

スリランカにおけるインド・タミルという「民族」 —その「想像の仕方」に関する一考察—

鈴木 晋介

はじめに

多民族国家スリランカにあって、「インド・タミル」という名称の下に一民族として範疇化されている人々がいる。彼らはイギリス植民地時代のスリランカに南インドよりプランテーション労働者として移住した人々の末裔であり、その多くは今日も中央高地一帯の茶やゴムのエステート¹に暮らしている。まずは本稿の考察の一つのきっかけとなったエピソードからはじめてみたい。

筆者はスリランカ中央州の小さなゴム・エステートで長期の滞在調査²を行っていた。ある日、エステートに住む若い男女が結婚する運びとなり、行政登録手続きのために近隣の村から民間登記官のシンハラ人の老人がエステートの長屋の一室にやってきた。テーブルを挟んで登記官の前にカップルが座り、その後ろには彼らの親族らが10人程のぞき込むように立っていた。筆者は記念撮影用のカメラマンとして立ち会った。登記官は登記用の大きな帳面をひろげると、二人の氏名、年齢、居住地など順々に尋ねながら必要記載事項を埋めていった。「ジャーティ」(=「民族」のこと。後述する)の項にさしかかると登記官は顔を上げて尋ねた。「ジャーティはインド・タミルかね?」。次の瞬間、その場に居合わせた登記官と筆者を除く全員が一斉に口を開いた。「いやいや、違う、違う!スリランカ・タミルだよ!」。「ここで生まれたのだからスリランカ・タミルよ、ねえ?」。登記官の老人は「はあ」と答えると帳面を書き込んだ。そこには「ジャーティ：スリランカ・タミル」と記された。

スリランカの民族区分において、「スリランカ・タミル」と「インド・タミル」はその来歴によって区別されている。前者は紀元前より島に暮らす人々である。主として北・東部地域に集住している。後者は19世紀後半から20世紀初頭にプランテーション労働者として移住してきた人々である。両者の違いは、人々にとって自明なものである。上のエピソードにおいても、

¹ スリランカではプランテーションを「エステート」と呼ぶことが多い。2001年国勢調査結果に基づく筆者自身の試算では、インド・タミル人口のおよそ7割が中央高地にかかる3州(中央州、ウーワ州、サバラガムワ州)のエステートに暮らしている見当になる。

² 調査期間は2000年3月～2001年9月にかけてスリランカ中央州キャンディ県北西部で行った。調査地の詳細については[鈴木2003]を参照されたい。

人々は若い二人が紀元前より島に暮らす者の末裔だと「詐称」するわけではない。プランテーション移民労働者の末裔だがスリランカに生まれたのだから「スリランカ・タミル」だ、というのである。

実はこのレトリカルな「詐称」は調査地の人々に限ったことではない。2001年国勢調査の際、調査員に配布された調査マニュアルの中に次のような注意書きがある。「プランテーションのタミルはスリランカ・タミルと申告することがあるが、その場合は出生証明書で確認を取ること」。少なからぬインド・タミルの人々にこうした「詐称」の傾向がみられるのである。

「詐称」のひとつの理由は生活上の必要に根差している。後述のようにインド・タミルたちは市民権の剥奪という歴史を経験してきた。エピソードの若い二人も市民権を持っていない。今日、インド・タミルであることは即市民権を持たないことを意味するわけではない。だが、スリランカ・タミルであれば市民権を持つことになり、生活の文脈の中では、生活補助金受給といった具体的な便宜への機会が開けてくる。人々は結婚登記といった行政手続などにおいて、「隙さえあれば」レトリカルな「詐称」でスリランカンに潜り込もうと試みるのである。とはいえ、あてがわれた民族の分類をはぐらかそうとする一方で、他の民族集団と自分たちは異なるという意識は確かに持たれている。ある種の「われわれ」といったまとまりもある。どうもここには「インド・タミルという民族は云々」と記述して済ますことがためられるような曖昧な事態がある。

本論は、インド・タミルという人々をめぐる民族論的状况³の把握を試みるものである。事態を把握するためにひとつの理論的な観点を導入したい。それは、ある民族集団という全体性が想像されるスタイルという観点である。

かつてベネディクト・アンダーソンは、近代における国民共同体を論じる中で共同体が想像されるスタイルの区別というものに言及したことがある [アンダーソン1987 (1983) : 17-18]。これをうけて、アンダーソンのいう想像のスタイルの違いを修辞学の用語によって整理しているのが小田亮である。小田によれば、近代の国民や民族にみられるような個人と全体を無媒介的に結びつける想像の仕方は、部分と全体を置き換える「提喩的想像」である。これと対比されるのが、生活の場における「隣接性」と「類似性」に沿った共同体の想像の仕方、「換喩・隠喩」的想像である [小田1996 : 115-117, 1997 : 856-858]。

今日インド・タミルという人々は、民族という一つの排他的全体として一括されている。分類の視角からすれば、そこに帰属する人々は提喩的に全体に結びつけられているわけである。しかし、このことは必ずしも当の人々によってその全体が提喩的に想像されるということの意味するわけではない。本論では、小田による想像のスタイルの対比的把握を手がかりにインド・タミルという「民族」のいわば内実に論及していこうと思う。インド・タミルという人々と彼らが範疇化される全体との関係の考察は、生活の場における彼らを範囲確定的にして一枚

³ [cf. 名和1992 : 305-307]

岩的な「民族」に閉じ込めない記述のための入り口へと向かう。

1 スリランカの民族構成～人口統計上の概況

人口統計上の概況を把握しておこう。スリランカの全人口は、2000年の推定値で1,936万人である⁴。表1は2001年国勢調査結果に基づくスリランカの民族別人口構成をまとめたものである。スリランカにおいて「民族区分」は、「宗教」、「言語」、「来歴」といった諸指標の錯綜の内になされている。シンハラはシンハラ語を話し仏教徒であることを基本的指標とする。スリランカ・ムーアはイスラム教徒であることが指標となる。また、スリランカ・タミルとインド・タミルはともにタミル語を話し多くがヒンドゥ教徒だが、前者が紀元前より島に暮らす人々であるのに対して後者は19世紀以降の移民であるという来歴の差異により区分される。

表1 スリランカの民族構成（2001年国勢調査より）

民族区分	人口(人)	人口比(%)
シンハラ	13,810,664	81.89
スリランカ・タミル	736,484	4.37
インド・タミル	855,888	5.08
スリランカ・ムーア	1,349,845	8.00
バーガー	34,616	0.21
マレー	47,558	0.28
その他	29,489	0.17
計	16,864,544	100.00

*2001年国勢調査を元に筆者作成。本国勢調査は、北部州及び東部州全8県中 Ampara 県を除く7県で治安悪化のため調査が十全になされなかった。表中の数値にもこの7県の数値は含まれていない点を留意。表中の総人口数が2000年推定値より大きく下回っているのはこのためである。「バーガー」にはシンハラ人とヨーロッパ人との間に生まれた者の子孫ら、「マレー」にはマレー起源でマレー語を話す者が含まれる。ちなみに2001年の調査では新たに“Sri Lanka Chetty”と“Bhartha”という範疇が設けられたがここでは「その他」に含めた。より詳細なデータは Department of Census and Statics, Sri Lanka のホームページを参照されたい (<http://www.statistics.gov.lk/index.html>)。

シンハラに分類される人々が全体の約82%を占めマジョリティを構成する。約8%を占めるスリランカ・ムーア（イスラム教徒）がこれに準じている。ただし、今回集計されなかった北部、東部州にスリランカ・タミルの多くが集住するため、その数値を加味すればスリランカ・タミル全人口はおそらく200万人を超えることになり、こちらが二番目に大きなグループということになる。インド・タミルの場合は、北部、東部州を加えても全体に占める人口比率はおそらくほとんど変わらず、スリランカ全人口の5%ほどを構成することになると推定される⁵。

⁴ 2000年スリランカ中央銀行年報の年央推定値より。

2 インド・タミルをめぐる歴史的・政治的背景

インド・タミルをめぐる歴史的・政治的背景を3つに分けて言及する。(1) 移住史, (2) 市民権剥奪のプロセス, (3) スリランカにおける「民族対立」状況, である。これらはインド・タミルをめぐる今日の民族論的状况を考察するための前提となる。

(1) スリランカにおけるプランテーション産業の開始と労働移民

インド・タミルのスリランカ(当時セイロン⁶)への移住の始まりは, 19世紀前半, コーヒー・プランテーション産業の開始期に求められる。1830年代までヨーロッパに対する主要コーヒー供給源だった西インド諸島が, 奴隷解放により安価な労働力の源泉を失いコーヒー需要を満たしきれなくなると, イギリスの資本は新たな投資先を模索しはじめた。そこで浮上してきたのがスリランカである。スリランカが浮上した背景には, 中央高地キャンディ地方のコーヒー栽培に適した気候, 比較的安定した政治情勢などに加えて, 伝統的な経済体制から解き放たれた自由な賃金労働者を確保できる⁷という「楽観的な期待」があった[Wesumperuma 1986: 4-6]。ところが, イギリス人プランターたちは, 期待をかけたキャンディ地方のシンハラ人農民層からの労働力供給が思うにまかせないという事態に直面することとなった。彼らは, 森林伐採といった短期契約労働には応じたものの, 恒常的な賃金労働者となることはほとんどなかったのである⁸。そこでプランターたちがとった方策が, 労働力を南インドからの移民によってまかなうというものであった⁹。

スリランカへの本格的な労働移民流入は1840年代から始まりおよそ100年間にわたって続くことになる¹⁰。1840年代に約5万人のインド・タミル人口は, コーヒー産業が全盛を迎える

⁵ 参考までにこの4つのグループの1981年国勢調査における人口構成比率は, シンハラ74%, スリランカ・タミル12.6%, スリランカ・ムーア7.4%, インド・タミル (=インド・タミル) 5.6%である。

⁶ スリランカは1948年英連邦内の自治領として独立し国名をセイロンとした。現在のスリランカ民主社会主義共和国への改称は1978年のことである。本論では, 改称以前についても基本的に「スリランカ」と表記している。

⁷ キャンディ王国時代の賦役制度「ラジャカーリヤ」の撤廃(法的廃止は1833年)により伝統的な社会・経済的紐帯が弱まるならば, イギリス資本を基盤に創出される貨幣経済に人々は自由な賃金労働者として吸収されると同時にイギリス製品のための市場が形成されるであろうと見込まれた[Wesumperuma 1986: 6]。

⁸ キャンディ・シンハラ人がプランテーション部門に吸収されなかった理由には, 土地入手可能性の高さ, 土地無し農業労働者カーストの欠如, 現金の必要性が大きくなかったこと等の要因が指摘されている[Bandarage 1983: 175; Snodgrass 1966: 7, 24; Roberts 1966: 1; Wesumperuma 1986: 11]。

⁹ 移民送り出し側の南インドのプッシュ要因には, 耕作可能な土地に対する過剰な人口圧力, 頻発する飢饉, 賃金低下傾向と食料穀物価格の高騰といった諸要因が考えられる[Hollup 1994: 20; Wesumperuma 1986: 20; cf. 中村1976: 278-281]。

¹⁰ 1930年代のプランテーション産業の不振, 茶・ゴムの新規植付け中断, さらにインド政府による自由な労働移住の停止を受け, 1940年代には新たな労働者のリクルートはなされなくなる。

1870年代後半には15万人程に膨れ上がる。1886年、Hemileia Vastatrixという病害がスリランカのコーヒー園を壊滅に追い込むが、プランターたちは素早く同じ土地、資本、労働力を用いて茶栽培への転換を図り、新たな栽培用地の開拓も進行した。栽培作物転換および用地拡大による労働需要増加により20世紀初頭のインド・タミル人口は40万人を超えた。茶への転換にやや遅れる形で、中・低地地方におけるゴム栽培も開始され、20世紀初頭における移民労働者に新たな雇用先を提供することになった。

1890年代を境とするコーヒーから茶・ゴムへの栽培作物の転換に伴い、移民形態も変化した。コーヒー産業界には、収穫期が過ぎれば再び南インドに戻るといった季節労働的な出稼ぎ形態が一般であった。これに対し、茶栽培の場合は継続的な管理と頻繁な茶葉の収穫作業が、ゴム栽培の場合では恒常的な樹液採取作業がそれぞれ求められる。より安定的な居住労働力への依存度の高まりに呼応して、プランテーションに定住する形態での移民が増加し始めることになった。今日スリランカに暮らすインド・タミルは、概ねこの時期に定住を開始した移民労働者の子孫であると捉えておくことができる¹¹。

(2) 市民権の剥奪

国内におけるインド・タミルの存在は、次第にスリランカ国内及びスリランカ-インド両国間の政治的イシューとして顕在化してくる。その直接的契機は1930年代に求められる。1931年、ドノモア憲法発効に伴い、21歳以上の男女に選挙権が認められ、移民労働者の場合には5年以上のスリランカ居住を条件に選挙権が付与された。その結果、同年の国家評議会（State Council）選挙では約10万人の移民労働者が有権者登録を行い、1936年の選挙時にはインド・タミル有権者数は145,000人に増加することになった。

インド・タミル有権者の増加に強い反発を抱いたのは、その得票数に直接影響を受ける中央高地地方のシンハラ政治家たちだった。「そもそもよそ者ではないか」というわけである。ここにインド・タミルに対する政治的、法的権利の制限・剥奪に向けた具体的な動きがはじまるが、彼らに決定的な影響を及ぼしたのは、スリランカが英連邦内の自治領として独立を果たす1948年より施行された「セイロン市民権法（The Citizenship Act No.18）」と翌年の「（改正）議会選挙法（The Parliamentary Electons (Amendment) Act No.48）」である。前者によりインド・タミルは事実上、独立スリランカの市民権を否定される¹²とともに、市民権を持つ者に選挙権・被選挙権を付与すると規定した後者の法令によって選挙権を剥奪され、ここにインド・タミル住民の無国籍問題が表面化することになったのである。

¹¹ Wesumperumaは、1917年時点の入国者内訳において、65%弱の人々が出戻り組（生活の拠点をスリランカに置きながらインドに出かけて戻ってきた人々）、20%が新規の入国者、残りがカンガニーと呼ばれる移民リクルーターと算定している [Wesumperuma 1986:84]。BassはWesumperumaの算定を元に、インド・タミルの大半が20世紀の始まり頃より定住を始めたことと捉えている [Bass 2001:8]。

その帰属をめぐりいわば宙吊り状態となった彼らの処遇は、スリランカ、インド両国間の政治的懸案事項となった。インド政府側の基本的見解は、インド国籍申請をしない者にはスリランカの市民権が与えられるべきというものであり、他方スリランカ政府側は、スリランカの市民権を取得する要件を欠くインド・タミルをインドに帰還させるというものだった [大石 2001 : 29]。「スリランカによそ者はインドでも歓迎されざる者」だったのである [Daniel 1996 : 109-110]。

両国政府間に一定の合意が取り付けられるに至ったのは、1964年の「シリマウォーシャーストリ協定 (Sirimavo-Shastri Pact)」においてである。同協定では、スリランカ国内に975,000人の無国籍インド系移民を見積もった上で、300,000人にスリランカの市民権を、525,000人にインドの市民権をそれぞれ与えること、残りの150,000人の処遇については両国政府の継続協議によって決定することが合意された。さらに1974年には両国首相の間で補足的な合意が取り付けられ、先の協定で残された150,000人については半数づつ両国が市民権を付与することとなった。だが協定の実施は、スケジュール通りには進まず、1983年の民族対立激化に伴うスリランカ-インド間海上航路の封鎖によりインドへの帰還が停止したため、インドの市民権申請をした者のうち、およそ18万人の者がスリランカの市民権を与えられることなくスリランカに残留を余儀なくされた。その一方で1988年、J.R.ジャヤワルダナ政権は、既にインド市民権申請を済ませた者以外の全ての者にスリランカの市民権を付与することを言明したため¹³、制度的にはインド市民権申請をしつつスリランカに残留した者の処遇が課題として残ることになった¹⁴。

一連のプロセスにあって、「当事者」たるインド・タミルは政治的にきわめて無力であった。スリランカでは、1939年に設立されたセイロン・インド国民会議派労働組合を母体に1950年改称されたセイロン労働者会議 (Ceylon Workers Congress ; CWC) が、今日に至るまでインド・タミルの政治的場における代弁者でありつづけている。セイロン労働者会議は、事実上、インド・タミルを票田とする政党と見てよい。一連のプロセスにおける彼らの疎外を端的に表すのは、1964年、1974年と二つのスリランカ-インド両国政府間協議においてセイロン労働者会議の代表さえも、交渉過程に参加できなかったという事実であろう。これらは「当事者」たるインド・タミルたちに、何の相談もなくいわば頭越しに決められていったのである [cf. Vije 1987 : 25 ; Bass 2001 : 12 ; Daniel 1996 : 113-115]。

¹² 「セイロン市民権法」では、市民権の獲得が「出生」による場合と「登録」による場合に分けて規定されたが、いずれも申請時には本人のみならず、場合によっては祖父および曾祖父の出生証明書も必要とされたため、それらを持たないインド・タミルが市民権を得ることは実質的に不可能であった [cf. Vije 1987 : 11-17]。

¹³ the Grant of citizenship to Stateless Persons (Special Provisions) Act, No. 39 of 1988

¹⁴ 2003年2月、セイロン労働者会議の第33回全国大会に招かれたウィクラマシンハ首相は、新たな法案整備を通じたこの問題の最終的な解決に乗り出す旨を示唆した。スリランカ政府の長年に渡るこの懸案事項は最終的な制度的解決へ向けた方向に動き始めている。

(3) 「民族対立」状況の中のインド・タミル

「いったいどちらの国の国民なのか」、帰属問題が両国政府で議論されはじめたのが1950年代だったとすれば、スリランカにおけるいわゆる「シンハラ対タミル民族対立」が顕在化しはじめるのもこの頃である。インド・タミルたちは、その帰属を宙吊りにされたまま、スリランカ国内の「民族対立」の構図に巻き込まれていくことになる。

「民族対立」の直接のきっかけは、「シンハラ語公用語化」問題にある。植民地支配下以来、英語教育へのアクセスをエリート層への唯一の道とする構図が独立以降も変わらず存続していた。シンハラ語が公用語となることは、大多数のシンハラ人にとって新たな社会的進出の道が開けることに他ならなかった〔Wriggins 1960 : 337-342〕。

しかし、これは裏を返せばタミル語の公の場からの排除を意味していたためタミル人たち（スリランカ・タミル）の猛反発を招く。スリランカ・タミルの側に、北・東部の自治あるいは分離独立要求の声が生え始めるのは、これを受けてのことであった〔Nesiah 2001〕。1957年、シンハラ・オンリー政策に反対するタミル側のリーダー、チェルヴァナーヤカム（連邦党¹⁵）とバンダラナイケ首相との間で話し合いがなされるも成果を上げるに至らず、その後の幾度かの協定も不発に終わる。1976年には、タミル統一解放戦線¹⁶が形成され、非暴力的手段による分離独立を明確に打ち出したが、武装闘争によってタミル人の権利を死守しようとする過激派武装グループも現れた¹⁷。シンハラ対タミルという対立軸における大きな暴動が繰り返され、1983年の暴動を契機に事態はシンハラ政府軍対タミル過激派武装グループLTTEによる内戦状況へとエスカレートしていくことになった¹⁸。

「民族対立」構図下においてインド・タミルはいかなる位置にあったのか。概して彼らは、スリランカ・タミルを中心とする分離独立路線を支持しては来なかったといえる。いくつかの要因がある。第一にインド・タミルはシンハラ人が多数居住する中央高地一帯に暮らし、北・東部のスリランカ・タミルとほとんど接点をもたなかったことである。その地を見たこともない多数のインド・タミルにとって、分離独立は現実的な希望をかけるものとはなりえなかった。第二に、スリランカ・タミルはインド・タミルを蔑んでみるという傾向が指摘される。インド・タミルは低カースト偏重のカースト構成を取っている¹⁹。これに貧しい肉体労働者という

¹⁵ 連邦党（Federal Party）は連邦制の下での北、東部州の自治やタミル語を平等に扱う要求を行ったが、ここにはインド・タミル側からの参集はなされていない。

¹⁶ タミル統一解放戦線（Tamil United Liberation Front）の前身であるタミル統一戦線（Tamil United Front）は1972年、インド・タミルの政党であるCWCも含めて結成されたが、CWCは1976年に脱退している。

¹⁷ 1972年にはV.ピラバカランが「タミルの新しい虎」を結成し、後に「タミル・イーラム解放の虎（Liberation Tiger of Tamil Eelam ; LTTE）」となる。北部のスリランカ・タミル青年らによる武装闘争は1970年代以降激しさを増す〔cf. 渋谷1988 : 213-227〕。

¹⁸ スリランカ政府とLTTEの間で停戦合意文書が署名され本格的な和平交渉プロセスが始まったのは2002年2月のことである。

職業上の地位が相俟ってステレオタイプ化され、両者の間に溝を作っている。関連して、第三にインド・タミルには、スリランカ・タミルに政治的に裏切られてきたという感が根強い。バンダラナイケー・チェルヴァナーヤカム会談は象徴的だった。この会談でチェルヴァナーヤカムは4つの要求を持って首相にかけあっている。①タミル語の地位の保証②北・東部タミル地域でのシンハラ殖民の中止③北・東部の地方的自治権の拡大、そして四番目がインド・タミルに市民権を付与するという要求だったのである。会談は結局失敗に終わるが、実は両者間でいったんはある程度の合意が取り付けられていた。①～③の要求を通すために四番目を取り下げるという政治的妥協によってである。これはインド・タミルにとってみればスリランカ・タミルによる重大な裏切りだった。インド・タミルはその後スリランカ・タミルの政治的なリップ・サービスを醒めた目で見続けてきたと言ってもよい。第四に、インド・タミルにとっての政治的関心はハウジング問題や賃金・雇用問題といった日常の生活環境の問題に向けられていた。今日は西洋諸国からの援助により生活環境はずいぶんと改善してきている。しかし、彼らはかなり劣悪な環境下での労働を余儀なくされてきたのである。実際、こうした問題は、シンハラ政府との良好な関係の中で交渉していくべき問題であっただろう [cf. Bass 2001]。

スリランカ・タミルの分離独立運動から一線を画そうとしたインド・タミルだったが、事態は皮肉な方向へ向かった。LTTEの武装闘争が激化するにつれ、シンハラ人の報復の矛先がインド・タミルにも向けられるようになった。首都コロomboなどに始まった大きな暴動の余波は絶えずどこかのエステートにまで及んだのである。暴徒の目からは、インド・タミルとスリランカ・タミルの差異など関係はなかった²⁰。

3 インド・タミルという「民族」はいかに想像されるか

南インドからの移住、市民権の剥奪と「民族対立」というインド・タミルをめぐる歴史的・政治的背景を断片的ながら概観してきた。これをふまえ、現代スリランカにおけるインド・タミルという「民族」のあり方の検討に移りたい。「インド・タミルという人々はスリランカの行政区分上、『民族』範疇の一つに分類されている」、こう述べることに誤りはない。だが、その内実は単純ではない。以下ではまず、スリランカにおける民族概念「ジャーティ」とその語られ方に着目し、ジャーティを構成する「二つの視線」を指摘する。それを手がかりに、シンハラとの対比を通じてインド・タミルという「民族」の想像のされ方を検討する。

¹⁹ 移住労働者のカースト構成は低カースト中心であった。1931年のインド国勢調査においては低カーストの移住という事態が「アディ・ドラヴィダ現象」として言及されている。

²⁰ [Cf. Daniel 1996]。

(1) スリランカにおける「民族 (=ジャーティ)」範疇

スリランカの行政文書が 'ethnic group' と英訳し、私たちが日本語で「民族」と訳しているその範疇は、スリランカでは一般に「ジャーティ」という語で通っている。ジャーティという語は、原義的には「生まれ」を意味し、インドでは特定地域社会において特定の伝統的職業を持つ内婚集団、俗に「カースト」と呼ばれるものを指す。これに対して、スリランカの場合、ジャーティという語はいわゆる「民族」範疇のみならず、広く事物の「種類」の意にも用いられ、人々の範疇を指す文脈で用いられた場合も「人の種類」といった具合の意味の広がりを持つ。つまり、用いられる文脈次第でその範囲を拡大しえる潜在性を有しているのである。

例えば、政治的な文脈では、シンハラ人が対他的に自らのアイデンティティを主張する際、「アーリア人種のシンハラ」と「ドラヴィダ人種のタミル」という構図下で一枚岩のタミルを構成し、この対立をジャーティの差異として語るといった具合である。ジャーティは「人種」(後述する)のレベルで扱われ、インド・タミルとスリランカ・タミルの行政上のジャーティ区分は不問に付されることになるのである [cf. Daniel 1996: 17]。本論では、いわば狭い意味の、すなわち行政区分上のジャーティ範疇(人々が「ジャーティ」と聞いて最初に思い浮かべるのもこの範疇である)を「ジャーティ」の語で表している。

(2) ジャーティの語られ方とジャーティを構成する二つの視線

ここで着目したいのは、人々は何をもってこの区分を自明なものとして語るかである。これによって、ジャーティを構成する、質を異にする二つの視線、語る本人自身がそれと気づかずには有する二つの視線を窺い知ることができる。その二つの視線がジャーティの「想像の仕方」に関わってくる。

シンハラ、スリランカ・タミル、インド・タミル、三つのジャーティを例に取ろう。どの者に問うたとしても、この区分はまず次のように語られるに違いない。「シンハラとは仏教徒でシンハラ語を話し、スリランカ・タミルは昔からスリランカにいるタミル、ヒンドゥ教徒でタミル語を話す。インド・タミルはインドからプランテーションに働きに来たタミルのことだ」。おそらく何の躊躇もなく「言語」、「宗教」、「来歴」を指標としてジャーティ区分が示されることになるが、これらの指標、特に「宗教」と「言語」(「来歴」については後述)は、決してジャーティを区分する「基準」ではない。それらに基づいてジャーティが区分されているわけではないのである。タミル語を話すシンハラ人もいるし、三つのジャーティの中にはキリスト教徒もいるのである。

では、この素朴な経験的事実を突きつけたところで、人々はジャーティ区分の自明さを疑いはじめるだろうか。それはありえない。上のように語る誰もがそんなことは知っているのである。「宗教」や「言語」がジャーティを区分する基準足り得ないことを知ってはいても、なおその区分の自明さは揺らぐことはない。人々にとってあまりに自明すぎてほとんど語られることすらない別の論理が、この区分を支えようとするのである。その論理は、「スリランカの常

識」からみて極度に的外れな次のような問答によって実際に人々の口にはぼることがある。例えばシンハラ人の仏教徒に向かって、「もし、あなたがタミル語に堪能でキリスト教に改宗したとすれば、タミル人になる可能性だってあるのですか」。一笑に付され、次のような答えが返ってくるだろう。「シンハラ人の親の下に生まれたからシンハラ人だ」。つまりジャーティという語の原義にあるような、「生まれ」の論理である。その自明性は既に何の説明も要しない。

言葉遊びにさえみえるが、スリランカにおけるジャーティを構成する二つの視線がここに埋伏している。第一に、「宗教」や「言語」を手がかりにその区分を語る語り口にみられるような俯瞰し分類する視線がある。その視線からは、諸集団の間に排他的な分割線が見えるだろう。というのもジャーティが、センサスの分類表の如き、相互に排他的な範疇そのものとして人々に認識されているからである。この視線が可能なのは、ジャーティがそのようなものとして客体化された社会的事実としてまさにそこにある、という事態によっている²¹。第二は、「生まれ」の論理を語る際の視線である。ここで俯瞰し分類する視線は、何れかの集団に帰属する当の本人の視線へと転換する。他ならぬ自分自身を中心に親（あるいは子）へと辿る、いうなれば地を這う視線である。

諸ジャーティ集団は、一方で、一般の人々の語りからジャーナリズムの文章に至るまで、「宗教」や「言語」を指標に、ある種の自明性とともな単一の全体性として語られる。他方で、そうした指標自体が範囲確定的な区分基準足り得ないという経験的事実もまた同時に人々にとって自明なことである。とはいえ、人々は諸範疇同士の排他性を疑うことはない。「生まれ」というもうひとつの自明な論理がそれを支える²²からである。俯瞰し分類する上空からの視線、そして他ならぬ自分自身を中心に親（あるいは子）へと辿るいわば地を這う視線が、混然となって社会的事実としてのジャーティを構成しているという事態である。

(3) 「想像の仕方」～「提喩」的想像と「換喩・隱喩」的想像

ベネディクト・アンダーソンは近代における国民共同体を論じる中で次のような指摘をしている。「日々顔付き合わせる原初的な村落より大きいすべての共同体は（そして本当はおそらく、そうした原初的な村落ですら）想像されたものである。共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される」[アンダーソン1987（1983）：17-18]。

²¹ 酒井 [1996] は、アンダーソン [1987（1983）] による国民共同体の想像的性格の指摘における「想像的」の説明を厳密にすべく次のように指摘する。「（国民共同体の性質規定における）想像的であるとは、社会制度が客観的に存在する様態であって、そこには、こうして想像された国民共同体が、いわば個人の空想や幻想の恣意性を超えて、疎外されていることが必要である」[酒井1996：279（注3）]。

²² 論理的には「生まれの論理」は俯瞰する視線の捉える分割線の自明さを保証することはない。「××の親の下に生まれたから××である」という論理は、どこまで過去に遡ろうと、それ自体は××と他の集団との区分の根拠にはなりえないからである。ところが、以下で指摘するように、「親-子」関係という隣接性の論理が、俯瞰する視線の捉える範囲確定的な範疇の自明性へと潜り込んでゆく。

スリランカにおけるジャーティ範疇を構成する二つの視線は、集団の想像されるスタイルの違いを示している。「宗教」や「言語」を指標に俯瞰し分類する視線が捉えるジャーティとは、個人が個と個の関係を飛び越えて無媒介的に結びつけられる相互排他的な一つの全体性として想像されたものである。酒井直樹 [1996] の言葉でいえば、それは近代における「種的一同性」のロジックに基づいている [酒井1996: 173-175]。指標としての「宗教」とは、例えば、シンハラ人がヒンドゥ寺院に赴き願掛けをしてタミル人司祭から供物のお下がりを受ける、といった個々の日常的な宗教実践・経験とは質的に断絶している。こうした個々の経験は背景に退き、想像される排他的範疇としてのジャーティが、「宗教」といったラベルで形象を得るのである。後で述べるように、特にシンハラに関しては、「仏教」というものを外延として排他的な集団の単一の全体性が歴史的に構築されてきた。

他方、他ならぬ自分自身からの視線の捉えるジャーティとはどのようなものか。それは「生まれ」すなわち「親-子」関係の連鎖による、個人を中心とした無限に伸縮自在なネットワークとして、あるいは、それらの連鎖をたどって広がる不明瞭な網の目として想像される [cf. アンダーソン1987 (1983): 18; 小田1997: 856-858]。つまり個々人は、無媒介的に全体と直結せず、ある全体性に辿りつくために、生まれのロジックの媒介が必要とされ、その連鎖の向こうに漠とした全体性が想像されるスタイルである。

ただし、「生まれ」の論理が指し示す後者のスタイルのエッセンスは、出自の領域に限定され表れるものではない。むしろ、関係の連鎖、あるいは隣接性を手がかりに伸びてゆくそのスタイルなのである。これに関して修辞学の用語を導入する小田亮の議論が、上述二つの想像のスタイルを整理して把握する手助けとなる。

小田は、アンダーソンや酒井の議論をふまえた上で、この二つの想像のスタイルを「提喩」的想像と「換喩・隠喩」的想像として区別する²³。それによれば、近代の国民や民族のような、個人と全体をいきなり無媒介的に結びつける想像の仕方は、部分と全体を置き換える提喩的想像である。それに対して、近代以前の民族的アイデンティティは、親族関係や主従関係といっ

²³ これらはレトリックの表現形式だが、ここでの議論においては、あまり「たとえ」、「比喩」という観点に拘泥すべきでない。むしろ、あるものとあるものの間の関係のあり方（特に「全体」と「部分」の関係のあり方）をうまく捉えるための便宜とみた方が把握しやすい。全体と部分の提喩的關係とは、カテゴリーと事例（あるいは「類概念」と「種概念」）の関係である。換喩・隠喩的關係では、隣接性の論理によって結びついたものが、ある観点（要素や要素間の関係）において「われわれのようだ/われわれのようでない」という形で換喩的關係の連鎖に限定を付す。留意すべきは、ここで「われわれ」（あるいは「われわれでない者」）が、提喩的なカテゴリーと事例の階層化された関係を前提せずに、「断片と断片をそのつど思わぬ類似性や隣接性によって結びつけ」る仕方であってまわっていることだ [小田1996: 117]。かくして結びつけられた断片は、提喩的なカテゴリーに対する個の逃れようのない単一の同一性を免れつづける。筆者が誤解していなければ、小田が用いる「横断性」あるいは「斜線」という語は、ここでの文脈に即すなら隣接性と類似性による関係付けのあり方が、提喩的な境界線をひらりと飛び越えてしまう、その動線を表現するために用いられている [cf. 小田1996: 21; 小田1993: 850-851; 佐藤1992]。

た隣接性による換喩的想像と、その延長線の不明瞭な広がりをもつと決めていくための、横断性（斜線）による隠喩的想像の交叉によってつくられる〔小田1996：857〕。

まず、上にみた「生まれ」の論理で重要となるのは、小田のいう換喩的な隣接性による想像という部分にあることを確認しておこう。ところで、「シンハラの子の下に生まれたからシンハラである」あるいは「インド・タミルの親の下に生まれたからインド・タミルである」という言明においては、確かに語り手が自身からの隣接（この場合は「親-子」）関係の連鎖を起動させているに違いない。にもかかわらず、ここにはアプリアリに「シンハラ」、「インド・タミル」という範囲確定的な全体性が紛れ込んでいるようにみえる。その境界が漠たる、不明瞭な広がりとしては想像されていないようにみえる。むしろ、提喩的に想像され、かつそれらを俯瞰する視線が捉える「シンハラ」や「インド・タミル」という範疇がアプリアリに指定され、隣接性のロジックがその中に紛れ込んでいくようにみえるだろう。

別の角度から述べよう。「親-子」関係の形で登場する隣接性の論理は、本来的に際限なく連鎖することが可能である。この連鎖を収束させるひとつの方策は、「起源」に遡ってしまうことである。「起源」が、今度は逆に、そこに辿りついた流れを一気に包摂する形で範囲を確定するだろう。実は、以下で対比的に取り上げる「シンハラ」と「インド・タミル」の場合、まさに「起源」の指定によって、それぞれの全体性が提喩的に範囲付けられているのである。シンハラの場合、「親-子」関係の連鎖という地を這って遡る視線が、「建国の王ウィジャヤの末裔」という範囲確定的言述へと紛れ込む。「私がシンハラであるのは親がシンハラだからである。シンハラは建国の王ウィジャヤにまで辿ることができる。我々はその末裔である」。インド・タミルの場合は「私がインド・タミルであるのは親がインド・タミルだからである。親がインド・タミルであるのは、そのまた親が『移民労働者』だからだ。我々はその末裔である」。

両者の「生まれ」の論理は、それぞれ「起源」へと遡及し、翻って片や「ウィジャヤ王の末裔」として片や「移民労働者の末裔」として、当該集団に帰属する人々を提喩的に範囲付ける語彙を手に入れるのである。しかし、「生まれ」の論理が「起源」へと遡及する、その仕方に決定的な違いがある。

(4) 「ウィジャヤ王の末裔」と「移民労働者の末裔」

シンハラ人の「起源」はその祖とされる古代シンハラ王国建国の王ウィジャヤの来島に遡るとされている。これは、5世紀頃編纂された編年史的叙事詩『マハーヴァンサ（大王統史）』に基づくものである。概略は次の通りである。「北インドで父親のライオン（シンハ）を殺して王位についたシンハバフ王の息子ウィジャヤが母国を追われ、部下とともにランカー島に流れ着いた。それは折しも仏陀入滅のその日だった。仏陀は涅槃の床からサックラ神に命じてウィジャヤを守護させていた。この島こそ仏法の栄える場所だったからである。後にウィジャヤは夜叉族、龍族らが住む混沌の島にはじめて国を開くことになった」。

シンハラ人の「起源」は、ウィジャヤがランカー島に足を踏み入れたまさにその時に求めら

れることになる。つまり仏陀入滅の年、紀元前483年²⁴をもってシンハラの起源はクロノジカルに措定され語られるのである。その「真偽」はここでは問題ではない。むしろ、シンハラの子がウィジャヤ王であるというこの言説が、イギリス植民地支配下の19世紀末以降において流布していったという史実が重要である。

一人のカリスマ的人物がここに大きな役割を果たしている。仏教復興運動の指導者にしてシンハラ・ナショナリズムの旗手、アナガーリカ・ダルマパーラ（1864-1933）である。ダルマパーラは、有髪のまま黄衣を纏い、世俗内禁欲主義を説きながら仏教改革を推し進めると同時に、当時イギリスから来島していたキリスト教宣教師節団の飲酒や肉食の習慣を手厳しく批判し、西洋化された生活を送るシンハラ人エリート層を揶揄し非難しつづけた。シンハラ人の尊厳とシンハラ仏教徒アイデンティティの確立に力を注いだダルマパーラが理想とした世界、それは植民地勢力の来島はるか以前、古代シンハラ王国であった [cf. Obeyesekere 1975 ; Gombrich & Obeyesekere 1988 ; Bond 1988]。

『マハーヴァンサ』にあるシンハラ王国の建国説話を積極的に取り上げたのもダルマパーラである。彼の主張は明解である。シンハラとは、「ウィジャヤ王の末裔」であり、ひいては「北インドから来たアーリア人種」である、そしてシンハラこそ「島の真の先住者²⁵」にして、「仏法を奉ずる仏教徒」である、というものだ。

「仏教徒」について付言しておく。Obeyesekere [1975] は、シンハラ人の “self-reference term” としての「仏教（ブッダアーガマ）」や「仏教徒（パウツダイエック）」などが、16世紀のポルトガル植民地勢力の来島以降用いられ始め、イギリス植民地支配下において拡大普及したことを指摘している。また確かにキリスト教の伝来以前、シンハラ人は仏教徒と同一視されていたものの、仏教徒は必ずしもシンハラ人を意味するものではなかったという [Obeyesekere 1975 : 231-235]。まさにダルマパーラの時代、シンハラ・ナショナリズムの勃興と仏教復興運動の中で、「仏教」はシンハラという排他的に範囲付けられた全体性、種的同一性の論理における範疇化のメルクマールとして「再発見」されていったのである。当時ダルマパーラにとって、キリスト教徒となったシンハラ人もまた「敵」であったことは、彼の企図する排他的な種的同一性確立への渴望を直截に指し示している [cf. 渋谷1988 : 205-209]。

今日、「宗教」や「言語」を指標にジャーティ範疇を俯瞰する視線が捉えるシンハラ像は、ダルマパーラが「想像＝創造」し描き続けた範囲確定的なシンハラという全体性と重なり合う。「私がシンハラであるのは親がシンハラであるからだ」という「生まれ」の論理は、「ウィジャヤ王」や「アーリア人種」という語彙にふれた瞬間、質的に転換する。ダルマパーラの描いた排他的全体性へ、シンハラに帰属する個々人が個々の関係を飛び越え無媒介的にその全体性に

²⁴ 仏陀入滅年には諸説あるがスリランカでは一般にウィルヘルム・ガイガーの算出した紀元前483年を採用している。

²⁵ 「夜叉族」、「龍族」は人ではなく何らかの靈的存在と捉えられている。

直結する論理へ飛び上がるのである。「ウィジャヤ王」や「アーリア人種」が媒介項となって、全体に帰属する個々の人々の間を結びつけていると錯覚してはならない。個々の関係が捨象され個々人がそこに直結するところのシンハラという全体性が、「ウィジャヤ王の末裔」、「アーリア人種」、「仏教徒」という語彙によって形象化されている。まさにダルマパーラが企図した如く、その全体性は提喩的想像によって歴史的に構築されてきたのである。シンハラの場合において、「生まれ」の論理が「起源」へと遡及する仕方は、隣接性による換喩的想像が、提喩的想像にすり替わることによって特徴づけられるといえる²⁶。

インド・タミルの「起源」に目を転じよう。ここではそれを「南インド」に求めることはできない。南インドのどこかの村に、移民してきたある者の親兄弟がいたとしても、彼らは「インド・タミルではない」。ここではインド・タミルというジャーティ範疇に括られる人々の「起源」が問題である。その「起源」もクロノロジカルに示されよう。19世紀前半、最初の労働移民たちが島に足を踏み入れたその瞬間である。ただし、シンハラの場合のように特定の年は出てこない。Vijeは最初の移民団の来島を1823年²⁷と記しているがその数字の出所は不明である [Vije 1987: 1]。もちろん、この瞬間にはまだインド・タミルを範囲付けるジャーティ範疇が存在していないことはいうまでもない。単一のカテゴリーとしての範囲づけは、彼らをそれ以前から島に住む他のタミルと分けて記録するという行政的措置が施されたその時に始まるといってもよい。政府の公式文書にインド・タミルの今日の行政上の名称「インド・タミル」が表れるのは20世紀初頭のことである [cf. Bass 2001: 1]。

要点は、これが当事者の主観的希求などとは無縁の場所で行政的に範疇化されたという事態にある（「来歴」はここでまさに「基準」である）。インド・タミルの場合も、換喩的な「生まれ」の論理を辿りその起源へと遡及する時、その始まりの地点においてシンハラと同様に提喩的論理に転換しそれによって全体性の範囲が確定しているといってもよい。しかし、そこにはダルマパーラに比類する人物は現れない。近代的な「民族」としてのインド・タミルというものの主体的な構築がこの提喩的論理を登場させたのではない。彼らを範疇化した行政による分類自体が、個をカテゴリーカルに全体に振り分ける提喩的論理（あるいは俯瞰する視線）によってなされたにすぎないのである。

²⁶ この空隙を「人種」がつかぐようにみえるが、「人種」は提喩的想像における排他的全体性の形象、あるいは俯瞰する視線が捉える全体性の形象に過ぎず、隣接性の論理とは接点を持たない。同様に、クロノロジカルに措定された「起源」もまた、シンハラとしての種的同一性の構築あるいは希求に付随して浮かび上がる。つまり「紀元前483年」という数字もまた、「生まれ」の論理の延長上ではなく、シンハラという提喩的に想像された全体性が要請するひとつのメルクマールである。

²⁷ ちなみに1823年はBarnes知事とByrde中佐によってセイロンに初めてコーヒー園がひらかれた年である [中村1964: 7]

(5) 「空白」の提喩的範疇

では、はたしてその後、彼らは分類によって与えられたその範疇に「ダルマパーラの身振り」によって近代的な「民族」としてのいわば内実を与えようとしてきたのだろうか。つまり「われわれの文化・伝統」を、本質主義的アイデンティティを、追求するような仕方である。彼らは「起源」をダルマパーラのように語りはしない。また自らを「インド」なるものに自己同一化することもない [cf. Jayaraman 1975: 209]。インド・タミルが自らを語る語彙は「エステート」である。そこは彼らが生きる場所である。この点は最後にふれることにしよう。筆者の見解は、インド・タミルという人々は分類によって与えられた範疇を近代的な「民族」として主体的に仕立て上げるようなことをしてこなかったのではないかというものである。それが可能となるような状況は歴史的に用意されてこなかったと言った方がよいかもかもしれない。2節で言及した彼らをめぐる歴史的・政治的背景を想起されたい。疎外され続けた市民権剥奪とその後のプロセスにおいて、彼らが何者であるかを決めるのは彼ら自身ではなかった（しかも「二人の身元引受人」は共に彼らを拒んだのだ）。スリランカ・タミルのように分離独立などという発想はありえようはずがなかった。ハウジング問題といった生きていくための緊要な日常の問題が彼らの関心を占めていたからだけではない。彼らは土地を持たないエステートの雇われ労働者なのである。そして「民族対立」である。北・東部の分離独立に何のリアリティも抱けない状況下で、しかもシンハラ人が大多数を占める中央高地地方において、いかなる修飾語句をつけたところで「タミル」としての排他的アイデンティティを声高に主張することは、非現実的に違いなかった。

まとめよう。シンハラの場合は、植民地支配下における対抗的アイデンティティ確立の動きの中で、提喩的論理により構築されたシンハラという全体性が実体化して提喩的論理に沿って想像されるに至った。他方、インド・タミルの場合、その範疇が確定づけられたのは、行政上の分類によってである。この分類が個をカテゴリカルに全体に振り分ける提喩的論理（言葉を変えれば俯瞰する視線）によってなされることは言うまでもない。しかし、このように範囲付けられたとはいえ、当の人々は個々の関係性を捨象した形でその全体性を想像するとは限らない²⁸。インド・タミルの場合、そのような仕方では想像するところの、近代的な「民族」としての自らを創造する契機を欠いていたといえるのではないか。本論冒頭で紹介した「詐称」の傾向はこれを裏付ける一事象とみることはできないか。

結びにかえて

提喩的に範疇化された人々がその全体性を提喩的に想像するとは限らない。とはいえ、インド・タミルという人々が他のジャーティの人々と自らを差異化して捉えることも確かである。何らかの全体性がそこにあることも否定できないのである。では、インド・タミルという人々が「なんとなくまとまっている」その全体性と個々の人々との関係はどのようなものなのであ

ろうか。この問題についての筆者の見通しを述べることで結びにかえたい。

手がかりは「プランテーション移民労働者」というものの捉え方にある。分類上彼らは、「南インドからのプランテーション移民労働者の末裔」として提喩的に範疇化されている。しかし、個々の人々は、プランテーション移民労働者という抽象的範疇に包含されるばらばらの個ではない。プランテーション、スリランカでいう「エステート」とは彼らが南インドからやってきて以来、労働を続けてきた場所である。そこは彼らの他ならぬ生活の場でありつづけている。彼ら自身、彼らの父母、祖父母そして見知らぬ祖先が確かに生まれた場所であり、彼らが同じように働き、結婚し子供を作り、そしていつかはそのどこかに埋葬されるに違いない、そうした場所である。「生まれの論理」の隣接性が文字通り埋め込まれた場所であるといってもよい。

Daniel Bassは、エステートという「場所」からインド・タミルのアイデンティティを論じる [Bass 2001]。インド・タミルたちはその周縁性から、「彼らが歩き、働き続けるその土地から始めて」、そのアイデンティティを築き上げてきたという指摘である [Bass 2001: 16]。インド・タミルたちは、提喩的に与えられた範疇をエステートという場を介した換喩的隣接性の論理に沿って想像すると考えていくことはできないか。ここから先は生活の記述なくしては議論が空転するだろう。本稿では次のことだけ指摘しておきたい。それは生活の場における換喩的隣接の論理に着目する以上、インド・タミルという人々を提喩的な「民族」の記述に閉じ込めてしまう陥穽は慎重に回避しなければならないということである。生活の場におけるその都度の関係づけのあり方は「民族」といった提喩的に囲い込まれた範疇を時に飛び越える [cf. 小田1996: 120-122]。冒頭のエピソードにさえそれは表れている。分類の提喩的論理に与えられた範疇のはぐらかしは、「この場所で生まれたから」という場所を介した隣接性の論理と「ジャーティ」概念の多義性につけ込んだレトリックである。「民族」範疇自体が生活の必要の上でのストラグルの対象となっているのである。「民族」という範疇で囲い込まないこと、生活の場における柔軟な関係づけのあり方に着目していくことが、逆にインド・タミルという人々をめぐる民族論的状况をよりよく把握するために必要となってくるはずである。

²⁸ 吉岡正徳 [吉岡1994] の報告するヴァヌアツにおける「マン・プレス (=場所を共有する人々)」概念を参照すれば、ここでの議論は見えやすいものとなろう。多数の異なった伝統的世界が植民地支配を経由して独立国家ヴァヌアツとなったが、エリート層が「エスニシティの論理」(「種の同一性の論理」)に基づくヴァヌアツ・ナショナリズムによる国民統合を模索する一方で、人々は「場の論理」(場の隣接性の論理)に基づいて「なんとなくまとまっていく」。「ヴァヌアツの人々は国家の側が植民地の上に「想像の共同体」としての国民を作り上げる努力をしようとしまいと、それとは関係なく、現実と与えられた場を共有することでまとまっている」[吉岡1994: 232-233] のである。ヴァヌアツの事例における「国土」という確定的範囲が、ここでインド・タミルという民族範疇にパラレルである。そして、ヴァヌアツにおけるエリート層の努力に対応するエスニシティの論理の希求が、インド・タミルの場合は極めて希薄なまま、マン・プレスの隣接の論理が彼らを文字通り「なんとなくまとめている」のである。

付記

本稿は平成15年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）「スリランカ・プランテーションのヒンドゥー祭礼と異民族間に形成される生活圏の研究」（課題番号03156）による研究成果の一部である。

参考文献

アンダーソン, ベネディクト

1987 (1983) 『想像の共同体：ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳：リプロポート。
Bandarage, A.

1983 *Colonialism in Sri Lanka: The Political Economy of the Kandyan Highlands, 1833-1886*.
Mouton.

Bass, D.

2001 *Landscapes of Malaiyaha Tamil Identity*. (Marga Monograph Series on Ethnic Reconciliation, No.8), Marga Institute.

Bond, G.D.

1988 *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*.
University of South Carolina.

Daniel, E. Valentine.

1996 *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*. Princeton University Press.

Gombrich, R. & Obeyesekere, G.

1988 *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton University Press.

Hollup, O.

1994 *Bonded Labour: Caste and Cultural Identity among Tamil Plantation Workers in Sri Lanka*. Sterling.

Jayaraman, R.

1975 *Caste Continuities in Ceylon: A Study of the Social Structure of Three Tea Plantations*.
Popular Prakashan.

川島 耕司

2000 「植民地下スリランカにおけるプランテーション移民労働者とシンハラ・ナショナリズム」
『政経論叢』3：1-32。

中村 尚司

1964 「セイロン島におけるプランテーション農業の成立」『アジア経済』5（1）：2-19。

1976 「南インドの村落社会と海外移住」『インド史における村落共同体の研究』辛島昇（編）：

269-294, 東京大学出版会。

名和克郎

1992 「民族論の発展のために：民族の記述と分析に関する理論的考察」『民族学研究』57巻3号, pp. 297-317。

Nesiah, D.

2001 *Tamil Nationalism*. (Marga Monograph Series on Ethnic Reconciliation, No.6), Marga Institute.

Obeyesekere, G.

1975 Sinhalese-Buddhist Identity in Ceylon. *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. De.Vos, G. & Romanucci-Ros, L. (ed.), The University of Chicago Press.

小田 亮

1996 「しなやかな野生の知：構造主義と非同一性の思考」『岩波講座文化人類学第12巻思想化される周辺世界』岩波書店, pp. 97-128

1997 「ポストモダン人類学の代価：プリコロールの戦術と生活の場の人類学」『国立民族学博物館研究報告』21巻4号, pp. 807-875

大石 美佐

2001 「「インド・タミル」：社会福祉国家スリランカの影」『越境する南アジア系移民：ホスト社会とのかかわり』南楚猛, 関口真理, 澤宗則 (編) : pp. 25-42, 文部省科学研究費・特定領域研究 (A)「南アジア世界の構造変動とネットワーク」。

Roberts, M.W.

1966 Indian Estate Labour in Ceylon during the Coffee Period (1830-1880). *The Indian Economic and Social History Review*, Vol. III, No.1.

酒井 直樹

1996 「死産される日本語・日本人：「日本」の歴史－地政的配置」新曜社。

佐藤 信夫

1992 「レトリック感覚」講談社。

渋谷 利雄

1988 「祭り和社会変動：スリランカの儀礼劇と民族紛争」同文館。

Snodgrass, Donald R.

1966 *Ceylon: An Export Economy in Transition*. Homewood.

鈴木 晋介

2003 「女神の霊媒の決定：スリランカ・プランテーションにおけるヒンドゥー例祭の分析」『史境』46号, pp. 78-97。

Vije, M.

1987 *Where Serfdom Thrives: The Plantation Tamils of Sri Lanka*. Tamil Information Centre.

Wesumperuma, D.

1986 *Indian Immigrant Plantation Workers in Sri Lanka: A Historical Perspective 1880-1910.*
the Vidyalankara Press.

Wriggins, W.H.

1960 *Ceylon: Dilemmas of a New Nation.* Princeton University Press.

吉岡政徳

1994 「〈場〉によって結びつく人々：ヴァヌアツにおける住民・民族・国民」 関本照夫・船曳建
夫編『国民文化が生まれる時：アジア・太平洋の現代とその伝統』リポート， pp.211-237。