

印尼的政治文化

江炳倫

(作者為本校政研所專任教授)

摘要

獨立後的印尼，其政局可分為三個明顯時期：(一)議會民主實驗期，(二)蘇卡諾總統「指導民主」期，(三)蘇哈托總統的「新秩序」期。此三期政治容貌雖不同，但其間仍有不少共通處和連續點，此必須借助政治文化概念來解釋。

印尼種族繁多，語言習俗不一，故本文僅以佔全國人口多數且居政治文化主導地位的爪哇人為代表來討論。爪哇人除原有土著文化外，早期受印度教佛教教義影響極深，後來接受回教信仰，飽嚙過被長期殖民統治的經驗，本世紀以降，又受到西方民族主義和民主觀念的衝擊，因而塑造了一個混合的、折衷的、並有相當彈性的文化體系。印尼領導者特擅長於創造和操縱各種意識符號，以期超越上述各信念來源之間必然存在的矛盾，達到國家整合目的，同時藉以掩飾實際統治的缺失。但虔誠教徒欲根據嚴格解釋的教義建立一回教國家，與世俗化領導階層致力把印尼建立為現代化的民族國家，兩者之間的歧見却很難調和化解。此一文化裂隙，是印尼政治發展的一潛伏危機。

壹 緒 言

印尼共和國可稱是東南亞地區的巨人。它由大小五千多個有人居住的高嶼所組成，排列在赤道兩側，由西北略成拱門狀向東南迤邐，長達五千里，南北寬二千里，陸地總面積為一百九十餘萬方公里，略與美國相等。人口一億五千萬，為世界上第五個人口最多的國家。

印尼原為荷蘭殖民地，二次世界大戰後經過頗激烈的革命戰爭，才於一九四九年十二月獲得完全正式獨立。獨立後的印尼政局，可分為三個明顯的時期：(一)一九四九——一九五八年是議會民主政治的實驗時期；(二)一九五八年——一九六五年是總統獨攬大權的所謂「指導民主」時期；(三)一九六五年迄今是軍人理政的所謂「新秩序」時期。(一)前兩期由蘇卡諾總統 (President Sukarno) 主掌全局，第三期則是在蘇哈托 (Suharto) 將軍領導之下。

獨立後的印尼政局，一直是相當動盪不安。在議會民主時期，政黨派系眾多，無法對國家建立目標達成共識，沒有一個內閣能夠持續二年以上。在指導民主時期，蘇卡諾總統壓制政黨活動，企圖以巧妙地平衡國內兩大敵對勢力——共產黨和軍人集團——來維持其個人的至尊地位。但在政治和經濟方面，除了瘋狂地製造許多空洞可笑的口號外，實在無任何建樹可言。到了一九六四——五年，至少外島居民對他的英雄崇拜心理已大為減退，也不認為他的「政治宣傳」伎倆能夠挽救經濟全面瀕臨崩潰的危機。(二)一九六五年九月三十日共產黨人所發動的政變被救平之後，蘇哈托將軍趁勢而起，並一反過去蘇卡諾獨攬的、有華無實的領導作風，全心致力於經濟建設工作，且已獲得若干成效，十多年來一直能夠維持百分之七左右的年成長率。(三)然而，各軍區軍隊自立山頭，大小官吏貪污腐化情況並未見多大改善，政黨活動受限制因而漸漸喪失其匯集民意的功能，偏激回教徒及其他不滿政府政分子仍然蠢蠢欲動。在此情況下，究竟蘇哈托的「新秩序」能夠維持多久？印尼甚麼時候才能走上較健全的真正民主軌道？都是煞費思量的大問題。

本文目的不在於敘述印尼政局演變經過的細節，而是擬透過對其特殊的歷史地理因素、社會結構和文化背景的簡扼剖析，來增進我們了解印尼在建國過程中所暴露的種種困難，尤其是其嚴重的國家整合 (national integration) 問題。

貳 殖民歷史的夢魘

印尼是一個多民族的國家，境內據統計共有三六六個具自覺意識的民族團體，(四)使用二百五十種不同的方言。其中以爪哇島中部和東部的爪哇人 (Javanese)，數目最多，約佔全國總人口百分之五十二，居政治的樞紐地位。除此之外，其他人數超過一百萬的重要民族團體至少還有十個，如 Sundanese, Malays, Minangkabaus, Toba Bataks, Buginese 等等。(

五) 他們的文化背景和民性殊異，唯一的共同點，是皆曾經受荷蘭人統治過。但荷人治理印尼各地的過程和深度並不一致。大致言之，爪哇島受外來統治的時間最長亦最深入，其他外島被殖民的時間較短暫亦較膚淺。有許多地區到十九世紀後半葉或甚至到本世紀初年，荷人才開始派遣官吏管理地方行政。

荷人佔據羣島的目的，完全是為攫取經濟利益。早期的方式，是佔據和建設幾個主要貿易港口，把所搜刮的熱帶原始產物如香料等運往歐洲市場。十九世紀中葉以後，則開始與英美等國資本家合作開闢大農場，種植如茶、咖啡、可可、椰子油、煙草、橡膠等經濟價值較高的農作物，同時探勘和開採如錫、石油等礦產。雖然荷人自一九〇一年以後，實行所謂「倫理政策」(ethical policy)，倡言要多照顧土著的福利，但除了多開辦一些初級學堂和增添一些衛生措施之外，成效甚為有限。事實上，由於爪哇島上人口的快速膨脹，人民生活水準反而降低了。

荷人治理殖民地的方式是採取所謂「間接統治」(indirect rule)，即在基層儘量利用原有傳統的權力結構，並儘量以不改變傳統習俗為原則。其次是明顯地運用所有殖民主子都奉為金科玉律的「分而治之」統治原理。不僅學校和法庭依種族對象(歐洲人、東方外籍人、土人)而設，就是在經濟方面，亦隱然有依種族分工的趨勢，即歐洲人執進出口和大宗批發的牛耳，華人為中間商和零售商，印尼人為農作物的第一線生產者。本世紀初，殖民政府開始籌設地方議會以示尊重民意，其名額也是依種族分配。另外，由於摩鹿加羣島(Maluku)、佛羅里斯(Flores)、和北蘇拉威斯(Sulawesi)等外島信仰基督教者較多且為少數民族，故殖民政府所需的輔助部隊，也多是從這些地方徵補。

綜觀荷蘭三百多年殖民統治所留下的後遺症，除了經濟貧窮之外，其與後來印尼建國歷程關係最密切者，可以下面三點來說明：

一、是所謂二元經濟(dual economy)和多元社會(plural society)。荷人統治既然是以賺取豐厚利潤為目的，故除了經營可以大宗出口的農作物外，對於土著的經濟生活或是不聞不問，或是儘量壓低其工作酬報，並儘力保持他們不重視經濟價值的傳統觀念。所謂二元經濟，即是在土著自給自足的經濟(subsistence economy)上面，另外建構一個以世界市場為導向的貨幣經濟，兩者之間並無活潑的有機性的繫帶。(六)多元社會觀念由名歷史學者 J. S. Furnivall 所提出，意謂殖民政府

讓不同的民族麤集在一起，有歐洲人、華人、印度人、阿拉伯人、各族土人，他們各有自己的目的，是一種混合，不是一種結合。「每個團體各擁有自己的宗教、文化和語言，以及自己的觀念和習俗。他們個別祇在市場才碰面，去賣或買東西。他們之間沒有共同意志，不構成一個社羣。他們無可以約束統治者行爲的共同神聖傳統或習慣。可以說，整個殖民地地區全是依賴人工呼吸器以維生，而操縱此機器的手是來自外面和上面。」（七）

二、間接統治雖說有助於保持當地的傳統習俗，緩和外來的現代化勢力的衝擊，尤其是避免了發生如菲律賓和緬甸兩國土地大量集中在少數地主的情形，但是另一方面，由於它保存了各地的傳統文化和區域性特殊主義，結果必然是阻礙了全國性團結心的孳長。同時，印尼各地，尤其是某些外島地區，傳統的政府權威原本十分脆弱，雖然說根據印度早期流傳過來的觀念，國王被認爲是神聖的，具有超然神祕的力量，但其實際可行使的權威範圍和動員能力其實十分有限。（八）保留此種權威模式的結果，自是不利於發展較現代化的行政權威和效力。再說，就算殖民者在中央和地方能够建立一點政府公權力，也在二次大戰日軍佔領期間及隨後激烈反對荷蘭人的浪潮中被腐蝕殆盡了。

三、印尼人爭取獨立的歷程是漫長且激烈的。也就是在此長期奮鬥中，各島人民才培養出一個「印尼社羣」（*Bangsa Indonesia*）的共同民族意識。但同時這樣的過程也帶來一些不良的後果。譬如：（一）獨立戰爭結束後，荷蘭行政官員驟然全部撤離，一九五六年起，印尼爲爭取西伊利安（*West Irian*）主權，悍然沒收荷人公司財產，荷籍管理人員又紛紛歸國；這對於一個欠缺足夠行政和企業管理人才的新興國家，毋寧是莫大的損失。（二）在獨立戰爭期間，革命領袖強調自由、民主、平等理念，並儘量提倡有助於強化自己信心的傳統文化觀念。他們不但把建立一個現代民族國家所必須有的法律、權威和秩序忽略了，甚至進而把荷人所建立的一些略具雛形的政治基礎結構也任意予以摧毀。獨立之後，雖然他們堅持建立一個單一的中央集權的共和國，事實上，政府行政的貫徹力十分有限，且動輒招來企圖恢復殖民者作風之抨擊。（三）由於印尼民族主義者對荷蘭人深懷憎恨，並在此恨中贏得國家的獨立和自己的政治領導地位，竟使他們誤認爲恨具有解決各種重大問題的魔力。終蘇卡諾領導期，印尼每過一陣子就搞一次瘋狂的恨的運動，今天反對荷蘭人，明天要打倒新帝國主義新殖民主義，再來就是要粉碎馬來西亞。對國內經濟問題，他們也是採取同樣的態度，認爲祇要把華人打跨了，印尼的經濟自然馬上會獲得改善。（九）蘇卡諾浮華和

嗜好製造口號的領導風格，與他跟荷蘭人長期鬥爭的經驗當有相當密切的關係。

叁 本土傳統文化

強烈仇外的民族主義往往導致本土傳統的復甦。然則印尼的傳統文化是甚麼呢？前面說過，印尼各族各擁有自己的文化和語言。甚至連最基本的家庭組織形態，各族都不一樣，譬如爪哇人大體上是雙系社會，蘇島北部的 *Batak* 人是父系社會，蘇島中西部的 *Minangkabau* 則實行一種非常奇特的母系制度。我們似乎很難從印尼各族的文化中，抽離出一些較具代表性的共同特徵。就歷史言，在荷人登陸之前，印尼羣島常是小國紛立，並未真正統一過。印尼人最樂意稱道的兩個歷史王國，一是公元七世紀以南蘇門答臘為根據地的三佛齊 (*Shrivijaya*)，一是公元十三世紀在東爪哇崛起的滿者伯夷 (*Majapahit*)，雖然在其最鼎盛時，勢力範圍擴張頗廣，但亦未臻涵蓋現今印尼諸島，且其直接統治能力十分有限，為期亦相當短暫。就宗教言，印度的婆羅門教和佛教，大概在公元第一至三世紀就傳佈到蘇島和爪哇，一直到十五世紀回教勢力介入之後才開始式微。印度教的宇宙觀、星象學、神王論、及其兩大史詩所傳頌的各種神話，至今在爪哇人的思維和民間藝術中還可明顯看出其痕跡。至於回教，雖然現在印尼國民百分之八十五以上名義上是回教徒，但信奉濃淡不一，在日常生活中踐行回教律法的程度差別很大，故回教雖對獨立後印尼政治影響很大，但不能稱是印尼的主導文化，反而變成一個分裂性的變素。(十)

不過因為爪哇人數目最多，爪哇島多年來一直是印尼的政治和文化中心，我們或可姑且以它為代表來談。那就是爪哇本身的文化也並不是同質性的。例如白魯恂 (*Lucien W. Pye*) 認為爪哇可劃分為東部、中部和西部三個主要文化區，而每區又可再分為都市地區和農村地區，以及虔誠和不大虔誠的回教信徒。(十一) 根據田野調查，爪哇人至今尚存有濃厚的階級觀念。他們把自己區分為(一)一般小老百姓 (*wong tiling*)，包括廣大的農民和都市中的下層勞工階級；(二)行政官吏和受過中上教育的知識分子，稱為 *priyayi*。後者許多是原來爪哇王朝官吏的苗裔，荷印政府也特別重視他們，常優先選用他們擔任基層行政職務。印尼獨立後，由於教育迅速擴張，社會縱向流動機會大增，上述區別在大都市已漸趨模糊，但是在小城市和鄉下仍然是相當明顯。最重要的是，今天印尼政府官吏許多染有此傳統階級的習氣，蔑視體力勞動，並常自視高人一等；(三)少數的貴族

(ndara)，他們乃是前爪哇四個小王朝的後代，其所保留的宮廷文化包括濃郁的藝術和文學傳統，以及一些混合原始宗教、印度教和回教的獨特習俗。過去官吏常喜歡模仿此文化以提昇自己的身價，但近年來貴族的地位可謂一落千丈，許多甚至主動放棄其名號爵位。(十二)

根據信奉回教的深淺程度，爪哇人自己又區分為虔誠教徒(santri)和名義上教徒(abangan)，而以後者居絕大多數。虔誠教徒熱心踐行回教基本教律，每天伏地祈禱五次，每年守齋一個月(Ramadan)，嚴禁吃豬肉，並以一生中能至少一次赴麥加朝聖為最大心願。abangan則否，他們尚未脫離本土原始神祕宗教的影響，迷信蠱術符咒和各種神靈鬼怪。他們之改信回教，毋寧乃是被迫於現實環境所採取的權宜之計，充分顯示爪哇人對外來環境壓力之高度適應能力。(十三)Santri大多從事工商業，在城市中他們多聚居一處，並有明顯特殊的衣着。但有些富農和下級公務員也是虔誠回教徒。一般說來，由於他們比較富裕，故亦享有較高的社會地位。Abangan則普及廣大的鄉村農民，並以東爪哇和中爪哇為最主要集中地。印尼大多數政治領袖和高級公務員，也是abangan。

倘若Santri和abangan的區別，僅是限於參與宗教活動程度的高低，就不會有甚麼問題。事實上，他們各具有迥然不同的世界觀、價值和主觀取向，明顯地形成兩個次級文化團體。尤其是虔誠的回教徒，堅信可蘭經所揭櫫的教義教規，應作為建設社會和建立國家的唯一礎石，是衡量世俗事物及政府政策、乃至人類行為善惡的唯一標準，(十四)這就直接涉及政治理念的領域，而與abangan所採取的較具彈性和較世俗化的政治立場尖銳地對立了。此點留待下節再詳談。

下面各項傳統文化價值，係外國學者從閱讀印尼文學作品及觀察印尼各階層人士之言行所整理出來的印象。當然，其中許多項亦可能或多或少出現在其他文化中。我們稱此為印尼或爪哇的傳統文化，並不是因為它擁有其中任何一項，而是因為它把這許多項結合在一起，因而才構成一個彰明的特色。(十五)

一、維持和諧和控制衝突。人類世界跟自然及超自然世界一樣，都是由各種殊異且具毀滅性之勢力所構成的，必須予以調協才能達致平衡和共存。此種平衡隨時會再發生變化，因此每個人都必須不斷努力壓抑可能產生不和諧的因素，以求與衆人和平相處。在團體生活中，不僅要會善於掩飾個人的動機和喜惡，而且必須十分注重表情和語調。行動和講話的態度與其內涵同

樣重要。

印尼傳統貴族文化甚強調把情緒隱藏在內心的功夫。輕易現露自己的喜愛、熱情、興奮或憤怒，被認為下層階級欠缺修養的舉動。除非是故意以之來達成某種效果，凡是強制性的、有力的、堅持的動作都應儘量避免。培養冷靜怡然的神態，一方面有助於維持人際和諧關係，另一方面又可以增進精神和道德力量。一個不輕易為情緒所動搖的人，不僅可增進控制自己的力量，同時亦可獲得駛馭他人的力量。再者，它也有自我保護的作用。根據傳統因果觀念，每個人的命運乃是受各種外來勢力的擺弄。因此，吾人愈能超越感情的羈絆，便愈不容易受這些不可預測的因素所傷害。

然而，控制感情並非容易做到之事，尤其是遇到重大挫折或嚴重挑釁的時候。因此，企圖消弭衝突，壓制侵略衝動、限制可合法地表達侵略情緒的管道之反面，很可能就是突然的、一發不可收拾的暴力。極端很容易產生另一個極端。常期被壓抑的不平之氣可能突然爆發，鬱積在心頭的恐懼可能變為意圖突破一切禁忌的幻想和衝動。「To run amok」是印尼民族對英文字彙的新貢獻，顯示經常有人突然發狂而亂砍亂殺一通。

二、地位與秩序。爪哇島雖然與峇里島不同，沒有採行印度教嚴格的階級制度，但是社會地位觀念仍然十分濃厚且明晰。當任何兩個爪哇人碰面時，我們很快就可從他們所使用的語言、面部表情和態度，猜出他們的相對社會地位。在待人接物時如何踐守正確的禮節規定，對不同對象如何去表示適度的尊敬或謙虛，是爪哇人十分重視的生活課題。

三、互賴與互助。在任何自給自足的傳統村莊，居民不是血親姻親，就是世代芳鄰，若是有人發生困難，村民多會自動前來幫忙。但是對爪哇人而言，互助合作（Gotong Rojong）不僅是模糊的概念或空洞的理想，而是根深蒂固的倫理規範，也是一種相當具體的生活方式，意謂族親和鄰居之間有許多眾所熟悉的、固定的互助義務。（十六）蘇卡諾總統更曾經把此習俗提昇至成爲一種民族生活哲學和政治規範。此處我們僅舉其最主要的一點來說明。大體上說，環境較優裕者有濟助老人和窮人的義務；倘若幸運獲得任何意外之財，則應慷慨與大家共享。而接受他人恩惠者則有還報的義務，雖然可能是透過另一種方式。因此，關懷照顧親戚鄰居的福利，也可視爲是一種社會安全的投資，因爲誰也不能逆料自己何日何處倒過來需要別人的支助幫忙。

在如此一個擴大的相互權利義務網絡中，個人當不至於感到太孤立，必須全靠自己的資源才能生存。其後果之一，是一些人可能因此失去奮鬥不懈以求經濟自足的動機。對已獲得公職的人而言，各種私情的需求可能構成甚難以抗拒的壓力。畢竟對家族親友的忠心和義務是熟悉且可靠的，對國家社會的忠心和義務却是抽象且遙遠的。

四、順服團體規範。羣育或許是一種美德，但如過分強調順從既有的團體規範，則可能使社會趨向保守遲滯，缺乏創新精神，甚至容易落入專權者的掌握中。爪哇人教育兒童的過程，主要地是在強化其順服團體的趨向，而不是在培養其獨立奮發的精神。小孩子自幼被教知他祇是一個大團體中最不重要的一分子。如果他聽從長者的話，謹守團體的規範，便是乖孩子，可以獲得讚美和物質報償。如果他企圖表現自己的個性，標新立奇以求引起別人的注意，則一定招致譴責和其他懲罰。從家庭到學校，全部學習模式皆是在強調守規矩、吸收、模仿。試驗和創造是不被鼓勵的。

與東亞其他許多民族一樣，爪哇人也是利用恥感 (*malu*) 作為達成兒童社會化目的最主要的工具。*malu* 是一種做錯事之後受羞辱的極不愉快之感。為避免它，最穩當的方法，當然是完全遵循既定習俗和上級所已明確批示的途徑行動。面對無前例可循的新情境時，他們心中常會覺得很惶恐而猶疑不前。爪哇人這種因畏懼受辱或被孤立而不願獨立行動的主觀指向，乃是從幼小就被深植心中而幾乎是無法改變的。

五、婉轉的行動和溝通。為維護和諧的人際關係，印尼人在行動和溝通時，儘量採取間接的、迂迴的、婉轉的方式。對於別人的意見或請求，他們很少斷然表示異議或拒絕。但是從其作答的語調及所選擇的字眼，對方應可猜出其同意究竟僅是一種禮貌，或是誠心誠意的允諾。此種迂迴的溝通方式，在政府機關各種會議中最可一覽無遺。更且由於印尼人怕出錯及不樂意採用多數決以解決異議的心理，冗長耗時的會議結果，往往不是議而不決，就是決而不行，(十七)

在日常工作情境中，我們也常可看到此種溝通和行動風格。例如倘若一個老板對某工人的工作表現不滿意，他多不直接嚴厲指斥他或以此理由解雇他。如必須請他走路，他通常會找一個保留其面子的藉口，譬如說近來生意不好，或是有一個至親要來工作之類。倒過來說，工人如對工作條件或待遇不滿，也不坦率對老板抱怨，他僅說因家中有急事發生，不得不先行離開等等。這些藉口後面所隱藏的真正動機，大家心中都清楚得很，但作為保護彼此面子的一種儀式，在印尼社會是頗受重視的。

肆 兩大次級政治文化的對峙

前面提過，印尼是一個多文化的國家，可以依據不同標準劃分為許多不同的次級文化體系。唯就對獨立後印尼政壇所發生的影響言，最具關鍵性的文化界線，當是在於對回教信仰認同深淺之別，亦即上述Santris與abangan之別。不幸的是，此二大系統不僅代表着不同的宗教觀、世界觀和政治觀，更多處與種族、歷史、地理和經濟利益因素重疊在一起，以致它們之間的差距幾乎無法獲得調和。（十八）

雖然各族中皆有虔誠的回教徒，但仍以蘇島最北部的亞齊人（Achinese）、中部的Minaukabaus、西爪哇島的Sudanese及其他外島的Bandjarese, Buginese等為主。人口最多的爪哇人則絕大多數僅是名義上的教徒。此點可從回教傳入的歷史獲得解釋。當公元十四、十五世紀時，外島沿岸王國爲着抵禦西歐白人勢力的入侵而紛紛改信回教時，爪哇內陸王朝却正在旺盛地發展其以印度——佛教教義爲基礎的特殊宮廷文化，一直到荷人登陸前夕，才快速地擁抱回教。但是這時候企圖借助回教力量以維持國家獨立的動機已經喪失了。而且由於荷人並不十分注重宗教問題，且起用許多貴族爲殖民政府的基層行政人員，後者便得以延續他們原有的文化傳統。在此過程中，爪哇人本來就不很發達的商業能力完全被扼殺了，但外島回教徒則從世紀初開始漸漸恢復他們傳統的海上貿易。

就地理經濟言，爪哇島擁有全國總人口百分之六十五以上，地狹人稠，爲世界上人口密度最高的地區之一。而且因爲天然資源貧乏，工業也不發達，必須仰賴外國進口和外島接濟，純然是消費型的經濟。另一方面，外島人口稀少，各種礦產、石油、木材、農作物都甚豐富，不僅可供爪哇之需，而且還可出口賺取外匯。因此這兩地居民對政府的貿易貨幣政策及經濟發展計劃，自然就有許多難以調和的歧見。（一九）

綜合以上所述，我們大體上可以說，雖然有許多例外，但爪哇島的abangan與外島的Santris實明顯地構成包含許多基本差異因素在內的二大陣營。學者稱前者爲爪哇貴族（Javanese-Aristocratic）政治文化，後者爲回教企業（Islamic Entrepreneurial）政治文化。澳洲學者Herbert Feih曾作精闢剖析如下……

「前者乃是為絕大部分爪哇人所擁有之政治文化。它是根據爪哇島以水稻為基礎的內陸帝國之政府組織形態所發展出來的。它僅受膚淺的回教化，但却受過長期且深入的荷蘭統治的衝擊。後面一個因素，曾招致人口的極度集中、社會整合之衰退、及企業經營能力之凋萎。回教企業政治文化就區域或社會階層言，分佈皆較為廣泛，包括中爪哇和東爪哇的 Santis 以及散居各外島的虔誠回教徒。歷史上，此文化乃是蘇門答臘、北爪哇、加里曼丹和蘇拉威士沿海城邦的產品……受過全面回教的洗禮、荷人的影響輕微、頗富企業從商精神。」

一九四九年印尼獨立時，此兩個政治文化之間所積存的歧異，可謂相當大。一個蔑視經濟活動，另一個對之心存敬意；一個支持世俗化或略帶有神論或多神論的國家，另一個則主張建立基於回教教義的國家。再者，爪哇貴族文化比回教企業文化蘊含着更強烈的反對荷蘭人情懷，但對華人的態度則反是。前者較趨向於本土主義，後者較願意接納來自現代西方的影響。另一方面，爪哇貴族文化似又比回教企業文化較為同情社會主義的理想。當然，以上僅是一個概論。有許多人的政治取向同時反映這兩個文化的某些面向，另外一些人的取向則無法歸納於其中任何一個的範疇中。不過，這兩個主要政治文化的對照已經够明顯且尖銳，以致要維持對政治和政府目標以及適當程序的共識，實是極不容易之事。」（二十）

進一步言，虔誠回教徒又分裂為兩大陣營，一為改革派，一為傳統派。回教改革運動原來發軔於埃及開羅的 Al-Azhar 大學。它於本世紀初傳到印尼之後，曾掀起各種社會性和政治性組織之蓬勃發展，並終於在一九五〇年代匯合成為一個強有力的政黨叫做瑪斯友美（Masuyumi）。其黨徒主張，傳統回教已常久陷困在迂腐和迷信的泥淖中而必須加以淨化；祇要恢復原始純真的可蘭經信仰，必可證實回教教義乃是可以與科學和經濟進步並行不悖的。他們認為回教信仰固然可以做為政治和社會組織的哲學基礎，但並不排除接收西方的一些方法和觀念，例如科學技術、教育方法、民族主義、社會主義、男女平等觀念等。（二十一）傳統派則為對革新派的一種反動。它責備後者竟胆敢揚棄已行之多年的宗教習俗，隨波逐流地鼓吹西方社會的虛假和反道德的價值。傳統派認為，汲汲想要調和回教信仰與所謂現代化，必然導致放棄從古典回教經師所一脈傳承下來的不變真理。

傳統派的政治組織叫做回教神學會（Nahdlatul Ulama），事實上乃是中爪哇和東爪哇傳統經師為保護自己的地位免受革新派威脅所採取的聯合行動，同時也是以此兩地區眾多的農村居民為其支柱。上面提過，此兩地區回教信仰的特質，是帶有傳

統爪哇文化濃郁的混合色彩。另一方面，革新派的支持者，主要地是來自蘇門答臘、南蘇拉威斯、西爪哇（其居民非爪哇人種）及爪哇島北部沿海的商業城市。一九五八、五九年，蘇門答臘和蘇拉威斯發生嚴重的軍事叛變，其緣由是除了反對爪哇人壟斷政府權位和商業利益、及對蘇卡諾個人表示不信任外，同時也攻擊爪哇人沒有遵守回教清規。（二十二）因為瑪斯友美黨在叛軍地區勢力特別強大，蘇卡諾總統認為它難脫爪哇之嫌，乃於一九六〇年下令禁閉之。於此一例，我們就可明顯看出在印尼，宗教、種族、地理和經濟利益糾纏不清之嚴重情況。

一九六五年「九·卅」事變之後，政府於一九六七年准許革新派另組印尼穆斯林明黨（Muslimin），以替代遭禁止的瑪斯友美。一九七三年，蘇哈托總統為裁減政黨數量，強迫把四個回教政黨合併為一個「統一發展黨」。然而，革新派與傳統派兩者之間觀念和利益之對峙，並未因此就消失。如欲進一步分析，我們可以說革新派是宗教意識形態味道較濃厚的團體。不過，其成員也因對此點堅持程度之不同而可再分為幾個派系。其中尤以所謂基本主義者（fundamentalists）的態度最為頑強。他們主張為達到回教社會（Ummat Islam）的理想，必須對回教教義作嚴格的解釋，即宗教必須領導政治，同時不與世俗化團體作任何妥協。曾在西爪哇一帶與兵作亂十多年的 Darul Islam，其首領又是此派中態度最頑強者。（二十三）不用說，此立場與原屬於 abangan 的蘇卡諾與蘇哈托等民族主義政治領袖欲建立世俗化國家的願望，完全是南軒北轍的。

回教神學會基本上很像一個利益團體。其所唱口號雖與革新派無大殊異，但真正主要目的乃是在維護傳統經師及其隨從者的既得利益，完全接受中央集權的世俗化政權的事實。祇要印尼政府的宗教部繼續保障他們的職務和地位，寬列補助宗教教育和寺廟管理的經費，他們就甚為滿足了。（二十四）

由上所述，印尼人因對回教信奉程度深淺不同所產生的 abangan 與 santris 之對立，似可修改為 abangan 與 santris 之中堅硬改革派分子之對立。但無論怎麼看，它皆多少是跟種族和地域主義連結在一起的。荷蘭學者 Wertheim 曾針對這個情況評論說：「在印尼某些地方，左派與右派間之鬥爭，很可能是以回教與回教間閭牆之鬥的形式出現」（二十五）

伍 意識形態與現實

客觀地言，蘇卡諾和蘇哈托等政治領袖拒絕以回教作為建國的哲理基礎是正確的。因為：(一)印尼境內有上千萬人不是回教徒，如峇里全島三百萬人都是印度教徒，最東部幾個島居民信奉基督教或天主教者甚多，如強要把回教訂為國家，恐難令這些非回教徒順服，甚至可能引起暴力的分離活動。(二)回教徒中許多僅是名義上的信徒，擁有並不甚符合回教教義的文化傳統和生活習慣，如把回教教律溶注在政府法令中，對他們來說是難忍受的。(三)回教教義諒必有不少與建立現代民族國家之需求扞格不入的地方，所以如土耳其和埃及等國，皆刻意走較世俗化的路線。印尼要成爲一個民族大國，如果把眼光局限於傳統回教教義之內，結果會不會是等於結繭自縛呢？

一九四九年印尼正式獨立前，在一次制憲會議中，回教教派會要求在未來憲法之前文中，明文規定「信仰回教的公民應踐行伊斯蘭法律。」但會議代表沒有通過此項建議，反而接受了蘇卡諾在同年四月間在一次演說中所提出的「建國五原理」(Pancasila)，爲國家意識形態之一部分。所謂建國五原理包括民族主義、人道主義、民主政治、社會福利、和信奉一位神。許多學者認爲，此五原理深受印度—爪哇宇宙觀的影響，同時亦反映出爪哇人善於揉合各種不同因素以求取統一的傳統。當時大家都希望：此五原理將有助於社會上各主要相對勢力——如回教徒和基督徒、貴族與平民、民族主義者與共產黨徒、商業團體與農業團體、爪哇人與外島人，獲得某種妥協及和平相處之道。(二十六)上述各團體似皆可從某一項「原理」中獲得象徵性的滿足，如回教徒可強調信奉一位真神，共產黨人可強調社會福利，民族主義者可繼續闡揚其民族主義等等。

然而回教徒自有其一套源自可蘭經的社會政治觀。在獨立戰爭階段，他們願意與其他團體妥協合作，以獲取國家獨立的共同目標；當他們的現實利益要求多少可以得到滿足時，他們亦可能祇把宗教意識形態當爲一種團結的符號，不一定會堅持使它成爲國家政策的最高指導原則。(二十七)但事實上，印尼正式獨立後，以回教革新派和基本主義者所組成的瑪斯友美黨，雖與印尼國民黨並稱兩大政黨，亦曾數度主掌或參加聯合內閣，但由於當時國內黨派繁多，意見分歧，並不能有多大作爲。且由於共產黨的撥弄離間，使蘇卡諾本人及其所創立的國民黨與瑪斯友美黨之間的裂隙日見加深。至一九五七—一九五九年國民大會開會期間，回教革新派由於看到自己有關宗教、社會改革、地方自治和經濟政策的主張已全無被接受的可能，乃再度提出憲法須明文規定回教公民必須遵守回教教律，並由國家機構負責強制執行的強硬要求。此或許乃是一個政治——宗教團體屢遭挫折

之後所表現的自我防衛行動吧！

蘇卡諾政權被推翻後，回教革新派在宗教意識形態方面的立場，曾出現與上述相似的情況。雖然他們原來的政黨名稱未被恢復，許多原來的領袖甚至被禁止參加政治活動，但是仍樂意與軍方及其他世俗化團體合作，以澈底消滅其宿敵——蘇卡諾和共產黨。但當他們意識到新的軍方統治者不僅不尊重他們的意見和權益，且刻意在削弱他們的力量時，便立刻再把回教教律搬出來。所不同的是，他們現在改採取各個突破的戰略，即先要求國會依回教教律通過一項國家婚姻法。從一九六八年至一九七三年，如何制訂一個婚姻法？是全部採用回教教律呢？還是依據普通世俗化觀點呢？竟成爲印尼政壇上各黨派爭論不休的焦點，且引發不小暴力流血事件。（二十八）

倘若印尼回教徒有其來自宗教靈感的意識形態，印尼民族主義者更是製造和揮舞意識形態符號的高手。尤其是蘇卡諾總統，更可無愧地膺選爲此種才藝的總冠軍。因爲他在這方面的表現太突出了，而且至今還有許多新興國家的領袖仍在走同樣的路子，即企圖透過情緒化的言語、符號和儀式來解決國家建立過程中所遭遇的諸多實際困難，故雖然蘇卡諾的奇特言行大家可能已甚熟悉，我們還是願意多費一點篇幅略以介紹。

終蘇卡諾領導印尼革命和主宰印尼政治二十年期間，無論是在內政或外交外面，幾乎無日不在製造新奇的名詞口號。H. Feith曾將之歸納爲五大範疇：即團結和領導、重振革命精神、人民的需求、國家力量、及國家認同。（二十九）團結和領導及國家統一，是他用以推翻議會政治的主要論據。約從一九五六年起，他曾多次提出要以「指導民主」、「有領導的民主」和「衆人一起奮起的民主」，來取代西方的「自由民主」和「百分之五十加一的民主」。一九五九年八月十七日（獨立紀念日），他在一篇名爲「重新發現我們的革命」的重要演說中，曾就這些觀念反復加以陳述。此篇演說經過他的助手寵臣一番闡釋之後，被認爲共包涵五點中心指示：即一九四五年憲法、印尼式的社會主義、指導民主、指導經濟、和印尼人格。隨即被頒佈爲新的「政治宣言」（印尼文簡化爲（MANIPOL-USDEK），通令全國所有機關學校研讀。

一九六〇年，他稱自己所選派的國會爲「互助國會」（Rotong Rojong），並倡言要以結合民族主義者、宗教人士和共產黨人的方式來指引國民生活（即所謂NASAKOM）。

爲要恢復一九四五年憲法以提高總統的權位，他一再聲言必須「重振革命精神」，指出「我們的民族革命的任務尚未完成」、「現在尙是處於革命時期」。爲達到革命目標，他鼓勵大家必須繼續奮鬥不懈，熱忱奉獻，不怕犧牲，齊步朝向未來一個「正義且繁榮的社會」邁進。反過來說，要掃除革命的障礙，就必須不斷地調整、重劃、和汰舊更新。他的終極理想，是「從頭建立一個嶄新的世界」（其重要演說之一）。

就人民之需求、國家認同和國家力量言，蘇卡諾強調：「印尼革命乃是人民之革命」，「受苦難人民之信託必須予以貫徹」，「人剝削人」的情境必須迅速予以結束，因爲「肚皮不能等待」。此外，他強調必須繼續與帝國主義、殖民主義和新殖民主義戰鬥。此一部分要靠軍事力量，但更重要的，是必須發揮印尼羣衆的潛能。最後，蘇卡諾勉勵印尼人忠於國家的認同，摒棄西方的自由主義、個人主義、知識主義以及一切容易腐蝕人心的如現代搖滾樂等壞東西。積極方面，他們應恢復在鄉村行之已久的「互助」、「磋商」（*musjawarah*）、懇談以達到共識」（*mufakat*）等良好傳統德行。

蘇卡諾幾乎每個星期都要作幾次演講，不斷製造新口號和調整舊符號。而政府大官員則競相摭拾牙惠，加以注解、闡釋、宣揚，並在全國各地調集軍人、公務員、學生、商人、記者、文藝作家、工人、農民來恭聆訓示。當時的印尼，幾已完全沉緬在一片口號囂語的濃霧中。

口號必須有行動和儀式伴和，才够生動。從國家覺醒紀念日到電氣瓦斯節，一年到頭有慶祝不完的節日，於是蘇卡諾以下的大官也就有數不完的會要開和登台演講的機會。各種名堂的頒獎典禮和徽章愈來愈多。再其次就是甚麼破土典禮、奠基典禮、落成典禮、開幕典禮等等。街道、商店、電影院、樂隊、山岳都改用較具「革命意義」的名稱。印度洋則變成印尼洋。就是連最普通的行政工作，例如增加稻米生產，開始和結束時都要集會慶祝。

從下面一例便可看清楚政府行政儀式化之一斑。由一位律師詩人宣傳家所主持的一個七十人委員會所研擬的「八年經濟總計劃書」，共分爲十七卷、八部、一九四五條，數目剛好符合印尼自己宣布獨立的日期。蘇卡諾讚美它「甚富幻想性」，並據以實行。其結果是不問可知。

爲迎接一九六二年八月間在椰卡達舉行的亞洲運動會，政府撥出一大筆資金修築美侖美奐的大運動場、旅館和新公路。在

首都中心建立一座國家紀念館，其半圓形頂塔是用四十公斤黃金鑄造的，今日旅客可遠遠看到它在赤道陽光下閃閃發光。鄰近即是西伊利安奮鬥紀念碑和號稱世界上最大的清真寺。

蘇卡諾個人的權威愈來愈大，其生活和舉止也愈來愈像傳統爪哇國王。一九六三年五月，他成爲終身職總統，同時擁有許多別的銜頭，如「革命的偉大領導者」、「精神工程的總司令」、「西伊利安偉大之子」等。（三十）

最後，蘇卡諾亦不斷製造政府決策和執行新機構，名目繁多且奇特，此處不贅。總之，這許多機構的功能多是重疊和混淆不清的。但蘇卡諾把他的幾個重要助手在這些職位中間調來調去，就可耍弄他最擅長的權力魔術，來增進和鞏固自己的神祕感和權威。（三十一）

當蘇卡諾和他的助手們致力於「創造和再創造宮廷政治的神祕感」時，政府許多迫切的工作却被疏忽了。結果，蘇卡諾政權有效統治的範圍變成愈來愈小，如同過去傳統王朝一樣，最後縮小至首都的四週和其他一些半獨立的城市。姑無論蘇卡諾之嗜好儀式和口號是傳自爪哇的宮廷政治，或出自他個人的性格，或僅是作爲粉飾失敗和遮蓋事實的煙幕，單獨靠意識形態和揮舞符號是絕不能解決主掌一個現代政府所必須面對的許多行政和技術問題的。一九六四年，對印尼歷史文化有精湛研究的(C) i. Ford Geertz 教授就指出，當時印尼的社會秩序已經瀕臨「毀滅的深淵」，蘇卡諾所締造的政治體系及其意識形態架構註定要全面崩潰，乃是早晚之事。（註三十二）

陸 結 論

一九六五年「五、卅」事變之後，軍人集團成功奪取政權，致力於經濟建設，除了強調軍人的護衛角色外（即軍人具有衛國護民的雙重功能），在意識形態方面則故意採取最低的姿態。而且除開大選期間外，平時禁止政黨在縣級以下地區活動，以避免把激情政治帶入農村，妨礙經濟發展計劃。然而，建立一個現代民族國家，可以省略某種界定政權性質和政治目標、並爲大多數國民所認同的理念嗎？在艱辛的建國過程中，各界精英和民衆所必須具備的熱忱、耐力、堅毅、犧牲奉獻、甚至潔身自愛的道德勇氣，似皆必須來自某種崇高的理想，某種對未來美好社會的企盼。單純追求物質進步和經濟發展，顯然尚無法提供

如此一個理念架構。(三十三)再說，雖然過分激烈的政黨活動容易帶來分歧和紛亂，但現代政治能够免去具有溝通和匯集民意之功能的政黨嗎？在決心揚棄蘇卡諾政權過分意識形態化和過分政治化的統治形式時，蘇哈托政權有沒有矯枉過正，落入純官僚政治的另一個極端並因而在無意中繼承了爪哇政治文化傳統的另一面呢？(三十四)有太多的例子顯示，純官僚的政治統治，無論它是軍人的、文人的、或是兩者混合的，最後都無法超越個人逢迎營鑽、派系傾軋爭奪、大小官吏腐化自肥、及經常出現權位繼承危機的惡性循環。爲印尼政治穩定的長遠前途計，蘇哈托總統在致力於行政改革和經濟建設之餘，是否亦必須構思一個不純粹依賴軍力支撐、較符合民主常態的權威模式呢？

印尼政壇上最棘手的一個問題，是某些回教改革派自認爲是代表國民的多數，因而時常提出令其他團體無法接受的要求。但是最近三次大選結果，已很明確顯示，他們之所謂多數，顯然是出自錯誤的估計，或僅是一廂情願的想法而已，實際上並未獲得多數國民真正的認同。甚至在爪哇東部和中部的一些 *abangan*，已捨棄回教信仰，正在活動恢復他們的原始神祕宗教。(三十五)根據戶口普查統計，回教徒在全國人口中所佔比例亦有逐漸減少的趨勢，即從獨立時的百分之九十，降到一九七二年的百分之八十七，再降到目前的百分之八十五左右。在這種情勢下，回教勢力是否可能變成較溫和的利益團體，僅求其自己部分利益之滿足，而不再提出涵蓋全國的宗教意識形態呢？當然，倘若政府對此問題處理欠缺遠見和彈性，也可能促使某些回教派系態度轉趨強硬，再帶來如一九五〇年代的 *D'arul Islam* 宗教暴動或其他分離叛亂運動。

不過話說回來，由於印尼種族、文化、宗教之錯綜複雜，其所以能結合成爲一個國家，可說完全是拜荷蘭殖民歷史之賜，它能够維持國家統一這麼多年，已經是相當難能可貴了。今後在蘇哈托將軍等人穩健的領導之下，如果能够多注意維持政府權威與人民參與、以及世俗化開放性之文化經濟建設與宗教團體特殊要求之間的平衡，並下定最大決心整頓一直被公認爲極端腐化無能的行政系統，則這個天然資源豐富的國家，未來的發展還是可以寄以厚望的。

註釋

1. Herbert Feith, "Indonesia", in George McT. Kahin (ed.), *Governments and politics of Southeast Asia*. Ithaca: Cornell University Press, 1969 ed.
2. R. William Liddle, *Ethnicity, Party, and National Integration. An Indonesian Case Study*. New Haven: Yale University Press, 1970. pp. 215, 220.

3. Bruce Glassbarger, "Indonesia's New Economic Policy and Its Socio-Political Implications", in Karl D. Jackson and Lucien W. Pye(eds.), *Political Power and Communication in Indonesia*. Berkeley: University of California Press, 1978. pp. 136-170.
4. Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 1962, p. 27.
6. Julius O. M. Boeke, *The Structure of Netherlands Indonesian Economy*. New York: Institute of Pacific Relations, 1942.
7. J. S. Furnivall, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. New York: New York University Press, 1956 edition, p. 304.
8. Mohd A. Nawawi, "Tradition, Mobilization and Development in Indonesia", in Hans-Dieter Evers (ed.), *Modernization in South-East Asia*. Singapore: Oxford University Press, 1975. pp. 19-35.
9. Frank, H. Golay *et al*, *Underdevelopment and Economic Nationalism in Southeast Asia*. Ithaca: Cornell University Press, 1969, p. 120.
10. 李國雄，「回教與印尼的政治秩序」，第一屆淡江東南亞研究會議論文集。台北，民國七十二年，頁四四三。
11. Lucien W. Pye, "Southeast Asia", in R. Ward and R. C. Macridis (eds.), *Modern Political Systems: Asia*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1963, p. 7.
12. R. M. Koenjaraningrat, "The Javanese of South Central Java", in George P. Murdock (ed.), *Social Structure in Southeast Asia*. Chicago: Quadrangle Books, 1960, pp. 89-91.
13. Ann Ruth Willner, "The Neotraditional Accommodation to Political Independence: The Case of Indonesia", in Lucien W. Pye (ed.), *Cases in Comparative Politics: Asia*. Boston, Little, Brown & Co., 1970, p. 257.
14. 李國雄，前揭書，頁四四四。
15. A. R. Willner, *op. cit.*, pp. 257-262.
16. R. M. Koenjaraningrat, *Some Social-Anthropological Observations on Gotong Rojong Practices in Two Villages of Central Java*. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program, 1961.
17. A. R. Willner, *op. cit.*, pp. 227-8.
18. R. William Liddle, *op. cit.*, p. 209.
19. Herbert Feith, in G. Mct. Kahin (ed.), *op. cit.*, pp. 229-30.
20. Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia. op. cit.*, pp. 31-32.
21. D. E. Brown, *Principles of Social Structure. Southeast Asia*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1976, p. 134.
22. Allan A. Samson, "Islam in Indonesian Politics", *Asian Survey*. 1968 No. 8, p. 1001.
23. Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion*. Berkeley, Cal: University of California Press, 1980.
24. Allan A. Samson, "Conceptions of Politics, Power, and Ideology in Contemporary Indonesian Islam", in K. D. Jackson and L. W. Pye (eds.), *op. cit.*, pp. 199-200.
25. W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study in Social Change*. The Hague: W. van Hoeve, 1964, p. 233.
26. Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", in David Apter (ed.), *Ideology and Discontent*. New York: The Free Press, 1964, p. 68.
27. Allan A. Samson, "Conceptions of Politics." *op. cit.*, pp. 217-218.
28. Donald K. Emmerson, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1976. P. 227ff.
29. Herbert Feith, "Indonesia's Political Symbols and Their Wielders", in John T. McAlister, Jr. (ed.), *Southeast Asia: The Politics of National Integration*. New York:

- Random House, 1973, p. 501.
30. *Idem*, p. 503.
31. A. R. Willner, *op. cit.*, pp. 249-250.
32. C. Geertz, *op. cit.*, pp. 69-70.
33. Lucien W. Pye, *Aspects of political Development*. Boston: Little, Brown & Co., 1966, pp. 72-4.
34. Karl D. Jackson, "Bureaucratic Polity: A Theoretical Framework for the Analysis of Power and Communications in Indonesia", in K. D. Jackson and L. W. Pye, *op. cit.*,
35. Donald K. Emmerson, *op. cit.*, pp. 237-8.