

に描かれる。しかし、敵のエラーラ (Elāra) も良い統治を行つて民衆から慕われていたという記述があり、南部のローハナ地方の豪族であつたと見られる。この記述は一九二〇年代頃から再解釈されて「Gunawardana 1984:40」、ドゥッタガーマニー王を民族英雄としてシンハラ人仏教徒の代表とし、対抗するエラーラをタミル人ヒンドゥー教徒の代表とし、宗教の違いと民族抗争を関連付けて、対立の原型と解釈されるようになった。シンハラ人とタミル人の二大民族が長い間、争いを続けて来たとして対立を強調する根拠に歴史的叙述の再解釈が利用されたのである。

『マハーヴァンサ』での注目される記述としては、島の名称がタンバパンニと呼ばれる由来（ギリシャにも伝わった名称）、島を統括する人々がシンハラ（原語シーサ）と称される理由、ヴィジヤヤとその従者たちが幾つかの町を建設して統治を始めた伝承など、名称の由来や王朝の継承、王国とその中心たる王都の建設など国家成立の状況が明示される。『ディーパヴァンサ』と比べると、先住民との対立、内部勢力相互の葛藤、それを克服する精神的拠り所としての仏教などを鮮明に描いており、記述の明確さが後世に与える影響の度合いを強めたように思える。

## 五、マハーヴァンサの構成

『マハーヴァンサ』の記述に基づいて王権神話のありかたを検討する。『ディーパヴァンサ』も参考にするが、主たる対象は『マハーヴァンサ』である。全体の構成は以下の四つの部分から構成されている。

- ① 第一章「如來の來臨」以下第五章「第三結集」まで

仏陀の本生譚（ジャータカ）に現れるディーパンカラ仏陀（燃燈仏）から説き起こす。仏陀は生涯の間、三度にわかつてランカー島を訪れて法を説いたとされる。第一回目は成道後の九ヶ月目のプッサ月（phussa）の満月の日で、この地が法が榮える場所と知つてやつてきたが、ヤッカ（yakkha）が蔓延していた。島の中央の河の畔のマハーナー

ガ (mahānaga) の園がヤツカーラの集会場と知つて、全島から集まつてゐる所に空中から訪れて駆逐した（こゝには後世になつてマヒヤンガナ仏塔が立つ）。この時にスマナクータ (Sumanakūta) の山の神、マハースマナが訪れて仏陀に帰依した。五年目はチッタ月 (citta) の黒分のウポーサタの日 (布薩) の訪問で、ナーガが集まるナーガディー<sup>1</sup>パに来てナーガを帰依させた。八年目はウエーサカ月 (vesakha) の二日目にカルヤーニイ (Kalyānai) を訪問して多くの信徒を得た。この時、スマナクータ山<sup>(2)</sup>に飛んで足跡を記してかえつた。その結果、ヤークシャ (夜叉) やナーガ (龍) に満ちた島は教化された。スマナクータの山頂には今も足跡が残る。

次いで最初の王、マハーサンマタから仏陀に至るインドの王統譜が記される。仏陀の家系とその生涯、仏典の第一次結集から第三次結集に至る経過、教義の確立の様相、アショーカ王による各地への使節の派遣による布教が記され、ランカーラ島もその中に含まれていたことが語られる。仏陀来訪の神話的叙述、仏陀に始まる仏教史の記述によつて、ランカーラ島では仏教が重要な精神的支柱であることが明示される。さらにこの地が仏陀の在世中から教化の対象とされ、将来も仏教の栄える地として選ばれていたという主旨を述べる。

## ② 第六章「ヴィジヤヤの来島」以下、第十章「パーンドゥカーパヤの即位」まで

ヴィジヤヤのインドからの追放、放浪の後にランカーラ島に至つて王国を開く経過が語られる。ヴァンガ国<sup>2</sup>の王は、カリンガ国王家出身の妃との間に一人の王女をもうけた。占い師は、この子が後に獸の王と同棲することを予言する。王女は成人して美女となつたが性欲が強く、父からも母からも恥とされて嫌われた。王女はある日、マガダ国へ行く隊商に加わつて都を出していく。マガダ国へ赴く途中、ラーラ国<sup>3</sup>の森林で、オスのライオン（パーリ語シーハ、サンスクリット語シンハ）に襲われて他の者は逃れたが、王妃は逆にライオンのやつて来た方へ向かつていった。占い師の言つたことを思い出してライオンと同棲した。王女はライオンの子を孕んで双子の兄妹を生んだ。男子の手足はライ

オンに似ていたので、ライオンの腕を意味するシーハバーフ、女子はシーハシーヴアリーと名付けた。森の中の洞窟に住んで成長する。ライオンを父に人間を母に持つシーハバーフは十六歳の時に、自分の父と母が似ていないことを不審に思い、その理由を母に尋ねて事の次第を知る。そこでライオンの留守に、母と妹を連れだして逃走し、国境の森にたどりついた。そこで王女の叔父の息子のヴァンガ国の軍師に会って助けられ、王女はヴァンガ国へ軍師と一緒に戻つて都で同棲することになった。シーハシーヴアリーは追いかけて来た父親のライオンと対決して殺害した。シーハバーブはヴァンガ国へ戻つてみると、王が亡くなつてちょうど七日目にあたり、王に子供がいなかつたことから王位に就くことを要請されたが、結局は自分の母の新しい夫（軍師）に王位を譲つて都を去る。シーハバーフは故郷のラーラ国に帰つて王になり、森林を切り開いてライオンの都を意味するシーハプラ（Shnapura）と名付けた町を建設し、妹のシーサイヴァリーを妃として娶つて統治した。二人の間には男女の双子が十六回生まれて、三一一人の子供ができた。その長子をヴィジャヤ、第二子をスミッタ（Smitta）といい、王はしばらくしてヴィジャヤを副王の地位につけた。しかし、ヴィジャヤは乱暴者で領民から嫌われ、殺害を迫られたので、シーハバーフはヴィジャヤに七〇〇人の従者を託し、頭を半禿頭にして船に乗せて海のかなたに追放した。

ヴィジャヤの一行は西インドの海岸にある港、スッパーラカに立ち寄つたが、こゝでも従者が乱暴の限りを尽くしたので立ち去らないといけないことになつた。再び船に乗り、ランカー島に漂着して上陸した。これは仏陀入滅の年にあたつていたという（南伝説は紀元前五四四年、北伝『衆聖点記』四八六年、中村元説三八二年）。ヴィジャヤは上陸に際して、仏陀がランカーの守護を委ねたサックラ神（sakra,sakka, インドラindra）から依頼されたウプルワン（Upulvan）が案内に立ち、水瓶から水を与えられ、手に呪いの糸を結んでもらつた。<sup>(83)</sup>

従者の一人は雌犬に導かれてクウェニーといふヤツキニー（女夜叉）が坐つてゐる樹下へ連れていかれて食べら

れそうになるが、結んでもらつた糸の呪力で助かる。しかし、結局は洞窟にとじこめられる。ヴィジャヤは沢山の従者をこのようにして誘拐された。最後には自分が出かけて行つてヤツキニーを捕まえて従わせようとした。ヤツキニーは、十六歳の少女に変じ、心変わりしてヴィジャヤと同棲することになる。二人はやがて婚礼の式を挙げ、この後はヤツキニーの助けを得て、シユリーサウアットというヤークシャ（夜叉）の都を陥れてまつろわぬものを征伐した。この後はタンバパンニ国へ行き、そこに城を築いてヤツキニーと一緒に住んで統治した。タンバパンニとは銅色の意味で、島へ上陸した時に地面の赤土にふれて腕が銅色になつたので、その地の名称としたという。<sup>(84)</sup>他の従者たちは人々アヌラーダガマ、ウパティッサガマ、ウジエニイ、ウルウェラー、ウイジイタプラの五つの村に住んだ。<sup>(85)</sup>彼らはシーハーフの子供、ヴィジャヤの従者で、シーハラ、「ライオンを殺したもの」と呼ばれた。

ヴィジャヤは王として即位しようとしたが、正式に王になるには、高貴な王族たるクシャトリヤ（ksatriya）の階層の処女を王妃として迎える必要がある。そこで、家来に珍宝を持たせて南インドのマドゥラー（現在のマドゥライ）へ派遣し、パーンドウ（パーンディヤ）朝の王女を譲り受ける約束をとりつけた。王妃と共に百名の処女を譲り受けることになり、同時に十八の職人集団の千人の家来の来島も決まった。こうして人々は船に乗り、ランカ島のマハーティッターに上陸して都へ向かった。一方、ヴィジャヤはクウェーニーとの間に一男一女をもうけていたが、パーンドウから王妃を迎えることに成功したという報がくると、クウェーニーに対して、おまえは人間ではないので二人の子供を置いて去るようにと命じた。結局、クウェーニーは子どもを連れて都を去り、ヤッカーの都のランカープラにたどりつき、子供を外に置いて中に入つたが、スパイと見なされて殺害された。二人の兄妹はオジの忠告によつて逃れてスマナクータ山に住むことになつたが、後に二人は同棲して、マラヤと呼ばれるランカー島の中央部へ行き、そこでプリンダー族の祖となる。<sup>(86)</sup>ヴィジャヤは正式に王妃を迎えて即位し、従者もマドゥライから来た処女たちと結婚

した。王はそれまでの非行や残忍な行為を改めて、タンバパンニ（Tambapanī nagara）で立派な統治をおこない、毎年真珠などの珍宝をマドウラーの王に送つて親交を温めあつた。三十八年の統治の後、ヴィジヤヤは亡くなつたが、王妃との間に子供ができなかつたので、弟でウパティッサーガマに住むスミッタが跡を継いだ。インドの故郷、シーハプラからスミッタの末子、パンドウヴァース・デーヴァが王として来島した。彼は大臣の子供ら三十二人と一緒に遊行の沙門（シュラマナ）の姿になつてランカ島へきて、マハーカンダラ<sup>(87)</sup>河の河口に着いた。ほぼ同じ頃、パンドウヴァース・デーヴァは王妃を求め、仏陀の叔父にあたるシャーキヤ（釈迦）族のアミトーダナ（Amitodana）の孫娘、バッダカッチャーナー（Bhaddakaccānā）が王妃として迎え入れられた。やはり三十一人の女と共に船に乗り、ランカ島のゴナーガマカに着き、出家者の装いをしてウパティッサーガマへ赴いた。ここで、パンドウヴァース・デーヴァはバッダカッチャーナーと結ばれて即位した。二人の間にはアバヤが生まれ、これ以後の王統はその子孫たちによつて受け継がれていくことになつた。アバヤの後をついだパンドウカーバヤは、アヌラーダプラに遷都して王国は繁栄した。仏陀の叔父のアミトーダナの子孫として仏教の系譜を伝える。

### ③ 第十一章「デーヴアーナンピヤテッサ王の即位」以下、第二十一章「五人の王」まで

アショーカ王の仏教公布に始まり、その王子のマヒンダ<sup>(88)</sup>がインドから派遣された事績を述べる。デーヴアーナンピヤテッサ王がミッサカ山（Missaka）<sup>(89)</sup>に登り、山の神が雄鹿の形をとつて現われて導きマヒンダと出会い、仏教に帰依した由来を語る。仏教伝来は紀元前二四七年ジェッタ月（Jettha）のウポーサタの日とされる。<sup>(90)</sup>王はマハーヴィハラをマヒンダのために建立する。その後に、マヒンダの妹のサンガミッターが、仏陀成道の地であるボーデガヤーの菩提樹をウエーサカ月の満月の日に齋したとされる。<sup>(91)</sup>菩提樹だけでなく、比丘尼、王族、家臣、バラモン、庶民、牧牛者、貴金属工、織工、陶工、軍兵などが移住してきた。仏教に伴いインドの優れた文物・技術・制度を導入した。

菩提樹はアヌラーダプラにあつて仏陀の成道の象徴とされたが、後に根分けされて全土の仏教寺院に広まつた。

#### ④ 第二二章「ガーマニー王子誕生」以下、第三七章「マハーセーナ王」まで

タミル人のエラーラによりシンハラ王朝が危機に瀕し、王都はしばらく南方に移るが、その地を根拠地としたドゥッタガーマニー王が勢力を盛り返し、仏陀の加護で仏舍利を護符として戦つた。様々な勢力の協力によりエラーラを打ち破つて、王国を再興して全土を統一したという。闘いの後、贖罪のために王都に大塔を建立して仏舍利を納めることにしたが、完成を待たずに死亡して、兜率天に再生することで終わる。

ドゥッタガーマニー王は南部のローハナ地方を基盤とした勢力を持つた王と推定される。エラーラは後世のタミル人と同一とは断定できず、仏教徒かヒンドゥー教徒という違いも明確ではない。シンハラ人同士の覇権争の可能性もある。

#### ⑤『マハーヴァンサ』の基本主題

それぞれの伝承の主役を対比させてみると、以下のようになるだろう。

A、仏陀とアシヨーカ、B、ヴィジヤヤとパンドウーカーバヤ、C、マヒンダとデーヴァナンピヤティッサ、D、ドゥッタガーマニーである。各人物の業績や活躍は、仏教の興隆、王権の確立、仏教の伝来と受容、英雄による秩序の再構築となる。『マハーヴァンサ』の全体は王権や国家の成立と、それに対抗する悪や暴力との相互作用を中心にしている。その核心部は王権神話として整つてるので、その部分を考察する。

## 六、王権神話の通時論的考察

シンハラ人の建国神話と言える『マハーヴァンサ』は、当時の商業・交易に従事した人々の活動を主体にした様々

な出来事が素材となり、『ジャータカ』（本生譚）や經典、注釈などを下敷きにして形成された [Mendis 1965:264]。この物語は筋が明確で史実を含み込んだ神話的叙述として受けとめることができる。

内容を通時論的に検討する前に他の資料と比較して異なる部分を明らかにしておきたい。『ディーパヴァンサ』との大きな違いとしては移住経路が挙げられる。バシャンの指摘にあるように [Basham 1952:163-171]、『ディーパヴァンサ』第九章によれば、ラーラ国は西インドにあり、ラーラ→バールカッチャ→スッパーラと、ヴィジャヤの一行は西インドの港に立ち寄りつつランカー島に向かっている。これに対して『マハーヴァンサ』はヴァンガ、カリンガ、マガダ、スッパーラカ、マドゥラーの地名を挙げ、あたかも東インド経由できたかのように記す。これは明らかに『マハーヴァンサ』が仏教の発祥地に近いマガダ国<sup>(93)</sup>周辺を舞台として設定しようとしていることを意味しており、仏教僧による強い脚色が施されていることを見て取れる。ヴィジャヤの来島日を仏陀の入滅の年と重ね合わせたこと、仏陀の生前における三回の来島を記してランカーの守護を死の床でサックラに託したとされること、ヴィジャヤの来島時に仏教儀礼のピリットに類似した作法で守護が加えられ、それによつてヤツカ（夜叉）から守られたことなど仏教的解釈が施されている。ランカー島の上陸にあたつて出家や沙門の姿をとつたことも出世間に仮託されていると言える。

山崎元一は西インドと東インドの差異については、第一にランカー島の人々の地理的知識が変化したこと、第二にランカー島の仏教徒が自らの故郷を西インドよりも、仏教発祥の地の東インドを重視しようとする姿勢があること、そして仏陀生誕の地（東インド）に近づけようとした結果だと述べている〔山崎 一九八二:一六八〕。上座部仏教の經典語となつたパーリ語<sup>(94)</sup>は、元々はサン스크リット語<sup>(95)</sup>に対してプレークリットと総称される俗語の一つで、西インドで話されていた方言とされる。従つて歴史的には西インド経由でのランカー島への伝播が有力である。西インドはラ

イオンの主要な生息地であり、神話の舞台としてはふさわしい。シンハラ人の源郷はグジャラート州のカーテイヤワー  
ル半島付近とする説が有力視されている。

シンハラ人は西インドだけでなく、南インドとの関係も深いことが別の神話的叙述で明らかにされる。玄奘の『大  
唐西域記』（七世紀初期）[水谷（訳） 1111九～三四八]によれば、ヴィジヤヤの物語はヴァンガからではなく南イ  
ンドで起こった出来事になっている。それによるトライオンの子の男子は父殺しのゆえに追放されて、島について居  
を定めて王国を創始し、ライオンを「捕まえた」ことに因んで「執師子国」を国名とした。一方、女子はペルシャに  
到達して神鬼との間に多くの女子をもうけて「西大女國」となったと述べる。「執師子国」の人々は容貌が黒くて小  
さいとあり、ドラヴィダ系の人々を彷彿させる。この伝承は基本的に『マハーグアンサ』と同系統である。しかし、『大  
唐西域記』は別伝を記す。それによるとインド（閻浮提州Jambudvīpa）にシンガ（僧伽）と呼ぶ商人があり、その  
子のシンガラ（僧伽羅）が宝を求めて五百人の商人と共に海に出たが、風波に流されて漂着した。ノノが宝州（ラトウ  
ナ・ドヴィィーパ Ratnadvīpa）で、地元の女達と出会つていい仲になつて子供をもうけた。しかし、これは人間をく  
らう羅刹女であることがわかり、天馬の助けを得て脱出した。遠征隊を率いて再び島に戻り、羅刹女を滅ぼし、その  
功績で選ばれて王となつた。王の名前をとつて国名をシンガラとした。シンガラとは仏陀の前世の姿であつたといふ。  
『ディヴヤワーダナ』（Divyavādāna 六世紀）もこの別伝と同じ話を伝えていたといふ [Gunawardana 1984:10]。ノ  
の二つの話は偉大な商人の息子が新しい王国を作り、王の名に因んでシンハラと名付けたという説で、仏陀とは関わ  
りがない世俗的な話を伝え、商人たちの交易の様相を描いていて、南インドとの関連を伝える。古代スリランカの北  
部は、南インドのタミル・ナードゥと同様の形態の灌漑設備（特に分水路のビソーコトゥワ）を持ち、双方は頻繁に  
交流し共通の文化圏を形成していたと考えられる。

西インド、南インドだけでなく、東インドとの結びつきもある。『増壹阿含經』第四一巻に北インドのガンジス河岸の聖地、ワーラーナスイーの商人がランカーに航海した話が載つていて、五百人の商人の船が難破して羅刹のいる所に至つたという〔中村 一九六三・三〇二〕。インド各地からの来住者と在地の民が多様な交渉を繰り広げていた状況が推定される。様々な地域の人々が集まつた吹き溜まりがランカー島であった。在地の人々は、仏教の立場からはヤークシヤ、ラークシヤサ、ナーガなど動物や悪霊のたぐいにみなされた。仏教が王権を支える思想となり、地元の人々や土地の神々は反仏教の行いをなすヤカーニのみなされて負性を帯びる。現在でも南西部のアンバランゴダから南部のマーダラにかけて行われている悪霊祓いのトゥイルでは、惡の権化の悪霊のヤカーニの起源について、かつては北インドの王子や王妃という高貴の血筋の者が禁忌を犯して追放されて悪霊になつたと語る〔Kapferer 1983:111~124〕。その舞台もヴァイシヤリー（現在のビハール州）やマガダ国などに設定され仏陀の故地に近い。仏教と民間信仰は入り組んだ交渉の歴史を開いた

王権神話には数多くの歴史的記憶が沈殿している。その内容は社会の秩序の確立、政治権力の正統性の確立など政治的意図が強い。灌漑農耕と海外貿易により経済的基盤が安定すると、仏教を中心とした王権の安定化を求めて、精神的秩序による裏付けをめざし、神話が次第に体系化され、それを共通の言語と文字によつて記録する動きが高まつた。

## 七、王権の共時論的考察

王統譜の記述を王権神話として国家や権力の生成を提示するものとして読み解くことも出来る。それが現代の状況で新たな意味付けと解釈を施されて蘇生するかを考えることに繋がる。『マハーヴァンサ』を大別し、舞台となる地

域ごとに、(A) インド、(B) インドからスリランカへ、(C) スリランカに分け、各々の基本的主題を示すと次のようになる。

(A) インド

- ① 異類婚姻（ライオンと人間の同棲）→② 母子の脱出（子供たちと母の逃走）→③ 父親の殺害（息子の父殺し）→④ 近親相姦（兄妹の婚姻）→⑤ 王権樹立

(B) インドからスリランカへ

- ① 異常の追放（乱暴者を海へ送り出す）→② 王子の受難（高貴な者の試練）→③ 貴種流離（王子が各地を流浪）→④ 異類婚姻（在地の女夜叉との同棲）→⑤ 外来の土着化（夜叉を平定して統治）

(C) スリランカ

- ① 王妃の招請（南インドから）→② 王権樹立（王子と王女の婚姻。北インドと南インド）→③ 王子の招請（西インドより）→④ 王女の到来（北インドより）→⑤ 王位継承

以上に関して説明を加えてみたい。

(A) ヴァンガないしはカリンガという東インドのベンガルやオリッサに比定される海岸部から始まる。仏教文化の周縁に位置付けられる土地から、王女は仏教の栄えるマガダ国へと向かう。仏教に文化的優越性を求める発想が示されている。しかし、その途中で獣の王のライオンに出会い、王女が同棲し、様々な禁忌違反（異類婚姻、父親の殺害、近親相姦）が生じる。この結果、マガダ国には到達せず、森を切り開いてシーハプラ（ライオンの都）が新たに建設されて王権が樹立され、ラーラ国が成立する。

(B) ラーラ国の王統は双子（nimbū）の出生が十六回続いて三十二人の男女の子供が生まれる。ヴィジャヤ王子

は長子で、悪業や暴力を働く乱暴者という逸脱した人物として登場する。人々はこの王子を追放する。半禿頭といいう罪人の姿とされるから、スケープゴート (*scape goat*) とも言える。ここから物語はやや性格を変え、ヴィジャヤの行動は王子の受難の色彩を帯び、放浪の長い旅が始まる。王権から疎外されて辺境を流離する貴種である。貴種流離譚はさほど悲壯ではない。最終的にはランカ島にたどり着く。そこで土地の女夜叉で異類であるクウェニーと関係を持ち、その導きで土地のまつろわぬ者を滅ぼす。ヴィジャヤは「外来王」の性格を帶び、外来の土着化の過程が描かれている。ヴィジャヤとは「勝利」の意味で魔性に打ち勝つて強い力を發揮したことを意味するとみられる。

(C) ランカ島での王権樹立のためには、王妃は南インドから王族出身で処女であるという条件を満たす必要があり南インドの王族を招請する。クシャトリヤの階層（ヴァルナ）の血縁の者が王であるというインドの規範が導入される。ヴィジャヤはマドウライ出身の王女を王妃を迎えて王位につく。都は上陸地点のタンバパンニに置く。一方、ヤツキニーは追放されて故郷に戻るが殺害される。子供たちの兄妹は山中に籠り、一人は結婚し、兄妹相姦によつて生まれた子孫は山中に住んでプリンダー族となり山中で生活をおくる。ヴィジャヤは新しく迎えた王妃との間には子供がなく、次の王位継承者は故国から血縁者を招き、王妃も仏陀の出身部族のシャーキヤ族（釈迦族）の血縁者を招き、ヴィジャヤの来島の再来のような言説になる。両養子の後、新たな王子と王女の結婚、そして即位と続く。ここには王権と仏教の結合と王族出自の純粹化という主題が示される。外来者を迎えて、王権の存続が図られた。王都も内陸のアヌラーダプラに固定し、王権は確実に継承されていく。

最終的には、北インド、南インド、西インドといったインド各地から人々が招かれ、スリランカに凝結して王権が形成される。各々の上陸地も東海岸や西海岸などと異なつていて、王族だけでなく出自も階層も異なる人々が大量に

やつてきたという描写は、インドからの数次にわたる移住の波という歴史的状況を踏まえてのことかもしれない。地域が異なるだけでなく、都市民と村落民、商業民と農業民、定住民と移動民など多様な「文明」が齎された。言語、階層、地域を異にする人々の複合体が王権の基本的性格を表わしている。文化の吹き溜まりで、移住者の土着化を繰り返し、重層的に社会と文化を形成してきたスリランカの国家形成の特徴が現われている。

## 八、王権神話の基本的主題

王権神話の基本的主題を幾つかにまとめるに以下のようにになろう。

### ① 中心と周縁

インドでは仏教の中心地であるマガダ国へ向かう「周縁から中心へ」の動きで始まる。ただし、中心へ到達する前の中間部の境界地点にシーハバーフはラーラ国を建設する。次にヴィジヤヤがインドからランカ島へ向かう経緯は「中心から周縁へ」という動きである。夜叉の島のイメージがランカ島には付与されている。スリランカ上陸後は「周縁から中心」に向かう動きが生じ、地元の夜叉の手引きで、その棲みかの中心のシュリーサウットを陥れる。ここはランカ島の中心であったが、ヴィジヤヤはそこを陥落させて、教化・馴化・開化を達成する。そして、再び上陸地点に引き返して都を作る「中心から周縁へ」と回帰する。最終的には内陸へ移動してアヌラーダプラを建設するという「周縁から中心へ」の動きで王権が安定する。ここにもラーラ国と同様に周縁と中心の境界地点に王国が樹立され、中心と周縁の往復運動を繰り返しつつ秩序の確立へと向かう。中心と周縁の価値づけはインドとスリランカでは逆転し、追放されたものが教化するものに転換する（図8）。現代風に表現すれば未開と文明のせめぎ合いが「中心と周縁」の往復運動と価値付けを巡って展開している。そして、周縁は常に中心に対する「逆定言」を行うことで中心を活性

化することになる。

## ② 外部性

新たな秩序を作り出すのは外来者であり、常に外部性が意識される。外来者が王権を樹立するという主題が繰り返し語られる。インドのラーラ国、スリランカのヴィジュヤによる建国がこれである。また王権の樹立、王位継承にあたっては外来者が迎え入れられる。特にインドが関連する場合、クシャトリヤという王族の階層がスリランカにはいないという事実によつて外来者の導入は必須の条件になる。権威ある階層の上部の出自のものが権力の正統性を維持できる。王都をキャンディにおいていたウダラタ王国(一四七四～一八一五)にあっても古代の栄光を追い求めて、王妃はクシャトリヤ出身であるべきだという考え方から、南インドのマドゥライのナーヤッカール家から王妃を迎える慣行が定着し、一七三九年にナーレンドラシンハ王に正統な後継者がなくて死亡した時、南インド出身の王妃の弟であるラージヤシンハが即位して、一八一五年の王国滅亡に至るまで王は事実上タミル系(実際はテルグ系)となつた。シンハラ王国はタミル人を頂点とする王国に変容した。外部性は階層性と重なりあつて王権の権威の維持に寄与したのである。

## ③ 反論理性

王権の樹立にあたつては反倫理性とでも呼ぶべきものが表出し、禁忌違反や逸脱が生じる。過剰な性欲を持つ王女、ライオンという異類との同棲、シーハバーフの多産、男女の双子の連續出生がある。兄妹相姦は繰り返し語られ、長

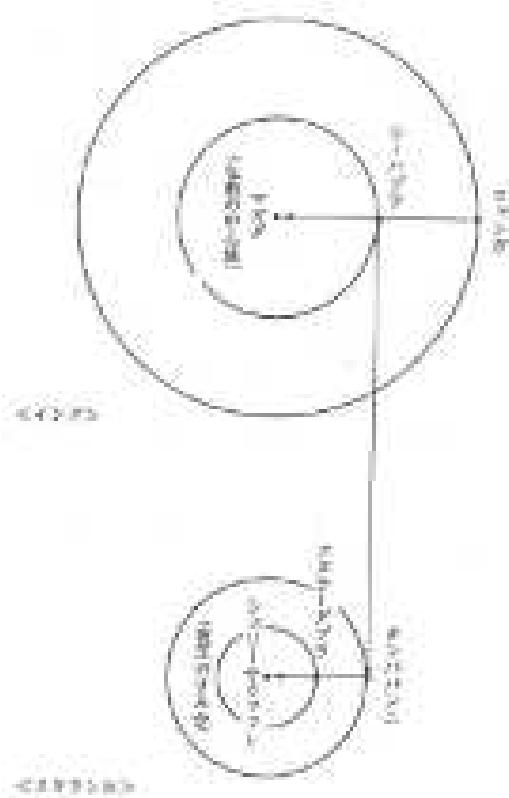


図8 王権神話の構造

子ヴィジヤヤの暴力や異常行動も一連のものである。現実世界では忌避される兄妹相姦が神話では繰り返し起こったと語られる。双子の兄妹という存在は胎内での近親相姦を連想されて忌避されるにもかかわらず、双子が十六回生まれてそれぞれが子供をもうけて三十二人の子供が生まれたという異常出産は、倫理規範を犯す行為と言える。非理性・反倫理性だけでなく、婚姻・出生・行動に関して、兄妹相姦や双子出生の連續、十六や三十二の聖数の多用など現実離れした非日常性を帯びる。異類婚に続く兄妹相姦が結果的にスリランカの王権の樹立につながる。さらに追放されたクウェーニーとの間にできた兄妹は山中に逃亡するが、やはり結ばれて地元のプリンダーチ族の始祖になる。物事の起源や原初を作り出すことは兄妹相姦の神話的な語りが出発点である。出自の淨性や純粹性の強調は兄妹相姦の大きな特徴で、事実、インカやハワイの王族、あるいは古代エジプトでは行われていた。仏教文献でも『ダンマパダ』（法句経）の注釈書で本生譚の『ダサラタ・ジャータカ』ではシャーキヤ族（釈迦族）の記述にヴィジヤヤの物語に類似した兄妹相姦の話が載っている [Mendis 1965:264, Gunawardana 1984:11]。原初の話は兄妹相姦に結びつく。

#### ④ 野生の力の介在

王権神話の大きな転換には野生の力が介在する。インドでは、ライオンとの異類婚、森林の中に住んでの洞窟での暮らし、ライオン殺害の後に森を切り開いて都が建造される。獸性や森林は野生の力の介在である。スリランカでは地元のヤッキニー（女夜叉）のクウェーニーは人間ではないと見なされている。その手先は雌犬として出現するとされる。ヴィジヤヤとクウェーニーの婚姻は異類婚に近い。クウェーニーの居住地は森の中であり、後にその子供たちが山に逃れて地元の民の始祖になる。こうした様々な獸類との交渉、森・海・山・洞窟などの自然が物語の要所に登場する時、野生の力によつて状況が大きく転換し、新たな秩序を形成していく。

## 九、王権論の視座

スリランカの王権神話をより一般化する時に示唆的なのは山口昌男の議論である。かつて山口は王権には次の四つの特性があると説いた「山口 一九八九（一九六九）・三〇・三一」。それは①王権は非日常的意識の媒介として働く。②「文化」を破ることによって、王は「自然」なる状態に身を置き換え、力を自分のものにする、③日常的な意識に対する脅威を構成するために、王権は常にその規定に反倫理性を持つ、④日常生活における災厄を王権の罪の状況と結びつけることで、災厄を祓う役割を王権に負わせることになる。ここに提示された主題は、非日常性、野生の力、反倫理性、周縁性である。

スリランカの王権神話は山口昌男の四つの主題を含んでおり、王権の一般論に接合する。ただし、スリランカの「王権神話」を考える場合、インドとスリランカで繰り返し現れる「外部性」の重要性を無視できない。「外部」の捉え方については既に、上野千鶴子の山口昌男に対する批判があり「上野 一九八五（一九八四）」、「中心」が中心以外の部分を「周縁化」することは、中心以外の他の一切の部分における「外部性」を否定することに繋がるという。「周縁」はどこまでいっても「周縁」であり、「外部」ではない。「中心」以外の全てを「周縁化」して「外部」を否認し、あらゆるものを取り込むことが「中心」の役割であり、「中心」こそが「外部」と直接に繋がる唯一の回路になる。その結果、「中心」に位置する王権は、「外部」と繋がる媒介者として、権力の「外部起源」により特別の権威を獲得する。時には司祭者として神と人の媒介者ともなる。これによつて「内部」に対して、「外部」を独占的に体現した「神圣王権」を確立することが可能になる。スリランカの王権神話では、王権の樹立と継承には「外部」が大きな役割をはたし、王権の正統性は神話に基づく「外部」との関連付けで形成される。

スリランカの王権神話の形成にあたつては、歴史的・地理的背景が大きいとみられる。島としての性格から「現実

的外部」として社会・文化、あるいは生活技術に関してはスリランカよりも蓄積と創造に富むインドからの文物の流入は不可避であった。神話が移動と移住を語りの主体とし、その中で多くの職人がインドから移住したと伝えるのは歴史的経緯を反映しているのであろう。一方、インドから見たスリランカは野蛮なイメージで捉えられ、ヤツキニー、ラーケシヤサ、ナーガなど、夜叉と羅刹と龍で象徴される未開の地、不吉な場所であつた。『ラーマーヤナ』でランカー島が魔王ラーヴィーナの住居であり、ラーマの妻のシーターが捉えられて島に幽閉されたと語られるのも、インドからみたスリランカのイメージが大きく作用していたとみられる。ランカーは南インドの一地方を指すという説もある[Guruge 1960:66-70]。インド住む者にとっては南方は不吉で冥途の神のヤマ神も住まいするとされた。インドのヤマ神は当初は天界の神であったが、次第に負の要素を付与されて閻魔となつた。その居場所が南方になつたのは印度の南方への負のイメージが重なつたためであろう。

## I O、王権の性格

スリランカの王権の特徴はデーヴアラージャとダルマラージャの二重性である。パラナウイタナによれば、古代では王を地上における神の現われとみなすデーヴアラージャと、王は民衆によつて仏法に帰依し庇護する者として選ばれた者とみなすダルマラージャという二つの考え方があつたという [Praranavita 1956:71]。前者は「外部」、後者は「内部」を強調する。この王権の二重の性格は前者はヒンドゥー教、後者は仏教と結びついて王権の正統性の根拠となる。ただし、史料による限りアヌラーダプラ時代にデーヴアラージャとされていたのは、曖昧なワッタガーマニー・アバヤ (Vattagāmani Abhaya, 紀元前八九〇紀元前七七) と、明確なカッサパ一世 (Kassapa 四七三～四九一) の二人だけであつた [Obeyesekere 1984:340]。この時代は、上座部仏教の牙城であつたマハーヴィハーラの影響

が大きく、王は仏教の庇護者であるという観念が支配的であった。一部には大乗仏教の影響を受けて王を菩薩とする事例もあつたらしいが、王国末期の一〇世紀になつて普及した〔Gunawardana 1979:172-173〕。九九三年のチヨーラ朝の侵入以後、大乗仏教が広がり、ヒンドゥーの王権思想もテクストや人間の交流を通して入つて來た。ポロンナルワ時代（一〇一七～一二五五）には神聖王権の考えが明確になり十二世紀には根付いたといふ。自らが転輪聖王（正義をもつて治める王）、チャクラヴァルティ（cakravartin）と称したのはジャヤバーフ一世（Jayabāhu I, 一一〇一～一一一）が最初で、それ以後は一般的慣行になつた〔Obeyesekere 1984:340〕。また、ヴィージャヤバーフ（Vijayabāhu, 一一五五～一一〇）以後の王は、南インドの王女を娶る慣行が定着し、その結果「太陽と月の子孫」と名乗るようになり、南インドからの影響が強まつた。仏歯が王権の正統性の証しになつたように、「外部」からもたらされた聖遺物の所有が王権の権威の証しとされるようになり、血筋と階層が王権の連續性と権威を保証した。ポロンナルワ時代以後、王朝の王都は南部へ移つて、転々とした後に、内陸の高地にウダラタ王国（一四七四～一八一五）が建国され、仏歯も王都のキヤンディに保管された。一方、低地（パハタ・ラタ）では西欧勢力の植民地化が始まり、コーツテ王国（一三七一～一五九七）ではダルマパーラ王（Dharmapāla 一五五一～一五九七）が一五五七年に洗礼を受けドン・ジュアンと名乗り、死後は遺言でポルトガルに王位が継承される王国が消滅すような事態も生じた。植民地化は、ポルトガル（一五〇五～一六五八）、オランダ（一六五八～一七九六）、イギリス（一七九六～一九四八）と続いた。ウダラタ王国では西欧との対抗上、独自の王権思想が展開し、「神聖王権」となつていつたが、王には転輪聖王、菩薩、太陽と月の子孫、ヒンドゥーの神の化身など様々な思想が混淆した〔Obeyesekere 1984:342〕。王は神の王であるサッカラ（サッカ、インドラ）になぞらえられ、王都も神の都に似せて、天上界の写しとして造られた〔Duncan 1990:25-41〕。王国を守る四大守護神がデーワーレ（神殿）に祀られ、各々の神はキヤンディでは、ナータ、ガイシュ

ヌ、カタラガマ、パッティニで、エサラ月のペラヘラの祭りではご神体が象に乗せられて行列し、王国の浄化と秩序の再画定を演出した。インドから王妃を娶る慣行は定着し、南インドのナーヤッカール (*nāyakkār*) の王族からの婚姻が定着した。シンハラ人の間にはヴァルナ (*varna* 理念上のカースト) でいうと、ブラー・マン（祭司階層）とクシャトリヤ（王族階層）は存在しないとされ、シンハラ人の最上位は農耕カースト（シンハラ語は *kulaya* クラヤ）のゴイガマ (*goyigama*) であった。宮中では王妃を取り巻く人々を通じてヒンドゥー化が生じた。ブラー・マンも南インドから迎え入れられて、神々を祀るデーワーレの祭司になつていった。一八三九年にはシンハラ王の血筋が絶え、ナーヤッカール家のタミル系の人間が王位につき、以後一八一五年のキヤンディ崩壊に至るまでシンハラ王権の中核はタミル系が担い手となり、この間をナーヤッカール朝と呼ぶ。タミル系といつても広義で、実質的にはアーンドラ・プラデーシュ出身の貴族で母語はテルグ語であった。王は自ら少数者であることを意識して仏教に改宗し、仏教寺院の復興を援助するなど王権を仏教化した。仏教の普及に努めた王の代表は、キールティ・スリー・ラージャシンハで、当時崩壊していた上座部仏教の立て直しに尽力した。タイから僧侶を招いて上座部仏教の再建を試みて、ウパサンパダ（具足戒）を復活させて、宗派を創出し（シャムニカーヤ）、キヤンディの大祭のペラヘラの先頭に仏歯を乗せた象を先頭に配置し、仏跡一六ヶ所の整備などを行つた。アヌラーダプラ時代の王を栄光に満ちたものとし、ダルマラージャを頂点とする仏教王権の構築によつて秩序の再構築を試みて、仏教の復興に尽力した。一八一五年のキヤンディ陥落後もシンハラ人の反乱は続いたが、仏歯がイギリスの手にわたると終息した。シンハラ人の正統性を維持する象徴効果は重要である。王権の歴史の根底にあるのは常に「外部」の力と言える。スリランカ全土が一つの政治支配の下に置かれたのは、イギリスによる一八一五年のキヤンディ王国の崩壊後が初めてであった。島全体を視野に入れた国家の形成の始まりである。神話は全島を視野に入れた言説として甦ることになる。

現在の国旗のデザイン<sup>(96)</sup>にはシンハ（ライオン）が使用されている（図9）。かつての王室の旗も「ライオンの旗」であった。シンハラの名称には「外部」の刻印がある。この言葉の意味は、王権神話に由来し、「ライオンの子孫」「ライオンを殺した者」の一つかある。『ディーパヴァンサ』は「ライオンの子孫」の意味で説明する。ライオンを祖先とするという伝承は、古代の南インドの王朝で祖先を動物とする事例との共通性がある。例えばチョーラ朝とシンガ朝は虎、チャールキヤ朝は猪、パーンディヤ朝は魚で、一部の王族はライオンを紋章や標章に使用した [Gunawardana 1984:12]。ライオンを先祖とするという思考は、百獸の王のライオンと人間の王とを類似的に考えて王権の隠喻とする発想で、類例は幾つかみられる。動物を指標とする分類体系としてのトーテミズムが王権神話と結びつき、外部性を体現する神話として王族の権威を示す機能を果たしたのであろう。一方、『マハーヴァンサ』（第七章四二節）はシンハラの説明にアデインナワー（adinnava<sup>p</sup>）を使う。この語の原義はアデイヤテイ、「捕まえる」という意味で「ライオンを殺した者」に近づく。『大唐西域記』「水谷（訳） 三三九～三四〇」も「ライオンを捕まえた者」という意味と、功績のあつた個人の名前に因んだという二種の説を記す。グナワルダナは、歴史を下るにつれて次第に「ライオンを殺した者」の意味に変わったとする。高貴な血筋の者は動物と人間の異類婚で生まれた

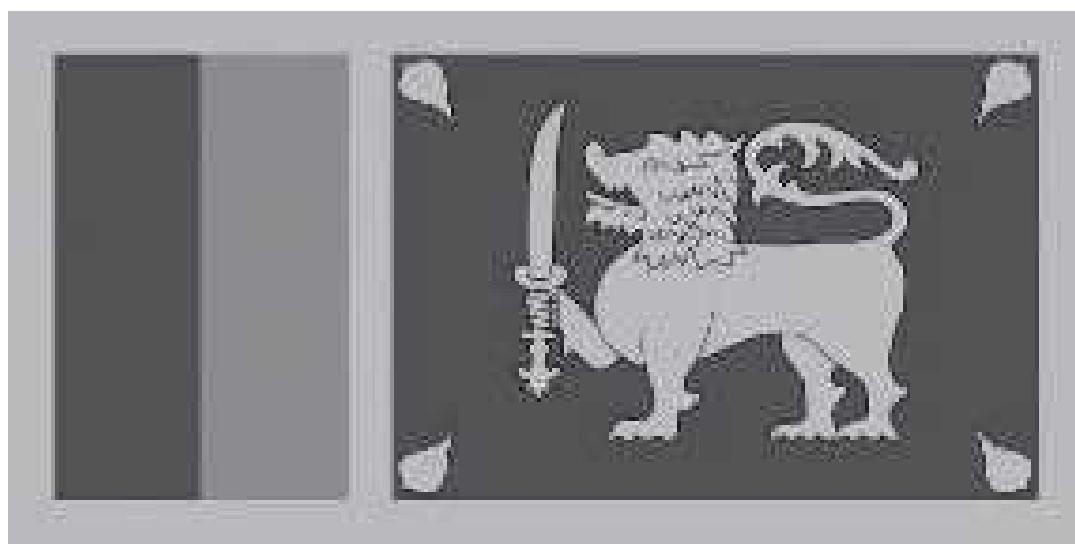


図9 スリランカ国旗

という神話的思考が、次第に拒否され、仏教者の手が加わって獸性や野生など自然との繋がりを希薄にしてきたとみられる。

しかし、古代の神話は一八六〇年代以降のシンハラ・ナショナリズムの興隆に伴い、新たな意味を付与される」とになった。『マハーヴァンサ』は北インドでの王権の発生を語る神話であり、シンハラ語は言語学に基づけばインド・アーリヤ語族の流れに属している。従つて、自らをシンハラ、つまり「ライオンの子孫」と名乗った人々は、遡つて考えればアーリヤ人の子孫となる。民族の起源をアーリヤ人とする根拠として古代の神話を読み変えたのである。かくして、ヨーロッパにおける言語学・歴史学・自然人類学、そして民族学（文化人類学）の研究による学説が人々的一般言語の中に浸透していくことになった。

## 一一、神話の復権とナショナリズム

シンハラ仏教ナショナリズムは、十九世紀半ば以降の植民地下で興隆した。特に西海岸のカラーワ (*karāva*漁民)、ドゥラーワ (*durāva*椰子酒作り)、サラーガマ (*salāgama*シナモンとり) など十三世紀以降にランカ島に移住して、カーストに組み込まれた人々が担い手となつた。植民地下で自らの出自や王権の由来を尋ね当てようとする気運が高まって、『マハーヴァンサ』の神話の復権と再発見が起つた。中心となつた人物は、アナガーリカ・ダルマパーラ (*Anagārika Dharmapāla* 一八六四～一九三三) である、俗名はドン・デーヴィット・ヘーワーウィタラナといふ。彼は南部のマータラの家具商人の家で育ち、キリスト教学校で英語教育をうけた。僧侶とキリスト教神父との論争などを通じて仏教の精神に傾倒し、一八八五年に改名して俗名を捨てる。こうした動きには一八八〇年にゴークルに来た神智協会のオールコット大佐が、仏教に帰依して仏教神智協会を設立して、積極的に仏教復興運動を展開し始めたこ

との影響もある。ダルマパーラは一八九一年にマハーボーディ・ソサエティ（大菩提協会）を設立して、仏教の民衆化に努め、仏教をシンハラ人のアーデンティティの中核に据えて、シンハラ人の民族意識を高め、植民地支配に対抗しようと試みた<sup>(97)</sup>。アナガーリカとは、パーリ語では出家者の意味だが、これを在家と出家の中間身分を指す言葉として読み替え、有髪で黄衣を纏う姿で、禁欲主義に徹して在家での日常生活を律して仏教改革に乗り出した〔Obeyesekere 1979〕。シンハラ語で『在家の規律』という日常生活の規則を述べた本を一八九八年に出版して大きな影響を与えた。出版というメディアを利用した新たな在家仏教への展開で、彼自身が持つカリスマ性と相俟つて、文字の読めるエリート層に運動は広まった。運動は広がりを見せて、徐々に学校教育を通じて『マハーヴァンサ』は民衆の間にも認識されるようになつた。これが、独立後のシンハラ中心のエスノセンセントリズムに繋がる素地を生成した。オベーセーカラはこの動きを「プロテスタント仏教」と名付けた〔Obeyesekere 1972:62,Gombrich and Obeyesekere 1988:202-204〕。この運動は、第一には仏教をイギリスを初めとする西欧勢力への抵抗の基軸とする民族主義的色彩をもつゝと、第二は仏教内部の改革、つまり仏陀の一元的崇拜を強め、神信仰・民間信仰・呪術などを排除した現世内的禁欲主義の主張である。後者には西欧のプロテスタンティズムの影響も認められる。

ダルマパーラは積極的に『マハーヴァンサ』を利用して、過去の歴史を人々に共有させる手法をとつた。これは歴史解釈といつよりも、「生きている神話」として時間の連續性を想起させる運動で広範な支持を得た。その検討は渋谷利雄の記述に詳しい〔渋谷 一九八五：一一〇～一一一〕。整理すると、主張の第一は『マハーヴァンサ』の記述に基づいて、シンハラ人の先祖は北インドからやつてきた「アーリヤ人種」であり、古代インド以来の文明の担い手で、ヨーロッパに勝るとも劣らないという過去の栄光の連續性を強調した。インド・ヨーロッパ語族に関する比較言語学の成果に基づき、シンハラ語の祖語はアーリヤ語で、アーリヤ人種が先祖であると主張した。十八～十九世紀の

ヨーロッパでの人種の議論を援用して、本来は生物学的な特徴の差異に基づく人種の差異を文化の優劣に読み変えた。

シンハラ人は、南インドのドラヴィダ語族の言語を話すタミル人とは生物学的にも文化的にも異なり、彼らよりも優れた能力を持ち、由緒ある民族だということになる。第二はランカー島のシンハラ人による支配の歴史的連續性の強調で、「シーサ・ディーパ」(Sīhadīpa)、つまりライオンの島として、ライオンの末裔たるシンハラ人が島のまつろわぬ者を退治して国家を建設し、この国の歴史を担つてきたと強く主張した。ドゥッタガーマニーによる南部のエラーラに対する戦さは聖戦のように美化され、タミル人との戦いに打ち勝つたと解釈され、古代以来、シンハラ人とタミル人の対立が続いていた資料と解釈されプロパガンダに使われる素地を作った。第三は仏陀は『マハーヴィンサ』によれば、生前に三度来島して夜叉・羅刹・龍という抵抗するものを平らげて平和と秩序をもたらしたが、ヴィジヤヤの来島時に滅した。涅槃入滅に際して仏陀はサックラ神にこの島の守護を命じたとされる。従つて、ランカー島は仏教の榮える「ダンマ・ディーパ」(Dhammadīpa)、つまり法の島であることが既に約束されていたとする。仏教が榮えるべき地に住む人々は、選ばれた民であるという「選民」思想が登場した。いずれも『マハーヴィンサ』の記述に即しての主張であり、説得力を持つて人々の間に広がった。かくしてシンハラ仏教ナショナリズムは強固な言説となり、宗教と民族と領土を一体化して、西欧で流行した優生思想、特に人種の優越性をつなぎ合わせるイデオロギーとなつた。『マハーヴィンサ』は植民地下での抵抗運動の根拠として利用されたが、当時はエリート主体の運動であった。民衆への普及は次世代で、学校教育、新聞、ラジオ、テレビなど多様な媒体を通じて定着し、大衆音楽や映画など別の形態に加工されて浸透していく。これは一九四八年の独立以後である。人種・社会・宗教という生物学的次元、社会的次元、文化的次元を一体化したシンハラ人という民族概念がの原型は一九世紀後半に作られて、ダルマバラの働きかけで強固な形で生成され、徐々に強化された。その後、一九四八年の独立をへて、一九五六年のブッダジャ

ヤンティ、仏陀生誕二千五百年祭の年に、「シンハラ・パルマイ」というシンハラ語の使用を優先させる政策を出したことによつて、シンハラ人とタミル人、あるいはシンハラ人対マーラッカラ（タミル語を話すスリランカ）へと対立は激化していった。一九八三年に始まつたシンハラ人とタミル人の抗争は長期にわたり二〇〇九年まで内乱に近い状態で継続した。そして、秩序の回復以後は、シンハラ人の独裁政権、ラージヤパクサ大統領の圧政が続いた。急速な高度経済成長は人々の不満を抑え込む手段として絶好の妙薬として効いており少数派は声を潜めた。過去から学ぶことは政治家には無縁の事柄のようである。しかし、二〇一五年一月八日の総選挙で、シリセーナが大統領となり、今後の変化が予想される。

シンハラ仏教ナショナリズムは、『マハーヴァンサ』という古代の史書の記述から要素を様々に取り出して読み変え、近代の中に「再埋め込み」して要素を組み合わせ、今までに存在しなかつたネーション（nation）を創造する試みへと展開した。ネーションは民族とも国家とも訳せるし、国民にも展開する。アンダーソンは「ネーションとはイメージとして心に描かれた想像の政治共同体」[Anderson 1983]と定義し、主権を持ち限定されているとした。近代に登場した新しいカテゴリーとしてのネーションが実体と観念の間を状況に応じて揺れ動く現象的流動体であることが示されている。ネーションは実体にも観念になりうる。アンダーソンはその前提として、ヨーロッパの政治・経済・文化・社会の歴史的変動があり、「宗教共同体」と「王国」という二つの文化システムが崩壊し、メシア的時間から直線的時間へという時間認識の転換が起こつた。それを支えたのは出版資本主義であり新聞や小説を通じて人々の時間認識を変え、複製化による「国語」の普及がナショナリズムを生み出したと考えた。このヨーロッパ・モデルはスリランカにあてはまるのだろうか。シンハラ人やタミル人の時間認識の底流は現在も「輪廻」つまり循環する時間である。「王国」も宇宙論によつて支えられてきたし、教会のような権威をもつた「宗教共同体」もない。前近代と

連續性を維持しつつ、西欧由来の「国民国家」(nation state)に強引に接合された形のナショナリズムがスリランカでは展開してきた。そして、西欧が経験したことのない「植民地化」を経て来た。南アジアの王権は表面上は「国民国家」へ姿を変えたが、内部は異質であり、極めて流動的である。大統領をはじめとする近代の政治家は新たな王国を形成したかのように見える。神話と繋がる王権と国家の思考は依然として継続している。

## II、王権と呪術

王権神話は全く異なる文脈で現代と繋がっている。それは呪術の起源を説く語りである。スリランカ西海岸のシーニガマに、デウォルという名前の神を祀るデーワーレ、神殿がある。陸側と海側の二か所に祭場があり、陸では身体健全や健康祈願を祈るのだが、海側の島の神殿はのろい、コディウイナ(kodivina)をかける場所として名高い<sup>(98)</sup>。この神の靈験は近年になって益々高まつた。それは一〇〇四年十二月二十六日に発生したスマトラ島沖地震による大津波が海岸を襲つたにもかかわらず無傷で残つたからである〔鈴木 一〇一五〕。



写真10 プーナーワ

ハハではプーナー・ゲシーマという壺を壊す独自の儀礼が行われる。プーナーワ(pūnāva)とは粘土製の壺で、七つのコブラの頭冠がつけられ、十二の突起にトーチと線香を挿す(写真10)。トーチは土地神の十二神(dolaha devyo)に捧げる意味を持つ。豹の顔が側面に造形され雄牛の上

に乗る形をとる。儀礼は二種類で、第一はセット・プーナーワ (*set pūnāva*) で病氣直しなじ健康の維持や平安を祈り、悪や障り、ウアスとドス (ドーサの複数形<sup>(99)</sup>) を追い祓う。第二はアワラーダ・プーナーワ (*avalada pūnāva*) で、敵を調伏する儀礼で意図的に悪意をもつて相手を滅ぼす。安全祈願のプーナーワは陸地の神殿内に、調伏に使うプーナーワは、強大な力を持つので海上の島の神殿内に保管している〔鈴木 一九九六・四七四～四七七〕。

プーナーワの由来について土地の人は王権神話に関連付けて語る。伝承では、スリランカを最初に治めたシンハラ人の王、ヴィジヤヤが北インドのカリンガから従者を連れてスリランカにやってきた。その時、島は悪霊に満ち満ちており、これを退治するために、悪霊の王女であるクウェニー (*Kuveni*) と仲良くなつて協力を得てやつつけた。クウェニーは雌馬に変身し、ヴィジヤヤがその上に乗つて悪霊を剣で退治した。しかし、ヴィジヤヤは悪霊を退治した後に、雌馬を洞窟に押し込めて入口を閉じたので、クウェニーは出られなくなり、裂け目を通してクリスタルの舌を伸ばす以外は何も出来なくなつた。ヴィジヤヤは、それを見て舌を引き抜いて剣で切り落とした。舌は箱の中に収められ鍵をかけて閉じこめられた。ヴィジヤヤの後を継いだ、孫のパンドウヴァースデーヴア王 (*Panduvāsdeva*) がこの箱を見つけて中に何が入つて入るかを知りたくなり、それを開けてみた。すると、雌の豹が王の顔めがけて飛びかかってきて、ディヴィ・ドーサ (*divi dosa*)、つまり豹の怒りによる「障り」で失神した。マラ・ラージヤ王 (*Mala Rāja*) が、プーナーワを作つてドーサを除去する儀礼を行つたので元気を回復したという。これがプーナー・マドウワの祭りの始まりで、プーナーワに描かれた豹はこの故事に由来し、プーナーワを壊す時に、豹の悪霊の夫婦、ディヴィ・ヤカーニとディヴィ・ヤツキニに祈願するのもこの故事に基づくという。この伝説は時代は下るが、シンハラ語の史書『ラージヤーワリヤ』(十七世紀) にも記されている [Rājavaliya 1996]。

プーナー・ゲシーマの由来譚については別の報告もある [Wirz 1954:158-159]。それによるとクウェニーは恐る

べきヤッキニー (yakkini) や古くからスリランカに住んでいた。ヴィージャヤが来たとき、ヴィシュヌ神が彼に糸を与えてお守りとし、それを腕の周囲に巻いて恐るべきヤカ一（夜叉、悪靈）やヤッキニー（女夜叉）から守るようにした。七百人の従者がいて幾人かに水を求める旅に向かわせ、大きな湖に到達したが、クウェーニーの領域なのでその手下にやつつけられてしまつた。従者が戻つて来ないのでヴィージャヤが行つてみると、大きなイチジクの木の下に美しい女が坐つていた。彼女がクウェーニーだと判つたので、ヴィージャヤはその髪の毛をつかんで、従者を返さないと殺すと言つて脅す。降参した彼女は自分と結婚するという条件で彼の願いを満たす約束をする。結局、二人は一緒になることで合意し、クウェーニーは三つもつっていた乳房の一つを切つて結婚した。彼らは、木の近くに住み、二人の男女（兄妹）の子供に恵まれた。<sup>(10)</sup>これがウェッダー族 (Vedda) の先祖だとされ<sup>(11)</sup>、一説では男の名はカル・ヤカ一 (kalu yakā)、本名はゴガ・バフー (Goga Bahu) という。しばらくして彼のもとに故郷の父が死の床にいると、いう報せが届いた。合わせてパンディ (Pandi) 国のスリー・ラッジユルウォ (Suli-rajjuruvo) の娘との結婚を整えたとの通知を受けとり、秘密のうちにインドへ戻つて結婚した。クウェーニーはこれを聞いて復讐を誓い、自分の息子のヤカ一を野生の雄豚の姿にして送りこんだ。このヤカ一は王の庭を破壊し、全土を荒廃させた。病い (roga) をまき散らしたので、人々はヤカ一に出会いて病気になつて死んだ。全てを破壊し尽くすと野豚はランカ一へ戻り再び海へ飛び込んで、島の南端カダワタ (kadavata ハールの南、約五キロメートル) に上陸する。ここで同じくインドからきたガラー・ヤカ一、別名ダラ・クマーラ (dala kumāra) に会つた。豚をみるとガラーはその背に乗つた。豚は豹 (divi) に変わり、それ以来、彼ら二人は全土を歩いて、病いを人間にもたらすようになったという [鈴木一九八六]<sup>(12)</sup>。

いずれの由来譚も、スリランカの王権神話に関連づけられ、外来者と土着者の出会い、支配と被支配、妨げられた

ものによる復讐<sup>(103)</sup>としての病いや障りの発生を語っている。悪霊の障りが引き起こす病いの除去が、儀礼の主題で、原初の始まりに遡つて意味付けている。根底にあるのは土地の神霊への祭祀で、プーナーワが持ち出される時には、悪霊とされるクルンバーラやマハ・ソホンに供物が捧げられ、ダメイムンダやカタラガマへの祈願もなされる。カタラガマは一九七〇年代以降、急速に靈験が高まつた南部の聖地の神で〔Obeyesekere 1981〕、南インドのタミル起源のムルガンであり、外来神の代表と見なされている。一方で、土地神の十二神にもトーチの明かりで敬意が示される。外来者が齋した觀念や実践、特に仏教やヒンドゥー教の影響が組み込まれ、巧みに換骨奪胎して土着化させている。

グナセーケラはプーナーワの儀礼について若干の考察を行い、①ウエッダー族の祭祀との関連、②仏教儀礼、特にピリットで使用される壺と糸との類似、③南インドの村神の儀礼との関わり、特に豹や豚、蛇の紋様、雄牛など動物崇拜の要素を指摘している〔Gunasekera 1953:72-73〕。南インドとの関連を強調し、村から離れた場所で壺を破壊してお祓いをするなど、惡をなすものへの強い恐れがスリランカとインドの双方に共通していると指摘した。デウォルの従者の悪霊はクルンバーラという。南インドには部族民のクルンバイ (kurumbai) が居住し、スリランカに来住した可能性もあり、スリランカの先住民のウェッダーとも関連性を持つ〔鈴木 11008〕。儀礼の原型が南インド起源とは断定できないが、影響関係はある。南インドと共に在地の文化の基盤の上に、王権と呪術の發



図11 祭場に現われたデウォル

生が語られる。

シーニガマのデウォルは商人や、有能な船の船長という伝承が残り、常によそ者として語られる（図11）。上陸地のシーニガマの意味は、デウォルが呪術を駆使して砂を手に握つて砂糖（シーニ）に変えた村（ガマ）ということである。外来者は在地の村の娘との婚姻によつて受け入れられる。基本主題は「外来王」の神話であり、典型的な異人（stranger）として把握できる。デウォルの来訪の物語はヴァジヤヤの建国神話とよく似ており、その背景には南インドとスリランカの交易や移住の歴史、あるいはアラビア海やインド洋を越えてやつてきた人々との交流の記憶があるのだろう。デウォルは外来人が神格化されて両義性をもつ神靈に読み変えられた可能性が高い。原理は「外部」起源で、王権神話の地方版になっている。

王権神話は政治の表舞台に関連づけられ、権力（power）の正統性（legitimacy）を支える原理となる。権力を維持するための権威（authority）の確立に大きな働きをする。他方では人間の心の闇に関わり、正義や法の世界を破壊するような力を發揮してきた。王権神話はその意味では政治と呪術の双方に関与する。王権の特徴である非日常性、野生の力、反倫理性、周縁性のいずれもが、呪術の性格そのものもある。呪術の発生は王権と共にあり、権力が強ければ強いほど、呪術の發揮する力も増大するのではないか。近代という時代は呪術の効力を無化してきた。しかし、現代の王権である政治の権力の中核には依然として、闇の世界が広がつていて神話的思考がしづく生き残つているのかもしない。

## △参考文献▽（第一部、第二部）

## 〔日文〕

- 岡田宏二 一九九三『中国華南民族社会史研究』東京・汲古書院。
- 川野明正 二〇〇五『中国のヘ憑きもの——華南地方の蠱毒と呪術的伝承』東京・風響社。
- 菊池一雅 一九八九『インドシナの少数民族社会誌』東京・大明堂。
- 饒宗頤 一九八七「タイの『瑤人文書』(読後記)」『東方學』第七三輯(百田弥栄子訳) 東京・東方學會、一五六～一六五頁。
- 白鳥芳郎 (編) 一九七五『瑤人文書』東京・講談社。
- 白鳥芳郎 (編) 一九七八『東南アジア山地民族誌——ヤオとその隣接種族』東京・講談社。
- 鈴木正崇 一九八五『中国南部少数民族誌——海南島・雲南・貴州』東京・三和書房。
- 鈴木正崇 一九八八「山住みの民——広西壮族自治区の瑤族」『季刊 民族学』大阪・千里文化財団、四五号、一〇四～一一一頁。
- 鈴木正崇 一九九二「苗族の神話と祭祀——鼓社節を中心として」『日中文化研究』三号(特集:神話と祭祀) 東京・勉誠社、一一一～一八頁。
- 鈴木正崇 一九九三「創られた民族——中国の少数民族と国家形成」飯島茂(編)『せめぎあう「民族」と国家』京都・アカデミア出版会、二一一～二三八頁。
- 鈴木正崇 一九九九「祖先祭祀の変容——中国貴州省苗族の鼓社節の場合」宮家準(編)『民俗宗教の地平』東京・春秋社(『祖先祭祀の変移』貴州黔南文学藝術研究所(編)『採風論壇』九号、北京・中国文聯出版社、二〇〇六年一二月、二九二～三〇五頁、再録)。
- 鈴木正崇 一九九四「モウコウとマンガオ——苗族の正月の来訪者」『季刊 民族学』大阪・千里文化財団、六七号、九四～一〇四頁。
- 鈴木正崇 二〇〇二a「死者と生者——中国貴州省苗族の祖先祭祀」『日吉紀要 言語・文化・コミュニケーション』二九号、東京・慶應義塾大学、五五～一〇二頁。

- 鈴木正崇 二〇〇二b 「漢族と瑤族の交流による文化表象——湖南省の女文字『女書』を中心として——」吉原和男・鈴木正  
崇編 (編)『拡大する中国世界と文化創造——アジア・太平洋の底流——』東京・弘文堂、五五〇八七頁。
- 鈴木正崇 二〇〇八「苗族の正月風景」『口承文芸研究』第三二号、東京・日本口承文芸学会、一六二一〇一六六頁。
- 鈴木正崇 二〇一二『ミヤオ族の歴史と文化の動態——中国南部山地民の想像力の変容——』東京・風響社。
- 瀬川昌久 一九九六『族譜——華南漢族の宗族・風水・移住』東京・風響社。
- 曾 士才 二〇〇七「華南におけるミヤオ族のケガレ観念——婚姻忌避の深層——」阿部年晴・綾部真雄・新屋重彦 (編)『辺  
縁のアジア——ケガレ——が問いかけるもの——』東京・明石書店、二二二〇二四一頁。
- 竹村卓二 一九八一『ヤオ族の歴史と文化——華南・東南アジア山地民族の社会人類学的研究』東京・弘文堂。
- 田畠久夫・金丸良子 一九九五『雲貴高原のヤオ族——中国少数民族誌』東京・ゆまに書房。
- 鳥居龍藏 一九〇七『苗族調査報告』(東京帝國大學理科大學人類學教室編) 東京・東京帝國大學 (後に『鳥居龍藏全集』  
第一卷、東京・朝日新聞社、一九七六、再録)。
- 牧野 異 一九八五『牧野異著作集』第五卷 (中国の移住伝説・廣東原住民考) 東京・御茶の水書房。
- 松本信廣 一九四一「盤瓠伝説の一資料」『加藤博士還暦記念 東洋史集説』東京・富山房、七六九〇七八四頁。
- 松本信廣 一九四三「河内仏国極東学院所蔵安南本書目」『史学』一三卷四号、三田史学会 (慶應義塾大学)、一一七〇  
二〇四頁。
- 松本信廣 一九四八「中国洪水伝説の諸相」『史学』第二三卷二号、七二一〇九二頁、三田史学会 (慶應義塾大学) (『日本民  
族文化の起源』三八東南アジア文化と日本) 東京・講談社、一九七八、三七一〇四〇四頁、再録。
- 松本信廣 一九五一「竹中誕生譚の源流」『史学』二五卷二号、一〇四六頁、三田史学会 (慶應義塾大学) (『日本民族文化  
の起源』三 (東南アジア文化と日本) 東京・講談社、一九七八、三一三〇三六四頁、再録)。
- 三品彰英 一九四三『日鮮神話伝説の研究』東京・柳原書店。
- 村松一弥 (編訳) 一九七四『苗族民話集——中国の口承文芸——』東京・平凡社 (原書・中国民間文藝研究会 (主編)、貴州  
省民間文学工作組 (編)『苗族民間故事選』北京・人民文学出版社、一九六二)
- 毛里和子 一九九八『周縁からの中国——民族問題と国家——』東京・東京大学出版会。
- 百田弥榮子 一九九九『中国の伝承曼荼羅』東京・三弥井書店。

- 百田弥栄子 二〇〇〇「千家峒と『女書』の里——湖南省江永県上江墟郷の民俗——」『歴史と民族における結婚と家族』（江守五夫先生古稀記念論文集）東京・第一書房。
- 百田弥栄子 一〇〇四『中国神話の構造』東京・三弥井書店。
- 山本達郎 一九五五「マン族の山関簿——特に古伝説と移住経路について——」『東京大学東洋文化研究所紀要』第七号、一九一〇—二七〇頁。
- 楊 志強 二〇〇七「『炎黃子孫』と『中華民族』——近代中国における国民統合をめぐる二つの言説——」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 人間と社会の探究』第六四号、東京・慶應義塾大学（三田）、一二一〇—一三七頁。
- 吉野 晃 二〇〇五「中国におけるユーミエンの事例——山路勝彦（編）『中国少数民族のエスニック・アイデンティティの人類学的研究』（平成一四年度）——六年度科学硏究費補助金研究成果報告書』関西学院大学、三八〇五五頁。
- 吉開将人 二〇一〇「苗族史の近代（六）」『北海道大学文学研究科紀要』一三三号、札幌・北海道大学、四九〇一三八頁。
- 〔中文〕（ピンイン順）
- 安順地区民族事務委員会古籍整理辦公室（編）一九八九『蚩尤的伝説』（潘定衡・楊朝文主編）貴陽、貴州民族出版社（田玉隆（編）『蚩尤研究資料選』）貴陽・貴州民族出版社、一九九六、再録。
- 陳 一石・曾 文瓊 一九八二「苗族原始宗教試探」『貴州民族研究』一九八二年第二期、貴陽・貴州民族学院。
- 岑慶奎・唐千武（編）二〇〇五「蚩尤魂系的家園——走進中國苗族文化中心雷山——」貴陽・貴州人民出版社。
- 費 孝通（編）一九八九『中華民族多元一体格局』北京・中央民族学院出版社。
- 干 寶 一九七九『搜神記』（汪紹楹校注）北京・中華書局、『搜神記』（竹田晃訳）東京・平凡社、一九六四。
- 宮 哲兵 一九八六『婦女文字和瑤族千家峒』北京・中国展望出版社。
- 宮 哲兵 二〇〇一『千家峒運動与瑤族發祥地』武漢・武漢出版社。
- 貴州省畢節地区社会科学聯合会（編）二〇〇三『可樂考古与夜郎文化』貴陽・貴州民族出版社。
- 貴州省編輯組（編）一九八六「台江県巫脚郷苗族的吃鼓藏」（吳學高「調査」、吳澤霖・羅時濟「整理」、一九五六六年）『苗族社會歷史調查』（二）貴陽・貴州民族出版社。

- 広西壮族自治区編輯組 一九八六『湖南瑤族社會歷史調查』南寧・広西民族出版社。
- 『過山榜』編輯組（編）一九八四『瑤族『過山榜』選編』長沙・湖南人民出版社。
- 過 竹 一九八八『苗族神話研究』南寧・広西人民出版社。
- 侯紹庄・史繼忠・翁家烈一九九一『貴州古代民族關係史』貴陽・貴州民族出版社。
- 侯紹庄・鐘莉 二〇〇三『夜郎研究述評』貴陽・貴州人民出版社。
- 胡 起望・范 宏貴 一九八三『盤村瑤族』北京・民族出版社。
- 胡 耐安 一九六八『說瑤』張其的（主編）『邊疆論文集』第一冊、北京・國際研究院・中華大辭編印會、五六八・五八七頁。
- 黃 錦 一九八八『瑤族評皇券牒初探』喬健・謝劍・胡起望（編）『瑤族研究論文集』北京・民族出版社、四六・六二頁。
- 湖南少数民族古籍辨公室（主編）一九八八『盤王大歌』上・下（鄭德宏・李本高 整理訛釈）長沙・岳麓書社。
- 李建国・蔣南華 一九九六『苗楚文化研究』貴陽・貴州出版社。
- 李 国章 二〇〇六『雷公山苗族傳統文化』貴陽・貴州民族出版社。
- 李廷貴 一九九一『雷山山上的苗家』貴陽・貴州民族出版社。
- 李廷貴・張山・周光大（主編）一九九六『苗族歷史與文化』北京・中央民族大学出版社。
- 劉 錫蕃 一九三四『嶺表紀菴』上海・商務印書館。
- 梁 啓超 一九〇一『中國史敘論』『清議報』九〇号（『飲冰室合集・飲冰室專集』上海・上海中華書局、一九五八・再録）。
- 梁 啓超 一九〇五『歷史上中國民族之觀察』『新民叢報』六五・六六号（『飲冰室合集・飲冰室專集』上海・上海中華書局、一九五八・再録）。
- 林 河 一九九〇『△九歌△与沅湘江民俗』上海・三聯書店上海分店。
- 林 河 一九九七『古夜郎國的竹王祭』『古儺尋踪』長沙・湖南美術出版社、四八七・五〇五頁。
- 凌純聲・芮逸夫 一九四七『湘西苗族調查報告』中央研究院・歷史語言研究所單刊（甲種之十八）上海・商務印書館（復刊、北京・民族出版社、二〇〇三）。
- 馬學良・今旦（編）一九八三『苗族史詩 HXAK HMUB』北京・中國民間文藝出版社。
- 『苗族簡史』編寫組 一九八五『苗族簡史』貴陽・貴州民族出版社。
- 譚子美・李宜仁 一九九一『漫水龍歌』与『盤瓠崇拜』『貴州民族研究』一九九一年第四期、貴陽・貴州民族學院、五三

(五六頁)。

潘光華 一九八一「苗族鼓社祭」『貴州民族研究』一九八一年第四期、貴陽・貴州民族學院、四七(五七頁)（改題。「龐大的『鼓藏節』」潘光華（編）『中國苗族風情』貴陽・貴州民族出版社、一九九〇、再錄）。

黔東南苗族侗族自治州文化局（編）二〇〇七『黔東南苗族風情』貴陽・貴州民族出版社、一九九〇、再錄）。

唐兆民 一九四八『僑山散記』上海・文化供應社。

田玉隆（編）一九九六『蚩尤研究資料選』貴陽、貴州民族出版社。

田兵（編）一九七九『苗族古歌』貴陽・貴州民族出版社（潘定智・楊培德・張寒梅（編）『貴州民間文學選粹叢書』貴陽・貴州人民出版社、一九九七、再錄）。

△畲族簡史△編寫組 一九八〇『畲族簡史』福州・福建人民出版社。

蘇勝興 一九九〇「歡樂的盤王節」胡德才・蘇勝興（編）『大瑤山風情』南寧・廣西民族出版社、二三五(二二九頁)。

廷貴・酒素一九八〇「苗族『鼓社』調查報告」『貴州民族研究』一九八〇年三期、貴陽・貴州民族學院、八五(九三頁)。

威寧彝族回族苗族自治州民族事務委員會（編）一九九七『威寧彝族回族苗族自治州民族志』貴陽・貴州民族出版社。

伍新福 一九九二『苗族歷史探考』貴陽・貴州民族出版社。

伍新福 一九九九『中國苗族通史』上卷、貴陽・貴州民族出版社。

燕宝 一九八〇「祭鼓節的由來」（唐德海・江開林、講述）『南風』創刊号、貴陽、一四一(六頁)。

燕宝 一九八八「從苗族神話、史詩探苗族族源」潘定智・朱吉成・韋興儒（編）『貴州神話史詩論文集』貴陽・貴州民族出版社、二三四(二五六頁)。

燕宝 一九八九「苗族信仰民俗中的釀鬼和蠱問題」潘光華（編）『貴州民俗論文集』北京・中國民間文藝出版社。

貴州民族出版社（吳澤霖『民族研究文集』北京・民族出版社、一九九一、再錄）。

王同惠 一九三六『花藍猺社會組織—廣西省象縣東南鄉』南寧・廣西省政府特約研究專刊。

吳澤霖 一九八七「清水江流域部分地區苗族的婚姻」（一九五六年調查）貴州省編輯組『苗族社會歷史調查』（三）貴陽・貴州民族出版社（吳澤霖『民族研究文集』北京・民族出版社、一九九一、再錄）。

- 吳世華 一九九八「『三祖堂』落成是中華民族發展史上光輝的一章——在河北涿鹿『三祖堂』落成揭幕式上的講話」『苗學研究通迅』第九期、貴陽・貴州苗學研究會、一四三)一四四頁。
- 楊正光 二〇〇三「橋兒苗族祭祖文化」雷山縣苗學研究會(編)『雷山苗學研究文集』第一集、雷山縣。
- 楊春義 二〇〇四『苗族吃鼓藏之謎』貴陽・貴州民族出版社。
- 楊培德 二〇〇二『鼓魂—西江苗族鼓藏文化田野筆記』北京・中國文聯出版社。
- 楊漢先 一九四二「大花苗歌謠種類」『貴州苗夷社會研究』貴陽・交通書局(吳澤霖・陳國鈞(編)『貴州苗夷社會研究』北京・民族出版社、二〇〇四、として再刊)。
- 楊思機 一九八〇「貴州省威寧縣苗族古史伝説」『貴州民族研究』一九八〇年一期(胡起望・李廷貴(編)『苗族研究論叢』貴陽・貴州民族出版社、一九八八、再録)。
- 楊舜安 一九九一『瑤族民俗』長春・吉林教育出版社。
- 弋良俊 二〇〇一『夜郎探秘—古夜郎・今貴陽』貴陽・貴州民族出版社。
- 尤中 一九八三「夜郎民族源流考」「夜郎考」貴陽・貴州人民出版社、一三一一)一八七頁。
- 張有雋 一九八六『瑤族宗教論集』南寧・廣西瑤族研究學会。
- 中国科学院貴州分院民族研究所(編) 一九六三「貴州省威寧縣龍街地区解放前社會經濟調查資料」(張永國・吳在敏〔整理〕、一九五九)貴陽・中国科学院貴州分院民族研究所(内部発行)(貴州省編輯組(編)『黔西北苗族彝族社會歷史綜合調查』貴州民族出版社、一九八六、再録)。

## 〔外文〕

- Bender,Mark., 2006. *Butterfly Mother: Miao(Hmong) Creation Epics from Guizhou,China*, translated by Mark Bender, Indianapolis:Hackett Publishing Company.
- Diamond,Norman., 1988 "The Miao and Poison: Interactions on China's Southwest Frontier." *Ethnology* 27,no.1.pp.1-25.
- Lemoine,Jaque., 1982 *Yao Ceremonial Paintings*,Bangkok: White Lotus Co. Ltd.
- Schein,Louisa., 2000 *Minority Rules:The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*.Durham,N.C: Duke University

## △参考文献▽（第三部）

## 〔日文〕

- 渋谷利雄 一九八五「スリランカ民族問題の歴史的背景」『アジア・アフリカ言語文化研究』東京外国语大学アジア・アフリカ言語文化研究所、第三〇号、一〇九～一二八頁。
- 山崎元一 一九八二「アショーカ王とその時代—インド古代史の展開とアショーカ王」東京・春秋社。
- 玄 奕 『大唐西域記』（水谷真成訳）中国古典文学大系二二、東京・平凡社、一九八三。
- 中村 元 一九六三『インド古代史』上（中村元選集 第五卷）東京・春秋社。
- 上野千鶴子 一九八五「異人・まれびと・外来王—または『野生の権力理論』—『構造主義の冒険』」『構造主義の冒険』東京・勁草書房、六六～一〇二頁（初出：『現代思想』一九八四年四月号、一九八四）。
- 杉本良男 二〇一二「四海同胞から民族主義へ—アナガーリカ・ダルマパーラの流転の生涯—」『国立民族学博物館研究報告』第三六卷三号、二八五～三五一頁。
- 鈴木正崇 一九八六「スリランカの悪靈ガラ—Garāについての考察」『民族学研究』日本民族学会、第五一卷一号、七三一～八〇頁（鈴木一九九六、再録）。
- 鈴木正崇 一九九六『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 二〇〇八「ウェッダー—スリランカの先住民の実態と伝承—」金基淑（編）『南アジア』「講座 世界の先住民族 ファースト・ペーブルズの現在 第三卷」明石書店、一九二～二二二頁。
- 鈴木正崇 二〇一一「スリランカの女神信仰—パッティニを中心として—」吉田敦彦・松村一男（編）『アジア女神大全』青土社、三三七～三四四頁。
- 鈴木正崇 二〇一五「スリランカの呪術とその解釈—シーニガマのデウォルを中心に—」久保田浩・江川純一（編）『呪術』

の呪縛』東京：リトア。

法顯「法顯伝」『法顯伝・宋雲行紀』（長沢和俊訳）東洋文庫、東京：平凡社、一九七一。

薮内聰子 1100九『古代中世スリランカの王権と佛教』東京：山喜房佛書林。

山口昌男 一九八九「王権の象徴性」『天皇制の文化人類学』東京：立風書房、1111～四六頁（初出『伝統と現代』一九六九年二月号）。

### 〔外文〕

- Anderson, Benedict., 1983.*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.London,Verso. “  
『ライクト・アンダーハン『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行— 増補版』（臼石＆白石隆訳）東京：NT  
TT出版、一九九七
- Basham,A.L.,1952."Prince Vijaya and the Aryanaization in Ceylon",*The Ceylon Historical Journal*,Vol.1,No.3,pp.163-171.
- Brow,James,1996,*Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lankan Village*.Tucson:The University  
of Arizona Press.
- Dīpavamsa(An Ancient Buddhist Historical Record)*,translated by Herrmann, Oldenberg, New Delhi:Asian Educational  
Services,1982.(original ,Berlin,1879)『極仏大藏經』第六〇卷「蠻王統史・大王統史」（高楠博士功績記念館叢編、  
一九四〇・再刊・大蔵出版、一九七〇）。
- Duncan,James,S.,1990.*The City as Text: The Politics of Landscape in Kandyan Kingdom*. Cambridge: Cambridge  
University Press.
- de Siva,K.M.,1981.*A History of Sri Lanka*. Delhi: Oxford University Press.
- Feddema, J.P.1997,"The Cursing Practice in Sri Lanka as a Religious Channel for Keeping Physical Violence in Control:  
the Case of Seenigama.",*Journal of Asian and African Studies*, Vol.32 No.3-4,pp.202-222,Leiden: E.J. Brill
- Gombrich,Richards and Obeyesekere,Gananath.,1988.*Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*.  
Princeton,New Jersey:Princeton University Press. ナマニ・ミハルニ・ガナナード・ヌギヤーカラ『スコラ  
・カの仏教』（監訳）京都：法藏館、110011.

- Gunawardana,R.A.L.H.,1979.*Robe and Plough:Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. Tucson,Arizona: The University of Arizona Press.

Gunawardana,R.A.L.H.,1984."The People of the Lion: Sinhala Consciousness in History and Historio-graphy",In *Ethnicity and Social Change in Sri Lanka*. Colombo:Karunaratne & Sons LTD.pp.1-53.

Gunasekera,U.Alex., 1953."Puna Maduva or Scapegoat Idea in Ceylon", *Spolia Zeylanica*,1,pp.63-74.Colombo:National Museum of Ceylon.

Guruge,W.P.,1960.The *Society of the Ramayana*. Maharagama: Colombo: Samar Press.

Kapferer, Bruce.,1983. *A Celebration of Demons:Exorcism and Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press.

Kapferrer, Bruce.,1997.*The Feast of the Sorcerer : Practices of Consciousness and Power*.Chicago: University of Chicago Press.

Mahāvamsa(*The Great Chronicle of Ceylon*),translated by Wilhelm Geiger, Colombo: The Government Information Department,1960.『歷述大藏經』卷一〇卷「世間十惡事・大世間十惡事」(世間十惡事・大世間十惡事) | 卷一〇 | 大藏經 | 十二

Mendis,G.C.1965,, "Vijaya Legend",In Jayawickrama,W.A.,(ed.)*Paranavitana Felicitation Volume on Art & Architecture and Oriental Studies*.Colombo: M.D.Gunasenapp 263-279.

Obeyesekere ,Gananath., 1972,"Religious Symbolism and Political Change in Ceylon",In Barswell,L.,(ed),*Two Wheels of Dharma: Essays on Theravada Tradition in India and Ceylon*,AAA Mongraph,Vol3,Chambersberg,Pa:American Academy of Religion, pp.58-78.(Modern Ceylon Studies,Vol.1.pp.1-23.1970)

Obeyesekere, Gananath., 1975. "Sorcery, Premeditated Murder, and the Canalization in Sri Lanka".*Ethnology*,Vol. XIV, No.1,pp.1-23.

Obeyesekere, Gananath., 1979. "The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change", In Michael Roberts., *Collective Identities and Protest in Modern Sri Lanka*.Colombo:Marga Institute

Obeyesekere, Gananath., 1981. *Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*.Chicago :

University of Chicago Press.ガナナーム・オグーケー・カラ（『メドゥーサの髪—エクスタハーム文化の創造—』）（渡谷利雄訳）東京、言叢社、一九八八。

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

Praranavitana, Senarat., 1956. "Political and Social Conditions of Medieval Ceylon".In *Sir Paul Pieris Felicitation Volume*, Colombo: Colombo Apothecaries.

Paranavitana,Senarat., 1970. *Inscriptions of Ceylon*,Vol.1.Colombo:National Museum.

*Rajavaliya:Historical Narrative of Sinhalese Kings*,B.Gunasekara (Translator), New Delhi:Asian Educational Service,1996,1900(Facsimile).

Wirz.Paul., 1954.*Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*,Leiden:E.J.Brill.

## 註

(1) 中国の民族の構成は、一九五二年以降に本格化した民族識別で確定されていった。民族政策立案のための確定という政治的意図があり、本格的な調査に基づいておらず、結果的には「創られた民族」となった〔鈴木 一九九三〕。「少数民族」という用語も政治的意図が強い新しい言葉である。中国での文献上の初出は一九二四年前後であり〔楊思機 一〇〇九〕、戦後になって広がり、現在では完全に定着した。あくまでも巨大な人口を持つ少数民族に対する相対的な少數である。

(2) 「記録の収集と執筆は馬学良と、三名のミヤオ族、邵昌厚、潘昌榮、今日の各氏が担当したが、邵と潘の二人は病没し、今日の保存資料以外は散逸した。本書は今日が新たに補充して刊行した〔馬学良・今日（編）一九八三：一二〕。馬学良は一九五二年九月に北京の中央民族学院による共同調査隊の言語の実態調査に参加し、一九五六六年五月には馬が隊長となつて苗文字作成のための言語調査を行い、今日は後者の小分隊長（苗瑤語担当）を務めた。

(3) 別の神話の伝承〔燕宝（編）一九九三〕の異伝を紹介しておく。概略は以下の通りである。木の枝は郭公、木の根は

黄鸝、枝先は鶴宇鳥、木の葉は燕、木の傷は蟬、木片は魚、樹皮が虱、木の芯はメイパンメイリュウ（妹榜妹留、母の蝶々）、木の杭は銅鼓などに変化した（共通するものは蝶々と魚）。天上の男女が「游方」した時に、楓香樹の下に残つた花模様の扇子と絹の傘を使つて衣装を作つた。蝶々は魚や蝦や花蜜で育ち、川水や太陽と「游方」したが、結局は水泡と十二日間を「游方」して十二個の卵を産み、中から、チャンヤン（姜央）、雷公、虎、竜、水牛、象、蜈蚣、蛇が生まれて兄弟となつた。兄弟の間で誰が兄貴かを巡つて争い、チャンヤンが火を使つて勝つた。雷公（Ghet Hob）は不満を持ち洪水を起こし、チャンヤンとニチディ（Nil Jit Dei 妮姫姐）の兄妹は瓢箪（Khangb 萍蘆）に乗つて生き残つた。竹などの植物の勧めで占いをして相性があうと出たので結婚した。その後、二人の間には肉塊が生まれ、それを九つの俎板で切り、九つの山に散らしたら、九人の男女の子が生まれた。後に五組の父と娘が出来て養育し、六組の父と母が山を越えて西方に移つてよい暮らしがしたという。なお、瓢箪（Khangb）は、岩洞（khangd）と音が類似し、祖先祭祀でも洞窟が重要な働きをする。

(4) 始祖伝承は多様で、一説ではメイパンメイリュウはウーポ（鳥博）という半神半人と恋愛して卵を産んだとか、楓香樹からパンシイアンとリュウシイアンという一人の女性が生まれ、卵を十六個産んだともいう「陳一石・曾文瓊一九八二」。卵の形容も様々で、黄卵から姜央、白卵から雷神、黒卵から水牛、灰卵から象、紅卵からムカデ、藍卵から蛇が生まれたとされる。重要な点は人類と雷神と水牛の関係が深いことである。全く別の伝承もある。台江県巫脚郷反排のゴウクエニー（勾歛尼）と呼ばれる祭師（宙牛師）の伝承では大雁が十二の卵を産み、三年間暖めたが孵化せず、音がしたのでさらに三日温めると、第一に兄のグーアン（固昂）、第二に弟のグーナー（固那）、別の卵から妹のマイ（賣）、最後の二つから虎と蛇が生まれた。グーアンが竹占いで妹を娶ることになるが、手足のない子が生まれ、切り刻んで薄くと沢山の人間になつた。供犠を要求されて水牛を殺して祀ることになり、これが鼓社節の起源となつたという。この伝承では始祖は鳥である「貴州省編輯組（編）一九八六・二四七」。ただし、巫脚交では楓香樹から啄木鳥によつて生まれたメイパンメイリュウが、棉竹がグーアンに構皮樹を妻とせよと要求したが妹なので拒否して、棉竹を七十二に切り刻んだ「同上・二四八」。このように始祖神話は多様に語られている。

(5) 最初には朶哈（Gha Hva）神が生まれたと伝える。これは守護神で白鶲を供犠して祀るが、とても貧しくみすぼらしい衣服を着ているので日の光の下で供犠せず、夜明け前に行う「馬学良・今日」（編）一九八三・二九八」。別の伝承「田兵（編）一九七九・一〇八・一〇九」では、雷公、姜央、水龍、象、水牛、虎、蛇、百足（bad wuf 蟻𧈧）など、「燕

宝（編）「一九九三・四九七～四九九」では、姜央、雷公、蛇、老虎、水龍など、である。十六の卵から生まれた神話では「陳一石・曾文瓊 一九八二」、六個から人間、五個から龍、蛇、虎、赤牛、水牛、四個から四種の雷神、孵化しない一個の卵には鬼がいたという。「短裙苗」（ガノオウ）の場合は、龍、雷公、虎、蜈蚣、花、草、姜央などで「楊正光 二〇〇三・一七二」、陶治の調査では、雷山県桃江郷桃江村の岩寨では十二の卵からの出現物の全てに名称があり、神靈、龍、雷公など十一種は人間の不運や災いや病いの原因とされて儀礼の対象で、他の一種は植物の種で対象にはならない「陶冶 二〇〇八・二七」。

（6）醸鬼は亮鬼とも表記され、日本の憑物<sup>つきもの</sup>に類似し、意図せずに相手に害を及ぼすので人類学の妖術（witchcraft）にあたる。富者に憑依するとされ、子孫に伝えられ友人にもうつって不幸に陥れるので、通婚忌避など社会的排除の対象になる「馬学良・今旦（編）一九八三・一九八」。ただし、分布は台江县、施秉县、凯里市などに限定され、劍河县、雷山县には少なく、漢族との交渉地帯での外来者との葛藤が反映している「曾士才 二〇〇七・二二六、二三七」。馬学良・今旦編集の『苗族史詩』は台江县での収集資料を基礎としており、憑物の伝承は、台江の地域性を反映している可能性がある。

（7）蠶は女性によつて統御される毒物で、意図的に相手にのろいをかけるので邪術（sorcery）にあたる。蛇、毛虫、蛙、蛭などを共喰いさせて作るという。食物から感染して体内で生育して害を及ぼすとされ、母から娘にうつる「馬学良・今旦（編）一九八三・一九八」。ミヤオ族だけでなく他の民族や漢族にも見られる。先行研究には「吳澤霖 一九八七、燕寶 一九八九、Diamond 1988」がある。蠶の考察には民族間関係や歴史的観点が必要で、川野明生の憑靈研究「川野 二〇〇五」の多角的検討が参考になる。漢語はグ（guk）である。

（8）ゲーワン（Gu Vang 顧養）といい、復讐でのろいをかけて人を害するために送られる。蝦や百足を赤い紐で縛り、相手の家に置くと惡靈に取り憑かれて破滅するとされる。

（9）牛を殺した時に祖先を祀つて、肉を食べ血を飲んだとされ、これが十三年に一度行われる「鼓社節」のはじまりを語る起源神話であるとも考えられる。

（10）ミヤオ族の間には人類の始祖が雷神（雷公）と喧嘩や争い事を起こし、雷神が怒つて大洪水を引き起こし、一組の兄妹だけが生き残つて夫婦になるという話が各地に伝わっている。異伝も多く、チヤンヤンに一人の子供がいて、兄をシャンリヤン（相両）、妹をシャンマン（相亡）といい、三人が瓢箪に乗つて洪水を生き残つて天上に行つて雷公を懲らしめ、

兄妹は地上に下りて結婚するという話もある「田兵（編）一九七九・二五三・二八〇」。湘西のミヤオ族（コー・ション）の伝承は、アペ・コペン（阿陪・果本）が雷と兄弟分であつたが、騒動を起こして大洪水となり、娘のダロン（徳龍）と息子のバロン（爸們）が生き残つて一緒になる。アペは「祖父」、コペンは「始」で、始祖を意味している。ダロンとバロンは讐母と讐父ともいい、夫婦神として祀られてきたという「村松（編訳）一九七四・三・一五」。

(11) 原初に母系制（matrilineal kinship）や母権制（mother right）を原初に想定する解釈が中国の文献に散見するが、「過竹一九八八・一〇四」、こうした見解はモーガン以来の進化主義に基づくもので、現代の人類学では完全に否定されている。

(12) この樹木は樹液がよい香りがするので、漢語では特に「香」の文字を入れて表現するのだといい、元の苗語では「母なる樹」の意味しかない。

(13) マンサク科の落葉樹で、日本でいう楓とは異なる。ミヤオ族の三つの方言集団は楓香樹を「母なる樹」と呼ぶことで共通する。黔東南の巴拉河流域では楓香樹を母親の尊称のギメ（gid mais句芒）と呼ぶ「李国章 一〇〇六・三五」。メは母親を意味する。但し、長裙苗はトウマン（det mangx）、短裙苗はタオマン（dao mangx）と呼ぶ。

(14) 雷公は雷神であり、オンドリの姿で現れるという伝承は、中国西南部の諸民族に伝わっており、原初の洪水と兄妹婚を導き出す役割を果たすことについては、「百田 一九九九・九二・一一六」を参照されたい。射日神話では、太陽が射落とされた話の後に、オンドリが太陽を呼び戻す話が語られるなど太陽・鳥・東方が結びつく。なお、村松一弥による優れたミヤオ族の口頭伝承の翻訳は、現場の雰囲気を再現している「村松（編訳）一九七四」。

(15) ノンニウの起源については様々な伝承があるが、燕宝の報告「燕宝 一九八〇」では、人類始祖のチャンヤンが、土地を耕して子孫を繁栄させていたが、ある年に突然に疫病がはやつて多くの人々が亡くなり、別の年には大旱魃が起つて、収穫がなくなつた。チャンヤンは祖先を祀らなかつたので、怒つて災害をもたらしたと考えて、牛を殺してメイパンメイリュウを祀り、安寧と幸福を願つたのが始まりとされる。

(16) 貴州省黔南の小脳村ではノンニウの時に、祖先が水牛の角をつけた傘の形の被り物をつけて現れる。祖先が移動に用いた傘を再現するのである。広西壮族自治区融水自治県の村々では仮面をかぶった祖先のモウコウやマンガオが村を訪問する。古い生活を再現して見せる場合もある「鈴木 一九九四」。

(17) 漢族の祖先祭祀では、祖先への供物は祭壇の上位に置くので、ミヤオ族の地面に置く方式には違和感がある。これが

「野蛮」「未開」と見なされ、差別へと繋がる遠因となる。

- (18) 「野蛮」「未開」と見なされ、差別へと繋がる遠因となる。
- (19) ノンニヤン（苗年）を巨大化したのが十三年目ごとの祖先祭祀のノンニウであった。いずれの祖先祭祀にも餅、糯米飯、糯米酒が捧げられ、祖先伝来の飲食物であることを髪髪させる。苗年では旧十月の丑日は豚を殺す日、寅日は糯米の餅を搗いて供える日、卯日が年越しで夜の十二時過ぎに祖先を迎え、辰日は年初で豚と餅を供えて祖先を祀る。銅鼓を叩いて祖先を招く。卯日を年越しに選ぶ理由は日の出の方位で東方にあたることと、東方は祖先の来た故地があること、兎（卯）が子どもを孕みやすいので豊穰多産を願う意味が籠められる。他方、寅日に豚と鶏を殺し、卯日は餅搗き、辰日を初日にする村もある。その理由は龍を村の守護神とする意識が強いからだという。龍(vongx)は大地に潜む地靈で、水脈を支配するとされ、漢族の風水による龍脈の思想の影響もあるがミヤオ族の独自色が強い。いずれにせよ、祭りの中核は祖先祭祀である。苗年の時期には結婚式が多いが、その際にも花婿の家、花嫁の家で祖先を祀る。かつて東方の海辺や河辺に住んでいた時の常食であつたとされる魚(nail)を供物として捧げる。ノンニヤンと並ぶ重要な農耕儀礼は稻の田植え後の成長期に行われる旧六月頃の吃新節(nongx mol)で祖先を祀るのは重要な行事である。

- (20) 日常に村落で頻繁に行われる儀礼も神話に由来する。人間の邪魔をする精靈であるガオシン(kho hxen告辛)に供物を捧げて不幸や問題の解決を願うガニユナオで、神話に根拠がある。ガニユナオは「くちばし」を意味し、儀礼の目的は「饒舌な精靈」を家や村から駆除することで、漢語は「打口嘴」という「陶冶」<sup>一九八三・一三五</sup>二〇〇八・二八。ガオシンは古歌で歌われる神靈のシャンリヤン(xang liang香両)が土地を耕作した時に使った水牛を殺して食べた後に捨てた牛の骨「馬学良・今日」(編)<sup>一九八三・一三五</sup>が化けた精靈のルミン(Lu Men饒舌鬼)であるという。陶冶の調査では、雷山県の「短裙苗」では、ガオシンは祖先たちの移動と一緒にについてきていつもおしゃべりをして邪魔をするので祀り鎮めた「陶冶」<sup>一九八〇八・一一八〇一二三</sup>。その由来を語る古歌も伝えられている。
- (21) 貴州省擺榜郷の報告では、天と同じになる高さの竹林があり、竹の上で天人の楽しげな祭りを見物した人々が、蘆笙の吹き方と蘆笙舞の舞い方を学んで天に昇ろうとしたら、竹を天人が低くした。しかし、結局は天上の祭りを地上に移したという〔蘆笙和蘆笙舞的來歴〕『南風』一九八七年第六期。
- (22) 布依族でも銅鼓の管理は厳重で、葬儀や祭祀、正月という特定の時期でなければ管理場所から出して見せないという処も多い。
- 黔東南の大規模な祖先祭祀のノンニウについては、長裙苗の場合は施洞〔廷貴・酒素 一九八〇〕と丹寨〔潘光華

一九八二」の事例が詳しい。各地の報告があつて内容も異なる「楊春義 二〇〇四。楊培德 二〇〇二」。一九八〇年代に復活した所も多い。

(23) 非物質文化に関する資料集も出版された「黔東南苗族侗族自治州文化局(編) 二〇〇七、二〇〇八」。

(24) 世界遺産の制度はユネスコが一九七二年に開始し、中国は一九八五年に世界遺産条約に加盟した。貴州省の世界遺産は、荔波が二〇〇七年に「中国南方カルスト」として、雲南省石林、四川省武隆と共に登録された。

(25) 清末の章炳麟は苗族は古代の三苗の末裔ではないと主張する「非三苗説」をとり、文献上現れる「髦」あるいは「<sup>マウ</sup>髦」(同音異字)に源流を求めた「凌純声・芮逸夫一九四七・四」が引く、章炳麟『太炎文錄』「初編別錄二」(一九一四)の主張である。一九三三年に湘西苗族を調査した凌純声・芮逸夫も同じ見解で「凌純声・芮逸夫一九四七・二」(一〇)、三苗は炎帝末裔の姜姓の統治する国名で種族名ではないという。主要な民は九黎で、九黎の君主は少昊の時は蚩尤、堯の時は苗民で、蚩尤と苗民は異なる時代の統治者だという。三苗の君主と民は同族ではない。現在の苗族は、西周初年に武王が討つた髦人(髦人)の後裔だとする。髦は山西・河南から巴・蜀(四川)に移り、越巂(四川南部)から貴州に入つて、ムン(mun)の苗族になつたとする。蚩尤と苗族は無関係となる。

(26) 『書經』「呂刑」に「三苗、九黎之後。蓋黎与苗、南蛮之名、今日猶然」とある。

(27) 『禮記』「衣疏」が引く鄭注『甫刑』に「苗民、謂九黎之君也。九黎之君子少昊氏衰、而棄善道、上効蚩尤重刑。必变九黎言苗民者。有苗、九黎之後。顓頊代少昊、誅九黎、分流其子孫、為居于西裔者三苗」とある。

(28) 苗族と古代の楚との類縁関係の考察は「李建国・蔣南華 一九九六」をはじめ数多い。屈原の『楚辭』「九歌」を苗族や侗族の歌謡から読解する試みもある「林河 一九九〇」。

(29) 『史記』「五帝本紀」では「三苗在江淮荊州、數為亂」、「呉起傳」では「三苗氏左洞庭右彭蠡」と記されている。時代は下がるが、明代の田汝成『炎徼記聞』卷四に「苗人、古三苗之裔也」、『貴州名勝志』引く楊漁『滇程記』に「苗者、三苗之裔」など三苗と関連付ける説は、明代に始まり清代の考証家の説として流布する。蚩尤まで遡る説はさほど顯著ではなかつた。

(30) 沔江付近の居住民、五溪蛮に関する宋代の朱輔『渙溪叢笑』(十二世紀末)の記載を根拠とする。

(31) 原文「頃在湖南、見說溪峒蠻猺。略有四種、曰獫、曰狹、曰狹、而其最輕捷者曰貓。近年數出剽劫、爲邊患者、多此

種也。豈三苗氏之遺民乎。古字少而多通用、然則所謂三苗者亦當正作貓字耳。」である。『朱子語類』卷七八「尚書」には「三苗、想只是如今之溪峒相似、溪峒有數種、一種謂之貓、未必非三苗之後也。史中說三苗之國、左洞庭、右彭蠡、在今湖北江西之界、其地亦甚闊矣」とある。

(32) 『元史』では表記については、「貓」「猫」から徐々に「苗」へと移行しているが、「貓蠻」「苗蠻」とも記され、差別意識は残り続ける。

(33) 一九九四年八月二十三日に発表された「愛國主義教育実施綱領」であり、「中華民族は豊かなる愛國主義の榮光ある伝統を持った偉大な民族である」とされ、愛國主義教育施設の設定が始まつた。

(34) 正確には愛國主義はナショナリズムとは異なる。一九九四年以後、大きく性格を変えた。清朝時代の中国では西歐列強への反抗、中華民国では植民地勢力への抵抗の意味であつたが、中華人民共和国では革命の実践へと変容し、改革開放以後は徐々に民族統合へと意味を変えた。一九九〇年代には、「中華民族」の強調、多元一体論、民族団結の実現など、漢族中心のナショナリズムの様相を濃くする。近年は一九八八年に人類学者の費孝通が提示した「中華民族多元一体格局」の影響が大きい「費孝通（編）一九八九」。

(35) 『史記』「五帝本紀」は黄帝を歴史の初めに据え、炎帝と阪泉の野で戦つて勝利し、その後に炎帝の子孫の蚩尤と戦つて勝利して、神農氏に代わつて天下を取つたとされる。神農氏と炎帝は同系、あるいは別系だと異説があり、神話は錯綜している。

(36) 蚩尤がミヤオ族の始祖であるという説を初めて明確にのべたのは、清朝末期の政治家、梁啓超であるが、根拠に乏しく、さほど普及はしなかつた「梁啓超 一九〇一、一九〇五」。

(37) 蚩尤と炎黄二帝に関する考察は「楊志強 二〇〇七」に詳しい。

(38) 『苗楚文化研究』「李建国・蔣南華 一九九六」は、蚩尤を苗族の祖先とする主張は繰り広げていない。『貴州古代民族關係史』「侯紹庄・史繼忠・翁家烈 一九九二」や『苗族歴史探考』「伍新福 一九九二」は蚩尤に触れない。従つて、「蚩尤始祖」の言説は、李廷貴を中心とする人々の主張が反映していると推定される。『中国苗族通史』「伍新福 一九九九」で「蚩尤始祖」は定説化している。

(39) 「格蚩爺老」ともいう。出典は「楊漢先 一九八〇」で、これ以後にこの文献を引用する。たまたま現地語の人名の一部を「蚩」と音写したことで、蚩尤との繋がりが説かれることになつた。なお、楊漢先は一九四〇年代の「大花苗」

の調査で、「蚩尤元老が力沐平原で戦い、泊水を渡つて南下した」という『戦時歌』を紹介している「楊漢先一九四二」。当時の石門坎付近でこのような蚩尤伝説が伝えられていたのか、それとも楊漢先による意訳・音通訳なんか確かめるすべはない。「楊漢先一九八〇」の報告は、その後に拡大解釈され、燕宝は黔西北の英雄「赤炎」が史詩『涿鹿之戰』中で「格蚩爺老」（格赤炎老）として敬愛されていて蚩尤と同じだという説を提示し「燕宝一九八八..二三八」、過竹は「格」は敬称で「尊敬する」、蚩爺は赤炎（炎帝）と同じで、「老」は首領であると展開した「過竹一九八八..一六二..一六三」。また、黔西北の威寧と雲南の滇東北の楊姓の苗族は蚩尤を祖先として祀り、苗の自称名は「明」で、父子連名で「蚩」の名を組み込み蚩尤との繋がりを表すと述べている。一方、李廷貴らは『川南黔西北苗族社会歴史調査資料』（貴州省民族研究所）を引き、黔西北や川南に蚩尤廟があつて崇拜していると報告しているが「李廷貴・張山・周光大（主編）一九九六・一九」、確認は出来ない。格蚩爺老に関する話は、中国民間文芸研究会貴州分会（編）『民間文学資料』第一六集に収録され、後に「安順地区民族事務委員会古籍整理辦公室（編）一九八九」として公刊されているが、原資料の吟味が不可欠である。多くの記述は原資料ではなく孫引きであり、『苗族簡史』「△苗族簡史▽編寫組一九八五..三」を根拠とすることも多いので注意が必要である。

(40) 伍新福は一九八七年十月に威寧県で苗族の集住地区の龍街の老人を訪ねて以下のような話を聞いたと報告している。祖先の格蚩爺老の時代には黃河流域に住んでいたが、戦いに敗れて「大江」（長江か）の畔に移り、三つの集團に分かれて城を築いて勢いが強かつた。その後、長期の戦争で「大江」を渡り、桃の花の多い地方（湖南省桃源。武陵地区か）に来て少し住んで貴州に入り、水西へ来て、黔西北（赫章、威寧）と滇東北（彝良）に一分したという「伍新福一九九九..九五」。この話は、現在では蚩尤に結びつけられて解釈されている「威寧彝族回族苗族自治県民族事務委員会（編）一九九七..一九四..一九五」。龍街は彝族の勢力が強く、回族、漢族、ブイ族などが雜居し、苗族の勢力は弱く、基督教徒の数も多い。一九五九年の調査では格蚩爺老の記述はない「中国科学院貴州分院民族研究所（編）一九六..三」。

(41) 本書の原型は一九六三年に内部出版された『苗族簡史簡志合編』で、公開まで二十年以上の歳月を要した。

(42) 清代の苗族の蜂起の首領として名高い。台江県南省鄉翁崗下寨に道光三年（一八二三）に生まれ、本姓は李、名はオンボ（Xongt Bod兄波）、父の名は李波良で、秀眉は苗語のオンミ（Xongt Mil）の音訳、咸豐五年（一八五五）に蜂起し同治十一年（一八七二）に捕虜となつて殺害された。

- (43) 政府が主催で一九九五年九月に開催された「全国首届涿鹿炎黃蚩三祖文化學術研討会」で蚩尤が炎帝や黃帝と共に「中華始祖」の地位にあると認められ、三祖堂の建設が決定された。一九九七年十月四日に三祖堂は竣工し、中央に黃帝（軒轅）、左に炎帝（炎姜）、右に蚩尤の三尊像を安置している。
- (44) 同時開催された学術討論会で挨拶したのは貴州省苗学会常務副会長の李廷貴、落成記念の祝辞は「貴州省苗学会」会長の王朝文（元貴州省長、全国人民代表大会委員）であった。
- (45) HPによる。[http://www.he.xinhuanet.com/news/2009-08/09/content\\_17403128.htm](http://www.he.xinhuanet.com/news/2009-08/09/content_17403128.htm)（最終アクセス二〇一〇年五月十三日）。
- (46) 苗族を漢族と対等とするだけでなく、より古い先住民説とする説も登場している。
- (47) 『苗族史詩』「犁耙大地」に苗族はなぜ文字を持たなかつたのかについて、楓香樹の種を植える時に使つた鋤が牡牛に、そして岩に変じて、紙と本を飲み込んでしまつたからだと歌われているが〔馬學良・今旦（編）一九八三・一五〇〕、口頭伝承は権威付けには使われない。また、李廷貴は一九五六年に収集した資料で漢族と苗族は兄弟で共に南方に向かつた時に河を渡ることになり、漢族は漢字の本を頭に載せていたが、苗族は口にくわえていて深みに差し掛かつたときがあわてて飲み込んでしまつた。それ以来苗族は歴史を頭の中に記憶して説明するようになり、漢族は書かれたものを使うことになつたという。苗族がなぜ文字を持たないのかを正当化する言説で〔Schein 2000:42-43〕、漢族への対抗言説であるとも言える。文字の喪失伝承は、一九三〇年代に威寧県石門坎の「花苗」でも語られ〔吉開 二〇一〇・一一六〕、同系統のモンの難民の間でも同様の伝承がある。
- (48) 国民国家の周縁の位置付けに関する政治学からの考察は、「毛里 一九九八」に詳しい。
- (49) この三種の他にも始祖神話「巴氏廩君の妖女退治譚」や「板楯蛮の白虎退治譚」がある。
- (50) 竹中生誕譚として知られ、東南アジアの少数民族との比較〔松本 一九五一〕、台湾原住民の類似〔三品 一九四三〕が論じられた。当時は、オーストロネジア語族の共通文化要素として考えられていた。
- (51) 九隆伝説は雲南の西部の保山や永勝県合慶村で口頭伝承として語られているが〔百田 二〇〇四：一〇一～一一一〕、時間の隔たりが大きく、古代からの歴史的連続性は確証できない。
- (52) 拘の実でつくった味噌、あるいは酢醤、酒も造る。
- (53) 貴州省西部の北盤江一帯の古称とされる。

(54) 夜郎の論考は数多い。概要としては「侯紹庄・鐘莉 一〇〇三」がある。

(55) 伝説上の皇帝で帝嚳、名は高辛という。『史記』五帝本紀によれば黄帝の長子・玄囂（少昊氏）の孫で、黄帝の曾孫に当たる。

(56) 古代中国の西戎の一つで、殷・周・春秋の時代に陝西省方面で勢力を誇った。秦に圧迫されて衰えたとされる。

(57) 梅山の史料は『宋史』卷一六「神宗紀」に「熙寧五年十一月、<sup>⋮</sup>章惇開梅山、置安化縣」、卷四九四「梅山峒蠻」、卷四七一「章惇傳」に記され、開梅山は、北宋が熙寧五年（一〇七二）が徭蠻に対処した歴史的な史実である「饒宗頤一九八七・一六〇・一六二」。

(58) 名称は多様で、評皇券牒や過山榜の他にも盤古皇聖牒、過山牒、白錄敕帖、瑤人榜文、祖途來歴など二十種の名称があるという「黃鉉 一九八八・四六」。この文書は秘蔵されていて外部の者に見せることはほとんどなく調査は難しい。

(59) 貴州省従江県斗里郷台里村高留組の盤家に伝わる『過山榜』は詳細な移動経路を記している。原文は「田畑・金丸一九九五二一五〇二一六」に翻刻された。拝見にあたっては鄭重な拝礼が行われ、保管場所は秘密とされた。内容は、盤古聖皇の天地開闢に始まり、その六男六女が平王によつて山林での居住を許可され、十二姓を形成して、洪水を乗り越えて各地を移動した。焼畑（刀耕火種）によつて山を切り開く許可と租税の免除が券牒の榜文として記され、景定元年四月八日の日付がある。記載は洪武五年（一三七二）とあるが、明代の記録ではない。盤瓠の名称や犬祖神話は記されていない。

(60) ベトナムでヤオ族と同系統の人々はマン（蠻族）と呼ばれ、慶應義塾大学の松本信廣は、一九三三年にハノイのフランス極東学院を訪問し、書籍集成「安南本」の中にトンキン（Tonking）の山地に居住していた蠻族の所有の『諒山省平州蠻書』所収の小冊子「世代源流刀耕火種、評皇卷牒」に盤瓠伝説の記録を発見して報告し「松本 一九四二」、後に文書の目録を作成した「松本 一九四三」。洪水伝説に注目してミヤオ族との類縁性を示唆している「松本一九四八」。山本達郎もパリのアジア協会（Société Asiatique）のマスペロ（Maspero,H）教授の収集本を「山閥簿」として紹介して、盤瓠伝説と洪水伝説を分析した「山本 一九五五」。蠻族はベトナム北部のダオ族（dao, 以前はザオzao）にあたる「菊池 一九八九・五五・五九」。

(61) 『瑤人文書』は一九七〇年十二月に上智大学教授白鳥芳郎が調査した時に発見した。この時の収集文書は、評皇券牒、家先单、超度書、大堂魂像（十八神像）など多数に上る。白鳥芳郎、竹村卓一の研究は、吉野晃によつて引き継がれて

いる。

(62) タイの文書では、卷頭に「景定禪」とあり、「元年」という表記ではない。中国では「景定元年」と記載されたものが多い。

(63) 中国国内で発見された一〇〇以上の『過山榜』は湖南、廣西、廣東の所在で、雲南は一件のみである『瑤族『過山榜』選編』〔《過山榜》編輯組（編）一九八四〕。

(64) 実際に大海を渡つたのではなく、故地に近い洞庭湖を渡つて移住した記憶が伝えられたのではないかと推定されている。

(65) 藍靛とは木綿に藍染する技法に優れていたことに由来する呼称である。

(66) (67) 一九七五年以降、ラオスから脱出して政治難民となつたヤオ族の支系のユーミエンがアメリカ、カナダ、フランスなどに定住して、相互に国を超えたネットワークを構築しつつある。

貴州省黔東南施洞の龍船祭では山の龍は山神、川の龍は水神で、双方の合体が意図される。

(68) (69) (70) (71) (72) (73) 金秀の状況、特に盤瑤については、「胡起望・范宏貴 一九八三」が詳しい。筆者の報告「鈴木 一九八八」も参照されたい。

ミエンの呼称の起源は、漢族からの他称である「蛮」に由来していき可能がある。

ケムは山、ティは下、ムンは人の意味である。

(71) (70) (69) ベトナムやラオスでランテン・ダオ（藍靛瑤、Lantien Dao）と呼ばれる人々と共に通する「菊池 一九八九・五八・六〇」。自称はムンである。

茶山瑤は髪の毛の前方で結び、花藍瑤は後方で結ぶ。拗瑤は頭の頂点で結ぶという。

(72) (73) 最終的に毎年陰曆十月十六日に盤王節を行うという決定は一九八四年八月十七日から八月二十日まで南寧で開催された「全国瑤族幹部代表座談会」においてであつた。新しい第一回盤王節は一九八五年一一月二十七日（旧曆一〇月一六日）に金秀で行われた。百四十人ほどの参加者で、招待客には全国政治協商會議副主席で一九三〇年代にヤオ族の調査を行つた人類学者の費孝通も呼ばれていた。功德橋をかけ盤王の大きな画像が掲げられた「蘇勝興 一九九〇・二二五・二二九」。行事の内容は黄泥鼓舞、狩獵舞、耕山舞、白馬舞、出兵收兵舞、釣魚舞、捉龜舞、花王舞、双刀舞、招兵舞、女游舞、三元舞など三十演目であつたが、「盤王歌」を歌うことは不可とされた。恐らくまだ迷信活動として制限が加えられていたためであろう。

- (74) 八排瑤といい盤瑤と並ぶ典型的なユーミエンである。広東省西北部の珠江流域に住み、「深山瑤」に属するとされ、海拔高度の高い急峻な尾根筋や山頂に居住して定着している。「排」とは集落のことで住み着いた時に八ヶ所の集落を形成したことに由来する。自らがヤオ族の正統だという強い自負を持つ「胡耐安 一九九六・一八六」。
- (75) 千家峒の調査については、「鈴木 二〇〇一b」に報告を載せた。同行した百田弥栄子の記録もある「百田 二〇〇〇」。
- (76) パーリ語はディープ (dīp)、サンスクリット語はドヴィーパ (dvīpa) で、島を意味する。当時はサンスクリット語でランカードヴィーパ (Lankādvīpa) と呼ばれていた。
- (77) 日本語訳は大正新脩大藏經のうち、『南伝大藏經』第六〇巻「島王統史・大王統史」として訳出されている（高楠博士功績記念会訳編、一九四〇・再版、大藏出版、一九七四）。
- (78) 現在は散逸し、マハーヴァンサ・ティカ (Mahāvamsa Tikā) などを介して類推している。
- (79) マハーバーラタやラーマーヤナと比べて史実との照合が容易である。アヌラーダプラの遺跡の年代確定が本書で可能になった。アレクサンдрロス王の後継の王国で、西方のシリヤにあつたセレウコス朝（紀元前三二二年～紀元前六三年）との交渉も推定できる。元の史料はアシヨーカ王の死の際に収集されたものではないかという指摘もある。
- (80) 上座部仏教は紀元前六二四～五四四年説、大乗仏教は紀元前五六六～四八年説（『衆聖点記』）をとる。中村元は紀元前四六三から三八三年説をとる。入滅はアシヨーカ王の即位年の二一八年前という記録があるが、即位年を確定できない「平川 一九七四」。
- (81) 北インドのジエータヴァナ・ヴィハーラ（祇園精舎）になぞらえた。
- (82) 現在のサバラガムワ州のスリー・パーダ（聖なる足跡）で、足跡に因みアダムズピークとも呼ばれる。足跡については、アダム、聖トーマス、シヴア、仏陀など諸説ある。
- (83) 僧侶が行う仏教儀礼のピリット (pirit) と類似する。儀礼空間の中央には水瓶が据えられている。魔物からの防御を意図する護呪經典を唱えて、僧侶の腕から信者へと糸を結び付けて經文の功力を得て、最後は糸を切つて、經文の力を得た聖水がまかれる。
- (84) ギリシャのストラボン（紀元前六三～二五）の『地説』ではタンバパンニが訛ったタプロベーン (Taprobane) としてランカー島が記述されている。

(85) ガマは村、プラは都を意味する。

これが現在のウエッダーの先祖だと後世の人々は解釈することになる。

(86) 現在のマンナルにあたると推定される。

(87) (88) アヌラーダプラ後期になると、碑文では仮陀の叔父のアミトーダナではなく、仮陀の父のスッドラーナと主張して、仮陀と近い系譜を作ろうとした〔叢内一二〇〇九・五二〕。

(89) (90) 北伝の大乗佛教系の文献や『大唐西域記』では弟とされる。

(91) (92) (93) 現在のアヌラーダプラ東方十三キロのミヒンタレー (Mihintale) にある。この地名はマヒンダの丘の意味である。現在でも同じである六月の満月にアヌラーダプラに多くの佛教徒が集まり、仮跡で祈りを捧げる。

(94) (95) (96) 現在では陰暦五月の満月の日には、各地で仮陀の生涯や前世譚 (ジャータカ) の絵が描かれた飾り物 (パンダ) を展示し、仮陀の生誕・成道・入滅を記念して祈りを捧げる。

(97) (98) (99) パーリは「聖典」の意味である。インド西部のギルナールの言語に最も近いとされ、アショーカ王の碑文が根拠となつていて、紀元前三世紀に遡る。

インドリヨーロッパ語族のインドリアーリア語派に属するとされる。

(100) (101) (102) 王室の「ライオンの旗」は、白地に赤のライオンが右前足で剣を持っている姿で描かれている。一九五一年に議会に提出されて承認された「国民の旗」は、右からシンハラ人、タミル人、マーラッカラ (ムスリム) を象徴するデザインからなる。中央から右には黄色のライオンが剣を持ち、下は赤地である。左側は全体の七分の一ずつを鬱金色の帯と緑色の帯がついて、タミル人とマーラッカラである。シンハラ人優位は変わらない。

(103) (104) (105) ダルマバラについての論考は数多いが、「杉本一二〇一二」が問題点を整理している。

(106) (107) (108) シーニガマについての報告や研究はさほど多くない。最初の研究は〔Obeyesekere 1975〕で社会変動と儀礼の関係を考察している。その後、一九八二年と一九八四年に筆者が調査して考察を加えた〔鈴木 一九九六〕。更に一〇年後、フェッデマ [Feddema 1997] が調査している。のろいを個人的に依頼する場合、カツタンディヤーと呼ばれる惡靈祓師に頼むことが多いが、シーニガマでは神殿の儀礼を務めるカプラーラが担当する。惡靈祓いのろいの機能については、カッ

フェラー〔Kapferer 1987〕の記述が詳しく述べると違いがわかる。

儀礼ではウアス・ドスと二字熟語が多用され、ドーサは複数形のドスが使われる。

『マハーヴァンサ』第七章六〇節に見える。

ウェッダーについては、「鈴木 一一〇〇八」に詳細を記してある。

高地シンハラのコホンバー・カンカリヤ儀礼の由来譚と類似する。十二神も祀る。

シニガマにやつてきたデウォルは、在地の女神、パッティニに阻止されるが、防御の火を乗り越えて上陸する。人々、パッティニは天然痘など伝染病をもたらす女神で、デウォルの暴力的な性格を分有しているとも言える。パッティニについては「鈴木 二〇一二」を参照されたい。

(99)  
(100)  
(101)  
(102)  
(103)