

第三章 明清穆斯林學者的性別論述

第一節 「夫婦為人倫之首」的倫理秩序

眾所皆知，伊斯蘭教鼓勵結婚，反對禁慾與獨身，主張凡是穆民都要結婚成家，禁止有結婚能力的穆斯林出家修行。故當代有句回族俗諺說：「婚姻是柱子，頂天立地；不嫁是椅子，任人蔑視。」¹按伊斯蘭教義規定，對穆斯林而言，結婚是義務，也是聖行，穆斯林如不履行結婚義務，就會招致嚴厲的責備，故在穆斯林中終身不娶不嫁者，非常罕見。²

由於結婚對穆斯林而言有相當程度的重要性，因此明末的穆斯林學者王岱輿認為男女結婚是天經地義、理所當然之事，不結婚反而違反了真主的命令，對人類社會沒有好處，王岱輿甚至批判佛教僧侶棄塵出家是「上違主命，下背人倫」，他駁斥佛教將夫婦之間的性慾視為淫慾之事，違背了真主繁衍人類的目的，王氏在其著述《正教真詮》中曰：

是故正教結婚，乃真主明命，違此者逆矣。所以寒不能生寒，熱不能生熱，惟寒熱能生寒熱，此陰陽之化機也。若夫孤陰寡陽之輩，上違主命，下背人倫，出自陰陽，望思超脫，毀本塞源，愚而自用，其與火裡求冰，水中撈月者何異哉？彼以絕滅不生為正，然則天地之主何以化生男女，以傳人類？彼此相去，不啻天壤。識者當以誰為是乎！又言夫婦之道本為淫欲，皆非正派，彼亦自淫邪而生。又戒人殺生，畜類日增。止人婚娶，綱常盡絕，其意竟欲撲滅人類，而讓天下與禽獸其可乎！³

王岱輿反對禁慾與獨身，他認為男女出自陰陽兩界，但卻妄想超越大自然的規律，毀壞根本阻塞源流，做了愚昧的事卻又自以為是，這跟火裡求冰、水中撈月有什麼兩樣呢？！王岱輿還批判佛教戒殺生導致牲畜日漸增長，而又禁絕婚姻阻擾人類繁衍生息，他擔心這樣會將真主所創造的世界讓給了禽獸，如此一來反而違反了真主創造人類的美意。因此他在《正教真詮》中曰：

常見孤陰寡陽之輩，形容枯槁，心意千岐，不正之念叢生，失節之事多有，皆由陰陽失序故耳。所以正教之理，雖鰥寡不宜獨守，何也？寧可明正改節，不可外潔內淫，孰輕孰重，孰是孰非，此固不辨而明者。⁴

¹ 虎有澤，〈禮縣回族地域內婚調查發微〉，《回族研究》，1997年第4期，頁85。

² 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》（蘭州：甘肅民族出版社，1991年），頁167。

³ [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》（銀川：寧夏人民出版社，1988年），〈夫婦〉，頁67。

⁴ 同前註，頁67-68。

王岱輿認為不結婚的人容易心煩意亂，常常會有不正當的念頭滋生，失節之事由此產生，而這都是由於陰陽失序的緣故，所以他反對儒家的貞節觀，反對寡婦守節，認為喪偶者寧可明正改節，藉由婚姻來滿足男女之間正常的性慾，也不可「外潔內淫」、內外不一，所以他主張喪偶者再娶、再嫁，由此呈現了伊斯蘭教獨特與儒家、佛教不同的婚姻觀。

中國儒家講究倫理綱常，儒家五倫的秩序分別為「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」，並認為君臣關係重於一切，甚至這種強調「忠君」的思想在忠孝不能兩全的時候，應該要捨孝盡忠。由於伊斯蘭教注重夫婦關係，因此王岱輿除了提出有別於儒家、佛教不同的婚姻觀之外，並將伊斯蘭教義與中國傳統哲學中的陰陽概念、太極理論和李贄「夫婦為人倫之首」⁵的思想結合在一起來詮釋男女夫婦關係，建構其獨特的中國伊斯蘭教的女性觀。⁶他在《正教真詮》中曰：

太始之時，真主運無極而開眾妙之門，乃本人之性理；用太極而造天地之形，亦本人之氣質。天地萬物，譬如一株大樹，人為萬物之靈，人之性理，即斯樹之種子也；人為萬物之貴，人之身體，即斯樹之果實也。茲樹之本末精粗，合而言之謂人。人者仁也，渾一未分，是為人極，一化為二，是為夫婦。人極原一人，夫婦為二人，一人者人也，二人者仁也。是故三綱五常，君臣父子，莫不由夫婦之仁而立也。⁷

又曰：

大哉無極，乃夫婦之始，太極乃萬象之源。是故無極顯性命，非性命則無神鬼；太極成兩儀，非兩儀則無天地。無極之始，太極之原，總一大人耳。所謂人極者，即斯大人之心也。夫人為萬物之靈，其是義也。人極者，體無極

⁵ 李贄對明清穆斯林學者影響較深遠的主要是他的宇宙論，他反對宋明理學把「理」做為唯一的最高存在，提出了自己的宇宙論及與儒家不同的人倫秩序。他在《初潭集》〈夫婦篇總論〉中寫道：「夫婦，人之始也。有夫婦然後有父子，有父子然後有兄弟，有兄弟然後有上下。夫婦正，然後萬事萬物無不出于正矣。夫婦之為物始也如此。極而言之，天地，一夫婦也，是故有天地然後有萬物。然則天下萬物皆生于兩，不生于一明矣。而又謂『一能生二，理能生氣，太極能生兩儀』，不亦惑歟！夫厥初生人，惟是陰陽二氣，男女二命耳，初無所謂一與理也，而何太極之有！……故吾究物始，而但見夫婦之為造端也。是故但言夫婦二者而已，更不言一，亦不言理。一尚不言，而況言無；無尚不言，而況言無無。……易曰：『大哉乾元，萬物資始！至哉坤元，萬物資生！資始資生，變化無窮，保合太和，各正性命』夫性命之正，正於太和；太和之合，合于乾坤。乾為夫，坤為婦。故性命各正，自無有不正者。」由此可知，李贄否定了宋明理學萬物生於一(理)的理論，認為天地萬物是由陰陽二氣生成，萬物皆生於二，不生於一，他由天地為一夫婦(二)出發論述社會人倫的秩序，將夫婦視為人倫之首，依次為父子、兄弟、師友、君臣，否定了傳統儒家君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五常秩序。參考[明]李贄著，《初潭集》(台北：漢京文化事業有限公司，民國71年)，〈夫婦篇總論〉，頁1-2。

⁶ 水鏡君、瑪莉亞·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58-62；Maria Jaschok and Shui Jingjun, *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own* (London: Curzon Press, 2000), pp47-49。

⁷ [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈人品〉，頁64。

之理，繼太極之用，化而為夫婦，非夫婦則無君臣父子。⁸

由上可知，王岱輿的宇宙觀我們可以將其簡述為：真主—無極—太極—人極—夫婦。⁹王岱輿主張「真主獨一無偶」，¹⁰認為天地萬物及人類都是由真主所創造的，人的本性、氣質以及人為萬物之靈的地位也是真主所賦予的，這裡所謂人的本性、氣質就是「人極」，所謂「人極」即陰陽一體、男女未分的混沌狀態。從此行文看來，王岱輿認為人極就是男女未分之前的「大人」，筆者認為真主在尚未從阿丹的左肋化育好媧時的阿丹是處於陰陽一體、男女未分的狀態，這也就是王岱輿所稱的「人極」，真主在造化出好媧之後，人極由一分為二化為男女互為夫婦配偶，王岱輿由此論證男女同質同根。因此王岱輿認為沒有夫婦關係，就沒有君臣、父子關係，若沒有夫婦關係，人類的倫理秩序也就無法確立，這就從而否定了中國儒家強調君臣關係至上的觀念。

繼王岱輿之後，馬注也肯定婚姻的重要，認為「婚姻為人道之始，嗣續之源」，故馬注亦主張「夫婦為人倫之首」的觀點。在此，馬注先從真主創造宇宙萬物並造化人祖阿丹開始談起，真主繼而從阿丹的左肋創造好媧進而論證男女同質同體，他在《清真指南》中曰：

節赫哈哩云：「真主要展揚大能，造化了天地；要展揚自己，造化了阿丹。」……及其熟寐，乃自彼之左肋，娠育其妻，名曰好媧。以生育言之，則好媧後而陽居其先。以至理參之，則阿丹後而陰居其始。譬之樹生果裡，果藏樹中，先天有理，然後後天有象，又若鉗從錘出，非鉗無錘；鳳從卵生，非鳳無卵，推及此間，情理兩盡，所以夫婦之親，實同一體，鹽出於水，遇水則化。¹¹

馬注認為夫婦同出一體，就好比樹從果實中生長，果實生長在樹中；又好比鉗從錘下生出，但沒有鉗就沒有錘；鳳從卵孵化出來，但沒有鳳也就沒有卵，他又將夫婦關係比喻成鹽與水，鹽從水中曬晾出來，沈到水裡就會融化，馬注認為男女都是由真主所造化的，但因為好媧是阿丹的左肋所生的，故男女雖然同質但不同等。

由於女人是從男人的左肋造化出來的，男女進而結為夫婦，馬注的倫理秩序雖然是承襲王岱輿立論的基礎而來的，但他加以發揮並將其順序更改為「夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友」，他在《清真指南》中曰：

⁸ [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈夫婦〉，頁 67。

⁹ 楊懷中、余振貴，《伊斯蘭與中國文化》（銀川：寧夏人民出版社，1995 年），頁 394-396。

¹⁰ 王岱輿根據伊斯蘭教嚴格的「一神論」要旨提出了「真一論」，由於「真主獨一」是伊斯蘭教的核心思想所在，王岱輿之後的穆斯林學者也都承襲之並繼續闡述發揚，故「真一論」的形成不僅奠定了中國伊斯蘭哲學的理論基礎，也為中國伊斯蘭宗教理論提供發展的依據。參考羅萬壽，〈試析中國伊斯蘭哲學中的「真一」論〉，《西北民族研究》，1996 年第 1 期，頁 183-187。

¹¹ [清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清真指南》（西寧：青海人民出版社，1989 年），卷七，〈獨慈〉，頁 293。

女人之知識，與正理相違，原嗜性居命之左。於是有男女而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有兄弟，有兄弟而後有君臣，有君臣而後有朋友。譬若花葉枝果同發於根莖之內，而紅翠品級，小大長短，各呈其質，五倫生焉。五倫既生，又使之君令臣行，父令子順，夫令婦從，猶網之有綱，聽其縱斂。又若果繫於花，非花無果；花繫於枝，非枝無花；枝繫於幹，非幹無枝，三綱立矣。¹²

馬注不僅主張「五倫」，還提出「三綱」的概念，並強調「君為臣綱」、「父為子綱」、「夫為妻綱」的觀點。馬注認為「五倫」的關係就好像是生長在同一根莖中的花、葉、枝、果一樣，就好比紅翠有各種不同的品級，依據長短大小各自呈現不同的品質。而「五倫」既然產生了，就使得臣子要服從君主的命令，人子要服從父親的命令，妻子要服從丈夫的命令，就好像補獸的網具有總繩一樣，聽其收聚或發放，這又好比果實連接著花朵，沒有花朵就沒有果實，花朵連接著樹枝，沒有樹枝就沒有花朵，樹枝連接著樹幹，沒有樹幹就沒有樹枝，「三綱」由此而確立。由此可知，馬注他借用中國儒家「三綱五倫」的觀念來建構他自己的人倫觀。

清代另外一位穆斯林學者劉智也提到夫婦關係的重要性，由於婚姻擔負著生育子嗣、繁衍人類的重要責任與義務，劉智認為人類藉由夫婦關係而得以繁衍生息，婚姻則是夫婦關係的具體表現，而夫婦結合所建立的家庭則是維繫社會的基本要素，因此劉智也將夫婦關係列為人倫之首。

劉智不僅認同儒家的「五倫」，甚至還仿照「五倫」創立「五典」說，《天方典禮》〈五典〉篇即是劉智在當時「以儒銓經」背景之下所形成的人倫觀。根據《天方典禮》的記載我們可以窺探劉智「夫婦為人倫之首」的倫理秩序，其曰：

有天地而後萬物生，有男女而後人類出，故夫婦為人道之首也。……有夫婦，而後有上下。在家為父子，在國為君臣。有上下，而後有比肩。同出為兄弟，別氏為朋友。人倫之要，五者備矣。¹³

由於伊斯蘭教注重夫婦關係，故劉智與王岱輿、馬注一樣也將夫婦關係置於人倫之首，更將倫理秩序的順序更改為「夫婦、父子、君臣、昆弟、朋友」。劉智並加以詳細解釋其「五典」之首的夫婦關係，其曰：

天地生物之本，男女生人之本。男女之最初繼主而立極者，阿丹也。阿丹，天下萬世人之原祖也。腋生好娃，配為夫婦。故夫婦原出一體，生齒繁衍，

¹² [清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清真指南》，卷七，〈獨慈〉，頁293。

¹³ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》（天津：古籍出版社，1988年），卷十，〈五典〉，頁114。

互為配偶。一世別其胎，二世別其父，三世別其祖，四世別其父之祖，五世別其祖之祖，其後以次漸遠，至不涉於祖父之嫌。由是婚姻有禮，男女有正，而生人之道，擴充於無盡焉。¹⁴

劉智首先從伊斯蘭教的宇宙觀描述人類的起源，¹⁵從真主創造人類的始祖阿丹開始，繼而自阿丹的腋下再誕生好娃，阿丹與好娃進而結為夫婦，如此人類才得以繁衍生息，劉智從人類的起源傳說進而論證「男女為生人之本」，以此做為其「夫婦為人倫之首」的理論基礎，並且將其加以說明，他在《天方典禮》曰：

夫婦，為人道之綱，修此而後家道正，家道正而鄉國正矣。故聖人之教，五倫自男婦始。¹⁶

這是因為夫婦是人道的根本，修此而後家道才能得到治理，家道治理好，從而地方和國家也隨之治理好，因此聖人的教化，五倫從夫婦開始。劉智在《天方典禮》中又曰：

婚姻為人道之大端，古今聖凡，皆不能越其禮而廢其事也。廢此，則近異端矣。¹⁷

他在《天方至聖實錄》也曰：

婚姻人道之始，資化之源，成國成家立身之本也。¹⁸

由於劉智認為人類藉由夫婦關係而得以繁衍生息，因此他主張夫婦是人道的根本，有夫婦才會有上下，有上下才會有比肩，而婚姻則是夫婦關係的具體表現，再加上伊斯蘭教認為結婚對穆斯林而言不僅是「義務」也是「聖行」，這樣的教義更加強化了劉智「夫婦為人倫之首」的理論基礎，進而論證由夫婦、家道、鄉國這種由內而外、層次分明的觀點以凸顯「夫婦為人倫之首」的人倫觀。

「夫婦為人倫之首」的倫理秩序自明末王岱輿提出之後，對往後的穆斯林學者有非常深遠的影響，除了馬注、劉智承繼之並有所發揮之外，甚至乾隆年間曾任翰林院四譯館教席之職二十餘年的金天柱在其著述《清真釋疑》¹⁹中也有提到：

¹⁴ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十，〈五典〉，頁 114。

¹⁵ 《古蘭經》第 4 章第 1 節：「眾人啊！你們當敬畏你們的主，祂從一個人創造你們，祂把那個人的配偶造成與他同類的，並且從他們倆創造許多男人和女人。你們當敬畏真主——你們常假藉祂的名義，而要求相互權利的主——當尊重血親。真主確是監視你們的。」參考中國回教協會，《古蘭經中文譯解》（台北：中國回教協會，民國 89 年再版），頁 48-49。

¹⁶ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十，〈五典〉，頁 115。

¹⁷ 同前註，卷十九，〈婚姻〉，頁 199。

¹⁸ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》（台北：廣文書局，民國 64 年），卷十八，〈婚姻〉，頁 1030。

¹⁹ 中國伊斯蘭教義釋疑性著作，為乾隆年間曾任翰林院四譯館教席之職二十餘年的金天柱（字北

蓋以夫婦為人倫之首，不有夫婦，何有子孫，不有子孫，誰接禮祀。²⁰

由此可以看出夫婦關係對穆斯林的重要性，直到今日，每個穆斯林男女都仍將結婚視為穆民應盡的義務，認為不結婚就沒有後裔，穆斯林必須子子孫孫、代代相傳。²¹即使是大齡的穆斯林女性，由於教育程度及經濟條件的提昇，使得她們在本民族中找不到適合的結婚對象，雖然如此，這些已屆婚齡大限的穆斯林女性卻始終都未放棄過婚姻，並期待著真主巧妙的安排，由此可以看出伊斯蘭教信仰對穆斯林的婚姻觀有相當重要的影響。

由於伊斯蘭教對婦女離婚持寬容的態度，鼓勵離婚者或喪偶者再婚，明末的穆斯林學者王岱輿也認為丈夫亡故或離異的婦女再婚是正當的行為，因此他反對儒家的貞節觀，主張喪偶者再娶、再嫁。至今在西北穆斯林社會中婦女再婚的比例很高，二嫁、三嫁的大有人在，甚至在蘭州的穆斯林婚介所也將喪偶或離異而欲再婚者列入婚介所辦理的業務中，許多有再婚打算的男女也會主動至婚介所尋求婚姻協助。²²更甚者，不同的教派門宦對婦女再婚持有不同的主張，例如：賽萊菲耶(al-Salafiyyah)²³教派強調婦女必須再婚，認為婦女不再婚是違反教義，而

高)所作。據清光緒年間刊印的《清真釋疑補輯》中許文庸所作之序稱：「是書曾於乾隆年間進呈御覽」，但當年刻本已難尋覓，目前流傳的為清光緒三年馬長青重刻本，全書約 13000 字。本書採取答客問的方式，針對社會上提出的對伊斯蘭教的各項疑問數十條，由作者逐條加以解釋，並引申中國各種經史之言，尤其是儒家經典進行詮釋。其內容涉及飲食、宰牲、服飾、葬儀、蓄鬚、出家修行、沐浴、封齋、課財、祈禱、人倫五典、真主功能、真主與天主教所謂主宰的區別與關係等許多方面。在答疑時，作者一再強調中國穆斯林的信仰習俗不違背中國傳統禮儀，合乎三綱五常、子臣弟友之道，同時他又堅持認為即使風俗有差別，以「天地之大，五方風氣之異，語言衣服制度之殊，即中夏論之，皆有同異，何足乖張？」因此，在答問之中，他也大膽地針對儒釋教社會活動中的一些不良現象進行諷刺譏諷，表現了作者對大漢族主義的激憤之情和尋機抨擊的挑戰姿態。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 183-184。

²⁰ [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 108。

²¹ 筆者於 2005 年 7 月至臨夏市田野訪談時，報導人曾這樣對筆者表示：「不結婚沒有後裔，穆斯林必須子子孫孫、代代相傳。」由此得知，直到至今伊斯蘭教對回族穆斯林的婚姻觀仍有重要的影響。參考劉俐廷 2005 年 7 月論文田野日誌。

²² 呂貴香、劉怡欣，〈西北穆斯林婚姻關係的發展與適應——以臨夏市與蘭州市的個案分析為例〉，《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 99-126；呂貴香、劉怡欣 2004 年 7 月「婚姻家庭組」田野日誌及劉俐廷 2005 年 7 月論文田野日誌。

²³ 中國伊斯蘭教派別之一，因受沙特瓦哈比派的主張影響而形成。1936 年，甘肅河洲馬得寶和馬麟、馬尤奴斯阿訇等人去麥加朝覲，回國時，馬得寶和馬尤奴斯帶回《光輝的明證》、《伊斯蘭之軍》、《海迪真·古魯比》、《麥克塔勒海》等論述瓦哈比派主張的經書，在河洲邊研究邊傳授，遭到了以馬雲阿訇為首的伊赫瓦尼派的反對，信者寥寥。50 年代以來，以馬得寶為首的一些阿訇以河州八坊新王寺為立足點，再次宣傳賽萊菲耶的主張，仍受到伊赫瓦尼派的反對，但有一定的發展。70 年代發展很快，形成一獨立的派別。現在青海、蘭州、天水、張家川及西安地區已有眾多信眾和阿訇。賽萊菲耶屬遜尼派，遵行哈乃斐學派，主要教義和禮儀是：(1)只承認伊斯蘭教早期「前三輩」奉行的教義、教律。(2)認為安拉造化世界，因此安拉是超於世界的。(3)只承認《古蘭經》原文和認為合理性的註解。(4)在禮天命拜時，伊瑪目高聲唸誦「法蒂哈」，跟拜者隨著低念，伊瑪目誦完「法蒂哈」章，跟拜者高聲念「阿敏」(即祈准詞)。(5)在為亡人做「都阿」(即祈禱)時必須面朝向克爾白，不給亡人轉「費底耶」。(6)禮拜時抬三次手，即禮拜舉意抬

老教則無強制性規定，婦女是否再婚可以由自己決定，通常在臨夏地區²⁴婦女再婚的主因是沒有獨立的經濟來源，不再婚就無法生活下去。

按伊斯蘭教法的規定，婦女必須要等「待婚期」期滿才可以再嫁，雖然在穆斯林漢文著述中並未提到婦女的待婚期，但筆者認為當時的婦女必須要等待婚期期滿才能再婚，當代中國穆斯林的婚姻因是以《中華人民共和國婚姻法》為標準，在國家婚姻法的約束之下，婦女若要再婚會遵守待婚期的很少，大多是家庭教門相當好的或是家裡有老人主事的才會遵守待婚期。²⁵

第二節 「男女之防」的性別隔離

在傳統的中國社會中，婦女受到封建禮教的束縛，當時女子不僅「深居閨內」、「大門不出、二門不邁」，再加上儒家嚴守男女的禮教之防，認為「男女授受不親」、「孤男寡女不可共處一室」，女子自出生之後，無論是在父家或是在夫家，她的生活空間就是在自己的家庭中，尤其是大部分的婦女沒有獨自謀生的能力，必須倚賴丈夫才得以生存下去，婦女在家庭中扮演妻子與母親的角色，男女的性別空間則呈現「男主外、女主內」的性別角色分工，丈夫在出外工作、養家活口，妻子在家內操持家務、侍奉公婆、生兒育女。

由於中國儒家嚴守男女的禮教之防，明清時期這些深受儒學影響的穆斯林學者自然也主張嚴守「男女之防」，王岱輿借用中國傳統哲學的陰陽概念來解釋男女關係，他認為在夫婦關係中男女缺一不可，人類藉著婚姻來滿足夫婦之間正常的性慾，但他也認為性能「好人」，也能「惡人」，他在《正教真詮》中曰：

然此事雖能好人，亦能惡人，不可不知。何也？好人者，正色也；惡人者，邪色也。詩云：窈窕淑女，君子好逑。所謂得於此而忘於彼者是也。譬如飽餐美食，雖更列珍饈，亦不之顧，是故正色必不可無也。經云：夫婦之道，乃兩相互衛者。即此指也。若夫邪色淫聲，極能惡人。故曰非禮勿視、非禮勿聽。大都輕見婦女，易動淫念，而有害真德，況終日狎昵者，可不戒哉。因鹽出於水，沉水即化；男以女生，遇女則迷。若夫水之於土，水本澄清，

手1次，鞠躬前抬手1次，躬起抬手1次，也因其禮拜時抬三次手，故又有「三抬」之稱。(7)男子遵聖行，留滿頭和鬚鬚，婦女戴蓋頭。(8)不崇信門宦和教主；不崇拜拱北；反對阿訇為教眾念經收受「乜貼」；反對念、吃並行；反對念經和上墳時點香、喪葬服孝及高聲嚎哭。(9)主張去荒野禮「爾德拜」；念作證詞時要舉右食指，表示認主獨一。(10)不集體唸誦《古蘭經》，要一人唸，眾人聽。(11)不為死者宵夜，念「頭七」、「二七」、「四十日」和「百日」以及週年紀念。參考馬通，〈賽萊菲耶派〉，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年)，頁476。

²⁴ 此處所指的臨夏地區即指臨夏市而言，無論筆者2004年的「婚姻家庭」分組調查，還是2005年的論文田野調查都是以臨夏市為主要田野地點，雖然2004年「婚姻家庭」的分組調查曾有涉及臨夏縣的情況，但也僅只有一個訪問個案，故筆者本論文中所陳述田野調查的個案絕大部分是臨夏市的情況。

²⁵ 此項訊息是筆者在蘭州的協同研究人員張莉小姐在電子郵件的往來中告訴筆者的。

合土皆成渾濁；男女俱善，相近則亂性情，所以邪色必不可有也。經云：猛獸可畏，毒蛇可蹈，惟男女不可輕近也。惡物只自傷身，婦女毒關心命，慎之慎之。²⁶

王岱輿極力否定男女不正常的性關係，他認為性能使人從中獲得好處，也能使人作惡事，使人從中獲得好處的就是「正色」，使人作惡事的就是「邪色」，但是在大多數的情況下男子輕易見到婦女，就容易產生淫念，而損害自己的德行，更何況男女整日一起親暱嬉鬧，怎麼可以不戒慎呢！就好比鹽是從水裡曬晾出來的，沈到水裡就會融化，男人是女人所生出來的，遇到女人就會迷亂，又好比水與土的關係，水本來是清澈的，與土混和在一起就會變成混濁，男女本來都是善良的，但接近就容易性情迷亂，所以邪色絕對不可去沾染，王岱輿更從伊斯蘭教經典：「猛獸可畏，毒蛇可蹈，惟男女不可輕近也。」這段記載以作為其「男女之防」的理論基礎，所以王岱輿主張女孩自十歲開始，除了至親及手足之外的男性都不應該相見，他在《正教真詮》中曰：

緣會親之條，自十歲始，除父母伯叔同胞兄弟母舅之外，雖至戚亦不相見，所以君子遠嫌疑也。昔吾聖之女法土默者，偶見瞽目，遂而避焉。聖曰：何以避之？曰：雖彼莫能見我，然我本不應見彼也。況夫無親男女，對面相視，而且談笑者，可不恥哉。²⁷

王岱輿在此舉了穆罕默德之女法土默²⁸的例子強調男女不應該隨意相見，對女子而言，即使是一個眼睛看不見的瞽叟，也不應該相見，更何況沒有血緣關係的男女怎麼能夠相見，而且還談天說笑，這能說不是羞恥的事嗎？！

由此可知，中國儒家所嚴守的「男女之防」被深受儒學影響的穆斯林學者藉由伊斯蘭教的角度予以強化，在此王岱輿除了舉穆聖之女不見瞽叟的例子之外，還舉了先知穆罕默德的聖言來論證其「男女之防」的觀點，他在《正教真詮》中曰：

聖曰：魔帥近我，嘗自陳說曰：吾之用力最少，而功最速而且大者，莫若男

²⁶ [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈夫婦〉，頁 67。

²⁷ 同前註。

²⁸ 法土默生於公元 604 年，卒於公元 632 年，她是先知穆罕默德最小、也是最鍾愛的女兒，哈里發阿里的妻子。雖然法土默僅活了 28 歲的短暫生命，但她將其一生奉獻於伊斯蘭教事業之中，為了將伊斯蘭教的真理傳播於世，她長期跟隨著父親四處奔走，在「吳侯德戰役」和「壕溝戰役」時，她更與穆斯林戰士並肩奮鬥，並曾跟隨父親參加攻克麥加和「辭朝」等重大活動。先知辭世六個月後，法土默因為極度悲傷也於同年歸真，後由阿里安葬於麥地那。法土默並未因為她是先知的愛女而享有特殊權力與待遇，相反地，她的生活清貧儉樸，此外她還樂善好施、慷慨濟貧，聖妻阿依莎曾經說過：「除了她的父親——伊斯蘭教的先知之外，我還沒見過比法土默的人格更偉大的人。」也因為法土默體現了真主賦予女性的所有美德，因而被先知稱為「天園中的婦女之王」。參考敏文杰譯，〈穆斯林婦女的楷模——法蒂瑪〉，《中國穆斯林》，2001 年第 4 期，頁 31-32；馬雁兵，〈穆斯林婦女的楷模——法圖麥〉，《中國穆斯林》，2003 年第 5 期，頁 28-29。

女相親。吾互為之飾媚焉。若醒時偷顧蘭室，夢裡和諧鴛枕，此豈非魔之撮和而然哉。²⁹

王岱輿在此藉由聖人穆罕默德引述了魔的首領之言：「我認為最省事、最有成效的就是使男女互相淫亂，而我從中幫忙掩飾。」的這段記載認為男女互相淫亂是魔鬼從中湊合的，他認為就好比醒著的時候，偷窺女人的臥室，在睡夢中與人相好同共鴛鴦枕，這些情況難道不是魔在從中撮合的嗎？為了避免男女相互淫亂，最好的方式就是避免男女有接觸的機會，所以他認為柳下惠「坐懷不亂」不如魯男子「閉戶不納」，因為柳下惠之所以坐懷不亂是由於他的品格高尚，而魯男子不讓婦女近身是怕男女相近容易淫亂，王岱輿認為與其男女相近，讓男子以道德自守，不如將男女分隔開來，因此他稱讚魯國男子的行徑才是後人所應該效法的，由此顛覆儒家對男子自守的道德要求，也更加深其「男女之防」的觀點。

馬注也主張嚴守「男女之防」，因其觀點主要承襲自王岱輿，因此馬注也與王岱輿一樣極力反對男女不正常的性關係，他認為男女之所以產生不正當的性關係是由於魔鬼從中撮合的結果，《清真指南》曰：

其魔首，陳於聖人曰：「吾之用力最少而功效最速，莫若男女相侵，吾即互為飾媚」。故經云：「男女凭好欲眼，彼此觀看，即斷行奸」。……聖女法土墨見一瞽者輒避之，從者曰：「瞽者無目，何為避之？」曰：「彼雖不能見我，奈我不應見彼。」爾其戒之。³⁰

又曰：

男女相逢，鬼祟互為唆使。經云：「男女凭好欲的眼，彼此觀看，即斷行奸。」猶毒箭射於性命之上，況非理苟合，惡莫此甚。天經諭：「女人不可見無親男子。」總是禁其邪心。柳下惠坐懷不亂，不若魯男子閉門不納。³¹

馬注認為「男女相逢」是由於受到了鬼祟的煽動、唆使，沒有比男女發生不正當的性關係的罪惡更大了，他在此引用了伊斯蘭教經典：「男女憑藉著充滿慾望的雙眼彼此觀望就會做出不正當、奸邪的事。」來說明「男女相逢」容易產生不正當的邪念，馬注更引用了《古蘭經》：「女人不能與無骨肉之親的男子相見。」的記載說明禁止無親的男女相見就是為了不讓其產生不正當的邪念進而相互淫亂，馬注也同王岱輿一樣舉了穆聖之女法土默「見瞽叟而避之」的例子認為不應該讓男女輕意相見，則是為了禁止邪念滋生，此外，馬注也同樣認為與其男女相近，讓男子以道德自守，不如將男女分隔開來，因此他也認為柳下惠「坐懷不亂」

²⁹ [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈夫婦〉，頁 67。

³⁰ [清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清真指南》，卷五，〈宗戒〉，頁 234。

³¹ 同前註，〈格論〉，頁 196。

還不如魯男子「閉門不納」。馬注還提出嚴守「男女之別」的重要性，他在《清真指南》中曰：

治家莫先正倫，男女之別，禮之大端也。男女不雜坐，不同巾櫛，不親授受，叔嫂不通問，諸母不浣衣，外言不入，內言不出。女子出嫁，非大故不回母家。嫁而返，兄弟弗與同席而坐，同器而食。男子無故不入婦家。女子夜行，必須秉燭，簠簋宜飾，帷薄宜修。女子雖才，不務外政；童僕隨能，不預內事，所以嚴其別也。³²

馬注認為要治家必須要先端正人倫，若要合乎「禮教」就必須從嚴守「男女之別」開始。馬注除了認為男子無故不能進入有婦人的內室，還認為男女不能雜坐在一起，也不能使用同一個梳篦，沒有血緣關係的男女不能相互給與和接受，叔嫂要彼此迴避，不能隨意見面，女子在出嫁之後，沒有重大的變故不能任意回娘家，馬注甚至認為女子回到娘家後，即使是親兄弟也不能「同席而坐，同器而食」，由此我們可以看出馬注「男女之防」的道德規範比王岱輿更為嚴謹。

繼王岱輿、馬注之後，清初的穆斯林學者劉智也主張嚴守「男女之防」，並將「嚴內外」視為「夫道」之一，根據《天方典禮》的記載：

禮法，即教規、念拜、齋課，事公姑，勤紡績，育子，治饋之類是也。義粟，營謀合義，如士、農、工、商，各以本分財帛為潔也。量豐歉者，量入為出，勿過儉，勿過奢也。嚴內外者，婦婢不出戶外，僕吏及非骨肉男子，不入內戶也。毀傷，詬詈之語。繾綣，歡洽和順，固結不離之意。全此五者，夫道盡矣。³³

由此可知，在當時中國穆斯林社會中「嚴內外」是非常重要的，婦女非但不能隨意外出，僕人、官吏及非至親骨肉的男性也不能進入內室，更別說讓孤男寡女共處一室了，他在《天方典禮》又曰：

女子十歲，而品格定，非同胞至親不應相見。如伯叔，父之同胞也；兄弟，身之同胞也；母舅，母之同胞也，則皆可見。不然，略涉疏遠，皆其所宜避者。嗚呼，見且不可，而況相與授受乎？授受且不可，而況相與同器共席乎？聖人之教，其謹於男女者，嚴矣哉。³⁴

在《天方至聖實錄》也曰：

³² [清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清真指南》，卷五，〈宗戒〉，頁 234。

³³ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十，〈夫道〉，頁 116-117。

³⁴ 同前註，〈婦道〉，頁 121。

男女之間，有大嫌焉。女子自十歲始，除同胞兄弟伯叔母舅，即不應見。曰邪魔詭計，多在男女之間。³⁵

劉智認為女子自十歲品格開始確定了，此時若不是父母的同胞及自己的手足就不應該相見，除了男性至親之外，即使有血緣關係的男性都應該要有所迴避不能見面，既然連見面都不可以了，更何況是互相給與和接受呢？互相給與和接受都不可，更何況一起同桌共席、使用相同的器皿共食呢？因此劉智認為聖人之教對於「男女之防」非常嚴謹。

根據漢文著述中女子從十歲開始除了男性至親之外，不能隨意相見的記載，筆者認為這完全符合伊斯蘭教規定女孩九歲為「出幼期」，³⁶所謂「出幼」即指脫離幼童階段，進入青春期，此時已經具備了承擔「天命」、履行宗教功課的責任，再加上「出幼」通常被認為是生理已經發育成熟，可以進行婚配的依據，³⁷因此往昔穆斯林婦女早婚的現象非常普遍。³⁸女子自「出幼」之後就不能隨意見非至親骨肉的男性，所以劉智嚴守「男女之防」的觀點除了繼承王岱輿、馬注的觀點之外，還符合中國儒家禮教對婦女的道德規範以及當時保守的社會風氣，婦女因為不能輕意見外人，所以她們的生活空間就僅限於在家庭之內，而男性除了自己家之外，也不能隨意進入旁人家的內室，因為這樣會被認為不符合當時的禮教規範。

這種嚴守「男女之防」的觀點也為劉智之後的穆斯林學者所延續和承襲，例如乾隆年間金天柱在《清真釋疑》中也強調「男女之防」的重要性，其曰：

至言男女雜沓，更無可加於吾教，吾教經言：男女七歲不同席。此蓋仿於《曲

³⁵ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈夫婦〉，頁 1034。

³⁶ 關於出幼的年齡，各學派說法不一，這是由於各國的氣候、環境和人民生活條件不同，兒童的成熟期限自然各有差別，因而出幼的年齡就有所差異，大致上來說，伊斯蘭教學家們一般認為女性九歲進入青春期，在月經初潮後即被推定為社會義務的承擔者，視為達到適婚年齡。參考王東平，〈清代回疆婚姻制度研究〉，《漢學研究》，第 18 卷第 1 期，頁 190。

另清代學者伍子先曾經提出五樣判斷「出幼」跡象的方法：「一、是明白認主的道理，二、男滿十五歲，女滿十四歲，三、洩經或夢遺，四、臍下生毛，五、女子見經水，此五樣中，若有一樣，即出幼了。」參考[清]伍子先，《修真蒙引》（北京牛街清真書報社藏版，民國 10 年重鑄），〈第五十二篇在兒女上應行事〉，頁 57。

³⁷ 勉維霖主編，《中國回族伊斯蘭宗教制度概論》（銀川：寧夏人民出版社，1997 年），頁 87-88。

³⁸ 根據高桂英對寧夏回族自治區的考察所提供的統計數據得知，寧夏回族婦女早婚的比重在各個年齡階段均高於漢族女性。在 15-19 歲的女性人口中，漢族女性人口有配偶的僅佔 5.17%，而回族女性人口則佔 15.3%，僅這個年齡階段回族就把漢族高出 10.14% 個百分點。探究其原因，高桂英認為寧夏回族婦女早婚現象較為普遍的原因則是多方面的，在傳統的回族社會裡，為伊斯蘭教的教義所規定或所鼓勵的女德，一向是社會評價女子行為與品行的主要標準。特別是農村回族女性的人生歸宿與社會地位，很大程度上都要在自己的婚姻、家庭生活中體現，所以回族女子早婚的現象也就在所難免。參考高桂英，〈伊斯蘭教與寧夏回族婦女問題〉，《回族研究》，1995 年第 2 期，頁 59。

另根據筆者 2004 年 7 月「婚姻家庭組」分組調查及 2005 年 7 月的論文田野調查均發現至今穆斯林婦女早婚的現象仍然普遍，常有「先結婚，後領證」的情況，尤其是在偏遠地區，很多穆斯林女性的結婚年齡遠遠低於《中華人民共和國婚姻法》所規定 20 歲的結婚年齡。參考呂貴香、劉怡欣 2004 年 7 月「婚姻家庭組」田野日誌及劉俐廷 2005 年 7 月論文田野日誌。

禮》。再言男子從臍至膝，不可令人見；婦女則從頭至腳皆不可現，以至除七等人外，概不相見。七等為誰？祖、父、兄弟、丈夫、子孫、親生母舅、親生伯叔是也。又云：男女之內，可與聯姻者，即不可以相見。又云：凡婦女出門，或坐轎，或乘車，皆用罩頭，以紗綢為之，從頭籠到腳跟，絲毫不令人見，方為至理。³⁹

又曰：

況吾教經中，斷定不許婦女入寺禮拜，雖有父母喪事，亦不准其到墳。總以不可與人相見之故，致有是禁。惟令各自在家潛修暗祝，悉遵調約。間有老朽孤貧無告之婦，每逢禮拜日期，叩寺求討，以度殘喘，然麾之大門之外，聽人施給，並不許入寺同班禮拜。此東土無奈之回民。一在西域，另有贍養，絕不聽其入寺，且寺內之義原宜潔淨，大凡禮拜，必定預為沐浴。恐婦女輩于天癸之講究不清，反致褻瀆。況一經男女溷雜，勢必淫行潛滋，將欲為善，實乃長惡，故吾教不取。男女雜沓，吾教之所必無。⁴⁰

金天柱對於主流社會關於穆斯林男女雜處的誤解提出說明，在此，他引據了伊斯蘭教經典說明男女雜處的傳言在穆斯林中是絕對不存在的，例如經典不僅明確規定男女自七歲開始就不可同席，更明確規定對婦女而言，除了祖父、父親、兄弟、丈夫、子孫、親舅、親伯叔七種男性之外，不可以再見其他的男性，換言之，只要男女之間彼此可以聯姻者，就不可相見；此外，由於婦女從頭到腳都是屬於羞體，因此婦女出門不論是坐轎或乘車，都要戴上用紗綢做成的蓋頭，從頭籠罩到腳跟，一點都不能讓外人看見。

也由於伊斯蘭教不允許婦女與外人相見，所以制訂不准婦女上寺禮拜、為父母遊墳的禁忌，只讓她們在家中進行禮拜、贊念真主，按照教規行事。有些年老無依的婦女靠著禮拜時到寺門乞討維生，但她們也只能站在寺門外等候施捨，絕對不允許入寺與男子同班禮拜。這是中國穆斯林無奈中的辦法。在阿拉伯國家，年老無依的婦女另外有社會福利給予贍養，絕對不會讓她們上寺，再說清真寺本意就是聖潔之地，只要上寺做禮拜必須要沐浴淨身，然而婦女因為先天生理上的月事無法講究清潔，若讓她們入寺禮拜，反而會褻瀆清真寺的聖潔，更何況若男女雜處勢必會滋生淫慾，本來是爲了行善，實際上是助惡，由此可知伊斯蘭教禁止婦女上寺是爲了防止男女雜處。此外，在《清真釋疑補輯》⁴¹中也有關於「男

³⁹ [清]金天柱著，海正忠譯，白話譯注《清真釋疑》（銀川：寧夏人民出版社，2002年），頁80-81。

⁴⁰ 同前註，頁82。

⁴¹ 《清真釋疑補輯》是《清真釋疑》與其《補輯》的合刊本。清道光咸豐年間，因《清真釋疑》藏板於金陵遭受兵燹，唐晉徽認爲該書「選言扼要」，曾手錄此書以爲珍本。歷經同治光緒數十年之間，他約請滇南舉人馬杏樓、廣西進士馬保三等十餘位教內人士互參詳譯，凡與儒理暗合者隨時錄出，增補《釋疑》書內，俾人一見了然。其間，該手稿歷經種種波折，後於光緒六年最後輯校定稿，次年合刊爲《清真釋疑補輯》，由此可知《補輯》並非原《清真釋疑》的重版，而是經過大幅度增訂，在內容和體例上可以顯見爲一部新作。現今較常見的爲光緒辛酉年刻本，分上、

女之防」的論述：

男女有別，不同一室。服食器用，內外別嫌。但為女者，除祖父伯叔兄弟外，不令親見一異性男子，雖姑舅表親，見亦有時，經曰如世間之禁地也，聖女法圖默，一生祇見男子四人。謂其父與夫並親生兩子也。時有一瞽目者至，急趨避之，聖曰彼無目之人，何妨一見。聖女曰彼雖無目不能視我，我為女者，羞於視彼也。其端謹如此，天方教規，嚴禁婦女入寺遊墳會客等事，如不得已而外出者，必用絹布為簾，垂遮其面，名曰容罩，又曰蓋頭。婦女自首至足，皆為羞體，不可輕令人見，見之則為無耻。⁴²

《清真釋疑補輯》的作者也同王岱輿、馬注等人一樣主張「男女有別」，除了男女不可共處一室之外，在服食器用上，都要內外有別，婦女除了自己的至親手足之外，不能見任何的異性男子。《補輯》的作者更藉由聖女法土默一生中只見過父親、丈夫以及二個親生兒子四個男性的例子說明婦女不可見無親男子，由於法土默的賢德懿行是歷代穆斯林婦女的楷模，故自王岱輿及其之後的穆斯林學者都以她的言行事蹟作為當時中國穆斯林婦女的典範與榜樣，《補輯》自然也不例外，《補輯》的作者不僅同樣舉了法土默「見瞽目而避之」的例子來論證其「男女之防」的理論基礎，還從伊斯蘭教的角度規範婦女的行為，例如：禁止婦女入寺、遊墳、會客等等，婦女如果不得已必須外出，就必須戴容罩，又稱蓋頭，⁴³將自己的羞體從頭到腳遮蓋起來不能讓外人窺見。

至今「男女之防」的性別隔離在中國穆斯林，尤其是西北穆斯林社會中依然隨處可見，這可以從在宗教場域中，仍維持著「男女之防」可以看出，例如在清真寺中設置男女各自專用的禮拜殿(如附圖一)，讓男女分開禮拜(如附圖二)；或是穆斯林在進行教育活動時，採取男女分校或男女分班的方式進行(如附圖三、圖四)；⁴⁴甚至在用餐時也可看到男女分桌用餐。在偏遠地區的穆斯林婦女除了嚴

下兩冊，全書約 32000 字。參考余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，頁 184-185。

⁴² [清]唐晉徽等著，《清真釋疑補輯》(民間自印版本，出版地和出版年不詳)，頁 1。

⁴³ 回族因為大分散小聚居的居住特點，各地回族婦女在配戴蓋頭上呈現不同的地域特色。一般西北地區的少女及結婚後未生育的婦女通常戴綠色，已生育的少婦及中年婦女戴青色或黑色，老年婦女戴白色或黑色。而其他地區的回族婦女通常都戴白色的，對佩戴者的社會角色和蓋頭顏色的區分並不嚴格。對西北回族婦女而言，配戴蓋頭多是日常性的，蓋頭已被她們視為民族服飾的重要組成部分；而南方的回族婦女通常將蓋頭視為宗教服飾，只有在宗教場域或參與宗教活動時才配戴，日常生活多以白帽代替。參考賽里邁·桂莉梅，〈回族婦女蓋頭文化淺談〉，《民族風情大觀》，頁 39。

⁴⁴ 所謂的教育活動，即指穆斯林自己所辦的阿文教育班、阿語學校或中阿學校，在此不僅學生男女分校或分班，教師也是如此，亦即男校教師及學生均為男性，女校教師及學生均為女性。參考楊慧娟、宋神財，〈西北伊斯蘭文化復振運動的觀察與省思——以臨夏市與蘭州市的新興社會教育現象為例〉，《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》，頁 157-160。

此外，筆者於 2004 年 7 月跟隨「中國大陸西北穆斯林社會田野調查隊」至甘肅廣河縣嘎迪林耶西川大寺觀察主麻活動，並參訪寺裡自辦的男女校，這是筆者第一次對於西北穆斯林社會關於「男女之防」體驗與觀察，而這種藉由男女分校或分班而凸顯出「男女之防」的情況，在筆者日後的

格遵守著「家婦不見外男」⁴⁵的規矩之外，還體現了兩性迴避制度，⁴⁶表現出「男女授受不親」的行為方式。然而在都會地區的穆斯林婦女隨著社會風氣的開放、活躍的經濟活動以及頻繁的人際互動，雖然已經看不到「家婦不見外男」的現象，其「男女之防」的性別隔離也已漸趨瓦解，但一般來說還是都會盡量避免產生與沒有親屬關係的異性單獨相處的情況，這可從女性出入公共或私人場所都會帶著家人、兒童或同性朋友同行，即是為了避嫌以免遭人口實。

在人類社會中，由於男女性別角色分工的不同導致男女有不同的性別空間。從劉智《天方典禮》、《天方至聖實錄》的記載我們可以看出當時中國穆斯林社會呈現「男外女內」的性別角色模式，丈夫與妻子因為不同的性別而有不同的角色分工，丈夫的職責是負責牟利營生、養家活口，而遵守教規、堅持宗教功修、侍奉公姑、操持家務、養育子女則是妻子所應盡的職責。由於人類社會中男女有不同的性別分工，再加上受到中國儒家「男女之防」的影響，故劉智將「嚴內外」視為「夫道」之一，更加強化了中國穆斯林社會「男外女內」的性別空間模式。劉智並認為婦女只能待在家裡，不能隨意外出，也不能與外人相見，非骨肉至親的男性更不能讓其進入內室並與之共處一室，由此可知當時的中國穆斯林社會性別界線嚴明，「男外女內」的性別空間也格外地鮮明。故他在《天方典禮》中曰：

娶婦之意，為承先繼後，代身事父母也。子治於外，婦治於內，內外倡隨，而孝行成焉。古人稱為內相，良有以也。如徒以己事為先，父母之事則後之，殆非娶婦之意矣。⁴⁷

《天方至聖實錄》也曰：

夫執外事，婦執內事，無怠于烹饋浣滌。婦無聲聞於外。⁴⁸

參訪活動中也都舉目所及、隨處可見。

⁴⁵ 所謂的「家婦不見外男」即指穆斯林婦女見到來訪的陌生男客人上門時，常會告訴你「家裡沒有人」，她所說的「沒有人」是指家中男主人不在，這是在婉言謝絕陌生男客的造訪，因為在男主人不在家的情況下，她為了避嫌，不會接待任何一個陌生的男性訪客。因此在撒拉族中有「丫頭不露面，媳婦蓋住頭，問路扭過臉，遇人繞道走」的口歌即是在描述這樣的情況。參考馬明良，〈伊斯蘭教與穆斯林性文化〉，《回族研究》，2002年第1期，頁94；馬平、賴存理，《中國穆斯林民居文化》（銀川：寧夏人民出版社，1995年），頁127-128。

⁴⁶ 在今日的回、東鄉、保安、撒拉族家庭通常以正房、上房為貴，因此，當有男性客人造訪時，主人通常將客人安排在正房、上房休息就餐，此時主人家的婦女就要迴避，只能在東西兩邊的廂房活動，要盡量避免在客人視線所及的範圍內走動，當婦女們做好客飯時，也不能由女主人奉上，要改由男主人端出來送到客人面前。當客人需要在主人家中過夜留宿時，該家的女眷往往會暫時遷出正房或正院，住到偏院甚至借住於鄰居家或親戚家。這種作法，不僅僅是避免嘈雜、保持客人住處的安靜，更重要的是穆斯林民族民居中性別迴避制度的體現。參考馬明良，〈伊斯蘭教與穆斯林性文化〉，《回族研究》，2002年第1期，頁94；馬平、賴存理，《中國穆斯林民居文化》（銀川：寧夏人民出版社，1995年），頁128-129。

⁴⁷ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十，〈夫道〉，頁118。

⁴⁸ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈夫婦〉，頁1033。

劉智認為在當時男性娶妻的目的是為了傳宗接代、代替自己侍奉父母以盡孝道，由於當時男性必須要出外謀生，如果能夠娶個妻子待在家裡侍奉父母、操持家務、養兒育女，這樣男性才能無後顧之憂出外奮鬥打拚，由此我們可以得知在當時的中國穆斯林社會中婦女是屬於家庭的，劉智甚至還將「嚴內外」視為「夫道」之一，這就從而否認了穆斯林婦女的社會生活空間。因此我們從「嚴內外者，婦婢不出戶外，僕吏及非骨肉男子，不入內戶也。」以及「子治於外，婦治於內……古人稱為內相，良有以也。」、「夫執外事，婦執內事」這些零星、片段的記載可以得知當時中國穆斯林社會呈現著「男外女內」的性別角色模式。

除了劉智之外，另外一位穆斯林學者馬注也強調「男外女內」的性別空間，根據《清真指南》中「女子雖才，不務外政；童僕雖能，不預內事」、「外言不入，內言不出」這些記載我們可以得知在明末清初的中國穆斯林社會中，男性是屬於社會，婦女則是屬於家庭，這種「男外女內」性別空間與角色的定型化，即使再有才幹的男女也不能夠彼此逾越。

至今臨夏地區的穆斯林家庭仍維持著「男外女內」的性別角色模式，通常是由丈夫出外工作養家活口，妻子則在家裡操持家務、照顧一家老小，雖然大多數男性至今仍然還存在著「婦女不得拋頭露面」的觀念，認為女人就是應該待在家裡照顧老人、孩子，婦女的生活交往圈仍然侷限於自己的血親之間，然而由於近年來社會的變遷，愈來愈多的穆斯林婦女開始參與社會勞動，⁴⁹婦女逐漸地從家庭婦女單一的性別角色轉向家庭與社會的雙重角色過渡，許多穆斯林婦女都是工作與家庭一肩雙挑，雖然這些婦女參與社會勞動的主因是為了貼補家用、維持生計，然而她們已經逐漸地打破了傳統中國穆斯林社會「男外女內」性別空間的限制，尤其是在蘭州這種都會地區的穆斯林婦女，絕大部分都是有工作的職業婦女，鮮少安於扮演家庭婦女的角色，筆者認為這是由於當地婦女受教程度的提昇、有獨立的經濟能力及家庭地位，再加上都會地區的高消費水平，為了維持生活使得婦女必須出外工作、承擔家計。由此可知，在現今的穆斯林社會中，由於時代的發展、社會的變遷使得傳統嚴格的「男外女內」的性別空間已經逐漸地瓦解。

第三節 「夫為妻綱」的夫婦之道

⁴⁹ 根據馬東平的調查，臨夏市八坊回族婦女的社會勞動參與主要有兩種類型，(1)固定職業人員，即政府有關部門分配到國家行政部門、事業單位、公有或集團企業的職業婦女，她們主要通過國家部分推薦或現在各級學校畢業分配等途徑就業的婦女；(2)自由職業者，即完全或部分進入勞動力市場的婦女，也包括參與家庭經營但未進入勞動力市場的自由職業者，在八坊，這種形式的社會勞動參與在自由職業者中佔很大的比例。88%的婦女參與社會勞動是為了維持家庭和自己的生活，只有14%的婦女是為了發揮自己的能力和為社會作貢獻而工作。參考馬東平，〈臨夏市八坊回族婦女社會勞動現狀調查〉，《西部大開發與回族學展望》(銀川：寧夏人民出版社，2003年)，頁360-362。

另根據筆者的了解，臨夏地區的婦女有工作的不多，大部分都是在家裡做家務、帶孩子，只有家庭經濟困難的婦女才會到私人企業工作。參考劉俐廷2005年7月論文田野日誌。

在傳統中國社會中，對女子而言，最重要的就是為人妻、為人母，侍奉翁姑、為夫家傳宗接代，女子自嫁入夫家之後，就「生是夫家的人，死是夫家的鬼」，妻子必須以丈夫為天、絕對地服從丈夫，中國俗諺有云：「嫁雞隨雞、嫁狗隨狗」、「夫唱婦隨」等等就是傳統中國社會夫婦關係最好的寫照。眾所皆知，中國儒家文化對婦女的道德行為規範有所謂的「三從」，「三從」即指「在家從父、出嫁從夫、夫死從子」，由於古代的女性大都沒有獨立謀生的能力，必須依靠男性才能生存，因此女子出嫁之前要聽從父親的安排，出嫁之後要服從丈夫的命令，丈夫死後因為要倚靠兒子的撫養而「從子」，這就形成了中國社會「男主女從」不平等的性別關係。

在深受儒家文化影響的中國穆斯林社會中，其理想的夫婦關係我們可以從部分漢文著述⁵⁰的記載而得以窺探。首先，明末王岱輿從真主化育天地萬物並創造人祖阿丹，繼而從阿丹的左肋造化阿丹之妻好媧這樣的創世神話論證「夫為妻綱」的合理性。他在《正教真詮》中曰：

及其熟寐，真主自彼之左肋，造化其妻，名曰好媧。所以夫婦之親，本來一體，宜相愛敬。婦從夫出，夫乃婦原，理當聽命。⁵¹

故王岱輿認為夫婦既然同出於一體，本來就應該要互敬互愛，再者，由於好媧是從阿丹的左肋生出，所以妻子理應聽命於丈夫。甚至對妻子而言，即使娘家的父母病危，沒有經過丈夫的同意，妻子也不能回娘家探視。他在《正教真詮》中又曰：

若清真之教，女嫁夫家，至死方出其門，雖父母危亡，非由夫命，自不敢歸視其疾。⁵²

由此可知，當時的穆斯林婦女在嫁入夫家之後，就是夫家的人，到死之前都不能踏出夫家的門，王岱輿認為對妻子而言，夫婦之間關係的重要性遠遠超過妻子與娘家父母之間的親子關係。

馬注繼王岱輿之後而起，也是從伊斯蘭的創世神話論證「夫為妻綱」的合理性，認為好媧是從阿丹的左肋生出的，故夫婦雖然同質但不同等，馬注以此強調男女生而不平等，妻子理應聽從丈夫的命令。他在《清真指南》中曰：

所以夫婦之親，實同一體。婦從夫出，理應聽命，愛慕之情，俗稱兄姊。⁵³

另外一位穆斯林學者劉智雖然引據《古蘭經》的記載強調夫婦互為對方的衣

⁵⁰ 相關論述請參考王岱輿《正教真詮》、馬注《清真指南》及劉智《天方典禮》、《天方至聖實錄》。

⁵¹ [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈元始〉，頁 27。

⁵² 同前註，〈夫婦〉，頁 68。

⁵³ [清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清真指南》，卷二，〈客問〉，頁 42。

服，要彼此互相護衛，其曰：

經云夫為婦衣，婦為夫衣，兩相衛也。有相成相立之道焉。⁵⁴

然而劉智繼承了王岱輿、馬注的觀點，亦提出「夫為妻綱」的夫婦之道。關於夫婦關係，他在《天方典禮》中曰：

夫盡其為夫以愛。其道五：教之禮法，以嫻其儀；食之義粟，以潔其養；量豐歉，以示寬儉；嚴內外，以正閨閫；無傷毀，以永繾綣。⁵⁵

又曰：

婦盡其為婦以敬。其道五：言必遵夫；取與必聽令；不私出；不外見；不違夫所欲。⁵⁶

在《天方至聖實錄》中也曰：

教之以禮，食之以義。以食惟宜，居處為安，損物無責，此為夫之道也。聽其言而遵其事，以其命而施其物，非有命不出室，不外見，不違夫所欲，此為婦之道也。⁵⁷

劉智認為為夫之道在於「愛」，而為婦之道在於「敬」，除了詳述夫婦彼此應盡的義務與職責之外，在《天方典禮》中，劉智對於「婦道」還有相當詳盡地描述：

遵夫者，謂夫之言是，固所當遵；即或不是，亦必姑且順從，從容幾諫；諫而不聽，則更俟他日，必不敢違也。聽命者，謂取夫之物，或以物與人，必聽夫命，不得任意自行也。不私出者，謂無夫命，不得私自逾戶外也。不外見者，謂非骨肉至親，不得輕與相見也。不違所欲者，謂夫有所欲，不得阻抑其志也。盡此五者，婦道幾全矣。⁵⁸

在《天方至聖實錄》中也曰：

夫問不諱答，夫召不託事；夫命事不委于諸婢；夫怒不得去其左右；察己過

⁵⁴ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈夫婦〉，頁 1033。

⁵⁵ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十，〈夫道〉，頁 116。

⁵⁶ 同前註，〈婦道〉，頁 118。

⁵⁷ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈夫婦〉，頁 1033。

⁵⁸ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十，〈婦道〉，頁 118-119。

婉容悅色，以回其喜；居貧困而守禮，遭患難而無怨。⁵⁹

劉智強調妻子必須聽從丈夫，丈夫說的話是對的，妻子本來就應該聽從，即使丈夫的話不對，妻子也應該先聽從，再加以勸說，如果勸說之後還是不聽，就等待他日再勸諫；拿取丈夫的東西或將丈夫的東西送給別人，要事先徵求的丈夫的同意；沒有丈夫的許可，不能私自離家外出；不是自己的至親骨肉，妻子不能隨易見外人；對於丈夫的慾望，妻子應該滿足不能加以阻抑或反對；婦女只要做到以上五點，就算盡到「為婦」之道。根據這段記載，我們可以得知當時中國穆斯林社會「夫為妻綱」、「男主女從」的夫婦關係，甚至劉智還繼承王岱輿的觀點認為對妻子而言，夫婦之間的關係遠遠超過父母、子女之間的親子關係，他在《天方典禮》中曰：

情莫重於父母，事莫大於喪疾。非夫命，且不往視弔，況下此者乎？益見婦道以事夫為重，順夫為大也。⁶⁰

在《天方至聖實錄》中也曰：

雖慶弔省親，不夫命不出室。⁶¹

對妻子而言，即使是生養自己、恩重如山的父母生重病、守喪期，如果沒有丈夫的同意，妻子是無法回娘家探視、弔唁以盡其孝道。由此可知，當時的中國穆斯林婦女沒有自己的自由意志，必須絕對地服從丈夫、順從丈夫，劉智還認為妻子順從丈夫「猶子之從父，臣之從君也」，甚至還賦予「夫為妻綱」、妻子居於服從丈夫地位的合理性，劉智並將丈夫的地位提高，認為對妻子而言丈夫的好惡就如同真主的好惡，妻子服從丈夫就如同服從真主，甚至不論丈夫的是非對錯，只注重妻子是否能夠順從丈夫的命令。他在《天方典禮》中曰：

真主以己之愛惡，寓於丈夫愛惡之間，見夫之愛惡，則即見主之愛惡矣。何也？主命流行以來，婦人有當然之則，從夫是也。猶子之從父，臣之從君，無絲毫自用，亦無絲毫違逆者也。禮由主定，孰能違之？違禮，即違主也。逆禮，即逆主也。主之愛，在順從；主之惡，在違逆。夫因婦之順逆而愛惡焉，主亦因夫之愛惡而愛惡之矣，是則見夫之愛惡，猶見主之愛惡也，此不計夫之是非，唯計婦之順逆。⁶²

由此可知，劉智不僅仿照儒家「夫為妻綱」的倫理道德規範，強調妻子必須

⁵⁹ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈夫婦〉，頁 1034。

⁶⁰ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十，〈婦道〉，頁 119-120。

⁶¹ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈夫婦〉，頁 1033。

⁶² [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十，〈婦道〉，頁 119。

絕對服從丈夫、「以夫為天」之外，還從伊斯蘭教的角度將其神聖化，將丈夫的愛惡等同於真主的愛惡，把丈夫置於神聖的地位，使得穆斯林婦女根本沒有自己的自由意志，對於與自己切身相關的事情沒有決定權與主導權，婦女除了絕對地服從丈夫之外並沒有其他的選擇，⁶³這與早期伊斯蘭教對於夫婦關係的基本原則已是背道而馳。

值得一提的是，明清穆斯林學者他們藉由安拉在創造人類的過程中，女性是從男性的肋骨所造的創世神話，將夫婦關係神聖化，然而我們若仔細檢視《古蘭經》後會發現，《古蘭經》雖然有關於阿丹和好娃的描述，但卻從未提到好娃是從阿丹的肋骨所造的，在《古蘭經》中僅僅提到安拉先造了男性，隨即又造了女性，並使其互為配偶，男女兩性沒有尊卑之分，也沒有主從之別，這一點並未如基督教經典《聖經》對兩性創造的描述一般，認為女性乃從男性的肋骨所造，並以之做為貶抑婦女地位的合理依據。但在聖訓中卻可以見到相關的條文，有學者認為伊斯蘭關於女性是由男性肋骨創造出來的神話，乃是由於伊斯蘭初期的聖訓文學發展而引進的概念。⁶⁴

過去穆斯林婦女的生活空間只限於家庭，如果沒有丈夫和公婆的允許，婦女是沒有權力拿錢買東西，也不能隨意外出。雖然傳統穆斯林社會「夫為妻綱」的夫婦之道在現今多元的價值衝擊之下已漸趨式微，尤其是在都會地區的穆斯林家庭，大部分都是夫妻都要工作的雙薪家庭，因為婦女的工作收入已經成為家庭經濟的來源之一，因之有較高的家庭地位與經濟權力，導致夫妻雙方在角色分工上必須有所調整，其夫妻關係較為平等，在家中丈夫大多會幫忙做家務，家中大事也都經由夫妻雙方彼此商量決定，若是夫妻之間意見不合有爭執，也會彼此尊重、互相包容。然而在伊斯蘭氛圍濃厚，素有「中國小麥加」之稱的臨夏，大多數的男子仍然還是有大男人心態，家務全都靠著妻子打理，丈夫在家通常都不做家務，直到今日，臨夏地區的婦女大部分都還是待在家中，雖然說已經有愈來愈多的婦女出外工作，但職業婦女畢竟還是少數，而職業婦女也並未因為有了工作就可以忽略家務，通常都是工作與家庭一肩雙挑，⁶⁵臨夏地區職業婦女生活的忙碌可以想見一般。

在當今西北穆斯林家庭的夫婦關係中，婚姻暴力有持續出現的現象，尤其是在偏遠地區的穆斯林家庭，婚姻暴力已蔚然成風，⁶⁶丈夫毆打妻子的很多，許多

⁶³ 水鏡君、瑪莉亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁 66-69；Maria Jaschok and Shui Jingjun, *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own*, pp52-56。

⁶⁴ 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 105-106。

⁶⁵ 呂貴香、劉怡欣，〈西北穆斯林婚姻關係的發展與適應——以臨夏市與蘭州市的個案分析為例〉，《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》，頁 99-126；呂貴香、劉怡欣 2004 年 7 月「婚姻家庭組」田野日誌及劉俐廷 2005 年 7 月論文田野日誌。

⁶⁶ 根據筆者與呂貴香同學於 2004 年 7 月進行「婚姻家庭組」的田野調查時，曾訪問臨夏縣婦聯主任，從訪談中我們發現在穆斯林社會中偶爾會有區域性婚姻暴力的情況產生，我們若把這種婚姻暴力的現象歸咎於伊斯蘭教的因素是不正確的，事實上之所以出現婚姻暴力的情況或男女不平等的現象主要是受到中國父權體制支配下以及社會的封閉性雙重影響所造成的結果。參考呂貴

婦女由於經濟能力差及家庭地位低，在面對婚姻暴力時無力解決，對於丈夫的拳打腳踢，妻子往往也只能忍氣吞聲，有些無法忍受的就會訴諸法律途徑而走上離婚一途。探究其原因，在於丈夫認為自己毆打妻子可以在《古蘭經》中找到合理的依據，然而這都是由於男性曲解教義所致。⁶⁷雖然從漢文著述中我們無法得知在當時穆斯林家庭中是否有婚姻暴力的情形，但筆者認為在當時夫權高漲的穆斯林社會中，劉智雖然認為為夫之道在於「愛」，但卻又強調妻子必須絕對地服從丈夫，不能違夫所欲，使得婦女形同男性的私有財產，在這種情況之下，妻子只要稍微使得丈夫心裡不愉快，就有可能會招致一頓毒打，因此筆者推測婚姻暴力嚴重的情況古今皆然，只是現今有些地區則因為社會環境的變遷及經濟結構的改變，使得婚姻暴力的現象呈現著地域上的差異。

第四節 「男女平等」的生育教養觀

在以父系、男性血緣為繼承主軸的中國社會中，其「重男輕女」觀念的產生主要在於對父家而言，女兒既不能傳宗接代，又沒有什麼經濟效益，出嫁時又要帶走一份資產做嫁奩。然而根據伊斯蘭教教義「生男生女，皆為真主所賜」，對穆斯林而言，生男生女皆是真主安拉的前定，因此劉智認為「生男勿喜、生女勿哀」，他對當時之人喜男憂女的觀念不以為然，劉智在《天方典禮》除了引用聖人穆罕默德「勿以男喜，勿以女憂，惟男暨女，真主所寄命也。」的聖言之外，還提出他自己有別於中國傳統社會「重男輕女」的生育教養觀，他在《天方典禮》中曰：

今世之人，每喜男而憂女。其以男可繼業，而女不能承家耶？男可營謀，而女無所取益耶？吁，何所見之淺也。予嘗見富貴之家有敗子矣，未見敗於女者也；忠樸之家有蕩子矣，鮮有蕩於女者也。是男亦不足恃，女亦不足畏矣。況男與女，原有分定，非喜之則來，憂之則去，可以由我者也。惟知其皆真

香、劉怡欣，〈西北穆斯林婚姻關係的發展與適應——以臨夏市與蘭州市的個案分析為例〉，《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》，頁 99-126；呂貴香、劉怡欣 2004 年 7 月「婚姻家庭組」田野日誌。

⁶⁷ 根據《古蘭經》第 4 章第 34 節所載：「男人是維護婦女的，因為真主使他們比她們更優越，又因為他們所費的財產。賢淑的女子是服從的，是借真主的保佑而保守隱微的。你們怕她們執拗的婦女，你們可以勸誡她們，可以和她們同床異被，可以打她們。如果她們服從你們，那麼，你們不要再想法欺負她們。真主確是至尊的，確是至大的。」這段經文已經成為男性在曲解教義之下產生婚姻暴力的合理依據。參考中國回教協會，《古蘭經中文譯解》（台北：中國回教協會，民國年 89 再版），頁 53。

為了怕男性曲解教義，故《聖訓》中強調：「你們中有人為什麼要像奴隸主打奴隸那樣打他們的妻子呢？你們中最好的人就是對妻室最好的人」參考篩海·瓦利丁·穆罕默德彙編，賽爾德·伊布拉欣·趙連合翻譯，《聖訓明燈》（臨夏：甘肅省臨夏市穆斯林文化服務中心，2003 年），頁 250。另外參考呂貴香、劉怡欣，〈西北穆斯林婚姻關係的發展與適應——以臨夏市與蘭州市的個案分析為例〉，《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》，頁 99-126；呂貴香、劉怡欣 2004 年 7 月「婚姻家庭組」田野日誌。

主之所寄命，則男女同視，無憂煩喜矣。⁶⁸

劉智認為今世之人之所以「喜男憂女」，其主因是由於男孩可以承家繼業，而女孩不能繼承家業，男孩可以營利謀生、養家活口，而女孩沒有獨立謀生的能力，由於當時的婦女不僅「大門不出、二門不邁」，也沒有獨立謀生的能力，再加上當時社會上普遍有「女兒遲早是別人家的」、「嫁出去的女兒，潑出去的水」等觀念導致女孩的出生不被其家人所期待，甚至有些貧困地區還有溺殺女嬰的習俗，對於這種重男輕女的作法，劉智認為這是由於世人見識淺短，所以他批判當時社會「喜男憂女」的觀點，認為我們常可見到富貴之家有敗子，卻從沒聽說有敗女，忠樸之家有蕩子，卻顯少聽說有蕩女，因此劉智認為有男孩並不足以倚靠，有女孩也不足以畏懼，再說對於穆斯林而言，生男生女皆是真主的旨意，這並非由自己個人的好惡所能決定，如果每個移民都能知道這是真主安拉的前定，並非人力所能夠操控，無論孩子是男是女，都會將其等同看待，自然也就不會有憂煩、喜悅的情緒產生了。

由此可知，在當時「重男輕女」的中國社會中，劉智雖然接受儒家文化加諸於女性的倫理道德規範，但由於受到伊斯蘭教義的影響，因此在關於兒女生育教養方面，劉智反對中國傳統社會「重男輕女」的作法，主張父母對子女應該等同看待與教養，他在《天方典禮》中曰：

父母若知其為繼真主生人，則知凡所生者，皆真主之所命也。或男或女，或聰或拙，無非真主所與，惟承順真主之命而愛育之。…若以所生不合而怨憎之，非怨憎子女也，是怨憎主命也，嗚呼可也！⁶⁹

又曰：

《傳》言天地父母，皆係代主而生化者也。第天地之所生化者，物也；父母之所生化者，人也。人靈於物，故父母之功，較天地為勝。⁷⁰

在《天方至聖實錄》中也曰：

生子不以男喜，不以女憂。曰惟男與女，真主所寄命也。……曰父母育子有天地化物之功。男女同育，聰拙同愛。⁷¹

劉智認為父母如果知道自己是繼真主之後而生人，更勝於天地生化之功，就會知道他們所生的孩子，無論是男或女，是聰明或笨拙，都是真主所賜與的，應

⁶⁸ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十一，〈父道〉，頁 124。

⁶⁹ 同前註，頁 123-124。

⁷⁰ 同前註，頁 123。

⁷¹ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈子嗣〉，頁 1028-1029。

該要順從真主之命而等同愛護、養育。若父母以所生的子女不合己意而怨憎之，即是在怨憎真主之命，這種生男生女皆由「天定」的思想，則帶有濃厚的宿命論色彩。⁷²

自明代中葉以後，社會風氣尚奢，奢靡之風的盛行在婚俗上反應了聘禮、嫁奩的昂貴，由於奢嫁之風的蔓延，昂貴的妝奩已經成為每個貧富家庭沈重的經濟負擔，再加上中國社會「重男輕女」意識的影響，認為女兒沒有什麼經濟效益，對父家無益，為了減輕生存壓力，省卻往後辦妝奩的煩惱，往往將剛生下的女嬰溺斃。劉智因目睹中國社會的溺女問題多與當時婚姻論財之風的盛行有關，他擔憂穆斯林社會也會步上主流社會的後塵，所以他除了從伊斯蘭教的角度約束、規範穆斯林的生育觀念及對子女的性別選擇之外，劉智在談到婚俗上關於聘禮、嫁妝額度的問題時，特別強調應該按照男女家境貧富的多寡來確定，他在《天方典禮》中這樣說：

男氏具幣帛，為聘禮，饋于女氏。幣帛之資，稱男氏貧富以為豐儉。至少不過一兩，多隨宜。⁷³

又說：

迎親之前一二日，女氏備嫁妝，遣使往男氏，鋪陳婿室。其備妝之資，稱家貧富多寡，依分家之例。女得一男之半。該分若干，即以備妝，無侈無儉。⁷⁴

由此可知，劉智認為聘禮、嫁妝的額度要適當，他除了規定聘禮金額的最低限度⁷⁵為一兩之外，對於女方的嫁妝則認為應該按照女家貧富的多寡，依照伊斯蘭教規定「女得一男之半」的比例分配，這樣就可以達到「無侈無儉」的目的。對於中國主流社會所盛行婚姻論財的風氣，劉智相當不以為然，他批駁道：

婚姻之有聘禮，宜也。今俗，女家以爭聘財為事，幾成售鬻，致使兩家失和，夫婦失愛。或力不從心，蹉跎歲月，標梅致嘆，壞婚姻之義矣！凡有子女者，斷勿行此醜俗。⁷⁶

⁷² 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 181。

⁷³ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十九，〈婚姻〉，頁 200。

⁷⁴ 同前註，頁 202。

⁷⁵ 對於聘禮的金額，劉智在他日後的著述《天方至聖實錄》裡做了一些修改：「聘幣有常，多不過四百金錢，少不減十箇銀錢。」為了避免有人因為沒有財禮而無法結婚，所以劉智認為只要符合禮義、不奢華，結婚是可以借貸的。參考[清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈婚姻〉，頁 1031。

⁷⁶ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十九，〈婚姻〉，頁 201。

由此可知，劉智希望藉由對於聘禮、嫁妝數額的限制，改變當時婚姻論財的風氣，他特別告誡為人父母者不要爲了爭聘財，讓子女的婚姻形同買賣，導致兩家失和，夫婦失去恩愛。有些家境貧困的人，因爲在聘財上力不從心，以致蹉跎歲月、標梅致嘆，反而破壞了婚姻的意義。此外，劉智對當時婚俗尚奢的風氣也提出批判：

今俗好奢，炫飾於外，罄家所有，或仍行借貸，以備妝物。其女富而往矣！其父母則貧而居矣！兄若弟亦束手而窘迫矣！又有吝嗇之家，所費不及應分無物，使女報顏以往，俱非禮也。其女無知，而自行苛索，無所不攜而往者，風斯下矣！⁷⁷

劉智看到當時婚俗尚奢，許多家庭往往傾家蕩產，甚至要倚靠借貸的方式爲女兒準備嫁奩，女兒是很風光的嫁出去了，但她的父母卻只能貧窮度日，就連兄弟也只能束手窘迫，有的吝嗇人家準備的嫁妝，遠不及女兒應得的數量，使女兒羞愧地出嫁，這都是不合乎禮。有的女兒因爲無知而自行向男方勒索錢財，又一物不帶的出嫁，這種風氣就更低下了！可見劉智不僅反對因嫁女而傾家蕩產的陋俗，對於吝嗇之家所備的嫁奩不及女兒應分的額度，更認爲這是「非禮」的，所以他認爲嫁妝「無侈無儉」是合乎禮最好的作法。

由此可見，由於受到伊斯蘭教義的影響，劉智不僅提出「無論男女，等同愛育」的平等教養觀，相對於中國社會「重男輕女」的性別偏見是截然不同的，至於殺害女嬰更是被伊斯蘭教明確禁止的，⁷⁸被穆斯林視爲不義的行爲；此外，爲了改變主流社會因婚俗尚奢而溺女的陋俗，在聘禮、嫁妝的問題上，劉智提倡「無侈無儉」的原則，希望藉由減輕父母在婚嫁花費上的經濟負擔，使得家家不再憚於養女。

劉智所提倡「男女平等」的生育教養觀在當代的中國穆斯林社會中仍然普遍存在，這一點可以從回族穆斯林在生育觀上的「重男輕女」意識與漢族相比較爲淡薄的現象可以看出，⁷⁹尤其是蘭州等都會地區的回族穆斯林家庭，在受到中共人口與計畫生育政策強力的執行之下，⁸⁰在現今蘭州的回族穆斯林家庭中，一對

⁷⁷ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十九，〈婚姻〉，頁 202-203。

⁷⁸ 在伊斯蘭出現之前的阿拉伯社會，常有溺殺女嬰的習俗，《古蘭經》第 16 第 58-59 節：「當他們中的一個人聽說自己的妻子生女兒的時候，他的臉黯然失色，而且滿腹牢騷。他爲這個噩耗而不與宗族見面，他多方考慮：究竟是忍辱保留她呢？還是把她活埋在土裡呢？真的，他們判斷真惡劣。」自伊斯蘭教出現之後就明令禁止溺殺女嬰，《古蘭經》第 17 章第 31 節：「你們不要因爲怕貧窮而殺害自己的子女，我供給他們和你們。殺害他們確是大罪。」參考中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，頁 176、183。

⁷⁹ 以高桂英對寧夏回族的調查爲例，從人口普查資料分析，寧夏回族人口男女性別比，1982 年爲 105.01：100；1987 年 1% 人口抽樣調查時又降到 101.21：100。寧夏回族人口的男女性別例都分別低於全國平均水平、總人口水平及寧夏漢族人口水平。參考高桂英，〈伊斯蘭教與寧夏回族婦女問題〉，《回族研究》，1995 年第 2 期，頁 61。

⁸⁰ 眾所皆知，當今中國是世界人口數量名列前茅的國家之一，爲了控制人口數量，提高人口素質，中共將實行計畫生育列爲基本國策，並制訂《中華人民共和國人口與計畫生育法》，此外，

夫妻只能生育一胎，再加上回族穆斯林女性普遍接受高等教育，有良好的經濟條件和社會地位，使得昔日回族穆斯林社會「男外女內」的性別空間與性別分工在蘭州至今已不復見，此外，伊斯蘭教義對於當代回族穆斯林的生育教養觀亦具有宗教性的約束力與影響力存在，⁸¹故蘭州回族穆斯林家庭「重男輕女」的觀念非常淡薄，取而代之的是「男孩、女孩一樣好」。⁸²然而在偏遠的農村地區，由於受到生存環境、經濟條件的限制以及傳統觀念的束縛，一般家長至今普遍仍有「女兒早晚是別人家的人」的觀念，使得農村地區女孩的受教權利被剝奪，再加上男孩在農村地區就是勞動力的來源，即使伊斯蘭教義不允許「重男輕女」，但是爲了生活，溺女嬰的現象還是很多，也因此至今在農村地區「重男輕女」意識仍然

各級人民政府也制訂計畫生育條例。關於中共人口與計畫生育政策的詳細法規，因爲法條繁瑣複雜，請自行參閱本文〈附錄二 中華人民共和國人口與計畫生育法〉，筆者在此就不詳細列舉。雖然中共實行計畫生育有其強制性，但對於少數民族也有其寬鬆面，中共在少數民族地區實行計畫生育，依照各自治地方實際的情況，制訂適合本民族或本地區的計畫生育人口政策，如甘肅省在 1985 年制訂的《關於少數民族計畫生育的暫行規定》中提出「一二三」政策，即在城市生一胎，農村生二胎，居住在邊遠山區或牧區人口稀少的民族生三胎。然而人口與計畫生育政策所引發的問題卻是多元的，例如溺殺女嬰、強迫婦女墮胎等人權問題，招致國際輿論的譴責；此外也產生了許多社會問題，其一是男女性別比例失衡，據第五次人口普查顯示，2000 大陸初生嬰兒性別比嚴重失調，男女嬰比爲 116.86/100，遠超過國際標準 106/100 的安全警戒，男女性別失調的後果是婚姻市場壓力增加，在未來十年，至少有 8% 的大陸男性找不到異性伴侶，由於男性找不到老婆，一些女子被拐賣到農村當「黑市新娘」，形成嚴重的社會問題；其二是獨生子女問題，由於一胎化政策的推行使得大陸人口年齡結構產生巨大的轉變，兒童和少年人口比例下降，而成年和老年人比重上升，形成人口老齡化，造成「四二一綜合症」的現象，就是四個祖輩、二個父母，供養一個小孩，未來這個小孩可能要負擔六個老人的養老問題，許多父母、長輩因過渡溺愛他們的獨生小孩，使得獨生子女缺乏社會互動，造成孩子自我中心、自私自利的「小皇帝」心態，在大陸有一段順口溜即描繪出「小皇帝」在家中的形象：「雖然大權不在手，可誰都得跟他走。他讓往東去，你不敢往西扭。他說要騎馬，爸爸忙趴下。半夜想吃冰淇淋，爺爺提起褲子滿街走。」現今大陸的一胎化政策現面臨了嚴峻的考驗，因都市的繁忙生活令中國大陸年輕夫妻寧可不要小孩，若持續下去將造成人口銳減，故中共當局現在已經建議修正一胎化政策，讓都市型配偶可以擁有第二胎，但政策是否能夠鬆綁則有待評估。參考湯兆云，《當代中國人口政策研究》（北京：知識產權出版社，2005 年），頁 198-199；鄧辛未，《中共計畫生育的分析》（台北：台灣商務印書館，民國 77 年），頁 134-139、166-168。另參考〈徐尙禮/台北報導 重男輕女觀念作祟 大陸嬰兒男女比例嚴重失調 中國時報 2002.05.14〉、〈周野/台北報導 胎兒性別鑑定 中共明令禁止 中國時報 900818〉、〈俞與霖/台北報導 予取予求「小皇帝」 大陸未來主人翁 中國時報 2002.06.03〉。

⁸¹ 1996 年 10-11 月，水鏡君等人對河南省南陽、洛陽、鄭州、周口、鶴壁五個城市二百五十餘名回族漢族民眾做了簡單的問卷調查，調查的結果顯示出回漢民眾觀念的差異，其中在生育觀念上，強調個人生育意願的漢族回答者所占比重較大，贊同「人應有決定何時生育，生多生少的自由」，的漢族回答者佔 14.79%，回族只佔 5.50%。由於伊斯蘭教文化的影響，穆斯林認爲生男生女由真主所決定，人不能違抗真主，無論男女都應該養育，故回族人中贊同生男生女是真主的定然者比重較大，男性佔 37.74%，女性佔 41.07%，回族人的這種觀念是回族人口性別比較低的主要原因。參考水鏡君、[英]瑪莉亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁 412；Maria Jaschok and Shui Jingjun, *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: A Mosque of Their Own*, pp318。

⁸² 回族女性學者駱桂花指出，隨著經濟的發展和價值觀念的多元化，回族穆斯林的生育觀正向現代生育觀念轉化，越來越多人不再信奉「養兒防老」，「少生、優生、優育」的觀念逐漸爲大多數家庭所接受，在對待子女的性別態度上，人們生男孩的偏好雖然沒有完全改變，但重男輕女的思想總體上趨於淡化，生育性別差異也逐漸縮小。此與筆者的觀察確實不謀而合。參考駱桂花，〈甘寧青回族女性傳統社會與文化變遷研究〉，蘭州大學民族學系博士論文，2006 年，頁 155。

非常普遍，與蘭州等都會地區形成強烈的對比。⁸³

由於伊斯蘭教主張男女有平等求知的權利，在漢文著述中除了劉智提出「男女同育，聰拙同愛」的平等教養觀之外，馬注也提出伊斯蘭教關於學習以及男女尋學觀點的重視，他在《清真指南》中曰：

經云：「尋學在一切男女是主命。」……又云：男女尋學，直至死日，方為定限。可知人生難再，正教難逢，若年至四十而不能改惡遷善，學德一無所稱，他的歸著準備是地獄。以此觀之，女人尚宜尋學，何況男子？老者尚宜尋學，何況少年？蓋謂天堂非獨男子可登，女人有分；無常不獨老者應死，半屬少年。老而無學，總謂未曾出幼；男子無學，一總叫做婦人。故經云：「地獄因婦人而造。」又云：「地獄純是婦人。」可不懼哉！⁸⁴

在此，馬注引用了《聖訓》中「尋學在一切男女是主命」、「男女尋學，直至死日，方為定限」等穆聖的聖言強調男女尋學的重要性和平等，馬注認為一個人若到四十歲還沒有改惡遷善，學問和德行毫無累積，那他死後的歸宿就是地獄了，由此看來，女子尚且應該尋求學問，何況男子呢？老年人尚且應該追尋學問，何況年輕人呢？再說天堂並非只有男子才能進入，女子也有進天堂的機會。對於《聖訓》所記載「地獄因婦人而造」、「地獄純是婦人」的說法，馬注做了如下的解釋：「男子無學，一總叫做婦人。」由此觀之，馬注認為男子若無學問，可以把他稱為婦人，因此地獄中的婦人，實際上有一些是無學的男子，因為女子若尋學，也可以進入天堂、享受天園之樂。⁸⁵

馬注這種對於男女尋學觀念的重視，有別於中國社會強調「女子無才便是德」的觀點，也因為這樣的觀念使得中國穆斯林對婦女教育較為重視，早在明清之際中原地區就有清真女學的興辦，近年來，除了各地清真寺為婦女開設的阿文教育班⁸⁶之外，還出現了新興的穆斯林女子「阿語學校」或「中阿學校」，⁸⁷這些穆斯

⁸³ 高桂英，〈伊斯蘭教與寧夏回族婦女問題〉，《回族研究》，1995年第2期，頁60；呂貴香、劉怡欣2004年7月「婚姻家庭組」分組調查田野日誌及劉俐廷2005年7月論文田野日誌。

⁸⁴ [清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清真指南》，卷十，〈端學習〉，頁426。

⁸⁵ 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。

⁸⁶ 阿文教育班多為各地清真寺所開辦，並依性別、年齡等差異開辦不同時段及性質的課程，例如以婦女為對象所開設的課程多在白天，而為男子開設的課程則沒有時間限制，寒暑假時為兒童開設假期班，除了傳授伊斯蘭教知識之外，還為其輔導寒暑假的學校課業。其師資多由熟悉阿拉伯語的男女穆斯林義務擔任，或是給予象徵性微薄的酬勞。授課地點則使用清真寺附設的教室，或是在熱心的穆斯林所提供的場地上課。阿文教育班的教學目標主要在於培養穆斯林具備誦讀經文、讚辭等基本能力，並傳授伊斯蘭教文化知識。參考楊慧娟、宋神財，〈西北伊斯蘭文化復振運動的觀察與省思——以臨夏市與蘭州市的新興社會教育現象為例〉，《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》，頁150。

⁸⁷ 阿語學校或中阿學校是結合宗教教育與現代普通教育型態的正規中專職業教育，被視為是「課堂教育和現代教育相結合的一種具有中國伊斯蘭教育特色的特殊教育模式」。在學制方面，仿效了現代教育的作息制度、教學管理和體制模式，除了教授阿拉伯文外，並有大量以阿拉伯文本來傳授知識的課程，例如古蘭、聖訓、教律課等等，此外，還安排中文、英文、史地、計算機、體育等普通教育學校開設的現代知識課程。參考楊慧娟、宋神財，〈西北伊斯蘭文化復振運動的觀

林女子學校的興辦都在在顯示了當代中國穆斯林普遍認為女子同男子一樣有接受教育的權利與義務，「求知是每個男女穆斯林的天職」這句著名的聖訓(如附圖五)在清真寺中更是常可見到，由於在許多男女穆民的心目中，求知不僅是主命，更是步入天園的途徑，筆者認為這樣的觀念是促使近年來中國穆斯林女子教育蓬勃發展的因素。

第五節 平等型的多妻

在中國傳統婚姻形式中，一夫一妻制佔主導地位，而以納妾作為補充，妾的數目完全取決於男子的經濟能力，雖然明清法律皆有限制妾的數目，但對於有錢有勢的達官顯貴來說，這些法律條文往往形同虛設。在中國傳統封建宗法制度的社會中，妻與妾之間等級森嚴、界線分明，在禮法上，妻的地位高於妾，妾不僅在社會中受到歧視，在家庭中也沒有祭祀權和經濟管理權，甚至妻與妾的貴賤之別，還直接關係著她們所生育的子女在家庭中的地位和權利。對男子而言，娶妻講究「門當戶對」，憑藉「父母之命，媒妁之言」，娶妻雖然排除了婚姻當事人的意願，但丈夫可以根據自己的意願納妾作為補償，自然而然丈夫會憑著自己的好惡任意對待自己的妻妾，也因此在中國社會一夫一妻多妾的家庭中，常會發生因為丈夫對待妻妾不公平，使得妻妾們會為了獲得丈夫的疼愛以換取自己及其子女的生存而彼此私妒、互相傾軋，反而增加嫡庶之間的矛盾，導致家庭成員之間無法和睦相處。

前文已述，伊斯蘭教雖然允許一夫多妻，但屬於「有限制的多妻」，娶妻的數目以四名為限，對男性而言，能夠多妻的先決條件是擁有相當良好的經濟能力，並且要能公平地對待每一個妻子。⁸⁸由於多妻是以「公平」做為首要條件的，因此在穆斯林家庭中每個妻子的地位及權利都是平等的，無大小之分、嫡庶之別，丈夫不能因著自己的好惡而對任何一個妻子有所偏袒，由此可知伊斯蘭的多妻是「平等型的多妻」。雖然伊斯蘭教也認為丈夫對於妻子很難做到絕對的公平，但還是認為丈夫不能完全偏向自己的所愛，致使其他的妻子心裡不平衡，心情有如懸在半空中。⁸⁹因此筆者認為伊斯蘭即使允許多妻，卻認為丈夫對妻子無法做

察與省思——以臨夏市與蘭州市的新興社會教育現象為例》，《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》，頁 150、頁 153。另參考馬馭方，〈社會使命缺失下的阿校教育〉，《閱讀引擎》，2004 年夏季，頁 59。

⁸⁸ 如前文所述，許多人對伊斯蘭的多妻制存有錯誤的認知，認為伊斯蘭將多妻合理化是對婦女的殘害，殊不知伊斯蘭之所以允許多妻是有其時代背景，依照《古蘭經》第 4 章第 3 節規定：「如果你們恐怕不能公平對待孤兒，那末，你們可以擇娶你們愛悅的女人，各娶兩妻、三妻、四妻；如果你們恐怕不能公平地待遇她們，那末，你們只可以各娶一妻，或以你們的女奴為滿足。這是更近於公平的。」由此可知伊斯蘭允許男性可以娶一個、二個、三個、最多四個妻子，並且要公平地對待每一個妻子，如果不能公平對待，就只能娶一個妻子。事實上並非每一個男性都有能力娶四個妻子，只有富人才有娶多妻的經濟能力，絕大部分的男性還是只娶一個妻子，一般而言「一夫一妻」仍是常態。參考中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，頁 49。

⁸⁹ 《古蘭經》第 4 章第 129 節：「即使你們貪戀公平，你們也絕不能公平地對待眾妻；但你們不

到真正的公平，希望丈夫再娶二妻、三妻、四妻的時候要多多思量，所以對穆斯林而言最好的配偶制度還是「一夫一妻」。

在漢文著述中對於「多妻」有篇幅論述的只有劉智，劉智因目睹當時中國社會一夫一妻多妾制家庭的弊端，再加上受到伊斯蘭教義影響，他認為丈夫對待妻室公平才是永保家庭和睦的方法，因此他在《天方典禮》中曰：

妻多者凡衣食寒暖、粗細、濃淡、厚薄，必公同一例。入御之期，必均平有定。當此夕，不易以彼夕，亦不御於他室。如是，則男無偏寵，婦無私妒，永和之道也。⁹⁰

另外，他在《天方至聖實錄》也曰：

男無偏寵，女無私妒。婦眾必公，不能公，寧不二婦。⁹¹

劉智不僅認為丈夫對待妻室無論衣食寒暖、粗細、濃淡、厚薄都要等同一致，尤其是夫妻之間最重要的性生活，劉智也認為丈夫在性生活方面也要公平，他認為丈夫在分配與妻子們同房共寢的時間跟次數必須要公平，已經決定了就不能隨意更改時間及寢室。劉智甚至認為丈夫對待妻室如果不能公平的話，寧可不娶第二個妻子。由於宗教教義的制約，即使丈夫在心理上很難做到真正的公平，但還是會盡量做到外在形式上的公平，如此一來丈夫對妻子們沒有任何的偏寵，妻子們也不會因為丈夫對某個妻室特別偏寵而使得心情如懸在半空中，進而彼此私妒、互相傾軋，這樣家庭成員之間才能真正和睦相處。

至於妻子的數目，雖然劉智在《天方典禮》中並沒有提及，但在他的另一部巨著《天方至聖實錄》中做了論述：

民宜四婦。聖置九宮，特典也，有命則入，不命不敢納，無妍媸，無大小，無貧富貴賤，惟德性賢淑之是取，不需媒妁，不求聘幣，惟通示曉揚已矣。⁹²

按伊斯蘭教規定，劉智主張男性最好只娶四個妻子，對於聖人穆罕默德之所以可以娶九個妻子，⁹³劉智認為這是真主對先知特別賜與的恩典，因為穆聖所娶的每個妻子都是遵循真主的旨意，娶妻不分美醜、貧富貴賤，只要德行賢淑就可以，也不需媒妁、財禮，妻子之間也沒大小之分。

要完全偏向所愛的，而使被疏遠的，如懸空中。如果你們加以和解，而且防備虐待，那末，真主確是至赦的，確是至慈的。」參考中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，頁 62。

⁹⁰ [清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，卷十，〈五典〉，頁 117-118。

⁹¹ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈夫婦〉，頁 1034。

⁹² 同前註，〈婚姻〉，頁 1032。

⁹³ 據《天方至聖實錄》的記載，穆罕默德聖人的九后分別是赫底徹、鎖德、阿以涉、宰納卜、德馨、白里葉、馬里葉、鎖斐業、哈比白、買母納。

對於夫妻關係最重要的性生活的部分，劉智也從伊斯蘭教的角度提出規範，其曰：

綢繆而後近，近後少睡。朔望無近，二食無近，疾風暴雨雷電無近。經產之候無近，悞入者罰金錢一枚給貧。經婦和衣而寢。不以多近為榮，亦不久置。誓置四十日不近，當作一休。⁹⁴

對於違反教規的性行為，劉智提出要罰金錢一枚給貧窮的人，性生活的次數過多或過少都不合宜，如果丈夫對妻子有四十天沒有性生活了，就視同一次休妻。由此可見，在伊斯蘭的婚姻關係中，性生活的重要性。

劉智關於平等型多妻的論述，相較於中國主流社會，男性可以憑著自己的好惡對待自己的妻妾之外，對於男子納妾的數目也沒有嚴格的限制，只要經濟能力許可，想娶多少就娶多少。然而按照伊斯蘭教義的規定，劉智主張穆斯林男性最多只能娶四個妻子，且必須公平同等對待，這與中國社會男性納妾漫無節制的情況形成了強烈的對比。

伊斯蘭教雖然允許穆斯林男性可以娶四個妻子，然而多妻並非信仰的必要條件，其理想的配偶制度仍然是「一夫一妻」，由於中國自古以來並非伊斯蘭國家，⁹⁵在中共建政之前，多妻的現象僅存在於少數的富有者和宗教上層之間，中共建政之後，中國共產黨在制定《中華人民共和國婚姻法》時即明確規定「實行一夫一妻制，禁止重婚納妾」，⁹⁶因此現今中國穆斯林在中共國家法律的規範約束下，多妻是被明確禁止的，重婚是要背負法律責任的，基本上多妻現象已近乎禁絕。雖然如此，近幾年來在中共法制工作和宣傳教育工作的漸趨薄弱之下，仍然還是有少數的穆斯林男性曲解教義，認為多妻符合教法，罔置國家法律於不顧而多妻

⁹⁴ [清]劉智著，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈夫婦〉，頁 1031-1032。

⁹⁵ 即使在伊斯蘭國家，也隨著時代和社會條件的變化，對傳統的婚姻家庭法規予以修訂，對一夫多妻等不合時宜的內容作了修改，如土耳其 1926 年以《瑞士民法典》為藍本頒佈一部民法典，主張男女平等，廢除一夫多妻，建立一夫一妻的婚姻家庭關係。還有埃及、約旦等國，對男人納二房做出某些限制，比如約旦可以在婚前提出以丈夫不納二房為締結婚姻的條件；敘利亞《私人身份法》(1953 年)規定，男人再婚須經法院同意，如無力撫養現有的妻子，法院可以不批准再婚訴求；南也門《家庭法》(1947 年)規定，妻子不育或患有不治之症，丈夫可以納二房；巴基斯坦《穆斯林家庭法令》(1961 年)規定，未經婚姻和家庭法制仲裁委員會批准，不得締結二婚。參考馬建霞，〈淺談伊斯蘭法婚姻制度〉，《內蒙古電大學刊》，2006 年第 7 期，頁 14。

⁹⁶ 中華人民共和國成立後，關於一夫一妻制的原則和反對重婚、納妾的相關規定如下所述，1950 年《中華人民共和國婚姻法》規定：「實行一夫一妻制，禁止重婚納妾。」又在同年 4 月《關於中華人民共和國婚姻法起草經過和起草理由的報告》中解釋：「在這種新社會和新婚姻制度之下，當然應該實行一夫一妻制。為奴隸主和封建階級所公然實行的一夫多妻制，為資本主義社會所必然產生的以通姦賣淫作補充的虛偽的一夫一妻制，自來就為實行一夫一妻制的勞動人民所不取，當然更為實行新式的男女平等的一夫一妻制的現代無產階級所敵對和鄙視。」1980 年《中華人民共和國婚姻法》再次重申：「實行一夫一妻的婚姻制度，禁止重婚。」1994 年《婚姻登記管理條例》規定：「已有配偶者，婚姻登記管理機關不予登記。」2001 年修正婚姻法在「禁止重婚」之後，又補充規定：「禁止有配偶者與他人同居」，並對違反者規定了應負的法律責任。參考張希坡，《中國婚姻法立法史》(北京：人民出版社，2004 年)，頁 268。

重婚。⁹⁷

然而，這種非法定的婚姻形式雖然不被國家法律和社會所認可，但在部分封閉的回族穆斯林社區中卻是被寬容和默許的，在青海民間流傳一句順口溜：「漢族富了蓋房子，藏族富了修經堂，回族富了娶二房」，調侃意味雖然濃厚，但也不可否認地這已經成為非穆斯林對回族穆斯林「一夫多妻」現象的一種認識。回族女性學者駱桂花在對甘寧青回族穆斯林社會內部特殊的「一夫多妻」現象進行調查時，發現這種與國家主流婚姻制度相違悖的婚姻觀念，在成文的宗教經典框架之下，仍會長期影響回族穆斯林婚姻中個體行為的道德標準及價值。⁹⁸



⁹⁷ 高桂英，〈伊斯蘭教與寧夏回族婦女問題〉，《回族研究》，1995年第2期，頁61。

⁹⁸ 駱桂花，〈甘寧青回族女性傳統社會與文化變遷研究〉，蘭州大學民族學系博士論文，2006年，頁90-92。

附圖



圖一：蘭州南灘清真寺婦女專用禮拜殿
資料來源：劉俐廷 2005/7/11



圖二：甘肅廣河西川大寺婦女做禮拜
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 2004/7/02



圖三：甘肅廣河西川大寺女校上課情況
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 2004/7/02



圖四：甘肅廣河西川大寺男校上課情況
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 2004/7/02



圖五：蘭州南灘清真寺內的標語
資料來源：劉俐廷 2005/07/11