



西野節男、『インドネシアのイスラム教育』
勁草書房, 1990, 475p.

評者がかつて中部ジャワ州、クドゥス市の近郊農村でフィールド調査を行なった時、中・東部ジャワで影響力の強い保守系イスラム組織である NU (Nahdlatul Ulama ウラマの覚醒) の牙城の一つであったその村落には、中央の村随一のモスクと並んで、かつて栄えたプサントレン跡があった。その当時は既にただ二階建ての建物が残っているのみで、数人のサントリがそこで寝泊まりしているだけであったが、人々の証言によれば、かつてこのプサントレンの主宰者であったキアイが全盛の時は、優に二百人近い生徒が周辺の各地から集まって、その教を請うたという。

このキアイの子孫達は、寧ろそのプサントレン跡の近くに建てられたイスラム小学校 (Madrasah Ibtidaiyah) での教育に力を入れており、既にここにもイスラム教育制度をめぐる微妙な変化の兆しが伺われた。だが何よりも印象的だったのは、この村での NU のリーダー達が、NU の生き延びる道は教育にしかないと強く自覚していたという事である。当時は NU が PPP (Partai Persatuan Pembangunan 開発統一党) から脱退する、しないでもめていた時期であり、NU が政治の舞台からますます撤退する兆しを見せていた訳だが、それゆえ教育こそが残された牙城である、とある種切迫した心情を伴って意識されていたのであろう [福島 1986]。

こうしたイスラム教育への関心の高まり、とりわけ伝統的イスラム教育の中心であるプサントレンの役割については、例えば Dawam Rahardjo に代表されるイスラム系知識人の間でも、政府主導の開発に対するイスラムの草の根的開発という意味で、ある種の代替案としての脚光を浴びており、その事は様々な講演会やインドネシア語の出版物、即ち Dawam Rahardjo その他のプサントレンについての一連の調査研究 [Rahardjo 1974] や、特に Zamakhsyari Dhofier による包括的な研究

[Dhofier 1982] 等に見て取る事ができる。

だがインドネシア語以外では、このプサントレンについての詳細な実態調査は決定的に不足している。インドネシアのイスラム教育について総括的に扱った Steenbrink の著作 [Steenbrink 1974] も、イスラム教育制度の歴史的発展を包括的に捉えるには貴重ではあるが、プサントレン教育の実態調査としては不十分な点が目立つ。英語圏でもプサントレンの実態調査は皆無に等しく、散発的な論文 (例えば Castles のプサントレン・ゴントール観察記 [Castles 1966] や Orr その他による村落のマドラサーをめぐる分析 [Orr et al. 1977]) が多少ある程度である。又日本語に到っては歴史的な研究が多少散見できるに過ぎない [小林 1988]。

こうした研究の現状の中で、西野のこの著作は重要な地位を占める労作である。プサントレン研究の難しさは、それがキアイを中心として自律的に成長してきた制度である故に地方的偏差が激しく、その規模や教育内容の傾向、あるいは近年の歴史的变化の度合いといった複数の要因によって、様々な形態を取りうるという点にある。この事がプサントレンについての一般的定式化を困難にしているのだが、西野自身、そうしたプサントレンの多元性を充分認識しており、寧ろそこに記述の重点を置いている。この作品は序、及び結論を含んで全部で五つの章からなるが、その大半を占めるのは、様々なタイプのプサントレンの教育制度に対する周到な記述である。

序章ではインドネシアに於けるイスラム教育体制が概括的に論じられ、その中でプサントレン教育が持つ位置と重要性が示される。二～四章は、ある意味で全てプサントレン教育の具体的な記述に費やされており、先ず第一章では「プサントレン教育の伝統的な姿」を中心として、Djajadiningrat, Geertz 等のプサントレン生活の概括的な記述を参照しつつ、プサントレン教育を構成する枠組みを提示する。

第二章は「プサントレン教育の実態と変容」と題され、先ず最初にプサントレンに関する幾つかの類型論を紹介し、更にイスラム教育政策の変革の歴史とそれに対するプサントレン側の反応を略述した後、六つの代表的な大プサントレンについて詳細に記述していく。この六つのプサントレンは著者も言

うように、二つずつペアになっており、最初の二つ（スルヤラヤとルソジョ）はタレカット（イスラム神秘主義の実践）で有名であり、次の二つ（テブレレンとリルボヨ）は東ジャワ・プサントレンでも、伝統派の牙城といった面持ちの存在であり、そして最後の二つ（クラピヤとゴントル）はある種の教育改革の実践で有名である。この六大プサントレンについて、創設期からの歴代のキアイや関連した事件等も含む歴史的発展、及び現状（教育その他の組織構成、一日のスケジュール、授業の具体的な内容や使用されるテキスト、そして授業外活動等）が細かく記述されていく。

第三章はマグラン県のプサントレン・テガルレジョという例を中心に、その周辺にある様々な地理的なレベル（即ち同じテガルレジョ郡から七つ、マグラン県から三つ、そして旧クドゥ理事州の中の特にクブメン県から計七つ）のプサントレンとの相互関係を見ている。ここでは実態調査という点もあって、キアイの親族や授業の内容のみならず、その他の活動（経済、社会教育等）に関しても記述がなされ、とりわけ十数名のサントリ達について、その家族背景や経歴が列挙されている。これらの詳細な記述のまとめの部分では、このプサントレン・テガルレジョの影響を決定づける要因として、ある種の伝統的な聖人崇拜との関係、学習方法の能率化（特定のキタブについて集中的に学ぶ）、サントリの出身地域別編成の成功等が指摘され、一方サントリが遍歴するという伝統的な形態が崩れてきたとしている。又マドラーサー制度の導入に関しては、第二章の大プサントレンに比べて、その導入が後れている事が示唆されている。この全体的な記述の圧倒的な量に比べて、終章は簡潔である。ここでは先ず学校制度がプサントレンに導入される事で、学習方法の固定化、出入りの自由の制限、広い意味での同胞意識の低下、遍歴の低下と内部の硬直といった四つの影響が現れるとされる。しかし一方キアイの絶対性と、プサントレンの地理的配置（農村中心性）は学校制度が導入されても変わらないとし、又より積極的にはこうした学校教育の導入によって、近代部門にプサントレンが影響を持ち、従来の西洋近代学校とイスラム学校の二元的対立の解消にも繋がるという評価もなされている。

このようにこの書は、極めて多元的でその全体像が掴みにくいプサントレンを、その具体的な事例を様々に対比するという手法を通じて、そのイメージを浮かび上がらせようとしている。その事例の圧倒的な多様さと豊かさは他のプサントレン研究に比しても群を抜いており、Dhofierの著作でさえ具体的には大小一つずつの実例しか挙げておらず、西野のような立体的な構成は持っていない。

勿論こうした徹底的な事例中心主義にはそれなりの欠陥もある。とりわけ終章で述べられる結論は、この膨大な事例の記述の過程で浮かび上がってくる様々な問題群とはやや遊離しており、例えば評者が強い関心を持つキアイのカリスマを支える基盤とその変容の問題に関しても、幾つかの事例ではそれに抵触する記述（例えばタレカット中心のプサントレンのケースや、キアイと聖人崇拜の関係とか）が得られて興味深いものの、それらの問題群はあくまで事例の中に紛れ込んでしまい、全体的な議論の枠組みの中には入ってこない。勿論この著作は「教育」についてであり、カリキュラムや実際にどういったアラビア語のテキストが用いられるか、あるいは学校教育とプサントレンの関係といったテーマに筆者の関心が集中するのは当然である。しかし教育も又社会関係のマトリックスの一部であり、更にプサントレンの教育の特色がキアイや他のサントリ達と寝食を共にする事による独特の経験の共有という点にある以上、こうした側面も等閑視できないはずである。

評者が調査していた村の有力者の長男は、クドゥス市内のプサントレンで寝起きしつつ市内の学校に通っていたが、彼が好んで話してくれたのは、このプサントレン内部の様々な人間関係であり、キアイその他に対するサントリ達の複雑な感情や、サントリ間の対立、さらには思春期特有の問題のサントリ的処理の方法等であった。こうした側面（言わばプサントレン教育の丸山真男の意味での密教的側面）も又、このシステムがサントリにもたらす意味の構造を支える重要な構成要素なのではないだろうか。

多分こうした論点、あるいはプサントレンをめぐる拡大された別の観点、例えばプサントレンと政治の関係、更に地域開発とプサントレンといった様々なテーマは、ある特定のプサントレンに関する、長

期的な人類学的調査を必要とするのだろう。西野も正しく強調するように、プサントレンの実態は極めて多様であり、今後更に綿密な民族誌が必要とされる筈である。西野のこの著作は、その具体的な記述の中にそうした将来発展可能な様々なテーマを盛り込んでおり、その可能性は著者自身の限定された結論に止まらず、読者自身が自由に発展できるものである。その意味でこの研究は後続の研究の可能性を既に様々な形で内包しているのである。

参考文献

- Castles, Lance. 1966. Notes on the Islamic School at Gontor. *Indonesia* 1 (April).
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- 福島真人. 1986. 「イスラムリーダーにおける信念と演技——ジャワ伝統派イスラム、意識とその変容」『季刊人類学』17(3).
- 小林寧子. 1988. 「19世紀末のジャワのイスラーム教育とプサントレン」『アジア経済』29(10).
- Orr, Kenneth et al. 1977. Education for This Life or for the Life to Come: Observation on the Javanese Village Madrasah. *Indonesia* 23 (April).
- Rahardjo, Dawam, ed. 1974. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES.
- Steenbrink, Karel. 1974. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Recent Ontwikkelingen in Indonesisch Islamonderricht*. Krips Repro Meppel.
(福島真人・東京大学 東洋文研)

W.G.J. Rummelink. *Emperor Pakubuwana II, Priyayi & Company and the Chinese War*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 1991 forthcoming.

本書は1725年から45年にかけてのジャワ・マタラム王国史の研究である。著者は本書により1990年6月にライデン大学から博士号を授与された。著者はまた、現在「日蘭学会」の常任理事として在日している。なお本書は私家版として出版されたが、91年中にもライデン大学王立言語民族文化研究所から公刊される運びである。

本書が編まれるに至る経緯はオランダ人東洋学者の学問的な経歴の幅の広さを示して興味深い。

著者ははじめライデン大学で Sinology を学び、1972年から74年にかけては京都大学人文科学研究所の島田虔次教授について儒家思想の研究をし、修士論文は戴震(1724~77)に関するものであった。ジャワへの関心は、ガジャマダ大学で歴史及びオランダ語の教師として着任した1977年以後のことであったが、結局そこに84年まで7年間滞在し、本書の中核をなす「中国人反乱」に関する部分を書き上げた。私は1989年に、国際会議の事務局の仕事を一緒に行う機会があったが、著者が中国語、日本語、インドネシア語、ジャワ語に習熟し、それぞれの文化と社会について該博な知識をもつことに感嘆することしばしばであった。

さて、著者はたまたまジャワで仕事をする機会があり、中国史の知識をジャワ史研究で生かす上で、1740年から43年にかけて全ジャワをまきこんでくりひろげられた大反乱(いわゆる「中国人反乱」)へと関心が向けられたときりげなく述べているが、このテーマの選択はジャワ史研究の新しい局面を拓くものとして、まことに時宜に適ったものであったと思われる。そのことに触れるのに先立って、先ず本書の構成を簡単にみておこう。本書の目次は次の通りである。

Introduction

- I. King, Priyayi and Company
- II. The Eclipse of Danureja
- III. The Rise and Fall of Arya Purbaya
- IV. The War, Part I
- V. The War, Part II
- VI. The Babad

本書が扱う時代は、ジャワのマタラム王国でその第八代目の王位にパクブオノⅡ世(在位1726~49)が就いているほぼ20年にわたる時代である。その主要な舞台になるのは、当時の王都であったカルタスラの王宮であるが、それとともに、オランダ東インド会社の総督府のあるバタビア(現在のジャカルタ)、会社の出先でマタラム王国との折衝の窓口をなすスマラン、さらに、当時マタラム王にとって最大の強敵であったチャクラニングラットⅣ世の支配下にあるマドゥラ島も、重要な役割を担っている。このほかに、マタラム王の勢力下にある各地の動向や、当時、米の産出地帯としてとりわけ重要であっ

たジャワ島北海岸のテガル地方、さらに、18世紀以来マタラム王家の王族高官の流刑地とされてきたセイロン（スリランカ）も、この時代のジャワの歴史の動向を決める上で、いずれも重要な舞台をなしている。

本書は第一章でジャワの王国における王とプリアイ（貴族）とオランダ東インド会社の関係を、制度論と文化論の両面において解明している。王国はつねに不安定であり、婚姻関係を軸とするパトロン—クライアントのうつついやすいネットワークによって辛うじて秩序が保たれている。会社は本来経済的取引にその活動を限定することを欲していたにもかかわらず、秩序の安定を求めるために次第にジャワの内政に足を踏みこみ、バランスライザーとして内政のあれこれの当事者の立場にひきずりこまれていく。この状況は、引き続き第二章、第三章に詳しく論ぜられる。第二章の Danureja, 第三章の Arya Purbaya は、いずれも王に代って王国の行政を執り行う Patih（大臣）の職にあった者で、現実の権力はここに集中している。両者ともに策略を尽くしてこの地位を襲い、ほしいままの権謀術数をふるい、やがて自ら仕掛けた陰謀に自ら陥るようになり没落していく。ここでは、会社の果たす役割と並んで、わずか16歳で王位に就いたパクブオノⅡ世が次第に一箇の政治主体として、それ自身の意思を発揮する状況が詳らかにされている。これらの過程を通じて、ジャワにおける陰々滅々たる「噂の政治」（「噂」が一人歩きをしそれをめぐって事件の連鎖が引き起こされ、遂に破局に至る）のすさまじさが、まことに生き生きと描写されている。

マタラム王国の内政は、宮廷内の文字通りの内政にとどまらず、18世紀中を通じて年ごとに宮廷外さらにはマタラム王国外の政治的ファクターと連動して展開されるようになる。それは、内政がたちどころに外界にさらされて内と外とのまことに入り組んだ関係を作り出し、たとえば、もつれにもつれた糸玉のような状況を呈していく。それはついに1755年に至って、マタラム王国の大分裂という事態へと引き継がれ、57年の再分裂を経て、ようやく一段落する。

本書はその大分裂に至る直前までの状況を扱っているが、この過程の外的な政治的ファクターのうち

最大のもは「中国人反乱」であった。パタビアから始まりジャワ島北海岸一帯をまるで燎原の火のようになめつくしたこの反乱は、雪だるまのように反乱参加者を増やしながらついにカルタスラの王宮へ殺到し1742年6月30日にはこれを陥落せしめる。本書の第五章と第六章は、この反乱の発端からその結末に至る過程が、まるで絵巻物をひもとくように精彩のある筆致によって描かれている。

先にも述べたがこの反乱の全過程をこれだけ掘り下げた研究はいままでになく、トピックとして取り上げるに値するだけでなく、時宜に適ったものでもあろう。すなわち、戦前に威勢をきわめたオランダのジャワ歴史研究の大伝統は戦後一端中断されたが、1970年代半ばに、Ricklefs がジャワの大分裂に関する作品を著して後、Kumar, A. Day, Carey, Nagtegaal などが19世紀末までのジャワ王国の歴史について次々と作品を生み出してきた。¹⁾このような蓄積が積み重ねられる中で、たんに研究対象が広がって未開拓のテーマが取り組まれるだけでなく、対象へのアプローチをめぐっても、新しい問題提起がなされるようになってきた。

本書の第六章は、著者のこのような問題意識がもっともよく示されている。ここまでの章がもつたらオランダ側の原資料に基づいて歴史を再構成したのに対し、この第六章は、同じ時代の同じ事件がマタラム王国の年代記（Babad）ではどう描かれているかを扱っている。そして、ジャワの年代記が本来的

1) 例えば次のような作品である。

1. Ricklefs, M.C. *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1742-1792*. London. 1974.
2. Kumar, A. *Javanese Court Society and Politics in the Late Eighteenth Century: The Record of a Lady Soldier*. *Indonesia* 29: 1-46; *Indonesia* 30: 67-111. 1980.
3. Carey, P. *Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities in Central Java, 1755-1825*. *Indonesia* 37: 1-47, 1984.
4. Day, J.A. *Meaning of Change in the Poetry of Nineteenth-Century Java*. Ph. D. thesis, Cornell University. 1981.
5. Nagtegaal, L.W. *Diamonds are a Regent's Best Friend: Javanese Bupati as Political Entrepreneurs*. Paper for the Vth Dutch-Indonesian Historical Conference. 1986.

に有している特性、すなわち、神意の顕現に基づく王（王国）の正統化と、ジャワ人は如何に振る舞うべきであるのかという教訓性が指摘される。ここでは、年代記はそれ自身としての形と力を備えており、オランダ語の第一次資料によってその（年代記の）内容が裏書きされたり、歴史記述の誤りが検証されたりすることはないのである。著者は、この時代を扱ったジャワのさまざまな年代記とりわけ「ジャワ年代記」を、「歴史実証主義」にてらしてその真偽を測定したり、あるいは歴史記述にいささかのふくらみを添える「副読本」として読むのではなく、まさに〈物語〉そのものとして読むべきであると主張している。著者は、「歴史か文学か」というカテゴリーの設定そのものについて疑義を呈しているのである。このような問題提起は、ジャワに関心をもつさまざまな研究者が、研究者の文化的背景や専攻領域や国籍を越えて、これから考えていくに値する課題であろう。²⁾

本書は、ジャワ史上の激動を詳細な史料に基づいて生き生きと再現し、併せて、方法論的な問題を新しく提起することで、ジャワ王国史の研究に確かな一歩を印しており、これから広く読まれていくことになるであろう。しかしながら、本書を読んで、第二章から第五章にかけての歴史叙述がまことに迫力にみちているのに対し、肝心の第六章がこれによく抗してそれ自身の重量感を示し切れていないという感想を抱くのは何故であろうか。第六章は本来もっと手厚く叙述すべきところであるように思われる。もう一つ物足りないことは、大反乱の過程で反乱軍そのものの内実や動向が不明のままであることである。史料等の点で望むべくもない点かも知れないが、ここがさらに解明されればと念ずる次第である。

（土屋健治・東南ア研）

2) オランダにおけるジャワ研究の大伝統については拙稿を参照。

土屋健治、「19世紀ジャワ文化論序説——ジャワ学とロンゴワルシトの時代」『東南アジアの政治と文化』土屋健治・白石隆（編）所収。東京大学出版会。1984。

Jane Drakard. *A Malay Frontier: Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 1990, 205 p, maps, ill. bibl. index.

Several seminars and conferences have been held on the “region” conveniently called “the Malay world.” One seminar might take “Malay civilization” as its major topic, while another might deal with the questions of “Islamic civilization in the Malay world.” In the 1970s Unesco also had “Malay culture” as one of its projects. But what is the meaning of the “Malay world”? Could it refer to the notion of ethnicity? If it does, then the less than enthusiastic attitude of the Indonesian government to this concept is understandable. Malay is, after all, only one of the many ethnic groups in Indonesia. Perhaps we should not look at it from this narrow perspective. But it cannot be seen from the political perspective either. Despite its potential impact on the political sphere, the “Malay world” might be better treated initially as a cultural concept. If so, where does this “world” end and “the other world” begin?

The strength of an ideology might be best seen in the way it solves its internal crises and responds to external challenges. The unity of a cultural world is, perhaps, better viewed from the perspective of its frontier zones. This is what Jane Drakard attempts in *A Malay Frontier*. Instead of looking at the notion of the “Malay world” from its presumed centers, the Palembang-Malaka-Johor axis or the Pagaruyung myth, she takes the history and the traditional historiographies of Barus as the focus of her study. Barus (now a small town on the northern west coast of Sumatra) is a genuine frontier cultural zone. A coastal town, Barus had, from as early as the tenth century, been involved in the long-distance trade of the

に有している特性、すなわち、神意の顕現に基づく王（王国）の正統化と、ジャワ人は如何に振る舞うべきであるのかという教訓性が指摘される。ここでは、年代記はそれ自身としての形と力を備えており、オランダ語の第一次資料によってその（年代記の）内容が裏書きされたり、歴史記述の誤りが検証されたりすることはないのである。著者は、この時代を扱ったジャワのさまざまな年代記とりわけ「ジャワ年代記」を、「歴史実証主義」にてらしてその真偽を測定したり、あるいは歴史記述にいささかのふくらみを添える「副読本」として読むのではなく、まさに〈物語〉そのものとして読むべきであると主張している。著者は、「歴史か文学か」というカテゴリーの設定そのものについて疑義を呈しているのである。このような問題提起は、ジャワに関心をもつさまざまな研究者が、研究者の文化的背景や専攻領域や国籍を越えて、これから考えていくに値する課題であろう。²⁾

本書は、ジャワ史上の激動を詳細な史料に基づいて生き生きと再現し、併せて、方法論的な問題を新しく提起することで、ジャワ王国史の研究に確かな一歩を印しており、これから広く読まれていくことになるであろう。しかしながら、本書を読んで、第二章から第五章にかけての歴史叙述がまことに迫力にみちているのに対し、肝心の第六章がこれによく抗してそれ自身の重量感を示し切れていないという感想を抱くのは何故であろうか。第六章は本来もっと手厚く叙述すべきところであるように思われる。もう一つ物足りないことは、大反乱の過程で反乱軍そのものの内実や動向が不明のままであることである。史料等の点で望むべくもない点かも知れないが、ここがさらに解明されればと念ずる次第である。

（土屋健治・東南ア研）

2) オランダにおけるジャワ研究の大伝統については拙稿を参照。

土屋健治、「19世紀ジャワ文化論序説——ジャワ学とロンゴワルシトの時代」『東南アジアの政治と文化』土屋健治・白石隆（編）所収。東京大学出版会。1984。

Jane Drakard. *A Malay Frontier: Unity and Duality in a Sumatran Kingdom*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University, 1990, 205 p, maps, ill. bibl. index.

Several seminars and conferences have been held on the “region” conveniently called “the Malay world.” One seminar might take “Malay civilization” as its major topic, while another might deal with the questions of “Islamic civilization in the Malay world.” In the 1970s Unesco also had “Malay culture” as one of its projects. But what is the meaning of the “Malay world”? Could it refer to the notion of ethnicity? If it does, then the less than enthusiastic attitude of the Indonesian government to this concept is understandable. Malay is, after all, only one of the many ethnic groups in Indonesia. Perhaps we should not look at it from this narrow perspective. But it cannot be seen from the political perspective either. Despite its potential impact on the political sphere, the “Malay world” might be better treated initially as a cultural concept. If so, where does this “world” end and “the other world” begin?

The strength of an ideology might be best seen in the way it solves its internal crises and responds to external challenges. The unity of a cultural world is, perhaps, better viewed from the perspective of its frontier zones. This is what Jane Drakard attempts in *A Malay Frontier*. Instead of looking at the notion of the “Malay world” from its presumed centers, the Palembang-Malaka-Johor axis or the Pagaruyung myth, she takes the history and the traditional historiographies of Barus as the focus of her study. Barus (now a small town on the northern west coast of Sumatra) is a genuine frontier cultural zone. A coastal town, Barus had, from as early as the tenth century, been involved in the long-distance trade of the

maritime "Malay world." Its economic significance grew with the development of this maritime trading world. It was frequented by merchants from many countries. Despite its economic importance, Barus never had a chance to make itself a strong political center. In time, when strong economic and political powers were emerging on the west coast of Sumatra, Barus became an arena of stiff competition. Since the 17th century Barus had to live under the political domination or hegemony of either the Sultanate of Aceh or the V.O.C., the Dutch company. The involvement of Barus in the long-distance trade and, perhaps unwillingly, in the political and economic competitions, made it not only an Islamic region but also a "Malayized" state. One of the most famous and influential Islamic mystic-poets in the Malay world, Hamzah Fansuri, was probably born in this "cosmopolitan" trading center. The economic importance of Barus, however, was very much due to the produce of its hinterland, notably benzoin and resin. Unlike the "Malayized" coast, the hinterland was populated by the Batak people. The intricate relationship between the coast and the hinterland is one of the most interesting aspects of the historical dynamics of Barus.

The strategic position of Barus as the focus of the study on the Malay world is enhanced by the fact that Barus was ruled by two "royal dynasties," namely, the *Hulu* (upstream) and the *Hilir* (downstream), whose relative authorities were largely determined by the supports and loyalties of their respective alliances in the hinterland. In other words the "Malayness" of these coastal ruling dynasties, either because of political expedience or simply due to shared cultural moorings, had somehow to be "tempered." Drakard had not only Dutch archives and other external sources at her disposal but also, more importantly, historiographical texts

produced by the competing local "royal dynasties."

In her well presented short survey on the ancient history of Barus, the small trading center with two names (Fansur or Pansur being the other), Drakard is very much aware of the fact that there are still many gaps in our knowledge that have to be filled (or perhaps can never be filled) before a satisfying reconstruction of ancient history can be undertaken. It is, therefore, understandable that she prefers to stick to available records rather than getting involved in the ongoing debate on the concept of Barus itself—could it be a territory or a clearly defined urban settlement? After all, the main topic of her study is not the history of Barus as such, but rather historical views of the competing royal dynasties. History is used only as a setting from which the texts are originated. For this purpose, the history of Barus from the late seventeenth century to the mid-nineteenth century is the most relevant setting. In this period, the two competing royalties were the main actors of history. It is to this period that the two texts of traditional historiographies address themselves. No less important, Dutch records provide valuable data for historical reconstruction. Several pertinent points appear from these records. The competition between the Hulu and the Hilir dynasties was certainly a nuisance to Dutch economic and, later, political interest. This competition also invited the intervention of Aceh. The hostilities between the Hulu and the Hilir finally drove the Dutch, who had abandoned their factory in 1778, to intervene and subjugate Barus. More importantly, the records show the intricate relationship between the coastal centers of power and the hinterland. One record even suggests that the rulers of Barus had more authority inland than among their own people on the

coast. Drakard is perhaps right in her suggestion that the bond between the coast and the inland population “may have contributed to the ability of both families to maintain their royal claims into the nineteenth century” (p. 46).

Since the main theme of the present study is a comparison of two traditional historical writings, the book can also be considered as the analytical accompaniment to Drakard's edited romanization of the manuscripts, which were written in *jawi*—that is, Malay language written in Arabic characters (Jane Drakard, *Sejarah Raja-raja Barus: Dua Naskah dari Barus*, Jakarta: EFEQ, 1988). Both texts were composed in the late nineteenth century, after Barus had been included into the domain of the Netherlands Indies and the two dynasties abolished. Although Drakard does not directly address philological questions — she is more interested in the texts as the sources for the reconstruction of *l'histoire de mentalité* — she suspects that both texts, particularly the Hilir one, might have been prepared “with an external audience in mind” (p. 57). The text prepared by the Hulu royal dynasty is titled *Asal Keturunan Raja Barus* and that of the Hilir is called *Sejarah Tuanku Batu Badan*. There are several romanized versions of the *jawi* MS of the *Sejarah* available, mostly published by descendants or relatives of the Hilir house. Instead of trying to judge the relative historical reliability of the texts, Drakard takes their respective attitudes toward authority as the focus of her attention. By taking this theme as her central focus she can also make reference to other relevant texts in the Malay world. After all, most of the so-called Malay historical texts directly or indirectly also concern themselves with the question of authority.

Although Drakard prefers to look at the texts as documents on historical consciousness,

for practical purposes she treats them as historical texts which describe collective memories in chronological order. In other words, she makes a diachronic comparison. After relating “the origin stories” of both the Hulu and the Hilir dynasties, the texts are divided into three categories of main events, namely, “a common past” (consisting of three episodes), “dual settlement” (two episodes), and “crisis and denouement” (two episodes). These divisions and episodes not only refer to the internal dynamics of the respective ruling houses but also to the alleged events that bound them together. With these parallel chronological or diachronic categorizations, Drakard hopes that she can, on the one hand, compare the two houses' collective memories of commonly shared experiences, and on the other, investigate possible changes in their respective attitudes toward power and authority. The later aspect is important, because in the course of history the two local “royal houses” not only had to deal with each other but also with the far superior outside powers.

The founder of the Hulu royal house, according to its *Asal*, was Alang Pardosi, who came from the Kampung Persoluhan in the Balige area of Toba. The fifth son of Raja Kesaktian, he left his village after a quarrel with his father. He and his wife and followers went west. He laid claim to uncultivated land, created rice fields, and made *kampung*, which in time became a *negeri*. After experiencing some disappointments and conflicts with his son-in-law, Si Namora, Alang Pardosi finally succeeded in making himself the sole *perintah*, holder of authority, over Rambe and its border with Tukka Dolok. The consolidation of power was continued by his sons. A ruling dynasty had been established. It had begun with the claim over a territory.

Sultan Ibrahim, the son of Sultan Muham-

mad Syah, the *raja* of Tarusan-Indrapura (a scion of the Minangkabau/Pagaruyung royal house), left his kingdom, according to the *Sejarah* of the Hilir because he was disgusted with the injustice done by his father, the king. He sailed north and went inland, to the Batak land. Recognizing his charismatic quality, the people of Toba Silindung wanted to make him their king. But he refused, and instead he appointed four *penghulu*. He was still acclaimed king, however, so he and the *penghulu* agreed to support each other. Sultan Ibrahim continued his journey, in search of proper land for him. In Bokara he was accepted as a member of the *marga* Pasaribu. They also wanted him to be their king. He agreed to accept this invitation on condition that they convert to Islam. The people replied that they would accept any of Ibrahim's commands except that to convert to Islam. Ibrahim then asked them to build a mosque. He was married to the daughter of the *raja* of Bokara. Out of this union, Singamangaraja, — the legendary king of Bokara was born. Sultan Ibrahim continued his journey. Finally he found a proper place to settle. He established a *kampung*, in the territory which, the *Asal* claims, already belonged to the Hulu.

These "stories of origin" show, as Drakard rightly says, that both texts, despite Minangkabau influences in their vocabularies (and, it can be added, in their style of story-telling), belong to the *hikayat* genre of Malay "classical" literature. The continuing journey of a prince in search of a suitable kingdom and the recognition of the legitimacy of a stranger-king are familiar themes in traditional historical treatises. References to divine power are at the same time the recognition of the omnipresence of Allah and explanatory devices of the events described.

The most crucial point, however, is how the

respective texts explain the existence of the other. Perhaps, on this particular point, Drakard should have ventured on a more lengthy discussion. From the beginning, the Hulu text cannot accept the legitimacy of the Hilir royal house. The *Asal* holds that there could be only one legitimate ruler in the country. It is this legitimate ruler who has sole authority. The other can only be considered as either his temporary representative or deputy. The *Sejarah* of the Hilir, on the other hand, sees nothing wrong with the country having two legitimate rulers, as long as they could maintain a harmonious relationship and decide everything of common interest by consultation and consensus. These initial attitudes, as the texts show and Drakard emphasizes, are hardened by their collisions in history.

The situation of a *kerajaan* having two *raja* is sometimes treated as a stigma in Malay tradition. It is tantamount to a situation in which *fitnah* (calumny) rules. On this point, the *Asal* might simply be taken as an example of this widely shared political tradition. Or should it be seen as an "intrusion" of the Batak attitude toward power into a "Malayized" political setting, as Drakard tends to suggest? The recognition of the legitimacy of two sources of authority is not, however, a unique phenomenon in the Malay world. Perhaps the *Sejarah* of the Hilir reflects its Minangkabau origin — the tradition that acknowledges more than one source of authority. Not only do the Minangkabau, according to tradition, have three kings (the Raja Adat, the Raja Ibadat, and the Raja Alam, the "senior king"), they also emphasize the complementary nature of their two "political traditions" (Bodi Caniago and Koto Piliang), whose positions should be considered as being equal.

Despite the *Asal*'s rejection of Hilir's legitimacy, the uniqueness of Barus lies in the his-

torical reality that, as corroborated by outside sources, it did for several centuries have two ruling dynasties—one tracing its origin to the Batak land, the other to Minangkabau. Drakard is right in stating that Barus is, indeed, “a Malay frontier.” But the question remains, how can we know about the heartland itself?

What kind of picture might we have had if Drakard had also looked at the ways the two texts describe and explain events the historicity of which can be examined by using outside sources? The different attitudes taken by *Sejarah Melayu* and the *Hikayat Hang Tuah* on the fall of Malaka (1511)—a commonly accepted historical fact — is quite well known. In other words, what would happen if the “dialogue” of the two texts were also conducted through the “intermediary” of verified historical events, not only, as it were, through “assumed events”? What would happen to the study had Drakard also tried to relate the presumed actions of the texts’ main actors with the prevailing commonly shared “theory of state” in the Islamic-Malay tradition?

Let us take the last point as an example. Because he felt he had been treated unjustly by his father — the adat feast was held before he came home — Alang Pardosi left his village. Sultan Ibrahim was disappointed because his father, the king, punished by death a boy, who, through his cunning, had saved Tarusan

from attack by a swordfish. In other words, the “origin stories” begin with protests against the affronts to the sense of justice. Perhaps the notion of *adil* (justice) could be taken as a yardstick for further deliberation on the concepts of authority and power. This abstract notion is the core theme of the oldest “theory of state” written in Malay, *Tajus-salatin* (The Crown of All Kings). Perhaps the unending controversies in Malay traditional literature over the questions of *daulat* (legitimate authority) and *derhaka* (disloyal conduct) can be referred to the elusive concept of *adil*. The lack of *adil* might incite a *derhaka* action. But a *derhaka* action would certainly bring about calamity. Since traditional Malay treatises prefer to tell stories, historical, mythical, legendary or imaginary, rather than define ideas, how should the Malay concept of the state, the *kerajaan* be ideologically, not merely structurally, conceptualized?

An indication of a good monographic study, as everybody knows, is that it does not end in itself. It inspires its readers to pose other questions. And Jane Drakard has not only written a well researched and well documented history and historical consciousness of the neglected Barus, her monograph has also raised other important questions on the nature of the so-called “Malay world.”

(Taufik Abdullah • LIPI, Jakarta)