

伊斯兰与儒家文化背景下的清代回族妇女观

潘世杰^[1]

一、《古兰经》的妇女赋权思想

伊斯兰教兴起于公元七世纪初,当时的阿拉伯人正处于“蒙昧时代”^[2]。“蒙昧”一词,意为野蛮、发怒和鲁莽,与表示对安拉顺从的“伊斯兰”一词及其所涵盖的美德相对。^[3]蒙昧时代的阿拉伯人既无统一的集权制国家,又无统一的宗教信仰,再加战争连绵、部落复仇,“定居社会和游牧社会并存,整个社会处于一种从母系社会向父系社会的过渡时期。新的权威、新的秩序、新的道德规范都没有确立,社会呈无序状态”^[4]。在蒙昧时代,“阿拉伯人原是饮酒无度,狂嫖滥赌”“干丑事,遗弃至亲,背信弃义,弱肉强食。”^[5]毫无疑问,在这种社会环境里,妇女作为社会的弱势群体肯定是最大的受害者,她们像商品一样,可以随便买卖,继承,男子可以毫无限制的多妻,阿拉伯人甚至有活埋女婴的陋俗,足见阿拉伯妇女地位之低下。尽管阿拉伯贵族妇女享有相对的一些权利和自由,但一般妇女的整体地位还是不能和男人相提并论。伊斯兰教兴起后,之所以得到了大批妇女的拥护和追随,除一神论宗教信仰的原因外,主要也与伊斯兰保护妇女和改善妇女地位有关。

美国学者卡莫迪说:“学者们一致认为,穆罕默德的启示对于妇女来说是给她们带来了相当大的好处,因为伊斯兰教产生之前,阿拉伯妇女几乎还没有任何权利。”^[6]这种观点在《古兰经》中可以得到印证。研究发现,《古兰经》有十章都涉及妇女问题,而且还专门有一章命名为“妇女章”,该章有“大妇女章”之称,而“离婚章”则有“小妇女章”之称,以专门解决妇女问题。此外,还有几章的命名与妇女有关,如“仪姆兰的家属”“麦尔彦”“受考验的妇女”等,同时《古兰经》还讲述了历史上许多女性人物的故事,这些女性人物身份各不相同,性格行为各异,

形象丰富多彩,发人深省。有趣的是,妇女这个词在《古兰经》里出现的总次数与男人这个词一样多,都是24次,足见之男女的均衡。《古兰经》主要从以下几个方面提高了妇女的地位。

(一)肯定男女同源、生而平等

《古兰经》认为男女是同根相生的,女人不是从男人肋骨上造的附属品。《古兰经》说:“众人啊!你们当敬畏你们的主,他从一个人创造你们,他把那个人的配偶造成与他同类的,并且从他们俩创造许多男人和女人。”(4:1)^[7]“我绝不使你们中任何一个行善者徒劳无酬,无论他是男的,还是女的——男女是相生的……”(3:195)(另见4:124,16:97,33:35,40:40。)同时《古兰经》规定男女同罪同罚,属于男女共犯的一些错误男女共同承担,不是把责任都推到女人身上,在法律面前男女平等。值得一提的是,伊斯兰也不认为女人是导致阿丹(亚当)偷吃禁果的罪魁祸首。《古兰经》多处提到是阿丹与哈娃夫妻俩同时吃禁果,同时犯罪,如“然后,恶魔使他们俩为那棵树而犯罪……”(2:36)(另见7:20,7:23,2:121。)从而洗刷了妇女在基督教中为偷吃禁果负主要责任的不白之冤^[8]。

(二)提倡生男生女都一样的生育观,严禁活埋女婴

伊斯兰提倡生男生女都一样的生育观,禁止歧视女婴。《古兰经》在揭露当时人们鄙视女孩的丑态时谴责到:“当他们中的一个人听说自己的妻子生女儿的时候,他的脸黯然失色,而且满腹牢骚。他为此这个噩耗而不与宗族会面,他多方考虑:究竟是忍辱保留她呢?还是把她活埋在土里呢?真的,他们的判断真恶劣。”(16:58~59)《古兰经》对蒙昧时代流行的活埋女婴的恶行更是严厉痛击:“当被活埋的女孩被询问:你为什么罪过而遭杀害……”(81:8~9)。当然她没有任何罪过,而仅仅是因为她是女孩,值得一提的,先知穆罕默德特别注意呵护女孩。他曾说:“谁为抚养女孩而含辛茹苦,那么她们将来会成为他火狱中的一个屏障。”^[9]无可否认,“禁止活埋女婴也反映了伊斯兰教的人道主义色彩,这是伊斯兰教的一大进步”^[10]。因为即使在现代文明时代,遗弃女婴、堕女胎的社会现象还是屡见不鲜。另外穆罕默德特别喜欢女孩,他说:“你们当对孩子们公道,如果我要做优先选择的话,我一定会选择女孩。”^[11]穆罕默德还有很多爱护女孩的教导。

(三)限制多妻,关爱妇女儿童

多妻制在古代社会和宗教文化中都是司空见惯的,无论是犹太教、基督教或儒家礼教,都有限制多妻的明文规定。当时的阿拉伯人也是无限制的多妻。伊

伊斯兰则限制多妻不能超过4个,且以公平对待为条件。“因此,伊斯兰教并非第一个允许多妻的宗教,但却是第一个对多妻现象进行规范的宗教。”^[12]美国史学家西提也认为,“与其说是提倡多妻,不如说是限制多妻”^[13]。但对这一限制多妻的举措,现代人多不理解。其实《古兰经》之所以当时没有彻底禁止多妻是有一定历史背景的。当时的阿拉伯社会经历了多年的战乱,造成许多孤儿和寡妇无依无靠,为了照顾这些孤儿和寡妇,解决家庭和社会问题,《古兰经》规定,“如果你们恐怕不能公平对待孤儿,那么,你们可以择娶你们爱悦的女人,各娶两妻、三妻、四妻,如果你们恐怕不能公平地待遇她们,那么,你们只可以各娶一妻,或以你们的女奴为满足。这是更近于公平的”(4:3)。《古兰经》把怕对孤儿不公作为多妻的条件,足以说明允许多妻并不像现代人所理解的那样是为了满足男人的欲望,而是为了在战火纷飞的年代关爱那些流离失所,失去父爱的孤儿和失去夫爱的妇女,况且是以公平对待为条件。正如穆罕默德·阿卜杜所说:“在担心不能公平对待的情况下,多妻则是绝对的非法。”^[14]莱希德·里达也认为,“多妻有悖于婚姻的自然原则,一夫一妻制才是根本”^[15]。所以我们说《古兰经》的根本是一夫一妻制,限制多妻才是最终目的。卡莫迪认为,“穆罕默德倾向于赞成一妻制,但他被迫向先前漫无节制的多妻制做了妥协,这部分是因为无休止的战争消灭了大批男性人口”^[16]。显然,既要禁止多妻泛滥的现象,又要解决那些不想守寡的无依无靠的妇女的终身大事,又严禁通奸、卖淫,还想保护孤儿的财产,给他们找个完整而温暖的家,脱离单亲家庭的孤独,也许采取有条件、有限制的多妻是先知穆罕默德当时唯一的选择。

(四)有遗产继承权和财产权

《古兰经》规定,“男子得享受父母和至亲所遗财产的一部分,女子也得享受父母和至亲所遗财产的一部分,无论他们所遗财产多寡,各人应得法定的部分”(4:7)。在实际操作中,《古兰经》规定,妇女获得的遗产是男子的一半^[17]。这并不是重男轻女,而是因为伊斯兰规定男子有义务担负家庭的所有费用,而妇女没有这个责任,她婚前由父亲养,婚后由丈夫养,所以无论是她所得的聘礼,或继承的遗产,或做生意赚的钱,都归她自己享用,甚至不负责养家。关于穆斯林妇女的财产权,有人认为,“远在7世纪初,这具有权威性的法令已在《古兰经》中明文颁布,实际上已成为制定伊斯兰教法的首要依据,这是很久以后才姗姗来迟的、鼓吹提高妇女地位、保障妇女权益的欧洲所望尘莫及的”^[18]。

(五) 提倡婚姻自主 维护妇女的名誉、善待妇女

伊斯兰提倡婚姻自主及寡妇再婚。《古兰经》说：“当她们与人依礼而互相同意的时候，你们不要阻止她们嫁给他们的丈夫”(2:232)。穆罕默德曾强调说：“不和寡妇商量，就不能和她结婚，未经少女同意，不能和她结婚。”^[19]而且穆罕默德还亲自解除过一桩未经女儿同意而由父亲包办的婚姻。^[20]伊斯兰还严禁诬陷妇女、败坏妇女名节。《古兰经》告曰：“凡告发贞节的妇女，而不能举出四个男子为见证者，你们应当把每个人打八十鞭，并且永远不可接受他们的见证。这等人是罪人。”(24:4)《古兰经》还强调要尊重妇女，善待妻子：“信道的人们啊！你们不得强占妇女，当作遗产，也不压迫她们，以便你们收回你们所给她们的一部分聘仪，除非她们做了明显的丑事。你们当善待她们。如果你们厌恶她们，或许你们厌恶一件事，而安拉在其中安置许多福利。”(4:19)先知穆罕默德曾坦言：“你们中最好的人是对家眷最好的人，我是对家眷最好的人。”^[21]

(六) 妇女有受教育权

《古兰经》启示的第一节经文是“你当诵读”，“古兰”本词也是诵读、学习之意，学习并没有局限于男子，而是所有穆斯林。穆罕默德提出“求学是每个男女穆斯林的天职”^[22]。并说：“如果你们任何人的妻子要求去清真寺，不要阻止她。”^[23]他还鼓励妇女参加具有社会活动意义的节日会礼。早期的穆斯林妇女可以随便去清真寺和男人一起礼拜、学习，她们还直接问先知有关妇女生理方面的问题，得到先知的妻子阿依莎的称赞。后来，妇女们担心学习跟不上男人，就要求先知指定一天专门给她们讲课，于是先知就在约定的一天专门给妇女讲课^[24]。就这样，先知清真寺也就成了历史上第一所女学，而这些女性圣门弟子有不少都成了德才兼备的学者，她们又培养了许多男女弟子，开一代女子传道授业之先河。

(七) 妇女有参政议政权

伊斯兰提倡协商制。《古兰经》说：“他们的事务，是内协商而决定的”(42:38)这里“他们”即穆斯林大众，包括男女。先知穆罕默德本人就曾采纳过妇女的意见。在侯代比叶和约后，他因采纳了妻子温姆·赛丽麦的意见而平息了一场纷争，足见这位妇女的聪明才智超过了一般男圣门弟子。穆罕默德时代的穆斯林妇女不仅可以经商做买卖，护理伤病员及做后勤工作，还可以参加政治性的“白阿”宣誓效忠活动，甚至战争。阿依莎也曾对哈里发选举问题发表意见，并亲自指挥过著名的“骆驼之役”。这足以说明穆斯林妇女不仅有参政议政权利，还有军事指挥

的权利。另外,妇女还有法律作证、市场管理等社会各方面的工作权利。如在欧麦尔时代,他曾亲自任命一位名叫诗法的妇女担任麦地那市场的审计官。有一次,欧麦尔正在就有关妇女问题发表演讲,被一位妇女打断,当场指出他的错误,欧麦尔说:“这位女士说得对,欧麦尔说错了。”^[25]如果说欧麦尔的谦虚为后人称颂,那么这位妇女敢在哈里发面前争取话语权,更值得称道。

(八)提高母性的伟大

伊斯兰提倡孝敬母亲应优先于父亲的孝敬观。《古兰经》多处谈到为人母的艰辛,如:“我曾命人孝敬父母,他的母亲,辛苦地怀他,辛苦地生他……”(46:15)(另见,19:23~24,31:14~15,29:8等处。)穆罕默德曾有“天堂就在母亲的足下”^[26]的教导,足见母亲的地位之高。曾有人连着三次问穆罕默德,谁最值得孝敬,他连着三次回答都是母亲,问第四次时,他才说父亲。所以伊斯兰学者们认为,母亲应该从子女那里得到大于父亲三倍的孝敬。

总之,伊斯兰给女性提供了一生三大阶段的呵护:当她是孩子时,伊斯兰保护她免遭活埋,在她成年结婚时她可以得到独立的经济地位和家庭的善待,在她做母亲时,她可以得到比丈夫大三倍的孝敬。在14世纪以前,在东西方封建社会的妇女备受歧视的历史大背景下,《古兰经》能如此重视女性,并给女性提供这么多权利和保障,是难能可贵的。然而,“由于主观的原因,《古兰经》的女性关怀却被西方女权主义者长期漠视,更被西方传媒肆意歪曲,甚至仅凭只言片语和表面现象就妄下论断”^[27]。所以,如果我们不能跨越时空,把焦距拉到14个世纪以前的阿拉伯社会去审视,而只用现代人刻板的视域和价值标准去衡量当时的社会形态,也许很难得出公允的结论。

二、晚期穆斯林社会妇女观倾向保守的主要原因

不可否认的是,由于历史的变迁,晚期阿拉伯伊斯兰世界的穆斯林妇女并没有得到《古兰经》赋予她们的应有的权利。现实生活中,穆斯林社会的妇女地位与《古兰经》文本上伊斯兰的妇女赋权的确有一定的差距。他们早已忘记了先知穆罕默德“女人是男人的同胞,只有慷慨者才优待她,卑鄙者才鄙视她”^[28]的遗训,特别是阿拉伯帝国衰微以后,来自其他封建社会早已形成的歧视妇女的观念,与古代封建保守的父权思想相结合,穆斯林的妇女地位再也没有回到先知和圣门弟子时代。在晚期一些阿拉伯国家轻视妇女的观念还很严重,男性控制话语权,

女性失语。奇怪的是,所有贬低妇女的观点几乎都被人为地涂上宗教或文化沉淀的色彩。究其根由,除历史上外来文化渗透的原因之外,与一些人对经典文本的误解有关。有些人总是站在大丈夫和父权的角度对妇女问题做片面宣传,强调“男人优越于女人”等,而忽略了《古兰经》和“圣训”多次强调的妇女赋权思想。

伊斯兰提倡男女同根相生,生而平等,但承认男女有别的现实。因为男人在生理、体格、社会竞争能力、经济实力、保家卫国等方面都有一定实力和优势,所以男人的义务和责任比女人多一层,这个责任就是男人有义务和责任来维护妇女。《古兰经》说:“男人是维护妇女的,因为真主使他们比她们更优越,又因为他们所费的财产。”(4:34)此处“优越”并不是指人格或法律方面,而是指男人在社会竞争中占有更多的优势,尤其在全靠游牧、狩猎、经商来维持生计的古代沙漠地区。所以,此节经文时子周先生译为“因为安拉使他们的一部分强过一部”^[29],王敬斋阿訇说也可译为“他们的一部分比一部分富裕”^[30]都是更贴切的。

提到妇女的地位,往往有人引证《古兰经》中“男人的权利比她们高一级”的经文。其实这段经文的意思并不是讲男女地位等级的高低,而是在讲述待婚期妇女的婚姻问题。《古兰经》说:“……在等待的期间,她们的丈夫是宜当挽留她们的,如果他们愿意重修旧好。她们应享合理的权利,也应尽合理的义务;男人的权利,比她们高一级。”(2:228)从行文上看,这句经文前言后语都是有关待婚期妇女的问题,所以此处的“高一级”,并不像一般人所误解的那样是“男尊女卑”的意思,而是指丈夫对挽回待婚期的妻子有主动权。一般的经注家把“级别”解释为“维护妇女”的义务,即“领导权”。

关于妇女问题,人们对伊斯兰教争议最大的就是关于“打”妻子的问题。《古兰经》说:“你们怕她们执拗的妇女,你们可以劝诫她们,可以和她们同床异被,可以打她们。”(4:34)需要说明的是,此处“打”(idribu)是经注学的一般解释,因此汉译本《古兰经》一般也都是翻译为“打”或“责打”,即不留痕迹的轻度责打。但根据当代埃及学者努祖米博士的解释,此处(idribu)的意思其实是离开、转脸、分居,而不是体罚意思的意思。所以如果翻译为“可以与她们分床,可以离开他们”更符合上下文的关系,即如果分床不行,就分居一段时间。他指出,体罚意义的“打”在《古兰经》中用的是(Jild)一词,而(Duarb)一词在《古兰经》里共出现过16处,每一处都另有所指,都不是指体罚意义的打,理解为“打”不仅在此处文理不通,也与《古兰经》倡导的夫妻相互依恋、爱情体贴及呵护妇女的精神相矛盾,况

且还有很多“圣训”禁止打妻子。先知穆罕默德更是从来没有打过自己的妻子,如果他妻子闹矛盾,他会采取临时离开,即临时分居,待冷却后再回到她们身边。先知穆罕默德的行为便是对《古兰经》的最好诠释^[31]。

总之,由于受人类语言对“天启语言”表述的制约,及传统观点对个别经文的理解或措辞,会影响现代人对《古兰经》真相的理解。因此,当代土耳其著名学者法图拉·葛兰认为,“为了探知古兰经的深度和获得其深层的含义,每隔25年要对古兰经进行新的解释”^[32]是不无道理的。

其实,穆斯林对妇女问题的误解主要还是与大量贬低妇女的“弱圣训”“伪圣训”“次圣训”等的流传有关。埃及著名思想家穆罕默德·安萨里曾说:“一些沉积的弱圣训使伊斯兰文化的天际布满了乌云,同样,还有一些正确的圣训遭到了篡改或曲解,这些都造成了对古兰经宗旨的偏离。”^[33]对妇女的误解尤其如此,有关贬低妇女方面的伪圣训和次圣训就很多。“伪圣训”之所以会广泛流传,是因为其内容多为警告或鼓励性的,为一些乐善的“劝告者”所利用,因此其影响不容忽视。

当然,进入近现代以来,穆斯林社会的妇女观已经开始摆脱保守观念的影响,许多穆斯林国家的妇女地位已明显提高,“巾帼不让须眉”的现代穆斯林女性在教育、文化、科技、经济、政治及社会各个领域都在发挥积极作用,有的穆斯林女性甚至当选为总理、部长、议员,有的因在人权和妇女儿童方面的突出贡献而获得了“诺贝尔和平奖”。这也足以证明,现代穆斯林女性完全可以在伊斯兰传统与现代化之间保持平衡,既能保持文化自我,又能与时俱进,在现代化文明进程中展示自己鲜艳的风采。

三、儒家文本里的妇女观

两千多年来,儒家作为中国文化的主流,不仅对中国的政治、经济、文化产生过巨大影响,还对中国人的思想观念、价值取向、生活习俗等各个领域都打上了儒家的烙印。儒家宣扬封建伦理道德,讲究四维(礼义廉耻)、标榜五常(仁义礼智信),儒家还有许多优秀的价值理念值得发扬光大,如“天行健,君子以自强不息”^[34]的进取态度、“己所不欲,勿施于人”^[35]的和合精神、“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”^[36]的高贵气节,以及“乐以天下,忧以天下”^[37]的忧患意识等。这些价值理念不仅是中华民族的精神宝藏,也有一定的跨时代意义和普世

价值。但是,儒家作为一个被历代封建王朝所利用的礼教,由于受政治、经济、历史及社会形态等因素的影响,也难免会有些糟粕,不能为现代人所接受,尤其是儒家的“男尊女卑”思想,具有严重的性别歧视和父权主义色彩,而且这种色彩早在祖先造字的时候就已经涂抹上了。

美国语言学家萨丕尔(E.Sapir)认为:“语言的背后是有东西的。而且语言不能离开文化而存在,所谓文化就是社会遗传下来的习惯和信仰的总和,由它可以决定我们的生活组织。”^[38]早在汉代,有“字圣”之称的许慎就说“盖文字者,经艺之本,王政之始。前人所以垂后,后人所以识古”^[39]。所以欲从根本上了解儒文化的妇女观,还得从汉文字入手。在甲骨文里,女字为屈膝跪跽之形,在《说文解字》里,“女,妇人也,象形”“妇,服也。从女持帚洒扫也”。据考,“《说文》所收245个女部,带有歧视色彩的就有60多个,大凡人类共通的奸淫嫉妒、懒惰贪婪、谄媚、善于诋毁甚至丑陋惭愧等等统统从女,歧视与贬抑女性的文化心理弥漫着整个男性社会。”^[40]。《女部》中带有性别歧视色彩的字内容很多,如姦、奸、姪、姘、嫉、妒、媚、婪、妨、妄、嬖、媼(nuan,讼也)、媿(tai,迟钝)、媿(谤也)、嬖(奢也)、婢(妇人污也)^[41]等。因此有人评论《女部》说:“这是一个从造字理据到解字理据全方位包装的男权话语系统……话语的中心指向都是维护男权的既得利益和统治秩序,牺牲对象非女性莫属。”^[42]另外,根据儒家文化,男为阳,女为阴,而阴多用于贬义,如阴暗、阴谋、阴险、阴风、阴影、阴魂、阴霾等。在古代社会,“妇人有三从之义,无专用之道,故未嫁从父,既嫁从夫,夫死从子。故父者,子之天也。夫者,妻之天也。”^[43]妇女没有起码的人格,当然也谈不上有经济地位,所以“子妇无私货,无私畜,无私器”^[44]也就理所当然了。

受这种传统妇女观的影响,伟大的教育家孔子也没有跳出轻视女人的圈子,他曾把女子与小人同等看待,“唯女子与小人为难养也,近之则不逊,远之则怨”^[45]。尽管现代有人解释说此话并不是专门鄙视妇女,而是指自己家里的妾,如钱穆先生就认为“此章女子小人指家中仆妾言妾视仆尤近,故女子在小人前。因其指仆妾,故称养”^[46]。杜维明先生则认为“这句话是政治语言,不是性别语言”^[47]。但儒家对妇女的歧视态度不能说与孔子的思想毫无关系,即使孔子没有鄙视女性,但也没有重视妇女教育,他虽然提倡“有教无类”,广收弟子三千,也没有招一个女生。况且在孔子的言论中,他不承认妇女是人才。《论语》载:“武王曰:‘予有乱臣十人’。孔子曰:‘才难,不其然乎?唐虞之际,于斯为盛。有妇人焉,九

人而矣已。”^[48]至于孟子则明确了妇女的从属地位：“丈夫之冠也，父命之。女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：‘往之女家，必敬必戒，无违夫子’。”^[49]“父母之命，媒妁之言”^[50]。在儒家的理念里，“夫有再婚之义，妻无再嫁之理”^[51]。汉武帝时期，“罢黜百家，独尊儒术”的政策确立，董仲舒为适应封建专制统治的需要，提出“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”，即三纲。“臣受命于君，妻受命于夫。”^[52]他从政治学的角度规定了夫妻之间的主从关系。有宋以来，二程和朱熹提倡理学，鼓吹“饿死事极小，失节事极大”。反对寡妇再嫁。所以自宋至清，出现了不少守节、殉夫的节妇，这类节妇，受到家族及国家的高度褒奖，还得到了“贞节牌坊”。

儒家推崇忠孝节义的价值观念，非常重视孝敬父母。孔子说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养，不敬何以别乎？”^[53]但孔子更强调对父亲的孝，提出：“父亲在，观其志，父没，观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣。”（《论语·学而》。）孟子则主张“终身慕父母”。在儒家文化背景下，中国的女人只有当了母亲，特别是生了儿子才能获得一定的家庭地位，但如果无子，则属“七出”^[54]之首，就会被休。

总之，儒家的妇女观是男性独揽话语权，女性失语。她们没有独立的人格，也谈不上社会地位、经济地位、家庭地位，更不要说婚姻自由和教育权了，在封建礼教的约束下，妇女只是社会的一个工具和附属品。儒家这种“男尊女卑”的思想在中国已经根深蒂固，而且具有强大的渗透力和感染力，在这种文化背景下，几乎所有融入中原的少数民族都受到了不同程度的影响。

四、“以儒诠经”语境下清代回族穆斯林妇女观

公元7世纪中叶，伊斯兰教通过古丝绸之路传到了中国。唐宋时期，已有不少“大食”（阿拉伯）及波斯的“番客”来华经商或定居，元代则有大批的“色目人”随着蒙古人被编入“探马赤军”。这些人有的携眷入华，有的只身来华，不少人与汉族女子通婚，组成新的家庭，并以大分散、小集中的居住格局散布全国各地。随着元代回回人入籍的确立，“色目人”与当年的“番客”已在明代形成了一个新的文化共同体——回回。这个在伊斯兰文化与儒家文化夹缝之间产生的新的文化共同体，要想在儒家文化的大地上承传伊斯兰教的信仰薪火而不被同化，就必须同时要走两条路：一是创办经堂教育，用祖先的母语——阿拉伯语或波斯语研习伊斯兰教经典原著，以保持信仰的根；二是用汉文符号表述自己进入主流文化圈，以免被主流文化漠视。于是，在这种历史背景下，经堂教育和“以儒释回”这

两大具有历史意义的学术活动几乎同时在明末清初盛行一时。“以儒诠经”主要是指明清之际那些“经书两通”的穆斯林学者“以阿拉伯文、波斯文为蓝本,汲取中国宋明理学的思想,运用儒家学说的概念、范畴、词语与表述方式,著书立说,解释经典,宣扬伊斯兰教教义”^[55]。在儒家文化盛行的大背景下,这样表述伊斯兰教,也许是中国穆斯林承传文化薪火的一种智慧。面对儒、伊两种文化的差异,中国穆斯林学者多采用取舍有度的方式表述,即在教义教法方面保持信仰自我,在文化习俗方面迎合儒家,受儒家影响。

早在元代中国回族形成之际,儒家的“贞洁观”“列女”思想就已经渗入到了穆斯林的家庭里,尤其是受汉文化熏陶较深的家庭。如《新元史》及《明史》的《列女传》里,就曾褒扬过元代著名诗人丁鹤年的姐姐丁月娥,她熟读诗书,还是丁鹤年的启蒙老师。丁月娥成年后嫁给江苏芜湖一个大户人家,后赶上元末农民起义,至正二十年(1360年)夏,芜湖被陈友谅攻克,丁月娥便带着女眷逃至太平。不久太平也破,此时丁月娥不甘在乱兵中受辱,于是便抱着自己的女儿投水而死,其他九名女眷也随她赴水而死。她投水前叹曰:“吾生诗礼家,可失节于贼邪!”^[56]在当时传为佳话,足见其受儒家妇女观影响之深。

然而,“不以孔子之是非为是非”的明代著名回族思想家李贽(1527~1602)却非常反对儒家男尊女卑的妇女观。他主张婚姻自由,热情歌颂卓文君和司马相如恋爱的故事。他不仅为妇女立传,还为女生传道授业。当有人说:“妇女见短,不堪学道”的时候,他驳斥说,人们的见识是由人们所处的环境决定的,并不是先天带来的,也不是性别的原因。他指出:“夫妇人不出阊域,而男子则桑弧蓬矢以射四方,见有长短,不待言也……故谓人有男女则可,谓见有男女岂可乎?谓见有长短则可,谓男子之见尽长,女人之见尽短,又岂可乎?”^[57]尤其值得一提的是,他首先颠覆了儒家“三纲五常”中自上而下的人伦秩序,提出:“夫妇,人之始也。有夫妇然后有父子,有父子然后有兄弟,有兄弟然后有上下。夫妇正,然后万事万物无不出于正矣。”^[58]然而,李贽惊世骇俗的思想和言论终因与主流文化格格不入而被捕入狱,冤死狱中,从而成为中国历史上“因学术问题而被迫害致死的独一无二的思想家”,有人甚至把李贽之死与希腊哲学家苏格拉底之死相提并论。李贽出身回回之家,他的有关思想,尤其是妇女观方面的认识不能说与母族丝毫无关,但他成年后置身主流社会,彻底脱离了母族“小集中”的环境,在他身上几乎再也没有体现过一丝母族的文化信息。只有在临终前,他才开始文化回归,并在

《遗言》嘱咐要以“回式葬”殡葬^[59]。即使这样刻意隐瞒自己的母族符号,他还是为主流文化所不容。反过来想,如果他表白自己的母族信息和文化符号,可能不幸的不一定是他个人,也许整个母族文化都会因他而受连累。也许正因为有了李贽的前车之鉴,明末清初的伊斯兰学者们才开始另辟蹊径,不再用批判的方式攻击儒家,而是用“以儒释回”的方法与儒家文明对话。在此,我们引证清代几位“以儒诠经”的代表人物的观点。

王岱舆(约1584~1670)。“如果说李贽是敢于公开与孔子叫板的第一位中国思想家,那么明末清初的王岱舆则是第一位自觉站在伊斯兰文化的立场上与中国儒释道传统展开文明对话的第一人。”^[60]就妇女问题,“以儒诠经”的开拓者王岱舆就曾对儒家“从一而终”的“贞洁观”提出了不同看法,并从教法的角度主张寡妇再婚。他说:“所以正教之理,虽鳏寡不易独守,何也?宁可明正必节,不可外洁内淫。”他还指责出家制为“孤阴寡阳之辈”“上违主命,下背人伦”^[61]。坚持伊斯兰教鼓励结婚的立场。同时他也许受李贽思想的影响,把夫妇作为人伦之源,把君臣列其后。他说:“人者仁也,浑一未分,是为人极。一化为二,是为夫妇。人极原一人,夫妇为二人,一人者人也,二人者仁也。是故三纲五常,君臣父子,莫不由夫妇之仁而立也。”从而提出了男女同源、生而平等的理念,符合伊斯兰教的人类同源观。他虽然理论上主张男女同源、生而平等,而在实际生活中对妇女管束过严。他提出“自十岁始,除父母伯叔胞兄弟舅之外,虽至戚亦不相见”。与一段伪“圣训”“女人不见任何人,任何人也不得见她”很相似,又说:“妇嫁夫家,至死方出其门,虽父母危命,非由夫命,自不敢归视其疾。”这也是一段广为流传的伪“圣训”,也与阿拉伯流传的一段俗语“女人一生只出三次门:从母腹到世界,从父家到夫家,从夫家到坟墓”如出一辙。所以,在王岱舆的妇女观里,我们既能看到伊斯兰婚姻法的教法规定,和他对儒家“贞洁观”大胆说不,也能看到儒家“三纲五常”的礼教,及晚期穆斯林社会过分约束妇女的影子。

马注(1640~1711)马注提出万物以人为本的思想,“我不造化一物则已,第造一物,本以为人”^[62]。人当然包括男女,即从本质上肯定人类是最高贵的生灵,真主造化万物都是为了人类。在“忠孝”篇里,他也把夫妇列为人伦之首,而将君臣列为第四位。“夫妇、父子、兄弟、君臣、朋友。”^[63]此外,他还特别重视男女教育均衡,提倡女子求学,并引证“寻学在一切男女是主命”“男女求学,直死日方为定期”^[64]的“圣训”,对后来清真寺兴办女学有一定影响。但他认为男人是女人的

根,女人是从男人的左肋上被造的,所以妻子服从丈夫乃天经地义。“造化阿丹之形体,有自彼之左肋造化其妻,名曰好媧,夫妇相育……所以夫妇之亲,实同一体。妇从夫出,理应听命。”^[65]因儒家特别重视“性命之学”,所以他根据伊斯兰教的前定观,及阴阳理学、风火水土的概念对“性命”做了哲学性分析。他认为,“先天为命,后天为性”“先天为阳,后天阴也,阳则无形,阴则有体……所以命清体浊,命阳体阴,阴阳互合,而生男女”。从他“阳则无形,阴则有体”,及“命清体浊”的表述看,笔者认为,马注的阴阳概念并不是指男女或父母,而是指伊斯兰哲学里理智和私欲这两个概念。他根据中国儒家喜阳恶阴的思想,以阳代表理智,阴表示私欲,把阴阳、父母作为一个哲学符号,阐述理智与私欲的对立关系。“心者男也,心男似父,而微若乎母,惟其似父,故喜清恶浊,乐阳而厌阴,贵高而贱下,趋吉而避凶。因本于真主之清静,妙栈之真有,故当醉梦而时醒,遇昏聩而自察,逢过愁而知悔”。笔者认为,“心者男也”,并不是指男人,而是指所有人,无论男女。他对阳的赞誉其实不是在称赞男人,而是在称赞人的理智,一旦理智败给私欲,那么“故阴气盛而阳气衰,心随性迁,命因体绊,忧愁思虑,恐惧悲欢嗜想贪爱,在在牵扰而心不得其正。心不得其正,则火具心生,焚其真宝。天堂之隔日远”。就会陷入欲海,而离天堂越来越远。“性者女也,女则似母,而微弱乎父。惟其似母,故贪得而恶失,厌贫而乐富,居安而不迁,好逸而忘善,因染于幻体之污浊……”^[66]同样,“性者女也”,也不是指女人,“母”更不是指母亲,因为无论儒家文化还是伊斯兰文化都非常重视孝敬父母,况且伊斯兰教提倡孝敬母亲多于孝敬父亲,如果他敢这样贬低或侮辱母亲,他的书在清朝不仅不可能被“御览”,恐怕也会遭到回族的抵制。在中国哲学里,母有根本、根源之意,老子曰:“无,名天地之始,有,名万物之母。”^[67]而“哈娃”也被穆斯林称为人类之母,所以女、母或阴,是借指所有被本性私欲操纵的人。在马注看来,每个人身上,无论男女,既有阳也有阴,既有理智也有私欲,理智为贵,私欲为贱,阴阳博弈,方显人之贵贱,或天堂,或地狱,不分男女。正如他在“端学习篇”所说:“盖谓天堂非独男子可登,女子有份”^[68]。不过,他受儒家男尊女卑思想的影响,而以阳(父)代表理智,以阴(母)代表私欲来论述“性命观”,的确不合适,因此有人评论到“马注的阴阳观与儒家尊阳贬阴的思想相合,支持了男尊女卑的观念”^[69]是有一定道理的。

刘智(1655~1745)。刘智在《天方典礼》“五典”里谈人伦之道,他借用儒家“五伦”的概念,论述伊斯兰教的人伦。他说:“五典者,乃君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友

之常经,为天理当然之则,一定不移之礼也。”^[70]不过他在总纲部分,称夫妇为“人道之首也”,并说:“故夫妇原出一体,生齿繁衍,互为婚偶。”也认为男女同源。同时,他还提倡生男生女都一样的伊斯兰生育观,主张男女都有受教育权,不可因性别而偏爱子女。“男女必同育,聪拙必同爱。”“勿以男喜,勿以女忧。唯男既女,真主所寄命也。”这与儒家的“重男轻女”形成明显的对照。值得一提的是,他在“父道”十条里还提出胎教,并把“谨胎教”^[71]作为父道之首,实在难能可贵。在孝敬父母方面,他也强调孝敬母亲应胜过孝敬父亲,“拜中闻母呼必应”^[72],即在礼拜中,如果母亲喊,做子女的必须答应,而父亲喊就不能应答,这是教法的规定,属伊斯兰孝道观的一大特点。在“五典”里,他首先谈“夫道”,说:“夫尽其为夫以爱”,丈夫应尽的责任就是爱护好自己的妻子,所以爱护妻子是夫道的基石,并提出丈夫对妻子有五大责任:“教之礼法,以娴其仪;食之义粟,以洁其养;量丰歉,以示宽俭;严内外,以正闺阁;无伤毁,以永继缵。”按现代人的模范丈夫标准,丈夫能做到这五条已经相当不错了,可想在当时更是难得。如果说“夫道”体现一个爱字,那么他认为“妇道”则体现一个敬字。“妇尽其为妇以敬”,至于敬的细节,他也提出五个标准:“言必遵夫,取与必听令,不私出,不外见,不违夫所欲。”其实突出的是一个“从”字,即对丈夫唯命是从。在当时儒家“三从四德”的大背景下,他这样提不算太过,但过分的是他对五条的细则解释。也许限于当时的资料匮乏,他为鼓励妻子无条件服从丈夫而引用了几段“圣训”,据笔者考,都是伪“圣训”和弱“圣训”。如“妇专敬,以致夫爱,夫爱犹主爱,夫恶犹主恶也”。这样把顺从丈夫拔高到神圣地步的传述在正确的“圣训集”里没有查到,但类似的话在《圣经》里却有,如保罗说:“你们做妻子的,当顺服自己的丈夫,如同顺服主。因为丈夫是妻子的头,如同基督是教会的头。”^[73]至于他和王岱舆所共同引用的一节“圣训”：“父母疾,不命不往视,父母丧,不命不往吊。”这段“圣训”早被“圣训”学家定为伪“圣训”。^[74]这与《古兰经》的命令“你的主曾下令说:你们应当只崇拜他,并应当孝敬父母”(17:23)是相违背的,况且伊斯兰教法规定探望病人是当然,而给亡人送殡是大众性义务,更何况自己的父母或岳父岳母了。根据“圣训”“服从只能对合理的事情”^[75]。对于丈夫这种不合理的命令,妻子没有义务服从。不过,在儒家“夫为妻纲”的大背景下,也许只有这样要求妻子绝对服从丈夫,才会赢得当时社会的认可。

值得一提的是,尽管明清之际的穆斯林学者们从理论上认同儒家“夫为妻

纲”的观念,但在现实生活中还是比较开放的,比如清末云南回民起义元帅杜文秀之女杜凤扬,曾被父委任为监军,清军称其“知兵善战,为贼所推服”,也未见云南穆斯林学者因其是女子而提出异议,况且杜文秀本身也谙熟伊斯兰教法。另外可贵的是,穆斯林学者都有“男女必同育”的教育观,鼓励穆斯林女子和男子一样学习,与儒家的“女子无才便是德”大相径庭。也正是他们的鼓励和倡导,在经堂教育创办后不久,回族已经有了“清真女学”。起初主要是由男阿訇办,给女生授课,后来培养出了一些女阿訇、师娘(师母),她们开始慢慢取代男阿訇,担任教员。这种教师性别的转换,一是由于女子成才者日多,二是与儒家文化的影响有关,甚至有人认为,“儒家男女授受不亲观念及伊斯兰教隔离男女规定的双重影响,遵守主流社会规范的巨大压力,是促成女人代替男人成为女学教员的一个重要原因”^[76]。不过,穆斯林妇女可以在那个年代自己创建清真女学、女寺,是相当难能可贵的,这与《古兰经》及“圣训”的妇女赋权思想及伊斯兰教“求知是每个男女穆斯林的天职”的教育理念是分不开的。

五、结束语

如果我们把视域的焦距拉到14世纪以前来看,伊斯兰教的基本经典《古兰经》所提倡的妇女观在当时是具有很大的进步意义的。因为当时东西方世界文明的大环境几乎都在鄙视妇女,蒙昧时代的阿拉伯人践踏妇女,活埋女婴;基督教认为夏娃因勾引亚当偷吃禁果而应负主要责任;印度教视女人为男人的附属品,丈夫死了妻子只能自焚;中国古代封建皇帝死了要女人陪葬,儒家更是提倡“男尊女卑”,欧洲在公元6世纪末还在开会研究女人是不是人的问题,世纪后期还在允许丈夫卖妻子……所以穆罕默德在没有任何文明规则可以参照的背景下能提出这些主张,应该得到一个比较公允的评价。

两千多年来,儒家在中国一直是主流文化,它的“三纲五常”“男尊女卑”“贞洁观”等“天字”招牌,几乎没有谁敢颠覆,进入中原的其他外来文化几乎都在其大熔炉里丧失了自我,被完全“格式化”。伊斯兰文化是个例外。伊斯兰传入中国后,作为一个非主流文化与主流文化——儒家文化发生了历史性遭遇,在伊、儒文化的夹缝中出现了具有历史意义的“以儒诠经”的对话语境。回族穆斯林的妇女观正是在“以儒诠经”的语境下被结构的。面对主流文化的强势,回族学者采取取舍有度的方式与儒家和而不同。他们既借用了儒家的伦理框架,又坚持了伊斯

兰的教法原则,既迎合了儒家的文化传统,又敢对儒家的妇女观说不;既为保守的妇女观所困,又难以彻底摆脱儒家文化的大背景。于是,在伊、儒文化经纬交织、和而不同的双重语境下,形成了具有中国特色的清代回族穆斯林妇女观。从现代文明对话的视域来审视清代的“以儒诠经”语境及回族妇女观的重塑过程,不难发现这种承传文化薪火的模式,蕴含着非主流文化与主流文化对话的智慧,值得我们进行更深入的研究。

注释:

[1]作者简介:潘世杰,河南省社会科学院社会发展研究所研究员、博士。

[2]“蒙昧时代”主要指伊斯兰教兴起以前的阿拉伯社会,在阿拉伯文学史里,一般指伊斯兰教兴起以前150~200年这段时间。

[3][埃及]绍基·戴夫:《蒙昧时代》(阿拉伯文学史第一卷),知识出版社,1997年,第17版,第39页(阿拉伯文版)。

[4]范若兰:《早期伊斯兰教妇女观与妇女地位初探》载《西亚北非》1995年第5期。

[5][美]西提著,马坚译:《阿拉伯通史》,商务印书馆,1979年12月,第1版,第140页,141页。

[6][美]D.L.卡莫迪著,徐钧尧、宋立道译:《妇女与世界宗教》,成都:四川人民出版社,1989年第1版,第153页。

[7]马坚译:《古兰经》,中国社会科学院1983年第1版(按:本文后面的《古兰经》译文也采用此译本,不再注明)。

[8]参见《新旧约全书·创世纪》,第3章,第6~16页。中国基督教协会印刷,1994年,南京。

[9]《布哈里圣训实录》(1418)利雅得:赛俩目出版社,1997年,第1版,第281页(阿拉伯文版)。

[10]范若兰:《早期伊斯兰教妇女观与妇女地位初探》,载《西亚北非》,1995年,第5期。

[11]《推布拉尼圣训集》。

[12]秦惠彬主编:《伊斯兰文明》,中国社会科学出版社,1999年10月,第1版,第259页。

[13][美]西提著,马坚译:《阿拉伯通史》,商务印书馆,1979年12月,第1版,第144页。

[14]莱希德·里达:《光塔古兰经注》第四卷,黎巴嫩贝鲁特知识出版社,第二版,第350页(阿拉伯文版)。

[15]莱希德·里达:《光塔古兰经注》第四卷,黎巴嫩贝鲁特知识出版社,第二版,第350页(阿拉伯文版)。

[16][美]D.L.卡莫迪著,徐钧尧、宋立道译:《妇女与世界宗教》,成都:四川人民出版社,1989年第1版,第154页。

- [17]参见《古兰经》(4:11)。
- [18]林松:《古兰经知识宝典》,四川人民出版社,1995年9月,第1版,第449页。
- [19]《布哈里圣训集》(5136),利雅得:赛俩目出版社,1997年1版(阿拉伯文版)。
- [20]《布哈里圣训集》(5138),利雅得:赛俩目出版社,1997年1版(阿拉伯文版)。
- [21]《提尔密济圣训实录》(3314)。
- [22]《伊本马哲圣训实录》1/44。
- [23]脑威注:《穆斯林圣训实录》,贝鲁特知识出版社,1997年,第4版,3~4卷(987),第382页。
- [24]参见《布哈里圣训实录》(知识篇)(101),利雅得:赛俩目出版社,1998年1版,第28页。
- [25]引自撒里姆·白哈撒威:《伊斯兰与国际法之间的妇女地位》,科威特格兰出版社,1986年第2版,第37页。
- [26]《伊本马哲圣训实录》(2781)。
- [27]马丽蓉:《西方霸权语境中的阿拉伯—伊斯兰问题研究》,时事出版社,北京,2007年7月,第1版,第99页。
- [28]《艾哈迈德传述》(5869)、《艾布达吾德》(105)、《提尔密济》(204)。
- [29]参见时子周译:《古兰经国语译解》,兴亚印刷公司,民国47年2月。
- [30]参见王敬斋译:《古兰经译解》(丙种),民国35年10月初版。
- [31]参见[埃及]奴祖米·海里利·艾布阿塔博士:《海湾新闻》——巴林日报,“家庭与社会版”,第9806期,2005年1月27日(阿拉伯文版)。
- [32]Ihsan Yilmaz “Ijtihad sad Tajdid by Conduct—The Gulen Movement”转引自李艳枝《法图拉·葛兰伊斯兰思想解析》,载《世界宗教研究》2010年第3期。
- [33]穆罕默德·安萨里:《在教法学家与圣训学家之间的圣行》,开罗:东方出版社,1989年,第4版,第119页。
- [34]《周易·乾》。
- [35]《论语·卫灵公》。
- [36]《孟子·滕文公下》。
- [37]《孟子·梁惠王下》。
- [38]Edward Sapir. Language p.221. 转引自罗常培:《语言文化学》,北京出版社2004年1月第1版,第1页。
- [39]许慎:《说文解字》(序)。
- [40]高海英:《说文·女部中的贬义词研究》,载《漯河职业技术学院学报》第6卷,第3期。2007年7月。

- [41]许慎《说文解字·女部》。
- [42]唐雷《说文·女部字的女性主义解析》太原师范学院学报(社会科学版)第4卷,第3期,2005年9月。
- [43]《仪礼·丧服传》。
- [44]《礼记·内则》。
- [45]《论语·阳货》。
- [46]钱穆《论语新解》北京三联书店,2002年9月,第1版,第464页。
- [47]参见央视《对话》“访哈佛燕京学社社长杜维明”,2006年7月3日。
- [48]《论语·泰伯》。
- [49]《孟子·滕文公下》。
- [50]《孟子·滕文公下》。
- [51]班昭《女戒》。
- [52]《春秋繁露·顺命》。
- [53]《论语·为政》。
- [54]语出《仪礼·丧服》,包括:无子、淫佚、不事舅姑、口舌、盗窃、妒忌、恶疾,妻子有一,丈夫即可休她。
- [55]《中国伊斯兰百科全书》四川辞书出版社,1994年3月第1版,第705页。
- [56]参见元代丁月娥《明史·列女传》,中华书局,北京,1989年。
- [57]李贽《焚书·答以女人学道为见短书》。
- [58]李贽《初谭集》(夫妇篇总论)。
- [59]白寿彝主编《回回民族史》(下),中华书局,北京,2007年9月,第1版,第888页。
- [60]喇敏智主编《回族对伟大祖国的贡献》,甘肃民族出版社,2006年10月,第1版,第121页。
- [61]王岱舆《正教真诠》(夫妇篇)。
- [62]马注《清真指南》(格物)。
- [63]马注《清真指南》(忠孝)。
- [64]马注《清真指南》(端学习)。
- [65]马注《清真指南》(客问)。
- [66]马注《清真指南》(性命)。
- [67]老子《道德经》(一章)。
- [68]马注《清真指南》(端学习)。
- [69]水镜均、[英]玛利·雅邵克《中国清真女寺史》,三联书店,2002年5月,北京第1版,第64页。

- [70]刘智：《天方典礼》(五典篇)。
- [71]刘智：《天方典礼》(父道)。
- [72]刘智：《天方典礼》(子道)。
- [73]以弗所书：《新旧约全书》(新约)，第221页。中国基督教协会印发，1994年南京。
- [74][科威特]努哈德·阿卜杜哈利姆·欧白德博士：《大量弱圣训和伪圣训及其对扭曲穆斯林妇女形象的影响》，载《沙加大学教学法与人类学校刊》2006年6月第3卷第2期。
- [75]《布哈里圣训实录》(4340) 利雅得·赛俩目出版社，1997年1版(阿拉伯文版)。
- [76]水镜君、[英]玛利·雅邵克：《中国清真女寺史》，三联书店，2002年5月，北京第1版，第119页。