

Title	マンダラ国家のダイナミズム : マレー王権研究序説
Author(s)	多和田, 裕司
Citation	年報人間科学. 9 p139-p.155
Issue Date	1988
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/12745">https://doi.org/10.18910/12745</a>
DOI	
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

大阪大学人間科学部（一九八八年三月）

『年報人間科学』第九号一三九頁—一五五頁

# マンダラ国家のダイナミズム

——マレー王権研究序説——

多  
和  
田  
裕  
司

# マンダラ国家のダイナミズム

## ——マレー王権研究序説——

### 序

政治が人間の営みのひとつである以上、それが自らを生み出した文化の中に深く根差したものであるということを疑う余地はない。しかし逆に、民主主義、独裁、ナシヨナリズム、戦争、テロルといった政治を構成するさまざまな要因の共通性から、政治の普遍的な性格を主張することもできよう。政治をめぐる問題は、人間の個別性と普遍性という人間科学における一つの大きな主題へと立ち戻ることになる。C・ギアツの言うように、「真の人類学」が「遠く離れたある土地の珍しい一例を論ずる」と同時に、「その事例から、そのように一つの事例だけを取り出したのでは普通では得られないような深い結論を事実と方法論に関して引き出すこと」(1)にあるとすれば、政治はまさに人類学にうってつけの主題を提供するものだといえよう。以下の小論では、イギリスの植民地に組み込まれる以前のマレーの伝統国家の事例を手掛かりにして、政治と文化の關係についての「深い結論」を引き出してみたい。

### I

一九七〇年、マレーシア政府は国家統合の指針として、神への信仰、国王と国家に対する忠誠、憲法の擁護、法の支配、良き行動と道徳、以上の五項目からなる国是(ルク・ネガラ)を発表した。一方これと時を同じくして、スルタンの地位と特権、マレー人の特権、国教としてのイスラム、国語としてのマレー語等の事柄に関する公の場での討論が禁じられた。これは、経済的側面におけるいわゆる「ブミプトラ優先政策」と共に、多民族国家マレーシアの中で、マレー系の人々の地位の向上を計り、それをもって国家統合を達成しようとする意図の下で行われたものである。この背後には、いうまでもなく、人口の約四割を占め、経済的にもマレー人に比して優位にたつ中国系の人々の存在がある。

イギリス植民地時代、特に錫鉱山の労働力として中国系の人々が大量にマレーに入植し、現在の民族構成の枠組みが概ね決定した一九世紀後半には、イギリスの間接統治がマレーシアに消極的な意味での統合をもたらしていた。つまり、間接統治がそれぞれの社会の間の接触を最少限に抑えるように機能し、両者はイギリスという

第三者的な存在に対してのみ従属する構造であったため、その間の政治的緊張が押さえられていたのである。このイギリス支配下の表面的な平穏さの後、独立前後から激化した民族間の対立が頂点に達した五・一三事件の直後に、イギリスという統合の「象徴」に取って代わるものとして打ち出されたのが、先に紹介したルク・ネガラであったことは極めて興味深い。この時点でルク・ネガラの採択に踏み切らせたものは、独立マレーシアの国家的危機である。

ナショナリズムを文化と政治の関係の中でとらえ、文化の領域と政治のそれとを一致させようとする動きと規定したE・ゲルナーの図式に従えば、マレーシアでのルク・ネガラの採択は、マレー、中国、インドといったさまざまな文化からなる多民族国家マレーシアという政治的枠組みに、マレーの文化を一致させようとしたものであるといえよう<sup>(2)</sup>。当然のことながら、マレー文化以外の他の文化を生きるものからみればこれをそのまま受け入れ得るはずもなく、ゲルナー流の「文化を共有するものからなる国家(nation)」としてのマレーシアには、依然として潜在的な危機がつきまといっていると考えられるのである。

この文化的理念と政治的現実との不一致は、形こそ違え、マレーの政治史の中で構造的に受け継がれてきたものである。特にイギリスの植民地になる前の伝統的なマレー諸国家は、意味や価値観、道徳といったものの参照枠組みとなるような文化的理念を王権の求心力としながらも、以下で述べるようなさまざまな要因がもたらす遠心力によって、常に断片化の危機にさらされていた。一方で王権を

統合しようとする文化的理念と、他方でそれを引き裂こうとする政治的現実からなる緊張関係の中で、マレーの伝統王権はその独自の様相を呈してきたといつてよい。

ギアツは、一九世紀バリの王国の分析に際して、国家に意味や形を与える信仰、価値観などからなる観念と、それを支えるものとして作られながらも実際にはその足元をすくうように作用する政治制度とを別けた上で、バリの政治は、国家儀礼の持つ求心力と国家構造の持つ遠心力という、相反する二つの力の緊張関係としてとらえるができると指摘している<sup>(3)</sup>。ギアツの言葉によれば、バリの王たちは、国家の規範的な中心の勢力圏を大規模な儀礼によって拡大しようとする「文化的誇大妄想」と、半ば独立した多くの支配者からなる政治制度に内在する分散、分節の傾向を持った「社会組織の多元性」というパラドックスと闘っていたのである。

マレーやバリの例に限らず、東南アジアの伝統的な王国は、王を頂点にした純然たるヒエラルヒー構造からなる国家というのではなく、あるゆるやかなまとまりの中で、ある程度の独立性を持った複数の「小中心」が、「大中心」たる王を取り囲むように存在するという形の国家であった。いわゆる「マンダラ国家」あるいは「銀河系国家」と呼ばれる型の国家である。

歴史学者のO・W・ウォルターズは、東南アジアのマンダラ型国家の展開に歴史的考察を加えている<sup>(4)</sup>。彼は、東南アジア低地部に歴史を貫いて存在する特徴として、双系親族原理とリネージを基盤とする出自関係への無関心、および、それゆえに他者あるいは他

地域に対するリーダーシップが人類学者のいう「ビッグ・マン」の形を取るという三点を挙げた上で、「ビッグマン」あるいは「卓越者」のリーダーシップは、個人が生まれながらに持つ「霊的実体」の尋常でない量に負うものであり、それがその人物の指導者としての行為を説明し、同世代の者たちから区別することになると指摘している。東南アジアの諸言語において、この霊的実体を表す言葉はさまざまであるが、いずれにせよ、ある人物のリーダーシップが確立されるのは、まわりの者が単に彼の卓越した才を認め、彼に対して物質的な報酬を期待できるからというだけでなく、程度の差こそあれ誰もが持っている霊的実体を彼のものに合一し、その結果として手に入るある種の満足感を得るためなのである。そんな中で、指導者に対して奉仕することが追従者にとって名を挙げる唯一の道であり、逆に指導者は、タイトルなどの贈与によって報いるという関係が結ばれる。さらに重要なことにこの関係は、指導者と追従者との結びつきにとどまらず、指導者同士の関係にも適用され、より卓越した人物の地位を認めることによって、広範囲に渡る社会関係が築かれたのである。

ウォルターズによれば、紀元数世紀の国際交易の拡大と共に到来したヒンドゥー文化が、上述のような「個人の卓越した能力の投影」という意味においてのみ凝集していた政体<sup>(5)</sup>によりはつきりした輪郭を与えることになった。すなわち、彼は特に次の二つの点で、ヒンドゥー教の祭式至上主義が東南アジアの政治的権威にまつわる概念の発展に貢献したと考えている。その第一は、王の卓越性

への認識が強まり、王がヒンドゥーの神々に最も近い存在としてとらえられるようになったという点である。この王と神との同一視が、後の歴史の中で王と従属者との関係の在り方を規定していく。これが第二点である。王の霊的な権威は、宇宙の創造者たるシバ神の聖性と合一することによって絶対のものとなり、従属者からすれば、服従こそが尊敬の姿勢であり聖なるものに接する唯一の手段と化したのである。

このような王権が、ヒンドゥー化以前及び以降の連続した歴史に投影されたものとして、ウォルターズは「マンダラ(mandala)」政治システムなる概念を導入する。マンダラとは「固定した境界のない曖昧な地理的領域の中での、特定のそしてしばしば不安定な政治状況」<sup>(6)</sup>を表すもので、「それぞれのマンダラ内では、神聖で普遍的な権威と同一視された王が、他の支配者たちに対して個人的なヘゲモニーを主張する」<sup>(7)</sup>これらの支配者たちは、理論的には王に服従する同盟者やあるいは臣下なのであるが、中には機会があれば自らのネットワークを築こうとする者も存在する。彼らはいわば、マンダラの大中心である王に比して、小中心とでもいえる存在である。この支配者たちとの関係をうまく維持する能力と、宗教的権威に裏打ちされた王の力の大小によって、マンダラの中心が影響を及ぼす範囲が拡大し縮小する。従って、マンダラの中心たる王の宗教性は、例えば首都での儀礼などによって絶えず強調されねばならない<sup>(8)</sup>。

ウォルターズは、東南アジア世界を「重なり合うマンダラ」の

パッチワークとして理解しようとしている。シュリビジャヤ、アンコール、アユタヤ、マジヤパイト等、東南アジアの諸王権はすべて、このマンダラ型の国家を持っていた。

ウォルターズの用いるマンダラ国家論はもともと、人類学者の S・J・タンバイアがタイの国家の分析のために用いたものである<sup>(9)</sup>。タンバイアは「マンダラ」すなわち「銀河系国家 (Galactic polity)」という形で国家の類型を提出した。銀河系国家というのは、マンダラがマンダ (mandala) 核) の部分とラ (ra) 核を取り囲む部分) の部分とからできているように、王のいる中心部を彼に従属する支配者たちが取り囲んでいるという図式であり、これはちょうど、惑星とその引力圏にありながらも比較的自立した状態にある種々の衛星との関係に比せられている。中心の存在する王は、他の貴族や指導者たちなどとの義務関係の中で従属者すべてを代表するものとみなされ、彼の住む首都がすなわち国家なのである。勿論、こういった考えの背後にあるのはヒンドゥー思想である<sup>(10)</sup>。

タンバイアは、この銀河系的 (マンダラ的) な原理を、氏族やリネージにもとづいた分節社会から、もつと複雑な社会に至るまで、東南アジア全般にわたって現れる構成原理としてとらえている。

タンバイアのこの銀河系 (マンダラ) 国家論は、先述のウォルターズの図式とその強調点において重なりあうところが多い。王の中心性と宗教性、王と国家との同一視、大中心を取り囲む複数の小中心の存在や大中心と小中心の相同性等がマンダラの基本的原理として、両者によって指摘されている。

このようなマンダラ的な国家の本質は、本論の中でマレーの事例をもとにあきらかにしていくように、大中心へと向かうマンダラ全体の求心力と、マンダラ全体の中では遠心力として作用するような、個々の小中心に集中する力とのきわどい均衡の上に成り立っていることにある。本論の意図は、王権の文化的理念と政治的現実とを別けて考えながら、マンダラの中心と周縁の中で王権の求心力と遠心力がどのように作用し、一つの国家の在り方を規定しているかを探ることにある。

## II

マレーの歴史書が現実の出来事よりもむしろ王や王国の理想の姿を描いているものであることは、既に多くの論者の指摘するところである<sup>(11)</sup>。このことは歴史書を一次資料として用いる上での限界ではあるけれども、逆に、マレーの伝統的な王権が持っていた文化的理念をあきらかにするためには、きわめて有効な手掛かりとなる。

ここでは、『スジャラ・ムラユ』を始めとするマレーの歴史書に描かれた王権の理想像を抽出することによって、その文化的理念をあきらかにする<sup>(12)</sup>。

これらの歴史書を通して特に強調されるべきものは、『スジャラ・ムラユ』の冒頭に近いところで語られているマレーの「外来王神話」であろう。すなわち、パレンバンの地に天下った、アレキサンダー大王の血を引く三人の王子のひとり、パレンバンの本来の王

の娘と結婚し新たな王に迎えられという物語であるが、その結婚に際して、マレー王権の神話的な始祖となる王子と土地の王との間で、マレー独自の主従関係が取り交わされるのである。それは支配者と被支配者の関係を定めたもので、この時以降、王は決して臣下を辱めたり、不当に扱ったりしないことが、そして臣下はいかなる場合においても王に対して反逆しないことが約束された。さらにそれとともに、もしこの誓いを破るようなことがあれば、ただちにアラアの神によって、その者に対して決定的な罰が与えられるだろうということも確認されたのである。

歴史書の中に読み取ることのできるマレー王権の文化的理念は、以下で述べるように、この主従関係を軸にして展開されると言っても過言ではない。ただ、ここでひとつ注目しておかねばならないのは、この文化的理念が伝統的王権にのみ存在するというのではなく、現在でもなおマレーの権力観、政治観の中心に位置しているという点であろう。例えば、本年（一九八七年）四月に行われた、マレーシア最大の政党である統一マレー国民組織（UMNO）の党首選挙において、現党首であるマハティール首相に対抗して出馬した対立候補が「キャンベーンでの最大の障害は指導者に反抗しないというマレーの伝統である」<sup>(18)</sup>と評されたことにも、歴史の下に潜むこの文化的理念の連続性をみることができるのである。

マレーの歴史書をいまずし詳しく検討してみると、この主従関係と不可分に支えあっているいくつかの文化的理念を取り出すことができる。勿論、それらは密接に関連しており、いわば神話的な主

従関係にさまざまな角度から光を当てることによって映し出された像の関係にあるといえよう。

その中でもまず始めに挙げられるものとして、王の神聖性と王に対する反逆の絶対的なタブー観がある。前者については、例えばマラッカ王朝の前身であるシュリビジャヤ王朝にも王の霊的な力に対する信仰があつたように<sup>(19)</sup>、ヒンドゥー以前、ヒンドゥー以降を通じて、シャーマン、あるいは神と同一視された王という概念がかわることなく保たれていた。一五世紀のマラッカ王のイスラム教への改宗後は、王は地上におけるアラアの影という形で若干イスラム的な色彩を帯びるようになったとはいえ、基本的に王の神聖性に変化はなく、アラビア語に端を発するダウラトという言葉で示されるようになる。

このような超自然的力を有する王やその一族は、他の者たちからはつきりと区別されている。王家は先の外来王神話の中で、パレンバンの丘に降り立ったアレキサンダー大王の血を引く一族に限定されており、この差異は、王にまつわるさまざまな象徴によって厳密に強調されている。例えば、王族を表す色（黄、白）、家や舟の装飾、服装、装身具、さらにはいろいろな儀礼を執り行う際の方法などによって、王の一族やそれを取り巻くあらゆる人々が序列づけられていく。

また、王は単に王国の統治者であるというのではなく、王国そのものと同一視されている。マレー語には日本語の「国」あるいは「國家」を指す言葉として、「クラジャアン（kerajaan）」という語

があるが、これは文字通りには王 (raja) のいる状態 (राज्य) は状態・場所を示す接辞) を意味するものである。マレーの歴史書は、王の死や不在の際には王国内のあらゆる秩序が混乱するのに対して、王が公正で寛大なる場合には国が栄え、名声が高まり、各地から多くの物が集うといった様子を描いているが、これなどは、肯定的な形にせよ、否定的な形にせよ、王と国家の直接的な結びつきを物語るものであろう<sup>(15)</sup>。

一方、王に対するタブーはドゥルハカと呼ばれ、例えば、王妃との密通や敵国への内通などがその例として挙げられている。これらの反逆はすべて、先に紹介した神話的な「誓約」に基づき、反逆者に対してアラアの罰という形での超自然的な制裁が加えられる結果となる。同時に、この「誓約」は王の行為をも規制するものであり、「クラジャアン」型の政体が、この「誓約」に基づいた主従関係と結び付く時、王の行為がそのまま王国の歴史に反映するというマレー王権独自の歴史観が生まれることになる。ドゥルハカのタブーを犯したものが罰せられるのと同じように、王にふさわしくないような振る舞いを行った王も、アラアによって罰せられ、その結果、彼と不可分の関係にある王国も壊滅的な危機を迎えることになる。具体的には、王の嫉妬、残虐な処刑、臣下に対する不当な処罰などが、王都シンガプーラやマラッカに対するマジヤバイト軍やポルトガル軍による攻撃の原因に帰せられている。

以上、歴史書から抽出されるマレー王権の文化的理念をまとめると、マレーの理想的な王権とは、王にふさわしい王を中心とし、臣

下は各自のそれぞれの位置でやはり臣下にふさわしい振る舞い(最も強調されるのは王に逆らわないということであるが)を行うことから生まれるといえよう。王国の中心に王国そのものとして存在する、理想的な王へとあらゆる「力」が集斂し、それによって王国の統一が計られている。しかし、実際のマレーの伝統的な王権は、この文化的理念とは程遠い政治的現実を呈していた。

### III

王権を統一する求心力となるような文化的理念とは裏腹に、マレーの伝統王権は、さまざまな要因からなる構造的な分裂の危機をはらんでいた。その中でも第一のものは、王権がよってたつ生態学的基盤に起因する国家意識の欠如である。

ペラやバハンといった伝統的なマレーの諸王国の名がしばしば河川の名に由来していることからあきらかなように、マレーの王国と河川とは極めて深く結び付いている。それぞれの王国の首都は、半島中央を南北に連なる山間部から流れ出る川の河口に位置し、その領域は、主流となる河川とそれに流れ込む支流の流域を中心としていた。これは特に河口や河川の流域部分が川の浸食作用によって豊かな土地であったという生態学的要因と、河川が唯一の移動手段であったことに起因している。

そのため、それぞれの水系間にある山地やジャングルが各王国間の自然の境界となっていたが、国と国との確固たる境界線という



ものは存在せず、その結果、一つの領域としてのまとまりを持った国家という意識は生まれなかった<sup>(16)</sup>。

王権に働く第二の遠心力は、土地に対する意識である。植民地に組み入れられる以前のマレーでは、人口に比べて開墾されないままの土地は豊富にあった<sup>(17)</sup>。伝統的な土地所有制度によれば、そのような未開墾の土地を選んで使用することに対しては何の制限もなく、土地を利用するための権利は、その土地を開墾し、引き続き使用することによって生まれた。果樹園、水田、輪作用の土地等、利用形態によって若干の違いはあるが、土地の利用権は、その土地を使用している間は確保され、土地を捨てると同時に失われるものであった。そのことに關して、あるイギリス人が次のような報告を残している。

「一八七四年、マレーの各国において土地は価値がなかった。誰もいない土地であれば好むところに入植できたし、そうしたくなればそこを立ち去るとというのが慣習であった。」<sup>(18)</sup>。

このような土地「所有」体系の結果として、マレー世界では移民が一般的なものとなっていた。例えば、一九世紀には数千人がシアクからマレー半島、リュウウ、ボルネオ、スマトラへと移っていった。また、ペナンにはケダーやスマトラの東海岸からやってきたマレー人が住んでいたし、さらに、パハンでは一九世紀の内戦の結果として多くの人たちがクランタン、ペラ、スランゴール等へ逃げ出

したりするといった状態であった<sup>(19)</sup>。

比較的恵まれた生態学的要因、土地そのものには固執しない土地「所有」意識、さらに内戦などの政治的要因から生じた移民、これらの点は全て当時のマレー社会に流動性をもたらすものであったに違いない。このような社会においては、権力の源泉はいかに自らの勢力下に人を集めるかにかかってくる。これが王権に働く三番目の遠心力である。

マレーの政治構造の中で国家の頂点に立つのは、いうまでもなく王（スルタン）である。その職は世襲で、王となる者は、王族の中でも王の息子や孫、甥といった王にごく近い男性親族に限られていた。王の下には首長たちがおり、それぞれの領域を支配していた<sup>(20)</sup>。首長自体は王族ではないけれども彼らとともに支配階級を構成した。しかし、時には、王になる見込みのない王族がその任に就くこともあった。

ところで王であれ首長であれ、何人かいる候補者の中からその地位に就くためには、個人的な資質が非常に重要視されていた。いかなるならば、政治構造のヒエラルヒーの中で最終的にその地位を決定するものは、王であれば首長の、首長であればさらにその下に位置する平民たちであった。話し合いであるか選挙であるかは別にして、いかなるレベルの政治的指導者であっても、下のものの支持を取り付けることなくしては、政治的な影響力を及ぼすことはできなかった。

この下からの支持を得るための最大の手段は経済的な援助であ

り、王や首長は、錫鉱山や河川を利用した交易に対する税を基盤にして多くの「取り巻き」を集めることに専心していた<sup>21)</sup>。これは、村の中で指導者となるための条件、例えば経済的に豊かで、多くの人間関係を持ち、村人に対して進んで援助を与えてやることなど共通したものである。

王、首長、平民というヒエラルヒーの中で、現実の王権が持つていた権力のベクトルは、「理想的な」垂直の軸に沿って作動するのではなく、時として水平に並んだ三者の間での力関係を映し出すものであったといえよう。このような社会では、王を頂点とした安定したヒエラルヒーに基づく王権など存在しようもなく、そこにあるのは、さまざまなレベルで、複数の「有力者」のまわりに権力が分散する、多極的な中心からなる王権だったのである。

#### V

文化的理念を背景にした王権の求心力と、政治の現実的側面から生ずる遠心力とが作り出すダイナミズムこそが、マレーの伝統的な王権の在り方を規定していた。両者は矛盾するものではなく、一つの王権の中で微妙な均衡を保っていた。その関係の在り方は、特に儀礼という回路を通して現実の中に結実する。ここではヌグリ・スンピラン王国の事例を取り挙げることによって、王権の中で周縁から中心へと向かう理念的な力と、下から支えられて始めて存在がかなうという現実とが折り合いをつけた姿を垣間見る。

ヌグリ・スンピランとは、文字どおりには「九つの国（ヌグリⅡ国、スンピランⅡ九）」を意味している。伝統的にはヌグリ・スンピランには中心となる王権はなく、それぞれの地方首長がマラッカ・ジョホール王朝に従いながら、いわば「独立小国家の連合体」<sup>22)</sup>とでも呼べる状況を呈していた。ところでヌグリ・スンピランが独立した王国となるのは、一七七三年、スンガイ・ウジョン、ルンバウ、ジュルブ、ジョホルの四首長（ウンダン）がミナンカバウの王子、ラジャ・ムルワルをヌグリ・スンピランの王に迎えて以来のこととされている。この時以来、ヌグリ・スンピランの王はヤン・ディブルトゥアン・プサールの称号を有し、スリ・ムナンティに王宮を構えるようになる。

デ・ヨングによれば、ヌグリ・スンピランを構成する実際の小国の数は歴史的に多少の変動はあるものの、理念的には、王宮の所在地であるスリ・ムナンティとそれを取り囲むウル・ムアル、ジュンブル、トゥラチ、グノン・パシルの各小国、さらにその外側に位置するスンガイ・ウジョン、ルンバウ、ジュルブ、ジョホルの各小国から構成されている<sup>23)</sup>。前者の四小国はタナー・ムンガンドウン（「母なる土地」と総称され、その首長はブンフルと呼ばれた。後でもうすこし詳しくみていくように、内側の四首長と外側の四首長とはただ呼び名が異なるだけでなく、王権儀礼の中での役割などもまったく異なる存在であった。このような政治構造を持つヌグリ・スンピランでの王の権力はあまり強いものではなく、その一方、上記のウンダンの力は強大で、それぞれがなかば独立した形で各地

方を統治していた。そして、これらの四首長が全員一致という原則の上で、ヌグリ・スンピランの王を選出することになっていたのである。

ヌグリ・スンピランにおける王の即位儀礼は、浄化儀礼と狭義の即位儀礼の二つの部分に別けられる<sup>23</sup>。前者が王家の従者とウル・ムアル、ジュンプル、トゥラチ、グノン・パシルの首長（ブンフル）とで行われる儀礼であるのに対して、後者は王を選出した四首長（ウンダン）を始めとする臣下たちの王への服従の表明を中心的なテーマにしている。特に後でみるように、王妃や首長の即位儀礼をも併せて考えるとき、儀礼にかかわる両者の区別は重要な意味を帯びている。

浄化儀礼とは、新王と王妃の一行が王宮の外の少し離れた場所に用意された儀式用の舞台の所まで行列をなし、そこで銀の器の中に入った聖なる水に自らの手を浸すという儀礼である。この儀礼には、王族以外に儀式の執行者である宮廷役人とブンフルが参加するが、ウンダンは参加しない。

これに対し、狭義の意味での即位儀礼で主要な役割を担うのはウンダンである。この儀礼は王宮内に設けられた謁見場で行われ、ウンダンの王に対する服従の表明を主題とする。すなわち、ウンダンがそれぞれ家来を引き連れて、宮廷の門から拝謁場に向かって行列し、しかる後に一人ずつ伝統的な作法に則って王に拝謁するというものである。

一方、王妃の即位式では、王の即位儀礼においてウンダンが担っ

ていた役割をブンフルが行うことになる<sup>24</sup>。すなわち、ウンダンが王に対して行った伝統的な拝謁の儀礼をブンフルが王妃に対して行うのである。さらに、ウンダンが王の選出に当たると同じく、王妃はブンフルによって選出される。

王と王妃の即位儀礼を比べてすぐにはわかるのは、二つの儀礼が類似した構造を示しながらもその内容において全くの対称性を帯びていることである。王（王妃）の座る「獅子の王位」と呼ばれる王座やそれを載せる式台の構造、儀礼の中の至るところで使われている白や黄色の王を表す色による装飾、そして何より、王（王妃）の選出者による服従の表明の所作など、両方の儀礼はその登場人物が異なるだけで、儀礼全体の枠組みはまったく変わっていない。

その中であって唯一違っているのは、どちらの儀礼も臣下の支配者に対する服従の表明を中心にしてはいるものの、前者が王とウンダンの関係に重点が置かれているのに対して、後者が王妃とブンフルによって執行されていることである。

さらに、このウンダンとブンフルの対立は、王の即位儀礼における両者の役割の違いからもあきらかに読み取ることができる。王の即位儀礼は前半と後半とでまったく別の儀礼といてもいいぐらいにはつきりと別れており、前半、すなわち王の浄化儀礼においては、王、王妃、ブンフルが中心的役割を果たすのに対して、後半の儀礼では、ブンフルも服従の所作を示しはするものの、例えば式場への入場の仕方などに明確に現れているように、この儀礼における重点は、あくまでも王とウンダンとの関係に置かれている。特にこ

の後半の部分は、新王の宣言の際に行われる儀礼とほとんど同一であり、このことから服従の表明においての王とウンダンのつながりの深さが確認される。

ところで、ヌグリ・スンピランの王があまり強い力を持っていなかったことは繰り返し述べてきたことであるが、王の実質的保護者がウンダンではなく、王宮、スリ・ムナンティの所在地でもあるウル・ムアルの首長を始めとするタナー・ムンガンダウン、すなわち「母なる土地」として一括される地域のブンフルであったことは、極めて興味深い<sup>(26)</sup>。

先にも少し触れたように、ヌグリ・スンピランの王権起源伝承は、ウンダンが初代の王ラジャ・ムルワルをミナンカバウから招いたという話を伝えている。このミナンカバウからの王の招聘は三代にわたって行われたが、新しく招かれた王は必ず前王の娘と結婚しなければならなかった<sup>(27)</sup>。その後王家は十八世紀中頃より父系継承されるようになるが<sup>(28)</sup>、この伝統は王妃は初代王の妻の一族であるバトウ・ハンパール氏族のエア・カキリネージの成員でなければならぬという形で残されている<sup>(29)</sup>。

この王権起源伝承に関しては「王権神話」としては最も権威ある資料<sup>(30)</sup>が、富沢によって報告されている。これは、一九六一年に他界した王族の一人であるトゥンク・ブサル・バーヌディンの手記に記述されているもので、ヌグリ・スンピランの宮廷役人であるオラン・ウンバット・イスタナの由来譚ともなっているものである。それによれば、かつてミナンカバウからスリ・ムナンティ

にやってきた人々の間には、それぞれの集団の長はいたが定まった首長（ブンフル）はいなかった。そこで相談の上、イナスの首長の娘であるスンドック・エマスが首長として迎えた。後に彼女の息子、ナイムがウル・ムアルの首長となるのであるが、ミナンカバウから招聘されたラジャ・ムレワルは彼の娘と結婚するのである。

勿論、この伝承を先の王妃の即位儀礼と単純に結び付けて考えるわけにはいかない。即位儀礼ではタナー・ムンガンダウンの首長（ブンフル）たちが関与しているのに対して、この伝承で語られているのはウル・ムアルに関する事柄のみである。しかしながら、この伝承から少なくとも王妃がウル・ムアルの首長の一族であることはあきらかであり、さらに、即位儀礼におけるブンフルとウンダンの役割の違いを考えると、王妃がタナー・ムンガンダウンを代表する人物としてとらえられていることは間違いない。一九三四年の即位儀礼を記述したシーハン<sup>(31)</sup>は、王妃を伴わないような王の即位儀礼は完全なものではないという考えによって、王妃の即位儀礼が行われたと述べているが<sup>(32)</sup>、王が王であるためには、まず土地の代表者との結び付きが必要であったのである。

この王権起源伝承において、外来者である王と、それに対してタナー・ムンガンダウンを構成する王妃およびブンフルという「対」は、王の即位儀礼の際には一転して一つの「ユニット」となっている。この時外部として対立するのは、いうまでもなくウンダンである。勿論、二部構成の王の即位儀礼のそれぞれが両首長の性格の違いを現しているが両者の対立が最も顕著に現れている例としては、

例えば、王の浄化儀礼においては、プンフルが王と王妃に付き従って行列し、王の儀礼的な清めを手伝うのに対して、ウンダンはその後に行われる服従儀礼の開始に際して、逆に王のいる王宮に向かつて列をなして進んでくることなどが挙げられる。

一方、ここで王、王妃、プンフルと対立するウンダンに目を向けると、実は彼もまた王と同じくそれぞれの地方において選出された人物なのである。例えば、ジュルプの首長はマラッカ系の五つの氏族とミナンカバウ系の三つの氏族の代表によって選出されるし、ジョホルでも、自動的に次の首長となる候補者は、いくつかの氏族の代表者によって選ばれることになっていた<sup>32</sup>。

このウンダンについて興味深いのは、彼らの即位儀礼が王の即位儀礼とほとんど同一の構造を持っていることである<sup>33</sup>。すなわち、王の即位儀礼が二部に別かれていたのと同じく、首長の即位儀礼も浄化の儀礼と拝謁の儀礼とに別かれており、前者で首長はお供のものと同列をなして墓場や水場に赴き、そこで灌水儀礼が行われるのに対して、後者の儀礼では、氏族長や亜氏族長たちが首長に対して、慣習的な拝謁を行うのである。さらには、さまざまなレガリアや装飾に用いる色、儀礼的所作などに王の即位儀礼と同様の象徴が用いられている。

これらのことからあきらかなのは、王を選出し王に服従するウンダンは、同時に、自らの支配圏内では選ばれた「王」として臣下から服従を受ける存在であったということである。王権と首長権は、儀礼や実際の政治制度を通して、全く相同的な形を取りつつ存在す

る。いってみれば、互いが互いの「写し」なのである。王とウンダン、王妃とプンフル、ウンダンと彼の臣下たち、これらはすべて同じ儀礼の構造（選ばれる者／選ぶ者、服従される者／服従する者）を持つている。

そして、王・王妃・プンフルがウンダンに対して一つのユニットとなったように、これらの複数の「写し」は、その構造自体は変えることなく、さまざまなレベルでその関係の在り方を変えながら、一つのまとまりを構成している。すなわち、ヌグリ・スンピランの王権とは、「大中心」と同じ形を持った複数の「小中心」が存在し、それらのいくつかが一つにまとまってさらにその外側に対するといったような、重層的に重なり合った王権なのである。

この構造の中にあつては、権威は上から正当化されると同時に下からも正当化されるものであることに注意しなければならない。王はアレキサンダーの系譜を引き、王妃はエア・カキリネージに所属し、首長は先住民系の氏族に属するものでなければならぬが、それだけで支配者たることはできない。支配者となるためには、その一方で、被支配者からの承認（選出）を必要とする。そこにあるのは、しばしばヒンドゥー思想とともに語られる神と合一した絶対的な支配というものではなく、支配者と被支配者とで結ばれるマレー独自の主従関係を反映した支配・服従関係にほかならないのである。

## 結び

本論で示したような、文化的理念と政治的現実を別け、両者が作り出すダイナミズムとして王権の在り方をとらえようとする試みは、マレー王権を研究する上で、二重の意味で寄与することになる。

第一に、この視点を取ることによって、歴史上さまざまな形をとって展開したマレー王権の多様性の把握が可能となる。マラッカ、ペラ、パハン、ケダ、そして本論で紹介したヌグリ・スンビランなど、マレーの諸王権は、地域により、あるいは時代により、その統合性はかなり多様なものであるが、その多様性は、マンダラ国家が持つ求心力と遠心力の相互作用における「差異」としてとらえることができる。勿論、王権の個別研究の有効性を否定するものではない。しかし、個別事例を通して「深い結論」に至るといふ人類学を目指すものにとっては、ある特定の時代、地域に成立した王権を越えるような一般化に向けての枠組みが必要なのである。

第二に、マレー王権研究に際して、機能主義にも文化主義にも与しない新たなアプローチの可能性を指摘できる。例えば、J・M・ガリックに代表される前者の機能主義的研究においては、ただ現実の権力関係のみに注目し、中心の持つ実的な力以外に求心力をほとんど考慮に入れないため、なぜ王権が王権としてのまとまりを保っていたかを理解することができない<sup>(35)</sup>。他方、A・C・ミルナーなどの文化主義的研究にあつては、王権の文化的理念に即してのみの理解であるため、王権を拡大すればするほどその内部に分裂の要求を抱え込むという現実のパラドックスをとらえきれない<sup>(36)</sup>。

両者のアプローチの欠けているところを補い、マレー王権のより現実に近い姿を呈示するためには、本論で展開したような、文化的理念と政治的現実とを別けたアプローチはきわめて有効である。

文化と政治を一致させる動きとしてのナシヨナリズムが世界的な規模で展開されているという事実は、逆に考えれば、文化と政治がほとんどの国家で矛盾した力として働いていることを示している。さらに、現代の複雑な国際情勢の中で、従来のような政治や経済ではなく、文化こそが国際的なコミュニケーションを疎外しているという、文化の持つ否定性が問われている現在<sup>(37)</sup>、政治や国家をめぐる人類学があるとすれば、それは、本論でマレーという個別事例を通して示したように、文化と政治の間で生ずるダイナミズムを対象とするものでなければならぬのである。

《註》

- (1) キアツ、一九七八。
- (2) Gellner, 1983.
- (3) キアツ、前掲書。
- (4) Wolters, 1982.
- (5) *ibid.*, p. 9.
- (6) *ibid.*, p. 17.
- (7) *ibid.*, p. 16.
- (8) 儀礼と国家、あるいは王との関連については、青木、一九八二を参照。
- (9) Tambiah, 1976.
- (10) 国家をインドゥー思想との関連でとらえた古典的論文としては、ハイネゲルデルン、一九八二がある。なお、タンパイアもウォルターズと同じく、インドゥー的な国家原理を受け入れる基盤がすでにあったことを示唆してゐる。(Tambiah, *op. cit.*, )。
- (11) Andaya, B. W., 1975, 西村、一九四二を引。
- (12) 個々のテキスト、あるいはその中の物語を通しての詳しい分析は、拙論「マレー王権研究」(一九八六年度大阪大学大学院人間科学研究科修士論文)を参照のこと。
- (13) *Asia Week*, March 15, 1987.
- (14) Andaya, L. Y., 1975.
- (15) Milner, 1982.
- (16) 例えは一九七五年の *Singapore Daily Times*、トレンガヌの王がイギリスの調査官に対して行ったまでがトレンガヌの領土なのかわからないという旨を告げたという記事を載せている。(Milner, *op. cit.*, )
- (17) 例えは Fujimoto, 1983, (特に第二章) など。
- (18) Swettenham, 1948, p. 136.
- (19) 例えは一九一六年、ペラの王などは「自分のところの人々」の八割がよその首長の下に行つたと不平を漏らしている。(Milner, *op. cit.*, )
- (20) Gullick, 1958.

(21) 「取り巻き」の数がそのまま権力の大きさであったことは、当時のイギリス人たちによる次のような報告がある。「王は彼の「取り巻き」の数を権力の大きさと考えている。それによつてよその王は彼を尊重したり、恐れたりする。」「多くの奴隷を持つことが、地位、富、影響力のある人物の印である。」(共に *ibid.*, p. 98, より再引用)

- (22) *ibid.*, p. 9
- (23) De Josselin De Jong, 1952
- (24) 即位儀礼の詳しい記述は Birch, 1906, Sheehan, 1936a. Bryson and Bellioch, 1936, を参照のこと。
- (25) 王妃の即位儀礼については Sheehan, 1936b, を参照のこと。
- (26) Hooker, 1972.
- (27) Gullick, *op. cit.*,
- (28) デ・ヨングはこの理由として、パドリス族によるミナンカバウ王朝の大虐殺を挙げている (De Josselin De Jong, *op. cit.*, )。
- (29) *ibid.*, もっとも一九三四年の王妃がエア・カキリネージの成員であったか否かは不明である。しかし、少なくとも一九一四年時点において、王はエア・カキリネージ出身の母を持たねばならないと考えられていた。
- (30) 富沢、一九八四、一三五頁。
- (31) Sheehan, 1936b, *op. cit.*,
- (32) Hooker, *op. cit.*,
- (33) 首長の即位儀礼については、富沢、一九八六を参照のこと。
- (34) Gullick, *op. cit.*,
- (35) Milner, *op. cit.*,
- (36) 青木、一九八七。

《参考文献》

《和文》

- 青木保 (一九八二)  
「儀礼と国家」『思想』第七〇〇号、六二頁—一〇二頁
- 青木保 (一九八七)

「文化の否定性」『中央公論』二月号、一〇四—一二五頁  
ギアツ、クリフォード(吉田 他訳)(一九八七)

『文化の解釈学』岩波書店

富沢寿勇(一九八四)

「シーソー上の王と被治者」『民族学研究』四九巻二号、  
一三一頁—一五六頁

富沢寿勇(一九八六)

「ジョホル首長の即位儀礼」『東洋文化研究所紀要』

第一〇〇号、六三頁—九九頁

西村朝日太郎(一九四二)

『馬來編年史研究』東亜研究所

ハイネゲルテルン・R(大林 訳)(一九八二)

「東南アジアにおける国家と王権の観念」

綾部(他)編『文化人類学入門リーディングス』アカデミア出版会  
四九頁—七一頁

### 〈英文〉

(註文)

JMBRAS : Journal of the Malayan Branch, Royal Asiatic Society

JSEBRAS : Journal of the Straits Branch, Royal Asiatic Society

Ali(Raja) Ali Haji ibn Ahmad( translated by Matheson, V. and Andaya,

B. W. )(1982)

*The Precious Gift(Tukfat al-Nafis)*

Kuala Lumpur:Oxford Univ. Press.

Andaya, B. W. , (1975)

“The Nature of the State in Eighteenth Century Perak” in

Reid, A. and Castles, L. (eds.), (1975) pp. 22. -35.

Andaya, L. Y., (1975)

“The Structure of Power in Seventeenth Century perak” in

Reid, A. and Castles, L. (eds.), (1975) pp. 1. -11.

Birch, E. W., (1906)

“The Election and Installation of Tunku Muhammad, C.M.G. Bin

Tungku Antah, as the Yang Di Per Tuan Besar, Negri Sembilan”

JSEBRAS, no. 46. pp. 9 -22.

Brown, C. C., (1970)

*Sejarah Melayu or Malay Annals*

Kuala Lumpur:Oxford Univ. Press

Bryson, H. P. and Belloch, I. W., (1936)

“Record of the Ceremonial followed at the Death and Funeral

of Yang Di-pertuan Besar, Tuanku Muhammad, G. C. M. G., K. C.

V. O., ibni al-Marhum Tam Tuan Antah, and at the Proclamation

of his Son Tunku Abdul-Rahman as his Successor. August the

1st and 3 rd, 1933. ” JMBRAS, vol. 14. pt. 3. pp. 272-279.

De Josselin De Jong, P. E., (1952)

*Minangkabau and Negri Sembilan* Hague:Martinus Nijhoff

Fujimoto, T., (1983)

*Income Sharing among Malay Peasants*

Singapore:Singapore Univ. Press

Gullick, J. M., (1958)

*Indigenous Political Systems of Western Malaya*

London:The Athlone Press

Hooker, M. B., (1972)

*Adat Laws in Modern Malaya*

Kuala Lumpur:Oxford Univ. Press

Milner, A. C., (1982)

*Kerajaan-Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*



- Arizona: The University of Arizona Press
- Reid, A. and Castles, L. (eds.), (1975)  
*Pre-Colonial State System in Southeast Asia*  
Kuala Lumpur: Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society
- Sheehan, J. J. , (1936 a)  
"The Installation of Tuanku Abdul-Rahman ibni Al-Marhum Tuanku Muhammad Shah as Yang Di Pertuan Besar, Negri Sembilan"  
*JMBRAS*, vol. 14. pt. 3. pp. 224-242.
- Sheehan, J. J. , (1936 b)  
"Installation of Tengku Kurshiah as Tengku Ampuan, Negri Sembilan"  
*JMBRAS*, vol. 14. pt. 3. pp. 243-246.
- Swettenham, F. A., (1948) (first published 1906)  
*British Malaya* London: George Allen and Unwin Ltd.
- Tambiah, S. J. , (1982)  
*World Conqueror and World Renouncer*  
Cambridge: Cambridge Univ. Press
- Wolters, O. W. , (1982)  
*History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*  
Singapore: Institute of Southeast Asian Studies