中華民國伊斯蘭：
當代漢語穆斯林社群發展之解析

林長寬*

摘　要

伊斯蘭自唐代進入中國地區後，經過長時間的在地化，遂發展出以「漢語穆斯林」為主體的宗教社群，歷經元、宋、明諸朝形成「少數的多數」宗教群體。在清朝末年，漢語穆斯林因內部宗教改革演變成所謂的「回變」，受到中央政府嚴厲的血腥鎮壓，遂進入歷史黑暗期，伊斯蘭在中國一蹶不振。中華民國建立後，穆斯林因重新與伊斯蘭中土接觸，激發出其現代伊斯蘭的復興思潮。國民政府失掉中國政權後，一些漢語穆斯林隨之遷徙至台灣，進而發展出「穆斯林次離散社群」。在中國的復興運動思潮雖然隨著穆斯林轉進台灣，但後繼無力，造成伊斯蘭教育的不彰，而在台的穆斯林也更加地融入台灣世俗化的社會，導致伊斯蘭更加衰微，社群萎縮，產生了信仰與傳統的危機。本論文試圖將漢語穆斯林在中華民國的治權下，其社群之變遷做一歷史性之探討。

關鍵詞：漢語穆斯林（回民）、伊斯蘭復興、台灣伊斯蘭、穆斯林離散社群

* 林長寬，國立政治大學阿拉伯語文學系副教授兼系主任。

Islam in the Republic of China：
A Critical Survey of the History of Han-speaking Muslim Community

Chang-kuan Lin*

Abstract

Islam entered the Middle Kingdom during the Tang period. In the course of history, foreign Muslims in China gradually became localized, and developed into the so-called Han-speaking Muslim (traditionally called Hui) community. By the end of Ch'ing dynasty, due to religious and political suppression of the central government, the history of Muslim community went into its dark age. After the establishment of the Republic, Muslims resumed their contacts with the central lands of Islam, the Mille East, and got engaged in religious revival. However, when the Communists took over the power from KMT government, Muslims were forced migrated into Taiwan where they tried to carry on their Islamic revival, but in vein, as Islamic education institution failed to realize. Therefore Muslims have been forced further to assimilate into Taiwan's secular society. This essay aims to give a critical survey of the history of Han-speaking Muslim community in both China and Taiwan from the early 20th century up to present time.

Keywords: Han-speaking Muslims (Hui), Islamic revival, Islam in Taiwan, Muslim Diaspora

* Chang-kuan Lin, Associate Professor of Arabic Language and Culture, National Chengchi University.

前言

中華民國建立後，其主權領土分屬於兩地區，民國三十八年 (1949) 以前的中國大陸；三十八年以後至今的台、澎、金、馬地區。故論述伊斯蘭在中華民國時期之歷史必得分兩時期探討之。嚴格而言，伊斯蘭不論是在中國大陸，或是台灣皆屬於所謂的「邊緣伊斯蘭」(Peripheral Islam)，因為中國從未被列入伊斯蘭世界 (Dar al-Islam)；而且與伊斯蘭中土 (Central Lands of Islam) 相較之下，中國地區的伊斯蘭具相當的在地化色彩，亦即「融合」(syncretism) 本質相當明顯；再加上伊斯蘭在中國地區幾乎未如中土地區的體制化，故論述中華民國之伊斯蘭史只能著重於穆斯林社群之探討。

十九世紀末以降，中國伊斯蘭歷史開啟另一新頁，自中華民國肇建後，漢語穆斯林 (Han-speaking Muslims) 得以走出他們所謂的十九世紀之「黑暗時期」。[1] 之前所發生的「回變」，穆斯林受到滿清政府鎮壓後，伊斯蘭的傳教事業與經學教育因而中斷，穆斯林更被迫融入儒家文化之漢人社會。儒家文化體系中的倫理、社會價值，以及愛國思想遂更深植於漢語穆斯林之心。民國成立之後，穆斯林藉由「門戶開放政策」之惠，得以多種方式與伊斯蘭中土地區的穆斯林交流，例如到麥加 (Mecca) 朝聖 (Hajj)，或至埃及、歐斯曼土耳其 (the Osmani Turkey) 等伊斯蘭國家求學。[2] 連帶地，也使得穆斯林宗教學者、知識份子理解當時方興未艾的現代伊斯蘭復興改革運動。當時國民政府對於現代化（亦即西化）的推動不遺餘力，這也促使穆斯林負笈至日本、西方等地。這群穆斯林知識份子在目睹西方的進步，以及穆斯林國家的落實伊斯蘭生活之道

---

[1] 所謂漢語穆斯林的「黑暗時期」指的是清朝末年幾次的穆斯林的改革運動與「漢回衝突」所引起的穆斯林武裝叛變，導致穆斯林被大量屠殺，四處流竄逃難，甚至遷離中國，造成所謂的「漢語穆斯林之離散」(Diaspora of Han-speaking Muslims)。有關清末穆斯林變亂（依中國共產黨學者之用詞或曰『起義』）簡史參閱：林長寬，《中國回教之發展及其運動》，頁 105-18；王樹槐，《咸同雲南回民事變》；高文遠，《清末西北回民之反清運動》。

[2] 大部分的漢語穆斯林皆前往埃及留學，參閱姚繼德，〈中國留埃學生派遣始末〉。

(al-Din) 後，開始反思伊斯蘭在中國的處境，於是他們開始致力於中國境內的伊斯蘭復興運動。於此同時，孫中山先生所提倡的「漢、滿、蒙、回（以維吾爾人為主）、藏五族共和，齊心為民國奮鬥」之新國家主義，廣泛流傳於新一代的中國穆斯林社群，尤其是那些主張世俗化者的思想中。大抵而言，中國本地的伊斯蘭復興運動源於十九世紀滿清政權的式微，而在二十世紀穆斯林學生前往日本留學的風潮中揭開序幕。雖然在同一時期的中國西北地區，亦存在著兄弟會 (al-Ikhwani) 以及主張原教旨主義 (al-Salafiyyah) 的改革運動，但是本文主擬探討的主題乃以教育為切入點的中國現代伊斯蘭復興運動，因為對漢語穆斯林而言，「政教合一」的伊斯蘭早已不存在，絕大多數中國地區的穆斯林過的是相當世俗化的生活。

民國三十八年以前漢語穆斯林之復興思潮

在 1907 年時，透過身為穆斯林之駐日大使楊樞之助，三位分屬河南、雲南籍的穆斯林學生黃鎮盤、趙仲岐與保廷良主導之下，於東京成立第一個中國穆斯林改革組織：「留東清真教育會」[3]，該會之主要目標在於使中國穆斯林皆能接受良好教育，以促進中國內部之伊斯蘭改革。[4] 根據文獻記載，共有三十六名學生加入此一組織，他們所專攻的學科相當多元，但以軍事、政治兩大領域者為主（此可能與多數穆斯林計劃在

[3] 該會成立概況及章程參閱：白壽彝，〈清真教育會記事〉收錄於《中國伊斯蘭史存稿》，頁 375-82。

[4] 該會曾於刊物〈醒回篇〉發表一些文章點出會之主旨，及當時穆斯林知識份子之政治認同：〈醒回篇〉，第一期包含十個主題：1-宗教（伊斯蘭）與教育的關係，2-伊斯蘭復興運動的理論基礎，3-穆斯林對於教育機會公平化的責任，4-論中國穆斯林，5-伊斯蘭文明，6-伊斯蘭與「大和文化」(Samurai Culture)，7-論宗教（伊斯蘭）之發展，8-中國伊斯蘭發展史，9-論中國穆斯林之教育，10-新中國伊斯蘭運動。參閱：楊懷中、余振貴編，〈醒回篇〉，《中國伊斯蘭歷史報刊萃編》，第一卷。銀川：寧夏人民出版社, 1992；李健彪，〈從醒回篇看進帶回族資產階級知識份子的思想特徵〉，馮增烈、馮鈞平編《近現代回族人物研究》，頁 41-49。

回國後，於國民政府之軍政組織內供職有關）。他們希望能以其所學，強化國家、社會基礎，使中國免於被西方列強瓜分的命運，這群人都有「以國家興亡為己任」的胸懷。許多穆斯林學生在其家鄉已具有阿訇 (Akhund) 身分（有時也被稱為「教長」），眼見當時日本在各個方面都大幅超越中國，他們勢必察覺到無效率的教育體系，以及伊斯蘭文化的衰微，乃是造成中國穆斯林社群的貧窮與黑暗之主因。

中國伊斯蘭教育改革始自穆斯林宗教學者王寬所建立現代化的經學院 (Madrasah)。中國傳統伊斯蘭經學院所教授的項目相當基本，比起其他穆斯林國家中經學院所教授的課程更為簡易，這使得中國穆斯林長久處於對伊斯蘭並無深入理解的狀況，同時也因為與伊斯蘭中土地區交流的中斷，致使伊斯蘭在中國處於邊緣化狀態（對伊斯蘭中土而言）。中國傳統經學院並未強調漢語的教學與寫作伊斯蘭，學生僅被教導記憶阿拉伯語、波斯語，或是由阿拉伯語、波斯語、以及其他方言所融合而成的所謂「經堂語」[5]，導致正統伊斯蘭知識難以流傳，並且造成一般穆斯林與阿訇間的隔閡。即使具有重要影響力的阿訇如馬聯元在一八七零年代於雲南推動、宣導阿訇學習官方語言的重要，官方語言（北京話）仍然無法徹底在經學院體制內流行。但是自從經歷在滿清政府治下回變失敗後，穆斯林知識份子咸認為延續伊斯蘭信仰的上策即是融入漢人主流社會之中，所以學習官方語言與儒家思想成為中國穆斯林提高其社會地位以及政治權力的手段與基本要素。

1. 伊斯蘭復興之指標人物

二十世紀初期，由知名穆斯林宗教學者王寬所提倡的經學院改革運動，仍舊依循馬聯元的主張，在經學院中加強官方語言的學習與訓練。教名 Hajji ‘Abd al-Rahman 的王寬 (1848-1919)，又名王浩然，出身於北京的宗教學者 (‘Ulama’) 世家。[6] 幼時受教於伯父王守謙，其為華北知

5 經堂語乃是漢語穆斯林社群所採用，具宗教意涵的語言，其語法結構受到一些伊斯蘭語言影響很大。參閱：希拉論丁，〈經堂用語研究〉，馮今源、李興華編，《中國伊斯蘭教史參考資料選編》下冊，頁 1067-87。

6 其生平簡史參閱：白壽彝編，《回族人物誌，近代篇》，頁 222-24；尹伯清，〈王浩然阿衡傳〉，李興華、馮今源編，《中國伊斯蘭教史參考資料選編 1911-49》上冊，頁 608-12；馬善亭，〈王浩然阿衡軼事〉，李興華、馮今源編，《中國伊斯蘭教史參考資料選編 1911-49》上冊，頁

名的穆斯林社群領袖，之後游學於劉輯五門下，學習伊斯蘭神學及哲學。爾後，受聘為北京牛街清真寺教長，並講授伊斯蘭課程。由於王寬其伊斯蘭知識的涵養，以及全心投入伊斯蘭教育的努力，聲名遠播，也常應邀到北京以外的地區講授伊斯蘭。王寬在各個方面都可稱得上是深具伊斯蘭虔誠信仰的穆斯林，他不僅致力於矯正穆斯林對伊斯蘭的錯誤理解，同時從古蘭經與聖訓中擷取正確的伊斯蘭之道，並盡力將之傳達給他所接觸的穆斯林。

滿清治權於十九世紀末期式微，中國主權受到西方列強的嚴重挑戰。王寬認為在此的局勢底下，穆斯林必須要為伊斯蘭進行平和的努力(Jihad)，以促進穆斯林的生活水準，並保護伊斯蘭。經由與到中國訪問的國外穆斯林之交流，王寬開始提倡到中東伊斯蘭國家觀摩現代化的伊斯蘭教育體制，一九零六年時，王寬更與其弟子馬善亭前往麥加朝聖。他先訪問埃及與東地中海地區 (Levant) 國家，之後再前往麥加。當王寬完成朝聖之旅時，他轉往伊斯坦堡求見歐斯曼蘇丹 ‘Abd al-Hamid 二世(r. 1876-1908) 以求協助復興伊斯蘭在中國，蘇丹遂贈送千餘本當時未曾流通至中國的伊斯蘭典籍，同時亦派遣兩名古蘭經朗誦師 (Hafiz)Hassan 與 ‘Ali Rida 隨同王寬回中國，以教導中國穆斯林正確地誦讀古蘭經，足見當時包括宗教學者在內的中國穆斯林，均無法正確地讀誦古蘭經。

王寬停留在伊斯蘭國家時，吸取不少建立現代伊斯蘭經學院的觀念，期望回國後能協助中國穆斯林學習正確的伊斯蘭知識。回國後，他爭取一些富有穆斯林的贊助，於一九零七年建立了伊斯蘭師範學堂，以訓練具有現代思想的阿訇，同時王寬為了改善教材，親自編訂學堂內的課程綱領。其課程包含兩大領域，一是伊斯蘭學科 (‘Ulum Islamiyyah)：阿拉伯語法學 (Sarf & Nahu)、辯證神學 (‘Ilm al-Kalam)、古蘭經詮釋學(Tafsir al-Qur’an)、伊斯蘭法理學 (Usul al-Fiqh)、聖訓學 (‘Ilm al-Hadith)，第二類是世俗學科：官方語言（北京話）、英語、中國及世界史地、數學、邏輯等。王寬要求每一個學生都必須精通伊斯蘭經典語言（阿拉伯語、波斯語）以及中文。在王寬的理念中，想成為一位優秀且具有現代思想

的阿訇，必須從修習西方學科開始，此想法與埃及現代伊斯蘭復興運動改革者 Muhammad ‘Abduh 對於伊斯蘭現代化的思想相當接近，但由於無可靠資料的佐證，我們無以得知王寬是否直接或間接受到 ‘Abduh 的啟示與指導方有此想法；而可以確知王寬將三十年前馬聯元在雲南所推動的兼習官方語言、阿拉伯語、波斯語的理念，落實於現代伊斯蘭教育體制中。雖然對於穆斯林而言，學習官方語言及文化是為了換取伊斯蘭在中國的發展空間，但是相對地也減損了中國穆斯林對於伊斯蘭中土地區的文化情感認同。

另外，值得一提的人物為馬鄰翼 (1864-1938)。[7] 雖然他並非出身傳統宗教學者行列，但是卻與其他穆斯林宗教學者致力於中國各地建立新式穆斯林學校。馬鄰翼亦名馬振五，出生於湖南邵陽一個上階層的穆斯林世家。二十歲時留學日本東京弘文書院，學成歸國後，開始投入教育事業，但是在其教育革新理念中，由於接受政府公費之故，他將主力放在現代化中國傳統士大夫教育，更甚於改善穆斯林教育，此本是他東渡日本求學的任務。但自一九零八年起，馬鄰翼開始涉入穆斯林教育體系之中，他計劃推動中國穆斯林接受現代知識，以提昇生活水準，跟上世界潮流。當他與王寬在北京相識後，兩人共同攜手創辦第一所清真中小學，第一所現代穆斯林世俗學校，其中伊斯蘭課程只佔該校一星期課程中的六小時而已。

馬鄰翼在日本求學時，曾經加入孫中山之革命，因此他與新成立的國民政府關係深厚，也因為如此，一生以其教育專長為國民政府服務。他首先出任教育部長，之後又擔任西北地區省級教育顧問。在擔任教育部長時，他曾計劃將現代化的教育機構推行至全中國，尤其是甘肅、寧夏、湖南三地。馬鄰翼在他後半生的歲月中，嘗試著以他的政治影響力促進穆斯林教育發展，以及社會、政治地位的提升，他亦與同為穆斯林菁英階層的王寬，組織對日後現代中國伊斯蘭復興運動扮演相當重要角

[7] 白壽彝編，《回族人物誌，近代篇》，頁 237-41；馬亮生，〈馬鄰翼及其對我國近代教育的貢獻〉，馮增烈、馮鈞平編《近現代回族人物研究》，頁 250-56。

色的「中國回教俱進會」。

馬鄰翼同時也是一位著作等身之作家，畢生著作皆是論述教育以及現代伊斯蘭的改革問題，其最具影響力的著作，首推一九三四年由上海商務印書館所發行的《伊斯蘭教概論》。該書是中國第一本以通用白話文所寫作的伊斯蘭導讀，主要強調伊斯蘭的倫理以及社會價值。這本書的問世，使得一般穆斯林與非穆斯林都能建立起對伊斯蘭更進一步的認知。在《伊斯蘭教概論》中，馬鄰翼嘗試著將伊斯蘭與儒家思想相結合，這是因為馬氏並非出身傳統伊斯蘭教育體系，自幼所受均為儒家思想教育，使他自然而然地企圖以儒家觀點詮釋伊斯蘭教義與價值觀。書中確實反映國民政府自建立以來所推動的口號「漢、滿、蒙、回、藏五族共和」之精神。或許對於馬鄰翼而言，儒家思想遠優於伊斯蘭精神，他的文化認同與居住在中國西北地區，並且漸漸恢復與伊斯蘭中土交流的穆斯林有相當的距離。整體而言，定居於都會地區穆斯林之漢化程度遠較居住於鄉村地區者為高，而且鄉村地區的穆斯林多半會形成一個特殊的穆斯林社群，外界的非穆斯林難以融入他們的生活之中，例如西北地區的蘇非道團 (Sufi Tariqah) 的「門宦」組織就是其中之一。

馬鄰翼對於性別議題亦抱持著相當開放的態度，他認為婦女理應在伊斯蘭現代化教育中扮演重要角色。在他的想法中，一名受到良好教育的穆斯林婦女可教養出優秀的穆斯林子女。因此自一九二零年代晚期，馬氏於其家鄉創辦穆斯林女學以訓練女性穆斯林宗教學者及教師，這或許是中國第一所穆斯林女學的創立。有趣的是，在中國某些地區如雲南及河南省亦有女性阿訇的存在。一些西方現代女性主義漢學家認為此種現象的發生，乃是現代中國婦女解放運動的一部分。[8] 馬鄰翼與王寬二人在中國穆斯林教育史的開拓地位乃是毋庸置疑，且無人能出其右的。

2. 現代化的穆斯林教育

教名為 Salih 的中國伊斯蘭改革運動者楊敬修於一九零九年發表

[8] 參閱 Maria Jaschok and Shui Jingjun, *The History of Women Mosque in Chinese Islam*; Maria Jaschok, *Women, Religion and Space in China*.

〈創建穆民總教院表〉，揭示中國伊斯蘭改革之道。[9] 楊敬修為一典型的「回儒」，他同時對於儒家、佛教、基督教理論有深刻的理解。在該篇宣言之中，他強調以易於瞭解的宗教教育為基礎的「國立」伊斯蘭學院對於所有穆斯林學生相當重要。他也認為復興伊斯蘭的最佳途徑乃是對於其他宗教及思想如佛教、儒家、基督教應有相當的認識。他更進一步表示，當學生們將伊斯蘭與多種宗教教義以及倫理觀加以比較後，將會更加認同伊斯蘭，並且更虔誠地信仰伊斯蘭。為此，他與其他穆斯林四處籌款興學，並且以「穆民京師教育會」為推行基礎。楊敬修延聘穆斯林以及非穆斯林教師講授伊斯蘭與世俗課程，該機構培養出許多從事改革的穆斯林宣教者。值得注意的是，出身此一教育系統的學生，他們在身分認同上更加傾向於漢人主流社會或是儒家思想體系。雖然許多穆斯林支持楊敬修的理念，也給予相當多的支持，但是他的理想始終未曾付諸實行，原因是中央政府並不支持國家級單一宗教學院的構想，就連在中國具有廣大影響力的佛教與道教，也未曾有國家級學院的設立。反觀儒家教育有官方支持，並強諸於學校課程中，這使得私立學院的課程也必須遵照此一方針，而穆斯林學院自然也不例外。

對於楊敬修開拓之舉，亦有穆斯林相繼呼應。為了要訓練合格的宗教教師以及穆斯林宗教學者以應付全中國伊斯蘭教育的需要，許多師範學院應運而生，其中最著名的首推北平成達師範學校。[10] 該校之名乃是取「成德達才」之意，以訓練學生達到擁有趨近於先知穆罕默德的最高道德完人標準 (al-Insan al-Kamil)[11]。該校由知名穆斯林宗教學者馬松亭於一九二五年在山東濟南創立，該校草創時期，由於依靠地方穆斯林繳納的天課 (Zakat or Sadaqah)，因而財務拮据，學校設備貧乏，學校教師

9 錢伯泉，〈創建穆民總教院表〉，頁 24。

10 成達師院之建校簡史參閱：劉東聲，〈成達師範學校校史述要〉；馬松亭，〈中國回教與成達師範學校〉。

11 先知穆罕默德自伊斯蘭建立之後一直被穆斯林視為典範，其行誼更是穆斯林社群生活之向背，而模仿之。其生平思想參閱：法土拉．葛蘭 (M. Fethullah Gulen) 著，黃思恩等譯，《最後的先知：穆罕默德的生命面貌》；*Tarif Khalidi, Images of Muhammad: narratives of the Prophet in Islam across the centuries*.

亦是由地方上的穆斯林知識份子及阿訇義務充任。為了避免地方政府的為難，他們延攬在地為官穆斯林譚科善為校長，而譚氏本人亦是一位相當虔誠且思想先進的穆斯林改革者。

馬松亭揭示該校的指標為「教育興教、宗教興國」，反映中國穆斯林對漢人主流社會有著相當深厚的國族認同，尤以都會地區為甚。其所揭示的目標暗指中國若是企圖自西方列強侵略的陰影下解脫，伊斯蘭不失為一條真道。一直以來，漢語穆斯林都自認為他們是中華民族的一員，但是自十九世紀以來回變的失敗，使得中國穆斯林建立純粹伊斯蘭社群的夢想遙不可及，這與其他被殖民伊斯蘭國家的穆斯林普遍國族認同大有不同，其他穆斯林國家所希望建立的國家或社群乃是恢復趨近於早期「哈里發政體」(Khilafah, Caliphate)[12] 下的伊斯蘭社群。

不同於附屬於清真寺的傳統經學院僅重視阿訇的養成，成達師範學校希望訓練出三種類型的穆斯林菁英，一是阿訇，二為穆斯林教育家，三是穆斯林社群的領袖，為了二十世紀中國伊斯蘭復興運動的順利推展，以及提昇穆斯林的政治、社會地位，培養新一代穆斯林青年領袖乃刻不容緩。成達師範學校於一九二五年移至北京，同時正式更名為「北平成達師範學校」，此後由於來自各界穆斯林社群的贊助，財源得以擴大，漸漸發展成為國家級的學院，也因此使得申請入學人數逐漸上升。到一九三四年時，該校課程進行重大變革，將之分為四大領域：1-伊斯蘭及世界教育、2-中國公民教育、3-由中央所支持的軍事教育、4-出版專業訓練。師資包含從埃及與土耳其學成歸國的穆斯林宗教學者，以及非穆斯林學者，皆是一時之選。

而為了把伊斯蘭教義廣為流傳，該校於一九二九年創行《月華》雙周刊，其後此刊物由私人出版機構接手，脫離成達師範學校的校務，該刊一直發行至一九四九年中國共產黨取得政權為止，是國民政府治下發

12 Khilafah（哈里發政制）為伊斯蘭政體之典範，源自於早期先知穆罕默德四大門徒於其歸真後所建立的政教合一體制，駕力於古蘭經教義之落實於穆斯林社群生活中。之後，經過幾世紀伊斯蘭的發展，建構了一套相當複雜的伊斯蘭政治理論。參閱 Erwin I. J. *Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam; Idem, Islam in the Modern National State*.

行時間最長的穆斯林期刊。[13] 此一刊物對於現代中國伊斯蘭的傳播可說是功不可沒，並且為研究現代中國伊斯蘭復興運動提供第一手訊息；但不幸的是，該刊並沒有完整版本流傳於世。成達師範學校也出版許多有別於傳統清真寺教育所使用的「連五本(五本阿拉伯語文法：Sarf、Ma'azi、Zanjani、'Awamil 以及 Misbah)」之伊斯蘭、阿拉伯語、波斯語教科書。[14]

成達師範學校於一九四一年接受政府的資助而成為國立學院，政府在其學校行政體系中安插了許多非穆斯林以及持世俗化思想的穆斯林。同時在課程安排上減少伊斯蘭學科的份量，而將西方及儒家學科的份量加重，使該校漸漸成為世俗化的穆斯林學院。一九四九年後，中國共產黨政府將成達師範學校與私立西北中學合併，更名為「國立回民學院」，成達師範學院正式走入歷史，創建者馬松亭離去，並且在其他地方繼續推動意識型態上的改革。

當時成達師範學校的課程是由馬松亭所設計，共分為四大項：一是伊斯蘭學科，包括修訂過的阿拉伯語課本（連五本）、波斯語、古蘭經詮釋及讀誦 (Tafsir 與 Tartil)、聖訓 (al-Hadith)、伊斯蘭法 (al-Shari'ah)、辯證神學 ('Ilm al-Tawhid 或曰 'Ilm al-Kalam)、哲學、清真寺行政、伊斯蘭史、中國穆斯林如劉智、王岱輿、馬復初等人的經典之作。第二為世俗學科，亦指西方科學。第三是教育理論及方法。第四為孫中山思想及公共行政。為了帶回合乎正統的伊斯蘭教育方式，馬松亭兩次到埃及實地考察，並且蒙埃及國王 Fu'ad 以及 Faruq 接見，為了嘉獎他對中國伊斯蘭教育的貢獻，兩位國王先後致贈馬松亭為數可觀從未流傳到中國的伊斯蘭經典名著。馬松亭回國後，在成達師範學校內成立「Fu'ad 國王圖書館」，是當時中國藏書最豐富的伊斯蘭學圖書館。但可惜的是自一九四九年後，該圖書館之藏書分散於私人之手，僅有一部份保存在東四清真寺與中國伊斯蘭協會之內。

13 參閱：敬軍，〈回族報刊誕生初期特點簡析〉。

14 傳統經學院教材使用情況參閱：龐士謙，〈中國回教寺院教育之沿革及課本〉，頁 515-19；沙秋貞，〈中國伊斯蘭教寺經堂教育〉，頁 56-57。

3. 「中國回教俱進會」的貢獻

一些現代化穆斯林社團在復興思潮下紛紛成立於大城市如北京、昆明、上海等，其中最有影響力的首推「中國回教俱進會」。其成立之前，已經有許多具改革理想的穆斯林著手籌備類似的社團。那些改革者中，較著名的為丁寶臣，他在許多穆斯林所創辦的刊物或報紙上發表評論文章，以推進中國伊斯蘭復興運動，這些刊物包括《正宗愛國報》、《醒時報》、《民興報》等。丁寶臣所撰寫〈將來的阿訇〉一文中指出，中國穆斯林今日之所以處於貧窮以及穆斯林宗教學者腐化的困境，乃導因於中國穆斯林對伊斯蘭傳統的無知，以及缺乏良好西方教育的薰陶，此二者皆因教育體系過度貧乏所造成。而其所指涉的對象，不僅僅是針對社群內部的宗教學者而言，同時也包含一般穆斯林。

該會在一九一二年七月七日的創立典禮中，有眾多主張現代改革的穆斯林宗教學者如王寬、王友三、張子文、安靜軒，以及穆斯林知識份子如馬鄰翼、劉孟揚、陳鷺洲、王丕謨、丁寶臣、張子岐等出席。根據「中國回教俱進會」之規章，在於團結全中國穆斯林之力量，為新生的共和政府（國民政府）效力，同時亦對非穆斯林宣揚伊斯蘭教義。此外，該社團也要強調的是該會與非穆斯林社群的互動關係，並將該社團的活動對非穆斯林開放。「中國回教俱進會」顯然不僅為伊斯蘭的傳揚而努力，同時更重要的是爭取穆斯林自十八世紀以來政治與社會地位遭到剝奪後如江河日下的世俗政治地位。由於非穆斯林的加入，咸認是向漢人宣傳伊斯蘭的大好時機，一旦掌控主流社會的漢人對伊斯蘭有更深刻的認識，將會有效減少對於穆斯林的敵意。[15]

一年後，在大多數省份中，都有「中國回教俱進會」的支會成立，其中又以北京分會為總會所在。在此同時，亦有許多與中國回教俱進會同質的社團因他們的成果而受到鼓舞。另一方面，「中國回教俱進會」亦扮演著政府與穆斯林社群間溝通的橋樑，由於該會之努力，漢人知識份子漸漸地不再將伊斯蘭當作未開化者所信仰的宗教。

15 依據王寬之言，此會成立之最大宗旨在於非伊斯蘭境內建立宗教文化之間的對話。此為穆斯林少數群體生存之途徑之一。王寬〈中國回教俱進會本部通告序〉，白壽彝，《中國伊斯蘭史存稿》，頁 383-84。

4. 「古蘭經譯注」[16] 的提倡

除了在清真寺受過基本古蘭經教育的人之外，大多數漢語穆斯林都無法辨讀阿拉伯文或波斯文。鑑於此，「中國回教俱進會」以贊助的方式與「清真學禮譯注社」合作，推行翻譯伊斯蘭經典，以及將古蘭經漢譯的計劃。以王友三、王寬、張子文、安靜軒、王靜齋、馬松亭等人為核心，於一九一六年開始進行譯註古蘭經的計劃，前後共耗時六年。他們採用白話文作為寫作形式，以求穆斯林與非穆斯林能夠了解經義，以及使伊斯蘭能夠更加普及。於此同時，新的官方語言——北京話之語法也在漸漸取代昔日文言文的書寫形式。但相當可惜的是，由於某些複雜因素，此翻譯版本無法面世。然而三年後，其中一位譯者王靜齋出版自己所獨力譯註的版本。王靜齋的譯本有可能是建立於前述古蘭經譯注團隊的工作成果。

王靜齋於各於一九三二年、一九四二年、以及一九四六年出版三個不同的古蘭經譯註版本，其中最廣為流傳的首推一九四六年所印行的版本，至今仍在台灣以及香港等地數次被重印，以因應各界廣泛採用，但似乎已被新的白話版本所取代，如時子周、仝道章、李靜遠、沈遐淮之譯本。[17] 根據該版古蘭經譯註之前言，王氏根據以下幾種古蘭經的詮釋

---

[16] 古蘭經的漢譯始於十八世紀的後半葉，起初是逐字音譯，因為大多數漢語穆斯林已無法閱讀阿拉伯原文的古蘭經。相關翻譯簡史參閱：金宜久，〈古蘭經在中國〉。

[17] 台灣目前比較少用王靜齋的版本，原因是民國七十三年由「中國回教青年會」理事長出資重印後即沒再版，至今缺書。而此翻譯版本所使用的中文亦較不順暢，故知道而採用者並不多。然而，此版本乃目前所謂「傳統詮釋」的最佳中譯本參閱王靜齋，《古蘭經譯解》。仝道章版本依據 Yusuf Ali 的經典英文，並參考相關阿拉伯文資料轉譯，於 1989 年由江蘇的譯林出版社印行，1999 年由江蘇伊斯蘭協會接手再版。至於李靜遠的版本則屬於現代的譯本，亦依據 Yusuf Ali 的英文譯本，參照其他中文譯本整理翻譯而成，並加入了漢語穆斯林的儒家以及伊斯蘭女性主之觀點。法圖麥 (Fatimah) 李靜遠譯註，《古蘭經譯註》。此外台灣本地所出版的古蘭經翻譯本至目前只有：時子周的《國語古蘭經》以及沈遐淮的《清真溪流》。此兩本譯本，也是依照英文譯本轉譯過來，但流露出儒家觀念相當明顯；而沈遐淮更是採用了中國宗教的用詞於其譯文中。時子周、沈遐淮之譯本亦皆依以

版本 (Tafsir)：Ruh al-Bayyan、Ruh al-Ma‘ani、Tafsir Husayn al-Kashifi、Tafsir al-Jamal、Tafsir al-Imam Fakhr al-Din al-Razi、Tafsir al-Khazin、Ihya’ ‘Ulum al-Din、al-Wahy al-Muhammadi、Hayyat al-Muhammad、Awdah al-Tafasir、Tafsir al-Qadi、Muhammad ‘Ali 版古蘭經譯解，以及 Yusuf ‘Ali 之古蘭經譯解，值得注意的是王氏並未引用如 al-Tabari、Ibn al-Kathir、al-Qurtubi 以及 al-Suyauti (Jalalayn) 所著之伊斯蘭世界公認重要的古蘭經譯注版本，但是 al-Razi 之以古典伊斯蘭理性主義 (al-Mu‘taziliyyah) 為基礎的古蘭經譯解卻被加以引用，這或許是由於王氏本身的伊斯蘭神學立場比較傾向 Muhammad ‘Abduh 的理論，因為王靜齋留學埃及正是 Muhammad ‘Abduh 的現代主義大行其道之時，而愛智哈爾大學 (al-Azhar) 也在 ‘Abduh 的領導下走向現代化之途。[18]

除了王靜齋版本之外，在民國政府統治時期還有至少四種將譯文及解釋相雜的中文古蘭經譯註，例如李鐵錚綜合阪田健一之日文古蘭經譯註注與 J. M. Rodwell 之古蘭經英譯本的《可蘭經》(一九二七年出版)、姬覺彌譯自英文古蘭經譯解的《漢譯古蘭經》(一九三一年出版)、劉錦標與其學生依傳統儒家理念所譯註的《可蘭漢譯附傳》(一九四三年出版)、楊敬修以文言文所寫作的《古蘭經大義》(一九四七年出版)，但是該版本不易閱讀。其中姬覺彌並非穆斯林，其參與古蘭經的翻譯工作應不是以宣教為目的，而是以非穆斯林的立場來理解伊斯蘭，這亦可視為伊斯蘭與儒家思想的一種對話！

國民政府統治時期的古蘭經譯解風潮，為之後漢譯古蘭經的工作打下基礎，後來的譯者致力於如何以更淺白的語句將古蘭經的意義清楚地傳達給讀者。相對於以大量資源投入古蘭經譯解工作，有關其他伊斯蘭

Yusuf Ali 英文譯本為依據，此二譯本與王靜齋版本之比較參閱：林長寬，〈台灣印行流通漢譯古蘭經評介〉。

[18] Muhammad‘Abduh 為現代伊斯蘭復興改革大師，其思想之影響無遠弗至。中國穆斯林因留學唉及時當接觸其思想理念，並將之帶回中國，振興穆斯林教育。有關 ‘Abduh 之現代化理念參閱：林長寬，〈談伊斯蘭之現代化：以 Muhammad Abduh 之『現代化觀念』為例〉。

經典之漢譯工作顯然嚴重不足。為了彌補此一缺失，王靜齋在其古蘭經譯註中加入許多伊斯蘭傳統教義，但是與當代著名的伊斯蘭復興運動者如 Muhammad ‘Abduh、Rashid Rida、al-Mawdudi 以及 Sayyid Qutb 等人的古蘭經註解相比，仍然是無法切合，跟上當代伊斯蘭復興的思想軌跡。

5. 與伊斯蘭中土之重新交流

前往麥加朝聖乃是伊斯蘭的「五功」之一，但是對滿清統治下的中國穆斯林而言，由於清廷在政策上對穆斯林的限制、當時交通不便，以及必須花費大量金錢等情況下，朝聖並非易事。在中國伊斯蘭復興運動的推波助瀾下，穆斯林開始意識到朝聖之重要性，並且盡力設法推行此一義務的落實。在國民政府時期，雖然並非任何人都可通過申請，但還是有越來越多的穆斯林前往麥加朝聖，根據《月華》(5:17, 1933) 雜誌所載，從一九二三年至一九三三年間，有至少七百三十三人經海路前往麥加。[19] 這項數據並不包括取道自中亞土耳其斯坦 (Turkestan) 或巴基斯坦、印度、波斯灣的陸路朝聖隊伍。雖然中央政府設有官方的朝聖團以供穆斯林參加，但是一般富有或是虔誠的穆斯林通常以商隊的方式前往朝聖。

當朝聖者回鄉後，他們通常都會將其朝聖經驗發表在雜誌上以昭告教胞，這些文章或遊記大大地鼓舞了穆斯林，其中著名的有王世龍的《朝覲摘要》、金再之、王少泉的《朝覲記略》、趙振武的《西行日記》、唐易塵的《麥加巡禮記》、《中國回教近東訪問團日記》，以及龐士謙的《埃及九年》。透過朝聖活動，更多的中國穆斯林與伊斯蘭中土地區之文化有所接觸，並且報導在中國所實踐的伊斯蘭傳統與在天方（阿拉伯地區）所實行的伊斯蘭傳統之異同，如此激發漢語穆斯林去檢視平日所奉行的生活方式是否合宜，以及將伊斯蘭現代化的理念帶入自己所處的穆斯林社群。

成立穆斯林學校之後，尋找合格且又精通伊斯蘭傳統的教師便成為

[19] 華中地區穆斯林其朝聖路線通常採海路，自上海出發，沿途經過香港、新加坡、吉達 (Jiddah) 以至麥加。

當務之急，於是鼓勵許多穆斯林青年負笈伊斯蘭國家深造，例如在開羅的愛智哈爾大學 (al-Azhar) 是培養傳統穆斯林宗教學者的搖籃，在一九三一年至一九三八年間，至少有三十一位穆斯林透過埃及政府所提供之獎學金而得以入愛智哈爾大學深造。第一批的四名學生出自雲南明德中學，之後在沙國珍的帶領之下，入開羅美國大學深造，並取得碩士學位。沙國珍在「中國回教俱進會」的後援下，向愛智哈爾大學校長爭取更多的獎學金名額，經過一番努力最後達成了，同時他也請中國學生代表在愛智哈爾大學成立中國穆斯林留學生社團。[20] 第二批留學生出自成達師範學校，由該校校長馬松亭阿訇帶領。於此同時，也有來自上海伊斯蘭師範學院的學生被送往開羅深造。到一九三八年，在龐士謙的帶領下，有二十位學生接受獎助而前往愛智哈爾大學深造，但只有十五人成行。而在開羅時，愛智哈爾大學邀請龐士謙講授中國文化的課程，他同時也是第一位有此榮幸的中國穆斯林，他在阿拉伯語世界的影響力可見一斑。[21]

當這群留學生回到中國時，他們對中國的伊斯蘭復興運動做出極大貢獻，首先有許多重要的伊斯蘭經典被譯為中文，同時他們也介入中國伊斯蘭教育體制以及供職於政府之中。其中最著名的有重譯古蘭經的馬堅、獻身於教育的納忠，以及專業阿拉伯文譯者與從事大學阿語教學的納訓。第一本漢譯《天方夜譚》即出自納訓之手筆。

漢語穆斯林社群在台灣之發展

台灣漢語穆斯林社群的形成歷史背景並無明確的史料得以建構之。[22] 根據現代的研究，漢語穆斯林最早從中國移至台灣應是在明朝末年鄭成功統治台灣時期。清朝三百年間是否有穆斯林從中國大陸或其他地區移

[20] 姚繼德，〈中國留埃學生派遣始末〉。

[21] 龐士謙，《埃及九年》，頁 29。

[22] 林長寬，〈台灣伊斯蘭研究綜述〉，頁 271。

入，目前也沒有明確的資料可佐證。這種情況顯示外來的穆斯林在台灣似乎並沒有形成其自己的社群，以致其伊斯蘭信仰、儀式並不彰顯。根據一些蛛絲馬跡的資料顯示，清代來台的穆斯林似乎集中定居在港口城市，如淡水、鹿港、基隆等地。[23] 由於他們是極少數的個體，其宗教儀式遂在台灣漢人的宗教環境中淡化掉，而無恪守基本的五功。然而，間接資料顯示他們似乎仍保留了些許穆斯林生活傳統，如星期五不吃豬肉，祭祖不用豬肉，也不向偶像磕頭，死後用白布裹屍埋葬等習慣。[24] 伊斯蘭儀式對他們而言，似乎只是祖先的傳統，無關當前的生活。他們之對伊斯蘭不認識，主要原因可能是與其他地區的穆斯林社群沒有往來交流；因環境使然，遂更進一步地融入漢人社會，採納了漢人的宗教信仰、儀式。在日本殖民統治台灣五十年期間，台灣與中國之間交通似乎受到限制而少有穆斯林遷徙進來，因此不見「回民」社群於日本殖民時期的史料中，那些早期穆斯林移民似乎如同一般移民與漢人或平埔族混居。

1. 台灣漢語穆斯林之核心群體

隨著國民黨的丟掉中國大陸政權，不少漢語穆斯林於 1949 年隨國民黨政府撤退來台灣。這些新的漢語穆斯林移民大都定居於大城市內如台北、台中、高雄。[25] 由於這些穆斯林大多是隨軍隊移入，因此也在軍人眷村中落腳。根據非官方的統計 1949 年從中國大陸來台灣的穆斯林約有

---

[23] Peter G. Gowing, "Islam on Taiwan," in J. Gonda et al eds., pp. 117-18; B. L. K. Pillsbury, *Cohesion and Cleavage in Chinese Muslim Minority*, p. 2.

[24] Pillsbury, ibid., pp. 145-46。台灣的中國回教協會曾經在理事長馬家珍任內 (1996-2002) 做穆斯林尋根之田野調查，訪談了一些鹿港之穆斯林後裔，發現其已經完全失根。賈福康，《台灣回教史》第二版，頁 4, 19。這些穆斯林早在明末從泉州移民到台灣之前已經漢化了，到了台灣之後更是完全融入在地的閩南社會文化系統中，Pillsbury, ibid., pp.144-49。有關泉州穆斯林之漢化參閱：鄭振滿，〈明代陳江丁氏回族的宗族組織的建立與漢化過程〉收錄於陳國強（主編），《陳埭回族史研究》，頁 247-57；莊景輝，〈陳埭丁氏回族漢化的研究〉，頁 77, 93-107。

[25] 林長寬，《台灣伊斯蘭研究綜述》，頁 272。基本上，隨者國民政府遷移到台灣的中國大陸人，其居住空間原則上在城市中，因此新的穆斯林移民聚落產生於較大的城市，而清真寺也建於其中。

七萬多人，1981 年內政部人口統計的有 54000 人，1991 年則有 52000，但在 1999 年則只剩下 2162 人，但就伊斯蘭傳統而言，一位出生於穆斯林家庭者，理論上，其後代無論是否有實踐伊斯蘭教規，應該都是穆斯林，即使與教外人通婚，因此穆斯林的人口應該是正比例的增加才是。[26] 這種人口數目大量滑落的原因有二：(一) 政府官方的統計數字有誤，或登記不全（它是以回協提供的會員資料為主）；(二) 在台灣的原生穆斯林已沒有了伊斯蘭的宗教文化認同，步上早期的穆斯林移民後塵完全融入華人的社會中。不過中國回教協會 1997 年的資料顯示全台灣的穆斯林有 10455 人，北部 6272 人，中部 1438 人，南部 1360 人，東部 68 人。[27] 這樣的數目與 1949 年比較下，其減少速度相當快。

根據一些老一輩漢語穆斯林的傳述，不少從中國遷徙來台的穆斯林，再度從台灣遷徙到其他國家，如東南亞的馬來西亞，印尼，以及北美。遷徙離開台灣的原因可能有二：(一)政治上的衝突，民國時期在中國西北的穆斯林馬家軍（五馬軍閥）遷徙到台灣後因政治因素，而出走美國與沙烏地阿拉伯。到美國的有馬福祥的後代馬鴻逵；到沙烏地阿拉伯的則有馬步芳。[28] 西北馬家軍如馬福祥在中國政權變革之前在陝甘地區推行伊斯蘭復興運動，大興現代學校，重印明末清初的伊斯蘭典與翻譯古蘭經。[29] 這股伊斯蘭復興的思潮隨著日本入侵中國與中國共產黨革命而

---

[26] 依據伊斯蘭法規定，穆斯林男人可以娶一神教徒 (Ahl al-Kitab) 婦女，她可以保持其一神信仰，但是非一神教徒之女性與穆斯林男性結婚則必須改信伊斯蘭；而且非穆斯林男性與穆斯林女性結婚也必須改信伊斯蘭。一神信仰的婦女與穆斯林男性之婚生子女必然為穆斯林。按照如此規定，穆斯林的人口一定會增加而非減少。

[27] 有關台灣穆斯林人口之統計參閱：蘇怡文，《伊斯蘭教在台灣的發展與變遷》，頁 86-90。

[28] 訪談「中國回教協會」資深會員，以及馬鴻逵落地生根台灣之後裔 Dawud Ma。馬步芳雖於 1961 年被蔣介石政府派為駐沙烏地阿拉伯大使，但始終沒離開過沙烏地而終老於聖地。關於馬步芳與國民政府關係參閱鄭國良，《中央與地方-國民政府與青海馬家關係研究 (1928-45》。

[29] 馬福祥對現代中國伊斯蘭的復興有絕大的貢獻。有關其研究參閱：丁明

中斷。中國西北的伊斯蘭復興運動可謂與中國內陸的「伊斯蘭覺醒」(Islamic awakening) 相呼應。穆斯林軍人與國民政府合作而得到宗教自由空間，因而穆斯林必須效忠非穆斯林的國民政府領袖。這是否有違背伊斯蘭教義則端視如何實踐伊斯蘭法，如何認知穆斯林少數群體居住於「非伊斯蘭境域」之教義詮釋。對漢語穆斯林而言，究竟中國是否為「戰爭境域」(Dar al-Harb)，完全視情境而定。之前在清代，敵視穆斯林的環境，就伊斯蘭法觀點則可說是「戰爭境域」，穆斯林必須從事 Jihad（奮鬥）以維護自身的宗教權利。民國建立時「五族共和」的口號已經解除了穆斯林對漢人政府的敵對態度。因此有不少穆斯林效忠國民政府，如白崇禧將軍即是明例。[30] 而且國民政府之提倡「新儒家學說」使得穆斯林知識份子更加「士人化」或「儒化」，如此將穆斯林「社群主義」(communalism) 的認同進一步地轉化為「國家主義」(nationalism) 式的愛國情操 (patriotism)。這也是台灣漢語穆斯林根深蒂固的「忠黨愛國」觀念。

根據調查資料顯示，遷移到台灣的漢語穆斯林似乎沒有形成一個生死與共的命運體 (Islamic Ummah)。之前，在中國地區的穆斯林社群是「大分散、小集中」，共產黨執政之後為了統治方便，防止穆斯林社群對中央政權的威脅，才有「回族自治區」[31] 的出現，但並非將所有的漢語穆斯林遷居於自治區內，創造一個大漢文化境域中的一個「異文化」或

俊，〈論馬福祥在現代回族文化教育史上的地位〉；《寧夏三馬》，頁 3-45；Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, pp.167-77; H. Boorman & R.C. Howard eds., *Bibliographical Dictionary of Republican China* vol. 2, pp. 464-65.

[30] 賈福康，同前書，頁 89-90；有關其生平思想參閱：白崇禧（夏廷詩記錄），《白崇禧先生訪問記錄》；程思遠，《白崇禧傳》。

[31] 北京中央政府治理所謂的「回族自治區」並非採「一國兩制」，因為在此，穆斯林無權成立自己的政府，依照伊斯蘭法 (al-Shari'ah) 來運作。而且此地區穆斯林與非穆斯林人口的比例亦是個問題。若穆斯林人口少於非穆斯林，「自治」的意義並不存在，因為這牽涉到 Dar al-Islam 之政治、社會、經濟、法律體制是否適用於「自治區」的問題。

「他者」，這有助於穆斯林更進一步地融入所謂的「大中華民族」中。[32] 在台灣穆斯林的分佈是「大分散而無小集中」。台灣各個城市中見不到所謂如北京的「牛街」的「穆斯林街」(Muslim ghetto)，在清真寺附近也沒有形成聚落。其原因是穆斯林來自中國各地，到了台灣分散於各行各業中發展，相互之間並無聯繫，僅有少數家族其在大陸已有聯繫而相互通婚，但也因工作、事業分散各地；因而構不成社群的條件。台灣的漢語穆斯林已經沒所所謂的單一地方性的社群意識 (local communalism)。這也間接地造成建構新穆斯林社群的障礙。

這種現象到了民國六十 (1970) 年代才稍有改變。不少從雲南逃離到泰國、緬甸地區的漢語穆斯林，再度逃難移居台灣。[33] 他們有的是以僑生身份來台灣求學，落籍後再將其家人接來定居；另外有些隨著外籍勞工的開放而進入台灣，與當地人通婚找到工作而歸籍於中華民國。[34] 這些緬泰地區的漢語穆斯林到了台灣大多從事餐飲或清真食品業，間接使得台灣的飲食文化更多元，大城市內處處可見雲南、泰緬餐廳。而且由於人口愈來愈多，融入台灣當地社群的意願並不強，再加上堅持伊斯蘭「清真」的觀念，導致泰緬地區穆斯林社群逐漸形成，並有了自己的清真寺。最明顯的是中壢的龍岡、台北縣中和的穆斯林社區。[35]

---

[32] 所謂的「回族自治區」其宗教、文化活動仍受限於中央政府的法律規範，穆斯林並無實施「伊斯蘭法」之自主權。此自治區事實上延續了清朝之「以回治回」的政策，而穆斯林必須認同其為「中華民族」之一份子，否則在政治權益之當窒礙難行。事實上，回族自治區中非穆斯林的人口佔有相當的比例，這對回族伊斯蘭意識的凝聚當有負面作用。

[33] 參閱：馬欣，〈龍岡清真寺穆斯林社群田野報告〉。這些穆斯林之所以選擇再遷徙到台灣，與大的政治環境、個人政治立場有密切關係。這些穆斯林絕大部分是國民黨的追隨者。有關泰緬雲南裔漢語穆斯林的遷徙到台灣後，其社群之形成參閱：于嘉明，《在台泰緬雲南及穆斯林的族群認同》；高念慈，《中壢龍岡清真寺的建立與發展》。

[34] 訪談龍岡、中和地區之泰緬地區遷台穆斯林。

[35] 這些泰緬華人穆斯林原籍大多是雲南人。因此，連同早期 1949 來的移民在台灣穆斯林社群內形成一股不小的「雲南勢力」，最近幾屆的「中國回教協會」理監事會成員幾乎是雲南裔穆斯林。泰緬籍的雲南漢語穆斯林其社群

除了這些漢語穆斯林之外，台灣穆斯林社群的成員亦包含了中東、南亞東南亞地區的穆斯林。他們通常是以經商、留學名義進入台灣，並與在地人通婚定居，但並不見得歸化為公民。這些人是否能夠融入台灣漢語穆斯林社群中，則有待進一步的觀察。此外，隨著東南亞外籍勞工引進台灣，相當多的印尼、菲律賓、泰國穆斯林勞工來到台灣。通常他們有自己的社群活動，比較不與台灣本地的穆斯林交融。[36]

2. 台灣穆斯林組織

通常穆斯林少數群體在非穆斯林國家會組成協會 (Jam'iyyah, Association) 來扮演宗教、文化之傳承角色。在台灣穆斯林社群最高單位是「中國回教協會」(Chinese Muslim Association, CMA)，它是穆斯林對內、對外的窗口，它也經常扮演國際 NGO 角色。中國回教協會最早設立於南京 (1937 年)，其主旨為效忠國民政府抵抗日本的侵華。中國回教協會的成員幾乎是漢化相當深的穆斯林（回民），並不帶特殊的「伊斯蘭社群」意識。[37] 中國回教協會當初設立的目標是以中華民國的國民身份抗禦外侮，顯示出中國回教協會在政治上是認同中華民國政府的世俗化領導。這存在著一個論述議題是伊斯蘭法 (al-Shari'ah) 的落實並不被回教協會成員所考量（或是對伊斯蘭法無所知）；因為若想全面實行伊斯蘭法則可能與中央政府的律法相抵觸，更何況當時中國穆斯林並無形成一個完全的自治區，如清末杜文秀（其經名為 Sulayman）之建立「平南

意識與認同有別於其他早期遷台的中國內陸穆斯林。參閱：于嘉明，《在台泰緬雲南及穆斯林的族群認同》。雲南早為中國西南地區穆斯林人口較集中的地區，其伊斯蘭傳統有久遠之歷史背景。參閱：林長寬，〈雲南穆斯林及其伊斯蘭〉(*Muslims in Yunnan from the Mongol-Yuan to Manchu-Qing Period*)。

[36] 依據個人的訪談、觀察。台灣較保守的漢語穆斯林似乎並不積極地接納印尼、泰國穆斯林勞工，這是個人意識型態的問題。有關印尼穆斯林勞工在台灣離散 (diaspora) 的研究參閱：徐峰堯，《台北印尼客工宗教認同之研究，以台北文化清真寺之印尼客工為例》。

[37] 這種現象可以從歷屆理監事成員名單看出，若查其生平、教育背景，更可得知其「儒化」、「世俗化」的程度。參閱賈福康，同前書，頁 22-26。

國」於雲南大理。[38] 在中國境內成立穆斯林政治、法律、經濟全然自治的社群似乎是不可能的。中國穆斯林社群亦不可能認同其他穆斯林國家的政教體制，除非再遷徙到一個全然的伊斯蘭國家；然而，即使今日的穆斯林國家亦無法全然實施伊斯蘭法。[39]

中國回教協會的成立儘管與當初的政治環境有密切關係，但遷徙到台灣之後因政治環境穩定，遂轉向為穆斯林社群服務之宗旨。回教協會為一非政府組織，但有關國際的活動則經常是以政府部門的附屬單位行之，定期得到政府的補助，為國服務。[40] 由於回教協會與政府關係密切，其理事長通常是具有政府官員身份。這些人雖然沒有受過傳統的伊斯蘭經學院教育，但對於穆斯林社群的「伊斯蘭化」卻相當投入。他們延續民國三十年代在中國的伊斯蘭復興精神，鼓勵穆斯林青年出國留學研習伊斯蘭教義、律法、以便對內宣教。由於國際關係的障礙，大部分的穆斯林學生只能前往沙烏地阿拉伯或利比亞留學。這造成相當大的影響，亦使得大部分台灣穆斯林經常以沙烏地阿拉伯或利比亞伊斯蘭為向背。少部份留沙學生回國之後持續與留學國宗教當局保持關係，並接受一些

---

[38] 參閱 David Atwill, *The Chinese Sultanate: Islam, Ethnicity and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-73*, chapter 8.

[39] 當前在穆斯林國家，伊斯蘭發展的走向與伊斯蘭法的落實有相當密切的關係，這也是「伊斯蘭國家」(Islamic State) 的界定與走向的議題。嚴格而言，目前尚無一個如古典伊斯蘭國家之政權。很明顯地，政治體制之走向是現代伊斯蘭發展的一個重要問題。過往政教合一的制度隨著歐洲殖民勢力的入侵，或西方式民族國家的興起而瓦解。大部分的穆斯林國家其政治體制皆是世俗化的獨裁政體，傳統上宗教學者與統治者相輔相成之結構已不存在，如此伊斯蘭法的落實也產生了問題。被西方殖民過的穆斯林國家幾乎是採西方的世俗律法體制，伊斯蘭法只是部分的實踐例如 'Ibadat（禮拜儀式）、家庭法方面。Cf. John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*; Idem, *Islam and Politics*.

[40] 中華民國政府外交部至今仍協助「中國回教協會」籌組年度參加朝聖團，並給予定額之經費補助，期望朝聖團能夠從事宗教外交，為國效勞，此乃源於長久以來穆斯林與政府的密切關係，亦即穆斯林社群忠黨愛國的表現。訪問回協諸幹部。

經濟補助，以從事教務。至於利比亞的留學生回國後大都在各行業發展，而沒有直接投入本地穆斯林社群的活動。這些留學經生一旦進入非宗教事務領域工作後，其伊斯蘭認知似乎有轉為世俗化之傾向，並不積極從事教內外之宣教，因而導致伊斯蘭教義之不彰。[41]

台灣的中國回教協會在一九九零年代以前似乎是一個較封閉的社團。一九九零年代後，因解嚴而開放與中國穆斯林社團有所交流。這種交流乃是一個相當有趣的現象，也顯現出從「反共」的心態轉化成「容共」。這種交流也掀起老一輩漢語穆斯林回鄉尋根的活動，這是否意謂著台灣漢語穆斯林的宗教認同回歸到中國大陸而非伊斯蘭中土，這種現象與印尼地區的華人穆斯林類似，民族認同大於宗教文化的認同。[42] 相反地，台灣年輕一輩的穆斯林因自幼到阿拉伯國家留學，阿拉伯式的伊斯蘭觀念因而取代了中國伊斯蘭意識，這也連帶地改變了他們的政治認同。對他們而言，與伊斯蘭中土的交流比中國還來得重要。事實上，相對地，這也造成了他們的伊斯蘭改革態度。很明顯的例子即是以前中國在地化的一切宗教儀式不再被強調，而甚至必須改革掉。[43]

---

[41] 從 1962 年以來，已經超過百位「經生」被送到利比亞、沙烏地阿拉伯留學，研習伊斯蘭。他們學成回國之後則進入各行各業發展，沒有幾位真正從事伊斯蘭教務工作。相關名單參閱：賈福康，同前書，頁 40-41。

[42] 中國的崛起對台灣老一輩漢語穆斯林，以及「海外華人」有了相當的影響。台灣的漢語穆斯林老人其緬懷「母國」之心因台灣的解嚴而起，更因為兩岸的開放交流而將文化認同轉回「母國」，這如同印尼華人穆斯林，基於「華人意識」而不認同印尼在地文化的情況下，而將其文化認同轉向中國的漢語穆斯林社群，並建構出「想像母國」(imaginary motherland) 的伊斯蘭文化認同。印尼華人穆斯林對鄭和之熱衷，即是出自於這種心態。Cf. Syuan-Yuan Chiou, "Building Traditions for Bridging Difference: Islamic Imaginary Homeland of Chinese-Indonesian Muslims in East Java." in J. Walls, D. Hayward and E. Yeh eds., *East-West Identities: Globalization, Localization and Hybridisation*, pp. 265-78.

[43] 透過個人長期地觀察與對談，發現這種認同的轉移很明顯的顯現在留學阿拉伯國家的新生代穆斯林身上。他們對於伊斯蘭教義的詮釋直接引用阿拉伯文之原典，而不顧及以前在中國的傳統。特別那些從沙烏地阿拉伯留學回來的經生，其宗教文化認同經常以阿拉伯為依歸。這種認同的轉移也使得老一輩與新生代之間的格格不入。

中國回教協會在一九九零年代末期開始有了改變，過去保守的態度不再，此乃在地穆斯林目睹社群萎縮之危機的覺醒。在馬家珍理事長任期內 (1996-2002) 開始注重所謂的「尋根」,試圖建構台灣伊斯蘭的歷史，追溯到鄭成功統治時期早期穆斯林的遷徙。這種尋根究竟是與中國穆斯林歷史做連結，亦或在地化的表現，值得去思考。基本上，台灣漢語穆斯林的「中國意識」或是「華人意識」是相當強的，因為長期以來他們都已漢化，並生活在一個非常世俗化的社會中，伊斯蘭各層面內涵並不全被瞭解。對漢語穆斯林而言，伊斯蘭已經不再是一個全然生活之道 (al-Din)，伊斯蘭的「群體信仰」(Collective Iman) 並不見得一定要在日常生活中落實，今世 (al-Dunya) 與後世 (al-Akhirah) 的關連性也不被重視。[44]

中國回教協會的開放使得在地的穆斯林意識到自己社群是宗教少數群體，必須與其它的宗教多數社群對話，將伊斯蘭教義公諸於台灣大眾。因此開始運作宣教工作，並積極帶動穆斯林青年參與宗教社群活動。回協每年向國際的伊斯蘭組織如 WAMY（國際穆斯林青年會）、RISEP（亞太地區伊斯蘭宣教會）申請經費補助舉行青年營，教導伊斯蘭教義。由於受到沙烏地阿拉伯政府的補助，相對地活動經常以沙國所認同的伊斯蘭教義為導向，而突顯較保守的教義詮釋。這種情況在台灣境內的其他地區來的外國穆斯林亦意識到，[45] 也試圖引進其他的穆斯林宣教團體，

---

[44] 由於長期生活於世俗化的漢人社會中，又缺乏正規的伊斯蘭教育，導致伊斯蘭意識的流失，成為「掛名穆斯林」(Muslim by name)。在其認知中，他們只是信仰伊斯蘭的世俗化中國人，伊斯蘭的「全然生活之道」對他們而言並無意義。

[45] 經由個人之觀察以及與外國穆斯林之交談發現，由於台北清真寺的主麻禮拜講道 (Khutbah al-Jum'ah) 比較強調保守之漢巴里學派 (Hanbaliyyah) 的外學 (al-Zahiri) 理論，而導致形成比較狹隘的教義詮釋。因此，一些來自其他國家之穆斯林經常與台北清真寺之主事者發生爭論，而被視為異端。台灣五個主要清真寺的阿訇 (Akhund，又稱教長) 各自有不同的宗教教育背景，除了之前的台北清真寺正阿訇求學於沙烏地阿拉伯麥地那大學之外，其他的阿訇皆求學於利比亞、埃及、敘利亞、印度。他們的態度比較開明，

但並未得到在地穆斯林的認同支持。

台灣為宗教多元國家，不同宗教之間的對話有其必然性，尤其是非主流之宗教團體為了延續發展不得不進行跨宗教之對話。此乃各宗教為謀求和平相處之道，以消除人類之不平等與歧視。伊斯蘭在台灣直到 911 事件後才引起大眾的注意。中國回教協會的開放態度使得在地的穆斯林能與其他宗教信仰者有相互理解的機會，並找出台灣各宗教間教義的交集。因此回教協會的重要幹部經常積極地參與國內外宗教對話活動。一般保守以及受到「瓦哈比主義」(Wahhabism) 影響的台灣穆斯林將佛教徒視為偶像崇拜者的異端，但回協一些理性主義者並不盡然。當達賴喇嘛訪問台灣時，回協就派員參與會談，他們認知到圖博 (Tibet) 地區亦有穆斯林社群，伊斯蘭進入該地已有相當長的時間。圖博地區的穆斯林社群是少數群體，在歷史過程中與圖博喇嘛教徒和平共處，這是台灣穆斯林可以借鏡之處。參加宗教對話活動本是一種軟性生存之道，但是有一些較封閉的穆斯林則視之與「偽信者」(Kafir) 為謀，破壞伊斯蘭的信仰與純淨。不過持此觀念者畢竟是少數。[46]

近二十年來回教協會的運作起伏不定，端視理事長之理念而定。開明的理事長或祕書長通常積極參與社群外的活動，但態度保守者常常造成穆斯林社群被當成封閉群體看待。保守主義者其對伊斯蘭教義的解讀往往落入不合時宜之 al-Zahiri 外顯學派觀點。[47] 他們認為穆斯林生活

經常與他教者對話，宣揚伊斯蘭教義。雖然沙烏地政府並無介入，但沙烏地瓦哈比式 (Wahhabiyyah) 的伊斯蘭觀幾乎導致穆斯林之間的衝突。自 2013 年起台北清真寺聘用了敘利亞籍的阿訇。一般而言，敘利亞地區所實行的伊斯蘭法屬於夏非儀 (Shafi'iyyah) 法學派。新阿訇的伊斯蘭觀點是否能被本地穆斯林（自稱屬於 Hanafiyyah 學派）所接受仍有待觀察。訪談回協理監事、台北清真寺董事。

[46] 台灣漢語穆斯林圈中，亦常有人檢討此落伍的觀念，試圖為社群在台灣社會爭取發言空間，積極參加宗教文化的對話活動，如「龍應台基金會」所舉辦的有關伊斯蘭的活動。

[47] 有關 al-Zahiri 學派之理論學說參閱 Ignaz Goldziher, *The Zahiris: their doctrine and their history*.

於非伊斯蘭的境域中，其信仰的虔誠必須以守成的思想 (Taqlid)[48] 來表現，以面對世俗生活及其他宗教社群的挑戰，因此常常造成社群成員之間對內、外溝通的矛盾。而那些保守主義者卻經常自視為是台灣伊斯蘭之正統權威。例如回教協會與其他學術單位合作舉辦有關婦女服飾 (Hijab) 的座談會，則被批判支持西方女性主義的異端行為。[49] 事實上，批判他人為異端者其本身並非學養深厚的伊斯蘭學者 ('Ulama')。他們犯了穆斯林極端份子所犯的錯誤，並無理解古蘭經表達人類社會多元性的真正教義。[50] 而一個穆斯林是否為異端以及其後世去向，決定權在於真主阿拉 (Allah)；更何況一位穆斯林信仰 (Iman) 的虔誠性並非純以外在行為判斷之。

一般而言，回教協會綜攬本地穆斯林的世俗事務，在宗教教育方面通常由各清真寺自行負責，因此台灣的七間清真寺[51] 理應皆負有伊斯蘭

---

[48] 所謂 Taqlid 負面的意義指的是「盲目因循傳統，不知變通」，這是相對於 Ijtihad 而言。現代世界變化萬千，Taqlid 的教義必須重新修訂、應用，否則穆斯林只會陷入死胡同，而無法趕上現代科技之發展。Cf. N. Coulson, *A History of Islamic Law*, pp. 182-201; Fazlur Rahman, *Islam*, pp. 196-201.

[49] 中國回教協會與政治大學「伊斯蘭文明與思想研究中心」、世新大學「性別研究所」於 2009/04/18 假 AFA (Antolia-Formosa Association) 會議室舉辦 Hijab 座談會，邀請相關女性學者與清真寺阿訇們（台中、高雄清真寺）齊聚一堂討論有關婦女服飾、權利的問題。相關文章、座談會記錄參閱《中國回教》317 期 (03/05/2009)。

[50] 古蘭經提到獨一神阿拉創造人類有不同的群體、族群。古蘭經中最常提到的有關群體的詞彙是 Qawm、Sha'b、Hizb 等；然而這些群體共同組成信仰獨一神的「溫瑪」 (Ummah)。古蘭經 5: 63; 12: 87; 7: 146, 2: 91; 22: 43; 26: 105 160; 38: 11; 9: 61。

[51] 台灣的七座清真寺分別座落於台北新生南路（台北大清真寺）、台北辛亥路（文化清真寺）、桃園大園鄉（大園清真寺）、中壢龍東路（龍岡清真寺）、台中大墩路（台中清真寺）、台南健康路（台南清真寺）、高雄建軍路（高雄清真寺）。其中台南清真寺原為高雄清真寺之分寺，除星期五主麻禮拜外，平時無活動。

教育的責任。由於之前在中國的經學院體制並沒有移植到台灣，穆斯林得不到基礎的伊斯蘭教育，而導致新生代穆斯林伊斯蘭意識逐漸薄弱，甚至消失。然而，清真寺建立後穆斯林耆老提供了短期的週末讀經班，但似乎並無系統地延續下去。[52] 清真寺除了作為宗教與社群活動中心外，其宗教教育的角色應該相當重要；但是在相當世俗化的台灣社會環境中其教育效果並不大。台灣的穆斯林散居各地，有些居處離清真寺相當遠，因此能夠於週末假日到清真寺上「基礎教義班」課程的穆斯林小孩並不多。經過調查訪談資料顯示，大多數的穆斯林家長都希望有一所如基督宗教教會學校的伊斯蘭學校，讓其後代能接受伊斯蘭的正規教育。[53] 傳統經學院的重要性可從伊斯蘭在中國發展史中得知。幾年前台灣政府已開放設立單一宗教學院，教育部並承認其文憑。[54] 宗教教育政策的鬆綁使得佛教研修院、基督宗教神學院紛紛成立於一般的綜合大學之中；然而伊斯蘭學院是否能設立於大學中，依目前的環境而言，困難重重。[55]

---

[52] 訪談各清真寺之教長或前總幹事：台北（總幹事：沈台福、馬超興）、龍岡（柳根榮）、台中（閃耀武）、高雄（陳永武）。

[53] 筆者個人多次與台灣穆斯林家庭之訪談發現台灣急需伊斯蘭學校。由於意識到伊斯蘭傳統的流失，最近一些關心伊斯蘭教育之有識穆斯林已開始發動推展伊斯蘭學校的設立。這些有心的穆斯林有一半以上是外籍人士，他們已在台灣落地生根，必須為其子女的伊斯蘭教育設想，以免失根。訪談前回協副秘書長蔡逸文 (Iman) 得知，目前蔡女士成立 Bayt Fatimah (Fatimah's House 法蒂瑪之家，以先知之女兒名字稱之) 積極推動對穆斯林的再教育，以及對非穆斯林的宣教，參閱其基金會網址：http://www.idice.org.tw。

[54] 之前，延續五四運動時的政策在大學或校園中不得教授宗教，因此台灣國內外的基督教神學院或佛學院的學位都不被教育部承認。

[55] 不若三十幾年前那些穆斯林耆老，目前一般台灣穆斯林的觀念中對於設立伊斯蘭學校並不是很積極，並無設立伊斯蘭學院之渴求。這其中因素相當複雜，需要更深入去調查研究。但基本原因與穆斯林的伊斯蘭觀有關係，特別是個人的信仰，及其對社群的認同與投入。台灣漢語穆斯林後代在各個領域中有相當多的傑出人才，但是他們幾乎都是「掛名穆斯林」(Muslims by name)，對伊斯蘭認知有限，更無建立伊斯蘭社群之概念。

台灣高等教育界一般對伊斯蘭世界的重要性理解不足，這是大學中至今尚無伊斯蘭教學研究科系的主因。[56] 台灣漢語穆斯林社群至今尚無足夠的能力可以單獨支持設立一所伊斯蘭學院。雖然以前不少穆斯林子弟被送到阿拉伯國家研習，但回台灣後即不再從事有關伊斯蘭的工作，因為台灣沒有足夠的宗教場域可以讓他們發揮所學，以致清真寺的阿訇大多是非台灣本籍人士，而是來自泰緬地區的雲南籍華人穆斯林。至今，一般穆斯林青年對伊斯蘭仍是一無所知，其基本宗教概念只是不食豬肉，甚至認為飲酒並非背離宗教。[57] 那些對伊斯蘭教育比較在意的家長通常是外國穆斯林與臺灣人通婚的家庭，特別是土耳其、伊朗、阿拉伯、印度、巴基斯坦人。他們與台灣婦女結婚後仍然不願意妥協於台灣的世俗化社會，而強調五功的重要性，並堅持子女應受伊斯蘭教育，因此為了孩子的教育，必須將子女送回母國。[58] 這種情況比比皆是，因此外國穆斯林進入台灣落地生根後，實質上並沒有助於台灣伊斯蘭的發展，其間雖然有些有心人，但仍是少數，效果不彰。若沒有伊斯蘭學校的存在，則依斯蘭教育則無法推動，穆斯林的伊斯蘭意識也會漸漸稀釋消失於台灣世俗化的社會中。在這種情況下，伊斯蘭遷徙 (Hijrah) 的教義必須強調之。

---

[56] 由於台灣的大學中無所謂的伊斯蘭相關正規教學與研究，故伊斯蘭研究的推動相當困難，一般民眾並不理解伊斯蘭研究在國際學術界的重要性。然而五年前筆者與一些穆斯林與非穆斯林學術界朋友經過一番努力創立了「台灣伊斯蘭研究學會」(Taiwan Association of Islamic Studies, TAIS)，並向中央政府立案為社團法人。至今已舉行過幾次國際研討會，以及相關學術活動。今年學會協助國立台灣國立博物館規劃「伊斯蘭生活與文化展」展覽期間為 2014/1/14-6/22，此為國內（亦可能是華人世界）第一次的正規伊斯蘭展。

[57] 筆者個人對任教之政治大學校內穆斯林學生之觀察與訪談。

[58] 筆者對與敘利亞穆斯林結婚的台灣婦女賴花秀 (Lattifa)、嫁與蘇丹籍穆斯林的蔡逸文 (Iman)，美國在台協會 (AIT) 官員 Omar Mohammad，以及其他外籍穆斯林人士之訪談。

二十幾年前，一些有心的阿拉伯裔穆斯林與在地的穆斯林組成「伊斯蘭服務社」，試圖推動伊斯蘭的基礎教育與文化認知，積極出版書籍刊物以教育兒童、年輕人，並經常舉辦國際性活動，嘗試與其他阿拉伯或穆斯林國家接軌。此服務社的成員大多是理想主義者，有許多國際活動經驗。然而隨著發起人之一的李宗白在雲南經商遇刺歸真後、敘利亞籍的 Marwan 亦離開台灣，整個服務社已停擺，如同解散。[59] 當初若存續下來則極可能發展成一所伊斯蘭學校，這是他們共同的理想。早期的穆斯林耆老為了延續伊斯蘭文化亦募款成立了「中國回教文化教育基金會」，協助穆斯林青年出國求學，出版伊斯蘭書籍。但隨著老一輩的凋零，或遷離台灣，此基金會的功能已大不如前，目前亦有財務吃緊之情況。

3. 社群發展危機

伊斯蘭的傳播與改宗亦有相當密切的關係。雖然有些西方非穆斯林學者主張早期穆斯林的改宗是有政治、軍事壓力，或是經濟誘因；但是無可否認也有透過和平的宣教、通婚途徑，特別是蘇非行者 (Sufi)、穆斯林商人的努力。歷史上，在中國入教的穆斯林大都以通婚為主，但也有因個人的體驗而改信伊斯蘭的，台灣新的穆斯林亦然。一般而言，台灣原生穆斯林並不主動宣教，反而外來的穆斯林比較積極。當初伊斯蘭服務社成立之目的除了教育穆斯林青年學子、服務社群外，並兼有宣教的任務。他們宣教成果是台灣本地人的改信伊斯蘭。這種現象在清真寺的活動中並不多見，因為過往清真寺的活動只侷限於穆斯林社群的活動，帶有封閉排他的態度。伊斯蘭服務社其成員中有一些是透過通婚而改信伊斯蘭，因此對其他宗教採比較容忍的態度。台灣在地的「入教穆斯林」(Muslim by conversion) 大都是透過與外國穆斯林或漢語穆斯林通婚而改變信仰。與外國穆斯林通婚者，一般而言比較執著於伊斯蘭的教規，而與本地穆斯林通婚者其宗教的執著性則視通婚者本身對伊斯蘭的態度而定。

---

[59] 賈福康，同前書，頁 31-33。筆者對曾經在伊斯蘭服務社工作過的台中穆斯林婦女馬菊蘭女士之訪談。

除了通婚途徑外，亦有些皈依者因為親身的體驗而進入伊斯蘭。[60] 這些人對伊斯蘭的教義、儀式較為陌生，因此其原來的生活習慣或行為難免會與原生穆斯林的習慣格格不入，甚至價值觀亦有差異。不過這些改宗者比原生穆斯林更積極地投入伊斯蘭的社群生活中。傳統而言，清真寺的大門應該對每一位穆斯林，或對伊斯蘭有興趣的教外人士都是打開的，這是獨一神阿拉之福音傳播的基本途徑。某些清真寺的主事者其保守的態度對現代自由理性主義者經常視為為異端，而對新入教穆斯林常有比較嚴苛的要求與批判。在他們的觀念中，人類的自由意志是不被允許用來詮釋伊斯蘭教義的，一切詮釋以古蘭經、聖訓之字面意義為依據。他們甚至誤解 Ijtihad[61] 的精神是製造異端 (Bid'ah) 的來源。因此新入教的穆斯林因不受到關懷而不再進入清真寺，甚至回到其原來的宗教，或再度改信另一宗教。[62] 也因為之前台北清真寺主事者的保守態度，使得比較開放、自由主義的穆斯林知識份子、青年也不再進入清真寺。這也是為何參與星期五主麻禮拜的穆斯林中百分之七、八十是外國人或本地老人。那些鮮少進入清真寺做禮拜、參與活動者更是被清真寺人員視為「無教門」，連同其雙親後世必入火獄。[63]

---

[60] 參閱葉大壘，〈把生命交給主——感謝真主，我是穆斯林〉，頁 37-38；林以涵，〈回首來時路〉，頁 31-32；劉柏君，〈尋回新生命〉，頁 25-26；黃季寬，〈以有限的生命，追尋無限的永恆-回顧我的皈依歷程〉，頁 15-16。

[61] Ijtihad 為獨立思考、判斷之原則，其在伊斯蘭教義、思想、體制的發展上扮演了相當重要的角色，它也是現代伊斯蘭改革之原動力。參閱林長寬，〈伊斯蘭現代改本質初探〉。

[62] 個人所教過的幾位大學生，對伊斯蘭產生興趣而入教，但其原來宗教信仰行為未全然去除之前，常常受到衛道者譴責，因而不入清真寺，有的甚而離開伊斯蘭。

[63] 之前台北清真寺「保守、反動」人士經常在「學經班」課程中灌輸落伍的觀念給那些沒有受過高等教育的穆斯林老人、婦女：如果他們不去向他們的子女宣教，拉他們進清真寺，則他們死後也會下火獄。(清真寺義工人員提供之訊息)個人訪談了一些中生代、新生代的台灣穆斯林，發現其不積

誠如前面所提到，缺乏伊斯蘭正規教育，再加上生活於非伊斯蘭的世俗環境中，很多原生穆斯林的子女對伊斯蘭毫無所知，而改信其他的宗教。著名的作家白先勇，其家族為穆斯林世家，其父為白崇禧將軍，他曾經公開宣稱不再是「回族」(穆斯林)，而是佛教徒。[64] 台灣原生穆斯林的子弟出教例子相當多。一位很成功的電子業龍頭其家族也是中國來台灣的穆斯林家庭，但在其母親歸真後，他即切斷與穆斯林社群的關係，並投入佛教。[65] 另外一個明顯的例子是，一位國立大學教授在中東留學期間與一位漢語穆斯林世家的女穆斯林結婚而改信伊斯蘭，其在中東生活時期堅守伊斯蘭教規：然而，回台灣定居後遂淡離伊斯蘭，其子女甚至改宗為基督教徒。[66] 而且經常可聽到台灣原生穆斯林只承認其家長、祖先為「回民」，但他們不是。這種失根的現象說明了穆斯林社群的伊斯蘭意識長久以來一直在淡化中。其原因不外是以往穆斯林機構組織並沒有積極推行伊斯蘭教育，以培養年輕一代的伊斯蘭社群意識。事實上，在中國伊斯蘭史中不難發現「出教」的穆斯林改信其他宗教，就連鄭和是否改信佛教亦有待考證，因為有正史資料顯示其法號為「福善」。[67]

極參與清真寺禮拜或活動的主要原因是：第一，缺乏伊斯蘭家教傳統；其次，他們的思想無法與清真寺人員溝通，因為他們自幼即在一個非常世俗化的環境成長，造成對伊斯蘭的無知與冷漠。然而，當他們成長到一定年齡、事業有成就之後，便回頭來想理解其祖先的信仰文化時卻沒有管道，而且也沒有受到清真寺或回協人員的關注。2009 年 1 月 17 日幾位之前不進清真寺，但有堅定信仰的中生代穆斯林發起照顧穆斯林老人的醫療義診活動，試圖找回失去聯絡的穆斯林重入清真寺，結果帶動了一批穆斯林青年連同老一輩長者陸陸續續回歸。這種現象無疑顯示了，所謂的社群認知、凝聚力 (‘Asabiyyah) 必須重新建構起來。

[64] 訪談前回協工作人員，白先勇之親戚馬良棣先生。

[65] 訪談一些前回協理監事會成員。

66 個人所開設「認識伊斯蘭」課程之學生調查報告。

[67] 依據《明史》卷一四五，<列傳>二三的資料提及鄭和的宗教身分：「永樂元年姚廣孝<題佛說摩利天經>後記云：『今菩薩戒弟子鄭和，法名福善，

結語

伊斯蘭的傳播與穆斯林的 Hijrah（遷徙）關係密切。毫無疑問地，中國漢語穆斯林社群乃伊斯蘭中土的穆斯林經過不同的 Hijrah 途徑如政治、貿易、蘇非宣教進入中國地區，並在中國境內各地遷徙而形成的。而隨著中國歷史的變革，中國穆斯林從非伊斯蘭境域再度地遷徙到中國境外如東南亞地區、台灣、香港或其他地區。在整個遷徙所造成的離散社群意識，隨著地區環境而有所不同，也遭逢不同程度的困境。而在台灣穆斯林社群所碰到的困境遠大於東南亞馬來地區，因為台灣是一個極端世俗化、資本主義之地，伊斯蘭中土之訊息幾乎不可得。

就伊斯蘭的 Hijrah 教義而言，穆斯林的遷徙動機、目的不能背離對伊斯蘭信仰的執著。穆斯林為了維持對真主阿拉 (Allah) 的虔誠，必須將其居住的環境，或其所處的社群伊斯蘭化，創造一個能真正落實古蘭經教義的環境。伊斯蘭中土的穆斯林遷徙到中國之後曾經試圖建立 Dar al-Islam 的環境，但是種種因素所致而沒有成功，以致伊斯蘭 Hijrah 之教義不彰，穆斯林的伊斯蘭意識持續在大漢文化環境的衝擊下被稀釋。穆斯林散居中國各地，很難聚集成一個強而有力的社群，因此傳統伊斯蘭教育制度的發展亦不如伊斯蘭中土，而導致伊斯蘭知識傳統的流失。一般的漢語穆斯林過著相當世俗化的生活，而不受伊斯蘭法的約束，也

施財命工刊印流通，其所得勝報，非言可盡矣。……永樂元年，歲在葵未，秋八月二十又三日僧錄司右善司沙門道衍』」；江鴻，《最早的中國大航海家：鄭和》，頁 10。華人世界有關鄭和之研究至今已相當多，其研究目的參雜了相當多且複雜的因素。無可否認鄭和在明代對外關係史上有其歷史定位，他是否真的對伊斯蘭的傳播，穆斯林社群的發展有很大的貢獻，東西方的學者有相當的歧見。鄭和是一位明朝 loyalist，即使後代穆斯林學者標榜其為中國穆斯林典範，但就史料觀之，他的為官生涯並無直接在穆斯林社群中起很大的作用，而且他可能是相當漢化的「掛名穆斯林」(Muslim by name)。雖然鄭和曾七次下南洋，但其任務之目的並非促進中國地區之穆斯林與伊斯蘭世界的交流，即使來自中國的穆斯林於十五、六世紀在印尼爪哇島出現離散社群。一般華人、印尼、馬來西亞穆斯林學者常過於誇大鄭和下南洋之任務與成就，宣稱其將伊斯蘭帶入東南亞，尤其是印尼地區。Cf. Geoff Wade, “The Zheng He Voyages: A Re-assessment” in G. Wade ed., *China and Southeast Asia* vol. ii, pp. 118-41。

沒有伊斯蘭政體的概念，久而久之，完全地漢化，認同在地儒家文化，變成信仰伊斯蘭的中國人 (Chinese Muslims)，與其他信仰的中國人無異。這些穆斯林遷徙到台灣，亦面臨相同的問題。

台灣政府雖然不完全是伊斯蘭法中所稱之 Dar al-Harb 政權，但也沒有賦予穆斯林全然的伊斯蘭生活空間以落實伊斯蘭法，宗教信仰只能在私領域實踐，是個人的，而非國家群體的。在台灣雖有宗教自由，但是大多數的人民對佛教、道教、民間信仰較友善，對伊斯蘭或其他一神教則未必能夠完全包容，肇因於理解的不足。相對而言，台灣的一些狹隘的漢語穆斯林視教外人士是「不潔淨者」、「下火獄的異教徒」，如此造成封閉的心態，再加上伊斯蘭知識的缺乏，穆斯林社群內亦沒積極的宣教活動，導致台灣漢語穆斯林社群的萎縮、伊斯蘭意識的更加淡化；而且國際政治因素所致，台灣漢語穆斯林的國際空間相對地受到限制，無法與國際伊斯蘭發展全然接軌。此問題激發了遷徙自中國內陸原生漢語穆斯林的「中國意識」，而有所謂的「回歸潮」。儘管如此，新生代的原生穆斯林其「台灣意識」卻超越了「中國意識」，試圖在國際活動中營造出「台灣穆斯林」的印象，這也是漢語穆斯林在台灣更加在地化，融入以新閩南文化為主體的「華人社會」。

在極度資本主義世俗化的社會中生活，台灣的漢語穆斯林可說幾乎沒有伊斯蘭社群意識與伊斯蘭法 (al-Shari'ah) 的觀念，回教協會就連所謂基本的 Zakat（天課）也沒有一套具體的 Waqf (religious endowment) 法規制度來落實。因此嚴格而言，台灣穆斯林的五功並無完全落實，須知五功的落實乃是一個穆斯林的基本職責，這也是今日台灣伊斯蘭發展所面臨最大的瓶頸。台灣伊斯蘭的不振，穆斯林社群的萎縮，其迫切解決之道在於伊斯蘭教育體制的建立，台灣的穆斯林社群極需一個承繼伊斯蘭傳統的經學院 (Madrasah) 來強化老、中、青三代穆斯林的伊斯蘭知識。從一九四九年以來，至今已六十幾年了，大多數穆斯林因為沒有正規的伊斯蘭教育而迷失在世俗化且多神信仰社會中，對他們而言，Tawhid（Unity of God，認主獨一）是一個空洞的名詞，不知如何在日常生活中落實。

伊斯蘭 Hijrah 教義旨在創造一個落實古蘭經神啟 (Wahy) 的理想環境，[68] 但是穆斯林自遷徙入中國以來，並無法創造一個全然的伊斯蘭環境 (Dar al-Islam)。穆斯林在地化之後，伊斯蘭社群意識一直在淡化，特別是在漢語穆斯林圈子中。漢語穆斯林再遷徙入台灣之後，其伊斯蘭意識更是因環境影響而逐漸消失，導致穆斯林的出教，或成為無神論者。或許台灣穆斯林社群需要發起「再伊斯蘭化」的運動，以喚起社群存繼的危機意識。若非如此，台灣的漢語穆斯林可能步上明末時期穆斯林移民之後塵，其宗教信仰與傳統最終消失於世俗的台灣社會中。

[68] 西元 622 年時先知穆罕默德與其門徒從麥加遷徙至麥地那 (Hijrah) 即是為了實踐神的訓諭，建立一個和平樂利的生活共同體，一個古蘭經所規範的今世樂園，即伊斯蘭的「溫瑪」(Ummah)。

引用書目

Al-Attas, M. al-Naquib. *Aims and Objectives of Islamic Education*. Jeddah: Hodder & Stoughton, 1979.

Atwill, David. *The Chinese Sultanate: Islam, ethnicity and the Panthay. Rebellion in Southwest China, 1856-73*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

Boorman, H. & R.C. Howard eds. *Bibliographical Dictionary of Republican China* vol. 2. New York: Columbia University Press, 1968. Coulson, N. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

Dillon, M. *China's Muslim Hui Community, Migration, Settlement and Sects*. London: 1999.

Esposito, John L. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.

---. *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuse University Press, 1991. Goldziher, Ignaz. *The Zahiris: Their Doctrine and Their History*. Wolfgang Behn ed. & trans from German, Leiden: E.J. Brill, 1971.

Gonda, J. et al eds. Religionen abschnitt 1. Leiden: E.J. Brill, 1975. Hooker, M. B. *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law. Singapore*: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

Jaschok , Maria and Shui Jingjun. *The History of Women Mosque in Chinese Islam*. Richmond: Curzon, 2000.

---. *Women, Religion and Space in China. London*. Routledge, 2010.

Khalidi, Tarif. *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam across the Centuries*. New York: Doubleday, 2009.

Lipman, Jonathan N. *Familiar strangers: a History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press, 1997.

Pillsbury, B. L. K. *Cohesion and Cleavage in Chinese Muslim Minority*. Diss. New York: Columbia University, 1973.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

---. *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Wade, G. ed. *China and Southeast Asia* vol. ii. London: Routledge, 2009.

Walls, J. D. Hayward and E. Yeh eds. *East-West Identities: Globalization, Localization and Hybridisation*. Leiden: Brill, 2007.

丁明俊。〈論馬福祥在現代回族文化教育史上的地位〉。《回族研究》32 (1998: 4)：58-69。

于嘉明。《在台泰緬雲南及穆斯林的族群認同》。碩士論文（政治大學民族學系），2009。

王靜齋。《古蘭經譯解》。台北：中國回教青年會，1984。

---。〈五十年求學自述〉。《禹貢》7: 4 (1937)：521-30。

王樹槐。《咸同雲南回民事變》。台北：中研院近史所，1968。

白崇禧（夏廷詩記錄）。《白崇禧先生訪問記錄》。台北：中研院近史所，1984。

白壽彝。《回族人物誌-近代篇》。銀川：寧夏人民出版社，1997。

---。《中國伊斯蘭史存稿》。銀川：寧夏人民出版社，1983。

江鴻。《最早的中國大航海家：鄭和》。台北:中華書局，1986。

艾宜栽。〈半年來的北平成達師範學校〉,《禹貢》7: 4 (1937)：555-60。

余振貴。《中國歷代政權與伊斯蘭教》。銀川：寧夏人民出版社，1996。

李興華等編。《中國伊斯蘭教史》。北京：中國社會科學研究院，1998。

李興華、馮今源編。《中國伊斯蘭教史參考資料選編1911-49》。銀川：寧夏人民出版社，1985。

沈遐淮譯注。《清真溪流》，台北：新文豐出版社，1996。

沙秋貞。〈中國伊斯蘭教寺經堂教育〉,《世界宗教資料》2 (1980)：56-57。

邱樹森編。《中國回族史》。銀川：寧夏人民出版社，1996。

林長寬。《中國回教之發展及其運動》。台北：中阿文經協會，1986。

---。〈雲南穆斯林及其伊斯蘭〉(Muslims in Yunnan from the Mongol-Yuan to Manch-Qing Period)。《民族學報》(政治大學) 21 (1994)：61-98。

---。〈談伊斯蘭之現代化：以 Muhammad Abduh 之『現代化觀念』為例〉。

《宗教哲學》18 (5: 2, 1999)：57-75。
---。〈伊斯蘭現代改本質初探〉。《世界宗教學刊》1 (2003)：1-27。
---。《台灣宗教研究年鑑》。台北：世界宗教博物館出版社，2006。
---。〈台灣印行流通和以古蘭經評介〉。《新世紀宗教研究》9: 3 (2011)：133-46。
林以涵。〈回首來時路〉。《中國回教》317 (2009)：31-32。
寧夏回族自治區政協文史資料研究委員會。《寧夏三馬》。北京：中國文史出版社，1988。
法土拉・葛蘭 (M. Fethullah Gulen)著，黃思恩等譯。《最後的先知：穆罕默德的生命面貌》。台北：希泉，2004。
法圖麥 (Fatimah) 李靜遠譯注。《古蘭經譯註》。香港：世界華人出版社，2005。
金宜久。〈古蘭經在中國〉。《世界宗教研究》（北京社科院）1: 3 (1981)：128-32。
姚繼德。〈中國留埃學生派遣始末〉。《回族研究》33 (1999: 1)：59-63。
馬欣。〈龍岡清真寺穆斯林社群田野報告〉。《中國回教》 316 (2009)：31-36。
馬松亭。〈中國回教與成達師範學校〉。《禹貢》5: 11 (1936)：358-72。
馬明良。〈伊斯蘭教育理論與實踐初探〉。《寧夏社會科學》4 (1991)：34-38。
時子周譯注。《國語古蘭經》。台北：台北清真譯經委員會，1958。
高文遠。《清末西北回民之反清運動》。台北：學海，1988。
高念慈。《中壢龍岡清真寺的建立與發展》。碩士論文（台灣師範大學歷史系），2008。
徐峰堯。《台北印尼客工宗教認同之研究，以台北文化清真寺之印尼客工為例》，碩士論文（政治大學宗教研究所），2006。
莊輝。〈陳埭丁氏回族漢化的研究〉。《海交史研究》2 (1993)：93-107。
陳啟先。《近代中國教育史》。台北：中華書局，1969。
陳國強（主編）。《陳埭回族史研究》。北京：中國社會科學院出版社，1990。

程思遠。《白崇禧傳》。台北、香港：曉園、南粵，1989。

馮今源、李興華編。《中國伊斯蘭參考資料選編1911-1949》上、下冊。銀川：寧夏人民出版社，1985。

馮增烈、馮鈞平編。《近現代回族人物研究》。西安：陝西人民出版社，1995。

傅統先。《中國回教史》。台北：台灣商務印書館，1972。

賈福康。《台灣回教史》第二版。新店：伊斯蘭文化服務社，2005。

葉大璽。〈把生命交給主-感謝真主，我是穆斯林〉。《中國回教》318 (2009)：37-38。

錢伯泉。〈創建穆民總教院表〉。《回族研究》32 (1998: 1)：23-28。

楊懷中、余振貴編。《伊斯蘭與中國文化》。銀川：寧夏人民出版社，1995。

楊懷中、余振貴編。〈醒回篇〉。《中國伊斯蘭歷史報刊萃編》第一卷。銀川：寧夏人民出版社，1992。

黃季寬。〈以有限的生命，追尋無限的永恆-回顧我的皈依歷程〉。《中國回教》315 (2009)：15-16。

敬軍。〈回族報刊誕生初期特點簡析〉。《回族研究》1 (1999)：100-02。

趙振武。〈三十年來之中國回教文化概況〉。《禹貢》5:11 (1936)：373-86。

鄭國良。《中央與地方-國民政府與青海馬家關係研究 (1928-45)》，碩士論文（政治大學歷史研究所），2008。

劉柏君。〈尋回新生命〉。《中國回教》316 (2009)：25-26。

劉東聲。〈成達師範學校校史述要〉。《回族研究》10: 2 (1993)：61-75；10: 3 (1993)：71-78。

蘇怡文。《伊斯蘭教在台灣的發展與變遷》。碩士論文（政治大學民族研究所），2002。

龐士謙。〈中國回教寺院教育之沿革及課本〉。《禹貢》 7:4 (1937)：515-19

---。《埃及九年》。收錄於《清真大典》第二十冊。合肥：黃山書社，2005。

鐵為英、李學忠。《中國穆斯林朝覲記實》。銀川：寧夏人民出版社，1994。