



# 印尼伊斯蘭習經院 (Pesantren) 宗教靈修 儀式 (Dhikr) 的角色、態度與類型

蔡宗德

國立臺南藝術大學民族音樂學研究所教授

## 摘要

伊斯蘭習經院 (Pesantren) 不但是印尼宗教學者復興會 (Nahdatul Ulama) 重要的宗教教育機構，也是印尼蘇非道團舉辦各種宗教靈修儀式的主要場域，這使得伊斯蘭習經院在宗教靈修儀式舉辦的過程中，扮演著極為重要的角色，而其宗教觀念與態度對於宗教靈修儀式的類型與內容自然也就會產生一定程度的影響。宗教學者復興會是印尼兩個主要宗教團體之一，由於其強調傳統主義 (Traditionalism) 路線以及蘇非 (Sufism) 神學思想，主張融合印尼當地文化，採取九大聖人 (Wali Sanga) 中蘇南卡里嘉賈 (Sunan Kalijaga) 的傳教途徑，並藉由伊斯蘭習經院來培育宗教學者與蘇非行者 (Sufi)，以宗教靈修來實踐與具體化伊斯蘭宗教思想與教義，使得伊斯蘭習經院成為宗教學者復興會的主要宗教教育機構與蘇非修道中心。

由於伊斯蘭習經院是培育印尼蘇非主義神學思想與蘇非行者的核心機構，而宗教靈修儀式又往往是這些蘇非行者實踐其神學理論的具體呈現。為了要了解印尼伊斯蘭習經院在伊斯蘭宗教靈修中扮演何種角色、伊斯蘭習經院對宗教靈修的觀念與態度為何、而印尼宗教靈修儀式的類型與內容又如何呈現蘇非主義的宗教思想，本文將從以下



四個議題作為本文探討的主軸：伊斯蘭習經院的宗教實踐、伊斯蘭蘇非道團的宗教靈修、伊斯蘭習經院之宗教靈修儀式類型、伊斯蘭習經院對宗教靈修的態度。

**關鍵詞：**印尼、伊斯蘭、宗教實踐、習經院、宗教靈修儀式



# **The Role, Attitude, and Genres of Religious Dhikr Meditation at Islamic Pesantren in Indonesia**

Tsung-Te Tsai

Professor in Ethnomusicology, Tainan National University of the Arts

## **Abstract**

Islamic pesantren is not only an important religious education system of Nahdatul Ulama, but also a major occasion of religious meditation rituals of Sufi orders in Indonesia, hence it plays an important role in the process of the meditation rituals, and its religious concepts and attitudes also influence the genres and contents of religious meditation rituals. Nahdatul Ulama is one of the major religious organizations in Indonesia. Nahdatul Ulama emphasizes traditionalism and Sufism theological thoughts, advocates the syncretism of local cultures, adopts the mission route of Sunan Kalijaga, cultivates religious priests and Sufis by pesantren, and practice and actualize their Islamic thoughts and teachings through the means of religious meditations. Islamic pesantren therefore becomes the major religious education organization and religious center.

In order to explore the role, attitude, and genres of religious dhikr



meditation at Islamic pesantren in Indonesia, this paper will be divided into the following parts: the religious practice of Islamic pesantren, the religious meditation of Islamic Sufism orders, the genres of religious meditation rituals at Islamic pesantren, and the attitude of Islamic pesantren to religious meditation.

**Keywords:** Indonesia, Islam, Religious Practice, Pesantren, Dhikr Meditation



## 一、前言

伊斯蘭習經院（Pesantren）在印尼之所以會具有重要的地位，除了因為她是印尼最大的宗教團體「宗教學者復興會」（Nahdlatul Ulama，簡稱 NU）<sup>1</sup>主要的宗教教育機構以外，她也培養出無數的宗教學者以及建構印尼蘇非主義思想的搖籃，她同時也是各種宗教儀式實踐的主要場域，而這些都使得伊斯蘭習經院在印尼宗教學者復興會中扮演著關鍵性的角色。其中，特別是習經院的宗教靈修儀式，一直被認為是宗教學者復興會蘇非思想的具體呈現，也是最能夠凸顯印尼民間伊斯蘭宗教系統的儀式型態，因此也往往受到各國伊斯蘭學者的重視與研究。<sup>2</sup>

正如我們所知，宗教學者復興會強調傳統主義（Traditionalism）路線以及蘇非神學思想，同時也主張結合印尼當地傳統文化系統，以作為建構印尼本土性的伊斯蘭蘇非神學體系。經由具聲望的宗教學者（Kiai）在各地成立習經院，使這些習經院不但成為伊斯蘭宗教學校，作為培育伊斯蘭宗教學者與蘇非行者的搖籃，同時也使得習經院成為蘇非主義推廣與實踐中心。而在實踐與推廣的過程中，習經院除了從事伊斯蘭蘇非主義神學理論的教學以外，也會召集穆斯林社群（Ummah）舉辦各種伊斯蘭宗教活動以及宗教靈修儀式，藉由宗教靈修儀式來實踐並具體化伊斯蘭蘇非宗教思想與理論。如此一來，伊斯蘭習經院對於宗教靈修儀式的觀念與態度就會對靈修儀式的類型與內容產生重大的影響。

---

<sup>1</sup> 目前印尼兩個主要的宗教團體為宗教學者復興會（Nahdlatul Ulama，簡稱 NU）以及穆罕默迪亞協會（Muhammadiyah）兩會。其中宗教學者復興會於 1926 年 1 月 31 日由 Wahab Chasbullah 成立，以傳統主義路線為主軸，目前為印尼最大的宗教團體；而穆罕默迪亞協會則由 Ahmad Dahlan 於 1912 年 11 月 18 日成立，強調現代主義訴求，為印尼第二大的宗教團體（林長寬 2009a，頁 132）。

<sup>2</sup> Trimmingham 1971，頁 199；Zulkifli 2002，頁 18-21。



為了要了解印尼伊斯蘭習經院在伊斯蘭宗教靈修中扮演何種角色、伊斯蘭習經院對宗教靈修的觀念與態度，以及印尼宗教靈修儀式的類型與內容又如何呈現蘇非主義的宗教思想，本文將從以下四個主軸做深入的分析：在「伊斯蘭習經院的宗教實踐」一節中將探討習經院如何承續與實踐宗教學者復興會的傳統主義；「伊斯蘭蘇非道團的宗教靈修」主要在分析靈修儀式對蘇非主義的重要性與意義；藉由「伊斯蘭習經院對宗教靈修的態度」一節，討論伊斯蘭習經院宗教學者對於宗教靈修儀式的態度；最後「伊斯蘭習經院之宗教靈修儀式類型」則在了解現階段印尼伊斯蘭習經院所舉行的靈修儀式類型與內容。

## 二、伊斯蘭習經院的宗教實踐

印尼伊斯蘭習經院早在西元十七世紀以前就已經在爪哇農村地區發展，她不但是伊斯蘭的宗教教育機構與蘇非道團的修道中心，往往也在穆斯林社群中扮演著精神、文化、社會與經濟的重要角色。<sup>3</sup>但也由於這些習經院校長通常也是爪哇地區的宗教學者，並大多屬於宗教學者復興會的系統，因此習經院通常會整合蘇非道團的教義與儀式作為習經院教學之依據，而使得宗教學者復興會、習經院與蘇非道團之間有著極為密切的關聯性。

### （一）宗教學者復興會與傳統主義

成立於 1926 年的宗教學者復興會是一個採行傳統主義，強調順尼伊斯蘭（Sunnism）的正統性，但也同時接受與維護印尼傳統文化內涵的務實蘇非主義者。宗教學者復興會為了強調其正統性，自比為「真理與先知的追隨者」（Ahl al-Haqq wa'l-Sunnah），然而隨著時間的改變，這種來自先知真理與正統可能被扭曲，宗教學者復興會強調需由了解時代真理的宗教學者來維護伊斯蘭的信仰與實踐。除此之

---

<sup>3</sup> Denny 1995，頁 296。



外，宗教學者復興會傳統主義者採納印尼當地傳統文化，融入伊斯蘭密契主義（Mysticism）<sup>4</sup>的宗教信仰與儀式中，建構一個在地化的印尼伊斯蘭蘇非主義宗教體系，這也形成主張傳統主義的宗教學者復興會與主張現代主義的穆罕默迪亞協會（Muhammadiyah）<sup>5</sup>最大的差異。<sup>6</sup>

在伊斯蘭傳入爪哇以前，爪哇文化是根基於印度教文化為主軸，因此在伊斯蘭傳入爪哇之後，表面上伊斯蘭與傳統文化之間似乎產生了衝突。但是，在伊斯蘭蘇非密契主義傳入之前，爪哇就已經調和各種不同信仰的密契主義傳統存在，由於傳入爪哇的伊斯蘭也屬於蘇非密契主義體系，在伊斯蘭傳入不久，伊斯蘭蘇非道團也結合了當地的密契主義活動，尋找伊斯蘭和印度教共同的文化現象，嘗試融合印度教與伊斯蘭教的宗教思想與觀念，這也促使爪哇老百姓逐漸地接受了伊斯蘭。

爪哇文化將蘇非主義與印度教／佛教中的大宇宙／小宇宙觀念結合在一起，就是一個伊斯蘭蘇非主義與印度教文化融合的例子。在東南亞的印度教和佛教傳統之中，大宇宙與小宇宙的均衡狀態呈現在宗教和國家的層面上，並且強調宇宙的無限和人的渺小；在蘇非主義的傳統中，大宇宙與小宇宙的平衡是運用在神與人之間的關係以及密契思想的整體，並且認為內心是被創造物本體的核心，就如同神是整

<sup>4</sup> 密契主義（mysticism）有時又被譯為「冥契主義」或「神秘主義」。此種思想認為，終極真理是無法從日常經驗或理智獲得，只有透過神秘經驗（mystical experience）或非理性的神秘直觀（mystical intuition）才能獲得。而這種神秘經驗往往是指與萬物或神靈完全合一或同在的經驗（蔡宗德 2006，頁 101）。

<sup>5</sup> 對於穆罕默迪亞協會而言，伊斯蘭的正統性在於「復古主義」的精神，遵守先知穆罕默德及其第一代門徒的行儀，並以理性的態度來證明神的存在與信仰神的必須性，同時強調西方科學知識的教授，與印尼「伊斯蘭改革團」（Persatuan Islam）同屬現代的改革主義，這些都是有別於宗教學者復興會的習經院傳統（林長寬 2009a，頁 146）。

<sup>6</sup> Bush 2009，頁 30。



個宇宙的核心。以這個觀點來看，爪哇的伊斯蘭宇宙運行模式反映在國家和宮廷（Kraton），而爪哇傳統文化（Kejawen）和部分蘇非密契思想則認為神的屬性直接反映在人的本身，而國家和宇宙的運行模式則呈現在房子的結構、村落和伊斯蘭習經院學生（Santris）的思想理論上。<sup>7</sup>大宇宙和小宇宙之間必須如容器與內容物之間一樣，是均衡的。而在爪哇伊斯蘭的信仰中，維護大宇宙與小宇宙的均衡並將兩者結合起來的中心人物為蘇丹王，由於人們一般都認為蘇丹王是神在世間的代理人，因此蘇丹王有維護伊斯蘭法和先知傳統的義務和責任，於是大宇宙和小宇宙之間的聯繫是由蘇丹來完成。

印尼伊斯蘭傳教過程中，影響爪哇最深遠的是蘇非密契主義九位聖人（Wali Sanga），<sup>8</sup>他們早期在爪哇傳播伊斯蘭教，在爪哇當地相當受到尊敬，被認為具有特別的超自然力量。聖人們對於爪哇地區傳統文化藝術相當地接受並對其發展也有相當程度的貢獻，促使了爪哇傳統文化與伊斯蘭文化的融合。在十五世紀時，聖人利用個人的影響力來傳播伊斯蘭並介入政治事務，他們取代了婆羅門教神職人員的地位並擁有特權。如前所述，九大聖人，特別是蘇南寶囊（Sunan Bonang）<sup>9</sup>與他的學生蘇南卡里嘉賈（Sunan Kalijaga），為了讓伊斯蘭教在爪哇更容易地被人們接受，努力尋求伊斯蘭與印度教文化之間共同點。例如，爪哇的印度教在國王逝世時候一定會有三十天的齋戒，而伊斯蘭教也有齋戒月（Ramadan），因此伊斯蘭以此作為兩宗教之共同點，藉此來融合兩種宗教文化，除了避免兩者之間的衝突，也便於伊斯蘭

<sup>7</sup> Woodward 1989，頁 76。

<sup>8</sup> 九位聖人分別為蘇南安佩爾（Sunan Ampel）、蘇南毛拉納·馬立克·易卜拉欣（Sunan Maulana Malik Ibrahim）、蘇南吉里（Sunan Giri）、蘇南德拉加（Sunan Drajad）、蘇南寶囊（Sunan Bonang）、蘇南卡里嘉賈（Sunan Kalijaga）、蘇南庫都斯（Sunan Kudus）、蘇南穆里亞（Sunan Muria）、蘇南顧農賈提（Sunan Gunung Jati）。

<sup>9</sup> 蘇南（Sunan）一詞在印尼文中指的是首先將伊斯蘭教引進爪哇地區的「聖人」之意。





宗教的傳播。<sup>10</sup>

同時，蘇南寶囊也強調將受到印度教影響之印尼傳統藝術型態置於伊斯蘭傳教的過程當中，其主要原因在於印尼原本以印度宗教為主軸的文化體系，人們早已習慣以印度教為主軸的所謂爪哇傳統文化，透過受印度教影響的傳統藝術文化結合伊斯蘭教作為傳教的媒介，使得傳教的過程變得較為柔性化。因此，在印尼伊斯蘭宗教文化系統中，穆斯林除了保留伊斯蘭原有的《古蘭經》(Quran)、叫拜文(Adhan)誦唱以及各種受阿拉伯音樂影響的宗教性鼓樂(Terbangan)<sup>11</sup>合奏外，<sup>12</sup>印尼伊斯蘭也結合本土傳統藝術型態，而這些傳統藝術型態大都是受到印度教文化影響之下的產物，例如甘美朗(Gamelan)音樂(圖1)、皮影戲(Wayang Kulit)、詩詞(Tembang)或舞蹈(Tari)等形式，來傳播伊斯蘭宗教思想以及作為蘇非主義的修行之道。<sup>13</sup>學者梭巴第<sup>14</sup>認為，這種現象其實就是強力維護伊斯蘭法的宗教學者與拒絕宗教外在形式和堅決維護爪哇蘇非密契主義者之間的爭奪戰，也是伊斯蘭傳入爪哇之後的文化適應過程、新舊文化之間的衝突與對立，以及伊斯蘭領導者為了傳教必須接受舊文化傳統習俗的事實。

事實上，宗教學者復興會成立的初衷就是在延續印尼文化融合後的伊斯蘭傳統，因此如何在不違背《古蘭經》教義與《聖訓》規範下的伊斯蘭正統性，適度結合印尼本土傳統文化，並藉由伊斯蘭習經院來達到宗教傳播與實踐，這也正是宗教學者復興會發展的主軸。而伊斯蘭研究學者胡賽因<sup>15</sup>更進一步地解釋了伊斯蘭傳統主義者的基本宗

<sup>10</sup> 蔡宗德 2006，頁 18-24。

<sup>11</sup> 宗教性鼓樂 (Terbangan) 只是用於印尼伊斯蘭宗教儀式中各種鼓樂總稱，包括里巴納 (Rebana)、嘎西達 (Qasidah)、甘卜坤土蘭 (Gambus Kuntulan) 等，這些鼓樂常配以歌詞，頌讚阿拉與穆罕默德，或者宣揚伊斯蘭教義。

<sup>12</sup> Yampolsky 1998，頁 66-67。

<sup>13</sup> Geertz 1976，頁 261-288；Becker 1993，頁 93-94。

<sup>14</sup> Soebardi 1975，頁 52-53。

<sup>15</sup> Husain 1995，頁 81。



教觀：

傳統主義者相信，伊斯蘭不僅僅只是一套抽象與烏托邦的原則，而應該是一個與虔誠穆斯林歷史文化傳統能互動，且讓人容易理解與活生生的信仰系統。因此，如果去禁止這些傳統，也就會減弱大部分穆斯林所能接受的宗教虔敬形式。



圖 1：先知穆罕默德誕辰的甘美朗樂團演出

## （二）習經院與宗教學者復興會之關係

根據史料，印尼爪哇地區第一個伊斯蘭習經院是由蘇南安佩爾（Sunan Ampel, 1401C.E.-1481C.E.）於泗水（Surabaya）創立，以為培養伊斯蘭傳教士與傳播伊斯蘭的場所。經過數個世紀的發展，在西元 2000 年的統計中，全印尼已經約有六千多所伊斯蘭習經院，共約有一百萬名以上的學生。<sup>16</sup>習經院的學生（Santris）大多來自外地，

<sup>16</sup> <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0632>。



為了容易管理，大部分學生都採取住校的方式，因此習經院也習慣性的稱為 *Pondok Pesantren*（*Pondok* 原意為「宿舍」之意）。一般相信，早在伊斯蘭傳入印尼之前在東爪哇與中爪哇地區就已經存在著印度教/佛教的宗教寄宿學校，由宗教導師（*Guru*）教導學生宗教教義與密契思想。而在印尼伊斯蘭化的過程中，伊斯蘭蘇非道團也就模仿了印度教/佛教的宗教寄宿學校制度。蘇南安佩爾的兒子蘇南寶囊在習經院中，進一步採納印度教的宗教用詞於其宣揚的伊斯蘭中，並以伊斯蘭天使的名稱取代了印度教諸神的名稱，<sup>17</sup>而習經院中原本具有執行神蹟與醫療能力的導師則改稱為 *Kiai*（年紀大且受尊敬的宗教導師），<sup>18</sup>傳統伊斯蘭《古蘭經》學校與蘇非修道中心也被融入此種宗教學校，進而漸漸形成現今印尼在地化的伊斯蘭習經院。<sup>19</sup>整體來說，印尼伊斯蘭習經院是在印尼傳統蘇非神學與宗教學者傳承系統下所建立的，並使得伊斯蘭在印尼社會中獲得穩固的發展。台灣伊斯蘭研究學者林長寬在其〈綜觀現代印尼伊斯蘭之復興改革思想〉一文中<sup>20</sup>述及：

經學院<sup>21</sup>的訓練傳統原則上是繼承了蘇非聖人時代的精神與體制。經學院可說是印尼培養宗教學者的場所，他在馬

<sup>17</sup> 林長寬 2009b，頁 28。

<sup>18</sup> *Kiai*，拼法不一，印尼文也可拼為 *Kijai*；爪哇文則可以拼為 *Kyai*、*Kijahi* 或 *Kiyahi*。

<sup>19</sup> Denny 1995，頁 296。

<sup>20</sup> 林長寬 2009a，頁 137。

<sup>21</sup> 在大部分的伊斯蘭國家所成立的伊斯蘭宗教學校稱為 *Madrasah*，但在印尼特別是在爪哇地區，則稱為 *Pesantren*，為穆斯林學生研究伊斯蘭的主要機構。儘管 *Madrasah* 與 *Pesantren* 有著極為密切的關係，其上課的內容也大同小異。然而由於印尼爪哇地區的 *Pesantren*，也模仿了伊斯蘭傳入印尼前的印度教宗教教育中心，同時也是蘇非道團的修行中心，因此在性質上與傳統伊斯蘭 *Madrasah* 有些許的不同。雖然有些學者也把 *Pesantren* 翻譯成「經學院」，然而為了凸顯兩者的不同，本文把 *Pesantren* 譯為「習經院」，以區別過去習慣被譯為「經學院」的 *Madrasah*。



來世界中古伊斯蘭的傳承有不可磨滅的功能與角色。在歐洲勢力入侵之後，經學院又變成抵抗西化、世俗化，並強化伊斯蘭認同的力量。

習經院校長通常都曾在麥加（Mecca）、麥地納（Medina）聖城旅居過的宗教學者（Ulama），再回到家鄉設立習經院，也因此他們通常都受到當地人的高度尊敬，人們也相信這些宗教學者擁有特殊的知識與能力來為人們消災祈福、為人們解決各種疑難困惑。<sup>22</sup>所以在習經院當中宗教學者是習經院校長、是學校的支撐者，也是一位絕對權威的導師。在傳統的習經院中，學生們在宗教學者的帶領之下，學習阿拉伯文、《古蘭經》、古典伊斯蘭宗教理論與蘇非神學思想；宗教學者可以執行對學生的各種處罰，而學生也必須擔負照顧宗教學者的責任。宗教學者除了負起習經院學生的宗教教育與學生生活的照顧以外，同時也必須負起當地居民伊斯蘭蘇非教義與儀式的教化工作。

印尼爪哇地區伊斯蘭習經院宗教學者大多隸屬於宗教學者復興會系統，因此伊斯蘭習經院與宗教學者復興會有著極為密切的關係。印尼前總統瓦西德（Abdurrahman Wahid）本身就是一個說明習經院與宗教學者復興會關係的最好例子。瓦西德生長在一個伊斯蘭家庭，其祖父阿斯亞里（Hasyim Asyari）就是宗教學者復興會的創始人。瓦西德在讀完中學之後就進入德佳瑞秋習經院（Pesantren Tegalrejo）接受正規伊斯蘭教育，之後甚至成為習經院之校長。也由於瓦西德特殊的背景，他也擔任過三任（1984-1989-1994-1999）的宗教學者復興會之主席，在其第一任主席任內就嘗試努力改革習經院的教育制度，思考如何在不影響習經院正常的伊斯蘭教育內容的基礎之下，能夠提昇習經院教育品質並能夠與一般教育接軌。<sup>23</sup>

從以上的說明中，我們可以了解到宗教學者復興會與習經院的密

<sup>22</sup> Federspiel 1995，頁 131。

<sup>23</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman\\_Wahid#Nahdlatul\\_Ulama](http://en.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman_Wahid#Nahdlatul_Ulama)。



切關係，我們甚至可以說習經院是宗教學者復興會與社會接軌的基礎。宗教學者復興會強調蘇菲道團與習經院的結合，重視宗教學者對於社群的角色與功能，許多宗教學者復興會的成員時常藉由社區性的機構或集會，來推廣與提昇該會對於社區的影響力。隨著許多習經院宗教學者對社會的影響力越來越大，許多宗教學者也因此常常成為政治人物所拉攏的對象，甚至影響了中央政府伊斯蘭政策的制定與執行。<sup>24</sup>由於宗教學者復興會藉由習經院與伊斯蘭社群連結成一個緊密的關係，也使得宗教學者復興會與伊斯蘭習經院成為不可分割的結構體，因而使得宗教學者復興會常會被比喻為「一個習經院的代表者」，或「由宗教學者主導的大型伊斯蘭習經院」。<sup>25</sup>

### （三）伊斯蘭習經院對於傳統主義之宗教實踐

一般而言，習經院大部分都是設置在鄉下地區，但習經院的學生卻不見得是當地住民，反而許多的學生都是離鄉背井來到不同地區的習經院就讀，這也使得學生的文化背景較為多元化，與習經院當地的社會文化環境差異較大。儘管這已經成為爪哇地區伊斯蘭習經院學生來源的特性，但也使得學生對於當地社區環境較有陌生感。近年來，許多習經院的設立強調與社區活動的緊密結合，除了因為許多在地學生家庭與習經院校長具有佃農與地主的關係，<sup>26</sup>使得習經院與社區具有不可分割的連結，習經院亦嘗試藉由區域的傳統社會、文化與經濟特性與伊斯蘭產生更緊密的結合，來促進當地伊斯蘭的區域社會文化發展。<sup>27</sup>例如，在西爪哇波歌（Bogor, West Java）地區的達如法拉習

<sup>24</sup> 林長寬 2009a，頁 138。

<sup>25</sup> Mansurnoor 1990，頁 123。

<sup>26</sup> 在印尼爪哇地區許多的宗教學者（Kiai/Ulama）往往繼承其父親的土地與職位，而同時成為地主與習經院校長。習經院學生（Santri）的父母，常常都是為這些地主兼校長工作的佃農，校長與學生也因此有著一份特殊的關係，而更強化了彼此之間的精神關係（Bush 2009，頁 30）。

<sup>27</sup> Bush 2009，頁 30。



經院 (Pesantren Darul Fallah)，就嘗試邀請當地農業與工藝人員來教導學生生活技藝，並藉由宗教學者來強化其區域性的伊斯蘭宗教精神特質 (Islamic ethos)，而使得社區生活能夠更符合伊斯蘭的宗教精神，同時建構區域性的社會文化特性，而達到社會與宗教實踐的具體化目標。<sup>28</sup>當然，因為這種宗教與社會活動的結合，而使得習經院成為區域性的伊斯蘭宗教與社會活動的中心。也因此伊斯蘭研究學者林長寬認為：<sup>29</sup>

而事實上，一間經學院的建立也象徵著社群主義的興起。馬來世界，特別是爪哇地區，成立了相當多的經學院，其意義則是為一地區伊斯蘭傳承的表現，而這種地方伊斯蘭傳統的表現又與蘇非道團有著密切的關聯，通常一個經學院可屬於一個道團或整合了兩個以上的道團之教義與儀式做為學校教學的依據。

而從以上的陳述中我們可以了解到，習經院已經成為宗教學者復興會在民間社會體系中，實踐伊斯蘭傳統主義最好的媒介。

由於習經院與社區之間的密切關係，許多的習經院的宗教學者往往成為社會與宗教的領袖，社區中的社會與宗教事務當然也都是透過宗教學者來組織與執行，<sup>30</sup>而其宗教實踐，大致可以分成針對習經院學生的宗教理論與思想的教育，以及針對社區穆斯林的宗教儀式與活動的舉行。與宗教理論相關課程主要有：阿拉伯文句法學 (Nahu)、阿拉伯文字法學 (Sarf)、神學 (Fiqh)、法理學 (Usul fiq)、《聖訓》學 (Hadith)、古蘭注經學 (Tafsir)、認主學 (Tawhid)、蘇非主義 (Tassawuf&Ethics)、伊斯蘭歷史 (Tarikh) 等。<sup>31</sup>社區宗教儀式與活

<sup>28</sup> Denny 1995，頁 297。

<sup>29</sup> 林長寬 2009a，頁 137。

<sup>30</sup> Mansurnoor 1990，頁 202。

<sup>31</sup> Dhofier 1999，頁 31。



動方面，主要有出生、婚禮、喪葬儀式；個人禱告開端辭（Ushalli）念誦；穆聖崇拜（Ziarah）活動；以及各種靈修儀式（Dhikr）等。而這些儀式與活動往往與穆斯林社群日常生活與宗教生活有著密切的關聯性，其中靈修儀式更是習經院在社區宗教儀式活動的重點。

### 三、伊斯蘭蘇非道團的宗教靈修儀式

伊斯蘭密契主義運動起源甚早，根據穆斯林歷史傳統可溯至先知穆罕默德（the Prophet Muhammad）時代。當時在穆罕默德的眾多門徒中，常有一群人主張伊斯蘭除了遵守《古蘭經》所規定的外在宗教職責外，更應以穆罕默德清貧的生活方式為模倣對象，以體驗宗教內在的經驗，追隨穆罕默德靈修經驗。為了體驗宗教的內在經驗，蘇非主義不但在宗教教義與宗教哲理上吸收非伊斯蘭傳統，在宗教儀式上更是有所創新，追求對神的靈修，並將蘇非修行生活、儀式型態表現在其道團之中。<sup>32</sup>

如前所述，印尼伊斯蘭蘇非道團習經院的結構，主要是建立在宗教精神導師（Kiai）與門徒（Murid）的關係上，這種蘇非師徒關係事實上在西元九世紀時即已出現在波斯地區，導師教導其學生有關「伊斯蘭法學」（Usul al-Fiqh）及對「神智學」（Ilm al-Marifah）的詮釋與修道儀式（Amal）等。當學生完成必修的功課後則可從其導師得到證書（Ijazah）、一件披風（Khirqah）或禮拜地毯（Sajjadah）、唸珠（Misbahah）以及托鉢（Kashkul）作為傳承信物，有了這些證書及信物，學生方可離開導師去傳佈該道團之道，進而建立其道團傳承（Silsilah）與網絡。根據林長寬所言，雖然每一道團有其自己的教門法規與儀式，但它們卻有一些共同的特質：<sup>33</sup>

<sup>32</sup> 林長寬 2001，頁 43-49。

<sup>33</sup> 同註 32。



- (一) 他們常將其傳承溯源到穆罕默德；
- (二) 門徒的成員通常是以男性為主，但有些教團兼收女性。門徒對導師必須絕對的服從，並得從基層起接受嚴格的考驗，這種絕對的服從必須在日常生活中落實。換言之，宗教權威無時無刻不在考驗著入門修道者；
- (三) 關於〔修行〕儀式中冥思〔迪克爾〕(Dhikr)的教導，主要是調息，朗誦或默唸阿拉的名字之押韻、打節拍、與搖頭動作等；
- (四) 在蘇非主義的修道中所謂的「閉關」(Khalwa)，此為相當重要的一項儀式。通常蘇非行者會將自己關在一小房間或一處隱密無人煙之處，作為其幾個星期的隔世修煉。在閉關時必須專注於迪克爾的練習（或執行）藉這種儀式來淨化心靈；
- (五) 在蘇非教團通常很強調教胞互助之情誼 (Ikhwan)，但諸多門徒之間的關係通常經由導師來指引。這種教胞情誼後來發展成蘇非中心的自治團體之結構及其招待所 (Bayt al-Salik) 的建立。

儘管伊斯蘭蘇非道團在教義與教法上仍然承繼自順尼與什葉教派，但它與此兩大所謂的正統教派在儀式呈現上最大的不同，可能就在於其特殊的靈修儀式迪克爾（阿拉伯文 Dhikr；印尼文 Dhikir 或 Dzikir）。就文字的表面意義來看迪克爾為「紀念」、「懷念」或「贊念」（Memberance）之意，也就是思想真主阿拉的存在。然而對於蘇非道團而言，這樣的一種冥思神秘經驗，事實上卻是來自於《古蘭經》與《聖訓》。在《古蘭經》中提到「紀念阿拉」(Dhikr Allah) 多達 26 次之多，《古蘭經》第 76 章 25 節：「你應當朝夕紀念你的主的尊名」；第 73 章第 8 節：「故你應當紀念你的主的尊名，你應當專心致志地敬





事祂。」在第 45 章第 34 節：「或者將對他們說：今日，我忽視你們，如你們以前忽視今日的相會一樣。你們的歸宿是火獄，你們絕沒有援助者。」第 2 章第 152 節又言：「故你們當記憶我，我就記憶你們；你們當感謝我，不要辜負我。」從以上的經節中我們可以了解到，紀念阿拉是每一位穆斯林都要做的事，也只有紀念真主阿拉才能得到主的賜福，相反的，人們可能因此而受到火獄之苦。也因此，先知穆罕默德認為迪克爾是穆斯林最好的敬拜行為，<sup>34</sup>而對於許多的伊斯蘭蘇非行者來說，迪克爾可能是他們最重要的一種修行方式。

事實上，在伊斯蘭《聖訓》當中也有許多地方提到紀念真主阿拉的重要性。<sup>35</sup>在《聖訓》中有一則故事提到：

真主對他說：「穆罕默德，我已經讓你成為紀念我的人，那些紀念你的人，就是紀念我；那些愛你的人，就是愛我。」  
先知回答說：「那些紀念我的人，已經先紀念真主；那些愛我的人，已經先愛真主。」

在《聖訓》中的另一則故事也提到，當有人抱怨伊斯蘭有許多的規範與限制，並要求一個他能遵循的言行時：

先知答道：「以紀念真主讓你的舌保持濕潤」先知並借用真主的話說：「當我的僕人紀念我時，我會與他同在；假如他把我記在心裡，我也會把他記在心裡；假如他在集會中紀念我，我也會紀念他，比他在集會中紀念我還多。」

在以上兩個《聖訓》的故事中我們可以了解到，身為穆斯林紀念真主阿拉與先知穆罕默德不但是一種義務也是一種權利，終究無論在個人或集體靈修儀式中來紀念真主，真主都會與穆斯林同在，紀念那些紀

<sup>34</sup> Chittick 2000，頁 55。

<sup>35</sup> 同註 34，頁 55-56。



念祂的人。

儘管紀念真主早已成為穆斯林基本原則與概念，而靈修儀式對於印尼蘇非道團與習經院而言，有其重要的宗教意義。但這靈修儀式卻也往往成為印尼其他宗教團體，特別是穆罕默迪亞協會現代主義者（Modernist）的批判。終究，伊斯蘭律法學者並沒有將「紀念阿拉」在伊斯蘭法（Shariah）中做任何的規範，對於現代主義者來說，「紀念阿拉」是一種內在的意向與概念，不是一種外顯的行為，一般也只有每日五次禮拜中來紀念阿拉即可，更何況靈修儀式會使得穆斯林的處事態度變得不積極而被動。<sup>36</sup>然而對於印尼蘇非道團而言，靈修儀式正是蘇非道團與其他宗教團體最大的不同，紀念真主阿拉的迪克爾靈修儀式是每一位蘇非行者必盡的義務，而不僅僅只是建議而已。

#### 四、伊斯蘭習經院對宗教靈修儀式的態度

對於伊斯蘭蘇非行者而言，靈修儀式是宗教實踐的重要基礎，其根本也是基於先知穆罕默德的靈修經驗，然而這樣的靈修儀式卻也受到印尼現代主義者的批判，認為靈修儀式不但違反了伊斯蘭一神的概念，甚至過度誇大了先知與聖人在靈修儀式中的角色。但身為靈修儀式的實踐者與詮釋者，習經院的宗教學者認為，這樣的批判是對印尼蘇非道團的錯誤解讀與詮釋。也因此，習經院宗教學者對於靈修儀式的態度，也就成為蘇非道團執行靈修儀式重要的依據。

蘇非道團的靈修儀式主要目的在於能與真主阿拉作更近的接觸並遠離雜念，移轉個人中心的慾念，至以真主阿拉為中心的精神體驗，唯有不斷地讚頌真主，才能將阿拉真實的意念內化於蘇非行者的意識當中，以尋求一個超越時空的心理經驗，而這種神秘經驗的獲取

---

<sup>36</sup> Noer 1973，頁 303。



就是透過靈修儀式來達到。<sup>37</sup>正如穆賈哈達習經院 (Pesantren al-Mujahadah, Lempuyangan) 宗教學者密斯巴 (Kiai Misbah) 所言：

終究〔靈修儀式〕這樣的行為都是為了更瞭解伊斯蘭教，進而親近真主阿拉，而伊斯蘭蘇非密契主義透過宗教〔靈修〕儀式的方式來紀念真主阿拉的讚頌與祈禱。每個人在世界末日來臨前必須有所準備，到世界末日來時，真主阿拉會細數每個人在世上的行為，因此從事迪克爾靈修儀式較多的人當然也可以得到較多的祝福，能夠與阿拉同在。但任何從事迪克爾靈修儀式的人，如果其言行不符合《古蘭經》或《聖訓》者，他仍然無法得到祝福。

畢業於日惹國立伊斯蘭大學阿拉伯語文學系的蘇非成員哈金 (Hakim) 進一步陳述：「靈修儀式為一種懷念阿拉的心理修行行為，每位穆斯林都會以各種不同型式的靈修儀式來從事這種修行行為，因此靈修儀式可以說是穆斯林對於伊斯蘭精神的實踐。」

靈修儀式可以說是蘇非道團實踐其神學理論最具體的方式，也是習經院與穆斯林社群建立關係最好的方法，然而靈修儀式卻也是構成宗教學者復興會傳統主義者與穆罕默迪亞協會現代主義者在觀念與態度上產生差異性較大的地方。由於靈修儀式這種特殊神秘經驗與主張伊斯蘭現代主義者有著很大的差異，因而使得在習經院中蘇非主義的靈修儀式遭到印尼伊斯蘭現代主義者的反對與抵制，甚至認為現今印尼穆斯林社會之所以不會進步，就是因為這些不純的宗教儀式信仰體系所造成。現代主義者批判宗教學者復興會與習經院傳統主義者，主要有三個部分，而此三部分卻也是靈修儀式的核心：(一) 過度投入靈修儀式導致穆斯林處事變的被動、不積極；(二) 過度強調道團宗教學者行使奇蹟的能力 (Karamat)，導向泛神信仰，違反伊斯蘭「獨

<sup>37</sup> Trimingham 1971, 頁 199。



一性」(Tawhid)的基本教義；(三)穆斯林應直接與神溝通，而不需透過聖人或先知做媒介。<sup>38</sup>

雖然習經院支持蘇非道團，並舉辦靈修儀式、行使奇蹟、透過宗教學者與神溝通，來求取福祉、赦免罪行與醫治疾病，但這一些行為基本上都符合蘇非主義神學理論的一種宗教實踐。終究，參與習經院靈修儀式的穆斯林，大多是習經院的學生或已經渡過物質生活考驗的中老年人，特別是隸屬蘇非道團的虔誠穆斯林，而不是針對一般穆斯林，因此尚不致於導致穆斯林被動與不積極的處事態度，更何況所謂的積極與主動與否的觀點往往在於立場的不同。正如東爪哇瑪朗市的努魯烏倫習經院(Pondok Pesantren Nurul Ulum, Malang)校長達蘭(Gus H.A. Suyuti Dahlan)所言：

有些人可能會批判我們整天都在舉行各種靈修儀式，而使得年輕人對於處事缺乏積極態度。但這並不是事實，從宗教面而言，藉由靈修我們積極追求與神同在；從社會面而言，靈修可以自我反省、自我修正、尋求神的真理，更積極投入社會工作，與穆斯林社群建立更密切的關係。<sup>39</sup>

儘管宗教學者復興會支持蘇非主義的神學理論，同時也採納許多泛神概念下的宗教儀式，<sup>40</sup>但對於印尼蘇非道團而言，這只是一種傳教的方式與手段，終究在伊斯蘭化的過程中，傳統文化體系不可能完全去除，因此採納部分泛神概念的宗教儀式，其目的是在便於伊斯蘭的傳播，進而導引穆斯林對伊斯蘭的了解，這也凸顯宗教學者復興會對於印尼傳統文化的溫和與包容，強調印尼伊斯蘭「在地化」的態度。雖然如此，伊斯蘭習經院對於《古蘭經》與《聖訓》以及伊斯蘭「獨

<sup>38</sup> 林長寬 2009a, 頁 139-140。

<sup>39</sup> 與努魯烏倫習經院校長達蘭於 2008 年 7 月 5 日晚上於靈修儀式結束後的訪談。

<sup>40</sup> Geertz 1960, 頁 12-13。



一性」的基本教義並不因此而改變，而對聖人墓地的巡禮只是因為他們對印尼伊斯蘭傳播貢獻的追思與紀念。（圖 2）至於行使奇蹟的能力是神賜給蘇非行者最高的報酬，其源頭還是來自於真主阿拉，不同於真主所顯示的神蹟（Mujizah），當然也不致造成泛神信仰。<sup>41</sup>當筆者與努魯烏倫習經院校長達蘭談及其對病患從事醫療靈修儀式時談及：

我能為病患從事醫療工作，並不是因為我的能力有多強，而是因為在長期的靈修儀式中，神賜給我治病的能力，這些能力都是來自於神，只是真主用我的身體來彰顯祂的能力，所以是神在治病而不是我在治病。事實上，許多的病患來到我這邊從事醫療之前，仍然必須自行從事靈修儀式，請求真主的醫治。如果病患不夠真誠或對真主的信心不足，就算我願意幫忙醫治，還是無法將病患的疾病醫治好。



圖 2：蘇南卡里嘉賈聖人墓地巡禮

<sup>41</sup> 2004 年 1 月 22 日於日惹市柯底里耶/納格虛版第耶道團（Tariqa Qodiriyyah Wanaqshbandiyyah）與格嘉馬達大學（Gadjah Mada University）宗教心理學教授蘇班地（Subandi）的訪談。



在蘇非道團宗教靈修儀式的過程中，宗教學者一直扮演著重要的角色，他是儀式的主辦人、儀式的帶領者以及人神溝通的中介者。靈修儀式中，通常都會誦念道團與習經院中身為精神導師之宗教學者名字作為引介，之後再念誦真主阿拉之名，由此就可以了解到在儀式過程中宗教學者的重要性，當然這些都與宗教學者的權威性以及道團運作的手段有關。但對於許多印尼伊斯蘭現代主義者而言，人神之間的溝通根本就不需這些中介者，穆斯林必須獨自對真主阿拉負責，這些中介者只是會破壞了人與人之間的平等，甚至造成階級鬥爭的主因。<sup>42</sup>

然而對於蘇非道團與習經院而言，靈修儀式的過程並非一件易事，信徒往往必須透過具有特殊宗教經驗的精神導師（Shaykh、Mulla 或 Pir）來帶領才可領會到修行的意義與奧秘。終究，人是易於墮落的，如果只是靠個人獨立修行是不夠的，每一個人都必須跟隨一位精神導師，而這位導師的系譜一定要能追溯到先知穆罕默德，因為只有受啟示的先知才有神聖的智慧不斷傳承（Silsilah），等信徒學有所成之後，再把導師所教授的方法傳給自己的學生，如此延續之下漸漸形成了蘇非修道的特殊方法、系統與派系。由於靈修方式大都不立文字，僅以口傳心授方式傳承，這是為了傳續創團導師之獨特靈修之道以延續道團本身之特質，也因此每一個派系之間的宗教儀式與修行方式有其差異性，而形成了許多不同的蘇非支系。<sup>43</sup>事實上，習經院宗教學者正扮演著蘇非道團精神導師的角色，在蘇非神學理論中，宗教學者經長期修行過程，而成為最接近神的人，進而能幫助穆斯林更接近神：

蘇非「Shaykh」是受到神所眷顧者，因為他已拋開一切全心向著神。在最後一位先知穆罕默德歸真以後，這些蘇非

<sup>42</sup> 林長寬 2009a，頁 149。

<sup>43</sup> 蔡宗德 2002，頁 115-116。



「Shaykh」相對地取代了先知傳教的身份與地位。簡言之，經學院與經學校校長的正統性在於將中古的傳統延續下來，不若現代改革主義者直接跳到《古蘭經》與《聖訓》之源頭，這種回歸到當初的來源詮釋方法，並非每一個穆斯林所能做到；尤其是《古蘭經》與《聖訓》的語言並非任何一個平凡的穆斯林所能理解，其奧義必須透過「Shaykh」的傳承指導方得入門而入。<sup>44</sup>

## 五、伊斯蘭習經院之宗教靈修儀式類型

伊斯蘭蘇非「道團」一詞源自於阿拉伯文「塔里嘎」(阿拉伯文 Tariqah；印尼文 Tarekat)，原指通往真主阿拉的「道路」(Path)，也可以說是一種幫助人們通往與阿拉同在的道路。然而，對於印尼蘇非道團來說這條道路可以分成兩種不同的形式：「一般的道路」(Tariqah Ammah) 指的是平時生活中善意的言行；「特別的道路」(Tariqah Khassah) 是指從蘇非精神導師 (Shaykh) 學習而來，以儀式的方式呈現的宗教靈修儀式。<sup>45</sup>也因此，在爪哇地區伊斯蘭習經院中，最常見的宗教靈修儀式大概可以分為兩種：普及性靈修儀式與蘇非道團例行性靈修儀式 (Dhikr Tariqah)。其中普及性靈修儀式不屬於任何一個道團，而是一種開放性質的蘇非宗教靈修儀式，因此任何的穆斯林都可以參加；而蘇非道團例行性的迪克爾宗教靈修儀式，則只有屬該蘇非道團的成員才可以參與，並不開放給一般穆斯林。

### (一) 普及性宗教靈修儀式

普及性宗教靈修儀式大致也可以分為兩種，一是專門做為人們懺悔「錯誤行為」的宗教靈修儀式，稱為格非琳宗教靈修儀式 (Dhikr

<sup>44</sup> 林長寬 2009a，頁 140。

<sup>45</sup> Zulkifli 2002，頁 29。



Ghofilin)；另一種則是具有醫療行為的醫療迪克爾修行儀式。

### 1. 格非琳宗教靈修儀式

格非琳原指「錯誤」之意，伊斯蘭蘇非道團一般相信，凡是人都可能有意或無意的做一些神所不悅的事情，其中可能是穆斯林沒有遵循宗教禮拜規範、說謊或心生邪念等不當行為或思想。為了彌補自己平日錯誤行為，穆斯林必須時時讚頌真主，祈求阿拉原諒、憐憫與祝福。

根據日惹市穆賈哈達習經院（Pesantren al-Mujahadah, Lempuyangan）宗教學者密斯巴（Kiai Misbah）的說法，格非琳迪克爾是印尼當地所獨有的，在其他伊斯蘭地區或國家並沒有此種靈修儀式。<sup>46</sup>（圖 3）密斯巴也拿了一本該院所使用但未正式出版的儀式書籍給筆者，該書籍除了記載整個儀式過程及其唱誦內容外，作者西迪（al-Arif Billah KH. Achmad Siddiq）也大致說明了格非琳迪克爾的起源：

古思米克（Gus Miek）曾說過，如果西迪先生過世的話，他唯一留下的只有格非琳迪克爾給他的家人。當我聽到這些話之後，我既難過又高興，心中充滿了矛盾的心情，我難過是因為我沒留下什麼財產給我的家人，我高興的是因為我把格非琳迪克爾留給我的家人。在宗教上，我比我的兄弟們笨，因為我尚未完成我在伊斯蘭學校的課程，我僅僅只在伊斯蘭小學與中學讀了六年的書。因此，我總是認為格非琳迪克爾是哈米德（Kiai Hamid）與古思米克所創，我只是將它整理、書寫出來，並做了一些增補而已，頂多只能說格非琳迪克爾是我們三人共同完成的。

<sup>46</sup> 2003年2月4日筆者訪談日惹市穆賈哈達習經院（Pesantren al-Mujahadah, Lempuyangan）宗教學者密斯巴（Kiai Misbah），而密斯巴本身隸屬於夏地里亞蘇非道團（Syadhiliyyah Tariqah）。





而從以上的描述中，我們可以瞭解到，格非琳迪克爾是由古思米克、哈米德與西迪等三人合作發展出來的靈修儀式，其內容多屬向真主阿拉與先知穆罕默德祈求的各種不同型態的禱告詞。如前所述，格非琳迪克爾屬於一種開放給習經院附近穆斯林社群的宗教靈修儀式，不屬於任何一個蘇非道團，也因此無論參與者是否屬於蘇非道團的成員，都可以參加此種靈修儀式。

穆賈哈達習經院的格非琳迪克爾修行儀式共有二十個步驟，持續約一個多小時。其中《古蘭經》唱誦屬於修行儀式的準備階段，作為等待人們的到來以及安靜人心，為儀式正式開始作準備，因此《古蘭經》唱誦的時間並不一定，而儀式則由唸誦《古蘭經》首章法締哈（al-Fatiha）作為開端。<sup>47</sup>整體來說，穆賈哈達習經院的格非琳迪克爾儀程是由阿拉 99 個聖名（Asmaul Husna）以及各種禱告詞、<sup>48</sup>個人禮拜（Do'a）時所使用的祈禱文<sup>49</sup>所構成，並由《古蘭經》中的法締哈經文貫穿。其中禱告詞包含以唱誦清真言（Shahada）中「萬物非主唯有阿拉」（Lailahailallah）的塔赫理（Tahlil）禱告詞、<sup>50</sup>以祈求獲得真主阿拉原諒的依斯蒂法（Istighfar）禱告詞與祈求真主保佑穆罕

<sup>47</sup> 法締哈為《古蘭經》之首章，穆斯林一般稱之為《古蘭經》之母。由於真主阿拉在麥加與麥地納兩地均透過天使加百列將《古蘭經》首章授與穆罕默德，由此可見法締哈在伊斯蘭教儀式中有著特殊之地位與意義，因此在伊斯蘭各種儀式當中，法締哈一直都是必須唱誦的部分。

<sup>48</sup> 這裡所謂的禱告詞是指來自於《古蘭經》、穆罕默德《聖訓》或宗教學者所撰寫的固定文本的禱告詞句。

<sup>49</sup> Do'a 原指伊斯蘭教中的個人禮拜，而禮拜中所使用的祈禱文也常被稱為 Do'a。這裡的祈禱文指的就是個人禮拜時常使用的祈禱文，其內容多與「祈求真主阿拉賜福」的祈禱文相關，一般來說這種祈禱文不一定有固定的詞句，常會因禱告者的不同而不同，但有些常用的祈禱文則是固定不變的。一般來說，當禮拜結束後，領拜者會展開雙手，手心向上，默唸祈求真主阿拉賜福，其他穆斯林也做同樣手勢，並唸誦「阿門」（願真主准我所求）。

<sup>50</sup> 塔赫理（Tahlil）禱告詞是一種常在迪克爾儀式中使用極為熱切的禱告詞，通常在集體禱告之後或喪葬儀式之後以阿拉伯文唸誦。



默德的梭拉瓦特 (Selawat) 禱告詞。祈禱文則有唱誦「真主，請祝福我」(Rabbana Atina Fiddunya Hasanah) 的薩樸賈特祈禱文 (Do'a Sapu Jagat) 以及唱誦天使名號為主的祈禱文 (Do'a Pada Paramalaikat)。



圖 3：穆賈哈達習經院格非琳迪克爾修行儀式

在《傳統與現代性：印尼伊斯蘭宗教音樂文化》<sup>51</sup>一書中，筆者曾經比較過不同習經院所舉行的格非琳迪克爾靈修儀式，在比較中我們可以發現，每一個習經院的格非琳迪克爾靈修儀式的儀程不同、時間長短不同，當然其內容和禱告詞也可能有所不同，但基本上是大同小異的。大部分習經院的格非琳迪克爾靈修儀式都是以各種禱告詞為主軸，並以法締哈來貫穿整個儀式。比較大的不同在於部分的習經院並不唱誦阿拉 99 個聖名，對於梭拉瓦特禱告詞也較不特別強調，相反地卻增加了《古蘭經》雅辛一章於儀式當中。根據穆古斯南 (Muhkusnan) 所言：「許多的梭拉瓦特是以旋律性較強的演唱方式來呈現，這對於年輕人來說甚具吸引力，但對於老年人來說可能不太適

<sup>51</sup> 蔡宗德 2006，頁 111-119。



當，老人家更需要的應該是從唱誦《古蘭經》中獲得真主阿拉的祝福。」從這裡我們可以了解到，旋律性較強的梭拉瓦特禱告詞的使用，只是想要吸引更多社區年輕人參與，而不是一種必要性的靈修儀式內容。

## 2. 醫療靈修儀式

醫療靈修儀式事實上與格非琳宗教靈修儀式並沒太大的差別，只是在儀式過程中會特別強調一些具醫療效果的宗教經文唱誦，以及在靈修儀式之後的一些醫療行為。<sup>52</sup>在印尼傳統宗教醫療體系當中，運用靈修儀式以達到醫療目的的方式是非常普遍的。在巴里島的桑楊（Sanghyang）儀式當中往往藉由入神的靈修儀式達到醫療目的；蘇門達臘島的（Sumatra）的達布斯（Dabus）儀式，也是藉由入神狀態而達到醫療的效果。<sup>53</sup>在爪哇地區，這種結合伊斯蘭蘇非主義靈修儀式而達到醫療目的的手法非常普遍，日惹地區嘉隆伊斯蘭習經院（Pondok Pesantren Garon, Bantul）亞西德（Ustadz Yasyid Bustomi）教長認為：

迪克爾靈修是一種具有建設及醫療功能的宗教儀式，且是屬於精神治療方面。迪克爾不是僅限於聆聽，更重要的是它可以讓人集中精神，內心感受真主阿拉的力量，更藉由心理上的慰藉來影響生理上的健康狀況，進而達到一種宗教治療的行為。<sup>54</sup>

也因此，瑪朗市努魯爾烏倫伊斯蘭習經院（Pondok Pesantren Nurul Ulum, Malang）的蘇玉提（Suyuti Dahlan）教長就更進一步地說道：

---

<sup>52</sup> 有關印尼爪哇地區宗教醫療行為請參閱拙著《理論、方法與實踐：印尼爪哇地區伊斯蘭宗教醫療體系與宗教唱誦分析》（2008）。

<sup>53</sup> Gregory 1997，頁 134。

<sup>54</sup> 2008 年 7 月 5 日與亞西德（Ustadz Yasyid Bustomi）教長於日惹嘉隆伊斯蘭習經院（Pondok Pesantren Garon, Bantul）的訪談。



所有的疾病幾乎都是來自精神與靈魂的問題，醫院（Rumah Sakit）的藥物以及許多的治療方式往往都是針對生理的、物質的與外在的醫療。因此，所有的疾病其實都應從心理的、精神的與內在的迪克爾治療開始。如果疾病只是純粹的精神問題，迪克爾就已經足夠；如果疾病已轉為生理問題，病人可能還需到醫院接受醫生的治療，或者接受傳統的食物療法。<sup>55</sup>

在印尼中爪哇地區，許多伊斯蘭蘇非道團每個月會有一次醫療靈修儀式，其目的除了修行之外，也可以藉此作為醫治人們身心的病痛。在迪克爾靈修儀式中，整個治療過程常會因為環境、病情或教長個人治療方式的不同而有所改變。但一般而言，如果病患想獲得較好的治療效果，大多數病患會被要求在治療前一週必須至一個無人打擾的地方進行靈修，甚至進行禁食的行為，病患在被治療之前，亦必須唸誦《古蘭經》，以表達其對真主阿拉的虔敬，之後才可以請教長進行治療病情的儀式。進行治療儀式的時間，最好選擇在凌晨一點半到五點之間，根據日惹穆納維爾伊斯蘭習經院（Pondok Pesantren Al-Munawwir, Krapyak）顧斯安達爾（Gus Endar）教長的說法，這是一個特別的時段，因為此時正是天使洛赫馬特（Maliiket Rohmat）下凡察看、聆聽祈禱者的請願，真主也會透過天使洛赫馬特為生病、痛苦的祈禱者治癒疾病，並且為其帶來所祈求的幸福與快樂。<sup>56</sup>

在儀式當中，教長通常會帶領病人唸誦《古蘭經》經文，以幫助病患集中精神，感受真主阿拉的力量以及表達其對真主阿拉的虔敬，過程中病患會漸漸進入入神狀態，教長再依據病患的病況，以不同的

<sup>55</sup> 2008年7月5日與蘇玉提（Suyuti Dahlan）教長於瑪朗努魯爾烏倫伊斯蘭習經院（Pondok Pesantren Nurul Ulum, Malang）的訪談。

<sup>56</sup> 2007年8月18日與顧斯安達爾（Gus Endar）教長於日惹穆納維爾習經院（Pondok Pesantren Al-Munawwir, Krapyak）的訪談。



醫療方式來治療疾病。以 2002 年 1 月筆者於日惹所訪談的巴克地努山塔拉 (Bhakti Nusantara) 靈修團為例，教長顧斯姆 (Gus Muh) 自稱從小就具有特殊的醫療能力，並藉由長期從事迪克爾修行增加自身的健康、驅除身體的惡魔，加強為人治病的能力。(圖 4) 在醫療靈修過程中，顧斯姆教長常帶領病患唱誦《古蘭經》，以祈求真主阿拉赦免病患其平時不當的罪惡，在病患進入入神狀態中，以鋒利長劍的刀療法來尋找發病點，並驅逐深藏體內的病源。迪克爾靈修的醫療儀式通常會根據病人的年齡來決定儀式進行的次數，例如病人是 45 歲，那就要進行 45 次完整的迪克爾靈修儀式，方能達到有效的醫療功能。<sup>57</sup>



圖 4：顧斯姆教長從事治療性質之靈修儀式

## (二) 蘇非道團例行性的靈修儀式

傳統上所有蘇非道團的例行性靈修儀式，都是以遠離人群到無人打擾的安靜地方 (Khalwat) 從事修行，以達到與真主阿拉同在的修行目的 (Uzlah)，由於這種修行方式並非所有道團成員都能做到，也

<sup>57</sup> 蔡宗德 2008。



往往成為道團修行的最高目標。因此，道團的靈修儀式屬於一種私密性的修行方式，往往只能由道團精神領袖來帶領與教導，並在道團成員中流傳，不能外傳，整個靈修儀式過程因而成為不能公開的秘密，而這樣的一種靈修儀式在印尼的納格虛版地耶道團中仍被保存了下來。



圖 5：達如爾伊斯蘭習經院——一樓為聚會所二樓為修行密室

以納格虛版地耶（Naqshbandiyyah）道團「達如爾伊斯蘭習經院」（Pondok Pesantren Darrul Mubarrak Qashrul Arifin）所舉行之霍瓦堤迪克爾（Dhikir Khalwat）靈修儀式為例，<sup>58</sup>整個儀式分成兩個部分，祈求禱告在一樓舉行，禱告完畢後唱誦《古蘭經》第一一二章〈忠誠〉（al-Ikhlās）一章，並邊唱誦邊排隊從樓梯走上二樓，依序通過小門

<sup>58</sup> 2004 年 2 月 4 日至日惹市米諾瑪塔尼村（Minomartani），參訪「達如爾伊斯蘭習經院」（Pondok Pesantren Darrul Mubarrak Qashrul Arifin）。



進入霍瓦堤密室，由其精神導師帶領進行私密性的修行儀式。（圖 5）此時，非納格虛版地耶道團成員則不能進入密室。整個儀式內容如下：

1. 祈求禱告（Sholat Hajat Ridho）；
2. 以爪哇風格唱誦《古蘭經》伊克拉斯（al-Ikhlās）一章；
3. 進入霍瓦堤密室（Khalwat Room）的禱告；
4. 以阿拉伯風格唱誦《古蘭經》安努爾（An-nur）一章；
5. 在霍瓦堤密室中低聲默唸（Dhikr Khafi）；
6. 以阿拉伯風格唱誦《古蘭經》；
7. 以爪哇風格唱誦道團精神導師之名的塔瓦蘇爾（Tawassul）以幫助蘇非行者修行；
8. 演唱梭拉瓦特後握手結束儀式。

儘管，現今的道團靈修儀式不再神秘而不可測度，部分的儀式過程已經可以公諸於世，但對於蘇非行者在從事迪克爾儀式時的內在心理變化，以及蘇非行者與真主阿拉的關係是很難表述出來的。霍瓦堤耶（Khalwatiyah）道團成員順哈吉（Sunhaji）認為「靈修儀式為一種從穆罕默德與道團精神導師經驗中所學習而來的一種接近阿拉的特殊方式，但是對於接近阿拉的經驗很困難表述出來，頂多只能說是與阿拉同在的一種幸福與享受的感覺。」<sup>59</sup>穆賈哈達習經院（Pesantren al-Mujahadah, Lempuyangan）宗教學者密斯巴（Kiai Misbah）進一步說明：「靈修儀式的經驗是無法告訴人的，也不能告訴人，因為每一個人的經驗不同。所謂的經驗，事實上是人與神之間的直接關係與感

<sup>59</sup> 順哈吉為霍瓦堤耶（Khalwatiyah）道團日惹地區精神導師的助理，他同時也是柯底里耶／納格虛版第耶（Qodiriyyah-Naqshbandiyyah）道團的成員。2004年1月25日筆者在順哈吉的住家做以上訪談時，順哈吉也表示，過去霍瓦堤耶道團正是以遠離人群到無人打擾的安靜地方（khalwat）從事修行而命名。



受，別人是無法理解的。而個人的靈修儀式經驗亦不宜告訴別人，因為從事靈修儀式會得到真主的祝福，如果告訴別人之後此種祝福將會流失。」

根據柯底里耶/納格虛版第耶道團烏斯曼尼耶分支（Qodiriyyah Wanaqshbandiyyah-Usmaniyyah）教長阿賀馬德（Ahmad Burhani）的說法，宗教學者復興會所承認的合法道團約有四十六個，<sup>60</sup>每一個道團都有每日、每週、每月以及每年一次的靈修儀式，每日的靈修儀式大部分是在個人家中或公共場合的禱告室中來舉行；每週一次的聚會則多在所屬村落的伊斯蘭習經院來舉行；每月一次的靈修儀式多屬大型活動，大多在區域性道團中心來舉辦；每年一次的靈修儀式活動，往往到九大聖人（Wali Sanga）的陵墓從事聖墓巡禮（Ziahra）與迪克爾修行活動（圖 6）。

<sup>60</sup> 2005 年 8 月 9 日於日惹地區班度（Bantul）村柯底里耶/納格虛版第耶道團烏斯曼尼耶分支中心所做訪談。在印尼宗教學者復興會屬蘇非主義系統，也因此只有宗教學者復興會才有道團體系，穆罕默迪耶（Muhammadiyyah）協會就沒有道團體系。但在印尼並不是所有的道團是宗教學者復興會所承認的合法道團，例如瓦西迪耶（Wahidiyyah）道團與阿賀馬迪耶（Ahmadiyyah）道團就屬於宗教學者復興會所不承認的道團。至於承認的標準，在於該道團是否合於伊斯蘭法（Shariah）規範或者該道團是否源自於先知穆罕默德的道統。







圖 6：九大聖人之一的蘇南卡里嘉賈聖墓巡禮

儘管每個道團都有其固定的迪克爾靈修儀式，但不同的道團在其靈修儀式的儀程與方法上就會有所不同。

## 六、結語

儘管印尼伊斯蘭現代主義改革者認為靈修儀式是一個穆斯林出賣其信仰給撒但與精靈的行為，甚至認為這種泛神信仰的行為，使得印尼穆斯林無法在現代化中進步發展，<sup>61</sup>但不可否認的是，習經院藉由靈修儀式不但傳承著宗教學者復興會所支持的印尼傳統文化以及蘇非神學體系，也藉由此種宗教儀式促使蘇非道團宗教理念的實踐與具體化，更達到連結穆斯林社群的宗教情懷。因此，暫且拋開不同宗教立場與觀點，伊斯蘭靈修儀式不論對宗教學者復興會、蘇非道團與伊斯蘭習經院而言，都具有重要的意義。

事實上，無論是印尼伊斯蘭傳統主義者或現代主義者對於所謂的

<sup>61</sup> 林長寬 2009b，頁 147；Mansoer 1970，頁 61。



「伊斯蘭正統性」(Orthodoxy) 都有所堅持，只是印尼蘇非道團體系的習經院在追求正統性的同時，承認印尼傳統文化存在也不可能消失的事實，甚至嘗試去融合當地傳統文化，建立一個印尼伊斯蘭的神學觀。也因此，在伊斯蘭習經院宗教學者的主導下，我們看到由印尼當地發展的格非琳迪克爾靈修儀式；結合印尼傳統醫療概念的伊斯蘭醫療靈修儀式；以及強調蘇非道團系統的例行性靈修儀式。而這些類型的靈修儀式，也在在地顯示出印尼伊斯蘭習經院於蘇非神學理論的實踐與宗教靈修的態度，也藉著蘇非道團、習經院與宗教靈修儀式建立印尼伊斯蘭宗教的特質。



## 參考文獻

- 林長寬。2001。〈伊斯蘭 Tasawwuf 之界定與內涵〉。《台灣宗教學會通訊》，7，頁 43-49。
- 林長寬。2009a。〈綜觀現代印尼伊斯蘭之復興改革思想〉。李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德、蔡源林合著：《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》，頁 125-174。台北：中央研究院亞太區域研究專題中心。
- 林長寬。2009b。〈馬來世界伊斯蘭探源：爪哇地區的伊斯蘭化〉。李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德、蔡源林合著：《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》，頁 3-51。台北：中央研究院亞太區域研究專題中心。
- 蔡宗德。2002。《伊斯蘭世界音樂文化》。台北：五南圖書。
- 蔡宗德。2006。《傳統與現代性：印尼伊斯蘭宗教音樂文化》。台北：桂冠。
- 蔡宗德。2008。〈理論、方法與實踐：印尼爪哇地區伊斯蘭宗教醫療體系與宗教唱誦分析〉。發表於國立政治大學宗教研究中心、中央研究院亞太區域研究專題中心主辦「馬來西亞與印尼的宗教研究：多向度的圖像再現學術研討會」，12月26日，台北。
- Bush, Robin. 2009. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS Publishing.
- Chittick, William C. 2000. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.
- Denny, F.M. 1995. "Pesantren," pp.296-299 in C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs and G. Lecomte, eds., *The Encyclopaedia of Islam*. Volume VIII. Leiden: E. J. Brill.



- Dhofier, Z. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Tempe: Arizona State University Press.
- Federspiel, Howard M. 1995. *A Dictionary of Indonesian Islam*. Athens, Ohio: Center for International Studies, Ohio University.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gregory, Andrew H. 1997. "The Roles of Music in Society: The Ethnomusicological Perspective," pp. 123-140 in David J. Hargreaves and Adrian C. North, eds., *The Social Psychology of Music*. New York: Oxford University Press.
- Husain, Mir Zohair. 1995. *Global Muslim Politics*. New York, NY: Harper Collins.
- Mansoor, K. H. Mos. 1970. *Risalah Tauhid dan Sjuritik*. Surabaya: Peneleh.
- Mansurnoor, Lik Arifin. 1990. *Islam in an Indonesian World, Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Noer, Delier. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia (1900-1942)*. Singapore: Oxford University Press.
- Trimingham, J. Spencer. 1971. *Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Woodward, Mark R. 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Zulkifli. 2002. *Sufism in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*. Leiden: INIS.

