

インドネシアの近代における「わたし」

—— カルティニの *ik* とスワルディの *saya* ——

白 石 隆*

“I” in Modern Indonesia : Kartini’s *Ik* and Soewardi’s *Saya*

Takashi SHIRAISHI*

Kenji Tsuchiya rightly noted that Kartini and Soewardi marked the arrival of modern Indonesia. Kartini represented native awakening, Tsuchiya argued, for she obtained Dutch *ik* and wrote “Ik kijk...” It should be noted, however, that Dutch *ethici* were overjoyed with Kartini not only because she marked native awakening but also and more importantly because she obtained Dutch *ik* and became as civilized as anyone who obtained *ik* should be in the Dutch language world and enabled them to see what Kartini’s *ik* was seeing. Kartini thus represented both native awakening and Dutch ethical success in native self-policing.

Soewardi, Tsuchiya argued, represented the coming of Indonesian nationalism when he wrote “If I were a Dutchman.” It needs to be noted, however, that he also introduced Malay *saya* in an uncharted Malay-language world. This excited Indonesians, threatened the Dutch ethical project for native self-policing, and set in motion modern popular politics.

Modern Indonesian politics, both modern surveillance politics and popular politics, started with Kartini and Soewardi in this sense.

はじめに

土屋健治氏の作品は大きく二つの系列に分かれる。ひとつはことばの厳密な意味でのインドネシア政治思想史研究であり、「スカルノとハッタの論争」(1971)、「スカルノとイスラム」(1972)、「スカルノの第二次世界大戦論」(1972)を中心とするスカルノ論から『インドネシア民族主義研究』(1982)におけるキ・ハジャル・デワントロ(=スワルディ・スルヤニングラット)、タマン・シスワ論に至る作品がこれに属する。¹⁾ この系列の研究において、土屋氏は、デワントロの「民主主義と指導性」、スカルノの「指導される民主主義」、スハルト新秩序体制の「パンチャシラ民主主義」に共通の思想的範型を認め、そうした思想的範型はジャワの「伝統

* 京都大学東南アジア研究センター; Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University

1) 「スカルノとハッタの論争」[土屋 1971]、「スカルノとイスラム」「スカルノの第二次世界大戦論」[土屋 1972] (これら三論文は『インドネシア思想の系譜』[土屋 1994]にも再録)、『インドネシア民族主義研究』[土屋 1982]。

的」政治思想における「明察」kebijaksanaan 概念の20世紀的転回として理解できることを明らかにした。²⁾

土屋氏の作品のもうひとつの系列は広い意味でのジャワ文化史・精神史に関わり、これに属する代表的研究としては「オランダ・ジャワ学とロンゴワルシトの時代」(1984)と『カルティニの風景』(1991)を挙げることができる。³⁾ この系列の作品は、時期的には『インドネシア民族主義研究』におけるデワントロ、タマン・シスワ論に続くものであるが、これと「オランダ・ジャワ学」のあいだには、対象においてもアプローチにおいても大きな飛躍がある。

第一の系列に属する作品において土屋氏は「ジャワ文化」を歴史を超越した実体と受け止める。たとえば『インドネシア民族主義研究』においてかれはそれまでのスカルノ論をこう批判する。

しかし、レグの場合のように研究者が無意識のうちに、たとえば終生知性のかげりを宿していたシャフリルのまなざしを通してスカルノを眺め、その結果、シャフリルのスカルノ批判の切れ味の鋭さと鮮やかさ——それは研究者にとってはしばしば抗し難い魅力である——に無限定によりかかることになったとき、スカルノと彼の時代を内在的に理解する道は閉ざされてしまうことになる。そこでの研究者が対象を理解する手続きは研究者→シャフリル→スカルノ→ジャワ文化という順序にレンズが置かれており、しかもスカルノ以下を見通すレンズの角度と倍率はシャフリルによって決定されているからである。こころみられるべきことはこれとはちょうど逆の順序、すなわち研究者→ジャワ文化→インドネシア民族運動→スカルノという順序である。⁴⁾

土屋氏がこのように「ジャワ文化」を通して「インドネシア民族運動」、スカルノを理解しようと考へたのは、かれが時代を越えた「ジャワ文化」の存在を実感していたからであり、またベネディクト・アンダーソンが「ジャワ文化における権力理念」で示したような「ジャワ文化をのぞきこむ」精度の良いレンズの制作が可能であると考えたからであった。⁵⁾

2) これについては『インドネシア民族主義研究』、とくに序(課題と方法)、第1章(クビジャクサナアン概念)、結章(「民主主義と指導性」理念)を参照。

3) 「オランダ・ジャワ学とロンゴワルシトの時代」[土屋 1984]、『カルティニの風景』[土屋 1991]。なお、「オランダ・ジャワ学」には英文翻訳がある。これについてはTsuchiya [1990]を見よ。

4) 土屋 [1982: 11]。なおここで「レグの場合」とは、John D. Legge, *Sukarno: A Political Biography* [1972]のこと。

5) アンダーソンの「ジャワ文化における権力理念」についてはAnderson [1972: 1-69]参照。また「ジャワ文化」についての土屋氏の実感については、たとえば、『カルティニの風景』における次のような文章を見よ。「ジョクジャカルタでは、昔も今も、夜の街はかすかなランプや電燈の明かりに照らされ、そのはかない明るさが闇の深さをきわだたせる。その闇の底を這うようにして、ジャワのガメラ音楽が夜ごと夜ごとにジョクジャカルタの街を流れる。〈中略〉腹の底にずしっ↗

これに対し、第二系列の作品では「ジャワ文化」それ自体が歴史の文脈に戻される。それをもっとも周到に行ったのが「オランダ・ジャワ学」であり、ここで土屋氏が明らかにしたことは、この「ジャワ文化」が19世紀ジャワにおけるオランダ植民地支配（オランダ・ジャワ学）の産物であり、したがって、そこにおける「明察」概念を中心に構成されたデワントロの「民主主義と指導性」、スカルノの「指導民主主義」、スハルトの「パンチャシラ民主主義」もつまるところオランダ語を媒介としてまず対象化されついでみずからの「伝統」として継承された「ジャワ文化」であるということだった。⁶⁾

こうしてみれば、土屋氏が「オランダ・ジャワ学」のあとにカルティニの「風景」に戻り、ここにロングワルシトとデワントロ、スカルノを結んだ「橋」を見たことも十分納得できるだろう。それはカルティニが、ジャワ知識人の絶望の時代とインドネシア・ナショナリズムの新しい時代の「はざま」、1870年代から第一次大戦までの時期に東インドに生き、オランダ語の ik（一人称単数のわたし）を手に入れたからである。

『カルティニの風景』を貫くモチーフは「ノスタルジア」であり、土屋氏はこの概念を鍵として「ジャワ」の喪失とその「東インド」としての再生を論じる。「オランダ・ジャワ学」におけると同じく、ここでも土屋氏の基本的分析視角はジャワ文化史における支配者の言語、オランダ語のもつ両義性である。「オランダ・ジャワ学」において、ジャワ学はオランダ語によるジャワ語世界植民地化そのものであった。しかし、『カルティニの風景』においては、オランダ語がカルティニを「近代」に誘う。土屋氏はこれを、カルティニが Ik kijk...（わたしは……を見る）の ik を手に入れたとき、ちょうど「画家がキャンバスの上に風景を描くように自然を描写する」ことができるようになったと表現する [土屋 1991: 84]。ここで土屋氏の語るのは「オランダ・ジャワ学」におけると同様、オランダ語によるジャワ語世界の対象化である。しかし、それはオランダ人ジャワ学者によってではなく、ジャワ人カルティニによって行われる。そしてこのとき、ジャワの風景は現のそこにただ存在する風景ではなく、ノスタルジアに満ち

↘と応える衝撃波のように、音の波が寄せては返す。だから、耳に届かなくともこの衝撃波だけが闇の中に充満しているように感ずる時がある。それはたとえば、どこからともなくツンと鼻をつく丁字タバコの匂いが流れてきたり、ヤシ油の匂いがただよってきたりする時である。物のすえたかと思えるような甘酸っぱい匂いがいつもそれにまじっている」 [土屋 1991: 23]。

6) ただし、土屋氏のこの議論は John Pemberton, *On the Subject of "Java"* [1994] の発表された現在、修正の必要があるだろう。ペンバートンはこの研究において、「ジャワ」の観念は「オランダ式」に対する「ジャワ式」cara Jawaとして18世紀後半、マタラム王権失墜の時代に成立したとする。つまり、かれの議論によれば、「ジャワ文化」の観念とその内容は、土屋氏の主張するように、オランダ・ジャワ学によって19世紀半ば、1830-1870年の時期に作られたのではない、オランダ・ジャワ学が行ったことはすでにそれまでにスラカルタのススフーナン、マックヌゴロ宮廷において「ジャワ式」として成立していたものを「ジャワ文化」と受け止め、これをみずからの研究対象としたにすぎないということになる。

た「ジャワの風景」, 「東インドの風景」となる。⁷⁾ ここまでくれば, そこからインドネシア・ナショナリズムの誕生まではもう一步である。それは, オランダ語からムラユ語への「翻訳」によって実現された。土屋氏がかつて, そのデワントロ, タマン・シスワ論において論じたように, オランダ語によって対象化され「異化」されたジャワ語世界がこんどはムラユ語=インドネシア語によって「伝統」として「インドネシア国民」のものとなる。そしてここでは, カルティニの風景画が「ジャワ」と「東インド」を同時に表現するように, 「ジャワ」を内包して「東インド=インドネシア」が誕生する。

土屋氏の研究においては, したがって, オランダ語の ik 「わたし」が, カルティニを介してそのジャワ文化・精神史とインドネシア思想史を繋いでいる。本稿においてわたしの行いたいことは, 土屋氏のこの議論をふまえ, インドネシアの近代におけるオランダ語の ik とムラユ語の saya (一人称単数の「わたし」) の意義を論じることにある。それは, 結論を先取りして言えば, およそ次のようにまとめることができるだろう。

土屋氏の言う通り, カルティニは, オランダ語の「わたし」, Ik kijk. . . (わたしは……を見る) の ik を手に入れることで, ちょうど画家がキャンパスの上に風景画を描くように自然を描写することができるようになった。しかし, カルティニはこれによってオランダ人に「読める」ようにもなった。つまり, Ik kijk. . . の ik がなにを「見て」いるのか, オランダ人にわかるようになった。カルティニが東インドの「原住民」社会における「近代のめざめ」を告げただけではなく, そうしたものとしてオランダ人倫理主義者に歓迎されたのはこのためであった。つまり, カルティニは, オランダ東インド国家の 20 世紀的転回において, 新しい権力行使の「場 (site)」としてきわめて戦略的な地位を与えられた。

このように, オランダ語の「わたし」が二重の意味でカルティニを場として「近代精神のめざめ」を原住民社会にもたらしたとすれば, スワルディは, このオランダ語の「わたし」をムラユ語の「わたし」に翻訳し, かつてカルティニがオランダ語の「わたし」を手に入れたときのショックを東インドに拡散した。そしてこのショックが二つの意味で東インドの変貌をもた

7) 土屋氏は「至福のときの喪失」, この喪失感が「二度と再び戻ってこない, 求めても手にすることのできない世界へのノスタルジア」として風景画に満ちるという [土屋 1991: 103]。しかし, 土屋氏のこの「ノスタルジア」が分析概念としてもっと有効なのは, 「ノスタルジック」というより「センチメンタル」というにふさわしい「うるわしき東インド」の風景画ではなく, 近代における「ジャワ文化」の運命である。「ジャワ文化」は, 19 世紀には, 土屋氏の論ずるごとく, オランダ・ジャワ学によって「植民地化」された。そしてこの植民地化の過程でなにかが失われた。しかし, 人は, なにかを失うことで, その喪失を知る。それはちょうど, 黒板にチョークで記した文字を黒板消しで消すと, そこに空白ができて, その空白がかつてそこになにかのあったことをまざまざと想起させる, そういった過程であり, したがって, そうした喪失感にはいつも, ここにはなにかがあった, しかしそれはなんだったのだろう, という「なぞ」の感覚 (ジョン・ペルトンの「ミステリー」) が付きまとう。20 世紀におけるロンゴワルシトの「再生」はこれによる。

らすことになった。それはまず「国民精神のめざめ」をもたらした。カルティニにおける「近代のめざめ」からこの「国民精神のめざめ」への一步は、スワルディの論稿 *Als ik eens Nederlander was. . .*（もしわたしがオランダ人であったならば）とそのムラユ語訳 *Djika saya Nederlander. . .*によって実現された。しかし、ムラユ語の「わたし」のショックはそれにとどまらなかった。オランダ語の「わたし」が歴史と社会にしっかりと繋がれているのに対し、リంగా・フランカ、ムラユ語の「わたし」は中空を浮遊するアナキーな「わたし」である。これを固定することなしに、いかなる秩序も存在しえない。そしてこの点では、オランダ東インド国家とインドネシア・ナショナリズムは利害を共通にしていた。こうして東インド国家は新しい監視と懲罰のメカニズムを創出し、これをナショナリストの「自己規制」*self-policing*が補完した。東インド＝インドネシア「近代」政治の基本構造はここに成立した。

以下、本稿ではこれを、カルティニにおけるオランダ語の「わたし」、スワルディにおけるムラユ語の「わたし」、そしてこの「わたし」の監視と自己規制のメカニズムの順に論じることにする。

Ik kijk. . .（わたしは……を見る）の ik

カルティニは、オランダ語の「わたし」を手に入れることで「画家がキャンバスの上に風景を描くように自然を描写する」ことができた。それはカルティニにとって、ジャワの風景が、オランダ語というレンズによってはじめて「ジャワの風景」としてはっきりとした輪郭をもって焦点を結んだということである。これは土屋氏の述べる通りである。しかし、それとならんで重要なことは、オランダ人がこれによってはじめて「通訳」を介することなく「原住民」の「心象」を「読める」ようになったということであった。問題はもちろん、なぜ、19世紀末、20世紀初めに至って、「見る」「見られる」、「読む」「読まれる」ということが東インドにおいて植民地支配の中心的問題となったかにある。この問題を、土屋氏の「オランダ・ジャワ学」、オンホックハムの「プロトニングラット事件」を手掛かりとして考えることから議論をはじめよう。⁸⁾

さて、土屋氏の「オランダ・ジャワ学」は19世紀ジャワの文化史を、オンホックハムの「プロトニングラット事件」は19世紀ジャワの地方政治をその対象とする。しかし、それにもかか

8) Onghokham, "The Inscrutable and the Paranoid: An Investigation into the Sources of the Brotoningrat Affair" [1978: 112-157]. この論文は19世紀ジャワの政治的变化についての古典であり、土屋氏の「オランダ・ジャワ学とロンゴワルシトの時代」、James R. Rush, *Opium to Java: Revenue Farming and Chinese Enterprise in Colonial Indonesia, 1860-1910* [1990] とならんで、19世紀ジャワについてのもっとも重要な作品である。

ならず、その論理構成はほぼ相似形をなしている。「オランダ・ジャワ学」のテーマはオランダ語によるジャワ語世界の「植民地化」であり、そこで語られるのは、19世紀半ば、ちょうど強制栽培制度の時代に、ジャワの王都スラカルタに生きた「宮廷詩人」ロンゴワルシトの悲劇である。この当時、スラカルタにあったジャワ王権はすでに政治権力を失って久しく、王宮は「博物館」となりつつあった。そうした時代に生きたロンゴワルシトにとって、「宮廷詩人」の謡うべき王と王国の栄光はもうどこにもなく、かれはオランダ人ジャワ学者のインフォーマント、ジャワ文化の「通訳」として生きるほかなかった。しかし、ときとともに、オランダ人ジャワ学者は「ジャワ文化」についての「科学的」知識を集積し、やがてロンゴワルシトの「誤り」を指摘するようになる。そしてそのとき、ロンゴワルシトは御用済みとされ、オランダ・ジャワ学による「ジャワ文化」の直接支配が完成する。つまり、簡単に言えば、オランダ語のジャワ語世界支配における「間接支配」から「直接支配」への転換、これが「オランダ・ジャワ学」を貫く基本的論理である。

オンホックハムは、これに対し、19世紀ジャワにおけるポノロゴのブパティ (bupati, 日本軍政期には県長と呼ばれた) プロトニングラットの運命について語る。しかし、ここでも話の展開は基本的に「オランダ・ジャワ学」と同じである。19世紀ジャワにおいてブパティはオランダ東インド「間接統治」の要であった。それはブパティが、原住民地方官僚機構の長として、東インド国家におけるオランダ人部門と原住民部門の結節点をなしたからばかりではない。それ以上に重要なこととして、ブパティは、「合法」世界と「非合法」世界の薄明地帯にあってグル、ジャゴ、ウェリ、マタマタなどとさまざまに称せられる者たちのインフォーマルなネットワークの頂点にたち、そうしたものとして、オランダ人官僚の目の届かぬジャワ村落部の実質的支配を行ったからであった。しかし、19世紀末までには、このインフォーマル・ネットワークは東インド国家機構の合理化を阻む不透明で「腐敗」した世界としてオランダ人の調査の対象とされ、その解体・再編とともにブパティの戦略的地位も失われてしまう。⁹⁾ プロトニングラットはこの変化に抵抗したジャワ人ブパティであり、かれの失脚と流刑は、きわめて象徴的に19世紀ジャワの「間接支配」の終焉、オランダ人の指揮する東インド国家の「直接支配」の開始を告げることになった。

それではなぜ、こうした別々の領域で「間接支配」から「直接支配」への移行が平行に進行したのか。土屋氏はこれを「科学的」知識の集積によって説明する。別言すれば、ジャワ語の辞書、文法から年代記、文学作品までのジャワ語世界の産物がきわめて体系的にオランダ

9) そのような調査の例として、たとえば、*Onderzoek naar de Mindere Welvaart der Inlandsche Bevolking op Java en Madoera: VIIIb. Overzicht van de Uitkomsten der Gewestelijke Onderzoekingen naar't Recht en de Politie en daaruit gemaakte Gevolgtrekkingen. Deel II. Slotbeschouwingen* [1912] 参照。

語の「注釈」を付されて集積されたとき、ジャワの文化ははじめて「ジャワ文化」としてオランダ人ジャワ学者が「見」「読む」ことのできるものとなった。これによって「通訳」ロンゴワルシトは御用済みとなったのだった。

これに対し、オンホックハムは、これと同じ事情をその論文の冒頭で「理事官邸からカーテンが盗まれた」と表現する。オランダ人理事官にとって邸宅からカーテンの盗まれることはきわめて具体的にその理事官としての威信をおとしめるものであった。かれは夕方、一日の「公務」のあとに、パジャマ姿で居間にくつろぎ、お茶を飲みながら新聞を読むことを習慣とした。ところがその居間からカーテンが盗まれ、ランプに照らされたパジャマ姿の理事官が、ちょうど居間が舞台にでもなったように、道行く「原住民」の目に見えるものとなった。威信は他人の目に映る自分の像を想像したときはじめて成立しうる概念である。理事官は原住民の目に映ったパジャマ姿の自分を想像し、この事件をかれの威信をおとしめる政治的陰謀と考えたのだった。つまりここでも「オランダ・ジャワ学」におけると同様、争点となっているのは「見る」「見られる」、「読む」「読まれる」の問題だった。

こうしてみれば、19世紀後半、東インドにおける「間接支配」から「直接支配」への移行が、社会の諸領域において、基本的に、原住民社会を直接に「見る」装置の整備として進行したとしても不思議ではないだろう。それはオランダ・ジャワ学、内務行政だけのことではない。村のレベルでは、測量、人口調査、旧慣調査によって、地図が作られ、土地台帳、住民台帳が整備され、行政村の編成、村落行政の標準化が行われた。アヘン請負制度に代わって専売制度が導入され、アヘン請負業者を頂点とする「支那人」社会の間接支配のメカニズムが解体された。またイスラム学の泰斗クリスティアーン・スヌーク・フルフローニェが東インド総督直属の原住民・アラブ問題顧問官に任命され、東インド政府は史上はじめて体系的な「イスラム」政策をもつに至った。つまり、カルティニの書簡集のタイトル、『暗闇を越えて光明へ』にちなんで言えば、ヤミに包まれた原住民社会にヒカリを当て、原住民社会をオランダ人の直接「見る」ことのできるものとする、これが「間接支配」から「直接支配」への移行におけるオランダ東インド国家の基本戦略であった。

それではカルティニの ik はここにおいてどのような位置を占めるのか。なぜオランダ語の「わたし」を手に入れたカルティニが「近代のめざめ」としてオランダ人によってかくも歓迎されたのか。

カルティニは19世紀末の東インドに生きた人物であり、彼女を倫理主義的植民政策の産物ということとはできない。その意味で、土屋氏の指摘するように、20世紀を契機として現われるオランダの近代的啓蒙主義の時代精神 → オランダ語教育 → カルティニ → 「民族のめざめ」という因果関係は成立しない [土屋 1991:160]。しかし、ここで重要なのはこうした一連の因果関係ではない。カルティニがオランダ語教育の産物であることは明らかであるし、倫理主義的

植民政策が原住民エリートのオランダ語教育を重視したことも事実である。問題はなぜオランダ語教育が19世紀末、20世紀初めに至ってはじめて重視されるようになり、なぜそのなかでカルティニがオランダ人倫理主義者の「期待される原住民」像となったかにある。

これを考える上でヒントとなるのが、20世紀初めの東インド小説、ルイ・クーペルスの『静かな力』のたとえば次のような一節である。

馬車が〔中華街に〕さしかかるとかれら〔支那人〕は立ち上がり恭しく起立の姿勢をとった。ジャワ人の多く、とくに育ちが良くて作法を知る者たちは〔立て膝をついて〕しゃがみこんだ。〈中略〉馬車はアラブ人街に入った。そこには他の地区と同じような家々が並んでいるのだが、もっと陰鬱で、品の良さなどどこをどうさがしてもなく、生活と豊かさは閉ざされた扉の向こうに隠されている。ヴェランダには椅子があるけれど、家の主人は床の上に陰鬱そうにしゃがみこみ、陰気な顔で馬車を追った。この界限はラブワンギの町の高級地区よりもっとなぞめいており、イスラムの大气のようないわく言い難いなぞを四方に発散してそれが町中に拡がっていくように見えた。それはまるでイスラムが陰鬱で運命的な諦めの憂鬱をはきだし、それがぞっとするほど静かな夕方を満たしているかのようであった。〔Couperus 1985: 72-73〕

クーペルスはオランダ語でオランダ人読者を対象にこの小説を世紀末の東ジャワ、パスルアンの町で書いた。上の一節は、ある夕方、このパスルアンをモデルとしたらしい架空の州都ラブワンギの町を、理事官一家の馬車が駆け抜けていく、その馬車の窓から見える街の風景の描写である。馬車は中華街を抜け、おそらくカウマンのことであろう、アラブ人街に入っていく。「われわれ」読者は、クーペルスに誘われて馬車の窓から街を眺め、「支那人」「ジャワ人」「アラブ人」を見る。かれらはそれぞれのやり方で馬車に敬意を示す。すべてはしかるべくあり、秩序を脅かすなにもものもない。しかし、この一節において「われわれ」が「見る」のはそういったしかるべく敬意を表する人々、そこに、いま、ここで実現される植民地支配秩序の安定性ではなく、「陰気な顔で」こちらを見るアラブ人の目である。「われわれ」は「われわれ」を見る「かれ」の目に気付き「かれ」を見る。見た目には「かれ」になんの奇妙なところもない。しかし、「かれ」を見れば見るほど、「われわれ」は「かれ」がなにを考えているのか、わからないことに気付く。そしてひとたび、秩序が秩序としてではなく、その裏になにか「なぞ」を隠したものと見えるようになると、秩序はもはやかつてのような安定性をもちえない。こうして「われわれ」は、ブパティのマスクのような顔、白いターバンのハジ、作法通りに膝を立ててしゃがみこんだジャワ人、いたるところに「なぞ」を見る。そしてこれが「われわれ」の安定した秩序感覚を脅かし、それとともに、ちょうどオランダからもってきたピアノがいくら調律

してもらいに音が狂っていくように、オランダ的市民社会の秩序が東インドではなにか別のものに変質していくことを知る。

クーペルスは小説家であり、かれの描く世紀末のラブワンギの街の情景はあくまでフィクションである。しかし、それにしても、ここには「われわれ」オランダ人が東インドにおいては常に見られている、「われわれ」は舞台の上にいる、というきわめて重要な洞察がある。つまり、東インド国家装置の整備によって原住民社会を直接「見る」ことができるようにする、そうした世紀末の新しい植民地支配の戦略は、精神的には、「われわれ」は「見られている」という疎外感と裏腹の関係にあったのである。

とすれば、東インド国家を装置として原住民社会を「見る」「読む」という支配の戦略がそれ自体として完結しえないことは明らかだろう。オランダ・ジャワ学によりジャワ文化は「読める」ようになり、村の測量、住民調査によって原住民社会も地図、土地台帳、住民台帳として「読める」ようになる。しかし、クーペルスの馬車の窓から見たラブワンギの街の情景と同じく、オランダ人には、原住民社会を見れば見るほど、そうした目に見える秩序の裏になにかが隠されているように見えることになった。それは別にそこになにか具体的に、社会的現実として脅威があったからではない。秩序は、そうした秩序を脅かす混沌との緊張関係においてはじめて「秩序」として成立する。脅威なしに秩序はありえず、逆に言えば、秩序があるから脅威が存在する。したがって、脅威は必ずしも社会的現実としてのなにもものかであるとはかぎらない。¹⁰⁾ クーペルスがこれを「なぞ」と呼び、「イスラム」「静かな力」をその暗喩としたのはこのためである。

しかし、世紀末の東インドにおいて、そうした秩序への脅威は秩序そのものの属性としてではなく、現に社会的現実として存在する脅威と受け止められた。イスラム学者スヌーク・フルフローニェが原住民・アラブ問題顧問官に任命され、メッカ巡礼者（ハジ）、イスラム教師、タレカットの監視が行われ、パン・イスラミズムが東インドの「安寧と秩序」の脅威とされたのもこのためであった。ではどうするか。「治安維持」policingの理想は「自己規制」self-policingである。この実現をめざしたのが原住民エリートのおランダ語教育であった。カルティニがオランダ語の「わたし」、Ik kijk...のikを手に入れたとき、彼女は「画家がキャンバスの上に風景を描くように自然を描写する」ことができるようになった。そしてこのカルティニがオランダ人にオランダ語で手紙を書き始めたとき、オランダ人は「原住民」がなにを「見て」いるのか、「読める」ようになった。カルティニは、その意味で、オランダ東インド国家の直接支配のプロジェクトの成功しつつある、まぎれもない証拠であった。

10) こうした新しい「近代的」秩序については、Mitchell, T. [1988], とくに第3章参照。

Djika saya Nederlander. . . (もしわたしがオランダ人であったならば) の saya

さてそれではスワルディがこのオランダ語の「わたし」に置き換えたムラユ語の「わたし」、Als ik eens Nederlander was. . . (もしわたしがオランダ人であったならば) のムラユ語訳 Djika saya Nederlander. . . の saya は、東インド=インドネシアの近代にとってどのような意味をもっているのか。

ここでまず注意すべきことは、カルティニにおける Ik kijk. . . の ik とスワルディの Als ik eens Nederlander was. . . の ik が同じ ik であり、このオランダ語ではごくあたりまえの仮定法の「わたし」が、カルティニにとって大きなショックだったことである。たとえば、彼女は、その書簡集において、彼女がまだ小学校に通っていた頃、あなたは将来なんになりたいの、と問われたときのショックについて記している。それは、いま、ここに、社会的現実としてある「わたし」とは別の「わたし」を想像する、想像できるということを発見したショックであり、カルティニが「近代精神のめざめ」となったのはこういう「わたし」を手に入れたからであった。

しかし、このオランダ語の「わたし」のショックはカルティニ個人にとどまった。このショックが社会的意味をもったのは、スワルディが1912年、Als ik eens Nederlander was. . . を記し、これをムラユ語に翻訳してからであった。¹¹⁾ 当時「運動」pergerakan と呼ばれ、現在「国民運動」pergerakan nasional として記憶される近代的な「大衆動員」の政治が1910年代初め、東インドに誕生したのは、このムラユ語一人称単数の「わたし」が、新聞、雑誌、集会、ボイコット、ストライキなど、新しい政治の技術によって広められ、多くの人々にショックを与えたからであった。あるいは、別の言い方をすれば、スワルディが「もしわたしがオランダ人であったならば」とムラユ語で記したとき、人々はただちにこの「わたし」の可能性に飛びつき、「もしわたしがブパティであったならば」「もしわたしがススフナンであったならば」「もしわたしが総督であったならば」と問いはじめ、このすぐれて近代的な「わたし」の想像力をエネルギーとして、史上はじめて、東インド=インドネシアにおける「大衆動員」の政治が生み出されたのである。¹²⁾ それだけではない。「運動」の歴史が如実に示すように、このムラユ語

11) つまり、重要なのはオランダ語のオリジナルではなくムラユ語の翻訳であり、オランダ東インド政府はムラユ語翻訳のでたときにことの重大さを認識した。これについては、土屋 [1982: 第2章] 参照。

12) 「近代」とはなにかはもちろん大問題であるが、人が社会的現実としての「わたし」とは別の想像の「わたし」を手に入れたとき、近代が始まると言ってよいだろう。それがいかに革命的なことか、中部ジャワの村役人の息子がもしわたしが東インド総督であったならばと考えはじめたときのことを考えればあきらかであろう。なおインドネシアにおける大衆運動の政治、「運動」の誕生 ↗

の「わたし」は原住民の「近代精神のめざめ」というにはあまりにアナキーなエネルギー、オランダ人倫理主義者にとってはもちろん、スワルディのような「運動」の指導者にとってすらほとんど予期しない行動系列をしばしば誘発した。1912, 13年、イスラム同盟運動拡大の時期の「行き過ぎ」、1919年、西ジャワ、ガルートにおけるイスラム同盟B支部事件、1926, 27年におけるインドネシア共産党の「左翼冒険主義」、1929年、西ジャワにおける国民党の党勢拡大にともない流布したうわさ、これらがその例である。問題はもちろん、ムラユ語の「わたし」が、なぜオランダ語の「わたし」に比較してはるかにアナキーで「ワイルド」だったのか、そしてオランダ東インド政府とスワルディのような「運動」指導者が、この「ワイルド」なムラユ語の「わたし」をいかにコントロールしようとしたかにある。¹³⁾

まず第一の問題、ムラユ語の「わたし」がなぜかくも「ワイルド」であったのか、この問題から考えよう。これにはオランダ語の「わたし」と比較すればよい。先にも見たように、カルティニは、オランダ語の「わたし」を手に入れることでオランダ人倫理主義者の「期待される原住民」像となった。それはカルティニのオランダ語の「わたし」がかれらにとって「読めた」からばかりでなく、この「わたし」がオランダ語に内在する社会地図の上を動き回る「わたし」だったからである。これを見るには、土屋氏の引用するカルティニの風景描写を考えればよい。たとえば、カルティニは、彼女が「クレイン・スヘーフェニンゲン（小スヘーフェニンゲン）」と呼ぶジェバラの海岸を描写してこう記す。

わたしどもが鳥の歌声という美しい交響曲を耳にしてわれを忘れる時に、神がわたしどもを耳が不自由なままで生んでくださらなかったことに感謝します。クレイン・スヘーフェニンゲンにあって、すべてが静謐で平和で詩的であり、また太陽がこの上なく美しく沈んでゆくその夢のような海辺を目の前にする時、わたしどもによく見える眼が授けられていることに対する感謝の念はいやまざるのです。そしてまた、みわたす限り天にまで至るさざなみに不思議なかがやきと色紋とが広がるのを目にして、森羅万象（het Al）を形づくりこれを統べている不可視の偉大な精神（Onzienlijk Grooten Geest）への感謝の念がわきおこるのです。[土屋 1991: 87-88]

ㄨについては Shiraiishi, T. [1990], とくに第2章を参照。またムラユ語の「わたし」のショックは、いかなるショックもそうであるように、それほど長くは持続せず、はじめショックであったこともしばらくすればあたりまえとなり、そのとき運動は急速にそのエネルギーを失っていった。1910年代、20年代における運動の急速な拡大と後退はひとつにはこれによって説明できる。

13) たとえば、1910年代初め、イスラム同盟運動についての東インド政府の対応において、原住民社会におけるこの「ワイルド」な「近代へのめざめ」をいかに「指導」するかという問題は常にその中心的問題であった。これについては Shiraiishi, T. [1990: 第2章] 参照。

くぐくぐしい説明は不要だろう。ここには、カルティニの「わたし」が、「交響曲」(それはガメランでもなければクロンションでもなく、「われわれ」オランダ人がアムステルダムのコンチェルト・ヘバウで聴くような交響曲である)、「クレイン・スヘーフェニンゲン」,「森羅万象」「不可視の偉大な精神」などによってオランダ語の内に作られたトポロジーにしっかりと繋がれている。それは、オランダ語が、ジャワ語、日本語などと同じように、これを母語とする人々の歴史と社会をその内にはらんでいるからである。

しかし、このオランダ語の ik がムラユ語の saya に置換されると、この「わたし」はほとんど地図らしい地図のない領域を動きはじめる。ムラユ語はだれのことばでもない、その故にだれのことばにもなりうるリング・フランカであり、そうした言語としてムラユ語は、カルティニ、スワルディの生きた19世紀末、20世紀初めの時代には、やがてそれがインドネシア語として手に入れる安定した社会地図も言語そのものに内在する権威もまだもっていなかった。ムラユ語の生み出すこのような一種の無重力状態がジャワ語の重力場から逃れようとするジャワ人に解放区を提供したことは、ベネディクト・アンダーソンのつとに指摘する通りである。¹⁴⁾ これがリング・フランカ、ムラユ語の魅力だった。しかし、言語がその内に安定した社会地図も権威ももたなければ、そうした言語における「わたし」はどこにも繋がれず漂流するしかない。「運動」が指導者にとってすらほとんど予期しない行動系列を誘発したのは、ムラユ語の「わたし」が「ワイルド」な連想に誘われて漂流したからであった。¹⁵⁾

これは東インド国家にとっても、スワルディのような「運動」指導者にとっても、きわめて厄介な問題であった。ではこの「わたし」をどうコントロールするか。まず東インド国家の対応から見よう。

東インド国家にとってこの問題は植民地の「安寧と秩序」に関わる深刻な問題であり、これに対処する政府の戦略は基本的に二つの要素からなった。そのひとつは監視のシステムのいっそうの整備、中央集権化であり、これは原住民社会を直接「見る」「読む」装置としての東インド国家の近代的再編、そうした19世紀末以来の新しい植民地支配のプロジェクトの継続であった。こうして1910年代には、イスラム同盟運動の昂揚とちょうど軌を一にして近代的警察機構の編成が行われ、1919年にはその仕上げとして政治警察専門の一般捜査局 (Algemene Recherche Dienst) が検察長官直属機関として設立された。1920年代、30年代、集会のコントロール、新聞等出版物の検閲、「運動」指導者・活動家の監視、共産党、インドネシア共和国党

14) これについては Benedict Anderson, "The Languages of Indonesian Politics" および "Sembah-Sumpah: The Politics of Language and Javanese Culture" 参照。いずれも Anderson [1990] 所収。

15) この「ワイルド」な連想 (いわゆる fishing の問題) については, Rafael, V. L. [1993] とくに Introduction: Fishing out the Past 参照。

(Pari, Partai Republik Indonesia) の地下組織の摘発などにあたって政治情報部 (Politieke Inlichtingendienst, PID) は検察庁一般捜査局の直接指揮下におかれ、東インドの政治動向は、それが原住民社会、「支那人」社会、「ヨーロッパ人」社会、どこに関わるものであれ、すべて政治情報部から検察庁一般捜査局に至る中央集権的監視のメカニズムの下に置かれることになった。¹⁶⁾

もうひとつは、オランダ領ニューギニア、ディグール河上流のタナ・メラ、タナ・ティンギに1927年に設立された「政治犯」収容所を頂点とする牢獄・収容所の懲罰システム、そしてそうした懲罰システムのトポロジーに対応したムラユ語の東インド社会地図作成である。これについては少し説明があるだろう。

東インド政府は、1926年末、西ジャワにおける共産党蜂起鎮圧の直後、共産党指導者、活動家の一斉逮捕、収容を決定し、1930年までに約1,300名のインドネシア共産党指導者、活動家とその家族をディグール河上流、タナ・メラ、タナ・ティンギの収容所に流刑した。また1930年代に入ってから、収容者のうち「品行方正」なる者を釈放するとともに、ムソ (Musso) 再建の地下共産党、タン・マラカ (Tan Malaka) のインドネシア共和国党、インドネシア国民教育協会 (Pendidikan Nasional Indonesia, PNI Baru)、インドネシア党 (Partai Indonesia, Partindo) などの指導者、活動家を新たにディグールに流刑した。そうした流刑の事情、収容所の状況は、収容者の肉親への手紙、釈放者のインタビューをふくめ、ムラユ語新聞で大いに報道され、「ディグール」を頂点とする懲罰のシステムは人々の意識に焼き付けられた。こうして1920年代末ともなると、インドネシア共和国党の地下活動家はその暗号において「牢獄」を「病院」、「ディグール」を「中央病院」と呼んだように、東インドのトポロジーが「牢獄・収容所列島」として想像されるようになった。¹⁷⁾

東インド政府の行ったのは、こうしたトポロジーに照応するムラユ語社会地図を作成することであった。それは具体的にはそれほど複雑なことではない。たとえば、「タン・マラカ」「インドネシア共和国党」「モスクワ」「コミンテルン」「ムソ」「共産党」「人民同盟」「国民党」「ムルデカ」といったことばを聞いて、人がただちに「警察」「検察庁」「政治情報部」「逮捕」「牢獄」「ディグール」などを連想するようになれば、「タン・マラカ」「インドネシア共和国党」といった記号は人々の意識において「立ち入り禁止」のサイン・ポストとなる。そしてそうした「立ち入り禁止」のサイン・ポストのあるところに踏み込めば、人は確かに「政治情報部」の監視下におかれ、「逮捕」「牢獄」「ディグール」の危険を犯すということが現実裏書きされれば、

16) この近代的政治警察機構とその活動については Takashi Shiraishi, "A New Regime of Order," manuscript を参照されたい。

17) Visbeen, *Proces Verbaal (Soebakat)*, Jan. 13, 1930, Vb. 6-8-30 B18. また Takashi Shiraishi, "Conditions of Political Underground," unpublished manuscript 参照。

多くの人々はそういった「地下」領域に近寄らなくなる。これが監視の政治の基本戦略であった。つまり、そこでの基本的論理はなお「見る」「見られる」「読む」「読まれる」のダイナミズムにあったものの、いまや原住民にかれらが常に監視されていることを思い知らせ、かりにかれらが「立ち入り禁止」領域に近づくことがあっても、「立ち入り禁止」のサイン・ポストを見て禁止領域には踏み込まない、そういう条件付けを言語のレベルで行うことがこの戦略の要諦であった。¹⁸⁾

1920年代、30年代、タン・マラカ、スワルディ、スカルノ、ハッタのような「運動」指導者にとって、こうした監視の政治は予件であり、これを前提としてムラユ語の「わたし」のエネルギーをどう解放するか、どうコントロールするか、が問題とされた。1926年、プランバナン決議をめぐる共産党の分裂は、結局のところ、この問題をめぐる対立によったし、土屋氏の紹介するスカルノとハッタの論争も、基本的にはこの問題をめぐる論争であった。¹⁹⁾しかし、ここでとくに注目したいのはスワルディの対応である。

先にも述べたように、スワルディは *Als ik eens Nederlander was. . .* (もしわたしがオランダ人であったならば) の執筆者であり、そのムラユ語への翻訳によってムラユ語の「わたし」のエネルギーを解放した人物である。しかし、ここで重要なのはそうしたかれの初期の政治的経歴ではなく、1920年代以降、政治活動からの「引退」を公式に声明して、タマン・シスワ学校での「国民」教育に全力を傾けた「教育者」としての経歴である。スワルディが生涯を通じてインドネシア人ナショナリストであり、また卓越した「運動」指導者であったことは明らかである。問題は、なぜスワルディがその生涯のプロジェクトとして「政治」ではなく「教育」を選び、なぜタマン・シスワに「家族主義」的秩序を創出することがその「教育」活動の中心をなしたかにある。

スワルディとタマン・シスワ教育運動については土屋氏の周到な研究があるのでここでは以下に注意するだけで十分だろう。²⁰⁾ スワルディは、タマン・シスワを、やがてインドネシア独立のあかつきに国民国家インドネシアに実現さるべき秩序の原型、オランダ東インド植民地秩序に拮抗する対抗制度 (counter-institution) と規定した。しかし、タマン・シスワがそうした

18) 言うまでもなく、「立ち入り禁止」のサインが立てられ、それより先が禁断の地下領域となると、当然、そこで活動する人々にはロマンティックなヒロイズムが付与される。こうしておこったタン・マラカの伝説的革命家への変貌については、押川典昭の古典的作品“*Patjar Merah Indonesia and Tan Malaka: A Popular Novel and a Revolutionary Legend*” [Oshikawa 1990] を見よ。

19) プランバナン決議とは1926年の共産党武装蜂起を決定した決議のこと。なお1926年当時の共産党活動家のアナキーな「わたし」の例として、たとえば、Shiraishi, T. [1990: 324-325] 参照。また土屋氏の紹介するスカルノとハッタの論争については土屋 [1994: 第5章] を見よ。

20) 土屋 [1982]。なおタマン・シスワに起源をもつスハルト新秩序体制の家族主義イデオロギーとその運用の実際については Shiraishi, S. [forthcoming] 参照。

「対抗制度」、植民地秩序に代わる国民的秩序として説得力をもつためには、植民地秩序とは確かに違う秩序がタマン・シスワにおいて実現されなければならない。スワルディはこれを次のように行った。

まず第一に、スワルディはきわめて体系的にムラユ語秩序概念の整備を行った。オランダ語の *orde* (秩序) にムラユ語の *tata* (秩序) が、*wijsheid* (知恵) に *bijaksana* (知恵) が等置され、*ik* がオランダ語の社会地図に固定されたように、*saya* もムラユ語の社会地図に繋がれた。ここで注意すべきは *tata*, *bijaksana* といった概念がすべてジャワ語からの借用語であるということである。つまり、スワルディはジャワ語を援用してムラユ語社会地図の作成を試みたのであり、これがスワルディの言うジャワ文化「再建」*wederopbouw* の要諦、タマン・シスワ教育の目的であった。

第二に、スワルディはこうした秩序実現の実験をタマン・シスワで行った。そしてそのために、スワルディは、人々の活動領域を「サトリオ(クシャトリア)の領域」(政治)と「パンディトの領域」(教育)に俊別し、タマン・シスワは「パンディトの領域」に属し、そこでは植民地政治秩序とは別の秩序、先生を「父」「母」(*bapak guru*, *ibu guru*)とする家族主義的秩序が成立するとした。それは、別の言い方をすれば、「サトリオの領域」においてはとりあえず東インド国家の監視のシステムとそれにもとづく植民地秩序を承認し、その一方で、それに拮抗する未来の国民的秩序として家族主義イデオロギーにもとづく自己規制 (*self-policing*) のメカニズムを作り上げるということであった。²¹⁾

こうしてみれば、今日のスハルト新秩序体制がオランダ東インド国家から監視の政治を、タマン・シスワから家族主義イデオロギーを継承していることは明らかだろう。つまり、1930年代の「まともな時代」*zaman normal* に実現された「わたし」の監視と自己規制のシステムが、この「まともな時代」をノスタルジックに振り返る「新秩序」の時代に再現されているのである。もちろん、オランダ語の *ik* はもうとっくにどこかに消えてしまい、いまではインドネシア語となったかつてのムラユ語の *saya* も1910年代、20年代にそれがもったような衝撃力を失って久しい。その意味で、オランダ語の「わたし」もムラユ語の「わたし」もインドネシアの「近代」におけるその歴史的使命を終えている。しかし、東インド＝インドネシアの近代政治の基本構造はこの「わたし」をめぐって成立したのであり、そこにおいて、土屋氏もっとも注目した二人の人物、カルティニの *ik* とスワルディ＝デワントロの *saya* は文字通り、画期

21) 言うまでもなく、このようにタマン・シスワの「家族的」秩序と植民地秩序が「拮抗」しつつ「平和共存」するためには、東インド国家とタマン・シスワのあいだに「サトリオの領域」と「パンディトの領域」について勢力圏の分割が行われなければならない。1930年代初めの「私学校条令」闘争はこれをめぐる「交渉」であり、これによって「垣根」が成立し、「農地」への帰還が行われることになった。これについては土屋 [1982: 第9章] 参照。

的意義をもっていた。土屋氏の構想したごとく、カルティニの精神史的研究とスワルディの政治思想史的研究は、たしかに、新秩序体制までを見通した20世紀インドネシア政治研究の基礎をなすものだった。

参 考 文 献

- Anderson, Benedict. 1972. The Idea of Power in Javanese Culture. In *Culture and Politics in Indonesia*, edited by Claire Holt, pp. 1-69. Ithaca : Cornell University Press.
- _____. 1990. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca : Cornell University Press.
- Couperus, Louis. 1985. *The Hidden Force*, translated by Alexander Teizeira de Mattos. Amherst : The University of Massachusetts Press.
- Legge, John D. 1972. *Sukarno: A Political Biography*. London : Allen Lane The Penguin Press.
- Mitchell, Timothy. 1988. *Colonizing Egypt*. Berkeley : University of California Press.
- Onderzoek naar de Mindere Welvaart der Inlandsche Bevolking op Java en Madoera : VIIIb. *Overzicht van de Uitkomsten der Gewestelijke Onderzoekingen naar't Recht en de Politie en daaruit gemaakte Gevolgtrekkingen. Deel II. Slotbeschouwingen*. 1912. Batavia : Ruygrok.
- Onghokham. 1978. The Inscrutable and the Paranoid: An Investigation into the Sources of the Brotoningrat Affair. In *Southeast Asian Transitions: Approaches through Social History*, edited by T. McVey, pp. 112-157. New Haven : Yale Southeast Asia Program.
- Oshikawa, Noriaki. 1990. Patjar Merah Indonesia and Tan Malaka: A Popular Novel and a Revolutionary Legend. In *Reading Southeast Asia*, edited by Takashi Shiraishi. Ithaca : Cornell Southeast Asia Program.
- Pemberton, John. 1994. *On the Subject of "Java."* Ithaca : Cornell University Press.
- Rafael, Vincente L. 1993. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham and London : Duke University Press.
- Rush, James R. 1990. *Opium to Java: Revenue Farming and Chinese Enterprise in Colonial Indonesia, 1860-1910*. Ithaca : Cornell University Press.
- Shiraishi, Saya. (forthcoming) *Young Heros: The Family and School in New Order Indonesia*. Ithaca : Cornell Southeast Asia Program.
- Shiraishi, Takashi. A New Regime of Order. (manuscript).
- _____. 1990. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*. Ithaca : Cornell University Press.
- _____. Conditions of Political Underground. (manuscript).
- 土屋健治. 1971. 「スカルノとハッタの論争」『東南アジア研究』9(1).
- _____. 1972. 「スカルノとイスラム」『東南アジア研究』9(4).
- _____. 1972. 「スカルノの第二次世界大戦論」『東南アジア研究』10(2).
- _____. 1982. 『インドネシア民族主義研究』創文社.
- _____. 1984. 「オランダ・ジャワ学とロンゴワルシトの時代」『東南アジアの政治と文化』土屋健治, 白石隆(編). 東京大学出版会.
- _____. 1991. 『カルティニの風景』めこん.
- _____. 1994. 『インドネシア思想の系譜』勁草書房.
- Tsuchiya, Kenji. 1990. Javanology and the Age of Ranggawarsita: An Introduction to Nineteenth-Century Javanese Culture. In *Reading Southeast Asia*, edited by Takashi Shiraishi. Ithaca : Cornell Southeast Asia Program.