

〈人民主義〉をめぐって

—チプト・マングクスモ VS. スタットモ・スリヨクスモ—

白 石 隆*

**Pandita vs. Satria: The Dispute between Soetatmo
Soeriokoesoemo and Tjipto Mangoenkoesoemo**

Takashi SHIRAISHI*

The late 1910s and the early 1920s saw the unprecedented rise of *rakjat* radicalism in Java. At this time, the Javanese intellectuals confronted the problems of what *rakjat* radicalism essentially meant and how they should face up to and live in the time of *Kerakjatan* (populism). Tjipto Mangoenkoesoemo, a leading proponent of Indies nationalism, and Soetatmo Soeriokoesoemo, a leader of Javanese nationalism, addressed these questions and formulated diametrically opposed ideas of *Kerakjatan*. Soetatmo saw chaos in the rise of *rakjat* radicalism and proposed the reconstruction (*wederopbouw*) of the Javanese Culture as the only way out of the time of chaos or of madness. The Javanese Culture in effect meant the classic ruling ideology of Javanese kingdoms and the reconstruction meant that of the *kaula-gusti*

(ruler and subjects) relations. Posing as a *pandita*, he argued that to introduce order into the chaos of *Kerakjatan* was only possible when the *rakjat* became the *kaula* of the *pandita-ratu*. In contrast, Tjipto saw the end of the time of madness and the dawn of the time of light in the rise of *rakjat* radicalism. The only thing he need do to revive the will-power of the Javanese was to show the *rakjat* how a Javanese could live his *satria's* life in the time of madness, while inheriting the will of Pangeran Dipanegara, because the evolution and liberation of Java would be possible only when the *rakjat* reincarnated the spirit of the genuine *satria* through uncompromising struggle against the stifling oppression of the Dutch-*prijaji* regime.

はじめに——〈人民主義〉の時代

(I) 絶望するを怖れるな
世の汚濁をみて
年端のいかぬ子のように

眠りの醒めぬ子のように。

われらは道四半に達した
われらはあまりに速く歩んできた
歩みのおそいわれらが友は
まだずっとうしろに遅れている。

* 東京大学教養学部国際関係論；Department of International Relations, College of Liberal Arts, The University of Tokyo

われらはまっすぐに歩もう
 しかしわれらは渴きをおぼえる
 希望は絶たれずとはいえ
 まっすぐ歩むあたわずば死ぬるもよし。

わがめざす道はひじょうに暑く
 いばらにみち風は強い
 われらはしがらみを通り抜け
 障害をとりのぞかねばならぬ。

道が SAMA RATA であるように
 歩む者が SAMA meRASA
 共に楽しく幸せであるように
 すなわち sama rasa sama rata であるように。

(中略)

プト(羅刹)のごとく戦うなかれ
 ただ騒ぎをなすのみ
 金銭を好み苦しみに向かう勇氣なき
 それはサトリオの道にあらず。

かつてまことのサトリオは
 火に入るを怖れず
 海に入るもあえて行った
 心のめざすものを求めるためには。

信じよ、兄弟
 東方のみをめざせ
 そこに光がある
 世界を照らす光が。

- (II) 狂へる時代に生きて
 ころくるしく
 狂者にしたがふにたへず
 したがはねば
 つひには飢へるのみ
 アッラーの思召のままに
 いかなる財(たから)をうしなふも
 おのが衿持を守る者、幸ひなり。

上に掲げた詩(I)は、スマラン・イスラ

ム同盟の活動家で機関誌シナール・ヒンディアの記者でもあったマス・マルコ(Mas Marco)が1918年にスマランの獄中で詠んだ4行詩(sjair)“Sama Rasa dan Sama Rata”(「共に感応し、共に分かち」あるいは「連帯と平等」)の一節である。¹⁾ また詩

1) “Sama Rasa dan Sama Rata,” Marco, *Sair Rempah-rempah*, djilid I, Druk. N. V. Sinar Djawa, Semarang, 1918. Mas Marco Kartodikromoはこの当時中央イスラム同盟コミッサーでもあった。のち中央イスラム同盟からの共産党員の追放時にイスラム同盟を離れ、1926年にはスラカルタ人民同盟議長として逮捕、ボーフェン・ディグルに流された。なお、詩の原文は次のとおり。

Djangan takoet kami poatoes hasa,
 Merasakan kotoran doenia,
 Seperti anak jang beloem oesia,
 Dan beloem bangoen dari tidoernja.

Kami sampe didjalan perempat,
 Kami berdjalan terlaloe tjépat,
 Teman kita jang berdjalan lambat,
 Ketinggalan misih djaoeh amat.

Kami berniat berdjalan teroes,
 Tetapi kami berasa aoes,
 Adapoen pengharapan ta' poatoes,
 Kaloek perloe boleh sampe mampoes.

Djalan jang koetodjoe amat panas,
 Banjak doeri poen angginnja keras,
 Tali-tali mesti kami tatas,
 Palang-palang djoega kami papas.

Soepaja djalannja SAMA RATA,
 Jang berdjalan poen SAMA meRASA,
 Enak dan senang bersama-sama,
 Ja'toe: „Sama rasa, sama rata.”

(中略)

Djangan berperang seperti boeto,
 Tjoema bisa memboeka soeworo,
 Soeka oeang tidak brani loro,
 Itoe boekan adnatnja Satrijo.

Djaman doeloe Satrijo sedjati,
 Ta' takoet masoek didalam api,
 Terdjoen dilaoet poen didjalani,
 Boat mengedjar maksoednja hati.

Pertjajalah soedara-soedara,
 Menoedjoe kearah Timoer sadja;
 Disitoe betoel tempatnja tjahaja,

Jang bisa menerangi doenia. (下線筆者)
 ここで詠われているサトリオは、ビモ(Bima, Wrekdara, プンドウォ5兄弟の次兄)のことである。

(II) は、マタラム最後の偉大なるプジャンガ (pudjangga, 宮廷詩人) ロンゴワルシト (Ranggawarsita) が1873年の死の直前に詠んだ詩“Sinom Kalatida” (「暗闇の時代の詩」) の一節である。²⁾

さて、マス・マルコが“Sama Rasa dan Sama Rata”を詠んだ1918年といえば、1912年のスラカルタにおけるイスラム同盟の設立以来、キリスト教＝白人＝オランダ人に対抗するイスラム＝褐色の膚＝現地人の運動として、主にイスラム同盟の回路を通して動員されてきたラヤット・ラディカリズムが、いよいよ前期民族運動史上 (1908年のブディ・ウトモの設立から1926, 27年のインドネシア共産党の蜂起失敗までの時期) 最大の昂揚期を迎えんとしていた時期であり、この時期、人民運動 (pergerakan rakjat) は、その参加者によっては、ラセクソ (Raséksa, Raksasa, 羅刹) に対して非妥協的な戦いを挑むワヤン (影絵芝居) の世界のサトリオ (satria, ksatria, クシャトリア, 武人) としてその真の意味を与えられていたのであった。³⁾ このような＜人民主義＞の時代に生きた人々の能動性、未来への確信とオプティミズム、英雄的ロマンティシズムの心情は、「まっすぐに歩もう」 (berdjalan teroes), 「急いで歩く」 (berdjalan tjépat), 「通り抜け」 (tatas), 「とりのぞき」 (papas), 「サトリオ」 (satria), 「死ぬるもよし」 (boleh sampe mampoes),

2) R. Ng. Ranggawarsita, *Kitab Kalatida*, Kediri, 1927. なお原文は次のとおり。

Amenangi djaman édan,
éwoeh-aja ing pamboedi,
miloe édan nora tahan,
jèn tan miloe anglakoni,
mbaja kadoeman mélik,
kaliren wekasanipoen,
ndilallah karsa Allah,
begdja-begdjané kang lali,
loewih bedja kang éling lawan waspada.

「光」 (tjahaja) などの言葉の使用によって作り出されるマス・マルコの詩的世界によく表現されており、このような新しい時代の到来への予感こそが、ロンゴワルシトの詩的世界におもくたちこめる時代的閉塞感、停滞感、頹廢感と鋭い対照をなしていたのであった。

こうして、1910年代から1920年代前半にかけての人民運動の昂場は、ジャワ人の心情においては、何よりもまず時代と世界とが新しい時代、新しい世界に向かってまさに動きつつあることとしてとらえられた。⁴⁾ そして、この時代に生きたジャワの知識人は、一方でこのように時代と世界とが動きつつあることを実感しながら、また一方ではその感性をロンゴワルシトの詩的世界に強くとらえられ、いわばマス・マルコの詩的世界とロンゴワルシトの詩的世界との交差するところで、みずからジャワ人として＜人民主義＞の時代をいかに生き、かつ＜人民主義＞にいかに対する

3) たとえば、1920年のヒンディア同盟スラカルタ委員会議長ハジ・ミスバハ (Hadji Misbach) 逮捕にさいしてのヒンディア同盟スラカルタ委員会の回状の冒頭は次のようである。

戦いの合図が告げられ、
鐘とブリ (beri) の音が高く響くとき、
ブトロ・コロ (Batara Kala) はいけにえを
要求する。

兄弟、マス・ミスバハは1920年5月16日ふたたび捕われの身となった。

ヒンディア同盟の戦士たちよ、団結せよ。

De Resident Soerakarta aan den Gouverneur Generaal, “Voorstel tot internering van Tjipto Mangoenkoesoemo en Hadji Mohammad Misbach,” Mailr. 1090x/20. ブトロ・コロとは人を餌食とするラセクソ (羅刹) の王。オランダの支配とブトロ・コロの世とを等置する比喩の意味については、拙著「サミニズムとラヤット・ラディカリズム」『東洋文化研究所紀要』第77冊, pp. 139-145 を参照。

4) このことは、新聞の名称として *Doenia Bergerak*, *Rakjat Bergerak*, *Islam Bergerak*, *Boeroeh Bergerak*, *Doenia Baroe*, *Hindia Baroe* などのあることにもみてとれる。(下線筆者)

かという問題に直面していたのである。⁵⁾

チプト・マングクスモ (Tjipto Mangoenkoesoemo) とスタットモ・スリヨクスモ (Raden Mas Soetatmo Soeriokoesoemo) が、1918年ごろから、あるいは論争の形式で、あるいはたかいを意識しつつなした諸論稿は、あるときは東インド民族主義かジャワ民族主義かをめぐり、あるときはジャワ文化発展の方向と方法をめぐり、そしてまたあるときはワヤンの解釈をめぐりものであったが、それらはすべて、その基底においては、*sama rasa sama rata, mardika* (あるいは *merdeka*, 自由) の名のもとにくりひろげられる人民運動と〈人民主義〉とは何か、それはジャワの歴史と文化の中で何を意味するのか、そしてそれはいかに方向づけられるべきものかに関わっていた。この時期、チプト・マングクスモは、東インド民族主義を標榜するインスリンデ (Insulinde)、ヒンディア同盟 (Sarekat Hindia) の指導者であり、オランダの植民地支配とそれを支えるジャワの「封建」的秩序に対するもっとも痛烈な批判者であった。⁶⁾ ストモ (Soetomo) の評するごとく、チプトは、たび重なる追放にも屈することなく、サトリオとしての人民運動の行動的ラディカリズムの意味をあたかも「たいまつ」のごとく照射する民族主義者であった。⁷⁾

5) ロンゴワルシトの詩「暗闇の時代の詩」は危機の時代に、たとえば1927年クディリ、1946年スラカルタのごとく、くりかえし刊行されている。

6) チプト・マングクスモの家族的背景、政治的経歴については、Balfas, M., *Dr. Tjipto Mangoenkoesoemo: Demokrat Sedjati*, Penerbit Djambatan, Djakarta/Amsterdam, 1952, および Savitri Prastiti Scherer, "Harmony and Dissonance: Early Nationalist Thought in Java," unpublished M. A. thesis presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University, 1975, pp. 102-181 参照。

7) Soetomo, *Kenang-kenangan*, Surabaya, 1934, p. 83.

これとは対照的に、スタットモ・スリヨクスモは、ブディ・ウトモの若き理論家であり、またジャワ民族主義委員会 (Het Comité voor het Javaansche Nationalisme) の主宰者であった。かれは、1922年には、スワルディ・スリヤニングラット (Soewardi Soerjaningrat) とともに、人民運動の混沌に秩序を回復すべく、みずからパンディト (pandita, 宇宙の神秘と神の本質についての知識——*ngèlmu*——に通暁した伝統的インテリゲンツィア) としてタマン・シスワ (Taman Siswa) を設立する。⁸⁾

本稿の目的は、このふたりのジャワ知識人、チプトとスタットモが、みずからの生と〈人民主義〉との関わりを、〈人民主義〉の時代についてのどのような認識のもとに構想していたかを論ずることにある。そして、このような作業は、人民運動における知識人と人民の関係についてひとつの分析視角を準備すべく、まず〈人民主義〉として人民運動の原理が定式化されるさいの民族主義者の二つの対照的な思考様式の型を明らかにしようとするものである。なぜなら、チプトとスタットモは、人民運動の心情に潜む新しい政治的共同体への希求を、それぞれにジャワの歴史と文化の文脈の中に定置し、民族主義の思想として定式化するという営為を、思想と実践の両面において、もっとも自覚的に行なった人々であり、またそのことのゆえに、かれらの生と思想は遺産 (*warisan*) としてインドネシアの民族主義者によって継承されていったからである。⁹⁾

8) Soetatmo Soeriokoesoemo, R. M. (1888-1924) はジョクジャカルタのパク・アラム家の出身で1921年から1924年までフォルクスラートの議員をつとめた。Feith and Castles (ed.), *Indonesian Political Thinking 1945-1965*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970, p. 483.

I ジャワ文化発展の方向と方法をめぐって——ジャワ文化発展のための会議

ジャワ文化発展のための会議 (Congres voor het Javaansche Cultuurontwikkeling) は、中部ジャワの古都スラカルタにおいて、1918年7月5日から7日まで3日間にわたって開催された。⁹⁾ 会議のイニシアティブを掌握したのは、スタットモ・スリヨクスマ、サティマン・ウィルヨサンジョヨ (Satiman Wirjosandjojo) らジャワ民族主義委員会を主宰する＜再建＞ (Wederopbouw) グループであり、またその後援者たるマンク・ヌゴ

ロ侯、ラジマン (Radjiman Wediodipoero) らのブディ・ウトモ指導者であった。¹¹⁾ したがって、会議の統一テーマも、これらジャワ主義者の問題関心を反映して、ジャワ人はいかにしてかつての偉大なジャワ文明を再建するか、そして、そのようなジャワ文明再建の事業において西欧文明とジャワ文化とはそれぞれいかなる任務を負うべきであるか、ということであった。¹²⁾ こうして、会議においては、ジャワ文化の発展とは何かという問題が、ジャワ文化の本質と現代における進化 (evolutie) の方向、その方法としての教育をめぐる論じられたのである。

会議においては、9名の報告者が報告を行った。しかし、あるいは準備の不足によりあるいは上に述べたような争点に何ら関連性を持たぬ提言を行うことによって実質的に会議に寄与することのなかった3名をのぞくと、6名中4名までがジャワ民族主義委員会のスタットモとサティマン、後援者のラジマン、そしてオランダ人「ジャワ主義者」ミュールフェルト (A. Muhlenfeld) によって占められ、わずかに、チプトが東インド民族主義

9) なおチプトとスタットモの論争のうち東インド民族主義かジャワ民族主義かをめぐる論争 (R. M. S. Soeriokoesoemo, A. Muhlenfeld, Tjipto Mangoenkoesoemo, J. B. Wens, *Javaansch of Indisch Nationalisme?*, Semarang, 1918) は土屋健治「ジャワ知識人の西欧認識をめぐる諸問題」に紹介されている。ここにおいて土屋は、この論争がジャワ文化のとらえ方をめぐる二つの対照的な思考の型を提示するものであり、チプトの思想が「自立した個人」の創出を追求するモダニズムの思想であり、スタットモの思想はジャワ文化の限らない強韌性に「近代の超克」をみる思想であるとする。このような土屋の評価は、思想の政治的位相においてチプトが「真の民主主義者」demokrat sedjatiとして「自立した個人」の共同体としての東インドを構想したこと、これに対しスタットモがジャワの古典的な王朝イデオロギーの再建の上に政治的共同体としてジャワを措定したことを指摘する点では適切であろう。しかし、このことは、チプトとスタットモの思想の政治的位相がその文化的位相におけるジャワ文化のトータルな否定とトータルな肯定、あるいはモダニズムと土着主義とにリニアールに対応していることを意味するものではない。チプトは、インドネシアの文化と歴史、そしてまた人民の現実の生活に無知であったがゆえにモダニストたらざるをえなかったハッタ、シャフリルの一党とは決定的に異なっている。なお、土屋健治「ジャワ知識人の西欧認識をめぐる諸問題 (1913年～1922年)」『東南アジア研究』15巻4号、1978年3月参照。

10) ジャワ文化発展のための会議開催までの経緯、会議開催の背景については、“Nota over het congres voor javaansche cultuurontwikkeling van B. J. O. Schrieke, 27 Juli 1918,” Vb. 14-1-19-50 (以下“Nota van Schrieke”と略す), Kwantes, R. G. (ed.), *De Ontwikkeling van de Nationalistische Beweging in Nederlandsch-Indië, Eerste Stuk, 1917-Medio 1923*, H. D. Tjeenk Willink, Groningen, 1975, pp. 50-51 参照。

11) ジャワ民族主義委員会 (Het Comité voor het Javaansche Nationalisme) は1914年に設立され、Soetatmo Soeriokoesoemo, Satiman Wirjosandjojo, Abdoel Rachman らが指導した。また『再建』(Wederopbouw) はジャワ民族主義委員会の機関誌 (月刊) で1918年から1923年まで刊行された。なお時期は不明であるが、Satiman Wirjosandjojo が医師としてジャンビ (南スマトラ) に赴任してのちは、その弟で当時 STOVIA の学生であった Soekiman Wirjosandjojo (のち1938年に Partai Islam Indonesia を設立) が『再建』の編集陣に参加した。Kwantes, *op. cit.*, pp. 58-59. スフリーケによれば、『再建』の刊行はマンク・ヌゴロ侯の資金援助があつてはじめて可能であり、またマンク・ヌゴロ侯自身ダハ (Daha) の名で『再建』誌に寄稿したという。“Nota van Schrieke,” p. 59.

12) *Ibid.*, pp. 51-52.

の立場から、またストックフィス (Stokvis, Z) が倫理主義の立場から、自説を展開しジャワ主義者の見解を批判したのであった。¹³⁾

このような会議の性格上、当時、人民運動を領導しつつあった中央イスラム同盟 (Centraal Sarekat Islam), インド社会民主同盟 (Indische Sociaal-Democratische Vereniging, I. S. D. V.), ジョウオ・ディポ (Djawa Dipa)¹⁴⁾ などの諸団体は、会議が人民運動における失地回復の試みであり、またこれに乗じた政府の人民運動分断策動であるとして会

13) 会議における9名の報告者は、A. Muhlenfeld (人口調査局官吏), Dr. Radjiman Wediodiningrat, alias Wediodipoero (スラカルタ王家付医師, フォルクスラート議員), R. M. Soetatmo Soeriokoesoemo, Z. Stokvis (スマラン H. B. S. 校長), D. van Hinloopen Labberton (内務省長官付特別補佐官, フォルクスラート議員), R. A. Notosoedirdjo geb. Karlinah, J. Rottier (フランス語教師), Dr. Satiman Wirjosandjojo, Tjipto Mangoenkoesoemo であった。また会議の日程と報告とは *Congres voor Javaansche Cultuurontwikkeling: Programma en Tekstboekje, Stoomdrukkerij C. A. Misset, Semarang, 1918* (以下 *Congres* と略す) に収録されている。

14) Djawa Dipa はクロモ (Krama, 目上の者に対して用いるジャワ語) の廃絶とンゴコ (ngoko, 目下あるいは自分と同等の者に対して用いるジャワ語, ジョウオ・ディポはンゴコを *basa hasli* と呼んだ) の普通語化を目的として、1917年3月、スラバヤにてチョコロスダルモ (Tjokrosoedarmo) によって設立された。ここで *dipa* とはワヤンにおいてウィビソノ (Wibisana, ラセクソの王 Rahwana の末弟) が使う術 *hadji dipa* に由来し<光>を意味する。すなわち、ラマヤナ (Ramajana) に題材をとるワヤンにおいて Kiskendo の率いる猿軍と Hindradjat の子 Ngalenko の率いるラセクソの軍勢の戦いにさいし、猿軍は Ngalenko の術によって心の内奥に<暗闇>を生じ危機に陥った。このときウィビソノが使った術が *hadji dipa* でこれによって猿軍の心の内奥にふたたび<光>がもたらされ、猿軍はラセクソの軍勢を打ち破ることができた。中央イスラム同盟の機関誌 *Oetoesan Hindia* は、*Djawa Dipa* とはこの *hadji dipa* のごとく *kaum kolot* (守旧の徒) に<光>を与えるものであると説明している。なお *Djawa Dipa* については、“*De Djowodipo-Beweging*,” *De Indische Gids*, V. 41, 1919, pp. 220-223, および Zürcher, P. J. Jr., “*Djawa Dipa*,” *De Indische Gids*, V. 42, 1920, pp. 691-695 参照。

議に参加しなかった。¹⁵⁾ たしかに、このような批判は、会議の政治的意味を正しくとらえていた。しかし、これら諸団体の批判は、会議の内容についてはなかった。会議の反イスラム的傾向にいたずらに反撥するだけの中央イスラム同盟の批判や現在の人民運動の任務はジャワ文化の発展ではなく民主化であるとのジョウオ・ディポの批判、さらには「ボロブドゥールはいかにして建造されたか、支配者すなわち王の専制によってである」といった「スアラ・ラヤット」(Soeara Rakjat, I. S. D. V. 機関誌) 誌上におけるダルソノ (Darsono) の批判¹⁶⁾は、ジャワの歴史と文化についての洞徹した認識の上にジャワ民族主義を構想する<再建>グループに対抗しうるだけのジャワの歴史と文化の認識を対置することはできなかったのである。

会議におけるスタットモの報告¹⁷⁾は、ジャワ文化発展の方向がジャワ文化それ自体によって内在的に規定されており、その発展の方向とは、ジャワ文化の原理としての *opvoeding* (教育, より広義には、知性あるいは徳性を教育, 指導などによって向上させること) に則って<美> *schoonheid* の本質を顕現させることにあるというものであった。すなわち、かれによれば、精神の領域は神々のつかさどる上位の階梯に属し、この精神の *opvoeding* は、ただ党派、宗教を超越したパンディトのみの任務である。なぜなら、パンディトこそは、山奥において瞑想と苦行の生活を送り、世間を避けて社会の外に住む者であり、またそのゆえに、修業によってみずからを完全に統御し、すべての人間を支配する高次の秩序とその法則とについて通曉しているからである。こうして、かつていにしえのジャワでは、人々は子弟がある年令に達す

15) “*Nota van Schricke*,” pp. 63-70 参照。

16) *Ibid.*, p. 63.

17) “*Prae-advies van R. M. Soetatmo Soeriokoesoemo*,” *Congres*, deel 2.

ると、かれの *opvoeding* をパンディットに委ねた。弟子は師たるパンディットと起居をともにし、師の精神的薫陶を受けてみずからとその子孫の完成に努力した。これこそがジャワ社会の原理としての *opvoeding* の意味であり、教育（知育）によって知性をいくら鍛え上げようともそれは人の完成をもたらすものではなく、したがって *opvoeding* たりえないのである。しかし、残念なことに現在ではパンディットはもはや存在しない。そして、ジャワ人の *opvoeding* の任務をかるうじて果たしてきたのはワヤンのみである。

以上が会議におけるスタットモの報告の要旨である。これに対し、チプトの報告¹⁸⁾は、何よりもまずこうしたスタットモらジャワ主義者に対する批判を目的としていた。なぜなら、この時期の民族運動指導者が直面していた最大の問題とは人民をいかなる方向に指導すべきかという問題であり、この問題をめぐる思想的営為としては、東インド民族主義を唱道するチプトにとり唯一批判に値するのがジャワ民族主義の思想だったからである。¹⁹⁾

このような目的を持ってなされたチプトの報告の要旨は、これをスタットモ批判とチプト自身のジャワ文化発展論に分けて整理すると次のとおりである。

まずスタットモ批判について。チプトによれば、ジャワの強紐な文化的伝統として、ジャワ人と神々の共存および言語、ブパティの身分的特権などの「カースト制」が特徴として認められる。このようなヒンドゥイズムの伝統にはたしかに詩 (*poëzie*) があるが、現在ではジャワ人の進化の桎梏となっている。なぜなら、ヒンドゥイズムの伝統の上に成立した「カースト」制度は、統治規則第69条の

ブパティ世襲の原則に象徴されるごとくオランダの植民地支配の要諦として維持強化され、人民のあらゆる創造性を絞殺しているからである。しかも、現在のジャワはオランダの支配下にあり、かつてのジャワのごとく自然の豊かな恵みをひとり享受することはできない。時代は変わったのであり、それとともにジャワ人も変わったのである。今やジャワの最大の課題は民生の向上にあり、このためには西欧の科学技術を修得しなければならない。したがって、スタットモの *opvoeding* 論は全くの虚妄である。パンディットは私心を完全に統御するとスタットモはいうが、ジャワ文化が精神の物質に対する優位をめざすものであろうとも、ジャワ文化は決してエゴイズムを抑制することはできない。なぜなら、ジャワの年代記が教えるように、人々が禁欲と苦行の生活におもむくのは、みずからを鍛練して私心を統御し、かれの子孫のために確実な未来を手に入れようとするためであり、かれらは普通、神々の祝福を得てやがて子孫がジャワの王座にのぼることができるようにという実に具体的な目的を持っているからである。現在ジャワが必要としているのはスタットモの主張するがごとき *opvoeding* ではない。教育は、西欧の科学技術の修得によって民生の向上に資することを目的とすべきであり、そのような教育のためには、ジャワ文化とジャワ語は何の役にもたたないのである。

次にチプトのジャワ文化発展論について。ジャワ人が東インド人（すなわちインドネシア人）の一部として再生 (*reincarneeren*) し、またジャワ文化がこれによって原理的に新しい性格を獲得したあかつきには、ジャワの進化の桎梏と化したジャワ文化、とりわけアダットは揚棄され死滅する。そして、そのようなジャワ人の東インド人への再生とジャワ文化止揚の前提となるのは、オランダの植民地支配の要諦として人民のイニシアティ

18) Tjipto Mangoenkoesoemo, "Iets over Javaansche Cultuurontwikkeling: Prae-advies uitgebracht voor het Congres 5/6 Juli 1918," *Congres*, deel 3.

19) *Ibid.*, p. 4.

ヴを絞殺し、その道徳的な死 (de moreele dood) を生み出している「カースト」制度から人民が自己解放をとげることである。

ジャワ文化発展の方向と方法についてのスタットモとチプトの論争は、上にみたように、何よりもまず opvoeding の概念に関わるものであった。このことは、opvoeding という思想が倫理主義イデオロギーの核心をなしていたということを抜きにしては考えられない。倫理主義においては、オランダの東インド支配は、オランダが西欧近代のヒカリによってジャワのヤミを啓く任務を負っているという主張によって正当化され、それゆえ、ジャワあるいは東インドのオランダからの政治的解放は、オランダによるジャワ啓蒙の任務が完了したあかつきにのみ許容されるものとされた。²⁰⁾ このような倫理主義における opvoeding 概念に照らしてみれば、パンデイトのもとでの精神的修養と〈美〉の本質の顕現こそが opvoeding であるとのスタットモの主張は、opvoeding 概念をジャワの文化的伝統の文脈で再解釈することによって、

倫理主義からの訣別を宣言したものといえよう。これに対し、スタットモ批判を軸として展開されたチプトの教育(知育)=opvoeding 論は、倫理主義者のそれと何ら変わるところのない啓蒙主義の主張にみえ、実際、会議についてのスフリーケの報告においては、このような観点からチプトの報告はおおいに評価されている。²¹⁾ しかし、この当時のジャワ知識人にとって、西欧科学技術の優越性はたとえスタットモらジャワ主義者にとっても否定しえぬ事実であり、²²⁾ opvoeding をめぐるチプトとスタットモの論争も、知育か徳育かを第一義的な争点としていたのではなかった。チプトとスタットモの論争の争点は、〈人民主義〉の時代をいかに認識するかにあった。そこで次に、スタットモらジャワ主義者がジャワの文化と〈人民主義〉の時代とをいかに認識することによってかれらの opvoeding 論を定式化していたか、そしてチプトがこれに対し、いかなるジャワの文化と〈人民主義〉の時代についての認識を対置したかを検討することにしよう。

II <再 建>

まずスタットモが〈人民主義〉の時代とジャワの文化とをいかに認識していたかを検討する。

スタットモに限らずジャワ民族主義を標榜するジャワ知識人のジャワ史解釈にもっとも特徴的なことは、ジャワの黄金時代をモジョパヒトの時代に想定することである。すなわち、かれらによれば、ジャワはモジョパヒト

王国の時代に絶頂期に達し、15世紀、イスラムの到来によってモジョパヒトが崩壊してのちは、文化的混乱と内乱、植民地化の中でしだいに頹廢していったのであった。²³⁾ したがって、これらのジャワ主義者は、歴史を無限の過去から無限の未来へと延びる時間軸

20) このような倫理主義の立場からの opvoeding 論はストックフィスによって主張された。かれは報告の中で次のようにいう。「オランダ人がこの植民地の統治に必要な限り、かれら(ジャワ人)はその子弟の opvoeding をオランダをモデルとした初等中等教育にもとづいて行わねばなりません。」『Prae-advies van Stokvis,』 *Congres, deel 2, p. 5.*

21) 『Nota van Schrieke,』 p. 58. これに対しスフリーケはスタットモらジャワ主義者に対しては「中途半端な西洋教育」(Westersche halfontwikkeling) と東洋的世界観の融合が東西文化の総合を生み出すことはありえぬと敵意をあらわにしている。

22) 『Prae-advies van Satiman Wirjosandjojo,』 *Congres, deel 3* 参照。

23) 『Prae-advies van A. Muhlenfeld』 および『Prae-advies van Wediodipoero (Dr. Radjiman),』 *Congres, deel 2* 参照。

に沿って構想するのではなく、＜黄金の時代＞ djaman mas と＜狂気の時代＞ djaman édan の継起ととらえ、モジョパヒトの時代に＜黄金の時代＞の純粹型を求めていたのであった。²⁴⁾

こうして、かれらは、かつて19世紀にロンゴワルシトがかれの時代を＜狂気の時代＞とみたごとく、＜人民主義＞の時代を＜狂気の時代＞とみていた。スタットモは、1920年、*Sabdo-Panditto-Ratoe*（『パンディト＝ラトウの言葉』）と題する論稿において、かれの生きる人民運動の時代を次のように描いている。

この間、東インドは混沌を、地獄を生み出しております。人々は味方と敵を区別することができません。政庁はあるときは味方として、あるときは敵として、あるときは進歩派として、あるときは反動派として、二重の役割を果たしております。人々はただ敵とのみ戦っていると確信しつつ味方と戦い、敵と同盟しております。誰ひとり正しい目的を知らず、あらゆるところで戦いが燃え上がっております。貴族は平民と、クロモはゴゴと、資本は（賃）労働と、支配者は被支配者と、政庁は人民と、社会は転倒し、まったく混乱の極にあります。²⁵⁾

しかし、ロンゴワルシトとスタットモらジャワ主義者とは、ともに＜狂気の時代＞に生

きているとはいえ、ジャワ主義者は時代が今や動きつつあり、＜あけぼの＞の間近いことを確信していた。²⁶⁾ オランダ人「ジャワ主義者」ミュールフェルトの語るように、かつてスフナン4世、5世、ロンゴワルシトラが試みた文芸復興は、時代的な閉塞状況のもとでの孤高の試みであった。しかし、今や時代は動きつつある。そして、ジャワ主義を標榜するブディ・ウトモの活動、あるいはダハ(Daha, マンク・ヌゴロ侯)の文筆活動を経て、ジャワ民族主義はジャワ民族主義委員会に制度的表現を与えられている。²⁷⁾ かれらの任務は、動きつつある時代を＜黄金の時代＞へと導くことである。

したがって、スタットモらジャワ主義者にとっては、＜狂気の時代＞に生きてそこからの解放の途をどこに求めるべきかという問題は、個人の生き方の問題である以上に、思想的なジャワ文化＜再建＞の問題として、すなわち、人民運動を方向づけるイデオロギーの定式化の問題としてとらえられた。こうしてかれらは＜再建＞さるべきジャワ文化の原理を求めて、ヒンドゥ・ジャワのモジョパヒトの時代まで遡行したのである。それでは、かれらはそこで何をジャワ文化の原理として見出したのであろうか。

ジャワ主義者がジャワ文化の原理として見出した第一の原理は、＜美＞ *schoonheid* の本質である。これは、「美は力を統べ、力は美に宿り、知恵は正義をもたらす」(*Schoonheid, die Macht beheerscht. Macht, die Schoonheid bezit. Wijsheid, die rechtvaar-*

24) ＜狂気の時代＞ djaman édan と＜黄金の時代＞ djaman mas については、白石隆「サミニズムとラヤット・ラディカリズム」pp. 143-144 参照。

25) Soetatmo Soeriokoesoemo, *Sabdo-Panditto-Ratoe: Het Recht is van den Wijze, Weltevreden*, 1920, p. 5. なおスタットモのこの文章と“The Old Javanese Nitisastra: The Time of Trouble,” Feith and Castles, *op. cit.*, pp. 181-183 の世界の類似性につき比較参照されたい。

26) この時代、ジャワが＜暗闇の時代＞からの＜あけぼの＞を迎えつつあったという比喩とその分析については、Anderson, Benedict, R. O'G., “A Time of Darkness and a Time of Light: Transposition in Early Indonesian Nationalist Thought,” prepared for the Congress of Human Sciences, Mexico City, August 1976, pp. 1-4 参照。

27) “Prae-advies van A. Muhlenfeld,” pp. 26-27.

dig.) という命題²⁸⁾に示されるように、真善美の本質にして唯一の源泉たる〈聖なる力〉Kasektén のことである。²⁹⁾ この〈聖なる力〉の概念は、王が〈聖なる力〉をその一身に集中してのみ王国の〈秩序・静謐・繁栄・福祉〉tata tentrem karta rahardja が実現できるというジャワの古典的な王朝支配イデオロギーの核心をなすものであった。したがって、スタットモにとっては、ジャワの古典的な王朝イデオロギーは〈人民主義〉の時代においてもその魔術性を失ってはならず、そののみか人民運動によって倒立された〈聖なる力〉の階層的秩序を〈再建〉することこそ人民運動の指導の目的だったのである。

このことは、ジャワ文化の第二の原理としてスタットモらの措定した opvoeding の原理に関わっている。なぜなら、opvoeding とは〈聖なる力〉を顕現させることであり、そのような〈聖なる力〉の顕現——それが結局は王国の〈秩序・静謐・繁栄・福祉〉として現象する——の営為の中で師たるパンディトと弟子との間に理想的な kaula-gusti (アルジとシモベ) の関係が樹立されるからである。ワヤンの世界において、瞑想にふけりカリモソド (Kalimasada) の書のみを保持するプンドウォ (Pendawa) の長兄ユディスティロ (Judistira) が、宇宙の神秘と神の本質を統べる法則に通暁することにより「聖王」た

りうるように、このときパンディトはパンディト=ラトゥ (pandita ratoe) として kaula (シモベ) なるラヤットのグスティ (アルジ) たりうるのである。ジャワ主義者にとって、かれらの眼前に展開しつつある人民運動は〈聖なる力〉の極度の拡散状態にほかならず、パンディト=ラトゥに導かれぬ〈人民主義〉は、それゆえ、スタットモの宣言するごとく、「知恵なき民主主義はわれわれすべてにとって破局である」(Democratie zonder wijsheid is een ramp voor ons allen) だったのである。³⁰⁾ かれらにとって人民とはあくまで指導さるべき客体であり、人民はパンディト=ラトゥと感応 (rasa) し、かれのカウロとなることによるのみ、王国の〈秩序・静謐・繁栄・福祉〉の実現、すなわちジャワの〈黄金の時代〉実現の起動力たりうるのであった。

したがって、スタットモの opvoeding とは、みずからをパンディトと規定したジャワ民族主義委員会の〈再建〉グループが、人民運動の再編をめざすにさいしての指導理念だったのであり、この opvoeding がジャワの古典的な王朝イデオロギーの再建をめざす限り、かれらの構想する政治的共同体がジャワであることも、そうした王朝イデオロギーの流通範囲として当然の論理的帰結だったのである。

III サトリオの再生

スタットモが現在の〈狂気の時代〉からの

28) この標語は『再建』誌の表紙に掲げられた。なお土屋健治「ジャワ知識人の西欧認識をめぐる諸問題」pp. 543-544 参照。

29) 〈聖なる力〉Kasektén については、白石隆「サミニズムとラヤット・ラディカリズム」pp. 141-143, および Anderson, Benedict, R. O'G., "The Idea of Power in Javanese Culture," Claire Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia*, pp. 1-69 参照。

解放の途を古典的な王朝イデオロギーにもとづく人民運動の再編に求め、〈黄金の時代〉を求めてモジョパヒトの時代に遡行していったのに対し、チプトにとっては、この〈狂気の時代〉が〈黄金の時代〉モジョパヒトに回帰することはありえなかった。ジャワの〈黄

30) Soetatmo Soeriokoesoemo, *Sabda-Panditto-Ratoe: Het Recht is van den Wijze*, p. 21.

金の時代＞は未来にしかありえなかった。

したがって、ジャワ文化発展のための会議におけるチプトのスタットモ批判の中で、チプトが「時代は変わりました。そして、それとともにわれわれも変わりました。」³¹⁾と述べた意味はひじょうに重要である。なぜなら、ここにおいてチプトはジャワの古典的な王朝イデオロギーの現実的妥当性を完全に否定しているからである。すなわち、スタットモによって再定式化された古典的な王朝イデオロギーにおいては、王国の生産力の水準がほぼ一定であることが前提されている。そして、そうした条件下において＜秩序・静謐・繁栄・福祉＞の実現、あるいは民生の確保——向上ではない——が、王が＜聖なる力＞を集中して天災と内乱を防止し、大地の豊饒を保証したときに実現されるということである。しかし、時代は変わり、オランダのジャワ支配＝「ジャワからの富の流出」と人口の増加によって民生の水準は下降しつつあり、古典的な王朝イデオロギーは＜黄金の時代＞を保証することはできない。チプトが民生の向上こそ急務であり、そのためには知育の向上による技術革新が不可欠であると主張したのはこのような事情によっていた。

と同時に、スタットモのジャワ民族主義においては、パンディト＝ラトゥのカウロとなるべき人民は、あくまで動員の客体として構想されていた。しかし、チプトにとっては、時代は変わり、それとともにジャワ人も変わっていたのであり、そこにおいてたちあらわれてきた人民とは、人民運動の主体としての人民、＜黄金の時代＞実現の主体としての人民だったのである。それではチプトは＜人民主義＞をいかにとらえていたであろうか。それには、チプト自身が、＜人民主義＞の時代をいかに生きようとしていたかという問題を

まず検討しなければならない。

スタットモと同様、チプトにとっても、かれが＜狂気の時代＞を生きているという認識が強くかれの感性を規定していた。しかし、チプトにとっては、このことは、かつてモジョパヒトの時代に実現されたとされる＜黄金の時代＞の本質の解明へとその思索を導いたのではなく、何よりもまず、この＜狂気の時代＞に人はいかに生きるべきかという個人の行為規範の問題へとかれを導いていった。これは、いわばロンゴワルシトの「暗闇の時代の詩」を思索のためではなく、人生の指針として読む態度にも通じるものであり、時代認識としては、時代を＜聖なる力＞の集中と拡散という大状況から判定するのではなく、個人の生から判定するものであったといえよう。

このことは、チプトが1913年にオランダに追放される以前から、すでにかれの諸論稿に認められる。たとえば、チプトは、1913年に開催された第1回東インド人会議（Indiërs Congres）において、「ジャワ人、その歴史と倫理についての若干の考察」と題する報告³²⁾を行い、次のように述べている。すなわち、オランダの支配は、ジャワ人を全くの無権利状態におとしめ、その権威主義的支配（het prentah-wezen）と資本主義的搾取によって人民のすべてのエネルギーと勇気と創造性を圧殺してしまった。この運命からはプリアイといえども免れず、半世紀前にはまだある程度の自律性（zelf-standigheid）を保持していたプリアイもしだいにヨーロッパ人のマンドールと化し、今ではヨーロッパ人とともにジャワ人の生活に干渉している。このように、ジャワ人から独立不羈の精神が失われ

31) Tjipto Mangoenkoesoemo, "Iets over Javaansche Cultuurontwikkeling," p. 19.

32) Tjipto Mangoenkoesoemo, *Iets over den Javaan, zijn Geschiedenis en zijn Ethiek, rede uitgesproken op het Eerste Indiërs Congres gehouden te Semarang (21-23 Maart 1913)*, Semarang, 1913.

ていったことこそがジャワの頽廢の原因なのである。それでは、このような頽廢の時代にジャワ人が誇りを持ってその遺志を継承すべき人物は誰であろうか。また継ぐべき遺志とは何であろうか。それは、「道徳的頽廢に対する闘争者ディポヌゴロ」であり、かれの遺志である。³³⁾

こうしてチプトはディポヌゴロ (Diponegara) について次のように語る。

私たちはディポヌゴロ王子に何をみるべきでありましょうか。利益を求めあるいは野心につきうごかされて、人民を犠牲にしてくにを戦乱におとし入れたあたりまえの反乱者でありましょうか。かれを蜂起へと追いやったのは盲目的なファナティズムでありましょうか。私は否と答えるべきと考えます。(かれには) 達成すべき偉大な任務があったのであります。かれはその任務を実行に移すべく運命づけられていると感じていたのであります。そして今かれは断固たる決意とエネルギーを持ってその任務に従ったのであります。かれはその任務を達成することはできませんでした。しかし、私のみますところ、諸君も私と同様、人の事業をただ成功か失敗かということに判断すべきではありません。実際、ディポヌゴロの功績をどう評価するかということは私の目的とするところではありません。私の意図するところは、一部の人々の考えとは逆に、ジャワ人も道徳的基礎を持っており、その上にわれわれの黄金の時代を再生することができるのだということを示すことにあります。³⁴⁾

チプトは、〈狂気の時代〉を他の人々がいかに生きようとそれには関わりなく、みずか

らの生として、ディポヌゴロの遺志を継承することによって〈狂気の時代〉を生きようとしたのである。

チプトの〈人民主義〉認識を理解するためには、チプトがひとりのサトリオとしてディポヌゴロの遺志を継承して生きることを選びとったということが、かれの〈人民主義〉認識に投影されていることに注目しなければならない。チプトにとっては、〈人民主義〉とは人民が政治的主体として自立することにはかならなかった。人民運動とは、そのような人民の覚醒の徴であり、この人民運動の中でジャワ人が東インド人へと再生することによって実現さるべき〈黄金の時代〉は、そのような〈人民主義〉の中にこそ求められるべきものであったのである。それでは、チプトにとって人民運動は何ゆえに政治的主体としての人民を生み出しうると考えられたのであろうか。そもそもチプトにとって政治的主体としての人民とはいかなる人民であったであろうか。以下、チプトのワヤン論をスタットモのワヤン論と比較しつつ、チプトにおいて、〈人民主義〉とチプト＝ディポヌゴロの生と東インド民族主義とがいかなる論理的連関を構成しているかを検討しよう。³⁵⁾

チプトのワヤン論とスタットモのワヤン論は、ラコン(演目)「アビヨソの物語」の解釈をめぐってきわめて対照的な見解を提示している。³⁶⁾

まずスタットモのワヤン論の骨子は次のとおりである。

ワヤンとは〈真理〉 *waarheid* の分身がグル (*guru*, 師) すなわちダラン (ワヤンの人形使い) の意図に従ってそれぞれに与えられ

35) ここで使用した論稿は、Tjipto Mangoenkoesoemo, *De Wajang als Kultuuruiting van ons volk: Inleiding voor het XI Indiërs Congres*, および Soetatmo Soeriokoesoemo, "Het Heilige Schrift in beeld: De Wajang," *Wederopbouw*, 1922, pp. 30-39.

33) *Ibid.*, p. 17.

34) *Ibid.*, p. 21.

た役割を果たし、かくて全体として＜真理＞*waarheid* を具現するものである。そして、＜真理＞は、パンディットの導きのもと不拔の意志と隔絶した勇気を持つサトリオが、みずからの力をおごりその武器の力ときばの鋭さのみを頼むラセクソを打倒するというワヤンのモチーフの意味は何かに求められなければならない。

それでは、こうしたモチーフの意味は何か。それはスマル、ガレン、ペトルク³⁶の3名のプノカワン (*Penokawan*, 道化に身をや

36) 「アビヨソ (*Abijoso*) の物語」の荒筋はおよそ次のとおりである。

アルジュノ (*Ardjoena*) の子アビヨソは、誰がその父であるかを知らずに、パンディットなる祖父とアルジュノが残したスマル、ペトルク、ガレンの3人のプノカワンに守られて成人した。アビヨソはこうして祖父の精神的薫陶を受け、宇宙の神秘と神の本質について十分な知恵を与えられたのである。そしてある日、アビヨソは祖父からアルジュノが父であると聞かされ、ただちにアルジュノの国アマルトへの出立の許しを請う。祖父はひとたびはこのアビヨソの願いを拒む。しかし、サトリオたるものひとたび心に決したことを翻すことはできないとのアビヨソの言葉に、祖父もついにアビヨソのアマルトへの出立を許す。かくてアビヨソは、スマル、ペトルク、ガレンを従者にアマルトの国へと旅立つ。その途上、セトロ・ゴンド・マイ (死臭漂う野原) において一行はラセクソの軍勢と遭遇する。ラセクソの王はアビヨソにアマルトの国への案内を求める。しかし、サトリオにとり、敵なるラセクソの軍勢の案内方をつとめることはその道に反する行為であり、アビヨソは多勢に無勢にもかかわらず敢然とこれを拒否する。アビヨソの一行がアマルトの国に到着したとき、アマルトはおりからラセクソの軍勢に包囲されて窮地に陥っていた。アルジュノは、クレスノの助言に従い、アビヨソがラセクソの王を倒せばその子と認めようと約束する。そのラセクソの王は武術にかけてはアビヨソにはるかに優る武将である。しかしアビヨソはこれを知りつつ戦場に向かい、ラセクソの王を倒してアルジュノよりその子と認められる。

Tjipto Mangoenkoesoemo, *De Wajang*, pp. 25-31.

つした神) がサトリオの中のサトリオ、アルジュノとその子孫の守護者であることに求められる。すなわち、スマル (*Semar*) とは *Samar* の意で、これは知るあたわざるもの、言挙げしえぬもの、感応 (*rasa*) すべきものであり、神と存在の本質たる＜聖なる力＞の具象したものにほかならない。またガレン (*Nala Garèng*) とは *Nala Garing*, すなわち、魂の渇き (*het drooge hart*), 厳しい禁欲と不拔の意志のことである。そして、ペトルク (*Petroek-kathong-bolong*) とは、底なし袋のペトルクの名が示すごとく、限りなき寛容を意味する。したがって、アルジュノとその子孫がスマル、ガレン、ペトルクの3名のプノカワンに守護されるとは、かれらが瞑想と苦行によってスマルに具象される＜聖なる力＞と感応し、かくて私心を統御し不拔の意志と無限の慈悲の心を持って正義の戦いにおもむくことを意味しているのである。

こうしてスタットモは、人民運動に＜聖なる力＞の極度の拡散状態をみたように、人民運動をサトリオと仮象する立場を批判して次のようにいう。

諸君はしたがって、幾年もの歳月、おのれの祖父のもとで修業してきた若武者 (*bambang*) アビヨソだけがスマル、ガレン、ペトルクに守護されるのをみるでありましょう。しかし、このことは、常に町に住み、あまつさえぜいたくな暮らしを送ってきた若武者が3人のプノカワンにより主人に選ばれるということでは決してありません。³⁷⁾

チプトのワヤン論とそこに認められる＜人民主義＞認識は、上のようなスタットモのワヤン論との比較により明らかにできる。そして、チプトのワヤン論とスタットモのワヤン

37) Soetatmo Soeriokoesoemo, "Het Heilige Schrift in beeld: De Wajang," pp. 38-39.

論のもっとも決定的な相違は、スタットモがアビヨソについて、かれがプノカワンに守護されているとの一点においてその真のサトリオとしての正統性を承認するのに対し、チプトが次のようにアビヨソのサトリオとしての正統性を論じることにある。

すなわち、チプトがサトリオとしてのアビヨソを論じてラコン「アビヨソの物語」から切りとってくる場面は常にアビヨソの不拔の意志、独立不羈の精神を描いている。たとえば、チプトは、アビヨソがパンディトなる祖父に対し、父アルジュノのもとに出立することの許しを願い、祖父がアビヨソの不退転の決意をみて出立を許す場面について、パンディトなる祖父とチプトみずからの言葉とによって次のように語る。

「わたしはおまえの決意におまえのサトリオ精神をしっかりとみとどけた。おまえのサトリオ精神はたとえいかなる困難に逢おうとも退くことはあるまい。否、ますます強くなる。おまえのサトリオ精神は困難に逢うごとにますますみずからを鍛え上げよう」。ここでダランがわたしたちに教えておられますことは、毅然とした精神 (*vastheid van karakter*) のみが言葉の真の意味で〈人間〉という高貴な称号に値するということでもあります。いかなる困難といえども、かれの克服しえぬものはありません。それどころか、あらゆる困難はわたしたち

の力をなお一層鍛え上げる試練なのであります。神 (*godheid*) は、わたしたちが力を発揮し、わたしたちのうちに潜む力を目醒めさせるために、わたしたちに試練を課さねばならないのであります。³⁸⁾

このようなチプトのワヤン解釈を手がかりとしつつ、またチプトみずから語るごとくワヤンの世界のサトリオを来たるべき東インド国家の主体たる人民と読むことによって、³⁹⁾ はじめて、チプトの構想する自立した政治的主体としてのサトリオと〈人民主義〉と東インド民族主義とが完結した論理構造として理解できる。すなわち、チプトは、ジャワの進化の方向は〈人民主義〉の中にあると主張したが、それは、オランダ東インド政庁とその手先たるプリアイに対して人民運動がサトリオのごとく非妥協的な戦いを挑むことによって、人民が〈試練〉によって鍛えられ、まさにこの〈試練〉を通してみずから自立したサトリオ=東インド国家の人民として再生するということだったのである。したがって、チプトにとっては、ジャワの古典的な王朝イデオロギーのよってたつジャワ文化の流通範囲すなわちジャワがスタットモにとって構想可能な唯一の政治的共同体であったのと対照的に、オランダ東インド政庁と対峙する人民運動の最大領域すなわち東インド（インドネシア）だけが構想可能な政治的共同体だったのである。

ま と め

以上に論じてきたように、人民運動がもっとも昂揚した1918年から1920年代初頭の時期に、〈人民主義〉はジャワ民族主義者スタットモ・スリヨクスモと東インド民族主義者チプト・マンゲンクスモによって二つの対照的なしかたで定式化された。スタットモにとっては、人民運動の昂揚は混沌であり、この混

沌に秩序を導入する思想的営為こそが〈狂気の時代〉からの解放の途であった。そして、スタットモによって定式化されたジャワ文化〈再建〉のイデオロギーは、〔カウロ・グス

38) Tjipto Mangoenkoesoemo, *De Wajang*, pp. 27-28.

39) *Ibid.*, p. 40.

ティ関係の＜再建＞⇔パンディト＝ラトゥ
⇔ジャワ民族主義〕を核心とするものであり、その前提は＜聖なる力＞の階層的秩序と *opvoeding*（知恵の支配）の現実的妥当性であった。

これに対し、チプトにとっては、人民運動の昂揚それ自体が＜狂気の時代＞の終焉を告げるものであり、したがってチプトのなすべきことは、ディボヌゴロの遺志を継ぎみずから真のサトリオとしての生を生き抜いてみせることであった。そして、チプトの定式化した東インド民族主義のイデオロギーとは、〔人民運動⇔サトリオの再生⇔東インド民族主義〕を核心とするものであり、その前提は、人民がオランダ植民地政庁との戦いの＜試練＞の中でのみサトリオとして再生するということであった。

それでは、このようなチプトとスタットモの生と思想は、どのように遺産として継承されていったであろうか。ジャワ主義か東インド民族主義かという争点は、1920年代前半に政治的共同体としてのインドネシアの正統性が確立するとともにその現実的妥当性を失っていった。しかし、ラヤットは政治的主体か客体かという争点は、インドネシア民族主義を二分するイデオロギー的争点として常に論争のまとなってきた。ラヤットのエネルギーを承認しつつ、これを客体とみなす立場は、土屋が正しく指摘するように、キ・ハジャル・デワントロとタマン・シスワ運動を経て、スカルノの指導される民主主義の理念、なかんずく「人民の代弁者スカルノ」の理念へと継承されていったといえる。⁴⁰⁾ では、人民を政治的主体となし、そのような人民のひとりとしてサトリオの生を生きていこうとする立場はどのように継承されたであろうか。

インドネシア共産党の最高指導者のひとり

40) 土屋健治「スカルノ研究の視角についての一試論」『アジア経済』第15巻第12号、1974年。

として、9・30事件に連座して処刑されたスディスマン（Sudisman）の軍事法廷での言葉を引用して、論を終えることにしよう。

われわれは戦うために生き、生きるために戦います。われわれは生活のためだけに生きるのではありません。われわれは、心臓の鼓動が止むまで、勇気を持ってその生活を守るために生きているのです。人は生まれたその瞬間から、産声をあげたそのときから、最期の息をひきとるまで、人生は戦いです。ときには困難な戦いに直面するでありましょう。ときには激しい戦いに直面するでありましょう。そのような戦いは必ずしも勝利に恵まれるとは限りません。しかし、人生の目的は、この激しい戦いに臨む勇気を持ち、そしてまた勝利をかちとることにあります。これが共産主義者のみならずすべての戦う者の夢なのです。これがまた私の人生の夢であります。なぜなら、夢なくして、理想なくして、人生は無味乾燥だからです。……私はジャワに生まれた共産主義者です。ですから、ジャワ人の習慣に従って、別れのあいさつをすることは私の義務でありましょう。最初に、*matur nuwun*、戦いの中で私を助けたと考えるすべての皆さん、ありがとうございます。次に *njuwun gunging pangaksama*、とりわけ戦いの中で私によって傷ついたり感じる進歩的革命的な大衆の皆さん、本当にすみません。そして最後に *njuwun pangestu*、私が法の裁きを受けにくにあたって、とりわけ家族から、妻と子供たちから、祝福の与えられんことを。インドネシア共和国万歳。P. K. I. 万歳。⁴¹⁾

41) quoted in Anderson, Benedict, R. O'G., "Religion and Politics in Indonesia since Independence," Anderson et al., eds., *Religion and Social Ethos in Indonesia*, 1975, p. 32.