

我々の先祖は悪魔なのか？

—アンデスの先祖祭祀と改宗の解釈学—

谷口 智子

はじめに

宗教史においてしばしば見いだされることであるが、土着宗教と外来宗教が接触するとき、双方の「悪魔化」が起こる場合がある。およそ四百年前にキリスト教が日本に伝えられたときも、カトリックの聖職者は仏を「偶像」「悪魔」、僧侶を「天狗」「狐」と見なしたし、逆に仏教徒は、キリスト教を「淫祠邪教」と見なした。

自らを唯一の正しい教え（もしくは「真の宗教」）と見なす宗教では、異なる教えはすべて単なる異教の地位にとどまるのみでなく、しばしば「偽りの教え」と見なされる。それは真の教え、すなわち「宗教」とは見なされず、「邪教」や「魔術」、あるいは「悪魔の術」とされてしまう。

例えば、土着宗教が外来宗教と出会ったとき、それを受容するにせよ、拒否するにせよ、それまで崇めていた神々や先祖をどう位置づけるか、ということが問題になる。近世の日本を顧みれば、おまえたちの先祖は洗礼を受けずに死んだから皆地獄にいるのだ、と説

いたカトリック宣教師に対し、それでは私たちの先祖は救われないのでしょいか、と嘆き悲しんだキリシタン民衆の言葉が、その問題の深刻な性質を端的に示している。

異なる宗教の接触の過程において、先祖祭祀がどのように実践され、意味づけられているか。スペインによる植民地支配以降、アンデス先住民は外来文化と先住文化の二つの葛藤の中で生きてきた。その葛藤の中で先祖崇拜を理解するには、彼らが再解釈した「神話」と「儀礼」を知ることが重要である。そのために、本論ではまず、植民地時代から今日に至るまでのアンデスの先祖祭祀を理解するための具体的な資料を提示しよう。

一、祖先神と創造神話

最初に断らねばならないが、植民地時代の記録は大半がスペイン人聖職者や植民者によってスペイン語で書かれたもので、必ずしも先住民側の声を率直に反映しているとは言い難い。以下の資料はその資料批判的含意を踏まえた上で用いるものとする。

アンデス先住民の神話・伝承を集めた十六―十七世紀のスペイン人ベルナベ・コボ神父によれば、先住民は、太陽、月、星、虹、雷など天空の現象や、山、川、泉、石、谷、大地、海などの自然を、人間を創造した根源的存在として考えたという。彼らはまた、先祖が生まれ、自らのルーツの創造の起源と関わる場所とされる洞窟（バカリーナ）、先祖の遺体（マルキ）や、洞窟墓（マチャイ）をも、聖なるものとして捉えた。これらはケチュア語で「ワカ（huaca）」と呼ばれた。

ワカが示すのは、山、川、泉、石、谷、丘、大地、海などといった自然そのものの俗なる次元でなく、それら自然に顕された聖なる次元である。ワカはエリアーデの「ヒエロフアニー」という言葉で表現される。エリアーデはヒエロフアニー（聖なるものの顕れ）を「人間には聖なる場所を勝手に選ぶことは許されないものであって、ただひたすら探し求め、神秘的な表徴の力を借りてそれを見出すことが許されるだけである」という言葉で表現した。それは人間の宗教的生を方向づける。

植民地時代、先住民の「偶像崇拜」撲滅を目的としたスペイン人（聖職者の巡察記録によれば、カトリック聖職者から頻繁に「悪魔」として描かれたワリは、そのようなワカの一つである。ワリは先住民にとって世界の創造主であり、山や丘や巨岩の神であり、部族の先祖神であった。巡察使エスタニスラオ・デ・ベガ・バザンは、一六三五年二月に第六代リマ大司教ペドロ・デ・ピリャゴメスに向けて報告した巡察記録の中で、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」。ベガ・バザンは、先住民の祭司が彼らのワリを崇めるよう説教するところを次のように目撃した。

「我々は至る場所でワリを崇めよう。家では健康と生活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、それらを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、世界の創造主である」。

また、ベガ・バザンは、以下のような神話も記録した。

「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捧げるのである。）彼は世界を歩き回るが、町が彼に供物を捧げるのを見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、たちまち空気がなって世界中を見て回り、統治する。ワリは彼を崇めず、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、創造主

であるので、人々は崇め、供物を捧げなければならぬと説教するのである。¹²⁾

同様に、十七世紀中頃、カハタンボ地方を巡察したスペイン人巡察使ベルナルド・デ・ノボアは、その創造神話の中で、ワリが山の洞窟から現れ、戦争を終結させ、今日の共同体の基礎となる土地を開墾し、灌漑水路や貯水池を建設したため、農作物の創造主として語られ、人々に尊崇されていることを記述している。当時、これらのワリの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、村の祭司が人々から集めた供物を捧げ、その墓の前で豊穡を祈る儀礼を定期的に行っていた。そのことを示すカハタンボのサン・ペドロ・デ・アカス村の祭司の次のような証言がある。

「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〔ラクダ科〕、クイ〔テンジクネズミ〕、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。¹³⁾

ペガ・バザンの記録やアカス村の祭司のこのような証言は、ワリが創造主であり、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。聖なるものと人間とを繋ぐ仲介者たる祭司は、創造神話と儀礼の重要性を人々に繰り返して説教し、共同体の儀礼によって、ワリによる世界創造時の原初の力を附活させ、その力の分与を祈願したのである。

神話と儀礼のこのような関係は、エリアーデの考えを用いれば「相型 (archetype)」と「反復 (patterns)」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、相型を持つ。神々、文化英雄、神話的先祖によって世界創造の基礎が固められたことを創造神話は明らかにする。儀礼はもちろん、あらゆる人間の行為がこうした神話的相型を持つ。このような始源的存在論 (archaic ontology) に生きる人間は、神々や先祖が原初になした創造行為を反復することによって、その原初の力を再び取り戻すことを望んでいる。

この「相型」と「反復」によって得られる宗教体験によって、宗教的人間は「実在 (reality)」に基づいた方向づけ (orientation) を与えられ、生を確固たるものにする。植民地時代の先住民によるワリへの供儀は、まさにその「始源的存在論」に支えられた宗教的行為であるといえる。

二、豊饒の源泉としての死者の身体

繰り返しになるが、先住民はワリを祖先神と見なし、その身体を石や丘、山であると考え、儀礼を行った。ワリの身体はそれゆえ聖なるものを示す「ワカ」とも呼ばれた。十七世紀のイエズス会士パブロ・ホセ・デ・アリアーガは、先住民にもっとも崇拜されたものに、マルキのワカ、すなわち、先祖の遺体 (ミイラ) があつた

と記録している。

「これ〔マルキ〕は平地ではムナオと呼ばれ、先住民の異教徒の先祖の遺体、または遺骨のことである。彼らはそれをワカの子であると呼び、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、多様な羽毛や、クンビ〔豪華な毛織物〕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、祭典を行っている。」

先祖のミイラやその墓所は、他のワカと同様に、それぞれの神話を持っている。彼らは、今日の人間の生活の基礎となる農耕技術を教え、人々が生活できるようにした。そして当の作物の守護神として崇敬を受けた。

十七世紀のカハタンボ地方のサン・フランシスコ・デ・オトゥッコ村での記録によると、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、秘かに尊崇したという。掘り出された死体は家族に返され、先住民の伝統に則った葬送儀礼が行われたという。そのありさまは以下の通りである。

まず、美装した死者の前に村人が全員集まると祭司がトウモロコシ、クイ、リヤマ、コカなどを犠牲に供し、祈りを捧げた。翌朝、女性縁者が村中を練り歩き、リヤマの血やチチャ（トウモロコシビール）を振りまきながら泣き女を演じた。その後、村人が遺体を

マチャイに移した後、同様の供儀を行い、死者の家に帰り、一晚中飲んで歌い、踊り過ごした。さらに、死の一年後にも、遺体をマチャイの近くの平原に移し、同様の供儀を行ったという。

このような儀礼は、今日においても類似のものが見いだされる。一九八〇年代に人類学者オリビア・ハリスが調査したポリビアのレイミー族による死者儀礼は、八日間に渡って行われた。そのあらまは以下の如くである。

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るうそくが置かれる。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、葉草の煮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。ここでもまた、死者のために、コカやチチャ、動物の供儀が捧げられる。死者が墓地に葬られるとき、死者の霊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いつ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。さらに、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、とされる。

以上の描写から明らかになるのは、先住民の死に対する畏れと慰撫である。死は危険である。死者の体の不浄から身を守るために彼らは身を清める。また、死者が生者に悪さをしないようにその身体を縛る。儀礼の基本は死者に恨みを買わないように慰撫することである。その死を悼み、泣いたり供儀をする行為は、死者を危険な存在から先住民共同体の守護者へと転化させるために、「飼い慣らす」ことである。このように、レイミー族は死者儀礼をとおして、死の汚れや危険性を、生者を守護するものや豊饒をもたらすものへと変える。そのことによつて、生者が死を受容しやすくするのである。

三、偶像崇拜巡察と集村化計画

先住民の先祖崇拜は、十七世紀に盛んになる偶像崇拜巡察によつて「偶像崇拜」や「迷信」として否定された。遺体はマチャイでなく、改宗区の教会墓地に埋められるよう強制された。イエズス会士ホセ・デ・アコスタは、その有様を次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つて、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〔書簡集六四〕、古代人の間にも見られた過ちであつた。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ず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祭祀する。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、神のみがあつた世では人の魂を養うものだ、ということインディオに分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。」

ところで、「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」先住民の行為は、スペイン人の集村化計画（レドゥクシオン）に反発するものである。集村化計画とは、スペイン人がつくった都市に先住民を強制的に住まわせることである。スペイン人は僻地に住む先住民を都市に集めて住まわせ、キリスト教への改宗、税金の徴収、労働力の獲得を容易にした。それは「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」と考える先住民の思考とは根本的に相容れないものである。植民地の教会は先住民を改宗・管理するためにつくられた人為的手段となるが、先住民にとつてのワリの丘やワカは、大地にはめ込まれた不動の聖性であり、人為的に動かすことはできないものだった。こ

の都市の「中心」と「周縁」をめぐって、両者の聖なるトポスが衝突した。それが、集村化とそれに対抗する先住民の遺体埋め直しの行為に表れている。

四、アンデスの神話において語られる先祖Ⅱ悪魔

先祖祭祀は他にどのような形で残っているであろうか、今日のいくつかの民族資料によつてそれが明らかにされる。以下は、欧米や現地の研究者の資料をうまくまとめた斎藤晃の「魂の征服」を参考にする。その中で取り上げられるアメリカの人類学者キャサリン・アレンの研究は、中央アンデスの先住民社会において先祖がどのように重要な意味を持つかをよく示している。ここでは先祖は「マチユ」と呼ばれる。マチユはケチュア語で「昔の人」の意である。マチユのミイラは「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。マチユは、ニヤウパ・マチユ（古代の人）、ソカ・マチユとも呼ばれる。マチユは創造神話において、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つてきて豊穡を確保する人として語られている。つまり、マチユは村の豊穡性の起源と見なされている。

マチユは今日でも生きておるときの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くる。曰く、マチユは夕暮れ、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、マチユのものであるが同時に人間のものである村の畑に降りてきて耕作す

る。マチユは特定の農作物の所有者、守護神であり、マチユを怒らせると、その農作物に関する共同体への恩恵は断たれてしまう。

農耕は宗教と深く関わっている。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。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。マチユの持つ象徴体系もまた農耕と深く結びついている。アメリカの人類学者ジョセフ・バステイアンが調査したポリビア・コラウアヤ族のカアタ村や、オリヴィア・ハリスによるポリビアのレイミー族では、先祖が豊穡をもたらすという信仰が根強い。カトリックへの改宗以後も、先祖祭祀が行われている。しかし、植民地時代に偶像崇拜巡察が集行的に行われた場所（特にペルーのクスコやハウハなどの地域）では、先祖は悪魔として先住民において内面化され、その祭祀は廃れてしまったかのようにも見える。

例えば、一九七〇年代にクスコ県パウカルタンボ郡ソンコ村を開き取り調査したアレンは、先住民の次のような話を記録している。大昔、ソンコ村のマチユ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、マチユに対する怒りから、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ユは、すっかり乾燥して、ミイラ化してしまつたというのである。

斎藤によれば、クスコ県カルカ郡コトバンバ村の伝承はソンコ村の伝承よりさらに悲劇的である。ここでは、植民地時代に作ら

れたエリート・カトリシズムの言説、「先住民の先祖_{II}悪魔とその崇拜者」が、そのまま受容され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」⁽³⁶⁾

カトリックによれば、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」人間である。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_{II}悪魔となったと捉えられている。神以外のものが創造神を語るなど、「偶像崇拜」の冒瀆であり、そのようなものは「悪魔」に他ならないからである。

先祖_{II}悪魔という偶像崇拜巡察の生み出した言説は、一部の先住民によって内面化された。例えば、民俗学者カーサベルデ・ロハスによる次の報告がある。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（泉のソカ_{II}先祖）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、彼女は故郷に戻り病床に伏していた。ある晩、彼女はソカ・プフユが自分の後をつけてくる夢を見たので、彼女はマチュに向かつてこう言ったという：

「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」⁽³⁷⁾。マチュは懸命に我信すと言おうとするが、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った。「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、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」⁽³⁸⁾

これらの話を紹介した斎藤晃は、マチュを「疎外された歴史の亡霊」と呼んでいる。しかし本当に彼ら先住民の先祖は疎外されたといえるだろうか。自らのルーツを「悪魔」として否定する（される）ことに戸惑いはないのか。斎藤の仮説はいささか一面的であるといえるかもしれない。なぜなら、先に挙げたオリヴィア・ハリスによるレイミー族の死者儀礼研究⁽³⁹⁾が、その仮説を裏切っているからである。ハリスの研究においては、先祖は今日のレイミー族の生活において積極的な意味を持っている。死は生者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からである。レイミー族について、次節でさら

に詳細に論じよう。

五、ボリビア・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八千人の部族である。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す。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ヤマの牧畜、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る。村落共同体としては様々な地域に分かれているが、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、この地方も例外ではなく、巡察による先住民の強制改宗が行われた。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バが散在しているが、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。現在では先祖のマルキ（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あ世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。

レイミー族において、死は不浄なものとして忌み嫌われるが、同時にそれは新たな再生を予示する潜在力として利用されている。そのことを端的に示すのが、雨期の到来と農耕の開始を告げる十一月一日（万聖節）と二日（万壺節）の死者の祭りであり、また、雨期の終わりと乾期の始まりを告げるカーニヴァル（二月―三月）である。

雨期の終了と農作物の実りは、二月下旬から三月上旬に行われる

カーニヴァルによって祝われる。カーニヴァルは、「悪魔の祭り」と呼ばれている。それは本来先祖がこの世に帰ってくることを祝う祭りであったが、カトリックが先祖に死者を「洗礼を受けていない」という理由で「悪魔」であると見なしたため、そう呼ばれるようになった。

祭りはおよそ十日間続く。まず、収穫した最初の作物が供えられる。それぞれの家は花で飾られ、人々は自由に親族や知人を訪問しあう。若者は豪華な衣服に身を包み、鮮やかなリボンで自らを飾りたて、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、若者が演じる「悪魔」は、一日広場に集められ、その後村人から儀礼的に追放される。先祖に「悪魔」の儀礼的追放について、ハリスは次のような意味解釈をしている。万聖節に帰ってきた死者は、一度、死者の殺害という儀礼をとおして、ああ世に送り返される。しかし、潜在的に集合的死者としての魂がこの世にとどまり、豊穣を守護し、カーニヴァルで追い払われるまで、生者とその世界を見守るといっているのである。

ハリスは、万聖節・万壺節やカーニヴァルを、個人的な死者儀礼から集合的な儀礼へと移行する過渡期と見なした。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「飼ひ慣らされる」というのである。ハリスは、カトリックがもたらした先祖に対するネガティブなイメージ（「悪魔」）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充分に利用できなくさせていると述べた。しかし、同時に、レイミー族は先祖に「悪魔」祭祀において、死の汚れや危険性を、彼らを守護し、作物

の豊穡を約束する守護的なものへと転化した、と認めている。それは彼らの宗教的創造力のあらわれとして積極的に評価されるものではないか。

まとめ

先祖祭祀はアンデスの農村共同体のアイデンティティ形成の根幹に関わっている。いわば、先住民は祖先の神々によってその生を根拠づけられている。それを論証する根拠となるのが、創造神ワリ、先祖マチニに関わるさまざまな神話や、葬送やカーニヴァルといった死者を祀る儀礼である。

いずれの場合も、創造神や先祖の名称はカトリックによって「悪魔」と名付けられ、その解釈を先住民が受容せざるを得なかったという歴史の悲劇があるが、そのことによって、先祖に死者の豊饒の守護者としての重要性が減少したわけでは決してない。それは、レイミー族のカーニヴァルの例を見れば明らかである。

先祖祭祀に関わる神話や儀礼が明らかにするのは、名称が変わっても、先祖祭祀そのものの構造は変わらないということである。先祖の祭りは「悪魔の祭り」と呼ばれているが、死を飼ひ慣らし、守護神へと転化する祭りの構造そのものは変わらない。むしろ、「悪魔」という名称およびその位置づけの方がカーニヴァルという構造において変容している。ミハイール・バフチンのカーニヴァル論に従えば、そこでの「悪魔」は、日常的な支配権力を批判するために非日常的な時空で現出する、追い出された異教の神々である。カーニヴァルという日常世界の秩序や価値が転倒する非日常的時空

において、「悪魔」は「恐怖や敬虔の念なしに」日常の権威を批判し、それを笑う根源的力となる。

外来宗教を受容せざるを得ない状況において、伝統宗教や自らのルーツを守り続けるには、このような形でのクレオール化が、宗教的創造力が、先住民の生存の戦略において必要だったのではないか。彼らの悪魔に先祖祭祀はそれを表現する格好の素材であると考えられるのである。

注

(1) ルイス・フロイス著、柳谷武夫訳、『日本史』一（東洋文庫四）巻、平凡社、一九六三年、一一七、一六〇、二〇四頁、一（東洋文庫五）巻、四三―四四頁。

(2) フロイス、『日本史』一卷、一七〇、二〇四頁。および、「排耶蘇」〔排吉利支丹文〕〔破提字子〕〔破吉利支丹〕〔対治邪執論〕など参照のこと。海老沢有道他、『キリシタン書 排耶書』（日本思想大系二五）、岩波書店、一九七〇年、四一―四七頁。

(3) 特にユダヤ教、キリスト教、イスラム教などの一神教から見た他宗教は単なる異教でなく、「迷信」、「魔術」と見なされる。その顕著な例の一つが二六世紀スペインの異端審問官ベドロ・シルエロである。シルエロは、神学や哲学、医学などを自然法や理性によって明らかにされる「学（*ciencia*）」と、無知蒙昧な貧しい民衆の信じる「術（*arte*）」に分類し、ローマ・カトリシズムを「正しい宗教」、それ以外（プロテスタント、イスラム教徒、ユダヤ教徒等）を「誤った迷信・魔術・偶像崇拜」と見なした。Pedro Ciruelo,

Tratado en el qual se reprehuevan todas las supersticiones y hechicerias:

muy útil y necessario a todos los buenos Christianos zelosos de su salvacion. Barcelona, Sebastian de Curmellas, 1628.

- (4) G・シユールハンマー&J・ヴィツキ編「河野純徳訳」『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』、平凡社、一九八五年、五四三頁。「日本の信者たちには一つの悲しみがあります。私たちが地獄に堕ちた人は救いようがないと言うと、彼らはいへん深く悲しみます。亡くなった父や母、妻、子、そして他の人たちへの愛情のために、彼らに対する敬虔な心情から深い悲しみを感ずるのです。多くの人は死者のために涙を流し、布施とか祈祷とかで救うことはできないのかと私に尋ねます。私は彼らを助ける方法は何もないのだと答えます。」(四人)「彼らはこのことについて悲嘆にくれますが、私はそれを悲しんでいるよりもむしろ、彼らが自分自身(の内心の生活)に怠ることなく気を配って、先祖たちとともに苦しみの罪を受けないようにすべきだと思っています。彼らは神はなぜ地獄にいる人を救うことができないのか、そしてなぜ地獄にいつまでもいなければならないのかと、私に尋ねます。私はこれらすべての(質問に)十分に答えます。彼らは自分たちの先祖が救われないことが分かると、泣くのをやめません。私もまた(地獄へ落ちた人に)救いがないことで涙を流している親愛な友人を見ると、悲しみの情をそそられます。」(四九)

(5) Bernabé Cobo, 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.

(6) しかしスペイン人はフカを「偶像(ídolo)」と見なした。 Cf.

Diego Gonzalez Holguin, *Vocabulario de la lengua general de todo el peru llamada lengua quichua o del inca* (1608), Lima, Universidad nacional mayor de San Marcos, 1989, p.179.

(7) 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、一九九〇年、二〇〇頁。

(8) ワリは、ケチュア語で「けわしい、御しがたい」の意味である。

(9) 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 Guanales, sus sacerdotes, ídolos, templo de baxo de tierra de admirable arquitectura, otros adoratorios, altares, dogmas falsos, y supersticiones, que nuevamente descubrio el Bacheller Don Estanislao de Vega Bazan, Curra beneficiado de la Doctrina de Santa Ana de Cingua, Comissario de la Santa Cruzada en el partido de Guanales, y Visitador general de la idolatria de Guanales, y Visitador general de la idolatria en este Arzobispado, en la visita y scrutínios que hizo.* Lima, La imprenta de Julian Santos, 1656, pp.3-4.

(10) *Ibid.*, p.4.

(11) *Ibid.*, p.3-4.

- (13) Bernardo de Novoa, Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal de la dicha visita contra Hernando Hacas Cristobal Poma Libiac y muchos indios del pueblo de San Pedro de Hacas, in: Pierre Duviols ed, *Cultura andina y represión: Poveos y visitas de idolatras y hechicerías Cuzatambo, siglo XVII*, Cusco, Centro de estudios rurales andinos, "bartolomé de las casas", 1986, p. 148.
- (13) 斎藤晃, 『魂の征服——アンデスにおける改宗の政治学』, 平凡社, 一九九三年, 二八一—二九頁。
- (14) エリアーデ著, 堀二郎訳, 『永遠帰郷の神話』, 未来社, 一九九〇年, 三三頁。
- (15) パブロ・ホセ・デアリアーガ著, 増田義郎訳, 『ビルーにおける偶像崇拜の根絶』, ベドロ・ピサロ他著, 増田義郎訳, 『ペルー王国史』, 大航海時代叢書第二期第六卷, 岩波書店, 一九八四年所収, 四〇三頁。パブロ・ホセ・デアリアーガはビスカヤの貴族出身。北スベインのベルガラに生まれ, イエズス会士としてアメリカ大陸に派遣され一五八五年リマに到着した。
- サン・マルティン学院院长, アレキーパーのイエズス会学院院长を歴任した。イエズス会管区長ファン・セバステイアンによる偶像崇拜巡察教化のための修道士随行の増員に従い, 一六二一年に『ビルーにおける偶像崇拜の根絶』を記すまで各地を巡察した(増田, 三六七頁)。
- (16) 斎藤, 『魂の征服』, 二四—三二頁。
- (17) 斎藤, 『魂の征服』, 二九—三〇頁。 Cf. Denuncia que hace Don Juan Tocas principal y fiscal mayor de la doctrina de San Pedro de Tiellos contra Alonso Ricari principal y camachico del pueblo de Otuco anexo de la doctrina de San Pedro de Hacas, in: Duviols, *Cultura andina y represión*.
- (18) 斎藤, 『魂の征服』, 二九—三〇頁。 Ibid.
- (19) Olivia Harris, "The dead and the devils among the Bolivian Lamy", in: *Death and the Regeneration of Life*, Maurice Bloch & Jonathan Party eds., Cambridge University Press, 1982, pp.45-73.
- (20) アコスタ, 『新大陸自然文化史』, 四三頁。
- (21) エリアーガ, 『ビルーにおける偶像崇拜の根絶』, 四三—四四頁。
- (22) ジョナサン・Z・スミスは, 聖を大地的自然に求めるあり方を「ロカティブ」, 超自然的なものに求めるあり方を「ユートピアン」という対概念をたてて区別した。本論の場合, 「ロカティブ」はアンデス先住民宗教, 「ユートピアン」はスベインのカトリシズムと考えれば有効である。 Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill, 1978.
- (23) 斎藤晃, 『魂の征服』, 二四—四八頁。
- (24) チュルバはペルー北部からチリ北部まで広範囲に分布している。まれに, チュルバの形を取らない菓, 例えば, 木のむろのちや洞窟や泉などにマチュを安置する場合もある。
- (25) 斎藤, 『魂の征服』, 二一六頁。 Juvenal Casaverde Rojas, "El mundo sobrenatural en una comunidad", in: *Alpunchis Phuturinqa*, 2, 1970, p.154.
- (26) チュルバから吹く風(チュルバ・ワイラ)は, ジャガイモを

大きく成長させると信じられている。

- (27) 例えば、カーサベルデ・ロハスが一九六〇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エに対してある村人が不敬を働いたために、怒ったマチュエが村から出て行き、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「魂の征服」二七頁、*Ibid.*, p.157.
- (28) エリアーデ著、荒木美智雄監訳、「世界宗教史」第一巻、一九九一年、筑摩書房、四四頁。
- (29) エリアーデ、「世界宗教史」第一巻、四三頁。
- (30) Joseph W. Bastien, *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Illinois, Waveland Press, 1978.
- (31) Harris, "The dead and the devils among the Bolivian Lamy", pp. 45-73.
- (32) C. J. Allen, *The Hold Life Has: Caca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington, D. C., Smithsonian Institute Press, p. 55. 斎藤「魂の征服」三四頁。ここでは太陽とキリスト教が同一視されているが、これは興味深い現象である。なぜなら、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からである。多数のインカ起源神話がそれを物語っている。太陽は支配権力のあらわれと見なされていた。太陽と月の関係は、さながらインカの太陽神とインカに征服されたアイユの先祖神という対立構図によって表現されたが、それらは互いに共存し補完的な関係にあった。例えば太陽と月は都市の構造や暦の中で男女のように補充しあう関係としてシンボライズされていたことがスイデマの研究などによって明らかにされている。(このことは現在の先住民の思考にも受け継がれている。cf. Lawrence E. Sullivan, "Above, Below, or Far Away", pp. 99-129, 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. R. Tom Zuidema, *El sistema de caguas del Casca: La organización social de la capital de los Incas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 1995. Reiner T. Zuidema, "The Inca Calendar", in: *Native American Astronomy*, Anthony F. Aveni ed., Austin, University of Texas Press, 1977, pp.247-248.
- (33) J. V. Nuñez del Prado Béjar, "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de qorobamba", in: *Alpunchis Phuturinga* 2, 1970, pp. 65-66. 斎藤「魂の征服」三五一—三六頁。
- (34) 上記の伝承によって理解されるのは、先祖神マチュエは「その地域的特殊的な神話的言説によって制約さ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、先住民による神話解釈に逆に取り込まれている」ということである。なぜなら、マチュエとサタンは同一視されているからである。
- (35) 斎藤「魂の征服」三六頁。
- (36) Casaverde Rojas, "El mundo sobrenatural en una comunidad", in: *Alpunchis Phuturinga* 2, 1970, p. 162. 斎藤「魂の征服」四〇

頁。

- (37) Ibid. p. 162. 斎藤、「魂の征服」、四二頁。
- (38) 斎藤、「魂の征服」、四二頁。
- (39) Harris, "The dead and the devils among the Bolivian Lamy", pp.45-73.
- (40) 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。そして、翌日に至るまで、食べ、歌い、踊り、楽しく過ごすという。
- (41) Ibid. pp.57-62.
- (42) Ibid. p.60.
- (43) Ibid. p.49.
- (44) Ibid. p.49.
- (45) 拙論「鉱山の悪魔」、『哲学・思想論叢』第十五号、筑波大学哲学・思想学会、一九九七年、三三―四四頁参照のこと。
- (46) ミハイール・バフチン著、川端香男里訳『フランソワ・ラブレールの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』、せりか書房、一九七三年、二二九―二三二頁。

(たにぐち・ともこ 筑波大学)