

伊斯蘭瓦哈比運動在中國西北的發展—— 論臨夏地區伊赫瓦尼的興起與影響*

趙秋蒂**

摘要

瓦哈比運動 (*Wahhabiyyah movement, Wahhabism*) 是 18 世紀伊斯蘭改革與復興的第一次重大嘗試，由於它發生在伊斯蘭的聖地，藉由一年一度的朝覲活動能夠有效的向外傳布，成為世界各地穆斯林仿效的榜樣。中國西北穆斯林社會便是經由穆斯林領袖人物赴麥加朝覲與學習的機緣將瓦哈比運動引進，再經過本土化以及宗派形塑過程於 20 世紀形成了伊赫瓦尼 (*Ikhwani*) 與賽萊非耶 (*Salafiyah*)，在當地原本已存在千餘年的格底木 (*Qadim*) 以及 17 世紀始發展的各門宦之間，又多出了並存的兩個宗派，呈現出當代宗派多元化的現象。本文將從瓦哈比運動出發，牽引沙烏地與中國西北穆斯林尤其是有「中國的小麥加」之稱的甘肅臨夏地區宗教改革的相連關係，探究中國穆斯林伊赫瓦尼的發展，同時也討論賽萊非耶從中分支興起的過程。對於阿拉伯與中國穆斯林地區二處伊斯蘭復興運動展演的社會背景亦將加以比較，並分析麥加與「中國的小麥加」分別進行的宗教運動對當地穆斯林的影響。本研究亦證實了中國伊斯蘭是伊斯蘭世界板塊中不可缺少的一部分；中國西北穆斯林社會宗派多元的特色，亦是世界伊斯蘭多元樣貌的一環。

* 本論文經外審通過後刊登

** 國立政治大學阿拉伯語文學系講師



關鍵詞：瓦哈比運動、中國的小麥加、宗派、伊赫瓦尼、賽萊非耶

The Development of the Islamic Wahhabiyyah Movement in Northwestern China: A Study of the Rising and Influence of Ikhwani in Linxia Area

Chao, Chiu-Ti

Abstracts

The *Wahhabiyyah* Movement was the first significant experiment of the Islamic reformation and renaissance in the 18th century. It emerged from the Holy Land of Islam and spread all over the Islamic World through the annual pilgrimage. The *Wahhabiyyah* Movement was introduced into the Muslim Society in Northwestern China by the Muslim leaders who took the opportunity to go on a pilgrimage and learn the movement. It was localized and transformed into *Ikhwani* and *Salafiyyah* in the 20th century, thereby adding two denominations to the *Qadim*, which had been in existence for over one thousand years, and the *Men-huen*, which was developed in the 17th century, in the society of the Northwestern China.

This study first traces the development of the *Wahhabiyyah* Movement, drawing the linkage of the religious reformation between Muslims in the Saudi Arabia and the Northwestern China, particularly the *Linxia*, Gansu area which has been termed “Miniature of Mecca in China”. This study focuses on the development of the *Ikhwani* in Chinese Muslims,



and the rising of the *Salafiyyah* which was branched out of the *Ikhwani*. It also compares the social environment of the Islamic reformation movement between Muslims in Arabia and the Northwestern China, and analyzes the impacts of religious movement taking place in Mecca and the “Miniature of Mecca in China” upon Muslims in each place. This study will confirm that the Chinese Islam is an integral part of the Islamic World and the feature of multi-denomination in the Muslim society as demonstrated in Northwestern China also reflects the multi-culture characteristics of the world Islam.

Key words: *Wahhabiyyah* Movement、Miniature of Mecca in China、denomination、*Ikhwani*、*Salafiyyah*

1. 緒論

伊斯蘭教源起於阿拉伯半島漢志 (الحجاز - *al-Hijāz*) 地區的麥加 (مكة المكرمة - *Makkatu'l-Mukarramah*, Mecca), 1400 年以來, 穆斯林已遍佈世界各地。天房 (كعبة - *Ka 'abah*) 是所有穆斯林每日禮拜的方向, 也是位於世界各個角落全體穆斯林虔誠心靈投射的目標, 就像穆斯林烏瑪 (أمة المسلمين - *ummatu'l-muslimīn*, Muslim community) 的心臟, 麥加主導著整個伊斯蘭世界的脈動, 向外圍傳導與向核心牽引的力量, 使得伊斯蘭版圖擴張卻又與核心密切聯繫。我們若將世界穆斯林分為伊斯蘭中土 (阿拉伯國家)、北非、中亞、印度、中國、東南亞等數個主要板塊, 其中中國屬於東緣, 是不能忽視、不可或缺的一塊。誠如佛萊徹 (Joseph Fletcher) 所言「中國伊斯蘭並不是單獨分離在外, 中國的穆斯林歷史也不能獨立在其他穆斯林歷史之外。」¹ 中國作為伊斯蘭傳播路線的末端, 建構中國伊斯蘭與穆斯林社群的歷史時, 必須留意伊斯蘭傳播路徑上的各個據點都注入了當時代當地的文化元素; 伊斯蘭傳入之際中國的整體環境也扮演了重要的角色, 但中國伊斯蘭的脈動仍受到主軸的影響, 與西亞阿拉伯世界緊緊牽繫。

18 世紀中葉, 阿拉伯半島的內志地區 (النجد - *al-Najid*) 興起以恢復早期伊斯蘭純正教義為目標的宗教改革運動, 運動的領導人是阿布都瓦哈布 (محمد عبد الوهاب - *Muhammad b. 'Abd al-Wahhāb*, 1703-1792)。他主張經由承襲「陶希德」(التوحيد - *at-Tawhīd*), 即「信主獨一」的獨神主義, 重新重視《古蘭經》與《聖訓》, 藉以重建社會道德, 興起之初雖與當地的

¹ Joseph F. Fletcher, "The Naqshbandiyya in northwest China" in Beatrice Forbes Manz ed., *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, (Aldershot, Brookfield: Variorum, 1995), p. XI-3.

宗教學者意見相對立，但由於和當地政治人物建立了保護者的關係，遂得以逐漸茁壯。²此後藉由一年一度的朝覲活動以及各地穆斯林來此學習後返回家鄉的傳播功能，瓦哈比運動順利並有效地向外傳布，成為世界各地穆斯林仿效的榜樣。中國的穆斯林也在 19 世紀末接收到了瓦哈比思想，在西北地區展開了中國式的伊斯蘭復興運動。

中國西北甘寧青一帶是穆斯林在中國內地較為集中的地區，若從上方俯視，西北穆斯林似為一個整體，但經近身觀察、親自體會，在這整體之內，穆斯林因宗教生活之殊異而裂解（segment）為數個派別，且西北穆斯林社會的脈動與這些宗教派別的運作與互動牽連甚深。這些並存的派別分別是：7 世紀伊斯蘭進入中國以來歷經千餘年在地化（localization）而形成的「格底木」（قديم - *Qadīm*）、17 世紀蘇非教團（طرق - *turuq*, orders）由西亞阿拉伯世界帶入中國的各個「門宦」、19 世紀末受到伊斯蘭中土（heart land）宗教復興運動（revivalism，又稱復振運動）影響而產生的「伊赫瓦尼」（إخواني - *Ikhwānī*）、以及 20 世紀 30 年代從伊赫瓦尼分支而出的「賽萊非耶」（سلفية - *Salafīyya*）。他們的「源頭」來自伊斯蘭核心地區，展演出現今的樣貌則是在地化的結果。筆者將這些分陳並列的派別定名為中國伊斯蘭的「宗派」³（denominations）。這些宗派各擁信眾，彼此關係微妙，形

² Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp13-14.

³ 馬通先生研究中國西北穆斯林，針對多元龐雜的宗教派別議題，將之定位為「教派門宦」，自 1983 年出版《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》（銀川：寧夏人民出版社，1983）已成一家之言。中國穆斯林皆自稱是「遜尼派」（السنني - *as-Sunnī*）的哈乃非（حنفي - *Hanafī*），此一稱謂同時表明了隸屬的「教派」與「教學派」。筆者認為，若在遜尼「教派」之下再以「教派」一詞定位中國西北穆斯林的派別，不但混淆了派中有派的區分層級，也與伊斯蘭的內部認知相互矛盾。而西方宗教社會學者根據大量西方宗教組織的經驗研究得出的特徵加以分類概括，建構了一種「教會—教派類型學體系」（church-sect typology）。聶波（Richard Niebuhr）進行教會與教派的類型研究時，另創「宗派」（denomination）這一新的理想類型來解釋美國社會中的宗教組織互動。對應美國社會中的宗教組織，中國西北穆斯林的宗教派別，用「宗派」一詞來劃分亦同樣貼切。Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion* (2nd edition). (Detroit, New York, San

塑出中國西北穆斯林的宗教多元 (religious pluralism) 樣貌，並且以臨夏為典型代表。

伊赫瓦尼於 20 世紀初在臨夏興起，創教者係人稱果園哈智 (حاج - Hāj, 朝覲者) 的馬萬福 (1853-1934)。臨夏古稱「河州」⁴，又被稱為「中國小的麥加」(مكة الصغيرة - Makkatu 's-Saghira)。清同治年間 (1862-1874)，陝西 70 多萬穆斯林反抗清廷的血腥統治被驅逐出八百里秦川的同時，中國伊斯蘭學術活動中心也從長安轉移到河州。它標明了此處是中國穆斯林集中且宗教學者雲集之地，⁵也是展現中國伊斯蘭文化最具代表性的地方，同時也是中國伊斯蘭教大部份宗派、門宦的產生之地。果園哈智原屬北庄門宦，1888 年赴麥加朝覲，返回河州之後決定退出北庄，倡導「憑經行教，遵經革俗」，1908 年開齋節講經的場合，正式宣示了伊赫瓦尼的革興運動，使得「八坊」⁶ (臨夏市南部) 原屬格底木與各門宦的信眾十分不安。⁷哈智歸真後三年 (1937)，伊赫瓦尼分裂為二派，其中以尕白庄 (馬得寶) 阿訇為首者被稱為「白派」，自稱為「賽萊非耶」。馬得寶於 1936 年朝覲時自沙烏地攜回新學派的經典，據此批判伊赫瓦尼的宗教改革失敗，並改革馬果園的宗旨，更向瓦哈比靠近。

Francisco, San Diego: Thomson Gale, 2005), p.2286. “denominationalism”。戴康生、彭耀主編，《宗教社會學》(台北：世界宗教博物館基金會，2006)，頁 176。H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*. (New York: The World Publishing, 1972), p.17.

⁴ 臨夏漢朝時稱作枹罕，宋時稱河州，民國初年改稱臨夏，1949 年後始建制臨夏回族自治州，設臨夏市、臨夏縣、康樂縣、永靖縣、廣河縣、和政縣、東鄉族自治縣、積石山保安族東鄉族撒拉族自治縣。本文有關 1949 年之前的敘述，常以「河州」稱呼臨夏地區。在臨夏地區的穆斯林 (回民) 除回族外，尚有東鄉族、保安族和撒拉族。

⁵ 馬通，《絲綢之路上的穆斯林文化》，(銀川：寧夏人民出版社，2000)，頁 92-93。

⁶ 馬通考證，「坊」之意義是指洛陽城市的建築格局，首見於《洛陽伽蘭記》。馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁 89。八坊之得名，最早由臨夏市當地八個坊頭，即八座清真寺而得名，1949 年，該地已發展到 16 坊，20 世紀 60 年代有 26 坊，現已有 27 坊。馬通，《絲綢之路上的穆斯林文化》，頁 92。高占福另舉出「八方」與「八房」二種說法，「八方」系指該地在甘寧青交界處與回藏交會點，是四面八方都通達的要地，也可解釋為八方的先民來自各地而得名；「八房」之說，出自於該地從前有個著名的馬家，南關一帶因這八房的開創而繁榮。高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，(蘭州：甘肅民族出版社，1991)，頁 387。

⁷ 馬通，《史略》，頁 98。

伊赫瓦尼興起之前，中國西北穆斯林已歷經了「新舊教爭」，以及教爭引發清廷鎮壓的混亂與苦難。伊赫瓦尼興起之際，類似於瓦哈比運動與紹德家族 (السعودي - *as-Sa 'ūdi*) 政治勢力結合的情勢，也受到軍閥馬麒、馬麟兄弟以及馬麟之子馬步青、馬步芳的支持，氣勢高漲，不但分支而出的賽萊非耶受到壓制，原有的格底木與各個門宦也倍受衝擊。這樣的態勢和伊斯蘭核心地區瓦哈比運動對什葉派及蘇非的排擠，彼此呼應。臨夏地區各宗派之間的分歧與對立，直到文化大革命時因破除宗教信仰而同遭中共打壓，至 80 年代開放之後，宗派之間的排斥與敵對仍深植在各宗派穆斯林的心中，只是隨著大環境的改變，彼此的差異與認知又出現了不同的展演模式。本文將從瓦哈比運動出發，牽引沙烏地與中國西北穆斯林尤其是甘肅臨夏地區宗教改革的相連關係，探究中國穆斯林伊赫瓦尼的發展，同時也討論賽萊非耶從中分支興起的過程。對於沙烏地與中國穆斯林地區二處伊斯蘭復興運動展演的社會背景亦將加以比較，並分析麥加與「中國的小麥加」分別進行的宗教運動對當地穆斯林的影響。

伊斯蘭世界地域遼闊，各地社會發展和文化傳統有相當大的差異，每種社會思潮和運動各有其獨特內容，當傳播到其他地區後也會發生變異。⁸伊斯蘭在不違背「認主獨一」的原則下包容了各地的差異與變異，而世界各地穆斯林多元的在地伊斯蘭文化，共同組成了今日伊斯蘭作為世界宗教的全球性樣貌。本研究證實了中國伊斯蘭是伊斯蘭世界板塊中不可缺少的一部分；中國西北穆斯林社會宗派多元的特色，亦是世界伊斯蘭多元樣貌的一環。

⁸ 吳雲貴、周燮藩，《近現代伊斯蘭教思潮與運動》，（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁 35。

2. 阿拉伯的瓦哈比運動

18 世紀開始，奧圖曼土耳其帝國走向沒落，促成了伊斯蘭以重建穆斯林社會道德為目標的伊蘭復興運動。此時所發生的宗教運動，不同於過往蘇非派神秘苦修的做法，而是發動聲勢浩大的政治社會革新運動。伊斯蘭的「復振」圍繞在「改革」(إصلاح - *islāh*) 與「復興」(تجدید - *tajdīd*) 兩個概念，*islāh* 出自《古蘭經》，那些堅持天經，謹守拜功者被稱為 *مصلحون - muslhūn*⁹，歷代先知警醒社會的罪惡，宣揚回歸正道之生活方式的行動，亦即回復正統的運動稱為 *islāh . tajdīd* 是指「革新」，從事革新者稱為 *مجدد - mujaddid*，真主在每個世代都會派遣一位革新者來到世間，使偏離正道的穆斯林社群回歸正信。伊斯蘭復興的意義就是要以先知建立的穆斯林社群為典範，反對神秘主義蘇非教團非伊斯蘭的創新 (بدعة - *bid‘ah*)，也反對經師學者 (علماء - *ulamā’*) 的模仿 (تقليد - *taqlīd*)，只有一切回歸《古蘭經》與《聖訓》，並以獨立理性來進行解釋者 (مجتهد - *mujtahid*) 才能做出適應現代社會的正確詮釋 (اجتهاد - *ijthād*)。¹⁰

18 世紀的伊斯蘭復興運動主要有阿拉伯半島的「瓦哈比運動」(وهابية - *Wahhabiyyah*, Wahhabism)；19 世紀有北非的「賽努西」(*Sanusiyyah*, Sanusi Movement) 與蘇丹的「馬赫迪」(مهديّة - *Mahdiyyayh*, Mahdi Movement) 運動等；20 世紀則有埃及穆斯林兄弟會 (الإخوان المسلمون - *al-Ikhwān al-Muslimūn*, Muslim Brotherhood)。這些改革與復興運動皆以淨化、復古為中心議題，也稱為「伊斯蘭原教旨主義」

⁹ 《古蘭經》7: 170；11: 117；28: 19。馬堅譯，《中文譯解古蘭經》(麥地納：法赫德國王古蘭經印製廠，回曆 1407)，頁 172、234、387。

¹⁰ John L. Esposito, *Islam: the Straight Path*, (New York: Oxford University Press, 1991), pp.115-116.

(Islamic Fundamentalism, Salafism)。不同形式的復興運動在不同的地方紛紛興起，雖然各有其特色，反映各種環境的影響，但 18 世紀的復興運動仍有其共同點，即初步針對內部情境的改革，最主要的是穆斯林的信仰與實踐，改革的第二步則是社會道德的重建。¹¹瓦哈比運動是諸多伊斯蘭運動的濫觴，由於發生於伊斯蘭的發祥地，其宗教改革與復興的思想得到尤為廣泛深入的傳播。¹²隨著瓦哈比運動的興起，伊斯蘭教也步入了近代史的發展時期。¹³阿拉伯的現代史亦自此開啓。¹⁴

18 世紀中葉，帶領穆斯林走向改革之路者是阿拉伯半島內志地區的阿布都瓦哈布，參與者自稱此一復古運動為「陶希德」，即「信主獨一運動」之意，運動的成員是「穆瓦希德」(الموحد - *al-Muwahhad*)，意即「獨神信仰者」；他們也自稱為「賽萊非」(سلفي - *Salafi*)，即遵循先知穆罕默德及其弟子與再傳弟子三代之教門者，也就是對所謂「前三輩」—— صحابة - *sahābah* (夥伴)、تابعون - *tābi 'ūn* (繼任者)、تابع التابعين - *tabi 'at-tābi 'īm* (繼任者的追隨者) 虔誠信仰與身體力行的尊敬與效法。不過反對此一運動者，將這一復古運動以創始人之名命名，貶抑的稱呼為「瓦哈比運動」。「瓦哈比運動」這個名稱後來反而取代了「陶希德」而被廣為使用。

阿布都瓦哈布家學淵源，祖父 *Sulaymān ibn Ali ibn Musharraf* 是內志地區罕百里學派(حنبلي - *Hanbalī*) 的權威；父親 *Abd al-Wahhābi ibn Sulaymān* 是內志 *Uyaynah* 的法官(قاض - *qādin*)，也是阿布都瓦哈布第一位教法學老師。他師

¹¹ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*. pp.8-9.

¹² 吳雲貴、周燮藩，〈近現代伊斯蘭教思潮與運動〉，頁 67。

¹³ 金宜久，〈伊斯蘭教史〉(北京：中國社會科學出版社，1990)，頁 306。

¹⁴ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*. (10th Ed.) (London: MacMillan and Co. New York: St. Martin's Press, 1979), p.740.

承 *Abdu'Llah ibn Ibrahīm ibn Sayf* 與 *Muhammad Hayat as-Sindī*，這二位學者皆遵奉中世紀學者 *Ibn Taymiyya al-Harāni* (1263-1328)，阿布都瓦哈布因此也成為 *Taymiyya* 的追隨者。¹⁵其反對經由先知或聖人代為向阿拉祈禱之論述¹⁶，便是直接引用自 *Ibn Taymiyya* 的觀點。¹⁷阿布都瓦哈布講道的基礎除了直接向阿拉祈禱外，尚有儀式重於意圖；以及不允許對死者致意。許多行之有年的穆斯林行為都被阿布都瓦哈布攻擊，包括聚禮日禮拜開始時的贊聖¹⁸等，完全打破了奧圖曼土耳其帝國 (Ottoman Empire, 1299-1922) 哈里發所體現的傳統。¹⁹

瓦哈比派主張恢復《古蘭經》、《聖訓》的原始精神，敵視什葉派 (الشيعة - *ash-Shi'ī*)，也反對蘇非教義 (تصوف - *tasawuuf*, *sufism*)。什葉與蘇非都被斷定為該斷絕的非正統，²⁰但是在阿布都瓦哈布個人的論述中，並未討論批評蘇非學者，甚至不曾使用過「蘇非」這個辭彙。²¹罕百里與蘇非並非水火不容，檢視罕百里的文本，其中不僅缺乏反蘇非的論證，而且不少罕百里學者，包括 *Ibn Taymiyya* 及其最重要的弟子 *Ibn al-Qayyim al-Jawziyya* 都是屬於嘎的林耶 (قادرية - *Qādiriyyah*) 的蘇非。²²根據佛萊徹的考證，阿布都瓦哈布的老師 *Muhammad Hayat al-Sindī* 是納格什班底教團

¹⁵ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*. pp.18-21.

¹⁶ Imam Muhammad Ibn Abdul Wahhab, *Explanation Compiled and Translated by Sameh Strauch, Kitab at-Tawheed Explained*, (Riyadh: International Islamic Publishing House, 1420AH/2000CE), p.88 & pp.107-109.

¹⁷ Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud From Tradition to Terror*. (New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 2002), p.69.

¹⁸ 阿布都瓦哈布認為「贊聖」如同基督教崇拜耶穌，將耶穌比做上帝，這是穆斯林不允許的，若「以物配主」是否認了獨神信仰返回多神 (شرك - *shirk*) 的行為。Imam Muhammad Ibn Abdul Wahhab, *Explanation Compiled and Translated by Sameh Strauch, Kitab at-Tawheed Explained*, p.43-44.

¹⁹ Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam*. p.69.

²⁰ *Ibid*, p.71.

²¹ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*. p.84.

²² *Ibid*, p.83.

(*Naqshibādiyya*) 著名的蘇非 *Ibrāhīm b. Hasan al-Kūrānī* (1616-1690) 之子 *Abu 't-Tāhir Muhammad al-Kurdī* 的學生。而 *Ibrāhīm b. Hasan al-Kūrānī* 另一位弟子 *az-Zayn b. Muhammad 'Abd al-Bāqī al-Mizjāī*，其精心栽培的兒子 *'Abd al-Khāliq* (d.1725) 曾教導過中國哲赫忍耶派的馬明心。²³不但將阿布都瓦哈布與蘇非相連，甚至也牽起了與中國門宦的連線。²⁴阿布都瓦哈布與蘇非淵源甚深，卻被塑造成反蘇非推動者並不合宜，²⁵既然阿布都瓦哈布本人不曾直接批評蘇非主義，瓦哈比派反蘇非的立論應該是後來當權者紹德家族的主張。

瓦哈比派對待什葉派則相反，歷史上的罕百里一直是反什葉的，阿布都瓦哈布針對什葉哈里發繼承權的問題，批評什葉否認了「公議」(اجماع - *ijmā'*) 的合法性。²⁶他憎恨什葉派，使得什葉派成爲瓦哈比運動早期攻擊的目標，像是阿拉伯半島東部 *Hasa* 這個什葉區域，當時一方面因爲拒絕瓦哈比主張；一方面也因爲較內志的貝都因人富有而成爲劫掠的對象。²⁷無論如何，反什葉主張在阿布都瓦哈布與紹德家族結合的這段歷史中一直存在，1801 年攻擊什葉聖城卡爾巴拉 (كربلاء - *Karbala*)，搗毀第四任哈理發阿里次子侯賽因 (حسين - *Husayn*, 626-680) 之墓，就是最明顯的例子，甚至今日沙烏地阿拉伯王國都尚未去除反什葉的色彩。

阿布都瓦哈布不但批評什葉，也抨擊遜尼派的四大教法學派，他批評所有反對者以及不願追隨他的人爲偶像崇拜者、叛教者。²⁸他反對崇拜先知穆罕默德²⁹；譴責穆斯林對聖

²³ Joseph Fletcher, "The Naqshbandiyya in northwest China", pp.24-29.

²⁴ Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. (Seattle and London: University of Washington Press, 1997), pp.202.

²⁵ *Ibid*, p.87.

²⁶ *Ibid*, p.84.

²⁷ Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam*. p.75.

²⁸ *Ibid*, p.71.

人墳墓崇拜³⁰；批評立墓碑的習俗³¹，認為這些都是否認了獨神信仰，返回多神的行爲。他強調信主獨一，宣稱非遜尼派者，甚至一些包括伊斯坦堡的蘇丹、哈里發是異端或是偽善者，這些煽動性的言論都爲瓦哈比的極端主義者對其他宗派穆斯林發動聖戰，尤其是對什葉派「異端」與奧圖曼土耳其帝國的攻擊提供了宗教與政治的正當性（*politico-religious justification*）。³²而弔詭的是瓦哈比派發動聖戰的對象居然都是穆斯林本身。

阿布都瓦哈布的改革運動遭致奧圖曼土耳其頒布了「教令」（*فتوى - fatwa*）欲加以逮捕，遂於 1744 年流亡到紹德家族統治的 *Dariyah* 山谷。阿布都瓦哈布和伊本紹德（*محمد ابن سعود - Muhammad Ibn Sa'ud*）結盟，雙方簽訂了「協定」（*ميثاق - mithāq*）彼此子嗣將永續相互忠誠。宗教的神聖熱忱爲政治野心服務，反之卻不盡然。³³阿布都瓦哈布想像自己是一個新的先知，取代奧圖曼土耳其哈里發成爲全體穆斯林的唯一神學權威，伊本紹德則期待經由瓦哈比運動取得政權。³⁴阿布都瓦哈布雖然只對宗感興趣，但是他也務實的了解到，除非伴隨世俗的報償，沒有一個政治領袖願意爲宗教冒這麼大的風險，³⁵而伊本紹德了解到這位傳教者的魅力（*charisma*）甚有感染力，決定壟斷他以及他的說教，要求阿布都瓦哈布在任何情形下皆不得與其他部落酋長做神聖的聯結（*spiritual allegiance*），奠定了今日沙烏地阿拉伯王國的基

²⁹ Imam Muhammad Ibn Abdul Wahhab, *Explanation Compiled and Translated by Sameh Strauch, Kitab at-Tawheed Explained*, p.90.

³⁰ *Ibid*, p.62 & pp.127-133.

³¹ *Ibid*, pp.135-138.

³² Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalism: Crusade, Jihads and Modernity*. (London, New York: Verso, 2002), p.74.

³³ *Ibid*, p.75.

³⁴ Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam*. p.74.

³⁵ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*. p.34.

石。³⁶

紹德家族的 *Sa 'ūd bin Abd al-Aziz* 於 1803 年從聖裔 *Sharīf Ghalib* 手中奪下了麥加與麥地那，宣佈瓦哈比為官方主流，緊接著阻隔非瓦哈比的朝覲者，並為天房罩上黑布，且毀壞祭壇與聖墓，在聖城建立了第一個瓦哈比國家。³⁷1865 至 1891 年間控制了整個阿拉伯半島，但在此之後勢力又逐漸衰弱，1891 年瓦哈布—紹德聯盟的追隨者被驅逐至沙烏地中部沙漠地區，直到 1901 年，年僅 21 歲的 *Abdul-Aziz Ibn Abdur-Rahmān Ibn Muhammad as-Sa 'ūd* 自科威特返回，於 1924 年光復麥加、吉達與麥地那。至 1925 年，紹德家族正式奪得政權。

1912 年，為「瓦哈布—紹德聯盟」效忠的貝都因人組織了義勇軍 (*Wahhabi militia*)，命名為「兄弟會」(*الإخوان - al-Ikhwān*, *brotherhood*，又稱「伊赫瓦尼」)，他們是內志各部落的年輕人，不重視個人以及過往阿拉伯人的傳統自由，在橫跨半島的各綠洲上建立具備軍事組織的農墾據點，稱之為「分離」(*هجر - Hijar*)。伊赫瓦尼代表瓦哈比分離主義的意念，杜絕其他的穆斯林、非穆斯林，以及整個世界。1916 至 1928 年之間，有 26 場貝都因人反瓦哈比的暴亂被伊赫瓦尼以血洗結束。顯然伊赫瓦尼已成爲紹德統治的骨幹，其軍事力量是用來抵制非瓦哈比的穆斯林。³⁸直到 1929 年伊本紹德壓制了反抗的兄弟會，才平息了瓦哈比運動中的激進派，³⁹到了 1932 年，將權力集中手裡，建立了今日之沙烏地阿拉伯

³⁶ Tarig Ali, *The Clash of Fundamentalism*. p.75.

³⁷ 伊本紹德 1765 年去世後，他的兒子阿布杜·阿濟茲 (*Abd al-Aziz ibn S'uda*) 繼位，於 1788 年建立瓦哈布—紹德聯盟 (*Wahhab-Saudi alliance*)，控制了阿拉伯半島的大部分。1792 年瓦哈布去世，阿布杜·阿濟茲成爲聯盟領袖，將勢力伸向麥地納、伊拉克與敘利亞。Stephen Schwartz, p.75.

³⁸ Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam*. p.96-97.

³⁹ *Ibid*, p.109.

王國 (The Kingdom of Saudi Arabia)。伊赫瓦尼是伊斯蘭本土的理念，其成立之時，世界各地的獨裁者如列寧、墨索里尼等皆尚未成立政權，興起自沙漠的伊赫瓦尼也不太有可能向非伊斯蘭世界學習。⁴⁰瓦哈比義勇軍使用「伊赫瓦尼」的名稱系由《古蘭經》中攫取「兄弟」一詞作為命名的依據，《古蘭經》49:10：「信士們皆兄弟，故你們應當排解兄弟間的紛爭，你們應當敬畏真主，以便你們蒙主的憐憫。」⁴¹20世紀初中國西北形成的「伊赫瓦尼」也宣稱係根據此經文的意義而命名。⁴²

18世紀以來，麥加與麥地那是伊斯蘭世界聞名的求學聖地，每年都有大批穆斯林自世界各地來此朝覲，為學者間的思想交流提供了一條方便的渠道。⁴³從東方的蘇門答臘到西方的尼日，都能感覺到他們的影響。⁴⁴瓦哈比第一次在非穆斯林區域的活動發生在印度，*Sayyid Ahmad Barelvi* 於1820年到麥加與麥地那朝覲返國後二年，在 Upper Ganges 的 *Patna* 建立了瓦哈比中心。印度次大陸包括阿富汗、巴基斯坦及孟加拉堪稱「全球瓦哈比主義的實驗室」(laboratory of global Wahhivism)，至今瓦哈比仍在此扮演重要角色。⁴⁵瓦哈比運動也和中國西北的穆斯林之間出現了聯結，即果園哈智馬萬福先生赴麥加朝覲與遊學返國後，仿照瓦哈比「陶希德」的立論倡導「憑經行教，遵經革俗」，在1908年於「中國的小麥加」所成立的中國「伊赫瓦尼派」，以及30年之後，河

⁴⁰ Ibid, p.104.

⁴¹ 原文"إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون." 馬堅譯，《中文譯解古蘭經》(麥地納：法赫德國王古蘭經印製廠，回曆1407)，頁516。原文 إخوة (ikhwah，兄弟)與 أخويكم (akhwaikum，你們的兄弟) 馬堅譯為「教胞」。

⁴² 高文遠編，《菓園哈智—遵經格俗的倡導者》，(台北：中國回教文化教育基金會，1989)，頁4。

⁴³ 金宜久，《伊斯蘭教史》，頁302。

⁴⁴ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*. P.741.

⁴⁵ Stephen Schwartz, *The Two Faces of Islam*. p.87-88.



州再次興起的改革伊赫瓦尼的「賽萊非耶派」。這兩個宗派在當時以及到現在都為中國穆斯林帶來極大的震撼與影響。

3. 伊赫瓦尼形成前的中國西北穆斯林社會

中國穆斯林的形成，不是阿拉伯人擴張的結果，而是在一個特定的歷史條件下的發展。⁴⁶唐高宗永徽二年（651）阿拉伯商人正式踏上中國領土，⁴⁷陳垣形容大食（阿拉伯）在唐宋間與中國的關係「殆如今日之英美」。⁴⁸唐、宋時期中國沿海如泉州、杭州、廣州、上海等地因商人攜眷居留而成為穆斯林雲集之地，元代來自西亞的穆斯林以「色目人」的名義加入了中國這個大家庭，「勢力尤大」，⁴⁹到了明代，中原地區的穆斯林經在地化運動而在中國生根，並且在接觸東來的蘇非道團之後，伊斯蘭的本質也產生了變化。中國西北在明末清初因受到蘇非主義的影響形成了特有的「門宦」組織，信徒的宗教功修與過往穆斯林的宗教實踐方式大異其趣，在西北地區的穆斯林之間形成早期的宗派現象。⁵⁰

伊斯蘭教自唐朝傳入中國後，僅在阿拉伯僑民中保持宗教習俗，到了明清時代才形成具有中國特色的宗教。在明代的300年中，中國的穆斯林——回回，形成了一個民族共同體，⁵¹元代回回農墾的主要地區如寧夏、陝西、甘肅、新疆等地，成為回回民族的最大聚居區。⁵²中國穆斯林集中的地

⁴⁶ 馬通，《中國西北伊斯蘭教基本特徵》，（銀川：寧夏人民出版社，2000），頁6。

⁴⁷ 《舊唐書》（卷198大食傳）：「大食本在波斯之西…永徽二年始遣使入貢。」（後晉）劉昫等著《舊唐書》楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，（台北：鼎文，1976），頁5315。

⁴⁸ 陳垣，〈回回教入中國史略〉，《東方雜誌》，（第25卷第一號，1928年），頁117。收入黃大受年《中阿關係史料文獻初編》，（台北：中興大學中阿關係史研究室，1990），頁669。

⁴⁹ 同上註，頁119、671。

⁵⁰ 有關中國穆斯林宗派的形成歷史參見趙秋蒂，〈從開齋節觀察臨夏穆斯林社會的宗派多元化現象〉，《輔仁宗教研究》第十八期（2009春），頁117-148。

⁵¹ 夏瑰琦主編，《伊斯蘭教與穆斯林生活》，（開封：河南人民出版社，1990），頁324。

⁵² 周燮藩、沙秋真，《伊斯蘭教在中國》，（北京：華文出版社，2002），頁72。

區即以斯萊利 (Raphael Israeli) 所稱，自青海的西寧經甘肅臨夏、臨洮、固源、同心到寧夏的銀川之「古蘭帶」(Qur'ān belt)，⁵³今日甘肅是元代軍隊的後勤基地，交予最早歸順的穆斯林掌管，屯兵亦多為中亞簽發的穆斯林，因地理因素，朱明時期鞭長莫及，一直保留完整的聚居點。⁵⁴甘肅回族人口僅次於寧夏，是全中國回族主要聚居地之一，而臨夏回族自治州與張家川回族自治縣的回族佔了甘肅回族的大部分。由於清政府對回民實行壓迫政策，原來就「回多漢少」的河州，又湧入大量來避難的回民，成為回族最主要的聚居之地，僅八坊一帶就有回民 3 萬餘人。⁵⁵中國穆斯林商人與朝覲客來回河州與中東，他們返鄉後幫助河州建設成了「中國的小麥加」。⁵⁶

自唐宋到明末，中國伊斯蘭教史上的前一千年不會出現過不同的宗教派別，到了 17 世紀末、18 世紀初，河州地區的伊斯蘭教逐漸分化形成了「格底木」以及「虎夫耶」(خفية - *Khufiyya*)、「哲赫忍耶」(جاهرية - *Jāhiriyya*)、「嘎的林耶」、「庫不忍耶」(كبرية - *Kubriyya*) 四個門宦及其十餘個支系。⁵⁷蘇菲思想傳入中國的主要原因是康熙 23 年 (1684) 開放海禁，中國與外地穆斯林交往日漸頻繁而形成，其途徑有四：一為朝覲者自阿拉伯國家返國後帶進國內；二為從阿拉伯或中亞的傳教士進入中國傳授；三為從新疆進入中國西北的傳教士傳入；四為中國穆斯林自學有成而創立。⁵⁸甘寧青的門宦主

⁵³ Raphael Israeli & Adam Gardner-Rush, "Sectarian Islam and Sino-Muslim Identity in China", *The Muslim World*, (Vol. 90, Fall 2000), p.451.

⁵⁴ 許憲隆，《諸馬軍閥集團與西北穆斯林社會》，(銀川：寧夏人民出版社，2001)，頁 6。

⁵⁵ 楊啓辰、楊華，《中國伊斯蘭教的歷史發展與現狀》，(銀川：寧夏人民出版社，1999)，頁 5-7。

⁵⁶ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" in Leif Manger ed. *Muslim Diversity: Local Islam in Global Context*, (Surrey: Curzon. 1999) .p.102.

⁵⁷ 高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，頁 37。

⁵⁸ 同上註，頁 383。

要由二位聖人傳入，一為 25 世聖裔赫達業通拉希·阿法格·曼什呼勒 (*Hidāyatu al-Lahi Appāq Mashhūr*，即阿帕克和卓) 所傳授的道統，馬宗生因而創立「畢家場」門宦；馬守貞創立「穆夫提」門宦、馬來遲創「華寺門宦」，皆屬「虎夫耶」道統；另一路徑為 29 世聖裔華哲阿布都董拉希 (*Khojā Abdu-l-Lahi*) 傳授「嘎的林耶」，最早有祁門（大拱北）、鮮門（後改尊虎夫耶）與馬門（雲南）三支，而後又衍化出若干分支，各行其道，互不統屬。⁵⁹

「格底木」本意為「老、舊」，「格底木派」又被稱作「老教」，是中國最早形成的穆斯林社群，也是中國回族的根底，華寺門宦出現之後，相對於華寺門宦，因歷史較之古老而得名。門宦因為是在原有穆斯林社群（教坊）中吸收信徒，是故未轉移成為門宦者，被稱為「格底木」，與改宗成為門宦者彼此衝突。清代蘇非主義進入中國西北地區，不同的教團在宗教實踐上皆不盡相同，這些教團在中國西北留下該教團的「傳系」（سلسلة – *silsila*），形成了數十個「門宦」及其分支。「門宦」形成的時間較「格底木」晚，華寺門宦遂有「新教」之稱。

歷史上，河州的門宦與格底木以及不同門宦之間出現多次教爭。如乾隆 13 年（1748）格底木與馬來遲的華寺門宦之間「前開、後開之爭」。此項爭端的重點在於對伊斯蘭齋月（رمضان – *Ramadān*，伊曆九月）結束時，當地穆斯林中格底木採先開齋、後禮拜，是為「前開派」；華寺門宦則是先禮拜、後開齋的「後開派」。雙方對於禮拜與開齋的先後順序各執一詞，互不相讓，幸而僅止於訴訟，未發生流血械鬥。⁶⁰華寺門宦漸漸在河湟地區取得優勢，但很快地就受到另一

⁵⁹ 馬通，《史略》附錄二，頁 353-358。

⁶⁰ 馬通，《史略》，頁 92-93。

支外來蘇非主義門宦勢力的挑戰，那便是馬明心所傳入的哲赫忍耶。⁶¹相較之下，虎夫耶道統的「華寺」先來，被稱為「老教」；「哲赫忍耶」後到，被稱為「新教」。「新教」與「老教」成爲標誌各宗派形成時間的對應名稱。乾隆 27 年（1762）馬明心的哲赫忍耶與華寺門宦馬國寶之間發生了「新、老教爭」，雙方因辯經而告官，清廷採扶「老」（華寺）抑「新」（哲赫忍耶）並殺盡根除哲派勢力的作法，激起蘇四十三於乾隆 46 年（1781）的起義，再引發三年後在甘肅通渭縣的石峰堡之役，演變成以哲赫忍耶爲主導的抗清事變。清廷強勢鎮壓，循化、河州的哲派死亡十分之九，華寺與哲派勢不兩立，河湟穆斯林內部嚴重失和。⁶²清季西北穆斯林社會激烈的宗派對立現象，其中最重要的歷史人文背景，便是對近代當地宗教、民族生態影響甚鉅的門宦制度及其發展的結果。⁶³

伊赫瓦尼出現之前，中國西北穆斯林社會動盪的最主要原因是格底木與門宦，以及不同門宦之間的「新舊教爭」，爭端的導火線往往是教義的解釋與教儀的實踐方式。清廷爲了避免激化事端，起初大多不願在新、老教任一方介入過深，⁶⁴但演變爲反清事件後，便進行殘酷的鎮壓。清廷「扶老抑新」的政策使得哲赫忍耶在臨夏的發展受挫；格底木與虎夫耶的發展則較爲蓬勃，其兇殘的肅清手段，埋下了同治年間規模更大的穆斯林抗清事件⁶⁵，而回、漢「分而治之」以及「以回治回」的政策，則造就了一個叱吒西北數十年的

⁶¹ 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：聯經出版社，2001），頁 71。

⁶² 馬通，《史略》，頁 166。

⁶³ 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》，頁 67。

⁶⁴ 同上註，頁 75。

⁶⁵ 同治元年陝西回民起事後，甘肅回民即波連而起，形成寧夏金積堡（馬化龍）、西寧（馬桂源）、肅州（馬文祿）與河州（馬占鰲）四個抗清中心分別對清廷造成威脅。

近代回族軍人精英集團。⁶⁶光緒 21 年（1895），甘肅又爆發河湟事變，起因仍是宗派衝突，但衝突中擁有兵權的穆斯林軍閥已扮演了重要角色。馬占鰲於 1873 年被清廷收編為河州鎮馬隊三旗之督帶兼中旗旗官，是穆斯林成為正式官兵掌握軍權之始，而後出身於河州三大家族的馬家軍閥（附圖 1：河州三大家族馬家軍閥關係圖），在河州地區勢力逐漸發展壯大，復得到地方官府的認可，左右了整個西北甘寧青地區的局勢。⁶⁷19 世紀末 20 世紀初中國伊赫瓦尼在河州興起之後，一如當年門宦興起時在原有穆斯林社群中吸收信徒，格底木以及各門宦皆成為其教下的主要來源，原來新、老教之間的紛爭，又參入了伊赫瓦尼，不但使得宗派互動模式重新洗牌，伊赫瓦尼與軍閥「政教合一」的結合模式，讓宗派之間的紛爭更趨複雜。

4. 伊赫瓦尼的淵源及其宗教改革運動

伊赫瓦尼是阿拉伯文「兄弟」之意，源自於《古蘭經》49 章 10 節經文。瓦哈比的軍事力量——兄弟會宣稱以此為創立依據；中國西北伊赫瓦尼派之創立，也自稱根據此經文的意義而來。沙烏地 1912 年建立「兄弟會」時正值紹德家族第三次進行統一阿拉伯半島期間（附表 1：沙烏地阿拉伯歷任國王），兄弟會毫無疑問地為瓦哈比效忠，也成為紹德家族的後盾，當時中國的伊赫瓦尼與之遙相呼應。

「伊赫瓦尼」創始於河州，風行於西北，流行於全中國，近年台灣穆斯林也漸傾向該宗派。該派又自稱為「哎亥里遜乃」（*اهل السنة - Ahal as-Sunna*，遜奈追隨者，又譯為遵經者）

⁶⁶ 許憲隆，《諸馬軍閥集團與西北穆斯林社會》，頁 7-8。

⁶⁷ 丁明俊，《馬福祥傳》，（銀川：寧夏人民出版社，2001），頁 2。

或直譯為「遵經派」，相較於格底木以及門宦，也被稱為「新教」或「新興教」。中國穆斯林公認伊赫瓦尼的創始者為今日甘肅省東鄉族自治縣果園村哈智馬萬福，他在1888至1892年赴今日之沙烏地王國朝覲並在當地研習，朝覲回鄉後，結合了中國伊斯蘭的實際情況，連絡當時河州一些知名哈智，為當地穆斯林介紹瓦哈比思想，⁶⁸醞釀了20年之後，1908年果園哈智利用開齋節講經的場合，宣稱「伊赫瓦尼要統一各教派和各門宦」，「為教門流血犧牲是舍西德（شهيـد - *shahīd*，為主道犧牲者）」。⁶⁹並提出了十條革新意見，是為「果園十條」⁷⁰。

伊赫瓦尼興起之前的中國西北穆斯林社會情勢，提供了馬萬福興起宗教改革的動力。當時像他一樣赴麥加朝覲者大有人在，西北以外中國各地的朝覲與遊學者，返鄉之後卻不會將瓦哈比思想引入，在其家鄉宣傳發揚；而在此之前，西北地區穆斯林赴麥加朝覲與遊學者，也不曾在西北推行瓦哈比運動，唯獨在此時此刻當地新舊教爭與伊斯蘭在地化的氛圍下，醞釀出依赫瓦尼成立的契機。

伊赫瓦尼是否源於沙烏地的瓦哈比派有二種說法，馬通認為二者不算直接相關，中國的伊赫瓦尼在自己的國家進行在地化的伊斯蘭革新運動，和沙烏地的瓦哈比運動在願望上是一致的，但各自革新的內容不盡相同，只能說馬萬福受到了沙烏地伊斯蘭思潮的「啓發」，⁷¹杜磊也持此一看法。⁷²但

⁶⁸ 馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，（銀川：寧夏人民出版社，2000），頁132-133。

⁶⁹ 馬通，《史略》，頁98。

⁷⁰ 果園十條為：1.不聚眾共同唸《古蘭經》，主張一人唸，大家恭聽。2.不高聲讚聖。3.不多做「都哇」（دعاء - *Du'ā'*，祈禱）。4.不朝拜拱拜（拱北）。5.不聚眾唸「討白」（توبة - *Tawbah*，懺悔），懺悔是個人的事。6.不紀念亡人的日子。7.不用古蘭經轉「費提耶」（فداء - *Fidā'*，贖罪儀式）。8.遵守天命功課，不強調副功。9.對教條、教款採簡單易行原則。10.爾曼里（عمل - *Amal*，宗教功課）要自己幹，請別人代幹不行。高文遠編，《菓園哈智—遵經格俗的倡導者》，頁56。

⁷¹ 馬通，《史略》，頁95。

⁷² Dru C. Gladney, *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. (London: Hurst and Company, 2004), p.319.

是與伊赫瓦尼辯經論道多次交手的聾阿訇⁷³卻斬釘截鐵的認為二者當然相關。⁷⁴筆者以此詢問伊赫瓦尼派教下，得到的答案是否定的，他們自認是四大法學派當中的哈乃非，但是對於馬萬福自沙烏地朝覲回國後進行宗教改革的歷史及因緣際會，卻津津樂道如數家珍。準此，二者縱然無直接關係，但也不能切斷彼此精神上的關連，而不論是精神或實質的傳承，檢視二者初興之宗教環境與日後發展的社會背景，相似的场景在兩處穆斯林聚居區重複出現。阿拉伯世界與中國西北的宗教復興運動之間，順著 W.Schmidt 提出的「文化圈理論」(culture circle theory)⁷⁵，可找尋出二者相互的關聯並進行多方面的對應與比較。18 世紀以後，在阿拉伯世界出現的改革與復興運動，也繼續輸送影響中國伊斯蘭變遷的因子。

中國伊赫瓦尼受到瓦哈比影響卻不稱該派淵源自阿拉伯的瓦哈比派，值得吾人進一步推敲。阿拉伯的「瓦哈比派」本來就不稱自己所遵奉的是「瓦哈比」，而是自稱為「陶希德」，「瓦哈比」是「他者」出於貶抑而起的「他稱」。阿布都瓦哈布及其追隨者為維護伊斯蘭原教旨主義的純淨，不惜興戰，宣稱其伊斯蘭實踐才是真理，譴責其他穆斯林是異類甚至非穆斯林，這樣的態勢，常使得歐洲學者誤將所有穆斯

⁷³ 祁明德先生(1897-1987)是一位居八坊的典範人物，人稱「聾阿訇」。筆者於2006年10月30日拜訪聾阿訇二子祁介泉阿爺，親眼目睹聾阿訇展讀伊赫瓦尼派阿拉伯文著作之眉批，以及向其子指示該著作中明白顯現伊赫瓦尼係出自瓦哈比派之文字時，投筆一嘆而在該頁面戳破的痕跡。其先人原為格底木教下，因中亞阿帕克和卓東來傳教，授予先祖祁信一「道乘功課為嘎底忍耶(嘎的林耶)、乃格什班底耶、赤思頂耶(Chestiyah)、賽哈耳外而頂耶(Saharwadiyyah)四大道堂」的苦修善功而成為門宦家，但是聾阿訇在河州受到的尊崇是不分格底木還是門宦的。

⁷⁴ 臨夏市明德清真寺，《聾阿訇》(臨夏市：臨夏市明德清真寺，2004再版)，頁3。

⁷⁵ W. Schmidt 把文化圈看做是一個有機的整體(an organic whole)，構成這一有機整體的元素在功能上是互相關聯的。凡是一個有機的整個文化，包括人生需要的各部範疇者，即是文化圈，此文化圈可以在各地形成、發展，並且可向他地遷移。同一文化圈可以位在兩個地帶。兩個文化圈的相關，就是兩地的文化相關。王雲五主編，《雲五社會科學大辭典》(第十冊人類學)，(台北：台灣商務印書館，1989)，「文化圈」辭條，頁37-39。

林原教旨主義者歸總為瓦哈比派，並認為是 19 世紀整個亞洲穆斯林暴力的基礎。⁷⁶馬萬福在甘肅河州初創伊赫瓦尼時，也未使用「瓦哈比派」之名，而是借用追隨紹德家族的游牧者之稱「遜奈追隨者」，⁷⁷再音譯為「哎亥里遜乃」，故又有「遵經派」之稱，或是相較於舊有的格底木與門宦而被喚作「新教」。

馬通認為後來轉變為「伊赫瓦尼」可能是不自覺的，⁷⁸並且是在阿拉伯的兄弟會興起，其運動波及中國之後，始有「伊赫瓦尼」之稱。⁷⁹穆斯林一向彼此稱兄道弟，這使得 Marshall Broomhall 贊同法國學者 M.Devéria 在 *Origine de l'Islamisme en Chine* 一書的論點，認為中國人稱穆斯林為「回回」就是源自於阿拉伯語方言「我的兄弟」(أخوي - *akhoi*)。⁸⁰「伊赫瓦尼」即 إخواني - *Ikhwāni* 是 أخ - *Akh* 的複數型態再加上第一人稱所有格字尾，意思是「我的眾兄弟們」，既簡明又富煽動力，1928 年，埃及的哈桑班納(حسن البنا - *Hassan al-Banā*, 1906-1949)也以此名義召集志同道合的朋友創立了「穆斯林兄弟會」。沙烏地、中國西北與埃及的伊斯蘭原教旨主義者在 20 世紀初皆運用《古蘭經》的召喚興起該地的宗教復興運動。

中國穆斯林皆自稱屬於遜尼派的「哈乃非」，而瓦哈比派的基礎是源自於「罕百里」教法學派，因此在中國興起且欲廣為吸收中國穆斯林加入陣營的伊赫瓦尼只承認攫取了一些瓦哈比的觀念，並不願意接受自己的學說淵源即是瓦哈

⁷⁶ Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers*. pp.203-204.

⁷⁷ *Ibid.*, p.204.

⁷⁸ 馬通，《溯源》，頁 135。

⁷⁹ 同上註，頁 141。

⁸⁰ Marshall Broomhall, *Islam in China: A Neglected Problem*. (London: China Inland Mission, 1910), p.171. *akhoi* 是阿拉伯文 أخي - *akhi* 的方言，是中國人對穆斯林的暱稱，因穆斯林彼此稱兄道弟，中國人初與之接觸，常聽他們以此相稱，故亦以此稱呼其人。趙秋蒂，《新疆依禪研究》(台北：政大民族所碩士論文，1995)，頁 12。

比派。⁸¹但是二者的關係實至為密切，瓦哈比派與伊赫瓦尼之間是否能牽起因果關係的連線，吾人可經由檢視馬萬福朝覲的史實以及瓦哈比派與伊赫瓦尼的主要宗旨來加以驗證。

每年伊斯蘭曆 12 月穆斯林大朝期間，各種學派的交流傳播是歷史性的慣例。⁸²1890 年代馬萬福赴阿拉伯朝覲並遊學四年期間，當時即使瓦哈比—沙烏地聯盟被驅逐至沙漠地區，政治力不彰，但仍然擁有強勢的宗教影響力。⁸³況且瓦哈比派當時已在漢志地區深耕了 80 餘年，人文薈萃的麥加有贊成者；也有反對的聲浪，馬萬福不但不可能對熱烈的討論充耳不聞，極有可能還參與了這些討論。只要馬萬福吸取了麥加與阿拉伯世界的文化知識與伊斯蘭教義，瓦哈比的立論勢必包含在這些知識與教義之中，至於馬萬福是否全心全意的將瓦哈比引進，從他攜回的書籍皆為阿布都瓦哈布或是瓦哈比派的著作，並憑藉著這些著作自行撰述與訂定「果園十條」來看，答案應是肯定的。⁸⁴追隨馬萬福前去朝覲與遊學的十位阿訇，後來也成為馬萬福在河州推行遵經革俗的核心人物。

馬萬福朝覲回國，在廣州停留一年後返回河州，在當時對外關係十分封閉的情形下，若有某位宗教人士去了中東之後返鄉，必定會贏得穆斯林的愛戴，因此許多穆斯林滿拉(مولا - *Maulā*，經生)慕名而來拜在他的門下。⁸⁵伊赫瓦尼倡導革新的主要標的在「打倒門宦」，和門宦之間的紛爭較為嚴重，由於「伊赫瓦尼」還標榜「統一宗教」，對「格底木」也造成威脅。因穆斯林抗清事件而崛起並在河州地區逐漸發展壯

⁸¹ 馬通，〈溯源〉，頁 145。

⁸² 同上註，頁 135。

⁸³ Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers*. p.202.

⁸⁴ 馬通，〈溯源〉，頁 135-136。

⁸⁵ Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers*. pp.203-204.

大的穆斯林軍閥勢力，深黯各門宦之難以整合，以及格底木各教坊組織鬆散，唯有利用伊赫瓦尼蓬勃崛起的新興勢力，以及統一伊斯蘭的宗旨，方能達到掌控西北穆斯林烏瑪的目的，遂成爲伊赫瓦尼的支持者，也成爲伊赫瓦尼在河州與門宦及格底木敵對的推波助瀾者。

清末之際，中國西北穆斯林當中，格底木與門宦仍擁有最多追隨的信眾，當時馬安良與馬麒的勢力強盛，足以抵擋清廷對穆斯林社會的控制、扼阻宗派間的暴力相向、以及制衡吐番與中國非穆斯林之間對立。馬萬福及其追隨者爲增加信眾、擴充版圖只好歸服於馬麒的領導。1917年之後，伊赫瓦尼致力於中國穆斯林的統一，馬麒及馬福祥則充分利用伊赫瓦尼進行西北的統整，接續者尙有馬福祥之子馬鴻逵與馬鴻賓。在統整的過程中，伊赫瓦尼的教義與阿拉伯的瓦哈比逐漸脫鉤；⁸⁶爲了迎合中國穆斯林的需求，以漢文著述、漢語講經、借用故有儒學思想解釋伊斯蘭教義、以及順應社會發展科學等在地化與世俗化腳步，也使得中國的伊赫瓦尼與阿拉伯的瓦哈比形貌漸漸出現差異。

18世紀阿拉伯的境況與遭遇和19世紀中國穆斯林所處的環境有許多相似之處，瓦哈比針對當時的阿拉伯社會提出革新；馬萬福吸收了瓦哈比運動的精髓，並結合中國伊斯蘭的實際狀況創立伊赫瓦尼。在此將二者並列比較（表2：瓦哈比與伊赫瓦尼比較表）可得知彼此相似與相呼應之處。

⁸⁶ Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers*. p.208.

表 2：瓦哈比與伊赫瓦尼比較表

	瓦哈比	伊赫瓦尼
成立宗旨	認主獨一	憑經行教、遵經革俗
淨化穆斯林社會	反什葉、反蘇非	反門宦、反格底木
創立者思想背景	罕百里教法學派	北庄門宦轉而追隨瓦哈比思想
興起地區	沙烏地漢志地區	甘肅省臨夏地區（河州）
政權統治者（前期）	奧圖曼土耳其	清朝
政權統治者（後期）	殖民開始	半殖民開始
支持者	紹德家族	西北馬家軍閥
影響	助紹德家族取得政權， 建立王國	挾軍閥之力擴大聲勢，造成了 嚴重的社會對立
	排除異議	培養阿訇，向各地傳教
	因朝覲而向外傳輸	成為現今中國伊斯蘭主流
具體訴求	反對由先知或聖人代禱	果園十條： 不聚眾共同唸《古蘭經》，主張 一人唸，大家恭聽
	禁止對死者致意	高聲讚聖 不多做「都哇」（دعاء - Du'ā'， 祈禱）
	反對聚禮日開始時的贊 聖	不朝拜拱北
		不聚眾唸「討白」（توبة - Tawbah，懺悔），懺悔是個人的 事
		不紀念亡人的日子
	譴責對聖人、聖墓崇拜	不用古蘭經轉「費提耶」（فداء - Fida'，贖罪儀式）
		遵守天命功課，不強調副功
		對教條、教款採簡單易行原則
		爾曼里（عمل - 'Amal，宗教功 課）要自己幹，請別人代幹不 行

伊赫瓦尼教條簡明，再加上受到官方（軍閥）的重視，強調教育、現代化，與門宦幾近神話教主的集中領導完全相反，吸引了許多原屬於格底木且居住在城市中的穆斯林以及

知識分子。⁸⁷過去伊赫瓦尼各清真寺之間存在十分有制度的連結，地方上最具規模的清真寺為「海乙（حَيّ - *haii*) 寺」；小規模的稱為「鎖麻（صومعة - *sauma 'ah*) 寺」，現今雖然已不再有連結與隸屬關係，但臨夏的伊赫瓦尼各寺仍彼此聯繫，像是開齋節所有伊赫瓦尼集體「出荒郊」的活動，就是每年由各寺達成共識，選妥寬廣的河川地，集中慶祝開齋節，並且輪流主辦。開齋假期教親爭相請阿訇到家中用餐，但不像格底木的阿訇到府用餐並為該府唸經，伊赫瓦尼對教職人員有「唸了不吃，吃了不唸」的規定，意思是不能為收經禮而唸經，不能以《古蘭經》沽名釣譽，營生謀利。⁸⁸筆者在臨夏遇到數位從事教育工作的伊赫瓦尼教下，包括民族大學教授與幼兒園教師、園長，也接觸到經營企業者與家庭主婦。他們謹守教門、齋拜不缺、精神飽滿，並且十分注重下一代的教育，因遵守「果園十條」，大多能以標準的阿拉伯語誦讀《古蘭經》。

5. 賽萊非耶興起及當代中國西北穆斯林宗派多元現象

馬萬福創立伊赫瓦尼，將已在地化的中國伊斯蘭教向伊斯蘭核心拉扯。他反對蘇非以及其他非伊斯蘭原教旨的因素浸染伊斯蘭，故而拒絕學習與讀寫中文；禁止穆斯林學童學習中文，堅持接受阿拉伯文或波斯文教育。他反對蘇非的聖墓崇拜與紀念老人家的祭祀活動，使得門宦道堂的收入大減；他建議穆斯林自己誦經，也剝奪了宗教人員在宗教紀念日或為紀念亡人的場合誦經以獲得「乜貼」（宗教捐贈）的

⁸⁷ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" p.129.

⁸⁸ 勉維霖，《中國回族伊斯蘭宗教制度》，（銀川：寧夏人民出版社，1999年），頁369。

機會。伊赫瓦尼「遵經革俗」反對門宦與格底木的具體作為，遭到門宦及格底木的反對與反感，而伊赫瓦尼成爲門宦及格底木共同敵人的結果，使得後二者反而淡化過往的仇視，並且在「新教」的比對之下，共同成爲當下舊有的潮流，遂共享「老教」的名稱。

伊赫瓦尼在馬家軍閥支持下迅速擴展，同時也以同樣的速度在中國西北進行伊斯蘭在地化的修正，與阿拉伯中土暨伊斯蘭核心的瓦哈比教義逐漸有所差異，於是出現了另一股修正的風潮。果園哈智歸真後三年（1937），伊赫瓦尼分裂爲二派，一派以尕蘇個⁸⁹哈智爲首，對馬果園的宗旨奉行不渝，被稱爲「蘇派」；另一派以尕白庄（馬得寶）阿訇爲首，改革馬果園的宗旨，自稱爲「賽萊非耶」，被稱爲「白派」或是「三抬」，依據「新一舊」尺標，又有「新興教」、「嶄新教」與「嶄嶄新教」之稱。賽萊非耶爲了紀念先知穆罕默德及其弟子與再傳弟子共計三代，在禮拜時以三次抬手入拜，而有「三抬」之稱，但是現今「三抬」則是表示對賽萊非耶輕蔑的稱呼⁹⁰。

馬得寶於 1936 年朝覲時自沙烏地攜回新學派的經典，據此批判伊赫瓦尼的宗教改革失敗，但是當時伊赫瓦尼正值軍閥馬步芳的保護之下，賽萊非耶因而被宣判爲「邪教」（heterodox）以及「外道」（foreign teaching），⁹¹直到 1949 年中共建政，才以八坊的新王寺爲立足點開始公開傳播白派，次年八坊隸屬伊赫瓦尼的 12 座清真寺當中就有 7 座支

⁸⁹ 在中國西北地區的口語中，「尕」代表「小」的意思。中國穆斯林常將阿拉伯文的經名（即教名）用中文音譯呈現，尕蘇個哈智之「蘇個」推測係阿文 صادق - sādiq 的音譯。

⁹⁰ 賽萊非耶是最晚出現的中國穆斯林宗派，因其每日五番拜入拜時抬手三次的外部特徵與其他穆斯林皆抬手一次區隔明顯，臨夏地區以及其他中國西北地區的穆斯林，往往只知道彼等「三抬」的特徵，稱他們爲「三抬」，卻完全不了解三抬的緣由，甚至不識賽萊非耶的名稱，而賽萊非耶的信眾絕不用此稱謂作爲自稱。

⁹¹ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?", p.133.

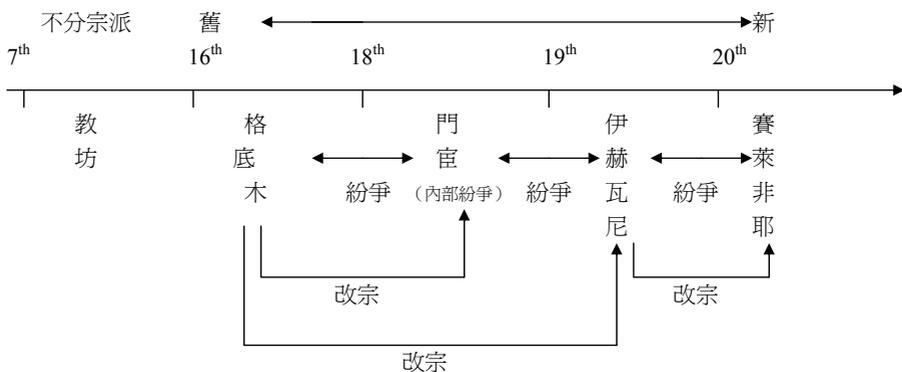
持白派，兩派之間從爭奪清真寺的勢力開始擾攘不休。⁹²初期賽萊非耶教下的穿著模仿沙烏地模式，頭戴格子頭巾，蓄齊肩長髮，流滿腮鬚鬚，走在臨夏街頭十分醒目，甚至因此引起與伊赫瓦尼派的當街衝突。⁹³現今他們已不再做這樣的裝扮，和伊赫瓦尼派直接面對面的衝突也不再出現。

至此，臨夏地區的穆斯林呈現了包括「格底木」、「伊赫瓦尼」、「賽萊非耶」、以及分屬不同蘇非教團的各個「門宦」，當地人將這樣的多元樣貌取了一個有趣的名字——四道菜，這四種宗派形成時序、信眾來源與爭端可以圖表加以釐清（圖 2：臨夏地區伊斯蘭教四宗派形成時序與爭端圖）。另外 20 世紀初尚有雜揉（hybrid）中國伊斯蘭、儒家以及哲赫忍耶的「西道堂」在甘肅甘南藏族自治區的臨潭設立，而後再向臨夏發展，由於在臨夏的教親人數不多⁹⁴，宗教實踐上與格底木靠近，未被視為單獨的一道。這「四道菜」各自擁有眾多教下，在伊斯蘭「認主獨一」的教義體系之下，當地穆斯林的宗教與社會生活呈現出多元的樣貌。

⁹² 馬通，《史略》，頁 107。

⁹³ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?", p.103.

⁹⁴ 西道堂目前在臨夏的教親有 200 多戶，包括台子街清真寺的 180 戶；南岔清真寺的 24 戶；以及外地來此的 30 餘戶。2007 年年底，西道堂在臨夏市興建了麻場清真寺。

圖 2：臨夏地區伊斯蘭教四宗派形成時序與爭端圖⁹⁵

有關中國伊斯蘭教的歷史分期，佛萊徹在 1988 年未出版的手稿 “The Sufi paths (turuq) in China” 當中，首先提出「潮汐」(tides) 之說，現今中國穆斯林的宗派情況，就是各階段中國穆斯林與世界伊斯蘭互動的結果。杜磊 (Dru C. Gladney) 於 1991 年也將中國伊斯蘭歷史做成四個階段的切割方式：「傳統中國伊斯蘭格底木制度的形成」(Gedimu traditional Chinese Islam)、「蘇非教派的出現與系統性的發展」(Sufi communities and national network)、「遵經思潮與現代主義改革運動的興起」(Scripturalist concerns and modernist reforms)、「族國體制時期下民族主義的展現」(Ethnic nationalism in an age of nation-state)。⁹⁶所謂「遵經思潮與現代主義改革運動的興起」階段，指的就是伊赫瓦尼興起之際。「族國體制時期下民族主義的展現」則是指 1956 年中共民族識別工作下「回族」正式成為中國少數民族之際。順著

⁹⁵ 趙秋蒂，〈從開齋節觀察臨夏穆斯林社會的宗派多元化現象〉，頁 129。

⁹⁶ Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, (Cambridge: Harvard University, 1991) ,pp.37-63.不過杜磊研究賽萊非耶，認為過去追隨佛萊徹將穆斯林社群與教團現象溯及中國伊斯蘭歷史上各個「潮汐」的結果並不完全正確，賽萊非耶應是中國伊斯蘭的一種「模式」(mode)，新的模式並沒有取代舊有的模式，它從舊的模式吸取信徒，只是提供信徒一個新的選擇。Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" ,p.109.

杜磊的歷史分期，臨夏地區四道菜之前三道——格底木、門宦、與伊赫瓦尼在中國穆斯林史的座標上依序呈現，也成為歷史上分期的依據。

到了 20 世紀中葉，伊赫瓦尼的馬得寶在朝覲後回到甘肅臨夏，認為伊斯蘭的中土——沙烏地阿拉伯所採行的瓦哈比派宗教實踐才是正信的教門，伊赫瓦尼並不「純正」，因此又掀起了一波新的宗教改革運動，從伊赫瓦尼分裂出「賽萊非耶」。從賽萊非耶產生的歷史背景和馬得寶的宗教主張來看，應該是淵源於 *Abdul-Aziz Ibn Abd ur-Rahman Ibn Muhammad as-Sa'ūd* 修正後的瓦哈比學說，亦即，在阿拉伯只有瓦哈比一派；在中國卻分裂為二支。⁹⁷ 臨夏是賽萊非耶在中國最早的落腳處，杜磊赴臨夏進行田野調查時正興起因翻譯《古蘭經》引發宗派之間的意見不合，他認為賽萊非耶的形成是歷史因素加上當代伊斯蘭運動及其追隨者的分歧，雖然賽萊非耶是改革主義者，是影響當今中國分歧的伊斯蘭認同的重要改革運動，但是他並不稱此一中國伊斯蘭運動為「伊斯蘭原教旨主義」(Islamic Fundamentalism)。⁹⁸ 而是認為接續伊赫瓦尼的賽萊非耶，是推展理性主義(rationalist)與反實證主義(antiesperientialist)的遵經主義者(scripturalist)，相對於伊赫瓦尼的世俗主義(secularism)與國族主義(nationalism)意向，賽萊非耶是更直接強調遵經以及實踐正統的宗派。⁹⁹ 一如 *Abdul-Aziz* 修正了瓦哈比學說；賽萊非耶亦匡正了伊赫瓦尼。伊赫瓦尼與賽萊非耶都受到瓦哈比運動及其思想的影響，但是此二者與阿拉伯的瓦哈比並沒有直接的

⁹⁷ 馬通，《溯源》，頁 140-141。

⁹⁸ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" p.105.

⁹⁹ Dru C. Gladney, *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. pp.321-322.

從屬關係。¹⁰⁰在中國西北地區的伊斯蘭，歷史的脈動與世界伊斯蘭一致，但是當地社會與文化環境與中國整體政治環境的影響是更直接與更深入的。

從 17 世紀到 20 世紀，中國西北穆斯林宗派之間的紛爭未曾稍歇。這些派別主要表現在大同小異的宗教禮儀上，各派之間相互區隔的主要標誌，不是信仰或政治主張的不同，而是宗教儀式上的差別或修持方式各殊，以致在細枝末節的禮俗問題上的分歧。¹⁰¹伊赫瓦尼與賽萊非耶之間並不存在信仰上的根本分歧，只是論證方法的取捨有所不同。¹⁰²這些分歧往往釀成糾紛，導致鬥爭，而鬥爭來自互相指責、彼此排斥、互不相容，特別是在歷代昏官庸吏挑唆偏袒下，使指責、謾罵發展為流血械鬥。¹⁰³李普曼 (Johnathan N. Lipman) 探討甘肅穆斯林的暴力問題時提到，中國的蘇非教團或是各個宗派因儀式不同而導致殺戮，這是在國外不會發生的現象。考量地理、社會、經濟與政治環境，像甘肅這樣窮困又位於邊界的地方，時常兵戎相見；另外，甘肅沒有宗教專業人士之外的智識菁英也是重要原因。在中東或其他完全伊斯蘭文化環境中，若有爭端發生，可依據彼此都遵守的律法解決，而甘肅非穆斯林插手干預穆斯林紛爭，卻是以暴力介入，穆斯林領袖往往成為帶頭的肇事者，因此他認為在這樣的情勢下，若沒有馬家軍閥，清廷與國民政府都無法控制甘肅。¹⁰⁴

中共建政之後，中國伊斯蘭不論哪一個宗派都在文化大革命時 (1966-1978) 遭到嚴厲的迫害，直到 1978 年鄧小平允許下宗教才得以自由發展，¹⁰⁵當年 12 月「中國共產黨第

¹⁰⁰ 馬通，《溯源》，頁 144。

¹⁰¹ 勉維霖，《中國回族伊斯蘭宗教制度》，頁 20。

¹⁰² 馬通，《溯源》，頁 141。

¹⁰³ 馬通，《基本特徵》，頁 3。

¹⁰⁴ Johnathan N. Lipman, *Familiar Strangers*. P.215-223.

¹⁰⁵ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among

十一屆三中全會」以後，中共對民族與宗教工作加以重視，甚至在 1982 年「中央書記處」專門研究宗教問題而做成的《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》的文件中，針對宗教教派問題特別提出「在同一宗教裡面，有信仰這個教派(宗派)的自由，也有信仰那個教派的自由。」¹⁰⁶從 1982 年開始，各地清真寺紛紛重建與新建，臨夏地區各個不同宗派也開始公開實踐各自不同的「教門」。從各派聚禮處所的建築風格，吾人可以辨識是屬於哪一宗派，大抵而言，保有中國風格者為格底木；呈現西亞阿拉伯式的清真寺屬伊赫瓦尼或是賽萊非耶；門宦則擁有拱北（قبّة - *qubah*，圓頂建築；墓壙）與道堂。除了類此建築物之外部明顯分別，各宗派在宗教儀節上，如開齋與封齋日期的規範；開齋節會禮的方式與會禮之後的活動；是否拿香祭拜亡人等都有明顯的差異，各自遵守本宗派的宗教功課。最晚興起的賽萊非耶，目前教親人數並不多，當他們不再穿著阿拉伯式的服飾後，外部的特徵也不再明顯，刻意低調的作風，是爲了避免與其他宗派發生衝突，有違中共在西北穆斯林地區推行「教派(宗派)團結」的原則。例如，開齋節時他們也想效法當年穆罕默德聖人「出荒郊」的慶祝方式，但唯恐與伊赫瓦尼發生不必要的衝突而作罷。¹⁰⁷

中國西北地區穆斯林社群，特別是臨夏地區，呈現了分裂（schism）與裂解（sectarianism）傾向的特色。¹⁰⁸穆斯林結合的社群被稱作「哲瑪提」（جماعة - *jamā'at*），臨夏的穆斯林哲瑪提可以依據不同的方式組合，像是居住地區、隸屬寺坊、或是擴及各個「宗派」。除了自己的家庭，回族最主

the Muslim Chinese?" p.133.

¹⁰⁶ 轉引自高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，頁 14。

¹⁰⁷ 2008 年 10 月 17 日，Hu1 先生報導。

¹⁰⁸ Michael Dillon, *China's Muslim Hui Community*. p.91.

要的認同對象就是其所隸屬的宗派，穆斯林和所屬宗派的連結，決定了他們的命運，身為某宗派或是門宦的一份子，每天的生活都深深受到影響。¹⁰⁹臨夏穆斯林的認同層級類似於周傳斌先生研究西海固穆斯林社群的歸類模式，可沿著民族—宗教界線劃分為從大到小的四個層次：烏瑪→民族→宗派→寺坊（哲瑪提）。¹¹⁰一個穆斯林總是歸屬於某個具體的清真寺或寺坊，而這個清真寺或寺坊歸屬於「四道菜」之一的某個宗派，另外，這位回民在更高的層級上認同自己是回族（或是東鄉族等等）以及普世性的伊斯蘭教烏瑪。其中回族與烏瑪的概念是確定的，但也是比較抽象的心理上的歸屬；宗派與寺坊則是具體而生動的。¹¹¹不過 21 世紀的臨夏，宗派邊界（boundary）已出現鬆動，不時有轉換宗派的案例。

6. 結論

中國伊斯蘭教四個宗派都在臨夏交會，其中伊赫瓦尼與賽萊非耶更是 20 世紀初在臨夏崛起。伊赫瓦尼的興起確實受到阿拉伯半島上瓦哈比運動的影響，最主要的牽引者是出身臨夏八坊的馬萬福，他趁著赴麥加朝覲以及順道在伊斯蘭中土遊學的機緣，接觸、研究並接受瓦哈比思想，決定從一個北庄門宦的教下改變成為瓦哈比的追隨者。同行赴麥加的十位阿訇是他最早期的支持者，攜回的經書則是他創立伊赫瓦尼宗派的立論基礎。19 世紀末 20 世紀初的中國西北穆斯林社會，格底木與門宦所實踐的伊斯蘭已因歷經長久的在地化而展演出與伊斯蘭原鄉完全不同的風貌，並且因為宗派之

¹⁰⁹ Ibid. P.92.

¹¹⁰ 周傳斌，〈西海固伊斯蘭教的宗教群體和宗教組織〉收入馬平主編，《人類學視野中的回族社會》，（銀川：寧夏人民出版社，2004），頁 230。

¹¹¹ 周傳斌，〈西海固伊斯蘭教的宗教群體和宗教組織〉，頁 231。

間的差異而引發紛爭，繼而遭到鎮壓與無情的對待。相對於 18 世紀的阿拉伯世界，什葉與蘇非興盛，奧圖曼土耳其政權壓抑任何以宗教為名之運動，遜尼派罕百里教法學派的阿布都瓦哈布轉而與紹德家族勢力結合，推行伊斯蘭「認主獨一」復興運動。這樣的過程觸動了馬萬福及其同伴，啓發了中國西北伊斯蘭宗教的一次重大改革與復興運動。之後西北馬家軍閥勢力的介入也和紹德家族與瓦哈比相結合如出一轍，至於伊赫瓦尼興起之後為爭取教眾與宗教資源所引起的騷動，也複製了瓦哈比穆斯林兄弟會在阿拉伯的活動。

賽萊非耶的出現係針對依赫瓦尼迅速的在地化而導致對「認主獨一」的實踐不夠徹底、「瓦哈比」氣息不夠純正而做出的修正，它與伊赫瓦尼的源頭相同，不被視為另一波伊斯蘭復興運動。伊赫瓦尼與格底木之間的矛盾，由於在 20 世紀 30 年代白派與蘇派對立時，一向守舊的格底木支持蘇派，反對日後成為賽萊非耶的白派，¹¹²彼此的對立遂因賽萊非耶的興起而淡化。到了 21 世紀，格底木已認為伊赫瓦尼是「自己人」了。¹¹³因為伊赫瓦尼「回頭一轉成格底木；往前一走就是伊赫瓦尼」¹¹⁴。倒是賽萊非耶與伊赫瓦尼半個世紀以來的紛爭仍歷歷在目，教下心中的仇恨火苗還在內心的一角默默燃燒。

考量伊斯蘭在臨夏的發展歷史，可得知係因臨夏穆斯林人數眾多且集中，吸引阿拉伯與中亞的傳教士願意專程前來傳教，並且也願意在此作較長時間的居留；而臨夏穆斯林人數多，相對赴阿拉伯朝覲的哈智也多，故而增加了朝覲回國後創立新教的機會。¹¹⁵新的宗派興起，使部分舊的傳統伊斯

¹¹² 馬通，《史略》，頁 109。

¹¹³ 2006 年 10 月 28 日 G1 先生報導。

¹¹⁴ 2007 年 10 月 15 日 Hal 先生報導。

¹¹⁵ 馬通，《絲綢之路》，頁 94。

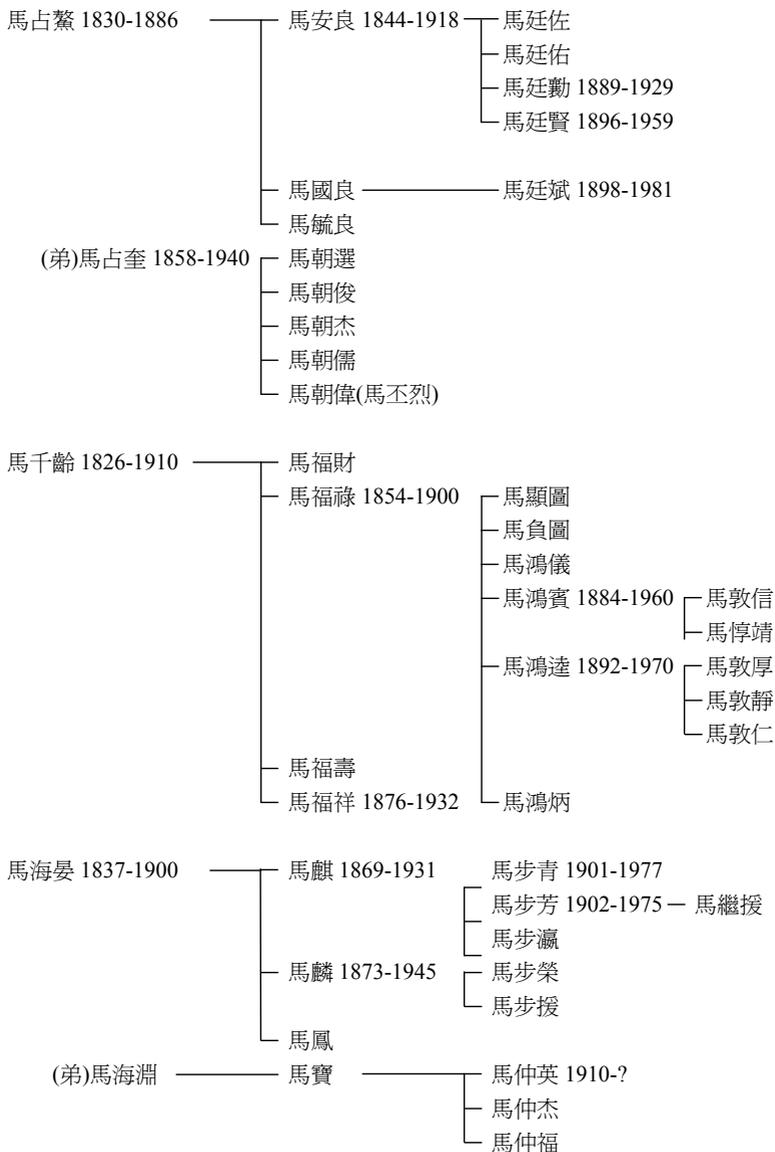
蘭社群改宗，自然稱新成立者為新教，¹¹⁶新宗派的信徒雖然來自原有穆斯林社群中的信仰者，但是新宗派並不能取代舊有的宗派，只是提供中國穆斯林另一個選擇。¹¹⁷21世紀的臨夏穆斯林之間，同時出現四種「選項」，各宗派的歷史彼此牽扯糾結，其現狀為各自獨立，不相統屬，各自遵守本宗派的宗教功課，但是在日常生活上，分屬不同宗派的穆斯林是隨時保持互動的。

探討伊斯蘭瓦哈比運動以及臨夏地區伊赫瓦尼與賽萊非耶的發展，印證了「伊斯蘭文化圈」的「中土」——阿拉伯半島與「東緣」——中國穆斯林社會宗教復興運動的脈動是一致的。中國伊斯蘭的發展歷史是整體世界伊斯蘭歷史多元展演的一個部份；中國穆斯林的生活區域亦是整體伊斯蘭世界不能缺少的版塊。伊斯蘭中土的脈動與整體潮流對中國穆斯林源源不絕地輸送，而穆斯林在中國的在地化腳步也同時進行。現今中國穆斯林的宗派多元情況，就是各階段中國穆斯林與世界伊斯蘭互動，以及伊斯蘭在地化的結果，它也成為伊斯蘭整體文化當中重要的一環。

¹¹⁶ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" p.115.

¹¹⁷ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" p.110.

附圖 1：河州三大家族馬家軍閥關係圖



資料來源：師綸，《西北馬家軍閥史》，（蘭州：甘肅人民出版社，2006），頁 1-9。



附表 1：沙烏地阿拉伯歷任國王

「第一個沙烏地王國」：

1. 穆罕默德依本紹德（Muhammed ibn Saud,1744-1765AD）
2. 阿布都阿濟茲依本紹德（Abdu al-‘Aziz ibn Saud,1765-1803AD）
3. 紹得依本紹德（又稱大紹德，Saud ibn Saud1803-1814AD）
4. 阿布都拉（Abdu al-Lah,1814-1818AD）
5. 麥沙里（Masali,1818-1824AD）

「第二個沙烏地王國」：

6. 圖爾基（Turky,1824-1834AD）
7. 費瑟（Faisal,1834-1838AD）
8. 哈立德（Khalid,1840-1842AD）
9. 阿布都拉（Abdu al-Lah,1843）
10. 費瑟（Faisal,1843-1865AD）（復位）
11. 阿布都拉（Abdu al-Lah,1865-1871）
12. 紹德（Saud,1871-1874AD）

沙烏地阿拉伯王國：

1. 阿布都阿濟茲國王（Adu al-‘Aziz,1902-1953AD）
2. 紹德國王（Saud,1953-1964AD）
3. 費瑟國王（Faisal 1964-1975AD）
4. 哈利德國王（Khalid 1975-1982AD）
5. 法赫德國王（Fahd 1982-2005）
6. 阿布都拉（Abdu al-Lah 2005 迄今）

引用書目

丁明俊

2001 馬福祥傳。銀川：寧夏人民出版社。

王雲五主編

1989 雲五社會科學大辭典（第十冊人類學）。台北：台灣商務印書館。

金宜久

1990 伊斯蘭教史。北京：中國社會科學出版社。

吳雲貴、周燮藩

2000 近現代伊斯蘭教思潮與運動。北京：社會科學文獻出版社。

周燮藩、沙秋真

2002 伊斯蘭教在中國。北京：華文出版社。

勉維霖

1981 寧夏伊斯蘭教派概要。銀川：寧夏人民出版社。

馬平主編

2004 人類學視野中的回族社會。銀川：寧夏人民出版社。

馬通

1983 中國伊斯蘭教派與門宦制度史略。銀川：寧夏人民出版社。

2000 中國西北伊斯蘭教基本特徵。銀川：寧夏人民出版社。

2000 絲綢之路上的穆斯林文化。銀川：寧夏人民出版社。

2000 中國伊斯蘭教派門宦溯源。銀川：寧夏人民出版社。



社。

馬堅譯

回曆 1407 中文譯解古蘭經。麥地納：法赫德國王古蘭經印製廠。

高文遠編

1989 菓園哈智—遵經格俗的倡導者。台北：中國回教文化教育基金會。

高占福

1991 西北穆斯林社會問題研究。蘭州：甘肅民族出版社。

師綸

2006 西北馬家軍閥史。蘭州：甘肅人民出版社。

夏瑰琦主編

1990 伊斯蘭教與穆斯林生活。開封：河南人民出版社。

許憲隆

2001 諸馬軍閥集團與西北穆斯林社會。銀川：寧夏人民出版社。

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：聯經出版社。

黃大受

1990 中阿關係史料文獻初編。台北：中興大學中阿關係史研究室。

楊啓辰、楊華

1999 中國伊斯蘭教的歷史發展與現狀。銀川：寧夏人民出版社。

楊家駱主編

1976 新校本舊唐書附索引。台北：鼎文書局。

趙秋蒂

1995 新疆依禪研究。台北：政大民族所碩士論文。

2009 〈從開齋節觀察臨夏穆斯林社會的宗派多元化現象〉，《輔仁宗教研究》第十八期（2009 春），頁 117-148。

戴康生、彭耀主編

2006 宗教社會學。台北：世界宗教博物館基金會。

臨夏市明德清真寺

2004 聾阿訇。臨夏市：臨夏市明德清真寺。

Abdul Wahhab, Muhammad ibn, Compiled and Translated by Sameh Strauch

2000 *Kitab at-Tawheed Explained*. Riyadh: International Islamic Publishing House.

Ali, Tarig,

2000 *The Clash of Fundamentalism: Crusade, Jihads and Modernity*. London, New York: Verso.

Broomhall, Marshall,

1910 *Islam in China : A Neglected Problem*. London: China Inland Mission.

Delong-Bas, Natana J.,

2004 *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford: Oxford University Press.

Dillon, Michael,

1999 *China's Muslim Hui Community: Migration,*



Settlement and Sects. Surrey: Curzon Press.

Esposito, John L.,

1991 *Islam: the Straight Path*. New York: Oxford University Press.

Fletcher, Joseph F.,

1995 “The Naqshbandiyya in northwest China” in Beatrice Forbes Manz ed. *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Aldershot : Variorum

Gladney, Dru C.,

1991 *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People’s Republic*. Cambridge: Harvard University.

1999 “The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese? ” Leif Manger, *Muslim Diversity: Local Islam in Global Context*. Richmond: Curzon Press.

2004 *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. London: Hurst and Company.

Hitti, Philip K.,

1970 *History of the Arabs*. (10th ed) New York: St Martin’s Press

Israeli, Raphael & Gardner-Rush, Adam,

2000 “Sectarian Islam and Sino-Muslim Identity in China”, *The Muslim World*, (Vol. 90, Fall 2000)

Jones, Lindsay,

2005 *Encyclopedia of Religion* (2nd edition) . Detroit, New York, San Francisco, San Diego: Thomson

Gale.

Lipman, Jonathan N.,

1997 *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle and London: University of Washington Press.

Niebuhr, H. Richard,

1972 *The Social Sources of Denominationalism*. New York: The World Publishing,

Schwartz, Stephen,

2002 *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*. New York: Doubleday.



第三、四屆中東與伊斯蘭研討會論文集