

現代伊斯蘭復興改革思潮中 印尼傳統經學院教育之轉變

林長寬

國立政治大學阿拉伯語言文化系／宗教研究所副教授

摘要

伊斯蘭中土的現代復興改革運動，特別是中東地區，透過伊斯蘭網路的傳播影響了整個伊斯蘭世界。印尼素為伊斯蘭網路的一環，因此其伊斯蘭的現代發展亦受到中東的思潮所影響。而在中東伊斯蘭的復興改革中，傳統伊斯蘭教育尤為要項。無疑地，印尼的伊斯蘭教育亦步上中東伊斯蘭教育改革的模式。本論文試圖就印尼現代伊斯蘭發展歷史脈絡探索傳統經學院（*pesantren*）教育內涵的改變，以之將印尼伊斯蘭的發展與中東伊斯蘭的變遷做連結，證明伊斯蘭世界宗教文化發展的整體性，並指出印尼伊斯蘭研究之國際化走向。

關鍵詞：印尼、爪哇、經學院、伊斯蘭教育、復興改革



一、前言

伊斯蘭自西元 7 世紀建立以來，其復興改革運動即不斷地進行著，主要訴求是因時空之差異行體制之調整；而現代伊斯蘭世界的改革與西方基督教文明的發展以及帝國殖民主義的東漸有莫大關係。就現代伊斯蘭復興改革的內涵觀之，傳統伊斯蘭教育的轉變乃一大要項。伊斯蘭教育的改革不僅是要因應當代社會發展做調整，更有去殖民化之標的。馬來世界伊斯蘭教育制度之發展始終與伊斯蘭中土（Central Lands of Islam）¹有密切的關係，尤其是中東地區。自伊斯蘭信仰傳入 Nusantara（印尼群島地區）至今，當地伊斯蘭知識的傳遞主要要依賴 pesantren 制度的運作。隨著時間的推移，pesantren 的發展也經歷了不同階段的衝擊，而其在現代最重大的挑戰，則是對抗殖民化與現代化之挑戰。

19 世紀下半葉，埃及愛智哈爾大學（al-Azhar University）的宗教學者（‘ulama’）中以 Muhammad ‘Abduh（1849-1905）為領導之原教旨現代主義者（salafi modernist）發起了伊斯蘭改革運動，²試圖將傳統的伊斯蘭教育體制做承先啟後的變革。³此後，伊斯蘭現代主義改革運動便從埃及傳播至全伊斯蘭世界，其中當然包含了馬來伊斯蘭地區。肇因於此影響，更多爪哇地區的 santri（經學院學生或宗教學者）為了追求高階的伊斯蘭知識而求學於號稱伊斯蘭世界學術搖籃的愛智哈爾大學。19 世紀中葉，愛智哈爾大學 30 個學院中就有一個是專為來自印尼地區學生所設立的。這對印尼伊斯蘭的發展具有強烈的刺激，間接促進 19、20 世紀伊斯蘭教育的改革。中東伊斯蘭現代主義者的思想、愛智哈爾大學（以及麥加、麥地那兩聖城的伊斯蘭教育機構）所規劃的課程與其使用的教材紛紛傳入了馬來世界，特別是在爪哇地區的 pesantren 經學院教育，以改善不合時

¹ 所謂的「伊斯蘭中土」指的是奧圖曼帝國（the Ottomans）、薩法維帝國（the Safavids）、蒙兀兒帝國（the Mughals）所統治的地區，亦即伊斯蘭文明發展的中心地區，涵蓋了今日的中東（阿拉伯半島、地中海東岸、兩河流域、伊朗、阿富汗地區）、北非（地中海南岸）、印度次大陸北部（巴基斯坦、孟加拉、印度北部）。

² Muhammad ‘Abduh 被認為是現代伊斯蘭改革之前鋒。他的思想被歸類為所謂的 Salafi，強調伊斯蘭的改革必須回歸先知及正統哈里發時期（the Prophet and the Rashidun Caliphate period, 622-66）的制度精神，重新詮釋古蘭經與聖訓以適應社會變化。有關其改革理念參閱林長寬 1999，頁 57-75。

³ 有關愛智哈爾之課程改革參閱 Dodge 1974，頁 125-56。



宜的體制，進而啟發了印尼民族主義對抗荷蘭的殖民。⁴基於此，本論文試圖將現代印尼爪哇地區傳統 pesantren 教育的轉變與中東地區伊斯蘭的復興改革運動做一歷史性的呼應與連結。

二、現代中東地區的伊斯蘭教育改革思想

一般咸認，伊斯蘭教育制度始於清真寺中的講道活動。自先知穆罕默德從麥加（Mecca）遷徙至麥地那（Medina）後，即以其居家作為清真寺以傳授獨一神的教義（tawhid），伊斯蘭知識的傳遞延續即是以所謂的 halqah⁵聚會的形式開始。在歷史的演變中，清真寺中的 halqah 學習逐漸發展成小型的古蘭經學校（kuttab，pl. katatib）⁶，其教學主要以基礎教義、背誦古蘭經及先知行誼之教導為主。其後，較為高等的經學院制度（madrasah，pl. madaris）也因需求而建立，使得附屬於清真寺的古蘭經學校轉為穆斯林啟蒙教育的中心。而經學院的規模也逐漸擴張至如今日大學或學院之高等教育的結構，⁷西元 10 世紀時建立於埃及的愛智哈爾大學（al-Azhar University）即為此類清真寺大學中最著名的例子。直至今日，開羅（Cairo）、麥加（Mecca）及麥地那（Medina）始終為伊斯蘭世界的學術中心，許多來自馬來地區的 ulama 或 kyai（宗教學者）大多曾遠赴這些宗教文化中心求學，此現象尤以 19 世紀末期之前為甚。

伊斯蘭世界的經學院體制自中古時期建立以來，幾乎沒什麼變革，主要原因

⁴ Brussenen 1999，頁 35-6。Delier Noer 指出爪哇地區之 Muhammadiyah 復興改革運動中的教育改革乃受到現代原教旨主義 Muhammad 'Abduh 理念的影響，Noer 1973 頁 32-57。

⁵ 就現代阿拉伯文字意而言，halqah 指的是「討論」，即西方所謂的 seminar。從古典時期至今，伊斯蘭的 halqah 通常於清真寺舉行，作為一種非正式的伊斯蘭課程訓練或是講道，教師（shaykh，ustadh）與學生，圍成一圈，席地而坐，針對某一議題或課題進行辯論、講解。這種討論課至今仍然在一些著名的伊斯蘭大學如埃及的 al-Azhar 清真寺大學，或是一些蘇菲修道中心（zawiyah，khanqah，tekke）被實行。有關 halqah 之起源參閱 *Encyclopaedia of Islam*，s. v. “Halka”。

⁶ 歐洲學界習慣稱呼 kuttab 為「古蘭經學校」顯示其為伊斯蘭的基礎教育場所。Kuttab 的功能主要是培養穆斯林的伊斯蘭情操，亦是一為虔誠穆斯林的養成教育，至今仍存在於穆斯林國家中。有關 kuttab 的結構與歷史參閱 *Encyclopaedia of Islam*，s. v. “Kuttab”。

⁷ 根據現代研究，最早的經學院是在西元 10 世紀時在格致尼蘇丹國（the Ghaznavids，977-1186）所建立的，亦即今日伊朗東北部的呼羅珊地區（Khurasan）。傳統上，伊斯蘭的教育體制發展可分為三步驟：清真寺教育（non-congregational mosque）、清真寺兼修道中心（masjid-khan lodging complex）、經學院（madrasah proper），而經學院的教育乃依據宗教基金會之結構（waqf）結合了前兩種教育制度。古典伊斯蘭時期最著名的經學院即是位於巴格達的 Madrasah Nizamiyyah。有關經學院的發展參閱 *Encyclopaedia of Islam*，s. v. “Madrasa”；Makdisi 1981。



是中世紀以來伊斯蘭世界文明一直被認為高於歐洲，而伊斯蘭世界政權亦無與東方的中國文明有直接的接觸，故歐洲、東亞文明對伊斯蘭文明的發展並無衝擊。然而，歐洲因受伊斯蘭文明的影響，而有了啟蒙運動，方得積極發展工業科技，亦即，進入了所謂的現代化時代，擺脫宗教的束縛，並發展出超越伊斯蘭世界的新文明，遂以卓越科技醞釀了殖民主義，重新發起十字軍時期對伊斯蘭世界的入侵。如此刺激了伊斯蘭世界的變革，而現代伊斯蘭教育的改革首當以埃及的伊斯蘭教育為典範。

伊斯蘭中土的宗教教育，自中世紀以來即已採取所謂的 *taqlid*（因循統傳）⁸ 原則運作。傳統的宗教學者認為伊斯蘭知識彼時已發展至顛峰，穆斯林只要模仿追隨前人的理論觀點即可，特別是在伊斯蘭法（*al-Shari'ah*）的應用上。因此，早期思想家所強調的 *ijtihād*（理性思考判斷）⁹ 原則之門遂被關閉，各個學派採蕭規曹隨的消極態度，*ijtihād* 的原則也只能在學派內侷限性地使用。如此造成思想的停滯，文明走向衰微之途。這種現象直到 18 世紀末方有學者提出反省改進，而其導因乃是拿破崙的入侵埃及與奧圖曼帝國蘇丹試圖歐化失敗的結果。之後，英國的進入埃及行殖民之實，對埃及的教育、律法制度產生了相當大的衝擊。英國藉殖民引進新式世俗化教育，將埃及置於「殖民教育」的框架中，挑戰並改變了傳統的經學院教育。¹⁰ 這種情況如同荷蘭在印尼執行的殖民教育體制。

埃及的經學院教育體制從早期的法蒂瑪朝（the Fatimids, 909-1171），經過曼魯克朝（the Mamluks, 1250-1517），到了奧圖曼朝的 Muhammad 'Ali 家族的統治（1805-1953）才有大改變。Muhammad 'Ali 被視為「現代埃及之父」，他將埃及帶入了一個全新的局面，這也使得埃及成為伊斯蘭世界現代化引領者。在

⁸ *taqlid*（因循統傳）之原則主要是被應用在伊斯蘭教義、律法的詮釋與應用。大多數學者採延續前人的詮釋，以避免產生異端之界說而偏離伊斯蘭之道，參閱 Hallaq 2009，頁 110-3；Kamali 2008，頁 169-70；Coulson 1964，頁 182-201；Rahman 1979，頁 196-201。

⁹ *Ijtihād* 乃相對 *taqlid* 的伊斯蘭教義、律法詮釋原則與態度。最早提出此原則的應用乃是西元 9 世紀時 *Mu'tazilite* 學派所提出的對經典詮釋採理性思考判斷的態度。*Ijtihād* 的應用使得伊斯蘭思想朝多元發展，造成阿巴斯朝（the 'Abbasids, 750-1258）前半期的伊斯蘭黃金時期。*Mu'tazilite* 宗教學者曾經借用政治權力以發揮其影響力。然而，由於大多數傳統宗教學者的反彈，再加上統治者的不支持，導致 *Mu'tazilite* 理性主義的衰微，*ijtihād* 原則的大門遂被關閉。Bravmann 1972，頁 188-94；Hallq 1984，頁 3-41；Weiss 1978，頁 199-212；Schacht 1979；又參閱林長寬 2003a，頁 5-6、10-2。

¹⁰ 參閱 Mitchell 1991，頁 142-4。



Muhammad 'Ali 的觀念中，傳統經學院訓練出來的學生是執筆者（men of pen），對國家科技的發展無所助益，因此在 1810 與 1840 年間他創立了一套「公學校」（civil school）制度以取代傳統的經學院教育體制，以便訓練新式的政府官僚、軍人以及科技、醫學專業人員。藉此將傳統教育世俗化，並將經學院整併，間接地也將愛智哈爾大學中央化，只訓練培養高階的宗教人員；而一般的技術官僚以及法律人員則由公學校訓練之；如此一來，愛智哈爾大學的教育功能被窄化了，伊斯蘭教育也大大地受到衝擊。¹¹

由於嚮往歐化，中央政府派遣許多留學生（包括宗教人士）到歐洲學習新式的教育。這些留學生回到埃及之後，參與公學校的教育，摒棄了傳統經學院的教育方式，採實用主義途徑於傳統的伊斯蘭教育體制中。¹²例如曾經帶遊學團到法國研習的宗教學者 Rifa'ah Bey al-Tahtawi（1801-1873），在他回到埃及之後，開始思考歐洲「實用主義」理念如何應用到伊斯蘭的教育中，而將傳統的伊斯蘭教育做更廣義的解釋，¹³他並主張古典時期先知穆罕默德的伊斯蘭教育具有「實用主義」的內涵。如此，他對 taqlid 也有了較負面的解讀，所謂的 taqlid 原則的應用必須是對良好傳統的保持；不合時宜者，則應採用 ijthihad 原則處理之，特別是在教育上。而他也認為 ijthihad 原則的運用創造了中世紀輝煌的伊斯蘭文明。¹⁴這說明了現代中土伊斯蘭的復興重新啟開了 ijthihad 的大門，此理念無疑地影響了其他地區伊斯蘭的發展。

在中東地區宣揚現代改革最力者莫過於伊朗籍的順尼（Sunni）穆斯林 Jamal al-Din al-Afghani（1837/8-1897）。¹⁵al-Afghani 一生提倡「泛伊斯蘭主義」（pan-Islamism），為振興伊斯蘭對抗歐洲的殖民主義而奮鬥聞名；然而，他以理性主義與 ijthihad 之態度去重新詮釋伊斯蘭則較少為現代研究者所強調。al-Afghani 對傳統伊斯蘭教育者採取 taqlid 的態度頗不以為然，因此經常批判之。¹⁶他強調以 ijthihad 之原則將古蘭經、聖訓置於現代時空的情境中去詮釋，因為經

¹¹ Heyworth-Dunne 1968，頁 115-52；Toledano 1990，頁 199。

¹² Heyworth-Dunne 1968，頁 253-9；Mitchell 1991，頁 76-7。

¹³ al-Tahtawi 1973，頁 227。

¹⁴ al-Tahtawi（n.d. reprint of 1870），頁 1-24。

¹⁵ 有關 al-Afghani 的生平參閱 Keddie 1983；Kudsi-Zadeh 1970。

¹⁶ Livingston 1995，頁 222。



過中世紀長期以來，宗教學者的腐化導致 *taqlid* 的原則愚昧了一般穆斯林大眾，而無法回應西方入侵所造成的後遺症。al-Afghani 對歐洲現代宗教改革相當熟悉，他甚至宣稱其理念源自於基督新教（Protestant）的改革理念。他認為歐洲的理性主義等同於伊斯蘭中的 *ijtihad* 原則，此原則若深植於穆斯林心中，將引導新的一代以科學求真的態度去建構伊斯蘭社會，這也是古蘭經¹⁷、聖訓中所強調求知識的教義。¹⁸因此他強力推行將 *ijtihad* 原則置入傳統經學的教學中，提別是執伊斯蘭世界牛耳的愛智哈爾大學，如此所培養出來的新生代方足以對抗歐洲的帝國主義。¹⁹

Al-Afghani 的追隨者 Muhammad ‘Abduh²⁰ 為出身於愛智哈爾大學的現代主義者，他也是 *salafist*（原教旨主義者），更是現代伊斯蘭改革大師，其影響無遠弗至。²¹由於受到 al-Afghani 的影響，‘Abduh 也批判 *taqlid* 使得宗教學者思想呆滯，無法培養新一代的穆斯林以應付新社會的需求。他認為經學院所教授的中世紀伊斯蘭典籍，實無助於解決新時代穆斯林社會所面臨的問題，而 *taqlid* 的傳統也導致伊斯蘭教育的腐化。如同 al-Afghani，他也認同基督新教改革所提出理性精神作為追求伊斯蘭現代知識的原則。²²‘Abduh 主張伊斯蘭教義必須重新解釋，中世紀宗教學者的詮釋與理論有其時空的侷限性，誠如古蘭經神的啟示（*wahy*）其下降的背景亦有其特殊情境，並不適於只就字面詮釋之。‘Abduh 本身也對古蘭經提出了新的詮釋。²³

由於‘Abduh 的極力提倡 *Mu‘tazilite* 理性主義學派的理論，受到了保守主義的圍剿，而有 5 年（1882-87）的時間被放逐歐洲。在那期間他也接觸歐洲的一些新思想，特別是 *Spencerian* 學派²⁴ 的理念，他試圖以後者的精神建構埃及之新

¹⁷ 《古蘭經》：2 章 170-1 節、5 章 104-5 節、7 章 70-2 節。

¹⁸ al-Afghani (n.d.)，頁 176-7。

¹⁹ al-Makhzumi 1931，頁 176-9。

²⁰ 有關 Muhammad ‘Abduh 之生平思想參閱 Adams 1968；Hourani 1983，130-60。其改革理念參閱林長寬 1999。

²¹ ‘Abduh 常受到保守主義的宗教學者批為「將伊斯蘭出賣給歐洲殖民主義者」，那些批判‘Abduh 者大多是來自愛智哈爾大學的當權者如：Muhammad Sulayman al-Safti、Muhammad al-Hifni al-Mahdi。

²² ‘Abduh (n.d.)，頁 183-4。

²³ Muhammad ‘Abduh 生平並未完成古蘭經新解，後由其門生 Muhammad Rashid Rida 為其完成：*Tafsir al-Manar*。

²⁴ 此學派教育理念參閱 Spencer 1932 (reprint)。



教育體制，但並不完全世俗化之，尤其是當他被任命為愛智哈爾大學校長時，更是企圖解放傳統的教學課程，並提倡婦女受教育的必要性，²⁵他也被認為現代穆斯林婦女解放的先鋒之一。當時在‘Abduh 改革之際，不少馬來世界的穆斯林青年學者前往埃及留學，間接或直接地受益其思想，並將之帶回馬來世界，使得中東的改革思潮在 Nusantara 流傳開來。²⁶

三、爪哇地區之傳統 Pesantren 教育

關於爪哇地區 pesantren 何時以及如何發展成為正規的伊斯蘭教育制度，並無明確的歷史資料可以佐證。然而，一般認為，正規的 pesantren 可能出現於 17 世紀末之後。一些學者主張 1742 年建立於 Tegalsari 的 pesantren 乃爪哇地區最古老的伊斯蘭教育機構。據考證，17 世紀末之前，Nusantara 地區伊斯蘭教育乃透過非正式的口述傳統，一般穆斯林大多在當地的宗教學者家中學習古蘭經；另一方面，偶爾有來到 Nusantara 的蘇非行者 (sufi) 或穆斯林商人在短暫的停留期間，也會教導當地居民伊斯蘭教義或古蘭經的背誦，這證明了當時該地區的伊斯蘭教育並未系統化。²⁷此外，根據某些歷史文獻如 *Serat Centhini*²⁸ 所示，16 至 17 世紀期間的伊斯蘭教育實際上採在地蘇丹 (sultan) 宮廷教育的形式。為了保持中土伊斯蘭的傳統，當地的蘇丹往往延聘中土伊斯蘭的宗教學者至宮廷教學，²⁹他們之間的關係正如伊斯蘭大教長 (Shaykh al-Islam) 之於奧圖曼蘇丹所扮演的角色。因此，在歐洲殖民勢力進入 Nusantara 地區之前，馬來地區的伊斯蘭教育制度顯然地是由當地的統治者以及上階層之宗教學者所維繫，而大部分的課程內容 (manahij) 則採引自印度或阿拉伯地區的 Shafi'i 法學派 (madhhab)，進而發展出本土的特色。逐漸地，隨著學生人數的增加，原本的宮廷家教形式的讀經班也轉變為經學院制度 (madrasah school system)。³⁰

²⁵ Rida 1908, 頁 103; 'Abduh 1993, 頁 106-22。

²⁶ 參閱 Abaza 1993, 頁 1-18; Othman 2000。

²⁷ Brussenen 1999, 頁 25。

²⁸ *Serat Centhini* 乃一百科全書式的爪哇密契主義文學 (Suluk) 著作由 Pakubuwana (b.1785, r.1820-3) 國王下令編撰而成。它提供了 Agung 蘇丹時期的社會、宗教、文化歷史。參閱 Zoetmulder 1995; Ricklefs 1993, 頁 126。

²⁹ Abdullah 1986, 頁 86-91; Riddle 2001, 頁 103-32。

³⁰ Brussenen 1999, 頁 26。就伊斯蘭傳入印尼地區的路徑可分為兩大途徑：一是經由阿拉伯半島



根據現代的學術研究，爪哇地區的經學院「pesantren」一詞可能源於梵文，意為 santri 學習、生活之處；或稱為「pondok」，源自阿拉伯語的 funduq（行館，或休息站），專指供應寄宿的蘇非修道中心。此外在亞齊地區稱為 daya，其詞源自於阿拉伯語的 zawiyah，意為蘇非修道中心。³¹今日的 pesantren 與 pondok 二詞有時具等同意義，用以指稱類似中世紀經學院的伊斯蘭寄宿學校；然而 pondok 較常使用於馬來半島以及泰國南部的穆斯林地區如 Patani。

根據西方學者的研究，一般認為馬來地區的伊斯蘭信仰自從傳入以來，即採合了伊斯蘭中土的傳統及在地的宗教習俗（adat），這種融合的現象隨著時間逐步地於印尼群島中發展。在伊斯蘭信仰傳入此地區之前，印度教—佛教的曼陀羅密教修行系統（Hindu-Buddhist Mandala monastery system）早已存在，並盛行於爪哇地區的中部與西部，因此爪哇的蘇非修道中心可能是將同樣作為密契修行中心的曼陀羅靈修系統融入伊斯蘭宣教的活動之中。³²由於曼陀羅靈修中心通常座落於鄉野、山區間，因此影響了初期的 pesantren 往往發展於郊區或山間。曼陀羅密契修行中心原由 guru 所掌管，但經由蘇非道團（tariqah, pl. turuq）在爪哇地區的宣教活動，伊斯蘭化導致一些 guru 皈依了伊斯蘭，而曼陀羅系統遂被納入 madrasah 體制中，而轉成靈修與教學合一的 pesantren。如此的現象也發生於伊斯蘭世界其他的邊緣地區，如非洲的蘇丹地區及中國的西北部。³³由於伊斯蘭傳入爪哇地區後的傳播主要是透過蘇非導師的努力，因此幾乎每一個 pesantren 均附屬於一個或多個特定的蘇非道團，其教授的課程中的主要為「蘇非學」（‘Ilm

南部的葉門或歐曼（Oman）傳入蘇門達臘的巴賽（Pasei）；或是由印度次大陸之西北部的古賈拉特（Gujarat）沿印度西岸進入，因此 Shafi'i 法學派才在馬來世界發展至今。參閱 Kern 2001，頁 28-34、61-5；Hooker 1983，頁 1-21。

³¹ 伊斯蘭中土的蘇非修道中心主要稱為 zawiyah（阿拉伯文）、khanaqah（波斯文）、Tekke（由阿拉伯文的 takiyyah 轉成土耳其文）。其他地區蘇非中心亦有 ribat、dergah、astiane 的稱謂。這些名詞出了伊斯蘭中土，傳到非阿拉伯-波斯-土耳其文化地區時，名稱往往在地化，或被在地的名詞取代。依據前亞齊（Aceh）伊斯蘭大學（IAIN-al-Rarini）校長 Yusny Saby 教授的理論，zawiyah 一詞傳入亞齊之後，經過長時間的變化，遂轉化成亞齊語的 daya（個人對 Yusny Saby 之訪談，2010.07.02）；亦參閱 Basri 2010，頁 199-200（註 8）。

³² Koentjaraningrat 1985，頁 55、321-3；Soebardi & Woodcroft-Lee 1982，頁 183-4。

³³ 當伊斯蘭從阿拉伯半島往外傳入非阿拉伯地區時，非阿拉伯裔的穆斯林遂成為伊斯蘭「溫瑪」（ummah，社群或國家）的成員；而在地非阿拉伯的宗教文化傳統亦被注入伊斯蘭傳統中，如此形成了伊斯蘭社會文化的多元性，這是宗教融合（syncretisation）的結果。當伊斯蘭的傳播其愈遠離阿拉伯世界，融合的現象就更明顯複雜，甚至完全蓋過了阿拉伯原初的傳統。這也造成了現代伊斯蘭改革的因素之一。參閱 Levtzion 1999；Obert Voll 1999；O. Voll 1994；Lapidus 1990，第 17、20、21 章。



al-Tasawwuf，靈修知識），而蘇非 dhikr 或 sama'（誦記、冥想真主）的儀式至今仍在舉行。事實上，現今一些傳統的經學院仍保留蘇非道團靈修中心的角色，其中最受歡迎且廣泛傳播的為 Qadiriyyah-Naqshbandiyyah 道團。³⁴

雖然傳統的經學院具有曼陀羅修行的色彩，而其傳授之教義內涵卻是源自於伊斯蘭中土，正如 A. Azra 所指出，pesantren 體系乃伊斯蘭學術網絡的一部分。³⁵若檢視相關歷史文獻即可發現馬來地區與中東之間在教育上有相當密切的關係；³⁶亦即，馬來地區的伊斯蘭教育始終與伊斯蘭中土保持聯繫，這可反映於 pesantren 課程中所使用的教材，即傳統的 Kitab Kuning 伊斯蘭典籍，其中 Shafi'i 法學派大師 Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) 的著作仍廣泛地在 pesantren 中被講授。³⁷

荷蘭殖民之前的 pesantren 扮演著國家教育體制的角色，它是一種全人教育，伊斯蘭知識與自然知識（如天文學、星象學、醫學、邏輯學）、公民教育兼而修習之，其附帶功能為促進鄉村地區居民的伊斯蘭化，並在不同信仰之地方社群之間，強化人民對伊斯蘭的認同及其世界觀。爾後，當荷蘭殖民政府實施世俗的 sekolah 體制以世俗化印尼的傳統教育時，pesantren 遂被迫改變為純粹的宗教學校；而宗教學者的權力亦被侷限於宗教事務，地方社群的法律管轄權則歸於當地的 panghulu（殖民政府代辦）。³⁸如此一來，作為靈性修行中心的 pesantren 得以全權運用其所擁有的宗教基金（waqf），處理地方之宗教事務。

依循前往伊斯蘭中土遊歷研習（rihlah）的傳統，印尼的穆斯林通常突破國界，求學於其他穆斯林國家的經學院，或遊學於本土的 pesantren（知名的 pesantren 常吸引不同地區的 santri 前往研習）。因此，一所 pesantren 的課程規劃可能融合了不同的體系，也可能依附或容納不同的蘇非道團教義與儀式。例如，位於爪哇西部 Tasikmalaya 的 Pondok Pesantren Suryalaya 便隸屬於 Qadiriyyah-

³⁴ Dhofier 1999，頁 140；Soebardi 1971，頁 335-40。

³⁵ 參閱 Azra 2004。

³⁶ 參閱 Hurgonje 1970，頁 229ff；Azra 2004；Voll 1987。

³⁷ 有關 al-Ghazali 著作對印尼伊斯蘭教育的影響參閱 Said 1992。

³⁸ Panghulu 的體制早就存在於荷蘭殖民之前的地方蘇丹政權，其功能主要是負責律法行政，角色有如伊斯蘭法制中的 qadi（法官）。詳細研究參閱 Hisyam 2001。



Naqshbandiyah 蘇非道團，其與伊斯蘭中土的道團一職保持密切聯繫。³⁹此現象似乎相應於早期印度——佛教的教育傳統——一位 guru 或是村長的宗教知識與權威，必須源於不同的宗教派別傳統。此性質顯示了印尼伊斯蘭所以兼容並蓄的原因。

整體而言，一般西方學者常常將印尼穆斯林簡化分成兩類：santri 與 abangan。⁴⁰Abangan 為一般民眾，他們不但對伊斯蘭教義不熟悉，而且在日常生活中也未嚴格遵循如五功（Arkan Hamsah，唸、禮、齋、課、朝）之宗教規範。至於 santri，他們乃是參與社會、政治活動的精英份子，受過良好的伊斯蘭教育，並試圖帶領社群之信仰虔誠者對 abangan 實施「再伊斯蘭化」，因此在群體中扮演著重要角色，這有如中世紀的伊斯蘭中土的 muhtasib（宗教警察），其職責在於落實伊斯蘭社會的 hisbah（社會、宗教公權力）。⁴¹

通常 pesantren 所招募的學生主要以男性為主。然而，某些 pesantren 也允許婦女接受基本教育，現代的 pesantren putri（女性經學院）則得以單獨建立之。⁴²雖然某些 pesantren 實施男女合校，但在上課制度上仍採男女分班。由此可見，伊斯蘭法中關於男女隔離的規範，在某種程度上仍必須遵守。Pesantren 中的學生必須統一穿著穆斯林服飾，其風格為印尼款式而非中東的，這意謂著印尼伊斯蘭並非盲目模仿中東的傳統，除了一些較為激進的新原教旨主義者（neo-salafist）企圖仿效阿拉伯式的生活傳統外，印尼固有的民族特質皆被保留延續下來。

³⁹ 參閱 “Pondon Pesantren Suryalaya Perjalan dan Pengabdian 1905-2005”，Abad，2005，頁 109-21。個人對 Suryalaya 蘇非道團 TQN 之 Khalifah Zaenal Abidin Anwar 的交流得知此道團建立者受到阿拉伯地區之 Qadiriyyah 與 Naqshbandiyyah 道團影響而將之結合引進印尼，其成員現今以遍及整個馬來世界，每年的節慶，皆有上萬人前來 Suryalaya 的中心參與盛會。

⁴⁰ 美國著名人類學家 C. Geertz 在其早期研究中將印尼穆斯林劃分為三類：santri、priyayi、abangan。事實上，Geertz 的分類早已受到後來的研究東南亞伊斯蘭學者挑戰。Santri、abangan 與 priyayi 皆是穆斯林，但 priyayi 卻是社會階級的一種分類，類似貴族階層，他們通常是比較世俗化，傾向歐洲文明，是殖民政府所培養扶持的技術官僚，服務殖民政府。Santri 屬於信仰虔誠的穆斯林，通常受過正規的伊斯蘭教育，有如伊斯蘭中土的 ulama（宗教學者）。至於 abangan 則是比較忠於地方非伊斯蘭傳統的穆斯林（如印度教或泛靈信仰傳統），對他們而言，穆斯林（Muslim）是一種被強加上去的宗教身份，伊斯蘭的基本職責、教義對他們並不具特別的意義；有些甚至對伊斯蘭一無所知。詳細討論參閱 Geertz 1960。

⁴¹ 西元 12 世紀偉大的伊斯蘭神學家 Abu Hamid al-Ghazali（1058-1111）依據古蘭經、聖訓發展出一套 Hisbah 的理論，用來維持社會秩序，落實伊斯蘭之倫理道德觀。Musallam 1996，頁 173-6；*Encyclopaedia of Islam*，s. v. “Hisba”。

⁴² 比較著名的女經學院可以位於東爪哇 Ponorogo 的 Gontor 經學院所屬的 Pondok Modern Darussalam（<http://www.gontor.ac.id>），以及 Pesantren Darul Ridwan 為代表。參閱 Walsh 2002。



Pesantren 的校長通常是宗教學者階級的 kyai (爪哇語的‘ulama’), 他本身若非學校的創建者就是其後代, 具有紮實的伊斯蘭教育訓練, 並精通於阿拉伯語, 其中有些甚至曾前往愛智哈爾大學等名校接受更深厚的伊斯蘭神學訓練。⁴³這些 kyai 從中東學成歸國後, 他們將現代改革主義的思想引進印尼, 成為 20 世紀復興與改革運動 (islah & tajdid) 的倡導者。儘管如此, 他們並未將中東的生活習慣強加於本土的穆斯林, 而是堅持在符合伊斯蘭原則的前提下, 保存印尼在伊斯蘭傳入之前固有的宗教習俗。印尼的 kyai 通常援例中土伊斯蘭傳統, 利用頒布 fatawa (宗教律法詮釋) 的方式, 解決社群日常生活所遭遇到的問題; 然而, 其中仍不難發現摻雜著爪哇固有的宗教習俗, 尤其是傳統 pesantren 所頒布的法atawa。⁴⁴雖然有些 kyai 在阿拉伯地區受教於 Shafi‘i 法學派以外的學術傳統, 但他們也未強調 Shafi‘i 以外的法學派律法, 或將其他法學派的詮釋加諸於印尼穆斯林; 相反地, 他們以兼容並蓄的立場遵循 Shafi‘i 法學派。此現象造成了早期西方學者的誤解, 認為印尼伊斯蘭乃披著伊斯蘭外衣的本土宗教傳統。⁴⁵嚴格而言, 今日印尼的宗教學者在談論伊斯蘭法的改革時, 似乎與中東學者一致, 試圖將所有的法學派整合為一套廣泛、具有涵攝性且得以適用於現代社會變遷的法學體系。⁴⁶根據現代研究, 印尼宗教學者在詮釋伊斯蘭教義時, 其特質始終較為溫和與開放, 這可在 pesantren 中傳授的 Usul al-Fiqh (法理學) 和 Tafsir al-Qur’an (古蘭經詮釋) 中得到證明。⁴⁷

作為伊斯蘭學術傳統中心的 pesantren, 其建築結構類似伊斯蘭中土的

⁴³ 最著名的例子是來自西爪哇 Banten 地區的 Muhammad al-Nawawi al-Jawi (1813-1897)。他一生浸淫於麥加聖城從事教學工作, 培養了不少來自馬來世界的宗教學者。Hurgronje 1970, 頁 268-71; Riddle 2001, 頁 193-97。

⁴⁴ Fatawa 一直是檢驗印尼伊斯蘭傳統發展的指標。印尼宗教學者 (kyai) 在處理伊斯蘭法的問題時, 未必將愛智哈爾或兩聖城 (麥加、麥地那) 清真寺之宗教學者所頒布的法atawa 移植過來, 而是以自己的理解、觀點, 依據印尼的傳統 (adat) 發佈之, 因此逐漸地整合出一套具印尼特色的伊斯蘭法學派。參閱 Hooker 2003。

⁴⁵ 依據個人與 Majelis Ulama Indonesia 成員的訪談 (2010.02.10), 一般感認, 印尼的宗教社會環境大不同於其他的穆斯林國家, 所以印尼穆斯林未必得遵守其他穆斯林國家的伊斯蘭法詮釋。而隨著社會時空的變化, 印尼理應發展出自己的學派 (madhhab) 或法理學 (fiqh)。而事實上, 隨著伊斯蘭的全球化, 世界各地的穆斯林將不再只遵守單一的法學派。19 世紀末埃及的現代主義者 Muhammad ‘Abduh 即早已提出整合不同法學派的觀念。參閱 Adams 1968; Hourani 1983, 頁 130-60; Amin 1953, 頁 74-90; Khuri 1976, 頁 179-86。

⁴⁶ 有關印尼的案例參閱 Hooker 2008; Feener 2007a, 第 7 章。

⁴⁷ 參閱 Feener 1998, 頁 47-76; Federspeil 1993、1994。



madrasah，是複合式的，其中包含了 kyai 的居所、行政人員與教師的宿舍、學生宿舍、教室、禮拜間以及作為 pesantren 主體的清真寺。清真寺為整體複合式建築的中心，其風格若非具有典型的爪哇寺廟特色，即採中東地區的圓頂風格。Pesantren 同時也是社群的中心，節慶、選舉等社會活動均在此舉行。⁴⁸一所大規模的 pesantren 幾乎等同於一座學城，學生與老師以及 pesantren 的成員得以融入於當地居民的生活中，彼此關係可說是互相依存。藉由邀請居民參與 dhikr（蘇非唸記真主的儀式）、Mawlid（先知誕辰）或‘Id al-Fitr（開齋節）與‘Id al-Adha（宰牲節）等節慶之活動，pesantren 得以滿足周遭居民的宗教需求。另一方面，當地居民也得以藉由 sadaqah（捐獻）去支援 pesantren 成員的生計。尤有甚者，為了確保兩方面的共同利益，兩方共營事業則因應而生。因此 pesantren 的發展也見證了當地社群的歷史。⁴⁹

四、殖民時期的 Pesantren 及其與中東伊斯蘭的關係

西方民族主義與世俗教育體系隨著歐洲殖民勢力的入侵伊斯蘭世界而被引進穆斯林社會，對傳統伊斯教育的發展造成了衝擊。對傳統穆斯林而言，此現象被視為對伊斯蘭信仰認同的摧毀，並助長非伊斯蘭生活方式的發展。⁵⁰如前所述，在 Nusantara 的伊斯蘭史中，荷蘭殖民政府進入之前，pesantren 大多數由穆斯林蘇丹政權的宮廷（Kraton）所資助；⁵¹然而進入殖民時期之後，蘇丹政權崩解，pesantren 遂轉變為私人機構。⁵²而隨著殖民主義的入侵，在地民族主義也逐漸形成以對抗之，地方的 pesantren 也成為一股抵抗西化與世俗化的力量，並象徵著長時期以來其維護地方固有傳統與宗教文化的自主性，因此強化本土傳統之

⁴⁸ 比較明顯的例子是東爪哇 Jombang 地區 Tembakberas 經學院中的 Bahrul Ulum。每當有地方或中央選舉時，pesantren 的 kyai 或 nyai (female kyai) 通常會帶領地方人民參與活動，並為特殊候選人主選者充分地顯示 pesantren 的負責人往往是地方的仕紳，或是領導人，即使是女性的經學院負責人 (nyai)。

⁴⁹ 大部分極具宗教傳統的 pesantren 乃是地方的文化中心，例如 Gontor 與 Suryalaya 的 pesantren。Pesantren 的資深成員頗受到當地居民的尊重，而且 pesantren 所屬地區的文化活動皆以 pesantren 之 kyai 意見為向背。

⁵⁰ 參閱 Langohr 2000，頁 119-30。

⁵¹ 統治者蘇丹 (sultan) 通常以所謂 tanah perdikan (waqf land 宗教贈與土地) 贊助 pesantren。Tanah perdikan 後來持續展成村鎮的規模，成為宗教活動中心，而 pesantren 之主持人往往成為蘇非聖陵 (maqam) 與清真寺行政事務之管理者。Steenbrink 1984，頁 165-72。

⁵² Muhaimin 1995，頁 8-10。



意識隨之興起，而其中尤以蘇非道團所傳承的宗教實踐為甚。就歷史觀之，這種對抗殖民控制之意識在伊斯蘭世界中相當普遍，尤其是在中東地區。而此種意識在印尼與中東之間關係是有其連結性，特別是留學埃及的 *santri* 有相當的體驗。這種對抗西方殖民運動思潮可從馬來世界所出版的伊斯蘭反殖民宣傳刊物得知。穆斯林民族主義橫掃被歐洲殖民的伊斯蘭世界，使得印尼的伊斯蘭改革復興運動亦染上中東色彩。⁵³事實上，地方自主意識與認知一直以來皆由 *pesantren* 的 *kyai* 所主導，*kyai* 的地位幾乎等同於統治者，非知識份子的在地穆斯林甚至將他們視為聖人而崇拜之，此現象存在於伊斯蘭世界各個角落。因此，*kyai-pesantren* 制度帶動了爪哇地地方自治的精神，有時甚至可能發展成為大規模的社會、政治及宗教運動。⁵⁴究其原因，此乃 *kyai*、*santri* 以及時常參與 *pesantren* 之社會、經濟活動的當地居民，三者之間的緊密關係所形成。⁵⁵就此觀之，*pesantren* 實延續了中世紀中土伊斯蘭經學院教育體制的特質。⁵⁶

在荷蘭殖民的後期，殖民政府將世俗化政策強加於伊斯蘭教育體制，導致許多宗教學者開始意識到殖民政府推動「去伊斯蘭化」的危機。此外，透過麥加朝聖活動與赴中東伊斯蘭學術中心深造之風，印尼的穆斯林知識份子也理解到伊斯蘭復興在馬來世界的必要性。他們受到中東伊斯蘭改革與復興之影響，企圖發動聖戰，一方面抵抗殖民政權，另一方面則喚醒穆斯林的伊斯蘭信仰與認同。此現象間接地導致 *pesantren* 教育體制之轉變。

19 世紀間，一群活躍於中東伊斯蘭學術界的馬來地區著名宗教學者引進中東改革思想以提升 *pesantren* 的教學品質，並試圖淨化在地的伊斯蘭儀式，以便馬來地區的穆斯林得以在伊斯蘭學術上與中東同儕齊頭並進。他們之中以來自於印尼的 *Nawawi al-Bantani* (1813-1897)、*Mahfuz al-Tirmisi* (1868-1919)、*Khalil*

⁵³ 印尼地區留學埃及的學生深受此運動之薰陶，遂將此理念帶回其故鄉運作之。有關印尼學生在埃及留學之情況參閱 *Abaza* 1994，第 2 章。

⁵⁴ 發生在 *Minangkabau* 的 *Padri* 運動 (1803-38) 是一個社群宗教領導者發起改革與對抗殖民統治之聖戰運動的典型例子。詳細討論參閱 *Dobbin* 1983。

⁵⁵ *Dhofier* 1999，頁 29。

⁵⁶ *Dhofier* 1999，頁 31。中世紀伊斯蘭世界的經學院通常與蘇非修道中心結合，蘇非道團也是帶動民間伊斯蘭運動之先驅，民眾與蘇非宗教學者因而自然地整合成反抗外來統治之力量，著名的蘇非伊斯蘭運動有：*Sanusiyyah*、*Mahdiyyah*、*Naqshbandiyyah* 等。有關中土伊斯蘭經學院知識的傳承參閱 *Berkey* 1992。



al-Bangkalani (1819-1925)、Asnawi al-Kudusi (1816-1959)、Ahmad al-Minangkabawi (1860-1916) 以及 Hashim Ash'ari (1871-1947) 最為著名。這些宗教學者成為馬來地區與中東之間的橋樑，其中有些後來定居兩大聖城，致力於教育爪哇的 *santri* 留學生，引導他們在家鄉弘揚伊斯蘭教義。另有一批學者在長期居留於兩大聖城之後回到了印尼，創建 *pesantren* 或 *pondok* 以改革復興經學院教育。由於他們的努力，*Kitab Kuning* 教育的傳統才得以保留至今。而他們對伊斯蘭教育的不遺餘力，鞏固了馬來地區穆斯林的信仰與文化認同，之後並激發了穆斯林民族主義，對抗殖民政權以爭取獨立。⁵⁷

對於爪哇的 *santri* 而言，除了兩大聖城以外，開羅也被視為伊斯蘭教育中心。早在 20 世紀初期，就有來自於馬來地區的學生求學於被視為 *Manar al-'Ilm* (知識之燈塔) 或 *Ka'bat al-'Ilm* (知識之天房) 的愛智哈爾大學。⁵⁸開羅之所以吸引馬來地區 (特別是爪哇) 的學生，其原因在於當地的現代伊斯蘭課程具靈活性，以及瓦哈比運動 (*Wahabiyyah*) 在阿拉伯半島所造成的不安定。⁵⁹事實上，愛智哈爾大學一直是 *Shafi'i* 法學派的學術中心，這使得來自印尼的 *santri* 能夠更自在於地學習，而不受盛行於阿拉伯半島，且為沙烏地政府奉為官方法學派的 *Hanbali* 思想所束縛。

19 世紀末，伊斯蘭世界見證了大規模的宗教、政治運動，由 Muhammad 'Abduh 與 Jamal al-Din al-Afghani 所倡導的「泛伊斯蘭主義」與「伊斯蘭現代主義」衝擊了穆斯林政權，馬來地區的知識份子也無疑深受影響。⁶⁰泛伊斯蘭主義的重大影響在於培養出一批新式的宗教學者，他們並未拒絕西方文明的價值觀，同時也提倡伊斯蘭教義詮釋的理性化。曾赴開羅深造或參訪的新式印尼 *kyai* 將阿拉伯文典籍翻譯成印尼文 (*Bahasa Indonesia*) 並予以重新詮釋，因此在印尼伊斯蘭思想之現代化扮演著重要角色。這為該地區伊斯蘭的發展打開了 *ijtihad* 之門，同時也為當地伊斯蘭歷史發展注入了新觀點；而在 1930 年代時更顯現出埃

⁵⁷ Asnawi al-Kudusi 與 Hashim Ash'ari (1871-1947) 不僅立下了現代伊斯蘭教育的基礎，並在 NU 的建立中扮演了重要的角色。參閱 Rachman 1997; Hamka 1967, 頁 230-2; Noer 1973, 頁 31-3。

⁵⁸ Abaza 1991, 頁 355。

⁵⁹ Roff 1970, 頁 74。

⁶⁰ 有關此影響之討論參閱 Noer 1973; Boland 1982 (reprint); Roff 1967; Zaki 1965。



及現代伊斯蘭思想對印尼宗教學者的強大影響。⁶¹

其後，這股新運動的主要人物參與了印尼的伊斯蘭改革，為伊斯蘭教育體系的轉變鋪路。他們大多數畢業於愛智哈爾大學，並在印尼宗教與政治領域中扮演舉足輕重的角色，如 Raden Fathul Rahman Kafrawi 在 Masjumi 黨內極具影響力，後來更是任職宗教部長；Mahmud Junus 則在印尼獨立後任宗教事務部部長，之後又轉任為伊斯蘭教育部部長。⁶² Djanan Tayib 在愛智哈爾大學取得 ‘Alamiyyah 博士學位後成為 *Serun Azhar* 雜誌之編輯，⁶³並活躍於伊斯蘭國際組織，也參與了印尼的政教活動。⁶⁴其他的改革主義者有的則畢業於 Dar al-‘Ulum（今日開羅大學的前身），如 Muhammed Rasjidi 即為博學多聞者。他就讀於愛智哈爾大學及開羅大學時，曾就教於穆斯林兄弟會（al-Ikhwan al-Muslimun）的思想巨擘 Sayyid Qutb 及 Muhammad ‘Abduh 的學生 Mustafa ‘Abd al-Raziq。之後，赴巴黎 Sorbone 大學，在知名東方學學者 Louis Massignon 的指導下，取得博士學位。⁶⁵由於 Rasjidi 同時精通傳統伊斯蘭學科和東方學（Orientalism）的方法論，後來得以任教于西方大學如加拿大蒙特婁的 McGill 大學（1958-63），並代表印尼在穆斯林世界聯盟（World Muslim League）的外交活動中扮演要角。西方學者視 Rasjidi 為「穆斯林知識份子之明證」（Proof of Muslim Intellectuals），儘管他在愛智哈爾大學及開羅的大學受到紮實的傳統伊斯蘭學術訓練，但對印尼保守的伊斯蘭觀念卻時時提出針砭。⁶⁶雖然 Rasjidi 與印尼國內外的官方宗教機構保持密切關係，但並不代表其支持不合時宜的伊斯蘭保守主義，這亦說明了印尼伊斯蘭的高等教育的發展呼應了中東地區伊斯蘭現代主義的訴求。

印尼現代伊斯蘭高等教育機構的建立，可說與中東伊斯蘭教育的現代化齊頭並行。來自日惹（Yogyakarta）的 Kahar Muzakkir 曾在學生時代活躍於開羅伊斯

⁶¹ 中世紀伊斯蘭偉大思想家、學者如 Ibn Khaldun、al-Farabi 的著作皆積極地被翻譯成印尼文提供了 *ijtihad* 典型的思考模式。Boland 1982，頁 161-4、212-3。

⁶² Roff 1970，頁 76-77。

⁶³ *Serun Azhar* 是 santri 留學生當時在開羅出版的印尼文雜誌，對馬來世界的 santri 有相當的影響。其宗旨在傳遞宣揚現代原教旨主義者如 Muhammad ‘Abduh 的思想與改革理念。Laffan 2003，頁 218-22；Roff 1967，頁 45、89；Hurgronje 1970，頁 165。

⁶⁴ Roff 1970，頁 74。

⁶⁵ Soebagijo 1985，頁 53-7。

⁶⁶ Abaza 1994，頁 78。



蘭圈，他與 Sayyid Qutb 私交甚篤。在他學成歸國服務於政府之後，著手創建位於日惹的現代伊斯蘭學院（Institut Agama Islam Negeri〔IAIN〕-Sunan Kalijaga），並參與 1945 年之憲法伊斯蘭化（Jakarta Charter）的活動。⁶⁷ IAIN 創建的動機為促進伊斯蘭高等教育的現代化，其規劃大多仿效自愛智哈爾大學，其目標為培養服務於本土 pesantren 的 kyai，以便他們在國家現代化的趨勢中推動改革。

另一位推動傳統伊斯蘭教育現代化的重要人物為 Harun Nasution，他出身於傳統的 pesantren，後來到埃及求學。除了愛智哈爾大學外，他也進入開羅美國大學（American University in Cairo）及加拿大 McGill 大學接受西式的教育，提別是歐洲的「東方學」（Orientalism）。他在開羅求學時體驗了 1930-40 年代的埃及自由主義文化思潮，並深受 Muhammad ‘Abduh 的思想與神學觀影響，他在 McGill 大學所提出的博士論文即是對‘Abduh 的研究。⁶⁸就他在埃及與北美受教育的經驗觀之，Nasution 的學術訓練可謂融合了古典與現代伊斯蘭教育，為後來印尼伊斯蘭高等教育的「現代主義」與「自由主義」走向立下基礎。Nasution 於 1989 年出任雅加達的 IAIN-Syarif Hidayatullah（後改為 UIN，National Islamic University）的校長，以其在西方的教育經驗，啟開了重大的改革。

從上述所提及的人物中可見，求學於中東的印尼 santri 見證了現代教育改革的驚人轉變。遠赴愛智哈爾與開羅大學求學的印尼穆斯林形成了新世代，在印尼伊斯蘭教育制度的轉變扮演了重要的角色。就某種程度而言，曾見識過開羅大學新教育體系者，⁶⁹其對印尼當代伊斯蘭似乎採較開放且具世俗主義色彩之觀點；而受愛智哈爾大學傳統伊斯蘭學術訓練者，則為了維護文化認同而參與伊斯蘭運動，並視印尼為傳統「大伊斯蘭社群」（The Great Islamic Ummah）的成員，希

⁶⁷ Nakamura 1977，頁 2-3；Boland 1982（reprint），頁 26、33-7。

⁶⁸ H. Nasution 本身是一位伊斯蘭神學家、哲學家。他在愛智哈爾大學與開羅美國大學的經驗使得他接觸了許多伊斯蘭現代理性主義者，尤其是 Muhammad ‘Abduh 的追隨者。有關於他的思想與伊斯蘭高等教育轉變的理念參閱 Nasution 1988；Nasution 1985，頁 7-10。

⁶⁹ 開羅大學的設立使得愛智哈爾大學與之成為埃及現代高等教育的雙軌制。開羅大學屬於世俗化的教育機構，是殖民型大學，等同於荷蘭殖民政府於印尼所設立之印尼大學（Universitas Indonesia）。如同印尼大學，開羅大學培養了不少現代的政治、文化、技術專業的社會菁英，至今亦然。開羅大學設立於 1908 年，其設立尤受到西方現代高等世俗化科技教育之影響。詳細討論參閱 Reid 1990。



望印尼的伊斯蘭教育能與伊斯蘭中土之制度接軌。簡言之，殖民時期來自馬來地區的 *santri* 不論提倡西方現代主義，或是遵循傳統的伊斯蘭世界觀，均透過伊斯蘭學術網絡的聯繫，受到中東現代伊斯蘭發展的影響，尤其是 19 世紀末期的埃及。故求學於埃及大學的 *santri* 開啟了印尼現代伊斯蘭宗教教育體系之變革。

五、二十世紀 Pesantren 教育的轉變

(一) 印尼獨立後傳統 Pesantren 的改變

一般認為傳統的 *pesantren* 教育繼承了 *Wali Songo* 時期的教學精神及體制，⁷⁰ 因此 *pesantren* 被視為培養印尼在地傳統宗教學者的搖籃；印尼也因為其存在，而與伊斯蘭中土保持關係，並被納入伊斯蘭世界的學術網絡中。⁷¹ 早於 20 世紀上半葉，*pesantren* 中所傳授的伊斯蘭課程主要以古蘭經詮釋學 (Tafsir al-Qur'an)、聖訓學 ('Ilm al-Hadith)、教義學 (Usul al-Din)、法理學 (Usul al-Fiqh)、邏輯學、蘇非主義 (Tasawwuf)、阿拉伯語與波斯語為主。⁷² 傳統上，這些課程也在中東的伊斯蘭經學院中傳授。20 世紀初期以後，一些 *pesantren* 的課程規劃迫於荷蘭殖民政權的世俗化教育政策及伊斯蘭現代化之影響而有所改變，採納了阿拉伯現代經學院制度，並將世俗學科納入課程的規劃中。⁷³

如此的改變肇因於 *pesantren* 的畢業生並不具備任職政府或企業界所需的現

⁷⁰ *Wali Songo* (or *Sanga*) 即所謂的「九大聖人」，是爪哇地區早期伊斯蘭宣教的傳奇人物，他們被視為印尼伊斯蘭化最大的推動者。事實上，依據現代研究，他們屬於伊斯蘭蘇非行者 (sufi)，其宣教方式採融合主義 (syncretism)，亦即，將印尼之原生文化傳統 (adat) 納入伊斯蘭的教義、儀式中，如此使得當地人較易接受外來的伊斯蘭。他們也是所謂 *pesantren* 最早的創立者。一些現代的伊斯蘭大學皆以其命名。無可否認地，*Wali Songo* 的遺緒對現代印尼穆斯林的日常生活仍有相當的影響，他們的傳統依舊被遵循著；而其陵墓 (maqam) 依然是穆斯林巡禮聖地。有關 *Wali Songo* 的介紹討論參閱 Rinkes 1996；Solichin 1960；Rahimsyah 2000。有關其伊斯蘭教育模式參閱 Rachman 1997，頁 45-58。

⁷¹ 伊斯蘭的學術網路建構在宗教活動如朝聖 (Hajj) 與遊學 (Rihlah) 的基礎上。伊斯蘭自 7 世紀建立至今各地穆斯林新興國家之建立，整個伊斯蘭世界並無宗教國界之分，教義詮釋以阿拉伯半島的麥加、麥地那為中心，並於其外圍建構無數地文化中心如大馬士革、巴格達、開羅等。伊斯蘭傳入 *Nusantara* 後也在該地區出現了伊斯蘭文化中心，而使得印尼之伊斯蘭傳統與伊斯蘭中土保持聯繫，尤其是在伊斯蘭學術發展方面。相關研究參閱 Azra 2004。

⁷² *Kitab Kuning* 一直是這些課程所教授的教材，Brussenen 1999，頁 115-8、123-4。而這些資料乃傳統穆斯林社會、宗教生活的依據，有其全球性內涵。Mochtar 1999；Nasuha 1999。

⁷³ Junus 1960，頁 199-205、220-1。



代知識與技能；而畢業於 *sekolah* 世俗教育體系的學生雖有迎合現代工業需求的能力，但卻無法理解伊斯蘭傳統。此問題對 *pesantren* 教育造成極大的衝擊。鑒於歐洲殖民勢力在其他穆斯林國家遭受到伊斯蘭復興改革勢力的對抗打擊，荷蘭殖民政府也害怕伊斯蘭復興主義將危害其在印尼的統治，因此很早就開始試圖將印尼教育制度世俗化，削弱伊斯蘭意識，並創設了世俗 *sekolah* 教育體系，以藉此與宗教教育抗衡，並培養為其所用的現代科技人員或技術官僚。⁷⁴

殖民政府的世俗學校與大學培養出一批新式的社會菁英，即所謂的 *priyayi*。這些人在獨立建國運動扮演了相當重要的角色，特別是在 *Pancasila*（建國五原則）的訂定有其決定性。而 *priyayi* 在社會各方面的影響力也似乎凌駕宗教份子的 *kyai*。*Priyayi* 階級的形成對 *pesantren* 的發展造成相當的衝擊。由於受到世俗教育體系的龐大壓力而無力抵抗，*pesantren* 只能在城市以外較落後的地區發揮作用，其教學方式也執守傳統且無效率的 *sorogan* 與 *bandongon*（口授、背誦）教學方法，因而逐漸地陷入遲緩、落後的窘境。此現象乃肇因於 *pesantren* 社群對經典教育所採取的態度，使得其方法論缺乏彈性及創造性。由於傳統的 *sorogan* 與 *bandongon* 教學的強調，*pesantren* 教育遂無法提供 *santri* 在學習中運用理性的態度求知，導致學生對經典、教義無法融會貫通，理性地詮釋與應用於日常生活中。⁷⁵

1945 年印尼獨立之後採世俗化政權，*pesantren* 更遭逢生存危機，大部分小型的 *pesantren* 遭到關閉，只有得到大規模社群支持者方能延續下去。20 世紀中葉以後，古典 *pesantren* 朝著兩種方向發展：*pesantren salafi* 與 *pesantren khalafi*。*Pesantren salafi* 指的是那些維護古典教學與教材，純粹以伊斯蘭主題為教學內涵，其課程規劃中，將世俗學科排除。至於 *pesantren khalafi* 可說是新式的經學院，將世俗學科融入傳統的伊斯蘭課程中，但仍強調與重視伊斯蘭知識的傳遞。*Pesantren salafi* 的文憑並不被政府承認，無法與政府的大學制度接軌；其畢業生若要繼續求學，則往往必須遠赴中東阿拉伯國家如埃及、敘利亞、約旦、沙烏地

⁷⁴ Benda 1958，頁 27；Kartodirdjo 1966，頁 157。荷蘭東方學者殖民官 Sunouk Hurgronje 在印尼殖民地「去伊斯蘭化」政策的制訂上扮演了關鍵性的角色，他自認為是印尼落後穆斯林社會之解放、拯救者。參閱 Koningsveld 1988。有關荷蘭對印尼穆斯林殖民政策的討論參閱 Steenbrink 1993。

⁷⁵ 參閱 Muhamamd 1999；Chirzin 1995。



阿拉伯，或其他穆斯林國家如巴基斯坦的宗教大學深造。而 pesantren khalafi 的文憑則為現代世俗大學所承認，畢業學生得以進入如雅加達的印尼大學（University of Indonesia）與日惹的 Gaja Mada 大學繼續研習。⁷⁶此雙軌學制導致當代印尼穆斯林對宗教文化的發展有不同的走向，從世俗主義到激進的伊斯蘭主義（Islamist）皆有。

依據印尼政府的分類，pesantren 可以分為三等級：國立、省立及地方。服務於國立與省立 pesantren 的 kyai 通常與政府當局維繫著良好的關係，因此對中央的伊斯蘭政策具有影響力；而且也由於其社會、宗教之地位，使得他們在政治鬥爭中扮演舉足輕重的角色。⁷⁷尤有甚者，當荷蘭殖民政府將蘇丹體制 (sultanate) 廢除時，爪哇人民依其宇宙觀遂將 kyai 視為擁有宗教與政治權力者；換言之，其職責即是將伊斯蘭法中所規定的信仰、行為規範落實於穆斯林社群生活中。就此而言，kyai 所扮演的角色，誠如中世紀伊斯蘭中的智者、仲裁者 (hakim)，而其在印尼穆斯林社群中被視為社會與政治之精神領袖，引領人民實現社群之公共利益 (al-maslahat al-'ammah)。⁷⁸

由於大部分傳統的 pesantren 皆依附於某一蘇非道團，因此 kyai 本身也是蘇非導師 (pir 或 shaykh)，其言行舉止的威權對於 santri 與一般人民而言，等同於先知行誼 (al-Sunnah)，且具備著足以發動宗教、政治運動與帶動社會改變的領袖魅力 (hilm)。⁷⁹因此，基層人民的「再伊斯蘭化」能夠輕易地實現，而 kyai 將蘇非導師和法學家 (faqih) 的特質融於一體，相當有助於提升社群生活達至善的層面，並使得印尼穆斯林在政權世俗化中保留伊斯蘭的道德觀與認同。

就印尼地區伊斯蘭發展史觀之，pesantren 教育體系、kyai 思想之正統性奠基於以下幾項標準：1、嚴格遵循 Shafi'i 法學派之原則及規範；2、實踐 Ash'arite 與 Maturidian 的神學理論；3、強調 al-Junayd 的蘇非思想。在這三者中，由於蘇非唸記真主之 dhikr 儀式導致穆斯林產生消極的生活態度，因此蘇非思想的實踐

⁷⁶ Dhofier 1999，頁 22。

⁷⁷ Moetono 1963，頁 29。

⁷⁸ Falakh 1999。

⁷⁹ Hilm 被視為傳統穆斯林社群領導者所應具備的特質，源自於古典阿拉伯半島游牧部族之傳統參閱 *Encyclopaedia of Islam*，s.v. "Hilm"。



遂成為伊斯蘭現代化與改革的批判對象。⁸⁰儘管如此，在印尼地區也因為蘇非主義的實踐使得穆斯林對其他信仰採取較溫和的態度，因而得以避免宗教極端主義的興起。⁸¹除此之外，改革主義者也批判 *kyai* 的奇蹟（*karamah*）與 *tawassul*（中介）角色，導致一般無知的穆斯林誤入泛神信仰及「以物配主」（*shirk*）的儀式；⁸²然而，儘管遭受到改革主義者的批判，崇拜 *kyai* 的奇蹟之風仍見於一些 *salafi pesantren*。⁸³另一方面，有些現代 *pesantren* 的創建者雖然在每日的禮拜中保留了蘇非儀式，但他們求學於中東地區時並未附屬於任何蘇非道團，因此一些現代的 *pesantren* 似乎拋棄了蘇非儀式中個人崇拜的傳統。⁸⁴

在伊斯蘭改革運動中，如何落實伊斯蘭法以維護信仰的正統性，誠為各方爭辯的重要議題。由於穆斯林必須盡其所能遵循伊斯蘭法（*al-Shari'ah*），因此除了蘇非信仰的實踐外，大部分 *pesantren* 均致力於伊斯蘭法的教導。而 *Pancasila*（建國五原則）並未明定伊斯蘭為國教，故伊斯蘭法的實施與否，實為伊斯蘭現代化爭論的焦點。⁸⁵除此之外，另一個衍生出的爭論議題是如何行使 *ijtihad* 之原則。很多 *pesantren* 因為過於遵守 *taqlid* 的傳統，並未對古蘭經與法學經典詮釋的傳統產生異議，而被視為落後、保守，與當代社會變遷脫節。大部分的改革主義者堅持 *ijtihad* 之行使，而傳統主義者則依舊較為偏好因循守舊之風，特別是有關在地 *adat* 的保持。傳統的 *kyai* 認為，先人的詮釋和傳統仍有保存的必要，不宜完全

⁸⁰ Noer 1973，頁 303。

⁸¹ 一般而言，蘇非主義採取包容、和平的態度看待穆斯林或非穆斯林。有關其基本教義、哲理，參閱林長寬 2012，頁 31-46。

⁸² 伊斯蘭現代改革主義者對蘇非儀式的批判主要是來自 18 世紀末阿拉伯半島的 *Wahhabiyyah* 的改革運動，該運動對整個伊斯蘭世界中儀式融合（*syncretisation*）造成很大的衝擊。在印尼，早期 *Muhammadiyah* 的運動及受到此影響，對爪哇在地之 *adat*（地方傳統）被容入伊斯蘭儀式的聖人崇拜做出批判改革，參閱林長寬 2003b。

⁸³ 例如位於雅加達郊外 *Bogor* 的 *Pondok al-Ashriyyah Nur al-Iman* 即有此傳統。此經學院為一位葉門 *Hadhrami Sayyid* 的後裔 *Habib Saggaf* 所創立，*Saggaf* 為一位富商，本身具有阿爾及利亞大學的伊斯蘭神學博士學位，後來棄商從事伊斯蘭宣教而建立 *pondok-pesantren* 免費教育窮困之學童。*Kyai Habib Saggaf* 目前仍實踐著蘇非 *wali* 的 *karamah*（奇蹟）對其追隨者行福賜（*barakat*）。個人對該 *Pondok* 的訪查與對 *kyai-shaykh* 的訪談（2009.07.04）。

⁸⁴ 根據個人對一些新式 *pesantren* 的訪查（2006-2010 之間），除了有些尚保留某一蘇非道團的認同之外，大部份的 *pesantren* 以不再強調實踐全套的蘇非 *dhikr* 或 *sama'*；但部份的 *dhikr* 儀式仍保留在日行之五次禮拜中。

⁸⁵ 在印尼「後新秩序」（*post-New Order*）時期，伊斯蘭法（*al-Shari'ah*）的落實與否成為學界辯論之熱門議題。蘇哈托的垮台，使得印尼的民主化加速發展，開啟了一個重新建構印尼法制的新契機。目前印尼可謂處於一個邁入公民社會（*civil society*）的轉機，而印尼伊斯蘭教育的現代化也喚醒了印尼人民重建伊斯蘭法的意識。有關論述參閱 *Salim & Azra 2003*；*Feener & Cammack 2007*。



摒棄。對他們而言，遵循單一法學派的原則更易於整合出一個通行的法學體系，因此中世紀神學家 Ibn Taymiyyah (1263-1328) 的理論⁸⁶至今仍為傳統主義的 kyai 所實踐。⁸⁷因此，改革 pesantren 中的因循守舊之風實為當務之急。如前所述，印尼的伊斯蘭改革主義者一直試圖追隨埃及現代主義大師 Muhammad 'Abduh 的腳步，堅持沒有任何一個法學派更勝於一個整合的法學體系，其原因是每一個法學派必須調適於現代社會的急遽變遷中。現代的 pesantren 中，位於東爪哇地區的 Gontor Pondok Modern Darussalam 即為明例。這所 Pondok 本為傳統的 pesantren，後來整合為現代的寄宿學校 (pondok-madrasah)，其學制為從小學到大學的「完全學校」，其教師則大多畢業於中東、南亞及馬來地區的伊斯蘭學術機構。⁸⁸

雖然 Pondok Gontor 從極為傳統的 pesantren 轉變為現代的經學院，但並未失去其伊斯蘭傳統。早在 1926 年，它便以殖民政府的 sekolah 課程規劃為藍本做改組，其目標為培養能夠參與國際伊斯蘭事務的 kyai，並對抗荷蘭基督教傳教學校的急速成長。⁸⁹誠如該校長 Abdullah Syukri Zarkasyi 所指出，Pondok Gontor 的現代化並非意謂其摒棄了傳統伊斯蘭教育的背景，而是在教學方法上有所改革，以保留伊斯蘭的認同與價值觀；同時也對 santri 的心智進行現代化，以提升他們在現代社會中所需的能力和知識。因此，將政府所規定的世俗學科納入其課程規劃。雖然以阿拉伯語作為主要授課語言，英語（取代了荷蘭語）教學更在整體規劃中被強調。其畢業生除了印尼語之外，尚精通阿拉伯語與英語，並具備了幫助他們調適於社會變遷的現代專業知識和技能。⁹⁰其大部份的畢業生有些回到母校教書，或另闢教育園地創建新的 pesantren 以服務所屬社群，有些則遠赴國外穆斯林國家的伊斯蘭大學深造，這為印尼伊斯蘭與中東伊斯蘭架構了橋樑，同時也維繫著印尼穆斯林的文化、宗教認同，並將印尼更進一步地置入伊斯蘭國際

⁸⁶ Ibn Taymiyyah 為 Hanbali 學派之法學家。他對於伊斯蘭經典的詮釋採取 ijtihād 與 taqlid 互用之途徑，但對於 ijtihād 的使用必須有所限制，特別是有關 Tawhid 的教義上。印尼現代 Mu'tazilite 思想家中尤以前 Para-Madinat 大學之創立人 Nurcholish Madjid 對 Ibn Taymiyyah 的理論有相當精闢之研究，參閱其博士論文，Madjid 1984。

⁸⁷ Mustafa 1976，頁 26-7。

⁸⁸ 個人對 Gontor Pondok 的參訪，並對其中一位校長 Kh Hasan Abdullah Dahal 以及重要教師如 Hidayatullah Zarkasyi、Imam Kamal、Ahmad Suharto、Shamsuddin Basyir 等所做的訪談 (2009.07.05)。

⁸⁹ Ihsan、Hakim & al-Banna 2006 13-4。

⁹⁰ Zarkasyi 2005，頁 127-30、146-49。



學術網路中。

(二) 現代化下 Pesantren 的因應轉變

20 世紀期間伊斯蘭復興改革運動的發展，於內，其目標在於復興早期伊斯蘭信仰的精神，以鞏固伊斯蘭的認同；於外，則是對抗歐洲殖民主義。⁹¹而伊斯蘭復興改革的內涵也是傳統主義者與現代主義者之間衝突、爭辯的焦點。大部分 pesantren 的 kyai 均屬於 UN (Nahdlatul Ulama 宗教學者復興會)⁹²的成員，而他們的學校也受到 UN 宗教學者的督導。對於 NU 的 kyai 而言，現代主義者被視為一方面深受歐洲東方學 (Orientalism) 的影響，另一方面也未受過紮實的傳統伊斯蘭教育，因此無法理解、運作全面的伊斯蘭學術制度，更遑論維繫伊斯蘭的價值觀與道德觀；而且他們所採的自由主義立場間接地削弱印尼穆斯林的伊斯蘭信仰與認同，導致世俗化心態的養成。⁹³雖然現代主義者強調獨立、理性推理判斷，否定因循守舊之風，但就傳統主義者的立場而言，即使是中世紀神學家 Ibn Taymiyyah 也沒有為了提倡獨立推理判斷的實行，而斬斷與過去的關聯。新詮釋必須得奠基於舊詮釋的基礎，並將落後的因素排除。換言之，因循守舊之風不應該被視為盲目遵循傳統。

NU 的學者認為將現代主義思想引進印尼伊斯蘭的發展中，將導致穆斯林受到西方人文主義所限制，而忽略神存在本質 (wahdat al-wujud)，進而對伊斯蘭「獨一神論」(tawhid) 的根本教義造成傷害。此外，他們也認為古蘭經詮釋早在伊斯蘭古典期時，便已發展成為具有深度與豐富內涵的完美學科，因此現代學者不應濫用個人推理判斷的立場否定了前人學者的理論；尤有甚者，現代主義者常常受到西方民主觀念的影響，而依政治需求去詮釋伊斯蘭。⁹⁴NU 的學者通常對政治涉入宗教教育採否定的立場，他們認為具伊斯蘭涵養的 santri 畢業於 pesantren 之後，進入政府機構工作，自然而然得以依照伊斯蘭的原則去運作政

⁹¹ 現代伊斯蘭復興改革思潮可追溯到 17 世紀印度蒙兀兒帝國 (the Mughuls, 1274-1858) 的新蘇非主義 (Neo-Sufism) 運動，後傳到阿拉伯半島刺激了 18 世紀末的 Wahhabiyyah 運動，進而藉由伊斯蘭網路傳遍伊斯蘭世界詳細討論參閱 Voll 1994。

⁹² NU (Nahdlatul Ulama) 目前台灣學界有不同的譯稱，依據印尼文 (源自於阿拉伯文) 正確的翻譯應是「宗教學者復興會」(或稱為「宗教學者復興黨」)。

⁹³ Federspiel 1996, 頁 204。

⁹⁴ Federspiel 1996, 頁 207。



治，或者是將伊斯蘭的道德觀融入工作倫理中。此認知與中東地區有很大的差異。UN 的學者並未藉由政治勢力推行伊斯蘭傳統主義，UN 的前主席 Abdurrahman Wahid 當選為印尼總統時，甚至宣稱印尼並非伊斯蘭國家（而是穆斯林國家）。他主張古蘭經中並未指出穆斯林應採用何種形式的政府體制，因此政教分離並未違背伊斯蘭教義，無論採納任何政體，只要穆斯林深具伊斯蘭涵養，印尼仍始終是一個充分實踐伊斯蘭道德觀與價值觀的穆斯林政權。⁹⁵

另一個影響力相當大的穆斯林團體 Muhammadiyah，⁹⁶其成員比較持現代改革主義之立場，故時常批判 NU 傳統主義者，視其宗教實踐充斥著迷信色彩，而將其視為所謂「民間伊斯蘭」(popular Islam) 的支持者。由於強調蘇非儀式的實踐，傳統 pesantren 定期舉行的 dhikr 及 tawassul 儀式早已深植於一般虔誠穆斯林的心中，他們相信這些儀式有助於個人的救贖。儘管如此，他們仍深信獨一神，並遵循伊斯蘭五功的規範，蘇非儀式對他們而言是「近神」(qurbah) 的靈修，而非迷信。事實上，改革主義者受到盛行於 18 世紀末企圖根除阿拉伯半島蘇非迷信儀式的瓦哈比主義 (Wahhabiyyah) 所影響，而譴責蘇非儀式中的異教儀式、信仰詆毀了伊斯蘭的獨一神教義。面對如此的批判，現代的 pesantren 改變了其宗教實踐，刻意不重視所有的蘇非儀式。⁹⁷然而，歷史悠久的傳統 pesantren 仍舉行 dhikr 的儀式，並稍作變更。⁹⁸Dhikr 儀式至今仍見於大多數的 pesantren，且被視為每天禮拜中之必修功課，因此無法完全將之摒棄。蘇非傳統早已深根於 pesantren 教育中，它教導印尼穆斯林如何淨化心靈，溫和地看待事物，這也是伊斯蘭激進恐怖主義並未盛行於於印尼傳統 pesantren 中的原因之一。

儘管如此，一些現代主義者如 Nurcholish Madjid (又稱 Cak Nur)⁹⁹仍批判

⁹⁵ 個人對 A. Wahid 之訪談 (2007.04.04)。有關 Wahid 之伊斯蘭與政治理念參閱其官定傳記 Greg Barton 2007。

⁹⁶ Muhammadiyah 意為「先知穆罕默德之道」，Muhammadiyah 的成員自認為先知忠實追隨者。

⁹⁷ 根據個人多次訪查一些現代 pesantren，大部分的教師雖然其啟蒙教育來自傳統的 pesantren，他們通常會前往現代阿拉伯國家大學就學，而逐漸離開蘇非儀式或傳統。回國後若加入新式的 pesantren 之後，蘇非儀式對他們也就無關緊要。這些新式的 pesantren 大多屬於都會性的學校。

⁹⁸ 位於西爪哇 Tasikmalaya 地區的 Pondok Pesantren Suryalaya 乃 Naqshbandiyah-Qadiriyyah 蘇非道團在馬來世界的中心。這裡的學生、教師必須實踐每日、每週、每月定期的 dhikr 儀式。此 pesantren 義定期舉辦年度的蘇非儀式慶典，吸引了上萬來自全馬來世界的追隨者參與。

⁹⁹ Nurcholish Madjid 被視為印尼穆斯林思想家中之「新現代主義者」(neo-Modernist)，其思想受到巴基斯坦裔美國伊斯蘭學者 Fazlur Rahman 影響很大，曾於芝加哥大學受教於 Rahman。



pesantren 教育無法提供進步的觀念，而 kyai 絕對的權威及其狹隘的伊斯蘭詮釋，則造成教育體系的腐敗與落後，導致新一代穆斯林健全的世界觀與能力養成之空洞化。¹⁰⁰ Madjid 進一步批判 pesantren 教育長期以來對真正蘇非道德觀的忽視，此道德觀乃中世紀伊斯蘭之基石。此外，他也批判 pesantren 的課程規劃中，並未納入重要蘇非大師或持理性的蘇非思想家的教義，如 Ibn al-‘Arabi 之哲理。另一方面，pesantren 所使用的教材，仍侷限於比較粗淺，或低階的程度。這些現象無法培養具現代觀的穆斯林知識份子，而無法面對現代社會的急遽變遷。¹⁰¹

大多數的印尼穆斯林均自認為 Ahl al-Jama‘ah wa al-Sunnah（亦即屬於 Sunni 派），並極為重視先知行誼（al-Sunnah），因此當他們在探討蘇非儀式是否為異端信仰時，經常引用古蘭經或聖訓來支持自己的立場；¹⁰²而其古蘭經與神學典籍的詮釋方法往往成為現代主義者批判之標的。究其原因，多數 UN 學者的詮釋均遵循 al-Zahiri 外顯學派¹⁰³的途徑，亦即採字面表意之詮釋，這與 Mu‘tazilite 所使用的探究文本內在意義的詮釋方法有很大的差異；加之 Ash‘rite 神學派並未積極遵守 ijthihad 獨立推理判斷的原則，這對經典教育造成了很大的問題，也導致傳統 kyai 視野侷限於狹隘的伊斯蘭世界觀。

新秩序（New Order）後期，印尼經濟急速發展，社會變遷也加速，導致 pesantren 教育面臨重大的挑戰。為了回應現代主義者的批判，以及印尼社會經濟展的需求，1980 年代以降，NU 的 P3M（Pesantren 與社群發展協會，Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, Association of Pesantren and community Development）發起了經典（kitab Kuning）教育的改革。¹⁰⁴已逝的前總統 Abdurrahman Wahid（又稱 Gus Dur）鼓勵一群由 Masder F. Mas‘udi 所領導的年輕

Madjid 一生提倡 ijthihad 之教義以改革印尼伊斯蘭。他試圖推動傳統 pesantren 與現代西方大學教育的整合，他所創立的 Para-madinah 大學即是在訓練具現代觀與傳統伊斯蘭內涵的穆斯林。有關他思想的深度研究，參閱 Kull，頁 2005。

¹⁰⁰ Yasmadi 2005，頁 58-9、72-3。

¹⁰¹ Yasmadi 2005，頁 82-6、93。

¹⁰² Federspiel 1996，頁 211-2。

¹⁰³ al-Zahiri 學派在神學、法學的詮釋採較保守的態度。其方式比較強調古蘭經、聖訓以及伊斯蘭初期經典之字面意義，反對過多的個人詮釋色彩，亦即不注重 ra‘y 與 qiyas（個人之推理、判斷）。al-Zahiri 詮釋途徑在 Shafi‘i 法學派中有相當程度的保留，只接受經在古蘭經中以合理、感性之語言詮釋之神啟（wahy）所立下之法制。有關此學派之簡史，參閱 *Encyclopaedia of Islam*，s. v. “al-Zahiriyya”。

¹⁰⁴ Ali (n.d.)，頁 59-64。



kyai，推動以 *ijtihad* 的原則詮釋典籍，其中包括古蘭經詮釋及伊斯蘭法的實際應用，以藉此改革經學院的教育。¹⁰⁵P3M 倡導古蘭經、聖訓及其相關典籍的詮釋應符合時代變遷的需求，而非只是因循 *taqlid* 的途徑。¹⁰⁶此項改革以 Muhammad ‘Abduh 的理性主義為訴求，很明顯地是針對持現代主義立場的 Muhammadiyah 之伊斯蘭現代教育改革所做的回應，¹⁰⁷同時也是因應國家民主化的潮流，而要求穆斯林對宗教與政治持較為開放的立場。NU 的改革主義者著眼於培養新式的宗教學者 (*kyai muda*)，以調適整個教育傳統體系轉向精英取向的宗教、政治教育，進而實現創建伊斯蘭政府的目標。此乃 NU 三個現代使命之一，即建構穆斯林情懷 (*Ukhuwah Islamiyah, Islamic brotherhood*)、人類情懷 (*Ukhuwah Bashariyah, human brotherhood*)、國家情懷 (*Ukhuwah Wataniyah, National brotherhood*)。¹⁰⁸

對於 *pesantren salafi* 的 *kyai* 而言，P3M 的改革思想被認為是學習殖民時期的經驗，而將社群世俗化或西化，因此他們並未能全然接受之，而主張改革至少必須奠基於穆斯林傳統 *salafi* 的思想，沒有必要仿效西方的途徑。一般而言，*pesantren salafi* 的 *kyai* 較偏好採取現代穆斯林國家傳統伊斯蘭組織的改革經驗，如埃及的穆斯林兄弟會，以及巴基斯坦 *al-Mawdudi* 所建立的 *Jama’at-i Islamiyyah*。對 *salafi kyai* 而言，西方的自由主義並不承認獨一神 Allah 之道 (*al-Silatah al-Mustaqim*)，而受西方教育的穆斯林現代主義者只會仿效非伊斯蘭的自由主義，這將敗壞伊斯蘭的道德及價值觀。¹⁰⁹

(三) 高等伊斯蘭學院 (IAIN) 的現代化

NU 其 P3M 的改革遭遇了許多障礙。1970 年代初以前，傳統 *pesantren* 中所

¹⁰⁵ Ali (n.d.), 頁 108。

¹⁰⁶ Ali (n.d.), 頁 66。

¹⁰⁷ Muhammadiyah 被視為印尼伊斯蘭教育現代改革之先鋒。一些研究顯示其創立者 Ahmad Dahlan 的改革理念乃受到 Muhammad ‘Abdu 伊斯蘭現代改革思想的影響。Muhammadiyah 在教育制度的改革上試圖建構中東新式的 *madrasah* 系統。他們宣稱爪哇在地的傳統 (*adat*) 有違伊斯蘭倫理道德而必須革除，而且他們也譴責 *pesantren* 的教育與蘇非道團結合。因此 Muhammadiyah 的學校稱為 *pondok-madrasah*。他們的運動似乎試圖將印尼伊斯蘭傳統與中東伊斯蘭做接軌。有關其改革參閱 Mulkan 1997；Alfian 1989；Jainuri 1992；Nakamura 1983；Syamsuddin 1991。

¹⁰⁸ Fachruddin 2005, 頁 207-8。

¹⁰⁹ 此種態度亦存在於 Gontor 各個 *pondok* 的教師中，他們絕大多數都是求學於阿拉伯國家。個人對 Gontor 之 Institut Studi Islam Darussalam 校長 K.H. Kafrawi Ridwan 之訪談 (2009.07.05)。



傳授的伊斯蘭學科並未有大的改變。此外，正如 Nurcholish Madjid 所指出，由於課程中融入了世俗學科，因此經典教育也變得膚淺而毫無深度。¹¹⁰有鑒於此，為了培養新式的 kyai 以改革 pesantren 中的教學方法。1970 年代間，印尼政府基於政治、伊斯蘭發展方向考量，設立了國立的伊斯蘭學院(Istitut Agama Islam Negeri, IAIN)，隸屬於宗教事務部。IAIN 不僅是伊斯蘭的教學機構，更是研究中心，有別於一般的世俗大學並不將伊斯蘭納入教學與研究中。建立 IAIN 的理念來自 1970 年代的宗教事務部部長 Mukti Ali，他出身於東爪哇地區的 Pesantren Pacetan，後留學巴基斯坦與加拿大的 McGill 大學，是著名的比較宗教學者。他是 McGill 大學的伊斯蘭研究中心 (Institute of Islamic Studies) 以及哈佛大學「世界宗教研究中心」創立者 W. C. Smith 的學生。Mukti Ali 的伊斯蘭思想屬於現代主義者，其理念如同 Madjid，主張印尼的伊斯蘭教育必須新舊兼容並蓄，世俗化的研究途徑並不礙於傳統伊斯蘭教育，他鼓勵以科學態度落實伊斯蘭教學與研究。他所提倡的伊斯蘭學院教育實有整合世俗與宗教教育之目的。¹¹¹而這也是當時蘇哈托政府所期待的，將印尼高等伊斯蘭教育納入政府的控制，以防止伊斯蘭反政府意識型態的發展。

IAIN 可謂 pesantren 教育的延伸，其基本的職責乃為培養穆斯林教師第 2 級與第 3 級的體制，並為政府宗教部門培養管理與研究人員，以及為伊斯蘭法庭提供法官。¹¹²IAIN 成立之初，間接地由 NU 的 kyai 所控制，其教學方法仿效埃及的愛智哈爾大學，但卻未具備愛智哈爾大學或其他著名伊斯蘭大學的高水準。有些現代主義的 NU 成員在從西方大學學成歸國後，試圖現代化 IAIN 的教育來提升印尼穆斯林的學術水準，以為印尼公民社會 (civil society) 發展立下基礎。¹¹³

¹¹⁰ Madjid 年輕時亦就讀於 Gontor 的 pesantren，後來他到美國芝加哥大學攻讀博士學位時接觸了在西方學術界發展的一些穆斯林現代主義者的思想，而以之檢討印尼傳統的伊斯蘭教育。他體驗到 Kitab Kuning 其 taqlid 的傳統教學方式並無法教育出具知性的 santri。個人對 P3M 負責人 Masder F. Mas'udi 的訪談 (2008.02.11)。

¹¹¹ Noor 2008，頁 14-18。IAIN 的前身為 1960 年代草擬的 PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, State College of Islamic Studies)，其成立之目的在於培養專業的伊斯蘭教師與學者，乃針對荷蘭殖民時期世俗學院的遺緒所構想。Azra 2007，頁 260-62。

¹¹² Mitsuo & Setsuo 1995，頁 97。

¹¹³ NU 與 Muhammadiyah 早就以不同的途徑致力於建構印尼的公民社會，而其相同處則是於伊斯蘭範疇內以教育喚起年輕一代的民主意識與公民社會的價值觀，他們也鼓勵以伊斯蘭倫理去參與政治。NU 試圖以公共服務、工作坊等活動，將穆斯林對伊斯蘭傳統保守的理解轉化成溫和理性的認知。而 Muhammadiyah 則藉由其所設立之各級學校的教育將性別意識、公民



這些新式的 NU 精英持續推動西式教育於 pesantren 與 IAIN，以協助印尼穆斯林調適於現代世界的急遽變遷中，落實「公民伊斯蘭」(Civil Islam) 教育。¹¹⁴ IAIN 的成立得以培養更多的專業 kyai，以他們創建更多結合宗教與世俗教育的初、高級中學，這在某種程度上被視為伊斯蘭現代主義者改革的成果。然而，如 N. Madjid 之自由主義者卻批判之為「失敗的愛智哈爾大學」(a failure of al-Azhar university)。¹¹⁵ Madjid 作為一位溫和、理性主義的穆斯林思想家，在印尼的伊斯蘭教育史上，佔有一席之地。他積極地對伊斯蘭學術史做全面的回顧，以促使印尼伊斯蘭傳統與當代社會發展接軌。此外，他也極度強調蘊含於伊斯蘭信仰中的普世價值觀，如人本精神、平等主義、社會經濟進步與知識的啟蒙教化等，並視之為伊斯蘭、西方，乃至於其他文明之間共同的核心價值。

鑒於 pesantren 教學方法並未有明顯的改善，NU 的現代主義者遂於 1980 年代藉由 IAIN 的改革，展開現代 kyai 資格的認證。他們與西方大學的伊斯蘭或宗教研究中心建立合作計畫，派遣學生遠赴當地接受現代西方世俗科學性的伊斯蘭研究。¹¹⁶ 印尼現代主義宗教學者認為送傳統伊斯蘭教育出身的 santri 前往西方的世俗大學研究伊斯蘭，此乃開拓國際空間與超越中土伊斯蘭學術的途徑之一。無疑地，這也培養了不少印尼兼具理性與信仰的國際學者。

宗教對話乃現代西方宗教研究所強調的議題，尤其是一神教之間的對話。中世紀伊斯蘭的理性主義學派 Mu'tazilite 神學思想在西方大學廣被介紹，這與大多數 kyai 所持 Ash'rite 保守主義學派成明顯對照。那些遠赴西方大學求學的 santri 畢業之後。據雅加達 IAIN(現已改制為國立伊斯蘭大學 Universitas Islam Negeri, UIN) 的前任校長 A. Azra 所稱，IAIN 的目標為將西方的科學方法注入於伊斯蘭

價值觀強化於公務人員、學生與其社群成員中。詳細討論參閱 Fachruddin 2005。

¹¹⁴ Civil Islam 已成為當代伊斯蘭研究中相當重要的主題。許多穆斯林國家也試圖朝向民主化發展，試圖建立伊斯蘭公民社會。印尼亦非例外，在「新秩序」政權垮台後，知識份子已致力於印尼的公民社會之建構。參閱 Hefner 2000。

¹¹⁵ Nurcholish Madjid 曾經在 2000 年 5 月來台灣參加中央研究院東南亞區域研究計畫所舉辦的工作坊。個人於會外與他做了一次詳細的訪談。他主觀地認為 IAIN 學生的學術與知性水準遠比愛智哈爾大學、西方著名大學的學生低。大部分具影響力的印尼知識份子皆直接受教於阿拉伯或西方的大學，這顯示 IAIN 的訓練不及國際水準。

¹¹⁶ 檢視 McGill 大學伊斯蘭研究中心的碩博士論文，IAIN 所派遣之留學生的著作所佔比例相當高。不只是學生，連教師都常常被派送到西方大學研究伊斯蘭。Jabali & Jamhari 2002, 頁 147-151-2。



的情境探索，進而推動穆斯林之現代國際性學術研究。此外 IAIN 也派遣學生前往西方的大學研習非伊斯蘭的學科，以之檢視與詮釋伊斯蘭知識的內涵。換言之，IAIN 在知識教育上所發起的改革主義，將創造一個新的教育與學術環境，這有利於提升印尼的國際學術競爭力，乃至將伊斯蘭研究國際化，進而與西方對話。¹¹⁷ Azra 本身曾就學於 IAIN、開羅與哥倫比亞等大學，與 Madjid 屬於同一世代，都是西方自由主義的穆斯林思想家如 Fazlur Rahman (1919-1988)¹¹⁸之追隨者。

除了提升學術研究水準之外，IAIN 也開始為塑造公民社會而探討更廣泛的社會議題，並培養更高程度的知識份子，以便在國家及國際的層面上進行宗教、文化的對話。IAIN 大部分的學生畢業後將服務於 pesantren，宣揚伊斯蘭現代主義，協助 santri 以寬廣的視野面對社會的變化，並改變印尼穆斯林對西方現代文明的觀感，這意謂著 IAIN 不再是純然的 dakwah (宣教) 機構。大部分的 IAIN 均竭其所能將學生送往西方知名大學深造。這些學生由於受到現代科學方法與自由主義思想的薰陶，他們能夠發現社會問題所在，並找出解決之道。這些新式的知識份子在 IAIN 與 pesantren 中以獨到的現代性意識及科學態度啟蒙教育鄉下地區的 santri。Santri 也因此得以理解社會變遷，調適伊斯蘭傳統的走向，因此開創了另一條「再伊斯蘭化」(re-Islamization) 的途徑；同時也解放了傳統的 pesantren，使之轉變為世俗取向，並具專業知識的伊斯蘭學校 (professional Islamic school)。¹¹⁹儘管如此，仍然有些 pesantren 的畢業生選擇到中東繼續學業，這些人依然保留中東一些傳統主義的認知與保守的伊斯蘭世界觀。這兩群新生代知識份子在政治舞台或宗教權力的角逐中相互競爭，似乎延續伊斯蘭中土的發展途徑。¹²⁰

¹¹⁷ 個人與 A. Azra 於中央研究院東南亞區域研究計畫所舉辦的工作坊外的對話 (2006.10.30)。印尼伊斯蘭高等教育的轉變亦可從其伊斯蘭法教育的改革中看出。Azra 2007, 頁 257-70。

¹¹⁸ 巴基斯坦裔的現代穆斯林思想家 Fazlur Rahman 自南亞遷徙至北美後，對該地區現代伊斯蘭學術研究的貢獻相當大，特別是其於芝加哥大學所建立的伊斯蘭研究對北美的伊斯蘭研究影響深遠，培養了相當多的穆斯林與非穆斯林伊斯蘭學者。有關其生平、著作與思想參閱 Waugh & Denny 1998, 頁 15-45。

¹¹⁹ Ziemek 1983, 頁 186-187。

¹²⁰ 個人參與了一次 NU 所主辦的世界伊斯蘭宗教學者會議 (Jakarta, 2008.09.28-30) 觀察到在處理中東問題時，那些留學阿拉伯國家的知識份子比較採取中東穆斯林的主流立場。例如畢業於沙烏地麥地那大學具博士學位的前國會議長 Hidayat Nur Wahid 在談論「巴勒斯坦問題」時表明了支持阿拉伯人的立場，這有別於一般較中立的知識份子。Hidayat Nur Wahid 被視為印尼政治界的明日之星，其所帶領的 PKS 黨在年青新生代中受到相當的支持。



隨著新秩序政權的結束，1990 年代以降，新一代的現代主義者試圖重整 IAIN，以馬來西亞的國際伊斯蘭大學（Internatiolnal Islamic University）或北美地區的一些伊斯蘭研究機構為藍圖，將之轉變為綜合性大學，其教育目標為培養全方位的 kyai，訓練他們在傳播伊斯蘭訊息時，能夠應付複雜的現代性所造成的問題。¹²¹在 2002 與 2004 年之間，有三家 IAIN 陸續改制成 UIN，而這些新制的伊斯蘭大學似乎仍在尋求正確的發展方針，以別於普通大學。¹²²隨著 IAIN 的開放發展，一些獨立的 pesantren 也效法採納 IAIN 途徑，設立等同大學程度的機構，但強調傳統經典教育的現代化。他們企圖以印尼的文化認同取代中東的文化認同，以建構「印尼伊斯蘭觀」，這似乎意謂著學生必須同時理解中土伊斯蘭傳統、印尼文化與西方思想。位於 Gontor 的 The Jami'ah Dar al-Salam al-Islamiyyah（Institut Studi Islam Darussalam，ISID）即為明例。

六、結語

印尼 pesantren 教育的現代化乃當代伊斯蘭研究中一個重要的議題。由於印尼為伊斯蘭世界網路的一環，在研究印尼伊斯蘭時，不能忽略中土伊斯蘭運動對它所產生之衝擊與影響，尤其是中東地區的運動。印尼在被殖民前，當地穆斯林統治者一直配合在地或是外來穆斯林宣道家，力圖維持伊斯蘭國家（Dar al-Islam）之實體，儘管當時伊斯蘭化並未全面普及。傳統的 pesantren 體制一直延續到 19 世紀，方面臨了殖民政府教育世俗化之挑戰。荷蘭殖民時期，伊斯蘭教育體制面臨被解構之危機，導致伊斯蘭走向衰微，獨立後，此現象方有所改變。由於印尼政治、社會的變遷，pesantren 也被迫轉變成現代學校，一方面應付新秩序時期政治發展所帶來的困境，一方面以維繫伊斯蘭的文化認同。

在後新秩序時期（the Post-new Order Period），公民社會因應民主化發展而逐漸成形，伊斯蘭教育體制又必須調適於西方的模式，因此 IAIN 試圖轉變成為 UIN。在穆斯林國家中，追隨西方模式的現代化造成了很多的問題，這在印尼也無法避免；然而印尼穆斯林知識份子依然不懈地探索伊斯蘭教育的方針。改革後

¹²¹ 個人對 UIN Jakarta 副校長 Dr. Jamhari 的訪談（2006.04.02）。

¹²² 這三家 IAIN 是：IAIN-Sharif Hidayatullah-Jakarta、IAIN-Sunan Kalijaga-Jogjakarta、STAIN-Malang。Noor 2008，頁 27-9。



的 IAIN 或許可謂中世紀理性主義 (Mu'tazilism) 教育的再現。透過接受現代西方文明, IAIN 無疑想要以多元文化的概念來教導印尼穆斯林, 而這應證 20 世紀初現代主義大思想家 Muhammad 'Abduh 其溫和原教旨主義的理念, 以靈活具調適性的態度去實踐古蘭經與聖訓的教義。¹²³ IAIN 的改變為傳統的 pesantren 教育創造了新的面向, 也改進了 NU 的伊斯蘭教育政策。由於 IAIN 隸屬於由 NU 主導的宗教事務部, 因此它也被稱為 IAINU。儘管如此, IAIN 的教育與研究仍反映出印尼伊斯蘭的多文化主義色彩, 這可見於 UIN 的出版品 *Ensiklopedi Islam di Indonesia* 與 *Studia Islamika*。¹²⁴ 雖然這些出版品未必等同於西方相關高水準的研究出版, 但仍完整地呈現印尼的伊斯蘭信仰, 並指出當地的穆斯林知識份子自身如何調適於現代政治的變革中。

總而言之, 因為印尼伊斯蘭的發展與伊斯蘭中土有著密切的關係, 其教育體系與中東地區的相似性乃不爭之實。中東地區伊斯蘭教育的現代化也影響了印尼伊斯蘭教育的改革發展, 以因應西方現代化的衝擊與全球化的挑戰, 其步調幾乎與中東地區一些較早改革的國家一致。實際上, 印尼穆斯林的伊斯蘭認同是跟著中東國家與時俱進, 這在印尼的政治、宗教文化的對外交流上可印證。時至今日, 印尼穆斯林留學阿拉伯國家, 研讀伊斯蘭者不計其數, 因此一些中東地區當代重要思想家如埃及的 Muhammad al-Ghazali (1917-1996)、Yusuf al-Qaradawi (1926-?)¹²⁵ 其著作大量被翻譯成印尼文流通。而且, 據最新的研究指出, 有些年輕的印尼 santri 也赴伊朗求學, 伊朗所支持的伊斯蘭學院亦開始在印尼境內招生, 傳遞什葉派哲學思想。¹²⁶ 這意謂著什葉派似乎也在開始在印尼生根發展。然而, 印尼順尼派為主流之穆斯林未必能全然接受什葉派教義。¹²⁷ 很明顯地, 由於與中東不同國家的交流, 也使得印尼的伊斯蘭發展趨向多元, 而教育體制不再

¹²³ Steenhrink 1996, 頁 179-80。

¹²⁴ Steenhrink 1996, 頁 183。

¹²⁵ M. al-Ghazali 一生強調伊斯蘭的民主精神 (shura), 著作無數, 對印尼穆斯林的「公民社會」(civil society) 有指標性的影響, 其生平簡介參閱 Ayuby 1995。Yusuf al-Qaradawi 為當代「伊斯蘭主義者」(Islamist), 一生提倡中間路線 (al-Wasatiyyah), 以及伊斯蘭式的民主政體, 企圖在伊斯蘭激進主義與穆斯林世俗主義者尋求平衡點, 建立類似先知時期的伊斯蘭國家。有關其生、平思想與運動參閱 Gräf & Skovgaard-Petersen 2009。

¹²⁶ 印尼的 Para-Madinah 大學為展現伊斯蘭思想的多元性, 與伊朗的一些伊斯蘭學術機構合作, 提供印尼學生獎學金與教師, 致力於中世紀伊斯蘭哲學的研習。

¹²⁷ 個人在 2007-2010 間多次與雅加達地區之 santri 的訪談。



拘泥於傳統的 **pesantren** 結構。儘管印尼的伊斯蘭發展有多元性之本質，毫無疑問地，印尼伊斯蘭教育改革發展卻也尋求調和西方與伊斯蘭世界的一個完整且具現代性體系，如此以維持伊斯蘭的認同，並迎頭趕上西方國家的水準，發展成一個進步的現代穆斯林國家。



參考文獻

- 仝道章譯。1999。《古蘭經》。南京：江蘇伊斯蘭教協會。
- 林長寬。2012。〈伊斯蘭蘇非行者（Sufi）近神（Qurbah）之道〉。《中阿文經季刊》，第 203 期，頁 31-46。
- 。2003a。〈伊斯蘭現代改革本質初探〉。《世界宗教學刊》創刊號，頁 1-27。
- 。2003b。〈印尼 Muhammadiyah 早期『再伊斯蘭化』運動初探〉。《東南亞研究論文系列》（*CAPAS Southeast Asia Research Paper*），第 61 號。
- 。1999。〈談伊斯蘭之現代化：以 Muhammad Abduh 之「現代化觀念」為例〉。《宗教哲學》，第 18 期，頁 57-75。
- Abad. 2005. Pondon Pesantren Suryalaya Perjalan dan Pengabdian 1905-2005.
- Abaza, Mona. 1991. Some Research Notes on Living Conditions and Perceptions among Indonesian Students in Cairo. *Journal of Southeast Asian Studies*. 22(2). pp. 347-360.
- 。1993. *Changing Images of Three Generations of Azharites in Indonesia*. Occasional paper. No. 88. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 。1994. *Indonesian Students in Cairo: Islamic Education Perceptions and Exchange*. Paris: Association Archipel.
- Rachman, H. Abd. 1997. *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings (1850-1950)*. Ph.D. dissertation University of California Los Angeles.
- ‘Abduh, Muhammad. (n.d.). *Risalat al-Tawhid*, Mahmud Abu Riyyah ed. Cairo: Dar al-Ma‘arif.
- 。1993. Mashru’ Islah al-Tarbiyyah fi Misr, pp. 106-122 in *al-A‘mal al-Kamilah li al-Imam al-Shaykh Muhammad ‘Abduh* vol. 3. Beirut: Dar al-Shuruq.
- Abdullah, T. 1986. Pesantren in Historical Perspective, pp. 80-107 in T. Abdullah and S. Siddique eds., *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Adams, Charles C. 1968. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ‘Abduh*. New York: Ressel &



- Russell.
- al-Afghani, Jamal al-Din.(n.d.). al-Radd ‘ala al-Dahriyyin, pp. 175-183 in *al-Almal al-Kamilah li-Jamal al-Din al-Afghani*, ed. M. ‘Imarah, Cairo: al-Mua’ssasah al-Misriyyah al-Ammah li al-Ta’lif wa al-Nashr.
- Alfian. 1989. *Muhamamdiyah, the Political Behavior for a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Ali, As‘ad Said. (n.d.). *Changes to the Heart of Tradition, the Nahdlatul Ulama I Have Observed*. Unofficially published by NU headquarters (n.p.).
- al-Tahtawi, Rifa‘ah. 1973. Murshid al-Amin li al-Banat wa al-Banin, pp. 220-230 in *al-A‘mal al-Kamilah li Rifa‘ah al-Tahtawi*, M. ‘Imarah ed. Beirut: al-Mu‘assasah al-‘Arabiyyah li al-Dirasah wa al-Nashr.
- al-Tahtawi, Rifa‘ah. (n.d. reprint of 1870). *al-Qawl al-Sadid fi al-Ijtihad wa al-Tajdid*. Cairo: Matba‘at Wadi al-Nil.
- Amin, Osman. 1953. *Muhammad ‘Abduh*, translated from Arabic by C. Wendell. Washington D.C.: American Council of Learned Societies.
- Ayuby, Nazih. 1995. Muhammad al-Ghazali, pp. 63-64 in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. vol.2. Oxford & New York: OUP.
- Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulama’ in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Canberra: ASAA & Allen-Unwin. Honolulu: University of Hawaii Press; Leiden: KITLV Press.
- . 2007. Islamic Legal Education in Modern Indonesia, pp. 257-270 in R. Michael Feener and Mark E. Camamck eds., *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Cambridge, Mss.: Harvard University Press.
- Barton, Greg. 2007. *Gus Dur, the Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Singapore & Jakarta: Equinox Publishing.
- Basri, Hasan. 2010. Islam in Aceh: Institutions, Scholarly Traditions, and Relations between Ulama and Imara, pp. 180-200 in Arndt Graf. Susanne Schoeter & Edwin Wieringa eds., *Aceh: History, Politics and Culture*. Singapore: ISEAS.



- Benda, Harry J. 1958. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-45*. The Hague: W. van Hoeve.
- Berkey, J. 1992. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. Princeton: Princeton University Press.
- Boland, B. J. 1982 (reprint). *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Bravmann, M.M. 1972. *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Chirzin, M.H. 1995 . Ilmu dan Agama dalam Pesantren, pp. 45-58 in M.D. Rahardjo ed., *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES.
- Coulson, Noel J. 1964. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition*. Temple: Arizona State University Press.
- Dobbin, C. 1983. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847*. Scandinavian Institute of Asian Studies monograph no.47. London & Malmö: Curzon Press.
- Dodge, Bayard. 1974. *Al-Azhar, A Millennium of Muslim Learning*. Washington D.C.: The Middle East Institute.
- Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill. new edition, s. v. "Halka".
- . "Hilm".
- . "Hisba".
- . "Kuttab".
- . "Madrassa".
- . "al-Zahiriyya".
- Fachruddin, F. 2005. *Educating for Democracy: Ideas and Practices of Islamic Civil Society Association in Indonesia*. Ph.D. thesis. University of Pittsburgh.
- Falakh, F. 1999. Pesantren dan Proses Social-Politik Demokratis, pp. 74-87 in M.



- Wahid ed, *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Federspiel, Howard M. 1993. *The Usage of Traditions of the Prophet in Contemporary Indonesia*. Newark: Arizona State University Press.
- . 1994. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Ithaca: Cornell Southeast Asian Study Program.
- . 1996. The Endurance of Muslim Traditionalist Scholarship, pp. 193-220 in M. Woodward ed., *Toward a New Paradigm: Recent Development on Indonesian Islamic Thought*. Tempe: Arizona State University, Program for Southeast Asian Studies.
- Feener, R. Michael. 1998. Notes toward A History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia. *Studia Islamika* (5: 3) pp. 47-76.
- . 2007. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feener, R. Michael and Mark E. Cammack eds. 2007. *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Geertz, C. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.
- Gräf, Bettina and Jakob Skovgaard-Petersen eds. 2009. *Global Musfi: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, New York: Columbia University Press.
- Hallaq, Wael B. 2009. *Shari'a: Theory, Practice and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1984. Was the Gate of Ijtihad Closed?. *International Journal of Middle Eastern Studies* 16, pp. 3-41.
- Hamka. 1967. *Ajahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abd Karim Amrullah dan Perjuangan kaum Agama di Sumatera* (3rd ed.). Djakarta: Penerbitan Djadjamurni.
- Hefner, Robert. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Heyworth-Dunne, James. 1968 (reprint). *Introduction to the History of Education in Egypt*. London: Frank Cass.



- Hisyam, Muhamad. 2001. *Caught between Three Fires: The Javanese Panghulu under the Dutch Colonial Administration 1882-1942*. Jakarta: INIS.
- Hooker, M.B. 1983. Introduction: the Translation of Islam into South-east Asia, pp. 1-22 in *Islam in South East Asia*. Leiden: E.J. Brill.
- . 2003. *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary Fatawa*. Honolulu: University of Hawaii Press & Crown Nest: Allen & Unwin.
- . 2008. *Indonesian Syariah, Defining a National School of Islamic Law*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hourani, Albert. 1983. *Arab Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurgronje, Sunouk. 1970 (reprint). *Mekka in the Latter Part of the 19th Century. Daily Life, Customs and Learning. The Moslems of the East-Indian Archipelago*, translated by J.H. Monahan. Leiden: E.J. Brill.
- Ihsan, Nur Hadi, Muhammad Akrimul Hakim, and Ahmad Hasan al-Banna. 2006. *Profil Pondok Modern Darussalam Gontor*. Gontor: Darussalam Press.
- Jabali, Fuad & Jamhari. 2002. *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. Ciputat: Wacana Ilmu dan Permikiran, Logos.
- Jainuri, Achmad. 1992. *The Muhammadiyah Movement in 20th Century Indonesia: A Socio-Religious Study*. M.A. thesis. McGill University.
- Junus, M. 1960. *Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Muhamadia.
- Kamali, Mohammad H. 2008. *Shari'ah Law*. Oxford: Oneworld.
- Kartodirdjo, Sartono. 1966. *The Peasant's Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course, and Sequel. A Case Study of Social Movement in Indonesia*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Keddie, Nikki. 1983. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani* (2nd ed.). Berkeley: University of California Press.
- Kern, Rudolf A. 2001. *The Propagation of Islam in the Indonesian-Malay*



- Archipelago*, Alijah Gordon ed. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.
- Khuri, Nabil A. 1976. *Islam and Modernization in the Middle East: Muhammad 'Abduh, An Ideology of Development*. Ph.D thesis. University of New York at Albany.
- Koentjaraningrat. 1985. *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press.
- Kudsi-Zadeh, A. Albert. 1970. *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: An Annotated Bibliography*. Leiden: Brill.
- Kull, Ann. 2005. *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Lund: Almqvist & Wiksell International.
- Laffan, Michael F. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*. London & New York: Routledge-Curzon.
- Langohr, Vickie A. 2000. *Religious Nationalism 101: How the Growth of State Educational System Strengthened Religious Nationalist Movement in Colonial-Era Egypt, North India, and Indonesia*. Ph.D. thesis. Columbia University.
- Lapidus, Ira. 1990. *A History of Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levtzion, Nehemia. 1999. Islam in Africa to 1800, pp. 475-507 in J. Esposito ed. *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Levtzion, Nehemia & J. O. Voll eds. 1987. *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Livingston, John W. 1995. Muhammad 'Abduh on Science. *Muslim World* 85(3-4), pp. 215-234.
- Madjid, Nurcholish. 1984. *Ibn Taimiya on Kalam and Falsafah: Problem of Reason and Revelation in Islam*. Ph.D. thesis. University of Chicago.
- Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- al-Makhzumi, Muhammad. 1931. *Khatirat Sayyid Jamal-Din al-Afghani al-Husayni*.



- Beirut: al-Matba'ah al-'Ilmiyyah li-Yusuf Sadir.
- Mitchell, Timothy. 1991 (reprint). *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Mitsuo, Nakamura and Nishino Setsuo. 1995. Development of Islamic Higher Education in Indonesia, pp. 92-101 in Albert H. Yee ed., *East Asian Higher Education: Traditions and Transformations*. Oxford & New York: Pergamon for International Association of University.
- Mochtar, A. 1999. Tradisi Kitab Kuning: Sebuah Obervasi Umum, pp. 25-37 in M. Wahid ed, *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Tansformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Moetono, Soemarsaid. 1963. *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*. Ithaca: Cornell University Modern Indonesia Project.
- Muhaimin, A.G. ed. 1995. *Zamakhshyari Dhofir on Tradition & Change in Indonesian Education*. Jakarta: Ministry of Religius Affairs.
- Muhamamd, H. 1999. Kontekstualisasi Kitab Kuning: Tradisi Kajian dan Metod, pp. 39-51 in M. Wahid ed, *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Tansformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Mulkhan, Abdul Munir. 1997. *Masalah-masalah Teologi and Fiqh dalam Tarjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: S.I. Press.
- Musallam, Basim. 1996. The Ordering of Muslim Societies, in Francis Robinson ed., *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mustafa, K. H. Bisjri. 1976. *Risalah Ahlissunnah wal-Djama'ah*. Kudus: Jajasan al-Ibriz.
- Nakamura, Mitsuo. 1977. Professor Haji Kahar Muzakkir and the development of the Muslim Reform Movement in Indonesia, pp. 1-10 in B. R. Anderson, M. Nakamura & M. Slawet eds., *Religion and Social Ethos in Indonesia*. Monash: Monash University Press.



- Nakamura, Mitsuo. 1983. *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Nakamura, Mitsuo and Nishino Setsuo. 1995. Development of Islamic Higher Education in Indonesia, in Albert H. Yee ed., *East Asian Higher Education: Traditions and Transformations*. Oxford & New York: Pergamon for International Association of University.
- Nasuha, C. 1999. Epistemologi Kitab Kuning, pp. 53-62 in M. Wahid ed., *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Nasution, H. 1985. Redefine the Islamic Role in Contemporary Context. *Mizan* 1, pp. 7-10.
- . 1988. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasutin*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat.
- Noer, Delier. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press.
- Noor, Farish A. 2008. *Thinking the Unthinkable: The Modernization and Reform of Islamic Higher Education in Indonesia*. Working paper. No. 152 (S. Rajaratnam School of International Studies). Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies.
- Othman, Mohammad Redzuan. 2000. *The Malays in the Middle East*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Rahimisyah, M. B. 2000. *Wali Songo: Perjusngsn dalam Dakwah Islam*. Kuala Lumpur: Pustaka Syuhada.
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago: Chicago University Press.
- Reid, Donald M. 1990. *Cairo University and the Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricklefs, M.C. 1993. *A History of Modern Indonesia since 1300* (2nd ed.). London: Macmillan.
- Rida, Muhammad Rashid. 1908. *Tarikh al-Ustadh al-Imam Muhammad 'Abduh*, vol.



1. Cairo: al-Manar.
- Riddle, Peter. 2001. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. London: Hurst & Company.
- Rinkes, D. A. 1996. *Nine Saints of Java*, translated from Dutch by H. M. Froger and edited by Alijah Gordan. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.
- Roff, William. 1967. *The Origins of Malay Nationalism*. New Haven: Yale University Press.
- . 1970. Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s. *Indonesia* (9), pp. 73-87.
- Said, Nurman. 1992. *al-Ghazali's Works and Their Influence on Islam in Indonesia*. M.A. thesis. McGill University.
- Salim, Arskal and Azyumardi Azra eds. 2003. *Shari'ah and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Schacht, Joseph. 1979. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.
- Soebagijo, Hj I.N. 1985. Dari Saridi ke Rasjidi, pp. 51-60 in *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi*. Jakarta: Harian Ummum.
- Soebardi. 1971. Santri Religious Elements as Reflected in the Serat Tjentini. *Bijdragen tot de Taal-, Land, en Vollenkunde* 127(3), pp. 331-49
- Soebardi and C.P. Woodcroft-Lee. 1982. Islam in Indonesia, pp. 180-210 in R. Israeli ed., *The Crescent in the East*. London: Curzon Press.
- Solichin, Salam. 1960. *Sekitar Wali Songo*. Kudus: Menara.
- Spencer, Herbert. 1932 (reprint). *On Education*, revised ed of 1854-59. Cambridge: Cambridge University.
- Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan bintang.
- Steenbrink, K. A. 1993. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*, translated by Jan Steenbrink and Henry Jansen.



- Amsterdam: Atlanta, GA.
- . 1996. Recapturing the Past Historical Study by IAIN-Staff, in M. Woodward ed., *Toward A New Paradigm*. Tempe: Arizona State University Program for Southeast Asian studies.
- Syamsuddin, M. Sirajuddin. 1991. *Religion and Politics in Islam: The Case of Muhammadiyah in Indonesia's New Order*. Ph.D. thesis. University of California, Los Angeles.
- Tim Penyusu. 2005. *Abad, Satu Pondon Pesantren Suryalaya Perjalan dan Pengabdian 1905-2005*. Suryalaya: Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya.
- Toledano, Ehud R. 1990. *State and Society in mid-Nineteenth Century Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Bruinessen, M. 1999. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan.
- Van Koningsveld, P.S.J. 1988. *Snouch Hurgronje en de Islam*. Leiden: Documentatie-centrum Islam-Christendom.
- Voll, John Obert. 1987. Linking Groups in the Networks of 18th Century Revivalist Scholars, pp. 69-92 in N. Levtzion & J. O. Voll eds., *Eighteenth Century Renewal and Reform In Islam*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Voll, John Obert. 1994. *Islam, Continuity and Change in the Modern World* (2nd ed.). Syracuse: Syracuse University Press.
- . 1999. Foundation for Renewal and Reform, pp. 509-547 in John Esposito ed. *The Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Walsh, Mayra. 2002. *Pondok Pesantren dan Ajaran Golongan Islam Ekstrim, ACICIS Program*. Malang: Universitas Muhammadiyah.
- Waugh, Earle H. and Frederick M. Denny eds. 1998. *The Shaping of An American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta: Scholars Press.
- Weiss, Bernard G. 1978. Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad. *American Journal of Comparative Law* 26, pp. 197-218.
- Yasmadi, M. A. 2005. *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurcholish Madjid terhadap*



Pendidikan Islam Tradisional. Ciputat: Quantum Teaching.

Zaki, Mohamed A. 1965. *Modern Muslim Thought in Egypt and Its Impact on Islam in Malaya*. Ph.D. thesis. University of London.

Zarkasyi, Abdullah Syukri. 2005. *Gontor dan Pembaharuan Pendidikan Pesantren*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Ziemek, Manfred. 1983. *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.

Zoetmulder, P. J. 1995. *Pantheism and Monism in Javanese Suluk Literature*. Leiden: KITLV Press.



Transformation of Indonesian Pesantren Education in the Trends of Modern Islamic Renewal and Reform

Chang-Kuan Lin

Associate Professor, Department of Arabic Language and Culture/Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University

Abstract

Modern Islamic renewal (tajdid) and reform (islah) which inaugurated in the Middle East have spread throughout the Islamic world via Islamic network. Indonesia has been part of Islamic world, and certainly the development of Islam there has been influenced by the Islamic trends in the Middle East, especially in the aspect of Islamic education. This essay attempts to explore the transformation of traditional Islamic institution of education in Java, the pesantren system. The transformation is regarded as part of modern Islamic reform and renewal in Indonesia. It implies that religio-cultural development in Indonesia is to follow that of the Middle Eastern mode, and to keep up with the Western academic institutions. This essay is to show that Indonesia has been strongly linked with that in the Middle East in the course of pesantren educational development. It is also to prove that Indonesian Islam has been progressing within the Islamic network.

Keywords: Islamic education, reform and renewal, pesantren, Java, Indonesia

