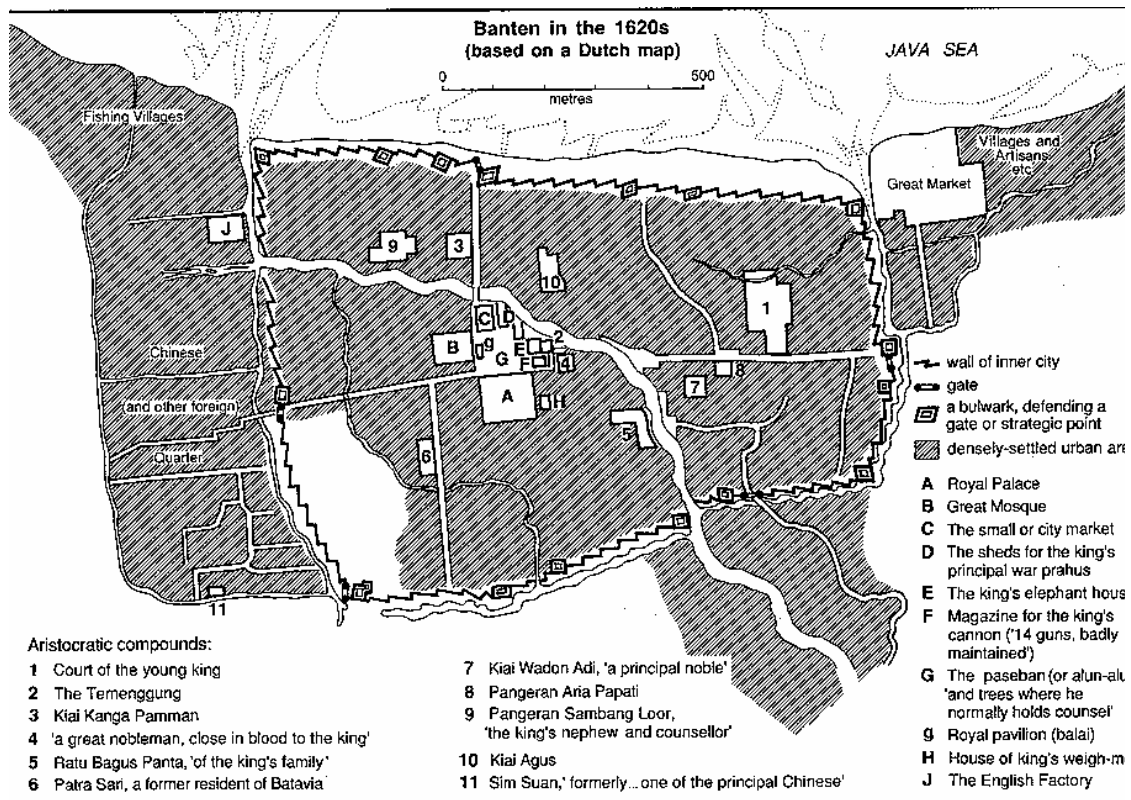




แผนที่ 8 บันเต็นในทศวรรษ 1620

เจ้าเมืองที่จะรวมศูนย์อำนาจ ก็จะสะท้อนให้เห็นในสถาปัตยกรรมของเมือง บ้านพักของขุนนางกระจายไปตามย่านต่างๆ แต่ละคนมีอำนาจปกครองพื้นที่ใกล้เคียง ขุนนางที่มีอำนาจแต่ละคนจะอยู่ในอาณาบริเวณที่มีการป้องกันเลียนแบบพระราชวังในขนาดย่อมลงมา ในบันเต็น รูปแบบนี้เห็นได้ชัดจากแผนที่ของฮอลันดา (ดูแผนที่ 8 ข้างต้น) และรายงาน

เมืองแบ่งออกเป็นหลายส่วน แต่ละส่วนจะตั้งขุนนางไว้ป้องกันในเวลาเกิดสงคราม เพลิงไหม้ หรือความเดือดร้อนอื่นๆ และแต่ละคนจะมีเขตอำนาจและพื้นที่ปิดล้อมแตกต่างจากผู้อื่น ...

ขุนนางแต่ละคนมีคน 10 หรือ 12 คนเฝ้าอยู่ในบ้านตลอดคืน เมื่อคุณเข้าไปในบ้าน คุณจะเจอลานจัตุรัสเรียกว่า *ประเศบัน* ที่ซึ่งเจ้าของบ้านจะให้คนที่มาหาเข้าพบ และพวกเขามักกล่าวถึงข้างต้นจะประจำที่นี่ ... ตรงมุมหนึ่งของจัตุรัสนี้จะมีสุเหร่าซึ่งเป็นที่สวยงามตบแต่งอย่างสวยงาม สุเหร่าจะมีบ่อน้ำที่ใช้อาบ เลยเข้าไปจะมาถึงประตูและมีทางแคบๆ เสริมความมั่นคงด้วยรั้วทรงต่างๆ ทาสจำนวนมากจะอยู่ตรงนี้เพื่อให้การอารักขา ป้องกันไม่ให้ศัตรูโจมตีในเวลากลางคืน ทั้งนี้เพราะเขาไม่ไวใจใคร และไม่ซื่อสัตย์ต่อใคร (Lodewycksz 1598: 107 – 08)

รูปแบบอาณาเขตเมืองที่มีการป้องกัน ที่ซึ่งผู้ยิ่งใหญ่ห้อมล้อมด้วยภรรยา ลูก ทาส และ บริวาร ผู้มักจะอยู่ในบ้านแยกกันต่างหาก ซึ่งเหมือนกันในเมืองอื่นๆ ของชาว และบาห์ลี (รูปที่ 15) ในมะกัสซาร์ และ อาเจะห์ และในสยาม (Pires 1515: 190; Lintgens 1597: 98 – 99; van den Broecke 1634 I: 185,

206; La Loubère 1691: 30) คำ *กัมปุง* (*kampung*) ที่ใช้หมายถึงหมู่บ้านหรือการตั้งหลักแหล่งในภาษามลายูสมัยใหม่ ในยุคการค้าหมายถึงอาณาบริเวณของบุคคลที่ร่ำรวยซึ่งมักจะอยู่ในเมือง ที่มะละกามีบทบัญญัติในกฎหมายว่าด้วยการขายและให้เช่ากัมปุง และการมอบให้โดยกษัตริย์ (*Undang-undang Melaka*: 106 – 09)

พื้นฐานของแนวคิด เรื่อง “เมือง” ของตะวันออกเฉียงใต้คือการรวมกันเป็นกลุ่มก้อนของอาณาบริเวณพวกขุนนาง แต่ละที่จะล้อมรอบไปด้วยกลุ่มบ้านของผู้ที่อยู่ในอุปการะมากบ้างน้อยบ้าง นอกจากเมืองของพม่าและเมืองไททางเหนือ ไม่ค่อยมีแนวคิดเรื่องพื้นที่ในเมืองโดยเฉพาะที่กำหนดด้วยกำแพงซึ่งเป็นเครื่องคุ้มกันและมีลักษณะแตกต่างจากชนบท ที่กลุ่มหมู่บ้าน เมืองในสายตาของชาว ยุโรปเป็น “เพียงการรวมตัวกันของหมู่บ้าน” (Crawfurd 1820 I: 168) และในภาษาพื้นเมืองมักจะไม่ค่อยแยกแยะระหว่างเมืองและรัฐ ภาษามลายูใช้คำ *negeri* (เทียบได้กับ *นคร* ในภาษาไทย) สำหรับทั้งสองความหมาย คำนี้มาจากคำสันสกฤตที่มีความหมายว่าเมือง แต่เข้ามาใช้ในภาษาอินโดนีเซียและมลายูสมัยใหม่ในความหมายว่ารัฐ เมื่อหม่าฮวน (1433: 86 – 87) มาเยือนชาว ไม่มีเมืองค้าขายเมืองใดมีกำแพง (อย่างน้อยก็ในความหมายของจีน) เมืองมลายูใหญ่ๆ เช่น มะละกา อาเจะห์ ยะโฮร์ และบรูไน ไม่มีกำแพงเมืองเลย นอกจากเมื่อมีการสร้างรั้วไม้ไผ่ล้อมเพื่อป้องกันชั่วครว ผู้บันทึกพงศาวดารของอาเจะห์ตระหนักดีว่าเมืองที่ปราศจากเครื่องป้องกัน จะดูแปลกแคล้งสำหรับอาคันตุกะชาวอาหรับและอินเดีย ได้อ้างว่า “เมืองนี้ไม่มีการสร้างป้อมปราการป้องกันเหมือนเมืองอื่นๆ เพราะมีช้างศึกเป็นจำนวนมาก” (*Hikayat Aceh*: 166)

กำแพงเมืองแพร่หลายไปทั่วในศตวรรษที่ 16 แล 17 เมื่อเมืองเกิดขึ้นอย่างรวดเร็วและจำเป็นต้องป้องกันการโจมตีทางเรือจากพวกยุโรป ยุทธยาสร้างกำแพงเมืองใน ค.ศ. 1550 และเมื่อมาถึง ค.ศ.1600 เมืองในชวา บันเต็น จาปารา คูบัน ปาตี และ สุระบายา ต่างก็มีกำแพงเมืองแล้ว ใน ค.ศ.1634 ชาวเมือง มะกัสซาร์ สร้างกำแพงยาวประมาณ 10 กิโลเมตรเพื่อป้องกันเมืองจากการโจมตีทางทะเลของพวกฮอลันดา (แต่ไม่มีการกันเขตเมืองทางบกเลย) และในทำนองเดียวกันกำแพงริมทะเลก็เป็นเครื่องป้องกันหลักของ เกลเกลเมืองหลวงของบาห์ลี (Reid 1983A: 142; Lintgens 1597: 101– 2) กำแพงเหล่านี้อาจป้องกันพื้นที่ใจกลางเมืองที่มีความสำคัญต่อเจ้าเมือง หรือป้องกันเป็นบางส่วน แต่การเติบโตของเมืองจะเกิดนอกเขตนี้ เนื่องจากชาวต่างชาติมักถูกห้ามไม่ให้อยู่ภายในกำแพงเมือง การหลั่งไหลของพวกพ่อค้าที่ย้ายเข้ามาและพวกผู้อพยพที่มาใหม่ได้เพิ่มการตั้งชุมชนในแบบหมู่บ้านนอกเมืองมากขึ้น

เมื่อเทียบกับเมืองในยุโรปหรือจีนแล้ว แม้แต่พื้นที่ภายในกำแพงก็ดูเขียวและมีผู้คนอยู่กระจัดกระจาย ในปะหัง ป้อมปราการ “เต็มไปด้วยต้นมะพร้าวและไม้ใหญ่อื่นๆ จึงมองดูเหมือนซานเมืองที่เต็มไปด้วยสนามและสวนมากกว่าเมืองหนาแน่นไปด้วยผู้คน” (Matelief 1608: 122) ที่อยุธยาแม้พื้นที่ซึ่งติดกับท่าเรือเท่านั้นที่มีบ้านเรือนหนาแน่นครอบคลุมประมาณหนึ่งในหกของเนื้อที่ภายในกำแพงเมือง (La Loubère 1691: 6; ดูแผนที่ 6 ข้างต้น) นอกป้อมปราการหลวงหรือพื้นที่กำแพงล้อม ความ

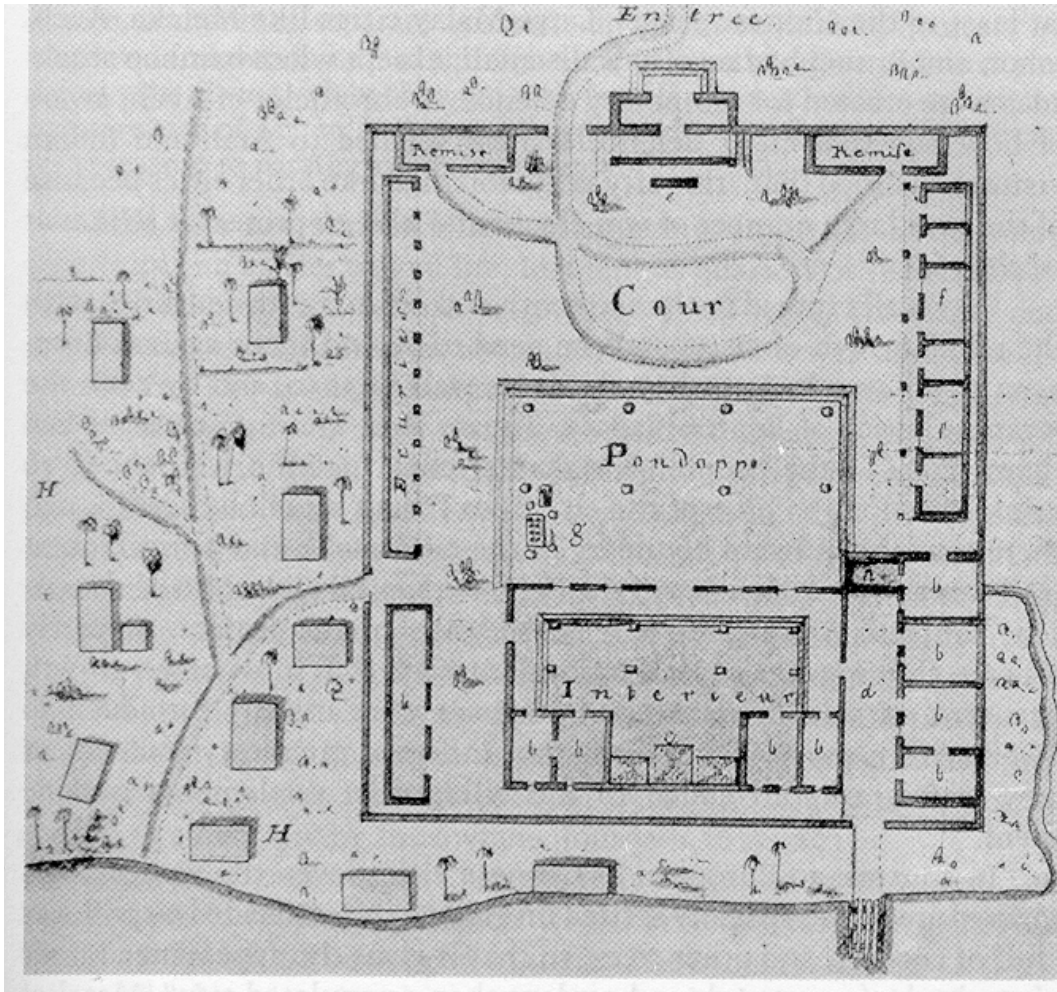
แออัดจริงๆของเมืองรอบๆตลาดค่อยๆหายเข้าไปในหมู่บ้านข้างๆโดยไม่รู้สึกรู้ส ไม่มีความแตกต่างในด้านรูปทรงของอาคาร

ผู้ที่มาเยือนหมู่บ้านเมืองเช่นนี้รู้ว่าเขาอยู่ในเมืองที่แตกต่างไปจากเมืองเหนือลมที่เขารู้จัก “เมือง อาเซียน [อาจะห์] หากจะต้องเรียกว่าเมือง มีพื้นที่กว้างมาก สร้างอยู่ในป่า เราจึงไม่เห็นบ้านจนกระทั่งมาถึง ไม่ว่าเราจะไปที่ไหน เราก็จะพบบ้านเรือน และผู้คนชุมนุมกันเป็นกลุ่มใหญ่ๆ ผมจึงคิดว่าเมืองแผ่ไปทั่วทั้งบริเวณ” (Davis 1602: 147) ในฐานะที่เป็นผืนแผ่นดินแรกที่ผู้เดินทางจากตะวันตกได้เห็น ความเขียวขจีของอาจะห์มักสร้างความประหลาดใจอยู่เสมอ

ขอให้วาดภาพป่าที่อุดมไปด้วยมะพร้าว ไม้ สับปะรด และกล้วย มีแม่น้ำที่สงบและสวยงามไหลผ่านกลางป่านี้ ตลอดสายเต็มไปด้วยเรือ แล้วเติมบ้านสร้างด้วยไม้ กก และ เปลือกไม้ลงไปมากๆ และจัดเรียงกันให้เป็นถนนบ้าง เป็นย่านที่พักแยกออกไปบ้าง แบ่งย่านต่างๆเหล่านี้ด้วยทุ่งหญ้า และดงไม้ และกระจายคนจำนวนเท่าที่คุณเคยเห็นอย่างหนาแน่นในบ้านเมืองของคุณไปทั่วป่าแห่งนี้ คุณก็จะได้ภาพที่ค่อนข้างจะใกล้เคียงของเมือง อาจะห์ และคุณก็อาจจะเห็นด้วยว่าเมืองแบบใหม่นี้สามารถให้ความเจริญตาเจริญใจแก่แขกที่ผ่านมาได้ (Premare 1699: 344 – 45)

นี่มิได้เป็นเพียงกรณีผู้ที่อพยพจากชนบทมาดำเนินวิถีชีวิตแบบเก่าต่อไป ย่านคนพื้นเมืองของเมืองเหล่านี้เช่น มะละกา จาการ์ตา และ มะกัสซาร์ ยังคงรักษาดั้งเดิมไว้ บ้านชั้นเดียวได้สูงอยู่หลายศตวรรษ ไม่ต้องสงสัยเลยว่าภูมิอากาศเป็นปัจจัยหนึ่ง ย่านซึ่งบ้านแออัดปราศจากต้นไม้ของชาวจีน และต่อมาชาวยุโรปมักสร้างบ้านด้วยอิฐหรือหิน อากาศไม่ถ่ายเท ไม่ถูกสุขลักษณะ และยังคงแคบและน้ำท่วมด้วย ในที่สุดบ้านคนเมืองแบบแปลกปลอมเหล่านี้ก็กลายเป็นแหล่งโรคระบาดและถูกทิ้งไว้กับคนที่ยากจนที่สุด ความสำคัญของมะพร้าวและไม้ผล เถาพลูและพืชสมุนไพรต่อเศรษฐกิจของครอบครัวนั้นเป็นอีกเหตุผลหนึ่งที่ยังความนิยมในวัฒนธรรมนี้ ไม่ใช่บ้านหรือที่ดิน แต่เป็นต้นไม้ที่เป็นรายการอสังหาริมทรัพย์หลักที่กล่าวถึงในประมวลกฎหมาย (*Undang-undang Melaka*: 106 – 09) เมื่อชาวอังกฤษได้ที่ดินแปลงหนึ่งสำหรับสร้างสำนักงานที่มะกัสซาร์ใน ค.ศ. 1613 สุลต่านกำหนดให้จ่ายค่าชดเชยแก่ผู้ครอบครองคนก่อน สำหรับต้นไม้เท่านั้น ส่วนตัวบ้านเจ้าของก็ยกไปปลูกในที่ใหม่ (Jourdain 1617: 293)

อย่างไรก็ดีความนิยมตามวัฒนธรรมมิได้เป็นเหตุผลเพียงประการเดียว ชาวเมืองเนเปิลหรือ กวางตุ้งก็อาจอยากได้ต้นไม้เหมือนกันหากมีทางเลือกนี้ อีกปัจจัยหนึ่งคือเมืองที่มีกำแพงเมือง ก็ไม่สามารถจำกัดการเติบโตของเมืองได้เลย ยุทธศาสตร์พื้นฐานมิใช่เพื่อป้องกันเมืองในองครักษ์ ถ้าสามารถจินตนาการองครักษ์นี้ได้ กษัตริย์จะปกป้องพระองค์เอง ราชวงศ์ และผู้ใกล้ชิดในป้อม



รูปที่ 15 บริเวณบ้านของขุนนางชาวที่สุรakarta ห้องของผู้ติดตามอยู่รอบส่วนกลางที่เป็นที่อยู่และที่รับแขก—
ผู้ชายอยู่ด้านหน้า ผู้หญิงอยู่ด้านหลัง

ปรากฏให้พ้นจากรายการผู้มีอำนาจเหลือนั้นเช่นเดียวกับจากมหาอำนาจต่างชาติ หรือพวกคนป่า
สำหรับประชากรทั่วไป และเจ้าเมืองเมื่อต้องเผชิญศัตรูที่มีกำลังมากกว่า กลยุทธ์ก็คือรวบรวมของมีค่า
และหนีเข้าป่าที่อยู่รอบๆ การโจมตีของข้าศึกตามธรรมดาแล้วมุ่งที่จะกวาดต้อนผู้คน ไม่ใช่ทรัพย์สิน
หรือพื้นที่ ถ้าหากคนสามารถหนีไปได้ ข้าศึกก็ทำอะไรไม่ได้มากนักนอกจากเผาบ้านเรือน ตัดต้นไม้ และ
ปล้นทรัพย์สินที่ติดอยู่ในบริเวณวังหรือบ้านพวกขุนนาง

พวกเขาสงสัยว่าในฟิลิปปินส์ เมื่อถูกโจมตีชาวฟิลิปปินส์ “พร้อมที่จะทิ้งบ้านและเมืองไปที่อื่น
หรือกระจัดกระจายกันไปอย่างรีบร้อนตามภูเขาและที่ดอน” (Legazpi 1569: 60) แม้แต่ในมะละกา ซึ่ง
เป็นเมืองใหญ่เมื่อปรากฏว่าการต่อต้านการโจมตีของโปรตุเกสไม่ได้ผล กษัตริย์และราชสำนักของ
พระองค์ก็ถอยลึกเข้าไปในประเทศ “ด้วยความเข้าใจว่าอาฟองโซ ดัลโบเกอร์เก (Afonso Dalbo-
querque) เพียงต้องการจะปล้นเมืองแล้วก็จากไป และเล่นเรือกลับพร้อมข้าวของที่ได้มา” (Albuquerque

1557: 129) เพราะความเบาของวัสดุก่อสร้าง ถ้าจำเป็นก็สามารถสร้างเมืองได้ใหม่ทั้งเมืองในเวลาไม่กี่วันในพื้นที่ที่ปลอดภัยกว่า ใน ค.ศ. 1634 ชาวอังกฤษคณะหนึ่งใช้เวลาสองวันค้นหาเมือง อินทรีรี (สุมาตรา) เมืองทำที่รุ่งเรืองในครั้งหนึ่ง จนกระทั่งพบว่าเมืองทั้งเมืองย้ายขึ้นไปตอนเหนือของแม่น้ำ และต้องใช้เวลาเดินทางถึงสามวัน ซึ่งเป็นการตอบโต้การโจมตีของอาเจห์ (Reid 198: 244 – 45)

แม้ว่าจะมีต้นไม้และพื้นที่ว่างมากมาย การหลั่งไหลของผู้คนที่มาตั้งถิ่นฐานใกล้ตลาดทำให้เกิดพื้นที่ที่บ้านไม่อยู่ติดๆกัน ในปัตตานี “แม่วาจเดินจาก ปายุง สูง มาถึง กัวลา อารู โดยไม่ต้องลงมาที่พื้นดินเลย” (*Hikayat Patani*: 113) ที่นี้อันตรายจากเพลิงไหม้รุนแรงมาก ใน ค.ศ. 1602 บ้าน 800 หลังมอดไหม้ในเพลิงที่อาเจห์ บ้าน 1260 หลังถูกไฟเผาที่ มะกัสซาร์ ใน ค.ศ. 1614 เพลิงไหม้บ้าน 10,000 หลังที่อยุธยาใน ค.ศ. 1583 และเมืองปัตตานีเกือบทั้งเมืองเมื่อทาสก่อจลาจลใน ค.ศ. 1613 โดยเฉพาะในเมืองที่มีคนหลายชาติหลายภาษา บางครั้งก็มีการจ้องใจวางเพลิงคู่แข่ง และได้กลายเป็นฝันร้ายที่สุดสำหรับพ่อค้าที่มีร้านขนาดใหญ่ต้องปกป้อง หลังจากที่ได้เห็นเขตตะวันออกของบันเต็นใกล้ตลาดใหญ่ถูกไฟไหม้ 5 ครั้งใน 3 เดือน พ่อค้าชาวอังกฤษได้เขียนร้องทุกข์ไว้ดังนี้

คำว่าไฟนี้ หากมาอยู่ใกล้ๆผม จะเป็นภาษาอังกฤษ มลายู ชาว หรือ จีน ถึงแม้ผมหลับสนิท ผมก็จะกระโดดลงจากเตียง ซึ่งผมก็ได้ทำอยู่บ่อยครั้งเมื่อคนยามของเราเพียงแค่นหนึ่งกระซิบบอกอีกคนหนึ่งว่าไฟไหม้... เรามีชีวิตอยู่ในความกลัวเช่นนี้ และไม่รู้ว่าอะไรจะเกิดขึ้น เมื่อผมเข้าเวรจนถึงเที่ยงคืน กว่าที่จะถึงเช้า ผมถูกปลุกขึ้นมาสามครั้งโดยสัญญาณเตือนไฟ และผมขอยืนยันต่อพระพักตร์พระเจ้าว่าผมจะไม่หลับเป็นเวลาหลายคืนด้วยความกลัวอีกเพื่อชนพริกไทยที่ดีที่สุดออกจากที่นั่น (Scott 1606: 97 – 99)

ด้วยเหตุผลนี้ อย่างน้อยสก็อตต์คงจะมีความสุขมากขึ้นในเมืองหลวงของพม่าที่มีกฎเกณฑ์มากกว่า ที่เมืองนี้ราษฎรจะทำอาหารได้แต่ในหลุมที่ลึกตามกำหนด ในช่วงเวลาที่กำหนดเท่านั้น และเป็นที่ที่พนักงานควบคุมการดับเพลิงจะตรวจตราตามบ้านวันละ 5 ครั้งเพื่อดูว่าไม่มีเปลวไฟที่ไม่ได้รับอนุมัติ (Than Tun 1983: 84 – 85)

ตลาด

“ฉันจะเพิ่มให้อีกหนึ่ง มัส และหนึ่ง กูบัง”

“ไม่ได้หรอกครับ ผมขาดทุน”

“ฉันให้อีกไม่ได้หรอก”

“ถ้าอย่างนั้น บิสมิลละห์ ไปหาที่อื่นเถอะ ดูซิว่าคุณจะหาได้ถูกกว่านี้ไหม คุณจะหาที่ไหนถูกกว่านี้ไม่มีแล้ว ผมให้ราคาที่ถูกที่สุดเท่ากับคนอื่นๆในเมือง แต่ผมก็ต้องมีกำไรนิดหน่อย ผมไม่ได้มา

นั่งที่แผงนี้เพื่อขายขาดทุนนะครับ ผมต้องกินต้องอยู่จากเงินนี้ และคุณก็รู้ของมันแพง และก็แพงตามๆกันไป ถ้าคุณไม่ให้ผม 5 มัด ผมก็ช่วยอะไรคุณไม่ได้ คุณชี้เห็นยาวเกินไป”

—ส่วนหนึ่งของการสนทนาในภาษามลายูที่เหมาะสมกับตลาดอาจะห์ ใน

Houtman 1603: 65 – 66

แม้กิจการค้าจะเจริญเติบโตเป็นพิเศษธรรมดา ระหว่าง ค.ศ.1400 และ 1600 ตลาดก็ยังคงเป็นหลักสำคัญในการจัดระบบการค้า ตลาดโตขึ้นทั้งในแง่ขนาดและความซับซ้อน และธุรกรรมที่ใหญ่ที่สุด (โดยเฉพาะของชาวยุโรป) มักจะกระทำกันโดยเจรจาต่อรองส่วนตัวนอกตลาดมากขึ้นเรื่อยๆ แต่การแลกเปลี่ยนสินค้าและเงินโดยตรงโดยการต่อรองราคาที่แข่งขันกันยังคงเป็นไปอย่างที่เคยเป็น

ดูเหมือนว่าจะมีหลักปฏิบัติที่ชัดเจนอยู่สองประการ ที่เมืองใหญ่ๆในกลุ่มหมู่เกาะ การเจรจาต่อรองขนาดใหญ่ระหว่างชาติส่วนใหญ่จะทำการในตลาดใหญ่เพียงแห่งเดียว และไม่มีเมืองใดที่มีตลาดมากกว่าสามแห่งที่ชาวต่างชาติสนใจ (ตรงกันข้ามกับตลาดผลไม้และผักในทุกท้องถิ่น) ที่สำคัญก็คือตลาดเหล่านี้เป็นตลาดเสรีที่ไม่ว่าใครก็สามารถมาซื้อขายได้โดยจ่ายค่าเช่าเป็นประจำต่อเจ้าหน้าที่ ที่อาจะห์ราคาตามที่กำหนดใน *ฮาดัต อาจะห์ 1* เหรียญทองเล็ก (มัด) ต่อแผงต่อเดือน (Lombard 1967: 46; cf. Chou Ta-kuan 1297: 27) รูปแบบนี้ดูเหมือนจะใช้ในเมืองไทยสมัยต้นๆเช่นสุโขทัย

เมื่อเทียบเคียงกัน ที่ ทังลอง และอยุธยา การควบคุมของหลวงเห็นได้ชัดเจนกว่า ในรูปของการจัดสรรให้บางย่านผูกขาดการขายผลผลิตเฉพาะอย่าง “สินค้าต่างๆทุกชนิดที่ขายในเมืองนี้ [ทังลอง] จะจัดให้อยู่ที่ถนนใดถนนหนึ่งโดยเฉพาะ และถนนเหล่านี้ก็จะจัดแบ่งให้หนึ่ง หรือสองหมู่บ้าน หรือมากกว่านั้น คนที่อยู่หมู่บ้านเหล่านี้เท่านั้นจึงจะมีสิทธิเปิดร้านในถนนที่กำหนด” (Baron 1685: 3) สินค้าที่ผู้ชำนาญพิเศษขายหรือผลิต ก็จะใช้เป็นชื่อของย่านนั้นๆ (phuong) บางย่านก็ยังคงอยู่มาจนถึงฮานอยสมัยใหม่ ในอยุธยามีตลาดมากมายขายผลผลิตผลเฉพาะอย่าง ซึ่งมีมากถึง 90 ชนิดในศตวรรษที่ 18 หลายตลาดอยู่ข้างในหรือใกล้ลานโล่งของวัดที่มีงานชุก เหตุผลสำหรับความแตกต่างนี้ดูเหมือนจะเป็นความโน้มเอียงของกษัตริย์เวียดนาม และกษัตริย์สยามที่จะผูกขาดรายการสินค้าเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ อีกทั้งยังผูกขาดงานช่างฝีมือจำนวนมากที่โดยหลักแล้วถือว่าเป็นเครื่องบรรณาการที่เป็นของกษัตริย์ สินค้าแต่ละอย่างจะแจกแก่เจ้าหน้าที่ราชสำนักคนใดคนหนึ่ง ให้มีสิทธิจัดการตลาดให้ว่างขายได้ (O'Connor 1983: 52 – 53; Le 1971: 222 – 23)

แม้แต่ในกลุ่มหมู่เกาะการค้าขายไม่ได้จำกัดวงอยู่ในตลาดใหญ่ ปีเรสรายงานว่าที่มะละกาผู้หญิงเป็นคนขาย “ในทุกถนน” จ่ายค่าธรรมเนียมสำหรับสิทธิพิเศษนี้แก่โอรังกายาที่รับผิดชอบในพื้นที่ (Pires 1515: 274) มาดิน (1604: 53) สังเกตว่ามีการติดตลาดผลไม้และผักจำนวนมากทุกเช้าที่อาจะห์ ส่วนแดมปีเยร์ (1699: 92) บันทึกว่าผู้รับแลกเงินผู้หญิงในอาจะห์ มีที่ไม่เพียงแต่ในตลาด ยังมีตามมูมถนนด้วย นอกจากผู้หญิงท้องถิ่นเหล่านี้ ก็ยังมีอีกกลุ่มหนึ่งต่างออกไปที่มีสิทธิทำธุรกิจนอกตลาด พ่อค้าชาวต่างประเทศที่ทำธุรกิจขนาดใหญ่บางคน โดยเฉพาะชาวจีน เอเชียตะวันตก และ ยุโรป ได้รับอนุญาตให้ขายสินค้าจากที่พักในย่านคนต่างชาตินอกใจกลางเมืองได้ ในหลายเมือง ระหว่างฤดู

ที่เรือของชาวจีนอยู่ที่ท่า ย่านคนจีนจะเหมือนกับมีงานออกร้าน ชาวเมืองจะไปที่นั่นกัน เพื่อซื้อ เครื่องมือ และผลิตภัณฑ์เล็กๆน้อยๆ ไปกิน และดื่ม (Guillot 1989: 142 – 43; Lodewycksz 1598: 113; Borri 1633: I; Dampier 1699: 94 – 95) ไม่ต้องสงสัยเลยว่าสิทธิพิเศษในการทำธุรกิจนอกตลาด จะต้องมีการจ่ายโดยวิธีใดวิธีหนึ่ง แต่พ่อค้าต่างชาติรายใหญ่ๆอยู่ในฐานะที่จะต่อรองขอสิทธิเช่นนี้ได้

แต่อย่างไรก็ตาม ตลาดใหญ่ๆเป็นที่ที่กำหนดราคาโดยกระบวนการต่อรอง เฟรเดริก เดอ ฮุตมัน (1603: 44 – 48, 60 – 71, 86 – 94) ให้ตัวอย่างที่มีสีสันของการต่อรองราคาเพื่อกำหนดราคาของ สินค้าและบริการ ขณะที่ราคาขึ้นๆลงๆ ตามการเข้าและการออกของเรือ ในการอธิบายว่าเหตุใดชาวมอลู จึงได้หมดความสนใจในการปลุกกันพลูหลังที่พวกฮอลันดาเข้ามา Laurens Reael (1618: 89) ได้ชี้ว่าเหตุผลหนึ่งก็คือการไม่ยอมต่อรองราคาของชาวฮอลันดา “เพราะคนพวกนี้พูดว่ามีธรรมเนียม การต่อรองราคาในหมู่พ่อค้า แต่พวกเขาต้องรับผ้าจากพวกเราในราคาที่ตายตัวและในแบบกึ่งบังคับ” ชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้คงจะเห็นด้วยกับ (และบางคนก็คงได้อ่าน) นิทานเปอร์เซียที่เป็นอุทาหรณ์ มีพ่อค้าคนหนึ่งทะเลาะตลอดทั้งวันเรื่องเงินจำนวนหนึ่งที่เจ้าของร้านค้าคนหนึ่งติดเขาอยู่ และเมื่อเขา ได้มาแล้วก็ให้กับเด็กฝึกงานของเจ้าของร้านค้าผู้นั้น เขาอธิบายว่า “ผมเป็นพ่อค้าและหลักของการค้าก็คือระหว่างการซื้อ การขาย และการต่อรอง หากเราถูกโกงแม้แต่หนึ่งดิรัฮัม (dirham) มันก็เหมือนกับว่า เราถูกหลอกเอาชีวิตเราไปครึ่งชีวิต แต่เมื่อถึงเวลาที่จะต้องเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ ถ้าหากเราแสดงความใจแคบ ก็เหมือนกับเป็นการยืนยันว่าค่านิยมของเราไม่สะอาด” (Qabus Nama 1082: 159) แต่สำหรับบริษัท ต่างประเทศแล้ว กระบวนการต่อรองมักจะยุ่งยากเสียเวลาและไม่มีความจำเป็น

รายงานที่ละเอียดที่สุดได้แก่รายงานเรื่องตลาดใหญ่ที่บันเต็น ซึ่งอยู่ติดทะเลนอกกำแพงเมือง ด้านตะวันออก (ดูแผนที่ 8 ข้างต้น) ประมาณ ค.ศ.1600 ตลาดนี้ดูเหมือนจะรวมบทบาททางการขายส่ง และขายปลีก การค้าต่างประเทศและในประเทศ ผู้ชายและผู้หญิง ของประกอบอาหารประจำวันและ สินค้าส่งไปขายทางไกล “ทุกเช้าคุณจะได้เห็นพ่อค้าทุกชาติ เช่น โปรตุเกส อาหรับ ตุรกี จีน กลิงค์ หงสาวดี มลายู เบงกอล คุชราต มาลาบาร์ อับซิเนีย และจากทุกส่วนของอินเดียและภูมิภาคใกล้เคียง รวมทั้งหมู่เกาะต่างๆ ทำการค้าของตน” (Lodewycksz 1598: 110) หญิงพื้นเมืองนอกจากขายพริกไทยแล้วยังขายสิ่งประกอบอาหารแก่ผู้ซื้อต่างชาติ ขณะที่พ่อค้าต่างชาติแต่ละกลุ่มมีที่สำหรับขายสินค้าของตน ตลาดแห่งนี้จึงเป็นทั้งตลาดสำหรับอาหารการกิน—ข้าว ผัก ผลไม้ น้ำตาล ปลา และเนื้อสัตว์—และที่นัดพบสำหรับขายวัวควาย ผ้า พริกไทย กานพลู และลูกจันทน์เทศ อาวุธ เครื่องมือ และของอื่นๆที่ทำด้วยเหล็ก (รูปที่ 16) ตลาดนี้ควบคุมโดยชะห์บันดาร์หรือนายท่า เขาต้องเปิดศาลอย่างสม่ำเสมอเพื่อตัดสินข้อพิพาททางการค้า (Lodewycksz 1598: 110 – 13; Coen 1623: 774; Mission Etrangères 1680: 93)

ตลาดท้องถิ่นในชนบทเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เกือบจะทั้งหมดเป็นงานของผู้หญิง ผู้ชายจะปรากฏตัวที่ในตลาดเพื่อเตร็ดเตร่ของ จีบสาวๆ ชุบชิบนิินทา และพบปะผู้คน แต่ไม่ค่อยได้เอาธุระ เรื่องการซื้อขายนอกจากในระดับที่สูงสุด มีข้อยกเว้นก็คือสินค้าไม่กี่รายการที่ผู้ชายเป็นผู้ผลิตและ

เกี่ยวข้องกับอย่างมาก มีอาวุธและเครื่องมือที่ทำด้วยโลหะเป็นรายการที่สำคัญยิ่ง (Reid 1988: 162 – 65) แต่ในเมืองจะมีชาวต่างประเทศเป็นจำนวนมากขายสินค้าอยู่ในตลาดเสมอ “[ในอาจะห์] มีแผงมากมายที่เป็นของพ่อค้าแต่งตัวเหมือนชาวตุรกีผู้มาจากเอเชียไมเนอร์ นากาปัตตินัม กุชราต แหลม คอร์โมริน กาลีกัต เกาะลังกา สยาม เบงกอล และที่อื่นๆ คนพวกนี้จะพำนักอยู่ประมาณ 6 เดือน เพื่อขายสินค้าซึ่งประกอบด้วยผ้าอย่างดี...ไหม...ด้าย ภาชนะดินเผาชนิดต่างๆ และยาหลายอย่าง เครื่องเทศ และอัญมณี” (Martin 1604: 54) พ่อค้าจากดินแดนเหนือลมเหล่านี้ รวมทั้งชาว เอเชียตะวันออกเฉียงใต้เคยดีกับการซื้อขายในตลาดที่บ้านเมืองของตน นอกจากนี้ชาวเรือและ พ่อค้ารายเล็กขายน้อยในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เดินทางมากับสินค้าจำนวนน้อย มีทางเลือกไม่มากนักนอกจากขายสินค้าด้วยตัวเองที่ตลาดเมื่อไปถึงเมือง เว้นแต่จะอยู่นานพอที่จะหาภรรยาชั่วคราวให้ขายของแทน ด้วยเหตุนี้ที่ตลาดเช่น บันเต็น จะมีตลาดผ้าแยกกันเป็นตลาดที่คนขายเป็นชาย (ต่างชาติขายผ้าอินเดียหรือจีน) และตลาดที่คนขายเป็นหญิง (ท้องถิ่นขายผ้าพื้นเมือง)

การผลิตเหรียญกษาปณ์ และการเปลี่ยนเชิงพาณิชย์—ชัยชนะของเงิน

การเพิ่มผลิตผลสำหรับตลาดโลกไม่อาจเป็นไปได้ ถ้าหากไม่ได้มีการเพิ่มปริมาณของเงินหมุนเวียน ธุรกิจบางอย่างจริงๆ แล้วดำเนินการโดยแลกเปลี่ยนสินค้าหลักๆ โดยตรง—เช่น ผ้ากับพริกไทยหรือกานพลู แต่ผู้ผลิตและผู้ทำการค้าใหญ่น้อยเป็นแสนๆ ผู้มีส่วนในการหลังไหลของสินค้าไม่สามารถจ่ายได้ด้วยวิธีนี้ ยุคการค้าได้ทำให้เกิดความต้องการเหรียญกษาปณ์ที่นำมาใช้ได้ นอกจากผ้าอินเดีย เงินในรูปแบบของเหรียญทำด้วยเงิน ทองแดง และ ตะกั่ว เป็นรายการสินค้าที่สำคัญที่สุดที่หลังไหลเข้ามาภูมิภาคนี้ การที่เหรียญมักจะขาดแคลนอยู่บ่อยๆ แม้จะหลังไหลเข้ามาเป็นจำนวนมาก เป็นข้อพิสูจน์ถึงความเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วของชีวิตชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในเชิงพาณิชย์ และจำนวนเงินตราพื้นเมืองซึ่งมีอยู่ไม่เพียงพอที่จะรับสถานการณ์

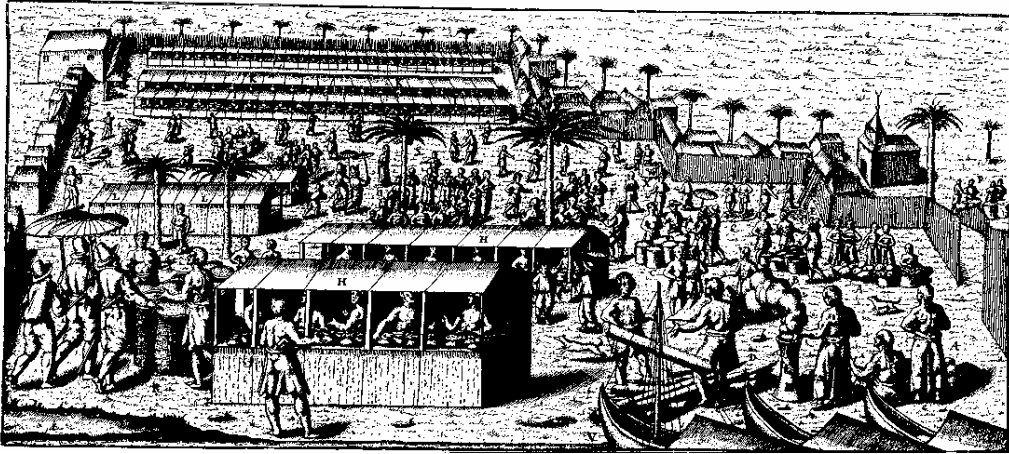
ก่อนศตวรรษที่ 15 ดูเหมือนว่าแผ่นดินใหญ่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไม่ได้ผลิตเหรียญกษาปณ์ที่จะทำให้การค้าขายสะดวกขึ้น มีการผลิตเหรียญเงินระหว่างศตวรรษที่ 5 และ 10 แต่มีการกระจายภายในอย่างจำกัดจนอาจเป็นไปได้ว่ามีเจตนาให้ใช้จ่ายค่าปรับและภาษีมากกว่า (Wicks 1983: 67 – 68) อาณาจักรโบราณ หงสาวดีและนครธม ไม่ได้ผลิตเหรียญกษาปณ์เลย การทำเหรียญใช้ในการค้าในศตวรรษที่ 15 เป็นนวัตกรรมที่ถูกผลักดันโดยความต้องการในด้านการค้า ความประสงค์ของเจ้าเมืองที่จะเก็บภาษี และแบบอย่างของรัฐอิสลาม ยะไข่ นำเหรียญเงินแบบเบงกอลมุสลิมเข้ามาใช้หลัง ค.ศ. 1430 หลังจากนั้นไม่นานสยามก็ได้ดำเนินการให้ก๊อเงินมีน้ำหนักมาตรฐาน ขณะที่หงสาวดีและตะนาวศรีนำเหรียญเงินและตะกั่วมาใช้ในทศวรรษ 1530 (เพ็งอึ้ง: 68 – 69, 116 – 120)

ส่วนกลุ่มหมู่เกาะนั้นมีการเปิดรับพ่อค้าต่างประเทศและเงินเหรียญของพวกนี้มานานกว่า ขณะที่เหรียญท้องถิ่นโดยเฉพาะอย่างยิ่งเหรียญทองผลิตใช้ในวงที่กว้างกว่า วาร์ทิมา (1510: 239) อ้างว่าได้เห็นที่ เปดรี (สุมาตราเหนือ) มีผู้รับแลกเงินประมาณ 500 คนซึ่งเกิดจากความจำเป็นที่มีพ่อค้าหลากหลายมาแวะที่ท่าเรือ หลายอาณาจักรในชวา สุมาตรา และ ลูซอน ผลิตเงินเหรียญระหว่าง ศตวรรษที่ 9 และ 13 แต่แล้วก็เลิกทางให้แก่เหรียญอียิปต์ทองแดงที่นำเข้าจากจีน (Wicks 1983: 244 – 56) ก่อนยุคการค้า มีการใช้ทองและเงินโดยประเมินค่าตามน้ำหนักเป็นส่วนใหญ่ ที่ใช้มากในกลุ่มหมู่เกาะคือทองคำ และในแผ่นดินใหญ่คือเงิน ทองคำเป็นมาตราของมูลค่า แต่มีความสำคัญพอๆกันในฐานะเป็นการออมทรัพย์วิธีหนึ่ง และเป็นเครื่องแสดงสถานภาพสำหรับกษัตริย์และสำหรับพระพุทธรูป เราไม่ค่อยรู้เรื่องเหรียญกษาปณ์มูลค่าต่ำของยุคต้นๆ แต่ก็มีการใช้เปลือกหอยจั่น และจั่นฝักกันอยู่ เบี้ยจั่นยังคงมีใช้ต่อมาในสยามและผ้าในอินโดนีเซียตะวันออกและมินดาเนาจนถึงศตวรรษที่ 18

เหรียญแคชหรืออียิปต์ทองแดงของจีน และเหรียญท้องถิ่นที่ทำเลียนแบบเป็นเสมือนน้ำมันหล่อลื่นพื้นฐานที่ทำให้ภูมิภาคนี้เปลี่ยนแปลงมากขึ้นในเชิงพาณิชย์หลัง ค.ศ.1400 คำว่าแคช (cash) มาจากคำสันสกฤต⁴ แต่ชาวโปรตุเกสได้ใช้คำนี้ (เป็น ไกซา/caixa) โดยเฉพาะกับเหรียญทองแดงที่จีนส่งออก และต่อมาชาวยุโรปก็ทำตาม พวกผู้คนที่อยู่รอบๆทะเลชวามักจะใช้คำชวา ปิจิส (picis) เรียกเงินนี้ เหรียญเล็กๆเหล่านี้มีรูสี่เหลี่ยมจัตุรัสตรงกลางเพื่อให้ร้อยเชือกได้สะดวกเป็นพวงละพัน (หรือบางทีก็อาจเป็นหกร้อยหรือจำนวนอื่นที่นิยมกันก็ได้) เหรียญพวกนี้ใช้อยู่ในเวียดนามในสมัยที่จีนราชวงศ์ถังเข้ามาปกครอง และได้ขุดพบเหรียญที่มีอายุตั้งแต่ศตวรรษที่ 10 ในพื้นที่ที่มีการขุดค้นทางโบราณคดีในบริเวณช่องแคบมะละกา (Crawford 1856: 286)

ในชวา จารึกเล็กกล่าวถึงเงินแท่ง หรือเหรียญของชวาดั้งแต่ประมาณ ค.ศ.1300 กล่าวถึงแต่ ปิจิส เท่านั้น—เหรียญอียิปต์ทองแดงของจีน (Wicks 1983: 216 – 52) ที่น่าสนใจเป็นพิเศษก็คือแผ่นทองแดงที่เกดรี มีอายุประมาณ ค.ศ. 1350 ซึ่งอ้างอิงคำของเจ้าของที่ดินที่มีปัญหาขัดแย้งกัน “ที่ดินนี้บิดาของปู่ของปู่ข้าพเจ้าได้ให้ไว้เป็นหลักทรัพย์สำหรับเงินหนึ่งหน่วยครึ่ง ในเวลาที่แผ่นดิน

⁴ คำนี้คงจะเกี่ยวข้องกับคำอาจะห์ keu'eh ที่ยังคงใช้เรียก cash ในท้องถิ่น (Kreemer 1922 II: 53 – 54)



รูปที่ 16 ภาพพิมพ์ของฮอลันดาจากคำบรรยายร่วมสมัยของตลาดใหญ่ที่บันเต็น เห็นชัดว่าช่างเองไม่เคยได้เห็น ตลาดเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แต่เขาก็ได้วางแผนแสดงสินค้าต่างๆอย่างเป็นระบบ จากขวา A แดงหวาน B น้ำตาลและน้ำผึ้ง C ถั่ว D หน่อไม้ E กริช ดาบ หอก และปืนใหญ่ขนาดเล็ก F ผู้ขายเสื้อผ้าชาย G ผู้ขายเสื้อผ้าหญิง H เครื่องเทศและยา ด้านหลัง I ชาวเบงกอลและคุชราตขายเครื่องเหล็กและเครื่องใช้ K ร้านคนจีน L เนื้อ M ปลา N ผลไม้ O ผัก P พริกไทย Q หัวหอม R ข้าว T คนขายอัญมณี และ X ไก่

แห่งนี้ของชาวไม่มีปิจิไซซ์” (Pigeaurd 1960 – 63 III: 154) นี่แสดงว่าการที่จีนสมัยราชวงศ์หมิงโกลนูกชาวตะวันออก นำอาหารประมาณสองหมื่นคนมายังพื้นที่ใน ค.ศ.1293 เป็นแรงกระตุ้นแรกเริ่มในการผลิตเหรียญใหม่ เช่นเดียวกับการเปลี่ยนแปลงอื่นๆอีกหลายอย่างในชาว (Wicks 1986: 59 – 63; Reid 1992: 181 – 84) เหรียญอูเปะของจีนดูเหมือนจะแพร่ไปถึงฟิลิปปินส์ประมาณเวลาใกล้เคียงกัน แต่เส้นทางการใช้เป็นเหรียญราคาต่ำที่สำคัญของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีหลักฐานชัดเจนตั้งแต่ศตวรรษที่ 15 เท่านั้น

ในเวียดนาม หลังจากปลดแอกการครอบครองระยะสั้นของราชวงศ์หมิง ราชวงศ์เล (Le) ก็ได้เริ่มการผลิตเหรียญอูเปะของตนเองคล้ายกับเหรียญอูเปะของจีนประมาณ ค.ศ.1430 มีการทำเหมืองทองแดงบนเขาทางเหนืออย่างเข้มข้นขึ้น และเมื่อถึงกลางศตวรรษเจ้าหน้าที่ได้รับค่าตอบแทนเป็นเงินเหรียญน็อกเหนือที่ดิน แต่จำนวนเหรียญของท้องถิ่นไม่เคยเพียงพอเลย และในศตวรรษที่ 17 มีเหรียญอูเปะสองแบบใช้หมุนเวียน—เหรียญขนาดใหญ่นำเข้ามาจากจีนหรือญี่ปุ่น และขนาดเล็กที่ใช้หมุนเวียนในท้องถิ่นหลวงเป็นส่วนใหญ่ (Whitmore 1983: 365 – 69; Le 1971: 223; Rhodes 1961: 59) กษัตริย์ราชวงศ์เหงียนทางใต้ต้องการเหรียญอูเปะทองแดงในจำนวนพอๆกัน แต่ไม่มีทองแดงของตัวเอง การนำเข้าทองแดงและเหรียญทองแดงจากจีน ญี่ปุ่น หรือ เวียดนามเหนือจึงเป็นหนึ่งในธุรกิจใหญ่ของรัฐ

อาจเป็นไปได้ว่าทัพเรือใหญ่ของราชวงศ์หมิง ที่เจิ้งเหอควบคุมมามีส่วนในการทำให้เหรียญอูเปะของจีนเป็นที่รู้จักกันตามเมืองท่าของกลุ่มหมู่เกาะ เช่นมะละกา และปาไซ ในต้นศตวรรษที่ 15

แต่ในพื้นที่บริเวณช่องแคบมะละกา ดินุกหาได้ง่ายกว่าทองแดงและรัฐแถบนั้นได้ใช้โลหะนี้เริ่มทำเหรียญแลกเปลี่ยนแบบของจีน ใน ค.ศ.1414 เมื่อสุลต่านเมกัต อิสกันดาร์ ชะห์ ได้เสด็จเยี่ยมเมืองหลวงของจีนเพื่อขอให้จักรพรรดิรับรองการสืบราชสมบัติของพระองค์ พระองค์ยังได้รับอนุญาตให้ผลิต “เหรียญดินุกผสมตะกั่วขนาดเล็กที่เรียกว่าอีเปะ” เองอีกด้วย ตามคำของพวกโปรตุเกส (Albuquerque 1557: 77; cf. Pires 1515: 243; Wang 1968: 104 – 05) ตัวอย่างเหรียญดินุกของมะละกาที่ยังหลงเหลืออยู่มีจารึกชื่อของผู้ครองรัฐที่ย้อนไปจนถึงมุซัฟฟาร์ ชะห์ (1446 – 59) ขณะเดียวกันอาณาจักรตอนเหนือของสุมาตราก็ได้ผลิตเหรียญดินุกขนาดเล็กแต่หนาออกมาใช้เป็นจำนวนมาก เหรียญพวกนี้จารึกชื่อผู้ครองรัฐ (Wicks 1983: 273; Ma Huan 1433: 120; Dakers 1939: Pires 1515: 144; Varthema 1510: 231)

คำบรรยายของชาวยุโรปแรกๆเกี่ยวกับบรูไน ชัมบาวา มาลูลู และ จามปา รวมทั้งชาวแสดงว่าเหรียญอีเปะของจีนเป็นเหรียญหลักในเมืองเหล่านี้ (Pires 1515: 114, 170, 181, 203, 206 – 07; Pigafetta 1524: 59 – 60; Galvão 1544: 114: 138 – 39) เหรียญทั้งหมดนี้ไม่จำเป็นว่าจะต้องมาจากจีน เพราะการติดต่อกับจีนประมาณ ค.ศ. 1500 อยู่ในระดับต่ำกว่าสมัยจักรพรรดิหย่งเล่อ เป็นไปได้ว่าในชาวและที่อื่นๆ เงินอีเปะ “จีน” ต้องมีการผลิตเลียนแบบในท้องถิ่นเพื่อให้มีจำนวนพอใช้ อันที่จริง ปีกาเฟ็ตตา (1524: 60) ได้รายงานว่าเงินเหรียญจีนที่เขาพบที่บรูไนเป็น “เงินที่ทำโดยคนมุสลิมในภูมิภาค” อย่างไรก็ตามเหรียญอีเปะทองแดงของจีน หรือเหรียญทองแดงหรือดินุกของท้องถิ่นที่ทำเลียนแบบเงินเหรียญจีนมิใช่เป็นเหรียญมูลค่าต่ำที่สำคัญในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้แล้วเมื่อถึง ค.ศ.1500 เมื่อพวกโปรตุเกสพยายามใน ค.ศ.1537 ที่จะให้พันธมิตรของตนที่มาลูลู รับเหรียญทองแดงของโปรตุเกสซึ่งมีเนื้อทองแดงมากกว่าของจีน ก็ได้คำตอบว่ายอมรับได้หากพวกโปรตุเกสจะเจาะรูที่เหรียญเหมือนกันให้ร้อยเชือกได้ง่าย (Galvão 1544: 240 – 73)

เบียร์ยังคงมีใช้แต่ที่ สยาม ยะไข่ เมาะตะมะ เมืองท่าของพม่า และเกาะห์ ในการซื้อขายเล็กๆน้อยๆมาจนถึง ค.ศ.1500 แม้ว่าสัมพันธภาพจากการส่งบรรณาการของสยามไปยังจีนเป็นไปด้วยดี น่าจะทำให้การนำเข้าเหรียญอีเปะเป็นเรื่องง่าย แต่ก็มีกีดกันนำเข้าหอยจันจากหมู่เกาะมัลดีฟส์ บอร์เนียว มาลูลู และฟิลิปปินส์ (Pires 1515: 100; Gervaise 1701: 120) ในส่วนใหญ่ของพม่าและยะไข่เหรียญที่ใช้กันทั่วไปคือ กันซา (*gansa*) เป็นเหรียญโลหะผสมค่าน้อย ที่นิยมกันก็คือทองแดงและดินุก แต่มักใช้ตะกั่ว ซึ่งวัดตามน้ำหนัก “เหรียญนี้ไม่ใช่เงินของกษัตริย์ แต่ทุกคนอาจทำขึ้นมาได้หากต้องการ เพราะมีสัดส่วนหรือมูลค่าตรงตามที่พระองค์กำหนด” (Frederici 1581: 254; cf. Pires 1515: 99, 96- 97)

การที่จักรพรรดิกเลิกล้มข้อห้ามไม่ให้ชาวจีนออกไปทำการค้าทางใต้ใน ค.ศ. 1567 ดูเหมือนจะมีผลให้เหรียญอีเปะของจีนหลั่งไหลเข้ามามากมาย กองเรือฮอลันดากองแรกที่ไปถึงชวาใน ค.ศ. 1596 พบว่าเหรียญเหล่านี้ “มีจำนวนมากมายดั่งเม็ดเกา” ในยุคนี้ออกความตื่นตระหนกแก่เจ้าหน้าที่จีนผู้เห็นการหลั่งไหลของเหรียญเป็นการระบายทรัพยากรหายากออกไปมากขึ้นทุกที ด้วยเหตุนี้จึงมีการเริ่มผลิตเหรียญใหม่ด้วยโลหะราคาถูกผสมตะกั่วประมาณ ค.ศ. 1590 ที่กวางตุ้ง และฟูเจียน เพื่อไปใช้หมุนเวียน

ในดินแดนทะเลใต้เป็นส่วนใหญ่ (Blussé 1986: 36 – 38; Lodewycksz 1598: 122 – 23) เหยี่ยวพวกนี้ เป็นประเภทที่ชาวยุโรปบันทึก “เหยี่ยวนี้ทำด้วยโลหะชนิดค่าต่ำ ในระยะเวลาเพียง 3 – 4 ปีก็สึกหมด จนไม่เหลือเลย” (van Neck 1599: 87; cf. Lodewycksz 1598: 122) พอมาถึง ค.ศ.1596 เหยี่ยวปีจิส ที่ ค้อยคุณค่าเหล่านี้ใช้หมุนเวียนกันลึกลงไปภายในของชาว พม่าคนกลางชาวจีนนำเหยี่ยวนี้เข้าไปถึง เขาเหนือเมืองบันเต็น เพื่อซื้อพริกไทยจากคนปลูกที่นั่นในราคาหนึ่งในสี่ของราคาในตลาดบันเต็น (Blussé 1986: 40)

มีการกล่าวถึงสถานะขาดแคลนเหยี่ยวปีจิส ในตลาดบันเต็น อยู่บ่อยครั้งในช่วงสามทศวรรษ ต่อมา คุณอ้างว่าค่าของปีจิส เมื่อเทียบกับเงินแล้วเพิ่มขึ้นเกือบ 4 เท่า ระหว่าง ค.ศ. 1613 และ 1618 เพราะขาดแคลน (จาก 30,000 เป็น 8000 ต่อหนึ่ง เรียล) ส่วนที่จัมบี ค่าเพิ่มขึ้นไปเรื่อยๆเป็น 6900 ต่อ หนึ่ง เรียล ใน ค.ศ.1636 (Blussé 1986: 41 – 42; Andaya 1993: 105)⁵ การไหลเข้าของเงินในการ แสวงหาพริกไทยของเมืองท่าเหล่านี้คงจะทำให้มีผลเช่นนี้ แม้ว่าปริมาณของเหยี่ยวปีจิส จะคงที่

เหยี่ยวผสมตะกั่วเหล่านี้มีคุณภาพต่ำมากจนทำให้เปลี่ยนแบบได้อย่างง่ายดาย อุปสรรคสำคัญ สำหรับการผลิตในท้องถิ่นก็คือการขาดแคลนตะกั่วจนกระทั่งชาวอังกฤษและชาวฮอลันดาพบว่านี่เป็น หนึ่งในรายการสินค้าไม่กี่อย่างที่มีตลาด ชาวอังกฤษที่บันเต็น เพิ่มคำสั่งซื้อตะกั่วจาก 20 ตันใน ค.ศ.1608 เป็น 50 – 60 ตันใน ค.ศ.1615 และ 100 – 150 ตันใน ค.ศ.1636 บางส่วนจะใช้ในการผลิต ลูกปืนในยามสงคราม แต่ส่วนใหญ่ใช้ผลิตเหยี่ยวส่งให้กับบันจาร์มาซิน และ ปาเล็มบัง นอกเหนือจาก บันเต็น (*LREIC* I: 21 – 2; III: 277 – 78; Willoughby 1636: 153) ชาวฮอลันดาระมัด ระวังมากกว่าใน การขายตะกั่ว โดยเกรงว่าศัตรูซึ่งอยู่ทุกหนทุกแห่งจะเอาไปใช้เพื่อการทหาร เพิ่งมาเมื่อ ค.ศ.1633 เท่านั้นเมื่อเริ่มขายให้คนจีนในปัตตาเวีย จึงได้พบว่าการผลิตเหยี่ยวปีจิส “ของจีน” ในชาวเป็น อุตสาหกรรมขนาดใหญ่—โดยเฉพาะที่ บันเต็น จีเรบน และ จาปารา เลยถือโอกาสผูกขาดการจัดส่ง ตะกั่วให้แก่ชาวจีนคนสำคัญในชุมชนชาวฮอลันดา การทดลองนี้ได้เลิกไปใน ค.ศ.1640 เมื่อชาว อังกฤษตัดราคาของบริษัท VOC ผูกขาดเอาไว้ โดยส่งตะกั่วในราคาที่ถูกลงกว่าให้คู่แข่งที่ผลิตเหยี่ยวปี จิส ในบันเต็น จาปารา จัมบี ปาเล็มบัง มะกัสซาร์ และมาร์ตาปูรา (บอร์เนียว) VOC ก็เปลี่ยนมาใช้ เหยี่ยวทองแดงเป็นวิธีหลักที่จะเจาะเศรษฐกิจเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อย่างไรก็ตาม บรูสเช (1896: 46 – 48) ได้ชี้ว่าระยะที่ใช้เหยี่ยวอะปะสนับสนุนโดยชาวฮอลันดา มีความสำคัญต่อการยอมรับว่า ปัตตาเวียเป็นเมืองท่าที่น่าสนใจเพราะพ่อค้าผู้ส่งของชาวอินโดนีเซีย กระตือรือร้นที่จะได้เหยี่ยวปีจิส และสินค้าของจีน

⁵ Blussé (1986: 40 – 42) ให้ความเห็นแย้งว่าปัญหาเป็นเรื่องเฉพาะฤดูกาลเท่านั้น โดยความขาดแคลนข้าวจะเกิด ก่อนเรือสำเภาจีนมาถึงพร้อมกับเหยี่ยวตะกั่วที่ใช้เป็นอับเฉา แต่มีหลักฐานหนักแน่นว่าอย่างน้อย ค่าของเงินพวกนี้ เพิ่มขึ้นในระยะยาว

รัฐต่างๆของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ผลิตเหรียญตะกั่วหรือตะกั่วผสมดีบุกต่อมาเรื่อยๆ แต่การเสื่อมสภาพอย่างรวดเร็วของเหรียญเหล่านี้ทำให้มีเหลืออยู่น้อยมากในบรรดานักสะสมของเก่า ในยุคปัจจุบัน—และทำให้ยากแก่การระบุยุคสมัย มีการพบเหรียญทำด้วยตะกั่วแท้ๆมีลวดลายหงส์ซึ่งเหมือนเปิดในหงสาวดีนับร้อยในกำแพงเมืองที่สร้างในทศวรรษ 1560 ซึ่งแสดงว่าความเจริญถึงขั้นสูงสุดของหงสาวดีอาจทำให้มีความจำเป็นต้องจัดระบบเหรียญมูลค่าต่ำในศตวรรษที่ 16 แต่ไม่มีการกล่าวถึงโดยอาคันตุกะร่วมสมัย (Robinson 1986: 25 – 27, 34; Wicks 1983: 94 – 95) ทะวาย และตะนาวศรี ผลิตเหรียญตะกั่วและดีบุกขนาดใหญ่ขึ้นในศตวรรษที่ 17 ซึ่งดูเหมือนจะใช้หมุนเวียนไปไกลถึงเกาะไหหลำ และเประ (Robinson 1986: 67 – 70; Gervaise 1701: 120) ตัวอย่างเหรียญตะกั่ว-ดีบุกที่ยังหลงเหลืออยู่ (และในบ้นเต็นมีเหรียญทองเหลืองด้วย) แสดงว่าอย่างน้อย อาจะห์ บ้นเต็น จีเรน บรูไน และอาจจะรวม ยะโฮร์ด้วย ผลิตเหรียญมูลค่าต่ำจารึกชื่อหรือตำแหน่งของผู้ครองเมืองในศตวรรษที่ 16 และ 17 (Beaulieu 1666: 58; Dampier 1699: 92; Davidson 1977: 48; Netscher and van der Chijs 1864: 149 – 53; Wicks 1983: 273 – 76, 319 – 23, 408 – 28) ตามแหล่งข้อมูลของสเปน (Dasmariñas 1590: 13) บรูไนพบว่าเหรียญเงินของตนแต่ดั้งเดิมนั้นเป็นที่นิยมของพ่อค้าต่างชาติที่นำเอาออกไป ดังนั้นผู้ครองเมืองในครึ่งหลังของศตวรรษที่ 16 ได้ตัดสินใจผลิตเหรียญ “ขนาดครึ่งเรียล ใช้ดีบุกหรือตะกั่วซึ่งเรียกว่า ปีติส (pitis)”

ในช่วงที่บริษัท VOC พยายามที่จะผูกขาดได้ให้มีเกณฑ์ที่จะประมาณความต้องการเหรียญ ปีติส ตอนนั้น ใน ค.ศ.1637 บริษัทได้จัดส่งตะกั่ว 133 ตัน และใน ค.ศ. 1638 ส่ง 153 ตัน ให้กับผู้ผลิตเหรียญปีติส (Blussé 1986: 47) เมื่อคิดว่าอังกฤษก็จัดส่งจำนวนเท่าๆกันและชาวจีนก็ยังนำเหรียญปีติสของตนเข้ามา ขณะที่ VOC เองหวังจะได้ส่วนแบ่งตลาดเพิ่มขึ้นจนถึง 240 ตัน เราอาจประมาณได้ว่ามีความต้องการ 350 ตันต่อปีที่จะจัดหาเหรียญปีติส ให้กลุ่มหมู่เกาะอินโดนีเซียในเวลานั้น ถ้าหากน้ำหนักเฉลี่ยของเหรียญปีติส ตะกั่ว-ดีบุก 2 กรัม (ตัวอย่างที่เหลืออยู่หลากหลายมาก ส่วนมากไม่ถึงหนึ่งกรัม แต่มีอยู่บ้างที่หนัก 5 กรัม— Wicks 1983: 275 – 76, 279, 410 – 13; Museum Nasional 1980: 267; 1984 – 85: 507 – 08) ตอนนั้นก็คงนำเหรียญประมาณ 170 ล้านอันเข้ามาหมุนเวียนในแต่ละปี เนื่องจากเหรียญพวกนี้เสื่อมสภาพลงไปในภายใน 5 ปี เราอาจคำนวณคร่าวๆว่าคงมีเหรียญมากกว่า 800 ล้านเหรียญหมุนเวียนในกลุ่มหมู่เกาะอินโดนีเซีย สำหรับประชากรประมาณ 10 ล้าน จำนวนนี้ไม่มากในแง่ของมูลค่า แต่จำนวนเหรียญก็พอเพียงที่จะทำให้สังคมคุ้นเคยกับการดำเนินการค้าที่ใช้เงิน

บันทึกของบริษัท VOC แสดงถึงอัตราส่วนของปริมาณเหรียญที่ใช้ในโคชินจีน ในอาณาจักรราชวงศ์เหียนในระยะเวลาเดียวกันด้วย ในเวลา 5 ปี ค.ศ.1633 – 37 VOC นำเข้าเงิน 105,834 พวงแต่ละพวงมีเหรียญทองแดงของญี่ปุ่น 960 อันเพื่อใช้เป็นเงินตราค่าต่ำของโคชินจีน (van Aelst 1987) ดังนั้นถ้าพิจารณาการนำเข้าของฮอลันดา ก็หมายถึงการนำเข้า 20 ล้านเหรียญต่อปี พ่อค้าชาวจีนและชาวญี่ปุ่นยังนำเข้าอีกเป็นจำนวนมาก ใน ค.ศ. 1635 เมื่อการค้าต่างประเทศของญี่ปุ่นถูกห้าม ผู้จัดหา สินค้าชาวญี่ปุ่นรายใหญ่ได้มอบเหรียญทองแดงของเขามีอยู่ 200 ตัน สำหรับโคชินจีนให้กับพวกฮอลันดา

(Klein 1986: 161) ดังนั้นการนำเข้าแต่ละปีโดยรวมแล้วคงจะไม่ต่ำกว่า 40 ล้านเหรียญ เหรียญทองแดงมีอายุการใช้งานนานกว่าเหรียญปีจิสค่าต่ำ แต่เป็นไปได้มากกว่าจะถูกหลอมเอาไปใช้ทำภาชนะ อย่างไรก็ตามเป็นการยากที่จะคิดว่าจำนวนเหรียญทั้งหมดที่หมุนเวียนในโคชินจีนจะน้อยไปกว่า 200 ล้านได้อย่างไร ซึ่งสำหรับประชากรเพียง 2 ล้านแล้วก็อาจมีนัยว่าอัตราการจัดทำเหรียญจากโลหะจะสูงกว่าของกลุ่มเกาะอินโดนีเซียเล็กน้อย

สำหรับเหรียญที่มีค่าสูงขึ้น เป็นธรรมดาที่จะนิยมใช้ทองคำในฐานะสัญลักษณ์ของความร่ำรวย สถานภาพ ความมั่นคง และความงาม เท่ากับเป็นสิ่งอำนวยความสะดวกในการค้า แม้ว่าเงินเหรียญหรือเหรียญตราขนาดใหญ่ทำด้วยทองจะเป็นที่รู้จักกันในชาวโบราณ แต่การผลิตเหรียญทองที่มีค่าคงที่ในนามของผู้ครองเมืองนำเข้ามาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้พร้อมกับศาสนาอิสลาม เหรียญที่เก่าแก่ที่สุดคือเหรียญของปาไซ รัฐมุสลิมที่สำคัญรัฐแรกในดินแดนใต้ลม เหรียญทองเท่าที่หาได้มาจากสมัยเจ้าผู้ครองปาไซ ที่รู้จักกัน 8 องค์ ตั้งแต่สุลต่านมูฮัมหมัด (1297 – 1326) จนถึง อับดุลละห์ มาลิก อัช-ชาฮิร (1501 – 13) (Alfian 1979: 15 – 27; Wicks 1983: 263 – 68) แรงบันดาลใจจากอิสลามสำหรับเหรียญที่ค่าคงที่นั้นเห็นได้ชัดจากชื่ออาหรับบนเหรียญ และคำอาหรับ *ดีร์ฮัม* (deureuharm ในภาษาอาหรับ) ที่เรียกกันในภาษาท้องถิ่น เหรียญมะกัสซาร์ ที่มีค่าเท่ากันเรียกว่า *ดินาระกั* (dinara') จากภาษาอาหรับ *ดินาร์* แต่คำว่า *มัส* ในภาษามลายู (เป็นคำใช้สำหรับทองคำโดยทั่วไปด้วย) เป็นคำสากลที่ใช้เรียกเหรียญทองพื้นเมืองทั้งหมด เหรียญขนาดเล็กเส้นผ่าศูนย์กลางระหว่าง 10 และ 14 มิลลิเมตร ยังคงผลิตด้วยทองคำบริสุทธิ์ 17 กระรัต น้ำหนัก 0.6 กรัม โดยเจ้าผู้ครองสุมาตราเหนือติดต่อกันมาอย่างน่าพิศวงเป็นเวลาอย่างน้อยถึง 4 ศตวรรษ (รูปที่ 17ก)

ในศตวรรษที่ 17 เหรียญมัส ของอาเจะห์เป็นส่วนหนึ่งของระบบค่าคงที่ 1 *ดาฮิล* (น้ำหนักเงิน) เท่ากับ 16 มัส และ 1 มัส เท่ากับ 4 *กูปัง* ซึ่งเท่ากับ 1600 อีแปะ (Lombard 1967: 106 – 07; *LREIC* III: 314) เพราะค่าสัมพัทธ์ของอีแปะ ค่าของทองคำและเงินเปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะเมื่อมีการไหลเข้าของเงินใหม่ ความสัมพันธ์เหล่านี้ยากที่จะรักษาไว้ในทางปฏิบัติ ดูเหมือนว่ามีการขาดแคลนแคช ในอาเจะห์ เช่นที่ บันเต็น เพราะขณะที่ แคช 2100 อันแลกได้ 1 มัสใน ค.ศ. 1602 (Martin 1604: 55 – 56; Lancaster 1603: 136) แต่ 600 – 1000 อัน เท่ากับ 1 มัส ในทศวรรษ 1630 (Mundy, อ้าง Lombard 1960: 107n) หลังจากนั้นก็กลับคืนสู่สมดุลเดิมได้บ้าง เมื่อเทียบกันเงิน เหรียญมัสของ อาเจะห์ มีแนวโน้มว่ามูลค่าจะเพิ่มขึ้น เพราะมีค่าเท่ากับ 1 ใน 6 ของ เหรียญเรียลของสเปน ใน ค.ศ. 1602 และ 1 ใน 5 ใน ค.ศ. 1613 และเท่ากับ 9 เฟนนีของอังกฤษตอนต้นศตวรรษ และ 15 เฟนนี สำหรับเดมปีเยร์ ใน ค.ศ. 1688 (Lancaster 1603: 136; *LREIC* III: 314n)

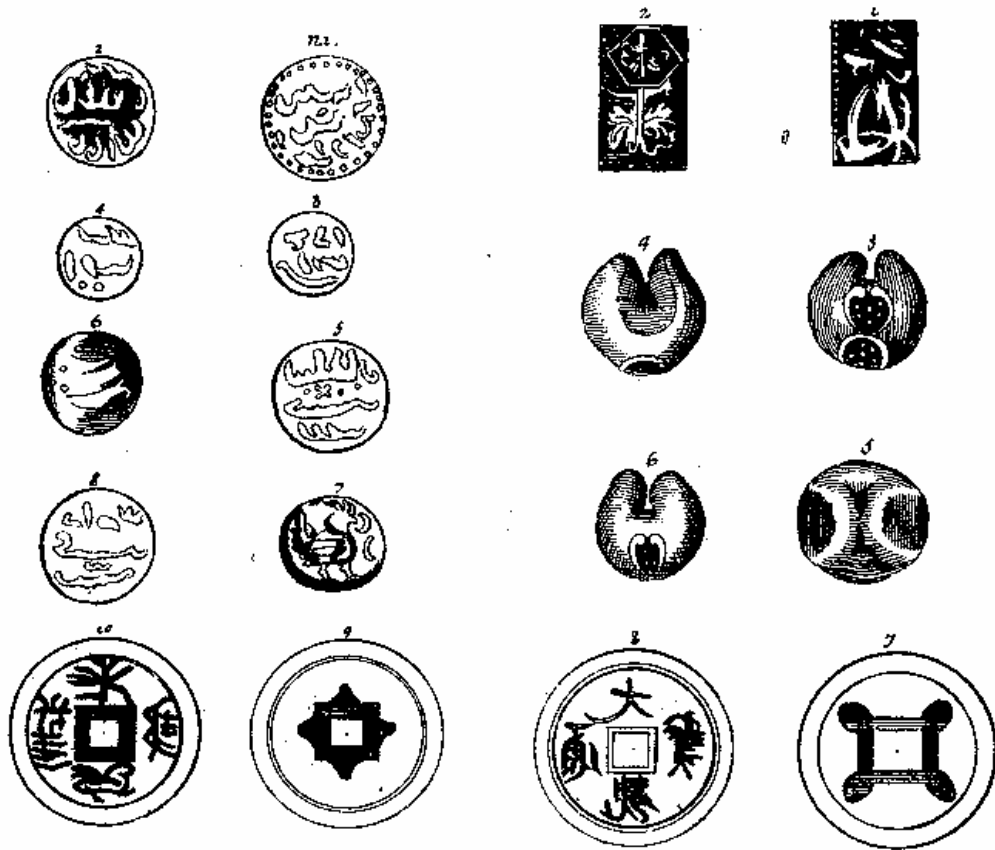
แม้ว่ากูปัง ของอาเจะห์ดูเหมือนว่าจะเป็นเพียงหน่วยสำหรับคำนวณเท่านั้น แต่รัฐอื่นๆผลิตทั้งมัส และ กูปัง ด้วยทอง โดย มัส มีค่าเป็น 4 เท่าของ กูปัง ทั้งยะโฮร์ และ เกดะห์ ผลิตเหรียญแบบนี้เป็นรูปแปดเหลี่ยมในปลายศตวรรษที่ 17 เหรียญมัสของยะโฮร์หนักเป็นสี่เท่าของ อาเจะห์ แต่มักจะเจือปนด้วยโลหะผสมเสมอ (Hamilton 1727 II: 172; Wicks 1983: 307 – 18; Taillandier 1711: 411) มีการพบ

เหรียญทองกลมแบบอาเงะห์ ที่ปัตตานีเหมือนกันมีรูปวัวอยู่ด้านหนึ่ง และ “มาลิก อัล-อาคิล” อีกด้านหนึ่ง แต่ไม่สามารถบอกอย่างแน่ชัดว่าทำโดยเจ้าผู้ครองเมืององค์ใด หรือที่ไหน (Wicks 1983: 360 – 68)

ที่มีเอกสารสนับสนุนดีกว่าคือเหรียญทองที่ผลิตโดย มะกัสซาร์ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของความพยายามด้วยเจตนาจะให้ป็นศูนย์กลางสินค้าใหญ่ของกลุ่มเกาะตะวันออก ตามที่พงศาวดารระบุไว้ ผู้สร้างความยิ่งใหญ่ของมะกัสซาร์ คือ การารเ็ง มาโตอายา ตัลโลเก้ (Karaeng Matoaya Tallo') เสนาบดีคลังตั้งแต่ ค.ศ.1593 จนถึง 1639 ท่านผู้นี้เป็น “คนแรกที่ทำเหรียญ [ทอง] เรียกว่า ดินาระก (dinara') และเหรียญที่ทำด้วยดีบุก” (*Sejarah Karajaan Tallo'*: 18) แม้รูปทรงจะเหมือนเหรียญของอาเงะห์ เหรียญทองของมะกัสซาร์ ใหญ่กว่าเป็นสี่เท่า หนัก 2.4 กรัม เหรียญทองกึ่งขนาดหนึ่งในสี่ ผลิตออกใช้อย่างน้อยก็ภายใน ค.ศ.1657 (Macassar Factory 1658; Bassatt 1958: 25 – 27; Netscher and van der Chijns 1864: 185)

เจ้าผู้ครองเมืองอื่นๆในโลกมลายูอาจผลิตเหรียญมัสทองออกมาใช้ แต่เราไม่สามารถสืบหาได้ ที่แน่นอนก็คือเหรียญทองเป็นมาตราเงินที่ฝังแน่นในความคิดของชาวมลายูตั้งแต่ทะเลกาลังไป ค่าปรับสำหรับความผิดต่างๆในประมวลกฎหมายมลายูกำหนดเป็นหน่วย มัส แม้ว่าจะหมายความว่าแตกต่างกันไปในรัฐต่างๆ ในแง่ที่สัมพันธ์กับเหรียญเงินที่ใช้กันอยู่ แม้แต่ในสยาม และ โคชินจีน ชาวต่างชาติเรียกหน่วยเงินที่มีค่าเท่ากับหนึ่งในสิบของดากิล เป็น มัส (สลึงของไทย เตียน (tiên) ของเวียดนาม) (Smith 1974: 317; Chen 1974: 24)

พงศาวดารของเขมรยืนยันว่ากษัตริย์ผู้ซึ่งราชบัลลังก์พระนามว่า แกน (Kan) ผู้เป็นสามัญชน (อาจเป็นพ่อค้า) ได้สร้างเมืองหลวงใหม่ที่ Sralap ใน ค.ศ.1516 คนเขมรและคนต่างชาติมายังเมืองนี้เป็นประจำ “กษัตริย์ได้มีคำสั่งให้ผลิตเหรียญกษาปณ์ เหรียญสลิน (slin) เงิน และ เหรียญ สลิน ทอง มีรูปพญานาค เพื่อการค้า” (Chroniques Cambodge 1988: 21) แม้ว่ากษัตริย์องค์นี้จะสิ้นพระชนม์ไม่ดีนัก ถูกตัดพระเศียรเสียไปภายใน 10 ปีต่อมา เป็นที่รู้กันว่าราวๆ ค.ศ. 1600 เขมรผลิตเหรียญทองและเงินของตนเองประดับด้วย “ไก่อู หรือ หัวใจ” (คงจะเป็นหงส์ พญานาค และ ดอกบัว—San Antonio 1604: 9) เหรียญที่ใหญ่ที่สุดมีค่าใกล้เคียงกับหนึ่ง เรียล เรียกว่า ไมซ์ (maiz) ซึ่งอาจแสดง ถึงอิทธิพล มลายู-มุสลิม หรือเป็นเพียงว่าพวกเขาเรียนรู้เรื่องเขมรผ่านการครองของภาษามลายู



รูปที่ 17ก เหรียญของอาเจห์ มะกัสซาร์ และเขมร ศตวรรษที่ 17 เขียนโดย Tavernier จากบน 1 และ 2
เหรียญมัสทองของ อาเจห์ 3 และ 4 เหรียญคูปองของอาเจห์ 5 และ 6 เหรียญมัสทองของมะกัสซาร์ 7 และ 8
เหรียญเงินของเขมร 9 และ 10 เหรียญทองแดงของจีนที่ใช้ในเขมร
รูปที่ 17ข เหรียญของสยามเขียนโดย Tavernier จากบน 1 และ 2 ทองน้ำหนักมาตรฐาน 3, 4, 5, และ 6 เหรียญ
บาทเงิน 7 และ 8 เหรียญอแปะของจีนที่ใช้ในสยาม

ในทศวรรษ 1630 ผู้ที่ได้ทำสัญญาผลิตเหรียญของเขมรก็คือพ่อค้าชาวจีนคนหนึ่งที่อยู่ถาวรที่นั่น
เพราะหาเงินมาใช้เพื่องานนี้ได้จากพวกฮอลันดา (Gaelen 1636: 74, 112)

ในการพิจารณาความพยายที่จะปฏิรูปเงินตราโดยการทำเหรียญทองขึ้นมาใหม่เราจะต้องดูมิ
หลังด้วย—หลัง ค.ศ. 1570 เงินทะลักเข้ามายังภูมิภาคนี้อย่างไม่เคยปรากฏมาก่อน ผลที่เกิดขึ้นพร้อมๆ
กับวิธีใหม่ที่ใช้ประทศกคในการทำเหมืองเงินที่อเมริกาส่วนที่เป็นของสเปน และที่ญี่ปุ่นซึ่งทำให้เงิน
ไหลเข้าเอเชียตะวันออกอย่างน้อยก็สี่เท่า เช่นที่แสดงไว้คร่าวๆข้างต้น (ตารางที่ 3) ถึงแม้ว่าเงินและ
อินเดียจะบริโภคเงินที่ทะลักเข้ามาในปริมาณมาก แต่ส่วนใหญ่ผ่านมาจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และ
คงอยู่ที่นั่นเป็นจำนวนไม่น้อย ดังเกีย ซึ่งไม่ได้เป็นจุดถ่ายสินค้าเลย แต่ VOC ส่งเงินญี่ปุ่นไปที่นั่นเฉลี่ย
ปีละ 2.5 ตันในช่วง ค.ศ.1640 – 54 และการนำเข้าเงินของรัฐนี้ซึ่งทำการค้าน้อยที่สุดในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้
เฉลี่ยได้ รวมแล้วปีละ 10 ตัน (Klein 1988: 166 – 69; Baron 1685: 7)

ได้มีการคำนวณกันว่าจำนวนรูปเงินที่หมุนเวียนในอินเดียขยายเป็นสามเท่าระหว่าง ค.ศ. 1591 และ 1639 (Habib 1982A: 363 – 65) เงินที่เพิ่มขึ้นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่ซึ่งการแข่งขันกันซื้อผลผลิตของเอเชียเพิ่มขึ้นมากที่สุดก็คงไม่น้อยไปกว่ากัน ไม่ต้องสงสัยเลยว่าเงินได้กลายมาหมายถึงจำนวนเงินตราจำนวนมากในเมืองต่างๆของภูมิภาคแห่งนี้ ปริมาณที่เทียบกันแล้วมากมายเป็นคำอธิบายอย่างดีที่สุดที่ค่าลดลง เมื่อเปรียบเทียบกับทั้งเหรียญอินเดียและเหรียญทอง น่าจะคาดหวังได้ว่ารัฐต่างๆในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จะฉวยโอกาสรับและบังคับให้ใช้เหรียญเงินของรัฐตนโดยถือเป็นวิธีควบคุมระบบเศรษฐกิจภายในเช่นที่อินเดียสมัยโมกุล และหลายประเทศในยุโรปได้ทำ

แม้ว่าพวกปาเงรัน (Pangeran) หรือผู้ครองที่บันเต็นได้ขอให้พวกฮอลันดาใน ค.ศ.1618 ช่วยผลิตเหรียญเงินขนาดเล็ก และกระตุ้นผลิตเหรียญเงินจากแม่พิมพ์สำหรับทำเหรียญทอง (Netscher and van der Chijs 1864: 149 – 51; Wicks 1983: 387) ความพยายามอย่างจริงจังที่จะผลิตเหรียญเงินอยู่ที่เมืองพุทธศาสนา รัฐเหล่านี้ผูกพันกับทองน้อยกว่าโดยใช้เงินเป็นมาตราวัดค่า เหรียญเงินจริงๆรุ่นแรกที่ผลิตออกใช้ในนามของเจ้าผู้ครองเมืองได้มคือเหรียญของยะไข่ เจ้าเมืองผู้นับถือพุทธศาสนาออกแบบเหรียญของเบงกอลในศตวรรษที่ 15 และ 16 พร้อมด้วยชื่ออาหรับ ตั้งแต่ศตวรรษ 1530 เหรียญเหล่านี้มีคำภาษายะไข่รวมอยู่ด้วย เมื่อถึงช่วงนั้นก็ไม่มีข้อสงสัยเลยว่าได้มีการผลิตเหรียญในท้องถิ่นแล้ว ไม่ใช่ผลิตที่เบงกอล พอมาถึงศตวรรษที่ 17 โรงกษาปณ์ของยะไข่ ก็เอาเหรียญเงินที่นำเข้าและเหรียญต่างชาติมาหล่อใหม่เป็นเหรียญท้องถิ่น (Wicks 1983: 74 – 91) แต่พวกไทมิประเพณีเก่าแก่กว่าที่ใช้แท่งเงินน้ำหนักมาตรฐาน

พวกคนที่พูดภาษาในตระกูลไตรู้จักเงินแท่งสองประเภทใหญ่ๆ เงินก้อนรูปไตหรือเงินกระสุน (พดด้วง) ซึ่งเป็นลักษณะของอยุธยา (รูปที่ 17ข) และเงินแท่งรูปเกือกม้า หรือเงินกำไล ของเชียงใหม่และภาคเหนือ (รูปที่ 18) เงินพดด้วงนั้นคนทั่วไปเชื่อ (เช่นเดียวกับเรื่องอื่นๆ) ว่าพ่อขุนรามคำแหงแห่งสุโขทัย (1275 – 1317) ทรงประดิษฐ์ ส่วนเงินกำไลนั้นประดิษฐ์โดยกษัตริย์ร่วมสมัยของพระองค์ พ่อขุนเม็งรายแห่งเชียงใหม่ (1259 – 1317) แต่เครื่องหมายที่เงินเหล่านี้บอกไม่ได้ว่าเป็นของกษัตริย์องค์ใด จึงไม่สามารถที่จะรู้วาระบบนี้มีความเก่าแก่แค่ไหน เลอ เมย์ (1932: 19 – 22, 44 – 45) สันนิษฐานว่าแบบกำไลเก่ากว่าและพวกไทเหนือดัดแปลงมาจากเหรียญรูปพระจันทร์เสี้ยวของชาวปยู (Pyu) ที่กล่าวถึงในหลักฐานของจีนสมัยราชวงศ์ถัง เหรียญกำไลสะดวกแก่การขนทางบกโดยร้อยเชือก แต่จะเป็นเพราะการเดินทางทางน้ำทำให้เงินก้อนเหมาะกว่าหรือเพื่อเป็นการเลียนแบบเบี้ยจันที่ใช้กันอยู่แล้วด้วยเงิน เงินพดด้วงก็ค่อยๆพัฒนาขึ้นมาในสมัยสุโขทัยหรือตอนต้นของสมัยอยุธยา

ไม่มีความชัดเจนว่าเงินก้อนพวกนี้ได้กลายมาเป็นเงินตรามาตรฐานเมื่อใด แต่มีทางเป็นไปได้ทางหนึ่งว่าในรัชสมัยของพระชัยราชา (1534 – 46) พงสาวดารในยุคต้นยืนยันว่าพระองค์ “ได้จัดการทำหรือปลอมแปลงมาตราชั่ง ตวง วัด และหน่วยเงินขนาดเล็กไปจากแผ่นดินของพระองค์” (van Vliet

1640: 71)⁶ แต่อย่างน้อยก็ปลอดภัยที่จะสรุปว่าช่วงหนึ่งในศตวรรษที่ 16 มีการทำให้น้ำหนักและรูปร่างของเงินพดด้วงของสยามเข้ามาตรฐาน พอมาถึง ค.ศ.1614 เหรียญเงิน ทิกัล (บาทของไทย) เป็น “เงินเหรียญของกษัตริย์สยาม” สำหรับชาวอังกฤษ (Best 1614: 53) ตลอดศตวรรษที่ 17 เหรียญนี้มีน้ำหนักประมาณ 14.6 กรัมอย่างสม่ำเสมอ (Wicks 1983: 169 – 70) และรักษามูลค่าสากลไว้ที่ประมาณสามในห้าของ 1 เรียล หรือ 30 เพนนีอังกฤษ รูปโฉมของเงินนี้ได้มาจากการหล่อในพิมพ์รูปรี แล้วก็ตัดด้านแบนเพื่อว่าจะได้งอปลายทั้งสองเข้ามา หลังจากนั้นก็ประทับแต่ละด้านด้วยเครื่องหมายรูปสัตว์ หอย ดอกบัว หรือ จักร (Le May 1932: 63 – 65)

แม้จะมีแหล่งเงินทางเหนือของพม่า แต่หงสาวดีก็มีได้มีเงินตราในศตวรรษที่ 16 มีแต่เงินก้อนกันซา (gansa) ที่กะกะ ปิเรส (1515: 100) ได้เพิ่มเติมข้อมูลที่น่าสนใจว่าเงินมิใช่ในตลาดหงสาวดีเหมือนกัน “รูปร่างกลมๆประทับด้วยตราของสยาม เพราะมาจากที่นั่นทั้งหมด” เมื่อมาถึงช่วงทศวรรษต้นๆของศตวรรษที่ 17 พม่าได้รับระบบก้อนเงินของไทยมาใช้อย่างจริงจังโดยมีตัวแทนที่รับมอบอำนาจให้ตรวจตราว่าน้ำหนักถูกต้อง คำ *ทิกัล* (*tical*) เป็นคำที่ต่างชาติใช้เรียกหน่วยก้อนเงินมาตรฐานของทั้งสองประเทศ แต่คำพื้นเมืองคือ บาทและ จัต (*kyat*) ทั้งสองคำยังใช้สำหรับหน่วยเงินตราในประเทศไทยและประเทศพม่าตามลำดับ ในพม่าเท่ากับหนึ่งในร้อยส่วนของหนึ่ง *วิสส์* (*vis*) เทียบเท่ากับ 24 กรัม

เงินเหรียญนี้ไม่ได้กันเงินตราอย่างอื่นออกไป อย่างเช่น เงินเรียล (*real*) ที่มีอิทธิพลไปทั่ว แต่ก็ เป็นปฏิกิริยาที่ได้ผลต่อการเปลี่ยนแปลงเรื่องเงิน ปัญหาก็คือเหตุใดรัฐอื่นๆจึงไม่รับมาตรฐานเงินมาใช้ คำตอบก็คือทองคำมีอยู่ในกลุ่มหมู่เกาะมากกว่าที่อื่นๆในเอเชียและเมื่อเทียบกับเงินแล้วถูกกว่าในอินเดีย จีน หรือญี่ปุ่น ก่อน ค.ศ. 1620 อัตราส่วนจะประมาณ 1:7 ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และ 1:10 ในอินเดีย พอถึงครึ่งหลังของศตวรรษได้ขึ้นเป็น 1:12 ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และ 1:15 ในอินเดีย (SP 16252 – 29: 371; *LREIC* III: 156; La Loubère 1691: 72; Habib 1982A: 367) เล่ากันว่า การนำเงินญี่ปุ่นเข้ามาที่หงสาวดีเพื่อแลกกับทองในทศวรรษ 1620 ทำกำไรเกือบร้อยละ 100 (Robinson and Shaw 1980: 23 – 24) และสมมาตรกับฟิลิปปินส์ยังคงส่งออกทองคำต่อไปตลอดศตวรรษ ยิ่งกว่านั้น ความเคารพนับถือตามประเพณีต่อทองคำในฐานะที่เป็นสัญลักษณ์ของอำนาจและเกียรติภูมิทำให้เหมาะสมจะเป็นวัสดุที่รองรับพระนามของกษัตริย์

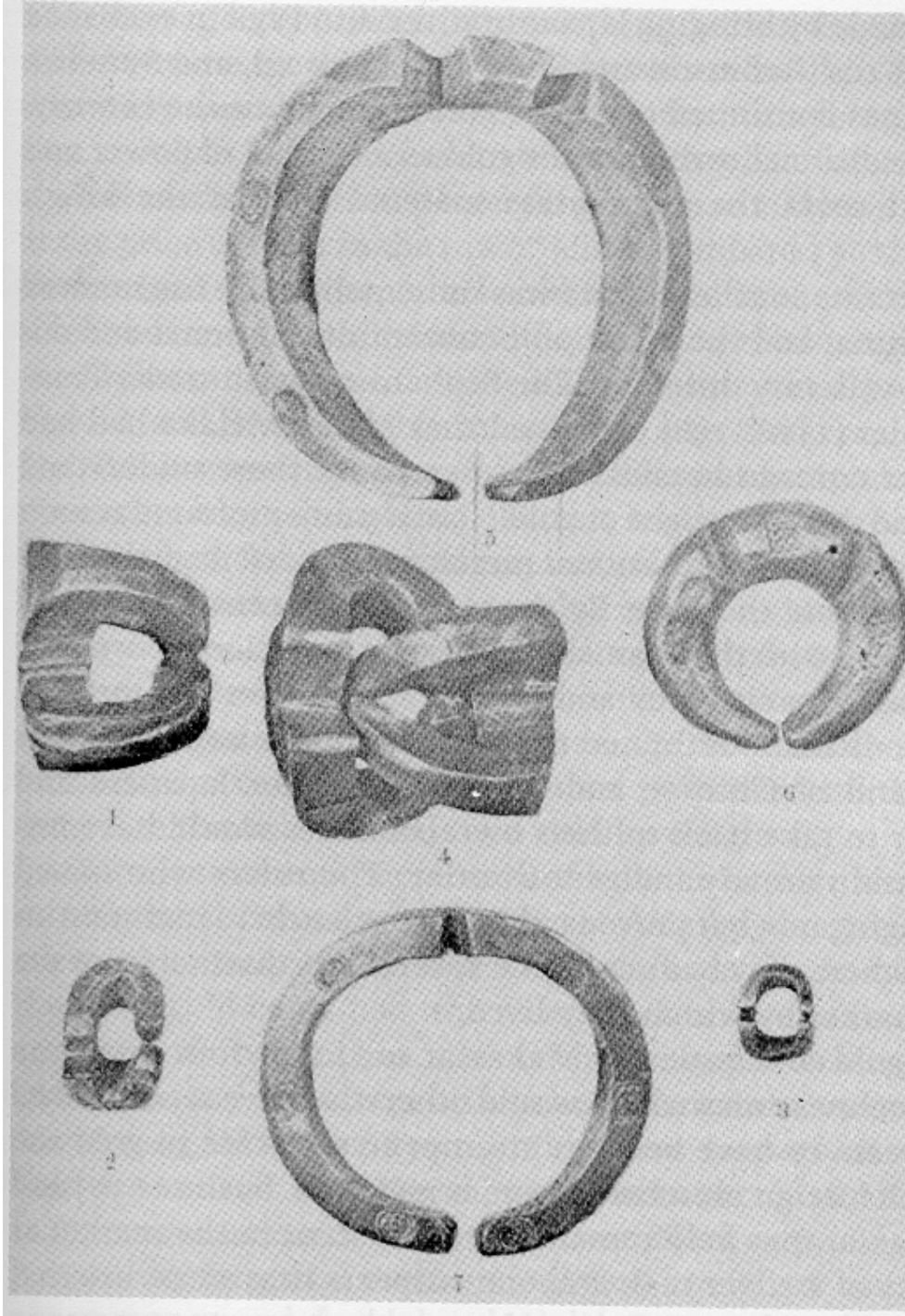
ที่สำคัญที่สุดก็คือ เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในเชิงการเมืองแล้วแยกกันเป็นส่วนๆมากกว่าอินเดียหรือจีน และความสมดุลงันระหว่างการค้าต่างประเทศและภายในประเทศแตกต่างกันมาก พ่อค้าชาวฮิ วจากาบสมุทรไอบีเรีย ฟรันเชสโก เคล บอกกีแอร์ (1518: 198) อธิบายว่าที่ชาวมลายูเมืองมะละกา

⁶ Le May (1932) สันนิษฐานว่าพระรามาธิบดี (1491 – 1529) อาจริเริ่มเงินเหรียญมาตรฐานนี้ เขานับเครื่องหมายบนก้นน้ำหนัก ทิกัล มาตรฐานได้ 15 แบบและสรุปว่ากษัตริย์อยุธยา 15 องค์หลังเป็นผู้ผลิต แต่อย่างไรก็ตามไม่มีหลักฐานว่าตราที่ประทับเป็นของรัชกาลใด นอกจากจะเป็นของตัวแทนทางการหรือของช่างเงินที่รับรองน้ำหนัก

ไม่มีเหรียญทองและเงินเป็นเพราะ “พ่อค้าที่นั่นรู้จักสินค้าเป็นอย่างดี และซื้อขายกันโดยใช้ทองคำ น้ำหนัก” แต่เหตุผลที่ลึกซึ้งกว่านั้นก็คือความสนใจของพ่อค้าต่างชาติในเมืองเหล่านี้มักจะมากกว่าในรัฐ พอมาถึงศตวรรษที่ 17 ไม่มีเหรียญของท้องถิ่นใดที่สามารถแข่งกับเหรียญเรียลของสเปนได้ในแง่ของเงินตราระหว่างประเทศ เรียลได้กลายเป็นเงินตราและหน่วยเงินที่ใช้ในการคำนวณ สำหรับการซื้อขายระหว่างประเทศที่มีบทบาทสำคัญในธุรกิจการค้าของตลาดที่เมืองใหญ่ๆ ความต้องการของพ่อค้าจีนและอินเดียที่จะเอาเงินญี่ปุ่นและอเมริกันกลับไปบ้านเมืองของตนคงจะบีบคั้นให้โรงกษาปณ์ท้องถิ่นทำงานอย่างหนักมาก เจ้าผู้ครองเมืองที่ผลิตเหรียญได้ดำเนินการซึ่งพิสูจน์แล้วว่าไม่มีทางที่จะทำได้สำเร็จในอันที่จะธำรงรักษาอาณาจักรภายในซึ่งพระองค์มีอำนาจสูงสุดทางเศรษฐกิจ ให้แยกจากตลาดระหว่างประเทศที่พระองค์ต้องพึ่งพาในการดำรงชีพ

เหรียญทองที่ผลิตโดยมะกัสซาร์ และ ยะโฮร์ ขนาดใหญ่กว่าเหรียญมัส ของอาเจะห์ สี่เท่า ซึ่งมิฉะนั้นแล้วอาจถือได้ว่าเป็นต้นแบบ ดูเหมือนว่าจะจะเป็นความพยายามที่จะถ่ายแบบเหรียญเรียลทอง และเงินที่พ่อค้าต่างชาตินำเข้ามา ในทศวรรษ 1630 และ 1640 เหรียญมัส ของมะกัสซาร์ มีค่าในตลาดสม่ำเสมออย่างน่าทึ่ง คือประมาณ 4/5 ของเหรียญเรียลเงิน และสงสัยว่ารายได้ภายใน ประเทศบางส่วนเก็บตามราคาที่เราได้ สุลต่านฮาซันุดดิน เริ่มประสบปัญหาทางเศรษฐกิจ และใน ค.ศ. 1655 พระองค์ได้พยายามที่จะบีบบังคับให้ราคาเหรียญมัสใหม่ที่อ่อนกว่าเท่ากับเหรียญเก่า แต่ตลาดเป็นฝ่ายชนะ คนนิยมที่จะซื้อขายกันด้วยเงินเรียลหรือทองที่ไม่ได้ตราเป็นเหรียญ และเหรียญใหม่ที่ไม่เป็นที่นิยมก็ต้องถอนออกไปในสามปีต่อมา (Makassar Factory 1658: 148; Bassett 1958: 27)

สุลต่าน อิสกันดา (1607 – 36) กษัตริย์ที่เข้มแข็งที่สุดของอาเจะห์ และเป็นผู้ที่ต้องเผชิญกับการไหลเข้าของเงินในช่วงที่สูงสุด ทรงยึดมั่นในทองจนเกือบจะไม่มีเหตุผล สาส์นของพระองค์ทุกฉบับแสดงว่าทรงภาคภูมิใจพระทัยอย่างมากที่มีเครื่องประดับ ภาชนะ และกลดที่ทำด้วยทอง และแม้แต่ที่ฝังพระศพทองที่ตระเตรียมไว้ล่วงหน้า พ่อค้ามุสลิมต้องจ่ายภาษีศุลกากรร้อยละ 10 ให้แก่กษัตริย์เป็นทอง (Beaulieu 1660: 11) นายพลเรือฝรั่งเศส โอกุสแตง เดอ โบลิเยอ (Augustin de Beaulieu) ผู้มาที่อาเจะห์โดยไม่มีอะไรนอกจากเหรียญเงินเรียล ได้รับความเดือดร้อนมาจากกษัตริย์องค์นี้ พระองค์ไม่เพียงแต่ปฏิเสธที่จะซื้อขายด้วยเงิน แต่ที่ชัดเจนก็คือสามารถที่จะขัดขวางไม่ให้ราษฎรของพระองค์ทำธุรกิจด้วย “พระองค์รับสั่งว่า...เงิน...ไม่มีประโยชน์สำหรับพระองค์และไม่ใส่พระทัยเท่ากับฐลีดิน และถ้าผมเอาทองมา พระองค์ก็จะให้พริกไทยในราคาที่ซื้อขายกันในเมือง” (อ้างอิง Lombard 1967: 107) ความมุ่งมั่นของกษัตริย์ที่จะรักษามาตรฐานทองคำทำให้พระองค์ตกอยู่ในความลำบาก ประมาณ ค.ศ.1620 พระองค์ได้ดำเนินการตามแบบมะกัสซาร์ ผลิตเหรียญมัสใหม่มูลค่าสี่เท่าของเหรียญเก่า และอาจมีเจตนาจะให้มาแข่งหรือแทนที่เหรียญเรียล แต่เหรียญใหม่ทำด้วยโลหะผสมคุณภาพต่ำ ดังนั้นจึงไม่เป็นที่ยอมรับในตลาดแม้แต่ตามราคาที่เราได้สี่เท่าของเหรียญมัสเก่า ส่วน



รูปที่ 18 เงินประเภท “กำไล” ของชาวไทเหนือ ในสมัยใหม่เชื่อกันว่าเงินพวกนี้ควรใช้เป็นคู่ หมายถึงชายและหญิง

เรียดนั้นไม่ต้องพูดถึง “แม้ว่ากษัตริย์จะสั่งตัดมือและเท้าของผู้ที่ไม่ยอมรับเหรียญใหม่ แต่พวกพ่อค้าก็ยังต้องการดูว่าคุณจะจ่ายเขาเป็นเงินอะไร” (Beaulieu 1666: 65; also Lombard 1967: 108 – 09) ความพยายามของสุลต่าน อีสกันดา มูดา ที่จะควบคุมตลาดด้วยวิธีนี้ไม่ประสบความสำเร็จ ในสมัยผู้สืบทอด

ตำแหน่งของพระองค์ต่อมาเหรียญมีสัใหญ่ก็หายไป แต่เหรียญเล็กส่วนใหญ่ยังเก็บไว้เพื่องานพิธีและการศาล และตลาดทำการโดยยึดเหรียญเรียล และทองตามน้ำหนักเป็นหลัก

แต่อย่างไรก็ตามพอมมาถึงประมาณ ค.ศ.1630 เงินมีความเข้มแข็งจนเกินกว่าจะด้านทานได้ ในฐานะเงินตราระหว่างประเทศที่แท้จริงของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ไม่ว่าจะเป็นเงินเรียล อย่างเช่นในส่วนใหญ่ของโลกกลุ่มหมู่เกาะ หรือเป็นเงินก้อน ถึงแม้ว่าเหรียญทองของหลวงจะมีสถานภาพสูงแต่เจ้าผู้ครองเมืองเองกลับคาดหวังให้เสียภาษีและจ่ายค่าปรับเป็นเงิน ไม่ต้องสงสัยเลยว่าชัยชนะของเงินได้ส่งเสริมให้เอเชียตะวันออกเฉียงใต้รวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในเศรษฐกิจโลก โดยการแลกเปลี่ยนเงินมาเป็นเหรียญทองแดงหรือตะกั่วที่มีค่าต่ำ ชาวเวียดนาม และญี่ปุ่นอาจไม่ได้ประโยชน์เท่าใด เช่นที่ชาวยุโรปได้ชี้ให้เห็น โดยไว (van Neck 1599: 87; Baron 1685: 7) ปัญหาที่พื้นฐานกว่านั้นก็คือชาวต่างชาติควบคุมปริมาณเงินตราและด้วยวิธีนี้ก็เข้าถึงผู้ปลูกพืชเศรษฐกิจได้โดยตรง บลูสเช (1986) เรียกเหรียญต่างชาติว่า “ม้าเมืองทรอย” สำหรับเข้ารัฐต่างๆในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ที่แน่นอนก็คือมันเป็นอาวุธหลักในการต่อสู้ที่สำคัญของศตวรรษที่ 17 เพื่อควบคุมเศรษฐกิจของภูมิภาค

การจัดระบบการเงิน

วิธีการค้าขายโดยทั่วไปที่เมืองท่า [อาจะห์] แตกต่างจากที่อื่นๆหากไม่มีประสบการณ์มายืนยันก็ไม่น่าเชื่อว่าจะเป็นไปได้ ผู้ซื้อสินค้าเป็นจำนวนมากๆนั้นมีแต่พวกที่โรงภาษีเท่านั้น นอกจาก คาคน(Dagons) สักคนผู้ไม่กล้าให้ใครเห็นต่อรองซื้อของจำนวนมาก จนกว่าคนอื่นจะไม่ต้องการ พวกเขาจะไม่จ่ายเป็นเงินสด และผู้ที่ต้องการได้เงินคืนจะต้องขายของให้กับเจ้าของร้านค้าผู้ซื้อเป็น กุลี [ผ้า 20 ชิ้น] หรือครึ่งกุลี เพื่อจะได้ขายที่ตลาดปसान (bazar) ได้ในวันเดียวกัน พ่อค้าพวกนี้จะไม่เต็มใจเก็บสินค้าไว้ที่บ้าน นอกจากของที่อาจฝังดินได้โดยไม่เกิดการเสียหาย เช่นดินุก กำมะถัน ฯลฯ ... ถ้าคุณขาย คุณจะผูกมัดเขาด้วยสัญญาว่าจะใช้เงินในเท่านั้นเท่านี้เดือน ซึ่งน้อยคน หรือ ไม่มีเลย ที่จะไม่ปฏิบัติตามหรือจ่ายดอกเบี้ยหลังเวลาที่กำหนด ถ้าเรือเหล่านั้นต้องล่าช้าเกินกำหนด เพราะราชินีและขุนนางผู้ใหญ่ เข้มงวดมากในการให้ความยุติธรรมในเรื่องนี้—Clark, จดหมายจากอาจะห์ 17 ธันวาคม 1641 IOL E/ 3 / 18: f. 282 – 83

ในสายตาของอาคันตุกะชาวยุโรปและจีน จาก โจว จูกั๋ว (1250: 160) ในศตวรรษที่ 13 จนถึงเจ้าหน้าที่อาณานิคมและผู้ประกอบการในต้นศตวรรษที่ 20 เงินทุนขาดแคลนเสมอในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ดูเหมือนว่าไม่ค่อยจะมีพ่อค้ารายใหญ่ที่มีสินค้าในมือพร้อมที่จะขายหรือมีเงินสำหรับซื้อ “คนพวกนี้ซื้อผ้าอินเดียพอใช้ไปวันๆ เมื่อเขาขายปลีกหมดก็จะมาซื้อใหม่ และไม่มีพ่อค้าคนใดที่จะซื้อรวมแล้วเป็นเงินถึง 100 ตาฮิล” (จดหมายจากอาจะห์ 12 กุมภาพันธ์ 1619 IOC E/ 3/ 6: f. 213) ไม่ว่า

จะเป็นพืชเศรษฐกิจ เช่น พริกไทย หรือ สินค้าอุปโภคเช่นหม้อของเวียดนาม พ่อค้าพบว่าตนจะต้องทำ
ธุรกิจขนาดเล็กมาก หรือไม่ก็ “เชื่อใจ” โดยจ่ายเงินล่วงหน้าเพื่อให้ส่งของในอนาคต

แต่อย่างไรก็ตาม แนวความคิดเรื่องสินเชื่อ ดอกเบี้ย และพันธสัญญา ฝังอยู่ลึกทั่วเอเชีย
ตะวันออกเฉียงใต้ แม้ว่าศัพท์ด้านการเงินหลายคำในสมัยการค้าจะยืมมาจากภาษาทมิฬ อาหรับ จีน
หรือ ฮอลันดา คำสามัญสำหรับดอกเบี้ยจากเงินทุนมีรากจากคำพื้นเมืองที่เก่าแก่กว่าโดยอิงคำเปรียบกับ
ดอกไม้ (บุหงา ภาษามลายู ดอก ภาษาไทย) ของพืชหรือต้นไม้ ในภาษาไทยสมัยใหม่ ดอกเบี้ย หรือ
หยอจันที่ออกดอก ยังคงหมายถึง ค่าป่วยการที่ผู้กู้ต้องเสียแก่ผู้ให้กู้ แต่ดูเหมือนว่าจะย้อนกลับไปไกล
ถึงสุโขทัยในศตวรรษที่ 14 เช่นเดียวกับคำว่า กู้ ซึ่งหมายความว่า ยืม โดยจ่ายดอกเบี้ย ยิ่งกว่านั้นพ่อค้า
ชาวต่างชาติผู้จ่ายเงินล่วงหน้าสำหรับการผลิตในอนาคต หรือ ธุรกิจเดินเรือของท้องถิ่นเป็นกังวลกับ
การผิดสัญญาไม่ชำระหนี้ตามกำหนดน้อยกว่าที่เป็นในบ้านเรา “กฎหมายของพวกเขาเรื่องนี้สั้น
เข้มงวดมากจนเจ้าหน้านี้อาจเอาลูกหนี้ของเขา ภรรยา บุตร และทาสและทุกสิ่งที่มีไปขายมาใช้หนี้” (Scott
1606: 173) อันที่จริงแล้ว ในโครงสร้างของสังคมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ หนี้หมายถึงข้อผูกพัน
โดยเฉพาะข้อผูกพันด้านแรงงาน ในเมืองและท้องที่ตามภูเขา รัฐที่มีอำนาจ และสังคมของเผ่าชน
ลูกหนี้ที่ผิดสัญญากลายเป็นบริวารของเจ้าหนี้ ต้องรับใช้จนจ่ายเงินต้นหมด (Reid 1988: 129 – 36;
1983: 8 – 12) ความมุ่งหมายของเจ้าหนี้ในระบบนี้มีได้คือการเพิ่มเงินทุนของตนโดยได้ดอกเบี้ยมาก
เท่ากับเพิ่มสถานภาพ และอำนาจโดยได้บริวารเข้ามา

การเพิ่มโอกาสทางการค้าและการหมุนเวียนของเงินในยุคการค้าได้นำความเปลี่ยนแปลงมายัง
รูปแบบนี้ ซึ่งเป็นเรื่องธรรมดา แต่ก็ไม่ได้ทำลาย ถึงแม้ว่าเงิน และเหรียญอะเปะทองแดงจะทะลักเข้ามา
ก็ยังมีกรอบเรื่องขาดแคลนเงินทุนอย่างหนัก ที่เห็นได้ชัดๆก็คือเงินไม่ได้ขาดแคลนแต่ที่ขาดก็คือ
ระบบที่จะทำให้มีเงินสำหรับการลงทุน ในมาตุภูมิแล้วกันว่ารายได้จากการขายกานพลูก็จะเอาไปฝัง
เพียงอย่างเดียว “ผู้คนจะสะสมเงินพวกนี้ (เหรียญอะเปะทองแดง) อีกทั้งเพชรพลอย ข้าวของที่ทำด้วย
ทอง ฆ้องขลุ่ย แพรไหมและผ้าฝ้ายอย่างดี ... ของพวกนี้จะเก็บในไหดิน และซ่อนในภูเขา ฝังใต้ดิน
เพื่อไม่ให้ใครรู้ นอกจากทาสสองหรือสามคนที่แบกไปตอนกลางคืน” (Galvão 1544: 140 – 41) ต่อมา
พ่อค้าชาวอังกฤษคนหนึ่งขอร้องให้ส่งผ้าอินเดียแทนที่จะเป็นเหรียญเรียลเงินมายังเกาะเหล่านี้ เนื่อง
ด้วยเงินตราไม่มีประโยชน์เท่าใดนักกับชาวอินโดนีเซีย “เก็บไว้เล็กน้อยสำหรับเป็นเครื่องประดับ
นอกนั้นก็ฝังไว้ในดินเพื่อซ่อนรุ่นหลังต่อกันไป” (SP 1625 – 29: 371)⁷

⁷ การดูเหมือนจะ “อันตราย” ไปของเงินมีการบันทึกไว้เหมือนกันในอินโดนีเซียในศตวรรษที่ 19 ในช่วงเวลาที่ราคา
พืชเศรษฐกิจสูงมากเป็นพิเศษ—เช่น พริกไทยในอาเจะหะวันตก และน้ำตาลทางตะวันออกสุดของชาว Elson
(1984: 166) อ้างตัวอย่างหมู่บ้านหนึ่งที่ ปาสุรวน ในช่วงรุ่งเรืองของทศวรรษ 1850 เมื่อพบเหรียญทองแดงมูลค่า
4000 กิลเดอร์ ในบ้านชาวชาว 43 หลังที่ถูกไฟไหม้ ขณะที่บ้านและเครื่องเรือนคำนวณแล้วมีค่าเพียง 1047 กิลเดอร์
เท่านั้น

สภาพการณ์ทางการเมืองทำให้เกิดอันตรายต่อคนธรรมดาสามัญที่อวดความร่ำรวยนอกจากจะมีบริวารเพียงพอที่จะป้องกันตัวเขาและทำให้การมีเงินนั้นถูกต้อง ดังนั้นเงินทุนจึงต้องใช้ไปเพื่อการหาบริวารมาก่อน—โดยการซื้อหาส ให ้คนที่อยู่ในภาวะขัดสนกู้ยืม สัมพันธภาพทางการสมรสหรือการทหาร และการจัดกินเลี้ยง ผู้อยู่ในฐานะที่จะให้กู้เงินตามแบบของผู้มีอาชีพออกเงินกู้หรือนายธนาคารเพื่อผลกำไรมากกว่าการอุปถัมภ์ ก็คือเจ้าผู้ครองเมืองและผู้มีอำนาจอื่นๆฝ่ายหนึ่งและอีกฝ่ายหนึ่งคือชาวต่างชาติ

การ์โล ชิโปลลา (Carlo Cipolla) ได้แย้งว่า “การปฏิวัติทางเศรษฐกิจที่แท้จริง” ของยุโรปสมัยใหม่ในระยะต้นคือการลดลงอย่างมากเกินความคาดหมายของอัตราดอกเบี้ย (อ้างอิง Jones 1981: 41) กรุงอัมสเตอร์ดัมครองอำนาจสูงสุดในโลก วัดได้โดยการมีเงินทุนให้กู้จำนวนมากในอัตราดอกเบี้ยต่ำที่สุดในโลก—ระหว่างร้อยละ 2.5 และ 5 ต่อปี (Israel 1989: 78) แต่เมืองในยุโรปส่วนใหญ่ไม่ได้รับบริการดีกว่าเมืองในเอเชียที่วางระเบียบไว้อย่างดี ตัวอย่างเช่น เมืองในอินเดียตอนเหนืออัตราดอกเบี้ยอยู่ระหว่างร้อยละ 6 และ 12 ในครั้งแรกของศตวรรษที่ 17 (Habib 1963: 401 – 04) หากดูตามดัชนีความก้าวหน้าสู่ระบบทุนนิยม เมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยังล้าหลังอยู่มาก นอกจากกรณีพิเศษในเมืองอาจะห์ของสุลต่านอิสกันดาร์ มูดา อัตราดอกเบี้ยอย่างดีที่สุดร้อยละ 2 ต่อเดือน และอาจเป็นสามเท่าของอัตรานี้ได้ นี่ก็เท่ากับอินเดียได้ และกับ ยุโรปส่วนใหญ่เมื่อหนึ่งศตวรรษก่อนหน้านั้น แต่ก็ยังทิ้งช่องว่างมากกับศูนย์การเงินชั้นนำ

อัตราต่ำสุดที่ยกมาข้างบนนั้นไม่ได้ครอบคลุมทั้งหมด แม้แต่ในสุรัต ที่ซึ่งอิรฟัน ฮาบีบ ชีว่า อัตราดอกเบี้ยอยู่ในระดับปานกลาง พวกอังกฤษในระยะแรกร้องทุกข์ว่าไม่สามารถกู้เงินในอัตราต่ำกว่าร้อยละ 3 ต่อเดือน จนเมื่อพวกเขาทำตนเป็นที่ไว้วางใจแล้วจึงกู้ได้ในอัตราต่ำสุด โลกสมัยใหม่ช่วงต้นส่วนใหญ่ เช่นเดียวกับคนจำนวนมากในชนบทของโลกที่สามสมัยปัจจุบันอยู่ในสภาพที่การให้กู้ยืมเป็นเรื่องเสี่ยงอย่างมาก เมื่อการควบคุมทางกฎหมายไม่ได้ผล และการจ่ายเงินก็ไม่แน่นอน อัตราต่ำสุดนั้นให้สำหรับลูกค้าที่เชื่อได้ว่าจะจ่ายเงิน ตามธรรมเนียมจะนำโดยรัฐบาล ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศตวรรษที่ 17 ลูกค้าเหล่านี้ก็มีบริษัทชาวยุโรป เจ้าผู้ครองเมืองที่สำคัญและร่ำรวย พ่อค้ารายใหญ่ที่สุด และวงศาคณาญาติของผู้ให้กู้ นอกวงของผู้มีอภิสิทธิ์เหล่านี้ก็สามารถเรียกดอกเบี้ยในอัตราที่สูงมากได้ พจนานุกรม ตากาล็อก-สเปน มีคำสามคำสำหรับเงินกู้มีดอกเบี้ยแล้วแต่ว่าดอกเบี้ยร้อยละ 20 ต่อเดือน ร้อยละ 100 ต่อปี หรือร้อยละ 150 ต่อปี (Scott 1982: 534) พ่อค้าชาวอังกฤษคนหนึ่งหมดหนทางที่จะหาเงินมาจ่ายสินค้าที่ซื้อในอาจะห์ต้องยืมเงินโดยเสียดอกเบี้ยร้อยละ 400 ต่อปีใน ค.ศ. 1643 (IOL O.C. E/ 3/ 18: 285) ในเมืองเดียวกันนี้ เมื่อ 16 ปีก่อนหน้านั้นมีการ

กล่าวหาว่าหัวหน้าพ่อค้าชาวอังกฤษโกงบริษัท โดยเอาเงินบริษัทให้คนจีนกู้ ในอัตราดอกเบี้ยร้อยละ 6 ต่อเดือน (SP 1625 – 29: 414)

ในภูมิหลังเช่นนี้ สิ่งที่สำคัญก็คือการพัฒนาตลาดเงินที่สม่ำเสมอขึ้นสำหรับลูกค้าที่ได้รับสิทธิพิเศษในเมืองสำคัญๆ ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อัตราดอกเบี้ยร้อยละ 2 ต่อเดือนที่มักเรียกกันในสยาม บันเต็น จัมปี และปัตตานี ก็เพียงพอที่แสดงว่ามีการจัดระบบ และกำลังใช้กันอยู่ในกลางศตวรรษที่ 17 (Coolhaas III: 322,399; Smith 1974: 266 – 67; Schrieke 1942: 386 – 87) ในปัตตานี ค.ศ.1617 พระราชินีให้พ่อค้ารายใหญ่ยืมเงินในอัตราร้อยละ 2 ต่อเดือน แต่โดยการจัดเตรียมอย่างซับซ้อนในการคิดอัตราดอกเบี้ยที่แตกต่างกันสำหรับการกู้ยืมระยะยาวก็อาจคิดเป็นร้อยละ 20 ต่อปี (LREIC II: 80 – 81, 87)

ศาสนาอิสลามมีอิทธิพลต่อวิธีดำเนินการค้าอย่างเห็นได้ชัด มาตรการต่างๆ ในประมวลกฎหมายมลายูที่ว่าด้วยการค้ายืมมาจากกฎหมายอิสลามเป็นส่วนใหญ่ และคำสำหรับแนวความคิดเช่นการล้มละลาย (*มูฟลิส/mufilis*) เป็นคำอาหรับที่นำมาใช้ในภาษามลายู กฎหมายไม่ได้มีหลักเกณฑ์ในการควบคุมดอกเบี้ยอย่างชัดเจน ทั้งนี้เพราะ *ริบะ (riba)* คำอาหรับสำหรับการเรียกอัตราดอกเบี้ยที่สูงมากเป็นสิ่งต้องห้ามในศาสนาอิสลาม แต่ได้กำหนดให้มีการตกลงแบ่งปันกำไรกัน (*ละบะ/laba*)⁸ “ผู้ที่จัดหาเงินทุนกล่าวกับตัวแทนของเขา ‘จงเอาเหรียญทองหรือเงินไปและใช้สำหรับการค้า กำไร [ละบะ] จากการซื้อขายสำหรับฉันและเจ้าต้องตกลงกันล่วงหน้า’ ถ้าเงินทุนสูญหายไปทั้งหมดหรือบางส่วน [ตัวแทน] ไม่ต้องชดเชยสำหรับธุรกิจหรือการสูญเสียเงินทุน หากมิได้เป็นผลมาจากความประมาท” (*Undang-undang Melaka*: 146) เราได้เห็นรายงานของโปรตุเกสยืนยันว่าเงินทุนที่จ่ายล่วงหน้าแบบนี้ในการเดินทางไปค้าขายได้ผลตอบแทนมากถึงร้อยละ 50 มีการมองว่าระบบนี้แตกต่างจากการให้กู้ยืมเป็นการส่วนตัว ในแง่ที่เจ้าหนี้รับภาระเสี่ยงในความล้มเหลว และผู้กู้ยืมก็ไม่ต้องเสี่ยงที่จะตกไปเป็นทาสซึ่งมีฉะนั้นแล้วก็ต้องเป็นชะตากรรมของเขา

การที่ศาสนาอิสลามไม่เห็นชอบด้วยกับดอกเบี้ยดูเหมือนว่าจะไม่มีผลนักต่อตลาดเงินในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มากไปกว่าที่มีต่ออินเดียสมัยโมกุล (Habib 1963: 413 – 19)—อย่างน้อยพ่อค้าไม่ได้ร้องทุกข์ ได้มีความพยายามสองครั้งที่จะให้ออกเป็นกฎหมาย เจ้าผู้ครองมะกัสซาร์ ใน ค.ศ. 1631 ห้าม “หนี้ได้ดอกเบี้ย” (*Lontara’ Bilang Gowa*: 91) แต่ชาวยุโรปไม่ได้กล่าวว่าสิ่งนี้เป็นอุปสรรค ในสมัยสุลต่านอิสกันดาร์ มูดา ในอาเจะห์ โบลิเยอ (1600: 100 – 01) ยืนยันว่า “การคิดดอกเบี้ยสูงมากเกินไปเป็นสิ่งต้องห้าม” เขาอ้างว่าดอกเบี้ยไม่เกินร้อยละ 1 ต่อเดือน ขณะที่ในบันเต็น (คู่แข่งของอาเจะห์) ดอกเบี้ยที่ต้องจ่ายคือร้อยละ 5 โบลิเยอ ผู้มีความใกล้ชิดกับสุลต่านเป็น

⁸ ที่สำคัญก็คือ *ละบะ* ไม่ใช่คำอาหรับแต่เป็นคำออสโตรนีเซียนโบราณ แม้ว่าจะให้คำแปลว่าดอกเบี้ยในพจนานุกรมตากาล็อกของ Buenaventura ในศตวรรษที่ 16 ก็ตาม

พิเศษ ได้รวมข้อสังเกตนี้หลังตอนที่ว่าด้วยกฎหมายการสมรสของอิสลาม ดังนั้นข้อมูลของเขาอาจได้มาจากสุลต่านหรือ กาดิ (ผู้พิพากษาอิสลาม) และไม่ใช่ว่าพ่อค้าในชุมชน อิสกันดาร์ มูดา ทรงควบคุมเศรษฐกิจภายในด้วยพระหัตถ์ที่หนักเป็นพิเศษ ก็อาจออกคำสั่งเข้มงวดเช่นนั้น และเป็นไปได้ว่าเพื่อประโยชน์แก่การกู้ยืมของพระองค์เอง นี่ก็อาจอธิบายได้ว่าเหตุใดในตลาดเสรีของ อาจะห์ อัตราดอกเบี้ยจึงสูงมากเป็นพิเศษเช่นที่ชาวอังกฤษอ้างถึง (ข้างต้น)

เห็นได้ชัดจากรูปแบบนี้ว่าเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยังห่างไกลจากการสร้างสถาบันที่เป็นบริษัทเช่นธนาคาร และตลาดหลักทรัพย์ที่เติบโตขึ้นในเมืองต่างๆที่ยุโรปในศตวรรษที่ 17 แต่อย่างไรก็ตาม ในดินแดนใต้ลมก็มีสิ่งที่มีพ้องเพี้ยนกันได้กับรูปแบบที่มีอยู่ในยุโรปเมื่อหนึ่งหรือสองศตวรรษก่อนหน้านั้น ที่ผู้ให้สินเชื่อบริษัทใหญ่ๆคือผู้ให้กู้ยืมเงินชาวยิวและสถาบันศาสนาเช่น มอนตี ดี ปีเอตา (monti di pietà) ของอิตาลี ทุกหนแห่งในเมืองท่าแถบมหาสมุทรอินเดีย ชาวฮินดูวรรณะแพศย์—พวกซาราล (sharafs) จากเมืองคุชราต และพวกเจ็ตติอาร์ (chettiers) จากอินเดียตอนใต้—เล่นบทบาทสำคัญของชนกลุ่มน้อยนานาชาติที่รวมตัวกันอย่างเหนียวแน่น ดำรงชีพจากการเคลื่อนไหลของเงินตรา พวกนี้อยู่ใน มะละกา ปาไซ และหงสาวดีเมื่อพวกโปรตุเกสเข้ามาตอนต้นศตวรรษที่ 16 และหลังจากนั้นก็ได้กระจายไปยังเมืองท่าอื่นๆ

สถาบันบริษัทหลัก ที่ชุมชนเจ็ตติอาร์ได้พัฒนาไปในทิศทางของธนาคาร คือกองทุนของวัดที่มีการรับรองโดยได้รับอนุมัติจากคณะนักบวชที่ทรงอำนาจ ทุกคนจะต้องบริจาคเข้ากองทุนนี้ และทุกคนก็สามารถกู้ยืมจากกองทุนได้เช่นกัน (Evers 1988: 204) แม้ว่าตามนิยามแล้วชุมชนของชนกลุ่มใหญ่ไม่สามารถจำลองธนาคารต้นแบบได้ แต่ที่สำคัญก็คือพวกเขาว่ามิอยู่ ซึ่งเห็นได้จากตอนที่สำคัญตอนหนึ่งในมหากาพย์ยอดนิมของมลายู พระเอกชาวมลายูไปที่วัดแห่งหนึ่งในอินเดียใต้ “เมื่อใดก็ตามที่ นะกะโฮดา [จันจู] หรือพ่อค้าขาดเงินทุน เขาก็จะมาหาเจ้าอาวาสและขอยืมทองของ เทวรูป เจ้าอาวาสผู้ดูแลเทวรูปอาจให้ทองหนึ่งหรือสองบาสาร์ ถ้าพ่อค้าผู้นั้นคิดที่จะไม่คืนทองของ เทวรูป ไม่ว่าเขาจะไปที่ไหนเขาก็จะถูกทำลายล้าง ถ้าหากเขารักษาสัญญาต่อเทวรูป สินค้าของเขาก็จะปลอดภัยทุกหนแห่งที่เขาไป ถ้าเขาขอยืม [ทอง] 20 ชั่ง จะต้องถวาย 1 ชั่ง แก่เทวรูป” (*Hikayat hang Tuah*: 362)⁹

พวกฮินดูวรรณะแพศย์เหล่านี้แต่เดิมเป็นผู้รับแลกเงิน แต่ก็ดำเนินการเป็นนายธนาคารและนายหน้าสำหรับพ่อค้า พวกนี้ได้พัฒนาระบบตราสารเครดิตที่ขายได้ (ฮุนดี/*hundi*) ตราสารนี้สามารถออกในเมืองหนึ่งและขึ้นเงินในอีกเมืองหนึ่ง ไม่เพียงแต่ในอินเดียเท่านั้นแต่ยังขยายไปยังเมืองท่าใต้ลมที่พวกอินเดียแวะเวียนไปเสมอๆ—มะละกา หงสาวดี บันเต็น หรืออาจะห์ (Habib 1963: 401; Tavernier 1692 II: 18, 25) พ่อค้าที่ร่ำรวยที่สุดในมะละกาสองคนในสมัยที่โปรตุเกสมี

⁹ผมหันมาสนใจข้อความนี้เพราะ Denys Lombard (188: 18)

ชัยชนะ ชื่อ ไนนา ซูราเดวานา (Naina Suradewana) และไนนา จาตุ (Naina Chatu) เป็นชาวฮินดู จากอินเดียได้มาเป็นพวกเจ็ดดีอาร์ ผู้ได้เจริญก้าวหน้าไปไกลกว่าหน้าที่ให้กู้ยืมเงินแบบเดิม ในการ บรรยายถึงพ่อค้าในมะละกา บาร์โบซา (Barbosa) กล่าวถึงโดยเฉพาะพวก “เจ็ดดี แห่ง โคโรมันเดล ผู้มีรูปร่างอ้วนใหญ่ลงพุง และเปลือยท่อนบน” (1518 II: 177) คัสตันเฮดา (1552 II: 458) ระบุอย่าง ถูกต้องว่าเป็นพวกอยู่ที่ปูลีกัต เมืองท่าสำคัญ ของโคโรมันเดลในตอนนั้น และทางออกสำหรับวิชัย นคร (Vijayanagar) เขากล่าวว่าพวกนี้เป็นพ่อค้าที่ร่ำรวยที่สุดและค้าขายไปกว้างขวางที่สุดในโลก จัดหาทุนสำหรับการเดินทางไปมาลาญ ชวา สุมาตรา หงสาวดี และจีน และโดยปรกติแล้วจะใช้ลูกเรือ ชาวมลายู ชวา และมอญ (หงสาวดี) (Thomaz 1988: 37) *เซจาราห์ เมลายู* (1612: 185) กล่าวว่าซูราเดวานาเป็น“หัวหน้าของพ่อค้าทั้งหลายในเมือง” สามารถติดสินบนเสนาบดี ด้วยทองหนึ่งบาฮาร์ เพื่อโน้มน้าวให้ตัดสินให้ชนะคู่ต่อสู้ในข้อพิพาททางการค้า¹⁰ เขาร่วมมือกับเจ้าชาวผู้ครอง เกรซิก ในการครอบงำการค้าของมะละกา กับชวา และ มาลาญ โดยส่งเรือสำเภากออกไปประมาณ 8 ลำต่อปี คนผู้หนึ่งพร้อมกับพ่อค้าเจ็ดดีอาร์ ผู้มั่งคั่งในหงสาวดี และปาไซ คือ ไนนา ตีริวังกา (Naina Tirivanga) และ ไนนา กุนาปัน (Naina Kunapan) ตามลำดับ เป็นพันธมิตรพวกแรกของชาวโปรตุเกสที่ต่อต้าน มุสลิม และได้ให้ความช่วยเหลือด้านเงินทุนและความเชี่ยวชาญแก่ธุรกิจการค้าของโปรตุเกสตอน เริ่มแรกในอ่าวเบงกอล (Bouchon 1979: 141; Alves 1989 1989)

แต่ที่มีจำนวนมากกว่ามากในฐานะนายหน้าค้าขายก็คือชาวคุชราตที่เป็นมุสลิม ไม่ต้องสงสัยเลยว่าพวกนี้สามารถดำเนินงานได้ดีกว่าในบรรยากาศของเมืองท่าที่เป็นมุสลิมมากขึ้นเรื่อยๆ เช่น อา เจห์ และ บันเต็น พ่อค้าชาวฟลอเรนซ์คนแรกที่มาเยือนมะละกายอมรับว่าชาวคุชราตที่นั่นเป็น “พ่อค้าที่ฉลาดหลักแหลม เก่งพอๆกับพวกเราในธุรกิจการค้าทุกเรื่อง สมุดบัญชีสินค้าลงรายการเป็น หีบห่อที่รับเข้ามาและระบายออกไปถูกต้องเรียบร้อยทุกประการ” (Florentine Letters 1513: 375 – 77) พ่อค้าชาวฟลอเรนซ์อีกคนหนึ่งที่มาพบกับพวกโปรตุเกสในอินเดียคงจะหมายถึงชาวคุชราตเหล่านี้ เมื่อเขาพูดว่า “ผู้คนที่นี้เก่งกว่าพวกเราในทุกเรื่อง และมีพ่อค้าชาวมัวร์ที่มีเงิน 400,000 ถึง 500,000 ลูกัด และสามารถคิดเลขในใจได้ดีกว่าที่เราคิดโดยใช้ปากกา” (อ้างอิง Subrahmanyam 1990: 7) แม้ว่าพ่อค้าชาวยุโรปจะเป็นคู่แข่งที่ดุเดือดของพวกคุชราต แต่ก็ต้องจ้างคนเหล่านี้ในเมืองท่ามุสลิมที่ คนไม่คุ้นเคยเพื่อหลีกเลี่ยงการถูกโกง โดยเฉพาะพวกอาเจห์พิถีพิถันมากเรื่องเงินตรา และ ชาวต่างชาติอาจถูกจับโดยง่ายว่ามีเหรียญที่ซำรูดรับไม่ได้ “แต่ถ้านายหน้ารับเงินปลอม เขาก็เสียหายเอง นายหน้าประเภทนี้มักเป็นพวกคุชราต และ จำเป็นมากสำหรับพ่อค้าที่มาที่นี่ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ถ้าเป็นคนแปลกหน้าจะต้องมีคนพวกนี้หนึ่งคนเพื่อหลีกเลี่ยงการรับเงินปลอมหรือเงินเบา”

¹⁰ ผมสันนิษฐานในที่นี้เช่นเดียวกับ Tomaz ว่า ไนนา ซูราเดวานา ใน *เซจาราห์ เมลายู* เป็นคนเดียวกันกับ Nina Curya Deva ของโปรตุเกส

(Dampier 1690: 94 – 95; cf. *LREIC* I: 270 – 71; IV: 94) ไม่น่าประหลาดใจเลยที่คำมลายูสำหรับเงินทูน (โมดัล/modal) และสำหรับพ่อค้าต่างชาติ (บานียากา /baniaga) มาจากคำภาษาอินเดีย

แต่นายหน้าทำงานกับเงินก็ไ้ว่าจะเป็นชาวอินเดียไปเสียทั้งหมด แม้ว่านายหน้าท้องถิ่นบางคนจะมีเชื้อสายอินเดีย พม่ามีนายหน้าประเภทกึ่งทางการ ชาวต่างชาติที่มาค้าขายในตลาดจะต้องใช้นายหน้าพวกนี้ ที่ว่าต้นกำเนิดมาจากอินเดียนั้นเห็นได้จากคำ *ตาเรกา* (*tarega*) ที่ใช้เรียกคนพวกนี้ (จากคำ *ตาการา*/*tagara* ในภาษาเตลูกู –Yule and Burnell 1903: 901) แต่ดูเหมือนว่าจะเป็นชาวมอญ เมื่อถึงศตวรรษที่ 16 เมื่อเรารู้เรื่องของคนพวกนี้ “มีนายหน้า 8 คนในหงสาวดี ที่เรียกว่า ตาเรเกอ (Tareghe) ผู้จะต้องขายสินค้าของคุณในราคาตามมูลค่าของของ และคุณจ่ายค่าเหนื่อยให้เขาสองในร้อย และเขาจะต้องรับผิดชอบจ่ายเงินให้คุณ เพราะคุณขายสินค้าของคุณตามคำสัญญาของเขา ถ้าหากเขาไม่ได้จ่ายเงินให้คุณในวันที่กำหนด คุณก็พาเขาไปที่บ้านได้และกักตัวไว้ในบ้านของคุณ” (Fitch 1591: 304) ระบบที่พิเศษไม่เหมือนที่ใดนี้ดูเหมือนจะกำหนดโดยกษัตริย์พม่าเพื่อให้แน่ใจว่าพ่อค้าจะเคารพการผูกขาดของหลวงในสินค้าส่งออกต่างๆ อย่างไรก็ตาม บทบาทของ ตาเรกา ก็เป็นที่ชื่นชอบของชาวต่างชาติหลายคน (แต่บริษัทต่างๆ ไม่สู้จะชอบนัก) เพราะปัญหาที่รู้กันดี คือการรับมือกับเงินตราที่ไม่รู้จัก—ในกรณีนี้ได้แก่ เหรียญกษาปณ์ ที่ทะเลาะ (Hall 1928: 91)

สิ่งที่เห็นได้ชัดอีกประการหนึ่งก็คือมีการลอกเลียนนิสัยถิ่ฉ้วนของชาวอินเดียในการบันทึกสัญญาการค้าเป็นลายลักษณ์อักษร โดยชาวขวามลายู และมอญ อย่างน้อยก็ช่วงศตวรรษที่ 17 โลเดวิกัส (1598: 120) อธิบายว่าข้อสัญญาระหว่างพ่อค้าที่บันเต็น และพ่อค้าผู้ออกทะเลที่ได้รับเงินทุนไปด้วยความไว้วางใจเขียนเป็นภาษาขวามลายูหรือกระดากเงินอย่างไร พ่อค้าชาวโปรตุเกสที่มีฐานอยู่ที่เกรซีก์ตอนปลายศตวรรษที่ 16 เช่นเดียวกับพวกที่อยู่ที่มะละกาดอนต้นศตวรรษ จำเป็นต้องพึ่งระบบสัญญาของเอเชียที่มีอยู่เพื่อเป็นหลักประกันในการลงทุน เมื่ออาคันตุกะชาวฮอลันดาถามชาวโปรตุเกสว่า “เขาเข้าใจข้อความที่เขียนเป็นภาษามลายูได้อย่างไร” คำตอบก็คือไม่เข้าใจแต่ว่าได้ให้ชาวขวามหลายคนอ่านเพื่อให้แน่ใจว่าถูกต้อง (Heemskerck 1600: 451)

เป็นที่ยอมรับกันว่าชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เป็นพ่อค้าชาวเมืองที่ได้สะสมเงินทุนจำนวนมากและลงทุนในการเดินเรือค้าขาย จำนวนพ่อค้าประเภทนี้และปริมาณเงินทุนที่นำมาใช้ในธุรกิจเช่นนี้เพิ่มขึ้นอย่างรวดเร็วในยุคการค้า แต่ยั้รวดเร็ว้น้อยกว่าการคาดหวังว่าจะได้จากกำไรในการส่งออก เหตุผลมิได้เป็นเพราะขาดความเชี่ยวชาญทางการค้าหรือเงินตราไม่พอเพียง ชาวต่างประเทศ

จากเหนือลม แม้เมื่อมีปัจจัยทั้งสองน้อยกว่ามาก เช่นเอกชนชาวโปรตุเกส¹¹ ก็พบว่าสามารถทำเงินได้
ดีโดยการเข้ารับบทบาทการค้าเหล่านี้ การพัฒนาชนชั้นพ่อค้าพื้นเมืองยังมีคงข้อจำกัดอื่นๆอีก

โอรังกายา—วาณิชขอภิกษุ

ข้าข้าขานเพลงนี้เรื่องนายวาณิชผู้ยิ่งใหญ่
และความรุ่มรวยของท่าน สิ้นค้าและทรัพย์สมบัติ
เกินกว่าจะนับได้ ความสุขนั้นเปี่ยมล้นไม่เจือปน
ในเมืองอินทราปุระ ไม่มีผู้ใด
เทียบความมั่งคั่งของท่านได้ ท่านมี
ทาสพันคน ทั้งคนแก่และหนุ่มสาว ผู้มา
จากขวา และดินแดนอื่นๆ ตำแหน่งของท่าน
สูงกว่าตำแหน่งปุงกาวา(Punggawa) ภรรยาท่านมี
จำนวนมากมาย

--Sya'ir Bidasari: 7

คำที่เกี่ยวกับพ่อค้าในภาษาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ตามธรรมดาแล้วมาจากต่างประเทศ *เซา*
ดาเกร์(saudager) ในภาษามลายูมาจากภาษาเปอร์เซีย *บานียากา (baniaga)* จากภาษาสันสกฤต (ใช้ใน
จารึกของชาวแล้วในศตวรรษที่ 11—Hall 1985: 18) *คำเจตี (ceti)* ในภาษามลายู *เซตตี (setthi)*
ในภาษาพม่า และ *เศรษฐี* ในภาษาไทยมาจากภาษาสันสกฤตโดยผ่านทางภาษาบาลีและอินเดียได้
เทื่อง มาย (thuong mai) ในภาษาเวียดนามมาจากภาษาจีน ศัพท์อื่นๆเช่น *โอรัง ดากัง (orang*
dagang) ในภาษามลายูและคำที่คล้ายกันของทุกภาษาในตระกูลออสโตรนีเซียน อาจหมายถึงพ่อค้า
หรือคนต่างชาติก็ได้ ด้วยผู้ที่มาเยือนจากภายนอกมักจะเป็นพ่อค้าเร่เกือบทั้งหมด ศัพท์คำหนึ่งที่น่าสนใจ
เหมือนจะเป็นคำท้องถิ่นล้วนๆคือ *โอรังกายา (orang kaya)* ในภาษามลายูและอินโดนีเซียสมัยใหม่
คำนี้หมายถึงคนรวยเท่านั้น (เช่นเดียวกับคำ *เศรษฐี* ในภาษาไทยและภาษาพม่าสมัยใหม่) ที่หลายรัฐ
ในกลุ่มหมู่เกาะ คำนี้เป็น (และในภาษาบรูไนยังเป็นอยู่) ตำแหน่งผู้ดีมีตระกูล แต่ *กายา* เป็นคำ
ออสโตรนีเซียนที่มีรากลึก และความหมายเดิมในภาษาชาวและตากาล็อก เช่นเดียวกับมลายูเกี่ยวกับ
อำนาจมากกว่าความมั่งคั่ง

¹¹ Pires เปรียบเทียบทัศนคติของเพื่อนร่วมชาติ ในความเร่งรีบที่จะกลับบ้าน กับทัศนคติชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ “เราทำ
การค้าเหมือนพวกโปรตุเกสผู้ไม่คุ้นเคยกับทัศนคตินั้น . . . และดังนั้น เรามุ่งดำเนินงานให้ลุล่วงไปโดยเร็ว” (1515:
220)

ประเด็นสำคัญก็คือในบรรดาภาษาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ คำที่หมายถึงความร่ำรวยและอำนาจไม่มีความแตกต่างอย่างชัดเจน ความร่ำรวยสามารถได้มาโดยอำนาจเท่านั้น ในความหมายของพลังภายใน และความสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับโลกของจิตวิญญาณ (Acciaioli 1989; Milner 1982) แต่กระนั้นเนื่องด้วยความร่ำรวยส่วนใหญ่จะแสดงออกในรูปของบริวาร คนที่ร่ำรวยจึงต้องมีอำนาจ ดังนั้นจึงมีความเป็นไปได้ที่จะเป็นอันตรายต่อเจ้าผู้ครองเมือง สำหรับชาวต่างชาติและผู้หญิงสมการระหว่างความร่ำรวยและอำนาจแน่นอนน้อยกว่า ดังนั้นเจ้าผู้ครองเมืองผู้หวงแหนอำนาจมักจะให้ความอะลุ่มอล่วยในการที่จะสะสมความร่ำรวยแก่คนสองประเภทนี้มากกว่า ขนาดนั้นก็ยังคงเกิดปัญหา

ศัพท์ *โอรังกายา* แสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งนี้ในโลกมลายู ในด้านประเภทของคนคำนี้อาจแปลว่า “พวกผู้ดีที่ร่ำรวย” หรือ “วาณิชขอภิน” ในด้านตำแหน่ง ก็เป็นตำแหน่งของขุนนางผู้ใหญ่ของราชสำนัก และอาจจะแต่งตั้งพ่อค้าชาวต่างชาติที่เจ้าผู้ครองเมืองประสงค์จะนำเข้ามารับราชการและจำกัดให้อยู่ในระเบียบแบบแผนของราชสำนัก ชาวอังกฤษ ทอมัส เบสต์ (Thomas Best) ได้รับตำแหน่ง *โอรังกายา ปูตีห์* (*Orangkaya putih*/ขุนนางขาวหรือใจแจ่มใส) แต่งตั้งโดยสุลต่าน อิสกันดาร์ มูดา แห่งอาเจะห์ พระองค์ประทานเรือโปรตุเกสที่เขายึดมาได้เป็นรางวัล (Best 1614: 56; 1613: 256) คำนี้ยังแสดงถึงเอกเทศแห่งการค้าของตระกูลผู้ปกครองหลายตระกูล เช่นผู้ครอง จัมปี บันดาและอัมบน แต่ในที่ที่มีการปกครองแบบราชาธิปไตยที่เข้มแข็ง พวกโอรังกายาโดยรวมแล้วมักถูกมองว่าเป็นหรือมีศักยภาพที่จะเป็นฝ่ายตรงข้าม พวกนี้เป็นชนชั้นผู้ดีตระกูลสูงของเมืองหลวงที่ร่ำรวยจากการค้า (รูปที่ 19ก)

โอรังกายาอาจแบ่งออกได้เป็น 3 ประเภทเพื่อประโยชน์สำหรับการวิเคราะห์ แม้ว่าเส้นแบ่งมักจะกำเริบกัน ประเภทแรกได้แก่พ่อค้าต่างชาติที่ถูกดึงดูดไปยังเมืองท่าโดยโอกาสทางการค้าแต่ก็สามารถถอยออกไปได้ ประเภทที่สองเป็นพวกต่างชาติหรือมีเชื้อสายต่างชาติ เจ้าหน้าที่ ผู้เป็นพ่อค้าที่สามารถปรับตัวกลมกลืนไปได้บ้าง มีหน้าที่ไกล่เกลี่ยระหว่างราชสำนักและพ่อค้า และประเภทที่สามคือพวกผู้ดีที่มีสกุลของท้องถิ่นซึ่งถูกดึงเข้าสู่การค้าเพราะตำแหน่งหรือความมั่งคั่ง

องค์ประกอบของประเภทแรกเปลี่ยนแปลงไปตามเวลา โดยที่พ่อค้าและนักการเงินอิสลามักจะถอยออกไปในศตวรรษที่ 17 ให้กับคนในท้องถิ่นที่เป็นตัวแทนของรัฐต่างชาติประมาณ ค.ศ. 1500 พ่อค้ารายใหญ่ที่สุดในมะละกาเป็นชาวทมิฬฮินดู (รวมทั้งพวกเจ็ดดีอาร์ ผู้ร่ำรวยในระดับสูงมากที่กล่าวถึงข้างต้น) และชาวมุสลิมคุชราต ชาวและ ตากาล็อก (“ลูซอน”) เราารู้เกี่ยวกับพวก คุชราตเป็นรายบุคคลน้อยมาก คนพวกนี้ส่วนใหญ่จากไปด้วยความเคียดแค้นเมื่อพวกโปรตุเกสได้ชัยชนะ พ่อค้าชาวตากาล็อกระดับผู้นำคือ “จูเรเดราชา/Curederaja” (Kuriadiraja?) ผู้ส่งสำเภาไปจีนหนึ่งลำทุกปี และ “อาเรเกมุเต ราชา/Aregemute Raja” ที่โปรตุเกสตั้งให้เป็นหัวหน้ามุสลิมที่เหลืออยู่ในมะละกา คนผู้นี้ส่งเรือไปจีน สยาม บอร์เนียว ชุนดา และ ปาเล็มบัง ใน ค.ศ.1513 (Thomaz

1979: 114 – 16) พวกชาวครอบครัวการค้าข้าวจากชาวและขึ้นชื่อโดยเฉพาะว่ารุ่มรวยในกำลังคน พวกช่างฝีมือและผู้ใช้แรงงานในมณฑลส่วนใหญ่เป็น“ทาส” ชาวชวานับพันอยู่ในความคุ้มครองของ คนชาติเดียวกันที่มีอิทธิพลสูงสุด “อุติมาดีราชา/Utimadiraja” (Utamadiraja?)

ระหว่างศตวรรษที่ 16 พ่อค้าชาวจีน ชาว“ตุรกี” เอกชนชาวโปรตุเกส และ สเปน ได้รวมกับ กลุ่มอริชนทางการค้านานาชาติ ส่วนพ่อค้าชาวฮินดูและตากลือกก็ได้ปรับตัวให้กลมกลืนเข้ากับ สังคมแวดล้อม หรือหมดความสำคัญไป ผู้แทนรัฐได้เริ่มมีความสำคัญ ไม่เพียงเป็นผู้รับใช้ รัฐวิสาหกิจของโปรตุเกสในอินเดียเท่านั้น แต่เป็นผู้รับใช้บุคคลเช่น โคจา ไซนัล (Khoja Zeinal) “ชายที่ร่ำรวยมาก” ผู้เป็นตัวแทนสุดต่านแห่งบรูไนในปะหัง เป็นเวลาสามหรือสี่ปีในทศวรรษ 1540 ตามคำของ ปินโต (1578: 61) ก่อนที่จะสังหารผู้ครองปะหังที่ล่วงเกินภรรยาของเขา เดรก (1580: 70) ได้มาเยือนเตรันเต ที่กำลังประสบความสำเร็จสูงสุดในฐานะเมืองมุสลิมที่ต่อต้านอำนาจ โปรตุเกส ที่นี้เขาได้พบ โรมานอส (รุมิ/Rumi) 4 คน แต่งตัวเหมือนพวกตุรกี ชาวตุรกี 2 คน และ ชาว อิตาลี หนึ่งคน ทั้งหมดนี้ทำหน้าที่เป็นตัวแทนถาวรในการซื้อถ่านพลู ประมาณ ค.ศ.1600 พ่อค้าที่อา เจห์เป็นผู้ที่มาจาก “จีน เบงกอล หงสาวดี โคโรมันเดล กุชราเต อาระเบีย และ รุมอส (ตุรกี)” (Davis 1600: 151) ส่วนพ่อค้าที่บันเด็นมีพวกที่กล่าวมาแล้วรวมทั้งชาวโปรตุเกส สเปน และมลายู

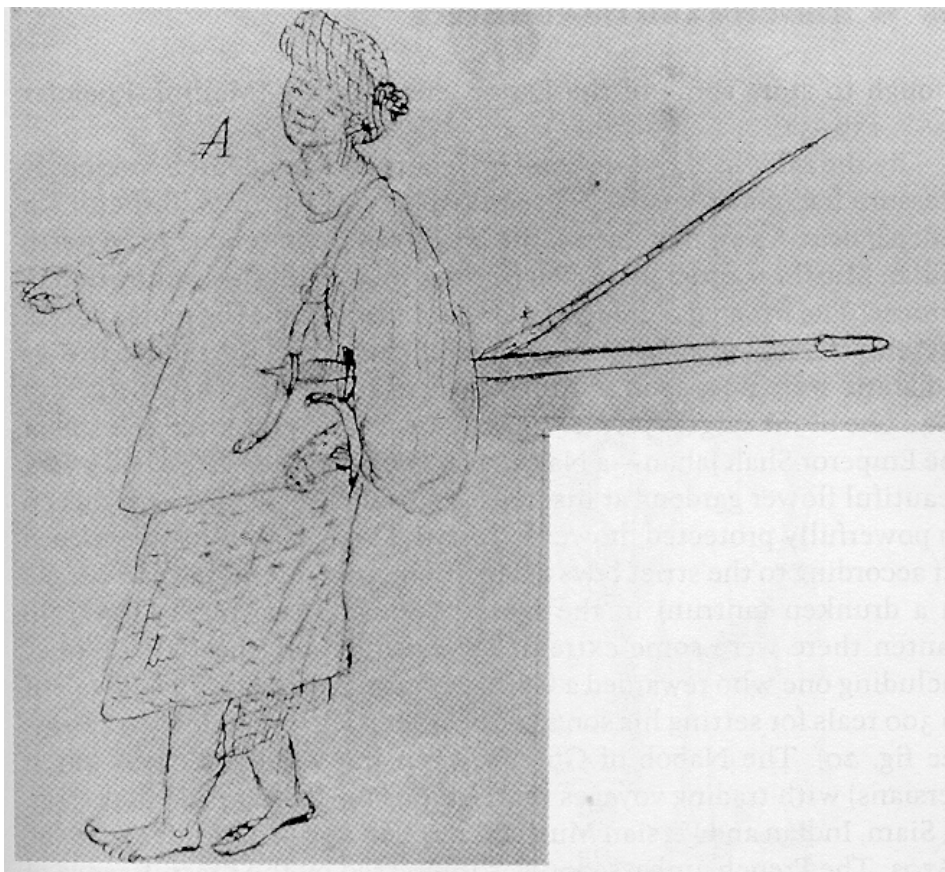
หนึ่งในบรรดาพ่อค้าบันเด็นรายใหญ่ๆ ที่พวกนักเดินทางชาวฮอลันดาและอังกฤษค้าขายด้วย คือ นายเจตี มาลุกู (Cheti Maluku) หรือ ซานโช (Sancho) สันนิษฐานว่าเกิดที่ มาลุกู พ่อเป็นชาว สเปนผู้ที่มีดินบริเวณกว้างใหญ่ที่บันเด็น ส่งสำเนาไปยังเกรซีก์ และมาลุกู และสามารถจัดหาพริกไทย 200 ตันให้พวกฮอลันดาได้ทันที (Lodewycksz 1598: 88, 104 – 5; *True Report* 1599: 33; Meilink-Roelofs 1962: 241) อีกผู้หนึ่งคือพ่อค้า “ชาวตุรกี” (อาจมาจากโคโร) ชื่อ โคเจย์ ราโยอัน (Kojay Rayoan) ผู้เคยไปเวนิส และพูดภาษาอิตาเลียนได้ เขาช่วยชาวฮอลันดาในบันเด็น และในบัน ดาด้วย กล่าวกันว่ามีคนเคารพนับถือเขามาก (“Tweede Boeck” 1601: 68, 77; van Leur 1934: 162; รูปที่ 19ข) ชาวจีนมีจำนวนมากกกว่ามาก แต่ก็มีเพียงสองสามคนที่เด่นออกมาว่าร่ำรวยมากเป็น พิเศษ ผู้ซึ่งชาวอังกฤษนิยมมาก เรียกชื่อว่า“เกวี (Kewee)” เป็น “คนที่มีชื่อเสียงดีที่สุดในเมือง เรื่องการจำระหนี้สิน” และมีความสำคัญพอที่จะมีเงินกู้ยืมชำระแก่คนอังกฤษใน ค.ศ. 1615 เป็นเงิน 2000 เรียล และพริกไทย 390 ตัน (LREIC III: 274 – 75) คนของชาวฮอลันดาที่พอจะเทียบกันได้ คือ “ซิม ชวน (Sim Suan)” คนผู้นี้เป็นหนึ่งจำนวนมากเหมือนกัน แต่เขามีเรือสำเภาของตัวเองและมี บ้านใหญ่พอที่จะเก็บสินค้าฮอลันดาบางส่วนได้ (Meilink-Roelofs 1962: 250 – 51)

ภายในกลางศตวรรษที่ 17 เมื่อการผูกขาดการค้าของฮอลันดามีส่วนกดดันให้บรรยากาศ ยิ่งขึ้นสำหรับพ่อค้าอิสระชาวเอเชีย รายใหญ่ที่สุดมักจะเป็นชาวมุสลิมจากอินเดียเหนือ พวกนี้มัก ได้รับการคุ้มครองเพราะมีสายสัมพันธ์กับผู้ครองรัฐสำคัญๆในอินเดีย หลังจากจักรวรรดิโมกุลรวมคุ ชราตได้ทำให้ สุรัตเป็นเมืองท่าสำคัญของจักรวรรดิ และพ่อค้าผู้มีฐานะที่สุรัต แต่เดิมมักจะเรียกว่าชาว

คุชราต ตอนนี้อยู่ว่าเป็นราษฎรของโมกุล หรือ “มัวร์” ที่อาจะห์ ใน ค.ศ.1642 หนึ่งในบรรดาพ่อค้า เอกชนรายใหญ่ที่สุดคือลูกจ้างของโอรสองค์หนึ่งของจักรพรรดิ ชะห์ จาฮัน (Shah Jahan) เขาเป็น นะกัโฮดาชื่อมาร์ซาลี (Marsaly) “ผู้มีสวนดอกไม้ที่สวยงาม” ที่บ้านของเขาในบันดาอาจะห์ หากเขา ไม่ได้อยู่ในความคุ้มครองของผู้ทรงอำนาจเช่นนี้ คงถูกตัดมือไปแล้วตามกฎหมายที่เขียนขาดของ อาจะห์เนื่องจากทำร้ายคนหลายคนขณะเมาอาละวาดในตลาด (Sourij 1642: f582v – 583v) ที่ บ้านเต็น มีชาว “มัวร์” หลายคนที่ย่ำแย่อย่างสิ้นเหลือและเป็นที่เคารพนับถือ เช่นคนหนึ่งให้รางวัล ศัลยแพทย์เยอรมันคิดเทียบเป็นเงิน 300 เรียล ที่ต่อกระดูกขาที่หักอย่างสาหัสของลูกชายได้ (Fryke 1692: 132 – 33; ดูรูปที่ 20) นาบอบแห่งรัฐกอลคอนดา (Nabob of Golconda) ส่งตัวแทน (มักจะ เป็นชาวเปอร์เซีย) ไปกับเรือที่เดินทางไปค้าขายยัง อาจะห์ บ้านเต็น และ มะกัสซาร์ ที่สยามพวก มุสลิมอินเดีย และเปอร์เซีย มีอิทธิพลถึงระดับสูงสุดในทศวรรษ 1670 เอกอัครราชทูตฝรั่งเศส ประทับใจในความมั่งคั่งของบ้านคนพวกนี้หลังหนึ่งที่เขาได้รับพระราชทานใน ค.ศ. 1685 หลังจากถูกปลดไม่เป็นที่โปรดปรานอีกต่อไป (Aubin 1980: 124)

มีรายละเอียดเรื่องการค้าของพ่อค้าเอกชนรายใหญ่ที่สุดสองรายของมะกัสซาร์ ตอนกลาง ศตวรรษ—ชาวโปรตุเกสชื่อ ฟรานซิสโก เวียอีรา เด ฟิเกอเรโด (Francisco Vieira de Figueredo) (1624 – 67) และชาวมุสลิมอินเดีย เฮาเซนเนา โคจา (Howsenena Khoja) มีฉายาว่า มาปูล (Mapule) หรือ (สำหรับคนอังกฤษ) “โมเพลย์ (Mopley)” (เสียชีวิต ค.ศ. 1675) เวียอีรา ผสมผสาน การทูตและการค้าอย่างชำนาญตามวิธีการของยุคสมัย โดยการเป็นทูตของอุปราชโปรตุเกส และ สเปน ทูตของกษัตริย์มะกัสซาร์ และ เขมร และของนาบอบ แห่งกอลคอนดา ชื่อ มิร์ จัมลา (Mir Jumla) ในฐานะเอกอัครราชทูตในช่วงเวลาต่างๆกันในชีวิตที่เต็มไปด้วยความตื่นเต้น เขาร่ำรวยขึ้น มาแล้วก็หมดตัวไปหลายครั้ง โดยรวมการลงทุนของเขาเองในการเดินเรือค้าขายกับการลงทุนของผู้ที่ อยู่ในวงการปกครองของมะกัสซาร์หรือรัฐอื่น วิธีการนี้ทำให้เขาได้รับความคุ้มครองที่ต้องการเพื่อ ไม่ให้พวกฮอลันดาหรือศัตรูอื่นๆริบสินค้าของเขา (Boxer 1967)

โมเพลย์อาจมาที่ มะกัสซาร์ แต่แรกในฐานะตัวแทนของมิร์ จัมลา เหมือนกัน แต่พอถึงปลาย ทศวรรษ 1650 เขาก็เป็นหุ้นส่วนการค้าสำคัญของอังกฤษที่นั่นโดยรับฝ้าอินเดียจากพวกนี้และจัดหา พริกไทยและกระดองเต่าให้ (IOL G/10/1: 141, 146 – 48, 177 – 78) นอกจากนี้เขายังเป็นเจ้าของ เรือที่ทำกำไรอย่างงามโดยเดินเรือปีละครั้งจากมะกัสซาร์ไปมะนิลา เรือลำนี้จดทะเบียนในนามของ กษัตริย์เพื่อให้เป็นไปตามข้อกำหนดของสเปน พวกฮอลันดาประเมินว่าสินค้านี้มีมูลค่าถึง 100,000 เรียล (เท่ากับเงิน 2.5 ตัน) ส่วนใหญ่แล้วเป็นฝ้าอินเดีย และ “พวกมลายูจ่ายเงินเพื่อให้เอาสินค้านี้ของตน ไปกับเรือ มีผลให้เมืองมะกัสซาร์ทั้งเมือง เกิดความสนใจมากบ้างน้อยบ้าง เพราะกำไรล่อใจมาก เมื่อ เรือนี้ ก็สูงเกินร้อยละ 50 ถึง 60 บางทีก็สูงกว่านั้น” (Speelman 1670A: 107) ขณะที่บ่วงของ ฮอลันดาคับมะกัสซาร์ แน่นเข้าในกลางทศวรรษ 1660 โมเพลย์ ก็ได้แปรพักตร์อย่างรวดเร็วและคง



รูปที่ 19ก ขุนนางของอาเจห์ วาดจากตัวจริงประมาณ ค.ศ. 1640



รูปที่ 19ข ความประทับใจของชาวฮอลันดาเรื่องชนชั้นในสังคมของบันดา ประมาณ ค.ศ. 1600 A พ่อค้า ชาว
ตุรกีถือดาซัง B ขุนนางบันดา มีทาสถืออาวุธให้ และ C หญิงบันดาผู้ร่ำรวย มีทาสเดินตามหลัง

จะได้เดินทางไปมะนิลาให้พวกฮอลันดาถ้าไม่ได้เสียชีวิตลงเสียก่อนใน ค.ศ.1675 (Coolhaas 1968: 755; Gaastra 1982: 307)

พ่อค้าต่างชาติเหล่านี้ต่างมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับผู้ครองเมืองและเล่นเกมการเมืองอย่างระมัดระวังมิฉะนั้นแล้วก็คงไม่สามารถอยู่ในธุรกิจได้ บางคนแทบจะแยกไม่ออกจากพวกประเภทที่สอง คือเจ้าหน้าที่-พ่อค้า ผู้ทำหน้าที่ใกล้เคียงอย่างเปิดเผยระหว่างราชสำนักและตลาด บทบาทแบบฉบับประเภทนี้ก็คือบทบาทของ *ชะห์บันดาร์* (*syahbandar* จากคำเปอร์เซียหมายถึง นายท่า) เป็นตำแหน่งที่เจ้าเมืองมลายูมักจะแต่งตั้งพ่อค้าต่างชาติคนสำคัญเพื่อประกันว่าพ่อค้าชาวต่างชาติที่มาทางเรือจะปฏิบัติตามระเบียบพิธี และจ่ายค่าธรรมเนียมท่าเรือ ช่วงที่ความเจริญรุ่งเรืองของ มะละกาถึงระดับสูงสุดมี ชะห์บันดาร์ ถึง 4 คน คนหนึ่งเป็นตัวแทนพ่อค้าชาวคุซราต อีกคนหนึ่งแทนพวกต่างชาติอื่นๆจากตะวันตก (จากอินเดีย แต่กรวมผู้ที่มาจากหงสาวดี และ ปาไซ) คนที่สามจากพวกพูดภาษามลายูที่มาจากตะวันออก (รวมทั้งชาว มาลากู สุมาตราใต้ บอร์เนียว และฟิลิปปินส์) คนที่สี่จากเอเชียตะวันออก (จีน และ ริกิว)

แบบอย่างของมะละกาที่กล่าวมานี้มีอิทธิพลในที่อื่นๆด้วย ถึงแม้ว่าเมืองท่าอื่นๆต้องการชะห์บันดาร์ เพียงหนึ่งหรือสองคน แต่เขมรในต้นศตวรรษที่ 17 มี ห้าคน—สอง สำหรับจีน และกลุ่มละหนึ่งคนสำหรับพวกโปรตุเกส ญี่ปุ่น และผู้พูดภาษามลายู (Galen 1636: 63) ราวๆ ค.ศ. 1512 เจ็ดตืออาร์ชาวอินโดคนหนึ่งเป็นชะห์บันดาร์ที่ปาไซ (Barros 1563 III, i: 272) หนึ่งศตวรรษต่อจากนั้นชาวอินเดียได้ดำรงตำแหน่งนี้ในบันเต็น ชาวจีนที่เปลี่ยนศาสนาเป็นมุสลิม ดำรงตำแหน่งนี้ที่จัมบีจาปารา และจาราดัน และชาวคุซราตดำรงตำแหน่งนี้ที่ ฮีตู ในอัมบอน (Jourdain 1617: 253; Scott 1606: 174; Meilink-Roelofs 1962: 240, 283, 286, 289)

ตำแหน่งชะห์บันดาร์ เป็นเรื่องของกลยุทธ์ จัดไว้อย่างดีเพื่อดำเนินงานร่วมกันที่ท่าท่าไรงามกับผู้ครองเมืองฝ่ายหนึ่งและชาวต่างชาติที่ต้องการความสนับสนุนของทางอีกฝ่ายหนึ่ง พงศาวดารมลายูยกย่องความมั่งคั่งของชะห์บันดาร์ชาวอินเดียได้คนหนึ่งชื่อ ราชามันดาลิยาร์ (Raja Mendaliar) ว่า “ร่ำรวยอย่างมาก ในตอนนั้นไม่มีใครในเมืองมะละกาเทียบเขาได้” (*Sejarah Melayu* 1612; 183) มีการกล่าวกันในหมู่พวกฮอลันดา ว่าชาวอินเดียผู้เป็นชะห์บันดาร์แห่งบันเต็น มาถึงเมืองนี้ “ไม่มีอะไรที่จะเลี้ยงปากท้อง เขาจึงรับทำสิ่งเลวร้ายสารพัดเพื่อเลี้ยงชีพ” แต่ในที่สุดก็ถีบตัวสูงขึ้นไปจนร่ำรวยมหาศาล (Lodewycksz 1598: 75)

ตำแหน่งที่สูงขึ้นไป รวมทั้งการควบคุมเมืองท่าที่ไม่ใช่เมืองหลวงมักจะเป็นของพ่อค้าที่กล้าได้กล้าเสีย มีชาวคุซราตปกครองเมืองจาปารา ให้แก่อาณาจักรมาตารัมตอนต้นศตวรรษที่ 17 ขณะที่ชาวมุสลิมอินเดียและแม้แต่ชาวอังกฤษคนหนึ่งก็ได้ปกครองตะนาวศรีให้สยาม ที่สยามเองสองตำแหน่งที่เกี่ยวกับการค้าต่างประเทศ คือกลาโหม และ มหาดไทย เมื่อแรกตำแหน่งทั้งสองอยู่ในความควบคุมของชาวมุสลิมต่างชาติ และต่อมาชาวยุโรปก็ครองทั้งสองตำแหน่งนี้ในรัชสมัยพระเจ้า



รูปที่ 20 บุคคลชั้นนำของบันเตินवादโดยคอร์ตมุนด์ (Cortemunde) พ่อค้าเดนมาร์ก ใน ค.ศ.1673 จากซ้าย “แขกมัวร์” พ่อค้ามุสลิม อินเดีย ขุนนางชาว และพ่อค้าจีน

ปราสาททองและพระนารายณ์ (Wyatt 1982: 108 – 09) ที่ปัตตานีชาวมลายูเชื้อสายจีน ดาโต๊ะ ซีรี นารา (Datu Sirinara) มีอิทธิพลสูงมากในเรื่องการค้าของราชอาณาจักร (Warijck 1604: 43) การเติบโตอย่างรวดเร็วเป็นพิเศษของเมืองในภูมิภาคนี้ได้เปิดโอกาสที่เกือบจะเรียกได้ว่าไม่จำกัดให้แก่ชาวต่างชาติที่ร่ำรวยและกล้าได้กล้าเสียร่วมเสี่ยงโชคกับชนชั้นปกครองและผสมกลมกลืนกันอย่างได้ผล เจ้าผู้ครองเมืองเองหลายคนสามารถสืบทอดกลับไปไม่ก็รุ่นก็ถึงพ่อค้าชาวต่างชาติ—โดยเฉพาะชาวจีนที่พัฒนารัฐเมืองท่าเช่นปาเล็มบัง เดมะก และ เกรซีก์ ในต้นศตวรรษที่ 15 อาณาจักรในช่วงเวลาสั้นๆของนักเสี่ยงโชคชาวโปรตุเกส เฟลิเป เด บริโต (Felipe de Brito) ที่ปกครองสิริเยมเมืองท่าของพม่าใน ค.ศ.1600 – 14 อาจถือได้ว่าเป็นอีกกรณีหนึ่งที่คนภายนอกผู้ใจกล้าเคลื่อนมาด้วยความเพื่องฟูทางการค้าสู่ความมั่งคั่งในยุครุ่งเรืองเป็นพิเศษ

พ่อค้าต่างชาติยังคงก้าวหน้าจนถึงระดับสูงสุดแม้แต่ในรัฐที่ก่อตั้งอย่างมั่นคงแล้ว ตัวอย่างเช่นสุลต่านมันซูร์ (Munsur) ที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของมะละกายังคงรักษาความสัมพันธ์อันใกล้ชิดของบรรพบุรุษของพระองค์กับประเทศจีนและชาวไต้หวัน ยังผลให้มีการอภิเษกสมรส และการหลั่งไหลเข้ามาของคนจีนและชาวที่มีอิทธิพล (*Sejarah Melayu* 1612: 104 – 10, 117 – 19) พระองค์ยังแต่งตั้ง “กลิ้งค์ คนนอกศาสนา” ซึ่งอาจเป็นนักการเงินเจ็ดดีอาร์ อีกคนหนึ่งให้จัดระบบการเงินของพระองค์ ชาวอินเดียผู้นี้ได้เปลี่ยนมาเป็นมุสลิม และเป็นบรรพบุรุษของตระกูลเป็นดาฮาราที่ยิ่งใหญ่ตามคำของพวกโปรตุเกส คนในตระกูลนี้ได้เป็นเสนาบดีคลังของมะละกาในเวลาต่อมา (Pires 1515: 249) ความโน้มเอียงไปทางการค้าของตระกูลนี้ยังคงมีอยู่ตามตำแหน่งต่างๆ และหลานปู่ของชาวอินเดียผู้นี้คือ เป็นดาฮารา ศรีมหาราชา (Bendahara Sri Maharaja) พระเอกของ *เซราจห์ เมลายู* เขาไม่เพียงแต่เป็นนักบริหารที่ยิ่งใหญ่ที่สร้างความรุ่งเรืองให้มะละกา “เที่ยงธรรมเป็นที่สุดและมีความเมตตากรุณา มีความสามารถอย่างยิ่งในการควบคุมพ่อค้าต่างชาติ” เขาร่ำรวยมหาศาล มีทองมากเสียจนเขาปล่อยให้ลูกๆเอาไปเล่น “เป็นดาฮารา ศรีมหาราชา ค้าขายโดยเก็งกำไรอยู่ตลอดเวลาและไม่เคยพลาดเลย” (*Sejarah Melayu* 1612: 159 – 60, 184)

สุลต่าน มันซูร์ สนับสนุนทาสของพระองค์คนหนึ่งเหมือนกัน เขามาจากปาเล็มบัง ไม่ได้เป็นมุสลิม ชายคนนี้ได้กลายเป็นผู้มีอำนาจมากจนก่อให้เกิดตระกูลที่ยิ่งใหญ่อีกตระกูลหนึ่ง คือตระกูลลักษมาณา (Pires 1515: 249) แม้ว่ารัฐมลายูเช่นมะละกาจะเป็นบ้านหลอมอันแท้จริง เป็นที่ซึ่งคนภายนอกสามารถยกตัวขึ้นสูงอย่างรวดเร็ว แต่ปรากฏการณ์เช่นนี้ก็เกิดในทุกรัฐที่มีการค้าเป็นฐาน แม้แต่ในสยาม เดวิด ไวแอตต์ (1986) ได้ชี้ให้เห็นว่าตระกูลข้าราชการที่มีอำนาจมากที่สุดตระกูลตั้งแต่ราวๆ ค.ศ. 1610 จนถึงเสียกรุงศรีอยุธยา ต่างสืบเชื้อสายมาจากชาวต่างชาติผู้มีความสามารถ ที่เข้ามาทำงานด้านการค้าในกรมกองของรัฐบาลในศตวรรษที่ 17—จากบรรพบุรุษชาวเปอร์เซีย พราหมณ์ จีน และมอญ ตามลำดับ

ความโอ้อวดสูงส่งของชนชั้นผู้ดีในท้องถิ่นอาจทำให้เกิดความรู้สึกว่าเป็นชนชั้นที่ทรนงในตำแหน่งของตนจนบุคคลภายนอกไม่สามารถจะเข้าไปถึงได้ ในอาเจะห์และยะโฮร์ ผู้มีสกุลแยกตนออกจากสามัญชนโดยการไว้เล็บหัวแม่มือและนิ้วก้อยให้ยาวมากเป็นพิเศษ “แสดงว่าพวกเขาไม่เคยทำงานด้วยมือเลย” (Martin 1604: 40; cf. Nieuhoff 1682: 181) แต่ในความเป็นจริงแล้วกันว่าชาวมะกัสซาร์ผู้มีชื่อเสียงขยันคัดเล็บอยู่เสมอๆ “เพราะเชื่อว่าปีศาจจะซ่อนอยู่ในเล็บเมื่อมันยาว” (Gervaise 1701: 155) แสดงว่าหลักความประพฤติที่ถูกต้องของศาสนาอิสลามขัดแย้งกับความคิดนี้อย่างรุนแรง อภิชนชาวไทย มลายู ชาว และ มะกัสซาร์ ยังความประหลาดใจแก่ชาวตะวันตกด้วย ขบวนการผู้ติดตาม ความภูมิใจอย่างสูงในศักดิ์ศรีของตน และการไม่ยอมทำงานที่ต้องออกแรง “สำหรับพวกเขาแล้ว ทุกอย่างเป็นเรื่องของพิธีการ ความทะนงตัว และการคุยเชื่อง” (du Jarrić 1608: 630)

“ที่มะกัสซาร์พวกขุนนางภูมิใจในศักดิ์ศรีของตนมากกว่าที่อื่นๆในโลก” (Gervaise 1701: 87; cf. Barros 1563 II, ii: 24; Scott 1606: 170 – 71)

แต่ก็มีลักษณะที่ขัดกันอยู่ในที่ การให้ความสำคัญอย่างมากกับสถานภาพของชนชั้นมาพ้องกันกับการเคลื่อนย้ายข้ามเส้นแบ่งสถานภาพได้อย่างรวดเร็ว ทั้งนี้เป็นเพราะไม่มีการแบ่งชั้นวรรณะที่เข้มงวด และเพราะผู้ดีหลายคนเริ่มต้นจากการค้า จึงจำเป็นต้องแสดงถึงสถานภาพอยู่เสมอ มีรายละเอียดจำนวนมากที่อธิบายว่าลำดับชั้นทางสังคมมีกลไกอย่างไรในมะกัสซาร์ และอาเจห์ ชวนให้คิดว่าผู้ที่อยู่ระดับต่ำสุดจะดิ้นรนเพื่อจะได้สามารถซื้อทาสสักหนึ่งคน และด้วยวิธีนี้ก็จะได้สถานภาพของผู้มีอันจะกิน ไม่ลดตัวลงไปทำงานที่ใช้แรงกาย (Gervaise 1701: 71 – 72; Reid 1983: 166 – 67) ชาวต่างชาติ (อาจกล่าวได้เป็นพิเศษ) ก็ข้ามเส้นแบ่งเขตนี้เหมือนกัน ชาวจีนในบันเต็นเต็มใจทำงานไม่ว่างานอะไรเพื่อหาเงิน แต่เมื่อได้ “เปลี่ยนเป็นคนชวา” โดยหันมานับถือศาสนาอิสลาม ตัดผม และเปลี่ยนการแต่งตัว พวกนี้ “ไว้ตัวและวางท่าเหมือนพวกชวาทุกกระเบียดนิ้ว” (Scott 1606: 174)

ถึงแม้ว่าผู้บันทึกราชพงสาวดารเอเซียตะวันออกเฉียงใต้ได้ใช้ความพยายามอย่างมากที่จะชี้ให้เห็นถึงเชื้อสายอันสูงส่งของเจ้าผู้ครองเมืองที่มีอำนาจยิ่งใหญ่ สิ่งนี้สะท้อนอุดมคติวิทยาไมโซสังคมวิทยา และส่วนใหญ่แล้วเป็นอุดมคติของยุคต่อมาที่เขียนพงสาวดารซึ่งหลงเหลือมาจนถึงปัจจุบัน ชาวโปรตุเกสผู้เขียนในเวลาใกล้เคียงกับต้นตระกูลของราชวงศ์ที่ปกครองในชวาทำให้เห็นว่าเจ้าผู้ครองเมืองหลายคนขณะนั้นมีพื้นเพที่ค้าขายหรือทางการค้า ในช่วงนั้นการมีบรรพบุรุษเป็นจีนมิใช่สิ่งที่อภิชนชวาพยายามจะปกปิด (Barros 1563 II, ix: 352; Reid 1992: 196 – 97) โตเม ปิเรส ได้ให้ตัวอย่างการยกระดับในสังคมอย่างรวดเร็วในชวารวมทั้งมะละกาในสมัยของเขา แต่กระนั้นเขาก็ยืนยันว่าความถือตัวของคนชวาไม่เป็นรองใคร คนหนึ่งก็คือปาตีห์ ยูนุส (Patih Yunus) ผู้ครอง จาปารา

ขุนนางผู้ที่ชาวชวาพูดถึง เพราะพวกเขากล่าวว่าคนผู้นี้เป็นนักรบที่ยิ่งใหญ่และสุขุมรอบคอบมาก . . . ปู่ของเขาเป็นคนงานในหมู่เกาะ ลาเว (บอร์เนียวตะวันตก) และไปที่มะละกาไม่ได้มีชาติตระกูลอะไรและเงินทองก็ยิ่งน้อยไปกว่าอีก แล้วเขาก็แต่งงานที่มะละกา มีลูกชายที่เป็นพ่อของ ปาเต โอนูซ (Pate Onuz) และที่มะละกาตัวเอง เขาหาเงินและค้าขายในชวา และประมาณ 40 หรือ 45 ปีที่แล้วด้วยเล่ห์เหลี่ยมเขาได้สังหาร ปาตีห์ แห่ง จาปารา ผู้อ่อนแอและไม่ค่อยได้เรื่องอะไร . . . หลังจากนั้น และด้วยความฉลาดไหวพริบก็กลายเป็นว่าเขาได้นำผู้คนไปอยู่ที่นั่น . . . เขาเป็นคนทีกล้ามากจนถึงกับไปยึดเกาะ บังกา ให้เข้ามาอยู่ในเขตปกครองของเขา ต่อมาก็ยึดเกาะตันจุงปูรา และ ลาเว (บอร์เนียวตะวันตก) และเกาะอื่นๆ (Pares 1515: 187)

ความต้องการที่จะอวดสัญลักษณ์ที่แสดงสถานภาพเช่นบริวารจำนวนมากได้กลายเป็นลักษณะของเอเซียตะวันออกเฉียงใต้ในยุคการค้าแล้ว แต่ขณะนั้นมีเจตนาที่จะเอาชนะหรือปกปิดต้นกำเนิดซึ่ง

ส่วนใหญ่จะต่ำต้อย ชนชั้นผู้ดีมิได้กลายเป็นวรรณะปิดไม่รับบุคคลอื่นจนกระทั่งยุคอาณานิคมเมื่อชาติตระกูลที่สูงเป็นไฟเพียงใบเดียวที่เหลืออยู่ให้เล่นต่อไปได้

การที่จะขีดเส้นระหว่างชนชั้นผู้ดีท้องถิ่นที่วางเฉยกับส่วนที่เป็น โอริงกายาสาทที่แข่งขันในด้านการค้านั้นไม่ใช่เรื่องง่าย ไม่ต้องสงสัยเลยว่ามีการสำนึกและมีเพิ่มมากขึ้นเมื่อเข้าสู่ศตวรรษที่ 17 การค้า ณ ที่นี้ถือว่าไม่มีค่าควรแก่ความสนใจ นอกจากเป็นแหล่งของของกำนัลและการเก็บภาษี ผู้ครองเวียตนามเหนือผู้สะท้อนคตินิยมของขงจื้อ มักจะให้ความรู้สึกเช่นนี้ เหมือนกับกษัตริย์พม่าแห่งอังวะ ด้วยเหตุนี้จึงมีภูมิคุ้มกันเลือดใหม่ๆทางการค้าในราชสำนักมากขึ้น ตรงกันข้ามกับผู้ครองเมืองบางกลุ่มที่สืบทอดประเพณีขุนนางในการทำสงครามและการเกษตรจะถูกดึงเข้าไปทำการค้าโดยโอกาสและแรงกดดันของยุค พวกขุนนาง มะกัสซาร์ และ บันเต็น เปลี่ยนมาค้าในครั้งแรกของศตวรรษที่ 17 มีบทบาทที่เข้มแข็งมากขึ้นเรื่อยๆด้วยการลงทุนค้าขาย การต่อเรือ และแม้แต่การเดินทางขายรายงานเรื่อง คูบัน ของชาวฮอลันดาก่อนที่เมืองนี้จะถูกสุลต่านอาซุง ทำลายล้างใน ค.ศ. 1619 ทำให้เห็นชัดว่าผู้ที่ส่งเรือสำเภาไป บันดา เตร์นาเต และฟิลิปปินส์ คือพวกผู้ดีชาวท้องถิ่น กลุ่มเดียวกันที่ทำการประมงทูททุกสัปดาห์ (เซเนนาม/ senenam) และเป็นผู้ที่จะไม่ออกนอกบ้านเลยถ้าไม่มีบริวารหนึ่งโหลตามไปด้วย ("Tweede Boeck" 1601: 36 – 37) พ่อค้าใหญ่ที่ศูนย์ค้าขายปัตตานีคนหนึ่ง ที่ถูกชาวฮอลันดายึดเรือใกล้ๆฝั่งมะละกา คือ ราชากันตัน ผู้ครองรัฐอิสระซึ่งอยู่ติดกัน (Warwijck 1604: 82; Jansz 1616: 217)

ในการประเมินหน้าที่ของโอริงกายา ต้องคำนึงถึงพลวัตอันยิ่งใหญ่ของยุค พ่อค้าต่างชาติมักรวมกับชนชั้นผู้ดีของท้องถิ่น ตระกูลพื้นเมืองในท้องถิ่นถูกดึงดูดยังเมืองหลวงซึ่งเป็นท่าเรือ หรือถูกบีบไปที่นั่นโดยกษัตริย์ผู้หิวแห่งอำนาจ และเข้าไปมีส่วนในการค้าที่นั่น มีการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างความมั่งคั่งและอำนาจอยู่เสมอ เมื่อการค้าได้สูญเสียเสน่ห์ของมันไปในครึ่งหลังของศตวรรษที่ 17 พวกโอริงกายา ผู้มีที่มาจากการค้ามักจะกลายเป็นขุนนางที่มีสิทธิในที่ดินและผู้คน (ดูบทที่ 5) ในการเปลี่ยนแปลงนี้ความสัมพันธ์ระหว่างผู้ครองเมืองและกลุ่ม โอริงกายา อยู่ในภาวะวิกฤติเสมอ ช่วงเวลาของการขยายตัวทางการค้าอย่างรวดเร็วมักจะพ้องกับคณาธิปไตยของพวกเขา โอริงกายา ที่ส่วนหนึ่งมีเชื้อสายต่างชาติ แต่กลุ่มเช่นนี้เป็นที่เกลียดชังของเจ้าเมืองประเภทที่มีอำนาจยิ่งใหญ่และรวมศูนย์การปกครอง ผู้ครองเมืองแบบนี้สามารถคุมครองพวกเขาในโลกที่มีแต่ปรปักษ์ได้ สภาพการณ์ของยุคได้ปลุกพลังต่างๆที่ขัดแย้งกันและไม่สามารถหาทางแก้ปัญหาให้เป็นที่น่าพอใจได้ ประเด็นนี้จะพิจารณาอย่างละเอียดในบทที่ 4

ชนกลุ่มน้อยในวงการค้า และ ชาติพันธุ์

พ่อค้าต่างชาติมีความสำคัญมากในเมืองท่าทุกแห่งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แต่ไม่ควรจะมองข้าม “กลุ่มระดับกลางของชาวพื้นเมืองที่ทำการค้าเอง” เช่นที่ เมลิงก์-รูลอฟส์ (1962: 9) และคนอื่นๆเคยสรุป สินค้าเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ส่วนใหญ่บรรทุกโดยเรือของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ด้วยเงินทุนของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ประชากรในอัตราส่วนสูงหาเลี้ยงชีพด้วยการค้าขาย เป็นผู้ส่งสินค้า ลูกเรือ และผู้ซื้อขายพืชเศรษฐกิจและผ้าต่างประเทศ พวกโอรังกายา อาจถือได้ว่าเป็นชนชั้นอิทธิพลที่มีฐานมั่นคงในการค้าและผลประโยชน์ที่ขัดกันกับของกษัตริย์ ถ้าหากพวกนี้มีได้ประกอบกันเป็น “ชนชั้นบุรุษวิเศษ ที่แท้จริง” เป็นอิสระจากกลุ่มผู้ปกครอง พวกผู้นำด้านพาณิชย์ของประเทศในยุโรปร่วมสมัยหลายประเทศจะต้องถูกปฏิเสธไม่ให้เรียกด้วยคำนี้ (กลุ่มการค้าชาวอินเดียและญี่ปุ่นมีสิทธิดีกว่าในเรื่องการปกครองตัวเอง) ข้อกำหนดแรกก็คือต้องวิเคราะห์ว่ากลุ่มใดดำเนินการค้าในระดับที่สูงกว่าและอยู่ลำดับใดในสังคม

“ความเป็นต่างชาติ” เป็นข้อได้เปรียบในเรื่องการค้าอย่างแน่นอน โดยเฉพาะเมื่อเกี่ยวกับการติดต่อระหว่างประเทศ แม้ชาวต่างชาติจะถูกกีดกันจากการเกษตรและการบริหาร แต่ผู้ปกครองประเทศก็ถือว่ามิประโยชน์มากกว่าจะคุกคาม แม้ในเขตพื้นที่ที่มีชนหลายกลุ่มในเชิงการเมือง (เหมือนยุโรปหรืออินเดียได้มากกว่าจักรวรรดิเดลีและจักรวรรดิปากีสถาน) แต่ก็มีระดับของความเป็นต่างชาติ พ่อค้าต่างชาติบางคนก็นับถือศาสนาและพูดภาษาเดียวกันก็สามารถข้ามเส้นแบ่งเขตเข้าไปยังชนชั้นผู้ดีท้องถิ่นได้อย่างรวดเร็วมาก ขณะที่ทุกคนสามารถทำได้เหมือนกันภายในหนึ่งชั่วคนหากเต็มใจที่จะยอมรับศาสนาและวัฒนธรรมของคนส่วนใหญ่ ในเรื่องการเปลี่ยนฐานะทางสังคม เอเชียตะวันออกเฉียงใต้แยกทางกันกับอินเดียและญี่ปุ่น ทั้งสองประเทศนี้เส้นกั้นระหว่างวรรณะหรือชนชั้นทำให้เกือบเป็นไปได้ที่พ่อค้าจะเข้าไปในกลุ่มผู้ปกครอง ด้วยเหตุที่ผู้ประสบความสำเร็จด้านการค้าสามารถก้าวไปสู่อำนาจได้ จึงยากมากยิ่งขึ้นที่จะกำหนดเขตกลุ่มชนชั้นกลางหรือ “บุรุษวิเศษ” ที่เข้มแข็ง

อย่างไรก็ตามยังมีกลุ่มเอเชียตะวันออกเฉียงใต้บางกลุ่มที่ทุ่มเทให้กับการค้าอย่างจริงจังมีเงินทุนของตนเองและสร้างจรรยาบรรณด้านการค้าที่แตกต่างไปจากกลุ่มผู้ปกครอง กลุ่มแรกประกอบด้วยผู้หญิง พวกเธอไม่เพียงแต่มีอิทธิพลในตลาด หลายคนได้กลายเป็นแม่ค้าและนักการเงินรายใหญ่ (Reid 1988: 163 – 66) การหาข้อเขียนที่ระบุอุดมการณ์ของผู้หญิงด้านการค้าอย่างชัดเจนไม่ใช่เรื่องง่าย แต่ไม่มีข้อสงสัยเลยว่าผู้หญิงเป็นอิสระจากความกังวลในเรื่องสถานภาพและอำนาจที่ขัดขวางการพัฒนาจรรยาบรรณทางการค้าในหมู่ผู้ชาย

กลุ่มที่สองซึ่งควรค่าแก่การสนใจคือพ่อค้าเร่ หรือ กิวี และหัวหน้าที่เรียกว่านังก์โฮดา พวกนี้อยู่ในระดับรองลงมาจากผู้ดำรงตำแหน่ง ชะห์บันดาร์ อย่างเป็นทางการ อีกนัยหนึ่งก็คือมีพวกต่างชาติอยู่ทุกหนแห่ง แม้แต่ในเมืองท่าที่ถือเสมือนบ้าน พวกนี้ก็อาจอยู่ในย่านของคนเชื้อชาติเดียวกัน ผู้ที่เขาติดต่อเป็นหลักก็คือชะห์บันดาร์ของกลุ่ม พ่อค้าประเภทนี้นิยมโดยหน้าที่และเชื่อ

ชาติมากกว่าชั้นชนในความหมายของยุโรป ไม่ค่อยมีอะไรที่จะกั้นนะกะโศดาที่ประสบความสำเร็จไม่ให้ไปเป็น ชะห์บันดาร์ หรือผู้ครองเมืองในที่สุด เช่นที่เห็นได้ในกรณีของปาดี ยูเนส ของ ปิเรส แต่ในฐานะของพ่อค้าที่ออกทะเลพวกนี้ก็มีจรรยาบรรณที่เด่นชัด

สิ่งที่ใกล้เคียงที่สุดกับธรรมเนียมของสิทธิและหน้าที่ของกลุ่มนี้คือประมวลกฎหมายทะเลของมลายู *อุณดัง-อุณดัง เลาค์* กฎหมายนี้ให้ตำแหน่งที่แข็งแกร่งแก่นะกะโศดา ผู้มีอำนาจชี้ความเป็นความตายบนเรือ รวมทั้งมีสิทธิพิเศษในเรื่องธุรกิจทั้งหมด เช่นสิทธิที่จะขายสินค้าของตนเป็นคนแรกเมื่อเรือถึงท่า ก่อนพ่อค้าที่เดินทางมาด้วยกันจะลดราคาต่ำกว่าที่ซื้อขายกันทั่วไป ไม่น่าประหลาดใจเลยในเรื่องอำนาจนี้ เพราะจากหลักฐานภายใน กฎหมายนี้เขียนขึ้นโดยนะกะโศดา 5 คนในมะละกาในทศวรรษแรกของศตวรรษที่ 16 จากชื่อดูเหมือนว่าจะมีเชื้อสายชาวอยู่ 3 คน ต่อจากนั้นคนทั้ง 5 ก็พิจารณาร่วมกันกับพวกนะกะโศดาทั้งหมด เมื่อตกลงกันได้แล้วในระดับนี้ ก็จะนำไปเสนอ เป็นคาซาร่า ผู้จะพานะกะโศดาทั้ง 5 ไปเฝ้าสุลต่านมะห์มูด สุลต่านประกาศใช้กฎหมายด้วยคำว่า “อะไรก็ตามที่ท่านกำหนดในท้องทะเล จะตัดสินเรื่องในท้องทะเล กฎหมายของบ้านเมืองจะตัดสินเรื่องบนแผ่นดิน เพราะพวกท่านนะกะโศดา เหมือนกับกษัตริย์บนเรือของท่าน” (*Undang-undang Laut*: 45 – 46) นะกะโศดา เป็นตัวละครที่รู้จักกันดีในวรรณกรรมมลายูของยุคนี้ อัดชีวประวัติจริงเป็นภาษามลายูเขียนโดยนะกะโศดาคนหนึ่ง ในศตวรรษที่ 18 ด้วยแรงหนุนของชาวยุโรป (La-uddin 1788) ความจำเป็นบังคับให้นะกะโศดาต้องรู้หนังสือและมีความรู้กว้างขวาง จึงได้รับการต้อนรับอย่างดีในเมือง เพราะพวกนี้ไม่เพียงแต่นำสินค้ามาเท่านั้น ยังนำข่าวทั่วภูมิภาคมาด้วย (Houtman 1603: 14 – 32) ด้วยเหตุผลนี้นะกะโศดาที่มีความรู้ความสามารถจึงได้รับการต้อนรับอย่างดีจากราชสำนัก ที่ข้อมูลของฮอลันดาเรื่องเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ขึ้นชื่อว่ายอดเยี่ยม ก็เพราะได้มาจากรายงานเหล่านี้

จรรยาบรรณนี้เกี่ยวข้องกับกลุ่มเชื้อชาติบางกลุ่มมากกว่ากลุ่มอื่น ไม่ค่อยมีหลักฐานว่าคนเชื้อสายพม่า ไทย เขมร เวียดนาม หรือ บาห์ลี เดินทางค้าขายทางทะเลนอกพื้นที่ของตน รอดส์ (1651: 56) ระบุปัจจัยสามประการที่ขัดขวางชาวเวียดนามเหนือ ได้แก่ การขาดความเชี่ยวชาญทางการเดินเรือ การขาดแคลนเรือเดินทะเล และประกาศห้ามของกษัตริย์ที่กลัวจะสูญเสียคนเสียภายในอนาคตไป ส่วนอยุธยาแม้จะเป็นประเทศใหญ่ในอ่าวไทย แต่ก็ไม่มีเรือเดินทะเลเองจนกระทั่งแผ่นดินพระเจ้าปราสาททอง (1629 – 56) (รูปที่ 21) เรื่องนี้ยังคงเป็นปัญหาเมื่ออยุธยาโจมตีปัตตานีใน ค.ศ. 1634 มีผลกระทบรุนแรงให้มีข้อสังเกตเชิงเห็นใจในพงสาวดารปัตตานีว่า “ชาวสยามยังไม่รู้จักวิธีแล่นเรือในทะเล ดังนั้นไม่ว่าจะต้องไปไกลแค่ไหนก็จะไปทางบก” (*Hikayat Patani*: 182) กองทัพเรือที่พัฒนาขึ้นภายหลังต้องใช้ชาวจีน มุสลิมและยุโรปเป็นส่วนใหญ่ “ชาวสยามเก่งแต่ในแม่น้ำของตนเท่านั้น” (Choisy 1687: 244)

ถ้าเอกชนจากรัฐบนแผ่นดินใหญ่เหล่านี้หรือผู้คนที่อยู่ที่ดอนจะค้าขายโพ้นทะเล ก็อาจเป็นไปได้ว่าได้ปรับตัวกลมกลืนเข้าไปกับกลุ่มที่มีชื่อทางการค้า—โดยเฉพาะพวกมลายู และจีน แต่ล่วงมาจนถึง

ราวๆ ค.ศ.1600 ก็มีพวก จาม มอญ (จากหงสาวดี) “ลู่ซอน” (จากมะนิลา และบรูไน) ชาว และ บันดา พวกกลุ่มหลังนี้ส่วนใหญ่ที่ยังทำการค้าอย่างแข็งขันอาจจะกลบกลืนไปกับพวกมลายูเมื่อบ้านเมืองของพวกเขาถูกรบโดยผู้ทรงอำนาจที่ไม่เห็นด้วยกับการค้า—จามปาถูกรบโดยเวียดนาม หงสาวดี โดยพม่า มะนิลาโดยสเปน ชายฝั่งชาวตอนเหนือ (ปาชีร์) โดยมาตารัม ในศตวรรษที่ 17 ชาวมะกัสซาร์ และ ชาวบูกิสเริ่มปรากฏตัวเป็นกลุ่มพ่อค้าทางทะเลอย่างชัดเจน พวกโปรตุเกสก็เป็นชนกลุ่มน้อยทางการค้าอีกกลุ่มหนึ่ง และคริสตศาสนิกชนเอเชียที่สนใจทางการค้าก็มักจะปรับตัวเข้าร่วมกันภายใต้ชื่อนี้ กลุ่มเหล่านี้พูดภาษามลายูเป็นภาษาที่สองหากไม่ใช่เป็นภาษาแรก เมื่ออยู่ที่เมืองท่าก็จะไปพักที่ย่านต่างชาติในเมืองกับพวกเดียวกันที่แข็งแกร่งพอที่จะมีอำนาจของตนเอง มิเช่นนั้นก็จะไปอยู่กับกลุ่มอื่นที่สามารถเข้ากันได้ ความผูกพันทางเชื้อชาติอาจเป็นผลมาจากการเป็นชนกลุ่มน้อยที่เก่งในเชิงการค้าพอๆกับที่เป็นต้นเหตุ

พหุนิยมอันเป็นลักษณะเด่นของศตวรรษที่ 16 เลื่อนลงอย่างฉับพลันในศตวรรษที่ 17 ด้วยเหตุผลที่จะพิจารณาอย่างละเอียดในบทที่ 4 และ 5 การผูกขาดการซื้อสินค้าของชาวยุโรป และแรงกดดันอื่นๆสนับสนุนให้ผู้ครองเมืองควบคุมการค้าเองมากขึ้นเรื่อยๆ และช่วยรวมศูนย์รัฐที่สนใจในการค้าที่ยังคงเป็นอิสระอยู่เข้าด้วยกัน ชนกลุ่มน้อยทางการค้าที่เป็นคนในภูมิภาคก็ค่อยๆลดลงไป เหลือแต่ชาวมลายูและจีน และชาวจีนก็มีความเป็นคนที่ต้องถึ้นน้อยลง แนวโน้มที่จะผสมกลมกลืนก็น้อยลงในศตวรรษที่ 17

การกระจัดกระจายตัวของชาวมลายูไปต่างแดนน่าจะต้องให้ความสนใจเป็นพิเศษในฐานะที่เป็นชนกลุ่มน้อยทางการค้าของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ซึ่งมีอิสระในการดำเนินงานตามสัญญา ขณะที่มะละกาเจริญรุ่งเรืองจนถึงระดับสูงสุด อภิชน “ในท้องถิ่น” ที่พูดภาษามลายู เป็นที่รู้กันว่ามีที่มาหลากหลาย ส่วนใหญ่อาจเป็นชาว หรือ จีน-ชาว (Barbosa 1518 II: 176) การกระจัดกระจายเริ่มขึ้นเมื่อโปรตุเกสชนะมะละกา ทำให้พ่อค้ามุสลิมที่พำนักในเมืองต้องถอยออกไป ตั้งแต่นั้นมาไม่ว่าจะเป็นเชื้อชาติใดตั้งแต่ต้น พวกมะละกาที่กระจัดกระจายกันไปถือว่าเป็นชาวมลายูเต็มตัว สำหรับพวกที่พูดภาษามลายูในบรูไน และ มาลูกู “วิถีมลายู” (*จารา เมลายู /cara Melayu*) หมายถึงวิถีชีวิตแบบมะละกา (Pigafetta 1524: 88) พ่อค้าเหล่านี้แต่แรกจะมีฐานที่ ปะหัง ปัตตานี ยะโฮร์และอาเจะห์ และต่อมาก็นำสินค้านำเข้าใหม่ที่ บันเต็น มะกัสซาร์ อูรุธา และ เขมร ใน ค.ศ. 1596 ชุมชนมลายูที่บันเต็น มีชื่อว่าเป็นชุมชนที่มั่งคั่งที่สุดชุมชนหนึ่ง เหมือนกับพวกอินเดียได้ “ให้กู้เงินโดยคิดดอกเบี้ยสำหรับการเดินทาง และให้เจ้าของเรือกู้เงินโดยเอาเรือเป็นประกัน” (Lodewycksz 1598: 121) ในเขมรพวกมลายูเข้มแข็งมากในทศวรรษ 1640 จนกษัตริย์เข้าร่วมชะตากรรมกับพวกนี้และพวกอิสลาม (ดูข้างล่าง)



รูปที่ 21 พ่อค้าต่างชาติกลางทะเล จากสมุดข่อยไทย ค.ศ. 1776 เหตุการณ์ตอนหนึ่งในมหานกชาดกเมื่อ พระโพธิสัตว์ พระมหานก รอดชีวิตจากเรือแตกอย่างมหัศจรรย์โดยเกาะเสากระโดง ที่เห็นอยู่ในเรือ มีชาวจีนคนหนึ่ง และชาวยุโรปคนหนึ่ง ส่วนชาวมุสลิมอินเดียกำลังหนีลงเรือ

ในอินโดนีเซียตะวันออก คนจีนมีน้อย ชาวมลายูจึงได้สถานภาพพิเศษในฐานะชนกลุ่มน้อยทางการค้าเพียงกลุ่มเดียวที่ขนาดใหญ่พอสมควร ราชพงสาวดารมะกัสซาร์ กล่าวถึงสัญญาประชาคมกระทำขึ้นโดยพระเจ้าตุนีปาลังกา (1548 – 66) ตามสัญญานี้ชาวมะกัสซาร์ยินยอมว่าจะไม่เข้าไปในนิคมของชาวมลายู ซึ่งจริงๆ แล้วก็เป็นการสัญญาให้คนมลายูมีอำนาจตัดสินความภายในนิคมของตน ผู้แทนของคนพวกนี้คืออะกะโฮดา โบนัง (Bonang) แต่ราชสำนักมะกัสซาร์ ก็ได้แต่งตั้งหัวหน้าคน

หนึ่งให้เป็น ชะห์บันดาร์ เพื่อดูแลผู้คนในนิคมและพ่อค้าอื่นๆ มีการตั้งตำแหน่งเสมียนขึ้นใหม่—ตำแหน่งหนึ่งสำหรับคนแปลภาษามลายู และอีกตำแหน่งหนึ่งสำหรับผู้เขียนหนังสือเพื่อบริหารการค้าด้านการเงิน (*Sejarah Goa*: 26 – 28; Cense 1978: 422)

พงสาวดารของรัฐบาลปีมา (ซัมบาวา) ก็บันทึกการเซ็นสัญญาทำนองเดียวกันเมื่อผู้ครองมุสลิมคนแรกของปีมาพยายามที่จะให้รางวัลชาวมลายูสำหรับบทบาทในการเผยแพร่ศาสนาอิสลาม เมื่อพระองค์เสนอให้ที่ดินสำหรับปลูกข้าว พวกนี้ปฏิเสธโดยกล่าวว่าเป็น “ชาวเรือและพ่อค้าไม่ใช่ชาวนา” และขอให้ยกเว้นภาษีสินค้าขาเข้าและขาออกแทน และยังได้มีการรับรองสิทธิในนิคมของตนที่เมืองหลวงด้วย (Syamsuddin 1982: 296 – 97)

เช่นเดียวกับชนกลุ่มน้อยที่ค้าขายอื่นๆ กำลังของพวกมลายูส่วนใหญ่อยู่ที่ความสัมพันธ์กับนานาชาติและความคล่องตัว มีชาวมุสลิมพูดภาษามลายูที่ศูนย์พาณิชย์ทุกแห่งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แต่ปรากฏอย่างชัดเจนที่สุดใน มะกัสซาร์ กลุ่มที่ได้สัมปทานที่นั่นตั้งแต่ต้นในศตวรรษที่ 16 มาจากยะโฮร์ ปัตตานี ปะหัง มินังกาเบา และ จามปา (*Sejarah Goa*: 28; cf. Paiva 1544: 295) จำนวนและความมั่งคั่งของกลุ่มนี้ได้เพิ่มขึ้นอย่างมากตั้งแต่ประมาณ ค.ศ. 1620 เมื่อมะกัสซาร์ ได้กลายเป็นฐานสำหรับผู้คนที่ต้องการหลบเลี่ยงความพยายามของฮอลันดาที่จะผูกขาดกานพลูและลูกจันทน์เทศ ในทศวรรษ 1620 มีพ่อค้ามลายูนับพันในเมืองนี้ และกล่าวกันว่า พ่อค้ามลายู 600 คน ร่วมไปกับกองเรือที่เดินทางไปมาลากู เพื่อรวบรวมสมุนไพรรวมใน ค.ศ. 1624 (*Dagh-Register* 1624 – 29: 78, 125) ประมาณช่วงนี้สมาชิกในราชวงศ์ปัตตานีที่มีความคิดแตกแยกได้มาถึงมาลากู และได้เพิ่มสถานภาพให้แก่ชุมชนนี้ และหนึ่งในผู้ที่มาคือพระปิตุลาของพระราชินีปัตตานี ชื่อ ดาโตะ มหาราชาเลลา (Datu Maharajalela) และต่อมาราชสำนักก็ยอมรับท่านในฐานะผู้นำชุมชน แม้ว่าชาวมะกัสซาร์ ส่วนใหญ่ยังคงใช้ภาษาของตนทางด้านอักษรศาสตร์ มะกัสซาร์ได้กลายเป็นศูนย์กลางกรรมมลายู ส่วนใหญ่แล้วก็เพราะกิจกรรมของชนกลุ่มน้อยที่ทำการค้า (Skinner 1963: 25 – 27)

ชาวมลายูได้ช่วยมะกัสซาร์สู้รบกับพวกฮอลันดาและเมื่อเสียเมืองไปใน ค.ศ. 1669 คนเหล่านี้ก็กระจัดกระจายไป พ่อค้าชาวอังกฤษบันทึกว่าชาวโปรตุเกสและมลายู คือ “เสาสองต้นที่ค้ำจุนการค้าที่นี่” คงจะออกจากมะกัสซาร์ไปสยาม (อ้างอิง Bassett 1958: 30) ในที่สุดชุมชนมลายูขนาดเล็กกว่าก็กลับมาขอรับการคุ้มครองของพวกฮอลันดา และเป็นส่วนประกอบทางการค้าที่สำคัญส่วนหนึ่งของเมืองอาณานิคม พวกมุสลิมจากอินเดียที่นำโดย พ่อค้าที่ยิ่งใหญ่ “โมเพลย์” ในที่สุดก็ปรับกลมกลืนเข้ากับชุมชนนี้ได้ (Cense 1978: 424 – 26) ในปัตตาเวียของฮอลันดามีชนกลุ่มน้อยมลายูที่สำคัญเหมือนกัน หัวหน้าคนแรกชื่อ เอนจิ อามัต (Entji Amat) เป็นชาวปัตตานีอีกคนหนึ่ง เขา “ตั้งตัวได้จากการขายของใช้เบ็ดเตล็ดในเรือ” และทำงานกับบริษัท VOC เป็นเสมียน นักแปล นักการทูต และเจ้าหน้าที่พิธีการทูต (de Haan 1922 I: 483)

นครนิยมและทุนนิยม

การประเมินการเปลี่ยนแปลงในระเบียบเศรษฐกิจในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในยุคการค้า เราสามารถเริ่มต้นกับลักษณะต่างๆของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่เหมือนกับประเทศอื่นๆที่มีบทบาทสำคัญในการขยายตัวทางเศรษฐกิจทั่วโลก ยุคนี้ทั้งยุค ค.ศ. 1400 – 1630 เป็นยุคที่เปลี่ยนเป็นเศรษฐกิจเชิงพาณิชย์และการใช้เงินเหรียญเป็นมาตรฐานอย่างรวดเร็ว ประชากรส่วนใหญ่ โดยมาตรฐานร่วมสมัย ถูกดึงเข้าไปสู่การผลิตและการตลาดสำหรับเศรษฐกิจโลกและหันมาอาศัยการนำเข้าจากแคนโกลสำหรับข้าวของเครื่องใช้ประจำวัน เช่น ผ้า เครื่องปั้นดินเผา เครื่องใช้ในครัวเรือน และเงินตรา การค้ามีส่วนค่อนข้างสูงมาก (โดยมาตรฐานสากลอีกเช่นกัน) ที่ทำรายได้ให้แก่ชาติในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และทำให้การมีลักษณะแบบเมืองเป็นไปได้ในระดับหนึ่งและไม่ได้ผลถึงขั้นนี้อีกจนกระทั่งศตวรรษที่ 20 ภายในเมืองเหล่านี้ก็มีชุมชนที่อุทิศตนให้กับการค้าและการพาณิชย์ และมีการก่อตั้งสถาบันต่างๆที่ดำรงอยู่อย่างมั่นคงเช่น ระบบการกู้ยืมโดยใช้เรือเป็นประกัน การแบ่งผลกำไร และการกู้ยืมโดยมีดอกเบี่ย

แต่ในหลายพื้นที่ที่สำคัญๆ จีน อินเดีย และญี่ปุ่น ก้าวหน้าทางด้านเศรษฐกิจกว่าเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มาก แม้ว่าวิธีการต่างๆก็เป็นเรื่องที่ชาวเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้รู้จักอยู่แล้ว เป็นต้นว่าธนาคารในระยะแรกเริ่มที่การดำเนินงานในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยังคงยึดตัวบุคคล อยู่ในมือของช่างทองและผู้ออกเงินกู้ เราสามารถสนับสนุนความเห็นของ ไมลิ่งค์ รูลอฟสซ์ ที่แตกต่างจาก แวน เลอร์ ด้วยความมั่นใจยิ่งขึ้นว่าเมืองใหญ่ๆของยุโรปที่สำคัญได้พัฒนาสถาบันที่มีใช้ส่วนบุคคลเพื่อแบ่งสรรและปกป้องเงินทุนซึ่งไม่มีเลยในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตลาดหลักทรัพย์ ธนาคาร และบริษัทที่มีใบอนุญาตทำการของอัมสเตอร์ดัม แอนต์เวิร์ป ลอนดอน และปารีส ทำให้การระดมเงินออมเพื่อการผลิตไม่เพียงแต่ของผู้ครองนครต่างๆและของชนกลุ่มน้อยทางการค้าเท่านั้นแต่ครอบคลุมชนชั้นต่างๆในเมืองและอภิชนในชนบทในวงกว้าง

เบื้องหลังปัญหาวิธีการปฏิบัติของนายทุนมีประเด็นการเมืองที่ลึกลงไปยิ่งกว่า ความปลอดภัยของบุคคลและทรัพย์สิน เช่นที่ ไมลิ่งค์ โรเอโลฟสซ์ กล่าวไว้ “ขึ้นอยู่กับความคิดชั่วเล่นของกษัตริย์ผู้มีอำนาจเด็ดขาด” (1962: 8) นี่ไม่ใช่สิ่งที่สามารถใช้บรรทัดฐานใดมาวัดได้ แต่เป็นความแตกต่างที่สำคัญระหว่างเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และยุโรปในยุคนี้ สำหรับพวกแรกๆที่มาเยือนยุโรป สิ่งที่สร้างความประหลาดใจเป็นที่สุดก็คือการพัฒนาสิทธิส่วนบุคคลและสิทธิในทรัพย์สินที่นั่น ชาวบ้านเดินที่ถูกนำไปฮอลแลนด์เป็นพวกแรก ปรากฏว่าเป็นทาสที่มีเชื้อสายจีน ได้รายงานกลับไปยังราชสำนักบันเต็น “ว่าชายทุกคนที่นั่นเป็นนายของตัวเอง และไม่มีทาสหรือเชลยแม้แต่คนเดียวในดินแดนนี้” (True Report 1599: 36 – 37) พวกขุนนางในคณะทูตของบันเต็นที่ไปลอนดอนใน ค.ศ. 1682 ต่าง “ประหลาดใจที่รู้ว่ากฎหมายของเรา (ชาวอังกฤษ-ผู้แปล) ให้คนเป็นเจ้าของที่ดินได้อย่างไร และ

คิดว่าเราทุกคนเป็นกษัตริย์ เพราะเราไม่สามารถทำให้พวกเขาเข้าใจได้ว่าราษฎรสามารถเป็นเจ้าของทรัพย์สิน หากมิได้เป็นไปด้วยความพึงพอใจของเจ้าผู้ครองนคร” (Evelyn 1955: 286) ในทางปฏิบัติ อำนาจกระจายและแบ่งแยกกันไปในรูปแบบต่างๆ แต่ระบบกฎหมายและคตินิยมวางกำหนดข้อบังคับไว้น้อยมาก

ปัญหานี้ก็นำเรากลับมายังเรื่องเมือง สิทธิในทรัพย์สินสามารถพัฒนาได้ในปลายยุคกลางของยุโรป ส่วนหนึ่งเป็นเพราะว่าระบบฟิวดัลของยุโรปได้สร้างเส้นทางสำหรับเมืองที่ปกครองตัวเอง ในระดับหนึ่งเอเชียตะวันออกที่นับถือลัทธิขงจื๊อก็ได้พัฒนาเมืองที่มีกำแพงล้อม ได้อำนาจปกครองตัวเอง มีสิทธิและความต้องการอันเป็นที่ยอมรับ และในกรณีของญี่ปุ่นสมัยโตะกุกะวะ เมืองต่างๆเหล่านี้มีความสำคัญยิ่งต่อการสะสมเงินทุนและวิถีชีวิตการค้า เมื่อเทียบกับเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เมืองและรัฐดูเหมือนว่าเกือบจะมีเขตแดนติดต่อกัน ทุกเมืองมีผู้ครองเมืองหรือเจ้าเมือง และลำดับชั้นของผู้ครองเมืองเหล่านี้เหมือนกับลำดับชั้นของเมือง ผู้หญิงและชนกลุ่มน้อยตามชาติพันธุ์อาจสร้างระบบค่านิยมอิสระที่เอื้อต่อการค้ามากกว่า แต่สำหรับเมืองในฐานะหน่วยงานแล้วยากมากที่จะทำเช่นนั้น

แต่เมืองรวมทั้งตลาดและราชวัง ซึ่งมีค่านิยมแตกต่างกัน บางขณะที่การค้าเติบโตอย่างรวดเร็วเป็นพิเศษ เป็นไปได้ที่จะเห็นผู้ทำการค้าได้เปรียบราชวงศ์อย่างมาก ความเห็นของ จอนส์ โดยอ้างจาก *ฮิกายัต บายัน บูคิมัน* ในศตวรรษที่ 16 ที่มีเรื่องพ่อค้าเดินทางไปทำธุรกิจ และทิ้งนกแก้วไว้ที่บ้านเพื่อปกป้องความบริสุทธิ์ของภรรยา อาจเป็นผลผลิตของผู้เลื่อมใสในปัจเจกนิยมที่เริ่มปรากฏออกมาให้เห็นและจรรยาบรรณของการค้าในมะละกายังไม่ได้เป็นที่ยอมรับกันโดยไม่มีเงื่อนไข (Johns 1979: 212; cf. Day 1983: 148 – 49) ลอมบาร์ด (1990 II: 155 – 62) ได้รวบรวมเสนอเหตุผลที่หนักแน่นกว่าในเรื่องความรู้สึกรับผิดชอบของปัจเจกชนจากงานเขียนของ ฮัมซะห์ ฟินซูรี และ ของบุกฮารี แห่งยะโฮร์ ราวๆ ค.ศ.1600 เรื่องนี้ยากที่จะหาพบในงานเขียนก่อนหน้านี้หรือภายหลัง ฮัมซะห์เปรียบผู้อ่านของเขาแล้วซ้ำอีกว่าเหมือนนักเดินทางที่เป็นพ่อค้า (*อานะก์ ดากัง / anak dagang*) ลงเรือท่องมหาสมุทรเพื่อแสวงหาความรู้ และกระตุ้นให้ “รู้จักตนเอง” (*เคนาลี ดิริมู / kenali dirimu*) (Poems: 72, 80, 112, 116; Sharabu'l Ashiqin: 305, 308 – 09) งานเขียนอื่นๆ อีกหลายชิ้นของช่วงนี้สะท้อนให้เห็นชุมชนพ่อค้าที่เปลี่ยนแปลงได้ง่าย ตระหนักในคุณค่า ตำแหน่ง และความรับผิดชอบด้านศีลธรรมของปัจเจกชน ประมวลกฎหมายมะละกา ประมวลกฎหมายทะเลของมลายู กวินิพนธ์ของเอนซี อามิน (Entji Amin) เรื่องสงครามมะกัสซาร์ และ “ประมวลจริยธรรมมุสลิม” ของชาวเป็นตัวอย่างที่รู้จักกันดี เรื่องหลังสุดเน้นงานหนัก พรตนิยม และการบริจาคทาน และดูเหมือนว่าผู้คนจะได้เห็นผู้ที่เปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามจะตระหนักดีเห็นมากกว่าเมื่อตอนที่ตนเป็นคนนอกศาสนา (Drewes 1978: 28 – 37) เพื่อแสดงว่าลักษณะแบบฉบับของเชื้อชาติได้เปลี่ยนไปมากเพียงใดในช่วงเวลาที่ผ่านมา การยกคำกล่าวหาของเจ้าหน้าที่ VOC (ซึ่งไม่จะเป็น) “คนชาวจะขายพ่อของเขาเองเพื่อธุรกิจเล็กๆน้อยๆ” ก็คงจะเพียงพอ (Heemskerck 1600: 451)

นอกจากพลังของตลาด ก็ยังมีพลังของมวลชนเมือง ปักจี้ที่เกิดขึ้นเป็นระยะๆ ในเมืองที่ใหญ่ที่สุด ในปัตตานี “กบฏทาส” โดยคนชวาใน ค.ศ. 1613 ได้ทำลายเมืองส่วนใหญ่จนราบเป็นหน้ากลองและขับไล่พวกอักษิณออกไปจากบ้านเรือน (Floris 1615: 94 – 95) ในอาเจะห์ในช่วงกลางศตวรรษที่ 17 ประชากรเมืองออกมาชุมนุมที่ท้องถนนในหลายๆ โอกาส มีบทบาททุกครั้งที่มีปัญหาในการสืบราชสมบัติ ผู้ชนคงจะสังหาร อุลามา รานีรี (ulama Raniri) ผู้ยึดมั่นในความเชื่อดั้งเดิม และไม่มีใครชอบหากเขาไม่ได้หนีออกไปจากเมืองเมื่อปลาย ค.ศ.1643 (Ito 1978) การวิวาทเรื่องเชื้อชาติและศาสนามักจะสู้งันจนถึงขั้นแตกหักในท้องถนน ปักจี้ใหม่ๆ เหล่านี้เป็นเรื่องของสังคมเมืองอย่าง แน่นนอน และสามารถที่จะท้าทายอำนาจเด็ดขาดของกษัตริย์แต่ก็มีความยากลำบากที่จะทำให้อำนาจเหล่านี้เป็นสถาบัน การพิจารณาความขัดแย้งระหว่างสัมบูรณนิยมและพหุนิยมต้องขอเลื่อนไปบทที่ 4

บทที่ 3

การปฏิวัติศาสนา

จงฟัง [พ่อค้า] นักเดินทางทั้งหลาย
อย่าใส่ใจกับสิ่งที่ต้องห้าม . . .
เจ้านับเงินแล้วนับอีก ไม่หยุดหย่อน
ร่อยเป็นพวง ร่อยแล้วร่อยอีก กลัวจะหาย
วิ่งไปทางโน้นที ทางนี้ที เหมือนกวางน้อย
จน [พระเป็นเจ้า] ผู้เจ้ารักมึงง
ละ โลกนี้เสียเถิด
อย่าเป็นคนแปลกหน้าต่อตัวตนอันแท้จริงของเจ้าเลย

--Hamzah Fansuri, Poems: 94 – 96

ประชากรเอเชียตะวันออกเฉียงใต้กว่าครึ่งกล่าวได้ว่าหันมารับนับถือศาสนาอิสลามหรือคริสต์ศาสนาระหว่างยุคการค้า การเปลี่ยนแปลงอื่นๆ ในยุคนี้อาจปรากฏว่าเป็นเรื่องชั่วคราว แต่การยอมรับ “ศาสนาแห่งคัมภีร์” ทั้งสองศาสนาเป็นทางการ มีความสำคัญอย่างยิ่งยวดและถาวร แต่ที่แน่นอนก็คือการปฏิบัติตัวของผู้คนและรัฐตามแบบอย่างพฤติกรรมในอุดมคติของชาวมุสลิมหรือชาวคริสเตียนนั้นเป็นอีกเรื่องหนึ่ง ที่จริงแล้วความเคลื่อนไหวอย่างรวดเร็วในทิศทางนี้ได้ชะลอลงหรือย้อนกลับเมื่อยุคนี้สิ้นสุดลง แต่ทว่าประเพณีที่มีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร ก็ทำให้แน่ใจได้ว่าคนรุ่นหลังจะถูกทำทนายซ้ำแล้วซ้ำอีกให้ปฏิบัติตามข้อเรียกร้องที่เข้มงวดขึ้น

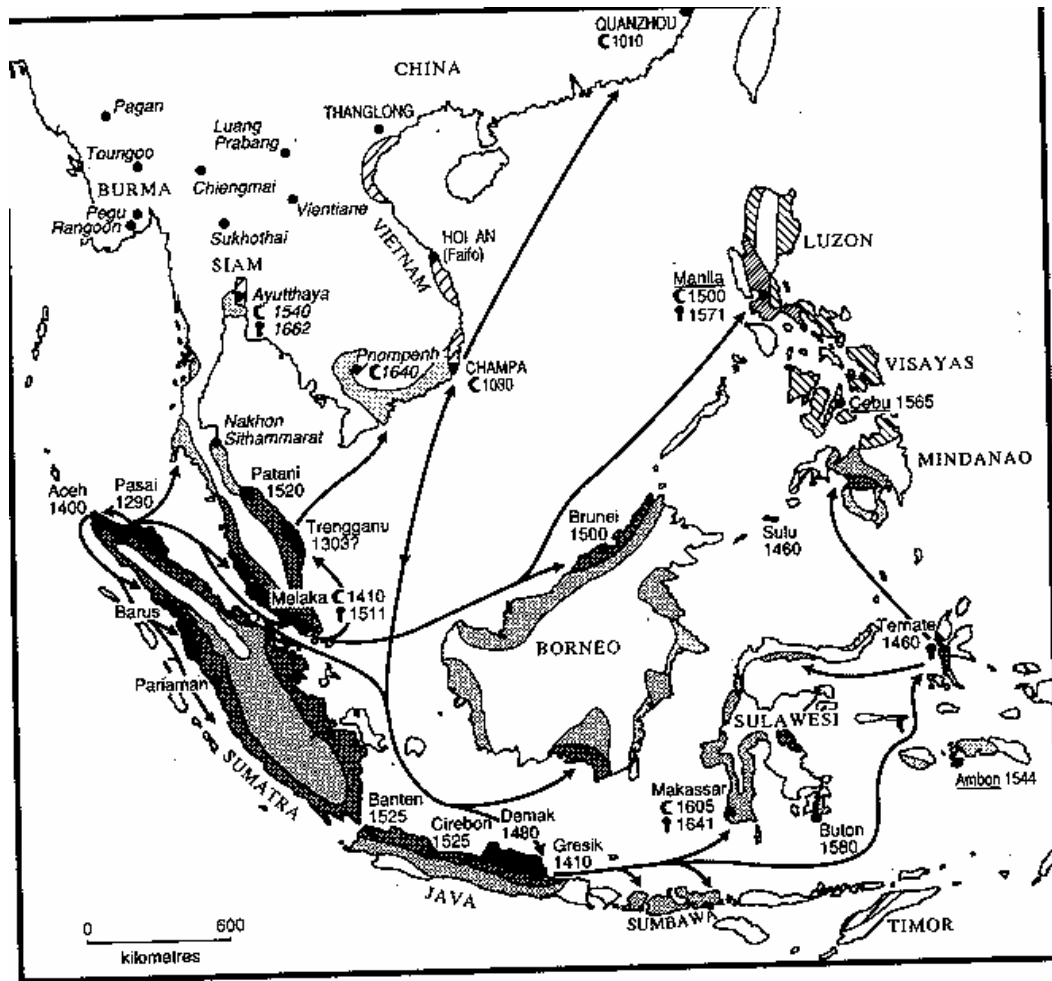
ศาสนาอิสลาม (ทั้งซุนนีและชีอะฮ์) คริสต์ศาสนานิกายคาทอลิกและนิกายเนสตอเรียน ลัทธิขงจื้อ ศาสนายูดาห์ รวมทั้งศาสนาฮินดูและพุทธศาสนาในรูปแบบต่างๆ มีผู้นับถืออยู่ทั่วไปในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ตั้งแต่สหัสวรรษที่หนึ่ง ได้แก่พวกพ่อค้าและนักเดินทาง แนวคิดของฮินดูและพุทธศาสนานั้น แวดวงราชสำนักพร้อมที่จะซึมซับ ทั้งสองศาสนานี้มิได้เรียกร้องให้กันแนวคิดอื่นๆ ออกไปหรือยึดมั่นกับบทบัญญัติ ในระยะแรกๆ ชาวมุสลิมและชาวคริสเตียน เช่นเดียวกับชาวยิวและผู้เคร่งศาสนาจากจีนที่เข้ามาในแถบนี้ อยู่ชั้น “ระยะกักกัน” อย่างที่เรียกกันในแอฟริกา คือยอมรับในฐานะชนกลุ่มน้อยที่มาทำการค้าขาย แต่ไม่ได้คาดหมายว่าจะมาเปลี่ยนศาสนาของประชากรประเทศ

เจ้าของบ้านหรือถูกเปลี่ยนศาสนา (Fisher 1973: 31) ในปลายศตวรรษที่ 13 และ 14 พวกมุสลิมได้ก่อตั้งชุมชนการค้าที่ใหญ่พอสมควรที่เมืองท่าของสุมาตราเหนือ ชาวตะวันออกจากปาและฝั่งทะเลตะวันออกของมลายู การใช้คำเรียกว่า กักกัน นั้นเหมาะสมกับรัฐมุสลิมที่สำคัญได้ลัทธิแรกที่ปาไซในสุมาตราเหนือ ตั้งแต่ ค.ศ. 1297 เห็นได้ชัดจากคำอ้างที่ว่าพลเมืองในรัฐนั้นทุกคนรู้ภาษาอาหรับ (Sejarah Melayu 1612: 76)

ความสำเร็จที่สำคัญๆของศาสนาอิสลามในดินแดนใต้ลัทธิเกิดขึ้นระหว่าง ค.ศ. 1400 และ 1600 (แผนที่ 9) ในศตวรรษที่ 15 มะละกาได้กลายเป็นทั้งเมืองมุสลิมและเมืองท่าที่ใหญ่ที่สุดของภูมิภาคและได้ส่งเสริมให้ศาสนาแพร่ไปทั่วพื้นที่ชายฝั่งของคาบสมุทรมลายูและสุมาตราเหนือ มีรัฐเมืองท่ามุสลิมใหม่ๆเติบโตขึ้นตามเส้นทางเครื่องเทศไปยังชาวเหนือ และมาลากู รวมทั้งเส้นทางเดินเรืออีกเส้นหนึ่งไปยังบรูไนและมะนิลา เมื่อโปรตุเกสมาถึงใน ค.ศ.1509 ศาสนาอิสลามยังเป็นปรากฏการณ์ของชนกลุ่มน้อยชายฝั่งรอบๆศูนย์กลางมุสลิมเหล่านี้ “พวกปาเถื่อนมีอยู่กว่าสามในสี่ส่วน” โดเม ปีเรส (1515: 213) รายงานเกี่ยวกับมาลากูเหนือ ขณะที่อีกหนึ่งศตวรรษต่อมา ชาวฮอลันดาผู้หนึ่งที่พำนักอยู่ที่นั่นมั่นใจว่ามีมุสลิมจริงๆไม่เกินสามร้อยคนในอัมบน (Gijssels 1621: 26) การที่โปรตุเกสมุ่งทำลายมะละกาและการเดินเรือมุสลิมในครั้งแรกไม่ได้ทำให้ผู้คนเปลี่ยนมานับถือคริสต์ศาสนา แต่ทำให้มีการรวมอำนาจทางการเมืองในมือของตระกูลมุสลิมที่มีความสามารถและเต็มใจที่จะต่อต้านการคุกคามครั้งใหม่ มีการจัดตั้งอาจะห์และบันเต็นเป็นศูนย์กลางมุสลิมต่อต้านโปรตุเกสในทศวรรษ 1520 ขณะที่ดินแดนส่วนที่เหลือของอาณาจักรฮินดู-ชวามชปาหิต ก็พ่ายแพ้แก่อาวุธของมุสลิมประมาณ ค.ศ.1527

ช่วงที่ผู้คนหันไปนับถือศาสนาอิสลามและคริสต์ศาสนาพ้องกันกับช่วงสูงสุดของยุคการค้าและการเฟื่องฟูของเงินในช่วงค.ศ.1570 –1630 หลังจากที่ยุโรปยึดได้มะนิลาจากพวกมุสลิมใน ค.ศ. 1571 ประชากรในกลุ่มของเกาะลูซอนเกือบทั้งหมดได้ยอมรับคริสต์ศาสนาภายใน ค.ศ. 1620 และหมู่เกาะวิซายา ภายใน ค.ศ.1650—มีการยกย่องว่าเป็นการเปลี่ยนศาสนาที่รวดเร็วอย่างไม่เคยปรากฏมาก่อนในประวัติของคณะผู้สอนศาสนา (Schumacher 1984: 252) การปฏิรูปคู่แข่ง (Counter-reformation) และแรงผลักดันของคณะผู้สอนศาสนาเยซุอิตได้้นำคำสั่งสอนของพระเยซู (ไม่เพียงแต่อาวุธจากดินแดนไอบีเรีย) มายังอินโดนีเซียตะวันออกและเวียดนาม

สำหรับพวกอิสลามแล้ว ช่วงนี้เป็นช่วงของการสัมผัส ทางการค้า ศาสนา และการทหาร โดยตรงกับเม็กซิโก และรัฐกาลิฟายใต้อาณาจักรฮินดู-ชวามชปาหิต ที่ปลุกจิตวิญญาณให้เฉียบคมเผชิญหน้ากับการปฏิเสธความเชื่ออย่างก้าวร้าวซึ่งพวกโปรตุเกสเป็นตัวแทน การแข่งขันระหว่างชาวคริสต์และชาวมุสลิมได้เกิดคำนิยามรัฐใหม่ว่าเป็นสมาชิกของภารตภาพนานาชาติ และเพิ่มความกดดันทุกคนที่ทำการค้ากับฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งให้หันมาเห็นด้วยกับจุดยืนของฝ่ายตน เจ้าผู้ครองรัฐต่างๆ คือ มาตารัม (ชวากลาง) ชูลาเวสีใต้ (1603 – 12) บุตัน ลอมบ็อก ชัมบาวา มากินดานา และ บอร์เนียว



แผนที่ 9 การแพร่ขยายของศาสนาอิสลามและคริสต์ศาสนา

ได้ ต่างก็ยอมรับศาสนาอิสลาม รัฐอิสลามที่มั่นคงแล้ว ได้แก่ อาเจะห์ ยะโฮร์ ปัตตานี บันเต็น และเตรันเก ได้ขยายอำนาจไปยังชนบทบริเวณหลังเมืองท่า และเรียกร้องที่จะให้ปฏิบัติตามกฎหมายอิสลามในระดับต่ำสุด หลักฐานที่ชัดเจนขึ้นแรกว่ามีชุมชนปราชญ์มุสลิมที่เขียนเป็นภาษามลายูมีอายุตั้งแต่ทศวรรษ 1590 เท่านั้น แต่วรรณกรรมอิสลามได้ขึ้นถึงระดับสูงอย่างรวดเร็วในงานของ ฮัมซะห์ ฟันซูรี (Hamzah Fansuri) ซัมซุด-ดิน อัศ-ซามัตรานี (Syamsud-din as-Samatrani) นูรุด-ดิน อาร์-รานีรี (Nuru'd-din ar-Raniri) และ अब್ದुरราฟ อัศ-ซิงกิลี (Abdurr'auf as-Singkili) น่าสนใจที่การแบ่งบานของวรรณกรรมเกิดขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันกับการปรากฏของบทสวดของคริสต์ศาสนาเป็นภาษามลายู (เริ่มด้วย ชาเวียร์ ในทศวรรษ 1540) เป็นภาษาตากาล็อก (ตั้งแต่ทศวรรษ 1580) และเป็นภาษาเวียดนาม (รอดส์ ตั้งแต่ค.ศ. 1627)

ศาสนาที่สามซึ่งมีคัมภีร์ คือพุทธศาสนานิกายเถรวาทได้เป็นที่ยอมรับกันแล้วในรัฐสำคัญๆ บนแผ่นดินใหญ่ก่อน ค.ศ. 1400 ดังนั้นการเปลี่ยนแปลงในที่เหล่านั้นจึงน่าประหลาดใจน้อยกว่า แต่

ระหว่าง ค.ศ.1400 และ 1650 ได้มีการปฏิรูปคณะสงฆ์ให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในความควบคุมของกษัตริย์และแปรเป็นพลันิยมในหมู่ประชาชนที่มีน้ำหนักในแง่พลังทางจิตวิญญาณมากกว่าลัทธิบูชาผีสาวเทวดาของท้องถิ่น (Tambiah 1970: 375; Keyes 1974; O'Connor 1985, 1989)

เวียดนามในศตวรรษที่ 15 ประสบการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญเมื่อ จักรพรรดิ เล ท่าง ตง (1460 – 98) ได้สถาปนาลัทธิขงจื๊อเป็นศาสนาประจำชาติ ที่ดำรงอยู่ได้โดยระบบการสอบและการลำดับชั้นของเจ้าหน้าที่การศึกษา (Whitmore 1970: 152 – 65) แม้การเปลี่ยนแปลงนี้จะล้าลึกแต่ก็มิได้ทำให้ลัทธิขงจื๊อตั้งอยู่อย่างมั่นคงเหมือนกับในจีน และสงครามกลางเมืองในศตวรรษที่ 16 อาจค่อยๆ ทำลายความก้าวหน้าของลัทธิขงจื๊อไปบ้าง ประสบการณ์ของบาทหลวงเยซูอิตส์ผู้พบว่าดินับถือผีสาวเทวดาและลัทธิขงจื๊อในเวียดนามไม่แข็งแกร่งเท่าในจีน ดูเหมือนจะสนับสนุนเรื่องนี้ ผิดกับผู้ร่วมงานของท่านในจีน อเล็กซองดร์ เดอ รอดส์ (Alexandre de Rhodes) บาทหลวงเยซูอิตส์ชาวฝรั่งเศสไม่ได้ประสบความสำเร็จมากนักในการหันเหชาวเวียดนามจากระบบความเชื่อซึ่งตามที่เขาอธิบายไว้นั้นใกล้เคียงกันกับที่ผมเรียกว่าศาสนาเอเซียตะวันออกเฉียงใต้

ราชวงศ์เหียนแห่งเวียดนาม ได้นำลัทธิขงจื๊อลงมาทางใต้อย่างช้าๆ ในศตวรรษที่ 17 และ 18 วัดแรกของลัทธิขงจื๊อไม่ได้เปิดที่โคชินจีนจนกระทั่ง ค.ศ. 1697 ขณะที่วัดพุทธศาสนามีอยู่เป็นจำนวนมาก (Li 1992: 150) ชาวเวียดนามทั้งเหนือและใต้ตอบรับคณะสอนศาสนาเยซูอิตส์และอื่นๆ อย่างกระตือรือร้น ทั้งๆ ที่มีการต่อต้านศาสนาคริสต์จากกษัตริย์ และมีพิธีรับการชำระบาปและประกาศตัวเป็นคริสต์ศาสนิกชนประมาณ 190,000 คนระหว่าง ค.ศ. 1590 และ 1645

การเปลี่ยนแปลงซึ่งไม่ธรรมดาที่ต่อเนื่องกันมาในการปรับทิศทางด้านศาสนา ยังไม่ได้มีการพิจารณาโดยรวมอย่างจริงจัง มีงานเขียนเป็นชิ้นๆ ที่ไม่ต่อเนื่องกันเกี่ยวกับการเปลี่ยนฟิลิปปินส์ให้มาเป็นคริสต์ศาสนิกชน และการเปลี่ยนครั้งใหญ่ของภูมิภาคให้เป็นอิสลามิกชน ส่วนงานเรื่องพุทธศาสนาในยุคนี้แทบจะยังไม่ได้เริ่มดำเนินงานอันยุ่งยากเกี่ยวกับข้อมูลเอกสารต่างๆ แต่ศาสนาใหม่มีคำสอนดั้งเดิมเขียนอยู่ในคัมภีร์ที่ได้รับการยืนยันว่าถูกต้องโดยผู้เชี่ยวชาญนอกสังคมที่กำลังกล่าวถึงนี้ ทั้งสามศาสนาเน้นศีลธรรมส่วนบุคคล และต่างก็อ้างความสมเหตุสมผลระดับสากล แม้ว่าการเปลี่ยนแปลงที่ลึกล้ำและกว้างขวางที่สุดอาจจะได้แก่การหันไปนับถือศาสนาอิสลาม แต่ข้อมูลมีมากที่สุดสำหรับการเปลี่ยนมานับถือคริสต์ศาสนา การที่ทั้งสองศาสนานี้โดยเฉพาะ เป็นที่ยอมรับในช่วงเวลาเดียวกันชวนให้คิดว่าน่าจะมีคำอธิบายที่ครอบคลุมได้มากกว่านี้

ศาสนาของเอเซียตะวันออกเฉียงใต้

คนตะวันออกเหล่านี้ [ชาวสยามและเพื่อนบ้าน] ไม่เพียงแต่เชื่อว่าพวกเขาอาจให้ความช่วยเหลือคนตายได้ . . . ยังคิดว่าคนตายมีอำนาจที่จะทรมานและช่วยเหลือคนเป็น และด้วยเหตุนี้งานศพจึงทำกันอย่างพิถีพิถันและหรูหรา เพราะพวกเขาจะฟูมฟักได้ก็แต่ในเรื่องนี้เท่านั้น ปรากฏว่าพวกเขาก็อ่อนวอนขอร้องผู้ตายเหมือนกัน

— La Loubère 1691: 121

ความหลากหลายเป็นกุญแจที่จำเป็นสำหรับระบบความเชื่อและพิธีการที่ไม่มีประเพณีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร ไม่เพียงว่าแต่ละเขต แต่ละชุมชน หรือแต่ละหมู่บ้านจะมีผู้เชี่ยวชาญและค่านิยมทางศาสนาของตนเอง ผู้คนยังเป็นนักปฏิบัตินิยมและยึดถือประสบการณ์ ในการอธิบายและรับมือกับพลังทางจิตวิญญาณ เช่นเดียวกับคำที่กล่าวถึงผู้สืบเชื้อสายของคนพวกนี้ในปัจจุบันว่า “ไม่เพียงแต่มีความผูกพันน้อยมากกับเรื่องการครอบครองของวิญญาณใดวิญญาณหนึ่ง สภาวะไม่มั่นคงทางอารมณ์ การละเมิดสิ่งต้องห้าม หรือสมมติฐานการถูกสะกดด้วยเวทมนต์ที่พวกเขาเสนอ และความพร้อมที่จะสลัดไปหาสมมติฐานอื่น” (Geertz 1966: 101; cf. Miles 1966: 5) เมื่อชาวฮอลันดาพยายามที่จะสำรวจศาสนาของเซรัม (มาลุกกลาง) ใน ค.ศ. 1684 ก็ได้สรุปว่า “คนให้ข้อมูลที่แตกต่างกันมากจนเป็นไปได้ที่จะอธิบายถึงระบบ ยิ่งกว่านั้นพวกเขายังมกมายเชื่อถือผีสิงเทวดา และถ้าจะจดยละเอียด แต่ละหมู่บ้านก็จะต้องใช้สมุดหนึ่งเล่ม” (อ้าง Knaap 1987: 71) นักชาติพันธุ์วรรณนาสมัยใหม่ก็เผชิญความยุ่งยากทำนองเดียวกัน มีรายงานว่าพวก อีฟูกา (Ifugao) แห่งลูซอน ระบุผีสิงเทวดาต่างๆ อย่างชัดเจน 1500 คน และ ที่พวกโตรากา (Toraja) แห่ง ซูลาเวซีระบุ “อาจจะเป็นพัน” (Volkman 195: 34; Fox 1987: 524) ในพม่า บอร์เนียว และพื้นที่คอนของแผ่นดินใหญ่ นักชาติพันธุ์วรรณนาชี้ให้เห็นถึงความเป็นไปไม่ได้ที่จะยืนยันว่ามีความเชื่อ หรือธรรมเนียมปฏิบัติทางพิธีกรรมเพียงอย่างเดียวแม้แต่ในกลุ่มที่ค่อนข้างเล็ก (Evans 1953: 6; Spiro 1967: 46 – 47) แต่ก็มีได้ยั้งนักวิชาการจากการแสวงหาหลักการที่เป็นพื้นฐาน ลักษณะที่สำคัญที่สุดที่มีการบรรยายไว้แม้แต่ในวรรณกรรมสมัยต้นๆ ก็ได้นำมากล่าวในที่นี้

เช่นเดียวกับประเพณีต่างๆ ช่วงก่อนสมัยใหม่ ไม่มีความแตกต่างระหว่างมิติทางศาสนาและทางโลก โลกวัตถุมีพลังแห่งจิตวิญญาณกระจายไปทั่ว เพื่อความอยู่รอดและเจริญรุ่งเรืองในโลกเช่นนี้ทุกคนจะต้องรู้วิธีที่จะจัดการกับพลังเหล่านี้ อีกนัยหนึ่งศาสนาสมัยใหม่โดยเฉพาะ คริสต์ศาสนา ศาสนายูดาห์ และ ศาสนาอิสลามสมัยใหม่ ได้สร้างประเภท “ศาสนาดั้งเดิม” โดยละทิ้ง “หน้าที่ในการอธิบาย พยากรณ์ และควบคุม” เหตุการณ์ประจำวัน แล้วถอยออกไปหาความเคร่งศาสนาส่วนบุคคล เพื่อโลกหน้าที่ไม่ขัดแย้งโดยตรงกับความเข้าใจธรรมชาติตามแนววิทยาศาสตร์ (Horton 1971: 104) เมื่อเทียบกันแล้วศาสนาของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้อาจถือได้ว่าเป็นเพียงส่วนที่ใกล้ชิดกับเหตุการณ์ในชีวิตประจำวันที่สำคัญทุกเรื่อง (สำหรับคำอธิบายสมัยใหม่ ดู Volkman 1983: 33 และ Hoskins 1987: 139)

ดังนั้นพิธีกรรมและกิจกรรมของคนทรงมีขึ้นด้วยเจตนาให้เกิดประโยชน์อย่างจริงจัง ต้องนำพลังจิตวิญญาณมาใช้รักษาโรค ประกันความอุดมสมบูรณ์ เพิ่มพลังอำนาจ ปกป้องคนเป็น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยามวิกฤติของชีวิต และให้เป็นที่แน่ใจว่าคนตายจะได้รับการช่วยเหลือตลอดจนการเปลี่ยนสภาพซึ่งยังความบอบช้ำมากที่สุดไปสู่ชีวิตหน้าที่เป็นสุข การฉลองและการฆ่าสัตว์เพื่อเช่นสรองทำให้แน่ใจว่าผีบางเผ่าจะมีความเห็นอกเห็นใจ "ในเรื่องส่วนตัวไม่ว่าจะเป็นอะไร เช่นการหายเป็นปกติของคนป่วย ความสำเร็จในการเดินทางของผู้ที่ออกทะเล ผลผลิตที่บริบูรณ์ในนาที่หวานไว้ ความสำเร็จในการสงคราม การคลอดลูกอย่างปลอดภัย และความสุขในชีวิตแต่งงาน" (Plasencia 1589: 191) เป็นต้นว่าเมื่อชาวฟิลิปปินส์ต้องการจะเก็บผลไม้จากต้น ปลูกหรือเกี่ยวข้าว ข้ามลำธาร หรือผ่านเหตุการณ์สำคัญๆ ก็จะต้องขออนุญาตจากเจ้าที่หรือเทพยดาที่ปกปักรักษาอยู่และถวายเครื่องสังเวยที่เหมาะสม (Chirino 1604: 298 – 99; Ortiz 1731, อ้าง Rafael 1988: 112) ชาวเวียดนามในระดับทั่วไปเชื่อ "ว่าชีวิต สุขภาพ และความสงบของครอบครัว และความเจริญรุ่งเรืองของบ้านในทางโลกขึ้นอยู่กับญาติพี่น้องผู้ล่วงลับไปแล้ว" (Rhodes 1651: 85) ทั้งทั้งภูมิภาค ผู้สังเกตการณ์ชาวยุโรปรู้สึกสนใจในงานฉลองและเครื่องสังเวยต่อวิญญาณของผู้ตายเพื่อช่วยคนเจ็บ และการอ้างว่าการเจ็บไข้และการเสียชีวิตก่อนวัยอันควรเกิดจากพิธีกรรมที่ไม่ถูกต้อง หรือการควบคุมโลกวิญญาณให้เกิดผลร้ายโดยศัตรู (เรื่องลาว Fitch 1591: 307 และ Marini 1663: 473; เรื่องเวียดนามเหนือ Rhodes 1651: 80 – 86 และ Missions Etrangères 1674: 256; เรื่องเขมร Miche 1852: 80 – 86; เรื่องบันจาร์มาซิน Beeckman 1717: 118 – 22; เรื่องมะละกา Hamilton 1727 II: 45 – 48; เรื่องซามาร์ Alcina 1668 I, iii: 15)

วิญญาณที่บันดาล อำนาจ สุขภาพ และ ความร่ำรวยให้อยู่นอกข่ายศีลธรรม แต่ก็มีได้โดยเมฆต่อพฤติกรรมของมนุษย์แต่ละคน ผู้ที่ประสบความสำเร็จในโลกของวัตถุจำเป็นจะต้องประสบความสำเร็จในการจัดการกับวิญญาณด้วยพิธีกรรม แทนแนวคิดเชิงทฤษฎีเรื่องความเสมอภาคของมนุษย์กลับมีสิ่งที่ ฟอกซ์ (1987: 526) เรียกว่า "การเฉลิมฉลองการจำแนกแตกต่างทางจิตวิญญาณ" หลายสังคมมีตำนานเรื่องการสร้างโลกที่แตกต่างกันไปเพื่ออธิบายว่ากษัตริย์ เสรีชน และทาสมายังโลกได้อย่างไร ผลของความเชื่อนี้มีใช้ชะตานิยมแต่เป็นการแข่งขันอย่างเข้มข้นเพื่อสถานภาพและความสำเร็จ ในเรื่องนี้วิธีการทางจิตวิญญาณมีความสำคัญอย่างน้อยก็เท่ากับทางกาย พวกมะกัสซาร์ ในที่ดอนเรียกศาสนาก่อนอิสลามของตนว่า *ปาตุนตุง* (*patuntung*) จากรากศัพท์ที่มีความหมายว่า "พยายามสุดกำลัง" เพราะว่าจริงๆ แล้ว เป็นเรื่องการแข่งขันกันด้วยเล่ห์เหลี่ยมโดยใช้วิญญาณเพื่อเพิ่มสถานภาพในโลกนี้และโลกหน้า (Martin และ Birgit Rössler การสนทนากับผู้เขียน) Acciaoli (1989: 256) ตีความว่า "การแสวงหาโชคกลาง" เป็นวัตถุประสงค์หลักของพิธีกรรมของชาวบูกิส มีการกล่าวเช่นเดียวกันนี้เกี่ยวกับศาสนางัดจู ดายะกั (Ngadju Dayak) ในบอร์เนียว "ถ้าชายคนหนึ่งร่ำรวยกว่าอีกคนหนึ่ง จะพูดกันว่าเป็นเพราะเขาผู้นั้นคงจะได้จัดพิธีกรรมที่

แท้จริงในเวลาที่ถูกต้อง และระมัดระวังในการเลือกวิญญาณ . . . ยิ่งคนคนหนึ่งรู้เรื่องพิธีกรรมมากเท่าใด เขาก็ยังสามารถทำเพื่อสวัสดิภาพของตนเองและครอบครัวมากขึ้นเท่านั้น” (Miles 1966: 5)

ข้อสังเกตของคนร่วมสมัยเรื่องศาสนาท้องถิ่นในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เช่นนี้ช่วยอธิบายปฏิกิริยาของผู้สังเกตการณ์ในศตวรรษที่ 17 เช่นผู้สอนศาสนาชาวสเปนไม่เคยบันทึกเรื่องราวขมขื่นหรือการยอมรับชะตากรรมโดยไม่ปริปากของคนนอกศาสนาที่พวกเขาพยายามให้หันมานับถือคริสต์ศาสนา ที่จริงแล้ว คนพวกนี้ “ดูเหมือนว่าไม่มีจิตใจหรือความเข้าใจให้กับสิ่งอื่นใดนอกจากหาเงินได้มากมาย” (Aduarte 1640: 238) เมื่อ बादหลวงเยซูอิตอธิบายคริสต์ศาสนาให้พระภิกษุในลาวในทศวรรษ 1640 พระเหล่านั้นไม่ยอมรับด้วยเหตุผลทางโลกเช่นที่กล่าว เพราะ “จากศาสนานี้ คนเราไม่สามารถหวังว่าจะได้ เงิน ทอง ความสนุกสนาน หรือ ภรรยาหลายคน และ . . . ตรงกันข้ามดูเหมือนจะเสื่อมใสศรัทธาในการเสียเกียรติ และการดูถูกดูหมิ่นเท่านั้น . . . ศาสนานี้ถือว่าความยากจนเป็นทรัพย์สินสมบัติ และความตายเป็นกำไร” (Marini 1663: 471)

โลกวัตถุทั้งโลกมีชีวิตชีวาด้วยผีสังเทวดาที่ต้องการอาหาร เครื่องดื่ม และการบวงสรวงเอาใจ นักทฤษฎีสันนิษฐานใหม่ได้ตีความว่าความมากมายของผีสังเทวดาเป็นองค์ประกอบส่วนหนึ่งของเอกภาพแห่งจักรวาล หลักการเดียวที่ทำให้มีชีวิตชีวา ซึ่งสก็อต (1900) และคนอื่นๆเรียกว่า “จิตวิญญาณ” หรือ “วิญญาณนิยม” แต่แรก Kruyt เรียกว่า “น้ำชีวิต” ต่อมาก็เปลี่ยนเป็น “สิ่งที่เปื้อนวิญญาณ” และในที่สุดก็เป็น “อำนาจอาคม” อัลเลมา และ เบเชเมอร์ (1927) เรียกว่า “พลังขับเคลื่อน” คีส์ (1981: 711) เรียกว่า “ชีวิตินทรีย์” และ ฟอกซ์ (1987) เรียกว่า “อภินิหารภาพของชีวิต” ทฤษฎีที่ครอบคลุมเช่นนี้ไม่ได้พัฒนาโดยชาวบ้าน หรืออย่างน้อยพวกนักสอนศาสนาแรกๆก็ไม่ได้รายงานไว้ แต่เป็นลักษณะเฉพาะของแนวคิดที่เป็นนามธรรมกว่าของเมืองหลวงและราชสำนักที่สำคัญๆ โดยเฉพาะในชาวความเชื่อใน “อหวิสภาวะ” (non duality) หรือเอกภาพอันเป็นแก่นแห่งชีวิต (essential unity of existence) ซึ่งยึดถือกันทั่วไปในราชสำนักและวงการศาสนา ก่อนสมัยอิสลาม และปรากฏอยู่ในงานเขียนเกี่ยวกับศาสนาของชาวชาวมุสลิมผู้มีสัมพันธพิเศษ (Drewes 1954, 1969; Johns 1965) ที่สุมาตราที่เหมือนกัน เอกนิยม หรือการนับถือพระเจ้าองค์เดียวเห็นได้ชัดในงานเขียนของมุสลิมระยะแรกสุด (โดยเฉพาะงานของ ฮัมซะห์ ฟินซูรี และ ชัมซุด-ดิน อัล-ชามัตรานี) อาจเป็นไปได้ว่าประเพณีด้านศาสนาของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เมื่อได้กระทบกับแนวคิดของศาสนาจากอินเดียก็กลายเป็นสภาพแวดล้อมที่เอื้อต่อการคาดคะเนที่ล้าลึก เรื่องสรรพเทวนิยม หรือเอกเทวนิยม

ในบริบทของแอฟริกา ฮอร์ดัน (1971: 101) ได้บรรยายถึงความเชื่อในจักรวาลสองชั้นที่ “ผีสังเทวดาผู้น้อย” ควบคุมกิจกรรมของชุมชนในท้องถิ่น ขณะที่ “เทพสูงสุด” ควบคุมจักรวาลอยู่ไกลๆ เทพสูงสุดนี้มีความสำคัญต่อชาวแอฟริกันผู้ถูกดึงออกไปจากสังคมท้องถิ่นด้วยเหตุผลต่างๆ เช่น การค้า การปกครอง หรือ การตกเป็นทาส แต่ไม่ค่อยเกี่ยวข้องกับพวกที่ทุ่มเทให้กับสังคมเกษตรที่เข้า

ไปตั้งถิ่นฐาน คนเอเชียตะวันออกส่วนใหญ่มีแนวคิดเรื่องพระเจ้าผู้สร้างที่ค่อนข้างจะห่างไกลเหมือนกัน มักจะมีชื่อเรียกเป็นคำสันสกฤต—*บาตารา กูรู* (*เบตาตา* ในภาษาตากาล็อก) หรือ *เทวดา* – แม้ว่า จะผสมผสานในความเชื่อปรัมปราของท้องถิ่นโดยเฉพาะ เป็นธรรมดาที่คณะผู้สอนคริสต์ศาสนาและศาสนาอิสลามจะให้ความสนใจเป็นพิเศษในความเชื่อต่างๆว่ามีผู้สร้างสูงสุดแต่ไม่ยอมใช้ในการแปลแนวคิดอันน่าเกรงขามของตน คำอาหรับ อัลลอฮ์ และคำ สเปน *ดีออส* ได้กลายเป็นคำสำหรับพระเป็นเจ้าในภาษามลายู และตากาล็อกตามลำดับ รอดส์ สร้างคำใหม่ในภาษาเวียดนามที่ฟังหุหุรา “พระเป็นเจ้าแห่งสวรรค์และแผ่นดิน” ซึ่งแตกต่างเพียงเล็กน้อยจาก “พระเป็นเจ้าแห่งสวรรค์” ที่เพื่อน บาทหลวงเยซูอิตของเขาใช้ที่เมืองจีน

ความหุหุรา ประณีตบรรจง และ สนุกสนานของงานศพเป็นที่สนใจของผู้สังเกตการณ์ทั่วทั้ง เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในอินโดนีเซียตะวันออกและฟิลิปปินส์มีการฝังศพสองครั้งที่ซับซ้อน โดยมี ข้อห้ามต่างๆระหว่างระยะไว้ทุกข์ แล้วก็จะ “สนุกสนานกับการเลี้ยงอาหารและเครื่องดื่ม” อย่างมาก เมื่องานฝังขั้นสุดท้ายเสร็จสิ้นลง ศพจะฝังพร้อมผ้าราคาแพง ภาชนะเครื่องปั้นดินเผา และ เครื่องประดับ เพื่อประกันสถานภาพและความสุขสบายในชีวิตหน้า (Morga 1609: 280; also Paiva 1545: 299 – 300; Chirino 1604: 327 – 30) ที่สยาม พม่า และ ลาว การเผาศพของชาวพุทธเป็น ธรรมเนียมปฏิบัติสำหรับคนชั้นสูงแล้ว มีการแห่ศพบนแคร่ที่หุหุราไปรอบเมือง และเลี้ยงอาหารกัน หลายวันรวมทั้งดนตรีและระบำ พิธีกรรมเหล่านี้ “เอิกเกริกและหุหุราสุดจะบรรยาย” (Kaempfer 1727: 21 – 22; also van der Hagen 1607: 30 – 31; du Jarric 1614: 890; Marini 1663: 455) ในชาวและบาทลิก่อนสมัยมุสลิม ชายาของผู้ครองเมืองจะถูกคาดหวังให้ทำพิธีดีคือเผาตัวเองบน กองไฟพร้อมกับสามี (Fei Hsin 1436: 248; Galvão 1544: 93; Dagb-Register 1631 – 34: 179; Fryke 1692: 109 – 10) ขณะที่ในฟิลิปปินส์ ชูลาเวซี บอร์เนียว นีอัส เขมร และพม่า มักจะฆ่าทาส เพื่อให้ไปพร้อมกับพวกเสรีใน ชีวิตหน้า มีการถกเถียงกันว่าได้ผิวที่เคลือบด้วยรูปแบบของอินดู เจตนารมณ์อันแท้จริงของวัดชวาหลายแห่งระหว่างศตวรรษที่ 10 ถึง 15 ก็เพื่อรับใช้ลัทธิบูชาบรรพ บุรุษ (Wisseman 1983: 25 – 29)

งานเขียนสมัยใหม่เรื่องพิธีกรรมเกี่ยวกับการตายในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้แสดงให้เห็นถึง ความหลากหลายอย่างมากทั้งในการดำเนินพิธีกรรมและจักรวาลวิทยาที่เป็นพื้นฐาน (Schärer 1946; Uchibori 1978; Huntingdon and Metcalf 1979; Metcalf 1982; Forth 1981; Koubi 1982; Gerdin 1981; Volkman 1985) สำหรับสังคมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่ยังคงอยู่นอกแคว้นศาสนา ของโลกที่มีคัมภีร์ งานเลี้ยงชุมชนที่พิธีพินันและสำคัญที่สุดก็ยังคงเป็นพิธีกรรมเกี่ยวกับการตาย เพราะความเชื่อมั่นที่คู่กันคือคนตายต้องการพิธีกรรมของคนเป็นเพื่อการเดินทางที่ปลอดภัย และคน เป็นก็อาศัยความร่วมมือของคนตายเพื่อความผาสุกของตนในโลกนี้

การเปลี่ยนศาสนาหรือการเข้าเป็นสาวก

แนวคิดของศาสนาอินเดียซึ่งได้แพร่ไปยัง “ดินแดนใต้ลม” เป็นเวลากว่าพันปีไม่มีการกีดกัน แม้ในหลักปฏิบัติ ไม่ได้เรียกร้องสาวกให้ข้ามเส้นกันใดๆหรือให้เลิกกิจกรรมเดิมๆแต่อย่างใด แม้ว่าอิทธิพลของความเชื่อเหล่านี้จะเห็นได้ชัดเจนในอนุสาวรีย์และจารึกต่างๆในอาณาจักรสมัยโบราณ เราไม่อาจรู้ได้ว่าจัดความเชื่อเดิมๆออกไปได้มากแค่ไหน แม้แต่ในระดับราชสำนัก สำหรับประชาชนชนบทส่วนใหญ่แล้ว ก็คงถือว่าอย่างมากที่สุดความเชื่อพวกนี้ก็ทำให้มีพิธีกรรมหรือเทพเจ้าเพิ่มขึ้นอีกชุดหนึ่ง ที่สามารถหันไปพึ่งได้ เพื่อวัตถุประสงค์บางประการ

ผู้เขียนบางคนได้ชี้ว่าการเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามก็ดำเนินตามแนวนี้ โดยเฉพาะในชวา ในระยะแรกไม่มีอะไรเพิ่มนอกจากการปฏิญาณตน และบทสวดและพิธีกรรมอื่นๆที่อาจเอามาใช้เพื่อวัตถุประสงค์เดิมๆ (van Leur 1940: 168 – 69) ก่อนศตวรรษที่ 16 น่าจะเป็นรูปแบบที่เห็นได้ทั่วไป แต่ศาสนาที่มีศาสดาเสนอทางเฉพาะสมาชิกไปสู่การพ้นบาป ศาสนาอิสลามและคริสต์ศาสนากำหนดให้มีเครื่องหมายภายนอกที่แสดงว่าเป็นสมาชิกในชุมชนใหม่ โดยหลักการแล้วทั้งสองศาสนาเรียกร้องให้มีการประกาศตัดจากอดีตที่ไม่มีศาสนา อันเป็นสัญลักษณ์หลักของการเปลี่ยนศาสนา ตรงกันข้ามกับการเป็นสาวกแบบวางเฉย แม้ว่าในทางปฏิบัติ “ผู้เปลี่ยนใจ” ใหม่ส่วนใหญ่จะตามเจ้าครองนครของตนโดยยึดมั่นในชุมชนใหม่แต่ในนาม การเปลี่ยนแปลงนี้จำเป็นต้องเลือกเลิกกิจกรรมในอดีตบางอย่าง

ความแตกต่างที่สำคัญในกลุ่มของคณะผู้สอนทั้งสองศาสนาคือ ทางคริสต์ศาสนาต้องพึ่งคณะนักบวชที่ประพฤติพรหมจรรย์และค่อนข้างจะมีระเบียบวินัยในการระบุนขอบเขตของชุมชนใหม่ ด้วยพิธีชำระล้างบาป ตามธรรมเนียมแล้วควรมีการท่องจำคำสอนมาก่อน พิธีล้างบาปโดยคลุมหัวอาจทำได้และเกิดขึ้นเหมือนกัน—ในศตวรรษที่ 16 พ่อค้าชาวโปรตุเกสและ ฟิวดัลโก ทำพิธีล้างบาปให้ผู้ครองเกาะโซโลร์ (หมู่เกาะซุนดาน้อย) ซิง และ ซิเด็นเร็ง (ซูลาเวซี ได้) แต่เนื่องจาก ศาสนจักรไม่มีกลไกในยุคนั้นนอกจากนักบวชชาวยุโรปที่จะรักษาความต่อเนื่องของศาสนาเอาไว้ ชุมชนเหล่านี้ในที่สุดก็สูญหายไปเมื่อไม่มีนักบวช เพราะบาดหลวงสเปนและโปรตุเกสไม่สามารถแต่งงานในท้องถิ่นได้ และไม่ค่อยได้ใช้ประโยชน์ชาวเอเชียที่เป็นเพื่อนร่วมงานและผู้สอนคำสอนก่อน ค.ศ. 1700 จึงเป็นธรรมดาที่ขอบเขตของคริสต์ศาสนาส่วนใหญ่จะถูกกำหนดตามแบบของคาบสมุทรไอบีเรีย

ในทางตรงกันข้าม ผู้ที่ให้คนเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามมักจะแต่งงานในท้องถิ่น และหลายคนเป็นคนท้องถิ่น ดังนั้นในแง่วัฒนธรรมจึงยอมรับสภาพแวดล้อมด้านจิตใจได้มากกว่าพวกบาดหลวงจากสเปนและโปรตุเกส แต่เมื่อเทียบกันแล้ว มีการเรียกร้องให้แสดงสัญลักษณ์ภายนอกขึ้นต่ำสุดสำหรับสมาชิกผู้พึ่งเปลี่ยนมาเป็นมุสลิมมากกว่า ผู้พึ่งเปลี่ยนมานับถือคริสต์ศาสนา หมู่เป็น

แหล่งให้เนื้อที่สำคัญและเป็นส่วนประกอบสำคัญในงานกินเลี้ยง (Reid 1988: 35) การฆ่าหมูที่เลี้ยงไว้ทั้งหมด (มักจะทำในงานเลี้ยงใหญ่ครั้งสุดท้าย) ในตัวของมันเองมีนัยของ “การเปลี่ยนศาสนา” คือ ทิ้งการกินหมูในอดีตโดยถือว่าเป็นเรื่องชั่วร้าย การเข้าสู่หน้ตเป็นขั้นสำคัญอีกขั้นหนึ่งที่คาดหวัง ตั้งแต่ต้น “ไม่พบชาวลูตาโอ (Lutao) คนใด (แห่ง มินดาเนา-เตรันเต) เลยที่ไม่ได้เข้าสู่หน้ต หรือไม่มีใครที่กินหมู—และนี่คือสิ่งที่ประกอบกันเป็นศาสนาอิสลามสำหรับพวกเขา . . . เพราะคนพวกนี้ไม่รู้ ว่าคัมภีร์อัลกุรอาน คืออะไร” (Diaz 1718: 321; cf. Legazpi 1569: 60 – 61) แต่ในระยะเมื่อนานมานี้ ความเปลี่ยนแปลงภายนอกในเรื่องของอาหาร การแต่งกาย และทรงผม ที่คาดหวังจากผู้เปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม มีมากจนการเปลี่ยนศาสนามักจะดูเหมือนเป็นการเปลี่ยนสถานภาพทางเชื้อชาติด้วย (Bartlett 1952: 634 – 36; Geertz 1964: 181 – 82; Miles 1976: 93; Rogers-Siregar 1981: 63)

การปฏิเสธอดีตอันชั่วร้ายนี้ได้ขยายจากผิวภายนอกไปถึงระบบความเชื่อหรือไม่ การทดสอบที่ดีที่สุดในเรื่องนี้ก็คือในขอบเขตของการยอมรับศาสนาอิสลามหรือคริสต์ศาสนา มีการฝ่าฝืนข้อห้ามในอดีตอย่างชัดเจน และทำลายวัตถุที่เคารพสักการะอันจะทำให้ศาสนาเก่าไม่น่าเชื่อถือหรือปฏิบัติศาสนกิจไม่ได้ ในเรื่องนี้พวกเผยแพร่วิสัยศาสนานิกายคาทอลิก มีจุดยืนที่แข็งกร้าวกว่า มะเจลแลนยื่นกรานให้กลุ่มประมุขในเจบู ที่ยินยอมเปลี่ยนมานับถือคริสต์ศาสนาเผารูปบูชาทำด้วยไม้ มีสิ่งา ซึ่งเห็นชัดว่าคนพวกนี้ไม่ค่อยสบายใจนักที่จะทำ (Pigafetta 1524: 41 – 42) บาดหลวงเยซุอิสต์ที่มาลูลู ได้ถือเป็นนโยบายอย่างแน่วแน่ที่จะหาแหล่งของ “ลัทธิปีศาจ” ให้ได้หมดแล้วทำลายเสีย (Mascarenhas 1570: 595, 610) นโยบายนี้มีความเสี่ยงสูงโดยปลุกความกลัวอย่างมากในหมู่ประชาชนและอันตรายจากการแก้แค้น หากมีโรคภัยหรือการเพาะปลูกล้มเหลวเป็นผลตามมา แต่ก็อาจได้ผลตัวอย่างรวดเร็วและน่าทึ่ง ที่ฟิลิปปินส์ หลัง ค.ศ. 1570 บาดหลวงสเปนมีความกล้ายิ่งกว่านั้น เนื่องจากการได้รับการคุ้มครองจากรัฐ ที่นั่นไม่มี “วิหาร” ที่จะทำการสักการะบูชาแบบอินเดีย แต่บาดหลวงก็ได้ทำลายศาลของผีสงฆ์เทวดารวมทั้งข้าวของที่ใช้ในพิธีกรรม (Chirino 1604: 294, 299 – 305; Phelan 1959: 54) ที่ปางาซินัน ของพวกนี้ส่วนใหญ่เป็นเครื่องปั้นดินเผาใส่เหล้าอันมีค่าที่ใช้ในงานเลี้ยง (Aduarte 1640: 186, 243 – 44) ยุทธวิธีเช่นนี้คงจะต้องก่อความตื่นเต้นมากพอที่จะกระตุ้น “การเปลี่ยนศาสนา” โดยทำลายความน่าเชื่อถือของผู้เชี่ยวชาญพิเศษด้านศาสนาและพิธีกรรมที่รองรับระบบเก่า แต่ก็มีปัญหา ตามที่เอกสารของสเปนยอมรับโดยปริยายว่า หัวใจของการปฏิบัติศาสนกิจของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มิได้อยู่ที่สถานที่ หรือ วัตถุใดโดยเฉพาะ ดังนั้นจึงไม่สามารถทำให้หมดประสิทธิภาพไปได้ในครั้งเดียว

น่าประหลาดที่เรื่องราวของการเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามไม่ค่อยแสดงหลักฐานของการทำลายรูปเคารพบูชา ในที่สุดวิหารฮินดู-พุทธที่มลายูและสุมาตราก็ถูกทำลายหรือใช้เป็นที่ก่อสร้างใหม่ (แต่ไม่ใช่ในชาวที่แม้แต่ กลุ่มอาคารที่มีรูปนิมิตศิวลึงค์-โยนิ พวกมุสลิมก็เก็บรักษาไว้) แต่มี

หลักฐานน้อยมากว่าการทำลายรูปเคารพเป็นส่วนหนึ่งของการเปลี่ยนศาสนาในระยะต้นๆ ผู้อนุรักษ์วัฒนธรรมอาจได้รับการสนับสนุนด้วยเหตุผลที่ลึกลับมหัสจรรย์ ซึ่งกล่าวไว้อย่างดียังเป็นภาษามลายู โดยอัมชะห์ ฟินซูรี (Al-Muntahi: 336) ว่าผู้ที่ศรัทธาอย่างแท้จริงจะพบพระเจ้าในรูปบูชาเช่นเดียวกับในสรรพสิ่งที่พระองค์สร้าง มีแต่ในเรื่องเปลี่ยนศาสนาของเคอะห์ที่เจ้าเมืองผู้เพิ่งเปลี่ยนความเชื่อได้นำ “รูปบูชาที่ทำด้วยเงินและทอง และรูปมนุษย์ทำด้วยกระเบื้องเคลือบ ไม้ และดินเหนียว” มาให้ซึกชาวอาหรับที่สอนศาสนาทำลาย (*Hikayat Marong Mahawangsa*¹ อ้างใน Jones 1979: 140) อาจเป็นได้ว่าผู้ครองเมืองยังไม่มีเวลามากพอที่จะทำลายสิ่งเหล่านี้ด้วยตนเอง ถ้าหากนี้เป็นรูปแบบปรกติคงจะต้องมีการสลัดอดีตที่ไม่มีศาสนาอย่างจริงจัง อย่างน้อยก็ที่ราชสำนัก ที่รูปบูชา (คงจะเป็นฮินดู) เช่นนี้มีบทบาทในพิธีกรรมอยู่บ้าง

อาจจะหลังจากนั้น (ต้นศตวรรษที่ 16 ถ้าพงสาวดารปัตตานีเชื่อถือได้) เจ้าผู้ครองปัตตานียอมรับศาสนาอิสลาม พงสาวดารเล่าว่า “พระองค์ทรงเลิกบูชารูปเคารพ (*เบร์ฮารา/berhala*) และการเสวยเนื้อหมู แต่นอกจากนี้แล้ว ก็มิได้เปลี่ยนกิจวัตรของคนนอกศาสนา (*กาฟิร/kafir*) แม้แต่อย่างเดียว” (*Hikayat Patani*: 75) ถึงแม้ว่าผู้เขียนจะไม่เห็นชอบด้วย การนี้อาจดูเหมือนจะเป็นก้าวสำคัญหากจริงๆ แล้วหมายความว่าเจ้าเมืองได้ละทิ้งศาสนาของบรรพบุรุษ แต่คำ *เบร์ฮารา* มินัยว่ารูปเคารพฮินดู-พุทธ ซึ่งขัดกับศาสนาของคนทั่วไปในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้อยู่แล้ว ดังนั้นสิ่งที่ไม่ยอมรับอาจเป็นเพียงพิธีบูชาแบบพราหมณ์ของหลวงเท่านั้น พงสาวดารกล่าวถึงสมัยของผู้สืบทอดตำแหน่งคนต่อไปที่สร้างสุเหร่าหลังแรกว่าผู้คนของเมืองนี้เลิกรับประทานหมูและบูชารูปเคารพ แต่ยังคงถวายเครื่องเช่นแก้วนั้ ไม้ หิน และ ผีสาธเทวดา (เพ็งอ้าง: 79)

หลักฐานชิ้นเล็กชิ้นน้อยที่เรามีก่อน ค.ศ.1500 พูดยตามตรงแล้วไม่เพียงพอที่จะพูดถึงขั้นตอนหรือขอบเขตของการเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามด้วยความมั่นใจ พอถึง ค.ศ.1500 มีกลุ่มมุสลิมขนาดใหญ่พอสมควรที่พูดภาษามลายู หรือ ชวา ในเมืองท่าตามเส้นทางการค้าสำคัญๆ พวกนี้อ้างว่า

¹ เพราะในแง่ความถูกต้องทางประวัติศาสตร์แล้ว พงสาวดารฉบับนี้ จะมีน้อยที่สุดในบรรดาพงสาวดรมลายู ที่มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับการเปลี่ยนศาสนา ผมจำเป็นต้องอธิบายเรื่องการใช้หนังสือเช่นนี้โดยทั่วไปบ้าง รายงานพื้นเมืองที่ยังหลงเหลืออยู่เรื่องการยอมรับศาสนาอิสลามในสุมาตราเหนือ มะละกา ชวา และ เตรี้นาเต ห่างจากเวลาของเหตุการณ์ที่เล้ามากจนต้องมองเรื่องเหล่านี้ว่าไม่ใช่บันทึกของเรื่องราวตามที่เกิดขึ้นจริงๆ หากแต่เป็นการบรรยายสิ่งที่ดูเหมือนจะมีเหตุผลหรือเป็นแบบอย่างสำหรับผู้เขียนในศตวรรษที่ 16 ถึง 18 ทุกเรื่องมีองค์ประกอบที่อาจกลายเป็นแบบฉบับ—การดำเนินธุรกิจระหว่างเจ้าเมืองท้องถิ่นและนักบุญต่างชาติร่วมกับความฝันและปาฏิหาริย์ (Jones 1979: 152 – 58; Brakel 1978: 11 – 13) เมื่อพิจารณาด้วยกันก็ชี้ให้เห็นว่าอะไรที่จดจำกันว่าเป็นประเด็นสำคัญในเรื่องราวสมัยต้นๆ ที่หลักฐานอื่น ๆ มีน้อยมาก การไม่มีเรื่องเกี่ยวกับการทำลายล้างวิหารต่าง ๆ นับว่าสำคัญ แต่ควรจะให้ความสนใจในทางประวัติศาสตร์มากขึ้นกับกรณีการเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามหลัง ค.ศ. 1500 ที่มีเอกสารซึ่งอาจนำมาใช้เป็นข้อมูลได้มากกว่ามาก

ในกลุ่มมีผู้ครองเมืองที่สำคัญที่สุดของสุมาตรา คาบสมุทรมลายู ชวาเหนือ และ มาลุก เรื่องพวก
ผู้คนบริเวณหลังเมืองทำปฏิตศานกิจของอิสลามไปไกลแค่ไหนไม่ชัดเจนนัก ไม่มีหลักฐานหนัก
แน่นพอเรื่องการเขียนเกี่ยวกับศาสนาอิสลามเป็นภาษามลายูหรือชวาก่อนปลายศตวรรษที่ 16 ซึ่งชวน
ให้คิดว่า ชาวมุสลิมที่เคร่งและคงแก่เรียนคงจะ “ถูกกักบริเวณ” ในตอนนั้น

ชาวอาหรับบางคนไม่ประทับใจกับความผูกพันของเมืองมุสลิมระยะแรกๆเหล่านี้กับศาสนา
อิสลาม อิบิน มาจิด (Ibn Majid) คนนำร่องชาวอาหรับผู้มีชื่อ (1462: 206) ไม่ได้พูดถึงชาวเมือง มะ
ละกาด้วยความชื่นชม เขาว่า “คนพวกนี้ไม่มีวัฒนธรรมเลย ชายนอกศาสนาแต่งงานกับผู้หญิงมุสลิม
ส่วนชาวมุสลิมก็เอาผู้หญิงนอกศาสนาเป็นภรรยา คุณไม่รู้หรือว่าพวกนี้เป็นมุสลิมหรือเปล่า แต่เป็น
ขโมยเพราะการลักขโมยมีอยู่ทั่วไปในหมู่คนเหล่านี้ และไม่เห็นใครรังเกียจ พวกมุสลิมกินเนื้อสุนัข
เพราะไม่มีกฎเรื่องอาหาร พวกเขาค้มเหล้าในตลาด และไม่ถือว่าการหย่าร้างเป็นการกระทำทาง
ศาสนา” แม้ว่าคำพูดของอิบินจะไม่ยุติธรรม แต่พงศาวดารมะละกาเองก็ยอมรับแบบฉบับการทำตัว
ตามสบายของชาวมลายูในมะละกา ล้อเลียนผู้คงแก่เรียนเคร่งศาสนาชาวอาหรับที่แพ้ในการตอบโต้
อย่างคมคายกับขุนนางมลายูที่เมาเหล้า (*Sejarah Melayu* 1612: 177 – 78) แม้แต่ผู้ที่ดื่มจัดเช่นชาว
โปรตุเกสยังคิดว่าพวกมลายูในมะละกา “ในงานเลี้ยงและงานรื่นเริง . . . ค้มเหล้ามากเกินไป” (Pires
1515: 268)

1540 – 1600: การแตกกันเป็นสองขั้ว และ เส้นแบ่งเขตศาสนา

หลังเวลาผ่านไปพอสมควร ก็เกิดการทะเลาะวิวาท และเรต่อสู้กับพวกเขา [โปรตุเกส] เราโจมตีกัน
เอาชนะกัน เหมือนกับว่าสงครามศักดิ์สิทธิ์จะไม่มีวันจบสิ้น
เมื่อชาวมุสลิมคนหนึ่งตายในสงครามศักดิ์สิทธิ์ จะไม่มีการใส่ผ้าห่ม ถ่วงตาขังให้เขาเสีย
ประโยชน์ในชีวิตหน้า แต่เขาจะตรงขึ้นสวรรค์

—Rejali 1657: 169 - 70

ในศตวรรษที่ 16 มีข้อมูลซึ่งเป็นที่น่าพอใจมากกว่า เห็นชัดว่าคนทั้งชนบทและในเมือง
จำนวนมาก “เปลี่ยน” มานับถือศาสนาอิสลาม สลัดวิถีชีวิตเดิม เลิกรับประทานหมู รับประทานอาหาร
อิสลามในเรื่องการแต่งกาย การทักทาย และพิธีกรรม และแสดงตัวว่าเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน
อิสลามสากล การแสดงตัวอย่างชัดเจนนี้ส่วนใหญ่เป็นผลมาจากปัจจัยสองประการ— การเดินเรือเพื่อ
เชื่อมต่อโดยตรงและจริงจังระหว่างเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และบริเวณทะเลแดง และการแยก
ออกเป็นสองขั้วที่ชัดเจนระหว่าง *ดาร์ อุล-อิสลาม* (*Dar ul-Islam*) และพวกที่เป็นศัตรู

ก่อน ค.ศ.1500 เช่นที่เราได้ตั้งข้อสังเกต เครื่องเทศของมาลากูและพริกไทยของอินโดนีเซียเกือบทั้งหมดส่งออกไปที่จีน แรงดึงดูดของตลาดยุโรปได้เปลี่ยนทั้งปริมาณและทิศทางของสินค้าส่งออก จนกระทั่งถึง ค.ศ.1600 กว่าครึ่งหนึ่งของผลผลิตพริกไทยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่เพิ่มขึ้นอย่างมากไปยังตะวันออกกลางและยุโรป พอถึงทศวรรษ 1530 พ่อค้ามุสลิมผู้มีฐานที่อาจะห์ส่งเรือของตนไปยังทะเลแดง และพอถึงทศวรรษ 1550 เรือแล่นข้ามมหาสมุทรอินเดียตรงไปยังอาระเบีย (Boxer 1969: 416 – 19) ช่วง 60 ปีต่อมาเป็นระยะเวลาเดียว และเว้นมาจนกระทั่งศตวรรษนี้ที่ชาวมุสลิม อินโดนีเซีย มีหนทางติดต่อเองโดยตรงอย่างสม่ำเสมอกับศูนย์กลางศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนาของตน

เมื่อเรือรุ่นแรกของฮอลันดา อังกฤษ และ ฝรั่งเศส มาถึงยังกลุ่มหมู่เกาะประมาณ ค.ศ. 1600 ก็ได้พบพ่อค้าที่พวกเขาเรียกว่า เตอร์ก หรือ “รุม” (รุมิ ในภาษามลายู) เข้าไปอยู่ที่ อาจะห์ บันเต็น บันดา และเตรันดา เมื่อเฟรเดริก เดอ ฮุตมัน ต้องการบรรยายว่าการต้อนรับพ่อค้าต่างชาติที่ อาจะห์ ประมาณ ค.ศ. 1600 เป็นอย่างไร เขาเลือกตัวอย่างที่เป็นแบบฉบับคือการมาของนะกะโซดา จากเม็กกะ ผู้เสนอให้ความช่วยเหลือทางการทหารแก่สุลต่าน จากเมืองของเขา (Houtman 1603: 27 – 28) การติดต่อทางการค้าอย่างสม่ำเสมอทำให้ผู้จาริกแสวงบุญ และผู้ทรงความรู้เดินทางมาเรื่อยๆ ระหว่างเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และเม็กกะ ตั้งแต่ทศวรรษ 1550 แหล่งข้อมูลของคาทอลิกมีเรื่องบ่นว่า “casizes” (อุลามหรือผู้ทรงความรู้เรื่องศาสนาอิสลาม) จากตะวันออกกลางเดินทางมาทำตัวเป็นพ่อค้าผู้นำศาสนาอิสลามแพร่ไปยังเกาะที่ไกลที่สุดของกลุ่มหมู่เกาะ (Dias 1556: 245; Osorio 1563: 245; Argensola 1708: 103)

นักบุญและผู้ทรงความรู้หลายคนที่เชื่อกันโดยทั่วไปว่าช่วยให้ศาสนาอิสลามก้าวหน้าเป็นชาวอาหรับ แต่ก็มีที่เป็นชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ผู้ได้ไปเม็กกะมาแล้ว เช่น ซุนัน ฦนุง (Sunan Gunung) ผู้ก่อตั้งกลุ่มบันเต็นมุสลิม และเชคนิกายซุฟี ชื่อ ฮัมซาร์ ฟันซุรี (Hamzah Fansuri) อับดุลระกัฟ อัสซิงกิลี (Abdurra'uf as-Singkili) และ เชค ยูซุฟ (Yusuf) ผู้ทรงความรู้ชาวอาหรับเดินทางมาอาจะห์และทำหน้าที่เป็นการชั่วคราว ทำการสอน เขียนหนังสือ (ส่วนใหญ่เป็นภาษาอาหรับ) และได้คารมกันที่นั่น บางคนเช่น มุฮัมมัด อัซฮารี (Muhammad Azhari) แห่งเม็กกะ ประมาณ ค.ศ.1570 และ อะบูลเคอีร์ (Abu'l-kheir) แห่งเม็กกะ และ มุฮัมมัด แห่ง เยเมน ในทศวรรษ 1580 มีอิทธิพลมากพอที่ รานีรี (1644: 33 – 34) จดจำได้ในอีกห้าสิบปีต่อมา อาจะห์ได้รับสมญาว่าเป็น “ระเบียบของเม็กกะ” เพราะเป็นเมืองท่าและศูนย์ที่ผู้จาริกแสวงบุญจากดินแดนใต้ลมมารอเรือบรรทุกพริกไทยที่จะพาพวกเขาไปยังดินแดนศักดิ์สิทธิ์

ชาวคาบสมุทรไอบีเรียมีประเพณีอันยาวนานในการทำสงครามศาสนากับมุสลิมในบ้านเมืองของตนเอง แต่ก็มีอีกประเพณีหนึ่งในการทำการค้ากับชาวมุสลิมเหล่านั้นอย่างสงบเมื่อตนจะได้ผลประโยชน์ คดีเรื่องสงครามศาสนาเหมาะสมอย่างที่สุดที่จะใช้เป็นวัตถุประสงฆ์หลักของโปรตุเกส

ในมหาสมุทรอินเดีย—เพื่อแย่งการค้าไปจากพวกมุสลิม โดยจัดหาเครื่องเทศจากเอเชียไปยังอเล็กซานเดรีย และ เบรุต เพื่อขายต่อให้เวนิส ในช่วงสองทศวรรษแรก พวกโปรตุเกสถือว่าพ่อค้ามุสลิมที่ร่ำรวยและผู้ครองเมืองที่สนับสนุนคนเหล่านี้เป็นศัตรูที่จะต้องโจมตีและปล้นในทุกโอกาส แต่ผลประโยชน์ทางการค้าที่เหมือนกัน ในที่สุดก็กระตุ้นให้มีการตกลงทางการค้าที่เน้นผลในทางปฏิบัติกับพวกมุสลิมรวมทั้งพวกฮินดูด้วย ทำให้มีการส่งสินค้าจากเอเชียโดยเรือโปรตุเกสและบางกรณีก็สลัดกัน พอมาถึงทศวรรษ 1530 พวกโปรตุเกสก็ได้พบช่องทางที่เข้ากันได้กับการค้าเอเชีย

แต่ในกลางศตวรรษการเปลี่ยนกลยุทธ์ของโปรตุเกสได้นำไปสู่การยกเลิกการค้าโดยตรงกับเมืองภายในเอเชีย สิ่งที่เข้ามาแทนที่ก็คือพ่อค้าที่สำคัญของโปรตุเกสบางคนได้รับสิทธิผูกขาดเส้นทางเดินเรือบางเส้น—โดยเฉพาะเส้นทางระหว่างโคโรมันเดล และมะละกาของโปรตุเกส นี่เป็นการนำระบบการค้าของโปรตุเกสกลับเข้ามาอย่างได้ผล ในฐานะคู่แข่งด้านการค้าของพวกมุสลิมอย่างเปิดเผยในอ่าวเบงกอล และเป็นเช่นนี้อยู่เสมอทางตะวันตกของอินเดีย (Subramanyam 1990: 108 – 13) การปรับเปลี่ยนนี้เกิดขึ้นพร้อมกันกับรอยแตกแยกทางศาสนาที่กว้างขึ้น แต่ทั้งสองเรื่องนี้จะเกี่ยวกันโดยบังเอิญหรือไม่ ยังไม่ชัดเจน

ปฏิบัติการที่แน่นอนในการเผยแพร่คริสต์ศาสนามีไม่มาก จนถึงสมัยการปฏิรูปคฤหัสถ์และการมาถึงเอเชียของบาทหลวงเยซุอิตส์รูปแรกคือนักบุญฟรานซิส ซาเวียร์ (Francis Xavier) ใน ค.ศ. 1542 ช่วงนั้นเพิ่งจะปรากฏว่าคนนอกป้อมปราการของโปรตุเกสเปลี่ยนศาสนาเป็นจำนวนมาก โดยเฉพาะที่อินโดนีเซียตะวันออก การลงทุนของคณะผู้สอนศาสนาเข้าไปขวางความปรารถนาของโปรตุเกสในระดับหนึ่งที่จะพยายามหาโอกาสทางการค้าเข้าไปแม้แต่ในที่มั่นของพวกมุสลิม ทำให้เกิดขัดแย้งผลประโยชน์กันจนไม่มีทางที่จะสามารถประสานกันได้ โดยเฉพาะในมาลัคยา แม้ว่าคณะผู้สอนศาสนาได้ผ่อนคลายความรุนแรงของพวกพิศัลโกโปรตุเกสรุ่นแรกๆลง แต่ก็ได้ทำให้รอยแยกกว้างขึ้นระหว่างระบบสังคมสองระบบที่แข่งขันกันมากขึ้นในกลุ่มหมู่เกาะ

ตรงกันข้ามกับนักบวชจำนวนน้อยที่คืนรนต่อผู้ทำงานในความคุ้มครองของโปรตุเกส กษัตริย์สเปนที่ร่ำรวยส่งนักบวชจำนวนมากไปยังฟิลิปปินส์หลังการยึดครองมะนิลาใน ค.ศ. 1571 มีบาทหลวงผู้เผยแพร่ศาสนาอยู่ 13 คนในหมู่เกาะเหล่านี้ใน ค.ศ. 1576 มี 94 คนใน ค.ศ. 1586 และ 267 คนใน ค.ศ. 1594 (Phelan 1959: 56) การเปลี่ยนศาสนาของประชากรในที่ลุ่มของเกาะลูซอนและ วิชายา ส่วนใหญ่ สำเร็จเรียบร้อยไปภายใน ค.ศ. 1650 ในช่วงระหว่าง ค.ศ. 1580 – 1660 งานของคณะสอนศาสนาสเปน ได้ขยายไปทางใต้ถึงมินดาเนา ซูลาเวซีเหนือ และ มาลัคยา ด้วยจิตสำนึกที่เอาการเอางานของทหารและการแข่งขันทางจิตวิญญาณกับศาสนาอิสลาม หลังจากการเริ่มต้นหลายครั้งที่ไม่ค่อยได้ผลในเมืองพุทธนิกายเถรวาทบนแผ่นดินใหญ่ บาทหลวงเยซุอิตส์เริ่มงานที่ประสบความสำเร็จอย่างน่าทึ่งในโคชินจีน ใน ค.ศ. 1626

พ่อค้ามุสลิมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยเฉพาะผู้ค้าเครื่องเทศ ได้ตอบโต้การโจมตีที่โปรตุเกสเริ่มอย่างรุนแรง โดยรวมตัวเข้าด้วยกันรอบๆ ศูนย์มุสลิมและเตรียมแผนโจมตีกลับ พ่อค้ามุสลิมที่ถูกขับออกจากมะละกากระจัดกระจายกันไปอยู่ที่ ยะโฮร์ ปะหัง ปัตตานี และ ที่สำคัญที่สุดที่อาเจะห์ ทำให้เมืองเหล่านี้สำนึกในความเป็นมุสลิมต่อต้านคนนอกศาสนาที่มานุกรน การวางอำนาจแทรกแซงของโปรตุเกสในปาไซ และ เปดรี ยิ่งผลักดันให้กลุ่มมุสลิม กลุ่มการค้า หรือพวกที่เพียงแต่รักชาติ ในสุมาตราเหนือ สนับสนุนสุดด้านแห่งอาเจะห์ในความพยายามของพระองค์ที่จะรวมเมืองชายฝั่งที่จนถึงบัดนี้ยังแตกแยกทางการเมืองให้มาเป็นอาณาจักรเดียวกันเพื่อต่อต้านโปรตุเกสอย่างจริงจัง เป็นเวลากว่าร้อยปีที่อาเจะห์เป็นศัตรูของมะละกาในอาณัติของโปรตุเกสมาโดยตลอด การผสมผสานคตินิยมและการค้าของอาเจะห์ ในฐานะศูนย์อิสลามใหม่ของเส้นทางเครื่องเทศสะท้อนสภาพของชาวไอบีเรียน ไม่นานหลังความสำเร็จนี้ ประมาณ ค.ศ. 1525 ชาวสุมาตราคนหนึ่งรู้จักกันในชื่อนามขุณัน ญูณง จาตี (Sunan Gunung Jati) กลับมาถึงสุมาตราหลังจากไปศึกษาที่เมืองเมกกะ เข้าพบกับเดมะกั รัฐเมืองท่าที่กำลังเจริญรุ่งเรือง และสถาปนาบ้านเดิม เป็นศูนย์ อิสลามในชาวตะวันตก เนื่องด้วยโปรตุเกสได้พยายามที่จะสร้างอิทธิพลครอบคลุมชายฝั่งที่อินโดเนซียครอบครอง (ปาจาจาร์น พร้อมด้วยเมืองท่าที่ ซุนดา กะหลาปา—ต่อมาเรียกว่าจาการ์ตา) ตัวอย่างของอาเจะห์คงอยู่ในความทรงจำของชาวมุสลิม

การขยายอาณาจักรฮอตโตมัน ไปถึงอียิปต์ ซีเรีย และ เฮซซ ใน ค.ศ.1516 – 17 และถึงอิรักและอ่าวเปอร์เซียใน ค.ศ. 1534 – 38 ได้ทำให้เกิดมีมหาอำนาจทางทหารชั้นหนึ่งในมหาสมุทรอินเดีย และมีความสนใจที่จะปกป้องเส้นทางการค้าเครื่องเทศของพวกมุสลิม การที่สุลต่านซูไลมาน (Sulaiman) และ เซลิมที่ 2 (Selim II) โจมตีกองกำลังคริสเตียนที่นำโดยสเปนดูเหมือนจะมีผลให้เกิดการตื่นตัวแพร่ไปไกลจนถึงเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ กองทัพเรือตุรกีกองแรกที่ต่อสู้กับโปรตุเกสในมหาสมุทรอินเดียเป็นเรือที่ส่งไปโดยผู้ครองอียิปต์ใน ค.ศ. 1537 – 38 แม้ว่าจลัมเหลวอย่างไม่มีเป็นท่า ลูกเรือบางคนคงหาทางมายังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้ ชาวโปรตุเกสกล่าวซ้ำแล้วซ้ำอีกว่าคนตุรกี และ “อะบิสซิเนีย” เป็นผู้นำกองทัพมุสลิม ปินโต (1578: 21, 28, 46 – 47, 55) ยืนยันว่าสุลต่าน อาเลาะดีน รียายัต ชะห์ อัลกาฮาร์ (Alau'd-din Ri'ayat Syah al-Kahar) คือกษัตริย์อาเจะห์ ผู้ทำสงครามศาสนา ส่งเรือบรรทุกพริกไทย 4 ลำไปยังทะเลแดงใน ค.ศ. 1538 – 39 แล้วกลับมากับทหารตุรกีหลายร้อยคน ตาม “สัญญาที่ตกลงกันระหว่างปาชาแห่งไคโรกับกษัตริย์อาเจะห์ ในนามของแกรนด์เตอร์ก เพื่อแลกเปลี่ยนกับสิทธิพิเศษที่จะได้จัดตั้งสถานการค้าแต่เพียงผู้เดียวที่เมืองท่าปาไซ [ของ อาเจะห์]” ด้วยทหารพวกนี้และทหารต่างชาติอื่นๆที่มาช่วยรบ อาเจะห์สามารถรบชนะชาวบาตะกั เพื่อนบ้าน ซึ่งไม่ใช่มุสลิม และขับพวกนี้ไปจากบริเวณชายฝั่งในทศวรรษ 1560

ในทศวรรษ 1560 ความสัมพันธ์ทางการค้าและการทูตระหว่างตุรกีและอาเจะห์ทำให้มีเอกสารข้อมูลดีกว่า ความสัมพันธ์นี้เพิ่มแรงผลักดันแนวคิดรวมพวกมุสลิมทำสงครามศาสนาต่อต้าน

โปรตุเกสในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อาจะห์ส่งทูตไปยังอิสตันบูลอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ ค.ศ. 1563 เพื่อถวายบรรณาการแก่สุลต่านตุรกีและขอความช่วยเหลือเพื่อต่อต้านโปรตุเกส “สุลต่าน [แห่งอาจะห์] กล่าวว่าพระองค์ถูกทิ้งให้เผชิญพวกนอกศาสนาตามลำพัง พวกนี้ได้ยึดเกาะบางเกาะ และได้จับพวกมุสลิมเป็นเชลย เรือพ่อค้าและผู้จาริกแสวงบุญที่ออกจากเกาะเหล่านี้ไปยังเม็กกะ ถูกยึดในคืนหนึ่ง [โดยพวกโปรตุเกส] และที่ไม่ถูกยึดก็ถูกยิงจมไปทำให้มุสลิมจำนวนมากจมน้ำตาย” (จดหมายของสุลต่านเซลิม ที่ 2 ค.ศ.1568, ในงานของ Saffet 1912: 606 – 08) ตุรกีสนองคำขอร้องซ้ำๆ เหล่านี้โดยส่งช่างปืนและทหารปืนใหญ่ อาจะห์ใน ค.ศ.1564 แต่ที่แน่นอนก็คือใน ค.ศ. 1568 ปฏิบัติการนี้กระตุ้นการร่วมมืออย่างไม่เคยปรากฏมาก่อนระหว่างอาณาจักรอิสลามต่างๆที่มีส่วนในการค้าเครื่องเทศ และการเพิ่มอย่างฉับพลันในความคิดเรื่องสงครามศักดิ์สิทธิ์ ไม่เพียงแต่อาจะห์ทำสงครามศาสนากับพวกบาตัก และ มะละกาของโปรตุเกส (1568, 1570) ในอินเดีย ราชูปัจปุร์ (Bijapur) เป็นพันธมิตรกับกอลคอนดา (Golconda) และรัฐมุสลิมอื่นๆ ในอินเดียได้เข้าปล้นวิชัยนคร เมืองหลวงของฮินดู (1565) และโจมตีเมืองกัว (Goa) ของโปรตุเกส (1570) (Reid 1969; Eaton 1978: 83 – 85) ทางออกหลักเพื่อสู่ทะเลของ วิชัยนคร ที่เมืองปุลิกัต (Pulicat) เชื่อมลงอย่างรวดเร็วและแทนที่โดย มาซูลิปัตนัม (Masulipatnam)—เมืองท่าสำคัญของมุสลิมที่ฝั่งกอลคอนดา ซึ่งตอนนี้เป็นพลังอำนาจที่ครอบงำอินเดียตะวันออกเฉียงใต้ กอลคอนดาได้สร้างสัมพันธไมตรีต่อต้านโปรตุเกสกับอาจะห์ จัดหาอาวุธและคนสำหรับการโจมตีมะละกา (Subrahmanyam 1990: 151 – 53)

ในอินโดนีเซียตะวันออกเฉียงใต้ สภาพของศาสนาอิสลามและคริสต์ศาสนามีความเปราะบางเกือบพอๆกันในกลางศตวรรษที่ 16 การตกลงกันชั่วคราวที่ไม่สู้จะมั่นคงระหว่างโปรตุเกสและอาณาจักรของสุลต่านแห่ง เตร์นาเต เรื่องการค้ากานพลูทำให้คณะผู้สอนศาสนาทั้งคริสเตียนและมุสลิมก้าวหน้าไปข้างในหมู่ชาวมาลูกู ที่ส่วนใหญ่ยังคงมีความเชื่อในผีสาทเทวดา ในทศวรรษ 1560 ชาวโปรตุเกสรู้สึกไร้ค่ามากขึ้นเรื่อยๆเมื่อปรากฏว่าสุลต่านไฮรูน (Hairun) แห่ง เตร์นาเต มีความสามารถในการใช้เล่ห์เหลี่ยมส่งเสริมอำนาจของพระองค์เองและศาสนาอิสลาม ใน ค.ศ.1570 พวกโปรตุเกสได้ ทรยศและสังหารสุลต่าน บาบุลละห์ (Baabullah) โอรสของ ไฮรูน ได้ใช้ความโกรธแค้นต่อการกระทำอันโหดร้ายนี้ขับไล่พวกโปรตุเกสออกจาก เตร์นาเต และบังคับให้ชาวคริสเตียนผู้สนับสนุนพวกนี้ทั่วมาลูกู มานับถือศาสนาอิสลามเพื่อแสดงความจงรักภักดี บาบุลละห์เองเป็นผู้เผยแพร่ศาสนาอิสลามที่มีประสิทธิภาพอยู่แล้วในสมัยพระราชบิดา (Vieira 1558: 239) แต่ตอนนี้พระองค์สามารถทำให้ศาสนาอิสลามขยายไปเกือบทั่วเกาะอัมบอนไปถึงบูตุน เซลาเยร์ และอาณาจักรที่ชายฝั่งตะวันออกและฝั่งเหนือของเกาะซูลาเวซี และมินดาเนาตอนใต้ พวกโปรตุเกสและสเปนเชื่อว่าสุลต่านผู้สู้รบในสงครามศาสนาค้นได้นำ “ศาสดาแก่ชาวอาหรับและเปอร์เซียจำนวนมาก” เข้ามาใน มาลูกู และส่งคณะทูตและผู้สอนศาสนาไปยังบรูไน มินดาเนา ซาวา และ อาจะห์ เพื่อ

ส่งเสริมให้ทำสงครามศักดิ์สิทธิ์ (Salazar 1588: 68 – 69; Argensola 1708: 93 – 94, 103) ในสมัยของสุลต่าน บาบูลละห์ (1507 – 83) และจนกระทั่งพวกฮอลันดามาถึงใน ค.ศ.1600 ความศรัทธาต่อศาสนาเป็นเรื่องซับซ้อน มีความรู้สึกที่รุนแรงกว่าช่วงก่อนหน้าหรือหลังจาก เหตุการณ์นี้ว่าการยอมรับนับถือศาสนาอิสลาม เป็นส่วนสำคัญของความจงรักภักดีต่อผู้ครองเตรินาเต

หลักฐานทางมลายู เช่น *เซจาเรห์ เมลายู* และ *อิกายัต ตานะห์ อีตู* รายงานการมาถึงของพวกโปรตุเกสในลักษณะที่เป็นกลางหรือแม้แต่ในทางที่ให้ประโยชน์ แต่ในครึ่งหลังของศตวรรษมีการกล่าวถึงชาวคาบสมุทรไอบีเรียอยู่เป็นประจำว่าเป็นศัตรู และกาฟิร (คนนอกศาสนา) และ มีการพรรณนาถึงคนพวกนี้ในการแสดงความคิดเห็นเรื่องสงครามศักดิ์สิทธิ์ (Raniri 1644: 31 – 32; Rijali 1657: 169 – 72) ในช่วงเวลาเดียวกัน หลักฐานของโปรตุเกสและ สเปน เองก็แสดงความเป็นปรปักษ์ต่ออิสลาม จึงไม่มีข้อสงสัยเลยว่าความรู้สึกนั้นเหมือนกันทั้งสองฝ่าย ในเรื่องเล่าที่มีชีวิตชีวาของเขาแมนเดส ปินโตได้เขียนข้อความที่มีสีสันต่อต้านคนนอกศาสนาโดยให้กษัตริย์แห่งอาเงะห์และเดมะกะพูคว่าปะหังไม่ยินยอมให้ฝังพวกโปรตุเกสบนบกเพราะ “พื้นดินจะถูกสาปและ . . . ปลุกอะไรจะไม่ขึ้นเลยเพราะมิได้ชำระล้างให้หมู่ที่บริโภคเป็นจำนวนมากหมดไปจากร่างกาย” (Pinto 1578: 59; also 30, 48) ปินโตยังเป็นแหล่งสำคัญเรื่อง โคจา อาเซ็ม (Koja Asem) นะกะโซดา (เจ้าของเรือ) ชาวคูราตผู้สาบานว่าจะแก้แค้นพวกโปรตุเกสหลังจากสมาชิกในครอบครัวของเขาสามคนเสียชีวิตในการจู่โจมปล้นเรืออย่างเหี้ยมโหดของคนพวกนี้ในทะเลแดง เขาได้รวบรวมกองทัพเรือมุสลิมขนาดเล็กเพื่อโจมตีเรือโปรตุเกสในทะเลจีนใต้ เล่ากันว่าเขามีมุสลิมหนูนหลัง 1500 คน ทั้งจากอินเดียและจาก “ลูซอน บอร์เนียว ซาวา และ จามปา” เมื่อพวกโปรตุเกสสังหารเขาใน ค.ศ. 1540 ในความเห็นของปินโต ถ้อยคำโน้มน้าวใจของเขาเป็นเรื่องของจีฮาด (jihad) ให้สัญญากับคนของเขาว่าจะได้ไปสวรรค์ “ถ้าตัวเราออกไปด้วยเลือดของคนนอกศาสนา” (เพ็งอ้าง: 106 – 12)

ทูตสเปนรายงานว่าสุลต่านแห่งบรูไนได้ตอบโต้จดหมายที่เขียนอย่างโอหังจากมะนิลาใน ค.ศ. 1578 โดยกล่าวว่า “นี่หรือคือวิธีที่พวกเจ้าเขียนถึงเราผู้เป็นกษัตริย์ ขณะที่พวกเคสติลเป็นคนนอกศาสนา . . . ผู้ไม่มีวิญญาณ ผู้ถูกไฟเผาผลาญเมื่อตายไป และที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะกินหมู” (Blair and Robertson 1903: 09 IV: 150, 160 – 61) แม้แต่ที่ศูนย์ถ่ายสินค้าของอยุธยา บาดหลวง คอมินิกัน 2 รูปที่มาถึงในทศวรรษ 1560 ถูกกลุ่มชาวมุสลิมที่ก่อการจลาจลรุมทำร้าย บาดหลวงรูปหนึ่งถูกสังหาร อีกรูปหนึ่งถูกทำร้ายสาหัส พวกมุสลิมจำนวนหนึ่งถูกตัดสินให้ช้างหลวงของสยามเหยียบจนตายฐานก่อความวุ่นวาย (Sancta Maria 1569)

เราไม่ควรพูดเกินจริง ในพื้นที่ส่วนใหญ่ยกเว้นอาเงะห์ความสัมพันธ์ระหว่างชาวมุสลิมและชาวคริสเตียนในด้านการค้าและส่วนตัวยังคงดำเนินไปอย่างกว้างขวาง แต่บรรยากาศของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่ตามปรกติจะอะลุ่มอล่วยถูกกระทบอยู่ระยะหนึ่งหลัง ค.ศ. 1540 โดยสิ่งที่อาจเรียกได้ว่า “การขัดกันของมหาอำนาจ” ระหว่าง คริสตจักรนำโดยสเปน และอิสลามนำโดยตุรกี กอง

กำลังมุสลิมสากจากทั่วมหาสมุทรอินเดียมาร่วมในสงครามเหล่านี้—ไม่เพียงแต่พวกคุรรัตและตุรกีในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้แต่ยังมีชาวอินโดนีเซียที่รบในฐานะทหารรับจ้างในสงครามของอินเดีย (Voorhoeve 1955: 5) ในช่วงนี้มักมีการทำสงครามเพื่อเผยแผ่ศาสนาอิสลาม (และ คริสต์ศาสนา) ดังนั้นเส้นแบ่งกั้นเขตระหว่างชาวมุสลิมและมิใช่มุสลิมชัดเจนขึ้นและมักจะเป็นความขมขื่น ชาวบาตัก โตราจัน บาห์ลี และอื่นๆ หาทางสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันเป็นครั้งแรกในความพยายามที่จะต่อต้านจักรวรรดินี้ ด้วยได้เริ่มเห็นเอกลักษณ์ของตนเองว่าจะต้องไม่เกี่ยวกับการเป็นมุสลิม

ในชาซึ่งมักจะมองดูว่าเหมือนสวมเสื้อคลุมแบบมุสลิมที่เบาบางจนเกือบมองไม่เห็นสงครามระหว่างพลังอิสลามและตรงข้ามกับอิสลามเป็นลักษณะประจำของศตวรรษที่ 15 และ 16 โดยที่ดินแดนลึกเข้าไปยังคงต่อต้านอิสลามใน ค.ศ. 1600 (ดูข้างล่าง) เส้นกั้นเขตระหว่างสองกลุ่มเห็นได้ชัดเจน นักโฆษณาแห่งยุคที่เขียนเป็นภาษาชาวแสดงความแตกต่างระหว่างพฤติกรรมมุสลิมอันเป็นที่ยอมรับและประเพณีของชาว เขาพรรณามอย่างชัดเจนว่าเป็นความเชื่อผิดๆที่ “บุชารูปเคารพหรือเข้าร่วมพิธีกับพวกนอกศาสนา” “สารภาพอย่างเปิดเผยว่าประพฤติปฏิบัติตามแบบคนนอกศาสนาเหมือนผู้บำเพ็ญพรตชาวชวา [ตาปาไนง โยคี/*tapaning yogi*]” หรือ เชื่อว่ารูปที่บุชามีพลังอำนาจรวมทั้งการออกนอกกลุ่มนอกทางด้านความประพฤติและศีลธรรมอีกมากมาย (“Javanese Code”: 32 – 37) หนังสือหายากที่หลงเหลือมาจากศตวรรษที่ 16 เล่มนี้ได้ขีดเส้นชัดเจนกว่า ระหว่างศาสนาใหม่และศาสนาเก่าที่พบในงานเขียนของชาวในศตวรรษที่ 18 ซึ่งมีอยู่มากมาย

ในช่วงเวลาที่มีความขัดแย้งทางศาสนา-การเมือง สมมติฐานเก่าที่ว่าเพียงแต่ให้อิสลามตั้งอยู่อย่างมั่นคงในเมืองท่าและเมืองหลวงนั้นไม่พอเพียงเสียแล้ว พงศาวดารปัตตานีเล่าว่าฝั่งจะในสมัยของสุลต่าน มุคอัฟฟาร์ (สิ้นพระชนม์ 1564) ที่ “ศาสนาอิสลามแพร่ไปยังพื้นที่ชนบท (*ดูซุน/ dusun*) ทุกแห่ง และไปไกลถึง โกตา มาลีไก (Kota Maligai)” —เพียง 14 กิโลเมตรจากฝั่งทะเล (*Hikayat Patani*: 78 – 79) ในปลายศตวรรษที่ 16 เส้นแบ่งเขตของ ดาร์ อุล-อิสลาม ต้องขีดให้ชัดมากกว่านี้

ผู้ที่ข้ามเส้นแบ่งเขตในสมัยนี้อาจถูกจัดอยู่ในกลุ่ม “ผู้เปลี่ยนศาสนา” อย่างง่ายดายกว่าคนรุ่นก่อนๆ หลักฐานข้อมูลกล่าวอย่างชัดเจนเรื่องการเปลี่ยนศาสนาของผู้ครองมะกัสซาร์ ใน ค.ศ. 1605 ทั้งเรื่องของผู้ครองตลิละก์ และ กัว (สองราชสกุลของมะกัสซาร์) กล่าวคำปฏิญาณตน แล้วได้กลายเป็นมุสลิม และรับศาสนาใหม่นี้อย่างจริงจังแค่ไหน พงศาวดารตลิละก์ บันทึกเรื่องราวของการาเอง มาโตอายา (Karaeng Matoaya) ราชสกุลคนแรกที่เปลี่ยนศาสนา ว่า “เป็นผู้เชี่ยวชาญในการอ่านหนังสือศาสนาอิสลาม ตั้งแต่วันที่เขาหันมานับถือศาสนาอิสลามจนกระทั่งวันที่เสียชีวิต เขาไม่เคยขาดการสวดประจำวัน (5 ครั้ง) แม้แต่ครั้งเดียว ยกเว้นตอนที่เขาเขามวมและชาวอังกฤษคนหนึ่งรักษาเขาโดยใช้เหล้า เขาอดสวดมนต์ไป 8 วัน” (*Sejarah Kerajaan Tallo'*: 19) ภายในหนึ่งชั่วโมงของการยอมรับศาสนาอิสลามอย่างเป็นทางการ คนลักเพศผู้เชี่ยวชาญทางพิธีกรรม (*bissu'*) ของศาสนาเก่า

ถูกขับไล่ออกไปจากมะกัสซาร์ และบรรทัดฐานของศาสนาอิสลามได้เปลี่ยนการแต่งกาย อาหาร การสวมมณฑรี วรรณกรรม และ พฤติกรรมทางเพศ (Navarrete 1676: 110n; Reid 1981: 13 – 19) ผู้นำของรัฐ ในบูกิสที่อยู่ติดกัน ได้แก่--วาโจ โชะปีเปง และ โบเน-- ก็จำเป็นต้องกล่าวคำปฏิญาณ และเลิกรับประทานหมูอันเป็นผลจากการทำสงครามศาสนาของมะกัสซาร์ (Noorduyn 1956: 94 – 98)

พอมาถึงกลางศตวรรษที่ 17 ความแตกต่างอย่างชัดเจนระหว่างอิสลาม และ ไมโซอิสลามก็ค่อยๆจางไป ความขัดแย้งที่สำคัญไม่ใช่ระหว่างคาทอลิกและอิสลามที่ต่อสู้กันเรื่องศาสนา แต่ระหว่างบริษัท VOC ที่เป็นกลางเรื่องศาสนา และพันธมิตรฝ่ายหนึ่ง และพวกแสวงหาระบบการค้าที่มีอิสระมากขึ้นอีกฝ่ายหนึ่ง การเกี่ยวข้องกันทางการค้าระหว่างมุสลิมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และ ตะวันออกกลางได้ขาดลง ขณะที่ในฟิลิปปินส์และที่อื่นจิตวิญญาณที่จะปกป้องได้มาแทนที่ศรัทธาอันแรงกล้าของคณะผู้สอนศาสนาคาทอลิกรุ่นแรก ในหมู่ชาวมุสลิมและชาวคริสเตียนยุคการรบบพุ่งตรงชายแดนศาสนาได้ผ่านพ้นไปแล้ว

ผลภายในประเทศจากการเปลี่ยนท่าทีก็คือการสนับสนุนความเชื่อมั่นที่ว่าสังคมในตอนนั้นเป็นมุสลิม (หรือคริสเตียน)ไปแล้ว และบรรเทาความกังวลว่าผู้ที่ถือวัตรปฏิบัติบูชาผีสาธเทวดาตามลัทธิเก่าจะเป็นผู้ทรยศจริงๆหรืออาจจะทรยศต่ออุดมการณ์ การเรียกศตวรรษที่ 18 ว่าเป็นโฉมหน้าใหม่ของการทำให้ศาสนาที่มีศาสดา เป็นศาสนาของท้องถิ่น (“การทำให้คาทอลิกกลายเป็นของฟิลิปปินส์” ตามคำของ เฟลัน) อาจจะทำให้เข้าใจผิด เนื่องด้วยกระบวนการนั้นได้เริ่มตั้งแต่มีการแปลแนวความคิดใหม่ๆเป็นภาษาต่างๆของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อย่างไรก็ตามระยะที่เข้มข้นที่สุดของการเปลี่ยนศาสนา ในความหมายของการเปลี่ยนแปลงโดยรับรู้ในวิถีชีวิตของผู้คนและสังคม ได้จบสิ้น ลงแล้ว

แรงจูงใจในการเปลี่ยนศาสนา

การเปลี่ยนแปลงอย่างลึกซึ้งในจักรวาลแห่งความคิดของชาวเกาะจำนวนมากในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ระหว่างยุคการค้าคงจะเกิดขึ้นไม่ได้ถ้าหากไม่มีความต้องการที่จะเปลี่ยนอยู่บ้างแล้ว บางคนมองเห็นความไม่ลงตัวกันระหว่างความเชื่อที่มีอยู่และโลกที่เปลี่ยนแปลงไป ในศตวรรษที่ 16 และต้นศตวรรษที่ 17 มีความรู้สึก (เช่นที่มีขึ้นอีกในศตวรรษที่ 20) ว่าปัจจุบันแตกต่างจากอดีต และจำเป็นต้องมีวิธีแก้ปัญหามากมายบ้าง ผู้นำบูกิส และ มะกัสซาร์ที่ได้เข้าไปพัวพันอย่างมากกับการค้านานาชาติ แสดงว่ามีการตกลงกันแล้วเรื่องต้องรับศาสนาใหม่ และปัญหามีเพียงว่าจะรับศาสนาใด (Rhodes 1653: 207; Gervaise 1701: 124 – 29) ดังนั้นในการชักนำนักปัจเจกที่ดูเหมือนจะดึงดูดชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไปนับถือศาสนาอิสลามและคริสต์ศาสนา สันนิษฐานได้ว่ามีการ

เปลี่ยนแปลงบางอย่างที่เห็นได้จากสภาพแวดล้อมภายนอก หลายคนไม่เพียงแต่พยายามยืนยันโลกทัศน์เดิมของตน แต่หาโลกทัศน์ใหม่

ความสะดวกในการพกพา

ตามที่ ฮอร์ตัน (1971) ได้ชี้ให้เห็นสำหรับแอฟริกา โอคอนนอร์ (1989) ชี้ให้เห็นสำหรับผู้พูดภาษาตระกูลไตทางเหนือ และ ฮอสกิน (1987: 146) ชี้ให้เห็นสำหรับ ชุมบาสัมัยใหม่ ระบบการบูชาผีสาวเทวดานั้นไม่สะดวกที่เอาไปไหนต่อไหนด้วย เพียงแต่ออกไปจากภูมิประเทศที่คุ้นเคยเพียงครั้งหนึ่ง ผู้เดินทางก็ตกอยู่ในอำนาจของผีสาวเทวดานิรนามที่ศัตรูควบคุมต้องกลับมายังหมู่บ้านของเขาบ่อยๆ เพื่อดูแลบรรพบุรุษ ผู้ที่ทิ้งโลกของหมู่บ้าน—เพื่อการค้า การสงคราม การปลุกพืชเศรษฐกิจ หรือ รับใช้เจ้านายใหม่—ต้องการศาสนาที่ใช้ได้ทุกหนแห่ง ในเวลาที่ชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในอัตราส่วนที่สูงพอสมควรถูกดึงเข้าไปในระบบเศรษฐกิจนานาชาติ ยุคการค้าได้จัดเตรียมเงื่อนไขล่วงหน้าที่จะจำเป็นสำหรับการเปลี่ยนศาสนาจำนวนมาก แม้ว่ารูปแบบจะไม่ชัดเจนเช่นที่ ฮอร์ตัน (1975) ได้เสนอสำหรับแอฟริกา การเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามรุ่นแรกสุดและสมบูรณ์ที่สุดมักจะพบในชุมชนพ่อค้าของเมืองท่าทุกแห่งในภูมิภาค การที่เมืองท่าเป็นศูนย์กลางการเมืองและวัฒนธรรมที่สำคัญด้วย จึงเป็นส่วนหนึ่งของคำอธิบาย

ความสัมพันธ์กับความร่ำรวย

ชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เริ่มพบชาวมุสลิมและชาวคริสเตียนในฐานะพ่อค้าและนักบริบทคนพวกนี้ดูร่ำรวยและทรงอิทธิพลจึงเป็นที่เชื่อกันว่าได้ครอบครองความลับสำคัญ คือวิธีการควบคุมโลกวิญญาณ ชาวสเปนผู้หนึ่งที่ได้สังเกตการเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามในระยะต้นๆ ที่มะนิลา เขียนไว้ว่า “บางคนเป็นพวกโมโร (มุสลิม) และได้ทองจำนวนมาก ซึ่งพวกเขาบูชาเหมือนพระเจ้า . . . เชื่อว่ามีการสงวนสรวงสวรรค์และธุรกิจที่ได้ผลดีไว้ให้ผู้นับถือศาสนาของพวกโมโรแห่งบูโนที่พวกเขาให้ความสำคัญมาก . . . คนเหล่านี้ร่ำรวยกว่า เพราะเป็นพ่อค้า และใช้ทาสทำการเพาะปลูก” (de Sande 1576: 67 – 68; cf. Laverzaris 1574: 267) ปรากฏว่าแม้จะไม่มี ความพยายามที่จะชักชวนให้เปลี่ยนศาสนา ชาวฟิลิปปินส์บางคนก็เฝ้าสังเกตพ่อค้ามุสลิม และได้เขียนแบบข้อห้ามเรื่องหมู โดยทึกทักเอาว่าเป็นกฎแห่งพิธีกรรมที่จะพาไปสู่ความสำเร็จ (Legazpi 1569: 60 – 61; “Relation” 1572: 165) มีการสังเกตกันว่าปรากฏการณ์คล้ายกันนี้ เกิดกับพวกบาตัก และ โดราจัน เมื่อไม่นานมานี้ (Adatrechtbundels IX: 239 – 40; Hirosue 1988: 85 – 87)

ความสำเร็จทางการทหาร

ในการทำสงครามมักจะถือกันว่าทั้งพวกมุสลิมและพวกคริสเตียนเป็นพันธมิตรที่ทรงพลังและมีค่ายิ่ง มีการใช้คนพวกนี้เป็นทหารรับจ้าง แม้แต่ในอาณาจักรพุทธนิกายเถรวาท ป็นเข้ามาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ทางชาวมุสลิมจากอินเดีย ตุรกี และ จีน และชาวยุโรปก็ใช้อาวุธนี้อย่างมีประสิทธิภาพ นอกเหนือจากเรือและอาวุธที่ดีกว่า พ่อค้าต่างชาติมีทรัพยากรเรื่องสงครามที่โดดเด่นและแน่นอนกว่า—ส่วนหนึ่งเพราะพ่อค้ามักจะเป็นชนกลุ่มน้อยที่เข้าตาจนไม่มีที่จะถอยกลับไป ส่วนหนึ่งเพราะไม่ค่อยจะเห็นว่าการบาดเจ็บล้มตายครั้งแรกเป็นการพิสูจน์ว่าลางไม่ดี ดังนั้นในการปะทะกันระหว่างชาวมุสลิมและชาวคริสเตียนเพื่อควบคุมน่านน้ำอินโดนีเซียตะวันออกเฉียง ชาวพื้นเมืองมีความประสงค์อย่างแรงกล้าที่จะเลือกข้างชนะไม่เพียงเพื่อเอาตัวรอดเท่านั้น แต่เพื่อที่จะเอาวิธีการทางจิตวิญญาณและทางปฏิบัติของนักรบเหล่านี้มาเป็นสมบัติของตน

เมื่อมะเจลดเลนมาถึง เจนู ใน ค.ศ.1521 เขาได้โอ้อวดเป็นการใหญ่ว่าเสือเกราะและอาวุธปืนของเขามีคุณภาพสูงกว่า แต่เขาก็ยืนยันว่าสิ่งที่ช่วยให้เขาได้ชัยชนะคือพลังอำนาจของพระเจ้าเป็นเจ้า และชาว เจนู ที่เปลี่ยนศาสนาก็จะได้พลังนี้ช่วยเหมือนกัน พวกอภิชนท้องถิ่นเข้ารับอย่างรวดเร็วโดยขอเข้าพิธีชำระบาปเพื่อเข้าเป็นคริสตศาสนิกชน แต่ก็เป็นครมคาที่ “ผู้เปลี่ยนศาสนา” เหล่านี้ทั้งหมดจะเปลี่ยนศาสนาอีกเมื่อมะเจลดเลนแพ้และเสียชีวิตที่มัตัน ซึ่งแสดงว่าความอยู่ยงคงกระพันของชาวคริสเตียนนั้นไม่เป็นความจริง (Pigafetta 1524: 27, 38 – 46)

อันโตนิโอ เด ไปวา (Antonio de Paiva) พยายามซื้อทาสและไม้จันทน์จากกษัตริย์บูกิส แห่งซูปปา (ใกล้ ปาเร-ปาเรปัจจุบัน ในซูลาเวซี) ใน ค.ศ. 1544 กษัตริย์ถามเขาว่าเหตุใดชาวคริสเตียนจึงสู้รบกับชาวมุสลิมอยู่เสมอ ต่อมาก็เจาะจงถามเรื่องนักบุญ ซานติเอโก (เซนต์เจมส์ ผู้คุ้มครองชาวไอบีเรียน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสงครามศาสนา) เนื่องจากพ่อค้ามุสลิมได้เล่าว่าพวกโปรตุเกสตะโกนชื่อนักบุญท่านนี้ในสนามรบ ไปวา ตอบว่าเจมส์เป็น “ธรรมทูตของพวกเขาและอัครวิณของพระเยซูคริสต์” และในสนามรบพวกโปรตุเกสร้องเรียกท่านและ “เห็นท่านมาช่วยพวกเขาอย่างชัดเจน สวมเสือเกราะเต็มทีและชี้ไม้ที่หายใจเป็นไฟ พวกโมโรเองก็สามารถยืนยันได้ เพราะได้เห็นท่านเหมือนกันตอนที่แพ้” กษัตริย์รู้สึกสนใจมากและกล่าวว่าประสงค์จะได้รู้ปฐานักบุญท่านนี้ที่ไปวาให้พระองค์ดูเป็นของขวัญ เมื่อพระองค์เปลี่ยนมานับถือคริสต์ศาสนา (Paiva 1544: 286; และ Schurhammer 1963: 523 – 24) เขาทำพิธีชำระล้างบาปและรับพระองค์เข้าเป็นคริสตศาสนิกชน แต่ผลมิได้เป็นอย่างที่พระองค์คาดหวังไว้ คริสต์ศาสนามีได้คงอยู่นานในหมู่ชาวบูกิส

การมองว่าศาสนาอิสลามมีพลังอำนาจทางจิตวิญญาณและการทหารเห็นชัดเจนยิ่งขึ้นในวรรณกรรมของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ขนบธรรมเนียมของชาวมุสลิมที่เคร่งครัดในศาสนาอิสลามยังทักทว่าชาวมุสลิมมีกำลังทางทหารที่เหนือกว่าในการสู้รบในศตวรรษที่ 16 มีการ

บรรยายว่ามฆปาหิตพ่ายแพ้แก่ผู้นำมุสลิมที่เข้มแข็งอย่างลึกลับยากจะต่อต้านได้ แม้แต่ทหารที่ป้องกันมฆปาหิตซึ่งเป็น เมืองฮินดู ก็เชื่อกันว่านำโดยกองพันมุสลิมที่สัตย์ซื่อต่อระบบเกา (Raffles 1817 II: 125 – 26) ในบรรดาวีรบุรุษที่รับเอามาด้วยศรัทธาแรงกล้าจากวรรณกรรมอิสลามคือ ผู้พิชิตโลก อิสกันดาร์ ดซุลการ์เนียน (Iskandar Dzulkarnian/อเล็กซานเดอร์มหาราช) และนักรบผู้กล้า อามิร ฮัมซะห์ พงสาวดารและจดหมายของกษัตริย์สุมาตราและคาบสมุทรมะละกา มินังกาเบา ปาเล็มบัง อาเจห์ เคลี ยะโฮร์ และ ปะหัง—ต่างอ้างว่าสกุลของตนสืบเชื้อสายมาจากอเล็กซานเดอร์ (Sejarah Melayu 1612: 43 – 48; Marsden 1783: 338 – 42; Schrieke 1942: 253) พงสาวดารบางฉบับเพียงแต่อ้างว่าพลังจิตของนักบุญชัดเจนมากจนไม่จำเป็นต้องมีการสู้รบ เช่นเมื่อ “รัศมีที่เจิดจ้า” ของระเด่น ระมัดห์ เพียงพอที่จะทำให้ผู้ครองจีปิง ในชาวตะวันออกเปลี่ยนศาสนา (Hikayat Banjar: 420) หรือเมื่อผู้ครอง กูไต (บอร์เนียวตะวันออก) แพ้ คาโตะ รี บันดิง ในการแข่งขันพลังเวทมนต์ (Jones 1979: 148) และยังมี ผู้ครองเมือง เช่น ราชานแห่งบันจาร์มาซิน เหมือนกับ จักรพรรดิคอนสแตนติน สัญญาว่าพระองค์จะเปลี่ยนศาสนาหากศาสนาใหม่จะพิสูจน์พลัง โดยให้พระองค์ ชนะสงครามกลางเมือง (Hikayat Banjar: 427 – 30)

ระบบศาสนาที่มีอยู่อาจนำชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ให้เชื่อว่าผู้ชนะในการรบใดก็มีพลังเหนือธรรมชาติอยู่ข้างเขาโดยไม่ต้องสงสัย ในหลักการแล้วทั้งชาวมุสลิมและชาวคริสเตียนจากคาบสมุทรมลายูเรียผู้ชักชวนคนให้เปลี่ยนศาสนาก็ได้มีความเห็นแตกต่างกัน ทั้งสองฝ่ายเชื่อว่าพระผู้เป็นเจ้าได้บัญชาให้พวกเขาต่อสู้เพื่อความเชื่อของตน และจะประทานชัยให้แก่ผู้ที่พิสูจน์ได้ว่าคู่ควร แต่ก็มี ความแตกต่างกันอยู่ ทรรศนะเรื่องจุดประสงค์ของพระผู้เป็นเจ้าจะต้องยาวไกลกว่าสำหรับคนพวกนี้ เพราะชุมชนศาสนาของพวกเขามีความทรงจำร่วมกันของการพ่ายแพ้หลายครั้งหลายครา ทรรศนะนี้ได้เพิ่มความสนใจด้านกลวิธีของสงครามและส่งเสริมการพัฒนาความเชื่อมั่นในการพลีชีพเพื่อศาสนาทำให้ความล้มเหลวเป็นความถูกต้องอันเป็นที่ยอมรับ —เรื่องซึ่งพวกที่เชื่อในผีสิงเทวดาไม่มีทางทำได้ ปัจจัยเหล่านี้ทำให้ทหารมุสลิมและทหารคริสเตียนนำสะพึงกลัวมากกว่าและช่วยให้คนพวกนี้เผยแผ่ศาสนาของตนโดยชัยชนะทางทหารทั่วโลกของหมู่เกาะ

การเขียน

ศาสนาที่มีศาสดาได้นำการเขียนไปยังพื้นที่เมื่อเทียบแล้วไม่ก็แห้ง—อย่างมากที่สุดก็ที่มาลูกูฟิลิปปินส์ได้ ชูลาเวซีเหนือ เกาะบางเกาะทางตะวันออกของ ลอมบ็อก และบางส่วนของบอร์เนียว ในส่วนอื่นๆนั้นตัวอักษรที่มาจากอินเดียใช้กันอย่างแพร่หลายแล้ว ในที่ซึ่งอักษรอาหรับ และ โรมัน ได้เข้ามาแทนหรือใช้คู่กันกับอักษรแบบเก่าเช่นที่เกาะลูซอน และวิซายา ชายฝั่งสุมาตรา และชูลาเวซี ได้ดูเหมือนเกือบจะเป็นที่แน่นอนว่าอัตรการรู้หนังสือในอักษรแบบเก่าจะสูงกว่าอักษรแบบใหม่และ

จะมากกว่ามากในหมู่ผู้หญิง (Bartlett 1952: 630 – 31; Reid 1988: 215 – 25) ในเวียดนามเท่านั้นที่ตัวอักษรของจีนได้จำกัดการรู้หนังสือให้อยู่ในกลุ่มอภิชนเพศชายที่ได้รับการศึกษา การนำตัวอักษรที่ง่ายกว่าของนักสอนศาสนาคาทอลิกให้โอกาสใหม่ๆแก่คนยากจนจนที่อยากจะรู้หนังสือ

สิ่งที่มีน้ำหนักคืออำนาจอันศักดิ์สิทธิ์ของหนังสือ คำนานของเขมรยอมรับว่าคนไทยมีความรู้เหนือกว่าเพียงเพราะว่าคนพวกนี้ได้ขโมยหนังสืออันศักดิ์สิทธิ์ของเขมรไป (Chandler 1983: 84) ในบรรดาเกาะต่างๆ (นอกจากชวา) วัตถุประสงค์ของการเขียนส่วนใหญ่เป็นเรื่องชั่วคราว ชั่วคราว—โคลงและจดหมายรักเขียนไว้บนไม้ไผ่หรือใบปาล์ม ทั้งศาสนาอิสลามและคริสต์ศาสนาต่างอ้างว่าอำนาจของพวกเขาอยู่ในหนังสือ ยิ่งกว่านั้นยังเป็นหนังสือที่เขียนเป็นภาษาต่างชาติที่ความไม่สามารถจะหยั่งรู้ได้มีน้ำหนักเพิ่มขึ้นในแง่ของความศักดิ์สิทธิ์ ธรรมเนียมคนหนึ่งของชูลูได้แสดงตัวต่อพวกนับถือผีสามเทวดาที่ไม่ปักใจเชื่อในตอนแรกในฐานะเป็นชาวอาหรับที่สามารถสื่อสารได้โดยเขียนบนกระดาษ (Majul 1973: 58) มาร์สเดน (1783: 289) เล่าเรื่องผู้บ่าววิญญูณชาวสุมาตราที่ทำเพื่อนร่วมชาติชาวมุสลิมให้พิศวงอย่างมีเหตุผลว่าพระเจ้าของเขามีตัวตนจริงกว่าวิญญูณคำตอบที่เห็นชัดว่าสามารถโน้มน้าวให้เชื่อได้ก็คือสัจธรรมของอิสลามนั้น “เขียนอยู่ในหนังสือ” นักชาติพันธุ์วรรณนาสมัยใหม่ได้ตั้งข้อสังเกตว่าคัมภีร์มีความสามารถในการชักจูงให้เชื่อแบบนี้ได้กับพวกเชื่อผีสามเทวดาในบอร์เนียวและอินโดนีเซียตะวันออก จนถึงขั้นที่กลุ่มดายะกับบางกลุ่มที่ต้องการแสดงความเสมอภาคเหมือนกัน ยืนยันว่าหนังสือพวกเขาหายไประหว่างการอพยพแต่ก็จดจำเนื้อหาได้หมด (Coomans 1980: 39, 55; Hoskins 1987: 146) นักสอนศาสนาในยุคการปฏิรูปคู่เคียงไม่ค่อยใช้คัมภีร์ไบเบิลโดยตรง แต่ อเล็กซองดร์ เดอ รอดส์ ได้วางแผนสร้างผลกระทบต่อกลุ่มคนเวียดนามที่มาพึ่งเขาถกปัญหาเกี่ยวกับปราชญ์ในพุทธศาสนาที่ ทังลอง (ฮานอย) โดยอ่านภาษาละตินจากคัมภีร์ภาษาละตินที่มีปกสวยงามมาก (Rhodes 1651: 147)

การท่องจำ

ทั้งพวกมุสลิมและพวกคริสเตียนที่ชักชวนให้คนเปลี่ยนศาสนาอาศัยอำนาจจากความสามารถในการอ่านและอธิบายคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ ยิ่งกว่านั้น ในช่วงของการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วที่สุดด้านศาสนา (1550 – 1650) คนพวกนี้ยังผลิตตำราใหม่ๆเป็นภาษาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มุ่งหมายที่จะสื่อความจริงที่สำคัญๆของศาสนาใหม่ในรูปแบบที่ผู้เปลี่ยนศาสนาจะท่องจำและเข้าใจได้ แต่ตำราพวกนี้ทำสำหรับผู้เชี่ยวชาญ การสื่อแนวความคิดของศาสนาใหม่แก่ผู้เพิ่งเปลี่ยนศาสนาก็ยังคงเป็นไปด้วยวาจาเช่นเดิม ส่วนหนังสือก็เพียงช่วยผู้สอนเท่านั้น บทสวดและหลักศาสนาจะเรียนโดยท่องกันเป็นกลุ่ม ซึ่งมักจะอยู่ในรูปของร้อยกรองหรือเพลง

นักบุญ ฟรานซิส ซาเวียร์ เป็นผู้เผยแพร่คริสต์ธรรมคนแรกที่ถอดความคำสอนในคริสต์ศาสนาเป็นภาษามลายูที่สามารถท่องจำได้

ข้าพเจ้าสอน “คำประกาศ” แก่เด็กๆ และคนพื้นเมือง ซึ่งข้าพเจ้าเขียนหลักศาสนาแต่ละหลักในภาษาที่ทุกคนเข้าใจได้ ปรับตัวเอง . . . ให้เข้ากับสิ่งที่ผู้คนของประเทศที่เปลี่ยนศาสนาใหม่ๆ สามารถเข้าใจได้ ข้าพเจ้าสอนคำประกาศนี้แทนคำสวดในมะละกา เช่นที่ข้าพเจ้าได้ทำในมาลากู เพื่อให้เป็นฐานอันมั่นคงที่จะเชื่อในพระเยซูคริสต์อย่างจริงจัง และถูกต้อง เลิกเชื่อในรูปเคารพที่หาสาระไม่ได้ คำประกาศนี้สามารถเรียนได้ในหนึ่งปี ถ้าสอนไปวันละเล็กน้อย น้อย คือประมาณวันละ 20 คำให้จำขึ้นใจได้ง่ายๆ (Xavier 1548: 389)²

พวกสเปนก็มีบทสรุปหลักสำคัญของศาสนาเหมือนกันเรียกว่า *คอกตรินา คริสตียันนา* (*Doctrina Christianna*) รวบรวมครั้งแรกที่เม็กซิโก ได้มีการแปลเป็นภาษาตากาล็อกและพิมพ์ที่มะนิลาใน ค.ศ. 1593 ต่อมาก็มีสำนวนต่างๆ ที่ดัดแปลงจาก *คอกตรินา คริสตียันนา* (1597) ที่นิยมกันมากที่สุดของพระคาร์ดินัลเยซุสโตเบลลาร์มีน (Cardinal Bellarmine) แปลเป็นภาษาตากาล็อก ดังนั้น ชาวคริสต์ใหม่สามารถท่องเอกสารนี้ได้ขึ้นใจ มีช่วงถาม-และ-ตอบ หลังพิธีมิสซาโดยผู้ที่มาชุมนุมจะตอบเป็นคำร้องอย่างถูกต้อง (Phelan 1959: 57 – 58; Schumacher 1984: 253; Rafael 1988: 39 – 54)

พวกมุสลิมก็ใช้วิธีท่องปากเปล่าเพื่อจะให้จำบทสวดภาษาอาหรับ (*ซาลัต/salat*) ได้ขึ้นใจ เช่นเดียวกับพระคัมภีร์อัลกุรอาน ร้อยกรองแบบใหม่ที่เป็นที่นิยม—ชะกีอีร์ (*syā'ir*) ในภาษามลายู และ ซุลุก (*suluk*) ในภาษาชวา—ซึ่งนักเขียนมุสลิมรุ่นแรกสุดคิดขึ้นมาเพื่อให้ให้นักเรียนและสมาชิกใหม่จับขาน คำสอนที่สำคัญๆ และ ก้าวอันมหัศจรรย์บนทางที่จะไปเฝ้าพระเจ้าผู้เป็นเจ้า (Pigeaud 1967: 85 – 87, 94 – 95; Drewes and Brakel 1986: 34 – 35) ชัมซุด-ดิน อัซ-ซามัตรานี (Syamsud-din as-Samatrani) ได้เขียนคำสอนของศาสนาอิสลามเป็นภาษามลายู *Mir'at al-Mu'minin* (1610) โดยใช้รูปแบบ ถาม-และ-ตอบ ไม่ต้องสงสัยเลยว่าวัตถุประสงค์ของเขาก็คือให้ได้ตอบกันต่างๆ ระหว่างครูและนักเรียน เพื่อจะได้จำขึ้นใจ หนังสือเปอร์เซียที่นิยมกันมากที่สุดเล่มหนึ่งที่แปลเป็นภาษามลายูคือ “พันคำถาม” (*กิตาบ เซริบู มาซาเลาะห์/Kitab Seribu Masalah*) ที่ให้หลักธรรมสำคัญของศาสนาและเรื่องราวของจักรวาลอิสลามในรูปแบบของคำถามที่ปราชญ์ชาวยิวผู้หนึ่งถามพระศาสดา และคำตอบที่ให้นั้นก็อยู่ในรูปแบบที่จะท่องจำให้ขึ้นใจได้อย่างง่ายดาย (Pijper 1924: 72 – 81; Winstedt 1961: 148 – 52)

² งานเขียนภาษามลายูของนักบุญซาเวียร์ดูเหมือนจะไม่เหลืออยู่เลย—ดู Schurhammer and Wicki 1945 II: 590 – 94: 14, 35 แต่ คำร่ำคำสอนที่คล่องจองกันเป็นภาษาโปรตุเกสที่กล่าวถึง ณ ที่นี้ แด่งที่ เตร์นาเต เก็บรักษาอยู่ในหนังสือของ Schurhammer and Wicki 1945 I: 355 – 67 คำร่ำเล่มนี้อาจมีทั้งสำนวนภาษาโปรตุเกสและภาษามลายู

เนื่องด้วยการเจ็บไข้มักจะเชื่อมโยงกับสาเหตุทางจิตวิญญาณ ศาสนาใหม่ไม่อาจรุ่งเรืองได้ นอกจากจะแสดงให้เห็นเหมือนกันว่ามีคำตอบเรื่องโรคภัยไข้เจ็บ ไม่ว่าศาสนาใหม่ๆจะนำวิธีการแปลกใหม่ใด ๆ มาใช้ที่ได้ผลในการรักษาโรคจริงๆ แต่ก็ไม่น่าจะเป็นไปได้ว่าจะทำให้อัตราการหายป่วยสูงขึ้น ทั้งผู้ที่ชักชวนให้คนเปลี่ยนศาสนาก็มิได้ตั้งใจที่จะเป็นผู้รักษาโรค อย่างน้อยก็จนกระทั่งกลางศตวรรษที่ 17 เมื่อผู้สอนศาสนาชาวคริสต์บางคนเริ่มใช้ประโยชน์จากทางเลือกนี้ แต่บรรยากาศด้านศาสนาช่วงนั้นคาดหมายว่าพลังวิญญาณที่ทรงอำนาจมีผลต่อสุขภาพและโรคภัยโดยตรง ดังนั้นผู้เชื่อชาวของศาสนาใหม่ก็ถูกพิจารณาในแง่เหล่านี้เหมือนกัน นักสอนศาสนาชาวคริสต์เถียนกล่าวอยู่บ่อยครั้งว่าช่วงที่มีโรคระบาดครั้งสำคัญๆเป็นเวลาที่เอื้อประโยชน์ต่อการเปลี่ยนศาสนาอย่างมาก แม้ว่าการช่วยเหลือของพวกคริสเตียนจะยับยั้งการตายได้น้อยมาก (Chirino 1604: 323; Aduarte 1640: 309 – 10; Velarde 1749: 48 – 49) ในขวามี่ตำนานซึ่งโยงการเข้ามาของอิสลามกับโรคระบาดร้ายแรง ได้มีการสังเกตความเกี่ยวเนื่องกันระหว่างโรคร้ายและการเปลี่ยนศาสนาของคนจำนวนมากในช่วงเวลาอื่นและพื้นที่อื่นๆอีก “การเขย่าฐานรากของระเบียบสังคม” ขนาดหนักเช่นนี้ทำให้เกิดความกังขาในเรื่องความอยู่รอดของระบบศาสนาที่มั่นคง เช่นที่ เวเบอร์ และเมื่อเร็วๆนี้ กิรตซ์ (1964: 173) ได้ชี้ให้เห็น

ในศตวรรษที่ 16 พวกคาทอลิกได้ทำพิธีชำระบาปให้คนป่วยใกล้ตายจำนวนมากที่สุดเท่าที่จะทำได้ แม้จะไม่เคยได้รับการอบรมหรือไม่รู้สึกตัว โดยเชื่อว่าด้วยวิธีนี้จะปกป้องวิญญาณจากนรก เฉพาะอย่างยิ่งในกรณีของเด็กผู้บริสุทธิ์ ในระยะต้นๆคณะผู้สอนศาสนาคริสต์เถียนในฟิลิปปินส์และที่อื่นๆ ปฏิบัติการนี้เป็นหนึ่งในกิจกรรมหลักของบาดหลวง จึงไม่น่าประหลาดใจเลยที่ชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เชื่อว่าพิธีชำระล้างบาปเป็นพิธีกรรมที่ขาดไม่ได้ในการรักษาโรค พลังอำนาจของพิธีนี้ปรากฏให้เห็นทุกครั้งที่มีใครคนหนึ่งหายป่วยหลังพิธี สำหรับนักสอนศาสนาการหายป่วยที่น่าทึ่งเป็นเรื่องของอภินิหาร แต่สำหรับชาวฟิลิปปินส์แล้วเป็นเพียงสิ่งที่คาดหวังจากผู้เชื่อทางด้านพิธีกรรม การรักษาเช่นนี้รายหนึ่งใน ปางาซินัม (Pangasinan) “ทำให้ชาวเกาะอินเดียดี้อว่าการล้างชำระบาปเป็นสิ่งที่ใช้รักษา และต้องการทำพิธีทุกครั้งที่ป่วยเพื่อจะได้หาย แต่บาดหลวงก็ได้ทำให้หายเข้าใจผิด พวกเขาเข้าใจผิดอีกเหมือนกันเรื่องเครื่องหมายกางเขน และตัวไม้กางเขนเอง” (Aduarte 1640: 186 – 87; cf. Phelan 1959: 55; และสำหรับเวียตนาม Missions Etrangères 1674: 199)

ความเชื่อในน้ำมนต์ก็เช่นเดียวกัน บาดหลวงเยซูอิสต์ เปโดร ซิริโน (1604: 333 – 34) ได้เล่าว่าขณะที่โรคระบาดกำลังลุกลามอยู่ที่โบฮอล (Bohol) “ลูกๆคริสเตียนของเรา เริ่มติดน้ำมนต์ด้วยศรัทธาที่ไร้การเสแสร้งว่าเป็นยา และด้วยการปกป้องตัวเองเช่นนี้ ไม่มีใครเสียชีวิตแม้แต่คนเดียว . . . ด้วยเหตุนี้พวกเขามักใช้น้ำมนต์เป็นยารักษาโรคทุกอย่าง ซึ่งก็เป็นวิธีปฏิบัติทั่วไปทั่วทุกหมู่เกาะ”

อเล็กซ์ของครี เคอ รอดส์ (1651: 183 – 84) บรรยายว่าชาวเวียดนามที่เปลี่ยนมานับถือศาสนาคริสต์ใหม่ๆ หลังจากหายจากโรคอย่างมหัศจรรย์หลายครั้งโดยการใช้น้ำมันดี “ก็รู้สึกศรัทธาในน้ำมันดีอย่างมากจนไม่เพียงแต่เก็บน้ำมันดีไว้ที่บ้านเท่านั้น แต่ยังเอาติดตัวไปด้วยเหมือนยาอันมีค่ายิ่งเพื่อเอาออกมาใช้ในยามจำเป็นสำหรับตัวเองและผู้อื่น”

สังคมบนแผ่นดินใหญ่ มิได้แตกต่างไปในเรื่องความเชื่อว่าสุขภาพและการป่วยไข้กำหนดโดยผีสามเทวดา และพระภิกษุในพุทธศาสนาที่ถูกคาดหวังให้ทำหน้าที่เป็นผู้ทำการรักษาพยาบาล นักสอนคริสต์ศาสนานิกายคาทอลิกเองก็จำเป็นต้องสนองความต้องการด้านการรักษาโรคในสยาม และในความเห็นของ ลา ลูแบร์ (1691: 158) “ด้วยเหตุผลนี้มากกว่าเหตุผลอื่นที่พวกเขา [ชาวสยาม] ขอมทนและรักนักสอนศาสนา”

ประเพณีเรื่องการหันมานับถือศาสนาอิสลาม ก็เน้นเรื่องโรคภัยและการรักษา ตามพงศาวดาร การที่อาณาจักรปัตตานีเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามก็เพราะความสามารถในการรักษาโรคของเซคอาหรับจากปาไซ (สุมาตรา) พระราชาป่วยเป็นโรคร้ายสามครั้ง โรคนี้ทำให้ผิวหนังของพระองค์แตกและหมองแผ่นเกล้าไม่สามารถรักษาให้หายได้ เซคอาหรับรักษาพระราชาสามครั้งโดยมีเงื่อนไขว่าพระองค์จะต้องเปลี่ยนศาสนาเป็นอิสลาม สองครั้งพระราชาไม่ทรงทำตามเงื่อนไข แต่ครั้งที่สามพระองค์ก็ทรงรักษาสัญญาที่ให้ไว้ (*Hikayat Patani*: 71 – 75)

ชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่เปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามยังคงเชื่อว่าโรคร้ายเกิดจากวิญญาณที่เป็นอันตรายและร้ายกาจที่ปรับเปลี่ยนอย่างง่ายดายไปเป็น ไชอัน(*shaian*) และ จินน์(*djinn*) ภายในโลกทัศน์ของศาสนาอิสลาม ศาสนาใหม่และบทสวดที่เขียนไว้ ถือกันเป็นสากลว่ามีความขลังและเป็นธรรมดาที่หมอแผนเก่าจะนำมาใช้ประโยชน์ ในไม่ช้าถ้อยคำภาษาอาหรับก็รวมเข้ามาอยู่ในคาถาสำหรับทุกโอกาส (Skeat 1900: 581 – 672) และคำอาหรับสำหรับการให้พร หรือขอความกรุณาจากพระเจ้า (*du'a*) พอถึง ค.ศ.1600 ก็ได้กลายเป็นคำมาตรฐานสำหรับเรียกคาถาเช่นนั้น (*doa*) (Houtman 1603:107, 165) เรื่องเกี่ยวกับนักบุญของอาเจห์ที่ผู้คนนิยมกันมากชื่อ อับดุลระก์ อุฟ อัลซิงกีรี (เสียชีวิต ราวๆ ค.ศ. 1693) แสดงให้เห็นว่าศาสนาอิสลามใจกว้างเพียงใดในการให้เคล็ดลับเพื่อการรักษาโรคและวัตถุประสงค์อื่นๆ ส่วน อุลามาชาวอาหรับคนหนึ่งปรากฏในเรื่องว่าสั่งสอนอย่างดุเดือดให้ต่อต้านกิฬารชนไก่อและการพนันขันต่อที่ผิดห้ามอื่นๆ นักบุญอาเจห์ท่านนี้ก็ได้มอบเครื่องรางให้แก่ผู้หลงใหลการชนไก่อคนหนึ่ง เขาต้องการเครื่องรางนี้เพื่อทำให้ไก่อของเขาอยู่คงกะพัน เครื่องรางก็คือการปฏิญาณตนยอมรับศาสนาอิสลาม ในที่สุดนักชนไก่อคู่แข่งทั้งหลายก็ค้นพบความลับของเขาและลอกเลียนแบบเครื่องราง และประสบความสำเร็จเช่นกัน ดังนั้นผู้ขอคนแรกก็มาและขอเครื่องรางอีกอันหนึ่ง คราวนี้เขาได้รับ ชาลัต ได้แก่บทสวดประกอบพิธีซึ่งจะต้องท่องวันละห้าครั้ง ดังนั้นจึงถือว่านักบุญท่านนี้ได้เผยแผ่ศาสนาโดยให้พลังของอิสลาม อย่างไม่จำกัดแก่ทุกคนที่

ต้องการเครื่องรางไปควบคุมโลกวิญญาณเพื่อประโยชน์ของตน (Snouck Hurgronje 1893 II: 311 – 12)

เอกภพแห่งศีลธรรมจรรยาที่คาดการณ์ได้

ได้มีการกล่าวถึงการเปลี่ยนมานับถือคริสต์ศาสนาของอาณาจักรโรมันว่าช่วยผู้คนให้สามารถจัดการกับภัยสำคัญที่คุกคามชีวิตพวกเขาสองประการ การกดขี่ของผู้มีสิทธิอำนาจและการถูกทำร้าย โดยไม่มีทางรู้ล่วงหน้าจากปีศาจร้าย (Hillgarth 1986: 12) อย่างน้อยสาเหตุหลังก็เป็นความจริงในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ คนทรงผู้รักษาโดยการเข้าทรงมีพลังอำนาจซึ่งแม้แต่บาดหลวงเยซูอิตผู้มีจิตใจหนักแน่นไม่หวั่นไหวง่าย ๆ ก็ยังรู้สึก และถือเป็นเรื่องที่ท้าทายอย่างมาก จีรีโน (1604: 300) ได้บันทึกการต่อสู้หลายครั้งกับหมอผู้รักษาแบบดั้งเดิม และยอมรับว่า แม้บางคนจะหลอกลวง “แต่ก็มีคนที่ได้ทำสัญญาพิเศษกับปีศาจจริงๆ และปีศาจก็ได้ให้ความช่วยเหลือและสนับสนุนคนพวกนี้เป็นพิเศษ ซึ่งพระเป็นเจ้าผู้ทรงอำนาจสูงสุดทรงอนุญาตด้วยคุณประโยชน์ของพระองค์ที่เราไม่สามารถจะหยั่งรู้ได้” สำหรับนักบวชจากคาบสมุทรไอบีเรีย พลังเหนือธรรมชาติที่ไม่คุ้นเคยเหล่านี้ก็ได้แต่จัดเข้าอยู่ในประเภทมีสัมพันธไมตรีกับปีศาจ แม้ปรากฏการณ์นี้จะทำให้ตื่นตระหนก นักบวชเหล่านี้เชื่อว่าท่านต้องสู้รบกับพลังแห่งความมืดด้วยไม้กางเขนและด้วยพิธีกรรมทางศาสนา สันนิษฐานว่าบางครั้งท่านก็พ่ายแพ้ แต่ในเรื่องเล่าที่แสดงศรัทธาอันแก่กล้าของท่านเหล่านี้มีอยู่หลายเรื่องที่ชนะปีศาจอย่างน่าตื่นตะลึง “หลังจากปิกงชัชของการไถ่บาปของเรา [ไม้กางเขน] ในเกาะที่มีปีศาจสิงอยู่อยู่ทั่วไป ทำให้ชาวเกาะตกใจกลัวอยู่ตลอดเวลาด้วยเสียงร้องโหยหวนและเสียงร่ำไห้ ธงชัยของเราก็ได้สะกดปีศาจเหล่านี้ให้อยู่ในความเจียมและปลดปล่อยหมู่เกาะอื่นๆ [ในบริเวณใกล้เคียง] จากการกดขี่ข่มเหงที่ประหลาดพิสดารนี้ เพราะพวกปีศาจข้ามจากเกาะหนึ่งไปอีกเกาะหนึ่งในทะเลในรูปของงูขนาดใหญ่มา . . . แต่การกระทำเช่นนี้ได้ยุติลง ปีศาจได้หลบหนีไปเมื่อเห็นไม้กางเขน” (Velarde 1749: 7)

ในสัปดาห์แรกๆ ที่มาเวียคนามเหนือ อเล็กซองดร์ เดอ รอดส์ (1651: 131) ถือว่าตนเป็นตัวแทนที่มาปลดปล่อย “ผู้วิเศษผู้มีชื่อเสียงที่ได้ตั้งโต๊ะบูชา 25 ตัวให้ปีศาจในบ้านที่ทรمانเขาอย่างโหดร้าย” ด้วยเหมือนกัน ต่อมาในสมัยของเดส์การตส์ (Descartes) และนิวตัน (Newton) ผู้บันทึกเหตุการณ์ที่เคร่งศาสนาอีกผู้หนึ่งตระหนักว่าชาวฝรั่งเศสผู้อ่านหนังสือของเขา คงยากที่จะยอมรับปณิหารย์ที่เกิดต่อเนื่องกันมาโดยบาดหลวงของคณะการต่างประเทศ (Société des Missions Etrangère) ขับไล่ปีศาจออกไป รักษาผู้คนที่ถูกผีสิง และปลูกเด็กที่ตายแล้วให้ฟื้นขึ้นมาในเวียคนาม เขาารู้สึกจำเป็นต้องชี้ให้เห็น “ว่าพระผู้เป็นเจ้าไม่ได้ชักพระหัตถ์ของพระองค์ออกไป และพระองค์สามารถกระทำในวันนี้ในโบสถ์ที่สร้างกำลังจะเสร็จเพื่อยืนยันพระศาสนา เป็นสิ่งที่ใกล้เคียงกับปณิหารย์ที่พระองค์ทรงกระทำในศตวรรษแรกๆ เพื่อวัตถุประสงค์เดียวกัน และ . . . ว่าในประเทศที่

ปีศาจยึดครองโดยการหลงใหลในรูปบูชา และแสดงความโหดร้ายโดยการเข้าสิง จึงไม่น่าจะเหลือเชื่อไปกว่าที่พระเยซูคริสต์ประสงค์จะทำลายอาณาจักรของปีศาจ ณ ที่นั่น . . . โดยการปฏิบัติหน้าที่ของพวกเขาขอปและพวกนักบวช” (Missions Etrangères 1680: 9)

การผสมกลมกลืนของผีसावเทวดาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ กับจินน์ ทั้งที่ดีและร้ายของอิสลามมีปัญหาน้อยมาก แม้แต่ อุลามา ผู้คงแก่เรียนก็มีได้ปฏิเสธว่าผีसावเทวดามี แต่รู้สึกว่าคุณพวกนี้ถูกคามน้อยกว่าผู้อื่น เช่นเดียวกับคริสต์ศาสนา อิสลามได้เสนอที่พึ่งให้พ้นจากการครอบงำของผีसावเทวดาที่บีบบังคับต่างๆในมุมมองของจักรวาลที่แตกต่างออกไป นี่เป็นโลกแห่งศีลธรรมที่สามารถทำนายได้ โลกที่ผู้ศรัทธาจะได้รับการปกป้องจากพระเจ้าไม่ให้อำนาจผีसावเทวดา กลั่นแกล้ง และในที่สุดก็จะได้รับรางวัลตอบแทนในสวนสวรรค์ในชีวิตหน้า ผู้ที่ปราศจากอำนาจก็จะได้รับรางวัลเหมือนกันหากบำเพ็ญตนให้อยู่ในคุณงามความดี “คนชั้นสูงและคนที่ต่ำต้อย คนร่ำรวยและคนยากจน ก็จะดูเหมือนกันหมด” ตามที่บทสวดภาษาตากาล็อกได้กล่าวไว้ (Herrera 1645, quoted Rafael 1988: 176)

ทฤษฎีใหม่นี้ได้ทำให้ “ความเหินห่างเพิ่มขึ้นอย่างมาก . . . ระหว่างมนุษย์กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์” อย่างไม่ต้องสงสัย (Geertz 1964: 174) อันเป็นก้าวที่สำคัญก้าวหนึ่งไปสู่สิ่งที่เวเบอร์เรียกว่าการทำให้ศาสนาเข้าหลักแห่งเหตุผล (Weber 1951: 226) สำหรับผู้ที่อยู่ในยุคการค้าซึ่งกำลังเดินทางเข้าไปในโลกของการค้าสากลซึ่งกว้างกว่า รวมทั้งการดำเนินงานขนาดใหญ่ของรัฐ การแลกเปลี่ยนความคิดทางวรรณกรรม และการอภิปรายปัญหาโลกทัศน์ใหม่นี้เป็นพื้นฐานที่สำคัญยิ่ง

เอกภพแห่งศีลธรรมนี้อาศัยแนวคิดง่าย ๆ แต่มั่นคงเรื่องการให้รางวัลและการลงโทษตลอดกาล แนวคิดเก่าเรื่องชีวิตหน้าอันเต็มไปด้วยความเป็นไปได้ต่าง ๆ นานาที่เป็นอันตราย ไม่มีใครแน่ใจว่าจะเป็นอย่างไร เมื่อเทียบกันแล้วศาสนาอิสลามและคริสต์ศาสนาได้เสนอสัญญาว่ามีสวรรค์ที่ปลอดภัยและสะดวกสบายชั่ววันรันดร์ “ไม่มีความตาย มีแต่ความสนุกสนาน และความสุข และ ชีวิต . . . ไม่มีการขาดสิ่งใด ณ ที่นั่น ความปรารถนาทุกอย่างจะเป็นจริง . . . ไม่มีความเสียใจและความทุกข์ โศก ไม่มีความเศร้า ไม่มีความยากแค้น ไม่มีอะไรที่ไม่สง่างาม” เช่นที่นักบวชในนิกายออกัสติเนียนได้เขียนในโคลงปจฺฉาวิธานบทแรกๆบทหนึ่งในภาษาตากาล็อก (อ้าง Rafael 1988: 172 –73)

ทางด้านมุสลิม รานีร์ได้เขียนหนังสือภาษามลายูซึ่งเป็นที่นิยมยาวกว่า 200 หน้า ชื่อ *Achbaru'l-Achirat* ว่าด้วยเรื่องความตาย การพิพากษา สวรรค์ นรก และ วันสุดท้าย (Juynboll 1899: 274 – 76) นักเขียนคนอื่นๆก็บรรยายรางวัลต่างๆที่จะได้ในสวนสวรรค์สำหรับผู้แสดงความเชื่อในศาสนา (Hamzah *Asrarul-Arifin*: 238; Syamsud-din 1601: 370; Jones 1979: 148)



รูปที่ 22 ภาพนรกในพุทธศาสนาตามที่เขียนอยู่ในสมุดข่อย ค.ศ. 1777

ส่วนนรคนั้นชวนให้เชื่อได้ง่ายยิ่งขึ้น จีรีโน (1604: 297) บันทึกว่าความกลัวของชาวฟิลิปปินส์ในการกระทำของภูติผีชั่วร้ายถึงขั้นที่ “ภาพนรกซึ่งเขียนได้เหมือนจริงทำให้คนจำนวนมากเปลี่ยนศาสนา” นักเขียนและนักเทศน์ของทั้งสองศาสนาสาธยายเรื่องการทรมานในนรกที่รอคอยคนที่โง่พอจะรักความสุขสำราญทางโลกมากกว่าความผาสุกชั่ววันวันคร้ของตนและรอคอยผู้ทิ้งศาสนาที่แท้จริงไปหาศาสนาของกลุ่ม (ดูตัวอย่างใน Xavier 1546: 365; Rafael 1988: 179 – 84; Hamzah Poems: 76, 92, 132; รูปที่ 22)

แต่มีกวีนิพนธ์ภาษามลายูและภาษาชวาที่ยอดเยี่ยบบางบทว่าด้วยระดับที่สูงขึ้นคือสภาวะการอยู่ร่วมกับพระเป็นเจ้าอันยังความปิติซึ่งทั้งสวรรค์และนรกไม่มีความสำคัญ ตำรามุสลิมเขียนเป็นภาษาชวาเล่มหนึ่งได้คัดลอกคำสอนเก่าของศาสนาอิสลามว่าหลายคนรับใช้พระเป็นเจ้าด้วยความหวังในสวนสวรรค์ หรือ “ไม่กินไม่นอนทั้งกลางวันกลางคืนเพราะความกลัวนรก” แต่ว่ารางวัลที่แท้จริงนั้นสำหรับผู้ที่รักพระเป็นเจ้าเพราะพระองค์เอง (*Javaanse Primbon*: 22 – 23)

แม้ว่าความโดดเด่นของสวรรค์และนรกเป็นเรื่องใหม่สำหรับชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แต่แนวคิดอาจจะไม่ใหม่ ในความพยายามหาคำปลุกความคิดที่จะมาแปลมโนภาพสวรรค์ของมุสลิมและคริสเตียน ผู้สอนให้คนกลับใจเปลี่ยนศาสนาได้ใช้คำที่กลายเป็นคำท่องถิ่นแล้ว ทั้งทั้งกลุ่มหมู่เกาะพวกเขาพูดถึง *สุวรรค* ของสันสกฤต (ที่ประทับของพระศิวะ) สำหรับสวรรค์ และ *นรก* สำหรับนรก (*โษรฺกา/syorga* และ *เนรกา/neraka* ในภาษามลายู) พวกสเปนใช้ *ลึงกิด/langit* (ท้องฟ้า) ในภาษาตากาล็อก หรือคำอื่นที่หมายถึงความสงบและความพอใจที่ล้าลึกเมื่อถกเรื่องความสุขอันเปี่ยมล้นของสวรรค์ แต่เมื่อมาถึงเรื่องนรก อาการสะดุ้งตกใจจากคำ *อินเฟียร์โน (infierno)* ที่ไม่คุ้นเคยเห็นชัดว่าได้ผลมากกว่า (Rafael 1988: 170 - 81)

ในเอกภพแห่งศีลธรรม มีการคาดหวังให้ผู้เชี่ยวชาญด้านศาสนาเป็นตัวอย่างทางศีลธรรม ชาวคริสเตียนพวกที่เขียนสนับสนุนความเชื่อของตนด้วยเหตุผลได้จัดให้ศรัทธาอันแรงกล้าของ

นักบวชรุ่นแรกๆที่ไม่นึกถึงตนเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการดูแลคนป่วย เป็นปัจจัยที่ดึงดูดชาวฟิลิปปินส์เข้ามาหาพวกเขาในที่สุด แม้ว่าในระยะต้นๆจะมองว่าไม่เข้าท่าเข้าทางเหมือนตัวตลก (Aduarte 1640: 185, 223; Blair and Robertson 1903 – 09 X: 107; XVIII: 179) แต่บ่อยครั้งความล้มเหลวของพวกเขาที่จะดำเนินชีวิตตามหลักศีลธรรมที่ตนสอนเป็นมูลเหตุของความงุนงงสนเท่ห์หรือความรังเกียจ ผู้ที่มีความแคลงใจชาวคาถายัน (Cagayan) คนหนึ่งปฏิเสธเหตุผลของชาวคริสเตียนโดยพูดว่า “พวก แคสทิลไม่ได้มีความรู้สึกลึกซึ้งไปกว่าพวกเรา เพราะพวกเขาก็ทำตัวเหมือนพวกเรา และไม่ได้ปฏิบัติตามกฎ ไม่ต้องพูดเรื่องนี้อีกต่อไป” (Blair and Robertson 1903 – 09 X: 107; also Chirino 1604: La Loubère 1691: 143)

พรตนิยมของมุสลิมนิกายซุฟีเป็นแบบที่รู้จักกันดีสำหรับผู้อยู่ในดินแดนได้ลมเพราะมีโอกาสดูเห็นตัวอย่างจากศาสนาของชาวอินเดีย เป็นแนวของการสะกดกลั่นตนเองมากกว่าแนวอุทิศตนเอง ความไม่สนใจต่อความจริงภายนอกอย่างสิ้นเชิงเมื่อเพริดพลินอยู่ในความรักอันล้นพ้นของพระเจ้า “เมื่อเข้าใจในพระเจ้าเช่นนั้นแล้ว เขาสามารถที่จะไม่ใส่ใจต่อสิ่งอื่นใดเลย ไม่ว่าจะสวมเสื้อผ้า [หรือเปลือยกาย] ก็เหมือนกันสำหรับเขา ไม่ว่าจะร่ำรวยหรือยากจนก็เหมือนกันสำหรับเขา ไม่ว่าจะมีความขมขื่นหรือเหยียดหยาม ก็เหมือนกันสำหรับเขา” (Hamzah Asrarul-Arifin: 280) ผู้คนทั่วไปเชื่อกันว่านักบุญซุฟีมีความใกล้ชิดกับพระเจ้า ด้วยเห็นได้ชัดในพลังอำนาจเหนือธรรมชาติของท่าน และแสงสดใส (จาฮาฮา/cahaya ในภาษามลายู เทียบเท่ากับ นูร์/nur ซึ่งเป็น ลักษณะเฉพาะตัวของอาหรับ) ที่แผ่กระจายไปรอบๆตัว ไม่ต้องสงสัยเลยว่าผู้เขียนตำราเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เชื่อว่าพลังอำนาจที่ประจักษ์ชัดในตัวเองนั้นเพียงพอที่จะทำให้คนจำนวนมากเปลี่ยนศาสนา (Sejarah Melayu 1612: 129; Hikayat Banjar: 420) และเอกสารต้นฉบับภายนอกยืนยันว่าอย่างน้อยผู้ชีวะชาวนิกายซุฟีคนสำคัญๆเช่น ฮัมซะห์ฟีนซุรี ชัมซุดดิน อัศ-ซามัตรานี และ อับดุลระก็อฟ อัศ-ซิงกิลี ในอาเจะห์ รวมทั้ง เชค ยูซุฟ ใน มะกัสซาร์ และ บันเต็น เป็นที่เคารพบูชากันทั่วไปแม้แต่ในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่

เครื่องพิสูจน์พลังของตัวอย่างด้านศีลธรรมที่ชัดเจนที่สุดอยู่ในรัฐพุทธศาสนานิกายเถรวาทบนแผ่นดินใหญ่ นักสอนศาสนาชาวคริสเตียนในเขมรและสยามยอมรับว่า ที่การปฏิบัติงานไม่ก้าวหน้าเป็นเพราะผู้คนมีความเคารพในพระภิกษุเป็นพิเศษ “พระเหล่านี้มีชีวิตที่ยากจนและสมถะมากจนดูจากภายนอกแล้วไม่แพ้ผู้เคร่งครัดที่สุดในศาสนจักรของเราแต่ประการใดเลยในด้านความสมถะหรือความยากจน พระดำรงชีวิตจากทานเพียงอย่างเดียว ไม่สามารถมีอะไรของตัวเอง และทำการค้าไม่ได้ ไม่กินเนื้อสัตว์เลย และในตอนเย็นก็ไม่กินอาหารที่ต้องหุงต้ม แต่ก็พอใจกับผลไม้ดิบบางชนิด” (Missions Etrangères 1674: 145; cf. Kaemfer 1727 I: 68)

ผีसाางเทวดาก็ยังคองมีอำนาจ และอาจขยายกว้างขึ้นเมื่อความเป็นสากลของเมืองในยุคการค้า เกิดออกกลับ ศาสนาที่มีคัมภีร์เสนอวิธีใหม่ๆที่จะปราบพวกผีสาางเหล่านี้ด้วยพลังจิตที่ทรงอำนาจทาง หนึ่งและความประพฤดิในศีลในธรรมของบุคคลอีกทางหนึ่ง

ช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อที่ยู่ยาก

หลักศีลธรรมเรื่องเพศ

หากปัจจัยเหล่านี้อธิบายความน่าสนใจของการเปลี่ยนศาสนาได้ระดับหนึ่ง แต่ก็มีปัญหาอีก มากมายในความพยายามที่จะปรับสังคมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ให้เข้ากับระบบศาสนาที่มีค่านิยม ตรงกันข้ามในหลายๆพื้นที่ ความสัมพันธ์ระหว่างเพศทั้งสองเป็นประเด็นที่ยู่ยากที่สุด

ศาสนาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีความเป็นทวินิยมอย่างลึกซึ้ง โดยที่ธาตุประกอบทั้งบุรุษและ สตรีต้องมียู่เพื่อให้มีอำนาจและเกิดผล เทพธิดาของโลกได้พิภพ ของพื้นดิน หรือพืชผล (โดยเฉพาะ ข้าว) และดวงจันทร์ ถ่วงดุลเทพบุตรของโลกเบื้องบน ท้องฟ้า เหล็ก (ที่ไถดิน ตัดต้นข้าว) และดวง อาทิตย์ (Schärer 1946: 14 – 15; Stöhr and Zoetmulder 1968: 31 – 32, 61 – 66, 115 – 20; Hoskins 1986: 139 – 40; Hamonic 1987: 29 – 49) ผู้หญิงมีอำนาจในขอบเขตพิธีการของคนมาก เท่ากับผู้ชายมีในขอบเขตของเขา โดยเฉพาะอย่างยิ่งผู้หญิงมีบทบาทเด่นในฐานะคนทรงและผู้รักษา โรคโดยพิธีกรรม และการเตรียมเครื่องสังเวยผีสาางเทวดา—จริงๆแล้วในทุกด้านของ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และผีสาางเทวดา

ศาสนาที่มีคัมภีร์นั้นตรงกันข้ามได้เสนอผู้เชี่ยวชาญทางศาสนาที่เป็นชายล้วนปรนนิบัติเทพ เจ้าซึ่งระบุว่าเป็นชายอีกเหมือนกัน ผู้ชายที่มีชื่อว่าเชี่ยวชาญในพิธีกรรมในศาสนาเก่าก็สามารถ เปลี่ยนมารับบทบาทคล้ายๆกันในศาสนาใหม่ พวกเขาสามารถใช้อำนาจภายนอกจากแหล่งใหม่ของ พระเจ้าเพื่อวัตถุประสงค์ที่คุ้นเคยเป็นอย่างดี ผู้หญิงไม่มีทางเลือกเช่นนี้ โดยเฉพาะการเปลี่ยนมา นับถือศาสนาอิสลามหมายถึงการถ่ายโอนความรู้และความรับผิดชอบจากผู้ชายคนหนึ่งไปยังอีกคน หนึ่ง—จากพ่อไปยังลูก จากครูไปยังศิษย์ จากผู้พิชิตไปยังบริวาร ผู้ชายมุสลิมชาวอัมบน บอก Gijssels (1621: 29) ว่าพวกผู้หญิงของเขาไม่มีความจำเป็นที่จะมาสู่เธอว่า “และว่าพวกเขาได้สวดมนต์ ให้พวกเธอแล้ว” ส่วนผู้ชายบันจาร์นั้นมียารงานโดยไม่มีการขัดเกลา “คนพวกนี้พูดว่าผู้หญิงไม่มี วิญญาณ . . . และ . . . พระเจ้าสร้างขึ้นมาเพื่อสนองความต้องการของผู้ชาย ด้วยเหตุนี้จึงไม่มีการยอม

ให้ผู้หญิงร่วมพิธีศาสนา” (Beeckman 1717: 122) แต่จากมุมมองของศาสนาเดิม สำหรับผู้หญิงแล้ว อาจดูเหมือนว่าเป็นพิธีกรรมของผู้ชายโดยเฉพาะไม่เกี่ยวกับพวกตน³

จึงไม่น่าแปลกใจที่การต่อต้านจากศาสนาเก่าจึงมักมีผู้หญิงเป็นคนนำ ฟิลิปปีนส์เป็นกรณีที่เด่นชัดที่สุด ไม่ใช่เพราะว่ามีพยานหลักฐานดีกว่า แต่เพราะนักบวชสเปนดำเนินการขึ้นแตกหักกับคนทรงผู้หญิง ขณะที่มุสลิมซึ่งชักจูงคนให้เปลี่ยนศาสนาทำเป็นไม่รู้ ตัวอย่างเช่นที่ปาโน ไพรย์ ฮวน เดอัลฟัส (Fray Juan de Alves) “ได้ต่อสู้กับปีศาจร้ายอย่างไม่หยุดหย่อน ปีศาจโดยทางพวกพระผู้หญิงที่เรียกว่า บาบายลันส (babaylanas) ทำการต่อต้านและสู้รบกับพวกเขา” แม้ว่าคริสต์ศาสนาดูเหมือนจะมีชัยชนะในเมือง พวกพระผู้หญิงได้หลบเจ้าหน้าที่สเปนไปซ่อนตามภูเขา พวกคนจากในเมืองจะแอบมาที่นี่เพื่อขอความช่วยเหลือเมื่อเจ็บป่วย (San Agustin 1698: 72 – 71) หลังจากความสำเร็จเริ่มแรกในการทำให้เขตไต้ไต้ (Taytay) ทางด้านตะวันออกของมะนิลา เปลี่ยนมานับถือคริสต์ศาสนา บาทหลวงเยซูอิตก็เผชิญการฟื้นฟูอย่างฉับพลันของ “ภัยพิบัติอันยิ่งใหญ่ของการบูชารูปเคารพ” ด้วยแรงกระตุ้นจากคนทรงผู้หญิงนำโดยหญิงในตระกูลสูง บาทหลวงเหล่านี้ได้ใช้ความพยายามอย่างมากในการค้นหาและทำลาย “รูปเคารพ” ทั้งหมดของกลุ่มนี้ (Chirino 1604: 302 – 05)

เรื่องเล่าเกี่ยวกับการเปลี่ยนศาสนามีเพียงเรื่องเดียวที่ให้ความเข้าใจอย่างถ่องแท้ในบทบาทของผู้หญิง *บาบัด ลอมบ็อก* (17 – 19) เล่าว่าเมื่อผู้ชายทั้งหมดในลอมบ็อก ยอมจำนนต่อกำลังที่เหนือกว่าของชาวและตกลงที่จะเข้าสู่หนัด แต่พวกผู้หญิงไม่ยอมรับศาสนาอิสลาม ผู้นำชายเกรงว่าเรื่องนี้จะทำให้พวกชาวโกรธเคือง จึงย้ายเมืองหลวงไปไกลจากฝั่งทะเลและกลับไปยังเมืองหลวงเก่าของอินดู แต่ว่าการนับถืออิสลามก็ยังคงอยู่ ที่ซูลาเวซีได้ปรากฏว่ามีผู้หญิงในตระกูลสูงสองสามคนที่โดดเด่นขึ้นมาในการต่อต้านอิสลาม แต่ผู้หญิงในตระกูลที่ต่ำด้อยอาจไม่ค่อยถูกกดดันให้เลิกการปฏิบัติพิธีกรรมที่บ้านและแม้แต่การรักษาของคนทรง หลักฐานที่สำคัญในเรื่องนี้มีอยู่ในเอกสารน้อยกว่าในวัตรปฏิบัติทางศาสนาของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ กิจกรรมเช่นนี้ยังคงดำรงอยู่เป็นอย่างดีมาจนกระทั่งศตวรรษนี้

สำหรับพวกคริสเตียนที่ชักชวนคนให้เปลี่ยนศาสนา กามราคะและอิสรภาพของผู้หญิงเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และการมีภรรยาหลายคนของหัวหน้าชายเป็นปัญหาใหญ่ คนลาวมีคุณสมบัติหลายอย่าง บาทหลวงเยซูอิตรูปหนึ่งตั้งข้อสังเกต แต่ “ใจกว้างอย่างน่าเสียดายในเรื่องการล่วง

³ คำอธิบายสมัยใหม่ว่าเหตุใดการบวงสรวงผีสาวเทวดาส่วนใหญ่ยังคงเป็นเรื่องของผู้หญิงอาจแตกต่างออกไป ผู้ให้ข้อมูลชาวพม่าให้เหตุผลแก่ Spiro (1967: 59) สองประการ คำตอบของชาวพุทธคือผู้ชายไม่จำเป็นต้องกลัวและเคารพ *นัต* (วิญญาณ) เหมือนผู้หญิง เพราะผู้ชายอยู่ในระดับสูงกว่าพวก *นัต* ใน 31 ชั้นของภพภูมิที่สัตว์โลกอาศัย ส่วนผู้หญิงอยู่ในชั้นที่ต่ำกว่า แต่คำตอบที่เป็นไปได้มากกว่าก็คือสุขภาพของคนในครัวเรือนอยู่ในความรับผิดชอบของผู้เป็นแม่ ดังนั้นเธอจึงต้องบวงสรวงพวกวิญญาณที่เป็นผู้กำหนดสุขภาพของผู้คน

ประเวณี” (Marini 1663: 454; cf. สำหรับชาว Scott 1606: 173) หลังจากที่ฟิลิปปินส์เปลี่ยนมานับถือคริสต์ศาสนานานแล้ว พวกนักสอนศาสนายังคงบ่นอยู่เสมอว่ากามราคะเป็น “ความชั่วร้ายของทั้งเจ้าและข้า . . . เป็นกัน โดยทั่วไปจน . . . มันทำให้พื้นที่เหล่านี้สว่างจ้าไปด้วยไฟนรกที่ไม่สามารถจะดับได้” (Velarde 1749: 93 – 94) ศาสนาในฟิลิปปินส์แตกต่างจากศาสนาในลาตินอเมริกาและยุโรปในเรื่องที่ว่าคำกล่าวโทษนักบวชบ่อยที่สุดเป็นเรื่องการประพฤตินอกถิ่นนอกทางในเรื่องชู้สาวมากกว่าทางหลักศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งใช้ห้องสารภาพบาปตกลงการนัดหมายกับผู้หญิง (Angeles 1980: 270) ซิริโน (1640: 313) อ้างตัวอย่างหญิงสูงศักดิ์ผู้หนึ่งที่เลย์ต (Leyte) ผู้ปฏิเสศคริสต์ศาสนาเพียงเพราะศาสนานี้ขึ้นกรณว่าการแต่งงานนั้นมันคงไม่สามารถทำลายได้ “เธอกล่าวว่าเป็นเรื่องที่ยากมาก ถ้าหากไม่มีความสุขกับสามีแล้วไม่สามารถไปจากเขาได้อย่างที่เคยเป็นธรรมเนียมในหมู่พวกเขา”

แต่ก็มีบทบาทสำหรับผู้หญิงอยู่บ้าง ถึงแม้ว่านิยายคาทอลิกจากคาบสมุทรไอบีเรียจะมายังหมู่เกาะนี้ในเครื่องแต่งกายของบุรุษเพศ หญิงฟิลิปปินส์ได้แสดงความมุ่งมั่นที่จะสร้างขอบเขตอิทธิพลทางศาสนาของตนในความเป็นปีกแผ่นของกลุ่มพระแม่มารี (Our Lady) และ บีอาตาริโอส (Beatarios) ที่พวกเธอได้ก่อตั้งขึ้นมาแม้จะมีอุปสรรคมากมาย (Schumacher 1979: 86 - 87, 165 – 68) ในเวียดนามซึ่งอยู่ในช่วงที่กำลังดำเนินการบังคับให้หญิงอยู่ในสภาพได้บังคับบัญชาตามคตินิยมขงจื้ออย่างเข้มงวดยิ่งกว่าชาวไอบีเรีย มีผู้หญิงเป็นจำนวนมากในกลุ่มแรกๆ ที่เปลี่ยนมานับถือคริสต์ศาสนา และช่วยให้หมอสอนศาสนาที่มีช่องทางสำคัญที่จะเข้าถึงราชสำนัก (Rhodes 1653: 51 – 52, 60, 113, 152 – 53)

ความพยายามของศาสนาอิสลามที่จะบีบบังคับให้ชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้รับหลักศีลธรรมเรื่องเพศที่แตกต่างกันแบบดอนรากดอนโคนเป็นการต่อสู้ที่ยาวนาน มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วในช่วงที่ยึดมั่นในความเชื่อดั้งเดิม แต่บางช่วงก็ผ่อนคลายและประนีประนอมกับภาวะอิสระที่ยินยอมของผู้หญิงเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในกลุ่มอาณานิคมของเมืองการค้าในศตวรรษที่ 17 บทลงโทษของการเป็นชู้คือความตาย และบางทีผู้หญิง เช่นที่ มะกัสซาร์ “จะถูกคลุมทั้งตัวจากศีรษะถึงเท้า ในลักษณะที่แม้แต่หน้าก็มองไม่เห็น” (Rhodes 1653: 207) เครื่องแต่งกายหญิงในที่สาธารณะเป็นหนึ่งของการเปลี่ยนแปลงแรกสุดที่มากับศาสนาอิสลามเหมือนกับคริสต์ศาสนา รูปแบบของสังคมและอาชีพก็เปลี่ยนแปลงเหมือนกันแต่เป็นไปอย่างช้าๆกว่า ในที่สุดความคิดใหม่ๆ จากคัมภีร์ก็ถือกันว่าเป็น “ศาสนา” (อาคามา/agama) และรูปแบบเก่าที่ถือว่าเป็น “ธรรมเนียม” (อาดัต/adat) อันเป็นประเภทที่ศาสนาอิสลามยอมให้ ตัวอย่างในสมัยใหม่ของการถกเถียงแบบที่คงจะเกิดขึ้นแล้วหลายครั้งหลายหนเมื่อศาสนาก้าวล่วงเข้าไปใน ธรรมเนียม มีอยู่ในนวนิยายของสุมาตราเรื่องหนึ่งที่แสดงให้เห็นความขัดแย้งราวๆ ค.ศ.1900 ภายในสามชั่วคนที่ชาวบาตักตอนได้รับศาสนาอิสลาม โหมยกมุสลิมในการประชุมครั้งหนึ่งอ้างเหตุผลว่า ผู้หญิงในวัยรุ่นควรจะ “ถูกขังไว้ในบ้านเพื่อว่าบาปมหันต์

นั้นจะได้ไม่เกิด” และว่าไม่ควรให้การศึกษาแก่เด็กเหล่านี้ นอกจากท่องคัมภีร์อัลกุรอาน แม่ของเด็กวัยรุ่นคนหนึ่งได้ตอบโต้อย่างอาหาวญ์ว่างานเพาะปลูกจำเป็นต้องแบ่งกันทำระหว่างเพศทั้งสอง และว่าผู้ชายไม่สามารถทำคนเดียวได้ ยิ่งกว่านั้น “ได้เป็นธรรมเนียมของที่นี่แล้วที่จะปล่อยเด็กสาวให้เป็นอิสระและออกไปหาคู่ . . . ก็ในการเกี่ยวพาราสินนี้แหละที่เราสามารถเห็นความประพฤติ มรรยาท และธรรมเนียม ของเยาวชน . . . และเรายังสามารถที่จะประเมินความหนักแน่นในความรักที่ฝ่ายหนึ่งมีให้กับอีกฝ่ายหนึ่ง” (Rodgers Siregar 1981: 71 – 73)

ความตายและผีสาวเทวดา

แม้ว่าศาสนาที่มีคัมภีร์จะได้คลายอำนาจของผีสาวเทวดาไปแล้ว แต่ผู้คนก็ยังเผชิญหน้ากับการเจ็บป่วย ความทุกข์ยาก และ ความตาย ความโกรธของวิญญาณคนตายที่ไม่ได้รับความพึงพอใจ เป็นคำอธิบายของเคราะห์ร้ายเหล่านี้ได้ทันทั่วทั้งที่และตรงกว่าพรรณนาเรื่องความชั่วร้ายในคัมภีร์ และสำหรับคนส่วนใหญ่ แนวคิดนี้ยังคงมีอิทธิพลอยู่ต่อไป (Hoskins 1987: 150 – 51) ชาวซามัวที่เป็นมุสลิมในบันเต็นบอกสก็อตต์ (1606: 172 – 73) ว่าพระเป็นเจ้ามีเมตตาและพระองค์จะไม่ทำร้ายพวกเขา แต่ชาตาน (พวกเขาใช้คำนี้หมายถึงวิญญาณชั่วร้าย)⁴ มักทำร้ายพวกเขาอยู่ตลอดเวลา ดังนั้นพิธีกรรมต่างๆจึงมุ่งไปยังพระองค์ คำสอนแบบปุจฉา – วิสัชนาเป็นภาษาตากาล็อกในระยะแรกคำว่าผู้เปลี่ยนศาสนาเป็นคริสต์ที่ถวายเครื่องสังเวทแก่วิญญาณที่น่าเกลียดและชั่วร้าย (อานีโต) แทนที่จะเคารพบูชาพระผู้เป็นเจ้าและนักบุญของพระองค์ “ชาวคริสเตียน ท่านผู้ได้รับการชำระล้างบาป เหตุใดท่านจึงถูกพระเป็นเจ้า เหตุใดท่านจึงปริกขยาตผีเมื่อท่านป่วย หรือเมื่อท่านมีความทุกข์ . . . พวกภูตผีช่วยท่านได้หรือ สิ่งทีปราศจากชีวิตสามารถให้ชีวิตได้หรือ เหตุใดท่านจึงถวายเครื่องสังเวทเมื่อท่านไปทำงานในนาข้าว” (Oliver 1586: 32 – 35)

การเปลี่ยนแปลงในลักษณะภายนอกของพิธีปฏิบัติในงานศพเป็นไปโดยรวดเร็วอย่างน่าทึ่ง ในที่ฝังศพของศตวรรษที่ 10 ถึง 16 ได้พบเครื่องปั้นดินเผาและเครื่องทองอันมีค่าฝังอยู่กับผู้ตายในฟิลิปปินส์ และอินโดนีเซียตะวันออก เพื่อประกันการเดินทางอย่างสะดวกสบายไปยังชีวิตหน้า ธรรมเนียมเหล่านี้ยู่ติดอย่างกระตั้นหันพร้อมกับการมาของศาสนาอิสลามและคริสต์ศาสนา รูปแบบของการบูชายักษ์ทาสเพื่อให้ไปโลกหน้ากับเจ้านายก็ได้เลิกไปเช่นเดียวกับการเผาหิ้งม้ายในกองไฟ (สตี) ในชวา การเลี้ยงอย่างพิสดารมุ่งหมายที่จะให้ผู้ตายทนช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อที่มีอันตรายที่สุดและ

⁴ ความสับสนของ Scott เป็นเรื่องที่น่าสนใจได้ ย้อนขึ้นไปถึง ค.ศ. 1521 (Pigafetta 1524: 84) ชาวมุสลิมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ใช้คำ *setan* (*shaitan* ในภาษาอาหรับ) สำหรับวิญญาณชั่วร้ายหรือปีศาจ ชาตานของอิสลามตามธรรมดาเรียกว่า อิบลิส (Iblis)

ไม่กลับมาทรมานคนเป็น ก็แทนด้วยการฝังอย่างง่าย ๆ ภายในสองหรือสามวันหลังจากเสียชีวิต แต่มีข้อยกเว้นบ้างเหมือนกัน ชาวบันจาร์ยังคงใส่การบูรและของมีค่าอย่างอื่นในหลุมศพเป็นเวลากว่าร้อยปีหลังจากเปลี่ยนศาสนา “แต่ตอนนี้นับถือศาสนาอิสลามแล้ว พวกเขาว่าที่ทำเช่นนั้นก็เพื่อแสดงความเคารพเท่านั้น” (Beeckman 1718: 42) พิธีศพและหลุมศพของผู้ครองเมืองมะละกา อาจะห์ มาตารัม และ มะกัสซาร์ ยังคงหรูหราและน่าตื่นตื้นตันต่อไปโดยนำทอง และเครื่องปั้นดินเผาวางบนหลุมศพแทนที่จะฝังกับศพ (Albuquerque 1557: 136; Davis 1600: 321 – 22; Gervaise 1701: 140 – 47; Djajadiningrat 1929) แต่สำหรับชาวมุสลิมและชาวคริสต์ส่วนใหญ่ การฝังอย่างรวดเร็วและหินเหนือหลุมฝังศพที่เรียบง่ายเป็นปกติวิสัย

การสวดและเครื่องบวงสรวงสำหรับวิญญาณของคนตายเมื่อเทียบแล้วฝังรากลึกลงไปมากจนเกินกว่าจะทำลายได้ จึงต้องรวมเข้ากับแผนการใหม่ด้วยวิธีใดวิธีหนึ่ง ในฟิลิปปินส์พวก สเปน พยายามที่จะปราบการปฏิบัติเช่นนี้ด้วยกำลัง

พวกอินเดียน (Indios) ตามปกติเชื่อว่าวิญญาณของผู้ตายจะกลับมาบ้านของตนในวันที่สามหลังจากเสียชีวิตเพื่อเยี่ยมเยียนคนในบ้าน และร่วมงานเลี้ยง และเพราะเหตุนี้จึงจัดพิธีเรียกว่า *ตีบา* (*tibao*) ซึ่งพวกเขาปิดบังและแอบซ่อนโดยบอกว่ามาบ้านคนตายเพื่อทำพิธีสวดมนต์ชักลูกประคำสำหรับ (วิญญาณที่จากไป) และถ้าหากสั่งให้ไปสวดชักลูกประคำในโบสถ์ พวกเขาก็ไม่ยอมไป เพราะนั่นไม่ใช่สิ่งที่เขาทำกันจริงๆ เพราะเหตุผลนี้พระเจ้าจะขัดขวางการชุมนุมของพวกเขามากกว่าหลังจากการฝังและจะไม่ยอมให้ไปที่บ้านด้วยข้ออ้างบางอย่างโดยเฉพาะในวันที่สาม (Thomas Ortiz 1731, trans. Rafael 1988: 187 – 88)

ความเข้มงวดของบาดหลวงในการห้ามติดต่อกับวิญญาณได้สร้างอุปสรรคที่ยุ่งยากสำหรับชาวคริสต์ใหม่ อเล็กซองดร์ เดอ รอดส์ (1651: 140 – 41) ไม่รีรอที่จะส่งขนิษฐาของภักดิ์รีเยดนาม (เหนือ) กลับไปด้วยความผิดหวังเมื่อพระนางขอให้เขาบอกวิธีที่จะช่วยพระสวามีที่เพิ่งเสียชีวิตให้ไปสวรรค์ ในบอร์เนียวเล่ากันว่าบาดหลวงคาทอลิกผู้สอนศาสนาถูกพวก งาจู ดายะกั สังหาร “เพราะเขาไม่ได้ปฏิบัติตามคำสัญญาของเขาที่จะนำเพื่อนที่เสียชีวิตไปแล้วมาให้เขาเห็น” ซึ่งพวกเขาเข้าใจว่าจะทำทันทีอาจจะในความหมายของคนทรง (Beeckman 1717: 124 – 25)⁵ ชาวฟิลิปปินส์บางคนไม่ยอมเข้าพิธีชำระล้างบาปเพราะ ไม่ประสงค์จะอยู่ร่วมในสวนสวรรค์กับทหารสเปน ขณะที่คนอื่นๆบอกผู้สอนศาสนาว่ายินดีไปนรก หากนั่นเป็นที่ที่บรรพบุรุษของเขาไปอยู่แล้ว (Mendoza 1586: 148 – 49; Vaez 1601, อ้าง Schumacher 1979: 70)

⁵ ในที่นี้ Beeckman อาจหมายถึง Fra Antonio Ventimiglia ชาวอิตาลี Theatine ที่ถูกสังหารในพื้นที่ บ้านจามาซิน ใน ค.ศ. 1693 (Coomans 1980: 89 – 90)

ถึงแม้ว่าท่าที่อันเข้มงวดของชาวไอบีเรียนต่อกันตายจะเป็นอุปสรรคต่อการเปลี่ยนศาสนา ชาวคริสต์ตะวันออกเฉียงใต้ก็ยังหาวิธีปรับพิธีการของคาทอลิกให้สนองความต้องการของตน ไม่เพียงแต่จะฉลองวันสวดมนต์สังวิญญาประจำปีด้วยการเลี้ยงใหญ่ที่หลุมศพเท่านั้น แต่ยังคิดให้มีการสวด *อานิมา (anima)* พิธีสวดประจำวันให้คนตายเมื่อได้ยินเสียงระฆังโบสถ์ตอนกลางคืนทุกคืน (Schumacher 1984: 255)

แม้ว่าตั้งแต่ต้นจะแน่วแนในการประณามการบูชารูปเคารพ ศาสนาอิสลามก็ได้มายังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในรูปแบบที่ผ่อนปรนให้กับแนวคิดของประชาชนที่เป็นประโยชน์เรื่องพลังแห่งของคนตาย หลังการล่มสลายของแบกแดด นิกายซุฟี (*ตาริกา/tariqa*) ได้กลายเป็นเครื่องมือสำคัญในการเผยแผ่ศาสนา แม้ว่าผู้ก่อตั้งและนิกายของนิกายซุฟีจะเป็นผู้ชอบคิดฝันที่ทรงความรู้แสวงหาทางสายตรงที่จะไปรวมกับพระเจ้า ในระดับของคนทั่วไป ลัทธิซุฟี เมื่อถึงศตวรรษที่ 15 หมายถึงวิธีการเชื่อมโยงปัจเจกบุคคลกับอำนาจของวิญญาณ (*บะระกะห์ /barakah* ในภาษาอาหรับ *berkat/เบรคัต* ในภาษามลายู) ของผู้ทรงศีล สาวก ผู้ครองเมือง และบุคคลที่พิเศษอื่นๆ พลังของนิกายที่ตายไปแล้วเหล่านี้ถูกปลุกขึ้นมาเพื่อช่วยคนเป็น โดยทางพงสาวลีของวิญญาณที่โยงผู้สอนซุฟีแต่ละคนไปยังผู้ก่อตั้งนิกายที่เขาเคารพนับถือและการไปเยี่ยมเยือน (*ซียะระ/ ziyara*) หลุมฝังศพของผู้ทรงศีลซึ่งมักจะมีการถวายเครื่องสักการะ “ผู้แสวงหาการเข้าถึงพระเจ้าดำเนินการ เยี่ยมเยือนเพื่อติดต่อทางวิญญาณ (*มูระกะบะ/muraqaba*) กับนิกาย โดยพบว่าวัตถุที่ใช้เป็นสัญลักษณ์นั้นช่วยในการเพ่งอารมณ์ แต่ในความเชื่อของคนทั่วไป วิญญาณของนิกายยังคงวนเวียนอยู่ใกล้ๆ ที่ฝังศพและสถานที่ที่เกี่ยวข้องกับท่านโดยเฉพาะขณะที่อยู่ในโลกนี้ หรือที่ที่ท่านสำแดงตน สถานที่เหล่านี้เป็นที่ที่จะไปสวดขอความช่วยเหลือจากท่าน” (Trimingham 1971: 26)

เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เหมือนกับอินเดียได้ มีความโน้มเอียงไปทางเคารพบูชา นิกายเนื่องจากถือว่าพลังอำนาจ (*เบรคัต*) ของนิกายที่เสียชีวิตไปแล้วสามารถจะช่วยผู้มีชีวิตได้เท่ากับผีสาวเทวดา ในบรรดาหลุมฝังศพที่มี “เครื่องสักการะและพิธีสวดบทสวดของนิกาย” (Dasmariñas 1990: 10) จากผู้คนมากที่สุดคือหลุมศพของสาวกที่เชื่อกันว่าได้นำศาสนาอิสลามมาแต่ละพื้นที่ เช่น วาลี (*wali*: นิกาย) แก์คน ของชาว หรือ *ดาโต ริ บันดัง (Dato ri Bandang)* ในมะกัสซาร์ สุลต่านที่ทรงอำนาจบางองค์เช่น อิสกันดาร์ มูดาที่อาเจห์ และผู้ที่ทำให้นิกายซุฟีเป็นที่รู้จักกันทั่วไป ในกลุ่มหลังนี้มีปราชญ์ชาวอินโดนีเซียที่สำคัญในครึ่งหลังของศตวรรษที่ 17 สองคน ที่ได้เดินทางไปและศึกษาที่อาระเบีย อับดุลระกัฟ อัซ ซิงกิลี ผู้ที่ชาวอาเจห์เคารพบูชาในฐานะ ชิค กัวลา ได้นำนิกายชัตตะรียะ ตะริกะ (*Shattariya tariqa*) มายังอินโดนีเซีย ส่วนซีกูซุฟ เป็นอาจารย์ที่ยิ่งใหญ่ของนิกายคัลวาติยา (*Khalwatiya*) แม้แต่ขณะที่ท่านมีชีวิตอยู่ ชาวมะกัสซาร์ “เคารพและยำเกรงเหมือนกับว่าท่านเป็นศาสดามุฮัมมัดองค์ที่สอง” (Hartsingh 1689, อ้าง Andaya 1981: 277) พลังแรงในการเคารพบูชา นิกายย่นขึ้นไปไกลถึงศตวรรษ 16 มีการยืนยันโดยการประจักษ์เรื่องนี้จากหนังสือคู่มือ

ภาษาชาวที่ยึดบทบัญญัติเดิมอย่างเคร่งครัด “การพูดว่าอิมาม เหนือกว่าศาสนา หรือจันนุกนุญ (วาลี) สูงกว่าศาสนาต่างๆ และแม้แต่เหนือท่านมุฮัมมัดของเรา เป็นการขาดความศรัทธา” (“Javanese Code”: 38 – 39)

แม้ว่าชาวเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จะยอมรับรูปแบบพิธีศพของมุสลิมอย่างรวดเร็ว แต่ก็ยังคงกลัวอยู่ว่าคนตายจะมาสร้างความเดือดร้อนให้ นอกเสียว่าผู้ตายจะพอใจในด้านพิธีการ ในบันดา เมื่อ ค.ศ. 1599 ศพจะฝังอย่างรวดเร็วในห่อผ้าขาว ตามที่ศาสนาอิสลามกำหนดไว้ แต่เมื่อพวกฮอลันดาถามชาวบันดาว่าเหตุใดยังคงสวดมนต์เป็นเวลาหลายวันที่หลุมศพ ก็ได้คำตอบว่าเพื่อป้องกันคนตายไม่ให้ “ลุกขึ้นยืน” ซึ่งหากไม่ทำ จะต้องเกิดขึ้นแน่ ก่อให้เกิดเคราะห์ร้ายอย่างใหญ่หลวงไปทั่ว (“Tweede Boeck” 1601: 90) ชาวมุสลิมเอเชียตะวันออกเฉียงใต้กระตือรือร้นยอมรับธรรมเนียมปฏิบัติของมุสลิมที่ต้องกลับไปยังหลุมศพในช่วงเวลาที่สำคัญในด้านพิธีกรรม สามวัน เจ็ดวัน สิบวัน และ ร้อยวันหลังพิธีฝัง เพื่อกินเลี้ยงกันที่หลุมศพ (Martin 1604: 49; Gervaise 1701: 140 – 74; Raffles 1817 I: 327; Ali Haji 1866: 76; Brooke 1848 I: 87 – 88) “ตามแนวคิดของทางการหรือของผู้ทรงความรู้ การทำเช่นนี้ก็เพื่อตอบแทนผู้ตายที่ได้ทำงานมาด้วยดี แต่ในความคิดของคนทั่วไปเป็นการให้พวกเขาได้มรสุมของดีๆในงานเลี้ยง” (Snouck Hurgronje 1893 I: 221) แจร์เวส์ (1701: 123) ได้ชี้ให้เห็นในกรณีของชาวมะกัสซาร์ที่เขาพบที่สยามว่า “พวกเขามีงานพิธีจำนวนมากที่ไม่มีในหมู่พวกตูลูกีหรือพวกอินเดียที่นับถือศาสนาอิสลาม เพราะพวกเขาเชื่อว่ามิพิธีเหล่านี้ที่เมื่อกะ” พิธีเหล่านี้ส่วนใหญ่เป็นการบวงสรวงบรรพบุรุษในช่วงวิกฤติต่างๆในชีวิตโดยเฉพาะอย่างยิ่งการตาย ที่ปรับให้เข้ากับอิสลาม

การแสดงความเคารพคนตายยังคงเป็นเรื่องที่ครอบงำจิตใจของชาวมุสลิมตะวันออกเฉียงใต้ อยู่เกือบตลอดเวลา ขณะที่ในโลกอาหรับ เดือนที่เจ็ดของปีมุสลิมถือกันว่าเป็นเวลาที่เหมาะที่สุดสำหรับพิธีฉลองสักการะเช่นนั้น ที่อินโดนีเซียก่อนหรือหลังเดือนที่ถือศีลอด (เดือนที่เก้า) เป็นเวลาที่รำลึกถึงบรรพบุรุษโดยเฉพาะ เหมือนกับว่าต้องเตรียมตัวที่จะไปงานเลี้ยงใหญ่ งานเลี้ยงจัด (และหลายคนยังคงจัดอยู่) ที่บริเวณฝังศพในสัปดาห์ก่อนการอดอาหารจะเริ่มขึ้น (Koentjaraningrat 1985: 365) นี่เป็นระยะที่ชาวชาวเรียกว่า *ญัศรัน* (nyadran) เป็นคำที่ ปีโกด (1960 – 63 IV: 424) สืบค้นกลับไปถึงศรัทธา (*shraddha*) พิธีตันตระ (Tantric) สำหรับผู้ตายที่ฉลองอย่างเอิกเกริกในศตวรรษที่ 14 เดือนชะอ์บัน (*Sha'ban*) ของอิสลามที่มาก่อนพิธีอดอาหารในชาวเรียกว่า *รูวะห์* เดือนแห่งวิญญูณ สัปดาห์หลังการอดก็อุทิศให้กับการเยือนหลุมศพอีก ที่งานเลี้ยงใหญ่ *อิดุลฟิตรี* (*Idulfitri*) วันที่ 1 เดือนเซาวาล (*Shawwal*) ซึ่งเริ่มสัปดาห์นี้เหมาะที่จะขอให้ผู้ใหญ่มากโทษ—ทั้งที่เสียชีวิตไปแล้วและยังมีชีวิตอยู่—สำหรับบาปที่ได้กระทำ แม้ว่าจะรู้แน่ว่ามีการปฏิบัติเช่นนี้ในศตวรรษที่ 17 (Gervaise 1701: 146 – 47) ที่มาของธรรมเนียมนี้ไม่ชัดเจน อาจเริ่มจากการปรับงาน

ฉลองของศาสนาอิสลามอย่างสร้างสรรค์มาใช้ประโยชน์ในการบวงสรวงวิญญาณของคนตาย (Crawfurd 1820 I: 97; II: 261)

ศัพท์บางคำในศาสนาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้เอามาใช้ให้ครอบคลุมและแทนแนวคิดใหม่ๆของมุสลิม งาจิ/ngaji (และคำที่เกี่ยวกับ กาจิ/kaji เมงาจิ/mengaji) เป็นคำออสโตรนีเซียนที่ยังคงใช้เรียกบทสวดในพิธีอันอนนบรรพบุรุษโดยพวกที่มีความเชื่อในผีบางเทวดาที่ โพลเรส (Novena 1982: 13 – 24) คำ งาจิ นี้ได้กลายเป็นคำในชีวิตประจำวันสำหรับการท่องคัมภีร์อัลกุรอาน ไม่ว่าจะสำหรับวิญญาณของผู้ที่จากไปหรือวัตถุประสงค่อื่น ในทำนองเดียวกันคำตามปรกติสำหรับการสวด ของอิสลามในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รวมทั้งพิธีสวดในวันศุกร์ที่ทุกคนต้องปฏิบัติ ไม่ได้เอามาจากภาษาอาหรับแต่จากคำเก่าแก่ของพื้นเมือง *เซ็มบะหัยยัง* (sembahyang) ซึ่งมีความหมายตามตัวอักษรว่า “การเคารพพระเจ้าหรือเทพยดา” แต่วิธีที่ทำบ่อยกว่า คือเอาคำและบทสวดภาษาอาหรับไปใช้กับกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับโลกวิญญาณ คำที่ใช้กล่าวถึงหลุมศพที่ฝังพลึงจะเป็นคำภาษาอาหรับที่สามารถยืนยันพลังอำนาจในแง่ของอิสลาม—*กระมัด* (kramat: หลุมศพที่ศักดิ์สิทธิ์) *เบร์กัต* (berkat: พลังแห่งจิตวิญญาณ) *เซียร์ะห์* (ziarah: การจาริกแสวงบุญ — Houtman 1603: 250)

ที่สำคัญที่สุด แนวคิดออสโตรนีเซียนระดับมูลฐานเรื่อง *เซมังกัต* (semangat: สารแห่งวิญญาณ หรือ จิตวิญญาณ) ซึ่งทำให้ทั้งบุคคลและจักรวาลมีชีวิตชีวาและโยงทั้งสองส่วนเข้าด้วยกัน (Endicott 1970: 28 – 51) อาจจะตีความใหม่เป็นแนวคิดของซูฟี เรื่อง *รู่ห์* (ruh รูปพหูพจน์ *arwah: อารวะห์*) จิตของพระเจ้า (spirit of God) ที่ให้ชีวิตแก่เอกภพ (al-Attas 1970: 86 – 90) ถึงแม้ว่าเอกเทวนิยมและการยึดถือหลักกฎหมายอย่างเคร่งครัดในศาสนาอิสลามในตัวเมืองของนักนิติศาสตร์ดูเหมือนว่าจะเป็นการขัดแย้งโดยตรงกับโลกที่มีชีวิตด้วยวิญญาณ ความเชื่อของคนทั่วไปในความลึกลับมหัศจรรย์อาจมองว่าเป็นเพียงคำกล่าวเกี่ยวกับหลักธรรม “ภายนอก” มิใช่ ความจริงแห่งความลึกลับมหัศจรรย์ “ภายใน”

อำนาจและความเป็นกษัตริย์

ในความเชื่อที่เก่าแก่กว่าของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อำนาจทั้งหมดเป็นของผีบางเทวดาหัวหน้าหรือผู้ครองเมืองที่มีอำนาจที่สุดคือผู้ที่ควบคุมพลังของจักรวาลได้ดีที่สุด และอำนาจของเขาต้องอาศัยพลังเหล่านี้ อาณาจักรที่ใหญ่ที่สุดในภูมิภาคได้ปรับแนวคิดของอินเดียในทำนองนี้ไปหนุนแนวคิดที่ยิ่งใหญ่กว่า คือเรื่องความเป็นกษัตริย์สากลด้วยอำนาจจากสวรรค์ โดยที่กษัตริย์ทำหน้าที่ไม่เพียงเป็นสื่อกลางติดต่อกับพระเจ้าเท่านั้นแต่เป็นตัวแทนของพระเจ้าบนโลกนี้ มีพราหมณ์รับราชการ

ในราชสำนักของพม่า สยาม เขมร ขวา และ บาห์ลีเพื่อประกันว่ากษัตริย์สำแดงลักษณะของพระเจ้าตามแบบที่ถูกต้องในพิธีการ

เมื่อคำนึงถึงภูมิหลังเช่นนี้ ความเสมอภาคกันของผู้นับถือศาสนาใหม่ทุกคนตามที่สอนในคัมภีร์ดูเหมือนจะเป็นการบ่อนทำลายอย่างร้ายแรง โดยเฉพาะศาสนาอิสลามซึ่งแพร่โดยพ่อค้าและนำจรรยาบรรณทางการค้ามาด้วย มักจะถูกมองว่าเป็นพลัง “ชนชั้นกลาง (บัวร์ชัวส์ /bourgeoise)” เคลื่อนอำนาจไปสู่ศูนย์กลางขายตามชายฝั่งและบ่อนทำลายฐานแนวคิดพื้นฐานที่ยังอำนาจให้รัฐซึ่งมีการปกครองแบบลำดับชั้นของยุคก่อน (van Leur 1934: 113 – 15; Lombard 1990: 150 – 55) การที่อำนาจทางศาสนาในที่สุดแล้วอยู่นอกเหนือการควบคุมของกษัตริย์โดยมีตัวแทนผู้นับถือศาสนาที่ยอมรับกันเป็นสากลในพื้นที่เป็นอธิชนผู้รู้หนังสือและมีอิทธิพล เป็นการท้าทายอำนาจของกษัตริย์ในระยะยาว แล้วเหตุใดกษัตริย์จึงยอมรับศาสนาใหม่

บ่อยครั้งที่เดียวที่กษัตริย์มิได้ยอมรับศาสนาใหม่ ที่สำคัญก็คือ ราชสำนักใหญ่ๆ ได้แก่ชวา ลอมบ็อก ชุมบาวา และบูกิส เป็นผู้พ่ายแพ้ในการรบ มิใช่จากการถกเถียงกันด้วยเหตุผล และคงจะเป็นเช่นเดียวกันนี้ในกรณีก่อนๆ ที่บันทึกเรื่องราวได้สูญหายไป แหล่งของการบีบคั้นอีกแรงหนึ่งก็คือสภาวะหลายชาติหลายภาษาในส่วนใหญ่ของภูมิภาคนี้ ถ้าหากรัฐไทเล็กๆทางเหนือตัดสินใจยอมรับพุทธศาสนาอย่างจริงจังหรือรัฐในสุมาตรารับศาสนาอิสลาม การกระทำเช่นนี้จะก่อให้เกิดอันตรายต่อรัฐที่มีความสำคัญกว่า กล่าวคือการค้าและในที่สุดอำนาจก็จะผ่านไปยังคู่แข่งนอกจากว่าจะยอมทำตามไปด้วย ประเด็นเป็นรัฐเล็กๆเข้ารับนับถือศาสนาอิสลามก่อนปาไซ ตรังกานูก่อนปัตตานี และ ลูว ก่อน มะกัสซาร์ การพิพาทเรื่องการสืบราชสมบัติ มักจะทำให้รัฐในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้แตกแยกกันอยู่บ่อยๆ ศาสนาใหม่ที่ได้การสนับสนุนจากประชาชนและธุรกิจการค้าอาจเป็นขุมพลังที่ทำลายต่อราชบัลลังก์

แต่อย่างไรก็ตามศาสนาอิสลามและพุทธศาสนานิกายเถรวาทได้แสดงให้เห็นว่าศาสนาเป็นอาวุธที่ทรงพลังในการขยายอำนาจของกษัตริย์ซึ่งเป็นลักษณะหนึ่งของยุคการค้า เพราะว่าข้ออ้างของศาสนาที่มีคัมภีร์เป็นเรื่องสากล อาจนำมาใช้ตัดอำนาจของคู่แข่งภายในรัฐ อำนาจแบบดั้งเดิมของผีสาวเทวดาและคติความเชื่อเหล่านี้เป็นเรื่องของท้องถิ่น แต่บุคคลภายนอกก็ยังกริ่งเกรงที่จะเข้าไปแทรกแซง คติความเชื่อเดิมอาจทำให้หมดพิษสงไปได้ในนามของศาสนาสากล อีกทั้งศาสนาที่มีคัมภีร์ได้ให้แรงจูงใจอันสูงส่งสำหรับการพิชิตเพื่อเผยแผ่ศาสนาออกไปเรื่อยๆ ในซูลาเวซีได้ กลุ่มที่มีสัญญาตามสัมพันธภาพ และการแบ่งปันอำนาจพัฒนาในระดับสูงได้รับการสนับสนุนจากผู้มีอำนาจของโลกวิญญูณ และการยอมรับศาสนาอิสลามใน ค.ศ. 1605 ได้ทำให้ มะกัสซาร์ สามารถข่มเพื่อนบ้านในนามของผู้มีอำนาจเหนือกว่า

เจ้าผู้ครองเมืองพุทธและมุสลิมมีวิธีที่ได้ผลในการทำให้ศาสนาสากลเหล่านี้ปรับเข้ากับท้องถิ่น วิธีแรก เจ้าเมืองเหล่านี้เท่านั้นที่แต่งตั้งผู้ดำรงตำแหน่งสูงสุดทางศาสนา สมภารและมหาสังฆราชา ในเมืองพุทธนิกายเถรวาท และผู้พิพากษาด้านหลักธรรม (กาดี) ในศาสนาอิสลามแต่งตั้ง

โดยกษัตริย์ส่วนใหญ่แล้วจะเป็นญาติผู้ใกล้ชิด ที่เตรนาเต กล่าวกันว่า กาดิ ต้องเป็นผู้มีเชื้อสายของ กษัตริย์ “เพราะในวันฉลองต่างๆ กษัตริย์ต้องจับมือของกาดิ” (Galvão 1544: 87) เจ้าเมืองเป็นผู้ตัดสินใจพิพาททางศาสนา ใช้อำนาจตรวจตรา และ กำหนดกฎหมายศาสนา การอุปถัมภ์ศาสนา ด้วยการก่อสร้างและบริจาคเงินให้แก่อาคารทางศาสนา รวมทั้งการสนับสนุนผู้ทรงความรู้ ใต้ให้อำนาจแก่ประมุขเหล่านี้อย่างมากมาย

ไม่ว่านักเทววิทยาจะกล่าวค้านอย่างไร ผู้ครองเมืองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ก็ยังคงอ้างสถานภาพของเทพเจ้าอยู่เรื่อยมา ในกฤษฎีกา จดหมาย และ พงสาวดาร ก็ยังแสดงว่ากษัตริย์เป็นแหล่งสูงสุดของอำนาจเหนือธรรมชาติในแผ่นดิน ขอยกคำแปลของกษัตริย์สยามที่ไม่ผู้สมบูรณัก นอกจากตำแหน่งอื่นๆแล้วพระองค์ยังเป็น “ผู้ควบคุมวิญญานอันอมตะจากสวรรค์ ผู้ประเสริฐที่สุดที่เห็นทุกสิ่งทุกอย่าง” (Glanius 1682: 151) แม้ว่าอิสกันดา ธาณี (1637 – 41) สุลต่านอาเงะห์ที่ยึดศาสนาในรูปแบบเดิมมากที่สุด อ้างว่าเป็น “กษัตริย์ของโลกทั้งโลก ผู้เหมือนกับพระเจ้าที่อยู่เหนือโลกส่องสว่างเหมือนพระอาทิตย์ตอนเที่ยงวัน เจ็ดจ้าเหมือนพระจันทร์เต็มดวง เป็นผู้ที่พระเป็นเจ้าทรงเลือก” (Dagh-Register 1640 – 41: 6) สุลต่านมลายูไม่เพียงแต่อ้างว่าเป็นเงาของพระเจ้าบนโลกแต่ยังเป็น คาลิป (ผู้มาแทนพระมุฮัมมัดในฐานะผู้นำของผู้นับถือศาสนาอย่างแท้จริง) และเป็นตัวแทนของพระเป็นเจ้า (Milner 1983: 34 – 39; Drakard 1993: 211 – 16)

แทนที่จะเกิดการขัดแย้งทางอุดมการณ์กับศาสนาอิสลาม กลับพบวิธีใหม่ๆ ที่กษัตริย์จะอ้างอำนาจเหนือธรรมชาติด้วยถ้อยคำสำนวนของอิสลาม คำ *เดลา* (dawla) ซึ่งในภาษาอาหรับได้กลายมาเป็นคำมาตรฐานสำหรับรัฐ (จากคำสำหรับ “การเปลี่ยนที่” มาหมายถึงการเปลี่ยนราชวงศ์) ได้มีความหมายที่ลึกซึ้งและลึกถึ้มมหัศจรรย์มากกว่าในภาษามลายู คือเป็นองค์ประกอบสำคัญของอำนาจสูงสุด “*เดาลัต ตวนกู (Daulat Tuaku!)*” ได้กลายเป็นคำแสดงความเคารพที่จะขาดเสียมิได้ที่ผู้พูดภาษามลายูทุกคนกล่าวยืนยันซ้ำแล้วซ้ำอีกว่ากษัตริย์ ได้รับอำนาจจากสวรรค์ คำ *เดาลัต* นี้ได้รับอำนาจลึกลับที่สามารถพิฆาตศัตรูหรือผู้ทรยศให้ล้มลงโดยเจ้าเมืองไม่ต้องขยับนิ้วแต่อย่างใด ในภาษาชวา คำที่ใช้หมายถึงอำนาจลึกลับอันเป็นลักษณะพิเศษของผู้ครองเมืองคือ *วะหฺยู (wahyu)* ซึ่งเป็นอีกคำหนึ่งที่น่ามาจากศัพท์ในศาสนาอิสลาม แต่คำเดิมในภาษาอาหรับ *wahy* มิได้ใช้กับกษัตริย์แต่ใช้กับแรงบันดาลใจจากสวรรค์ที่จะพบอย่างเด่นชัดแต่ในพระศาสนา

กษัตริย์สามารถใช้แนวคิดจากศาสนาอิสลามหรือพุทธศาสนาในแบบนี้เพื่อทำให้คำอวดอ้างในอิทธิฤทธิ์เหนือธรรมชาติของพระองค์มีน้ำหนักขึ้น แต่ไม่ได้รับความช่วยเหลือเช่นนั้นจากคริสต์ศาสนานิกายคาทอลิกจากคาบสมุทรไอบีเรีย เรื่องนี้ช่วยอธิบายว่าเหตุใดไม่มีอาณาจักรคริสเตียนที่สำคัญๆเหลืออยู่ในดินแดนได้ลม แม้จะมีการทำพิธีล้างบาปรับคนเข้าศาสนาหลายแสนคน และกษัตริย์หลายองค์แสดงความสนใจอย่างมากที่จะเป็นคาทอลิก และเป็นพันธมิตรกับชาวไอบีเรีย แต่ก็ไม่มีราชวงศ์คริสเตียนที่สำคัญราชวงศ์ใดที่อยู่ได้มากกว่าหนึ่งชั่วคน ในที่ที่ผู้ครองเมืองสามารถใช้

ศาสนาอิสลามและพุทธศาสนาช่วยเสริมอิทธิพล นิกายคาทอลิกจากไอบีเรียก็บ่อนทำลายอำนาจของพวกเขามาก ตามหลักของการปฏิรูปอยู่เคียงอำนาจทางจิตวิญญาณนั้นขึ้นอยู่กับนักบวช ขณะที่สเปนและโปรตุเกสอ้างสิทธิว่าเป็นผู้อุปถัมภ์คณะนักสอนศาสนาในเอเชียแต่ผู้เดียว (the padroado) ทำให้เป็นที่แน่นอนว่าการบวชสงวนไว้สำหรับชาวยุโรปโดยเฉพาะ กษัตริย์ที่เปลี่ยนมาเป็นคริสเตียนที่อินโดนีเซียตะวันออก และยะไข่ ได้เข้าไปพัวพันกับการแย่งชิงอำนาจของพวกโปรตุเกส และอิทธิพลของพระองค์ต่อประชาชนก็ได้คลาคลง ข้อความที่ปีนโด (1578: 94) ยกมาว่าเป็นคำพูดของฮินิมิเลา (Hinimilau) นายทหารเรือเชื้อสายจีน หนึ่งในบรรดาผู้ที่ก่อการทำลายล้างแก่พวกโปรตุเกส เผยให้เห็นปัญหานี้ได้ส่วนหนึ่ง ฮินิมิเลาได้เปลี่ยนไปเป็นคริสเตียนที่มะละกาประมาณ ค.ศ.1540 หลังจากที่ค้าขายอยู่ที่นั่นระยะหนึ่ง แต่

หลังจากที่เขาเป็นคริสเตียน พวกโปรตุเกสแสดงกริยาเหยียดหยามเขาอย่างมาก ขณะที่ก่อนหน้านี้ เมื่อเขาเป็นคนนอกศาสนา พวกนี้จะอดอดหมกเวลาพูดกับเขา และใช้คำเรียกเขาอย่างสุภาพว่า “กิไอ นาโชดา (Kiai Nachoda)” ซึ่งเท่ากับเรียกเขาว่า “ท่านกัปตัน” . . . และเขาไปที่ บินดัง เพื่อเปลี่ยนเป็นมุสลิม และที่นั่นหลังจากที่เขาเปลี่ยนศาสนาแล้วกษัตริย์แห่ง จุนดานา (ยะโฮร์) . . . ปฏิบัติต่อเขาอย่างให้เกียรติยิ่ง และพวกขุนนางต่างใช้คำเรียกเขาว่า “พี่ชาย”

ประชาชนส่วนใหญ่ที่ยังคงเป็นคาทอลิก เป็นโดยไม่มีกษัตริย์ของตนเอง มีฐานะเป็นคนในบังคับของสเปนในฟิลิปปินส์ หรือของกษัตริย์ที่นับถือของจอในเวียดนาม

เพื่อแสดงแนวคิดการอยู่ใต้บัญชาของพระเป็นเจ้าผู้ทรงอำนาจเหนือทุกสิ่ง ทั้งอิสลามและคริสตจักรใช้คำเปรียบของความเป็นทาส “ความสัมพันธ์ระหว่างนายและทาส (อาลีปิง/aliping) เหมือนกับความสัมพันธ์ระหว่างพระเป็นเจ้ากับมนุษย์ เราทุกคนเป็นทาสของพระเป็นเจ้า ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นผู้ทรงสร้างเราให้มาอยู่บนโลกนี้แต่แรก ถ้าเราเป็นคนดีและมีความเคารพในพระองค์ พระองค์จะทรงนำเราไปยังบ้านของพระองค์ในสวรรค์เมื่อเวลามาถึง ณ ที่นั้นพระองค์จะทรงปฏิบัติต่อเราเหมือนเป็นลูกของพระองค์และให้พรแก่พวกเรา” (Oliver 1586: 39; cf. เพิ่งอ้าง: 31) ในการใช้คำภาษาตากาล็อกไม่ใช่ภาษาสเปนสำหรับความเป็นทาส นักบวชสเปนได้พยายามแสวงหาจินตภาพของการยอมรับอำนาจโดยสิ้นเชิงที่น่าเลื่อมใสกว่าที่ได้จากคำเช่น “พระคริสต์ผู้เป็นกษัตริย์” ก่อนที่จะถึงยุคของสมบูรณาญาสิทธิราชในต้นศตวรรษที่ 17 กษัตริย์มักจะเป็นปัญหาในฐานะศูนย์รวมของความจงรักภักดีของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เมื่อมาถึงศตวรรษที่ 16 นักเขียนชาวยุโรปไม่ค่อยได้ใช้คำว่า ทาส สำหรับการยอมรับอำนาจของพระเจ้าของพวกเขาเอง แม้จะมีการใช้มาก่อนในพระคัมภีร์

วรรณกรรมอิสลามใช้จินตภาพของทั้งทาส (*abd*) และความเป็นกษัตริย์เพื่อกล่าวถึงการน้อมรับอำนาจพระเป็นเจ้าของมนุษย์ และเป็นธรรมดาที่คำนี้จะผ่านเข้าไปในการถกเถียงด้วยเหตุผลเรื่องศาสนาที่เขียนเป็นภาษามลายูโดยผู้ทรงความรู้ที่เกิดในต่างแดน เช่น รานีรี (Al-Attas 1986: 90, 96)

ผู้ที่มีสัมผัสพิเศษที่เกิดในท้องถิ่นเช่นฮัมซะห์ ฟันซูรี (Poems: 96, 102; Asrarul-Arifin: 295) นิยมใช้คำมลายู *ฮัมบา* (*hamba*) ที่คลุมเครือมากกว่าคำอาหรับ ‘abd และเน้นความอยู่ทั่วไปทุกหนทุกแห่งมากกว่าสภาพที่เป็นอย่างอื่นเกินที่จะเข้าใจได้ของพระเจ้า

พระองค์ยิ่งใหญ่ที่สุดในบรรดากษัตริย์ทั้งหลาย
พระองค์แผ่พระองค์อยู่ในทาสเป็นนิจ
พระองค์เป็นทั้งมารดาและบิดา . . .
ประเดี๋ยวพระองค์ทรงเป็นนักเดินทาง (พ่อค้า)
ประเดี๋ยวพระองค์ทรงเป็นสหายทำงานในทุ่งนา
ประเดี๋ยวความมั่งคั่งของพระองค์ก็ไม่มีค่า
เล่นเรือไปยังแนวโขดหินใต้ทะเลอยู่เสมอ

(Hamzah Poems: 98)

แม้จะมีภูมิหลังที่แตกต่างกัน ศาสนาแห่งพระคัมภีร์มีแนวโน้มที่จะคัดค้านการมีทาสเป็นส่วนตัวและโดยวิธีนี้ได้เสริมอำนาจของรัฐ ในสายตาของบาดหลวงสเปนบางคนการปลดปล่อยชาวฟิลิปปินส์จากการเป็นทาสเป็น “เรื่องของความถูกต้องตามธรรมชาติและตามเทวสิทธิ์ และความยุติธรรมที่ชัดเจน” (Salazar’s Council 1581: 330) การเลิกทาสยังหมายความว่าชาวฟิลิปปินส์ทั้งหมดจะกลายเป็นราษฎรของกษัตริย์สเปนโดยตรงและต้องรับผิดชอบเสียภาษีด้วย

กฎหมายอิสลามได้มีข้อกำหนดชัดเจนมากเกี่ยวกับเรื่องทาส ซึ่งส่วนใหญ่ก็ได้บรรลุไว้ในประมวลกฎหมายเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ แต่ความแตกต่างระหว่างมุสลิมและกาไฟร์ หรือ พวกนอกศาสนา มักจะลบเลือนความแตกต่างระหว่างอิสลามและทาสโดยเฉพาะในส่วนที่สอดคล้องกับผลประโยชน์ของกษัตริย์ที่รวบอำนาจการปกครอง ถ้าเรายอมรับเรื่องในพงศาวดารมะกัสซาร์ ว่า มะกัสซาร์พิชิตปีมาและจับชาวเมืองมาเป็นทาส แต่แล้วก็ปล่อยให้เป็นอิสระเป็นขั้นๆไปเพื่อปฏิบัติตามข้อกำหนดในกฎหมาย ชาฟี (Shafi) ที่ต้องมีคนที่เป็นอิสระ 40 คนเพื่อฉลองการสวมมณฑิวันศุกร์ (Noorduyn 1987: 317 – 22) พงศาวดารนูกิสได้บันทึกว่าธรรมเนียมของซูลาเวซีได้ออกกฏว่า กิจวัตรอันเป็นที่โปรดปรานของชาวนูกิสบางอย่าง—เนื้อหมู น้ำตาลเมา การเป็นชู้ การให้กู้โดยมีดอกเบี้ย—เป็นสิ่งต้องห้ามสำหรับมุสลิม และนอกจากนั้น “พระเจ้าจะประทานรางวัลแก่ผู้ที่ปล่อยทาสเป็นอิสระ” ณ ที่ซึ่งทาสเหล่านี้เป็นมุสลิมตามนายของตน มุสลิมผู้ครองเมืองที่มีอำนาจหลายคนยึดทรรศนะที่ว่าราษฎรมุสลิมของตนไม่อาจยอมให้ผู้อื่นนำไปเป็นทาสได้ และผู้คนของเมืองที่พ่ายแพ้และเปลี่ยนมาเป็นมุสลิมควรจะกลมกลืนไปกับประชากรส่วนใหญ่ เช่นเดียวกับพวกสเปนผู้ครองเมืองได้ใช้วิธีนี้เพิ่มจำนวนราษฎรภายใต้การควบคุมของตนโดยตรง (Reid 1983: 169 – 73)

กรณีพิเศษของชาว

สถานภาพของมุสลิมในชาวแตกต่างอย่างมากจากกรณีฝั่งทะเลและเผ่าต่างๆที่ชอบค้าขาย . . . ในบรรดามุสลิมทั้งหมด มุสลิมชาวทะเลหลวงที่สุดในแง่หลักกรรมและการปฏิบัติ ความแปลกพิเศษนี้เป็นเพราะมีการติดต่อกับชาวมุสลิมต่างชาติน้อยมากโดยเฉพาะชาวอาหรับจะถูกกีดกันสาเหตุมาจากความริษยาของฮอลันดาเรื่องการค้าในช่วงเวลาสองร้อยปี

— Crawford 1820 II: 261

ปลั่ง เกจาเว็น (*kejawen*) หรือ ชาวนิยมที่ยังคงดำรงอยู่ได้ทำให้พื้นที่ที่พูดภาษาชาวในชวากลางและตะวันออกดูแปลกพิเศษในบรรดาวัฒนธรรมอิสลาม ในสมัยใหม่ (แต่ดูเหมือนจะเป็นช่วงทศวรรษ 1950 มากกว่าทศวรรษ 1980) ไม่เป็นการยากที่จะได้พบผู้ดีชาวชวาที่เป็นมุสลิมแต่ในนาม ผู้เชื่อว่าการทำให้เกาะชวาเป็นมุสลิมเป็นความหายนะทางวัฒนธรรม การนั่งสมาธิและการบำเพ็ญตบะตามประเพณีดั้งเดิม เป็นวิธีที่แท้จริงที่จะเข้าถึงสิ่งศักดิ์สิทธิ์ได้มากกว่ากฎหมายชาเรียของอิสลาม งานวิชาการเมื่อเร็วๆ นี้ (Ricklefs 1979; Kumar 1980: 12 – 16; Kumar 1985: 6 – 7) ได้ชี้ว่าช่องว่างทางวัฒนธรรมที่บรรยายไว้อย่างน่าประทับใจโดยกิร์ตซ์ (1960) ระหว่างความเป็นชาวของพวกผู้ดีและมุสลิมที่ถือวัตรอิสลามอย่างเคร่งครัด สาเหตุส่วนใหญ่เป็นเพราะฮอลันดานิยมในภูมิปัญญาอิสลามในช่วงศตวรรษก่อนและเป็นเพราะหลักศีลธรรมใหม่ของอิสลามปฏิรูปที่ก่อให้เกิดการแบ่งแยก ชาวในศตวรรษที่ 17 มีลักษณะเป็นกรณีพิเศษน้อยกว่าที่มาเป็นในต้นศตวรรษที่ 20 แต่อย่างไรก็ตามมีอยู่สองเรื่องที่ชาวอยู่ปลายหัวหนึ่งของแนวคิดแบบต่างๆ คือวัฒนธรรมราชสำนักแบบอินเดียที่พัฒนามากที่สุดในบรรดารัฐที่เปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม และการถอยออกมาจากการพัวพันในเครือข่ายของอิสลามสากลในศตวรรษที่ 17 เห็นได้ชัดกว่ารัฐอื่นๆ

ปัจจัยแรกทำให้แน่ใจได้ว่ารัฐชวาที่สำคัญๆ ไม่ได้รับศาสนาอิสลามด้วยความสมัครใจ แม้จะมีพวกมุสลิมที่มีชื่อเสียงโดยเห็นได้จากแผ่นจารึกบนหลุมฝังศพที่เมืองหลวง มัชปาหิต ตั้งแต่ศตวรรษที่ 14 แต่ในกลุ่มหมู่เกาะ อภิชนผู้ปกครองชาวอยู่ในพวกล่าสุดที่ยอมจำนนต่ออำนาจใหม่ที่กำลังขึ้นหลักฐานของชาวเรื่องศตวรรษที่ 15 และ 16 นั้นเป็นที่รู้กันดีว่าไม่ชัดเจนเลย และธรรมเนียมที่กำหนดว่า มัชปาหิต ถูกกองทัพมุสลิมตีแตกใน ค.ศ. 1478 – 79 (ปี 1400 ของชวา ซึ่งถือว่าเหมาะสมสำหรับราชวงศ์ใหม่) นั้นไม่ถูกต้อง อะไรก็ตามที่เกิดขึ้นในปีนั้นมีชัยชนะเด็ดขาดของอิสลาม (Noorduyin 1978: 254 – 55) พงสาวดารที่เก่าแก่ที่สุดและเชื่อถือได้มากที่สุดเริ่มด้วยการจบสิ้นของมัชปาหิตตามเวลาที่กำหนดกันมา แต่ได้กล่าวถึงมุสลิมหนึ่งศตวรรษต่อจากนั้น ระหว่าง ค.ศ. 1577 – 78 “ผู้สละชีพเพื่อศาสนาอิสลาม” พิชิตเมืองเกดิริ (Babad ing Sangkala 1783: 18 – 25) ปีเรส (1515:

174 – 75) รายงานว่ายังคงมีกษัตริย์ชาว “ผู้ไม่มีศาสนา” อยู่ที่ คาหา (เกดิริ) ขณะที่อีกแปดสิบปีต่อมา ชาวฮอลันดารายงานว่าพวกมุสลิมในชาวอยู่ตามชายฝั่งทางเหนือเท่านั้น และ “ในที่ลึกเข้าไปเป็นพวก ไม่มีศาสนา” (Lodewycksz 1598: 114) ช่วงวิกฤติสำหรับการเปลี่ยนมาเป็นอิสลามของชาวคือ ศตวรรษที่ 16 และต้นศตวรรษที่ 17

แต่เขตปกครองมุสลิมที่ชายฝั่งทางเหนือเก่าแก่กว่านั้นมาก ในช่วงทศวรรษแรกของศตวรรษที่ 15 หม่าฮวน (1433: 93) ก็ได้แบ่งผู้คนของเมืองค้าขายที่ชายฝั่งตอนเหนือออกเป็น 3 กลุ่มแล้ว กลุ่มชาวมุสลิมจากหลายประเทศ กลุ่มชาวจีนที่หลายคนก็เป็นมุสลิมเหมือนกัน และกลุ่มชาวชาว “ดั้งเดิม” ผู้ไม่มีศาสนา กองทัพเรือของมัชปาหิต ได้แล่นออกไปจากเมืองท่าที่เรียงรายระหว่าง คูบัน และ สุระบายา เพื่อปราบเมืองท่าสำคัญอื่นๆของกลุ่มหมู่เกาะ รวมทั้งศูนย์กลางมุสลิมที่ตั้งมั่นอยู่ที่ ปาไซ ได้มีการนำพวกมุสลิมที่มีความสามารถพิเศษหลายคนจากที่นี่กลับไปในทศวรรษ 1360 เพื่อเพิ่มองค์ประกอบความเป็นมลายูที่แข็งแกร่งแก่มุสลิมในชาว ซึ่งเป็นชนกลุ่มน้อย (*Hiyakat Raja-raja Pasai*: 159) ปรากฏว่าเกรซิกเป็นเมืองแรกของกลุ่มนี้ที่มีผู้ครองเป็นมุสลิม อาจจะเป็นหนึ่งในบรรดาชาวจีนที่หม่าฮวน (1433 – 90) กล่าวถึง เกรซิก คีรีเนนเขาอันศักดิ์สิทธิ์ซึ่งอยู่ติดกัน และบริเวณงัมเปิ้ลที่อยู่ใกล้ๆ สุระบายา อาจประกอบกันเป็นศูนย์แรกที่ได้เริ่มแปลคัมภีร์อิสลามเป็นภาษาชาวและวัฒนธรรมของมัชปาหิตเริ่มรับเครื่องแต่งกายแบบมุสลิม จากที่นั่นในช่วงยี่สิบห้าปีปลายศตวรรษที่ 15 ชายผู้หนึ่งที่รู้จักกันในนามของ ระเด่น ปาเตะห์ (Raden Pateh) ตามประเพณีชาว ย้ายจากที่นั่นไปเมืองเดมะกั ที่นี้เขาก็ได้เป็นผู้นำชุมชนพ่อค้ามุสลิมที่มั่งคั่งสมบูรณ์อีกแห่งหนึ่ง (de Graaf and Pigeaud 1974: 37 – 39) คนผู้นี้จะมีเชื้อสายเกี่ยวข้องกับชุมชนจีนที่ปาเล็มบัง ในกรณีของ เดมะกัได้อ้างสิทธิอันชอบธรรมในการสืบราชสมบัติที่มัชปาหิต *บบาด ดานะห์จาวี* (22 – 23, 31) ยึดความเชื่อที่ว่าระเด่นปาเตะห์เป็นโอรสของกษัตริย์องค์สุดท้ายของมัชปาหิตกับเจ้าหญิงจีน ผู้ให้กำเนิดเขาที่ปาเล็มบัง

เมื่อถึงทศวรรษแรกของศตวรรษที่ 16 คลออำนาจที่ *ปาซีชีร์* ของชาวได้เคลื่อนไปที่ชวากลาง ห่างออกไปจากซากที่หลงเหลือของรัฐฮินดู สุหร่าเดมะกัเป็นที่ชุมนุมของพวกมุสลิมผู้มีอิทธิพล ประชานที่ประชุมคือ ชิด โบนัง (Sheikh Bonang) ผู้คงแก่เรียน มีความเชื่อสืบต่อกันมาว่าท่านผู้นี้เป็นบุตรของ ระเด่น ระห์มัด นักบุญผู้ยิ่งใหญ่ในพื้นที่ สุระบายา-เกรซิก บรรพบุรุษของท่านอยู่ในชุมชนพ่อค้ามุสลิมที่จามปา (*Babad Tanah Jawi*: 20 – 21; de Graaf and Pigeaud 1974: 19 – 24, 47 – 50) สุลต่านเตริงกานา (Trenggana) ผู้เชี่ยวชาญในการรบปกครอง เดมะกั (ราวๆ 1504 – 46) ขณะที่จาปารา รัฐเมืองท่าที่อยู่ใกล้กันเป็นรัฐที่มีทัพเรือเข้มแข็งที่สุดในทะเลชวา เตริงกานา เป็นผู้นำการรวมตัวของอิสลามซึ่งอาจทำลายรัฐฮินดู-พุทธที่สำคัญพร้อมกับเมืองหลวงหลังสุดที่ เกดิริ (*Badad ing Sangkala*: 21; de Graaf and Pigeaud 1974: 53 – 56; Noorduyin 1978: 255)

แทนที่จะยึดเอารัฐชาวมั่นคง (ซึ่งอาจอยู่ในสภาพที่ใกล้จะแตกสลายแล้ว) เขากลับไปยังที่มั่นของอิสลามที่เดิมแก่ จากเมืองนี้เขาได้ทำการสู้รบต่อไปกับศัตรูชาวฮินดูจำนวนมาก ตามที่เล่ากัน เขารับตำแหน่งสุลต่าน ราวๆ ค.ศ.1524 โดยได้รับมอบอำนาจที่นำมาจากเม็กกะโดยวาลี อีกท่านหนึ่งชื่อซุนัน กุณุง จาตี (Sunan Gunung Jati) แสดงถึงเจตนาที่จะทำให้ เดเมัก เป็นอาณาจักรมุสลิมแบบใหม่ในชวา (de Graaf and Pigeaud 1974: 50 – 51) เมเนเดช ปินโต (1578: 382 – 93) ได้บรรยายถึงตรังกานาในทศวรรษ 1540 ว่าเป็น “จักรพรรดิ” ของชวาและหมู่เกาะที่รายล้อม แต่อย่างไรก็ตามยังต้องทำสงครามศาสนากับอาณาจักรของ “ผู้ไม่มีศาสนา” ในชวาตะวันออก ชาวโปรตุเกสอีกคนหนึ่งที่มาเยือนชวาในตอนนี้ได้เตือนว่า “จุดประสงค์ของเขาก็คือทำให้พวกเมืองที่อยู่รอบๆทั้งหมดเป็นอิสลาม เพื่อตัวเขาเองจะได้เป็นสุลต่านแห่งตุรกีอีกคนหนึ่ง เมื่อเทียบกันแล้วมะละกา [ที่เป็นของโปรตุเกส] ไม่มีความหมายอะไร” (Pinto 1548: 423)

ระหว่างศตวรรษที่ 16 ได้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมที่แปลกเป็นพิเศษในเมืองชายฝั่งของชวา ซึ่งตอนนั้นเป็นศูนย์กลางความมั่งคั่งและความคิดที่ดึงดูดชาวชวาผู้มีความสามารถพิเศษทั้งหลาย มีการสร้างสุเหร่าและที่ฝังศพอันศักดิ์สิทธิ์ ที่ผสมผสานการก่ออิฐและการประดับตกแต่งของมัสยิด หิต กับเสาไม้ต้นโตๆแบบ *เป็นโดโป* (*pendopo*) ของชวากับความจำเป็นทางด้านพิธีการของศาสนาอิสลาม (รูปที่ 23ก, 23ข) ศิลปะการแสดงของชวามีการเปลี่ยนแปลงหรือสร้างสรรค์สิ่งใหม่ บางทีในแนวทางที่ทดแทนการแสดงเหมือนจริงของคนด้วยละครว้างที่ประดิษฐ์ตัวละครให้ผิดแผกจากมนุษย์ เพื่อให้เน้นย้ำแก่น้อยกว่าสำหรับมุสลิมผู้เคร่งครัด แม้ว่าประวัติของการพัฒนาเหล่านี้จะสูญหายไปเป็นส่วนใหญ่ แต่ประเพณีชาวชวาเชื่อนักบุญผู้มีชื่อเสียงโด่งดังที่สุด กิ่งดำนาของชวาซุนัน กาลี จากา (Sunan Kali Jaga) ได้สร้างละครสวมหน้ากาก—แม้ว่าเรื่องราวที่เล่นเป็นเรื่องก่อนสมัยอิสลามก็ตาม (Pigeaud 1938: 39 – 52; de Graaf and Pigeaud 1974: 65 – 71)

บรรทัดฐานของศาสนาอิสลามมิได้เป็นเพียงบรรทัดฐานเดียวในเมืองตามชายฝั่งของศตวรรษที่ 16 เราต้องวาดภาพแทนที่เคร่งในศาสนาของชาวมุสลิมที่โยงใยกันทั่วโลกรอบๆสุเหร่าของเมืองทำการหลังไหลเข้าอย่างต่อเนื่องของชาวชวาที่ไม่ใช่มุสลิมจากบริเวณหลังเมืองท่า และราชสำนักที่พยายามจะใช้ประโยชน์จากการอ้างสิทธิ์ว่าถูกต้องตามกฎหมายทั้งของอิสลามและของชวา เอกสารต้นฉบับของชวาที่เก่าที่สุดเท่าที่หาได้เป็นงานของพวกมุสลิมจากเมืองเหล่านี้ และแสดงความสนใจอย่างลึกซึ้งที่จะค้นหาชนบทประเพณีอิสลามตามหลักวิชาการ เรื่องการไปรวมกับพระเจ้าด้วยการเข้ามาน รวมทั้งความมุ่งมั่นที่จะธำรงศาสนาที่แท้จริงในบริบท ของคนหลายชาติหลายศาสนา (“Javanese Code”; Javanese Primbon; Drewes 1969)

สงครามที่ดำเนินไปอย่างไม่หยุดหย่อนระหว่างรัฐมุสลิมและรัฐฮินดูในชวาตลอดศตวรรษที่ 16 มีการยืนยันโดย *บาบัต อิง ชังกาลา* (18 – 29) และโดยพวกโปรตุเกส ตำแหน่งผู้นำของเดเมัก

สิ้นสุดลงเมื่อเสร็จงานาถุสัการใน ค.ศ. 1546 การสู้รบเกิดขึ้นระหว่างบรรดาผู้เสนอตัวเข้ารับช่วงราชสมบัติ เมืองถูกปล้นและเผา และ “ไม่มีอะไรเหลือที่พอให้มองเห็นได้เลย” (Pinto 1578: 394)

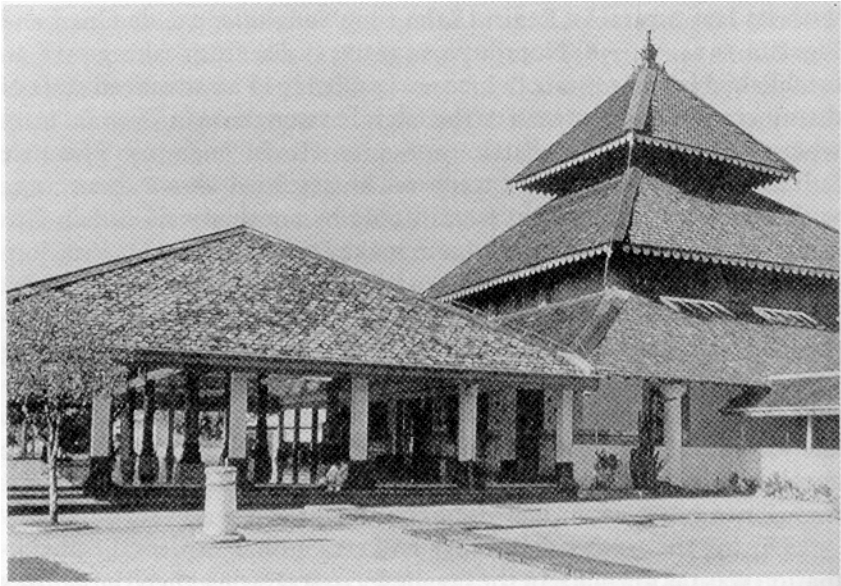
ในการสู้รบที่ตามมาเพื่อรับภาระของเดมะก (และเพื่อฟื้นฟูให้ระลึกถึง มัชปาหิต) สุระบยา ก็ค่อยๆปรากฏออกมาในฐานะรัฐเมืองท่ามุสลิมที่เข้มแข็งที่สุด ขณะที่ศูนย์อำนาจในชวากลางได้เคลื่อนห่างจากชายฝั่งลึกเข้าไปถึงปาจังก่อน แล้วก็ไปมาตารัม (ใกล้ยกายการตา) ผู้ที่สร้างความ มั่งคั่งร่ำรวยให้แก่มาตารัม คือนักรบเสนาปติ (Senapati) วัน ฮุนส์ (1656: 186) ได้สรุปชีวิตการทำงานของคนนี้ 50 ปีหลังจากที่เขาเสียชีวิตใน ค.ศ. 1601 ไว้ดังนี้

[เสนาปติ] เป็นปางรัน คนที่สาม [ในบรรดาผู้ครองเมืองอิสระ 14 คนในชวา] ที่รับนิยายพระมะฮัมัดประมาณ ค.ศ. 1576 คนแรกคือผู้ครองบันดัม คนที่สองคือผู้ครองเจรีบ และเพราะในความเห็นของเขา บรรดาผู้มียศตำแหน่งเดียวกันคือดิงไม่ยอมรับศาสนาใหม่เหมือนกับเขา เขาเตรียมตัวพร้อมที่จะทำสงคราม ในเขตของเขาเอง เขามีทั้งกำลังและวิธีการ เขาโจมตีมณฑลที่เข้มแข็งที่สุด มีผู้คนมากที่สุด และอุดมสมบูรณ์ที่สุดชื่อมาตารัม เขาได้ชัยชนะในเวลาอันรวดเร็ว ได้สังหารราชวงศ์ทั้งหมด รวมทั้งคนรับใช้อย่างโหดเหี้ยมไม่เว้นแม้แต่ภรรยาและลูกๆของคนเหล่านั้น เขาได้นำศาสนาใหม่ของเขาเข้ามาทันทีและ ประทับที่มาตารัม ในราชสำนักใหม่ . . . หลังจากที่เขาปราบเมืองนี้แล้ว เขาก็ทำสงครามต่อไปจนสิ้นชีวิตและได้ตั้งตัวเป็นผู้ทรงอำนาจครอบครองปรับยา บลิดาร์ ซาลารน และปาลัง

แม้ว่าภาพนี้ แสดงอย่างชัดเจนมากกว่าไม่รับรู้ถึงการเปลี่ยนมาเป็นอิสลามได้ก็ด้วยการสนับสนุนของเดมะก แต่ก็เห็นชัดว่าแกนของรัฐที่ อาอุง หลานปู่ของเสนาปติได้รับเป็นมรดกมาใน ค.ศ. 1613 เพิ่งหันมานับถือศาสนาอิสลามเมื่อก่อนหน้านั้น ไม่นานและเป็นไปอย่างผิวเผิน เสนาปติเป็นผู้พิชิตที่มองเห็นความจำเป็นที่จะต้องสร้างสัมพันธภาพกับพวกมุสลิมที่ร่ำรวยและก้าวหน้าทางการทหารในแถบปาซีชีร์ (ชายฝั่ง) รัชสมัยอันยาวนานของสุลต่านอาอุงได้เห็นการอับแสงอย่างสิ้นเชิงของเมืองชายฝั่ง ราชสำนักมาตารัมได้เป็นใหญ่ในกิจการต่างๆของชวา และสร้างส่วนประกอบ ของศาสนาขึ้นมาใหม่โดยที่สุลต่านเป็นต้นแบบที่ดี ความสำเร็จของสุลต่าน อาอุง และราชสำนักของพระองค์ก็คือได้สร้างรูปแบบพิธีกรรมที่มีทั้งลักษณะอิสลามและชวา—อย่างน้อยก็ในสายตาของราชสำนัก

ชุมชนพ่อค้านานาชาติที่มีข้อผูกมัดกับประมวลกฎหมายอิสลาม เกือบจะไม่มีตัวแทนในมาตารัม ขณะที่ได้เปรียบในแถบปาซีชีร์ สุลต่านอาอุงมีอุลามา ที่ราชสำนักของพระองค์ (de Graaf 1958: 103, 117) แต่คนพวกนี้ได้อิทธิพลมาจากแหล่งเดียวเท่านั้นคือสุลต่าน—ไม่มีผู้คนในท้องถิ่นสนับสนุนการใช้กฎหมายอิสลามอย่างเต็มที่ ด้วยเหตุนี้สุลต่าน อาอุง จึงไม่ได้เรียกร้องอะไรมากจากรายกรที่จะหันมานับถือศาสนาอิสลาม สิ่งที่พระองค์เรียกร้องนั้นครอบคลุมเรื่องสำคัญๆบางประการ บุคคลที่มีชื่อเสียงจะต้องรับศาสนาอิสลามอย่างเป็นทางการและเข้าพิธีสูหนัต เชลยชาว

ยุโรปและชาติอื่นๆที่ต้องการหลีกเลี่ยงการถูกประหารก็ต้องปฏิบัติเช่นเดียวกัน (เพ็ญอ้าง: 102 – 03)
 ต่างจากผู้ที่ได้รับตำแหน่งต่อจากพระองค์ บางครั้งสุดต่าน อาทุงก็ฉลองการสวมมณฑิในวันศุกร์



รูปที่ 23ก สุหร้าอาทุงแห่งเคมะกั เล้ากัันว่าสร้างในปลายศตวรรษที่ 15 แสดงห้องฟังธรรม
 แบบดั้งเดิม (เป็นโคโป)



รูปที่ 23ข ชุ่มประตูประดับปีกของสุหร้าเซินดังศตวรรษที่ 16 ไกล้ตูบัน บนฝั่งตะวันออกเฉียงเหนือ

ของชาวในรูปแบบช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อจากฮินดู-พุทธของอาณาจักรมอญปาหิด

อย่างเป็นทางการและให้ข้าราชการติดตามพระองค์ไปด้วย⁶ เช่นเดียวกับผู้ครองเมืองอื่นๆในดินแดนใต้ลม สุลต่านอาอุงทำให้อิดูฟิตรี (Idufitri) —งานเลี้ยงฉลองเมื่อเดือนสิลอคจบสิ้นลง—เป็นงานหลวงที่ยิ่งใหญ่ อาจจะใหญ่ที่สุดในรอบปี ผู้แทนชาวฮอลันดาคนหนึ่งที่อยู่ทีนั้นในงานเลี้ยงฉลองใน ค.ศ.1622 ได้เห็นสุลต่านไปที่ “วัด” เพื่อสวดมนต์ และต่อจากนั้นก็รับพิธีการเคารพจากเจ้าประเทศราช ที่สำคัญที่สุดที่หน้าพระลาน (de Haen 1622: 303 – 04)

ถึงแม้ว่าสุลต่านอาอุง จะไม่ได้ถูกบีบคั้นจากชุมชนนิกายศาสนาที่เคร่งศาสนาและยึดมั่นในบทบัญญัติ แต่ก็มิประเพณีปฏิบัติดั้งเดิมอีกประเพณีหนึ่งของนักบวชผู้บำเพ็ญพรตที่มีความสำคัญยิ่งทั่วทั้งชาว พวกนี้คือ ตาปา (ผู้บำเพ็ญตบะ ผู้หญิงเรียกว่า ตาปี) ซึ่งจะชุมนุมกันที่อาศรมของฮินดู-พุทธในชาวเพื่อเรียนรู้วิธีปฏิบัติใน “การบำเพ็ญตบะ คำอธิษฐาน และการเข้าฌาน และผสมผสานกันเพื่อความผาสุกของทั้งโลก” และฝึกวิธีปฏิบัติเหล่านี้ ในป่า บนยอดเขา และสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ต่างๆ ทั่วทั้งชาว ดำรงชีวิตจากทาน (Nagara-kertagama 1365: 94, cf. เฟิงอ้าง: 36 – 37, 64, 113 – 14) โดเม ปิเรส (1515: 177) มีคำบรรยายที่เผยให้เห็นลักษณะของผู้ที่นำเคารพบูชาเหล่านี้ในช่วงหัวเลี้ยวหัวต่อของการมารับนับถือศาสนาอิสลาม

ตาปา (Tapas) หมายถึงผู้เคร่งครัดในการปฏิบัติเหมือนพวกเบกิน (Beguines) ในชาวมีคนพวกนี้อยู่ประมาณ 5 แสน มีสามหรือสี่คณะ บางคนไม่กินข้าวหรือดื่มเหล้า ทุกคนถือพรหมจรรย์ ไม่แต่งงานหรือมีคู่ มีผ้าคลุมศีรษะยาวหนึ่งหลา และ . . . เมื่อโทกศีรษะแล้วจะมีดาวขาว 5 ดวง . . . นักพรตเหล่านี้พวกมัวร์เคารพบูชามากและเชื่อถืออย่างยิ่ง ถวายข้าวของ และปลื้มอกปลื้มใจเมื่อนักพรตมาที่บ้าน ท่านจะไปเป็นคู่ตามกฎหมายและไม่เดินไปไหนตามลำพัง . . . บางครั้งผมได้เห็น 10 หรือ 12 คนในชาว

นี่เป็นหลักฐานที่เด่นชัดของการต่อเนื่องระหว่างรูปแบบการบำเพ็ญพรตของฮินดู-พุทธและอิสลามในชาว ในศตวรรษต่อมาเมื่อไม่มีการโต้แย้งเรื่องอิสลามเป็นศาสนาของชาวอีกต่อไป ศัลยแพทย์เยอรมันคนหนึ่งกล่าวถึง “ผู้ทรงศีล” ประเภทหนึ่งที่โทกศีรษะด้วยผ้ายาวเหมือนกัน อาศัยอยู่ในถ้ำ บำเพ็ญพรต เฝ้าสถานที่ที่มีผู้มาจาริกแสวงบุญ และถือกันว่าเป็นนักบุญมุสลิม (Fryke 1692: 147 – 48) พวกนักพรตตาปาส่วนใหญ่ดูเหมือนจะไม่ได้ต่อต้านศาสนาอิสลาม อย่างน้อยก็ตามที่เข้าใจกันในส่วนที่ลึกเข้าไปในเกาะ ผู้ทรงศีลเหล่านี้ได้รับธรรมเนียมปฏิบัติอันเร้นลับบางอย่างของ

⁶ เรื่องนี้ได้มาจากการอ้างถึงครั้งเดียวโดยผู้แทนชาวฮอลันดา de Haen (1622: 312) การที่หลักฐานอื่นๆไม่ว่าจะเป็นฮอลันดา หรือชาวไม่ได้กล่าวถึงสุหร่าที่ มาดาร์ม ชวนให้คิดว่าการก่อสร้างสุหร่านี้มีได้เป็นที่สะดุดตาเป็นพิเศษ อาจจะเหมือนกับหอประชุมชาว ที่มีหลังคาสูง ล้อมรอบด้วยกำแพงอิฐ จนผู้มาเยือนมองไม่ออกว่าเป็นสุหร่า (de Graaf 1958: 113 – 15)

มุสลิมที่เกี่ยวข้องกับหลุมฝังศพของนักบุญมุสลิม และด้วยเหตุนี้จึงได้เป็นที่ยอมรับของชาวชวา มุสลิมในฐานะซุฟี ผู้ปฏิบัติเกินข้อกำหนดคองนอกของศาสนาอิสลาม ไปยังแก่นข้างใน แม้แต่คำนิยาม อันเจียบขาดของอิสลามแถบปาซีชีร์ เช่น “ประมวลกฎหมายชวา” ศตวรรษที่ 16 (15, 18, 22) ก็รับคำ *ดาปา* มาใช้หมายถึงความเคร่งศาสนาและการหักห้ามใจตัวเองของอิสลาม แต่ก็เตือนไม่ให้ยัควิธี ปฏิบัติที่มีลักษณะอื่นดูอย่างชัดเจน (เพ็งอ้าง: 34)

คำสั่งสอนของวาลี ที่ขึ้นชื่อในประเพณีของชวาและการปฏิบัติบูชารอบหลุมศพของท่าน เหล่านี้ดูเหมือนจะนำประเพณีบำเพ็ญตบะไปในทิศทางที่เข้ากันได้กับความลึกลับมหัศจรรย์ของ อิสลาม พอมาถึงศตวรรษที่ 18 ก็มีคำ *ซันตริ* มาแทน *ดาปา* คำนี้หมายถึงผู้ศึกษาศาสนา และแสวงหา ความรู้ในเรื่องลึกลับ เดินทางไปยังสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ของชวาและยังชีพด้วยเงินบริจาคจากผู้ที่ยม นับถือ

ความสัมพันธ์ระหว่างผู้บำเพ็ญตบะกับรัฐซึ่งปกครองตามระบบลำดับชั้นคงจะเป็นปัญหาอยู่ เสมอ ปัจจัยทั้งสองนี้มีส่วนช่วยให้เกิดลัทธิบูชาราชวงศ์และการบ่อนทำลายลัทธินี้อย่างรุนแรง⁷ ใน ค.ศ.1630 ผู้บำเพ็ญตบะเช่นนี้กลุ่มหนึ่งได้เริ่มขบวนการที่ถูกคามสุดด้านอาวุง แดวเต็มบายัต ซึ่งเป็น ที่ฝังศพที่ศักดิ์สิทธิ์ที่สุดในดินแดนมาตารัม (de Graaf 1958: 198; *Babad ing Sangkala*: 37) สุดด้านปราบขบวนการนี้อย่างไรก็ตามเมตตา แต่พระองค์ก็ได้สอบถามผู้รอดตายเรื่องความเชื่อใน ศาสนาของพวกเขาเหมือนกัน ประสพการณ์นี้มีได้สั่นคลอนความเชื่อของพระองค์ในความสำคัญ ของสุสานที่เต็มบายัต เพราะใน ค.ศ. 1633 พระองค์ได้จาริกไปยังสุสานแห่งนี้อย่างเอิกเกริกและมี คำสั่งให้สร้างใหม่โดยให้มีประตูทางเข้าทำด้วยหิน (de Graaf 1958: 200 – 04) แท้ที่จริงแล้ว ปรากฏว่าพระองค์ตั้งพระทัยแน่วแน่ที่จะโยงบุญบารมีของพระองค์กับการปฏิบัติบูชาหลุมฝังศพ มุสลิมที่ศักดิ์สิทธิ์ที่สุดในพื้นที่ที่พระองค์ควบคุมโดยตรง

หลักฐานเพิ่มเติมสำหรับความมุ่งมั่นของ สุดด้านอาวุงในอันที่จะผสมผสานประเพณีชวา และลัทธิราชบูชาก็คือการประกาศใช้ปฏิทินราชสำนักใหม่เมื่อกลับจากเต็มบายัต โดยรวมปีจันทร์คติ ของอิสลามพร้อมด้วยวันฉลองต่างๆเข้าไปในปฏิทินชวา (อินเดีย) ที่เริ่มตั้งแต่ ค.ศ. 78 การ ดำเนินการเหล่านี้อาจเกี่ยวโยงกับความตั้งใจที่จะปราบ คิริ ศูนย์ที่ศักดิ์สิทธิ์ และดื้อด้นที่สุดใน บริเวณ สุระบายา ซึ่งถูกปราบลงได้ด้วยกำลังทหารใน ค.ศ. 1625 อาวุงตระเตรียมการถ่ายโอน ความชอบธรรมในราชสมบัติจากชาวตะวันออกมายังชวากลาง จากชายฝั่งไปยังส่วนที่ลึกเข้าไป ภายใน พระองค์ปฏิบัติต่อราชวงศ์สุระบายาอย่างดี ได้นำมกุฎราชกุมาร ปาแวงรัน เปกิก (Pangeran Pekik) ผู้มีการศึกษาดี และมรรยาทงามมายังมาตารัม และให้แต่งงานกับกนิษฐาของอาวุง ส่วน

⁷ Ricklef (1974: 315 – 33) มีเอกสารหลักฐานคดียศศตวรรษที่ 18 คดีหนึ่ง ที่พวก *ซันตริ* (santri) ก่อให้เกิดวิกฤติใน ความสัมพันธ์ฮอลันดา – ชวา โดยมอบอำนาจลึกลับให้แก่สุดด้านและปลุกความทะเยอทะยานของพระองค์ที่จะ ครองชวาทั้งหมด

พระธิดาของเปริกั ซึ่งเกิดจากการสมรสครั้งแรกก็แต่งงานกับโอรสและรัชทายาทของอาอูง แล้วก็ส่งเปริกัไปพิชิตลัรี ซึ่งเป็นการทำยุทธทางด้านจิตใจมากกว่าทางการทหาร และให้นำผู้อาอูงโสซึ่งเป็นทีเคารพนับถือของเมืองมาแสดงความเคารพต่ออาอูง ภารกิจนี้เปริกักระทำสำเร็จใน ค.ศ. 1636

ใน ค.ศ. 1624 หลังจากพิชิตดินแดนในชวามากกว่าประมาณคนอื่น ๆ นับตั้งแต่สมัยฆาปาคิด อาอูงก็ได้เรียกร้องสิทธิที่จะใช้ตำแหน่ง ชูนัน (หรือ ชูชูชูนัน) โดยอนุมัติให้ตนเองมีสถานภาพด้านจิตวิญญาณเท่ากับวาลี (นักบุญ) ของอิสลาม ใน ค.ศ. 1641 พระองค์ได้รับตำแหน่งสุดท้ายจากเม็กกะไม่นานก่อนจะสิ้นพระชนม์ใน ค.ศ. 1645 พระองค์ได้สร้างที่ฝังศพให้พระองค์เองที่ อีโมกิรี (Imogiri) ในแบบที่คล้ายกับที่ฝังศพของพวกนักบุญมุสลิม แต่ในแนวที่สง่างามกว่า ในเวลาต่อมาพงศาวดารชาวเรียกพระองค์ว่า *ปราชู-ปันคิตา* (สมณราชา) ด้วยวิธีนี้ได้ถวายตำแหน่ง วาลี แก่พระองค์อีกตำแหน่งหนึ่ง และอ้างว่าพระองค์มีอำนาจจิตที่พิเศษมากจนสามารถเดินทางด้วยอำนาจลึกลับไปยังเม็กกะทุกวันศุกร์เพื่อสวดมนต์ (*Babad Tanah Jawi*: 122) อาอูงสังเคราะห์ได้สำเร็จในสิ่งที่ สุดท้าย อักบาร์ ของอินเดียนลัหม์เหลว คือ สามารถทำให้ราษฎรของพระองค์ยอมรับและเรียกตัวเองว่ามุสลิม ขณะเดียวกันก็เพิ่มความเคารพยำเกรงในพระองค์ แต่นักสังเกตการณ์ชาวฮอลันดาที่หลักแหลมคนหนึ่ง ก็ไม่ได้ตระหนักว่ามีในความขัดแย้งใดๆในรัฐ เขาได้บันทึกหลังจากอาอูงสิ้นพระชนม์ไม่กี่ปีว่าชาวชวา “ดูจากภายนอกภาคภูมิใจในกษัตริย์ของเขามากจนนับถือพระองค์เหมือนพระเจ้า พระองค์วางพื้นฐานที่มั่นคงในศาสนาอิสลามของพระมะหะหมัดจนพวกเขาเชื่อว่าต้องพันบาปและได้ขึ้นสวรรค์อย่างแน่นอน และสาบแช่งคนอื่นๆทุกคน ยิ่งกว่านั้นยังเยาะเย้ยว่าเป็นคนบาปอีกด้วย” (van Goens 1656: 263)

การสังเคราะห์เช่นนี้ไม่อาจอยู่ได้นาน ครอบครัวยุคที่มีความรู้ในโลกมุสลิมที่กว้างขวางกว่าและกระแสน่าสนใจอันหลากหลายเรื่องความเชื่อในนิตินิยม และความเชื่อในฉานอันเร้นลับเพื่อเข้าถึงพระเจ้าก็จะเกิดความพยายามที่จะปฏิรูป แต่อย่างไรก็ตามความกดดันจากอิสลามสากลได้บรรเทาออกไปโดยผ่านฝั่งทะเลทางเหนือ และการสูญเสียการบังคับบัญชาที่ฝั่งทะเลนั้นไปหลังอาอูงสิ้นพระชนม์ ซึ่งนำไปสู่การปฏิเสธโลกของการค้าและการเข้าอยู่ในเครืออิสลามที่กว้างขึ้นอย่างชัดเจนโดยผู้สืบทอดราชสมบัติต่อมาบางคน ชาวชวาที่อยู่ลึกเข้าไปห่างจากทะเลยังคงเป็นมุสลิม แต่คลื่นการปฏิรูปที่ซัดมากระทบส่วนอื่นๆของโลกอิสลามมาถึงพวกเขาอย่างนุ่มนวล สังคมอื่นๆที่ถูกนำเข้าเป็นอิสลามโดยเจ้าผู้ครองที่ฐานมั่นคง โดยเฉพาะพวกบูกิส และมะกัสซาร์ ได้ร่วมต่อต้านการกระทบอย่างเต็มที่ซึ่งเกิดจากกฎหมายและธรรมเนียมของอิสลาม แต่ปัจจัยที่เพิ่มขึ้นมาคือการถอยออกจากความสัมพันธ์ทางการค้าของแถบชายฝั่งปาซีซัวร์ ทำให้การสังเคราะห์ของชาวอยู่ได้นานที่สุด

จุดสูงสุดของอิทธิพลคัมภีร์อิสลาม

สร้างไว้ซึ่งกฎหมายอิสลาม

ภายในกฎหมายอิสลาม ความรู้ความเข้าใจที่ลึกซึ้งอยู่ไม่ไกลออกไป

ถ้าเชื่อกจากสมอบของท่านยึดอยู่กับบางสิ่งที่มิใช่กฎหมายอิสลาม

ก็ยากที่จะไปถึงท่าของศาสตร์แห่งความลึกกลับ

--- Hamzah Fansuri, Poems: 92

ข้อกำหนดของกฎหมายอิสลามซึ่งมีอิทธิพลต่อพฤติกรรมของประชาชนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ขึ้นถึงจุดสูงสุดในครั้งแรกของศตวรรษที่ 17 ปรากฏการณ์ทำนองเดียวกันนี้มีให้เห็นที่อินเดียในระยะเวลาเดียวกัน ไม่ใช่เรื่องบังเอิญที่มากเกิดขึ้นในช่วงหลังๆของยุคการค้า ในช่วงเวลาที่อำนาจเด็ดขาดของรัฐ (จะพิจารณาในบทที่ 4) ก็ถึงระดับสูงสุดด้วย พ่อค้าชาวเมืองที่เป็นมุสลิมเมื่อเทียบแล้วเข้มแข็งขึ้น และความสัมพันธ์กับชาติต่างๆยังคงกว้างไกล ประมุขที่รวบรวมอำนาจไว้ที่ส่วนกลาง (ยกเรื่องความเชื่อส่วนตัวไว้ก่อน) เห็นว่าเป็นประโยชน์และจำเป็นที่จะรวมสิ่งที่ต้องการในเชิงสัญลักษณ์และกฎหมายของชนชั้นนี้เข้าในโครงสร้างรัฐใหม่ที่กำลังสร้างอยู่ ขณะที่รับกิจกรรมด้านการค้าส่วนใหญ่ของพ่อค้ามาทำต่อ ประมุขเห็นว่าจะต้องรวมเอาแนวคิดบางอย่างของพ่อค้าเหล่านั้นด้วย ถึงแม้ว่าการวัดระดับความผูกพันของประชาชนต่อการปฏิบัติตามศาสนาอิสลามจะเป็นเรื่องที่ยากกว่าแต่ก็มีหลักฐานอยู่บ้างว่าอยู่ในระดับที่สูงเหมือนกันในช่วงนี้

ประการแรกการไปจาริกแสวงบุญที่เมกกะเป็นที่นิยมอย่างแพร่หลายในบรรดาประมุขและญาติสนิท ความนิยมนี้อาจเริ่มที่ผู้สำเร็จราชการของบันเต็น ชื่อ อาร์ยา มังกลา (Arya Mangalla) ในช่วง ค.ศ. 1608 – 24 ขึ้นถึงระดับสูงสุดในทศวรรษ 1630 เมื่อผู้ครองบันเต็น มาตารัม และ มะกัสซาร์ ต่างส่งคณะผู้แทนในอุปถัมภ์ไปยังเมกกะ จุดมุ่งหมายหนึ่งก็เพื่อจะได้รับตำแหน่งสุลต่านอีกตำแหน่งหนึ่งด้วย (Schrieke 1942: 242 – 50)

ขณะที่ในบ้านเมืองของตนเอง ประมุขเลือกที่จะสำแดงราชานุภาพเป็นครั้งคราว เพื่อเป็นตัวแทนของความยึดมั่นในอิสลามด้วย ที่อาเจะห์และ เตร์นาเต มีขบวนแห่ทุกสัปดาห์เพื่อฉลองการมีส่วนร่วมสวดมนต์ของประมุข ที่กำหนดในวันศุกร์ หลักฐานของทั้งยุโรปและมลายู กล่าวอย่างแน่ชัดว่าในช่วงต้นของรัชสมัยสุลต่าน อิสกันดาร์ มูดา คนนับพันคนและช้างนับสิบจะมาชุมนุมกันทุกวันศุกร์เพื่อนำสุลต่านของอาเจะห์ไปยังสุเหร่า ใน ค.ศ. 1613 ขบวนแห่ประกอบด้วยช้าง 200 เชือก และคนกว่า 4000 คน หลังจากนั้นก็สวดมนต์ แล้วมีการแข่งกีฬาสัตว์และการบันเทิงอื่นๆ (Croft 1614: 168 – 69, 171 – 72; Reid 1989: 33 – 35) พิธีการอันเอิกเกริกนี้ใหญ่โตมโหฬารยิ่งขึ้นสำหรับงานฉลองสำคัญประจำปีของอิสลาม—วันสุกดิบของเดือนถือศีลอด คีนีวรณ์วันที่ 27 เดือนเราะมะฎอน และวันสุดท้ายของการถือศีลอด (อีดุลฟิตรี) และงานฉลองการสังเวยในเดือนจาริก

แสวงบุญวันที่ 10 เดือนซุลฮิจญะฮ์ (Idul Adh) งานหลังสุดนี้ถ้าพิจารณาจากคำบรรยายของ ปีเตอร์ มันดี (Peter Mundy) ใน ค.ศ.1637 ดูเหมือนว่าจะเป็นงานพิธีที่ตื่นตาตื่นใจที่สุดในงานนี้มีการฆ่าควาย 500 ตัว และทหารม้า ทหารราบ และช้างนับพันเดินในขบวนแห่ (Adat Aceh: 25 – 46; Ito 1984: 217 – 27; Reid 1988: 175 – 77; Reid 1989: 31 – 32) งานพิธีทางการเหล่านี้มีลักษณะพิเศษในรัชสมัยของประมุข 4 องค์แรกของอาเจะห์ในศตวรรษที่ 17 แต่ยกเลิกไปในสมัยของราชินีองค์แรกที่ชื่อ แทจ อัล-อาลัม (Taj al-Alam) (1641 – 75)

รัฐต่างๆในสมัยนี้มีแนวโน้มที่จะทำให้การนับถือศาสนาอิสลามตามแบบแผนเป็นการทดสอบที่สำคัญที่สุดของความจงรักภักดีทางการเมือง ทุกรัฐในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีคนหลายชาติหลายภาษา มีการยอมรับชนกลุ่มน้อยที่มีโซมุสลิมในระดับหนึ่งที่เมืองหลวง อย่างไรก็ตามเมื่อคนที่มิใช่มุสลิมทำผิดกฎหมายหรือเป็นฝ่ายผิดในกรณีพิพาท บ่อยครั้งที่เดียวที่การเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามเป็นทางเลือกแทนการประหารชีวิต ไม่มีร่องรอยของปรากฏการณ์นี้ เป็นต้นว่าที่มะละกาก่อน ค.ศ. 1511 แต่เกิดขึ้นที่อาเจะห์อย่างน้อยก็ตั้งแต่ ค.ศ. 1565 ที่เตรนาเต ในสมัยสุลต่านบาบุลละห์ (1570 – 84) และที่ บันเต็น มาดาร์ม มะกัสซาร์ และเกดะห์ ในกลางศตวรรษที่ 17 (Taillandier 1711; Schrieke 1942: 241; de Graaf 1958: 102) มีสองกรณีที่รู้จักกันดีใน อาเจะห์ คือ จาก เดอ สุตมันใน ค.ศ. 1601 และจากกลุ่มผู้แทนโปรตุเกสใน ค.ศ. 1637 ต่างเล่าถึงความพยายามของอุลามาชาวอาเจะห์ ที่จะให้ยอมรับศาสนาอย่างจริงจังโดยใช้วิธีการแก้ปัญหาต่างๆที่แสดงภูมิปัญญา รวมทั้งการข่มขู่และการให้คำมั่นสัญญา (Reid 1993: 173 – 74)

แม้ว่ากฎหมายอิสลามกำหนดโทษประหารชีวิตสำหรับการละทิ้งศาสนา (มูรตัด) แต่ก็ไม่ค่อยได้ใช้กับมุสลิมนอกเขตในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มีอยู่กรณีเดียวที่มีเอกสารหลักฐานพร้อมเกิดขึ้นในสมัย อิสกันดาร์ ธานี แห่งอาเจะห์ (1637 – 41) สุลต่านองค์นี้เคร่งศาสนาและได้ประหารชีวิตชาวโปรตุเกสหลายสิบคนที่ไม่ยอมเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามใน ค.ศ. 1637 ทั้งเป็นผู้กีดกันพ่อค้าชาวจีนให้ออกไปจากอาเจะห์เพราะสำหรับคนพวกนี้ “หมูเป็นสิ่งจำเป็น” (van der Meulen 1639: 1200) และยกเลิกการพิจารณาคดีโดยใช้วิธีทรมานซึ่งเป็นธรรมเนียมปฏิบัติมาเป็นเวลายาวนาน และให้ใช้พยานแทนตามที่กำหนดไว้ในกฎหมายชาเรีย ผู้ทรงความรู้ชาวคุชราตชื่อ นูรุ้ด-ดิน อาร์-รานีรี (Nuru'd-din ar-Raniri) รีบเร่งกลับไปอาเจะห์ทันทีที่เสาสลักแห่งศาสนาผู้นี้ได้ขึ้นครองราชย์ รานีรีโจมตีความคิดของ ชัมซุด-ดิน และ ฮัมซะห์ ฟินซูรี อย่างเปิดเผย เฝ้าหนังสือของทั้งสองหน้าสุเหร่าใหญ่ในอาเจะห์ และประสบความสำเร็จในการเรียกร้องให้สุลต่านประหารผู้ที่ยังคงยึดในลัทธิที่รานีรีเชื่อว่าเขาได้ชี้ให้เห็นแล้วว่านอกกรีต คือการถือว่ามนุษย์เท่ากับพระเจ้า มีปฏิกริยาต่อต้านการกระทำที่เกินพอดีของ รานีรีอย่างรุนแรงจากประชาชนทันทีที่ อิสกันดาร์ ธานี ผู้อุปถัมภ์เขาสืบพระชนม์ใน ค.ศ. 1641 รานีรีหนีรอดฝูงชนที่อาฆาตแค้นไปได้อย่างหวุดหวิด (Nieuwenhuijze 1945: 200; Ito 1978; Reid 1993: 174) อุลามา ที่มีอิทธิพลมากที่สุดในครึ่งหลังของศตวรรษ ได้แก่ ชิกนิกายซูฟี

อับดุลระกัอุฟ (Abdurra'uf) แห่ง ซิงเกล (Singkel) และ ยูซุฟ แห่ง มะกัสซาร์ ชาวอินโดนีเซียผู้ไม่ค่อยจะเห็นด้วยกับ รานีรี ที่จะปิดกรอบชัดเจนให้กับศาสนา

เมื่อพิจารณาถึงความไม่เต็มใจของประมุขผู้มีอำนาจเด็ดขาดเหล่านี้ที่จะรับอำนาจจากภายนอก ก็น่าประหลาดใจที่มีหลักฐานอยู่มากมายว่ามีการนำกฎของพระเจ้า หรือชาเรียมาใช้ ไม่เพียงแต่ผู้เขียนพงสาวดารจะบันทึกว่าประมุขที่เคร่งศาสนาบางคนได้กำหนดใช้กฎหมายอิสลามในบางเรื่อง (Raniri 1644: 36) แม้ผู้สังเกตการณ์ชาวต่างประเทศก็ยังยืนยันว่ามีการลงโทษที่เหมาะสม กฎหมาย Shafi'i กำหนดโทษตัดมือขา ขาซ้าย มือซ้าย และขาขวาสำหรับความผิดครั้งแรก ครั้งที่สอง ครั้งที่สาม และครั้งที่สี่ตามลำดับ เมื่อโทษของมุลค่าอย่างน้อยหนึ่งในสี่ของหนึ่งดinar (เท่ากับทองประมาณ 1 กรัม) การใช้กฎหมายนี้คงจะเห็นได้ชัดเจนพอที่แม้แต่ผู้มาเยือนชั่วครั้งชั่วคราวก็ได้บันทึกไว้ ดังนั้นจึงเป็นที่รู้กันว่าอาจะห้ได้ใช้การลงโทษตามกฎหมายอิสลามตลอดศตวรรษที่ 17 บรูไนในทศวรรษ 1560 และ บันเต็นในสมัยสุลต่านอับดุลฟาตะห์ อาเก็ง (Abdulfatah Ageng)(1651 – 82) อาจะห้ลงโทษพวกมุสลิมที่ดื้อเหล้าในที่สาธารณะอยู่บ่อยๆ (แม้ว่าประมุขบางคนก็เป็นตัวอย่างที่ไม่ดี) และ บันเต็นก็บังคับใช้บทลงโทษของอิสลามกับผู้ที่ไม่ศรัทธาหรือยาสูบ เมื่อทาสถูกครั้งยุโรปและเอเชียคนหนึ่งของชาวมลายูผู้มั่งคั่งที่ มะกัสซาร์ ถูกประหารด้วยกริชใน ค.ศ. 1644 โทษที่หันกลับไปนับถือคริสต์ศาสนาหลังจากเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม กรณีนี้มีการอธิบายว่ามีได้เป็นคำสั่งของสุลต่านแต่เป็นผลของกฎหมายอิสลามที่ต้องเป็นไปตามครรลอง (Santo Ignacio 1644: 59) แม้แต่ศิลปะแห่งการปกครองประเทศซึ่งเป็นอำนาจที่ชัดเจนที่สุดของประมุข อุลามา ก็ประสบความสำเร็จบ้างเหมือนกัน ตอนกลางศตวรรษ บันเต็นไม่ยอมสงบศึกกับชาวฮอลันดาผู้นอกศาสนา เป็นเวลากว่า 10 ปีเพื่อปฏิบัติตามข้อกำหนดของกฎหมายชาเรีย (Schrieke 1942: 241 – 42)

ในช่วงเดียวกันได้มีการใช้บทลงโทษที่รุนแรงสำหรับความผิดทางเพศหลายประการกับอภิชนของเมืองที่กล่าวมาและปัตตานี ซึ่งตรงกันข้ามอย่างชัดเจนกับเจตนารมณ์ของธรรมเนียมปฏิบัติเก่าแก่ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (Reid 1988: 143, 157) แต่อย่างไรก็ตามโครงสร้างของประมวลกฎหมายพื้นเมืองที่ยังหลงเหลืออยู่แสดงว่ามักจะเพิ่มข้อบัญญัติของอิสลามไว้ที่เชิงอรรถทางวิชาการแทนที่จะแก้กฎหมายเก่า เป็นต้นว่า *ฮุนดัง-ฮุนดัง เมลากา* (84 – 85) เริ่มด้วยบทลงโทษที่ค่อนข้างจะเบาสำหรับการข่มขืนกระทำชำเรา (แต่งงานกับผู้หญิงหรือเสียค่าปรับ) แล้วก็เพิ่มเติมว่า “แต่ตามกฎหมายของพระเจ้า ถ้าฝ่ายชายเป็น มุหฺซัน (มุสลิมที่เป็นผู้ใหญ่) เขาจะถูกขว้างด้วยหินจนตาย” ไม่ต้องสงสัยเลยว่าเมืองพหุนิยมมีระบบกฎหมายพหุนิยม ชนกลุ่มน้อยที่เป็นพ่อค้าจากแหล่งต่างๆในโลกผู้เป็นหัวหอกในการถือวัตรปฏิบัติอิสลามอย่างเคร่งครัดขึ้น มีสิทธิเลือกที่จะใช้กฎหมายอิสลามในกลุ่มของตน งานเขียนของมุสลิมในเมืองชายฝั่งของชาวศตวรรษที่ 17 ยืนยัน พหุนิยมดังกล่าวในระบบการปกครองที่เป็นมุสลิมแต่ในนามโดยยืนยันว่า “เป็นเรื่องที่ไม่น่าเชื่อเมื่อผู้ต้องเกี่ยวข้องกับคดี

และได้รับเชิญไปประทับข้อพิพาทตามกฎหมายอิสลาม ปฏิเสธที่จะไปและยื่นกรานที่จะเอาคดีนี้ไปให้ผู้พิพากษานอกศาสนา” (“Javanese Code”: 37)

แต่อย่างไรก็ตามอาณาจักรสุลต่านที่สำคัญๆในศตวรรษที่ 17 ได้ตั้งศาลอิสลามเป็นทางการ ใช้วิธีดำเนินการของอิสลามที่ราษฎรมุสลิมจะต้องปฏิบัติตาม หลักฐานมีชัดเจนที่สุดเช่นกันสำหรับอาเจะห์ ที่มีศาลอิสลามอย่างน้อยหนึ่งศาลที่ดำเนินการตลอดครึ่งแรกของศตวรรษที่ 17 อันที่จริง โบลีเยอ (1666: 100 – 02) บอกเราว่ามีอยู่สองศาล ศาลหนึ่งสำหรับการละเมิดข้อบังคับเรื่องการสวมมัสยิด การถือศีลอด และกฎระเบียบทั่วไปของศาสนา และอีกศาลหนึ่งสำหรับเรื่องหนี้สิน การแต่งงาน การหย่าร้าง และมรดก ใน ค.ศ. 1636 ผู้สังเกตการณ์ชาวฮอลันดาคนหนึ่งบันทึกอย่างชัดเจนว่า “บิชอปใหญ่” (ผู้ดำรงตำแหน่งกาดีต่อจากซัมซุดดิน) เป็นประธานในศาลทุกสัปดาห์ที่อาเจะห์ เพื่อตัดสินคดีลักทรัพย์ เมาสุรา และความผิดที่ละเมิดระเบียบแบบแผนของราชสำนัก (Ito 1984: 155 – 60)

หลักฐานอื่นๆก็ได้กล่าวถึงความสำคัญของ กาดี ในกิจการของ อาเจะห์ ย้อนขึ้นไปไกลถึงทศวรรษ 1580 อิโตะได้ชี้ว่าขณะที่ อิสกันดาร์ มูดา (1607 – 36) อาจเป็นผู้ตั้งสถาบันเหล่านี้ขึ้นมา แต่ผู้ที่ปล่อยให้สถาบันต่างๆทำงานโดยไม่มีการแทรกแซงอย่างสม่ำเสมอและตามอำเภอใจของประมุขก็คือสองคนแรกที่สืบราชสมบัติต่อจากพระองค์

ที่ บันเต็น ปัตตานี เตรีนาเต และที่อื่นๆ กาดีที่พูดภาษาอาหรับ (ที่พวกเขาเรียกว่าบิชอป) มีความสำคัญมากที่ศาล (van Neck 1604: 218; รูปที่ 24) แต่หลักฐานที่แน่นอนสำหรับศาลอิสลามที่ดำเนินการได้นอกเขตอาเจะห์ อยู่ที่บันเต็น สมัยสุลต่านอาเก็ง ผู้สอนศาสนาชาวฝรั่งเศสที่ประจำอยู่ที่นั่นคนหนึ่งรายงานไว้ว่า “มีผู้พิพากษาที่สำคัญสองคน คนหนึ่งเรียกว่าจาบันดาร์ ผู้ยิ่งใหญ่ [ชะห์บันดาร์] ผู้รู้เรื่องกิจการค้าทุกเรื่องและอีกคนหนึ่งมีชื่อว่า Thiaria (Shari'a) เป็นผู้ขยายอำนาจศาลครอบคลุมคดีแพ่งและคดีอาญาทั้งหมด และเป็นผู้ที่ลงโทษการลักขโมยและการเป็นขู้อย่างรุนแรงเหมือนกับอาชญากรรมอื่นๆ (Missions Etrangères 1680A: 93)

ปัญหาที่ยาก คือเรื่องระดับความเคร่งในการปฏิบัติศาสนกิจของประชาชน เราต้องฟังข้อสังเกตที่ประทับใจของชาวต่างประเทศ ในทศวรรษ 1640 พวกฮอลันดาบันทึกเรื่องการประกอบพิธีกรรมทางศาสนาที่เพิ่มขึ้นในจัมบี ผู้คนที่นี่ “เดี๋ยวนี้เคร่งศาสนาจนคนธรรมดาสามัญเหมือนไปไปครั้งหนึ่งแล้ว [คำที่ชาวฮอลันดาใช้ในเชิงดูถูกสำหรับ อุลาม่า หรือผู้ทรงความรู้เรื่องศาสนาอิสลาม] และพวกขุนนางก็เคร่งอย่างมาก” (อ้าง Andaya and Ishii 1992: 541) ที่ มะกัสซาร์ในสมัยของสุลต่าน ฮาซานุดดิน (1654 – 69) มีการบันทึกว่าสังเกตเห็นผู้หญิงแต่งกายตามมาตรฐานอาหรับและมีการจำกัดเขตชนกลุ่มน้อยแคทอลิกชาวโปรตุเกสที่มีอิทธิพลมาก

ความเคร่งในศาสนาของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ไม่ได้แสดงออกโดยการไปสุเหร่า พวกขุนนาง โอริงกาหลายคนอุปถัมภ์สุเหร่าหรือแม้แต่สร้างสุเหร่าของตนเอง แต่ “ผู้คนที่ค่อนข้างยากจนไม่เคร่งเท่าใดนัก ผมไม่เคยเห็นพวกนี้สวมมัสยิด หรือไปสุเหร่า” (Dampier 1697: 231; cf. Scott



รูปที่ 24 ข้าหลวงบันเต็นประชุมกับกาดี ใน ค.ศ.1596 งานของช่างแกะสลักชาวฮอลันดา

1606: 172) สำหรับบุคคลภายนอก พวกมุสลิมดูเหมือนจะเคร่งศาสนาที่สุดในการประกอบพิธีศาสนาในเดือนถือศีลอด (Koentjaraningrat 1985: 370) ฟรานซิส เดรก รู้สึกประทับใจในความเคร่งครัดที่พวกผู้ดีมีสกุลชาวมาลูกูที่ขึ้นมานบนเรือของเขาขณะถือศีลอดใน ค.ศ. 1579 พวกนี้ปฏิเสธไม่ดื่มแม้แต่ น้ำหนึ่งถ้วยในตอนกลางวัน และรับประทานอาหารอย่างเต็มที่ในตอนกลางคืน (Drake 1580: 72; cf. Gijssels 1621: 28) ที่มินดาเนาระหว่างระมะฎอน “พวกเขาคอดอาหารตลอดวันและ . . . ใช้เวลาเกือบชั่วโมงในการสวดมนต์” (Dampier 1697: 234) ที่อาเจะห์ ตามคำของ รานีดี (1644: 33, 36) สุลต่าน อาละกัอุด-ดิน เประกั (Ala’ud-din Perak) (1577 – 85) ผู้เคร่งศาสนากำหนดให้ประชาชนสวดมนต์วันละ 5 ครั้ง และอดอาหารอย่างเด็ดขาด และสุลต่านอิสกันดาร์ มูดา ก็กำหนดเช่นเดียวกันอีก van Warwijck (1604: 12) ผู้ไปเยือนระหว่างสมัยสุลต่านทั้งสองคิดว่าไม่อนุญาตให้ผู้ที่อายุเกิน 12 ปีรับประทานอาหารในเวลากลางวันในเดือน ระมะฎอน แต่ในทางตรงกันข้าม เดอ ฮูตมัน (1601: 86) สังเกตว่าการถือศีลอดเป็นไปอย่างพิถีพิถันที่ราชสำนักเท่านั้น ส่วน “ประชาชนธรรมดาถือศีลอดนี้ตามความพอใจของตน”

การทำทายของมุสลิมบนผืนแผ่นดินใหญ่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้

[พระรามาริบัติแห่งเขมร] คริสต์แก่เสนาบดี ขุนนาง และข้าราชการที่รับราชการทั้งหมดว่า “ท่านทั้งหลายต้องนับถือศาสนาของพระอัลลอฮ์ ผู้ที่ปฏิเสธจะต้องออกจากราชการ” ด้วยความเกรงกลัวพระราชอำนาจ ผู้มียศและตำแหน่งสูง และขุนนางทั้งหลายยอมรับศาสนาของศาสดามุฮัมมัด . . .

เสนาบดี ขุนนาง และข้าราชการทั้งหมดเข้าร่วมในพิธีขลิบหนังหุ้มปลายองคชาติ โดยไม่มียกเว้น . . .

เมื่อกษัตริย์กลับไปยังวังหลวงที่สงวนำเกรงขาม พระองค์บัญชา . . . “กษัตริย์และสมาชิกในราชสกุลต้องสวมเสื้อคลุมยาว และเหน็บกริชข้างใน”

—Chroniques Cambodge 1981: 190

เมื่อพิจารณาความคืบหน้าของศาสนาอิสลามและคริสต์ศาสนาในกลุ่มหมู่เกาะและความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมที่ปูทางให้ เรื่องที่ต้องถามก็คือมีปัจจัยทำนองเดียวกันนี้ที่แผ่นดินใหญ่หรือไม่ ในระดับหนึ่งพุทธศาสนานิกายเถรวาทได้สนองตอบการทำทายนี้อย่างยับยั้งไปสู่วัฒนธรรมของชาติและ หลักศีลธรรมส่วนบุคคล (ดูข้างล่าง) แต่ในแต่ละประเทศศาสนาที่ทรงอิทธิพลมากที่สุด ก็ยังมีการท้าทายอย่างแข็งขันจากภายนอก คริสต์ศาสนานิกายคาทอลิกได้รู้คหน้าไปมากที่เวียดนามในครั้งแรกของศตวรรษที่ 17 ขณะที่อิทธิพลอิสลามก็ถึงจุดสูงสุดในจามปา เขมร และ สยาม ความก้าวหน้าเหล่านี้กระจุกตัวกันอยู่ในบริเวณที่เกี่ยวข้องกับการค้าเกลือทำเรือ

ส่วนที่พม่าอาจกล่าวได้น้อยกว่า แม้เป็นที่แน่นอนว่าคริสต์ศาสนานิกายคาทอลิกที่นิยมใช้อาวุธของ เดบริโต (de Brito) มีผู้สนับสนุนในหมู่ชาวมอญที่เมืองท่า สิ่งซึ่งน่าสนใจกว่าที่ชี้ให้เห็นถึงความต้องการรูปแบบของการแสดงออกทางศาสนาที่เข้ากันได้กับการค้า คือนิกาย “โซดิส (Zodis)” (อาจมาจากคำบาลี โซติ ความสว่าง) นักสอนศาสนาคาทอลิกในพม่าศตวรรษที่ 18 เป็นผู้สังเกตเรื่องนี้ พระเจ้าโพธิพญา (Bodawpaya) ปรานีนิกายนี้อย่างรุนแรงเมื่อขึ้นครองราชย์ใน ค.ศ. 1782 มองเตกาซซา (1784: 145; cf. Sangermano 1818: 111 – 12) เชื่อว่าโดยพื้นฐานแล้วนิกายนี้เป็นศาสนาของพม่าและไทใหญ่ก่อนการรับพุทธศาสนาแบบเถรวาท แต่ได้มีการนำเข้ามาใหม่ในฐานะศาสนาชนกลุ่มน้อยของพม่าโดยพระไทใหญ่อย่างน้อยหลายรัชสมัยก่อนหน้านี้ ผู้ยึดมั่นในนิกายโซดิสไม่ได้เกี่ยวข้องกับรัฐเลย พวกนี้ดูถูกวัดพุทธและความเชื่อเรื่องการเกิดใหม่ แต่เชื่อในการได้รับรางวัลหรือถูกลงโทษชั่วฉับนรีนครเมื่อเสียชีวิตแล้วขึ้นกับการกระทำในชีวิตนี้ มองเตกาซซา มีความเห็นว่าแนวคิดของคนพวกนี้ตรงกันข้ามโดยสิ้นเชิงกับแนวเชดานิยมที่เขาระบุว่าเป็นกระแสหลักของพุทธศาสนาในพม่า “พวกนี้ส่วนใหญ่เป็นพ่อค้าและช่วยเหลือกันและกัน มีจิตวิญญาณของนักเผยแพร่ศาสนา”⁸

⁸ Mendelson (1975: 73 – 77) ซึ่งเหมือนกับนักวิจารณ์อื่นๆ ได้เห็นรายงานมือสองของ Sangermano แต่ไม่ได้เห็นงานของ Mantegazza ได้นำความสับสนเข้ามาในประเด็นนี้โดยถือว่า โซดิส เหมือนกับปารามัตส์ ในศตวรรษที่ 19 ที่ Shway Toe (1882: 147 – 8) ได้บรรยายไว้ แต่ โซดิส นั้นเป็นที่แน่นอนว่ามีมาก่อนสมัย โพธิพญา และ

สัมพันธไมตรีระหว่างกษัตริย์กับสาวกผู้คงแก่เรียนของขงจื้อในเวียดนามเหนือ และระหว่างกษัตริย์กับคณะสงฆ์ของพุทธศาสนาในประเทศที่นับถือนิกายเถรวาท แข็งแกร่งพอที่จะจำกัดเขตและในที่สุดก็ลดอิทธิพลของศาสนาใหม่ๆที่มารุกรานลงไป ส่วนหนึ่งของขบวนการจำกัดการแผ่อิทธิพลเช่นญี่ปุ่น คือการจำกัดการค้าขายระหว่างชาติ ซึ่งประเทศบนแผ่นดินใหญ่มีแนวโน้มที่จะถอนตัวออกในศตวรรษที่ 17

ความรุ่งเรืองและตกต่ำของศาสนาอิสลามในศตวรรษที่ 17 นำต้นตอที่จะต้องให้ความสนใจเป็นพิเศษ ทั้งผลประโยชน์ที่ศาสนาอิสลามได้รับบนแผ่นดินใหญ่ และพลังที่ประดังกันมาต่อต้านให้ความกระจ่างถึงขบวนการเปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามตามเกาะต่างๆที่ข้อมูลมีอยู่น้อย

ศูนย์อิทธิพลของอิสลามที่เก่าแก่ที่สุดคือ จามปา ซึ่งมีชัยภูมิที่เหมาะสมทางยุทธศาสตร์ อยู่บนเส้นทางการค้าไปยังจีนและมีความสัมพันธ์กันทางภาษาออสโตรนีเซียน และการแลกเปลี่ยนทางการทูตกับชาวเกาะกลุ่มต่างๆของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ พ่อค้ามุสลิมเข้ามาอยู่ที่จามปามานานอย่างน้อยก็ตั้งแต่ศตวรรษที่ 11 และอิทธิพลของอิสลามเพิ่มขึ้นหลัง ค.ศ. 1471 เมื่อเวียดนาม ยึดครอง นครวิชัย (Qui Nhon) และเมืองหลวงของจามต้องย้ายลงไปทางใต้ที่บริเวณพัน-รัง (Phan-rang) ที่ซึ่งพวกมุสลิมมักกระจุกตัวกันอยู่ ในปลายศตวรรษที่ 16 ศาสนาอิสลามได้รุดหน้าไปอย่างมาก และ “คนที่ประกาศตนนับถือศาสนาอิสลามใหม่ๆมีจำนวนมาก” (San Antonio 1604: 124) กษัตริย์ยังคงเป็นอินดูอย่างน้อยก็จนกระทั่ง ค.ศ. 1607 แต่ก็มีสัมพันธไมตรีใกล้ชิดกับประมุขมุสลิมแห่งยะโฮร์ต่อต้านโปรตุเกสและสเปน และส่งเสริมการสร้างสุเหร่าและการเปลี่ยนไปนับถือศาสนาอิสลามในหมู่ขุนนางโอรงกายา ใน ค.ศ. 1611 อิศราภพของจามปา เฒ่าที่ยังเหลืออยู่ก็ถูกตัดทอนลงโดยการรุกรานเข้าไปอีกของเวียดนาม และมีข้อมูลน้อยมากเกี่ยวกับศาสนาใน “มณฑล” จามในเขตโคชินจีน แต่อิทธิพลของศาสนาอิสลามคงจะเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ เนื่องด้วยเมื่อถึงทศวรรษ 1670 ประชาชนส่วนใหญ่รวมทั้งกษัตริย์ เป็นมุสลิม (Matelief 1608: 120; Manguin 1979: 269 –71)

เขมรที่เป็นเพื่อนบ้านก็เชื่อมโยงกับโลกมลายูโดยการค้าและเกี่ยวข้องกับการขัดแย้งที่ทำให้พวกมุสลิม จามที่เป็นอินดู เขมร และเวียดนามเป็นศัตรูต่อสู้กันในดินแดนจามปา ในปลายศตวรรษที่ 16 พวกมลายูและจามที่เป็นมุสลิม อีกทั้งผู้ลี้ภัยจากจามปา กลายมาเป็นชนกลุ่มน้อยด้านการค้าที่สำคัญที่สุดในเขมร ร่วมกับชาวจีน ญี่ปุ่น และโปรตุเกส คนพวกนี้มีบทบาทสำคัญในความขัดแย้งที่ก่อความเคียดแค้นให้ประเทศในช่วงครึ่งศตวรรษต่อมา ความยุ่งยากเริ่มขึ้นใน ค.ศ. 1594 เมื่อกษัตริย์ที่กำลังครองเมืองอยู่หลบไปลาวเพื่อหนีการพ่ายแพ้พวกสยาม ในช่วง 6 ปีหลังจากนั้นกษัตริย์ที่ขึ้นครองสืบต่อมา 4 องค์ถูกลอบปลงพระชนม์ เมื่อพวกต่างชาติที่มีอิทธิพลชิงดีชิงเด่นกันในเมือง

ถูกปราบไปเมื่อต้นรัชสมัยของกษัตริย์องค์นี้ ส่วน ปารามัตส์ ดูเหมือนจะก่อตั้งภายหลัง และได้รับการสนับสนุนอย่างมากจากพระเจ้าโพธิพญา

หลวง กษัตริย์ที่หลบหนีไปได้ สนับสนุนชาวโปรตุเกสและสเปนที่เมืองหลวงของพระองค์ให้ขอความช่วยเหลือจากมะนิลา และนักผจญภัยชาวไอบีเรียนกลุ่มหนึ่งซึ่งมารับคำเชื้อเชิญนี้ ในที่สุดก็ไปถึงเมืองหลวงของเขมร คนพวกนี้ได้แต่เพิ่มความสับสนวุ่นวายโดยทะเลาะกับพ่อค้าคนจีนและชาติอื่นๆ สังกษัตริย์ที่สยามแต่งตั้งไว้ ปล้นสะดมโดยไม่เลือก แล้วก็ถอยออกไปจากเมือง ทิ้งให้ดูเหมือน “กรุงโรมที่กำลังไหม้ ทROY ที่ถูกบดขยี้ หรือ คาเทจที่ถูกทำลาย” ตามที่นักบันทึกเหตุการณ์ชาวสเปนคนหนึ่งได้เขียนไว้ แต่ผู้ที่ขับเคลื่อนหน่วยปฏิบัติงานพิเศษของสเปนสองคน ชื่อ บลัซ รุยซ์ (Blaz Ruiz) และ เดียโก เวโลโซ (Diego Veloso) เล่นเรือไปโคชินจีน จากนั้นก็หาทางไปเวียงจันทน์เพื่อตามหา กษัตริย์เขมรองค์ที่ลี้ภัยมานอกประเทศ แต่พระองค์สิ้นพระชนม์ไปแล้ว พวกนี้จึงพาพระโอรส เจ้าพญาตัน (Cau Bana Tan) กลับมายังเมืองหลวงทางลำนน้ำโขง (San Antonio 1604: 132 – 33; Morga 1606: 72 – 87, 120 – 35; Chroniques Cambodge 1981: 71 – 73)

ประมุขของคณิศรต้องพึ่งชาวต่างชาติอย่างมากในการยึดครองบัลลังก์ซึ่งไม่ค่อยมั่นคงนัก นอกจากหัวหน้าชาวยุโรปสองคนนี้ได้รับแต่งตั้งเป็นผู้ว่าการมณฑล พระองค์ยังมีพันธมิตรที่น่าเกรงขามอีกคนหนึ่งคือ ขุนนางมลายูจากยะโฮร์ ผู้ได้รับตำแหน่งลักขมาณาของมลายู (แม่ทัพเรือ) และมีอำนาจในบริเวณชายฝั่งเขมรที่ปากแม่น้ำโขง กษัตริย์องค์นี้อ้างว่ามีบริวารมุสลิมพร้อมอาวุธ 4000 คน ส่วนใหญ่เป็นผู้ลี้ภัยจากการต่อสู้ชิงอำนาจในจามปา นอกเหนือจาก “ทหารปืนใหญ่และเรือปราศูที่ยิ่งใหญ่ที่สุด” ในประเทศ (Morga 1606: 128) ความตึงเครียดระหว่างมุสลิมและคริสเตียนในประเทศที่ปราศจากความสงบก็เพิ่มขึ้น โดยเฉพาะเมื่อมีกำลังเพิ่มเติมจากพวกบ้าบิ่นสิ้นคิด (desperado) ชาวยุโรป และ ชาวยุี่ปุ่นจากมะนิลาและนางะซากิเข้ามาช่วยชาวสเปนกลุ่มเล็กๆ ทำให้คนเหล่านี้โอ้อวดยิ่งขึ้นในการเรียกร้องขอที่ดินและตำแหน่ง พวกนี้โจมตีค่ายมุสลิมหลายครั้ง ในที่สุดก็มีครั้งหนึ่งที่ช่วยให้อำนาจลักขมาณา เริ่มการสังหารหมู่ นักแสวงโชคชาวคริสเตียนในเขมร ใน ค.ศ. 1598

เหตุการณ์นี้ได้ทำให้ ลักขมาณาเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดในเขมร และไม่นานก็ปลงพระชนม์ กษัตริย์องค์ใหม่ผู้พยายามดำเนินการต่อต้านเขา ในฐานะคนมลายูเขาไม่อาจเป็นกษัตริย์เขมรได้ แต่เขาก็ได้กลายเป็นแม่ทัพมุสลิมอิสระในเขมรตะวันออก ภายในเวลาหนึ่งปี ข้าราชการสำนักที่เหลืออยู่สามารถรวบรวมกองทัพได้และสังหารทั้งตัวแม่ทัพและ โปรัต (Po Rat) ขาวจามผู้เป็นพันธมิตรคนสำคัญของเขา พวกข้าราชการได้สงบศึกกับสยาม และเชิญเจ้าชายองค์หนึ่งที่ถูกรับเป็นเชลยอยู่ที่อยุธยาครองบัลลังก์ ด้วยความสนับสนุนของสยาม การปกครองโดยกษัตริย์ที่เป็นพุทธที่รักษาอำนาจที่คลอนแคลนไว้ได้บ้าง (San Antonio 1604: 141 – 42; Morga 1606: 126 – 50, 210 – 11; Chroniques Cambodge 1981: 75 – 80, 110 – 11)

ชาวมุสลิมกลุ่มน้อยผ่านวิกฤตการณ์ครั้งนี้ด้วยชื่อเสียงทางทหารที่น่าเกรงขามและบางคนยังอ้างว่าเป็นผู้พิทักษ์อิสรภาพของเขมร คำอ้างนี้มีการสนับสนุนในเวลาต่อมาโดยต่อต้านการเรียกร้อง

ของฮอลันดาขอสิทธิสัมปทานในการส่งออกผลิตผลของเขมรและพื้นที่บริเวณแม่น้ำโขง ผู้ส่ง
สินค้าชาวมลายูเป็นคู่แข่งสำคัญของบริษัท VOC ในการจัดหาผ้าอินเดียโดยแลกเปลี่ยนกับกำยาน
หนังงาช้าง และครั้ง หนึ่งความขัดแย้งก็ยังคงดำเนินต่อไปในหมู่ภิกษุของเขมร โดยผู้ที่แย้ง
บัลลังก์ต่อเนื่องกันมา มีความสามารถน้อยลงไปเรื่อยๆที่จะค้นหาการสนับสนุนอย่างจริงจังใน
ประเทศ พระเจ้าปทุมราชา (องค์จัน) ผู้ยึดอำนาจประมาณ ค.ศ.1642 แสดงความโหดร้ายโดยเฉพาะ
ในการประหารผู้นำเขมรและมุสลิม ดังนั้นจึงมีการสนับสนุนโดยทั่วไปอยู่บ้างสำหรับการทำ
รัฐประหารอีกครั้งหนึ่งใน ค.ศ. 1642 ที่นำหลานชายของเขา เจ้าพญาจันท์ (Cau Bana Cand) มาสู่
อำนาจทรงพระนามว่ารามาริบดี เมื่อพระองค์ผัดใจกับผู้มีไมตรีจิตเหล่านี้โดยการประหารชีวิตอีก
หลายรอบ ก็พบว่าฐานอำนาจจำกัดลงเรื่อยๆในกลุ่มมุสลิมที่ช่วยสนับสนุนให้พระองค์ขึ้นครอง
บัลลังก์ (*Dagh Register* 1641 – 42: 133; *Chroniques Cambodge* 1981: 179 – 87)

ใน ค.ศ. 1643 ความขัดแย้งในเรื่องการค้ามีผลให้เกิดการสังหารหมู่ชาวฮอลันดาประมาณ 40
คนในเขมร และความจำเป็นของกษัตริย์ที่จะต้องมีพันธมิตรเพื่อด้านการตอบโต้อย่างรุนแรงของพวก
ฮอลันดาในปีต่อมาได้บังคับพระองค์ให้เข้าไปใกล้พวกมุสลิมยิ่งขึ้น พระองค์หันมานับถือศาสนา
อิสลาม ใช้นาม สุลต่าน อิบราฮิม ด้วยวัตถุประสงค์บางประการ และสร้างราชสำนักเลียนแบบมลายู
บนฝั่งแม่น้ำโขง เช่นเดียวกับรัฐมุสลิมอื่นๆที่พยายามจะต่อต้านพวกฮอลันดาให้จนมุม พ่อค้าและทหาร
รับจ้างโปรตุเกส (และญี่ปุ่นที่เป็นคริสเตียน) ก็มีบทบาทสำคัญในเมืองหลวงด้วย (*Dagh-Register*
1643 – 44: 17 – 18, 22 – 24, 42 – 43; *Dagh-Register* 1656 – 57: 36 – 37, 118 – 19, 146 –
50; Winkel 1882: 492 – 500, Buch 1937: 195 – 225)

คำอธิบายการพัฒนาที่น่าประหลาดของเรื่องนี้จากพระราชพงสาวดารเขมรหลายฉบับ ซึ่ง
บันทึกหลังจากสมัยนั้นมาก ก็คือชาวมุสลิมมีเวทมนต์และเครื่องรางทำเสน่ห์ที่ขลังมาก ซึ่งใช้วิธีการนี้
ในตอนแรกเพื่อทำให้กษัตริย์หลงรักหญิงมลายูคนหนึ่งอย่างถอนตัวไม่ขึ้น และในที่สุดก็ยอมรับ
ศาสนาของเธอ (*Chroniques Cambodge* 1981: 188 – 89) เอกสารอีกฉบับหนึ่งได้เพิ่มเหตุจูงใจที่
อาจมีเหตุผลว่ากษัตริย์จำเป็นต้องได้การสนับสนุนอย่างแข็งขันจากพวกมุสลิมที่มีอิทธิพล เพราะถึง
อย่างไรชาวเขมรก็เป็นราษฎรที่จงรักภักดีหรือวางเฉย (เพ็งอึ้ง: 350)

การดำเนินการเช่นนี้คงมิได้เป็นไปได้โดยเปล่าประโยชน์ แม้ว่าจะมีความวุ่นวายอย่างผิดปกติ
ในปีต้นๆ สุลต่านอิบราฮิมครองบัลลังก์เขมรอยู่เป็นเวลา 15 ปี นานกว่ากษัตริย์องค์ก่อนๆที่นับถือ
พุทธศาสนาตั้งแต่ศตวรรษที่แล้ว พระราชพงสาวดารระบุเรื่องของสุลต่านว่า “พระภิกษุ . . . ใน
อาณาจักรเกรี้ยวโกรธอย่างมากเพราะพระเจ้าแผ่นดินไม่ได้คำนึงถึงพวกเขา . . . ผู้ที่ดำรงตำแหน่ง
สูงๆและขุนนางผู้ใหญ่รวมทั้งประชาชนธรรมดาไม่ต้องการหรือรักกษัตริย์ที่หลงออกไปนอกทางและ
เข้าไปนับถือศาสนาอิสลามและเลิกให้ความสำคัญแก่พุทธศาสนา” (เพ็งอึ้ง: 191) แต่บรรดาเจ้าชายที่
ไม่เห็นด้วยจะมีชัยได้ก็เมื่อขอให้ต่างชาติเข้ามาแทรกแซงเท่านั้น ครั้งนี้จากประมุขชาวเวียดนามของ

โคชินจีน หลังจากการรุกรานที่ก่อความเสียหายอย่างรุนแรงใน ค.ศ. 1658 – 59 สุลต่าน อิบราฮิม ถูกจับเป็นเชลยและเจ้าชายที่เป็นลูกครึ่งเวียดนามถูกยกให้ขึ้นครองเขมร การสลับฉากของ อิสลาม ได้สิ้นสุดลงแล้ว แต่เขมรก็ได้กลายเป็นสมรภูมิมากยิ่งขึ้นไปอีกเพราะความมุ่งมั่นของเวียดนามและสยามที่จะเข้าครอบครองดินแดนแห่งนี้ (Maetsuyker 1659: 257 – 58; Chroniques Cambodge 1981: 57. 191 – 200; Phoen and Dharma 1984)

วิกฤติในช่วงเวลาเดียวกันนี้ได้ทำให้อิทธิพลมุสลิมก้าวหน้าไปถึงระดับสูงสุดในสยาม เริ่มตั้งแต่ทศวรรษที่ 1540 มีชาวเปอร์เซีย อินเดีย และมลายูอยู่มากมายในอยุธยา และมีอิทธิพลโดยเฉพาะในตะนาวศรี ที่มีความเด่นเป็นพิเศษโดยการต่อต้านข้อเรียกร้องของโปรตุเกส (Pinto 1578: 306 – 09) ฮัมซะห์ ฟินซูรี กวีมุสลิมที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของโลกมาลัยผู้แสวงหาความจริงโดยการเข้ามานดู เหมือนว่าจะได้เรียนการแสวงหาความจริงแบบนี้ในหมู่พวกมุสลิม (ส่วนใหญ่อยู่ในนิกายชีอะฮ์) ที่เมืองหลวงของสยาม (Drewes and Brakel 1986: 4 – 7) ในสมัยของพระเจ้าปราสาททอง ผู้ซึ่งราชสมบัติได้ (1629 – 56) พวกมุสลิมในนิกาย ชีอะฮ์ เข้ามามีอิทธิพลในแวดวงการค้าต่างๆของสยาม ตามคำบอกเล่าของนักเขียนชาวเปอร์เซีย พระนารายณ์โอรสของพระเจ้าปราสาททอง ขณะยังทรงพระเยาว์ “มักไปเยี่ยมพวกอิหร่านอยู่เสมอและชื่นชมในมรรยาทสังคม อาหาร และเครื่องดื่มของคนเหล่านี้” เมื่อพระนารายณ์พยายามจะขึ้นครองบัลลังก์ใน ค.ศ. 1657 พวกเปอร์เซียช่วยพระองค์โดยอาศัย เทศกาล สะฮัน-ฮูเซน ซึ่งเป็นงานเลี้ยงประจำปีเข้าไปใกล้ผู้ดำรงตำแหน่งประมุขอยู่ในขณะนั้น และจูโจมทำร้ายด้วยอาวุธปืน (Ibrahim 1688: 77, 95 – 97) ต่อจากนั้นมาชาวเปอร์เซีย นิกาย ชีอะฮ์ อยู่ในกลุ่มที่ปรึกษาใกล้ชิดที่สุดของพระนารายณ์ ทำให้เป็นการถ่วงดุลอำนาจทางการค้ากับบริษัท ยุโรปที่เป็นภัยมากกว่า หัวหน้ากลุ่มนี้คือนายวานิชผู้เจริญด้วยปัญญาและมรรยาท อะกา มุฮัมมัด อัสตาระบดี (Aqa Muhammad Astarabadi) ที่รู้จักกันดีในชื่อและยศของไทย ออกพระสินเนาวรัตน์ ท่านผู้นี้เป็นคณวางแผนและดำเนินการส่งทูตไทยไปเปอร์เซียใน ค.ศ. 1668 และจัดงานเลี้ยงรับรองอย่างหรูหราสำหรับทูตเปอร์เซียและทูตอาเจะห์ที่มาสยามในเวลาต่อมา เล่ากันว่าทูตของทั้งสองประเทศหวังว่าพระเจ้าแผ่นดินพร้อมที่จะถือศาสนาอิสลาม (Ibrahim 1668: 98 – 100; Missions Etrangères 1674: 11 – 12) ได้มีการสนับสนุน อัสตาระบดี ให้บรรจุชาวมุสลิมในนิกาย ชีอะฮ์ ที่เป็นชาวเปอร์เซียและเป็นชาวอินเดียประจำการในกองทัพของราชอาณาจักร ผู้ว่าการเมืองท่าต่างๆที่สำคัญก็มีมุสลิมเข้ามาแทน เมื่อถึงปลายทศวรรษ 1670 เมืองตะนาวศรีและเมืองมะริดมีชาวเปอร์เซีย ปกครอง ภูเก็ต และบางคลีที่อยู่ใกล้กันก็ปกครองโดยชาวอินเดีย และเมืองบางกอกโดยชาวตุรกี (Pombejra 1990: 134) เพื่อเป็นการตอบแทนที่รับใช้รัฐ ชาวมุสลิมได้ยกเว้น ไม่ต้องถูกเกณฑ์แรงงาน ซึ่งก็เป็นที่ยืนยันว่าได้มีการกระตุ้นให้เปลี่ยนไปนับถือศาสนาอิสลามในหมู่พ่อค้าในเมืองท่าที่ทำการค้าขาย ใน ค.ศ. 1684 หลังจากจุดสูงสุดของอิทธิพลมุสลิมได้ผ่านไปแล้ว ในเมืองตะนาวศรีเพียงแห่งเดียว มีคนเปลี่ยนมานับถือศาสนาถึงหนึ่งหมื่นคน หากพิจารณาจากภาษีพิเศษที่เก็บจาก

คนพวกนี้ (Aubin 1980: 110) ในสมัยเดียวกันที่เมืองหลวงของสยามกล่าวกันว่ามุสลิมซื้อหัตถ์สองพัน คนเข้าร่วมในขบวนสะชน-สุเชน ผลของการรบที่การบีลา (Karbyla) และกษัตริย์ยังช่วยออกค่าใช้จ่าย ให้เพื่อตอบแทนที่มีบทบาทสำคัญให้ได้ขึ้นครองราชย์ และ ยังกล่าวอีกด้วยว่า “หญิงชายชาวสยาม จำนวนมาก” ถูกจงใจให้เข้ามารับนับถืออิสลาม (Tachard 1686: 214 – 15; La Loubère 1691: 112)

พวกที่แตกต่างจากกลุ่มข้างต้นนี้คือมุสลิมนิกายซุนนี จากดินแดนใต้ลุ่มรวมทั้งพ่อค้ามลายู และชาว และพวกขุนนางที่อพยพหนีความหายนะที่เกิดแก่รัฐมุสลิมใหญ่ๆ ที่ทำการค้าในภูมิภาคนี้ ความอับอายของชาวมะกัสซาร์ผู้ถือศรัทธาที่พ่ายแพ้พวกฮอลันดาในทศวรรษ 1660 ได้ผลักดันให้พวก อภิชนมายังอยุธยาบ้าง แต่ส่วนมากไปยังบันเต็นซึ่งเป็นมุสลิม เมืองนี้ถูกบริษัท VOC ปรามไปใน ค.ศ. 1682 ด้วยเหตุที่อยุธยาได้มีสัมพันธภาพทางการค้าและการทูตกับเมืองการค้าสำคัญอื่นๆ ใน แถบนี้ จึงได้กลายเป็นพื้นที่หลักสำหรับการลี้ภัยของพวกมุสลิมในทศวรรษ 1680 พวกจามมุสลิม ได้เข้ามาอยุธยาเพื่อหนีการรุกรานของเวียดนามและการขัดแย้งภายใน มีพี่น้องสามคนของกษัตริย์ แห่งจามปาซึ่งตกอยู่ในภาวะสงครามได้อพยพเข้ามาด้วย และขณะนั้นก็เป็นมุสลิมแล้ว หนึ่งในสามพี่น้องนี้มีบทบาทที่เด่นในราชสำนักของพระนารายณ์ (Manguin 1979: 272 – 73)

อัสตาระบดี เสียชีวิตใน ค.ศ. 1679 และบุตรชายของเขามักจะทะเลาะกันเองและชอบชีวิตที่ หลุ่หรากินกว่าจะมีอิทธิพลต่อกษัตริย์ได้เหมือนเดิม ความสนพระทัยอย่างจริงจังของพระนารายณ์ใน อารยธรรมเปอร์เซีย ก็ได้คลายลงในทศวรรษ 1680 แทนที่ด้วยความชื่นชมในความสำเร็จต่างๆ ของ ชาวยุโรป โดยเฉพาะที่ผ่านมาจากฝรั่งเศส นักเลียงโซคชาวกรีก คอนสแตนซ์ ฟอลคอนได้ขึ้นมา มีอำนาจควบคุมความสัมพันธ์ทางการทูตและการค้าของอยุธยา ส่วนหนึ่งเป็นเพราะเขาได้แสดงว่า สามารถจัดการส่งคณะทูตให้ได้ประโยชน์ทางการค้าแก่กษัตริย์มากกว่าพวกเปอร์เซีย แต่อย่างไรก็ตาม โศกชะตาของมุสลิมถูกระทบอย่างรุนแรงเป็นครั้งสุดท้ายใน ค.ศ. 1686 เมื่อชาวมุสลิมเอเชีย ตะวันออกเฉียงใต้ในเมืองหลวงบางคนก่อกบฏนำโดยขุนนางมะกัสซาร์ และจาม และ อุลาม่า บางคน รู้สึกว่าศาสนาของตนถูกกล่าวร้ายอันเป็นผลมาจากทิศทางใหม่ของนโยบาย แม้จะมีจำนวนไม่กี่ร้อย คน น่าประหลาดใจที่พวกจนตรอกเหล่านี้เกือบเข้ายึดพระราชวังได้ ผู้สังเกตการณ์หลายคนคิดว่าหาก มิได้มีทหารยุโรปที่พร้อมอยู่แล้วมาช่วยปราบ คนเหล่านี้ก็อาจกระทำการได้สำเร็จ แต่หลัง วิกฤตการณ์ครั้งนี้ พวกเขาได้สูญเสียตำแหน่งของชนกลุ่มน้อยที่มีความสำคัญที่สุดของสยามไปอย่าง รวดเร็ว (Turpin 1771: 53 – 64); Anderson 1890: 286 – 96)

โดยสรุป โศกชะตาของมุสลิมบนแผ่นดินใหญ่เช่นเดียวกับกลุ่มหมู่เกาะเป็นไปตามกระแส การค้า ความกล้าหาญในการรบ และความพร้อมที่จะต่อต้านการเอาเปรียบของชาวยุโรปที่เย่อหยิ่ง คนในท้องที่เปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลามเป็นจำนวนมาก การเคลื่อนไหวนี้ไม่ประสบความสำเร็จ

ส่วนหนึ่งเป็นเพราะคูลกำลังต่างชาติได้กลายเป็นปรัปักษ์ และส่วนหนึ่งเป็นเพราะสัมพันธภาพระหว่างกษัตริย์และคณะสงฆ์ได้สร้างสำนักที่แข็งแกร่งในหมู่ประชาชนถึงเอกลักษณ์ของชาวพุทธ

พุทธศาสนาและรัฐ

หม่อมฉันรู้สึกแปลกใจที่พระเจ้าแผ่นดินฝรั่งเศส มิตรผู้แสนดีของหม่อมฉันเป็นกังวลกับเรื่องเกี่ยวกับพระเจ้าอย่างมาก ซึ่งดูเหมือนว่าพระเจ้าเองจะไม่ได้สนพระทัยเลย แต่ทิ้งให้อยู่ในดุลพินิจของเราเอง เพราะเหตุใดพระเจ้าที่เป็นเจ้าที่แท้จริงผู้สร้างสวรรค์และโลก และทุกสิ่งทุกอย่างในนี้และได้ให้นิสัยและความโน้มเอียงต่างๆ . . . หากเป็นที่พอพระทัยของพระองค์ จึงไม่คลบันคาลให้คนพวกนี้มีสำนึกสำหรับศาสนาที่เขาควรจะนับถือและการเคารพสักการะอันเป็นที่ต้องประสงค์ของพระองค์ และทำให้ทุกชาติมีชีวิตและตายได้กฎเดียวกัน . . . เราไม่สมควรจะคิดหรือว่าพระเป็นเจ้าที่แท้จริงพอพระทัยที่จะได้รับการคารวะโดยวิธีสักการะและพิธีต่างๆ กัน เช่นที่สรรเสริญบูชาโดยสัตว์โลกจำนวนมหาศาล

—สาส์นพระนารายณ์ตอบคำเชิญของพระเจ้าหลุยส์ที่ 14 ให้เป็นคริสเตียน

Tachard 1688: 223 – 24

ความก้าวหน้าของพุทธศาสนานิกายเถรวาทไม่สามารถจะอธิบายได้ในแบบเดียวกันกับศาสนาอิสลาม พุทธศาสนาแบบศรีลังกาดูเหมือนจะกำหนดเป็นศาสนาของรัฐโดยผู้สร้างจักรวรรดิที่ยิ่งใหญ่มานานก่อนยุคการค้า—พระเจ้าอโนรธา (Anawhrata) ในพม่า (1044 – 77) พระเจ้าชัยวรมันที่ 7 ในเขมร (1181 – c. 1220) พ่อขุนเม็งรายในเชียงใหม่ (1292 – 1317) พ่อขุนรามคำแหงในสุโขทัย (c. 1279 – 98) ผู้สังเกตการณ์ชาวจีนบันทึกว่าพระภิกษุซึ่งถือพรหมจรรย์ โกนศีรษะ และห่มจีวรสีเหลือง ผู้เป็นหลักในการเผยแผ่ศาสนานี้มีอยู่เป็นจำนวนมากแล้วที่นครธมในปลายศตวรรษที่ 13 และที่อยุธยาในศตวรรษที่ 15 (Chou Ta-kuan 1297; Ma Huan 1433: 103) วัดและโดยเฉพาะศูนย์การจาริกแสวงบุญนั้นแน่นอนว่าเป็นตลาดไปด้วย จนถึงขั้นที่ว่าในลาว “สำนักชีตอนนีดูเหมือนจะเปลี่ยนไปเป็นร้านค้าและตลาด” (Marini 1663: 483) ในบรรดาชาติต่างๆ บนแผ่นดินใหญ่พวกมอญทางใต้ของพม่าเป็นผู้ที่แข็งแกร่งที่สุดทางด้านการค้าและในเวลาเดียวกันก็เป็นผู้ดำเนินการปฏิรูปพุทธศาสนานิกายเถรวาท เมืองท่าของพวกนี้ที่ สะเทิน เมาะตะมะ และหงสาวดี รวมทั้งนครศรีธรรมราชเมืองท่าของไทยทางใต้เป็นศูนย์กลางในการกระจายหลักคำสอนใหม่ แต่พุทธศาสนานิกายเถรวาทไม่ได้รับการสนับสนุนของพ่อค้านานาชาติโดยตรงอย่างศาสนาอิสลาม ชาวพม่า ไทย และ เขมร เองมิได้เป็นพ่อค้าที่เชี่ยวชาญทางทะเล และไม่ถูกรวบงำไปกับแนวคิดของการมีศาสนาที่ถูกต้องเป็นสากล ตรงกันข้ามปรากฏว่าคนพวกนี้เป็นแบบฉบับของ “อภินิหารแห่งความ

อดกลั้น” ซึ่ง แฟร์นันด์ โบรเดล ได้พบในศูนย์ค้าขายใหญ่ๆ ทุกแห่ง ที่เห็นว่าเป็นธรรมดาที่คนต่างชาติต่างภาษาจะมีความเชื่อที่แตกต่างกันไป

สิ่งที่เป็นลักษณะเฉพาะของยุคนี้คือการเสริมกำลังรัฐใหญ่ๆ ไม่กี่รัฐอย่างชัดเจนโดยไม่คำนึงถึงพวกหัวหน้าท้องถิ่น ด้วยเหตุผลที่เหมือนกันทั้งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้โดยรวม ผู้สร้างจักรวรรดิที่ทรงอำนาจในศตวรรษที่ 15 ถึง 17 ทุกคนสนับสนุน “แหล่งสิทธิอำนาจที่มีฐานจากคัมภีร์และยืนยันความถูกต้องจากภายนอก (มักจะผ่านทางศรีลังกา) เหนือประเพณีท้องถิ่น” (Lieberman 1993: 242) ด้วยเหตุผลเดียวกันกับที่ประมุขเกาะต่างๆ สนับสนุนศาสนาอิสลาม ท่านเหล่านี้อ้างสิทธิในพระธาตุและพระพุทธรูปที่มีความศักดิ์สิทธิ์และอำนาจพิเศษที่สุด อุปถัมภ์พระสงฆ์สนับสนุนการปฏิรูปที่จะทำให้ประเพณีศาสนาอื่นๆ เป็นโมฆะไป จัดงานเฉลิมฉลองทางศาสนาอย่างมโหฬารเป็นพิธีการที่แสดงสถานภาพของกษัตริย์โดยมีกษัตริย์เองเป็นผู้แสดงหลัก ดังนั้นเมื่อกษัตริย์ได้อำนาจมากขึ้น ความหลากหลายอันน่าทึ่งในความเชื่อผีสงเทวดา พิธีกรรม และการบำเพ็ญตบะอันเป็นลักษณะเฉพาะของภูมิภาคนี้ในศตวรรษที่ 15 ได้หลีกทางให้กับความเข้าใจแบบเดียวกันในหลักธรรมพุทธศาสนาตามแบบแผน

ด้วยเหตุที่เอกสารหลักฐานสำคัญของพุทธศาสนาก่อน ค.ศ. 1500 คือเรื่องเล่าและจารึกในวัดที่เคร่งศาสนา ระดับของความหลากหลายนี้ปรากฏให้เห็นไม่ถนัดนัก ตามที่ โอคอนเนอร์ (1989: 11) ได้สังเกตว่าแม้แต่ในบันทึกเรื่องราวพุทธศาสนาพวกตัวเอกมักจะเป็น “ฤษีที่มีอำนาจลึกลับและผู้นำทางศาสนาที่มีบุญบารมีอื่นๆ” พวกไทใหญ่ผู้ปกครองส่วนใหญ่ของพม่าตอนเหนือจนกระทั่งบุเรงนองเข้าผนวกดินแดน ถูกจัดประเภทโดยพงศาวดารพม่า (แต่อาจจะไม่ใช่พวกไทใหญ่เอง) ว่าเป็นคนไม่มีศาสนาที่ “เปลี่ยนศาสนา” โดยการพิชิตของพม่า มีการกล่าวหาว่ากษัตริย์ไทใหญ่องค์หนึ่งสังหารพระสงฆ์ 360 รูปที่อึ้งวะ และปล้นสะดมวัดวาอารามของเมือง แม้แต่พระสงฆ์พม่าที่พม่าตอนเหนือในยุคนี้ก็ยังมีการฆ่าสัตว์เป็นเครื่องสังเวยและการเลี้ยงสุราเป็นลักษณะเฉพาะของศาสนาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มากกว่านิกายเถรวาทที่ได้ปฏิรูปแล้ว และสืบต่อมาในศตวรรษที่ 17 และ 18 (Than Tun 1985: xiii; Lieberman 1991: 38)

ช่วงขณะหนึ่งภาพของความหลากหลายด้านศาสนาบนแผ่นดินใหญ่ อันมีค่ามาก แม้จะถูกเดิมสีกันไปบ้างมาจากรายงานของเมนเดซ ปินโต เรื่องการเดินทางของเขา (หรือของใครคนหนึ่ง) ในขบวนของทูตพม่าไปยังราชอาณาจักรลาวบนฝั่งโขงในทศวรรษ 1540⁹ (Pinto 1578: 338 – 47,

⁹ Pinto ยังคงมีปัญหาเช่นเดียวกับ Marco Polo ก่อนหน้าเขา อันเนื่องมาจากความไม่น่าเชื่อถือที่หนังสือของเขาซึ่งเต็มไปด้วยเรื่องตื้นตื้นมีสีสัน ตีพิมพ์หลังจากที่เขาเสียชีวิตแล้ว (1614) ตั้งแต่ต้น ชาวโปรตุเกสได้ถือกันมานานแล้วว่าหนังสือ Peregrinação ของเขาเป็นงานชั้นเลิศ แต่ชื่อเสียงของเขาในหมู่คนที่พูดภาษาอังกฤษนั้นคือจีบดแม้จะเป็นคนเจ้าเล่ห์ที่มีเสน่ห์ ซึ่ง Congreve ได้สรุปเอาไว้ว่า “Mendez Pinto ก็แค่ักเขียนแบบพวกคุณๆแต่เป็นจอม

362) ที่ศูนย์การจาริกแสวงบุญมีชื่อแห่งหนึ่ง มีงานฉลองประจำปี ในงานนี้ผู้นำนักบวชเหวี่ยงตัวเข้าไปได้ล้อเกวียนที่บรรจุรูปบูชาศักดิ์สิทธิ์ในลักษณะที่ทำให้นึกถึงพิธีบูชาพระกฤษณะของศาสนาฮินดู ในบริเวณใกล้เคียงก็มีพวกฤๅษี “ดำรงชีวิตที่สมถะอย่างเคร่งครัดเป็นที่สุด” ตามคำ ในอาณาจักรที่อาจเป็นหลวงพระบาง กล่าวกันว่ามี “กลุ่มศาสนาต่างๆ 24 กลุ่ม และในกลุ่มพวกนี้มีความหลากหลายและความสับสนอย่างมากในความเชื่อผิดๆเกี่ยวกับปีศาจและหลักธรรม ส่วนใหญ่ในเรื่องการสังเวद्यด้วยเลือดที่พวกนี้ปฏิบัติ จนน่าสะพึงกลัวเกินกว่าที่จะรับฟังได้” (Pinto 1578: 338 – 47, 362)

ความพยายามที่จะปราบลัทธิเหล่านี้ปรากฏให้เห็นเพียงชั่วครู่ชั่วยามเท่านั้น พงสาวดารหลวงพระบางอ้างถึงพระราชกฤษฎีกาฉบับหนึ่งใน ค.ศ. 1527 “ให้เลิกลัทธิบูชาผีสาวเทวดา ทำลายศาลใหญ่ของเทวดาประจำเมืองที่ปากแม่น้ำนัมตง (Nam Ton) ก่อนถึงหลวงพระบาง และสร้าง . . . เจดีย์ ณ ที่นั่น” (อ้าง พินิจ 1987: 206 – 07) จาริกและพงสาวดารของพม่าแสดงให้เห็นว่าพระเจ้าบุเรงนอง (1551 – 81) ไม่เพียงแต่สร้างวัดทั่วทั้งพม่าตอนบนที่พิชิตได้เท่านั้น ยังห้ามการสังเวद्यด้วยมนุษย์และสัตว์ และรวมปฏิทินของศาสนาในดินแดนที่หลากหลายนี้เข้าด้วยกัน (Lieberman 1991: 40) บุเรงนองได้จัดการกับพวก วิญญาน (นัต) ด้วยน้ำเสียงขู่กระโชกเหมือนกับพวกราษฎรของพระองค์ โดยออกคำสั่งว่าถ้าหากไม่ช่วยพระองค์ให้ชนะสงครามจะเผาศาล (Than Tun 1985: 7 – 8) สำหรับพระเจ้าทรงธรรมผู้ครองศาสนาของสยาม (1611 – 28) มีการพรรณนาว่าต่อสู้กับการบูชาเทวรูป (van Vliet 1640: 89) แต่การสังเวद्यสัตว์แก่วิญญานและการเข้าทรงของพวกคนทรงก็ยังคงเป็นวิธีทั่วไปในการรักษาโรคแม้แต่ในเมืองหลวง (van Vliet 1636: 81 – 82; Gervaise 1688: 230)

มดเท็จ” ปัญหาส่วนหนึ่งก็คืองานแปลที่ขาดความรอบรู้ของ Cogan ใน ค.ศ. 1663 ที่ตีพิมพ์หลายครั้ง ซึ่งในที่สุดก็ได้แก้ไขให้ถูกต้องโดยสำนวนแปลสมัยใหม่ฉบับเต็มของ Rebecca Catz การให้ตัวเลขแบบหลวมๆของ ปินโต (เช่นประชากรเมืองและกองทัพ) ไม่ช่วยให้ชื่อเสียงของเขาดีเลย ท้ายที่สุดคือการเขียนของเขาที่ทำเหมือนกับว่าเรื่องต่างๆมาจากการสนทนาระหว่างผู้นำเอเชียคนสำคัญที่เขาได้ยืมและบันทึกไว้ อันที่จริงเราควรจะถือตามเจตนาที่แท้จริงคือคำวิจารณ์ที่มีสีสันและเสียดสีข้อบกพร่องและการใช้อำนาจกดขี่ ของมนุษย์ หลายต่อหลายครั้งงานวิชาการที่สำคัญๆได้ยืนยันความรอบรู้ของเขาในเรื่องสังคมเอเชีย ไม่มีความสงสัยอีกต่อไปแล้วว่าเขามีฐานอยู่ที่มะละกาหลายปีหลัง ค.ศ. 1539 และได้รับความรู้เรื่องมลายูเป็นอย่างดีจากการเดินทางไปตามกลุ่มหมู่เกาะ ดูเหมือนว่าเขามีฐานอยู่ที่หงสาวดีหลายปีเหมือนกันในทศวรรษ 1540 และโปรยคำมอญที่ปัจจุบันเลิกใช้ไปแล้วในเรื่องที่เขาเล่า ตัวเขาคงจะได้ร่วมไปในคณะทูตที่ พระเจ้าตะเบงชเวตี้ ส่งไปลาว (ซึ่งบันทึกไว้ในพงสาวดารลานช้างเหมือนกัน) หรือไม่ก็ฟังคนที่ได้ไปมาอย่างสนใจ อาณาจักร Calaminham (“เจ้าแห่งแผ่นดิน”) ของเขาคงจะต้องเป็นอาณาจักรลานช้าง ที่ยังไม่ค่อยรู้จักกัน เมืองหลวงตอนนั้นคือหลวงพระบาง (de Campos 1940: 229 – 30; Catz 1989: 564n; Vickery 1991)

พระมอญและพระไทยจาริกไปยังอารามต่างๆของศรีลังกาเป็นระยะๆตั้งแต่ศตวรรษที่ 13 เพื่อแสวงหาวิถีทางที่บริสุทธิ์กว่า ศูนย์การจาริกแสวงบุญแห่งหนึ่งคือวัดมหาวิหาร ซึ่งชาวนคร ศรีธรรมราช ศูนย์ค้าขายได้สุดของไทยนิยมกันเป็นพิเศษ (Wyatt 1982: 51) แต่ก็เพิ่งจะในศตวรรษที่ 15 ที่วัดมหาวิหารนี้มีอิทธิพลบนแผ่นดินใหญ่ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในฐานะเครื่องมือในการรวมอำนาจทั้งของสงฆ์ และของรัฐ

ตามพงศาวดารของไทยเหนือ พระภิกษุจากเชียงใหม่ ลพบุรี และจากท้องที่ของมอญในพม่า 39 รูปเดินทางไปศรีลังกาใน ค.ศ.1423 และได้บวชเข้าอยู่ในคณะมหาวิหาร พระกลุ่มนี้กลับมาอยู่อยุธยา ซึ่งเป็น รัฐเมืองท่าที่กำลังรุ่งเรืองเป็นแห่งแรก และโน้มน้าวพระเจ้าแผ่นดินให้อุปถัมภ์วิธีบรรพชาแบบใหม่ ตามคำของผู้เขียนพงศาวดารที่เคร่งศาสนา คณะมหาวิหารไปถึงเชียงใหม่ใน ค.ศ. 1430 และพบว่าพระเจ้าแผ่นดินในตอนนั้นไม่ทรงเห็นชอบด้วย เพราะพระองค์ “ทรงเคารพสาวกของปีศาจอย่างมาก” (อ้าง Swearer and Premchit 1975: 28) แต่ใน ค.ศ.1442 กษัตริย์พระองค์นี้ถูกโค่นอำนาจโดยราชโอรส คือพระเจ้าติโลกราชผู้สร้างสัมพันธภาพอย่างแน่นแฟ้นกับคณะปฏิรูปมหาวิหาร มีการสร้างอารามสำหรับคณะใหม่และพระภิกษุที่บวชอยู่ก่อนแล้วก็ได้บวชเข้าคณะใหม่อีกครั้งหนึ่ง คณะมหาวิหารได้ขยายอิทธิพลออกไปเมื่อเชียงใหม่ขยายพรมแดน จนกระทั่ง “แพร่ไปด้วยกันกับการครอบงำของพระเจ้าติโลกราชทางตอนเหนือของประเทศไทย” (Swearer and Premchit 1975: 29) ในสมัยของกษัตริย์องค์นี้และองค์ต่อมา พระเจ้าเมืองแก้ว (1495 – 1528) เชียงใหม่ได้รวมพวกไทตอนเหนือในนามของพุทธศาสนาปฏิรูป และสร้างยุคทองของวิชาการด้านภาษาบาลี กษัตริย์ร่วมสมัยกับพระเจ้าติโลกราชคือพระบรมไตรโลกนาถก็ตระหนักในศักยภาพทางการเมืองของคณะสงฆ์ปฏิรูปเหมือนกัน และพระองค์เองก็ทรงผนวชใน ค.ศ. 1465 โดยพระที่นิมนต์มาจากศรีลังกา (Kasetsiri 1976; 138 – 39)

ในขณะเดียวกัน คณะมหาวิระได้ตั้งคณะสงฆ์ขึ้นมาใหม่ที่หงสาวดี การพัฒนาเมืองนี้ขึ้นมาเป็นศูนย์กลางอาณาจักรมอญอิสระที่รับประโยชน์จากการค้าในมหาสมุทรอินเดียที่กำลังเฟื่องฟูในสมัยพระนางเซงสอญ (1453 – 72) และพระภิกษุธรรมเจดีย์ ผู้ซึ่งในตอนแรกพระนางได้เลือกให้เป็นอุปราช และต่อมาให้เป็นรัชทายาท (1472 – 92) ทั้งสองพระองค์ปกครองตามแบบฉบับชาวพุทธที่ดีสร้างเจดีย์ บริจาคทรัพย์สินทนูปารุงวัดวาอาราม และออกกฤษฎีกา ที่ขึ้นชื่อในความสุเมตต์บริหารตามจาริกที่ยาวมากใน ค.ศ. 1476 พระเจ้าธรรมเจดีย์ได้เรียกประชุมสภาสงฆ์เพื่อตกลงในการปฏิรูปพุทธศาสนา มีการส่งสงฆ์สองคณะแยกกันไปศรีลังกาเพื่อศึกษาและบวชเข้าในคณะมหาวิหาร เมื่อเดินทางกลับมา พระเจ้าแผ่นดินได้สร้างวัดกัลยาณีใกล้หงสาวดีถวาย วัดนี้ได้กลายเป็นศูนย์กลางของการปฏิรูปพระวินัย พระเจ้าธรรมเจดีย์ ประกาศว่าพระทั้งหมดจะต้องบวชใหม่ หรือสึกออกไป และว่าการบวชใหม่หมายถึงการสูญเสียอาวุธทางศาสนาทั้งหมดที่ได้มาก่อนหน้านี้ จาริกของท่านยังเรียกร้องให้พระภิกษุทั้งหลายสละความเป็นเจ้าของ “ทอง เงิน และทรัพย์สินอื่นๆ ข้าว ช้าง ม้า วัว