

全球化世界的印尼穆斯林： 西化、阿拉伯化與在地化之回應

Martin van Bruinessen*

前言

自 1990 年代初期開始，尤其是 1998 年蘇哈托 (Suharto) 的「新秩序」(New Order) 政權垮台之前，印尼見證了伊斯蘭行動主義 (Islamic Activism) 在公眾領域日益受到矚目的情況。近年來這情況在雅加達一連串大眾和平的示威中達到高潮，並以「捍衛伊斯蘭行動」(Aksi Bela Islam) 為標語。2016 年 12 月 2 日，這一連串示威中的最大一場，使大概近百萬人上街頭，許多人身穿近似於阿拉伯海灣國家風格以及與伊斯蘭有關的白色衣著，這大概是印尼史上最大規模的群眾動員。許多示威的組織者與領導人來自不同的激進、原教旨主義與保守主義群體，但多數的參與者卻屬於印尼主流伊斯蘭，且決非激進份子；更有許多人則來自印尼其他地區訓練有素的群體，這些群體由地方的主流組織分支機構或宗教教師所組成。

這些示威活動有明顯的政治意涵，即關於近期將舉行的雅加達市長選舉及市長候選人 Basuki Tjahaja Purnama (以 'Ahok' 「阿福」著稱) 的參選資格問題。Basuki 為華人天主教徒，他的對手以穆斯林對基督宗教徒根深蒂固的懷疑，尤其是對華人

* 本文譯者為國立成功大學歷史學系博士生江孟勳

的不信任來挑戰他。這些右翼穆斯林爭論《古蘭經》並不主張讓基督教徒或猶太人成為穆斯林社群領導者。五年前，像這種訴求並未成功地阻擋 Basuki 當選雅加達市長，但這次他的對手找到有力的動員議題：他們將 Basuki 在一場競選演講中以古蘭經文駁斥對手的言論解釋成他對《古蘭經》的蓄意污辱。將數萬人從整個爪哇島動員到首都，有可能是其他雅加達市長候選人（包括前總統之子 Susilo Bambang Yudhoyono 以及一位由有望成為總統的 Prabowo Subianto 其所支持的穆斯林政治家）所要的代價；而該動員更是穆斯林宣教士與行動主義份子所建構網絡之呈現。藉由伊斯蘭受到威脅的論述，行動主義與保守主義份子們成功地整合了超越單一選區更多元穆斯林社群中的不同派系。這些示威活動主要是針對 Basuki，因為他的褻瀆《古蘭經》而要求將他繩之以法；對許多示威者而言，這些活動也是一場穆斯林力量團結的展示。¹

運動組織者其活動訴諸於曾廣泛盛行於穆斯林間，關於基督教化威脅所產生的焦慮，亦即：意識到存在於一個來自外國的有力計畫，試圖弱化並摧毀印尼伊斯蘭，以便讓國家由（親西方）基督教徒所控制。² 這種恐懼可回溯到過去殖民時期，當時教會學校提供最佳的教育，導致在獨立後，少於人口百分之八的基督教徒充斥於官僚、軍隊與商業精英階層中。在「新秩序」時期（1966-1990）的前十年，該政權並不信任穆斯林政治人士，且持續偏愛基督教徒或是 Abangan（掛名派的世俗化穆斯林人士）。³ 此外，商業菁英階層中最顯目成員大多是華人，這也是荷蘭殖民時期，殖民政府允許華人擔任捐客或是貿易商角色的政策所產生之後果。一般民眾普遍觀念中認為華人少數群體掌控國家全部的經濟。房地產開發、雅加達市中心房地產價格的上漲，迫使市中心多數穆斯林人口移往邊緣地區，並導致華人與基督教徒在市中心人口比例的增加。

¹ 有關「捍衛伊斯蘭活動」的研究已有兩本文集：Rais & Bagir (2016) 所編輯的文章其論述集中在保守主義、排他性，以及穆斯林論述的改變。另一本由 Sangadji dkk (2017) 所編輯的文章則解析這些「伊斯蘭民粹主義」示威活動背後隱藏的經濟利益。

² 穆斯林對基督教徒意圖的懷疑，可從基督教徒因穆斯林排他態度而產生恐懼對照之。有關蘇哈托 (Suharto) 時期二者間充斥對立恐懼的傑出研究，參見 Mujiburrahman (2006)。

³ [編按] 所謂「掛名派穆斯林」即「原生穆斯林」，其對伊斯蘭教義、儀式並不在意，甚至不實踐；而比較傾向在地非伊斯蘭的宗教傳統——Adat。這種穆斯林印尼文稱之為 Abangan，可參閱 Clifford James Geertz (1926-2006), *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976)。

「捍衛伊斯蘭行動」中的穆斯林動員對與日俱增的激進主義者、保守派宣教士以及越來越多採不寬容態度者其影響力日增的情況，也引起非穆斯林與部分穆斯林的擔憂。許多人將穆斯林大眾論調的改變歸因於來自中東地區的影響（更精確地說，來自阿拉伯海灣國家），並提及印尼伊斯蘭的阿拉伯化對跨宗教與族群的和諧造成威脅。乍看之下，對許多屬印尼阿拉伯裔社群或與阿拉伯有高度連結且具高能見度的行動者而言，阿拉伯化的問題意識具有高度的合理性。此外，許多參與示威活動者刻意穿著中東風格的服飾，顯然想讓人相信這種服裝風格比傳統的印尼服飾或西服更能代表伊斯蘭。此示威活動的骨幹由「伊斯蘭捍衛者陣線」（Islamic Defenders Front, Front Pembela Islam, FPI）所組成，其為阿拉伯裔印尼人 Rizieq Syihab 所領導的民防團體。他們對許多酒吧、夜店或伊斯蘭異端派別，如 Ahmadiyah 與新設立的教會等進行打擊活動。⁴ 在其他類似的主張者中，從沙烏地阿拉伯麥地那伊斯蘭大學（Medina Islamic University）畢業的校友扮演著重要的角色。

阿拉伯化

在蘇哈托政權垮台後，印尼伊斯蘭阿拉伯化的走向興起。過去十年間許多跨國性伊斯蘭運動也從地下轉為公開活動，例如源於中東的穆斯林兄弟會（Muslim Brotherhood）後轉型成為合法政黨的 PKS—Hizbut Tahrir（伊斯蘭解放黨）以及不同的 Salafi（原教旨主義者）群體似乎成功地拉攏年輕人，使他們遠離溫和的 Muhammadiyah 與 Nahdlatul Ulama, NU（宗教學者復興會）組織。⁵ 印尼阿拉伯裔社群的許多成員，在諸多極端群體的領導人中以及一些暴力組織中相當突出，例如 Laskar Jihad（奮戰組織，此群體在摩鹿加對基督徒進行聖戰）與 Jama'ah Islamiyah（伊斯蘭團，涉及了一連串的恐怖攻擊）。許多拿阿拉伯國家政府獎學金，留學中東的學生，畢業後回到印尼擔任宗教教師與宣教士，並致力於「矯正」印尼穆斯林

⁴ 印尼各階層民眾對這種組織行動所激起反阿拉伯情緒的研究，參見 Bamualim (2011) 與 Wilson (2014)。若在網路圖像搜尋「Front Pembela Islam」當可見到他們別緻的服飾風格。

⁵ 參見 Bruinessen (2002)。

的信仰與生活傳統。受到阿拉伯海灣國家的基金會支持贊助及其理念的鼓舞，許多新的清真寺與伊斯蘭學校紛紛建立。

穆斯林日常生活形式與宗教儀式的實踐已有重大轉變，這些轉變大多可解讀為對阿拉伯穆斯林傳統的一種理想或本質的接納。在淨化主義宣教士 (Purist) 的影響下，許多年輕人認為他們父母親輩的宗教觀受到誤導，並開始排斥之。而中產階級的生活方式也逐漸涉入宗教認同之表現，其生活外在消費、具伊斯蘭內涵的生活習慣與服飾皆以阿拉伯世界為依歸。對那些有能力行 Umrah (副朝，在 Hajj 朝聖季節外的麥加朝聖) 者而言，副朝成為一種炫耀性的消費模式。服飾風格的受到影響，意謂著伊斯蘭意識與日俱增。1980 年代很少見到印尼穆斯林婦女戴頭巾；相反地，現在穆斯林婦女幾乎沒有不包頭巾的，而戴頭巾則有越來越強化的趨勢。⁶ 並且日常的對話也受到影響，逐漸強調阿拉伯式伊斯蘭用語。現在許多印尼人使用阿拉伯語 (認為更伊斯蘭) As-Salam alaykum! (平安!) 取代印尼語的 Selamat pagi (早安)；以阿拉伯語的 Akhi 取代印尼語 Saudara (意指「兄弟」或單指「你」) 的情況日益可見，並以阿拉伯語的 Umm 稱呼母親，以取代原有的 Ibu，而且其他數以百計的阿拉伯語詞彙更逐漸取代原有的印尼文用詞。⁷

西化

那些支持這種趨勢以去除印尼文化中被認為不符合「純正」伊斯蘭元素的人，宣稱他們捍衛的是正統伊斯蘭，而非阿拉伯文化。他們拒絕在地傳統穆斯林信仰與生活實踐，因為它染上伊斯蘭之前的迷信，並受到外來 (主要是西方的) 影響而使得伊斯蘭本質被改變。自二十世紀初以來，伊斯蘭改革運動致力於去除被認為伊斯蘭前所殘留的非伊斯蘭元素。近來，這股淨化力量特別指向對抗西方有意識或實質的影響。

⁶ 有關印尼在後蘇哈托時代，女性包頭巾迅速增加情形的詳細研究，參見 Smith-Hefner (2007)。

⁷ 對日常用語逐漸阿拉伯化此一趨勢有興趣的人，瀏覽印尼的 Facebook 貼文足以顯示此一趨勢。

印尼獨立建國運動領導者幾乎都受教於荷蘭殖民學校，而受到西方思想影響。之後幾代菁英中，至少有相當比例受教於北美、西歐與澳洲。在新秩序時期，許多積極涉入公共領域事務的重要穆斯林思想家也有類似情形。在後蘇哈托時期，西方贊助商支持許多穆斯林非政府組織、論壇與出版社，依此強化公民社會與促進公領域的彰顯，進而支持民主化。

新秩序時期，與政府不同調或反政府政策的主張都被壓抑、邊緣化。但自 1990 年代開始，各種激進與基本教義主義群體紛紛公開成立。蘇哈托失勢後，他們在公領域迅速成為主要發聲者，並設定論證議題。在國際問題方面如：巴勒斯坦問題、阿富汗問題、菲律賓與泰國的穆斯林運動或是美國的全球反恐戰爭都成為主要辯論的議題，同時也論及伊斯蘭法實行的問題，特別是對那些被認為替西方利益服務而成為傀儡的穆斯林進行論戰。這一切涉及所謂世俗化或掛名派穆斯林；但即使如此，穆斯林思想家在當時已尋求發展與現代性、自由民主、性別平等、宗教內部和諧以及與理性主義等可相容之論述。

在激進份子眼中，世俗主義、自由主義及多元主義並非是無知的知性運用，而是一種西方刻意強加於穆斯林世界的策略，是「新十字軍運動」的一部分，用以弱化並打擊伊斯蘭。他們認知這是西方設計「理解伊斯蘭」的一部份，並習慣以阿拉伯文的 Ghazwul Fikri (al-Ghazw al-Fikri 思想侵略) 稱之。依此觀點，西方流行文化如電影、流行音樂、酒與藥物濫用，以及性開放的態度被刻意導向視為破壞穆斯林社會道德價值，強迫開放而為西方所利用。先前大部分世俗文化與知識份子精英、持開放態度穆斯林思想家與跨宗教對話提倡者、宗教少數群體權利的支持者，皆被控訴為 Ghazwul Fikri 計劃的一部分，他們的意識形態遂成為被攻擊的標地，並迫使他們的社會影響力被邊緣化。

Ghazwul Fikri 的論述源自於中東阿拉伯世界，原本與穆斯林兄弟會有關，在主要的穆斯林機構與組織間產生影響力。⁸ 在 2004 年的大會，Muhammadiyah 與 NU 同時將他們最重要的自由主義成員從中央委員會席次移除，並在之後幾年，印尼半官方的 Council of Muslim Scholars – MUI (穆斯林宗教學者議會) 發佈伊斯蘭法

⁸ 此觀念之起源及其在中東與印尼的論述，詳見 Bruinessen (2014)。

Fatwa (authoritative opinion 權威解釋) 飭令，宣布世俗主義、自由主義與多元主義不符合伊斯蘭教義與精神，並開始質疑受西方影響的宗教思想，而進步與自由的伊斯蘭思想家也被迫退處守勢。⁹ 顯然，基於開放或是世俗化理由，主張宗教關係和諧與少數宗教族群權利，不再是明智之舉。對於反包容與極端化論述感到不適的穆斯林，則需另找途徑。這也就是導致對原有在地傳統再重視的原因，亦即那一些快速且無所不在的全球化來臨之前普遍存在的本土伊斯蘭傳統。

在地化：Nusantara 伊斯蘭 (Islam Nusantara)

NU 與 Muhammadiyah 某種程度上，不但不自主地失去對抗世俗化、多元主義與自由主義的主流思想論述，也感受到跨國伊斯蘭與阿拉伯化這兩股力量，其影響力與日俱增所帶來的威脅。特別在傳統主義者 NU 中，有許多人認為他們的傳統根植於在地文化，而應該要有一致性的捍衛措施。因此在 1980 與 1990 年代，NU 魅力領袖 Abdurrahman Wahid (亦即通稱的 Gus Dur)，反對政治途徑的伊斯蘭 (Political Islam)，而提倡「文化途徑」(culture approach) 與「本土伊斯蘭」(Indigenous Islam)，亦即以印尼文化模式來發展伊斯蘭，這與「阿拉伯式伊斯蘭」(Arab Islam) 同樣具有正統性。如同 Gus Dur 介入許多公共論證，這理念在 NU 內部仍是充滿爭議，因有人認為這會使得具融合性的習俗合法化。然而在 2015 年的大會上，NU 將此概念用新名稱 Islam Nusantara，以及效忠一統的印尼國家納入其政黨基本黨綱中。NU 拒絕跨國性阿拉伯化潮流，並重申他們的認同乃基於在地伊斯蘭知識與習俗 (Adat) 所發展出來的傳統。¹⁰

Nusantara 一詞最早由二十世紀初期的國族主義者 Kyai Hadjar Dewantoro 提出替代「印尼」的用詞；而 Indonesia 一詞源於希臘語，被西方錯誤地將群島 (archipelago) 區域界定為「印度」(India)。Nusantara 一詞對使用馬來語的人而言，一聽到則立

⁹ 參見 Bruinessen (2013) 前言以及 Burhani 與 Ichwan 在該文中的文章。

¹⁰ 在 NU 大會之前，NU 主席 Kyai Said Aqil Siroj 與多產的 NU 學者 Ahmad Baso，同時出版許多書強調此概念的不同層面 Siroj (2015)；Baso (2015a, 2015b)。Siroj 強調印尼世界的文化是受到伊斯蘭的啟發，因此無需淨化與伊斯蘭化；Baso 將「Nusantara 伊斯蘭」定義為東南亞伊斯蘭知識傳統。

即會意為一連串的「島嶼鍊」，雖然事實上是源於古爪哇文本，且意思有些差異。對現代國族主義者而言，這意指現代全部的印尼，可能也包括馬來西亞。**Nusantara** 不僅意謂印尼，更有「本土正統性」之含義。¹¹

當然，**Nusantara** 伊斯蘭的提倡者並非意指印尼內部沒有受到外來影響而形成的多元性伊斯蘭，而是認同阿拉伯人所建立的伊斯蘭體制後，傳到其他地區當會吸取在地文化特質，因為伊斯蘭的發展是在不同文化概念的互動中呈現。不同地區的伊斯蘭，其核心信仰與儀式少有差異，但每到一個地區則會嵌入各地不同但更寬廣的文化傳統；而且並無任何重要因素證明阿拉伯文化為伊斯蘭價值觀較優越的載體。依此，其他文化也是具正當性的伊斯蘭載體。**Nusantara** 伊斯蘭是數世紀以來伊斯蘭傳播 (**Tabligh, Dakwah**) 與在地文化互動的結果，而且當可認知到伊斯蘭的傳播也以不同的文化外觀進行之。

有關爪哇地區伊斯蘭化的傳奇，最為人津津樂道的是蘇非聖人 **Sunan Kalijaga**，他運用 **Wayang**（皮影戲）與 **Gamelan**（宮廷甘美朗音樂）的文化形式來傳播伊斯蘭。他被認為是九位 (**Wali Songo**) 最早傳播伊斯蘭的聖人中最具爪哇特色的一位。不若其他聖人，他並非從外地進入爪哇，而且從未離開爪哇島，他深厚的伊斯蘭涵養是透過退居爪哇森林中獨自冥想靈修所養成的。而其他聖人大多被認為是直接從麥加，或沿著印度洋與南中國海岸不同地點將伊斯蘭帶入 **Nusantara**。¹²

印尼穆斯林確實意識到許多境外文化在印尼伊斯蘭所留下的印記。**Nusantara** 的穆斯林文獻包含源於波斯的敘述故事（可能來自於以波斯語為伊斯蘭知性語言的北印度），而有些則受到什葉派的啟發。¹³ 一些早期穆斯林墳墓碑文顯示源自於印度西北方的 **Gujarat**，也有顯示中國的影響。有關聖人 **Sunan Ampel** 及 **Sunan Bonang** 的傳奇即顯示他們來到爪哇前，就與占婆 (**Champa**) 有關連，而且如接下來所示可受質疑的資料（將這九位聖人之來源與中國連結的說法）被 **NU** 內部一些人以及近

¹¹ 荷蘭歷史學者 Bernard Vlekke 先鋒性地採用 **Nusantara**（認同 **Kyai Hadjar**）一詞於以印尼為中心的歷史寫作，以反駁典型殖民史學，Vlekke (1943)。

¹² Clifford Geertz (1968) 講述在經典主義盛行之前，**Sunan Kalijaga** 傳奇性的改宗與傳道可作為爪哇伊斯蘭「古典形式」的指標性案例。關於當代爪哇解釋參見 Chodjim (2013)。Sunyoto (2012) 的著作是關於 **Wali Songo**（Nine Saints 九聖人）之傳奇及歷史證據的彙編。

¹³ 關於波斯語與什葉派影響的概論，參見 Formichi & Feener (2015) 中的導言。

年改信伊斯蘭的印尼華人所接受。然而，這些不同文化的影響已被整合成東南亞特殊文化複合體的一部份。

Nusantara 伊斯蘭的區域性與全球性

Nusantara 伊斯蘭一般可謂以印尼諸文化為其內涵，其獨特性並非是與外界隔絕的。事實上，該文化內涵乃千百年來穿越印度洋及南中國海抵達「群島」(archipelago) 的強勢文化交流互動過程之呈現。¹⁴ 文化借用 (cultural borrowing) 是一個創造過程，在此過程中「異國」元素被迅速地納入，並形成具有特色的在地複合體。Nusantara 世界從來不是一個外來文化被動的接受者，而且借用植入是有選擇性的；在原有印尼文化脈絡下具有意義的新元素才會被採納，這些被借用植入的元素往往產生特定的在地轉化。

十九、二十世紀期間，全球具主宰性潮流衝擊、影響著印尼，這些潮流由不同移居社群所支撐，他們主要來自三個強而有力的中心：西方、伊斯蘭中土 (Central lands of Islam，以中東為主) 與中國。就國家而言，印尼這個國家乃由荷蘭殖民主義以及抵抗外來宰制的伊斯蘭意識兩股力量形塑而成。在殖民統治時期，此整合逐漸發展擴大，在荷蘭殖民單一行政體系下，結合了各個獨立的東南亞島嶼文化，並引進新理念、法治、教育與社會生活模式。伊斯蘭從亞洲各地以不同途徑、形式傳入印尼，而十九世紀最重要的文化媒介者，則是來自 Hadramaut (屬於今日葉門的一部分) 的阿拉伯裔商人兼朝聖者 (Hajji)，亦即曾到麥加朝聖的印尼人。

Nusantara 世界是數十個主要族群與數以百計次族群的發源地。殖民行政體系與穆斯林學術、貿易網絡，這兩個相互競爭的實體提供一個超越族群藩籬的結構，並將這些形形色色的群體整合為一個大複合體。印尼民族國家一般被認為是荷蘭殖民主義的產品；印尼的國界確實與荷屬東印度的邊界重疊，而不是殖民時期以前擁有更大疆界的國家，如 Srivijaya (三佛齊、室利佛逝) 與 Majapahit (滿者伯夷) 的

¹⁴ 關於更早期階段的論述是由 Coedès (1948) 在其重要的東南亞研究中所提出。

邊界。這些邊界將 Borneo(婆羅洲)分割為馬來西亞及印尼兩部分，或將帝汶 (Timor) 分割為獨立的東帝汶 (East Timor) 與屬於印尼的帝汶島西部。就地理或種族而言，這並不合理，但卻被一般印尼人視為理所當然，只因為先前殖民行政體系將這些地區以不同的國家體制與教育制度，整合為不同的政治實體。

島嶼間貿易與文化的交流構成另一個有力的融合因素，伊斯蘭的傳播和國際長程、島嶼間的貿易有密切關係。宗教知識網絡加上貿易網絡使得學者得以在 Nusantara 世界旅行遊學探求知識，因而創造出一個橫越多數島嶼形成的命運共同體。這顯然並未因殖民強權所劃下的邊界而受到阻隔，而且這世界更包含今日的馬來半島與菲律賓南部。伊斯蘭體制與殖民行政體系在 Nusantara 世界的擴張是並行的。¹⁵ 此外，馬來印尼語中夾雜為數眾多的阿拉伯語詞彙，這兩種語言皆是被偏好的溝通媒介。印尼馬來語以及與其相關的文化呈現模式（如詩、歌曲、音樂）成為建構印尼國家認同的核心。¹⁶

穆斯林總是嚮往到伊斯蘭宗教中心的麥加與麥地那遊歷，許多人旅行到那裡不僅是為了完成宗教義務，也是希望能獲得精神能量與社會地位。這些朝聖者與知識追尋者是真正的印尼伊斯蘭化者 (Islamiser)。他們回來後經常試著改革在地的宗教實踐，使之更符合其在阿拉伯半島之所見。印尼伊斯蘭歷史發展見證了這些朝聖者回來後所發起的改革浪潮，而那些改革的實踐與信念很快地被融合成新的在地化伊斯蘭傳統，或激起反改革的異議。

而與阿拉伯半島的定期交流並不是唯一衝擊印尼伊斯蘭的「外來」因素，二十世紀早期的民族主義領導者因受荷蘭教育而無接觸到阿拉伯文經籍。他們其中一部份投入伊斯蘭運動，並將之視為印尼國家認同的一部份，他們的伊斯蘭知識大多是

¹⁵ 曾嚴厲批評殖民擴張的荷蘭學者 W. F. Wertheim 提出有趣的論點：伊斯蘭的傳播主要是對於殖民主義的回應。他認為許多人接受伊斯蘭以作為一種對抗東印度公司與後來的荷蘭民政公署 (Dutch civil administration) 的權力，Wertheim (1956)。事實上，伊斯蘭早在西元 1600 年首艘荷蘭商船到來前，在 Nusantara 多數地區已建立良好基礎；然而在十九至二十世紀時，伊斯蘭觀的強化、反殖民的抵抗與國家主義的誕生緊密相連。

¹⁶ 在印尼新秩序時期最卓越的穆斯林知識份子 Nurcholish Madjid 是印尼伊斯蘭文化正當性的呼籲者，也是調和印尼民族主義與伊斯蘭的強烈主張者。他晚期著作主張，真正印尼民族的藝術形式並非是專屬於爪哇與峇里宮廷文化的 gamelan 與 wayang，而是受到整個馬來世界民間所喜愛，帶有印度洋旋律的馬來歌曲與音樂所呈現的大眾風格，這是一種由下層所統合的 Nusantara 在地穆斯林文化，而非由上階層強加形成的「高階」藝術形式，Madjid (2004)。

依賴荷蘭學者的伊斯蘭研究成果與《古蘭經》的翻譯。這類穆斯林知識份子所組成的第一個協會：Jong Islamieten Bond—JIB（Young Muslims' League「穆斯林青年聯盟」創立於1925），以荷蘭文（而非印尼文）出版發行期刊 *Het Licht* (The Light)。該協會對伊斯蘭議題的論述方式也顯示出西方的途徑。¹⁷ 於此同時，Ahmadiyah 也開始在同為受荷式教育知識份子圈中有了影響力，這是因為 Ahmadiyah 的英文出版品與操英語的傳教士從英屬印度派被送到印尼宣教緣故。¹⁸

歐洲殖民造成印尼伊斯蘭特色形成的另一因素是社群或協會的存在。重要的穆斯林社群如 Muhammadiyah 與 NU 是建立在荷屬東印度的法制上，並遵循荷蘭基督宗教社群運作模式，而且其活動也類似基督宗教教會。這些團體立法制訂議會與領導結構，並成立對議會負責的委員會。其重要活動包括教育（各種形式學校的設立）、保健（建立醫院）、宗教推廣（Tabligh, predication）運動與文化活動。這些協會組織對印尼社會而言是獨特的，且在其他穆斯林世界並無與之對應者。

更早期時，印尼伊斯蘭也曾有明顯的中國元素，至今仍可在某些特定的清真寺與聖陵（Maqam）的建築結構中找到。¹⁹ 關於華人穆斯林在爪哇島北部海岸區改宗過程所扮演的角色仍是具高度爭議性的議題，過去的十年間，改宗伊斯蘭的華裔印尼人積極強調與重新檢視中國穆斯林與印尼穆斯林社群的關係。²⁰ 就最近的學術研究觀之，或許可加入一個特點，即與中國的連結比過去更受到關注，如權威的 *New Cambridge History of Islam*（《新劍橋伊斯蘭史》）中相關文章指出，可能是西元1360年代自泉州流亡到 Nusantara 的大批穆斯林，導致婆羅洲、蘇門答臘與爪哇等

¹⁷ 關於那些受荷蘭教育的穆斯林知識份子在 Ridwan Saidi 的論文中有清楚討論，Ridwan Saidi (1989)。

¹⁸ Ahmadiyah 是十九世紀在英屬印度魅力型領袖 Miezah Ghulam Ahmad 所倡導的穆斯林宗教運動形成的群體，在發展過程很快分裂為相互競爭的兩派；比較大的派系其總部位於 Qadiyan，他們將其創立者視為先知；較小的派系以 Lahore 為根據地，將創立者視為為伊斯蘭復興改革者（Mujaddid）。雙方派遣代表前往荷屬東印度，推動 Ahmadiyah 在印尼的發展。Lahore 傳教士對印尼穆斯林改革主義者有重大影響。Qadiyani 派宣稱 Mirza Ghulam Ahmad 的先知特質（prophethood）成為全球廣泛反 Ahmadi 運動，以及對 Ahmadi 成員暴力攻擊表面上的因素。參見 Beck (2005) 與 Burhani (2014)。

¹⁹ 著名的例子如蘇門答臘南部的 Palembang 與馬都拉（Madura）的 Sumenep 兩座清真寺，以及爪哇 Sunan Gunung Jati 位於 Cirebon 與 Sunan Giri 在 Gresik 的兩個陵墓群中的一些建築。關於印尼地區伊斯蘭多元性中的中國元素概述，參閱 Lombard and Salmon (1985)；亦可參閱 Lombard (1990) 對中國於爪哇文化普遍影響之觀察。

²⁰ 兩位令人敬重的荷蘭學者，以其學術聲譽引用一個吸引人但未必可靠的馬來文本，主張多數爪哇島北部海岸的聖人都是源自於中國，參閱 De Graaf and Pigeaud (1984)。有關近來致力於重建與中國穆斯林少數社群間關係的研究，參閱 Chiou (2007)。

地出現第一波大量原住民的改宗；雖然在那之前就有穆斯林商人在沿岸地區駐居，但是在 1360 年代之後方可見到明顯的改宗運動。²¹

同樣地，在早期伊斯蘭化的階段，有明顯線索反映許多來自印度沿岸地區穆斯林的影響。²² 在十九世紀晚期與二十世紀上半葉印度改革運動也對印尼造成影響。一座由印度人在麥加建立的 Sawlatiyya 現代經學院 (Madrassa) 擁有數量可觀的東南亞留學生，並影響了印尼的教育改革。1930 年代，Ahmadiyah 宣教團抵達印尼；1970 年代則有 Tablighi Jama'at 宣教團的到來。²³ 而且更有一些印尼人，以及許多馬來西亞人就讀於印度的經學院，如 Deoband 與 Lucknow 的 Nadwatul Ulama (宗教學者研修學院)。近年來，土耳其伊斯蘭運動也以一種溫和且有效的方式開始在印尼推動改宗伊斯蘭，相較於具原教旨主義傾向的阿拉伯伊斯蘭，印尼人似乎較歡迎兼容並蓄且帶有蘇非主義性質的土耳其伊斯蘭。

接下來將討論西方學術、政治型態，以及中東政治競逐如何對印尼穆斯林的論述產生衝擊。並以針對抵抗跨國伊斯蘭淨化主義份子 (Purist) 的攻擊，印尼穆斯林如何以再創制與再強化在地傳統復興的論述，來做結論。

在西方學習伊斯蘭：新秩序時期的穆斯林論述

印尼人若希望深入理解伊斯蘭與強化知識，傳統上會花一段時間到中東受教於麥加 (或麥地那) 具聲望的學者，或到開羅的阿智哈爾大學 (al-Azhar) 就讀。²⁴ 印尼穆斯林主要宗教權威社群如傳統主義的 NU 與改革主義的 Muhammadiyah，兩者

²¹ Wade (2010)。

²² 關於與 Gujarat、Calicut、Coromandel、Bengal 等南亞沿岸地區穆斯林貿易社群的密集互動情形，參閱 Reid (2010)。以馬來文寫作的穆斯林宗教學者 Nuruddin al-Raniri 乃十七世紀早期亞齊地區的重要宗教領袖，他出生於 Gujarat，晚年則回到其出生地。

²³ Noor (2012)。

²⁴ [編按] 麥加、麥地那兩聖城一向是 Nusantara 穆斯林研習伊斯蘭的中心，在荷蘭殖民時期亦然。荷蘭殖民政府為了控制印尼伊斯蘭的發展走向，甚至派殖民政府的伊斯蘭學者到麥加監控爪哇穆斯林留學生的活動，調查瓦哈比主義 (Wahabiyyah 發源於麥加、麥地那) 對那些學生的影響。有關這方面的訊息可參閱指標殖民官學者 Christiaan Snouck Hurgronjeg (1857-1936) 的著作：Mekka in the Latter Part of the 19th Century, Daily Life, Custom and Learning of the Moslems of the East-Indian Archipelago, 2nd edition, Leiden: E. J. Brill, 2006 (1st ed. 1931)。

之正統性來自其成員在中東阿拉伯世界研習的資歷；對馬來西亞穆斯林而言，較有影響力的伊斯蘭學識中心則是印度的一些伊斯蘭經學院，印尼學生前往研習的很少。到了二十世紀最後的三十年，西方的大學成為印尼穆斯林學生研習伊斯蘭的另一個選項。

印尼人到西方學術界從事伊斯蘭研究，最早可溯及 1950 年代晚期及 1960 年代，隸屬改革主義路線的穆斯林政黨 *Masyumi*（在那年代是親西方的主要政黨）中的少數青年。他們取得獎學金，並在加拿大麥基爾（McGill）大學的伊斯蘭研究所（Institute of Islamic Studies）就讀，該中心創立者為 W. Cantwell Smith (1916-2000)，畢生致力於宗教對話。²⁵ 該中心訓練出來的重要人物如 A. Mukti Ali 與 Harun Nasution，對後代印尼穆斯林青年產生了相當大的影響。²⁶ 在 Smith 的影響下，Mukti Ali 在比較宗教方面發展出強烈興趣，他後來成為新秩序時期首位宗教事務部部長（1973-1978），是官方跨宗教對話的先驅者；之後更長期擔任 Yogyakarta（日惹）國立伊斯蘭學院（IAIN）校長。Nasution 的博士論文研究埃及現代主義神學家 Muhammad Abduh，他也成為印尼最著名古典伊斯蘭 Mu'tazila 理性主義學派的捍衛者，長期擔任雅加達國立伊斯蘭學院校長（現已改制為國立伊斯蘭大學 UIN）。這二位對 IAIN（國立伊斯蘭學院）所訓練出來幾個世代的學生及穆斯林知識份子產生了相當大的影響。²⁷

第一批 IAIN 新世代可回溯到 1950 年代所訓練的宗教學者。蘇卡諾（Sukarno, 1901-1970）政權最後一位宗教事務部部長的 NU 政治人物 Saifuddin Zuhri 開拓出一條新途徑，促使這些學院成為具 *Pesantren*（經學院，伊斯蘭寄宿學校）而無普通高中教育背景學生可以深造的學府。在蘇哈托政權下，IAIN 的數量迅速擴展到每一個省份皆設有一間。政府依賴這些教育機構培養具高等教育的宗教官員，寄望他們在世俗環境中發揮作用，並且某種程度上能接受五個官方認可宗教之間的

²⁵ [編按] W. Cantwell Smith 所創立的伊斯蘭研究所是北美地區首屈一指的學府，其學術延續了歐陸伊斯蘭研究傳統，積極延攬穆斯林與非穆斯林學者任教、穆斯林學生研讀，試圖達到宗教對話的目標。而 Smith 本身對印度伊斯蘭與現代伊斯蘭思潮的研究著作已成為經典，他的宗教研究途徑更是當代西方「宗教學」的典範，特別是宗教對話方面。Smith 晚期的研究更跨到了華人宗教文化——儒家、道家。

²⁶ 此世代中的其他重要人物尚包括 Anton Timur Jaylani 與 Kafrawi Ridwan（兩者後來皆成為宗教事務部的高級官員）。McGill 大學在此後數十年間，持續訓練印尼穆斯林學者。參見 Jabali and Jamhari (2003) 及 Steenbrink (2003)。

²⁷ Muzani (1994)；Munhanif (1996)。

平等關係。²⁸ 自 1980 年代中期起，意識到自中東國家畢業的留學生有激進化的傾向，宗教事務部遂強化與西方國家的學術合作，派遣更多的 IAIN 畢業生前往加拿大、荷蘭、澳洲與德國就讀研究所，並邀請西方學者至 IAIN 任教。²⁹ 總而言之，這可能是世界各地少數「宗教工程」計畫中真正成功的一個。IAIN 畢業生在蘇哈托政權垮台後充滿衝突的數年期間，在宗教官僚體制、宗教法庭與教育體系中證明已是一股溫和與理性的力量，特別是雅加達的 IAIN（位於 Ciputat）被尊為穆斯林學術與批判性神學思想的堡壘。³⁰

早期 IAIN 畢業生到西方留學世代中最著名且具影響力的一位是 Nurcholish Madjid。他在新秩序時期曾兩度擔任現代主義思想的穆斯林學生會 HMI（Himpunan Mahasiswa Islam 伊斯蘭學生會）主席時被印尼當局與美國大使館點名為具潛力的領導人，曾數度訪問美國，後來到芝加哥大學深造，受教於著名的巴基斯坦裔現代主義學者 Fazlur Rahman，並完成博士學位。³¹ 在 1980 年代，當 Nurcholish 與後來幾代的 HMI 校友開始遍佈官僚、大學、媒體與商界等中高階層時，Nurcholish 伊斯蘭復興思想的論述變得有深度影響力（雖然他在 HMI 圈子中也有許多對手）。其理論內涵包括溫和態度、跨宗教理解、中產階級自由主義的價值觀、情境化詮釋伊斯蘭經典資料，以及對本土傳統的尊重。對應 1990 年代轉變中的全球情勢，民主價值與人權，以及 Perennialism（長青哲學）及 Sufism（蘇非主義）思想的走向在印尼伊斯蘭的現代發展變得日趨重要。儘管 Nurcholish 保

²⁸ [編按] 印尼建國時五個官方承認的宗教是：伊斯蘭、羅馬天主教、基督新教、佛教、印度教。Wahid 擔任總統時開放華人的孔教（儒教）為第六個官方宗教，這與華人的經濟、政治影響力日增，以及中國的崛起有關。

²⁹ 關於加拿大麥基爾大學與位於雅加達 Ciputat 的國立伊斯蘭大學（UIN）長期合作計畫之評析，參見 Jabali 與 Jamhari (2003)。

³⁰ 有些人甚至半開玩笑地說 Ciputat 學派（Madzhab, 思想學派）乃是印尼伊斯蘭獨有的知性傳統。有關 Ciputat 學派重要穆斯林知識份子（包括 Nurcholish Madjid 在內）思想之分析，參見 Effendy (1999)。

³¹ 另一位跟隨 Fazlur Rahman 研習的印尼學生是史學家 Ahmad Syafi'i Ma'arif，他在 2001-2005 年間擔任 Muhammadiyah 的主席及國家最高道德委員會成員。[編按] Fazlur Rahman 為巴基斯坦建國後重要的伊斯蘭思想家，其現代主義思想自成一格，他對伊斯蘭傳統詮釋也採自由主義態度，因而受到傳統保守主義宗教學者的抵制，而從教育部長下台，並被迫移居（放逐）北美，最後落腳芝加哥大學，建立北美現代伊斯蘭研究重鎮。他提倡復興中世紀伊斯蘭理性主義學說的影響無遠弗至，更刺激了現代伊斯蘭神學在歐美的發展。

持謹慎謙虛的低調行事風格，他卻受到富人及當權者的喜好而成為印尼伊斯蘭的明星，並常常受邀出席平民化場合。³²

Nurcholish 的聲望與影響力使得那些深信伊斯蘭與世俗主義無法並容的傳統保守穆斯林深感厭惡，並認為他背棄了致力推動印尼成為一個更伊斯蘭化國家的理念。在蘇哈托新秩序前十年間受到鎮壓，但在 1990 年代後逐漸公開化的激進穆斯林認為 Nurcholish 是 Ghazwul Fikri 的指標性人物。社會人士、宗教界對 Nurcholish 的批評不斷擴大，甚至包含了所謂「自由派」的穆斯林思想家宣稱 IAIN 與西方密切的關係是顛覆「純正伊斯蘭」的途徑。³³

中東衝突對印尼的影響

印尼從未承認以色列為國家，筆者推測其因應是第三世界聯合支持阿拉伯國族主義 (nationalism) 之表態。1950 年代，蘇卡諾總統、埃及的納瑟總統 (Jamal 'Abd al-Nassir, 1918-1970) 與印度的尼赫魯總理 (Jawaharlal Nehru, 1889-1964) 共組一個不結盟國家聯盟，以對抗之前帝國主義的殖民強權。但是，隨著所謂衝突定義逐漸改變——猶太人與阿拉伯人的種族衝突轉變成巴勒斯坦與以色列對抗的國家衝突，而擴大成伊斯蘭與猶太基督教文明的對抗，巴勒斯坦阿拉伯人漸漸被印尼人視為穆斯林同胞，反殖民的凝聚重新被建構成宗教團結。

1967 年以阿戰爭的後果，使得 Masyumi 黨前主席 Mohamad Natsir 參訪巴勒斯坦難民營回國後，告訴國人當他看到來自印度及許多不同國家的救難物資，而沒有看到任何來自印尼的資助，為此感到相當羞恥。1973 年另一場以阿戰爭之後，Natsir 及其相關人士建立一個穆斯林凝聚團結委員會，並號召印尼穆斯林為巴勒斯坦捐血。結果，令人尷尬的四十五公升血液被送往黎巴嫩以示印尼的強調穆斯林團結。³⁴

³² Kull (2005) ; Bruinessen (2006)。

³³ Jaiz (2005) 具影響力的著作就意識形態對 IAIN 以及自由、進步穆斯林觀點進行批判攻擊，該書的書名指稱 IAIN 使得穆斯林叛離伊斯蘭。

³⁴ Latief (2009)。

Nastir 一直是高度關心中東政治的公眾人物。他連同其他前 Masyumi 的政治人物為推廣伊斯蘭而成立 The Indonesian Council for Islamic Predication—DDII（印尼強調肯定伊斯蘭之議會）組織，接受來自沙烏地阿拉伯的一些支援，但僅止於翻譯伊斯蘭主義思想家的一些著作，而無過多涉入阿拉伯世界；只有在 1980 年代晚期，巴勒斯坦議題與對抗 Zionism（錫安主義）運動才有影響地動員為數可觀的印尼人。第一次巴勒斯坦起義（Intifadah, 1987-1993）象徵一個轉捩點，毫無疑問地，此現象可部份歸因於電視影像的傳播與其所造成的衝擊。一些與 DDII 有密切聯繫的政治行動主義者，成立一個名為 Committee for Solidarity with the World of Islam, —KISDI（伊斯蘭世界凝聚團結委員會）的組織，專門從事政治集會與示威，抗議以色列的政策並支持巴勒斯坦人的權利。1990 年代，KISDI 也開始從事其他國際「伊斯蘭的」議題，如喀什米爾與波士尼亞境內的衝突，而它也積極反抗印尼新聞媒體（特別是基督宗教徒之媒體）的「偏頗」報導。³⁵

蘇聯的佔領阿富汗（1979-1989）與美國和沙烏地資助阿富汗人對抗入侵者的 Jihad（奮戰），自 1980 年代早期即受到少數印尼激進穆斯林圈子的注意，這些激進份子相當受到美國與沙國在阿富汗行動的鼓舞。儘管有全面性反錫安主義的言論，當時卻從沒有組織或重要人物出來號召印尼穆斯林加入對抗佔領巴勒斯坦的 Jihad；但阿富汗戰爭卻吸引了少數印尼人，前往巴基斯坦接受訓練，投入 Mujahidin（奮戰士）行列。有一些人到沙烏地阿拉伯留學或工作時受到招募而從事 Jihad，而其他印尼地下激進團體也準備進行暴力的伊斯蘭革命。當從戰場回到印尼後，這些具經驗的激進份子藉由口述與透過半合法性的出版品傳播中東衝突的相關訊息。³⁶

另一個重要事件是 1978-1979 的伊朗革命，革命一開始印尼學生就對它有深刻印象，即使經過一段時間才感受到其知性上的衝擊。³⁷ Ali Shariati 與 Mortaza Motahhari 二位思想家的著作激發了伊朗革命，他們的著作一被翻譯成印尼文時，立即吸引了一批狂熱讀者群。一小群知識份子青年如 Jalaluddin Rakhmat、Haidar

³⁵ Hefner (2000), 頁 109-110; Bruinessen (2002)。

³⁶ 印尼的奮戰士團體 (Jihadist) 並未受到應有的關注，且多數的文獻資料並不見得有見地。關於阿富汗奮戰運動如何轉型影響印尼伊斯蘭激進主義，值得參閱的通論著作是 Solahudin (2011) 的著作。另參見 Temby (2010)。

³⁷ Nasir Tamara，一位搭乘何梅尼自巴黎飛往德黑蘭 (Khomeini) 飛機的印尼年輕記者，寫下一本受到廣泛閱讀有關革命的書，參閱：Tamara (1980)。

Bagir、Agus Abu Bakar 與宗教學者 Husein al-Habsyi 帶領一個主動改信什葉伊斯蘭的運動，吸引了數以萬計的新成員。³⁸

長期以來，伊朗革命的衝擊被沙烏地的因應措施所蓋過。沙烏地阿拉伯政權當局因伊朗革命份子對其政權合法性有所質疑而感到威脅，統治者為了強化其掌控穆斯林世界心中的領導地位而展開反擊。在印尼，DDII 成為最受沙烏地信任的合作夥伴，出版了許多小冊子與書籍證明什葉伊斯蘭 (Shi'ism) 建構一個背離正統伊斯蘭的危險道路。沙烏地與 DDII 在意識形態上的攻擊，不僅針對什葉伊斯蘭，還有許多被他們視為背離正道的派別與團體，包括 Ahmadiyah 以及 Nurcholish Madjid 身邊的團體與其他自由主義穆斯林。藉由提供到沙烏地阿拉伯研讀伊斯蘭的獎學金（大多數是透過 DDII 來分配），沙烏地意圖對印尼的伊斯蘭論述產生長遠的影響。

就伊斯蘭主義建立者之政治意識根源而言，DDII 長久以來的確偏好埃及穆斯林兄弟會的理念，並翻譯了不少他們的書籍。許多兄弟會成員流亡到沙烏地或其他海灣國家時，這些國家也協助其理念的傳播。但是，1980 年代中期起，沙烏地阿拉伯卻極盡其力推展其所界定所主導的原教旨主義 (Salafism，其對手稱之為 Wahhabism——瓦哈比主義) 的領導權。³⁹ 早在 1981 年，沙烏地阿拉伯即在雅加達設立 Institute of Arabic Studies (阿拉伯研究所)，後來改名為 Institute of Islamic and Arabic Institute—LIPIA (伊斯蘭與阿拉伯研究所)。據稱這是第一個由印尼政府官方認可，外國獨資的教育機構。雖然起初十年，LIPIA 也幫助許多後來成為「自由主義者」或改革主義者的學生，加強其阿拉伯語文水準以熟悉現代與非原教旨主義的阿拉伯文著作，但它後來卻成為印尼境內原教旨主義宣教 (Salafi Da'wa) 的主要機構。⁴⁰

³⁸ 關於印尼什葉派運動興起的主要研究著作是 Zulkifi (2009)。Umar Faruk Assegaf 於 Formichi and Feener (2015) 所編輯一書中的文章，對此論述主題提出相當有用的補充。

³⁹ [編按]所謂的「瓦哈比主義」(Wahabiyyah, Wahhabism) 乃西方對十八世紀發生於阿拉伯半島伊斯蘭改革運動的不當指稱，以運動領導者 Muhammad b. 'Abd al-Wahhab 之名稱之。由於此運動的訴求為回歸到伊斯蘭建立之初的精神、體制而被認為現代原教旨主義的濫觴。其對伊斯蘭律法、經典之詮釋採嚴苛保守態度，被一般穆斯林視為激進主義團體，甚至被西方指控為今日世界各地穆斯林恐怖主義活動的精神引導。事實上，瓦哈比運動的本質是「正本清源」，淨化伊斯蘭教義儀式的不當，只不過後來被沙烏地阿拉伯統治者行政治性綁架作為其愚民統治工具，將「瓦哈比教義」導向「宗教國家化」而被誤解其改革初衷。

⁴⁰ 關於 LIPIA 與印尼原教旨主義傳播與發展的通論，參見 Hasan (2006) 第二章。在 LIPIA 畢業生中，可以發現不僅是有重要的原教旨主義行動者 (Salafi activists)，也有自由派與 NU 知識份子，如 Ulil Abshar-

所謂的電子通訊革命，即衛星電視、網路、手機與通訊軟體（SMS）的使用，使得印尼與中東之間的關係產生質變。在埃及或海灣地區的學生可以每日與家鄉的親朋透過電子產品聯繫。在開羅發生的事件或論辯，透過在阿智哈爾大學（al-Azhar）就讀的學生傳回印尼。在利雅德、麥地那或卡達的清真寺佈道內容，在印尼可以近乎同步地聽到、看到。在葉門或沙烏地阿拉伯的印尼學生則可扮演原教旨主義國家權力當局與其在印尼支持者之間的中介。到了 2000 年代初期，印尼原教旨主義者可能藉由打電話給在阿拉伯地區的讀書的友人，向宗教學者或佈道師詢求 Fatwa（伊斯蘭律法權威性解釋），由該友人親自提出問題，並打電話回覆。⁴¹

改革（Reformasi）與後續發展：新跨國伊斯蘭運動之強化

新秩序（New Order）時期最後十年間，雖然 Nurcholish 及其周邊人士的溫和主張持續被國家政府支持，並博得新聞媒體的版面，而伊斯蘭主義份子的主張卻也有一定程度的表達自由。蘇哈托下野後以及新秩序的逐漸瓦解使得激進伊斯蘭主義團體不再從事（半）秘密活動，他們的刊物出版已合法地，並在數年間達到相當大的發行人數。由於大量出版物的衝擊，伊斯蘭主義論述，使得新秩序期間具主導性之自由、多元主義論述相對地被弱化。⁴²

新秩序後，受到眾人注目之最重要新興運動有：印尼版的穆斯林兄弟會，後來發展成 Partai Keadilan（PK 正義黨）與之後的 Partai Keadilan Sejahtera—PKS 政黨、Hizb ut-Tahrir（伊斯蘭解放黨）印尼分支、相較鬆散的原教旨主義運動團體（其中的一分支後來成為惡名昭彰的 Laskar Jihad 奮戰軍）。這三個組織都是具有良好基礎的跨國運動分支，他們對境外的領導權力效忠（PKS 較其他兩個組織而言，效忠程度較低）。就此而言，他們與所有較早期的印尼穆斯林組織有明顯的不同；簡言

Abdalla、Ahmad Baso 與 Mujiburrahman。

⁴¹ 這包括一些重要的伊斯蘭法解釋（fatwa），這些解釋合法化「奮戰軍」（Laskar Jihad）的行動。參閱 Hasan（2006）第四章中的討論。

⁴² 雖然西方資金明顯挹注於 NGO 組織，補助書籍印刷，且積極支持 Jaringan Islam Liberal（Liberal Islam Network 伊斯蘭自由網絡）等反原教旨主義團體，這種情況依然發生。

之，這種跨國聯繫使他們在一般穆斯林眼中具一定程度的合法性。PKS 不僅維持與中東的聯繫，也謹慎地發展與在西方或阿拉伯世界海外印尼學生的關係。

前面兩個運動萌自數個排名較佳印尼世俗大學中的學生團體，其中相當高比例的成員及幹部為非宗教科系的研究所畢業生；而 PKS 中央領導階層也有相當大比例曾留學沙烏地阿拉伯或其他阿拉伯國家，但其幹部則未必是。2009 年大選之前，PKS 陣營中「務實主義者」與「理想主義者」之間的分裂浮現，這有如受教於非宗教科系的專家與受阿拉伯式教育的 Ustad（宗教師與傳教士）兩陣營的區分。另一方面，原教旨主義運動者幾乎皆是受阿拉伯式教育，其主要分支所獲得的大量資金來自位於科威特的基金會總部。所有印尼境內原教旨主義運動分支皆與沙烏地阿拉伯、科威特、卡達或葉門的特定原教旨主義宗教學者有關聯。⁴³

此外，一些其他新興運動則純為印尼本地運動，但仍對其他地區穆斯林的奮鬥非常感興趣。Majelis Mujahidin Indonesia—MMI（印尼奮戰士議會）成立於 2000 年，對許多努力建立伊斯蘭國家的群體（包括 Darul Islam 與 Jama'ah Islamiyah）而言是一個法定同盟陣線，它已採納一些國際 Jihadi Salafi（原教旨奮戰士）的論述；但實際上，它只致力於建立印尼為伊斯蘭國家，以及發起意識型態戰爭以對抗所有阻擋此目標的團體與運動。

雖然極激進暴力行動主義被堅決反對，但主流穆斯林論述已大幅受到這些激進行動主義論述的影響。如從埃及或阿拉伯半島留學歸來的中東畢業生在淨化印尼伊斯蘭的在地化傳統，以及與非穆斯林間的和諧關係之議題成為主流論述過程中扮演了重要角色。自 1990 年代起，眾多激進伊斯蘭主義思想傾向或原教旨主義的畢業生陸續自中東歸國，他們試圖進入現有組織體制，如中小學、大學、宗教官僚體系、宗教組織，或使自己成為獨立伊斯蘭教師與傳教士，以滿足虔誠中產階級宗教上的需求。⁴⁴ 中東畢業生在 Indonesian Council of Muslim Scholars—MUI（印尼宗教學者議會）中佔有重要位置，他們是疾呼反對自由主義、世俗主義與多元主義「弊病」

⁴³ Hasan (2006) ; Wahid (2014)。

⁴⁴ 快速擴張的青年宗教師 (Ustadz) 軍團不僅向清真寺民眾佈道，更透過一系列傳統與電子媒體向觀眾宣達其個人的經典解讀，他們正挑戰宗教學者的建制權威。有趣的觀察，參閱 Abaza (2004)、Fearly & White (2008) 與 Slama (2017)。事實上，許多這種傳教士並非中東的畢業生，但他們創造了具有一席之地的新市場。

的群體。隨同前述跨國運動的行動主義者，近年來中東畢業生所形成的網絡在雅加達大型示威組織的規劃發揮了作用。

伊斯蘭全球化的在地回應：Cirebon 地區的文化抵抗

在最後這個部分，筆者將關注全球化（特別是其阿拉伯化的形式），就地方層次而言，如何衝擊印尼邊緣區域，以及不同文化抵抗的形式。Cirebon 是爪哇島北岸的產稻區，也是爪哇核心地帶城鄉發展中被忽視的區域。因貿易的轉移他地，曾經繁華的海港首都現在則是處於沈睡不振狀態。這裡沒有值得一提的現代化產業，但最值得注意的是製藤工業，即將加里滿丹 (Kalimantan) 出產的藤條加工成傢俱出口。最近強制執行的貿易自由化政策，影響未加工藤條的出口，也對這個產業帶來嚴重打擊。

Cirebon 以音樂、舞蹈、蠟染與其他藝術形式的獨特性及豐富傳統著稱。同樣廣為人知的，還有在地化特色的伊斯蘭生活儀式與在地興起具融合色彩的蘇非主義運動。這種遺產特色通常歸因於 Cirebon 蘇丹國 (sultanate) 的發展結果，Cirebon 蘇丹國將中國、印度與阿拉伯的元素融入爪哇及 Sunnda 地區傳統，而整合成新的複合體。印尼建國後，分成四個相互競爭宮廷的蘇丹國並未如同其他蘇丹國得到印尼共和政府的資助，而步入式微，仍然是結合地方文明的精神力量。⁴⁵ 反對融合性爪哇精神、文化 (Syncretistic Javanism) 的正統伊斯蘭 (Orthodox Islam) 其存在已久位於 Cirebon 附近 (或是稍遠的地方) 的四大經學院 (Pesantren) 主導，對此區域的文化及政治生活仍相當有影響力。這座城市雖有數間現代化西式大學，但沒有一間可與其他大都市的大學匹敵。

照理，在此地區本質上不可能有受到上述跨國伊斯蘭運動影響的情形；但是令筆者驚訝的是，幾乎所有新的伊斯蘭主義運動皆出現在 Cirebon，並且受到相當程

⁴⁵ Siddique (1977)、Muhaimin (1996) 的這兩篇論文提供有關 Cirebon 宮廷以及該地區伊斯蘭信仰與實踐方面的精闢歷史概述。

度的地方支持。⁴⁶ 這些運動擴張的典型模式是招募在 Bogor、雅加達與 Bandung 受教的 Cirebon 原生大學生投入其運動。週末返家時，他們在自己的中學母校設立宗教研習社團。之後，在當地招募的成員則嘗試到鄰近區域建立由支持者組成的社群。PKS 行動主義者建立許多了學費便宜、提供良好教育且嚴格紀律的學校；一個原教旨主義團體在此設立大型且具足夠贊助資源的經學院 (Madrasah)，並成功地獲得地方穆斯林中產階級的認同支持。

如同其他地方，在 Cirebon 這些新運動成功地將所謂的 Abangan (掛名穆斯林，強調爪哇傳統高過伊斯蘭) 引入其伊斯蘭世界觀中。事實上，掛名穆斯林比起受過 Muhammadiyah 或 NU 宗教教育的年輕人更容易成為他們的一員，而那些受 NU、Muhammadiyah 教育的青年當然也是這些運動招募的成員。這種情況並不讓人感到驚訝，很容易解釋。Abangan 的信仰與儀式通常侷限在單一聖地或地方神靈崇拜處，而如同在其他地方所觀察的，一旦人們打破他們地理上的孤立，藉由貿易或旅行開始與更遠的社群進行更密切的互動，其舊有地方神靈難以幫助他們；更普世、超自然力量的引導相對地更具強烈吸引力。⁴⁷ 當這些 Abangan 決定將自己小孩送到伊斯蘭經學院或 Muhammadiyah 學校 (這是新秩序時期的現象) 這不僅代表他們逐漸朝向正統伊斯蘭而改變其原有信仰，也是鄉村或城市周邊社群思想朝向印尼民族國家層面的轉變。在 Cirebon，這種改宗情況卻已經發生，但從來都不是大規模的。傳統大型經學院與其周遭 Abangan 社群間的關係，長期以來存在著互不信任與敵意。跨國伊斯蘭運動的進入此區域，使 Abangan 可能跳過既有國家層級組織，直接成為全球社群的一員。這是進入世界主義少數可行的一個途徑選項，可快速進入現代化；然而，反現代主義者運動也可能如此。

宗教全球化效應亦在此地見到，即是境外引入反 Ahmadiyah 教派的鼓譟導致地方層級衝突。這並不是全新的議題，穆斯林世界聯盟早在 Ahmadiyah 成立就已散播反 Ahmadiyah 的資料，鼓動全球性禁令。早在 1980 年，「印尼宗教學者議會」就發布 Fatwa 飭令，宣佈 Ahmadiyah 乃違背伊斯蘭規範的異端派別，但這對其信徒

⁴⁶ 接下來數個段落的論述乃依據筆者在 2009 年初為期兩個月田調的觀察，以及前後幾年間的短期訪問，還有與 Cirebon 朋友的談話或是電子郵件通信內容。

⁴⁷ 這種理解是伊斯蘭與基督宗教在非洲傳播一個有趣理論的核心解釋，意謂傷害當地宗教達到宣教目的，Horton (1971)。Robert Hefner 採用 Horton 的理論來解釋東爪哇正在進行的伊斯蘭化，Hefner (1987)。

(Ahmadi) 的宗教自由只有細微的影響。2005 年，MUI 對 Ahmadiyah 發佈另一道 Fatwa 時，政治情境已有戲劇性轉變。受到自任為正統伊斯蘭捍衛者的煽動，全國各地的暴民直接攻擊 Ahmadiyah 信仰者機構與居地，但並不太認同激進伊斯蘭的警察則不敢介入此事。⁴⁸

離 Cirebon 不遠的 Mains Lor 村莊，其居民幾乎全是 Ahmadiyah 信仰者。此區域除了正信穆斯林與 Abangan 的村莊外，是各種所謂「異端」派別或少數宗教群體的大本營。不同社群間的關係平常都是相互包容的，而且 Manis Lor 的 Ahmadiyah 社群與他們的鄰居從未有任何問題。⁴⁹ 但這一切在新的千禧年後有所改變。對 Ahmadiyah 社群第一波主要的攻擊發生在 2004 年，來自雅加達的激進主義者團體支持結合當地伊斯蘭主義團體襲擊了該村莊，並試圖摧毀 Ahmadiyah 的主要清真寺。從那時起，更多的襲擊接踵而至，而地方當局在受到壓力下，關閉了 Ahmadiyah 清真寺，並禁止其信仰者在私人住宅舉行聚眾禮拜。中央政府對保護這些公民的宗教自由採取袖手旁觀態度，反而表態配合激進穆斯林的訴求。2008 年的一紙跨部會法令，實質上禁止了國內所有的 Ahmadiyah 活動。⁵⁰

然而，也有一些地方性動員支持陷入困境 Ahmadiyah 社群。位於 Cirebon 一個附屬 NU 的 Fahmina 非政府組織派遣成員前往村莊，在清真寺附近築構一個防護圈，提供村民更多道德上的支持力量。他們呼籲 Ahmadiyah 成員有不同信仰的權利，且 Fahmina 運作當地報紙刊登一位 NU 重要學者其贊同多元主義的強力聲明。在這些行動中，Fahmina 成員運作謹慎，以免重蹈其他地方 NGO 覆轍而疏離主要的經學院。他們清楚表示他們對 Ahmadiyah 基礎權利的支持並不表示接受甚或包容其教義，而是捍衛如先前不同信仰社群存在的事實，以促進彼此和平相處。

Fahmina 是一個小型 NGO，但它與此區域主要經學院保持良好關係而有影響力。Fahmina 因 Cirebon 有許多可以動員組織的激進伊斯蘭主義團體而使其發展受

⁴⁸ 在激發反 Ahmadiyah 情緒背後的主要組織是一個小且有中東資源的團體，自稱為 LPPI (Lembaga Pengkajian dan Penelitian Islam, Institution of Islamic Studies and Research 伊斯蘭研究機構)。2002 年，LPPI 在雅加達 Istiqlal 清真寺規劃一個研討會譴責 Ahmadiyah；2005 年，它策劃大批暴民攻擊 Bogor 附近位於 Parung 的 Qadiyani-Ahmadiyah 社群總部，之後那裡始終是暴亂的最前線。詳見 Burhani (2016)。

⁴⁹ 關於此村莊過往和平時期的介紹，參見 Effendi (1990)。


⁵⁰ 此跨部會法令由宗教事務部部長、檢察總長與內政部長於 2008 年 6 月 9 日聯合簽署。在宗教學者議會與各激進團體的要求下，此法令短期阻擋了對 Ahmadiyah 的禁令。

阻，但只要它維持與經學院的連結，它依然能夠喚起效忠 **Kyai**（宗教學者）與 **NU** 大多數群眾的支持。因反對此區域由伊斯蘭主義者帶入「阿拉伯化」造成的影響，**Fahmina** 成員及透過在地鬆散網路形成盟友，致力於復興當地的文化傳統資源。一些較年輕的 **Kyai** 如 **Jatiwangial-Mizan** 經學院的 **Kyai Mamun Imanulhaq** 也在此行動中扮演積極角色，而傳統藝術也被納入該經學院的課程中。

一些資深 **Kyai** 個人主張「傳統」伊斯蘭，需要從新跨國運動同質化與淨化主義者的影響中解放出來。他們的基本關懷是經學院的次文化；而事實上，這也反映出阿拉伯與印度洋文化圈影響了對先知及其具高度聲望後裔的忠誠度，且同樣也影響了古蘭經唸誦與宗教歌曲的演唱，以及打擊樂器在公眾表演中的使用。一些刻意創新的傳統在筆者田調期間持續發生如：一座大樹下不知名老墳，被發展成一個新的巡禮點，定期舉行新的炫耀儀式（依據民間的先知誕辰儀式 **Mawlid**）。一位參與活動的宗教學者告訴我，他的理想是將此聖陵發展為當地文化中心。有趣的是，筆者在此處目睹的藝術表演，雖然是由當地藝術家演出，不過卻是埃及風格的流行音樂與阿拉伯打擊樂伴奏的讚頌先知歌曲。此種文化傳統在阿拉伯國家遭到原教旨主義者與穆斯林兄弟會強烈反對，但卻被該地區已爪哇化的 **Sayyid**（先知默罕默德家族後裔）與大多數的傳統經學院認同。

結論

阿拉伯化對應西化的討論蘊含一個被設定本質化與同質化的阿拉伯世界，或一個同等的龐大西方世界，這對脆弱且具可塑性的印尼 **Ummah**（社群、國家）產生相當大的影響。毫無疑問地，過去幾十年間印尼人海外旅遊的數量遽增；來自中東和西方（與其他區域）的大量貨物與思想加速傳往印尼，而這些文化的流動高度複雜性與多元性，其影響衝擊亦然。橫跨不同光譜的穆斯林，從世俗自由主義與進步派到伊斯蘭主義與原教旨主義，各採取不同的方式吸納一些源自西方（或是以在西方的行動者為中介）、中東，以及其他的影響。而對外來思想與傳統的採用，總是以符合在地既有需求而有選擇性。對全球化中「西化」與「阿拉伯化」的多元性回

應，經常是以伊斯蘭式、印尼式模式，以及傳統創新為訴求。最令筆者驚訝的是，**Cirebon** 的強化在地文化以對抗「阿拉伯淨化主義伊斯蘭」，事實上反映重現了早期阿拉伯與爪哇文化融合的傳統。

徵引書目

一、專書

- Baso, Ahmad. *“Agama NU” untuk NKRI. Pengantar dasar-dasar ke-NU-an di era kebebasan dan Wahabisasi*. Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2015b.
- Baso, Ahmad. *Islam Nusantara. Ijtihad jenius & ijma` ulama Indonesia*. Jilid 1. Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2015a.
- Bruinessen, Martin van. ed. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the “Conservative Turn”*. Singapore: ISEAS, 2013.
- Chodjim, Achmad. *Sunan Kalijaga: Mistik dan Makrifat*. Jakarta: Serambi, 2013.
- Coedès, Georges. *Les états hindouisés d’Indochine et d’Indonésie*. Paris: De Boccard, 1948.
- De Graaf, H. J. and Th. G. Th. Pigeaud. *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: The Malay Annals of Semarang and Cerbon*. Clayton: Monash University, 1984.
- Effendy, Edy A. ed. *Dekonstruksi Islam: mazhab Ciputat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999.
- Fealy, Greg, and Sally White eds. *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2008.
- Formichi, Chiara, and R. Michael Feener eds. *Shi`ism in Southeast Asia: `Alid Piety and Sectarian Constructions*. London: Hurst & Company, 2015.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program, 2006.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratisation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Jabali, Fuad and Jamhari eds. *The Modernisation of Islam in Indonesia: an Impact Study on the Cooperation Between the IAIN and McGill University*. Montreal and Jakarta: Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, 2003.

- Jaiz, Hartono Ahmad. *Ada Pemurtadan di IAIN*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- Kull, Ann. *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Lund: Department of Anthropology and History of Religions, 2005.
- Lombard, Denys. *Le carrefour javanais: Essai d'histoire globale*, Vol. 3. Paris: Editions de l'EHESS, 1990.
- Madjid, Nurcholish. *Indonesia Kita*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Noor, Farish A. *Islam on the Move: The Tablighi Jama'at in Southeast Asia*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012.
- Saidi, Ridwan. *Cendekiawan Islam Zaman Belanda: Studi Pergerakan Intelektual JIB dan SIS ('25-'42)*. Jakarta: Yayasan Piranti Ilmu, 1989.
- Sangadji, Anto, dkk. *Bela Islam atau Bela Oligarki? Pertalian Agama, Politik, dan Kapitalisme di Indonesia*. Jakarta: IndoProgress, 2017.
- Siroj, Said Aqil. *Islam sumber inspirasi budaya Nusantara. Menuju masyarakat mutamaddin*. Jakarta: LTN NU, 2015.
- Solahudin. *NII sampai JI: Salafy jihadisme di Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.
- Steenbrink, Karel. *Catholics in Indonesia 1808-1942: A Documented History, Volume 1: A Modest Recovery 1808-1903*, Leiden: KITLV Press, 2003.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo: buku pertama yang mengungkap Wali Songo sebagai fakta sejarah*. Depok/Jakarta: Pustaka Ilman/LTN PBNU, 2012.
- Tamara, Nasir. *Revolusi Iran*. Jakarta: Sinar Harapan, 1980.
- Vlekke, Bernard H.M. *Nusantara: a history of the East Indian Archipelago*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943.
- Wertheim, W.F. *Indonesian Society in Transition: a Study of Social Change*. The Hague and Bandung: Van Hoeve, 1956.

二、期刊論文

- Abaza, Mona. "Markets of Faith: Jakartan Da'wa and Islamic Gentrification," *Archipel*, Vol. 67, 2004, pp. 173-202.
- Bamualim, Chaider S. "Islamic Militancy and Resentment against Hadhramis in Post-Suharto Indonesia: A Case Study of Habib Rizieq Syihab and His Islamic Defenders Front," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 31, No. 2, 2011, pp. 267-281.
- Beck, Herman. "The rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyya," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 161, 2005, pp. 210-246.
- Bruinessen, Martin van. "Genealogies of Islamic Radicalism in Indonesia," *South East Asia Research*, Vol. 10, No. 2, 2002, pp. 117-154.
- Bruinessen, Martin van. "Nurcholish Madjid: Indonesian Muslim intellectual," *ISIM Review*, Vol. 17, 2006, pp. 22-23.
- Bruinessen, Martin van. "Ghazwul fikri or Arabization? Indonesian Muslim responses to globalization," in: Ken Miichi and Omar Farouk eds. *Southeast Asian Muslims in the era of globalization* (London and New York: Palgrave Macmillan, 2014), pp. 61-85.
- Burhani, Ahmad Najib. "Hating the Ahmadiyya: The Place of "Heretics" in contemporary Indonesian Muslim society," *Contemporary Islam*, Vol. 8, No. 2, 2014, pp. 133-152.
- Burhani, Ahmad Najib. "Fundamentalism and Religious Dissent: the LPPI's Mission to Eradicate the Ahmadiyya in Indonesia," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 44, No. 129, 2016, pp. 145-164.
- Effendi, Djohan. "Ahmadiyah Qadyan di Desa Manis Lor," *Ulumul Qur'an*, Vol. 1, No. 4, 1990, pp. 98-105.
- Hefner, Robert W. "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java," *Journal of Asian Studies*, Vol. 46, 1987, pp. 533-554.
- Horton, Robin. "African conversion," *Africa*, Vol. 41, 1971, pp. 85-108.
- Lombard, Denys and Claudine Salmon. "Islam et sinité," *Archipel*, Vol. 30, 1985, pp. 73-94.
- Muhaimin A. G. "God and Spiritual Beings in the Cirebon-Javanese Belief System: A Reluctant Contribution Against the Syncretic Argument," *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 2, 1996, pp. 23-57.

- Munhanif, Ali. "Islam and the Struggle for Religious Pluralism in Indonesia: A Political Reading of the Religious Thought of Mukti Ali," *Studia Islamika*, Vol. 3, No. 1, 1996, pp. 79-126.
- Muzani, Saiful. "Mu'tazilah Theology and the Modernisation of the Indonesian Muslim Community: Intellectual Portrait of Harun Nasution," *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 1, 1994, pp. 91-131.
- Rais, Ahmad Imam Mujadid & Zainal Abidin Bagir eds. *Setelah "Bela Islam": Gerakan Sosial Islam, Demokratisasi, dan Keadilan Sosial*. Special issue of *Jurnal Maarif*, Vol. 2, No. 2, 2016.
- Slama, Martin. "A subtle economy of time: Social media and the transformation of Indonesia's Islamic preacher economy," *Economic Anthropology*, Vol.4, Issue 1, 2017, pp. 94-106.
- Smith-Hefner, Nancy J. "Javanese women and the veil in post-Soeharto Indonesia," *Journal of Asian Studies*, Vol. 66, Issue 2, 2007, pp. 389-420.
- Temby, Quinton. "Imagining an Islamic State in Indonesia: From Darul Islam to Jemaah Islamiyah," *Indonesia*, Vol. 89, 2010, pp. 1-37.
- Wilson, Ian. "Resisting Democracy: Front Pembela Islam and Indonesia's 2014 Elections," *ISEAS Perspective*, Vol.10, 2014, pp. 1-7.

三、專書論文

- Chiou, Syuan Yuan. "Building Traditions for Bridging Difference: Islamic Imaginary Homelands of Chinese-Indonesian Muslims in East Java," in Kwok-bun Chan, Jan W. Walls and David Hayward eds. *East-West Identities: Globalisation, Localisation & Hybridisation* (Leiden: Brill, 2007), pp. 265-278.
- Geoff Wade. "Early Muslim expansion in South-East Asia, eighth to fifteenth centuries," in: David O. Morgan and Anthony Reid eds. *The New Cambridge History of Islam*, vol. 3: *The Eastern Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 366-408.
- Latief, Hilman. "Internationalising Domestic Aid: Charity Activism and Islamic Solidarity Movement in Contemporary Indonesia," Unpublished Paper, Presented in the International Graduate Student Conference, Gadjah Mada University, 23 November 2009.

Martin van Bruinessen／全球化世界的印尼穆斯林：
西化、阿拉伯化與在地化之回應

Reid, Anthony. "Islam in South-East Asia and the Indian Ocean littoral, 1500-1800: expansion, polarisation, synthesis," in David O. Morgan and Anthony Reid eds. *The New Cambridge History of Islam*, Vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 427-469.

Siddique, Sharon. "Relics of the Past: A Sociological Study of the Sultanates of Cirebon, West Java," Ph.D. Dissertation, Bielefeld University, 1977.

Wahid, Din. "Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia," Ph.D. Thesis, Utrecht University, 2014.

Zulkifli. "The Struggle of the Shi'is in Indonesia," Ph.D. Thesis, Leiden University, 2009.

（責任編輯：羅正揚）

作者介紹

Martin van Bruinessen (1946-)，荷蘭人類學家與伊斯蘭研究學者，精通多種語言如印尼馬來語、土耳其語、庫德語、阿拉伯語，以及歐洲語言，目前是荷蘭伍特黑忒大學 (Utrecht University) 哲學與宗教研究系（與研究中心）榮譽教授。他的大學部本科訓練原為物理學，而後轉向人類學，並在庫德斯坦 (Kurdistan)、阿富汗以及印尼進行了多年的田野調查。其諸多著作顯示他對歷史、政治有濃厚興趣。1970年代中期，他奔走於伊朗、伊拉克、土耳其與敘利亞等地，進行其庫德族研究的田野調查，之後並經常回到該區域做深度田野調查。1982-1994 年間，他客居印尼從事研究與教學工作（任教於 Yogyakarta 的「國立伊斯蘭學院」(IAIN-Sunan Kalijaga)，現改制為「國立伊斯蘭大學」(UIN-Sunan Kalijaga)）。1994 年後回到荷蘭伍特黑忒大學，擔任文學院的突厥與庫德族研究系助理教授；1996-1997 年間曾短暫任教於柏林自由大學的庫德族研究系；1998 年再度以教授職位任教伍特黑忒大學。從此他的研究集中在伊斯蘭，並開授歐斯曼帝國史、宗教社會學以及民族主義理論等課程。同年，他協助阿姆斯特丹大學 (University of Amsterdam)、萊登大學 (Leiden University)、伍特黑忒大學 (Utrecht University) 以及拉德布得大學 (Radboud University Nijmegen) 設立跨領域整合研究的「國際現代伊斯蘭研究所」(International Institute for the Study of Islam in the Modern World – ISIM)，並在 1998 到 2008 年間擔任 ISIM 於伍特黑忒大學的講座教授兼主任。2011-2012 年間，他到什葉伊斯蘭伊斯瑪儀里派 (Isma'ili) 所設立的 Aga Khan University London 擔任訪問學者。他是柏林 Zentrum Moderner Orient 與巴黎 Institut d'Études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman – IISMM-EHESS 的學術委員，也是荷蘭政府的國家伊斯蘭與穆斯林社群政策顧問，並且是 *Journal of Sufi Studies* (Brill)、*Studia Islamika* (Jakarta)、*Journal of the History of Sufism* (Paris) 等期刊編輯委員。他著作相當豐富，是一位多產學者，退休後每年仍有著作發表，近三年主要著作如下：

Korte, A. J. A. C. M., van Bruinessen, M. M. & Leezenberg, M. *Gestures: Religion Qua Performance*. New York: Fordham University Press, 2018.

van Bruinessen, M. M. "Between Dersim and Dalahu. Reflections on Kurdish Alevism and the Ahl-e Haqq religion," In Shahrokh Raei ed. *Islamic alternatives: non-mainstream religion in Persianate societies - Göttinger Orientforschungen, III. Reihe:*

Martin van Bruinessen／全球化世界的印尼穆斯林：
西化、阿拉伯化與在地化之回應

- Iranica, neue Folge* 16 (Wiesbaden: Harrasowitz, 2017), pp. 65-93.
- van Bruinessen, M. M. “Foreword,” In Julian Millie ed. *Hasan Mustapa: Ethnicity and Islam in Indonesia* (Clayton: Monash University Press, 2017), pp. vii-xv.
- van Bruinessen, M.M. “Kurds and the City.” In Hamit Bozarslan & Clémence Scalbert-Yücel eds. *Joyce Blau l'éternelle chez les Kurdes* (Istanbul: Institut français d'études anatoliennes, 2017), pp. 273-295.
- van Bruinessen, M. M. “Erken 21. Yüzyılda Kürt Kimlikleri ve Kürt Milliyetçilikleri,” In Elçin Aktoprak & A. Celil Kaya eds. *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset* (Istanbul: İletisim, 2016), pp. 349-373.
- van Bruinessen, M. M. “The Kurds as objects and subjects of historiography - Turkish and Kurdish nationalists struggling over identity.” In Fabian Richter ed. *Identität Ethnizität und Nationalismus in Kurdistan - Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Ferhad Ibrahim Seyder* (Munster: Lit Verlag, 2016), pp. 13-61.
- van Bruinessen, M. M. “In the Tradition or Outside? Reflections on Teachers and Influences,” *Al-Jami‘ah*, Vol.53, No. 1, 2016, pp. 53-103.