

スカルノの研究

——パンチャ・シラ成立の過程——

土屋健治*

Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence ——A Preliminary Study——

by

Kenji TSUCHIYA

はじめに

本稿は、スカルノにおいてパンチャ・シラが成立する過程を検討する。スカルノの研究についてはすでに内外でいくつかの研究論文、著作がでて¹⁾いるが、それらについては後に触れることにし、本稿ではとくに、ベルンハルド・ダームのスカルノ研究をとり上げ、これを検討しつつ、スカルノ研究の基軸について試論的な考察をこころみた。

* 東京大学大学院（社会学研究科）

1) スカルノ研究のうち主なものをあげると、外国ではスカルノの独立後の政治過程を扱ったものとして Daniel S. Lev, *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics, 1957-1959*, Cornell MIP Monograph Series, 1966.

ジャーナリストのみたスカルノとして、

Luis Fischer, *The Story of Indonesia*, New York: Harper, 1959.

やはり、独立後のスカルノについて、

Hanna, W. K. *Bung Karno's Indonesia: A Collection of 25 Reports Written for the American Universities Field Staff*, New York, 1960; Mintz, J. S. *Mohammad, Marx and Marhaen—The Roots of Indonesian Socialism*, London, 1965.

現代インドネシア史の研究方法を確立する中で、スカルノの評価を位置づけたものとして、

Kahin, G. M. *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell Univ. Press, 1952. 等があげられる。

インドネシアでは、多くのスカルノ評論が出されているが、スカルノの略史として、

Nasution, M. Junan, *Riwayat Ringkas Penghidupan dan Perjuangan Ir. Sukarno*, Djakarta, 1951; Alamsjah, St. Rais, *10 Orang Indonesia Terbesar Sekarang*, Djakarta, 1952, pp. 8-29. があげられる。独立前にかかれたもので、スカルノへの評価を含む民族指導者のものとして次のものがあげられる。

Tan Malaka, *Dari Pendjara Ke Pendjara*, Djilid Kedua, Djakarta; Hatta, M. *Verspreide geschriften*, Djakarta, Amsterdam and Surabaja, 1952; Sjahrazad [S. Sjahrir], *Indonesische Overpeinzingen*, Amsterdam, 1945; Natsir, M. *Capita Selecta*, 2 vols. Bandung and The Hague, 1955.

(次ページへつづく)

I ワヤン伝統とテサ・エトス

1. ベルンハルド・ダームによるスカルノ研究

1964年に西ドイツで出版された、ベルンハルド・ダームの『スカルノ——インドネシア独立のための闘争：アジア的民族主義者の形成過程とその思想——』²⁾は、インドネシア民族指導者についての、最初の本格的な個別研究である。従来のインドネシア研究者がスカルノを評価する際に、例えばケーヒンのように、これを「西歐的諸思想とイスラム的思想と、ヒンズー的ジャワ的な共同体的神秘的諸思想との統合者」³⁾ととらえ、あるいはベンダのように「“世俗的”民族主義者の代弁者」⁴⁾ととらえて、もっぱらスカルノを政治的な力学の観点から評価してきたのに対し、ダームは、社会心理学的アプローチでスカルノに迫り、これを、インドネシア、なかんずくジャワ伝統文化の、文化土壌の内にある救世思想（英雄待望論、至福千年論、勸善懲惡主義）の枠組でとらえ直した。その場合、ダームが、とりわけ理論枠組として用いたのは、ジャワの伝統的影絵劇（ワヤン=Wajang）である。ダームの『スカルノ研究』の主旋律をなしているのは、スカルノが、一貫してジャワ民衆によってワヤン英雄物語中の主人公たちになぞらえられ、スカルノもまた、自らをこれになぞらえていたということであろう。ダームによれば、スカルノが民族運動の渦中に身を投じてより独立宣言を行なうまで、一貫してスカルノを貫くのは、「ここ」（インドネシア）と「あそこ」（オランダ）の二者間の絶対的背離の信念であり、ダームは、「ここ」の団結と統一の強化、両陣営間の背離の尖鋭化、というスカルノの主張を、ワヤン物語中のプンドオ（Pendawa）王国とクウロオ（Kurawa）王国との対立に重ね合わせている。ダームは、この主旋律の上に精緻な実証研究をつみ重ね、ほぼ次

（前ページよりつづく）

独立後のものとしては、

Sjahrir, S. *Perjuangan Kita*, Djakarta, 1945 ; Alisjahbana, S. T. *Indonesia : Social and Cultural Revolution*, Kuala Lumpur, London and Melbourne, 1966, pp. 137-177 ; Solichin Salam, *Bung Karno dan Kehidupan Berpikir Dalam Islam*, Djakarta, 1964. などがあげられる。

日本では、

谷口五郎『スカルノ嵐の中を行く』朝日新聞社、1966。がスカルノの生い立ちから「9.30事件」に至るまでを描いている。独立後のスカルノ政治過程に触れたものとしては、

岸 幸一『スカルノ体制の基本構造』アジア経済研究所、1967。がある。また、スカルノを独立前の民族運動史に、オランダ植民地政策、とくにブーケの理論との関連で位置づけたものとして、

増田 与『イスラム同盟とインドネシア共産党』『岩波講座、世界歴史（25. 現代2）』1970, pp. 403-426. をあげることができる。

2) Bernhard Dahm, *SUKARNOs Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit, Werdegang und Ideen eines asiatischen Nationalisten*, Manheim Universiteit te Kiel, 1964.

なお本稿で用いたのはこれの英訳本である。Bernhard Dahm, *SUKARNO and The Struggle for Indonesian Independence*, Cornell Univ. Press, 1969. (Translated by M. F. Somers Heidhues)

3) Kahin, George McT. *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca : Cornell Univ. Press, 1952, pp. 122-123.

4) Benda, H. J. *The Crescent and the Rising Sun*, The Hague and Bandung : H. Hoeve, 1958, p. 79.

のようにスカルノを整理している。

スカルノは、民族の統一と団結、その独立という至上目標の達成のために共分母を求め続けた。それは、1930年初頭までは民族主義、32、33年においてマルハエニズム (Marhaenisme) (マルクス主義)、34年以降はイスラムであった。スカルノの哲学は、最終的にはパンチャ・シラ哲学の内に集約完成されるのであるが、それは、「あらゆるものが、一つなり」という、ジャワ哲学の整合的秩序 (トト=Tata) と、「進歩法則の熱狂的信奉」とを身につけて政治舞台に踊り出たスカルノが、インドネシア民衆と自らとを強烈に一体視しつつ、外 (「あそこ」) に向かっては、敵=オランダと明確に規定して、西欧に対する「聖戦」に立ち上がり、植民地政庁に対して非妥協、非協調の姿勢を頑固一徹にとり続ける一方、内 (「ここ」) に対しては、民族運動の諸潮流の対立はすべて誤解に基づくものにすぎず、諸運動体 (イスラム運動、マルクス主義運動、民族主義運動) は、「ゴムのような弾力性」をもって、相互の統一と団結を保持しなければならないと説き続けたことの総和であった。民族存立と民族独立の原理をジャワ哲学の中に見出していったスカルノは、まさに「ジャワ人・スカルノ」であり、ここに、ジャワ古来の救世思想であるラト・アディル (Ratu Adil) 思想ないしジョヨボヨ (Djajabaja) 伝説は20世紀に入って、近代的表皮を被せられ、チョクロアミノトの社会主義即ラト・アディル宣言を經由してスカルノに仮託され、パンチャ・シラを生み出していくことになるのである。

上に述べたようなダームの問題設定と、それによるスカルノの分析は、民族運動におけるスカルノの位置とその意味とをたんに政治史的に解明するだけでなく、それをインドネシア民衆の内面世界、その精神構造との関連で解明することによって、スカルノの研究を立体的な陰影の濃いものにしており、ここにスカルノ研究は、一つの完成をきわめているといえよう。

しかし、ダームによってスカルノを解明する鍵とされたワヤンの世界は、ただちにスカルノと結びつくものであろうか。スカルノの研究のためには、別の基軸が必要ではなからうか。まず、ワヤンの性格を検討してこの問題を考えてみたい。

2. ワヤン伝統

ワヤンそのものについて、1965年、コーネル大学のアンダーソンが小論文⁵⁾を発表したが、さしあたりアンダーソンの論文を通して、ワヤンそのものの意味と、それがジャワ人の精神世界に占める位置について考えてみたい。

アンダーソンは、まず、ジャワ人のいわゆる相対主義 (寛容性) を抽象的ヒューマニズムによってではなく、ジャワ人の文化的伝統によって解明しようとし、そのために、今日までジャワ各地に広く深く親しまれているワヤンを取り上げる。アンダーソンはワヤンに展開される世界によって規定されているジャワ人精神世界をワヤン伝統と名付け、これをジャワ人的道徳律

5) Anderson, Benedict R.O'G. *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, Cornell Univ. Press, 1966.

の基底にすえている。ワヤンは、人間と人間、人間と自然および超自然の関係を規定し、そのいっさいを説明しようとするものである。ワヤンには、中東の大宗教とは異なり、いかなる予言(者)、聖書、贖罪も見当たらず、世界が直線軌道の上をすすむという思想はみられない。そこにはキリスト教的黙示の法悦境はなく、あるのはただ一大叙事詩的な冷酷な変化のみである。ワヤンは、ジャワ人に感じられている人生の変転を映し出しており、それは、基本的には二つの異種なるもの（例えば、老若、左右、男女、太陽と地球、昼と夜、クウロオ王国とブンドオ王国等）の懸隔を含んでいる。そして、これらすべてが相互に必要であり、補完的である。かくして、そこには宇宙的展望をもつヒエラルキー共同体が成立しており、各人がその機能にのっとった行為をすることが、理想の徳とされる。個と全体が相互に依存し、各構成員がその分をわきまえ、その則をこえないところにこのカースト的ヒエラルキー共同体が成立する。

一方、ワヤンへの仏教の影響があつて、それは、モラルの重層化した構造に、特定の階級やモラルに絶対的価値を賦与せず、その最終的目標を、不滅なるものへの没入とする仏教的観念が浸透している。かくして仏教的禅定世界への憧憬と、カースト的道德律との道德的複合性が、ワヤン伝統の全体を貫き、この特有な関係の中にジャワ的倫理観の基本的性格が求められる、とアンダーソンは指摘している。そして、ワヤンの勧善懲悪的なモラル劇の性格は、近年西欧的影響や民族運動の影響によるものであり、ワヤンに対するあまりに近代的な理解であるとしている。

ダームのスカルノ研究とアンダーソンのワヤン研究とを重ね合わせてみると、ダームのワヤン理解が、善悪二元主義としてのみとらえられていることに気付くが、それによってスカルノの独立のための闘争の鍵をワヤンに求めることはなお可能である。しかし、パンチャ・シラにおいて、民族の存立原理をインドネシアの農村（デサ）のエトスとして表現するに至るスカルノの歩みを、たんにワヤンの世界だけと結合させるのは、ことがらの他の半面を見落とすことになるのではないか。ガメラン (gamelan) の伴奏とともに語りあかされるワヤン物語が、たとえどのように躍動的であり、夢とロマンに彩られ、勝利と栄光とを歌い上げているにせよ、南海の夜のしじまに消えていくそのガメランの調べそのものは、ジャワの夜から夜へと語りつがれていく人々のつぶやきにも似て、はてしなく単調でかなしげではないか。

アンダーソンは、ワヤン中にみられる仏教的性格を指摘しているが、この仏教的諦観こそがジャワの神秘主義といわれるものの基本的特徴であることを、東ジャワ出身のハルン・ハディウィジョノは、1967年オランダで出版された著作⁶⁾の中で詳細に解説している。ハディウィジョノは、現在のジャワ神秘主義に基づく諸宗教組織の中から、スマラ派 (Sumarah)、サプタ・ダルマ派 (Sapta Darma)、ブラタ・クサワ派 (Brata Kesawa)、パンゲスツ派 (Pangestu)、

6) Harun Hadiwidjono, *Man in the Present Javanese Mysticism*, Bosch and Keuning N. V.-Baarn, 1967.

パルヤナ派 (Paryana) の5派をとりあげ、これらはいずれも求めるべき人間像として自由人 (解脱), 神人一如を志向していることを指摘している。⁷⁾ それは、神と人とを峻別するイスラム教とは異なり、また、厳しい主体の自立を追求するものでもなく、ひたすら個を全体に合一化する方向を示している。

3. デサ・エトス

ワヤン世界と隣り合わせの、あるいはワヤン世界の活劇の中にさえみられるこのような解脱ないし神人一如への強烈な志向性こそが、実はインドネシア全域の村落社会の基本的なエトスであることを指摘しているのは、かつて植民地時代に「スタルジョ 請願」の起草者として植民地官僚層の民族派の統帥者であつたスタルジョ・カルトハディクスモである。スタルジョは、1953年に『デサ』を著わしたが⁸⁾、その中で、パンチャ・シラをインドネシアのデサのアダット (Adat=生活原理)⁹⁾に基礎をおくものであると述べている。スタルジョによれば、パンチャ・シラとして掲げられた、民族主義、人道主義 (国際主義)、民主主義、社会正義、神への信仰は、デサにおいて今日まで伝わり実行されているデサ会 (rapat desa) のムジャワラ (Musjawarat) や、ムファカット (Mufakat) の全員一致の原則、会食 (Sedekah-desa)、共同作業 (Gugur Gunung) における相互扶助 (Gotong Rojong) 原則において現実にもみられるものであり、これがデサの一体性を根本的に支えてきたのである。これらは、西欧的な自由主義、個人主義とは別の原則に立つものであり、より完全なものである。なぜならば、このようなインドネシアのデサ原理は、究極的にはデサの各構成員が神に帰依し、これと一体化することによってデサの一体性を保持するという原理だからである。¹⁰⁾ その場合、デサの人々は神人一如の下で「大海の底」のような穏やかな精神状態にあり、このような至上の穏やかさ (trenjuh) こそが邪悪な外側からくる力を滅ぼしうるものである。¹¹⁾ 欲望をすて、情念から解放された神人一如のこの穏やかな精神こそが、つよりゆくオランダ植民地支配の重圧下で、デサ構成員の精神とデサ一体性とを強固ならしめ、独立ゲリラ闘争勝利の原動力となった、とスタルジョは述べている。

7) *Ibid.*, pp. 16-20, 152-260.

8) Soetardjo Kartohadikoesoemo, *Desa*, Bandung, 1965. (この初版は、1953年にジョクジャカルタで出版されている。)

9) スタルジョは、このアダットをオランダ法はもちろん、都市の伝統的王朝支配者の法とも異なって、村落共同体の中で独自に保持されてきた生活原理であって、決して成文化されえないものだとしている。Soetardjo, *op. cit.*, pp. 80-88.

10) *Ibid.*, pp 80-134.

11) スタルジョは、白に象徴されるこの最高至善の精神状態を、ワヤン劇中のデワ・ルチ (Dewa Rutji) の話をあげて説明する。ビーマはその師ドルノから「生命の水」を探せよと命ぜられるが、その水はみつからない。最後に師は「大海の底」へその水を求めよと命ずる。これは「大海の底」のような穏やかな精神状態であれというなぞである。ビーマはこの底でデワ・ルチとめぐり逢い、人生の秘蹟をさずけられる。それは、白色に象徴される清澄さこそがissippiの邪悪にうちかてるという教えである。Soetardjo, *op. cit.*, pp. 95-96.

ハデイウイジョノによるジャワ神秘主義の解説，また，スタルジョによるデサの解説は，ともにジャワ人的精神世界が自他の峻別，敵に対する徹底的な闘い，神人間の絶対的な深淵等の対極にある諸価値概念であって，それは神人一如を志向する禅定的境地を基底とする共同体精神の世界であることを指摘している。

スタルジョによってことさらに牧歌的に描き出されたデサは，外部世界の侵入を峻拒してその内部に静態的オートノミーを保持してきたことになる。しかもなお，パンチャ・シラにおいてスカルノがこのデサ・エトスを共和国国家原理にすえ，また，対オランダゲリラ闘争のエネルギーがこのデサの内に求められるとき，ここに二つの問題を提起することができる。第1に，スカルノの研究はワヤン世界をその一部としているデサ社会の全体にその基軸がおかれなければならないということである。ワヤン世界の近代的解釈にもとづく明快な善悪二元論だけにスカルノを短絡させるのは，ことからの半面を見落とすことになるからである。とくに，スカルノがデサ・エトスを民族エトスに普遍化していく過程が検討されなければならない。第2は，静態的なデサがその一体性を破壊される場合，それはどのような形で反応するのかという問題である。デサのエネルギーは，インドネシア史の中でしばしばデサの反乱として噴出してきた。これを噴出させる直接的な契機となるのは，多くはイスラム教の激情的なエネルギーによる衝撃であったように思われる。¹²⁾ デサと結合したイスラムのエネルギーが，19世紀末，西ジャワ・バンテンの農民反乱の中核となり，これとの対処の中に，20世紀初頭より開始される倫理植民地政策 (Etischepolitiek) が生み出されていく経過は，20世紀以降の民族運動をみていく上できわめて重要である。以下第II節，第III節でこの点を整理してみたい。

II イスラムとデサ反乱

1888年のバンテン農民反乱をバンテン全体の社会構造と社会変動の中で分析し，19世紀末のバンテン社会の深部に光を与えたガジャ・マダ大学のサルトノ・カルトディルジョは，その中で宗教問題に触れ，オランダ勢力がこの地で支配権を確立した後，土着社会の亀裂線が深まり，とくに村落社会に定着したイスラム宗教指導層の不満が蓄積され，それが農民と結合して反乱として噴出する過程を詳細に分析している。¹³⁾ サルトノによれば，オランダ支配の確立後，ハジ (Hadji)，キヤイ (Kijai) 等，かつてバンテンイスラム王朝下での司祭階層の内，この新秩序からはみ出された部分は，スルタン王家の復活，イスラム栄光時代への回帰を目指

12) イスラムがクラトン (王宮) 伝統を崩壊させていく過程を，ミナンカバウ王国についてみたものとして次の論文がある。

Taufik Abdullah, "Adat and Islam; An Examination of Conflict in Minangkabau," *Indonesia*, II, Cornell Univ. Press, 1966.

13) Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*, 's-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1966.

し、他方、異教徒支配への憎悪を蓄積し農民を組織していく。その場合、農民の組織の仕方は、プサントレン (Pesantren, 宗教学校)、タレカット (Tarikat, スーフィ友愛団体) 等の伝統的なイスラム誓約団体を通じてである。バンテンの場合には、とくにタレカット誓約団体であり、そこでは師弟の誓約が絶対的忠誠のあかしとされ、師はアッラーの使徒とされる。このタレカットを拠点とした宗教指導者はクラマツト (Keramat, 神秘的能力の開示による神聖性の証) を通して次第にタレカットの密教的性格を強め、そのまま反乱指導者となっていく。反乱は神の加護による「聖戦」である。¹⁴⁾

III 倫理政策

1889年、バンテン農民反乱の翌年、イスラム学の泰斗スヌック・フルフローニェは植民地のイスラム問題に関する顧問に任命された。これは、アチェ・バンテンはじめ、当時植民地の各地でおきていたイスラムの反乱の対処に苦慮した政庁が、新たなイスラム政策の採用を必要としていたからであった。フルフローニェのイスラム問題に関する答申の中に、20世紀以降のオランダ植民地構想の基本的枠組が示されているが、フルフローニェ構想の骨子をここではベンダの要約に従って整理すると、ほぼ次のようになる。

(1)イスラム教の教義には不干渉主義をとるが、反乱は徹底的に鎮圧し、政庁の権威の回復を図ること。すなわち、硬軟両面主義でいくこと。なぜならば、(2)イスラム教の教義それ自体は平和的性格をもち、政庁の支配を脅かすものではない。それが危険になるのはジャワ農民のアバンガン宗教 (Abangan) と結合してヨーロッパ支配に対する不信感をたえず吸収していく場合である。そこで、(3)アダツト指導者とジャワのプリヤイ (Priyaji, マタラム王朝以来の貴族階層) を熱狂的なイスラムから切り離すこと。当面、(4)このプリヤイ・エリートをしてオランダ文化に融合せしめること。なぜなら、プリヤイは、伝統的にイスラムから孤立しており、また、ヨーロッパ人官吏との接触の機会が多く、オランダ文化への指向性がみられるからである。(5)これを第1段階として、到達目標は植民地の近代化を遂げることである。アダツトもイスラムもインドネシア近代化の原理とはなりえない。近代的インドネシアとは、西欧化されたインドネシアであり、これを実現するのはオランダの責務である。すなわち、(6)本国と植民地との強固な精神的一体感の上に成立するパックス・ネーデルランディカにおいては、オランダ文化が伝統的プリヤイ文化、そしてイスラム文化に取ってかわらなければならない。ここでは、強力な西欧思想の教育によって二つの文化はこれに立ちうちできず、敗退せざるをえなくなる。¹⁵⁾

フルフローニェが意図していたのは、インドネシア社会全体の基本構造を変えていくことで

14) *Ibid.*, pp. 176-208.

15) Benda, H. J. *op. cit.*, pp. 20-31.

あり、その際、近代派イスラム、農村のアダット化したイスラム（農村のアバンガン）、これらの文化伝統を相互に切り離し、その潜在的抵抗力を骨抜きにし、インドネシア的価値観のいっさいをオランダ近代社会の諸価値の下に従属せしめ、かくしてオランダ的価値の下で生まれ変わったインドネシアをオランダと一体化せしめようとする、まことに気宇遠大な構想だったわけである。そして、フルフローニェはその第1段階として、伝統的価値の崩壊途上にあるジャワ・プリアイへ西欧教育の注入を図っていかうとしたのである。¹⁶⁾ もちろん、これは、倫理政策の理念型であり、現実の政策過程とそのまま一致するわけではないが、20世紀以降プリアイ子弟に西欧的教育が施されていく背景にこのような構想があったことは見逃しえない。西欧(思想)との接触から生まれてくるインドネシア民族運動が、土着社会の「閉じられた共同体」の天蓋を開き、しかもそれが全体としてフルフローニェのいう「こことあそことの強固な精神的一体感」の水路に流れ込むならば、ここにパックス・ネーデルランディカの基礎は安定するわけである。ジャワ貴族の娘カルティニがオランダ語で切々と綴った書簡集を、植民地教育省長官の任にあったアベンダノンの夫人が1911年『暗黒を超えて光明へ』(Door Duisternis tot Licht)と名付けたとき、〈暗くたちおくれたジャワ社会〉と〈近代的ヨーロッパ社会〉とが〈ヤミ〉と〈ヒカリ〉として図式化され、フルフローニェの「白人の責務」論はここに見事に要約されることになる。¹⁷⁾

倫理政策下で生まれてくるインドネシアの知的エリートのなかで、民族運動の担い手となっていくインテリゲンツィアは、西欧思想と対面せざるを得ない。民族のエトスをデサ・エトスとして表現したスカルノもまた決して例外ではありえない。

IV スカルノ研究の展望

それでは、倫理政策とインドネシア農村社会とのはざまに立って、スカルノは自らの思想をどのように深化させていったのか。スカルノが民族のエトスを探り当てる過程はどのようなものであったのか。これについて、スカルノの個々の論文と彼の政治活動を検討しつつ明らかにしていくことが本稿全体の主眼であるが、この序論では、これを項目別にまとめ、研究の見通しをつけるに留めたい。スカルノのパンチャ・シラに至る過程をみていくと、この全時期を一

16) 20世紀初頭、植民地の経済発展問題についても、西欧的経済行動のパターンがただちに原住民経済行動の中に浸透していくという考え方が一般的であった。

Dutch Scholars, (ed. Wertheim, W. F.) *Indonesian Economics*, The Hague, 1961, p. 4.

17) 倫理政策下で生まれてくるインドネシア人知識階層がその後二つのタイプに分かれていくことを、特に文化問題との関連で論じたものとして拙稿を参照されたい。

土屋健治「インドネシアの“近代化”と“民族主義”をめぐる基本問題」『時事研究特報』No. 80, 1970.

1908年の最初の民族組織ブディ・ウトモ(Budi Utomo)成立の報に接して、「東インドに奇蹟が起こった」と狂喜したというファン・デフェンテルもまた、倫理政策の性格をその言葉によってシンボリックに表現したのである。(永積 昭「ブディ・ウトモの成立と発展」『史学雑誌』第76編, 第3号参照)

貫して貫くものと各時期に変化していくものがある。この時期は四つに分けられる。第1期は1926年より29年に至る期間、第2期は30年より33年、第3期は34年より41年、第4期は42年より独立宣言に至る45年の期間である。以下、各期間ごとに概略を記してみる。

1. 第1期 (1926年～1929年)

スカルノが民族運動に挺身しはじめてより最初に逮捕されるまでのこの期間で、スカルノは後年まで一貫する闘争の原則を提示する。それは次の三つに要約されうる。

(1) 独立至上主義

これは、民族の強烈な自己主張 (Aku の主張) であり、「民族の魂」の主張である。客体化されたインドネシアを主体化することは、スカルノの1926年論文の冒頭以来、一貫して唱えられる。かつてスカルノがペンネームに、ワヤン物語中の英雄で神々とすら対等に口をきくビーマ (Bima)¹⁸⁾ を用いたことは象徴的である。「抑圧と貧困にあえぐ民衆のそのうめき声」¹⁹⁾にほかならないジョヨボヨヤラト・アディルの救世思想に主語を与えることがスカルノの任務となっていく。

(2) オランダの全称否定

民族独立を至上目標とするスカルノは、民族内の統一と団結を主張し続けるが、これは、植民地支配民族 (オランダ) と、被支配民族 (インドネシア) との絶対的背反関係として措定される。スカルノはこれを「ここ」(sini) と「あそこ」(sana) との非和解的対立として捉えるが、「あそこ」の全称否定の根底にあるのは「白人の責務」論の否定である。これは、一貫してスカルノをつらぬく特徴である。他のインドネシア・インテリゲンツィアの多くが、例えばハッタ、シャフリル、タン・マラカのように、オランダ社会も一つでないことを状況認識の基点にすえ、それによってオランダと向かい合い、オランダに対する自らの主体をオランダ人と対等の立場——西欧文物に対する対等の理解能力、相互に理解可能な思考経路・論理構造——で主張したのに対し、スカルノは一度としてオランダ社会内部それ自体の矛盾を重要視していない。ハッタ、シャフリルらの西欧派民族グループとスカルノとの間の1930年代初頭の対立はこれに起因する。「非協力」をハッタが戦術の問題としてとらえたのに対し、スカルノにとって「非協力」とは、オランダ全称否定のための原則だったのであり、スカルノ的な民族統一論は、統一(プルサトゥアン Persatuan) でなく、本来、敵対的立場にある異質集団 (例えば、農民と地主) の野合 (プルサテアン Persatéan, 串焼き肉の集まり) であるとハッタらに批難されても²⁰⁾、なおかつスカルノにとってより重要であったのは、インドネシアの異質性の全体を

18) Anderson, *op. cit.*, p. 12.

ビーマは神々と話すときでさえ ngoko (社会的に下位のものに対して使うジャワ語) を用いた。

19) Sukarno, 'Indonesia Menggugat', *Kepada Bangsaaku*, B. P. Prapantja-Djakarta, tanpa tahun, pp. 121-124.

20) Bernhard Dahm, *op. cit.*, p. 141.

つらぬきうる基軸（くし）を探しつづけることであった。このくしこそ倫理政策によってくだかれようとされている「民族の背骨」であることに彼は気付いていたからである。インドネシアとオランダの背反関係と、インドネシア内の統一という原則に、スカルノは頑固に固執し続けていく。

(3) 進歩法則の信奉

スカルノにインドネシア民族独立の確信を与え、オランダの総体的な否定の正当性を与えるのは、彼の抱く熱狂的な進歩観である。つとに、1926年論文において、民族主義、マルクス主義、イスラム主義（この三つの政治潮流が、26年の時点でスカルノがその統一を主張してやまなかった民族運動の担い手であった）、の各々について、「時代とともに進歩」すべきことを説いたスカルノ²¹⁾は、後年に至るまで一貫してこの主張をくり返す。それは、植民地支配が必ず終わり、民族が必ず独立するという「歴史法則」の信奉と対になっている。とくに1934年の流刑以後、「イスラムは進歩である」とイスラムを定義づけ、イスラムの後進性を激しく批判しつづける中に、進歩信奉主義者スカルノの姿が余すところなく示されていく。ここにも、ハッタ、シャフリルらの留学生グループ、あるいはタン・マラカからの共産党指導者とスカルノとの相違がみられる。すなわち、ハッタらがマルクス主義を何よりも西欧社会構造の矛盾から生まれた理論として理解し、彼らにとって、この理論の延長線上に「植民地被抑圧民族解放」理論が導き出されてくるのに対し、スカルノのマルクス主義理解は、何よりも先ず、それを歴史進歩の哲学として捉え、それは資本主義と植民地主義の必然的没落と崩壊の確信を与えてくれるものなのである。(2)と関連するが、スカルノにとって、資本主義、帝国主義、植民地主義の崩壊とは、「ここ」におけるオランダ植民地主義の崩壊にほかならない。第二次世界大戦の前夜、スマトラの流刑地ベンクルーで綴った論文中では、スカルノのファシズム論（ここには、ドイツ、イタリアが含まれ、日本についてはいっさい言及されていない）が語られるが、そこでは、ナチスドイツの邪悪さとその必然的敗北とが指摘される²²⁾一方、それは連合国側への共感や支持には全然ならない。²³⁾ 彼は、例えば英国がアジアの民衆をその陣営に引き入れようとする

21) 土屋健治「スカルノ思想の成立とその背景」『国際関係論研究』第3号, 1968, pp. 47-67.

22) スカルノのファシズム観は次の諸論文中にみられる。

Sukarno, "Kuasaanja Kerongkongar," 1940, *Dibawah Bendera Revolusi* (以下 DBR と略記), pp. 357-360; "Bukan perang ideologi," 1940, DBR, pp. 361-367; "Indonesia versus fasisme," 1940, DBR, pp. 457-473; "Der untergang des Abendlandes," 1940, DBR, pp. 475-481; "Djerman versus Rusia, Rusia versus Djerman!," 1941, DBR, pp. 515-520; "Beratnja perdjoangan melawan fasisme," 1941, DBR, pp. 547-560; "Fasisme adalah politiknja dan sepak terdjangnja kapitalisme jang menurun," 1941, DBR, pp. 589-604; "Djingis khan, maha imperialis Asia," 1941, DBR, pp. 605-610.

23) Sukarno, "Bukan perang ideologi," 1940, DBR, pp. 361-367 では、第二次大戦は資源獲得の戦争、その再分割を目指すものにすぎないと述べている。

ることに対し、きわめて冷淡で批判的である。²⁴⁾ スカルノはヨーロッパにおけるファシズムの敗北とアジア（「ここ」）における植民地支配の凋落とを重ね合わせて考えていたのである。

以上にあげた三つの原則は、スカルノの政治活動を支える柱となっていくものである。それらとはやや性格を異にするが、スカルノの論理のスタイルを一貫して特徴づけていく(4)西欧思想展示主義、とも呼べるものがみられる。これは、ヨーロッパ諸思想家、政治家の文章のひんぱんな引用であり、西欧文物とその動向とに知悉していることを示す一方で、自らの立論を西欧近代思想のいずれかによって補強しようとするものである。これは植民地知識人の型を示すものであろうが、スカルノの場合、この第1期においては、それをとくに倫理政策下で生まれてきた都市の知識人に語ろうとする傾向が強い。

20世紀以降、オランダの産業活動の拠点となっていく都市の発達は著しく、ここには倫理政策下で西欧諸思想が、公然、非公然の形で流れ込み、都市はインドネシア社会に変化をもたらす中心となる。そして民族運動も都市の中から生まれていく。スラバヤとバンドンで学生時代を送ったスカルノが政治運動を始めるのはバンドンにおいてであり、スカルノがバンドンに設立した「インドネシア一般研究会」は、新興知的エリートの集団であった。しかもこの研究会設立の背景には、オランダに留学した学生団体が政治団体化するという民族運動史上の新たな胎動があり、当面、スカルノが語りかける対象は、もっぱらこれらのインテリゲンツィアであった。スカルノの視点がこのような「仲間うち」からその外へと移っていくのは第2期以降である。

2. 第2期（1930年～1933年）

この時期は基本的には第1期の延長上にあり、植民地政庁への激しい告発が法廷弁説の中でなされる。しかし、一方でインドネシア的なもの、民族的なものを言語化しようとする姿勢があらわれてくるといえよう。

(1) スカルノの歴史哲学

1.で述べたスカルノの三原則は、反乱謀議の嫌疑で1929年末に逮捕されたスカルノが、1930年の法廷で陳述した弁論中に彼の歴史哲学として集約される。スカルノは、栄光の過去→悲惨な現在→約束にみちた未来としてこれを提示した。²⁵⁾ 栄光にみちた過去を悲惨な現在におとしめたのはオランダ帝国主義であり、従って、この現在をかがやかしい未来へと転化させる鍵はオランダ帝国主義の打倒以外にはない、とスカルノは主張した。栄光の過去とは、スリウィジャヤ王国やモジョパイト王国のことであり、それは封建国家であったけれども、「健康な封建

24) それは、次のスカルノの論文中にみられる。

“1,000,000,000 extra !,” 1941 *DBR*, pp. 541-546 ; “Inggeris akan memerdekakan India ?,” 1941, *DBR*, pp. 561-568 ; “India-Merdeka, dapatkah ia menangkis serangan ?,” 1941, *DBR*, pp. 569-577.

25) Sukarno, *Indonesia Menggugat*, p. 175.

主義」²⁶⁾であって、「もし外国帝国主義の妨げがなかったら、必ず健康でたえず前進をする近代的社会を生み出すような封建主義」²⁷⁾であったとスカルノは言う。このような強烈な自己主張の中には、すでに西欧派インテリゲンツィアの理解を拒むものが含まれている。

(2) マルハエニズム (Marhaenisme)

この約束にみちた未来に向かって 帝国主義を打倒するために、ラディカリズムと大衆行動 (Massa-aksi)²⁸⁾ を担っていくべきインドネシアの民衆を、スカルノはマルハエンと呼んだ。西ジャワの貧しい独立自営農民の名にちなんでつけられたというこのマルハエンという言葉が最初に出てくるのは、先の法廷弁説中であるが、そこではチプト・マングクスモが好んで用いたクロモ (Kromo) の民 (平民) と並称されるに留まる。しかし1932年、刑期の縮減によって出獄したスカルノが、インドネシア党でその活動を再開するとともに、マルハエニズムはインドネシア党の党是となり、マルクス主義とガンジー主義の影響を強くもちながらも、それはインドネシア民族を総称するという性格をもっていく。そこではインドネシア総人口の9割を越す農民と農村共同体とがスカルノの視野に入り、スカルノは語りかけの対象を、民族主義インテリゲンツィアの仲間うちから次第に都市文化の外側へ向けていく。

3. 第3期 (1934年～1941年)

この時期は、スカルノが第2の逮捕をされて後、流刑地 (フローレス島のエンデおよびスマトラのベンクルー) で過す時期である。30年代後半の民族運動は、政庁の武断政策化で協調政党だけが存在を許され、その主張も独立から自治権獲得へ、植民地主義反対からフェンズム反対・連合国支持への政庁の鑄型の中へ流し込まれていくのであるが、この時期流刑地にあったスカルノは、さらに深く民族の一体性と民族のニトスについてその原点をきわめていこうとする。その道はイスラム一体性とデサ一体性とを結合させていく道であった。それは、デサの民衆とデサ的価値観とを従来の彼の闘争原則 (独立至上主義、オランダ否定、進歩法則の信奉) の中にどう位置づけるかという問題として、デサが強烈に彼の意識にのぼってくる過程である。「エンデ書簡」中、スカルノは、ナシールらに代表されるイスラム近代派を高く評価し、

26) *Ibid.*, p. 176.

27) *Ibid.*, p. 176.

28) Massa-aksi は、すでに1926年、タン・マラカによって唱えられるが、両者のマサ・アクシ思想の間には基本的な発想の相違がある。タン・マラカが、マルクス主義の方法論で社会諸階級とその力関係を分析するのに対し、スカルノがマルハエニズムで唱えるマサ・アクシは、社会諸階級の分析ではなく、諸階級の団結を民族の総反乱の基礎にしようとしている。

Tan Malaka, *Massa Actie*, 1926.

スカルノのマルハエニズムについては次の諸論文の中にみられる。

“Maklumat dari Bung Karno Kepada Kaum Marhaen Indonesia,” 1932, (*DBR*, pp.167-170) ;

“Marhaen dan Marhaeni,” 1933, (*DBR*, pp. 245-248) ; “Marhaen dan Proletar,” 1933,

(*DBR*, pp. 253-256) ; “Mentjapai Indonesia Merdeka,” 1933, (*DBR*, pp. 257-324) ; *Indonesia*

Menggugat, 1930, pp. 199-207.

守旧派イスラムをくりかえして批判する。²⁹⁾ オランダに対してはともかく、インドネシア民族内のある部分にこれほどスカルノが怒りをぶつける例は他にはみられない。これはいまだにクラマツトを信じる「盲信の徒」としてスカルノの怒りの対象になっている人々こそが、実は『エンデ書簡』以後のスカルノの視野の中に一杯にひろがり、スカルノが語りかけようとする民衆であることを示している。³⁰⁾ 「マルハエン」と総称したインドネシア民衆の実体をスカルノは究めていこうとする。その場合スカルノは、デサの中にあるアダット化されたイスラムに注目する。エンデとベンクルーで、このデサのアダット化されたイスラムを近代化し、イスラムの近代化がくりかえし説かれるが、それはアダット化したイスラムを村落から引き抜き、これをイスラム・インターナショナルイズム（イスラム近代派）に表層的に合体させることを一義的に意味したのではなく、むしろ逆にデサに「新たなイスラム」をつなぎとめ、伝来の細分化したイスラム価値にナショナルな普遍性を与えようとしたことにある。イスラムをもってインドネシアの国教とするか否かは、45年憲法設定の際に問題とされるが、45年憲法（およびパンチャ・シラ）で神への信仰を国是とかかげながらも、それがアッラー（イスラムの神）とただちに同一視されないことをスカルノは宗教に対する個人の主体的な選択とその選択に対する個人の責任として説明している。

4. 第4期（1942年～1945年）

すでに1928年の論文でスカルノは、太平洋戦争の予感について語り、これがインドネシア解放の契機となることを予想していた。³¹⁾ シャフリルのいうように、日本軍侵入とともに非協調から協調へと変節し、日本ファシストの手先として使われた³²⁾、とスカルノを見ることはできない。スカルノにとって唯一の亀裂線は、インドネシアとオランダの間にあり、そこで民族独

29) スカルノと『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.

30) 後年、1947年、ジョクジャカルタに共和国の首都を構えたスカルノは、ここで、彼の女性論『サリナ』を著わしている。その中で、おそらくベンクルー流刑地時代の思い出と思われるエピソードが出てくるが、そこで語られるような、小心で善良な、しかもかたくなに外部世界の浸透を拒もうとする庶民の姿を1934年以降、スカルノは絶えず心に思い描いているようである。この人々が、デサ共同体の構成員であり、夜のワヤンの幻想の世界に浸る人々であることについて、流刑地でスカルノは思いあらたにしたものであろうと思われる。

Sukarno, *Sarinah*, Tjetakan Ketiga, 1963, pp. 7-15.

31) Sukarno, "Indonesianisme dan Pan-Asiatisme," 1928, *DBR*, pp. 73-77. 1930年中の法廷弁説でもスカルノは太平洋戦争が必然的に勃発することを述べている。

Sukarno, *Indonesia Menggugat*, 1930, pp. 231-250.

32) Sutan Sjahrir, *Perjuangan Kita*, 1945.

なお、アンダーソンはこの『われわれの闘争』とスカルノの『パンチャ・シラの誕生』（1945年）とを、近代インドネシア民族運動においてオランダ的思考体系とジャワ的思考体系とが行き着いた二つの極点であると指摘している。この指摘は、戦後のインドネシア政治過程を見ていく上においても重要な示唆を与えるものである。

Anderson, B. O'G. "The languages of Indonesian Politics," *Indonesia*, Cornell Univ. Press, 1966, p. 103.

立を獲得する闘争にその政治生命をかけてきたからである。日本軍政下のスカルノは、日本軍によってはじめて大量に組織化され軍事訓練を施されていく「マルハエン」と日常的に接することになる。

1945年6月のパンチャ・シラ演説は、スカルノの独立至上主義がその全体を貫き、かつ、きたるべき独立インドネシアの国家原理、民族エトスが表明される。それは、ゴトン・ロヨンというデサ・エトスに帰着するとスカルノは述べている。しかもこのゴトン・ロヨンは、ダイナミックな共同体思想であるとスカルノは解説している。³³⁾

スカルノは民族エトスをデサ・エトスに求め、逆にデサ・エトスを民族エトスとして普遍化し、これを生きた“言葉”にかえ、しかも、それによってデサ・エトスそのものに、ダイナミックな概念を与えようとしたのである。倫理政策が砕こうとした民族の背骨を、デサの深みの中に求めていこうとする民族指導者スカルノの歩みは、日本軍政期にその最後の目標をきわめたといえよう。

パンチャ・シラは今日に至るインドネシア政治過程を基本的に規定してきている。後年の「指導された民主主義」(Demokrasi Terpimpin)も、ナサコム(NASAKOM)も、パンチャ・シラに至るスカルノの過程とつないでみていく必要があるが、それは後の問題としたい。

今世紀初頭、フルフローニェは、「……強力に(東インドで)出現した運動にわれわれが協力しそれを指導していくか、それともその運動がまもなく現われるであろう何か他の靈感の指導下でわれわれの抵抗にもかかわらず完成するにまかせるか……」³⁴⁾と、オランダにとって無気味な予言をしている。実際、その運動は「フランケンシュタイン」³⁵⁾スカルノの下で完成されていくことになるが、それが完成に至る道すじは決してあらかじめ指定されていたわけでもなく、また、直ちにもろもろのジャワ神秘主義と結びついていったのでなく、全インドネシア(ジャワだけではない!)の村落共同体(デサ)のエトスを民族のエトスへと普遍化し、それにたえずダイナミズムを与えようとしていった道すじとして理解されうるのではないのだろうか。

33) Sukarno, "Lahirnja Pantjasila," 1945, *Kepada Bangsaaku*, pp. 379-408.

34) Snouk Hurgronje, "Politique Musulmane de la Holland," 1911, S. Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, Bonn and Leipzig, IV-II, p. 301.

35) Cindy Adams (ed.) *Bung Karno, Penjambung Lidah Rakjat Indonesia*, Djakarta, 1966, p. 175.