

## 第四章 明清穆斯林漢文著述性別觀的文化意義與反思

### 第一節 穆斯林婦女在伊斯蘭教中的角色

綜合以上各章節的論述來看，我們可以得知明清時期中國穆斯林社會是一個以男性為中心的社會，在父權制社會裡，<sup>1</sup>男性擁有絕對支配的權力和優越的地位，而占人口半數的婦女則處於被支配和從屬地位。在男性握有領導權和解釋權的社會裡，女性的本質和角色是被男性所定義和塑造的。由於明清穆斯林漢文著述的作者都是男性，筆者認為在漢文著述中關於性別的論述，實是明清穆斯林學者對於理想的婦女典範的形塑，尤其在面對伊斯蘭的生存危機時，他們開始意識到女性在維護伊斯蘭信仰和文化傳統的重要作用，因而藉由重新敘述和詮釋聖人時代優秀女性的事蹟來確立婦女在伊斯蘭信仰中的地位，他們通過描寫聖妻和聖女的事蹟，並根據主流文化的道德觀念和社會規範，經過不斷地修改、潤飾建構其理想的婦女楷模和典範。例如在漢文著述中反覆地引用聖女法土默「見瞽目而避之」的事蹟，作為他們論證「男女之防」的理論基礎。馬注還提出優秀的女人比男人強的觀點，他在《清真指南》中將四位女子和四位聖人並列，作為穆斯林效仿的典範，如墨勒媽「處時窮而能順命」；赫底徹「富有而能施濟」；法土墨「處貧難而能施濟」；還有「處勢阻而能順命」的阿錫葉，<sup>2</sup>她視死如歸，堅決歸順真主，「以婦人之智猶長於夫」。<sup>3</sup>

馬注還認為女子只要努力尋學，就可以勝過男子，登天堂。他在《清真指南》中曰：

至美屬主，至低屬人。屬主謂之前定，屬人則有自由。前定無分男女，自由則有陰陽。……夫亦有陰中之陽，雖女人愈于男子；陽中之陰，雖男子不異婦人。……人惟順主，雖女人亦無不可以進天堂。夫何堂堂男子，效鼯鼠之態，無異于婦人女子。<sup>4</sup>

由此可見，馬注認為女子只要努力學習，升陽降陰，就可以超越男子；若男子沈湎於世俗名利的欲求，升陰降陽，那他與婦人也就沒有什麼差異；人們只要順從真主，女子也沒有不可以進天堂，做為堂堂男子漢，若效仿鼯鼠之態，也就與婦人沒有什麼差異。此外，馬注對聖訓中「地獄純是婦人」這句話做了如下的

<sup>1</sup> 父權制的概念最初是用來描述做為一家之主的父親的權力，它在新婦女運動中作為一個鬥爭的概念被重新挖掘出來，因為運動需要一個術語對影響婦女的壓迫和剝削關係、及其制度特徵進行總體的表述。……一句話，這個社會所有通向權力的途徑，包括警察當局的強制權力，完全掌握在男性手中，事實也就不言自明了，……如果一個社會以父權制作為制度基礎，佔人口一半的女性就由人口的另一半的男性所控制。參考劉霓，《西方女性學：起源、內涵與發展》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁44-45。

<sup>2</sup> [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），卷四，〈課施〉，頁131。

<sup>3</sup> 同前註，卷四，〈因教〉，頁152。

<sup>4</sup> 同前註，卷九，〈認己〉，頁412。

解釋：

因夏邪是至低至濁之物，古來多少英雄皆因這迷戀妄想，縱情逞欲，都被磨滅，所以稱他是個婦人。故凡效女子之態、受制牽連者，總謂婦人。是以地獄因婦人而設。……若女子而志勝男子，天堂亦何拒彼勿登？<sup>5</sup>

因為夏邪<sup>6</sup>是最低級、最污濁的東西，古往今來的許多英雄都因此而迷亂妄想，因縱情而逞欲，以致磨滅了鬥志，失去了男子氣概，因此稱這樣的男子為婦人，所以才說地獄是為婦人而設置的，如果女子的志向勝過男子，天堂又怎麼會拒絕她登入呢？由此可見，馬注不僅肯定優秀有才能的女子，更強調人自身的積極作用。因此他多次引用聖人「男女尋學，直至死日，方為定限」的話語，鼓勵穆斯林男女終身求學，也為婦女開闢了一條學習發展之路。

另一部提及優秀穆斯林女性事蹟的漢文著述是成書於清咸豐二年藍煦的《天方正學》，<sup>7</sup>作者藍煦在該書卷七以「真人墓誌」的形式，簡單地介紹五十一位中外伊斯蘭教聖人、名人的生平，其中有六位是女性，最特殊的是男女真人的排列順序，藍煦並非按照男女分開的慣例，將女人排在男人後面，而是把傑出的女性和男性同等對待，按在世時間排序。<sup>8</sup>這六位女性分別是好媧、育哈臘、額米納、法土默、蔡姑太和藍母，其選擇的標準為何，藍煦並未說明，與其他學者不同的是藍煦在《天方正學》中所提及的優秀女性，除了最重要的聖女法土默之外，<sup>9</sup>還

<sup>5</sup> [清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清真指南》，卷九，〈認己〉，頁 405-406。

<sup>6</sup> 阿拉伯語音譯，原意為「最接近的」，指物質世界，人在塵世的一切欲求等。

<sup>7</sup> 本書以伊斯蘭教義和哲理思想為研究基礎，運用編、譯、著等手法，對伊斯蘭教的道統、《古蘭經》、本體思想、回族前輩譯著家的理論精華、蘇非主義道統學說以及伊斯蘭教義和儒家學說關係等許多重要問題均作了論述和評注。全書分為七卷，卷一為道統圖說、隱顯圖說、清濁圖說、降升圖說、運元圖說和四時節氣，作者以《古蘭經》傳說中的 24 位人物來命名夏曆 24 節氣執事天仙；卷二介紹阿拉伯字母的組成及含義，包括天方字母、字母分音、字母子音、字母部音，字母互合及字母釋義等內容，附有阿拉伯字母人形化的圖示；卷三為作者譯注的天方真經一章及經傳二十八章，其中重點論述了修身明性、沐浴道心及尋求明師啓迪等蘇非主義哲理觀念；卷四為「性命發明」共十八章，主要論述如何認明靈光、性命根源、生命之火、造化之機等，以及念「企克爾」時最貴重的為意念；卷五為「真一發微」二十四章，論述「真一分而兩儀合，化生萬物，惟人最靈」的道理，進而引伸出為入之道及人倫五典等規矩；卷六為「真詮要旨」三十八章，內容和王岱輿的《正教真詮》相似，但較簡略，可能為藍煦自譯；卷七為「真人墓志」五十二篇，其忠主要為中外伊斯蘭教名人的碑銘，顯示了作者崇拜聖徒及聖墓的蘇非主義觀念。參考余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，頁 86-88。

<sup>8</sup> 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 119。

<sup>9</sup> 藍煦在《天方正學》中關於〈法土默太太墓志〉的內容，因與前文論述大致相同，筆者在此就不再贅述，僅將其文列於下：「爾理太太，道號法土默，穆斯特發之女，哈三侯腮尼之母也，其心仁慈其性敏惠，敏而好道，師事其父，見瞽者亦避之，父問其故，對曰：彼雖不能見我，而我本不應見彼，況無親男女，對而相視，可不恥哉，且教規會親之條，自十歲為始，除父母伯叔舅父胞兄弟外，雖至戚亦不相見，正人遠嫌疑也，乃父命曰，吾徒爾理，可謂賢者，吾欲汝許字可乎，對曰：父命即是主命，敢不遵乎，唯命可從也，是以德配爾理大賢復奉父命，師事夫君，嘗坐靜於暗室，明心見性而大發光輝，普照萬方，歸真時身發真香，尤異於平日，墓於父墓之次，為固土補輿師，冬至執事天僊。」參考[清]藍煦，《天方正學》（清真書報社印，民國 14 年），收入周燮藩主編，《中國宗教歷史文獻集成 92.清真大典》（合肥：黃山書社，2005 年），卷七，〈法

包括了穆聖之母額米納，他在《天方正學》〈聖母額米納墓誌〉中曰：

天方至聖穆罕默德之母，道號額米納，天方大將軍渥合卜之長女也，賢淑貞靜，為通國女德之冠，凡求不允者，謂非真才實學，品德兼優者不字，乃于歸卜賓喇希，而生聖人爾哈默帝，即貴聖穆罕默德也，聖母心仁慈而性敏惠，自撫聖孀居，修身理性，攜聖之默底納省親，居外家一載，命駕還滿克，行數日抵厄白洼，旅次歸真時聖人方七歲痛哭舉哀，治喪如成人，敬謹安葬於厄白洼地方，嗣於為聖六年省墓哭泣甚哀，營修墓誌，迄於遷都八年，開滿克後，聖人親督石工重修，工竣伏塚良久不起，若與語者，起復哭之，蓋憂，地勢洼將必汨斯塚也，故哀哭不已，門弟子俱泣下，誌曰：聖人生平未有如今日之哭者，後果於遷都二百四年，江水泛漲汨之，當侯腮尼襲聖位，繼道統勒滿克守牧，墨厄本尼，治理幸徧掘土，而覓得石塚尚在泥底，遂遷墓葬於滿克，今聖母之墓在滿克，為固土補奧師，大雪執事天僊。<sup>10</sup>

在筆者所參閱的漢文著述中，所提及的女性主要多是聖女和聖妻，很少有關於穆聖之母額米納的記載，我們就此記載來看，額米納「賢淑貞靜，為通國女德之冠」，其「心仁慈而性敏惠」，自夫亡故後，聖母「撫聖孀居，修身理性」，她在穆聖七歲那一年歸真，穆聖「痛哭舉哀，治喪如成人」。

非常特別的是在《天方正學》中記載的六位女性中有兩位是中國女性，一位是陝西景陽的蔡姑太，另一位是作者的母親藍母。蔡姑太排在藍母和六位男性真人前面，據推測應是清前期人，藍煦在《天方正學》〈蔡姑太墓誌〉中曰：

姑太，陝西景陽人也。自幼誦西經，好道學。時有西來道者，在清真寺講經論道，有實學也。姑太乞明性命之道，拜認為師。晝夜相近，厥後道者雖去，而謗言四起，姑太坐靜功夫，日有進益，每聞謗言，加紙糊於腹，人見其腹大矣，則謗言益肆。致其父不能忍，萬不得已而送官究之。縣主升堂傳案，見姑太履白雲三尺，飄然而至，縣主即曰請回，當申飭其父。姑太旋閣，於三月三日歸真，其父始知其腹大，是紙糊千層也。次日出殯，大發異香，通邑皆知是真人也，為固土補奧師。<sup>11</sup>

據此一記載來看，蔡姑太「自幼誦西經，好道學」，因曾在清真寺與男性大師學經，晝夜不斷，而引起許多流言蜚語，姑太絲毫不為所動，專心修行，每聞謗言，就糊紙於腹上，時日一久，人們見其腹增大，謗言益肆，致使其父因不堪忍受社會輿論的壓力，將其送官府查辦，姑太歸真之後，才知其腹大是紙糊千層所致，謠言不攻自破，出殯時，大發異香，民眾才知姑太已經成真人。

土默太太墓誌》，頁伊 17-195。

<sup>10</sup> [清]藍煦，《天方正學》，收入周燮藩主編，《中國宗教歷史文獻集成 92.清真大典》，卷七，〈聖母額米納墓誌〉，頁伊 17-192。

<sup>11</sup> 同前註，〈蔡姑太墓誌〉，頁伊 17-199。

藍母的墓志則是由藍煦的門生馬廉士撰寫，其相關內容如下：

藍母真人者，吾師子義夫子之母也。楚南邵陽縣，蔡劬園公之淑女，生於乾隆己亥，十二月二十一日，邵陵世族，資江名媛，于歸北欽太夫子，協德含章，令儀淑慎，每逢其先之生忌，潔爾棗盛，誠敬唸經，祈真主恩佑其先，自奉檢約，周瞻貧戚，凡族鄰所需必給，無吝色，亦無德色，起居之間，無不慮遠思深而教子有道，吾師嘗述所訓曰：人立天地間，要忍耐，要盡善，為君子，為善人，纔謂之人，方謂才子，否則不才，即不肖，云云：吾師之善，蓋亦有自矣，太夫子宫晉，循聲卓著，亦以內助得人，而家政秩然有理，太師母既蒙覃恩封為安人，復蒙誥封宜人，其心明性敏，內嚴肅而外慈惠和易於人，大抵忍字之益居多，御媵妾之寬，撫婢僕之恩，尤難盡述焉。太夫子遷升雲南姚州。誥授奉直大夫，引退脩真，歸真，墓於晉陽，而太師母即挈眷回京，避煩坐靜，理性脩真，其自幼誦西經，讀儒書，乃於花甲之時，得道脩真，道號納鬚爾，於咸豐庚申，閏三月廿十三日歸真，身發真香，享壽八十二歲，……敬謹安墓於北京。<sup>12</sup>

據此墓志來看，藍母是湖南邵陽人，生於乾隆年間，「自幼誦西經，讀儒書」，她「內嚴肅而外慈惠，和易於人」，因治家有道、教子有方而多次受封，她以八十二歲的高齡歸真，逝世之後葬於北京。從蔡姑太和藍母的情況來看，可以看出當時婦女對於宗教知識的學習有很高的熱情，其中傑出的女性普遍受到穆斯林社會的敬重。

劉智在《天方至聖實錄》中更輯錄了赫底徹、賽米葉、阿依莎、宰納卜等聖人時代優秀女性的事蹟，肯定她們在伊斯蘭教中的地位和作用。<sup>13</sup>其記述如下：世界上第一個穆斯林是女人；<sup>14</sup>第一個為伊斯蘭教「舍希德」的是女人；<sup>15</sup>最早為聖人建講諭台也是女人，即穆聖之妻赫底徹。<sup>16</sup>關於穆聖之妻赫底徹的生平事蹟，劉智在《天方至聖實錄》中做了相當詳盡的評述：

后美德無窮，皆超乎人表而可為天下後世教。約其目，則品度、學問、才能、見識、廉潔、仁惠、忍耐、擔待也。為王宮主，不事華飾，不驕愚賤，潛心古學，物色聖賢，受業後經營貨殖，藉以廣仁惠試人才。不輕字人，四十歲始得聖歸之。至于為聖之徵兆，天神之動靜，降經傳命之規模，無不通曉，則亦似非凡間女子矣。其曰：王者以仁貴，聖者以貧尊，以至盡捨其所有以

<sup>12</sup> [清]藍煦，《天方正學》（清真書報社印，民國14年），收入周燮藩主編，《中國宗教歷史文獻集成92.清真大典》，卷七，〈藍母真人墓誌〉，頁伊17-201。

<sup>13</sup> 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68。

<sup>14</sup> [清]劉智，《天方至聖實錄(二)》（台北：廣文書局，民國64年），卷七，〈為聖元年至五年事實〉，頁289。

<sup>15</sup> 同前註，頁335。

<sup>16</sup> 同前註，卷八，〈為聖六年至十三年事實〉，頁344。

成聖，其為教于天下後世為聖為王為貴室者深矣。至于修天房，建寺宇，毫無德色，通國為讐，嘗日不食，絕無怨尤。臨卒，諸凡不問，只以教生為念，天命為急，以身後之脫離為專望，朗誦清真言而歸。其存順沒寧之意，亦槩見矣。噫嘻，天下古今，若此巾幗，曾有幾哉，視彼鬚眉丈夫，為長為君而任愚者，天壤矣！一為天下教，一為天下愚，治亂之辨，優劣之分也，審矣！

17

據此，劉智不僅稱讚赫底徹的美德懿行，並肯定她在先知穆罕默德創建和傳播伊斯蘭教過程中的重要貢獻，赫底徹的重要性不僅在於她提供物質上的援助，至於那些為官為君但愚昧的男子，劉智認為赫底徹與他們相比有著天壤之別。

除了「信士之母」赫底徹之外，關於其他聖妻的事蹟，劉智在《天方至聖實錄》也有記載，例如「穆民之母」阿依莎在聖人歸真之後傳播伊斯蘭教；<sup>18</sup>宰納卜自擇丈夫，嫁給穆罕默德聖人。<sup>19</sup>劉智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，因此他提出「男子貴於婦人千倍，一賢婦人貴於男子千倍」<sup>20</sup>的觀點，由此可見，劉智的婦女觀相較於十五年前撰寫《天方典禮》時有了相當的改變。

令人驚訝的是，劉智在《天方至聖實錄》中將穆聖之妻赫底徹的生平做部分的修改。眾所皆知，在穆聖的眾多妻子之中，除了年紀最小的阿依莎之外，其餘都是寡婦或是離婚的婦人，在伊斯蘭世界裡，穆斯林從來都不忌諱談起聖妻的孀婦身份。尤其是穆聖第一個妻子赫底徹不僅出身名門，也是一個傑出的商人，她在嫁給穆聖之前結了兩次婚，因此繼承其前夫的財富，穆罕默德年輕時曾經受雇為她工作，最後赫底徹還主動向穆罕默德提出婚約。但劉智在《天方至聖實錄》中卻將赫底徹的孀婦身份更改為從未適人的處女，「至是四十歲矣，仍然一閨閣處子」，<sup>21</sup>其原因為何，劉智在此書中並未記載，筆者認為這應該與劉智等人撰寫漢文著述的動機和目的有關。

誠如前文所述，明清穆斯林學者撰寫漢文著述，對內是為了要匡正教義，對外則是促進教外人士對伊斯蘭的認識，因此穆斯林漢文著述的讀者群，並非只有教內人士，還包括教外的漢族知識份子，漢文著述若要取得漢族知識份子的贊同，達到伊斯蘭教在中國生存發展的目的，勢必要迎合中國儒家的禮教規範。當代學者普遍認為自宋代理學家程頤提倡「餓死事小，失節事大」開始，經由明清兩代統治者不遺餘力的推崇和教化、旌表獎勵，貞節觀念已經成為明清中國社會婦女的行為準則，被載入史冊的節婦烈女人數更是節節攀升，因此在貞節牌坊林立、貞節觀念蔚然成風的明清中國社會裡，筆者認為劉智因為擔憂穆聖之妻赫底徹的孀婦身份，將不為重視婦女貞節觀念的漢族知識份子所接受和認同，雖然明

<sup>17</sup> [清]劉智，《天方至聖實錄(二)》，卷八，〈為聖六年至十三年事實〉，頁 376-378。

<sup>18</sup> [清]劉智，《天方至聖實錄(三)》，卷十五，〈為都十一年至終事實〉，頁 863。

<sup>19</sup> [清]劉智，《天方至聖實錄(二)》，卷十二，〈遷都五年至六年事實〉，頁 604-605。

<sup>20</sup> [清]劉智，《天方至聖實錄(四)》，卷十八，〈夫婦〉，頁 1033。

<sup>21</sup> [清]劉智，《天方至聖實錄(二)》，卷六，〈起降生九年至四十年事實〉，頁 239。

末王岱輿在《正教真詮》中極力反對儒家的貞節觀，主張寡婦再嫁，但為了迎合主流社會的禮教規範，劉智將漢文著述的內容做了部分的修改，由此更可以看出，劉智等穆斯林學者對於解決伊斯蘭教與儒家之間的文化差異所表現出的靈活性。

由於《天方至聖實錄》是以記載伊斯蘭教先知穆罕默德的生平事蹟為主，所以關於聖妻們和聖女們的記載就只有記錄到穆罕默德歸真為止，聖妻們在穆聖歸真之後的四大哈里發時期的活動和事蹟，劉智在此書中並沒有記載，但在四大哈里發時期，聖妻們在社會、經濟、政治各個領域都起了重要的作用。<sup>22</sup>

在伊斯蘭發展進程中，許多宗教學者多引用聖人時代優秀的女性所擔任的傑出角色來鼓舞、勉勵穆斯林婦女，尤其是穆聖的幼女法土默，不僅因為她身為先知最鍾愛的女兒，也是第四任哈里發阿里的妻子，法土默在穆斯林社群中具有崇高的地位，同時她也是穆斯林婦女仿效的對象與典範，世界各地的穆斯林婦女因敬重法土默的品德，每逢其忌日，穆斯林婦女便集資舉辦爾麥里聖會，請阿訇念經、贊聖和祈禱，講述法土默的事蹟，法土默紀念日事實上已經成為穆斯林婦女的傳統節日。<sup>23</sup>

## 第二節 明清穆斯林學者所建構理想的兩性關係模式

對明清穆斯林學者而言，社會中理想的兩性關係應是男女有別，處處防閑，這一點我們從穆斯林學者在漢文著述中屢次提及「男女之防」的論述可以看出，如前文所述，明清穆斯林學者不但多次引用穆聖之女法土默「見瞽目而避之」的事蹟做為「男女之防」的理論基礎之外，更引用伊斯蘭教經典說明禁止無親男女相見是為了避免邪念滋生，探究其原因，筆者認為明清穆斯林學者關於「男女之防」的論述，除了受伊斯蘭教深閨制度的影響，還受到儒家文化「男女授受不親」的禮教規範，在雙重文化制約之下，明清穆斯林學者理想中的兩性關係就是「男女之防」，即對婦女而言，除了至親和手足之外的任何男性都不應該相見，婦女不能隨意外出，而男性除了自己家門之外，不可輕易進入旁人家的內室，清初學者劉智更將「嚴內外」視為「夫道」之一，可見這些穆斯林學者將婦女的生活空間侷限在家庭內，甚至這種「男外女內」性別空間與角色的定型化使得再有才幹

<sup>22</sup> 例如在知識界，「穆民之母」阿依莎的名字是最響亮的，她不僅確定了許多傳統，而且還被認為是那個時期的宗教法官；在社會生活領域，宰乃白·賓特·胡幸邁以幫助窮困貧苦的人們而得名，他以「貧苦人的母親」而受到人們的敬仰和紀念；在經濟和政治領域，施法·賓特·阿布杜拉值得人們的注意，她在第二任哈里發歐麥爾·本·哈塔布時期，被任命為麥地那市場的管理員；在政治領域和戰場上，烏姆·安瑪賴的貢獻是不能被忽略的，她曾參加許多談判和戰役。參考安東娜編譯，〈穆斯林婦女在伊斯蘭文明發展中的作用〉，《中國穆斯林》，2000年第3期，頁40-41。

<sup>23</sup> 中國回族很重視法土默紀念日，有些地方稱之為「女聖忌」、「姑太節」、「媽媽節」，多流行於寧夏、雲南昆明以及河南回族地區，回族一般把希吉來曆六月十五日或九月十四日做為法土默紀念日。參考馬東平、周傳斌，〈回族節日民俗及其社會功能〉，《甘肅社會科學》2000年第3期，頁71-72；〈法蒂瑪節〉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718-719。

的男女也不能彼此逾越，表現出嚴格的「男外女內」的性別空間模式。

明清穆斯林學者關於「男女之防」性別隔離的論述，在不同地域的回族穆斯林社群中，表現著不同程度的性別迴避與習俗禁忌的差異，尤其是西北的回族穆斯林對於不同性別的差異較為敏感，因之有較多的性別迴避與禁忌。眾所皆知，伊斯蘭教禁止非至親男女相見，即使是姻親關係，婦女也不能私會丈夫的男性親屬，如公公、夫兄、夫弟，這是因為家庭成員之間更容易產生放任、疏於防範，故需要透過房屋的空間利用和考慮各個房屋空間相互方向的設計、安排將家庭內的婦女與家庭內、外的非至親男性隔離開來。<sup>24</sup>

在西北回族穆斯林家庭中，家庭成員在日常起居空間有嚴格明確的界限，除了夫婦、母子、父女等至親之外，其餘的家庭成員之間應嚴格遵守性別迴避的習俗，如翁媳之間、伯叔妯娌之間不僅不宜單獨相處，也不能進入對方的住房，更忌諱坐在對方的床或炕上，在用餐時，媳婦不能與公婆同桌吃飯，必須要等待公婆、丈夫和孩子用餐完，媳婦收拾碗筷之後才能坐在廚房吃。這不僅體現著家庭內部尊卑長幼秩序，同時也反映了家庭成員之間基本的性別迴避。<sup>25</sup>

若家裡有男性客人來訪，主人家的婦女就需要迴避，只能在東西兩邊的廂房裡活動，盡量避免在客人視線所及的範圍內來回走動，婦女做好客飯，不能由女主人奉上，而是由男主人端出來送到客人面前，客人若要留宿在主人家過夜時，該家的女眷往往會暫時遷出正房或正院，住到偏院甚至借住鄰居家或親戚家，這種作法不僅是為避免環境吵雜，保持客人住處的安靜，更是西北回族穆斯林民居中性別迴避制度的展現。<sup>26</sup>而婦女外出必須戴蓋頭、蒙面紗，將羞體從頭到腳包覆起來，其意義與「婦女不外見」的道理是相同的，目的即是為了將婦女與男性外人隔離。<sup>27</sup>雖然各地的回族穆斯林婦女在佩戴蓋頭會有地域性和習慣性的差異，但是她們在從事宗教活動時一定會佩戴，換言之，蓋頭可以說是回族穆斯林婦女有別於其他民族婦女重要的外在標誌。<sup>28</sup>

「男女之防」的性別隔離也表現在宗教場域中，例如清真寺是穆斯林集體禮拜的場所，以往西北地區的婦女是不能上寺禮拜的，不像中原地區有專門讓婦女禮拜的清真女寺，近年來隨著對婦女宗教需求的重視，許多清真寺除了開設婦女學經班之外，還有專為婦女設置的禮拜殿，提供婦女沐浴、禮拜的專門場所，但上寺的婦女實屬少數，這是由於穆斯林普遍認為婦女生理的月經會褻瀆清真寺的聖潔，門宦的道堂、拱北更是聖潔之地，尤其忌諱婦女隨意闖入。由於西北地區教派門宦紛立，不同的教派門宦對婦女上寺、遊墳因之有不同的主張，例如格底目、門宦的婦女可以上寺禮拜，而伊赫瓦尼對於教義的闡釋較為嚴謹，主張婦女出門必須佩戴蓋頭，限制婦女拋頭露面、參加社交，故不允許婦女上寺、遊墳。

<sup>24</sup> 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126。

<sup>25</sup> 馬平，〈西北回族的性別迴避與禁忌〉，《西北民族學院學報》，1999年第2期，頁96；馬平、賴存理，《中國穆斯林民居文化》，頁127。

<sup>26</sup> 馬平，〈西北回族的性別迴避與禁忌〉，《西北民族學院學報》，1999年第2期，頁97；馬平、賴存理，《中國穆斯林民居文化》，頁128-129。

<sup>27</sup> 馬平、賴存理，《中國穆斯林民居文化》，頁128。

<sup>28</sup> 賽里邁·桂莉梅，〈回族婦女蓋頭文化淺談〉，《中國穆斯林》，1999年第6期，頁41。

令人驚訝的是回族穆斯林在嚴格遵守「男女之防」性別隔離的同時，在甘肅、寧夏、青海一帶的回族穆斯林，卻允許青年人參加一年一度的「花兒會」。<sup>29</sup>在這一段特定的時間內，青年男女攔路問歌、游山對歌，相當開放，這對感情長期處於壓抑狀態的男女青年來說，花兒會的確是「禮與法的假日」。<sup>30</sup>「花兒會」除了提供一個演唱花兒的社會空間之外，也是青年男女感情發展、選擇對象的最佳場所，他們以歌為媒，向對方表白心跡。<sup>31</sup>特別要注意的是花兒流行地因地處西北邊陲，且是伊斯蘭文化圈、藏傳佛教文化圈和黃河流域文化圈的交會處，各民族的社會習俗和宗教在傳播過程中，彼此吸收、相互滲透，使得花兒流行地的男女對愛情大膽的追求、熱情坦率的表露是其他地區的人們所不能企及的。<sup>32</sup>換言之，花兒並不純粹屬於回族穆斯林的俗文化，只能隱約反映出花兒流行地社會底層男女生活的面向。

雖然回族穆斯林對參加「花兒會」的人網開一面，但傳統心理仍然將花兒視為粗俗下流的「野曲」，以唱花兒為誨淫誨盜、傷風敗俗的行為，過去「漫花兒」有嚴格的禁忌，花兒只能在山場上唱，在野外唱，絕對不能在家裡、村中或公共場合唱，尤其忌諱在異性親屬及長輩、晚輩之間唱。<sup>33</sup>雖然回族穆斯林對於參加花兒會有其開明的一面，但一般未婚女子，其家人也不會讓其去唱的。<sup>34</sup>在游玩、唱山歌的時候，若遇到本村或本坊的異性，仍然需要注意迴避。<sup>35</sup>

前文已述，「男女之防」的性別隔離表現在不同地域的回族穆斯林社群中呈現出不同的差異，筆者認為就明清穆斯林漢文著述中關於「男女之防」的論述，其實也提供我們另一個反思，即是有部分的穆斯林社群「男女之防」的嚴謹程度不如他們所預期。如前文所述的蔡姑太，就因日夜在清真寺中跟男性經師學經，

<sup>29</sup> 甘肅、寧夏、青海等省(區)盛行的大型文娛傳統集會。以演唱花兒為主要內容，故名。其由來傳說很多，多與「仙女」下凡歌唱勞動與愛情相聯繫。人們為了紀念她們，年年興會，世代相傳。約有兩三百年歷史。興會時間各地有別，有在每年農曆正月十五，也有在二月二日、三月三日、五月端陽、六月初六、八月中秋、九月重陽等，其中六月初六在甘肅蓮花山(臨潭、臨洮和康東三縣交界之山)和青海五峰山(互助土族自治縣西境)同時舉行的花兒會規模最大。赴會者為臨近各縣的回、藏、土、東鄉、撒拉等族歌手、群眾，人數多達數萬。蓮花山的賽歌分為四個程序：攔路問歌(當地人在半路拉起繩子，老歌手攔路問歌，來者當常答歌，方才通過)、游山對歌、夜歌(夜晚圍著火堆對歌)、告會。會期一般為四天，同時進行物資交流等，臨別時用花兒互祝告別，相約明年再見。參考〈花兒會〉條，收入《中國回族大辭典》，頁 492。

「花兒」，又別稱「少年」，一般普遍認為「花兒」是產生於甘肅的洮岷、臨夏和青海東部農業區，流行甘、寧、青、新等省區部分地區的一種以歌唱愛情為主要內容的民間口頭文學，是這些地區的回、漢、東鄉、撒拉、保安、藏等民族用漢語即興演唱的、格律和歌唱方式都比較獨特的一種山歌。參考朱東生、朱師臣，〈是論花兒文化的歷史定位與現代變遷問題〉，《中國音樂》，2006 年第 4 期，頁 149-151；張佩成，〈青海回族「花兒」的愛情觀賞析〉，《青海民族研究》，2002 年第 4 期，頁 36-39。

<sup>30</sup> 程琴，〈花兒中的女性和女性的花兒〉，西北師範大學音樂學專業碩士論文，2005 年，頁 21。

<sup>31</sup> 同前註，頁 20。

<sup>32</sup> 同前註，頁 13。

<sup>33</sup> 張法澤，〈花兒好唱，有時也口難開〉，新華網甘肅頻道，參考

[http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/www.gs.xinhuanet.com/wenhuapd/2007-01/15/content\\_9048497.htm](http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/www.gs.xinhuanet.com/wenhuapd/2007-01/15/content_9048497.htm)(搜尋日期：2007/4/21)；樊世興，《走進古河州》(蘭州：甘肅民族出版社，2005 年)，頁 173。

<sup>34</sup> 樊世興，《走進古河州》，頁 172。

<sup>35</sup> 馬平，〈西北回族的性別迴避與禁忌〉，《西北民族學院學報》，1999 年第 2 期，頁 98。



因而遭受穆斯林社會的非議；再如清乾隆年間曾在翰林院任四譯館教習之職二十餘年的金天柱，在其著述《清真釋疑》〈自序〉中談到主流社會對穆斯林社會的誤解和指責，其中就有「有謂禮拜不知所拜何神，而夜聚明散，男女雜沓」<sup>36</sup>，雖然帶有主流社會自我優越意識的價值判斷，有部分的寫實，也有刻意的扭曲，但從此行文看來，卻隱約地透露當時有部分穆斯林男女共用一座清真寺的情況，由於這樣的作法違反了主流社會「男女授受不親」的禮教規範，再加上主流社會對伊斯蘭的誤解自然引起非議，故金天柱才會為此著述提出辯駁。

馬注在《清真指南》卷十〈左道通曉〉一文中，對在雲南流行「格蘭岱」蘇非派的異端行為大加譏伐，其中之一便是「男女混雜，盡則彈絲品竹，魚鼓簡飯，暢飲林泉。夜則明燈傳道，度氣比臍，無論老嫗少婦，閨女村姑，留宿寺中，夜間學道，淫穢之聲，遍滿道路」<sup>37</sup>，馬注站在捍衛宗教的立場，將格蘭岱視為左道異端，他不但以聖裔的名義上書官府，請求對其嚴加取締和禁止，筆者認為馬注對此事件的描述所持的中立和客觀性是會受到質疑的，對於格蘭岱蘇非派所做「淫穢」的指控或許有些誇張或捕風捉影，但這仍不能掩飾格蘭岱做為「非遵法派」的蘇非神秘主義者在宗教行止上「內外不分，男女混雜，以煙為媒，以酒為餌，比臍氣度，穢亂一方」<sup>38</sup>等行徑，而這卻為伊斯蘭教正統派所不容。

王建平認為或許馬注是從格蘭岱放浪不羈的生活作風和格蘭岱及其追隨者晚上在清真寺中，男女一起吹彈拉唱、留宿寺中等親密的活動，而推斷他們在道德上的淪喪，因為男女半夜混雜、授受不親，這在伊斯蘭教和中國儒家的倫理綱常中都被視為有傷風化的邪惡醜行。<sup>39</sup>

明清穆斯林學者極有可能因目睹部分的穆斯林社群出現男女共用一座清真寺的情況，為了符合主流社會「男女授受不親」的禮教規範，以及伊斯蘭教嚴格劃分男女界限的教規，他們才會在漢文著述中特別強調要嚴守「男女之防」，除了在行文中一再地引用聖女法土默「見瞽目而避之」的事蹟做為論證基礎之外，並結合中國儒家思想闡述穆斯林的性別迴避問題。即使是到很晚近的民國時期，還有虎學良在其父虎嵩山阿訇指導下，以中國儒學傳統形式「三字經」的體裁編寫《回教女子三字經》，其中便提出：「女子們，如珍品；外人見，生壞心；故女子，須遮藏；免見者，壞心腸」、「非至親，不共言；不授受，不相見」<sup>40</sup>，這本《回教女子三字經》流傳甚廣，至今在西北回族穆斯林地區也可以見到，說明它在穆斯林社群中仍然有相當的影響力。<sup>41</sup>

### 第三節 信仰對穆斯林婚姻的重要

<sup>36</sup> [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17。

<sup>37</sup> [清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清真指南》，卷十，〈左道通曉〉，頁420-421。

<sup>38</sup> 同前註，頁425。

<sup>39</sup> 王建平，〈論十八世紀初的雲南格蘭岱教案〉，《世界宗教研究》，1998年第3期，頁94。

<sup>40</sup> 轉引自馬平，〈西北回族的性別迴避與禁忌〉，《西北民族學院學報》，1999年第2期，頁99。

<sup>41</sup> 同前註。

婚姻關係是人類社會結構最重要的組成部分，它並不僅僅是簡單的男女兩性的結合，而是男女關係的社會形式，社會借助於婚姻形式來調節或裁判男女之間的性生活，並且確定夫婦和父母之間的權利與義務。<sup>42</sup>可見婚姻不僅是維繫家庭的重要紐帶，更是人類社會生存和繁衍的重要機制。

伊斯蘭教向來鼓勵結婚，反對禁欲主義和獨身生活，將結婚視為每個穆民應盡的責任與義務，無論是《古蘭經》或《聖訓》都一再地向穆民昭示結婚的重要性。誠如前文所述，明清時期的穆斯林學者由於受到伊斯蘭教婚姻觀的影響，自然而然肯定婚姻對穆斯林的重要性，從王岱輿、馬注、劉智以迄金天柱等人，都一再地強調夫婦關係的重要性，在漢文著述中他們不但將夫婦關係置於人倫秩序的首位，更從伊斯蘭教的創世神話進而論證「夫為妻綱」的合理性。雖然在伊斯蘭教中有少數的蘇非修道者有隱逸遁世、出家修行等異端現象，但是絕大多數的穆斯林都還是遵循著真主安拉的定制，認為婚姻背負著人類繁衍生息的重要責任與義務，因此在穆斯林社會中，若忽視結婚這種義務，就會招致社會輿論的譴責。在今日的回族穆斯林社會中，父母將關心兒女的婚事，視為義不容辭的責任，若父母雙亡，家族中的長輩也會關心晚輩的婚事，幫助他們成親，顯然對穆斯林而言，幫助別人婚配是一種德行。<sup>43</sup>

眾所皆知，在擇偶方面堅持信仰是穆斯林婚嫁的第一標準，但在筆者所參閱的明清穆斯林漢文著述中，幾乎沒有出現必須要以「共同信仰」做為穆斯林的擇偶條件和標準，清初學者劉智在《天方典禮》中也只有提到「婚姻無貧富，必擇善良」<sup>44</sup>，其曰：

議婚之道，先訪門戶鄉貫，次察家教，務知男女賢否？或為子求婦，或為女擇婿，皆不得慕聲勢而托高門，亦不可取便易而親賤類。<sup>45</sup>

由此可見，劉智認為穆斯林在找結婚對象時應該不分貧富，一定要選擇良善的人家。商議婚姻時，應先詢問鄉貫住處，再察看家庭教育，一定要了解男女是否賢良？無論是為兒子求妻，或是為女兒擇婿，都不能羨慕權勢而攀附高門，也不能為了方便省事而和下賤的人結親。

令人好奇的是劉智所生長的南京，自古以來並非穆斯林聚居區，然而在他的漢文著述中，劉智並未明言規定必須要以共同信仰做為穆斯林的擇偶條件和標準，唯一提及此事的是他在《天方至聖實錄》中論述穆聖長女宰納卜之婿阿肅因不肯入教，穆聖令宰納卜與阿肅離異，至阿肅入教之後，穆聖才又讓他們兩人重新結婚，他在《天方至聖實錄》中曰：

<sup>42</sup> [蘇]A.P.哈爾切夫，〈婚姻與家庭的社會本質〉，收入陳一筠主編，《婚姻家庭與現代社會》（北京：光明日報出版社，1985年），頁11。

<sup>43</sup> 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。

<sup>44</sup> [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），卷十九，〈婚姻〉，頁199。

<sup>45</sup> 同前註。

宰納卜幼字厄卜阿肅，阿肅行朱乎得教，附古來氏，從白得爾征遭俘。聖命入教，不從離之還其女，女不改字，阿肅亦不再娶。所生二子，長曰爾離，次曰厄馬墨。從父仍居墨克，至今六載矣。是歲阿肅從古來氏賈沙牧財貨，盡為穆擄。潛入默底納來，投仗于宰納卜，卜告于聖，曰速去之。未有穆人，護逆人者況已離開，無親男女有嫌，命眾士查點其被擄財物按數還之，阿肅感其德。領其財物，歸墨克。原係貸人之物一一清還與眾，告眾曰：吾入聖人之教矣，吾不早入者，恐穆人疑是我財而取之，恐爾人疑我不還爾財也。遂遷默底納投聖入教，聖命與宰納卜重新婚禮。<sup>46</sup>

劉智雖然對此事並沒有做任何的評述，但卻透露了穆斯林必須以共同的信仰做為擇偶的條件和標準，按伊斯蘭教規定，穆斯林的結婚對象必須以伊斯蘭信仰為首要條件，嚴格禁止穆斯林與非穆斯林之間的通婚，若非穆斯林的一方皈依了伊斯蘭教，穆斯林就可以和他們通婚，由此可見，伊斯蘭信仰在穆斯林婚姻中的重要性。

從歷史進程來看，穆斯林與非穆斯林的通婚雖然一直存在著，但仍然有分階段性。唐宋時期隨著中國疆域版圖的擴展，經濟貿易的繁榮，吸引了大量穆斯林東來，這一時期來華的穆斯林多以商人居多，在中國史書上稱其為「蕃客」或「蕃商」。中國政府給予這些蕃客極高的優待和禮遇，許多穆斯林因之留居中國，甚至終身住唐不歸。十三世紀，隨著蒙古大軍東來的中亞、西亞、波斯一帶的色目人，成為僅次於蒙古人的二等民族，不少回回人更居於高官顯貴，握有政治、經濟權力。然而不論是唐宋時期的蕃客，或是元代的回回人，由於當時交通條件艱難，或源於戰爭環境惡劣，來華的穆斯林能夠攜家帶眷的畢竟還是少數，絕大多數的穆斯林男子是隻身來到中國，因此在婚姻問題上，他們必須娶中國婦女為妻，繁衍後代，其中資財雄厚者，他們所娶的中國妻子有不少是出身上層社會的女子，按伊斯蘭教規定，穆斯林的結婚對象，必須要以伊斯蘭信仰為首要條件，因此這些嫁給穆斯林男子的中國女性，在「夫權至上」的文化環境中，必須跟隨丈夫信仰伊斯蘭教，換言之，「蕃漢通婚」已成為伊斯蘭信仰在中國傳播的途徑。在今日回族穆斯林中，素有「回爹漢媽」的說法，即是此一情況真實的寫照。

明朝政權建立之後，明太祖朱元璋對蒙古人、色目人實行漢化政策，《明律》即規定：「凡蒙古、色目人，聽于中國人為婚姻，不許本類自相嫁娶」<sup>47</sup>，明代通婚禁令執行的成效如何，我們無法確知，但這一禁令在客觀上鼓勵了回漢通婚，也促進明代穆斯林人口數量的增長。然而大量的族際通婚在促使穆斯林人口增加的同時，又造成穆斯林傳統文化和族群特徵的大量流失和變異，他們與異族通婚越多，族群自身的凝聚力越小。<sup>48</sup>

<sup>46</sup> [清]劉智，《天方至聖實錄(三)》，卷十三，〈遷都七年至八年事實〉，頁 748-750。

<sup>47</sup> 明萬曆年間奉敕，《大明律例集解(二)》(台北：台灣學生書局，民國 59 年)，卷六，〈蒙古色目人婚姻〉，頁 710。

<sup>48</sup> 楊德亮，〈婚姻制度·族群意識·文化認同——回族內婚姻制的歷史成因和文化內涵〉，《西北

雖然在歷史上，這種族際通婚多以穆斯林男子娶進異族女子為特徵，即所謂「回漢通婚全為回人娶漢女，而不見回女之嫁漢人」<sup>49</sup>，但也有穆斯林女子在異族男子入教信道的情况下外嫁的案例，但畢竟還是少數，如泉州《李林宗譜》曰：「有從妻為色目人者，有從母為色目者。」明代著名的穆斯林思想家李贄的二世祖林駑，就娶了色目女子為妻，並且遂從其教，「習其俗，終身不革，今子孫繁衍，猶不去其教」。<sup>50</sup>

然而在族際通婚使得穆斯林人口增加的同時，又造成了穆斯林傳統文化和族群特徵的大量流失和變異。<sup>51</sup>雖然在中國歷史上，穆斯林與非穆斯林的通婚多以穆斯林男子娶非穆斯林女子的形式出現，但也有穆斯林女子在異族男子入教信道的情况下外嫁的案例，但畢竟還是少數，如泉州《李林宗譜》曰：「有從妻為色目人者，有從母為色目者。」明代著名的穆斯林思想家李贄的二世祖林駑，就娶了色目女子為妻，並且遂從其教，「習其俗，終身不革，今子孫繁衍，猶不去其教」。<sup>52</sup>

從唐宋以迄元明，雖然從史料和現實面來看，確實有穆斯林女子「外嫁」的案例，但絕大多數穆斯林家庭的父母反對自己的女兒嫁給非穆斯林男子，其主要原因，一般學者均認為嫁給穆斯林男子為妻的非穆斯林女子，按照中國傳統「嫁夫隨夫」的禮教要求，自然會遵從丈夫的宗教信仰和生活習慣，相反地，若穆斯林女子嫁給非穆斯林男子，儘管非穆斯林男子在婚前已經「入教」，但是在家庭生活中，丈夫是一家之主，故是否堅持伊斯蘭信仰仍然是由所丈夫決定的，甚至穆斯林女子也有可能因而變成非穆斯林，<sup>53</sup>因而在穆斯林社會中，對於女子外嫁多持反對的態度；另一個反對女子外嫁的理由，就是因為女性人數少，「嫁本族已不敷使用，遑論外嫁」。<sup>54</sup>

清朝政府對回民實行「分而治之」、「因俗而治」的統治政策，也因為清政府和地方官吏的挑撥離間、分化利用，使得回漢關係惡化，加劇了民族間的矛盾和衝突，致使穆斯林族際通婚的情況無形中受到了嚴重的阻礙，為了保存民族傳統文化，強化民族內部的凝聚力，以共同對抗外部壓迫，再加上此時穆斯林人口數量已經可以滿足民族內部通婚的需求，因此穆斯林開始從開放性的族際通婚轉而實行嚴格的民族內婚制。其主要心態就是穆斯林與異民族通婚越多，就會發現族群自身的凝聚力越小，<sup>55</sup>進而造成民族文化傳統和族群特徵的大量流失和變異，

---

第二民族學院學報》，2005年第1期，頁55。

<sup>49</sup> 楊志玖，〈元代回漢通婚舉例〉，收入氏著，《元史三論》（北京：人民出版社，1985年），頁160。

<sup>50</sup> 《李贄研究參考資料（第一輯）》，（福州：福建人民出版社，1975年），頁178。

<sup>51</sup> 楊德亮，〈婚姻制度·族群意識·文化認同——回族內婚制的歷史成因和文化內涵〉，《西北第二民族學院學報》，2005年第1期，頁55。

<sup>52</sup> 《李贄研究參考資料（第一輯）》，（福州：福建人民出版社，1975年），頁178。

<sup>53</sup> 馬平，〈回族民族內婚制度探析〉，《回族研究》，1995年第3期，頁42；劉太玲，〈試析回族女子不外嫁習俗〉，《當代經理人》，2005年第17期，頁173；王曉燕，〈論回族婚姻及「女子不外嫁」婚俗〉，《西北民族大學學報》，2006年第4期，頁61。

<sup>54</sup> 楊志玖，〈元代回漢通婚舉例〉，收入氏著，《元史三論》，頁161。

<sup>55</sup> 馬平，〈回族心理素質與行為方式〉（銀川：寧夏人民出版社，1998年），頁206-207；楊德亮，〈婚姻制度·族群意識·文化認同——回族內婚制的歷史成因和文化內涵〉，《西北第二民族學

故穆斯林的民族內婚即是爲了防止被異族同化，而不得不做的改變。在清代以後，在全國尤其是西北地區，回漢通婚雖然已近乎禁絕，但此一通婚現象從未停止過，如同治年間金積堡回民起義的首領馬化龍，是當時哲赫忍耶門宦的教主，據說他的西府太太就是漢族。<sup>56</sup>

穆斯林族際通婚的現象發展到民國時期，雖然出現了鬆動，但此時族際通婚的困難度還是十分高的，通婚的數量也比較少，其主要表現爲回族穆斯林男子娶其他民族女子，鮮少有回族女子外嫁的。<sup>57</sup>自中共建政以來，尤其是一九八〇年代以後，隨著回族穆斯林族際交往圈的擴大，多元文化的衝擊，宗教紐帶的聯繫漸趨薄弱，回族與其他民族的通婚也越來越頻繁，使得過去嚴格的民族內婚的習慣亦有所改變，然而回族穆斯林族際通婚的現象也呈現著明顯的地域性差異，<sup>58</sup>在都市化較高的省分和城市，如北京、上海、廣州、江蘇等省市，散居的回族穆斯林與其他民族通婚的比例較高，甚至族際婚壓倒族內婚成爲回族穆斯林婚姻的主要形式；<sup>59</sup>反觀在西北的寧夏、甘肅等回族穆斯林聚居區中，因爲人們將其做爲看守「伊瑪尼」（意即信仰）的主要標誌，故族際通婚的比例很低。

對照現今回族穆斯林族際婚有呈現上升的趨勢，顯現了回族穆斯林在擇偶觀上已經產生了變化，但族際通婚所衍生的問題卻是多元的，首先是族際通婚的離婚率高於族內通婚，尤其是在「回女嫁漢郎」的婚姻中，許多回族穆斯林女性嫁給漢族男子之後，由於其丈夫及公婆不了解伊斯蘭信仰及穆斯林的生活習慣，夫妻、婆媳之間常會有矛盾發生，故離婚率明顯高於回族內部通婚的離婚率；<sup>60</sup>其次，有學者認爲婦女在保存民族傳統文化的過程中，起到較之男性更爲重要的「最後一道防線」的作用，<sup>61</sup>由於長期與漢文化交往互動，許多回族穆斯林女性及其後代出現對宗教信仰的淡漠，民族意識也逐漸地淡化，造成民族傳統文化的流失和變異，我們雖然不能否定回族族際通婚所帶來的正面效益和影響，例如增加人口規模、促進族際交往…等等。

但族際通婚的負面影響也不容忽視，因此許多回族有識之士也開始意識到婚姻是保持回族族教邊界最好的利器，回族學者高占福曾經說過婚姻、飲食和喪葬

院學報》，2005年第1期，頁55。

<sup>56</sup> 王曉燕，〈論回族婚姻及「女子不外嫁」婚俗〉，《西北民族大學學報》，年2006第4期，頁60。

<sup>57</sup> 一九二七年，南寧回族名士劉秀鳳之女劉慕書與壯族人通婚，遭族人非議，及男方入教，議論始息。參考馬明龍，《廣西回族歷史與文化》（南寧：廣西民族出版社，1998年），頁79。

<sup>58</sup> 在江蘇，這一比例高達3.43，少數民族人口的79.3%是回族，江蘇平均每11個回族已婚人口中，就有7個與漢族聯姻，只有4個屬族內婚，但在寧夏和甘肅的回族中，與漢族通婚的比例很低，這說明這兩個地區的回族在很大程度上仍然堅持傳統的通婚觀念。參考馬戎、周星，《中華民族凝聚力形成與發展》（北京：北京大學出版社，1999年），頁178。

<sup>59</sup> 馬玲豔，〈城區回族婚姻制度的比較研究——以西寧和昆明爲例〉，中央民族大學民族學系碩士論文，2005年，頁14。

<sup>60</sup> 根據1998年銀川市民政局的資料統計，當年回族內婚對數爲151，離婚對數爲54，回族女子與其他民族男子婚配的對數爲99，離婚對數爲42。外嫁離婚率爲42.42%，內婚的離婚率爲35.76%，前者要明顯高於後者。參考劉太玲，〈析研「回族女子不外嫁」習俗〉，《當代經理人》，2005年第14期，頁173。

<sup>61</sup> 馬平，〈回族民族內婚制度探析〉，《回族研究》，1995年第3期，頁42。

是回回民族的三大防線，<sup>62</sup>爲了鞏固民族邊界和強化民族意識，防止民族傳統文化的流失和變異，減少因族際通婚所造成的家庭衝突，近年來，在蘭州等都會地區，許多清真寺或民間性福利機構紛紛設立婚姻介紹所或婚介部，爲穆斯林男女提供婚姻介紹及代辦徵婚的服務，例如西固清真寺(如附圖六)、南關清真寺(如附圖七)、蘭州穆斯林圖書館(如附圖八)、蘭州穆斯林文化促進會(如附圖九)都有提供婚介服務，值得注意的是這些婚介所多是非營利性的公益事業，大都不收費，有的即使收費，也是象徵性的收費，<sup>63</sup>此外如《開拓》雜誌等民辦的穆斯林刊物也有提供版面，讓欲徵婚者刊登徵婚廣告。<sup>64</sup>

反觀在穆斯林漢文著述中，許多學者之所以並未特別強調要以「共同信仰」做爲穆斯林的擇偶條件和標準，筆者認爲其原因在於明末清初中國穆斯林人口數量、男女比例已經能夠滿足民族宗教內部通婚的需求，雖然明清時期南京並非穆斯林聚居區，但在客觀條件上應該能夠按照伊斯蘭教義實行族內通婚，因此在漢文著述中也就沒有關於族際通婚的相關內容。爲了保持伊斯蘭教「清靜無染」的純潔性和穆斯林群體的穩定性，回族穆斯林在結婚時所舉行的「尼卡哈」<sup>65</sup>儀式，實際上即是一種族內婚姻，<sup>66</sup>這種情況可以從清代另一部漢文著述《修真蒙引》<sup>67</sup>看出，作者伍子先在〈婚娶條規〉中寫道：

做親的條規在于虎土白內，其意先對女家說一遍，謝主讚聖其婚配憑主命、

<sup>62</sup> 2004年7月2日高占福老師「中國伊斯蘭未來發展」專題講座，參考2004年7月2日「全隊活動」日誌。

<sup>63</sup> 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爲例〉，《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109；呂貴香、劉怡欣2004年7月「婚姻家庭組」田野日誌。

<sup>64</sup> 《開拓》刊登的徵婚廣告，請參見《開拓》2000年第1期，頁37及2000年第2期，頁30。另筆者從與《開拓》韓海潮主編的訪談得知，在《開拓》刊登徵婚廣告的以女性居多，約佔七成的比例，筆者問及收費的問題，韓主編表示如果是《開拓》的讀者或對雜誌很熱心的就不收費，若是平常不聞不問的人，一則廣告收人民幣三百元的刊登費。參考劉俐廷2005年7月論文田野日誌。

<sup>65</sup> 阿拉伯語音譯，意爲「結合」、「婚姻」。穆斯林在雙方結婚之日，請本寺坊阿訇主持結婚儀式，俗稱尼卡哈。即阿訇先詢問新郎新娘名字，再問新郎是否願意娶她、新娘是否願意嫁他，雙方答稱願意之後，阿訇誦讀《古蘭經》選段，祈禱和祝願美滿幸福，教導嚴守教規，孝敬父母，互敬互愛，白頭偕老。之後阿訇將男方準備好的核桃、紅棗、花生、糖果等，拋撒給賀喜的人，以示夫妻和睦，早生貴子。由於地區和教派的不同，念尼卡哈的風俗也不同，有的在結婚之日，男方在親友陪同下到女方家舉行，有的雖在男方家舉行，但念尼卡哈時，只有新郎、證婚人和父母等，而無新娘，阿訇徵詢男女雙方是否願意時，一般由雙方父母親代替回答。參考〈尼卡哈〉條，收入《中國回族大辭典》，頁367。

<sup>66</sup> 劉菊英，〈海南回族穆斯林的Nikah〉，《海南大學學報》，1994年第1期，頁37。

<sup>67</sup> 中國伊斯蘭教規禮儀啓蒙讀本，又名《天方修真蒙引》，伍遵契(字子先)以阿文經典《哈地·隨布亞尼》爲藍本，「篝燈展卷，摘選諸經，訂定共計六十篇」，由其口述，周士騏筆錄而譯著成《修真蒙引》一書。康熙十一年，由馬君良捐資刻印成書，後多次重版，較常見的有1921年北京清真書報社重鐫本文。全書約30000字，正文共分爲六十篇，包括學問根源、伊斯蘭信仰、教規斷法、大小淨、土淨、任三掌教的條件、如何念邦格、納麻自禮拜條規、客途禮拜條規、爲父母求饒拜、散天課條規、壞齋情況、不得已開齋事、開齋節拜規、做討白條規、婚娶條規、臨終要事、洗埋體條規、克番樣式、上墳條規及誦讀《古蘭經》的正確方法。參考余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，頁138-139。

聖諭及賢者學者的會議與在席的作證，要兩相情愿，無逼勒，無隱昧，無苟且，要喀賓即聘禮，……今某人之子娶某人之女，請問女子之父情愿否？要彼父答云愿後，對男家如前又說一遍，某人之女配某人之子，再問其婿愿否？要婿答云愿，念畢總念一段虎土白其意感謝主，把婚姻做了應當合宜之事，關切證見與喀賓，吩咐男女婚配量其貧富，主上自有安排，聖人說婚配是我奉主命的行事，凡人違背我的行事，即不是我的教生，委實真主命我們婚配，禁我們奸邪，新郎新婦俱是主的奴婢，聖人又說你們婚配，你們生育，後世憑你們教生之多甚慰，我愿求真主將和合的子粒種在你兩人的心胸，念畢，為自己，為眾親求主恕饒，夫婦進房，二人相對彼此俱要問明知道以媽納之理，方可成親，如有一人不明不可造次，必要教導明白方許成親，夫婦乃人倫之始，若以媽納不明則不合哈略喇之義，雖生出子孫恐不得歸正道矣，慎之慎之。<sup>68</sup>

伍子先在《修真蒙引》中提及穆斯林結婚之日，在所舉行的「尼卡哈」結婚儀式中，阿訇念一段虎土白(Khutbah)，<sup>69</sup>其意為詢問新娘之父是否情愿，再問新郎是否願意，待雙方均答稱願意之後，阿訇再誦讀《古蘭經》經文加以祝福，婚禮儀式結束之後，在新人入洞房之前，必須要彼此問明白對方是否確實知道以媽納之理，才可以成親，若有一方不明，務必要教導使之明白，方才可以成親，伍氏認為這是因為夫婦為人倫之始，若以媽納不明，即使子孫誕生了，恐怕也無法回

<sup>68</sup> [清]伍子先，《修真蒙引》(北京牛街清真書報社藏板，民國10年重鐫)，〈第五十三篇婚娶條規〉，頁58-59。

<sup>69</sup> 伊斯蘭教的宣教儀式。阿拉伯語音譯，意為「宣講」、「演說」，專指發表宣教演說。穆罕默德於622年遷移麥地那後始定制呼圖白於聚禮日。623年又定制呼圖白於開齋節會禮和宰牲節會禮。發表呼圖白的程序是：先上講台(al-Minbar)，即敏白爾，坐下，由宣禮員朗誦宣禮詞，之後，起立持杖宣教，復坐，靜默片刻，復起宣教。當時宣教內容主要是伊斯蘭教義，其次是針對社會上的某些實際問題發表的演說。早期呼圖白由四大正統哈里發遵循聖行進行宣教。之後，政教合一的哈里發往朝，在聚禮和會禮日的呼圖白由哈里發主持宣講，內容主要是頌主讚聖，告誡穆斯林忠職守法，履行善事。哈里發下屬的各地埃米爾、總督皆依此例主持，並在呼圖白中向哈里發祝福。後世界各伊斯蘭國家呼圖白則由卡迪(即宗教法官)、穆夫提(即教法解釋官)和宗教學識淵博的學者主持宣講。呼圖白一般宣講1次，2次宣講屬聖行。宣諭內容：先頌主德，再頌群賢美行並祝福哈里發，後告誡眾穆斯林，次頌當代長官善政，講解臣吏戒律。聚禮呼圖白為天命，故置於聚禮前進行；會禮呼圖白為聖行，故置於會禮後進行。後來遜尼派教法學家主張呼圖白宣講《古蘭經》的章節和聖訓選段，或改為宣讀相應的禱詞，不斷補充、豐富，經歷代學者不斷的提煉、歸納、篩選，匯編成冊，名《呼圖白集》，供世界各地穆斯林的伊瑪目、毛拉、阿訇朗誦呼圖白時選用，久之，形成例行的儀式。什葉派的呼圖白則由教法學家、傳道師主持宣讀，內容除宗教勸誡外，常涉及政治形式和教派、學派鬥爭。呼圖白包括「臥爾茲」(即勸導)，隨著伊斯蘭教傳播發展，非阿拉伯民族的穆斯林聽不懂阿拉伯文的呼圖白內容，就以自己的民族語言用「臥爾茲」形式彌補或作為呼圖白，講經勸導穆斯林。當前世界各國、各地區由於民族語言等情況的不同，各地的毛拉、阿訇使用的呼圖白版本不同，其內容如讚主、讚聖、祈主護祐和饒恕等有共通之處，亦有其不同之處。伊斯蘭國家的呼圖白由卡迪或穆夫提宣讀。非伊斯蘭國家、地區的呼圖白，則由伊瑪目、毛拉和阿訇宣讀。中國穆斯林則由大清真寺的「海推布」(al-Khatib，即宣講者)主持宣讀，一般清真寺由教長或滿拉宣讀，有些地方的阿訇在宣讀呼圖白當中，也有的用當地通用的語言加以解說。中國的阿訇為彌補呼圖白、聚禮和會禮前，都要講「臥爾茲」，已形成定制。參考達應瑛，〈呼圖白〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁222-223。

歸伊斯蘭的正道。

雖然伍子先在此強調穆斯林男女結婚要「兩相情願」，但從詢問「女子之父情願否」這句行文來看，父母在子女婚姻中起了決定性的作用，子女完全沒有婚姻自主權，再加上當時「男女之防」的性別界限非常森嚴，男女要交往了解根本就不可能，結婚完全憑藉著「父母之命、媒妁之言」，婚姻當事人處於被動的位置，這種父母包辦的婚姻形式，與伊斯蘭教主張男女自願婚配的內在精神大異其趣，實際上「尼卡哈」的結婚儀式在穆斯林婚姻中僅僅只是表現為伊斯蘭的外在形式，但卻失去了實質的意義。<sup>70</sup>

#### 第四節 穆斯林婦女生理淨儀的相關規範

在人們普遍諱言談及性的中國社會裡，與性有關的一切文字和實物不能公開流傳，只能在特定場合秘密傳播，男人不能在公開場合談論性方面的議題，婦女對於與性有關的事情更是羞於啓齒，包括正常的生理現象，例如月經。幾乎世界上所有的宗教都將婦女月經視為不潔的象徵，但伊斯蘭教卻是個例外，《古蘭經》對婦女月經的態度是相當正面的，例如：

真主知道每個女性的懷孕，和子宮的收縮和膨脹。在主那裡，萬物是各有定量的。<sup>71</sup>

從這段經文可以解釋為真主賦予女性生育能力，女性因為此一能力而產生了月經這樣的生理現象，最重要的是這其中的奧義只有真主才會明白，因為這是安拉所安排的定制。但《聖訓》對於婦女月經的看法卻與《古蘭經》有些稍許的出入，例如：

月經來潮，妳停止禮拜；月經退潮，妳洗血痕而去禮拜。<sup>72</sup>

每月妳慣於月經的日子，現在雖未來潮，妳得估計那幾日，停止拜功，那幾日過去之後，妳當用一塊布塞入陰戶去禮拜。<sup>73</sup>

行經的女人和無大淨的人，根本不能誦讀天經。<sup>74</sup>

你們把這些住房和禮拜寺隔開，因為我不許可行經的人和壞大淨的人停留在禮拜殿裏。<sup>75</sup>

<sup>70</sup> 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212-216。

<sup>71</sup> 中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，第13章第8節，頁160。

<sup>72</sup> 納·阿·曼爾編，陳克禮譯，《聖訓之冠(第一集)》（台北：中國回教協會，1988年），頁102。

<sup>73</sup> 同前註。

<sup>74</sup> 同前註，頁101。

<sup>75</sup> 同前註，頁101。



有學者指出穆罕默德之所以讓經期中的女性停止禮拜，純粹只是考量女性在生理期間的種種不方便，而給予女性的特殊待遇，使其負擔不至於過於繁重，<sup>76</sup>事實上婦女月經的相關問題在《古蘭經》，尤其是在《聖訓》中引起了相當多的討論，例如《古蘭經》說：

他們問你月經的(律例)，你說：「月經是有害的，故在經期中你們應當離開妻子，不要與她們交接，直到她們清潔。當她們洗淨的時候，你們可以在真主所命你們的部位與她們交接。」真主的確喜愛悔罪的人，的確喜愛潔淨的人。<sup>77</sup>

其中「月經是有害的」這句經文常會被教內外人士誤解伊斯蘭，並以其做為貶抑女性地位，並使之合理化的依據，穆罕默德也許並沒有料到當初他優待婦女的美意卻讓日後的宗教學者據此而將女性的地位矮化。除了禁止婦女在經期禮拜之外，關於婦女在朝覲、封齋的規定在《聖訓》中也有討論，其曰：

俄綺舍的傳述：我們同穆聖出發，我們只為朝覲念讚詞，我們走到賽力富，我月經來潮了，我正在哭泣，穆聖見我說：「妳哭什麼呢？」我說：「以安拉盟誓：我但願我不在今年出來朝覲才好。」穆聖說：「妳大概月經來了吧！」我說：「是的。」他說：「這是真主給阿丹的女兒們規定好的生理現象，妳像一般朝覲者一樣辦功課吧！不過就是不能巡遊天房，至到月經潔淨的時候才能作巡禮。」<sup>78</sup>

穆俄茲的傳述：我問俄綺舍說：「月經的婦女怎麼光還補齋而不還補拜呢？」她說：「妳是罕魯勒地方的人嗎？」我說：「我並不是罕魯勒派，但是我只圖解決問題。」她說：「我們遇著月經或生產，穆聖就那樣命令我們，只還補齋而不還補拜。」<sup>79</sup>

從現代科學的觀點來看，「月經」是從女性外陰部排泄出來的含有多量黏液的血液，其來源是子宮黏膜充血，變成腫脹柔軟，血管遂破而出血。簡言之，月經是女性受孕的預備階段。<sup>80</sup>月經做為婦女正常的生理現象，但卻牽涉到婦女的大小淨、禮拜、封齋、朝覲、結婚、離婚和守制等問題，穆斯林必須將此做為重要的功課而加以學習，特別的是伊斯蘭教認為關於婦女月經的相關知識是男女穆斯林都必須學習和了解的，清代學者馬聯元在《清真玉柱》的前言中曾經引用伊斯蘭學者的話，說明學習四種知識是穆斯林男女的主命，這四種知識即是認主

<sup>76</sup> 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78；馬孝祺教長訪談，訪談時間：2007年5月4日。

<sup>77</sup> 中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，第2章第222節，頁22。

<sup>78</sup> 納·阿·曼爾編，陳克禮譯，《聖訓之冠(第二集)》，頁211。

<sup>79</sup> 同前註，頁161。

<sup>80</sup> 納·阿·曼爾編，陳克禮譯，《聖訓之冠(第一集)》，頁99。

學、拜功學、齋戒學和月經產經學。<sup>81</sup>由此可知，穆斯林男女對於月經產經學的學習不但是主命，從現代科學的角度來看，這更是牽涉到婦女的生理衛生，包括何時應該要大小淨，注重生殖器官和全身的清潔，因此穆斯林學者在漢文著述中也有提及婦女在行經、生產期間生理淨儀的相關知識，例如清代學者余浩洲在其著述《真功發微》<sup>82</sup>中就針對婦女在行經期間和生產之後應該注意的大小淨、禮拜、行房、封齋、朝覲等相關問題，都做了相當詳細的論述。他在《真功發微》中曰：

古都里經云，月經之限，至少三晝夜，減此者不為月經，只為病血，至多十晝夜增過十日亦為病血。月經所見血有六色，黑綠土色，或紅黃灰色，皆經也，血見白則為淨經。月經行時，免拜免齋，淨後，補齋不補拜。月經時，不可入寺，不遊天房，不念天經，丈夫不可臨近，凡產後，或房事，俱如此斷法。月經淨之日期，至少十五日，多無盡期，病血者，乃婦人所見之血，少過三日，或多過十日者，其斷法即如鼻中流血之斷法，把齋禮拜，夫婦臨近可也。凡血增過十日者，以本婦人初經行幾日，除其幾日，餘皆是病血。病血婦人，與帶濁者，出鼻血者，有瘡常流血之傷者，俱按每一次拜時，水淨一次，在本時內，任禮甚拜天命，或聖行，或副功，倘本正時一出，其小淨方壞。洗拉止葉經云：有婦人一日見血，一日淨，終月如此，則每月作十日月經，二十日為淨，凡人臨近月經妻，當求主恕饒，施散半個金錢。病血婦，不可隨時淨便處，只除是溺，或糞出，方可淨大便。<sup>83</sup>

又曰：

<sup>81</sup> 水鏡君、[英]瑪利亞·雅紹克，《中國清真女寺史》，頁 208。

<sup>82</sup> 《真功發微》是清代中期編譯刊行的一部伊斯蘭教禮儀專著；凡「五功日用尋常之事，每年時節齋拜之儀」，以及「正意誠心認己認主之學」的內容盡行包括在內，並進行了深入淺出的詳細解釋，重要禮拜經文，還都附有阿拉伯原文予以對照。本書正文為沐浴、朝拜、功課和認識共四門，按總目所刊，包括 77 則條規，第一門「沐浴」，包括 16 則條規：1.小淨原始；2.大小淨義；3.水；4.井水斷法；5.食過之水；6.小淨天命四件；7.小淨聖行十八件；8.小淨嫌疑十件；9.壞小淨十件；10.做小淨次序；11.大淨；12.抬什們；13.摸則；14.月經篇；15.生產偏；16.淨垢。第二門「朝拜」，包括 35 則條規，依次為 1.五番朝拜時候；2.榜格納媽白；3.朝拜條例；4.拜中天命十二件；5.拜中瓦折卜；6.拜中聖行二十八件；7.謝淨拜；8.榜達拜；9.撇申拜；10.底格勒拜；11.沙日拜；12.虎撫灘拜；13.朝拜中五規矩；14.者馬而特高貴；15.主穆爾拜；16.勒者卜月集克而；17.舍而巴月集克而；18.勒黑藏納月集克而；19.把齋開齋舉意；20.看月條件；21.開齋儀；22.大節拜；23.宰牲節拜；24.叩色黑勿；25.誦叩；26.行客拜；27.乘騎拜；28.壞拜之事；29.補失誤拜；30.禮拜不宜跟隨之人；31.十樣人領拜是默克魯孩；32.忌時禮拜；33.病拜；34.討白；35.止那則拜。第三門「功課」，實際包括 9 則：1.贊念；2.朝拜；3.天課；4.齋戒；5.朝天房；6.以思喇目貴相；7.以思喇木瓦折卜；8.舍而禮而忒斷法七件；9.主聖言語。第四門「認識」，包括 23 則條規：1.認己認主；2.以媽納之首；3.以媽納瓦折卜七事；4.以媽納規矩三事；5.以媽納斷法六事；6.以媽納條件有六事；7.以媽納瓦折卜七事；8.；以媽納七十餘枝；9.朝拜原理；10.五時拜之因由；11.婚配篇；12.父母；13.子嗣；14.學問；15.至聖恩隆六貴；16.禮拜要務；17.念主；18.誦經條件；19.常齋；20.認主指點；21.防守教門；22.體認三品；23.識已時境。參考余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，頁 144-147。

<sup>83</sup> [清]余浩洲，《真功發微(卷上)》(民間自印版本，出版年不詳)，〈月經篇第十四婦人行經限期也〉，頁 18-19。

婦人生子時流血，經名你法色，大淨壞矣，凡在懷孕時所見之血，及生子未落時所見之血，俱作病血。產後之限期，至多四十日，至少無限期，增過四十日，是病血，凡血過四十日，又復見血，須看此婦從前生過子者，有產後之慣限若干日期，除起慣限日期之數俱算病血，該禮拜把齋，若無慣限日期，則全四十日，如過四十日仍見血，作病血，禮拜把齋。<sup>84</sup>

在此，余浩洲將病血和月經的差異講得很清楚，病血是超過月經最多期限的血液，是病，而不是經血，故可以像平常一樣辦功課。清代另一位學者伍子先在其著述《修真蒙引》中也同樣提到婦女在行經期間和生產之後所應注意的問題，其曰：

經水有四色，紅、黃、紫、黑，惟白者是白帶，不傷大淨，行經界限有三日者，有五七日者，多至十日者，若不足三日的不是經水，為病血，不傷大淨，若行過十日限次，即速大淨十日之外，仍有不淨者，俱斷病血只傷小淨，或有行經兩日淨了，然後在尋常限次中復來的前後俱算經水，凡行經有一月一次者，有數月一次者，如未淨，過十五日來的算病血，若此血行過十五日界限方算經水，凡童女經水來得早者是九歲，婦人歇得至遲者五十五歲以後來的為病血，凡生產之後，有一月淨的，或有半月淨的，或有三五日淨的，或有隨產隨淨的，至多的界限是四十日，如四十日之外，即要沐浴禮拜把齋，若四十日之內淨後復來的，還是產後血仍傷了大淨，惟夫婦交媾的界限，必要過四十日，方是哈喇勒。<sup>85</sup>

由此可見伊斯蘭教對於女性月經的重視，不僅在於月經做為女性正常的生理現象，它是女性受孕的準備階段，更重要的是月經對婦女在宗教功課的履行和淨儀的實踐中扮演重要的角色，因此明清穆斯林學者把月經、產後的相關淨儀知識透過漢文著述傳授給穆斯林男女，穆斯林若能夠如實地遵守，注意生殖器官和全身的清潔與衛生，免除婦女的宗教功課，對於穆斯林的健康是有助益的。

當歷史上中國非穆斯林婦女受到貞節觀念的限制，對性和衛生知識幾乎是一無所知的同時，明清穆斯林學者就透過漢文著述向穆民傳授與性和生理淨儀有關的衛生知識，使穆斯林婦女懂得她們應該遵守的生理淨儀規範。

<sup>84</sup> 同前註，〈生產篇第十五〉，頁 19-20。

<sup>85</sup> [清]伍子先，《修真蒙引》，〈第十三篇婦人行經併產後事〉，頁 10-11。

附圖



圖六：蘭州西固穆斯林婚介所  
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 2004/7/20



圖七：蘭州南關清真寺婚姻介紹所  
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 2004/7/20



圖八：蘭州穆斯林圖書館附設婚姻介紹所  
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 2004/7/20



圖九：蘭州穆斯林文化促進會附設婚姻服務部  
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 2004/7/19