

## 第五章 明清穆斯林漢文著述性別觀與當代中國伊斯蘭宗教制度的對照觀察

### 第一節 清真女寺在性別空間的意義

關於女學、女寺的研究首先應提及回族出身的河南社科院研究員水鏡君，她自一九八〇年代末開始探索女寺起源的問題，調查結果形成一篇論文〈淺談女學、女寺的興起與發展〉，發表於一九九六年的《回族研究》上。二〇〇〇年，水鏡君與英國牛津大學婦女研究學者 Maria Jaschok 合著的英文學術著作 *The History of Women's Mosques in Chinese Islam* 出版，二年之後，此書的中文譯本《中國清真女寺史》也隨之在北京出版問世。作者運用歷史學、民族學的研究方法，依循清真女寺產生發展的歷史蹤跡，對回族穆斯林婦女和中國獨特的清真女寺文化做綜合的學術探討。此書是當代關於女學、女寺研究最完整，也是最重要的學術著作。雖然在她們之後都有研究者做過相關的研究，但其研究成果都無法超越水鏡君和 Maria Jaschok。<sup>1</sup>

清真女寺是伊斯蘭教在中國本土化過程中較為獨特的宗教文化現象，女學、女寺和女阿訇在中國穆斯林婦女生活中起著重要的作用，本章節擬將探討中原地區為何出現清真女寺這種特殊的宗教制度，女寺對穆斯林婦女生活有何影響，其在性別空間上呈現何種意義。

#### 一、女學的興起、演變與女寺的發展

第一座清真女寺何時建立因缺乏文獻資料記載而無法確定，有一些學者認為女寺的起源可以追溯到十六世紀，<sup>2</sup>但根據水鏡君的研究，女寺的前身女學的興辦應稍晚於男子經堂教育，最遲在十七世紀中期，也就是明清之際就已有傳授伊斯蘭教知識的女學，<sup>3</sup>在中原穆斯林中更流傳著女學(女寺)已有三百多年的歷史。

<sup>1</sup> 江波、費翔〈臨夏穆斯林「女學」研究〉一文，是針對 90 年代來甘肅省臨夏市穆斯林「女學」的發展狀況展開調查與研究，所撰寫的調查報告。2003 年華東師範大學博士生毛巧暉在田野調查的基礎上，分析山西省長治市回族聚居區「三道營」回族女寺的現狀及其在長治回族社會中所起的作用，並對其未來的發展做了一些思考。之後 Lan Lini 藍麗妮在 *Women of China* 以英文發表 *Leading Their Sisters in Faith—China's Women Imams and Women's Mosques* 中國的女阿訇和清真女寺一文，對清真女寺的起源和功能、日常管理、女阿訇的產生等做概略性的介紹。2004 年 8 月，青海民族學院碩士研究生趙春肖針對西寧地區的清真女學這一特殊的文化現象做實地調查，從社會學視閥角度探討它的產生、發展現狀或是它所發揮的文化功能及對回族社區的影響。參考江波、費翔，〈臨夏穆斯林「女學」研究〉，《西北史地》，1995 年第 3 期，頁 75-84；毛巧暉，〈山西省長治市回族女寺調查研究——以長治市回族聚居區「三道營」為例〉，《西北民族研究》，2003 年第 1 期，頁 132-136；藍麗妮，〈中國的女阿訇和清真女寺〉，《Women of China》，2005 年第 12 期，頁 46-49；趙春肖，〈西寧地區的清真女學〉，《攀登》，2005 年第 1 期，頁 107-110。

<sup>2</sup> LAN LINI(藍麗妮)，〈Leading Their Sisters in Faith—China's Women Imams and Women's Mosques 中國的女阿訇和清真女寺〉，《Women of China》，2005 年第 12 期，頁 47。

<sup>3</sup> 水鏡君，〈淺談女學、女寺的興起與發展〉，《回族研究》，1996 年第 1 期，頁 51。

<sup>4</sup>目前能夠看到最早關於女學的資料應該是成書於清康熙年間趙燦所著的《經學系傳譜》，<sup>5</sup>根據《傳譜》記載，明清之際山東學派經學大師常志美的弟子馬鳴皋，「眾因其端慤耿介，請開女學」。<sup>6</sup>可見當時山東濟寧已有女學開辦，但這所女學的場所、辦學形式和採用何種教材，在《傳譜》中都沒有記載。<sup>7</sup>我們只能據此得知明清之際的女學是由男性經師所主辦。《傳譜》也沒有記載其他地區是否有開辦女學，但從該書談到女學的行文看來，其對女性在維護伊斯蘭信仰所起的作用持肯定的態度，可以推論當時不少穆斯林社區應有女學陸續興辦。<sup>8</sup>

至於女學的分佈情況，在受到重視婦女教育的男性經師影響之下，隨著男子經堂教育的擴展，在男子經堂教育盛行的其他地區應陸續也有女學的興辦，據水鏡君和 Maria Jaschok 的推測，明末清初的女學主要分佈在河南、山東、河北、陝西、安徽等省，過長江一直向南到雲南，沿途與中原穆斯林社會聯繫較多的省分，如湖北、湖南、廣西等地的穆斯林社區，亦有可能開辦女學。<sup>9</sup>

早期女學的辦學形式多利用空閒房屋或清真寺大殿辦學，由男性經師做女學教員，但是長久以來，這種沒有固定教學場所的辦學形式使得女學的蹤跡難以尋覓。由於早期的女學的主辦者是男性，自然而然女學的教材則由男性經師所選編或編寫，至清初就已有專講婦女宗教功修知識的書籍，這些書籍有可能是明末清初男性經師專門為婦女編寫的教材。<sup>10</sup>儘管女學在教學的時候有以布幔將男阿訇與女弟子隔開，但仍遭到深受儒家「男女之防」觀念影響的教內外人士的誤解和指責，在面對主流社會和穆斯林社會的雙重壓力之下，迫使穆斯林採取將男女隔離避嫌的作法，將受過經學訓練，具有豐富宗教學養的女性充任女學教員，至遲在清嘉慶年間(十八世紀末)出現了由女阿訇執教，有固定教學場所的女學。

<sup>4</sup> 如河南開封、焦作、周口，山東濟南等地，有些地方甚至將其作為歷史寫入八〇年代以後新修的地方志，或載入新立的清真寺碑文。參考水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年)，頁109。

<sup>5</sup> 中國伊斯蘭教教學術史著作，是清康熙年間回族學者趙燦編寫。趙燦道號裕心貧者，為清代伊斯蘭教著名經學大師舍蘊善的學生。《傳譜》的起因是由於目睹很多歸真的學者「多有知姓而不知字諱」或「知人而不知鄉貫者」，故不忍「聽其湮沒」，遂著手對已歸真和健在的著名的宗教學者「紀而輯之」。《傳譜》的主要內容為記述明朝和清朝朝前我國回族、撒拉族中伊斯蘭教著名經師和他們之間的傳承關係及其社會活動的一部作品，書稿成於清康熙年間。文中共羅列了27位經師的傳譜，分別為先太師胡老先生、馮海二先生、海文軒、馮伯庵、馮少川、馮少泉、馮養吾、張少山、馬明龍、張行四、馬真吾、馬君實、常蘊華、李延齡、袁盛之、馬戎吾、馬永安、李定寰、馮通宇、舍蘊善、馬續軒、舍景善、馬進益、皇甫經、袁懋昭、馬恆馥、李謙居等。此書從多方面反映了明末清初中國穆斯林社會和經堂教育中的不少實際問題，涉及回族的政治、經濟、學術、文化等各個領域，為研究中國伊斯蘭經堂教育歷史、著名伊斯蘭學者、教育家均提供了寶貴的原始資料。參考余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》(銀川：寧夏人民出版社，1993年)，頁297。

<sup>6</sup> [清]趙燦著，楊永昌、馬繼祖標注，《經學系傳譜》(西寧：青海人民出版社，1989年)，頁63。

<sup>7</sup> 水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁110。

<sup>8</sup> 同前註。

<sup>9</sup> 同前註，頁115。

<sup>10</sup> 從清初穆斯林學者劉智的漢文著述《天方典禮》為明末清初女學的教材提供了線索，劉智在《天方典禮》中論及穆斯林的基本宗教義務時，曾兩次提到另有與婦女宗教功修有關的書籍。他沒有提及書名和編寫人，但據此可以得知當時已經有專門講述婦女宗教功修知識的書籍。參考水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁110-111。

河南省開封王家胡同女寺一般被認為是現存女寺中最早由女阿訇執教的女學。根據該寺所存兩則清光緒四年的碑文記載：

昔文王之后妃化行南國也，男女以正，婚姻以時，而且專靜純一貞靜幽間，敬執婦道，戶喻戶曉矣。王家胡同舊有女學，六十餘年，始自李門袁女阿訇。設教其中，承教者經明一已多人，教洽四方多人。不意袁女阿訇鶴駕西歸，令徒武門張女阿訇尊先路，步後塵，洵后先，輝映矣。茲有鄭公仰萬福，好善樂，施捐錢五拾千文，已經添助當房。鄭姓后人不准回善，以昭永遠。唯冀每月虔誦索來，仰望 真主慈憫、恕饒鴻恩。如有仁人君子添助錢文，購實房產，實鄭公之厚望也。為此勒石，永垂不朽。<sup>11</sup>

嘗聞聚鹿台之財，商辛尚且積怨；專榮夷之利，厲王猶或招謗。可知象齒有焚身之傷，貪人多敗類之譏也。今有庚午科舉人改捐指省分發東河候補縣丞趙炳卓之母趙楊氏老太太，唯善為寶，有道生財，身雖近東山之教澤，意欲延西域之薪傳。因將自己日積月累所當門面市房貳間，座落老府門西邊路南，情愿施散於女寺中，供給學堂，永遠為業。倘以後房主贖房，而寺中教長或當價另置房產，不許轉當。願好善惡惡，本非借此以沽名；重德輕財，亦非因之以要譽。唯冀教長至一年兩節之期，為其 真主造化至聖恩慈 天經二匝而已。至於趙氏繩繩子孫，不得藉口別說，生端毀善。為此勒石，永垂為記。<sup>12</sup>

這兩則碑文皆為捐助女寺的穆斯林所立的，前者為穆斯林男性鄭公捐助錢財給女寺，後者為穆斯林婦女趙楊氏老太太將門面市房兩間「施散於女寺中，供給學堂」。碑文簡述女學的歷史，創始人「李門袁女阿訇」授經講學的情況，撰文者不僅讚揚女學的教育成就，並在行文中表達了對女阿訇的敬意以及希望穆斯林捐助女寺的期望。從碑文看來，女學的創建者是女性，女學教員被穆斯林尊為阿訇，至光緒年間已有女寺之稱，早期的女阿訇終身在同一座女寺執教，成為該座女寺的終身阿訇，男女穆斯林都支持女寺的創建和發展。

由於明清穆斯林學者在漢文著述中一再地肯定婦女在伊斯蘭教中的角色，使得穆斯林社會普遍重視婦女在學習伊斯蘭教知識的才能，具有豐富宗教學養的女性可以擔任女學教員，和男性經師一樣受到穆斯林社會的敬重，雖然穆斯林女性在家和社會生活領域中受到嚴格的限制，但同時穆斯林學者也給予婦女極大的能動力，讓她們在宗教領域中有無限的發展空間，女性因而可以憑藉自身的努力成為人人敬重的女阿訇，得到男女穆斯林的尊敬。在明末胡登洲創辦經堂教育之前，能夠接受伊斯蘭教育的婦女畢竟是少數的，主要多出於宗教世家的女子，這些女子因出身宗教世家，有學經之便，其中出類拔萃者和男性經師一樣受到穆斯

<sup>11</sup> 水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁 403。

<sup>12</sup> 同前註。

林社會的敬重，例如在山西大同清真大寺明天啓二年的碑文中，記載了一位名蘇明大師氏的女君師，這名女君師出身於經學世家，由於她「經典家傳」，得到「四方老師碩學」的尊敬，以至都督詹升、武平伯陳勛、掌教馬滋、馬驪、耆老海源等懇請撒元吉、麻循謀這些大同、玉石一帶的穆斯林望族世家人物出頭，再一次鼎新大同清真大寺，這位女君師所受到的重視可見一般。<sup>13</sup>

自從女學興辦之後，接受伊斯蘭教教育不再限於宗教世家的女子，普通的穆斯林女性也可以在女學中學習宗教知識，甚至許多婦女在失去丈夫之後，若不願意改嫁，也可以到女寺學經，雖然明清穆斯林學者在漢文著述中一再強調夫婦關係的重要性，王岱輿更主張寡婦再嫁，但對於這些失去丈夫的婦女而言，進入女寺學習伊斯蘭教經籍，成為女學教員這一條路提供不願再婚的年輕寡婦，除了再嫁之外的另一個人生選擇，因此在中原穆斯林中流傳有女阿訇多是寡婦之說。<sup>14</sup>

根據水鏡君和 Maria Jaschok 的調查研究，清代女寺修建的地區主要限於河南省(開封周圍、黃河以北地區、周口一帶)和河北、安徽以及山東與河南相鄰的地區，還有辦女學傳統的廣西。<sup>15</sup>或許其他地區也可能有女寺的興建，只是因資料的缺乏而尚未被發現。河南、河北、山東、山西等省一直是女寺較多的省區，民國年間，因受新文化運動影響，使這些省分修建女寺的情況更為普遍，對全國穆斯林社區的影響也越來越大。除了西北各省之外，其他受中原穆斯林影響較大的省區，南至廣西、福建，北至黑龍江、內蒙古的廣大地區，除了修建女寺之外，同時還開辦各種形式的教義講習班、夜校和傳授現代文化知識的新式學校。一九三〇年代以後，因戰亂、災荒或商業活動擴展等原因，不少中原穆斯林遷居外省區，修建女寺的傳統也隨著他們遷入新居地。<sup>16</sup>一九六六至一九七六年的「文化大革命」期間，中國境內的各宗教均遭受嚴重的浩劫，文革以後，許多宗教場所陸續恢復或新辦，中原地區原有的女寺也陸續恢復或重建，原本沒有女寺或女寺很少的西北、西南地區也紛紛新建女寺，但數量相當稀少。長江以南地區原有的女寺大都沒有恢復，女寺的數量較過去減少。東北地區有些地區恢復了女寺，有的則增設婦女的禮拜殿。總而言之，女寺的主要分佈區域與歷史上的情況變化、差異並不大，但呈現出向西北、西南發展的趨勢。<sup>17</sup>

中國清真女寺的數量究竟有多少，因從未經過精確的統計而沒有確切的答案，雖然各地的伊斯蘭教協會常會不定期的統計本地宗教活動場所(清真寺)的發展狀況，但因不少穆斯林社區習慣上仍將男女寺視為一寺，絕大部分的伊斯蘭教協會也並未將女寺與男寺分別統計，故女寺的具體數量究竟有多少實在很難確實掌握，即使能夠提供女寺的數字，其可靠性也可能與實際情況有誤差。<sup>18</sup>再加上

<sup>13</sup> 李興華，〈關於漢文伊斯蘭教碑文搜集整理出版的問題〉，《回族研究》，1994年第2期，頁46。

<sup>14</sup> 水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁125。

<sup>15</sup> 同前註，頁133。

<sup>16</sup> 同前註，頁136。

<sup>17</sup> 同前註，頁165。

<sup>18</sup> 同前註，頁162。

一九八〇年代以後，隨著女寺陸續恢復和重建，其數量一直處在變動之中。<sup>19</sup>

女寺、女阿訇若想要生存並獲得穆斯林普遍的認同，必須要有使其存在或合理化的依據，水鏡君認為中原穆斯林以「有利於教門發展的新事物」來解釋女寺、女阿訇的存在。例如伊斯蘭教規定婦女不成班，無聚禮和會禮，女寺因而有女阿訇不出列領拜，婦女不禮邦克，不拜爾德拜等規定，但有不少穆斯林婦女不會禮拜，需要女阿訇教導，遂採取了折衷的規定，即女阿訇站在中間，但不出列。這樣既不違反伊斯蘭教規定，又能滿足穆斯林婦女宗教生活的需要。<sup>20</sup>女阿訇因深居簡出，故其主要活動範圍多限於女寺之內，她們所接觸的男性主要是自己的至親，如父親、兄弟、丈夫和兒子，與男阿訇之間也沒有任何交往，嚴格遵守伊斯蘭教男女隔離的規範。這樣的狀況使得女寺在清代形成定制之後，在面對社會變遷的同時，卻絲毫不受外界影響，與男阿訇相比較，女阿訇的態度則相對地保守、封閉。<sup>21</sup>

關於婦女上寺禮拜的問題，雖然在《古蘭經》中並沒有明確的規定，但先知穆罕默德也從來沒有禁止婦女上寺禮拜：

你們不要阻止真主的僕女們進寺禮拜。但如果她們是有惡氣而不潔淨的，那麼可以請她們出去。<sup>22</sup>

倘若你們的女人向你們要求夜晚去清真寺禮拜，那麼，你們可以應許她們前去。<sup>23</sup>

婦女在她的房屋裏禮拜，貴過她在庭院裏禮拜；在她的閨閣裏禮拜，貴過她在房間裏禮拜。<sup>24</sup>

你們不可禁止婦女去寺禮拜，但她們在家禮拜比較更好。<sup>25</sup>

由此可以看出，穆罕默德認為婦女是可以外出參加教門和一般的社會工作，只有特別的原因時，才禁止婦女外出，如婦女月經、有病或姦淫風行的地方等，此時不讓婦女出門，是爲了保護她們，不讓其受到傷害。<sup>26</sup>

雖然《古蘭經》和「聖訓」都並未明文規定禁止婦女上寺，但在父權至上的

<sup>19</sup> 某些歷史上有過女寺的地方因種種原因沒有恢復(如北京)，恢復或重建女寺的地方往往因爲成是發展或其他原因，有的將原來的幾個小女寺合建爲一個(如上海、濟南)，女寺的數量因之有所減少；但也有不少地方增修了女寺，或在原來沒有女寺的地方(如西北地區)新建了女寺，因而總數有所增加。在女寺歷史較久，女性具有相當強的社會活動能力的穆斯林社區，婦女們靠自己的力量發展女寺。有的除恢復原有女寺外，還根據自己的需要，將原來的男寺改爲女寺，有的新建女寺。有的新建女寺因無力聘請女阿訇，只有禮拜殿或沐浴房，除了禮拜之外的時間，都空無一人，民間也將這樣的地方視爲女寺。參考水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁162-163。

<sup>20</sup> 水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁130-131。

<sup>21</sup> 同前註，頁132。

<sup>22</sup> 納·阿·曼爾編，陳克禮譯，《聖訓之冠(第二集)》(台北：中國回教協會，1988年)，頁43。

<sup>23</sup> 同前註。

<sup>24</sup> 同前註。

<sup>25</sup> 同前註。

<sup>26</sup> 同前註，頁44。

文化環境中，伊斯蘭宗教學者透過對《古蘭經》文本和聖訓條文的解釋，將婦女排除在穆斯林宗教儀式和學術活動之外，尤其是藉由《古蘭經》中關於端莊行爲的規定，被援引來證明婦女的身體是不可外露的隱私，因而需要居於深閨之內，出門時必須蒙上面紗，將自己的身體從頭到腳包覆起來，這使婦女完全與公眾領域隔離。因爲深閨制度，使得婦女不能再踏入清真寺，由於清真寺是穆斯林的文化教育和宗教中心，很快地使得婦女在文化上完全處於邊緣地位。<sup>27</sup>

自二十世紀八〇年代開始，特別是九〇年代以後，在西北地區的不少穆斯林社區採取興辦女學的方式，發展婦女教育，這些女學大致可分爲清真寺辦學和私人辦學兩大類，其中清真寺辦的女學數量較多，各類女學以傳授伊斯蘭教知識爲主，有的女學還兼講授漢文化教育或技術培訓。雖然自二十世紀三〇年代開始，就已有中原地區的穆斯林將女學帶入西北地區並建立起女寺，但由於西北地區特殊的地方文化傳統和觀念的差異，絕大部分的穆斯林社區支持婦女教育，但反對修建女寺。這些女學與歷史上零星地從中原地區移入的女學相比，無論在數量上或規模上都是空前的。女學之所以能夠贏得西北穆斯林社區廣泛的認同和支持，回族學者楊文炯認爲在於隨著現代化社會的變遷，西北地區的穆斯林社區面臨了傳統文化無法傳承的危機，即文化傳承鏈的斷裂——男人作爲文化傳承角色的虛置和傳統代言人的缺席以及家庭作爲文化傳承載體的弱化，二者又互爲表裡。穆斯林爲了挽救傳統文化的危機，彌補現代社會中穆斯林文化長期虛置而缺位的傳承角色，不少的穆斯林社區陸續發展了婦女清真寺、婦女學經班、婦女家庭學經班、中阿女校等不同辦學形式的女學。<sup>28</sup>這一股婦女學經的熱潮會延續發燒到何時，我們無法確知，但可以確認的是女學是回族穆斯林男性意識到婦女在宗教文化傳承中的重要作用，再加上伊斯蘭教主張男女有平等求知的權利，使得穆斯林男性開始重視婦女的教育問題，尤其他們多次援引「求知是每個男女穆斯林的天職」和「教育好一個婦女等於教育好一個家庭」的聖訓，作爲當代穆斯林婦女教育得以興辦和發展的依據。

雖然清真女寺所興辦的婦女教育在穆斯林社會中也扮演著文化傳承的重要角色，然而女寺的修建在西北地區卻非常少見，據水鏡君與 Maria Jaschok 的調查，甘肅省境內約有三至五座女寺，主要分佈在蘭州、平涼等地，多由河南籍穆斯林移民所修建。<sup>29</sup>根據筆者所瞭解，甘肅的省會蘭州市所僅存的一座女寺——旅蘭女寺(如附圖十)，即由遷居此地的河南籍穆斯林所修建，據現在旅蘭女寺任職的丁桂芝阿訇(如附圖十一)表示，河南籍穆斯林向來有創建女寺的傳統，河南穆斯林走到哪裡，就把女寺建到哪裡，「旅蘭」的「旅」即旅行之意，「蘭」就是指蘭州，「旅蘭」女寺顧名思義就是河南穆斯林旅行到蘭州所建立的女寺。<sup>30</sup>旅

<sup>27</sup> D.L.卡莫迪著，徐鈞堯、宋立道譯，《婦女與世界宗教》(成都：四川人民出版社，1989年)，頁158-159。

<sup>28</sup> 楊文炯，〈女學：經堂教育的拓展漢文化傳承角色重心的位移——以蘭州、西安、臨夏調查爲個案〉，《回族研究》，2002年第1期，頁25-31。

<sup>29</sup> 水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁140&168。

<sup>30</sup> 劉俐廷 2005年7月14日論文田野日誌。

蘭女寺建於一九五〇年代，約於一九七七年遷到現址。丁桂芝阿訇表示，女阿訇的職責包括日常生活中指導給女亡人洗埋體、穿卡幡，教導婦女禮拜、宗教知識、阿拉伯語和波斯語經文，管理清真寺……等等。<sup>31</sup>與筆者之前所參訪的清真寺相比較，旅蘭女寺位在不起眼的巷弄之內(如附圖十二、十三)，其建築風格也較為簡單、樸素，女寺的建築形式和男寺相比規模較小。一般來說女寺不建邦克樓，大殿無穹殿、宣諭台和呼圖白樓等。<sup>32</sup>

伊斯蘭教傳入中國之後，穆斯林在面臨生存、發展的巨大壓力之下，勢必要向儒家文化靠攏，在儒家「男女授受不親」的觀念與伊斯蘭教女子的深閨制度的雙重影響下，將婦女侷限在家庭之內，婦女被排除在公眾領域之外，明清穆斯林漢文著述中關於「男女之防」的論述，強調男女雜處容易滋生淫慾，爲了防止邪念滋生，必須將男女隔離開來，清乾隆年間的金天柱在《清真釋疑》中更將婦女不能上寺的理由說的非常清楚明白，他引經據典說明伊斯蘭教禁止婦女上寺禮拜是爲了避免男女雜處，再加上擔心婦女生理上的月經會褻瀆清真寺的聖潔，因此婦女的禮拜只能在家中進行。女寺的產生與清代穆斯林學者金天柱所強調婦女不能上寺的規定是相違背的，可見婦女不上寺的觀念在穆斯林社會中仍然佔有主導地位，即使到今日，西北地區的穆斯林社區仍然普遍認爲婦女應在家中禮拜才符合教門，但是爲了滿足婦女日益增加的宗教需求，近年來愈來愈多的清真寺，在開辦婦女學經班，興辦婦女宗教教育的同時，也紛紛附設婦女專用的禮拜殿，讓婦女能夠在此沐浴、禮拜。

## 二、女學、女寺興起的原因

探究女學興起的原因，水鏡君和 Maria Jaschok 認爲中原穆斯林在分佈上呈現小聚居狀態處在漢民族的汪洋大海之中，因爲在人數上居於絕對少數，常受到主流社會的歧視和壓迫，且自明代中葉開始，穆斯林因爲面臨自身及伊斯蘭教的生存問題，使得男性意識到要維護伊斯蘭教的生存，需要男性和女性一起努力，所以他們開始強調女性作爲穆斯林、妻子和母親的責任與義務，注意發揮女性在維護伊斯蘭教信仰和文化傳統方面的重要作用，正是基於這樣的認識，許多男性經師開始肯定和發揮穆斯林婦女的作用，在開辦男子經堂教育的同時，亦興辦女子經學。<sup>33</sup>再加上自唐宋至元，穆斯林在中國因爲長期與中國婦女通婚和爲了保持信仰需要而形成注重婦女宗教教育的傳統，應是明清之際女學能夠興辦的主要原因之一。<sup>34</sup>此外，伊斯蘭教對於男女尋學上平等的觀念，亦是另一個女學得以開辦和發展的宗教依據。<sup>35</sup>

由女阿訇執教的女學，初期以傳授伊斯蘭教知識爲目的，但女阿訇不僅身爲

<sup>31</sup> 劉俐廷 2005 年 7 月 14 日論文田野日誌。

<sup>32</sup> 水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁 131-132。

<sup>33</sup> 同前註，頁 104-106。

<sup>34</sup> 水鏡君，〈淺談女學、女寺的興起與發展〉，《回族研究》，1996 年第 1 期，頁 58。

<sup>35</sup> 同前註。

伊斯蘭教知識的傳授者，同時又扮演穆斯林婦女宗教生活的指導者。中原穆斯林因為普遍貧困，一般家庭難為婦女提供沐浴、禮拜的場所，在生活中遇到亡者是女性的穆斯林家庭，需要女阿訇指導或提供為女亡人洗埋體的服務，不少婦女不會禮拜，也需要女阿訇教導，基於這種實際宗教生活的需要，女阿訇的職責逐漸增多，女學也逐漸兼具清真寺的功能，成為穆斯林婦女學經、沐浴、禮拜的場所。<sup>36</sup> 水鏡君認為主流社會到處可見由婦女主持的佛、道教廟宇(尼姑庵)，也會給中原穆斯林一個文化暗示，使他們容易接受女阿訇主持女寺這種形式，也是促使女學轉化為女寺的另一個重要原因。<sup>37</sup>

然而女寺的興辦並未獲得中國穆斯林普遍的認同，水鏡君認為一般反對建女寺的理由，其一是受儒家觀念影響，認為婦女應該「大門不出、二門不邁」，不該出外參加活動，拋頭露面；其二是按照伊斯蘭教規定，婦女無聚禮，故沒有建寺的必要，這樣的觀念限制了清代女寺的發展。<sup>38</sup> 甚至到民國年間，這種反對力量依然存在，如一九二四年，河南省洛寧縣王範鎮的穆斯林利用方姓民宅，建起女寺，但僅開辦年餘，就因社會輿論的壓力而被迫撤銷。<sup>39</sup> 在民國年間所創辦的伊斯蘭教學術刊物《月華》中載有〈北平市回教概況〉一文，其中談到北京修建的女寺時，可以看出反對建女寺的理由和修建女寺的原因，作者寫道：「至於回教婦女，本不宜聚禮，特以為沐浴及求學方便，故近年來北平各處多設女寺，或名女學，以應環境需要」，<sup>40</sup> 由此可見女寺的產生與明清穆斯林學者在漢文著述中一再強調「男女之防」的觀點是相一致的。旅美的回族作家、翻譯家康有璽在談及女寺的問題時，卻提出與水鏡君和 Maria Jaschok 不同的看法，他認為女寺並非中國伊斯蘭教所特有的產物，他提到在泰國也有女寺的存在，<sup>41</sup> 康阿訇認為女寺的產生，最主要是受到儒家文化重視「男女之防」的影響。<sup>42</sup>

### 三、女寺——穆斯林婦女的社會空間

清真女寺的興辦不僅符合伊斯蘭教與儒家文化堅持男女隔離的原則，還提供了婦女學習宗教知識、沐浴、禮拜的場所，改變了過去穆斯林婦女侷限於家庭之內的性別空間模式，婦女有了專屬於自己的社會活動空間。一些有地位、有財富的婦女會出資修建女寺，並由自己管理女寺事務，換言之，修建女寺、管理女寺、

<sup>36</sup> 水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁 127。

<sup>37</sup> 同前註，頁 126。

<sup>38</sup> 水鏡君，〈淺談女學、女寺的興起與發展〉，《回族研究》，1996 年第 1 期，頁 59。

<sup>39</sup> 水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁 142。

<sup>40</sup> 轉引自水鏡君，〈淺談女學、女寺的興起與發展〉，《回族研究》，1996 年第 1 期，頁 59。

<sup>41</sup> 泰國究竟是否有女寺的存在，筆者因缺乏文獻佐證，尚待考查，但筆者認為清真女寺發展到當代，已經不再是區域性的現象，穆斯林歐洲小國荷蘭首都阿姆斯特丹就有為穆斯林婦女設置的女寺，這是因為九一一事件後，荷蘭的穆斯林社會受到威脅，一些學校和清真寺遭到攻擊，在此情況下，為了滿足該國穆斯林婦女的精神需求，在阿姆斯特丹單迪巴利文化中心的經濟援助下建成。參考 <http://www2.irib.ir/worldservice/chinese/news/05-03-30/05033023.htm> (搜尋日期：2007/4/6)

<sup>42</sup> 康有璽先生至政大民族學系專題座談，座談日期：2005 年 10 月 28 日。



去女寺學經，已經成為當時穆斯林婦女參與社會活動的一種形式。<sup>43</sup>

根據華東師範大學博士生毛巧暉在對山西省長治市回族女寺的調查研究，發現在女寺安排的宗教活動、婚喪喜慶等人生儀禮中，同一女寺及同一家族的成員會前往幫忙，形成有組織的互助局面，這樣穆斯林婦女的生活開始從家庭，部分地移入女寺，女寺因而成為社區中女性聚集的重要場所。此外，女寺還會幫忙協調社區內女性之間的關係，解決一些民事糾紛，並加強社區成員之間的聯繫，對於不符伊斯蘭教規範的女性，師娘也會當面指責，要求她們放棄違反教規的行為，以免後世下火獄，其他人也會在其背後指指點點、議論紛紛，嚴重者，甚至不與其交往，使其孤立，這樣女寺在一定程度上成為社區的輿論中心，毛巧暉認為隨著現代社會的發展變遷，回族穆斯林婦女的性別角色也從家庭走向社會變化，女寺很有可能成為這個過程中的中介。<sup>44</sup>

## 第二節 蘇非派門宦性別觀的特色

簡單來說，門宦即指自明末清初蘇非派思想廣泛傳入中國西北甘肅、寧夏、青海地區，所形成具有中國伊斯蘭教特色的蘇非教團組織。「門宦」一詞相傳出自中國古籍中「門閥」、「宦門」兩詞的第一個字合併而成，用以表示封建世襲身份的特權。<sup>45</sup>其創始人或首領被尊稱為教主或道祖，因其身份、地位、權力多屬世襲，後逐漸演變成為具有宗教世襲身份、地位和特權的「高門世家」。<sup>46</sup>

伊斯蘭教蘇非主義各派別傳入中國之後，在西北地區形成了「嘎迪忍耶」(Qadiriyya)、「虎夫耶」(Khufiyya)、「庫布忍耶」(Kubriyya)和「哲赫忍耶」(Jahriyya)四大學派，通稱為「四大門宦」。各門宦在發展過程中又分別衍生出四十多個分支支系。門宦在教義方面遵奉遜尼派，在教法上信奉哈乃斐學派。在宗教組織方面，各門宦都高度注重道統繼承制，並規定嚴密而有系統的道統繼承制度，一般可分為子孫世襲、家族世襲和傳賢繼承制三種；在宗教信仰方面，除了保持伊斯蘭教的基本信條之外，還崇拜教主(或道祖)、教主家族及其墳墓(拱北)；在宗教制度方面，各門宦均相當重視道乘方面的修持活動，如坐靜、祈禱等等。<sup>47</sup>

蘇非派門宦在中國西北地區三百多年來長期的發展過程中，在宗教制度上除了逐漸與中國傳統文化相結合之外，門宦文化對中國西北穆斯林社會的性別觀有何影響，這類的議題至今在學術界中尚未有開創性的研究成果，<sup>48</sup>近幾年來，許

<sup>43</sup> 水鏡君，〈淺談女學、女寺的興起與發展〉，《回族研究》，1996年第1期，頁59。

<sup>44</sup> 毛巧暉，〈山西省長治市回族女寺調查研究——以長治市回族聚居區「三道營為例」〉，《西北民族研究》，2003年第1期，頁132-136。

<sup>45</sup> 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，2000年)，頁74。

<sup>46</sup> 〈門宦〉條，收入謝路軍主編，《宗教辭典》(北京：學苑出版社，1999年)，頁112；馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁75。

<sup>47</sup> 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁75-78；馮今源，〈關於門宦教派問題的爭議〉，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年)，頁135。

<sup>48</sup> 若有也僅只是輕描淡寫的敘述，其相關內容請參考高占福，〈伊斯蘭教婚姻制度與回族婚姻習

多學者對蘇非派門宦的研究仍然多著重於道統源流、教義內涵、宗教體制以及經濟、政治環境等議題，筆者認為如果忽略了蘇非派門宦的角色及其影響，則無法有效地掌握中國西北穆斯林社會性別觀的產生背景及發展特色。

### 一、嘎迪忍耶門宦的「出家人」

在中國伊斯蘭教各教派門宦之中，嘎迪忍耶門宦的「出家人」，<sup>49</sup>有終身不娶而「幹功」的教俗。這主要是受到蘇非派禁慾主義和「獎勵獨身生活」思想的影響。<sup>50</sup>大拱北門宦除了遵行《古蘭經》和「聖訓」之外，必須靜修參悟，否則不能達到認主、近主的目的。爲了追求超然的、永恆不變的「道」，必須割斷夫妻恩愛，拋棄功名利祿的誘惑，遠離家鄉，在深山老林中從事靜修，以求悟道。大拱北門宦第六輩當家人祁道和在《清真根源》<sup>51</sup>中即明言：

我噶得勒耶教門，是要辟谷入山，是單獨的，所以你須要依我三件事，……  
第一件，要辭去經學，第二件要斬斷恩愛，撇家離鄉。第三件要入山辟谷，坐淨下苦，要辦苦功。<sup>52</sup>

大拱北的「出家人」應遵守禁慾的三條戒律，<sup>53</sup>其中之一就是「戒色。即割

---

俗的研究》，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年），頁190。

<sup>49</sup> 出家人分爲三等，第一等出家人必須是童子出家，並且要經過長期的巡遊乞行，以及食不果腹的苦煉和入山修行；第二等出家人是「勤煉人」或「記教人」，他們可以是童子出家，也可以是半路出家，但只限他們住拱北修行，不在巡遊乞食或入山修行；第三等出家人，是管理拱北的當人家或主持，是拱北的掌權者，修持兼而行之，但不及前兩者人艱苦。參考馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁229。

<sup>50</sup> 高占福，〈伊斯蘭教婚姻制度與回族婚姻習俗的研究〉，收入氏著，《西北穆斯林社會問題研究》，頁190。

<sup>51</sup> 中國伊斯蘭教嘎迪忍耶教派大拱北門宦道統史略，纂述者祁道和，據說完稿於清同治年間，1924年由大拱北門宦在臨夏刊印，1982年大拱北清真寺復興二週年時重印。全書內容可分爲六個部分：第一部份記述自阿丹聖人至穆罕默德誕生，聖光傳了五十一輩，倡導教門五功，念遵十制，法備三乘，三乘之外，復有超乘，分爲身、心、性、命四門。第二部分闡述嘎迪林耶教派老師祖首次抵達中原開闢出水峽口，讓河州地方從水底露出地面，第二次抵中原立興拱北，成全河州城垣。第三部分講述大拱北道祖祁靜一前往西寧拜師，「篩海」吸達也統拉西讓其回歸故里耐心等待，不久老道祖華者爾不董那希前往河州，將其收爲門徒。第四部分講述祁靜一十八歲那年遵師命前往漢中修道苦煉，老師祖華者以後也抵達漢中，顯示種種聖迹，直至在當地歸真。第五部分記述祁靜一在老師祖蛻化紅塵後，在川北繼續修行傳教，顯示出一系列聖跡，直至康熙五十八年，恰巧六十三歲（與穆罕默德歸真時同歲）謝世羽化。第六部分講述河州的信眾前往西鄉遷墳，在河州蓋起了大拱北的前後過程，以及以後的各位當家門人。《清真根源》不僅詳細地記載西北伊斯蘭教嘎迪林耶教派中一支較有影響的門宦——大拱北門宦的道統和老道祖華者爾不董拉希及道祖祁靜一的功修事蹟，其中雖有濃厚的情感色彩，但也不乏生動有趣的民間傳聞，是後人考察研究大拱北門宦的歷史及思想淵源的重要資料。參考余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》（銀川：寧夏人民出版社，1993年），頁173-174。

<sup>52</sup> [清]祁道和，《清真根源》（民國13年臨夏大拱北門宦刊印本），收入周燮藩主編，《中國宗教歷史文獻集成 94.清真大典》（合肥：黃山書社，2005年），頁伊19-59。

<sup>53</sup> 戒色、戒「六賊」、戒慕榮華富貴。

斷紅塵，不與婦女交往」，<sup>54</sup>他們必須不娶妻室，遠離家鄉，在拱北或深山幽林中靜修參悟。大拱北的「出家人」一般都是從十歲左右遷居大拱北。這些年未及長的出家人，一般都是十分虔誠的教徒，出於善念，求得「脫離」(饒恕)而送到大拱北，有的還陪送土地房屋，名曰侍奉當家人，給祁道祖「打掃拱北」，及長學習經典，靜修幹功，以期趨於至善之境，不娶妻室，僅限於遷居拱北的出家人。出家人不願出家時，可以遷出拱北，立室成家，還為俗人，教內也不干涉，但還俗成家後二次出家，則絕對不允許。<sup>55</sup>

由於伊斯蘭教鼓勵結婚，反對禁慾與獨身主義，禁止穆斯林出家修行，在許多穆斯林漢文著述中也一再地強調婚姻對穆斯林的重要性，然而門宦中卻出現了終身不婚配的「出家人」，這不僅違反了伊斯蘭教「穆斯林有結婚義務」的規定，因而被視為「異端」，也由於這種特殊的修行方式，受到一些教派門宦的非議，甚至有些教派門宦不與大拱北對話。<sup>56</sup>回族學者高占福認為這是伊斯蘭教蘇非派產生以後出現的特殊現象在回族中的反應，僅僅為中國伊斯蘭教中的嘎迪忍耶門宦中的「出家人」所獨有，其他門宦並沒有。<sup>57</sup>由於大拱北門宦以「絕塵俗為入道之門」，其修道者因不求婚配，沒有子嗣，故沒有「父傳子授」的教權制，也沒有世襲的掌教制，自然以傳賢制度做為其教權轉移的方式。<sup>58</sup>大拱北的財產管理權、外交活動權和宗教事務的裁決權，均由當家人掌握。拱北的當家人或主持人，也是由教眾共同推舉。<sup>59</sup>

蘇非派成員的「出家」現象在漢文著述中也有討論，金天柱在其著述《清真釋疑》中就有針對伊斯蘭教中出現蘇非修道者的「出家」現象做出解釋：

若吾教之有出家者，首則必待父母之天年，使生我之人無憾；其次則男婚女嫁，可以代我成立；再次則債務清還，外無掛碍。倘人負我債，又必揀卷還人，清白己身之事，毫無沾滯，然後出家。其出家也，仍了盡萬緣，獨契真宰。亦非如白日飛升之術，玄談寂滅之流也，吾教聖人防微杜漸，恐人仿效，相率而為高遠避世之行，乘所立數事，方好出家。非此，決不可行。又云，人能事君忠，事親孝，交友信，養育妻子、奴僕，愛恤鰥寡孤獨，齋拜不缺，好事忙行，較之出家之功德，奚啻天壤。總之，吾教經書全以人倫為重，不求隱僻為先。吾教內人一有出家之念，先漸減少飲食，年餘之后，至于一月一食，始能出家，預了己身之事，然後離人世，入山林。朝看麋鹿，夜听猿鶴，飲流泉而食果蔬，臥夕陽而眠芳草。晦明風雨，

<sup>54</sup> 勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》(銀川：寧夏人民出版社，1981年)，頁107。

<sup>55</sup> 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁237。

<sup>56</sup> 同前註，頁231。

<sup>57</sup> 高占福，〈伊斯蘭教婚姻制度與回族婚姻習俗的研究〉，收入氏著，《西北穆斯林社會問題研究》，頁190。

<sup>58</sup> 馮今源，〈關於門宦教派問題的爭議〉，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年)，頁139。

<sup>59</sup> 勉維霖，《中國回族伊斯蘭宗教制度概論》，頁339；馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁237。

任云影之往來，晝長夜短，絕世人之繼思。山巔水涯，信步所之，石洞天台，听其酣息。斯时也，心境超然，萬籟具寂。瞬乎一刻，上下千古，其間之升降俯仰，得失興衰，齊天地渾然之理，偕造物而游于無間也。獨得之趣，誰能見諸？<sup>60</sup>

雖然在《清真釋疑》中，金天柱與王岱輿、馬注、劉智等其他的穆斯林學者一樣，將夫婦關係置於人倫秩序的首位，但他並未反對穆斯林出家，他認為穆斯林若想要出家修行，首先必須等待父母謝世，不能讓生養自己的親人牽腸掛肚；其次，子女必須男婚女嫁，可以替自己頂替門戶；再次，必須償還一切債務，斷絕一切身外意念。若有人積欠自己的債務，必須將債券還給人家，使自身清白，毫無沾帶，然後才可以出家。在此，金天柱認為蘇非派成員出家修行是為「了盡萬緣，獨契真宰」，這與釋、道不同，他們「非如白日飛升之術，立談寂滅之流也」，伊斯蘭教的聖人唯恐人們仿效，為了防微杜漸，防止人們結群結夥地消極避世，規定穆斯林必須具備以上這些條件，才能夠出家修行。故金氏主張應「以人倫為重，不求隱僻為先」，人們若能夠對君王忠誠，對雙親孝敬，對朋友守信，能夠養育妻子奴僕，能夠愛護、體恤鰥寡孤獨者，能夠按時封齋禮拜，爭做好事，比起出家修行的功德，有如天壤之別。由此可以看出伊斯蘭教以人倫為重，並不提倡消極避世的精神，而蘇非派成員的避世、厭世的行為和心態在《清真釋疑》中也得到反應，這正也說明了穆斯林「出家」在中國已經不再是少數的現象。

## 二、蘇非派門宦中的女性地位

高趙家門宦位於甘肅臨夏大河家地區的「保安三庄」(大墩、甘河灘、梅坡)，是保安族特有的門宦，一九二〇年代自崖頭門宦分出，教眾不多，只有部分的保安族人信仰，大約有 200 戶，1000 餘人。高趙家門宦因其創始人馬以黑牙是今積石山保安族東鄉族撒拉族自治縣高趙家地方的人而得名。<sup>61</sup>高趙家門宦最特別的是曾經出現過兩位女性教主，其中最著名的莫過於馬桃花，民國時期，西北軍閥馬步芳以第二任教主王阿布都與馬仲英勾結造反的罪名，將其殺害於循化之後，王阿布都的姑母馬桃花繼任成為第三任教主，教徒尊稱為桃花阿姑。馬桃花善於鼓動宣傳、能言善辯，因而深得教眾的擁護和尊敬，一九四九年逝世時，她將教權傳給馬尕以西，<sup>62</sup>成為該門宦的第四任掌教人。馬尕以西是大墩人，原嫁崖頭韓姓為妻，一九三一年馬尕以西改嫁給馬海之若。馬尕以西因不懂經文，故她的任務是出教條判斷是與非，至於其他的宗教活動，就交給本坊阿訇和其夫馬

<sup>60</sup> [清]金天柱著，海正忠點校、譯注，《清真釋疑》(銀川：寧夏人民出版社，2002年)，頁 133-134。

<sup>61</sup> 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁 255-257；高占福，〈保安族中的伊斯蘭教〉，收入氏著，《西北穆斯林社會問題研究》，頁 107。

<sup>62</sup> 也有學者將「馬尕以西」音譯為「馬尕以沙」，更有一說其為王阿布都的妻子、馬桃花的姪媳。參考高占福，〈保安族中的伊斯蘭教〉，收入氏著，《西北穆斯林社會問題研究》，頁 109。

海之若。<sup>63</sup>

高趙家門宦之所以曾經出現由女性擔任掌教人的原因，因涉及該門宦內部教權爭奪的問題，使得此類議題具有相當的敏感性。然而門宦中出現的女教主現象卻衍生了一個重要的特殊意義，即是在過去的西北穆斯林社會中，雖然與男性相比，女性在家庭和社會中居於弱勢，但在門宦的道統傳承制度中，女性卻與男性一樣有擔任教主的平等機會，換言之，這也是另一種婦女地位提昇的表現，尤其是伊斯蘭教在經典中並未明確禁止女性參與公眾事務，或是成為宗教領導者，但女教主在過去更為封閉、保守的西北穆斯林社會中確實少見。

更特別的是在當前的中國政治界，有一位名聲響亮叮嚀，具有傳奇性色彩的回族穆斯林女性拜玉鳳，她是中國伊斯蘭教穆夫提門宦的教主馬孝之妻，曾任甘肅省臨夏回族自治州伊協常務委員、副主任，全國婦聯執行委員，現任中國伊斯蘭教常務委員、甘肅省政協副主席，<sup>64</sup>究竟拜玉鳳如何以一個女人之身，在中國社會以男性為中心的政治環境中嶄露頭角，由於相關資料的缺乏，筆者對其瞭解相當地有限。但據筆者瞭解，拜玉鳳隨然不是穆夫提門宦的教主，但她在穆夫提門宦中卻有很大的影響力，主要是因為在文化大革命期間，馬孝死在獄中，其子馬富春雖然正式繼任教主，但因馬富春年幼，故由拜玉鳳主持教務，這是在文化大革命期間處於過渡的特殊情況。

雖然拜玉鳳顯赫的政治生涯，在現今西北地區僅僅只是少數特殊的案例，尤其是對照明清穆斯林漢文著述來看，過去穆斯林社會「男外女內」的性別分工模式，將婦女囿於家庭，限制她們參與社會事務的管理和決策的權利，把婦女摒除在此一以男性主導的權力世界之外，使婦女在公眾事務管理中沒有屬於自己的位置，但這仍不能掩蓋回族穆斯林女性在西北地區以男性為主體的政治環境中所展現出的能動性。

一般而言，穆斯林女性的埋體是不能進入拱北(Qubbah)安葬的，<sup>65</sup>但各門宦

<sup>63</sup> 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁 257。

<sup>64</sup> 關於拜玉鳳的生平和政治經歷，茲將其簡述如下：女，回族，1932 年 10 月生，青海湟中人，小學學歷。1947 年-1979 年 3 月，康樂縣康豐公社道家村務農；1979 年 3 月-1984 年 3 月，臨夏回族自治州政協常務委員，中國伊斯蘭教協會委員；1984 年 3 月-1987 年 3 月，省政協委員，全國婦聯委員；1987 年 3 月-1993 年 1 月，康樂縣政協副主席；1993 年 1 月-1994 年 4 月，八屆全國政協委員，全國婦聯執行委員，七屆省政協常務委員，臨夏回族自治州人大常務會委員、州政協常務委員，康樂縣人大常委會委員、縣政協副主席，中國伊斯蘭教協會常委，臨夏回族自治州伊斯蘭教協會副會長；1994 年 4 月以後，中國伊斯蘭教協會常委，省政協副主席。參考 [http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/www.gs.xinhuanet.com/zhengfupd/2006-08/25/content\\_7872468.htm](http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/www.gs.xinhuanet.com/zhengfupd/2006-08/25/content_7872468.htm)(搜尋日期：2007/5/5)；〈拜玉鳳〉條，收入楊惠云主編，《中國回族大辭典》(上海：上海辭書出版社，1993 年)，頁 788。

<sup>65</sup> 中國伊斯蘭先賢陵墓建築的稱謂。阿拉伯語音譯，原意為拱形建築物或圓拱形墓亭。中亞、波斯及中國新疆地區稱「麻扎」(Mazar)，意為「先賢陵墓」、「聖徒陵墓」，原為流行於阿拉伯、波斯及中亞地區的伊斯蘭教建築形式，後專指蘇菲派在其謝赫、聖裔、先賢墳墓上建造的圓拱形建築物，供人瞻仰拜謁，稱為「拱北」。在中國內地主要指蘇菲學派的傳教師、各門宦的始祖、道祖、先賢等陵墓的建築。早在元代以前，來華的伊斯蘭教傳教師的墓廬多為圓拱形建築，具有阿拉伯建築風格，著名的有廣州宛葛思的響墳、泉州的先賢墓、楊州的普哈丁墓等等。中國內地的穆斯林把這類墳墓稱為「拱北」，以區別於一般墳墓，以示對先賢、聖者的尊崇。中國伊斯蘭教蘇菲學派各門宦在其創傳人、道組的墳墓上建造拱北，始於清代乾隆、嘉慶年間，其建築形式

的拱北在現實中不乏出現歷輩教主的母親、妻子和兒媳的墓廬，這些婦女她們因身為教主的家眷而進入拱北「陪祀」，拱北實際上已經成為教主家族的墓園。在西北地區甚至還出現以女性做為拱北墓主的案例，例如位於甘肅省臨夏回族自治州首府臨夏市的太太拱北(如附圖十四)，其墓主是祁靜一的女弟子，她品德端正且潛心修道，終身未嫁，在其歸真之後，祁靜一親自為她站「者那則」(Janazah)，<sup>66</sup>後人蓋此拱北以茲紀念。<sup>67</sup>

嘎迪忍耶門宦在西北地區，另一個以女性做為拱北墓主的是蔡姑太拱北，其位於青海省民和回族土族自治縣馬場垣鄉金星村，俗稱「金星拱北」，始建於清同治四年。正如前文所述，蔡姑太是陝西景陽人，她以幼女童貞出家修道，因師徒相隨，性別有異而引起諸多蜚言流語，蔡姑太每聞謗言，就於腹上糊一紙以記之，時日一久，人見其腹增大，謗言益肆，致使其父不堪社會輿論壓力遂送官府查辦，至姑太歸真之後，始知其腹大者為糊紙千層所致，次日出殯，身發異香，民眾皆知姑太已成真人也。信眾俱增，感修墳墓，清末因甘青屢遭兵燹，後嘎迪忍耶的教眾將蔡姑太金骨移至金星村，修建清靜堂拱北，以作為信徒朝謁之地。<sup>68</sup>

清代被稱為「血脖子教門」的哲赫忍耶，在乾隆四十六年教主馬明心殉教之後，馬明心的撒拉族義女賽力麥太太率領義軍與甘肅提督仁和決戰於金城關，賽力麥太太在此殉教，後被安葬於蘭州，即今日黃河邊上的「金城關拱北」，<sup>69</sup>其已成為繼東川拱北(如附圖十五)之後，哲赫忍耶在蘭州的第二聖地，這也是另一個以女性做為拱北墓主的個案。哲派在其道祖馬明心「舍希德」(Shahid)之後，清廷將馬明心的家眷按照「男東女西」的原則發配，即男性發配到雲南，而女性則被發充到新疆。馬明心的長女在隨著母親和妹妹往西發配的途中，在官府酷吏的驅使下，一路上囚車顛簸，酷熱口渴，竟然染上重症，在吐魯番頭道河子病故，

---

已與明清時期的中國傳統建築相融合，除墓廬多用阿拉伯建築圓拱形墓蓋形式外，附設的禮拜殿、坐靜室、誦經堂和居室等建築多為中國庭院式建築形式。拱北不但是教眾紀念先賢的拜謁之地，也是傳教、管理教坊、行教及舉行重大宗教活動的中心。拱北的教務，一般都由墓主的繼承人或親屬主持管理，還設有拱北管理機構，由專人負責接待教民，組織宗教活動，維護陵墓等。參考馬通，〈拱北〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》(成都：四川辭書出版社，1994年)，頁164。<sup>66</sup> 伊斯蘭教殯禮儀式，阿拉伯語意為「殯禮」、「葬禮」。伊斯蘭教法學家根據《古蘭經》第9章第103節：「你要為他們祈禱；你的祈禱確是對他們的安慰。」的經文，規定穆斯林亡故後必須舉行「者那則」。由洗禮人將亡人月清水進行大淨、穿裹「克凡」(殮衣)後舉行殯禮。其儀程：(1)將亡人抬至寬敞潔淨之地，頭北足南面向克爾白(天房)，參站殯禮者亦面向克爾白排站班次。(2)舉意：「主阿！為你禮拜為亡人禱告，回賜歸亡人。」(3)跟隨領拜者抬手贊念四次「大贊」(即真主至大)，儀畢土葬。在中國，習慣上則由掌教或阿訇領拜，參站「者那則」，除表示為死者拜主脫塵歸淨、祈求真主恕饒亡人罪過外，還敬告教育活人不忘敬畏真主，必須履行宗教功課，行善止惡，並求真主恕饒自己過錯。中國穆斯林如遇「者那則」必爭相參加，以示穆斯林兄弟之哀悼告別，被視為一種義務。參考達應痕，〈者那則〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁736-737。<sup>67</sup> 呂貴香、劉怡欣、于嘉明，〈甘肅省伊斯蘭蘇非派門宦拱北文化的個案觀察〉，《黃土高原上的伊斯蘭——國立政治大學民族學系九十二學年度中國大陸西北穆斯林社會田野調查隊研究報告》(台北：國立政治大學民族學系，2004年11月，未出版)，頁195-216。

<sup>68</sup> 環青海湖國際公路自行車賽官方網站→青海風情→寺廟→拱北→蔡姑太拱北清靜堂，參考[http://www.tdql.cn/qhfq/msgs\\_page.asp?id=3\\_58](http://www.tdql.cn/qhfq/msgs_page.asp?id=3_58)(搜尋日期：2007/4/26)

<sup>69</sup> 張承志，《心靈史：揭開哲合忍耶聖域之謎》(台北：風雲時代出版，1997年)，頁56-66。

後來哲赫忍耶的教下修建拱北來紀念她，尊為「頭道河姑太太拱北」。<sup>70</sup>

在新疆北部伊犁霍城縣有兩個拱北，其中一個是位於縣城內馬明心幼女的拱北；另一個是位於霍城縣外三十公里處伊犁河畔馬明心之妻張夫人的拱北，當初張夫人被遣送到伊犁，給當地一家官員為奴，在大年三十晚上，她手執利刃將官員一家三十餘口殺害，第二日，她到官府自首，直言是為報血仇，只求一死了之，後來她被殺害於伊犁河畔，哲派的教眾為了紀念她在伊犁河畔修建拱北。<sup>71</sup>當代著名的回族作家張承志在《心靈史》中曾經這樣推崇張夫人：「張夫人是哲赫忍耶人民深深地崇敬的女性典型，她的清貧、她的剛烈，她以一個女人之身為信仰和丈夫報仇的英勇行爲，震撼了一代代教眾的心靈」。<sup>72</sup>我們若能夠親眼目睹哲赫忍耶在西北地區少見的女性拱北，就會想起哲派當年血淚斑駁的歷史，令人不勝欷歔。

雖然在西北地區出現了罕見的以女性作為拱北墓主的案例，但依然有其特殊的性別與文化意義，嘎迪忍耶門宦的女性修道者，她們以童真出家修道，這些女性蘇非和男性蘇非一樣，均透過自己個人的潛心修道而為教眾所景仰，故有教下特為其修建拱北以茲紀念，筆者認為這與蘇非主義強調信仰者在修行之路上，男女兩性的機會是相等的觀念有關；<sup>73</sup>而哲赫忍耶門宦之所以出現由女性做為拱北墓主的原因，則是因為哲派在被清朝官府平剿、殲滅的過程中，這些女性她們身為教主的家眷而殉教，因而受教下崇拜而為其修建拱北，這與哲派宗教意識中相當重要的「舍希德」精神有關。

所謂舍希德是指伊斯蘭教對所有為安拉之道而獻出生命的穆斯林的尊稱，其阿拉伯語原意為「殉教者」、「烈士」。後來專指為傳播或保衛伊斯蘭教而犧牲的穆斯林，主要指兩種人，其一指因傳播伊斯蘭教或堅持信仰而被異教徒迫害致死者；其二為保衛和傳播伊斯蘭教而在戰鬥中陣亡者。隨著時代的發展，舍希德一詞的內涵也有所擴展，後指凡為爭取穆斯林民族生存和捍衛伊斯蘭教而犧牲者，即稱「舍希德」。<sup>74</sup>穆斯林認為舍希德是永生的象徵，這是因為《古蘭經》曾經提到：「為主道而陣亡的人，你絕不要認為他們是死的。其實，他們是活著的。他們在真主那裡享受給養」，<sup>75</sup>《聖訓》中也記載：「真主擔保為其道出征者殉教

<sup>70</sup> 張承志，《心靈史：揭開哲合忍耶聖域之謎》，頁 69；劉寶軍，〈拱北的回憶〉，參考 <http://www.yich.org/bbs/ispbbs.asp?boardID=38&ID=3896&page=1> (搜尋日期：2007/4/26)

<sup>71</sup> 張承志，《心靈史：揭開哲合忍耶聖域之謎》，頁 67-69；劉寶軍，〈拱北的回憶〉，參考 <http://www.yich.org/bbs/ispbbs.asp?boardID=38&ID=3896&page=1> (搜尋日期：2007/4/26)

<sup>72</sup> 張承志，《心靈史：揭開哲合忍耶聖域之謎》，頁 68。

<sup>73</sup> 與阿拉伯世界的正統伊斯蘭相較，十一、二世紀興起於中亞的蘇非主義在其發展過程中，將女性地位提升到不可思議的高度，由於蘇非思想主張信仰者必須揚棄世俗世界的一切，並且獨自修行，以求獲得救贖、進入天堂的機會，女性亦可以藉由此種信仰修行方式以獲得安拉的恩賜，甚至感受安拉的召喚。不過蘇非思想卻認為女性是以男性的形象進入天堂，亦即，女性在此世的修行固然是以其自身之形象、形體來接受考驗，但是最終乃是以男性的形象、形體獲得報償。即使在此一過程中，女性的確與男性同樣具有修成正道的特質，然而在安拉為人類準備的來世世界中(指天堂)，卻仍是以男性為主要的成員，女性似乎並不存在。參考劉育成，〈伊斯蘭的婦女觀：傳統與現代〉，政治大學宗教研究所碩士論文，民國 92 年，頁 102。

<sup>74</sup> 楊宗山，〈舍希德〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁 496-497。

<sup>75</sup> 中國回教協會，《古蘭經中文譯解》(台北：中國回教協會，民國 89 年再版)，第 3 章第 169 節，

後立即進入天園，或賜其恩典平安地返回，或使其帶著戰利品平安地返回」，<sup>76</sup>可見只要為教而犧牲的烈士，他們都將受到安拉的恩准而進入天園。

台灣學者張中復認為舍希德之所以成為哲派重要的宗教意識，是與其悲劇式的教權發展過程有著密不可分的關係，由於馬明心因蘇四十三事件被殺害於蘭州之後，再加上蘇四十三及其後的田五、張文慶等人亦因抗清護教而犧牲，這使得哲赫忍耶門宦在創立初期，便留下教內重要人物及其家屬、部眾共同成就舍希德宗教情操的悲壯事實，<sup>77</sup>尤其是哲派自道祖馬明心殉教開始，舍希德就成為歷輩教主的共同宿命，如第二輩教主穆憲章在獄中受刑致殘而亡，第三輩教主馬達天死於流放東北途中，第四輩教主馬以德雖然是壽終正寢，但其死後屍首被掘遷，第五輩教主馬化龍被凌遲處死，第七輩教主馬元章也死於地震之災。這些教主為教犧牲的舍希德精神，使得哲派教眾均將其視為品秩崇高的「聖徒」，以致成為信仰與崇拜的對象。<sup>78</sup>同樣地，在哲派教眾眼中，這些婦女因身為教主的家眷在回民抗清起事的過程中為教門而犧牲，這正是該派舍希德宗教精神的具體表現，她們悲壯的殉教事蹟使得哲派教眾亦將其視為聖徒，特為其修建拱北以茲紀念。



---

頁 45。

<sup>76</sup> 坎斯坦勒拉尼注釋，[埃及]穆斯塔發·本·穆罕默德艾瑪熱編；穆薩·保文安哈吉，賈賈提·賽來哈吉譯，《布哈里聖訓實錄精華》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁 102。

<sup>77</sup> 張中復，《清代西北回民事變——社會文化適應與民族認同的省思》（台北：聯經出版事業公司，2001年），頁 253。

<sup>78</sup> 同前註，頁 253-254。



附圖



圖十：蘭州旅蘭女寺一角  
資料來源：劉俐廷 2005/7/14



圖十一：訪問旅蘭女寺丁桂芝阿訇(圖左)  
資料來源：劉俐廷 2005/7/14



圖十二：前往旅蘭女寺的巷弄  
資料來源：劉俐廷 2005/07/14



圖十三：從外面馬路旁看旅蘭女寺  
資料來源：2005/07/14



圖十四：嘎迪林耶太太拱北  
資料來源：國立政治大學民族學系九十二學年度中國大陸西北穆斯林社會田野調查隊 2004/7/6



圖十五：哲赫忍耶東川拱北  
資料來源：國立政治大學民族學系九十二學年度中國大陸西北穆斯林社會田野調查隊 2004/7/6

