

論濕婆信仰復興運動與種姓制度 對於當代斯里蘭卡泰米爾民族運動 發展之影響*

張世澤

(北台灣科學技術學院觀光與餐飲旅館系
暨通識教育中心專任助理教授)

張世強

(耕莘健康管理專科學校全人教育中心
兼任助理教授)

摘要

當代斯里蘭卡泰米爾民族運動的發展，並非僅是一種受到斯里蘭卡獨立後期政治、社會與經濟發展激化的現象，而係深植於斯里蘭卡泰米爾獨特的殖民歷史經驗、種姓社會結構與濕婆文化傳統脈絡之中；在這種發展脈絡之下，使得晚近斯里蘭卡泰米爾民族運動在追求「意拉姆」世俗性建國理想的過程中，不斷流露出令許多觀察者感到驚訝的濃厚宗教性色彩。透過聚焦於「濕婆信仰復興運動」與「種姓制度」對於當代斯里蘭卡泰米爾民族運動發展的影響，並通過「泰米爾意拉姆解放之虎」實際發展例證的考察，本文企圖追溯當代斯里蘭卡泰米爾民族運動發展的根源，並揭示傳統宗教元素在其發展過程中扮演微妙角色，藉以提供一個觀察晚近斯里蘭卡族群衝突和內戰問題的不同視角。

關鍵詞：納瓦拉、意拉姆、泰米爾意拉姆解放之虎、濕婆信仰復興運動、泰米爾民族主義、維勒拉次種姓

* * *

* 本文之寫作，承蒙國立政治大學宗教研究所黃柏棋教授及其召集之南亞問題研究小組，在資料蒐集與梵文以及巴利文譯解工作上的大力協助；另對兩位匿名審查人的悉心賜教與指正，作者們也在此一併向其表達誠摯地感謝之意。

壹、前言

2005年8月12日晚間，73歲的斯里蘭卡外長卡迪葛瑪（Lakshman Kadirgamar）於自家寓所當中遭到狙擊手暗殺身亡，總統庫馬拉功達（Chandrika Bandaranaike Kumaratunga）旋即宣佈全國進入緊急狀態；雖然始終否認犯行，但政府官員與媒體輿論仍然多將矛頭指向「泰米爾意拉姆解放之虎」（或是稱作「泰米爾之虎」，Liberation Tiger of Tamil Eelam，簡稱LTTE），因為卡迪葛瑪在過去一直對於斯里蘭卡泰米爾激進組織採取強硬立場，並且致力於在國際社會中爭取反制斯里蘭卡泰米爾恐怖活動的支持。^①這是繼2004年7月首都可倫坡的自殺炸彈攻擊事件後，最具震撼性的暴力攻擊事件，讓2004年12月甫經歷過慘痛「南亞大海嘯」浩劫的斯里蘭卡，不僅重新回到族群暴力仇殺的灰暗陰影之下，同時更再度威脅已經舉步維艱的「和平對談」（Peace Talks）進程。^②

從1983年斯里蘭卡內戰爆發迄今，由於「泰米爾意拉姆解放之虎」涉嫌多起重大自殺炸彈攻擊與政治暗殺事件，^③造成無數僧伽羅（Sinhala）或泰米爾（Tamil）平民

註① “Sri Lanka Imposes Emergency Rule,” *BBC News*, August 13, 2005, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/4147858.stm>.

註② 挪威政府介入調停之下，斯里蘭卡政府與「泰米爾意拉姆解放之虎」在2002年2月22日簽訂「停火協定」（Cease Fire Agreement），協議停止攻擊性軍事行動並承認各自有效控管區域。其後陸續在同年3月協議設立「斯里蘭卡監督團」（Sri Lanka Monitoring Mission），由北歐五國擔任監督團成員。2002年9月16日到18日於泰國舉行第一次「和平對談」，同年10月31日到11月3日於泰國舉行第二次「和平對談」；第三次「和平對談」則同年12月2日到5日於挪威舉行；第四次「和平對談」在2003年1月6日到9日於泰國舉行；第五次「和平對談」在2003年2月7日到8日於德國舉行；同年3月18日到21日在日本舉行第六次「和平對談」；然而，和平進程卻從該年4月陷入僵局，雙方陣營互相指控對方違反「停火協定」並暗中進行滲透軍事行動，「泰米爾意拉姆解放之虎」更宣佈拒絕參與下階段「和平對談」。2003年7月可倫坡自殺炸彈攻擊事件，即發生於這種背景之下（雙方迄今仍未重回談判桌並不斷發生違反「停火協定」的零星軍事衝突）。關於「和平進程」（Peace Process）的進一步說明與討論，參見 Kristine Høglund and Isak Svensson, “The Peace Process in Sri Lanka,” *Civil Wars*, Vol. 5, No. 4 (2002), pp. 103-119; Amita Shastri, “Sri Lanka in 2002,” *Asian Survey*, Vol. 43, No. 1 (2003), pp. 215-221; Dhananjayan Sriskandarajah, “The Returns of Peace in Sri Lanka: The Development Cart before the Conflict Resolution Horse,” *Journal of Peacebuilding and Development*, Vol. 1, No. 2 (2003), pp. 21-35.

註③ 「泰米爾意拉姆解放之虎」被認為涉嫌數起重要政治人物的暗殺事件（唯若干事件並未得到該組織正式承認），其中最著名的政治人物包括：雅夫納市長杜雷雅發（Alfred Duraiyapah）（1975年7月，這也是讓該組織聲名大噪的首樁政治人物暗殺事件）、「泰米爾意拉姆解放組織」（Tamil Eelam Liberation Organization, 簡稱TELO）領袖沙巴拉斯南（Sri Sabarathnam）（1986年5月被暗殺）、「泰米爾聯合解放陣線」（Tamil United Liberation Front, 簡稱TULF）總書記暨泰米爾國會領袖艾米爾薩林迦（Appapillai Amirthalingam）（1989年7月被暗殺）、「意拉姆人民革命解放陣線」（Eelam Peoples Revolutionary Liberation Front, 簡稱EPRLF）總書記帕德馬納巴（K. Padmanabha）（1990年6月被暗殺）、斯里蘭卡國防部長維賈拉南（Ranjan Wijeratne）（1991年3月被暗殺）、印度總理甘地（Rajiv Gandhi）（1991年5月被暗殺）、「民主聯合民族陣線」（Democratic United National Front, 簡稱DUNF）領袖暨前教育部長阿索拉斯穆達里（Lalith Athulathmudali）（1993年4月被暗殺）、斯里蘭卡總統普里瑪達薩（Ranasinghe Premadasa）（1993年5月）、「聯合民族黨」（United National

和政治人物的死傷，也使得該組織於今日已經被許多國家與國際組織，正式列名為恐怖組織 (Terrorist Organization)；^④唯事實上，除了位居領導地位的「泰米爾意拉姆解放之虎」之外，自從 1970 年代斯里蘭卡泰米爾民族運動出現激進轉向之後，便曾經有超過三十餘個斯里蘭卡泰米爾激進團體，先後或同時活躍於抗爭運動舞台。由於這些組織普遍具有旗幟鮮明、路線強硬與年輕好鬥的形象，因此經常被外界統稱為「老虎運動」(Tiger Movement)，^⑤而在當中倡言並使用暴力達成政治目標的青年成員，則被暱稱為「男孩」(Boys)。^⑥

Party, 簡稱 UNP) 總統候選人迪薩納雅克 (Gamini Disanayake) (1994 年 10 月被暗殺)、「民主人民解放陣線」(Democratic People's Liberation Front, 簡稱 DPLF) 副主席坎達瑪薩米 (Karavai Kandamasamy) (1994 年 12 月被暗殺)、雅夫納市長尤格斯瓦倫 (Sarojini Yogeswaran) (1998 年 5 月被暗殺) 與接續其市長職位的斯瓦帕蘭 (Ponnuyhurai Sivapalan) (1998 年 9 月被暗殺)、「人民泰米爾意拉姆解放組織」(People's Liberation Organization of Tamil Eelam, 簡稱 PLOTE) 軍事活動領袖曼尼卡達森 (Nagalingam Manikkadasan) (1999 年 9 月被暗殺)、「意拉姆人民民主黨」(Eelam People's Democratic Party, 簡稱 EPDP) 領袖納達拉賈 (Atputharajah Nadarajah, 化名為 Ramesh) (1999 年 11 月被暗殺)、斯里蘭卡工業部長古納拉特恩 (C. V. Goonaratne) (2006 年 6 月被暗殺) 等等知名政治人物；除此之外，「泰米爾意拉姆解放之虎」還被認為涉嫌其它多起僧伽羅與泰米爾國會議員的暗殺事件，以及數百件針對大眾運輸系統 (例如：1978 年的錫蘭航空客機爆炸案；1986 年的蘭卡三星航空客機爆炸案)、佛教寺廟 (例如：1998 年炸彈攻擊坎提著名佛牙寺廟) 與重要基礎設施 (例如：錫蘭石油公司儲油槽爆炸案、中心通訊公司爆炸案) 的 (自殺) 炸彈攻擊事件。

註④ 2006 年 4 月間，擁有約 25 萬斯里蘭卡泰米爾住民的加拿大，決定接續印度 (1992 年)、美國 (1997 年)、英國 (2000 年) 與澳洲 (2001 年) 這些國家的腳步，正式宣佈將「泰米爾意拉姆解放之虎」列名為恐怖組織；同年 5 月間，歐盟也在美國政府的大力勸說之下，正式決議將該組織列名恐怖組織，希望藉此舉迫使該組織重回談判桌；唯該組織卻強調，此舉無法迫使她們放下武器重開談判，反而會讓她們對於國際社會感到失望，進而放棄尋求國際社會的認同與支持；事實上，越來越多國家與國際組織將「泰米爾意拉姆解放之虎」定位為恐怖組織的結果，不僅對於該組織的海外工作和機構造成嚴重打擊，也使得該組織強調為斯里蘭卡泰米爾爭取生存權利的正面形象逐漸被恐怖主義的負面形象取代。詳參 “Foreign Terrorist Organization Designations Table,” *U. S. Department of State*, 2004, <<http://www.state.gov/s/ct/rls/fs/2004/40945.htm>> ; “Canada Bans LTTE under Draconian Anti-Terrorist Legislation,” *World Socialist Web Site*, April 14, 2006, <<http://www.wsws.org/articles/2006/apr2006/ltte-a14.shtml>> ; “EU Puts Sri Lanka's Tamil Rebels on Terror List,” *Hindustan Times*, May 30, 2006, <http://www.hindustantimes.com/news/181_1708919,001302310000.htm> ; “US to Persuade EU to Ban LTTE,” *The Times of India*, May 17, 2006, <<http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/msid-1535662,curpg-1.cms>> ; “Tamil Tigers' Foreign Setback,” *BBC News*, April 14, 2006, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/4910348.stm>

註⑤ 必須加以先行說明的是，在眾多泰米爾激進團體中間，真正使用「老虎」圖樣和名稱作為組織象徵並強調其精神的團體，其實只有「泰米爾意拉姆解放之虎」與其它側翼組織；唯由於該組織勢力最大、聲望最高，已經成泰米爾反抗運動的代名詞，使得外界多習慣使用「老虎運動」統稱所有泰米爾反抗運動。

註⑥ Dagmar-Hellmann Rajanayagam, “The ‘Groups’ and the Rise of Militant Secessionism,” in Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, eds., *The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and Identity* (Oxford: Westview Press, 1994), p. 169 ; 除了「男孩」之外，內戰爆發之後，這些青年激進暴力團體也經常被媒體稱呼為「暴動者」(Insurgents)、「恐怖份子」(Terrorists)、「叛軍」(Rebels)、「游擊隊」(Guerrillas)、「激進份子」(Extremists) 或「分離主義者」(Separatists)，參見 Bryan Pfaffenberger, “Fourth World Colonialism, Indigenous Minorities and Tamil Separatism in Sri Lanka,” *The Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 16, No. 1 (1984), pp. 15~22.

無論是依循暴力攻擊、政治結盟或選舉競爭何種途徑，這些斯里蘭卡泰米爾激進團體都追尋一個共同的目標：「意拉姆」(Eelam or Iilam)，^①亦即，建立一個主權獨立並堅持世俗主義 (Secularism)「政教分離」原則的泰米爾國家，同時以泰米爾「傳統故鄉」(Traditional Homeland) 作為領土範圍 (現今斯里蘭卡北部省與東部省)；^②值得注意的是，很多關注當代斯里蘭卡族群衝突與內戰問題的研究者，卻經常容易將此一「意拉姆」建國理想完全「化約」為一種針對晚近僧伽羅「多數霸權」意識形態與政經領域打壓的反動 (特別側重於 1970 年代以降)，強調晚近「意拉姆」建國理想的出現，以及斯里蘭卡泰米爾激進運動的崛起，乃全然來自「僧伽羅佛教民族主義」(Sinhala Buddhist Nationalism)、經濟問題、僧伽羅政黨惡性競爭、一系列歧視性政策 (包括：官方語言、世俗主義、高等教育資源分配、土地墾殖計畫等等議題) 的操弄與激化；^③然而，這類解釋不僅偏重於僧伽羅族群與社會發展的敘事觀點，同時也忽略斯里蘭卡泰米爾移民獨特的歷史發展與殖民經驗、移民社會結構與文化 (例如：迥異於僧伽羅與南印度次大陸的「種姓制度」(Caste System))，以及獨樹一格的「濕婆印度教」(Śaivism) 信仰傳統，在晚近「意拉姆」理想與斯里蘭卡泰米爾激進運動建構過程中扮演的關鍵角色。

事實上，由於晚近「意拉姆」建國理想與斯里蘭卡泰米爾激進運動的崛起，並非僅是一種受到斯里蘭卡獨立後期政治、經濟與社會發展情況激化的現象，其毋寧乃是當代斯里蘭卡泰米爾民族運動發展的具體呈現與延伸，深植於斯里蘭卡泰米爾獨特的歷史經驗、社會結構與宗教文化的脈絡背景之中。故若欲深入探究晚近「意拉姆」建國理想與斯里蘭卡泰米爾激進運動的根源與發展特徵，便必須置放在此一特殊脈絡背

註① 關於「意拉姆」字義的說明，請參見後文註釋 138-141 的討論。

註② 必須加以說明的是，本文在此所描繪的「意拉姆」理想，毋寧只是此理想最常見和簡化的一種表述模式而已；事實上，由於意識型態立場的差異，各個泰米爾激進團體對於「意拉姆」理想的實際內容，仍然存在著許多不同的看法。例如：堅持純粹馬克斯主義路線的團體，像是「意拉姆人民革命解放陣線」，便認為「意拉姆」應該是一個崇尚多元文化、族群平等、世俗主義的國家，可以接納僧伽羅與穆斯林，因為階級敵人才是「意拉姆」真正的敵人；然而，由「泰米爾意拉姆解放之虎」領銜主導的「泰米爾民族主義」路線團體，則堅持「意拉姆」應該是一個專屬於斯里蘭卡泰米爾的國家，儘管它們也強調「意拉姆」將遵循世俗主義的「政教分離」原則，因此這些團體有時候也會使用「泰米爾意拉姆」(Tamil Eelam) 一詞作為理念上的區隔。關於各個泰米爾激進團體對於「意拉姆」理念的細微立場差異，詳參 Dagmar-Hellmann Rajanayagam, "The Tamil Tigers in the Northern Sri Lanka: Origins, Factions, Programmes," *International Asienforum*, Vol. 17, No. 1/2 (1986), pp. 63-85; S. V. Kodikara, "The Separatist Eelam Movement in Sri Lanka: An Overview," *India Quarterly*, Vol. 37, No. 2 (1981), pp. 194-212; Dagmar-Hellmann Rajanayagam, "The 'Groups' and the Rise of Militant Secessionism," pp. 177-180.

註③ 關於彼時一系列歧視性政策內容的介紹，以及其如何激化族群衝突的討論，可以參見 K. N. O. Dharmadasa, *Language, Religion and Ethnic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992); Chelvadurai Manogaran, *Ethnic Conflict and Reconciliation in Sri Lanka* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987); Neil de Votta, *Linguistic Nationalism, Institutional Decay and Ethnic Conflict in Sri Lanka* (Stanford, California: Stanford University Press, 2004).

景之下從事詮釋與理解，始能獲得一個比較完整的認識；倘若脫離這一個極為重要的脈絡，我們便無法解釋，為什麼「泰米爾意拉姆解放之虎」能夠憑藉鮮明的「泰米爾民族主義」(Tamil Nationalism) 旗幟，打敗恪遵「共產主義革命」路線的其他斯里蘭卡泰米爾激進團體，從眾多的競爭對手中間脫穎而出，不僅成為反抗運動的代名詞，也成為現今少數仍然活躍於抗爭舞台上的要角？此外，我們也將無法解釋，追求世俗性「意拉姆」建國理想的「泰米爾意拉姆解放之虎」，卻發展出融合「濕婆印度教」信仰傳統的「英雄崇拜」(viram) 與「殉難主義」(tiyakam)？

循此軸線思考，為了針對晚近斯里蘭卡泰米爾抗爭運動與複雜的族群問題，從事進一步的理解，本文將嘗試追溯當代斯里蘭卡泰米爾民族運動發展的根源，揭示一個浸染於獨特「濕婆印度教」信仰氛圍中、深受「種姓制度」社會結構與秩序約制，並經歷不同殖民統治的傳統斯里蘭卡泰米爾移民社會，如何從宗教性的「濕婆信仰復興運動」(Saivite Revivalism) 開始（從宗教復興運動開始，漸次延伸到後續一系列語言、文學與歷史領域），透過傳統文化紐帶連結共同身份的想像，建構出不同於傳統種姓集體身份認同的現代族群意識，提供日後斯里蘭卡泰米爾民族主義運動豐富的傳統文化論述資源（無論符號象徵、經典神話或儀式實踐），並將其影響力延伸至晚近斯里蘭卡泰米爾激進團體追求「意拉姆」建國理想的運動當中。透過進一步聚焦於「濕婆信仰復興運動」與「種姓制度」對於當代斯里蘭卡泰米爾民族運動發展的影響，本文企圖指出，「濕婆印度教」信仰傳統與「種姓制度」宗教性社會結構，始終在斯里蘭卡泰米爾民族運動發展過程中扮演微妙角色，而也就是在這種特殊發展脈絡之下，晚近「意拉姆」建國理想與追求此目標的斯里蘭卡泰米爾激進運動，雖然在表面上宣稱崇尚世俗主義精神（強調政教領域彼此切割，企圖藉此表現出其對於僧伽羅獨尊佛教的不滿），但卻不斷地流露出令許多觀察者感到驚訝的濃厚宗教性色彩。¹⁰

本文將分成四個部分進行討論。首先，本文將描繪斯里蘭卡泰米爾移民社會在殖民前期的重要基本特徵，指出傳承南印度次大陸文化與社會制度的斯里蘭卡泰米爾移民，如何發展出獨樹一格的「濕婆印度教」與「種姓制度」；一方面，成為斯里蘭卡泰米爾移民社會運作的基石；一方面，成為日後斯里蘭卡泰米爾回應殖民衝擊的重要影響因素；其次，本文將透過評介強勢入侵的西方殖民統治與文化對於傳統斯里蘭卡泰米爾信仰文化和種姓社會秩序造成的衝擊與影響，探論其如何在本地高種姓知識菁英中間萌發「濕婆信仰復興運動」，進而帶動一系列語言、文學與歷史領域的文化自覺與復興運動，並在過程中不斷深化族群意識的自我想像，成為殖民後期斯里蘭卡泰米爾民族運動在政治領域發展的重要驅動力量；再者，本文將進一步指出，上述傳統信仰文化與種姓社會秩序對於斯里蘭卡泰米爾民族運動的影響力，並未隨著進入獨立後期

註¹⁰ Peter Schalk, "Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) in Europe," in Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, eds., *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat: Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum* (Wurzburg: Ergon Verlag, 2003), pp. 393-398; Peter Schalk, "Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamililam," in Joyce Pettigrew, ed., *Martyrdom and Political Resistance* (Amsterdam: VU Press, 1997), pp. 66-69.

而有所消褪，種姓因素不僅在斯里蘭卡泰米爾內部政治當中，日益佔據突出的地位，成為激化斯里蘭卡泰米爾民族運動與二大族群衝突的重要因素，而對於傳統信仰文化的不斷擷取與政治性詮釋，也成為晚近斯里蘭卡泰米爾民族主義論者形塑「意拉姆」建國理想與動員群眾從事激進抗爭運動的主要元素；最後，本文則透過「泰米爾意拉姆解放之虎」的例證，說明傳統宗教性元素如何被大量取用於當前世俗性抗爭運動當中，從而突顯現今斯里蘭卡泰米爾民族運動在理論與實踐之間的巨大鴻溝。

本文認為，透過當代斯里蘭卡泰米爾民族運動發展複雜背景的考察，並勾勒「濕婆印度教」與「種姓制度」在其發展過程當中的重要角色，不僅可以從斯里蘭卡泰米爾族群與社會發展的獨特脈絡，提供一個觀察晚近斯里蘭卡泰米爾激進運動追求「意拉姆」建國理想的不同視角，進而引領我們重新反省現今本島內戰問題與恐怖主義活動背後的意義，同時也可以使我們獲得未來進一步對照僧伽羅或印度次大陸政教關係發展模式曲異的出發點。

貳、斯里蘭卡泰米爾移民的文化傳承與種姓社會特徵

「斯里蘭卡泰米爾」(Sri Lanka Tamil) 久居本島「乾區」(Dry Zone)，^①現今人口大部分聚集於本島最北端的雅夫納半島(Jaffna Peninsula)，少部分則分佈西北沿海的麥納(Mannar) 島嶼之上，以及東部從亭可馬里(Trincomalee) 往南延伸到巴提卡洛亞(Batticaloa) 的沿海地區，^②而這個主要位居於斯里蘭卡北部省與東部省行政區劃內的地區，今日也因此被很多「斯里蘭卡泰米爾」稱為「傳統故鄉」(Traditional Homeland)；儘管同樣使用「泰米爾語」(Tamil) ^③並受到「德拉威文化」

註① 由於仰賴間歇性東北季風與冬季週期性颱風提供少量濕氣和降雨量，使得本島北部與東部地區傳統上被稱為「乾區」，而本島中部與西南部地區則由於可以獲得西南季風帶來豐沛濕氣和降雨量，因此傳統上又被稱為「濕區」(Wet Zone)；詳參 Chelvadurai Manogaran, *Ethnic Conflict and Reconciliation in Sri Lanka*, pp. 1-2, 78-80.

註② 從英國殖民時期開始，由於受過良好英語教育並擁有專業技能，很多斯里蘭卡泰米爾便已經開始移民到其它英國殖民地，像是馬來西亞、新加坡、模里西斯、斐濟與南非等地；唯隨著獨立後族群衝突漸起（特別是1983年內戰爆發之後），斯里蘭卡泰米爾移民潮開始大量湧現，不是從本島東南部僧伽羅地區遷回「傳統故鄉」，便是選擇避走英國、澳洲、德國、法國、瑞士、挪威、丹麥與加拿大等國，並形成龐大的海外移民社群；詳參 Oivind Fuglerud, *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long-Distance Nationalism* (London: Pluto Press, 1999).

註③ 泰米爾語是南印度「德拉威語系」(Dravidian Family of Languages) 的一個支系，現今南印度的泰米爾納都邦(Tamil Nadu)、喀拉拉邦(Kerala)、卡納塔克邦(Karnataka)、安得拉邦(Andhra Pradesh) 四個邦區，乃是德拉威語主要流行區域，也是印度四分之一人口的主要語言；儘管有百分之八十語言人口都在這四個邦區境內，但德拉威語系流行範圍甚至可以追溯到尼泊爾北部、巴基斯坦、阿富汗與伊朗境內；斯里蘭卡泰米爾所使用的泰米爾語，可以說是結合南印度泰米爾語和印度西南沿海的馬來亞拉姆語(Malayalam) 的一種方言形式；詳參 Bhadriraju Krishnamurti, *The Dravidian Languages* (New York: Cambridge University Press, 2003), pp. 1-12.

(Dravidian Culture) ⑭的影響，但卻由於自身獨特地緣位置、歷史經驗與社會文化，使得「斯里蘭卡泰米爾」也因此發展出有別於本島「印度泰米爾」(India Tamil) 與穆斯林「摩爾」(Moor) 的身份認同。⑮

南印度是「德拉威文化」發源地與泰米爾大本營，今日斯里蘭卡泰米爾也是昔日南印度泰米爾移民的後裔：⑯現存泰米爾語文本與銘文考古資料，雖然可以上溯二千年前（如同大部分古代與中世紀印度文獻資料），但由於大多缺乏明確和可靠的年代記載，加上學者大多深受僧伽羅編年史觀的影響（而這也成為殖民時期復興運動主要爭議的論題，詳見後文討論），使得斯里蘭卡泰米爾移民本島的確切時程始終成為各方爭議的主題。⑰基本上，最晚於紀元前三世紀，便已有南印度泰米爾陸續移民本島；不過，大量而顯著南印度泰米爾移民的出現，卻是伴隨著南印度三大古泰米爾王朝「龐帝洋斯」(Pandyans)、「凱拉斯」(Cheras)與「朱羅」(Cholas) 陸續崛起與南侵的過程而出現。⑱

註⑭ 過去學者們普遍認為，南印度是達拉威文化活躍的主要地區，相對於北印度的「雅利安文化」(Aryan Culture)；但現今已有越來越多考古證據相繼指出，德拉威文化也曾經活躍於印度河流域與其他北印度地區（甚至延伸到中亞與西亞地區），乃是「哈拉本文化」(Harappan Culture, 2600BCE-1700BCE) 的奠基者，許多泰米爾也將其文化根源追溯到紀元前六千年前印度河流域的大城市「馬漢猶達羅」(Mohenjodaro, 現今巴基斯坦出土最大的古代印度河流域文明大城市遺跡)；詳參 Shereen Ratnagar, *The End of the Great Harappan Tradition* (Delhi: Manohar, 2000)。

註⑮ 現今在斯里蘭卡使用泰米爾語的泰米爾約佔總人口四分之一，由三個主要泰米爾社群組成：（一）「斯里蘭卡泰米爾」人口最多，主要分佈在本島北部省與東部省，其中居住於北部省者又被稱為「雅夫納泰米爾」(Jaffna Tamil)，而居住於東部省者則被稱為「巴提卡洛亞泰米爾」(Batticaloa Tamil)；（二）「印度泰米爾」人口較少，主要聚居於本島中部高地，其是十九世紀被英國殖民者遣來本島的種植勞工後裔；（三）穆斯林「摩爾」人口較少，主要居住於本島東部。除了穆斯林「摩爾」信奉伊斯蘭教之外（「遜尼派」(Sunni) 為主），本島泰米爾絕大多數都信仰印度教（佛教與耆納教信仰者甚少），少數泰米爾信仰基督教（天主教與各個基督教教派）；詳參 Bryan Pfaffenberger, "Introduction: The Sri Lankan Tamils," in Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, eds., *The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and Identity* (Oxford: Westview Press, 1994), pp. 4-8；由於斯里蘭卡泰米爾不僅是本島人口最多與遷徙最早的泰米爾移民，長期以來也位居本島泰米爾政經、社會與文化發展的領銜地位，並在本島泰米爾民族運動中扮演最為關鍵的角色，加上本島印度泰米爾與穆斯林摩爾面臨的問題脈絡截然不同於斯里蘭卡泰米爾，也因此除了特別加以說明之外，本文以下的討論將主要聚焦於斯里蘭卡泰米爾，特此先行說明。

註⑯ K. M. de Silva, *History of Sri Lanka* (Delhi: Oxford University Press, 1981), pp. 12-18；K. Indrapala, "Early Tamil Settlements in Ceylon," *Journal of the Royal Asiatic Society*, No. 13 (1969), pp. 43-63.

註⑰ Chelvadurai Manogaran, *The Untold Story of Ancient Tamils in Sri Lanka* (Tamil Nadu: Kumaran Publishers, 2000), pp. 3-8.

註⑱ 「龐帝洋斯」王朝從史前時代便統治部分南印度地區，後來曾因「卡拉巴拉斯」(Kalabhras) 入侵和「朱羅」王朝興起而式微，但十三世紀在龐雅斯 (Jatavarman Sundara Pandyan, 1251-1238) 領導之下進入黃金時代，不斷侵擾「朱羅」和「帕拉瓦斯」(Pallavas) 等王朝，直到十六世紀被北方穆斯林王朝征服為止；「凱拉斯」統治區域大約是現今喀拉拉邦與泰米爾納都邦，對立於當時東部的「朱羅」王朝與中南部的「龐帝洋斯」。早期「凱拉斯」擁有自己的宗教傳統，直到三世紀之後才開始接觸雅利安文化；「朱羅」王朝從十世紀到十一世紀曾經是南亞政治、經濟與軍事強權，直到十三世紀「龐帝洋斯」崛起為止。「朱羅」王朝對於泰米爾地區的影響直到今日，因為她們贊助文學、熱心建廟，使當時泰米爾信仰與文藝發展達到巔峰；詳參 Rhodes Murphy, "The Ruins of Ancient Ceylon," *Journal of Asian Studies*, Vol. 16, No. 2 (1956), pp. 181-200；K. M. de Silva, *History of Sri Lanka*, pp. 24-26.

南印度三大古泰米爾王朝之間，雖然經常出現相互征戰或和婚結盟，但當時也是古典泰米爾「桑伽文學」（Sangam literature）發展的極盛時期，^⑩三大王國也曾經先後將王朝勢力延伸到本島北部地區；儘管在此時期本島泰米爾移民職業類別分佈廣泛（包括：農民、漁民、工匠、戰士與商人等），但卻尚未形成一個明顯而具有影響力的移民社群，而其移民聚落分佈也較為零散；一直到十三世紀「龐帝洋斯」王朝入侵本島（取代十一世紀之後便不斷侵擾本島的「朱羅」王朝勢力）並在本島扶植建立「雅夫納王國」（Jaffna Kingdom）之後，^⑪本島北部與東部才開始出現一批批大量泰米爾移民。

「雅夫納王國」在本島北部的崛起（統轄範圍主要集中於現今雅夫納半島和麥納島嶼地區，但其政治與文化影響力卻廣泛延伸至本島的北部與東部地區），不僅瓦解先前盛極一時的僧伽羅北方王國，^⑫也促使大量當地僧伽羅居民開始往南方「濕區」遷徙，從而讓斯里蘭卡泰米爾開始在「乾區」取得人口上的優勢，並逐漸在這個地區發展和孕育出一個圍繞著泰米爾語、南印度文化與印度教信仰的新興移民社會。

從這個時期開始，位居本島北部與東部地區的本島泰米爾移民，在中部林地的天然隔閡與「雅夫納王國」政治勢力的長期護持之下，也發展出迥異於東南方僧伽羅佛教社會的文化傳承與歷史經驗，而這個重要的發展結果，也使得本島二大族群之間始終難以形塑共同的認同基礎，從而對於日後二大族群之間的互動與融合，埋下了不利

註⑩ 儘管年代考證不易，一般歷史學家多半認為「桑伽文學」可以追溯到紀元前二世紀或前三世紀的南印度，「桑伽文學」被認為是最古老的德拉威語文學，內容大多是關於愛情、戰爭、政治、貿易、私奔、死亡、悲傷，特別是當中關於「英雄詩歌」（Heroic Poetry）的描寫，異於同時期梵文與巴利文文學，「桑伽文學」世俗性非常高，而其創作者則來自不同社會階層的泰米爾詩人，這些創作在十世紀左右被一些詩人加以編輯並附加許多註釋和解說（當中包括二千三百八十一首創作，四百七十三位作者，共有十八卷，八短卷，十長卷，其中八短卷也就是最著名的八詩集（Ettuthokai）），同時被冠上「桑伽文學」稱號，但「桑伽文學」很快就被人們所遺忘，一直到十九世紀後期泰米爾文化復興運動出現之後，才開始重新受到重視，並成為日後斯里蘭卡泰米爾民族運動當中重要的論述資源（詳見後文討論）；關於「桑伽文學」的一般性介紹，可以參見 T. P. Meenakshisundaram, *A History of Tamil Language* (Poona: Linguistic Society of India, 1965)；K. Kailasapathy, *Tamil Heroic Poetry* (Oxford: Oxford University Press, 1968)。

註⑪ 「龐帝洋斯」王朝在庫拉斯卡倫（Maravarman Kulasekharan, 1268-1308）領導之下入侵本島，並扶植他的大將恰卡拉法辛（Arya Chakaravathi）於本島建立「雅夫納王國」。隨著「龐帝洋斯」王朝因為穆斯林南侵而瓦解之後，「雅夫納王國」開始成為一個真正獨立的王國並完全由恰卡拉法辛統治（不再附屬於「龐帝洋斯」王朝），並乘著許多僧伽羅小王國內鬥衰亡之際，開始大舉沿著本島北部與東部沿岸向南延伸勢力；雖然曾經遭到南方僧伽羅「克特王國」（Kotte Kingdom）國王巴虎（Parakrama Bahu VI, 1412-1465）短暫入侵與征服，但基本上「雅夫納王國」直到葡萄牙殖民勢力入侵以前，仍然在本島北部享有相當獨立而自主的統治；詳參 K. M. de Silva, *History of Sri Lanka*, pp. 67, 84-86；H. W. Tambiah, "The Tamil Kingdom in Jaffna: Early Beginnings to the Court of the Ariya Chakravartis," *Tamilnation*, n.d., <<http://www.tamilnation.org/conferences/cnfTN68/tambiah.htm>>。

註⑫ 自此之後，本島開始分屬三個各自統轄的王國領域：北部地區屬南印度泰米爾入侵者建立的「雅夫納王國」統治；中部高地與部分東部地區則屬僧伽羅建立的「康提王國」（Kandy Kingdom）統治；西南沿海地區則同屬僧伽羅建立的「克特王國」（Kotte）統治。

的種子；事實上，在僧伽羅佛教編年史中，北方泰米爾王國不僅一直被描繪成南方佛教文明的潛在威脅力量，也被不斷被視作僧伽羅佛教徒宣揚佛教使命的重大阻力，²²而這類論調也長期縈繞於「僧伽羅佛教民族主義」論述之中，成為激化晚近族群衝突的重要因素之一。

受到「雅夫納王國」崛起的影響，我們可以看到，傳統南印度泰米爾文化和社會制度也開始伴隨大批泰米爾移民而逐漸深根於本島北部與東部地區；不過，本島泰米爾移民社會卻非南印度泰米爾社會一成不變的翻版，一方面，本島泰米爾移民社會傳承南印度次大陸的泰米爾文化與社會制度，一方面，也發展出有別於南印度泰米爾的獨特形式（很多方面甚至較類似僧伽羅社會，詳見後文討論）；儘管由於地緣因素差異，使得本島不同地區的泰米爾聚落社會之間，也存在著一定程度的差異性；唯就整體而言，「濕婆印度教」信仰傳統與嚴苛的「種姓制度」社會結構的逐漸成形則是此時期斯里蘭卡泰米爾移民社會最重要的發展，不僅影響斯里蘭卡泰米爾日後在政治、經濟、社會與身份認同領域的表現，也影響斯里蘭卡泰米爾對於西方殖民統治的基本回應態度。

「濕婆印度教」將作為印度教三大主神之一的「濕婆」（Śiva）尊奉為地位最高的神祇，²³結合「桑伽文學」、泰米爾詩歌文化與七世紀以降的「虔敬運動」（Bhakti Movement），²⁴極為盛行於南印度泰米爾地區。本島泰米爾移民社會也同樣深受「濕婆印度教」信仰傳統影響，但卻發展出迥異於南印度次大陸「濕婆印度教」的信仰特徵，像是對於戰神「穆魯岡」（Murugaṅ）（被認為是「濕婆」兒子「塞韃陀」（Skanda）的化身）的信仰與崇拜，便躍升至非常顯著的地位，各地供奉「穆魯岡」或「塞韃陀」廟宇的數量甚至會超越供奉「濕婆」的廟宇；²⁵除此之外，我們也可以看到，對於「創生力」（Śakti）觀念的崇拜，²⁶也在本島北部與東部信仰文化中扮演非

註²² 關於此種「泰米爾威脅論」的深入討論，可以參見 Gananath Obeyesekere, "Sinhala-Buddhist Identity in Ceylon," in George DeVos and Lola Romanucci-Ross, eds., *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change* (Palo Alto: Mayfield Publishing Company, 1975), pp. 240~258.

註²³ 印度教三大主神分別為「梵天」（Brahmā）、「毘濕奴」（Viṣṇu）與「濕婆」。

註²⁴ 從七世紀到十一世紀，為了對抗佛教與耆納教在南方的勢力，南印度泰米爾地區興起了對於印度教影響深遠的「虔敬運動」。「虔敬運動」強調不需要高深的宗教知識與繁瑣的儀式，只需要透過內心對於神祇（特別是對於「毘濕奴」與「濕婆」或其「化身」）的虔敬，便可以獲得解脫。此種觀點不僅對於低層種姓非常具有吸引力，也對於強調儀式的印度教婆羅門傳統產生相當程度的影響；詳參 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 129~132.

註²⁵ 各地濕婆廟宇不僅是本島泰米爾社群信仰生活中心，寺廟祭司也經常透過提供醫療、民俗、律法、命理諮詢，讓寺廟影響力深入地方村民生活的各個層面。在一座正統濕婆寺廟當中，寺廟祭司一定是婆羅門（儘管本島婆羅門人數不多，詳見後述），但在許多非正統寺廟當中，祭司則通常由非婆羅門種姓擔任。

註²⁶ 「創生力」在印度教傳統中被認為是一種陰性力量，經常表現在各種女神崇拜（像是「戴維」（Devī）、「杜爾伽」（Durgā）或「卡里」（Kālī）等女神崇拜）當中，或被視作「濕婆」的配偶。對於「創生力」觀念崇拜所發展出的「創生力教」（Śaktism），非常流行於一般印度教民間信仰實踐當中，並與「毘濕奴教派」（Vaishnavism）和「濕婆教派」（Śaivism）同列印度教三大教派。

常重要的角色（特別是非常流行於各個鄉村地區的女神崇拜）。^⑦

此種「濕婆印度教」信仰傳統（伴隨「創生力」觀念的崇拜），藉由豐富符號象徵、例行宗教節慶與公開儀式展演，非常鮮明地表現在本島泰米爾社會生活中的各個層面，也將來自於南印度不同地區的本島泰米爾移民置於一種「共享的」宗教文化氛圍之下，同時提供本島泰米爾形塑自身認同一個強有力的宗教基礎。我們必須注意到，由於受到印度宗教「循環式」時間觀與「神話式」思維傳統的影響，^⑧本島泰米爾移民也同樣不重視「歷史敘述」（Historical Narratives）傳統的角色（日後也成為殖民時期爭論的重要課題），「神話敘述」（Mythical Narratives）毋寧才是她們尋求身份認同的重要基礎。^⑨因此「濕婆印度教」提供的「經典」、「神話」與種種宗教實踐，也就成為本島泰米爾建構身份認同和想像歷史經驗的基礎，而這種獨特發展傾向也迥異於本島僧伽羅透過佛教編年史（Chronicles）建構自身歷史想像與身份認同的情況。^⑩

另一方面，伴隨「濕婆印度教」信仰傳統發展而深根於本島泰米爾移民社會當中的「種姓制度」社會結構，也對於此時期本島泰米爾身份認同的形塑，產生相當重要的影響與限制。我們必須理解到，由於「種姓制度」建立在一種「整體主義」（Holism）而非「個人主義」（Individualism）的根基之上，集體乃先於個人而存在，而個人的身份認同取決於其所依附的（世襲性）種姓團體之上。^⑪也因此對於迄今仍深受「種姓制度」觀念影響的本島泰米爾移民來說，個人究竟隸屬於何種種姓團體，始終在她們形塑自我身份認同的過程當中，扮演一個極為重要的角色；事實上，一直要到日後宗教復興運動出現和族群問題被激化之後，一種超越種姓身份邊界的泛泰米爾族群認同，才開始逐漸取得顯著的地位（詳見後文討論）。

「種姓制度」乃是一種立基於印度宗教傳統體系之內的社會制度，透過宗教上「清淨」（Purity）與「不清淨」（Pollution）觀念區分，將所有社會成員的階序

註⑦ 像是各地泰米爾鄉村對於「般輻伽麗」（Bhadrakālī）、「帕瓦蒂」（Pārvatī）、「黑公主」（Draupadi）或「瑪麗安曼」（Mariamman）等結合「創生力」觀念的女神崇拜；詳參 Rohan Bastin, *The Domain of Constant Excess: Plural Worship at the Munnesvaram Temples in Sri Lanka* (New York, Berghahn Books, 2002), pp. 133~144; Masakazu Tanaka, *Patrons, Devotees and Goddesses: Ritual and Power among the Tamil Fisherman of Sri Lanka* (Kyoto: Institute for Research in Humanities, Kyoto University, 1991), pp. 100~105; Susan Wadley, "Power in Hindu Ideology and Practice," in Kenneth David, ed., *The New Wind: Changing Identities in South Asia* (The Hague: Mouton Publishers, 1977), pp. 137~140.

註⑧ Romila Thapar, "Epic and History: Tradition, Dissent, and Politics in India," *Past and Present*, No. 125 (1989), pp. 3~26.

註⑨ Bruce Kapferer, *Legends of People, Myths of State, Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1988), pp. 48~52.

註⑩ 最具代表性和影響力的僧伽羅佛教編年史，莫過於詳細記載歷代僧伽羅王權變遷與本島佛教發展事蹟的大史（*Mahāvamsa*）與島史（*Dīpavamsa*）。對於僧伽羅佛教徒而言，這二部編年史不僅是極為重要的佛教聖典，也是遙想過往僧伽羅佛教社會光榮的重要憑據，因此在晚近「僧伽羅佛教民族主義」與族群衝突的論述場域中，這二部編年史便成為動員政治力量最主要的傳統象徵來源；參見 Steven Kemper, *The Presence of the Past: Chronicles, Politics and Culture in Sinhala Life*, pp. 105~134.

註⑪ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implication* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980), pp. 8~10.

(Hierarchical) 等級排列。^②四大種姓團體地位依序分別為：擔任祭司獻祭的「婆羅門」(Brāhman)、擔任國王與武士的「刹帝利」(Kṣatriya)、從事農業或商業的「吠舍」(Vaiśya) 與從事工藝或服務性勞動的「首陀羅」(Śūdra) (至於所謂的「賤民」其實位居整個種姓體系之外，因此地位異常低下)，此四大種姓團體也被稱為四大「瓦爾納」(Varṇa)；^③唯在實際上，四大「瓦爾納」劃分只是一種理想分類，而會因為「婚姻」、「職業」或「地域」等因素，又被切割為許許多多不同(世襲性)「次種姓團體」(Jāti, Sub-Caste)；^④值得注意的是，我們不能套用「階級」(class) 觀念化約「種姓制度」，因為在一個種姓社會當中，世俗「權力」(power) 不能與社會「地位」(status) 劃上等號，前者是由經濟或政治條件加以決定，而後者則是由宗教地位加以決定。易言之，一個享有崇高社會「地位」的高種姓也可能一貧如洗或毫無政治上的影響力，但一個備受歧視的「吠舍」卻可能是富有的大地主；^⑤此外，由於相同職業經常可以由不同世襲種姓團體從事，也使得無論是在印度次大陸或斯里蘭卡，階級意識始終無法取代宗教認同成為最重要的社會動員力量。

我們可以看到，由於具有南印度次大陸的文化與移民根源，使得本島泰米爾社會中的「種姓制度」發展型態，基本上仍然具有上述一般印度「種姓制度」的基本特徵，但由於受到本島特殊環境條件的限制與不同殖民統治的影響，也使得其表現出許多獨樹一格的運作特徵，甚至在種姓團體的分佈型態上，比較接近於本島僧伽羅社會的情況。

僧伽羅種姓社會中最具影響力的是「哥吉格馬」(Goyigama) 次種姓，幾乎佔據半數僧伽羅人口，該次種姓自古便以從事農業為主，迄今大多數成員仍在鄉村從事農業活動(土地所有權也大多掌握在該次種姓手中)。該次種姓始終主宰僧伽羅政治活動領域，不僅歷史上許多王宮貴族、政治世家與地主菁英皆來自這個次種姓團體，迄今該次種姓的政治意向也仍然強力主導僧伽羅政黨政治的競爭；「哥吉格馬」次種姓最主要的競爭者主要來自於沿海低地平原(low country)的三個次種姓：漁業次種姓「卡瓦拉」(Karave)、棕櫚酒採收勞工次種姓「杜拉瓦」(Durava) 與肉桂製作勞工次種姓「薩拉加馬」(Salagama)。^⑥這些次種姓原本位處於社會邊緣，但卻於殖民時期利用職業優勢逐漸累積財富，並開始佔據重要商業和學術職位，使得它們的社會影

註^② Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implication*, pp. 42-54.

註^③ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, p. 59.

註^④ Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implication*, pp. 61-64.

註^⑤ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, p. 72 ; Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implication*, pp. 75-78 ; 必須加以說明的是，「種姓制度」此種世俗性政經權力與宗教性階序身份相互切割的情況，也充分表現在本島泰米爾社會之中，大量從事農耕或漁業活動的各個「吠舍」種姓，雖然在宗教身份上不若其它高種姓，但卻經常掌握本島泰米爾社會主要的政經權力，關於「吠舍」種姓在本島泰米爾社會突出地位的討論，可以參見 Bryan Pfaffenberger, *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka* (Syracuse: Syracuse University, 1982).

註^⑥ Craig Baxter, Charles H. Kennedy and Yogendra K. Malik, *Government and Politics in South Asia* (Boulder, CO.: Westview Press, 1998), p. 313.

響力直逼「哥吉格馬」次種姓。^㉗

相較於僧伽羅種姓社會的情況，本島泰米爾種姓社會內部也存在類似的種姓團體分佈型態。^㉘本島泰米爾種姓社會也存在一個類似僧伽羅「哥吉格馬」次種姓的優勢性次種姓團體，亦即，勢力集中於雅夫納半島地區的「維勒拉」(Vellalars)次種姓。「維勒拉」次種姓佔據雅夫納半島大多數人口，自古便以從事農業活動為主，屬於「吠舍」種姓，不僅壟斷土地所有權與各項專業職務，對於地方事務和政治活動，也始終享有高度的影響力；^㉙然而「維勒拉」次種姓的影響力主要仍然侷限於內陸鄉村地區，至於在北部與東部沿海地區，影響力最大的則是另一個泰米爾次種姓團體（類似僧伽羅的「卡瓦拉」次種姓）：漁業次種姓「卡拉亞」(Karaiyar)。人口數僅次於「維勒拉」次種姓的「卡拉亞」次種姓，同樣屬於「吠舍」種姓，同時由於「卡拉亞」具有經濟獨立性（從事漁業和海上貿易，而毋須依賴「維勒拉」次種姓提供的耕地），因此始終能夠自外於「維勒拉」次種姓的壟斷勢力，維持一定程度的區域自治。^㉚

「雅夫納王國」官員通常都由富有地主「維勒拉」次種姓世襲，也經常任命該次種姓負責村里徵稅工作。一般而言，由於「維勒拉」次種姓掌握土地所有權，農奴「賤民」次種姓「帕拉」(Pallar)與棕櫚酒採收勞工次種姓「納拉瓦」(Nalavar)不僅必須在經濟上依附於「維勒拉」次種姓，更由於她們「不清淨」的宗教身份而淪為「維勒拉」次種姓的奴僕；^㉛另一方面，由於「雅夫納王國」在傳統農業活動之外，也

註^㉗ Michael Roberts, *Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of the Karava Elite in Sri Lanka 1500-1931* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)；至於，其它僧伽羅種姓社會當中重要的種姓團體，尚包括：農工低層種姓「帕都」(Padu)、從事清洗業的低層種姓「漢那」(Hena)、寺廟鼓樂表演種姓「巴拉瓦」(Berava)、傳統工匠種姓「那瓦達南」(Navandanna)、「賤民」種姓「拉迪亞」(Rodiya)與「基那拉」(Kinnara)等等；詳參 Nur Yalman, "The Flexibility Of Caste Principles in A Kandyan Community," in E. R. Leach, ed., *Aspects of Caste in South India: Ceylon and North-West Pakistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pp. 78-112.

註^㉘ 此處討論並不包括本島中部高地「印度泰米爾」種姓社會的情形，她們是英國殖民者在十八世紀引進的種植勞工，大多隸屬南印度低層種姓，因此當地的種姓社會結構比較類似印度泰米爾納都邦。

註^㉙ Michael Y. Banks, "Caste in Jaffna," in E. R. Leach, ed., *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), pp. 61-64.

註^㉚ S. Arasaratnam, "Social History of a Dominant Caste Society: The Vellalar of North Ceylon in the 18th Century," *Indian Economic and Social History Review*, Vol. 18, No. 3/4 (1978), pp. 378-380；M. M. M. Mahroof, "A Conspectus of Tamil Caste Systems in Sri Lanka," *Social Scientist*, Vol. 28, No. 11-12 (2000), pp. 40-59；除了「卡拉亞」次種姓之外，另一個在東部沿海地區位居顯著地位的種姓團體，則是原本在北部地區位居低階種姓的漁業次種姓「馬庫瓦斯」(Mukkuvars)，參見 D. B. McGilvray, "Mukkuvar Vannimai: Tamil Caste and Matriclan Ideology in Batticaloa," in D. B. McGilvray, ed., *Caste Ideology and Interaction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 40-48.

註^㉛ Bryan Pfaffenberger, *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*, pp. 17-23；Kenneth David, "Hierarchy and Equivalence in Jaffna, North Ceylon: Normative Codes as Mediators," in Kenneth David, ed., *The New Wind: Changing Identities in South Asia* (The Hague: Mouton, 1976), pp. 197-201.

透過海上貿易與南印度次大陸保持農漁業和商業往來，因此在沿海地區很早便發展出一種非農業的經濟生活型態，同時也存在很多從事特殊工藝或技術活動的次種姓團體。

值得注意的是，本島泰米爾移民社會雖然是一個深受印度教傳統影響的典型種姓社會，但卻僅能在北部半島地區略見少數「婆羅門」種姓（完全未見於東部地區）：事實上，由於「雅夫納王國」宣稱來自「婆羅門」後裔，才開始在本島引入一些「婆羅門」種姓專司王國祭祀事務，這種傳統也被很多「維勒拉」次種姓仿效並延續至今，一方面，供養「婆羅門」種姓祭司（他們必須依賴「維勒拉」的經濟奧援），一方面，讓他們主持「維勒拉」次種姓所建造的印度教寺廟。^④在這種情況之下，由於掌控大多數寺廟經營權，並透過供養「婆羅門」種姓分享其宗教權威，使得原本作為一個屬於「吠舍」種姓的「維勒拉」，卻逐漸在「濕婆印度教」的實際信仰活動當中取得重要的領銜地位。

我們也必須瞭解到，「雅夫納王國」提供的穩定政治屏障（隔離南方僧伽羅佛教政治和文化力量的侵擾），對於此種圍繞「維勒拉」次種姓而開展的特殊種姓社會秩序的重要影響。一方面，儘管「雅夫納王國」與南印度泰米爾諸國存在著商業和文化上的緊密聯繫，但也由於不斷產生政治和軍事上的競爭與衝突，使得一種日益區隔於南印度次大陸的認同感，逐漸孕生於本島泰米爾移民社會中間；二方面，由於「雅夫納王國」統治者對於「濕婆印度教」的虔誠信仰與積極提倡，並刻意結合「維勒拉」次種姓勢力以鞏固王國統治基礎，不僅使得「濕婆印度教」信仰元素得以強有力地滲入各個生活領域，也為泰米爾移民社會圍繞「維勒拉」次種姓發展的種姓社會秩序帶來相當程度的強化效果。

總的來說，從殖民前期開始，「濕婆印度教」信仰傳統與「種姓制度」社會結構便已經牢固地深植於本島泰米爾移民社會之中，從而成為理解其運作與發展不可忽視的二個重要面向；儘管伴隨著傳統王國統治力量的日漸瓦解，加上西方殖民力量的強勢入侵，本島泰米爾社會的「濕婆印度教」信仰傳統與「種姓制度」社會結構，也被迫面臨前所未有的全新挑戰，但殖民者強有力的改宗行動與殖民政策，卻沒有辦法摧毀「濕婆印度教」與「種姓制度」在本島泰米爾傳統社會中扮演的重要角色；相反的，在以下的討論中，本文將進一步指出，受到改宗行動與殖民政策衝擊的「濕婆印度教」與「種姓制度」，反而成為殖民時期的斯里蘭卡泰米爾民族運動發展背後重要的推動力量。

參、西方殖民統治與斯里蘭卡泰米爾民族運動的濫觴

十六世紀西方殖民勢力登陸本島以來，長達四百多年的殖民統治歷程，無論是在

註④ Michael Banks, "Caste in Jaffna," pp. 66-69.

教育、經濟、社會、政治或自我認同等領域，皆為本島帶來極為深刻且廣泛的影響，然而其也是二大族群各自民族運動萌發的主要時空場景。就本島泰米爾社會而言，西方殖民統治與文化對於「濕婆印度教」與「種姓制度」產生的強烈衝擊與刺激，儘管迫使本島泰米爾傳統社會開始接受西方「現代化」的洗禮，但這種發展方向也同時刺激傳統社會的強烈反撲，在本地高種姓知識菁英中間萌發宗教性的「濕婆信仰復興運動」，進而帶動一系列語言、文學與歷史領域的文化自覺運動，並在過程中不斷深化泰米爾族群意識的自我想像，成為殖民後期斯里蘭卡泰米爾民族運動在政治領域發展的重要驅動力量。為了進一步說明這個關鍵的發展歷程，本文將先透過殖民時期本島泰米爾種姓社會的變遷情況，說明促使「維勒拉」次種姓成為推動「濕婆信仰復興運動」與斯里蘭卡泰米爾民族運動要角的主要背景因素；次而將透過彼時西方殖民文化與「濕婆印度教」信仰傳統相互激盪與論辯的氛圍，說明高種姓知識份子如何運用傳統文化元素回應殖民挑戰與尋求自我認同，從而孕生「濕婆信仰復興運動」並引導日後斯里蘭卡泰米爾民族運動的開展。

一、斯里蘭卡泰米爾種姓社會在殖民時期的發展與變遷

1505年，葡萄牙人率先登陸本島之後，旋即便涉入「雅夫納」王國政權內部紛爭之中：帕拉拉賈瑟卡倫六世（Pararajasekeran VI）國王妾室後裔，首先結合葡萄牙勢力驅逐妻室王位繼承後裔，順利奪取王位並於1519年登基成為著名的塞加拉賈瑟卡倫七世國王（Segarajasekeran VII）；但在塞加拉賈瑟卡倫七世國王登基之後，卻轉而擔心葡萄牙勢力擴張的威脅，並曾經對於改宗天主教的泰米爾進行多次大規模迫害，葡萄牙也為此與「雅夫納王國」發生軍事衝突。他的後繼者帕拉拉賈瑟卡倫七世（Pararajasekaren VII）國王，則企圖結盟南印度勢力對抗葡萄牙人，不過最終卻仍以失敗作收，而葡萄牙人也開始直接介入王國事務，並於1591年擁立傀儡國王伊斯爾曼納辛漢（Ethirimanna Ciṅkam）。1615年，庫曼倫（Caṅkili Kumara）雖然短暫篡位，但到了1619年還是遭到葡萄牙大軍擊敗，並於1621年正式宣布放棄王國統治權，^④而這也正式揭開本島長達四百多年的西方殖民統治序幕。

南方僧伽羅「康提」王國為了阻擋葡萄牙勢力向內陸入侵，便開始引入荷蘭殖民者的力量作為箝制；儘管地處內陸的「康提」王國在二大殖民者的夾擊之下仍然得以保全，但其實從1650年開始，荷蘭殖民者便已經取代葡萄牙原先在本島泰米爾地區的統治地位，同時掌控本島大部分沿海和平原地區，並且將殖民力量開始延伸到東部地區；從1650年開始，英國殖民者也積極透過「英國東印度公司」（English East India Company）運作，企圖突破荷蘭對於本島經濟和政治事務的壟斷局面；^④1802年，終於透過「亞眠條約」（Treaty of Amiens），正式取代荷蘭在本島的地位；最後，在1815年終結末代「康提」王國，統一本島全境。

註④ Tikiri Abeyasinghe, *Jaffna under the Portuguese* (Colombo: Lake House Investments, 1986), pp. 13~32; K. M. de Silva, *History of Sri Lanka*, pp. 101~102, 115~119.

註④ K. M. de Silva, *History of Sri Lanka*, pp. 210~219.

本島泰米爾移民社會先後經歷葡萄牙、荷蘭與英國四百多年殖民統治之後，無論是在教育體制（英語教育體系的建立）、社會與宗教文化（基督宗教傳統的引入）、政治觀念與制度（政治意識型態與民主制度的萌發）等等領域，都受到非常強烈的衝擊與刺激，也導致傳統社會發展型態出現重要的轉變；唯值得注意的是，既存於本島泰米爾移民社會中的「種姓制度」，在殖民統治初期卻未受到強烈顛覆與挑戰，反而融入殖民者所引進的「殖民經濟」新生產網絡之中，使得此種社會結構的基礎獲得進一步地鞏固與深化。^④

葡萄牙短暫統治本島泰米爾地區期間，殖民者不僅配合天主教傳教團體大力推行改宗行動，也大肆破壞當地傳統印度宗教信仰根基。天主教傳教團體在殖民者的支持之下，開始大量興建教區、修會、慈善機構與學校，一方面，傳揚基督宗教的理念，一方面，則痛斥「雅夫納王國」與「迷信」色彩濃厚的印度教信仰傳統。^⑤由於位居「維勒拉」次種姓主宰的種姓社會外緣，使得沿海地區「卡拉亞」漁業次種姓，成為此時期改宗行動最主要的響應團體，而該次種姓也因此被授予高度自治空間，許多種姓領袖也被任命為殖民官員，享受諸多優惠措施。^⑥

基本上，葡萄牙殖民者所建立的殖民行政體制，不僅延續「雅夫納王國」的運作方式，也並未破壞傳統種姓社會的階序秩序；除了某些高層重要官職之外，大部分稅收、治安、律法官職，幾乎皆由「維勒拉」次種姓擔任，並依據種姓身份分配高低官位；^⑦值得注意的是，由於部分「維勒拉」次種姓長期把持這些官職，也使得她們的地位逐漸凌駕其他從事農耕的「維勒拉」次種姓，^⑧並開始形成一個顯著而穩定的「維勒拉」菁英階層。

1658年，荷蘭人正式取代葡萄牙人在本島泰米爾地區的殖民統治之後，便開始積極經營對外貿易市場。由於雅夫納半島可以種植「煙草」生產，供應南印度次大陸馬拉巴（Malabar）廣大煙草市場（雅夫納半島也提供名貴亞洲大象，滿足歐洲王宮貴族需求），因此雅夫納半島區域發展也就格外受到荷蘭殖民者的重視。一方面，荷蘭殖民

註④ S. Arasaratnam, "Social History of a Dominant Caste Society," pp. 385-389.

註⑤ 傳統本島泰米爾社會中，各地印度教寺廟通常也是泰米爾語言與文化基礎教育進行的場所。因此彼時葡萄牙殖民者對於印度教寺廟的大肆破壞，加上新式教育機構的建立，使得傳統泰米爾基礎教育傳承也受到嚴重的衝擊，參見 C. R. Boxer, "Christians and Spices: Portuguese Missionary Methods in Ceylon, 1518-1658," *History Today*, No. 8 (1958), pp. 346-354.

註⑥ Tikiri Abeysinghe, *Jaffna under the Portuguese* (Colombo: Lake House Investments, 1986), pp. 13-45；值得注意的是，此時期很多改宗行動都是建立在政治利益的考量之上，而這些改宗者在信仰實踐層面，其實仍然難脫傳統「濕婆印度教」的影響，也因此，當日後泰米爾文化復興運動崛起之後，這些改宗者又紛紛重新擁抱傳統信仰。

註⑦ 例如，葡萄牙殖民者同樣延續「雅夫納王國」的作法，安排由富有地主「維勒拉」次種姓世襲擔任村里徵稅官，並不斷提升該徵稅官在地方上的權力地位。葡萄牙殖民者希望藉此拉攏地方高種姓仕紳，緩和她們對於殖民統治的不滿，並消弭傳統王國勢力復辟的可能；詳參 C. R. de Silva, *The Portuguese in Ceylon, 1617-1638* (Colombo: H. W. Cave and Company, 1972), pp. 170-172.

註⑧ S. Arasaratnam, "Trade and Agricultural Economy of the Tamils of Jaffna," *Tamil Culture*, Vol. 9, No. 4 (1961), pp. 1-16.

者不僅積極鼓勵當地「維勒拉」次種姓地主改種「煙草」這類利潤較高的經濟作物。同時爲了提供「維勒拉」次種姓足夠的種植勞動力，也再從南印度地區引進大批皮膚黝黑的「帕拉」與「納拉瓦」賤民次種姓；^⑤二方面，荷蘭殖民者爲了拉攏與討好「維勒拉」次種姓，則將傳統「種姓制度」之下的種種習尚予以法律化，即透過法律文字肯定傳統種姓社會中高種姓對於低種姓的種種奴役行爲（關於飲食、穿著、婚姻等等各方面限制與歧視低種姓的宗教性與社會性行爲規範），^⑥進一步使得傳統種姓秩序得到強制性法律的保證。

受惠於種植「煙草」（還包括椰子、檳榔和棕櫚產品）經濟利益的「維勒拉」次種姓，不僅藉此機會繼續擴增土地和資本，也開始積極投身蓬勃發展的商業貿易活動，^⑦並仍然維持她們過去在殖民徵稅工作中扮演的重要角色（包括透過拍賣方式向殖民政府取得各種稅收權利或稅官職位）；另一方面，由於荷蘭殖民者擔憂「維勒拉」次種姓勢力過度膨脹，因此也企圖拉攏其他次種姓勢力作爲抗衡（例如：對於曾經協助葡萄牙抵抗荷蘭的「卡拉亞」漁業次種姓保持寬容立場，希望藉此拉攏其勢力對抗龐大的「維勒拉」次種姓，抑或刻意讓其他非「維勒拉」次種姓也納入殖民官制體系之中）。

此種結合並強化「維勒拉」次種姓在傳統種姓社會中影響力的基本模式，仍然延續到英國殖民統治初期，直到 1833 年英國下議院國會正式通過「廢除奴隸法案」（Slavery Abolition Act of 1833）正式宣佈廢除各殖民地地上的「奴隸制度」爲止；^⑧然而我們卻可以看到，雖然英國殖民者極力掃除「種姓制度」的陋習，並企圖打破「維勒拉」次種姓在經濟作物生產網路中的壟斷地位（除此之外，英國殖民統治後來也透過建立公務員體系，取代「維勒拉」次種姓長期以來在徵稅方面扮演的重要角色），透過法律賦予各個種姓團體在形式上享有平等地位；但這些措施對於彼時社會現況卻未能立即產生重大的改變，因爲對於大部分低層種姓（特別是「帕拉」與「納拉瓦」賤民次種姓）來說，由於其仍然繼續仰賴「維勒拉」次種姓提供耕地和微薄工資過活，

註^⑤ S. Arasaratnam, "Slave Trade in the Indian Ocean in the Seventeenth Century," in K. S. Mathew ed., *Mariners, Merchants and Oceans: Studies in Maritime History* (New Delhi: Manohar, 1995), pp. 195-208; Markus Vink, "The World's Oldest Trade: Dutch Slavery and Slave Trade in the Indian Ocean in the Seventeenth Century," *Journal of World History*, Vol. 14, No. 2 (2003), pp. 131-178.

註^⑥ Bryan Pfaffenberger, *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*, pp. 40-51.

註^⑦ 儘管從「雅夫納王國」時期開始，本島泰米爾社會與南印度之間便已經建立密切的跨海貿易互動網路，但在進入殖民時期之後，二地商業貿易往來更形熱絡，向南印度輸出經濟作物不僅爲本島泰米爾地區帶來豐厚的經濟收益（另一方面，糧食作物耕地面積的減少，也使得本島泰米爾地區日益依賴從南印度輸入糧食作物與紡織產品），也同時帶動其它相關商業活動的發展（像是商販、店家、餐廳或零售業），讓許多未擁有地產的「維勒拉」次種姓得以投身相關商業活動之中，後來，許多經商致富的泰米爾也因此逐漸將商業活動延伸至南方可倫坡地區。參見 S. Arasaratnam, "Dutch Commercial Policy in Ceylon and Its Effects on Indo-Ceylon Trade, 1690-1750," *Indian Economic and Social History Review*, Vol. 4, No. 2 (1967), pp. 109-130.

註^⑧ Vijaya Samaraweera, "Governor Sir Robert Wilmot Horton and the Reforms of 1833 in Ceylon," *The Historical Journal*, Vol. 15, No. 2 (1972), pp. 209-228.

也因此她們還是必須忍受形同奴隸的生存地位；不過，我們還是可以於此時期看到，由於英國殖民政府開始大規模建設本島基礎工程（例如：為了殖民經濟需要，大舉興設港口、碼頭、鐵路、公路和建築等等基礎工程），增加許多勞動人力的需求，加上雅夫納半島繁榮的商業活動，提供不少激增的勞務人口需求，使得彼時少部分低層種姓能夠獲得殖民政府的招募，投身此種人力缺口並藉此擺脫「維勒拉」次種姓在經濟上的箝制。

事實上，越來越多獲得經濟獨立地位的低層種姓，在「奴隸制度」正式宣佈廢除之後，開始積極投身提升低層種姓社會地位的行動當中，致力突破傳統種姓社會中的階序劃分。當時，不僅出現很多低層種姓仿效高層種姓的飲食、穿著、行為規範，並挑戰傳統歧視低層種姓的陋習（低層種姓被嚴格禁止：生活在寺廟附近、進入寺廟禮拜、上學、接觸大眾交通工具、施行火葬、穿鞋、遮蔽上身（無論男女）、穿戴飾品等等⁵⁴），也開始出現很多低層種姓宣稱自己屬於「維勒拉」次種姓；⁵⁵但面對這些經濟獨立並企圖挑戰既有種姓秩序的低層種姓，「維勒拉」次種姓為了避免種姓社會秩序瓦解與維護自身種姓利益，並未採取任何讓步措施，反而更強勢運用各種宗教儀式、宗教論述或赤裸裸的身體暴力（包括：當街任意殺害違反種姓規範的低層種姓）展開反撲。最終，受迫於層出不窮的種姓暴力事件，使得英國殖民統治者也不得不漠視此種「奴隸制度」存在的現實。

唯從十九世紀中期開始，由於經濟作物利潤日趨下滑，傳統糧作耕種也因為缺乏地利而始終無法提升產能，⁵⁶使得越來越多「維勒拉」次種姓轉而將發展重心放到「教育」和專技「職業」領域（企圖脫離過去對於「土地」耕種的依賴），期待能夠藉由曾經接受英語教育的優勢，在英國殖民官僚體系中，獲得一份穩定職務，或透過精通某一項專業技能而在不同「職業」領域獲得發展機會；事實上，二十世紀初期，「維勒拉」次種姓在工程、醫學、教育和公職部門（像是土地調查、港口、郵政、鐵路與法院），皆已經取得優異表現並佔據顯著地位。⁵⁷我們可以看到，透過英語教育在殖民

註⁵⁴ Kenneth David, "Hierarchy and Equivalence in Jaffna, North Ceylon: Normative Codes as Mediators," pp. 205~209.

註⁵⁵ 這種低種姓希望模仿高種姓生活方式獲得社會晉升的現象，乃是印度次大陸種姓社會常見的一種社會流動和宗教傳播模式，著名的印度學家斯里尼瓦司（M. N. Srinivas）將其稱為「梵化」（Sanskritization）：參見 M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India* (Oxford: Clarendon Press, 1952), p. 32；Michael Y. Banks, "Caste in Jaffna," p. 74.

註⁵⁶ 缺乏地利的主因有二：首先，由於本島泰米爾地區位處「乾區」，因此糧食作物產能始終受限於天然因素而無法提升；其次，由於本島泰米爾傳統諸子繼承制度（不同於南印度長子繼承制度）使得土地劃分日趨細微，不僅不利於大規模種植，甚至也使得許多耕地喪失利用的可能性（耕地面積產值無法支撐家庭生活所需）：在這種情況之下，加上殖民政策的鼓勵，使得很多地主開始投入具有較高產值的經濟作物生產（但後來利潤也日漸下滑），而種植經濟作物也更形壓縮本區糧食作物的生產，使得本區日益仰賴南印度所提供的糧食作物。

註⁵⁷ 此時已經有許多受過良好教育的泰米爾高種姓廣泛任職於政府公部門與其它專業技術領域。這一群有能力並精通雙語的泰米爾菁英，經常為了任職而必須南遷到可倫坡地區，甚至是外移到其它英國殖民地任職（南非、印度或馬來西亞等地）。在「乾區」耕作不易、經濟作物利潤下滑、人口急速膨脹且私領域就業機會缺乏的情況之下，通過考試任職公部門被認為是當時最好的工作機會，一位青年若能從英語學校畢業便意味著已經打開就業機會大門。

統治下所提供的社會晉陞渠道，也使得彼時尚未都市化與工業化的本島泰米爾社會，能夠順利消化從耕地釋放的勞動人口。

然而，真正實際受惠於英語教育者，絕大多數仍然屬於「維勒拉」次種姓成員。換句話說，英語教育帶來的社會晉陞流動影響層面僅限於部分「維勒拉」次種姓，而非整個種姓團體，種姓社會的基本結構並未因此改變，也沒有改變低層種姓在經濟上被剝削的地位；除此之外，當「維勒拉」次種姓開始將發展重心從傳統糧食或經濟作物耕種轉向「教育」和專技「職業」領域之後，也未出現對於低層種姓掌控的鬆綁，而仍然繼續強力維繫自身在種姓社會中的優勢地位（包括許多曾經從英語教育接受西方「平等」觀念洗禮的「維勒拉」次種姓，也仍然支持維持此種現況），一直持續到獨立後期。

更重要的是，「維勒拉」大量投注心力於「教育」和「專業」領域的結果，不僅使得她們成為泰米爾知識菁英階層的主要成員，也促使她們進一步成為反省與衝撞殖民文化的先鋒，並在日後「濕婆信仰復興運動」和一系列文化復興運動中擔任重要角色；此外，正由於「維勒拉」在知識菁英階層中間的龐大影響力，也促使泰米爾在重新審視自身傳統的過程中，朝向「宗教復興路線」而非「社會改革路線」發展（後者將威脅「維勒拉」次種姓利益）（詳見後文討論）。

整體而言，西方殖民統治並未刻意破壞或顛覆傳統種姓社會秩序，而是企圖藉由融入（甚至是強化）既有種姓社會結構，尋求殖民經濟與統治的發展基礎。在這種情況之下，圍繞「維勒拉」次種姓開展的本島泰米爾移民社會，始終在本島泰米爾社會發展過程中扮演一個非常重要的角色，對於本島泰米爾回應殖民統治和獨立後期族群問題的基本立場，也具有重要的影響作用。

唯相較於上述面對「種姓制度」的微妙立場，西方殖民文化和勢力對於本島泰米爾信仰傳統的衝擊，則顯得極為強烈與直接；西方殖民統治亟欲透過「西化」教育體系的建立、基督宗教信仰的傳播、文化優越或殖民霸權論述的形塑，企圖掃除或取代「濕婆印度教」信仰傳統在本島泰米爾社會中深刻的影響力；然而，在這個殖民知識強力建構過程之下，卻激起本地知識菁英植基於「濕婆印度教」信仰傳統所展開的一系列「宗教文化復興運動」，重新詮釋自身信仰文化並建構跨越種姓界線的身份認同基礎，而此時期泰米爾宗教文化覺醒的相關重要發展，也對於「泰米爾民族主義」在英國殖民後期族群衝突背景之下的崛起，扮演非常關鍵的角色。本文在以下的部分中，便將針對這個殖民時期所出現的重要轉變，加以進一步說明。

二、從濕婆信仰復興運動走向斯里蘭卡泰米爾民族運動

從葡萄牙殖民時期開始，配合基督宗教傳教團體改宗行動的推展，本島各地便已經陸續出現許多雙語教學的教會學校，特別是在北部雅夫納半島地區。這種透過教育

進行宣教的基本模式也一直延續到荷蘭與英國殖民統治時期，⁵⁸但結合殖民教育體系推展改宗行動的計畫卻未能獲致成功，⁵⁹除了少數改宗者和服務於公職者之外，絕大部分泰米爾在殖民統治時期還是保有自身「濕婆印度教」信仰傳統。

殖民教育對於本島泰米爾社會最重要的影響，並不在於實際改宗信徒人數的增加，而在於傳入新世界觀並培育出一批精通雙語的菁英份子（絕大部分都是「維勒拉」次種姓）；透過殖民教育的媒介，使得這些泰米爾雙語菁英有機會接觸當時西方流行的意識型態觀念、基督宗教文化優越論、歐洲中心式的歷史理論，以及其它各種殖民霸權論述，而這個接受西方文化洗禮的重要經驗，也給予這些菁英一個從不同觀點重新審視自身傳統文化的機會，重新尋思如何面對殖民者與基督宗教傳教團體對於本地傳統文化的不斷貶抑與攻訐。⁶⁰

我們可以看到，在這個重新審視自身傳統的過程中，出現了二種不同的基本立場，一種是所謂的「社會改革路線」，亦即，接受基督宗教的價值判準，積極破除傳統信仰中的「迷信」和「落後」元素（例如：種姓陋習），期待能夠結合傳統宗教信仰與西化生活方式；⁶¹但此種立場可能威脅「維勒拉」次種姓對於低層種姓的優勢地位，因

註⁵⁸ 從葡萄牙殖民時期，「羅馬天主教」（The Roman Catholic）傳教士便開始在本島沿海地區建立教會學校，「英國聖公會」（The Church of England）則是最早伴隨英國殖民者來到本島從事英語教育的教會團體；不過，真正對於本島中等英語教育機構建立與英語教育推廣最具有影響的教會團體，卻是後來的「美國公理會」（American Congregationalist Church）與「英國衛理公會」（English Methodist Church），詳參 Tantrige Ranjit Ruberu, *Education in Colonial Ceylon* (Kandy, Sri Lanka: Kandy Printers, 1962), pp. 25-33.

註⁵⁹ 由於葡萄牙明令禁止非天主教信仰，因此當時曾經出現許多強制性改宗行動；然而，雖然在正式公開的官方場合「濕婆印度教」信仰傳統暫時銷聲匿跡，但一般泰米爾民眾還是透過秘密方式進行傳統宗教信仰活動，而隨著葡萄牙殖民者的離去，被迫改宗天主教者也立即重拾「濕婆印度教」信仰傳統；至於荷蘭與英國殖民者雖然沒有禁止傳統宗教信仰，但仍然大力贊助傳教團體與其教育事業。

註⁶⁰ 惟值得注意的是，無論是「社會改革路線」或「宗教復興路線」，此時期泰米爾雙語菁英對於自身傳統信仰文化的理解，無疑都深受當時西方世界對於東方傳統文明的基本假定的影響，流露出一種共同的「東方主義」（Orientalism）觀點，亦即，認為古代東方雖然曾經具有非常偉大的信仰文明，但此種文明卻逐漸被各種「迷信」、「非理性」和「落後」的宗教實踐加以遮蔽和污染，也使得東方世界如今臣服於「理性」而「優越」的西方殖民統治。由於吸收這種觀念影響，使得很多本地知識菁英認為必須透過「淨化」現今墮落的宗教實踐，重拾傳統信仰的精神與光榮。在這種情況之下，重新回歸宗教「經典」並嚴格依據「經典」進行宗教實踐（排除沒有經典根據的宗教實踐），便成為「淨化」傳統信仰文化最常見的一種途徑。這種情況不僅僅出現在近代本島泰米爾社會之中，也同樣出現在近代印度次大陸「印度教復興運動」（Hindus Revivalism）發展的過程當中；詳參 A. Barlas, *Democracy, Nationalism and Communalism: The Colonial Legacy in South Asia* (Oxford: Westview Press, 1995), pp. 62-64; T. B. Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 67-69.

註⁶¹ 此種「社會改革路線」的發展，也非常類似於近代印度次大陸由「梵社」（Brāhma Samāj）所代表的傳統信仰改革觀點，因為該組織也同樣深受基督宗教影響而主張應該積極從事社會改革運動。洛伊（R. M. Roy, 1772-1833）在 1828 年所創立的「梵社」，被視作近代印度民族自覺運動的先聲；詳參 David Kopf, *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 1-12.

此，僅僅受到少數崇尚或已經融入西化生活形態的新興中產階級歡迎；另一種是所謂的「宗教復興路線」，亦即，從宗教傳統內部從事改造（融合部分基督宗教的價值判斷），重新詮釋與整合傳統信仰元素（例如：打造一種類似基督宗教的「經典宗教」），作為對抗基督宗教與重塑文化認同的基礎；^⑫由於此種立場側重於發掘傳統信仰的新生命力，凝聚不同種姓信仰者的情感與文化認同，而非改革傳統信仰及附隨其上的社會體制，也因此對於許多「維勒拉」次種姓，以及接受泰米爾語教育且長期生活於傳統信仰氛圍之下的絕大多數泰米爾普羅大眾來說，這種訴求毋寧具有比較強的吸引力。

事實上，對於基督宗教傳教團體的改宗行動，本島泰米爾知識菁英始終相當反感，只是受限於印刷技術的不普及，使得我們很難從早期文獻中發現端倪，^⑬一直到1830年代，印刷技術逐漸被應用之後，過去口耳相傳的不滿言論，才開始有機會透過文字大量宣傳；^⑭面對泰米爾知識菁英不滿於改宗行動的立場，從1840年代開始，基督宗教傳教團體也積極結合本島泰米爾改宗雙語菁英的力量，企圖透過興辦各種雙語刊物與雜誌（例如：最具有影響力的晨星（*Utaya Tarakai, The Morning Star*）雜誌），一方面，向廣大泰米爾語讀者引介西方科學和宗教知識，希望藉此「改造」她們錯誤而愚昧的認知；一方面，則不斷強調唯有結合科學新知與基督宗教，才能真正讓本島泰米爾脫離「迷信」和「落後」的牢籠。^⑮

唯對於絕大多數泰米爾知識菁英來說，她們雖然承認西方物質文明高度發展的進步性，但卻不願意認同基督宗教對於「濕婆印度教」的偏見，放棄自身傳統信仰的根基。在這種文化情感認同和維持尊嚴的心理驅使之下，如何能夠在堅持自身信仰傳統認同的基礎之上，挺身回應來自於基督宗教強勢的信仰詰問，重新創造信仰傳統的新

註⑫ 此種「宗教復興路線」的發展，也非常類似於近代印度次大陸由「雅利安社」（Arya Samāj）所代表的傳統信仰復興觀點。因為，沙羅斯瓦提（S. D. Saraswathi, 1824-1883）在1875年所創立的「雅利安社」也同樣企圖透過回歸吠陀（Vedas）經典傳統，重新界定印度宗教信仰內涵，例如：透過組織「護牛社團」打造新的印度教認同象徵；詳參 T. B. Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, p. 72；Kenneth W. Jones, "Swami Dayananda Saraswati's Critique of Christianity," in Kenneth W. Jones, ed., *Religious Controversy in British India: Dialogues in South Asian Languages* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 52-74.

註⑬ Abominable Heathenism, "A Rediscovered Tract by Bartholomäus Ziegenbalg," *Indian Church History Review*, No. 1 (1967), pp. 29-40.

註⑭ K. Sivathamby, "Hindu Reaction to Christian Proselytization and Westernization in the Nineteenth-Century Sri Lanka," *Social Science Review*, Vol. 1, No. 1 (1979), pp. 41-75；在此之前，雖然缺乏文字宣傳的媒介，但我們還是可以看到一些對抗改宗的零星行動，像是1828年本島之際，本島泰米爾印度教徒知識菁英，便曾經強烈反對殖民教育機構教授濕婆的信仰經典塞韃陀往世書（Skanda Purāṇa）（十八部往世書之一，也是篇幅最大的一部，敘述濕婆之子「塞韃陀」的生平事蹟，記錄許多關於濕婆的重要神話，乃是印度教與濕婆教派中非常重要的宗教經典）的計畫。論者認為，這種作法會讓具有神聖性的宗教經典世俗化，脫離儀式脈絡，赤裸裸地呈現在學術殿堂（特別是一個異教學校）之上，而這根本就是基督宗教刻意羞辱印度宗教的一種方式。由於沒有泰米爾印度教徒教師願意教授這個課程，最後使得該計畫無疾而終。

註⑮ K. M. de Silva, *Social Policy and Missionary Organizations in Ceylon, 1840-1855* (London: Longmans for the Royal Commonwealth Society, 1965), pp. 64-137.

價值，便成爲此一時期泰米爾知識菁英共同思考的重要課題；我們可以看到，也就是在此種宗教文化激烈撞擊背景之下，依循前述「宗教復興路線」發展的「濕婆信仰復興運動」(Saivite Revivalism or Saivite Renaissance) 開始崛起於本島泰米爾印度教社群當中。

對於「濕婆信仰復興運動」發展影響最深的人物，莫過於當代最素負盛名的本島泰米爾宗教賢哲納瓦拉 (Arumuga Navalar, 1822-1879)。他被認爲是泰米爾社會中的達馬帕拉 (Dharmapāla Anagārika, 1864-1933) ⑥和沙羅斯瓦提⑦，也被認爲是當時泰米爾印度教徒知識菁英的典範性人物。「濕婆信仰復興運動」重要內涵與發展歷程，幾乎都深受納瓦拉個人理念和生平事蹟所影響。

納瓦拉出生於古代「雅夫納王國」首都納魯 (Nallur)，屬於「維勒拉」次種姓，他的父母親皆爲非常虔敬的濕婆印度教徒，很年輕時便已經對於泰米爾語和梵語的文法、文學和宗教文化造詣極深，後來也因爲進入英語學校而精通英語，畢業後受聘於「雅夫納衛理教會學校」(Jaffna Wesleyan Mission School) 教授英語和泰米爾語，並協助校長波西佛 (Peter Percival) 翻譯聖經。⑧由於同時深受不同宗教和語言文化浸染，也使得納瓦拉成爲少數能夠透過基督宗教語彙向西方聽眾重新詮釋傳統信仰的本地知識菁英。從 1848 年之後，納瓦拉便潛心投身濕婆信仰的研究之中，一方面，透過學術性的比較研究論著，大肆駁斥基督宗教本身的優越性宣稱，一方面，透過「濕婆悉曇多」(Saiva Siddhanta) 學派的觀點重新詮釋「濕婆印度教」的信仰內涵並賦予現代意義。⑨由於深受基督宗教的「經典宗教」特性和特殊儀式觀念影響，使得納瓦拉也非常希望引導本島泰米爾印度教徒重新回歸聖傳典籍 (Āgamas) ⑩經典傳統，並格外強調寺廟 (必須根據聖傳典籍揭諸的規則建築) 禮拜的重要性，從而「淨化」那些根據往

註⑥ 達馬帕拉是近代僧伽羅佛教復興運動最重要的推手，他的復興主義被稱作「新教的佛教」(Protestant Buddhism)，其主要特徵便是從經典佛教當中選擇性地擷取規範；受到基督宗教傳教士譴責迷信的影響，他也詆毀那些被宣稱爲非佛教的儀式實踐與巫術操弄；更重要的是，他訴求大史與其它編年史當中所頌讚的佛教與僧伽羅文明光榮過去，並以此作爲向僧伽羅人灌輸新民族認同與自尊心的重要途徑，從而面對英殖民統治與基督宗教傳教勢力下所遭遇到的羞辱與限制。有關達馬帕拉復興主義的討論，可以參閱 Sarath Amunugama, "Anagarika Dharmapala (1864-1933) and the Transformation of Sinhala Buddhist Organization in a Colonial Setting," *Social Science Information*, Vol. 24, No. 4 (1985), pp. 697-730; Philip A. Mellon, "Protestant Buddhism? The Cultural Translation of Buddhism in England," *Religion*, No. 21 (1991), pp. 73-92.

註⑦ 納瓦拉與印度的沙羅斯瓦提同樣依循「宗教復興路線」，透過對於自身宗教傳統的重新詮釋，面對並挺身反詰彼時以殖民統治作爲後盾的基督宗教傳統，再加上二人不僅年代相仿，對於日後民族主義浪潮的出現，也具有開創性的影響，因此二人經常被拿來相提並論。

註⑧ Sabapathy Kulandran, "The Tentative Version of the Bible or the Navalar Version," *Tamil Culture*, Vol. 7, No. 3 (1958), pp. 229-250.

註⑨ D. Dennis Hudson, "Winning Souls for Siva: Arumuga Navalar's Transmission of Saiva Religion," in Raymond B. Williams and John B. Carmen, eds., *A Sacred Thread: Transmission of Hindu Traditions in Times of Rapid Change* (Chambersburg, Penn.: Anima Publications, 1992), pp. 29-31.

註⑩ 一般被用來指稱印度教主要教派的經典，但這裡專指中世紀濕婆教派的重要經典，內容經常記載濕婆與帕瓦蒂女神之間的對話。

世書神話而來，但卻被西方傳教士貶抑為非常「迷信」和「落後」的宗教實踐（例如：動物獻祭或魔鬼崇拜），重新拾回對於傳統宗教的自信心。^①

納瓦拉透過大量著述立說（超過九十餘本專著）和巡迴演講宣揚重振濕婆信仰的結果，在本島泰米爾知識菁英中間（儘管「維勒拉」次種姓是「濕婆信仰復興運動」背後主要推動力量，但其影響層面也擴及其它種姓團體），掀起一股信仰復振的風潮，並賦予本島泰米爾印度教徒一種全新宗教認同的立足點。透過回歸經典傳統並強化寺廟禮拜的重要性，納瓦拉企圖重新詮釋「濕婆印度教」的現代意涵，統整既有囿於「地域」或「種姓」因素而呈現紛雜、多元且零散信仰外貌的信仰內涵與宗教實踐，打造一個輪廓清晰並共同屬於所有本島泰米爾印度教徒的一致性宗教認同，凝聚所有成員對於共同信仰社群身份的聯繫感（也成為日後泰米爾族群意識發展的重要基礎）。^②納瓦拉透過「濕婆信仰復興運動」傳達了一個重要觀念：作為一位泰米爾印度教徒的真正意義，便在於信仰濕婆（須合乎經典傳統和寺廟禮拜），並生活於種姓秩序之下。

納瓦拉個人知行合一的言行表率，加上堅守獨身禁慾者的苦行僧作風，使得他在一個尊崇聖哲形象的典型印度教社會中，獲得如同印度聖雄甘地（Mahatma Gandhi, 1869-1948）一樣的領袖和群眾魅力。納瓦拉對於後世的影響非常廣泛，他被認為是開創本島泰米爾公眾演說潮流的始祖，也被認為是本島泰米爾語文法和現代散文的奠基者，但最具有深遠影響的貢獻，莫過於他在文化教育事業方面的耕耘。由於深闇基督宗教傳教團體的宣教手法，使得納瓦拉從很早開始便非常積極運用印刷技術大量印製宣傳手冊、傳統經典複本和相關宗教著作，向傳教士正面展開文筆論戰，並爭取機會教育廣大的泰米爾印度教徒讀者，希望她們能夠認識濕婆信仰，培養清楚表述信仰的能力，挺身對抗西方傳教士。^③除此之外，納瓦拉也開始興辦泰米爾語初、中等學校和教育機構，企圖對抗日益膨脹的殖民教育體系，並從教育扎根挽救瀕臨危機的傳統文化和語言教育。納瓦拉曾經結合西方教育模式（重視英語教育和實用科學知識）和傳承本地文化理想（教導濕婆信仰和泰米爾語），在本島與南印度地區興辦多所「濕婆榮光學校」（School of Shaiva Splendor），^④而這些學校也培養出一批批兼具雙語能力和傳統文化涵養的知識菁英，成為日後二地一系列文化復興運動的核心要角。^⑤

註① D. Dennis Hudson, "Winning Souls for Siva: Arumuga Navalar's Transmission of Saiva Religion," pp. 42-51.

註② D. Dennis Hudson, "Arumuga Navalar and the Hindu Renaissance among the Tamils," in Kenneth W. Jones, ed., *Religious Controversy in British India: Dialogues in South Asian Languages* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 27-51; Bernard Bate, "Arumuga Navalar, Saivite Sermons and the Delimitation of Religion," *Indian Economic Social History Review*, No. 42 (2005), pp. 469-484.

註③ S. Thanajayarajasingham, *The Educational Activities of Arumuga Navalar* (Colombo: Sri La Sri Arumuga Navalar Sabai, 1974), pp. 22-35.

註④ R. F. Young and S. Jebanesan, *The Bible Trembled: The Hindu-Christian Controversies of Nineteenth-Century Ceylon* (Vienna: Institute of the University of Vienna, 1995), pp. 103-109.

註⑤ 納瓦拉去世之後，在他多位弟子繼承職志的積極推動之下，更陸續於 1888 年成立「濕婆信仰保護學會」（Saiva Paripalana Sabhai）、1889 年出版雅夫納印度教徒雜誌（*Jaffna Hindu Organ*）、1890 年籌設「雅夫納印度教高等學校」（*Jaffna Hindu High School*）（也就是日後的「雅夫納印度教學院」（*Jaffna Hindu College*）前身），使得「濕婆信仰復興運動」持續蓬勃發展於教育文化領域；參見 S. Thanajayarajasingham, *The Educational Activities of Arumuga Navalar*, pp. 51-53.

由於納瓦拉經常巡迴講學於本島和南印度泰米爾地區，使得他的「濕婆信仰復興運動」理念，也深刻影響了當地印度泰米爾知識青年，以及旅居當地的本島泰米爾知識菁英。例如：受到納瓦拉的影響，南印度也於 1905 年創立「濕婆悉曇多會社」(Saiva Siddhanta Samajam)，成為當地一個宣揚「濕婆悉曇多」最著名的組織；不僅如此，透過納瓦拉的媒介，使得很多旅居南印度的泰米爾知識菁英，也開始協同本島泰米爾知識菁英，共同投身於傳統文化復興的運動當中，並逐漸形成後世所稱的「雅夫納學派」(Jaffna School)。^⑥我們可以看到，受到納瓦拉與「濕婆復興運動」的啓發與號召，有越來越多本島與南印度泰米爾知識菁英開始致力於重新發掘傳統文化，觸角也從「濕婆印度教」信仰領域逐漸延伸到泰米爾語言、文學和歷史領域之中。

1860 年代開始，納瓦拉與塔摩特倫姆 (C. W. Thamotheram, 1832-1901)，便曾經先後出版多本關於古典泰米爾語文法的專著，並重新編印多本古典泰米爾文學作品，包括：泰米爾偉大的經典聖言 (*Thirukural*)；受到這些語言先驅者的激勵，像是艾雅爾 (U. V. Swaminatha Iyer, 1855-1942) 博士等人也陸續重新彙整一系列「桑伽文學」作品並附加學術性評註，企圖透過「桑伽文學」的重新發掘和整理成果；此外，二十世紀初期，由本島與南印度知識菁英聯袂編輯和出版的二本著名文藝雜誌真理之光 (*Siddhanta Deepika*) 和泰米爾古物研究 (*Tamilian Antiquary*)，也可以充分反映當時本島泰米爾知識界對於語言和文學領域的高度重視，以及企圖藉由復興傳統文化重振民族自信的時代氣氛。^⑦她們企圖向西方殖民者證明，泰米爾也一樣擁有偉大而優越的語言和文化傳統，進而重拾並增加菁英和普羅階層對於自身傳統文化的信心。^⑧

除了開展於語言和文學領域的文化復興運動之外，十九世紀後期開始，歷史也逐漸成爲一個備受本島泰米爾菁英關注的領域。誠如前述，由於深受印度宗教「循環式」時間觀與「神話式」思維傳統影響，使得「歷史敘述」傳統始終未能深植本島泰米爾社會，對於泰米爾印度教徒來說，超越「時間性」的宗教「神話敘述」才能賦予

註⑥ S. K. Sitrapalam, "Hindu Revivalism in Northern Sri Lanka during the 19th Century: A Historical Perspective," *Journal of the Institute of Asian Studies*, Vol. 11, No. 2 (1994), pp. 1-19.

註⑦ S. Viswanathan, "The Patriarch of Tamil," *Frontline*, Vol. 22, No. 5 (2005), pp. 97-99; K. Kailasapathy, "The Cultural and Linguistic Consciousness of the Tamil Community in Sri Lanka," in Social Scientists' Association, ed., *Ethnicity and Social Change in Sri Lanka* (Colombo: Social Scientists' Association, 1979), pp. 107-120.

註⑧ 值得注意的是，基督宗教傳教團體在這一系列泰米爾文化復興運動當中，也扮演了一個微妙而重要的推波助瀾角色；像是 1857 年天主教主教卡德威爾 (Robert Caldwell) 爲宣教而深入研究本地語言和文化的專論德拉威或南印度語系文法比較 (*Comparative Grammar of Dravidian or South Indian Family of Languages*)，便由於該書率先從現代語言學的角度研究泰米爾語，並認爲泰米爾語言和文化曾經具有優越的傳統，因此，使得當時很多本地知識菁英深受此種語言學研究方法和推崇泰米爾古典文明的觀點鼓舞，促使她們積極投身於泰米爾文化復興運動，希望能夠從語言、文學和歷史當中，印證這種觀點並重拾光榮的語言和文化傳統；參見 D. Dennis Hudson, "The Responses of Tamils to Their Study by Westerners 1600-1908," in Bernard Lewis, Edmund Leites, and Margaret H. Case, eds., *As Others See Us: Mutual Perceptions, East and West* (New York: International Society for the Comparative Study of Civilizations, 1985), pp. 180-200.

人們生存意義並作為認識「過去」的基礎；相較之下，很早開始（約紀元前四世紀），南方僧伽羅「上座部佛教」（Theravāda Buddhism）社會便已經伴隨著僧團和王權的勢力更迭，發展出一套非常豐富的編年史敘述傳統，其中最著名的二部作品：大史（*Mahāvamsa*）與島史（*Dīpavamsa*），迄今仍然對於僧伽羅歷史研究和政治發展，具有舉足輕重的影響地位；^⑩在此種強烈對比之下，十九世紀中期，當殖民者、學者和傳教士開始著手運用新興研究方法考察本島歷史之際，一方面，她們非常驚訝於本島泰米爾缺乏歷史的景象，一方面，由於她們的史料基礎無法擺脫對於僧伽羅編年史的大量依賴，因此，也致使彼時西方對於本島的歷史研究很明顯地表現出一種「僧伽羅中心式」的史觀。^⑪

事實上，1936年，荷蘭殖民時期的雅夫納總督馬卡拉（Jan Maccara），為了填補本島泰米爾缺乏歷史的空缺，曾經下令蒐羅各種斷簡殘篇（摻雜神話、軼事、民間文學和些許歷史資料）編撰一部關於雅夫納地區的歷史雅夫納王國史（*Yalpana Vaipava Malai*）；^⑫儘管雅夫納王國史的內容傳達不少殖民統治觀點，但該書仍然含納許多有助於澄清本島泰米爾歷史的史料線索，也提供一個不同於僧伽羅編年史史觀的參照點；^⑬然而，作為第一部立基於本島泰米爾觀點撰寫的完整歷史文獻，該書的歷史研究價值卻在其後一百多年間迭遭忽略，一直到19世紀中後期，本島泰米爾菁英開始聚焦於歷史領域，以及布里托（C. Brito）在1879年出版該書英譯本之後，該書始躍居本島泰

註^⑩ Steven Kemper, *The Presence of the Past: Chronicles, Politics and Culture in Sinhala Life*, pp. 105~134.

註^⑪ 此時期西方殖民者撰寫本島歷史的史料基礎非常依賴僧伽羅佛教編年史，不僅往往未能兼顧本島泰米爾的歷史觀點，也未能針對僧伽羅佛教編年史當中大量的非歷史元素，進行嚴格的史料批判。像是此時期最著名的二本綜合性歷史論著：1845年由奈頓（W. Knighton）所出版的錫蘭歷史：從遠古到今日（*History of Ceylon: From the Earliest Period to the Present Time*）與1859年由泰能（James E. Tennent）爵士所出版的錫蘭（*Ceylon*），在它們的內容當中都可以明顯看到僧伽羅佛教編年史觀的重要影響；事實上，這種歷史敘述的基本框架也影響了獨立後期學校歷史教育的基本立場（成為另一個造成二大族群爭執的議題）。關於殖民時期前後本島歷史寫作如何受到僧伽羅佛教編年史觀影響的進一步討論，可以參見 John D. Rogers, "Historical Images in the British Period," in Jonathan Spencer, ed., *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict* (London: Routledge, 1990), pp. 87~106.

註^⑫ M. M. Pulavar, Trans. C. Britto, *The Yalpana Vaipava Malai or The History of the Kingdom of Jaffna* (New Delhi: Asian Educational Services, 1999), pp. 52.

註^⑬ 我們可以看到，今日多數關於本島族群衝突問題的研究，仍然深受島史和大史對於本島殖民前期歷史記載的影響，但雅夫納王國史卻提供一個截然不同的歷史敘述角度（但年代很難確定）：該書的內容記載具有幾項重要特徵，值得特別加以說明：首先，該書在本島早期歷史的敘述中，融合印度著名史詩羅摩衍那（*Rāmāyaṇa*）的主要故事情節，摻雜許多民間傳說和宗教神話元素；其次，該書雖然同樣提到大史當中著名的「毘闍耶傳奇」（Vijaya Legend）（對於論證僧伽羅文化根源具有重要地位），但卻轉而強調毘闍耶與南印度泰米爾王國之間的密切聯繫；此外，該書也沒有提到僧伽羅杜達葛瑪尼（*Duṭṭhagāmaṇī*）國王和泰米爾艾雷拉（*Elāra*）國王的故事，而這個故事不僅在大史佔據關鍵地位，也對於近代「僧伽羅佛教民族主義」論述的發展，具有絕對重要的影響；再者，該書指出「雅夫納王國」傳承自南印度泰米爾王國，但在其治本島北部期間，卻一直受到來自內部和外部僧伽羅勢力的侵擾；最後，該書強調「雅夫納王國」完全導因於內部不團結而臣服於葡萄牙殖民者。至於，葡萄牙殖民統治則被描繪成一個殘暴不堪的黑暗時期；相較之下，荷蘭殖民者則被視作本島泰米爾的救星。

米爾歷史研究和政治爭議的核心焦點。

嚴格來說，「濕婆信仰復興運動」發展初期，對於許多泰米爾印度教徒而言（包括納瓦拉在內），宗教認同毋寧才是一個她們比較關注的議題；⁸³相較之下，從 19 世紀中期開始，泰米爾基督徒（大部分來自於「卡拉亞」次種姓和少數從事公職的「維勒拉」次種姓）便已經率先從事本島泰米爾歷史書寫工作。因為，對於泰米爾基督徒而言，由於受到基督宗教重視時間觀的影響，使得她們不像泰米爾印度教徒依賴宗教經典和神話作為認識過去和建構自身族群身份認同的媒介，也因此促使她們比泰米爾印度教徒更熱衷於從本島泰米爾歷史的發掘中建構自身宗教社群的認同；另一方面，由於受到十九世紀當時歐洲歷史學術發展的影響，也使得她們相信：一部偉大歷史乃是一個偉大族群的重要象徵。這種心理也促使她們很早便企圖積極運用現代歷史研究方法，重新建立一套去除印度宗教和神話色彩的「世俗性」本島泰米爾歷史。⁸⁴

由於深受泰米爾基督徒「世俗性」歷史作品的刺激，從十九世紀後期開始，泰米爾印度教徒始積極投身歷史書寫的工作，並將其視作泰米爾文化復興運動的一個重要領域，希望透過歷史彰顯傳統文化的榮耀。從這個時期開始，「泰米爾歷史」(Tamil history) 與「雅夫納歷史」(Jaffna History) 便成為泰米爾印度教徒歷史書寫的二個重要主題。⁸⁵透過「泰米爾歷史」與「雅夫納歷史」的發掘與重建，並不斷強調古代泰米爾社會的輝煌成就，本島泰米爾印度教徒希望藉此向西方殖民者展示，她們也擁有一個偉大文化、一部偉大歷史，足以成為媲美於西方殖民者的民族（而不是一個沒有文化和歷史的落後野蠻民族）；此外，為了回應泰米爾基督徒純然「世俗性」的歷史書寫觀點，她們也希望透過古代王國和移民歷史的重新詮釋工作，凸顯「濕婆印度教」在本島泰米爾歷史發展過程中所扮演的重要角色，同時透過重拾光榮歷史提升民族自信。⁸⁶

註 83 Dagmar Hellmann-Rajanayagam, "Arumuka Navalar: Religious Reformer or National Leader of Ilam," *Indian Economic and Social History Review*, Vol. 26, No. 2 (1989), pp. 235-257.

註 84 在這個過程中，雅夫納王國史便經常成為這些泰米爾基督徒對話和考據的重要參照，也就是在這種知識氣氛之下，布里托將前述著名的雅夫納王國史首次翻譯成英文。

註 85 從 1884 年卡塔契瓦皮萊 (A. Catacivapillai) 率先出版雅夫納誌 (*Yalpana Vaipavam*) 之後，本島泰米爾印度教徒便開始陸續出版相關「泰米爾歷史」與「雅夫納歷史」主題的著作。例如：1907 年約瑟夫 (St. Joseph) 兄弟出版的蘭卡史 (*Jiankaic Carittiram*)、1912 年穆土塔皮皮萊 (A. Muttutampipillai) 出版的雅夫納史 (*Yalpana Carittiram*)、1927 年帕拉南 (M. Paranam) 出版的雅夫納古代史 (*Yalpana Purvika Vaipavam*)；不過，因為急於與泰米爾基督徒歷史作品互別苗頭，此時許多作品皆未能擁有堅實的史料基礎，而仍然大量依賴雅夫納王國史的內容；真正開始運用現代歷史研究方法檢視史料基礎從事歷史書寫的作品，應該是算是 1912 年由納那普拉卡撒 (S. Gnanaprakasara) 所出版的泰米爾古代歷史與宗教 (*Tamilin Purvacarittiramum Camayammum*) 與 1926 年由拉薩那雅岡 (C. Rasanayagam) 以英語出版的古代雅夫納 (*Ancient Jaffna*)；關於此時期重要歷史論著與爭論議題的進一步說明與介紹，可以參見 Dagmar Hellmann-Rajanayagam, "Tamil and the Meaning of History," in Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, eds., *The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and Identity* (Oxford: Westview Press, 1994), pp. 61-68.

註 86 Dagmar Hellmann-Rajanayagam, "Tamil and the Meaning of History," p. 69; D. Dennis Hudson, "Tamil Hindu Responses to Protestants: Nineteenth-Century Literati in Jaffna and Tinnevely," in Steven Kaplan, ed., *Indigenous Responses to Western Christianity* (New York: New York University Press, 1995), pp. 95-123.

至此，我們可以看到，從 1880 年代後期開始，一系列蓬勃發展於語言、文學和歷史相關領域的泰米爾文化復興運動，已經成為本島泰米爾知識菁英擷取傳統文化資源對抗西方強勢殖民文化並彰顯自身民族光榮的重要場域。透過廣泛重新詮釋和復振傳統文化的努力過程（配合彼時印刷宣傳、報紙、雜誌和期刊的傳播，以及泰米爾語初中等教育機構的媒介），也使得本島泰米爾能夠在「濕婆信仰復興運動」所凝聚的宗教認同基礎之上，進一步認識到彼此成員在其它文化傳承（共同語言和詩歌文學傳統）、生活經驗（移民社會風俗文化）和歷史記憶（移民經歷和王國歷史）方面的共同性與聯繫性，從而，獲致一個更寬廣的共同身份認同想像基礎，並逐漸形塑一種跨越「地域」和「種姓」身份邊界的泰米爾族群認同。⁸⁷與此同時，伴隨英國殖民後期族群政治日益激烈的發展影響，本島二大族群之間的對立性和差異性不斷受到刻意突顯，也對於此種泰米爾族群認同產生重要的催化作用，並進一步成為此時期孕生「泰米爾民族主義」發展的重要推動力量。

我們必須先瞭解到，英國殖民統治初期實施「分而治之」的殖民政策，提供「泰米爾少數」一定程度的政治參與空間保障，⁸⁸但隨著英國殖民政府逐步擴大殖民地人民政治參與和決策空間之後，⁸⁹「泰米爾少數」卻反而無法再享有席次保障，本島「多數」與「少數」之間的矛盾與衝突，便開始日漸加劇並帶有高度政治性色彩。從這個時期開始，我們可以看到，為了回應「僧伽羅多數」在政治領域中迅速膨脹的影響力，並面對來自「僧伽羅佛教民族主義」論述的侵略性和排他性訴求，一種具有防禦色彩的「泰米爾民族主義」也逐漸孕生於彼時泰米爾社會之中，並成為本島泰米爾知識菁英表述和爭取生存權利的重要媒介。⁹⁰

由於「僧伽羅佛教民族主義」不斷宣稱僧伽羅佛教徒傳承高貴的雅利安血統與文

註⁸⁷ S. K. Sitrapalam, "Tamils of Sri Lanka: The Historical Roots of Tamil Identity," in Georg Frerks and Bart Klem, eds., *Dealing with Diversity: Sri Lankan Discourses on Peace and Conflict* (The Hague, Clingendael Institute, 2004), pp. 239-281.

註⁸⁸ 從 1833 年開始，英國殖民政府便設置由官方與非官方議員共組的「立法議會」（Legislation Council），其中非官方議員則由總督挑選本地英語人士擔任（由各個族群平均分配此項名額，也因此「泰米爾少數」不致遭受「僧伽羅多數」打壓），這也就是後來所謂的「社群代表制」（Communal Representation）。

註⁸⁹ 從 1910 年代開始，僧伽羅便不斷要求英國殖民政府以區域和人口比例綜合計算應選席次的「區域代表制」（Territorial Representation）全面取代「社群代表制」，但此舉卻使得本島泰米爾開始非常恐懼「區域代表制」將會帶來多數暴力；1931 年「杜諾荷摩爾憲法」（Donoughmore Constitution）全面採取「區域代表制」的結果，便造成 1936 年「國家議會」首次出現僧伽羅全面壟斷的情況，使得本島泰米爾開始懷疑她們在未來後殖民時期民主政治競爭中的地位；詳參 A. Jeyaratnam Wilson, "Race, Religion, Language and Caste in the Subnationalism in Sri Lanka," in Michael Roberts, ed., *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka* (Colombo: Marga Institute, 1979), pp. 462-473；Jane Russell, *Communal Politics Under the Donoughmore Constitution, 1931-1947*, pp. 13-35；A. Jeyaratnam Wilson, *The Break-up of Sri Lanka: The Sinhalese-Tamil Conflict* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988), p. 16.

註⁹⁰ Bruce Kapferer, *Legends of People, Myths of State, Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, pp. 70-72.

化，也是最先登陸本島的先住移民。因此，僧伽羅才是本島真正主人，佛教也才是本島的正統宗教（反之，本島泰米爾傳承次等的德拉威血統與文化，不僅是南印度入侵者的後裔，也是僧伽羅佛教偉大文明的破壞者）。^①爲了起身反駁此種立基於僧伽羅佛教編年史的文化性和歷史性斷言，同時透過繼續強化泰米爾族群身份認同凝聚全體成員共識和政治力量，作爲未來向僧伽羅爭取政治空間的基礎，此時期「泰米爾民族主義」也開始援引前期一系列泰米爾文化復興運動在傳統文化復興方面的成果，從文化和歷史角度針對「僧伽羅佛教民族主義」論述展開全面反擊。

本文認爲，有三個重要主題，始終圍繞於此時期的「泰米爾民族主義」論述：第一個主題，就是不斷前移泰米爾登陸本島時程，企圖推翻並挑戰長期位居主流地位的僧伽羅編年史移民神話（象徵僧伽羅佛教徒才是本島最早的移民族群），強調僧伽羅沒有權力驅逐本島泰米爾（因爲她們才是真正的「土地之子」(sons of the soil)）；第二個主題，就是指出由於深受泰米爾宗教、語言和文化影響，北部與東部地區不僅是本島泰米爾傳統根據地，也是她們的「故鄉」，因此她們有權利繼續居住於其上（強調這些地區不僅只短暫受到僧伽羅王國統治，也從未受到僧伽羅佛教文化深刻影響）；第三個主題，就是強調本島泰米爾移民雖然傳承南印度文化，但從「雅夫納王國」時期開始，本島泰米爾便已經擁有一套獨具特色和主體性的文化，因此，她們不能被劃歸爲「南印度同路人」（反駁僧伽羅流行的「南印度威脅論」）。^②除此之外，如同「僧伽羅佛教民族主義」者對於本島泰米爾印度教徒的負面描繪，僧伽羅佛教徒在「泰米爾民族主義」者的論述當中也經常流露出一種負面形象，不是被描繪成泰米爾古王朝的背叛者，就是被指涉爲泰米爾社會秩序的破壞者。

不同於兼具反殖民和族群鬥爭雙重屬性的「僧伽羅佛教民族主義」，此時期「泰米爾民族主義」主要訴求對象乃聚焦於「僧伽羅多數」身上。因爲「泰米爾民族主義」

註① Regina T. Clifford, "The Dhammadipa Tradition of Sri Lanka: Three Models within the Sinhalese Chronicles," in B. L. Smith, ed., *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka* (Chambersburg: Anina Books, 1978), pp. 36-47.

註② 值得一提的是，受到晚近語言學和考古研究發現的刺激，另一個重要主題也開始於獨立後期出現在「泰米爾民族主義」論述，亦即，透過解構傳統「雅利安入侵理論」(Aryan Invasion Theory) 與「德拉威與泰米爾二分法」(Aryan-Dravidian Divide)，駁斥宣稱傳承「雅利安」文化的僧伽羅具有文化優越性的觀點。受到十九世紀早期印度宗教學者與梵文語言學家影響（例如：現代宗教學之父德國語言學家穆勒 (Max Muller)），長期以來，「雅利安入侵理論」始終位居南亞種族與文化歷史理論的典範地位，該理論認爲，紀元前一五〇〇年北部印度受到淺色皮膚的「雅利安」(Aryans) 游牧民族入侵，從而引入「雅利安」文化並迫使印度河流域的「德拉威」文化南遷；然而，這種觀點現在卻被視爲十九世紀抱持殖民心態歐洲學者的虛構，其目的在於凸顯印度從古至今一直是「不斷被另一個更高貴民族征服」的社會，提供西方殖民者統治和教化南亞殖民地的正當性基礎；但晚近越來越多學者卻認爲，根本沒有「雅利安」入侵這一回事，也沒有「雅利安」文化優越於「德拉威」文化的根據，「雅利安」與「德拉威」二個文化之間，其實具有高度共同特徵；關於「雅利安入侵理論」的政治意涵，可以參見 Romila Thapar, "The Theory of Aryan Race and India: History and Politics," *Social Scientist*, Vol. 24, No. 1-3 (1996), pp. 3-29; Koenraad Elst, "The Politics of the Aryan Invasion Debate," April, 2003, <<http://koenraaelst.voiceofdharma.com/articles/aid/aryanpolitics.html>>.

者對於獨立後期泰米爾在民主政體中生存處境的憂慮，遠遠超過提供其英語教育和公職就業機會保障的英國殖民者；事實上，儘管部分著名「泰米爾民族運動」領袖曾參與「錫蘭民族議會」(Ceylon National Congress)，^㉔一起協同僧伽羅佛教徒短暫從事抗英活動，^㉕但最終由於「僧伽羅佛教民族主義」在政治領域上對於本島泰米爾的威脅與日遽增，使得「泰米爾民族運動」仍然選擇退出抗英陣營，^㉖並在著名的泰米爾政治魅力領袖波那巴倫(G. G. Ponnambalam, 1902-1977)領導之下，^㉗於1944年創立了第一個泰米爾政黨「全錫蘭泰米爾國大黨」(All Ceylon Tamil Congress, 簡稱ACTC)，積極從事爭取泰米爾政治空間的運動，^㉘同時投身舉行於1947年獨立前夕的首次國會大選，順利成為彼時泰米爾第一大黨。

然而，百年英國殖民統治的結束，以及西方民主體制的移植，並未化解殖民後期二大族群逐漸積累的民族主義對立情緒；相反的，複雜的政治競爭與惡化的社經問題，更形激化獨立後期二大族群各自民族主義的發展；惟值得注意的是，上述傳統信仰文化與種姓社會秩序對於「泰米爾民族運動」的影響力，並未隨著進入獨立後期而有所消褪；事實上，在族群對立和政黨競爭格局之下，種姓問題不僅成為主宰泰米爾內部政治變遷和角力的一個關鍵因素，也成為「泰米爾民族運動」實際發展方向的重要引導（包括日後老虎激進運動的崛起）；與此同時，我們也可以看到，奠基於「濕婆信仰復興運動」之上的「泰米爾民族運動」，也繼續運用傳統文化資源的重新詮釋，號召並凝聚本島泰米爾的認同與危機意識，形塑「意拉姆」建國理想的內涵，從而動員群眾從事激進鬥爭。在以下的討論中，本文便將進一步針對這個重要發展過程，加以

註^㉔ 「錫蘭民族議會」的前身為成立於1917年的「錫蘭改革聯盟」(Ceylon Reform League)，彼時許多重要的泰米爾民族運動領袖都曾經參與其中，像是拉馬納辛(P. Ramanathan)與阿魯納卡蘭(P. Arunachalam)等人；參見Howard Wriggins, *Ceylon: Dilemmas of a New Nation* (Princeton: Princeton University Press, 1960), p. 83.

註^㉕ 事實上，從1920年代開始，泰米爾知識菁英也曾領銜組織反殖運動，並率先提出脫離英國殖民統治的訴求，最著名的就是成立於1926年的「雅夫納青年議會」(Jaffna Youth Congress)（前身為成立於1924年的「雅夫納學生議會」(Jaffna Students Congress)），該組織受到印度民族運動鼓舞，提出種姓平等、世俗主義民主政體、完全獨立(Poorana Sujaaadsi)、族群合作反殖等等訴求，不僅吸引許多知識青年加入，也帶來許多左派理念，並曾於1931年成功發動抵制「國家議會」選舉的運動；但隨著二大族群在政治領域的鬥爭日益加劇，這個企圖凝聚二大族群共識的組織很快便失去影響力。

註^㉖ Charles Jeffries, *Ceylon: The Path to Independence* (New York: Praeger, 1963), pp. 37-39.

註^㉗ 波那巴倫乃是英國殖民後期「泰米爾民族運動」的代表性人物，1912年便曾作為泰米爾社群代表加入殖民體制之下的「立法議會」(Legislative Council)，後來，由於1936年僧伽羅全面壟斷「國家議會」(State Council)，使得他提出著名的「半數國會席次保障」(Fifty to Fifty)訴求；詳參A. Jeyaratnam Wilson, *The Break-up of Sri Lanka: The Sinhalese-Tamil Conflict*, p. 17；S. S. Misra, *Ethnic Conflict and Security Crisis in Sri Lanka* (New Delhi: Kalinga Publications, 1995), p. 42；S. Arasaratnam, "Nationalism in Sri Lanka and the Tamils," in Michael Roberts, ed., *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka* (Colombo: Marga Institute, 1979), pp. 500-519.

註^㉘ 「席次平衡」(Balanced Representation)原則是其最重要的競選訴求，避免泰米爾淪為多數派之下的二等公民；詳參A. Jeyaratnam Wilson, *Politics in Sri Lanka, 1947-1979* (London: Macmillan, 1979), pp. 150-151.

討論和分析。

肆、種姓政治與獨立後期泰米爾民族運動的激進轉向

獨立之後，在民主政治的競爭場域中，面對一連串僧伽羅多數政府在語言、教育、職業和區域發展等等領域上的歧視性政策打壓，以及日益高漲的「僧伽羅佛教民族主義」威脅，本島「泰米爾民族運動」也開始進入了另一個不同的發展階段。從1970年代之後，對於「意拉姆」獨立建國理想的追求，則開始成為「泰米爾民族運動」致力追求的目標，甚至朝向激進暴力的分離運動路線前進，終至演變為長達二十多年的內戰。本文認為，影響獨立後期「泰米爾民族運動」發展與激進轉向的原因很多，⁹⁸但在本文以下二個部分的討論中，則將側重討論「種姓政治」因素在獨立後期「泰米爾民族運動」中的重要角色，以及「泰米爾民族運動」如何繼續擷取「濕婆信仰復興運動」以降所積累的論述資源，形塑和追求「意拉姆」建國理想，作為推動激進抗爭路線的群眾號召基礎。

誠如前述，基本上，西方殖民統治並未改變本島既有種姓秩序，「維勒拉」次種姓仍然憑藉人口、經濟、教育和宗教身份上的優勢，甚至是殘暴和嚴酷的社會控制手段，鞏固她們對於低層種姓的宰制地位，雖然英國殖民統治已經正式宣佈廢除「奴隸制度」；但殖民後期的某些重要發展，卻已經帶給低層種姓一個嶄新的發展生機。一個前面已經提到的原因，就是「維勒拉」次種姓傳統農耕謀生方式的逐漸轉型，加上雅夫納商業發展帶來服務業勞動新需求，使得已經有少數低層種姓（特別是長期被迫仰賴「維勒拉」次種姓耕地謀生的賤民）能夠擺脫經濟上被「維勒拉」次種姓箝制的處境；另一個重要的發展則是「濕婆信仰復興運動」對於低層種姓意識覺醒的重要刺激作用；儘管「維勒拉」次種姓是「濕婆信仰復興運動」背後重要的推動力量，從「維勒拉」次種姓觀點重新創造一個崇尚經典和寺廟崇拜的「淨化」印度教；但與此同時，由於種種傳統歧視低層種姓的規範和儀式，也因為缺乏經典根據（例如：禁止低層種姓進入「維勒拉」所經營的寺廟）而必須遭到廢棄，這在無形中也削減「維勒拉」次種姓透過這些規範和儀式打壓低層種姓的機會。我們可以看到，在這種信仰觀點激勵之下，越來越多低層種姓開始挑戰各種沒有經典依據的「清淨」與「不清淨」的界分，也提供一個鬆動「維勒拉」次種姓主宰的基礎。

受到經濟地位獨立和信仰觀點轉折的發展影響，從英國殖民統治後期開始，便已

註⁹⁸ 必須加以先行說明的是，從獨立後期開始，影響「泰米爾民族運動」發展與激進轉向的原因很多，除了日益激化的「僧伽羅佛教民族主義」威脅、僧伽羅政黨惡性競爭與民粹主義的發酵、經濟問題與社會政策路線的錯誤等因素之外，像是泰米爾內部世代矛盾與黨派衝突，甚至是印度外力在內戰初期所扮演的關鍵角色，其實也都是解釋此一發展軌跡的重要背景因素；唯由於這些因素涵蓋層面甚廣，牽涉不同層面議題，同時也並非本文主要考察的重點，故擬另闢專文討論。在下文的討論中，僅就行文必要之處，針對這些背景因素予以附註說明。

經可以略見低層種姓的抗爭的雛形（早在「全錫蘭泰米爾議會」成立之前，低層種姓便曾於1927年向英國殖民政府進行抗爭運動）；⁹⁹唯由於始終缺乏強而有力的領導組織，並不斷遭受「維勒拉」次種姓的打壓，遂使得低層種姓的抗爭運動一直無法有效開展。例如：1931年英國殖民政府召集「杜諾荷摩爾委員會」（Donoughmore Commission）制訂殖民地新憲法之際，由於計畫開放「普遍公民權」（意味著賦予賤民和女性投票權），便曾經引起高種姓發起強烈抗爭，甚至表示願意放棄投票權，也不願意讓賤民獲得投票權；但1936年「杜諾荷摩爾憲法」（Donoughmore Constitution）最終還是讓賤民享有投票權，而此舉也大幅增加賤民的政治影響力，促成「全斯里蘭卡泰米爾低層種姓大齋會」（All-Sri Lankan Minority Tamils Mahasabha）（其前身為「北斯里蘭卡泰米爾低層種姓大齋會」（Northern Sri Lanka Minority Tamils Mahasabha），致力改善賤民地位）的成立，從而開啓本島泰米爾種姓政治的新局面。¹⁰⁰

但高種姓反對力量並沒有因此停歇，不滿「杜諾荷摩爾憲法」的斯里蘭卡各政黨也要求重新制訂憲法，1942年甚至要求英國重新派員前來制訂新憲法，最終英國也的確派遣「蘇伯里委員會」（Soulbury Commission）與各個社群進行商討，儘管「全斯里蘭卡泰米爾低層種姓大齋會」在過程中極力爭取賤民權利，但「全錫蘭泰米爾國大黨」（由高種姓主導）與高種姓泰米爾卻立場強硬，最終，保障少數權利的條文雖然並未納入「蘇伯里憲法」（Soulbury Constitution），但仍然明文禁止種姓歧視並賦予低層種姓平等的政治參與權利。

低層種姓的政治影響力首次表現於1947年獨立前夕的國會大選。當時，「聯合民族黨」與「全錫蘭泰米爾國大黨」分別是本島二大族群的最主要政黨，另一股重要的政黨勢力，則是左派政黨「蘭卡平等社會黨」（Lanka Sama Samaja Party, 簡稱LSSP）；由於左派政黨從很早開始便支持泰米爾低層種姓爭取權利，而「聯合民族黨」也表態希望透過社會福利政策保障低層種姓權利，並提名低層種姓候選人，加上由高種姓主導的「全錫蘭泰米爾國大黨」輕視低層種姓，不僅未提名低層種姓候選人，也未在殖民時期為低層種姓爭取權利，使得「聯合民族黨」和「蘭卡平等社會黨」在該次選舉中成功吸收許多泰米爾低層種姓的選票，嚴重瓜分「泰米爾國大黨」的票源。¹⁰¹

1948年斯里蘭卡脫離英國殖民統治之後，由於內部對於是否加入「聯合民族黨」

註⁹⁹ 1927年，許多賤民因為其子女在學校中遭到高種姓歧視，因此向英殖民政府要求「同座同食」，在經過二年的抗爭之後，當局下令所有公立和政府補助的學校，低種姓學童也可以坐在椅子上（而不是坐在地上或教室外），但高種姓卻因此燒毀許多實行這項命令的學校，並向當局請願要求廢除這項命令。

註¹⁰⁰ 例如：起初反對賤民擁有投票權最力的納特森（S. Natesan），後來為了獲得賤民選票，也在1936年通過相關減稅法案，幫助從事棕櫚酒業的賤民脫離高種姓箝制而獲得經濟獨立，而這個轉變與成果也刺激賤民開始團結爭取權利，因為他們開始認識到他們在政治上的影響力，可以改變他們現實生活的處境。

註¹⁰¹ 「聯合民族黨」在1947年國會大選中贏得四十四席（總席次九十五席），「蘭卡平等社會黨」贏得十席，位居第二大黨，「全錫蘭泰米爾國大黨」贏得七席，位居第三大黨；參見 A. Jeyaratnam Wilson, *Politics in Sri Lanka, 1947-1979*, p. 156.

內閣和印度泰米爾勞工公民權問題立場分歧，^⑩促使另一位著名的政治領袖契爾瓦納雅肯 (S. J. V. Chelvanayakam, 1898-1977) 於 1949 年宣佈脫離「全錫蘭泰米爾國大黨」並另行籌組「聯邦黨」(Federal Party, 簡稱 FP；或稱 Ilankai Tamil Arasu Kadchi, 簡稱 ITAK)。爲了對抗「全錫蘭泰米爾國大黨」，並著眼於低層種姓在該屆選舉中展現出來的顯著政治影響力 (爭取被左派政黨瓜分的泰米爾低層種姓票源)，同樣由「維勒拉」高種姓所主導的「聯邦黨」，在高舉「泰米爾民族主義」旗幟的同時，卻率先對於低層種姓流露善意的立場；而依循此種基本發展路線的結果，也讓「聯邦黨」迅速於十年內躍升成爲最大的泰米爾政黨 (儘管同樣深受種姓問題困擾)。

我們必須瞭解到，獨立之後，由於幾項重要的發展，使得低層種姓與高種姓 (特別是「維勒拉」次種姓) 之間的衝突與矛盾，開始成爲一個泰米爾政治運作的重要主軸：首先，1950 年代之後，由於泰米爾地區人口暴增、地利持續下降，加上糧食作物價格通貨膨脹的影響，使得從殖民後期便已開始的「維勒拉」次種姓謀生方式轉型發展，依然繼續擴展並不斷加快腳步。同時，越來越多低層種姓也從大規模農耕勞動工作，轉而投入服務業勞動領域；^⑪這種發展也不斷提升低層種姓的經濟自主程度，強化低層種姓對抗高種姓的實力；其次，僧伽羅佛教力量在低層種姓中間發展，也成爲一個不斷挑動種姓矛盾的尖銳議題。由於佛教不僅宣揚「眾生平等」，佛教地位也受到特別保障，加上僧伽羅佛教團體更企圖提供僧伽羅語教育機會 (特別是在僧伽羅語正式成爲官方語言之後，熟悉僧伽羅語便成爲晉升公職和獲得教育機會的重要媒介)，使得高種姓階層開始擔心泰米爾的印度教社會文化和種姓秩序會因此而瓦解，而由她們所領導的主流政黨，也不斷批評僧伽羅刻意藉此分化泰米爾內部團結並吸引低層種姓選票。^⑫事實上，我們可以看到，僧伽羅政黨的刻意操弄，加上泰米爾政黨之間的相互競爭，的確成爲泰米爾內部種姓問題日趨尖銳的重要原因。

1956 年國會大選，嚴重威脅泰米爾生計的「官方語言」議題成爲最重要的選舉議題，面對僧伽羅「人民聯合陣線」(Mahajana Eksath Peramuna) (「斯里蘭卡自由黨」主導) 提出的「限用僧伽羅語」(Sinhala Only) 訴求，^⑬「聯邦黨」主張「聯邦制」(Federalism) 並爭取泰米爾語必須和僧伽羅語具有「同等地位」(Parity Status)，讓該

註⑩ 當時「斯里蘭卡泰米爾」對於「印度泰米爾」(英國殖民時期引進的種植勞工) 遭受國會立法 (1948 年「公民權法案」(Citizenship Act of 1948)) 剝奪公民權利的情況，內部出現不同的政治立場，像國會中最大泰米爾政黨「全錫蘭泰米爾國大黨」領袖波那巴倫，便企圖區隔「斯里蘭卡泰米爾」與「印度泰米爾」的不同，延續過去在「國家議會」時期的基本態度，甚至是表態支持「聯合民族黨」的立場，希望能藉此確保「斯里蘭卡泰米爾」的權益；但是，另一位泰米爾政治領袖契爾瓦納雅肯則認爲姑息這些法案的結果，將使得「斯里蘭卡泰米爾」淪爲下一個國會「多數暴力」覬覦的對象。由於這種分歧立場，加上反對波那巴倫加入「聯合民族黨」政府內閣，因此，契爾瓦納雅肯便於 1949 年另行成立「聯邦黨」：詳參 S. Arasaratnam, "Nationalism in Sri Lanka and the Tamils," p. 506; Rachel Kurian, Jenny Bourne and Hazel Waters, "Plantation Politics," *Race and Class*, Vol. 26, No. 1 (1984), pp. 85-86.

註⑪ W. Robert Holmes, *Jaffna* (Jaffna: Jaffna College, 1980), pp. 208-209.

註⑫ Robert N. Kearney, "Language and the Rise of Separatism," *Asian Survey*, Vol. 18, No. 6 (1978), pp. 528-530.

註⑬ Howard W. Wriggins, *Ceylon: Dilemmas of a New Nation*, pp. 326-369.

黨成功利用泰米爾社會普遍不滿「僧伽羅佛教民族主義」霸權威脅的氣氛，在泰米爾地區贏得壓倒性的勝利（囊括十席），順利取代「全錫蘭泰米爾國大黨」的領導地位（僅獲一席）；^⑩在這個過程中，爲了對抗「全錫蘭泰米爾國大黨」，並避免重蹈 1947 年選舉的覆轍，「聯邦黨」也不斷釋出善意爭取低層種姓支持（例如：扶植成立「低層種姓聯合陣線」（Minority Tamils United Front）），加上此時左派政黨大幅偏向支持「限用僧伽羅語」法案，使得許多不滿「僧伽羅佛教民族主義」並深受「聯邦制」與「泰米爾民族主義」號召的低層種姓，爲了團結一致對抗僧伽羅，也在選舉中轉向支持「聯邦黨」。

透過「泰米爾民族主義」號召對抗「限用僧伽羅語」的策略，使得「聯邦黨」成功地短暫移轉高低種姓之間的矛盾問題，但如何兼顧高低種姓分歧的利益，卻成爲日後不斷困擾「聯邦黨」的一個難題，特別在僧伽羅政黨不斷介入挑動高低種姓矛盾的情況之下；例如：1957 年，爲了挑動泰米爾種姓矛盾，在僧伽羅多數主導的國會中，通過一項「社會限制防治法」（Prevention of Social Disabilities Act），明令禁止泰米爾種姓社會對於低層種姓的各種歧視行爲。^⑪面對這項法令的通過，雖然「聯邦黨」在表面上表示肯定，但實際上爲了維護「維勒拉」次種姓的既得利益，卻沒有展開任何配合作爲，這種情況也開始引起許多低層種姓發出不滿之聲，在左派政黨的積極鼓勵之下，1957 年前後，低層種姓便開始陸續發起一系列社會抗爭活動，企圖挑戰高種姓的特權地位。^⑫

由於僧伽羅政府的強烈介入，加上「聯邦黨」高種姓領袖承諾針對某些社會議題（例如：賤民就學、使用公共飲水、出入公共場所等等權利）採取讓步措施，使得這一系列導致種姓暴力衝突的抗爭運動，最終得以順利落幕；不過，在這個抗爭運動的過程中，我們也可以看到，「聯邦黨」始終處於二難的局面：一方面，希望爭取低層種姓的支持；二方面，不希望流失「維勒拉」次種姓的票源。在這種情況之下，利用「聯邦黨」與左派政黨之間的競爭關係，便已經成爲此時期低層種姓擴展權利的一種重要模式；唯值得注意的是，爲了扭轉此種二難困境，透過二大族群議題炒作「泰米爾民族主義」轉移內部種姓問題焦點，並提名低層種姓擔任候選人爭取支持，便逐漸成爲日後「聯邦黨」（或後繼的「泰米爾聯合解放陣線」等泰米爾主流政黨）一種緩和與因應內部種姓矛盾的重要模式，^⑬從而，使得泰米爾內部種姓問題也成爲激化二大

註⑩ Robert N. Kearney, "Nationalism, Modernization and Political Mobilization," in Michael Roberts, ed., *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka* (Colombo: Marga Institute, 1979), pp. 448-452.

註⑪ N. Jayawickrama, *Human Rights in Sri Lanka* (Colombo: Ministry of Justice, 1976), pp. 71-73.

註⑫ 例如：受到「社會限制防治法」通過的刺激，「全斯里蘭卡泰米爾低層種姓大齋會」曾於 1958 年發起一場爭取進入「茶館」的賤民抗爭運動，爲了回應低層種姓的強大壓力，最終也迫使「聯邦黨」發起相關「消滅不可觸性」活動，並積極介入勸說高種姓讓步。

註⑬ 在上述一系列低層種姓社會抗爭運動之後，「聯邦黨」爲了挽救自身在抗爭運動中進退失據的形象，並緩解高低種姓的批評聲浪，便開始轉而炒作族群議題，把焦點移轉到「官方語言」問題之上，激化二大族群之間的對立。例如：1958 年「聯邦黨」指控政府刻意運送一批以僧伽羅文字登載牌照的新公共汽車進入北部泰米爾地區，「聯邦黨」激進人士則塗污這些僧伽羅文字，南方的僧伽羅激進份子也回擊塗污泰米爾商店，最終不僅導致甫簽訂的「班德拉奈克與契爾瓦納雅肯協定」（Bandaranaike-Chelvanayakam Pact）破局，更蔓延成爲全國性的族群衝突暴亂，詳參 James Manor, *The Expedient Utopian: Bandaranaike and Ceylon* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1989), pp. 292-293；W. Howard Wriggins, *Ceylon: Dilemmas of a New Nation*, p. 267.

族群衝突的一個重要原因。

1960 年代開始，由於僧伽羅政府刻意積極透過「鄉村拓展計畫」(Village Expansion Scheme) 名義，將大量未開發或國有土地無償移轉給低層種姓墾殖，使得此時期開始出現一大批能夠擁有自己土地的低層種姓，脫離「維勒拉」次種姓地主在經濟上的長期掌控，強化自身對抗「維勒拉」次種姓的經濟基礎。受到此種發展情況的影響，「維勒拉」次種姓在泰米爾種姓社會中既有的主宰地位不僅受到嚴重挑戰，也使得她們對於僧伽羅主導的中央政府日益不滿；除此之外，泰米爾內部種姓對立也導致泰米爾內部對於族群問題處理的立場出現分歧。在這個時期中，一個最著名的例證，就是「地區發展會議」(District Development Councils) 計畫方案的失敗。

1965 年甫上台的「聯合民族黨」，為了拉攏「聯邦黨」加入「全國政府」(National Government)，便曾經提出「地區發展會議」計畫方案，企圖將中央權力下放，提高泰米爾地區自治程度；唯此方案不僅立刻被「斯里蘭卡自由黨」和「僧伽羅佛教民族主義」者的強烈撻伐（擔心此舉將鼓勵分離主義），竟然也遭到泰米爾低層種姓提出強烈反對。因為泰米爾低層種姓認為，「地區發展會議」雖然計畫保障泰米爾地方自治權利，卻可能由於自治權利仍然掌握在「維勒拉」次種姓和她們的政黨手中，使得「地區發展會議」反而將成為「維勒拉」次種姓合法剝奪和壓迫低層種姓生存利益的工具。最終，在泰米爾低層種姓提出強烈反對，加上僧伽羅內部存在的強大反對聲浪之下，使得「地區發展會議」計畫方案無法成局。

在這個過程當中，許多泰米爾低層種姓認為，積極配合「全國政府」立場並一味求和的「聯邦黨」，根本只是「維勒拉」高種姓利益的代言人，忽視「地區發展會議」可能帶給低層種姓的威脅；與此同時，許多「維勒拉」高種姓亦指摘低層種姓暗地勾結「斯里蘭卡自由黨」，企圖借題發揮破壞族群和解。1958 年著名的低層種姓「入寺運動」(Temple Entry Movements) 暴亂，便發生在此種高低種姓關係緊張的氣氛之下。^⑩ 我們可以看到，儘管為了避免暴亂造成「地區發展會議」破局，並迎合「維勒拉」高種姓主要支持者的立場，「聯邦黨」甚至對於低層種姓表達譴責；然而，最終「地區發展會議」的破局，卻讓「聯邦黨」付出慘痛的代價：一方面，喪失低層種姓的支持；二方面，一再破局的溫和保守議會政治路線，也開始遭受內部青年世代的強烈批評，並預示日後青年激進暴力抗爭路線的迅速崛起；儘管「聯邦黨」在「地區發展會議」破局之後，立即宣佈退出「全國政府」，但卻未能減輕已經造成的傷害。^⑪

儘管從 1950 年代到 1970 年代中期，慣用族群議題轉移內部種姓矛盾的「聯邦

註⑩ 這場舉行於印度教「馬維達普拉」(Maviddapuram) 廟前的抗議活動，具有非常濃厚的象徵意涵。由於供奉「斯岡達」戰神並禁止賤民進入的「馬維達普拉」寺廟，也被視為一座最能代表「濕婆信仰復興運動」寺廟禮拜精神的寺廟（嚴格依循傳統經典建築原則興建），因此，選擇該寺廟作為抗爭活動目標，就是企圖挑戰「維勒拉」次種姓長期禁止賤民進入寺廟的傳統，不僅缺乏經典依據，也違反「濕婆信仰復興運動」的精神，而低層種姓希望從這座最著名和保守的印度教寺廟著手突顯訴求；不過，由於後來高種姓組成「濕婆教保衛者」(Defenders of Saivism) 攻擊抗爭活動的低層種姓，使得這場抗爭運動最終演變成種姓暴力衝突；關於本次事件始末之說明，可以參見 Bryan Pfaffenberger, "The Political Construction of Defensive Nationalism: The 1968 Temple-Entry Crisis in Northern Sri Lanka," *The Journal of Asian Studies*, Vol. 49, No. 1 (1990), pp. 78-96.

註⑪ A. Jeyaratnam Wilson, *Politics in Sri Lanka, 1947-1979*, p. 43.

黨」與「全錫蘭泰米爾國大黨」始終在泰米爾政壇位居主導地位（類似僧伽羅政壇中「聯合民族黨」與「斯里蘭卡自由黨」之間的關係），並同樣深受「泰米爾民族主義」路線影響；但卻由於二大政黨始終無法有效回應日益高漲的「僧伽羅佛教民族主義」與一系列相繼而來的「歧視性政策」（包括：1950年代官方語言政策、1960年代高等教育政策、1970年代土地利用政策，以及其它諸項偏袒僧伽羅佛教徒的政策作為），^⑩再加上停滯不前的經濟發展和不斷惡化的失業情況，^⑪使得二大政黨所長期採取的溫和保守議會抗爭路線，從1970年代開始（特別在「地區發展會議」破局之後），在「泰米爾民族主義」充斥泰米爾政壇的氣氛之下，遭受到來自青年激進團體的嚴重挑戰，遂日漸喪失對於「泰米爾民族主義」議題的主導能力，逐漸將其領銜地位讓予許多新興泰米爾激進團體。

為了挽回頹勢，1972年二大政黨決定捐棄成見，共組「泰米爾聯合陣線」（Tamil United Front, 簡稱 TUF），強化過去對於「區域自治」（regional autonomy）程度的訴求；^⑫但主張激進分離主義的青年學生仍然到處示威罷課，1973年在抵制政府閣員造訪雅夫納的「黑旗」（Black-Flag）青年抗爭運動爆發之後，^⑬政府下令進入緊急狀態制止暴亂的結果，反而激起更多泰米爾民眾同情青年學生的輿論聲浪，促使「泰米爾聯合陣線」也開始轉而擁抱「獨立建國」訴求（但仍不支持暴力抗爭路線），並於1976年更名為「泰米爾聯合解放陣線」（Tamil United Liberation Front, 簡稱 TULF），^⑭同時決議使用一個已經盛行於激進團體中間的「泰米爾意拉姆」（Tamil Eelam）概念，^⑮表述未來「泰米爾民族主義」運動的終極理想，而其中最主要的精神就是：「合併本島北部省與東部省，並以此泰米爾『傳統故鄉』作為領土範圍，建立一個主權獨立，奉行世俗主義和社會主義的泰米爾國家。」^⑯

然而，二大政黨的妥協方案並無法打動越來越多不滿「老人政治」和「密室政治」風氣的激進青年；事實上，由於強勢性的就業和教育歧視政策，早已使得大批失學和失業青年世代（包括大批「維勒拉」高種姓青年世代在內）不耐主流政黨保守和迂迴的抗爭路線。因此上述二大政黨開始擁抱「泰米爾意拉姆」理想的立場轉向，其實也受到此種內部世代衝突的壓力影響；儘管主流政黨終於轉向「獨立建國」路線，但由於「僧伽羅多數」主導的斯里蘭卡政府對於泰米爾問題始終堅持強硬立場，並持

註⑩ 相關歧視性政策的介紹與討論，可以參見註釋 11 所引延伸閱讀資料。

註⑪ 關於當時經濟問題如何惡化族群問題的介紹與討論，可以參見註釋 9 所引延伸閱讀資料。

註⑫ S. Ponnambalam, *Sri Lanka: The National Question and the Tamil Liberation Struggle* (London: Zed Books, 1983), pp. 177-179.

註⑬ S. S. Misra, *Ethnic Conflict and Security Crisis in Sri Lanka*, p. 54.

註⑭ Satchi Ponnambalam, *Sri Lanka: The National Question and the Tamil Liberation Struggle*, pp. 60-61.

註⑮ 該決議也被稱作「瓦都科代決議」（Vaddukoddai Resolution），有六點主要訴求：一、「泰米爾意拉姆」由東部省與北部省組成；二、「泰米爾意拉姆」憲法應採行民主分權制（Democratic Decentralization）原則；三、廢除種姓制度；四、「泰米爾意拉姆」為世俗主義國家；五、泰米爾語為「泰米爾意拉姆」國家語言；六、「泰米爾意拉姆」為社會主義國家。「瓦都科代決議」全文線上版本，可以參見 <http://www.eelam.com/introduction/vaddukoddai.html>.

註⑯ A. Jeyaratnam Wilson, "The Colombo Man, the Jaffna Man and the Batticaloa Man: Regional Identities and the Rise of the Federal Party," p. 138.

續透過軍警力量不斷進行強力鎮壓，^⑩也因此，從這個時期開始，採取激進抗爭路線的泰米爾青年激進團體已經逐漸取代「泰米爾聯合解放陣線」位居泰米爾政治領域的要角，成爲一股備受泰米爾人民所支持和期待的新興勢力，而這些團體的崛起也直接催化未來內戰的爆發。^⑪

值得注意的是，在此時期崛起的一系列青年激進團體當中，知識份子與青年學生扮演著非常重要的角色；由於她們極度厭惡主流政黨保守利益掛帥的風氣，並希望團結與整合所有泰米爾成員的力量，跨越種姓利益扞格、對抗共同的族群敵人，因此幾乎都喊出反對種姓歧視的口號（包括由「維勒拉」高種姓青年領導的激進組織），企圖藉此拉攏低層種姓支持並凝聚抗爭運動的共識；^⑫儘管種姓歧視事件在泰米爾社會中在一時之間仍然無法完全得到根除，但在極力爭取低層種姓投入抗爭運動的過程中，我們卻已經可以看到，低層種姓在泰米爾政治領域中的地位不斷提升，不僅「維勒拉」次種姓對於低層種姓的保守立場被迫出現轉變，低層種姓也成爲主宰日後青年激進團體勢力消長的重要因素。

事實上，從青年激進團體崛起之初，便已經出現「左」、「右」分流的情況。高種姓「維勒拉」知識份子領導的青年激進團體，由於深受左派思維的影響，將二大族群衝突問題定位爲本島內部的階級問題，大部分都依循馬克斯與列寧共產主義革命路線從事抗爭運動，像是著名的「意拉姆人民革命解放陣線」、「意拉姆全國民眾解放陣線」（Eelam National Democratic Liberation Front, 簡稱 ENDLF）、「人民泰米爾意拉姆解放組織」等等；當然最著名且勢力最大的團體，莫過於以雅夫納作爲根據地的「泰米爾意拉姆解放組織」；^⑬然而，相較於這類由高種姓領導的青年激進團體（它

註⑩ 當 1976 年「泰米爾聯合解放陣線」決議追求「泰米爾意拉姆」獨立建國理想之後，儘管在次年國會大選中在泰米爾地區贏得多數席次，但其實「暴力路線」早已取代「議會路線」成爲更多泰米爾民眾的首選（特別是在青年世代和低種姓中間）：因爲「泰米爾聯合民族黨」的勝選不僅無法改變現狀，在該次國會大選前後，也爆發政府強力鎮壓泰米爾抗爭活動的事件，以及反泰米爾暴亂（僧伽羅軍警甚至介入其中），一年多後，政府甚至通過「反恐法案」（Prevention of Terrorism Act），允許軍警可以在北部省與東部省地區，針對泰米爾恐怖份子採取懲罰性行動，並施以逮捕和長期拘禁而毋須先行經過審問程序。種種情況，也使得「泰米爾聯合解放陣線」在泰米爾政壇中難以扳回頹勢：參見 K. M. de Silva, *Managing Ethnic Tensions in Multi-Ethnic Societies: Sri Lanka, 1880-1985* (Lanham: University Press of America, 1986), p. 288；Stanley J. Tambiah, *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1986), pp. 19~20.

註⑪ 「暴力路線」與「議會路線」的脫勾和相互衝突，經常扼殺形成其它解決方案迴旋的空間，加速走上分離主義的道路：參見 K. Jayawardena, "Class Formation and Communalism," *Race and Class*, Vol. 26, No. 1 (1984), pp. 52~62.

註⑫ Bryan Pfaffenberger, "Fourth World Colonialism, Indigenous Minorities, and Tamil Separatism in Sri Lanka," pp. 15~22.

註⑬ 「泰米爾意拉姆解放陣線」前身是坦加蘇萊 (N. Thangathurai) 與猶加桑德倫 (S. Yogachandran) 成立於 1960 年代後期的左派學生組織，迅速發展於 1970 年代，但後來由於領導人被捕、內部派系分裂、成員紀律敗壞，再加上「泰米爾意拉姆解放之虎」的強烈威脅，使得該組織勢力日漸衰微；最關鍵的發展出現在 1986 年 4 月，「泰米爾意拉姆解放之虎」向其發動全面軍事攻擊，徹底殲滅該組織位於雅夫納的根據地和成員，導致該組織幾乎一度銷聲匿跡：迄今該組織已經轉型成爲政黨，轉而成爲支持「泰米爾意拉姆解放之虎」的政治側翼：參見 D. Somasundaram, K. Sritharan, R. Hoole and R. Thiraganama, *The Broken Palmyra. The Tamil Crisis in Sri Lanka: An Inside Account* (Claremont, CA: The Sri Lanka Studies Institute, 1990), Chapter 5.

們企圖解決僧伽羅與泰米爾共同的階級問題，而非優先解決「泰米爾少數」所面對的族群歧視問題，但卻始終未能有效喚起泰米爾人民的階級意識），真正能夠最能夠產生廣大群眾動員力量的青年激進團體，卻是由「卡拉亞」漁業次種姓領導，並以「泰米爾民族主義」作為號召的「泰米爾意拉姆解放之虎」。

早在 1972 年，該組織便曾以「泰米爾新虎」（Tamil New Tigers, 簡稱 TNT）名義出現，在魅力領袖普拉巴卡倫（Velupillai Prabhakaran）指揮之下，策劃雅夫納市長暗殺行動並因此而聲名大噪。¹³從 1980 年代後期開始（特別是從 1990 年「印度維和部隊」（India Peace Keeping Force, 簡稱 IPKF）撤出本島之後），¹⁴該組織便成功整併且收編絕大部分泰米爾激進團體，成為泰米爾反抗運動的代名詞，直到今日。¹⁵

本文認為，促成「泰米爾意拉姆解放之虎」成功的原因很多，¹⁶但其中一個非常重要的因素，也是容易受到西方觀察家忽略的因素，則是種姓因素在當中所扮演的角色。「泰米爾意拉姆解放之虎」在發展初期，其實是一個由「卡拉亞」次種姓領導的泰米爾青年激進團體。¹⁷「卡拉亞」雖非一般歸類中的賤民種姓，但誠如前述所言，「卡拉亞」次種姓由於在傳統上仰賴漁業謀生，並地處「維勒拉」次種姓社會邊緣，使得「卡瓦拉」次種姓自古以來便鮮少受到「維勒拉」次種姓在經濟與社會上的箝制，在「卡瓦拉」次種姓與其它低層種姓之間（雖然「卡拉亞」次種姓的宗教和社會地位比不上「維勒拉」次種姓），也從未存在一種經濟上的宰制關係（不像「維勒拉」高種姓與其它低層種姓之間的關係），因此對於很多低層種姓而言，若相較於其它由「維勒拉」次種姓所領導的泰米爾激進團體，自詡同為低層種姓出生的「泰米爾意拉姆解放之虎」，毋寧比較容易吸引她們的投入。

註¹³ Dagmar Hellman-Rajanayagam, "The Tamil Tigers of Northern Sri Lanka: Origin, Factions, Programmes," pp. 64-65.

註¹⁴ Dagmar Hellmann-Rajanayagam, "The Tamil Militants: Before the Accords and After," *Pacific Affairs*, No. 61 (1988-1989), pp. 603-619; M. R. Narayan Swamy, *Inside an Elusive Mind: The First Profile of the World's Most Ruthless Guerrilla Leader* (Delhi: Konark, 2003), pp. 132-138.

註¹⁵ 儘管在 1983 年內戰爆發之後，為了合作對抗政府軍，「泰米爾意拉姆解放之虎」曾於 1985 年与其它激進組織短暫策略結盟，共組「意拉姆民族解放陣線」（Eelam National Liberation Front, 簡稱 ENLF），但最終仍然內部分歧而瓦解；參見 A. Jeyaratnam Wilson, *The Break-up of Sri Lanka: The Sinhalese-Tamil Conflict*, p. 185.

註¹⁶ 本文認為，導致今日「泰米爾意拉姆解放之虎」壟斷泰米爾政壇的原因很多，包括：第一、激進暴力手段的運用，成功的暗殺、自殺炸彈、游擊戰法，不僅成為唯一有能力抗衡政府軍攻擊的激進團體，也藉此剿滅其它相互競爭的激進團體；第二、從早期青年激進團體逐漸轉型成極權團體，排除知識份子組織中間的重要角色，大量晉用低層種姓與孩童，並豎立個人英雄崇拜與宗教性的內部紀律；第三、在印度「維和部隊」進駐本島期間，成功打擊其它敵對的激進團體；第四、魅力領袖普拉巴卡倫的個人魅力，特別是他低種姓的傳奇性出生背景；當然，除了這裡所列舉的原因之外，還有許多值得進一步深究的原因，但本文在此並無意窮究該組織崛起的背景，而是希望藉由該組織的例證，說明種姓因素對於晚近「泰米爾民族運動」的影響。

註¹⁷ 該組織領導階層的重要成員，皆來自北方沿海的瓦佛迪吐拉（Valvedditurai）地區，當地屬於「卡拉瓦」次種姓聚集地，居民多為印度教徒，但也有少數天主教徒。帕拉卡瓦倫本人也來自這個「卡拉亞」次種姓聚集地，同時也是一位虔誠的印度教徒（特別崇拜「斯岡達」戰神）。「卡拉亞」次種姓雖然有部分天主教改宗者，但印度教徒仍然佔據多數（特別是在「濕婆信仰復興運動」影響之下，使得很多大批「卡拉瓦」天主教徒重新回歸傳統印度宗教信仰）。

特別值得注意的是，眾多左派激進團體並未成為低層種姓的首選；一方面，導因於這些團體皆由「維勒拉」高種姓領導；二方面，則因為階級鬥爭的訴求並無法深刻打動低層種姓。對於她們來說，僧伽羅多數的歧視與壓迫，是一種感受強烈的生存、認同與文化威脅，而這絕非高談階級鬥爭理論可以比擬；事實上，包括許多反對議會路線和種姓歧視的開明「維勒拉」青年，也同樣抱持這種基本態度，從而投身依循「泰米爾民族主義」路線的「泰米爾意拉姆解放之虎」，並與「卡拉亞」和低層種姓攜手合作。

隨著 1980 年代衝突局勢急遽升高，泰米爾地區社會和經濟秩序遭到嚴重破壞，不僅促使很多富有「維勒拉」次種姓不斷出走國外（「維勒拉」高種姓優勢地位所憑藉的基礎受到侵蝕），也使得大批沒有能力流亡的低層種姓，開始成為實際抗爭運動和第一線武裝戰鬥的主要成員；¹⁰ 然而，隨著此種組織生態的改變，知識青年的角色反而成為一個內部權力鬥爭的議題。對於「卡拉亞」次種姓為首領導中心來說，不斷提出批評並要求內部民主的知識青年，儘管過去曾經為該組織提供清新的形象，但隨著戰事日益激烈的發展，她們的高調批評卻無益於軍事行動的運作；另一方面，懷抱理想、放棄學業並進入叢林戰鬥的知識青年，眼見該組織對於競爭對手的殘忍殺戮、刻意討好低層種姓的幹部策略，以及內部日益極權化的領導風氣，也開始陸續退出該組織行伍，特別是在該組織徹底肅清「泰米爾意拉姆解放組織」並壟斷泰米爾地區之後，作為激進暴力路線發起者的青年學生，反而完全被逐出泰米爾抗爭運動的核心。¹¹

大量重用低層種姓的結果，也為泰米爾種姓社會帶來新風貌，間接化解種姓歧視的長久積習；但持續吃緊的人力供給，卻也使得「泰米爾意拉姆解放之虎」必須大量徵募女性，甚至是童兵；¹² 在對抗「印度維和部隊」的行動中，女性便開始擔任重要角色，後來更負責著名的印度總理甘地暗殺行動，¹³ 1989 年該組織也為女性設置專屬

註¹⁰ 像是在 1984 年東部省區政府軍的挑釁攻擊之後，刺激當地許多低層種姓青年加入「泰米爾意拉姆解放之虎」，但是這些青年不同於那些「維勒拉」知識青年，他們教育水平不高，充滿報復、憤怒、無助的心理，但他們卻很聽話，不會質疑領導權威；參見 M. R. Narayan Swamy, *Tigers of Lanka: From Boys to Guerrillas* (Colombo: Vijitha Yapa Bookshop, 1996), pp. 107~112.

註¹¹ 有論者認為，知識青年在「泰米爾意拉姆解放之虎」中地位的大幅滑落，其實也是內部種姓鬥爭之下的產物，像是以普拉巴卡倫為首的核心領導成員，包括基多 (Kittu)、維克多 (Victor)、馬哈塔雅 (Mahattaya) 等人在內，幾乎全都是「卡拉亞」次種姓，儘管在組織發展過程中，曾經晉用馬哈斯瓦倫 (Maheswaran)、猶基 (Yogi)、柯代茲 (Kerdelz)、卡魯納 (Karuna) 這些「維勒拉」次種姓領導幹部，但最後卻還是遭到驅逐的命運，該組織也轉而晉升低階種姓擔任領導幹部；事實上，脫離該組織的卡魯納迄今仍然活躍東部省區，並成為政府軍之外，威脅「泰米爾意拉姆解放之虎」最大的一股力量；參見 M. R. Narayan Swamy, *Tigers of Lanka: From Boys to Guerrillas*, pp. 43~55.

註¹² Nachammai Raman, "Outrage Over Child Soldiers in Sri Lanka," *Christian Science Monitor*, November 29, 2006, <<http://www.csmonitor.com/2006/1129/p07s02-wosc.html>> ; "Children Being Caught Up in Recruitment Drive in North East," *UNICEF*, June 26, 2004 <http://www.unicef.org/media/media_21990.html> ; "Sri Lanka: Child Tsunami Victims Recruited by Tamil Tigers," *Human Right News*, January 14, 2005, <<http://www.hrw.org/english/docs/2005/01/14/slanka10016.htm>>

註¹³ C. Sarvan, "Appointment with Rajiv Gandhi," in M. Roberts, ed., *Sri Lanka Collective Identities* (Colombo: Marga Institute, 1998), pp. 357~361.

單位「自由之鳥」(Suthanthirap Paravaikal)，^⑩並讓女性參與專責執行自殺攻擊的「黑虎」(Black Tiger)特戰小組。

爲了號召女性爲民族和子女而戰，「泰米爾意拉姆解放之虎」不僅取消傳統種姓社會歧視女性的嫁妝制度，更致力於宣揚性別平等；儘管許多論者批評，該組織只是不斷剝削女性，而從未讓女性掌握領導權力，但毫無疑問地，隨著女性參與數量的實質提升，已經造成傳統種姓社會嚴格性別份際的鬆綁。^⑪

值得注意的是，在該組織的宣傳策略當中，「母親勇士」(Warrior Mother)與「貞女勇士」(Virgin Warrior)形象，乃是一個不斷被反覆重申的主題，一手持槍、一手抱嬰的烈女形象，經常可見於「泰米爾意拉姆解放之虎」控制區；^⑫事實上，「泰米爾意拉姆解放之虎」成功崛起的一個重要原因，不僅在於其成功地吸收低層種姓的堅定支持，更在於其在發展過程中，不斷運用濃厚的傳統文化元素作爲論述基礎，一方面，形塑泰米爾對於「意拉姆」理想的想像，二方面，喚起廣大群眾（特別是低層種姓和女性）的宗教認同和情感。上述母親、貞女或烈女形象的刻畫，毋寧便是其中一個典型的例證。

事實上，我們可以看到，在當代「泰米爾民族運動」發展過程中，始終沒有擺脫「濕婆信仰復興運動」以降所積累的論述資源，在構築「意拉姆」建國想像的背後，或是「泰米爾意拉姆解放之虎」在動員群眾獻身戰場之際，濃濃的傳統宗教文化元素始終在一系列世俗性政治運動中，佔據一個不可忽視的重要位置，誰能掌握對於傳統宗教文化元素的詮釋權力，誰就能取得「泰米爾民族運動」的主導地位。在以下的討論中，本文便透過「意拉姆」理念內涵的討論，以及晚近「泰米爾意拉姆解放之虎」的實際發展例證，嘗試進一步理解此種傳統宗教文化元素如何影響「泰米爾民族運動」的發展軌跡。

伍、「意拉姆」建國理想背後的印度教傳統基調

由於近代「泰米爾民族主義」的發展，除了受到獨立前後僧伽羅霸權的激化之外，也深受殖民時期「濕婆信仰復興運動」和一系列泰米爾文化復興運動發展的影響

註⑩ Peter Schalk, "Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamililam," p. 67.

註⑪ Neloufer de Mel, *Women and the Nation's Narrative: Gender and Nationalism in Twentieth Sri Lanka* (Colombo: Social Scientists' Association, 2001) ; S. Maunaguru, "Gendering Tamil Nationalism: The Construction of 'Woman' in Projects of Protest and Control," in P. Jeganathan and Q. Ismail, eds., *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka* (Colombo: Social Scientists' Association, 1995), pp. 158-175.

註⑫ 這種形象刻畫也吸引了許多學者的目光，更進一步的討論，可以參見 Radhika Coomaraswamy, "Tiger Women and the Question of Women's Emancipation," *Pravada*, Vol. 4, No. 9 (1997), pp. 8-10 ; Malathi de Alwis, "Moral Mothers and Stalwart Sons: Reading Binaries in a Time of War," in L. A. Lorentzen and J. Turpin, eds., *The Women and War Reader* (New York: New York University Press, 1998), pp. 254-271.

響，也因此，在「泰米爾民族主義」論述當中，包覆濃厚（印度）宗教色彩的泰米爾傳統文化元素，便始終位居一個非常微妙而重要的角色；一個最明顯的例證，便體現在當代泰米爾「意拉姆」建國理念的表述之上。

我們必須先瞭解到，「意拉姆」一詞其實並非一個現代詞彙，¹³⁵「意拉姆」一詞最早的使用記載，可以上溯「桑伽文學」或泰米爾銘文時期（至少在紀元一世紀之前）。¹³⁶受到前述泰米爾文化復興運動在文學領域發展的影響，使得這個詞彙重新被發掘出來。「意拉姆」一詞最早意指「棕櫚酒之地」（Land of Toddy）或「黃金之地」（Land of Gold）；中世紀之後，「意拉姆」被用來指稱「蘭卡之島」（Island Lanka），從這個時期開始（大約在紀元九世紀前後），另一個密切聯繫於「意拉姆」一詞的「意拉瓦」（Ilavar）也開始出現，這個詞彙最初指稱一個專門從事棕櫚酒採集工作的種姓團體，後來變成意指來自「棕櫚酒之地」的人（或單純意指「棕櫚酒採收者」（Toddy Drawer））；¹³⁷十九世紀中期開始，許多論者開始認為，「意拉姆」和「意拉瓦」二字並非源於德拉威語系，而根本源自於僧伽羅語言之中；¹³⁸儘管此種論點屬於一種可供辯論和批評的語言學研究觀點，但卻成為「僧伽羅佛教民族主義」與「泰米爾民族主義」相互激辯的重要議題。¹³⁹

泰米爾文化復興運動是近代泰米爾重新尋求自我認同和肯認的重要時期，而重新被發掘於此時期的「意拉姆」一詞，不僅象徵本島泰米爾擁有偉大文化傳統遺產和光榮的過往，也提供一個讓泰米爾透過母語重新想像本島的新視野；然而隨著二大族群衝突程度的日漸升高，從英國殖民後期開始，「意拉姆」一詞開始被「泰米爾民族主義」重拾，並賦予嶄新的政治意涵；最早從 1923 年開始，在阿魯納卡蘭（Pommampalam Arunacalam, 1853-1924）爵士的闡述和宣揚之下，「泰米爾意拉姆」一

註¹³⁵ 「意拉姆」可以被拼成 Eezham、Ezham、Iizham 或 Ilam，乃是泰米爾語中對於本島的稱呼，「泰米爾意拉姆」象徵本島傳統泰米爾地區；不過，一世紀以前，對於本島最早的泰米爾語稱呼則是「泰馬拉帕萊尼」（Tamaraparani），常見的「蘭卡」（Lanka）則是梵文稱呼。

註¹³⁶ 該詞被認為係由桑伽文學泰米爾詩人波桑希瓦那（E. Poothanthevanar）所創，而他的作品則在泰米爾文化復興運動重新被整理出來。

註¹³⁷ 泰米爾語字根 *ila*，不是意指「棕櫚酒」，就是意指「黃金」。Ila-m 是一個名詞變化的結果，意指「棕櫚酒之地」，但部分學者則認為 Ila-m 代表「黃金」之意。許多泰米爾學者在後來開始傾向於採用「黃金」的解釋，因為其暗示本島泰米爾也曾經擁有一個「黃金時期」（Golden Age）；參見 Peter Schalk, "A Short History of the Words Ilam and Ilavar," *Tamil Canadian*, n.d., <<http://www.tamilcanadian.com/page.php?cat=74&id=444>>

註¹³⁸ 迄今很多「僧伽羅佛教民族主義」者仍然堅信，Ilam 根本就是 Sihala 誤植，參見 Peter Schalk, "A Short History of the Words Ilam and Ilavar."

註¹³⁹ 為了強調僧伽羅佛教徒乃是本島真正的主人，並進一步打擊「意拉姆」理念的基礎（揶揄泰米爾激進團體根本不知道「意拉姆」具有真正的來源，使得它們錯用一個具有僧伽羅語根源的詞彙，作為凸顯主體性和追求獨立建國的概念），「僧伽羅佛教民族主義」者經常根據上述語言學論點強調：「意拉姆」一字乃是「僧伽羅語」的「衍生」（Derivation），而從此種「衍生」論調所延伸出的種種政治性與文化性暗示也非常強烈（僧伽羅是「中心」，而泰米爾則是「衍生」），包括：「意拉姆」應該附屬於斯里蘭卡（僧伽羅掌控的國家）之下；僧伽羅語起源早於泰米爾語（象徵僧伽羅具有更悠久和偉大的文化）；僧伽羅乃是本島最早的移民（必須予以優先保障）。在這些延伸性解讀之下，晚近「僧伽羅佛教民族主義」者成功將語言問題轉變為政治議題，使得「意拉姆」也成為僧伽羅論證其自身族群優越性的重要概念。

詞，開始被用來指稱一個受到泰米爾文化影響的本島區域；後來由於受到獨立後期二大族群衝突日益激烈的影響，這個詞彙原先所指涉的「文化」區域卻逐漸成為「政治」區域，甚至成為一個獨立的「泰米爾國家」；在經歷 1956 年官方語言法案，以及 1958 年首次族群暴亂之後，由於深感本島泰米爾生存權利備受威脅，著名的國會議員暨「泰米爾民族主義」者桑特拉林加 (C. Suntheralingam) 便於 1959 年率先使用「意拉姆」一詞，表述一種泰米爾「獨立建國」的政治理念。^⑩

1976 年，受到泰米爾激進團體的刺激，「泰米爾聯合解放陣線」也首次使用「意拉姆」作為選舉政綱；從 1980 年代開始，「意拉姆」與「意拉瓦」二字，在泰米爾激進團體廣泛取用之下，已經發展出截然不同於原初字意的政治意涵，「(泰米爾) 意拉姆」意指一個未來根據泰米爾傳統「故鄉」作為領土所建立的「泰米爾獨立國家」，而「意拉瓦」則意指「(泰米爾) 意拉姆的公民」，成為一種認同「意拉姆」理念者的自我稱號。

弔詭的是，為了對抗「僧伽羅佛教民族主義」違背世俗主義、獨尊佛教地位的偏袒立場（甚至在 1972 年版憲法中明訂佛教享有「優先地位」(Foremost Place)），因此對於「意拉姆」理念內容的政治性闡述，打從一開始，便刻意著重「世俗主義」原則，不僅強調任何宗教（包括印度教在內）都不能侵入政治領域，也強調未來「意拉姆」將會是一個絕不擁立國教的「世俗主義」國家；唯實際上，我們卻可以看到，為了增強「意拉姆」理想對於泰米爾群眾的號召力，「泰米爾民族主義」者在形塑與闡揚這個詞彙內涵的過程中，卻經常滲入濃厚的傳統宗教文化元素。

我們可以看到，曾經被著名政治學者威爾森 (A. J. Wilson) 尊稱為「泰米爾摩西」(Moses of Tamils) 的「聯邦黨」創始領袖契爾瓦納雅肯，^⑪早在他闡述其著名的「故鄉」概念時，便已經流露出傳統文化元素對於「泰米爾民族主義」者形塑當代政治訴求時的重要影響：

「……泰米爾語人民擁有無可質疑的民族地位……這種地位源自於他們與眾不同的歷史……一種可以媲美僧伽羅的古老光榮歷史……他們理應獲得一種自治的權利。」^⑫

透過追塑二千年前的歷史（與神話），契爾瓦納雅肯企圖為他的政治主張尋求正當性基礎；然而契爾瓦納雅肯這種依附傳統論證的模式，毋寧只是一種最常見且最簡單的形式，隨著族群衝突的日漸加劇，我們可以看到，傳統宗教文化元素在「泰米爾民族主義」論述形塑過程中，佔據越來越重要的角色。

最顯著的一個例證，莫過於「泰米爾意拉姆解放之虎」對於「意拉姆」理念的詮釋；相較於其它泰米爾政黨或激進團體，「泰米爾意拉姆解放之虎」乃是將傳統宗教文

註⑩ Robert N. Kearney, *Communalism and Language in the Politics of Ceylon* (Durham, NC: Duke University Press, 1967), pp. 112~113.

註⑪ A. Jeyaratnam Wilson, *S.J.V. Chelvanayakam and the Crisis of Sri Lankan Tamil Nationalism, 1947-1977* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), p. 8.

註⑫ A. Jeyaratnam Wilson, *S.J.V. Chelvanayakam and the Crisis of Sri Lankan Tamil Nationalism, 1947-1977*, p. 74.

化元素發揮到極致的團體。^④對於「泰米爾意拉姆解放之虎」而言，「意拉姆」理想不僅是一個單純的建國目標，而是一種需要泰米爾透過不斷自我犧牲、奉獻和奮鬥達成的終極目標。在這種詮釋之下，「意拉姆」理想形同一種整體族群淬練與提升之後的成果，一種帶有濃厚宗教性色彩和族群自我實踐意涵的「神聖目標」(punita ilatciyam)，^⑤就是在這種意義之下，「泰米爾意拉姆解放之虎」特別崇敬那些曾經積極獻身於「意拉姆」理念和行動的烈士，並認為她們因為具有超凡人格而值得受到特別崇敬，而該組織也在此種觀念之上，發展出一套相應的宗教性「殉難主義」(thyagam) (詳見下文討論)。

除此之外，對於「泰米爾意拉姆解放之虎」來說，「意拉姆」理想的實現，不僅代表泰米爾可以擺脫僧伽羅長期桎梏，也意味泰米爾終於能夠重拾傳統文化尊嚴，重振往昔泰米爾「黃金時代」(Golden Age)；事實上，「泰米爾意拉姆解放之虎」領袖經常使用「祖國」(tayakam) 概念，表達一種泰米爾在情感上和文化上對於「意拉姆」理想的依戀與歸屬感，「泰米爾意拉姆解放之虎」最為著名的一句政治口號，就是：「泰米爾意拉姆『祖國』乃是所有老虎的渴望。」(Pulikalin takam, Tamili lattayakam) ^⑥在這種意義之下，「意拉姆」並非單純意指由泰米爾居住的國家，而是一個孕育泰米爾族群的搖籃，傳承和發揚泰米爾文化的源頭。申言之，對於「意拉姆」理想的追尋，不僅在於擺脫遭受政治壓迫的現實，也在於積極肯定自身族群身份和文化傳承，如同該組織不斷反覆訴求的口號：「我們是意拉瓦，我們的語言是泰米爾語，我們的土地是意拉姆。」(nam Ilavar, namatu moli tamil, nam natu Ilam)。^⑦「意拉姆」理想對於該組織最重要的意義，似乎不在於可以提供一套區隔現行斯里蘭卡的政治制度，也不在於能夠透過「世俗主義」保障境內所有居民的宗教自由，而在於創造一個真正能夠傳承和發揚泰米爾傳統文化，保障泰米爾族群優越地位的政治實體。

職是之故，相較其它泰米爾政黨或依循「共產主義革命」路線的激進團體，雖然「泰米爾意拉姆解放之虎」在表面上同樣宣稱堅持「世俗主義」原則（為了對比「僧伽羅佛教民族主義」獨尊佛教並優待僧伽羅的立場），但其實「泰米爾意拉姆解放之虎」在構築「意拉姆」理想藍圖時，仍然非常強調泰米爾傳統文化的重要性，並不斷宣揚對於泰米爾族群地位保障的必要性，而這也使得「意拉姆」幾乎已經成爲一個獨尊泰米爾傳統文化並專屬於泰米爾族群的國家，無異於她們過去所批評的「僧伽羅佛教民族主義」論調；但誠如前述，結果已經充分證明，「泰米爾意拉姆之虎」此種運用傳統基調詮釋「意拉姆」理想的方式，雖然早已嚴重背離「世俗主義」的份際，但對

註④ 一個運用傳統元素最顯而易見的例證，莫過於「泰米爾意拉姆解放之虎」特別使用泰米爾古王國「朱羅」王朝的皇室象徵「老虎」，作為該組織的重要代表名稱和圖樣，揭示該組織致力於重振泰米爾榮光的企圖。

註⑤ Peter Schalk, "The Revival of Martyr Cults among Ilavar," *Temenos: Studies in Comparative Religion*, No. 33 (1997), pp. 157~160.

註⑥ Peter Schalk, "The Revival of Martyr Cults among Ilavar," pp. 157~160.

註⑦ Peter Schalk, "Ilavar and Lankans, Emerging Identities in a Fragmented Island," *Asian Ethnicity*, Vol. 3, No. 1 (2002), pp. 47~62.

於一般泰米爾普羅群眾而言，卻比純粹透過階級鬥爭或分離主義訴求「意拉姆」的論調，更能夠獲得她們的熱烈迴響。

特別是在低層種姓取代知識份子成為組織中堅之後，日益極權化和低種姓化的組織發展方向，也促使「泰米爾意拉姆解放之虎」日益著重運用傳統宗教文化元素（特別是融合低層種姓熟悉的宗教實踐元素），作為組織運作、理念宣傳和動員成員投入抗爭行動或自殺攻擊的重要媒介。

一個最能夠具現此種現象的例證，莫過於為了將「意拉姆」理想神聖化，而融合大量傳統宗教元素所創造出來的一種獨樹一格的「殉難主義」：④融合傳統印度宗教「禁慾主義」(asceticism) 觀念，以及桑伽文學「英雄崇拜」觀點的「殉難主義」強調：一位操守嚴謹而情操高尚「殉難者」(thyagi)，為了所有泰米爾共同的「意拉姆」神聖理想而犧牲和奉獻，不僅可以因此獲致一種宗教上「超越」(transcendence) 的境界，也可以使得他的精神生命得以不斷延續，④而這種信念也表現在「泰米爾意拉姆解放之虎」成員視死如歸的態度之上，特別是其最為外界稱道的成員形象：隨身攜帶「氰化物」(Cyanide)，並在被捕時立即服用自殺。④

「殉難主義」不同於基督宗教中的「殉道主義」(martyrdom) ④或伊斯蘭教中的「聖戰」(Shahid) 觀念。我們可以看到，在這裡，「殉道主義」巧妙地融合了傳統印度教中的「法」觀念，將「意拉姆」提升為所有泰米爾的「法」，並要求所有泰米爾拋開道徳、家庭、世俗羈絆，勇敢拿起武器實踐「法」所賦予的義務；值得注意的是，「泰米爾意拉姆解放之虎」並非僅止於觀念上的闡述，更配合了一系列的儀式、節日和慶典，讓「殉難主義」的內涵能夠更鮮明地體現在人們的生活實踐層面。

其中最具代表性的活動，莫過於每年 11 月 27 日前後舉行的「偉大英雄紀念日」

註④ Peter Schalk, "Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) in Europe," pp. 398-400.

註④ Michael Robert, "Tamil Tiger Martyrs: Regenerating Divine Potency," *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 28, No. 6 (2005), pp. 493-514; Peter Schalk, "The Revival of Martyr Cults among Ilavar," pp. 162-165.

註④ 這是該組織最為外界熟悉的「殉難」形象。為了諷刺這種情況，在他描繪斯里蘭卡內戰發展重要著作中，拜倫斯 (E. O'Ballance) 甚至以氰化物戰爭 (The Cyanide War) 為名：關於該組織自殺儀式的進一步討論，可以參見 Daya Wijesekera, "The Cult of Suicide and the Liberation Tigers of Tamil Eelam," *Low Intensity Conflict and Law Enforcement*, Vol. 5, No. 1 (1996), pp. 18-28.

註④ 「殉難主義」在某些面向上類似基督宗教中的「殉道」觀念（同樣強調行為者必須具有堅強意志：強調因為信念而遭受身心靈磨難；強調死亡不是生命終結而是另一個生命旅程開端），但「殉難主義」仍然具有一些明顯不同於「殉道」的特徵，例如：在「殉道」觀念中，一位「殉道者」的受難和犧牲往往具有為個人（或為整體）救贖的意義，也不會採用暴力作為一種「殉道」手段，但在「泰米爾意拉姆解放之虎」的觀念詮釋中，「殉難主義」卻沒有任何類似的救贖意義，也從來不避諱赤裸裸地使用暴力，並藉此作為「殉難」的一種重要手段；儘管二種觀念具有某些類似的外型，但「殉難主義」其實根植於印度宗教傳統之中，因此不宜將 *tiyakam* 直接轉譯為 *Martyrdom*，為了表達這二種觀念之間所存在的共同性與差異性，本文特將 *tiyakam* 一詞翻譯為「殉難主義」；關於「殉難主義」和「殉道主義」關係的進一步論析，可以參見 Peter Schalk, "Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) in Europe," pp. 394-395; Peter Schalk, "Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamililam," pp. 61-84.

(Great Heroes' Day) 系列活動。這項系列活動的主軸其實是為了透過公開儀式悼念殉難者，但在整個過程中，各種豐富的傳統宗教文化元素被創意地融入新的儀式、象徵和語言，使得人們對於「殉難主義」的認知不斷獲得進一步地深化。在一系列活動中，最重要的高潮就是為殉難者舉行葬禮，但由於「殉難主義」相信殉難者不死，並將如同落地種子一般啟動更多新生命，也因此，她們不會舉行火葬，同時也將埋葬屍體的儀式看成是在「播種」。¹⁰¹

儘管為了營造氣氛，「泰米爾意拉姆解放之虎」甚至於 1995 年成立專責機構負責策劃儀式活動，但這些儀式傳統卻不是該組織所發明的產物；事實上，許多重要儀式細節其實都根植於濕婆印度教信仰和桑伽文學宣揚的英雄主義，¹⁰²而這些元素也正是殖民時期宗教與文化復興運動的累積成果，像是在禮敬「殉難英雄」的儀式中扮演重要角色的詩歌、象徵和形象，¹⁰³或受到「創生力」觀念影響所進行的「播種」象徵性儀式，¹⁰⁴都是創意取用傳統宗教文化元素的例子。

除此之外，隨著「泰米爾意拉姆解放之虎」的日益極權化，從 1980 年代中期開始，一種圍繞魅力領袖普拉巴卡倫的個人英雄崇拜，也逐漸興起於該組織之內；唯不同於其它神格化的軍事強人或激進團體領袖，普拉巴卡倫的個人英雄崇拜，乃是建立在印度教「禁慾主義」傳統和泰米爾「戰神」崇拜的基礎之上，並據此發展出一套相適應於極權化組織運作的嚴格成員紀律要求（例如：禁慾與禁煙）。¹⁰⁵

普拉巴卡倫沒有一套系統性的個人哲學或意識形態，但卻善於營造魅力領袖的神秘特質，並透過律己甚嚴的形象，擄獲印度教社會中對於「禁慾者」的正面評價，無數的歌曲、傳說、軼事、圖畫、宣傳，都被用來強化其個人形象；他是戰神「穆魯

註 101 Margaret Trawick, "Reasons for Violence: A Preliminary Ethnographic Account of the LTTE," in Siri Gamage and I. B. Watson, eds., *Conflict and Community in Contemporary Sri Lanka* (New Delhi: Sage, 1999), pp. 155~156; 殉難者並非埋葬於一般公墓，而是埋葬於所謂的「沈睡區」(sleeping arena)，民眾認為那裡沒有屍體，只有種子，等到「意拉姆」目標達成之後，她們就會變成樹木長出來；參見 Dumeetha Luthra, "Discipline, Death and Martyrdom," *BBC News*, June 9, 2006, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5051652.stm>.

註 102 A. J. V. Cbandrakanihan, "Eelam Tamil Nationalism: An Inside View," in A. J. Wilson, ed., *Sri Lankan Tamil Nationalism: Us Origins and nevehpmeit in the 19th and 20th Centuries* (London: Hurst and Company, 2000), pp. 157~175.

註 103 Dagmar Hellmann-Rajanayagam, "And Heroes Die: Poetry of the Tamil Liberation Movement in Northern Sri Lanka," *South Asia: Journal of South Asian Studies*, Vol. 28, No. 1 (2005), pp. 112~153.

註 104 如前所述，伴隨著濕婆信仰的發展，「創生力」觀念始終在泰米爾民間社會中具有重要地位，甚至具有提供正當性的政治功能；從「創生力」觀念開展出來的儀式，往往牽涉到象徵性的自我獻祭，意味著摧殘和去除不清淨、尋求清淨，將破壞性的力量轉化為保護性的力量；這種觀念和儀式也被「泰米爾意拉姆解放之虎」運用到「殉難英雄」崇拜之中，將「殉難者」的犧牲視為一種自我獻祭，自殺炸彈攻擊也被賦予追求清淨社會秩序的正面意涵，而這些「殉難者」則成為所有泰米爾的保護者；參見 Peter Schalk, "Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) in Europe," pp. 404~405.

註 105 Daya Wijesekera, "The Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) : The Asian Mafia," *Low Intensity Conflict and Law Enforcement*, Vol. 2, No. 2 (1993), pp. 308~317.

岡」虔誠的信仰者，而他也企圖讓「泰米爾意拉姆解放之虎」的成員化身為性格堅毅的古代戰士，上述「殉難英雄」崇拜的出現，毋寧也是受到普拉巴卡倫此種企圖的影響。

陸、結 語

至此，我們可以看到，「泰米爾意拉姆解放之虎」不僅從觀念上將「意拉姆」此一概念予以神聖化，在實際追求「意拉姆」世俗性建國理想的過程中，也透過豐富的傳統宗教文化元素作為媒介，激勵自身組織成員並動員泰米爾群眾；很多觀察家經常被「意拉姆」建國理想的世俗外衣誤導，而未能清楚認識到宗教傳統文化元素在這個概念背後的重要地位；^⑤在這種詮釋觀點之下，也使得她們往往無法解釋為什麼「泰米爾意拉姆解放之虎」能夠從眾多斯里蘭卡泰米爾激進團體中脫穎而出，同時也無法說明「意拉姆」建國理想背後為什麼始終流露出濃厚的傳統宗教文化基調。

事實上，由於反對斯里蘭卡政府偏袒佛教與僧伽羅的歧視性立場，雖然使得「意拉姆」在表面上刻意堅持「世俗主義」原則，強調宗教與政治領域的分割；然而透過前述的討論可知，從「泰米爾民族運動」萌發迄今，宗教傳統文化元素其實便從未脫離其發展的軌跡（不論是早期泰米爾文化復興運動的開展，或獨立後期的政治生態變遷，還是後來「意拉姆」建國理想的追求），特別是本文聚焦討論的濕婆印度教信仰傳統，以及印度教社會的特殊種姓制度，更對於「泰米爾民族運動」具有深刻的影響。也因此，若欲全面理解「泰米爾民族運動」發展的軌跡和脈絡，便絕不能忽略對於這些重要因素的掌握。

本文認為，西方宗教革命之後的政教分離傳統，對於南亞次大陸而言，乃是一種非常陌生的政教關係份際。因為在此地，宗教所提供的象徵、故事與敘述，才是人們想像政治秩序的重要媒介；抽象的政治思想、民主原則，仍然沒有辦法真正融入人們的政治理解之中，即便是西方民主政治早在這塊土地上深耕了半個世紀之久。我們可以看到，僧伽羅透過佛教傳統想像她們的政治秩序，而泰米爾則透過印度教傳統形塑自身的「意拉姆」建國理想，而也就是在這種基礎之上，單純的政治或利益分配問題，便不再只是單純的政治或利益分配問題，因為背後更牽涉到複雜的宗教認同問題。

透過前文對於濕婆信仰復興運動與種姓制度對於當代斯里蘭卡泰米爾民族運動發

註⑤ 許多觀察家經常將泰米爾「意拉姆」建國理想的出現，完全歸因於一系列世俗性的政經社會因素之上，甚至傾向從菁英操弄的角度化約解釋泰米爾民族運動的內在成因與發展歷程。最能夠說明這類觀點的論著，可以參見：S. Abeyratne, *Economic Change and Political Conflict in Developing Countries with Special Reference to Sri Lanka* (Amsterdam: V.U. Press, 1998)；Christopher G. Ellison, "Elites, Competition and Ethnic Mobilization: Tamil Politics in Sri Lanka, 1947-1977," *Journal of Political and Military Sociology*, Vol. 15, No. 2 (Fall/1987), pp. 213-228；A. Jeyaratnam Wilson, *The Break-up of Sri Lanka: The Sinhalese-Tamil Conflict*.

展影響之追溯與檢討，本文其實也企圖提供另一種有別於常見於國際輿論和學術圈中的主流僧伽羅敘事觀點，亦即，嘗試站在斯里蘭卡泰米爾的族群觀點之上（而不是接受僧伽羅多數主導的斯里蘭卡政府的強力宣傳），從該族群特殊的歷史經驗、宗教文化、政經社會背景出發，追溯並描繪該族群如何於近代更迭動亂的發展環境中，追尋族群的自我認同並尋求族群的生存發展。本文希望透過這種敘事觀點的轉換，讓我們更能一個同情理解的角度，看待整個當代斯里蘭卡泰米爾民族運動的發展，甚至是其今日更為激進形式的表達方式（透過組織激進團體投入內戰）。

我們可以看到，長期以來，在僧伽羅佛教民族主義的強大影響力之下，斯里蘭卡泰米爾民族論述始終位居本島公共輿論的邊緣位置，而「泰米爾意拉姆解放之虎」的暴力行徑，也被斯里蘭卡政府描繪成是「恐怖主義」的代名詞，而這種情況在「九一一事件」之後，受到全球反恐氛圍的影響，也似乎更成爲一種不可挑戰的論調；然而透過本文的討論，我們卻可以看到，對於絕大多數的斯里蘭卡泰米爾來說，現今「泰米爾意拉姆解放之虎」乃是真正的「自由鬥士」(freedom fighters)，體現斯里蘭卡民族運動的路線，並提供她們一條爭取自我認同與生存發展的出口，而她們的立場與作法也應該得到國際社會的同情；事實上，在她們眼中，斯里蘭卡政府其實才是真正的「國家恐怖主義」(State Terrorism)。或許，從這種觀察出發，也能促使我們從另一種角度思考爲什麼本島內戰問題迄今仍然難解的原因。

* * *

(收件：96年4月10日，接受：96年5月8日；責任校對者：莊家梅)

Reflections of the Impacts of the Saivite Revivalism and Caste System on the Development of Tamil Nationalism in Contemporary Sri Lanka

Shih-tse Chang

Assistant Professor
Department of Hospitality Tourism Management & General Education
Center Technology and Science Institute of Northern Taiwan

Shih-chiang Chang

Adjunct Assistant Professor
Holistic Education Center
Cardinal Tien College of Healthcare and Management

Abstract

The recent development of the Tamil nationalism in Sri Lanka is not simply the results of political, social, and economic simmering in the post-independence era, but deeply rooted experiences of colonial history, caste system, and the Saivite culture unique to the Tamils. Such development has led to surprises among observers of such gross religious phenomenon throughout the Tamil nationalist pursuit of “Eelam” – the secular ideal of statehood. Focusing on the Saivite revivalism and the caste system as well as the impact on the development of Tamil nationalist movement and the case study of the LTTE, this paper aims to ascent to the root of the Tamil nationalist movement and unveil the delicate role played by traditional religious elements, thus providing a different angle to the study of ethnic conflicts and civil wars in contemporary Sri Lanka.

Keywords: Arumuka Navalar; Eelam; Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE); Saivite Revivalism; Tamil Nationalism; Vellālar Caste

參考文獻

- Abeyasinghe, Tikiri, *Jaffna under the Portuguese* (Colombo: Lake House Investments, 1986).
- Abeyratne, S., *Economic Change and Political Conflict in Developing Countries with Special Reference to Sri Lanka* (Amsterdam: V.U. Press, 1988).
- Amunugama, Sarath, "Anagarika Dharmapala (1864-1933) and the Transformation of Sinhala Buddhist Organization in a Colonial Setting," *Social Science Information*, Vol. 24, No. 4 (1985), pp. 697~730.
- Arasaratnam, S., "Trade and Agricultural Economy of the Tamils of Jaffna," *Tamil Culture*, Vol. 9, No. 4 (1961), pp. 1~16.
- Arasaratnam, S., "Dutch Commercial Policy in Ceylon and Its Effects on Indo-Ceylon Trade, 1690-1750," *Indian Economic and Social History Review*, Vol. 4, No. 2 (1967), pp. 109~130.
- Arasaratnam, S., "Social History of a Dominant Caste Society: The Vellalar of North Ceylon in the 18th Century," *Indian Economic and Social History Review*, Vol. 18, No. 3/4 (1978), pp. 378~380.
- Arasaratnam, S., "Nationalism in Sri Lanka and the Tamils," in Michael Roberts, ed., *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka* (Colombo: Marga Institute, 1979), pp. 500~519.
- Arasaratnam, S., "Slave Trade in the Indian Ocean in the Seventeenth Century," in K. S. Mathew ed., *Mariners, Merchants and Oceans: Studies in Maritime History* (New Delhi: Manohar, 1995), pp. 195~208.
- Banks, Michael Y., "Caste in Jaffna," in E. R. Leach, ed., *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), pp. 61~64.
- Barlas, A., *Democracy, Nationalism and Communalism: The Colonial Legacy in South Asia* (Oxford: Westview Press, 1995).
- Bastin, Rohan, *The Domain of Constant Excess: Plural Worship at the Munnesvaram Temples in Sri Lanka* (New York: Berghahn Books, 2002).
- Bate, Bernard, "Arumuga Navalar, Saivite Sermons and the Delimitation of Religion," *Indian Economic Social History Review*, No. 42 (2005), pp. 469~484.
- Baxter, Craig, Charles H. Kennedy, and Yogendra K. Malik, *Government and Politics in South Asia* (Boulder, CO.: Westview Press, 1998).
- Boxer, C. R., "Christians and Spices: Portuguese Missionary Methods in Ceylon, 1518-1658," *History Today*, No. 8 (1958), pp. 346~354.
- "Canada Bans LTTE under Draconian Anti-Terrorist Legislation," *World Socialist Web Site*, <<http://www.wsws.org/articles/2006/apr2006/ltte-a14.shtml>> (2006/4/14).

- “Children Being Caught Up in Recruitment Drive in North East,” *UNICEF*, <http://www.unicef.org/media/media_21990.html> (2004/6/26).
- Cbandrakanihan, A. J. V., “Eelam Tamil Nationalism: An Inside View,” in A. J. Wilson, ed., *Sri Lankan Tamil Nationalism: Its Origins and Development in the 19th and 20th Centuries* (London: Hurst and Company, 2000), pp. 157~175.
- Clifford, Regina T., “The Dhammadipa Tradition of Sri Lanka: Three Models within the Sinhalese Chronicles,” in B. L. Smith, ed., *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka* (Chambersburg: Anina Books, 1978), pp. 36~47.
- Coomaraswamy, Radhika, “Tiger Women and the Question of Women’s Emancipation,” *Pravada*, Vol. 4, No. 9 (1997), pp. 8~10.
- David, Kenneth, “Hierarchy and Equivalence in Jaffna, North Ceylon: Normative Codes as Mediators,” in Kenneth David, ed., *The New Wind: Changing Identities in South Asia* (The Hague: Mouton, 1976), pp. 179~226.
- de Alwis, Malathi, “Moral Mothers and Stalwart Sons: Reading Binaries in a Time of War,” in L. A. Lorentzen and J. Turpin, eds., *The Women and War Reader* (New York: New York University Press, 1998), pp. 254~271.
- de Mel, Neloufer, *Women and the Nation’s Narrative: Gender and Nationalism in Twentieth Century Sri Lanka* (Colombo: Social Scientists’ Association, 2001).
- de Silva, C. R., *The Portuguese in Ceylon, 1617-1638* (Colombo: H. W. Cave and Company, 1972).
- de Silva, K. M., *Social Policy and Missionary Organizations in Ceylon, 1840-1855* (London: Longmans for the Royal Commonwealth Society, 1965).
- de Silva, K. M., *History of Sri Lanka* (Delhi: Oxford University Press, 1981).
- de Silva, K. M., *Managing Ethnic Tensions in Multi-Ethnic Societies: Sri Lanka, 1880-1985* (Lanham: University Press of America, 1986).
- de Votta, Neil, *Linguistic Nationalism, Institutional Decay and Ethnic Conflict in Sri Lanka* (Stanford, California: Stanford University Press, 2004).
- Dharmadasa, K. N. O., *Language, Religion and Ethnic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implication* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980).
- “EU Puts Sri Lanka’s Tamil Rebels on Terror List,” *Hindustan Times*, <http://www.hindustantimes.com/news/181_1708919,001302310000.htm> (2006/5/30).
- Ellison, Christopher G., “Elites, Competition and Ethnic Mobilization: Tamil Politics in Sri Lanka, 1947-1977,” *Journal of Political and Military Sociology*, Vol. 15, No. 2 (1987), pp. 213~228.
- Elst, Koenraad, “The Politics of the Aryan Invasion Debate,” <<http://koenraad.elst.voiceofdharm.com/articles/aid/aryanpolitics.html>> (2003/4).

- “Foreign Terrorist Organization Designations Table,” *U. S. Department of State*, <<http://www.state.gov/s/ct/rls/fs/2004/40945.htm>> (2004).
- Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism* (New York: Cambridge University Press, 1996).
- Fuglerud, Oivind, *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long-Distance Nationalism* (London: Pluto Press, 1999).
- Hansen, T. B., *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 1999).
- Heathenism, Abominable, “A Rediscovered Tract by Bartholomäus Ziegenbalg,” *Indian Church History Review*, No. 1 (1967), pp. 29~40.
- Hoglund, Kristine and Isak Svensson, “The Peace Process in Sri Lanka,” *Civil Wars*, Vol. 5, No. 4 (2002), pp. 103~119.
- Holmes, W. Robert, *Jaffna* (Jaffna: Jaffna College, 1980).
- Hudson, D. Dennis, “The Responses of Tamils to Their Study by Westerners 1600-1908,” in Bernard Lewis, Edmund Leites, and Margaret H. Case, eds., *As Others See Us: Mutual Perceptions, East and West* (New York: International Society for the Comparative Study of Civilizations, 1985), pp. 180~200.
- Hudson, D. Dennis, “Arumuga Navalar and the Hindu Renaissance among the Tamils,” in Kenneth W. Jones, ed., *Religious Controversy in British India: Dialogues in South Asian Languages* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 27~51.
- Hudson, D. Dennis, “Winning Souls for Siva: Arumuga Navalar’s Transmission of Saiva Religion,” in Raymond B. Williams and John B. Carmen, eds., *A Sacred Thread: Transmission of Hindu Traditions in Times of Rapid Change* (Chambersburg, Penn.: Anima Publications, 1992), pp. 23~51.
- Hudson, D. Dennis, “Tamil Hindu Responses to Protestants: Nineteenth-Century Literati in Jaffna and Tinnevely,” in Steven Kaplan, ed., *Indigenous Responses to Western Christianity* (New York: New York University Press, 1995), pp. 95~123.
- Indrapala, K., “Early Tamil Settlements in Ceylon,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, No. 13 (1969), pp. 43~63.
- Jayawardena, K., “Class Formation and Communalism,” *Race and Class*, Vol. 26, No. 1 (1984), pp. 52~62.
- Jayawickrama, N., *Human Rights in Sri Lanka* (Colombo: Ministry of Justice, 1976).
- Jeffries, Charles, *Ceylon: The Path to Independence* (New York: Praeger, 1963), pp. 37~39.
- Jones, Kenneth W., “Swami Dayananda Saraswati’s Critique of Christianity,” in Kenneth W. Jones, ed., *Religious Controversy in British India: Dialogues in South Asian Languages* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 52~74.
- Kailasapathy, K., *Tamil Heroic Poetry* (Oxford: Oxford University Press, 1968).
- Kailasapathy, K., “The Cultural and Linguistic Consciousness of the Tamil Community in Sri Lanka,” in Social Scientists’ Association, ed., *Ethnicity and Social Change in Sri*

- Lanka* (Colombo: Social Scientists' Association, 1979), pp. 107~120.
- Kapferer, Bruce, *Legends of People, Myths of State, Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1988).
- Kearney, Robert N., *Communalism and Language in the Politics of Ceylon* (Durham, NC: Duke University Press, 1967).
- Kearney, Robert N., "Language and the Rise of Tamil Separatism in Sri Lanka," *Asian Survey*, Vol. 18, No. 6 (1978), pp. 521~534.
- Kearney, Robert N., "Nationalism, Modernization and Political Mobilization," in Michael Roberts, ed., *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka* (Colombo: Marga Institute, 1979), pp. 440~461.
- Kemper, Steven, *The Presence of the Past: Chronicles, Politics and Culture in Sinhala Life* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991).
- Kodikara, S. V., "The Separatist Eelam Movement in Sri Lanka: An Overview," *India Quarterly*, Vol. 37, No. 2 (1981), pp. 194~212.
- Kopf, David, *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
- Krishnamurti, Bhadriraju, *The Dravidian Languages* (New York: Cambridge University Press, 2003).
- Kulandran, Sabapathy, "The Tentative Version of the Bible or the Navalar Version," *Tamil Culture*, Vol. 7, No. 3 (1958), pp. 229~250.
- Kurian, Rachel, Jenny Bourne, and Hazel Waters, "Plantation Politics," *Race and Class*, Vol. 26, No. 1 (1984), pp. 83~95.
- Luthra, Dumeetha, "Discipline, Death and Martyrdom," *BBC News*, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5051652.stm> (2006/6/9).
- Mahroof, M. M. M., "A Conspectus of Tamil Caste Systems in Sri Lanka," *Social Scientist*, Vol. 28, No. 11-12 (2000), pp. 40~59.
- Manogaran, Chelvadurai, *Ethnic Conflict and Reconciliation in Sri Lanka* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987).
- Manogaran, Chelvadurai, *The Untold Story of Ancient Tamils in Sri Lanka* (Tamil Nadu: Kumaran Publishers, 2000).
- Manor, James, *The Expedient Utopian: Bandaranaike and Ceylon* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1989).
- Maunaguru, S., "Gendering Tamil Nationalism: The Construction of 'Woman' in Projects of Protest and Control," in P. Jeganathan and Q. Ismail, eds., *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka* (Colombo: Social Scientists' Association, 1995), pp. 158~175.
- McGilvray, D. B., "Mukkuvar Vannimai: Tamil Caste and Matriclan Ideology in Batticaloa,"

- in D. B. McGilvray, ed., *Caste Ideology and Interaction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 40~48.
- Meenakshisundaram, T. P., *A History of Tamil Language* (Poona: Linguistic Society of India, 1965).
- Mellon, Philip A., "Protestant Buddhism? The Cultural Translation of Buddhism in England," *Religion*, No. 21 (1991), pp. 73~92.
- Misra, S. S., *Ethnic Conflict and Security Crisis in Sri Lanka* (New Delhi: Kalinga Publications, 1995).
- Murphy, Rhodes, "The Ruins of Ancient Ceylon," *Journal of Asian Studies*, Vol. 16, No. 2 (1956), pp. 181~200.
- Obeyesekere, Gananath, "Sinhala-Buddhist Identity in Ceylon," in George DeVos and Lola Romanucci-Ross, eds., *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change* (Palo Alto: Mayfield Publishing Company, 1975), pp. 240~258.
- Pfaffenberger, Bryan, *Caste in Tamil Culture: The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka* (Syracuse: Syracuse University, 1982).
- Pfaffenberger, Bryan, "Fourth World Colonialism, Indigenous Minorities and Tamil Separatism in Sri Lanka," *The Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 16, No. 1 (1984), pp. 15~22.
- Pfaffenberger, Bryan, "The Political Construction of Defensive Nationalism: The 1968 Temple-Entry Crisis in Northern Sri Lanka," *The Journal of Asian Studies*, Vol. 49, No. 1 (1990), pp. 78~96.
- Pfaffenberger, Bryan, "Introduction: The Sri Lankan Tamils," in Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, eds., *The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and Identity* (Oxford: Westview Press, 1994), pp. 4~8.
- Ponnambalam, Satchi, *Sri Lanka: The National Question and the Tamil Liberation Struggle* (London: Zed Books, 1983).
- Pulavar, M. M., Trans. C. Britto, *The Yalpana Vaipava Malai or The History of the Kingdom of Jaffna* (New Delhi: Asian Educational Services, 1999).
- Rajanayagam, Dagmar Hellmann, "The Tamil Tigers in the Northern Sri Lanka: Origins, Factions, Programmes," *International Asienforum*, Vol. 17, No. 1/2 (1986), pp. 63~95.
- Rajanayagam, Dagmar Hellmann, "The Tamil Militants: Before the Accords and After," *Pacific Affairs*, No. 61 (1988-1989), pp. 603~619.
- Rajanayagam, Dagmar Hellmann, "Arumuka Navalar: Religious Reformer or National Leader of Ilam," *Indian Economic and Social History Review*, Vol. 26, No. 2 (1989), pp. 235~257.
- Rajanayagam, Dagmar Hellmann, "Tamil and the Meaning of History," in Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, eds., *The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and Identity* (Oxford: Westview Press, 1994), pp. 54~83.

- Rajanayagam, Dagmar Hellmann, "The 'Groups' and the Rise of Militant Secessionism," in Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger, eds., *The Sri Lankan Tamils: Ethnicity and Identity* (Oxford: Westview Press, 1994), pp. 169~207.
- Rajanayagam, Dagmar Hellmann, "And Heroes Die: Poetry of the Tamil Liberation Movement in Northern Sri Lanka," *South Asia: Journal of South Asian Studies*, Vol. 28, No. 1 (2005), pp. 112~153.
- Raman, Nachammai, "Outrage Over Child Soldiers in Sri Lanka," *Christian Science Monitor*, <<http://www.csmonitor.com/2006/1129/p07s02-wosc.html>> (2006/11/29).
- Ratnagar, Shereen, *The End of the Great Harappan Tradition* (Delhi: Manohar, 2000).
- Robert, Michael, "Tamil Tiger Martyrs: Regenerating Divine Potency," *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 28, No. 6 (2005), pp. 493~514.
- Roberts, Michael, *Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of the Karava Elite in Sri Lanka 1500-1931* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Rogers, John D., "Historical Images in the British Period," in Jonathan Spencer, ed., *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict* (London: Routledge, 1990), pp. 87~106.
- Ruberu, Tantrige Ranjit, *Education in Colonial Ceylon* (Kandy, Sri Lanka: Kandy Printers, 1962).
- Samaraweera, Vijaya, "Governor Sir Robert Wilmot Horton and the Reforms of 1833 in Ceylon," *The Historical Journal*, Vol. 15, No. 2 (1972), pp. 209~228.
- Sarvan, C., "Appointment with Rajiv Gandhi," in M. Roberts, ed., *Sri Lanka Collective Identities* (Colombo: Marga Institute, 1998), pp. 357~361.
- Schalk, Peter, "Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamililam," in Joyce Pettigrew, ed., *Martyrdom and Political Resistance* (Amsterdam: VU University Press, 1997), pp. 61~83.
- Schalk, Peter, "The Revival of Martyr Cults among Ilavar," *Temenos: Studies in Comparative Religion*, No. 33 (1997), pp. 151~190.
- Schalk, Peter, "Ilavar and Lankans, Emerging Identities in a Fragmented Island," *Asian Ethnicity*, Vol. 3, No. 1 (2002), pp. 47~62.
- Schalk, Peter, "Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) in Europe," in Martin Baumann, Brigitte Luchesi and Annette Wilke, eds., *Tempel und Tamilien in zweiter Heimat* (Wurzburg: Ergon Verlag, 2003), pp. 391~411.
- Schalk, Peter (n.d.), "A Short History of the Words Ilam and Ilavar," *Tamil Canadian*, <<http://www.tamilcanadian.com/page.php?cat=74&id=444>>
- Shastri, Amita, "Sri Lanka in 2002," *Asian Survey*, Vol. 43, No. 1 (2003), pp. 215~221.
- Sitrampalam, S. K., "Hindu Revivalism in Northern Sri Lanka during the 19th century: A Historical Perspective," *Journal of the Institute of Asian Studies*, Vol. 11, No. 2 (1994), pp. 1~19.

- Sitrampalam, S. K., "Tamils of Sri Lanka: The Historical Roots of Tamil Identity," in Georg Frerks and Bart Klem, eds., *Dealing with Diversity: Sri Lankan Discourses on Peace and Conflict* (The Hague, Clingendael Institute, 2004), pp. 239~281.
- Sivathamby, K., "Hindu Reaction to Christian Proselytization and Westernization in the Nineteenth-Century Sri Lanka," *Social Science Review*, Vol. 1, No. 1 (1979), pp. 41~75.
- Somasundaram, D., K. Sritharan, R. Hoole, and R. Thiranagama, *The Broken Palmyra. The Tamil Crisis in Sri Lanka: An Inside Account* (Claremont, CA: The Sri Lanka Studies Institute, 1990).
- "Sri Lanka Imposes Emergency Rule," *BBC News*, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/4147858.stm> (2005/8/13).
- "Sri Lanka: Child Tsunami Victims Recruited by Tamil Tigers," *Human Right News*, <<http://www.hrw.org/english/docs/2005/01/14/slanka10016.htm>> (2005/1/14).
- Srinivas, M. N., *Religion and Society among the Coorgs of South India* (Oxford: Clarendon Press, 1952).
- Sriskandarajah, Dhananjayan, "The Returns of Peace in Sri Lanka: The Development Cart before the Conflict Resolution Horse," *Journal of Peacebuilding and Development*, Vol. 1, No. 2 (2003), pp. 21~35.
- Swamy, M. R. Narayan, *Tigers of Lanka: From Boys to Guerrillas* (Colombo: Vijitha Yapa Bookshop, 1996).
- Swamy, M. R. Narayan, *Inside an Elusive Mind: The First Profile of the World's Most Ruthless Guerrilla Leader* (Delhi: Konark, 2003).
- "Tamil Tigers' Foreign Setback," *BBC News*, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/south_asia/4910348.stm> (2006/4/14).
- Tambiah, H. W. (n.d.), "The Tamil Kingdom in Jaffna: Early Beginnings to the Court of the Ariya Chakravartis," *Tamilnation*, <<http://www.tamilnation.org/conferences/cnfTN68/tambiah.htm>>.
- Tambiah, Stanley J., *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1986).
- Tanaka, Masakazu, *Patrons, Devotees and Goddesses: Ritual and Power among the Tamil Fisherman of Sri Lanka* (Kyoto: Institute for Research in Humanities, 1991).
- Thanajeyarajasingham, S., *The Educational Activities of Arumuga Navalar* (Colombo: Sri La Sri Arumuga Navalar Sabai, 1974).
- Thapar, Romila, "Epic and History: Tradition, Dissent, and Politics in India," *Past and Present*, No. 125 (1989), pp. 3~26.
- Thapar, Romila, "The Theory of Aryan Race and India: History and Politics," *Social Scientist*, Vol. 24, No. 1-3 (1996), pp. 3~29.
- Trawick, Margaret, "Reasons for Violence: A Preliminary Ethnographic Account of the

- LTTE,” in Siri Gamage and I. B. Watson, eds., *Conflict and Community in Contemporary Sri Lanka* (New Delhi: Sage, 1999), pp. 139~163.
- “US to Persuade EU to Ban LTTE,” *The Times of India*, <<http://timesofindia.indiatimes.com/articleshow/msid-1535662,curpg-1.cms>> (2006/5/17).
- Vink, Markus, “The World’s Oldest Trade: Dutch Slavery and Slave Trade in the Indian Ocean in the Seventeenth Century,” *Journal of World History*, Vol. 14, No. 2 (2003), pp. 131~178.
- Viswanathan, S., “The Patriarch of Tamil,” *Frontline*, Vol. 22, No. 5 (2005), pp. 97~99.
- Wadley, Susan, “Power in Hindu Ideology and Practice,” in Kenneth David, ed., *The New Wind: Changing Identities in South Asia* (The Hague: Mouton Publishers, 1977), pp. 133~155.
- Wijesekera, Daya, “The Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE): The Asian Mafia,” *Low Intensity Conflict and Law Enforcement*, Vol. 2, No. 2 (1993), pp. 308~317.
- Wijesekera, Daya, “The Cult of Suicide and the Liberation Tigers of Tamil Eelam,” *Low Intensity Conflict and Law Enforcement*, Vol. 5, No.1 (1996), pp. 18~28.
- Wilson, A. Jeyaratnam, *Politics in Sri Lanka, 1947-1979* (London: Macmillan, 1979).
- Wilson, A. Jeyaratnam, “Race, Religion, Language and Caste in the Subnationalism in Sri Lanka,” in Michael Roberts, ed., *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka* (Colombo: Marga Institute, 1979), pp. 462~473.
- Wilson, A. Jeyaratnam, *S.J.V. Chelvanayakam and the Crisis of Sri Lankan Tamil Nationalism, 1947-1977* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).
- Wilson, A. Jeyaratnam, *The Break-up of Sri Lanka: The Sinhalese-Tamil Conflict* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988).
- Wriggins, Howard, *Ceylon: Dilemmas of a New Nation* (Princeton: Princeton University Press, 1960).
- Yalman, Nur, “The Flexibility Of Caste Principles in A Kandyan Community,” in E. R. Leach, ed., *Aspects of Caste in South India: Ceylon and North-West Pakistan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pp. 78~112.
- Young, R. F. and S. Jebanesan, *The Bible Trembled: The Hindu-Christian Controversies of Nineteenth-Century Ceylon* (Vienna: Institute of the University of Vienna, 1995).