

伊斯兰复古主义与现代化的调适与平衡 ——以印尼伊斯兰妇女组织为例

潘 玥 李富玉

摘要：伊斯兰复古主义实际上是现代穆斯林用伊斯兰遗产对现代化的一种回应形式。印尼伊斯兰教对现代化的回应兼具代表性和特殊性。其中，印尼伊斯兰妇女组织处于坚守伊斯兰教“本来精神”和融入现代化的关键轴枢，在融入现代化的潮流中，不可避免地 with 伊斯兰教的“本来精神”产生冲突。在社会生活中，印尼穆斯林妇女面临比男性更沉重的社会压力，因此成了伊斯兰意识形态表达的关键。她们如何管理包括“家庭”在内的社会生活内部空间，都被视为伊斯兰复兴的公共象征。受现代化与西方女性主义思潮的影响，印尼伊斯兰妇女组织在婚姻家庭领域与复古主义达成了较好平衡并取得了阶段性成果，但因自身规模、地位和认知等局限，在争取妇女政治与经济参与方面，难以与宗教非现代化观念直接抗衡，表现出一定的软弱性。单从伊斯兰妇女组织在宗教复古主义与现代化的平衡与调适方面的努力及取得的成效来看，其推动印尼性别平等主流化之路仍任重道远。

关键词：印尼；伊斯兰妇女组织；复古主义；现代化；性别平等主流化

收稿日期：2022-01-07

作者简介：潘玥（1991-），暨南大学国际关系学院/华侨华人研究院副研究员，主要研究领域：印尼政治与社情；李富玉（1996-），暨南大学国际关系学院/华侨华人研究院硕士研究生。

13世纪起，伊斯兰教在东南亚地区传播，发展至今信众甚多。印度尼西亚地处东西方海上枢纽的重要位置，成为伊斯兰教传播与发展的前沿，其穆斯林人口居世界之首。根据2021年印尼最新人口普查数据，印尼穆斯林约2.37亿，约占印尼总人口的86.9%，^①占全球穆斯林的13%。^②印尼伊斯兰教迅速发展的又一例证是机制安排，

^① Dimas Bayu, “Sebanyak 86.9% Penduduk Indonesia Beragama Islam”, Februari 16, 2022, <https://dataindonesia.id/ragam/detail/sebanyak-869-penduduk-indonesia-beragama-islam>.

^② Nurhad, “10 Negara dengan Penduduk Muslim Terbanyak di Dunia”, Oktober 12, 2021, <https://dunia.tempo.co/read/1516427/10-negara-dengan-penduduk-muslim-terbanyak-di-dunia/full&view=ok>.

即数量庞大的伊斯兰组织，它们主要致力于教育保障、社会福利、人权保护、医疗卫生和妇女权利等领域，在促进国家社会进步、民主化、经济发展等方面做出了重要贡献。其中，伊斯兰教士联合会与穆罕默迪亚是印尼两大伊斯兰组织，在国家现代化发展中，它们也从伊斯兰教的角度，积极提出融入现代化的思考，并在现代化进程中实践伊斯兰教。

面对现代化带来的冲击与挑战，不同地区的穆斯林群体选择了不同的道路与发展模式，都不同程度地体现了其对现代化的回应特点。从根本上看，伊斯兰教对现代化的回应，实际上是当伊斯兰教的行为规范受到世俗主义的巨大冲击或者被现代化包围后，穆斯林群体的世界观和价值观所作出的一种应激反应。虽然大多数穆斯林拥有系统、包容一切的世界观，也喜欢利用西方的现代成果，但他们否认其文化现代性。^①

印尼自建国以来便是以“潘查希拉”为基础的世俗国家，而非政教合一的伊斯兰国家。20世纪70年代末，受国际伊斯兰复兴主义思潮的影响，印尼一些伊斯兰政党和非政府组织也曾向政府施压，要求净化伊斯兰教，但遭到世俗政治精英的强力压制。在此背景下，印尼两大伊斯兰组织在伊斯兰规范内发起多项运动，试图达成伊斯兰教与现代化的平衡，其下设的伊斯兰妇女组织更是处于坚守伊斯兰教“本来精神”和融入现代化的关键轴枢。^②之所以称为轴枢，是因为作为妇女组织，争取平权和推进现代化进程是组织的宗旨目标；而作为伊斯兰组织，遵从伊斯兰教教义又是应有之意。因此，印尼的伊斯兰妇女组织既肩负着性别平等主流化的现代化使命，又必须在伊斯兰教宗教传统许可的范围内开展行动。这使得植根于伊斯兰妇女组织思想深处的宗教复古主义与现代化的矛盾与冲突更为突出，实现二者之间的调适与平衡显得更艰难。

一、既有研究的回顾与问题的提出

根据伊斯兰教对现代化做出的不同反应与主张，可分为伊斯兰复古主义和伊斯兰现代主义。其中，伊斯兰复古主义指的是“主张按伊斯兰原教旨变革现实社会的一种复古的神学思潮及随之而来的一场反对世俗化和西化，全面推行伊斯兰化的运动”。^③伊斯兰教“本来精神”的坚守者主张回归伊斯兰教的基本教义，严格遵守

^① 安德烈亚斯·维格勒著，王绍燕译：《在部分穆斯林世界将遭遇的态度及其对红十字国际委员会有效行动能力的影响》，第2-3页，https://www.icrc.org/data/rx/zh/assets/files/other/irrc_858_wigger.pdf。

^② 范若兰：《伊斯兰女性主义探析：马来西亚伊斯兰姐妹的经验》，《南洋问题研究》，2010年第2期，第80-88页。

^③ 宗初和：《对伊斯兰原教旨主义的基本看法》，《西亚非洲》，1993年第1期，第7页。转引自刘中民：《关于伊斯兰复兴运动概念、术语和类型研究的若干讨论》，《宁夏社会科学》，2003年第3期，第69页。

正本《古兰经》和《圣训》的各项规定。在此基础上，伊斯兰复古主义者通常要求建立政教合一的伊斯兰国家，并通过实行沙里阿法来贯彻真主旨意。^①而伊斯兰现代主义是伊斯兰世界对西方挑战的回应，这一思潮主张使伊斯兰教获得现代的生命力，在不危及伊斯兰教本身的情况下，使穆斯林适应现代生活，加强伊斯兰世界的团结。其派生思想有伊斯兰民族主义、伊斯兰改革主义和泛伊斯兰主义。

从现有的研究来看，学界对印尼伊斯兰复古主义和现代化的研究议题多集中于伊斯兰激进主义运动、伊斯兰教现代化的历史研究、近现代伊斯兰复古主义反思以及伊斯兰复古主义与民主化等方面。学者们更为关注伊斯兰教作为意识形态，在国家政治民主化进程中的作用与影响，热衷于研究近现代印尼国家的政策倾向与政府偏好。孔远志介绍了当代伊斯兰复兴主义或宗教复古主义思潮对印尼政治社会的广泛影响，详细阐明了现代化进程中，印尼伊斯兰极端分子企图建立伊斯兰国的计划失败的各方面原因。他认为，印尼民众的思想基础“潘查希拉”与印尼当局的政策，使伊斯兰教得以“去政治化”，印尼最终没能成为政教合一的伊斯兰国家。^②柏兰德从印尼伊斯兰教的近代发展史中总结伊斯兰教在不同时期的改革特点，比较分析传统穆斯林与穆斯林改革者在不同历史时期对伊斯兰教最初教义和精神的遵守情况。布鲁因尼森着重对穆罕默迪亚组织在印尼政治社会现代化中主动适应的过程进行刻画。^③查奇亚指出，印尼宗教现代化运动中，伊斯兰教士联合会和穆罕默迪亚两大穆斯林组织所参与的温和伊斯兰社会运动，保持了其伊斯兰主义特征。^④范若兰的《伊斯兰教与东南亚现代化进程》一书以印尼、马来西亚与文莱三个穆斯林占多数的国家为研究重点，兼顾新加坡、泰国和菲律宾三国，探讨后发型现代化国家的宗教与现代化进程这一复杂问题。该书分析了印尼两大伊斯兰非政府组织将自身融入现代化、与国家现代化进程相结合的重要努力。由于伊斯兰组织自身活动的丰富性与多样性，作者主要从相对宏观的视角研究伊斯兰组织融入现代化的过程，而对印尼妇女组织在推动实现宗教复古主义与现代化的平衡与调适方面着墨较少。

综上所述，国内外学者对印尼伊斯兰复古主义与现代化的研究大多限于现象描述与案例解读，将伊斯兰非政府组织、伊斯兰妇女组织、伊斯兰复古主义和现代化联系在一起综合考察的研究并不多见。

印尼两大伊斯兰非政府组织，是研究伊斯兰复古主义与印尼现代化改革运动的典型案例，对深入分析印尼伊斯兰教融入现代化的过程与特点具有重要意义。伊斯

① 范若兰等：《伊斯兰教与东南亚现代化进程》，中国社会科学出版社2009年版，第20-22页。

② 孔远志：《伊斯兰教复兴浪潮冲击印尼》，《东南亚研究》，1994年第4、5期，第36-38页。

③ Bruinessen, Martin van, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*, Singapore: ISEAS, 2013.

④ Zakiya Darajat, "Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia", *Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol.1, No.1, 2017, hlm.79-94.

兰教士联合会成立于1926年，成员大多是传统农村社会中的穆斯林，注重伊斯兰教义和教条，主张维护传统教法学派的权威，抨击世俗政府的伊斯兰内外政策。其内部存在现代改革派与传统派之争，因此，融入现代化的手段较为激进。穆罕默迪亚成立于1912年，属于伊斯兰现代主义组织，致力于伊斯兰教的现代化改革。^①该组织虽然也强调净化伊斯兰教，使信徒回归到正统伊斯兰教的精神指引下，但相比于伊斯兰教士联合会，该组织是主张改革的温和派，其主要活动涉及宗教改革、文化教育以及社会福利等诸多领域。两大伊斯兰组织成立后逐渐发展壮大，设有很多分支机构，其附属的妇女组织更是积极宣扬妇女权利，帮助妇女争取参与国家政治社会活动及接受教育的机会。

本文尝试以印尼两大伊斯兰组织附属的妇女组织阿伊莎、纳西亚杜尔·阿伊莎，法达亚特和穆斯利马为切入点，从性别视角分析它们在推动宗教复古主义与现代化的调适与平衡方面发挥的作用，深入解读印尼穆斯林女性现代观念的形成路径。同时，从史学角度对两大伊斯兰组织在国家政策变化背景下的发展情况进行梳理，透视伊斯兰复古主义应对现代化挑战的内在机理及其对印尼政治与社会和谐稳定的启示。

二、印尼国家政策与伊斯兰复古主义的倾向

一直以来，伊斯兰教都试图依靠丰富的宗教资源嵌入国家意识形态，左右政治决策，为伊斯兰复兴宗教与社会创造良好的生存土壤。自殖民时期以来，无论是荷兰殖民政府还是印尼政府都对伊斯兰教政治化有所忌惮，都倾向于利用国家机器限定伊斯兰组织的生存空间，对伊斯兰组织采取“去政治化”和边缘化的措施，这种情况直到民主改革时期才有所改善。正因如此，伊斯兰教才会在印尼不同政府执政时期，在宗教复古主义和现代化之间不断摇摆，从历史进程来看，世俗化和现代化占据上风，且呈螺旋式上升态势。

作为印尼伊斯兰教的代表，两大伊斯兰组织诞生于荷兰殖民统治时期，殖民统治者因忌惮伊斯兰教发展成危及统治的政治力量，从当地限制政治伊斯兰的社会制度中确定了殖民策略，即利用传统伊斯兰规范秩序的力量与宗教动员镇压反殖民运动。荷兰资深伊斯兰教研究者克里斯蒂安·斯诺克·胡格伦治是较早分析伊斯兰教与现代化关系的人物，在其建议下，殖民当局采取多种措施限制伊斯兰教融入现代化发展。为压制印尼伊斯兰教的政治倾向，他曾极力建议限制印尼穆斯林前往麦加的朝圣活动。他认为，伊斯兰教与现代化之间是一种“零和博弈”关系，而且“伊

^① 王受业、梁敏和、刘新生：《列国志——印度尼西亚》，社会科学文献出版社2006年版，第130页。

伊斯兰教在印尼的现代化进程中不可能发挥任何建设性的作用。”^①

印尼独立后，以伊斯兰教士联合会和穆罕默迪亚为代表的伊斯兰组织，曾试图凭借强大的宗教力量取得政治上的优势地位，建成政教合一的伊斯兰教国。主张建立世俗民主政权的印尼政治精英坚决反对该思想与行为，出台了诸多措施压制伊斯兰政党和伊斯兰非政府组织。在具体做法上，政府反对将伊斯兰教立为国教，坚持多元主义；极力压制伊斯兰教渗透国内政治，并逐步在社会生活、法律制度等各个领域对伊斯兰教进行改革。^②20世纪60年代，苏加诺多次镇压地方武装叛乱，还取缔了代表伊斯兰教利益的马斯友美党，逐步将伊斯兰教排除在政治舞台之外。

1965年，苏哈托夺取国家政权后，为巩固统治地位，继续沿用苏加诺时期的伊斯兰教政策，严格限制伊斯兰教的发展，对伊斯兰教极端分子的叛乱和骚动给予严厉镇压。此外，他也极力维护“潘查希拉”原则，强调政教分离，避免印尼成为伊斯兰教国家。^③为进一步削弱伊斯兰教的影响力，苏哈托在1973年要求所有伊斯兰教政党、组织联合组成建设团结党，其中就包括伊斯兰教士联合会。政府的严厉措施使坚守伊斯兰教“本来精神”的民众不得不暂时收起锋芒，借由融入现代化发展积蓄力量。20世纪70年代，随着中东地区的伊斯兰复兴主义思潮传入印尼，伊斯兰复古主义开始重新活跃于印尼社会。印尼两大伊斯兰组织伊斯兰教士联合会和穆罕默迪亚借机向政府施压，要求净化伊斯兰教，使印尼社会伊斯兰化，但遭到政府的严厉弹压。20世纪80年代，苏哈托更加坚定地拥护“潘查希拉”原则，在政治上对伊斯兰教采取严厉措施，使伊斯兰教日益边缘化。他下令所有政治和社会组织必须以“潘查希拉”为唯一的意识形态，伊斯兰教士联合会最终退出了政治舞台，开始专注于信仰世界。^④

1998年苏哈托政权倒台后，印尼政治社会步入新阶段，原先以伊斯兰教为指导思想的建设团结党不必再以“潘查希拉”作为党的唯一指导思想。^⑤随后的几届政府也都相应放宽了对伊斯兰教的管控，伊斯兰组织获得了一定的发展空间。经历了长时间的现代思想文化的浸润后，印尼的伊斯兰组织虽然还是经常批驳西方，但不再完全排斥现代化，其内部的伊斯兰复古主义倾向有所减弱，但其内在的思想根基依然存在。

伊斯兰复古主义思想植根于伊斯兰文化。尽管从殖民时期到威权主义时期，伊

^① Ietrich Jung, "Islam as a Problem: Dutch Religious Politics in the East Indies", *Review of Religious Research*, Vol.51, No.3, 2010, pp.288, 294.

^② 施雪琴：《20世纪印度尼西亚伊斯兰教育变迁》，《东南亚纵横》，2010年第2期，第68页。

^③ 林德荣：《浅析印尼穆斯林与苏哈托政权的关系》，《当代亚太》，1999年第4期，第39页。

^④ Dan Slater, *Ordering Power: Contentious Politics and Authoritarian Leviathans in Southeast Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp.108-113.

^⑤ Nasir Tamara, "Islam under the New Order: A Political History", *Prisma*, No.49, 1990, p.17.

伊斯兰教在印尼政治社会中的作用被压制，但其复兴宗教与社会的意图并未被抹杀。这时的宗教复古主义只是较难借助伊斯兰文化复兴之机在当下找到呼应者。^①在国家宗教政策相对严格的年代，伊斯兰教生存空间比较容易受到挤压，不得不融入现代化以缓解激烈的政治矛盾，隐藏起复兴伊斯兰教和社会的意图。而在国家宗教政策相对宽松的年代，当局对伊斯兰教发展相对宽容，不少伊斯兰组织内的宗教复古主义倾向有所增强，寄希望于当局重视其诉求并做出回应。值得注意的是，印尼伊斯兰教在顺应现代化发展过程中，内在的宗教复古主义逐渐分化为激进复古主义与温和复古主义。温和的宗教复古主义利用国家宗教资源达成政治合法化的目标，逐渐成为稳定印尼民主制度的一大力量，这也在一定程度上抑制了激进的伊斯兰教“本来精神”坚守者意图建立伊斯兰教国的极端行为。正如阿敏·赖斯所说，想建立一个伊斯兰国家的想法已经完全消失，现在印尼把“潘查希拉”作为国家意识形态。^②

三、伊斯兰妇女组织在婚姻家庭领域的调适与平衡

尽管印尼的伊斯兰复古主义20世纪70年代才逐渐复兴，但妇女组织内部的伊斯兰复古主义倾向与现代女性主义间的平衡与调适，一直体现在妇女组织的众多活动与主张中。在现代主义改革运动中，穆罕默迪亚较早对《古兰经》和圣训中一些针对妇女的内容进行重新解释，并主张妇女应获得与男子同等的权利。除了在组织内设立妇女部，穆罕默迪亚更是联合其他妇女组织，于1928年发起并召开印尼妇女大会，成立妇女联合会，这也在一定程度上改善了印尼伊斯兰妇女的地位。伊斯兰妇女组织提倡在尊重伊斯兰教法的前提下，保护穆斯林妇女在婚姻家庭中的权利也体现了其进步性。

印尼两大伊斯兰组织附属的妇女组织在调适现代化与内在的伊斯兰复古主义倾向时，总体上与所属的伊斯兰组织的步调保持一致，但在一些具体问题上却很难达成宗教服从性、组织统一性与保护妇女权益之间的平衡。在印尼现代化进程中，受西方女性主义思潮影响，伊斯兰妇女组织在为女性赋权、维护女性权益时，不可避免地与其内在的伊斯兰复古主义思想之间存在矛盾，而这些矛盾在婚姻家庭领域表现得更加明显。

（一）一夫一妻制与一夫多妻制

婚姻家庭一直以来都是印尼伊斯兰教法中最重要的、与穆斯林联系最为紧密的一部分，也正因如此，婚姻制度成为印尼独立后改革的重点。虽然印尼独立后引进了一些西方法律制度，但总体来说，伊斯兰教法在印尼法律尤其是婚姻法中仍有较大

^① 陈衍德：《全球化格局中的东南亚穆斯林》，《当代亚太》，2005年第3期，第51页。

^② Siti Azizah Adawiyah, *Pandangan Amien Rais Tentang Pancasila*, Skripsi Sarjana, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014, hlm.12.

影响力。《古兰经》提出，丈夫应给予每个妻子公平待遇，一定程度上限制了一夫多妻制，但实际生活中仍然允许多妻制存在。印尼法律专家和女性主义者努西亚巴尼·卡加森卡纳指出，印尼官僚体制中普遍存在一种刻板印象，即强调妇女的从属形象，比如“家庭主妇”和“母亲”等家庭角色。^①而一旦处于从属地位的妇女不能履行作为妻子的“义务”，一夫多妻制就被允许。^②

长久以来，受传统父权制观念影响，穆斯林妇女对争取实行一夫一妻制没有太多话语权，伊斯兰妇女组织也一直未取得建设性的成就。直到“新秩序时期”，在非政府组织与妇女组织长达数十年的努力下，终于推动了《1974年婚姻法》的出台。尽管这部法律是政府、民族主义者与女性主义之间妥协的结果，但大多数穆斯林对该结果比较满意。《1974年婚姻法》不仅最大限度地保证了婚姻中的伊斯兰教属性，也极大限制了丈夫随意娶妻的权利。^③即使如此，伊斯兰教“本来精神”的坚守者并未从根本上对一夫多妻制做出让步，印尼官方依旧对一夫多妻制采取回避态度，没有将一夫一妻制确立为唯一合法的婚姻形式。这也体现了妇女组织抗争的软弱性和推动婚姻法改革的不彻底性。

妇女组织倾向于从现代人权角度维护女性权益，主张实行一夫一妻制，体现了妇女权益发展的现代特征。法达亚特认为一夫多妻制是男女不平等的集中表现，并从三方面加以说明：第一，一夫多妻制的家庭，儿童被虐待的概率比一夫一妻制的家庭高；第二，一夫多妻制婚姻中的家庭暴力案件多于一夫一妻制婚姻；第三，一夫多妻制的家庭更不和谐。^④2002年，法达亚特福利基金会在其杂志《密友》上再次提出了一夫多妻制这一有争议的话题。它强调，先知穆罕默德实行的一夫多妻制，应该被放在特定历史背景下看待。^⑤不仅法达亚特反对一夫多妻制，伊斯兰教士联合会的青年男性组织安索也提倡重读伊斯兰经典以保护女性权益。^⑥此外，包括法达亚特和穆斯利马在内的妇女组织联盟举办以反对一夫多妻制为主题的妇女节庆祝活动，并发表了“一夫多妻制是对妇女和儿童的歧视和暴力”的声明，批判一夫多妻

^① Katjasungkana, Nursyahbani, *Gender and Transformative Legal Aid, Analysis of APIK, the Indonesian Women's Association for Justice*, in: Saitama, mimeo, 2003, p.18.

^② Katjasungkana, Nursyahbani, "From Kartini to Ayu Utami: One Hundred Years of Women's Struggle on Marriage", in Jones, Gavin W. and Kamalini Ramdas (eds.), *(Un)tying the Knot: Ideal and Reality in Asian Marriage*, Singapore, 2004, pp.154-172.

^③ Susan Blackburn, "Indonesia Women and political Islam", *Journal of Southeast Asian Studies*, No.1, 2008, p.26.

^④ Monika Arnez, "Empowering women through Islam Fatayat NU between Tradition and Change", *Journal of Islamic Studie*, Vol.21, No.1, 2010, pp.83-84.

^⑤ Van Doorn Harder, P., *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Quran/Pieterella van Doorn-Harder*, Urbana: University of Illinois Press, 2006, p.545.

^⑥ Prasetyo, E., *Poligami*, Jakarta: GP-Anshor, 2009, <http://gp-ansor.org/9698-27032009.html>.

制。^①由于法达亚特和穆斯利马与伊斯兰教士联合会的特殊关系，在反对一夫多妻制问题上态度复杂。伊斯兰教士联合会的一些成员主张实行一夫多妻制，因此，部分领导人在反对一夫多妻制的问题上没有明确表态。虽然法达亚特和穆斯利马具有相当大的自主权，但也必须顾及伊斯兰教士联合会中的领导指示和成员体面，不得不保持沉默。

作为印尼独立前唯一的妇女组织，阿伊莎自1917年成立以来，^②一直将伊斯兰教义奉为经典，受一夫多妻制的“禁锢”较深。另外，其内在保守性与倾向性相互融合的爪哇文化、伊斯兰教力量和现代理性的殖民力量之间的矛盾共生关系，使伊斯兰妇女组织在追寻现代女性主义话语权与服从伊斯兰教“本来精神”间难以达成和解。印尼独立后，阿伊莎才逐渐对坚守的一夫多妻制产生动摇，开始旗帜鲜明地支持一夫一妻制。在争取女性平等婚姻权利的过程中，经历过殖民压迫与现代女权主义洗礼的阿伊莎成为保护女性权益的“代言人”。它反对一夫多妻这种对女性有失公平的婚姻制度，希望女性在婚姻制度中享有平等权利，反对“塔拉克”（休妻）权。在伊斯兰教义的指导下，阿伊莎还于1956年建立了家庭咨询机构，该机构后来由宗教事务部发展成婚姻纠纷与离婚咨询机构，这成为阿伊莎促进女性享有平等婚姻权利的重大制度性举措之一。

（二）童婚问题

伊斯兰教义中规定了女性和儿童所享有的权利，但由于长期受传统父权制的影响，印尼男子的权利远大于女性。在此背景下，伊斯兰妇女组织积极呼吁保护妇女与儿童的权益。

童婚是由性别不平等和女孩不如男孩的旧观念所驱动的。在印尼，童婚还受到文化、教育、社会经济、性别规范和维护家庭荣誉等因素的影响。^③20世纪初就有许多受过西式教育的妇女认为童婚是印尼社会亟待解决的问题之一。印尼独立后，一夫多妻制和童婚问题是各利益团体（妇女组织、宗教当局和政府）激烈争论的政治议题。^④一直以来，伊斯兰教义并未明确禁止童婚，妇女现代意识觉醒后，以童婚侵犯了妇女的生育权为由要求废除童婚。法达亚特的一些积极分子甚至从20世纪80年代就开始倡导生育权。^⑤穆斯利马通过痛陈早婚对妇女和婴儿的健康危害，尤其是居

^① “Perempuan Indonesia Bersatu Tolak Poligami”, 2006, *Perspektif Online*, December 21, http://www.perspektif.net/article/article.php?article_id=488.

^② B. Baried, “Un mouvement de femmes Musulmanes: Aisiyyah”, *Archipel*, Vol.13, 1977, p.131.

^③ “Child Marriage in Indonesia: Progress on Pause”, *UNICEF Indonesia*, <https://www.girlsnotbrides.org/documents/500/UNICEF-Indonesia-Child-Marriage-Research-Brief-1.pdf>, p.1.

^④ Susan Blackburn and Sharon Bessell, “Marriageable Age: Political Debates on Early Marriage in Twentieth Century Indonesia”, *Indonesia*, No.63, 1997, pp.109-112, 139-140.

^⑤ Arnez, M, “Empowering Women Through Islam: Fatayat NU between Tradition and Change”, *Journal of Islamic Studies*, Vol.21, 2010, p.59.

高不下的产妇死亡率，要求提高女童的最低婚龄。^①

印尼的童婚保护制度发展十分缓慢。直到《1974年婚姻法》才首次对最低婚龄作出规定，“男方满19岁、女方满16岁，方可缔结婚姻”。尽管有最低婚龄的法律规定，但由于缺乏监管和法制机构的惩处，印尼童婚数量仍然十分庞大。印尼是世界上童婚数量最多的国家之一，在东盟中排名第二，仅次于柬埔寨。^②在15岁以下的730万印尼女性中，约有200万是已婚和辍学的；2030年，这一数字预计将上升到300万。^③根据2018年印尼社会经济调查，每9个20—24岁的女性就有一个在18岁前结婚，其绝对数量约为120万人，在世界童婚数量中排名第八。^④经过近半个世纪的努力，2019年9月，印尼通过了《2019年第16号关于修订〈1974年第1号婚姻法〉的法律》，将女性的适婚年龄提高至19岁。^⑤尽管如此，固化的传统文化和带有性别偏见的思维方式仍是影响童婚制度的核心因素，由宗教法庭或宗教事务办公室提供的“婚姻豁免权”制度，也在一定程度上阻碍了童婚法律与政策的执行。其次，社会规范偏差与各种各样的宗教价值观，也阻碍了政府推动儿童权利保护措施的落实。

近些年来，国际社会越来越关注女性、儿童等弱势群体的生存与发展状况，国际人权公约、拯救儿童会等众多国际组织也发出倡议，号召保护妇女、儿童的各方面权益，儿童权利保护、营养、教育等都是其重要议程。^⑥这也对印尼的非政府组织产生了一定影响。阿伊莎和穆斯利马等妇女组织积极游说政府，并在各种场合为女性、儿童发声，督促政府保护妇女儿童权益。^⑦妇女组织的努力取得了一定的效果，印尼政府在1980年颁布《消除对妇女一切形式歧视公约》和《儿童权利公约》，并将童婚问题作为政府工作的优先考虑事项。2013年，印尼政府签署了《东盟消除对妇女和儿童的暴力行为宣言》，该宣言强调加强东盟保护儿童免受包括早

① A. Fatikhul Amin Abdullah, “Muslimat NU dalam Penguatan Peran Perempuan Indonesia Tahun 1946–1974”, Seminar Nasional Asosiasi Dosen Aswaja Nusantara (ASDANU) dengan Tema “Menyemai Militansi Akademisi Berbasis Keilmuan Aswaja An-Nahdliyyah” di Universitas Islam Malang (Unisma), tanggal 17–18 Mei 2017.

② Sri Murni, “The Marriage Age Limit According to Indonesian Law No.16, 2019 as Effort to Child Protection”, *Advances in Economics, Business and Management Research*, Vol.140, 2020, p.223.

③ Rico Afrido Simanjuntak, “Fatayat NU Minta Pemerintah Putus Perkawinan Anak di Bawah Umur”, 2017, *Sindonews*, Juli 24, <https://nasional.sindonews.com/berita/1223298/15/fatayat-nu-minta-pemerintah-putus-perkawinan-anak-di-bawah-umur>.

④ Megumi Uchino, “Government of Indonesia Commits to End Child Marriage”, 2020, *UNFPA*, February 5, <https://reliefweb.int/report/indonesia/government-indonesia-commits-end-child-marriage>.

⑤ Jimmy Kruglinski, “Saying No to Child Marriage in Indonesia”, 2019, *UNICEF Indonesia*, October 10, <https://www.unicef.org/indonesia/stories/saying-no-child-marriage-indonesia>.

⑥ Anita Bay Bundegaard, “Submission for the Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR) report on child, early and forced marriage (A/HRC/RES/24/23)”, December 2013, <https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Women/WRGS/ForcedMarriage/NGO/SaveTheChildren.docx>.

⑦ Hafiz Agassi, “Pemkot Komitmen Lindungi Hak Anak-anak dan Perempuan”, 2016, *Jatim Times*, May 29, <https://jatimtimes.com/amp/baca/143609/20160529/142128/pemkot-komitmen-lindungi-hak-anakanak-dan-perempuan>.

婚在内的一切暴力行为的必要性。^①在2017年的定期审议中，政府宣布正在制订一份消除童婚的国家行动计划草案。^②《消除对儿童的暴力行为国家战略（2016—2020年）》更是在法律上将终止童婚作为关键优先事项。佐科第二任期内，还将减少童婚作为2020—2024年国家中期发展计划（RPJMN）的目标之一。在该计划中，政府计划到2024年将目前的童婚率从11.2%（2018年）降至8.74%，到2030年将其降低到6.94%。^③

（三）非婚生子问题

伊斯兰教重视贞洁，只有合法婚姻内的两性关系才会被伊斯兰教法承认。除此之外，合法的婚姻也是确定亲属权的重要依据。在伊斯兰教法中，婚生子女才能享有被抚养权和继承权。非婚生子女，在穆斯林群体看来，是通奸的产物，难以得到承认。现代女性主义者认为，非婚生子女应享有与婚生子女同等的权利与法律地位。

印尼《1974年婚姻法》第四十二条和第四十三条第1款规定：“合法婚姻中所生的子女，才是合法的子女。非婚生子女，仅与母亲及其家庭有民事关系。”这实际上支持了伊斯兰教“本来精神”坚守者的主张，从国家和法律层面拒绝承认非婚生子女的法律地位。为了争取非婚生子女的权益，女性主义者推动了2012年《第46/PUU-VII/2010号宪法法院决议》的颁布。一直以来，伊斯兰妇女组织对非婚生子的认知都比较狭隘，仅认可父母在未缔结婚姻关系情况下所生的孩子，而将通奸所生的孩子排除在外。如穆斯利马和阿伊莎的领导人也倡导保障非婚生子的合法权利，但应区分父母并未缔结婚姻关系及通奸情况下所生的孩子，通奸所生的孩子，其权利仍得不到承认。^④在保护非婚生子权益上，伊斯兰妇女组织的宗教复古主义倾向仍占据上风，估计在不久的将来也不会发生实质性改变。

伊斯兰妇女组织受西方女性主义和现代发展观念影响，内在思想已经发生了很大转变，在一些问题上已经不再固守伊斯兰教的“本来精神”，而是在时代变化中与时俱进，为妇女、儿童争取更多权利与地位。值得一提的是，印尼的女性主义与西方女性主义有很大的区别，印尼女性主义是基于宗教原则的女性主义，而西方女性主义本质上是世俗的。印尼伊斯兰妇女组织与穆斯林女性主义者也常以宗教词汇

^① 参见亚太两性平等门户网，ASEAN Commission on the Rights of Women and Children, The Declaration on the Elimination of Violence Against Women and Elimination of Violence Against Children in ASEAN, 2013。

^② UN General Assembly, *Draft report of the Working Group on the Universal Periodic Review: Indonesia, Unedited*, 2017.

^③ Megumi Uchino, “Government of Indonesia Commits to End Child Marriage”, 2020, *UNFPA*, February 5, <https://reliefweb.int/report/indonesia/government-indonesia-commits-end-child-marriage>.

^④ Tutik Hamidah, “The Rights of Children Born Out of Wedlock Views of Muslim Women’s Organizations on Constitutional Court”, in John Bowen and Arskal Salim (eds.), *Women and Property Rights in Indonesian Islamic Legal Contexts*, Leiden Studies in Islam and Society, 2018, pp.58–60.

和宗教“形式”，为女性赋权、争取妇女权利。^①现今的伊斯兰妇女组织更是以重读《古兰经》为手段，帮助妇女争取权利、性别平等与“性别公正”。

在印尼语境中，伊斯兰女性主义者所面临的问题不仅仅是伊斯兰复古主义与现代化的二元对立问题，更涉及到了现代社会发展过程中对伊斯兰传统的再诠释问题。在现代女性主义影响下，重读并重新解释《古兰经》的伊斯兰妇女组织和女性主义者也时常陷入两难境地。一方面，她们仍未跳出意图复兴宗教与社会的框架，依赖伊斯兰教经典以获得争取妇女权益的宗教合法性，并与总组织保持微妙的协调与平衡，无法完全追求西方式的现代化。另一方面，受现代女性主义和现代化影响的伊斯兰妇女组织又肩负着为女性赋权和争取权益的重要使命。正是由于这种矛盾，伊斯兰妇女组织在为女性赋权、捍卫女性权利方面存在一定的软弱性和局限性。总体来说，伊斯兰妇女组织通过现代社会实践不断调整对伊斯兰教的认知，在穆斯林社会中探索“变”与“不变”的平衡。其现代化的适应过程，不仅展现了现代伊斯兰女性主义者在宗教复古主义与现代社会中寻找调适的新路径，也反映了伊斯兰妇女权利意识觉醒后迫切想要提高自身权益的期冀。

四、伊斯兰妇女组织在政治和经济领域的调适与平衡

伊斯兰教强调妇女的从属地位，规定男人的权利高于女人，妻子的义务在于生养孩子、忠诚于丈夫。^②一般来说，伊斯兰教都把妇女排除在政治以外，不允许妇女掌权。^③尽管从各种历史文献中我们都能找到妇女在印尼社会各个层面发挥持续影响的力证，甚至还出现了女性总统和女性内阁部长。^④但总的来说，印尼妇女观实际上还是建立在男强女弱、男外女内的性别观念基础之上，强调女性贤妻良母的身份，意在用性别隔离维系家庭与社会稳定。^⑤目前，在城市中产阶级中，民众观念与两性关系已经发生一定程度的变化，但妇女权利仍然有限。在公共卫生、经济和政治等领域，妇女地位都远低于男子，尤其是政治领域，仍由男性主导。^⑥印尼虽未明文禁止妇女涉足政治，但宏观层面的文化禁锢与微观领域的现实政策、家庭中男女性别角色差异都不利于实现社会性别平等主流化。

^① Karen Vintges, *A New Dawn for the Second Sex: Women's Freedom Practices in World Perspective*, Amsterdam University Press, 2017, p.96.

^② 尼古拉斯·塔林主编，贺圣达等译：《剑桥东南亚史》，云南人民出版社2003年版，第456页。

^③ 同上，第457页。

^④ Kongres Wanita Indonesia (KOWANI), *The Tale of Women in Development: The Indonesian Experience*, Jakarta: Kowani, 1980, p.166.

^⑤ 范若兰：《伊斯兰女性主义研究》，《宗教社会学》，2016年第1期，第351页。

^⑥ 《印度尼西亚共和国关于2004-2009年间<消除对妇女一切形式歧视公约>在缔约国执行情况的第六和第七次合并定期报告》，2012年，转引自印尼人权高专办，<http://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2FPFRiCAqhKb7yhsgA84bcFRy75ulvS2cmS%2F%2BgG8ZE4J0O0HNbuzFtgcogUu8zo9D8MhRL1wvz480hni5K%2FKyq%2B1FXRteYa3rpUil6NYSEoKIQRBhc9SakWgrcJ>。

（一）伊斯兰妇女组织推动穆斯林女性的政治参与

在现代化的影响下，妇女解放的程度被认为是一个社会文明程度的标尺。大部分现代伊斯兰国家都支持男女平等原则，并在法律上承认妇女享有与男子平等的参政权、就业权、教育权和婚姻权，但在具体实践中却存在极大困难，如伊斯兰教“本来精神”的坚守者就认为妇女易感情用事，不适合从事严肃的政治活动，因此，即使赞成妇女享有投票权，也反对妇女成为领导人。此外，《古兰经》和圣训对婚姻家庭、妇女地位方面的规定较为详细，民族主义者和女性主义者只能在伊斯兰框架之内进行改革，^①但这些工作治标不治本。

伊斯兰妇女组织也一直在为女性的政治参与进行斗争。早在1928年，阿伊莎就曾举行“妇女大会”，强调女权的重要性。^②1999年，阿伊莎更是明确支持妇女可以担任总统、总理或政党的最高领导人。此外，法达亚特和纳西亚杜尔·阿伊莎两个组织也反对《古兰经》中不赞同妇女在政治领域活动的解释，它们强调“女性应被允许担任领导职位，包括总统，只要她符合职位要求的条件”。^③

对妇女来说，父权制的长期压迫、保守主义、宗教非现代化、选举过程中暴力和腐败的增加、资源的不公正分配等都使其不能完全平等地参与到政治与权力决策机构中。伊斯兰复古主义和保守主义兴起后，妇女甚至越来越被排斥在人权实现的进程之外。长期以来，由于缺乏民间社会团体、地方政府和其他利益相关者等合作伙伴，加上妇女自身政治意愿的缺失以及在政治结构内的边缘化，其推动社会性别平等主流化的努力没能取得显著成效。如今，在众多妇女组织的不懈努力下，妇女有更多机会扩大其行动范围，一些妇女开始在国家决策机构担任公职，部长、检察官、法官、省长、副省长、市长和县长等职位的女性比例也有所增加。此外，伊斯兰教士联合会和法达亚特也积极开展针对女性选民的教育活动，并与女性候选人进行公开对话，极大激发了2004年选举中“妇女为妇女投票”的观念。^④阿伊莎也积极鼓励穆斯林妇女参与社会活动，以改变印尼人对穆斯林妇女社会角色的传统观念。但就现阶段而言，能参与并影响政府政治决策的妇女人数仍然不足，女性若想进入政治与经济领域必须努力适应男性主导的政治文化。

在现代化大潮的影响下，伊斯兰妇女组织也努力使穆斯林妇女适应现代社会发

① 范若兰等：《伊斯兰教与东南亚现代化进程》，中国社会科学出版社2009年版，第31-32页。

② Arnez, Monika, “Empowering Women through Islam: Fatayat NU between Tradition and Change”, *Journal of Islamic Studies*, Vol.2, No.1, 2010, p.81.

③ Susan Blackburn and Sharon Bessell, “Marriageable Age: Political Debates on Early Marriage in Twentieth Century Indonesia”, *Indonesia*, No.63, 1997, p.81.

④ W. Z. Siregar, “Responses of Indonesian Muslim Women’s Organizations to the 30 Percent Quota for Women in the Indonesian 2004 Elections”, Unpublished paper presented at the conference “Not Another Hijab Row: New Conversations on Gender, Race, Religion and the Making of Communities”, University of Technology, Sydney, 9-10 December 2006, p.20.

展,保持女性独立。1995-2000年间,纳西亚杜尔·阿伊莎意识到赋予妇女参与政治和经济事务的权利的重要性,因此,为年轻女性制定了政治教育和创业培训两大议程,旨在增强和提高妇女各方面能力,谋求政治社会领域地位的提升。^①妇女组织后来推动的“战略性别运动”,不仅寻求国家文化和政治变革,也鼓励女性根据时代的需要就其性别角色进行谈判,消除偏见和刻板印象。在具体实践上,法达亚特和穆斯利马等妇女组织就妇女政治参与的比例进行游说,^②并促成了《1984年第7号反歧视法》的颁布,确定女性在公共政治中享有30%的定额制。

为寻找女性赋权运动的合法化路径,妇女组织加强与国家体制、机制的紧密联系,充分发挥妇女组织领导者作为联结桥梁的作用。现任东爪哇省省长的歌菲法·因达尔·帕拉万萨,既是穆斯利马的主席,也是佐科第一任期内阁社会部部长。她长期参与社会事务和女性赋权运动,发起了许多有益于民众,特别是有利于家庭、妇女和儿童发展的项目。同时,妇女组织的一些倡议与号召也可以借助政府部门的政策确定下来,使之具有权威性和国家强制执行能力。

总体来说,在非正式层面,越来越多的妇女积极参与公众领域与政治领域的各类组织及非政府协会,但妇女在决策中的地位及其在制定政策中的作用依然十分有限。印尼政治舞台很大程度上还是被视为男性的天下。只要在以男子为主导的政治舞台上,不管是宣扬其思想,还是在基层政治中的培训与教育,它们的活动范围与影响都十分有限。^③男权观念和助长这种观念的社会文化障碍,使妇女难以获得与男性同等的作用和地位。公平地说,决策者还未能促进两性平等。^④

(二) 伊斯兰妇女组织推动穆斯林女性的经济参与

妇女权利在很大程度上取决于妇女在政治、社会和经济领域的独立地位及参与程度。印尼妇女,特别是人数较多的爪哇族妇女,传统上一直是家庭中主要的劳动者和财务决策者,尤其是在农民家庭中。^⑤随着国家政治社会的发展,女性逐渐参与到经济社会变革中。印尼学者强调:“印尼妇女通过照顾家庭、管理家庭、领导小型企业和支持丈夫,积极为家庭的经济财富和社会福利做出贡献。”她们管理的家庭事务可以看作是一个“政治领域”,她们积极地塑造了家庭成员中不可或缺的地

^① Siti Syamsiyatun, “Muslim Women’s Politics in Advancing Their Gender Interests: A Case-Study of Nasyyiatul Aisyiyah in Indonesia New Order Era”, *Journal of Islamic Studies*, Vol.45, No.1, 2007, p.81.

^② Yusuf Fadli, “Islam, Perempuan dan Politik: Argumentasi Keterlibatan Perempuan dalam Politik di Indonesia Pasca Reformasi”, *Journal of Government and Civil Society*, Vol.1, No.1, 2017, hlm.52.

^③ Dayana Parvanova, “Islamic Feminist Activism in Indonesia: Muslim Women’s Paths to Empowerment”, *Austrian Studies in Anthropology Sondernummer*, Vol.1, 2012, p.23.

^④ 范若兰:《伊斯兰女性主义研究》,《宗教社会学》,2016年第1期,第351页。

^⑤ Geertz, H., *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*, New York: The Free Press, 1961, p.123; Jay, R., *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokuto*, Cambridge, MA: MIT Press, 1969, p.51.

位。^①

现代化带来的市场扩张增加了妇女的就业率，而伊斯兰教的相关规定却限制了妇女就业。^②在教义方面，伊斯兰教“本来精神”的坚守者认为伊斯兰教赋予了男女不同的生理结构，因此，《古兰经》派给男女不同的任务，发挥其不同的职能。具体来说，男性主要从事挣钱养家的行业，随着时代的发展，这一活动范围逐渐扩大到所有公共领域；而妇女倾向于操持家务、照顾家庭，因此，妇女被排除在公共领域之外。正如印尼伊斯兰和性别研究领域专家凯瑟琳·鲁滨逊所言，“经济领域往往是两性不平等的一个重要平台，无论是在企业的性别秩序方面，包括在任务中的性别分工方面；还是在现代/资本主义社会中，工作领域与家庭关系之间的分离”。^③也正因如此，伊斯兰教“本来精神”的坚守者反对妇女就业，他们认为妇女外出就业将会失去温柔羞涩的女性特征，此外，忙于工作的妇女亦不能给丈夫提供舒适和安慰，不会再接受男人的权威。^④多年来积极倡导女性赋权的阿伊莎等妇女组织也认为，妇女必须在经济赋权和照料家庭之间达成平衡，毕竟妇女的主要职责在于养育家庭、照料孩子。^⑤

妇女在经济社会领域还面临着同工不同酬的困境。研究表明，数量日益增长的妇女劳动力并未获得与之成正比的财富，贫困女性数量高居不下。根据自由之家的统计数据，工作场所是女性最容易受到歧视的地方，表现为薪水较低或受到男性同事的性骚扰。^⑥法达亚特在诸多场合倡导解决印尼女性贫困问题，要求政府为妇女提供更多经济参与的机会，并颁布对女性友好的生产领域规则与政策。^⑦实际上，这些一直未达到预期效果，妇女组织争取女性经济赋权的压力较大。伊斯兰妇女组织中许多妇女也从事教育工作，算得上印尼的高知女性，但其收入与男性相比还是存在较大差异。其次，女性学者在所属领域中并不享有同男性一样的影响力，难以影响社会大众对性别问题的敏感性。2006年印尼女教师占比约57.16%，但教科书的编写者大多是男性。^⑧

① Brenner, Suzanne, *The Domestication of Desire: Women, Wealth, and Modernity in Java*, Princeton, 1998, pp.134-170, 85, 166-170.

② Roksana Bahramitash, "Islamic Fundamentalism and Women's Employment in Indonesia", *International Journal of Politics*, Vol.16, No.2, 2002, p.270.

③ Robinson, Kathryn, *Gender, Islam and Democracy in Indonesia May*, New York: NY Routledge, 2008, p.89.

④ 范若兰：《伊斯兰原教旨主义与马来西亚穆斯林妇女》，《东南亚研究》，2009年第5期，第72页。

⑤ "Ormas Perempuan Islam Dorong Pemberdayaan Ekonomi", 2015, *Republika*, April 20, <https://republika.co.id/berita/nn310625/ormas-perempuan-islam-dorong-pemberdayaan-ekonomi>.

⑥ 参见自由之家，Freedom House, Indonesia, 2013, www.freedomhouse.org.

⑦ Pugh Hariyanto, 2018, "Ketum Fatayat NU: Ini Konbes Paling Keren yang Saya Tahu", *Sindonews*, April 30, <https://nasional.sindonews.com/berita/1301986/15/ketum-fatayat-nu-ini-konbes-paling-keren-yang-saya-tahu?showpage=all>.

⑧ 范若兰：《伊斯兰女性主义研究》，《宗教社会学》，2016年第1期，第351页。

妇女支撑了现代资本主义社会的发展，而不平等的资本主义体系制约着妇女组织所倡导的平等权益，使妇女经济地位更加边缘化。究其根本，传统性别秩序及伊斯兰教义对妇女性别角色的约束，是影响妇女经济权益和经济地位的最大障碍。妇女所从事的非正规经济活动，为东道国和原籍国的社会经济发展作出了很大贡献，但她们的作用和角色却常被雇主和政府忽略，且得不到法律的保护。在非正规经济活动中，如印尼女渔民每年捕捞约16.9万吨鱼，价值2.53亿美元，但其贡献常被忽略。^①为了提高所谓的工作效率和经济效益，佐科政府甚至不惜牺牲妇女专属的休假权利，在最新的《2020年第11号创造就业综合法》中，删减了月经假、产假以及在工作场所设置哺乳设施的条款，这实际上也违反了《消除对妇女一切形式歧视公约》的很多原则。《创造就业综合法案》无法为处于边缘地位的妇女提供法律和制度保护，甚至会使对她们的性别歧视永久化。另外，非正规经济活动中的强迫性劳动对妇女的身心健康伤害极大，这些问题至今都未得到政府和服务提供者足够的重视。在家庭责任方面，受陈旧的传统性别角色束缚，稳固的社会结构使妇女承担着更多压力与剥削。印尼女性在经济参与中面临着双重困境，如果不工作就无法养活自己或帮补家计，而如果努力工作又会被诟病罔顾相夫教子的责任。印尼妇女赋权部的一项研究表明，60%的印尼妇女必须养活自己和家庭。^②通常情况下，雇主不考虑妇女的双重困境，反而贬低妇女的经济参与角色，认为她们“不负有养家的责任”，或不承认妇女的养家行为，不提供与男性相同的工作福利。妇女组织一方面注重培养妇女的就业能力以扩大其就业机会，督促妇女学习多领域技能，但又不能就妇女取得的成就及面临的问题引起社会及政府的关注与重视，改变社会各层级对妇女的固有观念。从这个角度来说，妇女组织为女性经济赋权成效有限，难以从根本上改变印尼妇女贫困的现状与低下的经济地位。

印尼独立至今，为女性赋权的斗争一直都在继续，但由于妇女组织规模与能力有限，并不能彻底扭转伊斯兰教“本来精神”坚守者的某些固有观念及主张。伊斯兰复古主义思想下的性别差异导致了不公平不公正现象的发生。在社会分工结构中，女性往往受家庭的羁绊较深，受性别角色的限制，妇女不能同男性一样获得相应的地位与权利。

五、结语

伊斯兰复古主义运动实际上是穆斯林在应对现代化挑战时，用伊斯兰遗产进行

^① Cassie Freund, “Study values women’s long-overlooked contribution to fisheries at \$5.6b per year”, *Mongabay*, July 23, 2020. <https://news.mongabay.com/2020/07/study-values-womens-long-overlooked-contribution-to-fisheries-at-5-6b-per-year/>.

^② Ayse Saktanber, *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, London: I.B. Tauris Publishers, 2002, p.118.

回应的一种方式。而印尼的伊斯兰化^①具有温和、反激进且包容的特点，“印尼方案”体现在传统伊斯兰社会不断适应并融入国家现代化的过程中。伊斯兰复古主义实际上是印尼进入现代化的附着物，只要能找到通往现代化的稳健道路，就能适当减弱其影响。在印尼社会，女性面临着比男性更沉重的社会压力，妇女在日常生活中成为伊斯兰意识形态表达的关键，她们如何管理包括“家庭”空间在内的社会生活的内部空间，都被视为伊斯兰复兴主义的公共象征。^②伊斯兰妇女组织处于坚守伊斯兰教“本来精神”和融入现代化的关键轴枢，自诞生起就尝试在国家发展与坚守伊斯兰教“本来精神”之间达成平衡。受国际社会动员与诸多国际倡议的鼓舞，印尼伊斯兰妇女组织日益重视从各方面捍卫妇女权益，但在一些具体问题，如对待非婚生子的态度上，妇女组织中的坚守伊斯兰教“本来精神”的倾向仍旧占据上风。就妇女权益和地位的保护来说，伊斯兰妇女组织从各方面发起号召与倡议，推动穆斯林妇女参与国家政治、经济生活，旨在从根本上改变妇女在政治领域受歧视的局面和经济上处于边缘地位的境况。但由于组织架构和自身能力的局限性，无法与伊斯兰复古主义直接对抗，表现出一定的软弱性。因此，一些群体仍将女性视为服务者、辅助者、甘居幕后者，甚至认为妇女不能（或不允许妇女）独立做出改变。

在印尼现代伊斯兰复兴运动中，尽管鲜少提及妇女权益保护相关的内容，但这股运动思潮客观上推动了印尼伊斯兰现代女性主义的发展，她们发起的重新解释伊斯兰教经典的潮流又间接推动了现代伊斯兰女权主义的发展。伊斯兰女权主义者提出了一个“新的性别范式”，它“囊括了穆斯林学者和领袖的工作，伊斯兰教义成为他们讨论妇女权利和伊斯兰教角色的参考框架”。^③可以说，印尼伊斯兰妇女组织在提升民众对性别问题的认知及推动实现性别平等主流化方面，虽有一定建树，但离目标的实现还有很远的距离。

[责任编辑：郑佳]

① 2015年，伊斯兰教士联合会首次将这种模式总结为“群岛伊斯兰”（Islam Nusantara）或印尼（伊斯兰教）模式，指的是马来世界的一种特有的伊斯兰教模式。

② Murshed, Zubair, “Book Reviews: Ayse Saktanber, *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*”, *Gender, Technology and Development*, Vol.7, No.3, 2003, p.433.

③ Monika Arnez, “Empowering Women through Islam Fatayat NU between Tradition and Change”, *Journal of Islamic Studie*, Vol.21, No.1, 2010, pp.7-8.