

〈研究ノート〉

ムンダ民族誌ノート(2)

——農耕民・狩猟採集民・職人

長 田 俊 樹

はじめに

筆者は『日本研究』第9集で、「ムンダ民族誌ノート」を連載するにあたっての記述の枠組みについて述べた。そのさい、こうした理論的な枠組みとはべつに、ムンダ人が古くから稲作をおこなっていたことを言語学的に証明した Zide & Zide (1973, 1976) の研究をつぎのように紹介した。⁽¹⁾

ムンダ人がいつ頃から稲作を行っていたのかよくわかっていないが、きわめて古い時期に遡れることを言語学から論証した研究があるので、紹介しておきたい。Zide & Zide (1973, 1976) はムンダ諸語の農耕に関する語彙を比較し語彙の多くは借用語ではなく、ムンダ祖語に遡れることを言語学の比較方法に則って証明した。歴史的にみると、ムンダ祖語の時代とは Zide & Zide (1973: 1) によれば3500年前であるという。すなわちムンダ人の祖先は3500年前には農耕を行っていたことになる。現在、ムンダ諸語の話し手のなかには、ビルホル人のように狩猟採集生活を行っている人々もいるが、彼らの祖先も農耕を行っていたというのが、Zide & Zide 説の要旨である (長田1993: 262)。

また、筆者はこの紹介にくわえて、(注6) でつぎのような補足をおこなった。

Zide & Zide (1976: 1330) は狩猟から農耕への移行モデルに逆行した例として、ミンダナオ島の Stoneage Tasaday 人をあげている。彼らは500年前に分派しジャングルに逃げ込み、農耕を捨て、狩猟採集民になった明らかな根拠があるという (長田1993: 243)。

うえにあげた論点のうち、まずムンダ人の祖先が農耕をおこなっていたという説については、すでに別稿 (長田1995a) で、稲作技術の系譜や農耕語彙の比較からムンダ祖語の時代にとどまらず、オーストロアジア祖語の時代にすでに稲作をおこなっていたことをくわしく

論証した。したがって、この Zide & Zide の説はいまやゆるぎないものとなったと確信している。

ところが、(注6) であげた狩猟から農耕へという、いわば発展段階モデルに逆行する例となるはずの Stoneage Tasaday 人について、広島修道大学の高田峰夫氏から「人類学会ではかなり疑問視する声が強い」とのご指摘があった。また、具体的な資料として Stoneage Tasaday 人をめぐる論争をまとめた本⁽²⁾についてもご教示くださった。そこで、この論争が今後どう展開するかはべつにして、はたしてビルホル人を農耕民から狩猟採集民へと移行した例とあえて強調する必要があるのか、という疑問がしだいに頭をもたげてきた。そして、その疑問に答えるのが小論のおもな目的である。

では、その疑問にどう答えていくのか。まず、さいしょにムンダ語族の系統樹をしめす。そして、ビルホル人の通時的な問題点をはっきりさせることから始めたい。そこで同様の問題がビルホル人のみならず、鍛冶屋のアスル人や竹細工職人のトゥリ人についても生じることが理解できるはずである。つまり、アスル人も、トゥリ人も、ビルホル人とともに、もともと農耕をおこなっていたのか、という問題が生じるのである。たしかに、狩猟採集民ビルホル人だけをとりあげると、発展段階説の反証のようにみえる。しかし、ビルホル人がたんなる狩猟採集民ではなく、ムンダ人はビルホル人を縄や紐をつくる職人とみていることも考慮すると、言語の系統樹モデルと職能集団との関係が問題となっていると考えてよからう。もう少し一般化して述べておこう。同じ系統に属する言語は、言語の系統樹モデルでは、共通祖語から分岐した姉妹関係と考えられている。そして、共通祖語の話し手であるプロト民族は単一民族であると考えられてきた。ここでの問題は、そのプロト民族の生業は一つであると考えer必要があるのか、という問いに還元できるのではないだろうか。

そうした前提を念頭において、共時的レベルで考えなおしてみよう。すると、ムンダ人とともに同じ村に住んでいる鍛冶職人 (Barae) や仕立て職人 (Peñae) といった、同じムンダ語をしゃべり、民族的にも相違しない人々がいることに気づく。このような職能集団がはたしてムンダ人とどのようなかわりをもっているのか。その関係をあきらかにすることによって、ビルホル人の問題解決の糸口を探りたい。つぎに通時的な問題を扱う。通時の問題を論じるまえに、まずムンダ社会とビルホル社会がいかに共通の要素をもっているかについて述べる。そして、この共通要素のうち、狩猟採集と農耕の問題にだけしぼって考えてみる。そうすれば、すぐにどちらにも共通の儀礼的狩猟がみられることがわかる。この儀礼的狩猟は農耕の予祝儀礼とみなされている。しかしながら、狩猟採集民であるビルホル人にもこの儀礼的狩猟がみられるという興味深い事実がある。このことは、現在はほとんど接触を持たないムンダ人とビルホル人もそう遠くない過去には、ムンダ人、サンタル人、ホー人などの共通の祖先が作るケルワリアン農耕社会の職能集団として生活空間を共有していたのではないかと推測できるのである。つまり、ビルホル人にかんする結論はこの移行モデルの反証と

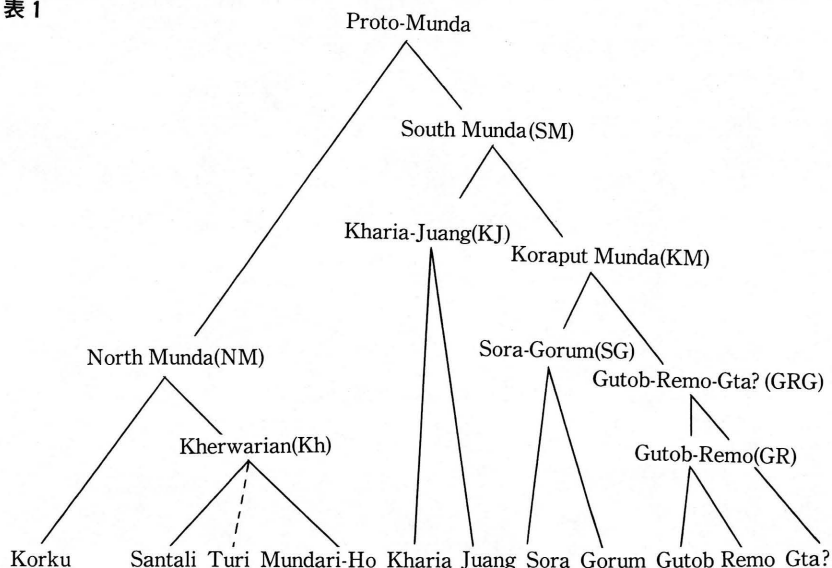
みなすことはできず、むしろ、ケルワリアン農耕社会の枠組みのなかでの職能集団と想定する方がより妥当なのではないか。また、この「ビルホル=職人」説はそのままアスル人やトウリ人にも適用できるのである。このように考えると、比較言語学が提示する系統樹モデルを生業の進化モデルとして、画一的にあてはめることが問題であることがはっきりするであろう。

本節のさいごに、ここで使用するデータについて述べておこう。とくにことわらないかぎり、ムンダ人についてのデータは筆者自身のフィールドデータである。また必要に応じて、EM (=Encyclopaedia Mundarica) を参照し、ビルホル人についてはおもに S. C. Roy (1925) を利用する。

1. ムンダ語族系統樹とビルホル人

Zide (1976 : 90) はつぎのようなムンダ語族の系統樹をしめしている (表1 参照)。

表 1



なお問題のビルホル語がこの系統樹には登場していない。ビルホル語は、ムンダ語・ホー語グループに属する。このグループにはビルホル語以外に、さらにアスル語、コルワ語がくわえられる。

この系統樹を説明しておこう。現在、オリッサ州コラプト県を中心に話されているグタ語 (Gta?)、レモ語 (Remo)、グトブ語 (Gutob)、ソーラー語 (Sora)、ゴルム語 (Gorum) は時代をさかのぼると、コラプト・ムンダ祖語 (Proto-Koraput Munda) という一つの言語から分岐したことをしめす。そして、さらにさかのぼると、ビハール州グムラー県を中心に話されているカリア語 (K^haria) とオリッサ州デンカーナール県を中心に話されているジュア

ング語 (Juag) と源を同じくする南ムンダ祖語 (Proto-South Munda) の時代となることをしめしている。一方、現在ビハール州南部を中心に話されているサンタル語 (Santali)、トゥリ語 (Turi)、ムンダ語 (Mundari)、ホー語 (Ho)、ビルホル語 (Birhor)、アスル語 (Asuri)、コルワ語 (Korwa) はケルワリアン祖語 (Proto-Kherwarian) から分岐し、さらにさかのぼると、マディヤ・プラデシュ州で話されているコルク語 (Korku) と分岐する以前の北ムンダ祖語 (Proto-North Munda) の時代となる。そして、南ムンダ祖語と北ムンダ祖語はムンダ祖語 (Proto-Munda) からわかれた。以上がこの表1のしめすところである。

さて、いまここで問題となっているのはつぎのようなことである。うえでしめしたムンダ祖語の時代に、すでに稲作を中心とする農耕がおこなわれていた。それはムンダ語族の農耕語彙の比較からあきらかである。これについては、すでに Zide & Zide (1973, 1976) の研究がある。また、筆者自身も検討をくわえた結果、ムンダ祖語時代の原ムンダ人は農耕をおこなっていたということが証明できたと考えている (長田1995a)。そうすると、もちろん北ムンダ祖語の時代にも、ケルワリアン祖語の時代にも農耕がおこなわれていたことになる。ところが、現在ケルワリアン諸語の話し手のうち、農耕に従事していない人々がいる。それは狩猟採集民であるビルホル人、鍛冶職人のアスル人、そして竹細工職人のトゥリ人である。とくに、狩猟採集を生業とするビルホル人については、一般に考えられている狩猟採集から農耕へという進化のプロセスに逆行している例として Zide & Zide (1976: 1330) は紹介した。しかし、こうした進化とかかわるような解釈ははたして必要なのであろうか。その疑問にこれから答えていきたい。

ここでは問題をケルワリアン諸語についてだけみていきたい。まず、みておかなければならないのは話者人口である。下の表2は1961年のセンサスによる。これをみると、ここで問題となっているビルホル人やアスル人の話者人口が極端に少ないことがわかる。ただし、トゥリ人についてはトゥリ語の話者人口のデータはない。じつは、ムンダ語系のトゥリ語を話す人がどれほどいるのかはわからないのが現状である。そこで、カースト別人口統計を使って、ビハール州のトゥリ・カースト人口をしめす。したがって、表2のトゥリ語の数が多くなっているが、正確な話者人口ではないことをお断りしておく。

表2

サンタル語 (Santali)	3,130,829
ムンダ語 (Mundari)	736,524
ホー語 (Ho)	648,066
コルワ語 (Korwa)	17,720
トゥリ語 (Turi)	133,137

アスル語 (Asuri)	4,540
ビルホル語 (Birhor)	590

つぎに指摘しておかなければならないのは、これらケルワリアン諸語は単語をくらべても、形態論的特徴をくらべても非常に似ていることである。ムンダ語・ホー語グループとサンタル語で母音音素の数がことなる。それがこの二つのグループをわける基準の一つと考えられてきた。しかし、この違いはこの二つのグループの間にみられるのではない。峰岸はサンタル語のうちシンブーム方言の母音がサンタル・パルガナ方言とことなることを報告している (Minegishi 1990)。その結果、従来ケルワリアン祖語はサンタル語のサンタル・パルガナ方言と同じ母音体系をもっているとの説 (七母音説) が有力であったが、シンブーム方言はその説をくつがえすデータとなった。つまり、ムンダ語・ホー語がケルワリアン祖語の母音体系 (五母音) を継承し、サンタル語のサンタル・パルガナ方言はベンガル語の影響を受けて、五母音から七母音に発達したと考えられる (Osada 1996)。そう考えると、五母音と七母音の違いはたんなるサンタル語の方言差であって、ケルワリアン祖語からの分岐によって生じたものではないことがわかる。

そこで、ケルワリアン祖語と現在のケルワリアン諸語とを比較してみよう。おどろくべきことに、その差異はいくつかの音韻変化と若干の文法変化だけで、ほとんど変わらない。げんに、ケルワリアン諸語に属するサンタル語とムンダ語、あるいはビルホル語はおたがい十分コミュニケーションできるほどの差しかないのである。つまり、このことはケルワリアン祖語の時代はそんなに古くはないことをしめしている。したがって、ビルホル人やアスル人、そしてトゥリ人のそれぞれの祖先はケルワリアン祖語を話すサンタル人・ムンダ人・ホー人の祖先であるケルワリアン人から直接分岐したと考える必要はない。また生業についても、かれらの祖先は農耕をおこなっていたと考えるよりも、むしろいまと同じ生業をもっていたと考えるほうが自然である。

ではケルワリアン祖語の時代に、同じことば共同体 (Speech Community)⁽³⁾ の一員がことなった生業をもつことがはたしてありうるのであろうか。もちろん、現代日本社会を考えればわかるように、分業が不可避な社会では同じ言語を話す人々がことなった生業についているのはなんの不思議もない。しかし、西欧文明や都市文明を受け入れていない自給自足に近いムンダ社会にこうしたことがいえるのであろうか。その答えはいまのムンダ社会にみいだすことができる。現在のムンダ社会とケルワリアン祖語時代のケルワリアン社会を比較すると、後者が前者に移行する際、一方で工業化と都市化の波をもろにうけ、他方でキリスト教やヒンドゥー教の影響をうけて、急速な変化を遂げたことはまちがいない。しかし、こうした大きな流れにもかかわらず、そうした影響が比較的小さい地域では自給自足の度合いが高く、よりケルワリアン社会に近いムンダ社会がみいだされる。そうしたムンダ人だけが住む自給

自足的な生活をおこなっている山村においても、生業がことなる人々が住んでいる。それが鍛冶職人 (Barae) と仕立て職人 (Peñae) である。これら職人たちはムンダ語を話す。そして、ムンダ人と同じまつりをおこなう。しかし、独自の共同体を維持し、それぞれ内婚集団をなしている。いまの農耕を主体とするムンダ人とこうした職能集団との関係を見ることで、ケルワリアン祖語の時代の農耕民族ケルワリアン人と狩猟採集民族ビルホル人の祖先や鍛冶職人集団アスル人の祖先、そして竹細工職人集団トゥリ人の祖先の関係をさぐることができるのではなかろうか。

2. ムンダ人と共生する職能集団

2. 1. 鍛冶職人 (Barae)

筆者のフィールドであるケオラ村にはムンダ人だけが住んでいる。しかし、こうした村はむしろ珍しく、ムンダ人の村にはたいてい鍛冶職人が住んでいる。たとえば、ケオラ村から二キロほど離れたケオラディー村には鍛冶職人が十家族住んでいる。そして、ケオラ村の人々は農耕具など鉄器の製造や修理のためにはこのケオラディー村の鍛冶職人に依頼するのである。かれらはムンダ語だけを話す。そして、ムンダ人と同じまつりをおこなう。みためにはまったくムンダ人と変わりがない。ただし、社会的には若干の差別を受けている。ムンダ人は鍛冶職人が作った食事を家には持って帰らない。また、婚姻関係も結ばない。鍛冶職人の多くは土地を持たない。農耕には従事しない。こういうと、ヒンドゥー社会における鍛冶職人を想像されるであろう。インドの事情にくわしい人ならばごぞんじのように、ヒンドゥー社会では鍛冶職人は不可触民として差別されている。筆者は前回のムンダ民族誌ノートにおいて、ムンダ社会はヒンドゥー社会とことなり、平等意識が高いことを強調した (長田 1993: 247)。しかし、うえのような事実をならべると、そのムンダ社会においても、鍛冶職人はヒンドゥー社会と同様の差別扱いをうけているかのように思われるかもしれない。ところが、ヒンドゥー社会における鍛冶職人の地位とムンダ社会におけるそれとはあきらかな違いをもっている。まず、その違いをあきらかにしておきたい。

われわれ異邦人がヒンドゥー社会にはじめて接したときに一番おどろかされるのは、被差別者に対する露骨な差別待遇である。高いカーストの人々は平気で不可触民とみなす人々に、直接露骨な差別発言を繰り返す。インドに慣れたわれわれでさえ、心痛む光景である。ところが、こうした露骨な差別がムンダ社会ではほとんどみられない。もちろん、陰口はいくらでも聞く。そこで、筆者自身もまだムンダ社会をよく理解していなかった時期には、ヒンドゥー社会と同じ気分でこんな失敗をしたこともある。フィールドでインフォーマントのムンダ人と歩いていたときのことである。むこうから年配の男とその息子らしき男がやってきて、その人と挨拶を交わし、しばらく立ち止まって会話がはじまった。挨拶からはとくに何も感じなかったが、筆者はその会話の内容から鍛冶職人らしきものを感じとった。そこで、かれ

らとのわかれの挨拶を交わした直後、「かれらは鍛冶職人か」と何の気なしに聞いた。すると、「声が大きい。かれらに聞こえるじゃないか」と、そのムンダ人にひどくしかられたのである。つまり、挨拶や振舞い、そして会話など、外見からそれとわかるような鍛冶職人に対する差別はタブーなのである。

こうした鍛冶職人への待遇は徹底している。その後いろんなムンダの村をまわって、鍛冶職人と出会うことも多かった。しかし、これらは鍛冶職人であるとまわりのムンダ人からこっそり教えてもらうまで、その人が鍛冶職人であることに気がつかないこともしばしばあった。鍛冶職人は土地を持たず、農耕に従事しないとうえで述べた。それはあくまでも自分の土地を持たないことを意味し、ムンダ人の家に住み込んで作男 (**Dasi**) として農耕を手伝うことはよくみられる。家族同然で暮らす作男が他の村から来たムンダ人なのか、はたまた鍛冶職人なのか、よそ者にはほとんどわからないというのが村の現実なのである。たてまえからいえば、差別はまったく存在しないようにすらみえるのである。

表面的な平等関係は日常的な相互扶助をもたらす。ムンダ人は土地を持たない鍛冶職人に対する経済的援助として、米を支給し、一方、鍛冶職人は農耕に欠かせない犁先や鋤をはじめ、あらゆる鉄製品の供給と修理を無料でおこなうのである。一年の契約が終わったさいには、とくべつに鍛冶職人のために、酒も用意されるというもてなしようである。ムンダ人が鍛冶職人を同じ共同体を支えてくれる重要な一員とみなしていることはまちがいない。ムンダ人がよそ者をディクとよんでいることは前回の「ムンダ民族誌ノート」でくわしく説明した (長田1993: 256)。ところが、同じ共同体の一員である鍛冶職人はけっしてディクではない。ムンダ語では鍛冶職人は **Barae** とよばれ、ヒンドゥー社会の鍛冶職人である **Lohār** とは区別する。**Lohār** はディクであるが、**Barae** はディクではない。

日常生活、つまり「ケ」の場における平等的な待遇にくわえて、いわば「ハレ」の場であるまつりにも、鍛冶職人はムンダ人と同様に参加し、飲み歌うのである。たとえば、3月下旬から、4月中旬にかけて、ムンダ人の住む村々でおこなわれる「花祭」には鍛冶職人も参加する。花祭のクライマックスでは、村の広場で男と女が集まって、男たちが太鼓や笛を演奏し、女たちは手をくんで弧を描きながら踊り、かつ歌う。こうした歌謡と舞踊が一晚中繰り返される。その踊りの輪の中にはかならず鍛冶職人やつぎに述べる仕立て職人が参加する。ムンダ女性と手をくんで踊っている鍛冶職人の娘をはじめてみたときには、ヒンドゥー社会における鍛冶職人が不可触として扱われていることを思いだし、妙に感動したことをいまでも覚えている。また、こうしたまつりの踊り場は男女の出会いの場となる。踊りのために、よその村から男たちがやって来るのである。その男たちと恋に陥る女たちがどちらもムンダ人であるとは保証できない。

ここまで、ムンダ人と鍛冶職人の平等な関係ばかりを強調した。しかし、それはあくまでも表面的なものである。結婚という一大人生儀礼においてはおたがいの通婚は認められてい

ない。しかし、まつりの場で出会ってしまった男女はもう止められない。古今東西どんな社会でも、愛し合う男女を引き裂くのは容易なことではない。ムンダ社会と同様である。では、どうなるケースが多いのか。それはやはりムンダ人と鍛冶職人が周囲の反対を押し切って、結婚してしまうケースが圧倒的に多い。そうなると、そのムンダ人はその日から鍛冶職人と同様に扱われ、家からは勘当される。ただし、ムンダ男性と鍛冶職人の娘が結婚する場合は **Kanda** とよばれる儀礼をおこなえば、その男性はまたムンダ人として社会も認知してくれる。ただし、**Kanda** をおこなっても鍛冶職人の娘はムンダ人になれない。一方、ムンダ女性と鍛冶職人男性の結婚の場合ではこうした儀礼はなく、女性はムンダ人に戻ることはできない。**Kanda** には多額の金が必要で、金に余裕のある人でないとおこなえない。したがって、金に余裕のないムンダ人は鍛冶職人として、一生を終える。

極端な場合には、鍛冶職人と結婚しないのにみずから鍛冶職人になってしまう人もたまにいます。筆者はつぎのような話を聞いたことがある。あるギャンブル好きのムンダ人がいた。その男はギャンブルにのめりこんだあげく、自分の土地や家畜までも取られてしまった。村人はかれのおこないを苦々しくおもい、かれを村八分にした。その結果、その男は鍛冶職人に助けを求めた。そして、ついには鍛冶職人の一員として暮らすようになってしまったのだという。この人のようなケースはめったにはない。しかしながら、こうしたことを許す雰囲気はムンダ社会に存在することは特筆に値しよう。

さいごに、ムンダ人として生まれたのに、結婚などによって、鍛冶職人になってしまったケースはどれぐらいあるのか。じっさいにケオラディー村のケースをとりあげみておこう。すでに述べたように、ケオラディー村に十家族の鍛冶職人がいる。そのうち、なんと八家族までがもとはムンダ人であったという。このことはムンダ人と鍛冶職人カーストとがいかに密接であるかを如実にものがたっている。ムンダ人と鍛冶職人がそれぞれの内婚集団として存在していることはまちがいない。しかし、おたがいはディク社会とは違う、同じムンダ社会に共存し、ときには混じり合いながら生きていることはこれまでの記述からあきらかになったことと思う。とくに、言語学でいうことば共同体ということを見ると、同じことば共同体に属することは揺るぎのない事実である。共時的なレベルでのムンダ人と鍛冶職人の関係は、そのままケルワリアン社会におけるケルワリアン人とアスル人の関係で理解できるのではないかと筆者は考えるのである。

2. 2. 仕立て職人、およびその他の職能・芸能集団

鍛冶職人以外にも、伝統的なムンダ人の村に住んでいる職能集団として、仕立て職人 (**Peñae**) がいる。ただし、近年はムンダ語をしゃべり、見た目にもムンダ人と変わらない仕立て職人は減った。いまでは、ウィークリー・マーケットを中心に商いをするムスリム仕立て職人 (**Jolha**) やみためにもあきらかに非ムンダ的容姿をもつ、ヒンドゥー・カースト

に属する仕立て職人 (Suãnsi) が幅をきかせている。先日80歳ほどで亡くなったおばあさんによると、おばあさんの幼少期にはあちらこちらで、綿花 (Kadsom) の栽培がおこなわれていたという。そして、綿花から糸を紡いで、仕立て職人にもっていき、服を作ってもらったそうだ。しかし、こうした綿花の栽培はもうみられなくなった。それとともに、Songol-paria とよばれるムンダの伝統的な衣裳も姿を消した。そのかわりに、ウィークリー・マーケット (Piiti) からサリーやドティーを購入したり、ディク (よそ者) の仕立て職人に服を作ってもらったりし、ムンダことば共同体の一員としての仕立て職人は激減した。

それでも、キタハトゥ村 (Kitahatu) などにはいまでもムンダ語しか話せない仕立て職人が住んでいる。キタハトゥ村の仕立て職人は祭りの時の太鼓や踊りの腕を買われて、ムンダ人の民族ダンスグループの一員として活躍している。モスクワでのインド祭に参加したり、デリーでおこなわれる独立記念日のパレードに参加したり、かれが仕立て職人であることはまったく人に教えてもらうまではわからなかったほどである。

しかし、通時的な問題を考えるならば、どうも仕立て職人はムンダ社会にかなりあとから参加したようである。ここに「馬鹿な仕立て職人」という話がある。その話を EM や Jordan-Horstmann (1972) が報告している。それによると、仕立て職人が農業をしらないことを揶揄したモチーフが多い。このことは仕立て職人が古くから農耕社会の一員ではなかったことを示唆している。では、その話を紹介しておこう。テキストは EM (3339頁) のものを基本に、この EM のテキストとほぼ同じ内容の Jordan-Horstmann (1972 : 577-578) によるテキストも参考にし、ムンダ語から直接筆者が訳したものである。

あるムンダ人と仕立て職人が稲とサツマイモを一緒に育てた。サツマイモが収穫の時期を迎えたので、ムンダ人が仕立て職人に「上の方がいいか、下の方がいいか、好きな方をもっていってください」といったところ、青々とした葉をみて、「おれは上の方がいい」と返事をした。そして、仕立て職人は蔓と葉をもらい、ムンダ人はイモを手に入れた。それをみた仕立て職人は「しまった。失敗した。でも、まだ稲があるぞ。こんどはまちがいなく下の方をもらおうぞ」と独りごとを言った。そして、稲が実った。そこで、ムンダ人は「さあ、こんどはどっちを取るんだい」と聞いた。仕立て職人は「こんどは下を取るぞ。この前は失敗したからな」と返事した。それを聞いて、ムンダ人は稲を刈り取った。その後、仕立て職人は稲の根を掘ったが、何も出てこなかったとき。

この話以外にも、一連の「馬鹿な仕立て職人」という話がある。いずれも仕立て職人が農耕をしらないことからくる愚かなおこないを笑い話風にしたあげたものである。こうした話は鍛冶職人についてはない。また、鍛冶職人の方が仕立て職人に比べて人口も多く、ムンダ社会のなかでの重要性もずっと高い。これは農耕社会にとって、いかに鉄製品が不可欠

なものであるかをしめすとともに、つい50年ぐらい前まではムンダ人自身によって綿花が栽培されていたことを考えると、普段着はムンダ人が自分で縫っていて、仕立て職人はムンダ社会にいなかったのかもしれない、と推測できる。

ここまでは鍛冶職人と仕立て職人について述べてきた。この二つのカースト的集団以外にも、つぎのような人々がムンダ社会と接触を持っていたり、共存している。

(1) **Gāsi**

冠婚葬祭にやってきて、太鼓を打ち鳴らすミュージシャンたち。ムンダ人だけが住む地域にも、たとえばランドゥップ村のように若干住んでいる。しかし、大多数はヒンドゥー社会とともに住んでいる。

(2) **Ḍom**

Gāsi と同様に、冠婚葬祭に音楽を担当するほか、魚を獲って売り歩く。

(3) **Tili**

ヒンドゥーの油売りカーストの人たち。インド・アーリア語の **Teli** からの借用語。

(4) **Biruḥu**

ロープをおもに作る人々で、かれらこそがムンダ社会に残ったビルホル人である。

これらの人々は筆者のしるかぎり、**Biruḥu** 以外はムンダ語とインド・アーリア語族に属するナグプリ語の二言語併用者、または **Tili** などはナグプリ語だけしか話さない。そして、二言語併用者でも家ではナグプリ語を話すケースが多い。つまり、ムンダ語を母語とする人々は少ない。ムンダ人によると、**Ḍom** と **Tili** はディクとみなすようである。また **Gāsi** はムンダ社会の **Gāsi** とディク社会の **Gāsi** に二分される。前者はムンダ語が話せる人々をいい、後者はムンダ語が話せない人々を指す。しかし、**Biruḥu** はまちがいなくディクではない。ムンダ人の兄弟みたいな存在だという。じつは、言語学的にいてもこのことは証明できる。ケルワリアン祖語からムンダ語への歴史的変化をみると、**birhoḥo** > **biruḥu** > **biruḥu** 最初、二語であった **Bir hoḥo** 《森の人》が一語化する過程で、前の高母音 **i** に同化して、**o** が **u** に変化する。そして、母音間の **h** が落ちたという音変化が十分想定できるのである。

以上、同じことば共同体に住むということでは、ビルホル人だけで、このことはムンダ語史やケルワリアン語史を考えるうえで、大変重要な意味をもっているように思う。ビルホル人は、現在、おもにムンダ人の居住地域とはかなり離れたハザリバグ県を中心に住んでいる。それとはべつに、ムンダ人とともに住むビルホル人 (**Biruḥu**) がいて、かれらはロープ製作者として暮らしている。このことからつぎのことがいえる。もともと現在のビルホル人の祖先は同じケルワリアン共同体の一員であり、一部はケルワリアン共同体を離れ、一

部はケルワリアン人の子孫であるムンダ人とともに生活を続けたという想定ができるのである。

そこで、次節ではビルホル人に焦点をあて、ムンダ人との比較を通し、ムンダ人やサンタル人の祖先とともに、ケルワリアン社会を構成していたことを論証したい。

3. ビルホル人

3. 1. ビルホル人とムンダ人の比較

まず、ビルホル語とムンダ語の比較について述べておこう。すでに、筆者はビルホル語と他のケルワリアン諸語であるサンタル語、ムンダ語、ホー語との語彙比較をおこなった (Osada 1993)。そのなかで、つぎのような点を指摘した。

これまでの Linguistic Survey of India (1906) や S. C. Roy (1925) の記述によると、ビルホル語はサンタル語よりもムンダ語に近いといわれてきた。しかし、かならずしもそう断定はできない。たとえば、サンタル語で **ka** ムンダ語で **ta** の語形をもつ、進行アスペクト形はビルホル語では **ka** とサンタル語と同じである。ただし、筆者のビルホル語調査によると、ビルホル語でも **ta** をもつ地域があり、この進行アスペクト形による分類はそうかんたんにはいきそうにない。こうした問題は今後の調査によってはっきりさせる以外にはない。ただ、ビルホル語は母音間の **-h-** が落ちたムンダ語ハサダ方言や母音間の **-r-** が落ちたホー語などとくらべると、よりケルワリアン祖語に近い形を保っているということはいえる。つまり、ケルワリアン祖語の時代において、ビルホル人の祖先がサンタル人の祖先やムンダ人の祖先と共にケルワリアンことば共同体の一員であったことは、言語学的に言えば、疑いのない事実であるとだけは断言できよう。

では、ここで問題となっている生業についてみてみよう。ここまで、ムンダ人とともに住んでいるロープを作る職人としてのビルホル人を除けば、ビルホル人は狩猟採集を生業とする人々であると紹介してきた⁽⁴⁾。しかし、厳密に言えば、狩猟採集民であるビルホル人にもさらに、**Uthlu** とよばれる移動しながら狩猟採集をおこなう人々と、**Jaghi** とよばれる定住し、狩猟採集がメインであるが、一部では土地を持って農耕をおこなっている人々の二つのグループにわけることができる。後者についてはまつりや農耕儀礼といった点において、ムンダ人のそれとよく類似している。とくに、初穂儀礼の一つであるソソ・ボンガ儀礼と始食儀礼がその構成など多くの点で類似するのには驚く。たとえば、このソソ・ボンガ儀礼と始食儀礼は筆者のフィールドでは二日続けておこなわれる。それはジャギ・ビルホル人も同様である。また、ソソ・ボンガ儀礼ではアスル伝説が口誦され、始食儀礼において焼き米が捧げられるが、こうした点も S. C. Roy (1925 [1978] : 169-170) が記述するジャギ・ビルホル人と同じである。こうした酷似した農耕儀礼をみると、もともと共通の儀礼がケルワリアン祖語の時代に存在し、ビルホル人とムンダ人との分岐によって、それぞれが伝承していったと考

えるよりは、ジャギ・ビルホル人がムンダ人の儀礼を受容していったと考える方が自然である。

つぎに、この **Uthlu** と **Jaghi** を通時的に考えてみよう。S. C. Roy (1925 [1978] : 21-23) の指摘によると、移動に疲れた **Uthlu** が定住するようになったとみるのが一般的である。また、近年ではインド政府による定住化政策によって、定住用の住宅がビルホル人に無償で提供され、定住化はより促進されている。しかし、1989年に筆者が現地でもたかぎりにおいては、政府が提供した住宅の横に伝統的な木や葉で作った仮掛け小屋をたて、近くの森へ狩猟に行くという生活様式は変えていないようだった。なかなか、インド政府が考えるように、**Uthlu** から **Jaghi** へとスムーズな移行はおこなわれていないというのが、現状である。

Uthlu がもともとのビルホル人であると考えたと、つぎのような想定が可能となるかもしれない。ビルホル人はもともと孤立して森のなかで狩猟採集をいとなんでいた。その後、ケルワリアン祖語の時代にムンダ人の祖先やサンタル人の祖先に出会った。そのことで農耕社会に遭遇したという想定である。しかし、こうした想定はつぎのような理由で却下される。

もしビルホル人の祖先が後からケルワリアン祖語を受け入れたとしたら、それ以前の言語の痕跡があるはずだと考えられる。しかし、そうした痕跡はみあたらない。また、森や狩猟採集にかんする語彙についていえば、ムンダ語とビルホル語で対応をしめすばかりでなく、ムンダ祖語やオーストロアジア祖語までさかのぼることができるのである。たとえば、ビルホル語) **bir** ム (ムンダ語) **bir** 《森》、ビ **a?** ム **a?** 《矢》、ビ **sar** ム **sar** 《弓》、ビ **jo** ム **jo** 《果実》、ビ **kapi** ム **kapi** 《斧》、ビ **ara?** ム **ara?** 《山菜》など。つまり、これだけの対応語がみつかり、ビルホル人孤立説のような想定は不可能となる。やはり、ビルホル人はもう少しケルワリアン農耕社会に近いところにいたのちに、その一部がわかれて狩猟採集を専業とするようになったとみるべきであろう。

さらに、狩猟採集を考えるうえでもう一つ重要なことを指摘しておきたい。それは、狩猟や採集を一年中やっているのではないということである。S. C. Roy (1925 [1978] : 21-22) によると、7月から9月にかけての雨季にはウトウル・ビルホルも狩猟や移動はおこなわないで一ヶ所にじっとしているという。そして、この時期は稲作をはじめ、夏作物の労働期間にあたる。かれらが古くにはこの期間に小作農として、あるいは自分たちの庭先を切り開いて農耕に従事していた可能性は十分考えられるのである。農耕にじっさいに従事しないまでも、ビルホル人は農作物に依存していることはまちがいない。じつ、1978年に筆者がビルホル人を訪ねたときに確認したところでは、かれらの主食は米や雑穀である。そして、それらは狩猟でえた獲物をウィークリー・マーケットで売って得た現金で購入している。つまり、農耕社会の生産物との交換・交易によって、ビルホル人の狩猟生活が支えられているのである。農耕社会を前提とした狩猟生活であることから、ビルホル人が農耕社会の一員であったのちに、狩猟生活を始めた⁽⁶⁾と推測できるのではないだろうか。

ビルホル人がたんに狩猟採集に従事していたのではないことを、農耕語彙の対応からだけでも、十分主張しようと筆者は考えている。しかし、比較言語学的な証拠や農耕社会を前提とした交換・交易に依存している狩猟生活の実態にくわえ、さらにこうした農耕社会との密接な関連を証拠づける民族誌レベルでの事実をあげることができる。それは儀礼的狩猟である。そこで、次節ではその儀礼的狩猟をとりあげる。そして、ビルホル人が本来的には農耕社会の一員でありながら、のちには農耕社会とのかかわりをたって、仕事場や生活の場がおもに森であったことから、徐々に狩猟採集を生業と移していった。あるいは、ムンダ人とともに住むビルホル人のように、より農耕社会と密接になるにつれて、ローブ製作を生業とするようになった。そうした過程を探っていきたい。

3. 2. 儀礼的狩猟

儀礼的狩猟とは、具体的には、ムンダ人の間においてはバグ月（2月—3月）の満月におこなわれるバグ祭とよばれる共同狩猟を伴う農耕の予祝儀礼である。そこで、まずこのバグ祭をかたんにみておこう。

バグ月の満月の夜、森に通じる道に *edel* (silk cotton tree) の木を植える。そして、その木に藁を葺く。その藁に火をつけ、斧で木を切り倒す。このつぎの日に、共同の儀礼的狩猟がおこなわれるのである。まず狩猟がおこなわれる前に、前日の夜、木を切り倒した道で、鶏を捧げる。そのさい、鶏は藁で作った家の中で捧げられる。最初の二羽はふつうのいけにえのように、頸を切り取って、神にささげられるが、最後の一羽は藁の家に火をつけてから、その火のついた状態で、藁の家に投げ込まれる。そして、逃げまどう鶏の頭を殴ってみんなで殺す。そして、死んだ鶏がどちらの方向を向いているかで、共同狩猟のいく方向を決める。この共同狩猟には男しか参加できない。また、妊娠中の妻がいる男も参加できない。こうしたタブーを守らないと狩猟はうまくいかないと考えられている。女たちは狩猟が終わって帰って来る男たちの無事の帰還を祝って迎える。そして足を洗う。共同狩猟での獲物はみんなで分配する。

この共同狩猟は狩猟そのものが目的でないことはよく知られている。したがって、儀礼的狩猟とよばれている。そして、この儀礼的狩猟は農耕の予祝儀礼と考えられている。この儀礼的狩猟を研究した Rahmann (1952) によると、ムンダ人にだけこうした儀礼的狩猟がみられるのではない。いまここで問題となっているビルホル人にもみられるという⁽⁷⁾。筆者も、Rahmann も、ビルホルにかんしては同じ S. C. Roy (1925) の記述を参考としている。そこで、この Rahmann の研究を引用して、ビルホル人の儀礼的狩猟とムンダ人のそれとががつぎの点において、類似することを指摘したい。

- (1) まず儀礼的狩猟に、妊娠した妻がいる男が参加できないなどのタブーが同じであること。

- (2) 儀礼的狩猟から帰ってきたとき、女たちが男たちの足を洗うこと。
- (3) 獲物を全員でわけること。
- (4) 狩猟に斧を使用すること。

ここにあげたのはムンダ人とビルホル人だけが類似する儀礼的狩猟の構成要素である。もうすこし広い視野からいえば、ビルホルの儀礼的狩猟がそのほかの儀礼的狩猟と共通要素もっていることはラーマンの指摘からあきらかである。では、こうした儀礼的狩猟が狩猟採集民といわれているビルホルにみられるのをどう解釈すべきであろうか。

基本的には、ビルホル人の祖先はケルワリアン祖語時代に、ケルワリアン農耕社会の一翼を担っていたと考えてよい。もちろん、農閑期にはビルホル人は森で狩猟をおもにやっていたと考えることと、ケルワリアン農耕社会の一員であることは矛盾しない。また、ロープ製作というビルホル人の副業はケルワリアン人を対象とし、その代償として農作物をケルワリアン人から得ていたことはまちがいない。農耕による作物をロープとの交換や狩猟で得た獲物との交換で得ていたと思われるビルホル人が、本来、農耕の予祝儀礼である儀礼的狩猟を受け入れることはそうおかしなことではない。逆に言えば、儀礼的狩猟こそがビルホル人がケルワリアン農耕社会に参加していた証と考えることもできるのである。⁽⁸⁾

以上、ビルホル人の生業と言語史の問題をもう一度整理しておこう。ビルホル人は現在ムンダ人とはかなり離れた場所で、狩猟採集をおもな生業として暮らしている。しかし、時代をさかのぼって、ケルワリアン祖語の時代には、ケルワリアン農耕社会のなかで、その農耕によって生み出される作物に依存しながら、ロープ製作や森での狩猟などで生活していたと考えられる。その証拠に、ビルホル語の農耕語彙はケルワリアン語そのものであるし、ビルホル人はケルワリアン人と儀礼的狩猟を共有してきたのである。その後、時代とともに、ムンダ人との共存を強化したビルホル人はロープ職人として現在にいたり、森の生活を重んじる人々は森の後退とともに、森の豊かな地域へと移住していった。これが筆者の考えるビルホル人の歴史である。

4. 系統樹モデルと職能集団

4. 1. アスル人

ここで、もう一度(表1)をみてみよう。ケルワリアン祖語から分岐した言語として、サントル語、トゥリ語、ムンダ語、ホー語、ビルホル語、アスル語、コルワ語がある。そして、ケルワリアン祖語の時代には農耕を主体としていた社会であったことはすでに述べた。このケルワリアン社会がまわりのヒンドゥー社会からいろいろな影響を受けながらも、基本的な枠組として、稲作に基づく農耕社会がサントル人、ムンダ人、ホー人、コルワ人では堅持されてきたと考えられる。一方、第3節でみたように、ビルホル人の祖先たちはケルワリアン

社会に身をおきながら、森から蔓を取ってきてはロープをつくる職人であると同時に、森での狩猟をおこなっていた。そして時間がたつにつれ、森がだんだん削り取られていくと、まだ切り開かれていない森をもとめて移動していった。その結果、ケルワリアン社会とは遠ざかるようになって、現在のハザリバーグ県へやってきたのであろう。また一方では、ロープ職人としてムンダ人とともに暮らすビルホル人もいる。こうした人々を除いて考えると、森を仕事場とする職人が動植物の豊富な森へと環境順化していったのがビルホル人の歴史という解釈が妥当であろう。

さて、ケルワリアン社会の一員でありながら、現在農耕を主体とせず、鍛冶や竹細工をおこなっているアスル人とトゥリ人はどんな歴史を歩んだのであろうか。ビルホル人でしめした解釈をもう少し広げると、アスル人やトゥリ人の場合も、ケルワリアン社会で農耕をいとなんでいたにもかかわらず、現在の生業に変わったとかがえる必要はない。むしろ、ケルワリアン時代から、鍛冶職人と竹細工職人であったと考えることのほうが自然である。そこで、まずアスル人についてみていこう。⁽⁹⁾

アスル人がかなり古くから、チョターナーグプル高原にいて、原始的な高炉を使っていたことをしめす証拠がある。それはアスル遺跡とよばれている。その金属炉跡がチョターナーグプル高原のラーンチャー県を中心にみられ、アスル人の高炉跡と考えられている。20世紀の初頭に、S. C. Roy (1915, 1920) はこのアスル遺跡に注目し、調査した。その結果、つぎのように結論づけている。アスル遺跡は少なくとも三つのこととなった時代の文化をしめす。一番古くは新石器時代、そして青銅器時代、さらに鉄器時代初期である。遺跡のなかには、もっとも古い層が旧石器時代のものであると思われるものも少ないながら存在する (S. C. Roy 1920: 405) と指摘した。一方、これに対し、S. C. Roy の結論を疑問視する声は多かった。しかし、まとまった研究はこれまでなかった。最近、Dilip K. Chakrabarti (1993) がようやく遺跡を整理し、最新の考古学データを加味して、アスル遺跡の時代を紀元前後 (20 B. C.—100 A. D.) と同定した。

ところで、S. C. Roy (1912) によると、ムンダ人がチョターナーグプル高原に移住したのは紀元前6世紀頃と推測している。そして、その時代にはすでにアスル人がチョターナーグプル高原にいたと S. C. Roy は考えている。しかし、アスル遺跡の年代が同定されたいま、この年代は再考の余地が残されている。しかし、これは当面この論には抵触しないので、今後の課題としておく。ここではアスル人とムンダ人が出会ったことをうらづける伝説を紹介したい。それはアスル伝説とよばれている。その伝説はつぎのような物語である。⁽¹⁰⁾

天にましますシング・ボンガ神は妻とこう話し合った。「アスルたちは米を作らず、去勢牛が一頭だけ」。すると、雌牛たちがやってきて、シング・ボンガにこういいました。「蓮池の水は涸れ、食べる草がありません。草木も枯れ、虫や鳥たちは水も食べ物

もありません」。アスルの鉄高炉による暑さは天にましますシング・ボンガにまで届き、シング・ボンガ神はお怒りになってこうおっしゃった。「アスル人を退治してやる」。

これを聞いて、シング・ボンガ神の妻は「あなた一人では無理ですわ。あんなに大勢ですもの。朝から晩まで、鉄作りに励んでる彼らを、弓と矢ではとても退治できないわ」。そこで、策を練ったシング・ボンガ神はまず *diŋcua* と *kerkeŋa* の二羽の鳥を送り込んだ。二羽の鳥はアスルの所へいき、シング・ボンガ神のメッセージを伝えた。「夜、高炉を使うなら昼間は高炉を止めて。昼間、高炉を使うなら夜は高炉を止めて。蓮池の水は涸れ、雌牛たちは水も草もありません。草木が枯れて、鳥や虫も食べ物がありません。天にましますシング・ボンガ神もお困りです」というと、アスルたちはこう答えた。「我らこそがシング・ボンガなり。我らは誰の指図も受けぬ。我らより偉大なものはいない。昼も夜も、高炉は焚き続けるぞ」。そういうと、二羽の鳥に高炉の石炭屑を投げ、「出ていけ。いったい誰が我らに命令しているのか」と追い返した。

そこで、シング・ボンガ神は今度は金の鷲と銀の鷲を送ったが、やはりアスルたちに追い返され、さらに、雲雀とカラスを送り込んだが、彼らも追い返されてきた。

シング・ボンガ神は考えた末、今度は作男としてアスル人の所へいくことにし、まず皮膚病を煩った作男に化けた。そして、アスルの村へ出かけたが、彼の所には蠅とうじ虫がたかっていた。その格好でアスル人を訪ねたが、子供に移ると言われて、作男として誰も雇ってくれなかった。しかし、ルトックムというムンダ夫妻のところには子供がなかったので、皮膚病男に化けたシング・ボンガ神はそこに作男として雇われた。

ある日のこと、作男に化けたシング・ボンガ神はルトックム夫妻から卵をもらって、アスルの子供たちと遊んだ。アスルの子供たちは鉄の玉を持って遊んでいたが、作男を捕まえて「鉄の玉で卵を割って目玉焼を食おう」というので、鉄の玉を卵めがけて投げる遊びをした。しかし、アスルの子供たちの鉄の玉は卵には当たらず、シング・ボンガ神は逆に卵で鉄の玉を割ってしまった。怒ったアスルたちはルトックム夫妻の米と鶏を取り上げてしまった。それをみたシング・ボンガ神は一粒の米から床一杯の米にして、差しだした。びっくりした夫妻は「どこから盗んで来たの」と問いつめると、シング・ボンガ神がお与えになったのだと答えた。

この不思議な作男のことをしたアスルたちは鉄がなくなると、占ってもらうために作男を訪ねるようになった。「どうすれば鉄はもっと得られるのか」というアスル人の質問に、「白い鶏をシング・ボンガ神に捧げるように」と作男は勧めた。こうして信頼を勝ち得たシング・ボンガ神は、ある日鉄がなくなるとやってきたアスル人に人間を犠牲として捧げることを提案する。アスル人は人間の犠牲者を探すべく、市場に出かけるが、人間などどこにも売買されていないことをして、がっかりして帰って来る。そこで、シング・ボンガ神は自分が犠牲になるので、といてアスルたちを喜ばせた。

こうして、高炉に入ったシング・ボンガ神を三日三晩燃やし続け、高炉を開けると、一条の光が太陽のように差し込んだ。金と銀の宝石にかがやいた作男が高炉にいた。それをみたアスルたちは、「中にはもっといっぱい宝石があるのか」とたずねたので、「もっといっぱいあるので、男だけ全員中に入ってください」と作男に化けたシング・ボンガ神は答えた。そうして、男たちが高炉に入ってしまったのをみたシング・ボンガ神は今度は女たちに、「早く蓋をして、火を燃やしなさい。石炭をくべなさい」といった。

火がつくと、中から悲鳴が聞こえた。女たちはあわてて、「だましたのね」というと、シング・ボンガ神は「中で、宝石を取り合いしているんだ。もっと焚くと、宝石が増えて取り合いはおさまるさ」と答え、彼女たちにもっと石炭をくべさせた。さらに焚くと、今度は血が流れ出した。それをみた女たちは、「血だ。だましたのね」と叫んだ。しかし、シング・ボンガ神はすぐに打ち消し、「彼らはキンマの葉を噛んでいるんだ」といったので、彼女たちは安心した。

こうして燃やしつくした後、高炉を開くと、そこにはアスル人の男の骨しかなかった。ことの始終をした女たちに、シング・ボンガ神は「最初に鳥を派遣しても気づかなかったおまえたちが悪いのだ」といって、天にのぼっていった。そのとき、アスルの女たちはシング・ボンガ神の服を捕まえた。それをみたシング・ボンガ神はアスルの女たちの頭の毛をもって振り落とした。

こうして、山に落ちたのはブル・ボンガ（山の神）に、水に落ちたのはイキル・ボンガ（水の神）に、谷の入口の平地に落ちたのはナゲ・ボンガに、大きな山に落ちたのはマラグ・ブル・ボンガ（大きな山の神）に、木の穴に落ちたのはデサウリ・ボンガ（木の神）に、泉のそばの木におちたのはチョンドル・イキル・ボンガに、石に落ちたのはチャンディ・ボンガ（石の神）に、それぞれなったそうなの。

このアスル伝説がある程度史実を反映していると考えれば、つぎのように考えることができよう。アスル人たちは農耕民ムンダ人のところにやってきて、農耕に必要な鉄器を提供していた。ところが、それぞれの利害から戦いがおこった。その戦いにムンダ人は勝利した。以上がその概略である。また、このアスル伝説はビルホル人 (S. C. Roy 1925 [1978 : 191]) やホー人 (Deeney 1978 : 14) にあって、サンタル人には報告されていない。このことから、ケルワリアン社会がサンタル人とムンダ・ホー人と分岐して後、後者がアスル人に出会ったと考えられる。そして、共存を続け、戦争に敗れた結果、アスル人はそれまで話していた言語を捨て、ムンダ・ホーことば共同体で新たな言語を修得した、という推測である。さらにいえば、現在ムンダことば共同体のなかに暮らす鍛冶職人は EM によると、アスル人が祖先だったという伝承を伝えていることを考慮すると、アスル人もビルホル人と同様、戦いに敗れた後、ムンダ社会のなかで鍛冶職人として生きてきた人々と、ムンダ人とは離れ

て、ネタラハート丘陵まで移住していった、いまもアスルと名乗っているアスル人の二つのグループがいることになる。ただ、ケオラディー村でみたように、現在、ムンダ人とともに生活する鍛冶職人の多くはもともとムンダ人であったことを加味すると、アスル人から鍛冶を修得したムンダ人が今の鍛冶職人の祖先と考えることもできるのではなかろうか。

以上、ケルワリアン社会が均一的な農耕社会ではなく、内部に鍛冶職人やローブ職人を抱えていたことがこれまでの論述からあきらかになった。もう一つのトゥリ人について述べてから、最後に全体像を提示して締めくくりたい。

4. 2. トゥリ人

トゥリ人はおもに竹細工を職業とする人々である。インド政府は現在トゥリ人を指定カーストとみなしている。⁽¹¹⁾ いわゆる少数民族と考えられる指定部族には認定していない。トゥリ人はムンダ人居住地域にのみ住んでいるのではなく、どちらかという、カースト・ヒンドゥーの居住地域に多く住む。これが指定部族ではなく、指定カーストとみなされるおもな理由であろう。こうした指定部族か、指定カーストかという行政的な問題とはべつに、言語学的にいても、トゥリ語がケルワリアン諸語に属しているかはコンセンサスが得られているわけではない。表1でしめした分類はシカゴ大学のザイデ教授によるものである。それはLinguistic Survey of Indiaの記述に基づく。しかし、最近のインドのムンダ研究者はこのトゥリ語をムンダ語族やケルワリアン諸語のなかにいれては⁽¹²⁾いない。また、トゥリ人居住地域での布教活動をしていたポネット神父にお聞きしたところ、トゥリ人は多くの場合、オラオン人の言語であるクルク語やインド・アーリア語族のサダニー語を話す多言語併用者であるという。したがって、トゥリ人の人口はカースト別による統計によるものであって、ムンダ語族に属するトゥリ語を話す話者人口はまったくわからないのが現状である。筆者はすでにポネット神父の資料を使って、トゥリ語について、言語学的な考察を試みたことがある(Osada 1991)。それによると、ケルワリアン諸語のなかではサンタル語よりも、ムンダ語・ホー語に近い。

トゥリ語の研究は今後の課題とし、ここではトゥリ人の歴史にかかわる問題を論じてみたい。それはムンダ人の氏族名にかかわる。この氏族名から、ムンダ人と竹細工職人の交流をしる手がかりがみいだせるのではないかと筆者は考えるのである。ムンダ人は竹細工職人を **oṇḍe** または **oṛea** とよぶ。トゥリ人についてもこうよぶ。そして、面白いことにこの **oṛea** というのはムンダ人の氏族名として、現在も残っているのである。ムンダ人とともに、ケルワリアン社会を形成したサンタル人は氏族が12しかなく、それぞれがトーテムをもつ、⁽¹³⁾きれいな氏族組織をもっているが、ムンダ人やホー人は100以上もの氏族が報告され、⁽¹⁴⁾動物や植物を冠したトーテムがはっきりしたものばかりではない。これは本来、ムンダ社会の外から入ってきた人々も、ムンダ社会で認知されると、ムンダ人と認められ、氏族名をあたえ

られたためではないか。こう推測すると、竹細工職人名が氏族名となるのがよく理解できる。あるいは、竹細工の技術を学んだある氏族がその技術を独占したために、orea とよばれるにいたったのかもしれない。

以上、かんたんに竹細工職人とケルワリアン社会やムンダ社会との関係のみた。これまでの論述から、言語史と生業をめぐる進化図式との関連があきらかになったことと思う。

おわりに

筆者がここで展開したかったのは、比較言語学の系統樹モデルと狩猟採集から農耕へという進化のプロセスの問題である。従来、比較言語学では共通の祖語から、分岐していくという印欧語をモデルとした系統樹解釈が主流であった。しかしながら、1960年代以降、ビジョン・クレオール研究やことなる語族間の隣接言語の類似などがあきらかになるにつれて、印欧語研究だけをとっていても、印欧祖語の以前はこうした分岐だけを考えるべきではなく、まったくことなった言語が収束現象を起こして印欧祖語を形成したことも十分考えなくてはならなくなってきたのである。

こうした問題をより具体的なムンダ語の歴史をとって考えてみると、古い時代から、農耕をおこなっていたことが証明できたいま、農耕以外の生業につくムンダ諸語の話し手をどう理解すればいいのか、という問題が生じる。そして、その疑問に答えるのが小論の目的である。その答えを手短にもう一度まとめておこう。

ときはケルワリアン祖語の時代である。ケルワリアン祖語を話すケルワリアン人はおもに農耕を生業としていた。しかし、このケルワリアン民族は農耕だけを生業とする単一民族ではなかった。つまり、ケルワリアン農耕社会にいたと思われる、現在のビルホル人やアスル人の祖先はその当時も現在と同じ生業をおこなっていたのである。とくに、鍛冶などの特殊技能をもたらしたのは異民族であったと考えるのが当然である。この問題は鍛冶技能は伝播したのか、多元的に発見されたのか、という問題とも絡み、今後考古学的発見に期待しながら、みまもっていき⁽¹⁵⁾きたい。

小論では、語族と生業という問題にだけしぼって論をすすめてきた。しかし、言語学の問題とははなれて、生業という問題についてみると、日本民俗学の成果にも目を向けなくてはなるまい。たとえば、千葉（1992：242）は「いわゆる縄文期の狩猟生活をつづけてきたムラというものは、まず現代の民俗社会の中には求めにくい」といって、現在の狩猟を生業とする人々が古くからずっと狩猟をつづけてきたとは想定できないことを指摘している。この指摘からいえるのは、小規模な社会集団が農耕から狩猟に移行したとしても、それが特別なものではないということである。つまり、ビルホル人が農耕社会から離れて狩猟をおもな生業とするようになったとしても、不思議ではないことを日本のマタギなどの例がしめしてい

ることになる。また、石川 (1971) が報告するように、モトヤマ (伐木造材作業に従事する者) や木地師が猟師になっていくケースを考えると、ローブ職人ビルホル人が狩猟をおもな生業とするようになっていく過程との並行関係をみいだすこともできるのである。

さらに、もっとも最近の日本民俗学の成果として「複合生業論」がある。安室 (1991: 82) はつぎのように述べて「複合生業論」を展開している⁽¹⁶⁾。

稲作文化・畑作文化・漁労文化・狩猟文化などなど生業技術を基にした文化類型の枠組みでどれほど日本の民俗文化の実態を理論化できるのであろうか。むしろ筆者が考えるに、各生業技術は独立して存在するのではなく、日本人の生計活動の実態は複数の生業技術の選択的複合の上に成り立つものである。

すでに、ビルホル人が狩猟だけをおこなうのではないことは述べた。また、拙稿 (長田 1995a) においても、ムンダ人がたんに農耕だけをおこなうのではなく、狩猟や採集によって、生計のある程度を支えていることは述べた。つまり、この複合生業論は日本だけではなく、筆者のフィールドにも十分当てはまることはまちがいなからう。ビルホル人がどれほど狩猟に依存しているのか、その実態をあきらかにしないことには、ビルホル人を農耕から狩猟採集へ移行した例と安易にみなすのは問題である。

このように日本民俗学へも目を向けて、日本における木地師、たたら師などの職人へも視野を広げて論じたかった。また、インドの先住民であるムンダ人と職能集団の関係が、インドのカースト制度の起源や発達とどのようにかかわるのかについても考察してみたかった⁽¹⁷⁾。しかし、それらは今後の課題としておく。いまはムンダ民族誌として言及できる範囲で述べる程度にとどめておきたい。ただ、言語史とその言語の話し手である人々の文化や社会という問題について、言語学者が近年扱うことが少なくなったので、その点だけはこの論文で強調したかった⁽¹⁸⁾。そして、筆者は言語学者として、今後ともこうした問題にかかわっていきたいと考えている。問題は一民族誌の枠組みを越えてしまったが、ムンダ民族誌を通して、これからも言語史や文化史にかかわる問題をあきらかにしていくつもりである。

注

- (1) 『日本研究』9集262頁では、Zide & Zide (1973) を (1972) と誤植したまま印刷されているが、ここでは訂正した (1973) で引用した。
- (2) 高田峰夫氏から Headland (ed) (1992) のアメリカン・アンソロロジスト誌のタサダイ人問題の特集する特別号のご教示を受けた。高田氏に感謝の意を表したい。また、それとはべつに、清水 (1987) がこの問題について紹介していることもした。

なお、農耕から、狩猟採集へと移行した例として、大林 (1985) は Hildebrandt (1982) の研究をひいて、ボルネオのベナン人の例や、Seitz (1981) を引用して、問題のタサダイ人の例をあげている。こうした例の個々の検証はやはり慎重におこなう必要がある。とくに、東南アジアをめぐるのは、狩猟採集民は農耕民と隔離して狩猟採集をおこなってきたのか、あるいは農耕民と共存して狩猟採集をおこなってきたのか、二つの立場で論争がおこっている (Bailey, Head, Jenike, Owen, Rechtman and Zechenter 1989, Brosius 1991, Endicott and Belwood 1991, Bailey and Headland 1991, Spielmann and Eder 1994)。しかし、後者の立場の方が、優勢のように筆者にはおもわれる。たとえば、Headland and Reid (1989), Junker (1996)。この論争のなかでとくに注目したいのは Reid (1987, 1989) の研究で、狩猟採集民と農耕民が交流をもっていた事実を、借用語というキーワードで言語学的に解明している。筆者も言語学の立場を堅持しつつ、今後もこうした問題にとりくみたいと考えている。

- (3) ことば共同体 (Speech Community) とは、「同一のことば信号体系を用いるグループ」(ブルームフィールド 1962: 34) をさす。
- (4) もう少し詳しくビルホル人の狩猟採集の実態について書くべきであるが、じっさいに筆者自身が詳しく調査をしたことがないので、ここでは言及しない。詳しい実態については S. C. Roy (1925) を参照のこと。ビルホル人については、この S. C. Roy (1925) 以後、Verma (1977) や Adhikary (1984) などの業績があるが、行政的立場からの視点が大きく、民族誌としては物足りない。

なおこのビルホルについては狩猟採集民について世界的規模でまとめた論文集 (Lee and DeVore (eds) 1968, Bicchieri ed. 1972) にも Williams (1968) と D. P. Sinha (1972) が紹介している。

- (5) こうした対応語から、ビルホル語がムンダ語から農耕語彙を借用した可能性もある。しかし、すでに拙稿 (Osada 1993) でしめしたように、たんなる語彙のレベルだけではなく、形態論的特徴も共有していることから、ビルホル語とムンダ語は同系であることは疑いない。
- (6) ビルホル人とウィークリー・マーケットとの関連については D. P. Sinha (1968) の研究がある。ビルホル人を狩猟採集民とみなす前に、ビルホル人の経済活動を今後あきらかにする必要があろう。

また、このビルホル人を含めた、インドの狩猟採集民がいかにまわりのヒンドゥー社会の影響を、宗教的にも社会的にも経済的にも被っているかはすでに Fox (1969) が指摘しているし、南インドのパリヤン人については Gardner (1972, 1982, 1993) の一連の研究がある。経済活動をあきらかにするとともに、こうしたインドというコンテクストにおける狩猟採集民という視点からも、今後考察してみるべきであろう。

なお、日本の狩猟について、千葉 (1993: 164) は「日本のように古代以来農耕の発達が著しい土地で、狩猟専業生活を維持しようとするれば、交換・交易が伴わなくては不可能である」と指摘しているが、ビルホル人の狩猟採集を考えるうえに、おおいに参考となる。

- (7) この Rahmann (1952) の研究はすでに佐々木 (1971: 229—234) が紹介し、さらに佐々木

(1982:196—201)でも取り上げ、この儀礼的狩猟を照葉樹林文化の一要素とみなしている。また、大林(1973:10—11、1983:33—37)もこの儀礼的狩猟を取り上げ、中国南部からインド中部にかけての焼畑耕作民に分布していることを指摘している。儀礼的狩猟の比較研究を日本でさいしょにおこなったのは山田隆治である。ただし、山田隆治(1969:204—250)によると、このビルホル人の狩猟については同じ儀礼的狩猟とはみなしていない。

なお、バグ祭りについては別稿(長田1995b)においても若干論じている。

- (8) (注7)で紹介したように、大林はこの儀礼的狩猟を焼畑耕作民の文化特徴とみている。しかし、大林(1992:342—344)においてはこの焼畑耕作民を狩猟栽培民といいかえている。すでに、大林(1973:11)は「狩猟を伴った焼畑耕作民文化(狩猟・栽培民文化)」と狩猟・栽培民のことは言及しているが、なぜ今になって焼畑耕作民を前面に出さずに、狩猟・栽培民文化にこだわるのか、聞きたいところである。

この狩猟・栽培民という用語は狩猟から農耕へという進化モデルに即した用語のようで、狩猟採集民ビルホルと農耕民ムンダとを同時に含むような便利な概念のようにみえる。しかし、いまここで問題になっているビルホル人の生業の歴史を細かく検討していくにはあいまいすぎる用語のように筆者には思えてならない。なお、この狩猟・栽培民というのは山田隆治(1969)によると、Dittmer(1954)の提唱した用語らしいが、残念ながら筆者未見。筆者の勉強不足である。

ただ、岡正雄(1994:42—69)が日本文化の基礎構造として提案した五つの種族文化複合のうち(2)母系的・陸稲栽培—狩猟民について、大林(1977:165)はかつてこの用語よりも佐々木が提案する雑穀栽培型焼畑耕作民により多くの魅力を感じていることを表明した。それにもかかわらず、ここで狩猟・栽培民にこだわる意味をぜひご教示願いたい。

- (9) アスル人の民族誌として、Leuva(1963)があるが、それによると、インド政府の指導により、大量の木材を使用するアスル人の鉄高炉は現在廃止されてしまったという。なお、Ruben(1940)によると、サンスクリット文献に登場する asura(阿修羅)がこのアスル人であるというが、van Exem(1993)はこの見解を否定している。
- (10) EM(1648-58)のムンダ語テキストと van Exem(1982:45-63)の英語訳を参照し筆者が抄訳したものである。なお、エリアーデ(1986:76-79)にその概略と分布が紹介されている。
- (11) 指定カーストとは、カースト制度によって、最底辺においやられたカーストを、保護のため、インド政府が指定することから、そうよばれる。指定をうけると、いろいろな保護政策の対象となる。指定部族・指定カーストの政策については押川(1981・1982)参照。
- なお、沖浦(1991)は竹細工職人と被差別の歴史をアジアの視野で論じている。こうした問題についても、今後ぜひ考えていきたい。
- (12) たとえば、Bhattacharya(1975)はこのトゥリ語をケルワリアン諸語とはみしていない。
- (13) サントル人の氏族組織については Gausdal(1960)を、またトーテムについては Pfeffer(1984)を参照。
- (14) ムンダ人の氏族の数はEMによると、105で、ホー人の氏族の数は Deeney(1975:110-119)

によると、124ある。

- (15) インドの製鉄の考古学的研究については Dilip K. Chakrabarti (1992) を参照。日本語では山田義明 (1992) による紹介記事もある。
- (16) 安室 (1992) は複合生業論の方法論を論じているが、そのなかでつぎのように述べている。
- 複合生業論でいう複合とは、単に「漁労+稲作」というときのプラスの関係だけを指すものではない。地域により複合の要素はことなる。また、それは時代によっても変遷する性質を持つ。そうした複合要素のレパートリーを問うことのほかに、複合要素間の関係性を問うことも重要な要件となる。実際には、プラスの関係以外にも、並立関係、主従関係、季節などによる主従関係の逆転、各生業間の役割分担の関係などなどさまざまな関係性が成り立つ。そうした関係性までも明らかにしてはじめて複合生業論の意味がある。(42頁)
- ビルホルの問題を論じるためには、ビルホル人の狩猟、採集、ロープ製作などの関係をあきらかにしなければならないが、これも今後の課題としておく。
- (17) カースト起源論については、山崎元一 (1987) の第12章「カースト起源論—学説の回顧を中心に」がよくまとまっている。また、少数民族にまで広げた視野でカーストを論じた論文として、山田隆治 (1988) がある。
- (18) こうした言語史と文化や社会を扱ったものとしては考古学や神話学での業績が目立つ。たとえば、考古学ではレンフルー (1993) があるし、神話学ではリトルトン (1981) の学説史がデュメジルや吉田敦彦などの研究を紹介していて参考となろう。言語学者の仕事としては風間 (1987・1990・1993) があるが、全体としてはさびしい。これらはすべて印欧語族に関する日本語で読める文献である。しかし、世界に眼を広げると、オーストロネシア語族に関する言語学者による文化史研究はたいへんさかんであることをつけ加えておきたい。たとえばオーストロネシア語比較辞典である Tryon (1995) には文化語彙が多く含まれるし、Pawley & Ross (1994) は文化史を扱った論文集である。これらがもう少し日本で紹介されることを願っているのは筆者だけではあるまい。

参考文献

- Adhikary, Ashim Kumar (1984) *Society and World View of the Birhor*, Calcutta, Anthropological Survey of India.
- Bailey, R. C., G. Head, M. Jenike, B. Owen, R. Rechtman and E. Zechenter (1989) "Hunting and gathering in tropical rain forest: is it possible?", *American Anthropologist* 91: 59-82.
- Bailey, R. C. and T. N. Headland (1991) "The tropical rain forest: Is it a productive environment for human forager?", *Human Ecology* 19: 261-285.
- Bhattacharya, S. (1975) *Studies in Comparative Munda Linguistics*. Shimla, Indian Institute of Advanced Studies.
- Bicchieri, M. G. ed. (1972) *Hunters and Gatherers Today*. New York, Holt, Rinehart and

- Winston.
- ブルームフィールド、レオナルド。三宅鴻・日野資純訳。(1962)『言語』大修館書店。
- Brosiu, J. P. (1991) "Forager in tropical rain forests: The case of the Penan of Sarawak, east Malaysia (Borneo)" *Human Ecology* 19: 123-150.
- Chakrabarti, Dilip K. (1992) *The Early Use of Iron in India*. Delhi, Oxford University Press.
- Chakrabarti, Dilip Kumar (1993) *Archaeology of Eastern India: Chhotanagpur Plateau and West Bengal*. Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- 千葉徳爾 (1992) 「日本の狩猟者とその行動 —とくに農耕とのかかわりについて—」、小山修三編『狩猟と漁労 日本文化の源流』雄山閣出版。240—254頁。
- 千葉徳爾 (1993) 「山の生活」、『岩波講座 日本通史 第1巻 日本列島と人類社会』岩波書店。153-183頁。
- Deeney, John (1975) *Ho Grammar and Vocabulary*. Chaibasa, Xavier Ho Publications.
- Deeney, John (1978) *Ho-English Dictionary*. Chaibasa, Xavier Ho Publications.
- Dittmer, K. (1954) *Allgemeine Völkerkunde*. Brawnschweig.
- エリアーデ、ミルチャ。大室幹雄訳。(1986)『エリアーデ著作集5 鍛冶師と錬金術師』東京、せりか書房。
- Endicott, K. and P. Bellwood (1991) "The possibility of independent forager in the rain forest of peninsular Malaysia", *Human Ecology* 19: 151-185.
- van Exem, A. (1993) "The Asurs of the Munda legend", *Man in India* 73(2): 173-181.
- Fox, Richard G. (1969) " 'Professional primitives': Hunters and gatherers of nuclear South Asia" *Man in India* 49(2): 139-160.
- Gardner, Peter M. (1972) "The Paliyans", Bicchier (ed) 404-447.
- Gardner, Peter M. (1982) "Ascribed austerity: A tribal path to purity", *Man* 17: 462-469.
- Gardner, Peter M. (1993) "Dimensions of subsistence forager in South India", *Ethnology* 32(2): 109-144.
- Gausdal, Johannes. (1960) *The Santal Khuts*. Oslo, H. Aschchoug.
- Grierson, G. A. (1906) *Linguistic Survey of India. Vol. 4 Munda and Dravidian Language*. Reprinted. Delhi, Motilal Banarsidas.
- Headland, Thomas N. (ed) (1992) *The Tasaday Controversy. Assessing the Evidence*. Washington D. C., American Anthropological Association.
- Headland, T. and Lawrence A. Reid (1989) "Hunter-gatherers and their neighbors from prehistory to the present" *Current Anthropology* 30(1): 43-66.
- Hildebrandt, Hartmut K. (1982) *Die Wildbeuterguppen Borneo*. München, Minerva Publikation.
- Hoffmann, John (1930-78) *Encyclopaedia Mundarica*. Reprinted in 1990. Gian Publishing House.

- 石川純一郎 (1971) 「民間狩猟の一形態 —奥会津南郷村における狩人の生態と伝承—」、『日本民俗学』第77号：1—29頁。
- Jordan-Horstmann, M. (1972) “Der dumme Weber : Spotterzählungen bei den Mundas”, *Anthropos* 67 : 564-585.
- Junker, Laura Lee (1996) “Hunter-gatherer landscapes and lowland trade in the prehispanic Philippines”, *World Archaeology* 27(3) : 389-410.
- 風間喜代三 (1987) 『ことばの生活誌』平凡社選書。
- 風間喜代三 (1990) 『ことばの身体誌』平凡社選書。
- 風間喜代三 (1993) 『印欧語の故郷を探る』岩波新書。
- Lee, R. B. and I. DeVore eds. (1968) *Man the Hunter*. Chicago, Aldine Publishing.
- Leuva, K. K. (1963) *The Asur : A Study of Primitive Iron-Smelting*. New Delhi, Bharatiya Adimjati Sevak Sangh.
- リトルトン、C. スコット。堀美佐子訳。(1981) 『新比較神話学 デュメジル理論の人類学的評価』みすず書房。
- Minegishi Makoto (1990) “Santali English Japanese Wordlist -A Preliminary Report-”, *Journal of Asian and African Studies* 39 : 69-84.
- 岡 正雄 (1994) 『岡正雄論文集 異人その他 他十二編』岩波文庫。
- 沖浦和光 (1991) 『竹の民族誌 —日本文化の深層を探る—』岩波新書。
- 大林太良 (1973) 『稲作の神話』弘文堂。
- 大林太良 (1977) 「日本文化の五つの源流 —日本民族起源論と岡正雄学説」、『中央公論 歴史と人物』7(6) : 158-167。
- 大林太良 (1983) 「海と山に生きる人々 —その生態・生業と文化—」、大林太良編『日本民俗文化大系 5 山民と海人』小学館。5-64頁。
- 大林太良 (1985) 「東南アジアの狩猟民」、『歴史公論』11(5) : 91-97頁。
- 大林太良 (1992) 「日本の狩猟・漁労の系統 —信仰・儀礼などからみた—」、小山修三編『狩猟と漁労 日本文化の源流をさぐる』雄山閣出版。339-352頁。
- Osada Toshiki (1991) “Father Ponette’s field note on Turi with a comparative vocabulary”, *Journal of Asian and African Studies* 42 : 175-189.
- Osada Toshiki (1993) “Field Notes on Birhor”, *Annual Reports on CIIL-ILCAA Joint Research Project 1992* 30-40.
- Osada Toshiki (1996) “Notes on the Proto-Kherwarian vowel system”, *Indo-Iranian Journal* 39 : (Forthcoming)
- 長田俊樹 (1993) 「ムンダ民族誌ノート(1) —序説」、『日本研究』9集：264-231頁。
- 長田俊樹 (1995a) 『ムンダ人の農耕文化と食事文化：民族言語学的考察 —インド文化・稲作文化・照葉樹林文化—』。国際日本文化研究センター。
- 長田俊樹 (1995b) 「ムンダ人の稲魂観念について —インド稲作文化異質論をめぐる—」、

- 『農耕の技術と文化』18号：51-74頁。
- 押川文子 (1981) 「独立後インドの指定カースト・指定部族政策の展開」、『アジア経済』22(1)：26-45頁。
- 押川文子 (1982) 「指定カーストと指定部族」、山口博一編『現代インド政治経済論』アジア経済研究所。93-116頁。
- Pawley, Andrew K. and M. D. Ross eds. (1994) *Austronesian Terminologies : Continuity and Change*. Pacific Linguistics C-127. Canberra, Australian National University.
- Pfeffer, Georg (1984) "Santal totemism", *South Asian Anthropologist* 5 (1) : 37-44.
- Rahmann, Rudolf (1952) "The ritual spring hunt of north-eastern and middle India", *Anthropos* 47 : 871-890.
- Reid, Lawrence A. (1987) "The early switch hypothesis: linguistic evidence for contact between Negritos and Austronesians" *Man and Culture in Oceania* 3 : 41-59.
- Reid, Lawrence A. (1989) "Arta, another Philippine Negrito language", *Oceanic Linguistics* 28(1) : 47-74.
- レンフルー、コリン。橋本楨矩訳。(1993)『ことばの考古学』青土社。
- Roy, S. C. (1915) "A note on some remains of the ancient Asuras in the Ranchi district", *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 1 : 229-253.
- Roy, S. C. (1920) "Distribution and nature of Asur sites in Chota Nagpur", *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 4(3) : 393-423.
- Roy, S. C. (1925) *The Birhors*. Reprint Edition in 1978. Ranchi, Man in India office.
- Ruben, Walter (1940) "The Asur tribe of Chota Nagpur", *Man in India* 20 : 290-294.
- 佐々木高明 (1971) 『稲作以前』NHKボックス。
- 佐々木高明 (1983) 『照葉樹林文化の道 ブータン・雲南から日本へ』NHKボックス。
- Seitz, Stefan (1981) "Die Penan in Sarawak und Brunei : ihre kulturhistorische Einordnung und gegenwärtige Situation", *Paideuma* 27 : 275-311.
- 清水 展 (1987) 「石器時代人タサダイ族の真贋をめぐって」、『東南アジア —歴史と文化—』16 : 113-121頁。
- Sinha, D. P. (1968) *Culture Change in an Intertribal Market*. Bombay, Asia Publishing House.
- Sinha, D. P. (1972) "The Birhor", M. G. Bicchieri (ed) pp. 371-403.
- Spielmann, K. and J. Edel (1994) "Hunters and farmers : then and now", *Annual Review of Anthropology* 23 : 303-323.
- Tryon, Darrell T. ed. (1995) *Comparative Austronesian Dictionary*. 4 Vols. Berlin, Mouton de Gruyter.
- Verma, K. K. (1977) *Culture, Ecology and Population*. Delhi, National Publishing House.
- Williams, B. J. (1968) "The Birhor of India and some comments on band organization", R. B. Lee and I. DeVore (eds) pp. 126-131.

-
- 山田隆治 (1969) 『ムンダ族の農耕文化複合』 風間書房。
- 山田隆治 (1988) 「イデオロギーとしてのカースト制度 一部族社会の分析から」、白鳥芳郎・杉本良男編『伝統宗教と社会・政治的統合』 南山大学人類学研究所叢書。19—48頁。
- 山田義明 (1992) 「インドの製鉄史研究をめぐって」、『たたら研究』 第32・33号：1-19頁。
- 山崎元一 (1987) 『古代インド社会の研究 一社会の構造と庶民・下層民』 東京、刀水書房。
- 安室 知 (1991) 「餅なし正月・再考 一複合生業論の試み—」、『日本民俗学』 第188号：49-87頁。
- 安室 知 (1992) 「存在感なき生業研究のこれから 一方法としての複合生業論—」、『日本民俗学』 第190号：39-55頁。
- Zide, Norman H. (1976) “‘3’ and ‘4’ in South Munda”, *Linguistics* 174 : 89-98.
- Zide, Norman H. and Arlene R. K. Zide (1973) “Semantic reconstructions in Proto-Munda cultural vocabulary 1”, *Indian Linguistics* 34(1) : 1-24.
- Zide, Norman H. and Arlene R. K. Zide (1976) “Proto-Munda cultural vocabulary : evidence for early agriculture”, P. N. Jenner, L. C. Thompson and S. Starosta (eds) *Austroasiatic Studies*. University of Hawaii Press. 1295-1334.