伝統的政体の変化と アラム・ミナンカバウ[1)]

桑原季雄

Ⅰ．序
Ⅱ．伝統的政体の構造
　1．三人の王
　2．村落政体の二つのモデル
Ⅲ．オランダ植民地支配
　1．伝統の解体と強化
　2．変化の意味するもの
Ⅳ．結語

Ⅰ．序

母系の親族制度で知られるインドネシア・西スマトラ州のミナンカバウ族は人口が約 250万（1971年現在）で、これは州人口の90%に当たり、西スマトラ州以外の地にも約百万のミナンカバウ人が移り住んでいるといわれる。西スマトラ州は 8つの県と73の郡、そして 500以上の村（nagari）が存在し、州内の人口の86%は村落部に住んでいる．州人口比に占める高い村落部の人口比率や圧倒的に多い村落の数からしても州に占める村落部の比重は非常に大きい。このことは村落レベルでの文化・社会形態の重要性を示している。これに反して都市の比重は小さく、都市化はそれ程進行していない。一番大きな都市である西海岸沿いの州都パダン（Padang）でさえ人口は約20万人である。[2)]

西スマトラ州における主要な経済活動は農業で、特に水稲耕作の重要性が強調される。米が村の自律経済を支えるのに対し、コーヒーなどの換金作物がオランダ植民地経営のもとで作られてきた。

インドネシア人口の90%近くはイスラム教徒である。ミナンカバウ人はインドネシアの中でも最も敬虔なモスリムとして知られる。

ミナンカバウは19世紀初めにオランダの植民地支配下に入る直前まで約四世紀以上に渡って王国を形成してきた。元来はヒンドゥー王朝であり、その後もとりわけイスラムや西欧などの外来文化の影響を受けてきた。

これまでミナンカバウに関する研究は社会学的、人類学的研究に限定して言えば、今世紀前半は母系制に関わる親族論的、社会組織

論的研究が多くの関心を集めた。[3)]　戦後は、とりわけオランダによる植民地研究の蓄積を背景に、植民地化以来の商品経済の発達や近代化に伴う母系制の変容あるいはその存在自体を問題にする社会変化の研究が大勢を占めてきた。[4)]　それは婚姻形態や居住様式、相続、生業形態等をかつてのいわゆる伝統的存在様式と比較することにより展開された。最近では植民地時代のオランダの資料を今日のフィールド資料と相互補完させながら一定地域の歴史的再構成を行う中で変化を問題にする社会経済史的研究も見られる。[5)]　社会変化を問題とする場合このように様々のアプローチが考えられるが、本稿では政治組織の形態論的側面から変化の問題にアプローチする。即ち、まず王制と伝統的世界観、村落政体の構造、王制と村落政体との関係、そして植民地化によりこうした伝統的政治構造にもたらされた変化を分析し、最後に、伝統的世界観とも関連させながら、植民地化がアラム・ミナンカバウにもたらした変化の意味を考察する。ただしここでいう「伝統的政治構造」とは、伝統的ミナンカバウに関する従来のほとんどの研究が植民地支配確立以後の研究をベースにしていることから、今日に至るこれら直接間接の資料や諸研究をもとに再構成されたモデルである。

Ⅱ．伝統的政体の構造

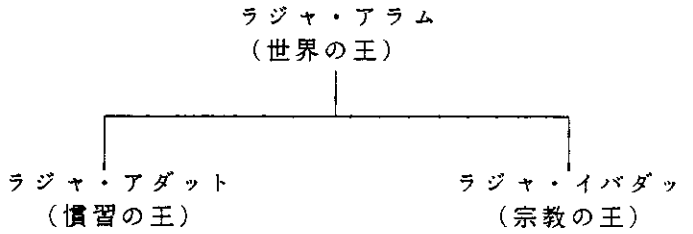
1．三人の王

A．王制の構造

ミナンカバウ王朝[6)]には、幾つかの顕著な特徴が見られた。その一つは、その起源において、土着のミナンカバウ社会に異邦人であるヒンドゥーが征服者として到来し、王朝を築き上げたが、王族内での内婚を行うことにより土着化せず、そのため土着のミナンカバウ村落社会から遊離した形で存続したこと、[7)]　第二に、上級権力として常時三つの王位が存在していたこと、第三に、王国と呼ばれたにもかかわらず、軍隊を擁することもなく、また、経済的基盤としての領地を持たず、水田稲作が重要なダレック（内陸高地平野部）の村々から租税を徴収することもなかったということである。[8)]　このように、王国とか王朝と呼ばれていたとはいえ、特異な性格の王朝であったことがわかる。まずミナンカバウの王制から見ていこう。

De Jong（P.E.de Josselin de Jong）によると、ミナンカバウには三つの王位が存在した。即ち、ラジャ・アラム（世界の王）、ラジャ・アダット（慣習の王）、ラジャ・イバダット（宗教の王）と呼ばれた王たちである。[9]（図 1）三人の王は三つの異なるパル

（図 1）　王制の構造



イック（大家族集団）に属し、父親同士が兄弟で、祖父を同じくしていた。[10]

三人の王のうちで、ラジャ・アラムは「偉大な王」を意味するヤンディパトゥアン・バサ（Jangdipatuan Basa)の称号を戴く唯一の者であり、オランダ東インド会社が「ミナンカバウの皇帝」としたのも彼であった。このことは、この三人の王のうちで、ラジャ・アラムが最高位の王であることを示すものである。ラジャ・アダットはトゥアン・ガディ（Tuan Gadih）の称号を戴いた。これは〝Lord Virgin〟あるいは〝Lady〟を意味し、伝説によると、最初のラジャ・アダットは初代王ヤンディパトゥアンの姉妹であったと言われる。[11] ラジャ・イバダットについては何の言及もなされていないが、同様に称号を有したものと推測される。これらの称号は父系的に継承された。[12]

三人の王はタナ・ダタール（Tanah Datah ）地域に存在する王国の首都パガルユン（Pagarruyung)[13] に居住していた。パガルユンは三分され、各王はその三分の一ずつを居住地にした。ラジャ・アダットとラジャ・イバダットはその外にも領地として、それぞれアガム（Agam）地域のナガリ・ブオ（Buo）とリマプル・コト（Limaple Koto）地域のナガリ・スンプ・クドゥイ（Sumpu Kuduih）の各村を所有していた。また、ナガリ間のタナ・ラジャ（Tanah Radjo:「王の土地」）と呼ばれる土地はすべてラジャ・アラムに属していた。

B．王の機能

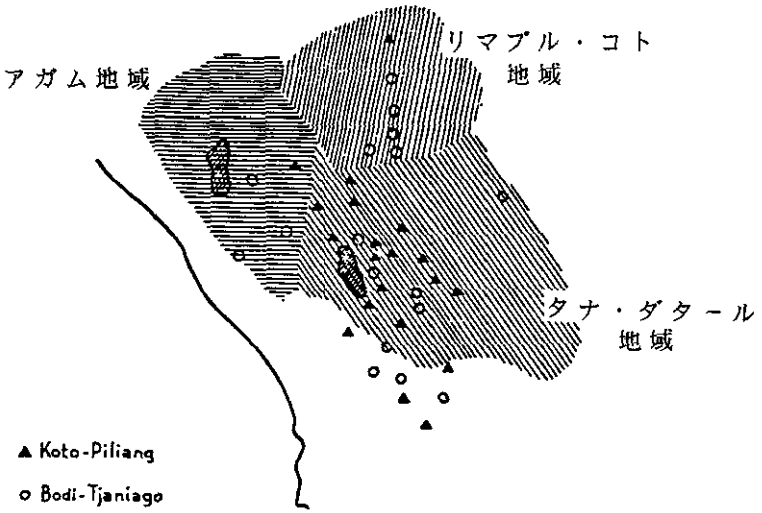
1）統合的象徴としての王

三人の王はそれぞれに一定の機能を担っていた。ラジャ・アダットは「慣習の王」と言われるように、慣習や社会的政治的問題、即ち、俗的事柄に関わり、また、「宗教の王」と言われたラジャ・イバダットは聖なる事柄に関与した。ラジャ・アラムは両者を統合する機能を担い、聖俗両方の問題に関与した。ラジャ・アダットとラジャ・イバダットは相互に対立する原理を代表した。即ち、ラジャ・アダットが伝説においても実際にも女性であったといわれることから、女性原理や母系集団を代表するのに対しラジャ・イバダットは男性原理や神聖な事柄のために父系的に組織された共同体を代表した。[14]

三人の王はダレックを構成する三つの地域（luha'）とも強く結びついており、そこでは三人の王の関係が二項対立と統合という形でみられる。即ち、ミナンカバウの村は伝説的な４つの氏族といわれるコト（Koto）、ピリアン（Piliang ）、ボディ（Bodi）、そしてチャニアゴ（Tjaniago）からなる。これらはさらに二つずつ一緒に結びついて、それぞれコト・ピリアン、ボディ・チャニアゴという胞族を形成する。コト・ピリアンもボディ・チャニアゴもそれぞれのアダット、即ち、慣習法を有する。ミナンカバウの各村（ナガリ）はどれもコト・ピリアンかボディ・チャニアゴのいずれかのアダットに属している。これは、このような村が、その一方のアダットに属するカンプンによってのみ成立していることを意味するのではなく、コト・ピリアンかボディ・チャニアゴのいずれか一方の集団がその村で伝統的に優勢であることを意味する。[15]　これら二つのアダット集団はそれぞれの伝説的祖先、即ち、コト・ピリアンにはクジェ・カトゥマングンガン（Kjai Katumanggungan ）が、そしてボディ・チャニアゴにはパラパティ・ナン・サバタン（Parapatih nan Sabatang）が存在した。[16]　このため、これらの祖先の名に因んで、コト・ピリアン・アダットはアダット・カトゥマングンガン、ボディ・チャニアゴ・アダットはアダット・パラパティとも呼ばれる。

ダレックを構成する三つの地域は、これら二つのアダットにより分類される。（図 2）一般に、アガム地域では、ボディ・チャニアゴの村が、また、リマプル・コト地域ではコト・ピリアン村が優勢であり、タナ・ダタール地域にはこの二つのアダット村の「混合」した形態がみられる。アガム地域は「慣習の王」と、また、リマプ

（図 2）Koto-Piliang and Bodi-Tjaniago



［De Jong 1952:208 より引用］

ル・コト地域は「宗教の王」と、そしてタナ・ダタール地域は「世界の王」ともそれぞれ結びついている。伝説によるとパラパティとカトゥマングンガンはミナンカバウの初代の王、マハラジャ・ディ・ラジャの子孫で、パラパティは慣習法、即ちアダットを、そしてカトゥマングンガンはイスラム法を作ったと言われる。[17] アダットは「慣習の王」に属し、イスラムは「宗教の王」に代表される世界に結びついているのであるから、アガム地域とリマプル・コト地域は、パラパティとカトゥマングンガンを通してそれぞれ「慣習の王」と「宗教の王」に結びついていると言える。また「慣習の王」の領地であるブオ村と、「宗教の王」の領地、スンブ・クドゥイ村がそれぞれアガム地域とリマプル・コト地域に存在することからも、「慣習の王」とアガム地域、「宗教の王」とリマプル・コト地域という関連性を考えることができる。

ここで、アガム地域とリマプル・コト地域にそれぞれ見られる二つのアダット村について更に詳しく見ながら、王の統合的機能を考えてみることにしよう。伝説によると、パラパティとカトゥマングンガンという二人の祖先の間では覇権争いが絶えなかったと言われる。しかし、こうした敵対的関係にもかかわらず、この二人の偉大

な祖先は死期が近づくと、子孫に、両集団の統一を保つように訓告した。即ち、「ボディ・チャニアゴは我々の税を支払い、我々の集会所を飾ってくれるからであり、また、我々の支配の基盤となっているからである。コト・ピリアンの傘をたてるのはボディ・チャニアゴだけである。」[18] ここでいう傘は主権者の地位の象徴であり、ここにはカトゥマングンガンが王権の所有者で、パラパティは王家の傘の所有者、即ち、王権を支える者であること、そして更に、敵対関係にありながらもコト・ピリアンとボディ・チャニアゴは常に統合されなければならない関係にあることが示されている。二人の祖先、パラパティとカトゥマングンガンの対立は両者に代表される二つの胞族集団、即ち、ボディチャニアゴとコト・ピリアンの対立でもあり、更には両胞族村の間の対立でもある。また、それは、ボディ・チャニアゴ村が優勢なアガム地域と、コト・ピリアン村が優勢なリマプル・コト地域の間の対立にもなる。「ミナンカバウ世界（アラム・ミナンカバウ）」が成立するためには、こうした対立が常に止揚され、統合されることが必要であるとされ、そしてこの機能を担うのが王であった。このように、相互に対立する原理を統合し、「ミナンカバウ世界」を成立させていくのがラジャ・アラムの最も重要な役割である。ラジャ・アラムは、上述の三つの地域のうち、タナ・ダタール地域を代表し、そしてそこにはボディ・チャニアゴ村とコト・ピリアン村の「混合」した形態が見られるということも、両者を、ひいては、二つの対立的世界を統合するという象徴的存在としての王をみることができる。

ミナンカバウにおけるこのような王の位置は次のような伝説にも規定されている。それは王と様々な動物、例えば虎、山羊、猫、犬などとの婚姻譚であるが、それによると、最初の王であるスリ・マハラジャ・ディラジャとこれらの動物との婚姻から女子が誕生し、彼女が今度は土着の男達と結婚して、今日のダレックを構成する三つの地域の女祖になったといい、あるいはまた、最初の王が虎と結婚し、その子孫がアガム地域の住人になり、同様に、リマプル・コトの住人はスリ・マハラジャ・ディラジャと猫や犬との婚姻から生まれた子の子孫であるという。De Jong はこれを王に代表される「男性的、父系的原理」がミナンカバウの社会構造に見られる「女性的母系的原理」と婚姻関係に入ったことを示していると見る。[19]

この伝説には、王がもたらす二つの統合的機能を読みとることが出来る。一つは王の到来以前の個々バラバラで相互に対立的なトーテム的、部族社会的状況にもたらされた統合であり、他の一つは王

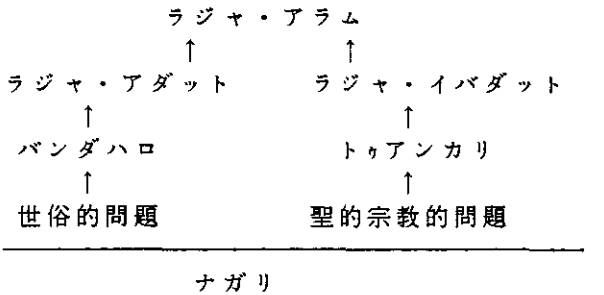
の「男性的、父系的原理」とミナンカバウの「女性的、母系的原理」の婚姻という話に象徴される二つの対立的世界の統合である。伝説のなかの様々な動物は王国として統一される以前の様々な個々の母系氏族や胞族、ひいてはトーテム的部族を象徴しているのであり最初の王スリ・マハラジャ・ディ・ラジャとこれらすべての動物との婚姻は、一人の王のもとにこれらの部族社会が統合されたことを象徴的に示していると考えられる。この婚姻はまた、王の持つ男性的父系的原理と土着の女性的母系的原理という二つの対立的原理との間に統合的共存関係が結ばれたことを意味すると考えられる。

2）調停者としての王

王の調停者としての機能には二つある。一つはメッセンジャーを派遣して慣習や宗教に関するん紛争の調停を行うことであり、もう一つはナガリ間の儀礼的戦争の調停である。まず慣習や宗教に関する問題の調停の機能から見ていくと、王のもとには、バサ・アンペ・バライ（Basa nan Ampe'Balai ）、即ち、「４つの評議会室の偉大な男達」と呼ばれる貴族がいた。彼らは王のメッセンジャー、あるいは監察官として王国の異なる地域へしばしば派遣されたと言われるが、彼らの権利や義務については明らかでない。しかし、彼らの称号に関して少なくとも明らかなことは、彼ら４人がスンガイ・タロ村のバンダハロ（The Bandaharo of Sungai Taro）、パダン・ガンチェン村のトゥアン・カリ（The Tuan Kali of Padang Gantieng）、スマニエ村のマンクドゥム（The Mangkudum of Sumanie' ）、そして、スルアソ村のインドモあるいはトゥアン・パンジャン（The Indomo or Tuan Pandjang of Suruaso）であったということである。[20] このうち、バンダハロとトゥアン・カリの二人が特に重要で、前者はラジャ・アダットの、また後者はラジャ・イバダットの代理として係争中の村へ派遣され、村落の住民の訴えに対する予審の役目を果たした。慣習に関する村落住民の訴えはバンダハロ→ラジャ・アダットの線で、また、宗教に関する訴えはトゥアン・カリ→ラジャ・イバダットの系列で処理された。（図 3）

王の調停者としてのもう一つの機能はナガリ間の儀礼的戦争の調停である。これは、「慣行的戦争」（parang adat ）といわれるもので、二つの対立的フラトリー村であるコト・ピリアン村とボディ・チャニアゴ村の間で行われた。これには明確なルールがあって、この戦争は必ずナガリ間のどの村にも属さないタナ・ラジャ（王の土地）で戦われた。両集団のプンフルは戦場の周りの高所から傍観し

（図 3） 王の調停的機能



ているだけで、彼ら自身は直接参加することはなかった。この戦争では一方が投石をすると他方がそれに応酬したが、実際にはほとんどいつも流血の惨事は見られなかった。王朝時代には、王あるいは王の使者が戦場となっているタナ・ラジャに王の黄色い傘[21] を立てることで戦争を終結させることが出来た。De Jong は、この儀礼的戦争が激しく燃え上がる情熱の安全弁になるとする Westenenkの見解を退け、これはミナンカバウ世界（アラム・ミナンカバウ）の全体性を作り上げている二つの胞族が常に敵対的かつ相互補完的に足並みを揃えていることの表明であったとする。[22] このように王は両者を和解させ、結びつける機能を有していたと考えられが、ここで強調しておかなければならないのは、Loeb によれば ①ナガリ間の儀礼的戦争の調停を行うということが王の唯一の権威の行使であったということ、②この戦争が長期にわたって決着を見ないとき初めて王の調停が行われたこと、そして③もし両者がそれでも戦争を継続した場合、王はそれ以上は何もその問題に深く介入することはなかったということである。[23]

このように、ミナンカバウ社会における王の機能は実際的というよりは寧ろ象徴的な統合的機能であったと言えるが、それでは「三人の王」というのは何を意味するのであろうか。

De Jong はダレックを構成する三つの地域の関係、即ち、アガムとリマプル・コトの両地域はそれぞれボディ・チャニアゴとコト・ピリアンという二つの相対立するアダット村からなり、王の住むタナ・ダタールは両方のアダットが混合した村が存在することにより両者の統合を象徴する、という関係を「2 －3 分的原理」（two-three principle of partition）と表現し、インドネシアに普遍的

な二元的世界観のミナンカバウ的変形と見た。[24] ところがこの「2 ー3 分的原理」は地域間の象徴的対立と統合の関係だけに限らず王制、即ち、「三人の王」の関係にも明らかに見てとれる。「慣習の王」に代表される世界は既に見たように、社会的政治的事柄、女性、母系制、アガム地域やボディ・チャニアゴ胞族であり、他方、「宗教の王」に代表される世界は宗教的事柄や男性、父系制、リマブル・コト地域、コト・ピリアン胞族であった。ミナンカバウ土着民は前者に属し、王族は後者に属した。ところが後者の属性を有する「世界の王」ラジャ・アラムは本来ならば後者に属しているべきであるのにそうではなく、後者の属性を有したまま統合者としての第三の位置につく。即ち、二つに分けた世界に統一原理、もしくはそれを具現した組織や人物として加わってくるのである。これは単純な双分観に留まらず、「2 」であると同時に「3 」であると見ることも出来る。ある見方によれば二元観であり、また別の観点に立てば三元観である。[25] ミナンカバウにおけるこのような「2 ー3 分的原理」は村の社会構造や政治構造にも反映している。これについては次でみていこう。

2．村落政体の二つのモデル

A．社会構造

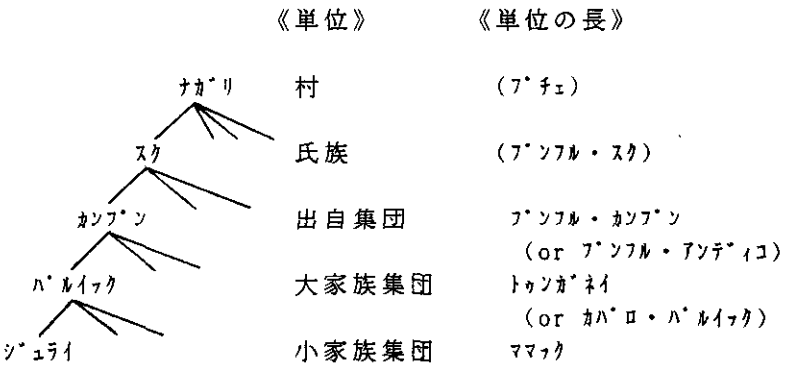
社会システムがその中で機能する最大の単位となる地域はナガリである。ナガリは高度の自主性を有し、「村落共和国」とまで特徴づけられている。[26] そして村での生活を律するのがアダットと言われる慣習法であり、母系制の親族制度である。[27] 慣習法共同体としての村には幾つかのレベルの母系親族集団が存在するが、そのうち最も上位のレベルの母系集団はスクと呼ばれる母系氏族である。村は通常村内族外婚を行う四つのスクから構成される。スクは更にカンプンと呼ばれる多数の母系親族集団に分かれ、[28] カンプンはまた若干のパルイックと呼ばれる母系小集団を含んでいる。 パルイックの成員は通常ルマ・ガダンと呼ばれる大きな慣習家屋で居住を伴にするが、五世代たつと分家が行われる。この分家集団がジュライ（djurai）である。（図 4）最小の血縁的単位は母と子から成る集団でスマンダイ（samandai）と呼ばれる。以上が母系氏族集団の分節構造である。

村を構成する四つのスクからはそれぞれ一人の氏族長が選出される。これはナガリにある同一氏族のうち最も古くから居住する親族

集団から選ばれる。この氏族長はプンフル・スク（panghul suku）と呼ばれる。一つのナガリには通常4 人の氏族長が存在し、彼らは「四つのスクの長」を意味する「プンフル・カ・アンペ・スク」（Panghulu ka-ampe̍ suku ）と総称される。[29] 彼等は後述するナガリの内部統制について重要な役割を持つ。四つのスクは更に二つずつ結びついてボディ・チャニアゴとコト・ピリアンというフラトリーを形成する。

各スクを構成するカンブンの長はプンフル・カンブンあるいはプ

（図 4）　　村の社会構造



ンフル・アンディコと呼ばれる。プンフル・カンブンは関係する幾つかのパルイックの長のうち有力な家系の者から選出されることが多く、しばしばその「家長」である最年長のトゥンガネイ（tungganai）あるいはカパロ・パルイック（Kapalo paruik ）がプンフル・カンブンを兼ねる。[30]

カンブンは幾つかの大家族集団、すなわちパルイックから構成されている。パルイックの構成員は、母子関係を核として三世代に及ぶのが通例であり、「サブワ・パルイック」（Sabuah paruik ）即ち、「同腹の仲間たち」という名称で総括される。[31] この集団の長は同一家族内の最年長の「ママック」（mamak ）と呼ばれる母の兄弟であり、トゥンガネイあるいはカパロ・パルイックと呼ばれる。ママックは「サマンダイ」集団の保護者で、子供から見れば母親の兄弟（オジ）およびオジと同列・同世代の母系男性親族であり、子

供に対して全ての責任を負う。[32]

B．政治構造

既にみてきたようにナガリには、パルイック（母系小集団）、カンプン（母系集団）、スク（母系氏族）の三つの分節集団があり、各集団ごとに、それぞれトゥンガネイあるいはカパロ・パルイック、プンフル・カンプンあるいはプンフル・アンディコ、そしてプンフル・スクという首長が選出される。パルイック、カンプン、スクといった母系親族集団以外にミナンカバウ社会には慣習法にのっとった他の集団は存在しない。このため、政府などの上からの指令や、規約、村の政体の行政活動も、これらの親族集団の長であるプンフル・スク、プンフル・アンディコなどを通して村人に伝えられる。一つの村には通常四つのスクが存在するのであるから、村の行政も各スクの代表者による合議によって行われるわけであるが、ではその政治組織の編成はいかにして行われるのであろうか。

ミナンカバウの政治形態は伝統的にはその村でどの慣習法が支配的かによりボディ・チャニアゴ型とコト・ピリアン型の二つの型に区別される。まず両政体の相違に注目してみよう。第一にコト・ピリアン型の政体の様式はパダン高原の中・南部地方、即ち、リマプル・コト地域やタナ・ダタール地域に見られるのに対し、ボディ・チャニアゴ型政体は北よりのアガム地域に見られる。第二に会議構成員について後者ではプンフル達が原則的に平等の地位に置かれ、「民主的」傾向が強いのに対し、前者では「ナガリ連合会議」のプンフル・スクおよびプンフル・カンプンを中心とする各構成員の権限は必ずしも平等ではなく、座席さえも長のヒエラルキーに応じて格差が設けられる。またプンフル・スクのうちの一人の者にナガリの最高権威が与えられ、プチェ(putjue)として存在する。[33] プンフルは選出によって任命されるのではなく、一つの有力な家系の者にのみその権利が与えられた。

次に、慣習や宗教に関する紛争や問題の処理の手順はこの二つの政治形態によってそれぞれ異なっていた。（図 5）即ち、村の慣習に関する共同事項や紛争の処理はコト・ピリアンでは、まず氏族会議にはかり、もしそこで決着を見ない場合は、次に、村の四つのスクの氏族長からなるナガリ連合会議（rape' salareh)にかけられ、そこでも解決されない場合には順次上位の機関、即ち、各村の村長からなる地域会議（rape' saluha')→バンダハロ→ラジャ・アダット、そして最終的にはラジャ・アラムに最後の判断を仰ぐ仕組みに

（図 5）　伝統的村落政体の二つの型

《コト・ピリアン型》	《ボディ・チャニアゴ型》
王	タベの全代表者会議
↑	↑
補佐官	地域会議
↑	↑
地域会議	ナガリ連合会議
↑	↑
ナガリ連合会議	氏族会議
↑	
氏族会議	

なっている。他方、ボディ・チャニアゴの場合、氏族会議→ナガリ連合会議→地域会議まではコト・ピリアンと同様の手続きを踏むが、その先は、タベの集会所（rape' in the Balai nan Pandjang at Tabe'）にボディ・チャニアゴの全代表が集まって協議し、最終的決定を下す。ここではバンダハロや王に判断を仰ぐことはない。[34)]

宗教的問題に関しても、両者は同様の手順を踏む。ただコト・ピリアン型の政治組織のもとではバンダハロとラジャ・アダットに代わりトゥアン・カリとラジャ・イバダットが調停役を勤める点のみ異なってくる。[35)] このようにコト・ピリアン型のほうがボディ・チャニアゴ型よりもミナンカバウの王と密接に関係している。

ミナンカバウ王国の伝統的政治構造に関してこれまで王制と村落政体に分けて論じてきたが最後に両者を総合してその関係を考えてみよう。既に見たように王制の構造は同時に「ミナンカバウ世界」即ち、アラム・ミナンカバウの構造でもあった。そしてそれはまた「各ナガリは言わばミナンカバウ世界の縮図である」[36)] とも言われているように村の構造でもあった。従ってここに王制とナガリ政体も不可分の関係にあることが考えられる。そこでまず王制と「ミナンカバウ世界」との関係をもう一度簡単に見てみよう。（図 6）王制の構造原理は既述のように二人の王に代表される二元対立的世界に第三の王が統合者として加わると言う特殊ミナンカバウ的「2 ー 3 分的原理」であった。即ち、ラジャ・イバダットとラジャ・アダットにそれぞれ具現される聖俗二元論的世界が両者の世界を合わせ持つラジャ・アラムにより統合されるというものである。ミナンカバ

ウ土着民が俗の世界に属するのに対し、王族は本来、聖の世界に属するのであるがラジャ・アラムは後者の属性を有しつつ統合者として第三の世界に身を置く。この「2 - 3 分的原理」は「ミナンカバウ世界」にも同様にみられた。ミナンカバウ人にとっての「ミナンカバウ世界」はダレックを構成する三つの地域とそこから各々外へ広がるランタウと呼ばれる辺境地からなる。各地域はアガムとリマプル・コトがそれぞれラジャ・アダットとラジャ・イバダットに、そしてタナ・ダタールはラジャ・アラムというように三人の王と結びついていた。アガムとリマプル・コトの両地域は慣習法の上でも前者が母系的、女性的、民主的ボディ・チャニアゴと、後者が父系的、男性的、専政的コト・ピリアンという対立関係にあった。前者は土着のミナンカバウ人と、後者は王族と結びついた。タナ・ダタールには両者が混合してみられた。即ち、ここに王族は対立する一方の世界であるリマプル・コトに属しながらタナ・ダタールに王宮を有することにより、前者の属性を保持したまま後者の地で統合的存在となった。このように王制と「ミナンカバウ世界」とは「2 - 3 分的原理」において不可分に結びついている。

（図 6） 伝統的世界観

《アラム・ミナンカバウ》
世界の王

《俗》 慣習の王	《聖》 宗教の王
社会政治的	宗教的
母系的	父系的
女性原理	男性原理
一般人	王族
アガム地域	マプル・コト 地域
ボディ・ チャニアゴ	ト・ピリアン
アダット・ バラパティ	ダット・カトゥ マングンガン

次にナガリ政体と王制との関係はどうであろうか。ナガリ、とりわけコト・ピリアン村の政体の特徴は四人のブンフル・スクが一人の最高権威者プチェによって代表されることであった。4 人のブンフル・スクはそれぞれボディ・チャニアゴ、コト・ピリアンという二つの対立的胞族を形成し、それぞれの慣習法を有した。即ち、ここでの「4 」は同時に「2 」でもある。プチェは本来このように二つの対立的胞族のうちの一方に属するのであるが、その属性を有しつつコト・ピリアン村の最高権威としての第三の位置に着く。即ち、ここにも王制に見る「2 －3 分的原理」が機能している

ことがわかる。他方、ボディ・チャニアゴ型の政体は王制と同一の構造にはなっていないが、ミナンカバウの政治構造全体としてみた場合、王によって象徴的に統合される二つの型の政体が対立的であるためにはコト・ピリアン型と同様の王制的構造である必要はない。

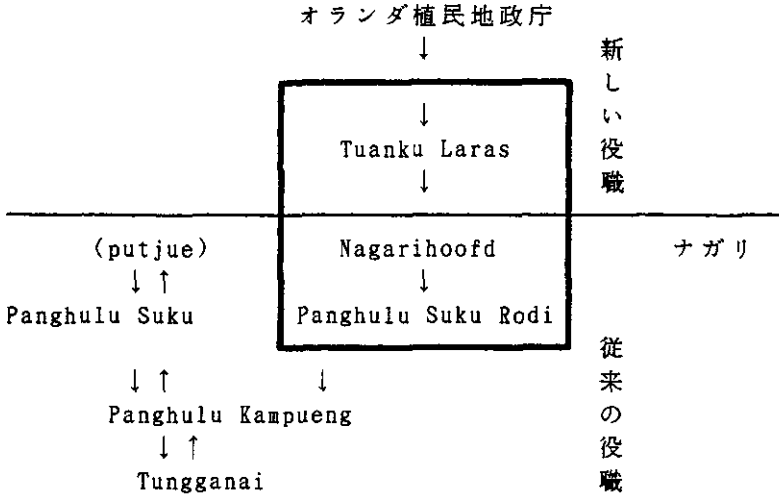
Ⅲ．オランダ植民地支配

1．伝統の解体と強化

A．植民地支配下の政治構造

パドリ戦争の間とその後にミナンカバウの各村に行政的構造を打ち立てようとしたオランダは様々な土着的政治制度に直面した。というのは、ある村の場合、いわゆるバライ・アダットと言われる村議会に居座ったすべてのプンフルにより統率されていたかと思うと他の場合には村は全権を掌握した一人のプンフルが村を代表していた。前者はボディ・チャニアゴ型の政治形態であり、後者はコト・ピリアン型の政治制度を表している。その他にも通常村を構成する四つの氏族のそれぞれに一人のプンフルしかいない村もあった。こうした多様性に統一性をあたえるためオランダは新しく三つの行政職を設け、村の中から三人を選出しその役職に就かせた。それは①トゥアンク・ララ（Tuanku Lara or Lareh）、②ナガリホーフトあるいはプンフル・カパロ）、③プンフル・スク・ロディ（Panghulu Suku Rodi）である。[37]（図 7）トゥアンク・ララは幾つかのナガリからなる地域単位（district）の長である。これは植民地政府により新しく作られたもので、それまでミナンカバウ社会にはこれに相当するものは存在しなかった。ナガリホーフトは村の長で、従来もコト・ピリアン型政体の村にプチェと呼ばれる村長が存在したので全く新しい制度というわけではない。ただ、これまでと違って植民地政府によって任命される点が異なる。プンフル・スク・ロディも従来のプンフル・スクと変わるわけではなく、ナガリホーフト同様、植民地政府により選出される点だけが違う。トゥアンク・ララとナガリホーフトは特定の地縁単位の長であり、プンフル・スク・ロディは特定の血縁単位の長である。このように形態的に見た場合の新しい変化はトゥアンク・ララのようなナガリを越えた地域単位レベルでの政治的統合を行う者が出てきたことである。このように新しくプンフル以上の役職が三つ設けられることによって伝統的ナガリ政体の構成はどう変わったのであろうか。

（図 7）　オランダ植民地時代の政治構造



伝統的政体の一方の型である民主的なボディ・チャニアゴ型の村においては、村の最高政体であるナガリ連合会議に参加するのは各出自集団（カンプン）を代表するすべてのプンフル・アンディコあるいはプンフル・カンプン（出自集団の長）である。植民地政府はこれら土着のプンフルの中から三人を選出して新たに設けた三つの地位に就けた。こうしてボディ・チャニアゴ村にもたらされた重要な変化はそれまで平等で民主的な村の政体に権威のヒエラルキーが持ち込まれたことであった。従来、ボディ・チャニアゴ型の村においては最後まで分節リネージシステムに対応した分節的行政システムが貫かれていたのであるが、植民地政庁による新しい役職の導入により、この一貫した集団支配の原理は崩壊し、権威を付与された個人支配原理にとって代った。他方、コト・ピリアン型村落政体においては、従来、紛争や問題が一定のレベルを超えると分節的行政システムでは対応できなくなり、協議による裁定を放棄して、その判断を村長や王といった権威的存在者の個人的裁量にゆだねていた。しかし、植民地政庁が新たな支配者になることにより、王による調停という回路が失われ、同時に三つの新たな地位の創設によって、個人支配によるヒエラルキーのシステムが一層強化されたといえる。いずれにしろ、両者に共通していえることは新たな役職の導入がヒ

エラルキーの強化をもたらしたことである。

次に、専制的なコト・ピリアン村の場合、その政治形態の特徴は四人のプンフル・スクが一人のプチェに代表されることであった。そこへ新たにプンフル・スクのレベル以上の役職の者が三人任命されるわけであるから、仮に土着の村長が、植民地政府により新設された村長職であるナガリホーフトを兼任しないと仮定すれば村には新旧二人の村長が並存することになる。その上、プンフル・スクが五人、そして最高位にトゥアンク・ララが存在するのであるから、権威職に就く者が従来の五人から八人に増える。更に、任命された三人がいずれも在任中のプンフル・スクであれば五人の内三人が新旧の役職を兼任することになる。このことはコト・ピリアン村に限らずボディ・チャニアゴ型の村でも等しく問題となる。村は通常四つの氏族から構成されるので、伝統的ナガリ政府においてはプンフル・スクの数は各氏族から一人ずつ計四人と決まっていた。しかし、新しいナガリ政府においては特にプンフル・スク・ロディの数が一人と言うことは、村を構成する四つのスクの内の一つだけが二人のプンフルを擁することもありうる。あるいは、更に極端に考えるならば一つの氏族のみから三人が新しいナガリ政府の役職に任命されないとも言えない。どちらにしても「四つのスクの四人のプンフル」と言われ、従来、数の上で氏族間に保たれていたバランスは崩壊に追いやられてしまったといえる。

以上に見るように、植民地政府は伝統的な村落政体に二つの変化をもたらした。一つは階層システムの導入であり、これによって部分的伝統でしかなかった権威のヒエラルキーがミナンカバウ世界全体に普遍化され、一層強化されたといえる。もう一つの変化は数の均衡の崩壊であり、これまで氏族間のバランスを支えていた四分制の崩壊という点において、これは伝統の解体でもあった。こうしてボディ・チャニアゴ型の村は、いわばコト・ピリアン型村落に改変され、従来二色刷りであったミナンカバウの伝統的世界の政治地図はモノトーンな色調に塗り替えられてしまった。

B．機能的変化

次に、これまで見てきたナガリ政府の形態の特徴と考え合わせながらその機能や役割について見てみよう。オランダのスマトラ植民地支配の目的は経済的なものであった。即ちコーヒーの栽培が目的であり、早くも1820年にはスマトラ西海岸からコーヒーが輸出された。オランダはコーヒーの収益を上げるため、1847年9 月に西スマ

トラに強制栽培をもたらす法案を可決し、1862年、強制栽培は法的義務となった。また、1892年には土地税を設け、コーヒーを栽培しない者はコーヒーの収益の取り分と同額を政府に支払う義務を課した。[38] このようなコーヒーの強制栽培という歴史的背景はナガリ政府の機能や役割を考える上で一つの重要な枠組みを提供する。ナガリ政府の役割はまず、自分の管轄地域に関する植民地政府の全ての命令を遂行すること、そして自分の管轄地区の治安を維持し、法と秩序を確保すること、更には自分の管轄権の範囲のコーヒーと米の栽培を監督することなどであった。コーヒーの栽培を強制するのは特に嫌われたプンフルの役目であった。[39]

旧来のプンフルなどの役割がイスラム法や慣習法に基づいて家内的問題の解決を計ることであったのに対し、植民地政府に任命されたナガリ政府のプンフル達のそれは一般的問題に限られており、旧来のプンフルなどの役割とは明らかに異なっていたのである。ナガリ政府の役割はもはや家族あるいは親族集団、あるいはナガリ全体の利益を代表し、その声を反映するものではなく、寧ろ植民地政府の道具となり植民地経営の円滑な遂行に当たることであった。[40]

C．比較

以下においては王朝時代の伝統的政体と植民地政庁下の政体の比較を行う。両政体の組織形態の相違については上述したので、ここでは両者の支配の形態、性格、基盤について見ていく。まず支配の形態から見ていくことにしよう。

ミナンカバウ王朝とオランダ植民地政庁の支配形態の大きな特徴は、第一に、前者が王国を形成するダレックとランタウに対し異なる支配形態で臨んだのに対し、後者はダレックとランタウという区別を行わなかったことである。王はダレックに対しては実質的な政治的、経済的支配を行わず、統合のシンボルに留まっていたのに対し、ランタウに対しては王国の重要な財源としての港に王族を派遣するか、あるいは当地の貴族をラジャに任命して、ある程度の政治的、経済的支配を行った。他方、植民地政庁は西スマトラ各村に一律に行政官僚機構を導入して政治的、経済的に支配した。前者においてはダレックのタナ・ダタールの王宮とランタウに点在する重要な港市国とを点と点で結ぶ緩やかな支配のネットワークを形成したのに対し、植民地政庁においては予め領域を確定し、その中で強力な経済的支配を行うもので、[41] 前者に比べて、より面的な広がりを持つ支配であった。第二に、両政体は共に間接支配の形態を採用

した点では一致する。王朝において王のもとで補佐役を勤めた貴族即ち、「四つの評議会室の偉人達」は元来土着のブンフルであったのであり、また、植民地政庁も土着のブンフルを各ナガリの三つの行政職に就けて間接支配を行った。しかし、前者においては補佐官を介して王とナガリの相互通行が見られたのに対し、後者におけるそれは専ら植民地政庁からの一方通行的通達と命令であった。

次に支配の性格についてみると、王は王国を聖俗両面で支配したのに対し、植民地政庁におけるそれは俗的領域に限られた。前者においては二人の王にそれぞれ聖俗両面を担当させ、ラジャ・アラムが両者の統合をはかるという聖俗均衡が見られたのに対し、後者においては政治、経済という俗的世界での支配に終始した。王は聖俗の統合を象徴したのに対し、後者のもとでは聖俗が対立したまま止揚されることがなかった。ミナンカバウ王朝においては、ヒンドゥー王朝により導入された四分制的政治システムの特殊ミナンカバウ的変形である「2 ー3 分的原理」が象徴的にも、また社会的政治的システムのレベルにおいても、いわば、構造化されることにより、軍事、行政的機構への依存を脱し、王国の秩序と平和が半ば自生的に保たれた。他方、植民地政庁は強力な行政権力機構を後盾に、強制栽培を導入して商品作物を作らせ、経済的搾取を行う反面、様々な政策により商品経済の発展を阻止し、伝統的秩序の温存をはかる形で、上からの、いわば演出された秩序の維持に努めた。[42] 前者が非権力的、調停的であったのに対し、後者は権力的、管理的、強制的であった。

王は土着民の王に対する畏敬、崇敬の念という抽象的、精神的なものに支えられていたのに対し、[43] 植民地政府の存立基盤は経済と軍事という具象的、物理的なものであった。しかし、両者共にミナンカバウ母系制に支えられていた点では一致する。

次に、村落というミクロなレベルにおいて王朝と植民地政庁の支配の在り方をみるならば、まず、王朝下のナガリにおいては両政体がミナンカバウ全体として調和して存在し、王制と象徴的に結び付いていたのに対し政庁下においては権威のヒエラルキーがすべての村を支配し、前者に見るような象徴的次元での調和は崩壊した。
また、伝統的ナガリ政体は伝説と結びついた慣習法をその存立基盤としていたのに対し、植民地支配下の村の行政は、行政のセクターを縮小された慣習法と植民地政府により導入された官僚行政機構の両者をその存立基盤とした。家内的問題はアダットによって、また植民地政府と直接関わる一般的問題は官僚行政機構により処理され

た。[44]

2．変化の意味するもの

ミナンカバウ王国の植民地化が意味したものは何であったのか。従来の論調は母系制の崩壊であり、既に触れたように、父系化、双系化の進行という親族論的、社会変動論的側面のみが強調されてきた。しかし、植民地化による伝統的政体の変化を世界観と関連づけてみるとき、従来とは違った変化の意味の解釈が得えられる。

王制に見られたのと同じ「2 ―3 分的原理」がミナンカバウの象徴的、空間的、社会的、そして政治的なレベルに共通して見られたことについては既に述べたが、ではそのことは一体何を意味しているのであろうか。それは、対立する原理を孕みながらもそれが統合的存在を介して均衡を保っていたことを意味すると考えられる。とすれば西欧による植民地支配がミナンカバウの伝統的政治構造にもたらしたものは何であったのだろうか。

オランダの植民地支配の契機はパドリ運動であった。これはイスラムの急進的改革運動である。この運動の原因は何であったか。これには諸説あり、①純粋な宗教改革運動（イスラム保守派とイスラム急進派の争い）とか、②イスラム至上主義者とアダット守旧派の戦い、[45] ③社会的連帯の新しい基礎を摸索するための社会的凝集運動、[46] ④「外国貿易の独占に対する反動」[47] などが言われてきた。しかし以上のような説は、ある意味ですべて実体論的見解であり、どれも以下に述べるような象徴論的視点に欠けている。

イスラムはミナンカバウ世界においては相互に対立する二つの世界の一方に属していた。即ち、「宗教の王」に具現される聖的、男性的、父系的世界である。ミナンカバウは16世紀半ばからイスラムの影響化にあったと言われ、[48] ミナンカバウ世界において対立するもう一つの世界と共にラジャ・アラムのもとでミナンカバウ世界に均衡をもたらしていた。[49] パドリ運動が始まる一世紀以上も前の、既に17世紀後半以来西スマトラはオランダによる経済的独占が行われていた。即ち、ここに既にミナンカバウの均衡を破る要因が見られる。オランダのミナンカバウ世界への関わりは経済的なものである。これはミナンカバウの二元論的対立の世界においては「俗」の世界、即ち、「慣習の王」に代表される世界に属するものである。オランダが歴史の進行と共に、ミナンカバウの世界の中でますます肥大化していったとき、同時にミナンカバウ社会の均衡も失われて

きた。ミナンカバウ世界におけるこのオランダの肥大化は二項対立的世界の一方である「俗」の世界、即ち「慣習の王」に代表される世界の肥大化を意味し、これにより従来の均衡が破られたと言える。西スマトラにおけるこのオランダの経済活動の活発化と平行して、賭け事や賭け闘鶏、更にはアヘンの吸飲や賭博、殺人、強盗、飲酒などの俗悪がミナンカバウ社会に蔓延していった。[50] パドリ運動はある意味で、こうした背景の中で失われつつあった聖俗のバランスを取り戻そうとする一種の平衡回復の運動であったとも考えられる。このことはパドリ運動がそもそも西欧諸国の経済の独占的支配に対する反動から起こったとする前述の説からしても十分考えられる。即ち、王国の統一的均衡を崩した第一の要因はイスラムという内部からの力であるというよりも寧ろ一見極めて当たり前のことではあるが西欧による植民地化という外部からの世俗化の力であったと見ることも出来る。

こうしてイスラム反動が嵩じてミナンカバウの統合的象徴であった王が滅び、均衡を失ったミナンカバウ世界へオランダが軍事介入してイスラムを制圧し、王に代わってオランダ植民地政府が首座に就くという形で歴史は推移していったが、このパラダイム転換が意味するものは何であっただろうか。それは世俗世界が宗教的聖的世界を支配し、優位に立ったということであり、また、王に象徴される統合のメカニズムが失われたこと、あるいはまた伝統的ミナンカバウ世界を構造化していた「2 －3 分的」原理の崩壊を意味すると考えられる。それは今や二つの世界が完全に均衡を失い、一方の世界が他方の世界の支配下に置かれることになったことをも示している。このように、視点を変えて見ればオランダ植民地支配のもたらしたものは伝統的ミナンカバウ世界の「2 －3 分的」構造の崩壊であったと結論できる。とすればこの「2 －3 分的」構造の崩壊の後に現れたものは何であったか。

オランダの植民地支配はとりもなおさず経済の重要性の増大を意味した。こうした背景の中で自己取得財産の相続問題、即ち、イスラム法によるか、アダットによるかと言う問題に触発されて、母系制とイスラムの対立が顕在化してきた。[51] このような対立は更に20世紀初めの第二の宗教改革運動とも言えるカウム・ムダ（ Kaum Muda: 若い集団）運動にまで発展していく。[52] このような新たな現象的展開は換言すれば、聖俗の新たな確執の浮上であり、王という統合者を失った中で、植民地政庁に象徴される俗とイスラムに象徴される聖との間の対立的構造の顕在化であった。このように伝統

的「2 －3 分的」構造の崩壊の後に現れたものは、統合されることのない不安定な聖俗二元論的対立の構造であったと言える。

次に実際の村の政治構造のレベルでのオランダ植民地支配の意味を考えてみるとどうなるであろうか。

植民地政府が伝統的なナガリ政治制度の多様性に統一性を与えるべく、すべての村に一律に導入した新しいシステムは、既に見たように幾つかの村からなる地域の長、村の長、そしてプンフル・スクが各一人ずつ植民地政府により任命されるもので、極めてヒエラルキー的なものであった。これは一人の長を戴くという意味でコト・ピリアン型と言えるものであった。従来はボディ・チャニアゴ型とコト・ピリアン型という二つの対立的世界を代表する両政体が王を媒介として統合されていたが、植民地政府による新しいヒエラルキー的システムの導入はすべての村をコト・ピリアン的政体で統一することであり、これは両政体に代表される二元的世界の一方を他方に強制するものであり、従来のボディ・チャニアゴとコト・ピリアンという均衡の取れた伝統的ミナンカバウの象徴的政治構造を崩壊に導くものであった。

従来のミナンカバウ研究の一般図式は1900年以前はミナンカバウは伝統的母系形態の社会であったが、植民地化による商品経済の浸透や近代化といった20世紀の諸種の圧力に端を発して、この伝統的形態が崩れたと言うものであった。しかし、Kahn（J.S.Kahn）はこのような説を退け、「伝統的ミナンカバウ社会」と言うものは実際には植民地状況の産物であったと主張する。即ち、「伝統的ミナンカバウ社会」と言うものは植民地政府により導入された強制栽培システムのもとで存在したのであり、このシステムは伝統的、母系的構造を強化する効果があったと言う。[53] しかし、ミナンカバウの伝統的世界観と関連させて、オランダ植民地支配下の、いわゆる、Kahnのいう「伝統的ミナンカバウ社会」を捉え直すとき、オランダの支配のもとで「伝統的ミナンカバウ社会」が強化されたという彼の主張は、いわば、表層的側面のみを捉えたにすぎない。その深層においてオランダ植民地支配のもたらしたもう一つの側面は従来の「伝統的ミナンカバウ社会」を象徴的、構造原理的に支えていた伝統的世界観の崩壊であり、メタレベルでの特殊ミナンカバウ的伝統形態の破産であった。

Ⅳ．結語

従来、政治組織に関する人類学的研究はフォーテスとエヴァンス＝リチャードが『アフリカの政治体系』において政治組織を権力分散型と中央集権型という二つの基本類型に分けることにより理論的枠組が与えられ、その後はこの二分法の修正又は再編成をめぐって展開された。[54] しかし、1960年代以降、次第に構造主義が主流を占めるようになり、機能＝構造主義の静態的類型論は影を潜め、社会変化や象徴論的研究が脚光を浴びるようになると、政治組織の類型化よりも個人や権力の問題が大きな関心を呼ぶようになった。[55]

変化過程と動態に注目して、静態的構造＝機能論の理論的欠点を克服できるとした試みとしては、すでにLeach や Gluckman の研究があるが、[56] 本論では、一方ではオランダ植民地政庁下の政治形態とそれ以前のミナンカバウ王朝時代の伝統的政治形態とを比較することにより、政治組織の形態論と象徴論を変化の位相において結びつけようとするものであり、これはあくまで結果論であるが、人類学における1960年代のパラダイム転換により連続性が断たれた観のある類型論的研究とその後の、前述の二つの方向の研究をある意味で関連させようとした試みでもあった。また、他方においては、伝統的社会の変容という問題に対し、従来の実体論的手法を採用するよりも、寧ろ、これまで看過されてきた象徴論的側面からアプローチしてみた。しかし、イスラム社会という、どちらかというと象徴論的には扱いにくい社会を対象とする場合、もっと個人のレベルにまで下りて、例えば、バーバルなやり取りの中に、権力の様々なシンボル操作を読みとる取るといったアプローチの積み重ねの中に大きな研究成果を期待できるかもしれない。

（註）

（1） 本稿は筆者の修士論文「西スマトラ・ミナンカバウの社会変容に関する一考察」（昭和61年度筑波大学大学院歴史・人類学研究科）を修正・加筆し、短くまとめたものである。

（2） 加藤［1980a:244;1980b:27］

（3） Josselin de Jong［1952:15-27］は特に Willinck, G. D.、Westenenk, L. C., Lekkerkerkev, Joustra, M. の四人のオランダ人

による研究とLoeb, E.[1934], Cole, F.C.[1936]らの研究を取り上げて詳細な批判と評価を行っている。その他にミナンカバウの家族と婚姻をめぐる研究に、Eerde, J.C.[1901], Korn, V.E.[1941]ら多くのオランダ人の研究がある。[平野 1962, 宮崎 1980, 倉田 1974:42]

(4) たとえば, Joddelin de Jong [1952], Schricke [1955], 倉田 [1958;1962;1973;1974], Maretin[1961], Junus[1964], Fischer[1964], Bachtiar[1967], Kahn[1976; 1980], 加藤 [1980a;b], Kato[1982]を参照。

(5) たとえば、Benda-Beckmann, F.[1979], 大木[1977;1984] などがある。

(6) ミナンカバウの最初のヒンドゥー君主はアディティアワルマン(Adityavaruman)で1370年代にはミナンカバウの地に独立の王国を持つようになり、14世紀と15世紀には中央スマトラ全土を支配下に治めたが、17世紀にオランダが来島した時には既に没落の一途を辿っていた。19世紀初めにムスリムの急進的改革派であるパドリ派により王族の大部分が虐殺され、1844年に最後の王が死んで、約四世紀半にわたって存在したミナンカバウ王国は完全に途絶えた。[加藤 1980a:241-3、Loeb 1972]

(7) Loeb, Edwin M. 1934:28

(8) Loeb 1972 (1935):102, Kato 1982:38

(9) Josselin de Jong 1952:100-4, Benda-Beckmann 1979:58

(10) Banda-Beckmann ibid. 伝説 [Josselinde Jong ibid.:111] によれば、アレキサンダー大王の息子の一人でミナンカバウの伝説的父祖と言われるマハラジャ・ディ・ラジャ (Maharadjo Diradjo)が、ミナンカバウに既に存在していたクマニ村に到着した時、その村の四人の氏族長のうち、スク・チャニアゴのパパティを訪れて家の中に入れてくれるように頼んだが、その際にパパティのことをニニエ (ninie', 即ち、"grandfather")と呼んで初めて許されたと言われる。

(11) デ・ヨング [Josselin de Jong ibid.:108]によると、このラジャは実際に女性か否か不明とされるがパガルユンの王室の子孫で1912年に死亡した人は同じTuan Gadih Réno Sumpuehの称号を戴き、しかも女性であったことから、ラジャ・アダットは男であろうと女であろうと、要するに女性あるいは女性原理を代表するものとして結論している。

(12) Benda-Beckmann 1979:58
(13) バガルユンは現在のFort van der Capellen 近くのTigo Balai 村にあたる。
(14) Josselin de Jong ibid.:109-110. イバダット（Ibadat）はアラビア語で特にイスラムの宗教を意味した。しかし、このことはラジャ・イバダットの役職自体が必ずしもイスラムの導入とともに生じたことを意味するものではのい。むしろ、イスラムは既存の秩序に適合しうる新しい宗教的システムとして導入されたと考えられている。イスラム法は明らかに父系制に基づいている。他方、アダットにも、元来、聖的、宗教的なものが存在したが、イスラムの浸透とともにイスラムに吸収され、俗的問題のみが残ったとされる。
(15) Maretin 1961:173, Josselin de Jong ibid.:12
(16) Josselin de Jong ibid.:72, Benda-Beckmann 1979:58-9
(17) ibid.:74
(18) ibid.:73
(19) ibid.:99-100
(20) 「バンダハロ」や「トゥアンカリ」、「インドモ」、「マンクドゥム」というのは個人の名称を示す固有名詞ではなく役職を示す称号である。彼らの村はボディ・チャニアゴ地域の中にあってコト・ピリアン・アダットの堅固な区画を形成している。［ibid.:102-3］
(21) 東南アジアの王権における神器としての傘の重要性についてハイネ＝ゲルデルン［（R.Heine-Geldern ）1982(1956):65 ］は、傘は保護精霊の座であり、この保護精霊は国王に助言を与え、危機に際しては王朝のために積極的に介入することをまた、Loeb［1934:28］ は黄色い傘を戦場に立てることの意味は平和の確立であると指摘する。
(22) Josselin de Jong ibid.:81-2
(23) Loeb ibid.:28
(24) ibid.:106. インドネシアの二元的世界観については Kroef, J.M.van der[1954:847-62] を参照。
(25) 北原 1960:166-8
(26) 加藤 1980a:225
(27) Josselin de Jong op.cit.:12
(28) マレー語で地縁的な村あるいは町を意味するカンポン（kampong）とは意味が異なることに注意。ここでは血縁集団をさ

す。［倉田 1962:17 ］

(29) Josselin de Jong op.cit.:12, 倉田 ibid.:14

(30) 倉田 1958:36

(31) ibid.:36, Maretin 1961:174

(32) 倉田 1958:36

(33) Kato 1982:35-6,49, 大木 1984:36-47, 馬淵 1974:81-2
例えばコト・ピリアン村の政体はパルイックの長（カパロ・パルイック）、カンプンの長（プンフル・カンプン）、そして四つのスクの長（プンフル・ナン・カアンペ・スク）からなるのに対し、ボディ・チャニアゴ村の政体はコト・ピリアン村のプンフル・カンプンに対応するプンフル・アンディコのみによって構成されていた。（Josselin de Jong op.cit.:51）

(34) Josselin de Jong ibid.:103

(35) ibid.

(36) ibid.:53

(37) Kahn 1976:84-5, Kahn 1980:167

(38) ibid.:81-2

(39) ibid.:85, Kahn 1980:167-8, ユヌス 1980:35

(40) ibid.:84-85

(41) 矢野 1984:98

(42) Kahn op.cit.:83 植民地政府は政治的波風の原因となる変化を防ぐため「村の孤立化」と「ナガリの独立独歩的幻想の温存」という政策を行い、米作りを奨励する一方その輸出を禁じて米の商品化と米不足を回避し、自律経済を保持しようと努めた。

(43) 加藤 1980a:245

(44) Kahn op.cit.:86

(45) Dobbin 1974:342-3, Benda-Beckmann 1979:59-60

(46) 加藤 1980a:246

(47) Kahn op.cit.:81, Dobbin 1977

(48) Loeb op.cit.:18

(49) 加藤［op.cit.:236-7］によると19世紀以前に、イスラムとアダットの間に鋭い対立が存在した記録はないとし、両者が均衡を保持していたことはイスラムの神秘的で融合的性格やアダットの役職の一つであるマリムのイスラムとアダット両方への関与から明らかであるとされる。

(50) ibid.:237.
(51) Tanner 1970, Benda-Beckmann 1979:60, 加藤 ibid.
Maretin 1961:188
(52) 加藤 ibid.:232, Kahn 1980:10, Kato 1982:173,230,246-7
(53) Kahn op.cit.:79-80, Abdullah 1971, Schrieke 1955
(54) 小野沢 1979
(55) Vincent 1978, Cohen 1979, 大森 1987
(56) Leach 1954, Gluckman 1965.

参考文献

Abdullah, Taufik
1966 "Adat & Islam; An Examination of Conflict in Minangkabau", Indonesia 2:1-24
1971 Schools and Politics: The Kaum Muda movement in West Sumatra, 1927-1933, Ithaca N.Y.:Cornell U.
1972 "Modernization in the Minangkabau World;West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century", in Claire Holt (ed.) Culture and Politics in Indonesia Ithaca and London: Cornel Univeresity Press.

Bachtiar, H.
1967 "Negeri Jaram: A Minangkabau Village Community", in R.M.Koentjaraningrat (ed.) Villages in Indonesia, Ithaca, New York: Cornel University Press.

Balandie, G.
1969 Anthropologie Politique. Paris: Presses Universitaires de Paris.

Benda-Beckmann, Franz von
1979 Property in Social Continuity. The Hague: Martinus Nijhoff.

Cohen, Abner,
1979 "Political Symbolism", in Annual Review of Anthropology 8:87-113

Cole, F.C.
1936 "Clan and phratry in Central Sumatra", in Essays in

Anthropology in Honor of A.L.Kroeber, Berkeley
Dobbin, C.
1975 "The Exercise of Authority in Minangkabau in the late Eighteenth Century", in A.Reid & L.Castles (eds.) Pre-Colonial State Systems in South East Asia, Kuala Lumpur
Eerde, J.C.
1901 "Een huwelijk bij de Minangkabausche Maleiers", in Tijdschrift voor Indische taal-en volkenkunde XLIV(44):387-511
Fischer, H.Th.
1964 "The Cognates in the Minangkabau Kinship Structure", in Oceania 35:96-110
フォーテス,M.、エヴァンス=プリチャード,E.E. (編)
1972 『アフリカの伝統的政治体系』 東京 みすず書房
Gluckman, M.
1965 The Ideas of Barotse Jurisprudence, New Haven, Conn.: Yale Univ. Pre.,2nd ed. 1972
ハイネ=ゲルデン,R.
1982(1956)「東南アジアにおける国家と王権」 綾部恒雄・大林太良・米山俊直(編)『文化人類学入門リーディングス』東京 アカデミア出版会
Helms, Mary W.
1986 "Of kings and contexts:ethnohistorical interpretations of Miskito political structure and function", in American Ethnologist 13-3: 506-23
平野高国
1962 「オランダ民族学史要」 『民族学研究』26-3: 50-61
Josselin de Jong, P.E.de
1952 Minangkabau and Negri Sembilan. The Hague:Martinus Nijhoff.
1960 "Islam versus Adat in Negri Sembilan (Malaya)", Bijdragen tot de Taal-,Land-en Volkenkunde 116:158-203
Junus, Umar
1964 "Some Remarks on Minangkabau Social Structure", in Bijdragen tot de Taal-,Land-en Volkenkunde 120:293-326

1980 「ミナンカバウの文化」 クンチャラニングラット（編）『インドネシアの諸民族と文化』 東京 文遊社

Kahn, J. S.

1976 "Tradition, Matriliny and Change among the Minangkabau of Indonesia", in Bijdragen tot de Taal-, Land-en volkenkunde 132: 64-95

1980 Minangkabau Social Formations. Cambridge University Press

加藤剛

1980a 「矛と盾？ ー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ー」『東南アジア研究』 18-2: 222-56

1980b 「西スマトラ・ミナンカバウの社会構造 ー母系制を中心としてー」 渡辺忠世（編）『東南アジア世界』

1982 Matriliny and Migration. Cornell University Press

北原真智子

1960 「神話・世界観と社会構造」 泉靖一・中根千枝（編）『人間の社会II』 中山書店

Korn, V. E.

1941 "De vrouwelijke Mama' in de Minangkabausche familie" in Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde van Nederlandsch Indië C(100):301-38

Kroef, J. M. van der

1954 "Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society", American Anthropologist (n. s.) 56: 847-62

倉田勇

1958 「ミナンカバウ社会における婚姻と家族の一側面」『社会人類学』1-2: 30-43

1962 「ミナンカバウ社会の母系出自と相続」 『社会人類学』3-3: 1-18

1973 「ミナンカバウ母系社会の形態と機能の変化ー特に慣習法家屋をめぐる考察ー」『海外事情』21-5

1974 「母系出自と居住形態」 『天理大学報』25-6: 38-54

Lewellen, Ted C.

1983 Political Anthropology. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers, Inc.

Leach, E. R.

1954 Political System of Highland Burma. Boston: Beacan

Press.
Loeb, Edwin M.
1934 "Patrilineal and Matrilineal Organization in Sumatra Part II", in American Anthropologist (n.s.) 36: 25-56
1935 Sumatra, its History and People. Oxford University Pr Press
馬淵東一
1969 「インドネシア民俗社会」 岸幸一・馬淵東一（編）『インドネシアの社会構造』（『馬淵東一著作集第二巻』所収 社会思想社 1974）
Maretin, J. V.
1961 "Disappearance of Matriclan Survivals in Minangkabau Family and Marriage", Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde 117: 168-95
宮崎恒二
1980 「オランダ構造主義と分類体系研究」『民族学研究』45-1: 52-59
Oki, Akira
1977 Social change in the West Sumatran Village:1908-1945 Unpublished Ph.D. thesis, The Australian National University
大木昌
1984 『インドネシア社会経済史研究』 勁草書房
大森元吉
1987 『法と政治之人類学』 朝倉書店
小野沢正喜
1979 「原始共同体と国家－文化人類学における政治組織論の展開 －」 『社会科学論集』第19集 九州大学教養部
Schricke, B.
1955 "The Course of the Communist Movement on the West Coast of Sumatra", in his Indonesian Sociological Studies. The Hague: W. van Hoeve.
高橋統一
1960 「政治組織」 泉靖一・中根千枝（編）『人間の社会』中山書店
Tanner, N.
1970 "Disputing and Genesis of Legal Principles: Examples

from Minangkabau", Southwestern Journal of Anthropology 26: 375-401

Vincent, Joan
1978 "Political Anthropology: Manipulative Strategies", in Annual Review of Anthropology 7:175-94

矢野暢
1984 『東南アジア世界の構図』 NHK ブックス

山口昌男
1983 「政治の象徴人類学に向けて」『文化の詩学Ⅱ』岩波現代選書