

矛 と 盾 ?

——ミナンカバウ社会にみるイスラームと母系制の関係について——

加 藤 剛*

Unbreakable Lance vs. Impenetrable Shield?: On the Relationship between Islam and Matriliney in Minangkabau Society

Tsuyoshi KATO*

The Minangkabau of West Sumatra are devout Moslems and at the same time followers of matrilineal *adat* (tradition). Scholars have long been perplexed over this seemingly contradictory combination of patrilineally-oriented Islam and matriliney: like the proverbial Chinese merchant who tried to sell an allegedly unbreakable lance and an impenetrable shield in a single deal, isn't Minangkabau society contradicting itself? The Minangkabau "paradox" has remained unexplained, since scholars tend simply to compare Islamic legal principles with matrilineal *adat* laws and practices.

This paper looks rather at the paradox in its historical context, aiming to find out what Islam signified to Minangkabau society in the process of its Islamization. A crucial influence was the Padri movement, an Islamic reformism which rocked Minangkabau society between the late eighteenth century and the early nineteenth century. Islam, together with matrilineal *adat*, came to be perceived as offering a new basis of Minangkabau identity and solidarity against the encroachment into the "Minangkabau World" of two infidel foreign powers, the Dutch and the Batak of northern Sumatra.

このような制度(ミナンカバウの母系制)が、父系制的イスラームの法的枠組との関連において一体いかに機能することができるのか、という疑問は、多くの人の臆測を誘ってきた。

H. ギアツ

この矛盾(イスラームと母系制の両立)こそが、ブスケ(G. H. Bousquet)をして、「ミナンカバウの事例は、イスラーム社会学における驚くべきパラドックスである」とみなさしめたものであり、また、ファン・ロンケル(Ph. S. van Ronkel)をして、アダットとイスラーム、即ち地方的慣習と普遍的宗教という対立概念が、いかにして「ミナンカバウ民族性」の基礎ともなるような統合を形づくることのできたのかと、思案させたものなのである。

T. アブドゥラ

はじめに

インドネシアの一種族であるミナンカバウ人は、その人口数(1971年現在で約350万人)において、世界でも恐らく最大の母系制社会を形成している。¹⁾ 単に母系制という比較的珍しい親族制度のゆえばかりでなく、彼らはまた、イスラームに対する強い信仰心によっても有名である。インドネシア人口(約1億

1) ここにあげてあるミナンカバウの人口数は推計値であるが、その推計方法については Kato [1977: 155-156] を参照。ミナンカバウに匹敵する規模の大きな母系制社会は、インドのマラバル(Malabar)海岸に住むナヤール(Nayar)で、1970年代前半における推定人口は、300万人強である [Fuller 1976: ix]。

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

5,000万人)の90%近くはイスラーム教徒で、インドネシアは世界最大のイスラーム国家である。しかし、インドネシア人の多くが「統計上のイスラーム教徒」であるのに対し、ミナンカバウ人は、スンダ人(西ジャワ)、ブギス=マカッサル人(南スラウェシ)、アチェ人(スマトラ北端)などと並んで、インドネシアの中でも敬虔なモスリム(イスラーム教徒)として、夙に知られている。

母系制と、父系制的色彩の濃いイスラームという、この二つの相反する要素の混淆は、多くの人類学者・社会学者の興味を駆り立ててきた。現在までのところ、この「パラドックス」に十分満足のゆく説明を与えた人はいない。本論では、この問題に対する私なりの解答を考えてみたい。

ミナンカバウ社会にみる母系制とイスラームの共存は、中国の故事にいうところの、いかなるほこをもつてしても決して突き破れぬたてと、いかなるたてをも突き破ることのできるほこを同時に売ろうとした商人のように、果たして矛盾するものなのであろうか。もし矛盾しないものであるのなら、後述するように理念の上で明らかに相対立する母系制とイスラームが、いかなる過程をへて、ミナンカバウ人の意識の中において矛盾しないものとして受容されるにいたったのであろうか。これらの疑問に対する私の答を先取りして述べれば、ミナンカバウ人は母系制とイスラームの共存を矛盾とは意識しておらず、また、ミナンカバウ人のこの曲芸的ともいえる現実認識の謎を理解するためには、ミナンカバウ社会のイスラーム化の歴史的状況および過程、特に18世紀末から19世紀初めにかけて起こったパドリ(Padri)運動(イスラーム改革運動)の考察が不可欠である。

ミナンカバウの「パラドックス」に関する従来の論議は、イスラームの法と理念を考察対象として進められることが多かった。しか

し、宗教がある社会にとって意味するものは、必ずしも聖典に書かれていることと同じではない。宗教が人々に対して持つ意味は、あくまでもその人々の住む社会の歴史的経験の所産であり、ミナンカバウの「パラドックス」も、ミナンカバウ社会のイスラーム化の過程において、イスラームが担うにいたった意味を考えずして理解することはできない。

以下では次の順序で考察を進めてゆくこととする。

- I ミナンカバウ社会と母系制
- II イスラームの志向する親族体系
- III 矛盾か齊合か
- IV ミナンカバウ社会のイスラーム化
- V パドリ運動の概観
- VI パドリ運動の再評価
 1. 王^{ラジャ}の伝統的構能
 2. 宗教改革運動の意味
- VII イスラームと母系制——新しい統合エピソード

I ミナンカバウ社会と母系制

ミナンカバウ発祥の地は、中部スマトラの西海岸に位置する西スマトラ州である(図1参照)。その面積は約46,000 km²で、九州よりやや広い。海岸近くの土地は平坦であるが、内陸部はスマトラを縦断するバリサン(Barisan)山脈にまたがっており、山がちである。一般に内陸部、特に内陸中核部の地味は豊かで、西スマトラ州内の人口分布もこのような立地条件を反映して、内陸部の方が、概ね村落部の人口密度が高い。

ミナンカバウの伝承(tambo)によれば、ミナンカバウ人は、タナ・ダタル、アガム、リマプル・コタという三つの内陸中核地域——これらは総称して内陸高地(darek)と呼ばれる——にまず定住し、そこからのちに海岸地帯を含めた他の周辺地域(rantau)に、村落分離を繰り返しつつ拡散していったといわれる。

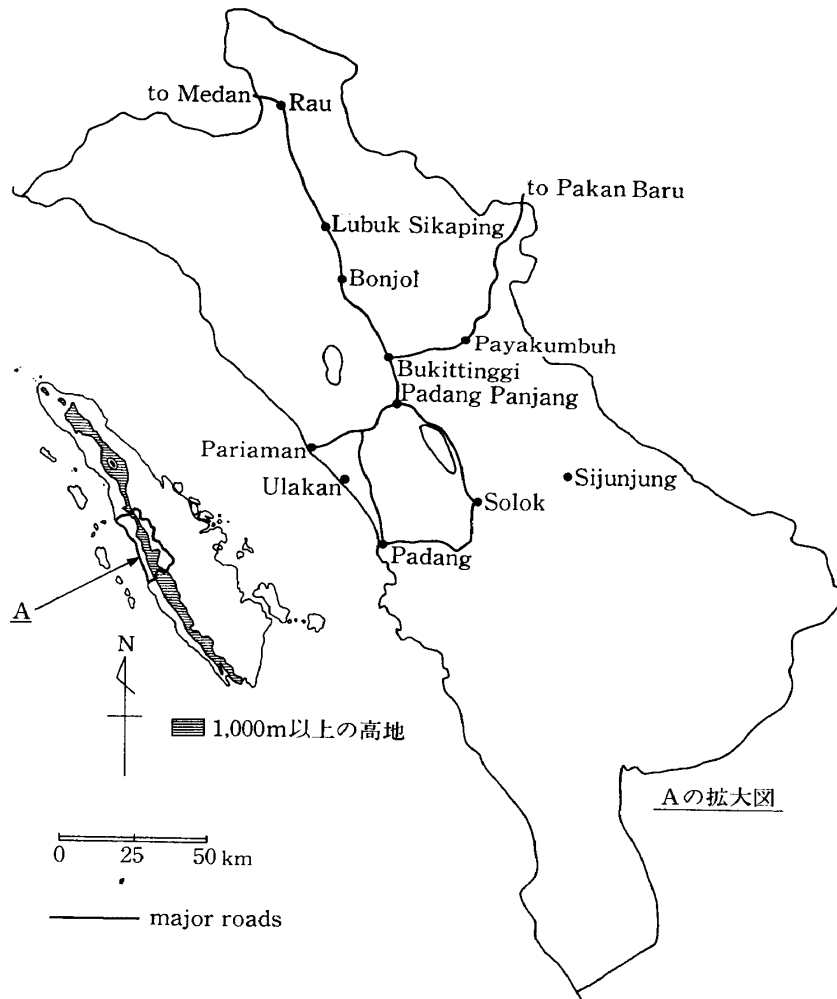


図1 西スマトラ州

西スマトラ州における主要な経済活動は農業で、ジャワ、マドゥラ、バリを除くいわゆるインドネシアの外島の中では、水稻耕作が広範囲にみられる数少ない地域の一つである。稲作以外の農作物としては、野菜、豆類、唐辛子など、そしし多年性の作物では、ゴム、ココナツ、シナモンなどが栽培されている。農業以外では織物、銀細工といった手工業が、一部の地域で見られる。また、商業も盛んである。

1971年の人口センサスによれば、西スマトラ州の人口は約280万で、恐らくその90%弱

にあたる250万人が、ミナンカバウ人であると推測される。残りの30万人は、ジャワ人、バタック人(北スマトラ出身)、華人などで、彼らは主にパダン (Padang)、ブキティンギ (Bukittinggi) を中心とした都市に居住している。

多くのミナンカバウ人は西スマトラ州以外の地にも移り住んでおり、その数は1971年時点で約100万人と推計される。彼らは主として家族連れの出稼ぎ人で、現在では、ジャカルタ (Jakarta)、バンドゥン (Bandung)、メダン (Medan)、パカン・バル (Pakan Baru)、パレン

バン (Palembang) といった、インドネシアの大都市に集中している。²⁾ ムランタウ (merantau) と呼ばれる出稼ぎないし地理的移動の習性は、母系制とイスラームの強い浸透と並んで、ミナンカバウの3大特色ともいえるものである。

行政区分の上では、西スマトラ州は八つの県 (kabupaten) に分かれ、その下には73の郡 (kecamatan) と500以上の村 (nagari) が存在する。

ミナンカバウ社会にはかつて王 (raja) が存在したが、あとに述べるように王の機能は主に象徴的なものであり、昔からナガリは高度の自律性を有し、「村落共和国」とまで特徴づけられている [Abdullah 1972 a: 185, n. 7]。独立後のインドネシア政府による中央集権化への努力、そして官僚機構の整備は、ナガリの自律性を弱めたとはいうものの、インドネシアの他の社会とくらべ、アダット (adat—慣習法) が村での生活を律する割合はまだ大きい。そして、このアダットの核を形成しているのが母系制の親族制度である (以下、アダット、母系制、母系制アダットは、相互に交換可能な言葉として使用する)。

ミナンカバウの母系制は、その伝統的な形において次のように特色づけられる。³⁾

母系制であるから、出自は母方を通してたどる。一つの村に住む同一出自をたどる人々は、母系親族集団を形成する。村にはいくつかのレベルの母系集団が存在する。⁴⁾ 村のうちで最も高いレベルの母系集団はスク (母系氏族) で、各々の村は、通常、村内族外婚を原則とするいくつかのスクから構成されている。個人の属するスクは、ごく限られた例外を除き一生を通じて変ることがない。結婚後も夫

婦は別々のスクの成員であり、子供は母親のスクに属する。

スクはパユンと呼ばれるいくつかの血族集団からなる。スクがどちらかというゆるい結合体を構成しているのに対し、パユンはより共同体的な性格の強い集団である。パユンは、プンフル (penghulu) という儀式にのっ

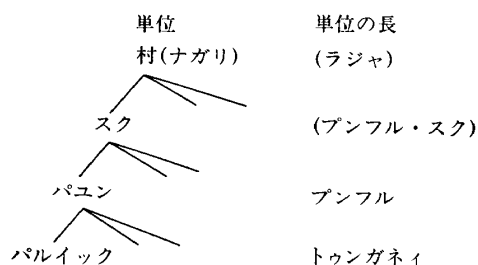
- 3) 「伝統的」の時代区分を明確にすることは必ずしも容易でない。19世紀初頭以降、オランダ植民地政庁の政治・経済的支配は、ミナンカバウ社会の中心地域である内陸高地にまで拡大したが、これ以前の時代においては、ミナンカバウと外部勢力 (グジャラート、アチェ、イギリス、オランダ) との接触は、主として海岸地帯の商業活動だけに限られていた。従って、19世紀以前、特にイスラーム化 (16世紀から17世紀にかけて) 以前の時代における、ミナンカバウの母系制に関する我々の知識は、非常に限られている。本論での記述は多く伝承 [Datoek Batoeah Sango ca. 1966; Datoe' Sanggoeno Di Radjo 1919; Datuk Batuah 1956; Datuk Nagari Basa 1966; Rasjid Manggis 1971] に依拠している。タンボは本来口誦伝承であったものが、イスラームの到来後アラビア文字を使ってミナンカバウ語で書かれたものである。その内容はミナンカバウ社会および村々の起源に関する物語、そして慣習法の説明が中心である。タンボの描く母系制は、必ずしも架空のものではなく、オランダ人の手になる19世紀時代の母系制の記述と多くの点で一致する [Josselin de Jong 1952]。ここでは、「伝統的」の解釈として、貨幣経済の浸透が比較的限られていた19世紀のミナンカバウ社会を念頭に置くこととする。以下の伝統的母系制の記述では、常に過去形を使う複雑さを避け、時には現在形で叙述がなされているところもあるが、これとでもあくまで過去の状態に言及するものであることに注意されたい。なお、20世紀初めの母系制にのっったいまだ伝統的な村での生活様式は、ラジャブの自伝 [Radjab 1950] に最も詳しい。

- 4) 村の中に存在する母系集団の種類・名称については、研究者の間で意見が異なり、また、西スマトラ州の中でも地域により違いがみられる。本論では分析上の便宜のため、3種類の母系集団——スク (suku)、パユン (payung)、パルイック (paruik)——のみを検討することにした。これらの集団の名称は、使う人、使われる場所によって違った意味を持つことがあり、必ずしも筆者が使う意味のみに限定されていない。

2) ミナンカバウの出稼ぎ人の大都市への集中は、優れて1950年代以降顕著にあらわれた現象である。ミナンカバウ社会における出稼ぎの社会・文化的意味、そして出稼ぎ形態の歴史の変遷については、Kato [1977] を参照。

とって任命された男性の長を戴く。またパユンには、農地、家屋、養魚池、家宝のような共同世襲財産 (harta pusaka ハルタ・プサカ) が存在する。この財産は、プンフルといえども勝手に売買などの処分をすることが許されない。伝統的ミナンカバウ社会にあっては、個人財産、特に土地、家屋といった不動産類の個人財産は、原則として存在しなかった。

パユン自身は、いくつかの小血族集団であるパルイックから構成される (村、スク、パユン、パルイックの関係については、図2参照)。パルイックは「一つの腹」から出た人々を意味する。同じパルイックの成員は、通常ルマ・ガダン (rumah gadang) と呼ばれる大家屋と一緒に住み、正式に認められた男性の長 (tunganai トウンガネイ) に統率されて



注：ラジャはランタウの一部にみられ、プンフル・スクもその存在が一定の村に限られていた。通常各単位の最高決定機関は長老会議で、長は primus inter pares であった。

図2 母系集団間の関係

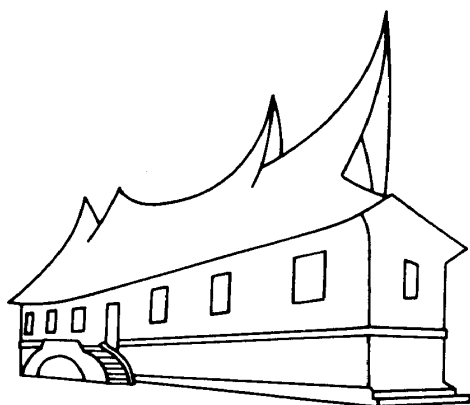


図3 ルマ・ガダン

いた。⁵⁾ 一つのルマ・ガダンに何人ぐらいの人が住んでいたのかは明らかではない。19世紀後半の記録によると、内陸高地の南、シジュンジュン (Sijunjung) 地方では、平均して60人ほどの人が1軒のルマ・ガダンに住んでいた [Verkerk Pistorius 1871: 39-40]。また、20世紀初頭のダレックの村の様子を書いたラジャブの自叙伝によっても、一つの家に40人もの人が住んでいたことが記されている [Radjab 1950: 4-5]。

パルイックは、伝統的ミナンカバウ社会において「一般的に最も重要な機能単位であるという印象を与える」 [Josselin de Jong 1952: 11]。パルイックの基礎であるルマ・ガダンは、村の人々の生活の中心であり、共同世襲財産(特に土地)の使用権 (ganggam beruntuk ガンガム・ブルウントック) も、各ルマ・ガダンに配分されていた [Ibid.: 55]。

共同世襲財産の「所有者」は女性で、⁶⁾ 同一パルイックに属する男は、財産に余裕のある場合にはそれを使用することができるが、財産を「所有・相続」することはできない。従って、共同世襲財産(より適切にはその使用権)は母親から娘へ、娘から孫娘へと受け継がれるのであり、父親から子供へという財産委譲は、原則として存在しない。男性が自分の努力でかちえた財産 (harta pencarian ハルタ・プンチャリアン、即ち「自己取得財産」) は、例えば開墾地や商業利益にしても、生存中は本人の自由裁量下の財産とみなされるが、死後は生家(母親の家)の共同世襲財産

5) パルイックの正式の長はトウンガネイであるとはいうものの、ルマ・ガダン内の日常生活においては、ルマ・ガダンの年配の女子成員が多くのことを取り仕切っていたようである [Bachtiar 1967: 368; Kemal 1964: 42; Daulay 1960: 64-65; Loeb 1972: 106; Rasjid Manggis 1971: 56, 64]。

6) この場合「所有」の概念は、我々が通常考えるところの、売却などの処分権を含まないことに注意。

となるのが常である。

土地と同じく、ルマ・ガダンも女性の所有になる。従って、結婚後も女性は自分の家を離れることはなく、居住形態は妻方母方両居制である。結婚後、男は妻方の家に「投宿」し、朝になると自分の母方の家に戻る。

出自および財産「相続」は母方をたどるとはいうものの、母系集団内での権力は男性の手に握られている。この場合男性とは、夫あるいは父親をさすのではなく、ママック(mamak)をさす。ママックは文字通りには母方のオジを意味するが、広くはオジと同例・同世代の、母系制によって親族関係にある男性一般をさす。

ママックと対をなす言葉はクマナカン(ke-manakan)で、男性からみた場合、自分の姉妹の子供たち、および、それと同列・同世代の母系親族を意味する。⁷⁾ 社会構造的に、伝統的ミナンカバウの母系制において最も重要な人間関係は、ママックとクマナカンの関係であるといっても過言ではない。例えば、母親とその子供たちは、スマンデェィ(semandai「母子家族」と呼ばれるパルイック内の最小構成単位を形成するが、⁸⁾ スマンデェィの安寧を保証し、見守るのは夫(子供にとっては父親)ではなく、ママックである。また、スマンデェィのために共同世襲財産を管理し、さらに、開墾などを通じて財産をふやす義務を負っているのもママックである。

ミナンカバウ社会では、夫はスマンド(su-mando)と呼ばれる。一説によれば [Radjab 1969: 51], スマンドは、サンド(sando——質

7) 女性にとって、自分の子供と自分の姉妹の子供は出自を同じくしているわけで、クマナカンという言葉は使わず、等しくアナック(anak——子供)と呼ばれる。しかし、兄弟の子供は自分の姉妹の子供と区別され、アナック・ピサン(anak pisang——意味不明)と呼ばれる。

8) 伝統的なミナンカバウの母系制においては、核家族の存在は構造的には認められておらず、スマンデェィが、最小の親族単位である。

入れ)という言葉から由来するといわれ、実際スマンドの地位は、メスを受精させるために借り出された種馬の感がなくもない。夫は妻の寝室を夜訪ね、朝方までには引き上げるのを常としていた [Josselin de Jong 1952: 10-11; Radjab 1950: 5; Verkerk Pistorius 1871: 43-44]。夫の妻および子供に対する経済的義務は、子供の通過儀礼(例えば割礼)に伴う贈りものを除き、ほとんどなかったといつてよい [Sjafnir *et al.* 1973: 22; Verkerk Pistorius 1871: 43-44]。何故ならば、妻と子の生活は自分たちの共同世襲財産によって賄われていたからである。離婚,⁹⁾ あるいは妻との死別ののちには、子供たちは母方のルマ・ガダン^{ルマ・ガダン}大家屋に残り、父親と子供たちとの日常的な関係は、次第に縁遠いものとならざるをえなかった。

このようなスマンドと妻子との希薄な関係は、ミナンカバウの人たちが、ルマ・ガダン内において大家族制の共同体的な生活を営んでいたことと、表裏一体の関係をなしていた。スマンドの、妻のルマ・ガダンへの干渉の余地が少なければ少ないほど、そこに共同生活する複数「母子家族」間の調和を保つことが容易になるからである。

以上のことをまとめてみると、伝統的なミナンカバウの母系制は次のように特徴づけられる。

(1) 出自は母系による。

(2) 一つの村に住む同一出自成員は、スク(母系氏族)、パユン(母系血族集団)、パルイック(母系小血族集団)などの親族集団を形成する。

(3) パルイックは、人々の日常生活の中で最も係わりが深く、かつ重要な集団である。

9) オランダ時代の人口センサス(1930年)によると、夫婦間の絆の弱さを反映して、蘭領東インドの中でミナンカバウ人は最も高い離婚率を示していた。

(4) 同一パルイック成員の生活は、共同世襲財産(ハルタ・プサカ)によって賄われる。

(5) 共同世襲財産の「所有者」は女性で、男性はそれを利用・管理することはあっても所有することはない。

(6) 共同世襲財産の「相続」は、母系——母、娘、孫娘など——による。

(7) 原則として個人所有の財産は存在しない。

(8) 男性が自己の努力によってかちえた財産(「自己取得財産」)は、クマナカン(母系制によって規定されるメイとオイ)によって相続され、当該母系集団の共同世襲財産となる。

(9) 原則として、「父親から子供」(特に息子)という財産相続の形は存在しない。

(10) 女性およびその子供たちの保護者・後見人はママック(母系制によって規定されるオジ)であって、夫あるいは父親ではない。

(11) 婚姻形態としては、村内スク外婚(同一村内の他のスク成員との結婚)を原則とする。直接の血縁関係がなくとも、同一スクの成員は同じ血を分けた者とみなされ、一つスクの中で結婚することは許されない。

(12) 結婚後の居住形態は妻方母方両居制である。

19世紀後半以後のオランダ支配の確立、人口増加、貨幣経済の浸透、教育の発展、交通網の整備などは、ミナンカバウ社会に多くの変化をもたらし、これは特に今世紀になってより顕著である。従って、上に特徴づけたような伝統的なミナンカバウの母系制が、現在までもそのまま踏襲されているわけではない。具体的には、次のような変化がみられた。

(1) 経済単位および居住単位として現在最も重要なものは、パルイックではなく核家族である。

(2) 核家族構成員の生活は、主として母親の利用できる共同世襲財産(農地)と、父親

の自己取得財産(商業利益、俸給など)によって賄われている。

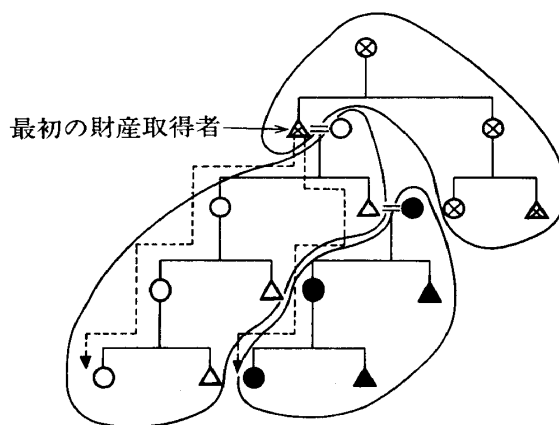
(3) 多くの場合、特に人口稠密な村にあっては、共同世襲農地の使用権は、一人ひとりの成人女性に配分されている。ある農地に対する使用権保持者が多い場合には、年替りの輪番制で使用する。

(4) 男性は、自己取得財産を子供(娘および息子)に譲渡することができる。しかし、この場合でも、不動産は娘に譲ることが多く、また一般的に、一度譲渡された自己取得財産は、1, 2世代の間に共同世襲財産に変わる(図4参照)。

(5) 日常生活において、核家族内における世帯主の役割(例えば扶養)を担うのは夫(子供にとっての父親)である。しかし、アダットに係わる事柄、例えば共同世襲財産の管理およびその使用にまつわる争いの調停は、依然としてママックの監督下にある。

(6) 村内婚規制を設けている村は少なくなった。しかし、現実にはいまでも大多数の人が同じ村の中で結婚している。

(7) スク外婚規制もゆるやかになってきて



注：三つの円で囲まれたグループは、三つの異なる母系集団を示し、点線は、自己取得財産が子供に与えられた場合の、可能な相続の方向を示す。なお○は女を、△は男を意味する。

図4 自己取得財産の相続

いるが、一般に同一パユン成員間の結婚はいまだに禁止されている。

(8) 結婚後の居住形態は、妻方居住制である。この場合でも、村内婚が現在でも一般的なため、夫はしばしば生家に立ち寄る。

西スマトラでは、この100年ほどの人口増加に伴い、農地——そのほとんどがいまだに共同世襲財産である——が持つ人々の日常生活における経済的重要性が減少し、逆に、貨幣経済の浸透によって自己取得財産の重要性が増大した。これと呼応する変化は、自己取得財産（商業利益、俸給など）を稼ぐ者としての夫（父親）の地位の上昇であり、さらにその夫を中心とする核家族の、経済単位・居住単位としての重要性の増大である。

しかし、上の変化をして、ミナンカバウの母系制が父系制あるいは双系制の親族制度にとって替られた[Maretin 1961]と結論するのは、性急に過ぎる。母系制の出自の原理、共同世襲財産の母系相続、母系集団の機能の存続（例えば世襲財産の共同管理あるいはパユン外婚規制）、妻方の親族間の連帯を強める結婚後の居住形態（妻方居住制）など、母系制の根本的特徴は、いまだにミナンカバウ社会に強く残っている。¹⁰⁾

II イスラームの志向する親族体系

イスラームが果たして独自の親族制度を有しているかどうかは、議論のあるところであろう。本論では、イスラーム法にみる諸規定のうち、ミナンカバウの母系制に対立する点を列挙してみる。

出自に関していえば、イスラーム法の出自認知は父系制的色彩が濃い。子供の嫡出・非嫡出 (legitimacy) を決定するのは父性 (paternity) である。イスラーム法によれば、離婚

10) ミナンカバウの母系制の歴史的变化の詳細については、Kato [1977; 1978] を参照。

した女性は離婚後約100日間は再婚を許されないが、これは、女性が前夫の種を宿していないかどうかを確認するためである。もし女性が妊娠している場合、生まれた子供は前夫に帰属する [Levy 1971: 122]。また離婚の際、既に存在する子供に関しても、まだ幼い場合を除いて、子供は父親の元に残る [Ibid.: 139-142]。

財産所有についていえば、イスラーム法は、財産の共同体的所有や、性別による財産所有の限定という概念を持たない。財産の相続は、父親から子供への相続が一般的である。また子供への相続の場合、男子は女子よりも優遇され、女子の取り分が1とすると、男子のそれは2である。

家族構成員間の関係については、イスラーム法はきわめて父権的性格の濃い規定づけを行なっている。男は自分の子供に対して絶大な権力を持つばかりでなく、結婚（一夫多妻婚）、離婚（男はたやすく妻と離婚できる）にまつわる男優先の思想にみるように、男は妻に対しても強い権力を行使する。「父権制」と裏腹の関係において、男は妻子を養う義務を負っている [Ibid.: 99, 115, 141; Nicholson 1965: 106-107]。

婚姻を禁止される範囲は、非イスラーム教徒、幼時に同じ乳房を分けあった男女という特殊な規定以外には、きわめて狭いもので、大体3親等以内の親族に限られている（図5参照）。

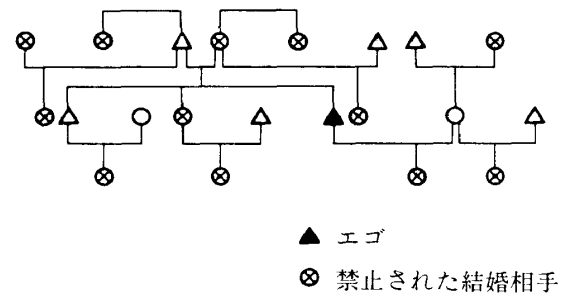


図5 イスラーム法における「近親婚」の禁止範囲（前田成文氏作製）

表1 伝統的母系制とイスラーム法の比較

| | 母系制 | イスラーム法 |
|------------|-------------|---------------|
| 出 自 | 母 系 | 父 系 的 |
| 財 産 所 有 | 共 同 所 有 | 個人所有中心 |
| 財 産 相 続 | 母 から 娘 | 「父から子」 中心 |
| 生 活 単 位 | パルイック 中心 | 核家族中心 |
| 保 護 者 | ママック | 父 親 |
| 「近親婚」の禁止範囲 | 同 一 ス ク | 概ね3親等 内の親族 |
| 居 住 形 態 | 妻方母方両 居制 | 「夫方居住」 志向 |

父権中心の家族関係を反映して、結婚後の居住形態も夫方居住制への志向が強い [Hazairin 1968: 182; Nicholson 1965: 108]。

イスラーム法は、種々の法領域のうちでも、結婚、家族生活、相続などに係わる私法領域での規定を非常に重要視するといわれる [Josselin de Jong 1960: 196]。これまでの叙述から、ミナンカバウの母系制は、まさにこの領域においてイスラームと対立・矛盾する関係にあることがわかる。表1にみるように、この対立は、理念的には容易に融和させることのできない性質のもののように思われる。

III 矛盾か育合か

母系制とイスラームの「矛盾」が、いつごろからミナンカバウ人に意識され始めたのかは定かでない。少なくとも18世紀末に始まるパドリ運動(イスラーム改革運動)時代には、一部のイスラーム教師・有識者 (ulama ウラマ)によって、「矛盾」は指摘されていた [Dobbin 1974: 330]。母系制とイスラームの関係は、19世紀の後半になると、論議さるべき重要なテーマとして、オランダおよびミナンカバウ知識人の間により明確に意識され、この認識は今世紀初頭にも受け継がれている。¹¹⁾

母系制とイスラームを巡る論議には、当然のことながら二つの立場が存在する。一つは、両者は矛盾するという立場であり、もう一つは、両者は矛盾せず斉合するというものである。それぞれの立場に組みする代表的議論を、ここでみてみよう。

「矛盾派」は、母系制とイスラームとの間に、理念上および実践上の矛盾・対立を認め、それをミナンカバウ社会の歴史的発展の中で位置づけようとする。即ち、母系制とイスラームは矛盾するゆえに、母系制は、ミナンカバウ社会のイスラーム化が進むにつれ崩壊すると考える。例えば、インドネシアのイスラームに詳しいスヌーク・フルフレニェは、19世紀の終わりに、ミナンカバウ人のイスラームに対する強い信仰心、そしてイスラーム有識者のアダットに対する戦闘的態度をみる限り、母系制はその将来において崩壊を運命づけられている、と予言している [Snouck Hurgronje 1906: Vol. II, 3, 16; Josselin de Jong 1960: 196]。

上のような意見はオランダ人学者の間によくみられたが [Maretin 1961: 172]、ミナンカバウ知識人の間にも同意見の人がいなかった訳ではない。「矛盾派」に近い立場の人は、ミナンカバウ知識人の中でも特にイスラームとの関係が深い人々(ウラマ)に多かった。彼らの意見には、イスラーム化の進行に伴ってミナンカバウの母系制は崩壊するであろう、といった傍観者の態度ではなく、むしろその崩壊過程の遅々たる歩み、そして不完全さにいらだっている面がみられる。従って、彼らはより行動的な志向を示し、書物、説教などを通じて母系制の変革を目ざし、ミナンカバウの親族制度をイスラームに適ったものに変

11) このような認識は、既に述べた、経済的重要性を増しつつあった自己取得財産の相続問題——イスラーム法に拠るかアダットに拠るか——に触発された面が大きかった。

えてゆこうと主張する。

ミナンカバウの「矛盾派」の代表としては、19世紀末から20世紀初めにかけてメッカで活躍したミナンカバウ出身のウラマ、アフマッド・カティブ (Ahmad Chatib, 1860-1916) があげられる。カティブは、ブキティンギ近くの村コタ・ガダン (Kota Gadang) の生まれで、15才の年にメッカに渡り、その地の宗教界でも重要な地位を占めるまでにいたった人である。彼は特に、母系制に基づく相続法を、イスラームの教えと相対立するものとして糾弾した。カティブによれば、イスラーム法に逆らう母系財産相続を遵守する者は、不当に得た財産を享受する泥棒であり、母系制アダットに従う者は地獄に墮ちるであろうとまで極言した。彼はメッカにおいて多くのミナンカバウ人の弟子を養成するとともに、メッカから母系制を廃止するための活動（主として著作活動）を続け、ミナンカバウの母系制が廃止されるまで西スマトラの土は2度と踏まないという誓いの通り、メッカでその生涯を終えている [Abdullah 1972a: 203-204; Schrieke 1973: 34-37]。

カティブと同様の趣旨の発言は、インドネシア革命（独立戦争）時の1946年、ミナンカバウの母系制アダットは、インドネシアと同じように革命の洗礼を受けるべきであると主張した、もうひとりの著名なミナンカバウ出身のウラマ、ハムカの著作にもみられる。彼の主張は、イスラーム法ならびに時代の要請に適應するよう、母系制を夫婦そして親子関係を中心とする親族制度に変革しよう、というものであった [Hamka 1963]。

「矛盾派」の主張・提案に対して反「矛盾派」、即ち「齊合派」は、単に母系制とイスラームは矛盾しないばかりでなく、両者は相互補完的な関係にあると説く。「矛盾派」の多くがイスラーム教師・有識者であったように、「齊合派」は主に、プンフル（母系血族集団

の長）に代表される、アダットの上で何らかの重要な地位を占めている人々であったことは、驚くに値しないであろう。

彼自身プンフルであるファクルディン (Fachriddin Hs. Datuk Madjo Indo) は、(母系制) アダットとイスラームについて、次のようにいっている。

当初においてアダットとイスラームの関係は、単なる似合いな者同志の出会いにしか過ぎなかったが、のちに、両者は燃り合わさって一つのものとなり、お互いを強め、助け、そして支えるものとなった。終局的には、アダットとイスラームは一つの命を持つものとなり、現実にも両者を弁別することはできない [Datuk Madjo Indo 1970: 1]。

アダットとイスラームが一体でありうる理由として、両者に共通な次のような哲学的精神があげられている [*Ibid.*: 1-3]。

- (1) 人道主義の精神
- (2) 人間がともに生きてゆく上での安寧、平和、繁栄、協調の重視
- (3) 森羅万象をもって、人間界の指針とする
- (4) 民衆一般と社会の保護
- (5) 道徳・礼儀の重視
- (6) ものごとを決めるにあたって「満場一致の原理」の重視

アダットとイスラームの不可分な関係は、ミナンカバウ出身の著名な法学者、ナスルンによっても指摘されている。彼によれば、現世の事柄、そして特定の事柄に多く係わるアダットは、超越的かつ普遍的なイスラームとの融合によって、完全なものとなった [Nasroen 1957: 28-30]。

一般に、「矛盾派」がミナンカバウのアダッ

トとイスラーム法との間の具体的な対立点、例えば相続や父権に注目するのに対して、「斉合派」は個別の対立点を無視し、より観念的、抽象的な議論に終始している。従って両者の議論は決して噛み合うことがなく、「矛盾」と「斉合」の「現実」認識の違いは、対話や理性で解決できる性質のものではない。

知識層¹²⁾の動向は別として、ミナンカバウ一般は、母系制とイスラームの関係をどのように受け止めているのであろうか。この疑問を考える上で、「矛盾派」のカティブとハムカの意見が、どれほどミナンカバウの大衆に説得力を持っていたのかを検討してみるのには、示唆的である。

カティブとハムカの例は、社会的に大きな影響力を持つミナンカバウ人が、公に母系制の廃止を提唱した、私が知る限りでは最も注目すべき事例である。両者ともに、親代々(主として父方を通して)の著名なウラマ一家に生まれ[Hamka 1966; 1967], 彼ら自身も博識なウラマとして、その影響力はイスラームの強いミナンカバウ社会にあって大きなものがあった。彼らの母系制廃止の提唱は、ウラマとしての絶大なる影響力にもかかわらず、ミナンカバウ社会に母系制変革の気運を巻き起こすにはいたらなかった。¹³⁾

なるほど20世紀初頭には、カティブの弟子たちがメッカからスマトラに戻り、カウム・ムダ(Kaum Muda——若い集団)運動といわれる宗教改革運動を通して、宗教ばかりで

なく、政治運動、任意集団(voluntary association)の組織化、イスラーム教育の近代化などにおいて、数々の変革をなし遂げた。しかし、母系制に関していうならば、彼らの目ざしたところは母系制そのものを葬り去ることではなく[Schrieke 1973: 56], 男性の自己取得財産を子供にも譲渡できるよう、社会的コンセンサスを得ることであった。¹⁴⁾

ハムカの問題の著『ミナンカバウのアダットは革命に直面す』[Hamka 1963]にしても、その発表当時、西スマトラ内に著者に対する反発を招いた以外、積極的な反応を得ることはできなかった[Ibid.: 12; 1968: 41]。

1972年1月から1973年6月にかけて、私が西スマトラ州で行なった調査の経験においても、母系制とイスラームは矛盾する、という意見を持つミナンカバウ人に会うことはまれであった。私の調査の一つは、ブキティンギ近くの四つの村における面接調査であった。その中で382人の成人男子に次のような質問をしてみた。

ミナンカバウのアダットとイスラームは、前者が母系制に、後者が父系制に立脚しているゆえに矛盾するという意見があります。あなたはこの意見についてどう思いますか。この意見について賛成ですか。

結果は、賛成と答えた者16%、反対と答えた者84%であった。このような意識は村人だけでなく、都市に住んでいるミナンカバウ人にも共通する。上に述べたブキティンギ近在の四つの村のうち二つの村の出身者で、現在パカンバル(中央スマトラ・リアウ州州都)とパダンで働いている73人の成人男子に、上と同じ質問をしてみた。結果は15%が賛成

12) ここでの知識層とは、西洋教育を受けた知識人ばかりでなく、イスラームやアダットに造詣の深い人々も含める。

13) カティブ(メッカ)、ハムカ(主にジャカルタ)ともに活躍の舞台は西スマトラの外にあり、母系制廃止の提唱もミナンカバウ社会の外からなされた。これは、母系制を潔しとしない者は西スマトラに留まらないというだけでなく、活躍の場が西スマトラの外であったからこそ、彼らは母系制廃止を大胆かつ公に唱えることができたともいえる。

14) カウム・ムダ運動全般に関しては、Abdullah [1971]を参照。

で、85%が反対であった。これら出稼ぎ人の多くは、既に15年以上自分の村を離れている人たちで、教育程度も比較的高く、職業もホワイト・カラー(主に政府関係の仕事)が主体である。「モダン」な出稼ぎ人も、イスラームと母系制に関する限り、村の同胞と同じような意識を持っているといえよう。

私は、母系制とイスラームが、全く緊張感を伴わない関係にあるとは思わない。しかし、母系制とイスラームの「対立」は、ミナンカバウ社会に常に顕在しているわけではない。過去においてパドリ運動やカウム・ムダ運動のように、ミナンカバウの歴史の節目となるような出来事が起こった時、「対立」は、一つの(どちらかというと中心的ではない)争点として顕在化している。同じようなことが、将来繰り返されても不思議ではないであろう。しかし、少なくとも日常の生活においては、人々は「対立」を実感として経験しているわけではない。大部分のミナンカバウ人の意識の中では、母系制とイスラームは矛盾しないばかりか、相互補完の関係にあり、多くの人にとってミナンカバウ文化の本質は、この両要素を抜きにして考えることはできない。

では、母系制とイスラームに関するこのようなミナンカバウ的^{ミナンカバウ的}了解の仕方は、一体どのように説明できるのであろうか。前項でみたように、理想的には母系制とイスラーム法は、いくつかの点で明確な対立関係にある。この意識と理念のずれを、我々はどのように説明したらよいのであろうか。

ミナンカバウ出身の歴史学者タウフィック・アブドゥラによれば、母系制アダットとイスラームの対立関係は、ミナンカバウの文化的テーマの一つとして考えられなければならない。即ちアブドゥラによれば、ミナンカバウ社会は、本源的に種々の矛盾・対立する要素を内包しており、ミナンカバウの歴史的発展の活力は、これらの対立する要素を統合し、

その統合がさらに新しい対立・緊張を生み、またそれを統合するといった、彼の言葉を借りれば螺旋状の転回から生まれる。アダットとイスラームの対立も、このようなミナンカバウの歴史・文化的テーマの変形として考えられる。アダットとイスラームは相対立する関係にありながら、両者ともミナンカバウ社会の歴史的転回にとって不可欠なものであり、一方が他方を排除する、あるいは排除すべき関係にあるのではない [Abdullah 1966]。

アダットとイスラームの対立を、他から独立した事象としてではなく、ミナンカバウの全体的な文化的脈絡の中でとらえようとする努力は評価しつつも、アブドゥラの解釈には、いささか恣意的感があるのは免れない。「対立と統合の交互作用」は、一体どれだけミナンカバウ特有の現象といえるのであろうか。またアダットとイスラームの対立を、「対立と統合の交互作用」はミナンカバウの歴史的転回の活力^{モラレ}であるという、ア priori な文化的命題に取り入れることによって、アブドゥラの解釈はすべてを説明したようでありながら、結局は何も説明していないのではないだろうか。

「矛盾派」、「斉合派」、そしてアブドゥラも含めて、アダットとイスラームに関する従来の議論には、重大な視点が一つ脱落していたように思われる。それは歴史的視点である。アダットとイスラームの関係は、単に母系制の慣習とイスラーム法の理念的な比較や、普遍的なミナンカバウの文化的枠組の考察のように、歴史的視点を捨象している限り理解することはできない。ミナンカバウの「パラドックス」は歴史的・社会的・文化的な真空状態の中に生まれたものではなく、ある歴史的状況の産物である以上、それはアダットとイスラームの相互作用の歴史的過程との関連の上で考察されなければならない。具体的には、母系制ミナンカバウ社会に、父系制的色

彩の濃い新しい宗教がいかに取り入れられたのか、即ちミナンカバウ社会のイスラーム化を取り巻く歴史的・社会的状況の考察が必要とされる。

以下では、ミナンカバウの初期のイスラーム化、そして、アダットとイスラームの関係に決定的に重要な影響を与えたパドリ運動について、順次みてゆくこととする。

IV ミナンカバウ社会のイスラーム化

現在までのところ、ミナンカバウのイスラーム化の過程に関する定説は存在しない。いつごろイスラームがミナンカバウ社会にもたらされたのかという問題ばかりでなく、どのルートをとってどのような人々によってイスラームがもたらされたのかも、明確ではない。歴史的な資料が不足しているばかりでなく、敬虔なイスラーム教徒であるミナンカバウ人にとって、歴史的に早い時期でのミナンカバウのイスラーム化を立証することは、種族の誇りにもつながる関心事であり、ミナンカバウ人ウラマの手になる「客観的」学問成果を期待しにくいきらいがある、という事情もある。また、何をもって一つの社会がイスラーム化されたとするのかも、ミナンカバウの場合だけに限定されないとはいえ、未解決の問題である。

上のような種々の困難にもかかわらず、ミナンカバウ社会のイスラーム化の歴史的過程について、次のことがいえる。

(1) ミナンカバウとイスラームの社会的に意味のある形での最初の接触は、歴史的には恐らくスマトラ西海岸ではなく、スマトラ東海岸を通じて起こった。

(2) しかし、内陸高地にまでイスラームの影響力がおよぶようになるのは、スマトラ西海岸を通じてであり、時期的には17世紀の後半になってからと思われる。

(3) ミナンカバウに導入されたイスラームは神秘主義的要素の強いもので、18世紀末のパドリ運動が起こるまで、ミナンカバウ人はイスラームの戒律（1日5回のお祈り、断食など）を従順に守っていたわけではない。

これらの点について、もう少し詳しく検討してみよう。

スマトラの中で最も早くイスラーム化された地域は、北スマトラ東海岸のペルラク (Perlak) で、13世紀末には既にイスラーム化されていた。その後ペルラク近辺の諸港もイスラーム化され、1400年ごろになると、海峡を越えたマレー半島にイスラーム王国マラッカが建国された [Hall 1970: Chap. 10]。

これらイスラーム港市国とミナンカバウとの間に、どの程度の交流関係があったのかは明らかではない。しかし、中央スマトラ東海岸に存在したカンパル (Kampar) とインドゥラギリ (Indragiri) の両港市国は、本来ミナンカバウの植民地的性格が強く、これらの地に移り住んだミナンカバウ人は、交易活動を通じてマラッカや北スマトラのイスラーム諸港と関係を結び、その一部はイスラーム化されたと想像される。少なくとも15世紀の半ばには、カンパルおよびインドゥラギリの王とその側近はイスラーム教徒であったという記述が、トメ・ピレスの『東方諸国記』にみられる [ピレス 1966: 404-405]。¹⁵⁾

ミナンカバウ本来の地（現在の西スマトラ州）のイスラーム化に関しても、同じ『東方諸

15) 南スラウェシのマカッサル人の伝承によると、彼らのイスラームへの改宗は、1605年のミナンカバウ・イスラーム布教者の活動によるという [Mattulada 1976: 9-11]。また、フローレス島西部の住民も、(17世紀に?)ミナンカバウ移住者によってイスラーム化されている [クンチャラニングラット 1980: 236]。このような早い時期に東へ進出したミナンカバウ人モスリムは、恐らく西スマトラ出身者ではなく、早くからイスラームとの接触があったスマトラ東海岸のミナンカバウであったと思われる。

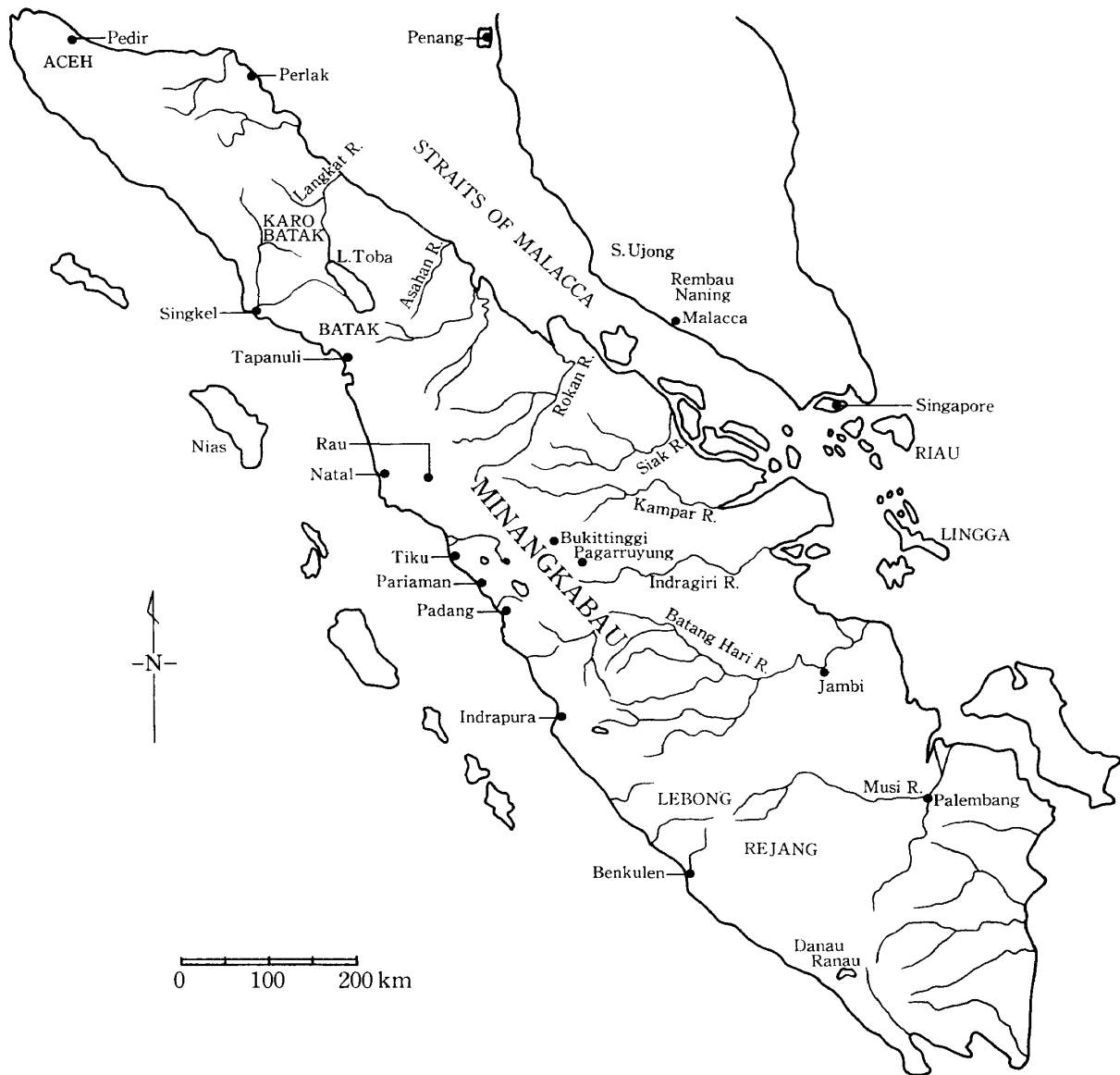


図6 スマトラ

国記』が、16世紀初めの報告として、ミナンカバウの王のひとり（ミナンカバウの王については後述）が最近モスリムになったと記している。しかし、これは例外的な事例で、当時西スマトラのミナンカバウ社会一般は、まだイスラーム化されてはいなかった [同上書：290-292]。

西スマトラの海岸地帯において本格的なイスラーム化が始まるのは、16世紀の末から17世紀の半ばにかけてである。当時西海岸地帯

は、金と胡椒を求めてスマトラ北端から進出してきたアチェ王国に支配されていた（図6参照）。アチェはこれより先に既にイスラーム化されており、アチェによる西スマトラ海岸の支配は、この地域へのイスラームの拡散に大きなはずみをつけるものであった [Dobbin 1972: 5; Schrieke 1955: 52]。

西海岸地帯に導入されたイスラームが、どのような経緯をたどって内陸高地へと広がっていったのかは不明である。17世紀初めに

は、アチェからのイスラーム布教者がダレックを訪ねており、この時代までにはイスラームがこの地域へも浸透しつつあったことが知られる [Dobbin 1972: 5-6]。しかし、ミナンカバウ社会のイスラーム化において、決定的に重要な役割を果たしたのはシェイク・ブルハヌディン (Sjeh Burhannudin) であった [Abdullah 1966: 8]。¹⁶⁾

シェイク・ブルハヌディンは、アチェの地シンケル (Singkel) 出身の、当時スマトラで著名な神秘主義者シェイク・アブドゥルラウフ (Sjeh Abdurrauf) に師事した (シェイク・アブドゥルラウフ自身は、メッカでイスラーム神秘主義を学んでいる)。ブルハヌディンは17世紀末にアチェから西スマトラに帰り、パダンの近くのウラカン (Ulakan) にイスラーム布教のための塾を設立した (図1参照)。この塾はシェイク・ブルハヌディンが没する1704年ごろまでには、ミナンカバウ宗教界における唯一の権威とみなされるほど重要になっていた [Loc. cit.]。ウラカンには、海岸地帯だけではなくダレックからも多くの弟子が集まり、これらの弟子がのちに各地に設立した塾を通して、イスラームはミナンカバウ社会全体に布教された [Ibid.: 8-9; Dobbin 1972: 5-6; 1974: 325-326; Graves 1971: 103-104]。

かくして西スマトラに広まったイスラームは、スーフィー (Sufi) 派の一派であるシャタリア・タレカット (Sjatariah tarekat) である。¹⁷⁾ シャタリアはインドの影響を受けた神秘主義的イスラームで、土着文化と融合しやすい性格を持ち、ミナンカバウのアダットとも適合しうる宗派であった。さらにその教義

の強調するところは、冥想その他の訓練によって個人個人の心の純粹さを培い、またアッラーとの一体化を目ざすことであり、必ずしもイスラームの戒律の遵守は重要視されなかった [Abdullah 1966: 9; Dobbin 1974: 325-326; Peacock 1973: 107; Snouck Hurgronje 1906: Vol. II, 12-20]。この意味で、当時のミナンカバウ人が決して「良いイスラーム教徒」でなかったことは驚くに値しない。18世紀におけるミナンカバウ人の宗教心について、次のような観察がオランダ人によってなされている。「(ミナンカバウ人は) 自らをマホメット教徒とみなしている貴族を除いて、その大部分が異教徒、というよりはむしろ不信心者である」 [Dobbin 1974: 327に引用]。また、「1日5回のお祈りや断食といったイスラームの戒律も、いかげんにしか守られておらず、モスクに来る人も少ない」 [Loc. cit.]。

宗教的実践・行動よりは冥想を、戒律の遵守よりはアッラーとの一体化を強調する神秘主義的かつ適応性の高いシャタリア派。このようなシャタリア派の宗教的志向を反映して、「異教徒」あるいは「不信心者」とみなされたミナンカバウ人。ここには、アダットとイスラームの対立を示唆するものはない。

19世紀以前において、イスラームとアダットの交互作用がいかなる歴史的過程をへたのかは、いまのところ明らかではない。少なくとも、両者の間に鋭い対立が存在したという記録はない。ともあれ両者の交互作用の結果、イスラームは部分的にアダットの中に取り入れられることとなった。¹⁸⁾ 例えば、アダ

16) シェイクは、イスラーム有識者に与えられる最高のタイトルの一つである。

17) タレカットは、神秘学派の意である。シャタリアは18世紀を通じて西スマトラに大きな影響力を振るったが、他のタレカットの学派も知られていた [Dobbin 1974: 326]。

18) イスラーム到来によるアラビア文字の導入以前は、ミナンカバウは文字文化を持っていなかったと考えられている [Datuk Maruhun Batuah and Bagindo Tanameh ca. 1954: 7; Datuk Nagari Basa 1966: 16-17]。従ってアダットの本格的な体系化は、アラビア文字の導入後であり、イスラームはアダットの体系化・概念化にも影響を与えたと思われる [Abdullah 1966: 9-10]。

ットにのっとった重要な役職の一つにマリム (malim) がある。マリムは結婚、離婚といった、アダットに関する事柄でありながら、同時にイスラームにも係わる事柄の処理に関して責任を負っている。例えば結婚したい男女が、イスラーム法によって結婚の許される間柄にあるかどうかの確定、そして離婚時のイスラーム法にのっとっての認定は、伝統的にはマリムの仕事である。マリムという名称自体が、イスラーム教師を示すアラビア語のムアリム (mu'alim) からきており、宗教色の強い地位であることがわかる。それにもかかわらず、この地位はアダットの中に組み込まれ、マリムは、イスラームに対する知識や信仰心の強さによってではなく、他のアダットにのっとった地位（例えばプンフル——母系血族集団の長）と同じように、血縁ないし家系によって任命されるのが常であった [Graves 1971: 62-63]。

以上みた通り、19世紀以前のミナンカバウ社会にあっては、アダットとイスラームの関係は対立・矛盾を含むものではなく、むしろ両者は無関心な共存関係にあったといっていよいであろう。この状態に変化が起こるのは、18世紀末に始まるパドリ運動ののちのことである。

V パドリ運動の概観

パドリ (Padri) の語源およびその意味は、必ずしも明確ではない。ポルトガル語のパドレ (padre —— 僧侶) から由来するという説もあれば、当時スマトラからメッカに行く際の経由地となっていた、スマトラ北岸のペディル (Pedir) から由来するという説もある [Ibid.: 105]。パドリ運動自体は18世紀の末、どちらかという穏やかな宗教改革運動として、内陸高地に起こった。

パドリ運動の背景としては、ミナンカバウ

社会における道徳の退廃そして経済的困窮の増大があげられる。17世紀の後半以来、西スマトラの海岸地帯は、アチェのあとを受けてオランダによって支配された。オランダは金と胡椒の買いつけ・輸出を掌握するとともに、数々の経済的独占政策を打ち出した。海岸地帯の塩業は禁止され、ダレックの人も、マドゥラ島からオランダの手によって独占的に輸入された塩を高い価格で買わなければならなかった [Dobbin 1977: 19]。¹⁹⁾ アヘンと米酒 (arak) もオランダの占業のもと、西スマトラに盛んに導入された。恐らくオランダの経済活動は、ミナンカバウ社会の一部の層を潤すものであったのであろう、賭け事や賭け闘鶏も広く行われるようになったようである。さらに、アヘンの吸飲、賭博などの悪習の横行は、強盗、殺人、人身売買といった金めあての犯罪を助長した [Dobbin 1974: 328]。既に18世紀には、このような社会状況はイスラーム教師・有識者 (ウラマ) の間に、憂慮の念を抱かせるほどにまでなっていた [Schrieke 1973: 12-13]。²⁰⁾

パドリ運動の最初の指導者は、ダレックの一部であるアガム地域にいたトゥアंक・ナン・トゥオ (Tuanku nan Tuo) である。²¹⁾ トゥアंक・ナン・トゥオは、当時ミナンカバウ社会にみられた社会悪——殺人、強盗、賭博、飲酒、アヘンの吸飲——の蔓延に心を痛め、真のモスリムとしての戒律を人々に教えることにより、このような状況を正していき

19) オランダの塩は、北スマトラ西海岸のイギリス支配港であったナタルとタバヌリで売られていた塩よりも、2倍も高かった [Dobbin 1972: 15]。

20) スマトラにおけるアヘンの吸飲、闘鶏などの習慣に関しては、Marsden [1966: 273-279] を参照。

21) トゥアंकもシェイクと同じように、イスラーム教師・有識者に与えられる最高の称号の一つである。

たいと考えた [*Loc. cit.*]²²⁾ トゥアंक・ナン・トゥオがいつごろ宗教改革運動にのり出したのか明らかではないが、少なくとも1780年代の末には、アガム地方で新しい教えを広め始めていたものと思われる [*Ibid.*: 330, n. 90]。

比較的穏やかであったパドリ運動は、1803年ごろ、3人のミナンカバウ出身のハジ (haji——メッカへの巡礼を終えた者) が帰国することにより、より急進的な段階へと移行し²³⁾ この傾向は、トゥアंक・ナン・トゥオの弟子のひとりであるトゥアंक・ナン・リンチェ (Tuanku nan Rinceh) が、パドリ運動の指導的地位を襲うことにより、さらに拍車がかかった [Dobbin 1974: 331-336]²⁴⁾ 急進派の教義は、コーランと相反するミナンカバウの慣習をすべて廃止することであり、コーランの教えに逆らう行為は、死をもって罰せ

22) このような考え方の背景には、トゥアंक・ナン・トゥオの宗教的志向の変化もあるようである。トゥアंक・ナン・トゥオは、もともとウラカンにおいてシャタリア派の神秘主義的イスラームを修めたが、のちにナクシャバンディア派 (Naksjabandijah) の影響を強く受けた模様である。ナクシャバンディアもシャタリアと同じく神秘主義に属するが、その教えはシャタリアにくらべるとスンナ (sunna——マホメットの言行を基にした口伝律法) により忠実であり、その意味で宗教的戒律の実践を重視した [Dobbin 1972: 6-7; Hamka 1967: 23-24]。

23) これら3人のハジは、ワハビ派 (Wahhabis) の影響を強く受けたと一般に考えられている。ワハビは、18世紀中ごろにアラビアに起こったイスラーム改革運動急進派で、ジハード (jihad——聖戦) による宗数の粛正を主張・実行した。その教えは、スンナとコーランへの回帰を強調し、当時のアラブ世界に満ちていた社会的退廃の払拭を標榜した。1803年には、メッカを占領・支配している [Dobbin 1972: 9-10]。

24) 1803年以降、特に1821年のオランダ介入以降のパドリ運動は、その武力闘争の側面ゆえにパドリ戦争と呼ばれることが多い。本論では、トゥアंक・ナン・トゥオ指導下の「世直し」的宗教改革運動との連続性を重視して、一貫してパドリ運動という名称を使用することにした。

られるべしというものであった。より具体的には、信仰の告白²⁵⁾ 割礼、1日5回の祈りなどのイスラームの戒律の遵守、そして禁欲が強調され、タバコ、アヘン、シリ²⁶⁾ 闘鶏、賭博、米酒、歯をやすりで削る習慣は禁止された。さらにこの教義に賛同する者は、男はアゴヒゲを生やして白布を着、女は顔を覆うことが義務づけられるとともに、男女の混浴あるいは全裸での水浴びは禁止された。これらの教義を守らない時は、個人であれ村であれ罰金刑を受けるか武力で攻撃された [Datoek Madjolelo and Marzoeki 1951: 56-60; Dobbin 1972: 10; 1974: 333-336; Radjab 1964: 23, 31, 43]²⁷⁾。

ダレックにおいて急進的・戦闘的な宗教改革運動の嵐が吹きあれていた時、西海岸地帯の様子はどうだったのであろうか。17世紀の後半以来この地帯がオランダの支配を受け、この支配がダレックをも含めてミナンカバウ社会全体に、歓迎されざる影響を与えたことは既に述べた。オランダによる海岸地帯の支配は、しかし常に順調であったわけではない。17世紀末から18世紀初めにかけて、海岸地帯では土着勢力間の争いが絶えなかった [Abdullah 1967: 12, 15]。また同じ時期に、旧支

25) イスラームの入信者は信仰の証として、「アッラーのほかは神なく、マホメットはアッラーのみ使いである」という、信仰の告白を義務づけられている。

26) シリ (sirih) は、キンマの葉にピンロウジの実、ガンビル (アカネ科の常緑灌木)、石灰を包んだ嗜好品である。

27) 急進派の教義内容から、彼らの攻撃目標になりやすかった人々は、闘鶏、アヘン吸飲などの「諸悪」にふける財力を持っていた、プンフルをはじめとするアダットにおける有力者であったろうことは、想像に難くない。しかしこのことからパドリ運動を、アダット勢力と新興イスラーム勢力間の争いと特徴づけることは危険である。パドリ派には多くのプンフルが参加し、また母系制および母系制に基づく既存の権力組織を覆そうとする意図はみられなかった [Graves 1971: 110-112]。

配者であるアチェと結託してオランダを海岸地帯から駆逐しようとする動きもみられた。さらに17世紀末には、オランダの競争相手であるイギリスが、パダンの南方にあるブンクーレン (Benkulen) に商業上の地歩を築き、18世紀半ばには北のナタル (Natal) にも進出してくることによって、スマトラ西海岸の商業支配を巡る、オランダとイギリスの間の競争も激しくなっていた [Reber 1977]。

18世紀後半の西スマトラ海岸は、オランダ、イギリス、そして時にはフランスを交えたヨーロッパ植民地勢力間の抗争の場であった。1781年には、アメリカの独立を支持したオランダと、アメリカの植民地宗主国であったイギリスとの間の反目のあおりを受け、オランダのスマトラ支配の重要拠点であったパダンは、ブンクーレンのイギリス兵によって占領された。この占領は1785年まで続いた [Kathirithamby-Wells 1977: 170-179; Mansoer *et al.* 1970: 107]。1793年には、パダンはフランスの海賊船によって短期間(5日5晩)占領され、収奪されている [Mansoer *et al.* 1970: 109-110]。さらにその2年後の1795年、今度はヨーロッパにおけるナポレオン戦争の結果として、パダンをはじめとする西スマトラ海岸地帯は、イギリスによって占領された。当時イギリスは、ヨーロッパ大陸におけるナポレオンの勢力と対抗するため、ナポレオン占領下のヨーロッパ諸国によって支配されていた植民地を占領することに決定し、植民地支配の拡大によってナポレオン勢力がさらに伸長するのを防ごうとした [Graves 1971: 125]。この時代に有名なイギリスの植民地官吏ラッフルズ (Thomas Stamford Raffles) がパダンに到着し、内陸高地にまで旅行している [Raffles 1830]。

ラッフルズの強い反対にもかかわらず、ウィーン列国会議に先立つロンドン協定 (1814年) に基づき、1819年、イギリス政府は西ス

マトラ沿岸地帯の支配権をオランダに返還した。かくして、オランダは26年振りに西スマトラに戻るようになったが、当時ダレックで起こっていたパドリ運動への介入は、1821年になってからのことである。その年、ミナンカバウの王を代表するという14人のプンフルがパダンを訪れ、「ミナンカバウ王国」の譲渡を代償として、オランダがパドリ運動に軍事介入するよう要請した [Graves 1971: 138]。この要請を受け、オランダはパドリ運動に介入するようになるが、その動機の一つは経済的なものであったことを忘れてはならない。

17世紀後半以来オランダは、西スマトラにおける種々の商業独占権によって利益を享受してきた。しかし、18世紀の末になると、この状況は変化する。既に述べた西スマトラ海岸を巡る英蘭の確執は、この地域の治安の維持と商業活動を阻害するものであった。それを補うようにしてあらわれたのが、イギリスのマラッカ海峡を越えたマレー半島への進出である。1786年にはペナンに自由港を開き、1795年にはマラッカを占領し、1819年にはシンガポールを購入することにより、イギリスはこれらの港と西スマトラ内陸部との商業関係を、東スマトラから河川ルートを使って深めていった [Hall 1970: 356, 498-501] (図6参照)。かくして、マレー半島のイギリス領の港から、シャムの塩、ベンガル綿、日常用の陶器などが西スマトラに入ってくるようになった。さらに18世紀の終わりから徐々にその重要性を増し、19世紀の初めには西スマトラの代表的商品作物となったコーヒー (栽培地は主として内陸高地) も、西海岸に位置するオランダではなく、東スマトラの河川を通じてイギリスの手に落ちるような状態が発生したのである [Dobbin 1972: 13-14]。²⁸⁾ 従ってパドリ運動への介入を要請された時点では、内陸部にまで支配権を拡張し、コーヒー産地を押さえるとともに東海岸への交易路を

遮断することは、オランダにとって急務となっていたのである。²⁹⁾

パドリ運動に対するオランダの本格的な軍事介入は、当時ジャワで起こっていた反オランダ的なディポ・ヌゴロ戦争が終わる1830年以後のことである。オランダ介入後のパドリ運動は、「世直し」的宗教改革を目ざすパドリ派と急進的改革に反対する守旧派との戦いから、³⁰⁾ 徐々に外国勢力であるオランダに対する戦いに転じ、この戦いは、結果的にはパドリ派や守旧派ではなく、植民地権力オランダの勝利に終わった。³¹⁾ 即ち1837年、パドリ派の西スマトラにおける最後の拠点であるボンジョル (Bonjol) (図1参照) の砦がオランダ軍の手に落ち、その砦の指導者で、恐らくパドリ運動の指導者のうち、現在インドネシアで最も有名なトゥアंक・イマム・ボンジョル (Tuanku Imam Bonjol) がオランダ軍に降

伏し、ここにパドリ運動は終止符を打つことになったのである [*Ibid.*: 12]。³²⁾

VI パドリ運動の再評価

従来パドリ運動は、純粋な宗教改革運動(イスラーム保守派とイスラーム急進派の争い)、あるいは、イスラーム至上主義者とアダット守旧派の戦いとみられることが多かった。しかし、この運動をもう少し違った観点、即ちパドリ運動は、社会的退廃・混乱のもと、既存の社会秩序を見直し、さらには社会的連帯の新しい基礎を模索するための運動であるといった、より幅の広い脈絡で考えることにより、いままであまり定かではなかったいくつかの点が明確になってくる。この作業のためには、パドリ運動以前のミナンカバウ社会において、ミナンカバウ統一の象徴的役割を果たした王^{ラジャ}について、若干考察しなければならない。

1. 王^{ラジャ}の伝統的機能

キャッスルズによると、ミナンカバウは元来政治的統一性を欠いていたにもかかわらず、スマトラの北隣りにあるバタック社会にくらべると、お互いに一つの社会を形成し、そこに属しているという強い帰属意識を持っていた(そして持っている)という [Castles 1972: 21]。³³⁾ 確かに、村^{ナガラ}の独立独歩的性格・「小共和国」的性格はつとに有名であり、歴史的にも軍事・行政機構を備えた中央集権的権力、あるいはいくつかの村を支配する地方権力さえも、ミナンカバウ社会には存在しな

- 28) コーヒーはその生育特性のため、比較的気候の涼しい内陸高地^{ダレック}で主に栽培された。ダレックはまた、河川によるスマトラ東海岸との交通の便も比較的良かった。恐らくパドリ運動自体の発展も、ナタルおよびマレー半島に進出したイギリスの存在を抜きにしては、考えられないであろう。パドリ派は自己の運動資金源・物資調達源として、イギリスと金やコーヒーを取り引きしていたと考えられる。
- 29) この解釈は、名古屋商科大学の大木昌氏によって示唆されたものである。同様の解釈については、Graves [1971: 136-139]を参照。しかし「拡張主義」的見解は主に西スマトラ駐在のオランダ官吏のもので、バタヴィアのオランダ政庁は、内陸への進出に消極的であった [*Loc. cit.*]。
- 30) ここではパドリ派、守旧派(あるいは反パドリ派)という名称を用いているが、両派ともに、大同団結して統一戦線を張れるような指導者を持っていなかった。パドリ派といえども、指導者間の相互の横の連絡も乏しく、西スマトラの各地でどちらかという個別に宗教改革を行っていたようである [Dobbin 1974: 342-343; Graves 1971: 108, 110]。
- 31) これ以降西スマトラは、スマトラ西海岸州として蘭領東インドの中に行政的に組み込まれ、コーヒーの強制栽培制度なども導入されるようになる。

- 32) ボンジョル陥落後も西スマトラ南部および北方では、パドリ派分派によるオランダに対するゲリラ的戦いがしばらく続いたが、一般に1837年をもってパドリ運動終焉の年とされている。
- 33) 同様に故スカルノ大統領も、ミナンカバウ人の帰属意識の強さに言及している [Maretin 1966: 41]。

かった。またバタック社会と違い、外部世界から長いこと隔離されることもなく、恐らく14世紀以前から、外部勢力との接触あるいは外部勢力による部分的支配を経験してきた。にもかかわらず、ミナンカバウ社会は、いかにしてキャッスルズのような一つの社会としての強い一体感と帰属意識を保つことができたのであろうか。

本論では十分満足のゆく解答は与えられないが、少なくとも二つの要因があげられる。一つは、他のスマトラの種族あるいは外国人とくらべても、著しく特徴的かつ異なる母系制アダットの存在である。母系制が歴史的にいつごろいかなる理由でミナンカバウ社会に取り入れられたのかは、明らかではない。ある伝承によると、ミナンカバウ社会は本来父系制であり、後述のアディティアワルマン (Adityavarman) が西スマトラに攻めてきた時、長老会議の決議によって父系制から母系制への変革が行われたという。これは、武力で対抗することができないと悟った長老たちが、アディティアワルマンに恭順し、母系制下の婿として受け入れることによって、アディティアワルマンの支配と権力を骨抜きにしようという苦肉の策であった [Datuk Nagari Basa 1966: 108–131]。また他の伝承によると、ある王(ここでは無名)が海から西スマトラに攻めてきた時、やはり武力で抗することができず、上の伝承と同じような意図でその王を婿として迎えたが、しかしこの伝承では、ミナンカバウ社会はそれ以前に既に母系制であった [Datuk Maruhun Batuah and Bagindo Tanameh ca. 1954: 38]。いずれの伝承も、ミナンカバウ社会が外部勢力と対峙する際に、母系制は自己の社会を規定する上で重要な枠組となることを、象徴的に物語っている。

ミナンカバウの強い帰属意識を説明するもう一つの要因は、以下に詳しく述べるミナン

カバウ社会の統一の象徴としての王の役割である。

伝統的に、ミナンカバウ文化の影響が広がっている地域はアラム・ミナンカバウ (Alam Minangkabau——ミナンカバウ世界) と呼ばれ、それは王国 (kerajaan) でも「地」 (tanah, 例えば Tanah Toraja またはトラジャの地) でもないアラム (世界, 宇宙) として、独自の存在を形づくっていると考えられた。

ミナンカバウ世界は、ミナンカバウ人発祥の地であるダレック (内陸高地平野部) とその周辺地域のランタウ (開拓地) に分けられる。歴史的にも文化的にも、ダレックはミナンカバウ世界の中心であるのに対し、のちにミナンカバウ人および外部の人が定住したランタウは、ミナンカバウ世界と外の世界が接触する地域を構成し、ダレックとは異なる文化的要素も包摂していた。ダレックはミナンカバウ文化・伝統の源泉であり、それを取り巻くランタウは、ダレックと外の世界との間の緩衝地帯、そして外から新しい文化要素が入ってくる際のフィルターの役目を果たし、この二つが織り合わさってミナンカバウ世界を形成していた。³⁴⁾

ダレック自体は、タナ・ダタール (Tanah Datar), アガム (Agam), リマプル・コタ (Limapuluh Kota) という三つの中核地域に分けられる。このうちタナ・ダタールが歴史的・文化的に最も重要である。ミナンカバウにおける最初の村といわれるパリアンガン・パダン・パンジャン (Pariangan Padang Panjang) をはじめとして、ミナンカバウの宮廷があったパガルユン (Pagarruyung) (図6参照), また宮廷と関係のあった貴族の居住村も、タナ・ダタールに存在した。

パガルユンの宮廷がいつごろどのような歴史的状况下に生まれたのかは知られていな

34) ランタウの意味そして19世紀を境とするその歴史的变化については、Kato [1980] を参照。



注：本来ランタウはさらに東に広がっていた。
特にリマプル・コタのランタウは現在の西スマトラ州の東側に伸びていた。

図7 ダレックとランタウおよびラジャ

い。14世紀のヒンドゥー君主であるアディティアワルマンが、恐らく最初のミナンカバウの王であり、パガルユンの宮廷も同じ時代に発するものであらうと思われる [Datuk Batuah 1956: 28; Josselin de Jong 1952: 96; Mansoer *et al.* 1970: 58]。

いままでに発見されたアディティアワルマンに関する碑文は、時代的には1347年から1375年にわたっている [Wolters 1970: 58]。出生において彼は、西スマトラの南東部に存在したダルマスラヤ(Dharmasraya)の王と親族関係にあったようであるが [Josselin de Jong 1952: 96; Rasjid Manggis 1971: 46]、のちにマジャパイト (東ジャワ) の王のもとで育てられ、14世紀の半ばにはスマトラに戻った

ようである。マジャパイトの支配下にあったこの王も、1370年代にはジャワ王国の支配から脱している [Wolters 1970: 62]。もしアディティアワルマンがミナンカバウの最初の王だとすると、王の位は、19世紀の初め王族の大部分がパドリ派によって「虐殺」されるまで、450年ほど続いたことになる。³⁵⁾

このような長い歴史にもかかわらず、ミナンカバウの王は強い権力を持っていなかった、というのが一般的な理解である [Dobbin 1974: 320; Loeb 1972: 102]。³⁶⁾ 王は敬われかつ崇められたが [Raffles 1830: 363]、崇敬以上のものは受けなかったようである。王は経済的基盤としての領地を持たず、ダレック (水田稲作が重要な地帯) の村々から租税を

徴収することもなく、また軍隊を擁することもなかった [Datoe' Sanggoeno Di Radjo 1919: 177; Datuk Batuah 1956: 85; Francis 1860: 71-72; Loeb 1972: 102]。ダレックに対する王の役目は、主として村の間の紛争や戦い(例えば perang batu, 即ち石つぶての戦い)があった場合に、最終的な調停役となることであった [Josselin de Jong 1952: 107]。

王のダレックに対する支配は取るに足りないものであったが、ランタウ、特に港に対しては、ある程度の政治・経済的支配を行っていたようである。ランタウの港は王に関税、港湾使用料などを払う義務を負っており [Datoe' Sanggoeno Di Radjo 1919: 175-177;

35) 王族の「虐殺」は、「コタ・トゥンガ (Kota Tengah) 事件」といわれるもので、19世紀の初めに同名のダレックの村で起こった。当時王族が多く居住していたタナ・ダタル地域にも、パドリ運動の指導者のひとりトゥアング・リントウ (Tuanku Lintau) の活動によって、宗教改革運動が(しばしば武力手段を通して)広まりつつあった。この事態は、パガルユンの宮廷とパドリ派の間に少なからぬ緊張状態をかもし出した。トゥアング・リントウの提案により、両者間の理解を深める目的で、コタ・トゥンガ村にて王並びに王族とパドリ派の会合が持たれたが、パドリ派は王族たちの「改宗」説得に失敗し、結果として多くの王族がその場で殺された。王自身は殺害を免れ逃亡したが、この事件によってパガルユンの宮廷は解体したといっよい [Dobbin 1974: 339-340]。

なお正式には、ミナンカバウには三つの王位が存在したことになる。即ち、アラムの王 (Raja Alam)、アダットの王 (Raja Adat)、そして宗教の王 (Raja Ibadat) で、このうちパガルユンに居住したアラムの王が最高権威を保持していた [Datuk Batuah 1956: 34-38; Josselin de Jong 1952: 100-104]。この論文でミナンカバウの王という時には、この王を念頭に置いている。

36) 逆説的にいえば、内あるいは外から攻撃の対象になるほど強い権力を持っていなかったからこそ、王位は長く続いたと結論できるかもしれない。ミナンカバウの王の起源、そしてその性格と機能は、「アラム」概念の歴史的形成と並んで、将来の重要な研究課題である。

Datuk Batuah 1956: 85-86], またシアック (Siak), パレンバン, ジャンビ (Jambi), インドゥラギリといったスマトラ東海岸の港市国は、パガルユンの王に貢税を捧げていたとも伝えられる [Francis 1860: 72]。

実際に王は、ミナンカバウ世界の入口・出口にあたるランタウの港の支配者と特別な関係にあった。これらの支配者は、通常その地方の貴族かパガルユンの宮廷から派遣された王族で、港のラジャ (raja) として王の任命を受けた人々であった。³⁷⁾ ランタウの主だった港は、次のような場所にみられた——パダン・ヌナン (Padang Nunang), パリット・バトゥ (Parit Batu), アイル・バンギス (Air Bangis), ティク (Tiku), パリアマン (Pariaman), バンダル・スプル (Bandar Sepuluh) 地方, インドゥラプラ (Indrapura), スンゲイ・バグ, プラウ・プンジュン, シグントゥル (Siguntur) (図7参照) [Datoek Batoeah Sango ca. 1966: 93-95; Datoek Madjolelo and Marzoeki 1951: 24-25; Parlindungan 1964: 525-527]。³⁸⁾ これらの地のラジャは、王の代理として関税などを徴収し、3年に1回の、王またはその使者の巡回時までそれを保管するのを義務としていた [Datoek Batoeah Sango ca. 1966: 77]。しかし、現実には王またはその使者の巡回はほとんど実行されなかったか、あるいは実行できなかったよう

37) 例えばスンゲイ・バグ (Sungai Pagu) のラジャは前者に、プラウ・プンジュン (Pulau Punjung) のラジャは後者のタイプに属する [Datoek Batoeah Sango ca. 1966: 93]。ラジャも王の意であるが、ここではミナンカバウの王と区別したスケールの小さい王という意味で、ラジャという言葉そのまま使った。なおミナンカバウの王もラジャと呼ばれるが、本論では一貫して王ラジャないし王と記した。

38) このうちパダン・ヌナンとパリット・バトゥは港ではないが、北のバタック地域との境界にある。またスンゲイ・バグ, プラウ・プンジュン, シグントゥルは、ジャンビにつながる重要な河川ルートをおさえる位置にある。

である[*Loc. cit.*; Datoek Sanggoeno Di Radjo 1919: 177]。

ミナンカバウの王の、政治・経済面での重要性には多くの疑問があるが、しかし、王のミナンカバウ世界の「統一者」としての象徴的役割に関しては、次のような肯定的意見が出されている。

ヤンディパトゥアン (Yangdipatuan—敬われる者、即ち王) の役割は、主として神聖な性格のものであった。王は、(ミナンカバウの) 国にダウラット (daulat—祝福、幸福、繁栄) をたれ、ミナンカバウ世界全体の統一を具現していた [Josselin de Jong 1952: 108]。

上のような王の機能は、ミナンカバウ世界の広がりやを確定しなければならないような事態が起こった時に、一番明確に表現された。例えばある伝承によると、ミナンカバウ世界の北の境界地帯には、かつて多くのバタック人が住んでいた。16世紀の末から17世紀初めにかけて、パガルユンの王はその地のミナンカバウ人に、バタック人を追い払うよう命令を下した。しかし、その後もバタック人がミナンカバウ世界の北限であるラウ (Rau) やその南のルブック・シカピン (Lubuk Sikaping) にまで南下・攻撃してくるため、ラウの人々は王に訴え、バタック人との紛争を終結させるため王の親族を派遣してくれるよう要請した。かくして派遣された王の親族は現地のラジャとして敬われ、これが先に述べたパダン・ヌナンのラジャである [Datoek Batoeah Sango ca. 1966: 95]。

ミナンカバウ世界の東側の境界にあるクプヌハン (Kepenuhan)、タンブサイ (Tambusai)、ランバ (Rambah)、ロカン・ウッパット・コト (Rokan IV Koto) といった地域でも、やはり

現地のミナンカバウ移住者の要請に基づき、パガルユンから王の親族がその地のラジャとなるべく派遣されている [Pemerintah Daerah Propinsi Sumatera Tengah ca. 1955: Kampar の項]。またマラッカ海峡を越えたマレー半島では、のちのヌグリ・スンビラン (Negri Sembilan) の一部を構成するルンバウ (Rembau)、スンゲイ・ウジョン (Sugai Ujong)、およびナニン (Naning) が、パガルユンの宮廷に上の例と同じような要請を1677年に行っており、その結果王の親族であるラジャ・イブラヒム (Raja Ibrahim) が派遣された [Andaya 1975: 109]。³⁹⁾

上の事例はいずれも、ミナンカバウ世界の境界地域 (ランタウ) において、ミナンカバウ世界への帰属が問題となるような出来事に関するものであり、これらの地への王の親族の派遣は、いわば王の分身を派遣することと同じであった。この場合、王の分身はミナンカバウ世界の封印に等しいもので、この意味でパガルユンの王は、まさにミナンカバウ世界全体の統一を具現・象徴していたといえてよい。⁴⁰⁾ 母系制がミナンカバウ世界の本質を規定するものであったとすれば、王はミナンカバウ世界の境界を確定するものであったのである。

歴史的にランタウの港は、王にとって実際重要な財源であったのかもしれない。このような考察は別にしても、ランタウの港がミナンカバウ世界の中で持っていた意味は、これらが、ミナンカバウ世界と外の世界との「境界点」を形成していたということである。自分の親族、あるいは地方の貴族を「境界点」

39) ヌグリ・スンビランは、ミナンカバウの移民によってつくられた国である。この地への移住は、早くは15世紀の末に始まったといわれる。

40) ヌグリ・スンビランをランタウに入れることには異論もあるが、ミナンカバウとの長い歴史的つながりを考える時、少なくとも過去においては (特に17世紀後半以降) ランタウの性格を強く持っていたといえるであろう。

のラジャに任命することにより、王はミナンカバウ世界の入口・出口にあたるランタウ港に祝福を与えたのであり、かくして王は、ミナンカバウ世界の広がり^{ダウラット}を確定しそれを守っていたのであるといえないだろうか。⁴¹⁾そして下に述べるように、このような王の機能を可能ならしめたものは、軍隊でも官僚機構でもなく、王に対して示された特別な畏敬の念であった。

スマトラの多くの地には、パガルユンの王との親族関係を示唆する起源伝説が存在する。例えば、カロ・バタックの地、ルジャン(Rejang)、ジャンビ、シアック、ダナウ・ラナウ(Danau Ranau)近くのスカラ・ブラック(Sekala Berak)などにみられる起源伝説は、この類である[Effendy and Effendy ca. 1972: 15-16; Jaspan 1964: 25; Kathirithamby-Wells 1977: 21; Kementeriaan Pernerangan ca. 1954: 57; Neumann 1972: 53; 坪内 1980: 483] (図6参照)。

このような起源伝説がどれだけ史実に忠実なのかは別にして、この種の伝説の存在は、ミナンカバウの王が「外の世界」の人々の間にある特別な地位を占め、崇敬の念でみられていたことを示している。また、王はナイフを切れないように鈍くしたり、天候を変えるなどの超自然的能力を持っていると「マレー世界」では一般に信じられていた[Andaya 1975: 109, 274, n. 17]。バタック人も、迷信に近いような畏敬の念をパガルユンの王に対して抱いていたようで、王はいうにおよばず、王の親族あるいは王の使者の命令に対して、たたり(例えば農作物の不作)を恐れて盲従すると、18世紀末の記述にみられる[Marsden 1966: 336-337, 376-377]。このような崇敬・畏敬の念を前提として、我々は初めて王の

41) このような王の役割が、どのような歴史的過程をへて形成されたのかは、今後の研究課題である。

ミナンカバウ世界における役割がどのように機能しえたのかを理解することができる。⁴²⁾

ミナンカバウ世界の統一を象徴・具現する者としての王の役割は、17世紀の初め以来、徐々に機能しないものになっていったことは、前の歴史的叙述から明らかであろう。即ち、17世紀の初めから約半世紀にわたって、西スマトラの海岸地帯はアチェによって占領され、さらにのちにはオランダによって占領された。また17世紀以来バタック人の北からの南下も活発化している[Castles 1975: 70, n. 17; Datoek Batoeah Sango ca. 1966: 95]。

ミナンカバウ世界の侵蝕を前にして、パガルユンの王は総じて無力であった。特にスマトラ住民と歴史・文化的遺産を異にするヨーロッパ勢力は、ミナンカバウの王への畏敬の念とは無縁であり、優秀な火器の所持に劣らず、この事実はそれだけで王の伝統的役割の遂行を困難にするものであった。

外部勢力の進出は、単にミナンカバウ世界の侵蝕を意味したばかりでなく、西スマトラに多くの社会的問題を醸成した。塩に代表されるオランダの独占的商業活動は、海岸地帯だけではなく内陸高地にも経済的困窮をもたらし、他方ではアヘンの吸飲、飲酒、賭博、

42) どのような理由によって、「外の世界」の人々がミナンカバウの王に対して崇敬・畏敬の念を抱くようになったのか、明らかではない。私自身は、有名なシュリーヴィジャヤ王国と関係があるかもしれないと臆測を逞しくしている。シュリーヴィジャヤの首都は11世紀末に南スマトラ・東海岸のパレンバンから、その北のマラユ・ジャンビ(Malayu-Jambi)に移り、さらに後者は、のちに(14世紀の末?)ミナンカバウの王の支配下に入ったといわれる[Hall 1970: 63; Wolters 1970: 90]。また『マレー年代記』は、パレンバンの王とミナンカバウの王の間に、兄弟関係を認める伝承を載せている[Brown 1970: 15]。あるいはミナンカバウの王は、大国シュリーヴィジャヤの王が享受したに違いない尊敬と威信を、血縁関係などを通して継承したのかも知れない。

賭け鬪鶏，殺人などの道徳的退廃を生み出した。

このような状況を前にして，無力化したパガルユンの王は，ミナンカバウ世界の統一の具現者であるどころか，日和見的に侵略外部勢力におもねるような有様であった。オランダが西スマトラ海岸からアチェを追放したのちの1668年，王はオランダと協定を結び，これによってオランダは西海岸地帯における王任命の総督となり，王の大臣 (mentri raja) あるいは唯一の代理人 (wakil mutlak) というタイトルを授かった [Kathirithamby-Wells 1969: 478]。1750年代の初めから1770年代の初めにかけて，いまやオランダを見限った王は，当時ブクレーンの僅かに南のフォート・マールボロ (Fort Marlborough) にいたイギリスに対し，オランダ支配下のナタルからパリアマンまでの海岸地域をイギリス支配下に移譲するという条件で，この地からオランダを駆逐してくれるよう，何回となく要求している [Kathirithamby-Wells 1977: 160, 164]。⁴³⁾ 1781年にイギリスが一時パダンを占領した時には，祝詞を携えた王の使者がパダンを訪ねている。18世紀末にフォート・マールボロの官吏であったマースデンの皮肉な注釈によれば，「このような祝詞は，我々 (イギリス) のあとにパダンを占領するかもしれない他の勢力に対しても，同じような真摯さで繰り返されるであろう」という性質のものであった [Marsden 1966: 335]。

このようにみえてくるとパドリ運動には，単にイスラーム界内部の闘争，あるいは宗教とアダットの対決といった解釈だけでは理解できない側面が潜んでいることがわかる。ミナンカバウ世界の侵蝕，そしてパガルユンの王の無力化という現実直面して，パドリ運動はまた，ミナンカバウ世界を統一・強固にするための新たな方策を模索しようとする社

43) この要求は結局は受け入れられなかった。

会的凝集運動 (solidarity movement) であったのではないだろうか。そしてこの場合，ミナンカバウ世界の存在と存続を再確認するための結末点となったものは王ではなく，イスラームという個々の村々を越えた普遍性を持つ世界宗教であった。

興味深いことには，1797年の2月10日，パダンに大地震があり，死者は出なかったというものの，その余震はその後5カ月間も折折感じることができると伝えられる。この地震は，やがてミナンカバウ社会に起きる大きな社会的混乱の前兆であるという流言は，たちまちのうちに口から口へと人人の間に広まった [Radjab 1964: 45]。この予言が正しかったのかどうか，やがてダレックにおいてパドリ運動の急進化が進むわけであるが……。

2. 宗教改革運動の意味

パドリ運動を一つの社会的凝集運動とみるアプローチにおいては，この運動の宗教的性格自体が考察の対象となる。とりわけこの運動がどうして宗教改革運動という表現を取り，その指導者が何故ウラマ (イスラーム教師・有識者) であったのかが，問われなければならない。後者の問題から先にみてみよう。

伝統的なミナンカバウ社会にあっては，人人の生活領域および関心領域は主として自分の村の境界内に限定されていた。プンフル (母系血族集団の長) であろうとも，自分の村以外の場所で影響力を行使できることは，まずなかったといつてよい。村の境界を越えたより広い問題意識と視野を持ち，また幅広い影響力を行使できた人は，王以外にはウラマであった。

ウラマはイスラームに関する知識・教育・造詣ゆえに，教師あるいは有識者として尊敬された人々で，その中でも特に深い知識を修めた者はトゥアंक (tuanku) というタイト

ルを冠せられた。トゥアंकと呼ばれるようなウラマは、通常修行時代に各地のイスラーム塾で学んでおり、自ら師となつてからも地方からやってくる生徒との接触を維持し [Abdullah 1972a: 201–202; Dobbin 1974: 326–327], その高い社会的威信ゆえに請われて婚姻関係も多村におよぶことがしばしばであった [Hamka 1967: 36, 50–51, 230]。西洋教育が入ってくる以前のミナンカバウ社会にあって、ウラマは商人などの一部の例外を除いて最も地理的移動性の高かった人々であり、かつ一つの村の境界を越えた広い範囲で社会の尊敬を集めることのできた人々であった。このようなわけでウラマは、単に自分の出身村あるいは居住村だけではなく、他の村村の事情に通じ、またこれらの村に影響力を持っていた。パドリ運動の中心的指導者となったのも、これらウラマであり、特に名のあつたトゥアंकたちであった。それも特筆すべきは、内陸高地出身のトゥアंकたちであったことである。

イスラームのダレックへの普及は、主として西海岸を通してであり、中でもウラカン(海岸地帯)のイスラーム塾が重要な役割を果たしたことは、前にみた通りである。パドリ運動が海岸地帯ではなく、ダレック出身のトゥアंकによってダレックで起こったことは、いわば宗教改革運動がイスラーム保守派の牙城であるウラカンではなく、相対的にはイスラーム新天地であるダレックで起こったことを、単に示しているに過ぎないのかもしれない。しかし、この事実には、それ以上の意味合いが含まれているように思われる。

ウラカンはパダン北方の海岸沿いにあり、オランダの西スマトラにおける商業活動の中心地(パダン)に近いばかりでなく、オランダのもう一つの商業基地パリアマンにも一層近い位置にある。従つて、オランダの二つの商業拠点に挟まれたウラカンに住み、あるい

は学んだ人は、西スマトラにおけるオランダの存在をいやが上にも意識させられる環境にいた、といつてよいであろう。

ウラカンは17世紀末よりミナンカバウにおけるイスラーム教育の中心地であつただけに、ダレック出身のトゥアंकも、その多くが修業時代にウラカンで学んでいる [Datoek Madjolelo and Marzoeki 1951: 40–41]。ダレックの人間(urang darek)として、従つてミナンカバウ文化・伝統の中心的な担い手として、これら若き日のトゥアंकたちが、海岸地帯におけるオランダの侵略・支配そしてその悪影響を眼のあたりにして、心を悩ましたとしても不思議ではない。私の意見では、パドリ運動を起こした人は実はこうした個人的背景を持つトゥアंकたちであり、その典型は、パドリ運動初期の主要な指導者であるトゥアंक・ナン・トゥオとトゥアंक・マンシアンガン(Tuanku Mansiangan)である [Loc. cit.; Dobbin 1974: 328, 335]。⁴⁴⁾

パドリ運動がどうして宗教改革運動という表現を取つたのかという点に関しては、我々はまずミナンカバウ世界の危機において、イスラームがミナンカバウの自己規定のために持っていた特別な意味合いを検討する必要がある。

既に述べたように、17世紀以来ミナンカバウ世界は、北(バタック人)と西(アチェ人と特にオランダ人)から侵蝕を受け、その間パガルユンの王は、これら外部勢力に対して概

44) トゥアंक・マンシアンガンは、トゥアंक・ナン・トゥオの先生の子供で、ミナンカバウの古いウラマの家系に属する。彼はトゥアंक・ナン・トゥオが急進派と訣別したあと、トゥアंक・ナン・リンチュの勧めで急進派パドリ運動の名目上の指導者となつた [Dobbin 1974: 335]。なお、初期のパドリ運動の指導者が、ウラカンで学んだことのあるダレック出身のトゥアंकであるのに対し、その後の指導者は、これらのトゥアंकの弟子およびメッカからの帰国者であつた [Ibid.: 332–335]。

ね無力であった。ミナンカバウ世界への侵略者であるバタック人とオランダ人に共通し、現在の考察の上で重要な点は、両者ともにカフィル (kafir——不信心者)⁴⁵⁾ であったことである。パドリ運動以前のミナンカバウ人が、決して敬虔なイスラーム教徒でなかったことは、既に述べた通りである。しかし、カフィルと規定づけられる外部勢力の侵略に対し、イスラーム (モスリム) は、カフィルの反対概念として、侵蝕を受けつつあるミナンカバウ世界を再定義・再活性化し、個々の村を越えたミナンカバウ社会全体の結束点を提供するものではなかったのであろうか。⁴⁶⁾ パドリ運動の最初の指導者トゥアック・ナン・トゥオも、「ミナンカバウ人が、神(アッラー)の意思に行動の基礎を置くような、そうした一つのコミュニティに結ばれることが、いかに重要であるかを弟子に強調していた」[Dobbin 1977: 29]。

このようなイスラームの意義は、1821年にオランダがパドリ運動に武力介入することにより、「カピイル (カフィル) とムックミン (mukmin——イスラーム教徒) の戦い」[Radjab 1964: 55] として、いやおうなく顕在化し、のちにパドリ運動が、パドリ派対反パドリ派・オランダの戦いから、ブランド・セタン (Belando sétan——^{サタン}悪魔のようなオランダ人) に対する抵抗運動に変わるにつれ、さらに尖鋭化していった。⁴⁷⁾

カフィルであるオランダ人に対するミナンカバウ人の反応が、どちらかというとなじみ

45) 不信心者あるいは邪教者の意味であるが、ここではイスラームを信仰しない人の意。

46) カフィルの反対概念としてだけでなく、イスラームの持つ世界宗教としての普遍性、あるいは地縁・血縁にとらわれないウマツ (ummat——モスリムのコミュニティ) への志向も、当然イスラームのこのような機能を強化したであろう。

47) パドリ運動の反オランダ的運動への移行については、Abdullah [1967: 26-27] を参照。

の感情に触媒されていたとするなら、カフィルであるバタック人に対するそれは、軽蔑(時には恐怖)の感情に触媒されていた。かつてミナンカバウの王が、バタック人の間で畏敬の念を持ってみられていたことは既に述べた。果たしてバタック人が、ミナンカバウ社会・文化一般に対しても、ある種の尊敬ないし憧憬の念を持って接していたかどうかは定かではない。しかし、少なくともミナンカバウ人がバタック社会・文化に対して、優越感と軽蔑の情を抱いていたことは間違いない [Castles 1972: 179]。このような感情は、バタック人のいくつかの「奇習」に起因するところが多い。

バタック人の食人の習慣は、スマトラ内はいうにおよばず昔から広く知られていた。⁴⁸⁾ マルコ・ポーロの『東方見聞録』にも、1290年という早い時期におけるバタック人の食人慣習の記述があり [Bickmore 1868: 425]、ポルトガル人トメ・ピレスが、16世紀の初めの主としてマラッカにおける見聞をもとにして執筆した『東方諸国記』にも、この習慣に関する言及がみられる [ピレス 1966: 259, 272-273, 290]。また、マースデンの18世紀末の体験によっても、バタック人の食人慣習は、スマトラ全島に知れわたっている悪名高い習わしであった [Marsden 1966: 393]。バタック社会は長い間、外部との接触を断ち孤立を守ることができたが、一つの要因は、外部の人の食人慣習に対する恐れにあった [Bickmore 1868: 435-438; Cunningham 1958: 6, 8]。

食人だけではなく、バタック人は他の奇妙な食習慣をも有していた。先のマースデンは次のようにいっている。

食い気に関してデリケートでない彼ら (バタック人) は、(殺したのではな

48) この習慣は、キリスト教の宣教活動が成果を収める19世紀半ばまで続いたと一般にいわれている。

く)既に死んでいる水牛、豚、ネズミ、ワニあるいは偶然出くわすいかなるケモノであろうとも、それを食べることに躊躇しない。(中略)馬肉は美味として最も尊ばれ、その目的(食用)のため穀物飼料を与えて大切に面倒をみる。馬は彼らの国に数多くおり、ブンクーレンのヨーロッパ人もここから良種の馬の供給を受けているが、最良種は彼らの祝祭のために取ってあるため供給されることはない。ミラー氏によると、彼らはまた、数多くの耳の立った小さな黒い犬を飼っているが、これらを太らせて食べる。トディ(toddy——ヤシ酒)を彼らは祝祭の機会にしたたかに飲む[Marsden 1966: 381]。

バタック人の食習慣が持つ宗教的意味合いは別にしても、⁴⁹⁾人間を食べ、死んだネズミを食べ、馬や犬を食べるバタック人を、これらの習慣を持たないミナンカバウ人が、軽蔑の念を持って眺めていたとしても不思議はない。

「野蛮な」バタック人のミナンカバウ世界への侵蝕に対して、イスラームはオランダの場合とは異なる意味合いを持つにいたった。即ち、ここではイスラームはカフィルとムックミン(イスラーム教徒)を区別するだけでなく、文明人と未開人をも区別するもので

49) 飲酒、豚肉の摂取はいうにおよばず、マースデンのあげているバタックの食習慣は、すべてイスラームの教えに反するものである。コーランは、人間が食べることを許されるイキモノの種類について詳しいばかりでなく、食用のイキモノがどのように屠殺されるべきかも問題としている。従って、死肉(既に死んだ動物の肉)を食べることは許されない。この意味から、少しでもイスラームの教えを知っているミナンカバウ人には、バタック人は軽蔑の的以外の何ものでもなかったであろう。

あった。オランダとの関係においては、イスラームはミナンカバウ社会に結束点を与え、やがてパドリ運動をして、反オランダ=カフィル追放運動へと方向づけた。それにくらべてバタックとの関係では、イスラームは単にカフィルとの対決に留まらず、文明化されたイスラーム教徒としての自負と優越感に導かれて、野蛮人を文明化しようという伝道・布教熱へとパドリ運動のエネルギーを転化させた。実際にパドリ派の分派は、1820年代と1830年代の2度にわたってバタックの地(特に西スマトラに隣接した地域)を武力侵略・占領し、バタック人のイスラーム化を試みている[Castles 1975: 71-72]。⁵⁰⁾ 現在キリスト教徒の多いバタック人の中であって、西スマトラに近いマンダヒリン(Mandahiling)地域の人々がモスリムであるのは、パドリ派の活動の影響による。⁵¹⁾

これまでの説明から明らかな通り、パドリ運動の宗教的側面の持つ重要性は、カフィルとの対比において、イスラームはミナンカバ

50) 武力によるイスラーム化は、バタックの中心地であるトバ湖周辺にも達したが[Castles 1975: 72]、イスラームはこの地には根をおろさなかった。むしろトバ湖周辺は、19世紀半ば以降、バタック社会におけるキリスト教発展の中心地である。

51) バタックの地に攻めいったパドリ派分派の、バタック人に対する蔑視(これは多かれ少なかれミナンカバウ人のバタック観を反映していると思われる)がいかほどであったかは、それ以後しばらく続くバタック人の極度の自己卑下・自己嫌悪にみられる。多くのバタック人が、粗野・野蛮のステレオ・タイプにつきまとうバタックという名で呼ばれるのを嫌い、マンダヒリン人、アンコラ人、トバ人など、自分の出身地名で呼ばれるのを好んだ。パドリ派によってイスラーム化された「マンダヒリン人」にいたっては、バタックとの歴史的・文化的連なりをまったく否定するほどであった。またバタック人の中には、有名なバタック馬の名を恥じてトバ馬と命名し直す人さえあった[Castles 1972: 179-182]。

ウ世界に新しい枠づけを与え、⁵²⁾ また侵略勢力オランダおよびバタックと対決するための思想的武器、使命感、そして熱情をミナンカバウ社会に植えつけたことにある。この意味で、パドリ運動はまさしく社会的凝集運動であったということができよう。

Ⅶ イスラームと母系制——新しい統合

長きにわたる急進的な活動の歴史にもかかわらず、パドリ運動はアダットにのっとった既存の社会組織を大きく変えることはできなかった——あるいはより適切には、変えることはしなかった [Abdullah 1972a: 199-201]。イスラームのミナンカバウ社会における地位は、パドリ運動以後強まったが [Loc. cit.]、これは母系制アダットの後退の上に達成されたものではない。

パドリ運動自体、母系制との対決を目的とするものではなかった。パドリ派の中には、母系制に基づく相続制度に反対を唱えた者もあったが [Dobbin 1974: 330]、「反母系制」はパドリ運動の主要な推進力となることはなかった [Graves 1971: 111-113]。「反母系制」よりは、パドリ派の主目的はアヘンの吸飲、

52) これ以前のミナンカバウ世界が、ダレックを中心として、ミナンカバウ人の移動にともない外へ外へと広がっていく地理的空間を形成していたのに対し、パドリ運動以降、特に19世紀半ばにミナンカバウ人の中心居住地域である西スマトラが、スマトラ西海岸州という蘭領東インドの一行政区の枠に閉じ込められることにより、アラム（世界）の了解も変化する。即ち、ミナンカバウ世界は、イスラームと母系制アダット（あるいはイスラームと母系制アダットへの実質的ではなくとも精神的恭順）を中心とする生き方と了解され、西スマトラにしようとするものはその外にしよう、ミナンカバウ人一人ひとりの心の中に内在化されるものとなった。興味深いことに、ミナンカバウ人の地理的移動の形において、集団による移動から個人による移動が主たる形態となるのは、これ以後、19世紀も末になってからである。

賭博、闘鶏などの「諸悪」の追放であり、イスラームの戒律（1日5回のお祈り、断食など）の徹底化であった。運動を通じて「諸悪」の根源が母系制に求められることはなく、パドリ運動が進むにつれ、それは西スマトラにおけるカフィルの存在と関係づけられた。⁵³⁾ このような運動の性格を反映して、パドリ運動の支持者や指導者には、ウラマのほかにも母系制アダットの守護者たるプンフルも多く含まれていた [Abdullah 1967: 20, 23-24; Dobbin 1972: 10-12; 1974: 333; Graves 1971: 113]。

パドリ運動の注目すべき側面は、イスラーム化のさらなる促進によってイスラームと母系制の対立が深まったというよりは、むしろこの運動以後、イスラームと母系制アダットの関係が見直され、両者はミナンカバウ世界の新しい枠組の中で不可分なものと考えられるようになったことである。

パドリ運動の結果として、まずアダットに二つの種類が区別されることとなった。一つは「暗愚なアダット」(adat jahiliah)であり、他は「イスラームに適うアダット」(adat Islamiah)である。パドリ運動の成果は、ミナンカバウ社会から前者を払拭したことであると早くから理解されたが、具体的に何が「暗愚なアダット」で、何が「イスラームに適うアダット」であるかは明確にされなかった [Abdullah 1966: 15; 1972a: 200]。

パドリ運動のもう一つの結果は、イスラームとアダットに新しい関係づけが与えられたことである。これがどのようなものであったかは、イスラームとアダットの関係についての諺の変遷に端的にあらわれている。⁵⁴⁾

53) パドリ運動が、ミナンカバウ親族制度のイスラーム化へと進まなかった背景には、あるいは「野蛮な」バタック人の親族制度が父系制であることが関係しているのかもしれない。

54) 諺の変遷については、Nuzhadi [1971: v], Abdullah [1972a: 200], Datuk Nagari Basa [1968: 129-130] を参照。

イスラーム到来以前のミナンカバウ社会にあっては、「アダットは適切さと妥当性に基礎を置く」(adat bersendi alur dan patut)といわれた。この諺は、土地柄、社会的状況、時代によって変化するアダットの適応性と柔軟性を強調したものである。

イスラーム到来後は、上の諺は次のように変わった——「アダットはイスラームに基礎を置き、イスラームはアダットに基礎を置く」(adat bersendi syarak, syarak bersendi adat)。新しい諺は、アダットとイスラームの相互依存関係をうたったというよりは、相互に干渉しない平行関係をあらわしたものである。これは、神秘主義的シャタリア派のウラマが、本質的にはアダットに興味を示さなかったことと通じるものがある。

パドリ運動後の新しい諺は、「アダットはイスラームに基礎を置き、イスラームはキタブラ(コーラン)に基礎を置く」(adat bersendi syarak, syarak bersendi Kitabullah) というものである。この諺では、アダットに対するイスラームの優位な関係が明確にされている。この諺は、イスラームをアダットの上位に置くことによって、アダットの可変性 (variability) を超越する枠組を提供したものであり、ナスルンの表現を再び借りれば、ここにおいて、現世の事柄、そして特定の事柄に多く係わるアダットは、超越的かつ普遍的なイスラームによって、完全なものになったのである [Nasroen 1957: 28–30]。また新しい諺によれば、アダットを犯す者はその上位にあるイスラームを犯す者でもあり、従って理論的には、アダットの侵犯者はアッラーの怒りをも覚悟しなければならなくなった。

「暗愚のアダット」と「イスラームに適うアダット」の区別、あるいはアダットとイスラームの関係についての新しい諺が、どのような人々の手によって概念化され、広められ、一般に受け入れられるようになったのかはわ

からない。しかし、これらの理念的枠組が果たした役割は明らかであろう。両者の場合とも、具体的事例(例えば相続法)に拘泥することなく、きわめて抽象的な概念化を行うことによって、一方でイスラームのアダットに対する理念的優位を確立し、他方でアダットの規定する現状 (status quo) を容認することになった。そればかりか、イスラームをアダットの最終的な準拠とすることによって、アダットの遵守は理念的に強化されたといえる。先に述べたごとく、アダットの侵犯者は、アッラーの怒りにも触れることになったわけであるから。

いずれにしても、イスラームと母系制アダットのミナンカバウ的な「奇妙な」統合が打ちたてられたのは、パドリ運動のあとのことである。この統合関係では、良いモスリムはアダットの良い追随者であるべきであり、アダットの良い追随者は良いモスリムであるべきであると理解された。

上のようないささか曲芸的ともみえる思考様式は、次のような二つの歴史的事例によくあらわれている。

西スマトラ州の北部には、私の知る限り現在チュバダック (Cubadak) とシンパン・トナン (Simpang Tonang) という二つのバタック人の村が存在する。村に居住する氏族の名前も、ルビス (Lubis)、ナスティオン (Nastion) などのバタックの父系氏族名である。シンパン・トナンにおける村長および長老との私の面接 (1973年2月) によると、これらの村に住む人たちは約400年前に南タパヌリ (西スマトラ州の北隣り) にあるピドリ・プニャブガン (Pidoli Penyabungan) 地方から南下してきたバタック人の子孫である。二つの村について興味深いことは、ルビス、ナスティオンといった父系氏族名を使い、村の人々も父系社会バタックの子孫であるにもかかわらず、現在では母系化されているということであ

る。私の面接によると、チュバダック、シンパン・トナンともにパドリ運動の時に武力によってイスラーム化され、父系から母系社会への移行もそれ以後に行なわれたという。⁵⁵⁾

もう一つの事例は、西スマトラ州の南にあるルジャン地方で起こったイスラーム化に関するものである。ルジャンのイスラーム化は1920年代および1930年代に主としてミナンカバウ人の手によってなされた。これらミナンカバウ人は、当時西スマトラで起こっていたカウム・ムダ運動という、イスラーム改革運動に影響され、自分たちの出稼ぎ地ルジャンのイスラーム化に努めた。元来父系制社会であったルジャンも、ミナンカバウ人によるイスラーム化に呼応するように、母系制社会に変っている [Jaspan 1964]。

ミナンカバウ社会におけるイスラームと母系制の関係は、必ずしも対立・抗争を含まない「平和な状態」に常にあったわけではない。自己取得財産の相続に関して、既に1930年代に、クマナカンではなく子供への譲渡が望ましいという意見が一般的に受け入れられていながら、同様の趣旨の提案が、1951年および1968年のアダットに関する会議でも採択されている [Abdullah 1972b: 9; Schrieke 1973: 39-40]。これは自己取得財産に関するイスラーム的解釈に対して、アダットの解釈（クマナカンへの譲渡）が一部にまだ根強く残っていることを示している。

個人個人の生活においても、イスラームとアダットはしばしば葛藤を生み出す。例えば

55) ハラハップ [Harahap 1960: 44, 60] によると、チュバダックおよびシンパン・トナンの人々は、バタックの地に攻め込んだパドリ派によって捕虜になり、西スマトラに連れてこられた人々の子孫である。しかしいかなる経緯にしろ、捕虜の子孫が村の形成を許されるとは考えにくい。またダトゥック・バトゥアの^{クンゴ}伝承も、両村の形成は、古い時代におけるバタック人の自発的南下移住の結果としている [Datuk Batuah 1956: 166-171]。

土地利用、相続などを巡る紛争を解決するにあたって、イスラーム法に訴えるかアダットに訴えるかは、往々にして正反対の解決策を示唆するものであるだけに、当事者にとっては深刻である。⁵⁶⁾

このようなイスラームとアダット間の緊張関係の可能性にもかかわらず、両者の本源的な不可分性について疑問を發したミナンカバウ人は少ない。

パドリ運動以後のミナンカバウの歴史は、イスラームとアダットの不可分性を再確認してゆく歴史でもあった。20世紀初めのカウム・ムダ運動は、19世紀の半ば以降重要性を増し、またアダットとイスラーム間で懸案の問題となっていた自己取得財産の相続方法について、一応の解答（子供への譲渡）を与えるものであった。

1958年に西スマトラで起こった中央政府に対する反乱は、⁵⁷⁾ 一方でジャワ人と対比したミナンカバウ人のイスラーム信仰心を際立たせ、他方で反乱の挫折、ジャワ人を中心とする中央政府軍による西スマトラ州の占領、そしてその後の政治・経済・知的活動などの面で、インドネシア全体におけるミナンカバウ人の影響力の低下をもたらした。反乱の失敗によって失われた種族としての自尊心を回復するための努力は、政治的に中央政府を刺激しない文化面に集中し、イスラームと母系制アダットは、ミナンカバウ人が誇りにすべき文化的資産としてますます強調されるようになってきている。

イスラームと母系制アダットの奇妙な統合

56) ミナンカバウ社会における種々の紛争解決法については、Tanner [1969; 1971] を参照。

57) 「インドネシア共和国革命政府」(P R R I)の樹立を宣言して起こった反乱。その原因には、ジャワを中心とする共産党勢力の伸長に対する危惧、国家財源のジャワへの過当配分やスカルノの「指導された民主主義」への反発、またイスラーム国教化問題（ミナンカバウは国教化に賛成）などが絡んでいた。

が、将来いかなる形で続いてゆくのか、あるいは続いてゆかないのかを、ここで明らかにすることはできない。少なくとも現在までのところ、ミナンカバウ社会におけるイスラームと母系制は矛盾しないどころかお互いを支える関係にあり、将来ともにこのいずれかを排除することは、ミナンカバウ人の考え方にある種の革命的な変化を伴わずして達成することはできないであろう。

エ ピ ロ ー グ

パドリ運動で活躍したイスラーム指導者のうち、現在までインドネシアで最も有名なウラマはトゥアング・イマム・ボンジョルである。彼は反オランダ闘争を戦った国民的英雄のひとりとして称えられ、彼の名前を冠した街路は、インドネシアの諸都市のいたるところにみられる。

1837年の、トゥアング・イマム・ボンジョルのオランダ軍への降伏によって、パドリ運動は幕を閉じた。

トゥアング・イマム・ボンジョルは1838年の初めに西スマトラからジャワに移され、1839年の初めにはアンボン(Ambon)に、さらにその2年後には北スラウェシのメナド(Menado)に移されて、1864年にその地で亡くなっている。享年92才であった [Dobbin 1972: 18-19]。⁵⁸⁾

インドネシア共和国独立後の1963年、中央政府はその国民的英雄としての地位に鑑み、メナドのトゥアング・イマム・ボンジョルの墓に廟を建てる計画に資金援助を与えることを決定した。この計画の遂行者は、西スマトラから北スラウェシに出稼ぎに来ている人の

58) 一説によると死亡年は1854年である [Dobbin 1972: 19, n. 98]。

集まり、北スラウェシ・ミナンカバウ人会であった。かくしてイスラーム改革運動指導者のために建てられた廟の形は、イスラームとアダットの統合を象徴するように、独特の水牛の角になぞらえた屋根を持つミナンカバウの伝統的な大家屋^{ルマ・ガダン}であった。⁵⁹⁾

59) 当初の予定では、マレー半島のヌグリ・スンビランとインドのナヤールの事例を、ミナンカバウの比較で考察する予定であったが、資料の未消化および時間的制約のため、本論文に入れることができなかった。ヌグリ・スンビランとナヤールは、ミナンカバウとの比較において次のような点で注目に値する。ヌグリ・スンビランは、西スマトラから遠く離れた「異国の地」にある、歴史的に古いミナンカバウの「植民地」であるにもかかわらず、いまだにミナンカバウ文化(母系制を含めて)への強い志向を示している。さらに、パガルユンの宮廷と歴史的に血縁関係を有しているといわれる王が、現在でもヌグリ・スンビランには存在し、王はヌグリ・スンビラン住民の一体感・帰属意識を高める上で、重要な機能を果たしているようである。ヌグリ・スンビランにみる王位の存続およびヌグリ(「国」)概念の存在は、ミナンカバウとの比較において将来何らかの形で説明されなければならない。植民地権力であるイギリスとの関係、マレー半島の他の住人であるマレー人やブギス人(両者ともにモスリム)との関係、そして少数派(マイノリティー)としてのミナンカバウの地位を、ここでは検討する必要がある。ナヤールもミナンカバウと同じく母系制社会であったが、ナヤールの住むマラバール海岸地帯のうち北部地域は、18世紀の後半、モスリムであったマイソール人の侵略を受け、約25年ほど占領された。マイソールが果たしてナヤールのイスラーム化を行なったかどうかは、まだ議論の分かれるところである。しかしながら、マイソールはナヤール母系制にまつわるいくつかの、モスリムの眼からみて野蛮な風習(例えば「一妻多夫」的男女の結びつき)を禁止し、また母系制の基礎である上級カースト・ナヤールの土地制度をも覆した。パドリ運動におけるイスラームと母系制の「対立」が、ミナンカバウ社会の内部勢力間のそれであったのに対し、マラバールの事例では、イスラームと母系制の「対立」は、母系制に対して何ら歴史的・文化的連なりを持たない外部軍事勢力とナヤールとの対立であった点が、ミナンカバウとナヤールの事例での根本的な違いである。

参 考 文 献

- Abdullah, Taufik. 1966. Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau. *Indonesia* 2 (October): 1-24.
- . 1967. Minangkabau 1900-1927: Preliminary Studies in Social Development. Unpublished M. A. thesis. Cornell University.
- . 1971. *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra*. Monograph Series. Ithaca, N. Y.: Modern Indonesia Project, Cornell University.
- . 1972a. Modernization in the Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century. In *Culture and Politics in Indonesia*, edited by Claire Holt, with the assistance of Benedict R. O'G. Anderson and James Siegel. Ithaca and London: Cornell University Press.
- . 1972b. Beberapa Masalah Struktur Masyarakat Islam dan Pembangunan. In *Loka-Karya Pola Kebudayaan Islam Indonesia*. Padang: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama I. A. I. N. Imam Bondjol Padang.
- Andaya, Leonard Yuzon. 1975. *The Kingdom of Johor, 1641-1728*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Bachtiar, Harsja. 1967. Negeri Taram: A Minangkabau Village Community. In *Villages in Indonesia*, edited by Koentjaraningrat. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Bickmore, Albert. 1868. *Travels in the East Indian Archipelago*. London: John Murray.
- Brown, C. C., trans. 1970. *Sejarah Melayu or Malay Annals*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Castles, Lance. 1972. The Political Life of a Sumatran Residency: Tapanuli 1915-1940. Unpublished Ph. D. dissertation. Yale University.
- . 1975. Statelessness and Stateforming Tendencies among the Batak before Colonial Rule. In *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia*, edited by Anthony Reid and Lance Castles. Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society No. 6. Kuala Lumpur: The Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
- Cunningham, Clark E. 1958. *The Postwar Migration of the Toba-Bataks to East Sumatra*. Cultural Report Series No. 5. New Haven: Southeast Asian Studies, Yale University.
- Datoek Batoeah Sango. ca. 1966. *Tambo Alam Minangkabau: Jaitu Asal Usul Minangkabau Segala Peraturan Adat dan Undang-Undang Hukum Disegala Negeri Jang Masuk Daerah Minangkabau*. Fifth edition. Pajakumbuh: Limbago.
- Datoek Madjolelo, Dawis; and Marzoeqi, Ahmad. 1951. *Tuanku Imam Bondjol: Perintis Djalan ke Kemerdekaan*. Djakarta and Amsterdam: Djambatan.
- Datoe' Sanggoeno Di Radjo (Datue' Sangguno Diradjo). 1919. *Kitab Tjoerai Paparan 'Adat Lembaga 'Alam Minangkabau*. Fort de Kock: Snelpersdrukkerij "Agam."
- Datuk Batuah, Ahmad, with the assistance of A. Datuk Madjoindo. 1956. *Tambo Minangkabau dan Adatnja*. Djakarta: Balai Pustaka.
- Datuk Madjo Indo, Fachruddin Hs. 1970. Perpaduan Adat dan Sjarak. In *Himpunan Prasaran dan Kertas Kerdja Seminar Sedjarah dan Kebudayaan Minangkabau II*, edited by Panitia Seminar "Sedjarah dan Kebudayaan Minangkabau." Padang: Pemerintah Daerah Kotamadya Padang.
- Datuk Maruhun Batuah, A. M.; and Bagindo Tanameh, D. H. ca. 1954. *Hukum Adat dan Adat Minangkabau*. Djakarta and Amsterdam: Poesaka Aseli.
- Datuk Nagari Basa, Bahar. 1966. *Tambo dan Silsilah Adat Alam Minangkabau*. Pajakumbuh: Eleonora.
- Datuk Nagari Basa, H. Mansur. 1968. Hukum Waris dan Tanah dan Peradilan Agama. In *Menggali Hukum Tanah dan Hukum Waris Minangkabau*, edited by Mochtar Naim. Padang: Center for Minangkabau Studies.
- Daulay, Zahara. 1960. Minangkabau: A Preliminary Study of the Culture and People. Unpublished M. A. thesis. Cornell University.
- Dobbin, Christine. 1972. Tuanku Imam Bondjol (1772-1864). *Indonesia* 13 (April): 5-35.
- . 1974. Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century. *Modern Asian Studies* 8(3): 319-356.
- . 1977. Economic Change in Minangkabau as a Factor in the Rise of the Padri Movement, 1784-1830. *Indonesia* 23 (April): 1-37.
- Effendy, Tenas; and Effendy, Nahar. ca. 1972. *Lintasan Sejarah Kerajaan Siak Sri Indrapura*. Pekanbaru: Badan Pembina Kesenian Daerah Propinsi Riau.
- Francis, E. 1860. *Herinneringen uit den Levensloop*

- van een Indisch' Ambtenaar van 1815 tot 1851, Derde Deel.* Batavia: H. M. van Dorp.
- Fuller, C. J. 1976. *The Nanyangs Today.* London: Cambridge University Press.
- Geertz, Hildred. 1967. Indonesian Cultures and Communities. In *Indonesia*. Revised edition, edited by Ruth T. McVey. New Haven, Conn.: Human Relations Area Files.
- Graves, Elizabeth E. 1971. The Ever-Victorious Buffalo: How the Minangkabau of Indonesia Solved their 'Colonial Question.' Unpublished Ph. D. dissertation. University of Wisconsin.
- Hall, D. G. E. 1970. *A History of South-East Asia.* Third edition. New York: St. Martin's Press.
- Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah). 1963. *Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi.* Originally published in 1946. Djakarta: Firma TeKa.
- . 1966. *Kenang-Kenangan Hidup.* Second edition. Kuala Lumpur: Pustaka Antara.
- . 1967. *Ajahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan Perjuangannya Kaum Agama di Sumatera.* Third printing. Djakarta: Djajamurni.
- . 1968. Adat Minangkabau dan Harta Pusakanja. In *Menggali Hukum Tanah dan Hukum Waris Minangkabau*, edited by Mochtar Naim. Padang: Center for Minangkabau Studies.
- Harahap, St. E. 1960. *Perihal Bangsa Batak.* Djakarta: Bagian Bahasa Djawatan Kebudayaan Dep. P. P. dan K.
- Hazairin. 1968. Islam dan Adat Minangkabau. In *Menggali Hukum Tanah dan Hukum Waris Minangkabau*, edited by Mochtar Naim. Padang: Center for Minangkabau Studies.
- Jaspan, M. A. 1964. From Patriliney to Matriliney: Structural Change among Redjang of Southwest Sumatra. Unpublished Ph. D. dissertation. Australian National University.
- Josselin de Jong, P. E. de. 1952. *Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia.* The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1960. Islam versus Adat in Negri Sembilan (Malaya). *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116: 158-203.
- Kathirithamby-Wells, J. 1969. Achehnese Control over West Sumatra up to the Treaty of Painan, 1663. *Journal of Southeast Asian History* 10(3): 453-479.
- . 1977. *The British West Sumatran Presidency, 1760-1785: Problems of Early Colonial Enterprise.* Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Kato, Tsuyoshi. 1977. Social Change in a Centrifugal Society: The Minangkabau of West Sumatra. Unpublished Ph. D. dissertation. Cornell University.
- . 1978. Change and Continuity in the Minangkabau Matrilineal System. *Indonesia* 25 (April): 1-16.
- . 1980. Rantau Pariaman: The World of Minangkabau Coastal Merchants in the Nineteenth Century. *Journal of Asian Studies* 39(4): 729-752.
- Kemal, Iskandar. 1964. *Sekitar Pemerintahan Nagari Minangkabau dan Perkembangannya.* Padang: Pertjetakan Daerah Sumatera Barat. Kementerian Penerangan. ca. 1954. *Republik Indonesia: Propinsi Sumatera Tengah.* n. p.
- クンチャラニングラット (編). 1980. 『インドネシアの諸民族と文化』加藤 剛; 土屋健治; 白石隆(訳). 東京: 文遊社. (原著 Koentjaraningrat, ed. 1971. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia.* Jakarta: Djambatan.)
- Levy, Reuben. 1971. *The Social Structure of Islam.* London: Cambridge University Press.
- Loeb, Edwin M. 1972. *Sumatra: Its History and People.* Kuala Lumpur: Oxford University Press. Originally published in 1935.
- Mansoer, M. D. et al. 1970. *Sedjarah Minangkabau.* Djakarta: Bhratara.
- Maretin, J. V. 1961. Disappearance of Matrilineal Survivals in Minangkabau Family and Marriage. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 117: 168-195.
- . 1966. Adat, Islam, and the Political Struggle among the Minangkabau of Western Sumatra in the First Half of the Twentieth Century. *Soviet Anthropology and Archeology* 4(4): 29-45.
- Marsden, William. 1966. *The History of Sumatra.* London: Oxford University Press. Originally published in 1783.
- Mattulada. 1976. *Islam di Sulawesi Selatan.* Jakarta: LEKNAS-LIPI.
- Nasroen, M. 1957. *Dasar Falsafah Adat Minangkabau.* Djakarta: Bulan Bintang.
- Neumann, J. H. 1972. *Sedjarah Batak-Karo: Sebuah Sumbangan.* LIPI Seri terjemahan karangan Belanda No. 2, translated by Siahaan-Nababan. Djakarta: Bhratara. Original work published in 1926/27.

- Nicholson, Clara K. 1965. The Introduction of Islam into Sumatra and Java: A Study in Cultural Change. Unpublished Ph. D. dissertation. Syracuse University.
- Nuzhadi. 1971. Latar Belakang Sedjarah Terwujudnja Adat Bersendi Sjarak di Minangkabau. Unpublished M. A. thesis. I. K. I. P., Padang.
- Parlindungan, Mangaradja Onggang. 1964. *Pongkinangolngolan Sinambela gelar Tuanku Rao*. Djakarta: Tandjung Pengharapan.
- Peacock, James L. 1973. *Indonesia: An Anthropological Perspective*. Pacific Palisades: Good-year Publishing Company.
- Pemerintah Daerah Propinsi Sumatera Tengah. ca. 1955. Monografi Adat dalam Propinsi Sumatera Tengah. Padang. (Mimeographed)
- ピレス, トメ. 1966. 『東方諸国記』生田 滋他(訳). 東京: 岩波書店. (原著 Pires, Tomé. *Suma Oriental que trata do Maar Roxo ate os Chins*. Cf. Cortesão, Armando. 1944.)
- Radjab, Muhammad. 1950. *Semasa Ketjil Dikampung (1913-1928): Autobiografi Seorang Anak Minangkabau*. Djakarta: Balai Pustaka.
- . 1964. *Perang Paderi di Sumatera Barat (1803-1838)*. Djakarta: Balai Pustaka.
- . 1969. *Sistem Kekerabatan di Minangkabau*. Padang: Center for Minangkabau Studies.
- Raffles, Sophia. 1830. *Memoir of the Life and Public Services, with some of the Correspondence, of Sir Thomas Stamford Raffles, F. R. S.* London: John Murray.
- Rasjid Manggis, M. Datuk Radjo Penghulu. 1971. *Minangkabau: Sedjarah Ringkas dan Adatnja*. Padang: Sri Dharma.
- Reber, Anne Lindsey. 1977. The Private Trade of the British in West Sumatra, 1735-1770. Unpublished Ph. D. dissertation. University of Hull.
- Schrieke, B. 1955. The Shifts in Political and Economic Power in the Indonesian Archipelago in the Sixteenth and Seventeenth Century. In *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings of B. Schrieke, Part One*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve.
- . 1973. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*. LIPI Seri terjemahan karangan Belanda No. 31, translated by Soegarda Poerbakawatja. Djakarta: Bhratara. Original work published in 1920.
- Sjafnir, A. N. et al. 1973. *Seri Monografi Adat dan Upacara Perkawinan Minangkabau*. Padang: Kantor Pembinaan Permuseuman Perwakilan Departemen P. dan K. Propinsi Sumatera Barat.
- Snouck Hurgronje, C. 1906. *The Achehnese*, translated by A. W. S. O'Sullivan. Two volumes. Leyden: E. J. Brill.
- Tanner, Nancy. 1969. Disputing and Dispute Settlement among the Minangkabau of Indonesia. *Indonesia* 8 (October): 21-68.
- . 1971. *Minangkabau Disputes*. Unpublished Ph. D. dissertation. University of California, Berkeley.
- 坪内良博. 1980. 「南スマトラ, コムリン川流域およびムシ川下流部における集落形成史」『東南アジア研究』17(3): 480-506.
- Verkerk Pistorius, A. W. P. 1871. *Studien over de Inlandsche Huishouding in de Padangsche Bovenlanden*. Zlat-Bommel: Joh. Noman en Zoon.
- Wolters, O. W. 1970. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.