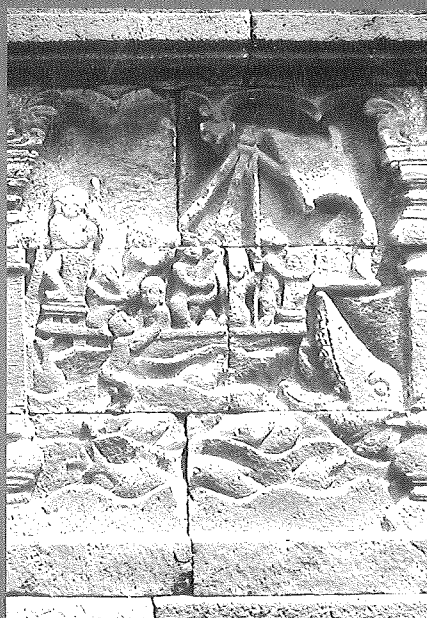


印尼的政治、族群、 宗教與藝術

蕭新煌、邱炫元 主編



Politics, Ethnicity, Religions and Art in Indonesia

Edited by
Hsin-Huang Michael Hsiao and Syuan-Yuan Chiou



Book Series (62)
Center for Asia-Pacific Area Studies
Research Center for Humanities and Social Sciences
Academia Sinica



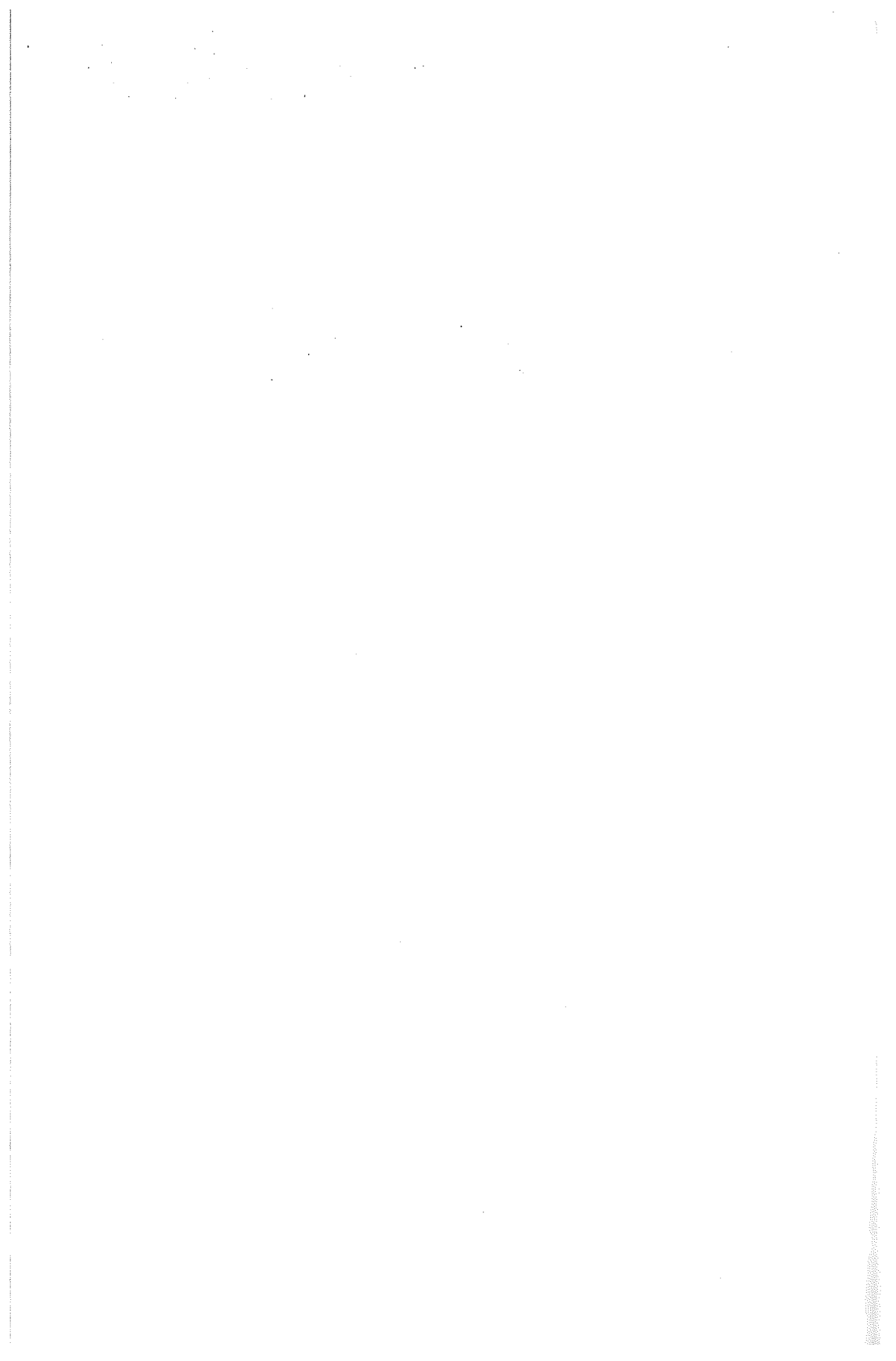
GPN : 1010301081

中央研究院人文社會科學研究中心專書（62）

印尼的政治、族群、宗教與藝術

蕭新煌、邱炫元 主編

中央研究院人文社會科學研究中心
亞太區域研究專題中心
臺灣·臺北
2014年



目 錄

1. 導論：後蘇哈托時代的印尼鉅變 及其與臺灣的交流	邱炫元、蕭新煌	1
第一部分：後蘇哈托時代的政治轉型		
2. 蘇哈托下台後的印尼： 對於一段激烈過程的再審視	Taufik Abdullah 謝尚伯譯	27
3. 後蘇哈托時期印尼地方自治回顧與評析	戴萬平	59
4. 印尼政黨制度民主化轉型之困境	王遠嘉	93
第二部分：華裔與原住民之族群政治		
5. 制度與族群關係：論國家制度與政策 對印尼本土族群與華人關係的影響	孫采薇	131
6. 印尼後新秩序時期 對於華人少數族群的態度轉變	Johanes Herlijanto 黃克先譯	183
第三部分：華裔宗教		
7. 印尼雅加達華人廟宇普查	梅慧玉	223
8. 行善成神：印尼雅加達華人聖跡崇拜	梅慧玉	283
9. 印尼伊斯蘭與孔教的代理衝突： 印尼華裔穆斯林春節禮拜的爭議	邱炫元	345
第四部分：爪哇的印度教與佛教建築藝術		
10. 印尼婆羅浮屠石刻中所見 原住民建築圖像探討	張崑振	401
11. 從印尼日惹婆羅浮屠浮雕探討 南北傳佛傳的差異	陳清香	453
作者簡介		497



1

導論：

後蘇哈托時代的印尼鉅變及其與臺灣的交流

邱炫元、蕭新煌

一、前言

1998年5月印尼無預警的爆發排華暴動，其根源卻是亞洲金融風暴之後社會千瘡百孔，呈現出已經執政近32年的蘇哈托(Suharto)政府之深重沈痾。接下來，這個東南亞最大的，也是擁有最大人口數量之穆斯林社會的國家，便迅速地走向文人執政與民主化，其間過去在新秩序時期被軍事威權體制給壓制住的人權、種族、階級與宗教的矛盾與衝突議題，因為民主化的進程有如掀開潘朵拉的寶盒而一一浮上檯面。蘇哈托下台之後繼位的幾任總統，幾乎都是在一面進行政體改革，另一面則須同時處理紛擾的內政議題當中搖搖晃晃地走過。2001年911事件之後，印尼的激進穆斯林團體所製造的暴力攻擊與社會抗議，更加激發世人對這個大型穆斯林國家的矚目，關切印尼的民主轉型是否能夠平順，及其對於區域安全的衝擊。本書共收集十篇論文，邀稿的主要編輯方針一開始是以《亞太研究論壇》所收集的論文，從其中挑選出符合本書主題的論文，再請各篇作者修改後進行審查與再修改，但事實上，其中有四篇論文算是新文，有的是原作者的新作品；有的則是編者邀稿的新論文。本書各篇論文所涵蓋的時間除了歷史背景的介紹，多半聚焦在1998-2009年，亦即後蘇哈托十年。

因此，我們將在第二節介紹對應本書各章之印尼政治、族群與宗教變遷的近況，除了藉此作為簡介與定位本書各章的歷史背景，並可

彌補 2009 年之後印尼的新進展以及相關議題的研究現況。在第三節中，我們為了凸顯印尼與臺灣之間多重的經貿、教育與文化的交流，將聚焦於尤多約諾 (Susilo Bambang Yudhoyono) 總統所發動的「印尼崛起論述」和相對應的政策作為，及其對於晚近印尼與臺灣交流的影響。最後，我們將對臺灣的未來印尼研究的若干限制與挑戰，除了介紹其作品未能有機會受邀收錄於本書的幾位臺灣的印尼研究學者，並對未來印尼研究提出一些建議與期許。

二、本書各章所論述的當代印尼政治、族群關係與宗教變遷

(一) 民主鞏固與社會分化

本書的第一個部分是後蘇哈托時期的政治轉型，一共包含三篇政治學學者的作品。Taufik Abdullah (第二章) 是印尼資深的政治學學者，這篇論文脫胎自他那本六百多頁的印尼現代政治史巨著 *Indonesia: Towards Democracy* (2009)。該文主要回顧以蘇哈托自 1998 年下台之後，以幾位繼任者之任期為綱，一方面鋪成其間印尼所發生的重大政治與社會事件，另一方面則有檢討與回顧一直到現任印尼總統尤多約諾第一任任期，並回顧這其間幾位總統施政的利弊得失。Abdullah 以一種知識分子對於印尼民主發展感懷憂時之期盼的情感，流貫與精準扼要地鋪成其分析，不但可以幫助讀者掌握 1998-2004 年印尼政治史的發展精要，更重要的是，他特別指出世人經常忽略依憲法在蘇哈托之後繼任的哈比比 (B. J. Habibie)，雖然以前朝罪臣與共犯餘孽之嫌在缺乏民主正當性的前提下出任總統，但是他短暫繼任期間所提出的法案卻對接下來的印尼民主化發展奠下良好的契機。

戴萬平的〈後蘇哈托時期印尼地方自治回顧與評析〉(第三章)，則是幫我們回顧印尼建國至新秩序時期的結束，印尼中央與地方關係

的發展沿革，以至哈比比總統展開地方自治法制的修訂，及其對於印尼後續地方政治、經濟與社會發展的影響。地方自治賦予地方更大的行政與財政自主權，也賦予我們從地方的層次來考察印尼民主鞏固以及發展議題的新頁。王遠嘉的〈印尼政黨制度民主化轉型之困境〉(第四章)重溯印尼政黨政治之歷史，並在他的分析中指出後蘇哈托時期的政黨政治發展的諸多亂象。第一個部分的三篇論文，可以適度的補充我們對印尼獨立後政制發展的歷史知識，更可以讓我們了解到2009年印尼民主政治所遭逢的挑戰。當然，對於印尼區域研究來說，印尼政治研究總是最為首要與熱門的議題，未來還有待更多臺灣學者投入相關領域的研究。

誠然，後蘇哈托時期縱使發生許多的衝突與暴力事件，然而印尼也令世人驚訝地完成文人執政、國會議員間接選舉總統，以至於進一步邁向總統直選。更推動地方自治的改造，讓民主的精神貫徹在地方選舉。甚至連大家擔心的較為保守反動立場的伊斯蘭政黨也不如預期未成為政黨政治的主流，而避免印尼伊斯蘭的政治化。因而有不少人樂觀地相信，印尼正可成為成功民主轉型的穆斯林國家的典範。然而，近來若干西方學者似乎對於這類樂觀論抱持較為保留態度。Vedi R. Hadiz 和 Richard Robison (2013) 即認為，民主選舉和地方自治的確降低過去新秩序時期中央政府的集權掌控而將更多地方自治的權力下放。然而，印尼政治文化濃厚的侍從主義特徵，並未因此而轉變。反倒是過去的官僚與政客披上新的外衣，在不同的政治組織掩蔽下參與地方選舉。Hadiz 和 Robison 認為，後蘇哈托時期的政治權力結構依然是以政治寡頭 (oligarchy) 的統治為特徵，印尼的公民社會仍然尚未取得獨立的政治與社會空間，即使因為威權消散進一步所帶來的新自由主義 (市場化與私有化) 的趨勢的確存在，但是利用侍從體制來分配政治與經濟利益的現象仍然盛行。而更為反諷的是，地方自治則讓這種侍從體制向地方的行政區域往下發展而盤根錯節，更

多政客汲汲營營於在地方尋找經濟開發計畫所挾帶的油水。

Edward Aspinall (2013) 則更進一步指出，地方自治與印尼經濟解除管制的呼聲裡應外合，這種體制的發展看似將政經利益平權分配雨露均霑，但事實上則是進一步導致印尼政治與社會結構的零碎化 (fragmentation)，這種零碎化趨勢反映在四個層面。首先，中央權力下放之後，昔日的尋租者現在可以繞道中央，而直接在地方協商利益。這種利益的分化，承繼印尼舊有政治文化中強調恩庇主與侍從關係。因此，在後蘇哈托時代中這種政治文化大體上並未改變，只不過這種政治利益分配的網絡，隨著地方自治與分權，而將網絡的貫串變得更零碎而散置在各個地方行政體系的層級。印尼新自由主義的浪潮所引發的鼓勵開發地方自然資源或開發計畫，讓這種恩庇主與侍從關係產生新的經濟資源的奧援，而讓這種政治文化與強調個人政治利益雨露均霑的權力網絡，遠繞中央而往地方的層級往下盤根錯節，甚至讓更多地方政客，動員地方與族群認同的呼聲來要求進行行政區域的再劃分。第二，主要政黨得票率急速下降：自 1999 年後，多次的大選均呈現沒有任何政黨可以得到過半，而在地方選舉亦是如此。在過往政黨所扮演重要的政治力分配的角色和影響力已經大不如前。

第三，非政府組織：形形色色的非政府組織在各個層級的行政區域設立，各自設定不同花八門的議題，但是這些非政府組織卻變成另外一種變相的尋租者，並未能針對議題對症下藥，而通常是忙碌著向海外贊助基金會兜售議題、尋求金援，並未能成為集結民力，推動與保衛公民社會的建立。第四，穆斯林組織：過去印尼的兩大穆斯林組織「宗教學者復興會」(Nahdlatul Ulama, NU) 與「穆罕默迪亞」(Muhammadiyah) 可以說基本上穩固了穆斯林社會的重要功能。但是新形成的伊斯蘭政黨「繁榮正義黨」(Partai Keadilan Sejahtera, PKS) 以及和中東有跨國連結關係的「解放黨」(Hizbut Tahrir)，在宗教派性和政治導向中重新瓜分了原先兩大穆斯林組織的群眾。印尼

伊斯蘭宗教場域的分殊化，一方面具有世俗性的與寰宇精神的色彩，參雜許多都會中產階級穆斯林的宗教需求而被商品化與都會化；但另一方面，在性道德和對新興伊斯蘭教派的包容力卻日趨狹隘。這種伊斯蘭宗教場域的分殊化雖一方面呈現穆斯林組織的百花齊放，但卻同時削弱兩大穆斯林組織過去所具備穩定印尼穆斯林社會的作用。

（二）族群政治與華人參政

本書第二個部分的主題是「華裔與原住民之族群政治」，共收錄兩篇論文。分別透過族群政治的宏觀面向，以及人類學田野觀察之微觀取向，讓我們對印尼華裔的族群問題，透過更具有歷史縱深的爬梳而連結至對當下華人族群政治的發展產生更多臨場感。孫采薇的〈制度與族群關係：論國家制度與政策對印尼本土族群與華人關係的影響〉（第五章），從印尼的族群政策來觀照國家、多數原住民與少數華裔三者的互動關係，她提供了一個歷史貫時性的與宏觀結構性的視點，讓我們綜觀自印尼獨立後族群政治的發展，特別是聚焦在原住民多數與華裔少數的互動關係。最後，孫采薇已經看到後蘇哈托時期華人重新參政的趨勢，相信這是未來我們觀察印尼華人重新回返政壇，參與印尼政治的一個很重要的切入視點。當然，在目前的族群政治環境中，印尼華人參政總難免要面臨訴諸宗教派性與種族主義議題的操弄。Johanes Herlijanto 的〈印尼後新秩序時期對於華人少數族群的態度轉變〉（第六章），則討論他在 2009 年在東爪哇泗水（Surabaya）進行他的博士論文（Herlijanto 2012）田野，對於當地原住民與華人族群的互動的觀察。Herlijanto 與一般做印尼華人研究的作品對於印尼族群文化多元包容論所呈現出的悲觀或懷疑論有所不同，他看到後蘇哈托時代，東爪哇泗水都會開放的城市文化氛圍，允許中產階級保有開放的族群多元並存空間，加上印尼伊斯蘭多元主義的醞釀以及更多印尼原住民因為中國崛起而將中國視為經濟與文化發展學習的新

典範，因而讓印尼華人與原住民彼此之間產生更多相互支持與彼此認同的同理心。

蘇哈托下台一部分的原因起自 1998 年 5 月的排華暴動，因此華人的族群政治似乎總是成為我們最為關注的現象。但作為臺灣的研究者不妨反思，是不是我們限於對華人的關切而忽略了對印尼整體族群政治應有的全盤性觀照，甚至過度誇大印尼華人議題？蘇哈托時代剛結束時，在 1998-2001 短暫的三年之中，族群暴力衝突蜂起，讓許多觀察家悲觀地預測一種不安定的未來（Bertrand 2004）。然而，Edward Aspinnall（2011）卻認為，在此之後，印尼的族群政治問題卻似乎不如先前預測分析那般悲觀。地方自治固然也有族群利益訴求的問題，但族群性政黨往往必須與全國性政黨合作，而削弱這些族群政黨在地方選舉中的政治分量。不容諱言，在某些地方選舉中，族群訴求還是扮演某種驅動的機制，但為求勝選，跨族群的正副首長候選人搭檔極為常見並同時消解族群隔閡。族群的利益在現實上無法壓過更大的恩庇侍從政治利益瓜分的利益。因此，民主選舉還是促進跨族群政治聯盟的可能，也削弱狂熱族群主義的政治動員能量。

整體來說，印尼的族群政治並非政治運作的主要驅動機制，但我們可以藉由後蘇哈托時期華人參政與投入選舉的比較性觀察，作一些理論觀點的檢視。華人參政，反映出華人逐漸勇於跳脫狹隘的族群圈，而挺身共同接受民意的檢視。但若以華人參選的經驗來看，即使印尼社會的風氣已經慢慢接納華人參政，既有的政治風氣依然對華人來說充滿著挑戰。以下以兩個城市選舉的例子來作概述性的比較。2010 年 5-6 月蘇門答臘北邊的棉蘭市（Medan），首次有華人陳金揚（Sofan Tan）出來參選，經過兩輪投票，陳金揚最終落敗。而期間他的競選對手原住民穆斯林陣營，都曾運用過族群與宗教的因素來動員並攻擊他的正當性（陳金揚是佛教徒）。另一個例子是 2012 年雅加達（Jakarta）特區行政首長選舉，有華人背景的鍾萬學（Tjahja Basuki

Purnama) 出馬搭配原住民首長候選人 Jokowi。在競選期間，鍾萬學的基督徒和華人背景一樣被對手攻擊，但最終還是在不被看好的情況下勝選。一部分的因素可能與雅加達特區的都會中產階級選民較重視候選人的清廉與政見而不受族群與宗教操弄有關。

華人族群政治的發展除了有賴印尼國內經營一個更開放的政治氣氛，中國崛起的因素對於未來的影響似乎應該納入我們的考量與觀察。Herlijanto 的研究雖然揭示著因為中國崛起和印尼都會區族群政治的開放，使得越來越多的印尼都會菁英願意用更開放包容的心胸看待印尼華人。但是，他也表示中國駐印尼大使館積極與印尼僑社建立關係並要他們扮演中國與印尼之間的橋樑，這些動作可能在一部分原住民菁英心中，引發印尼人對華人存有「第五縱隊」之疑慮。這種曾經在新秩序初期反共冷戰氣焰之盛時出現的反華情緒，是否又會再度滋長？此外，也有印尼在地商人抱怨，中國崛起對印尼的經貿利益似乎大多為華人所包攬。這些負面的觀感情緒，是否又會滋長醞釀而在日後又引發族群矛盾，頗值得我們深思借鏡。¹

(三) 宗教多元性與公民權

印尼作為一個穆斯林多數的民主國家，如何同時維繫穆斯林認同與伊斯蘭力量的崛起，兼顧其他宗教的多元性而讓印尼的宗教公民權得以被維護，實在是一個巨大的挑戰。而印尼華人宗教活動在後蘇哈托時代脫韁而出，各種宗教團體活躍，其中特別以過去在蘇哈托時代受到打壓的華人民間宗教跟孔教 (Agama Khonghucu) 最令人矚目。在後蘇哈托時期的民主化進程中，宗教自由和多元並立的緊張與衝突一直都是相當顯著的議題。印尼伊斯蘭和其他宗教的多元復興，為印尼宗教自由和公民權的問題帶來更多的挑戰 (Parker and Hoon

¹ 邱炫元與 Herlijanto 電子郵件通訊討論之內容。

2013)。卸除新秩序時期對於政治伊斯蘭的打壓，許多新興的穆斯林團體在印尼的宗教場域中快速成長。若干較具保守色彩的穆斯林團體對於伊斯蘭地方法的推動，或是對伊斯蘭新興教派、女性情色刊物的打壓和反對推廣保險套避孕等保守的性別觀念，不免給其他的非伊斯蘭宗教團體帶來壓力，也為印尼穆斯林社會的開放帶來疑慮。然而，就在這種復興和保守抵制多重力量所形構的複雜宗教人文景觀中，印尼華人宗教活動在公共領域中再度重現。

過去對於改革時期的華人族群文化勃興的探討與關注多半在於族群認同、教育、媒體再現以及華人社群的權力結構等議題；有關華人宗教議題相對而言則比較少。雖然近年來印尼華人孔教、基督宗教與伊斯蘭教已經受到較多的關注，但是更能彰顯華人族群文化傳統的民間宗教研究，相對而言數量甚少。其因有二，一方面受到蘇哈托政府的政治打壓的影響，華人年輕世代對於這些宗教文化已較為陌生。二方面則是因為研究者必須同時具備印尼文化、漢人宗教（或漢學）或可能還需要印尼民間伊斯蘭文化的知識背景，因而使得印尼華人民間宗教的研究，對於西方研究者來說也是個挑戰。除此之外，基本上印尼華人民間宗教的研究，仍需投入更多的田野調查，原因在華人聚落分散於遼闊的印尼國土，而不同的華人聚落彼此間還是存在著相當程度的社會與文化之差異性。

本書第三個部分的主旨是印尼華人當代宗教生活的調查。此部分共收錄三篇論文，自2004年開始進行印尼華人民間宗教調查的梅慧玉，將她在2004年一共在雅加達停留七個月的田野調查成果，在本書中呈現兩個在方法上具有對照性意義的研究。第一篇論文〈印尼雅加達華人廟宇普查〉（第七章），她大範圍地鳥瞰雅加達都會區華人80間廟宇的宗教生活與祭典儀式，並對當時的廟與人文生態和正在發展中的幾個新趨勢提出分析，這個研究可以說是對法國資深的印尼華人研究歷史學家蘇爾夢（Claudine Salmon）與龍巴爾（Denys

Lombard)在1960-70年代轉換之初的先鋒性調查之不足的補充與延續(Salmon and Lombard 2003)。第二篇論文〈行善成神：印尼雅加達華人聖跡崇拜〉(第八章)則是針對華人民間宗教與在地文化交融的兩種類型現象的探討，她探討了雅加達華人廟宇祭祀在印尼當地成神的神祇以及附身在乩童身上的神靈。有關華人祭祀當地的神祇及其和穆斯林聖墓崇合流的現象，在馬來西亞和印尼雖然已經有相關研究提出，但梅文中最引人入勝之處在於發現乩童與其附身之神靈之靈界感應，同樣存在著漢番之辨。印尼的華人民間宗教卻能就地採借，將爪哇的民間信仰和民間伊斯蘭的神靈與祭祀的元素揉合進來。

邱炫元的〈印尼伊斯蘭與孔教的代理衝突：印尼華裔穆斯林春節禮拜的爭議〉(第九章)，則是從印尼華人穆斯林在清真寺以伊斯蘭禮拜聚會的形式來進行新春團拜，卻意外引發當地對華人傳統禮俗較不了解的穆斯林，對於印尼華人的春節禮拜是否違反伊斯蘭法產生疑慮。邱文發現這些爭議，卻又同時涉及到印尼的新興華人教團孔教對於春節的宗教性定義，因而使得整個爭議的過程，呈現出複雜的糾結在華人文化傳統與印尼伊斯蘭文化多元性的對話與衝突。這三篇論文，呈現出進行印尼華人宗教研究的困難度，必須同時跨越印尼伊斯蘭文化以及民間宗教文化知識的兩重障礙，也因此點出了為何此一領域至今仍少有西方學者涉入的原因。

邱文指出華人宗教團體之間對於春節的宗教意涵的詮釋，彼此間有時會產生意想不到的磨擦，涉及到宗教組織與地方菁英對於華人傳統正朔詮釋權的競逐。正如雲昌耀(2012)發現後蘇哈托時期對於華人文化的詮釋與代表性，在不同的華人社團會存在著某種程度的緊張關係。這樣的現象同樣反映在華人宗教傳統的復甦，常常關涉到華人社群宗教信眾版圖的重新劃分，以及對於華人文化習俗正統之專有的宣稱，而引發詮釋的爭論，如印尼華人穆斯林想要運用以清真寺禮拜的方式慶祝春節，卻因為印尼孔教將春節列為首要宗教節日(祭天)，

而引發印尼穆斯林對於兩造說辭的質疑與辯論。印尼華人新教牧師擔心因為教會的信眾在這股追尋華人傳統民俗文化的熱潮之中，又重新被華人民間宗教的多神信仰給吸引而改宗，因此必須著書廓清這些屬於民間信仰的範疇皆不宜基督徒去追尋或肯定（Tan 2008）。然而，在現實中，華人宗教團體彼此間除了競爭也有合作。運用布蘭登柏格（Adam M. Brandenburger）與奈勒波夫（Barry J. Nalebuff）的「競合」（co-opetition）概念（2004），可以更傳神地描述不同的印尼華人宗教團體，雖然對於宗教與文化傳統的詮釋以及信眾市場的爭取立場不一，但是當面臨當地華人社區的整合需要以及面對原住民穆斯林的生存性壓迫而需團結之需求時，彼此間產生有實際競爭但又相互合作的複雜關係。比方說，印尼華人改宗伊斯蘭宗教雖仍然會引發華人家庭的反對與華人朋友的排擠（Chiou 2009），但是東爪哇泗水的華人穆斯林分會卻仍然贏得地方華社的支持，並將他們視為與原住民穆斯林社群進行溝通與交流的重要平台（Chiou 2007）。

此一部分的三篇論文，各自從民間宗教、孔教與伊斯蘭教等不同面向，指向一個東南亞華人宗教在地「文化轉譯」（cultural translation）的理論議題。探索當代印尼華人宗教在後蘇哈托時代的轉化最為有趣之處，在於討論所謂中國宗教或是漢人宗教的傳統與型構，一旦在印尼或是馬來世界這個異地與異文化脈絡裡發展，在信仰的宇宙觀、儀式的遂行與組織的發展會出現怎樣的脈絡性差異（李豐楙 2009）？印尼華人宗教的跨地轉譯性，有一部分的原因是來自於印尼政府華人政策的制約，另外一部分的原因是因為禁止華語文的教育，使得華人宗教的語言（包括經典、善書的翻譯、祭拜和祈禱、祭典）等必需仰賴大量印尼語的翻譯。這點表現在孔教將傳統四書五經的翻譯，以及運用印尼語來講授解讀中國儒學和神聖的觀念。或者，比如孔教試圖將祭拜的肢體動作如持香的姿勢、跪拜和禱辭，類比於伊斯蘭法中的宗教儀式（職責）（*ibadah*）規範，用更為理性與精確的

印尼語來陳述與標準化。還有，華人經常會運用混雜印尼語、華語和方言的使用來遂行華人民間宗教。

(四) 印尼宗教遺址與建築藝術

本書最後一個部分收錄有關爪哇的印度教與佛教建築藝術，此乃當今臺灣的東南亞研究仍然有待開發的新領域。張崑振（第十章）與陳清香（第十一章）分別對中爪哇日惹（Yogyakarta）地區著名的婆羅浮屠（Borobudur）遺址所做的圖像分析，顯示出臺灣東南亞研究的多元面貌。東南亞考古和宗教建築藝術的研究乃是一個小眾但卻極為重要的研究領域，它的研究基礎經常要建立在豐富的博物館館藏和現地考古挖掘的調查。張崑振與陳清香各自從建築史和佛教美術的觀點，並結合佛教經典的資料，從南島建築和佛陀傳記為題針對中爪哇婆羅浮屠石刻上的造像分析。張崑振的研究顯示出臺灣的建築史研究者如同黃蘭翔（2008）一樣，結合西文和日文的研究文獻仍然可以做出很精采的研究，而陳清香則凸顯中國佛教與印尼佛教藝術比較分析其各自殊勝之處。印尼的區域研究多半是關注當代的政治與文化議題，要針對歷史與古蹟建築甚或考古的研究，往往牽涉到倚賴殖民地檔案、博物館館藏和資金規模龐大的現地挖掘。因此，本書所收錄的兩篇臺灣學者的研究，以他們在地的觀察再輔以相關的學術文獻研究的成果來做分析，確實有令人可喜之處。

三、結語：「印尼崛起論」與臺印交流新趨勢

臺灣的東南亞研究偏重在某種形式的跨國研究，其實反映出不得不然的限制（邱炫元 2013）。但近來印尼與臺灣的發展關係，卻意外的證成這種跨國研究的必要性。後蘇時代印尼的崛起論和臺印兩地更頻繁的交流，在在皆說明臺灣對於印尼研究有其新而迫切的需要。

閱讀 *Tempo* 新聞週刊的封面標題，多半是有關貪污、宗教與種

族衝突暴力、環境汙染與天然資源過度開採、貧困與繁複難解的社會問題等。對於世界上最大的穆斯林國家的民主化之樂觀預期，總是無法遮掩這個國家過去歷史、政治與社會發展所遺留下來的沉重包袱與困局。但自現任總統尤多約諾 2004 年上任之後，印尼的發展逐漸穩定，在政治與經濟的變遷逐漸上軌之餘，有關「印尼崛起」的討論也慢慢開展。Nasir Tamara (2009) 以專著探討在印尼民主化之後，關鍵性的相關議題如政體、軍事、文官、科技、工業、外交政策、經濟、媒體與文化藝術等領域的興革需要更多的思考與擘畫。東南亞史學家 Anthony Reid 在榮退之前，意有所指的邀集各方學者，從幾個不同的面向，探問印尼是否有可能接替在中國與印度之後，成為亞洲的第三大國，並在 2050 年達成這樣全面性發展的目標 (Reid 2012)。在 Reid 這本論文集集中，有兩個問題點相當值得關注，印尼要成為亞洲的大國，在知識的創新和累積與國民的心態，是否已經具備分享討論與研發創新的素質，可以積累追尋探索國家的未來發展所需的能量 (Guggenheim 2012)？還有，從穆斯林國家的角度來說，印尼既然是個大國，為何印尼穆斯林學者、思想家與行動者，鮮少像其他幾個穆斯林國家可以引領風騷，並成為激盪伊斯蘭世界思潮和現代性論述與制度創發的世界引領者 (Bruinessen 2012)？

(一) 印尼總統的「2030 年印尼發展宣言」與東亞的國家競爭力文化

2012 年 11 月 13 日，尤多約諾總統發表了「共同邁向 2030 年繁盛印尼願景」(Penyatuan Visi Bersama Menuju Indonesia Maju 2030) 宣言，擘劃出印尼未來的經濟發展策略。令人驚訝的是，他不少理念與策略的選擇卻是立基於著名的麥肯錫全球研究所 (McKinsey Global Institute) 的報告 (McKinsey Global Institute 2012)。當中預測了 2030 年印尼將成為第七大經濟體，並形成一個具

有一億三千五百萬具有消費能量之中產階級。雖然尤多約諾的演說並非全盤照抄麥肯錫的研究報告，在經濟發展重要性之餘，也同時強調印尼建國五原則中追求的社會公平正義的精神，以及永續發展的原則。印尼政府的國家未來發展綱領的擘畫竟然是政府單位委託麥肯錫的競爭策略調查公司的一百頁研究報告，顯示出原先盛行在東亞的國家競爭力等新自由主義的文化思維和意識型態，也傳佈到了東南亞。

（二）「印尼離散社群」：柔性實力、僑居與移民社群？

印尼駐美國大使 Dino Patti Djalal，在 2012 年 7 月 18 日，在洛杉磯發表他編輯的新作，《生命篇章：海外印尼僑民的成功之路與生活觀》（*Life Stories: Resep Sukses dan Hidup Diaspora Indonesia di Negeri Orang*），開始引發各界對於印尼散居社群（Indonesian diaspora）概念的熱烈討論。在過去，印尼政府鮮少關注海外僑民的議題，或者，從印尼建國以來一直以排他性的方式界定印尼公民的身分，排除華人和雙重國籍的身分之歷史軌跡。印尼的國民身分與認同傾向於排他和敵視「外來者」的觀點。Djalal 大使，一位在尤多約諾第一任總統任期擔任約五年的總統發言人，也是印尼建國以來，擔任總統發言人最久的官員。他出身外交官家庭，與尤多約諾關係匪淺的他，在提出了印尼僑居社群的概念之後，之後就看出印尼政府開始在推廣如何將「海外印尼僑民」的經濟力量結合到國家整體的發展。

近幾年，印尼海外移工遭遇雇主凌虐的現象相當普遍，印尼政府當然無法禁止對國外輸出印尼勞工，但也一直在思考如何保障海外勞工的人權與勞動權益，以及提升他們的人力資源水準的問題。此外，印尼近年來財政獲得改善，政府有能力派出更多的公費留學生到歐美和亞洲工業與科技先進國家留學。在臺灣有近二十萬的印尼勞動人口，當中又有相當高的比例是穆斯林，這些穆斯林勞工一方面教育程度多半為中學，又因為海外工作勞動條件較為不佳，因此對於宗教生

活的需求相當殷切。此外，因為印尼的選舉制度有海外通信投票的制度，二十多萬在臺灣的印尼選民，自然而然被某些印尼政黨視為海外的重要票倉。而在這多重的因素之下，透過政府、政黨、宗教團體的推力，印尼留學生逐漸在臺灣的印尼僑民社群當中扮演重要的角色，而印尼政府也似乎積極推動有關強化印尼僑民社群的政策作為。以上種種現象顯示，印尼中央政府對於印尼僑民的重視及其與國家發展之間的關聯是有著政策意涵。

（三）印尼跨國穆斯林社群在臺灣

印尼的穆斯林社群目前在臺灣有兩個主要的組織，一個是結合印尼移工與學生成立於 2007 年 12 月的「在臺印尼穆斯林大家庭」(Keluarga Muslim Indonesia di Taiwan, KMIT)；另外則是臺灣的印尼學生為主體的「臺灣印尼穆斯林學生論壇」(Forum Mahasiswa Muslim Indonesia di Taiwan, FORMMIT)。兩者在臺灣均無自己的專屬辦公空間，前者主要借用臺灣的清真寺作為活動場所；而後者則以各校來進行社團發展。這些組織的活動以印尼留學生為活動主體，除了學生自己的宗教活動以外，對移工提供英語、電腦技能的補習教育與宗教聚會分享等活動；甚至還組成印尼漁工調查計劃，遠至花蓮探訪並拍攝紀錄片，來探討如何促進提升印尼漁工的勞動權益。事實上，憑藉印尼移工和學生自身的力量本身並無法籌組進行這些活動，根據我個人初步的訪談顯示，印尼對於臺灣的移工與學生社群從兩個管道來維繫他們的影響力。其一，印尼政府透過印尼駐臺北辦事處提供資金籌辦活動，包括促進印尼與臺灣之間的宗教、科技與文化的交流。其二，印尼兩大穆斯林團體「宗教學者復興會」和「穆罕默迪亞」，以及新近成立的「繁榮正義黨」，基於海外穆斯林宗教事工以及所屬政黨急欲在臺灣爭取海外投票的選民支持，因此透過他們各自所屬的穆斯林學生成員網絡，邀請宣教師來台講道，並邀請知名的宣教家以

及穆斯林藝文人士來台宣教照護臺灣穆斯林宗教與文化生活的需要。

印尼穆斯林學生雖然有獲得官方與印尼穆斯林團體的支援，但是他們能夠在很短的時間運用穆斯林組織的力量構築自己的社群連帶，已經引發我們思考該如何運用移民宗教的社會學分析來探究，宗教是如何動員穆斯林學生，讓他們組織自我，並讓自身的組織成為具有發聲能量的印尼海外組織？伊斯蘭到底如何成為他們動員的資源，除了進行宗教活動，還能對移工議題進行關注，在臺灣進行某種程度的公民行動的介入（civil engagement）？到底有哪些印尼的官方與宗教的組織共同來架構這種跨國穆斯林社群的網絡？這些現象，已經讓印尼對於公民伊斯蘭（civil Islam）的討論轉移到跨國移民社群的層次。

印尼穆斯林學生在臺灣的宗教與公民行動的介入，反映出某種印尼民主化潮流的影響延伸至臺灣，而轉化為臺灣的印尼穆斯林的宗教組織發展與勞工集體行動。如前所述，印尼伊斯蘭歷史或穆斯林社會的研究，習於將印尼穆斯林視為中東伊斯蘭中土宗教文化的繼承者，但是缺乏反客為主地去思考，印尼穆斯林的海外僑居社群在臺灣這個以非穆斯林為多數的社會中，對於當地的宗教與移民文化產生怎樣的影響，以及在非穆斯林社會裡面如何受到當地政府以及非穆斯林大眾的誤會與排擠？而這些與東亞非伊斯蘭文化之間的交流與衝突，事實上要顧慮到，伊斯蘭的道德觀點與臺灣世俗化社會之間的相容與調適。

我們觀察到，印尼穆斯林學生網站資料裡面轉貼印尼立場較為保守的日報《共和報》（*Republika*）文字，不斷強調穆斯林食物清真的重要性，或是對於以色列的批判，以及對於穆斯林婦女恪守婦德的責任等等。這些刊文，反映出印尼穆斯林對於在臺灣維繫穆斯林認同界線的若干焦慮，和其他生活於西方世俗化社會中的穆斯林一樣，印尼穆斯林也要面臨生活在「非伊斯蘭之境」（*Dar al-harb*）如何恪遵伊

斯蘭教規的問題。而這些有關伊斯蘭價值與教義的討論，其中若干論點不免與臺灣社會的主流思維有一定的差距。當這些伊斯蘭的道德表述慢慢地質疑臺灣社會的價值觀念，其實也浮現了臺灣如何包容與看待穆斯林少數的差異政治之議題。另一方面，來台念書的穆斯林學生多半為理工與自然科學背景的學生，這些學生對於臺灣的科學與技術極有興趣，甚至在印尼政府的支持下成立所謂移轉委員會來倡議努力學習臺灣的現代化經驗。但對於臺灣的世俗性社會本質，或許仍然是抱持著和而不同的立場。

因此，印尼留學生引發的臺灣校園多元主義的議題，事實上必須讓我們嚴肅思考在倡導臺灣高教國際化的同時，對於國際學生的宗教文化背景的差異與需要，臺灣的校園是否已經學習如何理解並與之共處？臺灣的高等教育已經準備好要迎接國際學生了嗎？我們是否曾經思考到多元文化論如何落實在臺灣大學校園裡以及建構出一種多元自由的教學與研究環境來營造臺灣自己的國際化教育體系？我們是否曾去了解外籍學生在臺灣的大學校園裡面所面臨的歧視與漠視。以及臺灣的校園環境是否顧慮到國際學生在文化、宗教習俗上的特殊需要？

臺灣對於東南亞移民社群的理解是否還是停留在「跨國灰姑娘」（藍佩嘉 2013）或是受暴受虐的負面形象？當然這並不表示弱勢群體的問題已經消失或不重要，而是我們對於全球化與現代性的座標，也許隱含一種西方為強盛核心，而東南亞為弱勢邊陲的價值位階，這可能讓我們忽略來到臺灣的印尼社群，並非只有移工。印尼的僑居與移民社群也包括這些擁有技術與知識的學生階層，他們對於臺灣社會具有自己一定的觀察與見解，但是我們是否願意去傾聽，一個跨國社群所呈現出來的臺灣意象到底為何？並從其中來自我關照與反思？比如，歐洲穆斯林移民社群的宗教公民權議題，挑戰哈伯瑪斯的公共領域所預設的世俗性民族國家的概念其間對於宗教少數的漠視。這些

歐洲社會的當代議程，可以讓我們反思，臺灣的印尼穆斯林，是否為一種印尼民主化過程所結晶之公民伊斯蘭力量的延展？他們是如何跨越國界與文化的限制來到臺灣並展現其自我組織的力量？而他們的發展以及在臺灣的伊斯蘭論述，究竟是呈現一種在臺灣建構跨國公民社會之潛能？亦或只是質疑臺灣世俗性社會的某種保守力量之萌生？

（四）臺灣的印尼研究新走向與挑戰

本書所收錄文章之作者顯然並無法全然涵蓋臺灣目前所有的印尼研究成果，以近幾年博士學位主攻印尼研究的青壯學者為例，目前看起來，他們大多為人類學者。蔡晏霖的博士論文是研究棉蘭華人歷史與族群文化認同，近年來則慢慢將主題轉移至亞齊當地華人在1960年代遭遇軍方強迫遷徙的冷戰歷史。趙恩潔則是以中爪哇沙拉迪加市（Salatiga）的基督徒與穆斯林婦女的宗教與文化互動為研究主題，她的博士論文探索三個焦點議題：「第一是印尼的伊斯蘭教與基督教如何在後殖民境況下的意識形態領域中追尋廣義的文化真實性與自我現代性。如此爭議性的宗教政治本質上是一種後殖民的奮鬥，其也一再地暴露號稱普世的「宗教自由」觀念在特定歷史場域中的不適切。第二個議題是爪哇社會中的女性如何積極地參與這些辯論與社會奮鬥，並利用伊斯蘭與基督教所提供的宗教資源與組織來重塑女性權利與福利的正當性。第三個議題則是透過民族誌資料處理女性在日常生活中如何跨越穆斯林與基督教日益升高的藩籬，而妥協出公民社會信任的複雜方式。」²謝尚伯則是以田野實地觀察訪談的方式研究雅加達非政府組織如何推動反貪污運動運動。³畢業於臺灣大學人類學

² 以上三個研究焦點乃引用自邱炫元與趙恩潔電子郵件通訊內容。

³ 以上所提及的這幾位負笈國外的印尼研究者均受業於印尼研究的名家。蔡晏霖的指導教授是發展人類學的著名學者 Anna Tsing；趙恩潔的老師則是印尼伊斯蘭

研究所的李宗正則是聚焦於峇厘島的印度教喪禮。以上幾位學者都有一個共同特色，他們都必須運用印尼語文來進行田野調查，並運用印尼文圖書資料。⁴除此，臺灣的客家研究團隊以及其他對於加里曼丹華人具有研究興趣的臺灣學者也慢慢開始佈點，甚至遠赴亞齊進行當地的客家社群研究。⁵

在臺灣的東南亞研究，也正面臨一種轉型與挑戰（楊昊、陳琮淵 2013）。首先，它是一個起步甚晚的區域研究領域。但與初期的研究相比，現階段的東南亞研究越來越強調對於當地語言的學習，也強調到當地進行田野調查和使用檔案與圖書館的需要。但以目前臺灣的研究資源來說，或許在研究預算上不算是個大問題，但是臺灣的圖書館對於東南亞各國的語文圖書資料依然相當缺乏，對於已經在大學任職的研究者來說，必須在有限的時間內分配給田野現地調查和親赴具備豐富東南亞語文圖書館進行查閱工作，這些都是個考驗。其次，對於博士論文以印尼為主題的新世代來說，未來若要持續深化研究，就必須讓自己的研究成果持續與當今的印尼研究之世界學術潮流對話，而不能只是停留在只做文獻回顧或是初步田野報告的水準。此外，對於印尼研究的經驗傳承和教育，也不能老是廝身於大範圍的東

研究的人類學泰斗 Robert Hefner；謝尚伯的老師則是近年來已逐漸成為分析印尼當代政治社會變遷的代言人 Edward Aspinall，還有本書編者之一邱炫元在荷蘭師從橫跨印尼與土耳其穆斯林社會比較研究的 Martin van Bruinessen。這個趨勢亦可讓我們觀察到臺灣的印尼研究亦受惠於直接跟西方或亞太區域的名家學習。

⁴ 除以上所提，還有幾位青壯輩的臺灣學者在這幾年開始進行印尼華人研究：任職台灣大學人類學系的羅素攻亦在近幾年轉往峇厘島進行有關當地華人社群的飲食、社會類型和華人性相關的研究，中央大學客家社會人文研究所蔡芬芳亦在進行亞齊華人改宗伊斯蘭的研究，東海大學通識中心曹淑瑤則將研究基地從馬來西亞轉進到西加里曼丹的華人社群。應該還有其他可能還有我們不察而有遺珠之憾，未及在此介紹的臺灣新進印尼研究學者。

⁵ 參閱已先後出版的《東南亞客家的變貌：新加坡與馬來西亞》（蕭新煌 2011）、《客居東南亞》（林開忠 2013）和《東南亞客家及其周邊》（張維安 2013）。

南亞文化與社會這類通論性課程；我們認為，在學院的教學體制中，印尼應該被視為一個主題研究國家。

上述所延伸揭示的印尼國際影響力的擴散、印尼僑民社群在臺灣的成長以及臺灣和印尼之間經貿、教育與文化交流的深化，主旨是在呼應臺灣的印尼研究必須在廣度和深度上都要再努力。最後，希望本書能對印尼或其他東南亞研究的同好在研究與教學上有所助益，並激發更多年輕有志者加入印尼研究的行列。

參考文獻

李豐楙

- 2009 〈整合與跨越：仙師信仰在大馬社會的在地性神話〉。收於李豐楙、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 327-383。臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心。

林開忠編

- 2013 《客居他鄉：東南亞客家族群的生活與文化》。苗栗：客家委員會客家文化發展中心。

張維安編

- 2013 《東南亞客家及其周邊》。臺北：遠流。

布蘭登伯格 (A. M. Brandenburger)、奈勒波夫 (B. J. Nalebuff)

- 2004 《競合策略》(Co-opetition)。臺北：臺灣培生教育。

楊昊、陳琮淵編

- 2013 《臺灣東南亞研究新論：圖象與路向》。臺北：洪葉。

邱炫元

- 2013 〈東南亞研究的三種亞洲視點：在地論、跨國論與亞洲作為方法〉。收於楊昊與陳琮淵主編：《臺灣東南亞研

究新論：圖象與路向》，頁 29-46。臺北：洪葉

黃蘭翔

2008 《越南傳統聚落、宗教建築與宮殿》。臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心。

藍佩嘉

2013 《跨國灰姑娘：當東南亞幫傭遇上臺灣新富家庭》。臺北：行人。

蕭新煌編

2011 《東南亞客家的變貌：新加坡與馬來西亞》。臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心。

雲昌耀 (Hoon, Chang-Yau)

2012 《當代印尼華人的認同：文化、政略與媒體》 (*Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia: Culture, Politics and Media*, 邱炫元、何景榮、陳琮淵、林育建譯)。臺北：群學。

Abdullah, T.

2009 *Indonesia: Towards Democracy*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Aspinall, E.

2011 Democratization and Ethnic Politics in Indonesia: Nine Theses. *Journal of East Asian Studies*, 11(2): 289-319.

2013 A Nation in Fragments: Patronage and Neoliberalism in Contemporary Indonesia. *Critical Asian Studies*, 45(1): 27-54.

Bertrand, J.

2004 *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. Cambridge,

UK: Cambridge University Press.

Bruinessen, M. van

- 2012 Indonesian Muslims and Their Place in the Larger World of Islam. Pp. 117-140 in A. J. Reid, ed., *Indonesia Rising: the Repositioning of Asia's Third Giant*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Cheu, H. T.

- 1998 The Sinicization of Malay Keramats in Malaysia. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 71(2): 29-61.

Chiou, S. Y.

- 2007 Building Traditions for Building Differences: Islamic Imaginary Homelands of Chinese-Indonesian Muslims in East Java. Pp. 268-278 in Chan Kwok-bun, J. W. Walls, and D. Hayward, eds., *East-West Identities: Globalization, Localization, and Hybridization*. Leiden: Brill.
- 2009 Encountering the Boundaries of Chinese/Pribumi: Experience of Conversion to Islam among a Chinese-Indonesian Father and His Two Sons. Pp. 337-380 in F. Dhont, K. W. Fogg, and M. C. Hoadley, eds., *Toward an Inclusive Democratic Indonesian Society: Bridging the Gap between State Uniformity and Multicultural Identity Patterns*. Yogyakarta: Atma Jaya Yogyakarta University Press.

DeBernardi, J. E.

- 2006 *The Way that Lives in the Heart: Chinese Popular Religion and Spirit Mediums in Penang, Malaysia*. Stanford, CA:

Stanford University Press.

Djalal, D. P.

- 2012 *Life Stories: Resep sukses dan etos hidup diaspora Indonesia di negeri orang* (生命篇章：海外印尼僑民的成功之路與生活觀). Jakarta: Red & White Publisher.

Freedman, M.

- 1979 On the Sociological Study of Chinese Religion. Pp. 351-368 in *The Study of Chinese Society: Essays*. Stanford: Stanford University Press.

Guggenheim, S.

- 2012 Indonesia's Quiet Springtime: Knowledge, Policy and Reform. Pp. 141-169 in A. J. Reid, ed., *Indonesia Rising: the Repositioning of Asia's Third Giant*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Hui, Y. F.

- 2011 *Strangers at Home: History and Subjectivity among the Chinese Communities of West Kalimantan, Indonesia*. Leiden: Brill.

Hadiz, V. R., & R. Robison

- 2013 The Political Economy of Oligarchy and the Reorganization of Power in Indonesia. *Indonesia*, 96(1): 35-57.

Herlijanto, J.

- 2012 *Emulating China: Representation of China and the Contemporary Critique of Indonesia*. Ph.D. Dissertation, Australia Macquarie University, Australia.

McKinsey Global Institute

2012 *The Archipelago Economy: Unleashing Indonesia's Potential*. New York: McKinsey Global Institute.

Parker, L., & C. Y. Hoon

2013 Secularity, Religion and the Possibilities for Religious Citizenship. *Asian Journal of Social Sciences*, 41(2): 150-174.

Reid, A. J., ed.

2012 *Indonesia Rising: The Repositioning of Asia's Third Giant*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Salmon, C. & D. Lombard

2003 *Klenteng-klenteng dan masyarakat Tionghoa di Jakarta* (雅加達的華人廟宇與社群). Jakarta : Yayasan Cipta Loka Caraka.

Tamara, N.

2009 *Indonesia Rising: Islam, Democracy, and the Rise of Indonesia as a Major Power*. Singapore: Select Pub.

Tan, M.

2008 *Imlek & Alkitab* (春節與聖經). Jakarta: Bethlehem.

第一部分：後蘇哈托時代的政治轉型

2

蘇哈托下台後的印尼： 對於一段激烈過程的再審視*

Taufik Abdullah 著、謝尚伯譯

一、前言

「在西爪哇省萬隆市（Bandung）的一處投票站，選務人員與官員穿著中山裝。位於雅加達特區的數個投票站，選務人員穿著當地的巴達威（Betawi）服；在峇里島（Bali），如同先前的選舉一般，選務人員進行盛裝並舉行傳統儀式。整體而言，全國的選務人員仍穿著相當輕便的服裝。然而，前述的幾個個案確實反映這決定性總統大選舉行時的印尼社會組成多元性。這次總統大選過程是相當平和的，即使是在亞齊（Aceh）與巴布亞（Papua）等飽受戰爭肆虐的省份也並未有衝突出現，而該次選舉在不久之前還被稱為世界上最複雜的選舉之一」（The Jakarta Post 2004.09.21）。

未來的歷史學家將如何描述 2004 這一年？他們會稱之為「政治希望年」嗎？或者是稱之為「政治菁英危機年」？或許，他們更可能會稱之為「海嘯的一年」。2004 年 12 月，國會大選才剛舉辦完沒幾個月，地震與大海嘯襲擊位於蘇門答臘島（Sumatra）北端的亞齊省，在這過程中，當地超過二十萬人喪失生命，多個位居印度洋東方外緣的城鎮與部落遭到徹底摧毀，該省最繁華熱鬧的首府班達亞齊（Banda Aceh）則是遭到部分毀壞。

* 本文初稿曾發表於中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心於 2004 年 12 月 6-10 日主辦之第 18 屆國際亞洲歷史學家學會研討會（18th IAHA）。

無論未來歷史學家要如何稱呼它，2004年在歷史上的重要性是無庸置疑的。不僅是因為大型天然災害襲擊印尼與其他位於印度洋周邊的國家，且因為多數（約略超過八成）印尼選民於該年首度連續三次前往投票站將其選票投給其屬意的國會議員與國家元首候選人。4月5日，他們前往投票站投票選出新的國會議員、省議會議員與區議會代表。除前述三個立法機關外，每省選民同樣選出四位將代表其居住省份參加新成立的地區代表議會（Dewan Perwakilan Daerah, DPD）。依憲法修正案的條文規定，地區代表議會將被視為印尼共和國的參議院。7月5日，選民再度前往投票站投票，這次他們所選出的是正副總統。這是印尼共和國歷史上人民首度可以直接選出正副總統，這兩個國家最高權力位置不再為幾百位政治菁英所決定。當時共有五組正副總統候選人，分別是當時在位並尋求連任的梅嘉娃蒂（Megawati Sukarnoputri）總統，三位退役將領、一位大學教授、三位宗教學者復興會這擁有超過三千萬成員的穆斯林組織領導人，以及兩位身兼政客身份的企業家。¹因為沒有任一組正副總統候選人於首輪投票獲得超過五成的選票支持，依規定於9月20日舉行第二輪投票。儘管從業集團（Golongan Karya, Golkar）、印尼民主奮鬥黨（Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, PDI-P）與聯合發展黨（Partai Persatuan Pembangunan, PPP）這三大黨支持尋求連任的梅嘉娃蒂總統，但超過六成的選民投票支持尤多約諾與其副手卡拉為新任正副總統。10月

¹ 他們分別是：（1）當時在位的梅嘉娃蒂總統與其競選夥伴慕薩迪（Hasyim Muzadi，當時是宗教學者復興會主席）；（2）前任政治暨國防事務協調部長尤多約諾將軍與其競選夥伴卡拉（Jusuf Kalla，前任經濟暨財政事務協調部長）；（3）當時的人民協商議會主席拉伊斯（Amien Rais）與他的競選夥伴 Siswono Yudhohusodo（曾任部長但參選時是企業家身分）；（4）前任國防部長與武裝部隊指揮官 Wiranto 將軍與他的競選夥伴 Salahuddin Wahid（為宗教學者復興會領袖之一）；（5）前任副總統哈茲（Hamzah Haz）與他的競選夥伴 Agum Gumelar（前任運輸部部長）。第一組與第二組正副總統候選人在第一輪投票因為得票數領先而得以參加第二輪投票。最終贏得總統大選的是尤多約諾與卡拉。

20日，首任由人民直選產生的正副總統宣誓就職，印尼也步入其政治歷史中的新階段。在蘇哈托辭職下台後的六年內，人民協商議會（Majelis Permusyawaratan Rakyat, MPR）這最高政治實體已完成蘇哈托下台後第四任總統的就職儀式。2004年確實是印尼邁向民主的高點，而民主是自印尼民族運動開始以來即已被視為這民族國家的最佳基礎。

當蘇哈托下台，他所遺留下來的不僅是個總統職位，尚包括一個傷痕累累的民族、一個不穩定的政府與一個飽受分離勢力威脅的國家，蘇哈托的下台開啟了印尼近代史中變化最多的一段時期。在這短暫的政治不確定期，每分每秒似乎皆像有事將發生一樣。改革（*reformasi*）的力量不但曾加速蘇哈托政權的瓦解，且也將為這國家與民族的未來建立基礎，但在當時的環境下，與改革力量並存的是這國家當時所面臨的急迫挑戰與各樣過去未獲滿足的要求重現。更光明的未來或許可能出現，但當前出現的困境要如何面對呢？持續的歷史仇恨如何化解呢？也就是在這政治轉型期內，政治菁英發現其身處相互信賴的危機內，當威權的防護罩遭掀開，先前小心翼翼掩飾的政治與意識形態等差異隨即浮上檯面。突然間，人們發現他們至今看似相似的政治意見與立場原來僅是表象，菁英彼此互不信任已成為顯著的特徵。隨著互不信任危機持續，危機處理不足的問題是難以避免的，而沒有人會為此感到驚訝。所衍生的結果是，這曾運作相對順暢的官僚威權國家逐漸顯現將成為混亂不安國家的跡象。在這當下，改革持續成為每個人所提出的要求。「貪汙、共謀與裙帶關係」（Korupsi, Kolusi, Nepotisme, KKN）（編按：以下簡稱「共汙」）已被普遍視為蘇哈托新秩序政權下社會與政治動盪的根源，那要如何根除這些問題呢？法治原則如何落實而不會觸及仇恨這敏感神經呢？根深蒂固的威權政治體系要如何在不引起混亂與不安的前提下轉變成一個民主體系呢？突然間，人們不再討論建國五原則（Pancasila）。建國五

原則為五項國家意識形態基本原則，其曾被蘇哈托政權稱為其存在與國家發展（*pembangunan nasional*）的理由，蘇哈托並利用之來合理化其一手建立的高度中央集權體制。²當地較具政治意識的一群人傾向討論法治、清廉政府與善治（*good governance*）的重要性，即使是國家現行體系的可行性於當時也被反覆檢視著。威權體制已遭到人民所摒棄，但印尼人民至今仍須為那曾存在的威權體制付出代價。

從全球與國際觀點看來，或許有人會認為蘇哈托當時不了解冷戰結束所帶來的影響是導致其政權瓦解的主要因素。他忽略蘇聯的瓦解與印尼對西方強權的戰略意義改變之間的關聯性。在世界銀行與其它國際金融實體的支援下，關注經濟發展與成長的印尼很快地採取經濟自由化措施。但冷戰的結束，讓印尼同時共存的經濟自由化政策與政治威權體制之間形成一種怪異的關係，這兩種體制的締結只是讓「共汙」結構大行其道。當區域貨幣危機蔓延至印尼，讓原先被認為穩健的宏觀經濟基礎頓時失去功能。多家銀行陸續倒閉，其所帶來的負面效果皆為政府所承擔，而許多勞工也失去工作。突然間，二十餘年經濟成長的成果揮霍殆盡。新秩序政府曾視減少所得落於貧窮線以下的貧窮人口數為其主要政績，但貧窮人數於這段期間倍漲。印尼這個剛步入中間收入集團的國家發現自己已經重回 1960 年代後期情況，再度成為一個貧窮與低度發展的國家。

除了因 1997 年 7 月的貨幣危機所造成的經濟狀況惡化的問題外，印尼也經歷了政治與社會不穩定。當不幸降臨，這曾強大的中央集權國家突然遭到高度質疑。最先出現的是在多處城市進行的學生示威活動，而 1997 年的國會大選就在這危機爆發初期舉行，雖然選舉結果是從業集團（為蘇哈托政府的選舉機器）大獲全勝，但該次選舉過程是印尼自獨立建國以來最糟的。於該次選舉期間，發生於多個大

² 這五個國家基本基礎分別是：信仰唯一至上的神格；公正和文明的人道主義；印尼的統一；人民主權；社會正義。

城市的群眾暴動摧毀多棟大樓，並造成許多無辜人民喪生。儘管如此，從業集團的選舉勝利仍確保蘇哈托得以第七次連任總統。當他以新任總統之姿發表當選感言時仍是一派樂觀，其甚至引用「風暴必將過去」（Badai Pasti Berlalu）這首歌的歌名來喻指貨幣危機將會過去。然而，現實發展與他所言有顯著的差距，該次演講也是這年邁的總統任內最後一次表達樂觀的意見。危機感於當時已經瀰漫於社會各個階層，在這個歷史的轉折點，學生示威活動每天進行，他們提高訴求的聲音，其訴求內容也從降低民生所需物資的價格擴大到扣押涉嫌貪污官員與其商業夥伴的財產。即便如此，當時的局勢仍顯示有可能會回復新秩序時期常態的跡象。直到四位示威的大學生淪為國家機器槍口下的犧牲者，這種在過往會被視為某種常態的意外，竟迅速地發展成一個醜陋的政治與社會災難。在學生悼念喪失生命的夥伴時，經濟弱勢的群眾代之而起並進行大規模示威。在1998年5月13日，雅加達特區爆發由多數居民參與的大型抗議活動，在當時混亂的示威與暴動中，多間房子與商店遭到任意破壞、搶劫甚至燒毀，若干婦女甚至遭到各種暴行與性暴力的凌虐，這事件發展至此已大為震撼整個民族。不同於近代發生的其他事件，1998年5月的雅加達暴動提醒人們性別平等與對婦女施暴等議題的重要性。雖然多數在當時暴動中喪失生命的是低收入與失業的當地印尼青年。但對那些不管是被別人用正確或錯誤方式怪罪為新秩序政權之經濟受益者的印尼華裔來說，這場暴動讓他們的財產成為直接被攻擊的對象。

得知於雅加達特區爆發群眾暴動，當時於埃及開羅參加國際會議的蘇哈托總統連忙趕回印尼以穩定局勢，然而，各個大學的學生於蘇哈托返抵國門前已經占領國會大樓。³

在這高漲的緊張情勢下，新秩序政權的支持者已準備好面對任何

³ 關於這關鍵事件可參閱 O'Rourke (2002: 87-117)。

可能的結果，而不久前才無異議地讓蘇哈托得以連任的人民協商議會則自認無力解決當時的困境，因此選擇禮貌地要求這位居權力核心長達 32 年的總統下台。當他自己任命的部長人選拒絕參與新內閣，蘇哈托總統最終選擇辭職以解決政治危機。1998 年 5 月 21 日，在他一手提拔的哈比比副總統宣誓繼任總統後，蘇哈托政權正式結束，但印尼真實的政治劇碼才剛要開始。

二、「發展」與貪婪國家的天譴

蘇哈托將軍（1921-2008）於陸軍參謀長與其他五位任職於陸軍參謀總部的將領遭到謀殺後取得掌控軍隊的權力。雖然謀殺者身分已確認是總統侍衛隊的成員，但誰是該悲劇的幕後黑手仍未有共識，但對於蘇哈托與軍方而言，他們相當確定該事件是印尼共產黨（Partai Komunis Indonesia, PKI）領袖為掌控這個國家所進行的陰謀之一。在反共產黨的當地青年支持下，軍方很快地進行整肅印尼共產黨的行動。帶著當時對蘇卡諾（Sukarno）的政治冒進行動已逐漸不再抱持幻想的學生們的支持，蘇哈托被他的軍隊簇擁著，在指導式民主的廢墟上建立新秩序政權。主導新政權的軍隊，決心要改正已經被標定為舊秩序（Orde Lama）之蘇卡諾的憲政偏差，誓言要為實現印尼「獨立宣言的承諾」而戮力獻身。

獨立建國後的前 20 年是相當混亂的，當時存在「自由民主時期」的政治不穩定與地方叛亂問題，以及指導式民主政權所造成的政治冒進與經濟不穩定等問題，因此，蘇哈托所成立的新政權將建立一個穩定的政府並且避免中央與地方之間的暴力衝突再度出現列為優先選項。同樣重要的是新秩序政權的決心。如同其於 1967 年 3 月接任代理總統時所發表的就職演講中所說，這決心就是擺脫對個人崇拜的羈絆。顯然地，蘇哈托認為舊秩序政權的意識型態問題之一在於其傾向讓總統成為國家所認可的崇拜對象。此外，這軍方支配的新政權並不

僅是捨棄以當時甫成立的馬來西亞為對象進行的對抗（konfrontasi）政策，並且在東南亞國協（Association of Southeast Asian Nations, ASEAN）這個區域組織的成立中扮演重要角色。新秩序政權捨棄印尼仍持續身處「多重複合性革命」（multi-complex revolution）之中的想法，並且讓「國家發展」取而代之為其政權存在的正當意識形態基礎。

新秩序政權依 1945 年憲法的規定進行權力安排，除蘇哈托總統偶爾會為維持政府穩定而動用「安全暨秩序恢復行動指揮部」（Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban, Kopkamtib）與「特別行動小組」（Operasi Khusus, Opsus）這兩個非憲政體制內的組織外，其他所有事情皆依法規處理。新秩序的初期仍可稱為短暫的民主回春期，因為當時所有具備政治與經濟重要性的議題皆可公開討論。什麼是發展策略所應強調的面向呢？是「成長」還是「平等」？軍方在民主的政治環境下較適合扮演角色為何？還有許多其他相關的政治與經濟問題皆成為群眾討論的話題。雖然當時的當權者與批評者之間幾乎沒有任何實質的意見交流，但城市內教育水平較高的人民仍然享有意見表達的自由。就在當時，討論團體如雨後春筍般地出現，而人民為各項議題進行爭論已是家常便飯。學生偶而進行街頭示威，他們不是提出要求就是進行批評。然而，當這由軍方主導的政權逐漸強大而趨於穩固，開放的空間逐漸縮小。這短暫的民主回春期逐漸地為威權統治所取代。於多個城市爆發的大型暴動目標皆指向日本資本家、他們的印尼華裔同夥與涉嫌貪汙濫權的軍方將領，他們被視為當時支配印尼經濟的「三惡」（evil trio）。1974 年 1 月於雅加達爆發的暴動輕易地成為合理化限制言論自由政策的藉口。在蘇卡諾的指導式民主時期奠基的貪婪國度傳統開始重現。國家掌控了所有事情，從政治、經濟到人民意識與這民族的集體記憶。

不同於將 1945 年憲法視其權力基礎但又公然漠視其內容規定的

指導式民主政權，新秩序政權是依據憲法規定行事的。它定期舉辦國會選舉並且承認人民協商議會選舉總統與制定「國家政策綱領」（Garis Besar Haluan Negara, GBHN）的權力。在新秩序政權於1972年首度舉辦的國會大選（且為獨立建國以來第二次國會大選）中，共計有九個政黨與早已成為蘇哈托政權選舉機器的從業集團參與那場被喻為民主嘉年華的選舉活動。在接下來每五年定期舉行的國會選舉中，僅剩聯合發展黨與印尼民主黨（Partai Demokrat, PD）這兩個政黨與從業集團參加。聯合發展黨是多個以穆斯林為主體的政黨合併而成立的新政黨；印尼民主黨則是合併多個以民族主義者或基督徒為主體的政黨而成的新政黨。不難預測的是，從業集團總是蘇哈托主政時期的最大選舉贏家，聯合發展黨與印尼民主黨則輪流分居第二、三位。然而，國會除了包含前述三個參選組織的代表外，尚且包括占有四分之一席次的軍方代表。依憲法規定，人民協商議會為最高政治實體，總統則是其代理人，該議會成員包括國會議員與為總統所任命的區域代表與功能性團體（代表婦女、工人與農人等）的代表，而因為總統依憲法規定為軍隊的最高指揮官，因此，我們可以說超過半數的人民協商議會成員是為總統所任命的。當選舉總統是人民協商議會除制定國家政策綱領之外的主要任務，蘇哈托可以說是由他一手打造的國會所推選出來的。在1970年代後期，特別是在1974年第五號法令與1979年第五號法令陸續頒布後，新秩序政權建立一個高度中央集權國家的做法獲得正當性。當1974年第五號法令僅賦予省與區這兩個次級行政機關地方首長提名權與地方建設提議權，該法令實際上已讓權力集中於蘇哈托手中。1979年第五號法令則將傳統的村落社群轉變成國家最低層的權力組織。

無論他如何進行統治，也不管其政治行為是否威權，新秩序政權可以說確實改變印尼的地理版圖。在其當權時，數個新市鎮獲得興建，舊城鎮規模得以擴大，多個新道路與橋樑皆獲得鋪設。逐漸地，

在這個延展開來的列島國家中，多數區域可以透過相對較佳的運輸與通訊體系連結起來。在 1990 年代後期，印尼可以為其擁有為多數公民可以理解與使用的國語感到驕傲；公立或私立大學對於想追求高等教育者而言不再遙不可及；基層醫療單位廣設於許多村落之中；印尼可自給自足，且為在不透過政策限制下成為人口數控制計畫推行最成功的國家之一。簡言之，新秩序政權下，印尼有許多足以感到自豪的成就。在 1990 年代，印尼不但顯著地減少所得落於貧窮線以下的人口數，且如同許多經濟觀察家所述，它也成為新的亞洲小虎之一。然而，這個國家必須付出相當高的代價。批評者或許過度誇大後果，但天然資源的耗盡、自然環境的破壞與大片森林遭到砍伐等問題皆不可以輕忽。這些事件已逐漸開始對相關地區產生負面影響。在中央集權的威權統治下，快速的經濟發展與失控的天然資源開採進度並存，這兩者不意外地讓蘇哈托統治下的印尼逐漸落入政治與經濟寡頭支配的局面，而這位總統還被人民協商議會稱為「發展之父」（Bapak Pembangunan）。

蘇哈托的新秩序政權也對印尼的人口組成帶來改變，尤其是在宗教領域。於 1965 至 1966 年發生的反共清鄉，加深了人們的宗教意識。就爪哇的鄉下來說，我們可以認為那是個快速伊斯蘭化或者再伊斯蘭化的時期。在這段時間，鄉村居民的伊斯蘭意識的力量和伊斯蘭對於社會生活的影響同時被強化。其次，不平衡的區域經濟發展、運輸體系的改善與相對和平的局勢有助於人口遷移。影響所致，不再有城鎮為單一族群或相同宗教信仰者所組成。且由新秩序政權中的技術官僚所推行的經濟政策直接擴大中產階級的規模，間接地創造更為複雜的經濟階層化，此一事實嚴重地影響在新秩序末期所發生的社會動亂。

依照聯合國決議案的規定，擁有西伊利安（West Irian）託管統治權的印尼於 1969 年舉行自由選擇投票。投票結果是印尼獲得驚人的勝利，多數當地民選代表投票支持西伊利安成為印尼一省。這個投票結

果很快地在聯合國會員大會中獲得多數支持。然而，該地區與印尼其他地區的整合直到目前仍未獲得當地居民的支持，西伊利安省與印尼其它地區擁有截然不同的歷史經驗，這反映在不同的集體記憶與不平等的教育機會等方面，而截然不同的種族已證明是邁向和平民族整合的障礙。不明智的調解政策僅是讓原本即已不穩的整合基礎更顯脆弱。

如果最東方省份的反對勢力已相當棘手，那印尼最西端省份爆發的政治動亂則讓這個民族意識到建立一個高度中央極權國家是需要承擔高風險的。在 1970 年代初期，亞齊是個模範省份，當地行政機關與大學系統之間的緊密結合已釋放出多個希望的訊號。然而，至 1980 年代後期，亞齊經驗顯示高度中央集權的政府對蘊藏豐富天然資源的地區可能是個麻煩。亞齊於 1945 年至 1949 年的民族革命期是唯一未遭荷蘭軍隊蹂躪的地區。荷蘭原是印尼的宗主國，其於太平洋戰爭期間失去對印尼的宗主權，而戰後欲重拾宗主權的企圖讓荷蘭成為印尼此一甫獨立國家的敵人。印尼中央政府於西伊利安與亞齊兩省的鎮壓行動不僅強化當地人民對中央集權國家的對抗意識，並且對民族國家的整合產生威脅。這兩個地區的叛亂與反對勢力皆公開宣示其欲脫離印尼而獨立的期望。

就在這個時候，發生於葡萄牙的政治革命，不令人意外地對印尼產生直接衝擊。東帝汶 (East Timor) 原為葡萄牙最後的海外殖民地，其位於印尼這列島國版圖之中，葡萄牙的內部問題讓居住於該島的居民開始籌畫未來，隨後爆發的內亂讓新秩序政權有介入當地衝突的機會。印尼是否應該讓這前葡萄牙殖民地落入在內戰中占有優勢的左派勢力手中呢？或是印尼應該介入以排除可能威脅其逐漸右傾立場的左派勢力呢？1975 年，在支持印尼的政黨邀請下，新秩序政府派出武裝的志願部隊前往東帝汶，而最終的結果是東帝汶為印尼共和國所兼併。然而，無論多少經費與發展計畫投入這並不富裕的前葡萄牙殖民地，東帝汶人民仍多認為是遭到強迫性合併而成為印尼的一部分。

聯合國從未承認東帝汶為印尼共和國的領土。如前任外交部長 Ali Alatas 所著的一本書名所示，東帝汶著實總是個令印尼難堪的小問題（Alatas 2002）。

新秩序政府剛開始以帶領國家邁向正確與民主的方向為目標，蘇哈托譴責指導式民主政權為一個已經捨棄獨立宣言承諾的「舊秩序」政權，因此，他捨棄舊秩序時期的衝突模式而推行共識模式於現實狀況的觀察與解釋上。然而，那是個強迫性的模式，因為任何已偏離預先設定共識的聲音不是被迫消音，就是被視為無意義。指導式民主政權下的「重估一切的價值」（Umwertung aller Werte）時期已經結束。逐漸地，新秩序政權用其「統一與一致」（unity and uniformity）的口號將印尼帶向「所有價值一致」的時期。也就是在那個時候，新秩序政權要求所有社會與政治組織必須以建國五原則這單一基本原則為組織基礎。所有公民、公務人員、各年級的學生與軍人必須接受教化課程，從中學習官方的意識型態、國政綱領與其他相關的事務。也就在那個時候，國會與地方議會內的投票改為共識（*mufakat*）所取代。

回顧這些發展，我們可以發現新秩序政權實際上完成了一個歷史循環，即它的出現是為了終結蘇卡諾的舊秩序威權政權，但到最後它自己反倒成為一個更有效率的威權政權。隨著時間流逝，新秩序政權證實自己已建立一個真正的貪婪國家，它支配著政治與經濟的侍從體制，同樣重要的是，他支配著這個民族的集體記憶與意義。當這個新秩序政權最終屈服於它所無法掌控的政治與經濟壓力，它遺留下來的是一個深受傷害的民族與必須面對許多分離勢力挑戰的國家（Abdullah 2009：527-561）。也就是在那個時候，身為最高階技術官僚且被視為蘇哈托政權寵兒的副總統哈比比接下了權杖。⁴

哈比比是蘇哈托的政治親信之一，他曾經四次連任國家研究暨科

4 關於這段權力轉移期可參考 Dijk（2001：160-233）。

技部長。他所接下的印尼是個早已統一前荷屬東印度公司所轄領土的民族國家。在他接任總統之前，印尼已是個堅強的政治實體，而那正是所有建國元老所衷心企盼的。然而，當他就任總統時，這個國家似乎已經忘了它應是如憲法序文中所言的「民主的印尼共和國」，且這個民族國家似乎已經偏離「獨立是每個民族的權利」的基本意識形態。哈比比能將印尼帶回建國元老們所企望的政治模式嗎？他能夠擔起歷史的負擔嗎？這並不簡單，因為那歷史重擔中不僅涵括民族夢想，也包含各種仇恨。他能夠肩負起建立一個公正與繁榮社會的夢想嗎？或是當許多人不期望這位總統能為這國家帶來任何有用的東西時，他能夠如同憲法序言所述般地啟發與教化這個民族嗎？

三、過去的重擔、未來的基礎

哈比比博士是世界知名的航太專家，他在接任總統那天感到非常孤寂。他深知金融危機於當時已經重創這個民族的政治與社會的每個環節，因此，如同他在回憶錄中提到的，「總統與其政府已經失去其所需要的信任。蘇哈托總統不再可信，我這個在其身旁近四分之一個世紀的人也是一樣」（Habibie 2006a：48）。⁵然而，這位新上任的總統畢竟擁有憲法所賦予的權利與要求其必須履行的義務，只是，他須從哪裡開始呢？

蘇哈總統的下台打開了潘朵拉的盒子，各式各樣的想法與期盼湧現，連同先前遭到這貪婪國家所掩蓋的各式報復念頭與各樣的社會政治問題也陸續浮現。現在，隨著蘇哈托的辭職，這個他曾經控制長達三十餘年的民族國家發現自己正面臨無止盡的挑戰。這個民族必須與過去的仇恨、現今的急迫需要與未來的挑戰等三個相互重疊的需求共存。突然間，已經回答多遍的老問題重新浮現。建立一個獨立民族國

⁵ 哈比比的回憶錄已有英文版，可參考 Habibie (2006b)。

家的目的為何？接下來，指責他人需為問題負責的情況越來越普遍。誰在保衛這個已經為根深蒂固的共汙關係所汙染的國家？善治如何落實？廉能政府如何建立？這就是改革時期開始的時機。所有的偏差皆必須矯正、所有的錯誤必須修正，而想像中的印尼必須重建。或者，如若干知識份子所鼓吹的，人們應該思考建立新印尼的可能性。然而，當時也可以說是個民主愉悅期，所有隱藏的想法、未表述的夢想與偏見陸續浮現。在這過程中，印尼人民突然發現自己陷入互不信任的危機。在政治上，誰能夠真正地信任他人呢？幾乎所有大學的周遭地區每天可見街頭示威，社會動亂在若干地區偶而顯現其醜陋的樣子。各式各樣的維持安全與秩序的民間組織透過非法且暴力的手段攻擊他們認為不道德或不合宜的行為。

社會求變與政府不穩是印尼 1960 年代初期的現象，指導式民主政權當時是以讓這民族持續地進行多方面革命做為回應，並試圖重建一個典型的民族人格。這些透過威權統治方式支撐起的意識形態策略最終僅造就印尼社會階層化，並將這個國家區分為所謂的革命與反革命兩個敵對陣營。指導式民主政權所採用的解決方法相當簡單，但該方法接下來讓這國家蒙受極大的苦難。成千上萬的人民不是喪失生命就是被迫與他們所摯愛的人分離多年。在這個過程中，這個民族因為仇恨的想法而持續淌血。於 1965 至 1966 年間發生的社會衝突是難以遺忘的悲劇。

當它的時代來臨，這個由軍隊所支配的新秩序政權捨棄了持續進行複合性革命的想法，改以「發展」新的政治語言取而代之。這個民族已經蒙受過多的苦難；這是履行獨立宣言內承諾的時候。然而，當這新政權承接蘇卡諾的「民族人格」想法並改稱為「民族認同」時，這新秩序政權已經實際地建立起一個為蘇卡諾政權所奠定基礎的高度中央集權國家。

當輪到新上任的哈比比總統時，他必須肩負起過去的結構性與意

識型態包袱。有多少夢想無法實現？有多少機會在權力的誘惑下遭到棄置與浪費？但對哈比比而言，能讓他有所作為的時間實在是太短了，他所獲得政治支持太有限了，而他所擔負的包袱也太沉重了。不僅是眼前的政治與經濟危機必須解決，過去的錯誤必須修正，任何基於意識形態的偏差行為皆必須矯正。要如何規劃一個軌跡讓這國家可朝向建國元老們所勾勒的願景發展呢？

許多政治團體就在此刻出現，且似乎一致地質疑並挑戰哈比比的政治與道德正當性。若干團體甚至想建立類似國家政務會的組織來暫代總統職務。如同人民所高喊的，改革時期已經來臨，但位居權力核心的卻是曾經在信用破產的政權中扮演重要角色的人物。同樣重要的是，這位新總統必須仰賴曾同為蘇哈托親信但在最關鍵時刻捨棄尋求支持的蘇哈托而讓他陷入絕望的人。「共汙」關係被視為新秩序政權所犯下的最主要錯誤，因此，應該立即著手根除。但哈比比所承接的是不再為人民所信賴的權力，而他本身也不敢違背前任總統。然而，要建立善治與廉能政府是沒有時間可浪費的，就在那個時候，法治的原則必須獲得落實。但要滿足這些要求是否應該透過社會革命才能達到呢？如他所制定的多項決定所示，哈比比總統不允許自己成為阻礙印尼重拾民族國家基礎的絆腳石。

哈比比是否應該滿足民間的要求而扮演起革命領袖的角色？他是否應該模仿自稱為「革命的偉大領袖」的蘇卡諾呢？哈比比從未忘記於1970年返抵雅加達後與蘇哈托會面的情況，當時他捨棄多年經營的海外事業而返國，會面時蘇哈托告訴他，「你可以對這個國家做任何事，但不要發動革命！這裡人民已經受夠了！」哈比比從未忘記蘇哈托的這點提醒，他甚至在蘇哈托下台後的多場演講中仍反覆地提到這點。如果革命是不可能的，改革顯然地是正確的方法。但當社會與政治壓力已經膨脹至難以負荷的程度，改革的意義何在？最終，哈比比這位知名的首席技術官僚與已在權力中心占有一席之地的人變

成一位政治思想家，「改革並非革命，而是加速進化」則是其於總統任內慣用的說法。

改革並不意味著徹底改變，反倒是在持續進行的前提下加快改革的步伐。哈比比致力於履行其任內所作出的承諾。他任內共頒布與經濟相關的 16 項法令、68 項政府規定、130 項總統命令與 12 項總統指示。與政治相關的共有 31 項法令、59 項政府規定，132 項總統命令與 11 項總統指示；與人權相關的則有 19 項法令、4 項政府規定、38 項總統命令與 8 項總統指示，再加上兩個等同於法律的政府規定（Singh 2001：385-429）。在他卸任前，哈比比與其內閣閣員（包含蘇哈托任內最後一屆內閣閣員、部分印尼穆斯林知識份子協會〔Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia, ICMI〕成員與幾位政府高官與軍方資深將領）不僅是「加速進化歷程」，他們也帶來若干革命性的改變。這些改變在新秩序時期是難以想像的。

前述各項法令、命令與規定所帶來的利與弊並未有一致的評斷，但整體而言，它們不僅反映哈比比嚴肅回應國家當時所面對的各項要求，也反映出他對未來所勾勒的願景。經濟顯然是哈比比任內首要的測驗。他致力於提高印尼盾幣值，讓原先 1 萬 7 千印尼盾兌換 1 美元的匯率得以回升到 6 千印尼盾兌換 1 美元的水準。此外，他也將印尼央行脫離政府的掌控。在他上任的第一個禮拜，他已經將印尼央行變成一個獨立實體。或許他並沒有意識到，他的一個決定彷彿頓時解決那早已被遺忘的荷屬 De Javasche 銀行國有化而成印尼央行的爭議。或許他並不知道，讓印尼央行成為獨立實體的作法呼應了印尼央行首任總裁 Sjafruddin Prawiranegara 的論點，但卻也與於 1950 年代初期（當時的印尼仍處於議會民主實驗期）擔任貿易與工業部長之 Soemitro Djojohadikoesoemo 的觀點相牴觸（Bank Indonesia 2005：32-46），而後者是哈比比的偶像。

除了在短時間內必須做出政治與經濟決定外，哈比比總統也致力

於讓總統「去神聖化」，這點在他上任前是相當難以想像的。他不但親訪市場並詢問攤販近況，並且步入議會並與議會領袖進行協商與討論。有時他會被若干所謂的高尚國會議員譏笑甚至汗辱，但他不為所動。「這是民主經驗」，他是如此表示著。當他縮短精神教育課程並解散負責推動該項課程的「建國精神教育與推廣署」（Badan Pembinaan Pendidikan Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila, BP7），和它散布在全國各地的辦公室時，哈比比總統已象徵性地終結這個習於捍衛國家意識形態的崇高性，並對國家象徵與符號無所不管的貪婪國家。

儘管教化計畫從 1980 年代後期開始，已經在教育這個民族關於國家的本質與基礎為何這個任務上扮演著重要角色（至少官方是這樣表示），但將負責該計畫推行的機構解散僅是個簡單的事，畢竟「建國精神教育與推廣署」只是個缺乏政黨支持的政府部門；但它在國家意識形態這個領域是個強大的單位，它不僅告訴印尼人民如何在一個以建國五律為基礎的國家內當個好公民，它並且是個支配論述與掌握民族集體記憶的政府機關。經由解散「建國精神教育與推廣署」，哈比比總統不僅讓國家不再獨攬對時事的詮釋權，並且捨棄從指導式民主政權與新秩序政權承接來的貪婪國家。

在其上任約略一年之後，哈比比在對大學教職員與學生演講中提到，他當時一直深思著三個重要問題，分別是：「是何種原因讓蘇卡諾這個民主派人士於當上總統後成為獨裁者？」；「為何蘇哈托這個農民之子於當選總統後最終成為封建體系下的領主？」；最後且最重要的一個問題是：「我們應該如何做才能讓往後選出的總統不再陷入這個權力的陷阱之中？」哈比比對前兩個問題所做的回答與評估可能不可信也不正確，但他提出第三個問題及欲試圖找出解答的企圖是相當值得討論的。依照他的推論，避免爾後選出的總統不再陷入權力陷阱的做法之一在於發展一個好的公民社會傳統。他似乎認為介於人民

與國家之間的強大公民社會將可確保一個民主體系得以健全發展。印尼已連續經歷兩個威權政權，因此，其需要某種力量可以扮演「反對與制衡國家」的角色。接下來的問題是，在國家控制力強大且當地社會已被國家削弱的條件下，一個民族如何可以發展出好的公民社會傳統？強大的公民社會傳統是城市知識份子自 1990 年代初期即已提出的觀點，當時建國五原則已被要求為所有正式社會組織的唯一合法基礎，而知識份子期望透過公民社會來杜絕貪婪國家的影響，並且制衡源於國家權力的強大壓力。

哈比比總統當時邀請多位知名知識份子、學者與當時在位的高階軍方將領來共同商討國家在公民社會傳統的發展上應有何作為。其中一位參與討論的中將是多年後成為印尼第六任且是史上第一任直接民選的總統尤多約諾。在相關報告完成之後，哈比比開始在多次演講中引述報告中的想法（Tim National Reformasi 1999）：作為國家元首，總統終究僅能推動與鼓勵公民社會傳統的健康成長；而國家終究不該企圖影響公民社會組織的活動類型、傾向與特徵。

雅加達特區內的政治局勢對哈比比總統職位的延續極為關鍵。在雅加達特區，他必須處理不同類型的反對聲音，且擔負著讓這個國家重回正常狀況的重責大任。當反對聲音浮現及責任加重時，他不時必須擔心若干支持他的群眾可能從事過度熱情的行為。多個社會較為動盪的地區同樣需要他的關注。他第一個重要決定是讓亞齊脫離軍方掌控。因為當地亞齊獨立運動（Gerakan Aceh Merdeka, GAM）的存在與影響，亞齊已長年被視為一個軍事行動區（Daerah Operasi Militer, DOM）。在當地分離份子仍活躍的情況下讓亞齊脫離軍方掌控可能將亞齊轉變成一個戰區。哈比比總統親自抵達這個省份，並且在當地主要的清真寺舉辦一個公共論壇。他做了若干前任蘇哈托總統厭惡從事的行為：他親自出席論壇並與觀眾進行對話及交換意見而沒有感到絲毫困窘。他會當場駁斥發言觀眾的觀點，但他有時也會毫不

猶豫地同意發言者的意見。武裝部隊總指揮官 Wiranto 將軍而後仿效哈比比總統直接面對群眾的作法，他甚至勇敢地為他下屬在當地所從事的不合宜行為向亞齊人民表達歉意。無人能預知若哈比比持續擔任總統，亞齊獨立運動的走向會如何發展。但可確知的是，至少哈比比勇於為雅加達與亞齊間長久存在的緊張關係破冰。

另一個重要的地區是伊利安加亞（Irian Jaya）。該省而後於瓦希德（Abdurrahman Wahid）總統任內改名為巴布亞。該地區於自由選擇投票結果獲得聯合國會員大會的正式背書後正式成為印尼第 26 省，但自此之後該地區從未真正有過任何一段和平時期。哈比比總統並沒有親訪巴布亞省，但他歡迎來自該省的 100 名當地領袖代表與他討論這個印尼最東端省份的未來。讓他大為驚訝的是，巴布亞領袖皆向他要求巴布亞的獨立。無論他對亞齊與巴布亞這兩個動盪不安的省份所提出的解決方法為何，哈比比並未有時間予以實踐。在他可以真正地做出重大改變前，他擔任國家元首的時間已經耗盡了。

回顧哈比比在位時的表現，人們可以輕易地發現他任內所制定的四項決定已經成為法律，而它們有助於開啟印尼近代史新的一頁。首先，在允許人民成立政黨的法令頒布後，哈比比政府頒布於 1999 年舉行國會大選的決議。依 1945 年憲法規定，因為當時身為副總統的哈比比是接替辭職下台的蘇哈托擔任總統職務，因此依法他的總統任期結束於 2003 年，但哈比比政府仍決議提前舉行國會大選。與突然決定提前舉行國會大選的時間點相較，更為重要的是 1999 年國會大選是選舉觀察家公認的高度民主與乾淨的選舉。當時共有超過一百五十個政黨登記參選，而最終有四十餘個政黨符合資格而得以參與選舉。先前的國會大選是由政府直接控管，1999 年的國會大選則由新成立的中央選舉委員進行籌劃與管理，而該委員會成員包括政府代表（並非政府官員）與參選政黨代表。選舉結果產生新的國會與人民協商議會，而也是這兩個新的民意機關縮短哈比比的總統任期。其次，

哈比比政府所頒布的兩項地方自治法(分別是1999年第22號與1999年第25號法令)終止了新秩序政權下的高度中央集權國家。本著拉近國家與人民之間關係的想法,這兩個法令強調區(kabupaten)政府的自治權。這兩項法令後來有所修改,但民族國家落實地方自治的想法仍獲得延續。在這兩項地方自治法令推行多年後,學者認為那兩項法令與將若干權力回歸省長與中央政府的修訂版本存在若干問題,即它們過快賦與太多權力給慣於接受中央指導與控制的地方政府。雖然如此,地方自治法明確地終結了高度中央集權的威權國家。

第三,哈比比總統頒布法令讓印尼擁有新聞自由,且依1945憲法第27條的規定,保障人民的言論自由。原先要求所有發行報章雜誌者必須先取得官方許可證的政策已遭到明確廢止。印尼人民為發行報章雜誌而提出的發行許可證申請已不再被刁難。同樣地,設立新電視台的許可證也可以自由地取得。自此,新聞媒體的存在端視其市場存活力,以及能否防範其它團體或個人想要藉由媒體來不當毀謗它人的能力而定。

哈比比任內頒布的最富爭議法令與東帝汶的地位有關。新秩序政府於1970年代將東帝汶這個前葡萄牙殖民地納為第27省,但此後東帝汶問題反覆困惱著印尼。哈比比於當時賦與東帝汶人民兩個選項,分別是繼續為印尼共和國的一部分但具備特殊地位,或是脫離印尼而成為一個獨立國家。哈比比的這項提議相當令人驚訝,因為當時的外交部長Ali Alatas仍在紐約為東帝汶準備一份特別自治的方案。哈比比首先釋放囚禁多年的東帝汶獨立革命陣線(Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente, Fretilin)領袖,並且允許他離開雅加達而返回東帝汶。在國際組織的監督之下,東帝汶人民壓倒性投票支持獨立。但在這個投票結果宣布不久之後,東帝汶居民(特別是在首府狄力)經歷了一段可怕的經驗。無論誰該為該血腥事件負責,該事件已損及印尼軍隊的聲譽。印軍遭到控訴在當地的行動侵害人權。在

這過程中，不僅印軍面臨國際監督的壓力，在印尼國內，哈比比總統也因該事件而喪失更多的政治支持。不但激進的民族主義者無法原諒哈比比，曾出力讓印尼兼併東帝汶且因此蒙受臭名的印軍同樣不願意原諒他。

就在這個時候，印軍不僅失去它一度擁有的支配地位，並且面臨內部嚴正的檢視。當公眾質疑印軍的正當性時，它最終決定捨棄雙重功能 (*dwifungsi*) 這個讓它得以持續在印尼政壇出現並享有支配地位的概念。雖然沒有人可輕易認定這曾在政壇上呼風喚雨的軍人已是過去式，畢竟仍有多個政治團體努力於重拾自己的影響力。威權國家的傾覆給予過去長期遭壓抑的伊斯蘭政治企圖 (*political aspirations*) 擁有表達自己聲音的機會，突然間，數個小型、分散且帶著激進意向的運動開始出現，儼然它們才是所有神聖事物的真正捍衛者。許多採取局部武裝、帶著不同政治立場的好戰團體，也在這段時間露臉。哈比比擔任總統的初期，社會正呈現出陷於危機的跡象。

位於雅加達的中央政府與政治菁英相當關切當時的政治不穩定、正當性危機與經濟衰退等問題。移居政策的持續推行讓人口移動日趨密集，不一致的經濟機會與區域差異，以及已獲改善的交通系統讓每個地區或是小城鎮成為多元族群或宗教的社會，在這個情況之下，相當常見的是較為勤奮或是擁有較多資源的移民成為較為成功的社會團體。在一個高度中央集權且政策極力掩飾族群與宗教差異的政治體系下，這日益擴大的社會與經濟不平衡現象逐漸變成社會定時炸彈，而當強大的政府突然失去其可信度與政治正當性，社會定時炸彈於多個地方陸續爆發，這也讓印尼經歷了其歷史上最嚴重的族群與宗教衝突。在若干地區，特別是在加里曼丹 (*Kalimantan*) 中部與西部，安汶 (*Ambon*) 與北摩鹿加 (*North Maluku*)，持續爆發的社會衝突成為這個國家主要關注的焦點。加里曼丹的達雅 (*Dayak*) 族人無論如何再也無法再容忍來自馬杜拉島 (*Madura*) 的移民出現在

其周圍，這造成多次暴力衝突在許多地方爆發。這兩個族群間發生多次零星衝突，大型衝突則發生於 1999 年與 2000 年。數千名馬杜拉族人成為這族群衝突的受害者，成千上萬的倖存者被迫返回他們祖父母原先居住的馬杜拉島，但他們對該島卻是一無所知。

在安汶，宗教差異可以將一般人變成必須殺害的敵人。穆斯林村莊與基督徒村莊之間的衝突是安汶這個地區歷史中常見的現象，但通常不會持續太多天。但在國家機器缺乏能力中止衝突下，當地的宗教衝突延燒下去。當地社區曾發展一套高度制度化的方式來解決任何類型的衝突，但持續的衝突顯示這些社區已經失去防護其本身結構組成上弱點的能力。新秩序政權統一村落行政體系的作法，已經掠奪了當地人民自行發展的保護機制。⁶

或許是意識到困擾著這個國家的危機是多面向的，也可能是理解到自身擁有的正當性基礎相當薄弱，哈比比決心進行多項根本性的改變以將這個民族國家帶向建國元老已明確勾勒的理想境界。無論如何，事實是哈比比擁有勇氣與機會去進行嘗試。

民主明顯地不僅是一個允許人民選出自己的領袖與實現他們所企望之社會的體系，也是一個偶爾會激勵人民探索過去經驗與歷史的制度。現今的情況是否是過去所做的夢一致？或更可能的是，當權者表示其建立於國家基礎之上的說法是否具有歷史正當性？自這民族國家建立以來的多次動盪已累積了無數傷痕累累的經驗，蘇哈托的下台不意外地激勵人民去重新檢驗教科書與官方文件中所歌詠的歷史是否真實。到底發生於 1965 年 9 月 30 日晚上與 10 月 1 日清晨的真實情況為何？為何該事件會引發印尼史上最血腥的內部衝突？誰是幕後黑手？印尼國父蘇卡諾到底遭遇到何種待遇？蘇哈托真的是這個民族的救星與建國五原則這個意識形態的奉行者？或他僅是個

⁶ 可參考 Anwar, Bouvier, Smith, and Tol (2005): Colombijn and Lindblad (2002)。

在危機時刻覬覦權位的偽君子？蘇哈托在革命時期的角色為何？為何印尼會捲入葡屬帝汶的危機之中？還有許多其他問題可以公開提出並進行討論。確實，那些皆是發生於過去的陳年往事，但威權國家的瓦解不意外地開啟了重新檢驗民族自身存在的大門。

在其總統任內，哈比比從未批評過蘇哈托，反倒是持續公開地表示他對蘇哈托的敬重，他甚至有時還稱蘇哈托是他政治上的導師。他是因為恐懼，還是因為礙於禮數而拒絕批評對他個人發展與政治生涯有莫大助益的政權？或許是因為他深切地意識到他將無法獲得很多支持，因此致力於創造一個更新的印尼。無論他潛在的動機為何，哈比比自認有義務推出足以解決這民族當時所面臨之緊急問題的基本政策；無論他政治上的弱點為何，也不管他的權力基礎是如何地薄弱，哈比比確實曾努力推出多項基本但重要的政治革新政策。沒有人可以否認一個簡單的事實，即建國元老在發表獨立宣言時所追求的印尼共和國型態最終實現於哈比比短暫的總統任期內。也就是在他短暫的總統任內，在經歷近四十年的集權統治後，明載於憲法序文中的「以人民主權為基礎的印尼共和國」（Republik Indonesia yang berkedaulatan rakyat）觀念得以實現。其次，同樣是在哈比比總統任內，印尼將自己從兼併原葡屬帝汶（現今的東帝汶）的意識形態偏差中解放出來。畢竟，憲法序文中明示：印尼宣布民族獨立時是承認「每個民族皆有權獨立」的。

當哈比比政府舉辦國會大選時，他僅在位不到兩年。1999年的國會大選是自1955年的國會大選後印尼最乾淨的選舉。在新秩序政權瓦解後，共有大約一百五十個新政黨成立，其中僅有48個政黨符合參與1999年國會大選的資格。印尼民主奮鬥黨為梅嘉娃蒂所屬政黨，該黨曾於1997年為蘇哈托政權所欺騙，但它是1999年國會大選的最大贏家。這個以民族主義者為主體的政黨不能原諒哈比比的東帝汶政策，這部分是因為哈比比是蘇哈托多年的政治親信之一。選舉結

果難免有人會感到失望，而激進學生與反蘇哈托團體失望的是需為新秩序政權多項錯誤負責的從業集團成為國會第二大黨。令人驚訝的是，獲得知識階級支持的拉伊斯及其所屬的國民使命黨（Partai Amanah Nasional, PAN）落居國會第五大政黨。拉伊斯是位政治學教授，他在蘇哈托仍在位時即敢挑戰他，而他本人於1999年的國會大選後獲選為人民協商議會議長。這新國會與人民協商議會（其成員包含國會議員與地方及功能團體的代表）並未支持哈比比。當他的國會演講遭到多數國會議員拒絕（355票反對，322票支持），哈比比放棄競選下任總統的資格。就在當時，身為印尼第二大穆斯林團體穆罕默迪亞領袖的拉伊斯扮演起造神者角色。因為他所屬的國民使命黨並非國會多數黨，拉伊斯並未提名自己為下屆總統候選人，他成功建立的中央軸線（Central Axis）聯盟則提名前任宗教學者復興會主席瓦希德為總統候選人。中央軸線聯盟贏得國會選舉，而梅嘉娃蒂則獲選為副總統（O'Rourke 2002：297-322）。

瓦希德（1940-2009）並不只是宗教學者復興會的前任主席與該組織成立者的孫子，他同時也是一位憑藉自身能力而獲得肯定的知識份子與知名的民主運動者。他是印尼第一位符合憲法程序選出的總統。蘇卡諾是印尼第一任總統，在1945年，他被普遍地認可為唯一一位具備歷史正當性而可以領導印尼這個新國家的人物，但他當選總統的過程並不符合憲法規定。蘇哈托則是由臨時人民協商議會的非民選議員於1967年任命為代理總統，並於1969年扶正為正式總統。儘管瓦希德的視力受損，但是他展現其加速政治轉型的決心。作為一位總統，瓦希德任內表現的品質是難以評斷的，但他並不是一位缺乏想像力的國家元首。當他做出決定，他總是有決心排除萬難來實現他的決定。當他籌組內閣時，他廢除新聞部與社會事務部，突然間，數千名公務人員發現他們再也不具官僚的身分。更重要的是，多項公共服務項目因為缺少這兩個部門（特別是社會事務部）而難以為繼。為了

解決這項問題，瓦希德總統另外成立兩個為部長所管轄的非政府部門的單位來取代。廢除新聞部與社會事務部的倉促決定讓瓦希德與國會發生首度衝突。多位國會議員嚴厲地質疑瓦希德的該項決定，而瓦希德暗喻國會僅有幼稚園程度的說法埋下日後與國會持續衝突的種子。

瓦希德總統擁有勇氣去討論許多被視為政治禁忌的話題，如他曾考慮與以色列建立貿易關係的可能性，他也曾經婉轉地建議這個國家應考慮廢除像是臨時人民協商議會對於教授馬克思主義與列寧主義的禁令。他或許並未在這兩個議題上做出任何決定，但他表達其想法的舉動已足以撼動這個以穆斯林為多數且從未忘記與印尼共產黨之間衝突的國家。此外，他也曾致力於讓官方正式承認孔教作為當地華裔族群宗教信仰的正當性，因此屬於少數族群的印尼華裔得以公開地進行宗教慶典。對他而言，多種文化與多元主義與民主密不可分。他也談論許多其他不常見的議題。不幸的是，他幾乎忘掉使用政治智慧的必要性，如他干預軍方與警方內部事務即引起激烈反彈。縱使他的做法獲得群眾的支持，但他的干預激怒國軍與警察這兩個剛各自獨立的國家武裝部門，它們因而蓄勢等待回擊的機會。

瓦希德是經由人民協商議會選出來的總統，但他從未致力於與此最高立法機關和國會維持一個良好關係，以致於他任內並未有很多法令與政策產出。他多次改組內閣，⁷雖任命內閣成員是憲法賦予總統的特權，但總統在推動政策上畢竟需要國會的支持，因此，慣例是總統須任命特定政黨的代表為內閣閣員以換取國會多數的支持。這是瓦希德所必須面對的政治問題。但實際上，僅有極少數部長能持續做完任期，而其中多來自瓦希德所屬的民族覺醒黨（Partai Kebangkitan Bangsa, PKB）。此外，瓦希德從未讓部會首長可以完成他們所期望推行的政策。他持續地更換內閣名單，但每次改變僅是削弱他自己的

⁷ 內閣閣員名單可見 Dijk (2001: 547-551)。

政治影響力而已。如在就任第一個月，瓦希德就撤換社會福利協調部長，遭撤換的是聯合發展黨主席哈茲，這聯合發展黨不但是個以穆斯林為主體的政黨，同時也是最早支持瓦希德擔任總統的政黨之一。幾個月後，瓦希德撤換一位來自印尼民主奮鬥黨的部長並改任命與自己同屬民族覺醒黨的人。在此同時，他同樣撤換一位來自從業集團的部長並決定由一位退役將領取而代之。諸如此類的事情於瓦希德任內發生多次，或許他很快地失去政治支持是因為他個人風格，而非他所推行的政策。瓦希德的政治悲劇或許是因為他仍自視為獨立知識分子而非印尼最高領導人的傾向。他有時忘記（或是忽略）身為總統他必須依循某些已約定俗成的程序或規則。隨著他所擁有的政治支持逐漸流失，瓦希德已被排除在政治主流之外，這是一個相當奇特的政治景象。

瓦希德總統與人民協商議會之間的衝突最終攀升到決定性的高點。瓦希德於2000年7月22日頒布一項總統命令以解散人民協商議會。人民協商議會對瓦希德要求其解散的舉動絲毫不感驚訝。7月23日緊急召開的人民協商議會特別會期駁回該項總統命令的憲法正當性，其中僅瓦希德所屬的民族覺醒黨支持，其他政黨黨團與印尼民族軍隊及印尼共和國警察的代表團皆拒絕承認該項總統命令的法律有效性，而這也意味著瓦希德必須下台。在同一天，瓦希德失去總統職位，副總統梅嘉娃蒂則繼任為總統。這兩位政治領導人間一度緊密的私人情誼也因此中斷。先前遭瓦希德閃電撤換的前任社會福利協調部長哈茲（前聯合發展黨主席）則獲人民協商議會推選為新任副總統。

在梅嘉娃蒂繼任總統後，雅加達特區內的政治情勢顯得平靜許多。國會繼續針對行政機關所提出的各樣新法案進行磋商，而少見疑義提出。自從修改後的憲法賦予國會更多的權力後，國會偶而會針對未來的大使、國營銀行或企業總裁人選進行檢驗，行政機關不再獨攬任命權。在梅嘉娃蒂總統任內，人民協商議會於年度大會中逐步修改原先獨厚行政機關且被新秩序政權神化的1945年憲法。其並未更動

序文內容，但變更多項重要憲法條文。在經歷四次修憲之後，總統不再總攬大權，曾擁有大權的總統成為僅供回憶的歷史。修改後的憲法規定一位總統僅能連選連任一次；人民協商議會的組成將包含國會議員與新成立的地區代表議會成員。無論當地人口數多寡，每個省份將會選出四位地區性的國會代表。

梅嘉娃蒂總統與她的政府仍需面對數個懸宕未決的問題，以及多項改變所引發超乎預期的結果。在她上任的時候，印尼的經濟仍相當差。美國紐約的 911 事件與 SARS 疫情爆發皆重挫印尼的觀光業。失業人數依然居高不下。多間工廠不是倒閉就是縮減人力需求，而這造成多個工業城市爆發騷動。梅嘉娃蒂政府必須面對許多彼此牽連的社會、經濟與政治議題。「共汙」摧毀蘇哈托政權所有成就的問題依然是主要議題。貪污官員與其夥伴仍舊享有自由而不為法律所約束。這些社會與經濟議題持續困惱著梅嘉娃蒂政府。在此同時，一項新教育法引起多數人民反彈。該法要求所有學校必須提供符合在校學生信仰的宗教課程，該規定引起私立基督教學校的強力抗議，因為其相當多學生是信仰伊斯蘭教，依該項規定，它們必須額外聘請伊斯蘭教師，這對它們而言是額外的財政負擔，而它們最終選擇透過街頭示威表達不滿。諸如前述的問題仍有很多，但對國家完整的實質挑戰來自於尚未解決的亞齊與巴布亞獨立運動、地方分權的問題與難解的恐怖分子炸彈襲擊問題。

東帝汶問題或許僅是個歷史錯誤，但巴布亞與亞齊的獨立運動無庸置疑地迫使印尼政府深入探討這個民族存在的本質。所有社會與政治事件已讓印尼重新檢驗這個國家的結構、憲法、治理體系及這個民族的基礎。

當 2004 年的總統大選舉行時，除了仍具威脅性的恐怖分子問題外，其他問題已經相當程度地沉寂下來。在國會的同意下，梅嘉娃蒂總統成立肅貪委員會（Komisi Pemberantasan Korupsi, KPK）。隨

著這個委員會的組成，根除貪污、共謀與裙帶關係這三個社會與政治問題的努力，有了較強大的政治與法律約束力。然而，這個國家所面臨的問題仍稱不上解決。地方自治的執行與對相關法令的理解已獲相當程度的改善。地方自治法的落實迫使國家政治菁英面對現實：新秩序政權將宗教與族群予以去政治化的做法顯然會產生與預期相反的結果，特別是當政府的正當性遭到質疑時。亞齊與巴布亞的個案顯示在一個多族群與多重歷史經驗的民族國家內推行中央集權與威權體制是個災難。使用軍力可說是由國家進行的恐怖主義，該方法偶爾可以壓制地方的武裝反抗力量，但越來越明顯的是該方法並未解決地方認同與權力意識等基本問題。因應地方實際情況進行根本的改進與調整顯然仍是需要的。

四、選舉與新總統

2004 年是個值得懷念的選舉年。在該年，印尼人民不僅是首度投票直接選出區議會、省議會與國會內的人民代表，地區代表議會成員（因選制關係，當選的地區代表議會成員皆不兼具政黨代表身分），且直接選出正副總統。當退役將領尤多約諾最終在第二輪投票贏得超過六成的選票支持而當選總統，他不僅是印尼共和國第六任總統，且也是首位由人民直接選出的總統。尤多約諾曾為梅嘉娃蒂總統的內閣閣員，但在雙方關係出現緊張後主動離開內閣，而後則致力於企業家卡拉維持緊密的關係。卡拉當時正對梅嘉娃蒂不挑選其為競選夥伴的決定感到失望，而這給與尤多約諾與之合作的機會。從表面上看來，尤多約諾與卡拉可建立理想的夥伴關係，因為曾為軍方將領的經歷讓尤多約諾可從策略面看待問題，而為企業家的身分則讓卡拉能夠立即地解決問題。

尤多約諾總統稱他的內閣為「團結印尼」內閣，這個名稱是個象徵也是個計畫。在蘇卡諾於 1959 年建立指導式民主政權至蘇哈托下

台這段期間，印尼早已經偏離其本身所應珍惜的國家基礎。在他們的任內，官方的國家意識形態已變成政權維持統治的意識形態基石。而當他們退出權力圈，印尼這個他們所摯愛的國家皆經歷了大型的社會與政治危機。在蘇哈托下台後接任總統職務的政治人物們不僅有義務妥善地管理國家事務，且也需在這重新檢驗民族國家與民族建立的過程中扮演領導的角色。

除了經濟復甦、減少貧窮、增加就業與改善醫療與教育等社會服務外，新當選的總統必須在維持中央政府的離心功能與新地方自治區的向心傾向間維持正確的平衡關係。同樣重要，或更為關鍵的問題是，這首位民選總統必須面對依然嚴重的「共汙」陋習、多個地方爆發的社群衝突所帶來的負面影響，以及仍有待解決的亞齊與巴布亞獨立運動問題。然而，在實際付出與推行新政策來解決當前急迫的國家問題前，新選出的政府與整個民族必須面對一個事實，即巨大的天然災害已經重創這個民族。在2004年12月，大地震與海嘯重創亞齊這個原本早已動盪不安的省份。許多悲傷的故事發生於這場天然災害中，許多人因此喪失生命，但當所有事情皆放在檯面上來看，一個難以忘卻的簡單事實是，當那超乎人類所能掌控的悲劇發生時，這個國家的所有人民發現他們真的同屬一個民族。很快地，這個國家的所有人民收集物資來幫助亞齊這個仍有分離主義聲音的省份。不久之後，亞齊與其他同樣位於印度洋外圍並遭海嘯襲擊的國家成為國際社群的注目焦點。

如果先前的政府所致力的是解決北摩鹿加、安邦、中蘇拉維西（Sulawesi）與加里曼丹中部與西部內的衝突，亞齊獨立運動份子與中央政府之間垂直衝突的結束可說是尤多約諾—卡拉聯盟的最佳成就。副總統卡拉曾在梅嘉娃蒂總統任內擔任社會事務協調部長職務，他在解決前述地區的水平族群衝突中扮演關鍵角色，而他也使用從中獲得的經驗來解決亞齊危機。在尤多約諾總統的全力支持下，副總統

卡拉致力於與亞齊獨立運動重啟談判。在前任芬蘭總統 Ahtisari 的斡旋與見證下，正式（但非官方）的印尼代表與亞齊獨立運動代表於 2005 年 8 月 25 日在芬蘭首府赫爾辛基簽署備忘錄。尤多約諾政府同意給予亞齊特別自治區的地位、允許於當地實施伊斯蘭法、並賦予其成立地方政黨的權力。最後，這自 1980 年代初期爆發而長達二十餘年的武裝衝突宣告結束。

哈比比總統任內頒布的兩項法令帶動地方自治的風潮，而該風潮於尤多約諾總統任內達到巔峰，多個新的省份陸續出現。東帝汶的獨立或許讓印尼失去一個省份，但隨著地方自治法的頒布，共有六個新省份出現，許多位於爪哇、蘇門答臘、巴布亞與蘇拉維西的地區爭先脫離它們原先所屬的省份。但自治區與自治市的激增造就若干問題，如當自治權屬於區政府而非省政府時，許多超乎預期的行政、財政與社會問題陸續出現，而這些新成立的地方政府對整個民族國家造成困擾。既然省長、區政府首長與自治市長應該直選，印尼人民最終必須接受「民主是相當昂貴」的事實。依目前的狀況，如果有中央政府官員或政治觀察家提倡停止設立新的地方行政單位並建議將已設立的地方行政單位予以重新整合，這些建言的出現一點也不令人驚訝。

印尼需要擺脫的政治問題還有很多。共汙關係仍是待處理的問題。國家權利與社會權利之間的界線猶待劃清，所謂的伊斯蘭地方法（*perda syariah*）存在即是社會與國家之間權利關係模糊的範例，伴隨而來的問題是地方政府是否可以將無法符合伊斯蘭教義所規範的行為視為犯罪呢？

當歷史告訴我們，源於反殖民的民族主義已不再適合用來維持社會與國家完整性時，重新審視的動作會越來越多。目前，全球化所帶來的政治與經濟影響已經深入結構性事實與意識結構之中。民族抗爭的歷史是否應該忘卻？或是像過去一樣，歷史與共同命運的想法再度在這「重新發明印尼」的過程中發揮功能？

參考文獻

- Abdullah, T.
2009 *Indonesia: Towards Democracy*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Alatas, A.
2002 *The Pebble in the Shoe: The Diplomatic Struggle for East Timor*. Jakarta: Aksara Karunia.
- Anwar, D. F., H. Bouvier, G. Smith, & R. Tol
2005 *Violent Internal Conflicts in Asia Pacific: Histories, Political Economies and Policies*. Jakarta: Yayasan Obor, MOST-LIPI, LASEMA-CNRS, and KITLV.
- Bank Indonesia
2005 *Sejarah Bank Indonesia. Periode I: 1945–1959. Bank Indonesia Pada Masa Perjuangan Kemerdekaan Indonesia*. Jakarta: Bank Indonesia.
- Colombijn, F., and J. T. Lindblad, eds.
2002 *The Roots of Violence in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Dijk, K. van
2001 *A Country in Despair, Indonesia between 1997 and 2000*. Leiden: KITLV Press.
- Habibie, B. J.
2006a *Detik-Detik yang menentukan: Jalan Panjang Indonesia Menuju Demokrasi*. Jakarta: THC Mandiri.
2006b *Decisive Moments: Indonsua's Long Road to Democracy*. Jakarta: Ilthabi Rekatama
- O'Rourke, K.
2002 *Reformasi: The Struggle for Power in Post-Soeharto Indonesia*. Crown Nest, N.S.W. : Allen & Unwin.

Singh, B.

2001 *Habibie and the Democratisation of Indonesia* (Revised Edition). Sydney: Book House.

Tim Nasional Reformasi

1999 Menuju Masyarakat Madani. *Transformasi bangsa Menuju Masyarakat Madani*. Jakarta: Kantor Sekretariat Negara.

3

後蘇哈托時期印尼地方自治回顧與評析

戴萬平

一、前言

印尼是一個由一萬三千六百多座島嶼、相距三千多公里、跨越四個時區所組成的國家，廣大的地域使得統治權要延伸至所有群島是一件不容易的事情。印尼政治地理疆界的形成卻是荷蘭殖民者與英國、西班牙、葡萄牙、澳洲等國家殖民談判的結果。由於印尼領土面積廣大，加上缺乏長遠的統一歷史、風俗、習慣，所以早在前殖民者對印尼群島佔領的期間，統治程度上就有很大差異。

印尼自1998年5月蘇哈托下台後，印尼開始進行系列的政治改革（*reformasi*）。¹在政治轉型的過程中，「地方主義」（*daerahisme*）是維持印尼國家整合的重要元素。

為滿足地方的需求，印尼中央政府自1998年開始，進行二階段（1998-2004，2004-2009）、三項重大的地方自治（*otonomi daerah*）政策，²其中包括：

（1）在國會設立「地區代表議會」處理中央地方關係、地方自治的法制工作，並反映地方民意。

（2）在地方層級，印尼政府透過修改地方自治法，給予縣與省

¹ 指1998年蘇哈托下台後，包括歷經哈比比（1998-1999）、瓦希德（1999-2001）、梅嘉娃蒂（2001-2004）與現任的尤多約諾（2004-）四位總統。

² 根據印尼官方最初的規劃，地方自治改革共分為四個階段。1999-2001年是法制化階段、2002-2003年是政策調整階段、2004-2007年則是檢視階段、2007年後則是穩定階段。見Soedirdja（2000）。

轄市的法律地位，自2005年將原有的地方行政首長（包括省長、縣長與市長）採用「直接民選」的方式產生；並給予亞齊享有伊斯蘭法（*sharia*）的特殊地位；亞齊、巴布亞兩個主張分離的省份享有自治區旗幟、自治區歌等特殊權力。³並修改蘇哈托時期以「爪哇為範本」的地方自治，回復原有的地方行政單位，尊重地方以慣習（*adat*）自我管理的權力。

（3）透過「財政劃分法」，將中央與地方對於財政與資源法制化，特別是地方生產的石油、天然氣、礦產等天然資源分配有更清楚權責劃分。

本文主要討論自蘇哈托下台後十年（1998-2008）印尼地方自治的發展，並對過程與成效加以評析。文章寫作的安排，本文首先闡述新秩序時期的中央集權是造成印尼地方出現分離主義的主因。其次分析在「民主轉型」與「民主鞏固」兩個時期，中央政府對地方關係的調整，並透過「地區代表議會」、「地方首長民選」、「資源重新分配」三項重大政策，評析這些政策對印尼政治發展的影響。根據上述的闡述，本文認為：透過漸進式改革，印尼政府已經為中央與地方之間建立制度性的對話管道，這樣的變革雖還有未盡之處，但已經化解後蘇哈托時期印尼國家整合的危機。⁴

³ 由於地屬遼闊，在印尼民主轉型後地方區域的劃分變得更為複雜。印尼的地方政府共有四個層級。第一層級的省（*Provinsi*）與特別行政區；第二層級包括縣（*kabupaten*）與省轄市（*kotamadya*）；第三層則是鄉鎮市（*kecamatan*、*distrik*、*kota*）；第四層級則是村（*desa*、*kelurahan*，有些地方稱之為 *kampung*）。目前印尼共有 33 個省（包括與 5 個自治特別行政區），349 個區與 91 個省轄市。自治特別行政區包括：亞齊、日惹、巴布亞、西巴布亞（*Papua Barat*、*West Papua*）、雅加達（*Daerah Khusus Ibukota Jakarta*、*DKI*）。第一與第二層級除地方政府管理行政外，並設有代表地方民意的地方議會（*Dewan Perwakilan Rakyat Daerah*、*DPRD*），村則有村民代表大會（*Badan Perwakilan Desa*）。

⁴ 學者對於多族群國家藉由地方自治提昇國家整合的看法有所不同。例如前蘇聯與南斯拉夫就是在民主轉型後國家瓦解的最好例證。

二、改革背景：蘇哈托時期的中央地方關係（1965-1998）

由於前殖民者荷蘭為了在印尼獨立後維持殖民的影響力，所以荷蘭政府一直希望把印尼建立為一個聯邦國家（朱鶴賓 1955：532-533），所以獨立初期曾實施過短期的聯邦制。⁵然而為維護「異中求同」（Bhinneka Tunggal Ika/unity-in-diversity）的基本價值，1949年印尼憲法放棄原有之聯邦制的想法。然而1949年憲法對於中央地方關係只有含混的保證地方事務的「協商原則」與特殊區域的「傳統權利」，模糊的法律規範賦予威權統治者在處理地方議題上極大空間。

模糊的法律空間，導致自印尼獨立後，有關中央與地方關係的政治衝突一再發生。⁶中央政府曾經在〈1957年第一號法令〉（UU No. 1, 1957）給予地方政府自主權，但是等到1959年蘇卡諾推動「指導性民主」（Guided Democracy）時期，該項法令被蘇卡諾宣告中止。

1965年蘇哈托政權「新秩序」（Orde Baru）時期，蘇哈托處理印尼中央與地方關係的基本原則是「團結的國家」（Negara Kesatuan Republik Indonesia），以避免出現1950年代地方叛亂的情況。在大一統的國家思想與領導人意志規範下的「中央集權」成為1960年代到1990年印尼中央地方關係的顯著特徵。中央集權造成爪哇與外島的對立，引發族群的抗爭，使部分的地域主義轉變為分離主義運動，反成為印尼國家整合的重大議題。

蘇哈托時期中央集權的現象，可分為法律、治理、社會與經濟四個面向來討論。

⁵ 1946年2月10日荷蘭政府曾經發表對印尼的政策宣言，當時就提出「印尼聯邦國」的構想。

⁶ 1950年代印尼的外島地區曾發生多次的叛亂事件，見戴萬平（2003：第二章）。

(一) 中央集權的法律基礎

結束1960年代混亂的政治經濟局面，蘇哈托在1974年頒布〈1974年第五號法令〉(UU No. 5, 1974)，宣稱印尼的中央政府要「去中心化」、「去集中化」、「去管制化」。配合蘇哈托「國家總體發展」的口號，中央政府在各省設立各省的「地區發展計畫局」(Bappeda)與各城鎮的「發展計畫局」(Bappeda) (Dick and Mackie 1993)。「計畫局」是一個資源分配的機制，意味將印尼省、地區、次地區的行政體制，透過資源分配機制的重建，使地方區域的重新劃分，打破原有外島精英傳統的統治權威，同時也可使各地方傳統領導人地域疆界與地方行政的領域一致，便於中央政府對於地方事務的重新掌控。

另一方面，這個地方的法令看似將權力下放，實質上反而是一種中央集權。這有幾個現象可以解讀。第一，各地方的行政官員雖然名義是由內政部指派，但總統擁有決定省長、城鎮與地方軍事指揮官的最終決定權。第二，在軍方的「雙重功能」角色下，中央可透過軍事系統介入地方事務。第三，中央政府可透過總統顧問委員會的特別計畫，直接將原油收益直接交付給地方做資源分配。第四，地方的公務員受到「公共行政管理處」的指導、地方財政也受中央的「國家發展計畫局」監督控制 (Lloyd and Smith 2001: 223)。這樣的結果造成許多政策，地方只負責執行，決策機制還是掌握在中央，地方自治是很難落實到實際的統治行為。

1979年，中央政府通過〈1979年第五號法令〉(UU No. 5, 1979)，此法律主要是以爪哇傳統鄉村的機制與模式為樣本，將印尼所有外島地方行政機構標準化，由政府指派的地方官員也解構傳統鄉村 (nagari) 原有的土地貴族統治權威 (MacAndrews 1986: 39)。⁷鄉

⁷ 以亞齊省為例，亞齊地方特區的特色本來主要體現在宗教、風俗和教育上，例如他們有自己的「地方教育理事會」、「亞齊文化和風俗機構」和各教區的教長，但中央政府通過成立鄉村政府，把在政治上和文化上親中央的親信委為鄉長，推

村領域的改變，不但摧毀了地方鄉村人口的社會文化行為，也改變鄉村原有的土地經濟根基 (Ambler 1998 : 69-77)；地方行政標準化給予爪哇中央政府較大的控制權力，財政管理也由中央統一標準調配。

由上述相關法規的探討可知，蘇哈托時期的中央集權是將爪哇與外島定位成一種「中央」與「邊陲」關係。在爪哇的官員眼中，建立地方制度與地方自主的目的，是在強化單一國家與國家發展的原則下，建立「和諧」、「回應」與「責任」的中央地方關係，地方政府要有能力透過地方事務的管理以實現國家意志 (Ferrazzi 2000 : 68)。所謂的「和諧」指的是中央與地方關係應該被強化而非分化與損害；「回應」則是指地方政府要負義務而非權利；「責任」則是達成國家的目標與強化國家的統一。根據上述原則，在統治者蘇哈托眼中，印尼中央地方的關係就是：「中央是地方的中央，地方是中央的地方」 (Bernardi and Niessen 1995 : 189-205)。

(二) 中央集權的治理：爪哇中心主義

在印尼，爪哇是人口眾多、天然資源貧乏的區域，所有的物資大多仰賴外島所供應，所以經濟資源分配與經濟控制尤其是蘇哈托中央集權的顯著表現。在爪哇文化中心的優越心態下，所有外島是屬於「邊陲」，多數的爪哇人自視他們的官僚形式標準與政治規範優於其他外島，大多數政府的政要官員也出自爪哇。根據 Bill Dalton 所統計，在蘇哈托統治時期，大約有兩千名精英掌控印尼政治，其中只有數十人是非爪哇人 (Dalton 1991 : 19)。「中央邊陲」的領導觀念普遍為爪哇人視為理所當然，在缺乏對地方傳統的尊重下，爪哇的中央政府也就儼然成為一個「土著殖民」者 (Mulder 1994 : 53)。

行全國一律化的、帶有濃厚爪哇文化氣息的制度，相反的亞齊傳統的風俗和教育文化特色，被爪哇的一元文化所排斥。

爪哇人不但掌握官僚體系也掌握軍隊。在 1960 年代，爪哇人口佔總人口的 45%，卻有 80% 的軍方將領來自爪哇 (Harymuti 1999 : 77)。根據 Anderson 統計，常態性的 80% 外島指揮官來自爪哇。1990 年代，軍隊中的爪哇人還是呈現出過度代表的情況 (表 1)。⁸軍方要的意識型態是民族主義，因此不論對於分離主義，印尼軍方就是扮演壓制的角色 (Haseman 1999 : 128-132)。由於沒有外敵威脅，印尼軍方主要的任務就是對內整合，軍方大量介入民政與治安工作。基於「安全途徑」，中央政府透過軍方掌控的官僚力量控制地方資源，大多數的地方官員也都是由軍方退役將領所轉任，以爪哇人為主的軍方也就成為地方事務的監督者 (Crouch 1994 : 128)。

表 1、1992 年印尼高級軍官宗教與地域背景

	伊斯蘭徒	基督徒	其他	總數與百分比
爪哇	47	9	0	56/67.4%
蘇門答臘 (Sumatra)	1	2	0	3/3.6%
巴厘	0	1	4	5/6%
其他外島	15	4	0	19/23%
總計	63/76%	16/19.2%	4/5.8%	83/100%

資料來源：Anderson (1999)；Frederick and Worden (1994)。

⁸ 蘇哈托下台後，來自南蘇拉維西副總統哈比比繼位，這是印尼自獨立以來首次由一個非爪哇人擔任印尼總統。然而任期短命的哈比比，還是被爪哇人的瓦希德所取代，其後的總統都是爪哇出生，這尚無法觀察印尼人民是否接受一個非爪哇人當任國家領導人。

(三) 中央集權的社會調適：內部移民計畫 (Transmigration Programme)

根據統計，在印尼約有 60% 居住在人口集中的爪哇 (Drake 1989 : 8-18)，⁹ 因此，如何透過人口資源重分配，一直是蘇哈托時期對於外島中央集權管理的重大政策。1968 年開始，印尼中央政府為化解爪哇人口壓力，因此積極推動「內部移民政策」的構想，有計畫性將人口從人口稠密的爪哇地區遷徙到人口稀疏的加里曼丹、蘇拉維西 (Sulawesi)、南摩鹿加、東帝汶、伊利亞加亞等地 (Hugo 2000 : 317-328)。¹⁰

在中央政府所提供優惠條件的情況下，使爪哇移民逐漸掌握經濟優勢與土地資源，外島居民的生活空間反而被迫退讓，離開他們居住的土地；文化上也被迫同化。因此有學者批評「移民政策」是一種「內部殖民」，讓讓外島居民「爪哇化」 (Collison 2000 : 132-133)。外島居民也無從表示反對意見。

當這些外島地區被爪哇移民所淹沒，爪哇的宗教、文化優勢因此散佈到整個外島地區，也穩定外島地區的分離意識。也有學者批評這樣的政策是印尼版的「爪哇種族淨化政策」 (Lebensraum，源自於德國納粹) (Hancock 1989 : 133-138)。也是造成民主化初期，印尼屢屢發生種族之間仇殺的主因。¹¹

(四) 中央集權的地方經濟

在地方經濟發展方面，中央政府往往以國家建設為藉口，扭曲各

⁹ 例如在 1990 年代初，爪哇地區的人口是每平方公里 784 人，伊利亞加亞每平方公里只有 5 人。

¹⁰ 第五期 (1989-1994) 與第六期移民計劃 (1994-1999) 則有下降的趨勢。

¹¹ 最著名的案例是 1998 年金融風暴期間，在加里曼丹被迫遷移的達雅人 (Dayak) 以獵人頭的方式獵殺外來的爪哇人與華人。安汶 (Ambon) 也有類似案例。

地資源的分配。中央政府的態度是在國家政策的保護下，將所有的建設資源集中在爪哇，使爪哇成為勞力密集與出口導向的產業的中心，外島則為爪哇工業化資源供應而服務。由表 2 所顯示，印尼的基礎建設與財政資源分配多集中在爪哇與雅加達，一些區域自然資源豐富、生產力高的區域（例如，亞齊、廖內〔Riau〕、東加里曼丹〔East Kalimantan〕、伊利安加亞）反而沒有得到合理的資源分享。

中央政府並對外島地區實施經濟管制的歧視性政策，例如：限制外島農產品的輸出以保護爪哇的稻米與糖業，以維護爪哇農業人口經濟收益確保社會穩定（Sondakh 1995：26-28）；各地天然氣、原油、礦產等資源更是國家直接壟斷，如此一來也就可以防止外島透過經濟坐大，危及中央政府的統治。因此，在印尼經濟成長迅速的年代，外島地區的貧困並沒有因此改善。

表 2、印尼區域失衡的各項指標

區域	貧窮指標	財政分配	建設分配	區域生產比值
東印尼 (東西努沙群島, 摩鹿加, 帝汶)	20.2	4.2%	7.5%	-5.8
蘇拉維西	8.6			
爪哇與巴厘 (包括馬都拉島)	11.5	32.4%	38.9%	-10.3
出產石油天然氣與礦業的省分 (包括亞齊, 廖內, 東加里曼丹, 伊利安加亞)	11.2	5.3%	7.5%	8.2
蘇門答臘 (不包括亞齊與廖內)	10.3	13.4%	15.4%	-3.1
加里曼丹 (西, 中, 南加里曼丹)	17.1			
雅加達	2.5	44.7%	30.7%	11.0
整個印尼	11.3	100.0%	100.0%	

資料來源：作者整理自：Central Bureau of Statistics (1996：Table 106)；Booth (2003：120, 122)。

稅收的控制也是中央政府控制地方經濟的重要手段。蘇哈托政權建立一套世界上稅收分配最集中的一條系統，地方政府高度仰賴中央的提撥，因此地方僅能以非常少量的稅收從事地方建設工作（Shah, Qureshi, Bagchi and Binder 1993）。所以地方政府能做的，只有仰賴中央政府像「聖誕老人」分配資源。因此，地方也必須聽令中央政府的指示而運作，對中央毫無抗拒能力（Santoso 1997：41）。這樣的結果，造成十分嚴重的區域失衡。經濟學家 Anne Booth 就曾經認為，區域發展不均衡是印尼國家整合的重大危機（Booth 1992：46）。

（五）小結

蘇哈托政權用所謂「一致性原則」解釋「多元而統一」的建國思想，以對付各地域要求自主與日益增長的獨立訴求。由於「一致性原則」忽視差異性，認為印尼已經是一個民族，一種語言，所以嚴重忽視地方與外島的利益，爪哇統治精英的觀念與文化被強行當作全印尼文化。結果，蘇哈托執政三十多年來，不僅沒有解決地域與中央的衝突問題，由於集權的統治導致地方不滿，反而為更大規模的衝突與分離主義運動埋下深刻禍根（Ferrazzi 2000：69-70）。造成民主化後地方主義的訴求，東帝汶的獨立更是給這些尋求自主的地方極大的鼓舞。地域尋求獨立或自主的壓力，是民主轉型期最重大的政治課題（Cribb 1999：174）。

三、民主轉型時期印尼的地方自治（1998-2004）

為回應印尼外島地方自治的訴求與獲得民主的好名聲，1998年繼任的總統哈比比組織一個七人顧問委員會，由這個委員規劃地方自治的相關事宜（Smith 2008）。¹²根據這個顧問委員會的建議，印尼

¹² 有學者認為：印尼政府選擇讓東帝汶獨立，將中央權力下放，主因是哈比比個人

政府在 1999 年 5 月通過〈地方自治法〉(UU No. 22, 1999) 規範有關中央地方關係實施省長、地區首長與「地方人民代表議會」的自治選舉。¹³在該項法案，明定印尼中央與地方民意機關的結構為「人民代表議會」(Dewan Perwakilan Rakyat, DPR) 與「省人民代表議會」。「省人民代表議會」除一般地方條例立法外，並有聽取與監督有關於「去中心化」的相關資訊，任命與罷免省長，並可單獨簽訂有關於與地方發展相關的國際協定。

1999 年第 25 號法令〈中央地方財政平衡法〉(UU NO. 25, 1999)，給予地方更大的自主空間。根據這個法律，地方政府享有稅賦、採礦、捕魚與森林砍伐權的自主權力，中央政府主要在貨幣、外交、國防和司法上負責，給予區域自主的權力 (Johanson 2000)。在瓦希德總統的主導下，在 2001 年正式啟動「地方自治」的政策，維持「省」的建制，並將全國劃為 357 個縣市作為政府提供行政服務的基本單位。

然而，依照這些法律的修正，表面上看起來可以解決地方需求，但實際的助益卻是有限。這有包含了幾個原因。首先，在財政劃分上，雖然地方上繳財源由原來的 90-95% 調降為 70-85%，但是比例並沒有獲得地方政府的認同。

其次，轉型時期中央政府的政府官員與相關部門在心態上對部份外島地區相當有敵意，尤其是 1950 年代有叛變紀錄的各省。爪哇中央政府在心態上認為外島這些區域是「麻煩製造者」。Benedict Anderson 認為中央對外島的敵意是區域衝突的根本性問題，假如中

利益考量，讓他能夠獲得好名聲以便可以坐穩位置至 2003 年屆滿任期。但由於改革派人士認為蘇哈托下台還是無法改善印尼的政治情況，要求提早改選國會及選舉總統。

¹³ 1957 年印尼就已經實施地方首長民選。在 1974 年蘇哈托執政時期，蘇哈托修改法律將這些民選的職務改為由內政部官派，〈1999 年地方自治法〉還原〈1957 年地方自治法〉的精神。

央政府的態度沒有改變，緊張與衝突關係將會持續（Anderson 1999：1-11）。

第三，中央政府在執行面上背離「去中心化的精神」（Antlov and Cederroth 2003）。例如對於亞齊，即使通過特殊的法律，中央政府在1999-2004年還是以違反人權與武力鎮壓方式壓制亞齊人民。中央政治人物，特別是民族主義者與軍方領袖反對給予地方更大的權力。

最後，雖然二項法律的推動有助改善中央與地方關係，但是配套措施與相關權責並未充分釐清，相關部會也多所抗拒。例如森林部就沒有根據地方自治法母法的精神修改相關法令，阻礙地方自治的實施精神（Busing 2000：8-9）。

四、民主鞏固時期印尼的地方自治（2004-2008）

由於第一階段的改革並不能滿足印尼地方的需求，在2004年總統直接民選選舉前，印尼政府進行第二階段地方自治的工作。這些政策包括：增設「地區代表議會」、制定「地方自治法修正案」（UU No. 32, 2004）及〈中央地方財政平衡法修正案〉（UU No. 33, 2004），以這兩項法案作為推動地方自治第二階段的法制基礎。

（一）國會改造：地區代表議會的設置

新秩序時期的印尼選舉制度是採取「全國為選區的比例代表制」。根據政治學理論，在此種制度下，「全國為選區的比例代表制」會使選舉結果將由人口居於優勢的地區（爪哇）決定國會選舉的結果。

因此，在處理印尼中央地方關係的改革中，曾經有學者提議將印尼選舉制度改為單一選區的「地域代表制」（district system）。然而，「地域代表制」會使以地區為基礎的小黨出現，威脅到國家統一；而且「比例代表制」讓小黨有生存空間，符合印尼多族群「共識民主」的精神，所以「地域代表制」的改革計劃最後也就被否決，但將以「全

國為選區」的比例代表制修正為以「省為選區」的比例代表制(Hadiz 1999: 116)。

不過，以省為選區的比例代表制，依然有四個缺失為大眾所詬病，包括：

(1)「比例代表制」選舉制度保障多黨制度，造成國會小黨林立。

(2)「封閉選舉名單」(closed list)由政黨中央提名，地方黨部無權置喙政黨提名人選、反映地方基層民意。

(3)每省選區中，選民投票給政黨，但是政黨名單人數的龐大，造成選民的混淆，代表當地的議員的代表性不足。

(4)所以在比例代表制下，候選人代表政黨，不是地方民意；政黨中央也不會重視地方的需求(IFES 2003: 2)。

為改進上述缺失，2004年印尼對於憲政上的中央地方關係再次做修正。其中包含幾個部分。

首先，總統改由印尼人民直接選舉產生，並且正副總統候選人必須在第一輪投票獲得50%以上的選票(避免擁有全國70%人口的爪哇即可決定總統的人選)。

其次，修正國會結構，印尼國會增設每省四席組成的「地區代表議會」。印尼國會成為由「人民代表議會」，以及「地區代表議會」組合而成兩院制的系統。簡單來說，印尼國會體制轉變為：

人民協商議會(Majelis Permusyawaratan Rakyat, MPR，非常設的憲政機構) = 人民代表議會 + 地區代表議會。¹⁴

「地區代表議會」的產生與組成有點類似於美國的參議院，成立的主要目的就是在印尼的憲政體制中成立一個民選的機制，處理有關中央地方關係、地方自治的法制工作。

¹⁴ 印尼目前有34省(至2012年)，所以「地區代表議會」共有132席；「人民代表議會」則有560席，加總後在「人民協商議會」共有692席(2009-2014任期)。

「地區代表議會」的功能包括：

(1) 法律案提出：可以提出的法律案，包括：①修正與制定地方自治法；②修正與制定中央與地方關係法；③修正與制定地方區域範圍調整法；④修正與制定地方自然與其他經濟資源運用法；⑤修正與制定中央與地方財政劃分法等相關項目的法案。

(2) 法律案討論：「地區代表議會」應該參與在「人民代表議會」有關①地方自治法、②中央與地方政府關係、③地方區域範圍調整、④自然與其他經濟資源的管理、⑤中央與地方財政劃分，等法案的討論。

(3) 審議預算（法案功能）：在立法過程中，「地區代表議會」應該提供有關國家預算法案與地方稅收、教育、宗教事務等相關預算法案之意見。

(4) 監督決議：「地區代表議會」可以監督有關：①地方自治法、②中央與地方政府關係、③地方區域範圍調整、④自然與其他經濟資源的管理、⑤教育、宗教、國家預算與歲收等法律案與國會決議的執行。「地區代表議會」並可針對「人民代表議會」的立法與執行結果做進一步的審查。¹⁵

在運作上，「地區代表議會」每年至少須集會一次，實質處理地方自治的事項，被選任的議員是以「個人身分」而非以「政黨身分」參選，這樣不僅可以代表選民的直接託付，並擺脫以往印尼政壇出現的政黨利益與政黨政治的泥沼。

（二）地方首長民選與地區特權

除在國會制度改造外，另一項地方自治的里程碑是自 2005 年

¹⁵ 從實際功能來看，美國的參議院包括人事同意權與否決權，權限比「地區代表議會」大。「地區代表議會」相關資訊請見：<http://www.dpd.go.id>

起，印尼地方首長直接民選。在蘇哈托時期，印尼各省省長與各區域首長是由各級人民代表大會推舉三位，再由總統（決定省長）、印尼內政部（決定區域首長）勾選決定。理論上，得票數高的候選人應會得到總統與內政部的青睞，但是在印尼政治史上，得票數較低的候選人成為地方首長的例子卻時有所聞（Rasyid 2003：64-65）。

在蘇哈托下台後，印尼的省與地區人民代表大會要求能夠憑各地區利益決定與罷免省長與地區首長。因此，在 1999 年地方自治法也就賦予地方民意機構這樣的權利。然而，這樣的制度安排卻是有爭議的。這是因為透過地方議會選舉出來的首長人選，常會因為跟政黨與派系利益的勾結，造成買票或是首長與民意代表利益交換的醜聞（Rasyid 2003：64-65）。因此印尼政府開始思考，既然總統已經改採直接選舉，地方首長也應比照辦理；民選的首長不僅可以直接回應地方利益，同時也可避免金錢政治與利益勾結的情況發生（Choi 2007：330）。

雖然這個提案遭到當時所有大黨的反對，因為此舉將會喪失大黨控制地方政治的能力，然而這項提案卻普遍受到國際組織與印尼民間團體的大力支持，歷經兩年討論，印尼國會在 2004 年通過〈地方自治法修正案〉中，實現印尼由總統到地方首長全面直選的理想。¹⁶自 2005 年開始，印尼地方陸續舉辦多場選舉，將民選地方首長理念具體實現。¹⁷

配合地方首長的直接民選，地方選務機關也必須改革。在中央層級的選舉，印尼舉辦選務的機關為「中央選舉委員會」（Komisi Pemilihan Umum, KPU），地方則為「地方選舉委員會」（Komisi

¹⁶ 根據該法律，各級首長 5 年一任，得競選連任一次。

¹⁷ 然而地方的首長的提名是有所限制的。每一位參選人，必須經由上次選舉在議會拿到 15% 以上的政黨提名才能成為候選人，每位候選人必須要贏得 25% 以上的選票使得當選。參閱該法第 24 條 5 項、56 條 57 項。

Pemilihan Umum Daerah, KPUD)。在過去，中央選舉委員會為各地方選委會的上級機關，地方選委會須受中央監督並對其負責(Choi 2007: 331)。但根據2004年〈地方自治法修正案〉，地方選委會的監督與責任機關改為向選區內「地方人民代表議會」的民意機關負責。¹⁸

值得一提的是，亞齊省改稱的「亞齊特別行政區」(Nanggroe Ache Darussalam)是印尼地方自治的重要特例。自1976年Hasan di Tiro建立「亞齊獨立運動」開始，亞齊一直有透過有武裝力量尋求分離的訴求；當受到東帝汶公投獨立的激勵，亞齊地方以此訴求，尋求合法獨立。不論以武裝力量或是公民自決訴求，亞齊分離主義一直是歷任總統頭痛難題(Hillman 2007: 49-53)。¹⁹

2004年12月26日，印度洋世紀大海嘯災害成為中央與亞齊和談的轉機。在芬蘭前總統Martti Ahtisaari的斡旋和主持下，印尼中央政府與「亞齊獨立運動」於2005年8月15日簽訂歷史性的和平協議〈赫爾辛基合約〉。²⁰根據該協議與2004年印尼地方自治法，印尼中央政府准許亞齊地區可以成立地方政黨，省長候選人可以不經由政黨提名參與競選；亞齊地區可以實行伊斯蘭法與成立伊斯蘭法庭；正副首長候選人必須能夠熟讀古蘭經。這些自治條件為其他各省沒有。²¹

¹⁸ 但是有關選舉的訴訟，最終審法院還是在憲法法庭。

¹⁹ 1999年瓦希德執政後，印尼政府同意讓亞齊享有廣泛自治(根據2001年第18號法律成立「亞齊特別自治區」，可管理75%的財政來源)，但堅決反對亞齊獨立。為緩和雙方矛盾，印尼國會還成立「亞齊問題特別委員會」，專門處理亞齊問題。

²⁰ Martti Ahtisaari也因為調停亞齊與印尼政府的爭端獲得2008年諾貝爾和平獎。

²¹ 其他專屬亞齊自治事項包括：除外交、國防、金融、司法及宗教信仰自由權力外，亞齊特區政府擁有自主權；印尼政府與外國政府訂立與亞齊利益有關係約，以及印尼國會通過與亞齊有關決議，事先須獲得亞齊立法機構同意；亞齊有權使用代表其地區的旗幟、標誌及歌曲；准許亞齊立以亞齊為基地的政黨(地方政黨)；亞齊可以向外國舉借外債，可以自行制定稅率及與印尼中央銀行不同的利率；亞齊獲准掌控本土及周邊海域70%的天然資源收益；印尼政府將以透明化方式安排中央與地方間收入之分配；中央指派亞齊總警長及總檢察長，須獲得亞齊特區政

緊接著亞齊地方首長直選於 2006 年 12 月 11 日舉行，由「亞齊獨立運動」領導人 Irwandi Yusuf（因叛國罪入獄，2004 年趁大海嘯逃獄）當選首任省長，議會選舉前，游擊隊成員及其成立政黨勝過主流政黨候選人，充分顯示亞齊地方民眾對中央政府的不滿態度（Miller 2008：78-79）。不過這也意味當地民眾藉由首長直選，表示接受中央政府提高自治權的協議，尋求以體制內方式解決亞齊議題。²²

（三）資源分配的法制化

前述提及第一階段的地方自治，地方政府並不滿意，最主要還是在於地方財政與資源的分配比例。從表 3 與表 4 的比較可以得知：第一，1999 年〈中央地方財政平衡法〉的規範只規範到省的層級，並不符合〈地方自治法案〉所設定的地方自治層級。第二，對於擁有天然資源的次區域要求更多的資源分配。第三，地方資源應有部分協助改善地方的國民義務教育。

表 3、印尼 1999 年「中央地方財政平衡法」中的資源分配

資源	省	中央
森林農漁牧	80%	20%
天然氣	30%	70%
造林基金	20%	80%
石油	15%	85%

資料來源：修改自 Ravich (2000：14)。

府首長同意；亞齊將成立人權法庭及和解與真相委員會。

²² 另一觀點可以看出亞齊人民對於中央政府的態度。在 2009 年的印尼國會大選，時任總統尤多約諾所領導的「民主黨」在亞齊國會議員選舉中獲得大勝，由此可見當地民眾對於尤多約諾在國家整合上的認同。

表 4、印尼 2004 年〈中央地方財政平衡法〉中的資源分配

項目	中央政府	省政府	資源產地縣市	非資源產地縣市	國民教育保留基金*
石油	84.5%	3%	6%	6%	0.5%
天然氣	69.5%	6%	12%	12%	0.5%
礦業土地承租	20%	16%	64%	—	—
礦業開採	20%	16%	32%	32%	—
森林土地承租權	20%	16%	64%	—	—
森林資源承租權	20%	16%	32%	32%	—
造林基金金	60%	—	40%	—	—
地熱探勘	20%	16%	32%	32%	—

說明：*國民教育保留基金主要由省、產地縣市、非產地縣市共同分擔。

資料來源：作者整理自印尼 2004 年〈地方自治法〉(UU No. 32, 2004) 第 11-21 條。

2004 年的〈中央地方財政平衡法〉(UU No. 33, 2004) 對於上述議題有所回應，並將「縣市」納入分配的法制內；各地方也可以制定具有地方特色的「地方發展計畫」稅收條例。在過去蘇哈托「爪哇中心主義」的時代，中央政府透過稅收與資源分配控制地方，地方政府高度仰賴中央財政支援，結果造成區域失衡與國家整合危機。中央政府修正法律就是藉由明確的法律規範保障地方財政的自主性。

事實上，2004 年〈中央地方財政平衡法〉主要是針對多數印尼省份，在有分離主義主張且資源豐富的亞齊、巴布亞省（含西巴布亞省），中央政府另訂有特別法的規範。包括 2001 年〈亞齊地方特別行政區自治法〉(UU No. 18, 2001) 與〈巴布亞省自治法〉(UU No. 21, 2001)。根據兩項法律，巴布亞地區自 2001 年起 25 年可以享有該地生產石油與天然氣收益 70%，25 年後則可保有 50% 的石油與 40%

的天然氣收益；²³亞齊自 2001 年起 8 年可以保有 80% 的石油與天然氣收益，其後可以保有各 50%。²⁴

五、印尼地方主義發展之評析

在後蘇哈托時期印尼開始實施地方自治，印尼政府的理念是要將地方政府的角色由「管理與控制人民的機制」轉變為「為民眾提供公共服務的機制」；地方政府應是「促進」而非「監督」公共事務（Matsui 2007）。此外，地方自治伴隨政治轉型過程重要的改革項目，執政者的心態與作為比起威權時代已經進行重要調整，代表中央政府對於地方訴求的回應與責任（Choi 2007：328）。2004 年後的兩項自治法修正不僅具有合法性的法律意義，並代表印尼中央能夠回應需求，由下而上修正政策調整模式反映出中央政府的誠意（Duncan 2007：717-718）。

上述改革過程對印尼的政經發展有何意義？以下可以分政治、社會與經濟層面加以說明。

（一）政治層面

就政治層面的意義而言，在過去，所有的政治活動是由中央政府主導，排除許多地方精英參與政治的機會，地方自治後，政治權力下放使許多地方精英樂意參與地方公共事務（Rinakit 2005）。當地方精英更有意願參與體制內的政治運作，地方官員更有責任回應選民的訴求，如此可以有效化解分離主義（Duncan 2007：717）。而推動總統直選與地方首長的直接民選，就被國際組織認為是「印尼民主鞏固重要的里程碑」（Carter Center 2005：13）。

就政黨政治制度的體系而言，有學者認為當印尼實施地方自治

²³ 參閱該法第 34 條 2-6 項。

²⁴ 參閱該法第 4 條 3-5 項。

後，會使原有的政黨體制更為健全，更是印尼比起其他東南亞國家更容易民主化的主因。印尼實施地方自治後，地方政治人物在實際的運作上必須扮演三種角色，更有利於政黨政治的發展。其一，為了確保能夠當選，地方首長與民意代表必須將其競選政見直接面對選民，而非中央政府或所屬政黨。²⁵其二，政黨必須由下而上提名議會或地方首長人選，以取得地方民意支持。其三，原有政黨的意識型態（或宗教）在地方選舉中不再扮演重要的角色；在贏者全拿的制度下，候選人必須爭取過半選票的支持。也就是在地方選舉上，政治與經濟利益才是決定選民的態度與行為，印尼自始可擺脫自1950年以來「派閥政治」（*aliran partai politik*）所帶來政治發展的弊端。²⁶

然而，當初印尼政府推動地方首長直選，是為了避免地方首長被議會少數人掌控而出現貪污與金錢政治（*uang politik*）。然而首長直選後並沒有解決這個問題。相反地，直選首長在民意支持下當選，具有分配地方資源的權力，當選後往往變成具有合法性的「土皇帝」（*raja-raja besar*）或是被戲稱為「小蘇哈托」（Mini-Suharto），貪污舞弊的案例時有所聞（The Jakarta Post 2005）。

此外，地方首長直選另一個弊病是在獨立候選人獲准參與地方首長之前，地方首長選舉依舊由地方黨部所把持。就好的一面而言，首長人選由地方決定，直接反應地方民意，但也意味許多政黨的中央黨部無法決定地方黨部的推薦名單，失去政黨政治競爭的意義。²⁷不僅如此，直選的地方首長具有直接民意基礎，往往與議會的同黨候選人

²⁵ 過去印尼政黨提名候選人都必須經過該黨「中央委員會」決定。

²⁶ 過去印尼從中央到地方議會因為由「比例代表制」產生，首長又由議會所產生，選民的利益表達被迫在政黨間抉擇；這使得多元政黨因為意識型態而對立，增加國家整合困難。例如：自1950年到1957年印尼「議會民主」時期，政壇共更換七個內閣。派閥政治的政黨惡鬥，阻礙國家發展。

²⁷ 相關個案見：Choi（2007）。其後印尼憲法法院將首長產生方式改為允許獨立候選人參加地方首長選舉，地方議會席次分配不再根據政黨名單順位。

結盟，在地方自成一格，反而造成「地方的中央集權」，是「公民自治」難以實踐的主因。

（二）社會層面

印尼實施地方自治不僅是具有地方政治自主的意義，對於外島少數族群的習慣也同樣獲得尊重；少數族群可以藉由地方自治管理自我事務、維護社群的基本利益。特別是在過去「移民政策」與「爪哇中心主義」時代，中央政府往往因為統治上的便利與一致性而忽略少數族群訴求，地方自治後可以改善這樣的忽略，讓地方族群展現出原有的多元面貌。

另一方面，在蘇哈托時期，軍方扮演了「雙重功能」，除國防與社會安全外，軍人可以參與國家社會活動，對地方穩定扮演重要的角色。（Soedjati 1988：79）。在過去，印尼中央主要仰賴軍隊扮演的「雙重功能」解決（壓制）地方少數族群的衝突與維持秩序。當軍方退出維持社會秩序活動的功能，各地方主義者藉由自治權利的擴張，往往出現許多地方族群的衝突與失序。例如 2005 年 Poso 發生穆斯林與基督徒之間的衝突，就被認為是地方多數族群對少數族群文化霸權的展現。（Erb, Sulistiyanto and Faucher 2005：8-9）

另一方面，雖然地方自治法已經將自治精神下放到「村」，但是印尼族群的多元性，許多少數族群並沒有完全符合實際地方建制，造成「地方行政」與「文化」分離，形成一種「少數中的少數」、需求被忽略的情況。有學者就批評印尼的地方自治是屬於「區域的自治而非地方自治」（Erb, Sulistiyanto and Faucher 2005：165）；是「建立在單一行政管理而沒有尊重舊有的社群」（Erb, Sulistiyanto and Faucher 2005：162）。

（三）經濟層面

過去中央政府往往以國家建設為藉口，扭曲各地的資源分配。中央政府的態度是在國家政策的保護下，將所有建設資源集中在爪哇，使爪哇成為勞力密集與出口導向的產業的中心。藉由地方自治，地方政府可以藉由自定發展計畫、調整勞工最低工資之權力或引進外資，將資源更有效的應用，改變原有的貧窮狀態（Engel and Palmer 2007）。

然而，權力下放後引發出許多管理上的問題。首先，許多地方政府為發展地方經濟，往往訂立出稅務、特別捐或服務費的地方條例。這些地方條例，不僅與地方政府權限不符，同時妨礙經濟發展與外商的投資意願。²⁸由於相關法律與條例尚未修正，地方自治法實施後再次檢討與修正，是許多學者認為印尼應推動第三階段地方自治改革的原因。²⁹其次，地區主義的思考下，資源往往會過度分配與帶有地方中心主義，開發計畫缺乏區域整體的規劃，這不利於地方的發展（Setiawan and Hadi 2007：78）。第三，地方資源的重新劃分為地方政府帶來可觀的財富，也帶來給地方政治人物貪污舞弊的機會。特別是資源豐富的省份，地方政治人物可藉由資源分配、許可權的發放獲取利益；官商勾結的情況也屢見不鮮。最後，某些地方政府亟欲擺脫貧困，出現過度開發與環境資源嚴重遭破壞的問題（Setiawan and Hadi 2007：77-78）。

²⁸ 舉例而言，印尼政府將新加坡附近的 Batam 島劃定為免稅的自由貿易區，Batam 政府卻透過 2003 年第 63 號政府條例對工業區徵稅，違反中央政府的政策。印尼政府於是違反公眾利益及抵觸中央政策，撤銷數千項有關地方稅務及服務費的地方條例（大紀元 2008）。

²⁹ 例如雖然中央地方財政劃分法已經在 2004 年修正，對於礦業的權力分配有明確的劃分，但是印尼國會還在 2008 年才緩慢修正原先政府在 1967 年實施的礦業法（Basic Mining Act of 1967）。

六、結論

印尼政局自 2004 年二次國會大選、總統直選順利和平舉行、政治與經濟逐漸走向穩定；加上 2008 年當選的美國總統歐巴馬（Barack Hussein Obama）與印尼的淵源、參與 G20 等重要國際舞台……這些證據顯示印尼將會在世界的政治經濟扮演重要的角色。³⁰ 2009 年 6 月份 Morgan Stanley 的一份研究報告指出：印尼應該被列為「金磚第五國」（BRIIC）。根據 Morgan Stanley 預測，印尼經濟總量到 2017 年將會增長 60%，進而達到八千億美元，具有強大的經濟潛力（宋鎮照 2009）。政經走向穩定，是印尼經濟改善的主要原因；地方自治的實施、和緩分離主義被視為是近年印尼政經穩定的重要元素。

後蘇哈托十年，印尼地方自治發展是屬於「伴隨民主轉型的漸進式轉型」：隨著政治自由化與政治權力的開放，中央政府逐漸放寬以往一條鞭的管制權力。在蘇哈托下台後，除政治領導人的決心與政治制度的改革外，「課責」（accountability）、「善治」、「公民社會」（civil society）等概念不僅被國際 NGO 組織導入，也從印尼民間社會中自發性傳播至整個地方村里（Matsui 2007：16）。對多元族群、地域廣大且難以整合的印尼而言，十年的自治轉型已經達到初步的成果。

當然，由於中央集權統治超過三十年，印尼新的「地方主義」還有必須學習之處，印尼地方自治的法規與實際執行層面還是存有明顯的落差；地方自治並非解決所有問題的萬靈丹（Pedersen 2007：211）。也有學者批評印尼現階段的地方自治僅是「地方政府自治」（government autonomy）而非「公民自治」（*otonomi asli*），地方事務還是掌控在少數菁英手中；地方自治應該是選出地方的「經營

³⁰ 2009 年尤多約諾總統高票順利連任，將成為全世界得票最高的民選領袖。

者」而非「國王」（Matsui 2007：18）。³¹這些缺憾，未來改革必須修正這一類的「民主的矛盾」。³²

最後的問題是，分離主義與地方自治的壓力會不會依舊是未來印尼國家整合的危機？有學者以蘇聯與南斯拉夫為例，認為民主化與地方自治反而是這兩國家解體的主要原因（Hobsbawm 1997：240），也有學者悲觀預言印尼的未來會步上這兩國家的後塵（Ravich 2000：20）。

著名研究民主轉型學者的林茲（Juan Linz）與史坦潘（Alfred Stepan）認為，在一個多族群威權國家的民主轉型中，由於來自地方種族、宗教、語言的複雜性，「國家性」（stateness）的問題是不可避免的，甚至也會以一些非民主的方式解決問題。但這不意味多族群國家不可能達到民主鞏固（Linz and Stepan 1996：16-19）。林茲與史坦潘指出，多族群國家只要小心處理「國家性」的問題，還是有可能達到民主鞏固的結果（Linz and Stepan 1996：33-37）。³³

印尼是基於「民族主義」（Nationalism）成立的國家，「建國五原則」（Pancasila）的精神早已深入印尼基層民眾，被認為是國家統一的重要「保護傘」（區鉅龍 1998：49）。³⁴後蘇哈托十年，從印尼中央政府修正相關法令、改革中央為主的權力結構、權力下放並建立制度性的對話管道來看，已經具備「去中心化」誠意。長期而言，如果印尼政府持續履行承諾，以實際權力分立政策獲得外島居民的重

³¹ 有學者認為印尼地方基層的非營利組織尚未發展健全，缺乏監督機制與公民意識，才會使民選的首長過分擴張權力（Matsui 2003：18）。

³² 2009年，印尼新一屆國會已決定將修改地方自治法令列入「全國立法事項計畫重點」。

³³ James Putzel 曾經在一項研究中解釋，馬來西亞就是因為族群政治，而無法達成像菲律賓一樣的民主化（Putzel 1997）。

³⁴ Kahin 特別強調印尼民族主義運動呈現一個弔詭的現象：雖然因為巨大的文化、社會與意識歧見而四分五裂，但仍瀰漫著追求國家統一的狂熱（Kahin 1952）。

新信任，本文還是樂觀認為，印尼在地方自治後並不具備如蘇聯與南斯拉夫解體的可能性。

參考文獻

Hobsbawm, E. J.

- 1997 《民族與民族主義》(*Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*) (李金梅譯)。臺北：麥田出版社。

大紀元

- 2008 〈避免高成本 印尼撤銷不利投資的地方條例〉。大紀元，12月11日。<http://www.epochtimes.com/b5/8/12/11/n2359596.htm>

朱鶴賓

- 1995 《東南亞新興國家》。臺北：中華文化事業出版委員會。

宋鎮照

- 2009 〈崛起的印尼：邁向金磚第五國〉。《國際商情雙周刊》，278：10-13。

區鉅龍

- 1998 〈印尼建國五原則意識型態的理論與實踐〉。《問題與研究》，37(3)：45-54。

戴萬平

- 2003 〈印尼族群政治研究〉。國立中山大學中山學術研究所博士論文。
- 2006 〈印尼民主化進程與挑戰〉。《中山人文社會科學學報》，14(1)：37-63

Ambler, J. S.

- 1988 *Historical Perspectives on Sawah Cultivation and the*

- Political and Economic Context for Irrigation in West Sumatra. *Indonesia*, 46: 39-77.
- Anderson, B.
1999 Indonesian Nationalism Today and in the Future. *Indonesia*, 67: 1-11.
- Antlov, H. & S. Cederroth
2003 *Elections in Indonesia: The New Order And Beyond*. NY: Routledge.
- Bakker, H. I.
1995 The Hindu-Javanese World View: The Structural Roots of the Pancasila State. Pp. 189-205 in G. Forth, S. Niessen and J. de Bernardi, eds., *Managing Change in Southeast Asia: Local Identities, Global Connections*. Ottawa: CCSAS.
- Bernardi, J., G. Forth & S. Niessen, eds.
1995 *Managing Change in Southeast Asia: Local Identities, Global Connections*. Ottawa: CCSAS.
- Booth, A.
1992 Can Indonesia Survive as a Unitary State. *Indonesia Circle*, 58: 32-47.
2003 Development: Achievement and Weakness. Pp. 109-135 in D. K. Emerson, ed., *Indonesia beyond Suharto*. London: M. E. Sharp.
- Bresnan, J., R. MaUaran, B. Hasibuan & W. Liddle
2004 Political Succession and the 2004 Election. Report of a conference at the US-Indonesia Society, March 20, Jakarta, Indonesia.

Brown, D.

- 1994 *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*. London: Rutledge.

Buising, T.

- 2000 A Century of Decentralization. *Inside Indonesia*, 63. <http://www.insideindonesia.org/content/a-century-of-decentralisation>

Carter Center

- 2005 The Carter Center 2004 Indonesia Election Report. Carter Center. <http://www.cartercenter.org/documents/2161.pdf>

Central Bureau of Statistics

- 1996 *Gross Regional Domestic Product of Provinces in Indonesia by Industrial Origin 1993-1995*. Jakarta: Central Bureau of Statistics

Choi, N.

- 2007 Local Elections and Democracy in Indonesia: The Riau Archipelago. *Journal of Contemporary Asia*, 37(3): 326-345.

Collison, K. B.

- 2000 Indonesia: Disintegration of the Last Great Colonial Power? *Defense and Foreign Affairs Strategic Policy*, 28(10): 132-133.

Cribb, R.

- 1999 Not the Next Yugoslavia: Prospects for Disintegration of Indonesia. *Australian Journal of International Affairs*, 53(2): 169-178.

Crouch, H.

1994 Indonesia: An Uncertain Outlook. *Southeast Asian Affairs*, 1994: 121-145.

Dalton, B.

1991 *Indonesia Handbook*. CA: Moon.

Dick, H. J. & J. Mackie, eds.

1993 *Balanced Development: East Java in New Order*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Drake, C.

1989 *National Integration in Indonesia: Patterns and Policies*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Duncan, C. R.

2007 Mixed Outcomes: The Impact of Regional Autonomy and Decentralization on Indigenous Ethnic Minorities. In Indonesia. *Development and Change*, 38(4): 711-733.

Erb, M., P. Sulistiyanto & C. Faucher

2005 *Regionalism in Post-Suharto Indonesia*. London and New York: Routledge Curzon.

Ferrazzi, G.

2000 Using the "F" Word: Federalism in Indonesia's Decentralization Discourse. *The Journal of Federalism*, 30(2): 63-85.

Frederick, W. H. & R. L. Worden, eds.

1994 *Indonesia: A Country Study*. DA: Department of the Army.

Hadiz, V. R.

1999 Contesting Political Change after Suharto. Pp. 105-126 in Arief Budiman, Barbara Hartley and

- Damien Kingsbury, eds., *Reformasi: Crisis and Change in Indonesia*. Clayton: Monish Asia Institute.
- Hancock, G.
1989 *The Loads of Poverty*. London: Macmillan.
- Harymuti, B.
1999 Challenges of Change in Indonesia. *Journal of Democracy*, 10(4): 69.
- Haseman, J. B.
1999 Indonesia's Armed Forces: Difficult Challenges, New Future. *Southeast Asian Affairs*, 1999: 128-141.
- IFES
2003 *Some Questions about the Electoral System for the 2004 Indonesian General Election Answered*. Jakarta: IFES.
- Hillman, B.
2007 Aceh's Rebels Turn to Ruling. *Far Eastern Economic Review*, 170(1): 49-53.
- Hugo, G.
2000 Indonesia. Pp. 74-109 in Thomas R. Leinbach and Richard Ulack, eds., *Southeast Asia: Diversity and Development*. New Jersey: Prentice Hall.
- Jaya, W. K. & H. Dick
2001 The Latest Crisis of Regional Autonomy in Historical Perspective. Pp. 216-228 in Grayson Lloyd and Shannon Smith, eds., *Indonesia Today: Challenges of History*. Singapore: ISEAS.
- Johanson, V.
2000 Aceh Failed Election. *Inside Indonesia*, 60. <http://www.insideindonesia.org/edition-60-oct-dec-2000/ace>

h-s-failed-election-1109637

Kahin, G. M.

1952 *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Linz, J. J. & S. Alfred

1996 *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lloyd, G. & S. Smith

2001 *Indonesia Today: Challenges of History*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

MacAndrews, C.

1986 The Structure of Government in Indonesia. Pp. 157-185 in *Central Government and Local Development in Indonesia*. Singapore: Oxford University Press.

Malley, M.

2003 Regions: Centralization and Resistance. Pp. 71-108 in D. K. Emerson, ed., *Indonesia Beyond Suharto*. London: M. E. Sharp.

Matsui, K.

2003 Decentralization in Nation State Building of Indonesia. Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization (IDE-JETRO) Research Papers, No. 2.

2007 Regional Development Policy and Direct Local-Head Election in Democratizing East Indonesia. IDE-JETRO, 76. <http://www.ide.go.jp/English/Publish/Download/Asedp/076.html>

Mietzner, M.

- 2009 Indonesia in 2008: Democratic Consolidation in Soeharto's Shadow. *Southeast Asian Affairs*, 1: 105-123.

Miller, M. A.

- 2008 *Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta's Security and Autonomy Policies in Aceh*. London: Routledge.

Mulder, N.

- 1994 *Inside Indonesian Society: A Interpretation of Culture Change in Java*. Bangkok: Duang Kamol.

Palmer, C. & S. Engel

- 2007 For Better or for Worse? Local Impacts of the Decentralization of Indonesia's Forest Sector. *World Development*, 35(12): 2131-2149.

Pedersen, L.

- 2007 Responding to Decentralisation in the Aftermath of the Bali Bombing. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 8(3): 197-215.

Putzel, J.

- 1997 Why Has Democratization been a Weaker Impulse in Indonesia and Malaysia than in the Philippines. Pp. 240-263 in David Potter, ed., *Democratization*. Cambridge: Polity Press.

Rasyid. M. R.

- 2003 Regional Autonomy and Local Politics in Indonesia. Pp. 63-72 in E. Aspinall and G. Fealy, eds., *Local Power and Politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

- Ravich, S. F.
2000 Eyeing Indonesia through the Lens of Aceh. *Washington Quarterly*, 23(3): 7-20.
- Rinakit, S.
2005 *The Indonesian Military after the New Order*. Singapore: NIAS Press.
- Roth, G.
1968 Personal Rulership, Partrimonialism and Empire-build. *World Politics*, 20(2): 194-206.
- Santoso, A.
1997 Democratization: The Case of Indonesia's New Order. Pp. 21-45 in Anek Laothamatas, ed., *Democratization in Southeast and East Asia*. Singapore: ISEAS.
- Setiawan, B. & S. P. Hadi
2007 Regional Autonomy and Local Resource Management in Indonesia. *Asia Pacific Viewpoint*, 48(1): 72-84.
- Shah, A., Z. Qureshi, A. Bagchi & B. Binder
1993 *Inter-Governmental Fiscal Relations in Indonesia*. Washington: World Bank.
- Silalahi, H. T.
1988 The 1987 Election in Indonesia. *Southeast Asian Affairs*, 1988.
- Smith, B.
2008 The Origins of Regional Autonomy in Indonesia: Experts and the Marketing of Political Interests. *Journal of East Asian Studies*, 8(2): 211-234.
- Soedirdja, S.
2000 Principles of Regional Autonomy Policy: Toward a

Democratic and Prosperous Indonesia. Speech by Minister of Home Affairs and Autonomy Policy, Pre-Consultative Group on Indonesia (CGI) Meeting on Decentralization, October 13, Jakarta.

Soedjati, J. D.

1988 The Military and National Development in Indonesia. Pp. 163–212 in J. Djiwandonq Soedjati, ed., *Soldiers and Stability in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.

Sondakh, L.

1995 Deregulation and its Potential Impacts on Agriculture and Regional Disparity. Indonesia. Paper presented at the conference “Building on Success: Maximizing the Gains from Deregulation”, World Bank and the Indonesian Economists Association, April 26–28, Jakarta.

The Jakarta Post

2005 Why is God Angry? Acehnese Speak Up. The Jakarta Post, January 22. <http://www.thejakartapost.com/news/2005/01/22/why-god-angry-acehnese-speak.html>

附錄1、印尼的政治轉型

	蘇哈托執政時期	哈比比、瓦希德、梅嘉娃蒂執政時期	尤多約諾執政時期
政體形式	威權	民主轉型	民主鞏固 ³⁵
期間	1965-1998	1998-2004	2004至今 兩次總統直選 (2004、2009)
政治體制	威權政體	國會主義 (Parliamentarian)	美式的總統制
發展基礎	國家政策指導 (Garis-Garis Besar Haluan Negara, GBHN)		總統的遠景與使命
主權行使與總統選舉方式	「人民協商議會」，總統由人民協商議會選舉		由人民直接選舉
司法立法與行政關係	由執政者掌控 司法、立法與行政	分權 (法律上)	權力分立 兩院制國會
軍隊的角色	雙重功能 (<i>dwi fungsi</i>) 軍警合一 軍隊負責掌控地方事務	軍警的任務與角色法制化	軍人退出政壇 軍隊負責國家安全 警察負責社會安全

資料來源：作者整理。

³⁵ 2004年至今，印尼已經歷經2次和平與公平舉行的總統直選大選，被譽為「東南亞的民主國家」。相關的討論見作者另一篇文章，見戴萬平(2006)。Mietzner也有類似的論述，見Mietzner(2009)。

附錄 2、印尼中央與地方關係的演變

期間	法律基礎	政治體制	行政關係	財政劃分	綜合指標
後殖民時期 1900-1942	Law 1903	地方授權	地方授權	授權地方可 自行徵稅	地方分權
	Law 1922	授權給「省」	地方授權給爪哇 土著（爪哇傳統 貴族）		
獨立初期 1945-1949	1945 年憲法*	單一共和國			中央集權
	Law 22, 1948 圓桌協議	民主原則下授權 採取聯邦制	行政權下放 地方自主	財政下放 財政自主	地方分權
舊秩序時期 1949-1965	1950 憲法	廢除聯邦制	中央集權	中央集權	中央集權
	Law 1957	地方分權	行政權下放	中央集權	
	1959 年總統命令	指導民主	中央集權	中央集權	
蘇哈托時期 1965-1998	Law 18, 1965	宣稱權力下放	中央集權	中央集權	中央集權
	Law 5, 1974	行政權集中在中央 的軍隊與官僚	中央集權 以爪哇為範本的 地方自治團體	中央集權	
民主轉型時期 1999-2004	Law 22, 1999 Law 25, 1999	權力下放 民主化 強化地方立法權	權威與責任重新 分配 地方利益直接反 映中央	財政支出調 節權下放 財政收入中 央分配	地方分權
	2002 年憲法 修正案	「地區代表議會」的 設置			
	Law 32, 2004 Law 33, 2004	地方首長直接民選 確立「省」以下地方 自治單位 分離省份地區特權 為精確	權力更為下放 恢復地方傳統的 行政劃分與風俗 習慣	資源分配下 放縣市	地方分權

說明：*1945 年憲法對於中央地方關係只含混保證地方事務的「協商原則」與特殊區域的「傳統權利」。

資料來源：作者整理。

印尼政黨制度民主化轉型之困境*

王遠嘉

一、前言

印尼總統蘇哈托在 1998 年亞洲金融風暴黯然辭職下台後，印尼的政黨政治開始產生一連串劇烈的變化。後來副總統哈比比宣佈解除黨禁，一年之內，印尼出現一百多個政黨，此即「後蘇哈托」時代的多黨政治現象。美國學者萊都 (D. William Liddle) 將其描述為有限多元主義 (restricted pluralism) 過渡到多元主義 (pluralism) 的政黨政治現象 (1985)。其後在 1999 年 6 月的國會大選中，蘇哈托所扶持的「從業集團」首次喪失國會壟斷性第一大黨的地位，淪為在野黨，此後，「從業集團」就未曾再獲得執政機會。

到了 2004 年 7 月，印尼舉行第三次總統選舉，這是印尼自獨立以來，首次採取總統全國直選，是國內政治發展的創舉。印尼全國公民於 2004 年 7 月 5 日舉行絕對多數決制的第一輪投票，並且於 9 月 20 日舉行第二輪投票後產生新總統。10 月中旬，大選揭曉，尤多約諾當選為印尼總統，然而，其所領導的印尼民主黨在國會中僅占 10% 的席次。印尼國會內部原本小黨林立，政黨之間交錯連橫，形成朝小野大的困境。¹此外，印尼國內面對吏治腐敗，施政無能，內部有分

* 本文初稿發表於中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心主辦，臺灣東南亞學會合辦之「東南亞的新民主與政經轉型研討會」(2005 年 10 月 14 日)。感謝倪炎元教授評論，以及兩位匿名審查委員不吝提供寶貴意見，謹此敬申謝忱。本文依建議增修內容，惟文責作者自負。

¹ 關於印尼政治變遷所採取的歷史階段劃分有各種不同見解，參閱 Sundhaussen

離主義紛擾，外有恐怖主義威脅。美國政治學者杭廷頓（Samuel P. Huntington）在描述新興國家全球民主化浪潮時，曾以「進兩步、退一步」的現象，描述開發中國家的民主化現象。事實上，當今印尼政治發展中民主化的轉型問題，不僅僅是制度化的因素，階級、種族、宗教等因素，也糾葛在當代印尼政治發展的過程中（1991：34）。

對於印尼政治變遷中所產生之民主化轉型困境的政治社會現象，本文擬從印尼政黨結構為切入點，說明印尼政治發展變遷的歷程，透過政黨體系與政治發展的交互關係，釐出印尼民主化轉型的制度結構性弔詭。² 時序上以 1998 年蘇哈托下台為基準，劃分「蘇哈托時期」、「後蘇哈托時期」，以及 2004 年印尼總統直接選舉後尤多約諾總統領政時期。從三階段的政治發展狀態，剖析印尼政黨體系結構，從而為印尼政治發展的可能動向提出見解。全文鋪陳分為數段：第一段前言；第二段民主化轉型理論的探討；第三段說明「蘇哈托時期」政黨政治的發展；第四段介紹「後蘇哈托時期」政黨政治之發展；第五段陳述尤多約諾總統時期的政黨發展；第六段為結論。

二、民主化轉型理論的探討

關於新興國家民主化轉型的問題，若僅從形式理論（formal theory）或法條著手並不能解釋民主化的全貌。政治精英的領導判斷、民主轉型的特定條件及制度面的歷史變遷現象，才是關鍵性的因素。探討民主化轉型現象的主要理論可區分成幾個學派：一、歷史學

（1989）、Feith（1959），以及 Kahin（1963）。

² 有關政治變遷（political change）與政治發展概念的分析，英文方面的著作可參考 Almond and Bingham（1966）與 Huntington（1971）。政治變遷與政治發展在概念上有所分別，變遷的要素必須可以觀察到，有時間序列關係，變遷的形式可分為單向不回頭的變遷與循環的變遷。發展本身包含演化的概念，與進步的意義相似。政治變遷涵意較廣，其結果可以為政治發展，亦可為政治衰敗（political decay）。相反地，政治發展本身具有成長性的正面價值，如制度化、動員支持程度增加等。

派 (history school)：認為各國民民主化皆有其客觀上的特定限制，轉型的過程直接和間接受到國際性因素的影響，但主要關鍵的影響力來自國內；民主化是政治精英選擇的結果，國內政治精英成員之間的互動、結盟，以及採取的民主化策略，是民主轉型成敗的關鍵 (Preworski 1986；Di Palma 1990)。二、功能學派 (functional school)：以著名的政治學家李普塞 (Seymour Martin Lipset) 等人為首，他們強調發展中國家進行民主化過程，需要某些具體的政治、經濟和社會先決條件。該學派的觀點曾在二次世界大戰後的 1960 年代，一度成為美國學術界的主流。

而歐多諾 (Guillermo O'Donnell)、施密特 (Philippe C. Schmitter)，以及懷特赫 (Laurence Whitehead)，在《威權轉型》 (*Transitions from Authoritarian Rule*) 中，則試圖強調從四個具有普遍性的主題來分析民主化的現象 (O'Donnell, Schmitter and Whitehead 1986：3-5, 72)。第一是規範性 (normative) 的目標，關注的是民主制度和民主鞏固 (democracy consolidation) 所形成的基本價值。第二個主題試圖分析不確定轉型的機會，以及面臨民主化困境的形勢。第三個主題著重的是研究方法論，威權體制的轉型過程不論其形勢多麼模糊複雜，依然可以使用政治學的概念進行分析。因為轉型過程往往在快速情勢裡發生，沒有任何經濟、社會、文化等相對可靠的因素可依恃以進行預測。雖然他們並不否定長期趨勢下所構成的結構因素，但是，來自統治階層政治性的判斷和策略選擇，對民主轉型才更具有決定性的因素。第四個議題是民主鞏固的概念，說明民主化轉型成功後，如何維持穩定成熟的民主環境，防止倒退的形勢發生。總體而言，歐多諾、施密特，以及懷特赫認為：威權轉型的後果殊難逆料，可能會是威權政體解體過程現象的持續而已，也可能產生民主政治，或是另一種型態的威權統治復辟，甚至出現革命政體，意味轉型的政治遊戲規則難以掌握 (O'Donnell, Schmitter and

Whitehead 1986 : 6) 。³

首先，若從《威權轉型》的第一議題——建立民主化的規範性目標來看，首先主張對於有效實踐民主化的目標，應有明顯重要的程序條件，例如：表達自由、演講自由、集會結社自由、有權力自由投票、選舉官吏、競爭自由、公平的選舉，政府對民眾偏好應有適當的回應。並且成熟穩健的民主制度必須以公民社會為基礎，公民社會的成員具有公民權意識，對內維護民主價值，對外監督政府。除非有效實踐公民權，否則民主制度很難落實。根據肯梅克 (Paul A. Cammack) 觀察一些拉丁美洲的國家，發現他們僅有民主政治的形式，但缺乏民主政治的內涵。例如巴西的選舉制度在軍人、官僚、財團的把持下，政治參與對民眾毫無民主價值可言，因為巴西民眾毫無機會選擇其他類型的候選人。或如薩爾瓦多雖然在國際監督下，農村選民在地主恐嚇下行使毫無自主性的投票行為。這些有選舉卻沒有自由、有自由卻沒有民主的現象，在第三世界國家是常常見到的現象。最主要的原因之一是政治參與選舉制度的本身並不等於民主 (1994 : 189) 。⁴肯梅克進一步指出，唯有恢復傳統公民意識和能力的培養、建立公民社會，民主化才有鞏固的基礎。⁵此外，假如政治民主被定位在具有實質性

³ 歐多諾、施密特和懷特赫三人合著之《威權轉型：不確定民主的試探性結論》 (*Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*) (O'Donnell, Schmitter and Whitehead 1986)，該書探討威權體制民主化的策略，是第一本有系統，從比較研究方法探討關於威權制度轉型民主化的重要著作。

⁴ 當代政治發展理論強調政治參與 (political participation) 與政治動員 (political mobilization) 對政治發展 (political development) 的重要性；然而，第三世界國家即使有政治發展的現象，卻沒有實質民主的內涵，甚至有反民主的弔詭 (paradox) 現象。本文因而強調政治發展不能僅僅在客觀上具足一些要素，當要配搭公民社會的內涵與發展，民主政治才有茁壯與鞏固的基礎。

⁵ 關於公民社會 (civil society) 一詞，國內亦有學者翻譯「民間社會」。不過民間社會譯詞與民粹主義 (populism) 易混淆，有再深思的必要。事實上，近代民主政治的發展，與歐洲資本階級的興起息息相關，馬克斯在共產主義宣言

的社會經濟改革意義，經濟物質條件的成熟和民主制度的實施，也不一定是民主化的真正進步，完全充分的公民權才是不可或缺的必要條件。而在實踐方式上，也不是繼續擴展已經獲得民主政治的範圍或是賦予公民權，而是在實質上去除社會經濟對公民權實踐的障礙（Cammack 1994）。

其次，當民主的規範與價值落實在制度面時，就是建立集體決策，允許公民廣泛地參與公共事務，此時政黨競爭是實踐民主政治的重要指標。如同道爾（Robert Alan Dahl）對公民參政提出具有說服力的標準：（一）平等的選票：決定選舉結果的規則，必須公平地考慮每個公民對結果作出的選擇；換言之，選票必須合乎平等原則分配於公民。（二）有效的參與：在整個集體決策過程中，每位公民必須有適當且平等的機會，對最終的結果表示其偏好。（三）開明的理智：為了確切地作出選擇，每位公民必須有適當且平等機會去發現和檢驗其所面對之問題的選擇方案。（四）人民對議題擁有最終的控制權：人民必須擁有專屬的決策機會，滿足上述三項標準的決策過程，據以判定事務的內容，以及可以對那些事務不做決定。（五）包容性：人民必須包括一切成年人，但暫時居住者或精神疾病者不在此列（Dahl

（Communist Manifesto）中提及：現代資產階級本身是一個長期發展過程的產物；在1888年的英文版提到：資產階級是相對應的政治成就（Malia 1998: 35）。事實上，資產階級在每一個發展的階段，皆以不同形式出現。在封建時代是被壓迫的等級，在公社是武裝和自治的團體，在君主專制國是納稅「第三等級」。而在一些獨立的城市社群，如法國、義大利等新興城市，則代表從封建領主手上爭取到地方自治和「第三等級」的政治權力所組合而成的社群（community），其與買主訂契約，賦予公民權（citizenship），行使代議政治；因此，「公民社會」本身變成是強調成員具有公民意識和行使公民權的能力，並具有民主政治的精神內涵。公民意識顯然是西方特有的產物，發源於希臘羅馬光榮時代。當代公民意識的恢復始自歐洲民族國家，不論在政治理論或政治實踐上，公民意識是展現民主社會公民的權利義務的一種意識。在法律上，公民意識代表一種身份，而不只是一種行為；在政治上，則是一種活動承諾，也是為自己社區、社會、國家做出貢獻與影響的責任。

1985：59-60）。總之，從「平等的選票」、「有效的政治參與」、「開明的理智」，到政治議程「最終控制權」都在人民的手上，便是完整的「民主統治」。任何一項標準遭到破壞，就不易達成充分的民主化（Held 1987：270）。

第二個主題涉及政體的轉型。若就權力觀點來觀察，沒有一個威權統治者會主動放棄獨佔式的權力，除非面臨巨大的內外壓力，對其政權生存有嚴重的威脅之際，否則獨裁政府會依然故我，選擇不做改變。例如：蘇哈托總統已連任六屆印尼總統，若非面臨1997-98年間的亞洲金融風暴，以及衍生而來之國內學生示威暴動的因素，蘇哈托繼任印尼跨世紀總統的機會依然很大。實際上，獨裁政權完全徹底被擊敗的例子並不多見，獨裁威權政體的變化幅度，大體上來自內部統治基礎發生變化，其政權的合法性逐漸面臨危機，以至社會出現失序（disorder）的現象。

如果從精英理論的分析途徑而言，民主的轉型過程可分成兩大途徑討論：其一，精英集團內部分裂：外部公民社會對政治參與之要求與日俱增時，威權體制轉型的先兆契機，應來自統治集團出現分裂與衝突而形成的溫和派（soft-line）和強硬派（hard-line）。前者在面對內外壓力時，較傾向溫和路線，除了可以對抗強硬派取得政治上優勢地位外，還可藉改革開放之名，強化現行體制的合法性與統治基礎，亦可能因此獲得國際聲望及國際援助。如果是強硬派取得優勢掌握全局時，即使表明支持民主政治的統治方式，但仍以維持統治集團基本利益為底線；在轉型過程中，確認其利益保障無虞，才可能放手進行協商、談判。簡言之，威權政權內部的統治集團，不論採取何種方法，必須有把握在自由競爭的選舉裡獲勝，甚至不惜利用恐嚇、威脅、暗殺的手段，才可能同意讓步。

其二，精英集團與群眾關係：威權體制民主轉型時間內，精英集團與群眾之間的和解（settlement）對民主化的進程有無比的重要性。

以印尼蘇哈托政權為例，1997年統治集團內部分裂與民眾和解，以及在亞洲金融風暴之下，國際貨幣基金會干預印尼國內財政金融政策的結果，成為印尼民主化轉型的關鍵。換句話說，精英集團和群眾聯手施壓，要求蘇哈托政權順應民主化潮流。內在因素（internal factor）和外在因素（external factor）相互配合得當，因而有機會走向民主鞏固的途徑。然而，第二條途徑的限制在於：倘若未來精英內部不能達成合解、群眾訴求無法妥善處理，或是群眾政治動員持續，造成精英集團和群眾路線發展為兩極化，或者民主化的結果造成民主無法鞏固的現象。這些這反而會出現偽（假）性（pseudo）的民主體制，甚至重回威權體制。⁶這或許回應了如歐多諾與施密特所言之威權轉型的後果殊難意料，政治遊戲規則難以掌握（O'Donnell, Schmitter and Whitehead 1986：6）。

第三個民主化的主題是民主運作的層面，探討恢復多元競爭的議會政治。林茲曾提出民主化轉型與選舉之間的關係（Linz 1990：143-155）。其一，有限多元許可競爭式的政黨，應該比一黨制的情況更容易發展成競爭性的政治體系；其二，假如統治者在一開始便容許非競爭性或半競爭性的政黨選舉制度運作，即是威權體制走向競爭性多元政體的第一步，無論這些制度在短期內是否有助於政權的正當性，長期而言，將導致威權統治的瓦解；其三，當統治者開始決定允許有限的基層選舉時，他們可能幾乎完全沒有意識到這個決定所具有的長期意義。任何對威權政體內選舉過程的研究，都必須分析選舉參

⁶ 史坦潘（Alfred Stepan）曾舉出八項終結威權體制可能的方式：（1）外部壓力；（2）內部再組合（reformulation）；（3）外部監督的設置；（4）威權體制內部再民主化；（5）社會領導體制終止；（6）政黨間的協定；（7）由支持民主改革的政黨所支持協調的組織暴力革命；（8）馬克斯主義者所領導的革命戰爭（Linz and Stepan 1996）。另外一組由戴蒙（Larry Diamond）、林茲和李普塞所進行的研究，針對發展中國家的民主化問題，焦點放在不同國家所使用的民主化策略。他們三人提供豐富的資料，並專注結構因素與制度面，特別註明結構因素和制度面的發展將受制於政治層面，並且深受政治領袖的行動和選擇所影響。

與對統治者、投票者，以及反對者的正功能和反功能。然而，民主轉型國家究竟需要何種類型的選舉制度才有助於民主政治的穩定？李普塞（Lipset 1994：14）曾指出穩定運作的民主政治現象，在於不同的政黨必須各有一批持久性支持的選民存在。這些政黨必須能夠提供不同的政策選項，並且彼此互相監督與批評。其實，林茲與李普塞主張政黨政治做為威權轉型民主的表徵，即具有體系行動者互動關係轉化的意義。這有如道爾曾經提出威權體制轉型在於必要的行動者（actor）、議程（agenda）、誘因（incentives）、合法性（legitimacy）等，形成統治者與反對者策略選擇（strategic choices）的關係。統治者與反對者之間必須建構相互安全（mutual security）的關係，才能引導民主轉型到民主鞏固的階段（Dahl 1971）。

第四個議題是民主鞏固的概念。一般而言，在民主鞏固過程中，必須包含三個條件：第一，政治體制內的成員並無試圖利用各種資源推翻現有民主體制之虞（Mayo 1960：66；Dahl 1967：203）。第二，在政治態度上，大多數民眾皆信仰民主的程序與制度是共同生活的最佳方式。第三，不論是政府或在野的政治精英，都願意接受制度內解決各種衝突的安排（Linz and Stepan 1996：8）。其次，熊彼德（Joseph Alois Schumpeter）將曾將民主政制的制度化作為民主發展穩定的指標，他認為民主制度發展為具有競爭性選舉的制度，同時選舉的形式與政黨制度的發展亦息息相關（1976：269）。梅爾（Henry Bertram Mayo）和道爾則主張政黨制度的運作是否符合民主原則，以此作為認定一個國家成為民主政體以至於持續發展的重要指標。公民的政治信仰價值和政治態度，亦可能是促成某種形式政黨產生的因素，政黨的屬性還會形成選民政治參與的模式，兩者之間俱有相互依賴關係（Mainwaring 1992：302-304）。德國政治學者鄂芬（Andreas Ufen）研究東南亞地區印尼、菲律賓與泰國理論與經驗，在比較研究民主化過程中發現，政黨體系制度化（party system institutionalization）

與民主鞏固概念之間確實存在若干因果關係 (causal relationship)。⁷他在實證研究印尼、菲律賓與泰國三個國家的民主化個案報告中，強調印尼的政黨體系的制度化的程度優於其他兩個國家 (Ufen 2008 : 327-350)。

三、「蘇哈托時期」政黨政治之發展

印尼獨立後，在對付外島分離份子、伊斯蘭教叛軍的戰爭時期，始終遵循政治領導軍事的原則。不過，當時「指導民主」時期開始，蘇卡諾 (1901-1970) 總統頒布的戒嚴法需要軍方大力支持，便開啟軍方進入官僚體系和經濟領域的濫觴。蘇哈托崛起掌權後，為了強化軍方介入政治的合法化，索性提出所謂「雙重功能」(dwifungsi) 做為理論基礎，使軍方除了履行基本國防安全外，以維護「建國五原則」的意識型態為理由，涉入國內情治安全事務及經濟活動。印尼的政黨政治在 1998 年之前，即蘇哈托執政期間，呈現為一種扭曲的發展空間。蘇哈托時期在所謂「精簡政黨」的政策下，根據 1975 年國會通過的政黨法，政府只容許三個政黨存在，除執政的「從業集團」外，將其他政黨合併為印尼民主黨及聯合發展黨。前者包括民族主義黨派、社會主義黨派、天主教及基督教團體等，後者則以伊斯蘭教團體為主。⁸印尼議會時代相互傾軋衝突的現象，一方面係因印尼建國的

⁷ 鄂芬進一步以李文斯基 (S. Levitsky) 提出的兩項指標——價值注入 (value infusion) 和行為慣性化 (behavioral routinization) 檢視個別政黨的運作 (Ufen 2008 : 336-342)。關於「政黨體系制度化」(Institutionalization of Party Systems) 的分析，如政黨發展的穩定與流動，可再參閱 Lindberg (2007)。

⁸ 關於蘇哈托政權的本質，有不少專文討論，例如 Karl D. Jackson、Fred W. Riggs、McVey R. T.、Crouch Harold 等，皆視印尼為「官僚政體」(bureaucratic polity) 和「世襲制」(patrimonial) 兩者結合的體制 (Jackson 1978 ; Riggs 1964 ; McVey 1982 ; Crouch 1986)。Dwight Y. King 則借用林茲和歐多諾研究 1970 年代拉丁美洲的發展模式，以「官僚威權」(bureaucratic authoritarian) 模式當做分析印尼的「國家」本質 (1982)。安德遜 (Benedict R. O'G Anderson) 在

政治精英受到荷蘭選舉制度的影響而採行多黨制；另一方面則是由於印尼國內文化、種族和宗教上的分歧，尤其伊斯蘭教宗教因素的影響，造成印尼政治文化的破碎性。政治精英彼此之間又缺乏共識，不斷衝突惡鬥，使印尼陷入惡性循環的政治鬥爭。因此，美國學者白魯恂 (Lucian W. Pye) 稱這個時期的印尼為「分裂的政黨體制」(party fragmentation) (1967: 47-52)。

蘇哈托奪取政權後，維持政治經濟秩序的穩定是當務之急。他著手組織「安貝拉內閣」(Ampera)，重申建立國家的領導中心，不希望對現存政治結構作大幅度的調整，以免引發其他的政治動亂。印尼自議會民主時期以來的政治亂象，係由於政黨競爭所致。因此，蘇哈托對於政黨採取鄙視態度，認為政黨是將個人利益和團體利益置於全民利益之上。

蘇哈托採取削弱其他政黨力量的統治方式：(一) 清除左派政黨份子，培養其他支持執政黨的股份子；(二) 發展「從業集團」，以一種從上而下的方式建立支持官方的政黨組織；(三) 切斷其他政黨與群眾之間的連繫。一般群眾僅能在每隔五年的普選中，表現其政治偏好，兩次普選間隔中，他們並不扮演任何政治角色，以免妨害經濟發展。因此，除了五年一次的國會普選期間之外，各政黨平時在鄉村地區不得進行任何政黨活動；並且在次級自治區 (Level II Autonomy) 以下，不能設置黨的分支機構 (Moertopo 1973: 85-86)，官方美其名這種方式為「浮動群眾」(floating mass)；(四) 重組政黨，瓦解其內部的凝結力。1972 年的普選後，印尼政府鑑於國民黨、神學會、伊斯蘭教的組織近乎癱瘓，立即著手強迫各政黨自行解散，或扮

著作〈舊國家，新社會〉(Old State, New Society) 中，提到印尼「國家」與「社會」處於分離狀態 (disjunction state and society)，「國家」追求本身的利益，超越社會階級和團體 (extra state class or group) (Anderson 1983)。愛默生 (D. K. Emmerson) 則根據對蘇門答臘地區所做的實證資料，推論印尼新秩序政權為官僚多元主義 (bureaucratic pluralism) (1983: 1120-1241)。

演非政治性的角色。1973年1月5日，宗教學者復興會等四個伊斯蘭教屬性政黨，在政府強迫下合併成立聯合發展黨；另外將印尼國民黨（Partai Nasional Indonesia, PNI）、印尼基督黨（Partai Kristen Indonesia, PARKINDO）、天主教黨（Partai Katolik）等政黨裁併成印尼民主黨。其目的皆在壓縮印尼政黨活動的空間，剝奪其他政黨動員民眾的機會。

蘇哈托最初的總統職位，並非依據印尼憲法程序選舉產生。為了強化軍人獨裁政權其合法性的地位，蘇哈托政府早先希望聯合幾個主要大黨聯合競選，後來軍方反對聯合政黨的策略。蘇哈托在1967年3月掌權後，透過軍事指揮系統和從業集團的動員系統來統治印尼。1969年「普選法」通過之後，蘇哈托政府決定以從業集團作為統治的基礎。嚴格而言，從業集團不能算是政黨，它無明顯的意識型態，頂多只能是軍人政權整合動員社會的工具。

1970年，蘇哈托曾答應盡量給予人民最大的政治自由。不過，這些自由卻有下列諸項限制：（一）政治自由並不及於共產主義者；（二）政治自由不能用來恢復蘇卡諾的地位；（三）政治自由不能危及政府的基本經濟政策；（四）政治自由不能危及軍隊的雙重功能（Hindley 1967）。這種限制與民主政治的基本標準明顯產生牴觸，無疑為軍人政權找到壓制人民政治參與的藉口。蘇哈托本人亦認為政黨制度為必要的罪惡，政黨乃是民主櫥窗的必需品，完全禁絕政黨亦損及印尼的國際形象。因此，政黨制度最好維持一種不大不小的規模，其勢不足以挑戰威脅「新秩序」政權，但仍有其基本功能，即提供傳遞意見的管道（Samson 1975：260）。形式上，蘇哈托並未直接實施獨裁統治，他仍定期舉辦全國性的大選產生「人民代表議會」議員，再由另一個國會「人民協商議會」議員選舉總統及副總統。因此，蘇哈托政權可以藉此維持其合法性。霍德利（John Stephen Hoadley）曾稱印尼的政府為軍人政府與政治，說明印尼軍人介入政

治程度之深（1975：94-127）。印尼的政府和政治雖然在蘇哈托統治嚴格的控制下，握有龐大的政治、經濟資源，但執政的從業集團並沒有贏得很高的得票率。自新秩序以來，曾經舉行過五次的全國性普選選出印尼國會議員，從業集團在五次國會普選的總投票率所佔的比重分別為：1971年的63%；1977年的62%；1982年的64%；1987年的73%，以及1992年的68%（顧長永 1995）。

駐守各地區的印尼軍人，他們也發展出一套政治動員和社會控制系統。除了地區性的行政組織外，軍方在每個鄉村另派駐一名士官（non-commissioned officer），處理地區性的組織聯繫工作。各地方軍人無論縣級或省級，彼此間的組織管道非常暢通，平時的任務在維護地方治安、監視地方文官活動。從業集團在各地方的組織會議，軍方也往往扮演政治指導員的地位。例如地區性的指揮官在縣級顧問會議（Dewan Penasihat）、省級顧問會議（Dewani Pertihatbangan）裡，擔任主席兼任政治指導員的作用。中央由國防暨安全部（Departmen Pertahanan dan Keamanan, HANKAM）負責控制，組訓全國各地方的組織。國安部則透過中央顧問會議（Dewan Pembina）控制從業集團中央黨部的決策過程，例如「從業集團」的中央顧問委員會由軍方高級軍官組成。有實際需要時，可以取消「從業集團」中央執行委員會的決議，甚至有凍結中央執行委員會召開全國性的臨時會議的特別權力（Boileaw 1980：155-156）。

另外一個控制系統是「國家文官團」（Korps Pegawai Republik Indonesia, KORPRI，以下簡稱文官團），成立於1971年11月。文官團滲透全國各角落，只要有政府機構存在，就有它的組織。同時，把文官團成立的宗旨和建國五原則結合。從雅加達的中央政府和國營企業，下至全國各地外島村鎮基層的行政單位，只要有公務人員地區，即有「文官團」存在。蘇哈托甚至下達行政命令，所有文官人員必須退出其它政黨組織，強制性加入「文官團」，以表示忠貞程度。

「文官團」則由印尼內政部負責管理，其組織的設立完全與各級地方政府結構符合。其組織的行政單位則設置在地方政府內，該政府機構首長即是「文官團」當然主席。選舉期間，從業集團即透過此組織動員選民贏取勝利。之所以採取此一法令，蘇哈托自有一套說辭。他認為「國家韌性」(*ketahanan nasional*)是國家安定的憑藉，若缺乏它，國家必將處於恐懼之中，政府首要之務是驅逐恐懼，並使人民產生信心，因此，成立一個軍人參與的強大政治組織成為必然結果，而從業集團即是此一思想的產物。「從業集團」是1966年蘇哈托總統成立建設內閣以後，為加強軍事統治及實施憲政法治的準備而成立，並於1971年擴大組織，構成分子包括各級政府公務員、各級工會會員、各級學校學生會會員、職業代表及民防團體成員等，而政府公務員必須強制參加。其餘在野兩黨缺乏有效的制衡力量，形成一黨獨大的局勢。

印尼政黨的結構主要表現在人民協商議會的議會席次上，印尼人民協商議會為最高決策機構，由1,000名代表組成，其中425席直接民選，分配於各政黨、各地區政府及各專業組織之代表，外加軍方代表75席，以此組成國會；其餘500席由27省、各政黨、社會宗教團體，以及總統指派之國會議員為當然代表，共同形成人民協商議會來選舉總統（財團法人國際合作發展基金會 2000）。人民協商議會每五年集會一次，代表人民行使政權，包括制憲、修憲、決定國家基本政綱及選舉正副總統等權利，相當於我國國民大會。立法機關為印尼國民會議，採一院制，有500席議員，其中100席保留給軍人代表，其餘四百席由民選產生。1968年，蘇哈托當選總統之後，其所領導的從業集團在歷次議員選舉中都獲得全面大勝，蘇哈托因而得以分別在1973年、1978年、1983年、1988年和1993年連任。以1992年6月大選為例，三黨得票率分別為68.1%、14.89%、17%。由於從業集團在人民協商議會占絕大多數席次，1993年蘇哈托被推舉為總統候

選人，提名研究暨科學部長哈比比為副總統候選人，兩人均為此次選舉中唯一的候選人，並獲得印尼人民協商議會第七度推選為正、副總統。同年3月11日，蘇哈托就任為總統。1997年開始，亞洲金融風暴重創印尼經濟，1998年5月首都雅加達發生嚴重暴動，蘇哈托被迫辭去總統之職。

總結蘇哈托執政期間，印尼政黨政治結構呈現出以下特性：

其一，非政黨勢力參與政府決策。印尼政黨無法在人民協商議會取得所有席次，部分席位給予特定團體，其中以軍方最重要。自建國以來，軍方便實質參與政治，經由法律保障給予軍方特殊地位與權勢，將軍人納入政治系統，並合法化軍人在政治上的權益。蘇哈托執政時期，軍人不僅僅只是政權的主要維護者和台柱，更是蘇哈托贏得選舉的主要選舉工具。軍人參與政治事務也有法令依據，例如軍人經由總統委任為國會議員、人民協商議會成員及縣市議員等職務。此外，在蘇哈托執政三十二年期間，許多高級退役及現役將官佔居重要文職職位，包括擔任內閣閣員、大使及國營企業主管等，使得印尼變為依恃關係政權，藉由這種「官僚資本階級」的政經關係，給予軍人在政治上的特權，以維持蘇哈托政權的掌控，形成一種政治利益的「共同體」。就人民協商議會中實際政治勢力的分布，除軍人代表之外，尚包括從業集團、地區代表、由政府核可的聯合發展黨，以及印尼民主黨的成員組成；其中包括眾多的蘇哈托家人與親信，顯示印尼的政黨政治尚未完全發展為現代化政黨結構，尚有其他非政黨之政治勢力影響政府決策。

其二，政黨無法取得最後決策權，決策權由總統一人掌握。早在蘇哈托執政以前的蘇卡諾總統時期（1958-1965），便透過「指導式經濟」（guided economy）的領導方式，呈現「國家統合主義」（state corporatism）的結合形式。1965年後之「新秩序」時期，更是軍人統治的威權時期，是由上而下（top-down pattern）的指導式民主決

策過程。由國家統籌經濟發展計畫，使得國家的權力明顯提高，所有政治權力移轉到總統身上，國會亦被轉型為一個由各功能性團體提名代表的政治組合體，此種政治制度大大提高國家機關對於民間社會的自主性，也提高了國家機關對資本階級的影響力。此時的「從業集團」是蘇哈托統治集團的附屬組織，並無決策權。

其三，具有政黨政治的表象，缺乏現代政黨政治的內涵。在1950年代曾有二十多個政黨參加人民協商議會選舉，但是，自1966年蘇哈托接掌政權之後，印尼就沒有多黨參選或其他政黨領袖擔任總統。三十二年的執政歲月，讓蘇哈托不但握有接近獨裁的權力，也透過親友發展出龐大的經濟版圖，發展出一種典型的政商連結的互利關係。表面上看來，政府是一個民主政體，擁有選舉制度、政黨制度及國會等等，不像中東若干獨裁政體空有體制；然而，當時印尼的在野黨從未經由選舉制度推舉自己的候選人或成功當選總統（財團法人國際合作發展基金會 2000）。可見，雖然印尼的總統是依據選舉制度所推選出來的，但進一步分析，選舉的方式與具有投票資格的人協成員，並不完全是政黨提名代表參與選舉。這顯示印尼人民協商議會具有政黨政治的表象，缺乏實質內涵，而從業集團也在不完整的政黨政治中，卻取得一黨獨大的地位（王遠嘉 1999）。

四、「後蘇哈托時期」政黨政治之發展

在蘇哈托被迫辭去總統之職，副總統哈比比於1998年5月繼任總統。哈比比為了順應民意壓力及穩定政局，同意起訴蘇哈托，⁹並採取若干改革措施，其中包括釋放蘇哈托時期被判刑入獄的異議份

⁹ 關於起訴蘇哈托，要追溯美國中央情報局（Central Intelligence Agency, CIA）對蘇哈托在1965年930政變所扮演角色，這事件有眾多說法。可參閱Mody（1987）、Scott（1985）。關於蘇卡諾總統時代，美國中央情報局暗地裡支持蘇門答臘地區的反印尼政府的叛亂活動，可參閱Kwathy（1984）。

子、民主運動人士及其他所謂的「政治犯」；並且解除黨禁，恢復憲法保障人民言論、集會遊行等基本人權，開放政黨參加大選等。自1998年政黨解禁之後，印尼國內成立了將近一百個政黨，但主要的政黨只有下列五個：（一）從業集團：其前身是來自蘇卡諾總統在國會所組成的「功能團體」。蘇哈托總統掌權後，改組成為「從業集團」，其成員係來自社會各階層及各團體，主要宗旨是在建國五原則和〈1945年憲法〉的基礎上，實現印尼物質和精神繁榮的公平社會。（二）聯合發展黨：為在野黨，於1973年1月由四個穆斯林團體所組成的政黨合併而成。（三）印尼民主黨：為在野黨，於1973年1月由印尼民族黨、印尼基督黨、天主教黨、平民黨（Partai Murba）和印尼獨立時期擁護者聯盟合併組成。（四）民族覺醒黨：在1996年6月的大選得票率達12.6%，1999年以前擁有51席國會議員席次，領導人是前總統瓦希德。（五）國民使命黨（Partai Amanat Nasional, PAN）：在1996年6月的大選得票率達7.1%，1999年以前擁有35席國會議席，領導人是人民協商大會主席拉伊斯（國立中山大學東南亞研究中心2000）。

哈比比同時為了因應新的政黨政治環境，也進行人民協商議會的組織改造，將議會席次減為700個，其中462席直接民選，外加軍方代表38席，共同組成人民立法會議，另外再加200席，構成最高民意機構人民協商議會。但是，這些改革措施並未能滿足大學生與改革派的要求，在野人士要求徹底的政府改造，同時由於哈比比總統在處理蘇哈托家族不義之財、官商勾結及經濟衰落等問題上績效不彰，社會大眾要求更換政府的聲勢高漲，唯以提前舉行大選才能平息民怨。於是在1999年6月，印尼再次進行國會大選，政黨政治終於在此次選舉中轉變型態，「從業集團」已不是國會最大黨，轉而由前印尼總統蘇卡諾之女—梅嘉娃蒂所領導的「印尼民主奮鬥黨」獲得最多的支持，取得153席領先，佔國會席次的33.74%。其次才是原執政黨「從

業集團」，取得 120 席。聯合發展黨則獲得 58 席，伊斯蘭教精神領袖瓦希德之「民族覺醒黨」取得 51 席，伊斯蘭教溫和派領袖拉伊斯領導之「國民使命黨」取得 34 席。這是印尼政黨政治史上的第一次自由選舉，但在這次選舉中並無任何黨派取得絕對多數（財團法人國際合作發展基金會 2000）。

緊接著在 1999 年 10 月 20 日舉行的總統、副總統選舉，哈比比總統代表從業集團參選，在 10 月 19 日無法通過人民協商議會之信任投票而宣佈退選，使得票數僅居第四位之民族覺醒黨創黨人—瓦希德，獲得伊斯蘭教政黨，包括聯合發展黨及國民使命黨的支持。瓦希德為「宗教學者復興會」的領袖，雖然得票數比例僅佔國會議席的 11%，加上前總統哈比比宣布退選，其領導的從業集團轉而支持瓦希德，在居中協調下取得從業集團、軍方與各伊斯蘭教黨派之支持，意外地擊敗梅嘉娃蒂，以 373 票當選，是印尼首度以民主方式選出的第四任總統。10 月 21 日，印尼民族覺醒黨另推舉梅嘉娃蒂為副總統候選人，擊敗聯合發展黨主席哈茲，順利當選為副總統（Singh 2003：446-450）。

回顧 1999 年 6 月印尼的國會議員選舉過程與結果，在印尼政黨政治發展上呈現多種意義：

首先，多黨政治的形成。自從 1998 年 5 月哈比比宣佈解除黨禁及報禁之後，新的政黨及報刊雜誌如雨後春筍般成立。解除黨禁之後，計有 140 個不同政治意識型態的大小政黨相繼成立。在 1999 年國會議員大選中，參選政黨雖需經內政部審核取得參選的資格，但仍然有 48 個政黨參選，這是印尼獨立以來首次出現的多黨政治。解除黨禁開啟了印尼邁入「百家爭鳴，百花齊放」的多元政治時代，對印尼政治、社會及經濟之未來發展影響深遠。

其二，一黨獨大時代結束。1999 年大選中，由於印尼遭遇嚴峻的經濟、政治及國家分裂的危機，在人民改革的要求下，執政黨首次

遭受選舉挫折，之後雖仍居第二大黨的地位，但執政黨一黨獨大的長期優勢已暫告結束，反對黨印尼民主黨得票數已遙遙領先其他大黨並有執政機會。這與蘇哈托時期一黨獨大型態不可同日而語。

其三，非政黨政治勢力興衰。1998年蘇哈托辭去總統之後，大學生及改革派提出改革訴求，要求軍人退出政壇，並嚴守政治中立，在隨後召開的人民協商議會臨時全體大會，決議將軍人在國會的席位由原有的75席減少為38席，並要求軍人於2003年時完全退出政壇。1999年大選，軍方為順應人民改革的訴求，沒有參與競選活動，也恪守中立的立場。這一重大變化，不僅使得選舉能在公平、公正及透明化的情況下進行，同時也有助於印尼國會朝政黨政治發展邁進。

其四，伊斯蘭教勢力參與政黨政治。印尼總人口約有2億4,000萬人，其中約有85%的人民信奉伊斯蘭教，伊斯蘭教政治勢力，自始至終都具有舉足輕重的地位。在蘇哈托時期「精簡政黨」的政策之下，伊斯蘭教團體被迫與其他政黨合併為聯合發展黨，限制了伊斯蘭教團體的政治發展空間，更引發伊斯蘭教團體的內鬨，進而阻礙伊斯蘭教政治勢力的發展。1999年5月，哈比比宣佈解除黨禁之後，不同宗教派系和政治理念的伊斯蘭教團體紛紛成立政黨，有15個伊斯蘭教政黨參選（Sundhaussen and Green 1985: 106）。雖然許多伊斯蘭教政黨得票率並不理想，但在大選後出現的主要五個大政黨之中，有三個政黨屬於伊斯蘭教政黨，他們分別是民族覺醒黨、聯合發展黨，以及國民使命黨（宋鎮照、蔡得正、郭宏任、楊明洲 2001），從此之後，伊斯蘭教政黨納入政黨政治體系中，均有機會在選舉中成為執政黨。

瓦希德擔任總統後，亦給人民帶來莫大之期望，瓦希德主張族群平等，人民有言論與結社之自由，對華裔族群採取開放懷柔等政策，與前蘇哈托時期大不相同，對印尼政黨政治的推動值得肯定。但畢竟其所屬政黨並不是國會第一大黨，領袖地位始終受到威脅，印尼人民

協商大會在 2001 年 7 月 23 日，選舉梅嘉娃蒂為印尼第五任總統。由於前總統瓦希德拒絕前往人民協商議會作責任交代而被人協罷黜，梅嘉娃蒂即成為印尼第一位女總統，亦為伊斯蘭教國家中第一位女性總統（中國輸出入銀行貿易俱樂部 2001）。這使得國會第一大黨成為執政黨的政黨政治常態終於在印尼國會落實（Sebastian 2004：256-259）。

梅嘉娃蒂主政期間，施政措施飽受批評，經濟復甦緩慢，連續三年遭到恐怖份子重大襲擊，在企業投資信心與國家形象有不良影響，使得聲望日跌，但是，她最大的成就是推動總統直選及國會直選，並且設計出兩階段總統複選制，對推進民主政治發展功不可沒。2004 年 7 月，印尼舉行第一階段總統直選，沒有任何候選人數過半，由得票最多的兩組候選人複選，分別是民主黨的尤多約諾與卡拉，以及印尼民主奮鬥黨梅嘉娃蒂與慕薩迪。同年 9 月 20 日舉行第二次總統複選，由民主黨尤多約諾勝出，以 61% 的得票數擊敗對手梅嘉娃蒂，當選第六任總統。選舉過程平和，沒有刻意製造族群矛盾和社會分裂，選民沒有被撕裂為尖銳對立及壁壘分明的兩派，完全訴諸柔性的政治訴求，軍人干政的影響力微乎其微，這些現象都有利於印尼的政治發展（Wanandi 2003：102-122）。

五、尤多約諾總統時期

2004 年 4 月 5 日，印尼舉行國會和地方議會的選舉，7 月 5 日舉行首次總統直選。近年來印尼的政治形勢和外部環境都大相逕庭，國際恐怖主義與印尼伊斯蘭教極端勢力糾葛不清，更讓印尼大選顯得撲朔迷離。令人關注的是，雖然印尼非伊斯蘭教國家，但是作為世界伊斯蘭教徒人口最多的國家，印尼國內要求實施伊斯蘭教法的呼聲越來越強烈，為選舉考量各派力量都極力拉攏討好極端勢力，社會卻陷入另一種分化。在 10 月份總統決選前，議會三大政黨從業集團、印尼

民主奮鬥黨和聯合發展黨組成國民聯盟（Koalisi Kebangsaan / Front National），該聯盟在國會佔有半數以上的議席，力挺梅嘉娃蒂連任。但梅嘉娃蒂選舉失利之後，具伊斯蘭教背景的聯合發展黨退出，傾向尤多約諾及其他政黨如民主黨、繁榮正義黨及其他小黨支持下，推出國會領導候選人，組成人民聯盟（Koalisi Kerakyatan）與國民聯盟爭奪議會龍頭寶座（Sebastian 2004：264-266）。

邇後，國民聯盟成功奪得國會正、副議長席位，新任議長為阿貢拉索諾（Agung Laksono）。依照印尼國會議事規則規定，全體會議必須在出席議員及派系超過半數以上才算合法，但國民聯盟在半數派系缺席的情況下，仍擅自修改議事規則，以及成立 11 個委員會，並囊括所有委員會正、副主席職位。人民聯盟也不甘示弱，成立 11 個稱為派系小組的對等委員會。面對國民聯盟的圍攻，尤多約諾與卡拉雖表示毫不畏懼，並深信將獲得大部分選民擁戴，但也在設法尋求其他主要政黨如民族復興黨、國民使命黨及繁榮正義黨支持。從首輪投票結果來看，政黨機器運作似已失效，政黨精英不易控制基層民意，候選人個人形象及魅力成為吸引選民的決定性因素。印尼調查機構（Indonesian Survey Institute）主任丹尼蘭登尼（Denny Rhamdany）預言，尤多約諾當選後，國民聯盟將告瓦解，因為從集團和聯合發展黨內精英難免見風轉舵，投靠尤多約諾政府，被媒體稱為「三劍客」的班榮（Akbar Tanjung）、梅嘉娃蒂和哈茲，屆時可能分道揚鑣（Wanandi 2004：116-120）。

由於從業集團精英錯誤解讀印尼國內的政治版圖，雅加達及衛星城鎮八成以上的從業集團及聯合發展黨的選民，不會遵守中央政策。事實上，有三大障礙足以阻撓尤多約諾總統之路——中央委員會不公平、競選對手動用官僚政治機器，以及軍警沒有嚴守中立。不過後來尤多約諾在第二輪大選中贏得大選，仍然證明印尼政黨政治向前邁進了一大步。在尤多約諾以高達 62% 的選票當選總統後，副總統卡拉

成為最大政黨從業集團的黨魁，改變了原來被外界預期朝小野大的國會生態，使尤多約諾政府更加穩固，成為強勢總統。於是尤多約諾承諾上任三個月內在消除貪污、提高政府行政效率、維護社會治安、平定內亂、重振經濟、擴大就業機會、加速司法改革、改善投資環境等表現出施政績效，表現出尤多約諾對掌握國會多數黨的自信（余歌滄 2004b）。

「從業集團」在國會中佔有 23% 議席，在 1999 年大選中失利成為第二大黨，但一半以上地區行政首長仍由該黨掌握。由副總統卡拉擔任掌舵人，行政資源充沛，在大部分地區穩操勝券。根據地方行政首長直選的 2004 年第 32 號法令的規定，在議會選舉中佔有議席的政黨才有資格推出候選人。根據印尼國內法律，此項規定被認為只有利於幾個大黨，後經由十多個小黨及社團向釋憲法院提出釋法申訴，要求取消這項規定，結果申訴成功。釋憲法院把相關條款改為：小黨聯盟在議會選舉中總得票率 15%，或在議會中佔有 15% 議席，可以聯合推出候選人，此外規定地方選舉委員會有權決定選舉結果，無須向地方議會負責。釋憲法院的裁決使地方行政首長首次直選形勢丕變，小黨可以聯合推出候選人，使候選人數目大增，再加上地方選舉委員會權力膨脹，削減了大黨操縱選情的可能。地方首長選舉法令及條例與三軍法內容互相牴觸，使各地方對這些法規有不同的解讀，就現役軍人是否可以參選問題各持己見，爭執不休，成為此次地方行政首長直選的一大盲點。評論人士指出，由於軍方出身的尤多約諾當選總統，加上被迫退出國會的軍警又躍躍欲試，意圖乘著地方首長選舉掌握各地區行政大權。多個民運及人權組織發出警告，地方首長選舉可能被軍方當作重返政壇的跳板，這種現象將不利於印尼民主的發展（余歌滄 2004a）。

由印尼民主奮鬥黨推舉的前三軍發言人羅納威（Ronawi），將競選南蘇門達臘省奧干希里（Ogam Ilir）縣長，以及由從業集團等，

推出多位高級警官競選其他多個縣區首長。三軍總司令蘇達托（Sudarto）表示只要不違反現行法律，就不反對軍人競選地方首長，但也奉勸各政黨不要拉攏現役軍人參與實際政治運作，因為此選舉將影響印尼進一步民主化過程。不論有多少位軍警爭取未來的地方首長職位，過去蘇哈托執政時地方首長多由軍人擔任的情形將不會再出現。

從地方選舉可以發現，包括從業集團等在內的幾個大黨掌握主要政治資源，而2004年國會改選後，尤多約諾所屬的民主黨只贏得2%的選票，由反對黨控制國會，削弱總統權力，面臨極大的施政壓力，印尼國內政黨政治面臨「朝小野大」的困境。尤多約諾在其任內接連發生重大事件，例如經濟問題依然沉重，政府必須保障和協助貧困窮人度過難關；2004年12月發生亞齊省海嘯災難，帶來慘重的人命財產損失；國際油價飆漲衝擊經濟復甦，打亂了取消燃油補貼政策的美好目標，引發社會反彈；2005年峇里島爆發恐怖攻擊事件，使國際懷疑印尼政府的防恐能力，有損外國廠商投資印尼意願及打擊印尼觀光業等。尤多約諾總統採取若干施政措施，包括為了打擊貪污，在總統府內設置專門舉發官員貪污等不法行為的電話專線及電子信箱，也的確將前任及現任政府高官涉入貪污和其他不法情事者送入法辦，包括省長級高官、中央及地方民意代表、宗教知名人物等；2005年8月與亞齊獨立運動達成和平協定，結束近30年的武裝抗爭等（Singh 2003：440-442）。

然而，尤多約諾總統的這些措施，仍然與就職時宣稱的施政目標落差太大，在防止貧富差距擴大、增加就業機會、加強全國各地之基礎建設等成就不大，反而面臨施政阻力，包括：（一）朝小野大的政治局勢；（二）國會缺乏合作；（三）內閣閣員仍有許多職位由非專業人才所霸佔；（四）印尼施行地方自治的結果，反而使地方政治勢力壯大成為山頭主義，嚴重影響中央和地方的正常、平穩及和諧關

係，甚至產生對立關係。這顯示在無法取得國會最大黨領袖地位的尤多約諾總統，以討好國會和在野黨的方式組織政府，導致施政成果有限，是印尼政黨政治民主化轉型的不利發展因素(區鉅龍 2005:25)。

六、結論與評論

在蘇哈托執政以前的時期，印尼的政黨體系比較類似薩特里(Giovanni Sartori)的「非競爭型體系」之一黨制(one-party system)性質，具有威權且務實的性質，以及霸權政黨體系(hegemonic party system)之意識型態特質(Sartori 1984:119)。從業集團擔任執政黨後，遭到強制合併的印尼民主黨與聯合發展黨，變成無足輕重的反對黨，在人民協商議會中席位從未超過半數，但由於仍具有政黨競爭的意義，從業集團又略帶薩特里「競爭型體系」的「優勢一黨體系」，制度上又競爭意涵，實際上則是典型的「一黨威權體制」。¹⁰然而，此種情形在1999年大選之後便有所改變，在哈比比總統開放黨禁後，多黨林立，政黨體系迅速變革為「競爭型體系」，在人民協商議會尚稱合法、公開、公平的大選中，從業集團無法取得國會半數席次，由一黨獨大淪落為眾多小黨之一，演變為五個具有主導組閣實力或具有參與內閣實力，如薩特里所定義之「有意義的政黨」。值得注意的是，印尼在1999年以後的三次大選，各政黨之間並未以出現破壞國家政治體制合法性為目標的攻擊，諸如來自敵黨相爭的零合競選；由於未出現「反體制政黨」，使得印尼政黨態勢在後蘇哈托時期，

¹⁰ 美國政治學者薩特里將政黨劃分為兩大類——「非競爭型政黨」與「競爭型政黨」，非競爭型政黨包括一黨國家(one party state)與一黨獨霸體系(hegemonic party system)，競爭型政黨包含優勢一黨體系(predominant party system)、兩黨制(two-party system)、溫和多黨制(moderate multi-party system)、極端多黨制(extreme multi-party system)、散狀多黨制(atomized multi-party system)(Sartori 1984:119-130)。印尼的從業集團在被操縱的政黨政治系統中，一方面帶有「非競爭型政黨」的獨霸性，但另一方面在為平衡政治生態以及取得政權合法認同的策略上，又發展為具有競爭性質的大黨，但為一黨優勢的政黨。

屬於「溫和多黨制」。

印尼政治發展過程中，政黨體系由從業集團一黨獨大轉變為溫和多黨制，其實是有諸多原因的。首先，於外在環境方面，為了對付荷蘭帝國主義在二次大戰後的再次入侵及共黨叛變，使得印尼的國家生存與發展受到環境條件的制約與影響。為了鞏固國權、應付亂局，單一且強大的精英式執政黨是必要的，這種情勢因而形成有利於從業集團發展的溫床。然而，當亞洲金融風暴導致印尼經濟政治動蕩不安的時候，從業集團卻無力解決困局，自然受到人民的遺棄。

其次，是社會因素造成印尼政黨體系的變化，印尼原本是多元族群的國家，有不同族群的歷史經驗、文化內涵、社會結構，以至於族群間關係複雜，若無一黨獨大來統合或壓制各方意見，對立或衝突在所難免，社會共識難以凝聚，於是，由軍事強人獨裁並領導一黨獨大成為方便統治的手段。只是此種政黨體系在 1999 年大選後瓦解，原有的多元化社會藉由多黨選舉表現出來，形成多黨制態勢（王遠嘉 1996）。

再者是法政制度因素。在蘇哈托時期，由於「精簡政黨」政策削弱反對黨力量，在人民協商議會又增加地區代表與軍人代表等非政黨代表席次，當從業集團參與總統選舉時，非政黨代表很容易超過半數，擁護蘇哈托總統持續連任，這是法政制度刻意壓制反對黨的結果（Rinakit 2005）。在 1999 年大選之後，上述不公平的法政制度遭到廢棄，使得從業集團維持一黨獨大的優勢消失，自然淪為多數黨中的小黨。

接著是選舉制度因素。蘇哈托時代並非採取全面國會議員直選，反對黨從未有取得人民協商議會過半數席位的機會，往往由從業集團提名唯一一組候選人參選，並採取絕對多數決。然而，當開放國會議員選舉為多黨競爭的時候，各政黨為了贏得勝選，勢必以聯盟方式結合取得絕對多數決，無法回復到從業集團一黨獨大即可決定選舉結果

的狀態。唯 2004 年總統直選後，全國形成單一選區，演變成兩大政黨陣營的對決，或進一步演變成兩黨制，值得持續觀察。

最後是政黨互動因素，從業集團為求鞏固優勢一黨制的領導地位，集合軍人、公務員、政商團體等政治勢力。1999 年選舉後，從業集團面臨轉型困境，其中軍方勢力遭到削弱，政府精英及公務員無須再強制加入從業集團，轉而支持民主黨派，加上無法取得伊斯蘭勢力的支持，伊斯蘭團體自己成立政黨，選票基礎流失，從業集團無力再維持國會最大黨地位，在其他政黨的競爭下淪為小黨。

論述至此，可以明顯瞭解從業集團的困境主要來自外在環境、內在環境，以及自身轉型失敗所導致的結果。外在環境方面，受到亞洲金融風暴引爆國內政治經濟動蕩不安，從業集團擁有一黨獨大的優勢卻無力解決問題，遭到人民唾棄；內在環境方面，面臨要求民主的民意主流、伊斯蘭教勢力及多元族群紛紛興起，從業集團未能順應時勢主導民主改革，1998 年全國大規模暴動後才被動撤換總統，被迫開放黨禁，早已失去民心與競選先機；最後，從業集團既有軍人勢力消退，新興民主黨派及伊斯蘭教勢力興起，無力在內部轉型並接受新政治勢力進入黨內，只得被動接受印尼政治發展的趨勢，由「非競爭一黨制」轉變為「競爭多黨制」。2004 年總統直選，從業集團候選人甚至沒有資格參加第二次總統複選，從業集團的時代可說正式結束。

值得注意的是，由於印尼選舉制度改變，不但國會議員全面直選，總統也改成兩階段直選，雖然尤多約諾總統以絕對多數當選，但與第二組候選人並未形成兩大政黨陣營的對決，尤多約諾當選總統後，其所屬政治聯盟是國會各黨的利益結合，並未與總統有直接的合作關係，行政權與立法權衝突在所難免。如此一來，總統的權力往往遭他黨合作或背叛而增減，不易確立總統責任，將不利於朝「競爭兩黨制」之政黨輪政或責任政治邁進。2006 年尤多約諾甫當選總統不久，經過兩輪選舉過程，其所領導的印尼民主黨在國會中僅僅占 10%

的席次，印尼國會內部小黨林立，政黨之間交錯連橫，面臨「朝小野大」的困境。尤多約諾當選總統後，言之鑿鑿要推動「百日新政」，不過印尼國內旋即爆發重大貪污案—印尼選舉委員會貪污案與國營銀行萬自立（Mandiri）非法借貸貪瀆案，導致當時國內外人士並未看好尤多約諾政府執政能力。

然平心而論，尤多約諾總統其間雖經過各種施政困難，國內社會失業問題依然嚴重，貧富差距日增，但自 2008 年西方金融大海嘯後，尤多約諾政府處理得當：其一，擴大內需市場，減少歐美外銷市場萎縮的傷害；其二，有效吸引中東穆斯林原油資金進入印尼金融體系，在 2009 年交出亮麗的經濟成績單，股匯市齊漲 150% 以上，被譽新興國家第五塊金磚；其三，各大金融機構預期 2010 年印尼經濟成長率依然名列東協前茅；其四，尤多約諾充沛資源挹注，有效整合印尼政治精英之間歧見，因此 2009 年總統大選，尤多約諾在第一回合即贏得總統大選寶座，便不足為奇。

本文關注者為印尼國內政黨體系是否真正達到民主鞏固，關於其政黨制度化的議題，學術界依然有不同的見解。例如美國芝加哥大學政治學教授史賴特（Dan Slater）評論 2004 年印尼大選五位總統候選人，彼此間有來自同一政治集團（政治卡特爾）的相似性（all five presidential candidates were familiar faces from the political cartel），印尼總統大選僅是印尼政治精英之間合縱連橫，並無實質現代政黨體系執政黨與反對黨監督競爭所蘊含之制度化與價值內化意涵（Slater 2006：211）。史賴特因此對印尼政黨體系的民主化採保留態度。另一方面，伊斯蘭教政黨並未成為一般認為的多數黨，選民不忠誠是最大因素，反而是軍人有假借政黨政治發展既有勢力的趨勢，印尼政治彷彿終究擺脫不了軍人干政的命運，只是由軍事強人獨裁，轉變成各大軍人勢力利用政黨進行權力爭奪，在缺乏強人整合與文人政黨制衡的情況下，是否會邁向不利政黨政治發展的「極端多黨

制」方向，是印尼政治發展過程值得持續觀察的現象。

參考文獻

中國輸出入銀行貿易俱樂部編

- 2001 《梅嘉娃蒂時代之印尼政局》。臺北：中國輸出入銀行貿易俱樂部。

王遠嘉

- 1996 〈從政治變遷分析印尼「民主化」之困境與展望〉。《國立成功大學學報》，31：51-78。
- 1999 〈當代印尼「資本主義」之歷史結構分析：兼以加里曼丹地區森林工業為例〉。《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》，9（2）：212-233。

余歌滄

- 2004a 〈印尼首位民選總統誕生，他影響 8 百萬華人命運〉。《亞洲周刊》，18（18）：24-25。
- 2004b 〈總統候選人力爭華人支持，印尼華人是關鍵少數〉。《亞洲周刊》，18（47）：7。

宋鎮照、蔡得正、郭宏任、楊明洲

- 2001 《東南亞政經專題》。臺南：國立成功大學政治經濟研究所。

林鴻池

- 1983 〈印尼政黨體系演進之研究〉。國立政治大學政治研究所碩士論文。

財團法人國際合作發展基金會編

- 2000 《印尼政治現況》。臺北：財團法人國際合作發展基金會。

區鉅龍

2005 〈印尼總統尤多約諾執政 1 週年政績之評析〉。《印尼僑聲》，17（6）：24-25。

國立中山大學東南亞研究中心編

2000 《印尼政黨制度》。高雄：國立中山大學東南亞研究中心。

顧長永

1995 《東南亞的政府與政治》。臺北：五南圖書出版公司。

Almond, G. A. & G. B. Powell

1966 *Comparative Politics: A Developmental Approach*. Boston: Little, Brown.

Anderson, B.

1983 Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Perspective. *Journal of Asian Studies*, 42: 477-496.

Boileaw, J.

1980 Golkar: Functional Group Politics in Indonesia. M. A. thesis, University of Auckland.

Cammack, P. A.

1994 Democratization and Citizenship in Latin America. Pp.174-195 in Geraint Parry and Michael Moran, eds. *Democracy and Democratization*. London: Routledge.

Crouch, H.

1986 The Missing Bourgeoisie: Approaches to Indonesia's New Order. Pp. 41-56 in David P. Chandler & M.C. Ricklefs, eds., *Nineteenth and Twentieth Century Indonesia: Essays in Honour of Professor J. D. Legge*. Melbourne: Centre for Southeast Asian Studies,

Monash University.

Dahl, R. A.

1967 *Pluralism Democracy in the United States*. Chicago: Rand McNall.

1971 *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.

1985 *A Preface to Economic Democracy*. Cambridge: Polity Press.

Di Palma, G.

1990 *To Craft Democracies: An Essay on Democratic Transitions*. Berkeley: University of California Press.

Emmerson, D. K.

1983 Understanding the New Order: Bureaucratic Pluralism in Indonesia. *Asian Survey*, 23(11): 1220-1241.

Feith, H.

1959 Indonesia. Pp. 183-278 in George McTurnan Kahin, ed., *Governments and Politics of Southeast Asia*. Ithaca: Cornell University Press.

Held, D.

1987 *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.

Hindley, D.

1967 Political Power and October 1965 Coup in Indonesia. *The Journal of Asia Studies*, 26(2): 237-249.

Hoadley, J. S.

1975 *Soldiers and Politics in Southeast Asia: Civil-Military Relations in Comparative Perspective*. Cambridge: Moss Schenkman.

Huntington, S. P.

- 1971 The Change to Change: Modernization, Development, and Politics. *Comparative Politics*, 3(3): 283-322.
- 1991 *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.

Jackson, K. D.

- 1978 Bureaucratic Polity: A Theoretical Framework for the Analysis of Power and Communications in Indonesia. Pp. 3-22 in Karl D. Jackson & Lucian W. Pye, eds., *Political Power and Communications in Indonesia*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Kahin, G. M.

- 1959 *Governments and Politics of Southeast Asia*. Ithaca, N. Y: Cornell University Press.
- 1963 Indonesia. Pp. 535-700 in *Major Governments of Asia*. Ithaca: Cornell University Press.

King, D. Y.

- 1982 Indonesia's New Order as a Bureaucratic Polity, a Neopatrimonial Regime or a Bureaucratic Authoritarian Regime: What Difference Does It Make? Pp. 104-116 in Benedict Anderson and Audrey Kahin, eds., *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate*. Ithaca: Cornell University Press.

Kwitny, J.

- 1984 *Endless Enemies: The Making of an Unfriendly World*. New York: Congdon & Weed.

Levitsky, S.

- 1998 Institutionalization and Peronism: The Concept, the Case and the Case for Unpacking the Concept. *Party Politics*, 4(1): 77-92.

Liddle, W.

- 1985 Indonesia: Personal Rule and Political Institution. *Pacific Affairs*, 58(1): 68-90.

Lindberg, S. I.

- 2007 Institutionalization of Party System? Stability and Fluidity among Legislative Parties in Africa's Democracies. *Government and Opposition*, 42(2): 215-241.

Linz, J. J.

- 1990 Transitions to Democracy. *The Washington Quarterly*, 13(3): 143-164.

Linz, J. J. & A. Stepan

- 1996 *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lipset, S. M.

- 1994 The Social Requisites of Democracy Revisited. *American Sociological Review*, 59(1): 1-22.

Mainwaring, S.

- 1992 Transitions to Democracy Consolidation: Theoretical, and Comparative Issues. Pp. 294-342 in Scott Mainwaring, Guillermo O'Donnell, and J. Samuel Valenzuela, eds., *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative*

- Perspective*. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press.
- Malia, M.
1998 Introduction: Karl Marx and Frederick Engels. *The Communist Manifesto*. New York: Penguin Group Press.
- Marx, K. & F. Engels
1998 *The Communist Manifesto* (with an introduction by Martin Malia). New York: Penguin group Press.
- Mayo, H. B.
1960 *An Introduction to Democratic Theory*. New York: Oxford University Press.
- McVey, R. T.
1982 The Beamtenstaat in Indonesia. Pp. 137-148 in Benedict Anderson and Audrey Kahin, eds., *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate*. Ithaca: Cornell University Press.
- Michels, R.
1962 *Political Parties* (Zur Sociologie des Parteiwesens in der Modernen Demokratie) (trans. Eden and Cedar Paul). New York: Free Press.
- Mills, C. W.
1956 *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- Mody, N. B.
1987 *Indonesia under Suharto*. London: Oriental University Press.
- Moertopo, A.
1973 *Some Basic Thoughts on the Acceleration and*

Modernization of 25 Year's Development. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies.

Mosca, G.

1939 *The Ruling Class* (Elementi di Scienza Politica) (trans. Hannah D. Kahn). New York; London: McGraw-Hill.

O'Donnell, G. A., P. C. Schmitter & L. Whitehead, eds.

1986 *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Pareto, V.

1968 *The Rise and Fall of the Elites*. New York: Arno Press.

Przeworski, A.

1986 Some Problems in the Studies of the Transition to Democracy. Pp. 47-63 in O'Donnell, Guillermo A., Philippe C. Schmitter and Laurence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Pye, L. W.

1967 *Southeast Asia's Political System*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Riggs, F. W.

1964 *Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society*. Boston: Houghton Mifflin.

Rinakit, S.

2005 *Indonesian Regional Elections in Praxis*. Singapore: IDSS Commentaries.

Samson, A. A.

- 1975 Indonesia. Pp. 260–265 in R. N. Kearney, ed., *Political and Modernization in South and Southeast Asia*. New York: John Wiley and Sons.

Sartori, G.

- 1984 *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. New York: Cambridge University Press.

Schumpeter, J.

- 1976 *Capitalism, Socialism, and Democracy*. London: Allen and Unwin.

Scott, P.

- 1985 The United States and the Overthrow of Sukarno, 1965–1967. *Pacific Affairs*, 58: 239–264.

Sebastian, L. C.

- 2004 The Paradox of Indonesian Democracy. *Contemporary Southeast Asia*, 26(2): 256–279.

Singh, B.

- 2003 The 2004 Presidential Elections in Indonesia: Much Ado about Nothing? *Contemporary Southeast Asia*, 25(3): 431–448.

Slater, D.

- 2006 The Ironies of Instability in Indonesia. *Social Analysis*, 50(1): 208–213.

Stepan, A.

- 1986 *Paths toward Redemocratization: Theoretical and Comparative Considerations*. Pp. 145–149. in Guillermo A. O'Donnell, Philippe C. Schmitter and Laurence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule:*

Tentative Conclusions about Uncertain Democracies.
Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Sundhaussen, U.

- 1989 Indonesia: Past and Present Encounters with Democracy. Pp. 427-438 in Larry Diamond, Juan J. Linz, and Seymour Martin Lipset, eds., *Democracy in Developing Countries Asia*. Boulder, Colo.: L. Rienner; London: Adamantine Press.

Sundhaussen, U. & B. R. Green

- 1985 Slow March into an Uncertain Future. Pp. 106-108 in Christopher Clapham and George Philip, eds., *The Political Dilemmas of Military Regimes*. London: Corrm Helm.

Ufen, A.

- 2008 Political Party and Party System Institutionalization in Southeast Asia: Lessons for Democratic Consolidation in Indonesia, the Philippines and Thailand. *The Pacific Review*, 21(3): 327-350.

Wanandi, J.

- 2003 *Governance in Indonesia: Challenge facing the Megawati Presidency*. Singapore: Institute of Southeast Asia Study.
- 2004 The Indonesian General Elections 2004. *Asia-Pacific Review*, 11(2): 115-131.

第二部分：華裔與原住民之族群政治

制度與族群關係：論國家制度與政策 對印尼本土族群與華人關係的影響

孫采薇

一、前言

研究族群衝突的政治學者，咸認國家制度與政府政策對族群關係有深遠影響，因為這些制度與政策不僅規範了政治競爭的程序規則與場域，甚至也會在政治、經濟、與社會文化等方面改變族群間的相對地位，繼而使得族群關係朝向和諧或衝突兩種截然不同的方向發展。然而，從國家制度與政策的擬定，到族群衝突的發生，這其中政府與不同族群之間的互動過程究竟為何？前一階段國家與族群的競合關係又如何影響下一階段彼此的互動？

本文將以印尼華人族群為研究主體，回顧印尼獨立建國以來，該族群與政府及多數本土族群之間互動關係的演變，並分析國家制度與政策對族群關係所造成的影響。回顧印尼自1950年至2009年國家(政府)、多數本土族群與少數華人族群三方之間的互動關係，¹基本上經歷了三次轉換：蘇卡諾總統時期(1950-1965)、蘇哈托執政時期(1966-1998)、及後蘇哈托時代的民主轉型期(1998-2009)。本文以下章節即將依序探討此三階段政府與本土族群及華人族群三方關係的演變，最後並對印尼未來的族群關係有所展望。

¹ 印尼於1945年8月17日宣佈獨立，但旋即與荷蘭殖民政府展開獨立戰爭，一直到1949年12月底，荷蘭才承認印尼獨立。

一、蘇卡諾時期（1950-1965）政府與本土族群以及華 人族群的關係

在探討印尼華人與本土族群的關係演變之前，我們先得了解一個政治現實，即「族群」這個議題在印尼是很敏感的，因之自從 1930 年殖民政府人口普查後，一直到 2000 年，印尼政府的人口普查都沒有提供族群資料。但學者廖建裕（Leo Suryadinata）根據「1966 年以前擁有華人姓氏者」這個基礎來估計，1950 至 1960 年代的印尼華人約占印尼總人口數的 3%，並且僅散居於少數城市地區；雖然從殖民時代以來華人就被當地人視為經濟優勢的異族，其本身卻不是具同質性的團體，至少在華人內部有土生華人（*peranakan*）與新客華人（*totok*）之分，政治認同也很分歧（Suryadinata 2004b：4-9；2005：第四章）。換言之，彼時華人族群不論是就人口比例，抑或是就族群政治意識而言，似乎都不太有資格以一個團體的身分進入政治場域，並與其他社會勢力相抗衡。

事實上，在印尼宣布獨立後的十年歲月，華人也的確不是政治競爭場域中的主角。在蘇卡諾的議會民主時期（1950-1957），印尼國內政治是高度不穩的多元競爭局面。第一，中央要面對各地方——從西爪哇、南蘇拉維西、至亞齊省——穆斯林反叛勢力的威脅（Dijk 1981；Ramage 1995：17-26）。第二，雖然軍方是與中央政府合作收平地方叛變的最佳夥伴，其與政府之間也存在競爭關係，主要軍事將領也有相當勢力杯葛政府政策並企圖操縱政局（Hindley 1962）。第三，在國會中有近百個政黨相互競爭，導致內閣不穩與更換頻繁，短短七年之內就換了六個內閣。歸納起來，此時印尼政黨依其所代表的意識形態可分為三個主要陣營：以印尼國民黨為首的民族主義政黨、以馬斯友美黨（Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia, Masyumi）、宗教學者復興會為首的伊斯蘭政黨與以印尼社會黨

(Partai Sosialis Indonesia, PSI) 和印尼共產黨為首的社會主義政黨。激烈的權力鬥爭不只存在於各方勢力之間，也存在於各陣營之內。²

與以上這些麻煩相比，不論是印尼政府或是本土族群，在此時期都不認為華人及其掌握的不合比例的經濟勢力是需要被立即解決的「問題」，社會上沒有排華暴動，雖然此時印尼政府在經濟上的國有化外資企業的措施影響到許多在當時尚無印尼國籍的華人，其政策本質上卻不是特地反華的，更何況這段時間因為政局不穩之故，經濟國有化政策並沒有落實。³除了有限的經濟限制，華人在文化與政治活動上面臨很少的制度性限制。雖然為了社會融合，政府會藉由學校教育管道及官方意識形態「建國五原則」⁴的散布來催迫少數族群同化，但在議會民主的政治氛圍之下，政府其實很難施行強制性同化政策，少數族群皆得以保留很大程度的文化自主權 (Suryadinata 1997, 2004a)。相對開通的政治與社會風氣，加上來自中國的鼓動，造成 1950 年代初期的華人文化復興潮，包括華文文學的復甦、城市華文語言學校的開設、華人民間宗教的興盛及各地廟宇的興建 (Jacobsen 2005)，若干土生華人菁英更積極組成政治團體來爭取權利。可惜只有印尼國籍協商會 (Badan Permusjawaratan Kewarganegaraan Indonesia, Baperki, 1954 年成立) 成功地在華人社群中發展出一定

² 比如伊斯蘭政黨馬斯友美黨的分裂便造成 1951 年的內閣改組及 1952 年的宗教學者復興會另起爐灶；印尼國民黨內部分裂則造成 1953 年內閣改組。於此同時，社會主義陣營印尼社會黨與印共自 1948 年以後便彼此對抗，雖然印尼社會黨在 1950 年代初期有影響力，卻逐漸被印共取代。有關此時期的政治局勢與政府更迭，詳見 Feith (2007)，Glassburner (1962)，以及 Sundhausen (1989)。

³ 這段時間較著名的經濟國有化政策包括 1951 年的經濟緊急計畫 (Rencana Urgensi Perekonomian) 及 1954 年國有化碾米事業以及港口設備的兩項法規。有關 1950-1957 年時期印尼政府的經濟政策，參考 Glassburner (1962)，Schmitt (1962)，Suryadinata (2005) 及 Taylor (1963)。

⁴ 蘇卡諾於 1945 年提出，並成為四五憲法的基礎，包括五大信念：信仰唯一至上的神格；公正和文明的人道主義；印尼的統一；人民主權；社會正義。

規模的影響力，但在國家政治這個層次，仍不成氣候。這個時期有政治企圖心的華族菁英，多選擇加入印尼國民黨、印共或天主黨等本土族群政黨，甚至根據記錄，也有土生華人進入蘇卡諾政府擔任要職，但這些人都是以個人身分而不是以華族代表的身分參政。⁵

然而華人逐漸變成一個「社會問題」並且被捲入政治場域，卻是因為以下數項政治經濟情勢變遷所聯合造成的結果：指導式民主時期政治與權力結構的轉變，印共的迅速擴張，以及1960年代初期的經濟崩潰。

從1951年起，印共就以反西方與反資本主義的民族主義形象大肆擴張其群眾基礎，從最初的數千名成員拓展到1950年代中期的超過100萬黨員。由於獨立戰爭以來的歷史恩怨，印尼軍方——尤其是地方將領——向來有很強的反印共勢力，而為了避免軍方壓迫，印共便致力於與蘇卡諾結成聯盟，同時蘇卡諾也利用印共而與軍方以及穆斯林團體等反蘇卡諾勢力相抗衡（Hindley 1962；Lev 1966a；Sundhaussen 1989）。1955年，國會大選結果呈現民族主義黨派、伊斯蘭政黨勢力與社會主義三大陣營勢均力敵的狀態，使得三方關係更加緊繃，國內政治幾近停擺；⁶等到1956年末的二次流產政變及1957年初由北蘇拉維西地方軍事將領發動的反蘇卡諾叛變之後，蘇卡諾對於議會政治已徹底失望，在3月宣布戒嚴並命令內閣總辭、1959年7月回復四五憲法、1960年8月查禁馬斯友美黨與印尼社會黨兩大政黨。⁷這些政治舉措再再標示著議會民主時代的結束及指導

5 比如王永利（Ong Eng Die）與李杰登醫生（Lie Kiat Teng），便曾於1953-1955年間分別擔任財政部長與衛生部長（Suryadinata 1993）。

6 此次國會大選印尼國民黨囊括22%選票並贏得57席（共257席），馬斯友美黨得到21%選票並贏得57席，宗教學者復興會得到18%選票並贏得45席，印共得到16%選票並贏得39席，而其他25個小政黨則共取得59個國會席次，包括印尼國籍協商會推出的候選人選上一席（Feith 2007：436）。

7 Roosa（2006：205-206）指出，蘇卡諾宣布戒嚴之舉，起初軍方是支持的，因

式民主時期的開始，而一個嶄新的政治賽局也於焉確立：蘇卡諾是代表國家的最高領袖，以其為核心的黨政聯盟是代表國家機器的一方；受到多數本土族群與穆斯林勢力支持的軍方位居第二，但常挑戰蘇卡諾權威；而老三印共是蘇卡諾的忠實盟友，卻與軍隊有利益衝突，並且也因其反宗教的意識形態而不受傳統穆斯林勢力所支持（Feith 1963：336-342；Lev 1966a）。來自軍方與穆斯林勢力的壓力與挑戰使得蘇卡諾越來越親印共，印共也趁機進一步擴張，到了1962年已號稱有2百萬黨員以及超過1,100萬的群眾團體網絡，成為當時共黨國家集團以外的世界最大共黨組織，並在許多地方政府與中央政府分得要職（Pauker 1965）。

印共的擴張不只是在國內政治上與軍方利益相衝突，於此同時共產主義在全球也急速擴張，更在東亞造成很大的陰影。由於印共與中國共產黨政權的可疑連結，加上蘇卡諾的親中態度，許多印尼人也越來越擔心蘇卡諾政府會轉變成共產政權、中國可能會併吞印尼（Lev 1966b）。在這種氛圍之下，本土族群對華人越來越不信任，這一方面是因為印尼國籍協商會與印共的關係密切而使華人被冠上親共黨的形象，另一方面則是華人與中國的血緣關係，使得印尼人認為只要華人不同化，就永遠可能是中國的第五縱隊（Tan 2004）；更重要的是，直至1960年代初，多數的華人仍保有印尼與中國雙重國籍，因之他們對印尼的忠誠度便倍受質疑。⁸也是因為這層政治顧慮，印尼政府開始對華校與華文報採取比較緊縮的控制，比如1957年底立法

為在1957年地方選舉中，印共在中爪哇地區成為第一大黨，而在西爪哇與東爪哇地區成為第二大黨，許多人都認為如果繼續選舉下去，印共遲早會變成國內第一大政黨，是以軍方支持蘇卡諾結束議會民主而施行威權統治。

⁸ 由於中國國籍法是屬人（血統）主義，而印尼卻是屬地（出生地）主義，因此造成已是印尼公民的華人也可保留其中國國籍。1955年萬隆會議時原本中印兩國簽署條約，讓具有印尼籍的華裔可拋棄中國國籍，但這個條約在1962年以前一直都沒有施行（Purdey 2006：9-14）。

不准印尼公民上華校，1958年4月與10月相繼禁止華報發行並關閉親臺北政權的華校，1960年第48號總統令更將所有外國學校編入國校體系（Pelly 2004；Suryadinata 2004b）。

除了政治體系與性質改變之外，1957-1965期間印尼的經濟體質也有巨大轉變，使得華人成為明顯的目標與「社會問題」。以往印尼的經濟多半是掌握在歐洲人——尤其荷蘭人——手中，只有少部分由華人掌控。印尼政府雖在1950年代初開始施行本土化政策，卻不太成功。本土商人雖然被賦予特權與特許執照，卻沒有資金管理技術與商業人脈，所以他們多半把執照轉賣給華人企業而充當人頭企業主（此種合作模式即所謂的「阿里巴巴」企業），這使得華人經濟勢力反而從傳統零售與批發業進一步擴張到進出口貿易與工業（Siregar 1969）。政府經改失敗使得本土族群倍感挫折，並刺激1956年的「阿沙阿特運動」（Assaat），要求採取種族優惠措施（Alatas 1997：130；Feith 2007：481-487）。雖然此運動因缺乏官方支持而失敗，卻帶起了1950年代末的排華氛圍。尤其是1957年印尼與荷蘭關係惡化，導致年底印尼政府宣布強行接收荷蘭企業，這造成一個現象，即除了印尼政府之外，華人取代荷蘭人地位而變成最大的經濟體。雖然整體而言華人不能跟以前荷蘭人宰制印尼經濟的能力相比，但其外國血統卻使其成為本土民族主義者的眼中釘（Dick 2002；Suryadinata 2005）。在各方壓力之下，1959年蘇卡諾首先宣佈接管華人開辦的13家銀行，接著頒布第10號總統令禁止「非公民」在鄉村地區從事零售業，並強制華人社群遷出西爪哇而集中居住各城市的中國城。⁹不幸的是，這些排華政策非但沒能夠限制華人經濟勢力（因為透過阿里巴巴體系，華人還是可以繼續其商業活動），卻引起中國的激烈抗議，並

⁹ 根據 Somers（1965：208-209），因此禁令而受影響的華人零售業者約有2萬至2萬5千戶，其中半數在爪哇地區；此時所謂「外資企業」約有12萬5千戶，絕大多數由華人掌控。

立即派遣船隻至印尼各港口協助 13 萬印華出走；中國如此大動作撤僑，卻更證明印尼人對共黨奪權的疑慮不無道理，以及加深對華人的不信任（Mackie 1976：82-97）。

然而，造成印尼於 1960 年代初期起便陷入經濟危機的主因，並不是印尼政府無法接收華人的經濟掌控權，而是政府此時對國內經濟發展的全然忽視，因為總有其他「更重要的事」需要優先處理。舉例而言，政府本來在 1961 年初宣布開始為期八年的經濟發展計畫，結果根本不能執行，因為當時國家 80% 的資源都投入到與荷蘭的新幾內亞主權歸屬之爭（1962）及反對馬來西亞建國計畫的抗爭之中（或稱「印馬衝突」，Konfrontasi，1963-1966）。更糟的是，印尼在 1962 年與 1963 年相繼發生乾旱與鼠疫，造成爪哇地區大饑荒，糧食短缺與通貨膨脹使得人心惶惶，社會衝突也日益增加（Adam 2008：5；Pauker 1963；1965）。

總言之，在 1960 年代，印尼國內政治不幸的是呈現蘇卡諾政府與第三勢力印共聯盟，把代表多數本土族群的軍方與穆斯林勢力排除在外的狀態。可想而知，多數族群對蘇卡諾政府是極度不滿，對於印共的恨意也日益增強，更因印共從 1963 年底開始積極涉入土改而製造更多敵人：地主與富農階級的本土族群（Utrecht 1969）。這種不滿情緒也波及到被認為占有經濟優勢並與共黨有可疑連結的華人（Somers 1974：45）。1960 年代中期印尼暴亂頻仍，反政府與反印共的暴動在土改爭執嚴重的中爪哇、東爪哇及峇里島尤其嚴重（Lev 1966a；Pauker 1965）。儘管多數暴動都是針對印共，華人卻往往成為群眾暴動中的第二大攻擊目標。同時，當本土族群因不滿於蘇卡諾的親中政策而抗爭之時，也往往遷怒於華人。比如 1963 年發生於西爪哇與中爪哇的一連串排華暴動，便是因抗議 4 月劉少奇訪問印尼所引發（Mackie 1976：97-110）。1965 年，蘇卡諾的健康敗壞使得印共與軍隊的權位鬥爭進一步惡化，終於造成 930 政變。印尼對於 930

政變的官方說法是由若干親印共的軍人發動，綁架並謀殺六位反印共將領，而被蘇哈托軍系所平反。但現有資料卻無足夠證據可顯示印共涉入這場軍事政變，許多西方學者因此認為 930 政變其實是軍隊內部親蘇卡諾與反蘇卡諾陣營的鬥爭，並是由蘇哈托所策劃，而把印共當作是代罪羔羊（Anderson & McVey 1971；Poulgrain 1999）。不論是哪種情況，以蘇哈托為首的軍系勢力都是最後贏家。

二、蘇哈托時期（1965-1998）政府與本土族群以及華人族群的關係

930 政變結束了蘇卡諾「舊秩序」（Old Order）政權並開啟了蘇哈托「新秩序」（New Order）時代，這個反共黨的新軍事政府立即對印尼境內的印共成員及親共黨可疑份子展開大規模整肅，從 1965 年底至 1966 年中，至少有 50 萬人民被屠殺，在中爪哇、東爪哇、北蘇門答臘與峇里島等地尤其慘烈（Cribb 2001）。¹⁰而因為「華人親共」的這種偏見，加上族群經濟優勢招惹的妒忌，華人在 1965-1967 這段期間也飽受身家財產被攻擊，甚至被地方軍事將領強行徵收的威脅（Mackie 1976：111-128）；於此同時，各大城市也發生攻擊中國使館與外僑的群眾暴力事件，並每每波及到當地華人社群。¹¹雖然中央政府自 1966 年底即試圖控制國內的排華情緒以避免華人大規模的出走潮，若干地方官員與軍方仍持續進行排華鬥爭，尤其是在亞齊、北蘇門答臘、東西爪哇、南蘇拉維西與西加里曼丹等仍有共黨殘餘勢力的地區（Bertrand 2004：64；Kroef 1968：255）。即便是 1967 年 10 月底印尼中止與中國的外交關係，攻擊華人的群眾暴力行為仍未

¹⁰ 有學者認為被屠殺者有百萬之眾，其中 80 萬發生於中爪哇與東爪哇區（Adam 2008：10）。

¹¹ 著名例子包括 1965 年 11 月的錫江（Makassar）暴動，12 月的棉蘭暴動，及 1967 年 4 月、8 月與 10 月在雅加達發生的三次群眾衝突。

停歇，任何事件只要一丁點涉及到華人，都會讓整個華人社群陷入危險，比如 1967 年底西加里曼丹的達雅族（Dayak）屠殺華人事件，便因砂勞越人民游擊軍（Pasukan Gerilya Rakjat Sarawak, PGRS）誤殺一名達雅人而起；¹²1968 年 10 月，「華人政權」的新加坡政府將兩名印尼船員判刑，也引起泗水的排華暴動（Allison 1969: 132-133）。

在這種排華氛圍之下，蘇哈托政府對華人採取歧視與壓迫的政策也是理所當然。在政治上，原本在蘇卡諾時代成立的華人社團印尼國籍協商會在 1966 年遭禁，政府也不再允許任何華人社團成立；華人也禁止擔任軍職、公務人員或醫生。¹³文化上，印尼政府剛開始僅僅為軍方主導的同化方案背書，催促華人以通婚、改名等方式融入主流社會（Heryanto 1998），但旋即便試圖摧毀學者廖建裕（Suryadinata 2004a）所稱的「華社三大支柱」：華文媒體、社團、與華校——1965 年政府勒令除了軍方掌控的「印尼日報」以外的華文報紙全部停刊，1966 年更禁止所有華人社團並關閉華校（Hoon 2006: 97）。在 1967 年第 14 號總統指示「解決華人問題的基本政策」中，更正式定義華人族群認同將會妨害國家團結，因此要求華人習俗慶典只能私下進行（Pauker 1968: 142）。當解決華人「問題」變成新政府的「基本政策」，便意味著其後的所有歧視華人政策與措施的合法化與制度化，因此該年 12 月的第 24G 號總統令便禁止所有華文與華人姓名的使用及華人民俗節慶的舉行。自此之後，華文出版品也不能進口，並且依照旅客入境表格，攜帶華文書刊與中藥是與攜帶毒

¹² 砂勞越人民游擊軍是 1960 年代印尼與馬來西亞抗爭下的產物，主要成員為砂勞越華族青年。有關這部分歷史，詳見 Mackie (1976) 與 Kroef (1968)。有學者也指出這次的排華屠殺是受到當地軍方勢力的鼓動與策劃，見 Davidson (2003: 61-65) 與 Davidson & Kammen (2002)。

¹³ 根據 Suryadinata (1993, 2001)，在整個蘇哈托時代只有兩位華族人士曾為人民協商會議議員；一直到 1998 年 3 月鄭建盛 (Bob Hasan) 當上貿易部長之前，也沒有一位華人進入政府內閣。

品武器一樣的犯罪行為 (Suryadinata 1997 : 117)。不過，在蘇哈托政權初期，國家在經濟上並沒有馬上開始排華措施，甚至在 1967 年 6 月所制訂的經濟政策中，政府還鼓勵動員國內的外國資本（即無印尼國籍的華人）來促進國家發展，並承諾保護華人身家財產。雖然政府也提議未來要逐步排除外國資本，卻同時提供大量機會讓華人取得國籍，包括簡化歸化程序及蘇哈托個人的特准 (Bertrand 2004 : 65)。很明顯的，此時期國家對華人的經濟政策與其政治文化政策互相矛盾，而這是因為新政府急需發展經濟以使社會儘速穩定下來，卻缺乏資金推動計畫，因此必須仰賴華人資金挹注，所以政府不得不容忍華人經濟勢力，並制訂與其政治目標不相合的經濟政策。

另一方面，相對於國家與少數族群及族群之間糟糕的關係，1960 年代末期國家與多數本土族群的關係卻由黑轉紅。蘇哈托在 1967 年成為代理總統而於 1968 年正式被選為總統，相當穩固地控制了中央政府，為了進一步鞏固政權，蘇哈托矢志政治經濟改革，在經濟上放寬蘇卡諾時代的諸多管制措施而較為尊重市場機制，同時也為本土族群設置若干協助發展經濟事業的機構；在政治上則誓言反貪腐及保障言論自由，包括對政治敏感議題的討論。這些新措施都顯示新政府不但願意照顧多數族群的利益，也願意容納包括軍隊、都市中產階級、伊斯蘭教徒及學生等各種不同的社會元素 (Dick 2001 : 211-212)。雖然新經濟措施施行之初並不受歡迎，卻很快的產生基本成效，1968 年政府已成功下降通貨膨脹率並提高整體經濟產值 (Mackie & MacIntyre 1994 : 11)。看似復甦的經濟及相對開放的政治氛圍，讓多數本土族群頗為滿意，政府與多數族群的關係也逐漸好轉。

不幸的是，蘇哈托政府與多數族群的「蜜月期」卻出奇的短，因為當蘇氏政權的統治地位鞏固之後，便不再願意與其他社會勢力分享權力。比如說新秩序政府在掌權之初曾經極力討好拉攏伊斯蘭政黨（因為印尼的穆斯林占 85-90%），這股伊斯蘭的政治勢力也藉此良

機迅速成長，很快地便讓政府覺得「尾大不掉」。1969年起，政府明令禁止於非選舉期間在鄉村地區進行所有政黨活動，但同時卻又宣布從業集團並非政黨組織而不受此限，這個禁令被認為主要是為了限制伊斯蘭政黨在鄉村地區的發展（Allison 1970）。然而，1971年的國會大選，雖然從業集團囊括62.8%選票與三分之二的國會席次，而「舊秩序」時代的民族主義黨派慘敗，各伊斯蘭政黨合計也拿到27.1%的選票而展現可觀勢力。這個結果刺激政府在1973年進一步重組政黨，逼迫宗教學者復興會、印尼穆斯林黨（Parmusi）及其他若干伊斯蘭政黨合併成聯合發展黨；印尼國民黨、普羅大眾黨（Musyawarah Rakyat Banyak, Murba）、其他基督教和天主教小黨合併成印尼民主黨。由於穆斯林陣營各黨派之間存在著激進派與緩和派，以及世俗派與傳統派等等不同立場的嚴重內部分歧，根本無法團結，因此也不可能在未來的選舉中有足夠挑戰從業集團的團體戰鬥力（Samson 1974）。

然而蘇哈托政府與多數本土族群的關係越來越壞，除了是因為其與穆斯林政黨菁英的政治鬥爭，更因為政府無能解決——或根本不想解決——貪腐問題。雖然蘇哈托曾誓言改革，卻從未針對貪腐官員有任何制裁措施。更讓人生氣的是，新政府對華商的態度與舊政府沒有太大不同，蘇卡諾時代的阿里巴巴合作模式甚至進一步發展成主公（Cukong）制度，政府官僚不但為華商提供營業執照，還提供各式——合法的與不合法的——保護。反華與反政府情緒在1970年1月開始的一連串學生反貪污示威中明確顯示，但這些示威都沒能改善政府的效能（Boudreau 2004；Hindley 1971；Samson 1973）。到了1973年，政府開放外資的政策使得民怨達到高潮，因為開放外資後，很多美日企業在雅加達附近地區如雨後春筍般設立，卻常找華人當合夥，這使得大多數規模比較小的本土商人受到很大的衝擊；於此同時，本土族群也很憤怒蘇哈托在1973年宣布的婚姻法有許多與伊斯

蘭律法相扞格之處 (Mackie & MacIntyre 1994 : 13) 。自 1973 年中旬開始，印尼各地便不斷出現大規模穆斯林學生團體發動的反政府示威，帕魯 (Palu) 與萬隆地區也發生多起排華暴力事件 (Samson 1974) 。1974 年 1 月，日本首相田中角榮出訪印尼，引發本土族群在首都雅加達的反日反政府示威，卻立即演變成排華暴動，造成 11 名華人死亡與數千間商店被劫 (Hansen 1975 : 152) 。這場暴動對印尼政治體系發展造成深遠而不良的影響。如前所述，當蘇哈托在 1960 年代中掌權之時，本來是要容納各社會勢力及一定程度的表達自由，但此後種種發展——伊斯蘭反對力量的茁壯，生氣蓬勃的學生活動份子，以及重複的示威與暴動——都加強了政府的恐懼，即如果沒有控制這些不穩定因素，政權隨時會被推翻。因此，在這場暴動之後，政府立刻對異議份子展開大逮捕行動，禁止群眾聚會，並關掉 12 家日報 (Dick 2001 : 211-212 ; Hansen 1975 : 148-156) 。從此以後，新秩序政權便從一個相對開放多元的政治體系，轉變成一個社會勢力大部分被排除且毫無影響國家政策與高層權力分配能力的威權體系，甚至到最後變成權力集中於蘇哈托個人。隨著前支持者逐一被驅逐，這個政體的政治基礎迅速變得非常狹窄。雖然蘇哈托與其政府官員是來自多數族群，卻絕對沒有代表多數族群利益。

弔詭的是，原本如此合法性基礎薄弱的政府在理論上應該不能長久持續，然而蘇哈托卻藉著鎮壓異議份子、將伊斯蘭宗教去政治化、承諾經濟發展及抑制華人問題等措施，成功維持其個人政權於不墜。首先，在處理多數族群與政府的衝突方面，政府先藉由 1974 年與 1978 年二項教育與校園秩序法禁止大專院校的政治活動，同時軍隊也進入校園逮捕學生領袖。¹⁴但鎮壓學生運動的結果，卻是知識份子選票的大量流失。1971 年大選時，還有知識份子支持從業集團以抗衡穆斯

¹⁴ 相關實例詳見 Liddle (1978 : 175-185) 。

林政治勢力，但 1977 大選時來自學界的支持就幾乎不得見，聯合發展黨的得票率反而上升，幾乎到 30%。為了削弱穆斯林勢力，蘇哈托決定從 1978 年起推動建國五原則做為官方意識形態，1984 年進一步推出五項相關法案，包括規定政黨與社團組織必須以建國五原則為唯一意識型態基礎的兩項法令。政府這種企圖用建國五原則凌駕於伊斯蘭宗教價值而遂行政教分離的作法引起穆斯林強烈不滿，於是 1981-1985 年間爆發了一連串包括劫機或炸彈攻擊等各種形式的反政府活動，以及多次大規模群眾示威所引發的警民流血衝突。¹⁵不過這些激烈的行動都不能抑止政府推動法令的決心，1985 年五項法令全數通過。除了鎮壓學生運動及伊斯蘭去政治化，政府也以執照、檢察制度及掌握記者去留大權等方式控制媒體。在整個蘇哈托執政時期，許多媒體都是因為報導觸怒政府而被關掉。¹⁶

除了政治層面的壓迫反對勢力，蘇哈托政權在經濟上則受惠於 1973-1974 年國際石油價格飆漲。一方石油漲價讓國家歲收增加，因此有較多的資源可以分配並且進行若干經濟計劃，比如從 1974 年初開始，政府便宣布提供優惠給本土新興企業及弱勢者的數項計畫，在 1976 年又增加了給零售商及農村市場建設的貸款。由於政府有權決定誰可以拿到資源或合約，因此可藉此犒賞支持者與威脅不支持者（Liddle 1977）。另一方面，這些經濟發展計劃，加上出口石油與外貿賺的錢，讓印尼的經濟在許多方面都有長足進步。1974-1981 年間印尼的國內生產毛額（GDP）年成長率平均達 7.5%（1961-1965：

¹⁵ 其中最嚴重的一次是 1984 年 9 月中旬的丹絨不祿港（Tanjung Priok）暴動。有關此時期發生的反政府暴力事件，詳見 Friend（2003：190-194）；Hein（1983：182）；Suryadinata（1990：27-30）與 Weatherbee（1985：188-189，1986：143-144）。

¹⁶ 這類實例不勝枚舉，可參閱 Bertrand（2004），Djiwandono（1995），Gazali（2003），Kitley（2002），Liddle（1987）及 Weatherbee（1985）。

2.0%；1966-1973：6.5%）；¹⁷1982年的平均個人年收入達美金6百元，首次被世界銀行列為中等收入國家（Hein 1983）。隨著人民的生活好轉，政府所面對的經濟壓力也減輕許多。雖然這一波由石油帶動的經濟成長到了1982年後因為世界經濟蕭條而停滯，但此時印尼政府已有能力作宏觀調控，並從1985年開始另一波包括銀行體系與關稅等範圍廣泛的經濟改革。¹⁸這波經改革帶來又一次的經濟快速成長，並且這波經濟成長主要是由非石油部門製造品的出口所帶動（Hein 1990：226-227）。伴隨著經濟成長的是社會福利的提升，包括低於貧窮線人口的大幅下降及醫療教育福利的提升（Thee 2001：165-180）。更重要的是一直到1990年代中期為止，印尼的財富分配還算平均，吉尼係數（Gini coefficient）也沒有顯著升高的趨勢（Hill 2000c；Thee 2001）。與同時期世界上其他開發中國家相比，印尼的各項經濟表現都相當不錯，這表示在1980年代以至1990年代初期，政府的經濟施政是頗為成功的，因此有助於政權的穩定（Schwarz 2000：80）。

當然，蘇哈托政府除了用壓制反對勢力及維持經濟成長等軟硬兼施的手段來應付本土族群之外，也必須解決本土族群與華人族群之間的緊張，因為這是主要亂源之一。由於以往族群衝突多半來自於本土族群對華人經濟優勢的不滿，因此1974年後政府施行了許多民族主義式的經濟政策來限縮華人經濟勢力。舉例來說，1974年1月內閣決議規定所有外資企業都必須要有本土夥伴（即合營企業模式），且土著比例至少是20%，並必須於開始生產後十年提升到51%（Gurney 1983：522-523）。由於華人不算是本土族群，這個決議也因此強迫

¹⁷ 作者根據IMF（World Economic Outlook Database 1980-2008）及Sundrum（1986：42，1988：43）所列原始數據計算結果。

¹⁸ 有關此波經濟改革的內容與進程，可見Hein（1989）；Hill（2000c：第六章）；Liddle（1987，1988）；MacIntyre（1993）；Mallarangeng & Liddle（1996）與Weatherbee（1986）。

華人企業轉移一部分比例給土著。此外 1979 年第 10 號總統令與 1980 年第 14A 號總統令賦予本土企業取得與政府合約的優先權 (Schwarz 2000)；1981 年起政府更要求企業使用土著生產的原料物資並且與本土供應商、運輸業者及零售業者合作等等 (Hein 1982: 207)，這些都是優惠本土族群卻獨薄華人的歧視性政策。

值得一提的是，在 1976 年時，印尼銀行 (Bank of Indonesia) 曾要求華人 (並且只針對華人) 在申請信貸展延時出示公民證件，這原來僅是個別銀行的歧視性規定，但後來卻演變成 1979 年正式的身分證「烙印」制度，即華人在申請公民身份時，不但得依循與當地族群不同且更困難的申請程序，而且在其身分證上還有特殊記號，使得華人即使擁有印尼姓名、大部分華人的外貌也因族群間通婚而與當地人無大差異，他們的華人身份還是可以輕易地從身分證上的戳記被辨識，更會因此身分而遭受不平等待遇 (Liddle 1997; Siegal 1998)。更不用說自 1970 年代末期以降，政府對華人族群的文化同化政策是更為強硬。由於華人早在 1965 年後即被摒除於政治之外，此時竟無有力的華人政治社群菁英或非政府組織機構可以為華人爭取權益，雖然政府資助了些樣版捐客型機構做為華人參與政治事務的媒介，但這些機構主要在為政府施行同化華人政策，而非為華人維護族群利益。¹⁹另一方面，雖然華人巨賈可以透過與政府權貴的人脈關係為族群爭取利益，但這些經濟菁英的影響力最多也只限於經濟領域 (Suryadinata 2005)。

印尼華人與本土族群的關係，從蘇卡諾時代末期到蘇哈托時代，就一直呈現高度緊張的狀態，原因則包括文化與經濟差異。在面對華

¹⁹ 此類機構包括戰略暨國際研究中心 (Centre for Strategic and International Studies, CSIS, 1971)，促進民族統一協會 (Badan Komunikasi Penghayatan Kesatuan Bangsa, Bakom-PKB, 1977)，以及印尼華人富商慈善團體尊諾會 (Prasetya Mulya / Noble Promise, 1980)。詳見 Suryadinata (1993: 306 n12, 2001: 504-505)。

人問題時，印尼政府其實是很矛盾的。一方面蘇哈托的文化政策希望同化華人，這樣就不會有族群問題；然而為了縮短族群間經濟差異而為的所謂本土化經濟政策，卻是必須要制度化「華人族群」與「本土族群」的區隔。很明顯的這兩個層面的政策走向是互相衝突的。更糟的是，即便是在經濟上，政府也面臨了「發展經濟」與「平均分配」孰輕孰重的問題，這便造成政府是鼓勵抑或壓抑華人經濟行動上的施政會有前後不一（或政策擬定與實際施行不一致）的情況發生。

就蘇哈托政府企圖同化華人的這一部分來說，不可否認是達到具體的成效。尤其對於 1960 年代末以降出生的華人年輕族群來說，他們在公領域完全沒有接觸華文或華人習俗的機會，在家庭中透過父母的零星中華文化實踐也一代比一代薄弱。換言之，華人在文化上就算尚未全然本土化，至少如廖建裕所稱已經「土生華人化」（*peranakanized*）或「印尼化」（*Indonesianized*）（Suryadinata 2008：2）。在筆者於 2007 年訪問雅加達時，在 24 名訪談者中竟僅有 6 名會簡單的華文方言或普通話；在問到他們的認同傾向時，雖然有 14 名回答自己是「印尼華人」，但其中 9 名特別強調自己的「祖國是印尼」，另外 5 名承認自己的中華文化認同「並不強」；雖然訪談時間距蘇哈托下台已近十年，多數華人家庭已恢復過新年等民俗傳統，但尤其對 25 歲以下的年輕人來說，過年的意義僅在於「拿紅包」。雖然此項訪談是屬於非正式的側訪，但卻與溫北炎（2003）在 2002 年針對 168 名印尼華人所作的問卷調查結果相似，並再次證實廖建裕所言非虛。

另一方面，蘇哈托政府卻無法有效地限縮華人經濟勢力。雖然前述本土化歧視政策限制了華人後起之秀的興起，卻無損在經濟上原已占優勢，並早已與本土族群有著合作夥伴關係的大華商；更因為少了新的同族競爭者分食大餅，使他們更能與蘇哈托家族、黨政高層與地方軍事將領發展更深厚而廣泛的人脈網絡，經濟實力反而更為雄厚

(Bertrand 2004)。到了 1980 年代中期，政府為刺激非石油部門出口產值而宣布一連串「開放化」措施，包括放寬「非本土族群(華人)」與「本土族群」的界線以鼓勵華人進入生產活動，於是隨著政府介入市場的程度降低，華人在經濟上的角色更形吃重。根據 1993 年的一項研究調查顯示，華人企業產值在當年已佔印尼國內生產毛額的 44%，同時期國營企業僅佔國內生產毛額的 24.4%，而土著企業則佔不到 10% (張翰璧、王宏仁 2000: 311)。另一份報告則顯示 1994 年印尼最富有的 25 名企業家中，有 18 名華人；而在亞洲 10 位最有錢的華商中，有 3 位來自印尼 (Heryanto 1998: 112)。

至於論及族群間的關係，蘇哈托政府也沒能夠改善華人與本土族群的緊張情勢。首先，就算華人喪失其文化根源，本土族群卻沒有改變其視華人為「他者」與「自私的經濟動物」等既定偏見 (Hoon 2006; Natalia 2008; Ramage 1995)。第二，政府刻意將華人摒除在政治與公共事務之外，反而把大多數華人侷限在經濟領域發展，多數華人因而選擇像最早的移民一樣，在地方鄉鎮從事零售業。這類「企業」主要是家庭式的小雜貨商店，而且絕大多數華人家庭的經濟狀況並不比本土族群好，卻因為這類雜貨商店隨處可見，加深了「華人控制印尼經濟」的刻板印象 (Diao & Tan 2001: 135)。此外自 1980 年代末隨著經濟政治有限開放與資訊流通，華人與蘇哈托王朝高官權貴的勾結情事屢屢曝光，更讓本土族群對於經濟發展不平衡而政府獨厚華人的主觀感覺越來越嚴重 (儘管客觀數據並非如此)。²⁰

更糟的是，在蘇哈托威權統治之下，理論上華人與本土族群都不能與其分享政治權力，但少數華人富商憑其經濟實力及與高層的個人關係，而的確能影響若干經濟決策，於是在本土族群眼中，他們不論

²⁰ McKendrick (1992: 103-110) 提到 1985 年經濟開放後，也有多位本土商家獲利而迅速崛起。但對於華人「壟斷」印尼經濟的批判仍相當盛行，詳見 Liddle (1988)，Hein (1990) 及 Emmerson (1991)。

是經濟上或政治上，都是被壓迫的弱勢一方。至此，本土族群對於蘇哈托政權的不滿便與排華情緒相結合（Freedman 2000；Schwarz 2000；Kingsbury 1998）。更由於威權體制中缺乏有效、制度化的管道給群眾表達不滿，因而無可避免週期性地爆發反政府抗議與暴力抗爭和族群間的衝突與暴動。事實上印尼本土族群的反政府批判運動在1980年代末即已復甦，表現在許多穆斯林團體主導的「Anti-KKN」（Anti-Corruption, Collusion and Nepotism：反貪污、共謀與裙帶關係）示威活動及飄升的罷工事件中。²¹雖然此時期的抗爭大多數是和平的中小型規模的活動，卻顯示蘇哈托不再能壓抑百姓不滿的聲音，尤其是新興都市中產階級如今已成為傳統本土反對勢力（穆斯林與學運工運份子）的生力軍（Hein 1990）。於此同時，多位軍事將領對於示威者的聲援也顯示出軍方對蘇哈托支持的鬆動（Emmerson 1991）。換言之，蘇哈托面臨了本土族群自上（軍方）而下（群眾）——或來自政府內外——的雙重壓力。

為了抗衡軍方及討好本土族群，蘇哈托開始對穆斯林陣營示好，比如立法賦予伊斯蘭法庭與伊斯蘭宗教教育更高地位（1989）；支持設立印尼穆斯林知識份子協會（1990）；蘇哈托親赴齋戒月朝聖（1991）；成立民主論壇並邀宗教學者復興會領袖瓦希德主持（1991）；設置新的伊斯蘭金融機構：如提供融資給穆斯林企業主的印尼伊斯蘭教規銀行（Bank Muamalat Indonesia, BMI, 1991），和依照伊斯蘭法公義精神，提供給貧困的穆斯林小額信貸的印尼穆斯林社群管理銀行（Manajemen Musyarakah Indonesia, 1992），以及鼓勵軍隊伊斯蘭化等（1993）（Emmerson 1991；Hussin 2008；McKendrick 1992；Mallarangeng & Liddle 1996）。但這些政策來的太晚而不足以挽救蘇哈托逝去的正當性。隨著大家對蘇哈托執政未

²¹ 有關此時期（1989-1992）的反政府示威與罷工事件，可參考 McKendrick（1992）及 Tadjoeiddin（2002）。

來性的不確定感增加，反政府示威在 1990 年代中就越發頻繁、大規模和暴力；因為政府無力控制，只好以武力鎮壓，造成事故更為致命。到了 1996 年，一個龐大的反蘇哈托陣營已然成立，並以聯合發展黨與梅嘉娃蒂派的印尼民主黨為主要份子。當 7 月政府干涉印尼民主黨內部權力鬥爭並將梅嘉娃蒂驅逐出黨，引發雅加達印尼民主黨總部前大型群眾示威；接下來 1997 年國會大選期間，從業集團與聯合發展黨支持者之間幾乎是天天發生衝突，雖然最後從業集團還是贏得 74.5% 的選票，聯合發展黨支持者與穆斯林反政府騷亂仍未停歇（Liddle & Mallarangeng 1997；Bird 1998：168-172）。

於此同時，社會上各式族群與宗教衝突暴力事件也在 1990 年代逐年增加，其中排華暴亂是造成死亡人數最多的暴力型式之一。²²雖然排華暴亂在印尼總是週期性地發生，但除了 1980 年 11 月在中爪哇數城市所發生的一波排華暴動，²³1980 年代以至 1993 年，印尼各地僅有零星個別的排華事件產生，並且也沒有造成人員死亡的記錄。然而，自 1994 年以來排華暴亂越來越頻繁，僅僅是商店主與顧客的爭執、或某個華族精神病患者撕毀古蘭經、謠傳某華商命令被指控偷東西的穆斯林女孩脫光搜身、華人婦女抱怨穆斯林集會噪音等，都可能激發本土族群暴亂、搶劫整體地方華人社群、並火燒他們的物產。此外，在與華人無關的前述反政府抗議和衝突中，華人的財產常成為暴

²² 據 Varshney, Panggabean & Tadjoeeddin (2004)，1990-2003 這段期間，在其所研究的印尼 14 省中，雖然排華暴動僅佔所有群眾暴力衝突的 5%，在事故中所造成的傷亡人數卻佔總傷亡人數的 13%，僅次於穆斯林與基督徒間的暴動及滿都拉與達雅族間的仇殺而位居第三。在所有造成傷亡的排華衝突中，只有一例發生在蘇哈托下台之後。

²³ 此波暴亂緣起於 1980 年 11 月 19 日梭羅市 (Solo) 一位華人富商之子打架肇事，但在三天之內，數千名本土族群至華人商業區砸店毀車，而當地軍隊企圖開槍制止卻不幸誤殺一名本土族群青年，導致暴亂蔓延到三寶壟 (Semarang)，北加浪岸 (Pekalongan)，馬吉冷 (Magelang) 等中爪哇數城鎮，直至 12 月中才平息 (Pauker 1981)。

民下手的目標，比如 1994 年棉蘭暴動便不幸演變成嚴重的排華暴亂，造成四位華人死亡、12 間華人工廠與 150 家商店被毀、以及約 50 輛車被燒；同樣地，在 1996 年 1 月在萬隆一場抗議搖滾樂音樂會票價過高的群眾暴動、同年 7 月底的雅加達暴亂、10 月東爪哇省的西都文多（Situbondo）暴亂、12 月西爪哇省的打橫（Tasikmalaya）暴亂、和 1997 年大選期間在爪哇各地的暴亂，雖然民眾的抗議對象是腐敗的地方政府、警察或蘇哈托政府，但暴徒卻神志清楚地辨識出華人及其物產企業——而不是政府大廈——作為破壞的標的物。這現象不僅顯示了本土族群對華人的怨氣，更證明政府在降低族群衝突上的政策失敗。

如此頻繁的反政府和排華暴亂，其實也表明了遠在 1997 亞洲爆發金融危機之前，印尼的社會和政治情況已經處於高度不穩定的狀態，社會動盪和政治不確定性卻不幸使得印尼成為 1997 金融危機中受創最重的東南亞國家。從 1997 年 7 月中旬，盧比開始大貶值，到了 1998 年 1 月，它的面額是 1997 年中的 30%。²⁴ 印尼的股市衰落也是最大的，在 1998 年 1 月，它的股價是 1997 年中的 17%。此外，1998 年印尼的經濟是負成長 13.1%，通貨膨脹是 58%，這些數字都是東南亞國家中最慘的。²⁵ 在此情境之下，1998 年 1 月中在東西爪哇開始爆發抗議基本物品飆漲的群眾騷亂，1 月下旬即迅速散佈到中爪哇，2 月初更到蘇拉維西、蘇門答臘、摩鹿加和西伊利安加亞。當蘇哈托在 3 月再次被選為總統後，大規模學生抗議在爪哇和南蘇拉維西數大學爆發，4 月並傳到印尼各地大學，5 月 10 日的棉蘭抗爭更導致了暴亂與搶劫，印尼已陷入無政府狀態的危險。最後，5 月 13 日雅加達警

²⁴ 換言之，盧比半年內貶值了七成。同時期泰幣貶值五成，馬幣與菲幣貶值四成，而新幣僅貶值二成。至於股價，泰國與菲律賓是跌幅次高的國家，1998 年 1 月的股價是 1997 年中的 36%（Hill 2000c：269）。

²⁵ 同年，次慘的泰國的經濟成長率是 -10.5%，但該國通貨膨脹率只有 8.1%。詳細數字參考 International Monetary Fund（2008）。

察在特利薩科迪 (Trisakti) 大學射殺了六名示威學生，刺激雅加達和幾個其他大城市觸發大型的反政府暴亂，除了導致 1,202 人死亡之外，「五月暴亂」也造成物質巨大損失和大約 15 萬難民潮 (Coppel 2008: 119)。華人不免地在這波暴亂中再次成為受害者，華人商店在大小市區被搶劫或者被燒毀的慘烈程度是從 1960 年代和 1970 年代以後便未曾見過的。並且，在此波暴動中，暴徒不僅搶劫和毀壞華人物產，還攻擊寺廟和強姦婦女，顯示暴力絕不只是單純的經濟嫉妒，也加入了族群宗教仇恨的複雜成分 (Bird 1999: 34-35)。雖然蘇哈托因此被迫在 5 月 21 日下台，但各地因為小小爭執衝突而造成的群眾排華暴力事件仍持續發生。

三、民主化時期 (1998-2009) 政府與本土族群以及華人族群的关系

蘇哈托下台後，印尼政治與社會陷入混亂的狀態，使得印尼似乎回到了 1950 年代初期的議會民主時代。首先，各黨派政治菁英鬥爭激烈，造成六年內換了五個總統及多次的內閣輪替。²⁶這主要是因為印尼的選舉制度造成自 1999 年以來的國會選舉都沒有產生具絕對多數的政黨，甚至最大黨也僅得到全數三分之一至五分之一的席次；²⁷印尼的半總統制卻規定總統——在 2004 年直選之前——必須通過國會的支持，因此總統的產生其實是政黨權力平衡與協商下的結果，他也必須組成聯合政府以回饋與繼續爭取國會的廣泛支持 (Fealy 2001:

²⁶ 在 1998-2004 期間，印尼總統從蘇哈托換到哈比比 (1998 年 5 月至 1999 年 10 月)，到瓦希德 (1999 年 10 月至 2001 年 7 月)，到梅嘉娃蒂 (2001 年 7 月至 2004 年 10 月)，最後到尤多約諾 (2004 年 10 月迄今)。

²⁷ 如 1999 年大選的國會最大黨印尼民主奮鬥黨得票率是 33.7%，2004 年從業集團黨得票率是 21.6%，而 2009 年民主黨則僅得 20.9% 的選票。有關這三次大選，詳見 Liddle (2000)，Liddle & Saiful (2005)，Mietzner (2009)，Pepinsky (2009)，Platzdasch (2009)，以及 Schwarz (2004)。

97-111)。²⁸然而正如 Malley (2002: 124-125) 所言，由於各政客人格特質和政黨意識型態不同，使得聯合政府不能穩定，不但領導人更換頻繁，中央政府也很難有效治理，遑論進行政治改革與復甦經濟。²⁹再者，隨著去中央集權化的過程，³⁰地方分離運動與族群衝突相繼爆發，³¹這些社會騷亂不但造成人民身家財產的巨大損失，也為印尼民主轉型增添許多變數。比如說，它使得軍方勢力更難以控制，因為面臨層出不窮的國內動亂，平民政府多半束手無策，軍方幾成為是「維持國家統一的唯一機構」。³²雖然政府也進行若干軍事改革措施，比如 1998 年廢除軍隊具有「保衛國土與推動國家政治經濟發展」的雙重職能而確立政軍分離制度及文官政府對軍隊的最高控制權，1999 年將警察體系脫離軍隊指揮而由總統直接指揮，2004 年完全取消軍方在國會的保證席次等，但軍方的政治影響力仍很可觀，尤其是

- ²⁸ 1999 年瓦希德當選總統便是一例。該次大選中梅嘉娃蒂的印尼民主奮鬥黨是國會第一大黨，而瓦希德的民族覺醒黨只是第三大黨，但因當時印尼許多傳統穆斯林勢力無法接受由婦女擔任總統，所以國會內 18 個伊斯蘭政黨便組織聯合陣線支持瓦希德當總統。然而其後瓦希德與國會關係卻因各黨派利益衝突而急速惡化，2001 年終因貪汙疑案被國會彈劾下台。有關瓦希德的興衰史，可參考 Barton (2002: 290-363)，McIntyre (2001: 92-95)，Mietzner (2001: 29-44)。
- ²⁹ 印尼直到 2003 年，其國內生產毛額與人均收入才回到 1996 年水平，對於降低貧窮與失業率的成效更糟。據估計印尼低於貧窮線人口在 1997 年中亞洲金融危機爆發之前是 15%，但 1998 年末上升至 33%，雖然 2005 年終於降回 16%，2006 年卻因米價上漲而又升高至 18% (Kingsbury 2007)。至於失業率，2007 年是 9.8%，即超過一千萬人口 (Booth 2008)。
- ³⁰ 1999 年 5 月哈比比總統簽署「地方自治法」與「中央與地方財政平衡法」，賦予地方政府在稅賦、教育及地方治安方面較大的立法權，這兩項法案在瓦希德時代開始執行，開啟印尼地方分權的進程。有關去中央集權和地方騷亂之間的關係，見 Davidson (2005) 的討論。
- ³¹ 1998-2004 民主轉型期間，鬧分離主義運動的包括東帝汶 (1998-1999)、巴布亞 (1999-2001) 與亞齊省 (1999-2004)；爆發宗教與族群騷亂的則有中蘇拉維西 (1998-2001)、中西部加里曼丹 (1999-2001)、與摩鹿加 (1999-2002)。
- ³² Sukardi (2005) 研究後蘇哈托時期的社會騷亂，發現比較激烈嚴重的暴力衝突多發生於摩鹿加、中蘇拉維西和中加里曼丹等由平民首長治理的區域，相反的，峇里、北蘇門答臘和西瓜哇等由軍隊管理的地區，卻少發生暴力衝突事件。

在國家預算及國防政策方面；而且軍方將領在蘇哈托與後蘇哈托時代所涉及的諸項貪污與嚴重侵害人權事件也未被積極調查（Honna 2008；Webber 2006）。

即便如此，後蘇哈托時期的印尼仍然有許多重要的政策制度改革，為印尼帶來巨大的政治社會轉變，其中最重要的是印尼已從威權體制過渡到民主政體。就政府諸項政治改革中舉其大者，包括 1999 年 2 月哈比比開放黨禁與報禁；2000 年瓦希德廢宣傳部而進一步媒體自由化；以及 2002 年 8 月梅嘉娃蒂進行重要修憲工程，規定總統直選以及取消國會中的 2 百位非民選議員席次。在民主實踐上，從 1999 年開始，印尼已經歷多次自由平等而和平的國會與總統選舉，也在保護人權上有相當進步；並且根據世界銀行《全球施政指標》報告，印尼與其他東南亞國家相比，在「人民發聲權與課責制」這一項是表現最好的（World Bank 2008）；而同年在自由之家（Freedom House）的評比中，印尼是東南亞唯一自由國家。另一方面，隨著內戰與族群暴力事件逐年減少，軍隊重要性降低，政府也可以開始進行比較積極的反貪腐改革：2003 年底肅貪委員會成立，並被賦予獨立調查和檢控貪污案件的權力；2005 年底尤多約諾任命曾任職國際貨幣基金會的經濟學家英德拉瓦蒂（Sri Mulyani Indrawati）為財政部長，整頓財政部及海關與稅賦等機構（Liddle & Saiful 2006：138）；2006-2008 年並有數位前任或現任高層官員因貪污案被起訴或判刑，顯示了政府肅貪的決心。³³

於此同時，一方面為了彌補 1998 年 5 月排華暴動的悲劇，一方面也因民主化及經濟發展的壓力，印尼政府對華人族群的態度也有很

³³ 幾個比較大的案子包括：2006 年前宗教部長 Said Agil Husein al-Munawar 因貪污麥加朝聖款被判刑；2007 年前海事和漁業部長 Rokhmin Dahuri 因貪污預算被判刑；2008 年前央行總裁 Burhanuddin Abdullah 因以一千萬賄賂國會議員而被判刑八年；同年競爭事務委員會委員 Mohammad Iqbal 也因向電視網絡董事收賄而被捕（Kuncoro 2008；Freedom House 2008）。

大的轉變。在哈比比主政的短暫過渡期，即在 1998 年 9 月第 26 號總統令中要求官員停止歧視華人為「非本土族群」(non-pribumi) 的稱呼，1999 年 2 月公開敦促取消華人在與公家機關打交道時須出示公民證書的歧視性規定，5 月第 4 號總統令取消禁止使用華語的規定並宣布成立「五月暴動調查委員會」，10 月開放華語補習課程並允許華人組織政黨與民間團體 (Bertrand 2004 : 70)。瓦希德上台後，首先提名華人著名經濟學家郭建義 (Kwik Gian Gie) 為經濟金融與工業協調部長，³⁴ 接著 2000 年 1 月第 4 與第 6 號總統令廢除了不准華人慶祝傳統節日與辦報的 1967 年第 14 號禁令，因此 2 月時華人終於可以公開過農曆新年；瓦希德甚至率領內閣部長參加雅加達的慶祝活動。兩個月後，內政部長宣布廢除 1978 年僅僅認可 5 個宗教的部長會議決議，非正式承認孔教的合法性。2001 年 1 月瓦希德進一步宣布農曆新年為選擇性假日，而 2 月則廢除 1978 年禁止華文展示與書刊進口的法令。不過，在當時各政黨派系競爭而總統與國會關係緊張的情況下，瓦希德的實權相當有限，所以並未能廢除其他實質性歧視華人的法令 (Suryadinata 2006 : 220-221)。梅嘉娃蒂也跟瓦希德一樣，沒有太多實質廢除歧視性法律的作為，但在 2001 年 11 月國會修憲時移除了「只有本土族群才可以成為總統候選人」的規定，明言任何公民都有選總統的權利 (Bertrand 2004 : 70)；2002 年則宣布中國新年為公訂假日，並宣布支持中文教學與研究，從此許多大學都有設研究中心。但除了這些舉措，至少還有 50 種歧視華人的法令到了 2006 年仍然存在 (Hoon 2004 ; Turner & Allen 2007 : 118)。一直要到 2006 年 7 月尤多約諾總統任內，國會才通過新法使得歧視華人的官員必須受到懲罰 (Straits Times 2006.07.12 ; Winarta 2008) 。

³⁴ 可惜郭建義任職期間 (1999 年 10 月至 2000 年 8 月)，其團隊並無大作為。但身為印尼民主奮鬥黨重要成員，郭後來也被梅嘉娃蒂任命為國務部長及國家發展計畫部長 (2001 年 7 月至 2004 年 10 月) (Liddle 2001)。

而到了2008年10月才真正通過反族群歧視法。

在蘇哈托下台後十餘年的今日，印尼的民主化很明顯地改變了國家與社會的關係及族群之間的互動。首先，公開選舉的制度化提供了有效權力交替的機會和民眾表達不滿的機會，由於菁英間存在要維持民主制度的廣泛共識，因此雖然主要政黨的競爭激烈，過去這些年來的選舉甚少發生嚴重暴力衝突事件，並且結果也被大致接受。隨著制度化的選舉被認可，投票的效力就能夠深刻影響人民對政府的觀感、他們的政治行為，以及國家與社會間相對和諧的關係——由於選民至少可以藉由投票選擇喜歡的人或是懲罰令他們失望的人，所以他們不需要騷亂；雖然國家社會間容或有緊張情勢發生，卻不致造成整體社會的不穩定。再者，民主也有助於帶領溫和伊斯蘭政黨進入主流政治，並同時使得伊斯蘭團（Jemaah Islamiah, JI）之類的激進組織邊緣化。在過去，蘇卡諾與蘇哈托都是民族主義政府，他們與多數穆斯林團體的關係總是相當緊繃。在民主政治時代，基於吸引選票考量，世俗性政黨必須把穆斯林群眾的若干重要需求納入政策考量，伊斯蘭政黨也因此比較願意與世俗性政黨妥協合作。事實上根據統計，在歷年地方選舉中，有五分之二是由伊斯蘭政黨與世俗性政黨組成的聯盟獲勝（Economist 2009.04.02）。從國會選舉中也可以看到，有越來越多的穆斯林選民相信他們的宗教利益可以由民族主義政黨所代表（Platzdasch 2009）。總結而言，除了911影響下的恐怖主義陰影，今日印尼的伊斯蘭政治力量——不論是政黨或是群眾——都不至影響印尼民主的鞏固（Webber 2006：405）。

就華人來說，1998年排華暴動其實不啻為華人族群的當頭棒喝，許多一直壓抑其華族認同並且自認為是「印尼人」的華人，突然體認到他們還是被當作「異類」並且「活該被打劫」（Zhou 2003）。正是在這個情境下，隨後的民主化也鼓勵了華人去重新定位自己，並透過集體主動的參與政治與社會事務的途徑來捍衛自己。首先，文化活

動禁令的廢止帶來了「三個中華文化支柱」的復興：華人文化與社團組織——包括以華人姓氏、親屬、氏族、宗教、省縣，甚至嗜好與校友會為基礎的協會——紛紛如雨後春筍般萌芽；³⁵報紙、廣播、電視等華語媒體也重現，雖然彼此之間競爭激烈且許多媒體也因缺乏讀者、記者與廣告來源而在兩年之內停業，但在大城市的潛在市場仍相當可觀；華文教育也有史無前例的發展，不只是學校可以教華文，新的雙語或三語學校也紛紛設立，更因為中國經濟崛起，印尼跟其他東南亞國家一樣，不管華人或本土族群都興起了學中文風潮，造成中文補習班林立。³⁶

除了中華文化復興，也有不少年輕一輩的華人嘗試組織華人政黨以推動華族權益，1998年後至少有五個華人政黨在雅加達成立。³⁷可惜的是，這些新政黨都未得到華人社群的強烈支持，除了因為這些政黨領導者在華人社群中都較無名氣之外，³⁸過去華人被迫害的記憶仍歷歷在目，讓許多華人覺得政黨政治相當危險(Far Eastern Economic Review 1999)，一些華人菁英——如郭建義、印尼企業家總主席林

³⁵ 據信至少有四百個這類社團組織存在，雖然多屬地區性質，但有兩個發展成全國性社團：由退役警察准將熊德怡(Tedy Jusuf)領導的印華百家姓協會(Paguyuban Sosial Marga Tionghoa Indonesia, PSMTI)，以及由製藥企業家汪友山(Eddie Lembong)領導的印尼華裔總會(Perhimpunan Indonesia Keturunan Tionghoa, INTI)。

³⁶ 相關資訊請參閱Dawis(2008)、Hoon(2008)、Lembong(2008: 53-55)、Suryadinata(2008: 3-11)。

³⁷ 包括中華改革黨(Partai Reformasi Tionghoa Indonesia, PARTI)，印尼同化黨(Partai Pembauran Indonesia, Parpindo)，大同黨(Partai Bhinneka Tunggal Ika Indonesia, PBI)，印尼公民黨(Partai Warga Bangsa Indonesia, PWBI)，以及佛教民主黨(Partai Buddhis Demokrat Indonesia)。

³⁸ 舉例而言，大同黨創黨黨魁為在雅加達與峇里經營旅行社的50歲商人吳能彬(Wu Nengbin，印尼名Nurdin Purnomo)，而中華改革黨創黨者為39歲商人李學雄(Li Xuexiong，印尼名Lieus Sungkharisma)，其在雅加達華人城的產業在1998年暴動中被摧毀(Suryadinata 2001: 512)。其他這些政黨創黨者多為社運份子、大學學生與教授、以及中小企業商人，在華人族群中並不具有很高的知名度。

綿坤 (Sofyan Wanandi)、媒體大亨蘇爾亞 (Surya Paloh) —— 甚至表達其不支持排外性的華人政黨，因為這種政黨「只會強化族群之間隔閡的感覺」(Hoon 2008: 85)。此外，華人占總人口比例不多又聚居於少數都市區，以華人為訴求的政黨很難在當今選舉制度中出頭。³⁹事實上，在五個華人政黨中只有中華改革黨與大同黨在成立一年之後仍然活躍，且只有大同黨有資格參加 1999 大選。可惜的是，據估計 60-70% 華人在此次選舉中是支持民主奮鬥黨，而最多只有 12% 支持大同黨，顯示華人還是認為本土政黨比較能有效為其發聲。⁴⁰雖然大同黨在西加里曼丹成功得到巴塔克族 (Batak) 及達雅族支持而贏得國會一席、省議會二席與區議會七席，但這成就並不足以支持其取得 2004 大選的參與門票 (Jakarta Post 2004)。然而華人政黨的失利絕不表示華人仍然對政治冷漠或繼續受到歧視，恰恰相反的是，後蘇哈托時代的本土政黨都會主動提名華人菁英參選，雖然這主要是因為他們想要吸引更多的金援，但也是因為大家感覺到補償華族的道德必要性 (Tjhin 2009)。許多知名華人菁英也選擇參加現存的本土政黨，因為這些黨比較可能讓他們得權。在 1999 年大選，有七位華人當選國會議員，進一步鼓勵華人參加國會大選與地方議會選舉，2004 年各級選舉的華族候選人從 50 名增加到 172 名，並有 16 名當

³⁹ 印尼政黨法規定，各政黨必須至少在全國 27 省中有 9 省以上設有省黨部，並在這些省的一半以上縣市設置地方黨部，才能參加當屆大選；當屆大選須得到超過 2% 的國會議席，才能參加下次選舉 (Freedman 2003: 444)。由於華人族群人口過度集中於少數城市，以華人為群眾基礎的政黨一開始便很難跨越門檻參與選舉，遑論贏得 2% 國會議席。

⁴⁰ 根據 *Sinergi* 雜誌在 1999 年 1 月的民調顯示 (其中 78% 受訪者為華人)，57% 受訪者支持印尼民主奮鬥黨，35% 支持國民使命黨，5% 支持從業集團。在 2 月 *Tempo* 雜誌針對雅加達、萬隆、三寶瓏、坤甸 (Pontianak) 與棉蘭這五個華人聚集城市裡的華人選民所做的另一項民調中，70% 支持民主奮鬥黨，36% 支持國民使命黨，15% 支持民族覺醒黨，13% 支持從業集團。反之，*Kompas* 在 4 月 17-27 日的調查顯示大同黨僅得到全國總票數的 0.34%，就算這些支持全來自華人，也只有 12% 的華人支持大同黨 (Purdey 2003: 434)。

選為國會議員。⁴¹到了2009年大選，光是雅加達特區就有58名華族參選人，並有兩人當選國會議員（Jakarta Post 2009）。在地方首長選舉中，華人也曾贏得東勿里洞（East Belitung）（2005）與山口洋（Singkawang）（2007）兩地的行政權。⁴²雖然以上成功案例仍屬極少數並且僅發生於華人聚集區，但無論如何，華人被本土政黨以及選民接受的事實，都再再表示族群關係的好轉。

與政黨政治相比，民間非政府組織層面上的跨族群合作趨勢更是明顯，尤其是在年輕人這一代。後蘇哈托時期有許多跨族群的民間人權組織成立，以推動法制改革來終結對華人及其他少數族群的歧視，並同時對受害者提供法律諮詢等等協助。舉例來說，「祖國團結組織」（Solidaritas Nusa Bangsa, SNB）便組織了五月暴動受難者組織及推動反族群歧視法草案，在2000-2001年間也與「反歧視運動組織」（Gerakan Perjuangan Anti-Diskriminasi Indonesia, GANDI）和其

⁴¹ 1999年當選國會議員的華人包括印尼民主奮鬥黨的郭建義、黃松長（Tjiandra Widjaja）、Rekso Ageng Herman、何明良（Daniel Budi Setiawean）、Johanes Lukman、從業集團的盧尤英（Enggartiaro Lukito）及國民使命黨的李甯彪（Alvin Lie）等七人。2004年當選者包括印尼民主奮鬥黨的黃松長、何明良、曾昭真（Rudianto Tjen）、黃菲力（Philip Wijaya）、傅志寬（Murdaya Poo）、Herman Herry、陳福美（Wila Chandrawila Suoriadi，女）、從業集團的盧尤英、Budiarso Sastrawirata、Yorris Raweyai Thung、民主黨的葉錦標（Albert Yaputra）、Suryo Soepeno、蔡華喜（Frans Tshai）、國民使命黨的李甯彪、繁榮和平黨（Partai Damai Sejahtera/Prosperous Peace Party, PDS）的彭佳瓦（Ponggawa）及民族覺醒黨代表Toni Wardioo等16人（千島日報2009）。

⁴² 2005年8月鍾萬學（Basuki Tjahaja Purnama）因得到新印尼鬥爭黨（Partai Indonesia Baru, PIB）以及自由牛頭黨（Partai Nasional Benteng Kerakyatan Indonesia, PNBK）兩個小黨聯盟的支持而成為東勿里洞縣長；鍾萬學贏得該區37%選票，但該區華族僅佔總人口約10%。當地媒體評論鍾得到各個族群支持，是為其承諾提供免費基礎教育和衛生保健的政見所吸引。而2007年新印尼鬥爭黨的黃少凡（Hasan Karman）也贏得西加里曼丹省山口洋市市長，此市是印尼全國華人聚居最密集區，佔總區人口的62%。另外，該省副省長黃漢山（Christiandy Sanjaya）也是華族（Purdey 2009；Tjhin 2009）。

他人權組織一起要求國會修改憲法中的歧視性字句。⁴³必須承認，民間組織在說服立法者修改歧視法令這方面並沒有那麼成功，但他們在地方層級卻非常活躍，作用就如同是 Varshney (2001, 2002) 所稱的「和平媒介」(agents of peace)，亦即透過他們的各種活動而為族群間建立橋樑、鼓勵互相了解及正向的溝通互動。由於非政府組織並不像政黨是玩零和賽局，使得他們比較有彈性能夠依據不同議題需求而與有相似訴求的團體或有力人士建立互助網絡，因此在處理社會緊張與促進族群和諧上往往比政黨有效。以 ForGed (Gedangan Forum)⁴⁴ 為例，五月暴動後 ForGed 便在當地舉行座談會鼓勵人們接受族群差異、提供食物給貧困家庭及協助受難家屬。在此 ForGed 並不只是鼓勵族群間的溝通，更鼓勵當地華人社群主動參與救濟事務以讓本土族群接受。⁴⁵果然，ForGed 的慈善活動旋即便得到宗教領袖與團體的支持，因而在群眾與菁英層面都成功建立跨宗教族群的公民網絡。隨後 ForGed 更藉著與其他民間組織、學者及媒體的聯結而擴展勢力，近幾年也開始涉足地方政治 (Sardini 2003: 324-330)。另一個例子是印尼華裔青年正義連線 (Solidaritas Pemuda Pemudi Tionghoa Untuk Keadilan, SIMPATIK)，其原本僅是由十位華族青年組成的社團，但卻藉由機動地與其他本土青年團體廣泛合作，而使得其訴求可在各個場合中獲得表達 (Nagata 2003)。

⁴³ 「祖國團結組織」是 1998 年 6 月，由華人律師 Ester Indahyani Jusuf 及其夫婦 Arnold Purba (巴塔克族，律師) 共同成立；而「反歧視運動組織」則由華商 Nico Krisnanto 所領導，在 1998 年 11 月，因總統瓦希德支持而成立於其故鄉 Ciganjur，現任總主席則為蔡秋地 (Wahyu Effendi)。相關組織與活動介紹詳見 Effendi (2009)、Sardini (2003) 及 Thung (2004)。

⁴⁴ 這是中爪哇沙拉迪加市的一個地方性反歧視組織，但華商 Tjandra Prasadja 等人是主要成員與贊助者。

⁴⁵ 以 Varshney 的語言來說 (2001: 375)，這是建立「日常生活」或「街坊層面」的和平。更進一步來說，藉著提供實質的經濟補給 (而不是日常接觸而已)，會讓這種對族群間和平的支持更為堅固。

總言之，印尼在 1998 年之後的國家與社會關係以及本土與華人族群關係是緩慢卻持續地改善，而此進展顯示以上朝向民主化的種種國家政策作為，雖然也有其侷限，基本上是滿足了社會大多數的期待，並且也鼓勵不同族群成員較正面的互動。除了過去五年來各族群反抗政府的垂直性暴動大幅減少之外，大眾對中央政府滿意度的顯著增加也清楚地反映在 2009 年國會與總統選舉，因為這是後蘇哈托時期第一次由執政黨民主黨得到國會最高票，現任總統尤多約諾也順利連任。於此同時，排華暴動事件的顯著減少也反映族群關係的改善，除了哈比比過渡期間發生了幾次地方性騷動，以及 2001 年 2 月石坡島 (Selat Panjang) 發生的不幸意外，⁴⁶自從 1998 年以後就沒有發生極端的排華群眾暴力事件。如果對照印尼此時正經歷有史以來最嚴重的社會不安與經濟困頓，沒有大規模排華暴動這件事實是印尼政治最令人驚訝的發展。

然而，這個發展並不代表華人與本土族群間的緊張情勢已經被完全排除了。雖然政府已經逐漸廢除同化政策並承認華人的平等文化法律權利，仍然有很多問題待解決。首先，在社會上，政策制度的改變並不必然帶來本土族群對華人態度的改變。一方面由於宗教差異之故，⁴⁷華人與本土族群的社會接觸仍然有所侷限。本土族群對於華人的接受是很表面的，對於華人的刻板負面印象仍然存在 (Natalia 2008: 145)。另一方面近年來華人文化與認同的復興可能會重新讓華人遠離於本土族群主流社會之外。更甚者，在經濟上，印尼社會也

⁴⁶ 2001 年 2 月 18 日在石坡島發生一起當地人民和政府之間的賭博糾紛，卻演變成排華暴動，造成警署、警察宿舍和許多華人住家房屋被燒毀，多達 16 名華人在暴動期間喪生，以及 2 千多名華人逃往逃往鄰近的帕干巴魯 (Pekanbaru)、吉里汶島 (Karimun) 等地 (Varshney, Panggabean & Tadjoeuddin 2004: 26)。

⁴⁷ 根據 2000 年普查，最多只有 5% 華人信奉伊斯蘭，其他大多數華人信奉佛教 (54%) 或為基督徒 (35%)。宗教信仰不同也代表著飲食習慣、生活方式及習俗的差異，妨礙了族群之間的互動交流。

有「族群之間財富差距增加」的印象。⁴⁸這種印象究竟是反映事實抑或是既定偏見，值得研究，但的確大多數的華人富豪都度過金融危機險境，並隨著民主化與全球化進一步擴展其經濟影響力，就連三林集團與佳通集團（Gajah Tunggal）都已經買回許多其在金融危機中被迫失去的資產（Dieleman 2008）。這種「華商復興」作為「族群之間經濟差距擴大」的信號，的確對族群和諧有不好的影響。

不可否認，排華情緒在今日印尼仍然活躍、並容易因各種議題而爆發。比如 2006 年 5 月，南蘇拉維西省的錫江市，一位 20 歲土著女傭疑似被華人雇主虐待而亡，便引發當地排華示威，部分抗議者甚至以石頭攻擊華人商家（Jakarta Post 2006a）。其後，2006 年 8 月當地另一位華人雇主被控性侵土著女傭，引發近百大學生示威並威脅將華人逐出錫江市（Jakarta Post 2006b）。根據 *Jakarta Post* 社論所言（Jakarta Post 2006.05.11），這類事件可被視為是許多民眾面臨近年來經濟困頓時的挫折感的表現，其中被殘害的傭人是弱者的象徵，而加害者是那些濫用權力傷害弱者的象徵。其他排華的案例還包括 2008 年農曆新年前兩天，坤甸市市長簽署第 12 號決議，禁止新年期間燃放煙火以及舞龍舞獅表演，這項決議是回應一個強硬排華團體馬來團結陣線運動（Gerakan Barisan Melayu Bersatu）的要求，該團體一向主張禁止公眾場合使用華文（Hoon 2009）。總之，這類排華案件均再再顯示華人與本土族群關係的脆弱，以及地方與中央政府在處理族群緊張時所面臨的困難。然而另一方面，印尼政府對於錫江市排華抗爭的回應卻也顯示政府似乎比以前更有能力處理族群緊張。在一些抗議者有攻擊華人商店的行為之後，錫江市市長 Ilham Arief Sirajuddin 立即探訪騷亂區並要求群眾冷靜，出身於錫江市的副總統卡拉也喊話要求靜待司法調查，警察局長更承諾審判透明化

⁴⁸ 這是根據 *Tempo* 在 2002 年 2 月所做的民調（Suryadinata 2008：15）。

(Indonesia Matters 2006)。在這些宣示與承諾後，示威者就大為減少並且沒有再發生暴力事件，顯示群眾願意相信政府。同時，多位本土社群菁英及跨族群社團也扮演很重要的安撫角色，再次顯示如同 Varshney 所倡議的某種類型的跨族群和平維持網絡在印尼已經開始建立。

四、總評

本文回顧了 1950 年至 2009 年印尼政府、多數本土族群與少數華人族群之間關係的演變。在第一階段蘇卡諾總統執政 (1950-1965) 早期，即 1950 年代初期，華人「族群」在政治領域中尚未顯出其重要性，但從 1957 年開始，一個以蘇卡諾政府與印共結盟、與反印共派軍方勢力及其他非共黨本土族群相抗衡的政治賽局逐漸形成，而華人因與親印共組織、共產中國的雙重可疑連結，便被歸類為印共陣營這一方。同時，在荷蘭企業全數被印尼政府收歸國有之後，華人經濟勢力日益突出，引起本土族群的嫉妒與不滿，尤其是印尼在 1960 年代初遇到經濟危機之時。反蘇卡諾與反印共暴力抗爭事件頻繁地發生，並在許多情況下波及到華人。

1965 年的 930 政變後，印尼族群政治進入第二階段 (1966-1998)，在此階段初期，以蘇哈托為首的反印共與排華軍事政權迅速地以壓抑華人的政治與文化權利以及宣布政治經濟改革等措施，改善了政府與本土族群的關係，但這種政策取向卻使得政府與華人關係迅速惡化，也無助於改善本土族群與華族的緊張狀態。到了 1970 年代，隨著蘇哈托政權的鞏固與權力核心日益窄化，政府與本土族群的關係又漸惡化。不過，蘇哈托的軟硬兼施策略 (壓迫社會反對勢力但同時承諾經濟發展) 成功地維持其政權超過二十年，在此期間，華人忍受了文化、政治與經濟層面的多重歧視與限制。然而，蘇哈托的政策不但沒能夠減少華人的經濟力量，也未能紓緩本土族群與華族的緊張關

係。在整個新秩序時代，反政府及排華群眾示威與騷亂總是週期性地發生，並在1994年後越演越烈。最後，1998年的五月暴動迫使蘇哈托下台並將印尼族群政治帶進第三階段。

在後蘇哈托時期（1998-2009），印尼走向民主化，政府對於華族的態度、對國家社會關係及族群間關係的管理也大幅改變。隨著各項政治改革，國家與社會的關係逐漸改善，而表現在民間反政府暴力事件的減少及在選舉中支持政府程度的增加上。同時，隨著許多歧視華人的政策逐漸廢止，政府與華族的關係也有所提升，華人也更積極地參與文化、社會和政治事務。在族群關係方面，跨族群的政黨與民間組織合作增加，排華暴動也難得一見，不過在群眾層面的溝通與相互學習仍是相當有限。而雖然本土與華人族群間的相對平和關係是否能持續下去仍尚待觀察，但至少國家已爭取到關鍵樞紐的地位，有足夠的能力可以控制整體政經情勢，並避免族群之間的衝突惡化成大規模群眾暴動。

總結來說，雖然印尼及印尼華人的未來發展目前仍不可知，但從本研究中可以看出一些因素將繼續影響印尼政府、多數本土族群和少數華人族群間的互動方式，並且也將會影響到政府處理族群緊張的方式。首先，政府政策與制度對族群關係有深遠影響，不只是其會為族群互動提供界限，也會改變某族群的政治經濟與文化地位，因此好的政策制度會促進族群和諧，壞的政策制度卻會加重族群衝突。以印尼來說，雖然華人一直是被視為異類，並且在蘇哈托時期遭受了極度不平等的待遇，但現在則享受很大程度的自由，而其族群權利也受到基本保障。不過，沒有法律制度的歧視與壓迫，並不代表社會上就不會有種族主義與仇恨。正如 Turner 和 Allen 所指出（2007：124），法制的機械性轉換可一夕達成，思想改造卻要長時間才能達成。既然種族主義的種子早已深入印尼人心，便很難在短時期內扭轉本土族群對華人的偏見。然而，我們從過去幾年的經驗中也可以看出，雖然排

華情緒還是會藉由各議題爆發，本土族群卻比較不會訴諸暴力，當今政府也比較可以控制全局。最後，積極正面的國家與社會關係、和諧的族群關係都需要平穩的政治環境，以及持續的經濟成長作為支持基礎，在這方面政府政策就至關重要。若政府能好好處理政經議題並且促進民主化鞏固及經濟發展，則可預見本土族群與華人之間的緊張關係即便不可能完全消弭，也將進一步緩和。

參考文獻

千島日報

2009 〈華人在大選的選舉傾向〉。《千島日報》，3月10日。

溫北炎

2003 〈試比較印尼與馬來西亞華人融入當地主流社會的程度〉。《東南亞縱橫》，2003（1）：49-53。

張翰璧、王宏仁

2000 〈資本全球化與階級問題族群化：以印尼為例〉。收於蕭新煌主編：《東南亞的變貌》，頁291-322。臺北：中央研究院東南亞區域研究計畫。

Adam, A. W.

2008 *The History of Violence and the State in Indonesia* (CRISE Working Paper 54). <http://r4d.dfid.gov.uk/PDF/Outputs/Inequality/wp54.pdf>

Alatas, S. F.

1997 *Democracy and Authoritarianism in Indonesia and Malaysia: The Rise of the Post-Colonial State*. New York: St. Martin's Press.

Allison, J. M.

1969 Indonesia: Year of the Pragmatists. *Asian Survey*, 9(2):

- 130-137.
- 1970 Indonesia: The End of the Beginning? *Asian Survey*, 10(2): 143-151.
- Anderson, B. & R. T. McVey
- 1971 *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*. Ithaca: Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University.
- Barton, G.
- 2002 *Abdurrahman Wahid. Muslim Democrat, Indonesian President: A View from the Inside*. Sydney: UNSW Press.
- Bertrand, J.
- 2004 *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. New York: Cambridge University Press.
- Bird, J.
- 1998 Indonesia in 1997: The Tinderbox Year. *Asian Survey*, 38(2): 168-176.
- 1999 Indonesia in 1998: The Pot Boils Over. *Asian Survey*, 39(1): 27-37.
- Booth, A.
- 2008 Policy Drift. *Inside Indonesia*, 92. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>
- Boudreau, V.
- 2004 *Resisting Dictatorship: Repression and Protest in Southeast Asia*. Cambridge University Press.
- Coppel, C. A.
- 2008 Anti-Chinese Violence in Indonesia after Soeharto. Pp. 117-136 in Leo Suryadinata, ed., *Ethnic Chinese in*

Contemporary Indonesia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Cribb, R. B.

- 2001 How Many Deaths? Problems in the Statistics of Massacre in Indonesia (1965–1966) and East Timor (1975–1980). Pp. 82–98 in Ingrid Wessel & Georgia Wimhöfer, eds., *Violence in Indonesia*. Hamburg: Abera.

Davidson, J. S.

- 2003 The Politics of Violence on an Indonesian Periphery. *South East Asia Research*, 11(1): 59–89.
- 2005 Decentralization and Regional Violence in the Post-Suharto State. Pp. 170–190 in Maribeth Erb, Priyambudi Sulistiyanto & Carole Faucher, eds., *Regionalism in Post-Suharto Indonesia*. New York: Routledge Curzon.

Davidson, J. S. & D. Kammen

- 2002 Indonesia's Unknown War and the Lineages of Violence in West Kalimantan. *Indonesia*, 73: 53–87.

Dawis, A.

- 2008 Chinese Education in Indonesia: Developments in the Post-1998 Era. Pp. 75–96 in Leo Suryadinata, ed., *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies

Diao, A. L. & M. Tan

- 2001 Indonesia. Pp. 124–145 in Edmund Terence Gomez & Hsin-Huang Michael Hsiao, eds., *Chinese Business in Southeast Asia: Contesting Cultural Explanations*,

Researching Entrepreneurship. Richmond, Surrey:
Curzon.

Dick, H. W.

2001 The Challenge of Sustainable Development: Economic, Institutional and Political Interactions, 1900-2000. Pp. 200-215 in Grayson Lloyd & Shannon Smith, eds., *Indonesia Today: Challenges of History*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

2002 Formation of the Nation-State, 1930s-1966. Pp. 153-193 in Howard W. Dick, Vincent J. H. Houben, J. Thomas Lindblad, & Thee Kian Wie, *The Emergence of a National Economy: an Economic History of Indonesia, 1800-2000*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Dieleman, M.

2008 Business as Usual. *Inside Indonesia*, 92. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>

Dijk, C. van

1981 *Rebellion under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Djiwandono, J. S.

1995 Indonesia in 1994. *Asian Survey*, 35(2): 226-233.

Economist

2009 Democracy in South-East Asia: The Indonesian Surprise. *Economist*, April 2. <http://www.economist.com/node/13413966>

Effendi, W.

2009 Never Indonesian Enough. *Inside Indonesia*, 95. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>

Emmerson, D. K.

- 1991 Indonesia in 1990: A Foreshadow Play. *Asian Survey*, 31(2): 179-187.

Far Eastern Economic Review

- 1999 Chinese Activism in Indonesia. *Far Eastern Economic Review*, March 11.

Fealy, G.

- 2001 Parties and Parliament: Serving Whose Interests? Pp. 97-111 in Grayson Lloyd & Shannon Smith, eds., *Indonesia Today: Challenges of History*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Feith, H.

- 1962 *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- 1963 Dynamics of Guided Democracy. Pp. 309-409 in Ruth T. McVey, ed., *Indonesia*. New Haven: Southeast Asia Studies, Yale University.

Freedman, A. L.

- 2000 *Political Participation and Ethnic Minorities: Chinese Overseas in Malaysia, Indonesia, and the United States*. New York: Routledge.
- 2003 Political Institutions and Ethnic Chinese Identity in Indonesia. *Asian Ethnicity*, 4(3): 439-452.

Freedom H.

- 2008 Indonesian Corruption: Can Slow and Steady Win the Race? <http://blog.freedomhouse.org/weblog/2008/10/indonesian-corr.html>
- 2013 Freedom in the World Country Ratings 1972-2013.

- <http://freedomhouse.org/>
- Friend, T.
2003 *Indonesian Destinies*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Gazali, E.
2003 Negotiating Public and Community Media in Post-Suharto Indonesia. *The Public*, 10(1): 85-100.
- Glassburner, B.
1962 Economic Policy-Making in Indonesia, 1950-57. *Economic Development and Cultural Change*, 10(2): 113-133.
- Gurney, P. B.
1983 Joint-Venture Investments in Indonesia. *Contemporary Southeast Asia*, 4(4): 522-537.
- Hansen, G.
1975 Indonesia 1974: A Momentous Year. *Asian Survey*, 15(2): 148-156.
- Hein, G. R.
1982 Indonesia in 1981: Countdown to the General Elections. *Asian Survey*, 22(2): 200-211.
1983 Indonesia in 1982: Electoral Victory and Econ Adjustment for the New Order. *Asian Survey*, 23(2): 178-190
1989 Indonesia in 1988: Another Five Years for Soeharto. *Asian Survey*, 29(2): 119-128.
1990 Indonesia in 1989: A Question of Openness. *Asian Survey*, 30(2): 221-230.

Heryanto, A.

- 1998 Ethnic Identities and Erasure: Chinese Indonesians in Public Culture. Pp. 95-114 in Joel S. Kahn, ed., *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Hill, H.

- 2000 *The Indonesian Economy* 2nd edition. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

Hindley, D.

- 1962 President Sukarno and the Communists: the Politics of Domestication. *American Political Science Review*, 56(4): 915-926.
- 1971 Indonesia 1970: The Workings of Pantjasila Democracy. *Asian Survey*, 11(2): 111-120.

Honna, J.

- 2008 The Peace Dividend. *Inside Indonesia*, 92. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>

Hoon, C. Y.

- 2004 How to be Chinese. *Inside Indonesia*, 78. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>
- 2006 A Hundred Flowers Bloom: The Re-emergence of the Chinese Press in Post-Suharto Indonesia. Pp. 91-118 in Wanning Sun, ed., *Media and the Chinese Diaspora: Community, Communications, and Commerce*. New York: Routledge.
- 2008 *Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia: Culture,*

Politics and Media. Portland: Sussex Academic Press.

- 2009 The Politics of Imlek. *Inside Indonesia*, 95.
<http://www.insideindonesia.org/content/view/1159/47/>

Hussin Mutalib

- 2008 *Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Indonesia Matters

- 2006 Makassar Seethes Against Chinese. *Indonesia Matters*, May 9. <http://www.indonesiamatters.com/334/makassar-seethes-against-chinese/>

International Monetary Fund (IMF)

- 2008 World Economic Outlook Database (1980–2008).
<http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2008/02/weodata/WEOOct2008all.xls>

Jacobsen, M.

- 2005 Islam and Processes of Minorisation among Ethnic Chinese in Indonesia: Oscillating between Faith and Political Economic Expediency. *Asian Ethnicity*, 6(2): 71–87.

Jakarta Post

- 2004 More Chinese-Indonesians Become Actively Engaged in Politics. *Jakarta Post*, March 29.
- 2006a Makassar Tense as Students Threaten Ethnic Chinese. *Jakarta Post*, May 11.
- 2006b Alleged Rape Provokes Racist Protests, Threats in Indonesia's Sulawesi. *Jakarta Post*, August 8.
- 2009 Chinese Indonesians Grill VP Candidates. *Jakarta Post*,

June 15.

Kingsbury, D.

1998 *The Politics of Indonesia*. Melbourne: Oxford University Press.

2007 Indonesia in 2006: Cautious Reform. *Asian Survey*, 47(1): 155-161.

Kitley, P.

2002 After the Bans: Modelling Indonesian Communications for the Future. Pp. 256-269 in Grayson Lloyd & Shannon Smith, eds., *Indonesia Today: Challenges of History*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Kroef, J. M. van der

1968 The Sarawak-Indonesian Border Insurgency. *Modern Asian Studies*, 2(3): 245-265.

Kuncoro, A.

2008 Corruption Inc. *Inside Indonesia*, 92. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>

Lembong, E.

2008 Indonesian Government Policies and the Ethnic Chinese: Some Recent Developments. Pp. 48-56 in Leo Suryadinata, ed., *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Lev, D. S.

1966a *The Transition to Guided Democracy in Indonesia, 1957-1959*. Ithaca: University Microfilms

1966b Indonesia 1965: The Year of the Coup. *Asian Survey*,

6(2): 103-110.

Liddle, R. W. & R. Mallarangeng

1997 Indonesia in 1996: Pressures from Above and Below. *Asian Survey*, 37(2): 167-174.

Liddle, R. W. & S. Mujani

2005 Indonesia in 2004: The Rise of Susilo Bambang Yudhoyono. *Asian Survey*, 45(1): 119-126.

2006 Indonesia in 2005: A New Multiparty Presidential Democracy. *Asian Survey*, 46(1): 132-139.

Liddle, R. W.

1977 Indonesia 1976: Challenges to Suharto's Authority. *Asian Survey*, 17(2): 95-106.

1978 Indonesia 1977: The New Order's Second Parliamentary Election. *Asian Survey*, 18(2): 175-185.

1987 Indonesia in 1986: Contending with Scarcity. *Asian Survey*, 27(2): 206-218.

1988 Indonesia in 1987: The New Order at the Height of Its Power. *Asian Survey*, 28(2): 180-191.

1997 Coercion, Co-operation, and the Management of Ethnic Relations in Indonesia. Pp. 273-319 in Michael E. Brown & Sumit Ganguly, eds., *Government Policies and Ethnic Relations in Asia and the Pacific*. Cambridge, Mass: MIT Press.

2000 Indonesia in 1999: Democracy Restored. *Asian Survey*, 40(1): 32-42.

2001 Indonesia in 2000: A Shaky Start for Democracy. *Asian Survey*, 41(1): 208-220.

MacIntyre, A.

1993 Indonesia in 1992: Coming to Terms with the Outside World. *Asian Survey*, 33(2): 204-210.

Mackie, J. A. C. ed.

1976 *The Chinese in Indonesia: Five Essays*. Hong Kong; Singapore: Heinemann Educational Books,

Mackie, J. & A. MacIntyre

1994 Politics. Pp. 1-53 in Hal Hill, ed., *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-economic Transformation*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Mallarangeng, R. & R. W. Liddle

1996 Indonesia in 1995: The Struggle for Power and Policy. *Asian Survey*, 36(2): 109-116.

Malley, M. S.

2002 Indonesia in 2001: Restoring Stability in Jakarta. *Asian Survey*, 42(1): 124-132.

MacIntyre, A.

2001 Middle Way Leadership in Indonesia: Sukarno and Abdurrahman Wahid Compared. Pp. 85-96 in Grayson Lloyd & Shannon Smith, eds., *Indonesia Today: Challenges of History*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

McKendrick, D.

1992 Indonesia in 1991: Growth, Privilege, and Rules. *Asian Survey*, 32(2): 103-110.

Mietzner, M.

2001 Abdurrahman's Indonesia: Political Conflict and Institutional Crisis. Pp. 29-44 in Grayson Lloyd &

- Shannon Smith, eds., *Indonesia Today: Challenges of History*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 2009 Chaos and Consolidation. *Inside Indonesia*, 97.
<http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>
- Nagata, J.
- 2003 Local and Transnational Initiatives Towards Improving Chinese-Indigenous Relations in Post-Suharto Indonesia: The Role of the Voluntary Sector. *Asian Ethnicity*, 4(3): 369-381.
- Natalia Soebagjo
- 2008 Ethnic Chinese and Ethnic Indonesians: a Love-Hate Relationship. Pp. 137-153 in Leo Suryadinata, ed., *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Pauker, G. J.
- 1963 Indonesia: Internal Development or External Expansion? *Asian Survey*, 3(2): 69-75.
- 1965 Indonesia in 1964: Toward a 'People's Democracy'? *Asian Survey*, 5(2): 88-97.
- 1968 Indonesia: the Age of Reason? *Asian Survey*, 8(2): 133-147.
- 1981 Indonesia in 1980: Regime Fatigue? *Asian Survey*, 21(2): 232-244.
- Pelly, U.
- 2004 "Pri" and "Non-Pri" Students in Assimilated Schools: An Assimilation Policy in Education During the Suharto Period. Pp. 29-44 in Leo Suryadinata, ed.,

Chinese Indonesians: State Policy, Monoculture and Multiculture. Singapore: Marshall Cavendish.

Pepinsky, T. B.

2009 Dominant but Weak. *Inside Indonesia*, 97. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>

Platzdasch, B.

2009 Down but Not Out. *Inside Indonesia*, 97. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>

Poulgrain, G.

1999 Who Plotted the 1965 Coup? *Inside Indonesia*, 57. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113>

Purdey, J.

2003 Reopening the Asimilasi vs Integrasi Debate: Ethnic Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia. *Asian Ethnicity*, 4(3): 421-437.

2006 *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

2009 A Common Destiny. *Inside Indonesia*, 95. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>

Ramage, D. E.

1995 *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*. New York: Routledge.

Roosa, J.

2006 *Pretext for Mass Murder: the September 30th Movement and Suharto's Coup d'état in Indonesia*. Madison: University of Wisconsin Press.

Samson, A. A.

1973 *Indonesia 1972: The Solidification of Military Control*.

Asian Survey, 13(2): 127-139.

1974 Indonesia 1973: A Climate of Concern. *Asian Survey*, 14(2): 157-165.

Sardini, N. H.

2003 Social Tolerance and Religion Pluralism: The Experience of Three Institutions. Pp. 323-340 in Stanley Adi Prasetyo, A.E. Priyono, & Olle Tornquist, eds., *Indonesia's Post-Soeharto Democracy Movement*. Jakarta: DEMOS.

Schmitt, H. O.

1962 Foreign Capital and Social Conflict in Indonesia, 1950-1958. *Economic Development and Cultural Change*, 10(3): 284-293.

Schwarz, A.

2000 *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*. Boulder: Westview Press.

2004 *Indonesia: the 2004 Election and Beyond*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Siegel, J.

1998 Early Thoughts on the Violence of May 13 and 14, 1998 in Jakarta. *Indonesia*, 66: 75-108.

Siregar, A. M.

1969 Indonesian Entrepreneurs. *Asian Survey*, 9(5): 343-358.

Somers, H. M. F.

1965 Peranakan Chinese Politics in Indonesia. Ph.D Thesis, Cornell University.

1974 *Southeast Asia's Chinese Minorities*. Hawthorn:

- Longman.
- Straits Times
- 2006 Indonesia Passes Landmark Citizenship Law. *Straits Times*, July 12: p.3.
- Sukardi Rinakit
- 2005 Decentralization and the Military. Pp. 75-86 in Maribeth Erb, Priyambudi Sulistiyanto & Carole Faucher, eds., *Regionalism in Post-Suharto Indonesia*. New York: Routledge Curzon.
- Sundhaussen, U.
- 1989 Indonesia: Past and Present Encounters with Democracy. Pp. 423-474 in Larry Diamond, Juan J. Linz & Seymour Martin Lipset, eds., *Democracy in Developing Countries: Asia*. Boulder: Lynne Rienner.
- Sundrum, R. M.
- 1986 Indonesia's Rapid Economic Growth: 1968-81. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 22(3): 40-69.
- 1988 Indonesia's Slow Economic Growth: 1981-86. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 24(1): 37-72.
- Suryadinata, L.
- 1990 National Ideology and Nation-Building in Multi-Ethnic States: Lessons from Other Countries. Pp. 24-44 in Jon S. T. Quah, ed., *In Search of Singapore's National Values*. Singapore: Times Academic Press.
- 1993 Patterns of Chinese Political Participation in Four ASEAN States. *Contemporary Southeast Asia*, 15(3): 292-308.

- 1997 *Chinese and Nation-Building in Southeast Asia*. Singapore: Singapore Society of Asian Studies.
- 2001 Chinese Politics in Post-Suharto's Indonesia: Beyond the Ethnic Approach? *Asian Survey*, 41(3): 502-524.
- 2004a Indonesian State Policy Towards Ethnic Chinese: From Assimilation to Multiculturalism? Pp. 1-16 in Leo Suryadinata, ed., *Chinese Indonesians: State Policy, Monoculture and Multiculture*. Singapore: Marshall Cavendish.
- 2004b *The Culture of the Chinese Minority in Indonesia*. Singapore: Marshall Cavendish.
- 2005 *Pribumi Indonesians, the Chinese Minority and China: A Study of Perceptions and Policies*. Singapore: Marshall Cavendish.
- 2006 Ethnic Relations and State Policies: the Case of Contemporary Indonesian Chinese. Pp. 211-225 in Lee Guan Kin, ed., *Demarcating Ethnicity in New Nations: Cases of the Chinese in Singapore, Malaysia, and Indonesia*. Singapore: Konrad Adenauer Stiftung; Singapore Society of Asian Studies.
- 2008 Chinese Indonesians in an Era of Globalization: Some Major Characteristics. Pp. 1-16 in Leo Suryadinata, ed., *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tadjoeddin, M. Z.
- 2002 Anatomy of Social Violence in the Context of Transition: The Case of Indonesia 1990-2001. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id

=767344

Tan, M. G.

- 2004 The Social and Cultural Dimension of Gender-Based Violence in Indonesia: From Labelling to Discrimination to Violence. Pp. 45-68 in Leo Suryadinata, ed., *Chinese Indonesians: State Policy, Monoculture and Multiculture*. Singapore: Marshall Cavendish.

Taylor, C.

- 1963 Indonesian Views of China. *Asian Survey*, 3(3): 165-172.

Thee, K. W.

- 2001 Reflections on the New Order 'Miracle'. Pp. 163-180 in Grayson Lloyd & Shannon Smith, eds., *Indonesia Today: Challenges of History*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Thung, J. L.

- 2004 Ethnicity and the Civil Rights Movement in Indonesia. Pp. 217-233 in Lee Hock Guan, ed., *Civil Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Tjhin, C. S.

- 2009 A New Political Animal? *Inside Indonesia*, 95. <http://insideindonesia.org/content/section/4/113/>

Turner, S. & P. Allen

- 2007 Chinese Indonesians in a Rapidly Changing Nation: Pressures of Ethnicity and Identity. *Asia Pacific Viewpoint*, 48(1): 112-127.

Utrecht, E.

- 1969 Land Reform in Indonesia. *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 5(3): 71-88.

Varshney, A., R. Panggabean & M. Z. Tadjoeeddin

- 2004 Patterns of Collective Violence in Indonesia (1990-2003) (UNSFIR Working Paper 04/03). http://www.conflictrecovery.org/bin/Patterns_of_collective_violence_July04.pdf

Varshney, A.

- 2001 Ethnic Conflict and Civil Society: India and Beyond. *World Politics*, 53(3): 362-398.
- 2002 *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. New Haven: Yale University Press.

Weatherbee, D. E.

- 1985 Indonesia in 1984: Pancasila, Politics, and Power. *Asian Survey*, 25(2): 187-197.
- 1986 Indonesia in 1985: Chills and Thaws. *Asian Survey*, 26(2): 141-149.

Webber, D.

- 2006 A Consolidated Patrimonial Democracy? Democratization in Post-Suharto Indonesia. *Democratization*, 13(3): 396-420.

Winarta, F. H.

- 2008 No More Discrimination Against the Chinese. Pp. 57-74 in Leo Suryadinata, ed., *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

World Bank

2008 Worldwide Governance Indicators, 1996-2008.
<http://www.worldbank.org/>.

Zhou, F.

2003 Where Do We Belong? *Asian Ethnicity*, 4(3): 453-459.

6

印尼後新秩序時期 對於華人少數族群的態度轉變*

Johanes Herlijanto 著、黃克先譯

一、導論

約在一年前，我在農曆新年期間開著車子到「椰風新城」(Kelapa Gading) 購物中心附近走走，這一區是雅加達市內著名的「新唐人街」。透過車窗往外看，在路的兩旁有不少寫著像恭賀新禧這種吉祥話的廣告看板，上頭有些是用中文字，有些則是用羅馬拼音字。當我經過該區一座新開幕的大型購物中心時，看到在入口前廳處放著幾個巨型的紅燈籠，讓整個商場看起來很「華人」。我下了車後，最終決定進入該區另一間大型購物商城，在那裡我更能感覺有「華人的味道」，並不只是因為裝飾使然，更是因為在那時候恰好有舞獅表演。

兩星期後，就在為期兩週的農曆新年慶祝活動告一段落之前，我來到了泗水——印尼的第二大城。在前往當地的寄宿家庭的路上，計程車司機提到在農曆新年期間，這城市裡的氣氛有多棒，他甚至語帶驕傲地表示，這農曆新年的氣氛充分表現了整個城市，甚至整個印尼的多元文化。「這是在古斯杜爾當上總統後才有的」(Gus Dur，意思是尊敬的長老，印尼民眾對印尼前總統瓦希德的暱稱)，司機這麼說，認為該歸功於已故的總統瓦希德。確實，我當天稍後也發現，泗水擁有的「華人氣圍」(Chinese atmosphere) 即使在該市的所謂華人區

* 本文經黃克先博士中譯，邱炫元再做局部潤飾編修，印尼文參考資料書名由邱炫元所譯，全文並請原作者校閱。

外也感受得到。即使在印尼華裔 (Chinese Indonesians) 很少光顧的商場內，仍可聽見自那裡的天花板上裝設的擴音設備傳出的中文歌曲。當被問到為何他們要放中文歌曲時，商場的資訊管理人員告訴我，因為現在是農曆新年。我提醒她說，國定的農曆新年日 (即該節期的第一天) 已過了約兩週了，她向我解釋說，慶祝農曆新年得為期兩星期，而不是只在那一天慶祝而已。顯然，中國文化的相關知識並不限於有「華裔血統」的人才知道，一般印尼人，不論什麼種族，也都了解。

在今日的印尼，人們普遍對華人 (ethnic Chinese) 及其文化持正面態度，這其實是個有趣的現象。自 1967 到 2000 年這段期間，印尼的華人 (ethnic Chinese in Indonesia，以下每提及這個詞彙，我會交替使用「印尼華裔」、「印尼華人」或「華人」來代稱) 一致是政府施政上歧視的對象，他們被禁止公開表達自己的文化與身份 (Winarta 2008 : 62-64)。華語學校關門大吉，華文報紙也一樣，只有「印度尼西亞日報」因為與當權者關係密切才得以發行。中文僅允許在兩間大學才能正式教授：印度尼西亞大學及 Darma Persada 大學，後者是一所私立大學，長年由一位退役將軍擔任校長。中國傳統的宗教活動及各種文化活動僅能在自家中進行。同時，印尼華裔被要求要改成更為「印尼」的名字，以便「忘掉」自己的華人身份 (Chineseness)。儘管如此，他們仍被迫得記得自己是華人，尤其在與政府人員互動時，後者能輕易從前者的身份證、出生證明和其他相關文件上顯示的特別碼辨識出他們是華人。因此，誠如一位出身為印尼華裔的澳洲學者所言，這些華人被置於模稜兩可及不確定的狀態中 (Ang 2001 : 56)。於此同時，對華人的負面觀感及態度——早在剛所提到的時期之前就已存在 (Taylor 1963 : 171) ——則更加嚴重。這種負面觀感及態度的強化及延續導致了印尼歷史上多次出現的反

華屠殺 (anti-Chinese pogrom)。¹在 1998 年 5 月在雅加達及另幾個城市中，就發生了反華屠殺，許多華裔還有非華裔的印尼人都在這場暴動中喪生。

然而，如同前述，時至今日，情勢似乎有了轉變。在政府、政治人物及印尼社會中的其他團體共同努力下，已經廢止了歧視華人的法律及規定。如今中華文化以各種形式重新出現在公共空間中，尤其是在大城市裡。在許多商場中都可看到華文與華人風格的裝飾。華文被廣泛學習，同時比以前更常聽見華語歌曲。但最有趣的是，印尼原住民 (*pribumi*) 熱烈迎接中國文化再度湧現，尤其是當中被歸類為中產階級的這群人。這些中產階級的印尼原住民開始與華人們一同廣泛探討華人的企業文化、欣賞中華文化的藝術及表演。市場上充斥著許多華語教學的補習班和語言中心。同時，這群人積極批判種族主義的態度。例如在 2009 年，一場涉及一位華裔印尼商人和肅貪委員會的衝突，最終導致了委員會的兩位主席被拘留。這個事件在臉書 (Facebook) 的一個群組內被熱烈討論，雖然加入該群組的人大多都很討厭這位商人，但他們也強烈譴責任何突顯該商人種族身份的評論。群組內大多成員都認為這類的評論是種族歧視。

上述這樣的現象——意味著非華裔印尼人對印尼華裔的觀感及態度有所轉變——是如何產生的呢？這個問題是很值得深思的。任教於新加坡的華人學者雲昌耀就指出，「不管印尼的多元文化主義（或異中求同）有多麼寬容，或國家如何重新被想像，少數族群（如華人）最終是否被接納，仍然大多取決於霸權團體和掌權者」(Hoon 2008：

¹ 編按：作者在初稿時原來使用「反華暴動」(anti-Chinese riot)，但是在修訂版中，要求更改使用屠殺 (pogrom)，強化這個暴動是有組織性的針對少數族群的暴亂與殺戮。編者考慮到反華暴動的調查似並未完全徹底調查多少華人在此事件中喪生，以及當時官方潛藏性的操縱與唆使的角色未曾被釐清。屠殺的字眼雖遠比暴動來得嚴厲，但考慮到作者的立意，我們予以尊重保留。

19)。²這段話貼切地指出要理解華人的位置，乃至於理解印尼整體社會，必定得先妥適地掌握印尼這些支配的或占多數的群體看待他們華人同胞的觀點及態度——尤其是在世紀之交後。本文即試圖要掌握這個現象，企圖聚焦在幾個被歸類為中產階級的印尼人群體，藉此探究是什麼樣的過程導致了非華裔印尼人對華人這種新觀感及態度的出現。本文將陸續探討這幾個議題：(1) 在非華裔印尼人當中，流傳著何種看待印尼華裔的觀感，此觀感與過去有何差異？(2) 而今日又發展出了什麼樣對待印尼華裔的態度？(3) 又該如何解釋這種新的觀感與態度被建構出來的過程，其是在這個不過只在 12 年前，並在幾座主要城市中發生過造成數起死傷及性侵害華人婦女的大規模反華屠殺事件的國家？

本研究建立在一個前提之上，在 1998 年「新秩序」威權政體倒台後接續而起的民主政府，並未自然而然地創造出對於華人得以產生新理解的條件，反倒是在後蘇哈托時代的頭幾年，在印尼社會中形成的幾個新趨勢提供了一些空間，使得重新看待印尼華裔這件事成為可能。這些趨勢中有一些是受到 1998 年發生的政權轉變所鼓舞，但是另一些則主要受到在全球場域下發生的改變所影響。兩者同時為對華人產生另一種理解的建構提供了空間。因此，想要了解印尼社會對於華人新的理解如形成，我們勢必得考慮這些進展所造成的影響。

以上就是本研究希望處理的議題。這篇論文分析近期印尼社會的一些發展，藉此解釋對印尼華裔的另一種觀感及態度如何出現。本研究所使用的資料大多來自 2008 年中期至 2009 年末期之間在印尼進行的田野工作的成果。本研究主要的田野工作在泗水進行，但也包括在雅加達觀察的一些結果，以及短期造訪其他城市如三寶壟。所特別關注的人群即印尼的中產階級，包括學者、宗教領袖、企業家及專業人

² 編按：本段譯文，引自雲昌耀英文原作的中譯本（雲昌耀 2012：24）。

士。其中有些是印尼華裔，有些則是所謂的原住民。我參與了他們的活動，並做了些訪談，在這些過程中也進行了觀察。此外，我也自網路報紙及部落格裡搜集佐證本文所做的論證所需的資料。本文一開始將簡略介紹自 1967 至 1998 年在新秩序時期印尼華裔所經歷的處境，接下來的小節則將描述在新秩序政權崩解後，在印尼發生的幾個新進的發展，包括這些進展與中國崛起在全球場域裡出現的趨勢之間的關係。然後，繼續討論前一節所述的趨勢如何促使對於印尼華裔的觀感造成轉變，並使得對人們對於華人的態度變得較為正面。最後，本文將提出一些評論作為結論。

二、簡述印尼華裔在新秩序時期的處境

在那場被一般熟知為「1965 政變」³後的兩年，印尼在 1967 年起進入所謂的新秩序時期。該場政變是由一群較低階軍官所發動。1965 年 10 月 1 日的清晨，這些軍官指揮調動了軍隊，綁架了七位他們的上級長官（七人之中有六位被帶離他們的家然後被殺害），並占領了雅加達內幾處重要據點。為了回應這場政變，蘇哈托少將——當時軍隊內僅存將領中階級最高者——接下軍隊指揮權，在幾天內剿滅了發動政變的人。蘇哈托及他在軍中的盟友確信這場政變背後真正的主腦是印尼共產黨。⁴因此，在阻止了上述這場政變後，他們緊接著便持續打擊共產黨及相關組織的勢力。兩年後，建立了一個自稱為「新秩序」(Orde Baru) 的反共黨威權政府，蘇哈托將軍被任命為印尼的第二位總統 (Cribb and Brown 1995 : 97-111 ; Vickers 2005 : 156-160)。

新秩序政府從建立之處，就宣稱中華人民共和國涉入了 1965 年

³ 這個事件在印尼被稱為 930 運動 (Gerakan September 30)，通常簡稱為 Gestapu 或 G30S。

⁴ 軍方的說法是認為此次政變的幕後策劃者是印尼共產黨，後來這也成為印尼政府的官方回應。然而，Daniel Dhakidae (2003 : 200-208) 曾寫道，在他看來，除了這個不太具說服力的說法外，另有幾個由許多印尼學者提出不同的解釋。

那場失敗的政變，提供當時的印共一些協助（Sukma 1999：44-45；Van der Kroef 1986：913）。這項指控導致了兩國關係的惡化，最終以斷交收場。然而，這些政治的紛擾也影響了新秩序政府對印尼華人的態度，雖然這些人的祖先大多早在數十甚至幾百年前就移民到印尼。當時確實有些華人仍是外國公民，但很多都已選擇成為了印尼公民。儘管這些華人擁有印尼公民身份，但新秩序政權仍對他們不放心，因而對他們實施了歧視性的管制措施。再者，政府對華人社群的負面態度也蔓延至印尼社會。之所以如此，主要因為當時新秩序威權政府對人民取得知識的途徑有很大的影響。⁵結果，印尼人民內化了許多對印尼華人的負面刻板印象。

新秩序政權將印尼華人社群視為是一個政府必須「解決」的「問題」。因此，在蘇哈托政權成立不久後，即開始推行幾項管制該社群的措施。當中有幾項法令是從1967年開始出現。內閣首席團（the Cabinet Presidium）也要求日後提到華人和中國時，應使用Cina（支那人或支那）這個字，而不用「中華」（Tionghoa）或「中國」（Tiongkok）來指涉華人或中國。⁶

內閣首席團也決議，促使印尼華人將自己的華文名字改成聽起來「比較印尼一點」的；在總統的指示裡，也規範管制印尼華人的宗教及傳統；內閣首席團的指示則涉及解決「華人問題」的主要政策。

⁵ 事實上，政府是深具影響力的，即便是在知識生產的過程上。例如 Dakhidae（2003：30-60）就提到，在這時期中的許多情況下，國家官僚明顯介入到知識生產過程，例如他們可以拒絕承認某些研究成果，可以質疑某些研究的方法並不可靠，或甚至直接控告研究者。

⁶ 編按：這項歧視性的命令頒行的時候，蘇哈托已經掌權，但仍然在組織上沿用蘇卡諾的舊制。內閣首席團是指派幾位部會中的閣員包括國防與國家安全部、外交部、福利部、財經部和工業發展部擔任內閣首席團成員。內閣首席團的編制有點像是太上內閣，他們的位階高於其他部會閣員，當時由蘇哈托本人擔任國防與國家安全部長兼任首席團主席，這是他當時在蘇卡諾尚未完全下台，隱身於內閣掌控大局的安排。

以上各種對印尼華人的管制及其他相關政策，可說是限制了他們的社會、文化及政治生活（Coppel 1983：37；Thung 1998：47）。新規定拔除了華校、華報及華社——被認為是維繫印尼的華人社會及認同的三大支柱（Suryadinata 1997：12），華人要保存其文化認同就變得更加困難了。更有甚者，政府不允許保存華人的宗教信仰，如在新秩序年代最初十年間仍然被承認的孔教，最終也在 1970 年代末期被禁止。因此，原本的信眾必須轉而隸屬於佛教，他們原本的寺廟也得更名為佛教的寺廟。有些華人宗教的信徒則在「地下」活動，繼續他們的信仰。此外，像舞龍舞獅這種華人文化表演，也不准在公開場所進行，只可以在寺廟圍牆內舉行。

除了文化面向外，華人在其他事務上也成為歧視的目標。有必要時，他們必須隨時出示證件，以證明自己擁有印尼國籍，⁷特別是他們在處理任何法律或公民身份相關的事項（Effendi 2009；Winarta 2008：62-64）。一位印尼的學者曾認為，這種管制的方式，十分類似於印尼在日治時期日本人所推行的「登記制」（registration system）（Kwartanada 1996：37）。值得一提的是，出示印尼共和國身份證明的規定，從不要求運用於具有原住民身分的印尼國民。在處理同樣涉於法律或國民身份的事項時，他們只需出示出生證明即可。除了這項規定外，印尼華人進入公立大學就學、在政府單位擔任公職，以及從軍的機會也相對較少（Dahana 1996：69-70；Dwartanada 1996：37-38）。所以，除了進入民營單位或做生意外，他們沒有太多其他的選擇。

除了成為政策歧視性措施的目標外，印尼華人也必須面對非華裔印尼人對他們負面的態度及做法。非華裔印尼人對華人有幾種普遍的負面刻板印象。例如，認為華人很「排外」，不能適應其他文化，也

⁷ 即一般人熟知的 SBKRI，SBKRI 是 Surat Bukti Kewarganegaraan Republik Indonesia 的縮寫，即印尼共和國國民身份證。

無法效忠印尼這個國家。華人也被認為是機會主義者，一切以經濟為考量，是控制著印尼經濟的一群人（Coppel 1983：5-27；Winarta 2001：34；Thung 2002：36-37）。儘管他們能說印尼話，即便他們其中很多人更是以此為他們的母語，但仍常被形容因為深受華人方言的影響，以至於他們所講的印尼話總帶著口音。諷刺的是，雖然香港製作的華人武打電影在1980及1990年代十分流行，華人在印尼卻被認為是一群軟弱、無力自我防禦的一群人。上述的刻板印象中有些老早就存在，但卻是在新秩序時期被系統性地強化了。這類描述可見於印尼的媒體上，尤其在任何涉及華人從事的活動的報導中（Prasetyo 2002：39-44；Irene 2002：14-24）。在電視上的節目或電影也可以看到。一個明顯的例子就是名為 *Unyil* 的兒童玩偶節目，它是在1981至1983年於印尼的電視播放。在這齣玩偶節目中，*Unyil*（一位小男孩的名字，他是節目的主角）及其他角色的種族身份從未被提及，但有位名叫美蘭（*Meilan*）的華裔小女孩，其華人性卻被突顯出來。在節目中，她有著一雙鳳眼，說話帶著獨特的「華人腔」，爸爸是當地的商人（*Kharitas* 2006：7）。此外，她有一位吝嗇小氣的爺爺，說話也帶著「華人腔」，常常拒絕參加所住的社區舉辦的社交活動。另外，還有一個例子是「老師的足跡」（*Jejak Sang Guru*，1995年出品）這齣電視劇。在劇中，就有一位華人學生，就被描繪成身體虛弱的模樣。由一位已故的印尼資深演員飾演的老師對著這個華人學生說，「你是所有學生裡最弱小的。」劇情繼續往下走，後來這位華人學生長大後成為一個生意人，而其他原住民印尼朋友則成為醫生或是去從軍的這類專業人士。

這些負面態度及做法發展到最極致的表現，無庸置疑的便屬於對華人施暴。新秩序時期居住在雅加達的人，經常會聽到華人成為街頭犯罪之受害者的故事。這或許是因為人們的刻板印象認定他們是占有經濟利益且無力自我防禦的一群。例如，在1990年代中，一位原住

民女大學生曾告訴我，有一次她在公車上，看見一群年輕人上了車後開始咆哮說，「那些是華人的，快把你們的錢包拿出來給我們。」然而，對華人的施暴行為最戲劇化的展現即一群或幾群人犯下的反華暴力事件，尤其是在國家動盪的時期特別容易出現，而在新秩序時期就發生過好幾次。1998年5月的悲劇是其中最嚴重的一次，引發了國際上廣泛的反應。Jemma Purdey (2006: xi) 認為這事件是1996到1999年期間一系列反華暴力的高峰。在這場事件中，暴力份子的目標不只是華人的財產（大多以破壞、搶劫、縱火的方式進行），也包括華人女性。她們被強暴、謀殺。此外，有些華人與許多非華裔的印尼人在這場悲劇中也一同受困並葬身於被大火焚燬的建物及房屋中。

綜合以上所述，在新秩序時期，印尼華人經歷了一段艱困的時期。他們成為政府一些政策在施行時所歧視的對象。這些政策及規定限制了他們在社會、政治、文化上的自由；同時，對華人的負面態度及做法也十分普遍，這種情緒累積成為在這段時期內數次爆發的反華暴動。因此，當這個社會的態度與做法在如今產生轉變，一如稍早所提到的，我們有必要解釋這種態度的轉變如何發生。

三、後新秩序時期印尼的新近發展

新秩序的威權政體在1998年五月暴動後約一週，也就是5月21日瓦解。隨著政權轉移，一個比較民主的印尼社會也開始發展。事實上，在接續上述威權政體的歷任政府執政下，印尼華人的命運有了明顯的改善。哈比比總統、瓦希德總統、梅嘉娃蒂總統陸續發布嘉惠華人的政令。⁸同時，後新秩序（post-New Order）的印尼國會也制定了一

⁸ 哈比比的62/1998號總統指示，要求政府各級機關停止使用「原住民」(pribumi)及「非原住民」(non pribumi)的字眼，同時公平服務所有的印尼公民。瓦希德總統的決議(6/2000號)廢止蘇哈托在位時具歧視的14/1967號總統指示，該指示限制了印尼華裔的宗教及文化自由。梅嘉娃蒂在位時的總統決議(19/2002

些能保障印尼華裔利益的法律及規定。其中一項就是編號 12/2006 的國籍法 (Undang Undang No 12/2006 Tentang Kewarganegaraan)。一位華人律師說，有些團體認為這個法案頗具革命性意義 (Winarta 2008: 67)。另一個例子即 2008 年通過的，「消除種族或族群歧視法」 (Undang Undang Penghapusan Diskriminasi Ras dan Etnik)。然而，誠如本文一開始提到的，儘管以上的局勢確實出現，但並不會因為政策的導引便自然而然產生一種看待印尼華人的新觀點或較友善的態度。相反地，對於華人的觀感及態度轉變的形成所需的空間，是因著在新秩序時代過去後發生的幾個趨勢所創造出來的，而這些進展中有些是民主氛圍出現所帶來的結果，有些則僅與後者有著間接的關係。接下來，我們將談論這個議題。

(一) 反種族主義運動及多元文化論述的湧現

在這些進展中，反種族主義論述的出現是十分明顯的。這種論述以及推動它的運動是在 1998 年五月的悲劇結束後開始出現。有一群在蘇哈托最後執政的幾年中參與民主及人權運動、來自各個民族的社會運動者，認為 1998 年五月事件背後的元兇就是印尼社會存在的種族主義。因此，他們隨即組織了一個名為「印尼終止種族歧視青年協會」 (Komite Pemuda Indonesia Untuk Penghapusan Diskriminasi Ras) 的團體來回應該事件。不久之後，該團體中的一些成員又創建了名為「祖國團結組織」的組織。雖然該組織的主席是一位華人，但其核心幹部卻是由各族裔背景的人所組成。「祖國團結」可稱為 1998 年五月事件之後，印尼第一個建立的反種族主義團體，它也致力於在印尼社會中推廣反種族主義的論述 (Herlijanto 2005: 73-74)。

然而，除了上述的反種族主義論述外，後蘇哈托時期的印尼還有

號) 宣告華人農曆新年為印尼的國定假日。

另一項廣為流傳的論述，那就是多元文化論。Breidenback 及 Nyiri (2009: 159) 曾解釋說，多元文化論「可以是一個描述性的詞彙，指涉一個具有文化多樣性的社會現實，也可以指涉用來支持歧異的文化認同和傳統之存續的某種意識型態稱號和各項政策的作為」。這兩位學者的研究還提到，這種觀點認為在一個自由民主的社會中，每個人都有權利主張平等及差異。然而，雖然多元文化論的取徑已在歐洲及英國、美國和加拿大，還有澳洲被廣泛推行，但學者也指出它並未澤及被這些強權所殖民的對象上 (Breidenback and Nyiri 2009: 159-160)。事實上，想要推行西方的多元文化模式時，會遇到幾項有待解決的難題。Baogang He 和 Will Kymlicka (2005: 7-12) 曾寫道，這些難題包括殖民主義的遺緒（也就是因為殖民政權的政策導致多數群體及少數群體之間的不信任）、前殖民時期的階層制度的影響、影響該區域的不安定的地緣政治因素（這反過來也會使多數群體懷疑少數群體可能成為鄰近敵國結盟合作的對象），以及難以歸類少數團體。儘管如此，He 及 Kymlicka 認為現今除了這個西方模型外，尚未出現足以替代的方案。因此，儘管多元文化論問題重重，這個模式仍被提出來以填補當前思考上的空白。這些學者進一步說到，這也是為何西方主導的跨政府組織及非政府組織，目前仍積極鼓勵這個模式的原因。

就印尼而言，已有足夠的證據顯示，多元文化的論述以及其所涵蓋的精神，自蘇哈托在位的最後幾年起，就在許多非政府組織及印尼學者間發展起來並開始流傳。例如，以雅加達為據點的「多元文化瞭解中心」(RAGAM) 是在 1987 年開始的，旨在回應印尼豐富的文化多樣性，自那時候起，該中心便致力於為那些在印尼龐大人口中被邊緣化的人群或少數團體的發聲。雖然該中心已經關閉，然而，自 2000 年以來，更多的非政府組織也開始參與推廣多元文化主義的工作，這或許是因為新秩序威權政體在 1998 年結束後使然，但也可能是對後

新秩序時期最初幾年在印尼發生的族裔及宗教間暴力衝突的回應。這些衝突使得許多團體開展了各種推廣多元文化論及另一相似概念——宗教多元論——的活動。這樣的活動近來不難被看到，例如這些團體在 2007 及 2008 年時為反色情法（Undang Undang Anti Pornografi）⁹的立法，而發起一系列的抗議活動，因為他們認為此法歧視了某些少數族裔團體。因為得到了幾位舉足輕重的國家領導人士強力支持，這些團體也得到了更進一的擴展，像是前任總統瓦希德就被認為是支持多元文化及宗教多元的精神領袖。有位社運人士就告訴我，事實上，瓦希德總統近期的去世對這些團體而言，反倒成為一股動力，驅使他們更努力宣揚多元文化和宗教多元的理念（2010 年 2 月，與一位在泗水的社運人士的通信）。

除了在公共抗議活動中出現外，多元文化的論述也在學術領域中流行，這多虧了各種團體推廣的努力，像是這個由泗水知識份子及學者——其中有不少人在該城市中有名的大學教書——組成的團體。史提芬（Steven，化名）是位資深學者，本身是印尼華裔的他曾是泗水的政治家。他告訴我，他與同事們之所以致力於多元文化的推廣，是因為這是一個立基在人權考量上最恰當的概念。談到華人應如何看待的問題時，他告訴我：

在 G30S(930 事件)發生前的那段時期，整合(integration)這個概念是很熱門的，就是把具有不同文化背景的人群放入不同的一個一個箱子裡。後來，G30S 事件發生不久後，同化(assimilation)這個概念開始熱門起來。但如今，在改革(reformasi)¹⁰起始以來，這兩個概念已被合併起來，

⁹ 儘管有反對的聲音，但這法案最終在 2008 年 11 月通過，名為「色情管制法」(Undang Undang No. 44/2008 tentang Pornografi)。

¹⁰ 許多印尼人用改革(reformasi)這個詞彙來指稱 1998 年初發動的學生運動，該運動是回應從 1997 年開始衝擊亞洲各國，包括印尼在內的金融危機。

以找出它們各自有什麼弱點……然後，基於人權的理念來說，多元文化主義被認為是最恰當的概念，（因為）根據這個概念來說，人們能夠在不失去自身文化的情況下共同生存，而（這也是為何）這個概念能在知識份子間得到支持的原因。

根據以上的說法，我們可以知道多元文化的理念之所以變得吸引人，是因為它讓人們得以「在不失去自身文化的情況下共同生存」。因此，每一個團體的人們都可以保持各自的文化認同。然而，對史提芬而言，這不過是該概念的其中一個面向罷了，倘若這概念想要成功在社會上推行，也就是讓人們相互尊重與欣賞，那麼還有賴於另一個面向的成立。如他所言，在這個另一面的概念中，「每個人都有權表達自身的文化，同時也不能輕視他人的文化。這就得從一個人出生開始，透過家庭去將這種價值社會化進去」。

史提芬也告訴我，他和同僚們如何試著用各樣方法推廣多元文化論的理念。哈揚托（Harjanto，化名，泗水的學者），與史提芬任職於同一所大學內，他也是個政治學者，在他所任教的這所大學中解釋，他們如何把這理念融入彼此在大學教授的課程內，藉此散播這個理念。這個理念也在該校的新生訓練活動中被介紹。此外，該校也邀請全國知名的官方或非官方的領袖人物發表演說，暢談對多元文化論的理解，像已故的前總統瓦希德、前任總統梅嘉娃蒂、現任總統尤多約諾，以及穆斯林組織穆罕默迪亞的前主席 Ahmad Syafii Maarif。

在學術圈之外，多元文化論也以許多其他不同的方式被宣揚，大眾藝文表演就是其中之一。例如，設立於日惹的聞名爪哇傳統劇團「Tjap Tjonthon 精緻葛多帕劇團」（Ketoprak Ringkes Tjap Tjonthon）便持續努力把多元文化的理念融入其演出中。¹¹2008年8

¹¹ 編按：作者在此提到的劇團是一個目前活躍於印尼的「葛多帕」（ketoprak）劇

月的某一天，我恰好有機會在三寶壟分團表演完一齣名為「艦隊司令鄭和」(Laksamana Cheng Ho)¹²的戲後，與該團一位主要成員聊天，他告訴我，自己之所以這麼喜歡這個題材，是因為其中包含著多元文化的價值觀在裡頭。另一個例子是在泗水演出的「多元文化偶劇」(Wayang Multikultural)¹³。這齣玩偶劇是由三位不同族裔背景的玩偶師父操作演出，一位是爪哇人，一位是華人，還有一位是阿拉伯人，劇中還穿插了爪哇語、華語及阿拉伯語的對話。泗水市的副市長也說：「這齣多元文化的偶劇的目的是要強化統一感及團結感。」

(二) 伊斯蘭的另類論述

在後蘇哈托時期的印尼社會中，另一個值得觀察的發展，就是關於與伊斯蘭有關之論述的流行，尤其是其中強調該宗教和平及寬容特質的論述。這類論述的廣泛流傳，可被理解為是對後 911 論述的回應，在所謂後 911 論述中，「擁有伊斯蘭認同的民族、國家或甚至個人開始被視為是股挑戰已具霸權地位的世俗主義的現代性體制的力

團，擅長於把華人歷史素材整編入戲劇演出的劇團。「葛多帕」淵源自十九世紀末葉日惹鄉間的一種民眾聚歡愉樂，剛開始發展出來的時候，是緣自於農村農閒時，利用敲擊木製的舂米器發出類似「搗碎」(爪哇語 *kethok*) 所發出的擬聲 *prak* (爪哇語) (而這兩個字根合併為 *ketoprak*)，打節拍來唱歌或是跳舞。後來加入演劇的表演以後，搭配皮鼓、笛子和手鼓等樂器來伴奏劇團的表演。所演出的戲劇故事多半採借自過去爪哇王國的民間傳說，最後慢慢發展為一種民眾劇團，觀眾和演員多半為市井小民。但後來慢慢引起爪哇宮廷的官員和貴族精英的注意，在二世紀初期傳入都市地區。由於「葛多帕」善於以古諷今，荷蘭殖民政府曾經禁演。後來在 1950 年代，印尼共產黨把「葛多帕」視為具有政治宣傳功能的大眾娛樂，因此後來也曾被蘇哈托政府在清共的時候，致力於清洗「葛多帕」當中的左翼民眾文化之元素。有關「葛多帕」的發展，請參考 Barbra Hatley (2008) 詳實的研究。

¹² 鄭和將軍是一位中國的太監，當初曾率領明朝的艦隊航行到世界許多地方。在今日的印尼，他被尊奉為中國的穆斯林 (Kong 2009)。

¹³ Wayang Kulit 指的是一種通常用皮革製成的戲偶。玩偶劇通常是由偶戲師 (dalang) 操作，搭配著傳統的音樂。在劇中上演的故事通常是以古印度梵文史詩摩訶婆羅多為基礎，同時考量當地的風土民情而有變化。

量，因此也成為了『前現代』、『野蠻』的文明之敵。」(Ahmed 2006 : 1) 然而，這種另類的論述，同時也在回應稍早提及的不同宗教團體間發生的暴力衝突事件，以及回應那些由宣稱與印尼境內或國外的激進穆斯林組織有所連繫的恐怖份子犯下的多起爆炸案。因此，我們就不難理解，為何在近來建構的論述中，印尼穆斯林們會極力強調伊斯蘭是個和平及反暴力的宗教。

這類論述的盛行也可自另一個事實中觀察出來，即認為伊斯蘭是個「帶給全人類祝福的宗教」(Rahmatan Lil Al Amien) 的語句又被突顯出來，並在公共論述中常被聽到。例如，據報導，印尼第二大的穆斯林組織穆罕默迪亞主席 Din Syamsuddin 就要求其信眾要去證明伊斯蘭是個和平的宗教。他宣告：「證明伊斯蘭是個愛與和平的宗教。我稱這項舉動為所謂的文化證信 (Syahadat Kebudayaan)，信眾們在做了第一次證信，即在一般的證信後應該做這文化證信」¹⁴(印尼傳媒的線上報導 Media Indonesia Online)。同時，印尼最大的伊斯蘭組織「宗教學者復興會」(以下行文簡稱 NU) 在 2004 年也舉辦了名為「伊斯蘭學者國際研討會」的會議。大會主題是「重申伊斯蘭是對所有人的祝福」(Meneguhkan Kembali Islam Sebagai Rahmatan Lil Alamin)。根據慕薩迪的說法，他選擇這項主題是為了回應「伊斯蘭的教導中含有鼓勵暴力的元素」的指控。如他所言，他希望已開發國家的人民及領袖能改變想法，即認識到伊斯蘭是一個教導每個穆斯林為全人類及宇宙之祈福的宗教(請參考 NU 線上網站)。

然而，911 事件後對於伊斯蘭的論述、以宗教之名發動的全球恐怖主義，以及一連串不同宗教的人群間發生的暴力衝突，都導致了人

¹⁴ 編按：「證信」(Shahada；印尼文 Syahadat) 是指穆斯林在禮拜時念誦清真言 (shahada) 「La illaha ill Allah, Muhammadur Rasul Allah」，意為「萬物非主，唯有真主；穆罕默德，是主使者」，證信列為穆斯林的宗教義務的五功 (five pillars) 之首。穆罕默迪亞這種宣告，顯示出他們自我歸屬為強調和平的信念，可以上綱至類似穆斯林的伊斯蘭信經 (creed) 這樣的信條地位。

們致力於發展一個伊斯蘭教能與多元文化社會共存的說法，以使前述所謂多元文化主義的論述能融入關於伊斯蘭的論述之中。有幾個名詞常被用來指稱上述的想法，其中一個就是近來一些年輕的穆斯林知識份子提出的「多元文化的伊斯蘭教」(Multicultural Islam)。例如，一位年輕穆斯林在自己的個人部落格上發表了一篇文章(根據作者所言，此文也刊登在東爪哇最大的報紙「爪哇郵報」〔*Jawa Pos*〕上)，認為夢想有個「伊斯蘭國家」(*negara Islam/Islamic state*)並沒有錯，只要這個「伊斯蘭國家」能適應印尼多元文化的情境 (Ariyanto 2006，作者自行翻譯)。同樣地，Choirul Mahfud 這位泗水的穆斯林知識份子及學者更進一步解釋說，多元文化的伊斯蘭應意味著隨時能接納不同他者的能力，不管彼此的差異是群體間的、學派間的、族裔間的、部落間的、文化間的或宗教間的 (Mahfud 2008，作者自行翻譯)。他也說這種多元文化的伊斯蘭不只應該擁抱多元文化論，更應該讓自己成為一股推動力，以創造一個公義、和平、寬容、和諧及繁榮的社會 (Mahfud 2008)。

必須建立一個能與多元文化社會相適應的伊斯蘭詮釋，這種想法如今十分普遍，至少在某些高教育的印尼穆斯林團體間。例如，前述的幾篇文章都在幾個其他部落格及網站上被轉載，這些部落格及網站中有的公眾組織所經營，例如 GP Ansor (一個隸屬於「宗教學者復興會」的青年組織) 的官方網站。此外，Mahfud 也在 2008 年出版了一本名為多元文化教育 (*Pendidikan Multikultural*) 的專書。而每當他——特別是在穆斯林的齋戒月期間——被邀請到社區內向信眾講道時，他也會談到多元文化的議題。

不管是和平伊斯蘭或多元文化伊斯蘭的論述，都試圖用另一種方式來理解該宗教的教導。然而自從世紀之交以來，有種重新審視印尼伊斯蘭化進程之歷史的論述也開始(再度)發展起來。這類論述強調華人社群在爪哇伊斯蘭化進程中扮演的角色，藉此提供了另一種看待

伊斯蘭在印尼傳播的歷史。在 2003 年，一位年輕的印尼穆斯林學者 Sumanto Al Qurtuby 出版了一本書。不像其他觀點似乎認為華人社群只不過間接把伊斯蘭教傳入該區域的學者（如 Taylor 2005），Qurtuby 則主張華人社群對爪哇的伊斯蘭化進程扮演著很重要的角色，這個事實是無庸置疑的（Qurtuby 2003：225）。該作者的論點並不新穎。早在 1960 年代，Slamet Muljana 已提出說，許多具有華裔血統的穆斯林在爪哇伊斯蘭化的過程中，乃是扮演關鍵角色的歷史人物，包括九聖人（在爪哇語中稱之為 Walisanga）中的幾位，都是華人（請參考 Muljana 2005：81-128）。儘管如此，這本書仍遭蘇哈托政府列為禁書。結果，這種另類看待印尼伊斯蘭化進程的歷史觀，在數十年來一直被禁聲，直到 Qurtuby 的新書問世。該書的出現加上 Muljana 的書被重新出版（到了 2008 年時已經五刷），已引發了人們對另一種該區域伊斯蘭化之歷史的熱烈討論。此外，兩位作者的觀點也呼應了東南亞其他國家的其他學者的研究。其中一位即馬來西亞的陳達生（Tan Ta Sen）。最近他才根據自己的博士論文改寫出版了一本名為《鄭和與東南亞伊斯蘭》的新書。因為這些學術著作以及對於該議題近來的討論，強調華人穆斯林在印尼伊斯蘭化過程中之角色的論述已變得很普遍，至少在特定的印尼穆斯林知識份子的團體中。¹⁵

¹⁵ 事實上，早在 1960 年代，這類的論述就已出現，然而在新秩序政府主政後卻被噤聲。一直要到世紀之交時才又開始發展並普及。關於該論述的詳細分析，請見邱炫元的著作（Chiou 2010）。邱炫元指出有關華人對於伊斯蘭宗教在爪哇傳播的角色，事實上在史料上無法取得足以憑信的證據。雖然這些討論可以讓我們認知到伊斯蘭宗教傳入爪哇的多重來源，以及當時中國明朝穆斯林移民或是土生的混血華人在爪哇伊斯蘭傳播其間可能的歷史參與，然而都皆無法主張或去誇大鄭和或是華人必然扮演著決定性的關鍵角色。可是，歷經幾位印尼、東南亞華人以及中國學者的擴大性的詮釋，這些討論到頭來成為某種具有政治操作、文化善意或是商業利益考量的歷史論述（historical discourses），而很難完全歸納於學術性的歷史研究。

(三) 印尼華人的社會、宗教及政治活動

除了上述的進展外，印尼華人本身近來從事的活動也明顯地影響非華裔印尼人如何建構對他們的認識。自從 1998 年政權轉移後，印尼華裔也一直努力讓自己能被接納為印尼國族下的一份子，改善他們在印尼社會中的地位 (Herlijanto 2003: 10-17)。他們透過各種活動，希望能減低對華人的負面觀感，並以強調相對正面的特質，希望藉此來取代那些負面的觀感。例如，面對著認定華人是個排他性的族群這樣的既存觀感，他們便參與許多社會活動，像是幫助天災中的受害者，或是其他相關活動，藉此向公眾彰顯印尼華人並不排他。他們也通過許多象徵性的活動突顯他們愛國的這一面，藉此努力要減低認為印尼華人比較不愛國，也因此不太算印尼人的負面形象，例如在他們集會時穿上蠟染布襯衫 (*batik*) 及印尼女性的傳統長袖上衣 (*kebaya*)，唱著印尼國歌，或其他帶有印尼民族精神的歌曲。除此之外，他們也試圖把握許多不同活動的機會，參與「建設新印尼」。

這些活動中有些大大促進了印尼華人與其他族裔或宗教背景的人之間的關係，至少提供了他們相互認識彼此的空間。例如在 2008 年 10 月 9 日，我參加了一場為了慶祝穆斯林開齋節 (*Idul Fitri*)¹⁶ 而在泗水的華人組織所舉辦的晚宴。在受邀的賓客中有許多是印尼的原住民；其中有些是隸屬於穆罕默迪亞及宗教學者復興會的年輕穆斯林社運人士。該場盛會的主持人是位穿戴穆斯林頭巾、畢業於泗水小阿拉伯區的國立伊斯蘭學院 (*Institut Agama Islam Negeri, IAIN*) 的一位女士。當天在典禮致詞的幾位貴賓中，還包括了穆罕默迪亞及宗教學者復興會，印尼兩個最大穆斯林組織東爪哇分會的主席。

這類活動能為不同族裔背景的人們提供一個交往的空間，藉此培

¹⁶ *Idul Fitri* 是印尼語中指稱 *Id al-Fitr* 或 *Eid al-Fitr* 這個標示齋戒月——穆斯林禁食的聖月——結束的穆斯林節日。

養彼此間更緊密的關係，同時也產生了另一個結果：印尼華人可能因此被認為關心非華裔的印尼同胞，因此不再被視為是自私不合群的或排他的。例如，同時也出席了上述開齋節慶祝活動的原住民穆斯林，在得知籌辦整個活動的華人中大多不是穆斯林後，也覺得這實在令人印象深刻。他們或許感覺印尼華人不只關心自己的利益，也關心別人的事務。另一個例子是一群泗水的印尼華人協助他人的例子。當地的二手書商們原本在 Pasar Turi 車站的舊書報亭被市政府下令遷移，這些書商被安置在附近一處設施簡陋的地方，生意因此一落千丈。當地的印尼華裔團體見到了這種情況，不但重新裝潢了該地方，也舉辦了能吸引當地人潮的活動來幫二手書商們做宣傳。

華裔穆斯林也把握「良機」，在他們的穆斯林身分上來發展華人的正面形象。因此，他們從事了一些與宗教相關的活動，促成了對華人觀感及態度的轉變。以下由泗水華裔穆斯林舉行的活動就是一個例子。在 2003 年，印尼華人穆斯林總會（Perhimpunan Islam Tionghoa Indonesia, PITI）的東爪哇分會在泗水建造了一座頗具中國風格的清真寺，取名為 Masjid Haji Mohammad Cheng Ho，即一般熟知的「鄭和清真寺」。邱炫元認為，這些華裔穆斯林藉由建造這座清真寺，「已創造出了一個另類的社會宗教空間，改善了蘇哈托總統下台後印尼華人少數族群及本土穆斯林多數族群之間的族群關係」（Chiou 2007：265）。事實上，這個社會宗教空間能被創造出來，並不僅靠著這座有形的清真寺本身，也靠著華裔穆斯林舉行的活動。例如，在齋戒月（穆斯林禁食的月份）期間，鄭和基金會——當初設立的目的即管理這座清真寺及各項相關活動——舉行了一些在同時期通常也可見於印尼其他清真寺的活動：提供上百人份的免費早餐。因此，到了下午開齋¹⁷之前，你可以看到許多人在那裡排隊等著領取開齋餐點。

¹⁷ 在印尼，齋戒月中每日的開齋時間通常在晚上六點左右，是與黃昏時所行的禮拜（salat）—昏禮（Magrib）的時間在一起。

來到這座清真寺的訪客不難了解鄭和這位華人穆斯林太監及其伊斯蘭背景。以下是我的一位報導人的經驗，摘引自我與她的談話：

在1月時，我看到了電視節目介紹這座鄭和清真寺的故事，隨後便來參觀。我現在知道誰是鄭和了。他是古時候的人。這位領導者，可以在兩方面上成為我們的模範：宗教及領導統御。其實，在來鄭和清真寺前，我不知道這個人。透過那個電視節目，我只知道有座鄭和清真寺，裡頭不只用來敬拜，也可以參訪，因此吸引了很多人。我對這些華裔穆斯林的生活感到好奇，也想知道這座清真寺有多獨特，所以我覺得我應該來一趟，因為我真的很喜歡東方的東西。那個電視節目簡單解釋了鄭和是誰，但我並不滿足。所以我來到了這座清真寺，這裡的宗教領袖給了我一本月刊，這月刊是發給每個進到這座清真寺的人，特別是第一次來的。從刊物裡頭，我更了解了鄭和（Dina，化名，專業人士，2008年9月18日）。

然而，除了在鄭和清真寺舉行的活動外，華裔穆斯林也舉辦其他活動來推廣鄭和將軍的名字以及他的穆斯林身份。例如，2008年4月，他們安排了一場名為「過去、今日與未來的鄭和、九聖人和華裔印尼穆斯林」的國際研討會。這場研討會，不但讓鄭和更為人所知，也將「鄭和歷史的神聖起源成為伊斯蘭、中國、印尼三方互動的焦點」，證明了「華人對於伊斯蘭在印尼傳播的貢獻」（Chiou 2007：269）。他們不只透過學者們的聲音來傳達這理念，同時還邀請了本地的穆斯林領袖到中國旅遊，參訪鄭和的家鄉及其祖先的墓地。誠如本文下一節所要揭示的，這類「觀光」活動明顯地影響了原住民穆斯林領袖看待華人的方式。

(四) 印尼對「中國崛起」現象的回應

另一項值得討論的趨勢是「中國崛起」(the rise of China)現象的全球化以及印尼人如何回應它。中國的崛起在東南亞已是很熱門的討論議題，尤其在1997至1998年影響亞洲各國甚鉅的經濟危機之後。危機過後，一位印尼學者就說，過去將經濟自由化奉為政策主軸的東南亞各國，如今相信金融市場的自由化正是導致危機，並使他們無力抵禦而成為世界各地投機客的獵食對象的主要元兇。因此，他們現在想尋找新的方法來克服危機。中國即使在危機期間仍維持高度成長，這使得這些國家把目光轉向中國，把中國發展的策略視為是可能的替代模式(Wibowo 2007: 208-219)。許多國家視中國為新的合作夥伴，並把它的发展策略當成是替代模式，而印尼正是其中之一。因此，過去印尼把中國視為是國家安全的威脅，¹⁸今日則開始把這個新興崛起的亞洲巨人視為潛在的合作夥伴。兩國的合作始於本世紀初。2002年，中國提供了八億美元的貸款給印尼，這筆錢後來被用以推動各項發展方案，其中之一就是連結爪哇島及馬杜拉島(Madura Island)的蘇拉馬杜跨海大橋(Suramadu Bridge)。¹⁹2005年時，印尼與中國也簽署了一起關於兩國戰略夥伴關係的宣言。這夥伴關係使兩國能在許多面向上展開合作，包括軍事防禦的領域(Sukma 2009:

¹⁸ 如想更進一步了解在新秩序時期，印尼如何視中國為威脅來源，請見 Sukma (1999: 46-56)。因為用這樣的方式看待中國以及其他相關的因素，印尼在1967年凍結了與中國的外交關係，到了1990年才再度建立。如 Sukma 所言，即使外交關係重新恢復了以後，對中國的負面觀感及懷疑的態度，在某個程度上仍持續不變(Sukma 2009: 142-143)。

¹⁹ 這項貸款是中國政府允諾提供的八億美元的優惠貸款案的一部分，該案是透過中國進出口銀行提供做印尼基礎建設所用。針對該案的首次協議內容(涉及四億美元的貸款金額)於梅嘉娃蒂總統在位時所簽署，而剩餘的內容則在尤多約諾總統的第一次任期中簽署。此外，中國最近也同意再次提供八億美元的貸款，資助蘇門答臘、爪哇及蘇拉維西等地的四項基礎建設計劃，請見 Tempo Interaktif (2002)、Presiden Republik Indonesia (2007)、Antara (2010)的報導。

148)。有趣的是當中還包括一項有關安全及防禦上的合作計劃，而這正是過去印尼處處提防中國的主要原因之一。

看待中國的方式有所轉變，這不僅發生在政府層次上，即使在一般印尼社會中也看得到。許多中產階級印尼人開始談論「學習中國」及「效仿中國模式」。值得注意的是這些人口中的中國模式並不只是指經濟發展模式，也指著中國的治理模式，特別是它能在經濟上達致高度成就的情況下仍能維持國家穩定的能力。當然，並非每件中國所做的事都被看成是好事。我在泗水遇到的一些人也向我抱怨，中國將品質低劣的產品廉價傾銷到印尼來。他們認為這類商品大量流入消費市場將威脅印尼的廠商及工人。然而，印尼人對這樣議題的反應是分歧的。有些人指責中國的傾銷政策，但也有些人把矛頭指向印尼當局，認為他們的無能才使印尼產品無法得到保護。甚至還有人認為中國廉價商品的出現是件好事。他們通常說這些商品的出現使得許多低收入的人（例如家務幫傭）能買到某些電子產品，如電視或手機。

印尼歷史學家 Abdullah Dahana 曾在報紙專欄上提到一個故事，恰可在此為例。這個故事是關於一個瀕臨混亂狀態的匿名國度，顯然就是指印尼。他寫到，在該國，「民主正轉型為民瘋（democracy）。金權政治在人們眼中已習以為常，電影明星及搞笑藝人成為國會殿堂裡的一員，國會則搬到了街頭上，因此抗議事件幾乎天天在那裡上演，把交通搞得水洩不通」（Dahana 2010）。他提到，由於這樣的情況，該國菁英團體中的一些人就把目光轉向中國，因為「中國是一個挺過全球經濟危機而如今崛起的強權」。從這個故事裡，透過作者的觀察，我們看到印尼的菁英認為來自中國的處方能用在這個性命垂危的國家中，使它起死回生。

但必須再次強調的是，印尼人所理解的中國模式並不只是傳統上所認知的，有關一個國家的經濟發展策略，或只是一種政府管理其公民的方式。相反地，在像印尼這樣「將新自由主義作為例外來推行」

(neoliberalism as exception) (Ong 2006) 的國家中，與「主體性的技術」(technologies of subjectivity) 相關的論述得以廣泛散布。根據人類學家王愛華 (Aihwa Ong) 所言，「這種技術仰賴的是一系列的知識及專家體系，以誘發出自我激勵及自我治理，使得公民能在動蕩混亂的市場裡，將選擇、效率及競爭調整到最適狀態」(Ong 2006: 6)。在那些涉及有助調整到最適狀態之技術的過程裡，王愛華所提及的「技能的取得」、「具企業家精神的投機活動的發展」、「自我啟動的技術」等已在當前的印尼社會處處可見。而且，因為中國崛起的現象，在許多印尼人心目中——華人為了成功已經度過了多少困難險阻——把華人視為可仿效的對象。因此，在許多印尼社會看到上面提及的中國模式普遍流傳的現象，其實也融合了所謂華人模式的傳播。在印尼人如今更加強烈地認為如果他們想增進自己的能力以出人頭地，中國人，包括印尼華人在內，是他們學習的對象。到下一節我們會進一步討論，華人模式的普及如何影響所謂印尼原住民建構今日對印尼華人的認識。

總而言之，本節討論了自上個世紀最後幾年至今在印尼發生的幾個進展。首先，由於 1998 年 5 月的事件，包括一些印尼華人在內的一群印尼人開始推動印尼社會反種族主義論述的社會運動。與此同時，還推動其他更廣泛的議題的運動，如宣揚多元文化論及宗教多元論的運動，也在後新秩序的印尼社會中如雨後春筍般開展起來。第二，與上述的發展並行的是強調宗教和平及寬容的伊斯蘭論述，它的出現是為了回應西方媒體——特別是在 911 事件發生後——所描繪的伊斯蘭形象，同時也是因後新秩序時期之初，在印尼發生的宗教暴力衝突事件而引發的。與此論述的出現相呼應的，一方面是一些青年穆斯林知識份子提倡多元文化伊斯蘭概念的努力，另一方面是強調印尼華人在印尼伊斯蘭化過程中重要地位之另類史觀的追尋。第三，我們還應該注意到其他相關的社會、政治及宗教活動也產生影響，尤其是

華裔穆斯林舉辦的活動。他們為了自身及更廣大的印尼華人社群，藉由自己的穆斯林身份，努力耕耘更多的機會。最後，影響非華裔印尼人看待他們的華人同胞的另一項因素，就是關於中國崛起的論述日益普及，也包括印尼人對這論述的回應。

四、看待華人的不同方式：觀感、態度及互動

在上一節中，我們概述了印尼在新秩序時期結束後的幾個趨勢。誠如我在本文開頭談到的那樣，這些趨勢的進展為非華裔印尼人提供了空間，來再造對印尼華人的新認識。因此，接下來該回答的問題就是：經歷了這個再造的過程後，出現了什麼樣的新理解？而這種新理解如何導致對待印尼華人的新態度？本節將嘗試探索這兩個相互關聯的問題。立基於大多自 2008 至 2009 年間在泗水搜集的資料，我將在本節嘗試論證，因為上一節討論的幾個新近的趨勢，使得原住民對華人的觀感出現改變，也使對待他們的態度開始不同。

班邦（化名）是一位在泗水定居及工作的設計師，他告訴我的故事，或許是個說明如今對印尼華裔態度變佳的好例子。我問他怎麼看待今日的印尼華人，他說：

你指的是反華情緒嗎？我想，即使到今天，仍然有一些人有這樣的情緒。但就我個人來說，我（對華人）沒有這樣的問題。因為我眼中看到的不是他們的職業或族群，而是我眼中的每個人就是「人」。只要這個人是個可以聊天的好夥伴（*enak diajak ngobrol*），其他的事就不是那麼重要了。不過，我曾經對我一個朋友的阿姨發脾氣，因為我覺得她有種族主義。她住在雅加達的 Duri Kosambi 地區。她在我面前問（她的外甥）說「所以你仍跟那些印尼原住民（*pribumi*）交朋友嗎？」我很生氣。我問她：「阿姨，你住

在哪裡？」她回答：「印尼」；我再問：「你是哪個民族的人？」她回答：「我是印尼人。」然後我說：「你不覺得你跟任何 *pribumi*，像我，都是一樣的嗎？我們都是印尼人。只是我們的血統不同，你是華人血統，我是爪哇血統的。但我們都是在這裡出生的。」但是，仍然有極少數人還有這種種族主義的思維。

班邦個人的這則故事很有趣。他成為他自己印尼華人朋友的阿姨種族歧視的對象。然而，他並未以同樣帶著種族主義的言論來回應她，反倒選擇強調這位華人女士與自己之間的共同性：「我們都是印尼人」。因此，他認為這位華人朋友的阿姨就是一位印尼人，如他一樣。然而，當他對她說她有華人血統而自己有爪哇血統時，顯然也意識到了這位阿姨與他的差異。但是，儘管在族裔上有區別，但他堅持兩人是相同的，因為他們都出生於印尼。如果我們得知班邦擁有大學學歷，並在大學期間參與許多政治運動的背景，那麼對於他同時肯定印尼華人的族群身分及他們的印尼性（Indonesianess）的觀點，或許就不會太吃驚。他肯定很熟悉反種族主義的論述及多元文化論述。

事實上，在今日強調印尼華裔的印尼性的觀點，比起過去要更容易聽到。以下是一位參與 NU 的年輕穆斯林社運人士亞里夫丁（Arifudin），在我拜訪他時向我說：

我有位朋友是來自三發（Sambas），那裡曾是馬杜拉人與達雅人發生戰爭的地方。我問他：「你在哪出生的？」他回答：「我在三發出生，雖然我是馬杜拉人。然而，我生於三發，卻對馬杜拉的一切毫無所知。」但是，因為他是從三發被趕出的（由於部族間戰爭的緣故），他必須回到馬杜拉去。但是，對他來說，馬杜拉是外地。所以，我問哈迪生（Hadi 化名，是 Tulungagung 這個位在東爪哇的城市

中的印尼華裔商人，同時也是當地的社群領袖)：「哈迪先生，你是在中國出生的嗎？」他回答，「不，亞里夫丁兄，我是在印尼出生，也在這裡長大的。」這是什麼意思呢？意思是說如果一個孩子是在印尼出生的，他的血液就是印尼的血液，他的靈魂就是印尼的靈魂。哈迪先生繼續說：「我的祖先是從那裡來的，但我在印尼長大的，我吃在印尼，我做生意也在印尼，但人們說我是中國人（從中國來的），有時，我覺得很可悲，兄弟。」這也是為什麼我們試著要與那些華人多多討論，直到如今，我仍然與他們在溝通（亞里夫丁，化名，一位 NU 的年輕社運人士及學者）。

從亞里夫丁的故事中，我們同樣可以觀察到華人的印尼性被強調的觀感。亞里夫丁甚至認為他的華人朋友流著印尼的血液，擁有印尼的靈魂，這種表達在過去是很少見到的。當然，他們之間相互的溝通互動，造就了彼此緊密的關係。從以下他所說的話中也看得出來：

當有婚宴時，像哈迪先生的兒子的婚宴，我們被邀請參加。而我們在籌辦任何活動時，我們也會邀請哈迪先生來參加……我們的關係很緊密，哈迪先生經常來我們這裡，而我們回頭也會去拜訪哈迪先生及其同事。甚至當民族覺醒黨成立時，委員會成員中也有幾位是印尼華人。

然而，這種緊密關係也是過去穆斯林領袖——尤其是幾位支持多元文化論的——立下榜樣所導致的。就亞里夫丁及許多 NU 的成員來說，已故的瓦希德總統立下的榜樣影響十分深遠，在這種緊密關係開始成形那時，瓦希德仍是 NU 的主席。從亞里夫丁的解釋中，我們就可看出。他說：「當時，NU 的主席是瓦希德，他跟華人關係很好，非常緊密，而這一點啟發了所有在 NU 主席以下的所有人，包括印尼伊斯蘭學生運動（Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia, PMII）。

這也是為何我們會與華人的關係如此緊密的原因。我們經常一起去。」

除了在肯定印尼華人的印尼性並同時正面看待他們的中國性之外，今日的印尼人也開始用另一種態度來理解讓華人得以生意興隆的工作倫理及價值觀。當然，印尼人討論這個議題並不是什麼新鮮事。雲昌耀（Hoon 2008：129-131）曾提到，他非華裔印尼受訪者談到他們對於華人的印象，諸如：華人很熱愛工作，十分堅毅，同時他們很節儉、勤奮，又很有工作紀律。因此，一直以來非華裔的印尼人都存在著對華人的正面刻板印象。然而，在我的觀察中發現一個有趣的事情是，如今這些正面的刻板印象，往往伴隨著正面的態度出現，例如想要向他們學習的聲音，這是在過去看不到的。例如，有一天有一位華裔的團體效能激勵及管理專家在泗水發表一場演說。在那個場合中，他舉了一個泗水的印尼原住民為例，說這位成功的商人將那些印尼華裔商人視為學習模仿的對象，因為他們愈富有，反而外表看來愈簡樸，這與薪水只要漲一點就要買更多東西的一般印尼人大不相同。

這種看待華人的方式如今較以往更加普遍。以下這往曾就讀於泗水一所大學，如今在畢業後到雅加達做生意的先生，他的觀點能讓我們有更進一步的認識：

在做生意方面，我們只是新手……過去我們無從學起，但我們確實從華人身上學到了東西，我有位鄰居是華人，我與他們交談，問他們怎麼做這個，怎麼做那個，於是他們就與我分享……所以我想，如果你想學做生意，那麼可以向華人學習，向巴東人（Padang people，即米南加保人〔Minangkabau〕）學習，向那些世代做生意的人學習。如果我問，為什麼我們曾敵視印尼華人？因為在過去，大約十年前，我們認為他們也敵視我們。為何我們認為他們敵

視我們？例如，他們會說因為他們當中有很多是成功人士。但我說，你不能因此就責備他們。我向我自己的朋友都這麼說，我們何必敵視他們？因為他們很成功！這聽起來難道不奇怪嗎？他們被敵視是因為他們很成功。他們會那麼成功，是因為在這個他們無法在政府任職的國家中，他們很努力求生存。所以，他們必須進入這個領域，他們必須做生意，從零開始。而對他們來說，形勢是很艱難，很辛苦的。他們很自律……他們知道怎麼做最經濟實惠（*hemat*）。這跟我們這些所謂馬來人是不同的。如果我們有錢，我們會怎麼做？買輛車，不是嗎？買台新的手機，不是嗎？浪費錢去買一些讓我們看起來很酷的東西…我們跟他們不一樣。如果他們有錢，他們會買土地，他們會送孩子出國讀書…事實上，華人早已是這個共同體裡的一份子。例如，Tung Dasem Waringin 這位團體效能激勵專家，不會去分（是華人或非華人）……為什麼一個華人會願意與我們分享？另一個例子是 Hermawan Kertajaya 這位華人團體效能激勵專家，為何他願意與我們分享？他們難道只跟自己群體的人分享，只使他們自己受益而已嗎？當然不是！如果我們對他們好，他們也會對我們好。過去，我們相互之間只存在著偏見。例如（過去）在泗水，我常聽人難過地說：「我替華人工作」，好像是沒有其他的選擇才被迫這麼做。然而，大多數的生意都是華人在當老闆，因為他們也沒有其他選擇。現在情況不同了，有些華人成為了地方首長或官員，而一旦他們當上了地方首長或官員，他們也很努力在做事，並未只圖利自己人。所以總而言之，他們跟我們都一樣（赫曼，化名，商人）。

赫曼先生的觀點說明了原住民以一種新的方式來理解印尼華裔的成功。例如，他用了「經濟實惠」這個字眼，而不是 *kikir* 或 *pelit* 這些意指小氣吝嗇的字，來解釋華人節制自身欲望，不會花錢在非必需品上的做法。此外，他也正面看待印尼華人願意與非華裔印尼人分享自己所知這件事。這與過往認為華人很排他的既存刻板印象大相逕庭。

赫曼先生說法中展現對華人較正面的觀感，也與泗水的穆期林領袖及學者哈納非教授（化名）的觀察十分一致。在我從事田野工作期間，哈納非教授是東爪哇地區的默罕穆迪亞的重要領袖之一。不久之後，他成為了這個穆斯林組織的全國領袖之一。他告訴我：

在印尼人，尤其是印尼穆斯林眼中，華人的形象確實有更正面的發展。刻板印象、偏見、歧視減少了。許多事情都看得出來這趨勢。其中一項就是（非華裔）印尼社群與印尼華裔社群之間的關係更和諧了……彼此的社會關係，尤其是在村里，變得更好了。過去，華人比較排他（*tertutup*），或許是因為他們未被完全接納，或許也因為爪哇人認為華人排他，不願意融入這個社會。

此外，哈納非教授也解釋說，華人形象之所以改善，除了因為自後新秩序時期以來民主化的發展外，也該歸功於印尼華人穆斯林總會所做的努力，以及華裔企業家們努力推動的活動，使印尼穆斯林領袖們能親眼見證中國的快速發展。誠如本文稍早曾簡要提及的，泗水的華裔穆斯林曾與該市的華裔企業家合作，一同為東爪哇的穆斯林領袖們安排了一次參訪行程，帶他們到中國旅遊。藉著那次參訪，這些穆斯林領袖也對在中國的穆斯林信徒有更深的認識，因此也更能同理中國以及華人。哈納非教授也說他高度讚賞印尼華人穆斯林總會、印尼華裔總會及其他印尼華裔組織的努力，它們積極進行他所謂「與穆斯林民間組織密集的溝通」。哈納非教授的說法顯示了上一節提到的華

人推行的活動，已促使對他們社群的觀感產生轉變，並使對他們的態度變得更正面。

從以上所談及的故事來看，對印尼華裔的觀感已產生了變化，至少在一些印尼人之間。這種觀感的變化導致了對待印尼華人的態度也不同了。根據我的觀察，這種態度也受到華人及非華裔印尼人之間更密集的溝通及互動所影響。因此，當華人組織籌劃了什麼活動，我常能看到亞里夫丁及哈納非教授出席。班邦有時也會到一位華裔爪哇人安東尼奧先生的家人，與幾位同時在那裡作客的華人朋友聊天聊上一整個下午，我也經常在那裡碰見他。

今日，我們在泗水市裡經常能看到這樣的多元文化互動。其中最讓我覺得有趣的是一個在該城市的一座規模中等的中餐廳裡，每週至少相聚一天的幾個多元文化團體。這座名為「美莎莉」(化名)的餐廳位在泗水市的中央，附近就是一座公立大學。如果你在週四晚上走進這間餐廳，你很有可能會見到幾位華裔商人、爪哇裔的律師或年輕學者、安汶裔 (Ambonese) 的社運人士，以及其他族裔及文化的人。他們來到這裡聊聊天、喝上兩杯。這些團體中某位成員告訴我，他們是在 1998 年那些意在推翻政權的學生運動後，才開始舉辦這些活動。這間餐廳就被這些學生運動的主要參與者當成是非正式的基地。這些團體提供食物、藥品及其他發起抗議新秩序政權之運動的學生們所需的東西。由於這樣密集且持續的溝通及互動，這些人彼此的關係變得很緊密，儘管各自的族裔或宗教背景很不一樣。因此，在那裡我們可以聽到一位華裔背景年輕專業人士在用安汶當地經常聽到的馬來話「我們是兄弟 (Katong Basudara)」，來跟他安汶裔的朋友開玩笑。

五、結論

本文試圖處理在後新秩序時期，印尼社會對印尼華人的觀感如何轉變的問題。一開頭描述了華人文化再次回返在印尼公共空間，然後

探究了印尼社會對於華人形成新的觀感，以及用正面的態度來面對華人的可能性。本文接著指出這個問題的重要性，因為其答案可以讓我們更清楚理解華人的位置，以及理解整個印尼社會。本文描述了在新秩序時期印尼華人經歷過痛苦的政治及文化生活。在此時期中，他們的文化認同被打壓。他們被要求必須同化為印尼「本土」社會的一部分。然而，政府仍想將他們被標示為華人，因此設計了一些措施以使他们便於被辨識為華人，例如在身分證上特殊的號碼。

由於 1998 年的政權轉移，情勢有了轉變。有幾個趨勢促使如今看待華人的方式有了改善。其中包括反種族主義及多元文化論述的出現，重新強調伊斯蘭是帶給全人類祝福之宗教以及多元文化伊斯蘭的論述之出現，印尼華裔擁有更大空間從事他們的社會、政治及宗教活動，以及中國崛起之論述的浮現。

隨著上述進展而來的是人們開始轉變對印尼華人的觀感。在這種新的觀感下，雖然印尼華人與其他印尼人之間仍存在差異，但他們的印尼特性則被突顯出來。過往對華人的負面觀感則被除去，例如他們既小氣吝嗇又排外。相反地，華人被正向評價為懂得如何做到經濟實惠，而又願意分享的一群人。同時，這種新觀感的出現也使得人們對待華人的態度有所改善。因為態度的轉變，印尼華人及其他族裔背景的人們之間的跨族群互動也逐漸發展出來。然而，以上這些進展並非出現在印尼社會的每個角落。上述的觀感、態度及互動至今仍僅在一部分的印尼人之間出現，尤其是中產階級印尼人。因此，持續的努力並廣為推廣到其他團體裡仍是必要的。

參考文獻

雲昌耀

- 2012 《當代印尼華人的認同：文化、政略與媒體》 (*Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia: Culture, Politics and*

Media) (國家教育研究院主譯)。臺北：群學。

Ahmed, I.

- 2006 *Modernity, Identity, and Recognition: Malaysia in the Post 9/11 World Politics*. A paper posthumously presented at the Sixth Annual Fellows' Conference of the Asian Scholarship Foundation (ASF), July 3-4, Bangkok.

Ang, I.

- 2001 *On not Speaking Chinese*. London: Routledge.

Antara

- 2010 Indonesia, China to Provide US\$ 800 Million for Infrastructure. *Antara*, April 6.

Ariyanto, O.

- 2006 Menuju Negara (Islam) Multikultural (邁向多元文化的伊斯蘭國家). <http://ariyanto.wordpress.com/2007/01/19/menuju-negara-islam-multikultural-2/>

Barbara, H.

- 2008 *Javanese Performance on an Indonesian Stage: Contesting Culture, Embracing Change*. Hawai'i: University of Hawai'i.

Breidenback, J. & P. Nyiri

- 2009 *Seeing Culture Every Where: from Genocide to Consumer Habits*. Seattle: University of Washington Press.

Chiou, S. Y.

- 2007 Building Tradition for Bridging Differences: Islamic Imaginary Homelands of Chinese-Indonesian Muslims in East Java. Pp. 265-277 in Chan Kwok-Bun, Jan W. Walls, and David Hayward, eds., *East-West Identities:*

- Globalization, Localization, and Hybridization*. Leiden: Brill.
- 2010 Contested Legacies of Chinese Muslims and Appropriation of Zheng He's Muslim Images in Contemporary Indonesia. Pp. 319-372 in Ota Atsushi, Okamoto Masaaki, and Ahmad Suaedy, eds., *Islam in Contention: Rethinking of State and Islam in Indonesia*. Jakarta Selatan : Wahid institute ; Kyoto : Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University ; Taipei, Taiwan : Center for Asia-Pacific Area Studies, RCHSS, Academia Sinica.
- Coppel, C. A.
- 1983 *Indonesian Chinese in Crisis*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Cribb, R. & C. Brown
- 1995 *Modern Indonesia: A History since 1945*. London and New York: Longman.
- Dahana, A.
- 1997 Comments on the Ethnic Chinese in Indonesia. Pp. 66-71 in Leo Suryadinata, ed., *Ethnic Chinese as Southeast Asians*. Singapore: ISEAS.
- Dakhidae, D.
- 2003 *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru* (新秩序時期國家中的知識份子與權力). Jakarta: Gramedia.
- Detik, S.
- 2009a Wayang Multikultural Meriahkan Agustusan (讓 Agustusan 熱鬧歡愉的多元文化佻影戲). Media

- Indonesia Online, August 15.
- 2009b Din Syamsudin Ajak Warga Muhammadiyah Buktikan Islam Agama Damai (Din Syamsudin 啟示穆罕默迪亞的成員伊斯蘭是倡導和平的宗教). Media Indonesia Online, August 24.
- Encyclopedia Britannica Online
n.d <http://www.britannica.com/>
- He, B. & W. Kymlicka
2005 Introduction. Pp. 1-21 in Will Kymlicka, and Baogang He, ed., *Multiculturalism in Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Herlijanto, J.
2003 Tionghoa di Persimpangan: Studi Mengenai Gerakan Sosial Orang Indonesia Keturunan Tionghoa Sejak Tahun 1998 (十字路口中的華人：自 1998 年以來的印尼華裔社會運動). *Studia Sinica*, 2: 1-26.
2005 The May 1998 Riots and the Emergence of Chinese Indonesians' Social Movements in the Post-Soeharto Era. *Asia Pacific Forum*, 27: 64-80.
- Hoon, C. Y.
2008 *Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia: Culture, Politics and Media*. Brighton: Sussex Academic Press.
(中譯本：雲昌耀 2012)
- Irene, D.
2002 Pers Masih Diskriminatif, Riset Berita Etnisitas di Harian Medan Pos, Sinar Indonesia Baru, Analisa dan Waspada (新聞界還是存在著歧視，有關棉蘭郵報、新印尼之光、分析與警惕諸報族群報導新聞的調查). *Kupas*,

3: 4.

Kharitas, I. E.

- 2006 Bias Etnis dalam Tayangan Televisi (電視劇中的族群偏見). Unpublished paper.

Kwartanada, D.

- 1996 *Minoritas Tionghoa dan Fasisme Jepang: Jawa, 1942-1945, Penguasa Ekonomi dan Siasat Pengusaha Tionghoa* (爪哇 1942-1945 年間華人少數族群與日本的法西斯統治：經濟掌權者與華人企業家的策略). Yogyakarta: Kanisius.

Mahfud, K.

- 2008 Mengkaji Ulang Islam Multikultural (再探多元文化的伊斯蘭). <http://choirulmahfud.blogspot.com/2008/01/mengkaji-ulang-islam-multikultural.html>

Muljana, S.

- 2005 *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara Negara Islam di Nusantara* (印度—爪哇王國的衰亡與印尼群島伊斯蘭國家的興起). Yogyakarta: LKIS

NU Online

- 2004 K. H. Hasyim Muzadi: 'Gerakan Islam Fundamentalists Bukan Karakter Islam Domestik (在地伊斯蘭的特色並非原教旨伊斯蘭運動). NU Online, February 19.

Ong, A.

- 2006 *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham and London: Duke University Press.

Prasetyo, S.

- 2002 *Politik Rasial dan Pemberitaan Media* (媒體報導與種族政

治). *Kupas*, 3: 4.

Presiden Republik Indonesia

- 2007 SBY Terima Dubes RI untuk Cina (印尼總統尤多約諾感謝印尼駐中國大使). Presiden Republik Indonesia, January 19. <http://www.presidentri.go.id/index.php/fokus/2007/01/19/1497.html>

Purdey, J.

- 2006 *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*. Honolulu: University of Hawaii Press

Qurtuby, S. A.

- 2003 *Arus Cina -Islam-Jawa: Bongkar Sejarah Atas Peranan Tionghoa Dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI* (中國—伊斯蘭—爪哇的匯流: 探索華人扮演於伊斯蘭在 15 與 16 世紀間在印尼群島傳播裏的角色). Jakarta and Jogjakarta: Inspeal Ahimsakarya Press and Perhimpunan Inti.

Sukma, R.

- 1999 *Indonesia and China: The Politics of a Troubled Relationship*. London: Routledge
- 2009 Indonesian Response to the Rise of China: Growing Comfort amid Uncertainties. Pp. 139-155 in Jun Tsunekawa, ed., *The Rise of China: Responses from Southeast Asia and Japan*. Tokyo: NIDS,

Suryadinata, L.

- 1997 Ethnic Chinese in Southeast Asia: Overseas Chinese, Chinese Overseas, or Southeast Asians? Pp. 1-24 in *Ethnic Chinese as Southeast Asians*. Singapore: ISEAS.

- Taylor, C.
 1963 Indonesian Views of China. *Asian Survey*, 3(3): 165-172.
- Taylor, J. G.
 2005 The Chinese and the Early Centuries of Conversion to Islam in Indonesia. Pp. 148-164 in Tim Lindsey, and Helen Pausacker, ed., *Chinese Indonesian: Remembering, Distorting, Forgetting*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tempo Interaktif
 2002 China Berikan Pinjaman US\$ 400 Juta Kepada Indonesia (中國經援印尼美金4億元). *Tempo Interaktif*, December 17.
- Thung, J.
 1998 Identities In Flux: Young Chinese In Jakarta. PhD thesis. Melbourne: La Trobe University.
 2002 Prasangka dan Diskriminasi Terhadap Etnis Tionghoa (對華人的偏見與歧視). *Kupas*, 3(4): 36-38.
- Van der Kroef, J. M.
 1986 "Normalizing" Relations with China: Indonesia's Policies and Perceptions. *Asian Survey*, 26(8): 910-929.
- Vickers, A.
 2005 *A History of Modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University press.
- Winarta, F. H.
 2001 Tinjauan Yuridis Posisi Etnis Tionghoa di Dalam Indonesia Baru (華人在新印尼中的地位之法律觀點). *Jurnal Nusa Bangsa*, March: 34-47.

- 2008 No More Discrimination Against the Chinese. Pp. 57-74 in Leo Suryadinata, ed., *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*. Singapore: ISEAS.

第三部分：華裔宗教



印尼雅加達華人廟宇普查

梅慧玉

一、廟宇普查源起

2004-2005年間筆者曾在印尼雅加達執行一項華裔印尼人廟宇普查的研究計劃，¹本文為依據此普查結果所做的印華廟宇樣貌描述。印尼總統蘇哈托在位期間（1967-1998），排華事件不斷，政治的動蕩造成許多相關研究工作不易展開，而探討華人議題的有限成果又多偏政治與經濟的切點，宗教性的議題不多見。但自1998年起，印華的社會安全已改善許多，印尼政府也大幅度開放允許外來研究者對境內華人相關議題進行調查訪談。筆者逢此時機，得以選擇聚集華人移民頗多的首都之地進行廟宇普查，期能以管窺天，初步掌握華裔印尼人的宗教樣貌。

類似的研究調查只在1960年代末到1970年代初，由一位女性法國學者 Claudine Salmon「暗地」進行過。²Salmon 蒐集與記錄廟內

¹ 印尼雅加達華裔印尼人的廟宇普查為筆者在中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心所進行的博士後研究計畫（2004-2005）；廟宇普查田野工作的後續補充乃為國科會計畫「社群族群與邊界游移：印尼萬鴉佬華人宗教實踐之研究」（NSC95-2412-H-260-009-MY2）的一部份。印尼田野調查期間的安全與順利，幸蒙當時印尼大學傳播學系學生張美鈴（Santy）小姐的協助，筆者銘記在心。另外，本文經匿名審查人的不吝指正與提出諸多寶貴意見，亦在此一併致謝。完稿日：2010年8月。

² 因為印尼排華嚴重，加上 Salmon 當時進行田調的時候也未申請研究簽證，所以拜訪各廟宇時十分地小心謹慎。Salmon 田調的時間始於1965年，陸續進行到1970年代初。Salmon 的這份資料除了出版（Salmon 1977），也收在1988年傅吾康（Franke Wolfgang）主編的印尼華人碑文集中（傅吾康 1988）。

具有歷史意義的遺物與碑文，並旁徵文獻，耙梳建廟時間，據此推測、核對移民遷入的可能路徑與時間表，呈現了她對雅加達華人廟宇歷史的認識，特別是「華人在文化上仍延續大量中國色彩」的意象。Salmon 藉研究保存當時各廟宇古蹟上的文本，在印尼排華日趨嚴重的大環境氛圍中，自有其刻不容緩的意義與貢獻。然未能對私壇、私廟，甚至儀式活動進行觀察瞭解，對於不同背景的華人居民如何看待廟宇，如何理解屬於我群的現在，乃至過去的觀點與聲音亦闕如，使中國文化延續論的觀點有必要從被研究者的主觀認識上作進一步釐清。

Salmon 側重大廟文本並強調華僑社會對中國文化保存與依戀的觀點，反映著當時的國際研究氛圍：中國自 1949 年後嚴禁外國學者進入該國進行研究，許多人因而轉往香港、臺灣，甚至東南亞國家尋找「中國社會」的替代品。其中 1960 年代人類學中國研究頗著名的宗族理論（lineage theory）提出者 Maurice Freedman 就先後以新加坡、香港新界的檔案與宗族現象進行他對中國社會理論的建構（Freedman 1957, 1966）。1970 年代在臺灣學術界進行的「土著化」與「內地化」論戰（陳其南 1987）也把臺灣當作「傳統中國社會」的想法與當時國際間學者的觀點趨於一致。

然而，許多當代東南亞社會中的文化現象已挑戰了以上論述。自 1980 年代開始在馬來西亞、新加坡與印尼的華人宗教研究陸續有成果發表。1993 年周福堂主編、包含 Salmon 及另外 12 位國際學者的研究論文集充分顯示華人宗教在東南亞各個國家與社會中的複雜與變貌：東南亞華人不但在當下正面臨著各自文化上的復振運動，同時文化的持續、變遷與認同更隨著實踐者而有不同的展現。他在序文中提出以「祖先崇拜」儀式舉行的程度作為區辨的標準，將華人宗教現象粗分為「傳統信仰」、「非傳統信仰」與「傳統與非傳統信仰混合」等三類，其中印尼是屬於第三類，華人同化的比例較高（Cheu 1993：xvi-xvii）。稍後，陳志明更認定華族社群具有文化同質屬性，故應

打破國家與地理界域，採用比較性的視野探討華族文化與社會的框架，因而提出「華族領域」(Chinese ethnological field)的概念，並以「祖先崇拜」與「普渡」為例，說明如何以此概念來理解華人文化現象。他認為東南亞華人的歷史即為一在地化(localization)的過程，也是一段對地方認同的過程。因此從比較研究中區辨各地華裔的族群認同與文化認同的展現(文化化的族群認同)，可看出人們如何使用文化設置來展現他們的族群認同(Tan 2004: 7-29)。

2004-2005 年間，筆者以 11 個月的時間停留印尼首都，進行華人廟宇活動的人類學式田野調查，其中 49 個工作天用來進行廟宇的普查，其餘的時間則用於特定廟宇活動的參與觀察。普查部份，筆者共走訪了近 150 間的華人廟宇，本文將根據其中 106 間廟宇所透露的訊息進行描述。普查的名單雖參考了 Salmon 及其他印尼當地人的資料，但有一半以上實為「走」訪時才發現的，因為許多廟宇藏在彎曲的巷弄裡，只有附近的居民才清楚它們的位置。且在雅加達癱瘓的交通秩序裡，藉由七、八種大眾運輸工具而抵達這些印尼人口中的廟宇。

筆者在普查過程中發現有三個指稱性用詞可區辨華人廟宇——「vihara」、「kelenteng」和「Toa Pehkung」，³反映華人廟宇文化在印尼特有的現象。蘇哈托政府宣佈「佛教、伊斯蘭教、基督教、天主教、印度教和孔教」為官方承認的宗教，⁴並要求每位公民都要登記一種宗教信仰，因而華人廟宇多半策略性地佛教化，在印尼文廟名中冠上「vihara」(佛寺)，藉著與大乘小乘佛寺名稱的混用以迴避國家的打壓。唯有在詢問也提到「kelenteng」這個擬聲詞時，⁵才能確

³ 本篇印尼文部份除人名、廟名與地名外，一律以斜體格式表示。印尼文的大小寫表示法比照英文格式。報導人的姓名在此僅以英文代號替代。

⁴ 其中孔教情況較特殊。這項政令原宣佈於 1965 年蘇卡諾總統在位期間。但 1967 年蘇哈托總統上任後，因排華政策而在 1979 年正式將孔教排除為官方宗教，直到 1998 年瓦希德總統上任後才又恢復孔教的合法性。

⁵ 「kelenteng」或寫作「klenteng」，在印尼文中兩種拼法都有。根據筆者田調期

認所指是否為華人的傳統型廟宇。至於「*Toa Pehkung*」（大伯公）的稱呼可說是印尼文中的外來語，在雅加達依著華人的閩語發音，對華人而言，指的是「土地神」，據說非華人的印尼人因為搞不清楚華人神明的種類，所以就把所有的神都叫成了「大伯公」，同時也意涵華人的廟宇。這幾個用詞在廟宇普查時有指標性的作用。

尚有一類廟宇流傳在客籍華人群中，為帶髮食素修行的女性「*cayci*」（齋姐）所主持的齋庵。當地華人雖知悉這樣的廟宇，卻不稱之為「*kelenteng*」，報導人解釋，「因為廟宇的大門總是緊閉著，外人不得隨意進入，所以不能算『*kelenteng*』」。一般認為齋庵在形象上更具佛教色彩，但在筆者接觸過的幾位大乘佛教師父或信徒眼中，齋庵的佛教地位並不高。不少客籍華人仍沿用齋姐舉行喪葬或年度點燈保平安，有些女性有定期前往齋庵拜拜的習慣，普查得知偶有「*kelenteng*」的經營因後繼無人而委託齋姐管理的例子，從這些現象來看，齋庵自有其入世的一面，同時齋庵的科儀本及廟內的文字仍以中文為主，正好和一般以男性為主導的「*kelenteng*」形成頗多對照處。

經過初期幾次嘗試性的探索與檢驗，筆者選定「*kelenteng*」（範圍上亦包括各類主、客觀認定下的私廟、私壇）及「*cayci*」為此行廟宇訪調對象的主軸。走訪時希望瞭解以下幾點基本訊息：廟的稱呼（包括印尼文與華文的書寫式稱呼與口語暱稱）、建廟的時間、廟的主神、廟的管理方式、廟的年度祭儀，以及廟址和連絡人姓名、電話等。⁶普

間四處詢問的結果，沒有人能夠確定這個字的典故，倒是有不少報導人解釋「*kelenteng*」是個擬聲字，特別強調鑼鼓聲所製造「*kelen*」與「*teng*」的音響在廟中的喧天效果。雅加達歷史最悠久的廟宇「金德院」在2007年所設立的廟宇所屬網站對此一詞的解釋為「『觀音亭』的印尼話轉音」（詳細介紹請參考：<http://jindeyuan.org/cn/the-origin-of-word-kelenteng/index.htm>）。由於「金德院」的前身為「觀音亭」，筆者普查期間對此一說法並未聽聞，因此懷疑此解釋為近期創造的版本，目的在維繫與強化「金德院」執牛耳的用意，此想法與做法在臺灣民間信仰廟宇界十分普遍。

⁶ 在雅加達的這些廟宇並不像在臺灣，隨時去隨時可詢問出有效的訊息，負責廟方

查共計調查了傳統廟宇 85 間與齋庵 20 間（見下表 1）。此行雖然亦造訪了大、小乘的佛寺若干，但因制度性宗教所引發的議題非本篇討論的範圍，所以此處暫不涉及。關於廟的名稱、主神、地址與童神的有無，⁷製成附表 1 與附表 2。

表 1、雅加達普查廟宇分布區

	椰城西區	椰城北區	椰城中區	椰城東區	椰城南區
<i>Kelenteng</i>	37	32	8	4	4
<i>Cayci</i>	16	0	3	1	0

資料來源：作者自製。

廟宇普查的執行與本文撰寫的目的並非在討論與介紹雅加達華人廟宇的興衰與華人自中國來到印尼的移民史，而是透過現今居住在雅加達的各類華人群體觀點來說明這個城市華人的傳統廟宇文化在延續與變遷上所呈現的多樣面貌。筆者在陳述此樣貌時不僅參照海外華人研究的思考，更以貼近現今華裔印尼人的地方性觀點，探究當地人如何瞭解不同廟宇及看待不同群體所建立的廟宇。據此，本文將分別以「本地人與外島人」及「延續與變貌」二主軸進行陳述。「本地人／外島人」是流行於現今雅加達印尼華人區辨彼此的用語，反映廟宇文化在廟名使用與童神設置上受到印尼治華政策影響，因而在首都

管理階層的人員往往不在，遇到的經常是做雜務的僱人。這些僱人總是一問三不知，有時候遇到涉及料理日常燒香事物的僱用人員就可能了解多一些訊息，運氣極佳的話，第一次就能見到廟的總負責人或乩童（當地人稱童神）。否則，拜訪這些重要人物或與信徒交談的時機就只能等到每個月的初一、十五。由於不對外開放，齋庵的查訪比上述廟宇的訪調遭遇更多的困難，進入齋庵的過程總經過非常多的盤問與不信任（偶爾還包括惡意的對待），這部份的順利與否經常得靠運氣與耐力，有時要登門造訪好幾趟才遇到合適的報導人願意進一步提供訊息。有關此次田野調查情境的描述，以及一些實用性資訊的提供，請參考梅慧玉（2005）。

⁷ 印尼華人對乩童的在地稱呼有「落童」、「童神」或「童身」數種，本篇統一用「童神」表示。

與非首都地區造成對比性面貌。但基本上，印尼華人廟宇文化的延續與變貌是並行發展的，雖然在神明類別「大伯公」與「他類神」(*Dewa-dewa Lain*) 上產生了在地性的變化，但人們對於沖犯(*ciong*) 概念的重視反映出傳統廟宇信仰者祈求平安的概念依舊延續，而扮演文化維繫角色之一的「齋姐」，透過齋庵經營產生對華人傳統廟宇的影響亦是一股不容忽視的力量。本文基本說明人群與儀式在維繫廟宇社會記憶上的重要性。沒有人與儀式的實踐，就沒有延續的廟史，廟史也因人與儀式的差異而變得豐富多樣。雅加達的華人廟史不僅記錄、書寫了華人做為一可辨識族群，有著共同的文化關懷；同時，不同個體生命的在地化體驗更展演出文化的變貌。

二、本地人與外島人

習慣臺灣廟會活動時鞭炮喧天、人群吵雜，廟宇建築金光燦爛、華麗眩目的氛圍後，在見到雅加達廟宇形貌時，總覺得冷清沉寂許多，但或許這樣的冷清沉寂正見證著雅加達華人的集體記憶。這個城市的行政劃分為(東、西、南、北、中)五區，華人廟宇隨著華人的分佈以座落在西區與北區居多(表1)，其中西區的交通最混亂，車潮、噪音川流不息於各巷弄中，衛生條件更讓人瞠目結舌。華人在西區的老聚落(*Kota*) 是盜版光碟、各類用品、仿品大批發的集中地，⁸頗富盛名的「金德院」(圖1)也座落於此。「金德院」是雅加達最古老的華人廟宇，因此成為觀光地圖與網路介紹的重要景點。標榜佛教廟宇的「金德院」，右邊緊臨著一座華人傳統市場，隔著廟埕側門牆外，剛好是這個傳統市場的屠鋪區。若從「金德院」另一邊的大門進入，首先映入眼簾的是無數並排著的乞丐，他們坐在那邊等待香客的

⁸ 「*Kota*」意為「市集」，多半當作一般名詞使用，因雅加達的華人主要聚落區為規模龐大的市集，「*Kota*」在此脈落下乃成專有名詞，指涉華人主要聚落的老城區。

施捨，看起來皆為非華裔的印尼人。一位在廟方服務已久的工作人員 S 曾半開玩笑地評論：「那些香客，總希望神明看到他們因做好事而得到庇佑，所以如果在入廟前還來不及行善的話，就會順便對乞丐施捨些，求心安。」在他眼裡，廟外的乞丐自有其存在的價值。但屠鋪、乞丐和廟宇的間雜對比，讓我在每次踏入「金德院」時既錯愕又不安，總會聯想作為少數族群的華人在這個國家的社會處境、雅加達貧富懸殊所可能隱含的緊張關係，似乎都在這個空間裡隱喻似地佈局著。



圖 1、金德院

資料來源：作者拍攝（2004）。

此廟的香火在華人圈子裡公認最盛，也是訪調過程中被報導人建議筆者參觀的首選。但不像在臺灣，信徒不分晝夜地湧進出名的廟宇參香，「金德院」上香的人潮以週末與初一、十五居多。此外，最讓管事津津樂道的熱鬧大場面是主神「觀音」的聖誕（一年三次）與過年，這時從四面八方湧入的香客讓廟內徹夜燈火通明，成百上千的乞

丐更是群聚向香客要錢。筆者幾次駐足，發現燒香拜拜的信徒中不少來自外地或屬遷入雅加達的「外島人」。「外島人」為雅加達本地華人（本地人）用於稱呼近四十年內才遷入的華人移民，這些「外島人」以來自蘇門達臘、加里曼丹與蘇拉維西三島居多，其中棉蘭（Medan）、峇眼亞必（Bagain Siapiapi）、巨港（Palembang）、山口洋（Singkawang）、坤甸（Pontianak）與萬鴉老（Manado）等為出名的移出點，這些「外島人」也分別在雅加達建立屬於他們自己的社區與廟宇。

筆者在廟宇訪調時經常聽到當地華人用「本地人／外島人」來區辨彼此。「金德院」的執事們異口同聲地表示，目前不但廟方的香火靠外地人支持，近年來整個城市的華人傳統廟宇活動也多半由「外島人」發起，報導人強調政府對宗教信仰的諸多政策在雅加達實施得特別嚴格，華人傳統的宗教形態備受壓抑，許多人因而改宗，而且「這個城市『本地人』當中沒有妝佛的師傅，也沒有懂得建廟的人」；一位來自蘇門答臘、經常來此作短暫停留的地理師也說「道地的雅加達人是不懂得如何看廟宇的風水」。筆者發現普查當中近七成建於二十世紀的廟宇（參見附表 1、2），⁹其中半數左右為蘇哈托統治時期由「外島人」所建。這個數據不但符合上述意象，更在廟名的使用與童神的設置上形成對比。

（一）廟名的使用

「本地人／外島人」的廟宇命名方式隨建廟年代與建立者的中文能力而呈現差異。一般而言，一世紀以上、由雅加達「本地人」所建的老廟宇仍保存中文書寫的正式廟名與牌匾，信徒對其稱呼不少依照華語的方言發音；但現今四、五十歲以下的本地華人受限於華文教育

⁹ 在這裡只用概略的數字估算，有幾間廟因故未進行訪談，另有幾間的建廟時間與 Salmon 當時所問的不同，因而在相關欄項中以「（年代？）」的方式註明。

的中斷，卻僅能以印尼文拼音寫出口語式的廟名；至於在此落地生根數代的華裔更只能用印尼文書寫廟名了。相對於此，各移民區、由「外島人」所建的廟宇至今仍有中文廟名與方言式的稱呼，即便不諳華文書寫者也還能以華語方言說出廟名。「本地人」所建的廟宇，多半依照政府的規定，成立「基金會」(yayasan)管理，並以印尼文的廟名登記取得其合法性；「外島人」所建的廟則多半無印尼文廟名，但地方行政並不因此干預廟事。筆者發現不少報導人在被問到時無法即刻回答廟宇的印尼名稱，事實上大多數華人仍較熟悉廟宇的中文式稱呼，印尼式廟名的設置純粹為排華氛圍中的自我保護策略。

筆者在雅加達所遇的報導人中「外島人」的華語講得普遍比「本地人」流利。中斷三十餘年的華文教育，以及政府的宗教政策造成不少華裔改宗，對雅加達本地廟宇文化的衝擊與影響比外島大得多。不少本地華人對於當年政府不准華文與華語在公共場所出現、華人的組織(特別是會館)被要求解散、廟內柱上與拜神蠟燭的中文都須消除、中文的廟名牌匾非拆除即以印尼文廟名覆蓋……等遭遇仍印象深刻。根據報導人的描述，同一時段的外島，特別是華人為多數族群的地點，華語方言卻依然被當成日常用語，廟宇生活也繼續存在。

但也有幾間老廟宇的執事與信徒表示壓抑政策事實上並沒有造成太大的困擾。「九鯉洞」(附表1, 西-23)的信徒說：

蘇哈托對華人的宗教活動並沒有禁止，廟內的中國字還是可以照用，只是在學校用中國字就不行，廟宇沒受什麼影響，多安個釋迦摩尼佛的像，讓廟宇看起來是佛教的廟宇，被承認接受，信徒還是照樣到廟裡拜拜，差別是怕引起別人的注意，會改在中午來，換個時間。¹⁰

「菩提念佛社」(附表1, 北-2)的執事在過去有組織佛教誦經團協

¹⁰ 「九鯉洞」信徒，訪談日期：2004年。

助喪葬的活動，也認為：

雖然政府規定（華人廟宇）聚眾的儀式活動要事先報備申請，但若是臨時有事，必須前往協助，就顧不得那麼許多了，而事後警察也不會來找麻煩，往往都是不了了之。¹¹

筆者在訪調外島移民所建的廟宇時，也從報導人處得到不同的接觸經驗。「水清宮」（附表 1，西-29）的童神 A 表示，他跟附近的居民維繫著很好的互助關係，更得到伊斯蘭教地方領袖的支持，這位領袖經常推薦穆斯林的居民請求他的協助，用童神的專業治病，所以他本人從來沒有感到被排斥與壓抑。筆者蒐集到類似因互動良好而未受到地方警察或政府官僚刁難的情形不只上述一例。

華裔作為少數族群在印尼所面臨外在環境的局勢，固然有其趨勢性的發展，但個別的故事與差異又似乎為這個趨勢的刻板印象帶來了反芻的空間。換言之，當摧毀華裔族性政策一次次波濤洶湧地進行時，反映在廟宇生活面向的文化連續與變貌也正各自發展著。許多例子說明，有童神的廟宇安然度過局勢。例如一間近年來在雅加達華人圈日漸出名的新廟「哪吒廟」（附表 1，中-8），1950 年代由神壇一路發展到今日的格局，這間廟宇的童神數目也從最初的一位增加到五位（2005 年止），且為常態性設置。筆者訪調的 85 間傳統廟宇，有或曾經設置童神者竟高達 58 間之多，¹²而且比例上亦呈現「外島移民建的廟多有童神，而本地人的老廟則鮮有童神」的傾向。

（二）童神的設置

在雅加達，廟宇是否有童神不但影響了這間廟宇的行事風格，也影響其定位。雅加達「本地人」的老廟宇，雖有若干在過去設置童神

¹¹ 「菩提念佛社」報導人 L，訪談日期：2005 年。

¹² 另有一間「三教祖師法殿」（附表 1，北-15）為法師壇，擁有者為法師。

以服務信徒，但後來皆因涉及複雜的人事糾葛而廢止。筆者在訪問「南靖廟」（附表1，西-7）、「玄天廟」（附表1，中-6）、「玄壇宮」（附表1，西-2）、「菩提念佛社」等執事人員時，皆明顯感受到報導人避重就輕回應這類敏感議題。有些執事在向筆者表示童神疑為神棍的想法時，也順便提到參與廟事的核心信眾已不多，因而較難有恰當童神人選的現況。¹³相反的，幾乎全部的「外島人」移民廟宇是因童神而建立，並且每間的童神數不一，從一個、數個、到數十個不等。

有童神的廟宇在廟事的安排上顯得活潑與熱鬧許多，儀式的活動大都由童神主導，約可分治療性儀式與年度祭儀兩類。有的廟宇治療儀式定期在初一、十五舉行，配合信徒習慣來廟拜拜的時間，有的童神則隨時待命，配合信徒的需求舉行治療儀式。童神參與的年度祭儀一般發生在「神明聖誕」與「普渡」時。農曆七月普渡是華人社會裡的大節日，前已述及，大大小小的廟宇至少都會捐米濟貧，有童神廟宇的普渡儀式處理得較為細緻。¹⁴再則，童神廟宇的神明聖誕通常為年度祭儀的大日子，神明聖誕或為廟的主神、或為童神的主神而舉辦，慶祝次數一年可能數次。慶祝的內容一般包含「過火」、「洗油」、「燒王船」或「繞境」等項目不一。為了顯現神威與神跡，童神的表演性特質往往在這個場域中被強化。上述兩類廟事舉行得最頻繁的廟宇是「哪吒廟」（圖2）。筆者調查時的2004年除了舉辦三十個例行的年度祭儀，臨時新增與每月固定兩晚（初一、十五）的治療性儀式，合計一年廟事活動總數高達五十餘次（圖3）。據筆者所知，這間廟的童神在平日也處理情況特殊的信徒個案。某次廟中有個重要的信徒生病住院，神明在初一、十五晚間的治療儀式開了符令，交代

¹³ 以上訊息根據筆者對「南靖廟」、「菩提念佛社」、「汾陽廟」（附表1，北-3）與「福德正神廟」（附表1，南-2）的報導人訪談歸納。

¹⁴ 2004年筆者曾經針對「哪吒廟」的個案進行參與觀察，該廟的「普渡」由一般的一天提早自前一晚開始，主儀式則由五位童神與基金會的委員共同完成，流程安排得十分精彩，參見梅慧玉（2007）。



圖 2、哪吒廟

資料來源：作者拍攝（2004）。



圖 3、哪吒廟之二郎神聖誕

資料來源：作者拍攝（2004）。

執事人員在特定時間內到醫院內探望並火化符令，於是包括一位童神在內的五位人員（筆者亦隨行），一起到醫院依交代辦事。有童神的廟宇，總是會有許多生活實踐從儀式內帶到儀式外、從廟宇內展演到日常作息當中，反之亦然。

因童神所帶起的儀式與祭祀也強化人群集體意識與認同的實踐，因此，藉著便利、直接、有效的互動方式，雅加達有童神的廟宇在凝聚信徒向心力上比沒有童神的廟宇來得有效，上述「哪吒廟」就是個很好的例子。童神維繫著華人與華人廟宇的關係，加強華人的華人性認同，一旦信徒產生對廟宇的認同感，也變得容易動員、投身廟事活動，這些是廟宇有童神的優勢條件。相對而言，沒有童神的廟宇在吸引信眾時，靠的是一些其他的魅力，或者因為是古廟，或者因為個人的靈驗事跡，這兩點又常常混為一談，互為因果。筆者在「金德院」作訪談時就有這般感受。

一般而言，雅加達的老廟宇普遍沒有童神，廟事的進行是透過基金會的管理。筆者曾遇到幾間基金會運作正常的廟宇，執事人員試圖、也思考著如何透過一些做法讓廟宇更具有佛教色彩，因而朝向制度性宗教的發展。一些活動像是舉辦定期的念佛講經會、發起社會救濟等，皆為常見的設計。有些廟宇經常定期聚會誦經，時間一般為初一、十五前後，或其他固定的時段。其中，更有些希望從落實了解佛教經文的意涵，提升信仰的品質，於是念佛講經的設計類似基督教主日學，安排在週末的一個上午或下午，依照年齡層而有不同的班次與聚會的內容，負責主持的老師或為外請的佛教師父，或為廟方的核心人員。社會救濟所強調的是慈悲無私的實踐，因此在農曆七月普渡，雅加達大大小小的廟宇皆有捐米濟貧給印尼人之舉。有些廟宇更將義診、捐血、賑災、濟貧、訪問孤兒院……等社會救助列為一年中的常態性活動。

這些沒有童神的廟宇在思索定位與走向，也有各自的考量。當筆者訪查「魯班廟」（附表 1，西-10）時，該廟的執事因為佛教的觀點，而欲放棄「普渡」的傳統燒金紙方式，正引來內部的紛爭。另外一間廟宇「大史廟」（附表 1，西-5）則採基金會分成佛教與道教二部門的方式，活動並行舉辦而不偏廢。筆者第一次觀察「大史廟」星期日的學佛課程時，聽到佛教音樂旋律的印象竟和基督教的十分相似。這間廟雖然沒有童神，但和幾間有童神的廟宇皆維持良好的關係，因而舉辦大活動（像元宵節的遊街）時也能得到這些廟宇的參與協助，增加熱鬧的聲勢。

「新德廟」（附表 1，中-3）的例子亦可用來說明如何透過精巧的儀式用品設計而讓無童神的老廟宇再度香火旺盛的經過。筆者在不同的月份、非特別的節日裡一共拜訪了這間廟三趟，每次都覺得「新德廟」的人氣旺盛，作訪談時，報導人也總不忘跟香客寒暄問暖幾句或回答他們的問題。這間廟從事社會救濟的工作包括替窮人付醫藥費、替需要的病患代付驗血驗尿的檢驗費、天災救急、協助窮人料理喪葬、捐輪椅衣服給需要的人……等。基金會的主席 S 是大乘佛教組織的參與者，擔任該組織的財務達九年後，剛榮升（選）為雅加達地區大乘佛教組織的主席，目前也受相關人委託管理另兩間廟的廟事。主神為「福德正神」的「新德廟」在祭拜品上總是提供了參香信徒多樣的選擇，根據 S：

「『金銀庫』如同人的財庫，燒化了可以進財；『金山銀山』燒化了可以使做生意、開工廠的人大賺錢；『金銀無憂鉢』提供給不賺錢的生意人轉運勢之用；『金銀七星辰壽橋』專用於老人的調運勢；『花園』用於十六、七歲的青年男女為日後開緣；『姻緣橋』用於二十歲以上者祈求姻緣；『受生錢』還給『地藏王』前世的積欠；『觀音金

衣』獻給『觀音菩薩』的衣服……等」。¹⁵

這些用品皆為金色或銀色紙製成，一般多在齋庵裡使用，為客家人較熟悉的拜神用品。齋庵以外的廟宇，筆者僅在客籍的「三元宮」（附表 1，西-19）和齋庵有淵源的「永清宮」（附表 1，西-17）見到過。這裡還有一種給香客初一、十五拜神用、折成蓮花或龍船造型的金紙，功用上雖與大部分廟宇的鳳梨造型金紙相同，不過蓮花金或龍船金卻是這間廟獨有的。

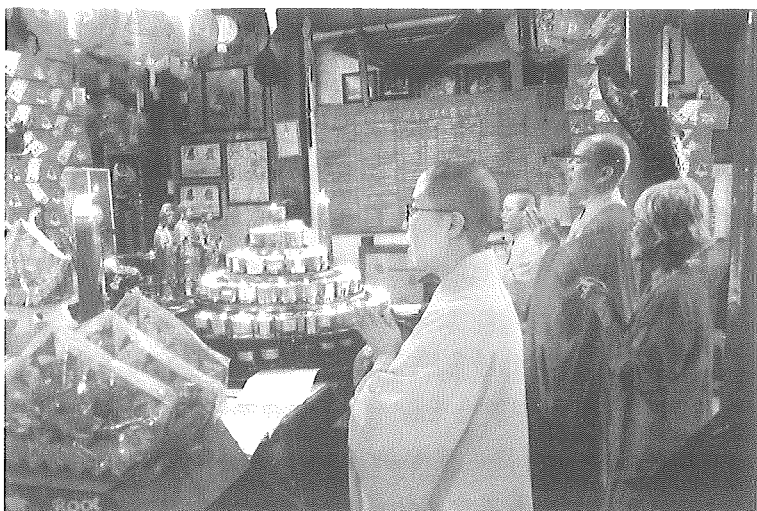


圖 4、「新德廟」平安燈法事

資料來源：作者拍攝（2004）。

「平安燈」（或光明燈）改成燈籠的設計是「新德廟」在這方面最大的巧思（圖 4）。別於一般廟宇提供點油燈、蠟燭或小燈泡替信眾祈福補運的服務，「新德廟」從 2004 年初改成點燈籠，一盞盞的袖珍燈籠從正殿主神的神龕前掛起，十分光彩炫目。這個構想推出後反

¹⁵ 「新德廟」報導人 S，訪談日期：2004 年。

應熱烈，年底S更精進了燈籠的設計，透過文字書寫呈現各個信徒的特別祈求。廟方準備了「椰城新巴剎」、¹⁶「新德廟」、「福德正神廟」、「旅遊平安」、「生意興隆」、「財源廣進」、「萬事如意」、「大吉大利」、「保佑平安」、「財神」、「觀音」、「福德正神」、「太歲」、「花公花母」、「伽藍菩薩」、「四面佛」、「玉皇上帝」、「消災延壽藥師佛」、「阿彌陀佛」這些字句，信眾只要任選八句好話配上一尊神名的組合，¹⁷就擁有屬於個人（或家庭）專屬的年度平安燈一對。點燈的費用分「一整年」與「三十九日」兩種，所謂「三十九日」為廟方挑選的年度重要日子，包括：每個月的「初一與十五」（各點燈一日）、「玉皇聖誕」（點燈一日）、「財神聖誕」（一年點燈三日）、「普渡」（點燈一日）、「觀音聖誕」（一年點燈三日）、主神「福德正神聖誕」（一年三次各點燈二日）、「祈福保運」（點燈兩日），以及「結緣日」（點燈一日）。這些日子的選定，既能突顯「新德廟」的獨特性，而在雅加達所形構的廟宇文化裡又符合了普遍的共識，所以該廟每年平安燈的數目，連帶與之密切相關的祈福補運法事，都要採額度限定的方式處理，以免現有的廟宇空間不敷使用。S說，每年「新德廟」的月曆都要印製七千份，但往往還是不能滿足各方的需求。

雅加達本地華人所建的廟宇為延續香火所作的努力除了創新宗教象徵物外，在儀式的專業化與活動規模的擴大與整合方面也有新的嘗試。筆者從幾間「外島人」廟宇的活動相片裡，不但看到儀式進行時另有宗教專業人員法師與道士的協助，例如「華山廟」（附表1，西-31）、「濟公廟」（附表1，北-6）、「紀王壇」（附表1，北-17），童神也有兼法師或道士進行儀式的做法，例如「水清宮」（附表1，西-29）、「八仙廟」（附表1，西-32），這類合作關係據說在外島

¹⁶ 「新巴剎」是當地華人對地名「Pasar Baru」（新市場）的中文寫法。

¹⁷ 根據S，若祈求的是「花公花母」，則應寫上「婚姻好合，吉好快成，子孫幸福，保佑平安，生意興隆」等字句。

的華人區十分地普遍。相較之下，「本地人」的廟宇則採引進外援以帶動儀式的專業化。「新德廟」一年中有幾個時段固定請本地或外島的佛教師父來廟內誦經或消災補運，這類作法逐漸流行，在普渡儀式上發生了最大的變化。「地藏王廟」（附表 1，西-3）首先自外地請了宗教專業人員進行普渡，後來「廣化禪寺」（附表 1，西-22）也採用，¹⁸到了 2004 年，更因機緣擴至另五間廟宇：「大史廟」、「完劫寺」（附表 1，中-2）、「福德正神廟」、「九鯉洞」與「汾陽廟」。這些廟宇的執事人員都表示不滿意由本地師父進行簡略性的普渡儀式才興起了另請專業人員的想法，基於費用與儀式的屬性，首先聘請了中國福建地區的佛教法師師父團，後來為求更多的變化，2004 年開始改請來自福建莆田附近的興化師父，因為他們的科儀兼顧了佛教誦經與道教演法兩特色，在規模跟排場上比原先複雜許多。而外援的宗教儀式操演後來促使了若干本地廟宇在儀式方面修正與調整，個案發生在「九鯉洞」。原來「九鯉洞」的普渡都是以童神為主導，搭配齋姐們的超度法事配合完成。2004 年停了齋姐儀式，而另以興化師父的科儀與廟方的傳統做法結合，並針對其中一個行之三十多年的錯誤，採增補不偏廢的方式變通處理。¹⁹

此外，近年雅加達的廟事活動更在規模上擴大與創新，這點可用「Capgo Me」（元宵節）遊街來說明。²⁰在印尼華人圈子裡，農曆正

¹⁸ 依地方習慣，普渡辦得最熱鬧的廟宇向來是「地藏王廟」，而且也是最早（1980 年代）開始自中國請和尚來舉行超度儀式。而「廣化禪寺」則自 2000 年以後才有這個構想。

¹⁹ 2004 年「九鯉洞」的普渡比較大的變化是在「超塔」這個項目。「超塔」本列在「打城」科儀下進行，舉行的對象為死於難產的婦女。但「九鯉洞」原先的做法卻無此區別，所以連男性枉死者也進行了「超塔」。2004 年將這部份儀式正名為「打城」（而非只是原來的超塔），之下才又細分「超塔」（死於難產）、「破城」（一般性的枉死）與「白雲塔」（死於溺水）三項，個別處理。

²⁰ 「Capgo Me」原來應為華人閩語「十五暝（十五夜）的發音，在印尼，此用法較北京話發音的「元宵節」更具有普遍性。

月十五的「Capgo Me」和普渡一樣重要。筆者經常聽聞報導人描述在蘇拉維西、加里曼丹及蘇門答臘各處「Capgo Me」的盛況，有些人甚至每年都為此專程返鄉參加。據老一輩的描述，雅加達地區華人的「Capgo Me」扛轎遊街從1960年代以後就被停辦，直到2003年的這兩年慶祝方式才有所變化。「Capgo Me」在「大史廟」的主辦下，將原本以神轎為主的遊街活動，納入其他團體組織的隊伍參加，辦成了嘉年華會的規模，稱之謂「文化節」（*parawai budaya*）。廟方基金會主席 H 曾解釋舉辦文化節的意涵。H 將文化節翻譯成英文的「multi-cultural festival」，認為在多元社會的印尼，華人的認同是國家認同中重要的一環，因此將原本華人的活動擴及全雅加達市民參與的嘉年華會，目的是為華人在這個國家爭取地位與認同。

「Capgo Me」在這兩年舉辦時神轎隊伍是「大史廟」聯合幾間外島人所建的廟「哪吒廟」、「楊堅廟」（附表 1，西-34）與「關帝聖君廟」（附表 1，西-37）一共五頂轎子所組成。此外，²¹還有其他各式各樣團體的參與。有的表演團突顯華人形象，例如，舞龍舞獅、觀音、西遊記、八仙的人物花車……等；有的團體，例如選美參賽者、非華裔印尼人的鼓號樂隊、舞蹈團、穿著原住民服的代表及各類贊助單位的隊伍則具在地意涵。整個遊行以身穿代表印尼國旗紅白二色制服的隊伍拉著紅白大布幕開導，並於出發前齊唱印尼國歌，遊行活動也安插了地方行政長官的講演助陣。

除了上述文化節的意涵外，「Capgo Me」仍不失宗教的神聖性。「過去禁止公開遊街的時段裡，其實華人圈中還是年年拜神，只是沒有那麼熱鬧罷了」，許多報導人這樣講。H 在給筆者看文化節相片的場合下抱怨所請來的印尼（非華裔）攝影師不懂活動的重點，相片竟

²¹ 這個活動本有年年辦下去的打算，但2004年底發生的南亞大地震讓印尼全國陷入救災與經濟困窘之中，「大史廟」的經費也決定先投入整修廟舍之用，所以2005年的元宵節遊街停辦。

然漏拍了儀式開頭眾人對天與諸神明上香祈禱，說明原委的部份，而那部份「求神、求天、求平安」在 H 認為才是最重要的；其實第二年的遊街「哪吒廟」並沒有參與遊行全程，因為當日「哪吒廟」的信徒到「大史廟」集合時，發現一貫的神轎次序莫名的經過更動，²²抗議無效後決定放棄在該地遊行的打算，折返本廟後繼續進行儀式。以上，不論 H 所抱怨的事或是「哪吒廟」的反應與做法，其共同之處在於反映一種對我群安身立命的神聖性關注，即個人在人群、自然與超自然之間定位的問題。基於「Capgo Me」的神聖性考量下加入娛樂與宣稱意味濃厚的文化節元素，是近年來華裔活躍廟事風潮思惟下的一個新嘗試。

在這一節，筆者用「本地人／外島人」這組當地華人的用詞呈現雅加達廟宇文化中一些對照性的觀察。廟宇名稱的使用習慣反映了華裔在這個國家華語文能力的現況，雅加達在地華人和外島移民對這個議題的不同認識與態度涉及排華政策執行時的區域性差異。童神的設置反映與牽動著不同的廟事運作型態，以及不同的社會記憶書寫方式。生活實踐與廟宇文化本互為主體交融，透過童神或其他宗教專業人員執行儀式是希望書寫集體記憶的表達更形精緻。在廟宇文化中，本有許多建構同源或共屬性情感的媒介作用於不同團體間，影響著各個群體的自我定位與歸屬，所以廟宇圖像中呈現的華裔認同是多樣的，從對國家的到對地方的，往往交織並存。對雅加達的印尼華人而言，「本地人／外島人」這個詞的作用止於描述，實際上並不讓雙方在接納、採借彼此的廟宇文化時構成妨礙。

²² 這三間廟皆為來自北蘇拉維西省的「萬鴉老」的華人移民所建，不過目前廟宇的信徒已不只限於來自萬鴉老，也包括從其他島、其他地區移入的華人。而「楊堅廟」與「關聖帝君廟」幾年前自「哪吒廟」分出，所以其間存在位階的先後與大小的關係。這個關係反映在神轎的排法上，一般根據禮數，「哪吒廟」的神轎應為首。但在第二年由於某些因素，「關聖帝君廟」的神轎在「哪吒廟」神轎的前頭，這點引來不悅與質疑，成為當時衝突的爆發點。

筆者透過廟宇普查，見證了雅加達廟宇文化萬象之中雖充滿變異卻仍有連續性與共通性可循的面向，在時空間維繫著華裔彼此。就像目前印尼的華人仍為一可區辨的族群，透過一些媒介，有效地喚起他者對這個族群的社會記憶，文化節中舞龍舞獅的安置即為一例；但華裔中的個別群體，卻各有不同的際遇，有的印尼化已深，食衣住行，甚至連體質膚色都已地方化，有的則剛好相反。例如，由萬鴉老移民所建立的「哪吒廟」，大部份廟務人員不諳華語，但童神所執行的各類儀式，就華文化的溝通性與創造性而言，是筆者所見最精彩的表達之一；以福建話為日常溝通的峇眼亞必人其社區氛圍讓筆者彷彿置身臺灣的鄉下，更遑論這個移民社區在宗教現象上和南臺灣的相似度。²³這些文化上延續與變貌的特質使得雅加達華人宗教現象如萬花筒般令人炫目。下一節筆者將分別從神靈信仰世界中的兩類神祇「*Ton Pehkung*」與「*Dewa-dewa Lain*」勾勒出華人廟宇文化在延續中的變化，並陳述現今廟宇中屬於傳統核心關懷的延續「*Ciong*」，與維繫華文化實踐另一場域「*Cayci*」作一對照，藉此勾勒華人廟宇文化在變化中的延續。

三、延續與變貌

一般臺灣的廟宇在神明座次的安排與空間位置擺設的秩序上都會形成一些通則與地方性的慣例，例如，「右大左小」的優先性隨處可見、地方性的配祀神尊組合等。雅加達廟宇內神尊的擺放格局雖鬆

²³ 峇眼亞必位蘇門達臘，距離棉蘭很近，所以廟宇文化上頗多互通之處。峇眼亞必為一漁村，移民遷到雅加達後不少仍繼續合作捕魚維生，並形成了一個明顯的居住社區。筆者在峇眼亞必人的聚落裡發現了至少 16 間的廟宇（為附表 1，北-6 至 19，21 至 22），供奉神尊包括不同的「王爺」、「玄天上帝」、「玄壇公」、「祖師公」、「法主公」、甚至「太上老君」等，多以除煞降魔的形象展現，也因此掌管神明五營兵將的「中壇元帥」（李哪吒）也較為這個區域的人所熟知；這裡供奉的神尊雖多，但並不需要用名牌區辨，而童神、法師、道士是廟務執行上不可缺少的宗教專業人員。

散但也有一大致的原則，主神除外，一般在廟內明顯處擺放的是一至數尊的「佛教神」(Buddha)；不少廟埕接近「天公爐」的位置亦增設「至高唯一之神」(Tuhan Yang Maha Esa)的專門壇位，並以印尼文註明；其餘「眾神」(Dewa-dewa)的供奉位置則隨個人偏好而有較大的彈性。安置「佛教神」說明的是該廟在宗教類別上的合法性；「至高唯一之神」的壇位則為符合印尼立國哲學而設，²⁴說明該廟在信仰上的定位，「至高唯一之神」為華人民間信仰中位階最高神祇「天公」的轉譯。至於「眾神」的內容則包羅萬象，可說包括除了上述之外華人傳統廟宇所供奉之一切神祇，即民間信仰範疇下的各類神明，如「媽祖」、「玄天上帝」、「玄壇公」、「關公」、「三太子」等。

臺灣民間信仰普遍將神明體系理解成「天公為首、帝國官僚制度式」的萬神殿，雅加達報導人對於華人信仰神明的分類與位階則另有一套說法引起筆者的注意，除了「至高唯一之神」的「天公」外共分三範疇：「佛教神」、「眾神」，以及「他類神」。其中「佛教神」的位階比「眾神」高；而「他類神」則是一群包羅萬象、有著不同族群、宗教與文化根源的大雜燴。「他類神」是無法歸類的「眾神」，代表著華文化常規中的例外，更體現了華裔印尼人落地生根的故事。同時，不止華人神靈分類系統加入了新的元素，非華的印尼人也藉著「大伯公」認識了華人廟宇文化，現今「Toa Pehkung」一詞已被視為印尼文，成為整體傳統華裔神明與廟宇的代稱，以下分述之。

(一) Toa Pehkung

根據報導人的說法，「Toa Pehkung」是印尼華人的閩語發音，

²⁴ 印尼在1945年宣佈的建國五原則中將「信仰至高無上真主」(Ketuhanan Yang Maha Esa)作為獨立的首要哲學，並認定六宗教(伊斯蘭教、佛教、印度教、基督教、天主教與孔教)為合法。根據筆者訪談華人廟宇相關的信仰者或宗教執事人員，多半將「天」直譯為「Tuhan」。

客語的讀法則為「*Pakung*」（伯公）。對某些廟宇而言，例如「油米廟」（附表 1，西-14）或「福德祠」（附表 1，中-5）「大伯公」指的是「土地神」，但也用於對「年長、男性神明」的敬稱，例如「水清宮」供奉的主神為「*Lim Pakung*」（林伯公）。報導人大致同意「大伯公」為「土地神」，但廟宇間對於「土地神」為「土地公」、「福德正神」或「地基主」則各有認定，區辨上十分混亂。除了像一般神明供奉於廟內的神龕外，「大伯公」尚可設置於廟埕面對正殿的地面，或廟內主神龕與（頂）供桌的下方。供奉於廟內神龕或供桌下方的一般與「白虎」（*Papho*）並置，也常擺放信徒捐獻的印尼盾小額紙鈔作為供品，若是在廟埕的就鮮少擺放紙鈔。這個接近地面的位置有時供奉的是代表「地基主」（「五方五土龍神」、「唐番地主財神」）的木牌。²⁵

根據筆者對臺灣民間信仰的研究經驗，「土地公」與「福德正神」基本上被視為相同的神祇，但某些脈絡裏可作更細緻的職務區分，例如稱作「土地公」時強調其專職在土地的管理，而稱作「福德正神」時專職則在財源的累積，這時「土地」或「福德」已是職稱而非名號了。普查過程中，筆者見聞不少報導人把供奉在桌面上與桌面下的「伯公」區別開來，也認為「土地公」和「福德正神」不一樣，但都無法說明差異。「三清廟」（附表 1，西-16）的報導人表示「廟外頭的『*Tuti Pakung*』管土地、廟裡的『*Pakung*』管財富」，但無法進一步解釋供奉廟內桌上與桌下的差別。「三教祖師法殿」與「正聖壇」（附表 1，北-16）的報導人都認為「『大伯公』就是『福德正神』，但不是『土地公』。『土地公』有五尊，各有所長，這是峇眼亞必人的普遍想法。」而「觀音廟」（附表 1，西-24）的 H 則認為這些神

²⁵ 香港地區流行在廟內供奉寫著「五方五土龍神」、「唐番地主財神」的牌匾，不過「唐番地主財神」的部份寫的是「前後地主財神」。這兩句話反映了對地脈龍神的崇拜，同時也相信「地基主」有管財的能力。

都是一樣的，「『土地公』有五個兄弟，掌管不同的事情，但客家人、潮州人或福建人對祂的稱呼卻不太一致。」

如上述，一方面「大伯公」在印尼各地華人群體間有著認定上的不一致，另一方面「大伯公」也與伊斯蘭教的「聖跡崇拜」(keramat)現象有關連：普查時筆者曾在「安恤廟」(附表 1，北-32)內見到「福德正神」華文石碑的墓塚同時成為穆斯林與非穆斯林、華裔與非華裔印尼人祭拜的對象。廟的管理員(本身是爪哇人也是穆斯林)向筆者闡述與強調當穆斯林前來該處進行聖跡崇拜時所抱持的是「尊敬先人」的態度，與其他信仰者「祈福謀利」的動機不同。筆者在普查過程中有關「大伯公」來源與名稱頗多爭議，且與非華文化的聖跡崇拜相關，乃東南亞華人世界中的普遍現象。

根據陳志明的研究，「大伯公」是馬來西亞與新加坡華人的主要神明，經常成為華人社區的公廟，並與聚落的發展息息相關(陳志明 1999: 63, 79)。不少研究已指出，馬來西亞的「大伯公」崇拜與馬來世界伊斯蘭化之前馬來人本身的「拿督」(Datuk)信仰產生了文化上的交會與謀合(Cheu 1992, 1996; Cheu and Speeden 1998; DeBernardi 2004, 2006; Tan 1994; 鄭志明 2004)。馬來人視「拿督」為「地方保護神」，可以是聖地、聖物或聖人，祂們的神奇力量會透過各類設置，例如小劍、奇石、大樹、山頂、水泉與墓塚等而展現。馬來人相信膜拜這些設置(聖跡崇拜)即可得到保護(Mohd. Taib Osman 1989; Skeat 1984; Winstedt 1924, 1925, 1961)。「聖跡崇拜」在馬來世界伊斯蘭化後繼續得到發展，舉凡一個地區的開發奠基者、國王、戰士、伊斯蘭領袖，以及幫助地區伊斯蘭化有功者的墓塚皆被認定為「聖墓」(DeBernardi 2006)。在這同時，伊斯蘭教本身的穆斯林「聖者崇拜」也隨著傳教帶入了馬來世界實踐，而有些早期的馬來「聖跡」後來也被「伊斯蘭化」(Chambert-Loir 2002; Goh 2005)。不論在印尼的爪哇(Salmon 1993)或在新加坡、馬來

西亞的麻六甲、檳城等 (DeBernardi 2006) 都有例子顯示華人早期移民透過與當地人通婚而接受了「聖跡崇拜」的文化。

根據上述，透過「大伯公」、「拿督」、「聖跡崇拜」與「聖者崇拜」的並存操演、混雜實踐 (hybrid practice)，各地方性文化、伊斯蘭文化與華文化在東南亞這個區域內顯然產生了深刻的交互影響。雖受限於此次普查資料，雅加達「大伯公」現象無法提供充份訊息細緻說明這段融合的過程，但透過華人世界其他地點的個案研究，應不難理解「大伯公」之所以在印尼成為傳統華裔神明與廟宇通稱的社會文化條件：「大伯公」與聚落發展息息相關的例子不止限於馬來西亞，事實上，在多處開墾地點設置土地之神是臺灣早期移民的習慣做法，²⁶而從雅加達較少華人廟宇的東區與南區，都有年代久遠的福德正神廟這個現象上推測，華人每到新地點先設土地公廟的習慣或許也影響了「大伯公」這個泛稱的使用率。再則，客家人稱過世的先人與土地神皆為「伯公」，而某位祖先擔任某地「土地公」（最小地方官）的例子在臺灣人的認知上不足為奇。當印尼華人移民透過語言、儀式行為與象徵物表達上述種種概念時，或許在「他者」的觀看中產生了相似的詮釋，「大伯公」因而形成了一種普遍的意象流傳至今，成為對華裔印尼人宗教行為的指稱。

相對於馬來西亞的現象，印尼雅加達「大伯公」現象與「聖跡崇拜」之間的關聯性雖略顯不彰，但「他類神」中包羅萬象的神祇卻能充份顯示「聖跡崇拜」影響下混雜實踐的特色，訪調中 32 間廟宇供奉「他類神」 (*Dewa-dewa Lain*)，約占普查廟宇總數的三分之一。²⁷

²⁶ 人類學者根據臺灣的現象思考「土地公」廟與聚落發展的關係，因而提出了著名的「祭祀圈」理論，詳細請參見林美蓉 (1987a, 1987b, 1987c)。

²⁷ 這些廟宇分別為「地藏王廟」、「油米廟」、「三寶宮」、「永清宮」、「Vihara Dharma Tedja」、「Vihara Khema」、「觀音廟」、「土地公廟」、「忠義廟」、「玄星廟」、「祖師廟」、「水清宮」、「陳侗仁廟」、「西法宮」（以上附表 1，西-3、14、15、17、18、20、24-26、28-30、36）、「Bio Kwan Im Pou Sat

(二) Dewa-dewa Lain²⁸

這些身份特殊、起源複雜的「他類神」，在認定上既不屬於最高階的「佛教神」，也非次一級的「眾神」，而是在概念上受到「聖跡崇拜」影響、一致強調成神之路須透過行善實踐的神明。這些神明多半無塑像並以印尼文的書寫方式註明，較為人知的包括：區域性的華人神「陳侗仁」(Tang Tong Jin)與「伯明純」(Empoh Pecun)；伊斯蘭教名人「三寶(保)太監」(Sam Po Tay Jin)、「大二老師」(Ta E Lawse)，以及伊斯蘭教聖人「九聖人」(Wali Songo)；昔日爪哇王朝的王子「Prabu Siliwangi」；先住民的土地神「拿督」，與位加里曼丹的原住民信仰「達雅」(Dayak)等(圖5、6)。

地緣與華族淵源兩項因素影響雅加達華人對以上幾類神的熟悉度，華人神祇不但有童神的宗教操演，傳說故事也多，而毫無華族淵源的爪哇王朝或伊斯蘭教的名人聖者，報導人則多半用「印尼神」或「回教神」指稱之，²⁹並在講述中透露著對其陌生與不熟悉，因而較難問出神明的緣由。

筆者於普查期間曾造訪一間在地化很深的「他類神」廟宇與童神——「Bio Kwan Im Pou Sat Keraton Bapak Dewa」(附表1，北-1；圖7)的○。這間廟沒有華文廟名，而印尼文的廟名其實由兩部份所組成：一是「觀音菩薩」的廟(Bio Kwan Im Pou Sat)，另一為印尼神「Bapak Dewa」的宮殿(Keraton Bapak Dewa)。這間廟的主

Keraton Papak Dewa」、「菩提念佛社」、「師公廟」、「濟公廟」、「北玄宮」、「玄壇宮」、「三教祖師法殿」、「嘉威宮」、「飛龍館」、「Vihara Dharma Suci」、「安恤廟」(以上附表1，北-1、2、4、6、7、12、15、24、26、32)、「完劫寺」、「新德廟」、「玄天廟」、「嘉威廟」(以上附表1，中-2、3、6、7)、「何甫親廟」、「觀音廟」(以上附表1，南-3、4)、「Vihara Orang Tua」(以上附表1，東-4)。

²⁸ 有關此部分的詳細介紹，請見本書〈行善成神：印尼雅加達華人聖跡崇拜〉一文。

²⁹ 此處「回教神」乃沿用報導人的講法，詳細討論請見本書〈行善成神：印尼雅加達華人聖跡崇拜〉一文。



圖 5、新德廟之「聖跡崇拜」

資料來源：作者拍攝（2004）。



圖 6、水清宮之「拿督」

資料來源：作者拍攝（2004）。

神雖為「觀世音菩薩」，但 O 本身卻為「Bapak Dewa」與「Empe Dewa」的童神。據 O 的描述，前者是來自萬隆（Bandung）的印尼人，³⁰好人成神，後者是來自丹蓉卡（Tanjungkait）的華人，³¹兩位神明降駕的時候講印尼話與巽他話（Sundanese），信徒也以爪哇人、巽他人居多，華人來求教的不多。O 本身是印尼化已深的華人，完全不會華語文。根據名片上所寫他的專長包括治病、看風水、生意順利，以及讓人更有魅力的一種黑巫術（*susuk*）。³²



圖 7、Bio Kwan Im Pou Sat Keraton Bapak Dewa

資料來源：作者拍攝（2004）。

³⁰ 萬隆是西爪哇的首府，居民講巽他話居多，位雅加達東南方向。

³¹ 丹蓉卡位大雅加達區的西北方海岸線上。

³² 筆者曾以此詢問「水清宮」的童神 A 是否也具備此能力，他很直接的告訴我這不是一位童神該具備的正當能力，因為黑巫術是用於害人的。

筆者目睹過一則○的治療儀式(圖8)，當時有位小嬰兒被嚇到，身體發熱，哭鬧不止，○用放在桌上的新鮮葉子擦抹嬰兒的身體，並取一杯符水，口中念念有詞的喚回嬰兒的魂魄，之後再讓嬰兒把符水喝下。○說在日常生活中遇到這樣的求救情形不少，通常治療結束時，患者會給○一個紅包答謝，但紅包的金錢數目隨意，並沒有固定的價格，因為他的治療是非謀利性的。○的「*Bapak Dewa*」會開符，但根據符頭的「佛母」二字作判斷，這個符大半應該是「觀音」符居多。³³○的廟也處理沖犯，有張提醒信徒分別拜「太歲」與「白虎」



圖8、○的治療儀式

資料來源：作者拍攝(2004)。

³³ 通常代表神明號令的字樣會出現在結構上的開頭部份。另外，當筆者曾試圖詢問符的產生過程，○告訴我是「*Bapak Dewa*」降駕時寫的，而事實上根據筆者的經驗，他的符應該是印刷的，只是這個問題在當時的情境下顯得有些敏感，所以沒有能夠再繼續追問下去。

的牲禮準備內容公告在廟內的牆上。自從 1994 年以來有信徒提議定期聚會念佛後，○ 的這間廟每週日也成為念佛堂。從已經不會說任何華語、七十六歲的 ○ 的身上，筆者依然看到了屬於華裔族群社會記憶——關於「沖」的概念、風水、對於嬰兒受驚嚇的看法、符的基本結構等實踐。雖然他的主神已經是只講印尼話與巽他話的他類神，但藉助「觀音」，取得了某程度的定位，實踐救世。然而年度祭儀中安排以樂隊的表演及吹蠟燭吃生日蛋糕等十足印尼式的表現，已經非一般雅加達華人所熟悉、用於廟宇的神明祭儀了。

「他類神」鋪陳雅加達一些特殊神明崇拜的廟宇意象。這些神明有過世於印尼的華裔神，但也有道地的印尼神，比例上約占筆者廟宇普查總數的三分之一。這些目前暫時無法被歸類成「眾神」的無形，代表著另一類的「他者」，是由一群華人的他者經驗所共構而成。無論從神明的傳說或儀式操演層面觀察，「他類神」訴說了華裔印尼人的生命故事，其間不但包含與非華裔相處關係上的陳述，更呈現了華裔在印尼逐步地方化的面向。或許因為語言文字所承載的文化意義與社會記憶不再能夠順利傳承，才讓混雜實踐成為可能。但值得注意的是，32 間供奉「他類神」的廟宇，其中竟有高達 22 間為童神廟，再度說明童神在形塑社會記憶書寫上的重要性，童神展現了廟宇文化內涵「延續、多元且多音」的特質，文末 ○ 的例子說明了這個重點。

筆者在非華色彩極高、上述 ○ 的廟牆上所見一張處理「沖犯」所需儀式用品的印尼文公告也處處可見於普查的其他廟宇，甚至在一間逐漸荒廢的老廟「天后宮」（附表 1，西-12）裡，筆者驚訝地發現與沖犯相關的值年太歲神龕處還有人照顧的痕跡。到了訪調的後期，愈能體會「新德廟」為了興旺香火所作巧思設計的適切性。因為不論是來自對齋庵用品的採借或是平安燈型式的創新，還是必須基於思考上的共享與延續，否則無法得到參與者的共鳴。「新德廟」個別專屬燈籠的選句（旅遊平安、生意興隆、財源廣進、婚姻好合、子孫

幸福……等)反映出華人在生活上的基本期待，特別是在家庭與事業方面的順利。而印尼又因為國家政策的影響，華人對事業的關注指的是經商的成功，鮮少涉及功名祿位。華人到廟宇拜拜時，所燒的金紙當中皆附上一張「接引貴人符」的紅紙，一同燒化。那張符的作用在於讓祈求的願望除神明幫忙外，也因遇貴人而早日實現，「接引貴人」符上所寫的吉祥話也是以「生意興隆」與「財源廣進」為代表。這些一再重覆的文化主題，³⁴構成了雅加達華人在信仰上共享與延續的基調。而為了要使這一切平安順利，除了強調經營事業時的時機感外，也關心各類趨吉避凶的做法，於是，焦點就自然的反映在對「沖／沖犯」(ciong)的處理上。

(三) Ciong

點「平安燈」化解沖犯是雅加達大大小小的廟宇行事中的重點，筆者就曾在「大史廟」管事 K 的年度筆記中發現這類事項占了不小的篇幅。³⁵大部分的廟裡都可以找得到一本自香港廣經堂版本的通書，以及根據通書而來、由廟方整理的一張提醒注意事項的摘要公告，掛在醒目的地方，有的甚至將此提示印行送人。公告的內容除了記載當年的流年、生肖運勢、沖犯的訊息外，也有對於沖犯該如何處理的指示。當然，也會順便提醒開年之後迎接「財神」、「喜神」與「貴神」的時間與方位。除了建議沖犯者在該年度初一、十五吃素外，一般分三種方式處理：自行前往廟宇準備牲禮祭拜相關的神明、參加「祈福還福」及點「光明燈」。祭拜的神明最常為「太歲」(「沖太歲」時)、「天狗」(「沖天狗」時)與「白虎」(「沖白虎」時)；

³⁴ 筆者在有童神的廟宇，例如「三寶宮」、「哪吒廟」、「楊堅廟」(附表 1，西-34)、「鎮安宮」(附表 1，西-33)等，都見這類議題普遍被重視。

³⁵ K 到「大史廟」任管事數年，因為他所擔任的職務一直與文書有關，所以有寫筆記的習慣。筆記的內容記錄了廟方年度事務的做法，也記錄了信徒最常向他問的問題。在這兩類記錄中都有不少與沖犯相關的事宜與解釋。

有的亦包括了「大爺」、「二爺」（「沖五鬼」時）。拜這些神明時有各自的祭品要準備，在建議的時間內前往供奉的廟宇祭拜，一般是在華人農曆新年過後的某些時段裡進行。而大部分的廟方針對此信仰除了提供年度點燈的服務外，也都有年初「祈福」及年尾「還福」的做法，簡稱「祈福還福」（此為客語，閩語則為「保運謝運」）。「祈福」一般在過年後的一個月內、習慣上新曆二月底之前舉行，「還福」約在冬至前一星期、新曆十二月中旬左右，時段剛好約為華人觀念裡年度的開始與結束。

「祈福還福」的基本做法是由廟方準備代表集體性的牲禮祭拜，（年頭）祈求與（年尾）答謝，由信徒前來參加。但是有些廟宇在「祈福」時還會加上消災儀式的補強，例如「三元宮」，因為廟事暫由「同善堂」（附表 2-6）代理，所以當日依齋庵的習慣，有誦《金剛解厄寶懺》以求平安順利的做法。一般「祈福還福」的日子並沒有固定，習慣上是落在某個時段內由各廟自行決定方便的日期。所以各廟在日期上也會有些不一樣。例如「大史廟」的時段選在正月初九眾神之首的天公生日，也是請師父誦經消災，初九的儀式過後，信徒才依方便的時間向其他沖犯相關的神明個別祭拜。偶爾在一些廟裡，例如「Vihara Dharma Tedja」，³⁶看見紙作的「貴人」（通常五尊，代表「五方」），這是特別給「犯五鬼」（小人）的人祭拜之用。根據筆者在臺灣研究的經驗，這類比較是道法系統的專業人員配合科儀的用品，一般人不常用到。而「Vihara Dharma Tedja」的廟務因為部份委託給一位佛教師父管理，所以才有這種特殊的設置。³⁷若是廟方有童神，自然也有各別處理流年的設計，例如峇眼亞必人的年度神明

³⁶ 這間供奉玄天上帝的廟宇「Vihara Dharma Tedja」已不再使用原本的中文廟名「玄天上帝廟」，廟的管理人對此廟的稱呼目前以印尼語為主。

³⁷ 筆者訪問過這位佛教師父，因為他個人特殊的生命經驗，所以在儀式的做法上，沒有固定的宗教屬性。

誕，就有專門替信徒補運改運的流程；筆者也數次在「哪吒廟」治療儀式的觀察中，看見童神提醒沖犯的信徒應注意的事項，也特別開符照顧他們。此外，有些廟宇除了「祈福還福」外，也會在正月初九「天公」生日時加入「補運」或是「主神聖誕」時祈大眾福，這些通常都用誦經消災的方式進行，算是相同概念思考下的多多益善。

雅加達華人廟宇的基本年度祭儀，在架構上呈現對稱性的特色，從年初的「接神」（正月初三或初四）到年尾的「送神」（12月23或24日）這段時間內，神明接受信徒的祈求（祈福），保佑他們的平安，並在年終時接受答謝（還福）。宇宙間的和諧秩序，除了對沖犯事宜趨吉避凶的注意外，也包括了對鬼神與祖先的安撫與奉祀（普渡）。這點，若把「普渡」和「Capgo Me」一起看待，雖結構上不完美，但也大致符合道教在一年三個時段的儀式精髓：「賜福」、「赦罪」、與「解厄」。³⁸以上六個節日組成了雅加達華人廟宇年度祭儀的基本節奏，在方向上也反映了這群人思維上的普同與共享。雖然，各廟實際的年度祭儀版本，會因著時空中不同人群的偏好而有不同的著重與實踐，這點在有童神的廟宇尤其明顯，不過，廟的主神不一，反而豐富了廟宇文化的實踐內涵，呈現延續、但多元且多音的版本。

第二節筆者曾提到，齋庵是雅加達的另類廟宇，當地華人對之並不稱為「kelenteng」，而是以長駐其間的人員「cayci」稱之。主要是由於齋庵終日廟門深鎖，自理門戶，所以不少華人對這類廟宇的印象僅停留在「聽說」的階段，知道齋庵是帶髮修行齋姐的廟宇、她們會喪葬的儀式，但多數沒進過齋庵，不清楚廟堂內的情形。另一方面，由於齋庵清一色的客家色彩，所以在比例上客籍的華人對齋庵比較有

³⁸ 這三個重要的節日為：上元節「天官賜福」（正月十五元宵）、中元節「地官赦罪」（七月十五普渡）與下元節「水官解厄」（十月十五放水燈）。在雅加達的例子，「元宵節」與「普渡」的意含可用賜福與赦罪來解釋，但年終並沒有發展出解厄的節日。然而，從原本下元節也有年尾酬神的意含來看，「還福」的規模雖然遠遠比不上普渡與元宵，但在意涵上仍不失其精髓。

印象。筆者查訪到的齋庵共計 20 間（參見附表 2），和「kelenteng」一樣，大半分布於雅加達西區。這些齋庵最早的是在上個世紀初就建立，中間每個時段都有新的齋庵產生，一直持續到 1980 年代，其中以 1930 年代齋庵數目成長最快（6 間）。這些齋庵之間有些有同門的關係，³⁹源頭都來自中國廣東的梅縣居多。齋庵雖被當地人視為別於「kelenteng」的廟宇，可是從供奉神尊的種類及廟事的內容上來看，思考點上呈現和「kelenteng」所代表的廟宇文化共享與延續的基礎，齋姐（cayci）的專業也在目前雅加達儀式熱潮掀起之際，提供了點點滴滴的參考性價值。

（四）Cayci

緊閉的紅色大門配上高聳的圍牆幾乎成了指認齋庵的共同特徵。高聳的圍牆是為了防範宵小，有的還在圍牆上加裝鐵絲網、內部裝監視器的方式來提高齋庵的安全性，陌生人進入之前總是會被下人先擋在門外盤問良久，若是不以拜拜為由，似乎很難獲准進入廟內。齋庵的空間一般被區隔成拜神的大殿區與（齋姐們的）居家休息區兩部份，在整體上總給人乾淨整潔、清楚明白的印象。大殿所供奉的神尊種類與空間安排的規律容易辨識（見圖 9）。

齋庵因為在定位上為佛教根源的廟宇，主神皆為「觀音」，⁴⁰其餘的佛教神例如「釋迦牟尼佛」、「阿彌陀佛」、「彌勒佛」、「地藏王菩薩」、「藥師佛」、「韋馱護法」、「伽藍菩薩」等也常在供

³⁹ 目前筆者問得的訊息：「慈惠庵」、「同善堂」與「竹園庵」為一組相關的齋庵（附表 2-3、6、19）；而「觀音堂」、「祥慶堂」、「善福堂」與「善緣堂」（附表 2-7、8、9、10）為另一組有關係的齋庵。

⁴⁰ 只有一間建立於 1970 年代的「北姑宮」（附表 2-13）例外，所拜的主神為「北姑公」，但廟內的管理人員不清楚「北姑公」的傳說。1997 年齋庵的當家過世之後，十五、六個徒弟皆各奔東西，只留下一名齋姐及二、三個未成年的孤兒。數年未作佛事，齋庵漸荒廢，據說過世的當家生前為童神，齋庵內經常聚集信徒請教，普查期間未有恰當時機進一步澄清相關的訊息。

奉之列。此外，有幾類常見的神，其專長同樣反映了華人對事業、家庭及沖犯方面的關懷。分別為（管生意財源的）「財神」、「關公」、「公王老爺」、「華光大帝」；（管婚姻子嗣的）「花公花母」、「吉祥哥哥」；以及（處理運勢的）「華光大帝」。齋庵也有一些是依個別需求而設置的神社，像是「南斗星君」（延壽）、泰國的「四面佛」（求財）、或是「太歲」、「白虎」（沖犯）、「伯公」（求財）等。大殿除了神龕的設置之外，也有過世齋姐的神主牌位區，有些齋庵另闢信徒的歷代祖先牌位區，據說有許多後代改教之後，往往把他們的祖先牌位委託齋庵照顧。



圖 9、齋堂內部陳設（同善堂）

資料來源：作者拍攝（2004）。

由於進行齋庵的科儀必須掌握文本與動作兩部份，因此齋姐學習儀式必須自小從識字、練書法、唱腔與練身段開始。齋庵的年度祭儀比較素樸，以誦經解厄祈福為主，一年四次，分別在「觀音誕」（3

月、6月、9月19日)與「地藏王誕」(7月30日)舉行。筆者曾在「善福堂」(附表2-9)看過一次「觀音誕」的做法，廟方在那日做了個竹編紙糊的紫竹林，內放紙製的金元條、金頭衣帽等要燒化給「觀音」，信徒可捐款自由參加，將名字列入疏文中，齋姐們以誦《星辰解厄寶懺》替之祈福。一般齋庵在「地藏王誕」時會同時進行農曆七月的「普渡」。報導人解釋，透過「地藏王」轉達、寄給祖先的東西就一定不會被其他的「好兄弟」給攔截了。參與齋庵「地藏王誕」與「普渡」的人以常客居多，齋姐的科儀也是以誦經祈福為主。

「紅事」與「白事」是齋姐比較慣用的廟事詞彙。「紅事」指的是替信徒進行「祈福還福」、「補運」、「點毫光」、「出花園」等的服務；而「白事」(也稱作佛事)指的是替信徒處理與亡者相關的儀式，以喪禮的「作功德」為主。其中「祈福、還福」、「補運」或「點毫光」皆與沖犯有關，處理方式與「kelenteng」的大同小異，信徒除了要自行向「太歲」、「白虎」、「天狗」這些神祈福外，也可選擇在廟裡「點平安燈」，或是「點毫光」。「點毫光」是齋庵特有的作法，將一對銀紙座於年頭「祈福」時高掛在廟堂大殿的上半部，於年尾「還福」時燒化。「點毫光」不一定只限沖犯的個案，許多經商的信徒也會藉此祈求新年度的生意順利。「出花園」為生命禮儀的一部份，用於進入青春期的少年男女、告別花園的護兒神，開始進入成人的階段，這個儀式在雅加達並不普遍，一般採個別的方式進行。齋庵平日也會有認識的信徒抱著哭鬧的小孩要求收驚的例子，筆者曾經看到小兒的衣服附上一些相關的用品被擺放在佛前一段時日。好幾次的機緣下，在不同的齋庵裡，筆者都見人登門找齋姐算命：齋姐翻閱一本叫《三世書》的冊子，描述當事人的大致命運，但最重要的訊息是告訴當事人他／她前世所積欠「閻羅王」的金錢與物品，今生必須設法還完，以換取來生的好命。於是，相信的人就會設法分期來齋庵燒金紙償還。《三世書》就跟通書一樣，每個齋庵都有一本，版本

有簡有繁，但內容卻大同小異。

「白事」的服務多半由齋姐們在傍晚或深夜的時段前往殯儀館進行，以「作功德」為主，是齋庵賴以維生的主要經濟來源。「作功德」分半日、一日半與兩日半的規模，科儀本有三：《未來星宿劫千佛名稱》、《現在賢劫千佛名稱》與《過去莊嚴劫千佛名稱》。這些都是佛教性質的科儀本，旨在解脫生死、脫離六道輪迴。一般雅加達的葬禮在「作功德」的部份除了由齋姐執行外，也可以請和尚進行超度。許多報導人認為齋姐的科儀因融入了精彩的演法，比單純的佛教式誦經有效用，其中最常被提及的部份是廟堂舞蹈的「打蓮池」，筆者在「善福堂」目睹過一次（圖 10、11）。



圖 10、喪葬「作功德」（善福堂）

資料來源：作者拍攝（2004）。



圖 11、喪葬「作功德」（善福堂）

資料來源：作者拍攝（2004）。

當時亡者已在前日下葬，家族的人員想趁勢替幾個過世的人還有歷代祖先進行總超度，所以部份從蘇門達臘趕來和雅加達的親戚會合，參加在齋庵舉行的「一日佛事」。當日下午「打蓮池」由六位齋姐帶領，在邊唱邊敲鑼、起舞的聲勢下把超度的氣氛帶到了高潮，家屬全數參與，高潮之後的「開光」由參與人員換穿紅衣等待齋姐們以燃燒著的火把除晦與開運，除舊佈新的意味甚濃，最後在一段具有玄妙色彩的「以動幡請示亡魂」中完成「一日佛事」。通常家屬與齋姐雙方都會在意「請示亡魂」的結果，一支插在桶內的動幡是否以神秘式地旋轉來回應生者的問訊將決定佛事的成功與否，桶中旋轉的動幡被視為亡者的感應，不少人因而與之對話，更有不少人顯出依依不捨的情感告別，眼中泛著淚光。

雖然齋庵在傳承方面也遇到了困境，⁴¹但接觸過齋庵系統的報導人都一致覺得齋庵在維繫廟宇文化方面有其優勢與重要性。例如，「廣化禪寺」的報導人 H 就曾表示齋庵採專人傳承的方式在廟宇儀式操演的維繫上扮演很重要的角色，這是一般的「kelenteng」所不及的；「新德廟」的主席 S 與「觀音寺」（Vihara Avalokitesvara）的廟住持師父 B 也都表示對齋庵儀式演法的豐富性十分欣賞，值得多加學習。事實上，「新德廟」的拜神巧思中，部份構想習自齋庵，而筆者在「大史廟」、「永清宮」，與一間名為「南華寺」的佛寺亦見儀式用品上的類似採借。由「同善堂」代理廟事的「三元宮」廟內流通著一種齋庵所製的拜契疏文。另外，位於華人稀少的東區的「福德宮」，最初為福建人所建的「kelenteng」，後來乏人料理下，到了 1930 年代交給齋姐經營，成了齋庵，一直到 2002 年第二代的當家為了要修廟締緣金，應地方上的要求「打開廟門」，福德祠才又變回了「kelenteng」。根據目前當家的說，「福德祠」和附近（非華裔）居民相處一直十分融洽，從來沒有遭竊過，區域內流傳著他處某地方有人進廟偷吃供神的祭品而遭懲罰拉肚子的故事，所以沒有人敢打「福德祠」的主意，筆者在廟內的展示照片上也看到廟宇落成時當家和前印尼總統瓦西德的合照。

這一節企圖透過神明在分類上的變化、文化價值觀的持續與廟宇體系間的相互影響以鋪陳雅加達華人廟宇文化的多樣性發展。其中，各廟宇間普遍對沖犯議題的重視，展現的是來自不同地區的「印尼華

⁴¹ 由於齋庵的儀式學習必須自小開始，昔日華校還沒被禁的時候，齋姐們除了像普通人正常上學外，還要到華校學中文識字，後來 1960 年代末華校關閉，由齋庵的「師父」、「師公」或年長的「師兄」們教授（齋庵一律用男性的稱呼或姓名），但往往都是邊練邊學，因此中文程度也普遍下降。齋庵所面臨另一個嚴重的問題是接班人危機，愈來愈多的齋姐不願終身守在廟堂，因此在適婚年齡選擇還俗的很多，斷層危機若無法渡過，齋庵將走向荒廢，西區的齋庵「北姑宮」就是一例（註 41），另在，中區的「觀音廟」，前身亦本為齋庵，人去樓空後遷至「新德廟」由主席 S 管理。

裔」在信仰上的共享與延續；而「大伯公」、「他類神」與「聖跡崇拜」之間存在的連結與混雜實踐則說明了「華裔印尼人」落地生根的社會記憶，其中有些成功的版本繼續傳延下去，有些只是一時的風潮。人與儀式在廟宇文化發展的過程中扮演很重要的角色。齋庵雖不被認定為傳統的華人廟宇，但齋姐所操演的各類儀式與齋庵內部的空間構造、神明總類與功能，以及對傳統華人廟宇的影響力等皆反映出齋庵做為華文化書寫與體現的場域毫不遜色。

四、結語

Salmon 在她的書中一開始就描述了 1966 年第一次到雅加達的情形，當時印尼政府決定中止和中國的外交關係，進行了一連串的政策想要絕斷境內華人的原鄉情感，以利國家的族群融合。Salmon 目睹當時華人改教、改名、華語文被禁的情形，連帶著廟宇的許多具有中國色彩的器物或儀式活動都不能使用了，但是很快的，1970 年代以後，這些開始「驚人地恢復」。Salmon 認為這點印證華人的社群生活仍以廟宇為中心，而廟宇的儀式與功能，建築與神像，這些訊息皆可以提供了解華人方面很好的管道，於是進行了在雅加達華人廟宇的歷史調查。包括各類大廟、宗祠與齋庵在內，一共訪調了 70 間，將它們按照建造時間的先後，以世紀做劃分，政局變化為背景，一一介紹，其中還不時用建廟時間作輔助判斷，推測華人的移入路線，建構華人在這個城市的遷徙史。另外檢視廟名的意涵、廟宇空間安排及廟內的擺設等，說明廟宇作為一種宗教與文化設置的意象。至於廟宇的神尊，則用佛教神、道教神、孔教神、福建廣東的道教神與在印尼產生的華人神作分類介紹。儀式從個人的求取籤詩到社區的「新年」、「清明」、「端午」、「普渡」等都略提及。最後以社區廟 (communal temples) 與私屬廟 (private temples) 的區別來談管理組織，藉此反映出華人社會組織的狀態。

Salmon 對每一間訪調的廟宇都寫了簡單的介紹，所以這本書的中文名字叫《椰城華族廟宇志》。可是從她英文與法文的命名來看(*The Chinese of Jakarta: Temples and Communal Life; Les Chinois De Jakarta: Temples et vie Collective*)，Salmon 的另一個意圖，是從社區生活與廟宇之間的關係界定當時雅加達的華人。她在這兩者之間看到了對應：廟宇是社區生活的重心，而且廟宇提供了一種跟過去的關連。這個關連，Salmon 嘗試說明的，包括了（從神明類別中的佛教、道教神反映）對大傳統的追思、（從類別中的福建廣東地方神反映）對鄉土的懷念，以及（從建廟年代的時間表反映）遷徙的記憶。於是雅加達的華人歷史透過廟宇溯源的方式跟原鄉的中國形成了一種在空間上的連接與時間上的連貫，透露著歷史由上至下單向發展、唯一版本的史觀。

三十多年後，筆者到雅加達也進行了一次華人廟宇普查，發現了超過半數以上的廟宇並未列在 Salmon 訪查的名單中，其中大部份是 1970 年後由各地前往雅加達的華人移民所建之新廟，但也有部份是在早期即因華文化的特質不明顯而未被列入。許多現象與 Salmon 所描述的已有出入，例如，筆者接觸許多報導人論及原鄉的時候，很多指的是他們在印尼的家鄉；參與觀察他們的年度祭儀或是平日的治療儀式時總在祈禱文中聽到對於印尼國家時局的關懷；在參觀華人區的廟宇時，各個神尊座前多半擺放著用印尼文拼出、以華語發音的「稱謂與名號」牌子，唯有齋庵裡才見中文名牌。而筆者普查的訪談大部份必須以印尼語進行，多少加深了異域與局外人的感受，但在澄清報導人的意思後，有時驚喜地發現所解釋的正是筆者已熟知的，有時相反地，自以為認識的文化設置在詢問後卻得到意外的答案，這種文化接觸後「似遠又近、似近又遠」的感受貫穿了筆者整個廟宇普查的行程，成為切入議題的基礎。雅加達的印尼華人如何瞭解不同的廟宇以及看待不同群體所建立的廟宇？對於華人廟宇的信仰者而言，一種屬

於我群集體記憶的廟史版本具有怎樣的特質與樣貌？

廟宇社會記憶的書寫與傳承需要靠人、靠儀式。雅加達華人以「本地人／外島人」的描述辭彙訴說與對照了首都地區華人廟宇文化的整體氛圍。廟宇名稱的使用習慣反映的是華裔在這個國家華語文能力的現況，雅加達在地華人和外島移民對這個議題的不同認識與態度涉及排華政策執行時的區域性差異。童神的設置反映與牽動著不同的廟事運作型態，以及不同的社會記憶書寫方式。本地人所建廟宇近期在宗教創新象徵物、儀事專業化、擴大與整合活動規模方面的努力，以及外島人拜拜的習慣與各類童神儀式的實踐，二類群體皆豐富了雅加達廟宇文化的內涵。在廟宇文化中，本有許多建構同源或共屬性情感的媒介作用於不同團體間，影響著各個群體的自我定位與歸屬，所以廟宇圖像中呈現的華裔認同是多樣的，從對國家的到對地方的，往往交織並存。

華語文教育中斷固然讓廟宇原本部份需藉助文字承載社會記憶的設置消逝或傳承困難，但透過檢視神明在分類上的變化、文化價值觀的持續與廟宇體系間的相互影響，雅加達華人廟宇文化呈現出一種「延續與變貌」並置的景象。不論何種廟宇皆重視沖犯的處理，雖處理的方式因地方性的差異而不必然一致，但眾人關心的生活議題（事業、家庭、婚姻、子嗣等）仍不分地區的共享與延續。共同作為華文化書寫與體現場域的齋庵雖不被認定為傳統的華人廟宇，但齋姐所操演的各類儀式與齋庵神明總類與功能等皆對傳統華人廟宇產生了影響力。至於「大伯公」、「他類神」與「聖跡崇拜」之間的混雜實踐則說明了「華裔印尼人」地方化過程中落地生根的社會記憶。地方性、地方傳統，就是一群人的生活實踐。雅加達的華人面臨文化復振的同時，也參與了文化的變遷與認同，正因為社會不只是單方面的體現在個人心中，社會的形貌也會被個人的詮釋所改變，所以持續與變貌永遠相伴隨行，雅加達華人廟宇圖像說明了這個重點。

參考文獻

林美容

- 1987a 〈土地公廟——聚落的指標：以草屯鎮為例〉。《臺灣風物》·37(1)：53-81。
- 1987b 〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》62：53-114。
- 1987c 〈從祭祀圈來看臺灣民間信仰的社會面〉。《臺灣風物》37(4)：143-168。

梅慧玉

- 2005 〈Kiri-kiri, Pak! 雅加達田野調查紀實與反思〉。《亞太研究論壇》27：22-33。
- 2007 〈佈施與搶奪：雅加達那吒廟普渡儀式研究〉。發表於私立實踐大學主辦「2007年臺灣的東南亞區域研究年度論文研討會」，4月25-26日。

陳志明

- 1999 〈東南亞華人的土地神與聖跡崇拜——特論馬來西亞的大伯公〉。收錄於傅飛嵐、林富士主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》，頁58-84。臺北：允晨出版社。

陳其南

- 1987 《臺灣的傳統中國社會》。臺北：允晨出版社。

傅吾康主編

- 1988 《印度尼西亞華文銘刻彙編》(Chinese Epigraphic Materials in Indonesia)。新加坡：南洋學會。

椰城金德院網站

- 2007 〈Kelenteng——詞的起源〉。椰城金德院，<http://jindeyuan.org/cn/the-origin-of-word-kelenteng/index.htm>

鄭志明

- 2004 〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉。《華僑大學學報》，2004（1）：64-74。

Chambert-Loir, H.

- 2002 Saints and Ancestors: The Cult of Muslim Saints in Java. Pp. 132-140 in Henri Chambert-Loir and Anthony Reid, eds., *The Potent Dead: Ancestors, Saints and the Heroes in Contemporary Indonesia*. Honolulu: Asian Studies Association of Australia, Allen & Unwin, and University of Hawaii Press.

Cheo, K. B. & M. Speeden

- 1998 *Baba Folk Beliefs and Superstitions*. Singapore: Landmark Books.

Cheu, H. T.

- 1992 Datuk Kong Spirit Cult Movement in Penang: Being and Belonging in Multi-ethnic Malaysia. *Journal of Southeast Asian Studies*, 23(2): 381-404.
- 1993 *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Malaysia: Pelanduk Publications.
- 1994 Malay Keramat, Chinese Worshippers: The Sinicization of Malay Keramats in Malaysia. Seminar paper, Department of Malay Studies, National University of Singapore.

DeBernardi, J.

- 2004[2009] *Penang. Rites of Belonging in a Malaysian Chinese Community*. Singapore: NUS Press.
- 2006 *The Way that Lives in the Heart. Chinese Popular Religion and Spirit Mediums in Penang, Malaysia*. Stanford:

Stanford University Press.

Freedman, M.

1957 *Chinese Family and Marriage in Singapore*. London: H. M. Stationery Office.

1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Berg Publishers.

Goh, B. L.

2005 Malay-Muslim Spirits and Malaysian Capitalist Modernity: A Study of Keramat Propitiation among Property Developers in Penang. *Asia Pacific Viewpoint*, 46(3): 307-321.

Mei, H. Y.

2004 Seating the Gods, Celebrating the Spirits: Locality, Ritual Practice and Social Memory in A Taiwanese Community. The Australian National University Ph.D. Thesis.

Mohd. Taib Osman

1989 *Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Salmon, C. & D. Lombard

1977 *Les Chinois De Jakarta: Temples et vie Collective* (The Chinese of Jakarta: Temples and Communal Life). Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'homme.

1991[1993] Cults Peculiar to the Chinese of Java. Pp. 297-305 in Cheu Hock Tong, ed., *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Skeat, W. W.

1900[1984] *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. Singapore: Oxford University Press.

Tan, C. B.

1994 Chinese Religion: Continuity, Transformation and Identity with Special Reference to Malaysia. Pp. 57-76 in Roberto Cipriani, ed., *Religious Sans Frontiers? Present and Future Trends of Migration, Culture and Communication*. Rome: Instituto Poligrafico E. Zecca Della Stato.

2004 *Chinese Overseas: Comparative Cultural Issues*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Winstedt, R.

1924[1977] Karamat: Scared Places and Persons in Malaya. Pp. 48-63 in Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, ed., *Centenary Volume: 30 Articles Selected 1878-1975 (Reprint 4)*. Singapore: Times.

1925 *Shaman, Saiva and Sufi: A Study of the Evolution of Malay Magic*. London: Constable.

1961 *The Malay Magician: Being Shaman, Saiva and Sufi*. London: Foutledge & Kegan Paul.

附表 1、雅加達華人廟宇 (Kelenteng)

雅加達西區

	廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代 主神名稱	地址	童神有無	註記
1	Kwan Im 觀音 金德院 (閩語 Kim Tek Ie · Vihara Dharma Bhakti) · 1755 年	Jl. Kemenangan III, No. 13		
2	Hian Tan Kong 玄壇公 玄壇宮 (閩語 Hian Tan Kong · Vihara Dharma Sakti) · 1938 年	Jl. Kemenangan III, No. 13	* (昔日)	
3	Tee Chong Ong 地藏王 地藏王廟 (閩語 Tee Tjung Ong Bio · Vihara Dharma Sakti) · 1830 年 (?)	Jl. Kemenangan III, No. 13		
4	Hui Tek Chun Ong 惠澤尊王 惠澤廟 (閩語 Hui Tek Bio) · 1964 年	Jl. Kemenangan III, No. 13		
5	Cheng Goan Cheng Kun 清元真君 大史廟 (閩語 Toasebio · Vihara Dharma Jaya Toasebio) · 1750 年	Jl. Kemenangan III, No. 48		
6	風火院 (Vihara Api Angin) · 1969 年	Jl. Kemurnian V		已消失
7	Kwan Seng Tee Kun 關聖帝君 關帝廟 / 南靖廟 (閩語 Kwan Tee Bio/Lam Ceng Bio · Vihara Ariya Marga) · 1824 年	Jl. Perniagaan, No. 9-A	* (昔日)	
8	Lie Thiat Kwai 李鐵拐 鐵拐先師廟 (? · Vihara Boddhi Dharma) · 1812 年	Jl. Perniagaan, No. 69		近荒廢

	廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代 主神名稱	地址	有神無神	註記
9	Li Thong Pin 呂洞賓 呂師廟 (閩語 Pak Shien · Vihara Dhana Paramita) · 1807 年	Jl. Tubagus Angke, No. 71	* (昔日)	近荒廢
10	Lauw Pang Kong 魯班公 魯班廟 (客語 Louw Pang Miao · Vihara Dharma Karya Angsapura) · 1842 年	Jl. Jembatan Item, No. 79		
11	魯班廟	Jl. Bandengan Selatan, No. 36 (?)		已荒廢
12	Ma Co Po 媽祖婆 天后宮 (閩語 Ma Co Bio · Vihara Dewi Samudra) · 1984 年	Jl. Bandengan Selatan, No. 36		近荒廢
13	Yok Wong Sian Sih 葉王先師 葉王廟 (閩語 Yok Wong Bio · Vihara Jati Dharma) · 1850 年以後 (1636 年?)	Jl. Bandengan Utara, No. 11/E	* (昔日)	近荒廢
14	Pakung-Papho 伯公伯婆 油米廟 (客語 You Mi Miao · Vihara Padilapa) · 1823 年	Jl. Pejagalan II, No. 57		
15	Sam Po Tay Jin 三寶大人 三寶宮 (Tempat Kongco · Sam Poo Kiong) · 1967 年	Jl. Pejagalan II, No. 54	*	
16	San Ching Ko Ko 三清哥哥 三清廟 (潮州 San Ching Miao) · 1964 年	Jl. Bandengan Selatan, Gg. Pelita, No. 23	* (昔日)	
17	Kwan Im 觀音 (Dewi Yasodhara) 永清宮 (客語 Yung Chin Khung · Vihara Yasodhara) · 1890 年代	Jl. Kampung Krendang, No. 34		

	廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代 主神名稱	地址	童神有無	註記
18	Hian Thian Sang Tee 玄天上帝 玄天上帝廟 (印尼語 Vihara Dharma Tedja · Vihara Dharma Tedja) · 1883 (1869) 年	Jl. Jamhari, Gg. Sentea, No. 23 A	* (昔日)	
19	San Kwan Ta Tee 三官大帝 三元宮 (客語 Sam Nyeng Kieong · Vihara Sam Lnyeng Kieong) · 1920 年 代	Jl. Jembatan Batu, No. 45		
20	Tjouw Soe Kong 祖師公 祖師廟 (閩語 Tjouw Soe Kong · Vihara Khema) · 1958 年	Ps. Pecah Kulit, No. 5C	*	
21	Sakyamuni 釋迦摩尼佛 廣化 (禪) 寺 (閩語 Kong Hua Sie · Vihara Vaipulya Sasana) · 1950 年	Jl. Mangga Besar V, No. 269		近荒廢
22	Lauw Pek Sing 魯班神 魯班廟 (廣東話 Loe Pan Bio · Kelenteng Lauw Pek Sing) · 1869 (1876?) 年	Jl. Pinangsia I, No. 47	* (昔日)	剛修理 好
23	Lu Sien Tjhang 盧仙長 (瓊瑤大教主) 九鯉洞 (閩語 Kiu Lie Tong · Vihara Kiu Lie Tong) · 1959 年	Jl. Duri (TSS), No. 64	*	
24	Kwan Im Hud Co 觀音佛祖 觀音廟 (閩語 Kwan Im Bio or Empe Pejjoen · X) · 1969 年	Jl. Krendang Selatan, No. 41	*	
25	Thu Ti Pa Kung 土地伯公 土地公廟 (Thuti Pakung/Pehkong · X) · 2000 年	Jl. Pengukiran III, No. 39	*	
26	Samket 三國 (三傑) 靈應法院 / 忠義廟 (客語 SimThan Berbudi · Vihara Berbudi) · 1979 年	Jl. Sawah Lio X, No. 73	*	

	廟名 (華語方言廟名·印尼文廟名)·建廟年代 主神名稱	地址	童神有無	註記
27	Li Pek Jin 李伯人 玄星廟 (閩語 Hien Chen Bio · Vihara Hindu Dharma) · 1996 年 (?) Tjeng Sui Co Su Kong 清水祖師公	Jl. Kapuk Raya, Gg. Mawar, No. 73	*	
28	祖師廟 (閩語 Tjeng Sui Co Su Kong, Kelenteng Tjeng Sui Co Su Kong) · 1967 年	Gg. Berdikari II, No. 9, Kapuk	*	
29	Lim Pak Kung 林伯公 水清宮 (客語 Lim Pak Kung · Vihara Lim Pak Kung) · 1994 年	Jl. Kapuk Kebon Jahe, No. 12	*	
30	Tan Tong Jin 陳侗仁 陳侗仁廟 (閩語 Kelenteng Tang Tong Jin / Kelenteng Pek Pek Tan Tong Jin · Kelenteng Tang Tong Jin) · 2000 年	Jl. Kamal Ujung, No. 588	*	
31	Nyi Bong Cian Soi 二王千歲 (Nyi Bong Ya 二王爺) 華山廟 (客語 Fa San Miao · X) · 2002 年	Jl. Merinda, Gg. Madura Blok i L, No. 16-17	*	
32	Pak Shien 八仙 八仙廟 (閩語 Pak Shien Bio · Pak Shien Bio) · 1996 年	Jl. Prepedan, No. 188	*	
33	Sam Hu Ong Ya 三府王爺 (興王爺) 鎮安宮 (閩語 Ting An King · X) · 2001 年	Jl. Palapa Blok i 6, No. 19	*	
34	Yo Chian 楊堅 楊堅廟 (閩語 Yo Chian Bio · Yo Chian Bio) · 2002 年	Jl. Perum Cengkareng Indah AB/9	*	
35	Kwan Seng Tee Kun 關聖帝君 關帝廟 (? · Vihara Satya Dharma) · 1980 年代	Jl. Pluit Barat Raya, No. 3		

	廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代 主神名稱	地址	有神有無	註記
36	Laoya 靈山老翁 西法宮 (閩語 Vihara Si Fap Kiung · X) · 1994 年	Jl. Rawa Bebek, Gg. Gudang Karet, No. 6	*	
37	Kwan Kong 關公	Grenville Tahap 4 Blok BO No. 26	*	未進行訪談

雅加達北區

	廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代 主神名稱	地址	有神有無	註記
1	Kwan Im 觀音 觀音廟 (Bio Kwan Im · Bio Kwan Im Pou Sat Keraton Bapak Dewa) · 1958 年	Jl. Kartajaya, Gg. III, No. 31	*	
2	Omi To Fut 阿彌陀佛 菩提唵佛社 (客語 Phu Ti Niam Hut Sa · Vihara Budhi Mulya) · 1980 年	Jl. Sinar Budi, Gg. M, No. 48		
3	Kwee Goan Say 郭元帥 汾陽廟 (閩語 Hun Yung Bio · Vihara Satrya Dharma) · 1969 年	Jl. Teluk Gong, No. 1	* (昔日)	
4	Thay Sang Tao Tju 太上老君 師公廟 (潮州話 Saikong/Sukong Bio · Vihara Dharma Budha) · 1983 年	Jl. Teluk Gong A-1, No. 19	*	
5	Hok Tek Cheng Sin 福德正神 應德廟 (客語 Ing Tek Miao · Vihara Amurwa Bhumii) · 1976 年	Jl. Kapuk Muara, No. 6	*	

	廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代 主神名稱	地址	有神無	註記
6	Che Kong Wa Hut 濟公活佛 濟公廟 (閩語 Che Kong Bio · 濟公廟) · 1994 年	Jl. Sukarela, No. 4B	*	
7	Hian Thian Sang Tee 玄天上帝 北玄宮 (閩語 Na Cha Bio · Vihara Bun Tong San) · 1970 年代末	Jl. Moa, No. 42	*	
8	Na Cha 那吒 福姆壇 (閩語 Hok Hai Tuah/Na Cha King · X) · 1995	Jl. Moa, No. 12 C	*	
9	Pa Kua Co Su 八卦祖師 仙山宮	Jl. Moa Blok B 18, No. 3	*	未進行訪談
10	Hian Thian Sang Tee 玄天上帝 金玄宮 (閩語 Klienteng Kim Hian King · X) · 1980 年代末	Jl. Cupang, No. 20	*	
11	Hian Thian Sang Tee 玄天上帝 玄保壇 · 1990 年代末	Jl. Sili Raya, No. 16	*	
12	Hian Tan Gong 玄壇公 玄壇宮 (閩語 Hian Tan King · X) · 1998 年	Jl. Cupang, No. 7	*	
13	Co Su Kong 祖師公 (清水祖師) 福靖壇 (閩語 Huk Ching Tuah · X) · 1983 年	Jl. M. No. 45, Teluk Indah	*	
14	Kong Tek Cun Ong 廣澤尊王 鳳山寺 (閩語 Hong San Shi · X) · 2003 年	Jl. Blok Q 2, No. 9		

	廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代 主神名稱	地址	有神有無	註記
15	Tai Siou Lo Gun 太上老君 三教祖師法殿 (閩語 San Gao Co Su/Tai Sang Lau Gun · X) · 1989 年	Jl. 21, No. 38	*	
16	Dai Sing Kong 大聖公 (齊天大聖) 正聖壇 (閩語 Cin Sing Tuah · X) · 1991 年	Jl. 20, No. 25	*	
17	Ki Hu Ong Ya/Ki Ong Ya 紀王爺 紀王壇 (閩語 Ki Ong Tuah · X) · 1990 年	Jl. 20, No. 7	*	
18	Na Cha 那吒 成寶壇 (閩語 Sing Poh Tuah · X) · 1996 年	Jl. 20, No. 35	*	
19	清水祖師 蓬清壇 (閩語 Hong Ching Tuah · X) · 1994-95 年	Jl. Lopis Raya, No. 13	*	
20	Pekong Lauco 伯公老祖 (Hong Kao Lao Co 鴻鈞老祖) 青山寺 (閩語 Chung Shan Shi · X) · 2004 年	Jl. Betok, No. 22	*	
21	Tai Siou Lo Gun 太上老君 三教殿 (閩語 San Gao Tian · X) · 1981 年	Jl. E, No. 124	*	
22	Hun Ong Ya 雲王爺 鎮海宮 (閩語 Ting Hai King · X) · 1999 年	Jl. Mazada 3, No. 23	*	
23	Hian Thian Sang Tee 玄天上帝 寶山宮 · 1980 年代	Jl. I, Belakang Aladin, No. 57	*	漸荒廢

	廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代 主神名稱	地址	臺神有無	註記
24	Pak Joko, Imam Sujono 大二老師 嘉威宮 (客語 Kawi Kiong · Vihara Kawi Sakti) · 1960 年代	Jl. Jelambar Fajar, No. 1	*	
25	長壽祖師 靈光寺 (? · Vihara Cahaya Sukma) · 1945 年	Jl. Jelambar Fajar, No. 48	* (昔日)	已荒廢
26	Chi Kong 濟公 飛龍宮 (Chi Kong Bio · Vihara Maha Karuna) · 2000 年	Kompleks Muara Indah Blok A, No. 6, Villa Kapuk Mas I	*	
27	Ibu Ratna, Jeng Ratna Rumah Ibu Ratna · 1993 年	Villa Kapuk Mas Blok F4, No. 16	*	
28	Kwan Im 觀音 功湖爺 (閩語 Kong Hu Ya · Vihara Dharma Suci) · 2003 年	Villa Kapuk Mas Blok F4, No. 12	*	
29	Kao Huang Tai Te 九皇大帝 (九王爺) 大帝殿 (閩語 Tai Te King / Tai Te Bio · X) · 2003 年	Villa Kapuk Indah II, Blok E, No. 14	*	
30	Changfei 張飛 忠義堂 / 龍安廟 (閩語 Tan Lim Wen Kim · X) · 2001 年	Villa Kapuk Mas II Blok J5, No. 44	*	
31	Fa Se 法師 (太上老君) 旺相堂	Jl. Ancol Selatan II, Gg. 5, No. 70	*	未進行訪談
32	Sam Po Tay Jin 大伯公 安福廟 (客語閩語 Kelenteng Dabakong / Toapekong or Kelenteng Ancol · Vihara Buddha Bhakti Ancol) · 18 世紀	Jl. Pasir Putih, No. 38, Ancol		

	主神名稱 廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代	地址	有神有無	註記
33	Sakyamuni 釋迦摩尼佛 靈應寺 / 三元宮 (?) · Vihara Lalitavistara) · 1970 年代	Jl. Cilincing Lama, No. 3 Tanjung Priok		

雅加達中區

	主神名稱 廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代	地址	有神有無	註記
1	Tee Chong Ong 地藏王 地藏院 (客語 Tī Chong Yan · Vihara Tri Ratna) · 1789 (?) 年	Jl. Lauze Raya, No. 64		
2	Kwan Im 觀音 完劫寺 (閩語 Wan Kiap Sie · Vihara Buddhayana) · 1736 (1761 ?) 年	Jl. Lautze, No. 38		
3	Hok Tek Cheng Sin 福德正神 新德廟 (閩語 Sin Tek Bio · Vihara Dharma Jaya) · 1698 年	Jl. Pasar Baru Dalam Pasar, No. 146		
4	Kwan Im 觀音 觀音廟 (閩語 Kwan Im Bio) · 1992 年 (1910 年代)	Jl. Belakang Kongsī, No. 5		
5	Pakung-papho 伯公伯婆 福德祠 (閩語 Hok Tek Cheng Sin · Vihara Tanah Abang/Vihara Hok Tek Cheng Sin Tanah Abang) · 1924 年以前	Jl. Pasar Tanah Abang, No. 43		
6	Hian Thian Sang Tee 玄天上帝 玄天廟 (閩語 Hian Thian Siang Tee Bio/Bio Hian Thian Siang Tee · Vihara Budi Dharma Bhakti/Vihara Hian Thian Siang Tee) · 1904 年以前	Jl. Palmerah Selatan, No. 5		

	主神名稱 廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代	地址	童神有無	註記
7	Ta Ji Lauw Se 大二老師 嘉威廟 (Vihara Sapto Ronggo) · 1956 年	Jl. Petojo VII, No.?	* (昔日)	已荒廢
8	Lo Cia 那吒 那吒廟 (閩語 Lo Cia Bio · Vihara Bodhi Dharma) · 1957 年	Jl. Duri I, No. 18A	*	

雅加達南區

	主神名稱 廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代	地址	童神有無	註記
1	Hok Tek Cheng Sin 福德正神 福德正神廟 (國語 Bio Hok Tek Tjeng Sin (Kebayoran Lama)/Toapekong Kebayoran Lama · Vihara Hok Tek Tjeng Sin) · 1952 年	Jl. Toapekong, No. 27, Kebayoran Lama		
2	Hok Tek Cheng Sin 福德正神 福德正神廟 / 龍顯宮 (國語 Hok Tek Tjeng Sin/Toapekong Karet · Vihara Amurva Bhumu) · 1910 年	Jl. Prof. Dr. Satrio, No. 2, Karet Semanggi		
3	Empeh Banten 何甫親 (Kelenteng Empeh Hu Phu Tjhin Banten) · 1967 年	Jl. Kebon Mangga 3, No. 25, Kebayoran Lama	*	
4	Kwan Im 觀音廟 (Kwan Im Bio) · 1982 年	Jl. Kebon Mangga 3, No. 7, Kebayoran Lama	*	

雅加達東區

	主神名稱 廟名 (華語方言廟名, 印尼文廟名), 建廟年代	地址	有神無	註記
1	Hok Tek Cheng Sin 福德正神 福德宮 (客語/閩語 Fu Te Kong/Hok Tek Kong, Vihara Amurva Bhumi) · 1688 年	Jl. Pasar Lama Utama, No. 35 Jahenegara		
2	Shia Djin Kong 舍人公 舍人宮 (閩語 Shia Djin Kong, Vihara Dharma Kumala) · 1956 年	Jl. Bekasi Timur IX, No. 22	*	
3	Kuang Kung 關公 (Aliong or Pak Kung) · 1991 年	Jl. Bekasi Timur 6, No. 31	*	
4	Kwan Im 觀音 Vihara Orang Tua · 1984 年	Jl. Bekasi Timur 5, No. 8	*	

附表 2、雅加達華人廟宇 (Cayci)

	廟名 (華語方言廟名·印尼文廟名)·建廟年代 主神名稱	地址	註記
1	Chien Sou Kwan Im 千手觀音 慈航庵 (客語 Se Hong Am · Vihara Dewi Sila Amerta) · 1962 年	Jl. Kemurnian, No. 208	雅加達西區
2	Kwan Im 觀音 清善庵 (客語 Tyin San Am · Vihara Tilakkhana) · 1946 年	Jl. Gedong Panjang II, No. 15	雅加達西區
3	Kwan Im 觀音 慈惠庵 (Vihara Dharma Amerta) · 1966 年	Jl. Yusup, No. 2 Bandengan Selatan	雅加達西區
4	Chien Sou Kwan Im 千手觀音 椰城太平寺 (棉蘭語 Tai Phung Se · Vihara Prajna Kirthi) · 1982 年	Jl. Bandengan Selatan 84A, Blok D, No. 14	雅加達西區
5	保生大帝 福雲庵保生帝宮 (Vihara Dharma Surya) · 1969 年	Jl. Bandengan Utara, Gg. Langgar No. 10	雅加達西區
6	Kwan Im 觀音 同善堂 (客語 Tong San Tang · Vihara Kusala Ratna) · 1925 年	Jl. Mangga Besar V, No. 271	雅加達西區
7	Kwan Im 觀音 觀音堂 (客語 Kwan Im Tong · Vihara Avalokitesvara) · 1924 年	Jl. Mangga Besar XI, No. 95	雅加達西區
8	Kwan Im 觀音 祥慶堂 (客語 Siong Khin Thong · Vihara Buddha Sasana) · 1935 年	Jl. Mangga Besar VIII, No. 10	雅加達西區
9	Kwan Im 觀音 善福堂 (客語 San Fu Tong · Vihara Sasana Dipa) · 1935 年	Jl. Jembatan V, No. 164	雅加達西區

	主神名稱 廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代	地址	註記
10	Kwan Im 觀音 善緣堂 (客語 San Yan Tiong · Vihara Sanata Dharma) · 1930 年	Jl. Taman Sari Raya, No. 70	雅加達西區
11	Chien Sou Kwan Ing 千手觀音 轉福堂 (Vihara Tjandra Sasana) · 1930 年	Jl. Taman Sari X, No. 14	雅加達西區
12	佛光堂 (Vihara Sinar Buddha)	Jl. Taman Sari VIII, No. 45	雅加達西區 因故未作訪談
13	Pet Ku Kung 北姑公 北姑宮 (客語 Pe Ku Kung · Vihara Dewi Ratna) · 1970 年	Jl. Jembatan III, Gg. Lontar, No. 47	雅加達西區
14	Dewi Tangan Seribu 千手觀音 南華寺 (客語 Nam Fa Se · Vihara Nana Dassana) · 1935 (or 1948) 年	Jl. Krendang Selatan, No. 40	雅加達西區
15	Kwan Im 觀音 (Dewi Yasodhara) 永清宮 (客語 Yung Chin Khung · Vihara Yasodhara) · 1890 年代	Jl. Kampung Krendang, No. 34	雅加達西區
16	Para Phosat 菩薩諸佛 餘慶堂 (客語 Yi King Tong · Vihara Karuna Murti) · 1936 年	Jl. Duri Utara III, No. 36	雅加達西區
17	Kwan Im 觀音 (千手觀音) 萬福堂 (Vihara Bhodi Dharma)	Jl. Karang Anyar, Gg I, No. 4	雅加達中區 因故未作訪談
18	Kwan Im 觀音 (千手觀音) 同福堂 (客語 Tong Hok Toeng · Vihara Dwi Tunggal Dharma) · 1928 (1938?) 年	Jl. Lautze Raya No. 45	雅加達中區

	主神名稱 廟名 (華語方言廟名 · 印尼文廟名) · 建廟年代	地址	註記
19	Kwan Im 觀音 (千手觀音) 竹園庵 (客語 Suk Yan An · Vihara Venuvana) · 1951 年	Jl. Lautze Raya, No. 66	雅加達中區
20	Kwan Im 觀音 天保堂 (客語 Thian Pao Tong · Vihara Buddhis Avalokitesvara) · 1903 年	Jl. Raya Jatinegara Timur, No. 102	雅加達東區



行善成神：印尼雅加達華人聖跡崇拜*

梅慧玉

一、前言

印尼首都雅加達座落於歷史文化悠久的爪哇，是印尼最大的城市，也是華人人口數最多的城鎮。在西方殖民國家佔領印尼前，十六世紀初沿著爪哇北邊的沿岸已有華人聚落區，接著在 1860 年後的七十年間，華人移民伴隨荷蘭殖民者略奪資源的腳步而遍居馬來半島，到了 1930 年，印尼華人中已有三分之二的人口出生於印尼，而 43% 是華裔的第三代（Coppel 1983：1）。雅加達的華人傳統廟宇界流行著一組分類辭彙——「本地人／外島人」做為指涉來自不同地區的印尼華人在這個城市宗教實踐上的差異。「外島人」為雅加達本地華人（「本地人」）稱呼近四十年內才遷入的華人移民用詞，這些移民在雅加達已分別建立屬於自己的社區與廟宇。「本地人」在這個城市所建立最早的廟宇是十八世紀中葉的「金德院」，而「外島人」的廟宇則大部份建立在 1980 年代以後，他們對於近年來這個城市華人傳統宗教活動的復振風氣頗具開啟之效。¹本地人與外島人的對比多少反

* 本文為中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心博士後研究計畫「華裔印尼人地方宗教之研究——雅加達及其周邊地區的廟宇調查」（2004-2005 年）與國科會計畫「社群族群與邊界游移：印尼萬鴉佬華人宗教實踐之研究」（NSC95-2412-H-260-009-MY2）之成果。感謝匿名審查人對本文費心的閱讀，並給予細緻且受益良多的修改建議。完稿日：2010 年 8 月。

¹ 「外島人」以來自蘇門達臘、加里曼丹與蘇拉維西三島居多，其中棉蘭、峇眼亞必、巨港、新加旺、坤甸與萬鴉老等為出名的移出點。有關「本地人／外島人」的宗教現象討論請參見：梅慧玉（2010）。

映了印尼華人對兩類地緣性人群在地化程度的刻板印象，一般認為雅加達在地華人「本地人」的印尼化較深，事實上也是如此，雅加達是「土生華人」（*cina peranakan*）比例最高的城市。²

2004年6月12日，筆者造訪了華人廟宇「金德院」，並在鄰近另兩處廟內逗留片刻，其中「地藏王廟」一間別室的氛圍引起了筆者的注意。那間白色別室（圖1）的壇位設置接近地面，代表神的象徵物為分別寫著印尼文「*Embah Raden Surya Kencana Winata*」（右）與中文「嘉威山大二老師神位」（左）的兩只木牌。其中印尼文的木牌所寫的名號為某位昔日爪哇王朝的統治者；中文的木牌則代表由爪哇人與華人所組成的二位神祇。木牌的中央並放了一張非華人的相片，兩側各放置了一張掛著粉紅色帷幕、類似床的東西，³供品簡單。其後類似的意象不斷在筆者所進行的廟宇普查中出現，⁴有的壇位供奉帶著短劍或石頭，「*Embah*」、「*Empeh*」、「*Datuk*」或「*Dayak*」等字眼經常出現在書寫體中，而「印尼神」、「回教神」、「華人神」、「番仔神」與「陰神」等指稱更在報導人的口語中經常使用。⁵

2 *Peranakan* 與 *Totok* 曾經是一組用來區辨華人的印尼文辭彙，反映印尼華人落地生根的狀態。前者指的是已混血或是出生地在印尼的「土生華人」（*cina peranakan*），後者「中國出生印尼人」（*Cina Totok*）的條件則相反。但這組分類用詞的適用性已過，目前僅作形容之用。

3 田野期間筆者曾對此設置的用意尋求各報導人的解釋，皆無所獲。學者邱炫元推測可能是華人採借伊斯蘭聖墓四周以布幕或紗巾圍圍的意象，然尚待進一步釐清。

4 土生華人廟宇普查計劃乃筆者於中央研究院亞太專題中心所進行的博士後研究（2004-2005）。此次普查的整體描述與涉及的宗教現象請見本書〈印尼雅加達華人廟宇普查〉一文；該研究計劃所展開之田野調查描述，請見梅慧玉（2005b）。

5 筆者所接觸的印尼華人對「Muslim」一詞普遍以「回教」的詞彙稱之，因此本文相關脈絡的討論將沿用此在地用法而不加以更譯「伊斯蘭教」。



圖 1、地藏王廟內「他類神」壇位

資料來源：作者拍攝（2004）。

根據報導人，這些無形的來源不同，很難歸為同一類，但肯定這些神明既不屬分類次序中最高階的「佛教神」（*Buddha*），也非次一級的一般「眾神」（*Dewa-dewa*）。筆者在普查過程中發現，超過三分之一（32間）的華人廟宇奉祀這些「他類神」（*Dewa-dewa Lain*）。⁶其中較為人知的有：昔日爪哇王朝的王子或國王「*Prabu Siliwangi*」、*「Embah Raden Surya Kencana Winata」*、伊斯蘭教的傳教聖人「九聖人」、伊斯蘭教名人「三寶（保）大人」與「大二老師」、區域性的華人陰神「陳侗仁」與「伯明純」、印尼人管理土地的神祇「拿督」（*Datuk*），及位於加里曼丹的原住民信仰「達雅」（*Dayak*）等。⁷

⁶ 普查的華人傳統廟宇數為 85 間，供奉他類神的有 32 間，詳見附錄 1。

⁷ 這些印尼文的寫法除了因為新舊拼音的因素而有所不同外，神的名稱若是轉譯自華人的方言，又會隨著信仰者的發音而出現多種拼法，例如「*Embah Raden Surya Kencana Winata*」亦可作「*Embah Raden Surya Ken Tjana Winata*」；「*Sam Po Tay Jin*」亦可作「*San Pao Thai Jen*」或「*San Po Thay Nyin*」；「*Ta E Lawse*」可作

「他類神」供奉在華人廟宇的位置不一，有的設壇在廟埕接近主廟處，有的就像筆者在「金德院」附近所見到的例子，廟內設有專屬的區域祭拜。不少壇位的高度接近地面，而神位未必有塑像，很多個案是以照片或寫著印尼文的立牌代替。報導人對神明的傳說敘事版本不盡相同，詳細程度差異亦大。但「他類神」間共同之處是這些神皆在印尼某處留有某物或墳塚，供人前往進行「聖跡崇拜」。筆者接觸過的「他類神」報導人當中有不少「童神」(*tangsin*，臺灣稱乩童)，他們或是在地華人，或是華人的新移民，大多數年齡超過五十歲，不諳華語。在筆者廟宇普查過程中，與他們的接觸和交談是最令人印象深刻的，通常當被問到童神的養成時，「打坐」(*meditasi*)與「吃齋」(*chiacai*)總是方法上的首選，其次是拜師學習；他們強調行善及個人修為對於童神的重要性，但同時也會主動講述不少個人的神秘經驗或禁忌。⁸

「聖跡崇拜」現象常被用來作為討論東南亞文化混雜實踐的一則例子。現有的研究成果指出「聖跡崇拜」不但是整個馬來世界泛靈信

「*Ta Li Lau Se*」或「*Ta El Lau Se*」；「*Datuk*」可作「*Dato*」或「*Datu*」；「*Empel Pecun*」可作「*Empel Pecun*」，為了行文與閱讀之便，僅採其中一種寫法。同時，本文所介紹的這些神明根據報導人的用法，並非皆有書寫體的華文名號，非華文起源的神明以印尼文直接稱呼者居多。為貼近在地觀點與兼顧讀者閱讀本文的便利性，神名的華文書寫方式採在地人的用法，但無華文名稱者逕以印尼文書寫，不另作音譯。至於專有名詞類，若需進一步討論者以印尼文原貌呈現，反之則採臺灣學者的翻譯以輔助閱讀。

⁸ 以下為其中二例。某次筆者帶了個紅心西瓜拜訪一位七十多歲的李姓老童神，結果他面有難色地回絕了這份禮，原因是傳說西瓜紅色乃為皇帝李世民的血，他因此相信紅心西瓜代表著祖先，「李」姓的人不能食用。又有一次，某位童神向筆者講述廟內供桌上的一把小短劍(*keris*)的神奇故事。他本人深信劍中住著精靈，必須按時供奉，如果他忘記了，短劍會散發特殊並且只有他能聞得到的氣味提醒，而這把短劍是在一次「不知不覺」(他的用詞)的狀況下得到，因此認為自己與這把短劍有緣。以上二則童神講述事情的方式，比諸筆者在雅加達所見其他童神的風格，並無特別處，但與筆者在臺灣所認識的乩童對比起來，印尼華人童神訓練的內容及對神秘力量的描述卻很特別，此普遍性與社會文化氛圍有關。

仰的共通元素，它同時也與伊斯蘭教的聖墓崇拜、華人文化中的土地神崇拜發生共鳴，在概念上有類似處。那麼，因「聖跡崇拜」而維繫的「他類神」在印尼華人的神明分類系統中，到底有著怎樣的屬性與意涵？參與其間的不同個體是基於怎樣的理理解與如何實踐？本文將依據雅加達 32 間傳統華人廟宇所供奉之「他類神」基本資料闡述並嘗試回答以上提問。除「前言」與「結語」外，第二節「聖跡崇拜」鋪陳「他類神」與童神的社會文化脈落；第三節「行善成神」分析並介紹遍佈 32 間華人廟宇內「他類神」的屬性、在地意象，與隱含其間勸世「行善」的社會文化價值；第四節「白與黑」聚焦在宗教專業人員童神的實踐經驗，特別是「觀音廟」Hadi Guna 的生命史個案，藉以呈現宗教的社會記憶與個體之間的辨證關係。簡言之，這些「他類神」一方面記憶了華人移民的集體經驗，反映出異己觀及對我群的認同；另一方面透過「行善成神」的價值觀納入印尼社會文化的脈落並產生認同。「他類神」展演族群邊界的敘述，透過個體生命實踐，複製社會記憶與文化傳統，同時更創造了新的整合性。

有關 32 間華人廟宇「他類神」的基本資料，請參見附錄 1 之調查統計表。本文「他類神」將根據報導人的習慣用法，以「華人神」、「回教神」與「印尼神」三大範疇進行探討，其中供奉並不普遍及報導人提供訊息不足的若干神明，在此將略而不談。除此之外，雖然有七間廟宇的「印尼神」種類繁多，但多為童神私人所有或功能上僅作廟宇裝飾之用，而缺乏公共性的宗教活動，因此僅於「其他印尼神」欄項中一一列出，行文中將不多作討論。

二、聖跡崇拜

任何一位從事印尼研究的學者，皆會對這個國家難以數計的族群、語言與複雜的文化傳統之交織相融印象深刻，並且以此陳述作為對印尼的基本認識（Ricklefs 2001：69）。作為一個國家，就像國徽

中所期許的標語般，印尼一直致力於建構「異中求同」（*Bhinneka Tunggal Ika*）的民族國家。⁹除此之外，印尼更是以伊斯蘭信仰為主的國度，境內一億九千多萬名的穆斯林公民占全國人口（二億一千四百多萬）的 88%，居東南亞伊斯蘭社群之冠（Hooker and Fealy 2006：7）。¹⁰首都雅加達所在位置的爪哇，不但為印尼最大的島嶼、擁有最多的居民與穆斯林人口，而且在過去是荷蘭殖民時期是東印度公司運作的核心地帶，在伊斯蘭傳入前，這個國家已有七百多年的印度教與佛教文化，另一方面，泛靈信仰與各地區流傳的「慣習」（*adat*）亦在此區並行不悖。

印尼在世界性伊斯蘭化的脈落中，爪哇文化影響伊斯蘭地方化的現象頗受研究者的重視。著名的 Thomas Raffles 在十九世紀初寫道，爪哇人雖已成為穆斯林兩個世紀，伊斯蘭教在爪哇人心中的根基卻仍薄弱，影響似乎還是停留在淺層階段（Raffles 1817：Vol. 1, p. 2）。1950 年代人類學者 Clifford Geertz 在中爪哇進行田野調查，採用了在地人的觀點將穆斯林依宗教的虔信度區分為「*santri*」（虔信穆斯林）與「*abangan*」（掛名穆斯林）兩類，¹¹其中前者所實踐的伊斯蘭教相對較為純粹；後者則往往兼行印度教、佛教、泛靈信仰，以及地方慣習等爪哇文化的元素而被認為對伊斯蘭教的虔信度不夠（Geertz 1960）。Geertz 認為後者這些對各類不同的信仰較易接納與統合，熱衷於祭儀的實踐而非教義鑽研的「爪哇穆斯林」，成為展現爪哇宗

⁹ 有關印尼國徽圖像與含意的中文介紹，請參見李美賢（2005：3-4）。

¹⁰ 這個數字引用自該書作者取自 2005 年 CIA 的統計，其中印尼的數據來自 2003 年印尼的中央統計局（Biro Pusat Statistik）為 2004 年全國總統普選的準備（Hooker and Fealy 2006：7, Table 1.1 資料說明）。另外，分別根據 Biro Pusat Statistik、Pew Research Center 的 Religion and Public Life Project 在網路上的統計資料，2011 年初印尼的人口已逾二億三千萬（237,641,326），其中二億四百萬（204,847,000）為穆斯林，約佔 86%。

¹¹ 這兩個字詞的翻譯暫根據臺灣學者林長寬的用法（林長寬 2009a：37-38），但因「虔信／掛名」恐有價值判斷之嫌，筆者以為這個翻譯的妥當性仍待商榷。

教之核心儀式「社區（謝恩祈福）儀式」（*Slametan*）的主體。這類「社區儀式」與「泛靈信仰」、「傳統靈媒」（*dukun*）則為探討「爪哇穆斯林」宗教現象的三個代表性範疇（Geertz 1960：11，86，126-127）。

研究伊斯蘭的知名歷史學者 Marshall Hodgson 曾用過與 Geertz 類似的字眼「社區儀式」、「崇敬祖先」與「向守護精靈進行交涉與謀利」指稱東南亞穆斯林普遍採用的地方傳統（Hodgson 1974：Vol. 2, p. 551）。考古學者 Peter Bellwood 也因為這個地區泛靈信仰與祖先崇拜，特別是靈媒、天公與地母的二元思考、超自然信仰、神秘力量與禁忌皆根植於南島語族（Austronesian）社會而推測這類慣習應自遠古時代就已發生（Bellwood 1997：153）。其他研究者或在地人的經驗也說明了這個普遍性：1920 年代的馬來西亞，Richard Winstedt 見證了一位穆斯林巫師如何結合印度教儀式與巫術為病患進行治療、慶祝生命儀禮與驅魔（Winstedt 1925）；Virginia Hooker 在西爪哇的村落中也遇見使用咒語或祈禱文的超自然知識進行治病、禦敵與祈求豐收的常例（Greg and Hooker 2006：122-123）；Saiful Muzani 回憶他家鄉的穆斯林村民以知識來源的不同區辨傳統爪哇的靈媒與穆斯林宗教領袖（*kiai*），認為前者使用巫術治病但無伊斯蘭的知識，後者能夠閱讀伊斯蘭經典、並被賦予宗教解釋之權，儘管在穆斯林巫師（*kiai*）的觀念中，爪哇靈媒是泛靈論者，且知識來自惡魔（*setan*），但村民對待二類宗教專業人員的態度基本上一樣尊重。¹²

與上述現象相關聯的「聖跡崇拜」是常被用來作為說明文化混雜實踐的一個經典例子。「聖跡崇拜」不但是馬來世界泛靈信仰的表現，

¹² 這是收在 *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook* (2006) 一書中 Personal Expression of Faith 單元的一則訪談個案，報導人 Saiful Mazani 回憶兒時（1960 年代）村落中的治病慣習。該單元所集之大部份訪談個案是依據 Virginia Hooker 在 1999-2000 間的雅加達研究計劃而來。

也是穆斯林聖人崇拜的展演。馬來人視「拿督」為地方保護神，「拿督」可以是人、地、物等一切有生命或無生命的存在，牠們的神奇力量藉由各類設置，例如小劍、奇石、大樹、山頂、水泉與墓塚而傳達，因此馬來人相信膜拜這些設置（聖跡崇拜）即可得到保護（Mohd. Taib Osman 1989；Skeat 1984；Winstedt 1924，1925，1961）。對穆斯林而言，聖跡多半指的是聖人的墓塚，儘管目的不同，親自前往具有非凡力量的聖墓進行膜拜是件重要的事，有人藉此有所要求，有的為提昇精神層面而來靜坐禱告，更有人藉著拜訪相關聯的聖墓親近聖者（Chambert-Loir 2002：134-135）。「聖跡崇拜」在馬來世界伊斯蘭化後繼續擴大發展，有些早期的聖跡後來被伊斯蘭化（Chambert-Loir 2002；Goh 2005），而且伊斯蘭本身對於聖墓的界定在範疇上也有擴大的趨勢，舉凡一個地區的開發奠基者、國王、戰士、伊斯蘭領袖，以及幫助地區伊斯蘭化有功者的墓塚，在爪哇皆被視為「聖墓」（DeBernardi 2006），造成無數大小不計的聖跡座落在爪哇。Henri Chambert-Loir 認為，「聖跡崇拜」已成為維繫與溝通內部意見紛歧的伊斯蘭與爪哇傳統文化之間的介面，實踐聖人崇拜的穆斯林大多數也是祖先崇拜的實踐者，因此必須將外觀上看起來十分類似，為數甚多屬於保護神與祖先的聖跡崇拜一併納入考量，才能精準掌握穆斯林聖墓崇拜的真實情況（Chambert-Loir 2002：140）。

同樣的，「聖跡崇拜」所隱含天地萬物泛靈信仰的概念也與印度教，以及各式各樣的華人宗教，包括佛教、道教與民間信仰，有相似之處而產生了對話，其中馬來世界的「聖跡崇拜」與「拿督」信仰和馬來西亞與新加坡華人廣義的「土地神」信仰產生了交會與謀合（Cheu 1992，1994；Cheu and Speeden 1998；DeBernardi 2004，2006；Tan 1994；鄭志明 2004）。一方面，華人以「土地神」的方式理解「拿督」，但形成人員、組織與祭拜方式上與馬來人皆不同的「拿督公」崇拜，某些地區「拿督公」崇拜甚至成了華人聚落的地標。

另一方面，根據周福堂的研究，「拿督公」扮演調解族群關係、確保華人社群文化在馬來西亞的合法性，以及創造馬來／華人神靈宇宙體系間的平衡，因而與華人的傳統土地神不同（Cheu 1994）。又 Jean DeBernardi 曾以檳城（Penang）「A-Qeng 拿督公」崇拜為例，分析其所呈現的族群關係與認同，「A-Qeng 拿督公」崇拜的儀式語言與供品（豬肉）固然劃出了馬來人與華人的界線，但傳說故事中 A-Qeng 死於戰爭的遭遇，同時也建構出華人與馬來人不分彼此、落地生根的我群認同（DeBernardi 1994）。DeBernardi 後續的「拿督公」乩童個案則突顯「拿督公」神格接近鬼，游移在行善與作惡之間，其特質反而較偏馬來人的「拿督」形象（DeBernardi 2006）。

馬來西亞「拿督／拿督公／土地公」之間相似卻又相異的例子在不同群體間實踐，透過研究者的詮釋而呈現多樣的意涵，豐富之中透著濃濃的華族認同色彩。相較於此，印尼華人的例子則反映較多「在地化」現象。爪哇的一些例子顯示早期華人移民在與當地人通婚後受到影響，接受「聖跡崇拜」的文化。Claudine Salmon 指出這些遺跡大部份為墓塚，少部份為印度爪哇式的神像，其中墓塚的例子說明了華人至少在十五與十六世紀，以及十七與十八世紀分別融入爪哇文化與伊斯蘭文化（Salmon 1991）。久遠的移民歷史讓印尼華人的「聖跡崇拜」更形複雜，Ingo Wandelt 的廟宇個案研究為一例（Wandelt 1993）。這間廟宇（Vihara Kencana）同時奉祀著華人神明「關公」與爪哇穆斯林聖人「Embah Raden Surya Kencana Winata」，廟宇的發展乃憑藉著西爪哇地區蘇甲巫眉（Sukabumi）、丹格朗（Tangerang）、奇林泗（Cileungsi）與雅加達四地之間人際網絡而展開；神明「Embah Raden Surya Kencana Winata」的傳說來自巽他地區有名的神話故事，也涉及地方上「華裔」爪哇穆斯林的記憶；童神不但結合了爪哇與穆斯林文化元素而舉行治療儀式與各類年度祭儀，同時面對現代化的衝擊也反思與重新定位自身的角色。Wandelt

企圖以此例說明土生華人在地化過程中的一種文化調適 (cultural accommodation)，其中廟宇的宗教操演保存與表達了華裔的族群與文化認同 (Wandelt 1993: 307, 325)。

華人在馬來西亞與印尼「聖跡崇拜」的例子共同說明了文化的混雜實踐並不單只是文化元素的轉化與採借，更涉及此宗教實踐對表達華裔認同的重要性意義，華裔族群性的認同不但建構與展演，亦是各類認同相互妥協折衷的結果。再則，「聖跡崇拜」更反映了華人宗教的特質。楊慶堃 (C. K. Yang) 曾提出中國宗教生活的多神論與折衷性傾向，而民間信仰的功能在於滿足現實層面的需求而非追求宗教性的一體 (Yang 1973)。陳志明也以類似的辭彙融合 (syncretism) 與多神信仰 (polytheism) 指涉，並且認為該特質使東南亞華人移民能夠毫無困難的置身於不同的國家與社會環境裡，同時隨著各個團體的實踐存在與轉變 (Tan 1995)，他們的觀點間接點出了「聖跡崇拜」能夠在華文化發展的可能性解釋。最後，上述 DeBernardi 與 Wandelt 的研究個案也說明宗教專家童神在保存、轉化與發展宗教傳統上所扮演的關鍵角色，這點呼應了早期學者，例如 A. Elliot (1955) 或 Tan Giok-Lan (1963) 的觀點。史前時期靈媒類宗教專家在東南亞地區就已普遍存在 (Bellwood 1997)，DeBernardi 認為最近幾個世紀東南亞人群間的通婚與接觸強化與創新了靈媒的宗教操演，導致彼此間相似度更高 (DeBernardi 2006: 13)。

以上，本節大致鋪陳了印尼「聖跡崇拜」的基本社會文化氛圍，它在東南亞地區具有普遍性，在伊斯蘭文化、爪哇文化與華文化之中各有脈絡。對於作為少數族群的華人而言，「聖跡崇拜」在客觀上已隨著在地化日深的這群華人納入生活，華文化本身所蘊含多神信仰與融合的特質極有可能成為華人主觀接受的觸因，同時，若干學者在研究上突顯了宗教專家乩童／童神在文化延續與創造上的重要意涵，以下筆者將根據此取向進一步陳述雅加達「他類神」崇拜的在地人觀點。

三、行善成神

2005年5月17日，筆者拜訪了「何甫親將軍廟」剛作童神的 Iwan（圖2）。1970年次的 Iwan，父親來自中國廈門，母親為雅加達本地華人，祖母為印尼土著（*prebumi*），信奉伊斯蘭教的妻子則為中爪哇人。Iwan 本人看起來既黑又瘦小，完全不會華語。「Empeh Banten」的首位童神為 Iwan 的父親，生前樂於助人，作童神的時候十分出名，每晚忙到要問事的人必須用抽號碼牌的方式決定順序，他們多半為貧困的印尼人，偶爾以食物作為答謝，但 Iwan 的父親卻從不計較，其中有位定期來廟協助的信徒生了七個小孩卻無力撫養，Iwan 父親也儘量給予經濟支援，可說養了他一家九口。筆者曾問過 Iwan 與他的母親「如何、多久人可以成為神（*Empeh*）」及「Iwan

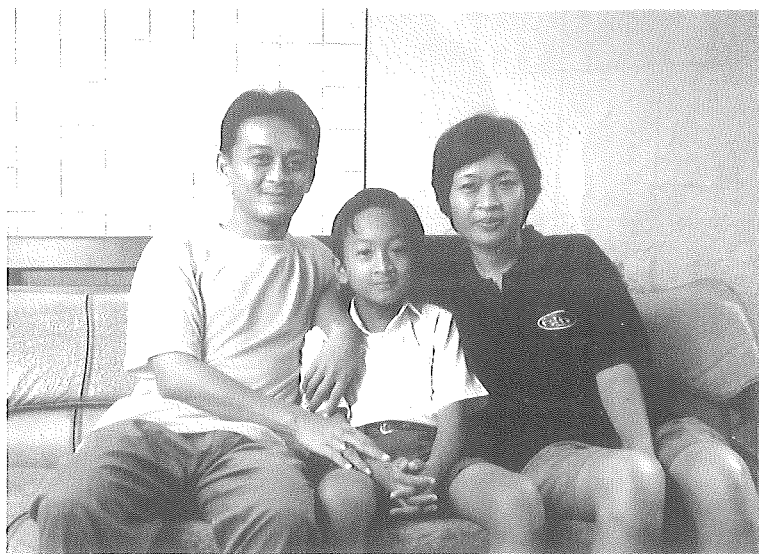


圖2、「何甫親將軍廟」童神 Iwan 與妻小

資料來源：作者拍攝（2005）。

的父親是否已成神」的問題，他們都不太確定答案，只提到 Iwan 母親的朋友曾夢見 Iwan 父親在另一個世界繼續作童神，他生前的兩位協助者也同時出現在夢境中繼續扮演同樣的角色，Iwan 父親過世後，他們在其百日與三年後也分別過世。

筆者獲得報導人關於「聖跡崇拜」最詳細的解說，來自某次一位在「安恤廟」的僱員 Parto（圖 3）。（當時）三十五歲的 Parto 家鄉在中爪哇的三寶壟（Semarang），他本身沒有任何華人血緣，是純粹的爪哇人，卻在「安恤廟」工作了十餘年。「安恤廟」除了奉祀「三寶（保）大人」鄭和（1842-1521）、侍從「三寶（保）水手」（*Sam Po Swi Sui*）吳賓與吳賓之妻「*Ibu Dewi Siti Wati*」等三位伊斯蘭教神祇外，更有吳賓岳父母的墓塚，設在廟埕的後方，Parto 的工作就是負責看雇這些墓塚（圖 4）。



圖 3、「安恤廟」聖跡管理員 Parto

資料來源：作者拍攝（2005）。



圖 4、「安恤廟」聖跡

資料來源：作者拍攝（2005）。

對 Parto 而言，「聖跡崇拜」指的是：

「一個很好的人，具有好的信仰，生前得到許多人的認定與尊重，死後有人拜他／她，就會被『真主阿拉』（*Tuhan*）賜予力量，¹³顯現神奇。『聖跡崇拜』的對象不只限於墓地，也可以是這些被賜福的『魂』（*arwah*）的生前所待過的地方。到墓地行禮是為了讓生者記得死亡與末世審判，因此

¹³ 印尼不但在 1945 年宣佈的建國五原則中將「信仰至高無上真主」（*Ketuhanan Yang Maha Esa*）作為獨立的首要哲學，並只認定六宗教（伊斯蘭教、佛教、印度教、基督教、天主教與孔教）為合法。於是「*Tuhan*」（*Ketuhanan Yang Maha Esa* 的簡稱）在基督與伊斯蘭教徒口中分別為「耶和華」與「真主阿拉」，根據筆者訪談華人廟宇相關的信仰者或宗教執事人員，多半將「*Tuhan*」直譯為「天」（梅慧玉 2006）。由於報導人 Parto 為伊斯蘭教徒，在此脈落下筆者將「*Tuhan*」意譯為「真主阿拉」。

活著的時候會時時警惕自己的言行。至於死者若能得生者的崇拜，則有贖罪的作用，那麼在末世審判時可以順利上天堂，而活著的人拜他們也可以替自己贖罪，所以這個行為對雙方而言都有好處」。¹⁴

由於 Parto 是個很虔誠的伊斯蘭奉行「穆罕默迪亞」(Muhammadiyah)類型的教徒，只相信「真主阿拉」與奉行古蘭經上所言的一切，因此他認為如果信仰不堅定，不能時時奉行，就不可以去聖跡崇拜，否則到了墓地會向死者有所要求。Parto 特別提及目前印尼穆斯林另一類型「宗教學者復興會」(Nahdhatul Ulama, NU)成員的主張作為對照觀點：宗教學者復興會的成員認為崇拜有名望人的墳塚，可以為自己帶來好運，因為這些墳塚具有神通、福祐，可用來作為中介，將心中的祈求上傳天聽。¹⁵

在與 Parto 短短的交談中，筆者看見不少華人進入：有些顯然是專程而來，有些則是順道拜拜；有用華人點香、燒金紙的拜法，也有人行伊斯蘭教禮儀；有人祈求時喃喃自語，並用籤筒卜吉凶，有的請 Parto 協助，Parto 的方式就是將可蘭經頭與尾專門贖罪的祈禱詞當著請求者的面，在墓前講一遍。Parto 記得原本這個墓碑上刻有古蘭經文，但後來華人的管理者在修理時將經文換成「安恤福德正神之墓」的中文，他認為是意思弄錯了。Parto 遵行「穆罕默迪亞」對墓地的禮儀，主張淨化心靈與行為，並批評「宗教學者復興會」的聖跡崇拜心態。他認為人可以與「真主阿拉」直接進行溝通，並不需要藉助中

¹⁴ 「安恤廟」報導人 Parto，訪談日期：2005 年 6 月 25 日。

¹⁵ 根據學者林長寬 (2009a, 2009b) 的寫法，筆者在此將「Muhammadiyah」音譯為「穆罕默迪亞」(先知穆罕默德的追隨者)，而「Nahdhatul Ulama」(NU)意譯為「宗教學者復興會」。又可分別稱為「傳統主義者」與「現代主義者」的穆斯林，皆強調回歸古蘭經與聖訓做為基本教義，在發展的訴求上有所不同，導致在宗教事務與政治上相互競爭，他們在理念與實踐上主導著當代印尼伊斯蘭的復興改革 (Fealy, Hooker and White 2006: 39-40; Hooker 2003: 53-60)。

介者來達成。¹⁶Parto 以伊斯蘭教的奉行者置身於華人廟宇服務多年，對於來自三寶壟的人而言，這個做法並不矛盾，因為該地奉祀鄭和有名的「三寶廟」也僱用了信奉伊斯蘭教的爪哇人為廟祝，且至少在 1970 年代就已經如此。¹⁷儘管 Parto 對「聖跡崇拜」的心態有所批評，但他的話卻真實反映了印尼社會多數穆斯林信仰生活的特質，他們一方面混雜與沿用前伊斯蘭時期的印度教、佛教、神秘經驗、魔術、泛靈與各地區慣習的宗教實踐，同時亦將伊斯蘭教原本對先知的崇拜擴及到對聖墓、在世者及大自然萬事萬物的崇拜與祈福。這個極富地方性色彩的宗教氛圍雖然在當代印尼被穆斯林傳統主義者當作嚴肅的議題進行改革與檢討，但從另一個角度來看，其所展現的包容與彈性卻提供境內不同文化族群間對話的空間（詳見第二節）。

以「聖跡崇拜」為介面，有一批「他類神」在多神論與融合性兼具的印尼華人神靈體系中逐漸被定位。據報導人的分類觀點，這些神既非「佛教神」，也非階序上次於前者、華人傳統廟宇供奉的「眾神」，而是另外一類神祇「他類神」。「他類神」的 32 間廟宇座落於雅加達各區，整體分佈趨勢與華人聚落區分佈相符，共計西區 14 間、北區 12 間、中區 4 間、東區 2 間與南區 1 間（參見表 1、附表 1）。¹⁸

¹⁶ 根據林長寬，在印尼當代的改革風潮中，宗教學者復興會最受批評的取向有三點：力行蘇非儀式的修道哲學致使處世不積極；太過強調宗教領導者的奇蹟能力易造成泛神信仰；相信透過聖人或先知的奇蹟能力可以降福，並透過他們作媒介可與神溝通（林長寬 2009b：139-140）。Parto 的觀點符合第三點的批評。

¹⁷ 根據李炯才在 1970 年代造訪三寶壟的「三寶廟」經驗，他所遇到的廟祝即為「戴著宋谷帽，自稱為回教徒的人士」（李炯才 1989：79）。

¹⁸ 附錄 1 為與本文討論相關的 32 間廟宇基本資料，製表原則已在第一節末加以說明。為輔助閱讀上的便利性，筆者在此將附錄 1 的部份資料製成表 1，此簡明版的內容包括「他類神」的分類、供奉廟宇數，以及廟宇的性質（本地人或外島人所建），詳細訊息請參考附錄 1。

表 1、雅加達「他類神」華人廟宇調查統計簡表

神明分類		數量	本地人廟	外島人廟	
華人神	陰神	陳侗仁	4	0	4
		李樹枝	1	0	1
		靈安尊王	1	0	1
	Emphe / Embah	伯明純	2	2	0
		何甫親	1	1	0
		青龍	3	0	3
		Bapa Dewa Empe Dewa	1	1	0
Embah Raden Surya Kenjana Winata		7	5	2	
印尼神	Prabu Siliwangi	2	2	0	
	拿督	7	4	3	
	達雅	3	1	2	
	其他	7	4	3	
回教神	三寶大人	5	5	0	
	大二老師	10	7	3	
	九聖人	6	5	1	

資料來源：作者自製。

「他類神」在廟宇中多半為陪祀或旁祀的神祇，作主神的僅有 4 間廟宇；32 間廟宇中童神廟占 26 間之多。雖然整體而言，雅加達的童神廟以「外島人」所建居多，但事實上「他類神」的童神廟中屬於「外島人」所建的僅 12 間，另有高達六成的「他類神」廟宇與本地

童神有關聯，這個現象似乎意味著雅加達本地華人在地化的比例較高。另外，報導人也用「華人神」、「印尼神」與「回教神」等描述性的詞彙指涉「他類神」，其中「華人神」包括「*Empeh / Embah*」與「陰神」兩類；「印尼神」包括「拿督」、「達雅」與「*Empeh / Embah*」三類；「回教神」包含二位聖人以及九位一組相關聯的聖者。這些描述性詞彙呈現出他們對這些神祇的主觀認定與偏好，事實上不少「他類神」具有跨界色彩，或因不同族群崇拜而有不同稱呼與定位。因此，「華人神／回教神／印尼神」這組詞彙固然反映著「華族淵源」為出發點的思維模式，卻也承載著伊斯蘭色彩與融入爪哇文化後脈落化為集體記憶的部份。以下本節將討論的代表性神明共計有九，分別為「陳侗仁」、「三寶大人」、「大二老師」、「九聖人」、「*Prab Siliwangi*」、「*Embah Raden Surya Kencana Winata*」、「拿督」、「達雅」與「*Empeh / Embah*」類。其中「陳侗仁」與「達雅」的華族屬性為兩個極端的例子，前者為純華人神，後者為純異族神（加里曼丹土著神），其餘七尊神祇的華族成分不一，以下將分別敘述這些代表神的屬性與在地意象。

在報導人對「他類神」的描述性分類中「*Empeh / Embah*」所指為某類「華人神」或「印尼神」。原本印尼語中「*Empeh*」與「*Embah*」為日常生活中對長者的敬稱，但用於指涉華人神祇時，為位階不高的地方性小神。觀音廟「伯明純」的童神 Hadi Guna 曾對「*Empeh / Embah*」與「拿督」的性質作比較，他說：

「『*Empeh*』、『*Embah*』、『*Datuk*』都是同一類的神，就是生前做好事，死後成神。『*Empeh*』有中國源，『*Embah*』是印尼源。『*Embah*』是爪哇的叫法，若是在蘇門答臘或加里曼丹，就叫『拿督』……『拿督』不該和『土地公』相提並論，雖然不少人認為牠們是一樣的。一來『土地公』

有歷史，是神，而「拿督」只是地方性的領導者，不是神，是聖而已。但『拿督』也不是『鬼』，「拿督」幫人，鬼害人，前者有封號而後者沒有」。¹⁹

「何甫親將軍廟」的 Iwan 是「*Empeh Bnaten*」的童神，他與 Hadi Guna 的看法類似，認為「*Empeh/Embah*」與「拿督」的起源不同，但皆屬於神格不高的同一類神明。而「祖師廟」的童神 Lie Hong Cay 也強調「*Embah*」不能稱「*Kongco*」，²⁰因為「『*Embah*』不是發生在中國」。在他的廟裡供奉著「*Embah Rahman*」，據 Lie Hong Cay 描述，如果在雅加達近郊的丹蓉卡地區，這尊神應被稱為「*Datuk Rahman*」：

「……在廟裡，『*Embah Rahman*』是『*Kongco*』、『清水祖師』的手下，他要稱『*Kongco*』為『主人』(*juragan sepuh*)，他對『祖師公』十分忠心，過世後被『祖師公』帶上了天成為神，……之所以供奉『九聖人』，是因為與『*Embah Rahman*』是朋友」。²¹

以上三位同為「*Empeh*」或「*Embah*」類童神的報導人，他們都是雅加達華人圈中的「本地人」，為出生於印尼的第二或第三代華人，祖父母、父母親或自己的另一半或為印尼人或已混有土著血統，並且完全不會說華語。根據他們的描述，Hadi Guna 的神祇「伯明純」

¹⁹ 「觀音廟」報導人 Hadi Guna，訪談日期：2005年5月19日。

²⁰ 「*Kongco*」的發音十分類似「公祖」的閩語發音，但筆者所訪問的報導人皆無法確認此字的華文書寫體。「*Kongco*」是對神明的敬稱，指的是一般民間信仰的神類，例如「媽祖」、「關公」、「玄天上帝」、「三太子」……等非佛教神明。揣測此詞彙或許原本應為「某某公」、「祖公」或「主公」，但受印尼話習慣以敬謂起首的影響而前後倒置形成「公一祖」並逐漸沿用。少數報導人將「*Kongco*」擴大用於「所信仰神明」的暱稱，因而某些情境下納入了「*Empeh/Embah*」類的神明。

²¹ 「祖師廟」童神 Lie Hong Cay，訪談日期：2004年9月25日。

自中國滯留於印尼丹格朗（Tangerang），後來在當地過逝，傳說生前有神奇的力量，成神後經由「觀音」安排成為濟世的神尊；Iwan的「*Empeh Banten*」也是自中國來到印尼萬登後，偽裝自己的樣貌並且終老當地，修道又有善行；Lie Hong Cay 作童神時，「祖師公」顯靈賦予他到井里汶（Cirebon）找神像的任務，並促使印尼源的「*Embah Rahaman*」成神。這些神明的故事除了訴說華人移民到印尼融入大社會，與之發生關聯的真實狀況外，也反映這些神祇的位階目前並不高。其中生前有神奇力量或是行善成神、修道成神的說法實與「聖跡崇拜」及大社會神秘主義氛圍有著密切的關聯性，不少穆斯林相信聖人在生前具有神奇力量，並會隨之存於墓中，而爪哇常民社會的宗教專家靈媒也常透過各類方式追求神奇力量。此外，爪哇文化中以泛靈信仰為基礎的神秘主義與伊斯蘭教的神秘主義「蘇非主義」（Sufism）在身體力行方面有不少類似的做法，例如行善、打坐修道等，這些相似的元素強化了整個社會在實踐層面的氛圍。²²

前已提及，「*Empeh/Embah*」除了為「華人神」外，亦可為「印尼神」，上述 Lie Hong Cay 的神明「*Embah Rahman*」即為一例。「*Embah*」的「印尼神」形象除了如報導人所說「與『拿督』相近」，「*Embah*」亦用於稱呼頗有歷史淵源的大神，通常牠們也具有伊斯蘭的色彩，例如本文第一節開頭所描述供奉於「地藏王廟」內的「*Embah Raden Surya Kenjana Winata*」即屬此例。根據 Tan Giok-Lan 在 1960 年代的調查，「*Embah Raden Surya Kenjana Winata*」最初發跡於她的田野地點蘇加武眉（Sukabumi），傳說中為巽他（Sunda）的聖人（*orang suci*），在蘇加武眉與「關公」一同奉祀於廟中，並有童神的設置（Tan 1963）。1980 年代 Ingo Wandelt 在雅加達也針對一間供奉著「關公」與「*Embah Raden Surya Kenjana Winata*」的廟宇進行

²² 有關爪哇文化不同階層神秘主義的描述與分析請參見 Geertz (1960)；有關伊斯蘭教蘇非主義的經典性介紹與討論請參見 Arberry (1950)。

研究 (Wandelt 1993)。根據他的訪查，「*Embah Raden Surya Kenjana Winata*」與頗富盛名的印尼神「*Prabu Siliwangi*」是同一位，為西爪哇十四世紀帕遮蘭王朝的王子，一位爪哇籍華人的穆斯林，也是巽他地區的開基者，在巽他的神話傳說故事中占了重要的一席之地 (Wandelt 1993: 316)。約在同一時期法國學者 Claudine Salmon 在雅加達也見到「*Embah Raden Surya Kenjana Winata*」的聖墓 (Salmon and Lombard 1977)。根據筆者田野調查所得，「他類神」廟宇中有七間供奉「*Embah Raden Surya Kenjana Winata*」，但皆無專屬童神。報導人對此尊神的描述尚不及對「*Prabu Siliwangi*」的敘述。傳說「*Prabu Siliwangi*」能任意在人、虎之間變形，因不能影響父親成為穆斯林而離開家園，去了萬登 (Banten)。「嘉威宮」的報導人雖不甚清楚此傳說，但對於「『*Prabu Siliwangi*』就是華人「白虎將軍」的印尼文翻譯」此點深信不疑，他的廟中仍有分別擔任「『大老師』與『白虎』」、「『關公』與『白虎』」的兩位童神辦理信徒請求之事。雅加達的華人廟裡普遍供奉著「白虎」處理沖犯的事情，在年度相關的祭儀裡，「白虎」是個重要的祭拜對象。若干例子顯示有人因而認為「白虎」與「*Prabu Siliwangi*」有某種程度的關連，例如，「功湖爺廟」內就在專門祭拜「白虎」的地方另外擺上一隻印尼虎；而「*Thuti Pakung*」廟的童神 Asen 亦表示「『*Prabu Siliwangi*』雖不是『白虎』，但在『關公』降臨時會出現，因為傳說中『關公』有隻虎，因而這隻印尼虎也會來歡迎『關公』」。

以上，「*Embah Raden Surya Kenjana Winata*」與「*Prabu Siliwangi*」之間的傳說清楚地呈現了爪哇文化與伊斯蘭文化的交融，而「*Embah Raden Surya Kenjana Winata*」由一位地區性的聖人搖身一變成為十四世紀西爪哇王朝的王子，兩種不同的故事版本呈現社會文化實踐者的多音詮釋。相較於「華人神」的「*Empeh/Embah*」，華族身份在「印尼神」故事中已由華人轉為華裔，落地生根的歷史可上溯至十四世

紀，因而故事敘述時華／非華的邊界更形模糊，但這些「印尼神」在華人神靈系統中亦像上述所舉「華人神」的「*Empeh / Embah*」例子般，需藉助「眾神」，例如「關公」之力而定位。姑且不論「*Prabu Siliwangi*」與「白虎」之間所形成似是而非的類比是否深受 Tan Giok-Lan 或 Wandelt 曾經研究過的廟宇之影響，但雅加達報導人給予筆者的回應似乎表明他們對於宗教操演的現世關懷遠超過致力於宗教性的一體，印證了楊慶堃對於中國宗教之民間信仰的觀查 (Yang 1973)。至於「他類神」中被報導人歸為「回教神」者，傳說故事中同樣透露印尼華人與伊斯蘭教的關係，但敘事版本已別於上述的「印尼神」以依附爪哇神話為主的模式，此類代表性的神明共計有「三寶（保）大人」、「九聖人」與「大二老師」。在雅加達共計有 17 間廟宇供奉「回教神」，占 32 間「他類神」廟宇的半數以上，其中「外島人」廟宇僅 7 間供奉此類神祇。事實上，「他類神」中供奉「回教神」或上述「*Empeh / Embah*」類的廟宇皆以「本地人」的為主體，反映爪哇社會文化對雅加達的影響。

「三寶（保）大人」鄭和的崇拜在印尼，特別是中爪哇地區十分興盛。鄭和本人是帶兵的將軍，又是穆斯林，於六百多年前來到印尼，行經之地帶來不小影響。鄭和不但有爪哇色彩濃厚的稱謂「*Kyai Dampu Awang*」，²³更在過世後追隨者以他的船錨及一些殘留木製品

²³ 「*Kyai Dampu Awang*」的傳說故事十分豐富。首先，「*Kyai Dampu Awang*」中的「*Kyai*」是指具有特殊宗教能力與知識的領袖，能祝福一般穆斯林的祈求者，有時也是鄉村地區的領導者，通常只有爪哇地區的宗教學者才有此頭銜（林長寬 2009b：135，註 19）。「*Dampu Awang*」根據 M. C. Ricklefs 有「舵手」之意（Ricklefs 1984b：135）；H.J de Graaf 與 Th. G. Th. Pigeaud 則認為「*Dampu Awang*」原為爪哇神話中「與天相連的神祇」，可衍生為「舵手」之意，但此舵手為鄭和的同僚王景弘（Ong King Hong）（Graaf and Pigeaud 1984：51-52）。另外，根據李炯才在 1970 年代到三寶壟訪談所得的故事，鄭和與爪哇王朝在泗水（Surabaya）附近格里利（Kediri）的公主 Dewi Kilisuci 有段柏拉圖式戀愛的傳說：他們相互愛慕而結合，共同禪坐，獲得永恆與永生，並分享精神上的快

作為聖跡加以膜拜。²⁴傳說「三寶（保）大人」重要的侍從吳賓（三寶〔保〕水手）娶了一位爪哇籍的妻子「*Ibu Dewi Siti Wati*」，²⁵據說是雅加達的原住民。有些廟宇在供奉三寶（保）大人」的同時也會將吳賓、吳賓的妻子，甚至吳賓的岳父母納入崇拜。雅加達供奉「三寶（保）大人」的廟宇共計有 5 間，其中最具代表性的為「安恤廟」。這座廟的「三寶（保）大人」、吳賓與吳賓妻子具有新像。除此之外，主神為「大伯公」的「安恤廟」另有別室放置寫著「福德正神」牌位的吳賓岳父母墓塚，供不同信仰背景的人進行「聖跡崇拜」，筆者在該處遇到了報導人 Parto，並討論「聖跡崇拜」的伊斯蘭意涵。此外，「三寶（保）宮」是「回教神」5 間廟宇中唯一以「三寶（保）大人」為主神的廟宇，並且有童神的設置。廟方開壇的時間為星期四晚上，這是配合爪哇曆所訂之「聖跡崇拜」靈驗吉時而來；開壇時由吳賓處理治療儀式，信徒常來請教的問題不外是生病、生意、姻緣、家庭、失物、下降頭等事件，童神為只會講印尼話的雅加達在地華人，但不少信徒是來自棉蘭的外島人。「三寶（保）宮」座落於「油米廟」附近，該廟建築物後方亦另設置別室供奉「回教神」的「九聖人」。因此前往「三寶（保）宮」請教的信徒會習慣性地也進入「油米廟」拜拜。

樂與純正的智慧，鄭和因而有了爪哇名「*Embah Ledakar Jurangan Dampu Awang Sam Po Kong*」，意思是「保護者、安琪兒、三寶公」（李炯才 1979：88；2005：46）。與上述不同的，Pierre-Yves Manguin 進一步分析與「*Dang Puhawang*」（他的寫法）相關的諸多傳說故事結構，用以解讀鄭和與此名號有所牽連的社會文化意涵，不但反映地方政治與航海貿易合一的傳統，也說明了當時中國的航海意象與伊斯蘭教傳播的商業意象，同時合法化在位者與區辨商人社群，更意味著經濟型態由簡單的交換體系邁向強調市場力量的世界經濟（Manguin 1991）。

²⁴ 相關研究請參考 Salmon (1993)、Widodo (2004) 與廖建裕 (2005)。

²⁵ 根據一位三寶壟的廟柱王祥英 (Ong Siang Ing) 告訴李炯才的故事，吳賓因愛上 *Siti Wati* 而離開鄭和的寶船，並且在死後多年由三寶壟的居民為之建廟，但李炯才認為此說僅為穿鑿附會，「三寶廟」與「安恤廟」原本皆為鄭和與吳賓建立的伊斯蘭教堂，但在他們過世後被轉為供奉他們的廟宇（李炯才 1979：88）。

「九聖人」共有九人，傳說他們為十五、六世紀在爪哇宣揚伊斯蘭教有重要功蹟的蘇非聖者。²⁶根據不少華人的說法，「九聖人」或有華人的血統、或娶華人為妻，因此他們分散在爪哇的墓地有不少也為重要的華人廟宇所在，離雅加達最近的聖人墓地在四小時車程之外的井里汶，據說「九聖人」之一的「*Sunan Gunungjati*」為井里汶的奠基者，在那裡娶華人為妻，他的足跡也到過茂物（Borgo）、萬登這些離雅加達不算遠的地方。「九聖人」奉祀都是以相片作代表。「他類神」廟宇中有 6 間供奉「九聖人」，最大的神龕設在「油米廟」的後頭，以爪哇伊斯蘭教建築的形貌展現，祭拜者依伊斯蘭教行禮如儀。根據管理者 *Santi* 的描述，不少商人在星期四伊斯蘭教祭拜的時間來「油米廟」祭拜華人的「福德正神」，也拜印尼神「九聖人」，有助求財。

「大二老師」是「大老師」（*Pak Joko*）與「二老師」（*Iman Sujono*）二位神明的合稱，發跡於東爪哇的嘉威山（*Gunung Kawi; Mountain Kawi*），²⁷並成為爪哇全島有名的伊斯蘭色彩的神祇。「他類神」廟宇中共計有 10 間供奉此二位一體的神尊，「大二老師」的神龕多以刻字木牌代表，但嘉威宮例外地設置兩組神像（圖 5）。大小各一組的「大二老師」都是以打坐的老者姿態出現，但以不同的衣冠做區別——「大老師」穿戴畫有八卦的唐人衣帽，「二老師」則著穆斯林服裝，兩位都配帶具有保護作用、爪哇色彩濃厚的短劍。

²⁶ 「*Wali Songo*」在有的廟中寫的是「*Embah Wali Songo*」。「*Wali Songo*」的「*Songo*」為爪哇文的「九」，但一般認為 *Wali Songo* 的總數實超過九人，林長寬因而解釋此脈絡的「九」非定數，而是印度文化對於「九為重要數字」的衍伸；由於「*Wali*」（蘇非聖人）的傳教方式多偏向爪哇化的發展與傳播，因此「*Wali Songo*」一詞隱含爪哇的印度文化融入伊斯蘭傳教概念（林長寬 2003，2009a：18，26-27）。

²⁷ 「*Pak Joko*」又有「*Embah Jugoh*」、「*Raden Eyang Djugo*」等寫法。嘉威山是個著名的華人朝聖地，位於泗水，亦為該市的重要觀光景點。



圖 5、「嘉威宮」的「大二老師」

資料來源：作者拍攝（2005）。

根據報導人表示，華人與爪哇人對「大二老師」的講法頗不一致，華人圈較熟悉「大老師」的傳說，雅加達亦不例外。據說「大老師」是一位來自中國的智者，抵達印尼東爪哇後，憑藉特殊能力到處行善而出名。以下是幾位報導人的細緻描述：

「『大老師』來自中國，『二老師』是他到印尼之後所收的徒弟。當『大老師』到嘉威山後，因為算命與治病幫了不少人，因此得到 Mataram 皇宮的封地，現在人們到他封地膜拜時，會帶稻米與椰子，象徵生活與希望，他們相信這些都是「大老師」給的。」²⁸

「『二老師』是『大老師』的徒弟，『二老師』的事情沒

²⁸ 「觀音廟」報導人 Hadi Guna，訪談日期：2005 年 6 月 20 日。

有太多人知道，似乎不是那麼重要。『大老師』從中國來到嘉威山學伊斯蘭教的神通能力 (*ilmu kebatinan*)，『二老師』拜『大老師』為師，對他的感情就像對父親一樣，後來『大老師』過世，『二老師』因為不能忍受那種落寞感，不久也去世了，『大老師』的能力很善處理生意的事物，但不會出名牌求不義之財」。²⁹

「『大老師』來自中國，很會算命指點人。『二老師』是爪哇人，在路上認識了『大老師』而結為朋友，並拜『大老師』為師，兩人感情十分要好。他們兩人一起幫助別人，當『大老師』過世後，『二老師』也因為情傷而離開人世」。³⁰

「『大老師』來自中國，到嘉威山後到處幫助人，十分出名，後來抱了個孩子就是『二老師』」。³¹

「印尼人對『大二老師』的講法和華人不同。印尼人說『大二老師』是印尼人的軍師，但華人說『大老師』來自中國來的，太平天國時代的人，到印尼和『二老師』鬥法贏了，並且跟『二老師』結拜，後來在東爪哇過世。其他地方在拜『大老師』的時候都是用中國人的方式拜，但若是到東爪哇就得用印尼人的祭拜方式了」。³²

報導人對「大二老師」的敘述文本偏重於對他們能夠「算命」、「治病」、「鬥法」，以及具有「神通」能力的強調上，「大老師」的能力雖比「二老師」好，但他們之間的關係深刻，生前都樂於行善助人，因而成神。其中「嘉威宮」兩位報導人提及「大二老師」的「神

²⁹ 「嘉威宮」報導人 Pendi，訪談日期：2005 年 5 月 10 日。

³⁰ 「嘉威宮」報導人 Liong Hoa Cong，訪談日期：2005 年 6 月 12 日。

³¹ 「老者廟」(*Orang Tua*) 報導人 Indra，訪談日期：2005 年 5 月 17 日。

³² 「地藏王廟」香客，訪談日期：2004 年 8 月 17 日。

通能力」，與供奉在廟內「打坐老者」的雕像所傳達之意象十分相符。此外，這個頗具神秘主義色彩的描述雖出自供奉「回教神」的報導人之口，但與本節先前所提到「*Empeh / Embah*」神尊的童神報導人強調的重點十分類似，再度映證了印尼整個社會在實踐層面的神秘主義氛圍加諸於個體的普遍性影響。

筆者已分別介紹了「他類神」中幾則代表神的例子，包括流行於雅加達近郊、小區域的「華人神」或「印尼神」信仰，與範圍擴及全印尼的「回教神」崇拜。其中，若干「*Empeh / Embah*」需藉助與「眾神」發生關聯而展現祂們神奇的力量，根據報導人的描述，這類神明的神格較低，與「拿督」的性質十分接近，但若是知名度擴及全印尼神明的例子，報導人在描述時便不再以「拿督」作比擬。另外，「拿督」在某些脈落下被視為「地主神」或「番仔神」。居住在雅加達不同地區的華人對「拿督」的認識頗為分歧，當「拿督」對等於「*Empeh / Embah*」時，人們記得的是祂們善行的部份；對等於「地主神」時，大致被視為具有保護土地作用的小神；對等於「番仔神」時，人們記憶的是「拿督」為「魂」的特質，不但無根源，而且在善惡之間的表現無常，這點特別反映在「達雅」的意象上。「他類神」中的「拿督」與「達雅」基本上被印尼華人視為「印尼神」或「番仔神」，32 間廟宇中有 10 間的廟宇供奉此類神，並無特別偏重「本地人」廟或「外島人」廟其中一方的傾向，也無專屬童神。

馬來西亞與新加坡華人圈所發展出、十分興盛的「拿督」／「拿督公」／「土地公」崇拜在印尼雅加達只展現部份相似處。筆者曾在「玄天上帝廟」看見中文寫著「土王伯公伯婆神位」文字的同時以印尼文「*Datu Bumi Ibu Raden*」註明。「功湖爺廟」的報導人 Michael 解釋：「『拿督』是地主神，代表本地原有的地祇，為了對祂們尊重而拜之，這個與『唐番地主財神』、『五方五土龍神』的意思相同」。至於本節開頭曾提及「安恤廟」的 Parto 所認為碑上不該刻上等同於

「安恤福德正神之墓」的字樣，筆者認為 Parto 所指的「錯誤做法」其實顯示出另一種理解的脈絡。碑上的印尼文提供了兩樣訊息：地點（Keramat Ancol Kota Paris）與兩位亡者（*Embah Said Areli Dato Kembang* 及 *Ibu Enneng*）。「安恤福德正神之墓」的寫法應是沿襲「『拿督』為地主神」的概念轉化而來。只是這個轉化所涉及與土地相關神祇的確認，對目前居住在雅加達不同地區的華人而言，看法上莫衷一是。³³再者，當「拿督」被解釋為「番仔神」時，經常隱含著不確定與危險性，這個經驗對來自峇眼亞必與加里曼丹的「外島人」特別真實。「三教殿」的 Sun Fat 明確指出：「『哪卓』（他的寫法）是修道成神的鬼，是『地主神』」。「功湖爺廟」的 Michael 則強調「拿督」有很多種，好壞不一，供奉在他廟中的「拿督」則是為了要多做善事以升格成神的目的而來。「大帝殿」的報導人清仔甚至認為「廟裡最好不要拜『拿督』，否則招致的麻煩比遇到『好兄弟』還不好處理」。開設私壇 *Rumah Ibu Ratna* 的 Yuli 為兩位「拿督」（*Ibu Ratna* 與 *Jeng Ratna*）的童神，根據她的經驗，「印尼神」和「華人神」相比，前者「比較敢」且「比較不受天條的約束」。

居住在加里曼丹的達雅人是透過靈媒喝鮮血、吃生肉而進行靈媒的儀式操演，但當地華人認為這套展現方式粗暴殘忍，因而筆者在雅加達遇到不少來自加里曼丹的「外島人」把「達雅」與「拿督」並列，強調牠們非華的色彩，更比擬為宇宙間負面的力量。「靈應法院忠義

33 根據報導人的講法，印尼人因為分不清華人神明的種類，而形成了把所有的神或華人廟宇都叫「*Toa Pekong*」（大伯公）的泛稱。從雅加達較少華人廟宇的東區與南區，卻都有年代久遠的福德正神廟這個現象上推測，華人每到新地點先設土地公廟的習慣或許也影響了「*Toa Pekong*」這個泛稱的使用率。在臺灣，「大伯公」、「土地公」與「福德正神」之間大致可劃上等號，但在雅加達的情形卻非如此。移民自峇眼亞必的華人多半認為土地公因職守不同而分五尊，但「土地公」不是「福德正神」或「*Toa Pekong*」；而移民自廖島的華人則認為三者相同，而且與「地主神」有牽連——「五方五土龍神」是位於五方的地主神，而「唐番地主財神」是番神與「土地公」的組合，兩種皆為防禦邪魔的神。

廟」的報導人 Liephie 將達雅族所拜之神稱「拿督」，因為無法阻止「拿督」進入廟內，所以設壇供奉，Liephie 說：「對達雅人而言『拿督』是神，但對華人而言『拿督』是陰魂、是番人，不是神」。供奉許多「達雅」的「水清宮」童神 Alim 盡量避免讓「達雅」進入他的身體，他認為這類無形進身時都讓身體感覺很沉重，同時喝鮮血吃生肉的方式看起來不妥又殘忍；西法宮的報導人 Bunku 則承認因不知如何歸類，而將代表「達雅」、「拿督」、奇石、拐杖與短劍等印尼色彩濃厚的文化象徵物全部放在同一壇位祭拜，但評論：「『達雅』修道的層次是較低的黑道，不能與佛的白道相比」。至於「觀音廟」的報導人 Hadi Guna 雖為雅加達的「本地人」，但他也抱持著「『拿督』的出身無論如何也不能與有來歷的『土地公』相提並論」的想法。

綜合上述，印尼華人對「拿督」的看法，一方面沿襲著馬來世界泛靈信仰中「地方保護神」的觀點，視「拿督」為華人的「土地神」，或是與「*Empeh / Embah*」相同的保護神通稱，神格位階不高；另一方面，「拿督」與「達雅」一同被視為善惡之間表現無常的魂魄，非華色彩強烈，這個現象與 Jean DeBernardi 所描述的馬來西亞「拿督公」個案十分類似，「拿督公」神格接近鬼，游移在行善與作惡之間，因而接近馬來人的「拿督」形象 (DeBernardi 2006)。在印尼，「拿督」、「達雅」的非華色彩隱含著華人接觸他者時的陌生感與文化偏見。這類無形在華人廟宇中正透過行善的過程，等待被轉化，因此很多時候牠們的角色為重要神明的侍衛、隨從。印尼華人口中的這些「番仔神」與下文將介紹的「他類神」中的「陰神」，並無本質上的差別，「陰神」與「拿督」、「達雅」皆為魂。不同的是，在華人主觀認定上「陰神」的魂早已被轉化，而「拿督」與「達雅」仍在過程中；此外，華／非華的視角也影響了他稱（番仔神）與自稱（陰神）的詞彙。

「他類神」中的「陰神」一詞在雅加達在來自蘇門答臘，特別是棉蘭、峇眼亞必與廖島幾個地點的「外島人」中用得最普遍。「陰神」由人過世後在地獄成神而產生，所以位階不高，每年廟宇「迎神」、「送神」的祭儀中不被列入。筆者透過普查得知的「陰神」共計有「陳侗仁」、「李樹枝」與「靈安尊王」，清一色地供奉於5間「外島人」所建的廟宇內。其中「陳侗仁」的名氣較大，關於祂的傳說都集中在「客死異鄉、不得善終」遭遇的描述上：

「『陳侗仁』是潮州人，是何時人並不清楚，有五個結拜兄弟，來到印尼的棉蘭，喜歡賭博喝酒，後來自殺而死」。³⁴

「『李樹枝』是三百年前的潮州人，而『陳侗仁』二百年前從中國來到印尼，他的墓在棉蘭，因為沒有兄弟，死的時候無人埋葬，連屍骨都生蛆了，後來是廟裡的『中壇元帥李哪吒』協助，讓他在地獄裡成了神」。³⁵

「『陳侗仁』是中國的秀才，被賣到印尼來工作，但耐不住粗工的折磨而常被打，後來上吊而死」。³⁶

「陳侗仁」雖然幸運地成了神，但濟世時卻常需要藉助其他神明，例如「太上老君」或「哪吒」的幫忙。「濟公廟」的童神 Asing 曾解釋過這點：「因為『陳侗仁』的神格不高，所以落（童）的時候，需要『三太子』（李哪吒）的協助，一起進入身體」。而「陳侗仁伯伯廟」的童神 Benny 也表示：「『陳侗仁』是『太上老君』的學生，祂的符令分紅、綠、黃三種顏色，紅色用於作生意、黃色用於保身、綠色是一般的用途，這些都需要蓋上師父的章才夠力」。

³⁴ 「陳侗仁廟」報導人 Benny，訪談日期：2004年1月6日。

³⁵ 「濟公廟」報導人 Asing，訪談日期：2004年11月9日。

³⁶ 「三教殿」報導人 Sun Fat，訪談日期：2004年11月21日。

筆者普查期間，雅加達唯一以「陳侗仁」為主神奉祀的廟宇即為上述的「陳侗仁伯伯廟」，位城市西區的邊緣地帶。這間廟宇從外觀看來絲毫沒有華人傳統廟宇的樣貌，而且接近大門的廟埕處就先設置一爪哇伊斯蘭式建築的別室，供奉三位報導人口中所稱的「拿督」——「*Raden Eyang Kencana*」、「*Raden Eyang Majo Pawit*」與「*Raden Eyang Djugo*」。童神 Benny 的外貌看起來也不太像華人，蓄髮並喜歡穿著印尼布（*batik*）裁製的衣服（圖 6）。



圖 6、「陳侗仁伯伯廟」童神 Benny

資料來源：作者拍攝（2004）。

根據 Benny 的描述，一開始「陳侗仁」是經由「拿督」而來找 Benny。當「陳侗仁」要降臨廟中時，Benny 總是坐在一張大得嚇人、雕刻著老虎形象的椅子上等待「陳侗仁」，這時他會換穿上一襲黑袍，以別於等待「拿督」來臨時的白袍。Benny 解釋，穿白袍代表伊斯蘭教的

禮服，穿黑袍則意味著「陳侗仁」跟隨師父「太上老君」學習後很有能力的狀態。「太上老君」的塑像被供奉在廟內重要的位置，而「陳侗仁」的塑像是後來才有的。

「陳侗仁」能力的提昇很清楚的與「太上老君」有關，雖然在華人神靈系統中是否成為「眾神」還未知，但與既有華人神靈系統「關係化」的例子在「他類神」中卻是十分普遍。例如，「*Bapa Dewa*」與「*Empoh Dewa*」雖已成為「觀音廟」的主事神，並行之有年，但廟名還是與「觀音」有關聯。而「水清宮」廟埕內拜了很多伊斯蘭教神或「達雅」，童神 Alim 解釋：「這些『拿督』是為防範印尼人的降頭而設，有些好，有些不好、比較兇，所以廟內需要供奉『觀音』與『太上老君』管理牠們」。「何甫親將軍廟」的 Iwan 也說：「主神『*Embah Banten*』為來自萬登地區一間供奉著「觀音」的廟宇後方墓地，所以『*Embah Banten*』受『觀音』管理」。根據童神 Hadi Guna 的陳述，「觀音廟」的主神為「觀音」，而主事神「伯明純」因受「觀音」的管理，所以並不教導 Hadi Guna 如何作童神，他的童神本領是直接跟「觀音」學的。「祖師廟」的童神 Oon 雖不清楚供奉在廟裡六尊之多的「印尼神」傳說故事，但認定牠們是「做了好事才來的」，而且是廟裡必須的存在，因為：

「牠們是神明的手下。他們是由黑變白的半神（*setengah dewa*），在華人的概念裡，這些神是佣人，是印尼人的靈媒會拜的對象，比較黑。這兩個（*Embah Dato* 與 *Ema Dato*）是因為跟了「祖師公」，已由黑變白了，一方面已向善，同時「祖師公」也知道如何控制他們」。³⁷

從以上各個宗教專家童神的描述中，皆反映「他類神」在階層性的神靈系統中被賦予關係而存在的特點，大部份的例子與「觀音」作

³⁷ 「祖師廟」報導人 Oon，訪談日期：2004 年 5 月 12 日。

連結，頗符合佛教在印尼為合法宗教的意象；另外，若將筆者廟宇普查的所有華人傳統廟宇一併列入檢視，與道教的「太上老君」（老子）作連結的例子事實上也很熟悉，道教在印尼屬於「三教」（*Tri Dharma*）之一，透過組織上歸屬於佛教的一個支派而取得正當性。

印尼華人概念中，「陳侗仁」的魂魄已因地獄成神的經過而轉化為神格較低的「陰神」；「達雅」及（部份的）「拿督」由於仍在成神的過程，因此有關祂們魂魄屬性的記憶仍深；人們對「*Empeh / Embah*」的認識則已經是「好人成神」的行善記憶；當行善之事在區域上廣為流傳時，神性也因而上升與加深，「三寶大人」與「大二老師」的例子可作為說明。「*Prabu Siliwangi*」與「*Embah Raden Surya Kencana Winata*」雖為爪哇王朝的王子或國王，但他們的地位已與「九聖人」並列，這是伊斯蘭教受爪哇文化影響下，「聖跡」與「聖人」條件隨之擴張的結果（詳見第二節），「聖人」在伊斯蘭的地位雖崇高，但還是得憑藉「白虎」或「關公」才能納入華人主觀的記憶中。與華人神靈體系的關係化至少展現了兩點社會文化價值觀：「靈魂救贖」與「行善」。「陳侗仁」的地獄成神說和不少「印尼神」擔任「眾神」的侍從與守衛的例子說明了「靈魂救贖」的重要性，這也是不少爪哇穆斯林「聖跡崇拜」的目的，「安恤廟」Parto 的說明「替亡者贖罪，令生者警惕」即為很好的註腳。與華人既有的神靈體系關係化更意味著「行善」的生活實踐，行善不但與穆斯林「靈魂救贖」的概念有關（詳見本節 Parto 的解釋），同時也是重要的成神管道。「他類神」中各式各樣神明的「好人成神」傳說故事陳述了這個重點。在印尼，行善的概念為伊斯蘭教化的主流信念，也符合各宗教的基本關懷，因此人們經常透過各類社會救助，例如以衣物或食物濟貧、捐款等實踐此普世的價值觀。「他類神」的誕生意涵著華文化在「行善」基礎上，藉由「聖跡崇拜」而與爪哇、伊斯蘭文化所進行的對話。姑且不論這對話過程因何發生——採借、策略、融合、主動亦或被動？

在當代確實已成為印尼華人宗教信仰上安身立命的實踐哲學，成為落地生根的土生華人社會認同的一部份。這點從下一節宗教執事人員童神的生命經驗中清晰可見。

四、白與黑

筆者所接觸的華人童神普遍對印尼本土靈媒存有負面評價，也因此他們在話語的脈絡中經常用「白／黑」的形容對等「華／非華」的區辨。「祖師廟」的 Oon 認為本土靈媒不一定協助做好事，因此一般被認為是黑的，而廟宇供奉本土靈媒常拜的神祇「拿督」、「達雅」則屬於由黑轉白的「半神」；「西法宮」的 Bunku 也極端地認定本土靈媒與他們所代表的神祇在宗教操演上都屬於「黑道」，而佛教所實踐的則為「白道」；但「水清宮」的童神 Alim 則認為「一切要看童神的心，如果他作黑，白的也變黑」。根據以上報導人的講法，「白與黑」意味著「正與邪」，但其間的界線並不是絕對的，關鍵點在於童神的行善，反映了童神在「另類神」宗教操演上的重要位置。曾經有報導人將華人「童神」翻譯為印尼文的「*krungan*」，然而根據 Parto 的講法，「『*krungan*』是根本不存在的」，這句話必須從他的宗教實踐脈絡來理解。

Parto 是一位虔敬的穆斯林，力行一日五次禮拜（*sholat*），在禮拜中他讚美「真主阿拉」，感謝祂的恩賜，並為先知與世界的穆斯林祈福。Parto 相信世界末日、相信在世的短暫性與死後審判，也認為人在活著的時候要好好做人，把自己的行為與古蘭經結合，才能得到救贖。他說：

「人死後，包括『*Datuk*』、『*Embah*』的魂都在冥界（*Alam Barzah*）中等待末世審判，審判後不是上天得到自己想要的一切，就是到地獄，痛苦不堪並且臉變得很黑。因為魂

都集中在冥界，所以『*krungan*』這種表達神 (*dewa*) 出現的方式根本是騙人的，如果有的話也是『真主阿拉』的創造物 (*Makhluk-lain*)，而不能稱為神。這些創造物在世上的作用就是提醒人們要祈禱。……靈媒有巫術 (*sihir*)，但那能力來自撒旦 (*Sedant*)。……『真主阿拉』也會給人類能力，一種使人成為聰明的人 (*orang pintar*)，也有一種使人有預測的能力，稱『*ilmu Kebatinan*』，但不具有改變未來的能力，因為一切還是來自『真主阿拉』的意旨』。³⁸

Parto 的解釋很清楚的呈現一位伊斯蘭教穆罕默迪亞實踐者對幾種力量的區辨，由於深信「真主阿拉」是唯一真神，因而認為「凡宣稱與其他神具有溝通能力者都是與魔鬼打交道的靈媒」，華人的童神若依照 Parto 的定義，亦將屬於此類。

以上的觀點雖反映了伊斯蘭教的一神論、華文化的多神觀與爪哇文化泛靈信仰之間的差異所導致關懷面向與角度不同，但他們提及本土靈媒現象時所涉及的神秘主義色彩卻是印尼社會普遍存在的一種氛圍，無論爪哇文化或伊斯蘭文化，事實上都帶有神秘主義的傾向。Clifford Geertz (1960) 曾指出爪哇文化的神秘主義主要源自知識精英階級 (*priyayi*) 追求「感知本質」(*rasa*) 的生活哲學。由於他們皆為早期深受印度教影響的貴族後裔，因此實踐的層面強調透過「超越生理需求、齋戒、定期閉關打坐、保持清醒與禁慾」等方式不斷淨化意志與專注自身的追求，並透過拜師學習與參與研討的方式來提昇，一旦圓滿，在現世就能擁有隨心所欲的神奇力量。知識精英的生活哲學雖然十分深遠地影響了爪哇精緻文化的表現型式，但並非爪哇文化特質的唯一代表，爪哇的普羅大眾乃以「爪哇穆斯林」為主體。既有的研究 (例如 Bellwood 1997; DeBernadi 2006; Geertz 1960;

³⁸ 「安恤廟」報導人 Parto，訪談日期：2005年6月25日。

Hodgson 1974 等) 已指出泛靈信仰的本土靈媒之宗教操演為「爪哇穆斯林」代表性的宗教現象之一，而且這類宗教專家的傳統自史前時代就已存在，不但行之久遠，文化間也常會相互採借。一般而言，靈媒的傳統較重視術數的精進，常以可善可惡的神奇力量展現治療與改變的效果，因此拜師學習、自我進修等都成為本土靈媒提昇自己的重要功課。儘管知識精英與「爪哇穆斯林」之間在面對神秘主義時的思維不同，前者強調自我實踐，後者強調術數的追求，但雙方都肯定現世的個體可以透過方法擁有改變世界的的神奇力量。

身為穆斯林的 Parto 就是在這點上否定了本土靈媒，以及與靈媒類似角色的真實性，因為伊斯蘭教認定一切力量來自「真主阿拉」，只有「真主阿拉」才能無所不在、能形變、能感應，並賜予人特殊的能力，但這些能力最多只能預知而不能改變未來。穆斯林相信每一個人都在接近「真主阿拉」的路上，從短暫的人生之路到死後審判，此過程的最終目標是在接近「真主阿拉」。這個基本信念讓有些穆斯林致力於現世中尋求接近「真主阿拉」的方式，這種伊斯蘭式的神秘性內在狀態一般稱為「蘇非主義」，即伊斯蘭的神秘主義。與爪哇文化的神秘主義在獲得方法上有類似之處，蘇非主義者也是透過打坐與「真主阿拉」進行溝通。蘇非主義者除了遵守身為穆斯林的基本教規外，同時禁慾苦行與拜師長期學習。根據 Sulaiman Ibrahim 的看法，他認為蘇非主義生活實踐的基本精神在於遠離負面的道德行為，並以誠實、正直、忠誠與平和為生活的宗旨，透過打坐與「真主阿拉」溝通，藉此訓練身體與精神二層面的耐度與接受度，所以蘇非的神秘主義是一種教人如何淨化心靈弱點、遵守教規與提昇思想境界的知識 (Hooker 2006: 105-106)。³⁹蘇非主義者並未否定神奇力量的存在，

³⁹ 有關 Sulaiman Ibrahim 對蘇非主義的看法摘自一項對他的專訪內容，收錄於 *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Soucebook* (2006) 一書中的「Personal Expression of Faith」單元，那次專訪的題目為「生活中神秘主義的

而是對於神奇力量的起源、存在的形式與作用的範疇有所界定與限定。例如，穆斯林相信能夠接近「真主阿拉」的「聖人」被賦予神奇力量，因為「聖人」的神奇力量會隨著過世而轉至墓地，所以穆斯林必須到墓地進行「聖跡崇拜」，以期接近「真主阿拉」。

爪哇文化與伊斯蘭教的神秘主義思維雖然在脈絡上大不相同，但擁有或面對神奇力量的管道「打坐」、「齋戒」、「拜師」等在實踐層面上看來卻十分類似，致使主流文化的宗教現象不可避免地帶著一種混雜實踐的特質，身處其間的個體因而採借或強化某些文化元素以回應主流社會的價值取向，這個發展應是自然而然的過程。這 32 間「他類神」廟宇的童神所服務的神明代表了華人神靈系統中的例外，其傳說故事寫入了許多他者的文化，而且童神本身也來自不同的地區，華族的生物性或文化性關聯不盡相同，但他們作童神的生命經驗中有些共通之處，都強調童神作人處世的道德性觀點、都透過打坐與持齋來提昇童神的能力，同時多少也都有過拜師學習的經驗，這些初聽起來像是稀鬆平常的個人經歷，實是個體回應整個社會文化神秘主義氛圍的寫照，以下幾個例子可作為說明。「水清宮」童神 Alim 的廟埕內設了九個壇位，容納各類「達雅」、「拿督」，他認為「『達雅』、『拿督』不一定比較黑，重點是『一切要看童神的心』，如果他作黑，白的也變黑」。來自加里曼丹的 Alim 在家鄉同時跟華人神與「達雅」神學習符法、草藥、驅鬼等能力。他陸續拜過七位師父並珍藏符咒的手抄本，他說加里曼丹的童神流行拜師與收藏符咒書，他們彼此也會試探對方的能力，而廟埕內諸多壇位正是為防範對手下降頭而設。

「濟公廟」的廟埕內有拜爪哇神信仰的二間別室，分別供奉「Ibu Kanjeng Raty Kidul」與「Kya Geng Giri」，牠們都是爪哇上過去王朝

重要性」(Kepentingan Tasawuf dalam kehidupan)，專訪進行時間為 2005 年，當時他任教於馬來西亞國民大學伊斯蘭研究學系。

皇室中的先人，具有廣泛的知名度，在別室的門前都放有印度教的獅子（Gumpolo）或短劍作保護。童神 Asing 並不輕易開放別室讓人參拜，他說「唯有好心的人才能進入」。他之所以設壇的原因與提升作童神的能力有關，Asing 稱此能力為「*ilmu kebatinan*」，但強調設壇的靈感則「來自『天』（*Tuhan*）的指引」，他利用打坐與「天」溝通。Asing 認為「*ilmu kebatinan*」不是預測未來的神奇力量，而是一種「與世界溝通」的能力。但「*ilmu kebatinan*」學起來並不容易，童神本身必須先自我要求，遵守許多戒律：「忍耐、誠實、誠懇待人而無分別心，並且不可花天酒地與賭博」。來自外島棉蘭的 Asing 所說的這些條件與雅加達本地的資深童神 Lie Hong Cay 所言並無太大的差別，2004 年 76 歲的 Lie Hong Cay 已擔任「祖師廟」半世紀以上童神，並且也收過數位童神徒弟，在本地童神圈中頗有知名度。他認為作童神必須「心腸好、熱情、誠實、溫合與不貪心」。除了童神本身的修為外，獲得神通能力的方法並不取決於崇拜各類異己神，而是透過吃素與打坐。Lie Hong Cay 說「吃素可以讓人心清靜、無雜念與誠實」，Alim 則相信「吃素可以贖罪」，報導人普遍認為打坐期間吃素較能放下自我，瞭解並完全表達神明的意念，進而不必透過請神降臨的過程直接與之溝通。

從以上數則描述中可以看出他們認為童神的神奇力量表現在做為中介者與神靈溝通的能力上，而大部份童神的這種能力都屬於後天培育出來的，可從兩方面著手——「生活實踐」與「打坐修行」。前者指的是實踐日常生活中的道德規範，這些道德規範被當作擔任童神時所該具備的特質，而這些特質不少與人相處有關；後者指的是透過吃素打坐使自己內在狀態清澈無私，完全傳達神靈的意念，神靈也才得以藉之濟世行善。前已述及，行善被認為是「他類神」中「達雅」、「拿督」由黑轉白的關鍵，也是「*Empoh / Embah*」、「陰神」類神祇聲名遠播、納入「眾神」的重要管道，因此深具意義。基本上，神

靈的行善須透過中介者的清澈，中介者清澈之首要條件為日常生活的實踐。從以上報導人對擔任童神的條件、訓練與角色界定來看，在做法及概念上與大社會中爪哇文化或伊斯蘭文化的神秘主義有相通之處，但已成為脈絡化後華裔童神文化的一部份。童神不僅複製我群的社會記憶與地方文化傳統，同時轉化與創造新的可能性。這種轉化後的創造與可能性基本上是多版本與多音的，取決於童神個人的際遇、認同與詮釋，因而在表現與內容上有所不同，這些個別的童神例子，不但印證了社會文化的價值觀，更豐富了整體的多樣性。以下筆者將以童神 Hadi Guna 的生命史個案為例，進一步呈現這些重點。

1969 年建立的「觀音廟」，沒有印尼名，也沒有正式的管理委員會 (*yayasan*)，附近的居民暱稱這間廟為「Kwan Im Bio」或是「Empeh Pecun」。前者是「觀音廟」的閩語發音，後者為該廟童神 Hadi Guna 濟世的主要神明「伯明純」(圖 7)。



圖 7、「觀音廟」的童神 Hadi Guna

資料來源：作者拍攝 (2005)。

筆者2004年初次見到 Hadi Guna 時他五十四歲，父親來自福建，外祖母是雅加達的印尼原住民，有個叔叔當年隨國民黨到臺灣之後，在臺灣擔任軍職，和 Hadi Guna 經常保持通訊往來，一直到1986年才失去聯繫。由於 Hadi Guna 的父親在家中不講福建話，所以到了他這一代就完全不會說華語了。華校被禁之前，他曾經學過一段時間的中文，但因為沒有機會用到生活當中，所以只能夠說出自己名字的閩語發音。筆者初次來到這間廟的時候，Hadi Guna 翻箱倒櫃地找出了一張紙，上頭寫著用印尼文拼音的中文名字，筆者根據對臺灣人命名方式的常識性瞭解，推測 Hadi Guna 可能的姓名為「胡福源」。倒是 Hadi Guna 的女兒於2004年9月前往北京進修華語，她之前已在雅加達學了一陣子，去北京是因為想要讓華語更好，趁這幾年華語流行時找到較好的工作。

Hadi Guna 的曾祖父在中國作官時曾於福建蓋了一間「觀音廟」，來到印尼後先在丹格朗落腳，才遷往雅加達。居住在丹格朗的時候再建了一間「觀音廟」，這間廟後來遷到雅加達的現址，至2004年時已設立三十五年。「伯明純」是1970年代來到雅加達「觀音廟」濟世的，當時經過「觀音」的同意而留下來，在「伯明純」之前，「哪吒」(Locia)也曾來過廟中，由於祂的性格頑皮又武斷，「觀音」覺得不適合擔任濟世(圖8)。起初，Hadi Guna 為了要確認「伯明純」的存在，曾經到丹格朗尋找祂的關聯，因而在某個地點有感應，入神時不但能夠像昔日一樣找煙斗，而且也都能叫出那邊信徒的名字，這讓住在丹格朗信仰「伯明純」的一群人覺得很不可思議，也讓跟他們毫不認識的 Hadi Guna 嚇了一跳。1980年代末因為一些誤會，Hadi Guna 與這群人意見不合，於是不再特別前往丹格朗入神濟世。

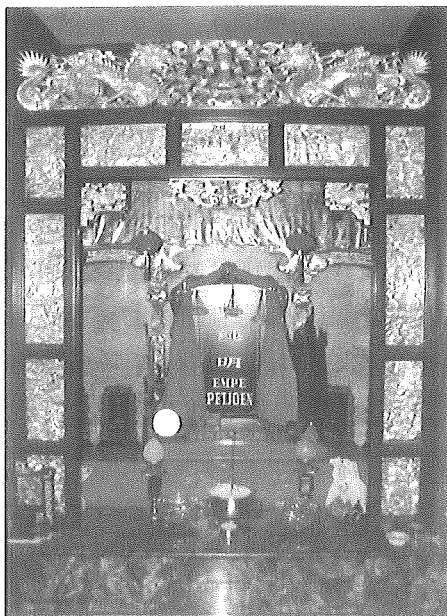


圖 8、「觀音廟」的「伯明純」壇位

資料來源：作者拍攝（2004）。

據他的描述：

「『伯明純』是明末的將軍，傳說被派下南洋找皇帝弄丟了的玉璽，但因為找不到，怕回去被殺頭，所以決定留在印尼，住丹格朗，並在那裡過世。『伯明純』是屬於足智多謀型的神明，最擅擔任參謀，所以有不少做生意的，以及要商量決策的人會來請教『伯明純』，因此有不少爪哇人知道這尊神明的」。⁴⁰

目前「觀音廟」的信徒以商人居多，但 Hadi Guna 並沒有統計過信徒的人數，因為人來人往的難以計算。目前廟裡的年度祭儀除了「觀音」、「伯明純」與「哪吒」的聖誕活動外，還包括了農曆七月半的「普渡」與年度中與沖犯相關的議題「祈福」與「還福」。處理

⁴⁰ 「觀音廟」報導人 Hadi Guna，訪談日期：2004 年 8 月 24 日。

沖犯的方式採客家人的做法，那是因為某一年隔壁佛寺「南華寺」的毫光燈因放置空間不足而暫存在 Hadi Guna 的廟裡，被知道的信徒建議而沿用，所以才開始也在廟內掛上毫光燈。他認為採借這方面的設置要節制，否則易流於賺錢的形象。Hadi Guna 習慣保存活動相片，筆者從他的相片中發現大量的「伯明純」生日活動、燒龍船與過火相片，此外，捐米、捐衣、到孤兒院社會救濟的相片也不少。印尼各地的華人圈仍保有紀念屈原的五月初五端午節習俗，吃粽子與划龍船成了慶祝這個節日的典型活動，其中特別是划龍船，已發展成一種全民參與的競賽，頗為流行，這一天叫「Hari Pecun」。屈原跟「伯明純」的關係曾經令筆者十分困擾，因為據 Hadi Guna，「伯明純」是明末的將軍，為了尋找皇帝的玉璽而來印尼。他認為「伯明純」和屈原兩者之間並沒有什麼關係，端午節被稱作「Hari Pecun」（Pecun 日）純屬巧合，因為「在丹格朗『伯明純』的墓地接近河流，一日來了艘龍船停在附近，就被當成『Pecun』的船，放在廟裡當聖物」。

「祖師廟」的 Oon 也說「『伯明純』生於古代，很有能力，生病的人被他碰一下就會痊癒，在沒過世前的名聲就很大了，死於丹格朗，五月初五是他的生日」。「祖師廟」的 Lie Hong Cay 不清楚「Pecun」何時來到印尼，也沒聽過屈原的故事，他所瞭解的「Pecun」是個神奇的人物，「『Pecun』是華人，參加划龍船比賽時神祕消失，沒有留下任何的東西，因此被認為具有奇特的能力，眾人開始拜他，划龍船那天也被叫成了『Hari Pecun』」。但「祖師廟」的另一位報導人 Ayung 則抱持著與 Oon 相反的看法，Ayung 認為，「『Cun』是『manjur』（準），『Pe』（伯）是華人對長者的尊敬稱呼。『Pecun』是個算命很準的先生，因為洩漏了天機，所以跳河自殺，人們為了紀念他的好，就丟粽子到河中餵魚，以防止魚吃『Pecun』的屍體」，所以他堅持「Pecun」就是屈原，死於中國，在丹格朗的聖跡所在擺放的是有關他的聖物。恰巧筆者訪談時當地的華文報紙也刊載了根據

發音類似而來的「*Pecun*」解釋，只是完全沒有提到「*Empéh Pecun*」，而是把「*Pecun*」解釋作「百船」（*Pet Joen*）的說法。⁴¹

昔日「伯明純」在這間「觀音廟」有固定的開壇時間，目前雖不常降臨，但信徒在平日還是經常透過 *Hadi Guna* 以不入神的方式請教「伯明純」事情，有時甚至是在電話中商量討論。信徒們並不會因此質疑這種方式的可信度，因為 *Hadi Guna* 本身也有預知事情的能力，有時必要的話，他也需要寫符，但都會先請示「伯明純」，否則就寫不出來。*Hadi Guna* 的特殊能力約在他十一歲左右顯現，某個夜晚他無法入眠，但閉上眼睛時卻見到了「觀音」，不自主地對「觀音」膜拜，結果「觀音」的手一指，他就立即到了一座森林，*Hadi Guna* 當下被這突如其來的轉變嚇到，因為害怕而大叫，在眾人努力喚醒他後結束了這個遭遇。自此他開始具備預知的能力，能夠說出尚未發生的事情。十九歲 *Hadi Guna* 作「觀音」的童神，突然有一陣子講的話或預測的事情都會應驗，結果嚇到了鄰居，不太敢邀他上門。擁有這種特殊能力曾經很困擾 *Hadi Guna*，擔心話說錯了變成詛咒，同時不少人對他有所顧忌，*Hadi Guna* 曾經因為子女還小而請求「觀音」收回一半他的這種能力，以免因為責罵而傷人。現在 *Hadi Guna* 預測的能力似乎又恢復百分之百的效力，而且他的兒子似乎也有這種能力，並且逐漸在朋友當中扮演排難解惑的角色。

雖然 *Hadi Guna* 並不否認作童神與八字有關，但重要的還是取決於後天的努力與童神的性格——是否正直、忠義、不貪心，並樂於助人。他跟師父「觀音」學打坐，就是學習如何專心、去雜念與放空自己。根據 *Hadi Guna* 的講法，「打坐的境界愈高就愈能順神明的意，把自己完全交給祂表達，否則人的意和神的意難免相悖」。對於一位已擔任三十多年童神角色的他來說，目前和「伯明純」的配合可

⁴¹ 雖然「*Pecun*」的發音與「划船」的閩語十分接近，但筆者所訪問的報導人中無人有此聯想。

說是進入「人神為一」的境界，不但能完全掌握「伯明純」的意旨，也隨時可以找「伯明純」商量事情，Hadi Guna 解釋「這種溝通不是透過語言，而是一種心領神會，當頻道調對了就能知道對方在想什麼，所以打坐就是在訓練這種找頻道的能力」。但 Hadi Guna 認為童神的表演形式仍是必要的，否則不足取信於信徒，雖然他明白是特殊能力協助了作童神的角色，但在表達層面仍十分小心地處理，避免引起不必要的誤會，有時候不得不隱瞞一些真實的狀態。

Hadi Guna 談話時經常透露著反思的觀點，頗有說服力。例如，他不喜歡配帶手機，讓信徒隨時可以找得到，一方面是為了訓練信徒的獨立性，另外也是因為曾經有信徒透過電話請教後仍不停打電話確認，讓 Hadi Guna 覺得這個方式並沒有太大的幫助，反而讓某些信徒的依賴性更大。Hadi Guna 對於涉及信仰層面的議題時十分理性。他認為信仰在乎心意，到廟裡只要用誠心拜天地就可以了，至於那些祈福還福或是神明的生日活動其實都不十分必要；他也批評廟宇的某些設置最終是為了賺錢。他說：

一個人的生活不是被決定的，而是由人的思想性格所決定。有了這樣的認識，來廟裡拜拜就會很安心。既要求天，也得靠自己。善行善心求天，事情靠自己，要靠自己工作生活下去。但是人也必須講中庸之道，不可要求太多或不及，生活上太強求也不好。⁴²

Hadi Guna 在結婚前曾經做過一個令他印象深刻的夢，看見一個長得跟他一模一樣，但是梳著髻的人勸他選擇出家避免受苦，否則會一輩子頭疼，但因為考慮到「不孝有三無後為大」的說法，他還是成了婚。Hadi Guna 因為作童神幫了不少人，但卻私自希望信徒不要太多，否則會常常頭疼地思考他們的事情。雖然沒法拒絕按鈴找上

⁴² 「觀音廟」報導人 Hadi Guna，訪談日期：2005 年 6 月 9 日。

門來的人，不過他還是選擇了在門口不掛廟名，減少負擔。

雅加達廟宇的神尊擺放位置並沒有一定的規則，但 Hadi Guna 對「觀音廟」正殿的神壇擺設則有他的想法，基本上空間格局的設計源自八卦，取其陰陽調和、有進有出、有生有死、循環不息的概念（見圖 9，No. 1-8）。至於「伯明純」的壇位（圖 9，No. 9）被設置在內殿的後半部，緊鄰但與正殿隔開，不屬於上述八卦設計的一部份。「伯明純」的神龕高度比照印尼人神壇的高度；這點顯示了「伯明純」在類別上和廟內其他神尊不同；然而，用八仙彩標示出「伯明純」神龕區域的設計卻又十足的華人作風。神龕的祭台上放了代表「伯明純」及其他四位的五個木匾，上頭寫了中文與印尼文名號，由左至右分別為「伯文杉」（*Empeh Boenseng*）、「伯馬賀」（*Empeh Mapho*）、「伯明純」、「伯水源」（*Empeh Swigwan*），與「伯萬夾」（*Empeh Bantjay*），牠們是「伯明純」的結拜兄弟。

而用來供奉這五尊神明的，除了華人常用的對燭、香爐與水果的形式外，更有爪哇人敬神用的花瓣與印尼穆斯林所用的香。此外，「伯明純」的匾前放了一只鏡、一堆符、白水與咖啡，因其他四位不愛喝白水，所以就只供奉咖啡。此外，「伯明純」的匾上掛了數串一口粽（小粽子），Hadi Guna 解釋是因為「伯明純」的生日就在端午節附近，所以有些信徒以小粽子供奉之故。「伯明純」雖擅於謀略，但也有兵將，所以代表五營的令旗與專用令旗也都放置在祭台上。Hadi Guna 對「伯明純」的木匾及用來祭祀的用品，有他的理解：

「『伯明純』仍是聖，而不是神，所以沒有具像，就像『九聖人』一樣，沒有具像。匾上之所以沒有姓，是因為怕把姓暴露了，同姓的信徒就會認為自己向神明請教的事情應該因為同姓而優先處理，這樣會引來很多麻煩……『伯明純』是華人，但是來到印尼後認識許多印尼朋友，所以拜

的時候融入了許多爪哇的傳統。但這不是『伯明純』的要求，只是地方上的人有這個傳統，就用這個方式來拜了。去『觀音廟』也可以用（爪哇人用來拜神的）這個花瓣來拜，這個拜神的花瓣可用來洗身，讓身體香香的……」。⁴³

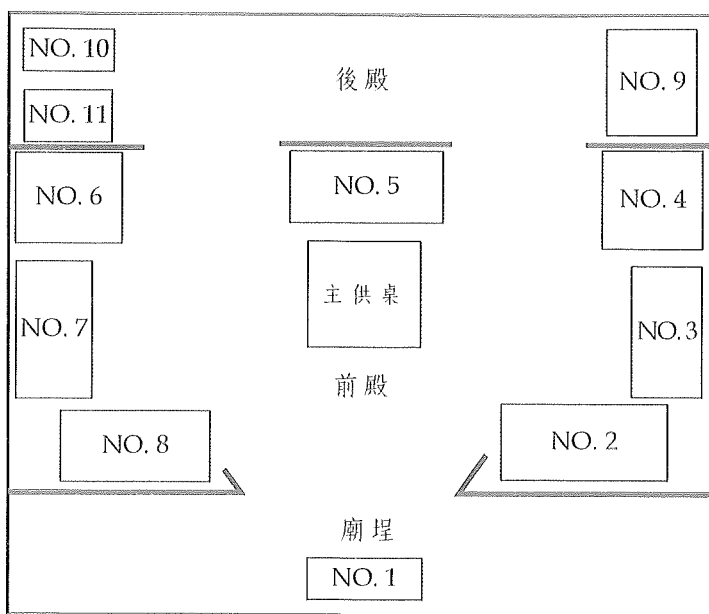


圖 9、觀音廟供奉各神尊壇位圖

說明：No. 1 為「Tie Khong」；No. 2 為「Sam Kwan Thai Tie」；No. 3 為「Na Ca Tay Cu」；No. 4 為「Tu Tie Pa Kung」與「Hian Tian Shong The」；No. 5 為「Kwan Im Hud Couw」；No. 6 為「Ma Cuo Poo」與「Phe Haun Pek Coa」；No. 7 為「Kwan Tek Kun」；No. 8 為「Cho Su Kong」；No. 9 為「Empheh Boenseng」、「Empheh Mapho」、「Empheh Pecun」、「Empheh Swigwan」與「Empheh Bantjay」；No. 10 為 Hadi Guna 的祖父母牌位；No. 11 為 Hadi Guna 的亡姐嬰靈。

資料來源：作者自行繪製。

⁴³ 「觀音廟」報導人 Hadi Guna，訪談日期：2004 年 8 月 24 日。

此外，在「伯明純」神龕對面，另有一小區域隔出了兩方神聖空間。右邊（No. 10）供奉了 Hadi Guna 的父親與祖父母的牌位，供桌高度依華人的習俗，擺設整潔乾淨，顯示經常有人祭拜；左邊（No. 11）的壇位則供奉「嬰靈」（*anak ambar*），以掛著粉紅色帷帳的床表示，Hadi Guna 解釋，這是為了紀念 Hadi Guna 母親因流產夭折的女兒，由於是母親這方傳下來的印尼人祭祀習慣，想廢掉卻多有顧忌，只好繼續擺放著。但是從小祭壇佈滿灰塵的跡象來看，他對這區的重視程度不如對祖先牌位的敬意。有一回 Hadi Guna 談到神明的分類時特別提到了「嬰靈」，他說拜嬰靈為印尼人靈媒的習俗，但這類魂魄並未在人間成就事情，不能算是「他類神」，廟內所供奉的嬰靈在濟世方面從未起過任何作用。

以上數位報導人對「伯明純」與中國屈原之間的關係眾說紛紜，但對於「伯明純」擁有治病、算命、隱形等神奇力量與各類遺物穿鑿附會的描述卻十分熟悉，這尊「他類神」的敘事版本顯然十足地在地化。人們記憶與對待「伯明純」的方式已由華族淵源的投射，轉為充滿爪哇人「聖跡崇拜」的語彙與意象，入境隨俗的「伯明純」與客死異鄉的「陳侗仁」在這點上形成強烈的對比，隱含「本地人／外島人」在印尼不同的落地生根經驗。然而，當進一步檢視 Hadi Guna 對「觀音廟」內各神尊擺放位置的設計與理由，以及「伯明純」神壇內各個華／非華象徵物並存的意涵時，所展現的「伯明純」是 Hadi Guna 融合生命經驗與文化見地後的個人詮釋版，這個版本雖然來自於一位擔任三十多年童神的親身經驗，但仍只能視為諸多瞭解之一。於是，有關「伯明純」整體的意象與個別詮釋之間雖類似卻又不盡相同。傳說中「伯明純」的神奇力量成就了許多的善行，現實上，Hadi Guna 也憑藉著他那頗具神秘性的神奇力量成就善行。但 Hadi Guna 的做法並不是顯露己身的神秘，而是成為一位清澈的中介者，以期真實地反映「伯明純」的善意。清澈的中介者即是童神角色所被賦予的任務，

透過「打坐修行」與「生活實踐」來完成，Hadi Guna 擔任童神的經歷、自我期許、對神靈的認識及人事物諸多的看法皆反映了此觀點。

五、結語

本文乃依據雅加達 32 間傳統華人廟宇所供奉之「他類神」基本資料闡述這些神明在印尼華人神靈分類系統中具有的属性與意涵，以及參與其間宗教專家——童神的理解與實踐。這批「他類神」非「佛教神」或「眾神」，而是一群因「聖跡崇拜」所產生的「印尼神」、「回教神」與「華人神」，代表性神明共計有九，分別為「陳侗仁」、「三寶大人」、「大二老師」、「九聖人」、「Prab Siliwangi」、「Embah Raden Surya Kencana Winata」、「拿督」、「達雅」與「Empeh/Embah」類神祇。「聖跡崇拜」的現象在東南亞地區雖具普遍性，但不同的社會文化群體，有各自理解的脈絡與意涵。由於「聖跡崇拜」的多元文化性質，致使「他類神」的傳說故事經常以一種族群邊界的敘述來反映華人移民的集體經驗與落地生根的認同情感，但其間各個神明傳說故事中所訴說的異己觀與我群認同不盡相同，隨著印尼華人在地化的經驗而異。32 間「他類神」的廟宇中以「本地人」廟供奉「他類神」的比例較高，這個趨勢大致符合「外島人」保存較多華文化的印象。

印尼華人藉由「聖跡崇拜」表達認同主流社會的文化價值觀「行善成神」。行善的概念不但為伊斯蘭教化的主流信念，也符合各宗教的基本關懷，因此「行善成神」提供伊斯蘭一神論、馬來文化泛靈信仰與華文化多神觀間交會的介面，以展現「聖跡崇拜」的多元面貌。「他類神」的誕生實踐了「行善成神」的基本信念，由於童神在「行善成神」中扮演了關鍵性的角色，因此高比例的童神設置為「他類神」廟宇的顯著特點。童神的神奇力量表現在作為中介者與神靈溝通的能力上，而大部份童神的這種能力都屬於後天培育出來的，可從「生活實踐」與「打坐修行」兩方面進行。前者指日常生活中道德規範的實

踐，後者指的是透過吃素打坐使內在狀態清澈無私，完全傳達神靈的意念，神靈也才得以藉之濟世行善。童神的條件、訓練，與角色界定在做法及概念上皆與大社會爪哇文化或伊斯蘭文化的神秘主義有類似相通之處，卻在脈絡化後成為華裔童神文化的一部份。童神不僅複製我群的社會記憶與地方文化傳統，同時轉化與創造新的可能性。這種轉化後的創造與可能性基本上是多版本與多音的，取決於童神個人的際遇、認同與詮釋，因而在表現與內容上有所不同，這些個別的童神例子，不但映證了「行善成神」社會文化的價值觀，更豐富了「他類神」整體的多樣性。

參考文獻

李炯才

- 1979 《印尼：神話與現實》。新加坡：教育出版社。
2005 〈三寶太監及其侍從的神話〉。收錄於廖建裕編：《鄭和與東南亞》，頁 33-51。新加坡：新加坡國際鄭和學會。

李美賢

- 2005 《印尼史：異中求同的海上神鷹》。臺北：三民書局。

林長寬

- 2003 〈伊斯蘭早期蘇非「瓦里」(Wali)理論初探〉。收錄於盧蕙馨、陳德光、林長寬主編：《宗教神聖：現象與詮釋》，頁 93-124。臺北：五南出版社。
2009a 〈馬來世界伊斯蘭探源：爪哇地區的伊斯蘭化〉。收錄於李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德、蔡源林著：《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。南港：中央研究院人社中心亞太區域專題研究中心出版。

- 2009b 〈綜觀現代印尼伊斯蘭之復興改革思想〉。收錄於李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德、蔡源林著：《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。南港：中央研究院人社中心亞太區域專題研究中心出版。

梅慧玉

- 2005a 〈印尼華族記憶的我群觀：以雅加達華人廟宇中他類神的誕生為例〉。發表於國立東華大學主辦：「第4屆國際青年漢學會議：多元族群觀點下的漢學研究」，11月18-20日。
- 2005b 〈Kiri-kiri, Pak：雅加達田野調查紀實與反思〉。《亞太研究論壇》，27：22-32。
- 2006 〈天的子民：雅加達那吒廟開壇儀式之研究〉。發表於國立成功大學政治學系主辦：「2006年東南亞區域研討會」，4月27-28日。

陳志明

- 2000 〈東南亞華人的土地神與聖跡崇拜：特論馬來西亞的大伯公〉。收錄於傅飛嵐、林富士主編：《遺跡崇拜與聖者崇拜》，頁58-84。臺北：允晨出版社。

廖建裕編

- 2005 《鄭和與東南亞》。新加坡：新加坡國際鄭和學會。

鄭志明

- 2004 〈客家社會大伯公信仰在東南亞的發展〉。《華僑大學學報》，2004（1）：64-74。

Anderson, B.

- 1965 *The Mythology and the Tolerance of the Javanese*. Ithaca: Cornell Project.

Arberry, A.

1950[2007] *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*.
London & New York: Taylor and Francis

Bellwood, P.

1997[1985] *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*
(revised edition). Honolulu: University of Hawaii Press.

Chambert-Loir, H.

2002 Saints and Ancestors: The Cult of Muslim Saints in
Java. Pp. 132-140 in Henri Chambert-Loir and
Anthony Reid, eds., *The Potent Dead: Ancestors, Saints
and the Heroes in Contemporary Indonesia*. Honolulu:
Asian Studies Association of Australia, Allen &
Unwin, and University of Hawaii Press.

Cheo, K. B. & M. Speeden

1998 *Baba Folk Beliefs and Superstitions*. Singapore:
Landmark Books

Cheu, H. T.

1992 The Datuk Kong Spirit Cult Movement in Penang:
Being and Belonging in Multi-ethnic Malaysia. *Journal
of Southeast Asian Studies*, 23(2): 381-404.

1993 *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Malaysia:
Pelanduk Publications.

1994 Malay Keramat, Chinese Worshippers: The
Sinicization of Malay Keramats in Malaysia. Seminar
paper, Department of Malay Studies, National
University of Singapore.

Coppel, C. A.

1983 *Indonesian Chinese in Crisis*. Kuala Lumpur: Oxford

University Press.

DeBernardi, J.

1994 Historical Allusion and the Defense of Identity
Malaysian Chinese Popular Religion. Pp. 117-139 in
Charles F. Keyes, Laurel Kendall and Helen Hardacre,
eds., *Asian Vision of Authority: Religion and the Modern
States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University
of Hawaii Press.

2004[2009] *Penang. Rites of Belonging in a Malaysian Chinese
Community*. Singapore: NUS Press.

2006 *The Way That Lives in the Heart. Chinese Popular
Religion and Spirit Mediums in Penang, Malaysia*.
Stanford: Stanford University Press.

Elliot, A. J. A.

1955 *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*. London:
Royal Anthropological Institute.

Fealy, G. & V. Hooker, eds.

2006 *Voices of Islam in Southeast Asia. A Contemporary Sourcebook*.
Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

2006 Indoneisa. Pp. 39-50 in Greg Fealy and Virginia
Hooker, eds., *Voices of Islam in Southeast Asia. A
Contemporary Sourcebook*. Singapore: Institute of
Southeast Asian Studies.

2006 Introduction to the Sourcebook. Pp. 1-15 in Greg
Fealy and Virginia Hooker, eds., *Voices of Islam in
Southeast Asia. A Contemporary Sourcebook*. Singapore:
Institute of Southeast Asian Studies.

- Geertz, C.
1960 *The Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.
- Goh, B. L.
2005 Malay-Muslim Spirits and Malaysian Capitalist Modernity: A Study of Keramat Propitiation among Property Developers in Penang. *Asia Pacific Viewpoint*, 46(3): 307-321.
- Graaf, H. J. de & Th. G. Th. Pigeaud
1984 Introduction Cheng Ho, Sam Po Bo. Pp. 50-53 in M. C. Ricklefs, ed., *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries* (Monash Papers on Southeast Asia No. 12). Australia: Monash University Published.
- Hodgson, M. G. S.
1974 *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: Chicago University Press.
- Hooker, M. B.
2003 *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Manguin, P. Y.
1991 The Merchant and the King Political Myths of Southeast Asian Coastal Polities. *Indonesian*, 52: 41-54.
- Mohd Taib Osman
1989 *Malay Folk Beliefs: An Integration of Disparate Elements*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Raffles, T.
1817[1965] *The History of Java*. London: Oxford University Press.

Ricklefs, M. C.

- 1984a Islamization in Java: An Overview and Some Philosophical Considerations. Pp. 11-23 in R. Israeli and A. H. Johns, eds., *Islam in Asia vol. 2*. Boulder: Westview Press.
- 1984b Note 2, Dampu Awang. Pp. 135-136 in *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries* (Monash Papers on Southeast Asia No. 12). (translated and provided with comments by H. J. de Graaf and Th. G. Th. Pigeaud). Australia: Monash University Published.
- 2001 Literary, Religious and Cultural Legacies. Pp. 59-69 in *A History of Modern Indonesia Since C. 1200* (Third Edition). Great Britain: Palgrave

Salmon, C.

- 1991[1993] Cults Peculiar to the Chinese of Java. Pp. 297-305 in Cheu Hock Tong, ed., *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Salmon, C. & D. Lombard

- 1977 *Les Chinois De Jakarta: Temples et vie Collective* (The Chinese of Jakarta: Temples and Communal Life). Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'homme.

Skeat, W. W.

- 1900[1984] *Malay Magic: Being An Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. Singapore: Oxford University Press.

Tan, G. L.

- 1963 *The Chinese of Sukabumi: A Study in Social and Cultural Accommodation*. Ithaca: Cornell University.

Tan, C. B.

- 1994 Chinese Religion: Continuity, Transformation and Identity with Special Reference to Malaysia. Pp. 57-76 in Roberto Cipriani, ed., *Religious Sans Frontiers? Present and Future Trends of Migration, Culture and Communication*. Rome: Instituto Poligrafico E. Zecca Della Stato Westview.
- 1995 The Study of Chinese Religions in Southeast Asia: Some Views. Pp.139-165 in Leo Suryadinata, ed., *Southeast Asian Chinese: The Socio-Cultural Dimension*. Singapore: Times Academic Press.

Wandelt, I.

- 1993 The Cult of Surya Kencana in Jakarta: New-Style Peranakan Chinese Spirit-Mediumship. Pp. 307-325 in Cheu Hock Tong, ed., *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia*. Malaysia: Pelanduk Publications.

Widodo, J.

- 2004 *The Boat and the City: Chinese Diaspora and the Architecture of Southeast Asian Coastal Cities*. Singapore: Marshall Cavendish.

Winstedt, R.

- 1925 *Shaman, Saiva and Sufi: A Study of the Evolution of Malay Magic*. London: Constable.
- 1961 *The Malay Magician: Being Shaman, Saiva and Sufi*. London: Foutledge & Kegan Paul.
- 1924[1977] Karamat: Scared Places and Persons in Malaya. Pp. 48-63 in Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, ed., *Centenary Volume: 30 Articles Selected*

1878-1975 (Reprint 4). Singapore: Times.

Yang, C. K.

1973 The Role of Religion in Chinese Society. Pp. 644-674
in John Merskill, ed., *An Introduction to Chinese
Civilization*. New York: Columbia University Press.

附表 1、雅加達「他類神」華人廟宇調查統計

神明類屬	行政區／廟宇／建廟時間	廟宇 主神	建廟者		註記	
			本地人	外島人		
神明類屬 Empeh/Embah	伯明純 (Empeh Pecun)	觀音佛祖	○	○		
	何甫親 (Empeh Banten)	祖師公	○	○		
	青龍	何甫親 (1967年)	何甫親	◎	○	
		西區／玄星廟 (Hien Chen Bio/Vihara Hindu Dharma) / 1996年(?)	李伯人	○	○	
華人神	北區／三教祖師法殿 (San Gao Co Su/Tai Sang Lau Gun) /1989年	太上老君	○	○	未能問到相關訊息	
	南區／觀音廟 (Kwan Im Bio) /1982年	觀音	○	○		
	北區／觀音廟 (Bio Kwan Im/Bio Kwan Im Pou Sat Keraton Bapak Dewa) /1958年	觀音	○	○		
	陳阿仁	西區／陳阿仁廟 (Kelenteng Tang Tong Jin) /2000年	陳阿仁	◎		
西區／玄星廟 (Hien Chen Bio/Vihara Hindu Dharma) / 1996年(?)		李伯人	○	○		
北區／師公廟 (Sukong Bio/Vihara Dharma Budha) /1983年		太上老君	○	○		
陰神	北區／濟公廟 (Che Kong Bio) /1994年	濟公活佛	○	○		
	北區／濟公廟 (Che Kong Bio) /1994年	濟公活佛	○	○		
	北區／玄壇宮 (Hian Tan King) /1938年	玄壇公	○	○		

神明類別	行政區／廟宇／建廟時間	廟宇 主神	堂神 廟宇	建廟者		註記
				本地人	外島人	
回教神	西區／三寶宮 (Sam Po Kiong) / 1967 年	三寶大人	◎	○		另陪祀兩位相關神明： Sam Po Swi Sui, Ibu Dewi Siti Wati
	西區／永清宮 (Yung Chin Khung/Vihara Yasodhara) / 1890 年代	觀音		○		
	西區／水清宮 (Vihara Lim Pak Kung) / 1994 年	林伯公	○	○		
	北區／菩提唵佛社 (Ti Niam Hut Sa/Vihara Budhi Mulya) / 1980 年	阿彌陀佛	○	○		
大二老師	北區／安伽廟 (Kelenteng Dabakong/Toapekong or Kelenteng Ancol/Vihara Buddha Bhakti Ancol) / 18 世紀	大伯公		○		另陪祀四位相關神明： Sam Po Swi Sui, Ibu Dewi Siti Wati, Embah Said Areli Dato Kembang, Ibu Erneng
	西區／地藏王廟 (Tee Tjung Ong Bio/Vihara Dharma Sakti) / 1830 年代	地藏王		○		
	西區／永清宮 (Yung Chin Khung/Vihara Yasodhara) / 1890 年代	觀音		○		
	西區／水清宮 (Vihara Lim Pak Kung) / 1994 年	林伯公	○	○		
	西區／陳侗仁廟 (Kelenteng Tang Tong Jin) / 2000 年	陳侗仁	○		○	只供奉其中的大二老師
	北區／北玄宮 (Na Cha Bio/Vihara Bun Tong San) / 1970 年代	玄天上帝	○		○	

神明類屬	行政區／廟宇／建廟時間	廟宇 主神	並神 廟宇	建廟者		註記
				本地人	外島人	
回教神	北區／蘇威宮 (Kawi Kiong/Vihara Kawi Sakti) / 1960 年代	大二老師	◎	○		
	中區／玄天廟 (Hian Thian Siang Tee Bio/Vihara Budi Dharma Bhakti) / 1904 年以前	玄天上帝	○		○	
	中區／蘇威廟 (Vihara Sapto Ronggo) / 1956 年	大二老師	◎	○		
	南區／何甫觀 (Kelenteng Empeh Hu Phu Tjihin Banten) / 1967 年	何甫觀	◎	○		
	東區／Vihara Orang Tua / 1984 年	觀音	○	○		
	西區／油米廟 (You Mi Miau/Vihara Padilapa) / 1823 年	伯公伯婆	○	○		
	西區／土地公廟 (Thuti Pakung/Pehkong) / 2000 年	土地伯公	○	○		
	西區／祖師廟 (Kelenteng Tjeng Sui Co Su Kong) / 1967 年	濟水祖師	○	○		
	北區／功湖爺 (Vihara Dharma Suci) / 2003 年	觀音	○		○	
	北區／蘇威宮 (Kawi Kiong/Vihara Kawi Sakti) / 1960 年代	大二老師	◎	○		
九聖人	東區／Vihara Orang Tua / 1984 年	觀音	○	○		
	西區／玄天上帝廟 (Vihara Dharma Tedja) / 1883 年 (1869 年?)	玄天上帝	○	○		目前已無立神所拜拿督稱：Datu Bumi, Ibu Raden
	西區／祖師廟 (Tjouw Soe Kong/Vihara Khema) / 1958 年	祖師公	○	○		所拜拿督稱：Embah Dato, Ena Dato
	西區／玄星廟 (Hien Chen Bio/Vihara Hindu Dharma) / 1996 年 (?)	李伯人	○		○	
印尼神	北區／濟公廟 (Che Kong Bio) / 1994 年	濟公活佛	○		○	

神明類別	行政區／廟宇／建廟時間	廟宇 主神	立神 廟宇	建廟者		註記
				本地人	外島人	
拿督	北區／飛龍館 (Chi Kong Bio/Vihara Maha Karuna) / 2000 年	齊公	○		○	所拜拿督稱： Kakek Dewa Sakti
	北區／安恤廟 (Kelenteng Dabakong/Toapekong or Kelenteng Ancol/Vihara Buddha Bhakti Ancol) / 18 世紀	大伯公		○		所拜拿督稱： Embah Said Areli, Dato Kembang(與 妻子 Ibu Emmeng)
	中區／兜劫寺 (Wan Kiap Sie/Vihara Buddhayana) / 1736 年 (1761 年?)	觀音			○	
達雅	西區／靈應法院／忠義廟 (SinThan Berbudu/Vihara Berbudu) / 1979 年	三傑	○		○	
	西區／水清宮 (Vihara Lim Pak Kung) / 1994 年	林伯公	○	○		所拜達雅稱： Dayak Datuk
	西區／西法宮 (Vihara Si Fap Kiung) / 1994 年	靈山老爺	○		○	所拜達雅稱： Dayak Datuk
	西區／地藏王廟 (Tee Tjung Ong Bio/Vihara Dharm Sakti) / 1830 年 (?)	地藏王			○	
	西區／陳偈仁廟 (Kelenteng Tang Tong Jin) / 2000 年	陳偈仁	◎		○	
	北區／功湖爺 (Vihara Dharm Suci) / 2003 年	觀音	○		○	
	中區／新德廟 (Sin Tek Bio/Vihara Dharm Jaya) / 1698 年	福德正神			○	
Embah/Raden Swaya Kenjana Winata	中區／玄天廟 (Hian Thian Siang Tee Bio/Vihara Budi Dharm Bhakti) / 1904 年以前	玄天上帝			○	
	南區／何甫親 (Kelenteng Empeh Hu Phu Tjhin Banten) / 1967 年	何甫親	◎		○	
	南區／觀音廟 (Kwan Im Bio) / 1982 年	觀音	○		○	

神明類屬	行政區／廟宇／建廟時間	廟宇 主神	蓋神 廟宇	建廟者		註記
				本地人	外島人	
印尼神	西區／土地公廟 (Thuti Pakung/Pehkong) / 2000 年	土地伯公	○	○		
	西區／祖師廟 (Kelenteng Tjeng Sui Co Su Kong) / 1967 年	清水祖師	○	○		
其他印尼神	Dewi Neng, Putri Layang Satri, Putri Mayang Sari Siba	祖師公	○	○		
	Raden Eyang Majo Pawit	陳侗仁	○	○		
	Ibu Kanjeng Ratu Kidul, Kya Geng Giri	濟公活佛	○	○		
	Eyang Semar, Eyang Petruk, Eyang Cepot, Eyang Gareng, Kera Putih, Dewi Singosar	觀音	○	○		
	北區／坊湖爺 (Vihara Dharma Suci) / 2003 年					

神明類屬	行政區／廟宇／建廟時間	廟宇 主神	董神 廟宇	建廟者		註記
				本地人	外島人	
Embah Bisu, Embah Jamborong Neng Dewi	南區／何甫親 (Kelenteng Empeh Hu Phu Tjhin Bantén) ／1967年	何甫親	◎	○		
Eyang Dalam Wirya Tanu Datar, Eyang Raden Djayadiningrat, Eyang Raden Agung Surya Ningrat, Eyang AKT Sakti, Eyang Bisu Paca, Agung Panca Sila, Eyang Raden Sukma Jaya	南區／觀音廟 (Kwan Im Bio) / 1982年	觀音	○	○		
Embah Jamborong, Ibu Putri Cirebon, Embah Raden Tjakavara Sumandi	東區／Vihara Orang Tua / 1984年	觀音	○	○		

其他印尼神

說明：「董神」欄項的符號「◎」代表該董神廟宇的主神為「他類神」。
資料來源：作者 2004-2005 年印尼雅加達廟宇普查所得。

印尼伊斯蘭與孔教的代理衝突： 印尼華裔穆斯林春節禮拜的爭議*

邱炫元

一、前言

當印尼前總統梅嘉娃蒂於 2002 年宣布華人春節 (*Imlek*)¹ 為印尼國定假日，一位華裔印尼出身的日惹自治特別行政區的議會議員黃仁忠 (*Budi Setyagraha*)，他同時也擔任印尼華人穆斯林協會日惹行政區分會會長 (1999-2004)，在 2003 年 2 月 13 日於日惹 Syuhada 清真寺，² 以伊斯蘭禮拜的方式來慶祝華人春節。當日，有 1 百多位華裔穆斯林在清真寺二樓的禮拜主廳，以禮拜 (*salat*) 和祈禱 (*do'a*) 的儀式表達感謝真主與慶賀春節之意。在此一聚會禮拜的聚會中，獲邀來致詞的來賓，是印尼日惹地區的印尼「宗教學者議會」 (*Majelis Ulama Indonesia, MUI*)³ 的主席 *Thoha Abdurahman*，他似乎了解

* 在此感謝兩位匿名審查人所惠賜的寶貴意見，以及其中一位審稿人精細的文字修訂，增加本文的可讀性。我增補了一些在 2012 年 8 月在中爪哇進行的田野調查之觀察，感謝中央研究院博士後研究對 2012 年調查之獎勵。

1 印尼語的華人春節 *Imlek* 轉音自福建語「陰曆」。

2 *Syuhada* 清真寺乃是日惹地區隸屬於革新取向的穆斯林最重要的清真寺。

3 印尼宗教學者議會成立於 1975 年，是印尼法定的最高伊斯蘭宗教學者機構，負責頒布解釋伊斯蘭法 (*Islamic Law*)，提供印尼政府與穆斯林參考依據的宗教釋令 (*fatwa*)。由於印尼並非伊斯蘭國家，因此，宗教學者議會所頒佈的釋令通常沒有強制效力，在蘇哈托時代還扮演為政府政策背書的角色，宗教學者議會在後蘇哈托時期取得較大的自主性地位，還有能力反映出與當局意見相左的見解，近年來所頒佈的釋令反映出較為保守的心態 (*Gillespie 2007*)。宗教學者議會雖然不具強制力，但在某些關鍵議題上還是形成一股影響輿論的力量。

到此一慶祝春節禮拜及將可能引發的爭論，在致辭中特地提醒大家不要把這個春節禮拜轉變為引發彼此對立的爭端。因為，他認為春節乃是某種文化傳統而非紀念孔子誕辰的紀念日。另一位獲邀致詞的 Gadjah Mada 大學人類學者 Syafri Sairin 也在致詞中表示，春節乃是文化而非宗教傳統。他甚至補充儒家乃是一種哲學，甚至連韓國的基督徒也研究孔子。他支持將儒家視為華人歷史傳統的一部份。這場春節禮拜，就如同許多典型的印尼穆斯林在清真寺的聚會一樣，以誦讀古蘭經開場，接下來是禮拜，隨後則是來賓致詞。在領禮者帶大家唸完禱詞之後，Setyagraha 和其他幾位參加禮拜的華人，拿出準備好的一幅布條在禮拜廳合影留念。該布條上面用印尼文與中文寫的「2555 年新年快樂」(Selamat Tahun Baru Imlek 2555)。⁴

雖然在舉辦春節禮拜之前，印尼華人穆斯林協會日惹分會已經先行取得印尼宗教學者諮商會議的許可。⁵在禮拜舉辦之前，一些質疑反對的聲浪仍然出現。「印尼聖戰士議會」(Majelis Mujahidin Indonesia, MII)⁶執委的主席 Irfan S. Awwas⁷就要求活動應當取消，他認為這種帶有混合色彩的活動只會增加伊斯蘭與孔教之間的誤解。而穆罕默迪亞的主席 Achmad Syafii Maarif 則認為，如果舉辦

⁴ 2003 年第一次春節禮拜的相關報導請參見 (Nugroho 2003)。

⁵ 有關日惹華人穆斯林協會申請許可的新聞請見：Sinar Harapan (2003)；Nusantara (2003)。

⁶ 「印尼聖戰士議會」成立於 2000 年，屬於激進穆斯林團體。倡導印尼應該回歸 1945 年雅加達憲章，實施伊斯蘭法。隨後，這個組織亦關切摩鹿加的基督徒與穆斯林的暴力衝突，並組織若干群眾前往摩鹿加。由於其間的成員與「伊斯蘭團」有人脈上的關聯，易於被聯想兩者可能的關係。然而，「印尼聖戰軍團」並未直接涉入參與恐怖攻擊的規劃，近年來則是略為轉向參與穆斯林社會救濟的計畫，如參與亞齊災後重建等等。

⁷ Irfan S. Awwas (1960-) 年輕時在伊斯蘭經學院曾師從被尊奉為策劃多次恐怖攻擊事件的團體「伊斯蘭團」的精神領袖 Abu Bakar Bashir。Awwas 參與一些推動印尼為伊斯蘭國家的組織運動，曾經入獄多次。

春節禮拜的構想已經引起一些爭議，最好還是別舉辦。⁸這些意見顯示出，不同立場的穆斯林組織領袖對於春節禮拜是否符合伊斯蘭法，似乎無法完全釋疑。和黃仁忠的一次訪談中（2003），他也提到他了解這種活動的敏感性，即使事實上在印尼春節已經成為國定假日。他說：「我們（意指華人）是客人，因此慶祝春節的活動最好別辦得太炫耀誇張，避免導致衝突。因為要讓政府的美意得以維繫是一件很重要的事。假使因為衝突再度發生的話，也許政策會因此而改變」。但是黃仁忠仍然執意要舉辦春節禮拜，主張華裔穆斯林用自己的方式自主慶祝新年。既然春節已經成為印尼政府認定的國定假日，為何日惹的華裔穆斯林在清真寺進行類似新春團拜的春節禮拜，會引發其他穆斯林意見領袖的疑慮？為了釐清此一憂慮，在2003年舉辦第一次慶祝之後，日惹華穆分會分別舉辦了兩場說明會，邀集大學教授與伊斯蘭法專家一起來澄清，春節乃是華人傳統節慶，而非華人宗教節日；因此，在清真寺以禮拜儀式的形式感謝真主並祝賀新的一年的到來，並不違背伊斯蘭法。

本文將首先檢視，在後蘇哈托時代，印尼華裔爭相公開展示自身的文化傳統，呈現出百家爭鳴的局面。然而，華裔穆斯林透過伊斯蘭文化再現其少數族裔認同，卻牽涉到印尼華裔對於自身的文化傳統如何理解、實踐與再現的文化政略（cultural politics）。華裔穆斯林與孔教徒不約而同地將春節與他們各自的宗教信仰連結，並藉由伊斯蘭與孔教來表述其華族性（Chineseness），⁹我們則要探討，連結宗教與節日傳統為何成為印尼華人做為一個少數族群表述其認同與爭取公民權認可的策略？孔教的發展歷史脈絡及印尼政府對春節的政策管制，讓我們得去了解少數族裔在呈現其文化傳統與歷史論述，如

⁸ 印尼第二大穆斯林組織，較傾向現代改革，相關介紹請參閱林長寬（2009）。

⁹ 作者將 Chineseness 翻譯為「華族性」，純粹取其近似於華人的族群特性（ethnicity）之意，這個詞亦可譯為「華人性」，本文將依脈絡交互使用。

何採用離散式的綜攝與在地化的對應策略，將所有可運用的傳統文化資源，進行霍爾（Stuart Hall）所言的「扣連」（articulation）與再現，又如何特殊場合裡產生意義上的衝突與對立。接下來，我將回溯此一事件發生的本末，檢視「春節禮拜」（*sholat imlek*）¹⁰如何及為何引發爭議，華人穆斯林又如何回應所招致的批評？尤其是在兩次說明會中，大家如何質疑、辯護甚至尋求合理化的解釋。這場風波似乎在2004年就告個段落，但是，在2007年時，有一位宣教師發出一道伊斯蘭法釋令（*fatwa*），¹¹以強烈的口吻認定春節為孔教節日，並指責華人穆斯林應當全心入教而非心懷不誠地將禮拜儀式摻雜了華人文化的色彩。

第三，為何春節這種單純的屬於華人族群民俗傳統的歲時節慶，會被輕易地與孔教的宗教節慶混為一談？有兩個重要的歷史因素與此有所關聯。新秩序時期，蘇哈托政府壓制性的華人政策將春節放入管制華人宗教、信仰與民俗的範疇，一併反對華人可以公開舉辦。還有，印尼的宗教政策促使孔教必須將自身塑造為國家所認定的宗教

¹⁰ 「春節禮拜」援用自 H. S. Ahimsa-Putra（2004）應邀至日惹華穆分會2004所舉辦的說明會之措辭 *sholat Imlek*。

¹¹ 伊斯蘭法釋令是指由具有伊斯蘭宗教知識的宗教學者（*mufti*），根據伊斯蘭法的觀點對於穆斯林提出的問題所提供的意見。*fatwa* 原本在伊斯蘭研究中並沒有受到太多關注，但是巴基斯坦籍的重量級學者 Muhammad Khalid Masud（1996）開始拓展研究。*fatwa* 的內容除了解答穆斯林對於伊斯蘭宗教信仰、儀式與伊斯蘭法的相關規範事項外，也向外擴展到政治、經濟、科技、醫療與戰爭方面的議題。因此，*fatwa* 的研究可以了解不僅只是有關伊斯蘭法因應社會變遷的內涵，更重要的是去了解頒定 *fatwa* 的宗教學者如何憑藉其宗教權威，來反應穆斯林社群對於當下各種議題發展的立場和解決之道。*Fatwa* 可以經由政府的宗教事務機構、民間的穆斯林組織，或是在社區具有聲望的宣教師來頒行。因此，*fatwa* 的形成與流通不只有設限在國家認可的宗教權威，穆斯林民間社會一樣能透過釋令來表述其立場並形成一些具有影響力的意見。但是，*fatwa* 不同於伊斯蘭法庭法官的判決，並沒有強制的執行效力。有關印尼近年來對於釋令的研究，請參考：Hooker（2003）和期刊 *Islamic Law and Society* 第12卷第1期，*Fatwas in Indonesia* 專號。

樣式，此一政策間接促使孔教將所有華人傳統農曆節日整編為宗教節日，而引發對於華裔穆斯林慶祝春節的爭論。因此，我要討論孔曆在印尼的流傳與使用，以及印尼孔教的發展是如何受到印尼宗教政策的影響。第四，需要討論印尼自獨立建國以來，政府的宗教政策意涵的歷史變遷，如何促使印尼華人採取透過宗教信仰表述的策略來爭取他們的公民權。最後，回來檢視印尼華裔穆斯林對慶祝春節所採取的不同立場，本文要指出，日惹分會春節禮拜的儀式政治，雖然印尼華人穆斯林總會表示支持，但是並沒有特意要將這個儀式普遍地鼓吹為華人穆斯林的新傳統，反映出此一爭議乃是日惹分會的某種區域性認同抵抗的策略，而非大多數華人穆斯林社群所想要爭取被接納的作為。

二、後蘇哈托時代印尼華裔再現華族性的族裔賦權

印尼華人改信伊斯蘭教在人數上雖然不多，但是在印尼的族群與宗教的政治光譜中，卻呈現出某些值得關注的顯著現象（邱炫元 2011）。印尼的華人穆斯林大多是新近改信的穆斯林，與中國漢語穆斯林沒有移民後裔之歷史聯繫。因為，他們不像馬來西亞、泰國北部、臺灣與香港的華人穆斯林是中國大陸的漢語穆斯林移民的後裔。在印尼伊斯蘭傳播史中，有歷史紀錄顯示在 15 世紀初期，曾經有明代穆斯林移居爪哇，但是當今的華人穆斯林在歷史上無法與之聯結。¹²當代的印尼華人穆斯林組織創立於 20 世紀初，事實上也不容易標識出印尼華人穆斯林的歷史與文化傳統。¹³

¹² 鄭和的隨官馬歡（1960），在他的《瀛涯勝覽》（1451）曾經記錄在東爪哇：「國有三等人：一等回回人，皆是西番各國為商，流落此地，衣食諸事皆清致；一等唐人，皆是廣東、漳、泉等處人，居是地，食用亦美潔，多有從回回教門受戒待齋者」。

¹³ 不過，印尼的伊斯蘭傳播史自 1960 年代以來一直有明代穆斯林以及鄭和下西洋促進爪哇伊斯蘭化的論點。印尼學者 Slamet Muljana（1968）早期出版的論著後來被印尼政府查禁。這個論點在後蘇哈托時期 Sumanto Al Qurtuby（2003）

然而，當後蘇哈托時期日趨和緩的族裔政治氣氛，印尼華人的族裔賦權運動如脫疆之馬從新秩序時期的禁錮中解脫出來，以不同的族裔組織和非政府組織訴求平復對華人不公平的歧視政策，並進一步要求政府必須尊重華人的文化傳統。在這個歷史潮流下，印尼華人穆斯林林總會所彰顯出的伊斯蘭華族性（Islamic Chineseness）文化的公共展現，既反映出印尼華人文化復興的脈動，亦反映出後蘇哈托時期印尼伊斯蘭復興的歷史脈動。除了春節禮拜之外，華人穆斯林在東爪哇泗水建築一座具有中國寺廟建築風格色彩的「鄭和清真寺」（Chiou 2007），幾位不識華語文的男性華人穆斯林青年組織伊斯蘭流行樂團「燈籠」（Lampion），穿著清代服飾，帶瓜皮帽、著馬褂，以羅馬拼音將華語歌詞填入伊斯蘭宗教讚唱（*nashid*）。印尼華人穆斯林協會在他們的雜誌「社群」（Komunitas），熱衷探討鄭和的穆斯林身份及其下西洋的航海歷史活動如何促進明代穆斯林移民在爪哇宣教的關係（Chiou 2010），以及介紹中國伊斯蘭歷史和傳統華人的民俗節慶。這一連串之所謂伊斯蘭華族性的建構，顯示出印尼華人穆斯林社群如何掌握印尼的兩大歷史潮流，並刻意走出與傳統印尼華人的文化復興策略很不同的路線。

這股慶賀印尼華人再度回歸印尼社會的潮流裏，不少華人相信這才是印尼的立國精神「異中求同」（*Bhineka Tunggal Ika*）所標榜的

承繼這個論點並試圖提出「華爪穆斯林文化」。陳達生甚至將這些具有華人血統的爪哇穆斯林推動伊斯蘭化的歷史傳聞，論證為某種伊斯蘭改革運動（陳達生 2008）。這些論點反映在後蘇時期的文化多元主義的氣氛裡試圖將華人納入印尼伊斯蘭化歷史敘事之文化善意。然而，目前的證據頂多證明中國移民改信伊斯蘭的現象是一種華人歸化於當地穆斯林社群的歷史現象（Lombard and Salmon 1991）。在物質文化的證據上，15、16 世紀的中爪哇宮廷、聖墓或是老清真寺有華人工匠作品風格的遺跡；雅加達的老清真寺不乏華人／穆斯林的遺跡（Heuken 2003；Miksic 2005）。但是，這些證據雖然有間接的可疑史料來支持（Ricklefs 1984），我們仍然無法可以完全支持華人穆斯林或是鄭和曾經在爪哇宣教或是促進爪哇伊斯蘭化的論點。有關爪哇伊斯蘭源自明代中國的歷史論述的爭議與發展請參見拙著（Chiou 2010）。

文化多元主義精神的落實。然而，也有人心中仍抱著對於政治局勢的變動不輕易信任的戒慎恐懼。認為華人若是毫無忌憚地揮霍這樣得之不易的政治自由，那麼反華的族群衝突之歷史循環悲劇是否將再度來臨？¹⁴新秩序時期對於華人文化的壓制事實上並無法真正滅絕華人文化的存續，然而這種壓制使得華人對於原本的文化習俗更為陌生。但是，在這股華人重新表彰族群文化並集體自我尋根的熱潮中，印尼華人熱衷地表述所認知的華人文化傳統，出現兩個很值得探討的現象。

有些華人社團組織熱衷於介紹與探討華人的歷史與習俗文化傳統，希望能彌補過去在蘇哈托時代被打壓以致於幾乎被遺忘的文化傳統。比方說，介紹何謂華人的傳統服飾和節日禮俗，但是這些被介紹的傳統，有時會過度誇大某些華人文化風俗的特徵，以致產生一些人為造作的，或是試圖去標準化某些在華人社會裡並非常見的風俗習慣。¹⁵這些被發明的華人傳統，不僅呈現在靜態的出版品，亦出現在由華人社團所策劃的電視節目。¹⁶這種傳統文化知識承襲傳遞的落差及彼此觀點立場的差異性，有時不但無法彼此調和，甚至是彼此間的觀點造成衝突。雲昌耀 (Chang-yau Hoon) 就從這種華人自我表述，

¹⁴ 這種憂慮並非完全無的放矢，西加里曼丹的幾個華人較密集的城鎮如坤甸和山口洋，原本在元宵節（印尼語 Cap Go Meh，轉自福建語「十五夜」）都舉辦盛大的神明遶境與陣頭來慶祝，但是坤甸的元宵遶境卻因為當地的馬來人向地方政府抗議後而取消。當地華人春節盛大的慶祝已經引發華人與馬來人和達雅人的族群緊張 (Chan 2009; Hui 2011)。

¹⁵ 根據雲昌耀 (2012: 101-103) 所引述，印尼華裔名人熊德怡 (Tedy Jusuf) 著書試圖界定標準的華人服飾，並將華服區分為禮服、正式服裝和常服。這種三分的方式可能受到蘇哈托的多元族群文化政策想要將所有族群設定標準化的傳統服飾的影響。另外，熊德怡在他的書中，亦介紹清明節祭祀，但對於祭祖的相關事宜卻略而不提，作者顯然考慮到許多華人已經信仰基督教而沒有祭祖的習慣。但是這種省略與考量卻使得清明節的介紹產生一些內在矛盾。

¹⁶ 由印華百家姓協會和西雅加達區公所所聯合策劃的一個介紹雅加達旅遊和推廣華人藝術與文化的節目「姐姐哥哥」(Cici Koko)。其中有一個華語知識競賽節目，組隊參賽者須穿著長袍馬褂，來展現他們對華語文知識的掌握，參見雲昌耀 (2012: 100-101)。

發現印尼華人做為一種少數族裔，在大眾傳媒的族群意向傳遞上，被其他非華人的多數族群和華人自身「有時不加思索並過於簡化地再現少數族群文化為同質性的烏托邦實體」¹⁷（Hoon 2012：24-25）。這種對於華人少數族裔文化的建構，除了來自非華人的多數族裔，在更大的程度上是來自於各種不同的印尼華人團體，依照自身團體的屬性與訴求所呈現的各種表述華人文化的策略，甚至為了各種政治與族群文化利益的考量，出現一種競相把自我訴求為正統的華人文化代言人，雲昌耀指出：

支配的霸權團體經常獨斷地決定，哪一個文化該被放進來，以及這些文化的範圍和界線。然而，支配少數族群文化的再現過程的力量和權力結構，並不必然只來自外部，也有來自少數群體內部的影響。以印尼華裔這群少數族裔為例，再度興起的華人組織在定義華人性代表什麼的過程中，扮演重要的角色。即使華人性在現實中仍是具有高度爭議和分歧的，某些華人「社群」內部掌權者，他們各自有不同的計畫——比如，強調族群連帶、倡導回歸「源頭」和原生性，宣稱自身的純正性並提倡再華化（resinicization）——這些構想可能再現華人性為不變的、靜止的或是原生的。當這一切發生時，唯有特定版本的華人文化與認同能在多元文化主義的架構下，被展示為代表所有的華人性（雲昌耀 2012：27-28）。

雲昌耀的觀察指出了印尼華人作為一個少數族裔，在文化多元主義的族裔論述中，除了易於被多數刻板化之外，華裔族群對於自身傳統的詮釋與再現，也容易出現自我本質化和選擇性凸顯某些特徵來做為代表普遍全體之傳統的問題。因此，他以雜糅（hybridity）的

¹⁷ 雲昌耀發現媒體上習於將華人的種族外貌刻板化為皮膚較白，眼睛較細長，並且性格上傾向於功利計算和聚斂財富（Hoon 2012：98）。

概念來探問是否能夠存在著一種摻雜著各種文化元素的族裔認同，能夠相對地跳脫文化多元主義的觀點？因為，文化多元主義認為社會中並存著不同但可區辨的同質性族裔，預設每一族裔，都可以被劃分出單一且同質族裔文化屬性的群體。雲昌耀指出後蘇哈托時期華人文化再現同時受到多重力量的形塑，能使我們對於印尼華人文化傳統的模塑保有一種批判性的敏感度。然而，若是我們僅是輕易地將印尼華人所表述的傳統單面向地視之為某種人為的或飽受各種外在力量操縱的文化建構，我們可能會因而忽略這種華人文化傳統的雜糅現象，其背後的意涵可能也包括少數族裔為了反抗多數族裔的宰制，以尋求保障其族裔少數公民權，因此我們需要進一步去探討這種雜糅的文化傳統表述的動機及其文化生產的歷史脈絡。華裔穆斯林所表述的伊斯蘭華族性，以及孔教將儒教與華人文化習俗進行統攝，其背後所顯示的文化脈絡，顯示我們有必要理解華人雜糅文化傳統的再現策略，為何會透過宗教信仰的表述來追求族裔的賦權，並從中瞭解印尼華人所扣連出來的華族性之策略與邏輯，而不應該忽視其中所蘊含的抵抗多數壓制的政治動機和文化象徵。

三、族裔文化再現中扣連的傳統

英國已故的文化研究學者霍爾，以「扣連」的理論來解說統合性的論述如何在特定的歷史條件下綜攝不同的意識形態要素，並召喚出被動員的政治主體：

一個扣連就是可以在一定的條件下將兩種不同的元素連結成一個統合體的結合的形式。這種扣環並非永遠必然的、被決定的、絕對的、本質的。我們必須質疑，在何種環境下，可以凝鑄出連結？因此，所謂一個論述的「統合體」，實際上是不同的、相異元素的扣連。這些元素可以經由不

同的方式重新連結，因為這些元素並無絕對的「歸屬」。「統合體」的重要，在於它是這個扣連論述與社會力之間的環節，在一定的歷史條件下，它們可以結合但也不必然如此。因此，扣連理論既能夠理解意識形態的要素如何在一定條件、某個論述內部統合的方式，同時也是質問這些意識形態要素在特定的環節上，成為或不成為某個政治主體被扣連的方式。讓我以另外一種方式來說，扣連理論企圖了解意識型態如何發現其主體，而不是主體如何認定屬於他自己的必然、不可或缺的想法。扣連理論促使我們思考意識形態如何賦予人民力量，使他們對自己的歷史情境有所了解而不至將他們的理解化約為他們的社經或階級立場或者社會地位（Grossberg 1986：53）。¹⁸

克里弗（James Clifford）認為霍爾「扣連」的概念能使我們思考族群文化轉型以及其間的傳統形式新舊交替的消逝和展現（Clifford 2001：478）。因此，所謂傳統是否具有純正性（authenticity）就成為次要的問題，因為眼前所見的文化現象總是處在不斷與外在影響相互聯繫，並再特定的歷史條件下產生新的變動。習於用「傳統的發明」（*invention of tradition*）之觀念去批評一個族群文化傳統失真（傳）的現象，或是爭論何方有權對於最為真實的傳統代言。他認為不應當將這種文化扣連的現象及承攜這些新近創發的傳統之行動者視之為：「不純正的或『僅只是』政治性的、被發明的或是機會主義的。我所理解的扣連召喚起更深層的『政治』感——內孕於所有社會的轉變過程的共識、排除、結盟和對立的生產性過程」（Clifford 2001：473）。

¹⁸ 中譯引文參考陳光興（1998：125-126）並略作潤飾。

另一方面，扣連具有歷史的機遇性 (contingency)，也就是必須瞭解到文化要素或是意識形態可否扣連行動者的意識，進而召喚其政治主體性之歷史與社會條件，乃受制於具有累積的歷史結構性機制。類似的立場，在 Tania Murray Li (2000) 觀察中蘇拉維西凌度湖畔 (Lake Lindu, Central Sulawesi) 原住民運動的研究指出，當地原住民運動因為受到國際非政府組織的協助，被注入許多原本不屬於這些原住民的外來文化要素，建構出許多新的傳承。但是她認為，若因為如此就輕率地認定這些原住民被扣連起來的認同乃是基於功利性所採用的策略，並指責這些晚近才出現的原住民文化傳統都是不純正的發明，或者認定這種扣連不過是一種原住民虛假意識的反應，那麼就會忽略去深入理解這些被扣連的傳統或是認同，乃是原住民歷經不同的變遷所累聚的歷史經驗，也是原住民社區運動的參與者極為需要的動員資源，從中可以看出原住民為己身利益以小搏大的權力關係：

一個群體自我認同為部落或是原住民並非是自然而然或是不證自明的，但它也並非就是被造作出來的、拿來就用的或是由外面強加的認同。這種自我的定位 (positioning) 反而是一種汲取歷史積澱的實作、審度情勢和編排策畫過的意圖，並且經由特定的介入或是抗爭的模式而呈現。在某個關鍵時刻，人們認定他們自己是原住民，重新理解他們與國家、政府和他們自己獨特的部落所在地彼此間的關係，乃是行動主體與文化與政治的扣連作用所輻湊出的機遇所造成的結果 (Li 2001: 151)。

印尼華人的族群地位在新秩序時期，正好不是印尼官方所稱謂的原住民，但這不表示少數族群建構政治自我的扣連概念不適用於分析印尼華人的文化再現策略。因為當今印尼華人大多是出生在印尼，這種原住民的血緣種族主義的界說，牽涉到印尼建國族群政治的選擇性

排他。印尼華人在這種官方刻意塑造，以及社會所蘊含的種族主義兩者的「多數原住民 vs. 少數外來者」的界定中，華人的少數族群處境在某些條件下相當近似於印尼原住民的少數族群地位。因此透過扣連的概念，可以幫助我們去挖掘印尼華人為爭取族群利益所進行的傳統文化之再現，其間所蘊含的權力關係。

四、文化借用和宗教作為族群賦權的扣連策略

印尼華人對於傳統並非全然只從華人文化來汲取素材，以華裔穆斯林所表現的伊斯蘭華族性，很明顯的，除了一部分採借中國漢語穆斯林文化的素材，他們所依傍的伊斯蘭，同時是印尼穆斯林社會的主流宗教。因此，春節禮拜很明顯的乃是華人穆斯林新近引入的，在清真寺用禮拜的方式來進行春節團拜。這種儀式並非是一種逐漸形成的雜糅，用巴赫汀 (Mikhail M. Bakhtin) 的觀點來說，這是某種「特意的雜糅」(intentional hybridity) (Bakhtin 1981: 360)，薇布娜 (Pnina Werbner) 則指出這種特意的雜糅所蘊含的逾越：「是一種潛在的抵抗工具，扭轉被視之為理所當然的秩序，危險地耍弄社會與文化界線，並可能成為反感的根源……少數經常以策略性地運用文化來爭取認可，以及反抗歧視與壓迫」(Werbner 2001: 138)。因此，我們必須進一步去理解華裔穆斯林是如何援引印尼穆斯林社會的伊斯蘭禮拜儀式來慶祝春節，而招致穆斯林的反感。另一方面，孔教則為何回溯儒家與華人習俗，將之制度化地濃縮為印尼政府所認定的宗教，這兩種看似方向相反的宗教扣連策略，前者採借穆斯林社會的宗教而後者則是延展華人的儒教，然而卻都源自印尼政府特殊的宗教政策，以及當今印尼伊斯蘭的宗教環境。

霍爾曾以宗教為例，說明宗教如何成為一種統攝性的扣連機制：

宗教確實有特定的歷史特徵，並且和許多不同力量直接聯

繫而成形。但是，宗教沒有必然的、本質的和超歷史的屬性，宗教的政治和意識形態意義，直接發自它在不同結構中的位置，而與它所扣連的勢力一同出現……當我們審視現代發展中的世界，將目睹宗教實際上扮演的角色相當多變……賦予一些人民的社會運動不尋常的文化與意識形態的力量，也就是說，在特定的社會形態中，宗教已經成為昇華的意識形態場域，所有的不同的文化元素都被迫帶入這樣的場域；在這樣的社會中，沒有任何政治運動能夠不涉及宗教而又能廣受歡迎。任何社會運動都必須對宗教加以轉化、收編、轉型、發展與澄清，最終必須和宗教契合。在社會形態中，任何受到人民歡迎的政治運動，都必然會面臨宗教問題，因為宗教是這個社會群體形成某些意識的戰場，儘管這些意識可能受到侷限，或者無法成功地協助他們重建歷史。但是。這些社會群體都已經在大眾宗教的論述中「被表達出來」(Grossbeg 1986)。¹⁹

因此我們要探問，宗教在當代華人社會裡，是一個習於被操作的扣連機制，用來表述某種抵抗的認同，甚而凝聚出集體的社會與政治運動嗎？如果宗教在近現代的華人社會裡經常被擺在一個邊緣化的社會與政治論述當中，為何印尼華人會透過孔教與伊斯蘭來表述其華族認同？我們如何來理解宗教在印尼社會中的位階為華人所提供的宗教扣連機制？

楊美惠 (Mayfair Mei-Hui Yang) (2008: 1-40) 指出，從清末到民國建立的歷史過程當中，宗教一向被視為是中國追求建立新現代性目標下應該被揚棄的舊傳統，對於追求中國現代化的菁英來說，就連儒家都被視為過時的包袱，遑論那些被低貶為迷信之談的民間信仰

¹⁹ 譯文引自陳光興 (1998: 128)，並略作潤飾。

習俗。在這種反宗教以追求西方現代性的潮流中，清光緒年間，康有為曾一度力倡建立孔教為國教，這個建立在師法西方基督教國家強盛的現代化藍圖的計畫最後失敗，康有為也因為戊戌政變而出亡海外。如果宗教在當代中國現代化的過程長期被邊緣化，那麼宗教對於東南亞華人來說，為何會成為需要去捍衛與維繫的族群文化的價值核心？

杜贊奇 (Prasenjit Duara) 注意到華人文化在某些特定的歷史條件下，運用宗教來表述爭取自身公民權的問題意識 (Duara 2008)。杜贊奇比較康有為在中國的孔教運動及印尼巴達維亞中華會館企圖運用復興儒學的個案。他認為在中國，宗教難以成為族群 (或公民權) 意識動員的有效傳統資源，但是印尼的個案卻顯示出宗教動員的力量。他認為這是印尼華人受到殖民力量的管束及馬來文化的交相壓力所致。其實在東南亞 20 世紀初的孔教運動興起前，19 世紀末印尼東爪哇泗水的華人就曾經以祖祠為核心，推動端正禮俗運動 (Salmon 1996)。李豐楙 (2009) 觀察馬華捍衛祖先公墓墓園的事件，如何成為跨越馬華各個方言與地方群體的界線而成為馬華族群的集體象徵，注意到東南亞華人因為忽略宗教對於族裔傳統資源動員的重要性，但是在馬來西亞奉伊斯蘭為國教的情境中，最後終究派用上捍衛宗教信仰自由的措辭。²⁰ 印尼華人文化再現的政治，為何需要將文化雜糅的取徑與策略藉由宗教表述的方式來爭取少數族裔的社會地位？除了杜贊奇所指出的 19、20 世紀之交的海外華人民族主義與族群認同自我賦權的需求的部分原因外，我們必須回頭檢視印尼的宗教政策，新秩序時期對於華人宗教與文化習俗的打壓，以及印尼伊斯蘭宗教在地實踐的多元性格。

²⁰ 即使在馬來世界的華人社群裡，總是習於將宗教對於動員華族性的思考置於較為邊緣性位置的狀況。王廣武 (Wang 2009) 對於中國之外的華人社群之華族性所參考的幾個座標中，宗教也僅是被略為一提。

五、禮拜儀式的伊斯蘭法規範與實踐的張力

在探討華裔穆斯林春節禮拜儀式爭議之前，首先須瞭解研究伊斯蘭儀式論述與實踐之間的張力。伊斯蘭法是針對民法、刑法與穆斯林宗教行為與道德等作相關規範的律法，乃是依據古蘭經與聖訓發展出的一套帙卷浩繁的法理學（*fiqh* / jurisprudence）文獻典籍，其中包括對於穆斯林的飲食起居、信仰、宗教職責（*ibadah*，包括五功）的規範與詮釋。²¹此外，歷年來的宣教師和宗教學者為了教導穆斯林如何實施伊斯蘭儀式，創作累積了數量驚人的指南手冊。針對不合乎伊斯蘭法規範的行為，伊斯蘭法學家或是宗教學者會扮演宗教權威的角色來判定是否為「違背伊斯蘭教義的標新立異」（*bida* / un-Islamic innovation）。²²傳統伊斯蘭儀式的研究多半仍以教義和文獻的探討為主，從神學和語文的層面來討論相關伊斯蘭法文獻。然而，伊斯蘭儀式在不同的時空與社會脈絡裡被實踐的變異性，近年來受到更多的關注。即使伊斯蘭儀式履踐之變異現象存在，顯示其在不同的區位擴張與當地文化的交互適應，但是伊斯蘭法對於穆斯林職責規範性的要求，仍然透過宗教權威和宗教教育產生一定程度的約束來維繫伊斯蘭儀式被廣大的穆斯林社群所落實的整全性。因此伊斯蘭儀式的研究，其挑戰性在於該如何考察規範性的禮儀法規與當下的儀式實作之間的辨證性關係，以及各地的穆斯林社會對於伊斯蘭法傳統的理解和詮釋所衍生的有關伊斯蘭知識生產與流傳的問題。²³

²¹ *Ibada* 的範疇指涉穆斯林如何以正確篤定的信仰、合乎道德與宗教禮法的日常言行以及宗教儀式與義務（最為核心的義務即是五功）。本文所討論的 *ibada* 以儀式的範疇為主。

²² 對於這些創新，伊斯蘭法以不同程度輕重的五個範疇來規範，嚴禁的（*muharrama*）、不被認同的（*makruha*）、無所謂的（*mubaha*）、建議的（*manduba*）和義務的（*wajiba*），請參見 Fierro（1992：204-206）。

²³ 因篇幅所限，本文無法進一步在方法上申論。有關伊斯蘭儀式實踐與伊斯蘭典籍之間的辨證性關係的人類學研究新作請參考：van de Bruinhorst（2007）；Moller

當代的伊斯蘭儀式的論爭主要在於改革傾向的原教旨主義者（Salafi）對於傳統主義者（traditionalists）的穆斯林儀式的批評（Bowen 1993）。前者主張穆斯林的儀式不應該偏離古蘭經與聖訓所允許的範圍；被指責的傳統主義取向的穆斯林社群，多半將當地的文化慣習（*adat*）與伊斯蘭的儀式結合。²⁴綜觀這些相關儀式爭議的研究，其所爭論的主題多在於穆斯林的儀式是否恪遵伊斯蘭傳統？是否違背一神信仰而涉及到聖人膜拜（或是先知穆罕默德）或其他萬物崇拜？穆斯林是否涉及其他非伊斯蘭宗教的崇拜儀式？儀式禮拜者是否心存正念或是認為禮拜的成效會產生功德，而產生可與真主利益交換的功利計算之心？印尼儀式爭論的主要議題還是環繞在原教旨主義取向穆斯林與傳統主義取向穆斯林之間的爭論，這個爭論的議題是針對印尼傳統穆斯林仍然保有許多地方習俗、鬼神與聖人崇拜或是先知穆罕默德誕辰紀念等，也就是所謂 *ibadat* 與 *adat* 的並存（邱炫元 2003）。兩個劃分方式在現實上有時並非如此截然二分（Muhaimin 1995：79-158）。近年來，以印尼最大的改革取向的穆斯林團體穆罕默迪亞對於與地方習俗有融合色彩的儀式或膜拜，逐漸多抱以寬容、不鼓勵但亦不嚴厲譴責的態度面對之。後蘇哈托時期出現的具有新興教派色彩的穆斯林團體，如領導者自奉先知或擅改禮拜儀式的誦念與儀式程序等所面臨的譴責，則屬於另外一個議題。²⁵

（2005）。

- ²⁴ 原教旨主義傾向的伊斯蘭儀式所抱持的回歸經典的規範以，及對於其他被歸類為偏離正道的禮儀或宗教節日慶祝活動的批評，經常隱藏著原教旨主義立場在不自覺之間形成一種對於穆斯林庶民文化他者化，甚至是欲以壓制的霸權宰制（Schielke 2007，2008）。
- ²⁵ 後蘇哈托時期更大的政治與宗教自由空間，出現了更為多元與異質性的穆斯林團體。這些新興的宗教團體反映出都市信眾追求宗教靈修所需的多元宗教市場，這些新興的宗教市場也顯示新的穆斯林中產階級不能滿足於既有的穆斯林團體所提供的宗教服務。宗教信眾的分化反映出，既有的官方對於宗教的定義和公民宗教義務的界定，無法完全反映印尼後蘇哈托時期這群新興信眾的宗教實踐與靈性

華人穆斯林的春節禮拜所涉及斯蘭法的爭議，主要的癥結有二。春節禮拜乃是新入教的華穆近幾年創造出來的禮拜儀式，雖然春節是華人的節日習俗，但是將之與禮拜儀式結合，它並非行之有年的習俗，是否可以成為伊斯蘭可以接納的 *adat*？此外，春節禮拜的爭議，在於春節本身被疑為孔教專屬的宗教節日，涉及到穆斯林是否可以用禮拜來「慶祝」非伊斯蘭宗教的節日。

禮拜是伊斯蘭教的五功之一，日行五回，星期五中午的禮拜聚會稱之為「主麻」。基本上伊斯蘭法對於禮拜儀式的要求為：禮拜者應當心存正意專心敬拜真主，在禮拜前應當要淨身 (*wudu*) 保持身心的純潔狀態，並穿著合宜的服飾，以合於禮法的規範進行禮拜儀式的動作與口唸古蘭經文。禮拜的儀式基本上還包括淨身。在禮拜之前

需求，所表現出來的宗教多元性與都會文化的發展趨勢 (Howell 2007)。但是自 2005 年來，有幾個穆斯林組織因為領導者自奉為先知，或因教義詮釋與儀式的實踐有悖於伊斯蘭傳統，招致政府的取締和不滿的穆斯林組織嚴厲批判，甚至是暴力相向。在這些新興團體當中有三個比較著名的，第一是 Abdul Salam (Ahmad Mushaddeg) 於 2001 年在雅加達創立一個新的伊斯蘭團體「伊斯蘭引導」(al-Qiyadah al-Islamiyah)，他宣稱自己是新的先知。印尼宗教學者委員會先宣佈此一團體違背伊斯蘭教義，在 2007 年 Abdul Salam 遭到印尼政府安全部門逮捕並起訴。第二個伊斯蘭團體是源自巴基斯坦的穆斯林團體 Ahmadiyyah, Ahmadiyyah 在 19 世紀末由英屬印度 (該發源地為今日的巴基斯坦) 穆斯林 Mirza Ghulam Ahmad (自奉為追隨穆罕默德的先知) 創立，已經成為一個國際性的穆斯林團體。因為其教義與主流伊斯蘭不同而被視為異端團體。在 2007 與 2008 年受到頻繁的攻擊 (焚毀清真寺、暴力攻擊或謀殺其成員)，在飽受保守穆斯林的巨大壓力下，印尼政府於 2008 年 6 月頒布行政命令判定 Ahmadiyyah 偏離伊斯蘭教義。第三是源自伊斯蘭蘇非靈修團體並混合爪哇神秘修行傳統的 Salamullah。創立者 Lia Aminudin 宣稱可與天使加百列及與其他的先知通靈，透過這種通靈的方式 Lia Aminudin 具有靈療的能力和撰寫詩歌與文集。這種通靈降誥的方式讓她宣稱與先知並列，因而僭越了伊斯蘭的教義。印尼宗教學者議會因而在 1997 年頒布釋令認定其偏離伊斯蘭教義。因為越來越多的高教育知識份子和都會中產階級加入此一團體，此一團體慢慢擴大，在 2000 年轉化為一個新興宗教團體「伊甸會眾」(Kaum Eden)，而 Lia Aminudin 也易名為 Lia Eden。由於 Lia Eden 的教義發展最後宣稱她已經發展出一個可以否定所有既存宗教存在的超宗教體系，因此在 2006 年 Lia Eden 因褻瀆其他宗教罪名被判刑入獄兩年，2008 年 12 月又因相同罪名遭雅加達警方逮捕。

以清水洗濯眼耳口鼻、手臂和腳。每一輪的禮拜動作 (*rakaat*) 包括端立、舉手、鞠躬 (*ruku*)、跪坐 (*duduk*) 與叩首 (*sujud*) 合稱四儀 (Prawata 2003; 勉維霖 1999: 34)。通常，禮拜的儀式指導範本是針對儀式的教義、禮拜的時間、地點、儀式的身體動作、誦念的古蘭經句和禮拜所應注意的淨身原則進行解說。

John R. Bowen 對印尼三個禮拜儀式進行比較分析，認為：

禮拜當中的叩首和唸誦並不具有像恩登布的奶樹 (Ndembu milk-tree)、超卜連群島的咒語 (Trobriand spells) 或是任何割禮儀式般地具有內在豐饒的象徵性。(因為) 伊斯蘭改革與復興運動總是透過反對象徵的闡述，企圖要淨化先知 (穆罕默德) 的禮拜與當前的實踐之間任何的歷史關聯……禮拜也不是被環繞在以固有的命題和語意核心而形塑的結構。它無法在語意上被解碼，因為它不是根據單一象徵的和圖像式的符碼所設計出來。在特定的時間和地方，穆斯林可以建構禮拜為一種傳遞圖象的符碼或是與語意學的意義，但是它乃是特定宗教性的，社會與政治的論述 (Bowen 1989: 615)

換言之，Bowen 認為探討禮拜的論述實踐 (discursive practice) 遠比分析它的象徵意涵更重要，因為禮拜是一種簡約的儀式，並不具備像 Victor Turner 的象徵論所強調的象徵意義，也同時提供一個想像空間讓穆斯林在不同的情境裡依他們認同政治的需求，來詮釋禮拜儀式該如何進行，並透過禮拜儀式來彰顯、區辨其認同。²⁶

²⁶ John Bowen 將禮拜儀式的屬性界定為無法提供象徵分析而只適合作儀式論述分析，已經受到其他學者的批評，忽略禮拜儀式論述中對於潔淨與道德之聯繫的身體象徵意涵；近來更有學者直接運用自我與體現 (self and embodiment) 的觀念來分析禮拜儀式對於主體性之形塑，相關討論請見邱炫元 (2008)。但是，本文個案仍然相當適用論述分析取向來探討。

因此，以下的討論將以日惹華裔穆斯林所舉辦的兩次說明會的討論，來探討相關學者專家如何捍衛春節禮拜、其他穆斯林如何質疑與批評的相關論述。雖然，在這些爭議的場合，孔教徒並未現身，然而，孔教對於春節挪為己用的作法卻與華人穆斯林的春節禮拜的意義產生牴觸，也讓此一牴觸成為當地的穆斯林質疑春節禮拜是否為一種標新立異（*bida*）？華人穆斯林採用禮拜的儀式來慶祝春節及孔教將春節納為宗教節日，這兩個華人宗教團體將他們的宗教傳統導入春節之節慶意涵的作法，反映出華人在新秩序時期和後蘇哈托時期，運用印尼特有的宗教多元主義政治邏輯來存續及表現其族群文化，並爭取印尼政府和社會認可。但是不同華人團體對於華人傳統的創新與詮釋，彼此間也會產生意想不到的競爭與衝突。

六、春節禮拜儀式爭議的始末與論述

日惹的華裔穆斯林在清真寺首次所舉辦的春節禮拜已經引發有關的質疑和批評這類的活動是否有違伊斯蘭法。為了回應這些批評，黃仁忠決定於2003年10月15號在日惹Gadjah Mada大學舉辦一場研討會，²⁷安排學者與伊斯蘭法專家來向大眾解釋，春節乃是華人傳統歲時節慶，絕非華人宗教節日，來支持他所主張的華人穆斯林以伊斯蘭禮拜的儀式在清真寺慶祝並無違背伊斯蘭法。

當日的研討會，也同時佈達下一屆印尼華穆日惹分會的新任幹部與會長，因此，印尼華穆協會的總會長和東爪哇省分會的幹部都到場聆聽觀禮。²⁸有好幾位警察在會議廳內，可能是顧慮到會有人故意來鬧場滋事。不過，除了部分聽眾的提問內容（隨後將討論）有些批

²⁷ 這類的 seminar 和我們所理解的學術研討會不同，雖然也有論文發表和聽眾提問的形式，但其實際功能更像一場說明會。

²⁸ 下一任新會長由黃仁忠的夫人接任，顯然擔任會長一職需財力相當之人，單憑藉服務的熱忱無法完全勝任。

評、質疑和挑釁，以及一位華人穆斯林婦女算命師利用這個場合自我宣傳，不請自來地上台說了一些批評的話。大致上這場會議進行還算順利平和。當天的研討會邀請三位學者專家發表論文，分別從人類學、中國哲學和伊斯蘭法的角度來解說春節的意義。不過，前兩篇論文發表者雖然是 Gadjah Mada 大學的學者，他們似乎不想直接涉入這場爭議，所報告的內容避重就輕與春節的意涵並沒有太大的關連。反而是第三篇論文由一位伊斯蘭大學的講師，同時也是印尼宗教學者議會的成員 M. Malik Madaniy，強調春節不是特定宗教節日，所以華人穆斯林慶祝的活動並無違伊斯蘭法。²⁹

在 Madaniy (2004: 5) 的開場演講中，他強調伊斯蘭是一個和平、容忍與調適性的宗教，尊重差異並以平等的態度看待所有的被造者。伊斯蘭不允許強迫任何人去改信任何宗教的作為。他又提醒聽眾，伊斯蘭法允許穆斯林良好的習俗 (*adat kebiasaan yang benar*)。當伊斯蘭初傳入爪哇時，宣揚伊蘭教的聖人也是以包容的立場來看待爪哇的地方風俗，並試著將這些風俗賦與伊斯蘭的價值而非只是一味地試圖打壓或瓦解。接著，Madaniy 為了強化春節是歲時節慶的證據，他提出一段讓人感到有點混淆的，有關中國曆法發展的介紹。他說，傳統中國曆法早在基督教時代前數百年就開始被使用。第一個中國的曆法是由漢武帝 (156 B.C.-87 B.C.) 所推行，他在西元前 84 年決定以孔子的誕生那年為曆法的紀元起點。是因為這樣的緣故，所以比方說，公元 2003 年就是孔曆 2554 年 (551+2003=2554)。³⁰Madaniy 的解釋有關中國曆法採用孔子誕生年 (551 B.C.) 為紀元起始的說法並非中國曆法史的典型論述，但是在印尼卻是一個常見的觀點。我們

²⁹ Madaniy 具有宗教學者的身分，因此他所闡述的立場被華人穆斯林協會視為某種有效力的伊斯蘭釋令，Madaniy 的演講稿隨後被刊載在 2004 年華穆協會東爪哇省分會的官方雜誌《社群》(Komunitas) 上面。

³⁰ 孔曆就是我們民間所使用的農(舊)曆，但是以假定的孔子誕生年為紀元。

隨後需要進一步探問的是，為何此一不太合乎中國曆法知識的觀點，仍然在印尼時有所聞？還有，為何在全球華人世界裡，至今唯有印尼華人仍然採借這種孔曆的曆法紀元方式？以及，以孔曆紀元的印尼華人春節為何如此易於讓人相信是孔教的節日？

然後 Madaniy 解釋，春節並非孔教的節日。他說，儒家在發展的初期只被視為哲學，儒家被視為一種宗教乃是後來晚近的發展。然而，不論儒家被視為某種倫理、哲學抑或宗教，華人所歡度的春節早在孔子誕生之前就依曆法的時間節奏來慶祝，孔教採用春節為其重要宗教節日固然是個事實，但是這並不表示春節本來完全就是某一宗教的節日傳統。他建議，我們現在對於現在由華穆日惹分會所慶祝的禮拜所需關注的應該在於，他們不只迴避春節完全被孔教所賦加的宗教意涵，反倒努力去還原春節原本就是華人的族裔與文化節慶的面貌，並對這個屬於華人的節日賦與伊斯蘭的色彩，經由這一番解釋，他特地強調我們可以理解 (Madaniy 2004)：「為何完全毫無理由去反對華人穆斯林根據伊斯蘭的原則以禮拜的儀式在春節來表達對於真主的感謝。除此之外，我們應當要把春節禮拜是一種宣教的媒介方法。」最後他總結，因此不論華人穆斯林選擇要在清真寺或是小禮拜堂 (*mushollah*) 慶祝春節，都應該不再成問題，因為，清真寺是對所有人開放的。

在三位講者的發表時間過後，是聽眾的提問與討論時間，反應出他們的對春節禮拜的質疑與批評。³¹ 有一位大學生問道，他無法理解為何華人已經改信伊斯蘭，還需要慶祝春節？然後他又再質疑華人穆斯林是否能舉辦春節禮拜，他以自問的口氣問道：「難道我們（作者按：說話者指非華人的穆斯林）就容許華人穆斯林來『回復』其原來的族裔傳統嗎？」另一個提問是由一位地方上的宗教老師，他主張

³¹ 以下聽眾提問與評論的內容乃根據我個人的現場錄音內容做的摘述。

對於春節禮拜的爭議應當從信仰與信徒的宗教服事職責之角度來考量。也就是說，伊斯蘭的活動不應該與其他宗教的傳統節日混合在一起，除非春節原本只是一種習俗，而與任何宗教信仰或信徒之宗教服事無關。假若真是如此，那麼春節對於穆斯林參與相關的慶祝就沒關係；但是，倘若春節乃是某一宗教之宗教傳統的一部份，那麼，春節就不應該與伊斯蘭的活動混為一談。一位聽眾則以古蘭經當中的「全心全意歸順於伊斯蘭」為主旨，認為既然身為穆斯林就應全心全意來入教，來質疑問道，不論華人穆斯林用什麼理由來慶祝春節，只要其中一個被容許的理由是因為解釋春節只是個文化傳統，那就好像支持穆斯林可以和孔教徒一起慶祝春節，這樣一來豈不是讓伊斯蘭與孔教關聯在一起？比如說，假使穆斯林要慶祝耶誕節，而基督徒要參加穆斯林的禮拜、開齋與宰牲節；這種情況並非宗教容忍，反而是對於別的宗教的一種主動性的干預。類似的情況，穆斯林並不被允許參加和其他的宗教儀式混雜在一起的活動，因為我們（穆斯林）有自己的宗教儀式。話雖如此，這位發言者強調，穆斯林並非對於非伊斯蘭的宗教不包容，而是尊重每個人的宗教信仰。

一位提問者則直接挑戰三位學者專家的知識權威，抱怨質疑為何此一研討會並未邀請任何孔教信徒與會？同時抱怨如果有關春節的討論能由孔教信徒代表來發言，這樣會比單單由主張春節並非孔教節日的人們來表述更具說服力。既然三位學者專家皆非孔教信徒，而儘管他們都在捍衛春節並非宗教節日，這場研討會還是很難說服人。假如這三位專家並無足夠的孔教知識，要如何說服大家相信他們所說的話？³²所以，提問者建議，在所有有關春節屬性的被釐清前，這類

³² 這位提問者顯然不知道，列位於發表人其中之一的是 Lasiyo 博士，他在倫敦大學亞非學院所取得的博士學位即是以孔教為主題（Lasiyo 1992）。不過，令人費解的是，Lasiyo 當日的論文似乎只是在應付，在言談與討論間也不願強調他研究孔教的學術背景。

春節禮拜的慶祝活動最好先停辦，免得滋生更多的問題。如果春節只是單純的華人傳統節慶文化，而被加入了伊斯蘭的色彩，這不成問題。不過，問題是春節禮拜乃是和伊斯蘭最基本的禮拜儀式結合在一起，春節的原本屬性已經被改變了。最後一位聽眾提出他的質疑，假如真的讓華人以伊斯蘭的禮拜慶祝春節，那是不是表示我們要讓他們恢復固有的華人傳統？如果是在中國，在清真寺裏慶祝春節也許還不錯，但要是印尼這樣並不合適。

觀眾討論時間之後，印尼華人穆斯林總會的會長上台做結語，他特地利用這個機會跟大家強調，華人本來就是印尼民族的成員，都是荷蘭政府分而治之的族群管理政策來製造對立。我注意到幾位華人穆斯林協會的幹部，多半都是殷實的商人，他們都戴上男性穆斯林的帽子（*peci*）來公開展示他們的穆斯林身分，在這個場合裡，一頂穆斯林圓帽象徵著庇護他們，可以很有理由地在此表達支持春節禮拜的立場。³³

這些討論顯示出印尼華穆日惹分會的研討會並未能充分說服在場所有人，因此，華穆日惹分會為了能夠繼續舉辦春節禮拜，決定在隔年（2004）慶祝春節時再辦一場說明會。在2004年1月30日這一天，Syuhada清真寺多了幾分華人的節慶色彩。³⁴因為，日惹分會在清真寺上二樓聚禮大廳的階梯入口懸掛上紅色燈籠，一種很傳統的華人傳統節慶意向的符碼，似乎不太容易會讓人跟印尼清真寺的典型意象聯繫在一起。日惹分會像去年一樣先到清真寺禮拜，但是，當禮儀完畢後眾人則移駕至一樓的聚會廳，以說明會和慶祝結合的方式來進行。2004年的說明會的主講者與去年不同，在所有與會的學者專家

³³ 會後我搭乘便車和東爪哇華穆分會的幹部一起從日惹回泗水，在旅途中，我提到印尼政府總是誤解華人，應該要多鼓勵對於華人的研究。不料，一位副會長語帶玄機的告訴我：「他們（政府）最好也不要太知道我們（華人）到底在做什麼！」

³⁴ 除了我的田野觀察以外，相關報導請見（GudegNet 2004a, 2004b）。

其觀點最有意思的是一位 Gadjah Mada 大學的人類學者 Heddy Shri Ahimsa-Putra 的若干論點最為有趣。一開場他就特地強調他是從文化人類學的角度而非伊斯蘭法的觀點來探討華人穆斯林的春節禮拜。除了重複先前本文提到的解釋春節是一個傳統的論點之外，他對於華人穆斯林藉由伊斯蘭的禮拜儀式在春節的特定日子來表達對真主的感謝提出一些有趣的觀察和評論。

Ahimsa-Putra 注意到，傳統華人在節慶時經常習慣運用的節慶象徵的元素如紅色、舞龍舞獅、華人廟宇、香火、米製糕餅，在春節禮拜中並沒有被使用；取而代之的是以伊斯蘭的禮拜為主要的儀式來表現。為了要讓在場穆斯林聽眾更佳能掌握春節禮拜的意義，Ahimsa-Putra 以爪哇穆斯林習慣在伊斯蘭新年之祈福與謝恩儀式裡頌讀古蘭經中第 36 章〈雅辛〉(Yasin) 為例，說明這種儀式也是最近在爪哇鄉村地區開始流行，而且，他特別強調，即使先知穆罕默德對於不違背伊斯蘭原則的地方風俗也不至於完全禁絕。若是伊斯蘭禮拜的實行原本就可被運用於各種場合來表達穆斯林對真主的感謝。那麼為何華穆不能運用禮拜的儀式來慶祝一個根據他們的曆法傳統而行程的歲時節慶？就像爪哇穆斯林在唸誦〈雅辛〉章經文中對真主祈福由的誠心，華人穆斯林也是抱持同樣的心意用春節禮拜再春節這一天對真主表達感謝與其求祝福。由此觀之，華穆舉辦春節禮拜的動機與宗教文化意義實不難理解。³⁵

³⁵ 此一唸誦古蘭經〈雅辛〉(原意為字母)章的儀式，印尼穆斯林稱之為 Yasinan，宗教意向較為傾向在地傳統的印尼穆斯林團體，也是印尼最大的穆斯林組織「宗教學者復興會」的成員認為，〈雅辛〉章祈福的效力遠比唸誦古蘭經其他的章節更具有靈驗的功效。雅辛章事實上已經被獨立裝訂為小冊，在印尼穆斯林的小型讀經聚會中，很常見這種誦讀雅辛的安排。不過，將唸誦雅辛章之文化合理性類比於華穆的春節禮拜是否得當，可能也要考慮唸誦雅辛章在印尼穆斯林社群中，有時會和其他有爭議性的儀式如紀念蘇非聖人頌念詩文的儀式 (manakiban) 和為亡者助念追薦功德 (tahlilan) 等這些經常被具有現代改革傾向的宗教學者質疑違背伊斯蘭原則並予以反對穆斯林儀式。Ahimsa-Putra 的用心仍在於暗示以爪

Ahimsa-Putra (2004) 認為春節禮拜就像是某種文化的涵化 (acculturation)；在其間可以看到各種不同的文化傳統象徵並陳，這種文化象徵混陳的現象有助於增進不同族群或是不同宗教群體與穆斯林彼此間相互理解，並促進社會整合。春節禮拜可以讓一些平日對於華人文化不甚關心的穆斯林也產生興趣來認識華人文化；相對地，春節禮拜也可能成為伊斯蘭宣教的媒介方式，吸引更多印尼華人成為穆斯林。甚至可以成為印尼華人與其他非華裔的印尼人共同的文化資產與集體記憶。他更進一步呼籲華人穆斯林不要只有在清真寺禮拜慶祝春節，同樣地在各自的家裡都能用禮拜來慶祝春節。接著他評論道，日惹華穆分會的春節禮拜已然形塑一種特殊的印尼華人穆斯林文化，有別於爪哇伊斯蘭、印尼華人基督徒和佛教徒的文化 (Ahimsa-Putra 2004: 8-9)。在春節禮拜中，華人穆斯林致力於以表述華族性來呈現他們保有某種的華人文化的記憶；然而，另一方面，他們也創造出一個與他們的先祖所慶祝的春節不一樣的傳統。Ahimsa-Putra 以一種更為誇張的語氣說道，這個新的儀式的實踐已經造成一種文化變遷，因為「印尼華人穆斯林對於人類世界與地域的概念已經和他們的祖先的概念有所不同」(Ahimsa-Putra 2004: 9)；而且這種新的概念「牢固地與伊斯蘭象徵聯繫在一起，而不全然與華人的文化象徵有關。它已然產生一種複雜的象徵，同時連結華族性與伊斯蘭。此一象徵或許尚未被型塑的很清晰，但是卻不難被理解」(Ahimsa-Putra 2004: 10)。

在大為肯定春節禮拜的特殊性之後，Ahimsa-Putra 接下來提出解構春節傳統象徵的建議。他提議，印華穆斯林協會的成員應當考慮如何將爪哇的文化符碼與春節的裝飾結合在一起。比方說，可以準備爪哇食物和穿著爪哇服飾來過年；或是將習慣上被當作紅色的喜慶顏

色換為綠色，或者將新年的賀語「恭喜發財」(Gong Xi Fa Cai)用爪哇文來書寫。不過，Ahimsa-Putra 這番對於春節禮拜的推崇與重構之宏論，似乎都沒注意到，當日清真寺的前門入口高掛的紅色燈籠，以及學者演講之後的慶祝節目裡，日惹分會安排一個人穿著財神的妝扮發紅包給未婚的年輕人，現場還發送食物包，裡頭有象徵年年高聲和大吉大利的年糕和橘子，看來，華人穆斯林對於他的宏論不一定會那麼感興趣，而且，現場的節目安排似乎讓人覺得是伊斯蘭禮拜和華人春節聯歡晚會同時並存的結合。

自從兩次的說明會過後，有關春節禮拜的爭議似乎已經平息，但這並未意味著所有的疑慮和反對聲音都已經消弭。然而，一位在中爪哇地方上小有名氣但是其立場也較為保守的宣教師 Muhammad Shiddiq al-Jawi，特地針對日惹春節禮拜的事發出一道刊登於網路的伊斯蘭法釋令，其標題為：「春節是不信教者的宗教節日，根本不是什麼傳統：一道對於參與慶祝的禁令」。³⁶在這份禁令中，一如常見的釋令格式，先擬設一個問題，問道華人穆斯林是否可以慶祝春節？以及，華人穆斯林宣稱春節只是文化傳統而非宗教傳統的一部份，此一說法是否正確？al-Jawi 藉由引述一本介紹孔教的書 (Winarso 2001) 反對黃仁忠的說辭，強調春節的確就是孔教的節日，而非一般華人的文化傳統。在 Hendrik Agus Winarso 這本書的序言中，駁斥外界認為春節只是華人一般性的、非關宗教的文化傳統，並不是孔教的宗教節日乃是一種謬見。Winarso 引述儒家經典當中有關描述天的超驗性的敘述，以及在正月初春祭天的重要性，來論證春節對於孔教信徒來說，乃是一個令人感到敬畏與信仰之宗教意涵的節日。這些屬於孔教自身對於春節的詮釋，正好就成為 al-Jawi 用來反駁的明證。透過孔

36 al-Jawi 是國際性的非暴力性激進伊斯蘭運動組織解放黨印尼分部的活躍領導者。解放黨倡議在印尼建立一個以哈里發（繼承先知穆罕默德的統治者）治國的伊斯蘭國家。

教的書籍來證明春節的確是孔教祭天的重要宗教節日，華人穆斯林當然絕對禁止參加春節慶祝活動。即使以春節是非宗教性的民俗節日來論證春節禮拜是否符合伊斯蘭法，並不表示穆斯林就可以支持所有所謂傳統的事物。然後，他語出驚人舉出一個例子。隨意的性行為（causal sex）已經成為西方的基督教社會常見的行為，可是這種行為本身並不道德，基督宗教也反對婚姻之外的通姦行為，難道穆斯林就可以說，隨意的性行為只是風俗傳統而非基督教義的一部份所以可以被接受嗎？³⁷

al-Jawi 接著擴大他的主張一併禁止穆斯林使用任何與華人春節有關的象徵來裝飾和參與春節任何的慶祝活動。他說，根據古蘭經與先知言行錄，穆斯林並不容許參與其他非伊斯蘭的宗教活動，這就涵蓋春節的任何儀式，甚至連說恭喜發財賀年都不行。同時，也禁止拿華人的燈籠、龍的圖像還有其他紅色的春節飾物來裝飾家裡和辦公室；春節的表演慶祝活動包括華語卡拉 OK、烹飪示範等活動一概不得參加。他強調，禁止穆斯林參加春節慶祝的原則就如同穆斯林不得參與聖誕節、佛誕節與復活節。最後，al-Jawi 在他的釋令中申誡華人穆斯林：

我們期待你們深切地進入伊斯蘭並全心全意信奉伊斯蘭（Masuklah kedalam Islam secara kaffah）。請勿——希望仁慈的真主降賜祂的庇恩於你們——一步步追隨撒旦，就是說像你們已經改信伊斯蘭，但卻仍心存你們改信前所奉行的其他非伊斯蘭的教義，比如說像是慶祝華人春節。³⁸

³⁷ 這個例子似乎間接地將春節做為風俗的意涵類比為隨意性交所具有的負面道德意涵。

³⁸ 以「全心全意信奉伊斯蘭」的立場來責備華人穆斯林將禮拜儀式沾染上華人文化色彩，乃是一種信仰不夠專注虔誠的表現，已經在前述的第一場說明會的觀眾提問中出現，其原句出自古蘭經〈黃牛〉章（al-Baqarah），208-209 節：「有信仰

事實上，印尼宗教學者議會曾在1981年對印尼全國的穆斯林頒布過一道釋令，要求印尼穆斯林不得參加聖誕節活動（Mudzhar 1993，1996）。但是al-Jawi的伊斯蘭法演繹卻擴及到認定在春節期間舉辦的文化展演與娛樂表演活動都是宗教活動的一部份，這種觀點似已經顯示出他個人對於印尼華人通俗文化的敵意。³⁹

以上所述的中爪哇日惹華人春節禮拜的發生源起、禮拜儀式進行的過程以及事後引發的批評和捍衛解釋等爭議，產生一些需進一步探討的問題：為何在春節已經成為印尼的國定假日之後，且日惹華穆分會卻別出心裁地到清真寺舉辦春節禮拜，其背後的族裔與宗教文化象徵的意涵為何？如果，春節已經得到政府的認定並成為國定假日，為何印尼若干穆斯林仍然反對舉辦春節禮拜，或是為何一些伊斯蘭組織的領導者和宣教師甚至反對穆斯林去觸及、參與和華人春節有關的活動事物？還有，為何在這些爭論中，春節會因為印尼孔教將之納入為自身專屬的宗教節日而引發穆斯林認定其即為宗教節日？以及，一般的印尼人為何易於將華人春節理解為宗教節日？

七、春節的宗教關連與令人混淆的在地曆法知識

這些爭論華人春節到底是宗教節日還是非關宗教的華人節慶，發生在目前全球的華人社群唯一尚在使用孔曆紀元的印尼，我們需要從幾個因素，去探問為何春節會被理解為宗教節日，以及華人穆斯林恰巧運用禮拜的形式與春節慶祝活動結合在一起，這樣的爭論會發生在

的人啊！你們要全心全意地皈依伊斯蘭，不要追隨撒旦的腳步，他們是你們公開的敵人」。

³⁹ 不過，並非只有 al-Jawi 擔心印尼的穆斯林會因為參加華人春節而不小心變成參與孔教徒宗教節日。類似憂慮，也出現在一位雅加達的印尼華人基督教會牧師 Markus Tan，他的著作提醒華人基督徒不要參加春節活動，因為參與春節活動會使華人基督徒不知不覺間又回到混雜的民間信仰。相關討論請見 Hoon (2009: 99)。

後蘇哈托時期的印尼？在蘇哈托政府禁止華人舉辦公開的宗教與民俗活動，包括不准公開慶祝春節。事實上自荷蘭殖民時期起，華人不但可以公開慶祝春節活動，而且春節也是跨越族群的民俗節慶。可是，當蘇哈托對於華人的宗教與民俗活動進行官方的定義與管制性的打壓之後，儘管這道禁令並未直接指名春節，但是很快地春節活動就從公共場合裡銷聲匿跡，讓不少華人對於春節的傳統變得不是那麼熟悉，另一方面官方的禁令文字也很容易讓人將春節關聯為華人宗教的一部份。第二，華人在春節有習慣到廟宇上香祈福的習俗，加上對於印尼穆斯林來說，伊斯蘭的新年就在開齋之後，很多印尼穆斯林更易於將春節理解為華人的宗教新年。第三，印尼孔教將春節建構為重要的宗教節日，這種自我建構乃是反映出華人孔教信徒為了將孔教建構為迎合官方所認可的宗教定義，而將華人的歲時節慶吸納入其宗教節日的架構。第四，除了孔教的自我定義帶來的影響之外，在爭議裡不斷出現一些對於以孔子誕辰紀元的孔曆討論，不論是支持或是反對春節禮拜的兩邊人士，都共享這些令人很困惑的曆法知識，但卻從未試圖去釐清或了解為何印尼華人可能是唯一還在使用孔曆紀元的地方。只是更混淆一般民眾將春節與孔教被關聯在一起的認知。

蘇哈托在 1967 年 12 月 6 日，頒布一道〈關於華人宗教信仰和風俗習慣的 1967 年第 14 號指示〉，⁴⁰當中提到：「鑒於來源於其祖國的在印度尼西亞的華人宗教信仰和風俗習慣，在其表現形式上對印度尼西亞公民足以造成心理、精神和道德上不恰當 (*kurang wajar*) 的影響，以致成為同化進程的障礙，有必要將其整頓並將其職能置於恰如其分的位置。」因此，蘇哈托認為，「在不影響宗教信仰和祭祀自

⁴⁰ 以下有關此一總統指示令的中文翻譯文字乃引自毛起雄所編纂的《華人華僑百科全書》第七冊法律條例政策卷，頁 138。惟原譯文特地將新秩序政府所用來慣稱華人的 *cina* 譯為支那以突顯官方的歧視意涵。本人認為並不宜如此，故還是將之通譯為華人。

由的前提下，在進行與其祖國文化有密切相關的華人祭祀儀式時，應在家庭和個人的範圍內進行」。因此，「除在家庭範圍內，在公共場所不得進行引人注目的 (*menyolok*) 華人宗教和風俗習慣禮儀的規定。」可是，這些含糊的原則性修辭在面對像春節到底可否合法公開慶祝的問題或是到底什麼才算是與中國有關的宗教信仰與風俗習慣，還是需要下層官員額外的補充。在 1980 年，一份由宗教部部長、內政部部長及總檢察長所發表的聯合政策說明，特地針對蘇哈托 1967 年第 14 號指示中的「來源於其祖國的在印度尼西亞的華人宗教信仰和風俗習慣」的用語有一段很哲學性的補充：「所有活動的形式比方像是信仰、宗教性 (*kerokhanian*)、與靈性經驗 (*kejieaan*) 等內在經驗之外在的顯現，並帶有華族性 (*ke-Cinaan*) 的特徵與指向性。這類的活動以遊行、宗教節慶的慶祝、舞龍與武獅以及其他類似形式的活動」。⁴¹雖然這些相關的官方說明並未直接提到春節，也沒有解釋春節的屬性，但是蘇哈托政府對於華人宗教與傳統民俗活動的壓制也連帶波及春節活動。換言之，春節已被納入像「華人的宗教、信仰與傳統習俗」這樣模糊，但無所不包的範疇。⁴²

自 1960 年代中起，蘇哈托政府試圖將所有的華人廟宇 (*kleteng*) 改為佛寺 (*vihara*)，這是為了要進一步去除華人廟宇中的華人文化元素。許多華人廟宇為了因應這個政策，紛紛將廟名冠上 *vihara*，並加入佛教組織底下尋求庇蔭。但這並不表示華人的廟宇就移除原先祭祀的神明並改變祭祀的方式，改名只是因應政策，但是其內涵無太大的變動。或許印尼政府發現，華人仍舊在這些新「佛寺」舉辦迎春活動，

⁴¹ 英文譯文請參照 Coppel (2002: 38)。

⁴² 印尼華人研究的學者對於有關新秩序時期對於華人民間宗教的管制與打壓，通常會呈現一種蘇哈托政府全盤壓制民間宗教活動的圖像。但事實上，我在泗水和中爪哇的調查中發現，在新秩序時期，華人還是會透過各種與蘇哈托的私誼，再加上對地方官員行賄的方式，取得特權在戶外演布袋戲，甚至舉辦廟宇繞境等活動。不過一般而言，這些是個別地方的有力人士透過特權來進行。

因此 1991 年宗教部要求佛教徒不得在佛寺內慶賀春節，其理由是春節並不是佛教的宗教節慶（Suryadinata 1997：172）。兩年過後，印尼佛教協會對全國佛教徒發函支持政府決策，並籲求佛教徒別在佛寺禮慶祝春節（Perhimpunan Indonesia-Tionghoa 2007）。

印尼政府對於華人廟宇的打壓促使其轉變並登記為為佛寺，順帶連春節的祭拜、求神祈福活動也退縮到這些掛名為佛寺的華人廟宇，但這麼做並不表示可以完全脫離政府的管制視野。甚至，從官方的措辭中，可以看出政府單位雖然無法明白廟宇與佛寺的差異，但是其措辭明確地顯示出官方理解春節並非佛教的宗教節日。1996 年雅加達市的市長提醒華人市民不得在公開場合慶祝春節，他同時也針對華人這些掛名佛寺慶祝春節的現象說出一段很有意思的解釋：「華人春節並非佛教的宗教節日，而是一個華人的傳統或是文化的節慶」。⁴³有趣的是，這位雅加達市長還額外呼籲，因為該年的華人新年在時間上接近穆斯林的伊斯蘭新年，他擔心會因為華人的店鋪在春節期打烊而讓需要購物已準備過年的穆斯林不方便。這些官方對於春節的管制、華人的對應之道，皆顯示出在新秩序時期，宗教乃是政府藉以打壓華人文化的理由，但同時也是被打壓的華人同時可藉由政府對於受官方認可的宗教信仰自由的保障，依附在佛教、孔教或基督教，並在其中尋求族裔認同延續的庇護空間。

在日惹華穆分會所舉辦之說明會諸方的爭辯中，我們可以發現孔曆運用於華人農曆年的紀元方式，以及和孔教自我宣稱春節是他們重要的宗教節日，乃是兩個導致穆斯林質疑的主要原因。因此，我們須簡要地回顧孔曆如何在印尼的華人社會裡被創發並使用至今。此外，孔教又如何經由自我制度化的作為，將春節納入為宗教節日，來影響我眼前所見所聞的爭議。此外，這一切又可反映出印尼政府的宗教政

⁴³ 官方法律文件的原始文號為：Surat Seruan Nomor 04 Tahun 1996（發布日期 1996 年 2 月 14 日）；在此我參考了 Coppel（2002：213-226）的英譯。

策對於印尼華人宗教模塑的影響力。

八、印尼的孔曆流通與孔教的發展

據 Claudine Salmon 與 Denys Lombard (1999, 2005) 的發現，從 1880 年開始，曾回中國取得秀才功名的泗水土生華人周平維，和其他幾位朋友一起根據孔子的誕辰來推算、制定孔曆。⁴⁴因此，印尼孔曆的運用更早於康有為在 1891 年前後的提議，⁴⁵也更早於新馬華人推動孔曆紀元的時間。其後，中華會館成立並接續使用孔曆，加上後來孔教在印尼的發展，連帶促使孔曆的通行與使用。從早期的碑文、中華會館的文件紀錄，以及從巴達維亞公堂檔案文件上面的紀錄顯示，⁴⁶自 19 世紀末起，孔曆在巴達維亞（今雅加達）的華人移民社群裡面相當地流行。可是，從前述將印尼的孔曆紀元與漢武帝的曆法扣連的這種說法，完全未考慮到中國曆法自漢武帝以來習於以皇帝年號（同一個皇帝在位期間可能使用好幾個年號）搭配天干地支紀年的習慣，這是一種循環性的時間觀念，並沒有西方的公曆（Gregorian calendar）以傳說中的耶穌誕生那一年為紀元的計算起點，或是伊斯蘭曆以先知穆罕默德自麥加（Mecca）遷移到麥地那（Medina）的事件發生那一年為紀元起點的線性時間觀。另一方面，也不去了解孔曆在印尼的使用事實上乃是 19 世紀末的產物，而且與印尼華人的端正禮俗和海外的民族主義運動有關。這些混淆的曆法知識，其實突顯

⁴⁴ Claudine Salmon 與 Denys Lombard 討論印尼孔曆和儒教的論文最早出版為法文版，後來中譯本收錄於蘇爾夢、龍巴安（1999）；英文版再刊行於 Salmon（2005）。

⁴⁵ 康有為使用孔子紀年的想法初步形成於 1891 年左右，即其在萬木草堂講學期間（乾春松 2005）；而第一次使用孔子紀年是刊載在他 1895 年為了推動立孔教為國教的宣傳刊物《強學報》上面，請見村田雄二郎（2000：510）。

⁴⁶ 據王愛平引述曾在萊登大學（Leiden University）參與整理公管檔案的廈大吳鳳斌教授提供的資訊：「在巴國公堂檔案中的塚地簿、寺廟簿、成婚註冊存案簿中都普遍使用……」（王愛平 2007：223）。

印尼華人對於自身歷史脈絡了解的限制性，而印尼的宗教學者則更容易受到這些晚近被創發出來的新傳統混淆與誤導。

孔教在印尼的發展，乃是在 19 世紀末與 20 世紀初，東南亞華人受到清末中國政治改革和民族主義運動思潮的影響，加上對於東南亞華人的文化存續產生了危機感，而推動以推廣儒家教育為基調的端正華人禮俗運動 (Yen 1982)。在 20 世紀初，巴達維亞的華商成立中華會館 (Kwee 1969)，以及在新馬地區的孔教復興即是此一運動的產物 (Yen 1982；顏清滄 1992)。它一部份受到因為清末百日維新失敗後，為逃避 1898 年戊戌政變的緝捕而出亡海外的康有為的影響 (1858-1927)。康有為推動孔教為國教的構想在中國並沒有機會付諸實行，但是他的理念卻在馬來世界的華人社群裡產生一些影響。⁴⁷雖然到最後，中華會館的理想與目標無以為繼，但是卻影響後來孔教的發展並延續了孔曆的使用。印尼的孔教運動，源自 20 世紀初期的中華會館，它是一種混合政治、教育、宗教的華人文化復興組織，持續到建立孔教會且不斷地將孔教的經典、教義、組織與儀式逐漸制度化，甚至編寫專門性的教義手冊與科儀手冊來規範祭拜儀式與禱辭。自 1960 年代起，因應印尼政府的宗教政策只承認一神宗教，孔教為了爭取獲得政府認可為宗教，逐步地改造本身的教義與組織模式來適

⁴⁷ 康有為自 1895 年開始倡導推動成立孔教為清朝的國教，將儒家教會化。戊戌政變後 1899 年出亡，在 1900 年 2 月 2 日至新加坡，多次出入新馬寓居到 1904 年 5 月。在這段期間他受到新馬地區的華人仕紳接待並受英國殖民政府保護。新馬地區的仕紳林文慶、邱菽園等都是推動新馬孔教運動的重要推手，兩位也和康有為過從甚密，並提供援助 (張克宏 2006)。新馬的孔教運動將恐教視作為推動華教與提升當地華人移民社群的一種現代化的力量 and 中國民族主義的復興力量 (顏清滄 1992；李元瑾 2001)。在 1903 年 9 月初，康有為造訪巴達維亞，參訪中華會館，並參與中華會館的內部會議與辯論，根據郭德懷 (Kwee 1969) 的描述，當時中華會館曾辯論是否該設立孔子的神像以供祭祀；康有為站在支持設立祭壇的說法並責備那些反對者，然而，後來康有為了解到若是設立祭壇後會使中華會館成為另外一間華人廟宇，並無助於推動孔教和復興華人教育，便改變他原先的立場。

應於印尼官方一神宗教的模型。將「天」與「上蒼」這些概念類比為「唯一至上的神」，儒家的四書五經類比為基督教與伊斯蘭的聖典（*kitab suci*），奉孔子為先知（Abalihin 2005：121）；規定八箴為教義的基本骨幹，並設立一個三級教階的神職人員架構，且在 1963 年將組織名稱從孔教會改名為孔教（Agama Khonghucu）。孔教在 1965 年終於得到政府承認，然而 1979 年蘇哈托卻否定孔教的合法地位，⁴⁸一直到 2006 年尤多約諾總統正式宣佈重新承認孔教。⁴⁹

孔教自我制度化的現象，在印尼並非單一的現象，其他非一神宗教，如佛教與印度教，皆為了適應印尼政府對於宗教的定義、模式及爭取政府的承認，將自身的組織與教義做了相關的調整。Geertz（1973：170-189）觀察巴厘島印度教自我制度化的過程，以韋伯的宗教理性化觀點將之稱為「內在改宗」（inner conversion）。⁵⁰孔教的制度化一方面的確符合了Geertz的觀察，但是有另外一個面向是相關的西方研究孔教的學者都沒注意到的現象——孔教幾乎將所有華人歲時與節俗、民間信仰、祭祖先與好兄弟等全部納入框架，這一部份其實已經超出一般我們所認知的儒教之崇拜範疇，而是產生一種以宗教祭祀之名義將所有華人節日與民俗信仰傳統全部收攝於其中的制度化現象。嚴格來說，也並非真正符合一神教的宗教定義。⁵¹因此，

⁴⁸ 蘇哈托片面否定孔原先的合法地位，導致孔教喪失了孔教徒做婚姻登記的合法權益。在 1995 年，一對孔教徒伴侶 Budi Wijaya 和 Lanny Guito 故意舉辦孔教婚禮並向泗水婚姻註冊局登記。遭到拒絕後，他們起訴泗水婚姻註冊局，經多方敗訴，這個案子上訴到最高法院，最後是在 2000 年瓦希德宣佈孔教為合法宗教後此案最後才獲得勝訴。根據王愛平的調查指出，此一案件是：「印尼孔教為了爭取自身合法權利的一次集體行動，是孔教有意向國家機關發動的一場挑戰」（王愛平 2007：63）。關於此一事件的討論亦見 Abalihin（2005）。

⁴⁹ 有關印尼孔教的發展，請參見 Abalihin（2005）；Coppel（2002：228-333）；Suryadinata（1978）和王愛平（2007）。

⁵⁰ 請參考 Bown（1987）；Ramstedt（2004）；Schiller（1996）和 Suryadinata（1997）。

⁵¹ 許多孔教的地方分會辦事處就設立在華人廟宇的管理委員會，模糊地與印尼華人民間宗教的活動交錯在一起。近年來孔教會甚至嘗試要成為這些民間宗教聯合管

春節或其他的歲時節俗被收攝於孔教所創發的新傳統，反映出孔教在印尼宗教政策與存續華人宗教與習俗之間的權衡。

蘇哈托下台後，孔教會繼續致力於回復政府所認定的六大宗教之地位，同時也亟力遊說將春節訂為國定假日，邀請瓦西德、梅嘉娃蒂與尤多約諾總統春節慶祝大會。瓦希德在 2000 年廢除蘇哈托 1967 年第 14 號令（Presidential Instruction No14 1967），並重申政府不需要去認定何為國家認可的宗教。至此之後，雖然印尼政府不再否定孔教，但是正式的官方承諾則是到 2006 年春節尤多約諾總統正式宣布孔教為政府認可的宗教，並讓相關部會完成有關國民身份證的宗教登記、婚姻登記及學校宗教教育課程等配套安排之後，孔教才正式恢復自 1979 年後被蘇哈托所剝奪的地位。

政府宣佈春節為國定假日後，雖然梅嘉娃蒂提到春節是華人的文化節日，但是華人社群有人認為這應該與孔教的推動有關，因為此一政策的動機一部分原因應該考慮到春節乃是孔教的重要節日，因為以春節為華人的文化傳統節日為由來訂定國定假日的理由，並不見諸適用於其他各個不同族群的文化傳統節日，也在類似的理由之下被定為國定假日。在這種邏輯思維底下，有華人也推論，三位總統參與華人春節所展現的政治象徵，正反映出印尼政府的宗教政策對所有宗教一律平等看待的多元主義精神。然而，這些推測也反映出孔教對於華人文化的收攝已經造成其他華人團體的不滿。比方說，每年的春節其他非孔教的團體也試圖邀請印尼尤多約諾總統蒞臨，然而總統只選擇孔教的春節慶祝大會，非孔教的華人團體認為春節並非孔教所獨有（Perhimpunan Indonesia-Tionghoa 2007）。

九、宗教多元主義與華人的宗教扣連策略

郭德懷（1886-1952）曾經嘗試要尋找一種適當的宗教信仰來讓華人可以藉由宗教來保有他們的族群認同，他前後參與中華會館（孔教）、佛教和三教（儒釋道）等組織的活動。⁵²他認為華人的宗教習俗太過於散漫，對於宗教事務也不甚熱衷。華人對於自己的宗教傳統缺乏足夠的知識，以致於在面臨其他宗教強大的宣教時，最後選擇改信基督教或伊斯蘭。但是這不表示基督教與伊斯蘭就比傳統華人宗教還優越。所以郭德懷認為，應該復興華人的宗教傳統並讓此成為維繫華人社群認同的一部份（Brown 2004：48）。然而，郭德懷生前或許沒有機會看到他的理想如何落實，但是印尼獨立建國後的宗教政策，卻促成印尼華人運用宗教信仰來建立族裔組織，甚至連他預設為非華人宗教的伊斯蘭宗教亦可以成為華人表述其族裔認同的管道。

孔教會與華人穆斯林協會將春節與宗教儀式連結的作法，看起來很類似，但是其背後的意義卻必須考慮兩個宗教多元文化主義的邏輯。這兩重邏輯，第一重是印尼政府的宗教政策所形塑的宗教定義，如何讓孔教會步入將自身改造為一神宗教的結構，更導致將春節吸納入孔教的儀式體系與形成神學論述。其次，在新秩序時期，宗教固然是蘇哈托打壓伊斯蘭政治化及限制華人文化公開展現的政治武器，但是憲法賦予宗教信仰為公民義務的規範，也使得印尼宗教政策的多元主義特性，展現在政府必須在態勢上維持各個宗教團體權力的均衡性，一方面這是為了避免印尼落入規範伊斯蘭為國教而必須維持宗教多元性，另一方面則是政府可以藉由其中來合縱連橫，達到彼此制衡而達掌控與收編之效。但是，這也顯示出宗教團體可藉由憲法所保障

⁵² 郭德懷是印尼土生華人當中知名的文學家與知識份子，通曉中、英、荷語文，著作十分多產，涵蓋小說創作、政治與教育評論，以及宗教研究的翻譯與討論。有關郭德懷的學思生涯簡介請參考 Suryadinata（1993），還有 Myra Sidharta（1989）所編以回顧郭德懷學思為主題的研究論文集。

的宗教信仰自由與公民義務來表述對於國家的宗教政策和信仰自由的立場，因而在新秩序時期的威權體制下出現了一種特殊的宗教論述空間。印尼政府的宗教政策和宗教多元主義的論述空間，都不難理解孔教一神教化及華人穆斯林以春節禮拜來表述族裔政治象徵的作為。

印尼華人春節禮拜的爭議看似僅是涉及到穆斯林所創新發明地將禮拜儀式運用於春節團拜到底有無違背伊斯蘭法的問題；然而，為何孔教與華人穆斯林不約而同地將春節置放於他們各自所信奉的宗教儀式實踐之中？我們必須從印尼華裔的族群政治以及印尼獨特的宗教多元主義的歷史脈絡來理解為何他們採取將宗教導入春節的慶祝，以及他們在印尼非華人穆斯林多數社群的社會凝視之下，如何透過春節的儀式論述和實踐來再現印尼華裔的少數族群意象。

印尼在建國前在 1945 年起草的憲法（雅加達憲章），本來是律定印尼為奉行伊斯蘭法的國家，直接界定印尼為奉伊斯蘭為國家宗教。但是考慮到即將可能出現的分裂，最後制憲菁英巧妙地將條文從信奉「至高無上的阿拉」（Allah Yang Maha Esa），轉換為信奉至高無上的「神格」（Ketuhanan Yang Maha Esa），模糊化了一神的唯一指涉，使得這個擁有世界上最多穆斯林人口的國家保持著既非世俗國家也非伊斯蘭國家的模糊多義特質，同時促使印尼憲法認定宗教信仰為公民義務，並於戰後逐漸發展出來的宗教多元主義（religious pluralism）。1946 年成立的宗教部所界定的「宗教」（agama），⁵³是依循猶太—基督—伊斯蘭—神宗教體系的宗教模式來認定，因此一開始，基督新教、天主教和伊斯蘭教最先獲得認可。在政府認定的 agama 之外的宗教如爪哇的神祕修行、部落的宗教及華人的民間信仰一概被視為次階的「信仰流派」（*aliran kepercayaan*）。當時的宗教部的定義

⁵³ Agama 採借自梵文（漢譯為阿舍），原意為佛陀的教誡，是佛陀入涅槃後，結集出來的經典，也有學問，知識，教訓，傳統，教本，規則的意涵，以上感謝周柔舍教授的 email 通訊指教。在古爪哇文的意涵為儀式與祭祀所遵奉的宗教典籍。

在 1946 年時甚至將之比附為落後地區的部落所有傳統信仰；而將非基督宗教與伊斯蘭教的信徒一律泛稱為還沒信教者 (*orang yang belum beragama*)。屬於政府認定的宗教相關事務受宗教事務部管轄，而「信仰」相關事務則劃分出來受現今已更名為文化與開創經濟部管轄。簡言之，在 1950 年代，不被國家認可為宗教的「信仰流派」則被視為一種具落後妨礙進步的現象，甚至被比附為仍舊依循被荷蘭殖民政府所強調的地方族群的慣習傳統，而被視為對於新成立的共和國不夠忠誠。自 1950 年代到舊秩序時期結束之前，印尼的印度教與佛教和孔教都在這段時間致力於自身宗教教義、組織、禮拜儀式的改造，爭取成為政府認可的宗教並得到宗教部的補助資源。

自 1965 年進入新秩序時期，蘇哈托政府的宗教政策除了維持宗教認可的判準（原先在蘇卡諾時期承認的宗教名單，後來又列入印度教、佛教與孔教），並以建國五原則為意識形態，力倡形式上的宗教合諧與多元並存，但是在策略的運用上有三個特色。第一，因為共產黨反對宗教，因此，因為冷戰反共的因素，共產黨人被視為沒有宗教信仰者；第二，讓伊斯蘭宗教去政治化，唯恐政治伊斯蘭的風潮在印尼復萌；第三，致力於鞏固建國五原則為意識形態，宗教的首要目標在於「去改革，並且藉由放棄原教旨主義和原始的迷信……來奉行所有被承認的宗教社群的合諧共存，……並扮演重要的角色來創造一個繁榮、穩定與現代的印尼社會」(Ramstedt 2004: 17)。因此，為了維繫這種在諸宗教團體間權力的平衡，新秩序政府對於宗教政策採取一種奇特的多元主義。以基督徒和穆斯林之間的關係為例，蘇哈托政府為了維持權力的平衡，操弄宗教合諧與信仰自由的修辭術，使基督徒與穆斯林知識份子與政治菁英，在婚姻法、國教地位、宣教、宗教教育和國族文化的內涵定義各種議題彼此之間進行長期的論述與立法鬥爭，而政府卻扮演看似中立超然的角色 (Mujiburrahman 2006)。

第二重宗教多元性則要回到印尼伊斯蘭儀式辯論 *bida* 的空間。因為印尼並未奉伊斯蘭為國教，儘管蘇哈托設立了宗教學者議會為象徵性中央層級之宗教學者解釋伊斯蘭法的最高權威機構，但是在現實上，政府並未明定宗教學者議會的解釋具有最高不可動搖的權威性。換言之，其他的宗教團體如穆罕默迪亞或是宗教學者復興會，都可依自己的需要來頒行釋令；甚至一些較有名氣的宗教學者或是宣教師可以自行頒定釋令，甚至透過出版或是網路流通的方式來產生他們宗教論述的影響力。華裔穆斯林運用禮拜的方式在清真寺進行團拜，他們並未變更禮拜的儀式也未違反禮拜所容許的地點，唯一較大的疑義如同本文前述所提的，在於華人春節本身是否為孔教的節日。因此，在印尼伊斯蘭法所容許的辯論空間裡，日惹分會安排學者來釐清自身的宗教責任，解釋春節禮拜並無違反伊斯蘭法的問題。事實上，只要不涉及到變更伊斯蘭基本教義和儀式，不另立教派，其他涉及到與當地習俗融合的相關問題，儘管會發生一些爭議和辯論，但都不至於會引發政府公權力的禁制或是其他穆斯林暴力抗爭。可是，不容諱言的，華人的改宗在若干爪哇穆斯林的心目中，是一種喬裝而非真心的改信（Chiou 2009），因此春節禮拜對一些穆斯林來說，更像是某種特意心存挑釁的雜糅，威脅到伊斯蘭法所要求的信仰和禮拜的純正性，如此引發一些穆斯林的不快與不解自然可以理解。華裔穆斯林的春節禮拜，創造出一個新的儀式實踐，既非傳統華人也非印尼穆斯林所了解的儀式實踐，無疑地在遊走伊斯蘭的 *adat* 與不適當的創新 *bida* 之間的模糊地帶。綜觀伊斯蘭儀式實踐的爭議，這些爭議往往涉及到伊斯蘭法的認定、地方習俗實踐的融合變異性及創新儀式的爭議。⁵⁴春節禮拜之爭看似為一場 *ibada-adat* 之爭，但是當華穆欲將春節禮拜發明為一個新的 *adat* 的同時，卻又因為孔教自我一神教制度化之後的影

⁵⁴ 請參考 Beatty (1999)；Muhaimin (1995)；Syam (2005)。

響，讓華穆的新 *adat* 涉入與孔教共同使用華人的民俗傳統。⁵⁵然而，不論是華穆或是孔教徒，都是在印尼政府所劃定的宗教多元性（religious pluralism）的信仰社群與宗教信仰空間裡來表述自我的華裔認同。

雖然在這場爭議之中，並非兩個宗教組織直接產生對立。可是，孔教對於春節的定義卻是引發質疑春節禮拜的穆斯林所援用的依據。顯然，兩者各自將春節分別與孔教與伊斯蘭傳統結合，皆反應出背後具有再現華人文化傳統的意圖。然而，兩個宗教組織雖然未曾意識到他們的詮釋可能引發的衝突，但是這種對於傳統的挪用竟在各方多重的創造性理解／誤解的情況下，產生了意想不到的競爭與摩擦。更有趣的是，一場看似伊斯蘭與孔教之宗教儀式釋義衝突的風波，在伊斯蘭方面竟是由華人穆斯林出面，而爪哇穆斯林則代替孔教徒來質問春節禮拜的正當性！

十、其他華人穆斯林對於春節的看法

印尼華人穆斯林總會對於日惹分會春節禮拜的運作和引發的爭議雖然表示支持的立場，但這並不表示華穆總會對於在華裔穆斯林社群之間推廣春節禮拜的儀式。事實上，華裔穆斯林對於春節的理解及是否過年，有各種不同的意見。另一個華裔穆斯林團體的領袖，長期推動印尼華人的同化運動，以及對華人宣教並鼓吹入教有助於印尼華裔同化於印尼穆斯林社會的 Junus Jahja，就力主印尼華人不應該再慶祝春節。而相對於此，東爪哇省華穆分會，其鄭和清真寺的開放空間可以提供舞獅表演還歡度春節，所有的華人不論是否為穆斯林皆可參與。東爪哇的一位資深幹部就指出，春節禮拜在這邊（指泗水）不是個議題。我所接觸的華裔穆斯林，大多都認為春節是華人的傳統習

⁵⁵ 從另一個角度來說，這是將華人的 *adat* 用另外一種被國家認可為宗教內涵的策略將之過渡為孔教的新傳統。

俗，與宗教無關，即使已經入（伊斯蘭）教，和家人一起過節，只要不去參與相關的華人民間祭祀活動，和注意飲食上的禁忌。並沒有違反伊斯蘭教規的問題。然而，也有華裔穆斯林認為華人在春節的大吃大喝、飲酒作樂和賭博，認定這些活動都不「清真」（*halah*），因此，穆斯林沒有必要再去參與這些活動。我自己的觀察是，對於華裔穆斯林是否可過年的態度，反映出受訪者的華裔認同及家庭生活伊斯蘭化的程度。比方說，若是華裔穆斯林只有個人入教，當回到自己的非穆斯林原生家庭，參與過年的活動可以是一種自然地與家人共處的活動。相對而言，對於已經嫁給印尼非華人穆斯林的華裔穆斯林婦女，除非特地回到她們的原生家庭，否則在夫家並無過華人新年的需要。由以上各種不同的反應，可以看出日惹華穆分會的春節禮拜，反映出黃仁忠先生個人對於過去印尼政府打壓華人文化的不滿，並藉由伊斯蘭的禮拜儀式在清真寺舉行新春團拜，來表彰他個人致力於追求印尼社會應當尊重華裔的少數族群文化。⁵⁶

在這場爭議之中，我們可以在華穆日惹分會的第一場說明會的觀眾帶有種族歧視的提問以及宣教師 al-Jawi 不友善的伊斯蘭釋令中，看出一些印尼穆斯林對於華人穆斯林做為一個新入教者的懷疑。當然，爪哇的原生穆斯林（*born in Muslims*）對於華人新穆斯林的不信任，其歷史根源來自荷蘭殖民時代的種族與宗教階層化，以及近代印尼伊斯蘭的宗教實踐日趨嚴格的後果，造成移民的華人社群逐漸不以入教為歸化的融入途徑，而因為印尼原住民被視為社會低階種族久而久之，伊斯蘭被理解為村民的低俗宗教。而華人對於西方殖民者的信仰基督教產生更濃厚的興趣。華人與穆斯林身分兩個社會範疇被理

⁵⁶ 他在 1998 年購買一筆土地，要進行產權移轉時，卻被地方的土地管理機構以他不具印尼原住民的身分無法擁有土地所有權。最後雖透過行政法庭的訴訟解決土地登記的問題，但是當他把造成歧視的法源上訴到憲法法庭，最後並沒有勝訴（Susanto 2008）。

所當然地離拆開來，而逐漸形成印尼原住民穆斯林與非穆斯林華人之間，在種族、階級與宗教三條社會分界線的社會分化與對立（Chiou 2009）。身為少數族裔，華人穆斯林還是面臨懷疑的目光，即使他們創新的春節禮拜其爭議是發生在相較於中東，已經對於本土融合性的（syncretistic）儀式實踐抱持較寬容的態度的印尼穆斯林社會。

然而，我們不應輕率地認為一切都導因於非華裔的印尼人單面地惡意將華人文化他者化（otherized），畢竟，這些反對春節禮拜的立論大多是根據孔教所建構出春節的宗教神學意涵。像 Madaniy 以混淆的曆法歷史知識來為春節辯解，則顯示出印尼華人文化傳統的本土勾連所創發出來的駁雜與動態性的離散文化想像。若是連華人社群本身有時都未能清楚了解孔曆的運用和孔教發展的來龍去脈，遑論能期待非華裔的印尼穆斯林能掌握這些混雜的知識來源，而可以真確地去釐清春節、孔教與春節禮拜三者看似錯綜複雜的關係。

參考文獻

毛起雄

- 2000 《華人華僑百科全書：法律條例政策第 7 卷》。北京：中國華僑出版社。

王愛平

- 2007 〈宗教儀式與文化傳承〉。廈門大學歷史系博士論文。

李元瑾

- 2001 《東西文化的撞擊與新馬知識份子的三種回應：邱菽園、林文慶與宋旺向的比較研究》。新加坡：新加坡國立大學。

李豐楙

- 2009 〈效忠與留根：馬華在義山事件中的修辭表現與政治困境〉。收錄於李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德與蔡源

林合著：《伊斯蘭、佛教與華人信仰》，頁 385-456。
臺北：中研院亞太研究中心。

村田雄二郎

2000 〈康有為與孔子紀年〉。收錄於王曉秋主編：《戊戌維新與近代中國的改革》，頁 509-522。北京：社會科學文獻出版社。

林長寬

2009 〈綜觀現代印尼伊斯蘭之復興改革思想〉。收錄於李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德與蔡源林合著：《伊斯蘭、佛教與華人信仰》，頁 125-174。臺北：中研院亞太研究中心。

邱炫元

2003 〈為「正行」而論爭：印尼伊斯蘭宇宙觀與儀式實踐中融合與反融合的宗教政治〉。《海外華人與東南亞研究》，3（2）：92-122。

2008 〈印尼伊斯蘭禮拜儀式中的養生保健觀之分析：以 Hembing Wijayakusuma 的健身操禮拜論述為例〉。2008 臺灣人類學與民族學學會年會會議論文。

勉維霖

1999 《中國回族伊斯蘭宗教制度》。寧夏：寧夏人民出版社。

馬歡

1960 《瀛涯勝覽》。臺北：商務。

乾春松

2005 〈儒家制度化重建的嘗試：1890-1919 清末民初康有為與孔教會〉，《中國社會科學評論》，4：46-89。

張克宏

2006 《亡命天南的歲月：康有為在新馬》。吉隆坡：華社研

究中心。

陳光興編，唐維敏譯

1998 《文化研究：霍爾訪談錄》。臺北：元尊。

陳達生

2008 《鄭和與東南亞伊斯蘭》。北京：海洋出版社。

雲昌耀

2012 《當代印尼華人認同》。臺北：群學出版社。

顏清煌

1992 《海華人史研究》。新加坡：新加坡亞洲研究學會。

蘇爾夢、龍巴安

1999 〈南洋群島華人之儒家學說及改良主義思想〉。收錄於
《法國漢學》叢書編輯委員會編：《法國漢學 第四輯》，
頁 1-41。北京：中華書局。

Abalahin, A. J.

2005 A Sixth Religion? Confucianism and the Negotiation of Indonesian-Chinese Identity under the Pancasila State. Pp. 119-142 in A. C. Willford and K. M. George, eds., *Spirited Politics: Religion and PublicLife in Contemporary Southeast Asia*. Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University.

Ahimsa-Putra, H. S.

2004 Imlek gaya Yogya (日惹風格的華人春節)。印尼華人穆斯林協會日惹分會第二次春節研討會之未刊之會議論文。

al-Jawi, M. S.

2007 Imlek Adalah Hari Raya Agama Bukan Sekedar Tradisi: Haram atas Muslim Turut Merayakannya (春

節就是宗教節日而非不只是傳統習俗：參加慶祝活動的穆斯林違反伊斯蘭法)。 *Khilafah*, February 15. http://www.khilafah1924.org/index.php?option=com_content&task=view&id=346&Itemid=37

Bakhtin, M.

1981 *The Dialogical Imagination: Four Essays by M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press.

Beatty, A.

1999 *Varieties of Javanese Religion: an Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowen, J. R.

1989 Salat in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual. *Man* (N.S.), 24(4): 600-619.

1993 *Muslims through Discourses*. Princeton: Princeton Press.

Bown, I.

1987 Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism. *Journal of South East Asian Studies*, 17(1): 108-117.

Bruinhorst, G. C.

2007 *Raise Your Voices and Kill Your Animals: Islamic Discourses on the Idd el-Hajj and Sacrifices in Tanga (Tanzania): Authoritative Texts, Ritual Practices and Social Identities*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Chan, M.

2009 Chinese New Year in West Kalimantan: Ritual Theater and Political Circus. *Chinese Southern Diaspora Studies*, 3: 106-142.

Chiou, S. Y.

- 2007 Building Traditions for Bridging Difference: Islamic Imaginary Homelands of Chinese-Indonesian Muslims in East Java. Pp. 265–278 in Kwok B. Chan, Jan W. Walls and David Hayward, eds., *East-West Identities: Globalization, Localization & Hybridisation*. Leiden: Brill.
- 2009 Encountering the Boundaries of Chinese/Pribumi: Experience of Conversion to Islam among a Chinese-Indonesian Father and his two Sons. Pp. 337–380 in Frank Dhont, Kevin W. Fogg, and Mason C. Hoadley, eds., *Toward an Inclusive Democratic Indonesian Society: Bridging the Gap between State Uniformity and Multicultural Identity Patterns*. Yogyakarta: Atma Jaya Yogyakarta University.
- 2010 Contested Legacy of Chinese Muslims and Appropriation of Zheng He's Muslim Images in Indonesia. Pp. 319–372 in Ota Atsushi, Okamoto Masaaki, Ahmad Suaedy, Wahid Institute, Kyōto Daigaku, Center for Southeast Asian Studies, Academia Sinica and Center for Asia-Pacific Area Studies, eds, *Islam in Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia*. Jakarta: Wahid Institute.
- 2013 A Controversy Surrounding Chinese Indonesian Muslims' Practice of *Imlek Salat* in Central Java. Pp. 200–222 in Sai Siew Min and Hoon Chang Yau, eds., *Chinese Indonesians Reassessed: History, Religion, Belonging*. London: Routledge.

Clifford, J.

2001 Indigenous Articulations. *The Contemporary Pacific*, 13(2): 468-490.

Coppel, C. A.

2002 *Studying Ethnic Chinese in Indonesia*. Singapore: Singapore Society of Asian Studies.

Duara, P.

2008 Religion and Citizenship in China and the Diaspora. Pp. 43-64 in *Chinese Religiosities: Affections of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press.

Fierro, M.

1992 The Treatise against Innovation (kutub al-bida). *Islam*, 69: 204-246.

Geertz, C.

1993 *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.

Gillespie, P.

2007 Current Issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7 Opposing Pluralism, Liberalism and Secularism. *Journal of Islamic Studies*, 18(2): 202-240.

Grossberg, L.

1986 On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2): 45-60.

GudegNet

2004a Imlek Juga Dirayakan di Masjid Syuhada Yogyakarta (在日惹 Syuhada 清真寺也慶祝華人春節). *GudegNet*,

- January 17. http://www.gudeg.net/berita_detail.php?act=view&id=2131&iddNya=0&idkNya=0&lang_ver=ina
- 2004b Tahun Baru Imlek Bagi Muslim Tionghoa (為華人穆斯林而舉辦的華人春節). *GudegNet*, January 31. http://www.gudeg.net/berita_detail.php?act=view&id=2171&iddNya=0&idkNya=0&lang_ver=ina
- Heuken, S. J. A.
- 2003 *Mesjid-mesjid tua di Jakarta* (雅加達的古老清真寺). Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Hooker, M. B.
- 2003 *Indonesian Islam: Social Change through Contemporary Fatawa*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hoon, C. Y.
- 2009 More than a Cultural Celebration: The Politics of Chinese New Year in Post-Suharto Indonesia. *Chinese Southern Diaspora Studies*, 3: 90-105.
- Howell, J. D.
- 2007 Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Newworks. Pp. 217-240 in Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, eds., *Sufism and the "Modern" in Islam*. London: I. B. Tauris.
- Hui, Y. F.
- 2011 *Strangers at Home: History and Subjectivity among the Chinese Communities of West Kalimantan, Indonesia*. Leiden: Brill.
- Koran Tempo
- 2003 Haiya, Ada Pesta Imlek di Masjid Syuhada (唉呀，

Syuhada 清真寺有春節派對). *Koran Tempo* (時代報), February 15. <http://www.korantempo.com/news/2003/2/15/Nusantara/57.html>

Kwee, T. H.

1969 *The Origin of the Modern Chinese Movement in Indonesia*. (Lea E. Willams trans. and ed.). Ithaca: Modern Indonesian Project, Southeast Asia Program, Cornell University.

Lasiyo

1992 Agama Khonghucu : An Emerging form of Religious Life among the Indonesian Chinese. PhD Dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London.

Li, T. M.

2000 Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. *Comparative Study of Society and History*, 42(1): 149-179.

Lombard, D. & C. Salmon

1993/1994 Islam and Chinese. *Indonesia*, 57: 115-131.

Madaniy, M. M.

2004 Imlek dalam perspektif syariah Islam (從伊斯蘭法看華人春節). *Komunitas: Media Informasi & Komunikasi PITI Jawa Timur* (社群：印尼華人穆斯林東爪哇分會月刊), 19: 5.

Masud, M. K., B. M. Messick & D. S. Powers, eds.

1996 *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Miksic, J.
2005 *Islamic Art & Civilization in Southeast Asia*. Pp. 120-138 in James Bennett, ed., *Crescent Moon: Islamic Art & Civilisation in Southeast Asia*. Adelaide: Art Gallery of South Australia.
- Moller, A.
2005 *Ramadan in Java: The Joy and Jihad of Ritual Fasting*. Lund: Lund University.
- Mudzhar, M. A.
1993 *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988* (印尼宗教學者議會的宗教釋令：1975至1988年印尼伊斯蘭法觀點之研究). Jakarta: INIS.
1996 *The Council of Indonesian Ulama on Muslims' Attendance at Christmas Celebrations*. Pp. 230-241 in M. K. Masud, B. Messick and D.S. Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwa*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Muhaimin, A. G.
1995 *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat among Javanese Muslims*. Canberra: ANU E Press.
- Mujiburrahman
2006 *Feeling threatened: Muslim-Christian relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Muljana, S.
1976 *A Story of Majapahit*. Singapore: Singapore University Press.

- 2005 *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (印尼群島印度爪哇王國的衰敗與伊斯蘭王國的興起). Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara.

Perhimpunan Indonesia-Tionghoa (INTI)

- 2007 Jangan Jadikan Imlek Sumber Pepecahan (別讓華人春節變成大家吵鬧對立的根源). *Perhimpunan Indonesia-Tionghoa*, February 15. <http://id.inti.or.id/special/news/10/tahun/2007/bulan/02/tanggal/20/id/217/print/>

Pikiran Rakyat

- 2003 MUI Izinkan Imlek di Masjid (印尼宗教學者議會允許清真寺裡有華人春節活動). *Pikiran Rakyat*, February 6. <http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/0203/06/0505.htm>

Prawata, S., ed.

- 2003 *Panduan Shalat Menurut Sunnah Rasulullah Saw* (奉穆聖先知為指引的伊斯蘭禮拜指南). Jakarta: Departemen Agama RI.

Qurtuby, S. A.

- 2003 *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI* (華人—伊斯蘭—爪哇的文化匯流: 探索華人在印尼15與16世紀伊斯蘭傳播中的歷史腳色). Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press.

Ramstedt, M.

- 2004 Introduction: Negotiating Identities — Indonesian “Hindus” between Local, National and Global

Interests. Pp.1-35 in *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion between Local, National, and Global Interests*. London: RoutledgeCurzon.

Ricklefs, M. C.

1984 *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: the Malay Annals of Semarang and Cerbon*. H. J. de Graaf and Th. G. Th. Pigeaud, trans. [from the Malay] and provided with comment. Melbourne: Monash University.

Salmon, C.

1996 Ancestral Hall, Funeral Associations, and Attempts at Resinicization in Nineteenth-Century Netherlands India. Pp.183-204 in Anthony Reid, ed., *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese*. Honolulu: University Hawai'i Press.

2005 Confucianists and Revolutionaries in Surabaya (c1880-c1906). Pp.130-147 in Tim Lindsey and Helen Pausacker, eds., *Chinese Indonesians: Remembering, Distorting, Forgetting*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Schielke, S.

2007 Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-Day Festivals and the Formation of Modern Islam in Late 19th and Early 20th-Century Egypt. *Die Welt des Islam*, 47(3-4): 319-355.

2008 Policing Ambiguity: Muslim Saint-Day Festivals and the Moral Geography of Public Space in Egypt. *American Ethnologist*, 35(4): 539-542.

Schiller, A.

- 1996 An "Old" Religion in "New Order" Indonesia: Notes on Ethnicity and Religious Affiliation. *Sociology of Religion*, 57: 409-417.

Sidharta, M., ed.

- 1989 *100 Tahun Kwee Tek Hoay: Dari Penjaja Tekstil sampai ke Pendekar Pena* (郭德懷百年誌：從布販到筆鋒俠). Jakarta: Pustaka Sinar Harapan

Sinar Harapan

- 2003 Masih Tunggu Fatwa MUI Di Yogya, Imlek Akan Dirayakan di Masjid (還在等日惹的宗教學者議會核發許可釋令，華人春節即將在清真寺慶祝). *Sinar Harapan*, January 31. <http://www.sinarharapan.co.id/berita/0301/31/nus01.html>

Suryadinata, L.

- 1978 *The Chinese Minority in Indonesia: Seven Papers*. Singapore: Chopmen Enterprises.
- 1997 *The Culture of the Chinese Minority in Indonesia*. Singapore: Times Book International.
- 2004 Kwee Tek Hoay: A Peranakan Writer and Proponent of Tridharma. Pp.38-57 in *Peranakan's Search for National Identity: Biographical Studies of Seven Indonesian Chinese*. Singapore: Time Academic Press.

Susanto, A. A.

- 2008 Under the Umbrella of the Sultan: Accommodation of Chinese in Yogyakarta during Indonesia's New Order. PhD Dissertation, Leiden University.

- Syum, N.
2004 *Islam Pesisir* (岸邊伊斯蘭). Yogyakarta: LKiS.
- Wang, G.
2009 Chinese History Paradigms. *Asian Ethnicity*, 10(3): 201-216.
- Webner, P.
2001 The Limits of Cultural Hybridity: On Ritual Monsters, Poetic Licence and Contested Postcolonial Purification. *Journal of Royal Anthropological Institute*, 7: 133-152.
- Winarso, H. A.
2001 *Mengenal Hari Raya Konfusiani: Tinjauan Ibadah, Makna dan Teologinya* (瞭解孔教節日：宗教職責、意義與神學之探討). Semarang: Efektif & Harmonis.
- Yang, M. M. H.
2008 Introduction. Pp.1-40 in Mayfair Mei-Hui Yang, ed., *Chinese Religiosities: Affections of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Yen, C. H.
1982 Overseas Chinese Nationalism in Singapore and Malaysia 1877-1912. *Modern Asian Studies*, 16(3): 397-427.

第四部分：爪哇的印度教與佛教建築藝術

印尼婆羅浮屠石刻中所見原住民建築圖像探討

張崑振

一、前言

印尼佛教傳布約始於西元二世紀左右。¹世界著名的中爪哇婆羅浮屠佛塔（Borobudur），據聯合國世界遺產的報告，建於八世紀初的沙連卓亞王朝（Saliendra Dynasty）。近百年來有關婆羅浮屠佛塔的研究，幾乎都聚焦於佛塔的歷史推論與佛教象徵意義的考證上，如起源（origin）、意涵（significance）等議題，這些討論歷經後期學者不斷論證，事實上已累積不少研究成果。儘管各論述都因缺乏全面的證據可資憑藉而難有定論，但也豐富了婆羅浮屠的歷史想像與意義。

就建築研究而言，除了廣為詮釋的佛塔建築外，石刻圖像中的建築研究是另一議題所在。婆羅浮屠石刻的建築圖像，以構築形式和材料而論，大致可分成磚、石造承重牆系統，及木構造柱樑系統兩類。前者係印度佛教東漸及印度教的影響所致，承傳了印度（非印尼）佛塔、神廟的磚石建築形式；相反的，木構架建築則體現了印尼當地，甚至南島或東南亞風土建築的風貌與傳統。其中 Parmono Atmadi（1988）《爪哇神廟的建築設計原則》（*Some Architectural Design Principles of Temples in Java*）一書，以壁刻圖像中的磚石造建築

¹ 根據最新的研究成果，Kandahjaya（2004：142，148）在其《婆羅浮屠的起源與意涵研究》（*A Study on the Origin and Significance of Borobudur*）博士論文中，以中國、印度等海外歷史遊記及印尼出土的文物等歷史材料，討論了印尼佛教的發展，最後根據 Kayumwungan 碑文的記載，認為婆羅浮屠於西元 824 年 5 月 26 日奉獻，婆羅浮屠的名字，意味佛陀完美形象、極樂良善的多重具體表達。

(layered stone structures) 為研究主題，運用歸納、統計方法，討論與重構了印尼爪哇神廟（磚石造建築）的設計準則：「神廟石刻中建物的表現，依據材料與構造的類型有所分級，顯示了當時建築師與工匠發展並遵循著一套建物的規則及工程技巧」。儘管 Atmadi 在界定研究範圍時，先行概述了石刻圖像中木構建築（wood structures）的統計結果與特色，然由於非其研究重點，故僅簡略提及。確如 Atmadi 所言，婆羅浮屠佛塔的相關建築研究可說少之又少，石刻畫像中呈現的印尼風土建築研究亦未可發現，加之作者於 2006 年夏天進行之印尼爪哇婆羅浮屠、峇里島原住民建築田野參訪，因此本次擬定的研究對象，便以婆羅浮屠石刻畫像中的原住民建築圖像為題進行討論，並計劃將其與今日所見的印尼傳統或原住民建築特色進行比較與討論。

據此，本文首先介紹婆羅浮屠石刻，簡述圖像所呈現建塔當時印尼風土建築的樣貌。其次就石刻圖像所示的木構建築形式，綜合歸納其建築特色，並對照今日印尼木構建築，試著從木構架系統的結構特色，分析諸多建築元素的關聯及特徵。再來列舉一些特殊或不符印尼地方木構架建築形式的案例，綜合討論婆羅浮屠石刻圖像所透露的工匠議題，接著就石刻建築中特殊的鳥類圖像進一步討論象徵意義的議題，最後以印尼風土建築所展現的南島建築特色進行討論總結本文。

二、印尼婆羅浮屠的石刻主題與地方風土建築圖像²

婆羅浮屠佛塔的石刻圖像為佛教與印度教的融合表現，在雕刻主題的呈現上，或為聖山（Meru Mountain），或為曼荼羅（Madara），

² 本文引用圖像除了特別註明的案例外，皆取自澳洲大學所設 borobudur 網頁：<http://rubens.anu.edu.au/htdocs/bycountry/indonesia/borobudur/#context>。文中採用的石雕編號系統則根據 Krom 及 Van Erp 於 1920 年的方式，每層迴廊（gallery，以 G 表示）分成主牆（main wall，以 main 表示）、欄牆（balustrade，以 B 表示）兩個部分，a 和 b 表示壁刻的上層與下層，而 I、II、III、IV 則是 1 至 4 層的意思，另有 O 則是隱藏於台基（Basement）部位的壁刻。

或為佛塔 (stupa) , 抑或佛教經典典故的表徵。例如 Bosch 認為係由建造者依據較早的佛教故事所設定, 其中佛陀扮演了重要的角色, 並認為《華嚴經》(Gandavyuha-sutra) 的觀念, 早已置於建築師心中最崇敬的高點 (Kandahjaya 2004: 25-30) 。

根據千瀉竜祥〈婆羅浮屠的浮雕與佛典〉(ポロブドールの壁面浮彫りと佛典)一文, 婆羅浮屠佛塔包括已隱藏的基壇部分, 各層迴廊主壁及欄牆的浮雕, 都是以佛典為基底所刻畫出來的一系列作品。其中, 有以《大業分別經》為根本, 從中央向左右延伸, 表現關於地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、眾生、神祇等六界因果報 (舊基壇層 160 面), 將因果報應的道理予以形象化, 以達到教化民眾的目的。其他還有以釋迦如來傳記為主的刻畫, 忠實地呈現經文所描寫的內容 (第 1 迴廊主壁上段 120 面), 以及刻畫佛祖的「前生譚」與「譬喻譚」(第 1 迴廊主壁下段 120 面、欄牆上下段計 500 面和第 2 迴廊主壁 100 面); 第 2 迴廊主壁則是將善財童子的求法過程分二次呈現, 並將善財童子修證得道做為總結 (第 2 迴廊主壁 128 面、第 3 迴廊主壁 88 面、第 4 迴廊 84 面), 最後則是第四迴廊描寫「普賢行願讚」的 62 偈表現 (第 4 迴廊主壁 72 面) (千瀉竜祥 1971: 268-271) 。

相較於其他地區著名的佛教石刻紋飾, 中國山西大同雲岡石窟具有莊嚴、悲愁之美, 印度桑奇 (Sanchi) 佛塔具有濃厚的大自然觀感, 婆羅浮屠佛塔則洋溢著豐富的人間趣味 (並河亮 1971: 243) 。其間差異的關鍵, 便是多了許多爪哇地區特殊的生活、環境刻飾主題。並河亮在其文章中以「從浮雕看民族的活力與心性」為子題, 討論了這些生活意味十足的圖像, 認為這些由年輕匠師所負責的作品, 呈現了前述六道 (地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天) 眾生的具體實踐, 其意義正是佛陀與六道眾生共存、渡化的慈悲救贖表現。

根據並河亮的觀點, 這些石刻圖像的美感及題材多取材自爪哇當地的自然環境, 當地年輕工匠所雕製的欄牆下層, 儘管浮雕良莠參

差，技巧也不純熟，但卻富有變化、生動活潑，蘊含獨創性且極具魅力。浮雕題材以庶民故事為主，例如「本生譚」一類的故事或民間傳說，陳述著釋尊佛陀前世累德積功的故事。相較於對面第2迴廊主壁的釋迦傳、譬喻故事等嚴肅的題材，欄牆上的浮雕多是些龜、豬、兔、猿等動物形象的描寫：

「可想見當時爪哇年輕工匠一邊被工頭叱責，一邊雕刻農夫、村中情侶、花朵水果等的工作情況。……當初的施工光景，彷彿歷歷在目：搬運石塊的工人、切割石塊的工人，堆砌石塊的工人，大聲地喧鬧著、叫著、笑著。……這是和平的爪哇，自然景觀、風土習俗、住民性情都和印度截然不同。特別是婆羅浮屠附近自然景色，非常優美。民情純樸、熱心助人、個性正直，這種風土民情被學者稱為印度——爪哇美術。……浮雕中不論是主角、配角都呈現清純的感覺。人物呈圓胖外型，雖然很孩子氣，又愛惡作劇，但由其表情、肢體、手勢，都可窺見其個性之淳良；……我想這代表了爪哇國王和民眾的性格。這些浮雕是雕工們在參考了印度傳來的佛畫後，再加上自有的獨特美學與感觸，所創造出來富含民族心性的鉅作」（並河亮 1971：247）。

婆羅浮屠石刻圖像中的原住民建築，當然也是表現爪哇當地社會風俗不可或缺的構成元素之一，加上佛說故事中各種典故的場景需求，建築似乎成了石刻主題中必備的配景之一，儘管不是表現的主題，卻也透露了婆羅浮屠佛塔建造當時，工匠對於印象中或經驗中建築形式的具體呈現，有的建築學者甚至認為這些建築圖像，根本就是模仿當時既有建物刻畫出來的，即西元8世紀爪哇地區的真實建物表現（Atmadi 1988：53）。Korm 在 Ib-86 石刻中對房子作了如下的描述：「這棟房子令人印象深刻，我們看到左邊部分，相對石刻中裝

飾豐富的皇宮，它提供了當時日常生活住屋的極佳表現」（Korm 1931：299）。這些建築圖像，事實上也反映了今日印尼及爪哇各地尚存的神廟建築形式。

三、石刻圖像中木造建築概況

Atmadi 在其研究中，依據材料分別統計了石刻圖像建築的類型，包括 147 個磚石造建物、254 個木造建物、6 個金屬造建物 (metal structures) 及 463 個建築裝飾圖像（只有外型而已，其中有磚石造，也有木造）（詳表 1）。

依據表 1 的統計數據，磚石造建築的分布，以描述佛祖前生譚與譬喻譚故事的石刻部位為主，其次則是 2 層迴廊上部分布較多；木構造建築圖像與佛塔基壇、各層迴廊的分布關係，大致呈現了下層（基壇、2 層迴廊）佔絕大比例的現象（86%），2 層迴廊以上（14%）則甚少發現，到了 3 層迴廊時已幾近個位數（2%）。至於磚石造與木構造的關聯，低層部分多為木構造，到了 2、3 層迴廊時則以磚石造為多，至最上層部位，則兩者都只有 1、2 例而已，變成描述善財童子求法、普賢行願讚等佛典的內容表現。

由此看來，婆羅浮屠石刻圖像的內容亦反映在建築材料的變化上，下層反映地方生活的情景，以大批木構造建築出現；上方第 2 迴廊以上塑造佛教神聖空間，次第增加磚石造佛殿的比例，到最頂端第 4 迴廊幾乎所有建築石刻都已消失，此種關係正反映了婆羅浮屠佛塔由地面基壇而起的「欲界」，到上面四層的「色界」，以及最上數層的「無色界」等三種境界的呈現。³

³ 欲界、色界、無色界為佛教三界之分。「欲界」是慾望的生活世界，包括淫欲、情欲、色欲、食欲等；「色界」意指物質的形色，超越欲界的物欲快樂，便屬精神的禪悅。而「無色界」則屬最後大梵天的理想境界，超越欲、色二界而得禪定，就得到佛教所說的解脫。

表 1、婆羅浮屠石刻圖像中建築的統計一覽表⁴

位置	石刻總數	典故 關連	磚石造	百分比	典故 比例 (%)	百分比	木構造	百分比	典故 比例 (%)	百分比	佛塔
O	160	a	23	16	16	74	99	38	38	86	-
Ia	120	b	26	18	18		33	13	13		-
Ib	120	c	18	12	40		34	13	36		4
IBa	372		10	7			23	9			5
IBb	128		25	17			17	7			15
IIB	100		6	4			17	7			1
II	128	d	7	5	23		26	7	3		12
III	88		24	16		9		3	--		
IIIB	88		2	1		2		1	-		
IVB	84		1	1		12		5	2		
IV	72		e	5		3		3	4	2	
總數	1,460		147			260					

說明：(a) 大業分別經，(b) 釋迦如來傳記，(c) 佛祖前生譚與譬喻譚，(d) 善財童子求法，(e) 普賢行願讚。

資料來源：Atmadi (1988 : 32)。

關於石刻圖像中磚石造或木造建築的判讀，Atmadi (1988 : 33) 主要是根據建築屋頂形式加以認定，並將木構建築分成五類，包括馬鞍式頂 (saddle-shaped roofs)、平脊頂 (level-topped roofs)、圓脊頂 (level-topped roofs with rounded edges)、尖頂 (pointed roofs)、重簷頂 (tiered roofs) 等。這些建築型態中具體可徵的建築圖例，其實只佔木造建築比例的少數，其數量只近 30 例，約佔木造建築總數 (260 個) 的 12%，其他 88% 的木造建築大都只能辨識建築簡易的外形輪廓，故屋頂形式成了 Atmadi 較可判斷的依據。

⁴ 本表數據引自 Atmadi (1988 : 32)，該表數據總數統計於 II、III、IV 層錯誤頗多，由於缺乏確切可證的資料，故本文統計數僅可視為參考。其中，Atmadi 認為的金屬構造建築的說法應是誤解，根據其形式，僅是以三角楣牆做為正立面表現，因此應該仍是木構建築，故本文將金屬造建物圖像納入木造建築的數量，並將 IV 的橋樑圖像排除。

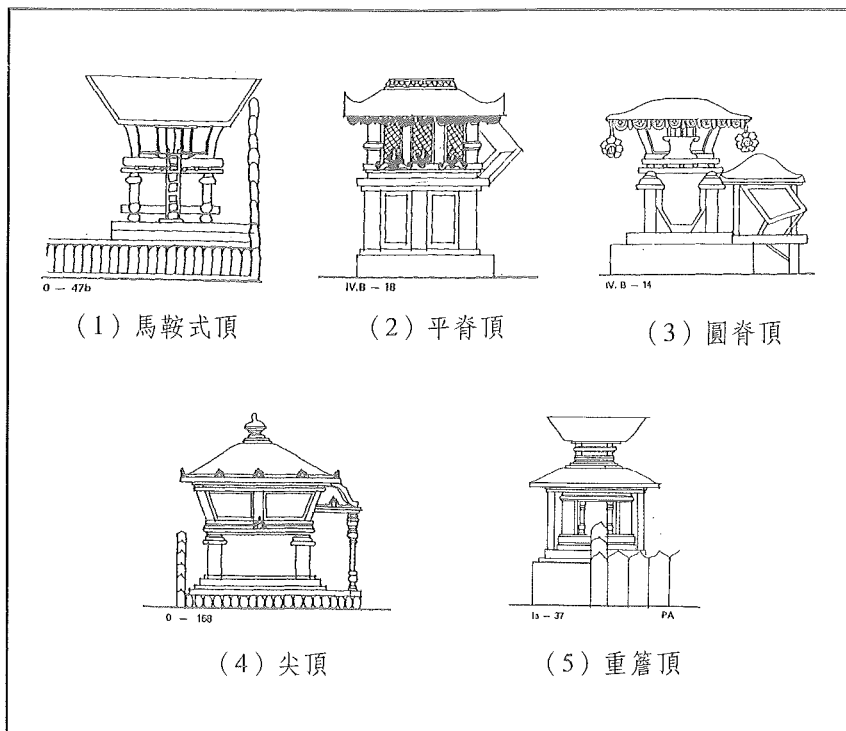


圖 1、Atmadi 對婆羅浮屠石刻木造建築的五種分類

資料來源：Atmadi (1988 : 33-39)。

Atmadi 依屋頂形式對木構造或磚石構造的判斷方式，大致符合石刻圖像的平面表現特徵。試著檢驗石刻圖像對於木材、磚石材料的構圖規律與手法，圖 2-1 至 2-11 展示石刻建築中的木造元素，提供了可分析的參考依據。其中，圖 2-1 至 2-3 顯示了馬車上的棚架形式，其屋頂為馬鞍式，圖 2-1 看得到側面細部，這些棚架應皆為輕質的木(竹)造材料所構成，下方支柱部分亦不可能是磚石造。因此，此細部應即是木構造棚架典型做法的表現。另外，圖 2-4 石刻畫中的寶傘，其下部木桿收頭做法亦為木造支柱的另一典範，都可以做為判斷石刻圖像是否為木造建築的參考依據，圖 2-5 和 2-6 便是木構造神台建築的表

現圖例，這兩個屋頂建築形式，便是婆羅浮屠石刻建築圖像木造建築的兩個基本圖案，一個是簡化的馬鞍式頂（圖 2-5），一個是簡化的平脊四坡頂（圖 2-6）。

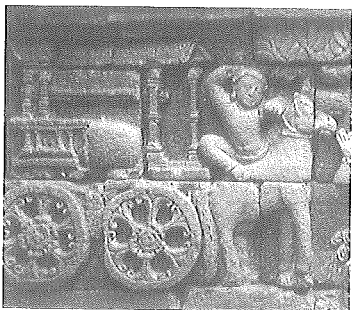


圖 2-1、馬車，IVB-17b

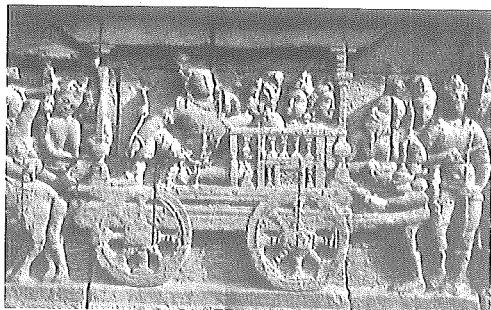


圖 2-2、馬車，Ia-39

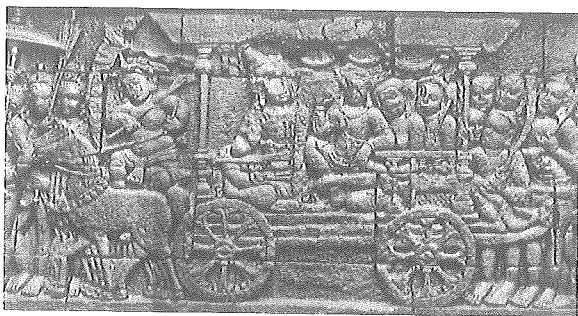


圖 2-3、馬車，Ia-34

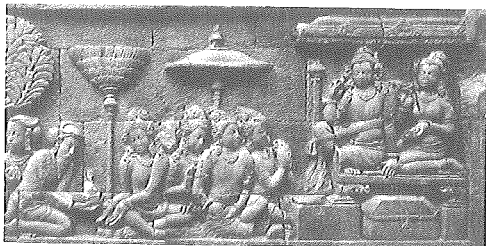


圖 2-4、傘與木造神台，Ib-67

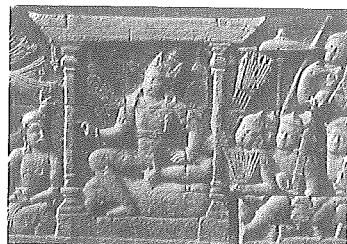


圖 2-5、木造神台，Ib-42

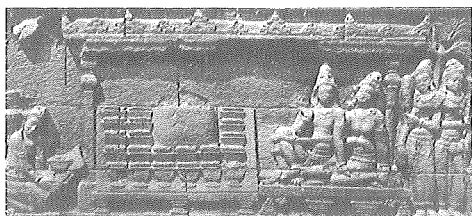


圖 2-6、木造神台，Ib-66

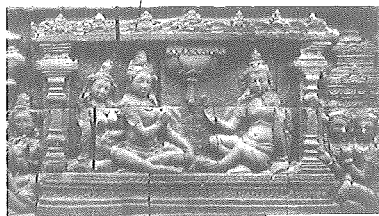


圖 2-7、石造神台，Ib-63

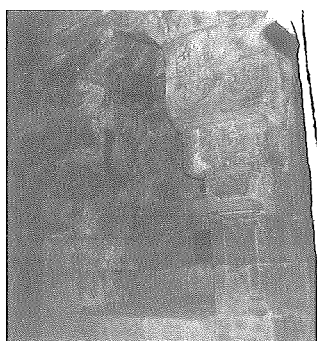


圖 2-8、Sewu 神廟石龕上的
仿木石柱



圖 2-9、Lunbang 神廟石
壁刻的仿木石柱

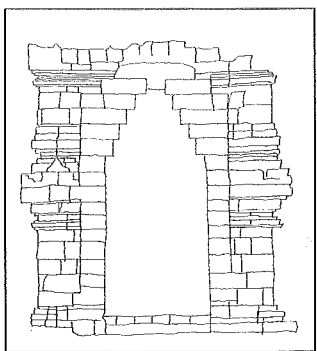


圖 2-10、婆羅浮屠北側階梯
洞門



圖 2-11、石造建築，O-103

說明：磚石構造，疊澀手法木石柱。
資料來源：本文據 Dumarçay (1977)
重新描繪。

相對地，由於磚石造建築在刻作過程中亦可仿木造形式，因此若由屋身柱式判斷，易引起誤判（可參考圖 2-8 及 2-9）。此外，磚石構造的承重構造特性，亦可做為圖像判斷的有利憑藉。由於磚、石材料具抗壓力、不抗拉力的結構特性，因此其開口部或外形收邊皆需藉由疊澀（corbelled arch）或拱券（arch）手法處理方為可能。其中拱券方式未見於婆羅佛屠的石刻圖像內，此處略之。疊澀係指磚、石逐層向外推出或向內收分的特殊堆砌手法（圖 2-10），以達成挑空的形式目的。此一作法，其實正是婆羅浮屠佛塔興築的基本構造方式，各層塔身收分的處理，或階梯上方的洞門等，皆是以疊澀手法疊砌而成，其圖例則可以圖 2-11 為代表。

四、石刻圖像中的木建築與印尼風土建築的關連

峇里島內有幾個著名的爪哇原住民 Aga 族聚落（village of Bali Aga），例如 Tenganan、Truyan、Asak、Sembiran 等，這些年代久遠的原始村莊約西元 14 世紀滿者伯夷（Majapahit）王朝以前，便已脫離爪哇王子的統治。由於受到山勢或湖水阻隔，這些住民甚少受到外來宗教——印度教的影響，至今仍維持著傳統住民的風俗與慣習，不同於峇里島其他建築的形式與空間關係，Aga 村落中的建築大致仍傳承了舊有建築的特色（Indonesian Heritage 2001：38）。以下藉由 Tenganan、Truyan 兩村建築形式的輔助，提供婆羅浮屠石刻圖像中木構建築特色的解讀。

（一）石刻圖像中的風土建築類型與形式

承前述，婆羅浮屠石刻的木造建築圖像，約有 230 個是以簡易的木造屋形表現，不論是馬鞍式頂或平脊四坡頂，其空間使用多為佛陀居內以弘揚佛法的「神台」建築形式，此類建築，亦為印尼傳統聚落神聖空間軸線上相當常見的神台空間（shrine pavilion），乃是神聖儀

式舉行的場所。圖 3-1 至 3-10 為婆羅浮屠木建築圖像神台類型的整理，圖 3-1 至 3-3 及 3-5 為四柱神台形式，亦是數量最多的建築圖像，稱作 *sakpat*。圖 3-8 為穀倉建築，為南島族群相當常見且易分辨的聚落附屬建築類型，其柱頭防鼠板為其重要特徵。圖 3-7 為公共神台，共 12 柱，峇里島當地又稱作 *bale bali*，提供大型公共儀式使用，亦為印尼傳統聚落中的重要建築之一。圖 3-9 與 3-10 雖然屋頂形式有異，不過都是圍牆入口處的四柱重簷高層建築，當地稱作 *bale kul-kul*，一般做為鐘樓或瞭望塔之用。圖 3-4 則是八柱並具有高台基的神台建築，稱作 *bale agung*。圖 3-6 亦是前述神台的表現，只是在屋頂形式上採取了不同的處理手法（接近馬來建築屋頂形式）。

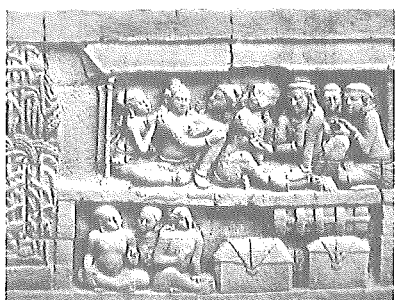


圖 3-1、四柱神台，O-65

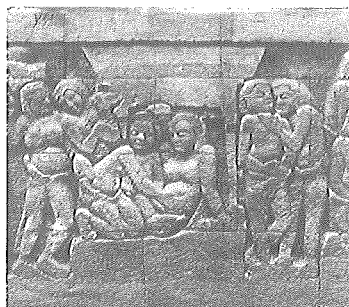


圖 3-2、四柱神台，O-4

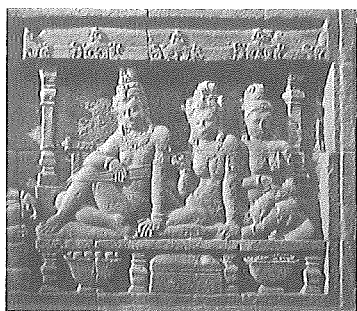


圖 3-3、四柱神台，Ib-92

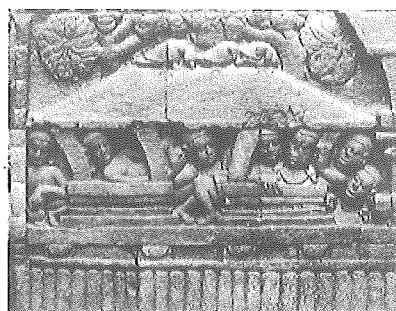


圖 3-4、八柱神台，O-47

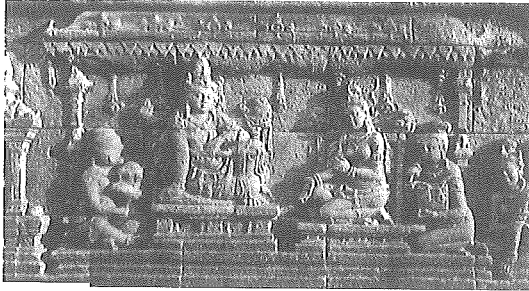


圖 3-5、四柱神台，
Ib-29

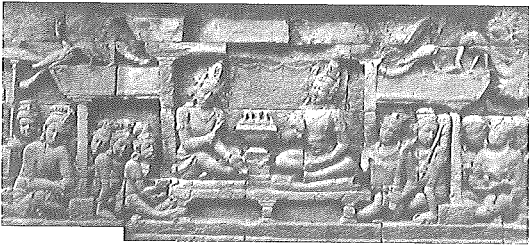


圖 3-6、八柱神台，
Ia-43

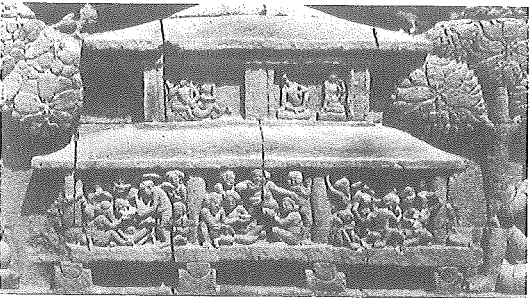


圖 3-7、十二柱公共神台，
Ib-54

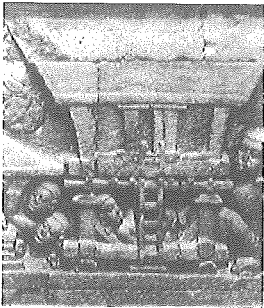


圖 3-8、穀倉，O-47



圖 3-9、鐘樓，
Ib-112

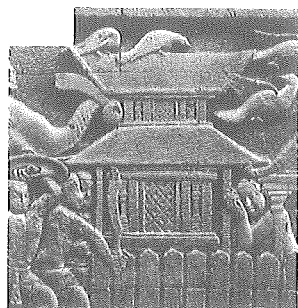


圖 3-10、鐘樓，Ib-33

峇里島傳統建築形式中，大致以柱子的數量分別不同的建築類型，其中 4、8、12 柱，或更多如 14、16、20 柱等，為提供神聖儀式舉行的場所：神台空間，若 8 柱再搭配高台基出現，則是神明的聚會廳（稱作 *bale agung*），若是 8 柱再搭配前廊，則作固定方位（如北側）的神台空間使用（稱作 *bandung*）。其他形式與柱數的建築，則是像家屋（8 柱含四周牆壁，*meten*）、廚房（6 柱，*sakenam*）、工作台（9 柱，*sakesia bunder*）等建築類型（Wijaya 2002: 46）。依此，婆羅浮屠石刻圖像所見的建築類型，幾乎都是以各類「神台」空間為主，其中又以四柱神台數量最多，基於神台特殊的儀式空間特性，正好符合婆羅浮屠石刻主題中佛陀教化民眾、宣揚佛法的場景需求。

圖 4-1 到 4-6 為 Tenganan、Truyan 兩個 Aga 原始村莊的神台建築形式，其現況幾乎與前述圖像的特徵相互吻合，其中圖 4-6 的神台形式雖然非常簡單，卻也和石刻建築圖像中簡易的四柱神台有明顯的相似之處。如果說婆羅浮屠石刻的建築圖像代表了西元 8 世紀的地方風土建築樣貌，那麼在兩村今日所見的建築，其淵源可與 1 千 2 百年前的傳統相提並論，此一特色除了說明今日 Tenganan、Truyan 建築的悠久傳統外，也證明了婆羅浮屠當時石刻構圖確實有所根據。

此外，婆羅浮屠石刻圖像中，各建築圖像的屋頂，依其造型不同，大致可區分成四類，即（1）馬鞍式頂：亦是常見的長脊短簷，此類屋頂形式，因其屋脊長於屋簷，而有「長脊短簷」說法出現，⁵可參圖 5-1 及 5-2。（2）四角尖頂：此類屋頂的特徵為屋脊聚集到中央頂點，可參圖 5-3。（3）四坡平脊頂：此例即為前述的神台建築形式，可參圖 5-4。（4）重簷頂：其上層屋頂有四角尖頂和四坡平脊頂二種，可參圖 5-5 至 5-7。

⁵ 長脊短簷的說法，係指稱脊樑長過屋身及出簷，原係林會承引述安志敏之稱謂（林會承 1984: 87），大陸學者楊昌鳴加以引用，甚至認為它是中國古代干欄建築的主要特點之一（楊昌鳴 2004: 82）。



圖 4-1、Tenganan 的神台 (sakepat)



圖 4-2、Tenganan 的穀倉與神台 (lumbung)



圖 4-3、Tenganan 的神聖長屋 (bale lantang)

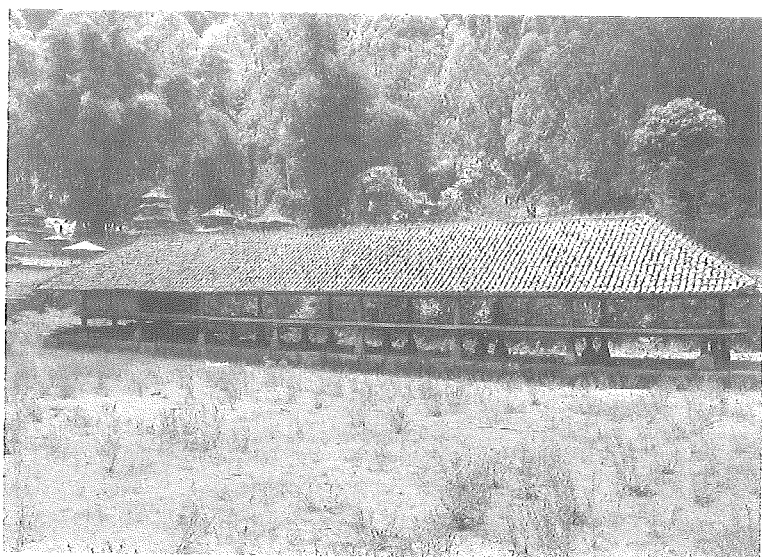


圖 4-4、Truyan 神聖長屋 (bale lantang)

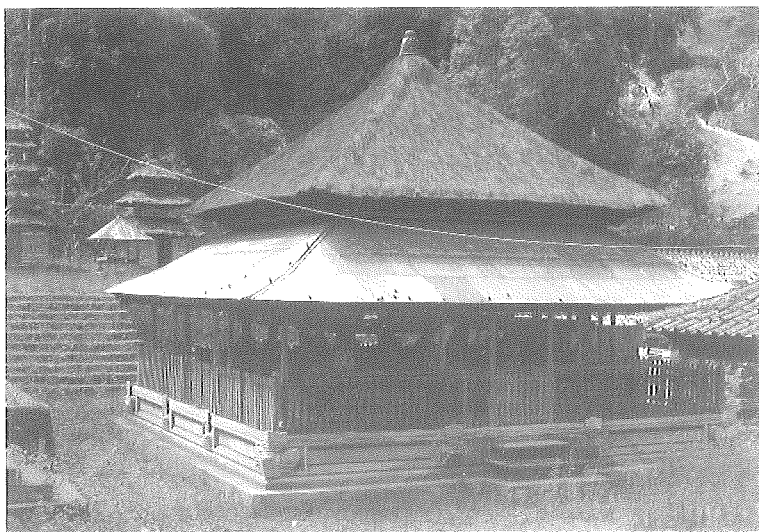


圖 4-5、Truyan 的公共神台 (bale bali)



圖 4-6、Tengana 存中形式簡易的神台建築



圖 5-1、馬鞍式頂，
IVB-50

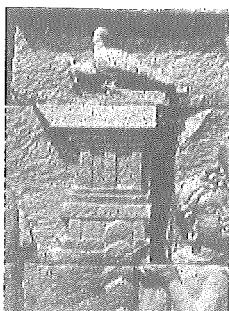


圖 5-2、馬鞍式頂，
Ib-87

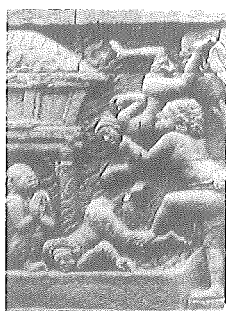


圖 5-3、四角尖頂，
O-89

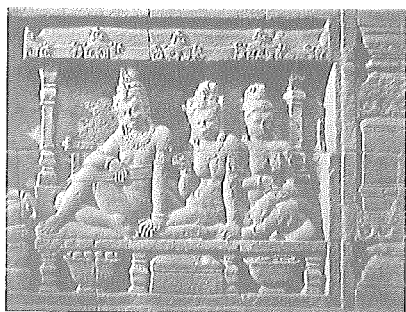


圖 5-4、四坡平脊頂，Ib-92



圖 5-5、重簷頂，Ib-107

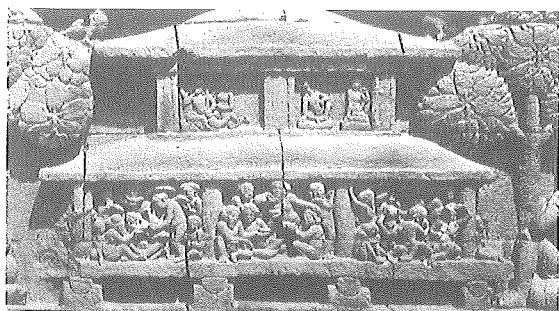


圖 5-6、重簷頂，Ib-54

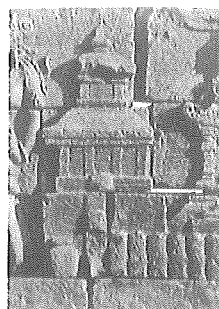


圖 5-7、重簷頂，
IBb-95

(二) 石刻圖像的木構架特色

圖 6-1 至 6-6 為石刻圖案中少數幾張可以見到木屋構造形式的建築圖像，儘管數量很少，然對於瞭解婆羅浮屠木建築柱樑構造的特性，已經提供了足夠的訊息。其中，圖 6-1 至 6-3 的神台建築，其屋頂側向三角屋架內，可以清楚發現南島建築中重要的中柱（king-post），圖 6-4 則為構圖相當清晰的穀倉建築形式。依此，婆羅浮屠石刻圖像的木建築構造特徵，大致可以整理成圖 6-5 及 6-6，其間差異除了穀倉的防鼠板外，還有下部的柱基與磚石台基。

婆羅浮屠佛塔位於印尼爪哇中部，因此爪哇的民宅或建築形式當有助於理解今日爪哇風土建築與佛塔石刻建築圖像間的關係。圖 7-1 至 7-4 為爪哇地區幾個木造建築案例，圖 7-5 則是爪哇傳統建築的木構架形式。可以發現，儘管爪哇建築形式在外形上已與婆羅浮屠圖像稍有差異，不過大體上仍維持著平脊四坡頂的造型。雖說如此，爪哇家屋仍與前述婆羅浮屠石刻有著相同的木構架形式，亦即皆由中柱做為屋頂的主要支撐結構，其下再透過樑柱將屋頂重量傳遞至地上。

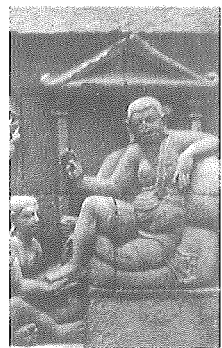


圖 6-1、屋頂構架，
Ia-84

圖 6-2、屋頂構架，圖 6-3、屋頂構架，
O-123 O-79

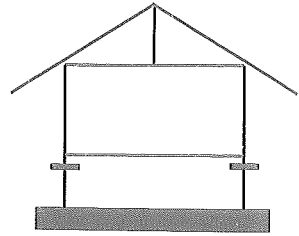
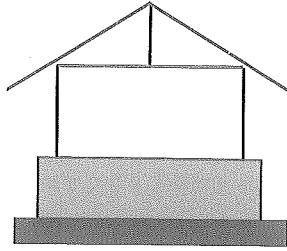
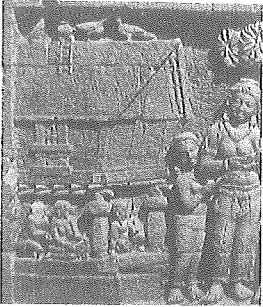


圖 6-4、穀倉構架，
Ib-86

圖 6-5、神台構架形式

圖 6-6、穀倉構架形式



圖 7-1、爪哇 Sangiran 附近的村落家屋

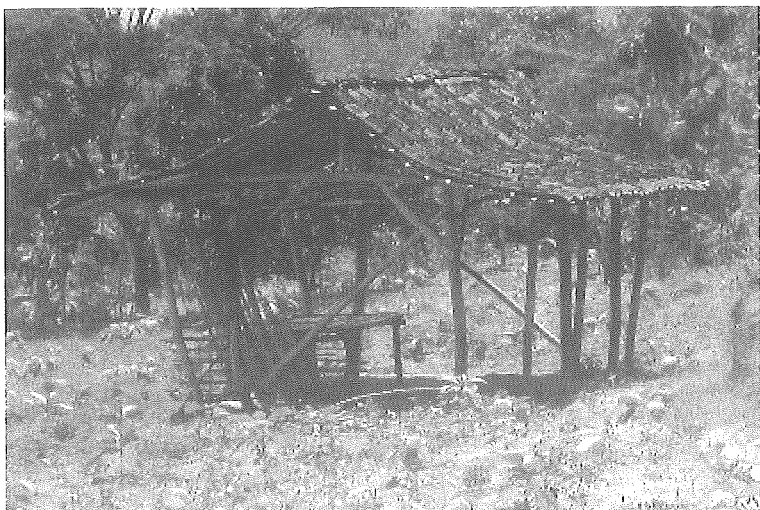


圖 7-2、爪哇 Sangiran 附近的臨時建築

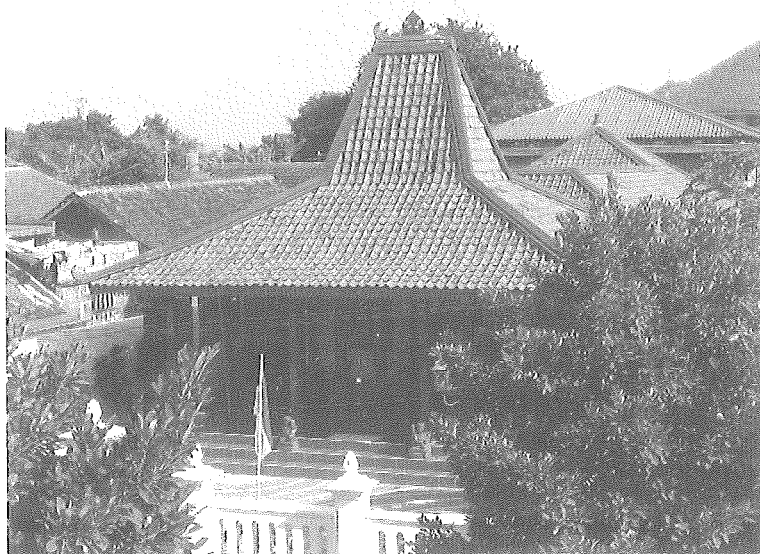


圖 7-3、爪哇 Taman Sari (水晶宮, Water Castle) 旁家屋



圖 7-4、爪哇 Solo Royal Palace 門屋

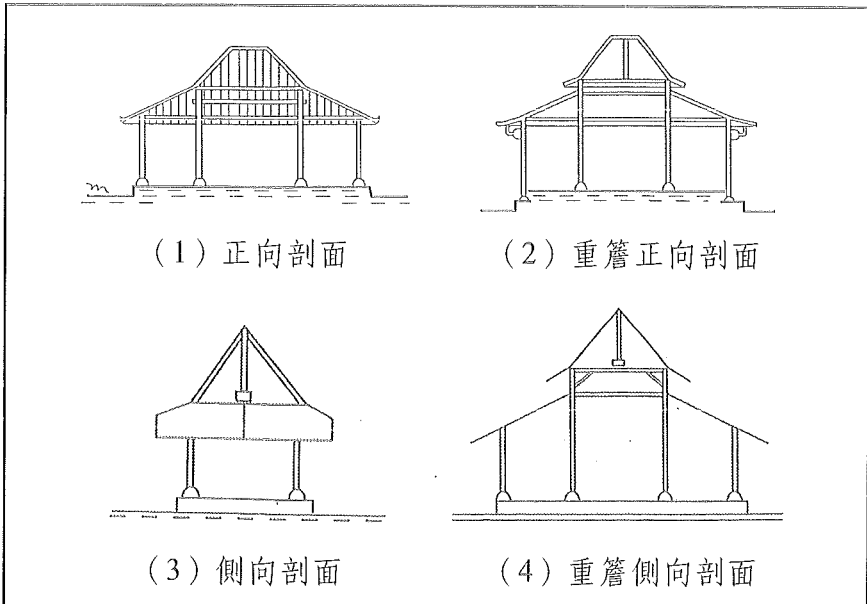


圖 7-5、爪哇傳統建築之木構架形式

資料來源：Arsitektur rumah Tradisional Jawa (Ismunandar K. 2001)。

圖 8-1 至 8-3 為婆羅浮屠石刻木建築圖案中構架形式特徵非常清晰的幾個穀倉案例，儘管不是主要的神台空間，但構架特徵仍足以提供瞭解當時木構架的特色。試著再以峇里島兩個原始村落 Tenganan、Trunyan 的案例做為對照，藉由討論這兩個村子的公共祭台木構架形式，來看承襲幾百年的傳統木建築構架特色究竟為何。圖 8-4 至 8-6 為兩個村落神台的剖面示意圖，三組構架形式皆為典型的南島干欄建築形式（高床建築），8 根支柱者稱作 *Sakutus*，如果加上抬高的基礎則作 *Bale Agung*，超過 12 根支柱者則為 *Bale Lintang*，都是神廟內舉行儀式的神台空間。

整體而言，木屋構架一般立於高低不同的台基上方，台基形式有高有低，鋪面處理也不盡相同，有卵石鋪地、磚、石造基身，也有夯土整地而已，應是依照各棟建築的重要性而有差別。上方的高架木柱（*Saka*，*Adegan*）都立於礎石上方，石礎（*Sendi*）多由磨石製成，部分是混凝土。立完木柱後，以水平橫向的短木（*Sunduk Bawak* 及 *Sunduk Dawa*）交互貫穿串接完成，再鋪上床版（*Taban*），形成一個暫時穩定的木構架。再來以相同的構架方式，完成屋頂下方的另一層水平框架，這當中包括臨接簷口的水平樑木——簷樑（*Lambang*），以及做為屋頂脊樑下方中柱（*Tugeh*，*King-post*）支撐的橫樑，共同構成一組方形框架式的樑柱構架。至於屋頂的作法，則是將椽木（*Pemade*）等距排置於脊樑與簷樑上方，約 40 公分間距，其上方再覆蓋上像椰草（*alang-alang*）、木片、竹片、瓦等屋面材料。

三座祭台的組構方式其實相當單純，雖有規模大小、裝飾繁簡的差異，不過組構方法完全一致。對照之下，木構架上方脊樑下的中柱便成了整組構架的外加元素（也是整座建築的結構弱點）。其實，中柱的作用除了承接屋頂重量，再將外力由橫樑送至木柱以至地面，中柱也是決定屋頂坡面斜率的關鍵元素，用以因應各地不同的風土氣候條件，而且由於位置特殊，經常可以發現豐富的雕刻圖樣出現。



圖 8-1、馬鞍式頂，
O-65

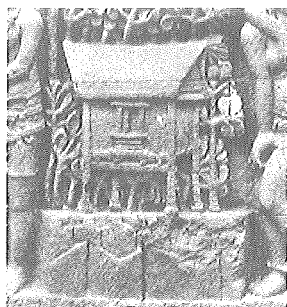


圖 8-2、馬鞍式頂，
O-119

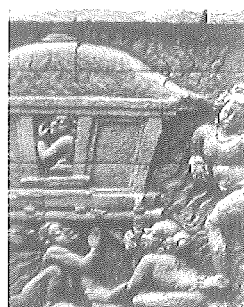


圖 8-3、四角尖頂，
O-88

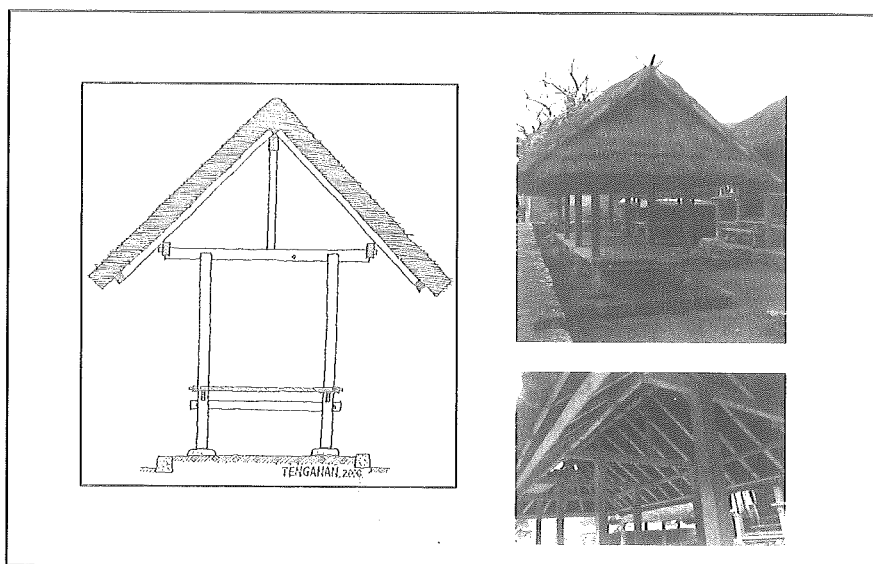


圖 8-4、Tenganan 村入口處村廟祭台木構造建築及其示意圖

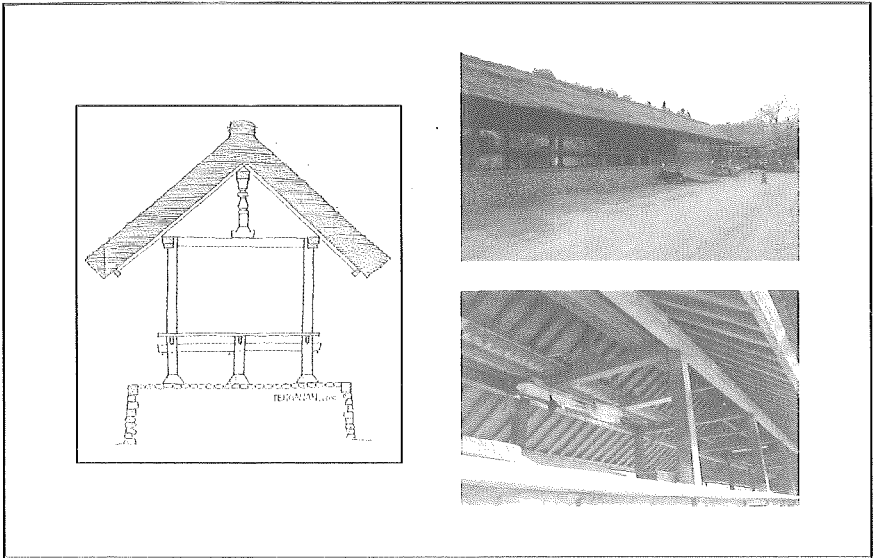


圖 8-5、Tenganan 村中軸上公共祭台木構造建築及其示意圖

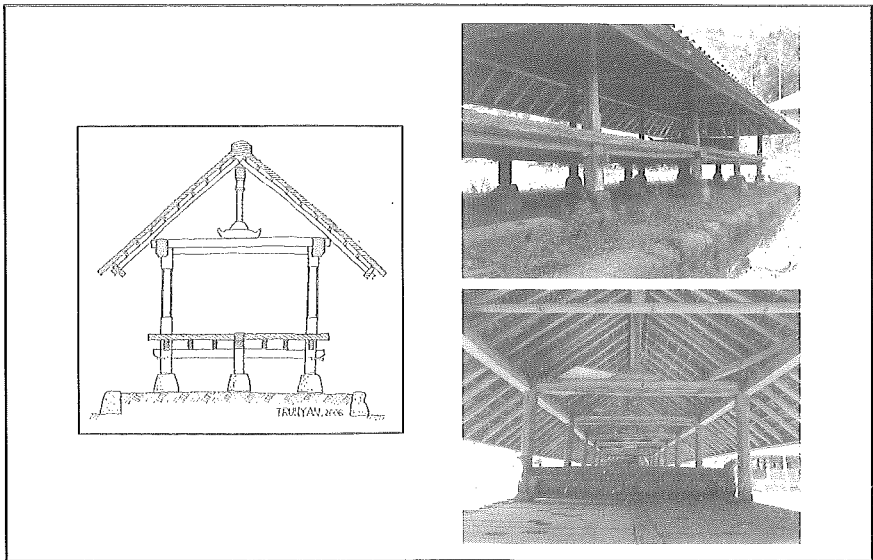
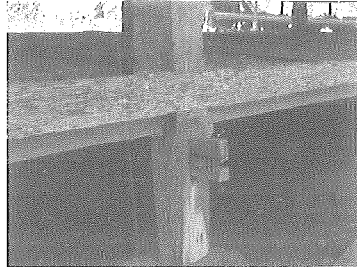
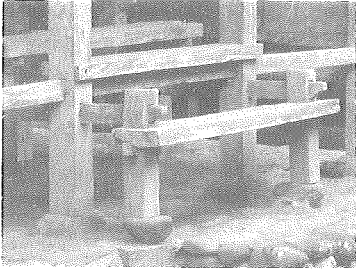
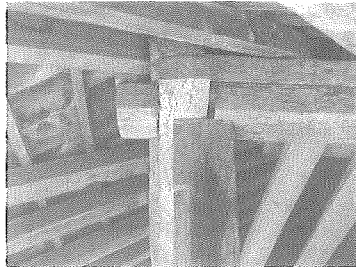


圖 8-6、Trunyan 村公共祭台木構造建築及其示意圖



(1) 榫接與插梢 (Tenganan) (2) 榫接與插梢 (Trunyan)



(3) 柱樑搭接形式 (Trunyan)

圖 9、柱樑構件的組合

這些構架安置的同時，固定構架的木質插梢或木釘也相當重要。木構架在世界各地發展的結果，大多會形成一套獨特的榫接系統，然而此處所見榫接形式，表現地相當「直接」。榫口凹凸之間，皆為方口斷面，深度不一，不過並未見到如漢式的燕尾榫（日式的蟻接）等斜口形式，因此需藉由插梢或木釘加以固定，這也是 Trunyan、Tenganan 兩村建築木構架看起來特別粗獷的原因之一。綜合比較婆羅浮屠石刻的木建築構架特色，其形式特徵與 Tenganan、Trunyan

兩村的神台建築幾乎一致，外型也完全符合。兩相對照，似乎看到了婆羅浮屠與 Aga 原始村莊彼此間密切地關連所在。

五、石刻建築圖像潛藏的工匠議題

「這些工人中，有因南印度 Pallava 王朝敗亡，而逃難至 Pala 王朝奧里薩邦 (Orissa) 的人；也有漂洋過海到此地參與工程的人。後者的熱誠感動了爪哇國王，也鼓舞了當地的年輕工人」(並河亮 1971：247)。婆羅浮屠佛塔的營造過程，由來自各地的工匠共同進行，其中除了專責指導與負責建築的佛教徒設計師外，也包括為數眾多的各地工匠。這些外來的石匠工人，由於不瞭解爪哇地方建築形式，因而在執行石刻雕作的過程中，往往添加自己的觀察與經驗，因而出現許多不符地方風土建築的特色，或是出現原屬不同建築系統卻混置在一起的圖像。事實上，這個現象的理解便是瞭解工匠背景的最佳途徑，礙於手邊資料的缺乏，以下僅針對圖像中幾個特殊案例分別說明與推論。

(1) 馬鞍式重簷屋頂 (複合形)：此類屋頂形式與重簷尖頂的不同處在於上層屋頂為馬鞍式形狀。此類圖像在婆羅浮屠的石刻圖像中並不多見，其圖像配置多位於入口大門處，因此圖像中通常有圍籬圖樣在其下端伴隨出現。圖 10-1 為馬鞍式重簷頂的幾個案例。其中，(1) 至 (3) 為鐘樓，(4) 則是公共神台。此類屋頂形式其實並未在印尼各地區的風土建築中出現，在其他東南亞地區亦甚少見到相同的案例，較為類似應為蘇門達臘島北部的 Karo Batak 建築形式 (如圖 10-2)。圖 10-3 則是建於 1624 年的偉迪哈山清真寺，為泰國類似構架形式最古老的案例，此為伊斯蘭清真寺，其屋頂形式與 Karo Batak 相似。

由於重簷尖頂為爪哇傳統的外型特色，上部屋頂更換為馬鞍形式其實並未發現，此種形式出現的最大可能是工匠在雕作「重簷」建築石刻時，將上方平脊四坡頂 (或尖頂) 直接「更換」，以馬鞍式頂「取

代」，其圖像創作因此是一種偶然的組合，亦即是石匠工人在不瞭解地方建築形式的情況下創作產生，因此有重簷尖頂（圖 5-7）、重簷馬鞍式頂兩種鐘樓（瞭望塔）同時出現於石刻圖像中的現象。當然，依據 Karo Batak 的木構架形式要完成圖 10-1 之（1）所示的重簷馬鞍式屋頂外觀，在結構上應為可能。不過 Karo Batak 建築兩個屋簷間並未如石刻圖像一樣出現支撐短柱（2 或 3 柱），兩者間的關聯仍然無法進一步確認。

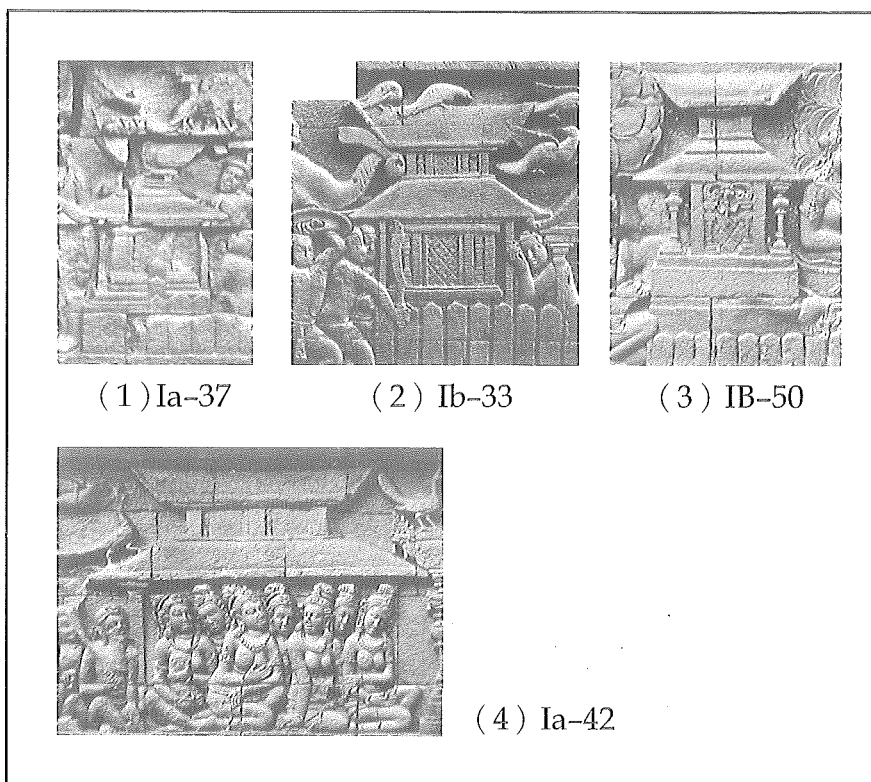


圖 10-1、馬鞍式重簷屋頂



圖 10-2、蘇門達臘的 Karo Batak 建築

資料來源：Indonesian Heritage (2001：25)。

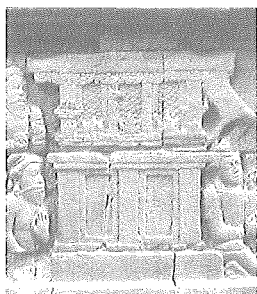


圖 10-3、泰國 (Pattani 省)

偉迪哈山清真寺

資料來源：Chaichongrak (2003)。

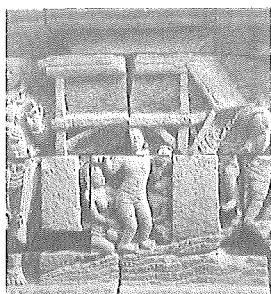
(2) 木建築旁側的臨時遮棚與入口門廊：圖 11-1 為附設於神廟與神台建築旁的臨時遮棚架圖像，此類棚架圖像，於今日峇里島印度教神廟案例中不難發現（圖 11-2），其功用應是儀式舉行期間的臨時遮棚，而在小神廟的遮棚下方則有類似神案供棹，用來陳設祭拜時的供品。由此亦可再一次說明婆羅浮屠石刻中建築圖像的地方特色。



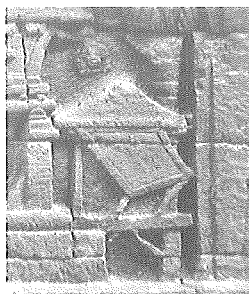
(1) IVB-18



(2) IVB-4



(3) IVB-V21



(4) IVB-14

圖 11-1、羅浮屠石刻圖像中的臨時遮棚架

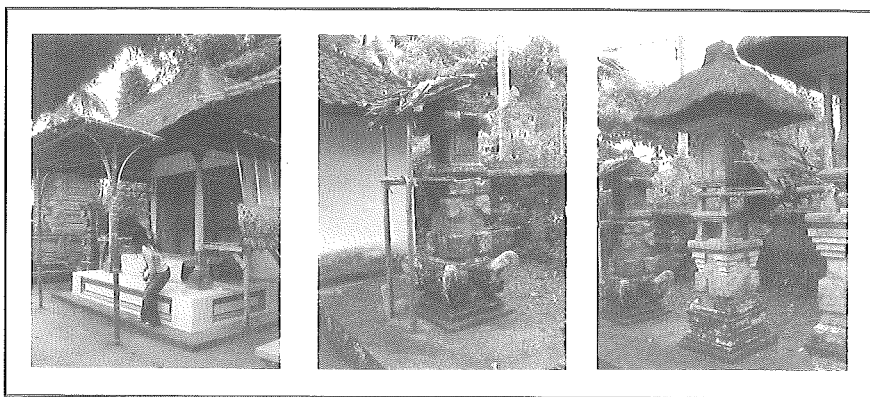


圖 11-2、峇里島印度教神廟

與之有類似配置關係的，為磚石造佛殿石刻圖像經常可以見到的入口門廊，Korm 以「門廊」(porch) 加以稱呼，而 Atmadi 則以前廊 (vestibule) 歸納成磚石造神廟建築的一種特徵。仔細分析其構成，圖 12-1 應為標準的石造佛殿門廊，圖 12-2 的門廊前端則出現類似木造支柱，到了圖 12-3 時，其門廊顯然已轉變成木造馬鞍式屋頂形式，由此可以見到各圖像間的不符之處。進一步觀察木造建築旁的門廊，此現象更加明顯，圖 12-4 為木造神廟前加設木造門廊，為前述加設臨時棚架的表現，圖 12-5 本為穀倉類型 (具防鼠板)，其前方加上門廊，顯然完全不符地方建築的特色。

此一現象亦發生在對原有建築圖像細部的美化上。根據前一小節對建築圖像的討論，印尼風土建築原有木構架形式幾乎都是結構機能的反應，除了統治者或社會位階較高者有各類裝飾出現外，多數建築幾乎甚少出現不必要的裝飾，因而展現了簡潔、粗獷的木構特色。試著檢視圖 13 中各石刻圖像，(1) 為馬鞍式神台，其床部下層以雕畫格子紋為裝飾，並於右側添加門廊 (上方有鳥)。(2) 及 (3) 兩例皆為木造穀倉，案例中的防鼠板作法，顯然已非單純的一塊平板，而

改以層疊線腳收分加以裝飾，如同石造柱礎一樣；而兩例的屋頂裝飾則更加明顯，都採用了許多石造佛殿才有的屋簷裝飾。

如此看來，婆羅浮屠石刻圖像中，確實存在一些不合地方建築形式的組構結果，建築元素「拼貼」儘管都在些微的小細部上，然而卻也變成解讀石刻建築圖像很好的切入點。其出現的原因，推測多是因為外來石匠工人對於地方建築型式的不甚瞭解所致，因此在一些細微的作法上，或援引既有作法直接添加，或參照過去的經驗進行創作，因而產生有趣的「差誤」。

圖 13-2 為 Siva 神廟 (Prambanan) 石刻中的建築圖像，亦是透露出此一特色表現的有趣案例。此棟建築的圖像，幾乎集合了木造、石造建築的所有特徵於一身。其中，上層屋架、中層出簷和下部基腳為木構架系統特色，中柱、桁樑，基腳的斜撐等都是明顯的特徵，然而中間屋身部位卻反映了磚石造的建築的疊澀樣式，而基角其實也是磚石造的形式特色。由此看來，諸此種種差誤，或許是外來工匠參與婆羅浮屠石刻工程的證據之一。

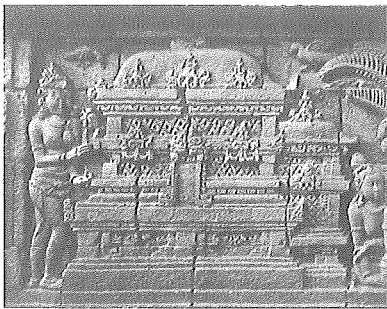


圖 12-1、石造佛殿與門廊，
Ia-81

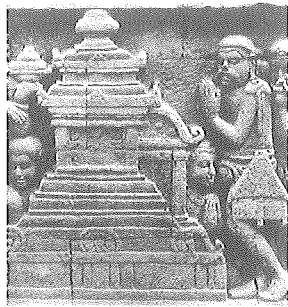


圖 12-2、石造佛殿與門
廊木柱，O-43

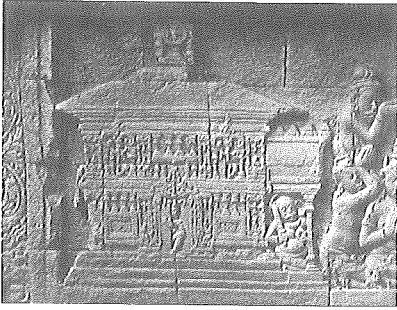


圖 12-3、石造佛殿與木造門廊，Ia-35

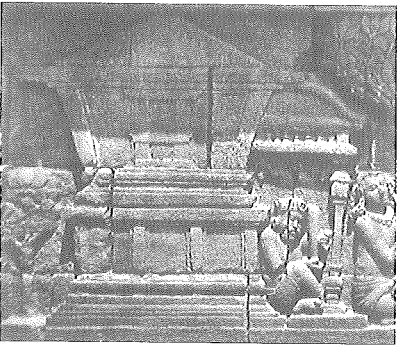


圖 12-4、木造建築與門廊，Ia-116

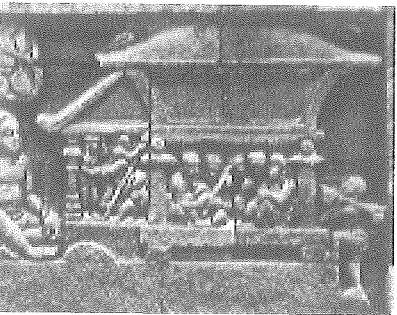


圖 12-5、木造穀倉建築與門廊，O-30

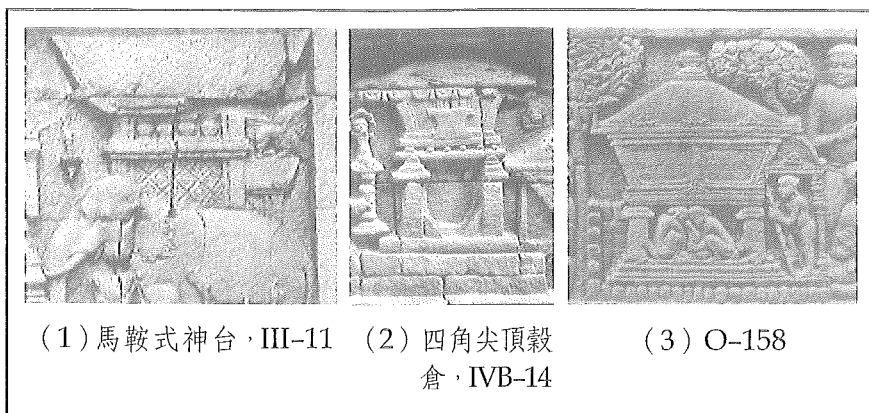


圖 13-1、建築圖像的細部美化

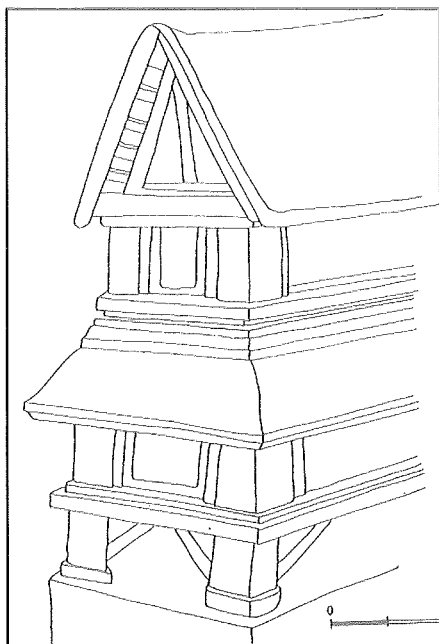


圖 13-2、Siva 神廟石刻中的建築圖像 (10 世紀)

資料來源：Dumarçay (1987 : 7)。

六、木造屋脊上的鳥類圖像

在石刻建築圖像的整理過程中，鳥類大量出現在屋頂上是個相當有趣的現象。這些建築屋頂上所發現的鳥類紋樣，大致可以歸納出幾個特色，包括出現位置多位於屋頂屋脊上方，以木造建築的斜屋頂居多，磚石造建築幾乎甚少發現等皆是。觀察鳥類的型態，以棲息屋頂者居多，加上少數飛翔、行走的樣貌。由於木造建築與磚石造建築間存在著神聖與世俗的差異，鳥類圖像的出現是否正代表著地方圖案的另一象徵？這些圖像的出現原因顯然無法確定，不過如果說當初建造時工匠間沒有特殊的約定或工作準則存在，想必是無法出現如此規律的表現手法。

對於這些鳥類圖像，Krom (1931: 142, 147, 265, 300) 在其著作中，詳細地描述了各個石刻作品的典故，文中就有提到這些鳥類圖紋的敘述，舉例而言，Krom 描述 Ia-38 圖像時提到：「屋頂上有四隻鴿子 (dove) 棲息在屋頂上」；而 Ia-42 石刻，則是「神台的屋頂以花瓶裝飾，孔雀 (peacock) 則棲息在那裡」。Ib-33 石刻上的鳥類圖像，則有「在屋頂上有兩隻鳥 (bird)，有兩隻因為聲響的關係飛走了」的形容。而 Ib-87 則是「小門邊有座馬鞍式平頂穀倉，有一對孔雀正棲息在屋頂上方」等等的描述。

Korm 對於鳥類圖像的說法，多為裝飾石刻之用而已，儘管有鴿子、孔雀的分別，顯然無法說明這些鳥類圖像出現的原因，對於這些鳥類為何出現在木構造建築屋頂，或特別是印尼當地傳統建築的斜屋頂上，顯然都未提到。其實，圖騰作為信仰的表現特徵，其與原住民住屋的關係本來便很密切，例如此類鳥類紋樣亦可見於東山銅鼓 (Dong-Son drum) 的飾樣上。東山文化 (Dong-Son Culture) 分布區域以北越紅河流域下游為主，而銅鼓便是東山文化的代表器物，東山文物的分布，說明了北越與東南亞地區於 2 千多年前，便有很緊

密的交流。⁶這些銅鼓除了是地位的象徵外，銅鼓上豐富的鳥類圖騰，亦是作為呼喚祖靈的一種樂器（Bellwood 1978：185）。以雲南所發現的銅鼓圖騰為例（圖 16），孔雀位於馬鞍式屋頂上方，另有擊鼓及跳舞的羽人圖形，並配合外圈的鳥紋圖飾予以裝飾。

屋頂上的鳥類圖騰，同時也出現在印尼地區的其他原住民住屋案例中。例如 Timor 島上的 Kefa 區住屋，在頭目（統治者）住屋的屋頂屋脊上方，便有象徵統治權力的公雞與鳥類木刻（Dawson 1994：158）。此外，鳥類圖騰亦可在許多屋形棺木的屋脊上發現，例如托巴（Toba）Lumban 地區的屋形棺木鳥飾，此例屋脊形式為一艘獨木舟（有時也會有人形木刻坐在船上），具有死後帶引靈魂旅行的代表意義，並由鳥群（稱作 manuk-manuk）在旁護衛，以保護身後靈魂行旅的安全（Waterson 1990：211-213）。歸納言之，住屋屋脊上的鳥類圖騰，確實有其特殊的象徵意涵，不論是地位或是保護的作用。婆羅浮屠石刻中木造屋脊上鳥類圖像的出現顯然並非偶然，除了當時風土建築場景的呈現外，似乎應該也有其代表意義才是。

類似的象徵意涵，事實上也大量出現在其他地區的鳥類圖騰與傳說中，例如楊昌鳴引《山海經》的記述，認為這些銅鼓鳥類圖騰應與百越民族的鳥崇拜有所有關連：「其為人長頭，身長羽」。羽人的形象因而經常在雲南、四川、廣西、越南等地的銅鼓上有所表現。至於鳥類圖騰的目的與意義，《吳越略史》記載：「有羅平鳥，主越人禍福，敬則福，慢則禍。於是民間悉圖其形以禱之」。另有一說是為了吸引鳥的降落，以便借助從天而降的神靈來庇佑住屋乃至聚落村寨的安全，例如泰國阿卡族、蘇拉維西的杜拉奇族等都有類似的傳說出現。

⁶ 廣義的東山文化分佈於東南亞地區，並以北越為發展中心，其分佈區域於南越、泰國、寮國、柬埔寨、馬來半島、爪哇及其東部島嶼等地皆可發現，其時間據研究指出大約是西元前三世紀至西元一世紀間（Bellwood 1978：183-191）。東山文化除了東南亞一帶外，於雲南地區亦有發現，其最遠亦可達 Sangeang（近 Sumbama）。

依據這些想像，鳥類崇拜便與船、牛等信仰、地位一樣，都成了東南亞地區原住民間相當凸出的圖騰象徵（楊昌鳴 2004：88-91）。

有趣的是，婆羅浮屠石刻圖像中裝飾華麗的磚石造佛殿建築（圖 18），其屋頂上亦規律地出現另一個鳥類的圖像：金那拉（*kimnara*）。金那拉是佛教及印度教神話傳說中，佛國世界天空的樂師代表，圖像造型的特徵為半女身、半鳥身。金那拉以舞蹈、歌唱及吟詩著名，為傳統女性特質中美麗、幽雅及教養的象徵。此一圖像特色在石刻畫作中亦相當常見，與木構建築屋頂上的孔雀、鴿子或鳥類有著類似的表現方式。也因此，磚造與木造，相對於金那拉與鴿子（或孔雀），也許正是石刻工匠創作時所依循的神聖、世俗區分與代表。

由此看來，羽人擊鼓、羽人跳舞，加上銅鼓作為喚起祖靈的樂器之一，這些鳥類圖騰的存在，確實可以清楚地看到包括印尼群島在內的東南亞地區之文化關連，尤其佛塔石刻中磚石佛殿上方作為佛國世界的樂師的金那拉，也以舞蹈、歌唱及吟詩著名。兩相對照，其間透露的對比訊息可說相當有趣。

類似的圖像特色，也出現在大約興建於西元 10 世紀初期的印度教神廟普蘭巴南（*Prambanan*）建築石刻畫作之中。⁷相較於婆羅浮屠的表現，普蘭巴南神廟石刻中印尼原住民的干欄建築的表現特徵仍舊相當明顯，包括高架木柱基礎、馬鞍式屋頂等特色皆是，尤其屋頂木椽、木屋架中柱、地板橫木、石基礎的鋪設等等，都相當具象寫實。其屋頂上的鳥類形式，有不同於婆羅浮屠的形象特徵出現，例如這兩個案例上的鳥類圖像，都較像家禽中的公雞，圖 19 之（2）甚至有狗的圖像出現在遮雨棚上方。尤其公雞所出現的位置，已非婆羅浮屠案

⁷ 普蘭巴南神廟建築群是印尼地區最大的 Siva 神廟，為 Siva、Visnu 及 Brahma 三位一體的表现，並結合其三位動物坐騎神廟所組成，有關其介紹可參考聯合國世界遺產 1991 年評估報告：http://whc.unesco.org/archive/advisory_body_evaluation/642.pdf

例的木造屋脊上方，而是位置較低的屋坡上，與屋旁婦女育兒、男人打架的生活景象共同形成一幅地方意味極為濃厚的畫面。

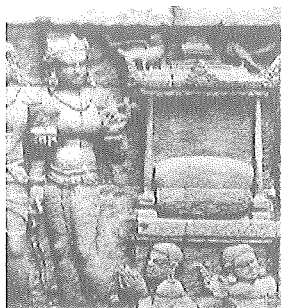
整體看來，普蘭巴南神廟所屬的這兩幅圖像，更加生活化的體現了當時爪哇地區的情景，鳥類圖像的特殊位置與意涵，顯然已不像前述各個案例來得具體。換句話說，婆羅浮屠石刻中的鳥類圖像，更應有其一定的意涵與特色存在。



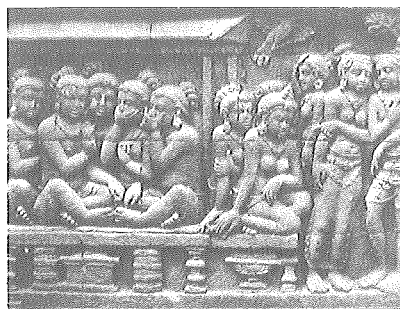
(1) O-47



(2) O-97

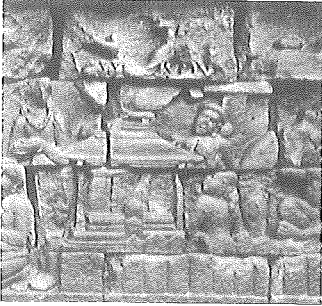


(3) O-95

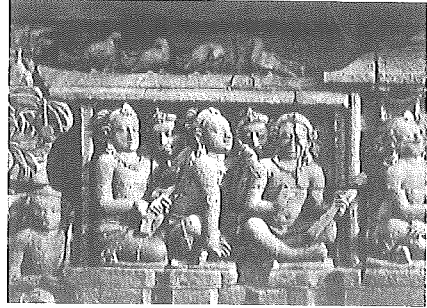


(4) O-119

圖 14-1、屋頂鳥類（孔雀）圖像



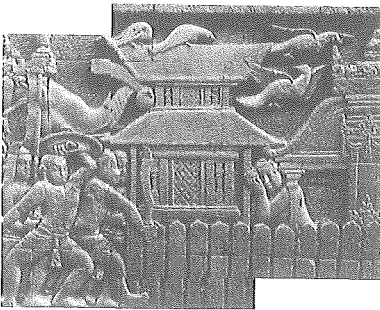
(5) Ia-37



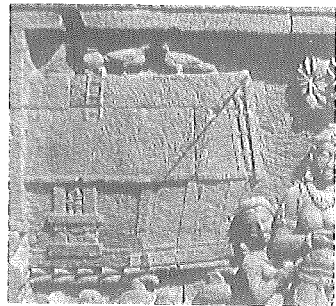
(6) Ia-38



(7) Ia-42

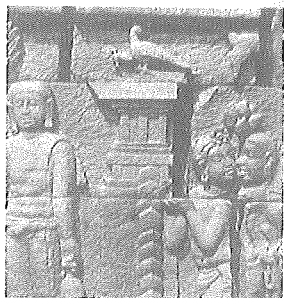


(8) Ib-33

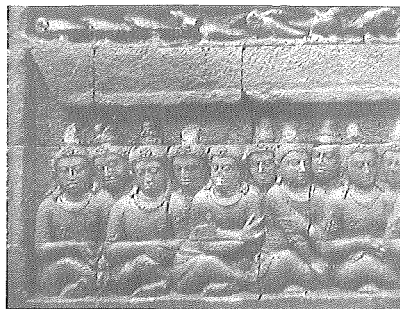


(9) Ib-86

圖 14-1、(續) 屋頂鳥類 (孔雀) 圖像



(10) Ib-87



(11) Ib-96



(12) Ib-98

圖 14-1、(續) 屋頂鳥類 (孔雀) 圖像

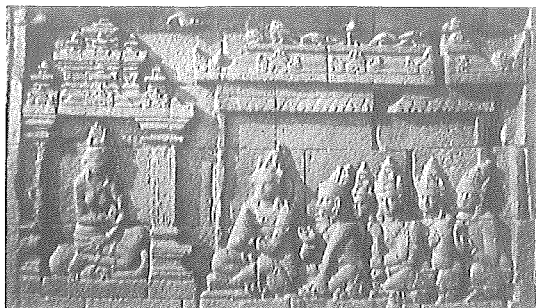
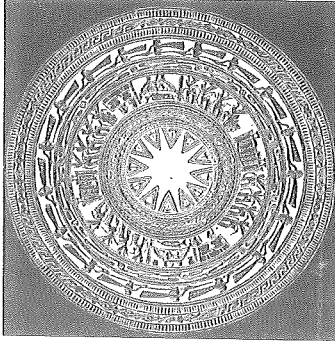


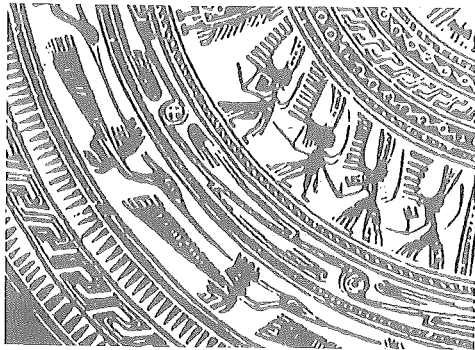
圖 15、磚石造與木造建築屋頂鳥類圖像的對照，II-95



(1) 東山文化銅鼓



(2) 馬鞍式干欄建築上方的鳥類圖騰



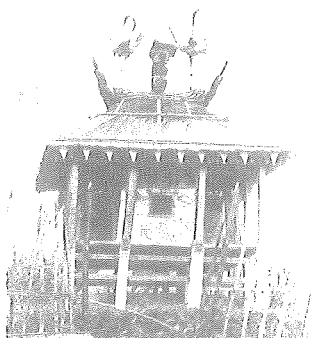
(3) 羽人及鳥紋裝飾

圖 16、雲南東山文化銅鼓

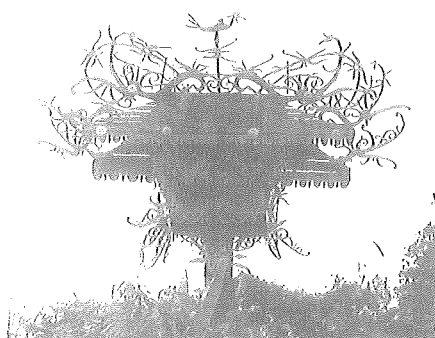
資料來源：Bellwood (1978 : 184)。



(1) 頭目住屋上的木刻鳥飾



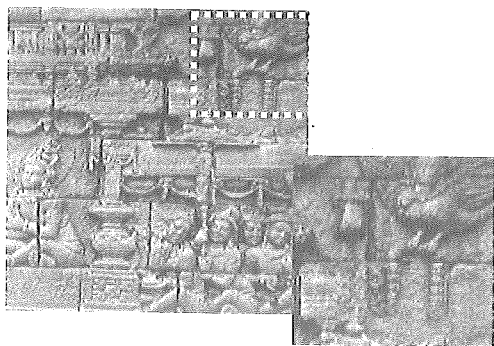
(2) 托巴 (Toba) Lumban
地區屋形棺木上的鳥飾



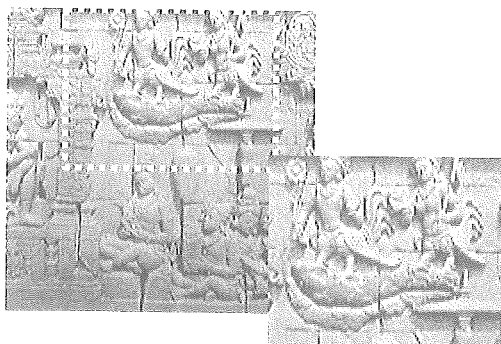
(3) 沙勞越 (Sarawak) Kejaman
地區屋形棺木上的鳥飾

圖 17、屋脊上的鳥飾

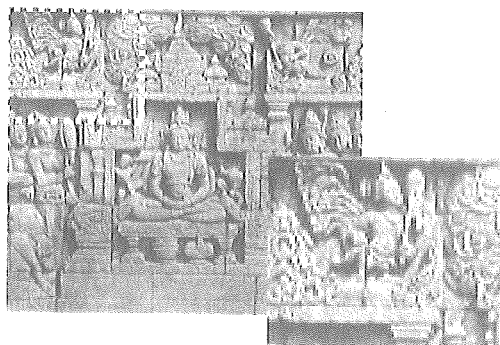
資料來源：(1) Dawson (1994 : 158) ; (2) Waterson (1990 : 212) ; (3)
Waterson (1990 : 201) 。



(1) II-38



(2) II-124

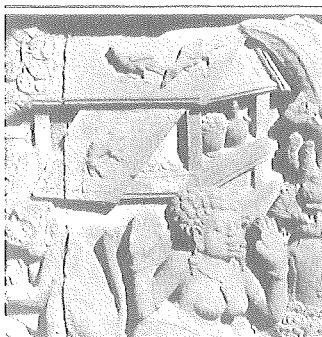


(3) II-121

圖 18、婆羅浮屠石刻中的鳥神 Kimnara 圖像



(1) Lara Jonggrang (Visnu) 神廟石刻中的建築圖像



(2) Siva 神廟石刻中的建築圖像

圖 19、普蘭巴南神廟建築群中的木建築圖像

資料來源：National Library of Australia 網路資料庫：

(1) <http://nla.gov.au/nla.pic-vn3413540>

(2) <http://nla.gov.au/nla.pic-vn3413508>

七、結語：婆羅浮屠佛塔石刻圖像中的南島建築特色

圖 20-1 為地方住民共同合力肩抬一個樣似房屋的圖案，為一難得見到的圖像。此圖中的焦點建築究竟是不是房屋其實並不確定，不過應非石刻佛教典故中經常被提及用來裝載寶物的箱子（可比較圖 20-2 及圖 20-3 的寶箱石刻圖案），其圖形似乎又有可能是事死如生觀念下的屋形棺木，尤其棺木形式與房屋相似的案例存在於印尼各個地區，例如加里曼丹的 Ngaju，便是將房屋形式的棺木立於高架的木柱上，其他像 Toba Batak、Karo Batak、Toraja 等地都有類似的喪俗存在（Indonesian Heritage 2001：48-49）。雖說如此，從圖中肩抬人數看來，房屋的可能性不小，尤其房屋形象還沒算具體可徵，上有斜屋頂，四角屋簷並有彎曲翹起的裝飾出現，另外有屋柱（4 柱）、窗戶，台基亦清晰可辨，依此，其為搬遷房屋的圖樣應為可能。

一般房屋搬遷的目的有三：首先是家戶的遷移。由於干欄建築多以木、竹等輕質材料建成，因此合眾人之力便可以將家屋建築搬移至合適的位置以供居住；其次則是先將房屋各個構架元件先於地上組立後，再由村人共同合力抬至預定的基地位置加以固定；最後則是干欄建築的另一特色，由於干欄建築所在環境多為潮濕沼澤區域，木竹構架的基礎非常易於腐朽，干欄建築高架的支柱，正好可以作彈性調整，因此常見有切除下部腐朽屋柱，以繼續利用原有舊屋的情況出現，不過房子高度也因而降低不少。此一特色亦可見於其他南島族群分布的地區中，圖 20-2 至 20-4 為菲律賓、印尼蘇拉維西及臺灣平埔族遷屋的圖像。這些擁有共同淵源的南島族群，其實在圖像的表現上多少透露其間的關連。

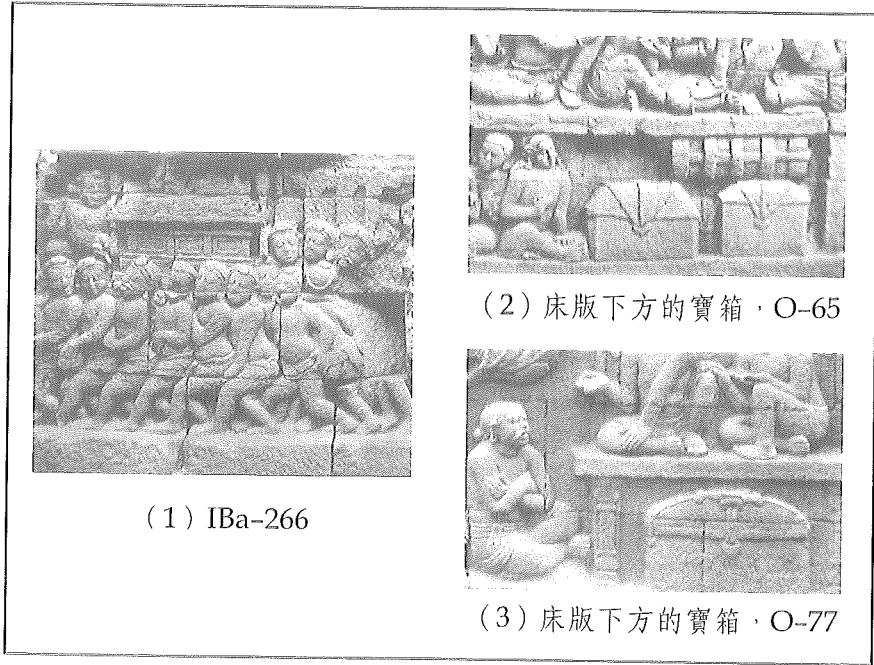


圖 20-1、婆羅浮屠搬遷房子的圖像

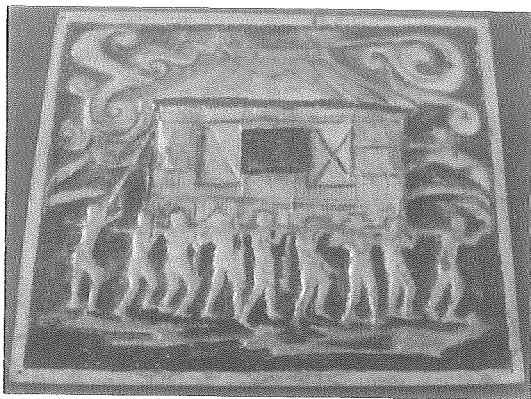


圖 20-2、菲律賓原住民的搬屋畫

說明：菲律賓維干（vigan）國家博物館藏。



圖 20-3、蘇拉維西原住民搬屋畫

資料來源：Waterson (1990)。



圖 20-4、乘屋

說明：「台邑新港社熟番豐年收成，復乘屋起蓋，其諸邑各社亦如此」(六十七 1962)。

資料來源：六十七 (1962)。

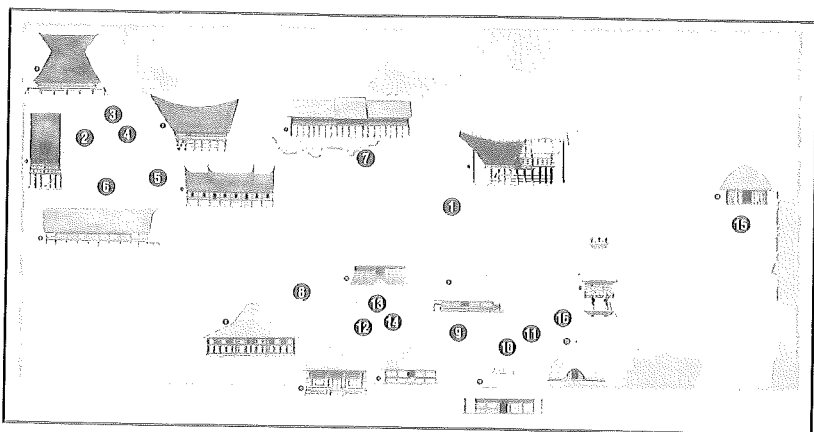


圖 21、印尼傳統木建築的形式分布圖

資料來源：Indonesian Heritage (2001)，經本文重製。

綜合而言，婆羅浮屠佛塔石刻中的風土建築圖像，大致呈現了幾個特色，包括以神台空間類型為主要空間型態，供作佛陀宣揚佛法的神聖空間之用，而其外形則以四柱平脊四坡頂、馬鞍式頂為屋頂表現特色。其他則配合地方風土的生活場景需要，搭配少數穀倉和入口鐘樓（瞭望台），以呈現爪哇特殊的風土環境。而在圖像的木構架特徵方面，石刻圖像的木造屋架立於台基上方，高架木柱下部有礎石，以作為防潮之用，而木柱間再以水平橫向短樑（包括橫樑、簷樑、床版樑）串接完成，形成一穩定的木構架，並在橫樑、脊樑間豎立中柱以支撐屋頂，形成一組方形框架式的樑柱構架，其上再敷設椽木、覆頂材料等，此即圖像所見的建築構架形式，特別是那些刻畫完整細密的穀倉建築皆是最佳的例證。最後，在圖像的象徵意義方面，本文挑選了木建築屋脊上規律出現的鳥類圖騰進行簡單地推論，東山文化銅鼓的鳥類圖騰關連，串接了雲南地區、東南亞及南島各族群的關連與想像，鳥類圖騰特殊的象徵地位，相對於佛國樂師金那拉（kimnara），一世俗一神聖，似乎「很巧妙地」成為磚石造佛殿、木造神台空間兩

類建築間的親切對應。

諸此特色，都表現在婆羅浮屠石刻木建築圖像之中。其實，南島干欄建築的最大特色，便是因應潮濕、高熱環境的適應，下部空間除了畜養家禽外，亦提供婦女於高熱環境下日常生活、農閒家事良好的工作環境。圖 21 為印尼傳統木建築的分布圖，在建築形式的地理劃分上，大致可以將婆羅浮屠佛塔所在爪哇島作為一劃分點，其南端、東端建築形式為尖頂或平脊四坡頂，而西側、北側則為馬鞍式頂的分布區域。本研究所討論的婆羅浮屠建築圖象，馬鞍式頂與平脊四坡頂的數量幾乎都相當常見，與今日爪哇地區以平脊四坡頂為主的屋頂情形完全不同，也就是說，石刻圖象表現了比較多西北地區建築形式的特色。回顧前人研究中所談及佛教傳播路線，其間的關係為何亦可供作未來研究參考之用。本研究倉促成文，受限於時間與能力的諸多限制，想必疏漏、瑕疵不少，尚祈不吝指正。

參考文獻

六十七

- 1962 《番社采風圖考》。收錄於臺灣經濟研究室編：《臺灣文獻叢刊 第 90 種》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

林會承

- 1984 《先秦時期中國居住建築》。臺北：六合。

曹德啟

- 1999 〈曼荼羅的永恆迴歸：婆羅浮屠〉。天主教輔仁大學宗教所碩士論文。

楊昌鳴

- 2004 《東南亞與中國西南少數民族建築文化探析》。天津：天津大學出版社。

千瀉竜祥

- 1971 〈ボロブドールの壁面浮彫りと佛典〉。収録於並河万里攝影・千原大五郎、並河亮、千瀉竜祥解説・海野厚志譯：《ボロブドール》、頁 268-271。東京都：平凡社。

並河亮

- 1971 〈ボロブドールの強烈な印象〉。収録於並河万里攝影・千原大五郎、並河亮、千瀉竜祥解説・海野厚志譯：《ボロブドール》、頁 237-250。東京都：平凡社。

Atmadi, P.

- 1988 *Some Architectural Design Principles of Temples in Java: A Study Through the Buildings Projection on the Reliefs of Borobudur Temple*. Yogyakarta: Gadjah Mada University.

Bechert, H.

- 1981 *Barabudur : History and Significance of a Buddhist Monument*. Berkeley: University of California.

Bellwood, P. S.

- 1978 *Man's Conquest of the Pacific: The Prehistory of Southeast Asia and Oceania*. Auckland: Collins.

Chaichongrak, R.

- 2003 *The Thai House: History and Evolution*. Bangkok, Thailand : River Books.

Dawson, B.

- 1994 *The Ttraditional Architecture of Indonesia*. London: Thames and Hudson.

Dumarçay, J.

- 1977 *Histoire Architecturale du Borobudur*. Paris: École française d'Extrême-Orient.

- 1987 *The House in South-East Asia*. New York: Oxford University.
- Hoening, A.
1924 *Das Formproblem de Borobudur*. Batavia: Deutsche Buchhandlung C. Winckler.
- Indonesian Heritage
2001 *Architecture* (The Indonesian Heritage Series). Singapore: Archipelago.
- Ismunandar K., R.
2001 *Arsitektur Rumah Tradisional Jawa*. Semarang (Java): Effhar.
- Kandahjaya, H.
2004 *A Study on the Origin and Significance of Borobudur (Indonesia)*. California: Berkeley.
- Krom, N. J.
1927-1931 *Barabudur*. Hague: M. Nijhoff.
1931 *Barabudur, Archaeological Description*. Hague: M. Nijhoff.
- Miksic, J. N.
1990 *Borobudur: Golden Tales of the Buddhas*. London : Bamboo.
1996 *Borobudur and the Rise of Buddhism* (Indonesian Heritage Series: Ancient History). Singapore : Archipelago.
- Waterson, R.
1990 *The Living House : An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. New York : Oxford University Press.

Wijaya, M.

2002 *Architecture of Bali: A Source Book of Traditional and Modern Forms*. Singapore: Archipelago.

從印尼日惹婆羅浮屠浮屠探討南北傳佛傳的差異

陳清香

一、前言

印度尼西亞共和國是一個信仰伊斯蘭教的人口佔絕大多數的國家，但位於爪哇東方的日惹，卻很珍貴地遺留印度教與佛教遺蹟，其中享譽國際且被聯合國指定為世界文化遺產的日惹婆羅浮屠，是一座佛教遺構，它位於中部爪哇中心古都日惹西北 40 公里處，今屬 Kedu 地區。

以建築風格而言，婆羅浮屠呈現了印度式樣的佛塔，是印度文化流布印尼的表徵。以遺構內的每層浮屠所刻內容而言，其中的佛傳與本生故事，是以佛陀一生的顯化事蹟，與其多次前生捨己渡人的故事寓意，為弘傳佛教思想的準則。以整個遺構的外形結構而言，則彰顯了佛教的宇宙觀。而佛傳、本生譚與善惡應報經等，雖來自佛教的經典，但卻表現了印尼人在八、九世紀之際，各階層的社會生活，以及那屬於熱帶島嶼的自然景觀，深具特色。

翻開佛教的南北傳流布史，印尼爪哇在地理位置上，是屬於佛教南傳的系譜，但八、九世紀所弘傳的義理，卻是大乘佛法。從婆羅浮屠這座佛塔的外形與結構，便可推論得知。

從佛教美術的觀點論之，基層的《分別善惡應報經》圖像，第一迴廊主壁上段的《方廣大莊嚴經》圖像，第一迴廊主壁下段等浮屠的〈本生譚〉及〈譬喻物語〉圖像，佛塔內佛龕內的佛陀造像風格等，每一項都是值得深入探討的課題，但限於篇幅，本文僅先討論佛傳故

事，即《方廣大莊嚴經》圖像，首先從文獻所載爪哇說起。

二、相關文獻所載的爪哇史

有關漢文獻所載爪哇史，最早如《後漢書》所載：「順帝永建六年日南徼外葉調王『便』遣使貢獻帝賜調便金印紫綬」，¹永建六年即西元 132 年，其後在東爪哇 Bogor 發現的碑文上有 Poerna Warman 的王號，依梵文的考訂，便是史書後漢書所稱的爪哇王「便」。

西元 413 年東晉高僧法顯自印度返中國之際，經過爪哇，法顯謂：「乃至一國名耶婆提，其國外道婆羅門隆盛，佛法不足言」。²可知五世紀的爪哇，曾建立耶婆提國，是一個印度教興盛的國家。

其次，南朝劉宋時代，自文帝元嘉七年至孝武帝大明八年（430-465）之間，爪哇曾向劉宋朝貢 11 次，如元嘉 10 年：「六月乙亥，……闍婆州訶陵單國遣使獻方物」，³又如元嘉 12 年：「秋七月乙酉，闍婆、裘遠國、扶南國並遣使獻方物」。⁴國王的名下，以「跋摩」為字，爪哇則以「闍婆」稱之，此王推想是 Poerna Warman 國王的繼承人。

到了唐太宗貞觀年間，唐室曾派使節出使南海，當時南海有一強大國稱為訶陵（Kalinga），《舊唐書》曰：「訶陵國在南方海中洲上，東與婆利，西與墜婆登，北與真臘接，南臨大海」。⁵

訶陵國其根據地便是爪哇的中部與東部。其後唐僧義淨於西元 671 年入天竺，他曾經到達包括訶陵國的南海諸洲國家，歸國後便記錄其國的風土人情。⁶

1 見《後漢書》第 116 卷〈南蠻傳〉。

2 見《高僧法顯傳》大正藏第 51 冊。

3 見《宋書》〈帝記第五 文帝〉。

4 同上註。

5 見《舊唐書》卷 197〈蕃夷傳〉。

6 見義淨撰《南海寄歸傳》大正藏第 54 冊。

而從今日爪哇所發現的幾件碑文，便得以印證其歷史。最古者如 Tjanggal 出土西元 732 年的文物。東部爪哇的 Malang 地方的 Didaya 也出土西元 760 年的文物，內載一國名不詳而稱為「Sanaha」的國王事蹟，到其子山加耶（Sanjaya）時，其國已是大國。此國或許是訶陵國的繼承國。又依 Bosch 博士的研究，上述二碑文之間的關連，從來王國的勢力很少到達東爪哇的瑪蘭地方。山加耶王篤信印度教，信奉濕婆神（Siva），今日德言高原（Dyeng Plateau）所遺下的一群塔廟（Tjandi），是山加耶王所建立的。

在 Jogjakarta 東方的迦拉山（Kalasan）有現存佛教遺構，Tjandi Kalasan 為夏蘭陀羅（Cailendra）王朝的帕南卡蘭（Panangkaran）王於 778 年所建立，這是迦拉山所發現的碑文上明載者。夏蘭陀羅王朝此時統治中部爪哇，夏蘭（Caila）是山的意思，陀羅（Indra）意即王，合之意即從山來的王，前述的山加耶王雖為熱烈的印度教徒，而繼其位的帕南卡蘭王，卻是將佛教帶進中部爪哇的第一位國王，同時也使得夏蘭陀羅王朝全領域改宗為佛教。其原因或許是當時在南部的斯馬特拉，信奉大乘佛教而稱為 Cri Vijaya 的強大王朝，因與之有聯姻的關係。⁷

總之，中爪哇大約在八世紀中葉以降，佛教急速隆興流布，在 Jogjakarta 東郊的普蘭巴南平野，前述的 Tjandi Kalasan 之外，尚有 Tjandi Sari、Tjandi Sewu 等，都有重要的宗教建築藝術遺蹟。而在 Kedu 盆地附近，大乘佛教第一道場婆羅浮屠，便在此時開始營建，Tjandi Mendut、Tjandi Pawon 等著名佛跡，今日仍存。

在印度東部孟加拉崛起的帕拉（Pala）王朝勢力所及、受其庇護的那爛陀（Nalanda），佛教亦興，應是受到帕南卡蘭王之命而建，因普蘭巴南北方的 Kelurak 出土的西元 782 年碑銘載，帕南卡蘭王極

7 以上觀點見千原大五郎（1969）。

尊敬來自孟加拉渡海傳法的法師，故此時是爪哇佛教最興盛之期。

其後，夏蘭陀羅王朝的帕南卡蘭王的後繼者們，也相繼歸依佛教，直到九世紀後半，再返回印度教的勢力，史家稱「濕婆教的再興」，濕婆教急速滲透至中爪哇，此或因其當權者與東部爪哇信奉濕婆教的有力者，有其婚姻關係的結果使然吧。

普蘭巴南的 Tjandi Lara-Djonggrang 及 Tjandi Plaosan 等壯麗的印度教塔廟，都是營建於此時，前者是自山加耶王起第八代王 Balitung 開始營造。

此時印度教急速擴張，而佛教並未全面消滅，形成兩者融合共存的現象，被稱為「Syncretism」，這是河本敦夫氏所稱的「兩教常同時並立」（河本敦夫 1944）。其後一般學者如 Satyawati Suleiman 也持同樣看法（Suleiman 1980）。

總之，婆羅浮屠的建立時代，為八世紀後半至九世紀前半，是奉大乘佛教而君臨中爪哇的夏蘭陀羅王朝，其最盛期所建立。

近世有關婆羅浮屠事跡的第一次西方文獻著錄，其主導者既不是僧侶，也不是學者，而是一個叛徒 Ki Mas Dana。約在 1709 年或 1710 年，以反對當時中爪哇的統治者瑪達蘭（Mataram）而率兵起事，但最後失敗了。王子 Pringga-Laya 率領軍隊追擊他，他逃到整座被草木覆蓋的婆羅浮屠山，王子包圍整個山逮捕了他，送他到 Kartasura 給瑪達蘭國王執行。

第二次文獻著錄，是 Crown Prince，但其命運不比 Ki Mas Dana 好，他是 Yogyakarta 國王的王位繼承人，因不服一個預言，即當地人十分相信的逢「千像之山」必死的預言，而他前往「千像之山」禮拜佛像，最後是死於 1758 年。此千像之山便是婆羅浮屠。

到了 19、20 世紀，歐美人士及日本學者開始對婆羅浮屠加以探討，1916 年 8 月最早造訪的日本人是井尻進，他在 1924 年出版了《婆羅浮屠》一書。其次，大正九年（1920）東京大學文學院教授松本文

三郎也前往勘查，次年便在《史林》雜誌刊行〈爪哇的文化〉一文。1925年畫家三浦秀之助出版《爪哇佛蹟婆羅浮屠》（三浦秀之助 1925），其中有一篇是大村西崖的〈婆羅浮屠就是曼陀羅〉一文（大村西崖 1925）。

三、婆羅浮屠的外形與寓意

婆羅浮屠的外形呈金字塔形，是以每邊長約 120 公尺的方形基壇為底層，在基壇上再向內築六層方形臺階，再在方形臺階之上砌三層圓形臺階，每層臺階是層層向上且內縮，形成金字塔形（圖 1）。而在最頂層中央，則聳立了一座底部直徑約 16 公尺的鐘形大佛塔。底層與方形臺座四周則砌起了迴廊，迴廊牆上則施以佛典為主題的浮屠，共一千四百多幅，那是包括隱藏的基層浮屠 160 面嵌板。另有端坐在拱形佛龕內瞑思的石佛五百多尊（圖 2），而三層圓形臺階之上，則以大佛塔為中心圍繞著分別為 32、24、16 座，共計 72 座鏤空小佛塔，每塔內亦均有佛像。

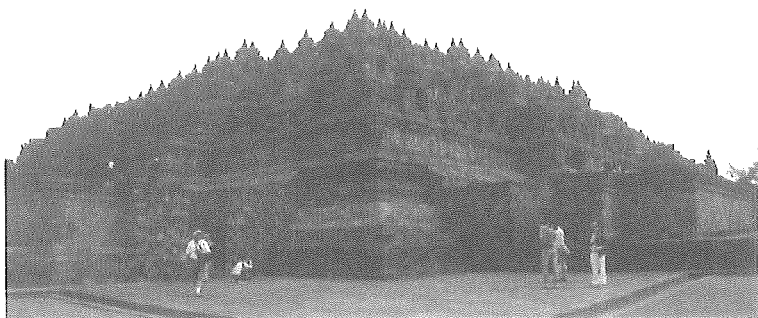


圖 1、婆羅浮屠的外形

資料來源：作者拍攝（2007）。



圖 2、拱形佛龕內的石佛

資料來源：作者拍攝（2007）。

婆羅浮屠所代表的意義，諸學者各有說詞，最早提出學理者是 Hoenig 在 1923 年提出，他認為此建物は未完成的，最初必是一個小平台，後來改變計畫而設計成一個巨大的窣堵波（vast stupa），以作為此建物之頂（Hoening 1924）。其次有 Van Erp 於 1931 的出版品發表，認為建物は多期的結構，他認為第一期是沒有加腳的。

再其次為 N. J. Krom 博士於 1920 年的作品中討論到浮雕，他認為在第一層回廊的上層浮雕中，以相同形式的方格，表現佛傳故事，但佛成為沙門以後的事卻沒有表現，尤其是最重要的事蹟「佛入涅槃」，他提出他個人的看法（Dumarcay 1985）。

除了將婆羅浮屠看成巨大的窣堵波之外，亦有將之看成為像一座山的，當常人第一眼看婆羅浮屠時，它顯示出像方形黑灰的石塊，聳立著很多的尖頂（spire），其外形像一個綿延 3 公里的山頂，其輪廓

是很清楚的被設計成一座山，古代的爪哇人熟悉於建造，以合乎透視原理（perspective）來提高建物的高度，但是技術的因素，後來者不再向上發展，而轉向較水平的方向。

自旁側看婆羅浮屠是由一些梯形的壇向上堆疊起來，因此整體猶如一座山，創立婆羅浮屠的國王夏蘭陀羅稱為「山的領主」，而佛教的統治者將其命名為「陀羅」。

其後的佛住在須彌山（Mt. Sumeru）的山頂上，而出現在婆羅浮屠的浮雕上。從這些道理使得後世更加相信婆羅浮屠是一座山。由一則記在普蘭巴南南方的 Ratu Boko Plateau 的西元 792 年題記可得到啟發，此題記內有一位祈請者寫著「完全佛的須彌山」，可知爪哇的佛教徒相信山是等同於有力的精神力量。

另外亦有將婆羅浮屠說成像一幅曼陀羅（Madara）者，因婆羅浮屠有五層段台，其上再疊三個圓形基壇，基壇上立著 72 個罩著縷空格子的鐘形塔，那是共同圍繞著第九層段台的中心塔。而五個段台便是象徵五座須彌山，如尼泊爾的諸堂、西藏的唐卡繪本等，均有相同的結構，因此，婆羅浮屠是一幅曼陀羅（ロケツシュ・チャンドラ 1980a：42-69，1980b：27-52）。

四、婆羅浮屠的佛像與配置

婆羅浮屠的基壇及第一至第四迴廊的各主壁上，五層合計共有 432 個佛龕，其內各安置一尊佛像，而第七至九層的圓壇上，合計共有 72 個鐘形塔，同樣的塔內各安置一佛像。但因大戰時遭破壞，上層圓壇鐘形塔內，今僅遺 11 尊佛。如果全數復原應有 504 尊（圖 3）。

雕像幾乎全是安山岩所造，各高約 1.3 米，坐在蓮華之上，就佛像姿態手印而言，可分六類，自基壇主壁至第三迴廊止，東側面共 92 尊，南側面 92 尊，西側面 92 尊，北側面 92 尊。而第四迴廊主壁佛龕計 64 尊，加上鐘形塔內 72 尊。



圖 3、原鐘形塔內的佛像

資料來源：作者拍攝（2007）。

五佛不同手印配合五方向，符合幾何原理，是為曼陀羅。依松本文三郎的說法，五佛應屬「釋迦佛、阿閼佛、寶生佛、阿彌陀佛、不空成就佛」。而三浦秀之助氏的論著中卻引用了 A. Foucher 的說詞，確立五方佛與手印的關係為：

「東方阿閼佛 Aksobhya，手結觸地印 Bhumisparca-Mudra；南方寶生佛 Ratnasambha，手結與願印 varada-Mudra；西方阿彌陀佛 Amitabha 手結法界定印 Amita-Mudra；北方不空成就佛 Amoghasiddhi 手結無畏印 Abhayaudr-Mudra，而第四迴廊主壁東南西北四面佛龕中佛像為毘盧遮那佛 Vairocana 手作法身說法印 Vitarka-Mudra；圓壇佛塔內的佛像釋迦佛，手結轉法輪印 harmacakra-Mudra」（圖 4）（三浦秀之助 1925）。

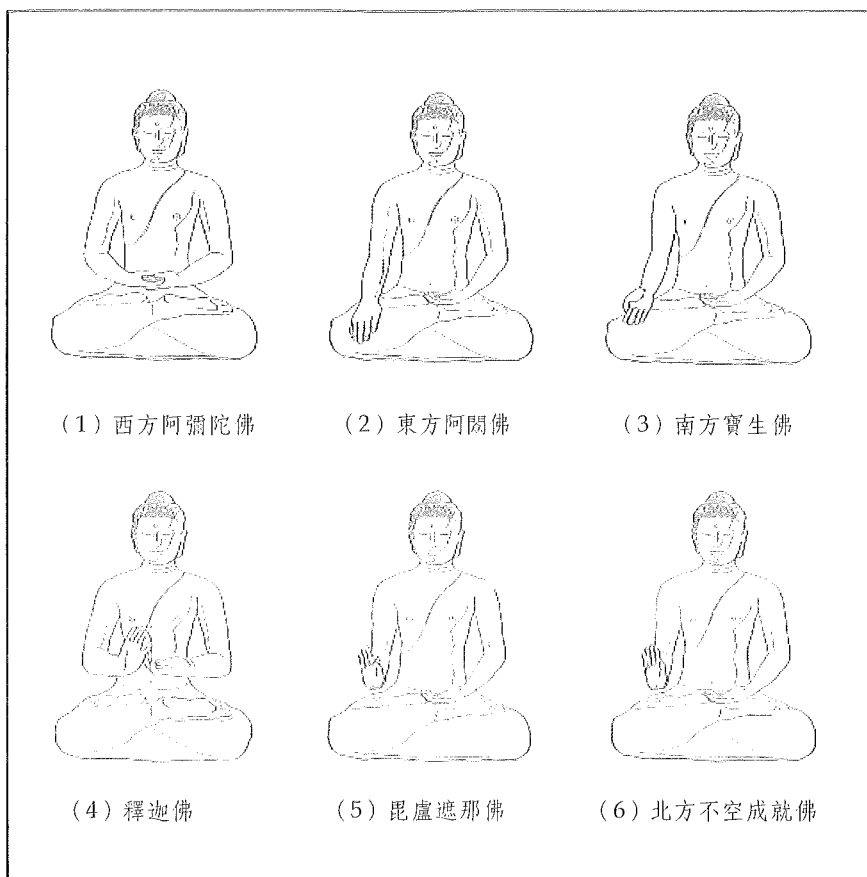


圖 4、婆羅浮屠的佛像

資料來源：吳仁華重繪。

五尊佛像各作不同手印並面向五個方位的遺例，中國也有相似的遺例，較具體者，如山東濟南歷城神通寺四門塔（圖 5），根據銘文，四門塔是造於隋大業 7 年（西元 611 年）。四門塔的形狀，也類似金字塔形，塔的四個方向也供奉著四尊坐佛。其中東方阿閼佛身著中衣結帶外披覆蓋兩肩的漢式服，其左胸尚留有捆綁袈裟的帶結，雙手作

禪定印（圖 6）。西方無量壽佛姿勢服式亦同。南方曰寶生佛，北方曰微妙聲佛，相貌坐姿如前二佛，但微妙聲佛的兩手是分開的。筆者曾分析四門塔造形的意涵，曰：

「就建築造型而言，前後左右四方對稱的平衡意識，是修禪觀修禪定的基礎，塔的本身平面圖，猶如一張唐卡，對內自修可以得定，對外是代表佛法可以傳播四方，無分前後，就如原始的印度標誌，阿育王石柱一般，四獅背部相連，四面都是正面一般」（陳清香 2004：162）。

雖然婆羅浮屠的佛像有六個不同名稱，作六種不同手印，且北方稱為不空成就佛，佛衣著風格亦有別於四門塔四佛；製作時間也晚四門塔兩百多年，但原始創作意涵，應是相接近的。



圖 5、山東神通寺四門塔

資料來源：作者拍攝。

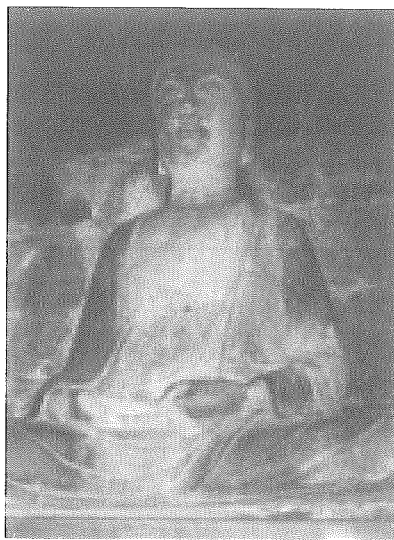


圖 6、四門塔內東方阿闍佛

資料來源：作者拍攝。

五、婆羅浮屠的浮屠

世界上沒有其他地方如婆羅浮屠如此完整地以石刻圖畫來表現佛教主題，此主題在傳統的亞洲藝術上，一直相當普遍。相似的方格框景排列成長廊，表現說明每一個故事。故事的主題屬於大乘佛教，浮屠說明是依梵文經典 *Mahakarmavibhangga* 或 *Great Classification of Actions* 及其他經典。此經文主題內容曾經譯成各國文字，包括了梵文、巴利文、藏文、漢文、中亞的屈支文 (kucuan) 等。

婆羅浮屠發現於 1814 年，到 1853 年才由荷蘭人威爾森 (F. C. Wilsen) 研究出第一迴廊浮屠的主題是佛傳故事，1894 年俄羅斯學者奧登堡 (Lilo Oldenburg) 才又解讀出第一迴廊主壁下牆與第一迴廊欄楯浮屠的正確典據。

而早在 1885 年的意外事件所發現的最下層石牆背後「隱藏的基壇」共有 160 方格，每一方格約有 2 米寬，67 公分高，而其後在 1890-1891 年之間，則完成了全部的圖像紀錄。其後又在東南角發現四個方格，是由日本的好奇隊成員於 1940 年代早期所披露。此外，方格之後有一個立碑，那是首先描述一個行為，然後表示是酬答或懲罰。而那些描述各種地獄和天堂，原出自早期的傳說，有八熱地獄等的畫面，也找到了經典記載，即《分別善惡應報經》(Karmavibhangga)。⁸

歸納之，浮屠內容的主題如圖 7：

- (1) 地下舊基壇為分別善惡應報經 (Karmavibhangga)
- (2) 第一迴廊主壁上段浮屠：方廣大莊嚴經 (Lalitavistara)
- (3) 第一迴廊主壁下段浮屠：本生譚及譬喻物語 (Jataka and Avadana)
- (4) 第一迴廊欄楯上段浮屠：本生譚及譬喻物語
- (5) 第一迴廊欄楯下段浮屠：同上

⁸ 有關「隱藏的基壇」的內容，參見 Badil, Nurhadi and Ghautama (1989)。

- (6) 第二迴廊欄楯浮雕：同上
- (7) 第二迴廊主壁浮雕：方廣大華嚴經
- (8) 第三迴廊主壁浮雕：同上
- (9) 第三迴廊欄楯浮雕：同上
- (10) 第四迴廊欄楯浮雕：同上
- (11) 第四迴廊主壁浮雕：普賢行願讚

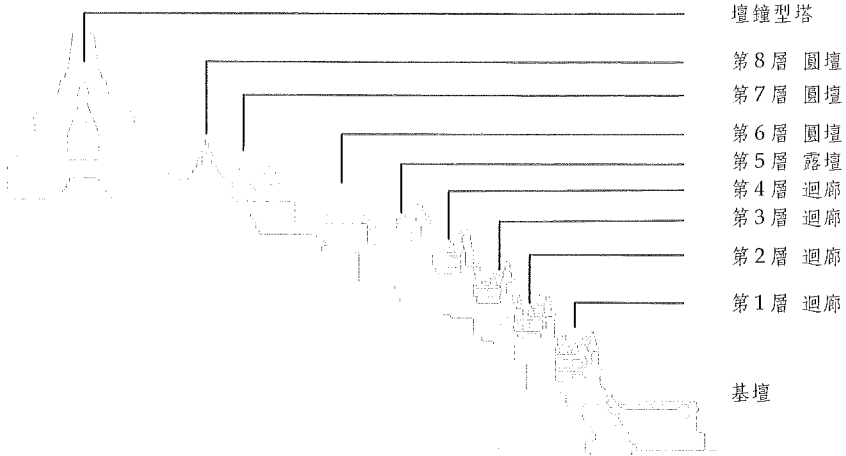


圖 7、婆羅浮屠各層圓壇、迴廊圖

資料來源：施添利繪。

六、與北傳佛傳圖像的比較

依《方廣大莊嚴經》而創作的浮雕，共有 120 幅畫面，那便是佛傳故事，而追溯佛教美術史上的佛傳故事圖像表現，最早印度在紀元前二世紀建造的巴戶特佛塔（Bharhut stupa）、山奇佛塔（Sanchi

stupa) 等均便有浮屠佛傳，其後在健陀羅 (Gandhara)、秣菟羅 (Mathura)、南印度、鹿野苑 (Sarnath) 等地也都有貴霜王朝 (Kushan Empire)、沙塔哇哈那王朝 (Satavahana Empire)、笈多王朝 (Gupta Empire) 等不同時代與風格的佛傳圖像。北傳入華以後的佛傳故事，在五、六世紀的華北地方，以連環圖像表現世尊的一生事蹟者，在石窟、石碑像、金銅佛光背的背面上等，均可找到遺例。如新疆克孜爾石窟 110 窟壁畫、庫馬瑪扎伯哈第一窟頂、敦煌莫高窟石窟、天水麥積山石窟等都有或多或少的佛傳圖像。

而佛陀的一生經歷事蹟，變化豐富，轉折離奇，波瀾壯闊，高潮迭起，北傳的圖像遺例，多數是取幾個重要關鍵性的情節，或四幅、或八幅以表現之，其中山西大同雲岡石窟第六窟表現了 37 幅佛傳浮屠，算是北傳佛教系統中，最多、最豐富者。從未見有如婆羅浮屠的迴廊與主壁，共表現了 120 幅之多。

雲岡石窟開鑿於北魏文成帝和平年間 (460-465 年)，第六窟大約完成於 475 年前後，主要的情節為樹下神像、釋尊誕生、淨飯王與王妃、七步行、九龍灌頂、騎象歸城、阿斯達看相、太子騎象、太子射弋、宮中歡樂、淨飯王與太子、四門出遊、踰城出家、與白馬別離、山中苦行、降魔成道、四天王奉鉢、初轉法輪、三迦葉歸伏等 (圖 8) (水野清一、長廣敏雄 1955)。

這些佛傳故事情節於漢文譯本《修行本起經》、《太子瑞應本起經》、《過去現在因果經》、《異出菩薩本起經》、《普曜經》、《佛所行讚》、《本行集經》等本緣部諸經，均有著錄。部份情節、文字或有出入。

婆羅浮屠的佛傳故事是依《方廣大莊嚴經》⁹的內容而創作的浮屠，以釋迦世尊的一生的事蹟為表現主題，全部共有 120 幅畫面，¹⁰主

⁹ 《方廣大莊嚴經》由印度僧人地婆訶羅 (日照) 譯為漢文，計 12 卷，與《普曜經》為異譯本。

¹⁰ 有關 120 幅佛傳浮屠的內容參見 Krom (1974)。

要表現在第一迴廊主壁上段。其他主題的圖像分別表現在第二迴廊主壁、第三迴廊主壁、第三迴廊欄楯、第四迴廊欄楯等，均以浮雕的形式表現之。120幅畫面的主題見附錄。

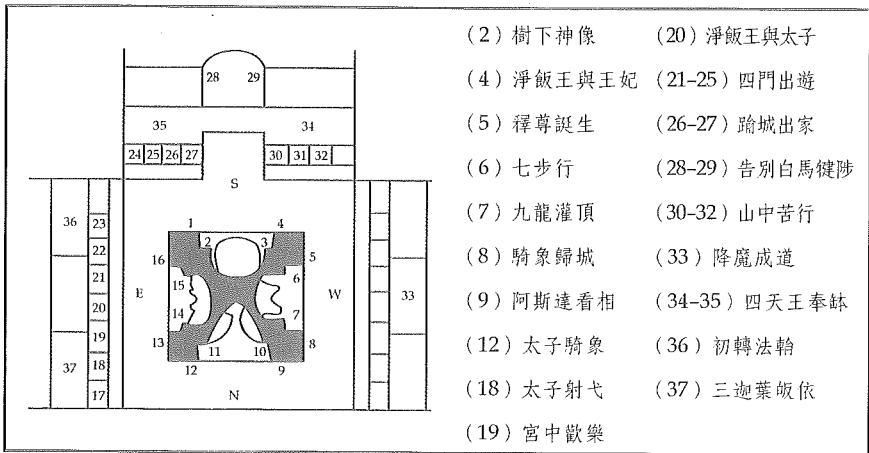


圖 8、雲岡第六洞佛傳配置圖

資料來源：施添利繪。

以下比較婆羅浮屠與北傳佛傳圖像的差異。

婆羅浮屠佛傳浮雕於 1901 年，C. M. Pleyte (1901) 博士曾將之繪圖，並依《方廣大莊嚴經》的內容加以解說，並出版了 *Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempel von Boro-Budur* 一書。

依《方廣大莊嚴經》中，約有菩薩在兜率天宮 (The Bodhisattva in the Tusita-heaven) 的情景、誕生人間為迦毗羅衛王之子、幼年的學習生活、出城遊四門、出家苦行、降魔、成等正覺、初轉法輪等。茲舉迴廊浮雕中代表性者，述之如下：

(1) 菩薩在兜率天宮 (圖 9)。

這是第一迴廊主壁上段第一個畫面，畫面正中釋迦世尊以菩薩之

姿兩跟柱子鑲著結跏趺坐於寶台之上者，其頭上的周圍放光，左右各有二天人隨侍在側，其中有二人手舉著拂塵，而兩跟柱子之外，更有無數的天人，分別上下坐兩排，各執各種不同的樂器演奏著，歡愉的氣氛，更襯托出中央的世尊，具王者之尊的氣勢。

浮雕的情景，應經文曰：

「兜率天為彼天子，名曰淨幢，恆為諸天之所供養，當於彼沒後生人中，證阿耨多羅三藐三菩提，佛告諸比丘，彼天宮中，有三萬二千微妙安樂所住之處，高閣重門層樓大殿，軒檻窓牖，花蓋繒幡，寶鈴垂飾，珠網交絡，散以曼陀羅花摩訶曼陀羅花，處處盈滿，諸天婁女百千拘胝那由他，奏天伎樂。」¹¹

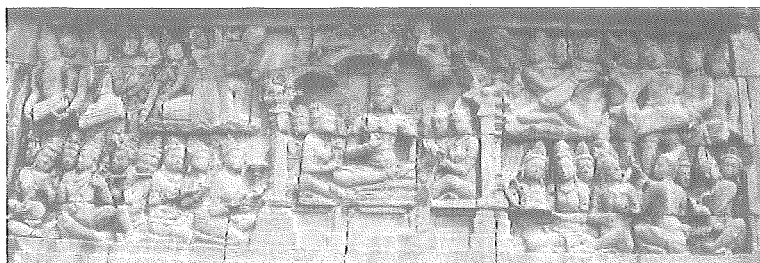


圖 9、菩薩在兜率天宮

資料來源：作者拍攝（2007）。

第 1 到第 7 幅浮雕的場景都屬於兜率天宮的情景，也都符和經中所述。第 8、9 兩幅便進入人間即迦毗羅衛城的宮殿，描述摩耶夫人在宮中的生活。而第一迴廊主壁上段第 12 幅，主題曰：「菩薩的降神」，似又回到兜率天宮（圖 10）。第 13 幅主題曰：「摩耶靈夢」。則以摩耶臥躺於床塌之姿，來表現其夢白像入胎的場景（圖 11）。第 18

¹¹ 見《方廣大莊嚴經》卷第一兜率天宮品第二，頁 540。

幅有淨飯王請來婆羅門占夢的場面。畫中淨飯王夫妻雙雙坐在以雙柱頂屋簷的高廣臺座上，王的前方一位長鬍子的婆羅門，正縮腿坐在較低椅子上，地上坐滿了國王的僕人侍衛，人物背景，填以樹木、傘蓋、宮殿等，疏密有致（圖 12）。

婆羅門占夢謂：「斯夢甚為吉，種族當興盛，在家作輪王，威力統所化，出家成佛道，哀潛諸世間，當灑甘露法，為天人所敬。」

相同的情節敘述，又見於《佛本行集經》、《普曜經》、《修行本起經》、《太子瑞應本起經》、《過去現在因果經》等所載。雖然北朝前後，這些經典均已譯成漢文，加以流傳，但在北傳的佛傳圖像情節中，屬於菩薩在兜率天宮的事蹟，往往不表現，因此北傳佛傳中有關兜率天子淨幢的圖像，往往付之闕如。

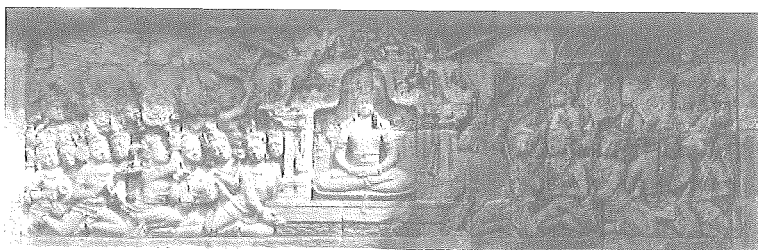


圖 10、菩薩的降神

資料來源：作者拍攝（2007）。



圖 11、摩耶靈夢

資料來源：作者拍攝（2007）。



圖 12、淨飯王請來婆羅門占夢

資料來源：作者拍攝（2007）。

（2）世尊的誕生

北傳的佛傳圖像，是從摩耶夢白象入胎開始表現，如印度巴戶特佛塔欄楯浮雕，西元前 2 世紀的佛傳圖像，人間像的釋迦佛像，尚未誕生，但摩耶睡夢白象入胎情景，卻清晰可見。雲岡石窟的佛傳圖像，是從迦毗羅衛城淨飯王的王宮生活，摩耶夫人右脅而降開始表現。

婆羅浮屠第 8 幅至第 30 幅止，始終圍繞著摩耶夫人受孕，至悉達多太子降生前後的情節。其中比較關鍵而精彩的畫面，為第 27 幅摩耶頂著大肚子坐在華麗的馬車上，宮女侍衛前開道後跟隨，浩浩蕩蕩的走向藍毗尼園的景像（圖 13）。緊接著的第 28 幅畫面是以一棵無憂樹為中心，樹旁摩耶夫人高舉右臂，悉達多太子誕降於樹下，有宮女跪地接生，畫面四周宮女與無數天人也合十跪地迎接（圖 14）。第 29 幅則是一幅為慶祝太子誕生而舉辦的歡樂宴飲的場面。

依《方廣大莊嚴經》所載有偈曰：

「彼人中師子，當出母右脅，光明極清淨，暉耀如金山，
釋梵手承接，震動百千界……導師所下足，瑞蓮隨步起，
週行七步時，演妙梵音聲，我為大醫王，能除生死病，我
於世間中，為最尊最勝，梵釋諸天等，在於虛空中，以手
捧香水，灌灑於菩薩，龍王下二水，冷暖極調和，諸天以

香水，洗浴於菩薩」。¹²

這段文字描述了悉達多太子誕生時的盛景，如七步行、演妙梵音、梵天灑水、龍王灌水等，在北傳的佛傳圖像中，是屢屢出現，如犍陀羅的佛傳浮雕中，初生的悉達多是馬上站立，入華後的誕生佛且是大幅表現七步行與龍王吐水沐浴，如五世紀的雲岡第六窟、臺北故宮所藏北魏太和元年（477年）銘金銅佛光背背面等，均有精彩的佛誕情節刻劃。但在婆羅浮屠此段情節卻是省略了，全然不見悉達多太子剛出生時的神跡。

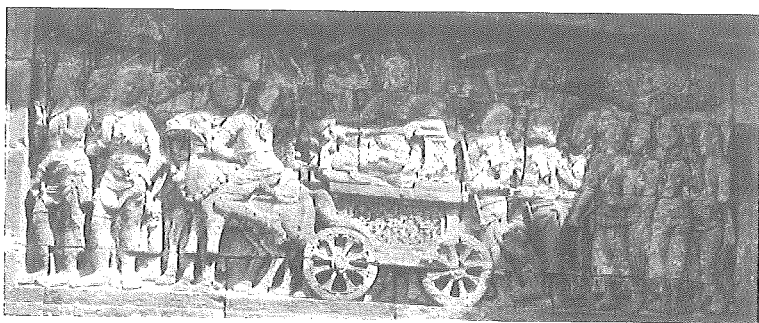


圖 13、摩耶夫人走向南毗尼園

資料來源：作者拍攝（2007）。

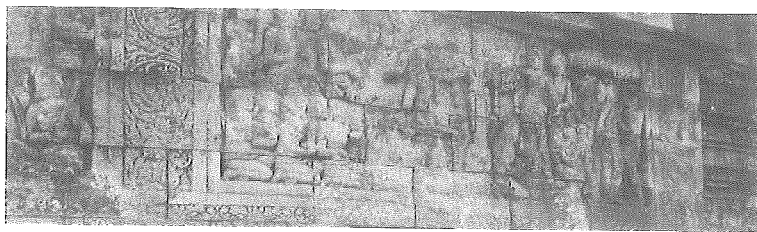


圖 14、無憂樹下太子降生

資料來源：作者拍攝（2007）。

¹² 見《方廣大莊嚴經》上卷三誕生品第七，頁 554。

(3) 幼年的學習

婆羅浮屠自第 31 幅浮屠起至 55 幅浮屠止，所描述的是悉達多在淨飯王宮中生活的情節，包括了阿斯達看相，幼年的成長、學習貝多經、射箭技藝、天文地理，結婚、與提婆達多之間的擲象往來、舉行算術比賽、射擊比賽等。如第 38 幅刻劃了一間屋脊上有五隻鳩鳥為飾的學堂，堂中菩薩居中，右側為學友，左側為侍者，鄰室內亦有五位學友列坐其間，和菩薩同樣他們手中各拿著記有文字的貝多葉。學堂的左右庭院，則佈滿了衛兵警備，十分森嚴（圖 15）。第 49 幅是野外射箭比賽的場景，張弓射箭的菩薩，姿態碩健優美，四周的樹叢，枝葉繁茂，人物造形逼真，充滿射弋的活力（圖 16）。

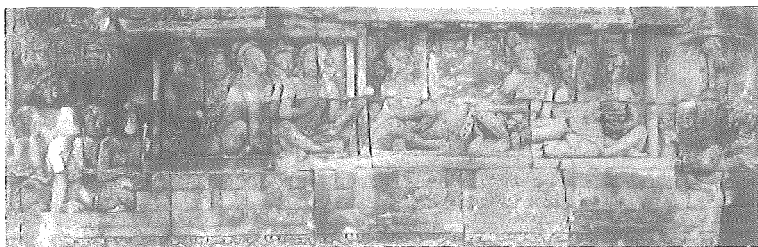


圖 15、學堂學習

資料來源：作者拍攝（2007）。

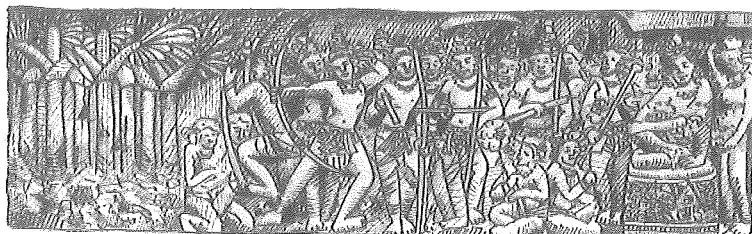


圖 16、太子射弋圖

資料來源：陳姿妙繪。

在北傳系統的佛傳圖像題材中，這些情節多半被省略刪剪。僅見犍陀羅系的佛傳石雕中的弓箭競技圖、¹³擲象競技圖、¹⁴菩薩結婚圖（Foucher 1905）。等而入華後的佛傳圖像，雲岡石窟佛傳浮雕中，尚有太子射藝的畫面，其餘少有。

（4）出城

婆羅浮屠第 51、52、53、54 幅浮雕（圖 17-20），是有名的「四門出遊圖」，或稱「出城圖」，或稱「釋尊四觀」。第 51 幅中，菩薩乘著華麗的馬車出遊，有手提寶劍與盾牌的士兵前導，執傘蓋的侍衛緊跟在後，畫幅最前端出現了一個老人，拄杖而行，有小兒引向前乞食。第 52 幅中，有同樣菩薩乘著華麗馬車出遊的場景；畫幅最前端所出現者，為一個瘦骨如柴坐在樹下喘息的病人。第 53 幅中，菩薩依然乘在華麗馬車上，隊伍前端，卻是三個親人撫著死屍悲泣的畫面。第 54 幅，人物隊伍中，菩薩、馬車、馬匹、士兵、侍衛不變，只是畫幅前端出現了一位出家的僧侶。四幅馬車出遊圖反映了八世紀的印尼，夏蘭德拉王朝王宮貴族奢華富麗的裝飾風格。

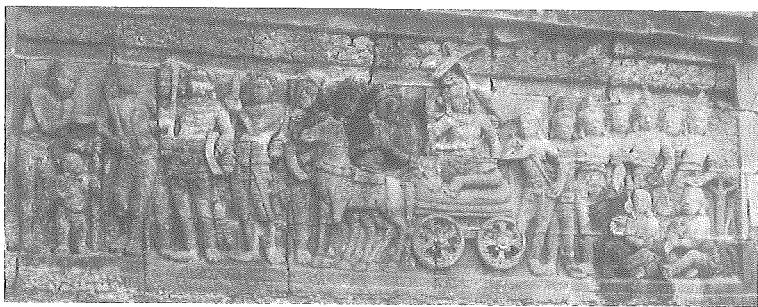


圖 17、太子出城遇老人

資料來源：作者拍攝（2007）。

¹³ 見 Foucher (1905：第 71 圖)。現藏大英博物館。

¹⁴ Foucher (1905)，現藏印度拉合爾市 (Lahore) 博物館。

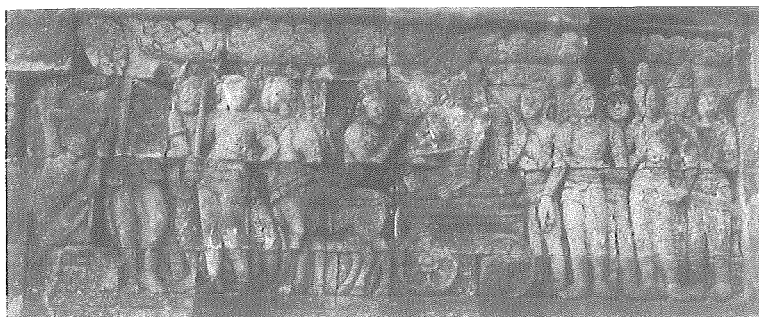


圖 18、太子出城遇病人

資料來源：作者拍攝（2007）。

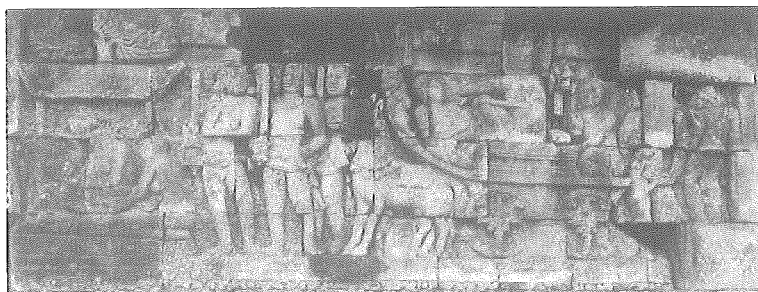


圖 19、太子出城遇死人

資料來源：作者拍攝（2007）。

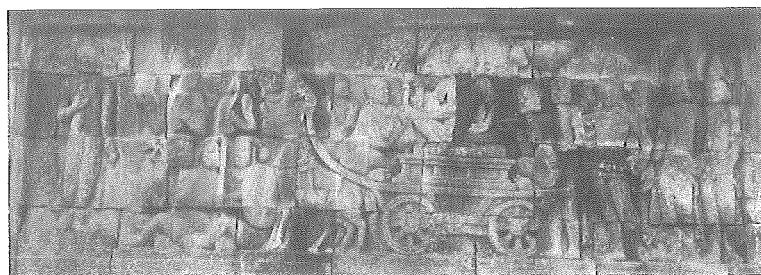


圖 20、太子出城遇婆羅門

資料來源：作者拍攝（2007）。

這段故事情節載於《方廣大莊嚴經》甚詳，其他如《五分律》、《修行本起經》、《瑞應本起經》、《因果經》、《本行集經》、《普曜經》、《佛所行讚》均有著錄。

表現在南北傳不同的佛傳圖像遺跡中，也異常普遍。如五世紀南印度的阿旃陀石窟（Ajanta Caves）第一窟前廊壁上浮雕，便有悉達多太子遊四門的車隊。雲岡石窟第六洞東壁與南壁側面浮雕（圖 21），共有四幅太子遊四門的場面。敦煌石室舊藏的唐代絹質佛畫中，其遊四門的畫跡中，除了每幅有墨書文字以說明話中主題外，畫中的人物、轎子、建物等，亦表現了唐代的宮庭風格。

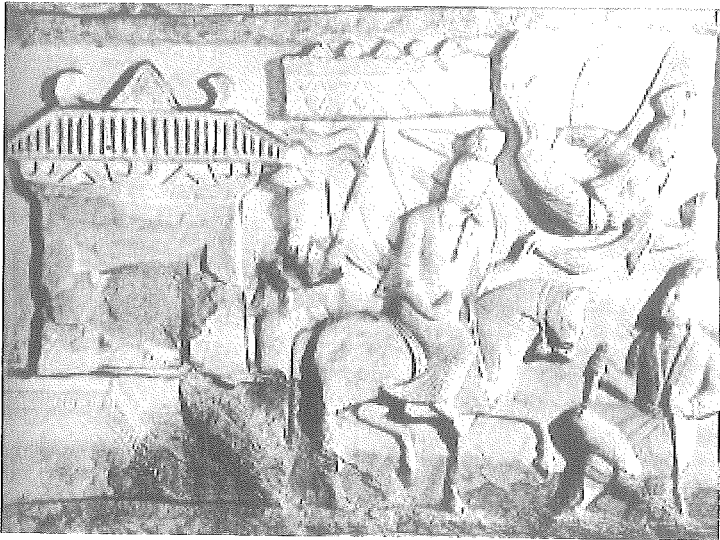


圖 21、雲岡第六窟太子出城圖

資料來源：中國美術全集編輯委員會（1988b）。

（5）落飾落髮出家苦行

婆羅浮屠第 60 幅起便描繪著悉達多太子返家後，悶悶不樂，極思出家，以探討人生的真諦。父王卻加重看管，企圖以宮庭的舞樂娛

女，來拴住太子出離的心。第 63 幅描繪夜間眾嫫女睡熟百態，第 64 幅刻白馬犍陟來接他出宮門。第 65 幅是動態的畫面，天人擎著載太子的犍陟，使其四足離開地面，無聲飛奔向宮門外（圖 22）。北傳系的佛傳圖，如雲岡第六窟太子踰城出家圖，相同的題材相同的以四天人擎馬足的情景，而太子卻以漢式的服飾表現之（見圖 26）。第 66 幅描繪太子道別了護送的天人，並摘落自己身上的貴族飾物（圖 23）。第 67 幅表現太子送別了犍陟和馬夫車匿，並剪下自己的頭髮（圖 24）。第 68 幅悉達多接受淨居天授予法衣（圖 25）。

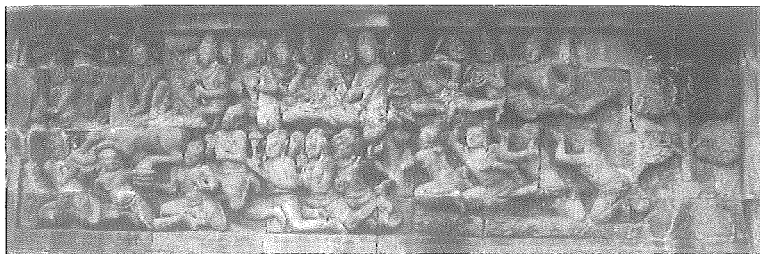


圖 22、婆羅浮屠第 64 幅白馬犍陟四足離地載太子出宮門

資料來源：作者拍攝（2007）。

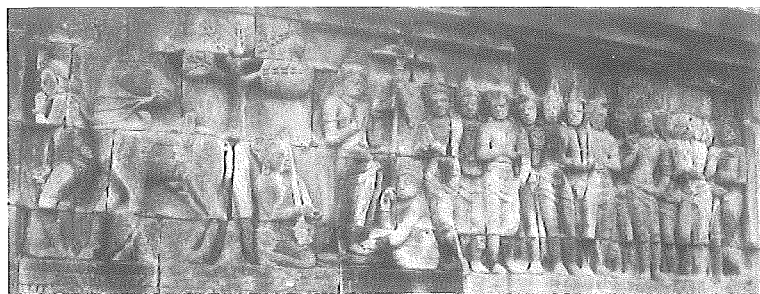


圖 23、婆羅浮屠第 66 幅太子摘落飾物

資料來源：作者拍攝（2007）。

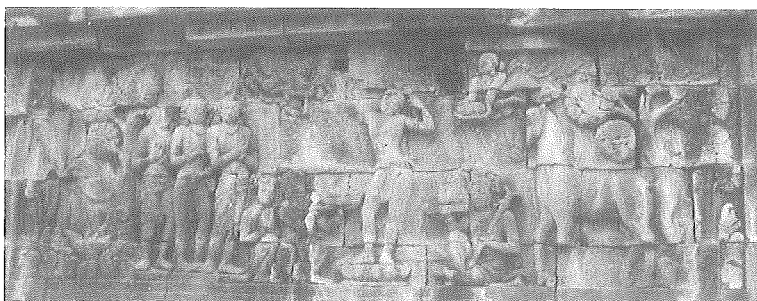


圖 24、婆羅浮屠第 67 幅太子落髮圖

資料來源：作者拍攝（2007）。



圖 25、婆羅浮屠第 68 幅太子接受淨居天授予法衣

資料來源：作者拍攝（2007）。

有關以上故事情節，雖在《太子瑞應本起經》、《過去現在因果經》等都有記載，而《方廣大莊嚴經》更增添若干差異。如：

「既歷深山。到幽閑處。見貝多樹。四望清淨。自念。我已棄家。在此山澤。不宜復飾髮如凡人意。以有櫛梳湯沐之念。則失淨戒正定慧解度知見意。非道之純污清淨行。

當作沙門如菩薩法。天神奉剃刀鬚髮自墮。天受而去」。¹⁵

又如：

「爾時太子。便以利劍。自剃鬚髮。即發願言。今落鬚髮。願與一切。斷除煩惱及以習障。釋提桓因。接髮而去」。¹⁶

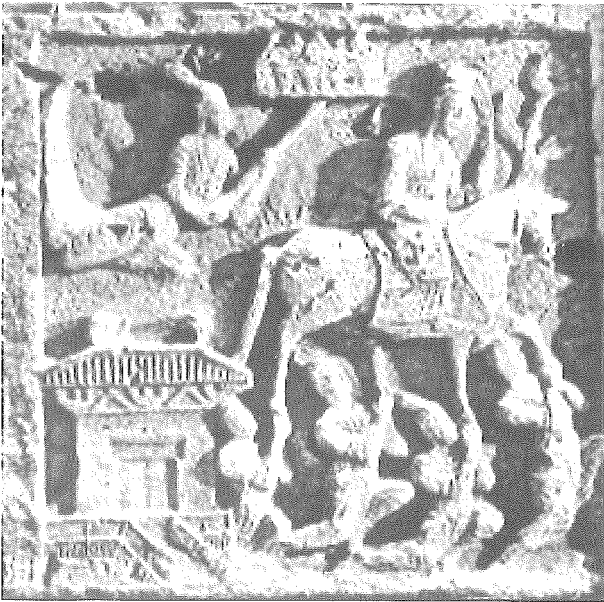


圖 26、雲岡第六窟太子踰城出家圖

資料來源：中國美術全集編輯委員會（1987）。

剃髮的情節，如《修行本起經》僅曰斷髮，但《方廣大莊嚴經》則進一步謂剃髮擲向空中，天帝釋於空中承接：

¹⁵ 《太子瑞應本起經》卷上，大藏經第3卷，頁476。

¹⁶ 見《過去現在因果經》卷第二，大藏經第3卷，頁634。

「菩薩作是思惟。若不剃除鬚髮非出家法。乃從車匿取摩尼劍。即自剃髮。既剃髮已擲置空中。時天帝釋見希有事。心大歡喜。即以天衣於空承取。還三十三天禮事供養」。¹⁷

南傳經典更盛傳太子剃髮時，尚發一重誓：「若我日後成佛，髮留空中不墮，若不成佛，髮必墮地」。當時天帝釋便以天眼視之，以寶器承接，供養於三十三天，於是髮不墮地。¹⁸

捨宮出家的圖像遺跡，在犍陀羅系的佛傳浮雕中遺品較多，但落飾落髮的場面，則較少見。甘肅天水麥積山 133 號窟 10 號碑的佛傳故事中，有斷髮出家的畫面，是以浮雕形式表現悉達多自行剃落頭髮的場面（陳清香 2005）（圖 27、圖 28），此在華北的佛傳圖像遺跡中，

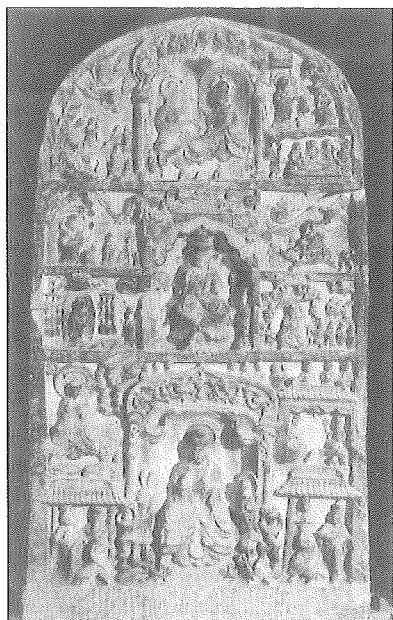


圖 27、甘肅天水麥積山第 133 窟第 10 號造像碑

資料來源：中國美術全集編輯委員會（1987）。

¹⁷ 見《方廣大莊嚴經》卷第六，大藏經第 3 卷，頁 576。

¹⁸ 引自 Fausböll (1880)。

十分珍貴。而婆羅浮屠第 67 幅中，悉達多立在花台上，右手舉寶劍，左手抓髮，雖未擲向空中，但兩位上雲端的天人，已在作接髮的準備了。第 68 幅的悉達多以已經落飾落髮完畢的形像出現，因此如經文所稱「遙望菩薩，頭無天冠，身無瓔珞，種種寶服，一切都無」(Dumarcay 1985: 576-578)。那是真正的「棄捨五欲，獨處山林」了。

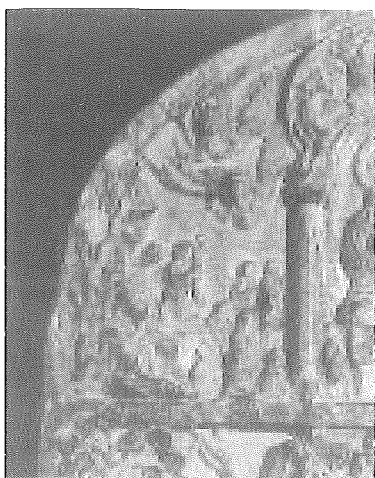


圖 28、麥積山 10 號碑斷髮出家
場面

資料來源：中國美術全集編輯委員會（1987）。

苦行的表現，以犍陀羅系的釋迦苦行像表現地最淋漓盡致，釋迦佛雖肉髻高聳、額頭寬廣，但形銷骨立，容顏枯槁。北傳系的佛傳強調苦行，但婆羅浮屠的佛傳圖，並不十分強調瘦骨如柴的釋迦形影。

(6) 降魔成道

自第 70 幅起，描述悉達多苦行的階段，其間頻婆娑羅王 (King Bimbisara) 曾經來訪，與最早的學生到迦耶山 (Gaya mountain)，也到過尼連禪 (Nairanjana)，摩耶曾偕天人來訪，天人要求悉達多注意身體健康，悉達多於是接受供養，逐漸恢復進食，走到菩提樹下，第 94 幅 (圖 29) 菩薩結跏趺坐於正中金剛寶座，右手結降魔觸地印，兩旁為魔王波旬 (巴利文 Papima，梵文 Papiyan) 身上各有千手，

既各執法器，又指揮手下魔軍各拿為數甚多的弓箭武器，以攻向菩薩；第 95 幅（圖 30）則刻摩王波旬派譴三個女兒前來誘惑菩薩，而菩薩仍不為所動，菩提樹下金剛座上，右手作觸地印而降伏了眾魔。而第 96 幅菩薩終於成等正覺，正式成佛。

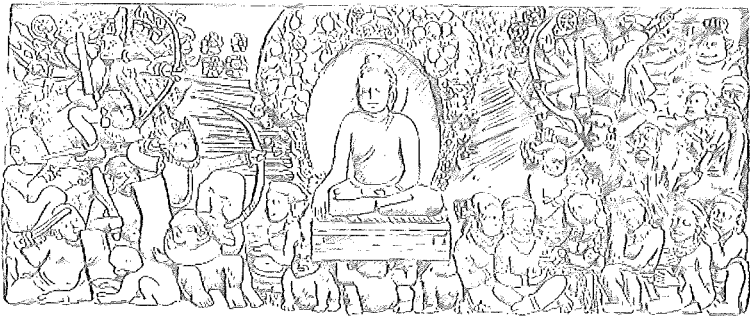


圖 29、婆羅浮屠第 94 幅魔王攻擊圖

資料來源：吳仁華繪。

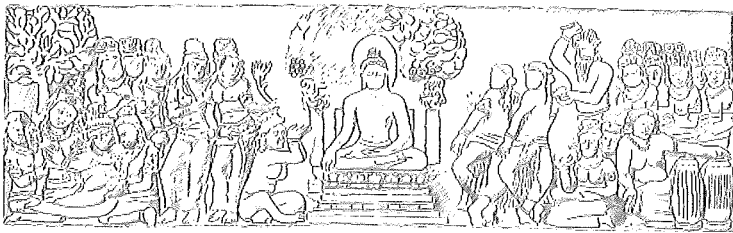


圖 30、婆羅浮屠第 95 幅三魔女圖

資料來源：吳仁華繪。

有關降魔的畫面，自印度至中國均有精彩的表現，如阿旃陀石窟、犍陀羅石雕、克孜爾石窟、莫高窟壁畫（圖 31）、麥積山造像碑、

雲岡石窟等等，畫面以設計各式各樣臉面變形、姿態恐怖、武器兇狠的魔軍為主軸，而婆羅浮屠的魔軍，首度出現千臂魔王，或是受到興都教（Hinduism，即俗稱印度教）的神像魔王，以及密教圖像中，多臂多首的明王、塔拉（Tara，多羅）、觀音等圖像的影響。



圖 31、敦煌北周 428 窟降魔圖

資料來源：中國美術編輯委員會（1988a）。

因印度在後笈多王朝（Post Gupta，約七世紀以後）及帕拉王朝（Pala Empire，約 8 至 12 世紀間）時代，印度除了原有興都教之外，又興起密教，兩者均流行多臂多首像，其遺例如艾羅拉（Ellora）石窟¹⁹有十分豐富的多臂像。其中屬於興都教題材者，如三大主神：創

¹⁹ 艾羅拉石窟屬於印度石窟後期窟，共計 34 窟，開鑿於 5 至 8 世紀，其中第 1-12 窟為佛教窟，開鑿於最早期，第 13-29 窟屬興都教窟，開鑿於 7-9 世紀，第 30-34

造神大梵天 (Brahma)、破壞神濕婆、保護神毗濕奴 (Vishnu) 等，其造形均具多首多臂。而相對的表現魔王者也不乏具多首多臂者，如第 29 窟中，表現「搖動開拉薩 (Kailasa) 山的拉瓦那 (Ravana) 魔王」，具有 10 面 20 隻手臂。

同時期的印度東海岸的奧利薩 (Orissa)、比哈爾 (Bihar)、孟加拉一帶，亦盛行密教像，尊像如多羅菩薩、降三世明王、大黑天、寶冠佛、摩利支天、觀音菩薩等，多有多臂多首像者 (陳清香 2010: 16-19)。

八世紀中，開元三大士將密教經像傳入長安，華北地方開始流行雕造千手觀音像，其千臂環繞肩後的造形與婆羅浮屠的魔軍造形十分相似。

第 94 幅魔王攻擊圖，在世尊左右兩側各雕刻一尊肩後手臂環繞，各執武器的魔王，與印度優達雅吉利 (Udayagiri) 石窟中的多爾加 (Durga) 神像，其手中持長槍，也是十分神似。

(7) 初轉法輪

成等正覺的佛陀開始解說 Samantakusuma，回到 Bodhimanda，龍王 Mucilinda 來皈依，有天人要求釋法，佛陀也同意，在往波羅奈斯 (Benares) 的路上，遇到了 Ajivaka 教徒優波迦 (Upaka)，會晤龍王 Sudarcana (圖 32)，跨過了恆河，在波羅奈斯，剃渡了喬陳如等五比丘 (圖 33)，第 120 幅為初轉法輪圖 (圖 34)，圖中釋尊結跏趺坐在獅子座上，受梵天的勸請，開始轉法輪，世尊左方有五比丘，均作跏趺坐，右方為雙手合十狀的眾菩薩，天上有乘著祥雲的天人，而世尊頭頂上尚有天蓋。

此幅依《方廣大莊嚴經》所載，是為佛傳的最後一幅。依經文曰：

「爾時世尊入池澡浴。浴訖復於一處靜坐思惟過去諸佛當

於何座而轉法輪。作是念時。忽於是處有千寶座從地涌出。如來爾時從本座起恭敬圍遶。初三高座至第四座結加趺坐。時五跋陀羅頂禮佛足坐於佛前。諸比丘。爾時世尊放大光明。其光遍照三千大千世界。於光明網中，而說偈曰……」²⁰

「佛告諸比丘。光明網中說如是偈。覺悟三千大千世界一切人天等眾。汝可速來。今佛世尊轉于法輪。諸天龍等聞是語已。從其本宮來詣佛所。爾時地神以神通力。令此道場縱廣正等七百由旬。種種莊嚴周遍清淨。虛空天神復將種種幢幡寶蓋以為嚴飾。欲界色界諸天子等。將八萬四千寶師子座置道場中。各自請言。世尊哀愍我故，為坐此座轉正法輪。

諸比丘。爾時東西南北四維上下十方剎土。無量拘胝諸菩薩眾。宿植德本來至佛所。頂禮佛足右繞三匝。合掌恭敬勸請如來轉于法輪。十方三千大千世界。所有釋梵護世及餘無量諸天子眾。皆悉頂禮佛足右繞三匝合掌向佛。勸請如來轉于法輪。是諸眾會咸作是言。唯願世尊。利益安樂[*]愍念諸眾生故。雨大法雨。建大法幢。吹大法螺。擊大法鼓」。²¹

依以下經文所載，釋迦佛聚集了無量的人天眾、天子眾、菩薩眾、比丘眾後，便開始演說四諦八正道。是為初轉法輪。

初轉法輪像是南北傳佛傳故事中，必具備的一幕，在圖像的源流而言，初轉法輪以世尊結跏趺坐、手作說法印、身前有雙鹿及法輪，在貴霜王朝時期的犍陀羅派其手印是雙手分開，右手上舉，五比丘或刻於兩旁。但五世紀時的鹿野苑派，以雙手在胸前結說法印為主，且

²⁰ 見《方廣大莊嚴經》卷11，大藏經3卷，頁606。

²¹ 見《方廣大莊嚴經》卷11，大藏經第3卷，頁607。

將五比丘刻在金剛座下，阿姜塔石窟第一窟的初轉法輪像亦然。

大同雲岡石窟第六洞，在東壁的南側龕正中，刻跏趺坐的釋迦佛，其寶座下正中刻三法輪，左右各伏一鹿，六世紀的麥積山 133 窟 10 號碑佛傳浮雕中，其初轉法輪像，也是沿襲了以佛前兩隻鹿，來表示鹿野苑的場景（楊泓 1978）。

然婆羅浮屠第 120 幅的初轉法輪圖，卻僅有佛及佛弟子聽眾們，而不見鹿群，也沒有法輪。那或許是因第 117 幅刻劃釋尊初入波羅奈國鹿野苑，初度憍陳如五比丘時，已在樹叢中隱約的刻了鹿隻了，故第 120 幅便不再表現。但無論如何，婆羅浮屠的初轉法輪圖，最不同於印度、中亞、中國者，便是少掉了法輪和麋鹿這一最明顯的標記。

其次，手印也不同，印度鹿野苑博物館所藏的那件「初轉法輪」石碑像，兩手所結的手印，是日後初轉法輪像的標竿，影響深遠。而婆羅浮屠第 120 幅的初轉法輪佛，卻是左手作禪定印，右手上舉作施無畏印或說法印。

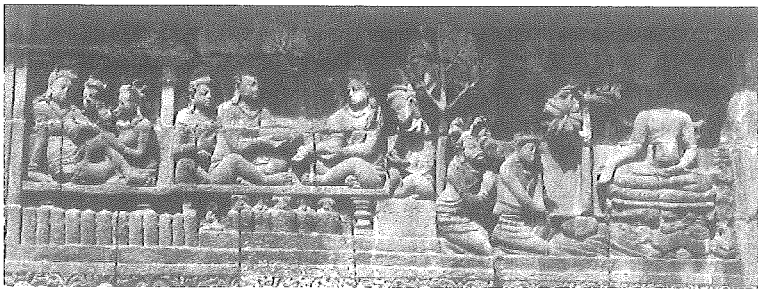


圖 32、婆羅浮屠第 89 幅世尊會晤龍王

資料來源：作者拍攝（2007）。

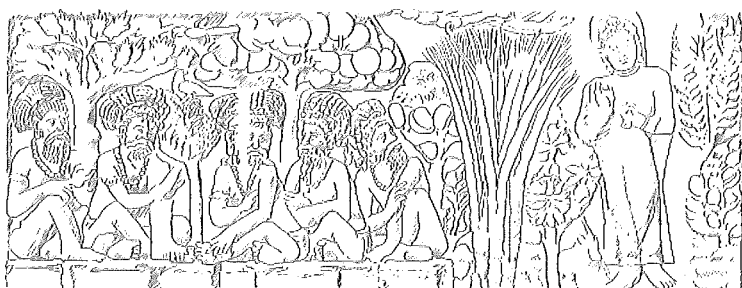


圖 33、婆羅浮屠第 117 幅釋迦世尊進入波羅奈斯城鹿野苑

資料來源：吳仁華繪。



圖 34、婆羅浮屠第 120 幅釋迦世尊初轉法輪

資料來源：吳仁華繪。

第一迴廊主壁上段浮雕以 120 幅畫面，表現佛自忉利天宮降生人間，一直到初轉法輪為止的事蹟。但何以以後的事蹟便都不表現了？

Krom 認為沒有將歷史上的釋迦最後的生涯雕進去，是因為當時的建造者不認為佛涅槃是重要的。然而甚麼才是重要的呢？那便是甚麼是可期待的未來？是彌勒？普賢？或是另外的 72 尊佛呢？此從 Gandawyuha 法律的文告，與彌勒主題的浮雕表現在第三層的迴廊上可知。Krom 推測 (conjecture) 婆羅浮屠的佛教的見解 (interpretation) 他指出大乘佛教在 8 世紀末的爪哇流傳的重要性，

指出在 Mendut 的雕像（釋迦與觀音或 Vajrayana 或文殊），他考慮到此時耆那教信仰的普及，以及對著諸菩薩像與諸度母之間所執行的種種儀式。他假設此時佛教在婆羅浮屠的實施，已然染上了密教 Tantrism 色彩了，那是被允許對著一尊菩薩像實施瑜珈冥想與拜佛，而不在意漫長的未來。²²

Krom 雖作如是推論，但如依佛傳的典據《方廣大莊嚴經》的內容，便可知該經典原不記載佛涅槃事蹟的。就如雲岡石窟第六洞的佛傳故事，是依《普曜經》或《過去現在因果經》的內容而雕，是沒有涅槃的情節的。

七、結論

綜上所述，婆羅浮屠的 120 幅佛傳故事，是屬於依《方廣大莊嚴經》而創作的圖像，此經也傳於北傳的系譜，唐天竺三藏地婆訶羅譯成漢文。在大藏經本緣部佛傳中，是屬於晚期的譯本。

（一）表現印尼古代風光

就圖像遺品而言，中國境內的新疆克孜爾石窟、敦煌莫高窟石窟、天水麥積山石窟等都有或多或少的佛傳圖像，但均僅數幅而已，而能表現得如連續故事畫者，只有雲岡石窟，能與婆羅浮屠的 120 幅相提並論並稍作比較。

約言之，婆羅浮屠以 120 幅來表現佛陀一生的傳記故事，情節細膩，布局變化豐富，人物造形生動，引人入勝。每一幅的人物衣冠造形及其背景布局，均反映了印尼八、九世紀時的景觀。如當地的動植物，園林風光，或室內陳設等。未出家前的皇宮生活，如皇后出行的車隊，馬車的裝飾，上學受教育的場面，學堂的屋宇形式等，均極具社會生活價值。那是與北傳的生活狀貌有不同的差距。

²² 以上是 Krom 的推測，見 Krom (1974)。

（二）南北佛傳情節的取捨

由於南北傳路線的不同，佛傳故事情節的取捨也有差異，例如北傳的佛傳圖像內容往往省略了菩薩在兜率天宮的事蹟，因此北傳的佛傳圖，幾乎是找不到兜率天子淨幢的影子。反之，北傳佛傳圖屢屢出現的悉達多太子誕生時的盛景，如右脅而降、七步行、演妙梵音、梵天灑水、龍王灌水等，但在婆羅浮屠的佛傳圖像中，除了摩耶高舉右臂，宮女迎接世尊降誕之外，其他神跡均無表現。就其差異原因，或是佛教北傳至中國，多少有儒家思想的影子，是故好表現九龍沐太子。

至於幼年的學習生涯中，北傳僅見弋射圖，婆羅浮屠卻有較完整的學習場景表現，尤其是珍貴的學堂畫面，北傳幾乎無由得見。就出家落髮而言，中國儒家強調「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」，是故唐代以後的佛傳圖，不見落髮的場景，但婆羅浮屠等南傳系統，是必要的一環。

就苦行而言，北傳自犍陀羅以下，均以不進食、餓乏體軀、形銷骨立、容顏枯槁來表現，但婆羅浮屠的佛傳圖，並不十分強調瘦骨如柴的釋迦形影。就降魔成道而言，婆羅浮屠摩王波旬，肩出千臂，是吸收了婆羅門教（興都教）或密教等多臂神祇的造形，是北傳魔王所未見者。而最後的初轉法輪圖，婆羅浮屠最不同於印度及北傳者，便是少掉了法輪和麋鹿這一明顯的標記。

（三）婆羅浮屠的華藏世界觀

就整個婆羅浮屠的造形而言，或說是一座山，或說是一座塔，或說是一幅曼陀羅，這些說法均可成立。更進一步以闡明佛教的法界觀者，依華嚴經的三界理念，最低一層是欲界，婆羅浮屠的最底層，曾經是被隱藏過，近年才被披露公開的一層，表現《分別善惡應報經》

的內容，有類似八熱的受苦地獄，其實是反映了當時印尼最基層的百姓生活。此便是欲界。

第一迴廊主壁上段浮雕，表現《方廣大莊嚴經》的佛傳故事，以及第一迴廊主壁下段浮雕；第一迴廊欄楯上段下段浮雕，第二迴廊欄楯浮雕等，均表現《本生譚》及《譬喻物語》者，此階段均表現欲界。

第二迴廊主壁第三迴廊起表現華嚴經依法修行的境界，便逐漸進入色界。而浮屠的七、八、九層圓形欄楯中，都是坐佛，那是無色界的境界。是故整個婆羅浮屠的造形，是一座華藏世界海。

華嚴經的圖像在中國流傳很早，五、六世紀在莫高窟所創的盧舍那法界人中圖，便是早期華嚴藝術的一種表現，其後盧舍那佛獨立造像，龍門奉先寺洞，便是最顯著的一例，唐代中晚期的莫高窟壁畫，流行了華嚴七處九會圖，宋代以後華嚴三聖便成為佛寺主殿的主尊。是故 9 至 12 世紀華嚴思想是遍及中國的，當是時南傳的爪哇日惹必也受到影響，以婆羅浮屠表現華嚴法界觀。只是北傳的中土以華嚴三聖像、法報化三身佛來表現，而爪哇日惹用金字塔形的婆羅浮屠來彰顯而已。

參考文獻

中國美術全集編輯委員會

1987 《中國美術全集 雕塑編 8：麥積山石窟》，北京：文物出版社。

1988a 《中國美術全集 繪畫編 3：敦煌石窟》，北京：文物出版社。

1988b 《中國美術全集 雕塑編 10：雲岡石窟》，北京：文物出版社。

陳清香

2004 〈神通寺四門塔探源〉。《中華佛學學報》，17：149-170。

- 2005 〈麥積山 133 窟 10 號造像碑的圖像源流與宗教內涵〉。
《中華佛學學報》，18：75-104。
- 2010 〈唐代密教多首多臂像探討〉。發表於「首屆密教國際
學術研討會」，陝西師範大學宗教研究中心主辦，2010
年 4 月 16-19 日，西安。
- 楊泓
- 1978 〈雲岡第六窟的佛本行故事雕刻〉。收錄於張曼濤編：
《佛教藝術論集》。臺北：大乘文化。
- 大村西崖
- 1925 〈ボロブヅウルは曼荼羅なり〉。《闍婆仏蹟ボロブヅウル
解説》，頁 43。東京：ボロブヅウル刊行会。
- 河本敦夫
- 1944 〈ボロブドゥルの浮彫（一）〉。《密教研究》，89：
71-84。
- 千原大五郎
- 1969 《仏蹟ボロブドール：ヒンズー・ジャワの建築芸術》。
東京：原書房。
- 東京国立博物館
- 1981 《インドネシア古代美術展：仏蹟ボロブドールとその
周辺》。東京：共同通信社。
- 堀謙徳
- 1910 《美術上の釈迦》。東京：博文館。
- 三浦秀之助
- 1925 《闍婆仏蹟ボロブヅウル解説》。東京：ボロブヅウル刊
行会。
- 水野清一、長廣敏雄
- 1955 《雲岡石窟第六洞》。京都：京都大學人文科學研究所。

ロケッシュ・チャンドラ

- 1980a 〈真言密教の遺跡ポロブドウル〉(山本智教翻譯解説)。
《密教文化》・130 : 42-69。
1980b 〈真言密教の遺跡ポロブドウル〉(山本智教翻譯解説)。
《密教文化》・131 : 27-52。

Dumarcay, J.

- 1985 *Borobudur* (translated by Michael Smithies). New York:
Oxford University Press.

Fausböll, V.

- 1880 *Buddhist Birth Stories: Or Jātaka Tales The Oldest
Collection of Folk-Lore Extant: Being the Jātakatthavannanā*
(translated by T. W. Rhys Davids). London: Trübner.

Foucher, A.

- 1905 *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*. Paris: E. Leroux.

Hoenig, A.

- 1924 *Das formproblem des Borobudur*. Batavia: C. Winckler.

Krom, N. J.

- 1974 *The Life of Buddha on the Stupa of Barabudur, According
to the Lalitavistara-text*. Varanasi: Bhartiya Publishing
House.

Pleyte, C. M.

- 1901 *Die Buddha-legende in den Skulpturen des Tempels von
Bôrô-Budur*. Amsterdam: J.H. De Bussy.

附錄：Dr. N. J. Krom 所輯 120 幅佛傳圖目錄

1	The Bodhisattva in the Tusita-eaven
2	The Bodhisattva announces his approaching human birth
3	The sons of the gods, as brah-mans give instruction in the veda's
4	The disappearance of the Pra-tyekabuddha's
5	The Bodhisattva instructs the Tusita-gods in the Introduction to the perception of the Law
6	The Bodhisattva gives his tiara to his successor Maitreya
7	The Bodhisattva consults with the gods over what form he shall assume
8	Maya's conversation with Cuddhodana
9	Maya in her chamber visit of the gods daughters
10	The gods decide to accompany the Bodhisattva
11	The other Bodhisattva's render homage to the Bodhisattva
12	Descent to the Bodhisattva
13	The conception
14	The gods do homage to the Bodhisattva (?)
15	Maya retires to the acoka-wood
16	The king comes to the queen
17	The queen relates her dream and asks for its interpretation
18	The interpretation to the dream
19	The reward of the brahmans
20	The gods offer their palaces to Cuddhodana
21	Maya shews herself in the various palaces
22	The queen heals the sick
23	Distribution of alims
24	The king as brabmacarin (?)
25	The miracles at Kapilavastu
26	The preparation for the journey to Lumbini
27	Maya betakes herself to the Lumbini-park
28	The birth of the Bodhisattva

29	The congratulations and feasting of rsi's and brahman
30	Gautami undertakes the care of the Bodhisattva
31	The visit of Asita
32	Mahecvvara and other gods sons do homage to the Bodhisattva
33	The Cakya's request that the prince may be brought to the temple
34	The procession to the temple
35	The gods of the temple do honor to the Bodhisattva
36	The offering of jewels and their loss of brilliance
37	The arrival at school
38	The teaching in the school
39	The journey to the village
40	The Bodhisattva under the jambu-tree; homage by rsi's
41	The Cakya's request the Bodhisattva to marry
42	The Bodhisattva offers the ring to Gopa
43	The Bodhisattva proclaims him self willing to shew his proficiency in learning and sport
44	Devadatta kills the elephant
45	The Bodhisattva hurls the elephant away
46	The arithmetic competition
47	Continuation of the contests (no text)
48	Continuation (no text)
49	The archery-tournament
50	Gopa defends herself against the reproach of going unveiled
51	Gopa as spouse in-chief
52	The gods visit the Bodhisattva in the women's apartments
53	Hrideva rouses the Bodhisattva to fulfil his destiny
54	The Bodhisattva's three palaces
55	The Bodhisattva is guarded in his palace
56	First Encounter. The Bodhisattva sees an old man
57	Second Encounter. The Bodhisattva sees a sick man
58	Third Encounter. The Bodhisattva sees a dead man

59	Fourth Encounter. The Bodhisattva sees monk
60	The Bodhisattva in the women's apartments, Gopa comforted after an evil dream (?)
61	The Bodhisattva asks his father's permission to depart
62	The Bodhisattva is guarded in his harem
63	The sleeping women
64	The Bodhisattva's horse is brought to him
65	The Great Departure
66	The Bodhisattva takes leave of his escort to gods
67	The Bodhisattva takes leave of Chandaka and Kanthaka, and cut off his hair
68	The Bodhisattva receives the russet monks frock
69	The gods express their approval
70	The Bodhisattva at the hermitage of a brahmani
71	The Bodhisattva comes to Raivata or Arada Kalspa
72	The Bodhisattva with Arada Kalapa
73	The Bodhisattva at Rajagrha
74	King Bimbitara visits the Bodhisattva
75	The Bodhisattva with Rudraka
76	The Bodhisattva with his first disciples on the Gaya-inountain
77	The Bodhisattva by the Nairanjana
78	Maya, as goddess, visits the Bodhisattva
79	The gods honor the Bodhisattva
80	The gods request the Bodhisattva to absorb nourishment through his pores
81	The Bodhisattva receives food from the maidens of Uruvilva
82	The Bodhisattva washes the hempen-garment
83	The Bodhisattva receives the russet monk's dress
84	Sujata entertains the Bodhisattva
85	The Bodhisattva goes to the Nairanjana
86	The Bodhisattva takes a bath

87	The Bodhisattva accepts a seat from a nagn-maiden
88	The Bodhisattva partakes of the rest of the milk-food
89	The food-bowl is carried away by Sagara and then by Cakra
90	The Bodhisattva, on the way to Bodhimanda, receives grass from Svastika
91	The Bodhisattva honored by Brahma and Kalika
92	Decoration of the Bodhi-trees
93	The Bodhisattva seated under the Bodhi-tree
94	Mara's unsuccessful attack
95	The daughters of Mara attempt to seduce the Bodhisattva
96	The Bodhisattva attains the highest Wisdom
97	The Buddha honored by the apsaras
98	The gods bathe the Buddha with perfumed water
99	The Buddha replies to Samantakusuma
100	The Buddha takes a walk and then returns to Bodhimanda
101	The naga-king Mualinda pays homage to the Buddha
102	The Buddha meets with other ascetics
103	The merchants Trapusa and Bhsllika approach the Buddha
104	The four Guardians of the world offer a bowl
105	The Bnddba receives milk food from the merchant;
106	The gods request the Buddha to reveal the Law
107	The Buddha agrees to reveal the Law
108	The Buddha deliberates to whom he shall reveal the La
109	The Buddha on the way to Benares (?)
110	The meeting with a ajivaka-tnonk
111	The Buddha is entertained by the naga-king Sudarcana
112	The Buddha is received in-various cities
113	The Buddha is received in-various cities
114	The Buddha is received in-various cities
115	The Buddha crosses the Ganges
116	The Buddha at Benares

117	The Buddha approaches his five former pupils
118	The five do homage to the Buddha as bhiksu's
119	The pupils bathe the Buddha
120	The first preaching

資料來源：作者自行整理。

作者簡介

(刊載順序)

蕭新煌 (Hsiao, Hsin-Huang Michael)

1971年國立臺灣大學社會學系畢業，1976年和1979年分別取得美國紐約州立大學（水牛城）社會學碩士和博士學位，現任中央研究院社會學研究所特聘研究員兼所長、亞太區域研究專題中心合聘特聘研究員、臺灣大學與中山大學社會系教授及中央大學客家學院講座教授。研究專長：公民社會與亞洲新民主、亞太中產階級、環境運動、永續發展與客家族群研究。最新著作：《書寫臺灣第三部門史 I》（巨流圖書，2014）；*Democracy or Alternative Political Systems in Asia: After the Strongmen* (Routledge, 2014)；*Chinese Middle Classes: Taiwan, Hong Kong, Macao and China* (Routledge, 2013)；《臺灣越南配偶的族裔經濟》（與黃登興、蔡青龍合編著，中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心，2012）；《非營利部門：組織與運作（精簡本）》（與官有垣、陸宛蘋合編著，巨流圖書，2011）；《東南亞客家的變貌：新加坡與馬來西亞》（中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心，2011）；《解讀臺港社會意向》（與尹寶珊、王家英合編，香港中文大學香港亞太研究所，2011）。

邱炫元 (Chiou, Syuan-Yuan)

政治大學社會學系助理教授。已出版多篇有關印尼華人穆斯林論文，近年來研究主題開始旁涉印尼中爪哇華人民間宗教文化與地方社會，以及臺灣的跨國印尼穆斯林僑居社群。同時亦對印尼總統直選後（2004-）的社會、文化與宗教變遷保持長期的關注。

Taufik Abdullah

印尼科學院 (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, LIPI) 社會科學部的榮譽研究教授，近著有 *Indonesia: Towards Democracy* (ISEAS, 2009)。

謝尚伯 (Hsieh, Shang-Po)

澳洲國立大學博士候選人與國家文官學院兼任研究員。研究興趣包括貪汙、公民社會、民主化與官僚改革。以印尼為主要研究區域，近兩年則將臺灣的官僚改革也納入研究範疇內，並著手臺灣文官競爭力的建構。

戴萬平 (Tai, Wan-Ping)

正修科技大學國際企業系副教授，就讀博士班期間曾前往印尼大學人文學院 BIPA Programs 短期進修，取得學位後兩度前往印尼雅加達戰略與國際關係研究中心 (Centre for Strategic and International Studies, CSIS) 擔任訪問學者 (2003.07-2003.08, 2005.07-2005.08)。在印尼進修期間，喜歡在群島間自助旅行，並曾在南亞海嘯前、後前往亞齊省訪問。對照之下，對於海嘯前後亞齊省地方建設與中央地方關係的轉變有許多觀察與想法，是撰寫本篇文章的重要動機。作者目前正在進行有關印尼石油產業、印尼汽車工業等東南亞國家產業政策的政治經濟研究。

王遠嘉 (Wang, Yuan-Chia)

現任育達科技大學通識中心副教授兼客家文化中心主任。主要研究領域為東南亞政治經濟、族群關係、民主轉型與發展，以及客家文化。長期關注東南亞議題，1999 年榮獲中央研究院東南亞區域研究計畫 (現為亞太區域研究專題中心) 首屆博士生研究計畫獎助，親赴

印尼進行田野調查。後於大專校院任教期間，發表相關議題之期刊論文與研討會中英論文多篇。除致力東南亞研究不綴，在實務經驗方面，擔任學校行政主管近十年間，奉學校授權遠赴印尼、菲律賓、馬來西亞、越南，招攬東南亞外籍生，以及執行跨校東南亞計畫與籌備國際研討會。並透過教育部教學卓越計畫，設計與推動多元文化、東南亞文化的通識課程，央請專家於講座中教導學生學習印尼語。此外，多次獲得客家委員會學術機構與課程類獎補助，執行苗栗地方產業專題研究，以及開設苗栗開發史課程，邀請客家耆老與藝術從業者發表演講。研究與教學相輔相成，結合學術與產業資源，將多元文化議題融入通識教育，擴展國際視野，同時深耕與傳承地方文化資產。

孫系薇 (Sun, Tsai-Wei)

國立政治大學國際關係研究中心亞洲暨太平洋研究所助理研究員。研究領域包括比較政治與方法論、族群政治與衝突研究、以及東南亞國家—尤其是新加坡、馬來西亞、印尼、與緬甸四國—政治發展與轉型研究。

Johanes Herlijanto (林漢生)

目前任教於印尼雅加達 Bina Nusantara 大學國際關係學系；在這之前他曾任職於印尼大學 (University of Indonesia) 中文學程。他甫於 2013 年取得荷蘭自由大學與澳大利亞 Macquarie 大學的雙聯博士學位，其博士論文題目是《Emulating China: Representation of China and the Contemporary Critique of Indonesia》。

黃克先 (Huang, Ke-Hsien)

國立臺灣大學社會學系、所畢業，美國西北大學社會所博士，現於德國 Max Planck Institute 宗教與族群多元研究所博士後研究。著

有《原鄉、居地與天家：外省第一代的流亡經驗與改宗歷程》（稻香出版社，2007），另有期刊論文可見於《臺灣社會學》及 *Journal for the Scientific Study of Religion*。目前的研究聚焦在以田野民族誌的方法，研究當代中國靈恩基督教的發展與轉型。長期以來，在研究之外同時從事社會學學術專著的翻譯，迄今譯畢《自由之夏》、《泰利的街角》、《柏格歐吉桑的社會學奇幻旅程》、《客人？外人？遷移在歐洲：自1800年起》、《社會資本》等。

梅慧玉 (Mei, Hui-Yu)

任教於國立暨南國際大學東南亞學系。長期關心人類生活多樣性的人類學探討，分別從社會與人以及系統與過程的連結思考社群凝聚力的議題，著重文化行動者的實踐與自主性。主要研究以漢人宗教現象切入，考察地方脈絡下私壇、公廟各類社群儀式活動（治療儀式、年度祭儀、醮祭）的在地意義，以及華人作為多數與少數族群時的文化認同與華人性內涵，企圖以不同地區華人文化與社會生活層面的比較闡釋普遍性與多樣性之間的張力。研究方法經常以人類學參與觀察結合普查。田野工作主要地點包括臺灣的臺南安平、南投埔里，以及印尼的雅加達（Jakarta）與萬鴨佬（Manado）。

張崑振 (Chang, Kun-Chen)

現任國立臺北科技大學建築系專任副教授，國立成功大學建築系畢業，後陸續取得中華民國建築師執照、成大建築博士學位。研究專長、興趣為臺灣傳統建築史、宗教建築與空間、遺產保存與再利用等。十餘年來曾主持古蹟及歷史建築調查研究計畫達三十餘項，並兼任行政院文化部聚落及文化景觀委員、臺北市、新竹縣、基隆市、金門縣文化資產審議委員，著有《臺灣的老齋堂》（遠足文化，2003）、《金門縣官祀建築》（金門縣文化局，2007）、《基隆市文化資產深度導

覽手冊》（基隆市文化局，2010）、《臺灣產業文化資產的體系與價值：菸茶糖篇》（文化部文化資產局，2013）等十餘本專書，以及期刊、研討會學術論文五十餘篇。

陳清香（Chen, Ching-Hsiang）

現任中國文化大學史學所系教授、國立臺北大學民俗藝術研究所教授、法鼓佛教學院教授、華嚴學術中心主任。從事佛教藝術相關的研究與教學四十年。曾任日本天理大學交換教授、現代佛教學會理事長，主編佛教藝術雜誌、策畫當代佛教藝術創作展、主編華嚴學報，舉辦華嚴國際學術研討會。曾巡禮全球佛教史蹟，其中有關東南亞部分，足跡及於越南、泰國、緬甸、印尼、斯里蘭卡、印度等國度。因考查印尼婆羅浮屠，先後撰寫了〈從印尼日惹婆羅浮屠浮雕探討南北傳佛傳的差異〉與〈華嚴經入法界品在印尼日惹婆羅浮屠的浮雕表現〉二篇相關論文，宣讀於學術研討會上，再刊行於學報上。出版佛教相關的學術論文，已逾百篇。專書則有《佛經變相美術創作研究》（國立編譯館中華叢書編審委員會，1977）、《羅漢圖像研究》（文津出版社，1995）、《臺灣佛教美術的傳承與發展》（文津出版社，2005）《臺灣佛教美術供像篇》、《臺灣佛教美術繪畫篇》、《臺灣佛教美術建築篇》（以上三本皆為藝術家出版，2008）、《北朝佛教造像源流史：法相紋飾在埃及、印度、中亞、中土的傳承演變》（空庭書苑出版，2012）。

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

印尼的政治、族群、宗教與藝術／蕭新煌，邱炫元主編；——
初版——臺北市：中研院人社中心，民 103.06
面；公分（中央研究院人文社會科學研究中心專
書；62）

ISBN 978-986-04-1544-5（平裝）

1. 政治 2. 宗教與社會 3. 印尼

574.393

103011206

中央研究院人文社會科學研究中心專書（62）

印尼的政治、族群、宗教與藝術

主 編：蕭新煌、邱炫元

出 版 者：中央研究院人文社會科學研究中心

發 行 者：中央研究院人文社會科學研究中心

編輯校對：簡心怡、朱婷婷

定 價：平裝 600 元

售書地點：中央研究院人文社會科學研究中心（出版室）

地址：115 臺北市南港區研究院路 2 段 128 號

電話：(02) 2789-8143 傳真：(02) 2782-8157

印 刷 者：文盛彩藝事業有限公司

地址：100 臺北市中正區廈門街 34 巷 19 號 1 樓

電話：(02) 2369-6300

初 版：中華民國 103 年 6 月

平 裝：ISBN：9789860415445 GPN：1010301081

版權所有 不准翻印