

新世界の悪魔

植民地ペルーにおける文化接触の宗教学的考察

谷口智子

目次

序章 方法論的導入.....	1
第一節 問題の所在	2
1. 他者理解と植民地主義の問題.....	2
2. 最初の接触.....	5
第二節 宗教学の課題と方法	8
1. 先行研究批判.....	8
2. 還元主義批判と宗教学の自律性.....	10
第三節 エリートの宗教と民衆の宗教（宗教学の方法論的枠組み・その1）..	11
第四節 宣言の宗教と顕現の宗教（宗教学の方法論的枠組み・その2）.....	14
1. ヒエロファニー.....	15
2. 「顕現」の宗教と「宣言」の宗教.....	16
3. ヒエロファニーとしての「偶像崇拜」.....	20
4. 「偶像崇拜」の解釈をめぐるエリアーデとリクールの相違.....	22
第五節 祖型と反復（宗教学の方法論的枠組み・その3）.....	27
第六節 本論文の構成	29
第一章 「偶像崇拜・魔術」撲滅巡察をめぐる対立・葛藤とディアレクティケー	32
第一節 ペルーにおける「偶像崇拜・魔術」巡察の歴史.....	33
1. 初期の改宗政策.....	33
2. タキ・オンコイと最初の巡察.....	35
3. 副王トレドとリマ異端審問.....	38
4. リマ管区教会会議とイエズス会の活動.....	39
5. アビラと偶像崇拜巡察の始まり.....	44
6. リマ大司教館と「偶像崇拜・魔術」巡察の体制化.....	47
第二節 「魔術師」フアン・バスケス.....	52
1. 「インディオ、フアン・バスケスに対する魔術師ゆえの罪」.....	52
2. 解釈のための思想史的背景 スペインにおける悪魔学の考察	55
3. バスケスの治療の先住民的ルーツ.....	59

4 . 「魔術師」フアン・バスケス	61
5 . 正統主義の問題	64
6 . 宗教の混淆化	65
小結	67
第二章 スペインのエリート・カトリシズムとアンデス先住民の民衆宗教における 祖型と反復	69
第一節 ユダヤ・キリスト教の伝統における祖型と反復	70
1 . ユダヤ・キリスト教の伝統における祖型と反復	71
2 . パルーの教会人の祖型としてのグレゴリオ一世	72
3 . スペインの集村化計画のモデル	74
4 . スペインの集村化計画	76
第二節 アンデスの先住民宗教における祖型と反復	77
1 . アンデス先住民の聖なるトポス	77
2 . 天空神	82
3 . ワリ	84
4 . 先祖	87
5 . 大地と石	90
6 . 灌漑水路と畑	95
小結	98
植民地時代中頃（17 世紀前後）のリマ大司教区の地図	99
第三章 現代アンデスにおける植民地主義批判としての「悪魔」の神話	100
第一節 植民地以前から現代に至るまでのアンデスの死者儀礼	101
1 . マチュ	101
2 . レイミー族の死者儀礼	107
第二節 鉾山の悪魔ティオ	110
1 . 「鉾山の悪魔」研究とその批判	111
2 . 悪魔としての山の神ティオ	115
3 . 仲介者としての山の神ティオ	117
4 . 宗教・文化接触におけるティオの悪魔化	120

5 . 民衆の悪魔 価値の転倒	123
第三節 ピシュタコ 植民地主義批判の神話的象徴としての悪魔	125
1 . 「ピシュタコ」前史	125
2 . 神話的イメージとしての「ピシュタコ」	126
3 . 供犠の象徴的意味	130
4 . 脂肪と脂肪をとることの意味	133
5 . 異人、すなわちコスモスを破壊する者	135
6 . 問われる研究者の位置づけ	138
小結	142
終章 結び	144
第一節 本論の意義及び要約	145
第二節 今後の課題	150
BIBLIOGRAPHY	152
索引	165

序章 方法論的導入

第一節 問題の所在

1. 他者理解と植民地主義の問題

「他者との出会いは、自己の存在の基盤を揺さぶる」と、宗教哲学者ポール・ティリッヒは語っている。ティリッヒによれば、「人は他者を拒否することも無視することも排除することも使用することもできるが、そのとき人は他者からの抵抗に会う。他者とは壁のようなもので、他者を破壊しようとするとき自分自身も破壊してしまう」¹からであるという。

この言葉は自己と他者との「理解」の問題を本質的に突いている。人は他者との出会いを通して、自己を成型していく。他者は自己の鏡像であり、人は、他者体験を通して、自己を理解していくからである。自己が他者を無視したり、拒絶したりするのは、そうであってはならないと自らが自らに課した自分の姿が、他者の姿をとおして写るからかもしれない。

人類の宗教史において、他者を自己と正反対の極として意味化していく作業はめずらしくない。むしろそれは、一般的に行われてきたことではないだろうか。自己の宗教を絶対化し他者の宗教を排他的に攻撃していく宗教の方向づけは、現在も依然として数々の弾圧・迫害や戦争を引き起こし、様々な混乱を生み出してきた。

近代の歴史は、西欧諸国による世界各地への布教と植民地政策、及び科学・技術の発達と資本主義の拡大によって展開されてきた。西欧の世界進出や世界支配は人類への福音と繁栄をもたらす「救済」としてイデオロギー的にも肯定された。その結果、西欧中心の「選民」思想による他の宗教、他の文明、他の人種への差別を文化的にも学問的にも新たに生み出してきたのである²。それは

1 ポール・ティリッヒ著、大木英夫訳、『ティリッヒ著作集』第9巻、白水社、1978年、286-287頁。

2 キリスト教西欧文明は植民地支配を通して全世界に広がり世界を「救済」という意識に支えられていた。宗教学者ジョセフ・M・キタガワによれば、それは文明そのものの持つ宗教的価値、すなわち、「世俗的救済」と見なされた。ジョセフ・M・キ

文化接触による創造的な局面を生み出しはしたが、多くの場合において他の宗教・文明・人種を疎外し抑圧し破壊してきた。そのような衝撃的な文化接触を通して、各地の宗教的・文化的伝統や宇宙観、世界観、人間観は危機にさらされてきたし、現在でも続いている。

本論文が取り上げる植民地ペルーの状況も例外ではない。植民地ペルーの歴史は 1535 年のフランシスコ・ピサロー行の上陸と続くインカ王の虐殺とその王国（タワンティン・スーユ）の征服によって始まった。征服はスペインの植民地支配とローマ・カトリック教会の全世界への福音という使命感によって正当化された。スペイン人との接触は先住民社会に衝撃を与えた。先住民は、宗教や政治をはじめ、労働や交換、流通や税など、社会・経済のシステムに至るまですべて破壊され、征服者の植民地支配に従属させられた。いわば先住民はそのオリエンタチオ（方向付け）を奪われたのである³。それは先住民に対する税の回収や統治、労働力の確保、カトリックへの改宗に都合のいいスペイン人の都市計画（集村化と改宗区の設立）によって推し進められた。また、先住民宗教は「偶像崇拜」、「魔術」、「迷信」、「悪魔崇拜」などのレッテルによって否定され弾圧・迫害された（その代表的な例が本節の「2．最初の接触」において後述することになるエピソード、ペルーの征服者ピサロー行と先住民の神パチャカマックとの出会いの物語である）。

こうして、征服者であるスペイン人は、自らと被征服者である先住民との関係に、支配者と被支配者という関係だけでなく、優れた人種/劣った人種、文明/未開、真の宗教/偶像崇拜といった優劣関係を強いた。以上のようなレッテル付けは近代西欧のイデオロギーに基づいている。近代西欧の学問体系もまたこのイデオロギーの産物である。それは植民地主義と密接に関わっている。ユダ

タガワ著、『現代世界と宗教学』、新教出版社、1985 年、41-42 頁。

3 宗教学は、人間の生の全体的意味に関心があることから、宗教学者ヴァン・デル・レーウやルドルフ・オットーが主張したように、宗教現象を他のなにものにも還元できない「固有のもの（*sui generis*）」として捉えると同時に、それが関わらざるを得ない他の諸要因（政治、経済、社会など）をも無視できないものとして考察対象に入れるものである。さらに、人間の生活の基本的条件（食べること、寝ること、生殖、労働など）も宗教的意味を持つ、という考え方は、例えばミルチャ・エリアーデの「アルカイック・オントロジー（始源的存在論）」の思想によく表れている。

ヤ・キリスト教を中心として非西欧世界を見る視点に立脚し、「超自然」と「自然」、「啓示」と「自然」、「高次宗教」と「低次宗教」、「文明」と「野蛮」、「文化」と「自然」などの対概念は、この視点に基づいた学術用語である。非西欧世界を正當に評価するにはあまりにも一方的で狭い視点に基づく多くの解釈や概念、すなわち、「アニミズム」、「フェティシズム」、「マテリアリズム」、「自然崇拜」などといった概念は、近代西欧が非西欧世界に押しつけてきたものである。

このように西欧近代の植民地主義は非西欧世界の先住民宗教・文化・社会等を歴史的にも学問的にも破壊した。しかしながら、各地の先住民がそのレッテルの押しつけや支配に対して何の反応もしなかったかといえそうではない。彼らは自らの生きられる世界を再び取り戻すために、植民地主義を批判し、応答してきたのである。しかもその批判的応答の土台となったのは、伝統的価値に裏づけられた宗教・文化によってであった。今日に至るまで、世界の各地で先住民の宗教を中心とした文化や社会の再統合、改革の試みが植民地主義を乗り越えようと創造的に行われてきている。

このような宗教運動は、衝撃的な文化接触によって危機にさらされた自らのルーツや宗教的伝統を取り戻し、再び人間としての尊厳をもって生きられる世界を創造する運動である。それは、国家や支配者の宗教である「エリートの宗教」に対し、「民衆宗教」とも呼ばれている宗教の運動である⁴。これらの宗教運動を学問的に価値づけるために、宗教学は「ニュー・ヒューマニズム」、「ニュー・アルカイズム」というカテゴリーを創り出してきた。宗教学者ミルチャ・

4 荒木美智雄、「第八部 民俗宗教、一 総論」、小野泰博他編、『日本宗教事典』、弘文堂、1985年、597-612頁、及び、荒木美智雄、『宗教の創造』、法蔵館、1987年を参照のこと。荒木美智雄による定義を三つのレベルに整理すると、民衆宗教は、popular religions, folk religions, religions of people といわれるものすべてを指し、人々とともにあるすべての宗教を指す、社会を支配するものと支配されるものから成り立っていると捉えたとき、支配者（エリート）に対して被支配者を民衆と呼ぶことができるという。そして、権力を持つ支配者によって牛耳られている国家的な宗教に対し、これらに帰属、還元し尽くせない民衆の側からの宗教運動、と捉え、世界的な見地で見れば西欧近代というひとつの「中心」的文明支配に対し、それだけにはおさまらない世界中の、特に第三世界の「周辺」地域における人々の側からの「生きられる」宗教運動と捉えている。

エリアーデは代表的な論文「ニュー・ヒューマニズム」において、従来歴史の舞台裏に控えていた非西欧世界の人々が、いまや歴史の「受け身の対象」でなく「積極的な主体」になろうとしていることを指摘した。さらに、人間の宗教的生き方（オリエンタチオ）の多元性を理解し、真のディアレクティケー（対話）を行うために、他者の宗教・文化の中心的価値に重きをおくこと⁵を強調した。エリアーデによれば、宗教学者はあまたの実存的状況を「生き直し」、人類史のさまざまな宗教現象にみられる多くの存在論を解明するという解釈学的な努力を行わなければならない。他者を知ることにより、自己の存在様式を知り、世界の中で己の「在ること」を引き受けること、そのことが「宗教的人間」にとっての重要な課題であるという。さらにその他者体験を通じた自己理解が新たな宗教体験となりうる⁶とエリアーデは主張している。エリアーデの問題意識を受け継いで、宗教学者チャールズ・H・ロングは、さらに西欧の植民地支配という危機的状况の中で生み出された宗教の再統合を被植民地の民衆の新しい（再）創造、つまり、「ニュー・アルカイズム」⁷の企てであると提示した。本論文ではこのような先達の考えを受けて、優越的立場から先住民を「偶像崇拜者」もしくは「悪魔崇拜者」とみなしてそう名付け、先住民宗教や文化の伝統的価値を破壊し、そのオリエンタチオを破壊してきた近代初期のスペイン人と、そう名付けられ弾圧・迫害されてきたアンデス先住民の間の対立・葛藤、及び、その対立・葛藤から生まれた先住民の新しい宗教運動を、宗教学の学問的手続きにより考察するものである。

2．最初の接触

「偶像崇拜」⁸、「迷信」、「魔術」は、ユダヤ・キリスト教の伝統において、

5 Mircea Eliade, "A New Humanism", in: *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1969, pp.1-11.

6 Ibid., pp.1-11.

7 Charles H. Long, *Significations : Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.

8 「偶像崇拜 idolatría」という概念の淵源は古代イスラエルの一神教、ユダヤ教にある。ユダヤ教は、古代の異教を否定することで確立された。モーゼの『十戒』におけ

「宗教」(キリスト教)という術語の対極に位置づけられてきた。キリスト教は自らを「真実の正しい神」への信仰として規定し、それ以外のものを「偶像崇拜」であると見なし、後者を「異教」、「異端」と呼んで拒否・排除してきたのである。例えば、その具体的な事例として、征服者ピサロ一行とインカの神パチャカマックとの間の最初の接触についてのエピソードがある。以下、このエピソードを見ていこう。

スペイン人がインカ王アタワルパの治めるこの国に上陸した当初、ピサロ一行は先住民の神パチャカマックを「悪魔」、「偶像」と見なした⁹。そして、リマ近郊にあるその神殿は、スペイン人から「悪魔」、「偶像」の神殿と呼ばれ、破壊された。

パチャカマックは先住民にとって人間を創り世界を支える「世界の創造神」であった。それは次のように両義的な神であるとされた。一方では人間を含むあらゆる動植物、さらにはそれらを包み込む宇宙全体の成長を見守り、その病を治し、混乱を正す神であるとされたが、他方では病や地震、洪水などの災害を起こす畏るべき神であるとされた。征服当初のスペイン人記録者ミゲル・デ・エステテによれば、この神についてある先住民は「世界中のすべてのものが彼の手に横たわっている」¹⁰と語っているとのことである。

る第一、第二の戒めは、ユダヤ・キリスト教の伝統における「偶像崇拜」の他宗教迫害の基盤となる。「偶像崇拜」は、古代ユダヤ教において、唯一で真の神ヤアヴェの像をつくり、崇拜することと、異教の誤った神々を崇拜することの二つの側面において問題となった。それは、創造神である神以外のもの（例えば被造物）を神として崇拜すること、そして、超越的な神をイメージ化、物質化することを意味している。『宗教百科事典 (Encyclopedia of Religion)』において「偶像崇拜」の項目を執筆したジュリアン・リースによれば、偶像崇拜の第一の問題は唯一にして絶対的な一者、創造神である神に対抗して存在する偽の多数の代替物、もしくはイメージの物質化、被造物崇拜であるという。cf. Julien Lies, "Idolatry", in: *Encyclopedia of Religion* (ER), Mircea Eliade et al., ed., Vol.6, New York, Macmillan Company Press, 1994, Vol.7, p.13.

⁹ Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, New Jersey, Princeton University Press, 1991, pp.55-63. Sabine MacCormack, "Demons, Imagination, and the Incas", in: *New World Encounters*, Stephen Greenblatt ed., Berkley and London, University of California Press, 1993, pp.108-111.

¹⁰ MacCormack, "Demons", p.109. cf. Miguel de Estete, "Relación del viaje," in: Francisco de Xerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Concepción Bravo ed., Madrid, 1985, p.137.

けれどもスペイン人は、パチャカマックが、古い単純な形の大洞窟であることを見いだして、これを軽蔑した。「偶像がなんと貧弱で、劣悪であったことか」と遠征隊のメンバーは強調する。曰く「これまで極めて少数の選ばれた人々しか中に入れなかったその大洞窟は、多くの人々の面前で暴かれ、壊された。そしてインディオが我々の破壊の行為を見て、彼ら自身がこれまでパチャカマックにいかにも騙されていたかを認識した。その時、彼らは明らかに喜んでいたのであった。それで、我々は極めて厳粛に、悪魔の住処の上に大きな十字架を立てたのである」¹¹と。

ピサロと彼の従者たちはその聖域の単純性ゆえに、パチャカマックとその神官たちを「悪魔」及び「悪魔に仕える者」と見なした。パチャカマックの巨大なピラミッドの頂点には大きな洞窟があった。先住民の神官にとって、そこは神が顕現し、神託を受ける聖なる場所であったが、スペイン人にとっては単なる素朴な洞穴、「自然」、あるいは「物質」に過ぎなかったのである。

この接触によって明らかにされたのは、両者の異なる解釈の対立・葛藤である。それは、いいかえれば、「自然」の聖性を認める見方と認めない見方の間の対立・葛藤である。我々は、ここで、「自然」に対して込められた意味を、征服者と被征服者の両方の立場から考察しなければならない。

「自然」はスペイン人征服者にとって単なる「物質」として受け取られた。しかし先住民はパチャカマック神そのものの顕れである素朴で自然のままの「洞穴」を、スペイン人のように単なる「物質」や「自然」と捉えるのではなく、超越そのものが顕在化する「聖なるもの」と捉えていたことが理解できる。アンデス先住民は聖なる場所、聖なるものを顕す「ワカ」¹²と呼んでいたからだ。

つまりワカは、宗教学の視点から解釈するならば、俗なるもののうちに聖な

11 Ibid., pp.109-110. cf. Estete, “Relación de la conquista del Perú,” in: *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* (CLDRHP), ser.2, Vol.8, pp. 38-39.

12 その語義は、クラッセンによれば、「超自然と自然を同時に媒介するもの、裂け目」であるという。転じて「聖なるもの」もしくは、「聖なる場所」を指す。Constance Classen, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1992, p.14.

るものが顕現する「ヒエロファニー」¹³であり、（そこから世界が創造される）「聖なる中心」¹⁴であった。しかしながらスペイン人はパチャカマックの洞窟を俗なるものと見なし、その崇拜を「偶像崇拜」、「悪魔崇拜」と見なしたのである。

このように同一の対象に対して、聖なるものの顕れを体験する人もいればそうでない人もいる。本論文における先住民とスペイン人との違いはそういうところにある。この違いは何に起因するのだろうか。彼らの宗教的あり方の差がこの違いの原因であると考えれば、それぞれの宗教はどのような形態を持つものなのかが問われなければならない。そのためには、以下の道筋によって本論文の考察を進める必要がある。このような題材に対する 先行研究の態度、 宗教学の態度、 宗教学のカテゴリー、である。

第二節 宗教学の課題と方法

1. 先行研究批判

従来より、キリスト教の他宗教に対するレッテル付け、すなわち、自らの概念の一方的な「押しつけ」に対し、それを批判的に考察する研究が人文諸科学の領域で盛んに行われている。本論文で扱うスペインのエリート・カトリシズムの「押しつけ」や先住民宗教との対立・葛藤に関わる研究は、主に歴史学の分野で多くの優れた蓄積がある。特に植民地ペルーの「偶像崇拜・魔術」撲滅巡察に関して、ペルーの人類学者・歴史学者であるルイス・ミリオネスの数多

13 宗教学者ミルチャ・エリアーデの概念。ギリシャ語の「聖」を表す *hieros*-と、示現を表す *phainein* から造られた術語。その意味は「聖なるものの顕現」である。Mircea Eliade and Lawrence E. Sullivan, "Hierophany", *ER*, Vol.6, p.313.

14 宗教学者ミルチャ・エリアーデの概念。天と地を結ぶ世界軸（*axis mundi*）は、山、柱、梯子、木、蔓など様々な形象の象徴によって表現されるが、この世界軸の周囲に「世界」は広がり、多くは聖なる場所となっており、多数の神話や祭儀、信仰の基盤となっていることを言い表している概念である。Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, Harvest Book, 1987, pp.36-42. ミルチャ・エリアーデ著、風間敏夫訳、『聖と俗 - 宗教的なものの本質について - 』、法政大学出版局、1990 年、29-34 頁。

くの論文・著作¹⁵や、フランスの歴史学者ピエール・デュビオルの『アンデス文化の弾圧・迫害』¹⁶、最近ではカナダのケネス・ミルズによる『偶像崇拜とその敵』¹⁷やイギリスのニコラス・グリフィスによる『十字架と蛇』¹⁸などの優れた研究がある。中でもアメリカの美術史家、哲学者サビーネ・マコーマックの『アンデスの宗教』¹⁹はとりわけ解釈学的な視点を提示している秀逸な研究である。

これらは言述批判の研究として優れている。しかし、キリスト教の宣教やその背景にある宗教のあり方に含まれる独自の意味世界を理解するのに不十分である。というのは、宗教学から見れば、「押しつけ」そのものも一つの宗教的エートスに基づいた宗教現象であり、またそのあり方は「押しつけ」られる立場とは明確に異なった宗教現象の形態をもち、単なる言述の問題に終わるものではないからである。同様に、「偶像崇拜」、「迷信」、「魔術」、「悪魔崇拜」と見なされてきたものが本当は何を意味しているのかを考察することはもっと重要であるからである。

マコーマックは同著において征服者であるスペイン人と被征服者であるアンデス先住民の認識の違いを明らかにし、他者との出会いが互いにどのような表象の差異を生み出すかという問題を、図像やテキストを使って克明に描写している。それは例えば先のスペイン人とパチャカマックの出会いのエピソードなどに示されている。しかし、マコーマックの研究でさえ不十分であるといえる。なぜなら、それは征服者と被征服者の宗教を互いに性格の異なる宗教現象とみなし、両者の認識の違いによって生じる対立・葛藤を注意深く吟味はしても、

15 Luis Millones, Castro-Klaren, et al, eds., *El Retorno de las huacas : estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*, Instituto de Estudios Peruanos : Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990. Luis Millones, *Historia y poder en los Andes centrales : desde los orígenes al siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1987.

16 Pierre Duviols, *Cultura andina y represión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos, "bartolomé de las casas", 1986.

17 Kenneth Mills, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

18 Nicholas Griffith, *The Cross and Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1996.

19 註 9 を参照のこと。

とりわけ対立・葛藤自体の持つ宗教的意味や、対立・葛藤によって生まれた宗教現象の意味を捉えるための適切な方法論を提示していないからである。

これらの諸研究は、エリートと民衆、もしくは、植民地宗主国と被植民地の力関係から生じる資料における植民地宗主国への偏向を一方的な視点に基づくものとして批判してきた。また、植民地主義を批判することで、このような接触領域において虐げられた人々の苦悩を理解しようとする試みを行ってきた。しかしながら、それらは人類の宗教現象を等しく理解するための適切な概念、もしくは方法論を持たない。それらは、「偶像崇拜」に込められた先入観を批判することはできても、それに代替する解釈の道具としての適切な概念や方法論を学問的に提示することができないからである。

2．還元主義批判と宗教学の自律性

近代的諸学問の展開の中で、宗教学は、他のいかなるアプローチよりも研究者が宗教的資料をなにものにも還元できない根本的宗教現象として取り組むよう、強く主張してきた。このような宗教現象の宗教的要因以外への還元主義(社会学、心理学、経済学のような非宗教的要因への宗教的資料を矮小化すること)は、宗教現象の固有性や複雑さと、何ものにも還元できない宗教現象の志向性を破壊するものとして批判された。共感的に他の宗教経験を理解する試みにおいて、宗教学者は宗教的資料に表現された固有の宗教的志向性を尊重しなくてはならない。

宗教現象を理解するために、まず、宗教学者は資料の持つ志向性に焦点を合わせることから始めなければならない。宗教哲学者ルドルフ・オットーにとって、聖なるものは人間に畏怖と魅惑の感情を引き起こす「ヌミノーズ」²⁰として捉えられた²⁰。同様に、ヴァン・デル・レーウの現象学的方法²¹とエリアーデの

20 「ヌミノーズ (das Numinöse)」は「聖なるもの(Das Heilige)」の特徴として、ドイツの宗教哲学者ルドルフ・オットーがラテン語の *numen* から造った術語。オットーは概念的把握が不可能な「言い得ないもの」、「述べがたいもの」、人間に被造物感情を与える畏るべき神秘として捉えた。それは、絶対他者に対する畏れや魅惑という宗教的感情のことである。その術語は宗教を合理的、理性的、道徳的に把握する啓蒙

「聖なるものの弁証法」²²も、宗教的顕れの志向性を認識するために探求された方法である。

哲学的現象学は、対象に対する日常的な先入観を括弧で括るという「現象学的エポケー」を強調した。研究者の抱く通常の先入観を停止することによって、具体的で豊かな経験の中に見られる特定の志向性への新しい洞察を追求したのである。これを受けて宗教学も、宗教現象の持つ志向性と宗教現象の持つ固有の意味の理解を目的とした。そのためには対象に対する共感的理解が要求された。

共感的理解を強調する現象学的エポケーは、方法論的に還元主義の克服に基づいている。もし、宗教学者が宗教現象の意味を明らかにし、記述しようとするならば、彼らは「実在(リアリティ)」についてのすべての個人的な先入観を停止し、これらの宗教現象に共感して、想像力豊かに追体験しようと試みなくてはならない。宗教的なものの還元不可能性を強く要求することによって、宗教学者は共感的に対象たる宗教世界の中に自らを置き、現象への参与によってその宗教的意味を把握しようと試みるしか術はないのである²³。

第三節 エリートの宗教と民衆の宗教（宗教学の方法論的枠組み・その1）

他者の宗教の理解という宗教学的課題とその方法論的手続きを確認した上で、

主義的な宗教理解に対する批判として 1917 年に『聖なるもの』において提示された。ルドルフ・オットー著、山谷省吾訳、『聖なるもの』、1968 年、岩波書店、参照のこと。
21 今世紀初頭に活躍したオランダの宗教学者ヴァン・デル・レーウは、「現象」を次のように捉えている。「現象は、単に主体によって生み出されるものでも維持されるものでも提示されるものでもない。つまり、その全体的本質はその「現れ」において与えられる。そしてその現れとは「何ものか」に対してである。もし〔最終的に〕この「何ものか」が何を「現すか」を論じ始めたとき、そこから現象学はおこるのである。」
G. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton University Press, 1986, p.671.

22 「聖と俗の弁証法」とは、聖なるものは俗なるものを通してしか顕れないというエリアーデの考えを表現する術語である。Mircea Eliade and Lawrence E. Sullivan, "Hierophany", ER, Vol.6, New York, Macmillan Company Press, 1994, p.313.

23 もちろん、現象への自己の参与には常に限界があり、そこには他者性が残る。宗教（現象）学者は共感的理解と現象への参与の必要性を強く主張している。この現象学的方向づけは 19 世紀の宗教の学問的研究のほとんどすべてのアプローチを特徴づけ、今日にも影響を与えている「科学的客観性」の理念に対比される。

本論は「新世界の悪魔」及び「偶像崇拜」の問題の解釈学的問題に取り組む。本論によってたつ方法論的手続きは三つあり、それらは、第一に「エリートの宗教」と「民衆の宗教」、第二に、「宣言の宗教」と「顕現の宗教」、第三に「祖型と反復」である。

「新世界の悪魔」は、スペイン人によって「発見」された「新世界」の住民とその神々に対して名付けられた言葉である。アメリカ先住民は近代初期のスペイン人から「悪魔崇拝者」もしくは「偶像崇拝者」と見なされた。それは言い換えれば、スペインのカトリシズムとアンデス先住民宗教という異なる宗教・文化の接触の問題である。本論の主題は宗教学の立場から見た「新世界の悪魔」という言葉の批判的検討から始めなければならない。

偏向した資料の持つ問題概念群を先行研究とは異なる方法で批判・吟味することによって、宗教学は、宗教現象の理解のための解釈のツールを用意する。そこで本論文では エリートの宗教と民衆の宗教、 宣言の宗教と顕現の宗教、 祖型と反復という三つの対の術語からなる方法論的枠組みを用いて分析を行うものである。

まず本論文で用いる方法論的枠組み、「エリート」と「民衆」について、宗教学が提示してきたいいくつかの重要な態度を指し示しておく必要がある。本論文で扱う「エリート」と「民衆」の意味は基本的に「支配する者」と「支配される者」であり、それは「中心」と「周縁」という術語に言い換えることもできる。さらに応用すれば、 一つの社会におけるエリートと民衆、及びそれぞれの宗教（間の接触と対立・葛藤）、 近代の植民地宗主国と被植民地の関係にまで拡大することができる。

「エリート」と「民衆」の二分法については、人文、社会諸科学においてさまざまな議論の蓄積がある。まず、本論文で参考にすべきはイタリアの共産主義活動家アントニオ・グラムシの二分法に影響を受け、近代初期イタリアの農民信仰や民衆心性史の研究に役立てた歴史学者カルロ・ギンズブルグの一連の研究である。ギンズブルグの研究は、異端審問記録から浮かび上がるエリートと民衆の応答の中で、農民のシャーマニスティックな宗教的伝統が審問官の抱

くイメージにより「魔術」的なものに変えられていった過程を再構築した、優れた先行研究であり、本論文のテーマや議論と密接に関わるものである²⁴。

また、宗教学においても「エリート」と「民衆」の問題は盛んに議論されてきた。中でも、宗教学者チャールズ・H・ロング、エドワード・シルズの「中心」と「周縁」、荒木美智雄らの枠組みが参考になる。例えば、チャールズ・H・ロングは、「民衆宗教」を「ある社会において洗練され、差別化された、学のある人々の宗教とは対照的な民衆の宗教である」と定義し、両者の違いを明らかにしている²⁵。荒木美智雄はそれを受けて、支配者が管理するエリートの宗教に対し、これらに帰属、還元し尽くせない民衆の側からの宗教運動を民衆宗教と捉えている²⁶。そしてその枠組みを近代の植民地主義国家と被植民地の関係に対応させ、「民衆宗教」は、近代西欧文明が「中心」となる「世界システム」²⁷によって、一方的にその「周辺」に組み込まれ、無視されてきた多元的な宗教的生のあり方を自らの手に取り戻そうという運動でもある²⁸、と論じている。ロングに遡れば、「世界中のすべての地域で西欧のこのヘゲモニーに対する宗教的応答がある。多くの場合、被植民地国で新しいエリートが生まれ、西欧的中心の構造や形態を模倣する。逆にこのことは民衆宗教の新しい形態を生み出す。先住民の伝統的宗教は一つの民衆宗教となり、先住民エリートの新たな権威や力との関わりにおいて自らを再秩序化しなければならない。その状況は単に対極の緊張を生み出すのみでない。西欧の宗教的、イデオロギー的意味は様々な

24 カルロ・ギンズブルグ著、上村忠男訳、『夜の合戦 - 16-17 世紀の魔術と農耕信仰 - 』、みすず書房、1986 年、及び、カルロ・ギンズブルグ著、杉山光信訳、『チーズとうじ虫 - 16 世紀の一粉挽き屋の世界像 - 』、みすず書房、1984 年、などを参照のこと。

25 Charles H. Long, "Popular Religion", ER, Vol.11, p.446.

26 荒木、「第八部 民俗宗教、一 総論」、597-612 頁参照のこと。

27 「世界システム」は社会学者エマニュエル・ウォーラーステインにより 1970 年代に生み出された概念である。ウォーラーステインは、16 世紀に西欧に偶然生まれた資本主義世界経済が、世界帝国に代わって拡張し、3 世紀をかけて拡大した結果、地球全体を取り込み、すべての世界帝国および歴史上に独自に存在していた世界中の「ミニシステム」を吸収して滅ぼし、唯一の史的システム、「世界システム」に拡大してしまったと説明する。エマニュエル・ウォーラーステイン著、本田健吉・高橋章監訳、『脱 = 社会学、19 世紀パラダイムの限界』、藤原書店、1993 年、ウォーラーステイン編、山田鋭夫他訳、『ワールド・エコノミー』、叢書世界システム第一巻、藤原書店、1991 年などを参照のこと。

28 荒木、前掲論文を参照のこと。

段階において社会全体に伝えられ、先住民の伝統の再秩序化は、古い先住民的形態と再解釈された西欧の宗教的伝統とのアマルガムとなる。民衆宗教の新しい意味はその文脈において広がる」²⁹と論じている。つまり、ここでは、一つの社会におけるエリートと民衆の関係と、西欧植民地主義と被植民地国を「中心」と「周縁」、「エリート」と「民衆」の関係によって考察する視点が明確にされている。

植民地という過酷な歴史的条件を超えようとする先住民の宗教的態度は、植民地における民衆宗教の一つの特徴である。この特徴はエリートの宗教との関わりを通して（この場合の関わりとは宗教裁判や異端審問という弾圧・迫害を含むのであるが）常に成り立ってきたものである。

二つの宗教・文化が接触し、そこで成立した植民地社会の人々の生を理解する上で、「民衆の宗教」と「エリートの宗教」という二分法は有効である。なぜなら、本論文で取り扱う題材である、スペインのエリート・カトリシズムの「偶像崇拜」、「魔術」理論と、民衆宗教及び新大陸の先住民宗教に対する考え方とは、密接に関わるからである。一方、イエスがユダヤ教から弾圧・迫害され十字架にかけられるという歴史的事実がキリストの犠牲的死という観念を生み出し、キリスト教において大きな意味を持つに至ったように、ペルーの民衆宗教においてもそれらに対する弾圧・迫害が一つの重要なテーマとなり、同時にそれらをいかに宗教的に乗り越えるかも重要なテーマとなった。よって民衆宗教の応答は、それを押さえ込もうとするエリートの宗教的エートスを見無視しては研究できないのである。

第四節 宣言の宗教と顕現の宗教（宗教学の方法論的枠組み・その2）

前節では、「新世界の悪魔」という名付けの問題を、植民地支配をする側とされる側の圧倒的な力関係の中で捉えることが肝要であったので、第一のカテゴリーとして「エリートの宗教」と「民衆の宗教」の概念を用いることにした。「エリートの宗教」と「民衆の宗教」は、単なる一社会におけるエリートと民

29 Long, “popular religion”, ER, Vol.11, p.449.

衆の問題だけではない。ここで問題になるのは、植民地支配を通して出逢った異なる宗教・文化を持つ民族・人種同士の「宗教」(何を真の宗教とし、何を偽の宗教、すなわち、「悪魔崇拜」や「偶像崇拜」と見なすか)観に関わる他者理解である。

この他者理解の問題の本質は、しかしながら、「エリートの宗教」と「民衆の宗教」というカテゴリーだけでは捉えることが出来ない。なぜなら、「新世界の悪魔」による他者の名付けと解釈の問題の背景には、そこでぶつかる異宗教同士の「宗教」観、「神」観の違いがあるからである。それは宗教学の術語で言い換えれば、「聖なるもの」、「ヒエロファニー」に対する態度の違いである。本論で問題となるスペインのカトリシズムとアンデス先住民宗教の間には、ヒエロファニーに対する捉え方の明確な違いがある。その違いを明らかにするために、本節では第二のカテゴリーとして、ポール・リクールの「宣言の宗教」と「顕現の宗教」の概念を用いる。しかし、リクールのカテゴリーを説明する前に、宗教現象とは何かというエリアーデの説明から本節を始める必要があるだろう。

1. ヒエロファニー

エリアーデによれば、宗教現象とは「聖なるもの」の顕現に他ならないという。エリアーデは、ギリシャ語の「聖」を表す hieros-と、示現を表す phainein から「ヒエロファニー」という術語を造った³⁰。ヒエロファニーという術語によって示される基本的意味は、「聖なるものの顕れ」以外の何も意味しないという点において優れている³¹と彼は述べている。

エリアーデによれば、「ヒエロファニー」は「聖なるものの顕れ」のみを意味するという。「ヒエロファニー」の構造から、この術語は容易に理解されると考えられがちであるが、実際この術語はエリアーデ自身も指摘している³²ように、それほど単純ではない。そこには二つの困難さがある。第一の困難さは、生理

30 Eliade, "Hierophany", ER, Vol.6, p.313.

31 Ibid., p.313.

32 エリアーデ著、久米博訳、『太陽と天空神』、エリアーデ著作集 1、せりか書房、1986年、42-44 頁。

的現象や日常生活全体の聖性を受け入れることの困難さである。現代人はアルカイックな宗教現象を理解することが難しい状況に陥っている。人間やその行動（例えば労働、食べること、寝ること、生殖すること、排泄すること）すべてがヒエロファニーとなりうるという見方はアルカイックな宗教現象の特徴であるが、現代人には理解されにくい³³。第二の困難さは、ある種の理論的産物をヒエロファニーと解する（表意文字、神話記号、自然法則や道徳律など）³⁴困難さである。言語や文字による構築物、理論、概念、道徳律などをヒエロファニーとして理解する事が難しいからである³⁵。

2. 「顕現」の宗教と「宣言」の宗教

エリアーデの「ヒエロファニー」は第一、第二の問題双方を包む包括的な概念である。しかし、特に第二の問題、すなわちヒエロファニーが言語（ロゴス）表現をとるということに対する理解の困難さを指摘したのが、ポール・リクールである。

リクールによれば、それは、「顕現」の宗教と「宣言」の宗教との間にある隔たりとして把握される問題である。研究論文集『聖なるものの形 (*Figuring the Sacred*)』に載せられた論文「顕現と宣言」³⁶において、リクールは、ヒエロファニーを「顕現」型の宗教の特徴の一つと見なす。さらに、リクールは「顕現」型の宗教の特徴として、以下の特徴を挙げている。

第一の特徴は、聖なるものの体験が根源的力の体験であるということである。

33 エリアーデ、前掲書、44 頁。

34 エリアーデ、前掲書、44 頁。

35 つまりエリアーデがしばしば取り上げる代表的なヒエロファニーが、石や木などの自然の事物を通しての聖の顕現なので、モーセにおける神の律法のように、言語がヒエロファニーになりうるということを捉えにくいという点なのである。

36 Paul Ricoeur, "Manifestation and Proclamation", in: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Fortress Press, 1995, pp. 48-67. (cf. Paul Ricoeur, "Manifestation et proclamation", in: *Le Sacré*, Aubier, 1974, pp. 57-76.) さらに、リクールの論文について詳細かつ的確に解説し、独自の論を展開した棚次正和による論文「リクール哲学における“顕現の現象学と宣教の解釈学”」、『宗教の哲学』、創言社、1991 年、49-85 頁、及び、論文「宗教言語の遥かなる地平」、『宗教研究』、第 316 号、日本宗教学会、1998 年 6 月、1-26 頁を参考にした。

ルドルフ・オットーがその著書『聖なるもの』において明示したように、「聖なるもの」は「力」、「勢力」、「威力」などの体験によって表される。この「ヌミノーズ」体験は最終的には言語（ロゴス）に分節されるが、その経験の原初の段階において、分節化される以前の根源的力を示す。リクールの言葉を借りれば、「ロゴス、宣言、そしてその伝達ならびに解釈の範疇に含まれない経験」³⁷である。

第二の特徴は、エリアーデが提起した「ヒエロファニー」である。「ヒエロファニー」は、聖なるものが自らを顕わにすることを意味する。聖の顕現は現象学を成立させる形態、構造、分節を含むが、それ自体は非言語的な象徴表現や事物に顕れる。聖なるものが事物や象徴に顕れることにおいて、世俗的な事物が超越的なものに変質してしまう。そしてそれはロゴス的と言うよりもむしろイメージ的なもの、想像力の領域、すなわち、経験の感性的次元に属するものなのである。

第三の特徴は、第二の特徴と重複するが、聖なるものの特徴が非言語的である、という点である。その特徴は、聖なるものの象徴体系と儀礼が密接に結びついているということである。聖なるものは意味を表す行為の中に自らを顕し、儀礼は「力」とともに行われる。人間による一切の創立、建設には、神々の宇宙創造や時間・空間の中心化の模倣・反復がみられる。たとえば、人間が空間に住むために行う建築儀礼は、神々の創造行為（そこからカオス³⁸がコスモス化される）の模倣・反復である。俗なる空間はこの儀礼による模倣・反復によって原初の力を取り戻し、聖化される。朗唱や神話などの「言語（ロゴス）」は儀礼を補足するための副次的産物にすぎない。

第四の特徴は、聖なるものの顕れの具体性に関わるものである。聖なるものと、自然の“要素”及びその表現である象徴体系（天空、大地、水、石、植物など）は密接に結びついている。聖なる宇宙（コスモス）における象徴体系の本質は、それが「繋がれた象徴体系」、もしくは「付帯した象徴体系」とであると

37 Ibid., p.49. 棚次、「リクール哲学における“顕現の現象学と宣教の解釈学”」、54頁。

38 ギリシャ語の「カオス（chaos）」が起源。天地創造以前の世界の状態。混沌、転じて、大混乱を指す。コスモスと対概念。

いうことであり、「言述の自由な創造」である「隠喩」とは決定的に異なる³⁹とリクールは指摘している。

第五の特徴は、以上の四つを総括する聖なる宇宙（コスモス）における「感覚の論理」に関わる。先の四つの特徴、つまり、意味に対する力の先行、顕現の感性的次元、神話と儀礼の相関、自然の象徴体系との緊縛は「感覚の論理」とまとめることができる。これらの特徴は、聖なる宇宙（コスモス）の構造そのものに由来する照応の法則（例えば、大宇宙と小宇宙、天と地の聖婚及び男女の結合といった象徴体系の照応）と密接に結びついている⁴⁰。

リクールによる「顕現」の宗教について、以上の五つの点をまとめると、次のようになるだろう。リクールは、エリアーデの「ヒエロファニー」の事例（例えば石や木など）を「顕現」の宗教のもっとも顕著な例として把握している⁴¹。

「顕現」の宗教の特徴は、ヒエロファニーの明確な表現が言語（ロゴス）への分節化以前の事物に対する「顕現」とその表現である象徴に由来するということである。聖なるものの経験は、言語（ロゴス）への分節化される以前の「ロゴスや宣言やその伝達や解釈の範疇に含まれていない経験」とみなされ、アルカイックな宗教現象においてエリアーデが「ヒエロファニー」として提示した自然の諸要素やそれらに基づいた象徴によってもっともよく表現される。そこでは言語（ロゴス）は特別扱いされず、ヒエロファニーは言語（ロゴス）への分節化以前のヌミノーズ、「想像的なもの」によって表現されている。さらに、神話と儀礼は相関し、象徴体系は自然に繋がれ、独特の「照応の法則」を持っている、とも考えられている。

さて、「顕現」の宗教に対立するもう一方の「宣言」の宗教についてリクールは次のように説明している。そもそも、「宣言」は、神の言葉を他者に宣べ伝える「宣教」の意味を含むと同時に、言語（ロゴス）における神の顕れを意味するという。特に、ユダヤ教など神の言葉やそれをもとにしたロゴス（規範、道

39 例えば、リクールの『悪のシンボリズム』（植島啓司・佐々木陽太郎訳、溪声社、1977年）、『フロイトを読む：解釈学試論』（久米博訳、新曜社、1982年）、『生きた隠喩』（久米博訳、岩波書店、1998年）などを参照せよ。

40 Ricouer, "Manifestation and Proclamation", p.54-55. 棚次、前掲論文、58-59頁。

41 Ibid., pp.49-50. 棚次、前掲論文、54頁。

徳律、神話、教典、文字ならびに文字によって記録された歴史)を重視する宗教は、「顕現」の宗教に対し、「宣言」の宗教として位置づけられている。

ところで、「顕現」の宗教と「宣言」の宗教は歴史的に対立してきたことにリクールは注目している。その対立のもっとも顕著な事例はカナンの宗教とユダヤの宗教との対立・葛藤であるという。カナンの宗教(バアル神や地母神など多神に対する信仰)は自然や宇宙的象徴に繋がれた「顕現」の宗教である。一方、ユダヤの宗教は神の言の「宣言」もしくは「宣教」の宗教であった。具体的に、それは、「偶像崇拜」や聖像、象徴体系の破壊という歴史的現象としてあらわれた。後者は前者を「偶像崇拜」と名付け、否定した。

リクールによれば、古代ユダヤ教はモーセによる宗教改革を通して、象徴に対する、物語、十戒、預言、知恵、賛歌などにみられるような「言語(ロゴス)」の優位を確立してきた。この象徴に対する「言語(ロゴス)」の優位は、カナンの農耕宗教以来の自然の象徴に根ざした「偶像崇拜」への対抗と排除を意味し、「像」の神学に対する「名」の神学の優位を主張した⁴²という。特にモーセの律法(トーラー)に見られる偶像破壊に対する「言語」の優越的力は、ユダヤ・キリスト教的「一神論」とその他の「多神論(的宗教)」を区別するとともに、前者の後者に対する優位性、及び、排除の論理や言述を提供してきたと考えられている。

しかし、宗教における「宣言(言語)」と「顕現(象徴)」の対立と隔たりは、弁証法的に解消されるべきである⁴³、ともリクールは主張している。宇宙的・生命的な聖なるものの支えと仲介がなければ、そこから生み出される言語それ自体は極めて抽象的なものになる⁴⁴。聖なるものの顕現とそれをあらわす宇宙の象徴体系は、言語(ロゴス)への分節化以前の現象を意味するが、続けて言語(ロゴス)への分節化と解釈を用意するものでもある⁴⁵。リクールにおいては、「顕現」の現象学と「宣言」の解釈学はこうして和解されるべきものとなるのである。

42 Ibid., p.56. 棚次、前掲論文、60 頁。

43 Ibid., p.56. 棚次、前掲論文、60 頁。

44 Ibid., p.56. 棚次、前掲論文、60 頁。

45 Ibid., p.56. 棚次、前掲論文、60 頁。

3．ヒエロファニーとしての「偶像崇拜」

次に「ヒエロファニー」を解する上での第二の困難さの考察に移ろう。第二の困難さは、ある種の理論的産物をヒエロファニーと解する（表意文字、神話記号、自然法則や道德律など）⁴⁶困難さであることは先に述べた。エリアーデによれば、宗教史とはその大部分が、聖が顕れる過程に新たに価値付けしたり、その価値を減らしたりする歴史である⁴⁷。この立場からすれば、偶像崇拜や偶像破壊は、ヒエロファニーの現象を前にしても、精神の自然な態度なのである。しかし、他方、叙述のために命名された「偶像崇拜」は、宗教経験によっても歴史によっても十分に正当化されるという⁴⁸。この態度は、古いヒエロファニーを恒久的に保存し、再評価することなので、「聖と俗の弁証法」そのものによって有効とされる。なぜなら、聖は常に何ものかを通して顕れるからである。この何ものか（「ヒエロファニー」）が、物体であるか、神の像であるか、象徴であるか、言語であるか、道德律や観念であるかは宗教学者にとって重要ではない。聖が俗を通して顕れるという「聖と俗の弁証法」であることには違いがないからである。聖は、物体、神話、象徴などに顕わになるが、決して全部が直接、全体的に顕れることはない。したがって、聖石、ヴィシュヌの化身、ジュピターの像、ヤハウエの顕現などはいずれの場合にも、聖が姿を顕す際に自己限定し化身するという単純な事実によって同じように有効であるとされる。エリアーデによれば、もっとも基本的なヒエロファニーからロゴスのイエス・キリストへの受肉（「至高の化身」）まで、あらゆる種類のヒエロファニーを可能にする逆説的顕現は、宗教史の至る所に存在するという。しかしながら、「我々が偶像崇拜と命名した態度は、全体的に考察されたヒエロファニーについてのヴィジョンに立脚している。この態度は、古いヒエロファニーを異なった宗教的次元で価値づけ、それに異なった機能を付与することによって、その古いヒ

46 エリアーデ、『太陽と天空神』、65 頁。

47 エリアーデ、前掲書、65 頁。

48 エリアーデ、前掲書、65 頁。

エロファニーを生き返らせる」⁴⁹こととされる。そのひとつの例として、エリアーデはインドの「アルカー（聖物）崇拝」と神秘家ロカーチャルヤーの解釈論との宗教現象としての等価値性をあげている。

インドの神秘主義グループであるヴィシュヌ派は、人々が何世紀も前から崇拝している物をすべて「アルカー（尊崇するもの）」と呼び、その物を偉大な神の顕現とみなしてきた。しかし、神秘家や神学者はこの逆説的顕現を、聖の弁証法の契機と解釈した。何世紀も前から民衆の間で信仰されてきたこの「偶像崇拝」的態度は、宗教的エリートであるロカーチャルヤーの解釈論によって誰もが理解できる領域へと近づけられたという⁵⁰。ロカーチャルヤーによれば、聖は永遠、絶対、自由であるにもかかわらず、かりそめの有限な物質の断片の中に自らを顕すという。「ヴィシュヌは全知であるにも関わらず、まるで知恵を欠いているかのようにアルカーの中に姿を顕す。ヴィシュヌは精霊であるのに物質であるかのように顕れる。真の神であるのに人間の意のままになっているかのように振る舞う。全能であるのに弱者のように振る舞う。何の懸念もわずらいもないのに世話を必要とするかのように振る舞う。近づきがたいのに触知できるかのように姿を顕す」⁵¹とロカーチャルヤーは表現した。そして、このアルカーに対する二つの態度、すなわち、民衆の「偶像崇拝」的態度と神秘家ロカーチャルヤーの解釈論との間にある相違は、エリアーデによれば表現の相違に他ならないという。「聖と俗の一致」という逆説は、「偶像」の場合は具体的にヒエロファニーの事物や形象において表現され「言語」による解釈の場合は分析的な記述の方法で表現されている、というのである。この「聖と俗の一致」は、存在論的レベルの断絶を示し、あらゆるヒエロファニーに含まれている。なぜなら、いかなるヒエロファニーも、聖と俗、精神と物質、永遠と非永遠などの対立する二つの本質の共存を示しているからである⁵²。

エリアーデの分析によるアルカーに対する民衆の態度とロカーチャルヤーという宗教的エリートの解釈論は以下の三つの点で重要である。第一に聖があら

49 エリアーデ、『太陽と天空神』、65-66 頁。

50 エリアーデ、前掲書、69 頁。

51 エリアーデ、前掲書、69 頁。

52 エリアーデ、前掲書、69 頁。

ゆるものに宿る可能性を秘めている点、無限の聖が有限なものへ、絶対的でありながら相対的なものへと自らを顕す「聖と俗の弁証法」の具体例として、アルカーに対する民衆の態度と、エリートである口カーチャルヤーの解釈的態度、つまり、民衆の資料とエリートの資料を、宗教学の研究対象として等しく価値づけている点である。第二に神の「名」もしくは神の「言葉」の「宣言」の宗教の影響下にあった宗教学、宗教研究において、伝統的に軽蔑されてきたはずの「偶像崇拜」を「ヒエロファニー」として正当に評価されるべき宗教現象とみなし、学としての解釈の枠組みを提示した点である。第三にリクールの指摘する「顕現」型の宗教と「宣言」型の宗教の歴史的対立を、エリアーデはヒエロファニーの盛衰と見なし、その価値的上下関係を解消した点である。エリアーデは宗教史を聖が顕れる過程に対し、新たに価値付けしたり、その価値を減らしたりする歴史と捉え、その観点から偶像崇拜や偶像破壊をヒエロファニーを前にしての自然な態度と見なした。そのため、両者の価値的上下関係を解消し(リクール自身も両者の和解を述べているが)、ともにヒエロファニーという構造から偶像の問題を解釈したのである⁵³。

4. 「偶像崇拜」の解釈をめぐるエリアーデとリクールの相違

エリアーデやリクールの議論から重要な二つの点が明確に浮かび上がる。第一に、「顕現」の宗教と「宣言」の宗教はヒエロファニーに対する集団間の態度の差異から、歴史的に対立関係にあったということである。第二に、そのために、「顕現」の宗教における象徴表現の豊富な事例は、歴史上、「宣言」の宗教におけるロゴス偏重主義によってしばしば覆い隠されてきたということである。

人類の宗教史全体を鑑みると、「顕現」の宗教は、「宣言」の宗教であるユダヤ、キリスト、イスラムなどの「一神教」的諸宗教によって、「偶像崇拜」⁵⁴とみなされ、否定されてきた。特に、「顕現」型と「宣言」型の二類型に分け、そ

53 エリアーデ、『太陽と天空神』、65 頁。

54 歴史上問題視された「偶像崇拜」の根本的内容は、神のイメージの物質化、創造物の崇拜、絶対的な唯一神に対する偽の代替物、多数の異教の神々の崇拜、ということにつきよう。Julien Ries, “Idolatry”, ER, Vol.7, pp.72-73.

これらの宗教間の対立・葛藤の代表例としてリクールが示したのが、カナンの宗教とユダヤの宗教の「対立」である。

カナンの宗教とユダヤの宗教の対立については、エリアーデも取り上げている。しかし、エリアーデはこの両者の対立をリクールが示したような「顕現」と「宣言」の対立として注目するのではなく、ヒエロファニーの歴史における盛衰として捉えている。彼は「偶像崇拜」という術語に押し込められる宗教現象をヒエロファニーの観点から解釈している。その際に二つの点に注目している。第一の点は、古代セム族におけるバアル神からヤハウェ神へのヒエロファニーの交代という歴史的移行である。第二の点は、宗教学者が、「偶像崇拜」として表現される宗教現象をどのように評価すべきであるか、という解釈学的問題点である。第一は、ヤハウェの言がバアルの像を越えてしまった事例である。そして第二は、インドの「アルカー（聖物）崇拜」と「神学者ロカーチャルヤーの解釈論」との間にある宗教現象としての等価値性である。

まず、第一の点から示そう。エリアーデによれば、暴風と多産の神バアルと、豊饒の女神らを祀るカナンの神々は、有機的生命の聖性や血、性、多産などの根元的な力をあらわすヒエロファニーとして捉えられた。このヒエロファニーは長い間、カナンに住む古代セム族を支配していたが、ユダヤの預言者はこの崇拜をヤハウェへの渙神とみなした。もっとも高度で純粹、かつ完全な神概念に到達した預言者モーセが現れて、宗教改革を断行した。ヤハウェのヒエロファニーは、バビロン捕囚などの「選ばれた民」の宗教体験において成就し、それまでバアル神崇拜に集中していた根元的な力を制御しつつ生活を聖化したというのである。エリアーデによれば、ヤハウェのヒエロファニーは、人間の生活や運命が新しい価値を授けられる靈的営みを啓示し、さらに豊かな宗教体験を、さらに「純粹」で「完全」な神との交わりを容易に獲得させたという。そしてキリスト教を媒介として、そのヒエロファニーは民族を超えた普遍的地平を獲得させた⁵⁵というのである。

エリアーデによれば、宗教史とはその大部分が、聖が顕れる過程において、新たに価値づけられたり、あるいは反対にその価値を失ったりする歴史である。

55 エリアーデ、前掲書、31-32 頁。

その見方に従えば、「偶像崇拜」や「偶像破壊」はヒエロファニーの現象を前にしての精神の自然な態度である⁵⁶という。なぜなら、新しい啓示を所有している者（例えばヤハウェからモーセに与えられた「十戒」を信奉する古代イスラエル人の立場）にとって、古いヒエロファニーはただその最初の意味、すなわち聖の様態の示現としての意味を失うのみでなく、宗教経験を改善する上での障害とみなされるからである。どんな種類のどんな宗教であれ、偶像破壊論者は彼ら自身の宗教経験によっても、またその経験が成就した歴史においても、正当化されるという。彼らは過ぎ去った宗教的段階で受け入れられていたヒエロファニーを、もはや価値づけることができないから⁵⁷である。

つまり、エリアーデはカナンの儀礼的宗教がユダヤの預言者の宗教によって否定されることを宗教・文化接触の問題ではなく、古代セム族におけるひとつの宗教改革と捉え、その上でヒエロファニーの交替や盛衰と捉えていたのである。

しかし実際には、そのような宗教改革は、単にヒエロファニーの交替・盛衰劇にはとどまらない問題を含むのではないだろうか。エリアーデはヤハウェの宗教の立場から、「バアルの像がヤハウェの像に打ち負かされた」⁵⁸と表現したが、その表現はリクールの立場からは十分なものではない。むしろバアルの「像」はヤハウェの「言葉」によって打ち負かされたということになる。ヤハウェはその「言葉」によって、そもそもモーセに「像」を禁じたからである。さらに、ヤハウェの命令は、ヤハウェ以外の神を崇めるべからずということであった。この二点を逸脱する行為が、後のキリスト教史における「偶像崇拜」撲滅運動や弾圧・迫害の根本的かつ最大理由とみなされたのである。

このように、少なくとも古代イスラエルの宗教的世界においては、バアル神や農耕女神は、ヒエロファニーとしてのヤハウェの「言葉」によって「偶像」へと零落させられたのである。モーセの宗教改革は、単なるヒエロファニーの交替劇を、まったく質的に異なるレベルへ、すなわち、「形象（像）」から「言

56 エリアーデ、前掲書、31-32 頁。

57 エリアーデ、前掲書、65 頁。

58 エリアーデ、前掲書、32 頁

語」へと、相対的かつ多元的な価値に満ちた世界から絶対的かつ一元的な価値に基づく世界へと、根本から変えてしまったのである。そして同様にこの交代劇は、後のキリスト教史の「偶像崇拜」撲滅弾圧・迫害の祖型（アーキタイプ）とみなされたのである。

プロテスタントの立場にあるリクールはエリアーデと異なる態度をとっている。そこで以下、リクールにおける「宣言の宗教」の独自性の説明を見ていくことにしよう。それと同時に、「宣言の宗教」が「顕現の宗教」をどのように捉えてきたかをみていきたい。

ユダヤ教のテキストにおいて、預言者たちは、カナンの宗教、つまり、「偶像」であるバアルとアスタロテ、植物と農業の神話、自然と宇宙の聖性に対して絶え間ない抗争を繰り返し挑んできた。同様に彼らはこれらの偶像、祭儀、神話を「聖なるもの」とみなすことに抵抗を感じていた。預言者のテキストにおけるこのような「聖なるもの」に対する批判には、いくつかの理由があるとリクールは述べている。以下、リクール自身のまとめにしたがって「宣言の宗教」の特徴（ユダヤ・キリスト教）について整理してみよう⁵⁹。

第一にヘブライの伝統においては「言語」がヌミノーズを超える。イスラエル神学はある特定の重要な言述の周辺に組織化される。一方では、物語（エジプトからの脱出）と律法は伝統的神学の基盤となり、他方では、民族創立の出来事の物語から生まれた確信や信頼を揺るがす預言、雅歌、知恵の書がある。宗教的な基礎づけ（オリエンタチオ）はすべてこのような発話行為を通すとリクールは述べている。

第二に、トーラーの戒めは、「像（イメージ）」を通したどのような聖の顕れをも克服する、とリクールは考えている。そこでは、「名」の神学が「像」のヒエロファニーに打ち勝つのである。事実、偶像に対する禁止がヤハウエの名において行われるのは偶然ではない。ここでは、神の言葉を聞くことが聖の徴の顕れに取って代わるのである。聖なる時間・空間のいずれも存在するが、それは本質的に「倫理的」なものであり、「審美的」なものではないとリクールは指

59 Ricoeur, "Manifestation and Proclamation", pp.55-61. 棚次、「リクール哲学における“顕現の現象学と宣教の解釈学”」、59-64 頁。

摘する。それゆえ、「十戒」は「偶像崇拜」を攻撃するのである

第三に、顕現の宗教において神話と儀礼は密接に結びついており、儀礼の「模倣・反復」は宇宙創造神話における「かのはじめの時 (in illo tempore)」への回帰を示すが、ヘブライの世界では神話伝承による回帰にかわってむしろ生活の規範や「歴史」の一回性が重要になるという。

第四に、ヘブライの宗教において、自然の聖性は、一般に言語、倫理上の規範、歴史の前に後退すると考えられる。リクールによれば、「歴史の神学 (宣言の宗教)」は「宇宙の神学 (顕現の宗教)」を受け入れることができず、前者による後者への戦いは無情であり、どのような譲歩もないという。例えば、第二イザヤ書の預言は、儀礼が聖化する宇宙を次のように解体している。そこでは「あなたがたは木を伐り倒して、二本にきなさい。その半分でああなたがたは偶像を作り、もう半分でああなたがた自身を暖める火をおこしなさい」⁶⁰と語られている。

第五に、ヤハウェとその契約の民の存在様式は、「聖なる場所」を中心とする宇宙の神学 (顕現の宗教) や「居住」という行為の対極にあると考えられている。第二イザヤ書はそのことを過激に指し示す。あるラビは、「私の後に従いなさい。私は息子を彼の父親、娘を彼女の義理の母から離すために来た。あなたの敵はあなた自身の家から来るであろう」⁶¹と語った。イスラエルの民は、自分自身を環境から根こそぎにしなければ、神の弟子にはならない。この環境からの断絶は、従来の聖なる宇宙 (コスモス) の「照応の法則」を覆す⁶²。

以上、リクールに従い、「宣言の宗教」であるユダヤ教の特徴を示した。しかし、なぜ「宣言の宗教」が「顕現の宗教」を批判するのであろうか。まさにこの批判にこそ「偶像崇拜」や象徴解釈の問題がある。これらの問題は「顕現の

60 Ibid., p.56. 棚次、前掲論文、61 頁。

61 Ibid., p.57.

62 同論文におけるリクールの意図は「顕現」と「宣言」の宗教という二類型をたてた後で両者の媒介を模索することにある。本論文はその類型を借用はするが、リクールとは異なり、両者の媒介や統合ということに主眼をおかない。むしろ両類型の対比、葛藤を具体的な歴史において実証することである。棚次は前掲論文において、リクールの両類型をやはり用いながらも、宣言と顕現は本質的に異なるものではなく、宣言は顕現の一つの現れと見なしているが、この指摘は本論文にとって重要である。ロゴスを通した現れも聖の顕現の一形態にすぎないのであり、特殊なものではない。

宗教」としてのヒエロファニーを「宣言の宗教」の側から見て、「偶像」、あるいは破壊されるべきアイコンとみなしたことに由来するのである。

「宣言」(もしくは「宣教」)型の宗教(ユダヤ教)の「顕現」型の宗教(カナン宗教)に対する歴史的優位の主張は、宗教学においては同等の価値を持つものとして再考を促される。「神の言」も「聖の顕現」の一形態であると理解すれば、エリアーデのいうアルカー(民衆の宗教)とロカーチャルヤーの解釈論(エリートの解釈論)のように、両者は「ヒエロファニー」の異なる表現として等しく重要性を持つものなのである。両者が同等に重要であるとして、「顕現」と「宣言」の、もしくは、民衆宗教とエリートの宗教の二類型の歴史的対立(宗教・文化接触)が宗教学の問題として方法論的に解消されるとすれば、それは、エリアーデの提示した事例のように、顕現の異なる表現形態として両者を捉え、同等の「資料的価値(民衆の資料であれ、エリートの資料であれ)」を持つものとして位置づけられることになる。

以上のことから考えると、「偶像崇拜」をめぐる解釈の対立・葛藤を考察するためには、宗教学が持つ方法が有効であることがわかる。宗教学は、人類の宗教経験を価値中立的に広く扱うという立場を取るため、特定の神学的先入観やイデオロギーに基づいたカテゴリー、宗教的言述等を批判的に吟味し、独自の認識論的枠組み(現象学的エポケーや還元主義)から宗教現象を考察することができるからである。従って、本論文の立場は、その宗教学の立場から、上記の方法を用いて、アンデス先住民宗教を「偶像崇拜」もしくは「悪魔崇拜」と呼び、蔑み、否定してきたスペインのエリート・カトリシズムの宗教的エートスと、「偶像崇拜」もしくは「悪魔崇拜」と呼ばれ、蔑まされ、否定されてきたアンデス先住民の宗教的世界を、同等に重要な意味世界を持つものとしてそれぞれの立場から適切に理解することを目論むものである。あらゆる資料を同等の価値を持つものとして批判・吟味・考察する方法論を持つ宗教学のみが、「偶像崇拜」という(神学的)カテゴリーを批判的考察の対象として扱うことが出来ると考えられるからである。

第五節 祖型と反復(宗教学の方法論的枠組み・その3)

宗教的人間（ホモ・レリギオースス）にとって、神話における神々や英雄は模倣・反復すべき規範的なモデルである。エリアーデは、論文「19・20世紀における神話」において、神話によって示される規範的モデルを「祖型（アーキタイプ）」と呼び、「祖型」と儀礼の関係を次のように示している。

神話は太古の歴史あるいは伝統的文化における最も重要な要素を表している。神話は聖なる歴史を物語る。それは原初、すなわち、「始まり」という伝説的な時に起きた出来事を物語るのである。しかし神話は常に「創造」の叙述である。それはあるものがいかにして存在するようになったかを物語るのである。神話の行為者は超自然的存在である。そして神話はそれらの存在の創造活動を示し、その産物の聖性（または単にその「超自然性」）を明らかにする。このようにこの活動の歴史は（それがリアリティと関わるものであるが故に）絶対的に真実であり、また（それが超自然的存在の業であるがゆえに）絶対的に聖なるものと考えられる。神話は常に「創造」（世界、人間、制度など）に関連するので、それは人間のあらゆる有意義な行為に対する「祖型」となる。神話を知ることによって、人は事物の「起源」を知り、そこからその事物を意のままに制御し、操作することができる。それは儀式的に神話を物語ることによって、それとも神話がそのモデルであり正当化であるような儀礼を執行することによって、人が儀礼として「経験」する知識である。伝統的社会においては、想起され、または再現される出来事の持つ高揚させる力としての聖なるものに人は捉えられる、という意味で、人は神話を「生きる」のである⁶³。

本論文の第三の方法論的枠組みは、エリアーデの「祖型と反復」である。祖型と反復は、上記の引用のように、神話と儀礼の関係を説明したものである。聖の顕れ（例えば、起源を物語る神話、後の儀礼によって模倣・反復される規範的モデルとなる）を人間が規範的モデルとして受け取り、それを具体的な歴

63 Mircea Eliade, "Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries", in: *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Vol. 3, Philip P. Wiener ed., New York, Charles Scribner's Sons, 1973, pp.314-315. ミルチャ・エリアーデ著、久米博訳、「19・20世紀における神話」、『神話の系譜学』、叢書ヒストリー・オブ・アイディアズ 13、平凡社、1987年、194-195頁参照。

史状況に置いて模倣・反復するのである。

祖型と反復は、「宣言」の宗教と「顕現」の宗教の両方に見られる。ところで、さらにその構造はそれぞれの宗教の 言述的レベル、 行為的レベル（儀礼も含まれる）の双方を介して現れるのである。本論文では、この問題を第二章において扱う。

第六節 本論文の構成

本論文の主題は、植民地時代以降のペルーにおける「偶像崇拜」、「迷信」、「魔術」、「悪魔崇拜」という言語に示される宗教・文化接触の問題である。ここではスペインのエリート・カトリシズムとアンデス先住民宗教という二つの異なる宗教・文化の接触によって生み出された解釈の対立・葛藤と、それを克服しようとする歴史を考察する。

この鍵が、宗教学の視点に基づいた三つの枠組み、すなわち エリートの宗教と民衆の宗教、 宣言の宗教と顕現の宗教、 祖型と反復、である。宗教の内容を対比的に説明するならば、エリートの宗教はリクールの宣言の宗教であり、民衆の宗教はリクールの言う顕現の宗教であるといえる。宣言の宗教と顕現の宗教は異なった性格を持つ。しかし、同時に共通の構造も持っている。それが、祖型と反復という構造なのである。

先に述べたように、支配者の宗教であるスペインの「エリート・カトリシズム」を神のロゴスを中心とする宗教として見なす場合、それを、リクールの「宣言の宗教」として位置づけることが可能となる。逆に、アンデス先住民の宗教を、自然のあらゆる形象に聖を見いだす「顕現の宗教」と見なすことも可能である。宣言と顕現の両者による聖なるものの解釈の対立・葛藤の根本には、言語と宇宙的象徴、もしくは自然の対立の問題がある。その対立が「偶像崇拜」という概念を生み出したと考えられる。これらの「言語」と「宇宙的象徴、自然」の対立は、宗教学の立場からは、それぞれ、言語への聖の顕現、あるいは、自然への聖の顕現にすぎないと考えられるのであって、聖の顕現という意味では、両者は等しい価値を持っているのである。それは、両者をエリアーデの「ヒエロファニー」という概念によって等しく表現し直すことを意味するものであ

る。それによって、「偶像崇拜」というカテゴリーを押しつける側のスペインのエリート・カトリシズムも、押しつけられる側のアンデス先住民宗教も、それぞれ自律的な意味体系を持つ宗教現象として同等に扱われることが可能となるからである。

以上の議論をふまえて、本論文の考察対象を確認すると、大きく次の四つに分けられる。

第一は、植民地ペルーにおける先住民宗教を「偶像崇拜」、「悪魔崇拜」、「魔術」、「迷信」と解釈し名付けたスペインの植民地主義と、それを支えたエリート・カトリシズムの宣教の問題である。そこで提示されるのは、他者の宗教に対する解釈の問題である。具体的には植民地時代ペルーにおける「偶像崇拜・魔術」撲滅巡察の歴史と巡察史料に焦点をあてる（第一章第一節）。

第二は、植民地時代から現代に続くアンデス先住民の民衆宗教運動である。アンデスの民衆宗教運動は、先住民によるスペインの植民地主義とエリート・カトリシズムを痛烈に批判し、宗教の植民地主義を覆そうとする創造的営みとして展開されてきた。本論文では、先の「偶像崇拜・魔術」史料から、「魔術師」として巡察を受け、さらに、異端審問にかけられたある民間治療師の例を取り上げ、その（先住民の宗教的）意味世界と、スペインのエリート・カトリシズムとの間の対立・葛藤を考察する（第一章第二節）。

第三に、スペインのエリート・カトリシズムとペルーの先住民宗教、すなわち、リクールのいう「宣言の宗教」と「顕現の宗教」、もしくは「エリートの宗教」と「民衆の宗教」いずれの宗教においても「祖型と反復」の構造がみられることを明らかにする。祖型と反復は、従来、神話と儀礼の関係が明白な儀礼中心の宗教/顕現の宗教/民衆宗教において容易に理解されてきたが、ロゴスの宗教/宣言の宗教/エリートの宗教においても同様に存在するのである（第二章）。

第四に、これら異なる両類型のぶつかり合い、対立・葛藤の果てに出てくる弁証法的な宗教の創造的現象を取り扱う。それは、クレオール化を指し示すものであり、同時に、新しい宗教的創造のプロセスでもある。本論文では現代ペルーやボリビア、チリなどの神話・民話にみられる悪魔の積極的意味を取り扱うことで、植民地主義を乗り越えようとするアンデスの民衆宗教の創造性を考察する（第三章）。

第一章

「偶像崇拜・魔術」撲滅巡察をめぐる対立・葛藤とディアレクティケ

—

本章では、植民地ペルーにおける「偶像崇拜・魔術」撲滅巡察をめぐる、スペインのエリート・カトリシズムと、アンデス先住民宗教の対立・葛藤とディアレクティケーを考察する。まず、本論文全体の予備的考察としてペルーにおける巡察の歴史をピエール・デュビオルの『アンデスの文化と抑圧』、ケネス・ミルズの『偶像崇拜とその敵』をもとに概観し⁶⁴、次に、巡察に対する先住民宗教の応答を、あるインディオの治療師フアン・バスケスの物語から検証する。

第一節 ペルーにおける「偶像崇拜・魔術」巡察の歴史

1. 初期の改宗政策

スペイン国王は 1501 年および 1508 年の教皇大勅書によって、王室保護権の名のもとに広範な教会指揮権を与えられ、聖職者の叙任や教区の設定などを行う権利を得た。そのため、先住民への布教、改宗は国家レベルの事業となった。これを受けてインディアス枢機会議の決定方針のもと、各修道会は先住民の改宗を押し進めた。

宣教のスタイルは先述したようにおよそ二通りあった。ひとつは大都市中心のローマ・カトリック教会直属の司教支配と教区組織の設立であり、もうひとつは、周辺地域（アンデス高原の谷間や山奥の村々、東部の熱帯低地）における修道会による改宗区（ドクトリーナ）設立⁶⁵である。

64 註 16、17 参照。

65 教会や修道会は、先住民にとって、非常に重い負担になった。教会は 10 分の 1 税を徴取し、そのほかにも多くの物質的要求や、ミタによる労働提供を行った。17 世紀はじめ、ワロチリ地方で巡察使フランシスコ・デ・アビラが土着宗教の健在を発見した後に偶像崇拜撲滅巡察が始まると、巡察を中心として教会側の監視はますます厳しくなった。改宗区の司祭は、住民に体罰を与え、取り締まりを行う権利を持っていた。体罰は苔刑がほとんどであったが、頑固な「偶像崇拜者」は、リマのサンタ・クルス館に収監され、矯正のために教育された。サンタ・クルス館は先住民に非常に恐れられた。17 世紀の先住民、ワマン・ポマ・デ・アヤラによれば、改宗区の司祭は、住民に生活物資を貢がせ、教会での行事やミサ、祭りのためにたくさんのお金や物、労働力を提供させたという。さらに、司祭が原住民の女性を妾として子供をつくるケースも多かったという。Kenneth Mills and William B. Taylor, eds., “Felipe Guaman

先住民のキリスト教化はカトリック教会と各修道会によって行われた。1532年以降、リマに最初の教区がつくられた。ドミニコ会士トマス・デ・サン・マルティンがリマの北東に修道士を送り、いくつかの学校を開いた。ラス・カサスのインフォーマントであり、ケチュア語辞書編集者であったドミニコ会士ドミンゴ・デ・サント・トマスは、近隣の町や教区において、その優れた説教により多くの先住民を引きつけ、改宗に成功した。

征服直後は教理の教えもなしに集団的強制改宗と弾圧・迫害が行われていたが、必ずしも根本的なキリスト教化が成功したわけではなく、形だけのものとなるのが現状であった。先住民の多くは改宗を強制される単なる受動的なクリスチャンではなく、クリスチャンとして振る舞うことにより、伝統的宗教を守るしたたかさを持っていた。先住民の洗礼、結婚式、堅信礼などは形式的に行われたが、それらは見せかけの改宗にすぎず、その実状は野放しになっていた⁶⁶。

1541年に、クスコの一般教区司祭、ルイス・デ・モラレスは、国王への手紙において、次のように嘆願した。インカ族は太陽、ワカ(先住民の聖なるもの)、先祖のミイラに対する儀礼を行っているが、これを弾圧・迫害する必要が我々にはあるので、このような「偶像崇拜」を摘発できるスペシャリストを必要としていると。これを受けて、大司教ロドリゴ・デ・カイサド(1545-1549年)が弾圧・迫害の手順を詳述する指示を出した⁶⁷。そこには後世の偶像崇拜巡察のアウトラインを見いだすことができる。それは毎年、巡察使に各村を6-8日見廻らせ、先住民のワカを破壊させるというものであった。そして、教会墓地に埋められた改宗インディオのマルキ(遺体)を先祖伝来の墓地に再び埋葬するという先住民の行為を禁止した。

しかしながら、先住民宗教のこのような「偶像崇拜」はスペイン人聖職者の間にさまざまな議論を引き起こした。ドミニコ会士バルトロメ・デ・ラスカサスは、「偶像崇拜」の抑圧は恐れによってではなく、愛によってなされるべきだ

Poma de Ayala's Appeal Concerning the Priests, Peru", in: *Colonial Spanish America: A Documentary History*, Kenneth Mills and William B. Taylor eds., Wilmington, Scholarly Resources Inc., 1998, pp. 153-164.

66 それは、1560年以降に政治と宗教が結びつき、ペルーにおけるキリスト教国家の設立が王権によって明確に提示されるようになるまで続いた。

67 Duviols, *Cultura andina y represión*, p. xxviii.

と主張し、イエズス会士ホセ・デ・アコスタも、信仰の最大の対立物は、力と暴力であり、先住民から強制的に先祖伝来の教えや習慣を奪えば、彼らの心をいっそう頑なにさせるだけであろう⁶⁸と警告した。そこでアコスタはキリスト教の福音が届く前の強制的な偶像崇拜の殲滅は、先住民の心にある福音への扉を開かせるよりも、むしろ、それを閉じてしまうだろう、と警告したのである。

アコスタはアウグスティヌスにならい、何者も力によって無理にクリスチャンにすることはできないと説き、偶像をまずその祭壇からでなく、人々の心から離れさせなければならない⁶⁹と説いた。しかし、アコスタの主張はいまだキリスト教についてよく知らない先住民の存在を前提としていた。彼は、改宗インディオが抱える問題を考慮に入れていなかった。しかし、真に重大な問題は改宗インディオの隠された「偶像崇拜」であった。

2. タキ・オンコイと最初の巡察

偶像崇拜撲滅のため、副王フランシスコ・デ・トレドは司教たちと協力して、クリストバル・デ・モリーナ⁷⁰や クリストバル・デ・アルボルノス⁷¹のような、ケチュア語、アイマラ語に堪能な説教師を巡察使として選び、任命した（1570-75年）。これは特に、1569-1571年まで行われたタキ・オンコイ⁷²に抵抗するためであった。

タキ・オンコイは先住民宗教とキリスト教が創造的に結びつき、終末・破壊と再生・復活を説いたものである。予言者はスペイン統治の終焉とアンデスの

68 アコスタ、『世界布教を目指して』、43-47頁。

69 アコスタ、前掲書、70-71頁。

70 クリストバル・デ・モリーナ神父はケチュア語に精通し、クスコのカテドラルやヌエストラ・セニョーラ・デ・ロス・レメディオス教区教会の司祭を務めた。『インカの神話と儀礼（*Fábulas y mitos de los incas*）』の作者。1585年にクスコで没した。

71 「クスコの聖歌隊長」とアリアーガは説明しているが（パブロ・ホセ・デ・アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、ペドロ・ピサロ他著、増田義郎訳、『ペルー王国史』、大航海時代叢書第2期第16巻、岩波書店、1984年、319、330頁）、アルボルノスはクスコの聖職者でタキ・オンコイの巡察使。

72 1560年代に中央-南アンデスに起こった宗教的リバイバル運動。スペイン人とキリスト教の支配が終わると予言するワカのメッセージをワカに憑依された人々が儀礼的踊りや歌の中で受け取り、それを広めた。

神々の勝利・復活を説き、それに追隨する人々は歌い踊りながら各地を巡った⁷³。タキ・オンコイは 1572 年にクスコで処刑された最後のインカ、トゥパク・アマルーの死と関係する⁷⁴といわれている。このインカ王の死はスペイン支配とカトリック教会に対する先住民の強い反感を引き起こしたが、それゆえに一層、タキ・オンコイに対する調査は厳しいものになった。我々は、ワマン・ポマ・デ・アヤラの『新しき統治とよき時代』⁷⁵によって、その状況を伺い知ることができる。

1583 年に、ペルーのすべてのワカを発見せよというアルボルノスの意見が提示された。これは後年のアリアーガやビリャゴメスに先行する偶像崇拜弾圧・迫害の最初のモデルである。特にアルボルノスの記録には、聖職者が鎮圧しなくてはならないワカや信仰のタイプが並べられていた。

アルボルノスはタキ・オンコイに見られるような先住民宗教とキリスト教が結びついたコスモロジーや宗教的儀式を「偶像崇拜」とみなし、それを信奉する人々を先住民の完全なスペイン化とキリスト教徒化に反対する「棄教者」とみなして追跡した。そして彼らの処罰に異端審問を適用した。懲罰の内容は、主に 教会の改修、罰金、物資の提供の強制、先住民共同体からの罪人の長期間の隔離、監禁、矯正、追放⁷⁶であった。これらは 17 世紀以降の巡察において用いられた懲罰の直接的モデルとなった。

さらに、アルボルノスはワカ⁷⁷の発見を助ける者及び告白する者には報償を、隠す者には罰を与えることを提案している。この飴と鞭の政策は、17 世紀前半に活躍した巡察使パブロ・ホセ・デ・アリアーガにも引き継がれている⁷⁸。

アルボルノスのタキ・オンコイに関する偶像崇拜調査は質的なアプローチと

73 タキはケチュア語で踊り歌うの意だが、これらの行為は先住民の祭儀において宗教的意味を持っていた。

74 Christóbal de Arboz, “Instrucción para descubrir todas las guacas del piru y sus camayos y haziendas”, in: *Fábulas y mitos de los incas*, Henrique Urbano y Pierre Duviols eds., Madrid, Historia 16, 1989, pp.192-198.

75 Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*(c.1613), Vols. I-III, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

76 公の場で恥を与え、嘲笑すること、例えば鞭打ち、剃髪、半裸でリヤマの背に乗せて通りを歩かせるなどといった懲罰も含まれた。

77 先住民にとっての「聖なるもの」の意。

78 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、523-526 頁。

いうよりも量的なもので、後年の調査の仕方に影響を与えた。彼はおよそ 8,000 人の先住民を「偶像崇拜」のかどで処罰し、彼らに集団改宗を行った。

1570 年、1577 年、1584 年に報告されたアルボルノスの『お勤めの案内 (*Informaciones de servicios*)』には、三年間の巡察の間に偶像崇拝者と見なされた人間、罰された魔術師、破壊されたワカの名前と数が列挙された。弾圧・迫害に必要な不可欠な先住民宗教についての詳細な情報は、弾圧・迫害者のハンドブックとなる 1583 年の『発見のための手引き (*Instruccion para descubrir todas las guacas del piru y sus camayos y haziendas*)』に書かれている。ここでは最も一般的な先住民の信仰とワカのタイプが列挙され、巡察の対象とされた地域に分けて整理・記述されている。アルボルノスはタワンティン・スーユ(インカ帝国)の主要なワカについても記述した。彼はこれらを破壊し、燃やし、名前と数のみを記録に残した。

アルボルノスの記録によれば、征服後、山間部の奥地ビルカバンバに隠れたインカ(王、貴族、僧侶階級)たちは、改宗した先住民にも説教し、人々に贈り物や約束などをして常に古の宗教を復興させようと試みていたという。彼らは、キリスト教の神に征服されることで忘れられた多くのワカや追放された聖なるインカのもとへ、人々が回帰すべきであるとペルー各地で説教して廻ったという。インカ達はスペインの植民地支配に対抗したインカ王、トゥパク・アマルーの持っていた大いなる名誉、価値、守護力について語り、忘れられていたワカを復興し、ワカの怒りを宥め、征服されたこの世界が変わることを信じていたという。そこで語られたいくつかのワカの名前は非常に有名であり、多くの人々の崇敬を受け、かつてインカによって多くの労働力、土地、家畜などが捧げられていた場所であった⁷⁹という。インカの祭儀復興は、中央アンデス高地のビルカバンバから北部のキトまで広まった。ワカの説教師たちは武装しなかったが、先住民に多大な影響力を持った。アルボルノスによれば、ワカの説教師達の行動と説教は、「我々キリスト教徒からすれば醜いものが多く、タキ・オンゴあるいはアイラと称する踊りの形態をとり、単純さと肉の墮落行為

79 Arborno, “Instruccion”, pp.192-198.

に満ちていた」⁸⁰という。これら「悪魔の説教師たち」とその集団は、忘れられたワカを発見し、ワカの言葉を語り、多くの供物や犠牲を捧げ、演奏し、飲酒し、「狂ったように」踊り、古の儀式に身を任せたという。そして、道端にある十字架や聖像を壊して歩いたので、アルボルノスらはそれらを修復し、人々を処罰し、注意深く説教したという。そして毎年巡察使たちに、破壊されたワカが復興されていないかを監視させたという。ワカの多くは復興されるか、もしくは破壊されていても、その跡には供犠の後の血や、祭儀の後のろうそくの燃えかすなどが見られた⁸¹と書かれている。

また、アルボルノスは多くのマルキ（先住民の祖先のミイラ）を発見し、それらを燃やした。先住民は教会墓地に埋められる先祖の墓を暴き、本来の墓地（主にマチャイと呼ばれる洞窟など）にマルキを戻し、生け贄やチチャを捧げ、崇拜していた。アルボルノスは 160 のカシーケ⁸²のマルキとともに、その衣服、奉納品、遺品などを村々で発見し、広場に薪を集め、それらすべてを燃やした⁸³という。

アルボルノスの活動は主にクスコにおける改宗区の一般司祭の力の範囲内のものであり、ワカや先住民宗教に関する記録も萌芽的なものであった。17 世紀以降の偶像崇拜巡察はさらに大規模かつ組織的なものになり、それらの記録も体系的なものとなって、質、量ともにアルボルノスのなした行為をはるかに凌駕したが、彼の方法は後年の巡察の基本的方針を決定する重要な役割を果たしたといえる。

3．副王トレドとリマ異端審問

第 5 代副王フランシスコ・デ・トレド（在任 1569-1581 年）は 1564 年にペルーに赴任した。当時インカ族のリーダー、ティトゥ・クシが指導するタキ・オンコイが、ビルカバンバですでに発生し、アンデス各地に広がっていた。副

80 Ibid., pp.192-198.

81 Ibid., pp.192-198.

82 スペイン語で「先住民の首長」の意。

83 Arborno, “Instruccion”, pp.192-198.

王トレドは、1570-1575 年にかけて巡察を行ったが、先住民の偶像崇拝に対する最も適切な方法は、司法によって懲罰を課すことであると確信していた。副王は、政治と宗教の一致、すなわち、先住民のスペイン化とキリスト教徒化を目論み、そのための体制を整えた。さらに副王は、タキ・オンコイを破壊する指示を国王からとりつけ、植民地ペルーにおけるスペインの支配体制のもとで、先住民の宗教・文化の統合を行うことを妨げたという。副王トレドの統治のもとでは、今やアンデスの完全な征服が求められた。そして強制改宗、強制労働、強制集住（集村化）という三つの強制が制度化されたのである。

先住民は偶像崇拝という犯罪を口実に奴隷にされることも少なくなかった。副王トレドの統治時代に民事裁判が偶像崇拝撲滅に介入したのも、こうした背景があったから⁸⁴とみられている。

先住民宗教のルーツを排除するため、インカ時代から知られている先住民の宗教的専門家は「魔術師」として特に攻撃の対象となり、次の処置が第二回リマ管区教会会議で決定された。行政側は逮捕した魔術師を即刻投獄し、釈放のための資金や差し入れなどを他の先住民に依頼させないように見張ることにした。棄教者、偶像崇拝者は、世俗法廷と教会による異端審問所によって罰せられた。副王は、これらの罪人に死刑を求刑できるように国王に請願したが、これはスペイン国王に拒否された。

副王トレドはキリスト教を理解しない先住民すべてを異端審問にかけることを提唱したが、国王はこれも拒否した。本国にいる国王の先住民宗教に対する寛容政策と、実地をおさめる副王トレドの厳しい考えの間には断絶があった。最終的に国王は 1575 年、「偶像崇拝告発は世俗法廷によって裁かれるのではなく、教会法廷によって裁かれるべきである」という王令を下し、罪人の死刑を認めず、副王の考えを退けたのである。

4．リマ管区教会会議とイエズス会の活動

第一代リマ大司教ヘロニモ・デ・ロアイサ（在位 1541-1575 年）によって、

84 Duviols, *Cultura andina y represión*, p. xxxi.

第一回リマ管区教会会議（1551-1552年）第二回リマ管区教会会議（1567年）が召集され、先住民教化のための様々な議論が行われた⁸⁵。1551年の第一回リマ管区教会会議は、先祖のマルキ（遺体）を本来葬られていた場所に移して、死者儀礼を行っていた先住民のやり方に注意を促すよう取り決めた⁸⁶。伝統的な死者儀礼を行う先住民には鞭打ち、剃髪などの刑罰が与えられた。「偶像崇拝者」と見なされた彼らは、10日間ほど牢屋に入れられた後、カトリックの教義の（再）教育が施された。1567年に行われた第二回リマ管区教会会議では、クラカ⁸⁷によって煽動される宗教抵抗運動を弾圧・迫害することが主眼とされた⁸⁸。宗教的抵抗を指揮したクラカやそれに追従した先住民たちに司祭は過ちを諭し、彼らに公証人の前で三日間ワカを非難させたあと、それらを破壊させた。さらに司祭たちは、聖人像に偶像が巧みに隠され、キリスト教の儀礼が異教の儀礼に重ね合わされている⁸⁹ことに注意を促した。

ここで我々が注目しなければならないのは、「偶像崇拝」巡察に関わるイエズス会士たちのめざましい活躍である。そもそもイエズス会士たちがリマに到着したのは1568年であり、ペルー布教に関して他の修道会よりも遅れをとっていた。しかし、巡察に積極的に関わるようになって以来、先住民の偶像崇拝・魔術弾圧・迫害に最も寄与する集団となった。彼らによって先住民宗教における宗教的専門家、スペシャリストは「魔術師」⁹⁰と呼ばれた。「魔術師」は悪魔

85 ことに第二回リマ管区会議では、植民地における教会の組織とあり方を決めるいくつかの重要な決定の他に、異端審問所の設置の国王への請願が決議された。こうして1569年にふたりの異端審問官が派遣され、1570年にリマ市に異端審問所が設置された。

86 副王カニエテ侯は偶像崇拝を取り締まるため、長い間の保存が可能と思われるリマのサン・アンドレス病院に大量のミイラを移した（1556-1560年）。Duviols, *Cultura andina y represión*, p.123.

87 先住民の共同体の長。スペイン語でカシーケとも呼ばれる。

88 第1回リマ管区教会会議によって、先住民は、洗礼、告解、結婚の秘蹟にしかあずかることができず、聖体拝領を特別の許可がない限り受けとることができないととり決められた。さらに、1567年の第2回リマ管区教会会議の決定により、先住民やメスティーソ（白人と先住民の混血児）の叙階は禁じられ、聖器保管係か侍祭以上の地位につくことを許されなかった。

89 例えば Corpus Christi の行列の聖人像などが隠れた「偶像崇拝」の温床と見なされた。

90 法律家ポロ・デ・オンデガルドは、「魔術師」について詳しく記録を残している。ポロ・デ・オンデガルドは、クスコとボトシのコレヒドール（地方長官）であった。

の忌まわしき使い、カトリック教徒にとって呪うべきものと見なされた。「真の神の司祭」が一年かけて先住民に福音を施しても、「魔術師」は一日でそれをだめにし、人々の心を虜にする⁹¹と揶揄された。彼らは牢屋に隔離され、厳しい刑罰を受けた。「魔術師」の裁判は教会法廷によるものか、世俗法廷によるものか、不明瞭なケースもあった。これは先に述べたように、副王トレド以降の世

彼は当時のスペイン支配下植民地ペルーの社会経済的状況の分析を行うとともに、先住民から聞き書きした伝統の記録者であった。ポロ・デ・オンデガルドの『リセンシアド、ポロによるインディオの誤りと迷信についての論理と究明 (*Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*)』、『もはやインディオにとって逃れられない徹底的な打撃についての根拠の言及 (*Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros*)』(1571年)は植民地時代初期における先住民宗教に関する知識とその迫害についての有名な記録である。

ポロ・デ・オンデガルドは、インカの聖職者たちを先住民の「魔術」とキリスト教とを混交する「魔術師」の集団として描いている。ポロ・デ・オンデガルドによれば、「カマスカ」、「ソニコヨック」と呼ばれる魔術師は、イニシエーションを司る聖職者としてインカ時代から存続したという。「キリスト教の洗礼を受けた後も、魔術師たちは数多くの秘密に満ちた魔術的迷信とともに、その魔術師としての仕事を(巡察使に)見張られた。彼らの多くは夜誰も見ない場所で治療を行ったからである。」ポロ・デ・オンデガルドはまた、ある魔術師が「丸砥石、歯、さまざまなものに魔法をかけられた羊の像、髪、爪、生きたヒキガエルと死んだヒキガエル、様々な色模様の貝殻、動物、小動物の乾燥した頭、根、草でいっぱい鉢、軟膏、大きな蜘蛛、泥にまみれた馬の鼻など」を扱ったと記述している。また、魔術師は悪魔と契約し、変身したり、未来の出来事を予言できると記述している。人々の将来の幸福を予知する魔術師は各地に数多くいるが、その方法は地方ごとに異なる。彼らは「蛇、トウモロコシの実、陶器の破片、唾を使ったり、手相を見たりする」と記述されている。

ポロ・デ・オンデガルドはさらに次のように記述している。「スペイン人、インディオ双方の村を訪ね、キリスト教と混交した魔術を行う者もいる。彼らは病人の床に来ると、病人を祝福する。神よ、イエスよ、と呼びかけ、他の善い言葉を使い、病人に神へ祈らせ、手を病人の体に置き、立つかしゃがむか座るかして、唇を震わせ、目を宙に向け、聖なる言葉を語り、罪を告白するように助言し、他のキリスト教の所作を行い、涙を流し、多くの優しい言葉をかけ、十字を切る。また、治療を行うための神や神父や使徒たちの力を自らは保持していると言う。一方で、これらのことを終えると、クイヤコカや獣脂や他のものを使って、供犠や他の祭儀を行う。そして病人の体の腹や足やその他の部位を揉み、痛む部分を吸って、血や虫や小石を取り出して見せ、病気はもう去ってしまったと言うのである」。Juan Polo de Ondegaldo, *Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*, in: *Colección de libros y documentos*(CLD), Vol.3, Lima, 1916, p.29.

ポロ・デ・オンデガルドの先住民宗教に対する態度は厳しいものであった。ポロ・デ・オンデガルドによれば、先住民宗教は、インカや聖職者たちの持つ(祭政一致型の宗教・政治・経済など先住民の生活全体に及ぼす)力、スペインの支配に対抗する先住民勢力の温床と捉えられたからである。

91 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、457-458 頁。

俗権力による聖権への介入、すなわち、偶像崇拜の調査とその処罰（本来は教会権力の領域である）にその原因を帰することができる。

1582 - 1583 年には第二代リマ大司教トリビオ・アルフォンソ・デ・モグロベッホ⁹²による第三回リマ管区教会会議が招集された。モグロベッホは偶像崇拜巡察と被疑者の処罰にコレヒドールや世俗法廷が介入することを嫌い、奴隷狩りなどを目的とする被疑者の不当な摘発に歯止めをかけた。彼が主導した第三回リマ管区教会会議では、偶像崇拜・魔術摘発と先住民改宗のためのガイドラインが設けられた。そこでは、先住民の改宗を勧める聖職者や宣教師が彼らの言語を学び、それらを用いて先住民教化の手引き書（公教要理の教え、聴罪、説教）を作成すること、セミナリオをつくり人材を育成すること、副王庁やアウディエンシア、王国など行政に対する教会の司法権を守ることなどが取り決められた。ガイドラインにはさらに被疑者の肉体的刑罰の軽減も盛り込まれた。

その後、スペイン人聖職者達はモグロベッホのもとでガイドラインを組織的に実現するよう関心を注いだ。26 年間にわたり、モグロベッホはペルーのローマ・カトリック教会の最高責任者として先住民対策の方針を決定し続けた。

モグロベッホは自身がケチュア語を学び、幾度も巡察の旅に出かけた。その経験によって、先住民が潜在的なクリスチャンであるという彼自身の確信を持つに至った。また彼はキリスト教を受容した先住民の多くがその教えに満足し、さらなる知識を得ようと望んでいると考えた。モグロベッホはこうした経験から、先住民が訓練された聖職者からの教えとその「偶像崇拜」への注意深い監視を受けることによって、よきキリスト教徒になると確信した⁹³。

こうしてモグロベッホの指導のもと、先住民の福音について聖職者の間で真剣に討議されるようになった。ヨーロッパの非キリスト教徒同様、アメリカ大陸の先住民の問題は、17 世紀初頭には避けられない重大な宗教的問題として、常に教会人の議論にのぼった。ペルーの教会人は先住民の自発的な改宗を望んだが、多くの人間は（先住民の改宗に関し、予測不可能であるという意味で）

92 第二代リマ大司教（1533-1606 年、在位 1581-1606 年）。アルフォンソ 10 世の子孫の貴族の出で、グラナダの異端審問官をつとめた後、1581-1606 年までリマ大司教をつとめた。1582 年、1591 年、1601 年に三回管区教会会議を開いた。

93 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.23.

ペルーをキリスト教発展のための理想的な土地とみなすことができなかった。さらに彼らは依然として先住民に受け継がれている「宗教的過ち」を見過ごすことがもはやできなかった。また、先住民への伝道も効果がないように思われた。このようなわけで、大司教モグロベッホの指導に当初賛同していた教会人の中でも、彼の在任期間終了後、次第にその政策を批判する人が増えた。特に教区司祭フランシスコ・デ・アビラやイエズス会士ディエゴ・アルバレス・デ・パス、パブロ・ホセ・デ・アリアーガらは、モグロベッホを信心深い教会人として評価しながらも、先住民の改宗と福音に関する彼の熱意は、その実、先住民によって欺かれていたと批判した⁹⁴。

例えば、イエズス会士パブロ・ホセ・デ・アリアーガ⁹⁵は、1621年にアンデスにおける「偶像崇拜」の実体と撲滅のための教示書を書いたが、その中で、モグロベッホの寛容な先住民に対する理解、すなわち、「改宗した先住民はすべて善きクリスチャンである」という理解に対する反駁文を提示した。そして先住民が「偶像崇拜」を行っているという事実を万人に証明してみせようと考えた。彼は著書『ペルーにおける偶像崇拜の根絶』の第八章においてモグロベッホを尊敬しながらも、その先住民教化対策は失敗しており、その影響は計り知れないと語っている。それは次の文章から伺える。

今は栄光とともにましますドン・トリビオ様などは、どんな小さな、離れたところにある村でも、洩れなくお巡りになった。それでも当時はなにも見つからず、今分かっていることが分からなかったのだ。それほど（先住民の間に）秘密が固く守られていたのである⁹⁶。

モグロベッホの誤った楽天主義や盲目に対する判決は明白である。この偉大な御方はあまりにも大きな希望を持ち、あまりにも数少ない教区司祭の情報を持ち、あまり

94 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.24.

95 アリアーガは、フランシスコ・デ・アビラのワロチリ地方における「偶像崇拜」の発見という業績を讃え、自身もイエズス会士エルナンド・デ・アベンダーニョ、ディエゴ・ラミレスなどと同様に、17世紀初頭の偶像崇拜撲滅巡察使として活躍した。

96 アリアーガ、「ペルーにおける偶像崇拜の根絶」、466頁。

にも植民地アンデスの宗教性の悪しき現実からかけ離れており、あまりにも早く活動しすぎたのである⁹⁷。

こうして偶像崇拜撲滅のための巡察運動「偶像崇拜撲滅巡察(Extirpación de idolatría)」が本格化した。この運動がもっとも盛んになったのは、フランスの歴史学者ピエール・デュピオルによれば、1610-1660 年のおよそ 50 年間である。

5 . アビラと偶像崇拜巡察の始まり

そのきっかけは 1608 年に始まった。フランシスコ・デ・アビラ⁹⁸はリマ東部のワロチリ地方サン・ダミアン村の司祭であったが、自身の担当する教区の信徒たちに、「先住民を不当に働かせる悪い説教師」として訴えられた。これを受けて、イエズス会士ディエゴ・アルバレス・デ・パスが、現地を調査させたところ、その訴訟が嘘であることがわかった。アビラを訴えた首謀者の男は、多量の鼻血のため重体になっていたところをアビラに癒してもらい、感激して、自らが行っていた「偶像崇拜」的振る舞いを暴露した。アビラによれば、多くの先住民はキリスト教の装いのもと、「異教」の神々を崇拜していた。その証拠品は発見され、翌年、アビラはリマに赴き、第三代リマ大司教ロボ・ゲレロと副王エスキラッチェ公⁹⁹を説得して、リマのアルマス広場で「異教徒」の審問

97 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.24.

98 フランシスコ・デ・アビラ (1573-1647 年) 自身の語りによれば、彼は身分の高いスペイン人と先住民女性との間の混血児でクスコに生まれた。貨幣検査官クリストバル・ロドリゲスの家の入り口に捨てられ、その家で育てられたという。彼は 1592 年リマに出て、サン・マルコス大学で学んだ。1596-1608 年までリマ東部の山地ワロチリ地方サン・ダミアン教区に司祭として赴任し、「偶像崇拜」を発見、撲滅するための運動を組織化した。1600 年頃彼は博士号を取得した。1606 年ペルー中部ワヌコの聖職禄を与えられ、1618 年に現ボリビア、スクレ (当時はラ・プラタという呼称) のカテドラル聖堂参事会員、のち、リマの大聖堂参事会員に任ぜられ、1632 年にリマに戻った (アリアーガ、前掲書、増田、381 頁を参照のこと)。

99 この時代の第 11 代副王エスキラッチェ公も、同年大司教と同様の趣旨を通達した。エスキラッチェ公フランシスコ・デ・ボルハ・イ・アラゴンは、イエズス会総長聖フランシスコ・デ・ボルハの孫であり、宗教問題に熱心で、大司教と協力し運動を推進

を開始した。そして彼らを統括していた「魔術師」エルナンド・パウカルに苔刑を執行した後、パウカルをチリに追放した。アルマス広場で先住民の「偶像崇拜・魔術」に関わる多数の証拠品を焼却した。この事件のため、1610年に、アビラは大司教ロボ・ゲレロにより、「偶像崇拜の巡察使(Visitador de idolatría)」に任命され、イエズス会の協力で、ワロチリ、ヤウヨス、チャチャポヤスの各地方で異教摘発の旅を開始するよう求められた。以降、約140年にわたる巡察の歴史は(もっとも盛んだったのはこの後の約50年に過ぎないが)、アビラによる「カトリックの装いをまとった異教」の再発見によって幕が開けられた。

その詳しい顛末は次の通りである。1608年8月、クリストバル・チョケカッカという信者が、先住民のある計画をアビラに知らせた。ワロチリの住人が聖母被昇天祭を利用して、パリアカカ(Pariya Qaqa)とチャウピニャムカ(Chaupi Ñamca)という先住民の神の大祭(5年ごとに行われる)を計画しているということであった。そこで祭りの当日の8月15日にアビラは教区民に「悪魔の行い」をやめ、悔い改めるように説教した。驚いた先住民たちがパリアカカに伺いをたてたところ、パリアカカは「アビラを当地から追い出すか、始末しなければ、疫病と飢饉と霜により、すべてを破壊するだろう」という託宣を与えた。住民側はアビラが自分たちに過酷な賦役を強制し、私服を肥やしたとして告訴したので、リマ大司教ロボ・ゲレロは早速当地へ巡察使を派遣し、その訴状の実態を調査させた。しかし巡察使が到着すると、告訴の当事者である首長クリストバル・リャクサワリンカが大量の鼻血を出して危篤状態に陥り、アビラに対する告訴は偽証だったと告白したので、巡察は突如「偶像崇拜」調査に切り変わった。アビラは彼を調べにきた巡察使と手を組んで、さまざまな「偶像」を発見した。やがて、アビラは当地の人々の崇敬を受けていた「大魔術師」エルナンド・パウカルを捕らえた。最初、パウカルは否認したが、そのうち自ら「偶像崇拜」の罪を認めるに至った。聖霊降誕祭の折、アビラは当地の人々に説教し、パウカルにすべての「偶像崇拜」の罪を告発させた。そして

した。スペイン本国のインディアス枢機会議に運動の承認と援助を求め、人員や予算の強化を計ったという。前掲書、増田、367頁。

大司教の承認のもと、1609年12月20日、リマ、アルマス広場で異端裁判を行い、先住民が敬うミイラ、「偶像」を彼らの前で破壊、焼却してしまった。さらにパウカルに200回の鞭打ち刑と剃髪を行い、当地に影響を及ぼさせぬよう、チリに追放し、イエズス会の学校でカトリックの教義の（再）教育を受けさせた¹⁰⁰。

エルナンド・パウカルはワロチリ地方の先住民宗教の主神チャウピニャモクの祭司の指導者的存在であった。彼はチャウピニャモクとパリアカカ¹⁰¹を祀っていた。サンティアゴ・デ・トゥンマ教会のペンテコステ祭の説教後、パウカルはどのようにして自分がチャウピニャモクの祭司となり、その務めを果たしてきたかを語った。そして、パウカルは自分の語ったことが真実かどうか証明するために、あるインディオを指名し、その者がそれを肯定すると、「それなのにおまえたちは私を告発したのか。神父様、ここにいるインディオは男も女もみんなこのことを知っております。彼らはキリスト教徒ではないし、私もそうではありませんでした。しかし、今はそうなりたいと望んでおります」¹⁰²と告白したという。

アビラはある先住民の女性にパウカルの監禁、監視を頼んだ。この女性には

100 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、384-385頁。Francisco de Ávila, “Prefación libro de los sermones, o homilias en la lengua castellana y la índica general quechua”, in: *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*, Urtega y Romero eds., CLDRHP, serie 1, tomo 1, 1918, pp.59-98. Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial l’extirpation de l’idolâtrie 1532 et 1660*, Lima, Institute Français d’Études Andines, 1971, pp.148-154.

101 パリア・カカの神話についてはアビラが編纂した『インディオの祖先（ルナ・インディオ・ニスカブ・マチョンクナ）』に詳細に描かれている。かつてワロチリ地方を支配していたのは火の神ワリャル・カルウィンチュを祀っていたユンカ族であったが、これに対抗したのがパリア・カカを祀るヤウヨ族であった。パリア・カカはクントゥル・クトゥルの峰に五つの卵の形で出現し、そこから五羽の鷹が生まれ、やがて五人の人間に変身した。彼らは冒険の後、ワリャル・カルウィンチュと対決することになった。パリア・カカはこの火の神に対し、雨や洪水、稲妻をもって対決し、勝利し、以降、ユンカ族は低地部へ追放されるか、ヤウヨ族と同様パリア・カカを受け入れ、神として崇拝するようになったという。Urioste, George L., *Hijos de Pariya Qaqa: la tradición oral de Waru Chiri: mitología, ritual, y costumbres*, Syracuse, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1983, Vol.1, pp. 51-75. 齊藤晃、『魂の征服 - アンデスにおける改宗の政治学 - 』、平凡社、1993年、156-157頁。

102 齊藤、前掲書、241頁。Duviols, *La lutte*, pp.180-181. Ávila, “Prefación”, p.69.

障害を持つ娘が一人いたが、その娘は土地の神マカウィサに妻として仕えることが決まっていた。アビラは「悪魔である悪しき夫の支配から」娘を解放し、その「偶像」を破壊し、取り上げたが、娘は悲しみ、食事を摂らず、鼻血を出して死んでしまった。彼女の死を看取ったアビラは、集まった先住民に「子供たちよ、悪魔を放棄して神の元に帰りなさい。家に帰って、おまえたちが持っている偶像を捨ててしまいなさい。でなければ、この哀れな娘のように、神の思召しによっておまえたちも突然死ぬだろう」¹⁰³と恫喝した。恐れおののいた先住民はアビラのもとに押し掛け、隠し持っていた「偶像」を提供し、その数は 200 体を超えた¹⁰⁴という。

6．リマ大司教館と「偶像崇拜・魔術」巡察の体制化

この騒ぎをきっかけに、「偶像崇拜」撲滅巡察が教会によって本格的に組織化された。もっとも激しかった 50 年間の間に、リマ大司教に任命されたのは、ロボ・ゲレロ（1610-1622 年）¹⁰⁵、ゴンザロ・デ・カンポ（1625-26 年）、アリアス・デ・ウガルテ（1630-38 年）、ペドロ・デ・ビリャゴメス（1641-71 年）¹⁰⁶である。

特に第三代リマ大司教ロボ・ゲレロはこの体制を推進した。彼はアビラや副

103 斉藤、前掲書、242 頁。Duvilos, *ibid.*, pp.181-182. Ávila, *ibid.*, p.71.

104 斉藤、前掲書、242 頁。Duvilos, *ibid.*, pp.181-182. Ávila, *ibid.*, p.71.

105 ロボ・ゲレロはレコンキスタ以後イスラム教国からキリスト教国になったスペイン南部のアンダルシア地方ロンダで育ち、オスナ大学とサラマンカ大学、セビリアのコレヒオ・デ・サンタ・マリア・デ・ヘススで学び、教会法で博士号を取った。その後、スペインの異端審問官として活躍し、1583 年にはメキシコの異端審問官にもなった。その後、コロンビアのサンタ・フェ・デ・ボゴダの大司教（1596 - 1607 年）、第三代リマ大司教として先住民宗教の取り締まりに活躍した。Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.27.

106 ビリャゴメスは、1589 年スペインの北部レオン地方ザモラ、カストロベルデ・デ・カンポスで、数々の聖職者を輩出してきたスペインの名家に生まれた。第二代リマ大司教モグロベッホは彼の母方の祖母の兄弟にあたる。彼はサラマンカ大学で神学と法学を修め、1624 年にセビリア大学で教会法の博士号を取得した。サンタ・マリア・デ・ヘスス大学の巡察使、セビリアとカディスの異端審問官など歴任した。1632 年 5 月にリマの王立裁判所で国王の巡察使となり、1641 年以降約三十年間第 6 代リマ大司教として偶像崇拜撲滅巡察を主導した。Ibid., pp.137-148.

王エスキラッチェ公とともに協力し、偶像崇拜巡察を押し進める方針を立てた。リマ大司教館はその先導に立ち、イエズス会がその一翼を担った。カトリック教会はイエズス会の協力の下、リマのプリンシペ学院、サン・マルコス大学や、クスコのサン・ボルハ学院といったキリスト教教育のためのミッション・スクールを作り、これらの学校で教育した人間を各地に送り込み、偶像崇拜が行われているかどうかの調査と説教を行わせた。彼らは「偶像崇拜の巡察使 (Visitador general de las idoratrías)」と呼ばれた。最初の巡察使は1610年に任命されたフランシスコ・デ・アビラ、次に1612年に任命されたディエゴ・ラミレスとエルナンド・デ・アベンダーニョであった(いずれもイエズス会士であった)。

偶像崇拜巡察のプロセスは1613年の教会会議で成文化されるにいたった。巡察使は、通常、巡察前の三日間に先住民にワカや魔術師の所在を知らせるよう通達した。間もなく偶像のありかが知らされ、魔術師は告発された。町の教会の祭壇に隠された偶像やワカは破壊され、先祖のミイラも焼かれてしまった。1610年に始まった巡察の歴史は、1619年までのたった10年間で実に25,000件以上の偶像崇拜調査の報告を生み出した¹⁰⁷。

ロボ・ゲレロ大司教は偶像崇拜発見と改宗を集中的に促すための教育機関を組織した。1617年に彼は囚人を教育、矯正させるため、サンタ・クルス館をリマにつくり、そこに囚人を約二年間収監することに決める一方、偶像崇拜の所在を知らせる先住民には奨励金をだすよう、副王領のすべてのコレヒドール¹⁰⁸に通達した。サンタ・クルス館の建造にはエスキラッチェ公が後ろ盾となり、14,000ペソ以上費やされたという。アリアーガが建造に関する委任を引き受けた¹⁰⁹。先住民のうち偶像崇拜に荷担し改宗を受け入れない者は、サンタ・クルス館に収監された。大司教の1620年8月30日の指令、副王の同年9月10日の王令により、クラカやカシーケたちは王令発布後2日以内に自分の村の偶像崇拜を隠し立てしたり、荷担した場合、その職を奪われた。また彼らは頭を剃

107 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、367頁。

108 コレヒドール(スペイン語)とは、地方長官を指す。

109 アリアーガ、前掲書、501頁。

られ、ミタ（強制労働）に服せしめられ、鞭打たれてサンタ・クルス館に連行された。

アリアーガによれば、ロボ・ゲレロ大司教は、さらに、聖職者が絶えず先住民から目を離さないように次のような規制をつくった¹¹⁰。教理に基づき、説教（水曜日と日曜日）を行うこと、それらを印刷すること、印刷物を先住民に読ませること（読まない場合は10ペソの罰金を課す）、改宗区のうち先住民が多く住むところではできるだけ長く聖職者を滞在させること、特に逆らう者をサンタ・クルス館に送ること、また、集村化〔レドゥクション〕から離れ、行政の秩序に逆らう者を罰すること、ワカ、マルキを破壊して焼却すること¹¹¹、などであった。

さらに、改宗区担当の聖職者を選別するために、説教及び現地語の試験を行った。それによって身分の低い者でも、説教と言語に長けていれば、昇進可能であるという希望を持たせた¹¹²。

エスキラッチェ公、アリアーガ、大司教ロボ・ゲレロが相次いで没する頃、行き過ぎた偶像崇拜撲滅巡察やそれに関連する多数の汚職¹¹³が審議されるようになった。大司教の死の翌日、リマの大聖堂支部はすべての偶像崇拜調査をいったん取りやめるよう通達を出した。そして、汚職に関する秘密の調査を始めた。その背景にはライバル、イエズス会の活躍を面白く思わなかったドミニコ会の働きかけがあったといわれている¹¹⁴。

しかし、赴任した新しいリマ大司教ゴンザロ・デ・カンポ（在位1625-26年）は新しい構想を持っていた。彼はイエズス会士と世俗司祭の組織的教育（巡察使としての）を目指した。イエズス会士は、公証人や世俗判事らの助けを得、

110 アリアーガ、前掲書、496-497頁。

111 アリアーガ、前掲書、495-496頁。

112 アリアーガ、前掲書、496-497頁。しかし、先住民のカトリック教徒には昇進は限られていた。

113 アリアーガは偶像崇拜取り締まりをめぐる汚職に関するある在俗司祭の手紙を紹介している。「とくにポトシ地区内においていちじるしい病であり、この忌まわしい疫病が猖獗をきわめております。その原因はと言えば、司直が求めるものはひたすら自己の利益であり、聖職者は謝礼金のみを求めて、悪事を耳にしてもそれをとがめたり止めたりしないことにあります。」アリアーガ、前掲書、472頁。

114 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.36.

巡察のプロセスを確立した。彼らは「偶像崇拜」や「魔術」、「迷信」に関わるとみなした被疑者に自白させ、改悛させ、秘跡を受けさせた。そして世俗裁判官は彼ら被疑者に判決を下し、処罰を実行した。イエズス会はまた、リマにプリンシペ学院を建て、そこで、クラカ¹¹⁵の子弟たちを教育した。デ・カンポの時代にイエズス会は偶像崇拜撲滅のための新しい機関として再編成された。この大司教は、アリアーガやアビラとともに豊富な巡察経験を持っていた当時のリマの教区司祭エルナンド・デ・アベンダーニョの助けを得た。そしてサンタ・クルス館をリマに建てた。そこで「魔術」、「偶像崇拜」の罪を受けた囚人を収監し、彼らに労働をさせ、キリスト教の再教育を行った。デ・カンポは 1626 年の 12 月 19 日に没したが、彼はロボ・ゲレロ、アビラ、アリアーガらによって確立された偶像崇拜巡察の方法をさらに組織的なものにした。

デ・カンポの後継者であるクレオール¹¹⁶、第五代リマ大司教エルナンド・アリアス・デ・ウガルテ（在位 1630-1638 年）は先住民宗教（とその弾圧・迫害）にほとんど興味を抱かなかった。ウガルテ大司教の時代にはリマ大司教館は巡察使について否定的であり、彼らに援助を与えなかった。ケネス・ミルズは、ウガルテのこの懐疑的態度はスペイン出身の高位聖職者たちによる先住民宗教の弾圧・迫害に対する、現地生まれのクレオールとしての彼の批判の現れであったのではないかという興味深い示唆を与えている¹¹⁷。

穏健なウガルテの後に大司教に就任した第六代リマ大司教ペドロ・デ・ビリャゴメス（在位 1641-1671 年）は、巡察の歴史において、もっともめざましい活躍をした。30 年に及ぶ彼の在位期間はアンデス先住民にとっての宗教弾圧・迫害がもっとも強く押し進められた時期であった。彼は「偶像崇拜」、「迷信」、「魔術」の発見と撲滅のために、巡察使向けの二冊のマニュアルを記し、出版した。そのうちの一冊『司教の手紙』（1649 年）¹¹⁸はアリアーガの本の大部分

115 地方監督長官。スペインは先住民の頭領を利用し地方長官に位置づけた。

116 「クレオール」(クリオーリョ)は、新大陸生まれの白人、黒人、混血を表す。その語義は「新しく生まれること、創造」である。

117 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.38.

118 Pedro de Villagómez, *Carta pastral de exortación e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima* (1649), CLDRHP, Vol.12, Horacio H. Urteaga ed., Lima, Imprenta y Libreria San Martin, 1919.

を複製したもので、その後の巡察の方法を大きく規定した。ビリャゴメスは違反者への刑罰をさらに厳しく残虐なものに規定する（手足を紐に括りつけて車裂きの形を行うなどの細かい指示を出す）一方、巡察を数多くこなすよう巡察使を奨励した。ビリャゴメスは巡察使を多数育成し、各地に送り出した。彼が1649年9月に最初に送り出した7人の巡察使は、第三代大司教ロボ・ゲレロの時代にも活躍したベテランの巡察使、エルナンド・デ・アベンダーニョ¹¹⁹とアロンソ・オソリオを含めたメンバー¹²⁰によって構成された。

しかしながら、この巡察は当時の教会人からほとんど評価されなかった¹²¹。その理由は、先住民宗教の弾圧・迫害に対する教会内の反対意見、巡察使の活動資金の不足、巡察使自身の準備不足などの他に、王命によって禁止されている先住民の財産の強制的没収を、各地で巡察使が不当に行っていたため（巡察活動の資金不足を理由にして）であった。つまり、巡察使制度は当時の教会人にとっても目に余る腐敗ぶりを呈していたのである。ビリャゴメスはその批判を次のように主張することでかわそうとした。それは巡察の効果が教会内であまり理解されていないこと、巡察使が中央の管理（大司教館）から目の届かない地方で活動しており、彼らを管理するのが非常に難しいこと¹²²などである。

さて、教会内で批判されたこの巡察制度は、どのように先住民宗教を迫害・弾圧し、影響を及ぼしたのだろうか。また、先住民からどのような宗教的応答を引き出したのであろうか。我々はそのディアレクティケーを今日リマ大司教区古文書館に眠る膨大な巡察史料から読み解くことができる。巡察史料はこれまで先行研究によって大部分が解読・分析されてきた。本論文ではその一部を紹介、考察したい。

119 エルナンド・デ・アベンダーニョ（1577-1655年）はリマに生まれ、フランシスコ・アビラとともに、各地を巡察し、1617-23年には「偶像崇拜に関する総巡察使」をつとめた。1620年にサン・マルコス大学学長、1655年にチリのサンティアゴ司教に任ぜられたが、赴任前に没した。

120 他、フランシスコ・ガマラ、パブロ・レシオ・デ・カスティーリャ、フェリペ・デ・メディーナ、アロンソ・コルバチョ、バルトロメ・フラードなどによって構成された。

121 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, pp.146-147.

122 Ibid., pp.147-148.

次節では、ある先住民の治療師を巡って、巡察する側であるスペインのエリート・カトリシズムと、巡察される側であるアンデス先住民の、前者による後者の剥奪されるさまを事例によって検証するが、本論文においてこのディアレクティケーに注目する理由は、それが先に挙げたリクールの二類型の特徴であるロゴス優先の「宣言の宗教」と、象徴優先の「顕現の宗教」の間の対立・葛藤の事例として、読み解くことができる格好の材料となるからである。

第二節 「魔術師」フアン・バスケス

1. 「インディオ、フアン・バスケスに対する魔術師ゆえの罪」

フアン・バスケスは1710年にリマで告発されたインディオの治療師である。バスケスについての史料は、今日リマ大司教区古文書館に存在している¹²³。バスケスは北部の町カハマルカ生まれで、リマのマランボ通りでボタン工として働いていた。彼は敬虔なカトリック教徒として熱心に教会に通い、積極的に行事に参加し、喜捨を行い、その教えを他の人々に説いていたが、同時に、先住民の宗教的伝統を色濃く受け継ぐ民間治療師でもあった。バスケスは、アンデスの他の民間治療師と同様に、病人の手の脈と唾から、病の経過を予測し、クイ（テンジクネズミ、モルモット）で病人の体を擦り、その内臓を使って病の状態を占った。さらに、伝統的医療に使われる薬草を用いた。

バスケスは、自身の治癒能力や知識を、神から与えられた贈り物だと考えていた。それゆえ、病人から報酬を全く受け取らなかった。バスケスは多くの治療に成功し、そのため非常に有名になった。彼が身体障害者を治したときは、リマ中に彼の評判が伝わった。後にバスケスが「偶像崇拜」という罪のかどで告発され取り調べられたとき、自身の能力が何に由来するのかを審問官に次のように語ったと報告されている。

123 Archivo Arzobispal de Lima(AAL), Leg. XI: 2 y XI:3 (VI:15 y VI:6) , “*Causa criminal seguida contra Juan Vásquez, indio, por hechicero*”, 1710, Lima. 同史料に関して Mills, *Idolatry and Its Enemies*, pp.259-262 も参照している。

バスケスは子供の頃、カハマルカで夢による啓示を受けた。聖ヨハネと思われる十字架を持った老人が現れ、バスケスに花や植物に宿る神霊の力と、その植物の持つ効能について教えた。翌日、バスケスが友人とともに祈っていると、友人はバスケスの腕に四つの黒い十字の徴があるのに気づいた。バスケスは前日見た夢を思い出し、友人に話した。そして、夢によって与えられた知識と治癒能力を生かす道を、彼の天職として選んだ。バスケスはさらに二番目のヴィジョンも得た。バスケスがカハマルカからリマに移り、ボタン工として働いていたとき、彼を特定の薬草へと誘う子供の天使が現れた¹²⁴。

バスケスが癒した人間は数多くいたが、中には、スペイン人の聖職者も数人いた。彼らはバスケスが取り調べを受けたとき、同様に尋問された。彼らは、バスケスが治療の際にカトリックの祈りや教条信行を読み、献身的に病人に尽くしたことについて雄弁に弁護した。バスケスは、取り調べ中、カトリック教徒として敬虔にふるまった。バスケスの能力や実践が「魔術師」として追求されると、時には告解し、反省の態度さえ見せた。しかしフランシスコ会の聖職者たちが、バスケスの治療行為をカトリック教徒として敬虔な行為であり、教会にとっても有益なものであると判断してバスケスを励ました¹²⁵。さらに、バスケスによって救われた多くのスペイン人のキリスト教徒たちも彼を弁護した。

バスケスを異端者として告発した検事フアン・マルティン・デ・カストロは次のように主張した。「フアン・バスケスは彼がカハマルカで経験した愚かな夢を轻信し、迷信の罪を犯した」、また「バスケスを誘ったのは偶像あるいは悪魔である。彼の夢は悪魔によって導かれた幻想である」¹²⁶と。カストロはバスケスの夢やヴィジョンを悪魔的なものと見なすエリート・カトリシズムの論理によってこの件を断罪しようとした。カストロはバスケスが治療で使うカトリックの祈りを「神への祈りを悪用する偶像崇拜的行為」と見なし、バスケスを「正統カトリシズムを誤用する者」と見た¹²⁷。しかしながら、カストロは、バスケスが治療や預言の際に悪魔を呼び出しているという自分の主張を論証すること

124 Ibid, fols.10-11.

125 Ibid., fol. 27.

126 Ibid., fol. 27.

127 Ibid., fols.40-42.

ができず、最終的に異端審問の専門家である二人のドミニコ会士ペドロ・デ・ラ・ペーニャとマルティン・カルデロンに判断を委ねた。ドミニコ会士たちもカストロと同様に、バスケスの治療行為を異端及び悪魔との契約に関わるものであると睨んだ。ドミニコ会士たちによれば、バスケスの行為は「聖なる祈祷と空虚な儀式を混淆したもの」、あるいは「真の宗教と迷信の混乱」¹²⁸であった。

バスケスは取調べ中、度々、夢による啓示と徴についての話を撤回するように求められた。さらに、教会はバスケスを正統なカトリック教徒でないと見なし、正統カトリシズムに「改宗」するように求めた。バスケスはその勧告に従い「改宗」したが、撤回するように求められた夢やヴィジョンの体験、それによって与えられた彼の能力や知識を神によって与えられたものだとかくまで信じ、そう主張し続けた。そのため、弁護士メルコール・デ・カルバハルは判事に、次のように主張しなければならなかった。「文字によって知識を得るヨーロッパの医者は、やはり体液を通して病気を診断する。バスケスが病気を知るために患者の唾を調べたり、手の脈をはかったのは、自然な行為である。さらに、世界のさまざまな民族がヨーロッパ人には知られていない、多様な種類の植物の医学的価値を認めている。バスケスの薬草の知識もまた、インディオの祖先から受け継がれたものである」¹²⁹と。

弁護側はサン・マルコス大学の医者フランシスコ・ベルメッホ・イ・ロダンとその助手に、バスケスが治療の際用いる薬草を調べさせた。その結果、医者はバスケスの知識はインディオの祖先がその伝統的医療において効用を知っていたであろう、有益なものであると判断した。さらに医者はバスケスの行為は悪魔的行為でなく「一種の宗教」でさえあると論じ、その正当性を認めた¹³⁰。弁護士はバスケスがこれらの薬草を治療に使ったという様々な証言に勇気づけられた。

しかしながら、結局、バスケスには「聖なる言葉、祈り、神の“観想”と“迷

128 Ibid., fol. 43.

129 Ibid., fols.44-46.

130 Ibid., fol.48.

信”」を結びつけた迷信的治療を行った者として有罪の判決を与えられた。そのため、バスケスはベツレヘム会の二年間の保護監督に従った後、治療行為と、治療に関する一切の発言を永久に禁じられた¹³¹。

2．解釈のための思想史的背景 スペインにおける悪魔学の考察

先に挙げたバスケスの史料は 18 世紀初頭のカトリック・エリートによって書かれたものであるから、これを解釈するに先だって、当時の宗教的エリートと民間宗教者との間の立脚点の差を明らかにしておくことが重要である。

植民地時代のペルーのエリート・カトリシズムを支配したひとつの考え方に、先住民の宗教、もしくは、それらがカトリックと混淆した民間信仰は、悪魔的なものであるという認識があった。これらは、「迷信」、「魔術」、「悪魔の術」と呼ばれ、弾圧・迫害や異端審問、偶像崇拜巡察の対象となったが、その直接的モデルとなったのは、15 世紀後半から 19 世紀初期にかけてのスペインの異端審問であった。

16-17 世紀に活躍したサラマンカの異端審問官ペドロ・シルエロは、スペインの異端審問史上もっとも有名な人間の一人であるが、彼はいくつかの著作においてエリートに問題視されたスペインの民間信仰の様々な形態を網羅的に体系化した。その代表的な著作が『迷信・魔術の劫罰についての覚書』である。シルエロのこの著書が、民間信仰を悪魔、魔術、迷信とみなすカトリック・エリートの思想の先駆けとなった、といわれている。そのエリートの考えを理解するためにシルエロの思想を簡単に取り上げることにしよう。

シルエロの思想を理解するにはまずその世界観を把握する必要がある。それは、四つの対立概念によって構成されている。それは、奇跡と魔術、超自然的と自然的、学と術、民衆とエリート、の区分である¹³²。それらはすべてシルエ

131 Ibid., fols.70-71.

132 シルエロの著作に関する先行研究はこれまで筆者が見たところ、断片的であり、根本的な研究がなされていないため、四つの区別は筆者自身が原典に当たって彼の思想の根幹をなす概念として分類した。スペイン語の 奇跡 (milagro) と魔術 (hechicería)、超自然的 (supernaturales) と自然的 (naturales)、学 (ciencia)

口の論理において互いに関わり合っている。

シルエロの論理は、カトリック教会という制度の枠組みから外れたもの、教会内のエリートの神学や哲学の言語によって裏づけられていないものを、自然的徳に基づいていないとして一切否定する態度において一貫している。例えばシルエロは「魔術師の呪文は空しく、自然的徳も超自然的徳もないので何の効力もない。それに対し、聖職者は超自然的徳を神によって与えられている」¹³³と論じている。シルエロは神学や哲学、医学といった「学」を信頼し、普遍的な言語としてラテン語を重視していた。シルエロの典拠は聖書、アウグスティヌスの『神の国』、トマス・アクィナスの『神学大全』を始めとする諸著書にあった。特に、アクィナスに傾倒し、その基本的枠組みである「自然的 (naturalis)」/「超自然的 (supernaturalis)」¹³⁴を根本的な概念として採用した。

さらにいえば、シルエロは「学 (ciencia)」と「術 (arte)」を区別し、前者に価値を置いていた。彼は言語・知識に裏づけられた「学」を重んじ、そうでない「術」を、愚かで貧しい民衆の行う「悪魔の術」、「魔術」、「迷信」とみなしていた。

いいかえれば、シルエロは、カトリック・エリートの「言語」、つまり、聖な

と術 (arte) は、シルエロ自身が頻繁に使用する概念である。原典からの引用箇所を取り上げればきりが無いが、まとまった議論がなされている箇所を本論では示しておく (Pedro Ciruelo, *Tratado en el cual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias: muy util y necesario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion*, Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1628, pp.93-101, 106-118, 167-192)。また、エリート (élite) と民衆 (popular) という言葉をシルエロ自身は使用しないが、明らかにその区別はなされている。例えば、神学、哲学、医学など「学のある専門家」に対し、「迷信・魔術など、空しい術に頼る、無知で、貧しい人々」という表現等によって両者の対置が示されている (Ibid., p. 155, 218)。

133 Ibid., p.112, 115, 193, 195.

134 シルエロはトマス・アクィナスにならい、世界を自然的と超自然的に分ける。世界を自然的理で知ることのできる事柄と、神、天使、悪魔などの超自然的存在のみが知りうることのできる事柄とに分類する (Ibid., pp.1-14, 17-20, 167-192.)。シルエロによれば、自然的理で知ることができる事柄は、人間が長い間の努力を積み重ねて理解することができるものであり、それに属するのは、専門家による「学」とであるとみなした。その代表的なものに、職業的医者によって行われる医療がある (Ibid., pp.106-139.)。一方、人間の努力で知り得ないもの、占い、前兆、予言、夢 (未来の予兆)、病や災難を引き起こしたり、逆におさめたりする超越的な力は、超自然的なものとして取り上げられ、それらは、神か悪魔か天使か、ともかく人間を越えた領域に属するものであると見なされた (Ibid., pp.55-66, 72-80, 86-92, 146-153, 193-209.)。

る書物、神学、哲学に裏づけられた「言語」の権威を、体制の権威として重んじ、それを自分の悪魔学の論拠としていた。シルエロは、神学者達が神の言葉の専門家であるように、医者や、自然の物（薬草や鉱物など）の治癒力を引き出せる自然の専門家として信頼していた¹³⁵。

そこでは、エリートの宗教性と民衆の宗教性ははっきりと区別されている。シルエロは、民衆の宗教的世界を「迷信、魔術」の枠組みに閉じ込めて、それらを虚偽であり、認めることはできないという支配者側の態度を一貫してとっている。「悪魔の力は、個人の知恵や能力によって克服できるものではなく、教会の制度的力によってのみ克服できる」¹³⁶ものなのである。

にもかかわらず、エリートの宗教性と民衆の宗教性はある領域において同じ問題を抱え込んでいる。それは、神／悪魔という自然や人間を超えた「超自然的」他者との出会い、未知の宗教体験の領域においてである。「超自然的」領域に人間が踏み込むのは宗教体験によってである。ある宗教体験が「奇跡」であるか、「魔術」であるかを判断することは容易ではない。シルエロが「奇跡」と「魔術」の違いを強調すればするほど、逆説的に、その境界が非常に曖昧なものであることを露呈する。シルエロは、「悪魔」の力を空しいとしながらも、それを理解しなければならないと考えていた。祈りを例にとると、シルエロは、「言葉のみによる病の癒しは愚かであり、かつ、迷信だ」としながらも、その行為の効き目が確かなものであることを否定していないし、それどころか、「悪魔さえ病を癒し、奇跡を行う」とまで断言しているのである。シルエロは、一方で、民間治療師による癒しを「悪魔との契約による迷信、魔術」と定義しな

135 マコーマックは鋭くもシルエロの世界を次のように分析している。「シルエロの描く世界は、神と悪魔が両極にあるように、本物と偽物に分かれていた。それらは、力を持つ言葉と物を統括する聖職者や医者、神学者達と、そうではない偽物集団、魔術師、占い師、祈祷師、迷信的治療師などであった。宇宙における自然と神の力の分配は、様々な専門家集団によって社会に反映され、効果を持っていた。聖職者は神の力が吹き込まれた言葉を支配し、一方、医者は積み重ねた研究の末、ある種の植物や鉱物に備わっている自然の力を支配していた。シルエロはそれゆえ、『偶像崇拜的迷信』を、真の宗教と科学的かつ正確な知識だけでなく、適切な社会秩序そのものを脅かす行為であると捉えていた。」 MacCormack, *Religion in the Andes*, p.41.

136 Ibid., p.42.

がら、他方で、同じものを「奇跡」と呼ぶのである¹³⁷。

この矛盾のため、シルエロは、これら「偽の祈祷師」達と、「聖人達の祈りによる病の癒し」を区別するのに苦労する。一方で、「カトリック教会がその言葉と秘蹟によって神を代弁し、人々を霊的に指導するので、現在では奇跡は必要ない」と主張しながら、他方で、過去に行われた聖人達による夥しい数の奇跡譚を「異教徒やインディオを改宗するために神が存在することを証す必要があったので、奇跡が必要だった」と弁護するのである¹³⁸。実際、シルエロのこの矛盾した態度は、当時のスペイン民衆宗教における多くの劇的な病の癒し、聖母や聖人の出現など、生々しいリアルな宗教体験をどう取り扱っていいかわからないといった、困惑や躊躇の態度の表明である。「奇跡」を判定できるのは教会の権威のみである。しかし、実際の民衆宗教において「奇跡」は夥しく発生している。「今の我々は多くの奇跡を必要としない」というシルエロの論理は、民衆宗教に起こる夥しい「奇跡」を肯定することも否定することもできない教会エリートの本音を逆に表明している。それゆえに、教会の中で管理された秘蹟においてのみ宗教体験を認める、という制度的論理によって、問題を整理・解決しようとしていたのではあるまいか。

シルエロの矛盾が明らかにするのは、民衆の宗教体験を管理・統御することができなかった近代初期スペインのエリート・カトリシズムの制度的（合理主義の）論理が、リアルな宗教体験からかけ離れていた形式主義に陥っていたということを示すのみではない。神の代理人である教会の持つ、専門的宗教家集団としての聖なる権威が、市井の「聖なるもの」を認めることに極度に注意深かったこと、むしろ、それらを（「奇跡」という名を与えようと、「魔術」という名を与えようと）管理・統御しようとしていたこと、教会が人間の集団組織でありながら、人間を越えた超越的権威を体現するという矛盾を抱えていること、人間の理解を超えた超自然的領域を、（「神」か「悪魔」か、「奇跡」か「魔術か」いずれかに属するものと）人間が規定するという困難さ、これらすべて

137 Ciruelo, *Tratado en el cual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias*, p.107, 111.

138 Ibid., pp.115-116.

の問題を露呈しているのである¹³⁹。

3．バスケスの治療の先住民的ルーツ

バスケスの宗教的実践の地域的特殊性¹⁴⁰は、クイ（テンジクネズミ、モルモット）やリヤマなど、アンデス地域でもっともポピュラーな動物を用い、メスカリンやコカ、チチャ（とうもろこしを発酵させてつくった飲料）、その他、地域特有の薬草を用いて治病儀礼を行った彼の治療の方法にある。

バスケスは、現代ペルーにおいては「クランデーロ（スペイン語で「治療師」を表す）」と呼ばれる民間治療師の系譜に属する。バスケスは、その治療において、病人の手の脈をはかり、生きたモルモットで病人の体を擦り、その体を開き、内臓の状態をみて病の原因を占ったが、多くの民族誌資料（特にカハマルカ、トルヒーヨなど北部に関する資料）が示すように、今日のクランデーロも同じ占いの方法を使うことは注目に値する¹⁴¹。

モルモットと病人を接触させることにより、病人の体の状態はその動物の体に象徴的に転移する。つまり、モルモットの内臓を開いて見るのは病人の体を

139 「奇跡」であるか「魔術」であるかを判断することについての教会エリートの抱える矛盾に関しては、クリスチャン・Jr.やケーガンの研究に詳しく書かれている。William A. Christian, W. Jr. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, New Jersey, Princeton University Press, 1981. 『夢と異端審問 - 16世紀スペインの一女性 - 』、リチャード・L・ケーガン著、立石博高訳、松籟社、1994年。Richard L. Kagan, *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley, University of California Press, 1995.

140 スペインのエリート・カトリシズムが、ジョナサン・Z・スミスの「ユートピアン・イデオロギー」に基づいているとすれば、アンデス先住民の宗教は「ロカティブ・イデオロギー」に相当すると考えられる。Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1978.

141 ペルー北部のクランデーロに関しては、アメリカの人類学者ダグラス・シャロンらの研究がもっとも重要である。Donald Joralemon and Douglas Sharon, *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993. 特に、エドアルド・カルデロンという有名なクランデーロに関して、彼を主題にした単行本『エドアルド、エル・クランデーロ：あるペルーの治療師の言葉』（E. Calderón, R. Cowan, D. Sharon, F.K. Sharon, Eduardo, *el Curandero: The Words of a Peruvian Healer*, Richmond, North Atlantic Books, 1982.）や同名のビデオなども出版され、その治病儀礼の過程や世界観をつぶさに観察することができる。

象徴的に開いて見ることと同義である。

インカの戦士たちは、かつて王の前で儀礼的戦い¹⁴²を行い、災厄や病を（四方向¹⁴³へ）国の外に追い払った。現代ペルーのクランデーロもまた、患者の用意した犠牲動物の内臓によって病（罪）の原因を見極めた後に、四方向へ杖（剣）を振り回し、病の原因となる悪との儀礼的戦いとその克服を治病儀礼の過程において行うのである。

さらに詳細に見れば、クランデーロの中でも、バスケスは特に、薬草を用いる治療師の型に属すると推察される¹⁴⁴。インカ時代には、薬草の専門家はハンピヨック（hanpiyok）と呼ばれた。彼は、薬草の知識に関する先人の膨大な知恵・知識を受け継いでいた。従って、先住民社会では、薬草治療は伝統的治療の中でも最も効果的なものである、と考えられていたのである。

ハンピヨックは、患者の身体から病（身体内の悪）を追い出し、浄化するのが務めである。ハンピヨックは、その手段として、薬草、吸血や放血、患者の身の回りの物（衣服など）に病を託して捨てるなど、伝統によって受け継がれ

142 災厄や病など悪との儀礼的戦いは枚挙に暇がない。有名な研究を一つだけあげれば、ギンズブルグによるベナンダンディの研究がある。イタリアを含む中世ヨーロッパの「ベナンダンディ＝胞衣をつけて生まれてきた者たち」は、異端審問官らエリートによって次第に「魔術師」とみなされるようになったが、彼らは、農作物を天災や病から守るため、肉体を抜け出て「夜の戦い」にしばしば出向いた。ギンズブルグはこの現象を広くスラブ圏をも含む中央ヨーロッパ全体に及ぶシャーマニズムの伝統に関わるのではないかと推測している。ギンズブルグ、『夜の戦い』、『チーズとうじ虫』などを参照のこと。

143 「四方向」はアンデスにおいては重要な意味を持つ。インカ帝国の正式名は「四つの方向の国（タワンティン・スーユ）」である。今日のクランデーロのメサ（円形のコスモスを示す卓上儀礼）では、インカのコスモロジー以来の四方向（それぞれの方向を守る守護的動物がいる）と、三つ（神、悪魔、この人間世界）の次元が示される。前述のシャロンらによる各クランデーロのメサのデータ、及び Lawrence E. Sullivan, “Above, Below, or Far Away: Andean Cosmogony and Ethical Order”, in: *Cosmogony and Ethical Order --- New Studies in Comparative Ethics---*, Robin W. Lovin and Frank E. Reynolds eds, University of Chicago Press, 1985, pp.98-129 を参照のこと。

144 バスティアンによる現代ボリビアの民族誌にも、薬草の専門家が他の宗教的専門家（祭司、占い師、治療師など）と同様に伝統的医療によって裏づけられた特別な知識、技能を持ち、人々の崇敬を集めていることが明らかにされている。Joseph W. Bastien, *Healers of the Andes: Kallawayas Herbalists and Their Medicinal Plants*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987.

たさまざまな浄化の方法を知っていた¹⁴⁵。

また、病人の罪が身体の悪となって病人を襲うと考えられていたため、インカ時代にはイチュリ (ichuri) と呼ばれる告白を聞く専門家が、病人の罪の告白を聞き、清め、悪を追い出す役割を果たした。16 世紀ペルーの法律家ポロ・デ・オンデガルドによれば、「告白においてどのような罪をも隠すことは非常に罪深いことである。イチュリ、もしくは、告白を聞く者は、犠牲動物の内臓を注視することによって、罪が隠されているかどうかを見極めねばならない。彼らは罪を隠している者がすべてを告白するまで、石で患者の背中を打って罰する。そして、彼らは患者に苦行を課し、供犠を行うのである」と記述している¹⁴⁶。

つまり、先住民社会では、病は身体と心の両方における悪であり、両者を外に追い出し浄化することによって癒しが行われていたのである。従って、バスケスの治療もこのイチュリ - ハンピヨック - クランデー口の複合的象徴体系によって考察すべきであることが理解される。

4. 「魔術師」フアン・バスケス

バスケスは、カトリック・エリートによって「魔術師」と規定された。その理由は主に二つある。第一に、バスケスが夢やヴィジョンによって癒しの方法を学び、それらの知恵が自然的徳に基づいておらず、文字によって得られた知識ですらない¹⁴⁷と見なされたこと、第二に、彼の治療が「カトリックと土着的迷信の混淆したもの」¹⁴⁸と見なされたことである。

ケーガンが指摘しているように、スペインのカトリシズムは、夢やヴィジョンの由来のひとつに自然的なもの、もうひとつに超自然的なものがあると考えていた¹⁴⁹。前者はアリストテレス的解釈に従って、夢は眠っている間の魂あるいは精神についての感覚的認知の産物であるという発想であり、後者は、夢が

145 Classen, *Inca Cosmology and the Human Body*, p.81.

146 Polo de Ondegardo, “*Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*”, fols. 12-13.

147 AAL, “*Juan Vásquez*”, fols.40-42.

148 Ibid., fol.43.

149 ケーガン、前掲書、58-59 頁。

超自然的源泉（それが神か悪魔か天使によるものかわからないが）によって生まれてくるという発想であった¹⁵⁰。

スペインの民衆宗教の多くは夢やヴィジョンによって支えられていた¹⁵¹が、ルネッサンス期から近代初期にかけて、これらは国家や教会といった支配層によって管理・統御されるようになった。

例えば、シルエロは「夢には超自然的源泉によって引き起こされる場合がある。その場合、夢は神の、あるいは天使の、あるいは悪魔の啓示となる。そしてそれは神学的な問題となる。だが、これらには明らかな違いがある。神が夢を通して人間に啓示をお与えになる場合、真実の確証をお与えになるが、悪魔による黒魔術や予言はそれを与えない。それらは理由のないものであり、それらを信じることは悪魔の欺きに人間が無知であることを示す。これらの迷信、予言の類は罪である」¹⁵²と述べている。

バスケスは夢によって聖人に薬草の知恵を授けられたが、そのことを告訴人カストロや二人のドミニコ会士は悪魔によるものと見なした。それは上の説明からして、きわめて論理的な帰結に導かれているのである。彼の薬草治療はスペイン人にとって未知のものであった。いいかえれば、スペインの医学の経験によってはその先住民の薬草に関する知識は裏づけられておらず、「自然的徳」に基づいていないと見なされたからである。

しかしながら一方、サン・マルコス大学の医者は、バスケスの知識がスペイン人の知らない先住民の医療的伝統に基づいており、それが実際に病人の治療に有効であろうと推測し、バスケスの治療を悪魔の技でなく、正統な宗教的医療と見なした。

ここにバスケスをめぐる知識人同士のひとつの対立・葛藤がある。一方では

150 ケーガン、前掲書、58-59 頁。

151 中世スペインの民間信仰の隆盛は、民衆が体験した夢やヴィジョンによって多くの土着の聖なる場所（山、岩、石、木、洞窟、泉など）が再発見されたことによるものであり、これらに多くの「聖人」（土着の信仰と関係がある）が関わり、徴を与えたことは、先に挙げた W. クリスチャン Jr. による『顕現』研究によって明らかにされている。

152 Ciruelo, *Tratado en el cual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias*, pp.76-80.

バスケスの治療を自然的徳や言語による知識に基づいていないものとして攻撃する立場があり、他方ではスペイン人の知らない世界にも自然的徳は存在し、文字によって書かれた知識でなくとも、先住民は口承伝統によってその知恵を伝えてきたと弁護する見方がある。この対立・葛藤のルーツは、アメリカ先住民に自然法や徳が備わっているか否かという新大陸征服当初のバリャドリッド論争（1550-1551年）にまで遡ることができる¹⁵³。

バスケスが魔術師として告訴された第二の理由は、彼の宗教的医療の混淆性のためだった。二人のドミニコ会士が「聖なる祈祷と空虚な儀式的混淆したもの」、「真の宗教と迷信の混乱」と見なしたその混淆性は、エリート・カトリシズムからみれば悪魔主義の最も悪魔主義たる特徴であった。

シルエロの分類によれば、バスケスは「偽の祈祷師」と定義される。バスケスの祈祷は神やイエス、聖人に向けられたものであったにもかかわらず、改編されており、教会の指導するものではなかった。シルエロは、「偽の祈祷師」に関して、「このような根拠のない、悪魔的な祈りには三つの罪がある。それはすなわち、祈る事柄、祈りの歪められた形、祈りの方法の過ちである」¹⁵⁴と論じ、偶像崇拜の罪であると断じた。そして、迷信的祈りや治療に頼る者は、常に決まって貧しい人間であると考えた。

正統カトリシズムの教えとは異なる仕方で、バスケスが治療の際に行った祈りや癒しは、宗教の領域はカトリック聖職者に、「医療の領域は文字による教育を受けた職業的医者任せにすべきである」というシルエロに代表されるエリート・カトリシズムの立場からすれば、結局認められないものだったのである。近代初期において既にエリート・カトリシズムは、このように、スペインと新大陸のすべての民間医療を切り捨てたのである。

153 アリストテレス学者であるフアン・ヒネス・デ・セプールベダは、インディオに自然的徳や理性は備わっていないと論じ、それに反対するバルトロメ・デ・ラスカサスと論争を繰り広げた。セプールベダ著、染田秀藤訳、『征服戦争は是か非か』、アンソロジー新世界の冒険 7、岩波書店、1992年を参照のこと。

154 Ciruelo, *Tratado en el cual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias*, pp.106-118.

5 . 正統主義の問題

このことは二つの大きな問題を示している。

第一の問題は、宗教的源泉と創造力の枯渇である。豊かで重層的な意味を持つ宗教的想像力の世界を一元的言語（ロゴス）で覆い尽くそうとすることは、意味そのものの多重性、可能性を損なってしまうばかりでなく、意味の本質をも損なう危険性を持つ。あらゆる解釈の変容、変奏曲を認めにくいという正統主義の宗教的あり方は、狭い意味ではその伝統守護と維持の役割を果たしているといえるかもしれないが、広い意味では、それ自体の宗教性の枯渇を暗示している。それはその宗教的創造力そのものの貧弱を示している。他の解釈を認めないということは、自己の宗教的可能性の拡がりをも否定することであるからである。

第二の問題は、宗教的「中心」と「周縁」の問題である¹⁵⁵。創唱者の死後、権威が後継者に受け継がれながらも巨大化、形式化してしまった教会、組織は、必ずしも初期の宗教的生命力を維持しているとは限らない。むしろさまざまな解釈の対立・葛藤を経て、連続性と非連続性を混在させながら、その歴史を展開してきている。「周縁」的存在は、古い「中心」的権威が失いがちな宗教的生命力、創造力を活性化させ、補完し、新しい宗教運動の「中心」となる「教祖」や「仲介者」を生み出してきた。

カトリシズムは、古代以来の「異教」や「異端」の多元的意味世界を批判しながら継承されてきた。その豊穡な意味世界は、「世界の大部分における福音が成功したため、今日では奇跡は必要ない」というエリート・カトリシズムの立場が示す宗教性の枯渇にも関わらず、それを補完してあまりある民衆カトリシズムの理解力があつたからであり、それら「周縁」的力が「中心」の権威たる教会そのものに貢献してきたからである。

フアン・バスケスの属する混淆した民衆カトリシズムの世界と、彼を「魔術

155 「中心」と「周縁」は宗教学の重要なテーマの一つである。階層化された社会の周辺にこそ、宗教的中心が生まれ、新たな共同体の中心として新しい宗教運動を生み出すという示唆は、荒木美智雄、『宗教の創造』、法蔵館、1987年、12-62頁を参照のこと。

師」と見なし、その宗教体験と実践を悪魔的なものと見なしたエリート・カトリシズムの論理の食い違いは、単に異なる宗教・文化接触の問題のみならず、エリートと民衆、中心と周縁の緊張・対立・葛藤から生み出された創造性の問題でもある。さらに、その緊張から生じた新たな宗教的創造の意味理解をも要求しているといえるだろう。

6．宗教の混淆化

バスケスの治療の実践が、先住民宗教にルーツを持っていたとしても、彼はあくまで自身がカトリックであることを主張し続けた。そして自分の能力や知識は「神からの授かりもの」であるという確固たる信念を持っていたことを明らかにした。バスケスの強い確信に、告訴人カストロも、バスケスを「内なる悪魔に突き動かされる異端者」としながらも、同時に「不動の信仰を持つ者」と認めざるを得なかったのだった¹⁵⁶。

なぜバスケスは伝統的治療を行いながらも自らをカトリックであると信じ続けたのであろうか。なぜ、カストロは、一方でバスケスを異端者としながらも、一方で不動の信仰を持つクリスチャンとしてバスケスを位置づけたのであろうか。なぜ、スペイン系の聖職者たちや信者たちが、先住民宗教にルーツを持つバスケスの治療を、カトリック教会にとって敬虔で有益なものと判断し、弁護したのであろうか。そして、弁護人と糾弾者の対立・葛藤、努力にもかかわらず、なぜ、最終的にバスケスは罰せられたのであろうか。

その原因は宗教の混淆を当然のことと見なしたバスケスの宗教的あり方と、カストロに見られる、宗教の混淆を認めないスペインのエリート・カトリシズムの間の対立・葛藤にある。宗教の混淆化というのに際して、「混淆」の意味するところをまず考察する必要がある。

従来のペルー民族誌や歴史的史料の解釈の大部分が、宗教や文化の混淆現象に「シンクレティズム」という表現を与えてきた¹⁵⁷。「シンクレティズム」は、

156 AAL, “*Juan Vásquez*”, fols.40-42.

157 例えば、Manuel M. Marzal, *El sincretismo iberoamericano*, Lima, Pontificia

語源的にギリシャ語の「一緒に混ざったもの (sugkretismos)」であり¹⁵⁸、異なる宗教・文化間の接触から生まれる折衷的現象と考えられてきた¹⁵⁹。

「混ざること」を指し示すだけなら、「シンクレティズム」という概念はふさわしいかもしれない。しかし、多くの点でこの概念には問題がある。その理由は、「混淆したもの、混ざったもの」は、「純粹、正統でない、不純なもの」という輕蔑的な意味を与えられてきた¹⁶⁰が、どのような宗教現象も「純粹」ではありえず、必ず先立つ宗教現象の影響を受けている混淆現象であり、同時に新しい現象であると考えられるから、である。

今日、の意味は払拭されても、の点で「シンクレティズム」の概念は不十分な返答しか用意していない。「シンクレティズム」の概念の持つ時間軸はある固定点にとどまるのみで、宗教現象を靜態的に把握するには役立つが、動態的に把握するには不十分である。

代わりに「クレオール (化)」という概念を採用したい。その本来の意味は、ラテン語の「創造すること、生育すること (creare)」であり、混淆したものが同時に新しい現象であることを指し示すにふさわしいからである。「クレオール」は植民地期以降、本国を離れ「新世界」で生まれた白人、黒人、もしくは混血児を指し、「シンクレティズム」におけるの問題点と同様、「純粹でないまがいもの」として輕蔑的な意味を与えられてきたが、「混ざったもの」であるとともに、「新しく生まれたもの」という現象の創造性を示す¹⁶¹がゆえに、本

Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1988 などが顕著なその一例である。

158 Carsten Colpe, trans., Matthew J. O'Connell, "Syncretism", ER, Vol.14, pp.218-219. Charles Stewart & Rosalind Shaw eds, *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, New York, Routledge, 1994, p.3.

159 「シンクレティズム」というカテゴリーが適切か否かをめぐって、宗教学を含めた人文・社会諸科学の多岐にわたる分野で近年盛んに議論されている。その一つの結実が『シンクレティズム/アンチ・シンクレティズム』であり、編著者のスチュアートとショウは、「シンクレティズム」に対する様々な意見を整理し、その批判を認めながらも、結局は「シンクレティズム」という概念を豊かにしようとする方向で議論を展開している。Ibid., pp.1-26.

160 Ibid., p. 1.

161 複数文化研究会編、『複数文化 のためにーポスト・コロニアリズムとクレオール性の現在ー』、1998 年、人文書院、大杉高司、『無為のクレオール』、1999 年、岩波書店、などを参照のこと。

論の意図をよりの確に表す概念であると判断される。

バスケスは黒人でも白人でも混血でもない先住民だが、彼の宗教体験と実践は先住民宗教とカトリシズムの明らかな「クレオール化」を示した。それは単なる折衷でなく、新しく体験され、創造された混淆現象なのである。

小結

バスケスの事例が示すのは、象徴が繋いだ二つの意味世界である。それはエリートの宗教理解とは異なる民衆の宗教理解であり、リクールのいう「宇宙的象徴体系」、すなわち、その土地の自然や実在（リアリティ）に深く関わる「顕現の宗教」である。

バスケスの宗教体験においてはカトリックのさまざまな象徴（十字架、聖人、天使、聖痕など）が、癒しの実践においてはカトリックの祈りが、先住民の伝統的医療の象徴体系（病人とモルモットの相同化、モルモットを使った内臓占い、病と悪の同一化、儀礼的戦い、供犠）との関わりにおいて重要になった。二つの異なる宗教や文化の交錯する植民地の接触状況において、バスケスは、自らの祖先の伝統や、先住民としてのオリエンタチオ（方向付け）を否定することなく、カトリシズムの豊かな象徴体系と結びつけて解釈し、新しい宗教的实践を行ったのである。バスケスは伝統の遵守者でもなく、スペインのエリート・カトリシズムの模倣者でもない。“バスケス”は全く新しい宗教現象なのである。それは植民地の接触領域におけるペルーの民衆によって創造された「新しいクレオール性」としての「民衆カトリシズム」なのである。

シルエロにみられるようなスペインのエリート・カトリシズムがロゴス優先の「宣言の宗教」であるのに対し、バスケスにルーツを与えた先住民の伝統的社会は、象徴を重んじる「顕現の宗教」であると見なすことができる。この異なるタイプの二つの宗教の対立・葛藤は、双方の象徴体系を包み込むバスケスという新しい精神性において昇華されたというべきであろう。いわば、バスケスはクレオール化した宗教体験と実践を通して、他者と自己の両者の実在（リアリティ）に共通する普遍的象徴体系を提示したのである。バスケスのクレオール化した宗教体験と実践は、正統カトリシズムの亜流でも、単に混ざったも

の(「シンクレティズム」)でもなかった。先住民宗教にルーツを持つが、それとも異なっていた。それは植民地ペルーの接触領域に生まれたクレオール宗教、「民衆カトリシズム」であり、新しく創造されたものであった。それゆえ、「民衆カトリシズム」を、対立するエリートの意味世界と架橋し、なおかつ、真の「カトリシズム(“普遍主義”)」に貢献するものとして、積極的に評価することが今後必要となろう。しかし、それは同時に「カトリシズム」という概念が覆い尽くせないものであるのかも知れない。

また、バスケスの史料のように、歴史の彼方に塵のように埋もれた一人の民間治療師の生を掘り起こし、解釈によって甦らせることも、同様に重要な作業であると考えられる。史料の解読によって甦るのはバスケスのみではない。バスケスに関わり、バスケスをめぐって対立・葛藤した人々の生をも再び生かすことになる。彼らの苦悩や対立・葛藤(弁護人であれ告訴人であれ)は、“バスケス”という宗教者の持つ意味世界の解釈を通して、現代の我々に様々な問題を喚起するものである。彼らは、異なる宗教・文化接触の対立・葛藤と、「他者」としての異教・異文化の理解、さらに新しく生まれた宗教・文化に対する理解の問題をも、現代に共通する問題として、我々に提示するからである。

第二章 スペインのエリート・カトリシズムとアンデス先住民の民衆宗教における祖型と反復

前章では、第一節において植民地ペルーにおける「偶像崇拜・魔術」撲滅巡察に至る先住民宗教の弾圧・迫害の歴史的概略と、第二節においてその具体的事例と先住民の巡察に対する応答を見てきたが、本節では、このようなスペインのエリート・カトリシズムの宗教的弾圧・迫害や征服の仕方にも、また、それに対する先住民宗教の応答にも、それぞれの規範とされるモデルがあるということを見ていきたい。

宗教的人間にとって、神々や英雄が神話において示したモデルは模倣・反復すべき規範的なモデルとなる。それは神話において語られ、儀礼において反復される。エリアーデはこれらを「祖型と反復」という術語で表現した（本論文序章第五節参照）。

祖型と反復は、聖の顕れ（例えば、起源を物語る神話、後の儀礼によって模倣・反復される規範的なモデルとなる）を人間が規範的なモデルとして受け取り、それを具体的な歴史において模倣・反復するという構造を持っている。それは一般的に、「アルカイックな宗教」¹⁶²における創造神話と儀礼の関係として理解されてきたが、必ずしもそうではなく、近代化・世俗化された宗教にも見られる構造である。当然、その「祖型と反復」の関係は、スペインのエリート・カトリシズムにも、ペルーの先住民宗教にも見られるものである。

本章では、両者における祖型と反復を、言述的レベル、実践的レベルにおいて取り上げる。まず、スペインのエリート・カトリシズムの先住民宗教に対する「偶像崇拜」言述と、そのモデルとなる十戒や先人の言述を取り上げる。さらに、その弾圧・迫害の実践的なモデルを、神話と儀礼の側面から捉え直す。「偶像崇拜」という名付けによるキリスト教の対「異教徒政策」にもルーツがあったことを示したい。

第一節 ユダヤ・キリスト教の伝統における祖型と反復

162 「アルカイック（「古代的、原初的、根元的」の意味）な宗教（archaic religion）」とは、単に過去の宗教を示すのみでなく、今日でもそのような形態を残す宗教に対して用いられる用語である。

1. ユダヤ・キリスト教の伝統における祖型と反復

ユダヤ・キリスト教の伝統において、例えば、安息日は、神の原初の身振りを再現するものと考えられている。創世記に、「第七日にその造りたるわざをおえたまえり。即ちその造りたるわざをおえて七日にやすみたまえり」(第二章二節)とあるためである。イエスによる次のメッセージも模倣・反復を要求する例である。「我汝らに模範を示せり、我がなしし如く汝らもなさんがためなり」(ヨハネ福音書、第十三章十五節)。

エリアーデや文芸批評家グリーンブラットが指摘しているように、スペインやポルトガルの征服者が、その発見し制圧した大陸や島々を占有したのは、イエス・キリストの名においてであった。征服した土地に十字架をたてることは、新しい国土の正当化、清め、新生であり、洗礼を行うことであった¹⁶³。このような新しい道の土地の占有と居住は、天地創造の技を模倣・反復することであると考えられた。

また、16世紀のスペインの神学者にとって、アメリカ先住民は、古代イスラエルやギリシャ、ローマ時代の異教徒の如く扱われた。同時に、彼らはイベリア半島における古くからのローマ・カトリシズムの敵、すなわち、イスラム教徒やユダヤ教徒、もしくは彼らが表面的にカトリックに改宗したモリスコ(改宗イスラム教徒)やマラーノ(改宗ユダヤ教徒)などとも類比された。アステカやインカの神殿はモスク、先住民の巡礼はメッカの巡礼になぞらえられた¹⁶⁴。従ってアンデスの先住民宗教は、まるで「偶像崇拜」の見本のように見なされたのである¹⁶⁵。

キリスト教は「偶像」を、唯一の神である創造神に対する被造物にすぎないととらえたため、「偶像崇拜」のカルトを神の敵であり、模倣者である「悪魔(異教)」によって引き起こされるものと見なした。太陽や月、星、稲妻、山、石などの自然のものを神々とし、インカ王やそれぞれの共同体の祖先である先祖の

163 エリアーデ、「永遠回帰の神話 - 祖型と反復 - 」、21 頁。スティーブン・グリーンブラット著、荒木正純訳、『驚異と占有 - 新世界の驚き - 』、みすず書房、1994 年。

164 MacCormack, "Demon", p.108.

165 Duviols, *Cultura andina y represión*, pp. xxvii.

ミイラ（マルキ） 地上のワカ（先住民の「聖なるもの」）やパカリーナ（出自の洞窟、泉、山など）を聖なるものとして崇めるアンデス先住民の宗教は、スペイン人にとって決して新奇なものでも相容れないものでもなかった。なぜなら、スペイン人もまたキリスト教への改宗以降先住民の宗教的伝統を強く受け継いで来た民衆文化を持っていたからである。しかし、彼らはアンデスの先住民の他者性をまるごと理解するより先に、まさに聖書の中で語られる「異教徒」の「偶像崇拜」と同様のものとしてそれらを受け止め、批判した。教会人はこのように先住民宗教を「偶像崇拜」と見なし弾圧・迫害した。それは、神の教会の新しい建設のため、先住民の改宗のために行われた¹⁶⁶。

2．ペルーの教会人の祖型としてのグレゴリオ一世

1621年に偶像崇拜撲滅巡察の指南書『ペルーにおける偶像崇拜の撲滅』を記したパブロ・ホセ・デ・アリアーガは、先住民宗教の誤りを、「いわば両手を使って、二つのものに同時に仕えること」とみなした。それをアリアーガは次のように説明している。

〔インディオは〕一枚の同じ布地から、聖母のマントと、ワカのための肌着を作った。彼らは自分たちのワカを拝み、同時に父と子と聖霊を神と見なして、イエス・キリストを信仰することが可能だ、と感じもするし、また、言いもするのである。だから、むかし通りワカに供え物をして、その祭典を開き、また、教会に来てミサを聞き、告解し、聖体拝領さえ受けるのである。…彼らのうそっぱちが我々の真理と相容れるものであると彼らは考え、また、彼らの偶像崇拜が我々の信仰と矛盾しないと考えて

166 しかし、アンデスの先住民宗教の改宗が力による抑圧によってでなく、説得によって追求された例もある。そのもっとも代表的な人物がバルトロメ・デ・ラス・カサスである。ラス・カサスはユニークな方法を提示した。例えば、彼は偶像の弾圧・迫害は力や恐怖によって強制されるべきものではなく、宣教師の愛によってなされるべきものであると考えていた。そして、偶像の破壊は、改宗したインディオが自ら進んで行うべきこととした。Ibid., p. xxviii. ラス・カサス著、長南実訳、『裁かれるコロンブス』、アンソロジー新世界の挑戦1、岩波書店、1992年、また、染田秀藤訳、『インディオは人間か』、アンソロジー新世界の挑戦8、岩波書店、1995年を参照のこと。

いる¹⁶⁷。

アリアーガは先住民のこの「悪習」を、ペリシテ人の半人半魚神ダゴンと聖櫃、バールとキリストを矛盾なく信じるような宗教上の誤謬と考えた。そして先住民を「列王紀」のサマリア人に等しい¹⁶⁸とみなした。

アリアーガは、真の「宗教」と「偶像崇拜」を「誤って」考えるアンデス先住民の（宗教）理解を、このように聖書の隠喩を用いて批判した。同様に、第六代大司教ペドロ・デ・ビリャゴメスも、1649年に『大司教の手紙』¹⁶⁹で同じモチーフを用いている。「偶像崇拜」言述にはモデルとされる祖型があり、一つの修辞学を形成していたのである。

例えば、『大司教の手紙』の第一部で、ビリャゴメスは教会の権威に真っ向から挑戦する現代アンデスのあまたの「偶像崇拜」を、旧約聖書第一サムエル書第五に登場するペリシテ人の神、すなわち「半人半魚のダゴン」や、「バールの父親」等と比較している。第一サムエルの第五章において、神の箱船に運ばれたダゴンの神殿と「偶像」は、その神官たちの前で嘲笑され、分割されたが、ビリャゴメスは¹⁷⁰半人半魚のダゴンをこのように宗教的誤りを具現するもっとも忌むべき隠喩と見なした。

ビリャゴメスはまた、彼の生きた時代をフィレンツェのヨアキムが予言した三つの時代（父、子、聖霊）の最後の時代として捉えていた。さらに、同時代のすべての教会人たちと同様に、世界中のすべての「異教徒」が改宗し、キリスト教徒になるときに終末が完成するだろうという期待を抱いていた。それゆ

167 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、465頁。

168 アリアーガ、前掲書、465頁。聖書の列王記下の第17章では、サマリア人について、「このように彼らは主を敬ったが、また彼らが出てきた国々の慣わしにしたがって、自分達の神々にも仕えた」と批判している。

169 Pedro de Villagómez, *Carta pastral de exortación e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima* (1649), CLDRHP, Vol.12, Horacio H. Urteaga ed., Lima, Imprenta y Libreria San Martin, 1919. この著作『リマ大司教区におけるインディオの偶像崇拜の悪魔払いとキリストの教えについての司教の手紙』は、アリアーガの『ペルーにおける偶像崇拜の根絶』の良く出来たコピーだといわれる通り、著作としての独創性はない。むしろ、それは、先人たちの著作から学び、彼自身の巡察経験を加えた、集大成的マニュアルと成っている。

170 Ibid., pp.145-146. cf. Villagómez, *Carta pastoral*, chapter 1,2,6,7.

え、ビリャゴメスは、先住民に対し巡察を行うことによって「偶像崇拜」に侵されている教区をダゴンの弱々しい残りかすから切り離すことができる¹⁷¹、と考えていた。

このようにアリアーガやビリャゴメスは先住民宗教を前にして、聖書の隠喩（ダゴン、バアルなど）やその修辞学を用いた。レトリックのレベルにとどまらず、実際の植民地統治の具体的政策においても、聖なるモデルの模倣・反復を用いた。それが、スペインの集村化計画において繰り返し模倣すべき典型的モデルとされた、6世紀のグレゴリオ一世¹⁷²の異教徒改宗の行為である。

3．スペインの集村化計画のモデル

キリスト教世界の拡大と終末の招来という名目のもとに新世界を征服したスペイン人は、土地の領有の宣言とともに、先住民の聖なる空間を破壊し、その上に、スペインの植民型都市を建設した。スペインの植民型都市において、政治・宗教・商業的中心はまさにその都市の中心におかれる。都市の中心には、政庁、教会、ソカロ（中央広場）があり、そこから外に向かって四方向の中心軸に沿って道が作られた。新世界の多様な文化、土地、人種にかかわらず、スペイン人征服者は同一モデルの植民地都市を各地につくり、支配の構造を抽象化していった。スペインの植民地都市空間は一つのモデルをもとにアメリカ大陸のみならず、スペイン統治がすすめられたアジアや他の地域においても繰り返し複製・再生産された。

スペイン型植民地都市の典型的モデルは、そのルーツを6世紀のローマ教皇グレゴリオ一世にまで遡ることができる¹⁷³。グレゴリオ一世は、ヨーロッパにおける「未開」で「野蛮」な「異教徒」の改宗過程において、先住民の都市神殿を破壊し、教会をその上に建てる、という方針を確立した。いわば、聖なる

171 Ibid., pp.145-146. cf. Villagómez, *Carta pastoral*, chapter 1,2,6,7.

172 グレゴリオ一世（540-604年）は6世紀に活躍したローマ教皇。当時ローマ・カトリック教会からみれば異教徒であったアングロ・サクソン族などの改宗に尽力をつくした。

173 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.145, 216, 274.

空間の破壊と再構築の祖型を、彼が形作ったのである。この祖型は、改宗以前のヨーロッパのみならず、新大陸においても同様に繰り返され、メキシコにおいてはティノチトランの破壊とそれに伴う政庁・教会・広場の建設、ペルーのクスコにおいてはインカの太陽神殿の破壊とそれに伴うサント・ドミンゴ教会の建設など、今日の我々の目にも明らかな形で残っている¹⁷⁴。

改宗を勧める教会人たちが「異教徒」の聖なる「中心」を破壊して、その上にその残骸を用いて新たな「中心」を再構築するという構造は、キリスト教がローマ帝国に受容されて以来、展開してきた帝国主義的宗教の特徴を示している。破壊したものを新たな創造に利用するという意図は、破壊された後もなお先住民に影響を及ぼす古い中心の持つ力・崇敬を利用して、新しい中心の力を賦活させるためのものであると考えられる。こうして伝統的な聖なる空間の破壊と新しい空間の再構築の祖型は、後世における植民地都市の宗教的空間のモデルとして繰り返し模倣・反復され、再生産された。植民地時代において、ローマ帝国時代のキリスト教が異教徒を改宗して各地に広がったように、グレゴリオ一世のモデルは、世界システムの拡大と価値の一元化に足並みをそろえ、新世界の多様な宗教的意味空間（宗教の多元性）を均質化された特定の宗教的意味空間（ユダヤ・キリスト教への一元化）へと変容させてしまったのである¹⁷⁵。彼の言述や方法は、近代初期のペルーの宣教師にも当然利用された。その代表的な例がイエズス会士ホセ・デ・アコスタである。アコスタは、「インディオを一定の集落に集めて生活させること（集村化）によって、彼らが獣のように散り散りに暮らすことを止め、集落で共同生活を営むことになれば、彼ら野蛮人の生活をすべての面で指導していく上で、いかに有益であるかは言うまでもないであろう」¹⁷⁶と論じ、集村化や改宗区の設置を次のようなグレゴリオ一世の言葉を引用することによって根拠づけた。曰く、「あなたの教区にいる農夫が、

174 Duviols, *Cultura andina y represión*, p.xxviii.

175 それと併行して考えられるのが、社会学者ウォーラステインの「世界システム」と「ミニ・システム」の関係である。それは、アンデスにおいては、それは具体的に三つの強制（強制集住、強制労働、強制改宗）によって実行された。

176 ホセ・デ・アコスタ著、青木康征訳、『世界布教を目指して』、アンソロジー『新世界の冒険 11』、岩波書店、1992 年、55 頁。

未だに信仰を持たないでいることは、兄弟よ、あなたの怠慢です。わたくしはあなたに対して、神のもとに異邦人を連れてくるように言っているわけではありません。あなたのもとにいる人々に信仰を持たせるようにと言っているだけです。この人々が改宗するように、あなたはあらゆる努力を傾けてください。わたくしがセルデーニャ島のある司教区で、ある農夫に出会ったとして、その農夫が異教徒であれば、その非はその司教にあるとして、厳しく処罰するでしょう。ただし、その農夫が二枚舌を操る頑迷な男で、あらゆる手立てを尽くしても神のもとに来るのを拒むのであれば、しかるべき労役や罰金を課すべきです。彼は、その荷の重さに悲鳴をあげ、速やかに正しい道へ向かうでしょう。」

177

4．スペインの集村化計画

ところで、集村化政策とは具体的にどのようなものであったのか。それは、租税の徴収やキリスト教の布教を容易にするため、本来山野に散らばって生活していた先住民を一つの町に集めて住まわせることである。およそ500世帯を一つの町に住まわせることをスペイン人は計画した。先住民は村落共同体(アイユ)ごとに割り振られた特定の地域に住まわされ、本来の居住地の村は焼き払われた¹⁷⁸。

真の人間が住める都市空間においてこそ、真の宗教であるキリスト教が受容されるとスペイン人は考えた。そのため集村化は辺鄙な山野暮らしの偶像崇拝者たるインディオを教化するために必要な措置であった。集村化を押し進めた副王トレドの行政官ペドロ・サルミエント・デ・ガンボアは、そのことを次のように述べている。

険しく荒れ果てた土地に住んでいたため、悪習を矯正されることも、教理を教わることもなかった人々を、〔副王トレドは〕交通の便がよく衛生的な場所に建設された集

177 アコスタ著、前掲書、233-234 頁。

178 斉藤晃、『魂の征服』、223 頁。

住区にまとめて住まわせました。以前は、人々は野獣のように暮らし、専制君主インカの時代、盲目の異教時代と変わらず、偶像崇拜を行っていたのですが、〔副王トレドは集村化政策により〕飲酒のための公の集い、内縁関係、偶像や悪魔のワカを廃止し、クラカの圧制から人々を解放し、圧制の埋め合わせをしました。そして、ようやく彼らに物事の道理をわからせたのでした¹⁷⁹。

町の中心にある広場の一角には教会が建てられ、村人は公教要理の授業や日曜日のミサに規則的に出席するよう義務づけられた。そして、司祭の補佐役に任ぜられた先住民がミサの出席状況を監視した。また、町ごとに守護聖人が定められ、その祭礼を行うためのコフラディアという信者組織の設置が奨励された¹⁸⁰。

第二節 アンデスの先住民宗教における祖型と反復

1. アンデス先住民の聖なるトポス

スペインの集村化政策とは対照的に、アンデス先住民の生活は聖なるトポスを中心に成り立っていた。まず、「ワカ」と呼ばれる先住民の「聖なるもの」(天体にある太陽、月、稲妻、星や、山、川、泉、洞窟、巨石など地上にあるものなど)や、「マルキ」といわれる先祖のマルキ(遺体)が、共同体のコスモスの中心とされていたからであり、それらの聖なる場所を囲んで、先住民の居住地が構成されていた。特に、自分たちの祖先が生まれた場所、つまり出自を示す「パカリーナ」といわれる泉、洞窟、山、木などは、起源の場所として特に尊重された。つまり、これらの場所は、神々や先祖が顕れる起源の場所として神話において語られ、儀礼において反復される聖なる場所であった。

しかしながら、巡察使エルナンド・デ・アベンダーニョは、天空、大地、石、

179 斉藤晃、223-224 頁。Cf. Pedro Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas* (1572), Madrid, Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo, 1988, p.22.

180 斉藤、前掲書、224 頁。

先祖のマルキ（遺体）など、先住民に尊崇される対象を、神による創造物、すなわち「偶像崇拜」と見なし、その罪の起源をモーセの第一の律法に因んで説明した。

第一に尊崇すべきものは唯一にして真の神であり、決して他の神や偶像やワカではない。あなたは太陽、月、金星、昴、星、暁、雷や天空、丘、山、泉、川、海、石、先祖のマルキ（遺体）、熊、他の動物、豊穡な大地などを拝んではならない。ビルカ、ワカ、石の人形、石の羊、チャキーラを持ってはならないし、太陽やワカにコカ、クイ、獣脂、荷車、衣類、銀、チチャや他のものを捧げてはならない。太陽や雷、パチャママ〔大地母神〕に向かって、豊穡や健康、仕事からの解放を頼むために、頭を垂れたり、手を伸ばしたり、話しかけたりしてはならない。このように神に望まれない行為をする人間は死に、永遠に地獄の火に焼かれるだろう。なぜなら彼は神に対して、裏切り、不正、無視を行ったからである¹⁸¹。

さらにアベンダーニョは、太陽は神がつくった創造物であり、しゃべりもしなければ癒しもしないと断言している。そして太陽信仰であったインカの宗教を批判した。ところが、アベンダーニョが否定したこれらの「偶像」こそ、まさに先住民にとってのヒエロファニーであり、尊崇の対象とされたのである。その理由はそれらの「偶像」が先住民の宇宙との関わりの「起源」を指し示しているからである。

例えば、太陽、月、星、虹、雷など天空の現象は、人間の創造神であると考えられた。山、川、泉、石、谷、大地、海や、先祖が生まれた場所とされる洞窟（パカリーナ）、先祖のマルキ（遺体）や、洞窟墓（マチャイ）も同様に、人間の創造の起源を顕す聖なるトポスとして示された。

エリアーデは聖なるものとは力、實在（リアリティ）そのもの、永遠性を示していると論じ¹⁸²、アルカイックな人間は常にこのような力のそばで、あるい

181 Fernando de Avendaño, *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica en lengua castellana y la general del Inca*, Lima, Jorge Lopez de Herrera, 1648, cap.2, ser.27. f.8.

182 エリアーデ、『聖と俗』、5 頁。

はその中で満たされた聖なる宇宙の中で生きようと欲する¹⁸³、と指摘した。そして、宗教的経験を持つ人間、聖なる宇宙（コスモス）に生きようと努める人間を「宗教的人間（ホモ・レリギオースス）」と呼び、近代人の非聖化された空間・時間とはまったく異なる質を生きているアルカイックな伝統に生きる人々の生として論じた。エリアーデによれば、宗教的人間の空間は均質でなく、聖なるものの顕れによって均質な日常の空間が破れ、固定点が与えられ、そこを中心として秩序づけられる宗教的な空間であるという。そこでは、世界が新たに創建される¹⁸⁴。聖なる秩序世界に生きようと欲する人間の生き方は、それによって方向づけられる（つまり、オリエンタチオを与えられる）。その出来事は神々の宇宙創造として神話によって語られる。神々の創造行為は人間によって模倣・反復され、儀礼において再現されると考えられる。宗教的人間は神話の儀礼による再現によって、原初の創造の力を取り戻す¹⁸⁵と考えられる。

従って、ワカ（聖なるもの）が示すものは、山、川、泉、石、谷、丘、大地、海などといった「自然」そのものの俗的次元でなく、それら「自然」に顕された聖なる次元である。エリアーデの「人間には聖なる場所を勝手に選ぶことは許されないのであって、ただひたすら探し求め、神秘的な徴表の力を借りてそれを見出すことが許されるだけである。」¹⁸⁶という言葉が表現する通り、まさに、ワカも自然に顕された聖なるものの徴表であり、そこを中心として、先住民の宗教的生を方向づけてきたものと解釈される。

また、「マルキ」（先祖の遺体）は、先住民にとって彼らの生活を守り、豊穡を約束する守護者であると考えられた。マルキに仕える祭司が先住民の伝統的社会には存在し、人間とマルキの間を仲介し、儀礼を行ったという。ところが集村化政策によって、先住民はマルキやマルキの置かれた場所から引きはなされることになった。死者は人工的につくられた新しい集落の教会墓地に埋められた。それに対し、先住民はマルキ（遺体）をこっそり本来の墓場に戻して崇拝するという行動をとった。それは次のようなアリアーガの記述によって明ら

183 エリアーデ、前掲書、5 頁。

184 エリアーデ、前掲書、12-16 頁。

185 エリアーデ、前掲書、16-21 頁。

186 エリアーデ、前掲書、20 頁。

かにされている。

いま扱っていることの最大の悪習は、教会の墓地を掘りかえして死体を取り出し、マチャイという、野原にある先祖の墓地に持って行ってしまうことである。マチャイはサマイ、つまり休息の墓、とも呼ばれる。死のことをサマルカムと呼ぶが、これは「レキエヴィット」〔ラテン語で休息の意味〕である。なぜ、そんなことをするのか、と聞かれて、それはクヤスパ、すなわち彼らに対する愛情のゆえだ、と先住民は答える。つまり、死者は教会の墓地では土に圧迫されてとても苦しいのだから、野原に連れてくれば、空の下にあって、埋められもしないためずっと休まる、というのである¹⁸⁷。

教会の立場からすれば、集村化は、先住民改宗のための最大の武器であった。アリアーガは、もし「強制集住」による「強制改宗」によって、先住民の生活を改宗区の聖職者が見張らなければ、先住民はもと住んでいたワカ（聖なるもの）やマルキの近くに返ってしまい、再び「偶像崇拜」の罪に堕ちるだろう¹⁸⁸、と述べている。

巡察使らは、先住民の祖先の「マルキ」を中央広場に積み上げ、公衆の面前で焼き払い、その後、集中墓地をつくり、そこに埋めるという弾圧・迫害行動をとった。そこは、先住民の聖なる場所とは無関係な場所、つまり改宗区の教会にとって管理しやすいところであった。それに対し、先住民は親族のマルキ（遺体）を盗み出し、もとの祖先の墓マチャイにそれらを着飾って安置し、生前と同様に供物を捧げた。

一方、生の終わりの場所、死者の休息の場所であるマチャイに対し、生まれてくるところ、起源の場所は、パカリーナと呼ばれた。17世紀の巡察使ベガ・バザンはパカリーナについてこう書き記している。

〔ワリの〕祭司が語るには、昔、神の罰として世界に洪水が起こって、低地に住んでいたインディオはみんな溺れ死んだが、高地に住んでいたインディオは洞穴の中に

187 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、443-444 頁。

188 アリアーガ、前掲書、492-507 頁。

隠れ、一年間そこに住んでいたという。洪水が治まった後、生き残ったインディオは洞窟を出て家族を持った。これが彼らの起源であるらしい。このためインディオは常にこれらの洞窟を崇拜してきた。これらはパカリーナと呼ばれ、人々はここから生まれたと信じている。これらの洞窟は最終地でなく最初の地であるため崇拜されているのだということが私には理解された¹⁸⁹。

パカリーナは、各アイユ（血縁に基づいた社会的、経済的共同体）の起源を意味し、岩、泉、川、洞窟など、そこからアイユの人々が生まれたと信じられている聖なる場所である。また、アイユの祖先と考えられている動物、鳥、木なども含まれる。

アリアーガはパカリーナの信仰を、人類の祖先であるアダムとイブを知らない先住民の無知と誤謬に由来するものであると捉えていた。そのことは以下の引用から理解される。

彼らは信仰を持たず、我々の祖先であるアダムとイブの由来についても知らないの
で、この点に関して多くの誤りを犯している。とくに、アイユの頭の者たちは、すべて自分たちのパカリーナについて知り、またその名も心得ている。そして、そのために彼らの村々が集村化されることに非常な抵抗を示し、ひどく難儀する悪い場所に住むことを好むのである。水を汲むために一レグア近くも降りねばならず、多くの人が足で歩いてしか上り下りできないような場所にある村を私はいくつか見たことがある。そのようなことをする主な理由は、そこに自分たちのパカリーナがいる、というからである¹⁹⁰。

189 Estanislao de Vega Bazan, *Testimonio autentico de una idolatria muy futil que el demonio avia introducido entre los Indios de las provincias de Conchucos, y Guamalies, sus sacerdotes, idolos, templo de baxo de tierra de admirable arquitectura, otros adoratorios, altaresm dogmas falsos, y supersticiones, que nuevamente descubrio el Bacheller Don Estanislao de Vega Bazan, Cura beneficiado de la Dotrina de Santa Ana de Cinga, Comissario de la Santa Cruzada en el partido de Guamalies, y Visitador general de la idolatria de Guamalies, y Visitador general de la idolatria en este Arzobispado, en la visita, y escrutinios que hizo*, Lima, La imprenta de Julian Santos, 1656, pp.3-4.

190 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、401 頁。

アリアーガはこうして先住民の聖なるトポスがスペインの集村化計画に対抗するものであると非難した。その批判は同様に、教会墓地からマルキ（遺体）を盗んでマチャイに納めるという行為に対してもなされた。パカリーナやマチャイ¹⁹¹に対する先住民の尊敬の念は、先住民支配のため、労働者の確保のため、さらに、教会への参加と税の徴収のために効果的なスペイン型の都市計画に真っ向から対立した。聖権と俗権の統治の象徴である教会や政庁を都市の中心部に置き、そこから支配させるのがスペインのエリート・カトリシズムの聖なるトポロジーとすれば、パカリーナやマチャイを聖なるトポスとする宗教は、創造神とその創世行為を記念し記憶するための先住民の聖なるトポロジーに基づいているといえる。両者の違いは、前者が同じ構造（都市）を世界中のどこにでも複製（コピー）¹⁹²可能なものにする抽象的な構造を持つのにに対し、後者は複製不可能なものであり、各々のヒエロファニーが示す自然の徴表に基づき、そこに根付いた「局地的な」ものである¹⁹³という点である。

この両者の違いは、リクールの「宣言」の宗教と「顕現」の宗教、ロゴス中心の宗教と象徴中心の宗教の間の違いに対応する。「宣言」型が人間の手によって操作可能、移動、拡大可能な抽象的パターンを持つものであるとすれば、「顕現」型は独自のコスモゴニーに根ざしていて、より具象的なものであり、聖の顕れに対する人間の操作を拒否するものなのである。

2．天空神

宇宙創造神話は、あらゆる人間行動の祖型として、またその根拠づけとして

191 ところで、マチャイは死者が大地へと戻る場所、パカリーナは大地から人間の祖先が産まれたところである。どちらも、洞穴などの大地の窪み〔大地母神の女陰〕である。人間がそこから産まれてはそこに環っていくところとして、広い大地の徴となるところである。同様に、死者の体も、大地の一部と捉えられる。

192 模倣とは異なることに注意。

193 ジョナサン・Z・スミスの「ユートピアン・イデオロギー」と「ロカティブ・イデオロギー」の違いを念頭に置いている。註 140 を参照せよ。

の機能を持つ。さらに、神話と儀礼の祖型を構成する¹⁹⁴。儀礼は神話で示された原初の時の模倣・反復のジェスチャーである。

このことはアンデス先住民のコスモロジーにおいても同様である。特に、ワカやマルキ、ワリの起源神話は先住民にとって重要であり、それらの神話は先住民の宗教的儀礼の根幹をなす。本論では巡察記録にみられる植民地時代のアンデス先住民の宗教儀礼を、いくつかの要素（太陽、天空、星、ワリ、先祖、大地、石、水など）から考察する。まず「創造神」としての天体現象から考察してみよう。

太陽を崇めなさい、なぜならそれは男性の創造神である父だからである、月を崇めなさい、それは、女性の創造神であり母であるからである、チャチャグアラという夜明けの明星を崇めなさい、それは、クラカの創造神であり父だからである、そしてそれとともに夜を旅するチュチュイコロールという二つの小さな星をも崇めなさい、それは、双子の創造神であるからである、そしてウンクイコロールと呼ばれる七匹の雌山羊を崇めなさい、それらは作物を凍らせず、病気にもしないからである¹⁹⁵。

これはカハタンボ地方のサン・ペドロ・デ・アカス村の祭司による説教の言葉である。ここではそれぞれの天体現象が人間の種族の創造神として崇められている。これらの天空神はそれぞれの起源神話を持ち、人がこの世にどう産まれてきたかを説明するものである。さらにいえば、これらの天空神は人間に生きる知恵や文化を教える存在である¹⁹⁶。

194 エリアーデ、前掲書、122 頁。

195 “The Witness Francisco Poma y Atlas Caldeas of San Pedro de Acas, Cajatambo, Peru”, in : *Colonial Spanish America*, p.248 . この史料のオリジナルはリマ大司教区古文書館にあり、それを歴史学者ミルズとテイラーが植民地時代のスペイン統治下の新大陸に関する記録の一部として英訳した。

196 例えば、インカの創造神話は太陽神が降りてきて人間に生きる知恵を教えた。この神話は世界の起源と、神がインカ王の始祖としてあるということ、また、聖なる都市クスコが天空神の杖から生まれたという「中心のシンボリズム」を示す神話であることを示している。Bernabé Cobo, Roland Hamilton, trans., *History of the Inca Empire: An Account of the Indians' Customs and Their Origin Together with a Treatise on Inca Legends, History, and Social Institutions*, Austin, University of Texas Press, 1979, pp.103-107.

そのもっとも代表的な例が、ベルナベ・コボ神父によって 17 世紀に記録されたインカの創造神話¹⁹⁷であろう。太陽神が二人の兄妹を地上に遣わし、杖を投げさせたところ、今日のクスコに突き刺さったという。そのため、そこを中心として兄妹神は地上に降り立ち、人間を創造し、農耕技術や機織りなどの文化を人間に教えたと伝えられている。そしてこの太陽神の子孫がインカの王族とされ、創造神としての権威を代々具現し、継承する者として崇拜されていた。

そこでは、「祖型」は天にある、と考えられ、地上のものの繁栄は、天を祭ることによって祈願されたのである。太陽神の杖が突き刺さった場所に作られたクスコの都市さえも、天空の祖型を模倣・反復している。ゾイデマやサリバンの研究によれば、クスコの都市は太陽神殿を中心にして上クスコと下クスコに分かれており、上クスコにはインカの王族や貴族が住み、下クスコには主に先住民族が住んでいた。そして、太陽神殿を中心として、放射線状にそれぞれ重要なワカが一年の暦の一日を表現するものとして配置され、上クスコでは太陽暦にそって、下クスコでは太陰暦にそって祭りが行われたという¹⁹⁸。クスコの都市空間はいわば、天空を模倣・反復した暦=都市を具現していたのである。

他にも、特定の星(スバル星など)が創造神として崇拜されていた例もある。アコスタによれば、「一般的にいて、地上に存在するすべての動物や鳥は、対応物が天にもいて、その生殖増殖の任にあたると信ぜられたから、チャカーナ、トパトルカ、ママーナ、ミルコ、ミキミライ、その他の名で呼ばれる多くの星々が注目され、観測されていたのだ。この点、いくらかプラトンの哲学の考え方に似た点がある」¹⁹⁹。このように天空神は創造神として先住民に崇められていた。地上の繁栄は、天を祭ることによって祈願されたのである。

3. ワリ

197 Ibid., pp.103-107.

198 Sullivan, "Above, Below, or Far Away", pp.98-129. R. Tom Zuidema, *El sistema de ceques del Cusco: La organización social de la capital de los Incas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 1995.

199 ホセ・デ・アコスタ著、増田義郎訳、『新大陸自然文化史』下巻、大航海時代叢書 4、岩波書店、1972 年、126 頁。

次に地上における創造神、祖先神でもあるワリ（山や丘の神）について説明しよう。

巡察記録において、頻繁に「悪魔」として登場するワリは、もともと先住民にとって世界の創造神であり、山や丘や巨岩の神であり、さまざまな部族の祖先神とみなされた。巡察使エスタニスラオ・デ・ベガ・バザンは、1656年2月にリマ大司教ビリャゴメスに宛てて書いた巡察記録において、次のように記している。「私〔ベガ・バザン〕は、人々が供物を捧げるのは丘に対してではなく、ワリに捧げていることがわかりました。これらの偶像（丘）は、ワリの顕れだったのです」²⁰⁰。そして彼は、先住民の祭司が、人々にワリを崇めるように次のように説教するのを見た。

我々は至る場所でワリを崇めよう。家では健康と生と良い種子を拾える畑を祈り、道ではトウモロコシやコカや他の物を捧げ、〔ワリの〕丘にも捧げよう。ワリはそれらを食べないが、そこら中を見て歩き、このように捧げる我々の意思に感謝する。ワリは養い親であり、世界の創造神である²⁰¹。

なぜ、ワリはこのように人々に崇拝されるのか。ワリはなによりも創造神であり、世界の養い親である。巡察使ベガ・バザンは、ワリが、洪水のときどのように人々を助け、今日の世界創造に寄与したかを物語る神話を記録している。

世界が洪水の泥で埋まっていたとき、一人の杖を持った大男があらわれ、あらゆることに尽力し人々を助けた。地表を均し、作物をつくり、統治し、人々に収穫物を毎日分け与えた。〔この大男がワリであり、人々がその恩に報いるために今日でも供物を

200 Vega Bazan, *Testimonio autentico de una idolatria muy futil que el demonio avia introducido entre los Indios de las provincias de Conchucos, y Guamalies, sus sacerdotes, idolos, templo de baxo de tierra de admirable arquitectura, otros adoratorios, altaresm dogmas falsos, y supersticiones, que nuevamente descubrio el Bacheller Don Estanislao de Vega Bazan, Cura beneficiado de la Dotrina de Santa Ana de Cinga, Comissario de la Santa Cruzada en el partido de Guamalies, y Visitador general de la idolatria de Guamalies, y Visitador general de la idolatria en este Arzobispado, en la visita, y escrutinios que hizo*, Lima, La imprenta de Julian Santos, 1656, pp.3-4.

201 Ibid., p.4.

捧げるのである。) 彼は世界を歩き回るが、町の人々が彼に供物を捧げるところを観察するために丘の石の祭壇に腰掛ける。ワリは蛇の形を取るが、たちまち空気となって世界中を見て回り、統治する。ワリを崇めず、供物を捧げない人を見れば、蛇や他の蟲を送って病気にするが、ワリを崇め、供物を捧げる人には健康や生活の糧を与えるのである。そしてワリの祭司は、ワリが神であり、世界の養い親であり、創造神であるので、人々は崇め、供物を捧げなければならないと説教するのである²⁰²。

同じ頃(17世紀中葉) カハタンボ地方を巡察したベルナルド・デ・ノボアは、当地の創造神話において、ワリが山の洞窟から現れ、戦争を終結させ、今日のアイユ(共同体)の基礎となる土地の開墾、灌漑水路や貯水池の建設を行い、農作物の創造神として語られていると記述している。当時、これらのワリたちのマルキ(遺体)はミイラ化され、マチャイと呼ばれる山間の洞窟に安置されていた。そして、アイユの祭司が人々から集めた供物を捧げ、それらの墓の前で豊穡を祈る儀礼を定期的に行っていた。カハタンボのサン・ペドロ・デ・アカス村の祭司はそのことについて次のように証言している。

灌漑水路を掃除して、畑に水を引く前に、祭司たちはリヤマ、クイ、コカなどの供物を集め、ワリのマルキのところまで持って行って捧げました。なぜなら、畑を開墾し、貯水池を造り、畑を平坦にならし、水が浸食しないように堤を造ったのは、これらのワリたちだからです²⁰³。

ワリの創造神話は、ワリが創造神であり、人々を洪水から救って土地を切り開き、作物を作り、農業を教え、山や丘の神となって人々の生活を見守る「養い親」であることを物語っている。ワリの祭司は巡察使からは「魔術師」と呼ばれたが、アイユの創造神話を人々に語って聞かせ、繰り返し儀礼によってワリに感謝をささげ、ワリの力を賦活させるとともに、アイユ全体の幸福や健康、

202 Ibid., p.3-4.

203 斉藤晃、『魂の征服 - アンデスにおける改宗の政治学 - 』、平凡社、1993年、28-29頁。

農作物や家畜の繁栄を祈る役割を果たした。つまり、祭司は、神と人との仲介者としてアイユの創造神話と儀礼の重要性を人々に繰り返し語り、アイユの儀礼によってワリの世界創造、始源の時空へと回帰し、その原初の力を賦活させ、その力を分け与えてもらうよう祈ったのである。

神話と儀礼のこのような関係こそ、「祖型と反復」によって表現される。どのような儀礼もその神話的モデル、すなわち、祖型を持つ²⁰⁴。創造神話は、神々、神話的祖先によって世界創造の基礎が固められたと語る。それゆえ、あらゆるものがこうした神話的祖型を持つと考えられている。アルカイックな伝統では、人間は、神、英雄、もしくは祖先によって原初になされた行為を模倣・反復することによって、その原初の力に再び与えることを望む。この祖型と反復は、宗教的人間の生に「実在(リアリティ)」に基づいた「オリエンタチオ(方向付け)」を与え、確固たるものにするのである。ベガ・バザンの巡察記録に見られる限り、植民地時代のコンチュコ地方の先住民も、ワリへの供犠によって、今日の生活の守護、繁栄を祈り、それらをワリに保証してもらうことを願ったはずである。

4．先祖

アリアーガによれば、もっとも崇拝されたものの一つに、マルキのワカがあった。

これは平地ではムナオと呼ばれ、先住民の異教時代の祖先のまごとのマルキ(遺体)、または骨のことである。彼らはそれをワカの子であるといい、野原や人里離れた場所のマチャイ、つまり古い墓地に安置していた。それらは非常に高価な肌着や、多彩な羽毛や、クンビなどで飾られていることもある。このマルキにもお付きの神官、祭司がおり、ワカの場合と同じように犠牲を捧げ、祭典を行う²⁰⁵。

204 エリアーデ著、堀一郎訳、『永遠回帰の神話』、未来社、1990年、33頁。

205 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拝の根絶」、403頁。

マルキやその墓所は、ワリや天空神と同様、今日の人間とその生活文化の起源であり、それぞれの起源神話を持っている。斎藤晃の『魂の征服』によれば、祖先のマルキ（遺体）やその墓所はそれぞれの氏族にとっての起源を示し、同様に、これらの先祖がかつて文化英雄であったことを示している。マルキは、今日の人間の生活の基礎となる農耕をもたらし、その技術を人間に教え、彼らが生活できるようにした。そしてそれぞれのミイラが固有名詞を持ち、本人がもたらした作物の守護神として子孫の生活を見守り、崇敬を受けている²⁰⁶という。

17世紀の、カハタンボ地方のサン・フランシスコ・デ・オトゥコ村の記録では、当時、教会の指導によって死者は村の教会墓地へと埋葬されていたが、村人たちは一度埋めた死者を掘り返し、山間部のマチャイへ運び、秘かに尊崇していた²⁰⁷という。掘り出された死体は家族に返され、先住民の伝統的な形式にのっとり、故人の家で葬送儀礼が行われた。村人は全員集まり、美しく着飾った死者を前に、祭司がトウモロコシ、クイ、リヤマ、コカなどを犠牲に供し儀礼を行った。翌朝、女性縁者が村中を練り歩き、リヤマの血やチチャを振りまきながら、泣いて悲しみ、死者に呼びかけた。その後、村人がマルキ（遺体）をマチャイに移した後、同様の供犠を行い、死者の家に帰り、一晩中飲んで歌い、踊り過ごした。さらに、死の一年後にも、マルキ（遺体）をマチャイの近くの平原に移し、同様の供犠を行った²⁰⁸という。

村落や共同体レベルでは、人々に秩序と生きる術を与えた神話的祖先ワリの身体そのものが保存され、人々の生活を見守る守護神として供物を捧げられ、儀礼が行われた。このように血縁、地縁で結ばれた共同体の絆は、マルキという祖先のマルキ（遺体）やマチャイという洞穴墓を通して、結ばれ、記憶され、儀礼を通して強化された²⁰⁹。

206 斎藤、『魂の征服』、24-31 頁。及び本論文第四章第一節を参照せよ。

207 斎藤、前掲書、29-30 頁。

208 斎藤、前掲書、29-30 頁。

209 それは、帝国レベルでも、同様であった。インカの王族や貴族の遺体を保存し、生前と同じように、宮殿を建て、多くの召し使いが奉仕し、死後も食べ物に困らないように、数多くの財宝や食物が供された。アコスタによれば、「これらのインカ王は各々、自分の宝と財産と歳入を、その礼拝所を維持するために残したが、そこには彼の遺体

しかしながら、このような、先住民の先祖崇拜は、偶像崇拜巡察によって「偶像崇拜」や「迷信」として問題にされた。マルキ（遺体）はマチャイでなく、教会に埋められるように強制された。アコスタは、以下のように記している。

非常に地位の高い首長だけに対して行われる、死者に人間の生贄を捧げるものの他に、新大陸全体でもっと広く一般に見られる迷信としては、死者の墓や洞穴の前に、食べ物や飲み物を置く習慣があって、死者がそれを糧にすると信じていたことである。これも、聖アウグスティヌスのいわれるように（『書簡集 64』）、古代人の間にも見られた過ちであった。そして、このように飲食物を与えるために、今日でも多くの不信心なインディオたちが、死者を教会や墓地から暴き出して、山や谷間や自分の家に埋めなおす。その他、口、手、胸の中などに鏡を指しこみ、新しく品質の良い着物を、死衣の下に折り込んで着せたりもする。彼らは、死者の魂が彷徨すると信じ、寒さや渴きや飢えや難儀を感じると考えているので、年忌には食べ物や飲み物や衣料を供えて供養する。それだから、高僧達は、宗教会議において、教会の墓の前に置く供え物が靈魂の食べ物、飲み物ではなくて、貧者と司祭のものであり、靈魂は形あるものを飲み食いせずに、神のみがあゝの世では人の魂を養うものだ、ということをインディオに分からせるように努めよと、司祭たちに委曲をつくして告示するのである²¹⁰。

同様に、アリアーガは以下のように論じている。

彼らは、現世でも来世でも、飲み食いを可能にするよい畑を持つこと以外の幸福を知らない。だから、畑をつくるためにあゝの世に行く、と言い、したがって来世で悪人には責め苦が、善人には栄光があるはずだ、というような区別をしない。そして死体もものを感じ、食事し、酒を飲むと信じ、地中に埋められて土に圧迫されるとつらく、マチャイや野外の墓地の方が、埋められず、小さな丸屋根や洞窟や小屋などに置かれるので休まる、と考えている。そういう口実のもとに、彼らは死体を何でもかんでも

が置かれ、多数の家臣や、彼を崇拜する家族などが祭祀を行ったのである。つまり、どの王も、先代の王の宝や財物を奪わずに、あらためて自分ならびに自分の宮殿のための宝を蓄積したのであった。」アコスタ、『新大陸自然文化史』、下巻、138 頁。

²¹⁰ アコスタ、前掲書、143 頁。

教会の墓地から運び出すのである。以上の誤りに犯されているから、彼らは肉体の甦りについて、何も知識を持っていない²¹¹。

しかしながら、これらの儀礼や行為は先祖への愛情のため、また、自分達子孫への繁栄を願うために行われた²¹²。しかも、本来の聖なる場として示されたそれらの徴表は動かせるものではなかった。集村化計画に対抗するこのような先住民の聖なるトポスは、まさに、大地にはめ込まれた、不動の聖性なのであった。しかし、巡察使たちはそのことを無視して集村化を勧めた。ここに、巡察使と先住民の聖なるトポスをめぐる対立・葛藤がある。

5．大地と石

1665 年、チャンカイ地方サント・ドミンゴ・デ・オテケ村、キウマ・マルカ・アイユに属する女性マリア・リャノは、かの第六代リマ大司教ビリャゴメスの巡察使のうち、もっとも悪名高いサルミエント・デ・ビベロ²¹³によって取り調べられた。彼女は畑のワカに供物を捧げたことを二度否定した。彼女は早朝働く前に土地の豊穡を必ず祈っていたことを認めた。マリアはナウパイという隣接居住区の上のコロタヨックと呼ばれる場所にあるアナ・ギルカというワカに対し、儀礼を行っていた、と語った。マリアは「土地の時」、つまり、種蒔きが行われる時期に、その儀礼を一人で行っていた²¹⁴という。

マリアは土地のワカであるアナ・ギルカにチチャ、サンゴ、トウモロコシから作った料理パルパを捧げていた。そのワカについては夫から以前、古代のワ

211 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、453-454 頁。

212 先住民が遺体を教会から移す理由は、「クヤスパ（愛情）ゆえだ」とアリアーガは報告している。アリアーガ、前掲書、394 頁。

213 サルミエント・デ・ビベロは 17 世紀中葉に大活躍したリマ大司教ビリャゴメスの悪名高き巡察使のひとり。10 年間でリマ大司教区の巡察記録の約三分の一をたったひとりで検挙した。リマ大司教区古文書館の「偶像崇拜・魔術」巡察記録のリストを見よ。cf. Laura Gutiérrez Arbulú, Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima, in: *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías, Siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henrique Urbano eds., Cusco, Centro de estudios regionales andinos “bartolomé de las casas”, 1993, pp.105-136.

214 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.57.

力と教えられ、家族に勧められて祭儀を行っていたという。巡察使ビペロがマリアに、その石のワカが土地に豊穰性を与えると本当に信じているのかと尋ねたとき、彼女はそうだと応えた²¹⁵。

大地と石は象徴体系において密接に結びついている。巡察使アリアーガは、「大地であるママパチャに対しても、特に女たちが、同じように礼拝をするが、これは播種に際して、豊作をお与えくださいますように、と言って語りかけるのである。そして、そのためにチチャ酒や、自分の手で、または邪術師の手によって挽いたトウモロコシをまくのである」²¹⁶と記述している。

大地と女性の神秘的な象徴連関についてはエリアーデが詳述している。土壌の豊穰と女性の産む能力がパラレルに考えられているためである²¹⁷。

特に畑（チャカラ）にあるワンカ（巨石のワカ）は、チャカラの主、畑の守護神と捉えられている。アリアーガによれば、「畑がそのワカのものであり、ワカが畑の拡張の任を担っているから、という考えによっており、それだから崇拜を捧げるのである。そして特に播種の時期には、それに生贄を捧げる」²¹⁸と語っている。アナ・ギルカも、マリアの畑を見守る守護神ワンカ（巨石のワカ）として崇拜されたのであろう。

さて、ワンカは、先述したワリ²¹⁹が変化した形として受け取られている。ワンカには主に二種類あり、村の入り口に据えられたマルカヨク（村の主）と、畑の真中に置かれたチャクラヨク（畑の主）に区別される²²⁰。巡察使ベルナルド・デ・ノボアの記録によれば、カハタンボ地方のサン・ペドロ・デ・アカス村の言い伝えに、太古、複数のワリがやってきて土地の所有をめぐって争うが、最後に和解をし、村落の基礎となる田畑や灌漑水路をつくって分配し、死後、ワンカとなって人々の生活を見守っている²²¹、というのがある。これらのワン

215 Ibid., p.57.

216 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、400 頁。

217 エリアーデ著、堀一郎訳、『大地、農耕、女性』、未来社、1989 年、233 頁。

218 アリアーガ、前掲書、408 頁。

219 ワリは創設した村の繁栄、作物の豊穰、子孫の生活の安寧を見守る守護神として崇拜された。

220 斎藤、『魂の征服』、149 頁。

221 斎藤、前掲書、149 頁。

力は一度エルナンド・デ・アベンダーニョの巡察によって破壊されたはずだが、ノボアが後年訪れ、この祖先神のマルキを再発見したという。それは甕型の棺桶に収められ、土中に埋められ、上から大きな板石を被せられていた²²²という。

このようにワカやマルキが巡察使によって燃やされた後も先住民から尊崇され続けるというケースは他にもある。サン・ペドロ・デ・アカス村では、次の事例が報告されている。

証人はある時、コチリヤの村で、エルナンド・チャウピス・コンドル、盲人アロンゾ・チャウピス、フランシスコ・アスト・パウカル〔という名のインディオたち〕が、司教であり巡察使であられたエルナンド・デ・アベンダーニョ殿により〔およそ40年前に〕移され、燃やされたマカカヤンという名の偶像を崇拜し、リヤマを生け贄として捧げていたと証言した。この証人は当該の祭司たちになぜ彼らがその偶像を崇拜し、〔慣習的な方法で〕その偶像に名誉を与えるのかを尋ねた。彼らは、当該の偶像は破壊されたけれども、その魂は生きており、生け贄を受け取るために天から降りてくると答えたという²²³。

デュビオルによれば、祖先神は石に変身するというより、ワンカとマルキに分裂し、魂は両方に宿と考えられているという²²⁴。この祖先神ワリの遺骸(マルキ)とワリが変身したと伝えられる石のワンカとの関係は、両墓制²²⁵のようなものと推測される。

それでは、石のワンカとマチャイとパカリーナ、大地の関係はいったいどのような象徴体系として相互に結びついているのであろうか。

聖なる石は、文化によってさまざまな文脈で語られても、比較的共通する要素を持つ。聖なる石は、その硬さ、恒常性から、例えばワリが変身して石とな

222 斎藤、前掲書、150 頁。

223 “The Witness Francisco Poma y Atlas Caldeas of San Pedro de Acas, Cajatambo, Peru”, in: *Colonial Spanish America*, p.243.

224 Pierre Duviols, “Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores : un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad”, in : *Revista Museo Nacional de Lima* 39, 1973, pp.163-164.

225 死者を埋める埋葬のほかに、詣でるための詣墓を別に作る風習。

って人々をずっと見守っていると信じられるように、祖先神の永遠の生命を示すと同時に、祖先神の創造の偉業を子孫がいつまでも記憶し、感謝するための記念の徴表となる。聖なる石は、大地の骨であり、大地の豊穡性と不毛性の両方を象徴する²²⁶。

ところで、畑のワンカ（石）は、山間部のマチャイとは異なり、詣墓として人々の生活の場の身近にある。ワンカの巨大さは、巨人であるワリの身体の巨大さと同じくその偉大さを示している。そしてその大きさは、神の偉大さと直結するのである。

一方、手に持てるほどの小さな石（コノパ）は、家の守護神であり、豊穡を司るとされる。1725年、イザベル・ロサという祭司は、死んだ叔父からレイグアンという名の黒ずんだ石を相続したことを巡察使に語った。レイグアンは、主要な水路が清掃されるとき、毎年、リプリーという土地にもたらされたという。イザベルは、その石の神に話しかけ、動物の血や他のものを供物に捧げたと供述した²²⁷。先のサン・ペドロ・デ・アカス村の事例では、コノパについて次のように描かれている。

証人（フランシスコ・ボマ）は次のように語った。「今は亡きドミンゴ・チャウピス・ヤウリが、食物と金を得るためにミクイ・コノパという名の偶像ともう一体の偶像コルキ・コノパを持っている。今は皆に知られていることだが、彼の甥ペドロ・チャウピスがそれらを相続しており、彼（巡察使）にそれらを見せてくれるであろう」と。

そしてこの証人は、当該の巡察使殿の慈悲を乞い、彼に鉱山の泥灰土から採掘した光る岩石「ワカンキ」²²⁸を見せた。彼はこのワカンキが、ワマリース地方のある村で重要な役目を負っているドン・クリストバル・チャウチサックという名のインディオの男から買ったもので、始終大切に持ち歩いているものであると語った。チャウチサックはこの証人に石を売るとき、この証人に、その石を崇拝することによって、幸運

226 エリアーデ著、『大地、農耕、女性』、233頁。

227 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.61. cf. AAL, Leg.XII:2 (III:13), “*Causa criminal de hechiería seguida contra Antonio Tapaojo y otros indios del pueblo de Andaje*”, Cajatambo, 1725, f.6.

228 通常、愛の魔術に使われる石。

にも多くの金、リヤマ、衣服が手に入るだろう、と語った。同様にこの証人は、巡察使にリヤマ・コノパと呼ばれる二つの偶像を見せた。一つはすりこぎのようにいくぶん長めの石で、もうひとつは頭部のある人の形をしていた。そして彼はこれらの偶像は（それまで）彼の先祖から家族を通して相続されてきたものであると語り、今では彼がリヤマの群れの増加のためにこれらの石を保持し、崇拝していると語ったのである²²⁹。

アリアーガは、コノパの素材や形はまちまちだが、色や形状は人目を引くものであり、親から子へと相続されるものであると記述している。「インディオの男女がそうした種類の石、ないしは、これだと思うそれに類したものを見つけると、魔術師のところに行って聞く。“わが父よ、これを見つけましたがなんでございましょう？”すると相手は驚いて答える。“これはコノパじゃ、拝みなされ、慎重にモチャをするのじゃ、さすれば食べ物にも不自由しない、休みもたくさん取れる云々。”」²³⁰

コノパは幸福を招来する「お守り」²³¹として信仰された。先住民は、多くの作物や家畜の繁栄を望むとき、コノパに祈った。山の洞窟墓（マチャイ）よりもワンカが先住民の生活の場により近いものであり、守護するものだとするれば、コノパはいつも身近にあり、人々が身に着けることができる小さなワンカ（ワリ、祖先の身体）であった。そしてマチャイやワンカと同様に、人々はこのような小さなお守り、コノパにも供犠を行い、生活の安定の保証を願ったのである。

個人や家族、共同体で敬われるワカ、チャンカ、コノパの大部分は、農耕・牧畜神としての役割を根本的に担っている。大地、川、泉の要所に顕れた聖性、もしくは特異な形の石、穀物そのものに対する信仰には、種蒔き、収穫、灌漑の成功と作物や家畜の豊穰を願う人々の祈りが込められている。ワカは農民、牧畜民の守護神であり、豊かな実りを約束する提供者であった。人々の繁栄と

229 Mills, “The Witness Francisco Poma”, pp.243-244.

230 アリアーガ、前掲書、406 頁。

231 Theodor H. Gaster, “Amulets and Talismans, ER, Vol.1, p.243.

幸福は、人々の行うべき祭礼という義務によって保証されていたのである。

6．灌漑水路と畑

エリアーデによれば、聖なる力の周期的再生を求めるとんな儀礼も、原初に起こった、神々の宇宙創造論的な原初の行為の繰り返しである。再生のための供犠もまた同様である。多くの植物、穀物の起源神話は「かのはじめのとき (in illo tempore)」に、儀礼的に生け贄にされた神の血と肉から芽生えたことを物語っている。植物の力は儀礼の時間に宇宙創造の最初の力を再生する。あらゆる人身、動物供犠は、収穫において達成される聖なる力の再生を実現するために行われる。儀礼は「かのはじめの時」の創造を繰り返す²³²という。

灌漑水路の清掃は、畑の耕作、種蒔きと同様に、先住民の農耕儀礼に欠かせないものである。カハタンボのサン・ペドロ・デ・アカス村において、1657年1月25日に、ある先住民の男は次のように証言した。「偶像の祭司」ドン・クリストバル・ワカス・マルキは、彼の属するアイユでマルキと偶像のために供物を集め、我々の主なる神ではなく、彼らのマルキを崇拝するようにアイユ中に指示する説教師である、と。そして盲人アロンゾ・チャウピは、キルカ・アイユの聴罪司祭と偶像の祭司である、と。この証人は、人々が灌漑水路を清掃する時期、すなわち耕作を始める前に、アロンゾ・チャウピという人物がワリやマルキのところに行って、コカの葉、動物の脂肪、チチャ等の供物を運ぶのを見た、と語った。そこで豊富な収穫を楽しむことができるよう、また灌漑水路が破裂しないよう、まず、アロンゾが共同体を代表して祈り、これらの偶像に供物を提供した。この儀礼が滞りなく終わって初めて、人々は灌漑水路を掃除したり、畑を耕し播種を行うことができた²³³という。

このような祭儀は灌漑水路だけでなく、水源である泉や水路の入り口でも行われた。泉や水路の入り口も「ワカ」と呼ばれた。神がそれらの場所に顕れ、

232 ミルチャ・エリアーデ、久米博訳、『聖なる空間と時間』、エリアーデ著作集第3巻、せりか書房、1974年、29頁。

233 Mills, "The Witness Francisco Poma", p.241.

守護してくださるよう、また、人々が必ず水源から水を畑に引けるよう、定期的に（もしくは特別な時期に）儀礼を行ったという。例えば、ワロチリ地方のチュキ・スソという古えのワカは水路の入り口のチョコ・カリヤという石になり、水路を守護したと信じられていたが、そのワカは毎年水路の清掃時の祭儀において供物を捧げられ崇拝されていたという。その祭儀が終わると、人々は一晩中飲んだり踊ったりして祭りを楽しんだという。

水源の神は水分り（みくまり）の神である。このような水分りの神に直接出会うという宗教体験をある先住民は得た。1650年に、ポマコチャという村でカタリナ・スヨという女性が水源において少女の姿の神に出会った。ある日、彼女が自分の飼っているリヤマに気を配っていると、突然泉が開いて、彼女を連れていったという。彼女はそこで5、6日間過ごした。泉の中で、カタリナは赤い髪の男に出会い、食物を求めた。男は気前よく、彼女にマサモラ（とうもろこしのお粥）を毎日与えた。男はカタリナに次のように言った。彼女が帰った後、必ず彼に供物を捧げるようにと。こうして、毎年五ヶ月間、カタリナはサンコ、コカ、つぶしたトウモロコシ、獣脂、調理したジャガイモ、チチャなど、さまざまな供物を泉に持って行って捧げた²³⁴という。

ところはかわり、1668年、タラマ地方（今日のフニン地方）のサン・フアン・デ・ロス・ソンドーレス地区において、巡察使フランシスコ・デ・アレバルドは、長い地下水路の水源で、巨石の下にトウモロコシの粒が一杯口に詰まった白いクイの死体を大量に発見した。そのとき、クイ以外にいくつか料理された皿や羊毛で紡いだ織物も発見された。これらは回収され、サン・ブラスの広場で「偶像崇拝」の証としてすべて燃やされた²³⁵という。

40歳のペドロ・キスピ・リマは水源からの水の増量を常に確実なものにするため、自身がその泉に定期的に供物を捧げる祭司であったことを巡察使に告白した。ペドロの妻、アンナ・シハは供犠が「太古からの先祖伝来の慣習」であ

234 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.61. cf. Leg.III:1 (IV:14), “*Causa criminal contra una India llamada Juana Ycha, viuda, de echizos y pactos expresos con un demonio llamado Apu Parato, y de otros maestros que la dicha conoce, y de mingadoras que la an mingado para que hiciese muchos echizos para diversos intentos, por don Antonio de Caceres sustanciada*”, Yauri, 1650, f.16.

235 Ibid., p.62.

ったと述べた。彼らは自分たちの慣習が教会に認められないことを自覚していたが、供犠をやめ、ワカの怒りをかうことをもっとも恐れていた²³⁶という。

このように、灌漑水路や泉といった水源を司るワカ（多くがその起源神話を持つ）水分りの神もまた、農耕や人間の生活に欠かせない重要な存在であったことはいうまでもない。水は人間の生活に欠くことができない。水は、土地を「受精させる」栄養力を持ち、その土地と人間の生育を保証する養育の源として捉えられている²³⁷。

毎年定期的に行われる灌漑水路の清掃は、清潔な水を潤滑に農地に分配するために行われる重要な行為である。水源にてワカに供物を捧げる儀礼も、畑の所有者である神に活力を与えることによって豊穡を祈願するためのものである。

大地の水のみでなく、天上の水も水源として重要であった。天上の水とはすなわち雨である。フランシスコ・デ・アビラがかつて「偶像崇拜」を発見したワロチリ地方のサン・ダミアン村の近くには、チェカと呼ばれる部族が住んでいた。彼らは、「天から雨を賜る」時期（雨期の始まり）が、神話的祖先であるトゥタイ・ウィリの神話的道程を繰り返す儀礼的狩猟によって始まる²³⁸と確信していた。トゥタイ・ウィリはかつて創造神話においてその道程を黄色い雨と赤い雨になって移動したという。神話的祖先を模した狩人は祭りの最後に村人のダンスの中に迎え入れられる。彼らは「チャンコ」というダンスを踊ったが、そのとき、語り手はこう叫んだという。「空が“今！”と言ったので、雨はすぐ降るだろう。」²³⁹

このような儀礼の成功はその年の収穫と人々の健康をあらかじめ確証するものであった。しかし、慎重な人間は神話的過去のように、空がいつでも人間に都合のいいものとは限らないことを知っていた。そのため、先住民にとっても

236 Ibid., pp.62-63. cf. AAL, Leg. VI:1 (IV:37), “*Causa de idolatría seguida contra Pedro Inga y su mujer por hacer ceremonias gentílicas*”, Ondores, 1668, fols. 5-6.

237 Jean Rudhardt, “Water”, ER, Vol.15, p.356.

238 Mills, *Idolatry and Its Enemies*, p.60. cf. Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí(1598)*, José María Arguedas trans. & ed., Lima, Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, 1975, ch. 11, secs.159, fols. 164. Duviols, *Cultura andina y represión*, p.161, 173.

239 Ibid., pp.62-63.

っとも重要なことは、高地の泉や湖からの水が、灌漑水路を通して畑に確実に導かれることであった。それゆえ、年毎の水路の清掃、補修管理は、祭儀的、宗教的意味を持っていたのである。

小結

以上、本章ではスペインのエリート・カトリシズムとアンデスの先住民宗教との両方における祖型の問題を考察した。まず第一節では、スペインのエリート・カトリシズムの先住民宗教に対する「偶像崇拜」言述と、その弾圧・迫害の実践的モデルを、神話的「祖型」とその儀礼的「模倣・反復」として捉える際、言述においては、アリアーガやピリャゴメスにおける聖書の祖型の模倣・反復を、実践においてはローマ教皇グレゴリオ一世の「異教徒」改宗のモデルを用い、それが果たしたスペインの植民地統治政策における役割（集村化計画など）を顕著な事例として取り上げて考察した²⁴⁰。

スペインのエリート・カトリシズムが言述的レベルと実践的レベルの両方において祖型と反復の構造を持っているのに比べ、アンデスの先住民宗教においては、その構造は言述よりも実践的（儀礼的）要素がさらに強いと思われる。

第二節では、創造神話で語られた神々や先祖、ワカなどを讃えるために行われるアンデス先住民の宗教儀礼を、祖型と反復の点から考察した。巡察記録によってかろうじて伝えられた先住民の儀礼の記録は、言語のみでなく、今日にまで引き継がれた儀礼的实践によっても補強される。本章で考察した植民地時代の先住民のさまざまな「聖なるもの」は、次章にみられるように現代の神話や儀礼の中でも脈々と息づいている。

240 「異教徒」対策のモデルは6世紀のローマ教皇グレゴリオ一世であり、彼の言述や実践は植民地ペルーの「偶像崇拜・魔術」撲滅巡察を正当化するための、また、先住民の改宗を押し進めるための集村化計画のモデルとなった。

植民地時代中頃（17 世紀前後）のリマ大司教区の地図

出典：Mills, Kenneth, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

第三章 現代アンデスにおける植民地主義批判としての「悪魔」の神話

巡察使が先住民の神々と先住民に名付けた「悪魔」と「悪魔崇拝者」というレッテルは、植民地主義支配を通してそれ以後（ポスト植民地主義）の先住民のアイデンティティの再構築にどのような影響を与えたのだろうか。

本章では、西欧のカテゴリーである「悪魔」及び「悪魔崇拝者」を、今日、先住民が、どのように語り、表現しているのか、ペルー、ボリビア、チリで見られる三つの「悪魔」の事例をもとに、考察を深めてみよう。

本章で取り上げる現代アンデスの神話における「悪魔」の象徴は、植民地体験を経て生み出された宗教現象の新たな創造の形を示す格好の素材である。そこで現代アンデスの人々の生存様式が語られている。それは、自己の伝統への回帰や神話的祖型の単なる模倣・反復でなく、同様に、植民地時代の支配者の宗教的伝統に染まりきってしまうのでもない、両者の伝統の変革を通して生み出される新たな宗教的創造、クレオールという現象である。チャールズ・H・ロングは、このような状況において再統合され、改革される各地の文化、社会、宗教のありさまをそれぞれの「祖型（アーキタイプ）」に基づく新しい統合の運動、「ニュー・アルカイズム」²⁴¹と名付けた。本章でも、そのような新しい祖型を生み出し、それを支えに生きる現代アンデスの人々の物語を考察する。

第一節 植民地以前から現代に至るまでのアンデスの死者儀礼

1. マチュ

本節は前章までに述べてきた先住民の先祖崇拝が今日どのような形で残っているかを中央アンデスの民族誌資料から読み解くものである。先祖「マチュ」²⁴²は植民地期以前の先祖のミイラや遺骨のことであり、ケチュア語で「昔の人」の意である。マチュのミイラは先にもふれたように「マルキ」と呼ばれる。マルキは、洞窟やチュルパ（石塔墓）に安置されている。チュルパはペルー北部

241 Long, *Significations*, pp.63-128.

242 斎藤晃、『魂の征服』、24-48 頁。

からチリ北部まで広範囲に分布しているが、チュルパの形を取らない墓、例えば、木のむろの中や洞窟や泉などにマチュを安置する場合も各地に多く見られるのである。マチュは、中央アンデスに住む先住民に、植民地以前から広く尊崇された存在であった。マチュは、ニャウパ・マチュ（古代の人）、ソカ・マチュなどともいわれ、その神話はアイユ（共同体）の起源と結びつく。マチュは、創造神話の中で、土地の最初の住人であり、農耕を始めた人、よそから良質の土壌や女性を奪ってきて豊穡を確保する人として語られている²⁴³。先住民マチュは、その土地に住む先住民にとって村の豊穡性の起源と見なされる。

マチュは、現在でも、生きていたときのように、共同体の人間と同じように村で生活すると考えられ、積極的に人間の生活に関わっている。マチュは夕暮れ、夜間（とりわけ新月と満月の夜）や明け方に人間の姿で村を徘徊する。男女の性別もあり、固有名を持ち、共同体の人間と同様に集落を形成してチュルパに住んでいる。月が出る晩、彼らは、マチュのものであるが同時に人間のものでもある村の畑に降りてきて耕作する。チュルパから吹く風（チュルパ・ワイラ）は、ジャガイモを大きく成長させる。マチュは特定の農作物の所有者である。ひとつの農作物の守護神であるマチュを怒らせると、共同体にはその農作物に関する恩恵は断たれてしまう²⁴⁴。

植物のリズム（生、死、再生）、月、女性、性の複雑な宗教的シンボリズムは農耕起源神話に結実するといわれているように²⁴⁵、マチュの持つ象徴体系もまた農耕と結びついている。大地の豊穡は女性の多産と結びつき、耕作地は女性に例えられ、農作業は性行為になぞらえられる²⁴⁶。先祖はいわば、集落の繁栄と豊穡の守護神なのである。例えば、ジョセフ・バステリアンの調査したボリ

243 斎藤、前掲書、26 頁。Juvenal Casaverde Rojas, “El mundo sobrenatural en una comunidad”, *Allpanchis Phuturinga*, 2, 1970, p.154.

244 例えば、カーサベルデ・ロハスが 1960 年代に調査に入ったクスコ県カルカ郡クヨ・グランデ村では、ソラマメの守護神であったマチュに対してある村人が不敬を働いたところ、怒ったマチュが村から出て行き、それ以来、村でできるソラマメの質が下がったと語られている。斎藤、前掲書、27 頁、Ibid., p.157.

245 エリアーデ著、荒木美智雄監訳、『世界宗教史』第 1 巻、1991 年、筑摩書房、44 頁。

246 エリアーデ、前掲書、43 頁。

ピア・コラウアヤ族のカアタ村や²⁴⁷、オリヴィア・ハリスの調査したボリビアのレイミー族のように²⁴⁸、キリスト教化されていても、先祖が豊穡をもたらすという強固な民族意識のもとに、今日でも先祖供養は多数行われている。しかし、偶像崇拜撲滅巡察により強制改宗の激しかった場所、ペルーのクスコやハウハなどの地域では、先祖はすっかり悪魔として排斥され、廃れているのである。

例えば、1970年代にクスコ県パウカルタンボ郡ソニコ村を調査した人類学者のキャサリーン・アレンは、次のような話を聞いている。大昔、ソニコ村のマチュたちは丘の上に集落を形成し、月の薄明かりのもと、畑を耕して暮らしていた。しかし、神タイタンチス（我々の父）は、マチュに対する怒りから、あるいは単なる気まぐれから、太陽を地上に昇らせた。そして、太陽の激しい熱と光にさらされたマチュは、すっかり乾燥して、ミイラと化してしまったというのである²⁴⁹。

ここでは、太陽とキリスト教が同一視されているが、スペインによる植民地化以前は、太陽はインカ皇帝と同一視されていた（多数のインカ起源神話がそれを物語っている）ことから、支配権力のあらわれと太陽がみなされていたことが理解される。太陽と月の関係は、おそらく、インカ時代には、インカとインカに征服されたアイユの祖先マチュという構図があったと思われる。しかし、太陽と月が共存するように、インカ時代にも、征服者の宗教と被征服者の宗教は共存していたのである²⁵⁰。太陽と月はシンボルとして（例えば都市の構造や暦の中で）互いに補完的な関係にあったことがわかる²⁵¹。このことは、現在の先住民の思考にもある程度受け継がれている。単に、太陽の意味するところは、

247 Bastien, *Mountain of the Condor*, Waveland Press, 1978.

248 Olivia Harris, "The Dead and the Devils among the Bolivian Lamy", in: *Death and the Regeneration of Life*, Maurice Bloch & Jonathan Parry eds., Cambridge University Press, 1982, pp.45-73.

249 斎藤、『魂の征服』、34頁。C. J. Allen, *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, p.55.

250 cf. Lawrence E. Sullivan, "Above, Below, or Far Away", pp.99-129.

251 Reiner T. Zuidema, "The Inca Calender", in: *Native American Astronomy*, Anthony F. Aveni ed., Austin, University of Texas Press, 1977, pp.247-248.

インカではなく、キリスト教にとって代わられただけなのである。

このソンコ村の伝承に比べ、クスコ県カルカ郡コトバンバ村の伝承はさらに悲劇的である。ここには、植民地時代に作られたエリート・カトリシズムの言述、すなわち、「先住民の祖先は悪魔崇拝者」を、そのまま受容した形で残っているからである。

神に創造されたマチュは、何らかの罪を犯してその敵対者になる。神はマチュを退治するため、息子のキリストを地上に送るがマチュはヘロデ、ピラトなどのアンチ・キリスト者と同盟して彼を殺害する。神はマチュに最後通牒を与え、服従するよう命じるが、マチュは聞かず、山の斜面に丈夫な石の家を建ててたてこもり、神に反抗し続ける。遂に、神は地上に火の雨を降らせ、マチュをミイラにしてしまう²⁵²。

カトリックの立場からすれば、神は唯一の造物主であるから、「異教徒」のマチュはもちろん、先住民も、アダムとエヴァの子孫として「神に創造された」人間と見なされる。しかし、マチュはそのことを踏まえずに自らが集落の神的起源、つまり造物主であると主張する「罪を犯した」ので、神の敵対者＝悪魔となったと捉えられているのである。神以外のものが創造神を語るなど、神への冒瀆であり、そのようなものは悪魔以外の何者でもないからである。

マチュは、「山の斜面の石の家」といった地域的特殊的な世界のうちに語られているにもかかわらず、その枠を越えた旧約・新約聖書の時代に逆に取り込まれている。伝承では、マチュをサタンと読み換えてもよいほど、マチュとサタンは同一視されている。

強制改宗の結果、エリート・カトリシズムの言述を内面化した先住民にとって、マチュは彼らを恨み、憎んでいる²⁵³と恐れられている。邪悪なマチュはそれが男性の場合、ソカ・マチュ、それが女性の場合、ソカ・パヤと呼ばれてい

252 J. V. Nuñez del Prado Béjar, “El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de qotobamba”, *Allpanchis Phuturinga* 2, 1970, pp.65-66. 斎藤、『魂の征服』、35-36 頁。

253 斎藤、前掲書、36 頁。

る。ソカは村人を攻撃し、病気や死をもたらす²⁵⁴と考えられている。ソカに関する伝承は他にもある。例えば、ソカは、夕暮れ時から夜にかけて、夫または妻の形を借りて家人をたぶらかす、あるいは、美しい女の姿で誘い、性的交渉を持つ、また、ソカと関係を持ったものは、次第に血の気を失い、衰弱死する²⁵⁵と考えられている。コトバンバ村ではソカ・パヤとの性交渉により引き起こされる病気はパヤスカと呼ばれる。ヌニェス・デル・プラド・ベハルは次のような話を記録している。

ある日、私の父はひとりでカリヤ＝カサ（古代人の墓がたくさんある村の丘陵で、大麦とジャガイモが作られる）に働きにゆきました。仕事半ばで、土砂降りの雨が降り始め、ソカ＝ワシ（ソカの家）に避難しなければなりませんでした。タバコもコカの葉も持参していませんでした。狭い部屋の隅にうずくまり、雨が止むのを待ちましたが、やがて眠気を感じてきました。眠気はますます強くなり、我慢できなくなって、眠ってしまいました。夢の中で、私の母が現れて、父に近づいて愛撫し始め、しまいには、二人は交わりました。しかし、射精した瞬間、父ははっと目を覚まし、体の上にソカ＝パヤが乗っていて、本当はそれと交わっていたことに気がつきました。ソカは、父が目覚めたのを見ると、亡霊の姿になって、遠ざかってゆきました。父は睾丸と男根に鋭い痛みを感じて、しばらくその場にとどまっていたましたが、やがて少し具合が良くなったので、びくびくしながら家に戻りました。父はこのことをだれにも話しませんでした。ほどなくして、体調が悪くなり、体力がなくなってきました。コカの葉をかみながら、タバコも吸いたがらず、チチャを飲めばすぐ吐いてしまい、食事に塩をかけるのをいやがりました。初めは黒っぽくなり、次に黄色くなり、仕舞には真っ青になりました。病気の間は、人と一緒にいることを毛嫌いし、ひとりでいることを好み、親類や隣人が彼のために何かすると腹を立てました。まるであらゆる人を憎んでいるようでした。最後に、完全に体力を失って、寝床から起きあがることすらできなくなりました。死の数日前、私と私の母と私の兄弟たちを呼んで、カ

254 ソカは、中世キリスト教の作った悪魔のひとつであるインクブスに似ている。インクブスは夢の中で人間を性的に誘惑する悪魔である。

255 斎藤、『魂の征服』、36 頁。

リャ＝カサで起きたことを話してくれました。そして、泡を吹き、吐血して、悲痛の涙を流しながら、死んでゆきました²⁵⁶。

また、ソカ・マチュはひとりでいる子どもを襲って殺す場合もあるという。その場合、ソカは子どもに近づくと口づけし、心臓の血を吸い取ってしまう。泉にもソカがいる（ソカ・プフユ）と考えられている。ソカ・プフユは胃痛、下痢、気管支炎、腫瘍などを引き起こす²⁵⁷、といわれている。チュルパから吹く風（ソカ・ワイラ）は筋肉の収縮や、身体不随を引き起こすと考えられ、マチュと交わって産まれた子供は、ソカ・ワワと呼ばれる。マチュに誘惑された女性は、奇形児を生み、妊婦は死産か、子供が産まれた後に死ぬといわれている。また、死んだ子どもは、チュルパの集落に成員として加わる²⁵⁸という信仰もある。

先住民は、奇形児が死後ソカ・ワワにならないように、死体を燃やし、灰を川に撒き捨てる。あるいは、ソカ・ワワが生まれる前に、妊娠の原因となったマチュの骨を掘り出し、灰を湯に煎じて飲めば、妊婦は命をとりとめると信じられている²⁵⁹。

また、病気として体内に入ったマチュを追い出すため、聖人像の古い衣装を焼いてその灰を食べたり、教会の花瓶の水を飲む場合もある。キリスト教の悪魔祓いで使われる祈りも効果的である²⁶⁰と考えられている。

例えば、民俗学者カーサベルデ・ロハスによれば、次のような記述がある。クスコ県パウカルタンボの農園で働いていたある女性が、日没頃、近くの泉で芋を洗っていたとき、ソカ・プフユが彼女の体内に侵入し、数日後、背中に悪性の腫瘍ができた。腫瘍は大きくなり、痛みも激しくなってきたので、故郷に

256 Nuñez del Prado Béjar, “El mundo sobrenatural”, pp.85-56. 斉藤、『魂の征服』、37-38 頁。

257 Ibid., pp.85-56. 斉藤、前掲書、37-38 頁。

258 Ibid., p.84. 斉藤、前掲書、38-40 頁。

259 奇形児は、アリアーガによれば、両義的な力を持つ聖なるものとして、その遺体を家の中の壺に大事にとっておかれたという。奇形児だけでなく、双子や逆子も同様に、巡察使たちはこれらもワカやマルキと同様に、破壊し燃やして捨てたという。アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の撲滅」、440 頁。

260 斎藤、前掲書、40 頁。

戻り病床に伏していたある晩、ソカ・プフユが自分の後をつけてくる夢を見たという。夢の中で、彼女はマチュに向かってこう言った。

「マチュよ、お前はどこから来たのだ。何で私についてくる。お前など神の御顔も知らず、使徒信経さえ唱えられない異端者のくせに」²⁶¹。マチュは懸命に我信ずと言おうとするが、そう言えず、立ち去ってしまった。翌朝、彼女の腫瘍から膿が出、その後すっかり治ってしまった。彼女は次のように言う。「覚えていた祈りの言葉でソカ・マチュに勝ち、体から追い出すことができて病気が治ったのです。もし、マチュが祈りを唱え、私に勝っていたら、私は腫瘍のせいで死んでいたでしょう」²⁶²。

これらの話を紹介した斉藤晃は、マチュを「疎外された歴史の亡霊」²⁶³と呼んでいる。しかし先住民の祖先は真に疎外され、悪魔化されてしまったといえるのか。自らのルーツを否定され、先住民は満足しているのか。それを否定する事例が、次に紹介するオリヴィア・ハリスのレイミー族の死者儀礼である²⁶⁴。ここでは、祖先は人間にとって両義的な存在である。死は住民に忌み嫌われる一方で、農作物の豊穰を保証する力の源、再生を促すものとして重要視されている。

2．レイミー族の死者儀礼

レイミーはボリビア北部に住む人口およそ 8,000 人の部族である。インカ時代はコリヤスーユ(南の地方)の一部であり、アイマラ語圏に属したが、今日、多くの住民は、アイマラ語とケチュア語の両方を話している。住民の居住区は高地と峡谷部であるが、高地ではジャガイモ、大麦などの栽培と羊やリャマの牧畜、峡谷ではトウモロコシ、カボチャの栽培と山羊、羊の飼育が行われてい

261 Casaverde Rojas, “El mundo sobrenatural en una comunidad”, p. 162. 斉藤、『魂の征服』、40 頁。

262 Ibid., p. 162. 斉藤、前掲書、41 頁。

263 斉藤、前掲書、42 頁。

264 Harris, “The Dead and the Devils among the Bolivian Lamy”, pp.45-73.

る。村落共同体が様々な地域に分かれていても、生産物の交換や男女の婚姻によってひとつの部族として統合されている。

植民地時代にはこの地帯も偶像崇拜巡察撲滅・迫害による先住民の強制改宗が行われたところである。レイミー族の村落のひとつであるカラカラ村の近くには有名なチュルパが散在しているが、ブレインカから続いてきた先祖祭祀は今日では存在しない。先祖のマルキ(遺体)そのものが尊崇されることはなく、死者の靈魂のみがあの世界にいくべきものとみなされ、死者儀礼も村の教会によって管理されている。

ハリスがとりまとめたレイミー族の死者儀礼は、8日間に渡って行われる²⁶⁵という。人が死ぬと、親族が家族を助けて葬式を行う。死者の体は毛布にくるまれ、十字架、上等な衣服、コカ袋や動物の脂肪でできたろうそくが置かれる。死者の体は不浄であると考えられるので、魔除けのために通夜に来る者は皆コカをかみ、後で煮た薬草の汁で体を洗浄しなければならない。通夜では生きている者が死者に恨まれないように、泣き叫んでその死を惜しむ。

コカやチチャを参加者が消費した翌日、死者をたたえる宴会が催される。その宴には村中の人間が強制的に参加させられる。そこでもまた、死者のために、コカやチチャ、動物の供犠が捧げられる。死者が墓地に葬られるとき、死者の靈魂は体から抜けて生きている人間に害を与えないように、首や腕、足などを縛られ、葬られる。人々が喪に服す間、人々は死者に恨みをかわないようにいつもコカの葉を噛んだり、泣き叫んでその死を悼んでみせたりしなければならない。また、喪の間、家には針や刃物などは一切置かないようにしなければならない。人々は、夜、ひとりで寝たり、歩いたりしてはいけないし、決して墓場に近寄ってもいけない。

このように、死は不浄なものとして忌み嫌われるが、同時に新たな再生を预示する潜在力として利用されている。それを示すのが、雨期の到来と農耕の開始を告げる11月1日(万聖節)と11月2日(万霊節)の死者の祭りであり、雨期の終わりと乾期の始まりを告げるカーニヴァル(2月 3月)である。

万聖節と万霊節はヨーロッパの「異教」に起源を持つカトリックの祭りだが、

265 Ibid., pp.45-73.

これらの導入は南米各地で行われてきた死者の靈魂の帰還を祝う先住民の伝統的祭典に基づいている。今日レイミー族においても、万聖節前夜に死者が帰ってくるといわれ、死者のために盛大な宴が催される。一年目の死者には、チチャが用意され、リヤマが屠殺され、人間や動物、天体や神話的人物の形をしたパンが焼かれる。特に多いのは、人間の赤ん坊の形をしたパンである。それらをテーブルに並べ、先祖に捧げた後、集まった親族や隣人をふくめて死者の帰還を祝い、死者のために供食するのである。

墓地では、死者のために祈る人々は誰でも祝宴に与り、翌日に至るまで、食べ、歌い、踊り、楽しく過ごすことができる。それは前章で示したように、先住民の伝統的な死者の祭りの形態を取っている。この段階では、通夜や葬式で見られた死の汚れや危険性は微塵も感じられない²⁶⁶。

この万聖節からカーニヴァルまでの時期が、雨期と種植え、耕作の時期である。この時期、さまざまなタブーが存在する。水との接触や洗濯は禁止される。丸い小さな鏡の装飾も身につけることを禁止される。鏡は悪霊よけになると考えられているからである。また木製のフルートが奏でる旋律は雨を呼び、死者を呼び戻す²⁶⁷と考えられているため、雨期以外は、この笛を演奏してはならないとされている。万聖節に帰ってきた死者は、一度、以下に見る死者の殺害という儀礼をとおして、あの世に送り返されるかのように見えるが、潜在的に集合的死者としての魂はこの世にとどまり、豊穡を守護し、カーニヴァルにおいて追い払われるまで、生きている人間とこの世界を見守る²⁶⁸とハリスは捉えている。

雨期の終了と農作物の実りを祝うのが、2月から3月に行われるカーニヴァルである。このカーニヴァルは、「悪魔の祭り」と呼ばれている。祭りは10日間続き、収穫した最初の作物が供えられ、家々は花で飾られ、人々は自由に親族や知人を訪問しあう。若者は上等の衣服を身につけ、鮮やかなリボンで飾り

266 ハリスは、万聖節・万霊節を、個人的な死者儀礼からより集合的な儀礼へと移行する過渡期と見なしている。危険な個人の死は、生産と豊饒の大いなる儀礼的円環のうちに「飼い慣らされる」のである。Ibid., pp.60-61.

267 Ibid., p.60.

268 Ibid., p.60.

たて、戦士の仮面を被る。彼らは「悪魔」として各家で歓待を受ける。カーニヴァル最後の祭典では、これら若者の演じる「悪魔」どもは、広場に集められ、儀礼的に追放される²⁶⁹のである。

ハリスは、カトリックがもたらした死者に対するネガティブなイメージが、今日のレイミー族に、社会を再活性化するために必要な死者の潜在力を十分に利用できなくさせている²⁷⁰と述べている。それでも、危険なものとしての個人の死を、豊穡儀礼の中で、作物の豊穡と子孫の繁栄を見守る守護的な役割を果たすものへと転化し、集合的なアイデンティティを付与するレイミーの「悪魔」=先祖崇拜は、植民地以前の時代から今日に至るまで、強固に続けられてきたレイミー族独自の宗教的あり方を示すものとして、注目に値する。

以上、見てきたように、アンデスの先住民にとって死者、すなわち祖先は豊穡に深く結びついているものとして尊崇され、死者儀礼が行われていた。この豊穡の守護神としての死者は、性を持つ個人として現れる場合と、氏族の祖として現れる場合の二通りがあると考えられるが、重要なのは、死者と豊穡が結びつくというイメージの普遍性である。さらに、そのシンボルがキリスト教によって悪魔化され、否定され、破壊されても、先住民のオリエンタチオ（方向付け）は完全には失われず、変容した形で（たとえそれが疎外された形としても）独自の宗教的文脈と宗教的創造性の中に再生し、生き続けていることが明らかにされる。死者=祖先は、かつてスペイン人が先住民に押しつけたように、先住民自らによって「悪魔」と見なされても決してそこにとどまらず、ポスト植民地主義の状況という現代において、自らのオリエンタチオ（方向付け）を失わず、戦略的に生きている先住民=子孫に生きる力を与え続けているのである。

第二節 鉾山の悪魔ディオ

本節は、宗教学の立場からボリビアの鉾山労働者によって信じられている「悪

269 Ibid., pp.57-61.

270 Ibid., p.49.

魔」を取り上げ、その意味世界を明らかにするものである。スペインの植民地支配に結びついたカトリック教会は、支配者の立場から、強制改宗や偶像撲滅運動などによりアンデスの先住民の神々と人々を、悪魔とその実在（リアリティ）を信じる悪魔崇拝者²⁷¹として排斥してきたことはこれまで見てきたとおりである。ここで取り上げる山の神ティオ（El Tio）も、伝統的な神格でありながら、今日、悪魔と呼ばれているものである。しかしながら、鉱山労働者の間では、悪魔と忌み嫌われるどころか、崇り神と守護神の両義的な性格を持つものとして捉えられ、信仰の対象となっている。

このように、悪魔という現象の背後にも様々な宗教的意味がある。筆者はこの論考において、植民地支配による文化接触と先住民の宗教的文脈を考察することにより、そのことを明らかにしたい。

1. 「鉱山の悪魔」研究とその批判

ここでは、先行研究が行ってきたように悪魔を「文化的表象」としてではなく、それを信じている人の文脈において「実在（リアリティ）」と捉え直すことでその現象の意味を宗教学的に考察したい。この事例を取り扱った研究において代表的なものは、アメリカの人類学者ジューン・ナッシュの『我々は鉱山を食べる、鉱山は我々を食べる』（1979年）²⁷²と、マイケル・タウシグの『南米の悪魔と商品のフェティシズム』（1980年）²⁷³である。両者の研究は共に、マルクス主義的歴史観に裏づけられた政治・経済的研究と人類学の調査研究による文化の解釈学がうまく結合した例として高く評価されている²⁷⁴。両者に共通

271 「熱心な人はインディアスのすべての民が彼らのバアルのあとを付いていく（『王上』19・14）と嘆き、誰もが自分たちの墓を守り、自分たちの敵に仕えていると叫ぶ」アコスタ、『世界布教をめざして』、75頁。

272 June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us; Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Colombia University Press, New York, 1979.

273 Michael Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1980.

274 ジョージ・E・マーカス、マイケル・M・J・フィッシャー、永渕康之訳、『文化批判としての人類学 人間科学における実験的試み』、紀ノ国屋書店、1989年、169-172頁。

の視点は、「悪魔」が南米の労働者階級が形成される際に資本主義経済が与えた衝撃の「文化的表象」として表現されるという解釈であるが、タウシグの場合はマルクスの「商品のフェティシズム」²⁷⁵として、ナッシュの場合は、「労働者間の連帯の社会的形式」として扱っている点が異なるのである。

タウシグは「商品のフェティシズム」をコロンビアのプランテーション農場労働者やボリビアの鉱山労働者によって信じられている悪魔に適用し、悪魔を自然の周期的再生を信じる労働者の前資本主義的観念と、再生不可能な資源を搾取する資本家との間を媒介する「文化的装置」として捉えている。労働者が、悪魔に、供犠を行うことによって農作物や鉱石を再生させて欲しいと願っても、その願いはなかなか聞き届けられない。それどころか、それは労働者の生気を吸いつくす悪魔的な商品の権化として労働者の前に立ち現れている²⁷⁶。

このようなタウシグの分析は鋭く、学ぶところも多いが、批判されるべき点もある。彼の研究は、先のジューン・ナッシュの著作に多く負っているが、彼女が集めた豊富な現地資料の生々しさを彼が依拠するイデオロギーに基づく「商品のフェティシズム」というカテゴリーに還元し、それを強く主張することによって、先住民の宗教的文脈を弱めている。

一方、ナッシュの研究は、彼女が直接調査し収集した神話や説話などの資料と、現地の労働者の生の声で構成された細部の記述を多く提供していることで、一級の民族誌資料として読者を満足させるものがある。ナッシュの民族誌的資料は、ボリビアの鉱山労働者によって信じられている悪魔ティオが供犠によって宥められ、人々に生活の糧を与える前コロンブス期の伝統的な山の精霊であ

275 カール・マルクスは、『経済学・哲学草稿』において、労働者は労働行為とその結果である商品そのものに自分の生命を吸い取られているようなものだとして指摘し、それを悪魔的なものとして捉え、「商品のフェティシズム」と名付けている。カール・マルクス著、城塚登・田中吉六訳、『経済学・哲学草稿』岩波文庫、岩波書店、1964年、84-106頁。

276 ボリビアの鉱山労働者によって信じられている悪魔ティオの場合、植民地時代に国王の異端審問官のように表象され、やがてカウボーイハットを被った中間管理職のアメリカ人といったグロテスクなよそ者のイメージに変わっていった。この表象の変遷は、西欧の資本主義が南米の地域社会にもたらした害悪を、現地の民衆が批判した結果であるとされる。Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, p.143.

ることを示し、同時に、第二次世界大戦以降ボリビアの主要な政治主体となっている鉱夫とその家族を中心とした左派の労働者組織を統合する社会的象徴となっていることを明らかにしている。ナッシュはタウシグと同様、マルクス主義的歴史観に基づきながらも、タウシグとは異なり、ティオを、資本主義的な自己破壊に導く、労働者を疎外する悪魔としてでなく、世界資本主義に対して抗議する、労働者を団結させる「統合の象徴」とであると解釈している。そしてそのことによって、ボリビアの鉱山労働者を「歴史の受け身」でなく、「歴史の主体」としてよりポジティブに捉えている。しかしながら、彼女の研究は、ジョージ・E・マーカスらが指摘しているように、概念の位置づけや議論の進め方に対する自覚的な検討がなされていない²⁷⁷ので、研究というよりもむしろ、資料の寄せ集めに見えてしまうという難点がある。

筆者の目的は、悪魔を単なる文化表象や文化的装置(「商品のフェティシズム」²⁷⁸や「労働者団体の統合の象徴」)といった、文化的・経済史的文脈のみにおいて考察するのではなく、先住民にとって恵み深く、同様に恐ろしい両義的な山の神(実在)であることに焦点を当て、この悪魔を聖なるものの次元に引き戻し、宗教学の考察の対象として捉え直すことである。先行研究と筆者の視点の違いを明らかにするために、ナッシュが1970年代に採取したエピソードを引用し、分析してみよう。これは、チリの鉱山で働いていたある老鉱夫の伝えた話である。

鉱山を信じていれば、きっと何か得られるものだ。ポトシに舞い戻って働いていたある男が、鉱山に入るとき、いつもコカとアルコールとタバコを持って、ティオに捧

277 マーカス、フィッシャー、前掲書、172頁。

278 タウシグはティオという神性、リアリティの問題を、icon, fetishes, mental imageといった、人間がつくったもの、つまり、文化(culture)の問題に帰してしまう。これが、宗教現象を扱う際の文化人類学の限界である。これは、ユダヤ・キリスト教の伝統において、idolatry, materialism, fetishismと言った形で蔑められてきた言葉に含まれる共通の先入観を反映している。つまり、インディアスの宣教師が土着の宗教を偶像崇拜だ、と排斥したように、彼らを批判する反帝国主義のイデオロギーもまた、同じ過ちを犯しているのだ。それは自己のイデオロギーに基づいたカテゴリーを他者に押しつけることにより、他者理解を歪めてしまうということなのである。Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, p.186.

げていた。ある夜、背が高く金髪で鉱夫の服装をした男が現れてこう言った、「俺がお前を手伝ってやるから、リキュールを一杯持ってこい。」 彼は鉱夫に土塊をくれ、鉱夫はそれを投げ捨てようとしたが、思いとどまってポケットに入れた。やがて、土塊は黄金に変わった。鉱夫はそれで自分の借金を払おうと考えたが、思いとどまってアルコールを買いに行った。店主はしぶったが、鉱夫は黄金を見せてアルコールを売ってもらった。そして、鉱山に戻り、幽霊にアルコールを与えると、そいつは「俺が先に行くからついてこい、ただし、後ろを振り返るな」と言った。鉱夫は鉱石を確認せず後ろに放り投げ、それでいて最良の鉱石を選びとった。こうして稼いだ金で、トラックと家を買った。しかし、一緒にいたのが悪魔だったので、金は一ヶ月ですべてなくなってしまった。これはどの鉱夫がやっても同じことである。彼は一ヶ月後に鉱山に舞い戻ったが、悪魔は再び現れた。鉱夫はティオに、「子どもが病気なんだ、だから戻ってきて働かなければならないんだ」と嘘をついた。悪魔は「最後にもう一度だけ鉱石をやろう、でも、決して後ろを振り返るなよ」と言った。鉱夫は男の正体が知りたくて、後ろを振り向いた。そして、角を光らせた悪魔を見た。岩が落ちてきて坑道をふさぎ、鉱夫は中で生き埋めになった²⁷⁹。

このエピソードについて、ナッシュは、一人で働くことの恐怖が、悪魔との契約へと想像が結びつくとして分析している。鉱夫が生き残るためには、グループを組んで働くことが重要なのだ。タウシグは、貨幣と貨幣経済に関わることはかなさ、不毛さに注目している。彼の説明によれば、世界システムに巻き込まれた、貨幣を目的とする鉱山労働は、伝統的社会の前資本主義的倫理観に従えば「悪」とみなされる。それは、人と自然との調和を壊し、人と人との和も壊す。なぜなら、誰かがぬきんでて豊かになろうとすれば、それは誰か（何か）の犠牲の上に成り立ち、全体の調和を壊すことになるからである。このような悪徳は、鉱山の豊穰性を枯渇させ、悪を行った（悪魔と契約を結んだ）労働者自身をも死なせ、得られた富は貨幣が消費されるように長持ちしないと信じら

279 Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, pp.191-192. 斉藤晃、『魂の征服』、326-327 頁。

れている²⁸⁰という。

しかし、「商品のフェティシズム」という観点のみから、ティオの次のような側面を説明することはできない。ティオは、鉱夫が鉱山に舞い戻って再び働くことを嫌う。しかし、子どもが病気だと頼まれたら、再度鉱夫を助けようとする。なぜ、ティオは人間が鉱山で働くことを嫌うのか。なぜ、彼は人間に情けをかけるのか。エピソードの冒頭にあるごとく、鉱夫は鉱山を信じることにより、何かを得たいと望んでいる。鉱山を信じるということは一体どういうことか。鉱夫がティオに期待するものは何なのか。我々はこれらの疑問に答えるために、鉱夫が鉱山を信じるということの背後にある宗教的文脈を知らなければならない。

2．悪魔としての山の神ティオ

すでに述べたが、ティオ(El Tio)は、スペイン語で「おじさん」という意味である。そしてティオは山の主であり鉱石所有者であると信じられている。ティオは、鉱夫に多くの鉱石を与え、経済的成功を約束する代わりに、契約を結ぶよう誘いかけるといわれている。契約した鉱夫はティオの援助により大量の鉱石を発掘することが出来るが、そのようにして得られた金はたちまち消費して手元に残らず、鉱夫自身は、事故や病気でやがて死ぬといわれている。彼は、もともと鉱山の神でありながら、悪魔とされている。なぜ彼が悪魔とされるのか、その理由は様々考えられる。理由の一つに、宗教学者ルドルフ・オットーの「聖なるもの」の持つ両義性、すなわち、「戦慄すべき秘儀 (Misterium tremendum)」や「魅するもの」(Das Fascinans)が根底にあると考えられる。ティオは、恵む神であると同時に、崇る神なのだ。

アンデスの山に対する信仰を研究しているアメリカの人類学者ジョセフ・M・バスティアンによれば、山は、そこに住まわせてもらっている人間にとって、糧を与えてくれる父である。そして、山と人間は供犠を通して互いに養い

280 Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, pp.223-228.

あっている²⁸¹。人間に生命の糧を与え、守ってくれる山に対し、きちんと「支払い」をすることによって、彼らは生かされ、恵まれ、保護されている。しかし、「聖なるもの」は気まぐれで、いつも人間の願いを聞き届けてくれるというわけではない。山は、自然の荒々しさでもって人々の生活を脅かすこともある。まして、金や銀などの宝をその身に豊かに持つ鉱山は、アンデスの住民にとって常に畏怖の対象である。なぜなら、そのような山は人間を容易によせつけることのない、神々しい、位の高い山だと考えられているからである。その意味で、ティオの住む山は、本来ならば人を寄せつけない非常に危険な聖なる山であり、多くの供犠を行って宥めなければならない恐ろしい存在なのである。鉱夫とその家族は、ティオの体である鉱山を食べて生きており、その負債を、供犠を行うことによって返している。

神の体を食べることは、人々の代わりに犠牲になった十字架のイエスを生の抛り所とし、彼の血と肉の象徴であるワインとパンを摂取することによって、罪を自覚し、罪をあがなうキリスト教の聖体拝受や聖餐式にもみられる。それだけでなく、世界中の神話や儀礼において、常に罪の意識を持って語られる重要なモチーフであり、多くの宗教でその贖罪の行為（供犠）を伴う重要なテーマである²⁸²。

ジューン・ナッシュは「我々は鉱山を食べ、鉱山は我々を食べる」という鉱夫の言葉を記録している²⁸³が、これは、鉱夫がティオの体である鉱山から鉱石を掘り、それを生計の糧に生きていることを示している。代わりに彼らは供犠によって、鉱山から奪ったものを返すのである。供犠によって、鉱山の神ティオに捧げられたリャマなどの動物の血や肉は、ティオの体の中で鉱石に変化すると考えられている。供犠を行わないと、ティオは怒って人々を病気（珪肺な

281 Bastien, *Mountain of the Condor*, p.194.

282 例えば、神の体＝大地から実るトウモロコシを主食としていた古代メキシコ人は、神の体から奪うことに対する返礼と、神の体を犯す罪のあがないとして、大規模な人身供犠を行っていた。彼らは、とうもろこしと人肉が同じものから出来ていると信じていた。Fernando Cervantes, *The Devil in the New World : The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven and London, Yale University Press, 1994, p.43.

283 Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, p. .

ど、鉱山労働者が冒されやすい病気)にすると、災害(落盤やダイナマイトの暴発といった鉱区内での事故)を起こすとも考えられ、恐れられている。ティオは供犠を捧げられることによって宥められ、崇る神から、人間を守護する神に変わるのだ。

それゆえ、ボリビアの鉱夫にとって最も危険で悪いことは、供犠を行わないこととされている。それは、聖なるものと人間の「養い、養われる関係」を壊すことだからである。神であるティオは人々に鉱石(恵み)、つまり、人々の生活の糧を与えるが、悪魔としてのティオは「人々を食べてしまう」。供犠を行わないことは、ティオを悪魔として呼び覚ますことなのである。

3. 仲介者としての山の神ティオ

ティオが悪魔とみなされる二番目の理由に、この世に住む山の神として、人間とあの世、外の世界とを仲介する役割を担っているにもかかわらず、それをうまく果たし得ないことが考えられる。つまり、外部の世界が労働者に強制している過酷な状況を、仲介者である山の神ティオが、改善できない、あるいは、代弁できないという無力さゆえに、逆に労働者を苦しめる立場として受けとめられているのである。それは山の神の本来の役割を説明することによって分析することが出来る。

アンデスの山の神を研究した人類学者、細谷広美は、山の神は本来的に仲介者の役割を担っていると指摘している。細谷によれば、山の神は人間と同じカイ・パチャ(ケチュア語で「この世」を意味する)に住んでいて、人間に供犠を強要する代わりに人間を保護する存在であるという。山の神にはさまざまな役割がある。その中でも、山の神は、この世に関知しないキリスト教の神が住んでいるハナック・パチャ(「天」を意味する)や「政府」、「外国」に行き、人間の願いを届ける役割を担っていると言う。

「現在まで、アプ・ハチャトゥサン(ハチャトゥサンの山の神)は誤ったことはありません。彼はリマや外国など、他の場所にも出かけていってしまいます。外国で彼は優れたアプ(ケチュア語で山の神の呼び名のひとつ)たちと相談し、クスコの人々

のために何かしら頼んでいます。ペルーの人々にとって何が必要かということを考えています。あちらの国のアプたちが、首脳陣に命令します。それゆえ彼らは“あのペルーのアプが我々に要請している”と思います。だから、私たちはここから十分な儀礼をしなければならないのです。こういった考え方を理解しない人たちもいます。アプたちが、外国の国々に実行させているのです。もし私たちがいかなる儀礼もしないというのなら、何をしてくれるというのでしょうか。そうなんです。ペルー人の中にはカリーニョ（スペイン語で「親愛の情」の意。転じて供物を捧げることを意味する）を持たない人もいます」²⁸⁴。

このエピソードは、山の神はアンデスに普遍的に見られる伝統的神格であり、人々に身近な存在であるが、同時にスペイン人による征服以後、キリスト教の「天の神」の下位に位置づけられたこと、それを先住民が受け入れていること、しかし、「天の神」は先住民たちの生活や感情には直接関知しないと考えられていることを示している。これは、全般的にアンデス各地でみられる傾向である。

それに引き替え、先住民に身近な山の神は、「天の神」や「政府」など、人々が直接働きかけることの出来ない遠い存在に対して、人々の願いを届ける仲介者として働いている。キリスト教の神や国家、外国といった、巨大で御しがたい圧倒的な他者に対し、山の神は願いを届け、宥める「仲介者」として働いている。山の神に供犠を行うことで、人々は西欧化せざるを得ない現実の際し、自らの宗教的オリエンタチオ（方向付け）の再構築を試みるのである。

ティオが伝統的な山の神、ワリであるにもかかわらず、悪魔とみなされるのは、彼が資本主義経済という巨大な他者に再編成され、その世界システムの一環として働いているだけでなく、それを統御することを期待されいながら、実際は「仲介」をうまく果たすことができず、ティオ自身も「世界システム」の餌食となり、世界システムと労働者の間の中間管理職となって、労働者を疎

284 細谷広美、「ペルーにおける山の神信仰の現在性 アンデスの宗教的世界のダイナミズム」、総合研究大学院大学文化科学研究科地域文化学専攻平成6年度（一九九四年度）文学博士論文、106頁。

外し、酷使しているように受け取られているためである。白人の中間管理職の格好をして人々の前に現れるというティオに関する数々の伝承が、そのことを裏づけている。

労働者を劣悪な労働条件のもとで疎外しているのは、「政府」や「外国」といった遠い世界の他者である。ティオは鉱山労働者と、過酷な労働条件のもとで彼らを働かせる外部のシステムとの仲介を担いながら、その調停をうまくなくしていくことが出来ない山の神である。そのため、鉱山労働者にとっては彼らを疎外する「悪魔」として恐れられている。いわば、ティオは、外の世界の「悪魔」性をその身の内に引き受けているということになる。タウシグらによるマルクス主義的解釈はその意味で正しいのだが、彼らは山の神が本来的に持つ「仲介者」の役割と、ティオが同時に疎外されるものであるということを考慮に入れていない。

さらに、スペインの植民地支配から今日の鉱山労働に至るまで²⁸⁵、神の体から鉱石を無制限に奪い続けることは、鉱夫にティオへの返しきれない負債を抱えこませることになる。それは供犠を行ってもとても追いつくほどの量ではない。鉱山労働者に鉱石を無制限に掘らせ、ティオへの負債を強めているのは、共同体の外の力である国家や近代資本主義の世界システムである。それらは、労働者にとって、鉱山の神から彼の体である鉱石を奪わせ、ほとんど何も返さ

285 鉱山での労働は、インカ帝国時代にも行われていたが、それは帝国に収める税の一つとして、各共同体が一年の内、一定の期間で労働力を提供しあい、再分配もきちんと行われるミタ制度によって成り立っていた。ところが、スペイン人による植民地支配時代、鉱山での労働はミタ制度に則り、さらに無期限、無報酬に近い、過酷な労働条件に変わってしまった。それは、入植者と外国資本に鉱山経営をほとんど握られている現在でも変わらない。

オルコ近郊のシグロ・ベインテ鉱区で働く労働者の妻であるドミティーラは、鉱夫の生活について次のように証言している。鉱夫は、毎日、酸素が不足し、ガスに満ちたいやな臭いのする場所で、食事もとらず、八時間も錫を掘り続けなければならない。食事の変わりにコカを嚙んで疲れをとると、鉱夫たちは麻薬にふけっていると世間から罵られる。しかも一日の賃金は、一ドルにも満たない。鉱山労働者の平均寿命は三五歳であり、それまでには大抵の鉱夫が珪肺になる。珪肺とは、鼻や口から入る細かい鉱物の埃が肺に入り、肺を冒す鉱山病である。鉱夫は血を吐き、最後にはボロボロになった肺のかけらを吐いて死ぬ。しかもその病気のせいで、世間から隔離され、差別され、ろくな保証もないまま死ぬ。彼女はこのような社会を不健康な社会だと語る。ドミティーラ・M・ヴィーゼル著、唐澤秀子訳、『私にも話させて アンデスの鉱山に生きる人々の物語』、現代企画室、1984年、23-40頁。

ない恐ろしい他者として捉えられている。労働者はティオの体から鉱石を奪いつづけても、その労働によって外の世界から得られる報酬はごく僅かなものであり、ティオに十分な供犠を施すことができない。人間と聖なるものを結ぶ「養い、養われる関係」はそこで破綻する。その破綻をもたらす原因は、外部の世界と労働者との不平等な交換であり、否定的互酬性²⁸⁶なのである。マルクス主義的解釈によれば、労働者が掘り出した鉱石そのものが貨幣に交換可能な商品としての価値を持つとき、その物自体が労働者にとって悪魔的なものになってしまうのだが、分析はそこに留まり、鉱山の神であるティオが、自らの身体である鉱山を蝕まれるという形で、そこで働く鉱夫達とともに世界システムの餌食となっていることには考えが及ばない。ティオは、労働者を疎外するとともに、労働者と共に疎外される存在なのである。

4．宗教・文化接触におけるティオの悪魔化

地方レベルでの祖先神やそれが転じた山の神が、インカ帝国の太陽神を中心とする宗教体系と、その上に被さった形でのカトリックによる強制改宗によって、周辺に追いやられてしまったという歴史的背景に、ティオの悪魔化の三番目の理由がある。

ティオは別名、ワリや、スパヤと呼ばれる。17世紀のアンデス地方の偶像崇拜撲滅運動を推進した巡察使パブロ・ホセ・デ・アリアーガの記録によれば、ワリは、原初の巨人、あるいは先祖をあらわす²⁸⁷。ワリは否定的な価値を与えられた地の霊、すなわち、生きている人間に病気や死、不幸を引き起こす、先祖の転化した悪霊として捉えられている。スパヤもほぼ、ワリと同義であり、悪質な地の霊を示す²⁸⁸。

286 「互酬性」とは、人と人との間の交換、返礼の関係を指す。人類学者マーシャル・サーリンズらによれば、「否定的互酬性」とは、その関係が均衡に行われていないこと、つまり、片方が相手に少ししか与えず、相手から多く奪うこと、自己の利益を上げるために誰かを犠牲にすることである。石川栄吉他編、『文化人類学事典』（縮刷版）弘文堂、1994年、266頁、276-277頁。

287 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、401頁。

288 Bastien, *Mountains of the Condor*, pp.73-94. Taussig, *The Devil and the*

しかし、ユダヤ・キリスト教の「悪魔」とはその意味を異にすると考えられる。なぜなら、これらはキリスト教の「悪魔」というより、土地の守護神である産土神の零落した形として捉えられているからだ。そのことを示す神話の一つに、次のものがある。

太陽の子ニュスタ（インカ皇女）に恋をしたワリは、噴煙と噴火によって武装して彼女を追いかけるが、その父親である太陽に邪魔されたため、復讐を誓う。ワリは鉱山業を農民に教え、農村経済が主体となったインカ帝国の基盤を破壊し、その神権政治に基づいた道徳的秩序やヒエラルキーをこきおろしてしまふ。また、彼の眷属である巨大な蛇、ヒキガエル、トカゲ、蟻などの怪物を従えて地上で大暴れする。見かねたニュスタは太陽神の力を借り、ワリとその眷属たちを殺し、地中に閉じこめてしまふ²⁸⁹。

現在では、ワリに対する信仰は、大地母神であるインカ皇女ニュスタ、そしてそれらが複合した現在のマリア信仰（鉱山の聖母）と補完的な形で共存している。インカ皇女によってワリの仲間の怪物たちが殺されたというエピソードは、地方レベルのワリ信仰が、インカ帝国という国家レベルの宗教に圧倒されたことを示すものである（神話の中で、太陽神とその一族は、オルコの古い呼称であるウル・ウルに住んでいたアイマラ語族にケチュア語を押しつけたと語られている）。このことは、同時に、山の神に対する大地母神の優位を示している。

インカ帝国時代には、それ以前の信仰対象である先祖や産土神は、太陽神であるインカに対して、月に関わるものとして、いわば、支配者に対する被支配者の立場を強いられていた²⁹⁰。そこに、ユダヤ・キリスト教的「悪魔」の概念

Commodity Fetishism in South America, pp.176-179, 207-226. Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us; Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines.*, p.7. 他にアウキという（下位の）山の神の呼称があるが、マチュラやヘンティレス（異教徒）という、地に住んで病気や死を引き起こす祖霊の悪霊化したものと同一視されている。細谷、「ペルーにおける山の神信仰の現在性」、28-29 頁を参照のこと。

289 Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, pp.18-19.

290 同様の構造がインカの都市＝暦の構造にも表れている。都市自体が巨大なカレンダーであるクスコは、太陽暦を表す上クスコ（ハナン・クスコ）と太陰暦を表す下クスコ（フリン・クスコ）に住み分けられ、上部には、インカとその王族や貴族が、下部には先住民たちが住み、その中心に太陽の神殿があり、そこでの「太陽の処女」の

が入ってきた。もともと「悪魔」という概念が存在しなかったと言われているラテンアメリカにおいて、先住民にとっての「悪」は、神への供犠を行わないことにより、世界の秩序を壊すことだったのである²⁹¹。それゆえ、キリスト教がもたらした「悪魔」の概念が、先住民には理解されなかったのだ。

「悪魔」(demon, devil, Satan)を定義する議論は旧約聖書の時代から古いが、ここではそれを一つ一つ取り上げる余裕はない。しかし、旧約聖書に始まるサタンの原義通り、神と対極におり、神を「妨げるもの」と位置づけておけば充分であろう²⁹²。

キリスト教による強制改宗以降、ワリやスパヤ、アウキ、マチュラなどと呼ばれる、豊穡を司る産土神としての先祖が、現在人間を不幸にする悪霊として捉えられているのは、エリート・カトリシズムの言述からすれば、洗礼を受けていない「異教徒」だからである。しかも彼らは人間に供犠を要求する。それゆえ、カナンの神々がかつて「悪魔」とされたごとく、ワリたちもまた「悪魔」とされたのである²⁹³。

太陽神は現在、イエスそのものとして、月に関係する祖先＝産土神としてのワリたちを圧倒している。インカ皇女は聖母として、鉾山の上に立てられたソカボン(鉾山)教会に鎮座している。そして、一年に一度に行われるボリビア、オルコの春のカーニヴァルでは、悪魔ティオに扮した人々が、三日間聖母に捧げる踊りを行いながら、ソカボン教会を目指して行進する。聖母によって地中に閉じこめられた悪魔は年に一度、地上に出ることを許され、聖母に服従を示す踊りを披露すると言われている。しかしながらこの解釈は、支配者側によって先住民に押しつけられた論理であることが、容易に理解されるのである。

託宣により神権政治が行われていた。cf. Zuidema, "The Inca Calendar".

291 Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, pp.40-73. Taussig, *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*, p.169. Nash, *ibid.*, p.164.

292 サタン(Satan)は、ヘブライ語の hassatan、アラム語の satana、そのギリシャ語化した satanas であり、「誹謗する者、告発者、妨げる者」の意であり、転じて、誘惑する者、墮落させる者なども意味する。荒井献他監訳、『旧約・新約聖書大辞典』、教文館、1989年、510-511頁。

293 本論文第二章第二節2「ワリ」参照のこと。

5 . 民衆の悪魔 価値の転倒

ここでは、先住民の宗教的文脈を息づかせている鉱山労働者の信仰の側から浮かび上がってきた悪魔像の一側面として、その批判的な力を考察したい。文学者ミハイール・バフチーンは、中世ヨーロッパの民衆文化を分析する際、カーニヴァルで登場する「悪魔」を、日常において支配的である公の宗教的権力を批判する強烈な力として捉え、そこにおいて復権するのはその地位を奪われた「異教」の神々であると述べている²⁹⁴。「悪魔」は、日常世界の秩序や価値の転倒によって、バフチーンという言葉でいえば「恐怖や敬虔の念なしに世界を眺めること」²⁹⁵によって、権威を批判し、権威を笑う。そして、通常の秩序世界が撤廃されているつかの間、それに代わる新しいユートピアを実現する²⁹⁶。「悪魔」は、体制の支配による日常の秩序世界、宗教世界を壊す根源的な力を持ち、「民衆」²⁹⁷自身が肯定的に生きることのできる新しい宇宙秩序（コスモス）をつくる試みなのである。

ボリビアの「民衆」である鉱山労働者たちもまた、日常生活において虐げられている自分自身の姿として、また、支配文明に否定された自分たちの神として、自らのルーツであり、山の神であるティオを、オルコのカーニヴァルの無礼講の時空間の主人公に据え、日常の権威や体制を批判し、破壊し、新しい価

294 ミハイール・バフチーン著、川端香男里訳、『フランソワ・ラブレの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』、せりか書房、1973年、229頁。

295 バフチーン、前掲書、229頁

296 バフチーン、前掲書、232頁。

297 「民衆」とは「エリート（支配者）」に対するカテゴリーとして、広く使われている概念である。荒木美智雄は、「エリート（支配者）の宗教」と「民衆の宗教」という概念を定義する中で、民衆宗教を **popular religions, folk religions, religions of people** といわれるものすべて、支配権力と結びついた国家の宗教に対し、これらに帰属しえない、あるいは還元しつくせない民衆の側からの宗教運動、西欧近代という一つの中心的な支配文明に対し、世界中の人々の多元的な価値を反映する宗教運動と捉えている。筆者もこれにならい、ボリビアの鉱山労働者を西欧による支配の単なる受け身でなく、積極的に抑圧者を再構成し、抑圧者の創造する世界を民衆自身の言葉へ、彼らが生きられる世界へと組み替え、再創造する鉱山労働者の宗教的ありようを指し示す意味で「民衆の宗教」という言葉を用いている。荒木、「第八部 民俗宗教、一 総論」、597-612頁。

値を創造しているのである。鉱夫達自身が「悪魔」を演じることによって、彼らを「悪魔」とみなす日常世界の権威を笑い、批判し、自らが生きられる世界を、束の間のユートピアに実現するのである。そこで語られるユートピアとは、自らのルーツである山の神を悪魔として否定することなく、また、外の世界との関係を平等なものとして生きることの出来る世界なのである。

ティオを信じる人々はインカ帝国による宗教統制に引き続くスペインの植民地支配とカトリックの強制改宗により、従来の宗教体系を否定され、彼らの神々が悪魔化されてしまうという歴史の悲劇を受け入れざるを得なかった。しかしながら、彼らは、支配者によって押しつけられた「悪魔」をそのまま受け入れることなく、それとは異なる彼ら独自の意味をそこに付与した。

ボリビアの鉱山においては、「悪魔」として捉えられるのは祖先神であり、山の神であるティオである。ティオが「悪魔」とされる理由には、聖なるものの持つ怖しさ、インカ帝国とキリスト教の流入による祖先神＝山の神の悪魔化、「天」を擁するカトリック教会や、外国資本や政府などの外の世界の住人と、鉱山に住み、鉱山で働く人々とを、橋渡しする仲介者の役割を本来担っているにもかかわらず、実際は山そのものも搾取され、逆に労働者を苦しめる立場に立つものとして受けとめられていること、などが原因である。

しかしながら、この悪魔は、鉱夫の生活のすべてを支配し、供犠を得る代わりに彼らに生活の糧を与え、養い、彼らの安全を見守る山の神であること、

外来のインティ（インカ帝国の太陽神）や、キリスト教の「天の父」より鉱夫にとってより身近であり、父代わりであって、大地母神の今日的あり方である聖母と補い合いながら、鉱夫たちの宗教生活を支えていること、無力な仲介者として鉱夫とともに疎外される弱者＝悪魔であること、鉱夫と彼らの神を悪魔と見なす日常世界の支配的秩序を批判する拠り所となっていること、などから、現実の世界の不均衡を正し、新しい秩序世界（ユートピア）を待ち望む「民衆」の共働者であり、支えともなっていることが理解される。

このことは、教会エリートが生み出した「悪魔」というレッテルとは明らかに異なる民衆の「悪魔」が存在することの証明になる。そこでは、「悪魔」は民衆にとって忌むべき存在ではなく、むしろ彼らを支える役割を果たしている。

「悪魔」は単なる神のアンチ・テーゼとしての否定的な存在なのではなく、民

衆と共に生き、彼らを支える強力な力であり、「神」(太陽神インティやキリスト教の「天の父」)よりも身近な存在なのである。そして、それは同時に、植民地状況におかれた人々が、それを乗り越えて新しい価値を創造する生き方を示している。その意味で、ここボリビアの鉱山の民衆の「悪魔」は、単に支配文化によって規定されたものだけでなく、それを批判し、民衆自身によって生み出された「悪魔」なのであり、ひとつの宗教的創造現象である。それは、エリート支配文化が規定するものとはまるで異なり、被支配者が彼ら自身と彼らの神を中心とした世界認識を持ち、支配者によって過酷な生存の状況にさらされた現実を超克しようとする宗教的態度をも同時に表している。それゆえ、次の視点が重要になる。 「悪魔」という術語に込められた「神の敵対者」という一神教的かつドグマティックな立場(キリスト教から先住民文化を捉える立場)からでなく、逆に神性を剥奪した、人間がつくった文化的・経済的表象として捉える(ナッシュやタウシグらによる先行研究)のでもなく、それを信じている民衆の宗教的文脈に則って分析する視点(宗教学の視点)、キリスト教がもたらした一元的意味の「悪魔」の批判とその現象の持つ本来の両義的意味の回復が、必要であると同時に重要な態度になるのではないか。つまり、西欧文明(キリスト教)の象徴からの普遍性を非西欧の立場から捉えなおし、その普遍性をローカルなものとして相対化すること、宗教的・文化的意味の多元性に結びつけることが必要になるのではないか。

第三節 ピシュタコ 植民地主義批判の神話的象徴としての悪魔

1. 「ピシュタコ」前史

「悪魔崇拝」もしくは「魔術」「偶像崇拝」と征服者に呼ばれ、否定されたアンデスの先住民宗教は、それにもかかわらず、今日でも日常生活に生き生きと息づいている。そのことを明確に示すのは、今日の民族誌やフォークロアと、

植民地時代の偶像崇拜撲滅巡察の資料²⁹⁸の両方に驚くほど共通・類似する民間儀礼の数々である。

本論では、「ピシュタコ」という神話的イメージを理解するために、民族誌資料及び歴史史料を用いて分析する。本節では次の問題意識に従って考察する。

「ピシュタコ」として語られているのは何か、誰によってどのように語られているか（もしくは語られてきたか）、それは先住民文化にとって、伝統的にどのような意味内容を持ち、誰に対して向けられているのか、また、そのことの意味は何か、である。これらの問題意識をふまえた上で、現代アンデスの伝統的社会において、本来的に「他者」である外国人研究者の置かれた微妙な立場を通して学問という植民地主義の問題を批判的に考察するものである。

2. 神話的イメージとしての「ピシュタコ」

ピシュタコは、人の首を斬り、その血や脂肪をとって殺すと考えられているアンデス特有の悪魔である。地域によってさまざまな名称で呼ばれるが²⁹⁹、ここでは、もっともポピュラーな「ピシュタコ」という呼称で統一しよう。ピシュタコは首切り魔であり、夜、先住民を襲い、その脂肪をとって殺すと考えられている。この首切り魔に関するうわさ話や説話は、これまで、地域の民俗学者、文化人類学者、口承文芸家らによって数多く採取され、説話集や口承文芸

298 偶像崇拜撲滅巡察のほとんどの資料は現在、リマ市プエブロ・リブレ区にある大司教区古文書館（Archivo Arzobispal de Lima）に収められている。

299 人類学者加藤隆弘の分類によれば、ナカク（Nakaq）とは南方ケチュア語の動詞、ナカイ（nakay = 首を斬る）に由来し、ペルー南部で主に使われている名称である。ピシュタコ（Pishtaco）とは北部ケチュア語の動詞、ピシュタイ（pishtay = 首を斬る）に由来し、ペルー北中部で使われる。カリシリ（Carisiri）、カリカリ（Kjari-kari）は、ボリビアのアイマラ語圏で使われるが、アイマラ語の動詞カリシニャ（carisiña = 切る）に由来する。カリシリ（Carisiri）はカリシリ（Kharisiri）と表記されることもある。また、アイマラ語圏ではリキチリ（Likíchiri）と呼ばれることもある。リキチリ（Likíchiri）の語源になる動詞リキチャニャ（likichaña）は脂肪を取り出すもの、肉をバラバラに切るものという意味がある。加藤隆浩「ピシュタコ アンデス世界における村落と都市の媒介者」、杉本良男編、『伝統宗教と知識』、南山大学人類学研究室叢書 第 巻、1991 年、121 頁。

集にまとめられてきた³⁰⁰。

例えば、ホセ・マリア・アルゲダスが 1970 年代までに聞き取ったピシュタコ譚の特徴は、以下ようになる。

ピシュタコは黒ずくめの格好で、帽子をかぶり、顎髭をつけ、鋭い刃物を持つ。

ピシュタコは真夜中、夕刻にひとけのない村はずれ、十字路、橋などといった場所に現れる。

ピシュタコは首を切り落とし死体を逆さ吊りにして、血や脂肪を平皿や鍋にとる。

ピシュタコは白人の脂肪はとらないが、先住民の脂肪をとる。なぜなら、先住民の脂肪は白人の脂肪より、乾いていて良質だからである。

ピシュタコはスペイン語や英語、ケチュア語、アイマラ語など、多くの言語を操ることができる。

ピシュタコはとった脂肪を都市の住民や政府、外国人に売り、財を蓄えている。

売られた脂肪は鐘の鑄造や聖人像を磨くワックス、機関車や水車、重機、ロケットの燃料、薬、香水として利用される³⁰¹。

これらの話が聞き取られた年代を整理すれば、ピシュタコのうわさ話はその

300 ペルーの民俗学者であり、口承文芸家であり、芸術家であったホセ・マリア・アルゲダスはピシュタコ話を多く聞き書きしている。彼は、次のエピソードを記録している。「ピシュタコは、たしかに実在している。例えば、カサカンチャ地区の、人の住んでいないような場所に現れる。ピシュタコは、窪地のあるところ、ユーカリやハンノキの生い茂った場所の隅っこに住んでいる。ある時、一人の婦人が、キルカスからカサカンチャに向かうところだった。すると、ピシュタコが現れ、彼女の首を斬って殺した。今でも夏になるとよく現れる。ピシュタコは人間から脂肪を奪いそれを町の人に持っていく。それは、カロリーがあり、病気を治す力がある。」「ピシュタコは、地位ある人、アセンダードや工場主である。ピシュタコは、夜に犠牲者を襲う。馬に乗ったり、徒歩でやってきたりする。道端や十字路、橋の下で人が来るのを待っている。長いポンチョに長いつばの帽子を身につけている。長いサーベルで犠牲者の首を素早く斬る。身体から油を全部抜き取る。それを工場の機械の潤滑油、金属を保存する油に利用する。ピシュタコは、その油を売なのだ。」三原幸久・在田佳子訳、『インカの民話』、新世界社、1979 年、141-142 頁。

301 ホセ・マリア・アルゲダス、「マンタロ谷の民俗」、三原、前掲書、141 頁。他に以下の論文も参考にした。Gilles Rivière, "Likíchiri y Kharisiri : A Propósito de las Representaciones der " Otro " en la Sociedad Aymara", in : *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, no.1, 1991, p.25.

時々の時事的な問題を吸収していることが理解される。オリヴァー・スミスは、1970年代に以下の事例を報告している。例えば、農村の開発工事にピシュタコが出入りしていると考えられたため、村人たちは工事関係者、技師に非協力的な態度をとった。また、食生活改善のための食事を白人のボランティアが提供したところ、村人は太らされて脂肪をとられるものと思いこみ、食事を拒否した。また、ダム建設に関わる技師がピシュタコと噂され、そこで働いていた農民が逃亡しようとしたり、技師を殺害しようとした³⁰²、というものである。

ここでは、実際は行われたことのないピシュタコによる先住民の殺人が、あたかも事実であるがごとく語られている。村落内の特定の人物、外国人などが、何らかの理由でピシュタコであると疑われ、人々の恐怖の対象となり、村落から排除される結果になっているという事実について、人類学者加藤隆浩は、「ピシュタコの虚構性を社会的事実へと変換してしまう、ペルー農民の民俗的思考をここで問う必要に迫られる」と述べている³⁰³。加藤は、ピシュタコ話を再生産する先住民の民俗的思考を問うことによって、このような「表象」の力の重要性を認識するが、筆者はこのような言明だけでは不十分であると考え。彼は、「表象」という術語を使うことによって、ピシュタコという「神話」の持つ根源的力を見落としているからである³⁰⁴。

「神話」は、神々や超自然的存在など、人間の生を越え、同時に人間の生が根ざす規範的出来事や状態などを説明し、それは、聖なるものを表現するためのものであり、人間の行動、生活、集団組織、社会、知恵や知識、世界との関わり方のモデルを示す³⁰⁵。ピシュタコを「神話」とみなす理由は、それが単なる「表象」だからでなく、アンデスの先住民共同体の規律（それが否定的な形で現れるにしろ）に関わるものだからであり、「神話」において人間の行動や社

302 Anthony Oliver-Smith, "The Pishtaco: Institutionalized in Highland Peru", in : *Journal of the American Folklore* 82, 1969, pp.363-368.

303 加藤隆浩「ペルーにおけるピシュタコと村落」、『世界口承文芸研究』、第7号、大阪外語大学口承文芸研究会、1986年、673頁。

304 加藤は「表象」という言葉を使う。「表象」は、「現在の瞬間に知覚してはいない事物や現象について、心に描く像、イメージ」（岩波国語辞典第五版）あるいは事物や現象の抽象化されたものである。筆者はさらに積極的な意味で「神話」という言葉を使う。その理由は本文中で述べたとおりである。

305 Kees W. Bolle, "Myth", ER, Vol.10, p.121.

会を方向づける「神」や「英雄」に対し、「カオス（混沌）」、「悪」を示す「悪魔」である、と考えられるからである。

「神話」を「想像的産物」や「虚構である」とみなし、価値のないものとする哲学的認識は近現代において顕著であるが、そのような哲学が想像力に対して不当に与えた評価は、神話研究において妨げになるのはいうまでもない。それらは何も古典古代、もしくは文学や芸術作品においてのみあらわれるものではない。現代の人間の日常生活の隅々にも現れるのである。もちろん、アンデスの民族誌にも現れる。神話がアンデス先住民の宗教的世界において「ピシュタコ」という形になって語られるのは、アンデスの先住民共同体が「教育の遅れた地方に住んでいる知的障害者、もしくは原始人」であるからではない。彼らをそのような者と見なす認識そのものもまた、逆説的に「先住民＝知的に遅れた原始人」という西欧の植民地支配以来の「神話」に囚われているといわねばならない。

従って、「神話」及び「想像的なもの」は決して否定的に扱われるべきものではない。ピシュタコを「虚構」とみなすその表現は、ピシュタコを「生きられた神話」として見る先住民の意味世界からなされているのでなく、その世界の外からの見方を反映している。研究者が自分の価値体系を対象に投影することは、その対象の意味を暴力的に奪うことになる。そこで探求されねばならないのは、「虚構である」とか、「教育の遅れた地方の伝統的共同体が信じている妄想である」などと対象を一蹴するような価値判断を含めた研究者の態度なのではなく³⁰⁶、ピシュタコが「生きた神話」として信じられている世界においてどのような意味を持つのかということであり、それがどのように人々を方向づけているかということを理解することである。

本節での筆者の意図は、アンデス農民の宗教的世界においてピシュタコが表現する意味を、研究者の「意識中心」によってでなく、「対象中心」によって考

306 筆者は、かつてピシュタコのフォークロアが盛んであり、加藤氏が1980年代に調査に入った中央アンデスのフニン県マンタロ谷、およびワンカヨを1997年7月に尋ねたが、当地のある研究者は「教育が進んで今ではピシュタコ話を信じる人があまりいなくなった」と満足げに語った。彼の意見はピシュタコ話を迷信、妄想の類であると考えたことを示している。

察することである³⁰⁷。研究者が、ピシュタコを「虚構だ」と受け止めることはここではまったく意味をなさない。問題は、アンデス農民にとって、ピシュタコが確かに虚構ではなく実在（リアリティ）として解釈され、意味を持つ宗教的イメージであり続けているという事実であり、その意味を理解することが要求されるのである。

実在する存在として恐れられているピシュタコの言述に共通する特徴は三つある。それらは、首斬り魔、脂肪をとるもの、よそ者、あるいは村の倫理に従わない者、である。ピシュタコがアンデスの先住民の宗教的意味世界のイメージとしてリアリティを持つ以上、それぞれの特徴に対して、ひとつひとつの象徴的（神話論的）意味が問われるべきである。それは、首を斬ることの意味は何か、脂肪と脂肪をとることの意味は何か、共同体の世界把握においてよそ者、あるいは共同体の倫理に従わないことがどのような意味を持つのかということである。以下、従来の研究を検討・吟味しながらその宗教的意味を考察してみよう。

3．供犠の象徴的意味

「首を斬る」という行為は、スペイン人による植民地支配以前から今日に至るまで、アンデスの先住民の宗教的伝統において行われてきた供犠の典型的な行為である。その対象は、「ワカ」と呼ばれる聖なる場所や「マルキ」と呼ばれる先祖のミイラなどであった。今日でも、「治療師（クランデーロ）」と呼ばれる人々が、聖なるものに、コカやチチャ（とうもろこしを発酵させた飲み物）を捧げ、動物の首を斬り、血や脂肪をそれらに振り掛けて供犠を行うことが数々の民族誌によって紹介されている。

307 宗教学者チャールズ・H・ロングは、啓蒙主義や近代科学によって規定された近代の学問的方向づけの限界として、研究の認識論的中心を研究主体の意識におく、研究者の意識中心の学問であったと批判する。そして、意識の中心を不在にした現象学的方法論を提示する。それは、認識の中心を研究主体の意識にでなく、現象そのもの、対象そのものにおくことで、すべての説明を規範的なものでなく、記述的なもの、すなわち言述にする解釈の枠組みである。筆者はロングに倣って、意識中心でなく、対象中心の解釈の枠組みを問う学問的姿勢を支持する。Long, *Significations*, pp.65-78.

エフライン・モロテ・ベストは、アヤクーチョおよびアブリマク地方の伝承において、「ナカク（ピシュタコの呼び名のひとつ）」は、植民地以前の供犠を司る司祭職のひとつであり、犠牲となる動物の首を斬る職業の人間であったと指摘している³⁰⁸。モリーナ・フィオラヴァンティはこの説に対し、「ナカク」は、先スペイン期の三つの司祭職のひとつの呼び名であり、これを語源的に証明することができる³⁰⁹。ホセ・マリア・アルゲダスは、モロテの説を認めながらも、あくまでも「ナカク」は人間の首を斬り、脂肪を奪う存在として語られるのだから、動物の首を切る供犠執行人としての「ナカク」とは異なると主張している³¹⁰。動物の首を斬るのか、人間の首を斬るのかという議論は分かれるにしても、供犠を司る「祭司」が首を斬るという行為が、ピシュタコのイメージ形成に寄与しているということは想像に難くない。17世紀の巡察使アリアーガは、海岸平地では、カウチュ、ルナプミクックと呼ばれる「妖術師」がおり、人々に恐れられていたと記録している。

これ〔ルナプミクックのカピタン〕は、適当と思ったときに、しかじかの場所で、いついつの夜（彼らの会合はいつも夜に開かれた）集まるようにとあらかじめ通知を出す。師匠（カピタン）は、その夜自分で選んだ家にひとりふたりの弟子をつれて行き、彼らを入り口のところに残して置いて、自分は死人の骨の粉をまきながら、中に入っていく。これは、その夜のために、なにかわからないがほかのものをまぜ、呪文をとなえて調合したものだが、これで、家の中にいる者は、人間でも動物でも眠りにおち、身じろぎもせず、意識も失ってしまう。そして、殺そうと思う人のところに近づくと、爪で、そのからだのどこかの部分から、まず少量の血を出す。そしてその部分からできるかぎりの血を吸い出してしまう。だから、この種の妖術師を、彼らの言葉で吸血者とも呼ぶのである。さて吸いあげた血は掌の上にのせるか、またはひょうたんに入れて会合の場所へ持ってゆく。人々の言うところによると、悪魔がこの血を

308 Efrain Morote Best, " El degollador (Nakaq) ", in : *Tradición*, pp.4-11, Cusco, pp. 67-91.

309 A. Molinié Fioravantii, " Sebo bueno, indio muerto : la estructula de una creencia andina ", *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20, no.1, 1991, p.88.

310 アルゲダス、前掲書、141-144 頁。

ふやすか、それを肉に換え（これはべつの肉を加えるのだと思う）人々の集まっている所で料理してみんなで食べる。その結果、血を吸われた人は、二、三日のうちに死んでしまう³¹¹。

植民地時代にスペイン人が「魔術師」と呼んだ者は、先住民にとっては人間を越えた恐ろしい力を持つ仲介者＝祭司、もしくはシャーマン³¹²であった。供犠は人間と聖なるものとを繋ぐ重要な役割を果たす。それゆえ、供犠執行人としての「ナカク（ピシュタコ）」に対して先住民は、宗教学者オットーの指摘するように、その聖性ゆえの「戦慄すべき秘儀（Misterium tremendum）」や「魅するもの」（Das Fascinans）の神秘的両義性を感じていたはずである。例えば、アリアーガは、先住民はワカの祭司を敬うと同時に、彼らを非常に恐れもすると記している³¹³。ベルナベ・コボ神父は、17世紀中旬に、「ワカの祭司は、同時に、告解を聞く司祭であり、医者であり、魔術師である」³¹⁴と指摘している。このため、書き手がこれらの専門家を説明のために便宜上分けたとしても、読者はそれぞれを異なるものを指していると考えてはならない³¹⁵、としている。

先住民と「聖なるもの」との間を仲介する祭司は、コボが記しているように万能の存在であり、人間と宇宙全体の秩序を回復する者である。彼は供犠を行うことによって、人間と宇宙全体を癒す。しかし、同時に悪魔的な存在とも見なされる。なぜなら彼は供犠を成功させることができるばかりでなく、失敗させることもできるからである。

311 アリアーガ、「ピルーにおける偶像崇拜について」、419頁。〔ルナブミクックのカピタン〕は、訳者の増田義郎により記されたものであり、（カピタン）は筆者により記されたものである。

312 ネイティブの言語（ケチュア語、アイマラ語）では、土地ごとに様々な名称で呼ばれる。本文中では祭司、シャーマンと述べたが、その役割は実に多様で、地方共同体の政治的、宗教的リーダーといった役割もかね、供犠を行い、シャーマンのように神霊と接触する者、薬草や祈祷による治療を行う者、占いを行う者など、さまざまであり、一人の人間が何重もの役割を同時に果たす場合が多く、一概に表現することは不可能である。まさに、コボ神父が指摘するように、ワカの祭司は万能なのである。

313 Fioravanti, "Sebo bueno, indio muerto : la estructura de una creencia andina", pp.87-88.

314 Cobo, *Historia de nuevo mundo*(1653), Vol.2, p.225.

315 Ibid.

4．脂肪と脂肪をとることの意味

脂肪（特に、家畜として飼育されているリャマの脂肪）は、植民地時代のアリアーガの記述から現代の民族誌に至るまで、アンデスの供犠においては重要な意味を持つ重要な供物である。それは、丘や山の神格（ワリ、アプ）、先祖、ワカ、大地（パチャママ）などに捧げられる。

脂肪の持つ宗教的意味はさまざまである。インカ以前の創造神話において語られるヴィラコチャ神は、肥沃なチチカカ湖から出現した。この創造神の名前は、「ヴィラ（脂肪）」と「コチャ（海）」から成る。脂肪はアンデスの宗教的意味世界においては、創造の源に脂肪があり、そこから豊穡で多産な世界が生まれる、と考えられている。脂肪は生命の源である。

現在でも、脂肪を持つ人、太った人は、「肥沃で豊かな」生命力を持ち、しばしばあらゆることを可能にする存在であると考えられている。そのような人は、優れて宗教的な力や、政治的力を持つ人と考えられる³¹⁶。

脂肪は死者にも捧げられる。先祖のミイラ（マルキ）の保存という先インカ時代から行われていた宗教的行為と、死者に脂肪を捧げる行為は、同じ一つの志向性を持つように思われる。死と再生という植物のリズムに基づいた宗教的生活を送る農民にとって、再生の力を潜在的に孕むものとしての死の観念と死者の身体は、新しく生まれるための生命のエネルギー、豊穡性を持つ源泉なのである。ゆえに、先祖は、人間や作物、家畜に生産力を与えるものとみなされる。また、レイミー族の例で見たように、各地で毎年行われる死者の祭りやカーニヴァルでは、先祖にその年の作物の実りを保証してもらうために、脂肪や初穂が捧げられる儀礼的行為を今日でも行っている。

このように、脂肪はアンデスの農民の宗教生活にとって重要な意味を持っているため、逆に、脂肪の、生命力の源としての象徴的意味を悪い方向に利用することもできる。アリアーガによれば、脂肪は「魔術」にも用いられ、リャマか豚の脂肪で作った人形を焼くことで、人の心を放心させ、人事不省に陥らせ

316 Bastien, *Mountains of the Condor*, p.64.

るものである³¹⁷。すなわち脂肪を焼くことは焼かれる対象である人間のアルマ（魂）を破壊すると考えられている。

17世紀のパルキン（現リマ県チャンカイ郡西部山地にある寒村）では、先住民は、リヤマの獣脂ととうもろこしの粉で小さな像、人形をつくり、魂と称して燃やした、とアリアーガは報告している。人形にかたどられてその脂肪を（象徴的に）燃やされた人は氣力をなくすという。スペイン人の魂を燃やそうとする場合、人形は豚の脂、バター、小麦粉等で作られる。ヴィラコチャ³¹⁸の魂はリヤマの脂を食べないとされているからだ。これはコレヒドール³¹⁹や巡察使など、先住民に恐れられる植民地時代の支配者に対してもっともよく行われた「呪術」だと報告されている³²⁰。

つまり、脂肪はアンデスの宗教的意味世界において「生命の源」としての意味を持っていた。人間がピシュタコに脂肪を奪われるという隠喩は人間の危機的状況を示すものである。先住民にとって、脂肪は政治力、創造力を暗示する³²¹。また、病の治癒に使われることから、脂肪は、癒す力、すなわち病から健康へ、無秩序から秩序へと人間の身体（ミクロコスモス）や世界（マクロコスモス）の秩序を立て直す力を同時に持っていると考えられる³²²。逆に言えば、脂肪を奪われることは、世界の混乱（カオス）を秩序（コスモス）へと戻す力を奪われることを意味しているのである。

317 アリアーガ、前掲書、426-427頁。

318 ヴィラコチャは本来、創造神の名であるが、スペイン人による征服後、白人を指す名称ともなった。ヴィラコチャは生命の源、創造神であるばかりでなく、彼が再び現れるときは世界が滅ぶと考えられ、非常に恐れられていたので、スペイン人がやってきたときは、インカ王は彼らのことをヴィラコチャと呼んだ。ラスカサスは、スペイン人がこう呼ばれるのはインディオが皮肉を込めているからなのだと、当時の征服者や植民者達をなじった。ラスカサス著、染田秀藤訳、『インディオは人間か』、アンソロジー新世界の挑戦第8巻、岩波書店、1995年、121-122頁。

319 コレヒドールは、スペイン国王、あるいは副王によって任命された地方長官。

320 アリアーガ、前掲書、426-427頁。

321 Bastien, *Mountains of the Condor*, p.64.

322 リクルールの「顕現の宗教」の第五番目の特徴に聖なる宇宙の「照応の法則」があることを思い起こすべきである。註40参照のこと。

5 . 異人、すなわちコスモスを破壊する者

ピシュタコは、村落の住人である場合もあり、外から来た異人である場合もある。一般に、異人は、白人、メスティーソ、まれに黒人の例もある。「ピシュタコ」とされる人々は、かつてはカトリックの僧侶や農園主といった植民地時代のエリート（支配者層）が多かったが、今日では仲買人など商業に携わる人が多い。以前ではキリスト教の教会やアシエンダ（大農園）の富裕な農園主が、今日では都市文明が、ピシュタコに「人間の脂肪を取らせている」と考えられている。その理由は何であろうか。

ピシュタコにまつわる「白人、よそもの、征服者」のイメージを歴史的に考察すると、まず、モロテによる次の指摘があげられる。モロテによればピシュタコは 1652 年にグアテマラで創始され、すぐにペルーに上陸したベツレヘム会と関係があるという。1687 年に発生したペルーの大震災の時に、ベツレヘム会は被害を被った教会の修理のために各地を歩き回り、寄付を集めた。当時、黒い法衣や顎髭をはやした修道士たちが、村々を夜間、数人で徘徊し、寄付を集めたという。また、死者の葬いを行うという聖職者の仕事から、彼らが「ピシュタコ」と見なされるようになったのではないかと³²³、と考えられている。

フィオラバンティも、植民地時代、カトリック神父たちが病人を世話すべく布施と祈りのために町を歩き回ったが、これがピシュタコのイメージを増幅したと指摘している。彼らは、1780 年に革命を起こして処刑されたインカ、トゥパク・アマルー二世によって、先住民の脂肪を取りにスペインから派遣された人々として、先住民から否定的に扱われた³²⁴という。

カトリック神父や修道士は先住民にとって「異人」³²⁵であった。これらの異人がなぜ、ピシュタコとして恐れられたのだろう。ジル・リビエールによれば、異人は集団の規律や慣行に従わないまったく否定的な性質を持った「他者」と

323 Morote Best, "El degollador (Nakaq)", pp.81-87. また、加藤、「ピシュタコ アンデス世界における村落と都市の媒介者」, 126 頁参照。

324 Fioravantii, "Sebo bueno, indio muerto : la estructula de una creencia andina", p.86.

325 「異人」とは、普通とはちがった人、すぐれた人、ちがう人、別人、不可思議な術を行う人、仙人、外国人を指す。

して受け取られる³²⁶という。この「他者」とは、いかなる積極的かつ互酬的關係も取引も成立しない。共同体の先住民にとって、ピシュタコは「否定的互酬」を強いる存在なのである³²⁷。

ここで、互酬的關係、あるいは「互酬性」について補足しておく必要があるだろう³²⁸。相互扶助・互酬性はアンデスの農民の生活に必要な社会的道徳・義務であったが、それは、人間同士の間だけでなく、人間と聖なるものとの関係においてもあった。その代表的なものが供犠である。

例えば、アメリカの人類学者ジョゼフ・バスティアンは、ボリビア、カアタ村の先住民の「山は我々を養い、我々は山を養う」という言葉を記録している³²⁹。ジョン・ナッシュもボリビアの鉱山で働く鉱夫と山との関係を、鉱夫の言葉を借りて、次のように表現している。「我々は鉱山を食べ、鉱山は我々を食べる」³³⁰と。

供犠を行わないこと、供犠に失敗することは、アンデスの農民の宗教生活に

326 Gilles Rivière, "Likíchiri y Kharisiri", p.36.

327 加藤隆浩「説話の潜在力 リマのサカオホスをめぐって」G・アンドラーデ、中牧弘允編『ラテンアメリカ 宗教と社会』、新評論、1994年所収、208頁。

328 アンデスの先住民にとって、守るべき互酬性の倫理とは、歴史的にどのような背景を持っているのか。ジョン・ムラが指摘するように、アンデス高地では、ほとんどの共同体が伝統的に「垂直統御」型の互酬性・相互扶助の原理に基づく交換を行っている。「垂直統御」とは、ペルーからボリビアにまたがる中央アンデスにおける4000m以上の標高差によって生じた多様な環境資源を利用する政治・経済・社会的エコシステムである。高度差により、収穫できる作物や飼育できる動物の種類が異なるため、他所の生産物を求めて、非常に古くから遠隔、近隣のアイユ（共同体）間の取引が行われてきた。彼らは自分の共同体にないものを他の共同体から得て、生活必需品を互いに補足しあってきた。アンデスの倫理秩序の一側面は、このような環境のもとに形成されてきたともいえる。John Murra, "El 'contorol vertical' de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas ", in: *Visita de la Provincia de Léon de Huanaco*, Vol.1, Inigo Ortiz de Zúniga ed., Huanaco, Universida Hermilio Valdizan, 1972, pp. 383-406.

アイユの内部でも、ミタ（ミティマ、ミティマエス）と呼ばれる成員同士の相互扶助が盛んであった。ミタは、有事の時（耕作や建築など）に労働力を互いに提供しあうもので、アイユの成員間、各アイユ間でこのような労働力の交換が行われた。タウンティン・スーコ時代には、インカに払う税金として、よそのアイユに出かけ、労働をするという義務が取り決められてもいたといわれている。シエサ・デ・レオン、『インカ帝国史』、大航海時代叢書第2期第16巻、岩波書店、1984年、122-126頁、234-235頁。

329 Bastien, *Mountains of the Condor*, p.194.

330 Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, p. .

においては最大の罪として受け取られる。ワカ（聖なるもの、場所）は生きていて、容易に人をよせつけない恐ろしいものである³³¹。もし供犠を行わなかったら、あるいは供犠に失敗したら、ワカは人々を「食べてしまう」と考えられている。

つまり、交換の互酬性、あるいは互酬的關係は、アンデス農民の宗教的意味世界の基調をなす重要な概念なのである。ならば、この互酬的關係の崩壊を示すところの異人としてのピシュタコとは何を意味するのであろうか。

ペルーの民族学者シュミンスキとアンシオンはピシュタコを「従属経済」の先住民的表現と見なす。ピシュタコと見なされた白人は先住民の脂肪を切り取り、それらを犠牲（いけにえ）として、白人の神や先住民の神々に贈るのだと考えられている。この場合、白人と神との互酬性は成り立っている³³²。しかし、先住民と彼らの神々との互酬的關係は成り立っていない。そこに断絶があるとシュミンスキらは解釈している。

ジル・リヴィエールは、ピシュタコ（彼はリキチリという名称を使っている）という現象がさまざまな社会的危機に際して頻発して出てくるという事実を指摘している。共同体の不幸や災難は、そこでは、それを構成する成員全体の過ち、罪の結果として起こると考えられている。集団の過ち、罪とは、「聖なるもの」との互酬的關係を結ぶ「供犠」を、集団を代表して供犠を執り行う人間が、失敗するということを暗示している。干ばつや洪水、疫病や貧困といった集団の不幸や災難は、宇宙の秩序の混乱した状態、すなわち、人間と「聖なるもの」とを繋ぐ絆が切れた結果であると考えられている。供犠にたずさわる人々の過失が、この不調と混乱の原因なのである。ある農民はピシュタコ（リキチリ）について次のように語っている。「彼の罪のゆえに我々は食えない。彼の罪のゆえに家畜が死のうとしている。」³³³

ピシュタコは成功しない供犠執行者、つまり、祭司なのである。彼の失敗ゆ

331 細谷、「ペルーにおける山の神信仰の現在性」、29 頁。

332 Jan Szeminski & Juan Ansi3n, *Dios y hombres de Huamanga*, pp.187-233.
Jan Szeminski, "El 3nico espa3ol bueno es el espa3ol muerto ; maten a los espa3oles ", in : *Pishtacos de verdugos a sacaojos*, Juan Ansi3n ed., Lima, Tarea, 1989, pp.19-60.

333 Rivi3re, "Likichiri y Kharisiri", p.36

えに共同体にカオスが訪れ、彼の失敗ゆえに共同体はカオスをコスモスに戻すことが出来ない。

ピシュタコは、共同体の掟に従わないという点で、「ヴィラコチャ」であるとも考えられている。その証拠に、共同体内で、白人の世界にも先住民の世界にも属さないような曖昧な存在は、潜在的にピシュタコにもなりうるし、ピシュタコの餌食にもされるとリビエールは指摘している³³⁴。つまり、彼らは搾取者にも被害者にもなれる「他者」としての、両義的かつ曖昧な立場を示しているのである。

6．問われる研究者の位置づけ

ピシュタコは危機的事件の際、アンデス先住民の記憶に甦り、繰り返し登場する神話的祖型、原初的怪物、悪魔である。アンデスの先住民は彼らのコスモスの危機、歴史的現実の恐怖を神話的祖型ピシュタコによって克服しようとし、その物語を反復、再生産してきたといえる。

アンデスの先住民にとって、征服者がもたらした西欧文明は、彼らが理解するのが困難なカオス的力であった。彼らにとって西欧文明は、巨大なワカ（「野生の」「野蛮な」「性格の荒い」「危険な」「御しがたい」もの³³⁵）、理解しがたい「他者」と見なされた。ワカは供犠によってのみ、なだめられ、飼い慣らされることができる。しかし、仲介者であるはずのピシュタコは供犠に失敗してしまう。ピシュタコは、先住民の「脂肪」、つまり、生命力、創造力の源を一方的に奪い、彼らに何も戻さない「悪い祭司」なのである。今日の世界のカオスはピシュタコが原因でもたらされたと考えられている。それでいて、先住民は本来あるべき彼らのコスモスを回復することが難しい。この世界認識は、西欧文明や植民地主義がアンデスの村落社会にもたらしたカオス的現実、歴史に対する先住民の、神話による隠喩的な批判の表現なのである。

つまり、先住民は、「ピシュタコ」という神話的イメージを通して、植民地時

334 Ibid., p.37.

335 細谷広美、「ペルーにおける山の神信仰の現在性」、29 頁。

代から、彼らの伝統的な生存様式（その宗教的意味世界に基づいた社会道徳や倫理、政治、経済や社会システムそのもの）を否定し、「悪魔化」してきた植民地主義や西欧文明を、逆に悪魔的なものとして批判しているのである。

「異人（特に白人）」はピシュタコという形で先住民の独自の世界認識によって受け止められ、異人の住む世界は、先住民にとってコントロールできない、圧倒的な力を持った他者、理解できない巨大なワカとして認識されている。共同体の外部の人間は、共同体の倫理秩序に従わない場合が多いので、ピシュタコと見なされやすい。それがたとえ村に便利な生活をもたらす技術者であろうと、先住民に栄養のある食事を与え、衛生的な生活を指導するボランティアであろうと、伝統的共同体の生活、倫理、価値秩序を否定する者は、すべてピシュタコと見なされるのである³³⁶。

しかしながら、ピシュタコは西欧文明に対する先住民の植民地主義批判としての悪魔のネガティブなイメージを表現しているだけでなく、それを克服する力を同時に持っている。ピシュタコが本来の「仲介者」として平等な交換儀礼を行うことが可能であれば、すなわち、先住民の生存のあり方（彼らの宗教的・政治的・経済的・倫理的な中心に裏づけられたシステムと価値観、彼らの思考様式）を尊重し、そのコスモスを乱さないように、巨大な「ワカ」である西欧文明とうまく仲介することが可能なら、ピシュタコは先住民の脂肪の搾取者どころか、救済者になるという可能性を持っている。

これはティオの事例でも示したが、「悪魔」の持つ本来の両義性と関わる。西欧キリスト教文明のもたらした「悪魔」は一元的な意味しかないが、新世界で受容された「悪魔」は、その一元性を越えた、両義的なものである。つまり、西欧のシンボルは普遍的ではなく、ローカルなものであり、絶対的な価値を持つものでなく、相対的な価値を持つものである。

336 先住民の伝統的共同体にカオスをもたらしたのは、一面で、西欧文明という他者の価値観に基づいた「援助」であり、宗教や教育、政治的あり方、経済的あり方の一方的な押しつけであった。それは、先住民に清潔な衣服と栄養のとれた食事、医療、文明の利器による便利な生活と豊かさを与えるボランティアや技術援助、ネイティブの言葉でなく、スペイン語による教育を画一的に提供する学校、支配者の宗教、伝統的価値体系とは異なる倫理観なども含めてである。そのようなものに対して、先住民は「ピシュタコ」という呼称を与えてきた。

ここで、先住民にとって「ピシュタコ」となりうる「異人」研究者の役割を再考する必要がある。ナタン・ワシュテルは、『神々と吸血鬼』において、研究者の持つ微妙な立場を、まさに、彼自身が 1980 年代にボリビアのチパヤ村で巻き込まれたピシュタコ（カリシリ、リキチリ）騒動の経過を説明しながら、反省的に述懐している³³⁷。

ワシュテルがかつてのフィールドワークの地であったボリビアのカアタ村を再訪し、滞在していたところ、彼のインフォーマントであった知り合いの先住民の男が訪ねてきて、彼に助けを求めた。その男は幼い頃孤児になり、入り婿した家の父親とそりがあわず、都会に出稼ぎに行き仲買人として成功し、故郷のカアタ村に帰って事業を営み、村人相手に商売をしていた。男はやがてピシュタコと疑われるようになった。男は訴えられ、刑務所に入れられたことさえあった。村人から暴力を受け、財産もほとんど奪われた。妻や子供も村八分にあい、精神的に異常をきたすことさえあった。男はワシュテルに、「このままこの村にいたら殺されるから、あなたの力でどこか遠いところへ連れていってくれ。あなたは神秘的な力を持っているはずだから、どこかに私をかくまうことができるだろう」と頼んだ。ワシュテルは驚いた。村人からピシュタコとして忌み嫌われ被害を受けているその先住民の男に、ワシュテル自身もまた、なにか神秘的で聖なる力を持つ、神か悪魔のような存在だと思われていたからである。

ワシュテル自身の存在のあり方とは異なる先住民の神話的思考の中で、彼自身のあずかり知らないイメージが一人歩きする可能性があることを、彼はもちろん承知していた。しかしながら、ワシュテルに対する先住民のイメージと、そのイメージを受け入れることとは別である。その時、そこでは、村人に「ピシュタコ」と見なされている先住民の男によって、ワシュテル自身が、神秘的な力を持った「ピシュタコ」として逆に頼られ、「ピシュタコ」として振る舞うことを期待されていたのである。彼は研究者自身が、先住民の思考の中で神話的に受け止められている現実と直面し、改めて衝撃を受けた。

337 Natan Wachtel, *Gods and Vampires: Return to Chipaya*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.

研究者が対象の世界に全く影響を及ぼさない存在であると考えすることは研究者の無邪気な幻想にすぎない。先住民にとって、研究者自身もまた、神か悪魔のような両義的な力を持つ「異人」なのであり、彼が共同体の秩序を乱さず、敬意を払って研究対象に接すれば、共同体に積極的に受け止められ、協力もされ、尊敬もされようが、そうでなければ、共同体にたちまち「ピシュタコ」と見なされ追い出されてしまう者に過ぎないのである。ワシュテルはそこで「他者」を体験をした。その他者とは、先住民だけでなく、先住民が捉えた研究者である彼自身の姿であった。そこには、彼のあずかりしれない彼自身についてのイメージ（先住民が捉えた研究者ワシュテルの「ピシュタコ」としてのイメージ）が「他者」として立ち現れていた。

一般に、研究者は研究対象を一方的に、自らの認識を中心に解釈し、それを記述する。研究者自身が対象によって再構成されるという可能性は、研究者自身が書いたテキストには通常見えにくい。「書く」という行為によって、研究者は対象を暴力的に搾取している可能性もある。この研究する側と研究される側の両者の解釈の交換や互酬性は、テキストにおいては、ほとんどあらわれることはない。

その意味で、フィールドワーカーが研究対象であるインフォーマントに対し、「客観的」な視点や距離を保てると考えることは、幻想に過ぎない。研究者は、一方的に対象を見ているつもりでも、その実は常に対象によって見られ、試されているのである。つまり、自らが他者によって、意味付与され、解釈され、再構成されているのである。しかも、研究者と対象の間は、平等な関係でなく、すでにそれぞれの立場や文化的背景によって生じる格差に巻き込まれている³³⁸。

いわゆる「第三世界」を研究する外国人研究者の多くは、先進国の人間であり、自らの文明に依拠した学問的方法を持って、ほとんどがかつて植民地であ

338 書くことは一面では、エリートの民衆に対する暴力であり、搾取である。もちろん、このような問題はクリフォードらを中心とした文化人類学者たちによっても盛んに取り上げられ議論されている。James Clifford and George E. Marcus eds., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley and London, University of California Press, 1986, pp.1-26.

った対象世界を研究することになる。そこにすでに断絶が生じている。研究者は他者の世界を理解するといいいながら、その実自分の世界のもののみかたで一方的に他者の世界を見ている場合もあるのだ。

研究者は、「研究対象」、いいかえれば「理解の対象」としての「他者」によって、逆に「正当な理解をしているかどうか」が問われる。研究者は一方からの視点だけでなく、互いに照射しあい、試し試され、再構成し、批判しあう立場に（本人が意識するにしろ、しないにしろ）立たされている。彼自身が、両者の微妙な緊張関係の中で、彼の属する世界と彼が研究する対象世界との間を仲介する立場に立っているのだ。

他者の世界にふれ、それを理解し、自己の理解をいっそう深くすることを研究者の課題とする宗教学においては、研究主体と研究対象たる人の、学ぶ人と学ばれる人の間の、シリアスな相互交換、相互批判、相互変革を通した「他者理解」が行わなければならない³³⁹。研究者自身の学問的態度、及び彼によって立つ文明そのものが逆照射され、問いただされている。その意味で、ワシュテルのエピソードは、考察すべき事柄を提示しており、研究態度としての学問の方法の再考を促す重要な一例なのである。

小結

西欧人とそのカテゴリーによって新世界の住民とその宗教に押しつけられた「悪魔」というレッテルは、なるほど確かに先住民固有の信仰や世界認識を傷つけたかのように見える。が、先住民は自己のルーツである先祖や山の神、それと人間とを仲介する伝統的な祭司に単に悪魔的表象を押しつけるばかりでなく、それを押しつけた西欧人とそのシステムに対しても同時にそれを名付け返したのである。自分のルーツや聖なるものを悪魔と名付け、西欧人とその宗教やシステムに取り込まれたように見える先住民の宗教的生き方・考え方は、しかしながら実は逆に、西欧人とそのシステムをも悪魔的なもの（あるいは神的なもの）とみなし、自らの世界認識に取り込んでいるのである。このような世

339 荒木美智雄、「現代世界の危機と民衆宗教」、173 頁。

界認識の根本にあるのは、聖なるものを両義的な存在とみるアンデス先住民の捉え方である。

ここでは、悪魔として否定されたはずのネイティブの宗教的実在（リアリティ）が異なる形で息づいており、先住民が再び生きられる世界を創造する原動力となっている。植民地主義が先住民にもたらした悪魔のネガティブなイメージが先住民のポジティブなイメージによって覆されているのである。その意味で、数々の物語（神話、民話を含む）に見られる現代アンデスの悪魔の象徴は、先住民の新しい祖型を求める宗教的運動、すなわち、「ニュー・アルカイズム」の表現であると考えられるのである。

終章 結び

第一節 本論の意義及び要約

本論文は、植民地ペルーにおける宗教・文化接触の問題を、「宣言」と「顕現」、「エリート」と「民衆」の宗教の間の対立・葛藤から考察した。その対立・葛藤とは、植民地ペルーにおいて先住民宗教を「偶像崇拜」や「悪魔崇拜」、「魔術」、「迷信」と解釈し名付けたスペインの植民地主義と、名付けられ弾圧・迫害された先住民側の植民地主義に対する対応や批判から生まれたものである。そのような批判は、政治運動や社会運動によってなされるものもあるが、本論ではそれがなによりすぐれて宗教運動によって生じたものであるという点に注目したい。

本論がよってたつ学問的地平は宗教現象を「理解」し、「解釈」することを主要課題とする宗教学の立場にある。宗教学者はあまたの実存状況を我が身に引き受け、「生き直し」、多くの存在論を解明する解釈学的な努力を行わねばならない。他者を知ることにより、自己の存在様式を知り、世界の中で己の「在ること」を引き受けること、そのことは宗教学者にとっても「宗教体験」となりうる。宗教学の学問的自律性とは、他者と自己の宗教経験の理解という解釈学的方法論に基づいていることである。

他者の宗教の理解という宗教学的課題とその方法論的手続きを確認した上で、本論は「新世界の悪魔」及び「偶像崇拜」の問題の解釈学的問題に取り組んだ。本論がよってたつ方法論的手続きは三つあり、それらは、第一に「エリートの宗教」と「民衆の宗教」、第二に、「宣言の宗教」と「顕現の宗教」、第三に「祖型と反復」である。

「新世界の悪魔」は、スペイン人によって「発見」された「新世界」の住民とその神々に対して名付けられた言葉である。アメリカ先住民は近代初期のスペイン人から「悪魔崇拝者」もしくは「偶像崇拝者」と見なされた。それは言い換えれば、スペインのカトリシズムとアンデス先住民宗教という異なる宗教・文化の接触の問題である。本論は宗教学の立場から見た「新世界の悪魔」という言葉の批判的検討から始まる。その名付けの問題を、植民地支配をする側とされる側の圧倒的な力関係の中で捉えることが肝要である。従って、まず、

本論では第一のカテゴリーとして「エリートの宗教」と「民衆の宗教」の概念を用いて名付けの問題を明らかにした。「エリートの宗教」と「民衆の宗教」は、単なる一社会におけるエリートと民衆の問題だけではない。ここで問題になるのは、植民地支配を通して出逢った異なる宗教・文化を持つ民族・人種同士の「宗教」(何を真の宗教とし、何を偽の宗教、すなわち、「悪魔崇拜」や「偶像崇拜」と見なすか) 観に関わる他者理解である。

この他者理解の問題の本質は、しかしながら、「エリートの宗教」と「民衆の宗教」というカテゴリーだけでは捉えることが出来ない。なぜなら、「新世界の悪魔」による他者の名付けと解釈の問題の背景には、そこでぶつかる異宗教同士の「宗教」観、「神」観の違いがあるからである。それは宗教学の術語で言い換えれば、「聖なるもの」、「ヒエロファニー」に対する態度の違いである。本論で問題となるスペインのカトリシズムとアンデス先住民宗教の間には、ヒエロファニーに対する捉え方の明確な違いがある。その違いを明らかにするために、本論では第二のカテゴリーとして、リクールの「宣言の宗教」と「顕現の宗教」の概念を用いた。

「偶像崇拜」という言述が出てくる背景には、「宣言」の宗教と「顕現」の宗教、つまり、「言語(ロゴス)」を中心にした宗教と、「自然」や「象徴」の聖性を重要視する宗教間の対立・葛藤が現実の文化接触の場で顕著であるからである。前者から後者の型の宗教を見た場合、それは「偶像崇拜」となるが、後者においては究極的実在(リアリティ)は、しばしば西欧の言語において「自然」や「物質」と呼ばれるものへの聖の顕現(例えば、石、山、大地など自然の形象の聖性は、その自然の属性、種類、形状ゆえに説得力を持って人間に顕わになる)によってしか表現することの出来ないものである。そしてそれらの顕現は言語(ロゴス)を超えて人間の視覚や触覚に直接的に訴えかける性質のものである。

第三に、本論の枠組みは「祖型と反復」である。「祖型と反復」はエリアーデの術語であるが、一般的に神話と儀礼の関係を表現するために用いられる術語である。アルカイックな社会においては、神話において語られた原初の神々の規範的行為は人間の社会で模倣・反復されるべき規範的モデル、すなわち、「祖型」となる。アンデス先住民の伝統的宗教においてもまた然りであり、神々や

先祖、それが転化したヒエロファニー（太陽、山、大地、水、石など）はそれぞれ世界創造神話において重要な役割を果たすものとして記憶され、儀礼において繰り返し讃えられる。同時に、ユダヤ・キリスト教においても「祖型と反復」の構造は見られる。スペインのカトリシズムが、新世界とその住民、神々を「悪魔」と見なした解釈のモデルは、かつてユダヤ教がカナン宗教を「悪魔崇拜」と見なし迫害した態度に由来するものであるし、グレゴリオ一世を始めとする先人の様々な異教徒迫害的行為や言述は、アンデス先住民迫害の実際のモデルとなった。異文化の接触状況において、他者に対する双方の理解の仕方にも、それぞれの宗教の固有の価値や考え方のルーツとなる規範的モデルがあり、それを「祖型」として模倣・反復し、歴史の新たな局面で利用していくのである。

以上、三つのカテゴリーによって本論が明らかにしたことを理解した上で、本論文の構成をたどると、それは三つの章からなる。第一章第一節では、ペルーにおける「偶像崇拜・魔術」撲滅巡察の歴史を概観した。16世紀の偶像崇拜巡察は組織的なものでなく、改宗区の司祭による小規模なものであった。その運動は、特に、スペインによる植民地以前の宗教的意味世界に回帰しようと試みるタキ・オンコイ運動の取り締まりのため、世俗権力と協力して行われた。アルボルノスやモリーナの巡察記録が有名であり、次の世紀の大規模な巡察制度に方向を与える先駆けとなった。

17世紀の偶像崇拜巡察はリマ大司教館とイエズス会が主導して大規模に行われるようになった。それは1609年のフランシスコ・アビラによるワロチリ地方の「隠れた異教の発見」によって明らかにされた。ここにおいて、先住民宗教の改宗が実を結んでいないことが把握され、そのことに危機を感じたりマ大司教館は大規模な「偶像崇拜・魔術」撲滅巡察の整備化を目論んだ。その最盛期は第六代リマ大司教ビリャゴメスの時代であり、多くの巡察使が各地に送られ、大規模な「偶像崇拜・魔術」巡察とともに膨大な先住民宗教の破壊が行われるに至った。本論ではその経過のもっとも激しかった時期1610年頃から1660年頃までの約50年間の歴史的経緯を詳細に検討し、変化する巡察のプロセスを明らかにすることによって、第二章以降の議論の展開のための予備的考察とした。

第一章第二節では、巡察の具体例として、また、先住民側の巡察に対する応答として、1710年にリマで告発されたフアン・バスケスという民間治療師を取り上げた。そこから、対立する二つの宗教（「エリート・カトリシズム」と「民衆カトリシズム」）の対立・葛藤を考察した。そのような対立・葛藤は同時にバスケスの史料の考察によって、相異なる宗教・文化間の接触の問題として、また、「他者」としての「異教」・異文化の理解の問題、さらに新しく生まれた宗教・文化に対する理解の問題として考察されるものであった。

カナンの宗教とユダヤの宗教の対立・葛藤という旧約聖書の出来事に始まる宗教・文化接触の問題は、そのパターンが植民地時代のペルーにおいても繰り返し言述において語られ、儀礼的に反復（教会や都市の建築など）されることから、「祖型と反復」というエリアーデの概念を用いて解釈することが適切と思われた。

従って第二章では、エリアーデの「祖型と反復」というカテゴリーをもとに、支配者の宗教であるスペインのエリート・カトリシズムと被支配者の宗教であるアンデス先住民宗教の両者における「祖型と反復」モデルの表れを比較した。

「宣言」型の宗教であるスペインのエリート・カトリシズムと「顕現」型の宗教であるアンデスの先住民宗教においては、強調点が多少異なりつつも、「祖型と反復」モデルとその適用が、言述と実践の両方のレベルにおいて見いだされたのである。

第二章第一節では、スペインのエリート・カトリシズムにおける「偶像崇拜」言述が、定式化されたパターンの修辞学を持っていたことを示した。その具体的事例が、アコスタ、アリアーガ、ビリャゴメスなど、ペルーの「偶像崇拜」弾圧・迫害に関わったカトリック・エリートのテキストとその修辞学である。それらを明らかにするばかりでなく、「異教徒」改宗の際、先住民の信仰を破壊し、再構築してカトリシズムの象徴体系に取り入れた6世紀の教皇グレゴリオ一世の方法（聖なる空間・時間の破壊と再構築）が、新大陸征服と改宗の主な実践的モデルとして適用されたことを論証した。

第二章第二節では、先住民側からの応答として、植民地時代の「偶像崇拜・魔術」巡察記録から抽出される限りにおいて、先住民宗教の祖型と反復を、創造神話や儀礼の点から考察した。巡察使によって取り調べられた人々は、一様

に「先祖からの伝統的な習慣」を守って宗教的儀礼を行っていたが、本論では、宇宙創造論と先住民のオリエンタチオ（方向付け）の起源となる聖なるものとの関係を、祖先神、ワリ、大地、などに対する儀礼から明らかにした。

第三章では、植民地支配以降の現代アンデスの神話（説話や民話も含む）において、先住民の立場から「偶像」＝「悪魔」がどのように語られているかを考察した。スペインのエリート・カトリシズムの立場から先住民とその神々に名付けられた「悪魔」というカテゴリーは、先住民宗教を破壊したが、先住民は自らの先祖や山の神、祭司を「悪魔」として内面化したばかりでなく、そのカテゴリーを押しつけたヨーロッパ人とそのシステムに対する批判的応答でもある。植民地主義に巻き込まれ、強制改宗や偶像崇拜巡察などによって弾圧・迫害された先住民は、しかしながら、逆に、植民地主義をも悪魔的なものと見なす象徴の解釈によって、自らを「悪魔＝偶像」崇拝者とみなす「他者」を批判したのである。そこにおいては、一度「悪魔」として否定された先住民の宗教的リアリティが異なる形で息づいており、先住民の宗教的オリエンタチオ（方向付け）を支えているのである。

現代アンデスの民衆は一方的な搾取の被害者、単なる受け身の人間、従属者ではない。むしろ、植民地主義への従属と、征服によってもたらされたカオスを克服し自らのコスモスを取り戻すために、歴史や世界に働きかける「積極的な主体」なのである。オリエンタチオ（方向付け）の変更を他者によって強いられたネガティブな宗教的生とその象徴（具体的には現代の神話で「悪魔」として位置づけられる先住民の神々、先祖、祭司）のなかには、生存のための戦略としてそのネガティブなカテゴリーを自らの世界認識のうちに捉え直そうとする民衆宗教の創造性を見いだすことが出来る。それをチャールズ・ロングの「ニュー・アルカイズム」に相当する植民地の「民衆」側の創造的応答（宗教運動）としてエリアーデの「ニュー・ヒューマニズム」の立場に立つ宗教学の視点から積極的に捉えることが可能となるのである。

以上、本論の方法とその展開を述べてきた。本論の主題は、異なる宗教（ここではユダヤの宗教とカナンの宗教、スペインのエリート・カトリシズムとペルーの民衆宗教、構造的にはこの対比は「宣言」と「顕現」の宗教）間の接触状況に置ける他者理解（誤解も含む）の問題として出てくる「新世界の悪魔」

の問題である。それは当の宗教間で付与し合うさまざまな意味（積極的・消極的意味を含めて）を吸収してしまうヒエロファニーである。両者のディアレクティケーの中で意味が付与され、再解釈されたりする。そして他者に対して、また、自己に対して新しい意味を再生産していく。「悪魔」は神学的、本質的意味においては否定的な性質のものである。しかしながら、そのような異なる宗教・異文化同士の接触状況におけるディアレクティケーの中で（すなわち相手を否定したり、否定されたり、逆に肯定的に相手を批判する道具として戦略的に利用したりする中で）新たな意味を再解釈し、付与していくひとつの豊かな象徴体系となるのである。そのような意味で、異文化接触と宗教弾圧・迫害という暗い負のイメージとしての「新世界の悪魔」を、両者のディアレクティケーと対立・葛藤の結果として立ち現れてくる豊かなシンボリズムとみなし、宗教現象として評価することは、宗教学にとって重要な問題である。

第二節 今後の課題

最後に、本論では紙面の都合上、扱うことができなかった問題もいくつか残されているので、それを確認しておきたい。本論の研究から今後、取り組むべきいくつかの課題となるからである。

1、反宗教改革の一環として世界各地（特にラテンアメリカ、アジアの諸地域）において展開されたスペインのエリート・カトリシズムによる異端審問、偶像崇拜巡察の比較のための研究が必要であろう。

2、「自然」や「身体」など具体的、可視的なものの考察をさらに宗教学的に深めることが必要であろう。例えばアンデス先住民において、キリスト教を受容する過程で祖先のマルキ（遺体）は巡察使によって破壊されたが、先住民の間で信仰の対象であったマチュに対する畏敬は決して消え去ることはなかった。むしろ逆にキリスト教を受容する過程でマチュ崇拜と聖人崇拜（聖人の遺体、聖遺物を含む）の連続性が新たな宗教的創造を生み出した。この例はキリスト教と先住民宗教の間に通底する身体の宗教性の問題と関わっている。このように先住民のキリスト教化において共通する意味構造を把握し、その連続性と非連続性を考察することが必要であろう。

3、中世後期から近代初期における奇跡/魔術の関係を具体的な事例においてさらに深く広く掘り下げることが必要であろう。それは、異端審問資料や「偶像崇拜・魔術」巡察記録などの読解を通した、聖人/魔術師、あるいは聖女/魔女の境界をめぐる論理のさらなる考察である。同様に、奇跡/魔術の関係を、医療/魔術の関係の考察と結びつけて、科学史などとの関わりからも論じる必要があるだろう。そしてこの問題の考察は人類の宗教史における「悪魔」現象の比較研究を常に考慮しながら行わなければならないと思われる。

4、植民地主義のもとに先住民宗教と支配者の宗教との接触を通して、新しく生まれたアンデスの宗教現象は本論文で取り上げた例以外にも多数ある。さらに続けて今後それらの現象の比較研究を行わなければならないだろう。その際には本論で取り上げなかった先住民宗教との宗教・文化接触による征服者における影響を考察すべきであろう。

5、現代における宗教と植民地主義を考える上で、植民地の都市空間と先住民の空間の聖なる空間論の比較研究は重要な課題となろう。例えば、本論で取り上げたスペインの集村化政策とそれに反抗する先住民の聖地中心の生活空間の比較研究などである。

Bibliography

AAL=Archivo Arzobispado de Lima, Perú

AGI=Archivo General de Nación, Lima, Perú

BNP=Biblioteca Nacional del Perú

Manuscript Sources

AAL, Leg.XII:2 (III:13), "*Causa criminal de hechieria seguida contra Antonio Tapaojo y otros indios del pueblo de Andaje, Cajatambo*", 1725.

AAL, Leg.III:1 (IV:14), "*Causa criminal contra una India llamada Juana Ycha, viuda, de echizos y pactos expresos con un demonio llamado Apu Parato, y de otros maestros que la dicha conosce, y de mingadoras que la an mingado para que hiciese muchos echizos para diversos intentos, por don Antonio de Caceres sustanciada*", Yauri, 1650.

AAL, Leg. VI:1 (IV:37), "*Causa de idolatria seguida contra Pedro Inga y su mujer por hacer ceremonias gentilicas*", Ondores, 1668.

AAL, Leg. XI: 2 y XI:3 (VI:15 y VI:6), "*Causa criminal seguida contra Juan Vásquez, indio, por hechicero*", Lima, 1710.

AGI Lima 303, "*La carta de Villagómez al rey*", 16 de agosto, 1652.

AGI Lima 309, "*La carta de Villagomez al rey, Arequipa*", 18 abril de 1638.

AGI Lima 309, "*La carta de Villagomez al rey*", Lima, 27 abril de 1635.

BNP B1742, "*Sinodales de Pedro de Villagomez*", Cuaderno 22, Arequipa, 5 Mayo de 1639.

Printed Sources

Acosta, José de, *De Procuranda Indorum salute*: Corpus hispanorum de pace, Vol.2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Albornoz, Cristóbal de, " Instrucción para descubrir todas las guacas del piru y sus camayos y haziendas " , in: *Fáblas y mitos de los Incas*, Pierre Duviols ed., Madrid, Historia 16, 1989.

Ansión, Juan, ed., *Pishtacos de verdugos a sacaojos*, Lima, Tarea, 1989.

Avendaño, Fernando de, *Sermones de los misterios de nuestra santa fe catórica*

en lengua castellana y la general del Inca, Lima, Jorge Lopez de Herrera, 1648.

Ávila, Francisco de, *Díoses y hombres de Huarochirí (1598)*, José María Arguedas trans. & ed., Lima, Museo Nacional de Historia y Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

Ávila, Francisco de, "Prefación al libro de los sermons, o homilies en la lengua castellana y la indica general Quechua", in : *Informaciones acerca de la religion y gobierno de los Incas*, Urtega y Romero eds., *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, serie 1, tomo 1, 1918, pp.59-98.

Ciruelo, Pedro, *Reprobación de supersticiones y hechicerías*, Madrid, Joyas Bibliograficas, 1952.

Ciruelo, Pedro, *Tratado en el cual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias: muy util y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion*, Barcelona, Sebastian de Cormellas, 1628.

Cobo, Bernabé, *Historia de nuevo mundo(1653)*, Obras de P. Bernabé Cobo, Francisco Mateos ed., tomos. 1-2, Biblioteca de Autores Espanoles, Vols, 91-92, Madrid, Real Academia Espanola, 1956.

Cobo, Bernabé, Roland Hamilton ed., *History of The Inca Empire: An Account of the Indians' Customs and Their Origin Together with a Treatise on Inca Legends, History, and Social Institutions*, Austin, University of Texas Press, 1979.

Duviols, Pierre, *Cultura andina y repressión: Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos, "bartolomé de las casas", 1986.

Egaña, Antonio de S. J., *Historia de la Iglesia en la America Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca de Autores Christianos, 1966.

Estete, Miguel de , "Relación de la conquista del Perú," in : *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, serie 2, Vol.8.

Estete, Miguel de , "Relación del viaje,"in: *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Francisco de Xerez ed., Concepción Bravo, Madrid, 1985.

Guaman Poma de Ayala, Feripe, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Vol.1-3,

Franklin Pease G.Y. ed., México, Fondo de Cultura Economica, 1993.

Holguin, Diego Gonzalez, *Vocabrario de la Lengua General de Todo el Perv Llamada Lengua Qquichua o del Inca(1608)*, Lima, Universida Nacional Mayor de San Marcos, Editotial de la Universidad, 1989.

Millones, Luis, Castro-Klaren, et al., *El Retorno de las huacas : estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI* , Instituto de Estudios Peruanos : Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

Millones, Luis, *Historia y poder en los Andes centrales : desde los orígenes al siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1987.

Mills, Kenneth and William B. Taylor eds., *Colonial Spanish America: A Documentary History*, Wilmington, Scholarly Resources Inc., 1998 .

Ondegardo, Juan Polo de, Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo, *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Vol. 3, Lima, 1916.

Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario paraparochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administracion*, Madrid, Joseph Fernandez de Buendia, 1678.

Prado Pastor, Ignacio ed., *Cronica Augustina de Bernardo de Torres*, Vols.1-3, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974.

Sarmiento de Gamboa, Pedro, *Historia de los Incas* (1572), Madrid, Miraguano Ediciones y Ediciones Polifemo, 1988.

Urioste, George L., *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri : mitología, ritual, y costumbres*, Syracuse, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1983, Vol.1.

Vega Bazan, Estanislao de, *Testimonio autentico de una idolatria muy futil que el demonio avia introducido entre los Indios de las provincias de Conchucos, y Guamalies, sus sacerdotes, idolos, templo de baxo de tierra de admirable arquitectura, otros adoratorios, altaresm dogmas falsos, y supersticiones, que nuevamente descubrio el Bacheller Don Estanislao de Vega Bazan, Cura beneficiado de la Dotrina de Santa Ana de Cinga, Comissario de la Santa Cruzada*

en el partido de Guamalies, y Visitador general de la idolatria de Guamalies, y Visitador general de la idolatria en este Arzobispado, en la visita, y escrutinios que hizo, Lima, La imprenta de Julian Santos, 1656.

Villagómez, Pedro de, *Carta pastral de exortación e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima* (1649), Colección de libros y documentos referents a la historia del Perú, Vol.12, Horacio H. Urteaga ed, Lima, Imprenta y Libreria San Martin, 1919.

Printed Sources(和書)

アコスタ、ホセ・デ、増田義郎訳、『新大陸自然文化史』下巻、大航海時代叢書 4、岩波書店、1972 年。

アコスタ、ホセ・デ、青木康征訳、『世界布教をめざして』、アンソロジー新世界の冒険、第 11 巻、岩波書店、1992 年。

アウナス、トマス、山田晶訳、『神学大全』、1-25 巻、創文社、1997 年。

アリアーガ、パブロ・ホセ・デ、「ピルーにおける偶像崇拜の根絶」、ペドロ・ピサロ他、増田義郎訳、『ペルー王国史』、大航海時代叢書第 2 期第 16 巻、岩波書店、1984 年。

アリストテレス著、山本光雄訳、『政治学』、岩波文庫、岩波書店、1978 年。

アウグスティヌス、『神の国』第 1 - 5 巻、岩波文庫、岩波書店、1994 年。

ラス・カサス、バルトロメ・デ、染田秀藤訳、『インディアスの破壊についての簡潔な報告』、岩波文庫、岩波書店、1981 年。

ラス・カサス、バルトロメ・デ、長南実訳、『インディアス史』第 1 - 5 巻、大航海時代叢書第 2 期第 21-25 巻、岩波書店、1981-92 年。

ラス・カサス、バルトロメ・デ、長南実訳、『裁かれるコロンブス』、アンソロジー新世界の挑戦第 1 巻、1992 年。

ラス・カサス、バルトロメ・デ、染田秀藤訳、『インディオは人間か』、アンソロジー新世界の挑戦第 8 巻、1995 年。

ラス・カサス、バルトロメ・デ、長南実訳、『歴史の発見』、アンソロジー新世界の挑戦第 13 巻、1994 年。

シエサ・デ・レオン、『インカ帝国史』、大航海時代叢書第2期第16巻、岩波書店、1984年。

ペドロ・ピサロ他、増田義郎訳、『ペルー王国史』、大航海時代叢書第2期第16巻、岩波書店、1984年。

セプールベダ、フアン・ヒネース・デ、染田秀藤訳、『征服戦争は是か非か』、アンソロジー新世界の冒険、第7巻、岩波書店、1992年。

ビトリア、フランシスコ・デ、佐々木孝訳、『人類共通の法を求めて』、アンソロジー新世界の挑戦第6巻、岩波書店、1993年。

二次資料(洋書)

Allen, C. J., *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington, D.C., Smithsonian Institute Press, 1988.

Alles, Gregory D., "Homo Religiosus", *Encyclopedia of Religions*, Mircea Eliade, et al eds., New York, Macmillan Company Press, Vol. 6, pp.442-445.

Bastien, Joseph W., *Healers of the Andes: Kallawaya Herbalists and Their Medicinal Plants*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1987.

Bastien, Joseph W., *Mountain of the Condor : Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Illinois, Waveland Press, 1978.

Bolle, Kees W., "Myth", *ER*, Vol.10, 1987, pp.261-272.

Calderón, E., R. Cowan, D. Sharon, F.K. Sharon eds., Eduardo, *el Curandero: The Words of a Peruvian Healer*, Richmond, North Atlantic Books, 1982.

Casaverde Rojas, Juvenal, "El mundo sobrenatural en una comunidad", *Allpanchis Phuturinga* 2, 1970.

Carrasco, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press, 1999.

Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven and London, Yale University Press, 1994.

Christian, Jr., William A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

Christian, Jr., William A., *Person and God in a Spanish Valley and Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Seminar Press, 1972.

Christian, Jr., William A., *Local Religion in Sixteenth-century Spain*, New Jersey, Princeton University Press, 1989.

Classen, Constance, *Inca Cosmology and the Human Body*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.

Clifford, James and George E. Marcus ed., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley and London, University of California Press, 1986.

Colpe, Carsten, "Syncretism", ER, Vol.14, pp.218-227.

Duviols, Pierre, "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores : un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad", in : *Revista Museo Nacional de Lima* 39, 1973, pp.153-191.

Duviols, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial*, Lima, Institute Français d'Etudes Andines, 1971.

Egaña, Antonio de S. J., *Historia de la Iglesia en la America Española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca de Autores Christianos, 1966.

Mircea Eliade, "Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries", in: *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Vol. 3, Philip P. Wiener ed., New York, Charles Scribner's Sons, 1973, pp.314-315.

Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, Harvest Book, 1987.

Eliade, Mircea, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1969.

Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1996.

Eliade, Mircea and Lawrence E. Sullivan, "Hierophany", ER, Vol.6, 1994, pp.313-317.

Gaster, Theodor H., "Amulets and Talismans", ER, Vol.1, pp.243-246.

Griffiths, Nicholas, *The Cross and Serpent: Religious Repression and*

Resurgence in Colonial Peru, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1996.

Harris, Olivia, "The Dead and the Devils among the Bolivian Lamy", in: *Death and the Regeneration of Life*, Maurice Bloch & Jonathan Parry eds., Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp.45-73.

Joralemon, Donald and Douglas Sharon, *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.

Kagan, Richard L., *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley, University of California Press, 1995.

Long, Charles H., "Popular Religion", ER, Vol.11, pp.442-449.

Long, Charles H., *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religions*, Philadelphia, Fortress Press, 1986.

MacCormack, Sabine, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, New Jersey, Princeton University Press, 1991.

MacCormack, Sabine, "Demons, Imagination, and the Incas", in: *New World Encounters*, Stephen Greenblatt ed., Berkeley and London, University of California Press, 1993, pp.101-126.

Marzal, Manuel M., *El sincretismo iberoamericano*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1988.

Mills, Kenneth, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

Molinié Fioravanti, A., "Sebo bueno, indio muerto : la estructura de una creencia andina ", in : *Bulletin de l' Institut français d'études andines* 20, no.1, 1991, pp. 79-92.

Morote Best, Efraín, "El degollador (Nakaq) ", in : *Tradición*, Cusco, pp. 67-91.

Mostajo, Francisco , "El Carisiri o Kjari-kari Aimara el Nacac quechua y el Catecate y otros mitos y supersticiones huancanenos" , in : *Perú Indígena* 3-7-8, Lima, 1952, pp.

Murra, John, "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas ", *Visita de la Provincia de León de Huanaco*, Vol.1, Inigo Ortiz

de Zúñiga ed, Huanaco, Universida Hermilio Valdizan, 1972, pp.383-406.

Nash, June, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Colombia University Press, New York, 1979.

Nuñez del Prado Béjar, J. V., "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de qotobamba", *Allpanchis Phuturinga* 2, 1970.

Oliver-Smith, Anthony, "The Pishtaco: Institutionalized in Highland Peru", in: *Journal of the American Folklore* 82, 1969, pp.363-368.

Pietz, William, "The Problem of Fetish", I, II, III a, in: *Anthropology and Aesthetics*, Res. 9, 13, 16, pp. 5-17, 23-46, 105-124.

Pietz, William, "Fetishism and Materialism", in: *Fetishism as Cultural Discourse*, Emily Apter and William Pietz eds., Ithaca, Cornell University Press, 1993, pp.119-151.

Ramos, Gabriela y Henrique Urbano eds., *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías, Siglos XVI-XVIII*, Cusco, Centro de estudios regionales andinos "bartolomé de las casas", 1993.

Ricoeur, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.

Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth, Texas Christian University Press, 1976.

Ries, Julien, "Idolatry", ER, Vol.7, pp.72-81.

Rivière, Gilles, "Likíchiri y Kharisiri : A Propósito de las Representaciones der " Otro " en la Sociedad Aymara", in : *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 20, no.1, 1991, pp.23-40.

Rudhardt, Jean, "Water", ER, Vol.15, p.350-358.

Smith, Jonathan Z., *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1978.

Stewart, Charles and Rosalind Shaw eds., *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, New York, Routledge, 1994.

Sullivan, Lawrence E., "Above, Below, or Far Away: Andean Cosmogony and Ethical Order", in: *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative*

Ethics, Robin W. Lovin and Frank E. Reynolds eds., Chicago, University of Chicago Press, 1985, pp.98-129.

Sullivan, Lawrence E., *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York, Macmillan Publishing Company, 1988.

Wach, Joachim, *Introduction to the History of Religions*, J. M. Kitagawa and Gregory D. Alles eds., New York, Macmillan Publishing Company, 1988.

Wachtel, Natan, *Gods and Vampires : Return to Chipaya*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Wheatley, Paul, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry Into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, Aldine-Atherton, 1971.

Zuidema, Reiner T., *El sistema de ceques del Cusco: La organización social de la capital de los incas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1995.

Zuidema, Reiner T., "The Inca Calendar", in: *Native American Astronomy*, Anthony F. Aveni ed., Austin, University of Texas Press, 1977.

二次資料(和書)

荒井献他監訳、『旧約・新約聖書大辞典』、教文館、1989 年。

荒木美智雄、「現代世界の危機と民衆宗教」、『仏教』第 4 号、法蔵館、1988 年。

荒木美智雄、『宗教の創造』、法蔵館、1987 年。

荒木美智雄、「第八部 民俗宗教、一 総論」、小野泰博他編、『日本宗教事典』、弘文堂、1995 年、597-612 頁。

バフチーン、ミハイール、川端香男里訳、『フランソワ・ラブラーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』、せりか書房、1973 年。

エリアーデ、ミルチャ、宮治昭訳、『悪魔と両性具有』、エリアーデ著作集第 6 巻、せりか書房、1974 年。

エリアーデ、ミルチャ、久米博訳、「19・20 世紀における神話」、『神話の系譜学』、叢書ヒストリー・オブ・アイディアズ 13、平凡社、1987 年。

エリアーデ、ミルチャ、風間敏夫訳、『聖と俗 - 宗教的なものの本質について - 』、法政大学出版局、1990 年。

エリアーデ、ミルチャ、久米博訳、『聖なる空間と時間』、エリアーデ著作集第 3 巻、せりか書房、1974 年。

エリアーデ、ミルチャ、久米博訳、『太陽と天空神』、エリアーデ著作集第 1 巻、せりか書房、1986 年。

エリアーデ、ミルチャ、堀一郎訳、『大地、農耕、女性』、未来社、1989 年。

エリアーデ、ミルチャ、堀一郎訳、『永遠回帰の神話 祖型と反復 』、未来社、1963 年。

ギンズブルグ、カルロ、上村忠男訳、『夜の合戦 - 16-17 世紀の魔術と農耕信仰 - 』、みすず書房、1986 年。

ギンズブルグ、カルロ、杉山光信訳、『チーズとうじ虫 - 16 世紀の一粉挽き屋の世界像 - 』、みすず書房、1984 年。

グリーンブラット、スティーブン、荒木正純訳、『驚異と占有 - 新世界の驚き - 』、みすず書房、1994 年。

グリーンブラット、スティーブン、高田茂樹訳、『ルネッサンスの自己成型』、みすず書房、1994 年。

細谷広美、「ペルーにおける山の神信仰の現在性 アンデスの宗教的世界のダイナミズム 」、総合研究大学院大学文化科学研究科地域文化学専攻平成 6 年度（1994 年度）文学博士論文。

複数文化研究会編、『複数文化 のためにーポスト・コロニアリズムとクレオール性の現在ー 』、1998 年、人文書院。

石川栄吉他編、『文化人類学事典』（縮刷版） 弘文堂、1994 年。

加藤隆浩、「説話の潜在力 リマのサカオホスをめぐって 」、G・アンドラーデ、中牧弘允編、『ラテンアメリカ 宗教と社会』、新評論、1994 年。

加藤隆浩、「ピシュタコ アンデス世界における村落と都市の媒介者 」、杉本良男編、『伝統宗教と知識』、南山大学人類学研究室叢書 第 巻、1991 年。

加藤隆浩、「ペルーにおけるピシュタコと村落 』、『世界口承文芸研究』第 7 号、大阪外語大学口承文芸研究会、1986 年。

ケーガン、リチャード・L、立石博高訳、『夢と異端審問 - 16 世紀スペインの一女性

- 』、松籟社、1994 年。

レーウ、G・ファン・デ、田丸徳善・大竹みよ子訳『宗教現象学入門』、東京大学出版会、1979 年。

マーカス、ジョージ・E、マイケル・M・J・フィッシャー編著、永淵康之訳、『文化批判としての人類学 人間科学における実験的試み 』、紀ノ国屋書店、1989 年。

マルクス、カール、城塚登・田中吉六訳、『経済学・哲学草稿』岩波文庫、岩波書店、1964 年。

三原幸久・在田佳子編訳、『インカの民話』、新世界社、1979 年。

大杉高司、『無為のクレオール』、1999 年、岩波書店。

オットー、ルドルフ、山谷省吾訳『聖なるもの』、岩波書店、1968 年。

リクール、ポール、植島啓司、佐々木陽太郎訳、『悪のシンボリズム』、溪声社、1977 年。

リクール、ポール、久米博訳、『フロイトを読む - 解釈学試論 - 』、新曜社、1982 年。

リクール、ポール他、麻生建、三浦国泰訳、『隠喩論 - 宗教的言語の解釈学 - 』、ヨルダン社、1987 年。

斉藤晃、『魂の征服 - アンデスにおける改宗の政治学 - 』、平凡社、1993 年。

染田秀藤・友枝啓泰、『アンデスの記録者ワマン・ポマ インディオが描いた真実 』、平凡社、1992 年。

棚次正和、『宗教の哲学』、創言社、1991 年。

棚次正和、『宗教言語の遙かなる地平』、『宗教研究』第 316 号、日本宗教学会、1998 年、1-26 頁。

谷口智子、『鉱山の悪魔』、『哲学・思想論叢』第 15 号、筑波大学哲学・思想学会、1997 年、33-44 頁。

谷口智子、『『名』と『像』の葛藤』、『哲学・思想論叢』第 18 号、筑波大学哲学・思想学会、2000 年、35-47 頁。

谷口智子、『ピシュタコ - コロニアリズム批判の神話的象徴としての悪魔 - 』、『宗教学・比較思想学論集』創刊号、筑波大学宗教学・比較思想学研究会、1998 年、32-45 頁。

谷口智子、『『魔術師』ファン・バスケス - 植民地ペルーにおける宗教接触と混淆化の一事例 』、『宗教研究』第 322 号、日本宗教学会、1999 年、127-149 頁。

ティリッヒ、ポール、大木英夫訳、『ティリッヒ著作集』第9巻、白水社、1978年。

トドロフ、ツヴェタン、及川、大谷、菊池訳、『他者の記号学 - アメリカ大陸の発見 - 』、法政大学出版会、1986年。

ヴィーゼル、ドミティーラ・M.、唐澤秀子訳、『私にも話させて アンデスの鉱山に生きる人々の物語 』、現代企画室、1984年。

ヴァッハ、ヨアヒム、下宮守之訳、『宗教学 その科学理論的基礎づけのための序説 』、東海大学出版会、1970年。

ウォーラステイン、エマニュエル、本田健吉・高橋章監訳、『脱 = 社会学 19世紀パラダイムの限界 - 』、藤原書店、1993年。

ウォーラステイン、エマニュエル編著、山田鋭夫他訳、『ワールド・エコノミー 』、叢書世界システム第1巻、藤原書店、1991年。

索引

アーキタイプ	101	エリート・カトリシズムの言述	122
アイユ	81, 86, 90, 95, 102, 103, 136	エリートの宗教	4, 11, 12, 13, 14, 29, 57, 67
アニミズム	4	オリエンタチオ（方向付け）	3, 67, 79, 87, 110, 118, 149
アマルガム	14	カオス	17, 134, 138, 139, 149
アルカー（聖物）	21, 23, 27	カシーケ	38, 40, 48
アルカイック	3, 16, 18, 70, 78, 87	カテゴリー	8, 27, 30, 66, 101, 112, 113, 123, 142, 148, 149
アンデス先住民	5, 7, 9, 27, 29, 30, 50, 69, 72, 73, 77, 98, 129, 143, 148, 150	カトリシズム	8, 14, 27, 29, 30, 53, 54, 55, 58, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 82, 98, 148, 149, 150
いけにえ	92, 137	カトリック	3, 33, 34, 36, 40, 41, 42, 45, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 61, 65, 67, 71, 104, 108, 110, 111, 120, 124, 135, 148
イデオロギー	2, 13, 27, 59, 82, 112, 113	カナンの宗教	19, 23, 25, 148
イメージ	6, 13, 17, 22, 25, 110, 112, 126, 128, 130, 131, 135, 138, 139, 140, 141, 143, 150	かのはじめの時	95
インカ	3, 6, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 60, 61, 71, 75, 78, 83, 84, 88, 103, 107, 108, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 133, 134, 135, 136, 157, 163	かのはじめの時（in illo tempore）	26
インディオの宗教的過ち	43	キリスト教化	34, 103, 150
ヴァン・デル・レーウ	10	キリスト教徒	36, 37, 39, 42, 46, 53, 73
ヴィジョン	20, 53, 54, 61, 62	クラカ	40, 48, 50, 83
エリアーデ	3, 5, 8, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 71, 78, 79, 83, 87, 91, 93, 95, 102, 148, 149, 161, 162	克蘭デーロ	59, 60, 61, 130
エリート	4, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 29, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 123, 135, 141, 145, 148	クリスチャン	34, 35, 42, 43, 59, 62, 65
		クレオール	50, 66, 67, 162, 163
		クレオール化	67

コスモス	17, 60, 77, 123, 134, 135, 138, 139, 149	129, 130, 131, 132, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 162, 163
コスモロジー	35, 36, 60	フェティズム 4, 111, 112, 113, 115
コノパ	93, 94	ヘゲモニー 13
システム	13, 75, 114, 118, 119, 120, 136, 139, 142, 149, 164	マクロコスモス 134
シャーマニスティック	12	マチュ 101, 102, 103, 104, 106, 107, 121, 122
シャーマニズム	60	マテリアリズム 4
シャーマン	132	マルキ 38, 49, 72, 77, 78, 79, 80, 86, 87, 88, 92, 95, 101, 106, 130, 133, 150
シンクレティズム	65, 66, 68	ミイラ 34, 38, 40, 46, 48, 72, 86, 88, 101, 103, 104, 130, 133
スペイン化	36, 39	ミクロコスモス 134
スペイン人	3, 5, 6, 7, 8, 9, 34, 35, 41, 42, 44, 53, 62, 63, 72, 74, 110, 118, 119, 130, 132, 134	モデル 28, 36, 55, 70, 74, 75, 87, 98, 128, 148
チチャ	38, 59, 78, 88, 90, 91, 95, 96, 105, 108, 109, 130	ユートピア 59, 82, 123, 124
チャンカ	90, 94, 134	ユダヤ・キリスト教 4, 5, 6, 19, 25, 75, 113, 121
ティオ	110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124	ユダヤの宗教 19, 23, 148
デモーニック	132	ラテンアメリカ 109, 112, 136, 150, 162
ニュー・アルカイズム	4, 101, 143, 149	ルドルフ・オットー 3, 10, 17, 115, 132, 163
ニュー・ヒューマニズム	4, 149	レドゥクシオン 49
ヌミノーズ	10, 17, 18, 25	ロカーチャルヤー 21, 23, 27
パカリーナ（出自の洞窟、泉、山など）	72, 77, 78, 80, 81, 82, 92	ロゴス 2, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 29, 38, 41, 54, 56, 57, 58, 63, 79, 82, 83, 107, 113, 116, 123, 128, 131, 136, 139, 146
ヒエラルキー	121	ロゴス偏重主義 22
ヒエロファニー	8, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 29, 78, 82	
ピシュタコ	125, 126, 127, 128,	

ワカ 7, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 48,
49, 72, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 87, 90,
91, 92, 93, 94, 95, 97, 106, 130, 132,
133, 137, 138, 139
ワリ 45, 46, 80, 84, 85, 86, 87, 88,
91, 92, 93, 94, 95, 118, 120, 121, 122,
133, 149
ワンカ 91, 92, 93, 94, 129
愛 34, 72, 80, 90, 93, 105, 118
悪 0, 6, 7, 18, 27, 38, 40, 41, 44,
45, 47, 49, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60,
61, 62, 63, 65, 67, 71, 73, 80, 81, 85,
89, 90, 100, 101, 103, 104, 105, 106,
109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 129, 131, 133, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 149, 151, 161, 163
悪魔 0, 3, 6, 7, 8, 9, 27, 29, 30,
38, 41, 45, 47, 53, 54, 55, 56, 57, 58,
60, 62, 63, 65, 71, 85, 100, 101, 103,
104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126, 129, 131, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 145, 149, 151,
161, 163
悪魔化 107, 110, 120, 124, 139
悪魔崇拜 3, 5, 8, 9, 27, 29, 30,
101, 111, 125, 145
悪魔崇拜者 5, 101, 111
意識中心 129, 130

異教 5, 6, 22, 40, 44, 58, 64, 68,
70, 71, 73, 74, 76, 87, 98, 104, 108,
121, 122, 123, 147, 148
異教時代 87
異教徒 44, 58, 70, 71, 72, 73, 74, 76,
98, 104, 121, 122, 148
異人 135, 137, 139, 140, 141
異端 6, 12, 14, 36, 38, 39, 40, 42,
46, 47, 53, 55, 59, 60, 64, 65, 107, 112,
150, 151, 163
異端審問 12, 14, 36, 38, 39, 40,
42, 47, 54, 55, 59, 60, 112, 150, 151,
163
異文化 68, 148, 150
一元的 25, 64
一神教 5, 125
一神論 19
隠喩 18, 134, 138, 163
宇宙の神学 26
宇宙全体 6
宇宙創造 17, 26, 79, 82, 95,
149
宇宙創造神話 26, 82
宇宙秩序 123
押しつけ 4, 8, 9, 30, 110, 113,
121, 122, 124, 139, 142, 149
価値秩序 139
価値中立的 27
貨幣 44, 114, 120
解釈の対立・葛藤 7, 27, 29, 64

解釈学 5, 9, 16, 17, 19, 23, 25, 111, 145, 163
 改宗 3, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 42, 43, 46, 48, 49, 54, 58, 71, 72, 74, 75, 76, 80, 86, 98, 103, 104, 108, 111, 120, 122, 124, 147, 148, 149, 163
 学 0, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 34, 42, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 71, 73, 75, 84, 86, 103, 106, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 120, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 136, 137, 139, 141, 142, 145, 148, 149, 150, 151, 156, 162, 163, 164
 葛藤 26
 感覚の論理 18
 感覚的 61
 感性的次元 17, 18
 還元 3, 4, 10, 11, 13, 112, 123
 還元主義 10, 11, 27
 還元不可能性 11
 奇跡 55, 57, 58, 59, 64, 151
 棄教者 36, 39
 祈祷 54, 57, 63, 132
 祈祷師 57, 58, 63
 起源神話 83, 88, 95, 97, 102, 103
 偽の祈祷師 58, 63
 儀礼 17, 18, 24, 26, 28, 29, 34, 35, 40, 59, 60, 67, 70, 79, 83, 86, 87, 88, 90, 95, 96, 97, 98, 101, 107, 108, 109, 110, 116, 118, 126, 132, 133, 139, 148
 儀礼的宗教 24
 犠牲 14, 38, 60, 61, 87, 88, 114, 116, 120, 127, 131, 137
 虐げられた人々 10
 救済 2, 139
 虚構 128, 129, 130
 供犠 38, 41, 61, 67, 87, 88, 94, 95, 96, 108, 112, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138
 供物 38, 80, 85, 86, 88, 90, 93, 95, 96, 97, 118, 133
 共感 10, 11
 共感的理解 11
 共同体 36, 40, 64, 71, 77, 81, 86, 88, 94, 95, 102, 108, 119, 128, 129, 130, 132, 136, 137, 138, 139, 141
 教祖 64
 局地的（ロカティブ） 82
 具象的 82
 空間 17, 25, 74, 75, 79, 95, 123, 148, 151, 162
 空間論 151
 偶像 3, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 57,

63, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 80, 81, 85,
 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
 98, 103, 106, 111, 113, 120, 126, 132,
 145, 146, 147, 148, 149, 151, 156
 偶像崇拜 3, 5, 8, 9, 10, 14, 19,
 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30,
 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
 52, 53, 55, 57, 63, 70, 71, 72, 73, 74,
 78, 80, 81, 87, 89, 90, 91, 96, 97, 98,
 103, 106, 108, 113, 120, 125, 126, 132,
 145, 147, 148, 149, 150, 151, 156
 偶像崇拜者 5, 33, 37, 40
 偶像崇拜巡察 34, 38, 42, 44, 48, 50,
 55, 89, 108, 147, 149, 150
 啓示 4, 23, 24, 53, 54, 62
 形式主義 58
 恵む神 115
 月 16, 45, 47, 48, 50, 51, 71, 77,
 78, 83, 85, 95, 96, 102, 103, 108, 109,
 114, 121, 122, 129
 顕現 7, 8, 12, 14, 15, 16, 17, 18,
 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 82,
 145, 146, 148, 149
 顕現の宗教 12, 14, 25, 26, 29
 原初 17, 71, 79, 83, 87, 95, 120,
 138
 原初の力 17, 87
 現象学 10, 11, 16, 17, 19, 25, 27, 130,
 163

現象学的エポケー 11, 27
 現象学的方法 10, 130
 言語（ロゴス）への分節化 18,
 19
 言語（ロゴス）への分節化以前 18,
 19
 固有の意味 11
 互酬性 120, 136, 137, 141
 交換儀礼 139
 高次宗教 4
 混沌 17
 混淆 54, 55, 61, 63, 64, 65, 66
 混淆化 65
 混淆現象 65, 66
 再解釈 14, 150
 再秩序化 13
 再統合 4, 5, 101
 祭儀 8, 25, 36, 37, 41, 91, 95, 98
 祭司 46, 60, 79, 80, 83, 85, 86, 87,
 88, 92, 93, 95, 96, 131, 132, 138, 142,
 149
 祭典 72, 87, 109, 110
 在ること 5, 145
 参与 11
 山の神 111, 113, 115, 116, 117, 118,
 119, 120, 121, 123, 124, 133, 137, 138,
 142, 149, 162
 始源 87
 志向性 10, 11, 133
 支配者の宗教 4, 29, 101, 139, 148,

151
 脂肪 95, 108, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139
 資本主義 2, 13, 112, 113, 114, 118, 119
 時間 17, 25, 66, 79, 95, 119, 148, 162
 時間・空間 17, 25, 79, 148
 時空 87, 123
 治癒 52, 53, 57, 134
 治療 41, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 130, 132
 治療師 30, 52, 57, 59, 60, 68, 130, 148
 自己 2, 5, 20, 49, 64, 67, 101, 113, 120, 142, 145, 150, 162
 自己理解 5
 自然 4, 7, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 29, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 67, 71, 79, 82, 84, 89, 112, 114, 116, 128, 146, 150, 156
 自然崇拜 4
 自然的徳 56, 61, 62, 63
 実在（リアリティ） 11, 67, 78, 87, 111, 113, 127, 130, 143, 146, 149
 実践 53, 59, 65, 67, 70, 98, 148
 実存的状況 5
 守護神 88, 91, 93, 94, 102, 110, 111
 受け身の対象 5
 呪術 134
 周縁 13, 64, 65
 宗教・文化接触 24, 27, 29, 65, 68, 120, 145, 148, 151
 宗教の創造的営み 30
 宗教運動 4, 13, 30, 64, 123, 145, 149
 宗教学 0, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 22, 23, 27, 29, 64, 66, 110, 111, 113, 115, 125, 130, 132, 142, 145, 149, 150, 163, 164
 宗教現象 3, 5, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 18, 21, 22, 23, 27, 30, 66, 67, 101, 113, 145, 150, 151, 163
 宗教裁判 14
 宗教体験 5, 23, 57, 58, 65, 67, 96, 145
 宗教抵抗運動 40
 宗教的エートス 9, 14, 27
 宗教的意味 3, 10, 11, 36, 75, 98, 111, 133, 134, 137, 139, 147
 宗教的意味空間 75
 宗教的応答 13
 宗教的空間 75
 宗教的源泉 64
 宗教的实践 59, 67
 宗教的人間 5, 79, 87
 宗教的専門家 40, 60
 宗教的創造 65, 101, 150
 宗教的抵抗 40
 宗教的伝統 4, 12, 14, 52, 72, 101,

130

宗教的文脈 110, 111, 112, 115,
123, 125

集村化(強制集住) 3, 39, 49, 74,
75, 77, 79, 80, 81, 82, 90, 98, 151

術 2, 3, 5, 8, 9, 10, 13, 14, 15,
29, 30, 32, 33, 39, 40, 41, 42, 45, 47,
48, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 84, 88, 90,
91, 93, 98, 125, 127, 129, 131, 133, 134,
135, 139, 145, 147, 148, 151, 162

巡察使 33, 34, 35, 36, 38, 43, 45, 47,
48, 49, 50, 51, 77, 80, 85, 86, 90, 91,
92, 93, 96, 101, 106, 120, 131, 134, 147,
148, 150

照応 18, 26

照応の法則 18, 26

象徴 8, 17, 18, 19, 20, 22, 59, 61,
67, 82, 91, 92, 93, 101, 102, 103, 113,
116, 125, 130, 133, 134, 143, 146, 148,
149, 163

象徴体系 17, 18, 19, 61, 67, 91,
92, 102, 148, 150

象徴的意味 130, 133

象徴連関(シンボリズム) 91

植民地時代 29, 30, 41, 55, 75, 87,
101, 104, 108, 112, 126, 132, 134, 135,
139, 148

植民地主義(コロニアリズム) 2, 3,
4, 10, 13, 30, 66, 100, 101, 125, 126,
138, 139, 143, 145, 149, 151, 162, 163

植民地主義国家 13

植民地宗主国 10

植民地都市 74, 75

新世界 0, 63, 66, 71, 72, 74, 75, 127,
134, 142, 156, 157, 162, 163

真のディアレクティケー 5

真の宗教 3, 54, 57, 63

神の言 18, 19, 25, 27

神々の創造行為 17

神性 67, 113, 125

神話と儀礼 18, 26, 29, 35, 70, 83,
87

神話的過去 97

神話的祖先 88

身体 52, 60, 61, 93, 94, 106, 120,
127, 133, 134, 150

人類の宗教史 2, 22, 151

水分り 96, 97

世界システム 13, 75, 114, 118, 119,
164

世界の創造神 6, 85

世界創造 17, 85, 87

征服者 3, 6, 7, 9, 71, 74, 103, 125,
134, 135, 138, 151

正当カトリシズム 53, 54, 63,
67

生きた神話 129

生きられる世界 4, 123, 124, 143

生き直し 5, 145

生け贄 38, 95

生命の源	133, 134	146
聖	7, 8, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 50, 53, 54, 56, 57, 58, 62, 63, 65, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 89, 90, 92, 94, 95, 104, 106, 108, 109, 113, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 124, 127, 128, 130, 132, 135, 136, 137, 140, 142, 146, 148, 150, 151, 161, 162, 163	聖化 17, 23, 26, 79
聖と俗の一致	21	聖職者 33, 34, 35, 36, 41, 42, 47, 49, 50, 53, 56, 57, 63, 65, 80, 135
聖と俗の弁証法	11, 20, 22	西欧 2, 3, 4, 5, 13, 101, 112, 118, 123, 129, 138, 139, 142
聖なるもの	7, 8, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 25, 28, 29, 58, 70, 72, 77, 78, 79, 106, 113, 115, 116, 117, 120, 124, 128, 130, 132, 136, 137, 143, 149, 163	積極的な主体 5, 149
聖なるものの顕れ	15, 17, 23, 79	説教師 35, 37, 44, 95
聖なるものの弁証法	11	先住民 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 27, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151
聖なる宇宙（コスモス）	17, 18, 26, 79	先住民エリート 13
聖なる空間	75, 95, 148, 162	先住民宗教 3, 4, 8, 14, 27, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 46, 47, 50, 51, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 98, 125, 145, 147, 148, 149, 150, 151
聖なる山	116	先住民文化 13, 125, 126
聖なる場所	7, 8, 26, 62, 79, 80, 81, 130	先祖 34, 35, 38, 40, 48, 71, 77, 78, 79, 80, 87, 88, 89, 90, 94, 96, 101, 102, 108, 109, 110, 120, 121, 122, 130, 133, 142, 149
聖なる中心	8	
聖なる力	95, 140	
聖の顕現	16, 17, 26, 27, 29,	

占い師 57, 60
 宣言 12, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 74, 82, 145, 146, 148, 149
 宣言の宗教 12, 14, 25, 26, 29
 選民 2, 23
 疎外 3, 107, 110, 113, 119, 120, 124
 祖型 82
 祖型（アーキタイプ） 12, 28, 29, 69, 70, 71, 74, 75, 83, 84, 87, 98, 101, 138, 143, 148, 162
 祖型と反復 12, 28, 29, 69, 71, 87, 98, 148, 162
 祖先 71, 83, 122
 祖先神 85, 92, 93, 120, 124, 149
 創唱 64
 創造神 6, 70, 71, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 97, 102, 104, 133, 134, 148
 創造性 66, 110, 149
 創造力 64, 134, 138
 想像的なるもの 18, 129
 想像力 11, 17, 64, 129
 像 2, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 53, 64, 70, 72, 73, 78, 85, 89, 92, 93, 94, 95, 98, 106, 111, 114, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 131, 134, 146, 147, 148, 149, 162
 他者 2, 5, 9, 10, 11, 18, 30, 57, 67, 68, 72, 113, 118, 119, 120, 126, 135, 138, 139, 141, 142, 145, 148, 149, 150, 164
 他者性 11, 72
 他者体験 2, 5
 他者理解 2, 113, 142, 149
 多元性 5
 多元的 13, 25, 123
 多神論 19
 太古 91, 96
 太陽 15, 21, 34, 71, 75, 77, 78, 83, 84, 103, 121, 122, 124, 125, 162
 太陽神 75, 83, 84, 120, 121, 122, 124, 125
 対象中心 129, 130
 対立・葛藤 5, 7, 8, 9, 12, 19, 23, 27, 29, 62, 64, 65, 67, 68, 90, 145, 146, 148, 150
 弾圧・迫害 2, 3, 9, 14, 24, 25, 34, 36, 37, 40, 50, 51, 55, 70, 72, 80, 98, 108, 148, 149, 150
 地域的特殊性 59
 秩序 14, 49, 57, 79, 88, 121, 122, 123, 124, 132, 134, 136, 139, 141
 中心 2, 4, 5, 8, 13, 17, 26, 29, 33, 64, 65, 77, 79, 82, 83, 84, 113, 120, 121, 123, 125, 129, 130, 139, 141, 146, 151
 中心化 17
 仲介 117

仲介者 64, 87, 117, 118, 119, 124, 132,
138, 139
抽象化 74, 128
徵表 79, 82, 90
超自然 4, 7, 55, 56, 57, 58, 61, 62,
128
超自然的源泉 62
低次宗教 4
天 8, 15, 17, 18, 21, 43, 45, 53,
56, 60, 62, 67, 71, 77, 78, 82, 83, 84,
88, 92, 97, 109, 117, 118, 124, 125, 162
天の父 124, 125
天空神 15, 21, 82, 83, 84, 88, 162
天地創造 71
伝統的宗教 13, 34
都市文明 135
土着 33, 61, 62, 113
土着宗教 33
南米先住民宗教 30
肉体 42, 60, 90
日常世界 123, 124
迫害 6, 41
反還元主義 27
反復 12, 28, 29, 69, 70, 71, 98, 138,
148, 162
否定的互酬 120, 136
被植民地 5, 10, 12, 13
被植民地国 13
表象 9, 111, 112, 113, 128, 142
不毛 93, 114

普遍主義 68
普遍的象徵体系 67
普遍的地平 23
福音 2, 3, 35, 41, 42, 64, 71
複製 51, 82
物自体 120
物質 6, 7, 21, 22, 33, 146
文化 0, 4, 5, 9, 13, 14, 29, 39, 48,
65, 66, 67, 68, 72, 74, 83, 84, 88, 89,
92, 101, 111, 112, 113, 118, 120, 123,
125, 126, 141, 148, 150, 156, 161, 162,
163
文化英雄 88
文化接觸 0, 3, 4, 27, 65, 68,
111, 120, 145, 148, 150, 151
文化的裝置 112, 113
文明 2, 3, 4, 13, 123, 135, 138, 139,
141, 142
方法論的枠組み 11, 12, 14, 28
豊穰 64, 78, 79, 86, 90, 91, 93, 94,
97, 102, 107, 109, 110, 114, 122, 133
魔術 3, 5, 8, 9, 13, 14, 29, 30, 32,
33, 37, 39, 40, 41, 42, 45, 47, 48, 50,
52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
63, 70, 86, 90, 93, 94, 98, 125, 132,
133, 145, 147, 148, 151, 162
魔術師 30, 37, 39, 40, 41, 45, 48, 52,
56, 57, 60, 61, 63, 65, 86, 94, 132, 151
未開 3, 74
魅惑 10

民間治療師 30, 52, 57, 59, 68,
148
民間信仰 55, 62
民衆 4, 5, 10, 11, 12, 13, 14, 21,
29, 30, 55, 56, 57, 58, 62, 64, 65, 67,
68, 72, 112, 123, 124, 141, 142, 145,
148, 149, 161
民衆カトリシズム 64, 67, 68,
148
民衆宗教 4, 13, 14, 30, 58, 62,
123, 142, 149, 161
民衆宗教運動 30
迷信 3, 5, 9, 29, 30, 41, 50, 53, 55,
56, 57, 61, 62, 63, 89, 129, 145
模倣 13, 67, 71
模倣・反復 17, 26, 71, 75, 79, 83,
84, 87, 98, 101
野蛮 4, 74, 75, 138
癒し 44, 53, 57, 58, 61, 67, 78
預言者の宗教 24

理解 2, 5, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16,
21, 27, 39, 43, 51, 55, 56, 57, 58, 65,
67, 68, 72, 73, 81, 113, 118, 122, 126,
128, 129, 130, 138, 139, 142, 145, 148,
149
両義的 6, 106, 107, 111, 113, 138, 141,
143
両墓制 92
倫理秩序 136, 139
暦 84, 103, 121
歴史 2, 3, 4, 5, 8, 12, 13, 14, 19,
20, 22, 23, 26, 27, 29, 30, 44, 45, 48,
50, 64, 65, 68, 70, 107, 111, 113, 120,
124, 126, 135, 136, 138, 147, 149, 156
歴史の神学 26
歴史的条件 14
崇り神 111