

## 結論

伊斯蘭教自唐代傳入中國之後，穆斯林因享有優越的政治經濟地位，其宗教信仰的傳承僅限於在清真寺及家庭內以「口傳心授」的方式傳遞，但從明代開始，由於統治者實行禁胡服、胡語、胡姓，禁止色目人本類自相嫁娶的漢化政策，再加上早期伊斯蘭教在中國沒有專門培養宗教人才的制度，使得具有豐富宗教學養的宗教職業者無人後繼，故自明代中葉以後，伊斯蘭教在中國出現了「經文匱乏、學人寥落」的嚴重式微，為了解決宗教信仰傳承的危機，在西北地區興起了以胡登洲為代表的經堂教育，在東南沿海、長江流域和雲南則發展了「以儒詮經」為特色的漢文著述活動。

所謂明清穆斯林漢文著述，簡言之，即指明清之際的中國穆斯林學者，他們以漢文闡述伊斯蘭教義、教法和宗教哲學為主的著作，這些學者不僅具有豐富的宗教學養，還具有深厚的儒學造詣，甚至兼通佛、道思想，是博通四教的「回儒」，其中以王岱輿、馬注、劉智和馬德新四人最為重要，他們被當今學術界稱為中國伊斯蘭教的「四大經學家」或「四大著作家」。這些穆斯林學者最大的貢獻在於開啓了中國歷史上的「回儒對話」，尤其是自二十世紀九〇年代以來，以杜維明為首的眾多學者們，開始將漢文著述文本重新解讀，並進行一系列的伊斯蘭文明與儒家文明的對話活動，其對當前的文明交往和文明對話具有啓示性意義。

明清穆斯林漢文著述因受到伊斯蘭教義與中國傳統儒家文化的影響，因此漢文著述中的性別觀自然受到這兩種文化的制約，從漢文著述中可以看出明清穆斯林學者在建構「以儒釋伊」的理論時，凡是能從儒家文化中找到相近或相通的概念，穆斯林學者就以儒家文化概念解釋伊斯蘭教教理，他們在詮釋性別關係時，自然也採用此種原則，在與儒家相合的地方採取附會儒家的方式，但在面臨與儒家不同的地方，則堅持伊斯蘭教的原則，例如他們雖然認同儒家的五倫，但卻將人倫秩序作了更改，把夫婦關係置於人倫秩序的首位；反對儒家的貞節觀，主張寡婦再嫁；在兒女生育教養方面，反對中國社會重男輕女的作法，主張男女應同等愛護養育；肯定男女同質，但卻嫁接了「夫為妻綱」的信條，將丈夫的地位神聖化；反對中國社會「妻妾型」的多妻制，主張丈夫在各方面應該平等對待自己的眾多妻室。

明清穆斯林因在政治、社會上處於弱勢的地位，使得穆斯林男性意識到若要維護伊斯蘭教的生存，必須正視婦女在伊斯蘭教中的角色，自此才開始思考與婦女相關的議題。從穆斯林漢文著述中關於性別的論述，可以看出這是明清穆斯林學者對於理想的婦女典範的形塑，尤其是他們藉由聖人時代傑出、優秀的女性，例如聖妻赫底徹、阿依莎，聖女法土默等人的言行事蹟，並依據主流文化的道德觀念和社會規範，經過不斷地修改、潤飾和現代化，建構他們理想的婦女形象和典範，以做為當時穆斯林婦女仿效的楷模。清初學者劉智甚至認為這些聖人時代女性的德行、能力和才幹，是許多男子無法相比的，馬注也提出女子只要努力尋學，就可以勝過男子，登天堂。

在漢文著述中同時也反映出明清穆斯林學者所建構理想的兩性關係模式，即男女有別、處處防嫌，他們依據伊斯蘭教深閨制度和儒家文化「男女授受不親」的規範，建構其理想的兩性關係模式，故他們在漢文著述中一再地反覆引用穆聖之女法土默「見瞽目而避之」的事蹟做為論證其「男女之防」的理論基礎，將婦女的活動空間侷限在家庭內，對穆斯林婦女而言，除了至親手足之外的男性都不能相見，更不可隨意踏出家門，男子除了自己家之外，也不可以任意進出旁人家的內室，劉智甚至將「嚴內外」視為「夫道」之一，表現出嚴格的「男外女內」的性別空間模式。

「男女之防」的性別隔離表現在家庭成員的日常起居空間有明確的界限，穆斯林透過房屋空間的利用和每個房間相互方向的安排，讓家庭成員在有限的日常空間內注意不同性別的迴避問題，例如翁媳之間、叔伯妯娌之間不宜自由接觸，在日常生活中，媳婦是不能與公婆同桌吃飯，必須等待公婆、丈夫和孩子吃完飯之後，才能到廚房裡吃。「男女之防」表現在宗教場域中，即在清真寺設置男女各自專用的禮拜殿，讓男女分開禮拜；或是穆斯林在進行教育活動時，採取男女分班或分校的方式進行；甚至自清嘉慶以後，在中原地區出現了專門為婦女設置的清真女寺，在此有專職的女阿訇教導婦女沐浴、禮拜，傳授宗教知識。

明清穆斯林學者在主張嚴守「男女之防」性別隔離的同時，卻也提供另一個反思，意即他們觀察到在部分的穆斯林社群中，「男女之防」出現了鬆動的現象，這有違主流社會的禮教規範和穆斯林社會嚴格劃分男女界限的教義，自然引起非議，因此穆斯林學者站在捍衛宗教的立場，嚴格要求穆民遵守男女的禮教之防，所以他們在漢文著述中才一再地鼓吹、強調。

由於許多漢文著述被各地清真寺收為經堂的教材，教授經生，明清穆斯林學者所建構理想的兩性關係模式和對婦女典範的形塑，這套理論勢必會透過經堂教育在穆斯林社會中傳播。從現實意義上來看，穆斯林漢文著述中的性別觀確實有其時代和階級的侷限性，它反映著明清時期少數的中國穆斯林知識份子所建構理想的兩性關係模式，筆者認為明清穆斯林漢文著述性別觀的影響層面僅限於少數的菁英階層，對絕大多數處在社會中下層的穆斯林群眾而言，所產生的影響相當地有限。

雖然至今在中國穆斯林社會中，男性依然佔據主導地位，婦女在社會處於邊緣，在家庭居於弱勢，但在宗教領域中確獲得不同的發展空間，我們對照清真女寺和蘇非派門宦這兩種當代中國伊斯蘭特殊的宗教制度來看，早在明清之際，中原地區就有女學的興辦，最遲在清嘉慶以後，女學發展成為具有清真寺功能的女寺，自此婦女的生活空間不再被侷限在家庭內，她們可以踏出家門參與女寺所舉辦的各項活動，自此女寺儼然成為穆斯林婦女專屬的社會活動空間；在部分的穆斯林社區中，女寺不僅成為社區的輿論中心，更是現代社會發展變遷中，穆斯林婦女從家庭走向社會過程中的中介。

自從女學興辦之後，接受伊斯蘭宗教教育不再僅限於出身宗教世家的女子，普通的婦女也可以在女學學習宗教知識，甚至對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了不願再婚的年輕寡婦另一個人生選擇；具有豐富宗教學養的女性可以成為女學教員，和男性經師一樣受到穆斯林社會的敬重。雖然穆斯林婦女在家庭和社會生活領域中受到嚴格的限制，但在宗教領域中卻有無限的發展空間，女性可以憑藉自身的努力成為受人尊重的女阿訇。

由於女學在創辦之初，其主辦者是男性，這些男性經師將他們認為適合婦女學習的內容，選作女學教材，穆斯林男性學者透過對女學教材的選編或編寫，按照伊斯蘭與儒家的原則規範婦女的行為，他們對於婦女理想的道德要求透過女學的擴展而傳布，即使在日後，女學轉由女性主持，但女學的教學內容仍然不脫離男性中心的思維。

明末清初，隨著蘇非思想傳入中國西北甘肅、寧夏、青海地區，之後逐漸與中國傳統文化相結合，形成具有中國伊斯蘭教特色的蘇非教團組織——門宦。在蘇非派各門宦中，唯有嘎迪忍耶門宦出現了終身不婚配的「出家人」，這違反了伊斯蘭教「穆斯林有結婚義務」的規定，因而被視為異端，有學者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映。雖然至今在西北穆斯林社會中，男尊女卑、男女隔離的現象仍然明顯，但位於甘肅臨夏大河家地區的高趙家門宦卻曾經出現過兩位女性掌教人，此即意味著在蘇非派門宦中，道統傳承的神聖性是超越性別意識的；穆夫提門宦的拜玉鳳雖然是因其丈夫馬孝早逝，其子馬富春年幼，迫不得已而接掌教務，在政治界中更身居要職，但她卻體現了穆斯林婦女在西北地區以父權為主的政治環境中所展現出的能動性；嘎迪忍耶和哲赫忍耶門宦都出現過以女性做為拱北墓主的案例，雖然其產生的原因各有差異，但其教眾都將其視為品秩高潔的聖徒，特為修建拱北以茲紀念，女性拱北的出現確實提升了西北地區原本就不彰顯的婦女地位。

在此要特別澄清的是，在世人眼中，中國穆斯林婦女長期所受到如「男尊女卑」、「夫為妻綱」等不利的束縛，並非完全源自於伊斯蘭，很大部分是受到華夏社會儒家文化歧視女性觀念的影響。例如伊斯蘭教並未主張從一而終，而是允許婦女再嫁，但在重視婦女貞節觀的中國傳統社會中，婦女再嫁是備受非議的；在生育觀方面，伊斯蘭教認為「生男生女，皆為真主所賜」，但受到中國社會「重男輕女」觀念的影響，生女孩的穆斯林婦女往往會受到歧視；伊斯蘭教提倡婦女接受教育，認為「求知是每個男女穆斯林的天職」，而中國傳統社會強調「女子無才便是德」的觀點，使得穆斯林婦女的受教權利被剝奪，失去了學習的機會。

回顧以上文本所述，筆者認為明清穆斯林漢文著述中的性別議題，僅僅只是中國伊斯蘭性別研究的冰山一角，未來中國伊斯蘭性別研究的相關議題，例如婦女的社會地位、經濟生產、政治參與、教育文化……等等，甚至是與明清穆斯林漢文著述相關的研究，都有待日後的研究者進一步地深入研究。

