

サミニズムとラヤット・ラディカリズム

白石 隆

目次

はじめに

第一章 サミニズムの系譜

第一節 スロンティコ・サミン

第二節 後継者たち

第三節 パティ、一九二八年—一九二九年

第四節 革命以降

第二章 シクツプとクリ・クンチェン

第三章 シクツプの再生

第一節 ブトロ・コロとラトゥ・クンバル

第二節 カウロ・グステイ観念の転回

サミニズムとラヤット・ラディカリズム

結語にかえて——サミニズムとラヤット・ラディカリズム

はじめに

サミニズム (Saminisme) は、一八八〇年代半ば頃より、中部ジャワ内陸部、プロラ県ランドゥブラトゥン郡 (Aldeling Biora, District Randeoblateng) の農民スロンティコ・サミン (Soerontiko Samin) により説きひろめられた。サミンとその信徒は、かれの教えを、ンギルム・アダム (ngelmu Adam. アダムの知識 'ilmu Adam とともいう) あるいは、アガマ・アダム (agama Adam. アダムの宗教) と呼び、またみずからをシクップの民 (wong sikep) と称した。しかし、外部の者は、オランダ東インド政府の官吏からインドネシア民族運動の指導者、さらに近年の研究者に到るまで、これを創始者サミンの名にちなんでサミニズムと呼び、またその信徒をサミンの民 (wong Samin あるいは Samin) またはサミン主義者 (Saminist) と呼び慣らわしてきた。

サミニズムは、一九〇〇年代半ば頃から、しだいにその発祥の地プロラ県の外に拡がり始め、ボジョヌゴロ、グロボガン、パティ、ルンバン、マディウン、ンガウィ諸県の、主としてカプル・ウタラ山系からクンダン山系にかけてのチーク林のひろがる山地帯に、その信徒をみいだしていった。これら各地のサミンの民は、この頃よりしだいに、役人にンゴコ (ngoko) すなわち、目下あるいは身分の等しい者に対して用いるジャワ語をもって応じ、税を納めず、あるいは労役の負担を拒否するなど、政庁に対し「非暴力的抵抗」(tjidelijk verzet. つまり、暴力的抵抗 daadwerkelijk verzet ではないという意味) を広範に展開するようになった。サミン運動はこうして一九一〇年代にもつ

とも昂揚するのであるが、「非暴力的抵抗」の波は、政庁の弾圧によって一九一〇年代末までに漸次終焉に向かい、その後は、サミニズムは、他地域へと拡大することもなくルンバン理事州内陸部の農民のあいだで継承されて今日に到っている。

さて、サミニズムは、当初より今日に到るまで実にさまざまな人々の注目を集め、インドネシア民族主義運動史の概説を試みる者はほとんど例外なく、たとえ数行でもサミニズムにふれてきた。⁽¹⁾しかし、一九一〇年代の昂揚期においてすらルンバン理事州の山地帯にわずか数万人の信徒を得たにすぎない小規模の局地的な運動が、同じ時期に、百万以上もの支持者を得たサリカット・イスラム (Sarikat Islam) の運動に匹敵するほどの関心を、植民地行政官からも、民族主義者からも、そしてさらには近年の研究者からも集めてきたのは一体どうしてであろうか。サミニズムの何がそれほどにもこれらさまざまな人々の関心をひいてきたのであろうか。

まず植民地行政官からみてみよう。トゥバン県の副理事官ヤスペル (Jasper, J. E.) が、東インド総督の命令でサミニズムの調査を行ない、『サミン運動調査報告書』を提出したのは、サミニズムが政庁の弾圧によってようやく衰退のきざしをみせはじめた一九一七年のことであった。⁽²⁾ヤスペルによれば、サミンの民は、倫理政策の展開にともなうてデサ社会があまりにも急激に変化するのにとまどうあまり、変化に辟易して (Pegal)、社会に背を向け自己の閉鎖的な世界に閉じ込めてしまった人々であった。したがって、かれによれば、サミニズム自体はジャワ農民の「常軌を逸した思想」であるから注目に値しないのであり、注目すべきは、倫理政策の急展開によってひきおこされたあるデサの変化なのであった。いうまでもなく、サミニズムをこのように近代化に対するデサ農民の拒否反応とみなす見解は、ヤスペルのみならず倫理主義的植民政策を提唱する当時のオランダ人官僚に共通した見解であり、それ

は、倫理政策の代表的イデオログ、スヌック・ヒュルフローニエ (Ch. Snouck Hurgronje) がサミニズムをジャワ人の「精神錯乱」と規定していることにも示されているとおりであるが、このような見解の底流をなしているのは、ジャワ社会がいわばパンドラの箱であつて、植民地政策の任務は、このパンドラの箱を封印しつつ、ジャワ社会を脱け出て西欧的近代を受容しようとする人々を育成すべきであるという“*associaie*”の思想であつたといえよう。⁽³⁾

ヤスベルがサミニズムの調査を行なつたのとはほぼ同じ頃、第一世代の代表的な民族主義者チプト・マングクスモ (Tjpto Mangenkoesoma) もサミニズムの調査を行ない、一九一八年、民族主義団体インスリンデ (Insulinde) の大会において、『サミニズム』と題する報告を行なつた。⁽⁴⁾ チプトによれば、サミニズムは植民地ジャワにおけるオランダ支配の矛盾の表現であり、その思想はヒンドゥ・ジャワの伝統に根ざした原始共產主義と反社会的な無政府主義の混淆であり、これは科学的世界観によつてすでに破産宣告を受けた思想であるという。⁽⁵⁾ こうしてチプトは、ヒンドゥ・ジャワの伝統にこそラヤットのラディカリズムが根拠を持つとしながらも、そのような伝統のどのような局面がそれではラディカリズムを生み出すかについては何ら分析を加えず、民族主義者の任務はこのようなラヤットのラディカリズムを合理的精神によつて指導することにあると結論する。

近年になつて行なわれたサミニズムの研究は、いずれも、このヤスベルとチプトのサミニズム像を、倫理政策期におけるジャワ社会の政治的社会的変化の分脈の中で、いかに再評価するか、という点にかかわつてきた。まず、ベンダ (Harry J. Benda) とカスルス (Lance Castles) は、その共著論文「サミン運動」において、ガーツが一九五〇年代に提出したジャワにおけるプリアイ (priaji)、サントリ (Santri)、アバンガン (abangan) の社会文化的三類型を採用しつつ、サミニズムはサントリにもアバンガンにも属さぬヒンドゥ・ジャワの復古主義的思想であるとした。⁽⁶⁾

また、テー・ショウ・ヒアップ (The Siaw Giap) は、もっぱらヤスベルの報告に依拠しつつ、サミニズムは倫理政策の展開にともなうデサの共同性の強化に反発したゴゴル (Gogol, デサ共同体の中核農民) の抵抗運動であると主張した。⁽⁷⁾

しかし、それではサミニズムは、以上に見たような調査報告、研究が主張するように、その思想自体は「常軌を逸した」ものか、あるいは特殊ヒンドゥ・ジャワ的なものでおよそ注目に値せず、ただサミニズムが倫理政策期のジャワにおけるオランダ植民地支配の構造的矛盾を例証する、ただその故にのみ重要なのであるうか。サミニズムに表現されたラディカリズムは、同時期にサリカット・イスラムにおいて表出したラディカリズムや、さらには時代を下って、革命期に「人民主権」(kedaulatan rakyat) と「社会革命」(revolusi sosial) の名の下に噴出したラヤット・ラディカリズムとおよそ無関係で特殊なものであるうか。実は、ベネディクト・アンダーソンが指摘しているように、これまでの調査・研究は、サミニズムを「常軌を逸した思想」とみなすにせよ、ヒンドゥ・ジャワの伝統に根ざすとするにせよ、ひとつとして、サミニズムが思想的にどのような内容をもつものであるかについてまじめに検討しようとはしてこなかったのである。⁽⁸⁾そして、サミニズムは、それが民族主義の諸潮流の外にあり続けたというただそれだけの理由によって、特殊であるとみなされてきたのである。

この意味で注目に値するのが、土屋健治の「サミン主義とインドネシア民族主義」である。⁽⁹⁾ここにおいて土屋は、サミニズムをその特殊性の位相においてとらえるのではなく、サリカット・イスラムやスカルノのマルハエニズム (Marhaenisme) と共通の地平でとらえることの必要性を力説する。すなわち、土屋は、主としてベンダ、カスルズ論文およびテーの研究によりながらも、サミン運動のラディカリズムが、デサ共同体において土地と農民の結合を成

立させている基盤そのものに根ざすものであり、この思想が、スカルノの定立したマルハエンに継承されていくというのである。この土屋の評価は、こうしてサミニズムを民族主義運動を基底において支えたラヤット・ラディカリズムの位相でとらえようとする点で、まことに示唆に富むものであるが、かつてチプトがヒンドゥ・ジャワの伝統こそラディカリズムの根源であると洞察しながらこれに立ち入った分析を加ええなかったのにも似て、デサにおける土地と農民の結合の基盤とはたして何であるかについては、ほとんど分析を行っていない。

ところでひるがえってサミニズムのラディカリズムをサリカット・イスラムにおいて表現されたラヤット・ラディカリズムなどと共通の地平でとらえようという試みは、それでは、これまでのインドネシア民族運動研究全体の研究状況の中では、どのような位置を占めるものであろうか。

インドネシア、ことにジャワにおいて、一九世紀末から二〇世紀初頭の時期、つまり、植民政策史にいう「自由主義時代」の半ばから「倫理政策」の時期は、社会が、政治的にも社会経済的にもおきな構造変化を経験した時代であった。その変化は、オランダのジャワ植民地支配の局面についてみれば、ジャワ全土を国営農場とし、旧マタラムの貴族の末裔プリアイの伝統的權威を動員して、農民の労働を労役および生産物として収奪する家産制的な官僚国家から、プリアイを近代的官僚制に再編し、その能率的な統治の下で農園企業がプリアイの伝統的權威によることなく、直接、農民の労働を賃労働として収奪する体制への転換とみることができよう。⁽¹⁰⁾そして、民族主義は、この変化の過程における伝統的權威の衰退と、さらにはそのような伝統的權威を支えた社会構造そのものの変化に対する応戦として、まずもって社会秩序と正統性の相互性を回復することをめざす運動として成立、発展したのであった。ブデ・イ・ウトモ (Boedi Oetomo) の成立から共産党蜂起失敗までのいわゆる前期民族主義運動が、政治運動である以上

に社会文化運動として展開したのは、まさにこのためなのである。

それでは、この民族運動の成立と発展について、これまでの研究は一体どのような観点からこれを扱ってきたであろうか。これまでの研究の顕著な特徴を一言でいえば、それは民族運動の指導部を構成するにいたった新しい西欧教育を受けたプリアイの成立と、その内部における諸潮流の離合集散にもっぱら注目してきたということである。そして、そのために、そのような民族運動を基底において支えたラヤットのラディカリズムは、あたかも予定調和的に民族運動の水路へと導びかれると前提されているかのごとくに扱われてきたのである。⁽¹¹⁾

しかし、インドネシア民族主義の成立と発展を通じて、エリートが直面した最大の問題は、実は、ラヤットをいかにして政治的に動員するか、そしてまた、政治的に動員されたラヤットをいかにして指導するかという問題であった。⁽¹²⁾ チプトは民族主義者の任務はラヤット・ラディカリズムを合理的精神によって指導することであると語ったが、ラヤットが民族主義者の合理的精神によってそうたやすくは指導されなかったことこそ、民族主義者の最大の問題だったのである。

しかし、これまでの研究においては、ラヤットは「近代的」民族主義エリートの政治的動員の客体として、やがてはエリートの指導性、イデオロギー、組織の「近代化」にともない民族運動の水路へと導びかれるものとされ、民族主義の成立と発展の過程が、そもそも、政治的主体としてのラヤットの出現の過程であり、またラヤットが民族主義を発見していく過程であるということが全く忘れられてきた。そして、このことが、これまでのサリカット・イスラム、サリカット・ラヤットの研究において、ただ指導部内の権力闘争にのみ目を向けて、これらの運動を支えたラヤット・ラディカリズムについて、それが、現実のいかなる状況をラヤットがいかに認識し、それにいかに主体的に関

与していくところに成立したのかについて、およそ明らかにしえなかった理由なのである。

本稿の目的は、右のような問題関心から、ジャワにおけるラヤット・ラディカリズムを内在的に理解する第一歩として、サミニズムにおいて、サミンの民が、どのような政治的、社会経済的状况に、ジャワ文化のどのような位相において、主体的に対応しようとしたのかを論じることにある。というのは、ジャワにおけるラヤット・ラディカリズムの性格を考察する上で、サミニズムは格好の事例を提供しているからである。まず第一に、サミニズムは、キアイ(kijai)、ウライ(ulama)などの伝統的インテリゲンチアにも、「近代적」な民族主義者にも指導されぬ純粹の農民の運動としてラヤットのラディカリズムを農民のイデオロムで表現するものであった。そして第二に、サミニズムが拡がったルンバン理事州内陸部はイスラムの影響が弱く、そのため、サミニズムはアバンガンにおけるラディカリズムの様式を示しているのである。サミニズムがラヤット・ラディカリズム考察の格好の事例であるとはこういうことなのである。

最後に、本稿の構成について説明しておきたい。まず第一章では、サミニズムの歴史的事実関係を具体的に確定する作業を行なう。ここでは、サミニズムがどのような人々を中心として伝えられ、またどのような運動を展開したのかを描写することを主眼とし、サミニズムについて立ち入った分析を行なうことはしない。第二章では、サミニズム成立の前提としてデサの共同体の性格の変化を論じる。ついで第三章では、とりわけワヤン(ジャワの影絵芝居)の世界に投映されたジャワの文化的伝統を手がかりとしてサミニズムの思想的内容を分析し、最後に、このサミニズムの研究が、ジャワにおけるラヤット・ラディカリズムの理解にどのような手がかりを与えるのかを考察して結語に代えたい。

第一章 サミニスムの系譜

第一節 スロンティコ・サミン

スロンティコ・サミンは、一八六〇年頃、ブロラ県ランドゥプラトゥン郡クディルン村プロソ (desa Kediren, dukuh Ploso) に生まれた。かれは、デサの中核農民 (Kendorper. ゴゴル、シクップ、クリ・クンチェンなどと呼ばれたデサ共同占有地持分保有者) で、三バウ (約二・一ヘクタール) の水田と一バウの畑地を占有した。教育を受けたことはなく、文盲で、またイスラム教師についてその教義を学んだこともなかった。⁽¹³⁾

チプトによれば、サミンは、かれの出自を信徒に次のように語っていたという。サミンの父は、クドゥン・クノンゴ村の農民トルノンゴロであり、またサミンの祖父は、チェプ近くのパノラン郡ジボンの農民ティゴロであった。さらに、ディゴロの父は、ボジョヌゴロ県ラジュクウェシ村のキアイ・クティ (Kijai Ketu) で、祖父は同じラジュクウェシ村のパンゲラン・クスマニン・アユ (Pangeran Koesoemaning Ajoe) であった。チプトは、男の名前に「美の華」(クスマニン・アユ) などあるはずがないと、サミンがキアイ・パンゲランを祖先とすることに疑いをさし、これはサミンが高貴な出自を僭称することによって無知で素朴な農民に対して権威と人望を得ようとしたためにちがいないと言う。⁽¹⁴⁾ しかし、ここで重要なことは、サミンがキアイ・パンゲランを事実祖先としたかどうかではなく、かれがキアイ・パンゲランの出自であると語ったということ、そしてこれをサミンの信徒が信じたということ

である。キアイの称号は、ンギルム (ngelmu, 知識) の奥義を修めることによって宇宙の秩序と神の本質についてその秘密を手に入れた者の称号であり、パンゲランとは、王族の出自を示す称号である。したがって、サミンがキアイ・パンゲランの出自であるとは、キアイがンギルムによって、パンゲランが血統によって保持した「聖なる力」(Kasekten, Kesaktian) をサミンが一身に継承しているという主張に他ならないのである。

サミンがどのような経緯でその教えを説くようになったかについて伝えられている話も、また、サミンがどのようにして「聖なる力」の保持者となったかというに関わっている。たとえば、サンボン副郡の副郡長 (assistant wedana) は、サミンが妻に離婚されたあと、ランドゥブラトゥン郡の森に隠れて苦行 (tapa) を行ない、その苦行のさなか、ひとりの女から一巻の聖なる書を与えられたという⁽¹⁵⁾。また、ブアラ県の県長 (bupati) は、サミンに聖なる書を与えたのはキアイ・ナビ・アダム (Kijai Nabi Adam) であつたという⁽¹⁶⁾。このような話は、今日でもサミンの民の間で語り継がれており、ムンドンルジョ村のサミンの民は、サミンが森の中で苦行を行なっている時に、ワフユ (wahju, 青白い輝きを発する光球で集中された「聖なる力」の純粋な存在と考えられている) がかれに付着して、「聖なる声」 (suara gaib) が聖なる書のありかをかれに告げたという⁽¹⁷⁾。また、ンガリンガン副郡ブオル村のサミンの民の間では、サミンが手に入れたのはカリモソドの書 (Kitab Kalmasada) であつたと伝えられている⁽¹⁸⁾。ここでも、また、サミンが聖なる書を事実手に入れたか否かは問題にはならない。重要なことは、サミンが苦行と聖なる書によって「聖なる力」を手に入れたと人々が信じ、また、そのことによって、サミンがンギルムの奥義を修めたグル (guru, 師) として人々に受け入れられたということである。その意味では、森に隠れて苦行を行なうというのはジャワ人が「聖なる力」を得ようとする時に行なう標準的な方法であるし、また、聖なる書は、それ自体が「聖なる

力」を蓄えていて、これを保持する者にその「聖なる力」を付与するのであった。⁽¹⁹⁾ サミンの民はこのことを、サミンが手に入れた聖なる書とは、その保持者がただその書を保持するだけで、ワヤンにおけるアマルタ国の王ブラブ・ダルモクスモのような完成された存在にするものであったと説明している。⁽²⁰⁾ また、カリモソドの書とは、ワヤンにおけるブンドウォ (Pendawa) 五兄弟の長兄ブラブ・ユディスティロ (Prabu Judistira) の保持する宇宙の神秘と神の本質を説き明かす書のこと、ユディスティロは、このカリモソドの書を保持することによって、いかなる魔力をも克服する「聖なる力」を持つと考えられたのである。⁽²¹⁾

こうしてサミンは、その出自と苦行と一巻の聖なる書の保持とによって、「聖なる力」の保持者とみなされ、グルと認められたのである。ヤスペルによれば、サミンは、一八八〇年代の半ばからその教えを説くようになり、一八九〇年頃からは、その教えはしだいにクディルン村の外にも信徒を見出だしていった。すでにこの頃、ボジョヌゴロ県タンバクルジョ郡ングラフ副郡タペラン村で、五世帯のサミンの信徒の存在が確認されている。ついで一九〇四年か一九〇五年頃には、グロボガン県ウィロサリ郡トゥコ副郡およびンガウィ県ドロ郡カラントンガ副郡の住民が、クディルン村にサミンを訪れてその教えを受け、また一九〇六年には、ルンバン県スラン郡スンプル副郡でサミンの民の存在が報告された。⁽²²⁾

この頃サミンより直接その教えを受けたパティ県カエン郡タンバクロモ副郡のサミンの信徒スロサイミンによれば、かれがサミンより受けた教えは、「求めるな、嘘をつくな、盗むな、姦淫するな、忍耐せよ、侮辱されても沈黙を守れ、金銭・食物をもらうな、金銭・食物を乞われれば与えよ」(Ora oleh nemoé, ora oleh goroh, ora oleh njolong, ora oleh demen, nglakoni sabar, dipisoli lèrèn bahé, ora oleh nompa doewit pangan, didjaloecki

doewit oetawa pangan, ija diweli.) というものであった。⁽²³⁾ また、サミンの民となる資格は、結婚し、妻に対して「税」(padjég) とパンチェン労役の義務を果たすことであつた。⁽²⁴⁾ ここで、妻に対する「税」とパンチェン労役の義務とは一体何かということについては、詳しくは第三章で論じることにするが、ひとつ注意すべきことは、サミンは、その信徒に対して、納税や労役義務を拒否したり、あるいは役人に対してンゴゴをもつて応じたりするよう説いたわけではないことである。そうしたことは、サミンの民がサミニスムの規範を守るその結果として表われたことで、たしかに税・労役の負担の増大や役人の権力乱用がサミニスムの勢力拡大にとって非常に重要な社会的条件ではあつても、サミンの民がサミニスムに第一義に求めたのは、サミニスムがンギルムと呼ばれたことに示されるように、「聖なる力」を得ることであつた。⁽²⁵⁾ 役人に対してンゴゴをもつて応じたり、税労役負担を拒否したりすることは、かれらによって、「聖なる力」をみずからのうちに集中した者のみがよくなくなしうることと考えられたのである。⁽²⁶⁾

さて、政庁がこの頃になつてようやくサミニスムの拡大に注目するようになったのは、この頃からみられるようになったサミンの民の「非暴力的抵抗」、すなわち、デサの穀倉 (Jumbung desa) への穀の納入拒否、金納税制導入反対、納税拒否、デサ労役の負担拒否などの動きによつてであつた。⁽²⁷⁾ スロンティコ・サミン自身は、一八八三年に人頭税が新たに導入されたとき、その年に半ギルダー、その翌年に一ギルダーを納め、それ以降は全くこれを納めないでいた。また、かれは、デサ労役の負担を拒否し、デサの穀倉設立のときには労役の提供を拒否した。⁽²⁸⁾ しかし、この時期には、サミンにならつて「非暴力的抵抗」を行なおうとする信徒に対して、サミンは、まだかれらが十分に「純化」されていないという理由で、信徒が納税労役義務負担を拒否することを禁止していた。⁽²⁹⁾ ここでも再び、「純化」の概念は、ワヤンにおける聖王ユディスティロの血が「聖なる力」の「純化」作用によつて白色であつたと伝えられるよ

うに、「聖なる力」の集中と密接に関わっているのである。

政庁の調査によれば、一九〇七年には、サミンの民は、プロラ県の一五〇〇世帯を中心に、ボジョヌゴロ、グロボガン、ンガウィ諸県を合わせ、勢力約三〇〇〇世帯に達した。かれらはこの頃にはまだ税を納めていたが、納税を国に対する義務ではなく、自由意志にもとづく寄付行為とみなしていたという。⁽³⁰⁾

しかし、サミニスムが拡大するにつれて、すべてにつけて用心深い内務省の役人は、サミニスムがやがては植民地の「安寧と秩序」に対して危険になるかもしれないとの危惧の念を抱くようになった。こうして、一九〇七年二月末に、プロラ県駐在の監督官 (controlleur) は、サミンの民がルギ (legi) の金曜日を期して反乱を企てているとのうわさを聞きつけると、ただちに武装警察隊を動員してスロンティヨ・サミンほか八名を逮捕し、かれらは同年暮には、パダン、ベンクレン、メナドの各地に流刑された。⁽³¹⁾ このときプロラ県に流布したうわさによれば、サミンとともに逮捕されたムダルム村の書記 (tjarik) スロウィルヨ (Soerowirjo) が、サミンを王 (ratoe)、みずからをそのパティ (poth, 宰相) と宣言したという。そして、このうわさについて、サミンのちに、訊問に答えてこう説明した。「ラトウになるといふのは、自分の妻 (bodjo, 同時に天地 boemi dan langit という意味も持つ) のラトウになるということで、パティになるといふのは、自分の妻のパティになるといふことである。」 (Dadi ratoe nanging ratoene bodjone dewé, dadi pathi ja pathé bodjone dewé.)⁽³²⁾

第二節 後継者たち

サミンとその一党の逮捕・流刑によって、それまでジャワ各地に生起した農民の運動が指導者の逮捕ないし殺害に

よつてたちまち解体していったのと同様、サミン運動もまた崩壊してしまふであらうと政庁が期待したのであることは疑いない。しかし、サミンの民は、サミンの流刑後もその教えを守り続け、さらに一九一四年から一九一六年にかけて、地稅条令の改訂、人頭稅の増稅などに対する農民の不滿を吸収してその勢力をますます擴大し、サミンの民は各地で、納稅拒否、勞役負担拒否などの「非暴力的抵抗」を広範に示すようになった。

まず、サミンの教えを各地で繼承したサミンの民を、その主たる後繼者を中心として整理してみよう。

ブローラ県南部では、サミンの娘婿で、パノラン郡クマントルン村タンドゥラン (District Panolan, Desa Kemantren, Dukuh Tanduran) の農民スロヒディン ((Soerohidin. スロキディン Soerokidin ともいう) がサミンの後繼者となった。かれの信徒は、一九一一年頃からは、ブローラ県に隣接するグロボガン県クラドナン郡にも拡がり、さらにそこから、グロボガン県全域に擴大した。⁽³⁴⁾

ブローラ県北部では、カランジヤティ郡クロボドゥウル村 (District Karangjati, Desa Klopodoewoer) のアングレク (Engkrék) が後繼者になった。アングレクとその信徒は、役人に対してンゴコをもつて応じ、また一九一七年にヤスベルがアングレクを訊問して、なぜデサ勞役を行なわないのかと問うたのに対し、かれは、みずからの性器を指さしつつ、かれは妻に対して十分に勞役義務を果していると言つた。⁽³⁵⁾

ブローラ県北西部およびこれに接するグロボガン県北東部では、ブローラ県ンガウエン郡トダナン副郡カジュンガン村ムルゴリロ (District Ngawen, Onderdistrict Todanan, desa Kadjengan. Dukuh Moergolilo) の農民エクラク (Ekarak) がサミンの民の中心的指導者となった。グロボガン県グロボガン副郡ルブンジュムク村では、一九一四年の土地の等級付け調査にさいし、エクラクの信徒トゥムブクを師とするデサ役人トロノドロを中心として「非暴力的

抵抗」が行なわれ、またグロボガン副郡の他の地域では、サミンの民がジャワ人官僚に対してンゴコを用い、ジャワ人官僚をおおいに怒らせた。⁽³⁶⁾

グロボガン県ウイロサリ郡トゥコ副郡ブルクドン村では、一九〇五年頃にサミンから直接教えを受けた農民が、スロヒディンやエクラクの影響を受けることなくサミンの教えを守り続け、納税を拒否することも、労役負担を拒否することもなかった。⁽³⁷⁾

パティ県では、ルンバン、プロラ、グロボガン諸県と接する南部にまずサミニズムが伝えられ、ついでしだいに北部へと拡大していった。⁽³⁸⁾ 南東部ではプロラ県カルン村出身の農民ウォノクルト(Wonokerto)が一九〇六年頃サミンから教えを受け、ジャクナン郡のサミンの民の指導者となった。かれの信徒は、一九一四年に人頭税が増額された後も、それ以前の税額のみを納め、増税分の納入を拒否した。⁽³⁹⁾

パティ県南部、グロボガン県に接するカエン郡では、カルシア(Karsjah)ことコウィジョヨ(Kowidjojo)がサミンの後継者となった。カルシアは、カエン郡タンバクロモ副郡カランウォノ村(District Kajen, Onderdistrict Tambakromo, Desa Karangwono)の農民で、一九〇四年頃にサミンをクディルン村に訪れてその教えを受けた。かれの信徒は、カランウォノ村では四世帯にとどまり、かれの息子すら信徒とはならなかったが、近隣のシティルジョ村とクブン村ではそれぞれ九世帯、二四世帯の信徒を得、やがてその教えはカエン郡全域に拡められていった。一九一七年、この地域で土地の等級付け調査が行なわれると、カルシアはプロラ県クマントルン村にスロヒディンを訪れてその教えを請い、その後みずからパンゲラン・サダン・ジャヌル(Pangéran Sadang Djauer)となつて納税とデサ労役の負担を拒否した。この時かれが説いた教えは、スロンティコ・サミンがやがてジャワに復帰して世界を

二つに分け、そのひとつをサミンの民に、他のひとつをオランダ人とその手下に与える、サミンの民の世界では税を納めずともよいが、もうひとつの世界では人々はひきつづき税を納めなければならない、というものであった。こうして、カエン郡ガブス副郡では、カルシアの信徒は納税を拒否するようになり、ことにランガン村では、デサ長がカルシアの徒に暴行を加えられてパティから警察隊が派遣され、信徒の鎮圧にあたった。しかし、一九一七年一〇月にカルシアが逮捕・流刑されると、この地域の「非暴力的抵抗」は急速に鎮静化し、多くの信徒が棄教した。タンバクロモ副郡では、棄教したカルシアの信徒は、没収されたデサ共同占有地持分資格の再付与と、デサの穀倉に納入していた穀の返却をデサ役人に申請した。⁽⁴⁰⁾

カルシアの勢力は、一九一六年には、クドゥス県ウンダカン郡にも拡がった。この地域のサミンの民の中心人物はパティ県カエン郡スコリロ副郡の農民カスノユドとカスマンであった。かれらは、役人に対してンゴゴを用い、また納税労役負担を拒否したが、役人が納税拒否者の財産を差押えて競売に付し、また労役負担者を逮捕・投獄したため、まもなく運動は消滅した。⁽⁴¹⁾

ボジョヌゴロ県とンガウィ県ドロ郡では、一九〇〇年代からすでにサミンよりその教えを受けた信徒が存在していたが、一九一四年頃から政庁はかれらに対し棄教するよう圧力を加えるようになった。ボジョヌゴロ県タペラン村では、デサ役人が、おそらく上からの圧力で、一九一四年、サミンの民がそれまでデサから借りて小作していたソロ河沿いの土地の明け渡しを求め、これを拒否したサミンの民を警察隊を動員して排除した。また、ンガウィ県ドロ郡では、サミンの民はデサ長によって郡役所にひきたてられ、棄教を命じられた。⁽⁴²⁾

マデイウン県では、一九〇八年頃、ブロラ県出身のウォンソルジョことダヤットが、サミンから教えを受けたの

ち、ジワン副郡ブドホ村に移住し、サミニスムを説いた。かれの信徒は、ジワン副郡およびバルルジョ副郡でたちまち約一〇〇世帯に達したが、まもなくウォンソルジョが逮捕流刑されると全員が棄教してしまった。その後、一九一四年になって、バルルジョ副郡シモ村プロソルジョの農民プロヨディクロモことサギが再びサミニスムを説くようになり、バルルジョ副郡とチャルバン副郡で約四五世帯の信徒を得た。プロヨディクロモは、この年、新しい地税条令の施行にともなうて実施された土地の等級付け調査にさいし、役人にサミンの言葉で答えれば地税納入の必要はなく、またやがてはデサ労役も負担しないでよくなるが、サミンの言葉を用いなければ、先にヘーレン労役の撤廃とともに人頭税が増税されたように、やがては、市場に行くにも橋を渡るにも税を徴収されるような時代が来る、と説いた。かれの信徒は、プロヨディクロモが、サミニスムによって税も納めなければ労役も負担する必要がない境地にある、と信じてはいたが、かれら自身は、「非暴力的抵抗」を行なおうとはしなかった。一九一五年にプロヨディクロモが逮捕流刑されると、この地域のサミン運動はたちまち解体してしまつた。⁽⁴³⁾

以上にみたように、スロンティコ・サミンの教えは、この時期、スロヒディン、エクレク、アンクレク、カルシアなど多くの後継者によって各地で継承され、信徒を拡大していった。しかし、ここでひとつ注意すべきことは、これらの後継者が、それぞれにみずからの教団組織を作り上げようとしたわけではないということである。サミニスムに教典は存在せず、また教典編纂の努力が試みられたこともなかった。それ故、後継者たちは、サミニスムの正統をなつて、みずからの信徒を教団へと組織しようとすることもなかったのである。

サミニスムは農民の口から口へと伝えられ、サミンの民の結合は、その過程で、主たる後継者を中心に地域的に形成されていった。一九一四年から一九一六年にかけて各地でおこつたサミンの民の「非暴力的抵抗」を支えたその組

組織の実体は、こうしたゆるい結合であったといえる。そこで、それは、もう少し具体的に言えば、スロヒディン、ア
ンクレク、エクラク、カルシアなどを、もつともサミンの教えに通曉したグル（師）としつつ、その弟子がまた師と
もなつて教えを説くことにより成立する師弟関係の幾層もの連鎖であつた。⁽⁴⁾パティ県カエン郡で、カルシアが流刑さ
れたにもかかわらず、サミン運動が完全には解体してしまわなかつたのは、この地域で、カルシアを頂点とする師弟
関係が幾層にもわたつてすでに形成されていたことを示すものであらう。このように、ブローラ県、パティ県、グロボ
ガン県など、いわばサミニスムの中核地域では、スロヒディン、アンクレク、エクラク、カルシアらの信徒が、「非
暴力的抵抗」の止んだあとにも、サミニスムを守りつづけた。これに対し、マディウン県において、指導者の逮捕流
刑とともにたちまちその信徒がサミニスムを棄て去り、サミン運動が解体してしまつたことは、この地域ではまだ師
弟関係の連鎖が形成されていなかったことを物語っている。一九一四年から一九一六年にかけてサミニスムが急速に
各地に拡大したあと、政府の弾圧の中で運動が退潮していった過程は、この観点からは、サミニスムが、ブローラ、グ
ロボガン、パティ諸県に封じ込められていったことも理解できるのである。

サミニスムが、地域毎に、多くのグルを中心として継承されていったことは、また、サミンの民の政府に対する実
に多様な態度を生み出す理由ともなつた。ヤスペルは、政府および役人に対する態度をメルクマールとして、サミン
の民を次の四つに分類している。まず第一に、「ウルトラ・サミンの民」。これは、ブローラ県北部のアンクレクの信
徒のことで、かれらは、納税・労役負担を拒否し、役人に対し、ンゴゴとサミンの言葉をもつて応じる。ここで、サ
ミンの言葉というのは、たとえば、税 (padjeg) を納めよと役人が命じれば、税はないけれども男根 (patjéke
dulur wedok) ならここにがあると答える、といったことである。ついで第二に、「普通のサミンの民」。これは、ス

ロヒディンの信徒のことで、納税労役負担は拒否するけれども、役人に対してことさらにンゴコやサミンの言葉を用いるといったことはしない。第三に、ウォノクルトの信徒。かれらは、税を納め、デサ労役を負担する。しかし、かれらによれば、税は税 (padjég) ではなく喜捨 (djekat pirañ) であり、デサ労役は扶助 (sanbattan) である。かれらはまた、一九一四年に人頭税と地税が増税されたあとにも、増税分を納めようとはしない。そして第四に、「スロンティコ・サミンの本来の信徒」⁽⁴⁵⁾。かれらはサミンの教えに従って生活し、その呪文を唱えるけれども、「非暴力的抵抗」を行なうことはない。

以上のようなヤスベルの分類は、サミンの民が、地域により、政庁と役人に対しさまざまな態度を採ったことを示しているが、同時に、植民地行政官が、当然のことながら、サミンの民の信仰する思想の内容にではなく、植民地支配に対するその行動の効果に関心を持っていたことを示すものでもある。したがって、この時期、各地でさまざまな後継者によって継承されたサミニズムが、思想的にどのように多様であったかは、この分類からは不明であり、また現在のところ、これを明らかにする史料も存在しないようにみえる。しかし、それにしても、ヤスベルが、サミンの民と認定するメルクマールとして、サミニズムの呪文に注目していることは、実に興味深い。なぜなら、サミンの民が政庁に対し現実にかなる行動をとったにせよ、サミンの民が呪文を唱える点では共通していたことを、これは示すものであり、我々は、このサミニズムの呪文を分析することによって、サミニズム全体に共通する思想を分析する手がかりを得ることができるはずだからである。⁽⁴⁶⁾

さて、もうひとつここで注意すべきことは、この時期にサミニズムが急速にその勢力を拡大した理由が、その「非暴力的抵抗」の内容にうかがわれるように、倫理政策の進展にともなう税・労役負担の増大に対する農民の不満を、

サミニズムが吸収し、かつこれに一定の表現形式を与えたことにある、ということである。ひとりの農民は、なぜサミンの民になったのかというヤスペルの間に答えて、サミンの民となれば、税を納めないでもよく、またそのために罰せられることもない、とはなはだ卒直に語っている。⁽⁴⁷⁾ 倫理政策の実施にともなう増税・新税導入のなかで、やがては家畜に水をやるにも、死者を埋葬するにも、道路を通行するにも、税を納めなければならなくなる、というサミンの民の予言は、農民に対して十分に説得力を持つものだったのである。⁽⁴⁸⁾

と同時に、ここにおけるサミニズムの農民の不満を吸収するしかたは、農民の不満を組織し、これを一定の要求として政庁に提起していくというのではなく、サミニズムを受け容れ、かくて「聖なる力」を得れば、その帰結としてこうした不満は解決されるというものであった。このため、政庁の弾圧によって、サミニズムの与える「聖なる力」が政庁に対抗するのに十分なものでないことが明らかになると、しばしば、サミンの民の「抵抗」は急速に鎮静化することになったのであるが、また、このようにみずからがそのうちに「聖なる力」を保持しているという確信は、サミンの民に、役人に対する実に毅然たる態度を付与することにもなった。スマランのジャワ人ジャーナリストは、サミンの民に特徴的なこの態度を、サミンの民とパティ (pati, 県の助役) とのあいだで行なわれた税をめぐる問答によって次のように報じている。⁽⁴⁹⁾

「お前はまだ国に九〇セントの負債がある。」

「私は国から何も借りたおぼえはない。」

「お前は税を納めないといかんだろう。」

「ウォン・シクップ（サミンの民）は税を知らない。」

パティはこの答えを無礼なものと考え、サミンの民の隣りに坐っていた警察官に、かれの頬を打つように命じた。しかし、サミンの民は動ぜず、頬を打たれると言った。

「当然プリアイは腹を立て、私がわざと怒らせていると考える。国はプリアイに税の取りたてを命じ、私は払わない。当然、プリアイは困ることになる。」

「お前は氣違いか、それとも氣違いのふりをしているのか。」

「私は氣違いでも、氣違いのふりをしていゝるのでもない。」

「お前は以前には税を納めていたろう。どうして今は払わないのだ。」

「昔は昔、今は今。どうして国は金を要求するのをやめないのだ。」

「国も住民のために金を使っている。国に十分な金がないと、道路をちゃんと維持することもできんだろう。」

「道路が悪くなって困れば、私たちが自分で直す。」

「ではお前は税を納めないのだな。」

「ウォン・シクップは税を知らない。」

納税労役負担の拒否、役人にソゴコをもって応じることによって政庁と役人の權威をことさら無視するような態度、こうしたサミンの民の言動が、政庁の弾圧を招く理由となったことは明らかである。⁽⁵⁰⁾すでに指摘しておいたように、オランダ人およびジャワ人官僚にとって、サミニスムがどのような思想的內容を持つかは問題ではなかった。か

れらにとって唯一の関心事は、サミンの民が税を納めるか否か、デサ労役を負担するか否か、そして、御上に対してしかるべく畏怖と恭順の意を示すか否か、にあったからである。こうして、サミンの民が各地で「非暴力的抵抗」を行なうようになると、政庁は、サミンの民に弾圧を加え、またサミンの民に有和的なデサ役人に圧力を加えて、サミンの民に棄教を迫っていった。サミンの民の指導者とみなされた者は、「植民地の安寧と秩序」に危険をもたらすとして、外領に流刑された。労役負担を拒否するものは、幾度となく投獄され、また、デサ共同占有地の持分資格を取り消された。納税を拒否する者は、財産の差し押えを受けた。⁽⁵¹⁾

こうして、サミンの民の「非暴力的抵抗」の波は、一九一七年頃から漸次、鎮静化していった。また、その過程で、多くのサミンの民が棄教したが、一方、一部のサミンの民は政庁の弾圧とデサ役人の迫害を避けるため、かれらだけの集落を作るようになった。⁽⁵²⁾ ブロラ県ランドゥブラトゥン郡クラドナン副郡ババンガン・クロン (Bapangam Kelon) では、一九一七年に、ルンバン、パティ、グロボガン諸県から約八〇世帯のサミンの民が移り住み、当地のサミンの民の助力を得て荒撫地を開墾し、新しい集落を形成した。⁽⁵³⁾ また、ブロラ県カランジャティ郡クロポドゥウル村では、アンクレタの信徒が各地から移住し、アンクレタの開墾した土地に住みついた。

さらにまた、サミンの民の「非暴力的抵抗」が鎮静化し、オランダ人、ジャワ人内務官僚のサミンの民に対する警戒が緩んでくると、デサ役人は、デサ内部でいざこざが起きるのを嫌って、サミンの民に対しふたたび有和的な態度を取るようになった。なぜなら、サミンの民が正面切って「非暴力的抵抗」ことに、納税労役負担の拒否を行なわぬ限り、政庁はサミンの民に格別の注意を払わなかったからであり、政庁さえ注意を払わなければデサ役人は、サミンの民の息子や娘婿から徴税、労役調達を行なうなど、事を荒だてずに税労役を徴発する手段があったからである。⁽⁵⁴⁾

こうして、デサでは、デサ役人とサミンの民のあいだにある種の「停戦状態」が成立し、サミンの民は、政庁の目につくことなく、サミニズムを継承していったのである。

第三節 パティ、一九二八―一九二九年

サミンの民がふたたび政庁の眼前に登場したのは、一九二八年暮、パティ県ジュウオノ郡グヌムルヨ村 (Afdeling Pati, District Djoewana, Desa Genengmoeljo) においてであつた。⁽⁵⁵⁾ このとき、グヌムルヨ村のサミンの民は、土地の等級付け調査に対して「非暴力的抵抗」を行ない、このため一名のサミンの民が逮捕されたのみならず、さらにこれを契機に政庁は、県内各地にスパイを派してふたたびサミンの民の調査と監視に乗り出すに到つたのであるが、さて、そこで、グヌムルヨ村におけるサミンの民の「非暴力的抵抗」とはおおよそ次のようなものであつた。⁽⁵⁶⁾

地税額の改訂にともなう土地の等級付け調査は、グヌムルヨ村では、一九二八年九月一六日に始められた。その日の朝、デサ長の命令で村民が集まつた所に、土地の等級付け担当の役人 (mantri klisir) がやってきて、地税の公正を期するため土地の等級付け調査を行なうと宣言し、その方法をこう説明した。すなわち、等級付けの対象となる土地は、水田、畑地、敷地 (karas) で、これを、非常に良い (sae)、良い (sadang)、並み (tanggung)、悪い (awon)、非常に悪い (awon pisang) に等級付ける。公共地 (tanah umum) すなわち、墓地、河川、デサの道路、モスク寄進地 (langgar wakab)、用水池は課税されなう。

ここで、ひとりのサミンの民が口をはさみ、土地はすべて皆のもの (tanah umum) だから課税しないでほしいと

言い、他の村民もこれに和した。この場合は、しかし、デサ長のとりなしで何事もなくおさまリ、そのあとは、村民が役人の質問に素直に答えたので調査は順調に進行した。

この日の夕刻、村民はすべてデサ長の家に集まり、ここでデサ長は、役人にいかなる答えをすべきかについて村民に教えた。それは、たとえば、役人が「お前の土地はどこか」(Endi lemahmoe?)と問えば、「家にある」(Nang omah)と答える、また、役人が土地の良し悪しを問えば、「土地はシクツプのもので、それだけだ」(Boemi, Boemine wong sikep déwé, wis tjukup.)と答え、さらに「等級付ける (klasir) のは土地 (lemah) か人 (wong) か」と役人に問うて、役人が土地だと答えれば、「土地を等級付けるなら、役人は自分で人をさがせばよい」と言えばよいというものであった。

このような言葉は、役人をことさらに愚弄するためのものではないことはいうまでもない。それはサミニスムにおいて、完全に論理的な言葉なのである。しかし、このようなサミニスムの言葉が、サミニスムの論理の中でどのような意味を持ち、また、サミニスムの論理自体がジャワの文化的伝統との関連でどのように理解できるかは、本稿の中心の問題であり、第三章でまとめて分析することとし、ここでは、このような言葉がどのような意味を持つものであるかについてだけ、簡単に説明しておくことにしよう。まず、土地 (lemah) は、おおむけに寝る (mlaemah)に通じる。そして、おおむけに寝るのは、夫と寝るときのこと、寝るのは家において (Nang omah) だから、結局、土地は家にあるということになるのである。同様に、土地を等級付けることは、おおむけに寝る者、つまり、妻を等級付けることにほかならないから、土地を等級付けるのなら、自分で人 (wong) をさがすことになるのである。

さて、その後、グヌムルヨ村における土地の等級付け調査は、一月二五日まで続いたが、二四日までは何の事件も起こらなかった。しかし、一月二四日、グヌムルヨ村の養魚地の等級付けをめぐる、グヌムルヨ村のデサ長と、隣りのアグヌムルヨ村のデサ長の意見が対立し、役人がアグヌムルヨ村のデサ長を支持したのを見て、グヌムルヨ村の村民は役人の命令を無視していっせいに帰宅してしまった。

翌二五日は、調査最終日で、不服申告 (adoe tjoeck) を受けることになっていた。パティ県の副理事官とパティとが臨席するなかで、土地の等級付けを担当した役人は、参集した村民に対し、「皆の衆、不服があれば申告してもらいたい」(Tjo, anané akoe tekoe kéné bakal dak kon adoe tjoeck) と宣言した。すると、村民は口々に、皆の衆 (tjo) では誰のことかわからないから名前を言えという。そこでパティが、ひとりの村民にその名を問うと、かれは「我は人、名は男、……」(koelo wong, djeneug lanang, ……) とサミンの民の名のりをあげた。これを聞いて、パティは、デサ長に対して村民の御上に対する無礼を咎め、デサ長に郡役所に出頭するよう命じて、村を去った。その日の午後、デサ長は、一〇名のサミンの民とともに郡役所に出頭し、ここで全員が逮捕された。⁽⁵⁷⁾

一九二八年暮、パティ県でふたたびサミンの民に対する政庁の警戒心が強められるきっかけとなったグヌムルヨ村におけるサミンの民の「非暴力的抵抗」の顛末は、およそこのようなものであった。したがって、サミンの民の「非暴力的抵抗」とは、役人が土地の等級付け調査を実施するのを物理的に妨害するということでもなければ、調査にことさらに非協力的な態度を示すというのでもなかった。「非暴力的抵抗」は、村民、すなわち、「小人」(wong tjilik) が、役人、すなわち「大人」(Panggedé) に対し、ンゴコを用いサミニスムの言葉で応じるといふ不遜な態度を示したということなのである。しかし、役人にとって、サミンの民がンゴコを用い、かれとサミンの民とが身分の

上で同格であることを象徴的に示すことによって、プリアイの秩序観を蹂躪することは、たんに無礼な行為であるばかりか、プリアイを頂点とするジャワ社会の秩序をトータルに否定するものにほかならなかった。そして、その故にグヌムルヨ村の「非暴力的抵抗」はきわめて重大視され、異例にも、副理事官とパティがわざわざ村を訪れ、またパティ（県長）はジュウォノの郡役所で、副理事官指揮下の警察隊とともに待機していたのである。⁽⁵⁸⁾

土地の等級付け調査に対するサミンの民の「非暴力的抵抗」は、ングブウンルジョ村 (Desa Ngopengredjo) でも起こった。ここでは、役人の質問に答えることをこぼんだ六名のサミンの民が、デサ長によって共同占有地持分資格を没収され、デサから追放された。このうちの二名、モディウォンソ (Modiwongso) とサキバン (Sakiban) は、その後、バイテンゾルフ (Buitenroerg, 現在のボゴール) に農務庁長官 (Directeur van Landbouw) を訪れ、かれらの共同占有地持分資格が没収されたことをかれに直訴した。オランダ人官僚は、当初、サミンの民は総督に直訴するつもりが、地理不案内で農務庁長官に直訴したものと考えたが、調べてみると、かれらは事実、農務庁長官に直訴するためにバイティゾルフを訪れたのであり、かれらは、農務庁長官がみかけはオランダ人でも本当はジャワ人で、その正体は、やがてこの地に現われるラトゥ・クンバル (Ratoe Kembar, 双生児の王) の使節で、サミニスムの言葉を理解すると考えていたことが明らかになった。⁽⁵⁹⁾

政庁の調査によれば、一九二八年、ふたたび政庁の眼前に現われたサミンの民は、少くともふたつの系譜によってサミニスムを継承していた。まず、グヌムルヨ村のデサ長以下一名のサミンの民は、一九二〇年頃、パティ県タユ郡ムルゴヨ副郡スンプルソヌヤン村クドウンパンジャン (Adeiling Pati, District Tajoe, Onderdistrict Mer-gojoso, Desa Soembersonjean, Dukuh Kedoengpandjang) のサミンの民、ケ・スロタンン (Kek Soeroleksono)

ゴスロノド (Soeronodo) からサミンの教えを受けた。さらに、スロレクソノは、カエン郡ゴンドリヨ村 (District Kajen, Desa Gondorijo) のケ・トルノ (Kek Troeno) から、そして、トルノはサミンから、その教えを受けた。グヌンムルヨ村のサミンの民は、サミンはなお存命で、今ではすでにその流刑の地を脱けでてバタヴィアの理事官の館の隣りに住んでいると考えていた。

これに対し、ングブウンルジョ村のサミンの民は、サミンの甥サマツト (Samat) の信徒であつた。サマツトは、ジャクナン郡スリ・ウェダリ村バガック (District Djakenan, Desa Sri Wedari, Dukuh Pagak) に住み、一九一四年頃からサミニスムを説くようになったが、かれの信徒は「非暴力的抵抗」を行なわず、政庁の関心をひかなかつたらしい。サマツトは一九二〇年頃に死亡し、弟のバイジャ (Paijiah) ことパ・ヤツト (Pak Jat) がその後継者となつた。パ・ヤツトの教えは、政庁のスパイの報告によれば、およそ次のようなものであつた。すなわち、土地は本来ジャワ人のものであつたが、オランダ人の到来と共にオランダ人に質入れされてしまつた。質入れされたものは、質受けしなければ、やがて流れてしまう。質入れされた土地が流れれば、土地は永久にオランダ人のものとなつてしまふけれども、質流れの期限が近づくと、ラトゥ・クンバルが現われて、農民 (wong tani) はサミニスムの言葉を使うことによりそのカウロ (Kawola, 僕) と認められる。ラトゥ・クンバルは、オランダ人から土地を質受けし、すべての税を廃し、「ともに分かち、ともに感応する」(sama rata sama rasa) の世を実現する⁽²⁶⁾。

第四節 革命以降

一九三〇年以降、サミンの民がふたたびオランダ人官僚の眼前に現われることはなかつた。また、サミンの民が、

日本軍占領期、革命期を通じて、いかに生き、いかにサミニズムを守りつづけたかについても、ほとんど何の情報もない。我々が知りうることは、ただ、日本軍政期に、苛酷な米の強制供出と極度の物資不足のなかで、ラトゥ・アディル (Ratoe Adil, 正義の王) 到来の期待が、ブアラ県ランドゥブラトゥン郡のサミンの民のあいだで昂まり、ワキディンなる者がスロンティコを名のつてみずからをラトゥ・アディルと宣言した⁽⁶¹⁾ということ、そして、革命の初期、一九四六年の秋に、スラカルタの新聞『ラシュカル』が、パティ県タンバクロモ郡とカエン郡のサミンの民について、当初かれらは政府の「奴僕」(buruh) になりたくないと、共和国発行ルピア貨の受け取りを拒否したが、ブン・カルノの贈り物と説明されてこれを受け取った、と報じていること⁽⁶²⁾だけである。しかし、サミンの民は、この動乱の時代に、かれらのみの完全に孤立した生活を送っていたのではなかった。グロボガン県ンガリンガン副郡のチャマツト(副郡長)は言う。「かつてマディウン事件のときに、ンガリンガン副郡ではスラディ⁽⁶³⁾なる男が副郡長に任命されたが、サミンの民は毎日のようにこの副郡長の許に土地の産物をもってやってきた。」

それでは、一九五〇年代に、サミンの民はどのような状況にあったであろうか。以下、一九五五年に、ガジャ・マダ大学サミン社会調査団が行なった調査の報告によって、これを見てみよう。

ブアラ県ランドゥブラトゥン郡クラドナン副郡では、人口約一九、九〇〇名のうち、約一、五〇〇名がサミンの民であった。かれらは主としてムンドゥンルジョ (Mendoenedjo) 村に住んでおり、バパンガン・クロンに二五〇世帯、バパンガン・ウェタンに七〇世帯、ジガルに四世帯、ジャバンに七世帯が存在した。このうちバパンガン・クロンは、一九一〇年代後半に各地から移り住んだサミンの民が開いた集落で、一九五五年当時にも住民のほぼ全員がサミンの民であった。⁽⁶⁴⁾

この地域のサミンの民はスロヒディンの信徒で、スロンティコ・サミンの娘でスロヒディンの妻でもあったムボ・サミヤ (Mbo Samia) はバパンガン・クロンになお存命であった。サミンの民の大部分は、サミンを見たこともなかったが、サミンはなお生きており、いずれはこの地にもどってくると考えていた。

バパンガン・クロンのカミトゥウォ (Kamituwa, デサの下位行政単位ドゥクゥ dukuh の行政を担当するデサ役人) は、かつてスロヒディンの弟子としてその教えをこの地域のサミンの民に説き教えた中心人物であったが、今では棄教し、ムンドウンルジョ村のデサ長からカミトゥウォに命令されていた。かれはサミニスムの言葉を理解することとあつて、バパンガン・クロンのサミンの民とムンドウンルジョ村のデサ役所の貴重な仲介者となり、かれの努力で、この地のサミンの民は税労役負担を拒否することはなかつた。⁽⁶⁵⁾

一九五五年の選挙にさいしては、この地のサミンの民は、選挙にいかなる態度をとるかについてムボ・サミヤの指示を仰ぎ、結局、各人自由に投票することになった。バパンガン・クロンおよびバパンガン・ウェタンにおける投票結果は次の通りであつた。⁽⁶⁶⁾

	バパンガン・クロン	バパンガン・ウェタン
共産党	四七六 (六八・一%)	三二八 (六二・〇%)
国民党	一七九 (二五・七%)	九五 (一九・一%)
その他	二九	三八
投票総数	六七八	四七二
棄権	七九	五七

有権者総数

七五七

五二九

パティ州の政党別得票率は、国民党、三七パーセント、共産党、二六パーセントであるから、サミンの民の共産党支持の傾向は明らかである。しかし、このことは、サミンの民がこの時期に共産党によって組織されつつあったということを意味するのではない。サミニズムと共産主義との相違については、サミンの民も共産黨員もこれをよく認識していたのであり、その意味で、共産黨員シンゴディクロモの、サミンの民はみずからの個人的解放を求めている (man merdeka sendiri) という言葉は、はなはだ示唆的である。シンゴディクロモ自身は、かつて一九二六—二七年の共産党蜂起敗北のあとボーフェン・ディグルに流刑された黨員であり、またかれの二人の兄弟は、共産黨員ではなくサミンの民になったのであるが、このことは、かれらにとって、サミニズムと共産主義とが、「解放」(merdeka) に到る異なる二つの途を提示していたことを示すものであらう。⁽⁶⁷⁾

ブロラ県カランジャティ郡バンジャルルジョ副郡クロボドゥウル村 (Kabupaten Biora, Kewedanan Karangjati, Kecamatan Bandjarredjo, Kalurahan Klopodoewoer) では、約七〇名のアングレクの信徒が存在した。かれらは、他の村民からは孤立して生活し、アングレクが開いた約四ヘクタールの開墾地に居住していた。アングレクは、一四八八年、マディウン事件の直前に死亡し、一九五五年当時には、ジャティとラキディンがその後継者となっていた。この地のサミンの民はみずからをパニタンの民 (wong panitan) と称し、農民を善人 (wong betik) 、デサ役人を衣食を奪う者 (wong sandang pangan) と呼んだ。⁽⁶⁸⁾

さらに、ブロラ県カランジャティ郡ブロラ副郡およびジュポン副郡には、それぞれ、一二一名と四八九名のサミンの民が存在した。ジュポン副郡では、サミンの民の大部分は、一九〇七年、スロンティコ・サミン逮捕の直後に、ム

ンドンルジヨ村出身のトルジヨを指導者とするサミンの民が開いた村で、一九五五年においても全村民がサミンの民であった。一方、ブローラ副郡のサミンの民はすべてジュジュルク村に居住しており、中心人物ルルスは、クンバン村のトルジヨの娘婿であった。ジュジュルク村でも、デサ役人はすべてサミンの民であった。⁽⁶⁹⁾

プルウォダディ県(独立前のグロボガン県)ウイロサリ郡ンガリンガン副郡(Kabupaten Purwodadi, Kewedanan Wirosari, Ketjamatan Ngarigan)では、ブローラ村に一四世帯、ンガラフ・アラフ村に八二世帯、合計約三八〇名のサミンの民が居住していた。また、隣りのブローラ県クンドゥラン副郡(Ketjamatan Kunduran)には約六〇〇名のサミンの民が存在した。ンガリンガン副郡のサミンの民の歴史は比較的新らしく、一九四〇年頃、ブローラ県ンガウェン郡トダナン副郡クドゥンウング村よりバ・ラキなるサミンの民がこの地に移り住んだのに始まる。かれの教えを受けて、ブローラ村ではシンゴブランンことサイディが、またンガラフ・アラフ村ではバルトディサストロとマルトルジヨの兄弟が、サミンの民の中心人物となった。また、クンドゥラン副郡では、スロディジヨことスロルジヨが中心であった。この地域のサミンの民は、一九五五年当時においてもなお税を納めようとせず、また道路の補修などにデサ労役を提供しようとしなかった。また、家畜を売買しても、これをデサ長に届け出ず、市場で商いをして、税を納めなかった。さらに、かれらは御上(pemerintah 政府)を認めず、これは、デサ長によれば、かれらが「みずからの御上」(pemerintah sendiri)すなわち「自分のかみさん」(pemerintah sikep jaitu isterinja sendiri)を持っているからであった。デサ役人は、こうしたサミンの民を、「イライラ・サミン」(Samin Sangkak、つまり、相手をしているとイライラし腹が立つてくるサミンの民)と呼んだ。⁽⁷⁰⁾

右にみたように、サミンの民は、インドネシア共和国が成立しても、概して政府に対して否定的な態度を取り続

け、地域によっては税労役の負担を拒否していた。⁽⁷¹⁾ それでは、サミンの民は、共和国政府をどのようにみなしていたであろうか。ンガリンガン副郡のサミンの民は、オランダ政庁はラウォノ (Rahwana) で、共和国政府はジョコピトノ (Djakapitana) であるという。ラウォノとは、ラマヤナ (Ramayana) に題材をとったワヤンにおけるラクササ (rakasa、または raseksa、羅刹) の王のことであるが、かれによれば、ラウォノの生命 (urip) は不滅で、ただその衣 (sandang) をジョコピトノにかえたにすぎないのであり、ラウォノ転生の姿であるジョコピトノは、プンドウオ五兄弟と同じ血をひきながら、ラウォノのごとく我欲 (angkara murka) におぼれる存在なのであった。⁽⁷²⁾ このことは、サミンの民が、オランダ東インド政庁にせよ共和国政府にせよ、その本質はともに飽くことなく民を収奪するラクササであるともなしていたことを示している。そして、このように共和国政府の支配の正統性が否定されているところでは、当然、税と労役についてのサミニスムの基本的立場もまた継承されていたのである。すなわち、サミンの民にとって、税 (padjég) とは男根 (patjég) であり、夜警労役 (ronda) とは妻に対する労役 (ronda bodjone dewe) であったのである。⁽⁷³⁾

同時に、半世紀にわたる交渉の過程で、サミンの民とデサ役人とができるかぎり相互不干渉の共存関係を維持することを学んだのもまた明らかである。先に概観した諸地域のサミンの民のうち、ンガリンガン副郡とクンドウラン副郡以外の地域では、サミンの民は他の村民から孤立して生活しており、クラドナン副郡ムンドルジョ村バパンガン・クロン、ジュボン副郡クンバン村、プロラ副郡ジュジュルク村などでは、カミトウウォやデサ長がサミンの民と外部世界との仲介者の役割を果たすようになっていた。また、デサ役人がある程度、サミニスムの言葉を学んで、サミンの民から税労役を徴収徴発するときに、これを使うといったこともみられるようになった。たとえば、ムンドウン

ルジョ村では、デサ長がサミンの民から労役を徴発するときには、「兄弟、さつさとすませたいので手助ってくれ」(Dutur², aku ndjaluk tulung ngalaku supajo, rikat, ndang bar.)と言つて、パンチェン労役を徴発したという。⁽⁷⁴⁾これに対し、ンガリンガン副郡とクンドゥラン副郡では、この地域におけるサミンの民の歴史がまだ浅く、デサ役人がサミンの民を「イライラ・サミン」と呼んだように、デサ役人とサミンの民のあいだに停戦状態はまだ成立していなかったのである。

また、サミニスムは、この時期においてもなお、その生命力を完全には喪失しておらず、民族革命への幻滅が広がるなかで、解放(merdeka)に到るひとつの道を提示するものとジャワ人にみなされていた。ンガリンガン副郡ンガラフ・アラフ村のサミン民ジョルジョは、かつて、人民保安隊(Badan Keamanan Rakyat)の設立以来、兵士として各地を転戦し、一九四八年、インドネシア人民軍(Tentara Rakyat Indonesia)を除隊してサミンの民となったのであるが、かれはサミンの民となった動機をこう語っている。すなわち、一九四八年頃、かれは、政府の政策(Kebijaksanaan pemerintah, これは御上の明察性とも訳せる―この明察性の概念については第三章を参照)に疑問を持つようになった。なぜなら、政府は、すでに独立(merdeka)したとはいえ、植民地時代となんら変わっていないからである、と。⁽⁷⁵⁾

第二章 シクップとクリ・クンチェン

サミニスムが、サミンの民をとりまく現実の状況と鋭い緊張関係を持ち、しかもそのような現実の状況に対して、

農民に一定の主体的な対応の方法を提示するものであったことはいうまでもない。それでは、サミンの民が直面した現実の状況とは、一体どのような状況であったであろうか。

この問題を検討するにあたって、我々は二つの点に注意しなければならないであろう。それは、第一に、一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけてのジャワの社会変化が、ジャワ農民にとってどのような性格をもつものであったかということであり、また第二に、その変化の過程で露呈された秩序の正統性の危機が、そのような社会変化とどのように関連しているかということである。以下において、我々は、まず、サミニスムの中核地域となったルンバン理事州内陸部について、特に、二〇世紀初頭の倫理政策——それは一般的には、行政の合理化、植民地経済の開発とそのための経済的下部構造の整備、原住民の福祉の向上、を目的とした——の展開がいかなるものであり、かつ、そうした倫理政策の展開にともなう支配収奪構造の変化が、デサの農民にどのような変化をもたらすものであったかを検討することから始めよう。⁽⁷⁶⁾

さて、ルンバン理事州内陸部は、カプル・ウタラ山系からクンダン山系にかけてひろがる石灰質土壌のチーク林地帯で、土地の生産性が低く、農園企業はほとんど展開しなかった。そして、農園企業が存在しなかったために、灌漑施設が開発されることもなく、住民の農業は天水に依存し、また隣接するマディウン理事州とは対象的に、住民が貨幣収入を得る機会も比較的限制られていた。こうして、オランダの植民地経営の観点からは、この地域の経済的重要性はもっぱらチーク林の開発に存し、住民農業は自給自足的なままに放置されたのである。⁽⁷⁷⁾したがって、この地域では、倫理政策の展開は、まず、国有チーク林の経営管理の強化と、税労役負担の増大として、農民に現象することになった。

森林庁 (Dienst van het Boschwezen) による国有チーク林開発の住民への影響から検討しよう。

森林庁は、一八七九年に設立され、一八九七年の森林条令の施行とともに、チーク林の経営は私企業によるチーク林開発から森林庁によるチーク林開発へとしだいに転換していった。⁽⁷⁸⁾すなわち、これ以降、チーク林は、借地期間の切れるに従い私企業から森林庁へと移管され、ブロー県とグロボガン県の場合には、一九一八年頃までにほぼすべてのチーク林が国有林へと再編された。また、一八九七年の条令によって、国有林保全のための警察は、内務省から森林庁へと移管された。このようなチーク林の国有林への再編、森林庁の機構拡充、国有林の管理・経営の強化が住民に及ぼした影響は、次の二点にまとめられよう。

第一に、住民の国有林への入会権に大幅な制限が加えられて、たき木の取得、農具用木材、建築用資材の取得などがきわめて困難になったことである。たとえば、ブロー県バノラン郡クドゥントゥバン副郡では、週二回に限り、腕の長さ以下の落ち木の採取だけが許されることになった。⁽⁷⁹⁾また、ブロー県の別の地域では、たき木の採取のたびに、半セントから二セントの税が徴収された。⁽⁸⁰⁾このため、ヤスベルが指摘するように、ブロー県では、世襲的個人的占有地でたき木を採取できる場合を別とすれば、盗伐によるほか、たき木を手に入れることはほとんど不可能になってしまい、しかも、盗伐すら、森林庁の警察機構の拡充とその活動の強化によって困難になっていたのである。⁽⁸¹⁾

さらに、その第二の影響として、国有林の囲い込みによって住民が国有林内の荒撫地を自由に開墾することができなくなり、また、国有林整備の目的で住民が世襲的個人的に占有する耕作地と国有林内の土地とが交換された場合、この交換用地内のチーク林の伐採が完了するまでは開墾が許されず、この面でもチーク林が住民の生活領域から切断されていたことが挙げられる。こうして、たとえばバティ県では、ヤスベルの調査によれば、プチャクワンギ副郡

に約一六〇バウ、ポバンゴ副郡に約二〇バウ、スルンクッ副郡に約七四バウの開墾可能地が国有林内に存在したにもかかわらず、その開墾は禁止されていた。また、プチャクワンギ副郡では、一九一二年に、住民が世襲的個人的に占有する畑地が国有林内の土地と交換されたが、一九一七年になってもこれらの交換用地内にあるチーク木の伐採が完了せず、住民が耕作を行なうことはできないままになっていた。⁽⁸²⁾

次に、倫理政策の実施にともなう税労役負担の増大について検討しよう。倫理政策の展開にともなう税労役負担が増大したのは、およそ二つの理由によっている。そのひとつは、一九世紀後半以降、統治機構の合理化の一環として、植民地収奪の方式が、農民の労働を労役——すなわち、栽培労役 (cultuurdiensten)、公共事業のためのヘーレン労役 (heerendiensten)、現地人首長の私的職務のためのパンチェン労役 (panjengendiensten)、デサの共同の必要を名目とするデサ労役 (desadiensten、特に、デサの治安維持のための夜警労役) ——として収奪する方式から、税金として収奪する方式へと、漸次、転換していったことである。⁽⁸³⁾ この転換の過程をみると、まず一八八二年にデサ役人 (desabestuur, panong desa) 以外の内務省のジャワ人官僚 (pangreh pradja) へのパンチェン労役が廃止され、かわって一ギルダーの人頭税が導入された。つづいて、政庁の公共事業のためのヘーレン労役が漸次廃止されて有償労働に転換され、かわりに新税が導入された。⁽⁸⁴⁾ さらに、一九一三年にヘーレン労役が全廃されると、翌一九一四年からは人頭税が増税された。⁽⁸⁵⁾ しかも、ヘーレン労役が廃止されても、かつてヘーレン労役として徴発された労働は、今度は、デサ住民の共同の利益を促進するという名目の下に、デサ労使として徴発されることがしばしばあり、労役の負担は必ずしも軽減されなかった。一九一四年には、また、地税条令の改訂にともなう土地の等級付け制度が新たに導入され、同時に、それまでは課税対象外であった四分の一バウ以下の敷地までが課税の対象とされるよう

になった。⁽⁸⁶⁾

ンガウィ県ではさらに、一九一四年に、デサ労役のうち夜警労役が廃止されて年額三ギルダの新税が導入され、ついで翌一九一五年には、デサ役人に対するパンチェン労役とすべてのデサ労役が撤廃されて、年額四・八〇ギルダの新税に切り換えられた。この措置による税負担の増大は、「家屋のみの占有者」が年額三ギルダ、「家屋・敷地の占有者」(kuli setengah kenjeng) が四・八〇ギルダ、「家屋、敷地、水田、畑地の占有者」(kuli kenjeng) が七・八〇ギルダであった。⁽⁸⁷⁾

ンガウィ県以外の地域では、デサ労役およびデサ役人に対するパンチェン労役を、労役で負担するか税金で負担するかは、労役負担者の選択に委ねられた。しかし、デサ労役に対するパンチェン労役においては、デサ役人が貨幣収入を得るために、居住地からひどく離れた職祿田の耕作を労役負担者に要求するなど、事実上、金納化を促進する傾向がみられた。そして、労役金納の場合の税額は、ブローラ県では、年額一・三・五〇ギルダであった。⁽⁸⁸⁾

税・労役負担が増大したもうひとつの理由は、倫理政策が、デサの共同体的紐帯を強化することによってデサ住民の「福祉」の向上をはかったために、倫理政策実施費用の大部分を、デサ共同体が負担させられるはめになったことである。そこで、まず、デサ住民の「福祉」の向上の名の下に、デサでどのような「改革」が試みられたか、主なものを列挙してみると、デサの穀倉 (lumbung desa) の設立、デサ金庫 (kaadesa) の設立、ベンガル産種牛の購入と牛の品種改良、夜警労役の廃止と夜警員 (lantama) の新設、デサ学校の設立、デサの集会所 (balé desa) の設置、そしてさらにンガウィ県ではベスト撲滅のための強制的な住居の改善、などがある。⁽⁸⁹⁾ 一九〇六年に導入された村落自治体条令 (Inlandsche Gemeente Ordonantie) は、さらに、これによってデサ長の権限を強化し、デサ長にデサ行政

の責任を一元的に負わしめるとともに、右に挙げたような「改革」を実施するための費用を、国庫からではなく、デサ共同体から、すなわち、デサ共同体成員の財布と労働で負担させることを目的としていたのである。

こうしてルンバン理事州では、一九〇九年から一九一一年にかけて牛の品種改良のためにベンガル産種牛の購入、飼育計画が実施に移されると、ルンバン県マグルサリ副郡では、農民一人当り年額一四セントが徴収された。また、隣りのカリオリ副郡では、牛の所有者は一七セント、牛を所有せぬ者は五セントを徴収されたうえ、デサの成員はすべて、デサ労役のひとつとして、種牛飼育のための労役負担を義務づけられた。⁽⁹⁰⁾

また、デサ金庫の設立、運営においては、ルンバン県では、特別税として一世帯当り年額〇・五ギルダーが徴収されたうえ、デサ金庫の運用資金を得るためのチェレンガン田 (savah tjéngan, チェレンガンとは貯金箱のこと) の新設のため、二バウから八バウの土地が、デサの共同占有地から新たにこれに充当された。ボジョヌゴロ県では、チェレンガン田は設けられず、デサ共同体ごとに年額五〇ギルダーの特別税が徴収された。また、ブロラ県では、一九〇八年から一九一三年にかけて、漸次、デサ金庫が設立され、その財源には、パティガウエ税 (paigawé, 道路の維持・補修のための砂利採取・輸送の労役で、一九〇八年から金納化) の剰余金、チェレンガン田の新設、一バウにつき年額二〇―二五セントの特別税が⁽⁹¹⁾あてられた。

デサ学校の設立は一九〇七年に開始されたが、ここでも、学校の建設と施設の維持、デサ学校教師の給与の支払いはデサの負担とされた。このため、デサの共同占有地をさいてデサ学校教師の職祿田が創出され、かつ父兄より年額六〇セントないし一・二〇ギルダーが徴収された。⁽⁹²⁾

こうして、ルンバン理事州においては、右にみたような国有チーク林の開発と税・労役負担の増大とがまず倫理政

策展開の効果として住民に現象したのであるが、このような効果は、もちろん、デサ住民に一樣にその影響を及ぼしたのでもなければ、倫理政策期になつてはじめてオランダ植民地支配の影響がデサにまで及ぶようになったということでもない。ルンバン理事州におけるサミニスム成立の社会的条件を考察するためには、それ故、サミンの民がみずからをシクップの民——シクップとはデサ共同体の中核農民として土地を占有し耕作し、またその故にかつてはプライイに対し貢租賦役の義務を負つた者——と称し、プライイの伝統的權威とデサ役人の權威をトータルに否定したのは何故であるかという問題を念頭におきつつ、現実に倫理政策によつてもっとも大きな影響を受けたのはデサのどのような階層の農民であり、またデサ共同体が倫理政策までの時期にどのように変質していたかを検討する必要がある。

さて、それでは、倫理政策の展開の中で、デサにおいてもっともこの影響を受けたのはどのような階層の農民だったであろうか。あるいは、同じことだが、オランダが倫理政策の実施においてその主要な費用負担者として想定したのは、デサのいかなる階層であつたであろうか。

まず人頭税からみれば、その課税対象者は、「家屋・敷地・水田・畑地の占有者」および「家屋・敷地の占有者」であつた。また、地税の課税対象者は、敷地、水田、畑地の占有者であつた。⁽⁹³⁾さらに、ヘーレン労役の撤廃にともなつて導入された各種新税の課税対象となつたのは労役負担者であり、デサ金庫のためのチェレンガン田、デサ学校教師のための職祿田などの新設のさいにデサ共同占有地の持分面積を削減されたのは持分保有者であつた。したがつて、倫理政策の展開の過程で、その費用を主として負担することを求められた階層は、デサ共同占有地の持分保有者であり、またその故にアダット（慣習法）にしたがつて労役負担の義務をも負つたデサの中核農民であつた。デサ共

同体の中核をなすこれらの農民は、ルンバン理事州では、クリ・クンチェン (kuli kentjeng)、『ゴゴル (gogol)』シ
 クップ (sikep) などと呼ばれた。⁽⁹⁵⁾

サミンの民の多くが、このような中核農民であったことは、これまでにチプトやターの指摘してきた通りである。⁽⁹⁵⁾ スロンティコ・サミン自身、三バウの水田と一バウの畑地を占有するゴゴルであったし、ブアラ県のブパティの報告によれば、一九一六年に、財産差押えの措置によって、一一五名のゴゴルが棄教したという。そして、なによりも、サミンの民の多くがゴゴルであったからこそ、デサ共同占有地持分の没収措置が労役負担を拒否するサミンの民に対して有効な制裁措置となりえたのである。⁽⁹⁶⁾

したがって、サミニスムは、それが代表する経済的利益の観点からは、倫理政策の展開の過程でゴゴル収奪の機構をさらに合理化しようとするオランダ政庁に対するゴゴルの抵抗運動と考えてさしかえないであろう。そして、この限りにおいて、デサの共同性を強化することによって住民の福祉の増大をめざした倫理政策がこの地域で進行しつつあった土地の個人所有化の傾向と適合せず、その抵抗がサミン運動として表出したとするターの見解も妥当といえよう。しかし、このことは、スタルジョが主張するような、「デサの伝統的なオートノミーがオランダの新しいオートノミーに包摂される」のに抵抗して、サミンの民はデサの慣習法的権利を防衛しようとしたということを意味するものではない。⁽⁹⁷⁾ なぜなら、デサの共同体規制としてのアダットは、一九世紀の過程で、オランダの植民地経営の手段として利用され、そのためにアダットの正統性を保証したデサの共同性が形骸化してしまっていたことにこそ、サミニスム成立の社会的な前提条件が存在したからである。

それでは、そうしたデサにおける共同性の空洞化は、どのような過程において進行したのであろうか。また、空洞

化によって、デサの共同性はゴゴルにとつていかなるものとして立ち現われることになったのであろうか。以下、サミニスムと関連する限りにおいて、これを簡単に整理しておくことにしよう。

まず、二〇世紀の初頭において、デサ共同体の空洞化の結果、そこでの共同性がまずもっていかなるものとしてゴゴルに現象したかといえ、それは、労役負担の共同性としてであったといえよう。つまり、デサの共同性が本来、土地の共同占有を基軸として成立したことはないにしても、そのような土地の共同占有を規範的に保証したアダットの精神——それがいかなるものであるかは第三章で分析する——が失なわれ、そのアダットに權威を由来するデサ役人が政庁の役人に転化し、土地の共同占有自体が政庁に対する貢租賦役の負担者をデサに緊縛する手段になったとき、そのようなデサの共同性は、ゴゴルにとつて、労役負担の共同性となつてしまつたのである。そして、こうしたデサ共同体の空洞化、形骸化は、直接的には、一九世紀末以来の行政の合理化と一九〇六年の村落自治体条令の施行とを契機に露呈したのであるが、これを歴史的にみれば、これは、オランダのジャワ支配の下で、特に十九世紀に、漸次進行した二つの過程が、倫理政策の展開の中で集斂したところに表出したものと考えられる。

すなわち、第一に、デサの中核農民（ゴゴル・シクップ）の、「シクップ」から「クリ・クンチェン」への転化の過程がある。マタラムの時代、土地を占有し耕作するデサの上層農民はシクップと呼ばれ、かれらは、王国の「秩序・静謐・繁栄・福祉」(tata tentrem, karta rahardja)を保証すると觀念された王とプリアイに對して、貢租賦役の義務を負つた。オランダの植民地経営の基本戦略は、強制栽培制度の時代までは、プリアイの伝統的權威を維持しつつ、シクップのプリアイに對する貢租賦役の義務を利用して、シクップの労働を労役として収奪することにあつた。このため、ことに強制栽培制度の時代に、デサは、統治機構の末端の単位として再編され、労役調達のために、デサ

ごとに一定量の労役が割り当てられた。デサにおいて労役負担の義務を負うのはシクップであり、デサに対する労役の割り当て量はしだいに増加したから、デサでは、この割り当てられた労役を提供するために、シクップの占有する土地が土地を占有せぬ農民に分与され、土地を媒介としつつ新たに労役負担者が創出されていった。こうして、強制栽培制度の時代に、かつてシクップが占有し耕作した土地は労役負担の共同性を保証するものとなり、かつこの過程で、まさにそれがシクップにとっていかなる意味を持つものであったかを象徴するごとく、シクップはクリ・クンチェンと呼ばれるようになったのである。クリ (kuli) とは苦力であり、クンチェン (kuntjén) は、その動詞形 (ngentjéngaké) が「縛る、締める」という意味であって、クリ・クンチェンとは、文字通り、「デサに緊縛された苦力」ということであつた。⁽⁹⁸⁾

住民の福祉の向上をその目的のひとつと掲げた倫理政策が、クリ・クンチェンを労役負担の共同性の桎梏から解放するものでなかったことは、すでに指摘したとおりである。否、むしろ、倫理政策とは、デサのレベルでは、村落自治体条令の施行に示されているように、一方で、労役税制から金納税制への転換によってクリ・クンチェン収奪の機構を合理化しつつ——すなわち、財政の計算可能性を高めつつ——、一方では、これによってクリ・クンチェンをブールするデサ共同体が解体することのないよう、デサの共同体紐帯の強化をはかったものとみることのできるのである。

さて、デサ共同体の空洞化をもたらした第二の過程についていえば、これは、デサ役人がシクップの同等者から政庁の統治機構の末端に位置する役人へと転化し、また、プリアイが貴族から官僚へと転化することによって、両者がシクップから切断されていく過程であるといえる。

これをデサ長以下のデサ役人についてみれば、その過程は、デサがシクツプの共同体からクリ・クンチェンの共同体へと転化するのと同時に進行した。すなわち、デサ役人は、シクツプがクリ・クンチェンへと転化したときに、クリ・クンチェンの共同体の管理人として、労役・税負担を免除されたのみならず、広大な職祿田を占有し、クリ・クンチェンからパンチェン労役を調達する権利を政庁から保証されたのであった。デサ役人の職祿田は、一九一〇年代に、グロバガン県の場合、デサの全耕地面積の三分の一に達した。また、パンチェン労役は、ルンバン県カリオリ副郡の場合、ランドゥグンティン・バラ村では、三五名の労役負担者のうち二五名がパンチェン労役を負担するか年額七ギルダールの税を納め、ワトス村では、五四名の労役負担者のうち、四二名がパンチェン労役あるいは年額四ギルダールの税を、またングラウ村では、六〇名の労役負担者全員が、パンチェン労役あるいは年額五・四〇ギルダールの税を負担していた。⁽⁹⁹⁾

と同時に、ことに村落自治体条令の施行以降、オランダ人監督官 (controleur) がデサの自治にはなはだしく介入するようになり、オランダ人官僚の下僚としてのデサ役人の性格がますます強くなっていった。倫理政策期に、オランダ人監督官がデサ行政にいかに入介入していたかは、監督官の管掌事項となっていたもののいくつかを列挙すれば十分明らかであろう。すなわち、監督官の管掌事項として、デサ役人の一存では行なえなかった事項中には、荒撫地開墾の許可、警察官の任免、たき木採取の許可、人頭税納税者リストの管理、苦力の調達、デサ学校の監督、税滞納者からの徴税、デサ長選挙の監督、デサ長代理の任命、デサ金庫の監督、などがあつた。⁽¹⁰⁰⁾ このうち、とくに、人頭税納税者リストの管理、苦力、すなわち、クリ・クンチェンからの労役調達、税滞納者かの徴税、が監督官の管轄となっていたことは、デサ共同体の外部権力に対する自律性がもはや実質的に失なわれてしまっていたことを如実に示すも

のである。

ついで、この過程をプリアイについてみれば、ジャワ人内務官僚として、強制栽培制度の時代に、ブパティ (bupati, 県長) 以下、県 (kabupaten) ごとに、パンレ・プロジョ (Pangreh Pradja) に編成されたプリアイは、一八六七年の職祿田の廃止、一八八二年のパンチェン労役の廃止を契機に、はつきりと、マタラム王国の貴族の末裔から「近代的な」植民地官僚制国家 (Beambten Staat) の官僚へと転化していった。そして、政庁は、倫理政策の過程で、たしかにブパティを「住民の首長」(volksheofd) とみなしてその伝統的權威を維持する政策はとったけれども、行政の合理化にともない、諸政策の実施にあたっては、理事官 (resident)、副理事官 (assistent resident)、監督官 (controleur) というオランダ人内務官僚が、ブパティを迂回して、直接、パティ (Pati, 県の助役)、ウェドノ (wedana, 郡長)、アシステン・ウェドノ (assistent wedana, 副郡長) というジャワ人内務官僚を指揮したのであり、しかも、そこで実施された政策は、ペストの予防接種にはじまり、デサ学校、デサ金庫の設立、新税の導入に到るまで、ことごとく、プリアイの伝統的權威を基底において支えたその「明察性」(kebidjaksanaan) を掘り崩すものだったのである。⁽¹⁰⁾

こうして、デサの中核農民は、オランダの植民地経営戦略を構成する二つの柱、すなわち、プリアイの伝統的權威とデサの共同性、あるいは、形骸化した共同性の外枠としてのアダットと土地の共同占有、こそが、かれらをクリ・クンチェンとしてデサに緊縛していることを、倫理政策の展開とともに現われた状況の中で、明らかにすることができたのである。そして、これこそが、一般に、一九一〇年代に主としてサリカット・イスラムの回路を通して表出したラヤット・ラディカリズム成立の社会的的前提条件をなしたといえるのであるが、ことにサミニスムの場合には、サ

ミンの民がみずからをシクップの民 (wong sikep) と称したことに象徴的に示されるように、サミニスムはこれとの直接的な連関を持って成立した。つまり、サミンの民は、かつてマタムラの時代にシクップがそうであったように、かれらはみずからを苦力、すなわち、クリ・クンチェンの身分から解放して、土地を占有し耕作する農民として再生し、切断されたシクップと国 (negara) との相互性を何らかの方法で回復しようとしたのである。それでは、サミニスムは、いかにしてシクップとして再生し、失なわれたシクップと国の相互性を回復しようとしたのであろうか。そもそも、国とは、シクップにとって何であると観念されていたのであろうか。第三章において、これを検討することしよう。

第三章 シクップの再生

一九二八年一二月、土地の等級付け調査にさいし、「非暴力的反抗」を行なつて逮捕されたパティ県グヌムルヨ村のサミンの民ダンギルは、パティの尋問において、サミニスムの目的を次のように証言した。⁽¹⁰²⁾

(シクップの民の) 目的は、現世における解放 (kebaikan waktu hidup) と死後の救済 (kebaikan sesudahnya mati) にあります。現世を改めるといふのはこういうことです。すでによく知られておりますように、ジャワの地はむかしオランダ人に質入れされました。質入れされたものは質受けしないと時期がくれば流れてしまいます。質受けするのはソロ出身のマンクブミ王 (Pangéran Mangkoebumi) で、この王は、弟のチクロヌゴロ王 (Pan-

geran Tjakanegara)の助けを得て、やがてはジャワの地の王(Ratee)となります。このラトゥ・クンバル(Ratee Kembar, 双生児の王)は、今ではもうソロの地を秘かに脱出しておりますが、誰もその居所を知りません。というのは、ラトゥ・クンバルは、二人ながらその姿を不可視とする力を持ち、たとえ大道を歩んでいても、誰もその姿を見ることができないからです。しかし、やがてラトゥ・クンバルがそのカウロ(Kavula, 従者、家臣)を募る時がくれば、かれらはその姿を現わし、そのときにはその徴があります。そのひとつの徴は、王の現われる頃、土地の主(Tuan Tanah)なるオランダ人が村にやってきて私たちの家や敷地、水田や畑、養魚池などが誰のものか尋ねてまわるというのです。そのとき、オランダ人の問にふつうに答えますと、家や畑はたちどころに土地の主によって取り上げられてしまい、質受けることはもうできなくなります。しかし、シクップの民が答えますと、財産は取り上げられずにすみません。それはどうしてかといいますと、土地の主がとまどう(bingung)からです。たとえば、「お前の土地はどこか」(Endi lemahoe)と尋ねられますと、「家にある」(Nang omah)とシクップの民は答えます。シクップの民は決して嘘をつきませんからこの答は本当です。なぜなら、lemah(土地)は mlemah(あおむけに寝る)ということ、あおむけに寝るのはふつう男と寝る時の女のことであり、シクップの民はふつう家で妻と寝るからです。このようにしていれば、シクップの民はやがてこの土地の王となるマンクブミ王のカウロと認められます。マンクブミ王によってカウロと認められない者は、異教の徒(kapiran)です。死んだあとのシクップがどうなるかといいますと、契り(jang didjandjikan)を全うしたシクップの民は、死んだあと、その霊(njawa)はふたたび人の存在(wujud manusia)を得ることになります。シクップの教えをわからうとしない人が死にますと、その霊は動物や植物の存在を得ることになります。

ここには、サミニスムにおいて繰り返しあらわれる二つのモチーフが、交錯しながらも見事に語られている。そのモチーフとは、第一に、「土地の主」なるオランダ人の支配と、来たるべきラトゥ・クンバルの世とが対置されていることであり、第二に、このオランダ人とラトゥ・クンバルの対抗関係において、サミンの民はラトゥ・クンバルのカウロとなるということである。サミニスムに従ってサミンの民になるとは、この第二の点に関わり、みずからをオランダ人の支配から解放してラトゥ・クンバルのカウロとして準備するということにほかならない。以下、この二点について検討することにしよう。

第一節 ブトロ・コロとラトゥ・クンバル

サミニスムにおいて、オランダ人の支配する世とラトゥ・クンバルの世とは、どのようにとらえられているであろうか。

ダンギルの証言の示すように、オランダ人の支配は二重の意味で救いのない時代ととらえられる。第一に、「土地の主」なるオランダ人は、現世において、土地を支配し民を収奪する。パティ島のサマットの信徒は、このオランダ人の正体を、ラトゥ・ティティパン (Ratoe Titiapan) の姿をしたブトロ・コロ (Betara Kala) とみなした。⁽¹³⁾ ティティパンとは抵当のことで、ラトゥ・ティティパンとは土地であろうと何であろうと抵当に取ってしまう貪欲な王のことである。また、ブトロ・コロとは、ワヤン (wajang, 影絵芝居) における人を食うラクササ (羅刹, raksasa, rasaksa) のことである。ワヤンの世界において、それは、欲情したブトロ・グル (Betara Guru, シヴァ神) の精液



ブトロ・コロ

が海中にしたり落ちて生れ、かれの持つ「聖なる力」(Kaseten, Kesakian)は、天上のすべての神々の「聖なる力」をもつても敵するあたわず、そのみか神々の「聖なる力」をも吸収してますます強大化する⁽¹⁸⁾。したがって、サミニスムにおいて、オランダ人とは、ラトゥ・ティティパンとして民を負担におとし、土地のみならず民をも抵当に取り、ブトロ・コロのごとくこの抵当に取った民を餌食とする。そして、このオランダ人の支配下において、プリアイは、「奴僕、商人の輩」(wong buruh dan dagang)とみなされた⁽¹⁹⁾。なぜなら、かれらプリアイは、ブトロ・コロなるオランダ人の手下として、その意を体して民を収奪するからであり、また、みずから土地を耕すことなく、ブトロ・コロによって民からの収奪物の分け前を与えられる寄食者だからである。

そればかりではない。サミニスムにおいては、さらに、第二に、オランダ人の支配する時代には、人の「生命」(urip,あるいは、*insani*)は救われず、死してのちふたび人に転生する (*berwujud manusia*) ことはできないとも観念された。

このように、オランダ人の支配がブトロ・コロの支配として二重の意味で救いのない時代と観念されたのに対し、

これと対置されるラトゥ・クンバルの世は、現世において民を収奪することなく、死後においてふたたびその「生命」の人への転生を保証する世と考えられた。すなわち、サマットの信徒によれば、ラトゥ・クンバルがジャワの地をオランダ人から回復して王となれば、もはやオランダ人もブライイもいなくなり、したがって税を取りたてる者もなく、民はこもごも土地の産物を王に喜捨して、ここに sama rata sama rasa「ともに分かち、ともに感応する」の世が実現するといふのである。⁽¹⁰⁶⁾

ところで、このようなラクササと聖王の観念は、サミニスムにのみみられるものではなく、ワヤンの世界に投影されたジャワの伝統的な政治思想および歴史観に中心的な観念でもある。そこで以下、ジャワの伝統的政治思想における「聖なる力」の概念と支配の正当性に関わる「帰一」の観念を仮説的に設定し、ラクササと聖王とをこの二つの観念によって対比したうえで、これを引照規準として、サミニスムにおけるラトゥ・クンバルの世とブトロ・コロの支配について検討することにしよう。

まず、ジャワの文化的伝統において、「聖なる力」の概念と「帰一」の観念とを仮説的に提示すれば、およそ次のようにいうことができる。⁽¹⁰⁷⁾

「聖なる力」(Kasekten, Kesaktian)とは、秩序生成の神秘のエネルギーである。それはエーテルのごとく宇宙に満ち、生成することもなければ消滅することもなく、宇宙に存在する万物に生命を与える。神(Tuhan)とは「聖なる力」の別名にほかならず、最高の神、「唯一神」(Sang Hyang Tunggal)が、ワヤンにおいて、「聖なる力」の純粹存在を象徴するランプ、ブレンチョンの光によって表現されるように、「聖なる力」の集中は、ワフユ(walju)、テジャ(tedja)と呼ばれる青白い輝きを発する光として観念される。「ワフユを得る」とは「聖なる力」をみずからの

内に集中することにはかならず、「ワフユを失う」とは天命去るということと同義なのはこのためである。

秩序は、「聖なる力」の階序的分布と観念される。すなわち、宇宙の秩序は「唯一神」を頂点とし、人の秩序は王 (raja, radja) を頂点として、頂点への近接性に比例して「聖なる力」が分布するものと考えられる。したがって、王に「聖なる力」が集中されればされるほど、王の潜在的敵対者の保持する「聖なる力」は減少し、かつ、王に集中された「聖なる力」は王国に存在するすべてのものに生命を与えるから、王への「聖なる力」の集中は、王の性的豊饒と王国の「秩序・静謐・繁栄・福祉」として発現することになる。また逆に、王が性的に不能で、王国の「秩序・静謐・繁栄・福祉」が天変地異、飢饉、内乱、外敵の侵入などによって保証されないとすれば、それは、王の「聖なる力」が失われていることの証しなのである。

さて、この「聖なる力」の階序は、微視的には、カウロ (kawala, 従者、家臣)、グスティ (gusti, 君主) 関係の連鎖として成立する。そして、グスティと、グスティの保証する秩序の正統性は、カウロがグスティに「帰一」(manunggal, tunggal の動詞形) することによって、ついには、「聖なる力」の純粹存在たる「唯一神」に昇華できるという觀念に基礎をおいている。なぜなら、微視的にはカウロ・グスティ関係の連鎖として成立する秩序が、巨視的には「唯一神」を頂点とする「聖なる力」の階層的秩序として成立している以上、カウロにとって「聖なる力」の純粹存在に昇華する途は、グスティへの「帰一」を通じて、「聖なる力」の階序の階梯を一段一段登りつめていくほかないからである。

それでは、カウロは、なぜ、またどのようにして、グスティに「帰一」することができるのであろうか。これには二つの条件が存在する。第一に、カウロはグスティと同じ本質、すなわち、存在の本質 (sukma)、「聖なる力」を

その内に持っていなければならない。第二に、カウロの「聖なる力」がグステイの「聖なる力」に「帰一」するためには、グステイの「聖なる力」が「明察性」(kebidjaksanaan, kawitjaksanaan)に導びかれてカウロの「帰一」を許し、かつ、カウロは、その「聖なる力」によって、「黙示」(pralambang)として示されるグステイの意志を「明察」(bidjaksane)し、かくて、カウロとグステイそれぞれの「聖なる力」がともに「感応」(sama rasa)できなければならない。

ジャワの伝統的政治思想における聖王とラクササの対照はここに関わっている。聖王とラクササは、ともにその内に強大な「聖なる力」を集中して人の秩序の頂点に位置するのであり、両者においてその「聖なる力」の大きさに差があるわけではない。両者の相違は、聖王の下では、王の「聖なる力」が「明察性」に導びかれるが故にカウロは王に「帰一」できるのに対し、ラクササの下では、その「聖なる力」が「明察性」に導びかれず、それ故、カウロはグステイなるラクササに「帰一」することを許されず、あるいは、たとえラクササに「帰一」しえても、「聖なる力」の純粹存在である「唯一神」へと昇華することができない、ということにある。

ワヤンの世界に投影されたジャワの文化的伝統において、世界は、この聖王とラクササとの、「聖なる力」をめぐるせめぎあいの場と観念されてきた。すなわち、「聖なる力」が聖王に集中されれば、王国には「秩序・静謐・繁栄・福祉」が実現されて世は「黄金の時代」(djaman mas)となるのに対し、ラクササに「聖なる力」が集中されれば、王の持つ「聖なる力」は当然に減少して、世は天変地異に脅かされ、「狂気の時代」(djaman edan)が現出するとされたのである。そして、歴史は、スフリーケのいうババッド (Babad) 伝統にみるように、こうした「黄金の時代」と「狂気の時代」の絶えざる継起として観念された。こうして人々は、「狂気の時代」にあっては、みずからの

邪心 (pamih) をよく統御しえぬラクササがやがてはその「聖なる力」を散逸し、必然的に「聖なる力」を集中した聖王の時代がくると期待し、逆に「黄金の時代」にあつては、人々は、王の「聖なる力」が、代を重ねるに従つて、あるいは王が邪心に身をまかせることによって、ついには失なわれ、「聖なる力」がラクササに集中されて、世は天災と飢饉に満ち、王国は乱れるという暗い時代の到来を予感していたのである。そして、このようなジャワの伝統的な歴史観からすれば、一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけて、ジャワ各地で継起した聖王ラトゥ・アディルの到来と理想王国の実現を待望する農民の運動を、キリスト教世界における歴史的経験から抽象され、それ故に、無限未来に到るまでの単線的な時間軸にそつて歴史を構想するメシアニズムあるいはミレナリアニズムの概念によつて理解しようとすることは、まったく誤りなのである。⁽¹⁸⁾

以上に仮説として設定したジャワの文化的伝統における聖王とラクササの觀念を引照規準とすることによつて、サミニスムにおけるラトゥ・クンバルとブトロ・コロとはさらに鮮明な像を結ぶであろう。すなわち、ラトゥ・クンバルの下で「ともに分かちともに感応する」(sama rata sama rasa) の世が実現するとは、まさに、ラトゥ・クンバルの「聖なる力」が「明察性」に導かれ、また、「黙示」によつて示される王の意志がカウロなるサミンの民の「明察」するところとなつて、王とサミンの民がともに「感応」(sama rasa) し、かくてサミンの民がラトゥ・クンバルに「帰一」することが出来る世であり、またそのような世にあつては、王国に「秩序・静謐・繁栄・福祉」が実現されて、王とカウロはこれとともに「分かち」(sama rata) ことが出来るのである。

この意味で、ダンギルの語るラトゥ・クンバルの名——マンクブミ王とチョクロヌゴロ王——ははなはだ示唆的である。マンクブミ (Mangkubumi) とは、大地を膝の上に抱いて愛でること、チョクロヌゴロとは、王国の完全性

(tiakra＝円＝完全性、ヌゴロは国)を意味するのであり、マンクブミが大地の豊饒を、チヨクロヌゴロが王国の秩序と静謐を示し、かつこの二人の王が双生児であることによって、王国の理想、「秩序・静謐・繁栄・福祉」が統一的に象徴されているのである。

これに対し、ブトロ・コロの支配は、本質的に人を食うラクササの支配であって、いかにその保持する「聖なる力」が強大であっても、かれに「帰一」することによって「唯一神」の純粹存在に昇華することはできず、またその世は、王国の「秩序・静謐・繁栄・福祉」が保証されぬ「狂気の時代」なのである。そして、サミニズムにおいて注目すべきことは、現実の支配者がラクササと認定されていることにある。すなわち、ジャワの文化的伝統においては、先にも述べたように、世界は聖王とラクササのせめぎあう場と観念されたけれども、ラクササそのものは常に不可視の存在であって、しかもラクササへの「聖なる力」の集中は、ワヤンにおけるゴロ・ゴロの場面にみるように、天変地異、飢饉、内乱、外敵侵入などによってのみ、それと認識されたのである。しかし、今や、サミニズムにおいては、眼前に君臨する者こそラクササであり、聖王が不可視の存在となつて、まさにオランダの支配が続く限り、それは狂気の支配とみなされたのであつた。そしてそのような狂気の下にありながら、オランダ人がラクササであることを知らず、そのみかそのラクササの言葉を解し、かれに「帰一」することを希求するプリアイの輩は、「氣違い」(wong djawal)にほかならなかつたのである。⁽¹⁰⁹⁾

このような観点からすれば、サミンの民の「非暴力的抵抗」とは、みずからをラトゥ・クンバルのカウロとして準備してきたサミンの民が、ラトゥ・クンバル到来の可能性がほの見え始めた時に、動き出した(bergerak)ものといえるであらう。しかし、ワヤンの世界で、ラクササがたちまちのうちに「聖なる力」を散逸してしまうのに対し、サ

ミンの民の住む世界にあっては、眼前に存在するラクササは、あくまで「聖なる力」を保持し続け、聖王の姿はたまさかの見えることはあっても、たちまちまた不可視の存在となってしまうのであった。一九五五年にサミンの民がガジャマダ大学の学生に語ったように、ラクササの「生命」は不滅であって、ラクササの王ラウオノの「生命」はジヨコピトノなる共和国に転生したにすぎないということ、これは、共和国の成立によってすら「狂気」の支配に終止符はうたれていないというサミンの民の判断を示している⁽¹⁰⁾。しかし、それにしても、サミンの民は、聖王がいずからともなくやってきて「ともに分かちともに感應する」世を実現するのをただ待っていたのではない。それ以前に、サミンの民は、いつ到来するとも知れぬラトゥ・クンバルのカウロとして、日々みずからを準備(siap)していたのである。そしてサミニスムとは、まさに不可視のラトゥ・クンバルのカウロとしてみずからを準備すべく、みずからをまずブトロ・コロの支配から解放することに関わっていたのである。

第二節 カウロ・グスティ観念の転回

それではサミンの民は、サミニスムに従うことによって、何故、またどのようにして、みずからをブトロ・コロの支配から解放し、ラトゥ・クンバルのカウロとして準備することができるとしたのであるうか。その手掛りは、サミンの教えが「ンギルム・アダム」と呼ばれたことに求められるであろう。なぜなら、ンギルム (ngelmo, 知識) とは、まさに、「聖なる力」と「帰一」と救済の知識という意味であり、サミニスムにおいては、そのンギルムの内容が端的にアダムとして提示されたからである。

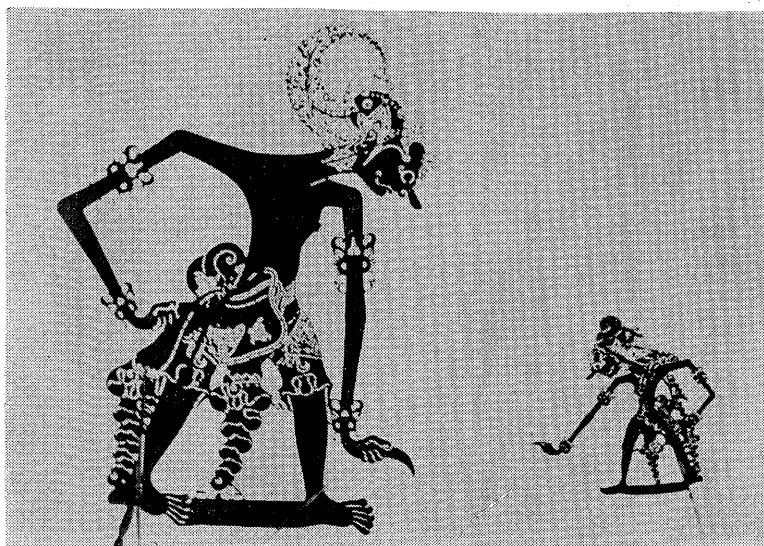
まずジャワの文化的伝統におけるンギルム (ngelmu, elmu, 知) の正統と異端を、ワヤンを利用して仮説的に提示

することから始めよう。⁽¹¹⁾

ンギルムは、その正統においては、苦行 (tapa) と瞑想とによって邪心 (paṇin) を抑え、宇宙と神の本質についての奥義を手に入れることによってみずからの内に「聖なる力」を集中し、かくて、王は王国の「秩序・静謐・繁栄・福祉」の実現を、カウロはグステイの「黙示」を「明察」してグステイに「帰一」することをめざすものであった。このような正統のンギルムを行なう者として、我々は、ワヤンにおけるプンドウォ五兄弟の長兄ブラブ・ユディステイロ (Prabu Judistira) を挙げることができよう。ブラブ・ユディステイロは、日々瞑想と苦行に明け暮れ、また聖なるカリモソドの書を所有することによって、宇宙の神秘と神の本質についての奥義を得、またそのことによっていかなる魔力をも克服しうる「聖なる力」を集中し、聖王を象徴しているのである。⁽¹²⁾

しかし、正統のンギルムによってグステイの「黙示」を「明察」し、グステイに「帰一」することによって、「唯一神」に昇華できるのは、グステイの「聖なる力」が「明察性」に導びかれる黄金の時代のことである。そしてラクササの下にあっては、いかに苦行を積み、正統のンギルムによって宇宙の神秘と神の本質に想いをこらそうとも、カウロがグステイなるラクササに「帰一」して、かくて「唯一神」へと昇華することは許されない。

異端のンギルムは、そのようなラクササの世において、グステイに「帰一」することなく、「神」すなわち「聖なる力」の純粹存在を実現することを目的とする。なぜなら、カウロとグステイが、ともにその本質において「聖なる力」によって生命を得た存在ならば、たとえそのグステイがラクササであろうとも、宇宙の神秘と神の本質、すなわち、「聖なる力」の集中と拡散の秘密をカウロがみずから解き明かすことによってみずからのうちに「聖なる力」を集中し、その内なる「聖なる力」、すなわち「神」をグステイとし、その「黙示」を「明察」して、内なるグステイ



ビモとデウォ・ルチ

に「帰一」することも可能なはずだからである。⁽¹³⁾ 正統のンギルムが聖王ブラブ・ユディステイロをその完成された像とみるのに対し、ブンドウォ五兄弟の次兄ビモ (Bima, あるいは、レクドロ Wrekdara) は異端のンギルムの理想を象徴しているといえよう。ワヤンのラコン (演目)「デウォ・ルチ」によれば、ビモは、生命の水を求めて南海に向かい、試練の末にデウォ・ルチを発見するが、それは、ビモと寸分違わぬ容姿の矮人で、ビモ自身の「神性」すなわち「聖なる力」の象徴であり、ビモは、このデウォ・ルチを発見することによってビモ・スチ (聖ビモ) と呼ばれた。こうして、みずからの内にグステイなるデウォ・ルチを持つビモは、いかなる神、いかなる目上の人物に対してもンゴゴ (身分の同等ないし目下の者に対して用いるジャワ語) を用い、ただデウォ・ルチに対してのみクロモ (身分の上の者に対して用いるジャワ語) を用いたのであった。⁽¹⁴⁾

さらにまた、このような異端のンギルムを説いた伝統的インテリゲンチアをジャワの歴史に求めるならば、我々は、

「神は我がうちにあり」とンギルムの奥義を啓示してデマック (Demak) のスルタンに処刑されたセ・シテイ・ジュナル (Seh Siti Djenar, または、セ・ワリ・ラングン Seh Wali Lanang) を挙げることであった。⁽¹⁵⁾ かれはデマックのスルタンの使者に次のように宣言したのであった。

天地は王のものにあらず。百姓のものなり。我は王の命に服さず。ただおのれの命に服す。アッラーは我がうちにあり。(Boemi langit poenika doedoe darbeknja Sri Naranata: jekti kadoewe wong akeh. Milla ngong ora kabawah tan kaprentah ingsoen pribadi: ing oega hana Allah.)

さて、右のようなンギルムの正統と異端に照らしてみれば、サミニスムすなわちンギルム・アダムにおけるンギルムが異端の系譜に連なるものであることは明らかであろう。ンギルム・アダムの規範を遵守し、サミニスムの呪文を唱えれば、人はただちにワフユを得ることができるというサミンの民の言葉は、サミンの民がンギルム・アダムによって「聖なる力」を得てみずからの内に「神」なるグステイの存在を発見することなのである。⁽¹⁶⁾ そして、ワヤンにおけるビモのごとく、みずからの内にグステイを持つサミンの民は、「神は我れ自身なり」(Tuhan adalah diri sendiri)⁽¹⁷⁾「我は支配する」(Hingsoen amerbo wasesa)⁽¹⁸⁾「国とは我れ自身なり」(Negara adalah diri manusia sendiri)⁽¹⁹⁾などの言葉に示される通り、すでにブトロ・コロの支配秩序からみずからを解放して、みずからの内にカウロのグステイへの「帰一」を実現しているのであり、サミンの民が「自由」(merdeka)であるとは、まさにこのような意味においてであったのである。サミンの民が、ちょうどビモがデウォ・ルチに対してのみクロモを用いたように、かれらのうちなるグステイにのみクロモを用いて、プリアイにはンゴコをもって応じたのは、まさにこれを象徴

するものだったのである。

それではサミニスムすなわちソギルム・アダムにおいて、人はどのようにして聖ビモのごとくになると考えられたのであろうか。以下、ソギルム・アダムの中心的内容を、主としてガジャマダ大学調査団の調査報告を利用して、提示してみよう。

サミニスムにおいて、「聖なる力」の概念は、「生命」(urip, hidup)あるいは「霊」(njawas, suksma)と表現される。これは、万物に生命を与える存在の本質であり、人(wong)、動物、植物などはその存在の形態にすぎないと観念される⁽¹²⁾。

したがって「生命」の存在形態は多様であっても、これは、基本的には、人(wong)と衣食(sandang pangan, sandang は人の便宜に供するもの、pangan は人の食するもの)とに分かたれる。このような分類の規準となつてゐるのは、サミニスムにおいて、人のみが人を生産し、また衣食を生産するからである。

人の「生」(urip)の本質は、こうして、人において、人を生産する「生命」と衣食を生産する「生命」とが統一されていることにある。ここで、人を生産する「生命」というのは、「人の法則」(tatane wong)に従い、「夫婦の営み」(sikep rabi)を行なうことによって得られる「生命」のことである。「人の法則」に従って、男は植え(ngitir)女は産み(nganakake)、この「夫婦の営み」によって「生命」を得て誕生するのが男にとってはおとしだね(turu-nan)、女にとっては子(anak)なのである。一方、衣食を生産する「生命」は「労働の法則」(tata nggaola)に従い、土地を耕作することによって得られる「生命」である。ここで、土地を耕すというのは、「稻を植え、稻を育て、稻を收穫する。とうもろこしを植え、とうもろこしを育て、とうもろこしを收穫する」(Nandur pari, tukul

pari, ngunduk pari. Nandur diagung, tukul diagung, ngunduk diagung) という農民の生活にはかならない。人はこうして、「夜には人の法則、昼には労働の法則」(Jen bengi tatane wong, Jen rino tata nggaota) の教え通りに、「人の法則」と「労働の法則」に従って生活することが「契りを守る」(netepi djandji, kukuh djandji) ということなのである。⁽¹²⁾

それ故、サミニスムにおいては、正統のンギルムに従う聖王が苦行と瞑想とによって宇宙の神秘と神の本質を洞察し、かくて得られた「聖なる力」によってみずからの性的豊饒と王国の「秩序・静謐・繁栄・福祉」を実現したのに対し、人はかれとその妻と大地とからなる小宇宙において、「人の法則」と「労働の法則」に従うことにより、性的豊饒 (redjaniang djaman) と大地の豊饒 (redja sandang pangan) を実現するのであり、またこれによってみずからの内に「生命」を集中し、死後ふたたび人の存在を得ることができると考えられたのであった。そして、ンギルム・アダムにおけるアダム (Adam) は、右のようなンギルムの奥義を一言で表現するものである。すなわち、アダム (Adam) とは、ダム (dam) であり、これは営み (ダメル、danel) の省略形であって、営みとは「夫婦の営み」 (sikep rabi) と「大地との営み」 (nggaota) とを意味している。⁽¹³⁾

さらに、サミニスムは、ンギルム・コンド (ngelumu kanda, 言葉のンギルム) とも呼ばれたように、そのンギルムの中心的内容は、いくつかの呪文の中に定立され伝えられた。そのうち、各地のサミンの民によってもっともしばしば唱えられ、かつこれを唱えることができるようになればただちにサミンの民と認められたという呪文は次のようなものであった。

Koela wong

我は人

Djeneng lanang

名は男

Pengarané (Suharto)

名は(スハルト)

Damel koela sikep rabi

我が営みは夫婦の営み

Demem djandi

契りは楽し

Tata-tata wedok

女の道

Pengarané (Siti)

名は(シテイ)

Damele laki

その営みは男

Demem djandi

契りは楽し

Djeneng lanang

名は男^(男)

ここには、かつてマタラムの時代に、グスティたる王とプリアイが王国の「秩序・静謐・繁栄・幸福」を保証すると観念され、その故に、土地を占有し耕作するシクップがかれらに対し貢租賦役の義務を負ったのに対し、今や、大地の豊饒を保証するのは「人の法則」に従って「妻との営み」を守ることにあるということが明確に宣言されている。この言葉は、サミンの民が役人に対してサミンの民としての名のりをあげる時に用いられたのであるが、このことは、サミンの民が、オランダ人とその手下のプリアイの正統性をトータルに否定し、かれらがすでにその支配秩序から解放された「自由」な存在であると宣言するものであった。

また、サミンの民が、土地を耕作する時にも、道を行く時にも、さらには妻と寝る時にも唱えた魔除けの呪文は、Boemi Adji Djaman と云うものであった。⁽²⁴⁾ この呪文は二重の意味を持っている。まず Boemi は、土地 (temah, tanah) に leboené diemi-emi (ベニス をヴァギナにさし込む時はやさしく注意深く) という意味を持つ。⁽²⁵⁾ Adji は「聖なる力」(kasekten, kesaktian) あるいはサミニスムにおける「生命」(urip hidup) の概念と同様、万物に生命を与える神秘的なエネルギーのことである。そして Djaman とは「時代」ではなく、redjanning djaman (人の繁栄、性的豊饒) という言葉にうかがわれるように、「生命」の誕生 (kelahiran)、「生命」の存在、を意味する。⁽²⁶⁾ したがって、魔除けの呪文、Boemi Adji Djaman は、「人の法則」の文脈では、「妻との営みによって得る△生命▽は△衣食▽を生む」という意味なのである。

ンギルム・アダムの奥義を伝える呪文はこのほかにも多く存在するが、その大部分はいまだその意味が明らかでない。しかし、右に紹介した二つの呪文から、サミニスムの内容がこのような呪文によって十分に伝えられていったことは理解できるであろう。そしてサミニスムにおいては、このようにンギルムの内容がンギルム・コンドとも呼ばれるほどに簡単な呪文の形で伝えられたが故に、このような呪文をひとつひとつ修得することがすなわちみずからの内なるグステイとの「帰一」を果たしうる道と考えられたのである。かつてスロンティコ・サミンが、本人は納税・労役負担を拒否しながら、その信徒に対しては、まだ十分に純化されていないとの理由で、かれに従って税・労役負担拒否の行動に出ることを禁止したのは、まさしく、信徒がサミンの教えを完全に手に入れて、みずからの内に「神」なるグステイを発見するという境地に未だ達しておらず、したがって、「聖なる力」がまだ十分に純化作用をはたし

ていないという意味だったのである。⁽¹²⁷⁾そしてまた、サミンの流刑後、スロヒディン、アンクレク、エクラク、カルシアなどがサミンの民の中心的なグルとみなされたのも、かれらこそが、サミンのンギルムを伝える呪文をもっとも多く修得していたからなのである。

したがってサミニスムは、歴史的にはセ・シテイ・ジュナルのごとき異端のンギルムの系譜に連なるとはいえ、ンギルムの説き明かす宇宙と神の本質、すなわち「聖なる力」を手に入れる方法においては、異端のンギルムをラディカルに革新することによって成立したものであった。これは二つの点についていえよう。

すなわち、第一に、ンギルム・アダムは、宇宙と神の本質を「生命」として明らかにしつつも、その「生命」を得る方法として説いたのは、「人の法則」と「労働の法則」に従うこと、すなわち、土地を耕し妻との営みに励むという農民の生活を徹底することにはかならなかった。これはジャワの文化的伝統において、ンギルムが、その惹起する「聖なる力」の故に、民(wong tulik)にはただちに死をも招きかねぬ危険な秘義であり、ただ「聖なる力」の階序の上位を占めるプリアイのみがよくないうる行と観念されたのと全く対照的である。

そして第二に、これに应じて、ンギルムは言葉によって容易にその内容が伝達されるものとなり、こうしてンギルムはいわば人民の管理するところとなったのである。

このことはきわめて重要である。かつてジャワの文化的伝統においては、民は「愚か」(bodoh)であり、たとえラクササの世にあっても、民は異端のンギルムによってみずからの救済をはかることはできず、ただ聖王の到来と理想の王国の実現によってかれらが救われることをただ期待するほかなかった。グスティはあくまでプリアイであり、民はあくまでカウロであった。しかし今やサミニスムにおいて、土地を耕し妻との営みに励むシクツプの民こそが「唯

一の神なる農民」(Sang Hyang Tunggal Tani)となりうるものであり、「愚か」なのはラクササの手先となりはてたかつてのグステイ、プリアイであった(prijaji nikoe bodohne^(註))。伝統的な秩序観はサミニスムにおいて完全に倒立されたのである。

また、このようにしてすでにブトロ・コロの支配から「自由」なシクップの民にとって、その日々の生活はそのままラトゥ・クンバルのカウロとしての準備の時期であり、しかも、みずから「聖王」と称して新しい政治秩序の樹立をめざして現われ来たる者について、それが真にグステイであるか否かの判断は、すでにカウロとしてみずからを準備してきたシクップの民のなすところとなったのである。

そして、このようにプリアイの伝統的権威をトータルに否定し、みずからを「神」として定立するということは、サミンの民にとって、かれと土地との関係においてはおよそ次のような意味を持つものであった。すでに述べたように、サミニスムにおいて、「人の法則」すなわち夫婦の営みと、「労働の法則」すなわち大地との営みとは、あたかも精妙な糸で結ばれているかのごとく相互に関連し、性的豊饒と大地の豊饒とは切っても切れぬ関係として観念されていた。しかし、現実には、土地はグステイなるプリアイによってオランダ人に質入れされ、それとともに、当然、シクップもまたオランダ人に質入れされていた。そればかりではない。かつてシクップのグステイであったプリアイは、もはやシクップの言葉を解さず、ただラクササなるオランダ人の言葉のみを解する者として、オランダ人の手下と化し、先頭切つてオランダ人の手の中に質流れしつがある。このような事態において、シクップはいかにしてシクップとして再生しうるのか。マタラムの時代にあつたはずのシクップと国の相互性はいかにして回復しうるのか。シクップにとってまずなすべきことは、かつてグステイなるプリアイによってオランダ人に質入れされたみずからを、

みずからの言葉によつて質受けることであつた。なぜなら、みずからを質受けておかぬ限り、土地を質受けるべくラトゥ・クンバルが到来した時にそのカウロとなることはおよそ不可能だからである。そして、そのようにみずからを質受けるということは、これまでかれらを質入れしてきたプリアイとのカウロ・グステイ関係を清算することにはかならなかつたのである。

結語にかえて——サミニズムとラヤット・ラディカリズム

以上の分析から、サミニズム成立の社会的前提およびサミニズムの内容は、次のように要約することができよう。サミニズム成立の社会的前提となつたのは、デサの中核農民（ゴゴル gogol, シクップ sikep）が形骸化したデサ共同体の外枠としてのアダット（慣習法、ただし、それは正統化する精神を失なつた慣習法）と土地の共同占有とによつて、デサに緊縛されたクリ・クンチェン（kuli kenjeng, デサに緊縛された苦力）へと転化し、かつ、かつてシクップのグステイ（Gusti, 君主）として王国の「秩序・静謐・安寧・福祉」（tata tentrem karta rahardja）を保証すると観念されたプリアイ（prija）がオランダ東インド政庁の官吏に転化したということであつた。サミニズムは、このような状況において、デサの中核農民をシクップとして再生し、同時に、かれらをクリ・クンチェンたらしめるオランダとプリアイの支配秩序から解放するためのイデオロギーだったのである。そして、サミニズム、すなわち、ンギルム・アダム（Ngelum Adam）の中心的内容を構成したのは、人は「生命」（urip, hidup）の二つの法則——人の法則（tatané wong）と労働の法則（tata nggaota）——を守り、農民の生活を徹底することによつてのみ、シク

ップの民 (wong sikep) として再生し、みずからをオランダとプリアイの支配から解放することができるのであり、また、死してのち、ふたたび人に転生しうるということであった。ンギルム・アダムとは、夫婦の営みと大地との営みについてのンギルム (知識) ということであり、シクップの民とは、土地を占有し、耕作するが故に、妻に対して労役の義務を負う者のことであった。したがって、役人に対してンゴゴを用い、あるいは納税労役負担を拒否して、植民地官僚のいう「非暴力的抵抗」(hidetijk verzet) を展開したサミン運動とは、実は、ンギルム・アダムによってみずからを来たるべきラトゥ・クンバル (Ratoe Kembar, 双生児の王) のカウロ (Kawula, 僕) としてすでに準備 (siap) してきたシクップの民が、ラトゥ・クンバルの姿のは見え始めた時に動き出して (bergerak)、オランダの支配と、それを支えるプリアイの伝統的権威およびデサの形骸化した共同性をトータルに否定したものののである。

それ故、サミニスムは、オランダ人官僚のみるような、「常軌を逸した」ジャワ人の思想ではない。それは、確かに、チプトの指摘したように、科学的世界観によって破産宣告を受けたヒンドゥ・ジャワの復古主義的思想として、オランダ植民地支配の暴力的貫徹に対して有効な抵抗を組織することはできなかったけれども、そのようなオランダの支配およびその下に編成されたジャワの支配秩序を否定するひとつの抵抗拠点として、ジャワの農民を動員する生命力を持ったのである。

サミニスムの重要性は、したがって、反植民地主義運動としてのその有効性にあるのではない。サミニスムが重要であるのは、それが、ジャワの文化的土壌の中で、土地と農民の結合を核として成立したラヤット・ラディカリズムを、ジャワの農民のイデオロムによって表現したことにある。サミニスムがもつとも昂揚した一九一〇年代といえ

ば、インドネシア最初の大衆的民族運動サリカット・イスラムの昂揚期でもあり、そこで表出したラヤット・ラディカリズムを、民族主義者のイデオムによってではなく、農民のイデオムでいかに表明されているかを、我々は、サミニズムを、アバンガン・ジャワの極におけるラヤット・ラディカリズムの理念型と措定することによって、分析する手がかりを得るのである。そして、サミニズムにおいて表現されたラディカリズムとは、農民、すなわち、ラヤットが、聖王とラクササとが「聖なる力」をめぐってせめぎあう世界において、異端のンギルムをみずからものとすることによって、みずからを、自己のうちにデウォ・ルチを持つ聖ビモのごとく、秩序の破壊と創造の主体として再生し、かくて、プリアイをグステイとする「聖なる力」の階層的秩序を倒立するものだったのである。

このようにサミニズムを、初期民族運動を基底において支えたラヤット・ラディカリズムを理解する引照規準として措定することによって、我々は、初期民族運動全体を貫いた二つの政治的シンボル、「解放」(merdeka)と「人民」(rakia)の意味を内在的に理解する手がかりを得ることができよう。すなわち、「解放」とは、みずからの内なる神、デウォ・ルチの外には何者にも服さぬ聖ビモのごとき全き自律性のことであった。このことは、たとえば、一九一九年から一九二〇年にかけて、スラカルタ地域で、サリカット・ヒンディア(Sarekat Hindia)、サリカット・イスラムを实体として構成したイスラム・アバンガン(Islam Abangan)の信徒が、みずからをセ・シテイ・ジュナル(Seh Siti Djelar)の信徒を名のったこと、⁽¹²⁹⁾さらには、かつて一九二六―二七年の共産党蜂起のあとボーフェン・ディグルに流刑された共産党員が、サミンの民と共産党員の相違を説明して、サミンの民は「みずからの解放のみを求める」(man merdeka sendiri)と語ったことにみてとれよう。と同時に、このように「解放」を求めて民族運動へと動員された農民は、そのダイナミズムの故に、秩序の破壊と、そして来たるべき創造の主体として、また、創出さ

るべき秩序の正統性の付与者として、民族主義者からはラヤットと認知されたのである。インドネシアの民族主義思想とそれに基づいて構想され実践された諸運動が、すべて、荒ぶる神としてのラヤットの動員と指導に、その正統性を求めているのは、まさにこのためなのである。そして、このことは、ラヤットの側からいえば、ンギルム・アダムによってみずからを来たるべきラトゥ・クンバルのカウロとして定立したサミンの民が、まさにそのことによって、誰がシクツプのグスティであるかの判断の主体ともなったように、ラヤットが人民運動(pergerakan rakyat)の過程で、「人民主権」(kedaulatan rakyat)の内在的契機を手に入れたことをも示しているのである。⁽⁸⁾

あらゆる民族運動に先駆けて登場したサミニズムは、その後の民族運動に吸収されることもなく、あたかも化石と化したかのごとく、ルンバン理事州の内陸部で今日まで存在しつづけてきた。しかし、このことは、決してサミニズムの特殊性をのみ示しているのではない。我々は、この「特殊性」の中に、民族運動を基底において支えてきたラヤット・ラディカリズムの純粹型をもみることができるのである。

本稿執筆にあたって、松井透教授からは、草稿終了の段階で全体を通読していただき、非常に丁寧なコメントをいただいた。また、山崎利男教授からは、サンスクリットおよびインドのヒンドゥイズムについて御教示を賜った。さらに、土屋健治氏(京都大学東南アジア研究センター助教授)からは、Tjpto Mangenkosemo, Het Saminismeおよび mailrapporten Nr. 238×/29, 1323×/30. 閲読の機会を与えていただき、かつ貴重なコメントを賜った。この場を借りて、謝意を表します。

- 1 たとぎや Blumberg, Petrus J. Th., *De Nationalistische Beweging in Nederlandsch-Indië*, Haarlem, 1931, pp. 9-10. *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, Sibbe O. G. et al. (ed.), The Hague and London, vol. III, pp. 683-684.

- Kahin, G. McT., *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1952, pp. 43-44.
- Wertheim, W. F., *Indonesian Society in Transition*, The Hague and Bandoeng, 1956, p. 274. Dahm, B., *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*, Cornell Univ. Press, Ithaca, N. Y., 1969, p. 12. Iwa Kusuma Sumantri, *Sedjarah Revolusi Indonesia*, Djilid Pertama, Djakarta, P. Universitas, 1963, pp.
- ² *Verslag betreffende het onderzoek in zake de Saminbeweging ingesteld ingevolge het Gouvernements besluit van 1 Juni 1917*, No. 20, Batavia, 1918. ジャパー Jasper Verslag 八五九一〇°
- ³ *ibid.*, pp. 3, 6, 68. Snouch Hurgronie aan den minister van Koloniën, 14 Juni 1907, No. 9, quoted in Jasper Verslag, p. 21. 八五九 魯爾主權ベネロキーの分析 八五九一〇 Benda, Harry J., *The Crescent and the Rising Sun*, The Hague and Bandung, 1968. 參照°
- ⁴ Tjipto Mangoenkoesomo, *Het Saminisme: Rapport uitgebracht aan de Vereniging "Insulinde"*, Semarang, 1918.
- ⁵ *ibid.*, pp. 7, 23-24. 八五九ベネ・フンゲン・ス・キ・ジ・ン・バ・ス M. Balfas, Dr. *Tjipto Mangoenkoesomo: Demokrat Sedjia*, Penerbit Djambatan, Nr. 12 dari seri "Tjerman Kehidupan", Djakarta/Amsterdam, 1952. 八五九 十國健忘「原住民委員會」をめぐる諸問題——支配と抵抗の様式に関連して——『東南アジア研究』15巻2号、一九七七年、一三五—一三六頁、參照。ところで、チプトが何故このときにサリカット・イスラムではなくサミニズムに着目し調査報告を行なったのかという問題は、チプトに代表される第一世代の民族主義者のラヤット・ラディカリズムについての態度・思想を考察する上で極めて興味深い問題であるが、これについてはいずれ稿を改めて論じたい。
- ⁶ Benda, H. J., and Castles, L., "The Samin Movement", *Bijdragen tot Taal, Land, en Volkenkunde*, deel 125, 1968, pp. 207-240. またこの研究をふまえていかなる社会的・経済的・政治的要因がサミン運動の発生と持続とを規定した

などについて体系的な因果論的説明を試みたものとして King, V., "Some Observations on the Samin Movement of North-Central Java: Suggestions for the theoretical analysis of the dynamics of rural unrest", *Bijdragen tot de Taal, Land, en Volkunde*, deel 129, 1973, pp. 457-481. 以下 Korte, A. Pieter, "The Samin Movement and Millenarism", *Bijdragen tot de Taal, Land, en Volkunde*, deel 132, pp. 249-266. がある。しかし、これらの研究が事実の発掘の面でも、分析の点でも、ベンダー、カスルスの研究を越えるものとは言えない。なぜ、プリム、サントリ、バンゲンの類型について Geertz, C., *The Religion of Java*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1960. 参照。

- 7 The Siauw Giap, "The Samin and Samat Movements in Java: Two Examples of Peasant Resistance", *Revue du Sud-est Asiatique*, 1967, Nr. 2, pp. 303-310, *Revue du Sud-est Asiatique et de l'Extrême Orient*, 1968, Nr. 1, pp. 107-113. "The Samin Movement in Java: Complementary Remarks", *Revue du Sud-est Asiatique et de l'Extrême Orient*, 1968, Nr. 2, pp. 63-77.

8 Anderson, Benedict R. O'G., "Millenarianism and the Saminist Movement", Anderson, Benedict R. O'G., et. al. *Religion and Social Ethos in Indonesia*, Papers given at the annual set of public lectures on Indonesia, organized jointly by the Australia-Indonesia Association and the Center of Southeast Asian Studies, prior to Indonesian Independence day, August, 1975, pp. 48-61. この論文で、サミン運動を例にとりながら、われわれの農民運動研究における developmental perspective を批判したものである。しかし、サミン運動は、これまで誰一人としてサミンズムの英文 Boenig, Adji, Djaman の意味を明らかにできなかったことを指摘している。

- 9 土屋健治「サミン運動とインドネシア民族主義」『東南アジア研究』九卷二号、一九七一年、二三六—二五三ページ。
オランダの植民政策史について Furnivall, J. S., *Netherlands India*, Cambridge, 1939. 参照。

23 *ibid.*, p. 3.

24 Beupati Blora kepada Assistent Resident di Blora, 5 April, 1916, quoted in Tjipto, op. cit., p. 77.

25 ヤスベルは「サミンが本来、その信徒に税勞役負担の拒否や役人に対するゴゴの使用を説いたのでないことをもって、サニスムは当初、平和的な性格をもっていたとし、サミンの民が政庁と役人に対して「非暴力的抵抗」を行なうようになったのは、サミンの後継者たちがサニスムを曲解し矮曲したためであるとする。しかし、このような見解が誤りであることは、本稿で論じておきたい。なお、Jasper Verslag, p. 4. 参照。

26 Soehernowo, op. cit., bagian C., p. 40. Gouverneur van Midden-Java aan Gouverneur-Generaal, 1 Mar. 1929, bijlage: Proces-Verbaal Dangir, Mr. 238×/1929.

27 Jasper Verslag, pp. 1-2.

28 *ibid.*, pp. 4-5.

29 *ibid.*, p. 5.

30 *ibid.*, p. 1.

31 スロンティコ・サミンとともに逮捕・流刑されたサミンの民は以下の八名であった。

(1) シンゴテイルト (Singoitro) ハビサリジヤン (Saridian) 三七歳、農民。パノラン郡クマントルン村タンヅウラン (District Panolan, Desa Kemantren, Dukuh Tanduran)

(2) カルトゴロ (Kartogolo) ハビサキディン (Sakidin) 五〇歳、農民。パノラン郡クラゲン村クジモン (Desa Klagen, Dukuh Kediwan)

(3) ロノディクロモ (Ronodikromo) ニトランディ (Randi) 三七歳、農民。パノラン郡ゴンドル村 (desa Gondel)

(4) ソルジヨ (Soredjo) ハビサキディン (Sakidin) 三八歳、農民。ランドゥブラトゥン郡フロルジヨ村ングラウト

サニスムとラヤット・ラディカリズム

(Dukuh Ngrawoet)

- (5) スルヤニ (Soerjani) ニトサルバン (Sarpan) 四五歳、農民。ランドゥブラトゥン郡グンビユンガン村ングルンバン (Desa Gembijoengan, dukuh Ngoempang)
 - (6) スロウ・ルヨ (Soerowirjo) ニトサル (Sareo) 三三歳、農民。ランドゥブラトゥン郡ムダルム村 (Desa Medalem)。
 - (7) トクロモ (Tokromo) ニトサギヤン (Saginan) 五五歳、農民。パノラン郡クマントルン村タンドウラン。
 - (8) トウイクロモ (Towikromo) ニトサギヤン (Sakin) 四〇歳、農民。カミトゥウオ (Kamioewa, デサの下部行政単位ドゥクウ dukuh の行政にあたるデサ役人)。ラングブラトゥン郡クディルン村トングリク (Tengklik)。
- スロンテ・ロ・サミンはスマトラ西海岸州サワ・ルント (Sawah Loento) に流され、一九一四年に死亡。シンゴティルトはサミンと共にサワ・ルントに流され、一九三六年許されて帰郷、しかし、まもなくスマトラ西海岸州バダンへ去る。スロウ・ルヨはメナドに流され、一九三六年、ムダルム村に帰郷、その後またメナドに帰還。ソルジョ、スルヤニ、ロノディクロモはスマトラ、ベンクレンに流刑。うちソルジョは一九三三年、許されてブロンルジョ村ングラウトに帰還。一九五五年、ガジャ・マダ大学サミン社会調査団の調査時、なおサミンの民として存命。カルトゴロ、トクロモ、トウイクロモの消息は不明。
- Jasper Verslag, p. 5. Tjipio, op. cit., pp. 54-56, 58. Soehernowo, op. cit., bagian B, pp. 1, 3-4.
- 32 Soehernowo, op. cit., bagian B, p. 18.
 - 33 Sartono Kartodirdjo, "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development", Clare Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, op. cit., pp. 71-125. 参照。
 - 34 Jasper Verslag, pp. 3, 6, 12. 一九一一年頃、グロボガン県クラッドナン郡でスロビディンの信徒が最初にあらわれたのは、ベンジャル・ロル (Bandjar-lor) 、「クドゥウン・トゥリ (Kedengoenri) 」、「カランレンズ (Kalangloendo) 村においてであった。
 - 35 *ibid.*, pp. 18-20.

36 *ibid.*, pp. 12-13.

37 *ibid.*, p. 5.

38 たとえば、パティ県南部からトロゴウングッ郡ババンゴ副郡ソヌヤン村 (District Telogowoenge, Onderdistrict Pah-bango, Desa Sonejan) にひとりのサミンの民が移り住むと、ここを起点に北部でもサミニスムが信者を見いだしていた。
ibid., p. 14.

39 *ibid.*, p. 14.

40 *ibid.*, pp. 6, 13-14, 16, 31. Korver, op. cit., p. 252. なお、パティ県ジャクナン郡ジャクン副郡、プチャクワンギ副郡 (District Djakenan, Onderdistrict Djaken, Poetjakwangi)、カエン郡スルンクッ副郡、スコリロ副郡 (District Kajen, Onderdistrict Sloengkoep, Soekolilo) では、グロボガン県出身のマルトルジヨ (Martoredjo) とルンバン県出身のブロンカ (Brongkah) がサミンの民の中心となった。この二人はスロンティコ・サミンより直接その教えを受けたのではないというが、かれらがこの地域で勢力を拡大したカルシアやウォノクルトと師弟関係にあったか否かは不明である。Jasper Verslag, p. 13. 参照。

41 *ibid.*, pp. 14-16. ジャワ北海岸では、サミニスムは、クドウス県ウンダカン郡以西には拡がらなかったらしい。

42 *ibid.*, pp. 10-11, 16. タペラン村では一八九〇年頃からすでにサミンの民が存在し、一九一四年当時、その信徒は三五世帯であった。また、ドロ郡では、一九〇五—一九〇六年頃からサミンの民の存在が報告されているが、この地のサミンの民は税を納めデサ労役を負担していたので、各地でサミンの民が「非暴力的抵抗」をくりひろげるようになる一九一四年までは、政庁はかれらに格別の注意を払わなかったらしい。

43 *ibid.*, pp. 8-10. マディウン県北部、ジワン副郡、バルルジヨ副郡、チャルバン副郡がサミニスムの南限。また、東部方面では、トゥバン県に、一九一五年、二人のサミンの民がブロラ県から移り住んだ。しかし、当時、政庁はすでにサミニスムの

拡大に神経をとがらせており、これら二人のサミンの民のトゥバン県への移住は許可されなかった。このこともあって、トゥバン県には、サミニズムは拡大しなかったらしい。なお、*ibid.*, p. 18. 参照。

44 たとえば、フロラ県バノラン郡ムンドンルジョ村ババンガンのサミンの民についてみれば、その中心人物は、ルソディクロキ (Resodikrom) ヲノンギマン (Wagiman) であったが、かれはまたスロビディンの弟子でもあった。Soehernowo, *op. cit.*, bagian B, pp. 1-3.

45 Jasper Verslag, pp. 6-7. なお、サミニズムの言葉の例については、Soehernowo, *op. cit.*, bagian B, p. 25. 参照。

46 サミニズムの呪文についての分析は第三章で行なう。

47 Jasper Verslag, p. 7. ヤスベルはこのサミンの民の言葉をそのままジャワ語で引用している。すなわち、*“Eria, botén kénging padjeg, tiarosé botén dioekoem.”*

48 *ibid.*, p. 8.

49 “De Goeroe Ilmoe Samin”. *De Indische Gids*, 1915, pp. 535-536.

50 政府がサミニズムを弾圧したもうひとつの理由は、当時、とりわけサリカット・イスラムの回路によって噴出したラヤット・ラディカリズムに対するヨーロッパ人コミュニティ全体の恐怖感にあった。当時、ヨーロッパ人コミュニティが、ラヤット・ラディカリズムのすべての徴候にいかにも神経をとがらせていたかは、スラバヤ近郊の私領地における農民の地代値上げ反対運動が反乱 (relelie) 抵抗 (verzet) としてサミン運動およびサリカット・イスラムに短絡されたことから容易にみてとれる。*“Het verzet op de particuliere landen en de z. g. Saminleer”, De Indische Gids*, v. 38, 1916, pp. 483-485.

51 Jasper Verslag, pp. 30-31, 55, 70. フロラ県では、サミンの民より没収されたデサ共同占有地持分は他の持分資格者に与えられず、サミンの民の棄教をうながすためデサ役所の管理下におかれた。パティ県では、サミンの民より没収されたデサ共同占有地持分は、デサ金庫の運用のためのチェレンガン田にあてられた。また、差押えを受けたサミンの民の財産は競売に付

され、これによって得た現金は、税相当額を徴収後、サミンの民に渡されることになっていた。しかし、サミンの民の多くはこの受取りを拒否したため、政庁はデサの名義で「サミン基金」をアフデーリンクス・バンク (Afdelingsbank) に開設し、残金を積立てて、翌年以降のサミンの民からの徴税に利用した。また、サミンの民に棄教をうながすために実にさまざまの試みがなされた。シガウィ県では、サミンの民は毎金曜日に役所に出頭を命じられ、ウエドノ (郡長) またはアシセント・ウエドノ (副郡長) から棄教を説得された。また、同じシガウィ県のドロ郡では、家の入口に赤札を立てさせればこれを恥じて棄教するかもしれないというので、ウエドノがサミンの民に戸口に赤札を立てさせたが、効果はなかった。

52 たとえば、クドゥス県ウンダカン郡カラシロウオ村のサミンの民スカラン (Soekalan) の場合、かれは大地主で二三・六九ギルダールの地税納入の義務があったが、一九一六年、納税を拒否し、翌一九一七年、その全財産を差し押えられて、やむなくランドゥプラトゥン郡ババンガン・クロン (Brokran) に移り住んだ。ibid., p. 37.

53 ibid., pp. 17, 22.

54 デサ労役負担を拒否する者は禁固六日の刑に処せられることになっていたが、この裁判のためにデサ役人は労役拒否者につきそって郡役所まで出頭せねばならなかった。このためデサ役人は、わずらわしさを避けるため、サミンの民の労役拒否を黙認する傾向があった。たとえば、バティ県トロゴウングウ郡では、サミンの民が形ばかり数回その家の周囲を巡回すれば、デサ役人はかれらが夜警労役を行なったと認定していた。ibid., p. 55. 同様の事例はブララ県でも報告されている。Boepati Blora kepada Assistent Resident di Blora, 3 April 1916, quoted in Tjipto, op. cit., p. 79. また、サミンの民が納税労役負担を拒否する場合には、敷地、水田などの名義をサミンの民でない家族の他の成員に変更することがしばしば行なわれた。たとえば、グロボガン県シモ村では、サミンの民トウォンソ (Towongso) が納税労役負担を拒否したため、デサ長は、トウォンソ名義の水田をトウォンソの息子の名義に勝手に変更して、息子から地税、人頭税を徴収した。また、トウォンソの敷地は、その娘婿の名義に変更され、娘婿がデサ労役を負担した。ibid., p. 72.

55 一九二〇年以降一九二八年まで、政庁はサミンの民にはほとんど関心を示さなかった。これは、サミンの民が植民地の「安寧と秩序」を脅かさぬ限り、サミンの民は政庁にとって存在せぬに等しかったからである。以下に述べるように、サミンの民は、一九二八年、パティ県にふたたび出現するが、このときオランダ人内務官僚がサミニズムを「神秘的かつ政治的色合いを持つ教え」(een mystieke en politiek geïnte leer)と規定したことは、政庁のサミニズム評価の規準をはっきりと示している。すなわち、神秘的とは、サミニズムがオランダ人にとって了解不能であったが故に神秘的ということであり、サミンの民にとってはこの神秘的なるものの内容こそが重要だったにもかかわらず、役人にとっては、そうした神秘的な教えがまた政治的色合いをもつこと、つまり、サミニズムのオランダ支配に対する政治的効果こそが重要だったのである。なお、Mr. Nr. 238×/29 参照。

56 パティ県グヌムルヨ村におけるサミンの民の「非暴力的抵抗」の概要については、以下の史料による。Afschrift Nr. 113/14-27, De Regent te Pati aan den Resident van Rembang, Pati, 13 December 1928, 5/Mr. Nr. 238×29. Process-verbaal, Afschrift. 6/Mr. Nr. 238×/29. Verslag van Assistent Wedono te Kaliori, 23 Januari 1929, Afschrift 8/Mr. Nr. 238×/29. Verslag van Wedono te Soelang, Afschrift 9/Mr. Nr. 238×/29. Afschrift Nr. 40/Geheim, De Assistent Resident belast met Politie-werkzaamheden te Pati aan den Resident van Rembang, 12/Mr. Nr. 238×/29. オランダ人官僚は当初、グヌムルヨ村で「非暴力的抵抗」を行なったのがサミンの民であると気付かず、かれらがサマットの信徒であることをもってサマット主義者(Samatist)と呼んだ。これに対し、ジャワ人官僚は最初からかれらをサミンの民と呼んだ。

57 このとき逮捕されたグヌムルヨ村のサミンの民一名は以下の通り。

ガヤット Gajet デサ長
スギム Soegijō 弟

ジヨ	Djojo	弟
ワルノ	Warno	娘婿
ラシマン	Rasiman	従弟
カルジヨノ	Kardjono	従弟
カサン	Kasan	従弟
ダンギル	Dangir	甥
サイディン	Saidin	甥の娘婿
ワギマン	Wagiman	
サラン・シ	Sarman Gedé	
タシマン	Tasiman	

このように、シマンムルヨ村の「非暴力的抵抗」の中心となったサミンの民のうち、九名までがデサ長ガヤットの親族であり、また、全員がデサの共同占有地持分保有者であった。デサ長は、逮捕後、プバティの尋問を受けた。プバティがガヤットに、「お前がデサ長(petinggi)かと問うと、ガヤットは、「私はデサ長ではない。私はガヤットで、南京虫は行季のなかだ。」(Aku dudu petinggi, aku Gajat, petinggi ing djero peti.)と答へ、そのに名を問われて、「我は人、名は男、その名はガヤット……」(Koelo wong, djengeng lanang, pengarané Gajat……)とサミンの民の名のりをあげた。

- 85 Afschnitt Nr. 40/Geheim, De Assistent Resident belast met Politie-werkzaamheden te Pati aan den Resident van Rembang, Mr. Nr. 238×/29.

- 86 Kort verslag over de Samat-beweging in het regentschap Pati, 4/Mr. Nr. 238×/29.

- 89 Uittreksel uit de Nota der Algemeene Secretarie van 31 October 1930, 3/Mr. Nr. 1323×/30. Verslag van Assis-

tent Wedono te Kaliori, 16 Januari 1929, 7/Mr. Nr. 238×/29.

61 Soehernowo, op. cit., bagian F, p. 5.

62 Lasjkar, 12 November 1946.

63 Soehernowo, op. cit., bagian C, pp. 6-7. 独立以降サミニスムは反オランダ闘争の先駆とみなされるようになったが、同時に、チブトをはじめ民族主義エリートがサミニスムを原始共產主義と考えたこともあって、サミニスムは第一次共產党の運動と同一視されるようになった。たとえば、グロボガン県ンガリンガン副郡のチャマツト（副郡長）は、サミンの民はスマウン（Semaoen. 一九二〇年設立の共產党の初代議長）の政治的末裔であるという。

64 *ibid.*, bagian B, pp. 14-15, 28. この地域はカプル・ウタラ山系に属するチーク林地帯で灌漑施設はなく、天水に依存していた。クラドナン副郡では、耕地面積とチーク林の面積は次の通りであった。

耕地面積	5,007.065ha
tanah jasan	4,580. ha
tanah milik desa	191.535ha
tanah narawita	235.530ha
チーク林面積	6,282.970ha

乾期には稲作を行なうことができず、住民は国有チーク林での労働によって家計収入を得た。

65 *ibid.*, bagian B, pp. 2-3, 19-20.

66 *ibid.*, bagian B, p. 11.

67 *ibid.*, bagian C, p. 33.

68 *ibid.*, bagian D, pp. 2-6, bagian F, p. 9. サミンの民は通常みずからをシクツプの民（*wong sikep*）と称したが、一九五

五年当時、クロボドゥウルのアンクレクの信徒が称したパニタンの民も意味はほぼ同じである。すなわち、シクツプの民とは、土地を占有し耕作するが故に妻に対して労役負担の義務をもつ者のことであるが、シクツプの民が遵守する二つの法則、人の法則（夫婦の契り）と労働の法則（大地との契り）を忠実に守ること（titan）⁶⁹、あるいはこの二つの契りを守る者（panian）⁷⁰がパニタンの民の意味なのである。なおこれについては、第三章でまとめて論じることにする。

69 *ibid.*, bagian D, pp. 13-19, bagian F, p. 9.

70 *ibid.*, bagian C, pp. 4, 12-14. ナガリンガン副郡では、一九五五年選挙の結果は、得票率は不明であるが、得票順位は、共產党、ナフダトゥル・ウラヤ、国民党、マシニの順であった。*ibid.*, bagian C, pp. 2-3.

71 また、かれらは、ガジャ・マダ大学調査団に対しても、ンゴロあるいはクロモ・イディヨを用いた。*ibid.*, bagian B, p. 30.

72 *ibid.*, bagian C, p. 31. ⁵⁴⁴ Sunarjo Hadjaroko, *Ramayana*, Penerbit Djambatan, Jakarta, 1975. 参照。

73 Soehernowo, *op. cit.*, bagian B, pp. 15, 31.

74 *ibid.*, bagian B, p. 27.

75 *ibid.*, bagian C, p. 18. 一九五五年のガジャ・マダ大学サミン社会調査団による調査以降、サミンの民については、わずかに、一九七三年六月、オランダの人類学者ニールス・ミューデルがクドゥス県クトック村（Kalurahan Kutuk）のサミンの民を訪れたさいの報告があるのみである。ミューデルによれば、サミンの民は、一九六五年九月三〇日事件後の共産党員の大量殺害とハン・スロ（Mbah Soero）事件の過程で、親共産党の異端分子として迫害を受け、今や表面上は Buddha-Dharma に改宗してゐる。Niels Mulder, "Saminism and Buddhism: A Note on a Field Visit to a Samin Community", *Asia Quarterly*, pp. 251-258. (1974). ⁵⁴⁵ ハン・スロ事件については Ramejan, *MBah Suro Nginggil* (*Kisah Hantjurnja Petulangan Dukun Klenik mBah Suro*), Maroa, Jakarta, 1967. 参照。

76 倫理政策期（一九〇〇年—一九二六年）のオランダ植民地主義については、基本的に三つの局面の分析が行なわれなければならない。すなわち、第一に、倫理主義イデオロギーの分析、第二に、倫理政策期における国家機構の合理化過程の分析、そして第三に、この時期の植民地的収奪構造の変化についての分析。このうち、第一の局面については Benda, H. J., *The Crescent and the Rising Sun*, op. cit. の第一、二章、また第二の局面については Sutherland, Heather A., "Pangreh Pradja: Java's Indigenous Administrative Corps and Its Role in the Last Decades of Dutch Colonial Rule", unpublished Ph. D. dissertation, Yale University, 1973. によって透徹した分析が行なわれている。また第三の局面については、*suikergebied* における変化の分析として Geertz, C., *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 1963. 第二部を参照。また、この時期におけるインドネシア民族運動の成立と発展の分析において、オランダ植民地主義の第一と第二の局面との連関のみ、すなわち、"associatie" の思想と西欧的近代を受容する知識人の登場、および、官僚機構の拡充にともなう新ブリファイの成立、の観点からのみ、インドネシア民族主義の分析が試みられてきたことが、これまでともすれば民族主義のエンジンとしてのラヤット・ラディカリズムの分析がなおざりにされてきた理由であろう。本章が倫理政策のデサへの影響、とくに、デサの中核農民に対する影響にもつぱら注目しているのはこのためである。また、本章においては、植民政策のジャワ社会への影響を分析することを目的としているため、ともすれば、植民政策によって社会があたかも粘土のようにいかようにも変化するという印象を与えるかもしれないが、そうでないことはいうまでもない。政策の実現可能性は社会的諸条件に規定されていることはもちろんだし、また、倫理政策についても、それがおよそ一貫した政策体系とは言い難く、"associatie" の理念にみちびかれたつも、政庁部内における倫理主義者と保守派の対抗、政策実施の社会的初期条件、さらには政策展開の過程で生起した政治的社会的条件の変化によって規定されていることは当然である。なお、倫理政策期のオランダ植民地主義については、いずれ稿を改めて論じたい。

77 一八八八年当時、ルンバン理事州における水田、畑地、敷地の面積は次の通りであった。

水田 228,465^{バウ} (1 bau=0.7ha)

畑地 47,576^{バウ}

敷地 7,134^{バウ}

このうち灌漑耕地は水田二一、九二二バウで、しかも一六、八四三バウは農園企業の展開したトゥバン県（サミニスムは拡大せず）に存在した。

78 Furnivale, op. cit., pp. 201, 325.

79 Jasper Verslag, p. 60.

80 この規定をより詳細に説明すれば、直径三センチ以下あるいは幅五センチ以下厚さ一センチ以下で腕の長さ以下の小枝、木片の場合はかご一杯〇・五センチ、直径三一〇センチあるいは幅五一五センチ、厚さ一一五センチで腕の長さ以下の枝、木片の場合はかご一杯二センチの税を徴収するというものであった。この規定は、森林庁のチーク林経営の「合理性」ひいてはこの時期のオランダの植民地経営の「合理的性格」の一端を如実に示しているといえよう。ibid., p. 65.

81 ibid., p. 60. 森林庁の警察活動については、ibid., pp. 58-61. 参照。トゥバン県の事例として、国有林内で無断で落ち木を採取して逮捕された農民の落ち木の額が〇・一センチと評価されたという報告がある。また、ルンバン県ワル郡カリオリ副郡では、国有林で賃労働に従う者にかぎって落ち木の採取が許された。なお、Tjinto, op. cit., p. 30. 参照。

82 Jasper Verslag, pp. 25-28.

83 このような収奪方式の転換が、貨幣経済の進展を前提としていたことはいうまでもない。そして、ルンバン理事州における税負担増加に付する農民の不満は、一定程度、この地域で貨幣収入を得る機会が少ないという条件によっていたのである。

84 たとえば、ヘーレン労役のひとつ、パティガウェ税 (patigawe: 道路の維持補修のため砂利を採取・運搬する労役) は一九

○八年に廃止され、かわって一一・二・七五ギルダーが徴収された。Jasper Verslag, p. 40.

85 グロボガン県では一ギルダーから一二・二〇ギルダーに、プロラ県では一ギルダーから二ギルダーに増税。ibid., p. 34.

86 ibid., p. 35.

87 ibid., pp. 46-47.

88 ibid., pp. 38, 45-46. ただし、ルンバン県の海岸部(サミンの民はほとんど存在せず)では、職禄田が存在せず、パンチェン労役は金納が一般的であり、その額は四・八〇―五ギルダーであった。この地域では、一九一五年から一九一六年にかけてサリカット・イスラムがパンチェン労役の即時撤廃を要求して活動した。ibid., p. 46.

89 ibid., p. 2.

90 ibid., p. 40.

91 ibid., pp. 41-44. プロラ県では、一九〇九年、バノラン郡、一九一〇年、カランジャティ郡およびンガウェン郡、一九二二年、ジュボン郡、一九一三年、ランドゥブラトゥン郡に、デサ金庫が設立された。また、ルンバン県ワル郡マグルサリ副郡、カリオリ副郡、スラン郡スンプル副郡では、サミンの民がデサ共同占有地削減によるチェレンガン田の創設に反対して特別税の納入を拒否し、ルンバン県バモタン郡では、一九一五年にサリカット・イスラムがデサ金庫設立反対運動を行なった。

92 Furnivalle, op. cit., p. 367.

93 Jasper Verslag, p. 32.

94 デサ共同占有地持分保有者の名称については、加納啓良、「19世紀ジャワの土地制度と村落(デサ)共同体」、斎藤仁編、『アジア土地政策論序説』、『アジア経済研究所』、一九七六年、の「労役負担者」呼称表を参照。

95 Tjipto, op. cit., p. 15. The Siauw Giap, op. cit., pp. 1-9.

96 Jasper Verslag, p. 22. Boepati Biora kepada Assistent Resident di Biora, 3 April 1916, quoted in Tjipto, op. cit.

p. 90. Soehernowo, op. cit., Bagian C, p. 9.

- 97 Sutardjo Kartohadikoesomo, *Desa, Jogjakarta*, 1953, pp. 15-16. 参照。なお、スタルジヨはサミン運動の事実関係について、*“De Samin Beweging”*, *Mededelingen der Regeering Omtrent Enkele Onderwerpen van Algemeen Belang*. Weltevreden: Landsdrukkerij, 1919, pp. 8-12. (著者はヤスベルと推定される) によっている。また、スタルジヨのサミニスム評価については、この書が一九五三年という独立後間もない時期に出版されていること、そしてスタルジヨが一九三〇年代からジャワ人内務官僚の指導的人物であったことを考慮すれば、スタルジヨのデサ共同体イメージでサミニスムをとらえると同時に、スカルノのパンチャ・シラ・イデオロギーをこれによって保守的に解釈しようとするものでもあることに注意する必要がある。

- 98 シックップからクリ・クンチェンへの転化の過程については、詳しくは、Onghokham, “Penelitian Sumber Gerakan Mesianis”, *Prisma*, 1 Januari 1977, pp. 15-19. 参照。またこのような収奪がジャワにおいてなぜ可能であり、またこうした苛酷な収奪の結果、デサ社会に全体としていかなる変化が生みだされたかについては、Geertz, C., *Agricultural Involution*, op. cit., Part II. を参照。

- 99 Jasper Verslag, pp. 24, 53. スマラン理事州の場合には、職祿田の最高限度面積は次のように定められていた。

デサ長	二五バウ
書記 (チャリク)	一二バウ
カミトウウォ	六バウ
ブクル (bekel)	六バウ
クバン (kebajan)	六バウ
クプトンガン (kepetengan)	五バウ
サミニスムとラヤット・ラディカリズム	

モディン (modin)

五バウ

100 Sutherland, op. cit., p. 312.

101 ブリアイの変質について Sutherland, op. cit. Palmier, Leslie H., "The Javanese Nobility under the Dutch",

Comparative Studies in Society and History, vol. 2, No. 3, April 1960, pp. 197-227. および、永積昭「ジャワのブリ

アイ階層とインドネシアの民族主義運動」、永積昭、間亭谷榮、『東南アジアの価値体系2』、インドネシア、現代アジア出版会、昭和四五年、参照。

102 Proses Verbaal, 6/Mr. Nr. 238x/29. この尋問調書は問答形式を採っているが、サミニスムの呪文とその説明にジャワ語

を使用する以外は正確に接頭辞・接尾辞を付したマレー語が使用されているところから、おそらく、パティがダンギルの証言するところを問答形式にまとめたものと推定される。したがって、以下に引用したダンギルの証言は、厳密にはダンギル自身の言葉で語られているとは言えないのであるが、その内容は、次の二つの理由から十分に信頼できるといえる。すなわち、第一に、質入れと質受けの論理、オランダの支配とラトゥ・クンバルの世の対比、およびサミンの民はラトゥ・クンバルのカウロとなるということについては、ルンバン県スラン郡のウェドノ(郡長)およびカリオリ副郡のアシステント・ウェドノ(副郡長)がそれぞれ別々に一九二八年暮から一九二九年初頭にかけてパティ県のサミンの民のあいだにスパイを派遣して得た情報として、サマットの民の指導者バ・ヤットがほぼ同様の説明を行なっていると報告していることである。これらのスパイからの情報とダンギルの証言の唯一の相違は、ダンギルが来たるべきラトゥ・クンバルをマンクブミおよびチクロヌゴロと呼ぶのに対し、ラトゥ・アダム(Ratoe Adam)およびラトゥ・ジヨコ(Ratoe Djoko)またはイマム・マフディ(Imam Mahdi)とスパイ情報がラトゥ・クンバルの名を伝えていることである。明らかに、ラトゥ・アダムのアダムはンギルム・アダムのアダムと同様、営み(Damel)のことと推定されるが、もう一方がなぜラトゥ・ジヨコまたはイマム・マフディなのかは明らかでない。また、ダンギルの証言が十分信頼できるとする第二の理由は、サミニスムの呪文 Boemi, Adji, Djamam 等によ

Koelo wong, djengeng lanang,……と云うのダンギルの証言が、一九五五年にガジャマダ大学調査団がサニニスムの記文に
 つづいてサニニスムの武の語頭とつづいて収録している内容と同一致しているようにある。また Verslag van Assistent
 Wedono te Kalioti, 16 Januari 1929, 6/Mr. Nr. 238×/29, Verslag van Assistent Wedono te Kalioti, 23, Januari 1929,
 7/Mr. Nr. 238×/29, Verslag van Wedono te Soelang, 8/Mr. Nr. 238×/29, Verslag van Wedono te Soelang, 9/Mr.
 Nr. 238×/29, Verslag van Assistent Wedono te Kalioti, 30, Januari 1929, 10/Mr. Nr. 238×/29, Verslag van Wedono
 te Soelang, 7 Februari 1929, 12/Mr. Nr. 238×/29, (この二つの報告はすべてロー語で書かれているが、スベイ情報の部分
 がシャロ語で記されている) など Soehernowo, op. cit., bagian B dan C. 参照。

103 Afschrift-Verslag van Wedono te Soelang (Gondosocirto), 10/Mr., Nr. 238×/29.

104 ベーロ・コロと云うのは、松本亮『シャロ語の語彙と語法』、講書房、一九五七年、二五—二七ページ、参照。

105 Verslag van Assistent-Wedono te Kalioti, 16 Januari 1929, 7/Afschrift-Maitrapport, No. 238×/29.

106 ibid.

107 「聖なる力」と「帰一」の概念と云う論点については、Schrieke, B., *Indonesian Sociological Studies: Part Two. Ruler and Realm in Early Java*, The Hague and Bandung, 1957. Soenarsaid Moertono, *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*, Modern Indonesia Project, Ithaca, New York, 1968. Anderson, Benedict R. O.G., "The Idea of Power in Javanese Culture", Claire Holt(ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca and London, 1972, pp. 1-69. 土屋健治「近代インドネシア政治思想史：〈政治と文化〉試論——kebidjaasan 概念の構造——」一九七七年、未刊、などがある。このうち「聖なる力」の概念について、とくにアンダーソン論文参照。なお、ここでは、「聖なる力」の概念と「帰一」の概念とを仮説的に提示し、これをいわば暗号解読表として利用することによってサニニスムの論理を明らかにすることを目的とするものであり、決して「聖なる

力」と「帰」の觀念の諸相を全面的に分析することを目的とするものではない。ジャワの伝統的政治思想とその展開についての研究は筆者の将来の課題である。

- Anderson, Benedict R. O'G., "Millenarianism and the Saminist Movement," op. cit., pp. 48-61 参照。
 Soehernowo, op. cit., bagian B, p. 21.
 ibid., bagian C, p. 31.
 ドヤン・ソエハヌワヨの著作 "Soehernowo, op. cit., bagian B, p. 21.
 Nijmegen, 1935, 44-45 "The Wajang as a Philosophical Theme", *Indonesica*, No. 12, April 1971, pp. 85-96 参照。
 Anderson, Benedict R. O'G., *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, op. cit., pp. 11-12.
 Zoetmulder, P. J., *Pantheisme en Monisme*, op. cit., pp. 204-205.
 松本亮『ワヤン・ジャワの影絵芝居』(平凡社カラー新書, 72) 一九七七年, 四八—四九、七九—八〇ページ。チプトはこれとは違う文脈においてではあるが、サミンが五人兄弟の次兄であったことを指摘して、サミンをブンドウォ兄弟の次兄ピモ(ハタムロ)になぞらえている。Tjipto, op. cit., p. 19.
 "Zijn de Samins Gevaarlijk?" *Indische Gids*, vol. 38 II, pp. 944-945. 44 Soemarsaid Moertono, op. cit., p. 28. 参照。
 Soehernowo, op. cit., bagian C, p. 40.
 ibid., bagian B, p. 12. Allah niku nggih awake dewe niki. ibid., bagian F, p. 1.
 Tjipto, op. cit., p. 30.
 Soehernowo, op. cit., bagian C, p. 30.
 ibid., bagian B, p. 20.

121 *ibid.*, bagian B, pp. 20-22. bagian C, p. 20. bagian D, pp. 12-13. bagian F, p. 2. 「*やうじや*」(turunan) へ

「*子*」(anak) *じ* *う* *じ* *や* *大* *子* *國* *の* *メ* *ン* *ノ* *出* *サ* *メ* *ン* *の* *出* *の* *夫* *婦* *が* *う* *ち* *を* *う* *め* *る* *。*

翻譯文 : Sampéjan anaké pinten, Pak ?

子 : Anak aku ora duwé, jen turun ono. Sebab aku ora nganakaké, sing nganakaké dulur wedok.

妻 : Nggih kulo sing nganakaké, nanging kijambaké sing ngitir.

ibid., bagian B, p. 32.

122 *ibid.*, bagian B, p. 32.

123 Proses-Verbaal, Afschrift-6/Mr. Nr. 238×/29. *この* *出* *文* *は* *さ* *う* *に* *同* *じ* *意* *味* *を* *も* *つ* *て* *の* *う* *ち* *に* *、* *次* *の* *よ* *う* *な* *出* *文* *を* *収*

録 *す* *。*

Dam sikep rabi

tata nggaota

netepi diandji.

Wong lanang gawené rabi.

Wong wedok gawené laki.

お *だ* *サ* *メ* *ン* *の* *出* *を* *結* *婚* *し* *や* *う* *に* *し* *て* *唱* *え* *た* *出* *文* *は* *、*

Nek aku wong sikep rabi

Agamaku Adam

Gamanku lanang

Damel kuro rabi

サ *メ* *リ* *ン* *ト* *ラ* *ヤ* *メ* *・* *ラ* *ビ* *イ* *カ* *リ* *ズ* *ム*

Tata wedok

Bodjoku.....

Kukuh demen djandji.

Buk nikah daklakoni.

Soehernowo, op. cit., bagian B, p. 23. bagian C, p. 24.

124

この語文は、たゞその次に使用を以て

(1) Boemi adji akoe djaman.

Jai gelar sepapan, wali sepandjang.

Papan djembar, pandjang gesang.

Boemi putri, jo aku putro.

Betjik apik serinané sewenginé.

Jo aku djoko towo.

Tawi tawar kersané Allah.

Djagat tirakat.

Bumi setiti.

(2) Djagatku kuat.

Bumiku ati-ati.

Oleh idné Kandjeng Ejang Sedjari.

Bumi adji aku djaman.

(3) Bumi adji aku djaman.

Djamané negor kaju

Bijen apik saiki betjik.

Bakal tak nggo gawé lesung.

125 Proses-Verbaal, 6/Mr. Nr. 238×/29.

126 djaman の語源はサンプラットの Jamna (誕生・存在) サンスクリットの janman と推定される。

127 なぞ, Proses-Verbaal, 6/Mr. Nr. 238×/29. 参照。

129 Verslag van Assistent Wedono te Kalioti, 16 Januari 1929, 7/Mr. Nr. 238×/29.

129 イスラム・ファンガンにいつては, missive van Resident van Soerakarta, 4 Dec. 1920, Nr. 705/S Geheime, Mr. 1335×/20
参照。一九一九年から一九二〇年にかけてスラカルタ地域で起こった「非暴力的抵抗」とイスラム・ファンガンについては稿
を改めて論じる予定である。

130 「人民主権」および「社会革命」にいつては, Anderson, *Jawa*, op. cit., Chap. 15. 参照。

パティ、グロボガン、ブロラ、ルンバン県地図



