清末民初之際，哲赫忍耶在雲南馬世麟之子馬元章的積極復興下，又再度於甘肅開展出重建教權的局面[101]。時至今日，哲赫忍耶仍是中國伊斯蘭門宦中分布最廣、信衆最多的一支門宦。而哲赫忍耶的宗教韌性、教權封建體制的強固及其「殺頭風吹帽、捨命不捨教」的持續抗清悲劇等，都再再表現出蘇非主義在近代中國發展上的複雜性。這種藉由傳統宗教的力量不斷地與世俗統治政權間進行非政治性訴求的血腥抗爭，這無論是在近代西北伊斯蘭教史與中國民變史上都可說是極其特別的一個部分。

三、舍西德精神與抗清意識

在研究近代哲赫忍耶的抗清史時，一般會發現到在馬化龍時期，可說是哲派教權發展上的顚峰期。在馬化龍的有心經營下，哲派的政治、經濟與教務實力已成爲甘肅門宦勢力中的翹楚。且馬化龍本人也成爲深具潛力的地方回紳，所謂「西寧、河、狄各回民，莫不仰其鼻息」[102]實不爲過。在這種優越的環境下，同治年間陝西漢回仇殺事件蔓延擴大後，「新教巨魁」馬化龍爲何義無反顧地傾

100 可參看本書第三章第二節，註111。

101 參考馬辰，〈馬元章與哲赫林耶教派的復興活動〉，頁293－307；勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》，頁66－68；馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁419－429。

102 朱德裳，〈續湘軍志〉，收入《湘軍志·湘軍志平議·續湘軍志》，頁267。

全力投入到這場回民抗清的燎原之勢中？這其中原因值得深思。按金積堡之役的慘烈程度在清代歷次西北回變的戰役中可謂空前，清廷誅夷馬化龍家族及其部衆手段之殘忍，在清代敉平民變的過程中亦十分罕見。像哲派這種持續且頑強的抗清意識，應如何從其門宦宗教思想的內涵中得到理解，則是探討清代哲赫忍耶抗清史中不容忽視的部分。

在清代統治者的眼中，很少從宗教意識的角度來了解哲赫忍耶的抗清心態，其大多只是從單純的民變問題而予以定位。所謂「甘肅回亂，雖由陝回構釁牽連而起，實則新教久懷不軌，無陝回牽連亦不能保其不變，」[103]應是這類看法的代表。早在陝回起事之初，甘肅靈州知州張瑞珍即要求馬化龍「各安本業，勿生事端，力保靈州回衆，必不與陝回勾通，出具甘結。」[104]由於馬化龍屬「新教餘孽」，所以清廷此刻必對其採取高度的警覺，並以「暫且羈縻，外示寬大，內籌防備」[105]的做法企圖牽制馬化龍。依據左宗棠的看法，馬化龍最初「尤思藉以自衛，始因陝回竄坋爲乞撫，市德於陝回」[106]；加上其後馬化龍藉撫局以緩和戰事，另圖準備的做法，更使清吏認爲「回匪生性猜忌，反復無常，急則稽首乞憐，勢衆則恣

103 左宗棠，〈敬陳進兵事宜摺〉（同治十年六月十四日），收入《左宗棠全集·奏稿》，第五册，頁99。

104 （清）奕訢等，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第四册，卷四十四，頁4－5。

105 《軍機處月摺包》，第二七四二箱，二包，八九一六五號，同治二年六月十六日，陝甘總督恩麟奏片錄附。

106 （清）羅正鈞纂，《左宗棠年譜》，第二册，卷五，頁17－18。

肆爲患。」[107]凡此，都說明了在清廷的眼中，馬化龍的反清起事只是時局演變下的民變效應，哲派的宗教意識及其與抗清動機的關係似乎沒有得到應有的重視。

在前文中曾提及，馬化龍抗清的眞正動機，乃是利用陝回之變，延續哲赫忍耶抗清圖存的悲劇傳統[108]。而此一傳統正是哲派宗教意識中占有相當重要地位的舍西德（shahīd，殉教）精神。所謂舍西德是指伊斯蘭教對所有爲眞主之道而獻出生命的穆斯林的尊稱。其阿拉伯語最初原意爲「殉教者」、「烈士」（martyr）或宗教見證的解釋，爾後衍生出專指爲傳播或保衛伊斯蘭教而犧牲的穆斯林。例如在什葉派的信仰中，穆罕默德的外孫、阿里之子胡笙（Husain）慘遭敵對勢力殺害，事後被教衆尊之爲「舍西德之王」（shāh－i shuhadā, king of martyrs）[109]。在伊斯蘭教義中，舍西德是永生的象徵，像是《古蘭經》便曾提到：「你們不要以爲在安拉的道上被殺是死亡。不是的，他們是活著的。他們在他們的主的跟前找到了生計。」[110]《聖訓》亦記載：「安拉替爲主道出征的戰士擔保，使其陣亡後立時進天堂，或使其帶著工價或戰利品平安而

107 同註105。

108 參看本書第三章第一節，註42。

109 參考楊宗山，〈舍西德，Shahīd〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁496－497；“Shahīd”, in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp.515－517.

110 閃目氏·仝道章譯註，《古蘭經》（南京：譯林出版社，1989），第三章，第一六九節，頁77。

歸。」[111]可見在承平時期，舍西德的精神對穆斯林而言是不顯著的，但如果遇到對外的戰事，則此一精神就顯現出其價值所在。因此，像舍西德這種犧牲護教的宗教情操，在同治初年的陝西回民起事時便已出現[112]。不過，將舍西德精神貫徹到抗清起事中，並將之融入到教義與宗教意識中的事實，清代的哲赫忍耶應是最爲顯著的例子。

舍西德之所以成爲哲派重要的宗教意識，這是與其悲劇式的教權發展過程有著密不可分的關係。早在馬明心創教時，便曾「倡言人得金光下死者，托生好處」[113]，而爲其日後行教走上舍西德之道留下了伏筆。由於馬明心不久即因蘇四十三事件而被殺於蘭州，且蘇四十三及其後的田五、張文慶等人亦因抗清護教而犧牲，這都使得哲赫忍耶在創立初期便留下了教內重要人物及其家屬、部衆共同成就了舍西德宗教情操的悲壯事實[114]。不過，哲派領導人的舍西德事蹟卻沒有因馬明心的犧牲而終止，相對的，其反而成爲歷代教主的共同宿命。像是第二輩教主穆憲章在獄中受刑致殘而歿，第三輩

111 馬宏毅譯，《布哈里聖訓實錄精華》，下册，第五十六篇，〈戰爭〉，第三九一條，頁48。

112 參考單化普，〈陝甘劫餘錄〉，《禹貢半月刊》，第五卷第十一期（民25），頁102。

113 佚名，〈平回紀略〉，收入《回民起義》，第三册，頁9。

114 時至今日，當代哲赫忍耶教衆爲馬明心在蘭州重修其拱北（東拱北）時，仍以阿拉伯文立碑書有：「你們不要對那位在主道上犧牲者說死亡，而要說生存，即使你們感覺不到。」等詞句，以強調其舍西德的宗教精神與象徵（依據本文作者1995年4月於蘭州調查所得）。

教主馬達天死於流放東北途中，第四輩教主馬以德雖是壽終正寢，但後來他的屍首又被掘遷，因此也被視爲舍西德。至於第五輩教主馬化龍，其結局更爲悲慘，他本人及子嗣們均被凌遲處死。其他像是清末民初振興哲派教務的第七輩教主馬元章，最後也死於地震之災。這些教主爲教犧牲而所成就的舍西德精神，使得哲派教衆均將其視爲品秩崇高的「聖徒」，以致成爲信仰與崇拜的對象[115]。

由此可知，舍西德精神成爲哲赫忍耶宗教意識的特色，使得該門宦在清代不斷成爲回民抗清起事中的重要的參與者。在清廷眼中，哲派教衆在作戰時，「輕生好勝，凶殘忍鷙，較回中老教爲尤甚」[116]，而這正是該派舍西德宗教精神的具體展現。至於馬化龍本人，在同治初年陝西回民起事抗清之際，雖然也曾表示「吾本唸經人，遭逢亂世，爲衆推戴，不得不維持桑梓，苟延殘喘」[117]的妥協心態，但他最後依然走上了激烈的反清之途。造成此一結果的因素固然複雜，但是哲赫忍耶以舍西德思想爲核心的抗清意識的延續，則是不可忽視的重要動機。馬化龍及其家族的殉教事蹟，雖然爲哲派教主成就舍西德的傳統做出了最具有代表性的詮釋，但在統治者的觀點下，這種不易爲一般人所能理解的宗教情操，最後仍不免被順逆觀所左右下的民變事實所曲解，而這也正是蘇非主義的門宦制

115 例如馬明心死後，被尊稱爲「東海達依」（Shuhadah），即殉道者；而馬化龍死後更被稱爲「賽義德·東海達依」（Said Shuhadah），即「殉道者的首領」，參考勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》，頁75－76。

116 左宗棠，〈合圍金積堡老巢首逆被創摺〉（同治九年十月二十日），頁446。

117 慕壽祺，《甘寧青史略》，第六册，正編卷二十，頁23。

度在近代中國發展過程中，一個屬於宗教意識與政治衝突結合下的典型悲劇。

第三節　聖戰觀與回變的關聯性

一、「吉哈德」的涵義

在檢視伊斯蘭宗教意識與清代回民抗清起事的關係時，穆斯林的聖戰觀與事變的關聯性通常是一個較少被論及的課題。所謂聖戰，即是伊斯蘭教義中的「吉哈德」（Jihād），這個字在阿拉伯語原義中有「奮鬥」的解釋，後引申爲「爲安拉（眞主）之道而奮鬥」[118]。在《古蘭經》中，「吉哈德」的概念亦不斷地被提及。例如：「你們也要在安拉的道上努力奮鬥，那是他（主）應得的。」（第二十二章、七十八節）「所以你不要聽從不信的人，而要用它（古蘭）對他們努力奮鬥。」（第二十五章、五十二節）「你們不要與我的敵人和你們的敵人做朋友，……如果你們已經出走，在我的道上奮鬥和尋求我的喜愛。」（第六十章、第一節）等[119]。

「吉哈德」在一般西方學界被譯爲「聖戰」（holy war），其解釋爲穆斯林以武力傳播伊斯蘭教的宗教意識與使命[120]。雖然在當

---

118 參考楊宗山，〈吉哈德 al－Jihad〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁246。

119 閃目氏·仝道章譯註，《古蘭經》，頁366、393、627。

120 "Djihād" in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p.89.

代穆斯林的認定中，《古蘭經》裡的「吉哈德」本質應是自我防衛而非對外侵略[121]，但是西方在習慣上以聖戰的意義來詮釋「吉哈德」的概念，很明顯地是把傳統上視伊斯蘭教爲武力傳教的歷史認知融入其中所致。在另一方面，當代伊斯蘭國家中的革命運動或基本教義派（fundamentalist）團體在對抗其反對者的過程中，亦使用「吉哈德」的概念來做爲建構相關宗教意識的主要依歸[122]。這些都使得「吉哈德」的教義內涵與伊斯蘭的對外宗教戰爭型態之間產生著相當密切的關係。

儘管在伊斯蘭教早期的發展史或《聖訓》中都曾出現「爲眞主而戰」的概念[123]，但是戰爭並不是穆斯林履行「吉哈德」的唯一內涵。伊斯蘭教法學者就曾指出，實踐「吉哈德」的方式共有四種，即用心、用舌、用手、用劍[124]。此外，經濟的抗爭，以及反宣傳意識的運用等手段亦可視爲「吉哈德」的其他型態[125]。不過，以戰爭

---

121 Ayatullāh Murtada Mutahhari, "Jihād in the Qur'an", in Mehdi Abedi, Gary Legenhausen ed., *Jihād and Shahādat: Struggle and Martyrdom in Islam* (Houston: The Institute for Research and Islamic Studies, 1986), pp.103－113.

122 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul, 1990), p.28.

123 馬宏毅，《布哈里聖訓實錄精華》，下册，第五十六篇，〈戰爭〉，第三九六、三九七條，頁49。

124 Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955), pp.56－57.

125 Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp.114－115.

型態抵抗異教徒，並保衛伊斯蘭信仰的集體義務，已成爲穆斯林發揚「吉哈德」精神的最重要象徵。這種參加保衛伊斯蘭教的戰爭是合法且神聖的行爲，在教義上亦與前一節中所論及的「舍西德」殉教精神互爲援引，成爲穆斯林宗教觀念中爲爭取生存及捍衛伊斯蘭信仰的主要意識[126]。由於伊斯蘭的重要經典如《聖訓》中，曾強調爲教犧牲者可帶著血衣入葬，而成爲穆聖的見證等[127]，凡此都爲穆斯林爲履行「吉哈德」義務而成就「舍西德」精神的宗教情操提供了堅強的依據。

基於以上的論述，清代西北回民持續不斷的抗清起事，在形式上亦可視爲穆斯林投身於「吉哈德」的另一種寫照。不過，由於清代回民起事的內容及性質，往往呈現出因時因地所產生的差異，這即使在宗教動機與政治意圖方面也時而突顯出各種不同的現象。因此，如何從「吉哈德」的角度予以觀察，並賦予回變宗教意識的詮釋，則是探究清代回民起事內容上另一個值得注意的問題。

二、「吉哈德」與抗清事件的關係

在清代西北回變的事件中，明顯地被研究者歸類爲以發動聖戰來從事於抗清運動的例子，則是新疆地區突厥系穆斯林藉和卓勢力持續反清的史實。從張格爾事件到十九世紀六〇年代天山南路庫車

---

126 蕭憲，〈伊斯蘭教吉哈德（聖戰）理論在當代的發展和演變〉，《世界宗教研究》，1988年第二期，頁33－35；Ayatullāh Murtada Mutahhari, "Shahīd" in *Jihād and Shahādat*, pp. 125－152.

127 馬宏毅譯，《布哈里聖訓實錄精華》，上冊，第二十二篇，〈補錯之叩頭〉，第一九二條，頁150。

等地穆斯林的抗清起事，以及其後的阿古柏入侵等，以聖戰做爲宗教義務而號召起事群衆，已成爲這類事件的共同特色[128]。然而，在內地回民的抗清事例中，聖戰或是「吉哈德」的概念卻很少被正式援引。不過，做爲抵禦「卡費勒」（異教徒）並保衛伊斯蘭信仰的抗清事實，內地回民亦以聖戰觀來做爲起事的重要宗教意識與憑藉。這其中可以從起事回民的政治意圖與趁勢傳播伊斯蘭信仰這兩方面加以觀察。

按起事回民的政治意圖，在整個清代西北回民抗清過程中一直是個複雜的現象。順治年間米喇印、丁國棟以反清復明爲號召，基本上可以視爲朝代更替過渡期中的權宜謀略。不過，類似的「驅逐韃虜，恢復中華」民族主義式的政治號召，卻爲咸同年間雲南杜文秀的回民政權所引用[129]。此舉雖然是雲南回民藉太平軍等反清民變的氣勢以強化其抗清立場，但同樣的政治號召卻在日後爲甘肅哲赫

128 Capt, Valikhanof, *The Russians in Central Asia*, p.200；Fletcher, "Heydays of Ch'ing Order", pp.361－366, 385－395；王柯，〈十九世紀六〇年代新疆南部穆斯林起義與維吾爾社會的伊斯蘭教〉，《中央民族學院學報》，1991年第五期（1991），頁17－20。

129 其公布告示文內容爲：「可恨妖官，興漢滅回，致互鬥之禍連及各屬，民不聊生。本帥一秉大公，連回漢爲一體，豎立義旗，驅逐韃虜，恢復中華，翦除貪污，出民水火。」參考李元丙，〈永昌府保山縣漢回互鬥及杜文秀實行革命之緣起〉，收入《回民起義》，第一冊，頁8，類似內容並可參考杜文秀〈興師檄文〉，收入《回民起義》，第二冊，頁131－132。

忍耶門宦重要的抗清領袖穆生花所延用[130]。其他像是馬化龍自稱「大總戎」，妥明自封「清眞王」，或是像西寧花寺門宦的馬本源以「統領陝湟兵馬大元帥」自居等[131]，這些都說明了抗清雖然是西北回民起事的主要目標，但在政治意圖與起事號召方面，卻很難在宗教意識（如「吉哈德」）的驅使下獲得較爲一致的共識。另一方面，回民抗清勢力因教派門宦立場的差異，反而利用起事以及清軍的鎭壓行動，乘機抵制及消滅同屬穆斯林的反清力量。所謂「回與回相仇，有時亦操同室之戈者，爲爭門宦耳」[132]的現象，在清代西北回民起事的過程中，很明顯地造成回民抗清勢力的彼此孤立或消長，以致成爲清代西北回民起事失敗悲劇的一個不可忽視的重要原因之一[133]。

在整個清代西北回民的抗清起事中，「吉哈德」的宗教意識在回民捍衛自身宗教信仰與求取生存過程中確實是一股重要的驅動力量。可是「吉哈德」的宗教情操在錯綜複雜的民變環境中，卻無法有效地將回民抗清的政治意圖、宗教情結以及民族自覺等相關因素做有系統的整合與運用。不過，在清代回民起事中，回民藉民變的亂局乘勢發展伊斯蘭教，即強迫漢人改宗伊斯蘭教的現象，亦可視

---

130 按穆生花據隴南蓮花城抗清時重要的軍師柳師爺係湖南漢民秀才，其爲太平軍首領陳得才、賴文光所推荐。在柳師爺的策動下，穆生花在平涼就位「抗清扶明平南王」，並設置「扶明抗清」綠色帥旗以振軍威。參考馬辰，《穆生花阿訇抗清史略》，頁251－252。

131 （清）易孔昭等，《平定關隴紀略》，第三册，卷十一，頁40。

132 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十五，頁27。

133 參考高占福，〈關於教派之爭在清代西北回民起義中消極作用的探討〉，收入氏著，《西北穆斯林社會問題研究》，頁144。

爲另一種形式的「吉哈德」[134]。例如同治三年十月初三日，甘肅河州爲起事回民所攻破，回漢相互屠殺，漢族兵民死者一萬多人，其餘都強迫改信了伊斯蘭教[135]。像這種「靈州漢族，同治元年被回所脅，或隨教或改姓、或傭工，蚩蚩者氓，完全回化」[136]的現象，可說是回變中漢回關係發展上的一種十分特殊的情形。而同樣的現象，亦出現在道光年間的張格爾事件之中[137]。然而，這種藉「吉哈德」意識並強迫漢民改宗伊斯蘭教的情況，在民變的現實環境中，往往只是起事者掌控情勢的權宜手段。例如河州馬占鰲在同治六年曾將企圖脫離其勢力的數萬名隨教漢人予以殺害，但在其後馬氏投降左宗棠，卻說強迫漢人隨教是爲了保護漢人[138]。這種藉宗教目的來爭取有利時機以圖自身發展的做法，與日後馬氏墓碑上所言之

---

134 參考中國科學院民族研究所甘肅少數民族社會歷史調查組編，《甘肅回族調查資料彙編》（北京：中國科學院民族研究所，1964），頁6。

135 左宗棠，〈收復河州安插回衆辦理善後事宜摺〉（同治十一年六月二十五日），頁281。

136 慕壽祺，《甘寧青史略》，第七册，正編卷二十二，頁10－11。

137 例如張格爾在攻打喀什噶爾時，曾強迫四百名東干人（漢回）及漢人改宗伊斯蘭教（東干人應爲改宗派別），此事後來爲途經該處的沙俄軍官瓦利罕諾夫（Capt. Valikhanof）所記載。參考 Capt, Valikhanof, *The Russians in Central Asia*, p.204。關於此四百名東干人與漢人的記載，大陸最近翻譯日本學者佐口透所著《新疆民族史研究》一書，其中所引同一史料的部分，作者將此四百人誤引爲四千人。參考（日）佐口透著，章瑩譯，《新疆民族史研究》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1994），頁276。

138 馬培清，〈馬占鰲的反清與降清〉，頁9。

「漢勝則抑漢撫回，回勝則抑回助漢」[139]的溢美之詞有著極大的出入。而馬占鰲的降清及其協助清廷鎮壓其他起事回衆的史實，也說明了「吉哈德」的宗教意識在回民抗清過程中雖然具有一定的鼓動力量與象徵意義，但在清廷將之視爲民變與邊族動亂的應變前提下，現實的政治環境以及清廷的分化運用，亦使得根植於穆斯林宗教信仰中對抗異教徒並保衛伊斯蘭的聖戰觀無法發揮出更大的影響事實。而這也是從宗教本質的角度來觀察清代西北回民抗清事件時另一個值得注意的現象。

---

139 參考〈馬占鰲墓碑〉（光緒二十四年馬墉文、陳玉麟書，現存甘肅積石山縣）。收入張思溫編著，《積石錄》（蘭州：甘肅民族出版社，1989），頁446。

第六章
當代回變歷史意識的建構與民族認同

第一節　歷史意識與民族認同

一、探討回變歷史意識的當代意義

在研究當前中國民族問題的領域中，有關少數民族的識別與認定，一向是探究中共民族國家（nation－state）本質及其民族政策內涵的重要指標。其中回族的形成、界定、與民族認同（ethnic identity）等問題，一般都視爲中共民族體例中較爲特別且頗受爭議的部分。當代回族的出現與形成，及其在國史上所扮演的特殊角色，使我們必須以較嚴謹的態度，正視近十四個世紀以來，伊斯蘭文化與穆斯林民族，對於中國民族文化多元性的形成發展所產生的重要影響與事實。另一方面，中共在建政初期，即將具有漢族文化特徵（主要是漢語）的回族，認定爲法定少數民族的具體結果，也說明了在中共特有的民族政策下，傳統的回民或回族，其與以漢族爲主體的國家結構與機制的互動過程，至此已邁入了一個前所未有的關鍵階段。

早在四〇年代，中共尚未建政前，回族問題即成爲中共建立其民族理論基礎與民族政策內涵的重要依據[1]。這固然與中共在經歷

1 可參考本書第一章第一節，註26。

長征、邊區政府等革命過程中，曾實際接觸包括回族在內的少數民族的經驗有關[2]；但回族在近代中國歷史上，尤其在明清時期，曾出現過多次持續性且大規模的叛亂事變，自然便引起中共的注意，而將之納入爲以共產革命爲總結的近代革命運動中的一環。無論是對抗封建主義、帝國主義、或是官僚資本主義，中共將這些歷史上稱爲「回亂」或「回變」的史實，透過政治力量主導歷史意識建構的手段，重新建立起當代中國民族史領域中十分特殊的「回民起義」史觀。此一史觀包括「起義」性質的探討、重要事件的分析、史料整理與解讀，以及歷史人物的評價等，其不僅成爲中共建政前後，回族研究中的一支顯學，同時它也成爲中共對於身分界定較易混淆、且民族內部異質性較明顯的回族，在重建其共同歷史意識與解釋時的重要依據。

「回民起義」雖然是近代中國內部民族關係激化下的不幸產物，但它對於當代回族的形成、發展、識別與民族認同等，都有著深遠的影響。近年來，由於大陸對「回民起義」的研究成果在數十年的累積下已成定型發展的趨勢，有關回族的研究已明顯地跳離此一主軸，而呈現出多元化的趨勢[3]。但不可否認的是，以「回民起

---

2 參考張中復，〈中共早期民族政策之研究，1921－1949〉，《西藏研究會訊》，第十二期（台北，民80），頁4－7。

3 有這方面的內容，可參考余振貴，〈新時期中國回族研究巡禮〉，《回族研究》，1992年創刊號（總第一號），頁18－29；李松茂，〈解放以來我國對伊斯蘭教的學術研究，1949－1983〉、〈伊斯蘭教研究豐收的十年〉、〈回族史研究的四十年，1940－1980〉、〈回族史研究豐收的十年，1981－1990〉，分別收入氏著，《回族伊斯蘭教研究》，頁269－286、287－313、1－16、17－35。

義」史觀爲重點的歷史意識的建構，對於回族從過去在以漢人爲主體的中國社會裡地位與角色較曖昧的情形，到目前中共所賦予法定少數民族身分的認同過程中，其所產生的影響與意義，則是我們在探討中共民族問題本質時所應予以重視的一個案例。

二、歷史意識與民族認同的關聯性

人類的社會與文化之所以能順應環境的變遷而得以持續發展，歷史意識的出現通常扮演著十分重要的角色。所謂歷史意識，是指把現在生活裡的現象與過去某些現象連結在一起的心智狀態，它與一般史學研究界定下的「史識」或「歷史知識」有著本質上的不同[4]。歷史意識可說是個人或群體，對於特定的社會文化體制或歷史發展結果，所引發的一種企圖連結過去—現在間的歷史演變脈絡，並予以合理化認知的時間意識。至於西方史學界時常引用的歷史觀念（historical consciousness 或 historical mindedness）一詞，其含義則與本文中所論及的歷史意識的概念較爲接近[5]。

歷史意識的呈現與建構，與民族的形成、認定、歷史解釋，以及成員認同等有著密切的關係。近年來，有關民族學、人類學及社會學的研究領域裡，對於一個現存的民族或族群（ethnic group），應如何對其有跡可尋的歷史發展過程，與它的現況特徵產生緊密且有意義的連結，其間仍存在著不少爭議。這種基於學科

---

4 胡昌智，《歷史知識與社會變遷》（台北：聯經出版事業公司，民77），頁145－146。

5 參考杜維運，《與西方史家論中國史學》（台北：東大圖書公司，民70），頁 50－51。

本質與研究方法上的差異，很明顯地表現在一個民族或族群，可否憑藉史料文獻的整理與田野工作的觀察，就可以還原或重塑其本身歷史的這類問題上。當代人類學研究重視直接參與觀察的田野工作，人類學者如 A. Radcliffe－Brown 就直接指出，社會人類學的研究對象，主要就是那些沒有史料可尋的初民社會[6]。不過，在中國自古至今雖然保存了大量有關邊族的歷史記載，但傳統對這類史料進行整理、考證，並將古代邊族與當代少數民族間族源關係做有系統探討的民族史研究，在以田野工作爲實證取向的人類學家眼中，已被視爲過時的黃昏學科[7]。然而，運用民族學、人類學民族研究的觀點及成果結合歷史研究的取向，無論是從釐清民族的意涵，或是從民族誌的具體內容重新詮釋史料以探究族源歷史（ethnogenesis）的研究，自然可使以文獻考證爲主幹的民族史內容更具備著豐富的解釋空間[8]。因此，對於現存的民族或族群的歷史研究，其主要的目的並不只是在客觀地呈現或還原民族（族群）的歷史事實，而是從史料詮釋與現況觀察間，尋繹出互動的關係與模式。在此前提下，有關民族（族群）的形成、發展與認定問題的探討，不僅可以避免成爲史料堆砌式的僵化陳述，同時也可使民族

---

6 A. Radcliffe－Brown, *Structure and Function in Primitive Society*（Oxford： Oxford University Press, 1968）, p. 3.

7 謝世忠，〈芮氏民族史的性質及其方法理論建構法則：兼論中國地區族群的歷史過程研究〉，收入謝世忠、孫寶鋼主編，《人類學研究》（台北：南天書局，民 79），頁373－432。

8 有關這類的研究，可參考王明珂，〈什麼是民族：以羌族爲例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十五本，第四分（民83），頁989－1027。

（族群）的現況在與歷史發展的軌跡間，建構出更具有當代意識的連結。而一個民族的歷史意識與其認同現象的互動關係，通常都會受到部分外在因素，如政治的意識型態、國家結構與政權運作等方面的影響。這點也說明了探究這種互動關係的本質，除主觀的認定外，仍必須正視如「國家」這類客觀因素存在的具體事實。

一個民族之所以形成，固然是某種特定歷史環境下的結果，但構成一個民族的具體內涵，像文化這類較爲顯著的因素，往往容易成爲界定民族本質的要件。例如前述史達林民族四條件中的「表現在共同文化上的共同心理素質」，以及像 R. Narroll 所謂的「共有的基本文化價值」（shares fundamental cultural values）等即是[9]。不過，抽象的歷史意識如「炎黃子孫」式的共同祖源論，或是如 Max Weber 所言包括墾殖、遷徙等相同記憶亦可視作民族共同起源的具體說法[10]，都使我們了解到，歷史事實與因歷史意識所展現的集體記憶（collective memory）[11]，對於維護與認定一個民族的存在意義，亦有著十分顯著的影響。此外，在民族學或人類學的研究中，爲使記錄一個民族的民族誌（ethnography）內容更能臻於完備，尤其是對於一些不易直接觀察到的部分能獲得充分的探究，包括對被研究者的歷史所產生的歷史想像（historical

---

9 Fredrik Barth, "Introduction", in Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries* (London: George Allen & Unwin, 1969), p. 11.

10 Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 389.

imagination）亦是重要的取向之一[12]。關於這種歷史想像的目的，嚴格說來，並不是對民族誌中特定的時空內容做臆測式的認定，而是對一個民族在面對本身的歷史時，去思索像這樣與現況密切結合的歷史呈現，是如何產生與發展，以及如何被紀錄與解釋的。

當一個民族在現實的環境中，對於本身的定位產生認同問題時，連帶地也會對自己的歷史產生不同的取捨與解釋。這種情形尤其當外在的政治力量，與其形成一種支配式的互動關係時而更趨明

---

11 本世紀早期有些社會學者與心理學者，對人類記憶的社會文化層面有相當豐碩的研究成果。Maurice Halbwachs（1877－1945）被認爲是集體記憶的開創者。他的主要論點是：我們的記憶是一種集體社會行爲，每一種集體記憶皆有其對應的社會群體。社會群體提供一種持久的架構，我們的記憶必須與此架構相符。而且，爲了強化某一社會人群的凝聚，該社會人群不斷以某種媒介（文物、儀式或文字）來重複強調此集體記憶。參考王明珂，〈過去、集體記憶與族群認同：台灣的族群經驗〉，收入中央研究院近代史研究所編，《認同與國家——近代中西歷史的比較》（台北：中央研究院近代史研究所，民83），頁250。

按集體記憶及其轉變型態如結構性健忘（structure amnesia），對於人類結群現象的出現與變遷的解釋，相較於歷史意識的建構對於民族的形成及發展的論證，兩者間存有不少近似之處。學者指出，構成一個民族的共同記憶部分，必須以歷史的共通性（historical communities）爲依據。參考 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*（Oxford： Blackwell, 1986）, p. 25.

12 John & Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*（Boulder： Westview Press, 1992）, p. xi, 3－48.

顯。在當代的民族國家體制中，並不是所有的少數民族都自認爲是少數民族。這種少數民族的身分，大多是因多數民族或統治群體對之強加認定而成爲定制的[13]。在此情形下，少數民族或弱勢群體本身自主性的歷史認知便面臨著消失的命運。此處所謂的消失，並不單指部分的歷史未能予以記錄或是刻意忽略，而是指被外在環境認定爲根本不曾發生[14]。對少數民族而言，包括族源歷史在內的歷史認同，固然構成其民族認同與定位的主要依據，但多數（主體）民族在主觀認定下，基於對統治關係的維繫等政治因素的考量，往往會重組或突顯部分少數民族的歷史經驗，使之與現況發展的主體特色互相契合，進而達到國家（政治）認同的目的。

近年來，有關民族本質的認定與民族自我認同的研究趨式，已從傳統強調以客觀的固定文化特徵（如語言、文化、政治組織）做爲界定標準的客觀論，轉移到民族本身可以基於內在根本的連繫（primordial attachment）或現實政經利益來解釋其形成、認同及變遷的主觀論。在主觀論的論點中，根基論（primordialism）與工具論（instrumentalism）最具有代表性[15]。主觀論的解釋之所以受

13 Corner Cruise O'Brien, "What Rights Should Minorities Have?" in Ben Whitaker ed., *Minorities: A Question of Human Rights?* (Oxford: Pergamon Press, 1984), p. 17.

14 Malcolm Chapman, Maryon McDonald, and Elizabeth Tonkin, "Introduction – History and Social Anthropology", in Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald, and Malcolm Chapman ed., *History and Ethnicity* (London: Routledge, 1989), p. 8.

到重視，是因爲決定民族或族群的主體屬性，並不在於像傳統認知上如文化本質這類的因素上，而是在它的界線（boundaries）。界線的存在或變動，無論是受到內部的認知或外在因素的導引，都意味著民族的認定標準並非是一成不變的。即使在特定的認定標準下，一個民族被界定爲一個特殊的單位，其內部也會出現因文化差異所產生的互動現象[16]。

當一個民族在尋求其當代的定位時，無論是從主觀論或客觀論的民族認知出發，以歷史意識爲導向的認同感的建立，乃是不可或缺的必要歷程。不過，在民族國家的體制裡，少數民族與多數民族的互動模式中，不可必免地會出現少數民族本身歷史意識下的認同與定位，實際上是受到多數民族對其政治支配訴求的影響，而刻意界定出來的。至於中共對於中國民族問題的歷史解釋，及其相關民族政策的實施，也正是此一現象的具體寫照。

五〇年代初期，中共以馬列主義民族理論做爲實際解決中國民族問題的指導方針的同時，在官方意識型態下所主導的歷史解釋，亦爲此一指導方針的適切性積極地找尋出歷史上的依據。中共此時所強調以馬克斯主義歷史解釋爲主題的「五朵紅花」中，「漢民族形成問題」的出現是相當值得注意的現象[17]。按「漢民族形成問題」的討論，起源於一九五四年出版的《民族問題譯叢》上，刊登

15 王明珂，〈什麼是民族：以羌族爲例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，頁994－997。

16 Barth, "Introduction", pp. 15－16.

了蘇聯學者 G. Yefimov 的一篇〈論中國民族形成〉所引起的。然後因著名史學家范文瀾於同年發表〈試論中國自秦漢形成統一國家的原因〉而展開討論[18]。這場論戰的焦點，雖然集中在史達林民族形成的四條件說，於中國歷史上以漢族爲主體的國家—民族的發展模式中所產生的適用問題及其解釋，但其中也明顯地看出，民族問題的實質及其發展，是可以靠歷史解釋與政治的意識型態而重新予以定位的。在此前提下，同時期中共所進行的少數民族識別工作，事實上也是一個中國少數民族歷史的「重建」工作。雖然在中共民族研究的成果中，這類民族史的數量十分浩繁，但彼此之間所透露出意識型態上的「主旋律」則相當雷同。不過，民族的形成與發展，多少都是一個涉及複雜時空條件的過程，民族的自我認同，也與民族「界線」的認定及自身歷史意識的建構有關。學者指出，一個民族內部所眞正認同的歷史，有時會與學術研究或官方著作中的解釋不同，而以另一種傳統式的形貌而予以保存[19]。然而，在中共

17 「五朵紅花」除「漢民族形成問題」外，尚有「農民戰爭問題」、「封建土地所有制問題」、「資本主義萌芽問題」與「中國歷史分期問題」等四項主題。參考逯耀東，《中共史學的發展與演變》（台北：時報文化出版公司，民68），頁4－10。

18 同前註，頁5－6；王明珂，〈什麼是民族：以羌族爲例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，頁992－993。

19 Smith, *Ethnic Origins*, p. 25; Ralph A. Litzinger, "Making Histories: Contending Conceptions of the Yao Past", in Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, p. 139.

意識型態刻意的強化下，少數民族的認同意識與民族識別的結果，必然與官方歷史解釋的規律性相結合。近年來隨著大陸對外開放的結果，中共這種以意識型態主導民族成分界定與歷史意識建構的手段，乃逐漸爲外界所注目。無論是從民族本質、文化融合（cultural syncretism）、族群政治（ethnic politics）等不同角度的研究看來，中共民族政策中所顯示爲達到國家控制的目的，統治（多數）民族對少數民族的強制認同與政治壓力（coercion）的經驗，雖與世界上大多數多民族國家面對類似問題時所採取的因應方式有所不同，但中國民族內涵自此所產生的深遠影響與變化，則是今後中國民族國家型態的發展上，最值得注意的層面與環節。

第二節　當代回族民族識別與歷史解釋

一、回族民族識別的基礎

在中共政權界定下的少數民族中，回族的識別與認定是一個較爲特殊的例子。在中國，沒有一個少數民族像回族一樣，其人口分布之廣，幾乎與漢族不相上下。回族這種在西方學者眼中，以所謂「補綴式社群」（patchwork communities）形態而散布在所有漢人社會內的特殊情形[20]，說明了回族的形成、遷徙及其與其他民族文化間的互動關係，在中國是一個全面性，而非零星或單一區域性

20 Dru C. Gladney, "The Hui, Islam, and the State: A Sufi Community in China's Northwest Corner", in Jo-Ann Gross ed., *Muslims in Central Asia* (Durham: Duke University Press, 1992), p. 91.

的現象。同時，也沒有一個民族像回族一樣，其族源與組成界定是如此地複雜，但在中共民族識別的認定過程與結論中，卻是較少受到爭議的。

中共在1949年正式建政前，由於長征及邊區政府的革命經驗與實際需要，加上對馬列主義民族理論的檢證，很早就將包括回族在內的許多少數民族界定爲與漢族有別的群體，以做爲其日後推動「新中國」民族政策的基礎。值得注意的是，早在延安時期，回族問題的認定，便成爲中共以馬列主義民族理論解決中國民族問題的重要依據之一。1941年延安民族問題研究會所編的《回回民族問題》一書中，明確地揭櫫了「回回是民族，回回問題是民族問題」的理念[21]，成爲中共正式並有系統解釋回族問題的濫觴。按《回回民族問題》中將回族視爲一個獨立民族的觀點，主要是受到抗戰時期日本推動滿、蒙、回民族分立運動的影響下，中共基於民族主義與共產主義革命情勢的評估，希望藉由回族身分的認定來突顯當時已存在的民族壓迫與大漢族主義的事實[22]。

---

21 （延安）民族問題研究會編，《回回民族問題》，頁96－113。

22 同前註，〈序言〉。有關抗戰期間，日本帝國主義企圖在西北煽動回民分立的史實，日本學者小林元所做的西北回民調查報告——《回回》（1940年出版），可以說爲日本政府貫徹此一目的的各項前置準備中最具有代表性的成果之一。該書不僅是小林元本人親自在東北、華北回民社群所做的各種現況搜集與彙整，同時在該書的最後還提出「爲了回民的現代化」的結論，企圖爲日本帝國主義侵華過程中提出以回民爲觀點的合理藉口。參考（日）小林元著，王枝忠、張翼煒譯，《回回》（銀川：《中國回族古籍叢書》編委會，1992），頁101－103。

在一般的概念中，回族的族源可追溯到自唐宋時期開始，大批自西域東來的穆斯林（包括波斯人、阿拉伯人、突厥人等），留居中土後與包括漢族在內的多民族產生融合的結果。這種無論是唐宋時期的「蕃客」，或是元明時期的「色目人」、「回回人」，到近代以來的回民、回族，在此民族形成過程中，歷史上的穆斯林發展成現今回族的一脈相承論，不僅成爲大陸學術界認定回族歷史發展的固定模式[23]，同時在政治上，此一論點亦被提出做爲歷史上漢族與其他民族互相「同化」的例證[24]。不過，無論從血緣混同、文化變遷，或地域分布的角度看來，現今被中共視爲法定少數民族的回族，在其複雜的形成過程，以及中共民族識別工作過度主觀的前提下，想要明確釐清「當代回族」與「歷史上的回族」的眞正範疇，以及兩者間的延續關係等問題，其中的困難與爭議是可想而知的。

---

23 例如：《回回民族問題》，頁1－12；國家民委民族問題五種叢書編輯委員會《中國少數民族》編寫組，《中國少數民族》（北京：人民出版社，1981），頁123－125；《回族簡史》編寫組，《回族簡史》（銀川：寧夏人民出版社，1978），頁5－20；馬啓成、高占福、丁宏等，《回族》（北京：民族出版社，1995），頁8－22；胡振華主編，《中國回族》（銀川：寧夏人民出版社，1993），頁2－3；高占福，〈甘肅回族源流考略〉，收入雲南省編寫組編，《回族社會歷史調查資料》（昆明：雲南民族出版社，1988），頁1－10；〈回族〉條，收入《中國回族大辭典》，頁401；〈（回族）族源與形成〉，收入《中國回族大詞典》，頁1－5。

24 周恩來，〈關於我國民族政策的幾個問題〉（1957年8月4日在青島民族工作座談會上的講話），收入《民族政策文選》編寫組編，《民族政策文選》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1985），頁133。

有學者就指出，中共界定下的回族，既是一個官定的人群範疇，也是一個靜態的概念。這種以各地發現有被漢語「回」來稱呼的人群，依據早期延安時代的民族經驗，就認定有一「回族」的存在。肯定了這個假設性的事實後，再以個案方式判定當代或歷史上何者爲回族，何者不是。因此「回族」範圍明顯確定，而實際上卻相當籠統，故應以「漢語穆斯林」（Chinese Speaking Muslims）來稱呼這些意涵不明確的「回族」[25]。

然而，早在五〇年代初期的民族識別工作中，包括回族和其他九個穆斯林民族在最初的階段就被識別界定出來[26]。嚴格說來，包括史達林民族四條件說在內的任何標準，都無法對現存民族的認定提供一個絕對周延的解釋。以語言爲例，海南島崖縣的回族使用一種接近漢藏語系壯侗語族的語言爲母語，而非一般官方認定下「回族使用漢語」的情形[27]。不過，回族在中國以「大分散、小集中」的型態出現，其與包括漢族在內的多民族混居情形，使得部分地區

---

25 謝世忠，〈根本賦予認同與族群政治：中國漢語穆斯林的例子〉，頁199－201。
有關回族的認定，「接受漢語」是否爲回族形成的必要依據，可參考馮增烈，〈回族研究再認識的幾則淺議〉，《西北民族研究》，1994年第二期（1994），頁33－40。

26 除回族外，其他九個穆斯林民族是：維吾爾（1953年以前就確認）、哈薩克、東鄉、柯爾克孜、塔吉克、烏孜別克、塔塔爾、保安、撒拉（以上八族係1953年確認），可參考本書第一章第一節，註27。

27 鄭貽青，〈海南島崖縣的回族及其語言〉，《民族研究》，1981年第六期（1981），頁53、72－75。

的回族都有普遍使用兩種以上語言的例子出現[28]。除語言的認定外，在回族身分界定中十分具有主體文化特色的伊斯蘭教信仰，其不但被認定爲是回族的一種民族形式，且對回族的形成產生過積極的作用，同時也是回族「共同心理素質」成形的關鍵[29]。可是在青海化隆回族自治縣卡力崗地區部分改信伊斯蘭教的藏族，其民族身分是否就可視爲回族的爭議，便突顯出伊斯蘭宗教內涵在回族的認定上，不一定就是族籍認定的絕對標準的事實[30]。同樣的情形，福建晉江市陳埭地區的回族，其包括不依循伊斯蘭禁食原則食用豬

---

28 例如，青海省尖扎縣康楊地區的部分回族，在通用漢、藏語的同時，亦使用土（族）語。又如新疆伊犁地區伊寧市的回族，除漢語外，亦能使用維吾爾語或哈薩克語。參考吳承義，〈康楊回族鄉沙里木回族講土語及其由來的調查報告〉，《青海民族研究》（社會科學版），1990年第四期（1990），頁50－54；戴慶廈、王遠新，〈新疆伊寧市雙語場的層次分析〉，《民族研究》，1991年第二期（1991），頁33－37。

29 參考白壽彝，〈關於回族史工作的幾點意見〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁3；南文淵，〈論伊斯蘭文化在回族形成中的主導作用〉，《回族研究》，1991年第三期（1991），頁31－38；馬維良，〈試談伊斯蘭教和回族共同心理素質的形成〉，《中央民族學院學報》，1983年第三期（1983），頁12－16。

30 李耕硯、徐立奎，〈伊斯蘭教在卡力崗：關於卡力崗地區部分群衆昔藏今回的調查〉，收入《伊斯蘭教在中國》，頁417－426；才旦，〈只要信奉伊斯蘭教就可以說是回族嗎：「卡力崗地區部分群衆昔藏今回的調查」一文質疑〉，《青海社會科學》，1983年第三期（1983），頁124－128。

肉、建立宗祠以行祭祖、與漢族通婚等漢化事實[31]，更使人對中共識別回族的過程與結果的精確性產生懷疑。此外，在有關清代西北穆斯林抗清的史料中，亦出現漢人被迫改信伊斯蘭教而成爲穆斯林的例子[32]。凡此，都說明了若要以是否符合科學性的眼光，來檢視中共識別回族並爲其定位爲法定少數民族的做法尋繹出合理的脈絡，其結果多半是以否定的層面居多。不過，民族認同的重塑原本就是中共民族國家體制中展現政府權威與權力關係的功能之一[33]，對於回族的角色認定及其在此新的發展下所產生的實質影響，政治性的考量所能涵蓋的理解空間，往往是大於科學性的思索與解釋的部分。

二、回族民族識別與歷史解識的理論與實際

從歷史的角度看來，回民（回族）的形成過程帶有明顯的域外色彩，其所信奉的伊斯蘭教一向不是中國宗教文化的主流。雖然自明清時期開始，包括回民上層知識精英所推動「以儒詮經」式的儒化現象在內，都使得回民的宗教內涵明顯地具備著中國伊斯蘭文化

---

31 參考莊景輝，〈陳埭丁氏回族漢化的研究〉、〈陳埭丁氏回族婚姻型態的歷史考察〉，分別收入莊英章、潘英海編，《台灣與福建社會文化研究論文集》第一集、第二集（台北：中央研究院民族學研究所，民83－84），頁213－234、189－214；Gladney, *Muslim Chinese*, pp. 262－265。

32 有關這方面的事例，可參考本書第五章第三節，註134－138。

33 Dru C. Gladney, "Identifying the Hui in China: Self－Definition, Ethnoreligious Identity and the State", in *The Legacy of Islam in China*., p. 447.

的屬性，而未自絕於以漢族爲主體的傳統中國社會[34]。儘管如此，回民這種企圖將漢文化與伊斯蘭文化結合爲一的現象，在清代保守的民族主義思想下，仍不爲部分漢族知識分子及地方官所接受，而以傳統夷夏之防的觀點予以抨擊[35]。隨著清中葉以後回民大規模抗清事件的發生，及其悲劇性的收場，到清末民初因時局鉅變與各種思潮的衝擊，尤其是在國內外民族主義的激盪下，中國穆斯林也以「新文化運動」的精神自覺性地思索回民爲一特定民族的事實[36]。不過，這種自覺性質的民族主義思想，主要是對回族歷史地位給予重新定位的反省。至於在民國時期，回民的身分在制憲過程中，由於「族」、「教」二字未能獲得共識，故只能以「內地生活習慣特殊之國民」來指稱「內地回民」及「居住各地之回民」[37]。此說不僅意義含混，也使回民（回教徒）的身分在憲政結構下，出現徘徊於「一般國民」與「邊疆民族」之間的窘境。其後隨著中共政權的

---

34 參考馬啓成，〈中國伊斯蘭文化的宗教屬性〉，《中央民族大學學報》，1994年第二期（1994），頁31－41；楊懷中、余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》，頁131－135、383－425。

35 有關此一部分的史實，可參考本書第一章第三節，註87－94。

36 參考楊懷中、余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》，頁136－143；王日蔚，〈回族回教辯〉，頁41；金吉堂，〈回教民族辯〉，頁29；黃鎮磐，〈論回民〉，頁48。

37 依據孫繩武氏所言，以「內地生活習慣特殊之國民」一詞指稱回民，係其個人所創，並將之納入國民大會代表選舉罷免法施行條例第五十二條中。此因「矧在黨與政兩方面傳統的認識上，向不承認內地回教同胞爲回族」。參考孫繩武，〈「內地生活習慣特殊之國民」的釋名〉，收入氏著，《回教論叢》（台北：中華文化出版事業社，民52），頁141－144。

建立，中共將傳統概念中的回民，即文化特徵、體質特徵與漢族十分接近、甚至相同的「漢語穆斯林」，經識別並界定爲少數民族的做法，事實上是希望藉由政治力量的支配體系，將傳統游走於中國主體民族與文化邊緣，「亦夷亦夏」的回民，正式歸屬爲具有法律保障身分與政治認同內涵的回族。

在前面的敘述中已提到，在中共識別下的回族身分，雖涵蓋著傳統回民的主體部分，但做爲具有公民權的法定地位，回族在認知上所產生的邊際性與模糊性，使得它與其他民族間的認定界線（尤其是漢族）變得十分敏感與脆弱。以伊斯蘭教所代表的民族宗教根基，來做爲回族民族認同的唯一標準，事實上是有其認定上的局限。因爲在中共的民族理論中，宗教認同與民族認同是兩種不同的概念，伊斯蘭教雖然豐富了回族的民族形式與文化內涵，但至於強調把伊斯蘭教對回族的作用誇大到「支配與決定性」的程度，說伊斯蘭教與回族的關係是「依存關係」等說法，仍有人持較保留的態度[38]。這種在本質上不否定伊斯蘭教對回族形成與發展具有一定作用，但在形式上又要有條件地將兩者做區隔的解釋，正好說明了中共以民族識別界定回族的標準，其政治理念是凌駕於文化理念之上的。

然而，由於分布狀態以及地區性民族文化間的差異，遍布在大陸各地區的回族，在認同與族性（ethnicity）的表現上，其主體性

---

38 馬寅，〈對研究和編寫回族史的幾點意見〉，《中央民族學院學報》，1984年第四期（1984），頁22－23。並參考林松，〈論伊斯蘭教對回族形成的決定性作用〉，收入林松、和璧，《回回歷史與伊斯蘭文化》，頁88－110。

與邊緣性的展現乃是不可否認的事實[39]。至於如何將「主體性」的回族與「邊緣性」的回族，在現存回族識別的結果下，有效地產生內部的凝聚力，中共很明顯地以歷史意識的重新建構、配合甚至凌駕較具敏感性的宗教文化，使之成爲當代回族識別與認同的新標的。早在五〇年代，大陸著名的回族學者白壽彝在其早期詮釋回族史的重要著作《回回民族的新生》一書中，就曾提到決定回回民族心理狀態的，不是宗教信仰，而是回回民族的歷史與生活條件[40]。此說固然是受到當時共產主義無神論思想的影響，但中共一貫以官定歷史的內容來做爲對少數民族識別結果合理化的解釋基礎。這種「想像的共同體的識別」（identification with "imagined community"）[41]，對於詮釋像回族這樣在形成 及現狀上有著明顯複雜性的民族事實，確實有一定程度的影響力。在大陸少數民族史的研究中，回族史的部分在質與量上都是十分顯著的。這種在官方

---

39 這種因地區性等相關因素所產生的差異，亦發生在民國卅八年後遷來台灣的回教徒身上。美國學者 Barbara L. K. Pillsbury 於1970年代初在台灣從事穆斯林問題研究時，即發現來自西北省份的回民與其他省份的回民間存在著較大的差別，而後者幾乎與漢人無異。參考 Barbara L. K. Pillsbury, *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*, Columbia University, Ph.D. Dissertation, 1973, "Abstract", pp. 63－150。

有關此一現象，根據本書作者的看法，在台灣這種差異並不十分明顯。就以大陸西北省區部分回民宗教文化中較具特色的門宦與教派分立現象而言，其在台灣幾乎是不存在的。

40 白壽彝，《回回民族的新生》（1951），收入氏著，《白壽彝民族宗教論集》（北京：北京師範大學出版社，1992），頁99。

41 Litzinger, "Making Histories", p. 117.

「造史」下所形成的人爲共同記憶，不但形成了當代回族中如 Clifford Geertz 所謂的自稱性的血緣關係（assumed blood ties）[42]，以重新界定回族歷史上及現狀中的民族界線；同時更賦予回族在共產中國另一個積極的，具有「愛國主義時代特點」[43]的嶄新定位。在形式上，這與過去回族（民）在歷史中「隱匿」、「叛逆」的定位有著全然不同的解釋空間。由此可以看出，若要釐清「新中國」回族問題的根本面貌，以歷史解釋的角度做更深廣、更多元的切入，乃是不可避免的重要途徑之一。

第三節　「回民起義」架構下的民變性質及其討論

一、「回民起義」史觀的形成

在中共半個多世紀以來重新評估及詮釋回族史的成果中，無論就意識型態主導、史料整理以及研究數量等方面而言，「回民起義」可以說是最具有代表性的一個部分。從明朝末年到民國初年，西北與雲南地區多次爆發以回民爲主角的穆斯林叛亂事變。由於這些接踵不斷的民變及其被殘酷地敉平的事實，使得回民在近代中國的史冊上留下不少帶有悲劇性的記錄。而回民這種大規模且持續性

---

42 Clifford Geertz, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", in *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, Inc., 1973), pp. 261－262.

43 龐士謙，〈中國回族近代愛國主義的時代特點〉，《中央民族大學學報》，1994年第三期（1994），頁23－27。

的事變，在近代中國其他少數民族中是很罕見的例子。這些對於強調近代中國革命精神與經驗傳承的中共而言，傳統史家眼中的「回亂」，自然就變成以「回族人民抗暴武裝鬥爭」爲內涵的「回民起義」[44]。

中共在延安時期所出版的《回回民族問題》（1941），及其前一年（1940）由羅邁（李維漢）所撰之〈長期被壓迫與長期奮鬥的回回民族〉、〈回回問題研究〉等一系列文章中，可以看出以近代（尤其是清朝）回民「反對壓迫鬥爭」起義爲核心的史觀，已成爲詮釋回族歷史發展與民族形成的主軸[45]。這也說明了早在中共建政前，沒有一個民族像回族一樣，它的歷史解釋與革命的意識型態已有著如此緊密的結合。這種結合型態即使在中共建政後，也成爲替其他少數民族「重塑」歷史時主要的依循模式。而中共視近代回族歷史發展特色與中國出現共產革命的必然性，兩者之間存在著不可分割的主要理由之一，乃是回族自形成到發展，一直都具備著較特殊的「當代意識」。按此一「當代意識」在近代中國的具體展現，即爲「將本民族生存發展的命運適融於中華民族的生存發展命運之中，從而匯入歷代中國人民反封建壓迫與反侵略的鬥爭中去」[46]。而「回民起義」便是其中最具有代表性的部分。

---

44 〈回民起義〉條，收入《中國回族大詞典》，頁153。

45 參考中共中央統戰部編，《民族問題文獻匯編，1921.7－1949.9》，頁829－856、861－933。

46 馮增烈，〈關於回回民族「當代意識」的思考〉，收入馬通主編，《回族近現代史研究》（蘭州：甘肅民族出版社，1992），頁78。

在五〇年代初期，也就是中共將其民族理論與民族政策走向全面化與具體化的同時，有關「回民起義」的研究也出現更爲定型化的發展。首先是將延安時代對回族問題研究的主軸，與「新中國」出現的歷史意義給予更進一步的詮釋，這一方面可以白壽彝《回回民族的新生》一書爲代表。此書以較大的篇幅說明，回族自古至今都是一個「戰鬥的民族」的事實[47]。同時，馬霄石的《西北回族革命簡史》（東方書社1951年出版），亦突顯出以清代西北（今陝甘青寧新）回族抗清事變在整個「西北穆斯林起義」史中的主體地位[48]。此外，白壽彝等人在徵集與整理清代雲南、西北穆斯林事變有關史料的成果上，所匯集的《回民起義》一書，不僅開創出中共有關研究「回民起義」史料學的基礎，同時部分由當事人具體反應，其形式、立場頗異於清代官方記載文獻的重要史料的出現，也說明了該書的編纂雖有強烈的政治意識型態爲主導，但仍然有著重

47 白壽彝，《回回民族的新生》，頁111－134。

48 中共界定下的「西北穆斯林起義」，主要是指明朝末年至民國期間，西北各族穆斯林反抗封建統治者民族壓迫和宗教歧視的武裝起義。此一過程，主要是包括清代西北穆斯林五次大規模的事變。其爲：(1)清初順治五年三月（1648年4月）的米喇印、丁國棟事變；(2)乾隆四十六年三月（1781年4月）的蘇四十三事變；(3)乾隆四十九年四月（1784年6月）的田五、張文慶事變；(4)同治年間西北大規模的穆斯林事變；(5)光緒年間的河湟事變和（新疆）瑪納斯事變。參考吳萬善，〈西北穆斯林起義〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁599；李范文、余振貴主編，《西北回民起義研究資料匯編》，頁25－526。

要的史料參考價值[49]。另一方面，爲配合五〇年代幾次大規模的少數民族社會歷史語言調查，有關「回民起義」史實的整理工作亦在部分著名省區展開，例如馬長壽在陝西進行對同治年間陝西回民事變的經過所做的實地調查[50]，以及雲南省對於一部分杜文秀事蹟的調查[51]等都是這一類的例子。

中共以「回民起義」做爲近代回族歷史發展的主軸之一，爲強化這段史實在當代中國革命運動中的合法地位，有關「回民起義」中民變性質的探討乃成爲建構相關史觀與歷史定位時不可忽略的部分。在五〇年代初期，中共史學界以農民起義論幾乎取代所有歷史上民變性質的同時，在「殘酷的封建剝削和民族壓迫」下[52]所引發的「回民起義」，無論是西北回民或是新疆突厥語系穆斯林的部分，自然就被歸類爲另一種階級鬥爭形式下的農民起義[53]。不過，像這種籠統不明且極左的史觀，是無法彰顯「回民起義」這類少數

49 白壽彝，〈題記〉、〈說明〉，收入《回民起義》，第一册，頁1－2；Wen－Djan Chu, "Hui－min ch'i－i（The Moslem Rebellions）", *Journal of Asian Studies*, Vol. 27, No. 1（1957）, pp. 80－86。

50 參考馬長壽，〈序言〉，收入馬長壽主編，《同治年間陝西回民起義歷史調查記錄》，頁1－33。

51 參考雲南省編寫組，《雲南回族社會歷史調查》㈠、㈡（昆明：雲南民族出版社，1985），頁119－137、146－202㈠；62－172㈡。

52 邵宏謨、韓敏，〈同治初年陝西的回民起義〉，《陝西師大學報》，1980年第三期（1980），頁48－49。

民族變亂或「革命運動」確切的時代意義與本質。因此，近年來，大陸的民族學界或是史學界在重新評估「回民起義」性質時，除社會經濟因素、外在革命因素（如太平天國、西捻軍）等之外，更強調民族矛盾、民族壓迫以及爭取民族生存權利的民族運動等與回民民族本質有關的部分[54]。這種以民族本位爲出發的解釋，不但可以把「回民起義」的回族革命運動傳承延續到民國時期，同時也說明在近代回族形成發展的過程中，「回民起義」這條具有內部凝聚意義的歷史意識思想是不可或缺的驅力之一。

二、「回民起義」解釋下的民變史內涵

中共以民族革命運動的本質來建構「回民起義」的史實，固然是爲回族在近代中國少數民族革命運動中找尋定位，但其目的不外乎是爲鞏固「愛國主義」、「革命傳統」、「社會安定」與「民族

53 白壽彝，〈題記〉，《回民起義》，第一册，頁1－2；謝國楨編，《清初農民起義資料輯錄》，頁279－284；程溯洛，〈十九世紀中葉以後新疆維吾爾族人民的起義運動與阿古柏政權的反動性質〉，收入李光璧、錢君曄、來新發等編，《中國農民起義論集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1958），頁385－400。

54 馬汝珩，〈試談清咸同年間回民反清運動性質與領袖人物評價問題〉，《民族研究》，1984年第一期（1984），頁29－30；林吉，〈清代陝甘回民起義研究概述〉，《民族研究》，1988年第五期（1988），頁109－110；歐陽躍峰，〈同治年間陝西回民起義的民族鬥爭性質〉，收入馮增烈、李登弟、張志杰等編，《清代同治年間陝西回民起義研究》，頁80－97。

團結」等政治思想，以使少數民族的歷史與近代中國革命運動的主流合而爲一[55]。因此，包括「回民起義」在內的少數民族革命運動的歷史評價與解釋，便成爲具有強烈政治意識型態主導下的民族史觀。而此一史觀與一般著述中將回民抗清運動視爲政府少數民族政策失當或漢回關係失調下單純的民變等角度有著明顯的不同[56]。

透過中共政治意識型態的支配，以及對相關史實「去蕪存精」式的整理與解釋，「回民起義」的時代意義在中共體制下已成爲不可動搖的民族革命象徵。不過，近年來若干有關「回民起義」中較爲敏感的部分，已引起不同程度的討論與修正。這其中又以重要歷史人物的評價與伊斯蘭教的角色、功能等兩方面最爲顯著。以重要歷史人物的評價而論，在清代回民抗清運動中，部分著名的「起義領袖」與清廷之間所發生的投降、求撫甚至與其他敵對勢力合作的史實，都對「回民起義」中反民族壓迫的民族革命立場有所貶損，而有需重新給予評價的必要。例如陝西回變領袖白彥虎與阿古柏政權、沙俄等勢力的關係[57]，陝回重要領袖崔偉於西寧「就撫」[58]，甘肅河州的馬占鰲、金積堡的馬化龍等先後受撫與降清[59]，以及雲

55 李資源，《中國近現代少數民族革命史要》（北京：中央民族大學出版社，1995），頁4－6。

56 王樹槐師，《咸同雲南回民事變》，頁346－348；高文達，《清末西北回民之反清運動》（台北：學海出版社，民77），頁170－181；Wen－Djan Chu, *The Moslem Rebellion*, pp. 4－7; Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China* (New York: W. W. Norton & Company, 1990) p. 191.

南杜文秀政權於後期與英國的外交往來等[60]，多半都給予各種立場不同的評價。這種人物評價多元化的現象固然可以說是「回民起義」史觀中較罕見的客觀論調，但它事實上也反映了中共從當代回族政治社會的發展現況，重新回溯部分歷史原貌並予以合理化解釋的另一種觀點。以馬占鰲爲例，馬氏自抗清到降清，以及日後協助清朝敉平其他回民事變，結果不但使其家族發展成與統治階層關係甚密的政治新貴，同時其勢力更影響到民國以後的西北政軍局勢的發展。馬氏最初「背叛革命」雖屬事實，但從此卻使甘肅河州（今

57 馬志榮，〈白彥虎後期抗清活動評述〉，頁11－15；瞻甫，〈白彥虎叛國投敵說辯〉，頁31－40；喇秉德，〈白彥虎「叛國投敵」說辨誣〉，收入《陝西回民起義研究》，頁233－249。

58 歐陽躍峰，〈論清朝同治年間陝西回民起義中的求撫問題〉，《近代史研究》，1989年第一期（1989），頁84－98；陳崇凱，〈簡論崔偉與西北回民起義的歷史地位〉，《西北民族研究》，1989年第二期（1989），頁213－218；馬國強，《崔偉傳》（蘭州：甘肅文化出版社，1995），頁62－64。

59 馬汝珩，〈試談清咸同年間回民反清運動性質與領袖人物評價問題〉，頁32－36；李豫龍，〈晚清河州回民起義特點及其主要領導人馬占鰲〉，《西北民族學院學報》（哲學社會科學版），1990年第二期（1990），頁69－76；孫波、馬岩，〈馬化龍起義原因及性質的再認識〉，頁24－28；吳萬善，〈馬化龍的功過與寧夏回民起義的成敗〉，頁110－118。

60 馬汝珩，〈關於杜文秀評價研究的自我回顧〉，收入西北民族學院民族研究所、西北第二民族學院回族研究所編，《中國回族研究》第二輯（銀川：寧夏人民出版社，1992），頁117－122。

臨夏）免受清廷兵燹之禍，進而發展成當代西北回族宗教文化多元薈萃特色中最具有代表性的地區。可見「回民起義」的歷史評價中，政治的意識型態與歷史發展的現實意義之間，仍然存在著不同的解釋空間。

此外，有關伊斯蘭教在「回民起義」中所扮演的角色，近年來隨著大陸學界對於西北伊斯蘭教較有系統的研究成果不斷出現後，而有了新的評價。其中，有關教派、門宦在「回民起義」中所起的積極或消極性功能的探討[61]，都顯現出以宗教爲核心的社會文化力量，在清代西北回民前仆後繼式的反清運動中，所代表的是伊斯蘭民族宗教在以儒教文化爲主的傳統中國社會中爲求生存與延續的重要憑藉之一。這也說明了以伊斯蘭教的角度來檢視「回民起義」的本質，在社會文化的內涵上，是比「民族壓迫」、「階級鬥爭」等內容的解釋更有意義。有學者指出，「回民起義」是否爲十九至二十世紀中國革命運動中的一個部分，則需視中國伊斯蘭社會所代表的是一個宗教範疇或是民族範疇[62]。雖然在近代中國伊斯蘭社會的

---

61 參考馮增烈、馮鈞平，〈伊斯蘭教在同治年間陝西回民反清起義中所起的作用〉；李松茂，〈伊斯蘭教和回民起義〉，收入《伊斯蘭教在中國》，頁199－227、228－244；高占福，〈關於教派之爭在清代西北回民起義中消極作用的探討〉、〈從教派鬥爭到反清起義〉，收入氏著，《西北穆斯林社會問題研究》，頁135－151，152－163。

62 Raphael Israeli, "Muslim Rebellions in Modern China: A part of, or a counter part to, the Chinese Revolution?" in M. Sharon ed., *Studies in Islamic History and Civilization* (Leiden: E. J. Brill, 1986), p. 292.

形成與發展中，宗教與民族的內涵兩者在形式或實質上是不可分割的，但是其中若無歷史意識的牽引，當代「回族」民族宗教本質與現實政治之間的關係則無法做有效的結合。而中共「回民起義」史觀的出現即爲最明顯的例證之一。

第四節　「回民起義」歷史意識的建構與回族民族認同的關係

一、「回民起義」史觀與回族民族認同的重塑

民國三十二年國民政府西北建設考察團到達西北各省訪察，當時任團長的羅家倫氏於考察西北「宗族」問題時，即發現西北邊族對於本族歷史觀念之薄弱，爲特別值得注意之點[63]。此外，對於回民的身分與認定問題，羅氏曾言：「最可奇異者，爲本與中原人口血統上不能分別之回族同胞，因歷來承受不正確之觀念，隱然以異族自居，顯踏將宗教與宗族混爲一譚之錯誤。」[64]按羅氏此論原本是爲教育邊民，並使其達到「中華民族化」的目的而有所感言。但不出十年，傳統上一向被清朝政府視爲「俗強忍鷙悍」[65]、「性情善詐多疑，易於構衅」[66]的回民，在經歷了民國時期「內地生活習

63 羅家倫等著，《西北建設考察團報告》（台北：國史館，民57），頁450。

64 同前註，頁453。

65 （清）奕訢等編，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，第一册，〈序〉，頁1。

66 左宗棠，〈請將發遣安置甘肅回犯改發兩廣摺〉（光緒元年十二月十八日），頁543。

慣特殊之國民」的曖昧身分，以及意涵不明的「宗族」理論，最後到一九四九年中共建政後，始以「回族」的法定少數民族公民身分爲當代地位認定的最終定案。

在中共體制下，回族的識別與認定在中國歷史與文化複雜的環境中，是很難達到學理與政治目的的全面契合。尤其中共以中國歷史上罕見的政治控制體系與強化的意識型態來貫徹民族識別及其相關政策。因此，無論是歷史上的回族，或是現今的回族，在官定的歷史意識與解釋的建構下，回族成爲「中國多民族大家庭中的一分子」的身分是不容懷疑的，回族的法定少數民族地位與保障也是中共政權經由「革命」的手段而爲其爭取得來的。不可否認，在中共政權的全面控制下，傳統回民與統治民族（漢族）之間的互動關係，在中共國家民族主義的影響下，無論是回族從地方教派意識到國家政權的認同[67]、歷史意識的重新建構以及民族區域自治的出現[68]等方面看來，其密切與影響深遠的程度，是超過中國歷史上任何一個時期的。

---

67 例如在五〇年代中共建政之初，中國伊斯蘭教協會所召開的全國伊斯蘭教代表會議中，來自雲南代表哲赫令葉（即哲赫忍耶）教派的人士，即以其門宦所屬的身分在會中發言並表達支持政府的立場，此一情形在以往是十分罕見的。參考〈金干臣代表發言〉，收入中國伊斯蘭教協會編，《中國伊斯蘭教第二次代表會議專刊》（北京：中國伊斯蘭教協會，1957），頁108。

68 至1989年止，目前大陸上有一個回族自治區（即寧夏回族自治區，同省級）、兩個自治州（即甘肅臨夏回族自治州、新疆昌吉回族自治州）、十一個自治縣（單族自治縣六個，與其他民族共治縣五個），參考國家民族事務委員會經濟司編，《民族工作統計提要，1949－1989》（北京：民族出版社，1990），頁6－12。

曾有學者指出，伊斯蘭文化與傳統中國文化之間的不相容性（incompatibility），加上伊斯蘭宗教理念與世俗化政治體制的結合關係，使得中國的穆斯林無法對中國這樣非穆斯林的集權體制國家產生眞正的認同[69]，此說無論從近代以來回民或回族的文化適應過程及政治角色變遷等角度看來，都極具爭議性。尤其是近半個世紀以來，中共在政治意識型態的主導下，透過回族出身的知識階層與官僚系統，藉由民族識別與歷史意識的重新建構，使當代回族在民族凝聚力、生存危機與伊斯蘭教等三方面產生新的互動關係，進而建立以共產中國爲核心的國家認同觀[70]。在此情形下，以「回民起義」史觀貫穿下的近現代回族史，所顯示的當代回族，不外乎就是一個「逆境求生、奮發進取、忍辱衛國與自覺認同」的民族[71]。

的確，像這樣以強烈的政治目的來做爲歷史解釋與民族認同意識建構的基礎的做法，在當代中共少數民族工作中是較爲罕見的。就如前文所指出，回族在近代歷史上多次大規模且帶有悲劇性的「起義」事實，加上中共認定回族成分的不確定性，整個大陸「主體性」及「邊緣性」的回族，都在中共以官定歷史解釋（如「回民起義」等史觀）與民族識別的既定事實下，盡量在國家認同的許可範圍內，形成一個「具體民族」的存在現象。很顯然地，中共以包

69 Raphael Israeli, "Muslim in China: The Incompatibility between Islam and the Chinese Order", *T'oung Pao*, Vol. 63, No. 4－5 (1978), pp. 296－323.

70 段繼業，〈對回族民族凝聚力的一種理論假設〉，《回族研究》，1992年第三期（1992），頁7－9。

71 楊懷中，〈近現代回族史顯示的民族特點——兼及回族史研究中的若干問題〉，收入氏著，《回族史論稿》，頁445－449。

括「回民起義」歷史意識建構在內的各種手段，來企圖合理化回族在現狀中所呈現不易解決的各種複雜性。其目的是希望像回族這樣分布廣泛、且與漢族以及其他穆斯林民族互動頻繁的民族，能在現有中共的民族版圖中，繼續維持其穩定的結構，而不致出現如「白馬藏人」之於藏族這樣的例子[72]。

在中共政治力量的刻意運作下，「回民起義」歷史意識的建構

---

72 「白馬藏人」主要分布於四川省平武縣、南坪縣，以及甘肅省文縣等地，總計一萬餘人。「白馬藏人」在五〇年代中共民族識別下被暫定爲藏族。不過自六〇年代起，該支族代表即不斷以語言、宗教文化、風俗習慣等方面的差異，以及根據本族意願與史冊記載的內容，希望對其族別進行重新調查、識別，以證明其不但不屬於藏族，同時還爲古代氐人的後裔，並要求中共將這支被誤認爲藏族的「白馬藏人」的民族稱謂與地位改提爲「氐族」，以納入中共法定少數民族之列。不過，「白馬藏人」此項要求迄今仍未獲得中共有關部門的核准，據了解，反對者包括已過逝的班禪十世在內的重要藏族高層人士。其理由是，像歷史上氐人這樣不斷融入到青康藏高原邊緣地區漢、藏民族中的例子是十分普遍的現象，而「白馬藏人」這樣融而未合的情形，在現今青康藏高原及其周邊地區的民族生態中，可說是不乏其例。如今若將「白馬藏人」經識別而改成「氐族」，其影響所及，極可能造成其他類例的連鎖效應。如此一來勢必會使已成定型的藏族組成事實產生程度不同的分離與鬆解的現象。參考尚理、周錫銀、冉光榮，〈論「白馬藏人」的族屬問題〉、四川省民委民族識別調查組，〈「白馬藏人」調查資料輯錄〉，分別收入四川省民族研究所編，《白馬藏人族屬問題討論集》（成都：四川省民族研究所，1980），頁4-14、119-151；謝劍，〈中共的民族識別與民族關係〉，收入中央研究院民族學研究所主辦，族群關係與區域發展研討會論文（台北，民78），頁9-12。

已成爲當代回族民族認同過程中的重要內涵之一。這種外力塑形下所產生的共同記憶與民族史觀，成爲中共識別與界定下的回族本質中不可分割的一個部分。雖然官定歷史的解釋內容與一般少數民族自我認定的歷史會有不同程度的差別[73]，但在中共有效的政治宣傳與嚴密的思想教育下，像「回民起義」這樣具有「時代意義」的歷史意識，自然成爲觀察回族在現代中共國家體制下產生自我認同過程時不可忽略的指標之一。近年來，包括文學在內的表達形式，都爲「回民起義」史觀做出與政治意識型態有所區別的詮釋內涵。例如以清同治年間甘肅金積堡回民抗清領袖馬化龍爲素材，薩比格·唐英超的《大阿訇》[74]，與張承志同樣是描述近代西北回民抗清史實的《心靈史》[75]等兩部著作，無論在歷史解釋的定位與民族情感的認同等方面，都引起了廣泛的迴響。尤其是張承志的《心靈史》，這部以描述十八世紀以來，西北哲赫忍耶門宦抗清事跡的歷史小說，不但突顯了門宦勢力在近代西北回民抗清運動中的重要角色，同時在民族認同、歷史意識與宗教情懷等思想的激盪下，該書亦成爲回族作家以文學形式來展現「回民起義」時代精神及其民族歷史文化內涵的重要範例[76]。此外，就連同治年間甘肅河州回民抗清領袖馬占鰲一生倍受爭議的功過評價問題，李果、李富二人合著之《馬占鰲傳奇》，也以文學的方式提供出另一種有別於民族史內

---

73 可參考本章註19。

74 薩比格·唐英超，《大阿訇》（北京：華藝出版社，1989）。

75 張承志，《心靈史》（廣州：花城出版社，1991）。

76 除《心靈史》外，張承志其他以回民抗清爲題材的小說，尚有〈西省暗殺考〉等篇。參考《回民的黃土高原——張承志回族小說》（西寧：青海人民出版社，1993），頁151－193。

容的思考模式與價值[77]。

二、「回民起義」史觀與當代民族主義思潮的相適應問題

近年來，隨著八〇年代末期中共政經體制改革的巨大影響下，部分宗教與民族政策也順勢趨於和緩，加上市場經濟與對外開放的刺激，中國穆斯林在宗教事務與民族關係上與中共國家體制之間亦展開了另一種新的互動關係與共存模式。這其中的特色之一，即是以回族爲主體的穆斯林民族，在宗教認知與民族心理上，已部分擺脫以往傳統式的封閉型態，而出現另一種較敏感、且以維護民族宗教自尊爲依歸的認同傾向。這種被某些外國學者視爲伊斯蘭宗教文化傳入中國第四次高潮的穆斯林民族主義（ethnic nationalism）[78]的展現，無論是1980年代末期的上海《性風俗》事件、1993年四川美術出版社《腦筋急轉彎》事件、英籍作家盧西迪（Salman Rushdie）《魔鬼詩篇》（*The Satanic Verse*）餘波事件等，都可看出中國穆斯林在這些「辱教」案的反應中，對本身民族與宗教感情的充分投入。而類似的投入現象，甚至在1989年六四天安門民主

77 李果、李富，《馬占鰲傳奇》（蘭州：敦煌文藝出版社，1993）。

78 依據Joseph F. Fletcher、Dru C. Gladney等人的解釋，以伊斯蘭教傳入中國所引起的變化做界分，並以中國與境外伊斯蘭世界之間的互動關係爲考量，這四次高潮（tides）先後分別爲：傳統中國伊斯蘭的格底木制度（Gedimu traditional Chinese Islam）、蘇非教派的形成與系統性發展（Sufi communities and national networks）、遵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）。參考Gladney, *Muslim Chinese*, pp. 36-63.

運動中，亦可找到確切的例證[79]。

像上述這種在中共民族國家體制中所出現的穆斯林民族主義思想，做爲與民族自覺和認同息息相關的互動因素，除宗教情感外，歷史意識亦是重要的部分之一。尤其像「回民起義」這樣涉及民族關係與政治意識型態的史觀，在穆斯林民族主義的衝擊下，更是突顯其敏感性。例如1988年中國電視藝術家協會陝西分會主辦的《電視劇》雜誌，於該年總字第五期上刊登了由綏之、英灼撰寫的電視文學劇本《大將西征》。在這部以描寫清末左宗棠平定西北回民事變爲主要題材的歷史傳記劇作中，不僅將左宗棠過度刻畫成「愛國民族英雄」，並且還故意淡化清軍以武力殘酷鎮壓回民抗清勢力的史實。此外甚至還將白彥虎、妥明等人直接歸類爲「民族叛徒」[80]。由於這類立場偏頗的內容充斥其間，導致當地回族人士不斷向政府表達抗議，最後使得《大》劇不得不草草收場，以免擴大事端。由此可看出，像「回民起義」這樣幾成定案的歷史意識型態，即使是遇到戲劇式的詮釋內容，也必須避免觸動到現實民族關係中較敏感的部分。在中共的民族政策中，無論是歷史解釋或是現實政治措施，都是以穩定民族關係的發展爲主要的考量。回族本身的民族主義在中國穆斯林民族中並不具有強烈的分離主義色彩，但

79 *Ibid.*, pp. 295－299。

80 李希哲、白文屏，〈歷史不容篡改——評電視劇本「大將征西」〉，《青海民族學院學報》（社會科學版），1990年第一期（1990），頁38－46。

回族在文革期間曾遭逢像「沙甸事件」這樣慘烈的少數民族衝突[81]，加上開放改革後，包括國際環境在內的外在勢力的滲透與牽引，都使得中共在處理回族宗教文化、宗教財產、與教派矛盾等較敏感的事務時，大多採循強制與低調並用的手段，以避免民族關係的激化。不過，穆斯林民族主義在西北等地一直被視爲刺激分離主義滋生的利器，即使是歷史解釋，如果偏離了中共官方歷史意識型態的範疇而有鼓吹分離主義之嫌時，其必定會遭到強制修正或禁絕的命運。1986年至1989年間，新疆維吾爾族的作家吐爾貢·阿勒瑪斯（Turghun Almas）以維吾爾文公開出版《維吾爾人》、《匈奴簡史》、《維吾爾古代文學》三部著作後，由於被視爲無視歷史事實，將維吾爾族史寫成一部「獨立史」，旋即遭到罕見的「圍剿」等事件，則爲著名的例子之一[82]。

按以歷史解釋爲主導的政治意識型態，通常在中共以政治力量

81 沙甸位於雲南省箇舊市北方，爲一傳統回民聚居的村鎮。1975年7月至8月，該地爆發軍隊鎮壓當地回民「叛亂」的武裝衝突。整個事件中回民共死亡一千六百餘人，民房遭摧毀達四千四百多間。以參加「沙甸叛亂」的罪名遭到同樣武裝鎮壓的還有鄰近開遠縣的新寨，硯山縣的車白泥、田心、茂龍、松毛坡，文山的茂克等。該次事件爲中共建政以來所發生最大規模的回民屠殺事件，雖然整個事件早已獲得平反，但中共把引起此次悲劇的主因仍照例地歸咎於文革的極左路線與「四人幫」及其黨羽。參考馬紹美，〈沙甸事件概述〉（民族自衛鬥爭），收入沙甸回族史編寫組編，《沙甸回族史料》（沙甸：未註出版單位，1989），頁46－57；〈沙甸事件〉條，收入《中國回族大詞典》，頁180。

建構少數民族當代民族認同過程中扮演著關鍵性的角色。而「回民起義」史觀之於回族而言即是此一現象中的代表。不過，隨著近年來大陸政經環境的急遽變遷及其發展，「回民起義」史觀對於當代回族的歷史認同感的構成，其間的變化則是值得注意的。因爲歷史意識的建構，原本就是根植於當世的時代特色與歷史特徵的有效連鎖之中。已有學者指出，自古以來即以擅於經商而聞名的回族，在當前大陸以市場經濟爲導向的社會形態中，所展現的企業主義（entrepreneurism）特色，可以視爲對回族在國家民族政策與自我民族認同之間的另一個有效觀察[83]。的確，在回族自形成到發展、識別的過程裡，其歷史與民族文化的形貌原本就是呈現出多元主義（pluralism）的色彩。雖然做爲回族宗教內涵的伊斯蘭文化並未被其他因素所取代，但數百年來，回族始終在以漢文化爲主體的中國社會中，維持其結合時代特色以求延續發展的生存模式。由此可見，過度強調「回民起義」歷史意識的建構以做爲當代回族民族認同的內涵，是有其學理與現實意義上的局限性。

---

82 參考馮大眞，〈高度重視意識形態領域分裂與反分裂鬥爭——評析「維吾爾人」等三本書的政治錯誤〉，收入氏編，《「維吾爾人」等三本書問題討論會論文集》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1992），頁1－13。

83 Gladney, *Muslim Chinese*, pp. 330－331；胡鴻保，〈泉州滿族與陳埭回族——福建家族主義再思考〉，收入馬啓成、白振聲主編，《民族學與民族文化發展研究》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁89。

三、「回民起義」與當代回族民族認同意識的省思

在當前中國少數民族的識別與認定過程中，回族的例子是相當特殊與值得注意的。回族在民族來源多元性與伊斯蘭宗教文化主體性的對比下，使得它與漢族之間明顯地存在著族性上的異質性；但是回族在長期的歷史發展演進中，由於不斷受到周遭漢文化的影響，所以在本身文化的特徵上，亦與漢族共同存在著包括使用共通語言在內的文化同質性。這種複雜且廣泛的民族及文化融合現象，在中國多元民族互動的歷史長流中，不僅突顯出伊斯蘭民族與文化在中國生根延續過程內所展現的韌性，也說明了所謂漢族與回族在古今的認定與識別上，兩者之間既存在著明確的主體性部分，同時也包涵著模糊的邊緣性部分。所以，儘管有回族、回民、漢語穆斯林、「內地生活習慣特殊之國民」等名稱與界定的出現，「回」的概念在近代以來中國民族的圖像上，已實際成爲一個具有族性內涵與宗教文化意義的組成單位。故當1949年以後，中共以強化的政治力推動以民族識別爲基礎的民族政策，並將其做爲當代民族國家體制的核心部分時，「回族」不再是一個在中國民族文化中具有游移性質的模糊概念。事實上，近半個世紀以來，回族已成爲中共體制下，擁有近九百萬人口、分布幾乎遍及大陸所有縣市，並具有法定身分與意義的一支重要的少數民族。

在中共早期建構其民族理論與政策內涵的過程中，回族及其相關問題一向是具有理論與實務意義的重要例證。延安時代所出版的《回回民族問題》一書，至今仍爲早期中共民族政策與「革命經驗」相結合下的範例。從該書的內容中可看出，以歷史解釋的手段來強調解決少數民族問題的迫切性，是整個近代中國革命洪流中所

不可避免的趨勢。回族之所以在這個趨勢中具有明顯的代表性作用，是因爲近代以來，以西北與雲南地區回民爲主體的大規模抗清事件，不僅在時空範圍與激烈程度上，爲近代少數民族事變實例中所罕見，同時其事變性質亦與中共企圖建立的近代中國民族革命運動史觀有著顯著的呼應關係。因此，在強烈政治意識型態的主導下，近代回民抗清事變的史實，一舉變成具有反抗民族壓迫與反抗封建剝削性質的「回民起義」史觀。而這種將官定歷史意識用來做爲重新建構少數民族歷史解釋與民族認同的做法，可以說是中共以民族國家體制與政權理念來界定當代少數民族政治位階的典型手段之一。

有關中共對於「回民起義」的解釋，除一般民變性質外，民族鬥爭、社會矛盾，與宗教激化等因素亦包括在內。回族做爲歷史上與當代中國民族組成現象中不可或缺的部分之一，「回民起義」史觀的彰顯，更說明了中共企圖以這種符合革命傳承的歷史意識，來爲民族識別基礎下所界定出的回族，建構出更具有時代特色的民族認同觀。這種以政治意識型態下的歷史解釋，來重塑一個民族形成過程中「必備」的集體記憶，以產生符合政權性質與政策需要的認同意念，正是中共統合民族事務工作以鞏固政權穩定的重要環節之一。而以此種目的與手段爲核心理念的民族政策，雖然與世界上大部分多民族國家處理類似事務的經驗有所區別，但不可否認的是，半個世紀以來，中國少數民族的身分認定與歷史認同，已在中共國家體制的重塑下逐漸趨於定型化的發展模式。就如同回族的形成與發展，及其在中國大陸的定位與認同解釋中，「回民起義」史觀已成爲難以取代的固定內容。不過，隨著近年來中共政、經體制的結構性變化，及其對民族事務所造成的正負面衝擊，以「回民起義」

史觀爲主導的回族民族認同意識，勢必會被更具有傳統——現代結合特色的因素，例如伊斯蘭宗教內涵的適應性、重商精神與企業主義等所吸引。而這也正是觀察回族在當代中國走向更多元化發展過程時所不應忽視的一個現象。

結　論

在清代民變頻仍的歷史中，西北穆斯林持續性的大規模抗清事件，可說是與清朝的國祚相始終。從順治年間甘肅米喇印、丁國棟起事的發生，可以看出在朝代更迭的動亂期中，延續自明末以來的民變事實，亦牽動出回民成爲另一股民變產生的新興現象與力量。不過，在康熙及雍正兩朝，儘管清朝的立國安邊政策是以籠絡蒙藏兩族與保護藏傳佛教爲主要依歸，但回民與伊斯蘭教並未明顯受到來自於統治階層的約制與禁絕。可是自乾隆朝開始，清朝因解決準噶爾問題而連帶以武力統合了天山南北路，使得當地突厥系穆斯林成爲清朝的屬民，自此開啓了清代經略「回疆」、「回部」的歷史。由於原本屬於伊斯蘭蘇非主義納合西班底教團的大小和卓勢力並未根除，以致其後又導致道光朝張格爾等藉「聖裔」之名抗清的延續性事件。另一方面，同樣亦是受到蘇非主義傳入影響而在甘肅等地所形成的門宦勢力，在乾隆中葉以後，因內部爭取宗教資源而不斷出現教派衝突，再加上清廷處置的失當，以致在乾隆四〇年代先後引爆成以哲赫忍耶（新教）爲主導的大規模抗清事變。蘭州之役與石峰堡之役的敉平，不但使清廷視哲赫忍耶爲伊斯蘭教中的邪教，同時乾隆對於起事回民事後所採取的嚴厲「善後」措施，也成

爲清廷以高壓手段約制伊斯蘭教與回民的濫觴。這些史實與天山南北路情勢的發展，都使得清代伊斯蘭問題趨於更爲複雜的局面。

隨著清代中葉以來內憂外患局勢的影響與衝擊，西北地區於同治年間因陝西漢回衝突事件的激化而演變成清代立國以來規模最大的回民抗清起事。與乾隆甘肅哲赫忍耶門宦反清的史實不同，同治陝西回變很明顯地是回漢民族關係惡化的產物。這種因政府處置失當、文化衝突以及社會經濟惡化等因素所造成的統治失序現象，與發生自咸豐年間的雲南回變一樣，均成爲清末穆斯林起事的主要模式之一。不過，陝西回民起事隨即引發鄰近甘肅回民的響應，且因清廷鎮壓行動的展開，而迫使起事陝回進入甘肅，頓時形成隴南董志原、寧夏金積堡、河州、西寧、肅州等重要抗清據點紛立的現象。由於陝甘情勢的沸騰，連帶使得在地緣以及民族、宗教環境有著密切關係的新疆亦受到波及。自同治初年起，天山南北路的漢回與突厥系穆斯林勢力均紛紛出現規模不一的抗清武裝力量。然而，由於中亞浩罕國乘機重施故技，協助納合西班底和卓後裔重返新疆建立統治勢力，最後卻導致浩罕將領阿古柏入侵南疆並建立伊斯蘭獨立汗國的事實。阿古柏政權可說是清末邊疆外患頻仍的現象中，最直接牽動國家領土主權的事件之一。以當時的情勢看來，自陝甘到新疆，西北回變所造成「平涼戎馬充斥，關外亭堠斷絕，天山南北幾成異域」的情形絕非史書誇大之詞。而這種延續與早先雲南回變的大規模穆斯林抗清現象，其燎原之勢不僅震撼清廷，同時也讓當時的西方列強預測，這一系列自西南發展到西北的回民起事風潮，有可能會使中國西半部出現一個「回教帝國」（Mohammadan monarchy）。由此可見在整個清代民變頻仍的歷史中，西北回變的角色及其所引發的效應是不容忽視的。

針對同治西北回民事變的嚴重性，清廷亦在左宗棠等重要人物的策畫下，將起事回衆的勢力逐一消滅。左氏甚至還在光緒初年排除衆多來自於清廷內部與國際間的壓力，一舉收復失控達十四年之久的新疆。由於左宗棠延續著乾隆朝打擊甘肅新教（哲赫忍耶）抗清勢力的傳統嚴厲手段，因此西北回民亦遭遇到清廷平定民變過程中罕見的殘酷武力鎮壓。尤其左宗棠爲使西北政局達到「百世相安」的目的，並使「三秦有難，必花門首禍」的歷史不再重演，乃於事後參照乾隆的前例，對於西北回民進行以削弱其傳統生存力量爲目標的各種「善後」措施。此舉對於已深受兵燹之難的西北回民而言，無異於另一類嚴苛的生存考驗。這一系列的遷徙、安插措施，對於日後西北回民的社會經濟生態的重組，有著十分關鍵性的影響。不過，清廷的善後措施並未能完全有效遏阻清代西北回民因宗教、社會問題激化而導致民變的傳統趨勢。其中爆發於光緒二十年的河湟事變便是典型的例子。雖然如此，左宗棠在清末內憂外患的時局中，仍能獨排衆異且積極用兵西北，此不僅保全了清朝國家西北領土主權的完整，同時亦爲日後新疆建省奠定了基礎，這一點無疑地是左氏一生功績中最爲顯赫的部分。然而，若以民族關係的角度來看，左宗棠的歷史地位似乎還徘徊於「左屠夫」或「中興名臣」的認定之間。這種歷史人物評價的兩極化現象，也突顯出清代民族史與民變史在解釋上所存在的複雜性與多元性層面是不容忽視的。

除了民變史的角度外，社會文化史亦是解構清代西北回民起事現象的另一個重要切入點。以社會層面而言，回民這種深具「夷夏雜揉」性質的民族群體，在清代明顯籠絡懷柔蒙藏兩族，且時而「抑回」的大環境中，回民如何在「華化」的趨勢下取得在傳統中

國社會裡的生存定位，似應成爲檢視回變發生的重要背景因素。此外，做爲回民文化特徵主體部分的伊斯蘭教，在傳入中國千餘年之後，爲何會在清代成爲民變現象的外部象徵與實質內涵，這點反映出中國伊斯蘭發展史在清代這個階段中的特殊性。無疑地，自明末清初以來，外來宗教思潮與制度的傳入，使得中國傳統伊斯蘭面臨「回化」的衝擊之餘，亦產生出社會文化適應關係的新格局。然而，此一格局一旦在現實的政治環境中出現與統治階層矛盾的現象後，便極容易激化爲有組織、具有宗教號召的民變悲劇。以伊斯蘭神秘主義蘇非思想爲依歸的新疆納合西班底和卓勢力（依禪），以及甘寧青等地的門宦，在清代西北回民抗清史中一直扮演著重要角色，其原因也正是在此。值得注意的是，門宦等勢力以持續性的抗清傳統（如乾隆、同治年間的哲赫忍耶），以及深具犧牲精神的宗教意識的展現（如「舍西德」、「吉哈德」），往往也遭受到清廷最爲殘酷的武力鎮壓與打擊。而隨著回變的起落，門宦勢力的消長亦開創出近代西北政局發展的新局面。像是在傳統哲赫忍耶與花寺門宦式微後，以河州馬占鰲、馬安良等新興勢力所主導的近代「西北馬家」時代的來臨，亦可視爲清代西北回變引發回民社會政治力量重組的代表性例證。

儘管清代西北回變已結束一個多世紀，但當代有關歷史解釋與史觀界定的部分仍是一個相當複雜的現象，其影響所及甚至還涉及到當代回民民族認同的建構與重塑。中共以共產主義運動在中國出現的革命史觀，所衍生出解釋清代回變的「回民起義」，即是最具有代表性的一個部分。「回民起義」不僅是中共認定下近代回族史發展的主軸，同時也爲中共政權意識型態與施政內容上界定回族形成與歷史特徵的重要內涵。雖然就史實與政治意識型態的角度看

來，「回民起義」史觀的建構是有其爭議性的，但做爲當前回族民族認同的共同歷史特徵之一，「回民起義」史觀所代表的意義亦是不容忽視的。而這也是從當代民族學與歷史學的視角來分析清代回族史特色時，一個頗值得加以重視的層面。

徵引書目

壹、中文

一、史料

㈠檔案

1.《宮中檔光緒朝奏摺》，台北，故宮博物院，民62。
2.《宮中檔康熙朝奏摺》，台北，故宮博物院，民65。
3.《宮中檔雍正朝奏摺》，台北，故宮博物院，民67。
4.《宮中檔乾隆朝奏摺》，台北，故宮博物院，民76。
5.《軍機處月摺包》，台北，故宮博物院（未出版）。
6.《剿滅逆番檔》，台北，故宮博物院（未出版）。
7.《剿捕逆回檔》，台北，故宮博物院（未出版）。
8.《明清史料》，台北，維新書局，民61。

㈡官書、典籍

1.《大清一統志》，光緒廿三年杭州竹簡齋石印。
2.《大清十朝聖訓》，台北，文海出版社，民54。

3.《大清世祖章（順治）皇帝實錄》，台北，華聯出版社，民53。

4.《大清聖祖仁（康熙）皇帝實錄》，台北，華聯出版社，民53。

5.《大清世宗憲（雍正）皇帝實錄》，台北，華聯出版社，民53。

6.《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》，台北，華聯出版社，民53。

7.《大清仁宗睿（嘉慶）皇帝實錄》，台北，華聯出版社，民53。

8.《大清宣宗成（道光）皇帝實錄》，台北，華聯出版社，民53。

9.《大清文宗顯（咸豐）皇帝實錄》，台北，華聯出版社，民53。

10.《大清穆宗毅（同治）皇帝實錄》，台北，華聯出版社，民53。

11.《大清德宗景（光緒）皇帝實錄》，台北，華聯出版社，民53。

12.（清）王先謙等輯，《十二朝東華錄》，台北，文海出版社，民52。

13.（清）王樹枏，〈陶廬箋牘〉，收入《回民起義》第四冊，頁425－440。

14.（清）王生吉，〈關隴思危錄〉，收入《陝西回民起義資料》，頁5－32。

15.中國社科院中國邊疆史地研究中心編，《蒙古律例·回疆則

例》，北京，全國圖書館文獻縮微中心，1988。
16.中國社科院中國邊疆史地研究中心編，《清代新疆稀見史料匯編》，北京，全國圖書館文獻縮微中心，1990。
17.中共中央統戰部編，《民族問題文獻匯編》（1921.7－1949.9），北京，中共中央黨校出版社，1991。
18.太平天國歷史博物館編，《清咸同年間名人函札》，北京，檔案出版社，1992。
19.（俄）尼古拉、班蒂什－卡緬斯基編著，中國人民大學俄語教研室譯，《俄中兩國外交文獻匯編，一六一九－一七九二》，北京，商務印書館，1982。
20.（清）左宗棠，《左文襄公全集》，台北，文海出版社，民53。
21.（清）左宗棠，《左宗棠未刊奏摺》（中國第一歷史檔案館藏），長沙，岳麓書社，1987。
22.（清）左宗棠，《左宗棠全集》（奏稿三、四、五、六），長沙，岳麓書社，1989。
23.佚名，崔維岐譯，《大霍加傳》（新疆宗教研究資料第十二輯），烏魯木齊，新疆社會科學院宗教研究所，1986。
24.佚名，〈平回紀略〉，收入《回民起義》第三冊，頁7－14。
25.佚名，〈紀事〉，收入《回民起義》第三冊，頁237－240。
26.佚名，《元朝秘史三種》，台北，維新書局，民64。
27.（清）《西寧府新誌》，西寧，青海人民出版社，1988。
28.（清）江開，〈宋富平公牘〉，收入《陝西回民起義資

料》，頁143－148。

29.（清）李岳瑞，〈春冰室野乘〉，收入《回民起義》第四冊，頁319－320。

30.（清）李啓訥，〈憂憤疾書〉，收入《陝西回民起義資料》，頁68－69。

31.（波斯）拉失特（Rashid al－Din）主編，周建奇、余大鈞譯，《史集》，第一卷第一分冊，北京，商務印書館，1986。

32.（清）余庚陽，〈池陽吟草〉，收入《陝西回民起義資料》，頁84－104。

33.（清）余澍疇，〈秦隴回務紀略〉，收入《回民起義》第四冊，頁 211－268。

34.（清）酉山書癡，〈咸京被難述略〉，收入《陝西回民起義資料》，頁111－120。

35.（宋）沈括，《夢溪筆談》，台北，臺灣商務印書館，民45。

36.（清）那彥成，《那文毅公（彥成）籌劃回疆善後奏議》，台北，文海出版社，民55。

37.《明清史料》，台北，維新書局，民61。

38.（清）易孔昭等纂，《平定關隴紀略》，台北，成文出版社，民58。

39.（清）東阿居士，〈秦難見聞記〉，收入《陝西回民起義資料》，頁121－142。

40.（清）和寧，《回疆通志》，台北，文海出版社，民55。

41.青海民族學院民族研究所編，《撒拉族檔案史料》，西

寧，青海民族學院民族研究所，1981。

42.（清）祁韻士，《皇朝藩部要略》（全二冊），台北，文海出版社，民54。

43.（清）祁韻士，《西陲要略》，台北，廣文書局，民58。

44.（清）奕訢等編，《欽定平定陝甘新疆回匪方略》，台北，成文出版社，民58。

45.（清）徐松，《西域水道記》，台北，成文出版社，民55。

46.（清）柏景偉，〈柏澧西先生遺集〉，收入《陝西回民起義資料》，頁34－46。

47.（明）馬歡著，馮承鈞校注，《瀛涯勝覽校注》，台北，臺灣商務印書館，民51。

48.桑丹桂修，陳國棟纂，《（甘肅省）隆德縣志》，台北，成文出版社，民65。

49.（清）陶保廉，《辛卯侍行記》，台北，中華叢書委員會，民46。

50.（清）陶模，〈陶勤肅公奏議遺稿〉（卷五至卷八），收入《回民起義》第四冊，頁441－462。

51.（清）姚雨薌原纂，《大清律令會通新纂》，台北，文海出版社，民53。

52.《欽定蘭州紀略》，銀川，寧夏人民出版社，1988。

53.《欽定石峰堡紀略》，銀川，寧夏人民出版社，1987。

54.《道咸同光四朝奏議》，台北，臺灣商務印書館，民59。

55.荊德新編，《雲南回民起義史料》，昆明，雲南民族出版社，1986。

56.（清）張廷玉等修，《明史》，台北，鼎文書局，民68。
57.（清）張兆棟，〈守岐紀事〉，收入《回民起義》第四冊，頁269－284。
58.（清）張兆棟，〈守岐公牘匯存〉，收入《陝西回民起義資料》，頁153－156。
59.（清）張兆棟，〈鳳翔紀事詩存〉，收入《陝西回民起義資料》，頁167－171。
60.（清）張集馨，〈臨潼紀事〉，收入《回民起義》第三冊，頁15－18；同文亦名〈道咸宦海見聞錄〉，收入《陝西回民起義資料》，頁 81。
61.（清）袁大化修，王樹枏纂，《新疆圖志》，台北，文海出版社，民 54。
62.（清）曾紀澤，《金軺籌筆》，台北，臺灣商務印書館，民55。
63.（清）曾毓瑜，〈征西紀略〉，收入《回民起義》第三冊，頁19－52。
64.（清）黃育楩，〈破邪詳辨〉，收入中國社會科學院歷史研究所清史研究室編，《清史資料》第三輯，北京，中華書局，1982。
65.陳柏泉輯，〈劉松山手札〉，收入中國社科院近代史研究所近代史資料編寫組編，《近代史資料》（總六十二號），北京，1986，頁68－71。
66.（明）陳誠原著，周連寬校注，《西域行程記、西域番國志》，北京，中華書局，1991。
67.（清）賀瑞麟，〈清麓文集〉，收入《陝西回民起義資

料》，頁47－55。

68.（清）楊毓秀編纂，〈平回志〉，收錄於《回民起義》第三冊，頁53－236。

69.楊增新，《補過齋文牘》，台北，文海出版社，民54。

70.楊增新，《補過齋文牘續編》，民15，未刊出版地點。

71.（清）傅恆等纂，《欽定皇輿西域圖志》，台北，文海出版社，民54。

72.（清）傅恆等纂，《欽定平定準噶爾方略》，蘭州，古籍書店，1990。

73.《雍正硃批諭旨》，台北，文源書局，民54。

74.鄭士範撰，〈舊雨集〉，收錄於《陝西回民起義資料》，頁172－175。

75.（清）趙盛奎等編，《平定回疆剿擒逆裔方略》，台北，成文出版社，民58。

76.（明）談遷，《國榷》，台北，鼎文書局，民67。

77.（清）劉東野，〈壬戌華州回變記〉，收入《陝西回民起義資料》，頁65－67。

78.鄭天挺、孫鉞等編輯，《明末農民起義史料》，北京，中華書局，1952。

79.蕭一山編，《近代秘密社會史料》，上海，上海文藝出版社，1991。

80.（清）譚鍾麟，《譚文勤公奏稿》，台北，成文出版社，民57。

81.（清）魏丙，〈瑣尾集〉，收入《陝西回民起義資料》，頁72－80。

82.（清）魏光燾，《戡定新疆記》，台北，華文書局，民58。

83.關里爺撰，楊萬寶、馬學凱、張承志譯，《熱什哈爾》，北京，生活·讀書·新知三聯書店，1993。

84.（清）寶鋆等編，《籌辦夷務始末－同治朝》，台北，文海出版社，民53。

85.（清）龔景瀚撰，《循化廳志》，台北，成文出版社，民56。

二、專書

1.（日）小林元著，王枝忠、張冀煒譯，《回回》，銀川，《中國回族古籍叢書》編委會，1992。

2.（清）王夫之，《讀通鑑論》（全二冊），台北，里仁書局，民71。

3.王志宏，《左宗棠平西北回亂糧餉之籌劃與轉運研究》，台北，正中書局，民62。

4.（明）王岱與著，《正教眞詮·清眞大學·希眞正答》，銀川，寧夏人民出版社，1987。

5.王致中、魏麗英，《明清西北經濟史研究》，西安，三秦出版社，1989。

6.王樹槐，《咸同雲南回民事變》，台北，中央研究院近代史研究所，民57。

7.（清）王安定，《湘軍記》，台北，成文出版社，民57。

8.中國社會科學院民族研究所、中央民族學院民族研究所回族史組編，《回族史論集，1949－1979》，銀川，寧夏人民出

版社，1983。

9.《中國伊斯蘭教研究文集》編寫組，《中國伊斯蘭教研究文集》，銀川，寧夏人民出版社，1988。

10.《中國伊斯蘭百科全書》編委會編，《中國伊斯蘭百科全書》，成都，四川辭書出版社，1994。

11.中國伊斯蘭教協會編，《中國伊斯蘭教第二次代表會議專刊》，北京，中國伊斯蘭教協會，1957。

12.中國科學院民族研究所甘肅少數民族社會歷史調查組編，《甘肅回族調查資料彙編》，北京，中國科學院民族研究所，1964。

13.四川省民族研究所編，《白馬藏人族屬問題討論集》，成都，四川省民族研究所，1980。

14.民族問題研究會編，《回回民族問題》，北京，民族出版社，1982。

15.朱德裳，《續湘軍志》，收入《湘軍志、湘軍志平議、續湘軍志》，長沙，岳麓書社，1983。

16.白壽彝編，《回民起義》（全四冊），收入《中國近代史資料叢刊》第四種，上海，神州國光社，1953。

17.白壽彝主編，《回族人物志—清代》，銀川，寧夏人民出版社，1992。

18.白壽彝，《中國伊斯蘭史存稿》，銀川，寧夏人民出版社，1983。

19.白壽彝，《回回民族的新生》，收入氏著，《白壽彝民族宗教論集》，北京，北京師範大學出版社，1992，頁93－154。

20.（英）包羅杰著，北京商務印書館翻譯組譯，《阿古柏伯克傳》，北京，商務印書館，1976。
21.甘肅省圖書館書目參考部編，《西北民族宗教史料文摘》（甘肅分冊），蘭州，甘肅省圖書館，1984。
22.甘肅省民族研究所編，《伊斯蘭教在中國》，銀川，寧夏人民出版社，1982。
23.甘肅省民族研究所編，《西北伊斯蘭教研究》，蘭州，甘肅民族出版社，1985。
24.（埃及）艾哈邁德·愛敏著，納忠譯，《阿拉伯—伊斯蘭文化史》（全三冊），北京，商務印書館，1982。
25.札奇斯欽，《蒙古秘史新譯並註釋》，台北，聯經出版事業公司，民 68。
26.《回族簡史》編寫組，《回族簡史》，銀川，寧夏人民出版社，1978。
27.（清）佚名，《回回原來》，大陸民間油印本，未註出版日期。
28.杜維運，《與西方史家論中國史學》，台北，東大圖書公司，民70。
29.芈一之，《撒拉族政治社會史》，香港，黃河文化出版社，1990。
30.吳萬善，《清代西北回民起義研究》，蘭州，蘭州大學出版社，1991。
31.向達等編，《太平天國》（全八冊），收入《中國近代史資料叢刊》第二種，上海，神州國光社，1952。
32.（清）宋伯魯，《新疆建置志》，台北，臺灣商務印書

館，民54。

33.（日）佐口透著，章瑩譯，《新疆民族史研究》，烏魯木齊，新疆人民出版社，1993。

34.李范文、余振貴主編，《西北回民起義研究資料匯編》，銀川，寧夏人民出版社，1988。

35.李松茂，《回族伊斯蘭教研究》，銀川，寧夏人民出版社，1993。

36.李果、李富，《馬占鰲傳奇》，蘭州，敦煌文藝出版社，1993。

37.李資源，《中國近現代少數民族革命史要》，北京，中央民族大學出版社，1995。

38.李興華、馮今源編，《中國伊斯蘭教史參考資料選編，1911－1949》（共二冊），銀川，寧夏人民出版社，1985。

39.余振貴、楊懷中主編，《醒回篇·伊斯蘭》，收入《中國伊斯蘭歷史報刊萃編》第一輯，銀川，寧夏人民出版社，1992。

40.芮逸夫主編，《雲五社會科學大辭典》第十冊，《人類學》，台北，臺灣商務印書館，民78。

41.（清）金天柱，《清眞釋疑》，台北，回教經書整印社，民67。

42.金吉堂，《中國回教史研究》，台北，珪庭出版社，民60。

43.金宜久主編，《伊斯蘭教概論》，西寧，青海人民出版社，1987。

44.林永匡、王熹編著，《清代西北民族貿易史》，北京，中

央民族學院出版社，1991。

45.林松、和龔，《回回歷史與伊斯蘭文化》，北京，今日中國出版社， 1992。

46.林松譯，《古蘭經韻譯》，北京，中央民族學院出版社，1988。

47.林惠祥，《中國民族史》（全二冊），台北，臺灣商務印書館，民72。

48.邵宏謨、韓敏合編，《陝西回民起義資料》，西安，陝西省地方志編纂委員會，1987。

49.邵宏謨、韓敏，《陝西回民起義史》，西安，陝西人民出版社，1995。

50.青海民族學院民族研究所、西北民族學院、西北民族研究所合編，《西道堂史料輯》，西寧，青海民族學院，1987。

51.青海省宗教局編，《中國伊斯蘭教研究》，西寧，青海人民出版社， 1987。

52.青海省編輯組，《青海省回族撒拉族哈薩克族社會歷史調查》（中國少數民族社會歷史調查資料叢刊），西寧，青海人民出版社，1985。

53.青海省社會科學院、青海省地方志編纂委員會編，《青海方志資料類編》（全二冊），西寧，青海人民出版社，1987。

54.邱樹森主編，《中國回族大詞典》，未註出版地，江蘇古籍出版社， 1992。

55.胡昌智，《歷史知識與社會變遷》，台北，聯經出版事業公司，民77。

56.胡振華主編，《中國回族》，銀川，寧夏人民出版社，1993。
57.馬宏毅譯，《布哈里聖訓實錄精華》（全二冊），北京，黎明書社，1950。（西北回民自印本）
58.馬長壽主編，《同治年間陝西回民起義歷史調查記錄》，西安，陝西人民出版社，1993。
59.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。
60.馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，銀川，寧夏人民出版社，1986。
61.馬通，《中國西北伊斯蘭教的基本特徵》，蘭州，蘭州大學出版社，1991。
62.馬通，《甘肅回族史》，蘭州，甘肅民族出版社，1994。
63.馬通主編，《回族近現代史研究》，蘭州，甘肅民族出版社，1992。
64.馬啓成、高占福、丁宏等、《回族》，北京，民族出版社，1995。
65.馬國強，《崔偉傳》，蘭州，甘肅文化出版社，1995。
66.高文遠，《清末西北回民之反清運動》，台北，學海出版社，民77。
67.高文遠，《果園哈智——遵經革俗的倡導者》，中國回教文化教育基金會出版（大陸民間油印本，未註出版時地）。
68.高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，蘭州，甘肅民族出版社，1991。
69.（清）孫可菴，《清眞教考》，台北，廣文書局，民64。

70.勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》，銀川，寧夏人民出版社，1981。

71.（明）馬歡著、馮承鈞校注，《瀛涯勝覽校注》，台北，臺灣商務印書館，民51。

72.馮增烈、李登弟、張志杰編，《清同治年間陝西回民起義研究》，西安，三秦出版社，1990。

73.馮爾康，《清史史料學》，台北，臺灣商務印書館，民82。

74.國家統計局人口統計司、國家民族事務委員會經濟司編，《中國民族人口資料》（1990年人口普查數據），北京，中國統計出版社，1994。

75.國家民族事務委員會經濟司編，《民族工作統計提要，1949－1989》，北京，民族出版社，1990。

76.郭廷以，《近代中國史綱》，香港，中文大學出版社，1980。

77.（俄）A. H.庫羅帕特金著，中國社會科學院近代史研究所翻譯室譯，《喀什噶爾》，北京，商務印書館，1982。

78.秦翰才，《左文襄公在西北》，長沙，岳麓書社，1984。

79.陳援庵（垣），《援庵史學論著選》，台北，木鐸出版社，民71。

80.陳援庵（垣），《元史研究》，台北，九思出版社，民66。

81.（明）陶宗儀，《南村輟耕錄》，台北，木鐸出版社，民71。

82.黃光學主編，《中國的民族識別》，北京，民族出版社，

1995。

83.雲南省編寫組編，《回族社會歷史調查資料》，昆明，雲南民族出版社，1988。

84.張中復，《蒙古察合台汗國游牧封建體制之研究》，國立政治大學邊政研究所碩士論文，民76。

85.張天路、宋傳升、馬正亮，《中國穆斯林人口》，銀川，寧夏人民出版社，1991。

86.張永慶主編，《伊斯蘭教與經濟研究文集》，銀川，寧夏人民出版社，1991。

87.張永慶、馬平、劉天明，《伊斯蘭教與經濟》，銀川，寧夏人民出版社，1994。

88.張承志，《心靈史》，廣州，花城出版社，1991。

89.張承志，《回民的黃土高原——張承志回族小說》，西寧，青海人民出版社，1993。

90.張羽新，《清政府與喇嘛教》（附清代喇嘛教碑刻錄），拉薩，西藏人民出版社，1988。

91.張星烺編著，《中西交通史料彙編》（全六冊），台北，世界書局，民72。

92.張思溫編著，《積石錄》，蘭州，甘肅民族出版社，1989。

93.張達鈞，《四十年動亂新疆》，香港，亞洲出版社，民45。

94.傅統先，《中國回教史》，台北，臺灣商務印書館，民85。

95.閃目氏·仝道章譯，《古蘭經》，南京，譯林出版社，

1989。

96.逯耀東，《中共史學的發展與演變》，台北，時報文化出版公司，民 68。

97.國家民委民族問題五種叢書編輯委員會《中國少數民族》編寫組，《中國少數民族》，北京，人民出版社，1981。

98.曾仰如，《宗教哲學》，台北，臺灣商務印書館，民82。

99.楊志玖，《元史三論》，北京，人民出版社，1985。

100.楊惠雲主編，《中國回族大辭典》，上海，上海辭書出版社，1993。

101.楊懷中，《回族史論稿》，銀川，寧夏人民出版社，1991。

102.楊懷中、余振貴，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，銀川，寧夏人民出版社，1993。

103.楊懷中，余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》，銀川，寧夏人民出版社，1995。

104.楊學深，《清代民族關係史》，長春，吉林文史出版社，1991。

105.新疆社會科學院民族研究所編，《新疆簡史》第二冊，烏魯木齊，新疆人民出版社，1980。

106.新疆社會科學院歷史研究所編，《新疆地方歷史資料選輯》，北京，人民出版社，1987。

107.趙爾巽等纂修，國史館校注，《清史稿校註》，台北，國史館，民75。

108.（清）趙翼，《廿二史劄記》，台北，華世出版社，民66。

109. 趙儷生、高昭一，《中國農民戰爭史論文集》，上海，新知識出版社，1955。
110. 慕壽祺，《甘寧青史略》（全十冊），台北，廣文書局，民61。
111. 寧夏哲學社會科學研究所編，《清代中國伊斯蘭教論集》，銀川，寧夏人民出版社，1981。
112. 寧夏區政協文史資料研究委員會編，《寧夏回族與伊斯蘭教》（寧夏文史資料第十八輯），銀川，寧夏人民出版社，1987。
113.（清）錢大昕，《十駕齋養新錄》（全二冊），台北，臺灣商務印書館，民67。
114.（清）劉智著，那文波譯注，《天方典禮譯注》，昆明，雲南民族出版社，1990。
115.（清）劉智，《天方至聖實錄》，台北，廣文書局，民64。
116. 劉義棠校註，《欽定西域同文志校註》，台北，臺灣商務印書館，民 73。
117. 劉義棠，《維吾爾研究》，台北，正中書局，民64。
118. 劉廣安，《清代民族立法研究》，北京，中國法政大學出版社，1993。
119. 潘志平，《中亞浩罕國與清代新疆》，北京，中國社會科學出版社， 1991。
120. 蕭一山，《清代通史》（全五冊），台北，臺灣商務印書館，民51。
121. 薩比格、唐英超，《大阿訇》，北京，華藝出版社，

1989。

122.謝國楨編，《清初農民起義資料輯錄》，上海，新知識出版社，1956。

123.（清）魏源，《聖武記》（全二冊），北京，中華書局，1984。

124.（清）魏源原著，中華書局編輯部編，《魏源集》（全二冊），北京，中華書局，1983。

125.譚吳鐵主編，《新疆回族伊斯蘭史略》，烏魯木齊，新疆人民出版社，1993。

126.鍾興麟，《新疆建省述評》，烏魯木齊，新疆大學出版社，1993。

127.鍾鏞，《西疆交涉志要》，台北，臺灣商務印書館，民52。

128.羅正鈞纂，《左宗棠年譜》（全四冊），台北，臺灣商務印書館，民64。

129.羅香林，《蒲壽庚研究》，香港，中國學社，民48。

130.羅家倫等，《西北建設考察團報告》，台北，國史館，民57。

131.（清）顧炎武，《原抄本日知錄》，台北，文史出版社，民68。

132.（清）龔自珍，《龔自珍全集》，台北，河洛圖書出版社，民64。

三、論文

1.才旦，〈只要信奉伊斯蘭教就可以說是回族嗎：「卡力崗地

區部分群衆昔藏今回的調查」一文質疑〉，《青海社會科學》，1983年第三期，1983，頁124－128。

2.王文定，〈同治年間甘肅漢回人民聯合反對清朝封建統治的鬥爭〉，收入《回族史論集，1949－1979》，頁454－473。

3.王日蔚，〈伊斯蘭教入新疆考〉，《禹貢半月刊》，第四卷第二期，民24，頁1－11。

4.王日蔚，〈與陳援庵先生論回紇回回等名稱〉，《禹貢半月刊》，第四卷第十期，民25，頁15－25。

5.王日蔚，〈回族回教辯〉，《禹貢半月刊》，第五卷第十一期，民25，頁41－48。

6.王守禮，〈新疆依禪研究〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁284－ 307。

7.王竹樓，〈十八世紀八十年代回族人民的起義〉，收入《回族史論集，1949－1979》，頁303－325。

8.王宗維，〈清代西北回民起義和中亞東甘人〉，《西北民族研究》，1993年第二期，1993，頁119－130。

9.王明珂，〈什麼是民族：以羌族爲例探討一個民族誌與民族史研究上的關鍵問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十五本，第四分，民83，頁989－1027。

10.王明珂，〈過去、集體記憶與族群認同：臺灣的族群經驗〉，收入中央研究院近代史研究所編，《認同與國家－近代中西歷史的比較》，台北，中央研究院近代史研究所，民83，頁249－274。

11.王孟揚，〈回族教派門宦之產生及其在新疆的分布〉，收入新疆社會科學院宗教研究所編，《新疆宗教研究資料》，

第十五輯，烏魯木齊，1987，頁25－30。

12.王柯，〈十九世紀六十年代新疆南部穆斯林起義與維吾爾社會的伊斯蘭教〉，《中央民族學院學報》，1991年第五期，1991，頁17。

13.王致中，〈清代甘寧青市場地理考〉，《西北史地》，1986年第二期，1986，頁54－62。

14.王叔凱，〈維吾爾族伊斯蘭教依禪派中的薩滿教影響初探〉，《中央民族學院學報》，1987年第四期，1987，頁32－35。

15.王懷德，〈略論依禪派的形成及其特點〉，收入《中國伊斯蘭教研究》，頁319－334。

16.（日）中田吉信著，陳健玲譯，〈清代回族的一個側面〉，《回族研究》，1992年第一期，1992，頁39－46。

17.札奇斯欽，〈滿清對蒙古宗教政策的商榷〉，收入氏著，《蒙古史論叢》（全二冊），台北，學海出版社，民69，下冊，頁938－1101。

18.四川省民委民族識別調察組，〈「白馬藏人」調察資料輯錄〉，收入《白馬藏人族屬問題討論集》，頁119－151。

19.世博、伯鈞，〈道光的平叛戰爭及善後措施〉，《中央民族學院學報》，1986年第三期，1986，頁66－70。

20.田衛疆，〈試探伊斯蘭教在東察合台汗國內部的傳播和發展〉，《民族研究》，1990年第五期，1995，頁96－107。

21.白壽彝，〈關於回族史工作的幾點意見〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁1－14。

22.吳承義，〈康楊民族鄉沙里木回族講土語及其由來的調查

報告〉，《青海民族研究》（社會科學版），1990年第四期，1990，頁50－54。

23.吳萬善，〈1862～1873年的西北回民起義〉，收入《回族史論集，1949－1979》，頁474－490。

24.吳萬善，〈馬化龍的功過與寧夏回民起義的成敗〉，《西北民族文叢》，1983年第三期，1983，頁110－118。

25.吳萬善、張玉峰，〈關於評介新疆回族、維吾爾族起義的幾個問題〉，《回族研究》，1992年第一期，1992，頁13－17。

26.李西哲、白文屏，〈歷史不容篡改——評電視劇本大將西征〉，《青海民族學院學報》（社會科學版），1990年第一期，1990，頁38－47。

27.李伯衡，〈晚清陝甘回民起義性質之我見〉，《西北民族學院學報》（哲學社會科學版），1988年第一期，1988，頁80－82。

28.李松茂，〈伊斯蘭教和回民起義〉，收入《伊斯蘭教在中國》，頁 228－244。

29.李恩涵，〈同治年間陝甘回民事變中的主要戰役〉，收入氏著，《近代中國史事研究論集》（全二冊），台北，臺灣商務印書館，民71，第一冊，頁239－285。

30.李恩涵，〈左宗棠的經世思想〉、〈左宗棠收復新疆的幾次重要戰役〉，收入氏著，《近代中國史事研究論集》，第二冊，頁1－19；20－43。

31.李耕硯、徐立奎，〈伊斯蘭教在卡力崗：關於卡力崗地區部分群衆昔藏今回的調查〉，收入《伊斯蘭教在中國》，頁

417－426。

32.李佩綸，〈讀經香閣見聞紀實隨筆〉，《回族研究》，1992年第一期，銀川，1992，頁39－46。

33.李興華，〈清政府對伊斯蘭教（回教）的政策〉，收入《清代中國伊斯蘭教論集》，頁1－46。

34.李興華，〈明清之際我國回族等族伊斯蘭教新特點的形成〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁225－244。

35.李興華，〈試論穆斯林商人在回族伊斯蘭教發生、發展中的某種關鍵作用〉，《西北民族研究》，1994年第一期，1994，頁131－135。

36.李豫龍，〈晚清河州回民起義特點及其主要領導人馬占鰲〉，《西北民族學院學報》（哲學社會科學版），1990年第二期，1990，頁69－76。

37.（日）佐口透著，章瑩譯，〈1760－1860年的新疆回民簡況〉，《回族研究》，1992年第二期，銀川，1992，頁50－54。

38.羊一之，〈試談撒拉族的歷史發展與伊斯蘭教的關係〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁308－316。

39.何玉疇、鄧輝，〈試論左宗棠鎮壓甘肅回民起義的剿撫政策〉，《西北史地》，1987年第四期，1987，頁44－52。

40.余振貴，〈新時期中國回族研究巡禮〉，《回族研究》，1991年創刊號，銀川，1991，頁18－29。

41.尚理、周錫銀、冉光榮，〈論「白馬藏人」的族屬問題〉，收入《白馬藏人族屬問題討論集》，頁4－14。

42.汪受寬，〈試論清代同治年間西寧回族撒拉族起義的原因

和性質〉，《青海民族學院學報》（社會科學版），1982年第一期，1982，頁1－14。

43.周恩來，〈關於我國民族政策的幾個問題〉（1957年8月4日在青島民族工作座談會上的講話），收入《民族政策文選》編寫組，《民族政策文選》，烏魯木齊，新疆人民出版社，1985，頁124－149。

44.金宜久，〈蘇非派與中國門宦〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁 187－202。

45.林吉，〈清代陝甘回民起義研究概述〉，《民族研究》，1988年第五期，1988，頁107－112。

46.林松，〈試論伊斯蘭教對形成我國回族所起的決定性作用〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁36－57。

47.林幹，〈試論回回民族的來源及其形成〉，收入《回族史論集，1949－1979》，頁54－76。

48.邵宏謨、韓敏，〈同治初年陝西的回民起義〉，《陝西師大學報》，1980年第三期，1980，頁48－54。

49.房建昌，〈東干—蘇聯回族的歷史及其現況〉，《西北民族研究》，1989年第一期，1989，頁138－146。

50.南文淵，〈論伊斯蘭教文化在回族形成中的主導作用〉，《回族研究》，1991年第三期，1991，頁31－38。

51.施瓦茨著，鍾美珠譯，〈新疆的和卓〉（節譯），《西北史地》，1983年第三期，1983，頁121－133。

52.段繼業，〈對回族民族凝聚力的一種假設〉，《回族研究》，1992年第三期，1992，頁7－9。

53.胡振華，〈蘇聯的回族及其文化〉，《中央民族學院學

報》，1990年第一期，1990，頁77－80。

54.胡鴻保，〈泉州滿族與陳埭回族－福建家族主義再思考〉，收入馬啓成、白振聲主編，《民族學與民族文化發展研究》，北京，中國社會科學出版社，1995，頁87－92。

55.勉維霖，〈中國回族伊斯蘭教的掌教制度〉，《寧夏社會科學》，1988年第六期，1988，頁51－57。

56.勉維霖，〈寧夏回族伊斯蘭教的教派分化淺談〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁203－224。

57.徐曉光，〈清朝民族立法原則初探〉，《民族研究》，1992年第一期，1992，頁99－104。

58.唐景紳，〈簡論清初甘肅回民起義〉，《西北史地》，1984年第三期，1984，頁61－67。

59.孫波、馬岩，〈馬化龍起義原因及性質的再認識〉，《寧夏史志研究》，1990年第四期，1990，頁24－28。

60.孫繩武，〈「內地生活習慣特殊之國民」的釋名〉，收入氏著，《回教論叢》，台北，中華文化出版事業社，民52，頁141－144。

61.高占福，〈中國西北回族等穆斯林民族的門宦宗教教理〉，《回族研究》，1995年第三期，1995，頁16－26。

62.高占福，〈關於教派之爭在清代西北回民起義中消極作用的探討〉，收入氏著，《西北穆斯林社會問題研究》，頁135－161。

63.莊景輝，〈陳埭丁氏回族漢化的研究〉、〈陳埭丁氏回族婚姻型態的歷史考察〉，分別收入莊英章、潘英海編，《臺灣與福建社會文化研究論文集》第一集、第二集，台北，中

央研究院民族學研究所，民83－84，頁213－234、189－214。

64.郭松義，〈清代的人口增長與人口流遷〉，收入中國社會科學院歷史研究所清史研究室編，《清史論叢》第五輯，北京，中華書局，1984，頁103－138。

65.馬士年，〈伊斯蘭教在陝西的傳播發展與演變〉，收入《清代中國伊斯蘭教論集》，頁177－216。

66.馬文寬，〈從考古資料看中國唐宋時期與伊斯蘭世界的文化交流〉，收入中國社會科學院考古研究所等編，《漢唐與邊疆考古研究》第一輯，北京，科學出版社，1994，頁231－249。

67.馬忠孝，〈關於新疆回族伊斯蘭教主要教派的初步調查〉，收錄於《新疆宗教研究資料》，第十五期，頁41－47。

68.馬汝珩，〈試談清咸同年間回民反清運動性質與領袖人物評價問題〉，《民族研究》，1984年第一期，1984，頁29－36。

69.馬汝珩，〈從海富潤案件看乾隆對回族的統治政策〉，《回族研究》，1992年第一期，1992，頁8－12。

70.馬汝珩，〈關於杜文秀評價研究的自我回顧〉，收入西北民族學院民族研究所、西北第二民族學院回族研究所編，《中國回族研究》第二輯，銀川，寧夏人民出版社，1992，頁117－122。

71.馬志榮，〈再論蘇四十三事件的性質〉，《西北民族研究》，1993年第一期，1993，頁95－101。

72.馬志榮，〈左宗棠鎮壓陝甘回族起義方略及善後措施述評〉，《回族研究》，1991年第四期，1994，頁8－14。

73.馬志榮，〈白彥虎後期抗清活動評述〉，《回族研究》，1995年第三期，頁11－15。

74.馬辰，〈穆生花阿訇抗清史略〉，收入《伊斯蘭教在中國》，頁245－256。

75.馬辰，〈馬元章與哲赫林耶教派的復興活動〉，收入《清代中國伊斯蘭教論集》，頁290－307。

76.馬彥虎，〈關於白彥虎在新疆活動的調查〉，收入《清代同治年間陝西回民起義研究》，頁289－300。

77.馬恩信，〈蘇非派的歷史及其對哲學和中國門宦制的影響〉，收入《中國伊斯蘭教研究文集》，頁1－28。

78.馬通，〈中國伊斯蘭教門宦與西北穆斯林〉，收入 *The Legacy of Islam in China：an international symposium in memory of Joseph F. Fletcher*. Harvard University, 14－16 April, 1989. pp. 266－ 332.

79.馬通，〈西北回族穆斯林的過去與未來〉，《西北民族研究》，1992年第二期，1992，頁159－167。

80.馬啓成，〈論中國伊斯蘭大文化屬性〉，《中央民族學院學報》，1992年第六期，1992，頁32－39。

81.馬啓成，〈中國伊斯蘭文化的宗教屬性〉，《中央民族大學學報》，1994年第二期，1994，頁31－41。

82.馬培清，〈馬占鰲的反清與降清〉，收入中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編，《文史資料選輯》，第二十七輯，北京，中國文史出版社，1984，頁1－

9。

83.馬紹美，〈沙甸事件概述〉（民族自衛鬥爭），收入沙甸回族史編寫組編，《沙甸回族史料》，沙甸，未註出版單位，1989，頁46－57。

84.馬寅，〈對研究和編寫回族史的幾點意見〉，《中央民族學院學報》，1984年第四期，1984，頁18－23。

85.馬國強，〈從李得倉致左宗棠書看陝西回民反清運動的起因—兼論李得倉其人〉，《甘肅民族研究》，1995年第二期，1995，頁107－109。

86.馬維良，〈試談伊斯蘭教和回族共同心理素質的形成〉，《中央民族學院學報》，1983年第三期，北京，1983，頁12－16。

87.馬蘇坤，〈阿古柏對新疆伊斯蘭教的利用〉，收入《中國伊斯蘭教研究》，頁387－399。

88.馬壽千，〈清朝同治年間西北回民自衛抗清鬥爭述略〉，《西北史地》，1986年第一期，1986，頁48－59。

89.馬壽千輯錄，〈陝西回民起義檔案資料三件〉，《回族研究》，1993年第二期，1993，頁83－85。

90.馬壽千輯錄，〈陝甘回民起義檔案資料七件〉，《回族研究》，1993年第三期，1993，頁60－64。

91.馬壽千，〈伊斯蘭教在中國爲什麼又稱回教或清眞教〉，收入《回族史論集，1949－1979》，頁153－158。

92.馬壽千，〈清朝同治年間的寧夏回民起義——兼論對馬化龍的評價〉，收錄於《清代中國伊斯蘭教論集》，頁108－123。

93.馬耀圻，〈回族形成的歷史軌跡及伊斯蘭教在回族形成中的作用〉，《回族研究》，1991年第四期，1991，頁30－34。

94.陸方，〈西捻軍西北回民軍聯合抗清鬥爭〉，《史學月刊》，1959年第一期，1959，頁29－33。

95.康右銘，〈亞洲腹地的鬥爭——試論清朝政府對蒙古的宗教政策〉，收錄於中國中亞文化研究協會等編，《中亞學刊》第三輯，北京，中華書局，1990，頁242－257。

96.陳崇凱，〈簡論崔偉與西北回民起義的歷史地位〉，《西北民族研究》，1989年第二期，1989，頁213－218。

97.陳慧生，〈試論清代白山派和黑山派之間的鬥爭及其影響〉，收入《清代中國伊斯蘭教論集》，頁252－289。

98.陳國光，〈清朝統一新疆前後對穆斯林民族與宗教問題的態度和政策〉，《甘肅民族研究》，1995年第二期，1995，頁91－97。

99.陳國光，〈伊禪派考論〉，收入新疆社會科學院宗教研究所編，《西北五省區伊斯蘭教學術討論會（烏魯木齊會議）論文資料集》，烏魯木齊，1986，頁39－47。

100.陳國光，〈新疆伊斯蘭教史上的伊斯哈克耶—兼論我國哲合林耶門宦的來源〉，《世界宗教研究》，1987年第一期，1987，頁87－96。

101.陳國光，〈瑪哈圖木·阿雜木世系綜考〉，收錄於《新疆宗教研究資料》，第十五期，頁48－63。

102.陳國光，〈中亞納合西班底教團與我國新疆和卓、西北門宦〉，《世界宗教研究》，1988年第一期，1988，頁106－

117。
103.陳國幹，〈清朝利用喇嘛教統治蒙古的政策〉，《西北史地》，1982年第一期，1982，頁25－37。
104.陳慶隆，〈論白山黨與黑山黨〉，《國立政治大學邊政研究所年報》，第二期，民60，頁209－230。
105.陳慶隆，〈堅昆、黠嘎斯與布魯特考〉，《大陸雜誌》，第五十一卷第五期，民64，頁205－215。
106.程溯洛，〈十九世紀中葉以後新疆維吾爾族人民的起義運動與阿古柏政權的反動性質〉，收入李光璧等編，《中國農民起義論集》，北京，生活·讀書·新知三聯書店，1958，頁385－400。
107.程溯洛，〈論大小和卓木〉，《中央民族學院學報》，1987年第一期，1987，頁18－21。
108.曾立人，〈西捻軍和西北回民軍聯合抗清的一些問題〉，收入《回族史論集，1949－1979》，頁491－510。
109.達應庚，〈漫談東干人與回回人〉，《西北史地》，1981年第二期，1981，頁65－66。
110.湯開健，〈夢溪筆談中回回一詞再釋〉，《民族研究》，1984年第一期，1984，頁69－74。
111.單化普，〈說陝甘「回亂」初起時的地理關係〉，《禹貢半月刊》，第五卷第十一期，民25，頁91－94。
112.單化普，〈陝甘劫餘錄〉，《禹貢半月刊》，第五卷第十一期，民25，頁95－102。
113.張中復，〈中共早期民族政策之研究，1921－1949〉，《西藏研究會訊》，第十二期，民80，頁4－7。

114.張中復，〈楊增新統治時期新疆與蘇俄貿易關係之研究，一九一七－一九二八〉，《國史館館刊》，復刊第十三期，民81，頁105－120。

115.張中復，〈論門宦制度形成的歷史本質及其對近代西北穆斯林社會的影響〉，收入胡春惠主編，《近代中國與亞洲學術討論會論文集》（全二冊），香港，珠海書院亞洲研究中心，1995，下冊，頁440－459。

116.張克非，〈清代西北回族經濟結構初探〉，《西北史地》，1987年第一期，1987，頁39－45。

117.張莉，〈順治年間甘肅回民起義論述〉，《清史研究通訊》，1989年第一期，1989，頁15－20。

118.張霞光，〈試論清代同治年間甘肅回民起義的策略問題〉，《回族研究》，1993年第三期，1993，頁16－19。

119.馮大眞，〈高度重視意識形態領域分裂與反分裂鬥爭－評析「維吾爾人」等三本書的政治錯誤〉，收入氏編，《「維吾爾人」等三本書問題討論會論文集》，烏魯木齊，新疆人民出版社，1992，頁1－13。

120.馮今源，〈從中國伊斯蘭教漢文譯著看儒家思想對中國伊斯蘭教的影響和滲透〉，收錄於《伊斯蘭教在中國》，頁257－281。

121.馮今源，〈中國伊斯蘭教教坊制度初探〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁142－159。

122.馮今源，〈關於門宦教派問題的芻議〉，收入《中國伊斯蘭教研究文集》，頁132－150。

123.馮增烈，〈格迪木八議〉，收錄於《西北伊斯蘭教研

究》，頁130－141。

124.馮增烈，〈回族研究再認識的幾則淺議〉，《西北民族研究》，1994年第二期，1994，頁33－40。

125.馮增烈，〈明清時期陝西伊斯蘭教的經堂教育〉，收入《清代中國伊斯蘭教論集》，頁217－251。

126.馮增烈，〈關於回回民族「當代意識」的思考〉，收入馬通主編，《回族近現代史研究》，蘭州，甘肅民族出版社，1992，頁75－86。

127.馮增烈、馮鈞平，〈伊斯蘭教在同治年間陝西回民反清起義中所起的作用〉，收錄於《伊斯蘭教在中國》，頁199－227。

128.楊克禮，〈伊斯蘭教蘇非派哲學思想初探〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁160－186。

129.楊志玖，〈回回一詞的起源和演變〉，《回族研究》，1992年第四期，1994，頁5－14。

130.楊志玖，〈關於元代回族史的幾個問題〉，收入元史研究會編，《元史論叢》第四輯，北京，中華書局，1992，頁1－8。

131.楊懷中，〈論十八世紀哲赫林耶穆斯林的起義〉，收入氏著，《回族史論稿》，銀川，寧夏人民出版社，1991，頁310－370。

132.楊懷中，〈十八世紀的甘肅冒賑案〉，收入氏著，《回族史論稿》，頁371－439。

133.楊懷中，〈近現代回族史顯示的民族特點——兼及回族史研究中的若干問題〉，收入氏著，《回族史論稿》，頁440

－456。

134.楊懷中，〈略論蘇非派在中國內地伊斯蘭教中的發展〉，收入《中國伊斯蘭教研究文集》，頁61－74。

135.楊懷中，〈對西北地區伊斯蘭教蘇非派的幾點認識〉，收入《西北伊斯蘭教研究》，頁106－119。

136.厲聲，〈那彥成新疆善後制外淺析〉，《新疆大學學報》（哲學社會科學版），1987年第三期，1987，頁40－48。

137.蔡家藝，〈試論回回民族對漢文化的吸收和影響〉，收入中國民族史學會編，《中國民族史學會第四次學術討論會論文集》，北京，中央民族學院出版社，1993，頁172－187。

138.蔡錦松，〈論一八五七年新疆庫車農民起義〉，《新疆大學學報》（社會科學版），1980年第三期，1980，頁21－28。

139.劉富禎，〈西北伊斯蘭文化板塊分割析論〉（上、下），《西北民族研究》，1991年第二期，1992年第一期，1991，1992，頁245－ 264； 19－31。

140.劉義棠，〈東干族屬之研討〉，《國立政治大學邊政研究所年報》，第九期，台北，民67，頁5－28。

141.劉義棠，〈伯克制度研究〉，收入氏著，《維吾爾研究》，台北，正中書局，民64，頁271－320。

142.劉義棠，〈UIĜUR名稱及其漢譯演變考〉，收入氏著，《維吾爾研究》，頁19－44。

143.潘志平，〈論乾隆嘉慶道光年間清在天山南路推行的民族政策〉，《民族研究》，1986年第六期，1986，頁37－41。

144.潘志平，〈長齡，那彥成與南疆之亂〉，《中國邊疆史地

研究》，1991年第二期，1991，頁29－41。

145.熱海默德，〈關於蘇非派及其與嘎得忍耶門喚的關係〉，《西北史地》，1982年第三期，1982，頁65－71。

146.歐陽躍峰，〈論清朝同治年間陝西回民起義中的求撫問題〉，《近代史研究》，1989年第一期，1989，頁84－98。

147.鄭貽青，〈海南島崖縣的回族及其語言〉，《民族研究》，1981年第六期，1981，頁53、72－75。

148.戴慶夏、王遠新，〈新疆伊寧市雙語場的層次分析〉，《民族研究》，1991年第二期，1991，頁33－37。

149.穆寶修，〈論伊斯蘭教門宦制度對回族歷史發展的影響〉，收錄於，翁獨健主編，《中國民族史研究》（第一集），北京，中央民族學院出版社，1987，頁205－220。

150.韓敏，〈董志原十八營元帥事跡考〉，《回族研究》，1993年第二期，1993，頁22－30。

151.韓敏、邵宏謨，〈論清代陝甘回民起義的性質〉，《人文雜誌》，1980年第三期，1980，頁65－69。

152.謝世忠，〈根本賦與認同與族群政治：中國「漢語穆斯林」的例子〉，收錄於陳捷先主編，《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。

153.謝世忠，〈芮氏民族史的性質及其方法理論建構法則：兼論中國地區族群的歷史過程研究〉，收入謝世忠、孫寶鋼主編，《人類學研究》，台北，南天書局，民79，頁373－432。

154.謝志寧，〈乾隆時期清政府對回疆的治理〉，《中國邊疆史地研究導報》，1990年第四期，1990，頁17－23。

155.謝劍，〈中共的民族識別與民族關係〉，收入中央研究院民族學研究所主辦，《族群關係與區域發展研討會論文》，台北，民78。

156.瞻甫，〈白彥虎叛國投敵說辨〉，《西北民族研究》，1988年第一期，1988，頁31－40。

157.關連吉、王勃，〈華寺門宦的興衰〉，《西北史地》，1982年第二期，1982，頁56－62。

158.關連吉、劉次涵，〈一八九五年河湟事變初探〉，《西北史地》，1983年第四期，1983，頁46－53。

159.蕭憲，〈伊斯蘭教吉哈德（聖戰）理論在當代的發展與演變〉，《世界宗教研究》，1988年第二期，1988，頁32－37。

160.魏明林，〈對白彥虎聯合阿古柏要進行具體分析〉，《青海民族學院學報》（社會科學版），1990年第一期，1990，頁48－50。

161.羅萬壽，〈關於中國伊斯蘭教歷史分期的管見〉，《西北民族研究》，1984年第十二期，1984，頁162－174。

162.龐士謙，〈中國回族近代愛國主義的時代特點〉，《中央民族大學學報》，1994年第三期，1994，頁23－27。

163.譚吳鐵、傅禹，〈新疆回族哲合林耶門宦〉，收入新疆社會科學院宗教研究所編，《西北五省區伊斯蘭教學術討論會（烏魯木齊會議）論文資料集》，烏魯木齊，1986，頁75－86。

164.（蘇）M.蘇三洛著，蘇來蠻·黎達、高永久等譯，〈東干（蘇聯回族）：歷史—民族學概述—中文版前言〉，《西北

民族研究》，1991年第一期，1991，頁301－306；〈同前，第三章，東干物質文化之三：服飾〉，《西北民族研究》，1992年第一期，1992，頁33－44；〈同前，第四章，東干精神文化之一：民間知識〉，《西北民族研究》，1993年第二期，1993，頁140－145。

貳、日文

1.《アジア歷史事典》（全十卷），東京，平凡社，1974。
2.田坂興道，《中國における回教の傳來とその弘通》（全二冊），東京，東洋文庫，1964。
3.羽田明，《中央アジア史研究》，東京，臨川書店，1982。
4.佐口透，《18－19世紀東トルキスタン社會史研究》，東京，吉川弘文館，1963。中文譯本：（日）佐口透著，凌頌純譯，《十八—十九世紀新疆社會史研究》（全二冊），烏魯木齊，新疆人民出版社，1984。

參、英文

一、專書

1. Abedi, Mehdi & Legenhausen, Gary ed., *Jihād and Shahādat: Struggle and Martyrdom inIslam*, Houston: The Institute for Research and Islamic Studies, 1986.
2. Ayubi, Nazih N., *Political Islam: Religion and Politics*

in the Arab World, London & New York: Routledge, 1993.

3. Bacon, Elizabeth E., *Central Asians Under Russian Rule*, Ithaca: Cornell University Press, 1980.
4. Barthold, V. V., trans. by . T. Minorsky, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Philadelphia: Porcupine Press Inc., 1977.
5. Barthold, V. V., trans. by V. & T. Minorsky, *Four Studies on the History of Central Asia II : Ulugh – Beg*, Leiden: E. J. Brill, 1963.
6. Bennigsen, Alexandre and S. Enders Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire*, London: C. Hurst & Company, 1985.
7. Bennigsen, Alexandre and Marie Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*, London: Croom Helm, 1983.
8. Broomhall, Marshall, *Islam in China: A Neglected Problem*, London: Margan & Scott Ltd., 1910.
9. Burckhardt, Titus, *Introduction to Sufism*, San Francisco: Thorsons, 1990.
10. Chu, Wen – Djang, *The Moslem Rebellion in Northwest China 1862 – 1878*, Hague: Mouton & Co., 1966.
11. Comaroff, John & Jean, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press, 1992.
12. Dughlat, Mirza Muhammud Haidar, *Tarikh – i – Rashidi : A History of the Moghuls of Central Asia*, ed. E. N.

Elias and trans. E. Denison Ross, London : Curzon Press & New York : Barnes and Nobels, 1972.

13. Dyer, Svetlana Rimsky – Korsakoff, *Soviet Dungan : The Chinese Language of Central Asia*, Bloomington : Indiana University Asian Studies Research Institute, 1967.

14. Dyer, Svetlana Rimsky – Korsakoff, *Soviet Dungans in 1985 : Birthdays, Weddings, Funerals and Kolkhoz Life*, Taipei : Center for Chinese Studies, 1991.

15. Gibb. H. A. R. & J. H. Framers ed., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden : E. J. Brill, 1995.

16. Gibb, H. A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, Toronto : S. J. Reginald Saunders and Co., Ltd., 1962.

17. Gladney, Dru C., *Muslim Chinese : Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge : Harvard University Press, 1991.

18. Gross, Jo – Ann, *Mulsim in Central Asia*, Durham : Duke University Press, 1992.

19. Harrell, Stevan ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle : University of Washington Press, 1995.

20. Hinnells, John R. ed., *The Penguin Dictionary of Religions*, London : Penguin Books, 1984.

21. Hitti, Philip K, *History of the Arabs* (Tenth Edition), London : MacMillan Press Ltd., 1994

22. Holt, P. M. ed., *The Cambridge History of Islam. Vol.*

2 B： *Islamic Society and Civilization*, Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1980.

23. Howorth, Henry H., *History of the Mongols*: *From the 9th to the 19th Century Part II, The So－called Tartars of Russia and Central Asia, Division II*, London: Longmans, Green, and Co., 1880.

24. Hummel, Arthur W., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (2Vol), Taipei: SMC Publishing INC, 1991.

25. Israeli, Raphael, *Islam in China*: *A Critical Bibliography*, Westport: Greenwood Press, 1994.

26. Keesing, Roger M., *Culture Anthropology*: *A Contemporary Perspective*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976.

27. Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.

28. Kim, Ho－Dong, *The Muslim Rebellion and the Kashghar Emirate in Chinese Central Asia, 1864－1877*, Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1986.

29. Kuhn, Philip A., *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China*: *Militarization and Social Structure, 1796－1864*, Cambridge: Harvard University Press, 1970.

30. Lipman, Jonathan N., *The Border World of Gansu, 1895－1935*, Ph. D. Dissertation, Stanford University, 1980.

31. Lipman, Jonathan N., *Familiar Strangers*: *A Muslim History in China* unpublished manuscript, Mount Holyoke

College, 1995.

32. Mackerras, Colin, *China's Minorities : Integration and Modernization in the Twentieth Century*, Hong Kong : Oxford University Press, 1994.

33. Naquin, Susan & Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, New Haven : Yale University Press, 1986.

34. Nasr, Seyyed Hossein, *Traditional Islam in the Modern World*, London : Kegan Paul International, 1994.

35. Perry, Elizabeth J., *Rebels and Revolutionaries in North China 1845 – 1945*, Stanford : Stanford University Press, 1980.

36. Petrushevsky, I. P. trans. by Hubert Evans, *Islam in Iran*, Albany : State University of New York Press, 1985.

37. Pillsbury, Barbara Linne Kroll, *Cohesion and Cleavage in a Chinese Muslim Minority*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1973.

38. Radcliffe – Brown, A., *Structure and Function in Primitive Society*, Oxford : Oxford University Press, 1968.

39. Sivan, Emmanuel, *Radical Islam : Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven : Yale University Press, 1985.

40. Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Cambridge : Blackwell Publishers, 1993.

41. Spence, Jonathan D., *The Search For Modern China*, New York : W. W. Norton & Co., 1966.

42. Tonkins, Elizabeth ed., *History and Ethnicity*, London : Routledge, 1989.

43. Capt. Valikhanof, M. Veniukof, trans. by John and Robert Michell, *The Russians in Central Asia : Their Occupation of the Kirquiz Steppe and the Line of Syr – Daria and their Political Relations with Khiva, Bokhara, and Kokand and also description of Chinese Turkestan and Dzungaria*, London : Edward Standford, 6 Charing Cross, 1865.

44. Vatikiotis, P. J., *Islam and the State*, London : Routledge, 1991.

45. Weber, Max, *Economy and Society*, Berkeley : University of California Press, 1978.

46. Whitaker, Ben ed., *Minorities : A Question of Human Right ?*, Oxford : Pergamon Press, 1984.

二、論文

1. Barth, Fredrik. " Introduction ", in Fredrik Barth ed., *Ethnic Groups and Boundaries*, London : George Allen & Unwin, 1969, pp. 1 – 18.

2. Chu, Weng – Djang, " Hui – min ch'i – i (The Moslem Rebellions) " (Book Review), *Journal of Asian Studies*, Vol. 27, No. 1, (1957) pp. 80 – 86.

3. Dyer, Svetlana Rimsky - Korsakoff, "The Dungans: Some Aspects of the Culture of Chinese Muslims in the Soviet Union", in *The Legacy of Islam in China*, pp. 521 -556.

4. Fletcher, Joseph F., "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 Cheng Kung University, 1971, pp. 75 - 96.

5. Flectcher, Joseph F., "Ch'ing Inner Asia c. 1800", "The Heydays of the Ch'ing Order in Mongolia, Sinkiang and Tibet", in Denis Twitchett and John K. Fairbank ed., *The Cambridge History of China Vol. 10, Late Ch'ing, 1800 - 1911, Part 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp. 35 - 106, 351 - 408.

6. Fletcher, Joseph F., "The Naqshbandiyya in Northwest China", in Beatrice Forbes Manz ed., *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, Brookfield: Variorum, 1995, pp. 1 - 46.

7. Forbes, Andrew D. W., "The Panthay (Yunnanese Chinese) Muslims of Burma", *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. 7, No. 2, (1986), pp. 384 - 394.

8. Gladney, Dru C., "Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity", *The Journal of Asian Studies*,

Vol. 46, No. 3, (1987), pp. 495-532.

9. Gladney, Dru C., "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, No. 1, (1994), pp. 92-123.
10. Gladney, Dru C., "Identifying the Hui in China: Self-Definition, Ethnoreligious Identity and the State", in *The Legacy of Islam in China*, pp. 440-483.
11. Gladney, Dru C., "Enmeshed Civilization: Chinese and Islamic Creation Myths among the Hui Muslim Chinese", 收入漢學研究中心主辦，中國神話與傳說學術討論會論文，台北，民84。
12. Geertz, Clifford, "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", in *The Interpretation of Cultures* New York: Basic Books Inc., 1973, pp. 255-310.
13. Harrel, Stevan, "Introduction", in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995, pp.1-27.
14. Israeli, Raphael, "Muslim in China: The Incompatibility between Islam and the Chinese Order", *T'oung Pao*, Vol. 63, No. 405, (1978), pp.296-323.
15. Israeli, Raphael, "Established Islam and Marginal Islam in China from Eclecticism to Syncretism", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 21, Part 1 (1978), pp. 99-109.

16. Israeli, Raphael, "Muslim Minorites under Non－Islamic Rule", *Current History*, April, 1980, pp. 159－164.

17. Israeli, Raphael, "Muslim Rebellions in Modern China: A part of, or a counter part to, the Chinese Revolution?" in M. Sharon ed., *Studies in Islamic History and Civilization*, Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 291－303.

18. Jones, Susan Mann and Philip A. Kuhn, "Dynastic Decline and the Roots of Rebellion", in *The Cambridge History of China Vol. 10, Late Ch'ing 1800－1911*, Cambridge: Cambidge University Press, 1980, Part 1, pp. 108－131.

19. Lipman, Jonathan N., "Sufi Muslim Lineages and Elite Formation in Modern China: The Menhuan of the Northwest", in *The Legacy of Islam in China*, pp. 333－390.

20. Liu, Kwang－ching and Richard J. Smith, "The Military Challenge: the North－West and the Coast", in Denis Twitchett and John K. Fairbank ed., *The Cambridge History of China Vol. 10, Late Ch'ing, 1800－1911, Part 2*, pp. 202－273.

21. Litzinger, Ralph A., "Making Histories: Contending Conceptions of the Yao Past", in Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, pp. 117－139.

22. Ma, Tong, (馬通) "China's Islamic Saintly Lineages

and the Muslims of the Northewst", *in The Legacy of Islam in China*, pp. 266－332. (includes Chinese Version：〈中國伊斯蘭教門宦與西北穆斯林〉).

23. Pillisbury, Barbara L. K., "Muslim History in China：A 1300－Year Chronology", "The Muslim Population of China：Clarifying the Questions of Size and Ethnicity", *Journal Institute of Muslim Affairs*, Vol. 3, No. 2 (1981), pp. 10－34,35－58.

24. Shaw, Rosalind and Charles Stewart., "Introduction：Problematizing Syncretism", in Charles Stewart and Rosalind Shaw ed., *Syncretism / Anti－Syncretism：the Politics of Religious Synthesis*, London：Routledge, 1994, pp.1－26.

索引

二　劃

丁尹志　195

丁宏　274

丁則民　26

丁國棟　55，61，62，63，64，66，82，83，84，91，96，97，162，171，232，258，283，301

丁寶楨　102，103，107，175，179

八卦教　39，220

三　劃

三橋富治　126

于小虎　135

土倫泰　64

大小和卓　15，30，46，85，93，94，117，122，208，301

大成教　42

大和卓　94，208

《大阿訇》　293

大拱北門宦　239

大食　13

大荔　100，159，172，174

《大將西征》　295

小林元　273

才旦　19

四　劃

厄魯特　45，84，92，216，249

什葉派（Shi'ite）　32，88，252

六城　23，89，93，126

《天方典禮》　223

《天方性理》　222

天方教　9

天理教　39

太子寺　112，113，193

太平天國　49，97，285

巴托爾德（V．V．Barthold）　85

巴哈烏丁（Shaykh Baha'al－Din Mahammad Naqshband）　87，88

巴彥三　195

巴燕戎格 114，142，147，179
《心靈史》 293
文祥 130
文藝 120
木士元 157
毛鎔 61
王子壽（柏心） 204
王夫之 40
王文定 176
王先謙 65
王日蔚 17，30
王生吉 99，185
王守禮 90
王安定 15
王廷贊 77，165，166
王志宏 132
王岱輿 29，222
王明珂 266，267，268，270，271
王明章 103
王枝忠 273
王家疃 110
王致中 30
王益萬 181
王亶望 165 166
王樹枏 120，147
王樹槐 16，286
王熹 155
王錫爵 231
王懷德 144
五 劃
冉光榮 292
包羅杰（D. C. Boulger） 25，122，124，125，127
北山派 240
北莊門宦 35，239
《古蘭經》 10，72，230，252，255，256
史達林 267，271，275
尼古拉·班蒂什—卡緬斯基 136
左宗棠 52，103，105，106，107，109，110，112，113，114，115，116，118，120，129，130，131，132，133，134，135，138，139，142，147，156，157，161，170，178，179，180，182，183，184，186，200，201，202，203，204，205，206，211，213，214，217，231，232，233，235，243，244，245，247，251，254，260，289，295，302，303
布哈拉 88，155
布洛克斯（T. L. Bullocks） 26
布素魯克和卓（Khodja Buzurg） 122，123，125

布魯姆霍爾（Marshall Broomhall）21，25，96
布魯特 123，124，173，234
平涼 103，110，174，185，186，202，229，230，233，240，259，302
平瑞 119
札奇斯欽 4，12
札薩克制 207
《正教眞詮》 222
正統（遜尼）派 32，34，88
玉素甫 210
玉通 114，142
瓦利罕諾夫（Valikhannof） 25，260
瓦思汗（Vais Khan） 88
甘州 22，61，115，116
田五 45，80，81，96，112，140，177，187，198，228，246，253，283
田坂興道 56，60，189，221
田培春 218
田滿拉 119，120
田衛疆 87，88
白山派（Aq taghlik） 90，92，93，122
白文屏 295
白彥虎 103，104，114，116，129，132，133，135，136，137，150，202，226，233，286，295
白振聲 297
白馬藏人 292
白帽回 23，64
白壽彝 16，20，53，62，81，97，276，280，283，284，285
白蓮教 39，47，191，218，220
白蓮教徒 141
石峰堡 45，81，82，141，172，198，200，228，245，246，301
卡力崗 276
卡家馬爺 248
卡費勒（異教徒） 51，258
六 劃
任武 161
伊朗 123
伊犁 46，92，119，123，128，129，131，133，136，164，207，208，211，214，229，249，276
伊斯哈克（Ishaqiyya）90，91
伊萊阿斯（N. Elias） 86
伊禪 225
伏羌 81
企業主義（entrepreneurism） 297
色目人 1，12，24，274

光緒 47，129，133，134，138，139，140，143，144，146，147，148，149，150，187，213，214，215，283，303
吉哈德（Jihād） 255，256，257，258，259，260，261，304
吉爾吉斯 26
同州 101，172，184，226
同州大荔 95
同治 4，21，25，95，96，98，99，102，103，106，108，109，110，111，112，114，115，117，119，120，121，122，124，125，126，127，128，131，132，135，138，140，142，147，148，149，156，162，164，174，175，177，178，179，181，184，185，187，200，203，218，226，228，229，230，231，245，246，249，250，253，254，260，283，284，293，302，304
吐爾貢·阿勒瑪斯（Turghun Almas） 296
吐魯番 30，59，63，83，84，92，93，121，127，133，134，136，155
向達 99
回民起義 3，5，6，47，55，103，135，170，183，264，281，282，283，284，285，286，287，288，289，291，292，293，294，295，297，298，299，304，305
《回民起義》 283
回回 1，11，13，14，15，18，19，22，24，30，40，41，43，48，56，58，59，137，245，273
《回回》 273
回回人 274
《回回民族的新生》 280，283
《回回民族問題》 273，274，282，298
回回教 9，13
回紇 11，13，14，217
回紇（鶻） 11
回族 2，17，18，19，20，28，51，52，138，139，156，162，245，263，264，272，273，274，275，276，277，278，279，280，281，282，283，289，290，291，294，295，296，297，298，304
回教 2，9，11，14，17，41，42，43
回教帝國 50，95，302
回教徒 11，17，42，48，224，

278
回部 23，30，83，92，129，301
回亂 3，5，47，52，118，135，157，205，264，282
回疆 23，30，45，69，83，94，123，163，164，188，211，301
回鶻 1，11，14
回變 3，5，6，49，61，118，129，134，135，139，140，148，156，169，171，175，176，181，183，184，185，187，190，200，206，207，210，212，214，215，216，218，219，225，226，230，232，236，237，250，251，257，264，302，304
多隆（D'Ollone） 70
多隆阿 100，101
安集延 94，118，123，132，134，173，210
安慶道教 220
《匈奴簡史》 296
托勒蓋（Tariqah） 145
朱文長 50
朱椿 195，196，197
朱德裳 161，248，250
朱識鐐 62，63
竹籬 156
米喇印 55，61，62，63，64，65，66，82，83，84，96，97，162，171，232，258，283，301
羽田明 85
老官齋教 42
老教 72，73，74，80，84，89，112，144，146，191，192，193，194，232，248，254
艾哈德邁·愛敏 32
艾哈邁德·卡桑尼（Ahmad Kazani） 89
西吉 242
西安 101
西道堂 33
西寧 111，145，146，149，150，155，179，202，232，233，259，287，302
在禮教 220

七 劃

伯克 30，46，123，126，164，208，209，211，212，214
伯克制度 31，46，207，211，212
伯克胡里 133，134
伯羅尼都（Khodja Burhan al－Din） 92，94，208，209
何士秀 175
何玉疇 131，180

何生洲 110
何得彪 150
余大鈞 69
余庚陽 185
余彥祿 103
余振貴 16，29，35，48，97，221，223，264，278，283
余澍疇 100，101，158，173，227
佛萊澈（Joseph Fletcher） 88，92
佐口透 23，24，25，31，70，91，123，212，260
克拉麥提 238，239，247
冶主麻 147，150
別失八里（Beshbaliq） 58
吳乃華 163，174
吳忠堡 108
吳承義 276
吳雲貴 32
吳萬善 79，81，97，101，102，105，111，112，113，114，118，124，125，128，140，170，175，176，181，199，201，202，203，283，287
含斐爾（M. Schefer） 85
妥明 120，121，127，229，250，259，295
妥得璘 115，120
宋伯魯 98
宋濂 56
折衷主義（eclectism） 29
李一氓 18
李三畏 121，249
李元丙 97，258
李本源 67
李亦園 6
李自成 48，59，60
李光璧 285
李希哲 295
李侍堯 77，80，81，165，167，191，192，249
李佩倫 185
李昌發 147
李東陽 57
李松茂 11，35，51，230，264，288
李果 293，294
李彥昇 13
李范文 283
李恩涵 50，95，106，108，109，112，115，130，131，132，133
李耕硯 276
李啓訥 101，174，181，182，183，184，186，205
李得倉 175，182

李富 293，294
李普曼（Jonathan N. Lipman） 240
李登弟 131，188，285
李雲麟 131，132，213
李瑞岳 115
李資源 286
李範文 48，97
李豫龍 287
李興華 29，39，215，217，218，236
李鴻章 130
李雙良 149
杜文秀 97，249，258，284，287
杜維運 56，265
沈括 11
沙孜里（al－Shādhili） 144
沙孜里教團（Shādhiliya） 144
沙孜林耶道堂 71，144
沙甸事件 296
沙敎（Robert Shaw） 127
沙溝 240
沙溝門宦 240
壯族 19
禿黑魯·帖木兒（Tughluq Temur） 87
那文波 223
那彥成 164，208，209，210
酉山書癡 185

八 劃

來新發 285
依赫瓦尼（Ikhwan） 33
依禪（Ishaniyya） 90，236，243，244，304
舍西德（shahīd） 250，252，253，254，257，304
周奇試 149
周建奇 69
周恩來 274
周連寬 58
周錫銀 292
和卓 30，84，85，86，87，88，89，90，91，92，93，122，169，209，210，234，238，243，244，257，302
和卓木（Khodjam） 85
和寧 24，92
和闐 23，124，125，126，135，164
和瑛 22，58，279
固原 110，148，174，185
官川系統 240
宜綿 141
尙理 292

帖木兒（Tamerlane） 24
帕米爾 155
《性風俗》 294
房建昌 27
拉施特（Rashidal－Din） 69
明緒 119，128，164
易孔昭 14，21，98，99，100，102，104，109，110，111，114，156，178，181，184，187，189，228，259
杭世駿 42，217
杭亭頓（Samuel P. Huntington） 2
東干 24，25，26，27，28，118
東干人 26，27，155，260
東干族 26，137
東干（甘） 24
東干（甘）回 24
東突厥斯坦 23，127
東鄉 18，32，35，73，111，275
東鄉族 35，112
東察合台汗國 87，88
林永匡 155
林吉 285
林松 10，22，230，279
林長寬 26
林則徐 204
林惠祥 25
林維造 61
板橋 240
板橋門宦 240
武隆阿 209
河州 260，287，302，304
河湟事變 138，140，146，147，148，150，151，182，283，303
波斯 1，85，90
波斯人 1，274
波斯語 56，91，126，227
岩永博 141
祁靜一 239
祁韻士 23，63，64，84，227
羋一之 69
羌白鎮 172，173，174
花寺門宦 69，70，71，72，73，80，81，88，112，114，141，142，143，144，148，182，239，259，304
花門 14，15，116，150，201，204，216，217，303
虎夫耶（Khufiyya） 35，68，74，80，88，112，143，239
邵宏謨 98，99，101，157，284
邱樹森 15，238
金天柱 221，222
金吉堂 11，14，16，40，42，

217，278
金相印 98，123，135
金順 129，133
金積堡 102，104，105，107，108，109，110，111，112，113，114，115，116，135，149，160，161，180，186，202，228，231，233，242，245，246，250，251，286，293，302
金礪 83，84
長齡 117，208，209，210
門宦 33，34，35，36，37，51，67，71，72，73，82，87，89，96，98，105，111，112，114，140，142，143，144，151，157，160，167，187，191，225，229，235，236，237，238，239，240，241，242，243，244，245，249，250，251，254，259，280，288，290，293，301，302，304
門宦制度 31，33，35，36，37，51，67，88，91，111，220，235，236，237，238，240，241，242，243，254
阿卜都拉 212
阿古柏 118，121，122，123，124，125，126，127，128，129，132，133，134，135，136，137，233，234，235，258，286，302
阿布·別克爾（Abū Bekr） 85
阿布都·剌失德汗（Abdul Rashid） 90
阿布都里 208，209
阿克蘇 23，126，133，149
阿里（Alī） 86，252
阿奇木伯克 123，164，208，211，212
阿拉伯 1，13，221，222，238
阿拉伯人 1，274
阿拉伯語 249，252，255
阿其木伯克 212
阿桂 77，80，81，82，165，191，192，194，199，246，249
阿富汗 155
阿睦爾撒納 93，136
阿赫拉爾和卓（Khodja Ahrar） 89

九 劃

保安 18，33，275
保安族 239
南川派 240
南文淵 20，155，276
咸豐 50，142，159，163，164，174，180，187，302
哈乃斐（Hanafi） 32

哈比布拉汗（Habīb Allāh Khan）124
哈瓦利吉派（Kharijite）32
哈拉回 64
哈拉馬牙 48
哈密 30，63，64，83，84，91，130，202
哈禮堂 220
哈薩克 18，26，275
哈薩克語 276
奕訢 21，100，104，111，117，119，121，128，135，139，142，164，169，176，178，190，215，218，231，235，247，251，289
姚成烈 197，200
姚雨薌 188
姚繼德 26
威妥瑪（Thomas F. Wade）134
思的克（Siddiq）123，124，
施瓦茨 89，90
柏景偉 231
柯爾克孜 18，123，124，275
柳師爺 259
段繼業 291
洪鈞 23
畏兀兒 11
禹彥祿 135
禹得彥 103，114
突厥 4，15，23，24，30，31，45，46，63，64，69，83，98，118，120，123，188，234，257，284
突厥人 1，274
突厥系 63，64，69，83，98，118，120，123，188，234，257，284，301，302
突厥語 23，24，30，31，45，46，70，126，284
紅帽回 63，64
胡昌智 265
胡春惠 33
胡振華 27，274
胡笙 252
胡登洲 219
胡鴻保 297
英吉沙爾 23，119，123，124，125，126
英灼 295
范文瀾 49，169，271

十 劃

倭里罕（Wali Khan）165
勉維霖 74，239，240，242，250，254
唐景紳 63，65

孫可菴 44，47
孫波 105，160，161，287
孫家寨 66
孫滔 40
孫鉞 59
孫毓寶 101，227
孫繩武 278
孫寶鋼 266
庫不忍耶（Kubriyya） 35
庫車 46，119，120，121，124，125，126，133，165
庫羅帕特金（A. H. Kuropatkin） 24，25，124，127，234
徐文秀 112
徐立奎 276
徐占彪 115
徐松 85
徐法績 172，173，174
徐曉光 46，188
徐學功 127
哲赫忍耶（Jahriyya） 35，36，71，72，73，80，88，98，104，105，111，112，120，141，144，160，161，167，172，177，185，190，198，199，218，228，238，240，242，243，245，247，248，249，250，251，252，253，254，258，290，293，301，302，303，304
《哲赫林耶道統史》 239
哲德沙爾（Jiti－Shahr，七城汗國） 125，127
恩麟 111，178，179，184，251
格底木（Qadim） 33，34，70，294
桑丹桂 73，96，171，226
浩罕 94，118，121，122，123，124，125，126，128，135，155，165，208，209，210，233，234，302
海古拉 133
海富潤 194，195，196，197
海蘭察 77，81
烏什 126，211，212
烏什—吐魯番 23
烏古斯汗 69
烏孜別克 18，123，275
烏爾清阿 165
烏魯木齊 119，120，121，127，129，132，133，155，207，248
眞乘（哈給格 Haqīqah） 145
神拳教 220
神秘主義（Mysticism） 33，67，70，87，88，89，236，237，238，245，304

秦翰才 130，132
納文波 145
納合西班（Naqshband） 88
納合西班底 88，89，90，91，93，122，243，302
納合西班底和卓 304
納合西班底教團（Naqshbandiyya） 87，88，89，301
納忠 32
納羅契尼斯基 128
素誠 212
索煥章 120，121，127，250
翁獨健 236
荆德新 26
袁大化 120
袁世榮 231
袁國祚 195
閃目氏·仝道章 252，255
馬士年 219
馮大眞 297
馬千齡 149
馬元 135
馬元章 36，239，240，242，250，254
馬元超 240
馬化灉（龍） 104，105，106，110，115，120，139，244，245
馬化龍 4，104，105，107，108，109，110，111，113，115，121，160，161，180，200，229，231，233，246，247，248，249，250，251，252，254，259，286，293
馬文祿 104，115，120，233
馬文寬 13
馬以德 240，247，249，254
馬世麟 249，250
馬尕三 142
馬占魁 149
馬占鰲 104，112，113，114，143，149，180，182，229，233，260，261，287，293，304
《馬占鰲傳奇》 293，294
馬四 120，139
馬四娃 81，228
馬平 155
馬本源 114，143，259
馬正和 103
馬永琳 143，144，145，148，149，150
馬永瑞 143，145，149，182
馬生彥 99，103
馬弗（福）祿 149
馬兆元 102
馬光宗 141

馬如彪 143，144，150
馬如麟 149
馬守貞 143
馬守應 48，59，60
馬安良 149，151，182，304
馬有明 111
馬汝珩 49，137，195，197，285，287
馬伯良 220，221，227
馬君幅 103
馬宏毅 230，253，256，257
馬志榮 130，137，201，203，287
馬成功 101，227
馬成林 148，150
馬辰 186，248，249，250，259
馬來遲 68，70，71，72，88，114，141，143，144
馬忠 40，127
馬明心 71，72，73，75，76，77，80，81，88，105，106，144，190，192，198，239，240，246，248，249，253，254
馬明清 239
馬注 40，43，222
馬岩 105，160，161，287
馬阿渾 104，228
馬長順 103
馬長壽 104，105，158，159，160，161，233，284
馬彥虎 137
馬桂源 104，112，114，120，139，142，143，143，229
馬國強 175，287
馬國寶 69，70，72，75，143
馬啓西 33
馬啓成 37，274，278，297
馬培清 112，260
馬寅 279
馬紹美 296
馬通 4，32，33，36，68，71，72，74，88，91，114，142，143，144，146，148，150，182，239，240，242，247，249，250，282
馬復才 72，73
馬進西 240
馬雲 70，75
馬順清 248，249
馬萬祥 111
馬萬福（果園哈知） 32，149
馬達天 240，247，249，254
馬壽千 10，59，60，108
馬福祿 149，151，182
馬福壽 149

馬維良 20，276
馬維漢 86
馬維翰 149
馬德魁 173
馬霄石 283
馬興 48
馬學凱 239
馬龍 119，120
馬應煥 68
馬麒 149
馬騰翼 239
馬蘇坤 234
馬耀圻 225
馬耀邦 104，110，233
馬歡 13
馬顯文 149
高文遠 33，97，120，138，157，188，286
高占福 34，68，71，75，237，239，259，274，288
高永久 137
高迎祥 59
高昭一 153
高萬鎰 181
高趙家門宦 35，239
十一劃
乾隆 14，30，45，46，50，66，67，68，70，71，72，75，76，78，80，82，83，84，88，93，96，104，106，111，117，122，126，133，136，140，141，146，150，155，165，166，167，168，171，172，177，187，190，191，192，193，194，195，196，197，198，199，200，207，208，211，214，216，221，228，230，232，234，236，245，246，247，248，249，283，301，303，304
勒爾謹 76，77，166
崇厚 128
崔三 114
崔偉 103，114，182，286
崔維岐 90
常清 119
康右銘 38
康熙 40，71，92，94，202，220，301
張二京 159
張中元 162，173
張中復 33，35，87，136，237，243，264
張天路 19，21
張文慶 80，81，198，228，253，283

張文衡 61
張永慶 155
張兆棟 227
張羽新 14，38，39
張克非 158，159，160
張廷玉 22，58
張志杰 131，285
張宗禹 98
張承志 239，293
張俊 148
張勇 63，64
張思溫 261
張星烺 13
張芾 100，180，181
張家川 242
張格爾（Jahāngīr） 94，117，122，123，124，164，165，208，209，210，233，234，244，257，260，301
張集馨 100
張貴 181
張瑞珍 251
張達鈞 26
張總愚（張宗禹） 99
張翼煒 273
張曜 133
張獻忠 48
探馬赤軍 12
捻軍 49，97，158，179，181，188，285
教坊 34，226，249
教坊制 28，32，34，226，227
教法學（shari'a） 32
教門 220
教乘（沙里亞 Shari ' ah） 145
《教款捷要》 220，227
曼蘇勒 239
梅錦堂 218
《清眞指南》 222
清眞教 9
《清眞釋疑》 221
涼州 22，61，115，116
畢大才 103，114，228
畢沅 81，194，197，198
畢家場門宦 239
畢條勒特汗（Badaulat Khan，洪福之王） 125
章瑩 70，260
莊英章 277
莊景輝 277
通渭縣 81
扈彰 181
郭二阿訇 228
郭廷以 169

郭松義 162
郭璟 40
郭鵬釐 185
陳世倌 41，42，43，44，52，217
陳伯泉 107
陳林 103，228
陳國光 84，85，90，91，93，207
陳國幹 38
陳國棟 73，96
陳得才 98，259
陳埭 276
陳崇凱 287
陳捷先 19
陳援庵 12，30，48
陳雲沖 101，227
陳嘉績 146
陳誠 58
陳慶隆 91，123
陳澍鑾 212，213
陶宗儀 11，12
陶保廉 23，64
陶茂林 101
陶模 146，147，148，149，150
十二劃
傅先宗 112
傅恆 30，93，212
傅禹 121，248
傅統先 224，236
勝保 218
喀什噶爾 23，46，90，93，121，122，124，125，126，127，133，134，148，149，164，208，260
喀什噶爾人 25
喀什噶爾汗國（Kashghar Emirate）125，127
喀喇沙爾 121，133
喻松青 141
單化普 231，253
喇秉德 137，287
喇嘛教 38，39，43
循化 69，70，71，72，75，76，77，78，79，114，141，142，144，146，147，148，167，193，194，248
曾立人 99
曾仰如 238
曾紀澤 129，136
曾毓瑜 105，108，121，122，123，126，178，187，232，234，247
森額特 77
湯彥和 145，147
湯開健 11
渭南 100，158，159，160，172，

173，180，218，226
無爲教 42
盛世才 26
程溯洛 285
策妄阿拉布坦 92
舒赫德 208
華州 99，100，174，181
華林山 77，78，190
華陰 100
賀麻路乎 71，75，248
逯耀東 271
閔伏英 147，148
閔殿臣 148
順治 38，47，60，61，62，63，64，65，66，82，83，84，91，96，162，187，232，258，283，301
馮今源 28，217
馮元佐 174，218
馮均福 228
馮承鈞 13
馮鈞平 51，226，228，288
馮爾康 3
馮增烈 19，33，51，131，219，226，228，275，282，285，288
黃光學 18
黃和卓 120，124
黃育楩 218
黃鼎 109，228
黃審題 68
黃鎮磐 16，278
黑山派（Qara taghlik） 90，92
十三劃
塔吉克 18，275
塔塔爾 18，275
奧斯曼（Osmān） 86
新柱 76，77，193
新教 47，72，73，74，76，78，80，81，82，84，89，98，104，105，107，111，112，120，144，145，149，160，172，177，179，190，191，192，193，194，197，198，199，200，216，218，232，245，246，247，248，251，301，303
楊三腥 119，229
楊士璣 76，77，193
楊文治 103
楊克禮 34，74，145
楊志玖 11，12
楊宗山 252，255
楊昌濬 146，147，148
楊春 120
楊家駱 23

楊萬寶 239
楊毓秀 100，108，175，177，180，189，229，231，232
楊增新 35
楊學琛 96
楊懷中 16，29，167，168，221，223，245，278，291
準部 15，30，92，123，136
準噶爾 30，83，85，301
準噶爾人 25
準噶爾部 84，92
瑛棨 100，174，175，177
《腦筋急轉彎》 294
綏之 295
葉爾羌 23，46，83，84，90，93，123，126，164
董志原 101，103，104，105，106，108，112，114，135，175，231，233，302
董福祥 135，148，149，150，170，181，182，215
《聖訓》 230，252，256，257
聖戰（吉哈德） 51
道光 117，158，164，172，173，189，207，208，209，210，212，234，244，260，301
道乘（tarigah） 145，238
達應庚 10，25
鄒玉龍 228
鄒阿渾 104
鄒保和 103
雍正 40，41，43，44，52，92，167，171，172，173，187，301
雷正綰 101，109，147
農民起義 153
農民戰爭 153
十四劃
察合台 58，83，84，89，90
嘉慶 141，154，218，247，249
嘎的林耶（Qādiriyya） 35，239
滿洲 4，37，52，60，223
滿族 4，19
滿速兒（Mansur） 59
漢回 23，24，26，28，46，118，139，234，260，302
漢（裝）回 23
熙麟 178，184，231
瑪哈圖木·阿雜木（Makhdūmi Azam） 89，90，91，122
瑪哈圖木派和卓 122
瑪納斯 129
瑪納斯事變 283
福康安 81，82，246
維尕葉·屯拉 239

維吾爾 12，18，23，24，26，45，64，203，207，212，275
《維吾爾人》 296
《維吾爾古代文學》 296
維吾爾族 69，296
維吾爾語 24，276
蒙兀兒斯坦（Moghulistan） 58，87
蒲壽庚 13
赫明堂 103，228
赫阿渾 228
趙洪慈 17
趙爾巽 42
趙翼 56
趙鍾奇 52
趙儷生 153
遜尼派（Sunnites） 27，32，144，191
鳳翔 101，174，219，227，231

十五劃

劉天明 155
劉四伏 150
劉次涵 146
劉良臣 61
劉典 129
劉東野 99，189
劉松山 106，107，108，109，149，181
劉秉信 169，180
劉秉恬 177
劉智 10，145，222，223
劉義棠 24，31，64，123
劉毓珂 97，174
劉廣安 188
劉曉 18
劉錦棠 109，114，115，129，133，134，214
厲聲 209，210
慕壽祺 14，22，23，35，61，62，63，66，67，68，77，107，108，109，112，114，140，141，142，143，146，147，148，149，150，163，165，166，168，189，237，244，254，259，260
撒拉 18，33，35，140，142，167，179，245，275
撒拉族 45，66，69，70，75，138，140，141，142，144，190，192，193
撒拉爾 69
撒爾塔兀勒（Sarta'ul） 11
歐麥爾（Omar） 85
歐陽躍峰 285，287
潘志平 86，89，117，126，207

潘英海 277
潘泰（Panthay） 26
潼關 25
《熱什哈爾》（Rashah） 239
熱依斯 249
蔡家藝 2
蔡錦松 165
蔣良騏 65
輝和爾 63，64
談遷 59，60
鄧輝 131，180
鄭士範 219
鄭天挺 59
鄭安侖 220
鄭貽青 275
魯國華 44，171
十六劃
噶爾丹 92
噶邏祿 69
盧西迪（Salman Rushdie） 294
穆夫提 114
穆夫提門宦 142，143，149，239，242
穆生花 185，186，229，259
穆生輝（穆四） 185
穆罕默德（Muhammad） 9，252
穆罕默德玉素甫（Khodja Muhammad Yusuf） 92
穆罕默德教 10
穆阿泰吉派（Mu'tazilite） 32
穆勒什德 238
穆進善 181
穆圖善 103，108，178，201，202
穆爾吉埃派（Murji'ite） 32
穆憲章 240，247
穆寶修 236
篩海（shaykh） 238，249
賴文光 259
錢大昕 14
錢君曄 285
閻春興 228
閻興泰 103
霍集占（Khodja Jihān） 93，94
十七劃
臨夏 35，288，290
臨潼 100，160，172，226
蕭一山 198，220
蕭憲 257
薩比格·唐英超 293
薩木薩克（Samsaq） 94
薩拉森（Saracens） 141
薩凌阿 119
薩曼王朝（Samanids） 85
謝世忠 19，52，266，275

謝志寧 46，117，207，208
謝桓 166
謝國楨 55，285
鍾庚起 61
鍾美珠 89，90
鍾興麒 118，213，214
鍾鏞 128
韓二個 76
韓五 75
韓文秀 147
韓木洒 144
韓光澤 142
韓努力 144，146，147，150
韓哈濟 71，75
韓敏 98，99，101，104，157，284
韓臘月保 146
齋教 220
十八劃
戴玄之 42
璧昌 234
瞻甫 137，287
藍九阿洪（訇） 229
藍二順 98
藍明泰 103
藏傳佛教 37，39
舊教 172，177，179，191，192，246
額敏和卓（Khodja Amin） 92，93
魏丙 228，229
魏光燾 120，126，133，134，150
魏源 14，30，38，48，62，72，75，77，81，82，84，89，91，94，118，123，163，164，166，190，208，212，216，234
魏麗英 30
十九劃
羅文俊 204
羅正鈞 104，105，106，108，134，175，179，180，183，186，200，201，204，205，230，233，251
羅香林 13
羅倫 42
羅家倫 289
羅桑嘉錯 38
羅祖 42
羅祖教 39，42
羅教 42
羅邁（李維漢） 18，282
譚吳鐵 31，121，248
譚延闓 139
譚鍾麟 139，140，147，156，187，212

關阿訇 228
關連吉 33，146
關裡爺 239
鬍門門宦 239
龐士謙 281
二十劃
嚴樹森 180
寶文安 90
寶鋆 129
蘇四十三 45，71，76，77，78，79，80，81，96，106，112，140，146，165，177，187，191，192，193，194，195，198，206，246，248，253，283
蘇來蠻·黎達 137
蘇非 34，37，51，67，72，74，80，87，88，91，111，143，144，145，235，236，237，238，240，241，243，245，294，304
蘇非主義（Sufism） 33，36，71，225，235，250，254，301
蘇滿拉 119，120
廿一劃
纏回 23，30，64，207，212，232，233，234
纏（頭）回 23，63，64，69，164，203
鐵秉忠 231
顧炎武 13，14，39，42，217
《魔鬼詩篇》（The Satanic Verse） 294
廿二劃
囉哩回回 56
龔自珍 118，212，244
龔景瀚 67，68，70，71，72，73，75，76，80，140，193
廿四劃
靈州 260
靈州系統 240

清代西北回民事變

2001年6月初版
定價：新臺幣350元
有著作權・翻印必究
Printed in Taiwan.

著　　者　張中復
發 行 人　劉國瑞

出版者　聯經出版事業公司
臺北市忠孝東路四段555號
電　話：23620308・27627429
發行所：台北縣汐止市大同路一段367號
發行電話：2641866 1
郵政劃撥帳戶第0100559-3號
郵撥電話：26418662
印刷者　世和印製企業有限公司

責任編輯　沙淑芬
封面設計　羅秀吉

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。
ISBN　957-08-1937-5（平裝）
http://www.udngroup.com.tw/linkingp
e-mail:linkingp@ms9.hinet.net

國家圖書館出版品預行編目資料

清代西北回民事變 / 張中復著.
--初版.--臺北市：聯經，2001年
392面；14.8×21公分.

ISBN 957-08-1937-5(平裝)

1.民族衝突-中國-清（1644-1912）
2.回族
3.中國-歷史-清（1644-1912）

627 88003241

臺灣研究叢刊

●本書目定價若有調價，以再版新書版權頁上之定價爲準●

臺灣早期歷史研究	曹永和著	精400
清代臺灣之鄉治	戴炎輝著	精480
臺灣的人口變遷與社會變遷	陳紹馨著	精420
臺灣農業發展的經濟分析	李登輝著	精300
光復前臺灣之工業化	張宗漢著	精220
臺灣土著民族的社會與文化	李亦園著	精450
臺灣民間信仰論集	劉枝萬著	精350
臺灣土著社會文化研究論文集	黃應貴主編	精480
日據時代臺灣之財政	黃通、張宗漢、李昌槿編	精150
臺灣歌仔戲的發展與變遷	曾永義著	精250
臺灣開發史研究	尹章義著	精480
臺灣鳥類研究開拓史	劉克襄著	精280
戰後臺灣農民價值取向的轉變	廖正宏、黃俊傑著	精280
臺灣土著文化研究	陳奇祿著	精450
清代臺灣社會經濟	王世慶著	精450
協力網絡與生活結構——台灣中小企業的社會經濟分析	陳介玄著	精350
貨幣網絡與生活結構	陳介玄著	精380
台灣地區開闢史料學術論文集	國學文獻館編	精550
台灣產業的社會學研究	陳介玄著	精550
茶、糖、樟腦業與臺灣之社會經濟變遷	林滿紅著	精350
台灣日治時期的法律改革	王泰升著	精500
頭家娘：台灣中小企業「頭家娘」的經濟活動與社會意義	高承恕著	精380 平280
荷據時代台灣史	楊彥杰著	平300
荷蘭人在福爾摩莎	程紹剛譯註	精550
臺灣早期歷史研究續集	曹永和著	精480

聯經經典

●本書目定價若有調整，以再版新書版權頁上之定價爲準●

伊利亞圍城記	曹鴻昭譯	250
堂吉訶德(上、下)	楊絳譯	精500 平400
憂鬱的熱帶	王志明譯	平380
追思錄—蘇格拉底的言行	鄺健行譯	精180
伊尼亞斯逃亡記	曹鴻昭譯	精330 平250
追憶似水年華(7冊)	李恆基等譯	精2,800
大衛・考勃菲爾(上、下不分售)	思果譯	精700
聖誕歌聲	鄭永孝譯	150
奧德修斯返國記	曹鴻昭譯	200
追憶似水年華筆記本	聯經編輯部	180
柏拉圖理想國	侯健譯	280
通靈者之夢	李明輝譯	精230 平150
道德底形上學之基礎	李明輝譯	精230 平150
魔戒（一套共6冊）	張儷等譯	一套 1680
難解之緣	楊瑛美編譯	250
燈塔行	宋德明譯	250
哈姆雷特	孫大雨譯	380
奧賽羅	孫大雨譯	280
李爾王	孫大雨譯	380
馬克白	孫大雨譯	260
新伊索寓言	黃美惠譯	280

現代名著譯叢

●本書目定價若有調整，以再版新書版權頁上之定價爲準●

極權主義	蔡英文譯	250
法律的理念	張茂柏譯	250
自然法——法律哲學導論	李日章譯	150
人文科學的邏輯	關子尹譯	180
論康德與黑格爾	關子尹譯	180
六大觀念：真、善、美、自由、平等、正義	蔡坤鴻譯	250
康德〔純粹理性批判〕導讀	李明輝譯	180
黑格爾與現代社會	徐文瑞譯	250
論小說與小說家	瞿世鏡譯	200
倫理學原理	蔡坤鴻譯	250
托馬斯・摩爾	梁懷德譯	280
制憲風雲——美國立憲奇蹟	孫北堂譯	300
法國1968：終結的開始	趙剛譯註	200
西方政治傳統：近代自由主義之發展	李豐斌譯	250
論民主	李柏光、林猛譯	280
後現代性的起源	王晶譯	200
共同體的基礎理論	于嘉雲譯	180
倫理與經濟	劉楚俊譯	180
宇宙與歷史	楊儒賓譯	200
超越左派右派：激進政治的未來	李惠斌、楊雪冬譯	300
星空中的普魯斯特	廖月娟譯	280
馬丹・蓋赫返鄉記	江政寬譯	200
重返政治	孫善豪譯	350
國族主義	李金梅譯	180
金錢 性別 現代生活風格	顧仁明譯	280

全球視野系列

●本書目定價若有調整，以再版新書版權頁上之定價爲準●

(1)無國界的世界	黃柏棋譯	200
(2)日本改造計畫	陳世昌譯	250
(3)投入國際金融世界	蔡慧玲、江東峰譯	200
(4)全球族	賈士蘅譯	250
(5)兩種資本主義之戰	莊武英譯	200
(6)亞洲新世紀發展構圖	黃綵璋譯	280
(7)地球祖國	馬勝利譯	200
(8)贏得全世界	沈中華等譯	250
(9)文明衝突與世界秩序的重建	黃裕美譯	380
(10)全球資本主義危機	聯合報編譯組譯	280
(11)錯誤的決策思考	鄭明萱譯	250
(12)第三條路：社會民主的更新	鄭戈譯	200
(13)未來十年好光景	余友梅等譯	250
(14)人類演化的未來	王晶譯	280
(15)聖嬰與文明興衰	董更生譯	280
(16)櫻花之春：日本的新未來	孫蓉萍譯	250
(17)新君王論	李振昌譯	250
(18)中美交鋒	聯合報編譯組譯	280
(19)二十世紀之旅	董更生譯	350
(20)四倍數：資源使用減半，人民福祉加倍	吳信如譯	380
(21)了解全球化：凌志汽車與橄欖樹	蔡繼光等譯	380
(22)未來市場九大震撼：震撼未來金融市場的九種經濟與社會變動及其因應對策	劉復苓譯	350
(23)老年潮	王晶譯	280
(24)咖啡萬歲	韓懷宗譯	380
(25)蝴蝶效應經濟學	李華夏譯	280
(26)迎接WTO時代	華英惠譯	220
(27)虛擬國家：新世紀的財富與權力	李振昌譯	280
(28)知識的戰爭	吳書榆譯	280
(29)生物科技大商機	嚴麗娟譯	280