

サミン運動とインドネシア民族主義

土 屋 健 治*

The Samin Movement and Nationalism in Indonesia

by

Kenji TSUCHIYA

は じ め に

サミン運動とは、中ジャワ北部にひろがる石灰岩土壌の山林地帯一帯の農村を基盤に、今世紀前後より起きてきた農民運動である。この運動の創始者サミン・スロセンティコ (Samin Surosentiko またはサミン・スロンティコ Samin Surontiko) の名にちなんで、サミン運動と名付けられている。後に詳述するように、この運動において、農民は納税・賦役を拒否し、独自の生活規範に従って行動した。この運動が注目に値するのは、第一に、当時のジャワ各地の農村地帯で数多く発生していた運動に比して、至福千年の観念や聖戦観念のようなジャワ・イスラム的な宗教的色彩を、運動の中核にもっていなかったことである。第二には、第一の特色のゆえに、運動が長期にわたって継続されていったということであろう。現に、独立後のインドネシアにおいても、先の地域には、サミン社会として抽出されうるような社会集団が存在しており¹⁾、この運動は、「近代ジャワ史においてもっとも長期にわたった社会現象」²⁾であった。この運動が持続しえたのは何故か。サミン運動の非イスラム的性格が、イスラム的色彩の濃い運動 (イスラム同盟のような近代民族運動を含める) と同化することを拒んだことは否めないし、それゆえに、サミン運動が閉鎖的性格を有していたことも否めない。³⁾ しかし、サミン運動が、その他のジャワの宗教運動や倫理植民地政策以降に発生してくる近代的な民族運動とまったく共通性を持ちえず、相互に無縁のものとして存在していたとも考えられない。

このサミン運動については、さまざまな側面からさまざまな評価がなされてきた。

ウェルトハイムは、これを「西欧化の波に直面したジャワ農民の西欧化からの逃避」⁴⁾の運

* 東京大学大学院 (社会学研究科)

1) Kementerian Penerangan, *Republik Indonesia: Propinsi Djawa Tengah*, 1952. pp. 480-482 および *Republik Indonesia: Propinsi Djawa Timur*, 1952. pp. 871-872.

2) H. J. Benda and Lance Castles, "The Samin Movement," *Bijdragen*, Vol. 125, 1969. p. 208.

3) 脚注 1) に掲げた『インドネシア共和国要覧』の東ジャワ編中では、サミン社会を、モジョパイトの末裔社会である、プロモ山一帯の“ツンゲル”(Tengger) 地方と並べて解説している。

4) W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, The Hague and Bandung, 1956. p. 274.

動であったと評価し、ベルンハルド・ダームは、「ラト・アディル伝統を引き継がないにしても、同様に前途に見込みの立たない方法で行なわれたユートピア的共産主義運動で、反外国的性格を表明して、数多くの支持者を集めていた」⁵⁾と評価し、ベンダは、地方のモスレム（イスラム教信徒）指導者に率いられた農民運動の中で、サミン運動だけがモスレムの指導下になく、おそらくこれは、アバンガンの性格の一変種としての運動であっただろう⁶⁾と述べており、いずれも古代へのノスタルジアを強調する側面が強い。ウェルトハイムとダームにあっては、サミン主義の復古主義的性格だけが注目され、ベンダの評価とともに、サミン主義の特殊性だけが着眼されている。

これに対してケーヒンは、サミン主義は諸他の農民反乱とともに、それ自体農村の消極的な抵抗運動であったとしても、それはやがて近代的民族主義の発生とともに、民族主義的な水路へと導かれていくものであった⁷⁾として、サミン運動がその後の民族運動と結びついていく点を示唆している。ケーヒンのこの指摘は、インドネシア人によるサミン運動の評価の中では、さらにはっきり示されている。例えばスタルジョはその『村落（デサ）』の中で、村落に普遍的な「伝統的オートノミー」が、オランダによってもち込まれてきた「新しいオートノミー」と抵触した際の、村落の抵抗の実例としてサミン運動をあげており⁸⁾、サミン運動が空間的な連続性の中で捉えられている。また、イワ・クスマ・スマントリは、『インドネシア革命史』の中で、初期（1920年代初頭まで）の民族諸組織を、種族原理に基づく民族団体、混血児を主体とする民族主義団体、宗教に基づく民族組織の三つの系譜に分けて説明したあとで、この第三の系譜の中でとくにサミン主義について触れている。それによれば、サミン運動は基本的には宗教を基礎とする系譜に含まれるが、それともやや性格を異にしているのは、その理念が原始共産主義の理念と同一視される点であると指摘し、サミン主義の分枝として発展したサマツト主義について触れ、そこにみられる土地と農民の結合の強さおよびそれに基づく「平等博愛」（“sama-rata sama-rasa”）の原理を指摘している。⁹⁾イワのこの指摘は、ケーヒンと同様に、サミン主義がその後民族的規模で拡大していく可能性をはらんでいたことを示唆するものである。

サミン運動は従来多くの研究者の関心を惹いていたわけであるが、サミン運動の実態そのも

5) Bernhard Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*, Cornell University Press, 1969. p. 12.

6) H. J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, The Hague and Bandung, 1958. pp. 39, 211; H. J. Benda, *Bijdragen*, p. 239. この論文において、ベンダはサミン主義をアバンガンの一変種と規定した自説を撤回して、サミン主義がアバンガンとは別のものであったと述べている。（後述）

7) G. M. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell University Press, 1952. pp. 43-44.

8) Sutardjo Kartohadikoesoemo, *Desa*, Bandung, 1965. pp. 37-38.

9) Iwa Kusuma Sumantri, *Sedjarah Revolusi Indonesia*, Vol. I, Jakarta, 1963. pp. 18-22; 増田与『インドネシア現代史』中央公論社, 1971, pp. 35-36.

のについての研究は見当たらなかった。¹⁰⁾

ところが、最近サミン運動に関する二つの研究成果が発表され、それに関してかなり詳細が明らかにされている。一つはベンダとカースルズの共著であり、他の一つはテー・シャウ・ギャップのものである。¹¹⁾ この各々については以下の各節で触れていくが、ベンダらのものは、サミン運動それ自体に考察の対象を極度に限定した結果、その特殊性がことにその宗教観との関連でことさらに浮き彫りにされている。¹²⁾ テーのものは、もっぱらサミン運動の経済的基盤に着目して、簡潔に論を展開しており、説得力をもっている。

本稿では、事実関係について上の二つの研究をもとに、その運動の起源と発展（第Ⅰ節）、経済的背景（第Ⅱ節）、宗教観と生活規範（第Ⅲ節）について整理した上で、最後に、ケーヒンらによって指摘されている、サミン運動の空間的な連続性と、時間的な（持続性でなく）発展性の二つの点から、サミン運動の意味づけをこころみてみたい。ことに、その後のインドネシア民族運動史における民族思想の発展の中で、サミン主義思想がもっていた意味は何であったかについて考察してみたい。

I 運動の起源とその発展

サミン運動の創始者、サミン・スロセンティコは、1859年ごろブローラ南方のランドゥブラトン郡 (Randublatung) 付近のプロソレジョ村 (Plosoredjo) に5人兄弟の次男として生まれた。1918年に、サミン運動に関する報告をスマランで行なった当時のインド党領袖のチプト・マングンクスモによれば、サミンは5人兄弟の2番目であるゆえに、ワヤン物語中のプンドオ王国の5人兄弟の次男にあたるビーマ王子に農民たちからなぞらえられていたという。¹³⁾ サミンは、3バウ（約5エーカー）の水田を所有する農民であり、彼の父、祖父ともに普通の農民であった。（テーは、サミンがこの3バウの水田のほかに、1バウの乾田と6頭の牛を持っていたことを指摘して、サミンは、村の上層農民であったと述べている。¹⁴⁾）

10) わが国では竹村正子氏がサミン運動の問題輪郭に触れている。竹村正子「帝国主義と東南アジア」『岩波講座、世界歴史22（近代9）』岩波書店、1969、pp. 170-177。

11) これらは各々、1969年8月にクアラ・ルンプールで開かれた「アジアの歴史に関する国際会議」(International Conference on Asian History) に提出されたものである。H. J. Benda and Lance Castles, *The Samin Movement*, Kuala Lumpur, 1968; The Siau-w Giap, *The Samin Movement in Java—Complementary Remarks*, Kuala Lumpur, 1968. テーの報告はベンダらの報告にコメントを加える形で提出されている。なおベンダらのものは、上記の報告中、バ・スロ (Mbah Suro) 運動 (1960年代中葉、サミン運動とはほぼ同地域でおきた運動で、後共和国軍により、PKI の運動とみなされて、掃討作戦に会い壊滅した) に関する部分を除外してオランダの雑誌に掲載された。脚注 2) 参照。

なおこれらの報告は、同会議に出席された永積 昭助教授の御好意により閲読の機会を得た。

12) ベンダらの報告では、サミン運動それ自体の持続的性格がもっぱら考察の対象となっているが、それは、独立後なおサミン社会が存在し、しかもそれが、モジョ・パイト末裔の社会集団とともに記述されていることをあまりに重視しすぎたためではないかと思われる。

13) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, pp. 210-211.

14) The Siau-w Giap, *op. cit.*, p. 1.

1890年ごろから、サミンは周囲の農民を組織しはじめたが、当初はオランダ植民地官吏の注意を惹かなかつた。しかし、1905年ごろからサミンの下へ集まりその教えを信奉する農民（サミン主義者）たちは、次第に社会的な抵抗を始めるようになった。彼らはまず、村の穀倉（lumbung desa）への貢納を拒否し、村の牛番の義務を拒否した。この時、サミン自身は税の支払いも拒んだ。

政庁の報告によれば、1903年に、南ブローラとボジョネゴロ地区の34カ村にわたって772名のサミン主義者がおり、1907年にその数は3000名に達し、その地域もンガウィ・グロボーガン、レンバン南部に拡大していったという。この年の初め、オランダ監督官（controleur, 下級のオランダ人官吏）は、3月1日を期してサミン主義者が反乱を企てているという噂を耳にし、サミンらを逮捕し、内8名を島外追放した。サミン自身は西スマトラへ送られ、1914年にパダンで死んだ。政庁官吏の耳に届いた噂の内容はほぼ次のようなことであつた。「スロ（Suro）月の開始（1907年2月14日）より新時代が始まる。そこでは納税の必要はなく、チーク材の伐り出しは自由である。サミンは王（radja）となり、2人の高弟は、ワヤン物語中の称号を与えられる。パインの金曜日¹⁵⁾（1907年3月1日）後、サミンとその支持者とは強い男になり、ヨーロッパ人とジャワ人の官吏は女になる…」¹⁶⁾

しかしこれについてベンダらは、このようなメシア的な期待が当時サミンを取り巻いていた農民の間にそれほど強く存在していたとは考えられないとして、このような噂とこれにともなうメシア的暴動への期待感が政府によって意図的に作られたとも考えられると述べている。¹⁷⁾

事実、サミン自身は訊問に答えて、ラト・アディルやヘル・チョクロのような救世主の到来云々については、まったく関知していないと答えている。政庁自身、サミンらが追放に値する罪科を犯したという事実を確定しえず、彼らの追放は、ただ、再び野に放つことへの危機感からなされたものであつた。この間、クドン・トゥバン（Kedung Tuban）でモドンソ（Modongso）なる男が、サミンらの逮捕に怒って同地の副郡長（ジャワ人）宅を襲ったほかは騒擾はいっさい起こらず平穏であつた。

ここまでのサミン運動の第一段階であり、サミンらの逮捕流刑とともに運動は小休止した。しかし、サミン運動の思想が中ジャワ北部から東部ジャワまで拡大し、支持者が増大していくのはむしろこれ以降のことである。

まず1908年、ウォンソレジョ（Wongsoredjo）という男が、マディウン付近のジワン（Djiwan）地区でサミン思想を広めた。彼は、税支払いと賦役の拒否を農民に説き、オランダの武力支配

15) パインはジャワで用いられている五曜制の市場暦の呼称の一つ。これらは、Legi-Pa(h)ing-Pon-Wagé-Kliwon であり、七曜制の曜日との間に35日サイクルで組み合わせが繰り返されることになる。

16) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, p. 212.

17) *ibid.*, p. 212.

からの解放の近いことを説いて支持者を集めたが、彼と2人の指導者は逮捕追放され、この地区での運動は下火になった。

1911年以降、サミンの娘婿にあたるスロヒディン (Surohidin) は、エンクラック (Pak Engkrak) とともに、グロボーガン地区でサミンの教えを広めて支持者を集めた。サミンのもう一人の娘婿カルスィヤ (Karsijah) の出身地であるパティ地方にもサミン思想は広まった。

1914年にサミン運動は頂点に達した。この年、グロボーガンではサミン主義者による官吏への不敬がみられた。マディウン北方のバレレジョ (Baleredjo) では、プロジョディクロモ (Prodjodikromo) という男が、税がさらに加重されようとしていることを説き、従って土地調査の役人を欺くようと農民を扇動した。パティのカエン (Kajen) では、カルスィヤ自ら、スندان・ジャヌル王子 (Pangéran Sendang Djanoer) と名乗り、民衆に対して政府を無視するよう説いて回った。パティ南方のラランガン村 (Larangan) では、サミン主義者は納税を拒否し、村長宅を襲撃して警官と衝突し、死者はなかったが双方に数名の負傷者を出した。襲撃者たちは逮捕されパティの牢獄に送られた。

ボジョネゴロの西南にあるタペラン村 (Tapellan) でも、この1914年にサミン主義者の実力行動が行なわれた。ソロ川右岸に位置するこのタペラン村では、1890年以降からサミン主義者がいた。彼らは1912年以降、ソロ川の堤の村有地を賃借していたが、1914年になって地代の支払いを拒否した。土地は耕作者のものであり、彼らは“彼らの権利を知っている”というのがその理由であった。彼らは新たにこの土地を割り当てられた農民を追い払い、調停にかけつけた副郡長をくわやすきで脅かしたが、結局彼らは逮捕・投獄された。

サミン運動の創始者サミンをはじめ、運動の指導者がいずれも文盲であったことならびにサミン運動が一貫して農村での運動であり、都市とまったく関係しなかったこと¹⁸⁾により、彼ら自身は何らの記録も残していない。サミン運動に関する記録は、チプト・マングンクスモのものを除けば、いずれも政庁官吏によって報告されたものだけである。したがって、この1914年を頂点とするサミン運動がその後どのようなようになっていくのかは、サミン運動に関する記録が残されていないかぎり分からない。ベンダによれば、1930年以降サミン運動に関する情報はまったく途絶えたという。¹⁹⁾

1917年、トゥバンの副駐在官ヤスペルは、サミン運動の経済的基盤を中心とした報告を政庁に提出しているが、それによれば、当時2305世帯がサミン主義者として記録されている。その内、1701世帯はブローラ地方、283世帯はボジョネゴロ、パティ、レンバン、グロボーガン、ンガウィおよびクドゥス地方にみられた。(地図参照) また、ヤスペルがこの報告で指摘して

18) *ibid.*, p. 209.

19) *ibid.*, p. 215.

○ サミン主義者のみられた地方
(大きさは、その数を示す。)

【×】政府管轄林(チーク林)

【+】その他の森林

(ペンダ・カースルス 216~217ページより作成)

20) *Republik Indonesia: Propinsi Djawa Timur*, p. 871.
21) *Republik Indonesia: Propinsi Djawa Tengah*, p. 482.

II サミン運動の経済的背景

サミン運動が起きてくる経済的な背景には、まず何よりも、倫理政策による農村の再編成に対する農民の抵抗があったと言える。

中ジャワと東ジャワの北部一帯にひろがる石灰岩土壌の山林地帯は、従来天水にたよる水田耕作が一般的であり、オランダの砂糖農園企業が、ジャワ南部のより肥沃な土壌をもつジョクジャカルタ、ソロ地域に集中したために、灌漑設備もほとんど発達しなかった。レンバン地方の水田耕作の90パーセントが、天水に依存していたこと、しかもこの比率が1890年と1920年の30年間にほとんど変化のなかったことをテーは指摘して、この地域の土地生産性の低さを明らかにしている。そして彼はペンダらが水田面積当りの人口密度の低さを指摘することによってこの地域が他のジャワの諸地域に比較してとくに貧困であったという説に疑義をはさんでいること²²⁾に対して批判している。²³⁾

ところで、植民地政庁がこの地域で主要な経営目標としたのは、チーク材の栽培であった。ことに19世紀末より、レンバン、ブローラ一帯の山林には、チーク林が激増し、1920年のブローラ地区では、全面積の4割がチーク林で占められた。オランダは、1894年から、1874年以降私企業の手任せられていたチーク栽培地域を政府管轄林(houtvesterijen)に移行させ、森林監督庁の直接管轄下に置いた。ことにブローラとグロボーガン地区では、1918年までに、ほとんどの森林地域が、政府管轄林となった。新たな森林の管理体制が整えられ、その結果、農民たちはチーク林の落ち木を拾うことさえできなくなり、そのため、盗伐が各所でみられた。²⁴⁾

サミン運動の起こった地域が、チーク材森林地域とほぼ重なり合っていることは、チーク林への政庁の新たな介入が、サミン主義者の結束をもたらした一つの理由としてあげられるが、これは、いうまでもなく、倫理政策下における政庁の新たな土地経営(政庁自ら農園経営を行なう)の一形態である。

一方また、政庁は倫理政策の一環として1906年に「村落自治体条令」(Inlandische Gemeente-Ordonantie)を公布し、これを通じて村落首長の権限を強化し、これに村落行政の責任を負わしめることによって倫理政策の目標に沿った農民の福祉、繁栄を実現していこうとした。このために、村落公庫(Kas Desa)、穀倉(Lumbung Desa)、村落融資機関(Bank Desa)、村落学校(Sekolah Desa)、役畜飼育(Pematjekan Desa)、教師用職田(Bengkok-guru Desa)、集会所(Bale Desa)等に関する諸規則が設定された。²⁵⁾ スタルジョ・カルトハディクスモはその

22) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, p. 219.

23) The Siauwa Giap, *op. cit.*, pp. 3-6.

24) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, pp. 221-223.

25) Sutardjo, *op. cit.*, p. 37.

著『村落』の中で、これら一連の諸規則は、村落自治に委ねられる形で行なわれたとはいえ、その実体は「やわらかな命令」(Perintah-alus) ないし「強い命令」(Perintah-keras) で行なわれたことを指摘して、結局これは、“村落の伝統的なオートノミー”を“新しいオートノミー”が上から包摂しようとしたものであると述べている。²⁶⁾そして、それに対する農民の反対がサミン運動の中で顕現してきたのであり、政府より発せられるいっさいの規則は無効であり、これに伴う諸義務はこれを行なう必要がないとされるにいたった、とスタルジョは述べている。²⁷⁾これらの諸規則が現実遂行される場合には、子弟への教育負担、役畜飼育の負担(ことにベンガルから輸入された水牛の共同飼育の負担が顕著であった。²⁸⁾)等となってあらわれ、それへの抵抗として、サミン主義者は、子弟の就学拒否、共同飼育の拒否等を行なったのである。

それでは、この地域でとくにサミン主義の運動が起こったのは何故か、また、サミン運動に参加したのはどのような農民層であったのかについて、経済的側面から説得的な議論を展開しているのはテーの報告である。

チプトはサミンがゴゴル (gogol) 農民であったと指摘しているが、テーはこの指摘に注目して、サミン運動の担い手が、村の上農部分を形成する土地所有者であったと述べている。²⁹⁾

ゴゴル農民とは、家屋敷、庭、農地を所有し、結婚している農民を指す。このゴゴル農民(中核農民)は村落構造の中で上層部を形成している。ところで中ジャワのいくつかの地域では、このゴゴルはシケップ (sikep) と呼ばれる。サミン主義者は自らを、“シケップの民”(wong sikep) と呼んだが、この wong sikep は、通常、「抱擁する者」という意味で解されている。しかし sikep の本来の意味である“奉仕義務のある”という点を考慮すれば、先のゴゴル農民と同様に、これが村落共同体の基本的な構成部分をなしている農民の呼称でもあることに着目できよう、とテーは述べている。³⁰⁾ジャワの慣習法 (adat) に従えば、村落共同体の十分な資格をもつ構成員は、その権利とともに奉仕義務をも分与されているからである。実際、サミン運動を特色づける納税拒否は、貧農層よりも富農中農層から起きてくる可能性が強い。レンバン地区の場合、人頭税は農地を所有しなくても家を所有している農民からも徴収され、また結婚、離婚の費用も貧富の差なく徴収された。しかし、地代ないし他の現金課税(村の諸公共機関のための税、ベンガル水牛の購入・飼育の費用)は、もっぱら“シケップの民”に課せられることになった。³¹⁾この地域では、1892年より1907年についてみれば、年々土地の個人

26) *ibid.*, pp. 37-38.

27) *ibid.*, pp. 37-38.

28) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, p. 220.

29) The Siauw Giap, *op. cit.*, pp. 1-9.

30) *ibid.*, p. 2.

31) *ibid.*, p. 3.

所有が増加し共同体所有の減少がみられ、共同体所有についても、年々の割り替えから固定持分へ移行していく傾向にあった。ところで、1907年のみ、共有地の固定持分の比率が減少したが、それは、先にスタルジョが指摘した1906年の「村落自治体条令」の施行が関連するであろうとテーは述べている。テーによれば、この条令は、村落の共同体的紐帯を強化する方向で、村落福祉の増大を図ろうとしたものであるとはいえ、それは結局、この地域の村落に進行しつつあった土地の個人所有化の傾向と適合しなかったものであり、それへの抵抗が土地と密接につながったサミン主義者の運動として持続的に発展していったのであろう、とテーは示唆している。³²⁾

III サミン運動の宗教観と生活規範

サミン運動が、同時期にジャワの各地で頻発していた農民運動の中でことに注目されてきたのは、それがもつ独特の宗教観およびこの宗教観から導き出されてくる生活規範のゆえであったと言えよう。多くの観察者が一致して認めているように、サミン主義者は、勤勉であり非暴力主義に徹し、耕作者として他の農民の手本とするに足るほどその農業耕作は巧みであり、女性への尊敬の念も強い。³³⁾

先にも述べたように、サミン主義者自らは彼らの教義に関して何らの記録も残していないため、彼らの宗教観、生活規範については政庁（独立後は共和国政府）の役人によって解釈され直されている側面のあることは否定しえない。それらの記録に従うと、サミン主義者の宗教観、生活規範はほぼ次のようなものとなる。

サミン自身はその教義を“予言者アダムの科学” (elmoe nabi adam) と名付けた。政庁の訊問者に答えたところでは、サミンは、アッラーその他の絶対者は見たこともないからその存在を信じない。同様に天国も地獄も信じない、という。サミンにとって、nabi とは女を意味し、adam とは男を意味する。また、サミン主義者たちは、その妻を“シケップ”と呼び彼ら自身を「抱擁する者」という意味で“シケップの民”と呼んだ。「神は自らの内にある」というのがサミンの信念であった。³⁴⁾ サミンの初期の高弟が政庁官吏 ヤスペルに語ったところによれば、サミンの与えた倫理規程は次のようなものであった。すなわち、「怠惰であるな。嘘をつくな。盗むな。姦淫するな。忍耐強くあれ。侮辱されても耐え忍べ。金や物を誰にも乞うてはならぬ。もし人から金や物を乞われたらこれを与えよ。」³⁵⁾ また、結婚に際して村のイスラム

32) *ibid.*, pp. 6-9.

33) The Siau-w Giap, *op. cit.*, pp. 15-16; Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, p. 128; *Republik Indonesia: Propinsi Djawah Tengah*, p. 482; *Republik Indonesia: Propinsi Djawah Timur*, p. 871.

34) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, pp. 224-226.

35) *ibid.*, p. 228.

教関係の役人であるプンフル (penghulu) やナイブ (naib) の立会いは不必要であると、サミンは説いた。³⁶⁾

これらからみられるサミンの教義についてベンダらとテーとは、ともにその非イスラム的性格を指摘し、ベンダらは、形式的にせよイスラムを受け入れているアバンガン農民と、サミン主義者とをさらに区別している。ベンダらは、それを、農村部でもっぱらアバンガン農民に担われていたイスラム同盟の運動が1910年代前半からこの地域に浸透してきたにもかかわらず、サミン運動がイスラム同盟に吸収されずに存続したことを強調して、サミン主義のもっていた宗教観の独自性を指摘する。³⁷⁾ その独自性は、ベンダらによれば、サミンの教義の内にみられる性の神秘（生命創造の神秘）への信仰として抽出されるものである³⁸⁾が、テーは、同じくこの点を指摘しながら、性の神秘への信仰が、農耕社会の伝統的な儀礼と結びつくものであり、それは、サミン主義者と土地との結合の強さを物語るものであらうと述べている。³⁹⁾ サミン主義者たちは、どこで生まれたのかと問われると、しばしば、「私は大地で生まれた」と答えたという。⁴⁰⁾

土地との結合の強さは、農業生産だけが生産活動として認められうるものであるという彼らの確信を導き、農業生産を通じて人々はまったく平等の立場に立つという確信を導く。彼らが、誰に対してもンゴコ (ngoko, 相互に対等ないし下位の者に対して用いるジャワ語) を使用したこと⁴¹⁾、(それは“Djawa Dwipa” ないし“Djawa Lugu” と呼ばれた。⁴²⁾ 他人に呼びかけるのに“兄弟”(“Sedulur”) という語をもっぱら用いたこと⁴³⁾、彼らの好んで唱えた言葉が“苗を植え、育て、そして稲穂を摘む”⁴⁴⁾ (“nandur pari, tukul pari, ngunduh pari”) や“土地と水と林とは、共通の財産である”⁴⁵⁾ (“Lemah pada duwé, banju pada duwé,

36) 『インドネシア共和国要覧東ジャワ編』中には次のように記されている。

「結婚は、彼ら(サミン主義者)独自の儀式にのっとって行なわれる。まず男と女が接触し双方が同意したら、彼らの両親はそのことを村長に報告する。結婚の承認ないしその決定は彼らの両親によってなされるのみである。その後はじめて、祭宴(“brokohan” これは、スラマタンと同様のものである)の日取りが決められる。時には、ワヤンの上演や多くの馬車によってそれが祝われることもある。また、遺骸の浄めその他は一般と同じであるが、埋葬の際に回教僧によって経文が読み上げられたり、引導が渡されたりすることはない…」(Republik Indonesia: Propinsi Djawa Timur, p. 872).

37) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, pp. 236-237.

38) *ibid.*, pp. 226-227.

39) The Siauwi Giap, *op. cit.*, p. 15.

テーは、この一例として、稲の実るのを人間の妊娠になぞらえる風習をあげているが、(The Siauwi Giap, *op. cit.*, p. 13) 同様の例は宇野円空氏によっても収集されている。宇野円空『マライシアに於ける稲米儀礼』, 東洋文庫, 1940, pp. 292-307.

40) The Siauwi Giap, *op. cit.*, p. 15.

41) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, p. 234 ; Republik Indonesia: Propinsi Djawa Tengah, p. 481.

42) Republik Indonesia: Propinsi Djawa Tengah, p. 481.

43) *ibid.*, p. 481.

44) *ibid.*, p. 480.

45) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, p. 223.

kaju pada duwé”）であったこと等は、いずれも「サミン主義者の思想の中心には土地がある⁴⁶⁾」ことを示すものであろう。したがってまた、植民地政庁が、税徴収のために農地の調査を行ない土壌を検査すること、米穀の貯蔵を申し伝えること、木材の伐り出しを禁ずることは、すべて農民と土地との神聖な結合を侵すものと意識され、これらはすべて拒否されることになる。サミン自身は盗みを禁じ、実際にサミン主義者が盗みをせず嘘をつかず約束を守るとは、ヤスベルによっても、共和国発行の『東ジャワ要覧』および『中ジャワ要覧』の記述中でも指摘されている。⁴⁷⁾ サミンは、チーク材を伐り出すときには、その前にそのことを村長に公言してこれを行なったという。⁴⁸⁾

さらにまた、サミン主義者は、「商人は不正直なやり方で利益を得るもの⁴⁹⁾」との見地から、あとう限り自給自足の生活を営んだ。その点について『中ジャワ要覧』の中では次のように述べている。「農産物の販売は彼ら自身がどうしても生産しえない品物との交換のために行なわれるのみであり、主要な食料は、つねに彼ら自身で用意している。衣服も、きわめて簡素な自家織物で十分間に合わせている。日本占領時代、ほとんどすべてのインドネシア人民が、着るにこと欠き、しゅろの葉で織られたズボンや衣服を身に着けていたのに反し、サミンの人々は、彼ら自身の織物で十分間に合わせていた。彼らのスローガンは自助 (self help) であった。」⁵⁰⁾ 彼らが婚礼に当たって、プンフルやナイブの立会いを不必要としたことも、イスラム儀礼への反感から生じた⁵¹⁾というよりも、金銭の出費を極度におさえようとする彼らの自給自足的な生活形態を反映したものであろうとテーは述べている。⁵²⁾

IV サミン運動の普遍性

以上に概観してきたサミン運動は、第1に当時のインドネシア諸地域、とりわけジャワ島各地に頻発していた農民運動とどのように関連づけて捉えられうるだろうか。また第2にその後のインドネシア民族運動の中で、サミン運動がもっていた意味は何であろうか。この2点について整理してみたい。

1. 19世紀末から20世紀にかけてのインドネシアでは、1870年施行の土地法と1901年以降の倫理政策によって、農村部においてもさまざまな変化が招来され、その結果、農村では宗教運動と結合した農民反乱が各地でみられた。これらの農民運動について、ガジャ・マダ大学のサ

46) The Siauwi Giap, *op. cit.*, p. 15.

47) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, p. 228; *Republik Indonesia: Propinsi Djawa Tengah*, pp. 480-481; *Republik Indonesia: Propinsi Djawa Timur*, p. 871.

48) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, p. 223.

49) The Siauwi Giap, *op. cit.*, p. 12.

50) *Republik Indonesia: Propinsi Djawa Tengah*, pp. 481-482.

51) 『インドネシア共和国要覧』中では、サミン主義者和其他の宗教との関係はきわめて良好であると述べられている。(*Republik Indonesia: Propinsi Djawa Tengah*, p. 480.)

52) The Siauwi Giap, *op. cit.*, p. 14.

ルトノ・カルトディルジョは、これを社会運動ないし宗教運動と名付け、これらの運動の共通性について次のようにまとめている。⁵³⁾

1) 運動の指導者について。

(a) これらの指導者は予言者、教師、呪術師、祈禱医師、救世主として現われ、いずれの場合にも“聖なる啓示”(wahju)を受けたことが指導者としての正当性を彼に与えることになる。

(b) 指導者はいずれもジャワ民衆の中にある至福千年への期待を代弁する。いずれの指導者も、超自然的な力(keramat, wahju, sakti等)を有するとされる。指導者は不死身であると信じられており、指導者から配布される護符(djimat)により追随者はその不死身性を分与されることになる。

(c) 指導者と追随者との関係は、もっぱら個人的な帰依の関係として成立し、ひとつの教義集団が組織化されることはきわめてまれである。

2) 運動のイデオロギー的形態について。

(a) 現体制のトータルな否定と千年王国到来への期待がその基本にある。未来の理想世界は、普通次のように描かれる。“時至れば、もはや争いも不正もなく、苦悩もない。人民は貢税と賦役から解放され、病いも盗みもない。衣食はみち足り、すべての者が家を持ち平和に暮らす。”現在から至福千年世界への転機には大変動が訪れるが、その際のメシアがラト・アディルないしエル・チョコクロ(Erutjokro または、Herutjokro, 終末観)である。

(b) このようなジャワの神秘主義的救世思想の伝統は、通常、イスラムにおける救世思想(Mahdism)と合体することによって、宗教運動に軍事的な要素が導入され、異教徒と外国支配者に対する憎悪、敵対観念が強化される。反乱は聖戦であり、ヨーロッパ人の絶滅がそのスローガンに掲げられることになる。

(c) 復古主義とは、彼ら本来の土地が再び自らのものとなり、白人の支配者は消えて、往時の王権が再び君臨するというものである。これはバンテンにおいては、バンテンスルタン王家の復活、スンダにおいては、ラト・アディルのスンダ的形態であるラト・スンダの到来によるスンダ王家の復活として唱えられる。いずれの場合にも、外国文化の受容そのものが不信の目でみられ、これを受け入れあるいは外国支配の体制を担う者は、不浄の者として軽蔑され憎悪される。従って反乱の際には、政庁支配機構の末端にある土着官吏が攻撃の対象にされることになる。

3) 運動の発展の形態は一般に次のようになる。

“聖なる啓示”を体得した者が指導者となり、彼への帰依が個人的関係で集中し、至福千年

53) Sartono Kartodirdjo, *Religious Movements of Java in the 19th and 20th Centuries*, Kuala Lumpur, 1968, pp. 1-35; Sartono Kartodirdjo, *Pergerakan Sosial dalam Sedjarah Indonesia*, Jogjakarta, 1967, pp. 3-19.

的終末観とイスラム的聖戦観念によって、指導者を中心とする宗教集団の運動は加速化する。そして反乱として爆発する場合には、(反乱以前に指導者が逮捕される場合も多い。) 政庁の圧倒的武力によって反乱はただちに鎮圧され、指導者が逮捕されるとともに、運動はたちまち瓦解する。運動はつねに小規模であり特定の村ないし郡に限定されるのであるが、この種の運動は同じパターンで他の地域において反復されることになる。宗教運動の指導者はおおむね村落エリートの中から発生する。

サルトノは、以上のような共通性を、19世紀、20世紀のジャワの農民運動を具体的にとりあげの中で抽出しているが、ことに19世紀末から20世紀にかけて、ジャワ各地に農民反乱が勃発したのは、賦役と課税の増大、砂糖栽培をめぐる土地係争問題等の、オランダの植民地政策と直接に結びつけられるものであり、村落の伝統的秩序を破壊しようとする社会経済的制度の導入に対する村落の抵抗形態とみなしうるのではないかと述べている。

以上にみたような農民運動の性格とサミン運動とはまったく別の性格の運動であったと言えるであろうか。

サルトノは、19世紀、20世紀のジャワの社会運動、宗教運動の中でサミン運動については何ら言及していない。ベンダおよびテーは、サミン運動がイスラム的影響をほとんど受けていなかったことを指摘している。実際にサルトノが挙げた特徴を各々サミン運動の場合にてらしてみると、サミンの教義そのものは、“聖なる啓示”から生まれたとはおそらく言えないであろうし、サミン自身がラト・アディルであることを否定し絶対者の存在を否定している以上、彼は至福千年王国の代弁者とはなりえない。聖戦の観念ももちろんみられない。ただしサミンとその追随者とが、個人的な帰依の関係で結合されていたことは考えられる。サルトノがジャワの宗教運動の共通なパターンとして指摘した要素のうち、“聖なる啓示”とメシア思想がその指導者に認められないという点で、サミン思想は独自の性格を形成していると言えよう。その独自性についてはさらに後述するが、それは、サミン以外の宗教運動が、「失われた王国」の再興をその復古主義の内容とした⁵⁴⁾のに対して、サミンにおける復古主義は、ジャワの王国以前への復帰であり、それは、ヒンドゥ以前ジャワ社会が想定されていたにせよ、「時至れば、もはや争いも不正もなく、……」という形で描かれる理想世界を、メシアの介在なしに現

54) バンテンやスンダにおける宗教運動が、その地での「失われた王国」であるバンテン王国やスンダ王国の再興を目指しているのみでなく、サルトノがジャワの宗教運動の実例としてあげている1871年のコブラ(Kobra)運動や1887年のジャスマニ(Djasmani)事件においても王国の再来が唱えられている。(Sartono, *Religious Movements*, pp. 22-27)

このような王国再興の運動は、マタラム王国の心臓部であるジョクジャカルタやソロにおいても発生している。(Sartono, *Pergerakan Sosial*, p. 8) このことは明らかに、ジャワの現存の王国であるマタラムそれ自体が、オランダの支配下に入ってしまったという判断が宗教運動の中で下されていたことを示すものであろう。このことは、19世紀後半に入って(つまりディボネゴロ戦争によって、マタラムの抵抗力が著しく弱体化したのちに)ジャワの各地で宗教運動が頻発してくることと関連するものであろう。

実の生活規範を通して実現しようとした点にあった。

しかし、サミン自身の教義についてのみ見れば、他の宗教運動との間に共通性はほとんどないと言えるにせよ、サミン運動と総称されるサミン主義者の行動の経路をみていくと、そこにはきわめて類似した要素がでてくる。サミンの娘婿カルスィヤの場合や、サミン運動の一変種とされているサマツの場合には、他の宗教運動とほとんど同じパターンを示していると類推しうる。サミン自身がラト・アディルと同一視されていたことも、「作り話」としてのみ片付けることはできない。サミン自身がワヤン物語のビーマ王子になぞらえられていたということと、彼がラト・アディル視されることとは同質のことであり、それは、サミン運動の担い手たちが、他のジャワと共通な文化伝統に立っていたことを示すものにほかならない。今日のサミン社会で、スラマタン (Selamatan, ヒンドゥー＝ジャワ的な祭礼。彼らはこれを、ブロコハン＝*brokohan* と称している) やワヤンの上演が時に応じて行なわれており⁵⁵⁾、サミンの教えが、ヒンドゥー的カルマの教説として説かれていること⁵⁶⁾も、サミン社会と他のジャワ農村社会との文化伝統の共通性を示すものであろう。しかもまた、サミン主義にみられる平等原理は、スタルジョによってインドネシアの村落の基本的性格として維持されてきたと指摘されている「村落の伝統的なオートノミー」であり、このオートノミーが政庁によって持ち込まれた「新しいオートノミー」と衝突した場合の村落の抵抗の形態が、サルトノのいうようにさまざまな形で農民反乱として現象してくるのである以上、サミン運動も他の宗教運動と同じ基盤に立っていたと言いうるであろう。

にもかかわらず、サミン運動においては、指導者の出現→指導者への個人的帰依の集中→反乱勃発と武力鎮圧（指導者の逮捕ないし殺害）→運動の瓦解→他の場所での新たな指導者の出現、という形をとらず、サミン運動そのものとして、サミンの逮捕流刑にもかかわらず運動が継続発展していったのは、先にも述べたように、サミン自身の教義に至福千年的な要素がみられなかったということとともに、サミン運動が発生、発展していった地域の独自性に関連するものであろう。この地域におけるオランダの土地経営が、他の大部分のジャワに比して、比較的後年まで行なわれなかったこと、しかも19世紀末からなされる経営も、もっぱら山林におけるチーク林の植生に向けられ、農地そのものは植民地的経営の範囲外にあったということは、おそらく「村落の伝統的なオートノミー」が、この地域においてより強固に維持されていたことを示すものであろう。このことは、先に述べたテーの指摘、すなわち、サミン主義者が良き耕作者として知られ、かつ村落の中核農民より成り、それゆえに、彼らと土地との結合がきわめて密接であったということに照応しよう。「村落のオートノミー」の強さは、農民と土地の結合の強さをその基礎とするからである。事実、サミン社会においては、ムジャワラ (*Musja-*

55) *Republik Indonesia: Propinsi Djawa Timur*, p. 872; および脚注 36) 参照。

56) *Republik Indonesia: Propinsi Djawa Tengah*, p. 480.

warat, 話し合いの原則), ムファ カ ッ ト (Mufakat, 全員一致の原則), ゴ ト ン ・ ロ ヨ ン (Gotong Rojong, 相互扶助) 等, 農民と土地の結合を成立させる現実的な基盤がことに顕著に認められている。⁵⁷⁾

2. ベンダらは, サミン運動とイスラム同盟との関連について次のように述べている。イスラム同盟の運動は, 都市においては, 純粋なイスラム教徒(サントリ)に担われていたにせよ, 農村ではおそらくイスラム同盟がもっとも浸透したのはアバンガン集団に対してであった。このアバンガンは, ジャワの伝統的救世観をイスラム同盟に託することによって, (ことにイスラム同盟の指導者, チョクロアミノトとエル・チョクロとを同一視することによって), イスラム同盟の運動にジャワ救世思想が継承されることになった。それは, 19世紀末以降のジャワ各地の宗教運動がイスラム同盟の内に包摂されていったことを示すものであるが, 一方, サミン主義は救世思想を持たなかったゆえに, イスラム同盟の巨大なうねりに巻き込まれ消滅することもなく, それ自体の運動として持続していったのである。⁵⁸⁾

それでは, サミン運動の意味は, 独立後なお, サミン社会と呼ばれるような社会集団を形成していたというその特異な性格にのみ求められるであろうか。20世紀のインドネシア史におけるサミン運動の意味は, むしろ, ケーヒンが指摘しているように, その後の民族運動の中で, それが民族的な水路へ流れこんでいく点にあるのではないだろうか。

具体的な関連についてケーヒンは記述していないが, サミン主義における, 耕作者の自立性, それより発してくる平等原理が, その後の近代的民族運動に対して, 一つの理想的なイメージを与えたことは想像にかたくない。

これについて考えうるいくつかの点を以下に列挙してみたい。

1) チプト・マングンクスモとサミン主義

サミン主義を最初に注目した民族主義者は, おそらくチプト・マングンクスモであり, チプトによって見出されたサミン主義こそ, サミン運動とその後の民族運動とを思想のレベルで結合させていくものになったものであろう。

これは, チプトが1918年に『サミン主義』⁵⁹⁾の報告をスマランで行なったことに示されるが, その報告がほかならぬチプトによってなされたことによりいっそうの意味がある。

中ジャワのアンバラワに生まれたチプトは, 1889年ジャカルタの医学校へ入学し, 医師の称号を得て1905年に卒業した後, 民族運動のさまざまな流れ(ブディ・ウトモから共産党まで)と接触し関与するという特異な道を歩んだ。そのチプトが自ら「クロモの子」(ジャワの貧民)と称し, また「純粋な民主主義者」(“Demokrat Sedjati”)と称されたのは, 彼がクラトン

57) *ibid.*, p. 481.

58) Benda and Castles, *op. cit.*, pp. 236-239.

59) この論文は筆者は未見である。

(宮殿)に集約される ジャワの封建制への反感とジャワの農民への親近感とを、他の民族主義者に比してことに強固にもっていたという彼の気質に由来する。インド党での活動を通じて、インドネシア民族主義をもっとも早い時期に主張する一方で、「私はジャワ人であり、これを否定すれば、私は裏切りをおかすことになる⁶⁰⁾」と述べるチプトは、現に草の根のレベルで存在するジャワの平等原理を、クロモ全体の原理として理念化し、これを民族全体のレベルに普遍化しようと試みたのであり、それがチプトをしてサミン主義に注目させることになったといえよう。そしてこれはチプトを通してスカルノへと引き継がれていくことになる。

2) イスラム同盟とサミン主義

イスラム同盟が農村で宣伝活動をする際に新たな課税がなされるという噂や、村落公庫への貢納負担の増大や、ベンガル水牛の導入への反対が、その内容をなしていたこと⁶¹⁾は、これらがサミン運動においても基本的な抵抗要素をなしていたことを想起すれば、サミン運動がイスラム同盟の運動に対して、先駆的役割を果たした面があったと考えられる。オランダ人の共産主義者で、1913年以来スマランにあってインドネシアに共産主義運動を組織していったスネーフリートは、マルクス主義を宣伝するに際して、これを第2のより急進的なサミン主義であると述べた。⁶²⁾ これはサミン主義のもつ平等原理が共産主義者に注目されたことを示すが、この平等原理が言語問題に関してイスラム同盟に継承されたと考えられるのは、“ジャワ・ドゥイパ” (“Djawa-Dwipa”) 運動である。

1920年8月1日に、イスラム同盟の指導下で第一回労働運動統一団体(P.P.K.B.=Persatuan Pergerakan Kaum Buruh)の全国大会がスマランで開催された際に、同盟の指導者チョクロアミノト、チョクロスダルモ、ティルトダヌジョらによって提唱されたのが、この“ジャワ・ドゥイパ”運動である。これは、イスラム同盟内における言語の民主化運動であり、同盟員に相互の会話で Djawa-Kromo (上下関係がある場合に、下位のものが上位に対して用いるジャワ語)を用いることを禁じ、Djawa-Ngoko のみを用いること、同盟員相互で Raden, Raden Mas, Bendoro のような貴族称号を冠した呼び名を用いないことが提唱された。⁶³⁾ すでに第3節でみたように、これらの内容は、サミン運動の中ですでに実施されていたものであり、イスラム同盟の指導者たちが、1920年に至って言語問題を取り上げてこれを“Djawa-Dwipa”運動と名付けたとき、そのモデルにサミン運動が描かれていたことは想像に難くない。

3) スカルノとサミン主義

1920年以来チプトが中ジャワのソロ(スラカルタ)からバンドンに転居したのは、『チプト

60) M. Balfas, *Dr. Tjipto Mangoenkoesoemo*, Djakarta and Amsterdam, 1952. p. 83.

この『チプト伝』によれば、チプトは生涯自分の署名にジャワ文字を用いたという。(M. Balfas, *op. cit.*, p. 82)

61) Benda and Castles, *Bijdragen*, Vol. 125, p. 237.

62) *ibid.*, p. 223.

63) Amelz (ed.), *H. O. S. Tjokroaminoto*, Djakarta, without year, pp. 114-115.

伝』によれば、ジャワ語の話される地域にチプトを置くことが政庁によって危険視されたためであり、これは、チプトにとっては1913年から14年にかけてのオランダ追放に次ぐ二度目の追放を意味していたという。⁶⁴⁾ そのバンドンで、チプトは東ジャワから遊学してきたスカルノと出会う。チプトは、1927年の国民党の設立をオランダ帰りの留学生らとともに準備し、スカルノをその党首の座に据えた後は、共産党との関与の嫌疑で1927年末以降バンダ島で流刑生活を送ることになり、民族運動の正面舞台から姿を消すのであるが、チプトがスカルノに引き継いだのは、チプトの持っていたクロモの民への志向性を基礎とする強烈な民族意識であった。チプトのいうクロモを、後にスカルノはマルハエン (Marhaen) という造語で表現した。

このマルハエンの定義をスカルノは1933年に次のように下している。すなわち、マルハエンとは、インドネシアのプロレタリアートと貧農およびその他のインドネシアの貧しい人々（例えば行商人、草むしり、ブリキ職人、御者、漁師等）のことである。⁶⁵⁾ 当時、非協力政策を前面に掲げて、イスラム同盟、インドネシア共産党以来の民衆運動の伝統を引き継ごうとしていたパルティンド（インドネシア党）の党首として、スカルノは、マルハエン主義を社会＝民族主義および社会＝民主主義であると呼び、その中でもっとも重要な構成部分としてプロレタリアートをあげ、その先進的役割を強調していた。⁶⁶⁾

しかし、同時にスカルノは、現実のインドネシア民衆の大部分が実はプロレタリアート以外のマルハエンであることを指摘している。⁶⁷⁾ そしておそらく、スカルノにとってマルハエンの原イメージは孜孜として働く独立自営の小農民であった。後年『自伝』中でマルハエンの語の由来（バンドンに遊学した当時のスカルノが、バンドン郊外で出合った農民の名に由来すると述べている）について語っていることの中に、それは明瞭に示されている。それによれば、貧しいながらもわずかな土地と、農具と家とを持ち、自らの労働の成果が自らのものになる農民、自分の馬で馬車引きに出る御者、自分の天秤をかついで焼鳥を売って歩く行商人をマルハエンと呼ぶ。要するに、やっと自給するに足るわずかな生産手段を持つ貧しい人 (orang ketjil) がマルハエンである。⁶⁸⁾ 「何千万もの貧しいわが同胞は誰のためにも働かないし、誰も彼らのために働かない。そこには人が人を搾取することがないから、マルハエニズムは現に行なわれているインドネシアの社会主義なのだ⁶⁹⁾」と述べたあとで、スカルノは、「マルハエニズムは、わが民族の統一性をみいだしていくそのシンボルであった⁷⁰⁾」と回顧している。

64) M. Balfas, *op. cit.*, p. 82.

65) Sukarno, "Marhaen dan Proletar," *Dibawah Bendera Revolusi*, 1933. pp. 253-254.

66) *ibid.*, pp. 254-256.

67) *ibid.*, p. 255.

68) Cindy Adams (ed.), *Sukarno, an Autobiography*, Hong Kong, pp. 61-63 (インドネシア語訳, 81～84ページ。邦訳, 黒田春海訳 86～89ページ)

69) *ibid.*, p. 63 (インドネシア語訳 p. 85, 邦訳 p. 89)

70) *ibid.*, p. 63 (インドネシア語訳 p. 85, 邦訳 p. 89)

1933年におけるマルハエンの定義と、『自伝』中のそれとは、若干のズレ（プロレタリアートについて後者では触れられていない）があるが、少なくとも1933年にマルハエンといわれたものの大部分である貧農およびその他の貧しい人々の内容が、『自伝』の中で回顧されている映像と大差はなかったといえるだろう。してみると、スカルノによって描かれたマルハエンの映像は、地味の乏しい中ジャワ北部の農村地帯で募りくるオランダ支配の重圧に抵抗して自らの土地との結合性を強めつつ土地を守ろうとしていた、サミン主義者の映像と重なり合っている。そこにはチプトのクロモへの志向性を受け継いだスカルノにおいて、マルハエンの原型と、現に行なわれていたサミン運動の思想との直接的な関連が見出されるのである。

インドネシアの農民の宗教運動の中に顕著に現われている至福千年的な志向性と、サミン運動の中にみられた、外からの救いを期待しない農民の自給自足原理の上に立つ平等志向性とは、同じ村落共同体の二つの側面であろう。そして、この村落共同体にダイナミズムを与えるものが、たんにジャワ・イスラム的救世思想の夢幻的世界にのみ求められるのではなく、むしろ、ムシャワラ、ムファカット、ゴトン・ロヨン等の、村落共同体において農民と土地との結合を成立させている現実的な基盤そのものの内にあることを、サミン運動は「純粹型」として示すことによって、その思想はその後のインドネシア民族運動と直接に結合され、さらには、共和国の統一原理を村落共同体の統一原理として定立したパンチャ・シラ哲学と直接に結合されていくことになったといえよう。