

スカルノとイスラム (1934年～1942年)

土 屋 健 治*

Sukarno's View on Islam (1934～1942)

by

Kenji TSUCHIYA

は じ め に

1933年8月反政庁活動を理由にバタヴィア（ジャカルタ）で二度目の逮捕をされたスカルノは、それ以降8年以上の歳月を流刑地で送った。1930年代のインドネシア民族運動は、オランダ植民地政庁に対して非協力政策を唱え民族の独立を叫ぶ指導者とその組織とを政庁の武断政策によって次々と失っていった。スカルノの率いるインドネシア党、ハッタ、シャフリルの率いるインドネシア国民教育協会、イスラム同盟の後身でこの時期にバンダロらが率いたインドネシアイスラム同盟党および西スマトラに活動の拠点を置いていたプルミ（インドネシアモスレム統一協会）らはいずれもその指導者を逮捕され、組織の壊滅（教育協会およびプルミ）または協力政策への方針転換（インドネシア党およびインドネシアイスラム同盟党）を余儀なくされていった。¹⁾

スカルノについてみると、1933年8月1日に逮捕され獄中よりインドネシア党からの離党を表明し、翌34年2月17日スラバヤから流刑地のエンデ（フローレス島）に送られている。²⁾ 1938年2月エンデでマラリアにかかったスカルノは、タムリンらの奔走の末、流刑地をスマトラのベンクルー（ベンクーレン）へと移されることになり、夜行列車でスラバヤからメラックを経て38年2月14日ベンクルーに到着した。³⁾ 以後約4年近くをスマトラで過ごしたスカルノが10

* 東京大学大学院社会学研究科

- 1) この間の事情については、増田 与『インドネシア現代史』中央公論社、1971、pp. 94～112; St. Rais Alamsjah, *10 Orang Indonesia Terbesar Sekarang* (今日もっとも偉大な10人のインドネシア人), Djakarta, 1952, pp. 19-20.
- 2) Dahm B., *SUKARNO and The Struggle for Indonesian Independence*, Cornell Univ. Press, 1969. p. 178.
- 3) St. Rais Alamsjah, *op. cit.*, p. 23; Cindy Adams (ed.), *Sukarno, an Autobiography*, Hong Kong, 1965. p. 138.

年ぶりにインドネシア民衆の前にあらわれるのは第二次世界大戦の勃発と日本軍の蘭印進攻を契機としていた。

大戦勃発前の、そしてオランダによるインドネシア支配のその最後の4年近くをスマトラの流刑地で過ごしていたスカルノにとって、その4年間は政治活動を禁じられていた時期であったにもかかわらず、インドネシアの独立という彼の唯一最大の願いが彼の記した宗教論ないし時事評論の中で比喩的にせよ暗喩的にせよ執拗に強力に主張され展開発展されていく時期であった。

ベンクルー時代にスカルノが記した諸論文は、彼のイスラム論と第二次世界大戦論に大別される。イスラム論がエンデ時代以来の彼のイスラム観の延長線上に継続され発展されているのに対し、第二次世界大戦論は1940年中に現われ、41年にはイスラム論よりもその比重はずっと重くなっている。⁴⁾ 本稿で扱おうとするのは、この時期の彼のイスラム論であるが、イスラム論と第二次大戦論とは別々に考えられるべきものではなく、いずれも民族主義（植民地民族主義）の立場から、スカルノにおいては一つに結びつけられているものであろう。従ってこの時期のスカルノの全体像を捉えるための一段階として、当面本稿では彼のイスラム論に限って整理したい。

スカルノがイスラムについて発言する際に二つの主題が問題とされている。一つは近代化の問題であり、もう一つは政教分離の問題である。それはともに来たるべき独立国家インドネシアのその基礎を作るためのスカルノの作業であったと言えよう。本稿の第Ⅰ節ではスカルノのイスラム論を整理し、第Ⅱ節ではそのイスラム論の背景について若干の考察を試みたい。

Ⅰ スカルノのイスラム論

(1) イスラムの近代化

ベンクルー滞在に先立つエンデ時代にスカルノは、バンドンのイスラム統一協会（後述）のハサンに宛てて書簡を書き綴ったが、その書簡で繰り返し説かれたのはインドネシアのイスラム社会の時代おくれの現実に対する批判であり、イスラムは時代とともに進歩しなければならないという主張であった。時代おくれという時、スカルノは「千年のおくれ」について語り、

4) スカルノのベンクルー時代の論文で、彼の論文集に収められている論文（全部で24）の内容は次のように分けられる。

イスラムに関するもの10, (1939-2, 1940-5, 1941-3)

第二次世界大戦に関するもの13, (1939-0, 1940-4, 1941-9)

その他1, (1941-1)

時代とともに進歩すべしという時、時代とは現在と未来のことをさしていた。⁵⁾ エンデ時代からさらに10年前、スカルノがはじめて民族運動の政治舞台に登場した当時、彼はイスラムについて民族主義と社会主義の時代のイスラムのあり方に触れ、今日のイスラムは民族主義とも社会主義とも協同して民族独立の闘争に立ち上がるべきであることを主張していた。現在が植民地下の諸民族の民族主義の時代であり、この民族主義の時代にあつて社会主義とイスラムとはいかなる態度をとるべきかというのがスカルノの主張の出発点であつた。1928年アグス・サリムが、汎イスラム主義の立場からスカルノによる民族主義の強調は「祖国を神格化し、ショービニズムへの危険をはらむもの」としてスカルノを批判した際に、スカルノは、「われわれの民族主義は東洋の民族主義であり、それは受身の民族主義であつて西洋の民族主義のような侵略的性向をもちえないものである」と述べてサリムに反論しているが、その反論の中でもスカルノは、サリムと彼の見解の間には基本的な相違点は何もないこと、両者がともに闘う基盤は

5) エンデ書簡の第7信でスカルノは次のように述べている。

「わたくしたちがイスラムの歴史をひもといてみると、そこに見出されるのは盲信の結果起きているイスラムの絶えざる後退の軌跡です。一般的に言つてわたくしたちの教師、学者はいささかの歴史感覚も持ち合わせておりません。多くは歴史の知識を少しも持っていないと言つてさしつかえありますまい。彼らが心を傾けているのはただ宗教それのみであつて、この宗教の内、特に戒律だけです。ある民族の興亡をもたらす社会の活力を研究するところのより深い分野である歴史、彼らはそれにほとんど関心を示そうとしておりません。これが、これこそが最も重要な研究分野なのです。後退の原因は何か。現在のこの在り様の原因は何か。わたくしたちが歴史の興亡を研究するとき、これこそが絶えずわれわれの思ひをかけめぐらす最も大切な質問なのです。

ところがわたくしたちの教師や学者はどうでしょうか。コーランを正しく唱えることはできても歴史についての知識は皆無です。せいぜい彼らの知っているのは「イスラム年代記」であり、これとても古いイスラム伝承記から編まれたものであつて近代科学の検証、つまり近代の知識、学問の検証には耐ええぬものです。彼らが軽視し、蔑視している歴史の諸事実こそ、明確にかつ容赦なくイスラム世界に盲信が生まれて以来、イスラム教世界は後退し続けてきたことを証拠だてているのです。イジティハートの門は災いの地へと通ずるという考えが現われて以来、イスラム世界は生ける巨人の屍となっていること、また「4人の信仰の指導者」を凌ぎうるコーラン学者の出現はありえないから、これら四つの宗派のいずれかの教師、学者にただただ盲従しなければならないという考えが現われて以来、イスラム世界の知恵の光は消え果ててしまっていること、そのことを歴史ははっきりと語っています。わたくしたちの宗教指導者たちがその盲信が現われて以来のイスラム史の凋落を理解し、彼らがただ教典の定め、宗教上の掟によつてのみ生き死にし、立居振舞することをやめればどれほど良いことかしれません。」

〔Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi* (革命の旗の下に), Vol. I, Djakarta, 1959, (4th edition), pp. 332-333.〕

また、第8信では次のように述べている。「政治犯として流刑地にいるわたくしに向かつて青年はこう尋ねます。かつてのイスラムの栄光の時代がよみがえるための方策は何でしょうか。私の答は簡単です。イスラムは時代に追いつく勇気を持たなければなりません、と。100年ではなく1,000年もイスラムは時代にとり残されてきました。もしイスラムがこの1,000年に追いつけないならば、イスラムはまわがなくなつてしまふ、猥雑なままでおこしまふ。かつてのイスラムの栄光へ回帰することではなく、また“カリフの時代”に戻るのではなく、前進し時代に追いつくこと、これだけが栄光再現のための唯一の方法なのです。わたくしたちはなぜかつての“カリフの時代”を複写せよと教えねばならないのでしょうか。現在は1936年であつて700年でも800年でも900年でもありません。社会とはわれわれの意のままに後戻しのできるような牛車ではありません。社会とは前へ前へと進むもの、次の段階へ歩むものであつて、戻れと命ぜられても戻るものではありません。」〔*ibid.*, p. 334.〕

なお、『エンデ書簡』については拙稿を参照されたい。土屋健治「スカルノと『エンデ書簡』」『季刊東亜』第11号, 1970, pp. 24-52.

十全に存在していることを繰り返し述べ、サリムとの対立を避けようとする慎重な考慮が払われていた。⁶⁾

ところで、1934年以降流刑地エンデの「閉ざされた世界」にあって、スカルノがイスラムに傾倒していくのは表面的には政庁によって政治活動を禁じられ政治組織との接触が不可能とされたことと、孤島の生活での寂寥感をイスラムの宗教団体との交流を通して慰めんとしたことの結果であった。しかしその交流の相手がバンドゥンにあったイスラム統一協会(Persatuan Islam)であったことは、1930年前後の活動の中心地をバンドゥンに置いていたスカルノに対して、つい数年前までの彼の活動の記憶をハサンとの書簡の往復を通して生き生きと甦らせるものであった。

1930年代初頭のイスラム統一協会の状況および統一協会とスカルノとの関係はほぼ以下のようであった。イスラム統一協会は1923年9月17日パレンバン出身の K.H. ザムザム(Zamzam)によってバンドゥンに設立された。⁷⁾ 1930年代初頭の統一協会の責任者は改革派イスラムのすぐれた理論的指導者 A. ハサンであり、30年代後半からはナシール(M. Natsir)とイサ・アンスハリ(M. Isa Anshary)がその中心的活動家となった。統一協会はすでに1912年にジョクジャカルタで設立されていたモハマディヤ協会と同じく、イスラムの改革を掲げて正統派イスラムをもって任ずるキヤイやウラマ等インドネシア村落における伝統的イスラム指導者と対立した。その主張は、現存のイスラム教義の中から様々な夾雑物を取り除き、ただコーランとスンナ(マホメットの言行)の上にのみイスラム教義は築かれるべきものであるというものであった。その活動は改革派イスラムの宣伝布教、宗教書の翻訳や解説の出版を主としており、1935年当時3,000名の会員を擁し20の支部(内、西ジャワ15、セレベス2、スマトラ2、スラバヤ1)を持っていた。⁸⁾ 当時のバンドゥンにおけるスカルノの活動は、統一協会に集まる人々の大きな関心を惹くところであったが、一方、ハサンの才幹もスカルノの心をとらえその当時の両名の交流が後にエンデからスカルノがハサンに宛てて書簡を綴るゆえんとなったという。また先にあげたナシールは、周知のように後にマシュミ党の指導者として反スカルノの立場に立つが、そのナシールが西スマトラの故地を立って1930年にバンドゥンへ来たとき最初に触れた民族運動はスカルノに指導されたものであって、スカルノの主張に強い感銘を受けていた。イサ・アンスハリは、同じく西スマトラからバンドゥンへイスラムを学ぶためにきていたが、彼はスカルノの演説に感激して1932年当時にはスカルノの率いるインドネシア党へ入党している。イサが統一協会へ加入するのは1937年になってからである。⁹⁾

6) Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 109-114.

7) G.H. ブスケ, 太平洋協会訳『蘭領印度に於る回教政策と植民政策』昭和16年, 中央公論社, p. 27.

8) 同上書, p. 28.

9) 当時のバンドゥン統一協会とスカルノをめぐる状況については, St. Rais Alamsjah, *op. cit.*, pp. 72-83; H. Aboebakar (ed.), *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hisjim dan karangan tersiar*, (ワヒド・ハシムの生涯とその著作), Djakarta, 1957. pp. 216-221.

このような背景の中でスカルノとハサンとのエンデにおける往復書簡が始まるのであるが、その書簡の中で後のベンクルー時代のスカルノを見ていく際に注目されるのは、スカルノがコーラン、スンナ、ハディースへの回帰を通してイスラム社会（スカルノにとってはインドネシア社会）の近代化を主張するだけでなく、ジャーイズやムバーフ¹⁰⁾を根拠として、イスラムが時代とともに進歩するものであることを主張している点であろう。¹¹⁾ ジャーイズないしムバーフにスカルノが託しているのは彼の＜進歩観＞であり、彼のいう＜時代の流れ＞である。彼は

- 10) イスラム法では、人間の行為をアッラーが定めたと考える価値に従って次の五つに分類している。
- (1) ある行為は義務的である。これはファルド（またはワージブ）と称する。
 - (2) ある行為は怠っても罰せられないが、推奨される行為であって行なえば報償を受ける。これはスンナと称せられる。
 - (3) ある行為は許容される。してもしなくても賞罰とは関係ない。ムバーフとかジャーイズとか称せられるものがこれである。
 - (4) ある行為は忌避され、行なっても罰こそ受けないが、避けて行なわなければ賞を受ける。マクルーフと呼ばれる。
 - (5) ある行為は禁止され、行なえば罰を受ける。これはハラームと称せられる。
- 11) 第8信でスカルノは次のように述べている。「何故、わたくしたちはかつての“偉大なイスラム”の時代に戻らなければならないのでしょうか。イスラムの掟が、ハラーム、マクルーフ、スンナおよびファルドだけにとどまらないことをわたくしたちは忘れてしまったのでしょうか。“ムバーフ”や、“ジャーイズ”があることを忘れたのでしょうか。このムバーフやジャーイズを思い出すことは、イスラム信徒にとってどれほど良いことか知れません。イスラム信徒が世俗的な規範と統治形態において正統を拒否し、古い方法を投げ捨て、新しい方法を取りあげ、ラジオを持ち、飛行機を持ち、電気を持ち、近代化され、近代を乗り越えていくこと、このことがアッラーとその使徒によって禁じられるべきものでない以上、それは許されているのであることを認識すれば、それはどんなにか良いことでしょう。信徒にとって最も有益な闘争は守旧主義との闘争です。これとの闘争に打ち勝ってはじめてイスラムはこの千年の間隔を埋め、時代に追いつくため全速力で走り出すことができるのです。後方の正統主義を叩きつけ前方の時代を追いかける闘争、これこそケマル・アタチュルクが彼の次の言葉の中で意図したものでしたのです。つまり、“イスラムは、一日中回教寺院に跪坐して数珠をもてあそびつつ瞑想することを命ずるものではない。イスラムは闘争そのものです。”まさにイスラムは進歩です。イスラムは前進です。」（傍線引用者）（Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, p. 334.）

また、第11信では次のように述べている。「先便でわたくしは、イスラムは進歩的であり、先進的であると、こう記しました。イスラムは、ファルドがありスンナがあることによって先進的なのですが、しかしまた時代の制約を克服していくようなジャーイズやムバーフといった規範によって絶えず拡大されていくことによって、また先進的なでもあります。イスラムは進歩です。進歩とは新しい物、過去のものより完全でより高度な新しい事物のことです。進歩とは新しいものを創造する行為であって、過去の繰り返し過去の事物を複写することではありません。イスラムの政治においては、過去の事物を複写すること、偉大なカリフの時代を繰り返すことは良いことではありません。しかるに、ここでイスラムの政治指導者たちはなぜ偉大なカリフの時代のような政治制度を教え続けているのでしょうか。1,000年以上にも及ぶ時代の歩みの中で人間性は過去よりもより完全な、より賢明な、より高度な新しい諸制度を手に入れてきたのではないのでしょうか。偉大なカリフの時代の炎とは何でしょうか。その炎は彼らが見つけたり、作文したり、作曲したりしたものではないことをわたくしたちは忘れたのでしょうか。彼らはただその炎をわたくしたちが現在も保持しているアッラーの御言葉と使徒のスンナとからつかみ出しただけのことであったのを忘れたのでしょうか。

しかし、わたくしたち自身が、アッラーの御言葉と使徒の行為とからつかみ出したものは何でしょうか。それは火や炎や熱情ではなく、灰や埃や石綿であります。アイ・シャドウをほどし、ターバンを巻きつけ、香料や、らくだに乗ることを愛好し、崇拝の心を欠いたままイスラムの講話や礼拝を行ない、コーランの章句や聖歌の読み方だけを知っているという灰であって、時代のすべてを貫いて燃え上がっている炎ではないのです。」（傍線引用者）（Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 340-341.）

そのことを「一般的知識」「歴史の検討」「科学的精神」等の言葉でおきかえている。¹²⁾ 後述するようにスカルノは改革派イスラムと同様にコーラン、スナ、ハディース等のイスラムの聖典を重要視しながらもその重視の仕方ははなはだ異なっている。エンデ書簡に端的にみられるように、スカルノがコーランやスナの内に見出しているのは、何よりもまずその時代に燃えさかっている「火や炎や熱情」であり、その炎だけが「イスラム栄光時代」を成立させたと考えるのである。そしてコーランやスナの内には本質的に「時代のすべてを貫いて燃え上がる炎」があることがスカルノにとっては何よりも重要なことなのである。(脚注11を参照) あらゆる主張がことごとくコーランのいずれかの章句によって裏打ちされるような改革派イスラムの思考方法はスカルノにおいてはほとんどみられない。しかもなお、エンデにおいてスカルノはイスラム教に対する信仰告白をしており、彼自身はもっとも敬虔な祈りを神に捧げていたのである。¹³⁾

流刑地を移されてスマトラへ渡ったスカルノが、その地で改革派イスラムのモハマディヤ協

- 12) 第9信でスカルノは次のように述べている。「もしあなたの伝道者が、例えばナシール氏のように磨きあげられるなら何と良いことでしょう。もしイスラム信徒が古い生活態度しか持たず、西欧と近代とを否定するならば、イスラムはここで、いや世界中で再び光を放つことはないだろうとわたくしは深く確信しております。コーランとハディースは最高の法ですが、このコーランとハディースは、わたくしたちがそれを一般的知識の理解の上に読んでこそ初めて前進をもたらし、火と生命とをもたらすものとなるでしょう。コーランとハディースそのものがまさにわたくしたちにすべての科学と進歩の分野の、すべての知識と発展の分野の祭司者となるべく要請しているのです。イスラムの古さ、頑迷さ、怠慢さ、猥雑さこそ、昔のヘジャーズのウラマたちをして、イブン・サウドにメディナのラジオのアンテナを破壊せしめた理由であり、これこそまた多くの人々がケマル・アタチュルク、リザ・カーンパフライまたヨセフ・スターリンによって作られたいくつかの新しい秩序の意義を理解もせず、理解もできないその理由となっているのです。守旧的で、猥雑なその方法こそ、解釈学の分野においてもまた、全西洋がイスラムを反進歩的宗教、道に迷った宗教と見なしているその理由となっているのです。」(Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 336-337.)
- 13) スカルノは第7信で次のように述べている。「エンデの守旧の徒——ハドラマウト出身者の影響下にあるのですが——は、わたくしが亡くなった義母のために“信仰告白の儀式”をしていないことを心安からず思い、わたくしが義母に対して心くばりと愛情を持っていないと言っております。ほうっておきましょう。彼らはわたくしと家内が最低1日5回、義母のために神に赦しを乞うていることを知りもしないのです。願わくば義母がその罪を赦されイスラムの信仰を受け入れられますよう。また、願わくばアッラーが、あのような老齢であったにもかかわらず、わたくしに従って流刑地の孤寥に甘んじた義母に慈悲と恵みと祝福を与えて下さいますように。」(Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, p. 333.)

第12信では、彼の書簡の刊行を認めるにあたって次のように述べている。「あなた宛のわたくしの書簡を出版したいとの御意向ですが、もちろん結構です。それについてまったく異存ございません。それどころか、この書簡を他の人が知ってくれるのはさらに結構なことです。これらの手紙の中にはわたくしの心、わたくしの精神、わたくしの魂の幾分かが表明されているのですから。これらの手紙は、わたくしの魂の軌跡の一部分を描いております。いまだ不確かなイスラムの魂が、イスラムを確信する魂となり、神の存在を知ってはいてもそれをいまだ認めていなかった魂が日々神と向かい合う魂となり、神性について多くを思考してもいまだそれに身を捧げていなかった魂が日々神に祈りを捧げる魂となっていく、その軌跡がこれらの手紙には描かれているのです。わたくしはいま、わたくしの魂をこのように高めてくれた唯一絶対神たるアッラーと、わたくしを助けてわたくしをかくあらしめてくれたすべての人々、なかんずくあなたに感謝を申し述べなければなりません。アッラーと人々への感謝の印としてわたくしの書簡を公表するというあなたの願いを承諾したいと思います。」(Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 341-342.)

会の会員となるのは、エンデ以来のイスラム近代化の主張からすれば、また、依然として政庁官憲の監視下におかれて政治活動を禁止されていたという状況からすれば当然の成り行きであった。しかしベンクルーにおいてスカルノは、現実に改革派イスラムの運動に参加（モハマディヤ学校の教師）することによって、改革派の運動そのものが彼の考えていた近代化からはほど遠いものであることに大きな失望といらだちを感ずることになる。コーラン、スンナとともに「時代」をイスラムの指標として掲げたスカルノにとって、改革派ですらその「時代」から立ち遅れていること、それが現実の空間でイスラムと交差したスカルノが最初に目にしたことであった。そしてエンデ以来のイスラム近代化の主張は、ベンクルーにおいてより具体的な問題を取りあげることによって引き継がれていくことになる。

1939年初めにモハマディヤの集会に出席しようとしたスカルノ夫妻は、その会場にかけられていた男女を分かつカーテンを目にして会場から立ち去った。¹⁴⁾ この「事件」に関連して新聞記者とのインタビューを行なったスカルノは、その中でほぼ次のように述べている。（このインタビューは「カーテンは隷従のシンボルである」¹⁵⁾と題されて『パンジ・イスラム』誌に掲載された。）

『イスラムは、男と女が互いに見つめ合うことを禁じてはいるが、アッラーもその使徒もカーテンを引けとは命じていない。男女が見つめ合うことを防ぐためにカーテンを引くのは、盗みは禁じられているからすべての家は鍵をかけよ、虚言は禁じられているから口などは縫い取ってしまえ、と言うのと同じ類いのことである。私（スカルノ）がモハマディヤの会員になった時に、集会ではカーテンが引かれていることを知っていたのではないか、それなのになぜ入会したのかと聞かれるが、私がモハマディヤに入会したのはその協会内のすべてを承認したからではなく、何よりも私がイスラムに帰依しているからであった。モハマディヤは原則的にイスラムへ帰依しているが、その内部ではまだ私がみていかにも守旧的だと思われる諸要素がある。私のモハマディヤ入会の目的は改革の推進力となることであった。およそ歴史は古いものと新しいもの、正統派と改革派の間の争闘である。そして真のイスラムは女性の隷属的な地位を引き上げんとするのに対し正統派イスラムは女性の地位改革に対して強いブレーキをかけようとする。』¹⁶⁾

それに続けてスカルノは、アグス・サリムを引き合いにしてこう述べている。そのまま引用してみよう。

「私にとってそのカーテンは隷従のシンボルである。イスラムは隷従を望んではいない。私はハジ・アグス・サリムがかつてある集会でカーテンを引き裂いたことを覚えている。しかり、彼は公然とそれを引

14) この事件は、1939年1月21日付“アディル”紙に報ぜられたという。Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, p. 349.

15) “Tabir adalah lambang perbudakan,” (Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 349–351.)

16) Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 349–350.

き裂いたのだ！私の考えでは彼の行為は、例えば煮えたぎる大海やただ一度の罪のゆえにつながれた獄中から英雄を救い出すよりもっと偉大な行為である。何故ならば、そのような行為には大きな道義的勇気が要請されるからである。私のしたことは何であったか。私は大きな勇気を示そうとしたわけではなく……道義的“抵抗”としてその集会からしおれた犬のように退出したのである。』¹⁷⁾

最後に彼はこう述べている。

「私は（この問題に関して）怒っているのではない。怒ってなんかいやしない。私はいずれかの守旧的なアダット（慣習）に怒りを向けることはできないし、私とは異なる考え方をしている仲間たちに怒りを向けることもできない。彼らは無意識に女性を卑しめんとしているのだ。彼らは自由に確信を抱いているのだし、私も自由に考える。私はマルクスの歴史学派の学徒である。このカーテンの問題を私は歴史的に考える。純粋に非個人的なこととして考える。みたところそれは小さな問題、たかが布切れ一枚くらいの問題に思われる。しかし本質的にはそれはきわめて大きくきわめて重大な問題、女性の社会的な地位のいっさいに関わっている問題なのである。私は繰り返して言おう。カーテンは女性隷従のそのシンボルである！その隷従を除去することは歴史的な義務である！」¹⁸⁾

エンデ以来のスカルノの＜進歩＞の主張は、ここにカーテンという具体的な問題を通してさらに鮮明になされることになる。この「カーテン問題」について「改革の推進力」たらんとするスカルノは、「マルクス歴史学派の学徒」の立場から、1939年7月にメダンで開催された第28回モハマディヤ全国大会に際し当時のモハマディヤ協会会長 K.H.M. マンスールに宛てて、「“カーテン”問題に決定を下されたい¹⁹⁾」と題する公開状を送った。「多数のインドネシア知識人（インテレクチュール）の要請と名において」送られたこの公開状の中でスカルノはカーテン問題が彼の予期したように多くの知識人と青年の注意を惹き、スカルノの所論に対してジャーナリズム界で賛否両論が渦巻いていると述べ、モハマディヤはこの問題についての結論を迫られていると述べている。カーテンは無意識の内に女性を隷従化させているのであり、それは個々人の行為の当否を越えた社会的問題であるが、それゆえにこそ時代とともにすすもうとしているモハマディヤ協会にとっては切実な問題であるはずだとして次のように述べるのである。

「…ブルジョワ法の構成は、ヨーロッパの男性が個人個人意図的に女性を卑しめようとしたことの結果ではない。意図的な結果ではない。そうではなくて、ヨーロッパの社会構造の結果でありヨーロッパ人社会における歴史的社会的な関係としてのヨーロッパ社会構造の結果なのである。かくしてまた私がカーテンは女性の隷従のシンボルであると言う場合、私が言わんとするのはイスラムの男が意識して女性を抑圧しているということではない。また、イスラムの男がすべて邪悪な者であるということではない。私の言わんとするのは、カーテンがイスラム社会の諸関係、すなわちイスラム社会の歴史的関係の結果ないし残存であるということである。……

くり返して言おう。インドネシア知識人はそのカーテンに共鳴しえない。何故ならば、彼らは歴史的社会的分析方法によってカーテンが社会に隷従をもたらした歴史のプロセスの残存であることを知っているからである。彼らはカーテンをもって彼らのイデオロギーをいたく傷つけるものと感じている。何故なら

17) *ibid.*, p. 350.

18) *ibid.*, p. 351.

19) “Minta hukum jang pasti dalam soal “tabir”,” (Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 353–355.)

ば彼らは反隷従のイデオロギーで生活しているからである。……

さて今度は逆にモハマディヤの徒のイデオロギーに注目してみよう！先にも述べたように、カーテンはインドネシア知識人のイデオロギーに触れているとともに、モハマディヤの徒のイデオロギーにも触れているからである。どうしてモハマディヤの徒のイデオロギーにも触れているのか。

というのは、そのカーテンが、モハマディヤが彼らの言うモハマディヤ的性格からどれほど遠いかを計る試験となっているからである。彼らが、コーランとハディース以外のものを根拠とはしようとしないう若いイデオロギーを持っているというのは正しいのか。彼らが若いイデオロギーを持っていて、コーランおよびハディースと一致しないアダットに勇敢に立ち向かっているというのはほんとうなのか。彼らが若いイデオロギーを持っていて、宗教が明白によしとしている一切の近代的なことがらを勇気をもって受け入れているというのはほんとうなのか。モハマディヤのイデオロギーは、このメダン大会において試練の場に立たされる。そしてインドネシアの知識人はおそらくは時代に調和して、その試練が成果を上げることがを待望し希求している。……」²⁰⁾

このモハマディヤの大会で、スカルノの公開状がどのように扱われたのか知りえないが、ベングルーにおいて「カーテン事件」を契機に始められたスカルノのイスラム近代化の主張は、翌1940年に入るとより一般的な問題に拡大していくことになる。ことに「らくだの社会と飛行機の社会」²¹⁾という論文では、エンデ書簡の第11信（脚注11参照）を再説しつつ、イスラムが＜時代＞とともに進歩していくべきものであることを、従って、そのためには予言者の言葉自身もより制限的に考えるべきことを主張する。ここでは先にあげたコーラン等の聖典と＜時代＞のうち聖典の内に燃える炎を現にこの＜時代＞に燃えさせたことがもっともイスラムに忠実な者のとるべき態度であるという主張がみられ、それは次に述べる政教分離の主張の主要な根拠となっていくのである。ところでこの「らくだの社会と飛行機の社会」は、1940年4月マホメットの誕生日に寄せて記されたものであるが、当初編集者から依頼されたテーマは「社会の建設者、予言者マホメット」というものであった。²²⁾ スカルノがその題を改めた意図は、いうまでもなくイスラムの1000年の時代の落差を、らくだと飛行機に要約して明示せんとしたからである。それは次のような挿話をもって始められる。

「——ある日のこと、私の飼犬が泉の傍で手桶の中の水をなめた。子供のラトナ・ジュアミはそれを見てこう叫んだ。“お父さん、お父さん、クティックの奴が手桶の水をなめましたよ。”そこで私はこう答えてやった。“その水をおすてなさい。そして、石鹼とクレオリンを使って、何回か洗ってきれいにしなさい。”

——ラトナはしばらく考えこんでいた。それから彼女はこう尋ねた。“でも、予言者はこうおっしゃっていたではありませんか。その手桶は七度洗われるべし、そしてその内の一度は、土で洗われるべしと。”

——私はこう答えた。“予言者の時代には、石鹼もクレオリンもなかったのだよ。予言者はその時代に石鹼やクレオリンを使えと命ずることは不可能だったのです。”

——ラトナの表情はもとのおだやかな表情にもどった。

——その夜、彼女の寝顔は微笑をしているかのようだった。大きな幸せを得た者の表情のようであった。

20) *ibid.*, pp. 354–355.

21) “Masjarakat onta dan masjarakat kapal-udara,”(Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 483–491.)

22) *ibid.*, p. 483.

——アッラーは称えられてあれ。かの人の命じ給うところは偉大なり。」

この挿話に続けてスカルノは次のように言う。

「いうまでもなく予言者マホメットは偉大なる社会の建設者である。しかし、誰でもが知っているように、7世紀の社会と今日の20世紀の社会とは同じものではない。社会を建設し社会を育てていくためにマホメットが作った法は、コーランとスンナ(ハディース)の内に書きこまれている。そしてコーランやハディースの文字はただ一度だけ書かれたものとして変化することはない……一方、社会はたえず変化し改革されている。まことに残念なことは、すべての者がこのことを理解してはいないということである。…」²³⁾

予言者は彼の生きた時代の人々に大きな慈愛を注いだが、それは実はその後にくるすべての人々に対しても慈愛の目を向けていたことなのである。1400年前の「なつめやしの木蔭に坐っていたウマル君やザイナブ君」²⁴⁾と1940年に現に生きていて、ラジオ、電気、飛行機等々の近代文明を知っているわれわれとがひとしく予言者によって愛でられているものである以上²⁵⁾、われわれは次のように考えるべきだとしてスカルノはこう述べる。

「……それゆえに社会の諸法に関するマホメットの発言は、最小限の諸条件、“最小”の掟であり、“文字通りかくせよ”という掟ではないし、絶対的な掟ではない。」²⁶⁾ (下線部スカルノ)

したがって、「明白に禁じられていない以上、あらゆることが許されている²⁷⁾」ことになる。

このようなスカルノの論点はすでにエンデ書簡中の随所に見出されるものである。²⁸⁾ この論文に対しては、当時ナシールがこれに反論し、スカルノの考えは理性を強調する余り神をないがしろにしてしまうものだとして述べている。²⁹⁾ この点については後に論ずるが、エンデ書簡の内にみられるスカルノのイスラム理解と改革派イスラムとの間の差異は、イスラム教をもって国教とするか否かという点をめぐってさらに明確にされていった。

(2) 政教分離

すでにみたように、イスラムの真髄は「時代のすべてを貫ぬいて燃え上がる炎」³⁰⁾であり、その炎だけがイスラム社会の近代化をなしとげさせるとスカルノは考えていた。そして、スカルノはこの炎を現実のインドネシアのイスラム社会には見出さなかった。20世紀という「時代」において、スカルノがこの炎を見出した場所は、当時の中東のイスラム諸地域、ことにトルコであった。この炎は、トルコにおいてトルコ民族主義として燃えている、とスカルノは主張した。スカルノはトルコ近代史、とくにオスマン・トルコ帝国からトルコ共和国へと変わっていく過程およびオスマン・トルコ帝国の基盤となっていたイスラム教が国家権力と分離されてい

23) *ibid.*, pp. 483-484.

24) *ibid.*, p. 483.

25) *ibid.*, pp. 487-488.

26) *ibid.*, p. 488.

27) *ibid.*, p. 489.

28) 脚注 11) を参照。

29) Dahm B., *op. cit.*, pp. 192-195.

30) Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, p. 341; および脚注 11) を参照。

く過程に注目している。そして、トルコの近代化がこれらの過程と軌を一にしていたことを強調するとともに、そのことによってトルコのイスラムが宗教として真に再生しうるものだと述べている。

このような論議は、1940年中に執筆された「イスラム理解を“若返らせる”」³¹⁾「トルコが国家と宗教を分離した理由は何か」³²⁾および「私はなお活動不足である」³³⁾の3論文に集約されている。そこではイスラムの近代化を主張する際にみられた「歴史の事実を理解せよ」「現実の状況を認識せよ」というエンデ以来の主張がよりいっそう強くキイ・ワードとして用いられている。

まず「イスラム理解を“若返らせる”」において、スカルノは、「イスラムの根本は不変であっても、それをどう理解するかは時代によって変わり、ある時代の解釈はたえず訂正されていくものである」³⁴⁾と述べる。つづけて、先のカーテン問題はおよそイスラムに関わる諸問題がインドネシア以外のイスラム世界で現実にとどのように取り扱われているかの考察をうながすものであるとして、スカルノはイスラム諸国の状態を「観察し鳥瞰する」³⁵⁾。そこではエジプト、トルコ、パレスチナ、インドおよびアラビアの諸地域が取り上げられている。「観察」の中でスカルノがもっとも急進的だとしているのは、トルコである。（イランはそれにしたがっているとする。）

「この地（トルコ）の宗教は、もっとも近代的でもっとも急進的である。ここでは宗教は国家から分離されている。1928年にイスラムは国教であるとの憲法中の章句は削除された。宗教は個人個人の任務とされたのである。イスラムがトルコによって廃絶されたのではなく、イスラムが国家ではなく人間の手に委ねられたのである。それゆえトルコは反宗教、反国家であるというのは誤りである。トルコを例えばロシアと同一視することは誤りである。」³⁶⁾

このような「国家と宗教とが分離され、宗教が個人個人の問題となる」³⁷⁾のは、西欧諸国で現にみられるものであるが、トルコの例はインドネシアにおいても異様なことではないとする。

「……われわれにとってトルコの状態はほんとうは異様なものではない。……われわれにとってイスラム教はわれわれ自身の任務であって国家の任務ではない。」³⁸⁾

トルコが政教分離したのも、カリフ制を廃止したのも、イスラムを育てようとしたからにはかならない。すなわち、一方で国家はイスラム法のあれこれの条項にとらわれることなく近代

31) “Me-*“muda”*-kan pengertian Islam,” (Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 369-402.)

32) “Apa sebab Turki memisah agama dari negara,” (Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 403-445.)

33) “Saja kurang dinamis,” (Sukarno, *Dibawah Bendera Revolusi*, pp. 447-455.)

34) *ibid.*, p. 370.

35) *ibid.*, p. 380.

36) *ibid.*, p. 377.

37) *ibid.*, p. 388.

38) *ibid.*, p. 380.

的民法典を導入し、また、アラビア語とアラビア文字を廃してトルコ語とラテン文字使用によって言語の民族化と近代化を図るとともに、他方でイスラム信徒も「宗教問題について国家との衝突をもはや恐れることなしに——なぜならば、もちろん国家ももはや宗教への干渉をしないから——宗教を近代化するのである。」³⁹⁾

そしてトルコがそのような措置をとったのは、西欧の脅威を前にしてその西欧と対決するために国家機構を西欧化しなければならなかったからである。トルコの民衆は、实际的(zakelijk)でプラクティカルであった⁴⁰⁾とスカルノは述べている。そのあとでスカルノは、エジプト、パレスチナ、アラビア、インドの状況を通観し、その中で今なおもっとも伝統因襲にしばられているのはインドであり、現在が汎イスラム主義の時代から民族主義の時代へと移っているのにもかかわらず、インドのイスラムのみが依然として汎イスラム主義を標榜しているとしている。⁴¹⁾

イスラム世界の近代化、イスラム世界の民族主義の台頭のもっともラディカルな手本をケマル・アタチュルクの率いるトルコに見出したスカルノは、次の「トルコが国家と宗教を分離した理由は何か」において、トルコの近代史を詳細に述べている。

その論文の中でスカルノは「私は実態を報告するだけであり、討論の資料を提供するだけである。トルコの歩んでいる道が正しいか否かは歴史の審判に委ねられている」⁴²⁾と保留しているが、トルコの例がインドネシアのイスラム社会近代化の際の手本とされていることは明らかである。

スカルノはトルコ史関係の本を紹介する形でトルコについて述べるが、その中でことに注目しているのはケマル・アタチュルクによるオスマン帝国の廃止(1922年11月)、カリフ庁の廃止(1924年3月)、政教分離の確立(1928年4月)の一連の措置である。この中で「とりわけ注意して書物を読んだのは、政教分離問題であった」⁴³⁾とスカルノは述べ、「その結果えた確信は、トルコは決して宗教を制限しようとしているのではない、ということであった」⁴⁴⁾としている。そして、むしろ逆に宗教を育てんとしたからにはほかならないという先の論文の主張をくりかえしている。

「……(政教分離の措置)は、宗教に反対するものではなく、まさに宗教を助けるものであった。宗教を制限せんとするものではなく、まさに宗教を育てんとするものであった。……トルコは世界の歴史を眺めてみた。そして理解したことは、真の宗教が諸政府やまさに宗教の“擁護者”である権力者によって、いかに侵犯を受けつづけてきたかということであった。……思うに、もしトルコが宗教と一戦交えようと欲したなら、その最大の戦場は青年の教育となるだろう。青年と子供たちのところで、学校の教室で、トルコはもっとも積極的に精力的に熱心に活動して、宗教への憎しみの種を播き散らそうとするにちがいない。

39) *ibid.*, p. 378.

40) *ibid.*, p. 379.

41) *ibid.*, pp. 385–387.

42) *ibid.*, p. 445.

43) *ibid.*, p. 440.

44) *ibid.*, p. 440.

ない。しかし、そこではそのような証拠はただのひとつとしてみられない。今日官立の学校ではただ一般知識しか与えられていないことは確かだし、そこでの教育が“独立”したものであることも確かである。しかし、そこでは一度として、反宗教的な教育が行なわれたことはないし、個人的に宗教学校を設立しようとする人々を、政府は決して妨げてはいない。……

……もしも、政府が人権のもっとも神聖な領域（である宗教）に干渉すればきわめて危険な結果が現われてくるだろう。それはトルコ人の宗教生活を鎖につなぐことになるだろう。宗教の独立はアジアの青年たちの歓迎を受けている。その青年を代表して、ある学生はそのよこびをこう語っている。“いまやわれわれは、われわれの宗教が真に望んでいるものは何であるかを自由に自ら決定する責任を負わされている。イスラム教バンザイ”⁴⁵⁾

政教分離の問題は、この1000年のイスラム史の中で理性主義の問題と並ぶ最重要の問題であり、ケマル・アタチュルクの行為は100パーセント世界史の知識にのっとった行為であった。ケマルは世界史の流れを实によく理解しており、その流れに沿ってトルコを改革する態度は、「まったくもって現実的の一語につきるものであった」⁴⁶⁾とスカルノは述べ、この論文の結びでは、ケマルは抗いようのない事実を目を据えておりそれゆえ「予言者と4人のカリフの時代には、国家と宗教は一つになっていたと言って白昼夢の雲間をただよっている人々を憎んだ」⁴⁷⁾として、イスラム教指導者の「理想主義、形式主義」⁴⁸⁾を批判している。

国家の基礎にイスラム教を据えようとする主張に対するスカルノの批判は次の「私はなお活動不足である」において一段と具体化されている。スカルノは次のように言う。

『宗教と国家は一つでなければならないと主張する者がいるが、トルコ、インド、インドネシア等では何百万人もの人々がキリスト教信者あるいはそれ以外の宗教を信仰しており、知識人は一般的にイスラム的思考法をとってはいない。イスラム国家を創り、イスラム法体系に基づいて国家を組織し機能させるときに、キリスト教や他の宗教の信奉者がこれを受け入れなかったらどうなるのか。独裁制をしくのか。しかし現代はもはや背教者を皆殺しにする時代ではない。政教分離の問題の根幹は近代民主主義の問題である。トルコのスルタンの時代には民主主義はトルコで機能していなかった。それゆえにトルコはかくもたやすく“宗教と国家を合体させえた”のである。ところで、あなた方が国家を統治するとき、あなた方は疑いもなく民主主義の原理を採用するであろう。この原理に由来する国家の基礎は国民議会（*badanperwakilan rakyat*）である。⁴⁹⁾

「この議会にはその信条のいかんを問わず全民衆の代表が集まる。100パーセントイスラムの感情をもつ者の代表、表面的にのみイスラム化している者の代表、キリスト教徒の代表、無信仰者の代表、知識人代表、商人代表、農民代表、労働者代表、漁師代表がこれであり、要するに民族の全構成部分、国民の全構成部分の代表によってその議会は成立する。（トルコのスルタンはこのような組織を設けなかった。ま

45) *ibid.*, pp. 441-443.

46) *ibid.*, p. 439. (“Ia betul-betul riil, riil, sekali lagi riil.”)

47) *ibid.*, p. 445.

48) *ibid.*, p. 439.

49) *ibid.*, pp. 450-451.

さにそのゆえに青年トルコ党の運動が発生したのである。)そこで私があなた方に提案したいことは、憲法の起草文中にこの国家は宗教国家なり、と記してはならないということである。なぜならば、——私を信じ給え——国家とイスラムを一体化させるそのような憲法草案はその国民議会で承認されないであろうから、非イスラム側の代表はこれに徹底的に反対するであろうし、その他の代表もたとえ“イスラム”(その大部分はまちがいなく“知識人”であるが)であっても、すべてがこれに従うことはないであろう。……」⁵⁰⁾

それでもなお宗教国家の成立を実現させようとすれば、それは民主主義の放棄によるしかない。ところがあなた方は民主主義者であるから、民衆の 100 パーセントが完全なイスラム教徒である場合にしか宗教国家は成立しえない。その場合にしかイスラム原則と民主主義原則とは両立しない。100 パーセントがイスラムでない国では選択の道は二つしかない。民主主義なしの国家と宗教の一体化か、あるいは政教分離の国での民主主義かの二つの選択である。⁵¹⁾これが現実である。

「しかしあなた方は失望する必要はない。その憲法中に国家と宗教の分離をうたった国家は、民主主義を担うことによりイスラム法に適った法律の決定を国民議会に対して閉ざしてはいないからである。民主主義である限りそうである。たとえばあなた方は豚の飼育を禁ずる法律を望むか。はたまた禁酒法の設定を望むか。国民議会に連なる代表者の大多数が豚や酒に反対しさえすればそのような法律が設定されることにどんな困難があろうか。もし豚や酒に反対する代表者の数がまだ不足していたとすればどうか。それは、あなた方の民衆がまだ“イスラム民衆”ではないことの印である。もしそうなら、民衆の中で熱心な布教活動を行ない、可能な限り多数のイスラムの代表を国民議会へ送りこめ。民衆のイスラム精神を振起させて、掃除人のアブドゥルから自動車で町を乗りまわす金持にいたるまで、あらゆる者をイスラム教徒とし、国民議会をしてその政策もイスラム、その心もイスラム、その血もイスラム、毛筋の一つ一つまでイスラムである代表者で溢れせしめよ、その氾濫とともに、イスラム法の欲するすべてのことは国民議会の決定としてただちにのびから実体化する。あなた方の欲することはすべて国民議会で実現されることになる。それゆえ国家はおのづからイスラム的性格の国家となる。その憲法中に宗教国家なりという条項がなくてもそう公言されていなくても国家はイスラム的性格の国家となる。また明らかなように、そのような民衆こそ真にイスラムの魂をもった民衆であり、名前だけイスラム国家でその心はイスラムに冷淡でイスラムを否定している民衆ではないのである。……

全信徒の胸中に燃え上がるイスラムの炎、これこそが国家をイスラム国家とするのであって、一枚の紙に書きつけられた“国家は宗教をその導きとする”という条項ではないのである。何のためにわれわれは国家が“宗教と分離される”という、憲政の知恵を恐れるのか。“民主主義のある限り、宗教から分離される”国家は、真実のイスラム国家に完全になりうる、何ゆえ、その憲政の知恵を恐れるのか。それを一つの試練、近代的民主主義からイスラムへ向けられた一つの挑戦として受け入れるほうがより男らしいのではないのか。……」⁵²⁾

その試練を受け入れ、民衆への教化活動を行なうことによってはじめてイスラムは生きたイスラム、生命力のあるイスラム、躍動するイスラムとなるのである。以上のことはいくら強調しても強調したりないということはなく、私はまだ活動不足なのである。』⁵³⁾

以上がこの論文の大要である。ここに述べられている国は一般的なものとしてあげられてい

50) *ibid.*, p. 452.

51) *ibid.*, p. 452.

52) *ibid.*, pp. 452-453.

53) *ibid.*, p. 453, p. 447.

るが、実際にはきたるべきインドネシア国家の基礎について述べていることは明らかであろう。スカルノはここで国家と宗教を一体化しないことを原理的問題として主張している。憲法中に「イスラム国家である」旨を掲げることは、100パーセントの支持がない限り不可能であると言う点に彼の力点はおかれている。この点については、多数決を云々しているのではない。それは、個々の法案（たとえば彼が引き合いに出している豚の飼育を禁ずる法案や禁酒法案等）について多数決原理を述べているのと性格を異にしている。

こうしてトルコの政教分離について語っていたスカルノは、この論文ではこの地の政教分離、この地のイスラムの在り方についてその主張を展開したのである。

それでは本節でみてきたスカルノのイスラム論は、彼の1933年までの主張とどのように関連しているのか。そもそも流刑地でスカルノはなにゆえかくもイスラムについて繰り返し発言をするのか。イスラムについて、あるいはイスラム論を通して結局何を言おうとしたのか。これらの点について次節でまとめてみたい。

Ⅱ スカルノのイスラム論の意味

(I) マルハエン主義の深化

独立以前のインドネシア民族運動史上「閉じられた世界」から「開かれた世界」に向かって綴られ刊行された書簡集は三つある。ひとつは「暗くたちおくれたジャワ」から綴られたカルティニの書簡集、ひとつはスカルノのエンデ書簡、もうひとつはシャフリルが流刑地（タナ・メラとバンダネィラ）からオランダにいる夫人にあてて記した書簡集である。

カルティニの書簡は、ヨーロッパ近代社会の価値観を志向する側面と土着社会の伝統的価値を再認識しようとする側面とが未分化のままに混在している。シャフリルの書簡中でシャフリルの目は何よりもまずヨーロッパ近代の普遍価値に向けられている。スカルノのエンデ書簡はどうだろうか。彼がこの書簡の中でその対象としているのはただひとつ、「因襲にとらわれ、無知蒙昧で時代から取り残されたままのインドネシアのイスラム社会」である。

1933年までのスカルノのマルハエンの主張において、マルハエンはここ（インドネシア）にあってあそこ（オランダ）と徹底的に対立、対決する民族統一の力、ラディカルでダイナミックな力のシンボルであった。エンデ時代以後のスカルノからはこのマルハエンという言葉は消える。それはいっさいの政治活動を断たれたからであろう。しかし注目できることは、元来一農民の名に由来する固有名詞でありながら、インドネシアの民衆ないし貧民という意味で一般名詞化していたマルハエンが、エンデ時代以降ふたたび固有名詞に戻って、「デュラ君、アマット君、ミナさん、マルヤムさん」⁵⁴⁾あるいは「なつめやしの木蔭に坐るウマル君やザイナブ君」⁵⁵⁾

54) *ibid.*, p. 341.

55) *ibid.*, p. 483.

「幸せそうなほほえみを浮かべて眠るラトナ」⁵⁶⁾「掃除人のアブドゥル」⁵⁷⁾等と呼ばれなおされていることである。一般的な対象を固有名詞におきかえるという後年のスカルノの特徴（たとえばパンチャ・シラ演説）が顕著に示されはじめるのはエンデ時代以降のことである。マルハエンを率いてオランダに立ち向かっていたスカルノは流刑地でマルハエンそのものに目を向けなおす。そのときスカルノの目に浮かびあがってくるひとりひとりのマルハエンは、そのほとんどが自らイスラム教徒だと言いながら初期イスラムの有していた「ゴムのような弾力性」⁵⁸⁾を失い、イスラムの真髄である炎を失い、訓誥学と戒律のみにかかずらっているイスラム教のために1000年の時代に遅れてしまった民衆である。そのことはつい数年前までインドネシア民族がオランダに対して自らの主体を主張したとき、その民族的活力の総称となっていたマルハエンが、彼をはじめとする非協力主義者の一網打尽の逮捕によってたちまち消えてしまったのか、それはただの概念にすぎなかったのか、民族的抵抗の主体は指導者を失うとともに消えてしまうのか、という「閉ざされた世界」にいるスカルノの懊悩と重なり合っている。したがって、エンデ時代以降のスカルノはマルハエンを問題とする点においてそれ以前のスカルノと連続線上にあり、イスラムという異なる側面が突如として流刑地のスカルノに現われてきたのではない。マルハエンの社会がインドネシアのイスラム社会としてとらえられるのは、マルハエン主義の社会的側面が問題とされているからであり、社会的規範がなによりもイスラム的規範として成立している社会的状況から導き出されてきたことであろう。1933年までのマルハエン主義の主要内容をなしていた「社会＝民族主義」および「社会＝民主主義」の内の政治的経済的側面（「植民地主義・資本主義・帝国主義打倒」として主張されたもの）ではなく、その内的な条件が問題とされているのである。そしてそれがイスラム社会としてとらえられたのである。

(2) 民族的エトスの模索

(1)でみたような具体的な個々の人としてのマルハエンは、いうまでもなくその大多数が農民でありイスラム社会としてとらえられたマルハエン社会はなによりも農村社会である。守旧的なイスラムから離脱して時代に追いつく努力をせよ、という主張がくり返しなされていることはすでに第Ⅰ節でみた通りである。時代に追いつくとは近代化をなしとげることであるとスカルノは言う。しかし、何をもって近代化というのかははっきり述べられてはいない。ただ、それはほぼ西欧化（ことに西欧の技術文明に追いつくこと）として考えられている。その場合西欧文明社会を目標とはしても、その近代化の担い手はもちろんマルハエンであり、近代化へと向かわしめそれをなしとげていくエトスはインドネシアの内部に見出されなければならないもの

56) *ibid.*, p. 483.

57) *ibid.*, p. 452.

58) *ibid.*, p. 375.

であった。

それではインドネシア民衆の社会生活を現実に規定している最大の価値体系であるイスラムの内にはそのような近代化を担いうるエトスがあるのか。それはある。げんにイスラム栄光時代と呼ばれるイスラムの初期の時代にはイスラム世界は世界文明の先端にあった、とスカルノは考えた。しかしスカルノにおいては、そのエトスは文字通り 炎のように 無定形なものであり、無定形であるがゆえに持続性を維持しうるもの、つねに再生していくもの、時代のあれこれの世俗的権力によって規定しえないもの、規定されればそのことによって活力を失うものであるとされた。ところがそのイスラムの「炎」は、現実のインドネシア社会では「灰」と化している。それを再び「炎」に変えるのはイスラムの教義ではなく時代の精神であり具体的に言えば民族主義、げんに中東で燃えさかっている民族主義である、とスカルノは言う。そして、「アッラーとその使徒の教えを真に理解することは——したがって真のイスラム信徒とは——その炎を燃えたたせることである」⁵⁹⁾ とスカルノが言うとき、流刑地にあって自らイスラムの神に祈りイスラム教徒としての生活を続けていた彼は、イスラムと民族主義の間を跨いで立ち、その間を自由に往来することになる。民族主義者として民族の魂を説き続けてきた1933年までのスカルノは、それによってインドネシアの農村に細分化されて維持されてきたイスラム（アダット化されたイスラム）を民族主義によってナショナルなレベルで普遍化しようとする。そのとき「時代の精神」はイスラムを内包するものとなる。それゆえ、スカルノのイスラム論においてもっぱら批判の対象とされるのは予言者マホメットに始まる系図と系譜を重視する伝統主義の観念とこの観念を体現している守旧派になるのである。そこでは時代が系譜としてしか問題にされず、空間にひろがることはないからである。

それならばイスラムを含みうる民族主義はどのような言葉で表現されるのか。それを見出して民衆に伝える任務をスカルノはさらに担っていくことになる。

以上のようなスカルノの見方の根底にあるのは、おそらくすでに形成されたイスラム的価値と現に形成されつつある民族的価値との対比であり、その対比においては「古いものは新しいものにとってかわられる」という彼の進歩法則（1926年以来の）であろう。

(3) スカルノとプルミおよびハッタ、シャフリル

スカルノのイスラム論の中で顕著なのはすでに第Ⅰ節でみたようなトルコの世俗主義に対する強烈な関心とスカルノ自身が世俗主義を主張する際に強調している「現実認識」ないし「理性主義」という言葉である。

スカルノの「理性主義」はナシールによってイスラム信仰の根本を無視するものと批判されるが、スカルノはナシールらの近代改革派による宗教国家の主張も現実認識に欠けたものであり、インドの汎イスラム主義と同様の「理想の雲間をただようもの」であり、「国家に依存し

59) *ibid.*, p. 490.

ようとする男らしからぬ」態度であるとする。「トルコをみよ。ケマル・アタチュルクを見よ」とスカルノは言うが、スカルノのトルコに対する認識はたんに書物を通じてのみ得られたものであろうか。中東における歴史の流れと時代の状況に対する彼の敏感な反応は、1933年当時のプルミ（インドネシアモスレム統一協会）との接触を通じてかなり啓発されたもののよう考えられる。

プルミ成立の経緯とスカルノとの関係は次のようなものである。

20世紀以降の民族運動がスマトラへ拡大していくのはイスラム同盟の設立以降である。西スマトラ（ミナンカバウ）についてみるとこの地域では1918年にパダン・パンジャンで設立されたスマトラ・タワリブ（Sumatra Thawalib）と、1920年にパダンで設立されたイスラム教師団（Guru-guru Agama Islam）が主要な組織であったがこれらは政治組織ではなかった。1920年代に入ると、イスラム同盟とインドネシア共産党の影響は西スマトラにも及び、周知のようにこの地域は1926年27年の蜂起の一拠点となったが、その後1920年代末にかけて西スマトラで独自の政治組織を作ろうとする気運がもり上がった。その直接の契機となったのは、1930年5月スマトラでは最初にブキィ・ティンギで開かれた第5回モハマディヤ全国大会であった。本来ジャワにおいて改革派の宗教教団として発足したモハマディヤ協会は、スマトラにその活動領域を拡大するに際して、ジャワよりもはるかに政治的色彩を強めていた。

この大会後西スマトラでは従来のスマトラ・タワリブが組織がえされてプルミ（Permi: Persatuan Muslimin Indonesia）となった。ところでプルミ設立に当たって重要な役割を果たしたのは、当時カイロのアル・アズハル大学から帰国したばかりの留学生である。⁶⁰⁾ 当時のアル・アズハルの留学生の状況は、W. R. ロフによればほぼ次の通りである。

エジプトのカイロは当時の中東において、西欧世界の文物との接触がもっとも盛んな所であった。また民族主義はことに第一次世界大戦後この地に燃えさかっており、「メッカでは宗教を学べるが、カイロでは宗教と政治を両方学ぶことができる」という状況であった。1919年当時アル・アズハル大学にはすでに50～60名のインドネシア人学生と約20名のマラヤおよび南タイ出身の学生が留学していた。1920年代に入るとゴム景気を反映して東南アジア地域からの留学生は漸増し、1925年には少なくとも200名の東南アジア出身の留学生が在学していた。1922年、アル・アズハルに学ぶこれらの留学生はカイロ協会（Djama'ah al-chairah）を設立し、ミナンカバウ出身のジャン・タイプ（Djanan Thaib）がその議長となった。この協会の主要なメンバーは、タイプのほかにミナンカバウ出身のモフタル・ルツフィ（Mochtar Lutfi）とイリヤス・ヤコブ（Iljas Jacob）、クアラ・ルンブール出身のオスマン・アブドゥラ（Othman Abdullah）、また1925年タイプに代わって議長に就任したジャワ人のラデン・カフラウィ（Raden

60) William R. Roff, "Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920's," *Indonesia*, 1970, Vol. 9. pp. 86-87.

Fathu-l-Rahman Kafrawi) 等であった。カイロ協会は1925年10月に『アズハルの呼び声』(Seruan Azhar) という雑誌を創刊した。この雑誌の編集長にはラデン・カフrawi, 副編集長にはオスマン・アブドゥラが就いたが、実質的な責任者はイリヤス・ヤコブであった。

1926年にイブン・サウド王が招集した「全世界イスラム会議」にはこの協会からモフタル・ルツフィが派遣された。(なお本国からは、イスラム同盟のチョクロアミノトとモハマディヤの K. H. マンスールが出席している。)

カイロ協会は、インドネシア協会 (Perhimpunan Indonesia) を含むインドネシア各地の民族組織と連絡をとっていた。1927年8月に『アズハルの呼び声』創刊2周年祝賀会が開かれたが、この直後雑誌の編集方針をめぐって対立がおこり (インドネシア対マラヤという対立ではなく政治的イデオロギーの対立であろうとロフは推測している。), 1927年9月にイリヤス・ヤコブは編集から身を引き翌月には『東洋の選択』(Pilihan Timur) を創刊, 一方、『アズハルの呼び声』は同じくミナンカバウ出身のマフムッド・ユヌス (Mahmud Junus) が引き継いだ。しかし1928年5月に『アズハルの呼び声』は3巻32号をもって廃刊, 同年10月には『東洋の選択』も1巻8号をもって廃刊された。

プルミ設立を主導したのは以上にみたアル・アズハルの留学生の内、モフタル・ルツフィとイリヤス・ヤコブであった。

プルミは“ラディカリズムと非協力, インドネシアの解放”を掲げて激しい反政庁活動を展開し, そのため1933年7月にはモフタル・ルツフィが, その直後にイリヤス・ヤコブが逮捕され, 彼らはともに西イリアンのキャンプ (タナ・メラ) に抑留された。⁶¹⁾

このプルミは, その設立の経緯や設立者をみても明らかなように改革派イスラムの政治組織である。ところでこのプルミについて注目されるのは, このような改革派組織および教義的立場はモハマディヤやイスラム統一協会に近いものであったにもかかわらず, その政治活動においてイスラム派政党と共同するよりももっぱら民族主義政党, それもハッタ, シャフリルらのミナンカバウ出身者が指導するインドネシア国民教育協会ではなくスカルノのインドネシア党と共同行動をとったことである。

1932年中にインドネシア党の幹部ヤミンとガトット・マンクプラジャは西スマトラを訪れ, プルミとの間に同盟関係を結んでいる。一方, プルミの指導者モフタル・ルツフィもバンドンを訪れた際にスカルノらと接触している。結局, 両組織は同一目標を掲げていることを確認して協力関係に立ち, おのおのの活動領域をジャワおよびスマトラに分担した。⁶²⁾ その経緯やプルミの具体的な活動については知りえないが, カイロにおいて中東の民族主義——それはすでに汎イスラム主義を主張しない——を体験してきたプルミの指導者が祖国インドネシア (祖国

61) *ibid.*, pp. 73–87.

62) Alamsjah, *op. cit.*, pp. 159–160.

という言葉はさきの『アズハルの呼び声』2周年祝賀会の席上頻繁に使われている。)においても民族主義的でもっとも反オランダ的な政党であるインドネシア党をその同伴者にしたのはそれなりの理由があったのであり、一方スカルノのインドネシア党にしても非協力主義を党是に掲げたこの党がイスラム・ラディカリズムとの接点をプルミに求めることは好都合であっただろう。

スカルノ、イリヤス・ヤコブ、モフタル・ルツフィらは相ついで逮捕流刑されるが、流刑地でスカルノがイスラムの近代化と中東の民族主義について語るときに、プルミとの同盟関係は書物による知識以上のものを彼に与えていたのではないであろうか。たとえプルミが政教分離には反対であったにしても、エンデやベンクルーでのスカルノの主張はプルミの主張を代位する性格のものであったはずである。

やや異なる側面ではあるが、同じことがスカルノとハッタ、シャフリルとの間にも言える。ハッタやシャフリルについての言及はエンデとベンクルーのイスラム関係の論文中にはみられないが、スカルノが「知識人」を云々し何よりも「理性主義」「現実認識」を主張する場合に、その主張は1930年代初頭のハッタやシャフリルが当のスカルノに対してなした批判、すなわち「感情や感傷だけで冷静な現実認識をしない」また「ワヤンの栄光物語の内に人民を眠り込ませる」という批判に対するスカルノなりの受けとめと返答を意味したであろう。その返答は、スカルノの現実認識がどこにあるのかを自ずから示すものであり、彼はかつてハッタやシャフリルがヨーロッパの近代史について述べたのと同様の熱意をこめ、しかし依然として激しい感情をたぎらせてトルコ近代史を書き綴ったのである。

1930年代初頭のインドネシアで非協力を唱えて政庁と敵対し、いまはともに流刑地にある非協力主義者の主張は、スカルノがそれを意識するとしないとにかかわらずスカルノの主張を通してひとつの声に和していくという構造をスカルノのイスラム論はもっている。