

從開齋節觀察臨夏穆斯林社會的宗派多元化現象

趙秋蒂

政治大學阿拉伯語文學系講師

提要

中國伊斯蘭教是世界伊斯蘭板塊中不可缺少的一部份。伊斯蘭教自唐代傳入中國，開啟了本土化的歷程；到了元代，中國穆斯林「民族」的雛形出現；明清時期，新的一波伊斯蘭蘇非思想經由蘇非教團傳入中國，形成中國特有的「門宦」現象，當時被稱為「新教」，原有的傳統中國伊斯蘭便被稱為「老教」或是「格底木」。十九世紀末，阿拉伯世界「認主獨一」的宗教復振運動影響了中國穆斯林，中國西北地區興起了「伊赫瓦尼」宗派，到了二十世紀中葉，再從中分枝出「賽萊非耶」宗派。

古稱「河州」的中國甘肅臨夏地區，上述四種宗派各擁信眾，他們在宗教實踐上有明顯的差異，各宗派追隨者的日常生活以及教親之間的互動也呈現微妙的相處模式。臨夏各宗派穆斯林表面上大多和平相處，但也不乏轉移到其他宗派者，或是極力批駁其他宗派者。

本文將以臨夏地區齋月與開齋節的觀察做為切入點，進行社會文化的觀察與研究。首先回溯造成臨夏地區穆斯林多元文化形成的歷史，並比較各宗派在伊斯蘭的實踐上相同或相異之處，再利用從田野場域採集之資料，探討並分析不同宗派的追隨者日常生活上的互動方式以及社會文化之背景，最後綜合作結，期使完整呈現出臨夏伊斯蘭的多元樣貌，同時也探索出造成此一多元樣貌的因素。

關鍵字：齋月、開齋節、宗派、格底木、伊赫瓦尼、賽萊非耶、門宦

緒論：中國穆斯林與臨夏開齋節

伊斯蘭教在先知穆罕默德（Muhammad b. Abdullah, 570-632）於西元 610 年蒙受天啟並於 613 年開始傳教以來，至今已有將近 1400 年的歷史，全世界穆斯林人口達到 15 億¹之多。穆斯林分布世界各地，由杜磊（Dru C. Gladney）所謂的「穆斯林中土」（Muslim heartland）²向全球散佈。穆斯林離開原鄉阿拉伯半島移向外地的方式主要分為二類，一為「征戰」；一為「遷徙」。³參與聖戰者（المجاهدون-al-mujāhidūna）以武力協助哈里發帝國的擴張，最遠向西推進到北非；向東征服中亞並綿延到新疆；向北到達伊比利半島與巴爾幹半島，征服的腳步，除了越過直布羅陀海峽以及博斯普魯斯、達達尼爾海峽之外，皆行進在路連的土地上。穆斯林遇到了險惡的環境會主動抵抗，若無力戰鬥便選擇出逃，另外，追求利益更是促使穆斯林離鄉背井到外地營生的推動力，遷徙者（المهاجرون-al-muhājirūna）的移動方式不限陸路，穆斯林經由海陸的遷移是將伊斯蘭延伸到全世界的主要方式，從阿拉伯半島南部出發的商船，沿著印度洋經麻六甲海峽進入太平洋海域，所到之處繁榮了各地的商港，也留下了穆斯林及其後代綿延不絕的足跡。伊斯蘭分布世界各地，於所分布地區經歷「本土化」（localization）過程後，展演出同中有異、異中有同且各具特色的宗教形貌。

依據加入「伊斯蘭會議組織」（Organization of Islamic Conferences, OIC）成為會員的具體例證，全世界已有 57 個國家是穆斯林國家（Muslim states），⁴而未加入該組織的國家之中，也都擁有眾多的穆斯林人口。⁵我們若將世界穆斯林分為伊斯蘭

¹ Invest East 網站，網址：http://www.factbook.net/muslim_pop.php，2008/5/17。Islamic 網站則宣稱世界穆斯林人口已達 19 億，<http://www.islamicweb.com/begin/results.htm>，2008/5/17。

² 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.116.

³ M. Ali Kettani, *Muslim Minority in the World Today*, (London, New York: Manesll Publishing, 1986), p.3.

⁴ OIC 網站，網址：<http://www.oic-oci.org/>，2008/5/17。

⁵ 例如印度有 1.3 億人信仰伊斯蘭教，(Islamic 網站) 是世界穆斯林人口數第二高的國家，僅次於印尼，但是印度不是「伊斯蘭會議組織」的會員。中國有 2 千萬穆斯林，伊斯蘭教屬於少數民族的信仰，信仰伊斯蘭的少數民族有回、維吾爾、塔塔爾、柯爾克孜、哈薩克、

中土（阿拉伯國家）、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的，中國的穆斯林歷史也不能獨立在其他穆斯林歷史之外。」⁶

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。⁷唐高宗永徽二年（651）阿拉伯商人正式踏上中國領土，⁸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」。⁹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」，¹⁰到了明代，中原地區的穆斯林經本土化運動而在中國生根，並且在接觸東來的蘇非道團（Sufi orders）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（تصوف - tasawwuf, Sufism）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（denominations）現象。

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，¹¹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。¹²中國穆斯林集中的地區即以斯萊利（Raphael Israeli）所稱，

烏孜別克、塔吉克、東鄉、撒拉、保安等十族。

⁶ 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.

⁷ 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。

⁸ 《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。

⁹ 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。

¹⁰ 同上註，頁 119、671。

¹¹ 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。

¹² 周燮藩、沙秋真，《伊斯蘭教在中國》，（北京：華文出版社，2002），頁 72。

自青海的西寧經甘肅臨夏、臨洮、到寧夏的固源、同心、銀川之「古蘭帶」(Qur'an belt)，¹³今日甘肅的回族人口僅次於寧夏，是全中國回族主要聚居地之一，而古稱「河州」¹⁴的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」¹⁵一帶（臨夏市南部）就有回民 3 萬餘人。¹⁶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「中國的麥加」。¹⁷河州被稱為「中國的麥加」約有百餘年的歷史，因為清同治年間（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，¹⁸也是展現中國伊斯蘭文化的最具代表性的地方。中國的穆斯林皆自稱為「遜尼派」(السني - as-sunni)，在「教派」(sect)上沒有認同的差

¹³ Raphael Israeli & Adam Gardner-Rush, "Sectarian Islam and Sino-Muslim Identity in China", *The Muslim World*, (Vol. 90, Fall 2000), p.451.

¹⁴ 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。在臨夏地區的回族（回民）除回民外，尚有東鄉族、保安族和撒拉族。

¹⁵ 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》，（銀川：寧夏人民出版社，1983），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》，（銀川：寧夏人民出版社，2000），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，出自於該地從前有八個著名的馬家，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。

¹⁶ 楊啟辰、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。

¹⁷ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" p.102.

¹⁸ 馬通，《絲綢之路》，頁 92-93。

異，但是伊斯蘭在中國發展的歷史上，逐漸形成各個「宗派」¹⁹，現今包括「格底木」（老教）（قديم - qadīm）、「伊赫瓦尼」（إخواني - ikhwānī）、「賽萊非耶」（سلفية - salafiyya）、「西道堂」以及分屬不同蘇非教團的各個「門宦」都在臨夏發展，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。

回民有句諺語說「千里趕爾德」²⁰，從臨夏到外地求學或是就業的遊子，都在開齋節前趕回故鄉和家人團聚，就如同漢族每逢農曆新年闔家團圓一般。臨夏是漢回雜處之處，我們可以從回族男子頭戴小白帽；女子戴著蓋頭的特徵，輕易區分他們的族籍，回族聚居的地區慶祝開齋節的規模不下於漢族的新年，在當地，回民享有開齋節的三天假期，節慶中回民上清真寺參加會禮、上墳、拜訪親友、品嚐油香、饊子，歡樂的氣氛以及相關民俗活動的意涵與漢族的春節十分類似。自改革開放 20 餘年以來，隨著商品經濟的興盛，回民的開齋節也像漢族的春節以及其他重要節日一樣，浸染了濃厚的商業氣息，臨夏市各個車水馬龍的街頭，在開齋前夕已成為各企業的廣告展示場，「XX 企業敬祝開齋節快樂」的橫幅到處可見，而這樣的橫幅都是用中國人在喜慶場合慣用的紅色布幔寫成。

開齋節前夕，八坊各清真寺到了夜晚燈火通明，穆斯林紛紛入寺禮齋月的「塔拉威海」（صلاة التراويح - salātu at-tarāwīh，齋月的夜禱），並且等待阿訇（أخون - Akhon，教長）宣布開齋的日期。只是，同樣的「開齋節」，在臨夏卻因宗派不同而出現不在同一天的情形，再進一步觀察，齋月與開齋節的相關活動也出現不小的差異。經

¹⁹ 本文所稱中國伊斯蘭的「宗派」與伊斯蘭的「教派」意義不同。伊斯蘭教派分為遜尼與什葉（الشعي - ash-Shi'i）二派，中國穆斯林皆宣稱自己為「遜尼派的哈乃非」（حنفي - Hanafi），即隸屬於遜尼派的哈乃非教法學派（مذهب - Madhhab）。本文所討論的中國穆斯林「宗派」，在臨夏仍以「教派」一稱為當地人所熟知，然此「教派」非彼「教派」。為區隔二種不同意涵的「教派」，本文在論述中國伊斯蘭歷史上形成的在地化派別時，稱之為「宗派」，英文對應為「denomination」。教派通常做為某一宗教中的對立派別而產生；宗派並不聲稱自己的唯一合法性，而是接受其他宗教組織的合法存在。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 年），頁 184。

²⁰ 「爾德」是音譯自阿文 عيد الفطر - 'idu-l-fitr，開齋節。

過實際的田野研究之後，本文將從臨夏地區齋月與開齋節的觀察著手，藉以引導出因隸屬不同宗派而呈現的穆斯林社會的多元文化現象，作為實證研究與論述的重點。首先回溯造成臨夏地區穆斯林多元文化形成的歷史，並比較各宗派在伊斯蘭的實踐上相同或相異之處，再利用從田野場域採集之資料，探討並分析不同宗派的追隨者日常生活上的互動方式以及社會文化之背景，最後綜合作結，期使完整呈現出臨夏穆斯林社會的多元樣貌，同時也探索出造成此一多元樣貌的因素。

一、臨夏地區穆斯林文化多元樣貌及其歷史背景

自唐宋到明末，中國伊斯蘭教史上的前一千年不曾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」（قادرية – qādiriyya）、「庫不忍耶」（كبرية – kubriyya）四個門宦及其十餘個支系。²¹20 世紀初伊赫瓦尼在河州興起，到了 30 年代又從伊赫瓦尼分支出賽萊非耶。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。隨著宗派的產生，接踵而來的是宗派之間的紛爭。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。²²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。²³

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，²⁴當年 12 月「中國共產黨第十一屆三中全會」以後，中共對民族與宗教工作加以重視，甚至在 1982 年

²¹ 高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，頁 37。

²² 勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》，（銀川：寧夏人民出版社，1981 年），頁 20。

²³ 馬通，《基本特徵》，頁 3。

²⁴ Dru C. Gladney, “The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?” p.133.

「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。」²⁵從 1982 年開始，各地清真寺紛紛重建與新建，臨夏地區的各個不同宗派也開始公開實踐各自不同的「教門」。從各派宗教場域的建築風格，吾人可以約略地辨識出屬於哪一宗派，大抵而言，保有中國風格者為格底木或伊赫瓦尼；呈現西亞阿拉伯式的清真寺屬賽萊非耶；門宦則擁有拱北（قبّة - qubah，圓頂建築；墓壙）與道堂。現今臨夏地區的伊斯蘭文化是多元且複雜的，當地人將這樣的多元樣貌取了一個有趣的名字——四道菜，分別是指「格底木」、「伊赫瓦尼」、「賽萊非耶」與各個「門宦」。西道堂由於在臨夏的教親人數不多²⁶，宗教實踐上與格底木靠近，未被視為單獨的一道。

（一） 伊斯蘭在臨夏的多元樣貌——四道菜

伊斯蘭教於西元 651 年進入中國，一直到明嘉靖 20 年（1541）蘇非教團來到中國為止，在這 890 年間長期受到漢族文化以及儒家思想的薰陶，²⁷形成了中國本土模式的伊斯蘭教，被稱為「格底木」。格底木系阿拉伯語，意為「古老、老舊」，故又被稱為「老教」。雖然格底木是音譯自阿拉伯語，但是阿拉伯地區並沒有格底木這個宗派，²⁸中國穆斯林將最早傳入中國的伊斯蘭教稱為格底木，應該是在蘇非傳入之後，以時間作為區辨的標準，新加入者稱為「新教」；之前傳入者就被稱作「老教」了。

筆者在臨夏接觸的穆斯林以格底木居多，16 世紀蘇非派進入中國之後，部分格底木穆斯林加入了門宦的行列；20 世紀，伊赫瓦尼派也吸引了不少格底木教下改宗，到了 80 年代，格底木人數大為減少，過往的優勢地位急劇下降。²⁹八坊的清真老華

²⁵ 轉引自高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，頁 14。

²⁶ 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麻場清真寺。

²⁷ 馬通，《史略》，頁 89。

²⁸ 同上著作，頁 88。

²⁹ 同上著作，頁 89。

寺擁有 2 萬以上的信眾，他們在年輕的海清禮阿訇帶領下，作風平和、保守，保持著祖先流傳下來的宗教儀式。

在臨夏，另一位世居八坊的典範人物是人稱「龔阿訇」的祁明德先生（1897-1987）。龔阿訇的先人原為格底木教下，因中亞阿帕克和卓（Khojā Appāq）東來傳教，授予先祖祁信一「道乘功課為嘎底忍耶、乃格什班底耶（Naqshibāndiyyah）、赤思頂耶（Chestiyyah）、賽哈耳外而頂耶（Saharwadiyyah）四大道堂的苦修善功」³⁰而成為門宦家，但是龔阿訇在河州受到的尊崇是不分格底木還是門宦的。由於伊赫瓦尼在軍閥馬麒、馬麟兄弟以及馬麟之子馬步青、馬步芳的支持下氣勢高漲，不斷利用辯經論道之藉口向龔阿訇挑釁，欲置之於死地，龔阿訇數次死裡逃生，並且以其精湛的阿文造詣與博覽群書之豐厚學識鑽研伊赫瓦尼經典，用「以子之矛攻子之盾」的方式評經論道，支撐教門。筆者有幸拜訪其二子祁介泉阿爺，目睹龔阿訇讀經時之眉批，也遇到因佩服龔阿訇之講經而由伊赫瓦尼再返回祁寺的教下。

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。³¹甘寧青的門宦主要由二位聖人傳入，一為 25 世聖裔赫達業通拉希·阿法格·曼什呼勒（Hidāyatu al-Lahi Appāq Mashhūr，即阿帕克合卓）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」派；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。³²

「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

³⁰ 《龔阿訇》，（臨夏市明德清真寺，2004 再版），頁 17。

³¹ 高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，頁 383。

³² 馬通，《史略》附錄二，頁 353-358。

傾向該宗派。伊赫瓦尼是阿拉伯文「兄弟」之意，《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。」³³伊赫瓦尼教派之創立，即根據此經文的意義而來。³⁴沙烏地第三次進行統一阿拉伯半島期間，阿濟茲國王（Adu al-‘Azīz, 1902-1953AD）在 1912 年建立了「兄弟會」，可謂實踐「修正後的瓦哈比（Wahhabism）³⁵學說」，民國年間，該運動波及中國之後，始有伊赫瓦尼之稱。³⁶該派又被稱為「哎亥里遜乃」（أهل السنة - ahal as-sunnah，遵經者）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」。伊赫瓦尼創教者係人稱果園哈智（حاج - Hāj，朝覲者）的馬萬福，他原屬北庄門宦，1888 年朝覲後決定退出北庄，倡導「憑經行教，遵經格俗」，1908 年開齋節講經的場合，果園哈智宣稱「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（شهيد - shahīd，為主道犧牲者）」，自此八坊群眾不安。³⁷

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本土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「啟發」；³⁸但是與伊赫瓦尼辯經論道多次交手的龔阿訇卻斬釘截鐵

³³ 原文 "إنما المومنون إخوة لأصدقوا 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。

³⁴ 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。

³⁵ 18 世紀中葉，阿拉伯半島的內志地區（al-Najid）興起了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（Muhammad Abd al-Wahhab, 1703-1792AD），參與者自稱此一復古運動為「陶希德」（التوحيد - at-Tawhīd），即「信主獨一運動」之意，運動的成員是「穆瓦希德」（المواحد - al-Muwāhid），意即「獨神信仰者」。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」（al-Wahhabiyyah）。「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。

³⁶ 馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，（銀川：寧夏人民出版社，1999 修訂），頁 140-141。

³⁷ 馬通，《史略》，頁 98。

³⁸ 同上著作，頁 95。

的認為二者當然相關。³⁹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。

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」⁴⁰，人人都能以標準的阿拉伯語誦讀《古蘭經》。

果園哈智歸真後三年（1937），伊赫瓦尼分裂為二派，一派以尕蘇個⁴¹哈智為首，對馬果園的宗旨奉行不渝，被稱為「蘇派」；另一派以尕白庄（馬得寶）阿訇為首，改革馬果園的宗旨，自稱為「賽萊非耶」，被稱為「白派」或是「三抬」。「賽萊非耶」音譯自阿拉伯文的 *Salafiyyah*，是指遵循先知穆罕默德及其弟子與再傳弟子三代之教門者，賽萊非耶在禮拜時以三次抬手入拜，便是為了紀念這前三輩——*صحابه - saḥābah*（夥伴）、*تابعون - tābi 'ūn*（繼任者）、*تابع التابعين - tabi 'at-tābi 'īn*（繼任者的追隨者），但是現今「三抬」是表示對賽萊非耶輕蔑的稱呼⁴²。

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為

³⁹ 《龔阿訇》，頁3。

⁴⁰ 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。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、教款採簡易易行原則。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，頁56。

⁴¹ 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 *صديق - sādiq* 的音譯。

⁴² 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，稱他們為「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為自稱。

「邪教」(heterodox) 以及「外道」(foreign teaching)，⁴³直到 1949 年中共建政，才以八坊的新王寺為立足點開始公開傳播白派，次年八坊 12 座清真寺當中就有 7 座支持白派，兩派之間從爭奪清真寺的勢力開始擾攘不休。⁴⁴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，⁴⁵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，但是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。

(二) 新舊宗派的歷史脈絡

臨夏穆斯林不論隸屬哪一宗派，都秉持虔誠的宗教信仰。自唐代伊斯蘭傳入之後，信眾一直遵奉著組織鬆散、以清真寺為中心、彼此互不隸屬的教坊制度；明末清初，伊斯蘭蘇非思想自國外引進，臨夏地區的伊斯蘭教始出現不同的派別，之後又逐漸分化形成了格底木、伊赫瓦尼以及虎非耶、哲赫忍耶、嘎的林耶、庫不忍耶四個門宦及其後向外地漫延之近 40 個支派；20 世紀 30 年代從伊赫瓦尼派中又分化出賽萊非耶。因此，臨夏是中國伊斯蘭教大部份宗派、門宦的產生之地，這一特點是其他中國穆斯林聚居區所沒有的。⁴⁶縱觀整個中國伊斯蘭的發展歷史，吾人可以追溯「老教」、「新教」、「新興教」等名稱出現的脈絡，也能探索出何以中國伊斯蘭宗派現象會集中出現在臨夏的主要原因。

佛萊徹在 1988 年未出版的手稿“The Sufi paths (turūq) 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

⁴³ Dru C. Gladney, “The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?”, p.133.

⁴⁴ 馬通，《史略》，頁 107。現今八坊一帶則以新王寺、前河沿寺與香匠庄新寺等三寺為賽萊非耶的清真寺。

⁴⁵ Dru C. Gladney, “The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?”, p.103.

⁴⁶ 高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，頁 383。

與世界伊斯蘭互動的結果。⁴⁷杜磊與楊懷中分別於 1991 年與 1994 年接續也將中國伊斯蘭歷史做成四個階段的切割方式。楊懷中所提出的「中國歷史上伊斯蘭文化的四次高潮」（four tides of Islam in China）分別是：「突厥伊斯蘭文化的形成」（10-13 世紀）；「多種文化交相輝映中的元代伊斯蘭文化」（1271-1368）；「明清之際伊斯蘭精神文化的建設」（1368-1911）；「近代中國穆斯林的新文化運動」（1911-1949）。⁴⁸對應杜磊所提出的歷史分期：「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）、「尊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），⁴⁹我們可以從二人的分期方式，對照中國伊斯蘭的歷史，清晰的梳理出臨夏地區「四道菜」呈現出來的歷史順序：

1. 「格底木」：中國最早形成的穆斯林社群，也是中國回族的根底。「門宦」出現之後得名。
2. 「門宦」：清代蘇非主義（Sufism）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」，「門宦」形成的時間較「格底木」晚，故有「新教」之稱。歷史上，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）河州格底木與馬來遲的花寺門宦之間「前開後開之爭」，幸而僅止

⁴⁷ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" p.109.

⁴⁸ 楊懷中、余振貴，《伊斯蘭與中國文化》，（銀川：寧夏人民出版社，1996），頁 107-143。

⁴⁹ 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.

於訴訟，未發生流血械鬥；⁵⁰乾隆 27 年（1762）馬明心的哲赫忍耶與虎夫耶花寺門宦馬國寶的「新老教爭」，雙方因辯經而告官，清廷採扶「老」（花寺）抑「新」（哲赫忍耶）並殺盡根除哲派勢力的作法，激起蘇四十三的起義，清廷強勢鎮壓，循化、河州的哲派死亡十分之九，花寺與哲派勢不兩立，河湟穆斯林內部嚴重失和。⁵¹

3. 「伊赫瓦尼」：十九世紀，中國穆斯林赴阿拉伯世界留學與朝覲之便，返國後將阿拉伯世界興起的伊斯蘭復興運動帶入了中國。十九世紀末，馬萬福在河州建立「伊赫瓦尼」，相較於「門宦」與「格底木」，「伊赫瓦尼」被稱為「新教」，或是「新興教」，「門宦」與「格底木」此時則同被稱為「老教」。「伊赫瓦尼」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。
4. 「賽萊非耶」：二十世紀中葉，馬得寶在朝覲回到河州之後，認為伊斯蘭的中土——沙烏地阿拉伯的宗教實踐才是正信的教門，又掀起了一波新的宗教改革運動。「賽萊非耶」從「伊赫瓦尼」分裂出來，二者為爭奪宗教資源，紛爭時起。

「四道菜」出現的時序與彼此的爭端由「圖 1」表示：

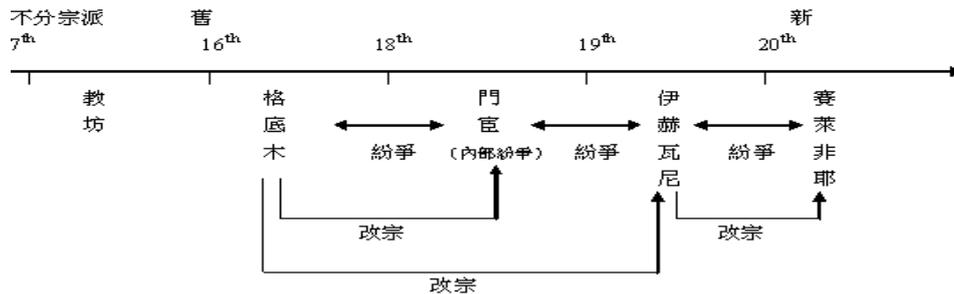


圖 1：臨夏地區伊斯蘭教四種宗派形成時序與爭端圖

門宦與伊赫瓦尼在不同時間出現於河州之後，格底木皆成為此二宗派教下的主

⁵⁰ 馬通，《史略》，頁 92-93。

⁵¹ 馬通，同上著作，頁 166。

要來源。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」（老教），與改宗成為門宦者彼此衝突。蘇非教團進入中國西北，沿著歷史、地理以及政治與意識形態的邊界劃分為四大門宦，⁵²門宦與門宦之間的差異，或是各門宦內部教權的繼承問題都是引發紛爭的導火線，各門宦依據在中國創立的時間先後，彼此之間亦有新、老之分。伊赫瓦尼在 19 世紀末興起成為「新教」，又被稱為「新興教」，相較之下門宦與格底木皆成為「老教」，其「打倒門宦，統一宗教」的教條，讓兩種「老教」十分不安，不過程度上有所不同；由於伊赫瓦尼受到官方（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。⁵³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，⁵⁴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。⁵⁵因為伊赫瓦尼「回頭一轉成格底木；往前一走就是伊赫瓦尼」⁵⁶。

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，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，相對增加了朝覲回國後創立新教的機會。⁵⁷新的宗派興起，使部分舊的傳統伊斯蘭社群改宗，自然稱新成立者為新教，⁵⁸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

⁵² Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" p.115.

⁵³ Dru C. Gladney, Ibid, p.129.

⁵⁴ 馬通，《史略》，頁 109。

⁵⁵ 2006 年 10 月 28 日 G1 先生報導。

⁵⁶ 2007 年 10 月 15 日 H1 先生報導。

⁵⁷ 馬通，《絲綢之路》，頁 94。

⁵⁸ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" p.115.

能取代舊有的宗派，只是提供中國穆斯林另一個選擇。⁵⁹21 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。

二、不同宗派之間齋月與開齋節的認定與相關活動之異同

伊斯蘭教重視實踐，藉由「五功」的身體力行表達內心的「六信」，穆斯林的封齋透過身體的困乏勞累，尤能突顯內心對宗教的虔誠。置身齋月尾聲的臨夏，經由齋月與開齋節的實踐過程中，筆者除了深切體會到小麥加穆斯林的虔敬信仰，也觀察到不同宗派穆斯林之間實踐的差異，這樣的差異在阿拉伯或中東伊斯蘭國家不曾發生，而且是他們不能想像的。

（一）齋月的意義

伊斯蘭曆第九月（الرمضان - ar-Ramadān）穆斯林進行封齋。穆斯林九月封齋是「主命」，《古蘭經》2:183：「信道的人們啊！齋戒已成為你們的定制，猶如它曾為前人的定制一樣，以便你們敬畏。」⁶⁰真主指示穆斯林在九月封齋，係因真主第一次頒降天啟予先知穆罕默德就是在九月的第 27 個夜晚。《古蘭經》97:1-3：「我在那高貴的夜間確已降示它。你怎能知道那高貴的夜間是什麼？那高貴的夜間，勝過一千個月。」⁶¹2:185：「賴買丹月中，開始降示《古蘭經》指導世人，昭示明証，以便遵循正道，分辨真偽，故在此月中，你們應當齋戒。」⁶²齋月中穆斯林在太陽升起之後禁止飲食男女；日落後方可進食。《古蘭經》2:187：「齋戒的夜間，准你們和妻室交接。她們是你們的衣服，你們是她們的衣服...可以吃，可以飲，至黎明時天邊的黑線和白線對你們截然劃分。然後整日齋戒，至於夜間。」⁶³

⁵⁹ Dru C. Gladney, Ibid, p.110.

⁶⁰ 馬堅譯，《中文譯解古蘭經》，頁 28。

⁶¹ 同上著作，頁 598。

⁶² 同上著作，頁 28。

⁶³ 同上註。

封齋是在穆聖遷徙到麥地納第二年（623）定為天命的。封齋的益處很多，計有1.寡欲養性，求主恕罪；2.希望後世高的品位，鄰近真主3.管制邪魔，約束私慾；4.幫助消化，增進健康；5.減飲縮食，除去雜病；6.經受大難，擔荷重任；7.管制性生活，保護生命；8.服從主命，實行大的功修；9.認識飲食價值，愛惜食物；10.體驗飢寒的痛苦，幫助窮苦人們。⁶⁴馬善亭〈教義說齋戒〉也提到：「吾教典中，有齋戒功之規定，就為得是，抑氣質而強心力。心強則明，明則無私心，心無私欲，則原來天理、真性方能顯露。所以齋戒這種功課，是去邪念、摒妄為，而保衛真善的良法也。」⁶⁵齋戒的最大效能是啟發了惻隱之心，其他的功修如禮拜、施捨，旁人皆能得見，有沽名釣譽的可能，唯獨齋戒，除了阿拉任何人都看不出，故穆罕默德聖人在回答艾布吳麻默（Abū Umām）請穆聖指示一件能蒙受真主賜福的善功時，回答到：「你常守齋戒，因為各種善功沒有能夠和它媲美的。」⁶⁶

齋月結束，穆斯林熱烈慶祝開齋節，其喜慶、歡樂類似中國過農曆新年。開齋節之後，生活起居一切恢復正常作息。

（二）開齋與開齋節

1. 開齋日期的認定

伊斯蘭教的曆法承襲自阿拉伯人，採用純粹的月亮曆。《古蘭經》指示穆斯林在伊斯蘭曆九月封齋，但是對於如何計算九月的起迄並沒有規範，穆斯林係依循先知穆罕默德的聖言與聖行，封齋與開齋以「見月」為原則。穆聖曾對穆斯林說：「你們看不到月不要封齋，你們看不到月不要開齋。遇有雲蒙，則全美三十天。」「你們在賴買丹以前不要封齋，你們要見月而封，見月而開。如果月被雲遮住，你們就全美三十天。」⁶⁷穆斯林計日，不以定型的標準計算，而是根據目測新月的出現為準，馬善亭解釋為：「入齋出齋，俱應以見月為進退，不論推算所得，因為推算是以人

⁶⁴ 蕭永泰發行，《穆罕默德聖訓集》（台北：中國回教青年會，1985重印），頁362-363。

⁶⁵ 馬善亭，〈教義說齋戒〉收入周燮藩《清真大典》第十五冊（合肥：黃山書社，2005），頁15:476。

⁶⁶ 蕭永泰發行，《穆罕默德聖訓集》，頁366。

⁶⁷ 同上著作，頁369。

為測度主命，見月是由主命令人為...欽月齋戒乃是主命人為，既是主的命令，就應待命而行。」⁶⁸然「望月」、「報月」、「領月」這樣的程序在穆聖時期以及哈里發帝國初期都照案實施，沒有疑義，但是隨著伊斯蘭擴張到全世界之後，各地時差以及天氣、地形因素都會影響到「望月」的準確度，有謂「齋」跟「拜」一樣，各地應以各地時間為準，否則很難辦理；也有主張一處見月，各處穆斯林應一致遵行，因為聖教的法律是一個，不容分裂。⁶⁹中國西北穆斯林也碰到相同的問題，在封齋與開齋日期的認定上，臨夏「四道菜」各行其是，茲依 2006 年與 2007 年開齋觀察記錄整理如下：

- (1) 格底木：每年皆是「初二」。以清真老華寺為例，海阿訶在接近開齋日之前禮「塔拉威海拜」的場合，向教下解釋「見月開齋」，不過真正開齋仍是十月初二。十月初一的夜間，清真老華寺利用邦克（喚拜）擴音器通知教親齋月結束，第二天上寺舉行開齋會禮。
- (2) 伊赫瓦尼：教親分布在全國各處，只要是伊赫瓦尼派中被承認是有地位的人，從新疆、青海、或是寧夏、廣合，見著了月都可以被認可。不過 2006 年伊赫瓦尼又出現分歧，南關大寺在初三開齋，其他各寺都是初二開齋。實際上臨夏伊赫瓦尼派很難在當地見月，也沒有專職的人員，所以幾乎都是初二開齋，「望月」成為一份遙想的工作。幼兒園馬校長曾遇到初一就開齋的門宦家學童向她恭祝開齋節快樂，而當時身為伊赫瓦尼派的馬校長仍在封齋，不過她並不在意。
- (3) 賽萊非耶：追隨沙烏地的腳步，只要從沙烏地傳來見著新月，便與沙國同步開齋。以八坊的前河沿清真寺為例，這是一座建築風格完全移植自沙烏地的現代化清真寺，當沙烏地告知齋月結束，便會點亮邦克樓（喚拜樓）上的綠燈，通知教親第二天開齋，教親看到了綠燈，便一傳十，十傳百的，迅速將開齋的消息傳遍。

⁶⁸ 馬善亭，〈教義說齋戒〉，頁 15:476。

⁶⁹ 蕭永泰發行，《穆罕默德聖訓集》，頁 376。

- (4) 門宦：每年固定在初一開齋，沒有「望月」。開齋節對門宦而言不算是最重要的節日。

2007年，西道堂在臨夏的教親採行初二封齋、初二開齋，與臨潭在初三進行有別，推估大抵因為該派人數少，為了在臨夏生存，與其他宗派和諧相處之故。不管是格底木、伊赫瓦尼還是門宦都宣稱「見月封齋、見月開齋」，賽萊非耶則完全聽從沙烏地的指示，但是臨夏的開齋日期每年都是各宗派各行其是。中國伊斯蘭協會統一規範公定開齋時間為初三，不過臨夏地區似乎沒有穆斯林響應。伊赫瓦尼本著創立之初「統一宗教」的宗旨，認為開齋日子還是統一的好，至於怎麼統一？他們仍不改初衷，認為應該在伊赫瓦尼的號召下統一。

2. 開齋慶典：

- (1) 格底木：開齋日當天穆斯林一早起床，全家一起享用一個月來沒在天亮後才食用的早餐，再換上新衣一起上寺會禮。清真老華寺的大殿內，上午8時不到就擠滿了信眾，晚來的就在大殿前的院落中鋪上自己帶來的拜毯，女眷集中在一樓側邊或是大殿中的第三層等待禮拜，不過這畢竟是少數，許多臨夏婦女還是留在家中。接近9時，海阿訇帶著四十位滿拉在院中集合，一路高聲讚誦「清真言」進入大殿，開始進行開齋會禮。
- (2) 伊赫瓦尼：開齋節的重頭戲是「出荒郊」。選妥寬廣的河川地，伊赫瓦尼各寺集中慶祝開齋節。前往出荒郊的路上，每個寺高舉著代表該寺的幡旗，由阿訇帶隊前往，該宗派自稱在臨夏有20萬教親共同出荒郊，不果這顯然是誇大的數字⁷⁰，而這20萬僅指男子，女子是不算在內的，會禮時女子站在外圍只是觀看而不跟拜，對她們而言，家中教門顧好，衛生做好，強過這個「禮拜」。

⁷⁰ 1995年全臨夏市的人口為185642人，其中尚有其他宗派的教下，即使加上外地歸來的遊子，伊赫瓦尼的男性教下也不可能達到20萬。臨夏回族自治州地方志編纂委員會，《臨夏回族自治州綜合年鑒（1986-1995）》，（蘭州：甘肅文化出版社，1996），頁567。

- (3) 賽萊非耶：開齋節的會禮大約 8 時就在清真寺舉行了。教親（只有男子，賽萊非耶的女子不上寺，也不做禮拜）一大早起床空著肚子上寺，阿訇的「哇爾茲」（وعظ – wa‘az，講道）十分簡短，也不使用麥克風向寺外放送，他們認為那麼做是在擾鄰，簡單的會禮結束後教親再返家用早餐以及拜望親友。賽萊非耶原本也想延續白派分裂出來之前在開齋節出荒郊的儀式，但為了避免與伊赫瓦尼衝突而作罷。
- (4) 門宦：開齋節的會禮比其他宗派都簡單，最隆重的是教主（老人家）忌日的「爾曼里」。

3. 開齋相關活動：

- (1) 格底木：會禮結束後，教親紛紛進入阿訇房內問安道「色蘭」（سلام - salām，平安）。開齋假期中，教下請阿訇到家唸「亥聽」（حنم – hatim，《古蘭經》中的短篇）並請阿訇用餐，也利用假期上墳。阿訇帶著數位滿拉（مولا - Maula）往往每天拜訪三、五個家庭，頗為辛苦；格底木為父母上墳會插上 2 尺長比手指還粗的紅色香柱，在臨夏穆斯林公墓墓園中，經由墳前是否有香把子，可分辨出此墳塋係屬於格底木還是伊赫瓦尼教下。
- (2) 伊赫瓦尼：開齋假期也請阿訇吃飯，但不唸經，伊赫瓦尼對教職人員有「唸了不吃，吃了不唸」的規定，不能為收經禮而唸經，不能以《古蘭經》沽名釣譽，營生謀利。⁷¹
- (3) 伊赫瓦尼也在假期中拜訪親友與上墳，不過婦女是不被允許上墳的。
- (4) 賽萊非耶：會禮後拜訪親友，尤其先向尊親屬請安，再拜訪平輩的親友。賽萊非耶沒有上墳的習俗。
- (5) 門宦：教親赴道堂、拱北向老人家請安，老人家也出門拜訪教親。

親身參與觀察臨夏穆斯林的開齋節，可以發現伊斯蘭文化與本土漢文化的融合（acculturation）現象，佳節中的歡樂氣氛與慎終追遠的上墳、訪親友都類似漢族的

⁷¹ 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。

農曆新年；婦女極少參與開齋會禮，這與臨夏民風保守，婦女不分回、漢都以家庭為重，且社會地位較低的情形也十分吻合。利用開齋假期拜訪親友，在臨夏各宗派穆斯林當中是一致的，歡樂的日子要和最親近的人一起度過。有關婦女實踐教門之事，伊赫瓦尼與賽萊非耶都限制了婦女上寺禮拜的機會，這和沙烏地的情形相似。賽萊非耶的女子不但不入寺禮拜，在家中也不進行個人的禮拜；伊赫瓦尼的女信徒只在家中禮拜而不上清真寺禮「主麻」（الجمعة – al-Jum‘a，星期五的聚禮），但樂於參加婦女學經班，許多不曾讀書不識漢字的婦女，因進入「清真女校」學經而認識阿拉伯文，不過學習阿文只為了能正確流利的誦讀《古蘭經》，並沒有能力使用阿拉伯文進行日常溝通。格底木的男女信徒，相對的在宗教實踐上都較為鬆散，除了少數熱中學習讀經者能誦讀《古蘭經》，大多數教親只能請阿訇代為誦經，阿訇與滿拉不止開齋節忙著在教親家誦經，其他日子如紀念亡人、祝福新人等亦然。

三、融合或分離——不同宗派之間教親的相處

從歷史上看，中國穆斯林在生活比較安定的時期，往往內部鬧宗派、門宦糾紛。在社會矛盾激化的歷史關頭，一方面敢於反抗封建統治者，一方面又往往易於演變成民族之間的對抗與仇殺。⁷²17世紀門宦在西北地區興起時，對當時教坊制度引發的震撼就像基督教的「新教傳教團體」（Protestant missionary），⁷³20世紀伊赫瓦尼的宗教革新運動，也如同300年前門宦掀起的風暴。對照吉列（Maris Boyd Gillette）所觀察的西安伊赫瓦尼，臨夏的情形也十分吻合。1920年代伊赫瓦尼傳入西安，與格底木的信眾相互攻擊，1935年代，雙方爭鬥不休，不互相嫁娶，家族中不同的宗派分支出去，視對方為外人甚或敵人，懷疑對方不是真正的穆斯林。⁷⁴此一階段是對宗教鬆綁的民國時期，穆斯林內部的宗派對立相對較為嚴重，賽萊非耶在臨夏初興時，對立更是激烈。但賽萊非耶興起後不久便遭逢中國共產黨無神論意識型態的壓

⁷² 馬通，《中國西北伊斯蘭教基本特徵》，頁3。

⁷³ Dru C. Gladney, “The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?” p.115.

⁷⁴ Maris Boyd Gillette, *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption among Urban Chinese Muslim*, (Stanford: Stanford University Press.2000), pp.78-80.

抑，中共的壓抑是全方位、不分宗派的，宗教不開放，穆斯林全體都受害，在此時刻人們感受不到宗派之間有何不同。1980年代宗教開放之後，不是宗教上層人士或是專業的研究者，實際上也說不清各宗派之間有何差異，以甫成立70年的賽萊非耶來說，伊赫瓦尼派認為「只不過禮拜時抬個手，其他沒什麼差別。」⁷⁵格底木教下則形容自己對其「知之甚少」⁷⁶。

依據在臨夏進行田野訪談之資料，不同宗派之間教親的相處情形像是一潭湖水，表面上十分平靜，水面下卻暗藏漩渦；另外，當代臨夏地區穆斯林宗派的分化現象並不是壁壘分明的，從田野資料得知，部分教親出現了轉換宗派的游移現象。茲將不同宗派穆斯林的相處情形分為公、私二領域加以比較，並探索分析其原因。

（一）不同宗派教親的相處

臨夏地區回漢雜處，在「公領域」如工作、求學、生意往來等方面的人際關係，表面上看不出宗派有任何的影響。城市中孩童就學仍以「學區」或「辦學績效」為考量標準，重視教育又確保教門的伊赫瓦尼派父母，將孩童送往「多數」（漢族）辦的「新華小學」，教門自己來教，如果冬天主麻時間晚些，孩子怕上學遲到，便不做了；⁷⁷賽萊非耶的學童會送往「前河沿寺」辦的幼兒園。當地穆斯林考高中，仍以「臨夏中學」為第一志願，其次為「回民中學」，若成績達不到或家庭經濟情形不佳，則選擇進入只招收穆斯林且學雜費全免的「中阿學校」。一般而言，現代穆斯林與漢族對孩童受教育所抱持的態度是一致的；求學階段的年輕人對知識的追求以及對流行時尚的喜愛也不分回、漢；另外，如同所有城市與鄉村，大眾傳播媒體是所有臨夏人共同的學習管道。⁷⁸

穆斯林在職場上，漢、回以及伊斯蘭宗派的界線模糊，不過同事之間有私下互動較為頻繁者，還是會顧慮到宗派，「有時表面上不說什麼，心裡面還是覺得彼此

⁷⁵ 2006年10月28日M1女士報導。

⁷⁶ 2006年10月28日G2先生報導。

⁷⁷ 2006年10月28日M1女士報導。

⁷⁸ 例如：台灣歌手周杰倫在臨夏也是年輕人的偶像，他的每首歌孩子們都朗朗上口。

沒有什麼共同的話題。」⁷⁹要隨和的格底木和謹慎的賽萊非耶深談生活瑣事「總是感到話不投機。」⁸⁰穆斯林會因為處於不同的職場，有的會有較多漢族的同事，並且也能成為無話不談的朋友，開齋節時漢族的朋友也喜歡拜訪回族家庭。往往不同宗派的穆斯林之間的隔閡，比回、漢之間的隔閡還要大。中共一向在公開場合宣稱教派（宗派）團結，隨著社會開放與經濟開發，現代臨夏不同宗派的穆斯林也的確逐漸相互包容、淡化差異。

在學校或是工作場合，穆斯林的人際關係並不會因為宗派不同而受阻，但是談到「私領域」的男女婚配問題就不得不謹慎處理了。共同的伊斯蘭信仰是締結婚姻的首要條件，這也是作為族群邊界的文化符號。⁸¹但是在穆斯林當中以哪一宗派為理想對象，或是哪一宗派是絕對不能結合的對象，在臨夏也呈現了明顯的分別。

臨夏地區男女優先婚配的選擇，在娶兒媳婦與嫁女兒兩者之間存在著差異。穆斯林女子不能嫁給非穆斯林，有人稱此為一種「只進不出」的異民族通婚，或曰「片面通婚」。⁸²臨夏穆斯林家庭就像所有一般的家庭，年輕人擇偶時考慮的是兒女私情，父母則較重視身家背景門當戶對，父母為兒女考慮終身大事時比較重視伊斯蘭宗派間的差異；年輕人則較不重視。即使進入 21 世紀，保守的臨夏地區仍盛行父母包辦婚。溫和的格底木包容性最強，除了賽萊非耶之外，嫁女或娶媳時各宗派都能接受，其他宗派在娶兒媳婦時會寬容些，嫁女兒則不願妥協。門宦的婚約通常僅限於同門宦之間，在寧夏同屬哲赫忍耶的沙溝、板橋二門宦之間都甚少通婚。⁸³不論任何宗派都願意娶入教的漢族女子，稱之為「新穆斯林」，「入教」即「入本宗派」，相處自然不成問題。但是也有教門嚴格，生活嚴謹的男士，深怕未來妻子在處理飲食上不能百分之百貫徹清真飲食規範而斷然與已論及婚嫁的漢族女友分手。⁸⁴另外，

⁷⁹ 2006 年 10 月 28 日 M1 女士報導。

⁸⁰ 2006 年 10 月 28 日 G1 先生報導。

⁸¹ 楊文炯，〈Jamaat 地緣變遷及其文化影響—以蘭州市回族穆斯林族群社區調查為個案〉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 155。

⁸² 勉維霖，《宗教制度》，頁 89。

⁸³ Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, pp. 159-160.

⁸⁴ 2007 年 10 月 18 日 M2 先生報導。

人品、教養、家世與外貌等擇偶的普世價值，在臨夏都一體適用。

臨夏女子在婚姻中幾乎都隨夫改變宗派，主要因為臨夏男子在家中地位遠高過女子，有些婦女心中不願改宗，但也無法確切表態，若逢宗教實踐上的差異時，便運用自己的機智，採取迴避的方式。⁸⁵臨夏地區在有關女性地位的問題上，可謂集伊斯蘭與中國兩種文化中對婦女不利的因素於一身，進一步強化了對女性的壓迫。⁸⁶近年來出現年紀大了的女子，在子女成家，卸除家庭勞務工作之後改回原宗派之例。另外也出現格底木教下因遷居城市，認同周遭伊赫瓦尼的鄰居、朋友而欲改宗之例。⁸⁷幾乎所有的穆斯林都認為自己的宗派最虔誠、最正統、最寬容，伊赫瓦尼派認為中國伊斯蘭應該團結在本宗派之下；格底木認為應該「各幹各的」、「信仰自由」；賽萊非耶則認為該宗派忍辱負重且十分開明。

臨夏穆斯林固定在「本坊」的清真寺禮主麻，若是出門在外或陪伴遠道來的朋友等特殊原因，也願意進入其他宗派的清真寺作禮拜、主麻或節日會禮。大拱北的教下居住分散，在沒有自己宗派清真寺的地方，他們便到格底木的清真寺禮拜與主麻。⁸⁸中國穆斯林自古以來的教坊制度，形成「人不離寺，寺不離人」難分難捨又極為情感化的人地關係，⁸⁹願意進入他寺禮拜，甚至現今分屬不同門宦的穆斯林越來越樂於參與其他門宦的「爾曼里」，反映了人們對於社會交往的心理需求，當然其前提是建立在穆斯林的族群認同上的。⁹⁰

宗派在婚姻對象選擇上的影響力隨著社會開放已漸漸淡化，例如格底木寺的阿

⁸⁵ 格底木的 G1 先生，其妻子出身伊赫瓦尼家庭，當阿訇與滿拉到 G 俯唸亥聽時，便自顧到廚房忙鍋灶，不進入客廳；賽萊非耶 M3 先生的妻子出身伊赫瓦尼，以照顧家中老小與招呼親友為藉口，平常從不隨夫上寺禮拜或參加開齋節的會禮。

⁸⁶ 丁宏，〈談回族研究中的性別意識〉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 330。

⁸⁷ 2006 年 10 月 28 日 M1 先生報導。

⁸⁸ 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，頁 239。

⁸⁹ 楊文炯，〈Jamaat 地緣變遷及其文化影響—以蘭州市回族穆斯林族群社區調查為個案〉，頁 171。

⁹⁰ 馬平、高橋健太郎，〈關於「爾曼里」的社會人類學思考〉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 289。

訶娶了伊赫瓦尼家庭的女子為妻⁹¹；西道堂的教下讀大學時結交了賽萊非耶的女同學並結為連理。但值得注意的是，雖然婚姻對象的限制逐漸放寬；教親入寺禮拜亦得以便宜行事，但是臨夏地區穆斯林歸真之後，對於在所屬宗派的清真寺舉行殯禮卻十分堅持，即所謂「活人不緊張亡人緊張」⁹²。為亡人在自己宗派的清真寺舉行殯禮時，非該宗派的親朋好友都願意前往參加，若嫁入其他宗派的婦女歸真時，其娘家父兄會出面要求送往原屬宗派的清真寺舉行殯禮，因為「這一點是不能妥協的。」⁹³

（二）宗派形成的社會原因與文化背景

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（أمة - ummah）→民族（nationality）→宗派（denomination）→寺坊（جماعة - jama'āt）。⁹⁴一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。⁹⁵這樣由「個人」到「家庭」再到「回族社區」與「回族社會」的認同，最後表現在「天下回回一家親」的情形，也就是白友濤所謂的「盤根草格局」。⁹⁶伊斯蘭宗派與寺坊的分界線深深的影響了臨夏穆斯林的具體生活，它必須切割在家戶之外，不能侵入家庭造成家人之間的紛歧，故臨夏伊斯蘭宗派在「私領域」的影響極大，至於在「公領域」造成的紛歧，在目前中

⁹¹ 不過該阿訇出身於伊赫瓦尼家庭，後受業於格底木教長門下，穿衣掛帳成為格底木清真寺的教長。

⁹² 2007年10月15日M3先生報導。

⁹³ 2007年10月18日G2先生報導。

⁹⁴ 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。

⁹⁵ 同上註，頁231。

⁹⁶ 白友濤，《盤根草—城市現代化背景下的回族社區》，（銀川：寧夏人民出版社，2004），頁100-101。

共營造社會祥和氣息的氛圍下，似乎不必多做顧慮。

中國伊斯蘭教每一次宗教改革都導致新宗派的成立。改革者興起宗教改革運動，都是為了將自己的形象塑造成最忠於伊斯蘭的教義以及《古蘭經》的精神，⁹⁷中國伊斯蘭教歷史悠遠，格底木與門宦的伊斯蘭實踐中雜揉了許多本土的漢文化，甚至儒道文化，伊赫瓦尼的改革便致力於抖落這些不屬於「純伊斯蘭」或是「伊斯蘭原鄉」風格的元素。20世紀以後，賽萊非耶對於伊赫瓦尼的批評與改革也如出一轍。中國伊斯蘭文化特色介於阿拉伯與中國之間，並依傳入中國的時間先後而呈現出不同的本土化程度（如「圖2」）。

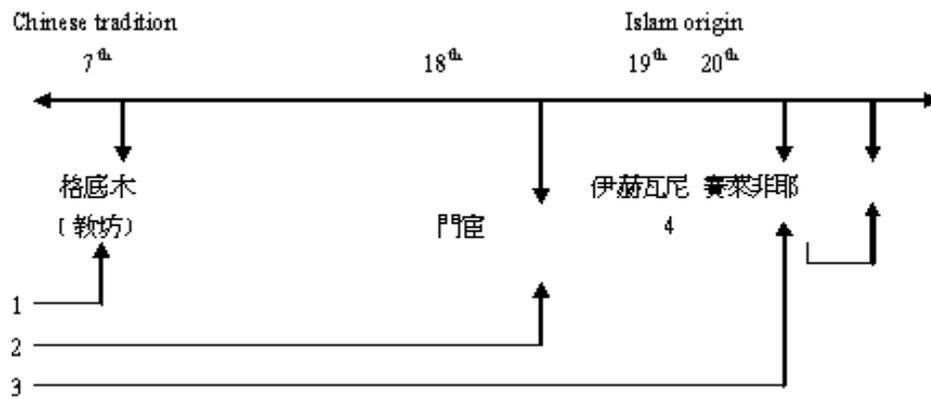


圖 2：中國伊斯蘭宗派的文化傾向

1. 海、陸二線自阿拉伯、西亞傳入
2. 中東傳教士、新疆依禪傳入，中國穆斯林朝覲、遊學後帶回
3. 朝覲者傳入
4. 改革伊赫瓦尼

⁹⁷ Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?", p.116.

外來的伊斯蘭教經過歷史的洗禮，進行文化涵化與宗教融合（*syncretism*）之後成為本土化的伊斯蘭教，原則上，在中國生根越久，本土化越深；越晚形成的宗派越能保留伊斯蘭的本質，但是上圖中“*Islam origin*”是一組包含空間與時間的概念，需要再進一步探究。前述杜磊所謂的「穆斯林中土」是一個渙散的範圍，它可能是指阿拉伯半島、北非、伊朗、中亞，而這「中土」在不同時期也紛紛進行著宗教改革。以門宦為例，當時的“*Islam origin*”是 15 世紀在中亞形成的蘇非思想，至於伊赫瓦尼的“*Islam origin*”則是 18 世紀在阿拉伯半島上形成的瓦哈比運動或是針對蘇非神秘主義進行改革的伊斯蘭原教旨運動（*fundamentalism*）。換言之，中國伊斯蘭的脈動是和「穆斯林中土」的歷史同步進行的，這也呼應了佛萊徹「中國伊斯蘭歷史不能獨立在其他穆斯林歷史之外」的論述。不過臨夏在 20 世紀下半葉開始，在這有限的地緣範圍內同時出現因不同時期宗教改革而產生的四種宗派並存現象，並且蔓延到中國西北地區，在整個世界穆斯林歷史上確實是非常獨特的。

中國穆斯林的宗派分歧現象除了源自於宗教傳播與改革的歷史，也必須考慮穆斯林宗派形成的社會因素。首先，新興的宗派必先強調自身的「正統」，以純正的身世去解讀教義，才能強化改革的力道，藉以拉攏信眾。其次，每一個宗派在興起之初不論多麼強調伊斯蘭正統，宗派成立之後都不能避免的向本土文化靠近，因為唯有與中國傳統共存方能爭取更多在中國生存的空間。新興宗派的信眾來源是從原有宗派中分化而來的，加入新宗派的穆斯林將原有的社會資源一併帶入，是幫助新興宗派成長茁壯的養分，為了爭取有限的社會資源，原本存在的宗派與新興宗派都必須強調「自身」的正確，而強調本身正確的最好方式，就是攻擊對方的錯誤與矛盾，分歧自然引發紛爭。

中國穆斯林經過中共政權賦予民族定位與宗教鬆綁，漸漸從文化大革命的死寂中復甦，各個宗派在宗教自由的原則下紛紛公開實踐自己的教門，其中賽萊非耶的沙烏地色彩特別醒目，創立之初與伊赫瓦尼彼此批判、攻擊，撕裂傷口的疼痛還未平復。而已歷經一個世紀的伊赫瓦尼，在充分本土化之後已漸向格底木與門宦靠近，一如當年伊赫瓦尼興起時，門宦與格底木共同成為「老教」，如今，伊赫瓦尼在精神上也加入了「老教」的陣營了（如「圖 3」）。

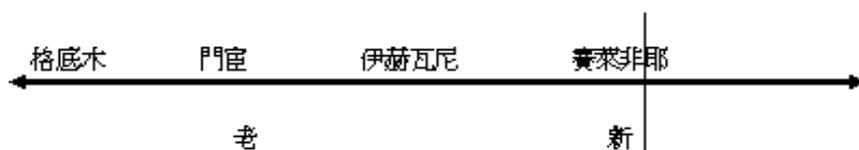


圖 3：現代臨夏「四道菜」新、老關係圖

結論：多元一體的中國西北穆斯林社會

整體而言，臨夏地區穆斯林的宗教信仰是相同的，宗教實踐方法卻依宗派不同而有差異。各宗派穆斯林日常生活上的差異不大，對非穆斯林局外人（outsiders）而言幾乎沒有什麼不同，舉凡飲食、喪葬、婚約「三道防線」，都在「清真」的原則下完整實踐，中國穆斯林當中別具特色的唯有「門宦」一派，但一般人僅能從他們的拱北建築與神秘的功修分辨出他們不同於其他穆斯林，即使是穆斯林本身也不明瞭「門宦」，更遑論分辨不同門宦之間的差別。筆者以臨夏穆斯林的封齋與開齋作為田野觀察的切入點，實際參與各宗派的相關活動，再分別會晤宗教上層與一般信眾，除了確實記錄到各宗派有關封齋與開齋節的儀式以及宗教行為上的相異之處，更能感受到不同宗派的信徒之間，彼此在認知與認同上的不同心態，以及此一心態下所呈現的多元社會文化。

造成宗派的紛歧，首在歷史因素使然。臨夏是中國伊斯蘭教大部分宗派、門宦的發源地，歷史上曾發生過多次教派之爭，其影響至今仍沒有完全消失。⁹⁸自唐宋以後到明末，中國伊斯蘭不曾出現不同的宗派，臨夏地區也未發生穆斯林之間的紛爭。17世紀末到18世紀初，臨夏出現了不同的派別，接踵而來的就是宗派之間的紛爭。臨夏穆斯林派別與教爭的產生，係從各宗派創始人自國外領受了不同的「教門」，帶回來不同的宗教儀式開始發展，並不是完全移植伊斯蘭中土因思想體系與宗教理論的分歧而出現的宗派爭議。除了伊斯蘭內部教門實踐的差異之外，社會中的強權人物為獲得政治與經濟的利益對自己所屬派別的支持，以及統治者利用穆斯林宗派的差異採取「以回治回」的挑撥離間，分化瓦解穆斯林社群的手段等等，都是清初

⁹⁸ 高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，頁 36。

到民國時期臨夏地區穆斯林無法團結的主要原因。⁹⁹1980年代宗教信仰自由之後，歷史上遺留下來宗派不團結的各種觀念與痕跡仍無法抹滅，尤其是文革期間消滅宗教的作法，曾大大的激發了廣大穆斯林的宗教熱情與虔誠，對自己所屬宗派的誠信更為堅定，¹⁰⁰導致當代臨夏穆斯林的和平統一只是表象，宗派現象才是臨夏活生生的穆斯林生活體驗。

由臨夏齋月與開齋的觀察得知，多數教親認為，宗教功課應「各自做各自的」，談到開齋的日子，雖然不反對「統一」比較好，但卻都希望統一在我派的原則之上。宗教生活細節上的不同，引發心理上微妙的隔閡，該地區婚約的締結多數只在本宗派內進行，或是選擇能接受的宗派做為兒女婚配的對象，但仍不乏因強調「宗派不同」而致家庭失和的例子，或是生活上發生摩擦時，宗派不同成為仳離的藉口。「公領域」的人際關係方面，沒有直接利害關係或者為了共同利益必須摒除一切利害糾葛的同學、同事之間，以及單純的生意往來等等，宗派無甚作用。宗派作為整體組織時，為了爭取社會資源，彼此必然存在競爭的關係，承平之時，競爭較不會轉變為紛爭，相對的，宗派內部的教權繼承才是引人關注的議題。

有了過往歷史上穆斯林教爭處理不當造成的痛苦經驗，中共對於宗派問題格外重視，要求各宗派都要堅持「各行其是，互不干涉，互相尊重，有利團結的原則」求同存異，和睦相處。¹⁰¹在中國大陸的政治控制下，不允許宗派對立、矛盾現象被激化，影響社會安定。要是一發現宗派內部出現糾紛的苗頭，就要迅速及時的在內部處理，把問題解決在萌芽階段，以防事態蔓延和擴大。¹⁰²近年來臨夏地區各宗派之間表面上一片祥和，格底木與伊赫瓦尼相互靠近；各個門宦則各行其是。有些門宦遇到其他門宦的重要紀念日，願意參加對方的「爾曼里」；龔阿訇無常（歸真）時，有5萬穆斯林不分宗派，為其拉繃送行。20世紀80年代引起風波的賽萊非耶，現今已不再做阿拉伯式的裝扮，並收斂起以改革者自居的作風，不再公開攻擊其他

⁹⁹ 同上著作，頁38-40。

¹⁰⁰ 同上著作，頁40。

¹⁰¹ 周燮藩、沙秋真，《伊斯蘭教在中國》，頁231。

¹⁰² 同上註。

宗派，甚至推廣並鼓勵教親參與「健康保險」。¹⁰³晚近，以「經生」身分赴沙烏地學成歸國的教下，留學期間受到沙國的影響，紛紛成為賽萊非耶的中堅份子，在他們的口中，「中國沒有什麼宗派的分別」¹⁰⁴，實則這些接受沙烏地阿拉伯教育的知識份子已轉為賽萊非耶，自然片面的宣稱無宗派之別了。

目前各宗派內部教權的繼承問題，隨著教育發展、社會經濟資源豐沛、政治影響力增加等，漸朝世俗化與現代化的方向發展。臨夏地區四個宗派，分別以各自的信仰與實踐體系擁護著核心價值，用以維繫著本宗派的社會資源。臨夏的「四道菜」曾經在 1980 與 1990 年代「不和平的共存」，21 世紀的今天則是「和平共存」中，未來臨夏穆斯林宗派多元的樣貌是否會由「表面」的團結一致轉變為「實質」的合而為一？亦或維持本宗派的原汁原味？曾經勢同水火的伊赫瓦尼與各門宦，以及仇恨未消的賽萊非耶與伊赫瓦尼之間，懾服於中共的壓抑政策維持檯面上的互不侵犯，可否也能平息內心深處真實的敵對情感？目前臨夏平靜的社會是否再起波瀾？這些都值得吾人做持續的觀察與進一步的研究。

¹⁰³ 2006 年 10 月 29 日 M4 先生報導。

¹⁰⁴ 2006 年 10 月 29 日 H2 先生報導。

參考書目

- 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。
- 白友濤，《盤根草—城市現代化背景下的回族社區》，銀川：寧夏人民出版社，2004。
- 周燮藩、沙秋真著，《伊斯蘭教在中國》，北京：華文出版社，2002。
- 馬通，《中國伊斯蘭教派與門宦制度史略》，銀川：寧夏人民出版社，1983。
- 馬通，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，銀川：寧夏人民出版社，1986。
- 馬通，《中國西北伊斯蘭教基本特徵》，銀川：寧夏人民出版社，2000。
- 馬通，《絲綢之路上的穆斯林文化》，銀川：寧夏人民出版社，2000。
- 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。
- 周燮藩，《清真大典（第十五冊）》，合肥：黃山書社，2005。
- 勉維霖，《寧夏伊斯蘭教派概要》，銀川：寧夏人民出版社，1981。
- 勉維霖，《中國回族伊斯蘭宗教制度》，銀川：寧夏人民出版社，1999。
- 高占福，《西北穆斯林社會問題研究》，蘭州：甘肅民族出版社，1991。
- 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。
- 夏瑰琦，《斯蘭教與穆斯林生活》，開封：河南人民出版社，1990。
- 黃大受主編，《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。
- 楊啟辰、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。
- 楊懷中、余振貴，《伊斯蘭與中國文化》，銀川：寧夏人民出版社，1996。
- 楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，台北：鼎文，1976。
- 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。
- 蕭永泰發行，《重印穆罕默德聖訓集》，台北：中國回教青年會，1985。
- 臨夏回族自治州地方志編纂委員會，《臨夏回族自治州綜合年鑒》，蘭州：甘肅文化出版社，1996。
- Fletcher, Joseph F. "The Naqshbandiyya in northwest China" in Beatrice Forbes Manz ed. *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Aldershot: Variorum, 1995.
- Gillette, Maris Boyd, *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption among Urban Chinese Muslim*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Gladney, Dru C. *Muslim Chinese : Ethnic Nationalism in the People's Republic*.
Cambridge : Harvard University, 1991.

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

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

Kettani, M. Ali *Muslim Minority in the World Today*. London, New York: Manesll
Publishing, 1986.

Invest East 網站，網址：http://www.factbook.net/muslim_pop.php，2008/5/17。

Islamic 網站 <http://www.islamicweb.com/begin/results.htm>，2008/5/17。

OIC 網站，網址：<http://www.oic-oci.org/>，2008/5/17。

臨夏市明德清真寺

2004 再版 龔阿訇。

初稿收件：2008 年 05 月 23 日

初審通過：2008 年 07 月 30 日

二稿收件：2008 年 10 月 01 日

二審通過：2008 年 12 月 01 日

作者簡介

趙秋蒂 (CHAO, Chiu-Ti)

政治大學阿拉伯語文系講師

政治大學民族系博士生

E-mail : cdjau@nccu.edu.tw

A Study of the Multi-Denominations of Linxia's Muslim Society Through the Observation of *Ramadān* and 'Idu-l-fitr

CHAO Chiu-Ti

Lecturer, Department of Arabic Language and Literature
National Chengchi University

Abstract

Islam was introduced into China during the Tang Dynasty and attained the status of a separate group in the Yuan Dynasty. During the Ming and Qing Dynasties, a new wave of *Tasawuuf* was introduced into China by the Sufi Orders, which later developed into a unique Chinese form called *Menhuan*, which was called "New Religion", compared to traditional Islam, which was called "Old Religion", or in Arabic *Qadīm*. At the end of the 19th century, the *Tawhīd* revivalism of the Arabic world influenced the Chinese Muslims, and the *Ikhwānī* emerged in northwest of China. In the middle of the 20th century, the *Salafīyyah* branched away from the *Ikhwānī*. Today Chinese Islam has become an integral part of world Islam.

In Linxia, Gansu Province, the above mentioned four denominations all have their followers, and significant differences exist in their religious practice. People of different denominations usually get along well, and some do move from one denomination to another, but sometimes they refute each other vigorously.

This study starts with the observation of the Muslim's *Ramadān* and 'Idu-l-fitr (the Feast of Ending the *Ramadān* Fast) in the Linxia region. The history of the formation of multi-cultural phenomena of Muslim denominations is first traced back, and the similarities and differences of religious practice are compared. The forms of interaction and the social and cultural backgrounds of the followers of different denominations as reflected in their daily life are then investigated and analyzed using data collected from a field study. Finally, a summary and conclusion is made presenting the variety of Islam in Linxia and the factors causing such variety.

Keywords: *Ramadān*, 'Idu-l-fitr, denominations, *Qadimu*, *Ikhwani*, *Salafīyyah*, *Menhuan*