慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	先住民の表象と言説 : スリランカのウェッダーの場合
Sub Title	Representation and discourse of indigenous people : a case of the Vaddas in Sri Lanka
Author	鈴木, 正崇(Suzuki, Masataka)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	2004
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 : 人間と社会の探究 (Studies in sociology, psychology and education : inquiries into humans and societies). No.58 (2004.) ,p.1- 17
JaLC DOI	
Abstract	The Väddas are famous tribal group of hunters and gatherers descended from the aboriginal people of Sri Lanka. Nowadays they are recognized so-called "indigenous people". This paper analyze the representation and the discourse on them searching out the origin myth in Mahāvaṃsa, the historical documents, and the ethnography written by anthropologists. As a savage race or the primitive people contrasted to the civilized Sinhala Buddhist society, their way of life excited ethnographic curiosity Robert Knox, a captured sailor in seventeenth century, had reported in his reliable records that the Väddas have been divided into a wilder and a tamer sort. In nineteenth century, it had become conventional to differentiate the wild Väddas, the hunter-gatherers, from the village Väddas, the cultivator. Seligman's famous ethnography adds the distinction between the pure and the degenerate. He has exclusive concern with pure wild Väddas who are the most primitive people in the world. Such kind of discourse produced by anthropologists affects the Väddas image today. After the independence, their number of the statistical data has become few, and disappeared after 1963. They do not exist as the ethnic group now and change into a imaginary socio-cultural category. There is no great difference between the Sinhala and the Väddas based on the way of life such as language, kinship, and folk belief. On the analysis of the myth of God Saman and the indigenous people (yakkha) or the myth of God Kataragama and Valli Amma, we can conclude that the Sinhala and the Väddas share the common cultural base. Knox had already reported that the Väddas's language were speak Sinhalese. The Väddas have been always located on the periphery of Sinhala culture and society by the representation and the discourse. The distinction between the Väddas and the Sinhala is considered to be the range of continuous socio cultural variation.
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000058-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

先住民の表象と言説

——スリランカのウェッダーの場合——

Representation and Discourse of Indigenous People

—A Case of the Väddas in Sri Lanka—

鈴　木　正　崇*
Masataka Suzuki

The Väddas are famous tribal group of hunters and gatherers descended from the aboriginal people of Sri Lanka. Nowadays they are recognized so-called "indigenous people." This paper analyze the representation and the discourse on them searching out the origin myth in Mahāvaṃsa, the historical documents, and the ethnography written by anthropologists. As a savage race or the primitive people contrasted to the civilized Sinhala Buddhist society, their way of life excited ethnographic curiosity. Robert Knox, a captured sailor in seventeenth century, had reported in his reliable records that the Väddas have been divided into a wilder and a tamer sort. In nineteenth century, it had become conventional to differentiate the wild Väddas, the hunter-gatherers, from the village Väddas, the cultivator. Seligman's famous ethnography adds the distinction between the pure and the degenerate. He has exclusive concern with pure wild Väddas who are the most primitive people in the world.

Such kind of discourse produced by anthropologists affects the Väddas image today. After the independence, their number of the statistical data has become few, and disappeared after 1963. They do not exist as the ethnic group now and change into a imaginary socio-cultural category. There is no great difference between the Sinhala and the Väddas based on the way of life such as language, kinship, and folk belief. On the analysis of the myth of God Saman and the indigenous people (yakkha) or the myth of God Kataragama and Valli Amma, we can conclude that the Sinhala and the Väddas share the common cultural base. Knox had already reported that the Vaddäs's language were speak Sinhalese. The Väddas have been always located on the periphery of Sinhala culture and society by the representation and the discourse. The distinction between the Väddas and the Sinhala is considered to be the range of continuous socio-cultural variation.

* 慶應義塾大学文学部教授（文化人類学）

1. はじめに

世界の民族のあり方が流動性を増してきたのは，1980年代後半のソ連・東欧など共産圏の崩壊によって，自決権 self-determination の認識に大きな変化が生じて以後である。第二次世界大戦後のしばらくの間は，人民（民族）people の自決権の行使は植民地から独立運動をする人々に限定されて認められてきたが，冷戦の終結後はその枠組みが崩れて多くの人々が自決権を主張することになった。その流れの中で，先住民 indigenous people[1] という範疇が再構築され，積極的に権利回復を主張する運動に変化を遂げて国際的な連帯が作り出された。先住民は近代化に取り残された保護すべき遅れた人々で，将来は国家の中の国民に統合されるという同化主義は影をひそめる。その大きな転機となったのが1989年に国際労働機関 (ILO) が採択した「独立国の先住民及び部族民」Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries に関する第169号条約で，国家が積極的に先住民の権利の確保や差別の撤廃に向けて働きかけるべきであるとしている[2]。国連もこの動きに連動して，1993年を「国際先住民年」に設定し，1994年12月から10年間を「世界の先住民の国際10年」とする決議を行い，先住民の人権，環境，開発，教育，保健などの諸問題解決のための国際協力の推進を継続してきた。日本での「アイヌ文化振興法」の成立（1997年）もこの流れの中にあり，同化主義を否定し，多文化社会へと向う契機となりうる。但し，先住民の定義は難しく[3]，政治性を強く帯びており，国際関係や政治情勢に応じて使い分けられる戦略的な概念であることに留意する必要がある[4]。

本稿では，南アジアのスリランカを事例として取り上げ，現在では先住民とも見なされるウェッダー Väddas を取り上げて，彼らがどのように表象 representation され，言説 discourse 化されて，創り上げられてきたかを，歴史文献，神話，人類学者の民族誌などから明らかにする。そして，統計上では消

---

[1] 先住民の「先住」には英語の native, aboriginal, indigenous が対応するが，いずれも未開や原始という否定的なニュアンスが籠められている。1960年代以降，アメリカ，オーストラリア，カナダなどで先住民が権利回復を主張し，国家と交渉する過程で，First People(s), First Nation(s), Founding Nation(s) などの用語が，肯定的な意味を持って使用されるようになった。但し，一般には indigenous people を先住民，indigenous peoples を先住民族にあてて［上村 1992: 127-128］，前者は全体的な範疇や概念，後者は特定の社会集団を指す［スチュアート 1998: 254］。本稿のウェッダーに関しては「先住民」に統一する。日本では1970年代末から80年代にかけて，「未開」のニュアンスのある「原住民」に代わって「権利回復運動の主役」としての「先住民(族)」の用法が一般化したが［スチュアート 1997: 232］，政府はアイヌを先住民とはみなさない。

[2] ILO は戦後いち早く先住民の権利に関心を持ち，1957年に採択した第107号条約では，独立国の先住民の保護・同化を促進し，生活や労働の改善を目的として，各政府は先住民の保護と国家への統合に責任を持つ，としたが，同化主義的で不十分であった。1989年採択の第169号では，国家や社会は先住民のアイデンティティを否定してはならず，国家は先住民参加のもとに，彼らの権利と全体性を確保する責任があるとする［トメイ，スウェプストン 2002］。日本は本条約に関しては未批准である。政府は先住民は国内の少数者の集団 minority で，基本的に国民一般と区別されないとして，国民平等原理によってアイヌの先住権を否定する。しかし，先住権は政治的に作り出されるものであり，合理的根拠が提示されれば成立する可能性はある。

[3] 定義に関しての国際的合意はない［スチュアート 1997: 233］。ILO 第169号条約は，先住民を「征服，もしくは植民地経営が開始された当初，当該地域の居住者の子孫で，［国内の］法的地位の如何を問わず，独自の社会的，経済的，文化的，政治的制度を維持している人々である」とするが，この定義は西欧による植民地化を前提としている。アジアやアフリカの多くでは多数民族も少数民族も「先住者」で，隣接する集団の征服・侵入・拮抗によって領土の拡張が行われた事例が多い。ウェッダーもこれに含まれる。現在はより包括的に，国家の中の少数者で本来享受すべきものが不当に奪われている集団に拡大して使用される。

[4] 先住民族の1990年代以降の戦略的位置付けについては，［木村 1999］に詳しい。

滅したにも関わらず，現在も未開民族の代表格として言及され続けるウェッダーの存在を通じて，「周縁」から国家のあり方や近代を逆照射することも意図している[5]。

2. 概　観

スリランカは人口1,098万人（1981年統計。2002年推計は1,901万人）[6]，仏教徒が大半を占めるシンハラ Sinhala (73.95%)，ヒンドゥー教徒の多いタミル Tamil (18.22%)，イスラーム教徒のマラッカラ Marakkala (7.05%)，キリスト教徒の混血者[7] (0.26%) などから構成される多民族国家である。ウェッダーは，現在では統計上は消滅したが，島の原住民 aboriginal people とされてきた[8]。主に東部の密林地帯に住む狩猟採集民で，形質上はヴェッディードに属し南インドの山地のトライブ tribe（部族）であるコタ Kotas，トダ Todas，バダガ Badags 等と共通するとされる [Parker 1909: 103–112; Seligman 1911: 422]。ウェッダーとは一説では，森を意味するサンスクリット語のワンニャ vannya や，シンハラ語のワンニ vanni が語源で [Meegaskumbura 1990: 102]，森との関連が深い。但し，ウェッダーは侮蔑語であり，「後進」backwardness や「野生」wild のイメージが伴う。自称はワンニヤレットVanniyalätto で「森の民」を意味する。言語は現在ではシンハラ語を話しているが，元来はオーストロ・アジア語系の言語を持ち東南アジアの先住民との関連が深かったと推定されている。しかし，シンハラ語の方言説も有力で [Parker 1909: 123; Geiger 1965: 504–516]，独自の言語とは言い難い。20世紀にはシンハラと急速に同化して独自性を失い，その遡って変化を考察することは難しいとされる。

人口は1946年当時，2,347人（男性1,248，女性1,099），バッティカロア Batticaloa に1,866，バドゥッラ Badulla に351，アヌラーダプラ Anuradhapura に127，ラトゥナプラ Ratnapura に3という記録が残る [Wijesekera 1964: 226]。1948年の独立後の統計は，1953年には803人で，当時の全人口8,097,895人の0.4%であった。1963年の統計では400人で，これ以後は「その他」の項目に含められて記録から消える。近代国家の枠組みの中では，ウェッダーは同化され，消滅していく人々なのである。森が開発され，狩猟採集を営む者は村に定住して農耕を営むようになり，シンハラ化 sinhalization が進んで消滅の一途を辿ったとされるが，定住化は自発的というよりも外部からの働き掛け，特に行政指導の影響が大きい。1968年から1970年の2年間，アヌラーダプラ近郊の定住したウェッダーを調べたブロウによれば，46の村を確認し，ウェッダーと自認する人は6,600人で，シンハラとの差異は余り認められなかったという [Brow 1978: 40]。定住しているウェッダーが常態であったと言えるのかもしれない。

ウェッダーに関する調査はイギリス植民地支配下で始まり，19世紀半ば以降に本格的な記録が残さ

5 周縁から近代や国家を見直す視点については，［テッサ・モーリス＝鈴木 2000］や［上村 2001］と共通しており，筆者の東北インドのナガランドでの考察も同様な見方で行われている［鈴木 2004］。

6 人口統計は独立後，10年ごとに集められてきたが，1983年7月以来，現在に至るまで続く民族紛争により，全土にわたる資料は得られず，総人口は国連の推定である。

7 バーガー Burgher（ポルトガル，オランダと在地人の混血）とユーラシアン Eurasian（イギリス人との混血）に分かれる。

8 統計上では国内の人々の差異は人種 race として言及され，文化の差異との混同があった。しかし，最近のスリランカの統計では「民族集団」ethnic group と表記され，タミルは「少数民族」minority と見なされる。この用法は人類学者のエスニシティ論の影響と思われる。国連では国家内の異なる文化を持つ人々を minority とする。

れている [Bailey 1863; Nevill 1886: 87; Sarasin 1892: 93; Parker 1909]。これらを踏まえて，1908年に調査を行った人類学者セリグマン夫妻[9]の民族誌は [Seligman 1911]，形質，衣食住，社会組織，婚姻形態，宗教，儀礼，慣習，言語などに関する総合的な報告で，後世に大きな影響を与え，現在でもウェッダーに関する重要な情報源となっている。その中ではウェッダーを三種類に分けて，森に住み洞窟や岩陰を住居として弓矢を用いて鹿や豚などの野生動物を捕獲し，ヤムイモや蜂蜜などを採って暮らす狩猟採集民（森のウェッダー），村に定住して家畜飼育を行いチェーナ chena と呼ばれる焼畑を営みシコクビエ kurakkan や野菜等を栽培する農耕民（村のウェッダー），海岸部に住んでタミルと混血し農業や漁業を営む者（海岸のウェッダー）とする [Seligman 1911: 29]。このうち森の民を純粋のウェッダーと考えて，未開社会の典型として描き出している。社会生活の基本は単婚家族で岩蔭での穴居生活を営み，移動はさほど頻繁ではない。女性が炊事，男性が狩猟という性別役割分担がある。武器や斧を使用し，狩猟に使う弓矢が大事にされて共同の場所に納められていた。岩壁には壁画が残され，蜂蜜を集める籠，犬，豹，象，狩人が描かれて，生活の実態を知ることができる。セリグマンの民族誌は広域調査に基づいており，進化主義の影響が濃厚で，ウェッダーを原始民族の残存と見る傾向が強い。基本的にはインドのトライブ（部族 tribe）と同様に考えられ，シンハラ人に同化されつつあるが，独自性を保持する孤立した人々もいて，固有の宗教や儀礼を維持しているという本質主義的な前提がある。カースト社会と対比されるトライブ［藤井 2003: 68］というイギリスの植民地行政が創り出した，言説が強く影響しているとも言える。貴重な資料だが批判的に見る必要があろう。セリグマン以後では，スピッテルの回顧的な報告がある [Spittel 1924, 1933]。

現在のウェッダーに関する言説には人類学者が描き出した未開のイメージが大きな影響を与え，差別や偏見の中で生きている。近年の変化を探る調査や研究もあるが [Wijesekera 1964; Dharmadasa and Samarasinghe, eds. 1990]，実態解明は十分ではない。

3. 古代の伝承地—マヒヤンガナ

ウェッダーの村を訪ねるにはマヒヤンガナ Mahiyaṅgaṇa が根拠地である。中央高地（ウダラタ）に位置する旧王都のキャンディ Kandy（マハーヌワラ Mahānuvara）から東に道を辿り，台地の端に達すると，急激に高度を下げて，スリランカ第一の大河マハウェリ・ガンガ Mahaväli Gaṅga の岸辺に至り，河畔に位置するマヒヤンガナ，別称アルトゥヌワラ Aḷutnuvara（新しい町）に到達する。マハウェリ・ガンガの東部地域では定着したウェッダーが生活しており，村を見たいと言えば，ダンバナ村 Dambana などに案内され，代表者のティッサハーミィ Tissahamy に会うことができる。筆者が 1980 年に訪問した時には，家の中に当時の首相ジャヤワルダナ Jayewardene, J. R. と並んで写っている写真が飾ってあった。現在は米や野菜を作り，シンハラと変わらない定住生活を営んでいるが，槍を持って立ち，弓矢を射る姿にはかつての森の民の威厳があった（写真）。

キャンディ王国時代の行政区画ではこの地方はビンテンナ Bintenne やウェラッサ Wellasa に属し，ウェッダーの居住の中心地はビンテンナであった。セリグマンの調査時は，西はマハウェリ・ガンガ，

[9] C. G. Seligman (1873–1940) は，トーレス海峡，セイロン（スリランカ），東アフリカで調査を行い，the London School of Economics で 1910～1934 年の間教鞭をとり，学生にはマリノフスキー Malinowski，シャペラ Shapera，エヴァンス=プリチャード Evans-Pritchard がいた。奥さんの Brenda Z. Seligman (1882–1965) はセイロンと東アフリカで調査を行い，著書に Pagan Tribes of the Nilotic Sudan (1932) がある。

ウェッダーの首長

南はビビレ Bibile から海岸まで（バドゥッラからバッティカロアに至る道），北はバッティカロアの北部が居住地域であった。東は海岸で限られる。当時の行政区画では，東部州 The Eastern Province の大半，ウーワ州 Uva の五分の一（ビビレの北東部），北部中央州 The North Central Province の一部（タマンカドゥワ地方 Tamankaduva）を含んでいた。現在の区画では，バッティカロア全域に，ポロンナルワ Poḷonnaruva, アンパライ Amparai, バドゥッラ Badulla, モナラーガラ Monarāgala の一部を含み，ウェッダー・ラタ Väddaraṭa（ラタは国）と呼ばれる。

マヒヤンガナは6世紀初頭に成立した史書『マハーウァンサ』（大王統史）Mahāvaṃsa に登場する古い町である。本書によれば，仏陀は生前に三度この島に来訪し，最初の訪問地がマヒヤンガナで，成道9ヶ月後のプッサ月 phussa 満月の日であった。当時この地には，ヤッカー（パーリ語 yakkha, サンスクリット語 yakṣa, シンハラ語 yakā）という悪霊（夜叉）が満ち溢れていた。仏陀はヤッカーの集会場のマハーナーガ Mahānāga へ赴き，空中から脅かした。仏陀の威力に圧倒されてヤッカーはギリ・ディーパ Giri dipa に追放される。仏陀が法を説くと，神々deva が集まって聴聞し，スマナ・クータ Sumana kūṭa の山に住む「神々の王」マハースマナ Mahāsumana は，涅槃に至る第一段階の悟りの預流果 sotāpatti に達した。仏陀が頭髪の一房を与えると，マハースマナは黄金の箱に入れてサファイアで荘厳して塔に納めて礼拝した。仏陀の死後，サーリプッタ Sāriputta（舎利弗）の弟子のサラブー Sarabū が頸骨を齎した。ウッダチューラバヤ王子 Uddhachūlabhaya（仏教に初めて帰依したデーウァーナンピヤ・ティッサ Devānampiya Tissa の子）が塔を作って納め，ドゥッタガーマニー王 Duṭṭhagāmaṇī (Dutugämunu) がタミルのエラーラ王 Eḷāra を征服した後に大塔を建立したという。かくしてマ

ヒヤンガナは頭髪と頸骨という仏陀の二つの聖遺物を祀る聖地となった。ナーガはコブラの意味で，ヤッカーは後世のウェッダーの先祖と推定され，仏教に帰依する伝承は，先住民の教化という僧侶の見方の投影であろう[10]。マヒヤンガナには，現在も古い仏塔 dägaba を持つ仏教寺院 vihāra と，サマン神 Saman（マハースマナ）を祀る神祠のサマン・デーウァーレ Saman devāle が建つ。仏塔は伝承ではマハーナーガの場所に立つ。毎年9月の満月のペラヘラ祭りでは，仏教寺院に併置されているサマン神も祀られ，ウェッダーは御神体の巡行に随行して奉仕する義務を持つ。しかし，ウェッダーは寺院への接近を規制されるなど，周縁性の刻印は現在でも濃厚である。ただし，ウェッダーはシンハラにとっては異人 stranger だが，共にサマン神の祭りに参与するなど，微妙な歴史的関係性が垣間見られる。

4. 山の神サマンとウェッダー

『マハーウァンサ』(第1章～第5章）によれば，仏陀の二度目の来訪地は北部のナーガ・ディーパ島 Nāga Dīpa（ジャフナの西方）で，土地に住むナーガの争いごとを調停したとされる。三度目はカリヤーニー Kalyānī（ケラニヤ Kelaniya。コロンボの郊外）を訪れ，その時に天空を飛んでスマナ・クータの山頂に足跡を記したという。この山がマヒヤンガナに出現して仏陀に帰依したマハースマナ（サマン神）の住むサマナラ・カンダ Samanaḷa Kanda で，現在では「聖なる足跡」を意味するスリー・パーダ Srī Pāḍa と呼ばれている。足跡を仏教徒は仏陀，イスラーム教徒はアダム，キリスト教徒はアダム，あるいは聖トーマスの足跡だといい，西欧人はアダムズ・ピーク Adam's Peak と呼ぶ[11]。サマン神を祀る神祠のマハー・サマン・デーウァーレが山の南のラトゥナプラにあり，マヒヤンガナと並ぶ聖地である。19世紀初頭に描かれたサマン神の図像では白い象に乗り，弓矢を持つ姿で [Paranavitana 1958: 4]，狩猟の守護神にふさわしい。ウェッダーの語源には諸説あるが，サンスクリット語の vyadha, 傷つける人，突き刺す人，狩猟民や狩人に由来するという説もある [Bailey 1863: 280]，シンハラ語では「弓の射手」の意味があるとも言う。ラトゥナプラのサマン・デーウァーレの御神体は矢で，『ラーマーヤナ』Rāmāyaṇa の伝説が語られている。古文書によれば，矢はラーマが魔王のラーヴァナ Rāvaṇa（シンハラ語はラーワナ）を射たラーマ・シャラ Rāmaṣara であると伝え，毎年の祭祀で巡行する。ラーマがランカー島に渡った時，弟のラクシュマナ Lakṣmaṇa が協力して幽閉されていたシーターの解放に尽力し，その功績で在地の王になったという。土地の言い伝えではサマン神はラクシュマナとされるが，原型は狩猟神かもしれない [鈴木 1998: 235]。サマン神はサバラガムワ州 Savaragamuva の守護神で，サバラ savara は狩猟民，ガムワ（ガムエー）は地域を意味する [Obeyesekere 1984: 304]。1980年の調査時にサバラガムワの農村で村祭りであるキリ・マドゥワ Kiri maḍuva に参加したが，神々への祈願には狩猟神のマンガラ神 Maṅgara が含まれていて，象や水牛を捕まえる所作を演じた [鈴木 1996: 155]。マンガラは狩猟をして放浪しているとされ，祭文では「ルフナ・ビンテンナの神」と呼びかけられている[12]。ルフナ Ruhuna は南部地方，ビンテンナは東部地方でかつてのウェッダーの根拠地であ

---

10 ナーガの表象や史書の神話の分析については，[鈴木 1996: 539-600] を参照。

11 スリー・パーダには複雑な習合の歴史や王権の関与がある [鈴木 1996: 703-764]。

12 マンガラは十二神 Dolaha Deviyo という山，川，岩，王や人間などを祀る集合的な神霊の一つとされる。十二神は別名をバンダーラ神 Bandara Deviyo と言い，ウェッダーの神観念や高地シンハラの死霊との連続性が認められる [鈴木 1996: 155-156]。南西部ではマンガラは強力な悪霊のマハソーナ Mahasona の主であり，悪霊祓いでは早朝にマンガラ・ペラバーリヤで神の由来譚が演じられて狩猟の所作も加わる。一連の神観念や儀礼にはウェッダーとの共通性がある。

る。この地域は狩猟が盛んで昔はウェッダーが居住していたと言伝えられている。サマン神を祀るスリー・パーダも、山や岩を信仰するウェッダーの古い聖地の可能性がある。但し，セリグマンの調査では，当時のウェッダーにとってはサマン神は重要ではなく，南部の密林の聖地に祀られるカタラガマ神 Kataragama が広く信仰を集めていた。

『マハーウァンサ』には，もう一つの伝承が記されている（第7章62〜68節)。それによると，北インドから海路を辿ってスリランカに渡来したウィジャヤ Vijaya は，在地のヤッキニー yakkhiṇī（女夜叉）のクウェーニー Kuveṇī を懐柔し，その助力で地元のヤッカー yakkha を征服し二人は夫婦になる。しかし，ウィジャヤは王位につくにあたり，王権の正統性を得るために，南インドのマドゥライ Madurai から王妃を迎えることにして，クウェーニーと二人の子供（息子と娘）を追放した。クウェーニーはヤッカーの根拠地のランカープラ Laṅkāpura に向かい，子供を町の外に待たせて中に入るが，裏切り者として惨殺される。子供は母方オジのクマーラ Kumara の手引きで逃亡しスマナ・クータ（現在のスリー・パーダ）に辿りついた。二人は一緒に暮らして沢山の子供を産んでマラヤ Malaya に落ち着き，プリンダー Pulindā（丘の人）となったという。マラヤは山の意味で，現在のウダラタ地方（中央高地)，プリンダーはウェッダーの先祖として有力視されている。この話は兄妹相姦の始祖伝説で，サマン神やスリー・パーダとウェッダーとの深い関係が語られる。『マハーウァンサ』は，在地勢力を悪霊のヤッカーに貶めて追放し，地元民を仏教へ帰依させるという言説を展開する一方，王国の確立後には地元の協力者を悪霊として排除した様相を伝える。敗残者に先住民の影が見え隠れする。現在もキャンディのペラヘラ祭終了後のワリヤク・ネートゥム valiyak nätum にはウェッダーの子孫が参加し，ウィジャヤの神話が演じられて原初の出来事が再確認される。

アヌラーダプラ周辺ではこの神話はウェッダーの始祖伝承として定着し [Brow 1978: 31–32]，シンハラ渡来以前の王統の血筋という出自の正統性や土地所有権を主張する根拠になっている。「ウィジャヤの子孫」を強調すれば，シンハラとウェッダーは共通の始祖を持つことになり，ウェッダーが「クウェーニーの子供達」を主張すれば，シンハラとの差異が強調されるなど，流動的で葛藤に満ちた相互関係を表わす言説に変化する。女夜叉のクウェーニーの子孫という伝承は，この地のウェッダーが霊媒として活動する能力の根拠とされている。先住民が征服された後も土地の祭祀を司ることは各地に見られ，日常では蔑視や差別視されるが，祭祀では畏怖されて尊敬を受けるという両義性を持つことが多い。但し，この地方のウェッダーは東部の森に住むウェッディ・ミニッスウ Väddi minissu と異なると主張し，北部のワンニヤ Vanniya の居住者，ワンニ・ミニッスウ Vanni minissu の血筋を引き，ワンニヤール Vanniyār という古都アヌラーダプラの聖菩提樹の世襲保護者で古代に遡る貴族の子孫と主張する。シンハラはガジャバーフ王 Gajabāhu の統治下にインドから連行された捕虜の子孫に過ぎないとして，古い支配者としてのウェッダーの誇りを語る。起源神話は動態的で柔軟性を持ち，正統性の根拠の言説として利用されている。

5. 17世紀のウェッダー

17世紀のウェッダーに関してはロバート・ノックス Robert Knox (1641–1720) が書いた『セ ンロン島の歴史的関係』に詳細な記録がある［Knox 1681; ノックス 1994]。ノックスはイギリスの船員で，1660年4月にスリランカで捕虜になり，1679年10月にオランダ人占領地に逃げ込むまで，総計19年6ケ月14日間の長期間スリランカ中央部のキャンディ王国で過ごして，体験記を出版したのである。

彼は当時のシンハラを「文明社会の住人」，ウェッダーを「島の原住民たち」と呼び，後者を「飼育された人々」tamer sort（開化した人々）と「野生の人々」wilder sort に二分した。家畜の比喩の転用には偏見を認めざるを得ないが，冷静に生活の実態を描いている [Knox 1681: 61–62]。「飼育されたウェッダーは時に人里へ姿を現し，村の住人たちと一種の交易を行うが，ランバ・ウェッダーと呼ばれる未開の人々は決して姿を見せない」という。「野生の人々」は，「野生動物が森の中にいるように，この人々もまた森の中にいる。ビンテンナ地方は全体が広大な森で覆われ，その森にはシカが豊富に生息し，野生の人々も沢山住んでいる。かれらはウェッダーと呼ばれ，他の村人たちとは離れて暮らしているが，シンハラ語を話す。シカを狩り，肉を火にあぶって乾かし，それを地域の人々が買いにやって来る。土地を耕して穀物を栽培することは決してせず，食物は肉だけである。弓矢の術にきわめて熟達している。小さい斧を腰に差しているが，木のうろから蜂蜜を採るためである。村の近くにいるごく少数の人たちは，村人たちと交易をしている。彼らには村もなければ家もなく，ただ水際の木の下で，野獣が近くに来れば踏む音で気がつくように，周囲に伐った木の枝を置いて生活する」とある。弓矢と斧を持ち，狩猟と蜂蜜とり（6〜7 月が最盛期）で生活する狩猟採集の暮らしは，最近まで受け継がれてきた。当時のウェッダーは孤立し隔絶した森の民ではなく，シンハラ語を話して交易するなど，シンハラとの交流頻度が高く相互の差異は小さかった。金属器や織機の技法がないために，ウェッダーの必需品の矢尻や布地は，アレカナッツなどと交換して手に入れていた。特に矢尻を好んだとされ，狩猟民としての生活を彷彿させる。「ウェッダーの矢尻に対する好みは非常に難しく，どんな鍛冶屋も彼らを満足させることはできない。王はかつてウェッダーの立派な献上品を喜び，品物を運んで来た者全員に自分用の極上矢尻を与えたことがあった。しかし，それでさえも彼らの好みを満足させることはできなかったようである。と言うのも，全員が直ちに川の側の岩へ行き，違った形に研いでしまったのである。彼らの使っている矢の形は各人それぞれ別で，しかもシンハラ人が使う形とも全く別物である」。そして，「野生のウェッダーは矢尻が必要になると，夜中に肉の荷を運んで来て鍛冶屋の軒先に吊るし，作って欲しい矢尻の形に切った葉も一緒に付けておくのだそうである。それに対して鍛冶屋が見本通りの形に作れば，感謝してさらに肉を運ぶが，希望に従わなかった場合には，一回か二回夜中に矢を放って危害を加える。鍛冶屋は矢尻ができると，ウェッダーが肉を吊るしたのと同じ場所に置いておく」という。境界地にものを置いて取引する「沈黙交易」silent trade が成立し，19 世紀半ばまで続くなど [Seligman 1911: 93]，シンハラとウェッダーは緊密に交流していた。

交易に関しては略奪に近い状況も出現して緊張を引き起こすこともあった。「ウェッダーの人たちが，港で交易するためにウシに荷物を積んで通る人々を，待ち伏せて襲うことが度々あった。アレカナッツを運んで行き，布地を持って帰るのである。ウェッダーたちは望みの品物をよこさなければ射ると言って脅した。商人たちは命が惜しいので抵抗もできず，要求に従って品物を与えざるをえなかった。さもなければ，生命と品物の双方を奪われたに違いなかった。そこで現王は，ウェッダーたちを捕らえるため多くの司令官と兵士を派遣し，長い時間をかけてやっとのことで捕縛に成功した。しかし，大きな褒賞に目のくらんだ何人かの裏切り行為がなければ，捕まえることは絶対にできなかったに違いない。主だった者たちが王の前に連れて行かれ，改心を約束して許されることになった。ただし，以前の森に戻ったり，元の仕事を再び行ってはならないという厳命とともに，他の森へ送られたのである。だが都を離れると，行くべき森など見向きもせず，直ちに再び元の古巣と生活手段に戻った。王はこれを耳にすると，情けを悪用したとして，生死にかかわらず捕まえて来るように命じた。ウェッダーたちも，も

う許しを得る望みはなく，命のないことを悟ったが，[結局は]手下たちの裏切りで射殺されてしまった。首領株二人の首が都の近くの木に吊るされた。それ以後ウェッダーは国を乱そうとはせず，王も彼らの生活を乱さず，彼らが反抗せずに暮らしてくれることだけを望んでいる」という棲み分けの関係を理想とした。開化したウェッダーには，王権がある程度の効力を発揮した。例えば，「王の統治権が及ぶ最北端のフルル周辺には，かなり開けたウェッダーが多く住んでいて，村人たちの間に来て売ったり買ったりしている。かつて王がオランダ軍に対して急に遠征軍を送る事態になった時，フルル地方の領主は彼ら全員に一緒に行動するように召集を掛け，彼らも命令に従った。彼らは弓矢を使って他の誰にも遜色なく務めたが，帰還後，王への任務をまた押し付けられるのを恐れて，森の奥深くに逃げ去り，二度と姿を見せようとはしなくなった」という。森はウェッダーの天地であった。ノックスは脱出時に北部を通過し，シンハラとタミルの境界領域にいたウェッダーの現状も伝えている。

一方，「飼育された人々」には，「王に対して一種の従属関係にある人たちもいる。森の中を散々に探し回るのであろうが，王の役人が彼らをうまく見つけ出せれば，彼らは敬意を表して，象牙，蜂蜜，蜜蝋，鹿肉などを差し出す。役人の方も，それに対して十分見合う価値の矢尻や布地などを与える。そうしなければ二度と姿を現さなくなってしまう恐れがあるのである」[Knox 1681: 61–62]と述べ，ラージャ・シンハ二世 Rāja Sinha II の時代には，シンハラ王権とウェッダーとの間に支配従属の関係があったと推定される。ウェッダーの一部は，オランダ軍との戦いに召集されて戦ったが，帰還後は森に帰ったという記録もある。一方，ウェッダーは非常に親切で，「シンハラの中には，自分の家や友人に不満を感じて離れ，彼らの所へ行って暮らす者もいるが，とても丁重にもてなされる」という。

ウェッダーの一部はシンハラ社会のカースト体系の中にも組み込まれた。例えば，放浪する乞食のロディヤー Roḍiyā は，「ドッダ・ウェッダーに由来する。ドッダ・ウェッダーとは猟師を意味し，シカを狩り，その肉を王の食卓に提供するのが仕事であった。しかし鹿肉の代わりに人肉を内緒で運んだのである。それを王はたいへん好み，同じ種類の肉をもっと持って来るように命じた。ところが王の床屋が偶然にもそれが何の肉であるかを知り，王にそのことを知らせた。王は激怒し，その罪は死をもってしても生ぬるいと考えた。そして，このようにひどい侮辱と無礼で王を怒らせた罪は，単にそれを犯した人々を罰するだけでは不十分だと思った」。そして，村々から追放して乞食として暮らすことを義務付けたので，物乞いをしたり，曲芸をして歩く放浪の民となり，人々からケガレと見なされて，村の井戸の使用はできない。彼らに許された仕事は，「ゾウを捕まえて繋ぐためのロープを自然死したウシの皮から作る仕事だけである」ともいう。床屋の告げ口から不幸が始まったので，「その恨みから今日に至るもなお，床屋の家で調理された物を忌み嫌って食べない」とされる。シンハラ社会で下層のカーストに位置付けられる人々が，ウェッダー起源だという語りであり，差別やケガレとして排除された経緯を意味付けている。

ウェッダーには厳格な縄張り意識があって，各領分で狩猟を行い，蜂蜜や果物を採集し，象の捕獲も巧みであったという。例えば「仲間内で森の中にそれぞれ領分を持っていて，各集団は各自の領分を越えて狩をしたり，蜂蜜や果物を集めてはならないことになっている。その境界辺りに一本のジャックフルーツの木があった。あるウェッダーがその木から果実を採っているところを，隣の領分のウェッダーが見つけて，『お前はその木からジャックフルーツを採る権利は全然ないはずだぞ，その木は俺たちのものだからな』と文句をつけた。言い争いになり，言い争いは殴り合いに変わり，ついに一人が相手を矢で射った。ここに至って他の人々も一緒になり，弓矢による激しい戦いが展開された結果，その場所に

二十人から三十人の死体が残された」といい縄張り意識が強固であった。また,「ウェッダーが象を捕獲する手段としてよく聞かされるのは,象が眠っている間に斧を象の足の裏に打ち込み,足の自由を奪って扱いやすくする方法である。しかし,それは単なるお伽話だと思われる。何故ならば,周知のように象の足の裏は非常に堅くて,どんな斧でも一撃で打ち貫くことなどできるわけがないからである。さらに象はとても目が醒めやすく,そのようなことをする隙があるはずもない」と,狩猟技術の卓越さを半信半疑で伝えている。

身なりは「髪を切らず,頭上で束ねて髷に結っている。着ている衣服は幅の狭い小さな布で,やっと尻を隠すくらいである」という。食物は,「彼らには肉の特別な保存法がある。木のうろを切り,その中に蜂蜜を入れ,肉をいっぱいに詰め,最後に粘土で封をするのである。このようにして,肉が不足した時に食べる保存食とする」。更に,「ウェッダーは娘の嫁入り道具として猟犬を持たせてやる」とされ,狩猟の比重の高さが伝わる。宗教に関して,「未開の人々も,少々開けた人々も,同じ宗教を持っていて,特有の神がいる。開化した人々は寺院を建てるが,未開の人々はただ供物を木の下に運び,それを供えている間,男も女も輪になって踊る」として,寺院(祠)を作るか否かを,未開と開化の違いと見ている。肉を蜂蜜や土と共に木の洞に入れて保存する技法,婚姻に際して狩猟犬を提供する慣行,矢尻への執着,裸体に近い衣裳,独特の髪型,沈黙交易の記述を通じて当時の生活が活写されている。犬を飼う慣行は現在でも同様である。但し,「未開」の人々もシンハラ語を話している以上,相互の差異は少なく,狩猟を営み森に住む人々への生業や行動の違和感に基づき,シンハラ側からの表象によってウェッダーが生み出されたのかもしれない。

ノックスの提示した,王に従属して時には軍事に関わる「村のウェッダー」the village Vädda と,森に住み人前に姿を現さない「野生のウェッダー」the wild Vädda の二種の類型は,その後も変形して用いられた。ブロウは,①「飼いならされた」the tame, the domesticated,「堕落した人」the degenerate。村のウェッダーで食糧生産者,②「純粋の人」the pure,「野生の人」the wild。岩・密林・森のウェッダーで食糧採集者,の二類型とする [Brow 1978: 14]。生業の差異を際立たせて,シンハラとの関係性の度合を考慮した分類と言える。これに対して,第三のグループ「海岸ウェッダー」the coastal Vädda は,タミル語を話しバッティカロア近くの東海岸に住み漁業を営む。シンハラ語だけでなく,タミル語を話すウェッダーの存在は,流動的な相互関係のあり方を示唆する。しかし,ヨーロッパ人が求める理想のウェッダーのイメージは固定化されており,純粋で「野生の」のウェッダーとして,孤立した生活を営み,シンハラの影響が少ない状況を誇張して描き出した。セリグマンも,「野生の」ウェッダー以外は,純粋ではなく,堕落した人々と見ている。西欧側の類型的な他者像と,ウェッダー側の自己像はズレがある。

6. カタラガマの伝説

ウェッダーは様々な神霊であるヤカーを祀っているが,その頂点にはカタラガマ神がいる。カタラガマとは南部の聖地名で,シンハラやタミルだけでなく,ムスリムも巡礼に来て,エサラ月(7〜8 月)の大祭のペラヘラには,憑依する行者,懺悔する人々,祈願者など多くの信者が参加する[13]。主神はヒンドゥー神で,タミルの崇拝するムルガン Murukan であるが,シヴァ神の息子のスカンダ Skanda と同

[13] カタラガマについては多くの報告や調査があり,特にオベーセーカラの研究は優れているが [Obeyesekere 1981],本稿ではウェッダーとの関連に焦点をあてる。

じとされ，シンハラはスカンダ・クマーラ Skanda Kumāra（クマーラは童子），あるいは聖地名のカタラガマと呼ぶことが多い。しかし，基層には山や森や水への信仰があり，古くはウェッダーの聖地であったかもしれない［鈴木 1996: 614］。ヴィルツが報告する聖地の起源伝承ではウェッダーの存在が大きい［Wirz 1966: 6–9］。概要は以下の通りである。

ある日，セッラ・カタラガマのパラナ Parana（現在のカタラガマから西へ 6.4 キロ）に住んでいたウェッダーの長のナンビ・ラージャン Nambi Rajan が，野生のヤムイモを探している間に，密林の中で小さな少女を見つけた。彼女の母は雌鹿で父は隠者であった。密林に隠遁して敬虔な生活をおくっていた隠者が，ある日自慰をして地上に精液をこぼし，雌鹿がそれを飲んで孕んで生まれたのだという。少女はウァッリと呼ばれる野生のヤムイモのつるが生えている所で見つけられたので，ウァッリ・アンマ Valli Amma と名づけられた。ウェッダーの長は彼女を養子として育てて成長させた。ある日，神々の使者であるナーラダ Nārada が，カタラガマへ来てウァッリ・アンマと出会い，高貴さの虜になる。彼はスカンダ（ムルガン）に彼女のことを告げると，彼は探しにいくことを決意した。スカンダは老人の乞食に身をやつしてウェッダーの洞穴に行って食物を乞うと，ウァッリは一人でいて，蜂蜜とヤムイモを渡した。スカンダが食べ，彼女はのどの渇きを癒すようにと近くの川を教えると，案内して欲しいというので，結局は一緒に川に出かけた。川につくと，老人はウァッリに愛を告白し始めたので，少女はその図々しさに憤慨して別れる決心をする。しかし，白い象が密林から突然に暴れ出してきたので，少女は死の恐怖におののいて，老人の保護を乞い，愛の告白に同調して，結婚の約束をかわし，象を退却させてもらう。象はスカンダの兄で象頭のガネーシャ神であり，かねての約束で密林に潜んでいて彼女を驚かすようにと頼まれていたのである。象が去ると，老人は若い男に変貌し，ウァッリは驚いて足下にひれ伏して非礼の許しを乞うた。ウェッダーの長とその妻が洞窟に戻ってきた時，少女がいないことがわかり，彼らは他の部族民の助けを得て，周囲の密林を探し，結局，彼女がスカンダの妻になったことがわかった。ウェッダーは，少女の誘惑者を殺そうと試みたが，スカンダは彼らよりも強く，短い時間の間に槍で多くの人々を殺害した。ウァッリは怒って別れる決心をしたが，再びスカンダが死者を生き返らせたので好意を取り戻した。かくして平和が回復し，若い二人は近くの丘の上に落ち着いたという。

この伝承は，洞窟での生活，ヤムイモ栽培，象との対抗などウェッダーの狩猟採集や焼畑の生活を踏まえた伝承である。二人が住んだとされる丘はシンハラ語で，ウェダヒティカンダ Väddahitikanda と呼ばれる山で，ウェッダーの名前を地名に残す。タミル語ではカティラ・マライ Katira Malai という。現在でも巡礼者が祭りの間に多数訪れる。七つの峰からなり，ウァッリを祀る峰 Valli Malai，ガネーシャを祀る峰 Pillaiyar Malai が聳え，山中にはウェッダーに育てられたというウァッリの洞窟があり，起源譚の場所が目に見える形で配置された聖地である。

伝承には異伝もある［Arumugan 1981: 12–28］。それによると，スカンダがウァッリと会ったのは穀物畑，ティンナイ・プナム thinnai punam で，彼女は鳥追いをしており，ウェッダーの五人の王子に保護されていた。スカンダは彼女がウェッダーであると思ったので，弓と矢を持つ狩猟者として現れたが，驚かれたので，ウェーンカイの木 veṅkai に変わった。ウェッダーの五人の王子は木を切ろうとすると足が萎えて切れなかった。その次に，腕輪売りになったが，立ち去るようにと言われて，老人の姿になった。かくして穀物畑での瞑想を許されて，ウァッリと近づくことになる。その後，ウァッリが川に出かけて川岸から滑って落ちそうになり，泳げないので恐怖にとりつかれて意識を失った時に，この老人が

かけつけて両手で抱きとめ、たちまちハンサムな男に変わった。ウァッリがいつもバターミルクを作る洞窟に行って、愛の告白をはじめた。そこに象が出現して，助けを求められ，うまく象を退却させたので，急速に愛情が深まり，セッラ・カタラガマで二人は結婚した。今でも，二人の恋愛に因んで，巡礼に訪れる新婚のカップルが多く，ここで一夜を過ごすと幸せが齎されるという。穀物畑，ウェーンカイの木の場所，ウァッリのいた洞窟は，全て周囲にあり，神話的な世界が目に見える形で確認できて，ウェッダーの生活世界を描く伝承になっている。

これらの伝承はスリランカ独自ではなく，原型は南インドのタミル・ナードゥの古代サンガム文学の作品『ナリッナイ』Narriṇai に遡る。神々の縁起としてはムルガンの聖地であるパラニ Palani の起源伝承の『カンダ・プラーナム』Kanta Purāṇam（1350年頃成立か）がある [Zvelebil 1981: 40–43; Shulman 1980: 275–278]。南インドで語られていた話が，スリランカではウェッダーの土地の伝承と結合して聖地の起源を正当化する伝承に変貌したのであろう。

現在の大祭は，毎年エサラ月（7〜8月頃）の15日間にわたるペラヘラの祭りであり，主神祠のマハー・デーウァーレに祀られるスカンダ（ムルガン）の御神体が運び出されて象の背に乗せられ，行列を編成して東方に対峙するウァッリ・アンマのデーウァーレに向う。二人が交わって後，スカンダは再び祠に戻る。行列の巡行には，かつてはビンテンナ地方のウェッダーが参加を義務付けられていたという。祭りの最終日の満月の日，翌早朝にメニック・ガンガの河原で，水に図像のヤントラを描き御神体を水に浸す水切りの秘儀を行うが，スカンダとウァッリの性交による穢れを洗い清める行為であるともされる。神婚に託して豊作を願い，健康祈願や家族の安寧，個人の野心の成就を願う。ウェッダーは伝承の中に残るだけである。

7. 社会組織

森に住むウェッダーは，セリグマンの報告では一夫一婦制の単婚家族で，一家族から五家族が共同で生活し，狩猟や採集の土地の権利を共有し，世襲の首長はない [Seligman 1911: 62]。婚姻は母方イトコ婚が好まれ [ibid. 64–65]，再婚は容易で，レヴィレート婚（levirate。夫を失った妻がその兄弟と再婚）とソロレート婚（sororate。妻を失った夫がその姉妹と再婚）[14] が行われていた [ibid. 69]。親族組織は，ワルゲ waruge と呼ばれる族外婚の単位が基礎で，六つの母系クラン matrilineal clan から構成されていた [ibid. 1911: 30, 70–74]。当時の六つの名称も確認されている (morane, unapane, namadewa, uru, aembala, tala)。ワルゲについては議論があり，リーチは，島の北部，アヌラーダプラ近くのシンハラの村，プル・エリヤ Pul Eliya の調査に基づいて，シンハラのワリガ variga と同じであると主張して，族外婚の母系クラン説を疑問視する [Leach 1963: 77]。ワリガは双方系 bilateral の社会集団でキンドレッド kindred，或いはサブ・カーストであり，族内婚 endogamy の単位だという [Leach 1961: 23–27, 67–89]。ウェッダーのワルゲは，シンハラ社会ではカースト区分に対応し，高地シンハラ（ウダラタ・ミニッスウ）のワリガもほぼ同じだという。ワリガは「種類」variety, kind という意味で，「人間の範疇」categories of human being であり，各人はただ一つのワリガに属し，族内婚の単位であるとする [Leach 1961: 23]。但し，リーチの本質主義的把握にも問題は残る。ウェッダーに母系制が存在した可能性も，高地シンハラの母系社会 [Yalman 1967] や，東海岸のバッティカロアのタミルの母系社会

[14] セリグマンの記述は地域差を余り考慮せずに，ウェッダーを一般化して描く傾向を持ち誤解を生むことがある。ソロレートとレヴィレートは同時に行われているのではない。

の存在[McGilvray 1982]との連続性を考慮すれば，完全には否定できない。一方，ブロウは折衷論で，セリグマンもリーチも各社会の変異を述べたに過ぎず，ワルゲやワリガは個々の共同体の社会区分に過ぎないという[Brow 1978: 24]。ウェッダーは孤立しておらず，シンハラ社会と連続性を持ち婚姻と出自の規則や概念，行動方式が類似している。リーチは「ウェッダーとは水田耕作をするシンハラ仏教徒の対極にある理念型」という文化的範疇で,「ウェッダーとシンハラの範疇上の区別は，連続的な文化変異の幅・範囲内にある」[Leach 1963: 68]と主張する。ウェッダーはシンハラ社会の対極として「創られた」民族の可能性があると言える。

セリグマンの前提には問題があった。ウェッダーを「未開」社会の典型で，母系が父系に先行するという社会進化論の先入観を持って調査している可能性が高く，元々は族外婚の母系クランであったがシンハラと接触して変容したと考えている。ウェッダーがシンハラ語を話していても後世の変化と考え，シンハラの変異や地域差とする発想はない。ウェッダーの多くの慣行がシンハラと共通性を持つのに，南インドの山地に住んで狩猟を営む部族との類似点を強調して，古い生活様式を維持していると考える[Seligman 1911: 422]。ウェッダーには実際には定住者が多いのだが，森の中を移動する狩猟民こそ純粋として，少数の狩猟採集民の「驚くべき」技術や活動などの生活様式を詳細に記述し，多数の「村のウェッダー」は「純粋な」ウェッダーから「堕落した人々」the degenerateという烙印を押してしまう。「真正な」authenticかつ「原初の」originalウェッダーを探求することに執念を燃やし続けたのである。こうした変化の現状を直視しない傾向を持つ人類学的偏向によって，セリグマンはどこにもない「正統的なウェッダー文化」を描いたのかもしれない。ウェッダーも来訪者の期待に合わせて生活を演出することさえあったという。

セリグマンは，19世紀の学問の影響下にあって，ウェッダーを「現存する人種のうち最も未開のもの」と見なし，人種raceという生物学的な身体的特徴による差異を文化の優劣に結びつけ，進化の初期段階に置く。人種的にシンハラと異なり，違う言語を話し，密林で古代的な生活をおくってきたという前提で調査を行っている。ウェッダーは「シンハラ以前の人々」the pre-Sinhaleseで，原住民the aboriginalであることを疑わないのである[Seligman 1911: 415]。仏教徒でカースト内婚を行うシンハラを「文明」社会とし,「未開」のウェッダーを対比させて大きな相違で描き出し,「滅び行く」人々の記録として留めようとしたと言える。ウェッダーは，カースト社会で階層を形成するシンハラと対照された平等主義に基づく典型的な未開社会として描かれた。客観性を欠く記述と言ってもよい。当時はフレイザーに代表される19世紀の文献主体の「安楽椅子」の人類学が各地の宣教師や探検者の記録を利用して理論化していた時代で，マリノフスキーに始まる20世紀の本格的なフィールドワークは導入されていなかった。現在のウェッダーは定住村で生活を営み，水稲耕作を導入し，仏教儀礼を行い，カースト体系へ編入されるなど，シンハラ化が進んでいる[15]。しかし，実体概念としてのウェッダーは消滅しても，シンハラ社会との関係性の中で範疇や観念としてのウェッダーは残り続け，表象され言説化されて存続する。

8. 神霊の観念と宗教儀礼

セリグマンの報告では，ウェッダーはヤカーyaka（女性形はyakini，複数形はヤクyaku）と呼ばれ

[15] 厳密に言えば，シンハラ化は幻想である可能性もある。ウェッダーとの間には緩やかな差異があっただけなのかもしれない。

る神霊を信じているが，大半は死者の霊である [Seligman 1911: 30]。死霊は森の大木，大きな岩，岩山の頂きに住むという。象や豹など動物の形で死霊が出現して供物を要求する意志を示じ，応じないと病気にされるともいう。ダニガラ Danigala やヘネベッダ Henebedda では，死んだ親族の霊のナエ・ヤク Nae yaku をキリコラハ kirikoraha 儀礼で祀る。死者の多くはナエ・ヤクとなり，うまく慰撫すれば人々に幸いを齎し，祭らないと不幸に陥れる。死者の全てがナエ・ヤクになるのではなく，生前にヤクを呼び出したり憑依されたりした人がなる。死後五日目や七日目の死者供養後に行う狩猟で獲物を得たか否かで判断が下される。上位のヤカーとして，生前には狩猟に優れた勇者であったという祖先の英雄のカンデ・ヤカー Kande yaka が祀られ，豊猟を願う儀礼を行い，弟のビリンディ・ヤカー Bilindi yaka にも助力を乞う。例えば，サンバール儀礼 sambar では鹿の猟の前に豊猟を祈願し，鹿が獲れると頭を捧げ，貴重品の米やココナッツの汁を供える（供物はシンハラから得る）。古くはヤムイモと水を上げた。死者の王のような役割を果たすナエ・ヤクはカンデ・ヤカーの従者である [ibid. 31]。儀礼では弓矢を持って踊ったり，弓の弦を打って豊猟祈願の歌をうたう。豚やヤムイモの獲得を願うにはバンーブラ・ヤカー Bambura yaka という猪狩りの英雄の霊を祀り，女性の助力を得て，弓矢で獲物を射る様をパントマイムで演じた [ibid. 237]。祭司はカプラーラといい，シンハラ語と同じだが，古くはドゥッガナワ dugganawa と称し，シータラ・ワンニヤ Sitala Vanniya では髪の毛を切らないままであった [ibid. 128]。セリグマンはドゥッガナワをシャーマンと表現する。神霊が憑依して託宣し指示に従って供物をあげ，踊りで祈願する。

神霊の観念には，シンハラとウェッダーに連続性がある。シンハラの多くは森に住む悪霊のヤカーが人間の生活を監視し，タニカマ tanikama という孤独な状態になると，ディスティ disti（凝視）によってとり憑いて病気にすると考えている。ヤカーは仏教の影響で在地の神霊が貶められたとも見られるが，現在では悪霊の様相が強い。南西海岸部では悪霊の祟り yakku dosa と判断すると，ヤカーを呼び出して仮面の形で表現し，供物を与えて慰撫して，最後は仏陀の威光で患者の身体から立ち去らせる悪霊祓い tovil を行っているが，ヤカーには森の神霊の側面もある [鈴木 2000: 229]。19 世紀の記録では [Parker 1909]，ヤカーは一般には悪意を持って人間を害するが，一部は家畜を守護し，ココナッツや穀物の豊饒を齎すとされていた。一方，神々の下位にいるカタラガマ神はタミル起源であるが地元の信仰と混淆し，悪霊的な様相もあって，のろいをかける時に呼び出されるなど流動性を帯びている。ウェッダーもカタラガマ神はヤカーを従者とすると考えており，武器の槍 vel を持つ姿に狩猟の守護神としての性格を見出しているようだ。主神のスカンダ（ムルガン）は，聖地カタラガマの由来譚ではウェッダーに育てられた娘を娶ったとされる由来に基づき，ウェッダー出身のカプラーラが儀礼を行っていた。また，高地シンハラでは，首長や重要な祖先が亡くなった時バンダール bandār 儀礼という死霊供養を執行したが [ibid. 141-144]，ウェッダーのナエ・ヤクの儀礼と類似していた。現在は僧侶が護呪経典のピリット pirit を唱えて供物を捧げ功徳を死者に転送する仏教儀礼のマタカ・ダーナ mataka dāne に変わった。海岸のウェッダーはタミル語を話し，海の彼方から来る悪霊を慰撫するが，タミルの悪霊のペイ pei が地元の死霊や悪霊と習合している [ibid. 336]。また，ウェッダーは，首長の妻の霊は女性の死霊のキリアンマ kiri amma（祖母や乳母の意味）になり，子供を病気から保護すると信じているが，高地シンハラも，七人の既婚女性がキリアンマに扮して子供が病気にかからないように家々を訪れて供物を頂く儀礼を行う [鈴木 1996: 248-250]。シンハラとウェッダーは民間信仰レベルでは連続性を持っていると言える。

ウェッダーの独自性が濃い習俗は死体の処理であろう。シータラ・ワンニヤでは，人が亡くなると死体を移動せずに洞窟や岩陰に残し，水で清めたり，着物を改めたり整えたりはしないで，仰向けに自然の状態にして寝かせ，小枝や木の葉で覆って，そのまま放置する [ibid. 34: 122-123]。供物は置かず，死者の所持品は家族の者が継続して使用し，死穢の観念は薄いようである。副葬品はない。但し，時には死者の胸の上に大きな石を載せる。死者の場所からすぐに離れないと，石が飛んでくると信じられ [ibid: 125]，速やかにその地を去って長期間寄りつくことはない。放置期間は 10 年から 12 年にも及ぶ。再び戻った時に人骨があれば森の中に投げ込む。但し，ヘネウェッダでは死者が日常に使っていたキンマの袋は放置されて使用されないが，アレカナッツ割のカッターや石灰箱は数日間放置した後に使用するなど，忌避の観念がある。一方，バンダーラドゥワ Bandāraduwa では墓穴を作って埋め，オムニ Omuni ではキンマの袋は死者と共に埋葬する。埋葬地の上に小屋を建てる所もあるという。死穢や死霊の観念も地域差があるが，葬制では火葬の導入には至らず，仏教の導入と習俗のシンハラ化には壁もある。しかし，シンハラ化という一方向性の判断でよいか否か問題は残る。

9. まとめ

ウェッダーとシンハラの関係について，ウェッダーが生活の各部分で「シンハラ化」を進めてシンハラに同化したと見るか，シンハラとウェッダーは元々同一で，その中の多様性の表れと見るか，結論は出ない。考古，文献，民俗の資料は乏しく歴史を探ることが困難であるだけでなく，急速な変化はこうした考察自体を無化した。ウェッダーを古い先住民とする見解は浸透し，サバラガムワのバランゴダ Balangoda で発掘された中石器時代の人骨はオーストラロイドの系統とされ，現在のウェッダーの形質と類似するという自然人類学者の見解も生み出した [de Silva 1981: 6]。確かに神話的叙述に従えば，ウェッダーは広域に住んでいた原住民であり，居住地はサバラガムワ（南部），プッタラム（北西部），トリンコマリー（北東部）にも及んだ。恐らくは，北部に成立した古代の灌漑システムが，13〜14 世紀に崩壊してシンハラを中心に南部への大量の人口移動が起こり，ウェッダーも変動の渦に巻込まれて急速に変貌したのであろう。昔は豊かな暮らしをしていたが没落したという言説が記憶の連続性のロマンをかきたてる。ウェッダーは，シンハラとの関係性の中で「周縁」に位置付けられる文化的社会的範疇となり，様々な表象と言説を生成して，時代と共に変化してきた。文化的には野生・後進・危険，社会的には狩猟・焼畑・母系などである。時代を下るにつれて，狩猟採集，焼畑農耕，漁業という非水稲耕作民への偏見が増幅し，最後に進化主義の影響を残した人類学者が古層の人々と認定して位置付けが確定した。民族誌的権威の大いなる働きである。狩猟は人口希薄地帯の生活で，焼畑は水田と異なり多くの人口を維持できないという生業への偏見も加わった。そして，現在では，消滅した「幻の先住民」として，文献の中で言及される存在へと変化した。

ウェッダーとは何者か。シンハラ語を話すウェッダーとタミル語を話すウェッダーがおり，習俗も相互に浸透している以上，シンハラでもタミルでもない「谷間の人々」がウェッダーとして確定されたとも考えられる。シンハラにとって生業基盤の稲作の比重は大きく，挨拶言葉も「御飯食べた」（バッカワッダ。bat kawwa de?）である。狩猟民のウェッダーを身近な他者として，或いは民族や部族として「発見」することは，自らの同一性を再確認することにもなったであろう。独立後は人口統計で国民の中の少数者として明示されたが，15 年足らずで数字は消えて実態は消滅した。シンハラとウェッダーは連続性の中の差異に過ぎないのかもしれない。人種や民族という近代概念が登場するまでは，相互に緩や

かな差異の中に生きていた人々の間に，明確な断絶を持ち込んだのは人類学者であったとも言える。そして，近代国家の枠組みの中で，統計という数値で表される実体として浮かび上がったが，社会的状況の変化の中で再び埋没してしまった。ウェッダーは，もはや先住民という言説を操作して国際的に権利の確保や差別の撤廃を主張する実体ではなくなり，表象と言説の中に生きている。しかし，周縁や辺境の傷痕を担いつつ，身近な他者との緊張関係の中で，外部の言説と交渉して，したたかに生きてきた彼らの戦略の軌跡は，我々を逆照射して近代や植民地化，そして国民国家の意味を問い直している。

参考文献

Arumugan, Rasiah, 1981, *Kataragama: Divine Power of Kathirkaman and Methods of Realisation.* Colombo: Frewin & Co., Ltd.

Bailey, John, 1863, "An Account of the Wild Tribes of the Veddas of Ceylon: Their Habits, Customs and Superstitions." *Transactions of the Ethnological Society of London,* N.S. 2, pp. 278–320.

Brow, James, 1978, *Vedda Villages of Anuradhapura: The Historical Anthropology of a Community in Sri Lanka.* Seattle and London: University of Washington Press.

de Silva, K. M., 1981, *A History of Sri Lanka.* Delhi: Oxford University Press.

Dharmadasa, K. N. O. & Samarasinghe, S. W. R. de A., eds., 1990, *The Vanishing Aborigines: Sri Lanka's Veddas in Transition.* New Delhi: International Centre for Ethnic Studies in association with NORAD and Vikas Publishing House.

Geiger, Wilhelm, 1965, "The Language of the Veddas," *Indian Historical Quarterly,* Vol. xi, Calcatta, pp. 504–516.

Knox, Robert, 1681, *An Historical Relation of the Island Ceylon in the East Indies,* London (reprint: Dehiwara: Tisara Press, 1989). ノックス，ロバート『セイロン島誌』（濱屋悦次訳）平凡社（東洋文庫），1994.

Leach, Edmund Ronald, 1961, *Pul Eliya: A Village in Ceylon.* Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, Edmund Ronald, 1963, "Did the Wild Veddas Have Matrilineal Clans?" Shapera, I., ed. *Studies in Kinship and Marriage,* Occasional Papers, no. 16, London: Royal Anthropological Institute, pp. 68–78.

Mahāvaṃsa. 1960, trans. Geiger, Wilhelm, Colombo: The Government Information Department.

McGilvray, Dennis B., 1982, "Mukkuvar Vannimai: Tamil Caste and Matriclan Ideology in Batticaloa, Sri Lanka," in McGilvray, Dennis B., ed. *Caste Ideology and Interaction.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 34–97.

Meegaskumbura, P. B., 1990, "Religious Beliefs of the Veddas in Relation to Their World-view," Dharmadasa, K. N. O. & Samarasinghe, S. W. R. de A., ed. *The Vanishing Aborigines: Sri Lanka's Veddas in Transition.* New Delhi: Vikas Publishing House.

Nevill, Hugh, 1886, "The Vaeddah of Ceylon," *The Taprobanian,* Vol. I, no. 6, pp. 175–197.

Nevill, Hugh, 1887, "The Vaeddah of Ceylon," *The Taprobanian,* Vol. II, no. 4, pp. 121–127.

Obeyesekere, Gananath, 1981, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience.* Chicago: University of Chicago Press. オベーセーカラ『メデューサの髪—エクスタシーと文化の創造』（渋谷利雄訳）言叢社，1988.

Obeyesekere, Gananath, 1984, *The Cult of the Goddess Pattini.* Chicago: University of Chicago Press.

Paranavitana, Senarat, 1958, *The God of Adam's Peak.* Ascona: Artibus Asiae Publishers.

Parker, T., 1909, *Ancient Ceylon.* London: Luzac (reprint: Delhi: Asian Educational Service, 1981).

Sarasin, Paul and Sarasin, Fritz, 1892–93, *Ergebuisse Naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon,* Vol. 3. Weisbaden: C. K. Kriedel.

Seligman, Charles Gabriel and Seligman, Brenda Z., 1911, *The Veddas,* Cambridge: Cambridge University Press (reprint: Anthropological Publications, Oosterhout, N. B., Netherlands, 1969).

Spittel, Richard Lionel, 1924, *Wild Ceylon,* Colombo: Colombo Book Center.

Spittel, Richard Lionel, 1933, *Far-off Things,* Colombo: Colombo Book Center.

Shulman, David Dean, 1980, *The Tamil Temple Myth: Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva*

Tradition. New Jersey: Princeton University Press.
Wijesekera, Nandaseva, 1964, *Veddas in Transition*. Colombo: M. D. Gunasena & Co.
Wirz, Paul, 1966, *Kataragama*. Colombo: Lake House.
Yalman, Nur, 1967, *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon*. University of California Press.
上村英明，1992,『先住民族―コロンブスと闘う人びとの歴史と現在』解放出版社.
上村英明，2001,『先住民族の「近代史」―植民地主義を超えるために』平凡社.
木村真希子，1999,「先住民族の権利獲得運動と自決権の制限に関する政治社会学的考察―ナガの国際的運動を事例に」『法学政治学論究』第42号，慶應義塾大学法学部，521-548頁.
鈴木正崇，1996,『スリランカの宗教と社会―文化人類学的考察』春秋社.
鈴木正崇，1998,「スリランカのラーマーヤナ―歴史・儀礼・伝承を中心として」坂田貞二・金子量重・鈴木正崇編『ラーマーヤナの宇宙―伝承と民族造形』春秋社，221-244頁.
鈴木正崇，2000,「仮面と境界―スリランカの場合」廣田律子編『アジアの仮面―神々と人間のあいだ』大修館書店，215-254頁.
鈴木正崇，2004,「首狩りからツーリズムへ―ナガランドの現在」『インド考古研究』第25号，インド考古研究会，41-70頁.
スチュアート，ヘンリ，1997,「先住民運動―その歴史，展開，現状と展望」『岩波講座　文化人類学』第6巻（紛争と運動）岩波書店，229-255頁.
スチュアート，ヘンリ，1998,「先住民族が成立する条件」清水昭俊編『周辺民族の現在』世界思想社，235-263頁.
テッサ，モーリス＝鈴木，2000,『辺境から眺める―アイヌが経験する近代』（大川正彦訳）みすず書房.
トメイ，マヌエラ・スウェプストン，リー，2002,『先住民の権利―ILO第169号条約の手引き』論創社（苑原俊明・青西靖夫・狐崎知己訳）. Tomei, Manuel and Swepston, Lee, 1996, *Indigenous and Tribal Peoples: A Guide to ILO Convention No. 169*. ILO.
藤井　毅，2003,『歴史のなかのカースト―近代インドの〈自画像〉』岩波書店.