

中国当代学者视野中的回族语言问题与我们的看法

——关于宁夏回族语言问题的考察（一）——

The Language problems of the Islamic tribe Ningxia from the perspective of
contemporary Chinese researchers ----- and our view

— Investigation of the language of Ningxia Huizu in the field (1) —

張 筱平・荒川清秀・盐山正纯

ZHANG, Xiaoping · ARAKAWA, Kiyohide · SHIOYAMA, Masazumi

愛知大学国際コミュニケーション学部

Faculty of International Communication, Aichi University

E-mail: zhangxp@vega.aichi-u.ac.jp

【概要】

回族语言在宁夏表现得最有代表性。我们的科研项目选择宁夏作为回族语言研究的现地，其目的当然主要在于管中窥豹。对于回族语言，究竟应该怎样认识，我们在研究中除了重视宁夏现地的考察之外，还在搜集和分析资料的基础上考察了一些中国当代学者的有关研究成果，感到在四个方面表现出的问题很突出（即“回族语言”的概念问题、回族的“母语”的问题、回族语言研究中的“借词说”和“保留说”的问题、“经堂语”的问题），非常值得重视，并就此提出了自己的看法。

【关键词】 回族语言 母语 借词说 保留说 经堂语

【目次】

- 一. 前言
- 二. 关于“回族语言”概念的问题
- 三. 关于回族的“母语”的问题
- 四. 关于回族语言研究中的“借词说”和“保留说”的问题
- 五. 关于“经堂语”的问题
- 六. 结语

一. 前言

我们的研究项目是有关回族语言的¹。中国回族的居住格局非常分散，据说全国县级单位没有回族居民的非常少。但是令人感叹的是，尽管如此，回族所使用的那部分属于民族内部通行的语言，却不像各民族通用的现代汉语那样具有强烈的“地异言殊”的性格，而是具有较强的“通语”性质的共性。此种情状，也就为我们这一重视现地考察的项目提供了可以管中窥豹的条件。宁夏是中国回族人口最多的地区，回族学学者也最为集中，占据了中国回族文化的优势，在回族语言的现状、保护、传承上也明显具有代表性，因而也就很自然地成了我们的研究项目所选择的现地目标。

一般认为，回族是在明代形成的，在其形成的过程中，除了伊斯兰教文化发挥出了巨大的凝聚力作用之外，承载这一文化的语言，由回族先民语言的多元化状态经过与汉语兼用的双语时代之后，逐渐实现了群体使用汉语作为共同语的转变，也是一项非常重要的标志。但是，回族在其形成的那个时代起，虽然选择了汉语作为民族的共同语，这并不意味着回族所使用的语言就与汉民族完全等同了，因为一个简单的逻辑是，回族是一个信仰伊斯兰教的民族，它的文化核心是伊斯兰教，而这一文化上的特征在语言上必然会反映出来的，这种反映不仅构成了回族语言自身的特色，同时也在很大程度上成为了回族的民族标志之一。

但是，应该怎样认识作为回族标志之一的回族语言呢？我们的研究，在重视现地考察的同时，当然不能不重视当代中国学者对这一问题的现有的研究成果。因此，在不长的两年多的时间内，我们尽可能地搜集了一些有关回族学的著述资料，认真地分析了一些回族学者有关回族语言方面的论述，感觉到近些年来，中国回族学界对于回族语言的研究应该说越来越受到关注，成果也越来越多。这些成果，大多当然都是很有价值的，但是其中反映出来的问题也很明显，主要集中在四个方面：一是“回族语言”的概念问题；二是回族的“母语”的问题；三是回族语言研究中的“借词说”和“保留说”的问题；四是“经堂语”的问题。这四个方面的问题，我们以为都是回族语言研究中的基础性的问题，应该引起重视。对此，经过思考，我们在本文描述有关回族学者的相关观点之间，也不揣冒昧地提出了自己的看法，以求方家垂教。

二. 关于“回族语言”概念的问题

有关回族语言的概念，中国回族学界目前还没有一个统一的说法，除了“回族语言”（也称“回族的语言”、“回回语言”）之外，还有诸如“回族话”、“回族方言”、“回族汉语”、“回族言语”等等。其实“回族语言”这一用词在回族学研究的语境下，其概念与其它几个称谓

¹ 本研究课题项目的日语名称为——《中国宁夏における回族語に関する基礎的研究》，研究种类为——「科学研究費補助金 基礎研究 B（一般）」，课题番号为——18320070。

相比还是很有特点的，它虽然不像其它几种称谓那么具体，但是由于回族具有共同信仰伊斯兰教，在其形成民族共同体的过程中，经历过多族源、多语源的先民在汉语环境下兼用各自的母语和汉语并最终选择了最适应生存的汉语作为民族共同语的漫长阶段，其现实中使用的汉语实际上又是与其他民族使用的汉语有某些区别，特别是在本民族内部使用的语言，极具特色，在很大程度上已经成为民族的重要标志之一，因此，用“回族语言”这一不作任何限定的概念指称回族这一具有复杂而独特的历时和共时特征的语言，并且为回族学研究所用，本已足矣，然而，现实是回族学界对于回族语言的研究却出现了如此多的用词，据了解，这与学者们担心“回族语言”概念容易引起歧义密切相关。

我们的研究课题是关于回族语言的，在赴宁夏实地考察之前，对“回族语言”这一研究项目最关键的用词并没有产生过怀疑。但是在第一次赴宁夏考察时，却遇到了有关专家针对这一用词概念的质疑：回族没有自己独立的语言体系。这一质疑听起来是很有道理的，因此，在本文之前的一段研究期间，我们在特意征询了回族语言学学者杨占武的意见之后，将“回族语言”用词改为了“回族话”，以避免产生不必要的误解。在本课题研究的第一篇文章中，我们没有对舍弃“回族语言”用词而采用“回族话”的背景做出解释，只是笼统地指出“回族话”和“回族语言”、“回族汉语”等词语一样，并不存在回族也有“区别于汉语的一个独立的自成体系的民族语言这一含义。”²其实这种解释连我们自己也没有说服。因为“回族话”主要是指称回族所表达的话语，与我们要研究的对象，即具有回族文化特色的用词、用语及其在宁夏的表现和传承的渠道、特征、社会动因等，是有细微差别的，比较起来还是“回族语言”的概念更为贴切。

为了避免误解，宁夏有的学者还建议我们采用“回族汉语”这一概念。提出“回族汉语”这一概念的是刘迎胜，据宁夏的回族学学者说，这一概念很有特点，可以有效地避免类似“回族语言”引致的质疑和歧义。但是有趣的是，刘迎胜提出“回族汉语”概念的论文题目本身就使用了“回族语言”一词，而且其“回族汉语”的概念是限定了范围的，主要强调的是回族语言的共时特征，亦即“回族所操的汉语”的³，此后刘所发表的另一篇论文题目也同样有“回族语言”用词。可见刘迎胜本人也还是坚持认同没有任何限定意义的“回族语言”概念的⁴。

“回族汉语”一词和“回族语言”比较起来，的确要明确得多，因为它与“汉族汉语”相对，明显具有区别于汉族人使用的汉语的意义，因而自然就很难使人解读为“回族还有另外的区别于汉语的独立的语言体系”，也就不会产生歧义了。正是因为如此，才使得一些学者也受到了影响。比如刘鑫民的《语言与语言教学论稿》一书，有一章是专门论述回族语言的，该章分三个小节，其篇幅长达22页。整章论述过程中，除了第二小节标题例外地使用了“回

² 张筱平“アッ・サラーム・アライクム”，载于《文明21》，爱知大学国際コミュニケーション学会，2007年3月，第23页。

³ 见刘迎胜“回族语言800年发展史简要回顾”，载于《中国文化研究》，2003年第4期。

⁴ 见刘迎胜“社会底层的汉-伊斯兰文明对话·对回族语言演进史的简要回顾”，载于《南京大学学报》，2004年第1期。

族语言”一词之外（很可能是作者的疏忽），其它凡是涉及到这一概念的地方全部使用了“回族汉语”一词，给人的感觉是作者明显在有意回避“回族语言”的概念⁵。但是有意思的是作者例外地在第二小节标题中使用了唯一一个“回族语言”一词，恰恰显露了这一词与文中多次出现的“回族汉语”的概念，在作者的内心里，两者的意义其实是一致的，或者说作者本人并不认为“回族语言”概念存在什么歧义。这种情境，也许是提出“回族汉语”概念的刘迎胜没有想到。

“回族汉语”不会引致误解，但是它将回族语言限定在了汉语的框架内，能充分概括回族语言所覆盖的全部内容吗？汉语是回族的共同语，这一概念在“回族汉语”一词中确实是表达得再清晰不过了。但是，现实中回族语言中的许多阿拉伯语和波斯语等语言的用词、用语该怎样解释呢？白寿彝在谈到“回回语言”时曾经说过，“回回民族的共同语言，在基本上是汉语，绝大多数的语汇是汉语汇，语法的组织也是汉语法的组织。但是我们还不能说，回回语就是汉语。因为回语中还有一小部分汉语所没有的语汇，而是属于阿拉伯语和伊朗语的语汇。”⁶白寿彝的“不能说”回族语言“就是汉语”（重点符号为笔者所加），其意义显然不是否定汉语是回族的共同语言，而在于不同意对回族语言做出硬性的限定，这种认识显然有利于对回族语言的深入研究。现实的回族语言中存在的许多阿拉伯语、波斯语等其他语言的用词、用语，除了可以用汉字记录、书写之外，其语音外壳和所蕴含的意义，采用“回族汉语”来表述似乎还很值得研讨。

所以，仔细斟酌一下，还是“回族语言”的概念，对于回族学研究来说更为适合。“回族语言”也就是“回族所使用的语言”⁷，在语义的表达上是比较模糊的，没有对这种使用的语言做出什么限定，也许这也是引起质疑的缘由所在，但事实上正是因为这种模糊，才使得回族语言的研究更有自由发展的空间。比如后文将提到的有关回族语言研究中的“借词说”和“保留说”的问题，如果在回族语言的框架概念下去研究，就不至于受到约束。而正如“回族汉语”的倡导者以及许多使用“回族话”和其他概念的学者们同时也在使用回族语言的概念一样，事实上“回族语言”尽管有它模糊的一面，但绝不至于会使人想到回族还有另外一套独立于汉语之外的语言体系。这也是“回族语言”作为一个汉语偏正结构的复合词组的意义

⁵ 刘鑫民 著《语言与语言教学论稿》，宁夏人民出版社，2004年6月第1版，第138-160页。该章的三节标题分别是“一. 回族汉语的词汇变异现象”、“二. 从回族语言看回族两性文化”、“回族汉语中的称谓语、禁忌语、骂语”。

⁶ 白寿彝 著《中国回回民族史》，中华书局，2003年9月第1版，第106页。

⁷ 李仁安的“回族历史和语言研究中的几个议题”（载于宁夏大学回族研究中心编《中国回族研究论集》第2卷，宁夏人民出版社2007年3月第1版第89-97页），认为“回族所使用的语言”与“回族语言”不是等同的概念，并且把“回族语言”与社会上存在的“无视回族历史的真实，说回族失去了自己的母语”的现象联系起来，认为采用“回族语言”概念，“极易产生歧义和引起误导”。对这种认识，本文笔者认为很容易令人疑惑，似乎缺少足够的说服力。为什么“回族所使用的语言”与“回族语言”不是等同的概念？为什么认为社会上存在的“无视回族历史的真实，说回族失去了自己的母语”的现象与“回族语言”的概念相关？对此，作者在文章中并没有提出足够的理据来支撑。

特征所决定的。

现代汉语构词规则表明，表示一定的具有独立的语音、词汇、语法体系意义的语言的专用词，其构词格式往往是：国别或民族简称+单音节词“语”，而不是：国别或民族全称+双音节词“语言”。前者并不是后者的简略格式或“简称”⁸。比如汉语，不能说“汉族语言”或“中国语言”，以此类推，日语、俄语、英语、蒙语、满语，也一般不说日本国语言、俄国语言、英国语言（或美国语言）、蒙古国语言、满族语言等等⁹。两种构词格式不同，其表示的词义也不相同。“汉族语言”的意思是指汉族人所使用的语言，它的词义是与“回族语言”、“苗族语言”、“维吾尔族语言”等其他少数民族语言是相对的，而绝不是简单地等同于“汉语”。同样，“回族语言”也是与“汉族语言”或其他民族语言的概念相对，并没有指称回族具有一个区别于汉语的独立的语言体系的意义。不用说事实上回族没有这样一种独立的语言体系，即使有，在汉语里似乎也应该称为“回语”。因此，对于回族学研究中采用“回族语言”的概念提出质疑，其实是完全没有必要的。因为无论从语言科学的角度，还是从民间解读习惯的角度，事实上都不会使它产生是一种独立的语言体系的歧义。这也正像以“语言”为中心词的其他偏正结构的诸多词组一样，如地方语言、民族语言、儿童语言、成人语言、书面语言、口头语言、网络语言、视觉语言、电影语言、身体语言……等等，任何人都不会将其与“汉语”这种结构的概念联系起来。

也许正是因为如此，在当代回族学的研究中，有关回族语言的论述，尽管学术界存在着疑问，但采用“回族语言”这一概念的还是很多。比如除了前文所述的刘迎胜、刘鑫民在实践着“回族汉语”概念的同时还在使用“回族语言”一词之外，其他学者如王正伟¹⁰、杨占武¹¹、马平¹²、丁克家和马雪峰¹³、刘伟¹⁴、丁明仁¹⁵、胡云生¹⁶、李生信¹⁷、刘祯¹⁸、马红艳¹⁹、马尚林²⁰等等，他们在回族学研究的语境中，都是认同“回族语言”概念的。所以，即使按照约定俗成的原则，这一概念在回族学研究语境下的运用，还是应该得到肯定的。

⁸ 李仁安上述文章认为是“简称”。

⁹ 日语的构词格式也类似。

¹⁰ 见王正伟 著《回族民俗学概论》，宁夏人民出版社，1994年4月第1版，第212页。

¹¹ 见杨占武 著《回族语言文化》，宁夏人民出版社，1996年11月第1版。

¹² 见马平 著《多元融通的回族文化》，宁夏人民出版社，2008年9月第1版，第141页。

¹³ 见丁克家、马雪峰 合著《世界视野中的回族》，宁夏人民出版社，2008年9月第1版，第117页。

¹⁴ 见刘伟 著《宁夏回族历史与文化》，宁夏人民出版社，2004年4月第1版，第159页。

¹⁵ 见丁明仁 著《伊斯兰文化在中国》，宗教文化出版社，2003年5月第1版，第85页。

¹⁶ 见胡云生 著《传承与认同——河南回族历史变迁研究》，宁夏人民出版社，2007年7月第1版，第241页。

¹⁷ 李生信“回族语言中的民俗文化”、“回族语言的民族属性”，分别载于《固原师专学报》，2001年第2期、第5期。

¹⁸ 见刘祯“对回族语言的探讨”，载于《内蒙古社会科学》1991年第1期。

¹⁹ 马红艳“回族语言及其反映的民族认同心理”，载于《青海民族学院学报》，2001年第4期。

²⁰ 马尚林“四川回族语言及其文化属性”，载于《西南民族学院学报》，2000年第9期。

三. 关于回族的“母语”的问题

这是一个较为敏感和棘手的问题。因为在现实中，它很容易被人利用，刺激民族情感。比如我们在网络上搜集有关回族语言的资料中，经常可以看到一些回族网民认定阿拉伯语为“母语”的评论和要求通过阿语教育恢复“母语”的呼吁，明显地表露出了一种民族主义的情绪。但是，对于回族的“母语”，这又是一个学术研究避不开的严肃的问题，因此仍然有必要继续深入探讨。

“母语”的概念，至少应该有两个义项：一是共时性的义项，指人们最初所习得的那一种本民族的或本地域的语言，这一概念目前语言学界很多人都称之为“第一语言”，但“第一语言”同时还包括非本民族的语言；二是历时性的义项，指某种演变而来的语言的共同始源语。一般汉语工具书中对“母语”的解释都包含了这两个义项，而语言学研究在探讨这一问题时，对这两个方面一般也是加以区别的。但是，从目前大多数的中国回族学学者对这一问题的讨论上看，给人的感觉似乎不少人都忽略了这两个方面的区别认识。

张承志是宁夏回族民间非常熟悉的一名作家，他在自己的文学作品里不止一次地提到回族的母语，比如以宁夏回族苏菲教派哲赫忍耶门宦历史为题材的《心灵史》的前言中就写道，“回民在中国每一个角落都定居下来，娶妻生子，体质上逐渐与中国人混血相融，人们不易区分他们了。一代两代人之后，在强大的汉文明同化之下，他们忘却了自己曾讲过的阿拉伯语、波斯语及中亚各种语言——他们不仅失去了故乡，也失去了母语，变成了一种信仰的中国人。²¹”这就等于抛开了回族现实使用的第一语言，而认定了阿拉伯语、波斯语及中亚各种语言是回族人（而不是回族语言或回族先民）的母语。语言学所称的“母语”的两个义项，在张承志的笔下被合到了一起。

回族学界在涉及到回族“母语”时，也有这种情况。比如勉维霖的《中国回族伊斯兰宗教制度》一书，在“经堂教育”一章中（笔者提请注意，这是回族在中国已经形成之后的教育形式）论述了经堂语之后说，分析经堂语“可以使我们窥见早期回回人从母语过渡到汉语的大致过程。首先在母语中吸收汉语词汇，进而进一步吸收汉语词组，同时因语言的相对稳定性，始（终）保留着大量的母语词汇；随着时间的推移，吸收汉语词汇越来越多，母语词汇越来越少，最终完成了汉语化过程。但在西北回族穆斯林的言语中，至今还保留着较多的母语成分。²²”这就等于说，回族在明代开始有了经堂教育之后，汉语还不是回族的母语（亦即作者前述所提到的阿拉伯语、波斯语），还在相当的一段时期内处于和回族母语的接触之中，而当今的回族语言还存在着母语成分，也就等于说当今的回族语言还不是回族母语。

张建军“浅谈回族话汉语词汇与普通话词汇的差异”一文，构思非常简单，在点出了“回族先民语言消亡的原因”之后，马上就笼统地指出“到了明初，回族已经基本失去了自己

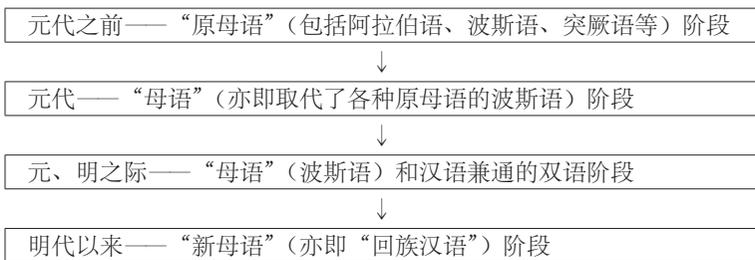
²¹ 张承志 著《心灵史》，海南出版社，1995年8月第1版，第4页。

²² 勉维霖 著《中国回族伊斯兰宗教制度》，宁夏人民出版社，1997年5月第1版，第234页。

的母语。²³这也等于说回族先民语言就是回族的母语，而回族先民的语言，究竟哪一种语言是“母语”，回族当今使用的语言是不是回族母语等问题，作者似乎认为并不是问题，因而没有交代。

胡云生的《传承与认同》一书，与大多数回族学研究的观点一样，也承认汉语是回族的共同语言，由于伊斯兰教实践的需要，还“必须在教内使用经典所用的阿拉伯语和波斯语”，但同时又认为元代的文献证明了当时的“回回文”和“回回字”是波斯文，也就是说，“元代波斯语已逐渐取代各种回回人的原有母语，成为其内部的共同交际语。回回人在母语转换过程中，应当经历一个双语即兼通波斯语和汉语的过程。尽管在史料中可以找到许多汉化西域人的记载，但不能就此认为元代所有回回人都已放弃母语，改操汉语。实际上许多回回人虽然通汉文，参加科考，但仍然保持经名，仍有浓重的异域文化背景。即使到了清代，在清真寺用语还有波斯语的现象。”²⁴这种观点似乎逻辑上有些混乱，意义的表达也比较模糊，既然阿拉伯语成分至今都是回族人在教内必须要使用的，为什么在元代会有波斯语成为共同语的过程？波斯语在伊斯兰教认定《古兰经》所使用的阿拉伯语是最接近真主的语言的情况下是依靠什么力量逐渐取代了元代回回人的各种母语的？元代的回回人在母语转换为汉语的过程中经历了波斯语和汉语兼通的双语阶段，那么是不是说波斯语就是元代回回人的母语？清代的清真寺有使用波斯语的现象能支撑波斯语是元代回回人的共同语的观点吗？如果能支撑的话，那么，清代以前的清真寺就流行开来的经堂教育中阿拉伯语教育的存在和流传至今的大量的音译、意译的阿拉伯语用语，该怎样解释呢？

胡云生关于回族母语是波斯语的逻辑，从其行文中可以看出，明显来源于刘迎胜的文章。但是他显然没有注意到，刘迎胜提出波斯语成为元代的回回人的共同语（亦即母语）之外，对于回族的母语概念其实是有一条较为清晰的历史发展轨迹的：



刘迎胜在他的文章中指出元代回族的母语是波斯语的同时，提出了“原母语”和“新母语”的概念，这应该说是很有新意的。但是他的研究重心和影响似乎并不在此，而在于他所提出的元代时期的波斯语成为回回人的母语，进而又在与汉语的接触过程中被“回族汉语”取代

²³ 邢向东 主编《西北方言与民俗研究论丛》（二），中国社会科学出版社，2006年12月第1版，第271、272页。

²⁴ 胡云生 著《传承与认同——河南回族历史变迁研究》，宁夏人民出版社，2007年7月第1版，第242、243页。

的观点。他认为研究回族母语的演变，必须要抓住回族先民的“主源”，而回族先民的“主源”，或者说是东来的信仰伊斯兰教的人们，大多数都是“元太祖成吉思汗晚年至元太宗窝阔台时代蒙古军队从西域携归的掳掠人口。”对这种人口的移动，作者称之为“古代亚洲历史上空前规模的移民运动”。而这一运动发生的当时，东部伊斯兰世界，波斯语已经取代了阿拉伯语占据了统治地位，于是受这一影响，对中国的社会语言“造成了三个后果”：一是这些被掳掠入华的回回人“其文化面貌呈现出强烈的波斯文明色彩”，使“波斯语逐渐取代了各种入华的回回人的原有母语，成为其内部共同交际语”；二是“波斯文也成为回回与其他社会阶层交往的重要交际语”；三是波斯语既是回回人的共同交际语和与其他民族交往的族际交际语，同时又成了“蒙元政府对外交往的主要外交语言”。据此，作者最后断定，“这就是波斯语在元代被列为三种官方语言（国语蒙古语、汉文与波斯文）的基本背景”²⁵。刘迎胜的观点很新颖，理据也不能说不充足，但是他似乎忽略了一个重要的事实，那就是波斯语在元代成为回回人的母语，亦即“内部共同交际语”，这种“共同交际语”包括不包括宗教生活用语？如果包括的话，那么阿拉伯语作为神圣的《古兰经》的语言在宗教生活的场合是怎样被波斯语取代的呢？如果不包括宗教生活语言，那它又是通过什么力量使“大分散”的回回人集体转用波斯语的呢？因此，仅从这一角度看的话，将回族母语在元代绝对地确定为就是波斯语，恐怕还值得推敲。

戴庆厦主编的《社会语言学概论》一书，在论述语言转用问题也涉及到了回族语言的母语问题。作者认为“语言转用是指一个民族或一个民族的部分人放弃使用自己的母语而转用另一种语言的现象”，语言转用“从转用范围上分为整体转用和局部转用两种类型”，而整体转用型是“指一个民族的全部或大部都已转用另一种语言。如我国的回族即属这一类型”，并且是属于“语言不存在了，但民族仍然存在”的那一类²⁶。这就是说，回族的母语已经“放弃”而且“不存在”了，现在回族使用的汉语是转用的另一种语言，不是母语。作者的这一认识虽然是作为支撑“语言转用”理论的论据提出的，但是无论“语言转用”理论能否成立，此认识作为论据是否成立，恐怕在回族学界很难通得过去。

回族学界一般认为，回族的形成，除了最具凝聚力量的共同信仰伊斯兰教这一条件之外，最重要的便是汉语成为民族的共同语这一标志了。那么，回族形成之后，其先前的语言能否认为是回族的母语，对此，有些学者是坚决反对的。张宗奇就是其中的代表。他在《伊斯兰文化与中国本土文化的整合》一书中，明确表明不同意将回族母语看作是阿拉伯语和波斯语的观点，认为这种观点“片面”、“不准确”。其理由不仅因为阿拉伯语和波斯语分属于不同的文化，不能扯在一起，构成回族共同语言，更是因为“共同的语言是一个民族形成的标志之一”，而回族在形成的过程中，其先民不仅有阿拉伯人、波斯人，还有突厥人、蒙古人、汉人等，族源多、地源多，所使用语种也多，在这样的情况下，他们最终聚合为同一个民族，其

²⁵ 刘迎胜“回族语言 800 年发展史简要回顾”，载于《中国文化研究》，2003 年第 4 期。

²⁶ 戴庆厦 主编《社会语言学概论》，商务印书馆，2004 年 11 月第 1 版，第 105-107 页。

中对伊斯兰教的共同信仰是主要原因，在社会实践中共同使用汉语也是一个重要方面。“所以，从这些客观情况看，回族的共同特性就是信仰伊斯兰教和使用汉语。一味地坚持认为回族的母语是阿拉伯语或波斯语、但在后世消失了的观点，是无视民族起源客观实际和民族文化的做法，且容易让本民族的人产生一种失落感。”²⁷那么如果说回族形成之前的语言不是回族母语的话，回族形成之后的民族共同语，亦即汉语是不是回族的母语呢？作者在书中没有说明，也许在作者看来，这并不是什么重要的命题。

与张宗奇相同的是，许宪隆在一篇论文中也反对称回族形成之前的语言为母语，理由与张宗奇相似，只是提出的时间比张宗奇要早一些。他认为“不能忽视共同语言对于一个民族形成的重要作用”，汉语是回族形成的重要社会条件，“如果没有汉语作为各个不同来源的回族的共同语，回回作为一个民族是不可能形成的”。回族先民的语言，在回族形成的过程中，不少词语“转介入汉语”，成了回族语言中的一些“特殊词语”，这实际上是回族“对先民语言的保留”，不能认为就是穆斯林的“母语”，据此而“把阿拉伯语或其他外来语当作回族母语的看法，只能说是一种历史的误会”，因为“回族从她形成之日起，使用的就是汉语”。那么，既然不能将保留的先民语言视为母语，又该怎样认识这种保留呢？许宪隆在论文最后指出，“回族的共同语虽然是汉语，但在使用过程中又有其民族特点，如对先民语言成分的保留，以及汉语中的特殊词汇等等，这些现象与汉语一道，共同构成回族在语言上的一大特色”²⁸。这似乎又在表明回族从先民语言中“保留”下来的又不是汉语，而且对于汉语能否说成是回族的母语的问题，也没有做出任何解释。

比较起来，马平在最近的著述中对此问题的认识有了一些不同于上述观点的变化。他认为“从共时性看，回族最终选定汉语为母语”，而且这种选择是“主动的、积极适应中国社会发展和历史进程的”；而另一方面，“从历时性看，回族的语言曾经历了先民的多语源、多语种以及从混合语过渡到汉语的阶段”，“回族先民初到中国内地时都使用自己的母语”。这就意味着他已经意识到了母语概念存在的共时与历时意义的区分：回族作为一个现实的民族整体，她的母语是汉语。而回族先民与回族是具有历史发展关系的两个概念。对于回族先民而言，他们当然也有自己的母语，只不过不是同一种语言，由于多族源的原因，其语言表现也是多元性的，至少包括有阿拉伯语、波斯语、突厥各语言、印尼语和其他如蒙古语、汉语等²⁹。这种认识，虽然在描述中并不是围绕“母语”命题展开的，还缺少明确性，但我们认为确实是一种难得的突破。

在回族母语的问题上，我们的看法与马平有很大相通之处。首先，我们认为对于回族母语问题，完全没有必要回避。现实中，每个民族、每个人都有自己的母语。对于回族而言，当然也应该有自己的母语。但是母语概念是有共时意义和历时意义之分的，回族学研究在探

²⁷ 张宗奇 著《伊斯兰文化与中国本土文化的整合》，东方出版社，2006年9月第1版，第105、106页。

²⁸ 许宪隆“试论回族形成中的语言问题”，载于《甘肃民族研究》，1989年第1期。

²⁹ 马平 著《多元融通的回族文化》，宁夏人民出版社，2008年9月第1版，第136-141页。

讨回族母语问题上应该进一步明确这一点，将共时和历时意义混合在一起进行探讨，很容易陷入无法自圆其说的困境，而且也很容易对社会形成误导。其次，我们以为，在探讨回族母语的问题上，将“回族先民母语”的概念明确起来，和“回族母语”的概念区别表述比较适合。“回族先民母语”比刘迎胜提出的“回族原母语”概念，相比之下更为贴切。因为“回族原母语”的概念对共时和历时意义的表达不严密，很容易使人误解操“原母语”的也是回族，而“回族先民母语”对此则表达得较为清晰，而且还含有不限定“母语”的“同一性”的意义，正像马平表述的那样，可以解释为多元性。另外，对于现实的“回族母语”的所指，我们以为从严格意义上讲，白寿彝的观点更接近于真实，也就是说回族母语基本上是汉语，不能简单地等同于汉语。因为就现代汉语而言，它既是汉民族的语言，又是中国各民族通用的语言，虽然回族与其他大多数中国的少数民族不同，并没有自己的独立的语言体系，在生活中和工作中使用的语言基本上是现代汉语，但在本民族内部使用的语言中还是有较多的先民母语的保留以及宗教语言成分的。深入的探讨和认识“回族母语”的这一特征，对于回族学研究来说，不仅有理论上的价值，更在保护和传承“回族母语”上具有很重要的现实意义。

四. 关于回族语言研究中的“借词说”和“保留说”的问题

一般认为，回族作为一个民族是在明代形成的，形成的过程中，集体信仰伊斯兰教和选择汉语为共同语，既明显起到了民族聚合作用，又成为区别其他民族的重要标志。回族使用的汉语，与汉族人使用的汉语是存在着不同的，最主要的表现是在本民族内部使用的词语中，有很多源于阿拉伯语、波斯语和其他语种的译词（包括一些短语）。对于这部分译词，中国学者主要有两种看法，一是认为它们是“借词”或是“外来词”、“外来语”、“外来借词”等，我们姑且称之为“借词说”；另一种看法认为，这些词实际上是回族先民母语的“保留”，或者是“残留”、“积淀”，我们也姑且称之为“保留说”。

关于借词，商务印书馆的《应用汉语词典》和《现代汉语词典》的解释均为：“从另外一种语言中吸收过来的词。”³⁰上海辞书出版社的《语言学百科辞典》中的“借词”词条的解释，“又称‘外来词’，指一种语言从其他语言中‘借入’或引进的词。”³¹这些解释很简明，但是都忽略了一个重要的前提，那就是社会语言学家陈原所说的，借词一般是一种有生命的语言“向别的语言借用一些它本来所没有（字体下的重点符号为笔者所加），而社会生活的发展要求它非有不可的语汇”³²。那么，如果结合这一前提来判断回族语言中的部分译词是否属于借词，显然关键的问题并不在于它们本来是不是汉语，而在于它们是不是“社会生活的发展”

³⁰ 商务印书馆，《应用汉语词典》，2000年第1版，第635页。商务印书馆，《现代汉语词典》，1999年10月第3版，第653页。

³¹ 上海辞书出版社《语言学百科辞典》，1994年9月第1版，第507页。

³² 陈原著《社会语言学》，学林出版社，1983年第1版，第287页。

中选择了操持汉语的回族群体的本来就有的词语。

应该说，对于这样一个问题，中国学术界是注意到了的。《中国大百科全书》对于回族语言中的这部分译词没有采用“借词”等概念，似乎并不是无意识的。该书在涉及这一问题时称“多种来源的回族人最初使用的语言也很复杂。中国境内的回鹘语、蒙古语、汉语，以及中亚一些民族的语言，还有波斯语、阿拉伯语，他们曾经同时使用过。随着回回越来越分散杂居在汉族之中，特别是回汉通婚而使汉人成分在回回中增多和回回人学习中国传统文化的要求，明代后期汉语已经成为回族的共同语言，同时在回族人民的日常交往中保留了一些阿拉伯语和波斯语的词汇。³³”这是典型的“保留说”，可以说在社会上影响较大。

白寿彝一向被认为是中国回族学界的泰斗，他在谈到此类回族词语时，是持“保留说”观点的，明确地否定了“外来语”的看法。他说回族民间的特殊译词，“有些是宗教用语，有些不是宗教用语。我们不能说它们是一种‘行话’，因为它们被用于各种职业的人。我们不能说它们是一种‘方言’，因为它们通行于全国各地的回回民族中间。我们也不能说它们是‘外来语’，因为它们在回回民族中间，更被爱用，更被熟悉。³⁴”

胡振华在论述回族语言特点时也没有采用“借词”或“外来语”等概念，应该说也是“保留说”者。他早在1989年发表的《回族与汉语》一文中就将回族语言里存在的源于阿拉伯语、波斯语等语言的词语概括为“非汉语词”，并认为这些词语是“汉语与回族先民的几种语言在融合过程中残留在回族使用的汉语里原来语言的‘底层’。³⁵”几年之后，他又在著述中明确指出“回族在形成一个民族时，已通用汉语，但在他们使用的汉语中还夹杂有不少阿拉伯语、波斯语词汇和一些专为回族常用的特殊用语。”“其中不少的阿拉伯语、波斯语词，可能是历史上回族先民的多种语言与汉语融合后仍保留在回族使用的汉语中的语言残留现象。³⁶”

丁仁明在论述回族语言时与胡振华相同，也注意到了避开“借词”或“外来语”。他在论述中国穆斯林的语言文字时说，“回族是在我国形成的一个多元化的民族，汉语文是回族人民的共同语言和使用的文字，但在其生活用语中，有波斯语和阿拉伯语的音译和意译词汇，有些词汇我国其他穆斯林民族也能听懂。”在稍后的论述中并且还使用了“保留”的概念，称“回族在用汉语作为本民族的统一语言后，因宗教生活和风俗习惯，还保留一些先民们使用过的阿拉伯语、波斯语词汇”。但是在同一章节论述维吾尔等其他穆斯林民族的语言时，作者却明确地使用了“借词”概念，称“伊斯兰文化传入这些民族以后，阿拉伯语、波斯语的借词，在他们的语言中占了相当大的比例。³⁷”可见，作者没有采用“借词”概念来论述回族语言中的译词，并不是无意识的。

³³ 姜椿芳 主编《中国大百科全书·民族卷》，中国大百科全书出版社，1986年版，第103页。

³⁴ 白寿彝 著《中国回回民族史》，中华书局，2003年9月第1版，第106页。

³⁵ 胡振华“回族与汉语”，载于周庆生 主编《中国语言人类学百年文选》，知识产权出版社，2009年1月第1版，第270-283页。原文载于《民族语文》学术期刊，1989年第5期。

³⁶ 胡振华 主编《中国回族》，宁夏人民出版社，1996年6月第1版，第6、7页。

³⁷ 丁明仁 著《伊斯兰文化在中国》，宗教文化出版社，2003年5月第1版，第84-86页。

丁克家、马雪峰合著的《世界视野中的回族》一书，论述了西方学者对中国回族的研究，其中在分析英国杜伦大学东亚研究中心教授迈克尔·狄龙教授对中国回族社区的研究中，涉及到了“回族与语言的关系问题”，两位学者指出“语言是每一个民族文化得以延续、传承、发展的载体，也是每一个民族文化和历史记忆的‘活化石’。回族作为土生土长于中华大地的一个民族，她以汉语为母语，汉语是回族表达民族历史文化、继承文化传统的重要交际工具；同时，回族由于信仰伊斯兰教的原因，回族的汉语词汇和常用语中，保留和积淀了许多与伊斯兰教相关的阿拉伯语、波斯语词汇、语汇，成为回族汉语习得中的一大特色。”这段论述对于回族语言中的“阿拉伯语、波斯语词汇、语汇”也是没有采用“借词”的概念，而是使用了“保留”和“积淀”，并且暗喻了这种“保留”和“积淀”是回族文化和历史记忆的“活化石”，显然是典型的“保留说”观点。在接下来对狄龙观点的介绍中，两位学者似乎证明了狄龙作为一名外国学者，也是持“保留说”态度的。他们指出，狄龙认为“回族话是指回族在讲、说、写汉语的同时，历时性地保留了大量的阿拉伯语、波斯语词汇、短语，并将这些词汇、短语音译为汉字，在应用时将其夹杂在汉语的语序中，在特定的语境下，来表达回族穆斯林的有关信仰、习俗文化的特征和内涵。”³⁸ 作为一名外国学者，能够在对中国回族社区进行考察之后得出如此的认识，的确不是一件易事。

但是，与以上“保留说”的观点比较，中国回族学界，对于回族的语言中存在的大量译词，持“借词说”的学者应该说是比较多的。比如同样作为大型的工具书，《中国大百科全书》持“保留说”观点，而1998年出版的《宁夏百科全书》对此则采用了“借词”和“外来词”等概念，明显是持“借词说”的观点。在“银川话”词条中，该书认为银川回族话中“词汇里有比较多的波斯、阿拉伯语音借词，还使用伊斯兰教的经堂语”。在“阿拉伯语、波斯语借词”词条中说“阿拉伯语、波斯语借词是回民使用汉语时，词汇里夹杂的阿拉伯、波斯等别的国家和民族语言里的外来词。宁夏回民使用宁夏汉语方言，一般随地就音，但和汉民相比有明显的不同。这种不同除了语音、语调上的差别之外，主要表现在回民语汇里夹有比较多的关于宗教、礼俗、日常生活方面的外来借词。宁夏回民话里的阿拉伯语借词如：安拉、哈里发、阿林、伊玛目、哈志、克尔拜、色俩目、乌巴力等，波斯语借词如：胡达、阿訇、多斯提、杜失蛮、乃玛孜、乌苏、朵子海等。此外，还有古希伯来语如‘依布里斯’等。”³⁹ 这种认识，应该说在中国回族学界占有很大比重。

冯今源是较早表明“借词说”观点的回族学学者之一。他在1991年出版的专著《中国的伊斯兰教》指出，在中国习用汉语的穆斯林流行的独特语言就是经堂语，而“经堂语中有大量的阿拉伯语和波斯语借词，这是众所周知的。”对于这一部分词，他称之为“外来语借词”。而经堂语中许多诸如“亡人、大能、知感、口唤、恕饶”等源于汉语的词，他也认为是借词，

³⁸ 丁克家、马雪峰 合著《世界视野中的回族》，宁夏人民出版社，2008年9月第1版，第116、117页。

³⁹ 宁夏百科全书编辑委员会，《宁夏百科全书》，宁夏人民出版社，1998年9月第1版，第858、859页。

不同的是，他把这一部分词称之为“汉语借词”⁴⁰。

王正伟也是持“借词说”观点的学者，他在1994年的著述中谈到“回族语言文字习俗传承”时，基本上承续了冯今源的观点，认为回族在明代通用了汉语之后，经堂教育“采用的是统一的阿拉伯文和波斯文教材。授课时用汉语讲话。同时，为避免各地方言，还夹杂阿语和波斯语词汇，形成了具有回回民族特色的大量的专门语汇”，也就是回族人常说的“经堂语”。对于这种经堂语中的阿拉伯语词，他特别使用了“音译借词”的概念⁴¹。

刘伟与冯今源、王正伟不同，他在《宁夏回族历史与文化》一书中谈到“回族语言文字”时，他既承认回族在“接受了汉语作为自己民族的共同语”之后，仍然“在‘经堂语’中保存了自己的部分母语词汇”，“是回回先民母语底层的反映”，又在接下来的论述中对此采用了“外来词语”和被“引入”的概念，指出“由于回族信仰伊斯兰教，许多阿拉伯语、波斯语中的词语特别是《古兰经》和‘圣训’中的词语是广大回族人惯用的言语。伊斯兰教学者、宗教人士在宣讲、传授伊斯兰教义的过程中，将大量的阿拉伯语、波斯语引入本民族语言中，从而成为回族生活中的常用语。这些词语不仅是宗教词汇，而且还有经济、文化、生活等方面的词语。这些外来词语已成为回族所操汉语中的组成部分。”⁴²这似乎有些矛盾。

胡云生对此问题的认识，看起来逻辑上还是有些混乱。他的《传承与认同》一书，在论述河南“回族语言上的跨文化传承”时，首先引用了上述《中国大百科全书》的一段话，给人的感觉似乎是赞同“保留说”的。但是在这之后的论述中，却不自觉地走向了另一面，认为回族特定语言的传承就是指回族语言中的阿拉伯语、波斯语借词（音译词）⁴³，而且原文引用了上述刘伟著述中的一段话，显然意在表示这也是他个人的看法⁴⁴：即回族语言中特有的阿拉伯语和波斯语音译词不仅是“借词”、“外来词语”，而且还是被伊斯兰教学者和宗教人士“引入”的。

采用“借词说”，但同时又承认“保留说”的历史真实价值，这是许多持“借词说”观点的一个特征。但“借词说”与“保留说”是有矛盾的，这一点很多人并没有意识到，而同样持“借词说”的回族学者杨占武却意识到了。他在1996年出版的目前回族学界唯一一部有关当代回族语言的专著《回族语言文化》一书中，采用“借词”的术语及其方法分析了回族话中的大量译词，但又明确地指出，“回族的现实共同语是汉语，仅仅从这个角度，我们把回族话中这些来源于阿拉伯语、波斯语以及其他语言的词汇成分称之为‘借词’。但这只是一个笼统的含糊的说法。实际上，‘借词’的术语用在这里在很大程度上是反历史主义的。”又进一步说，回族话中的外来词，有一些“实际上是掌握了汉语以后的回族人阿拉伯语、波斯

⁴⁰ 冯今源 著《中国的伊斯兰教》，宁夏人民出版社，1991年7月第1版，第190-193页。

⁴¹ 王正伟 著《回族民俗学概论》，宁夏人民出版社，1994年4月第1版，第212-220页。

⁴² 见刘伟《宁夏回族历史与文化》，宁夏人民出版社，2004年4月第1版，第159页。

⁴³ 胡云生 著《传承与认同——河南回族历史变迁研究》，宁夏人民出版社，2007年7月第1版，第243、244页。

⁴⁴ 本文笔者注：胡文此处没有标明引文和出处。

语的再学习的结果”，而有一些“常用的具有宗教意义的用语”，则“实际上是回族先民阿拉伯语、波斯语等语言词汇的底层遗留。”“一般来说，回族采用汉语作为共同语之后进入回族话的外来词应该视为借词。但对于某个具体的词来说，要考证清楚它进入回族话的时间，仍然是很困难的。⁴⁵”这就等于为“借词说”提出了一个无法避开的难题：要严格地用“借词”概念去认识回族语言中的阿拉伯语、波斯语之类的译词的话，就必须首先证实这些译词确实是使用汉语之后的回族人通过再学习从阿拉伯语、波斯语中借来的。这一难题显然在目前是无法解决的，但作者之所以敢于提出，除了显示出其严谨的治学风格之外，恐怕更在于启发人们思考，回族语言中的大量译词是有很强的独特性和历史性意义的，除了“借词说”以外，该用怎样的方法论去研究，似乎还有很大的探索空间。这一点应该说很有见地。

马平在最近出版的《多元融通的回族文化》一书中，对回族语言的这些独特译词的研究，给人的感觉似乎在尝试着走出“借词说”与“保留说”相互矛盾的怪圈。他虽然也使用了“借词”，甚至是“外来文化因素”、“外来词”的概念，但是在论述中却明显地强调的是“保留说”。他在论述回族语言文字一章中，开篇就将回族的语言文字比喻为民族文化的“代码”和“活化石”，接着就从历时、共时、族群的地域布局等角度分析了回族选择汉语作为共同语的过程，指出在这一过程中，回族不仅最终选择了汉语作为母语，适应了汉语的社会生活环境，而且还“保持了自己固有的一些传统语言特质，特别是（将）反映回族精神文化追求与世俗物质层面的阿拉伯语、波斯语借词，顽强而长久地保留了下来，并且随汉语的发展而演变，通过汉语语法和语词表达方式，（使之）被赋予了许多独到的语义内涵。”在后文使用“外来文化因素”和“外来词”概念的小节里，作者也突出了回族先民语言“积淀”的认识。然而，作者脚踏“保留说”的立场上，仍然使用“借词说”的概念，特别是肯定“回族语言中的外来文化因素”（重点符号为本文笔者所加），表明作者事实上最终还是没摆脱“借词说”对“保留说”所形成的干扰⁴⁶。

比较起来，喇秉德早于马平七年论述的观点很是与众不同。他在论述回族民族特征的文章中，专门列章探讨了回族共同语言的问题。对于“借”的概念，喇秉德站在语言使用主体（亦即“回回民族”）的角度，指出回族在其形成的进程中出现过“借用别一民族语言”（亦即汉语）的过程。在回族先民族源复杂的情况下，这种“异源同流型”的“借用”汉语，实际上是回族先民以分散的居住布局生活在汪洋大海般的汉民族语言文化的环境里，顺应客观情势做出的恰当的抉择。这之后，他们“逐步学会并使用汉语作为交际工具，以至于最后代替了几乎所有东来穆斯林各族人民自己的已经失去使用环境的语言文字”，回族也就自然形成了。显然，作者认为“借用”的概念是历时意义的，“借用”的施事者是正在形成回族过程中的族群，“借用”的对象不是回族先民自己的语言，而恰恰相反是汉语。从这一逻辑出发，对于回

⁴⁵ 杨占武 著《回族语言文化》，宁夏人民出版社，1989年11月第1版，第34、35页。

⁴⁶ 马平 著《多元融通的回族文化》，宁夏人民出版社，2008年9月第1版，第136-153页。括号内的词语为本文笔者所加。

族形成之后的语言，作者在论述中自然也就没再使用与“借”相关的概念了，而是名正言顺地使用了“保留”概念，指出“回族在总体上采用汉语文的同时，在民族内部特别是宗教生活方面仍保留了一部分阿拉伯、波斯语汇，甚至将某些汉语语汇赋以伊斯兰教文化内涵后直接移植成为本民族内部专用术语，致使这些语汇在汉语中翻而失去原有的意义”。而这种“保留”和“移植”，实际上是回回民族在“坚定稳固的伊斯兰教信仰的精神理念因素”支配下，通过“集体无意识的形式”对选择了的汉语进行了民族化的改造，“这是与同样通用汉语文的其他民族所不同的。正是从之一事实出发，我们说这种经过民族化了的汉语理所当然地是中国回族的共同语言”⁴⁷。喇秉德的看法，应该说是有新意的，他虽然同样采用了“借用”和“保留”两个概念，但是在论述中严格地把握住了伊斯兰教信仰和精神这一不变的回族文化核心，不仅将这两个概念划在了不同的历史阶段，而且还对他们所指向宾语对象作了区分（前者是指在族群选择语言过程中的借用汉语，后者是指在总体上选择了汉语之后保留了先民的语言和宗教用语）。这实际上等于否定了“借词说”，在回族“总体上”采用了汉语的过程中进行了“民族化的改造”这一点上，与一般的“保留说”也有所不同。这种看法似乎与前文提到的白寿彝的观点具有很大程度的共通之处。

关于中国学者对于回族语言研究中的“借词说”和“保留说”这两种不同观点的存在，我们认为是很值得重视的。进一步探讨并加以辨清是一个很有意义但又较为复杂的命题。众所周知，语言是以语音为物质外壳的，由词汇和语法两大部分组成，文字只是语言的书写、记录符号，是辅助语言的工具。回族的语言中存在的大量译词，基本上都与民族构成的核心——伊斯兰教信仰密切相关。这其中，音译词部分完全可以肯定是回族先民以语音外壳的形式筛选母语和宗教用语中至关重要的部分一代代传留下来的，根本无须向原本属于自己先民的母语或宗教用语中去借，只是在选择汉语作为共同语之后，回族人逐渐采用汉字来记录书写罢了。因此，如果凭借汉语的文字符号来断定这一部分音译词是借词的话，显然缺少说服力。

另外，如果用陈原提出的借词前提，即“本来没有”作为衡量标准的话，除了音译词之外，绝大多数的意译词、音意组合译词，也显然都是回族在选择汉语作为本民族共同语言的历史进程中，用自己先民的母语和宗教用语结合汉语而创造出来的。而这种创造者，无论是回族学者还是回族宗教人士，创造和传播的场所无论是“经堂”还是家庭，都不重要。重要的是创造的材料都没有脱离回族先民本来就有的母语、宗教用语和回族形成过程中所选择的汉语，同样也没有由外而内的“借”意。因此，对于回族来说，这些词也很难称为名副其实的借词。

但是，如果站在使用汉语的非穆斯林民族的角度看，那些进入了国家各民族通用词汇系统的回族语言中的译词，如“真主”、“清真”、“伊斯兰教”、“礼拜寺”、“古兰经”、“古尔邦节”、“开斋节”等，显然都应该说是借词。而那些一般只在回族内部通用的译词，对于非穆

⁴⁷ 喇秉德“论回族民族特征三议”，载于朱崇礼主编《伊斯兰文化论集》，中国社会科学出版社，2001年8月第1版，第353-366页。引文中重点符号为本文笔者所加。

穆斯林们来说,根本不用,也无须借,就称不上是什么借词了。

因此,对于回族语言中的此类较为特殊的词语,究竟应该采用怎样的方法论归类分析,对于中国回族学界来说恐怕仍然有待于深入研究。

五. 关于“经堂语”的问题

“经堂语”一般被认为是回族语言中最富有特色的部分⁴⁸。因此,中国回族学界,凡研究回族语言的文章著作,几乎很少有不涉及经堂语问题的。但是对这一问题,究竟应该怎么认识,学者们众说纷纭,很难找到观点趋向一致的迹象。

首先值得重视的是,有一种观点认为“经堂语”的概念是不科学的。比如秦惠彬提出这一认识时就指出“因为它并不是什么语言系统,而只是一个一个的孤立的词”,是“一些具有特殊意义的词汇”,“完全使用‘经堂语’写成的并可以作为这种‘语言’规范化典型的作品,实际上也不存在”,因而比较起来,采用“经堂用语”更为合适⁴⁹。

与秦惠彬的观点相类似,很多学者虽然没有质疑“经堂语”的概念,但是在事实上也都把“经堂语”看成了只是回族使用的“具有特殊意义的词汇”。比如张宗奇在著述中涉及“经堂语”时,就避开了“经堂语”一词,而使用了“经堂用语”概念,并在引用了寅住和林涛有关“经堂语”的论述⁵⁰之后明确指出,“经堂用语只是术语,不是语言系统或语言类型”⁵¹。

丁明仁⁵²与张宗奇稍有不同,他在自己的著述中则使用了“经堂语”的概念,但是其相关论述却认为“经堂语”是“用语”,称其实际上“一般为阿拉伯语和波斯语的音译或意译,同时不断吸收儒、道、佛等各宗教经典用语及民间用语”,并且在支撑这一立论的论据上也全部列举的是词汇。

胡云生的观点看起来也有矛盾,他既使用“经堂语”的概念,又使用“经堂用语”的概念,使用“经堂语”概念时,承认“经堂语”是“经堂教育中所用的一种语言”,但是除了列举了一些词和词组之外,并没有其它方面具体的论述和实据⁵³。使用“经堂用语”时,他原文

⁴⁸ 如丁仁明的《伊斯兰文化在中国》(宗教文化出版社,2003年5月第1版,第86页)就称,经堂语是“回族语言中最富特色的部分”。

⁴⁹ 秦惠彬“什么是‘经堂语’?什么是‘小儿锦’?”,载于金宜久主编《伊斯兰教文化150问》,东方出版社,2006年第1版,第346-347页。

⁵⁰ 张宗奇书中引用寅住的话是——“中国伊斯兰教寺院教育,从其传入的那个时候起就理应存在。但是由于史料缺乏,只好存在不论”(原文标题为“经堂语与小儿锦”,载于《文史知识》1995年第10期)。引用林涛的话是——“经堂用语是随着伊斯兰教在回族中的民族化和经堂教育的发展而产生的一种宗教术语,具有伊斯兰教教义色彩,原先仅在信教教徒中流行,后来也被广大回民群众普遍使用”(原文标题为“回族的语言习俗”,载于《中国民族博览》1992年11月总第2期)。

⁵¹ 张宗奇著《伊斯兰文化与中国本土文化的整合》,东方出版社,2006年9月第1版,第106页。

⁵² 丁明仁著《伊斯兰文化在中国》,宗教文化出版社,2003年5月第1版,第86、87页。

⁵³ 胡云生著《传承与认同——河南回族历史变迁研究》,宁夏人民出版社,2007年7月第1版,第244-248页。

引用了张宗奇的一段话⁵⁴，认为经堂用语是跨文化语言传承的结果。因此给人的感觉，他的“经堂语”是“一种语言”的意思似乎也是指回族使用的“具有特殊意义的词汇”。

与上述观点相反，房全忠在著述中并不认为“经堂语”是指回族使用的一些特殊词汇，而认为它“是经堂教育中用于解释经典的一种语辞”，也就是“经师在经堂教学中专为清真寺海里法⁵⁵编制的一种翻译方法，一种夹杂有大量阿拉伯词语而又以汉语表现出来的口头表达方式。它的主要特点就是适用于口头讲授，对于每一种语法关系都有相应的口气，能准确无误地掌握原著的字、词的意义和语法结构，是翻译出的每一个词、每一个字准确、达意、紧紧相扣。”这种观点似乎也在表明，“经堂语”实际上并不是一种语言。

那么，究竟“经堂语”是不是一种语言呢？中国的回族学者持肯定态度的观点应该说是较多的，但是，具体解释时，又都各不相同。杨宗山、冯增烈为《中国伊斯兰百科全书》“经堂语”词条所写的注释，其观点很有代表性。他们明确指出经堂语就是“中国伊斯兰教清真寺经堂教育中使用的一种专门语言”，它是“运用汉语语法规则，将汉语、阿拉伯语、波斯语3种不同词汇或词组交互组合成句的独特汉语表达形式”⁵⁶。这也就是说，语言概念所包含的除了语音外壳之外的两大组成部分，即词汇和语法，它都包括了。这显然是他们之所以称“经堂语”为“一种语言”的理论基础。至于这种由“3种不同词汇”和“汉语语法规则”或“独特汉语表达形式”是不是就构成了语言学对“语言”概念所强调的完整的规则的符号体系，能不能作为回族穆斯林进行思维、表达和交流思想的工具，作者并没有言及。原因显然是由于作者已经为这种“语言”作了严格的限定，亦即“经堂教育中使用的”专门语言。换言之，作者说它是一种语言，并不是指它是一种与“汉语”、“英语”、“法语”、“日语”等概念同一层面的语种，因而用语种的概念说明它似乎不适合。

冯今源是当代回族学界较早提出“经堂语”是“一种语言”的学者之一。他在早于杨宗山、冯增烈上述观点的著述中，对这“一种语言”的概括，开始并没有做出使用场合（即“经堂教育中使用”）的限定，而是在相关章节的第一段就明确指出“随着回族的形成、经堂教育的普及与发展，在中国习用汉语作为交际工具的穆斯林中，普遍流行着一种独特的语言，它超越于各种方言俚语之外，只用于穆斯林内部，这就是所谓的经堂语”。在接下来的描述中，作者从“其语言构成”的角度，具体地分析了一些“经堂语”的词汇和语法（实际上只涉及了一些包括词组在内的词法，本文笔者注），认为其词汇“大约有四种：阿拉伯语、波斯语、

⁵⁴ 本文笔者注：胡文第248页引用张宗奇著作的一段话，没有注明出处，该段话只增加了一个“又”字——“不管怎样，经堂用语和小儿锦都是跨文化的语言传承的结果。文化整合不仅仅限于文化大系统的整合，文化整合同样产生于文化的子系统的方方面面。经堂用语和小儿锦是阿拉伯—波斯伊斯兰文化整合的又一个突出的例子。”此段话出于张宗奇著《伊斯兰文化与中国本土文化的整合》（东方出版社2006年9月第1版）第108页。

⁵⁵ “海里法”，回族常用词语，阿拉伯语音译，也写作“哈里发”、“海里凡”。指在清真寺学习的学员。

⁵⁶ 中国伊斯兰百科全书编辑委员会编《中国伊斯兰百科全书》，2007年4月第2版，第265、267页。此版关于“经堂语”词条的注释，与1993年第1版的内容基本一致。

汉语以及汉语、阿拉伯语、波斯语的混合语”，语法规则“基本上采用汉语语法规则，但有一些特殊的组合现象”⁵⁷。佟洵在《伊斯兰教与北京清真寺文化》一书中关于“经堂语”的看法，可以说基本上采用了冯今源的上述观点⁵⁸。但是佟洵也许没有注意到，冯今源在此著述中关于“经堂语”的章节最后一段话，事实上对“经堂语”是“独特的语言”这一说法，又做出了某种程度的修正，表现出了对这一观点还心存疑虑——“严格说来，经堂语只不过是中國经堂教育中所使用的伊斯兰教一些专用语，从属于汉语的语法规则，不能将其视为回族的特殊语言。⁵⁹”这实际上等于说，汉语的语法规则并不能构成“经堂语”的特殊性，因此在严格的意义上，“经堂语”就是一些伊斯兰教的专用词语。看起来，没有独立特殊的语法系统作为支撑，这是冯今源的“独特的语言”观点的困扰所在。

与冯今源不同，勉维霖在著述中论述“经堂语”时，强调“经堂语是一种语言”，但并没有深究语法的问题，而是从“口语”或翻译方法的视角来认识的。他说“在经堂学校教学中，师生使用一种称作‘经堂语’的语言。教师讲经时，将原文经典逐句用元明时期汉语口语和阿拉伯语或波斯语词汇直译出来，以使学生理解和掌握经典内容。据说，开始译阿拉伯语为汉语并舍本文直读原意者，‘其为陕西先达胡（登洲）太师’⁶⁰。经堂教育一直保持了这种译讲传统，因而有别于清代以来的汉语口语。到清初，刘智已将它称作‘经堂语气’。‘经堂语’一词从而成为上述直译方法的概括。⁶¹”这也就是说，“经堂语”实际上是采用元明时期的汉语口语语体（加上阿拉伯语和波斯语译词），而非清代以来的汉语口语语体的，直译伊斯兰经典的方法。

比勉维霖稍早一些出版的杨占武的《回族语言文化》，与勉维霖的观点十分相近。杨占武同样认为“经堂语”是“回族经堂教育中所使用的一种语言”，不过从历史的角度考察，他认为这种语言早在胡登洲提倡经堂教育之前就已经“相沿已久”了，它“与元代的白话、明初的语体文比较相似”，因而可以推断其“源头是元末明初口语”，进入回族的经堂教育之后便在讲经的过程中具有了某种“通语”或“准通语”的性质，而且“走上了一条自我封闭的发展道路，没有随着一般应用口语的发展而发展”。在考察了元明时期的翻译作品之后，作者进一步推断说，其实这种口语就是“当时通用的翻译语言”，“回族的先民在译解阿拉伯语或波斯语的经典时，也概不例外地仿效、采用了这种口语文”。“因此才很容易由全国教胞所接受”成为一种“很有特点的讲经语言”。这种语言的特点，在语法和词汇上都有所体现。“从语法上看，一是经堂语受阿拉伯语语法影响，而形成的独特的语法现象”，二是“经堂语的语法还保留了元明白话的语法特点”；从词汇上看，其“主要特点是汉语词汇中夹杂着数量不少的外

⁵⁷ 冯今源 著《中国的伊斯兰教》，宁夏人民出版社，1991年7月第1版，第190、191页。

⁵⁸ 佟洵 著《伊斯兰教与北京清真寺文化》，中央民族大学出版社，2003年9月第1版，第174、175页。

⁵⁹ 冯今源 著《中国的伊斯兰教》，宁夏人民出版社，1991年7月第1版，第192页。

⁶⁰ 勉维霖原文注为王静斋“发扬伊斯兰文化之必要”一文语，载于《回民言论》1939年创刊号。

⁶¹ 勉维霖 著《中国回族伊斯兰宗教制度概论》，宁夏人民出版社，1997年5月第1版，第232、233页。

来词”（主要是阿拉伯语和波斯语词汇）。为什么会有这种特点呢？作者的解释是，主要因为经堂语具有“宗教语言性质”⁶²。

勉维霖和杨占武对于“经堂语”的看法，有两点很值得注意，一是都强调了它与元明时期口语体的密切关系，二是都明确地表明它是一种用于讲经的“语言”或“方法”。特别是，为了说明其特点，杨占武对“经堂语”在语法上的表现，提出了既“受阿拉伯语语法影响”，又“保留了元明白话的语法特点”的认识，这看起来似乎很矛盾，违背了语言概念的基本原则。但是，这一现象又的确是现实的。作者摆出了这一对矛盾，对于经堂语的研究应该说是很值得引起重视的。

蔡国庆在其著述中对“经堂语”在语法上表现的这一矛盾没有涉及，他也认为“经堂语”是一种经堂教育过程中的“专门语言”，但他觉得这一语言，实际上“就是运用中国汉语的语法规则，将汉语、阿拉伯语和波斯语三种不同词汇相糅合而构成的一种独特的表达形式”，“是阿拉伯语、波斯语向汉语过渡的一种产物”。除此以外，作者的行文和表达的观点与上述杨宗山、冯增烈的基本相同，特别是在最后谈到“经堂语”的“句子结构与句子组合”时，也说“经堂语译文的特点是逐字直译外文原意，注重对原文词法、语法的推敲，对于学习各种句型（本文笔者提示，请注意，这里的句型是指原经典著作的句型），有一套独特的翻译用词和表达方式”⁶³。这就等于说，事实上用“经堂语”直译伊斯兰教经典时，是按照原文句法行文的，目的是为了学习原文的句型。显然，此说法还是存在着解不开的语法矛盾，既然已经肯定了“经堂语”运用的是汉语的语法规则，又怎么去解释用“经堂语”译讲伊斯兰教经典时，“逐字直译”并“注重对原文的词法、语法的推敲”呢？这恐怕仍然是个没能自圆其说的难题。

马平和周传斌最近的著述也涉及到了“经堂语”。马平对“经堂语”的看法，与杨占武的比较相近。他也认为“经堂语”是回族经堂教育所使用的语言，有元明白话文的特点，但又说其是“讲经解经的常用汉语形式”，这种形式也就是“基本语法结构和一般词汇均是汉语”的，“其中夹杂着大量的伊斯兰语词和使用一些汉语词汇，表现出某种不同于一般汉语的特点；经堂语不仅长期运用于经堂教育，而且广泛使用于回族穆斯林（特别是回族聚居区）的社会交往中”⁶⁴，具有民族内部独立使用的文化特征”。这种看法也就等于说，“经堂语”事实上已经超越了经堂教育的范围，不仅是“讲经解经”的语言形式了。另外，作者在强调“经堂语在以汉语语法结构为基础的同时”，又特别指出了其“受阿拉伯语语法影响”⁶⁵，与杨占武同样为“经堂语”摆出了不能解决的矛盾现象。

周传斌的看法很有特点，他没有说“经堂语”是一种语言，而称其为“经堂教育中用于

⁶² 杨占武 著《回族语言文化》，宁夏人民出版社，1996年11月，第1版，第60-70页。

⁶³ 蔡国庆 著《中国宁夏回族教育》，宁夏人民出版社，2006年2月第1版，第29-31页。

⁶⁴ 作者这里所说的“广泛使用于回族穆斯林的社会交往”的“经堂语”，实际上是指“经堂语”中的词汇部分。

⁶⁵ 马平 著《多元融通的回族文化》，宁夏人民出版社，2008年9月第1版，第147-149页。

解经的一种汉语形式的宗教语文”。他不同意“经堂语”已经进入回族穆斯林日常生活的观点，认为“经堂语中不仅有大量阿拉伯语、波斯语词汇，而且在语法、句法上有独特的结构”，也就是说这种独特的语法、句法结构是“不同于日常生活中的语言”的。对于这种语法、句法结构的认识，作者也与他人不同，没有明确地称其为汉语语法，而说“使用一些固定的句式和用词来表达阿拉伯文原文的词法（性、数、格的变化）和句法（时态等）”，并称由此而“形成了经堂语的所谓‘口气’或‘语气’”。对于这种“经堂语气”，作者指出，它实际上“是指在阿拉伯语或波斯语中没有具体对应词，只在译解时根据语法关系和词性而附加的汉语语气”。在列举了三种说法的8个、11个、16个诸多汉语语气词⁶⁶之后，作者接着指出，“经堂教育中使用这些语气，就能成功地把原文的语法表达出来。这种语言虽然不能在日常生活中运用，但在经堂教育和学术研究中却是一种非常有效的学习用语”。如此表述，如果读者排除掉对这些“语气词”概念的疑问的话，显然已经非常清楚了作者的意思——“经堂语”的独特的语法和句法结构，实际上就是用一些独特的汉语语气词来表达伊斯兰教经典的原文的语法和句法，或者说它是“受原文语序影响”，“逐字逐句”，“严格直译”的表现⁶⁷。

纵观上述中国当代学者对“经堂语”的种种看法，不难看出，此项内容的研究对于回族学界来说仍然存在着很多问题需要认真探讨。在以往对“经堂语”的研究中，学者们经常提到上个世纪40年代初希拉伦丁的文章《经堂用语研究》⁶⁸。该文发表于1942年的《回族文化》第2期上，除绪言外，共分“甲”（形式）、“乙”（读音）、“丙”（意义）、“丁”（出处）、“戊”（释例）、“己”（特长）、“庚”（研究的途径）等七大部分。在“甲”（形式）部分中，作者主要列举了一些用汉字和汉语构词法构成的汉语经堂语辞（这里的“语辞”，实际上就是“词”的意思，本文笔者注，下同）。在“乙”（读音）部分中，作者主要列举了一些双音节汉语经堂语辞的读音，说明与普通官音存在不同。在“丙”（意义）部分中，作者列举并解释了一些双音节汉语经堂语辞和4个单音节汉语经堂语辞（坐、物、摸、大）的意义，说明与一般汉语词的意义不同。在“丁”（出处）部分中，作者列举了一些汉语经堂语辞的出处，如“圣人”出于《易经》，“乡老”出于《周礼》，“无常”出于《礼运》，“亡人”出于《中庸》等。在“戊”（释例）部分中，作者首先列举和解释了一些“译语”（也就是周传斌所说的“经堂语气”词，本文笔者注），然后又列举和解释了一些“阿、波语原称”（即阿拉伯语和波斯语的译词，本文笔者注）和数句用“经堂用语”译出的伊斯兰教经典译文、一则用“经堂用语”写成的小故事，意在证明绪言所说的“经堂用语”的“据经直译”。在“己”（特长）部分中，作者总结了“经堂用语”有七大特点——①雅驯（经堂语辞是“口语”，“自然不厌浅鲜”，“绝不涉俚鄙”，“顺

⁶⁶ 这种语气词，并不是现代汉语所谓的语气词，作者也没有说明其各自表达什么样的语气，一般不懂得伊斯兰教经典原文语法和中国经堂教育的人们，很难理解。如“与、那、着、的、把、达、是、上、因为、名为、的实”以及“那个、只、人、那样、事情着、此事、一面、者、了、哩”等。

⁶⁷ 周传斌 著《薪火相传的回族教育》，宁夏人民出版社，2008年9月第1版，第53-57页。

⁶⁸ 李兴华、冯今源 编《中国伊斯兰教史参考资料选编》（上下册），宁夏人民出版社，1985年8月第1版，第1067-1082页。

耳”，“不费解”）；②庄重（“解经晓众，气象森严”，“吐词”“庄重”，“不涉轻佻”）；③通俗（“通于大众，人人易解”）；④忠实（“阿拉伯文法精密，翻译之时，纵不能一切微妙，完全发挥靡遗。如：数量之多寡，词类之阴阳，时间之过去、现在、未来等，在可能范围内，都能表现出来。因为是解经，不是译经，所以一字之微，一言之细，以至于语气神情都不敢少有遗漏的。若是译经，就不妨芟繁取简，括其要义了”）；⑤统一（“全国各地都是一样”）；⑥普遍（经堂语辞“不但在经堂里适用，各地回教社会里，也通行着”，“凡有回教人的地方，无不通行”，因此“与其说是‘经堂用语’，无宁说是‘回教用语’”）；⑦不是死语（“不常听讲经的人，乍听不懂，就以为是已死的废话”，但是“这种语辞，在国语文中常常逢得到的”）。在“庚”（研究的途径）部分中，作者提出了“取材”（即，听阿訇的讲经和看直译的经典）；“考证”（即，从“音韵”、“各地方言”和“各种字书”去考察）；“搜求”（即，从“宋儒语录”、“诗词曲剧”、“公牍文字”中去搜寻资料）。仔细阅读这篇文章，不难发现，事实上它对中国当代回族学者对“经堂语”的研究影响是非常大的，上述诸多观点，无论是哪一种，都可以在此文中看到不同程度的相关联系。

为什么会出现如此奇观呢？希拉伦丁的此篇文章，应该说在回族学界具有很高的历史意义和理论价值，这一点是毫无疑问的。但是如果我们稍加注意的话，便很容易看出，此文实际上本身存在着很多矛盾。比如“绪言”中，既然说“经堂用语”是“专用用语”，又为什么说它就是像文学、军事、政治、医术等具有的“专用的语辞”呢？既然刚刚说完它是一种“专用的语辞”，为什么紧接着就说“只因依据阿拉伯文，据经直解，虽虚助之微，一字不遗；并且是师徒授受，相承弗替，语辞、口气，都超越各地庞杂方言之外。为时既久，遂形成一种‘经堂用语’了”？在“己”（特长）部分和“庚”（研究的途径）部分中，既然认定“这种语辞”“是一种口语”，“自然”、“浅鲜”，“通于大众，人人易解”，而且由于“凡有回教人的地方，无不通行”，因而还不如说是“回教用语”，那为什么“不常听讲经的人，乍听不懂，就以为是已死的废话”了呢？既然是“不常听讲经的人”听不懂，那为什么又说这种语辞“在国语文中常常逢得到的”呢？既然这种语辞是连“国语文中”都常常出现的，又为什么说“从来没有用汉字写出”的东西呢？如此种种矛盾，都是怎样形成的呢？本文笔者以为，原因只有一个，那就是作者无意识地将经堂讲经使用的词语和经堂讲经使用的语体混合在了一起，没有明确地加以区分，进而分别考察论述。而前文所述当代回族学者许多对于“经堂语”的看法所反映出的问题，也大多与此相关。

我们认为，所谓的“经堂语”，从概念上讲，的确如秦惠彬所说，是不科学的。这倒不是因为我们将它只是一些零星的经堂讲经使用的词语，而是因为，既然是探讨语言，就要用语言学的规则去考察，而从语言学的规则考察，它无论如何都不适合称为“一种语言”。如果一定要称之为“一种语言”，那么，回族在经堂使用的是一种语言，在经堂之外使用的又是另一种语言，和非穆斯林交往中使用的呢？是不是也是一种语言？这样势必会造成误解和混乱，对于研究这种语言现象也没有任何益处。那么，究竟应该怎样为这种事实上回族学者一致认

为存在的语言现象定义呢？在此，我们提出一个大胆的设想：根本不必为其定义。因为实际上它是包括经堂使用的词汇和经堂使用的语体两大部分，这两大部分属于不同的两类语言学分支的范畴，不能硬扯到一起。

首先看学者们讨论最为集中的经堂使用的词汇部分。此部分的探讨毫无疑问属于词汇学研究范畴。经堂教育中使用的那些词汇，无论是音译词、意译词，还是音意合成译词，或是“经堂语气”词，无论是单音节词，还是双音节词，或是多音节词、复合词、词组等，都是回族穆斯林使用的词汇，都应该从词性、词义、词源、词的语体色彩和感情色彩、词的构造、词的功能等等方面去考察分析。简单地把它们划分为经堂使用和非经堂使用两大阵营似乎很不适宜，因为事实上，除了很少的周传斌所说的“经堂语气”词之外，绝大多数经堂使用的词语与回族穆斯林生活中使用的词语是不存在分明的界限的，根本没有规则可循，而现实中已经存在的“回族穆斯林常用语”⁶⁹概念，或“回族穆斯林惯用词语”、“回族穆斯林常用词”等概念，则完全可以容纳经堂教育使用的所有词汇，而具体词汇在什么样的场合（如经堂教育场合、婚礼场合、殡礼场合）使用，以及词性、词义、词的色彩、功能等等，只需进入具体的研究，并且在基本取得共识之后，在工具书中对其加以注释、说明即可，完全没有必要在没有明显界限的情况下，非要为其确定一个笼统的“经堂语”或“经堂用语”、“经堂用词”等等之类的概念。

其次再来看经堂使用的语体。对于这种语体，我们认为应该肯定它是存在的。但是回族学者为其所定的称谓很多，在描述它的时候，其内部存在的矛盾常常令人疑惑不解。从句法上看，有人说它遵循的好像是汉语语法规则，也有人说它严格依据的不是汉语语法，而是阿拉伯语语法规则，或许还像是波斯语语法规则。从语句构成的材料“词汇”（当然包括词组）的角度以及表达的基本语义上看，有人它是汉语的，也有人说它本质上是汉语的，或基本上是汉语的。我们以为，实际上这些说法都是不准确的。回族穆斯林经堂教育中使用的这种语体，从形式上看，事实上它并不是回族穆斯林经堂教育中所独有的，此种语体早在上个世纪就已经被语言学界认识到了，并已经作了理论上的概括，这就是语言教学界所称之的“中介语”。

“中介语”是上一个世纪六十年代末和七十年代初，由赛林格（L·Selinker）提出的一种语言教学理论⁷⁰。所谓的中介语，实际上就是介于学习者本族母语（或“第一语言”，以下同）与目的语之间的独立的语言系统。“中介”的含义就是“中间”，既不同于学习者的本族母语，也不同于目的语，而是两种语言的混合体。因此对于学习者来说，这种语言系统说到底也就是一种错误的语言系统（或不正确的语言系统）。但是这一错误的语言系统对于学习者来说又是合法的，因为学习者无论是将一定意义的本族母语句子用目的语表达（说、写）出来，还是将目的语的句子用本族母语解读（听、说、写）出来，使用这种不正确的语言系统往往都

⁶⁹ 见何克俭、杨万宝 编著《回族穆斯林常用语手册》，宁夏人民出版社，2003年1月，第1版。

⁷⁰ 盛炎 著《语言教学原理》，重庆出版社，1990年8月第1版，第119-123页。

是利用了一定的合法规则的，前者的错误点利用的是本族母语的语法和文化规则，后者的错误点利用的是目的语的语法和文化规则。比如下面的例子——

(日语) まるでなっていないみたいなことを言うが、事實は決してそうではない。

(中介语) 完整地成为不在好像的事情说可是，事实绝对那样不是。

(汉语) 你把它说得好像都不成样子了，可事实上并不是那样的。

这三个句子，中间的中介语毫无疑问是错误的，既不是日语，也不是汉语，而是用日语语法把相对应的汉语词组合在一起的句子。对于以汉语为目的语的日本学习者来说，要表达这样一个正确的汉语句，而又没有相应的汉语能力，很有可能会造出这样的中介语。相反，对于以日语为目的语的中国学习者来说，要用汉语去理解上述日语的构造和意义，并不急于用汉语的规则将其组织成为规范的汉语句，或者是在翻译成规范的汉语句之前，都很可能会出现这句中介语的过程。而回族语言研究中所说的回族传统的经堂教育中使用的“经堂语”语体，被一致认为是一种教学语言或学习语言，它按照伊斯兰教经典原文的语序逐字逐词地把对应的汉语字词（包括译词）组合在一起，实际上正是这样一种“中介语”。只不过它不是学习者在翻译成规范汉语句之前的无意识，而是教学双方有意识地利用这种“中介语”系统的特殊性来解释或理解目的语（即伊斯兰教经典）的“原汁原味”的语句构造和文化内涵。

另外，中介语对于同一学习者来说，还是一种不断向目的语变化的动态系统，它随着学习者对目的语的知识、技能水平的提高而不断变化，错误点由复杂到简单，由多到少，从而逐渐向目的语靠拢。对于不同的学习者来说，同一目的语内容的句子，由于对目的语的知识、技能的水平不一，其使用的中介语也会不同。这一特征也就决定了，作为中介语的“经堂语”语体，伊斯兰教的经师们在和学习者使用这一语言系统的场合，必须要根据学习者对于伊斯兰教经典语言的能力来决定“经堂语”语体构造的变化。与要求表达目的语的学习不同，经堂教育中，目的是为了使学习者更好地理解原汁原味的伊斯兰教经典，学习者的水平程度越高，经师在讲解经典时使用的“经堂语”语体与规范的汉语就距离越远，或者说就越不像是汉语；反之，学习者目的语的水平越低，经师使用的“经堂语”语体就越接近规范的汉语。进入民国以来，一些著名的阿訇在翻译和阐释伊斯兰教经典的著作文章中，如王静斋、金吉堂等，他们都没有采用“经堂语”文体，其中原因多与作者对读者的认识相关，假如他们仅仅是为了清真寺里接受经堂教育的学员而创作的话，那就很可能采用“经堂语”文体，但即使这样，究竟为哪一层次的学员创作仍然是个问题，因为学员的层次直接关系到了“经堂语”文体的标准的制定与选择，学员层次越高，标准越低，越是接近伊斯兰教经典的原语结构。因此，事实上，在出版和传播界极不发达和重视师承传统的社会环境下，这种为不同标准的对象去搞如此大规模的统一标准的创作也就显得非常困难。因为人为地制造“经堂语”文体的统一标准，无疑具有浓厚的个人意识和色彩，很难体现统一的作用。这也是为什么至今看不到“经堂语”文体有统一标准的原因所在。

还有，作为中介语的“经堂语”语体，它是教学语言，不是交际语言体系，其目的是为

了解读具体的伊斯兰教经典的语言构造和文化内涵，不是为了用目的语（即阿拉伯语或波斯语）去表达某一具体意义的句子，或创作专题文章。如果是后者的话，其“经堂语”作为中介语，应该以汉语的语法和文化规则去组合目的语（即阿拉伯语或波斯语）的字词。而如果是这样的中介语的话，它就不是“经堂语”语体了。有研究证明，明清之际，著名的以儒释经的伊斯兰教大学者王岱舆就是经堂教育出身，据说是经堂教育制度创始人胡登洲太师的五传弟子，他20岁才开始学习汉文，30岁以后才开始系统地学习儒、道、佛等传统汉文化典籍⁷¹，对经堂教育中使用的“经堂语”语体自然非常熟悉，但是他的著作为什么都没有采用汉字形态的“经堂语”文体？这绝不是因为“经堂语”文体是口语文体，不是书面语。对于王岱舆来说，一个完全可以推断的事实是，他十分清楚，面向中国的伊斯兰教教民阐释华化的伊斯兰教思想是最为重要的，采用儒家思想最常使用的汉语书面文体最为恰当，而并非不能采用当时已经在民间流行的口语文体。“经堂语”文体，虽然是口语，但它不是纯正的汉语，而是依托伊斯兰教具体经典原语结构的文体，不能独立于原经典之外成为表达思想的工具，因而无法采用。如果一定要设想王岱舆可能会采用的“经堂语”文体的话，除非要求王岱舆首先创造出用阿拉伯语或波斯语写出作品，然后再将其用“经堂语”文体加以解释，这样才会有这样的可能。然而这种可能是根本不会出现的。王岱舆现象并非偶然，与其同样的中国伊斯兰教思想家所创作的作品，同样也没有出现一个完整地采用“经堂语”文体的规范的成品。这种现象，其实正是“经堂语”文体作为中介语的表现特征，它不是表达思想的独立的规范的语言工具，因而至今也就自然没有一部完整的规范作品了。

因此，从中介语这一理论出发，我们认为对于“经堂语”这种教学语言，似乎将之确定为“经堂语体”比较合理。如果特指其书写形态的话，可用“经堂文体”的概念。至于学者们议论的经堂教育中的词汇部分，还是全部归类到“回族穆斯林常用词语”这一概念中更为恰当。

另外，与此相关的还有“小儿锦”的问题。“小儿锦”，也称“小经”或“消经”，有“消化经文”的意味。回族学者们在谈到“经堂语”时一般都要涉及到它，认为它历史较长，是中国早期的汉语拼音符号之一，尽管存在着由于使用上因地而异、因人而异造成的一些不规范、不科学等弊病，但在回族语言的形成和伊斯兰教文化的传播上发挥了很重要的历史作用，在汉语拼音符号发展史上也做出了贡献。这些都没有什么太大的争议。但是，我们以为，如果说经堂语体是一种口语形态的话，那么记录和书写这种形态的文字符号系统，也就是“经堂文体”则有两种，一是汉字符号系统的“经堂文体”，另一就是“小儿锦”。只是“小儿锦”不是汉字符号系统，而是阿拉伯语和波斯语的文字符号系统。这一文字符号系统，如果用在经堂教育中，作为解经的汉语语音的拼音文字记录工具，自然可以起到“消化经文”的作用，因此称其为“小经”或“消经”，非常形象贴切。然而，由于它毕竟是一种记录语音的文字符

⁷¹ 余振贵等译著，（明）王岱舆著《正教真诠清真大学希真正答》，宁夏人民出版社，1999年11月第1版，第581-625页。

号工具,可以不受原语的语法规则约束,具有相对的独立性和自由性,因而也就很容易在其他生活场合中,被阿拉伯语和波斯语水平较高而汉字水平不高的回族民间所使用。这种情况下的使用,称其为“小经”或“消经”当然就不恰当了。本文笔者在去宁夏南部地区考察时,就在九彩坪的清真寺中见过阿訇使用这种文字符号记录的笔记。小儿锦流行的前提,要求使用者具有较高程度的阿拉伯语或波斯语口语和书写能力,并同时具有相同的汉语听说和理解的能力,从其产生的历史角度看,毫无疑问它肯定是回族形成过程处于双语状态时期的产物,但是如果从其现实的角度看,它至今仍然在某些地区的回族民间存在,似乎应该说它是回族民间深受伊斯兰教文化影响,重视阿拉伯语教育,坚持在汉语言口语环境下传承伊斯兰教文化的一种表现,是见证民族文化、民族心理的一种语言化石。

六. 结语

综上所述,本文笔者基于近两年来所搜集到的相关资料,对中国当代回族学者有关回族语言的研究成果进行了粗浅的考察,选择了其中笔者认为较为重大的四个议题,展示了回族学者们的各种不同的观点,并提出了自己的看法:

1) 针对当代中国回族学界所存在的关于“回族语言”的概念是否“科学”的疑问,本文在具体阐释这一概念的内涵,展示其构词和词义之间的关系,以及比较了其他相关词组之后认为,“回族语言”这一概念不仅是科学的,在回族学研究语境下的运用也是约定俗成的,事实上并不会产生歧义和误解,因此,应该得到肯定。

2) 针对当代中国回族学界对回族母语的各种论述,本文从语言学对“母语”概念的两个基本义项出发,认为回族应该有自己的母语,但是回族母语的概念在回族学的阐释中不应该将其共时意义和历时意义混合起来,而须要明确区分为“回族先民母语”和“回族母语”。“回族先民母语”比“回族原母语”概念更为贴切清晰,可以表述语源的“多元性”,或非“同一性”的意义;而现实的“回族母语”的所指,从严格意义上讲,白寿彝的观点更接近于真实,也就是说回族母语基本上是汉语,不能简单地说是等同于汉语。

3) 针对当代中国回族学界对回族语言中较多的特殊译词的两种不同的观点,本文将之姑且称为“借词说”和“保留说”,认为这两种不同观点的存在,很值得重视。但是应该看到语言是以语音为物质外壳的,文字只是语言的书写、记录的工具,回族的语言中的大量译词,既然都与民族构成的核心——伊斯兰教信仰密切相关,又都是回族先民母语代代相传下来的,根本无须向原本属于自己先民的母语或宗教用语中去借,只是在选择汉语作为共同语之后,回族人逐渐采用汉字来记录书写罢了,因此不能仅凭汉语的文字符号来断定这一部分音译词是借词。而另外一个事实是,如果用社会语言学为借词所定的前提,即“本来没有”作为衡量标准的话,这些译词,也显然都是回族在选择汉语作为本民族共同语言的历史进程中,用自己先民的母语和宗教用语结合汉语而创造出来的,并不是“本来没有”,同样也没有由外而

内的“借”意。因此，对于回族来说，这些译词很难称为名副其实的借词，的确较为特殊，究竟应该采用怎样的方法论归类分析，恐怕仍然有待于深入研究。

4) 针对当代中国回族学界对“经堂语”的阐释中的种种矛盾，本文认为矛盾产生的原由主要在于将“经堂语”词汇和“经堂语”语体两个不同语言研究范畴的问题混淆在了一起。对于“经堂语”词汇，本文认为绝大多数并非只用于经堂教学，没有必要将其全部划归到经堂教育词汇中去，而应该用一般词汇学的方法进行研究阐释，从这个意义上看，应该称其为类似“回族穆斯林常用词语”的概念较为妥当。另外，对于“经堂语”语体，本文以为并不是回族的“一种语言”，从语言教学理论的角度看，实际上它是“中介语”，只能用于教学，不能用于交际，也不能采用汉字的“经堂语”文体创作规范作品，从其表现为汉语口语形态上看，称其为“经堂语体”较为恰当，但是如果联系到了记录其语音的汉字符号，则应该称之为“经堂文体”。与此相关的是，“小儿锦”，也具有记录经堂教学内容的功能，因而称其为“小经”或“消经”很贴切，但是由于它在回族民间毕竟只是一种记录语音的文字符号工具，可以不受原语（阿拉伯语或波斯语）的语法规则约束，具有相对的独立性和自由性，因而也就很容易在其他生活场合中，被阿拉伯语和波斯语水平较高而汉字水平不高的回族民间所使用。从这一角度看，它又不能说是“消化经文”的文体了。

回族语言的问题，是一个内容上较为丰富的命题。但是本文只选择了其中的四个方面的议题，是因为笔者认为它们在很大程度上是回族语言问题研究的基础，能否很好地解决，不仅会直接影响到回族语言特色部分的语音、词汇、构词法、词义等等语言本体的深入研究，甚至还会影响到回族语言特色部分的语音规范、词语书写规范、工具书的创作、语言资料的收集整理以及回族的语言艺术创作等等相关工作的深入开展。因而，应该引起中国回族学界的进一步重视。

当然，在本文结束之前还需要说明的是，笔者在本文行文中为了论述方便，虽然没有采用像目前大多数评论性的论文那样避讳直呼不同观点的学者之名的做法，而是大胆地直接写出了许多不同观点的回族学者的尊名，对于这些学者，本文笔者无论是否赞同他们的观点，都毫无疑问是非常敬重的。本文所表述的笔者的观点，事实上都是建立在本文所提及的所有的回族学者的研究成果基础之上的。对于本文的观点，笔者也并不认为就一定是正确的，能够做到抛砖引玉，引起更多学者的进一步思考，应该说才是本文笔者最大的祈愿。

本文主要参考书目

- 1、陈原 著《社会语言学》，学林出版社，1983年8月第1版。
- 2、邢福义 主编《文化语言学》，湖北教育出版社，2000年1月第2版。
- 3、陈健民 著《中国语言和中国社会》，广东教育出版社，1999年12月第1版。
- 4、黄涛 著《语言民俗与中国文化》，人民出版社，2002年10月第1版。
- 5、王正伟 著《回族民俗学概论》，宁夏人民出版社，1994年4月第1版。
- 6、杨怀中、余振贵 主编《伊斯兰与中国文化》，宁夏人民出版社，1995年1月第1版。

- 7、杨占武 著《回族语言文化》，宁夏人民出版社，1996年11月第1版。
- 8、何克俭、杨万宝 编著《回族穆斯林常用语手册》，宁夏人民出版社，2003年1月第1版。
- 9、汝信总 主编、秦惠彬 主编《伊斯兰文明》，中国社会科学出版社，1999年10月第1版。
- 10、张 践 著《中国宗教与中国文化（第四卷）——宗教·政治·民族》，中国社会科学出版社，2005年3月第1版。
- 11、马克林 著《回族传统法文化研究》，中国社会科学出版社，2006年7月第1版。
- 12、朱崇礼 主编《伊斯兰文化论集》，中国社会科学出版社，2001年8月第1版。
- 13、金宜久 主编《伊斯兰教文化150问》，东方出版社，2006年6月第1版。
- 14、金宜久 著《中国伊斯兰探秘》，东方出版社，1999年9月第1版。
- 15、勉维霖 主编《中国回族伊斯兰宗教制度概论》，宁夏人民出版社，1997年5月第1版。
- 16、冯今源 著《中国的伊斯兰教》，宁夏人民出版社，1991年7月第1版。
- 17、周传斌 著《雪泥鸿爪·回族文化与历史论集》，宁夏人民出版社，2004年9月第1版。
- 18、马 通 著《中国西北伊斯兰教基本特征》，宁夏人民出版社，2000年5月第1版。
- 19、马 平 主编《人类学视野中的回族社会》，宁夏人民出版社，2004年5月第1版。
- 20、马 平 主编《简明中国伊斯兰教史》，宁夏人民出版社，2006年12月第1版。
- 21、刘鑫民 著《语言与语言教学论稿》，宁夏人民出版社，2004年6月第1版。
- 22、张宗奇 著《伊斯兰文化与中国本土文化的整合》，东方出版社，2006年9月第1版。
- 23、中国回族学会 编《回族学论坛（第一辑）·回族学与21世纪中国》，宁夏人民出版社，2003年8月第1版。
- 24、杨经德 著《回族伊斯兰习惯法研究》，宁夏人民出版社，2006年8月第1版。
- 25、霍维洮 主编《宁夏民族与社会发展研究》，宁夏人民出版社，2003年12月第1版。
- 26、艾哈迈德·雅西尔·法鲁克（叙利亚）编著，袁松月 译《古兰经故事》，宁夏人民出版社，2004年6月第1版。
- 27、胡学祥、门军华、胡志存 编著《宁夏五千年史话》，宁夏人民出版社，2006年3月第1版。
- 28、胡振华 主编《中国回族》，宁夏人民出版社，1996年6月第1版第2次印刷。
- 29、杨子仪、马学恭 著《固原县方言志》，宁夏人民出版社，1990年7月第1版。
- 30、张安生 著《同心方言研究》，宁夏人民出版社，2000年3月第1版。
- 31、周瑞海 主编《回顾探索展望——宁夏回族教育50年》，宁夏人民出版社，2001年10月第1版。
- 32、佟 洵 编著《伊斯兰教与北京清真寺文化》，中央民族大学出版社，2003年9月第1版。
- 33、马 平、马金宝、丁克家 编著《宁夏清真寺》，宁夏人民出版社，2000年6月第1版。
- 34、铁维英、李学忠 著《中国穆斯林朝觐纪实》，宁夏人民出版社，1995年7月第1版第2次印刷。
- 35、王尧主 编《中华文化通志·民族文化典》，邱树森 著《回族文化志》，上海人民出版社，1998年10月第1版。
- 36、刘 伟 主编《宁夏回族历史与文化》，宁夏人民出版社，2004年4月第1版。
- 37、吴建伟 主编《中国清真寺综览》，宁夏人民出版社，1995年8月第1版。
- 38、朱崇礼 主编《伊斯兰文化论集》，中国社会科学出版社，2001年8月第1版。
- 39、中国伊斯兰百科全书编辑委员会 编《中国伊斯兰百科全书》，四川出版集团四川辞书出版社2007年4月第2版。
- 40、宁夏百科全书编辑委员会 编《宁夏百科全书》，宁夏人民出版社，1998年9月第1版。
- 41、吴忠市地方志编纂委员会 编《吴忠市志》，中华书局，2000年5月第1版。
- 42、固原地区地方志编纂委员会 编《固原地区志》，宁夏人民出版社，1994年8月第1版。
- 43、银川城区志编辑委员会 编《银川城区志》，宁夏人民出版社，2002年9月第1版。
- 44、宋志斌、张同基 主编《一个回族村的当代变迁》，宁夏人民出版社，1998年9月第1版。
- 45、李宗义 主编《宁夏新视点》，香港恒嘉出版社，2005年12月第1版。
- 46、白寿彝 主编《回族人物志》宁夏人民出版社，2000年3月第1版。
- 47、周传斌、马雪峰 著《都市回族社会结构的范式问题探讨》，载《回族研究》2004年第3期。
- 48、马 平 著《当代西北地区伊斯兰教新兴教派门宦问题探析》，载《回族研究》2005年第4期。

- 49、邢向东 主编《西北方言与民俗研究论丛》(二), 中国社会科学出版社, 2006年12月第1版。
- 50、丁明仁 著《伊斯兰文化在中国》, 宗教文化出版社, 2003年5月第1版。
- 51、马平 编著《多元融通的回族文化》, 宁夏人民出版社, 2008年9月第1版。
- 52、周传斌 等著《薪火相传的回族教育》, 宁夏人民出版社, 2008年9月第1版。
- 53、胡云生 著《传承与认同——河南回族历史变迁研究》, 宁夏人民出版社, 2007年7月第1版。
- 54、宁夏大学回族研究中心 编《中国回族研究论集》第2卷, 宁夏人民出版社2007年3月第1版。
- 55、李兴华、冯今源 编《中国伊斯兰教史参考资料选编》上下册, 宁夏人民出版社, 1985年8月第1版。
- 56、杨怀中 等主编《首届回族历史与文化国际学术讨论会论文集》, 宁夏人民出版社, 2003年8月第1版。
- 57、邱树森 主编《中国回族史》上下册, 宁夏人民出版社, 1996年12月第1版。
- 58、余振贵 译著, (明)王岱舆原 著《正教真诠、清真大学、希真正答》, 宁夏人民出版社, 年第1版。