

論文

ペルー・「ワロチリ文書」にみられる山の神々
— 色彩と明暗をめぐる感性・イメージ

大平秀一 SHUICHI ODAIRA

東海大学 TOKAI UNIVERSITY

要旨

一定の景観を織り成し続ける自然・大地に根ざし、それと共に存続してきた社会・文化の理解を進めようとするとき、その中で蓄積・共有されてきた感性・感覚に着目することは、極めて大きな意味をもつはずである。しかし、不可視かつ輪郭のあいまいな感性・感覚の歴史性を捉えようとするとき、それらの社会・文化の大半が歴史的に文字をもたなかったが故に、文字資料の欠如という障壁に直面する。アンデス地域では、強制的キリスト教化の過程で、土着の宗教・儀礼的世界をめぐる先住民の語りや、ケチュア語のまま書き残されている。それは「ワロチリ文書」(c.1608)として知られ、リマ東方のアンデス西斜面領域が語りの舞台となっている。

本論では、この語りを分析対象とし、色彩・明暗の観念に焦点を当てて、山の神々をめぐる先住民の感性・感覚への接近を試みた。その結果、1) 地下性を帯びた山の神々の世界は、闇・黒色に包まれていると同時に、羽毛や花で象徴されるような光り輝く多彩性をも帯びていること、2) 虹や雷はその多彩性・強い輝き・山の神々のカマック(活力・エネルギー)が地上に吹き出したり放たれたりする現象であること、3) 山の神々のカマックが口から溢れ出る様態が、青色・緑青色の息・煙として捉えられていること、4) 山の神々は雨や雹そのものと化し、感情が高ぶってカマックが増大している場合には、その雨や雹が赤色や黄色を呈すること、5) ワロチリ地域の主神「パリアカカ(山)」という名称に、山の神々およびその世界の光り輝く多彩性そのものが含蓄されていること、が明らかとなった。

本論で提示した山の神々の世界と色彩・明暗をめぐる感性・感覚・イメージは、物質文化・考古資料・民族誌等を通して、さらに詳細に検討される必要がある。それにより、アンデス先住民の歴史・文化の一層生き生きとした理解が可能になると同時に、先住民の柔らかな精神世界を理解し得ない他者が残した歴史文書の記述を基に、延々と再生産され続けてきた先住民の歴史像・文化像に再考を迫ることにもなるであろう。

キーワード

アンデス先住民社会、ワロチリ文書、山の神々、感性・感覚、色彩・明暗

目次

- I はじめに
- II 「ワロチリ文書」
- III 「ワロチリ文書」にみられる色彩語
- IV 山の神々と色彩をめぐる感性・イメージ
- V 多彩なる世界を司る主神パリアカカ山
- VI おわりに

I はじめに

文化人類学者の川田順造は、自然史の一過程としてヒトとその文化を捉えようとする立場から、身体技法¹と感性とに基づく文化研究の理論化を試みている [川田 2006,2011]。その中で、文化は感性・感覚の表象として捉えられ、感性の領域は体内感覚、指先を除く皮膚感覚、嗅覚、味覚、聴覚、視覚に区分され、それぞれの特徴と各感性の領域が生む表象のありようも概観されている [川田 2011:11-20]。

特に、一定の景観を織り成す自然・大地に根ざし、それと共に存続してきた社会・文化を捉えようとする時、その中で経験的に蓄積・共有されてきた感性・感覚に着目することは、極めて大きな意味をもつと筆者も考えている。しかしながら、その歴史性を考察しようとする時、感性・感覚が不可視のもので、その輪郭があいまいであるが故に、比較的多くの歴史文書や図像資料が残されている社会・地域ですらも、様々な困難を伴う。考察の対象を無文字社会の歴史とすると、その困難の度はさらに増すことになる。多大な重要性を帯びているにもかかわらず、感性・感覚の歴史をめぐる議論は、明確な整理・分類体系を前提とする西洋科学において、検証に困難を伴うという理由で、扱いづらい領域となってしまうのかもしれない。

アンデスには、標高の差異、起伏に富んだ地形、そして海流・風・気温・湿度等の影響によって織り成される極めて多様な自然環境が、圧縮して詰め込まれている。そこを生きる舞台としてきた人々の社会・文化・歴史を理解しようとする時、その感性・感覚への接近は、極めて大きな重要性を帯びているはずである。ところが、アンデス先住民社会も、やはり歴史的に文字をもたない。「発見」「征服」、植民地化という歴史を経ているため、アンデス地域には多くの歴史文書が存在する。ただしそれらは、一部の例外を除き、他者であるスペイン人によって著わされたものである。異教・異端の取り締まりが激化し、また多様な政治性を帯びた出版文化が拡大するルネサンス後期～末期において、スペイン人の文化的枠組みに収められたそれらの記録には、先住民の生き生きとした感性・感覚が映し出されてはいない。

しかし同地域には、16～17世紀に生きた先住民の語りをケチュア語のまま書き留めた文書が、1点のみ残されている。土着の宗教・儀礼的世界が垣間見られるその史料は、通称「ワロチリ文書」(Manuscrito de Huarochiri) と呼ばれている。これは、1597年～1608年の間に、ペルー・リマ東方のアンデス西斜面領域に広がるワロチリ地域において、先住民のキリスト教化の過程で残されたもので、その資料価値の高さが故に、これまで多様な研究領域・テーマの資料として活用されてきた。しかしながら、その語りを通して、先住民の感性・感覚に迫ろうとした研究はない。本論では、この「ワロチリ文書」を分析対象として、色彩・明暗の観念に焦点を当て、山の神々をめぐる先住民の感性・感覚への接近を試みたい。

II 「ワロチリ文書」

「ワロチリ」という名称は、リマ県 (Departamento de Lima) ワロチリ郡 (Provincia de Huarochiri) という郡名に加え、同郡中央部南に位置するワロチリ地区 (Distrito de Huarochiri) という地区名 (村名) として現在に継承されている²。ワロチリ郡は、リマック (Rimac) 川、ルリン (Lurín) 川 (パチャカマック [Pachacamac]川)、マラ (Mala) 川の中流域～上流域に相当する。現在の郡の構成や村の配置は、植民地時代の徴税区画や行政区画がほぼそのまま引き継がれており、ワロチリ地区は16世紀に「サンタ・マリア・

¹ 身体技法という用語は、「地域によって異なるヒトの身体特徴、および地域の生態的文化的特性によって条件づけられた身体の使い方」を指す語と再定義され用いられている [川田 2011:2]。

² ワロチリ郡は北がリマ県カンタ (Canta) 郡、東がフニン (Junín) 県ヤウリ (Yauri) 郡とハウハ (Jauja) 郡、南がリマ県ヤウヨス (Yauyos) 郡とカニエーテ (Cañete) 郡、西がリマ県リマ郡に隣接している。ワロチリ郡は32の地区 (村) に分割されており、郡都は中央部のマトウカナ (Matucana) におかれている。ペルーの国家統計情報局 (Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]) のデータによれば、ワロチリ郡の面積は5657.9 km² (2012) で、推計人口は81696人 (2015) である。https://www.inci.gob.pe/

デ・ヘスス・デ・ワロチリ (Santa María de Jesús de Huarochiri)」と称されていた³。「ワロチリ文書」の語りは、ほぼ現在のワロチリ郡に相当する地域を中心として、東西 53km (西は海岸まで)、南北 120km の範囲に及ぶという指摘がある [Salomon 1991:11-12]。

ワロチリ地域では、土器出現以前より人間の生活痕が認められ、長期にわたって先住民社会が存続してきた⁴。15～16 世紀には、クスコのインカ社会と何らかの関係を有していたことも知られている⁵。同地域とスペイン人との接触は「征服」直後になされており⁶、その後リマック川流域のチャクリヤ (Chacalla) とママ (Mamaq)、そしてルリン川およびマラ川流域のワロチリ (Huarochiri) という 3 つのエンコミエンダ (encomienda) に分割されていく⁷ [Spalding 1984:47]。これらは、第 3 代副王アンドレス・ウルタード・デ・メンドサ (Andrés Hurtado de Mendoza[カニエーテ侯 2 世]) により、そのまま同名の徴税区画・レパルティミエント (repartimiento) と化し、第 5 代副王フランシスコ・デ・トレド (Francisco de Toledo) による植民地社会の再編を経て、コレヒミエント・デ・ヤウヨス (Corregimiento de Yauyos) という地方行政区に内包されることになった。その行政区の中心は上述したサンタ・マリア・ヘスス・デ・ワロチリに置かれ、最初の地方行政官・コレヒドール (corregidor) は、ディエゴ・ダビラ・ブリセーニョ (Diego Dávila Briceño) が務めている。ダビラ・ブリセーニョは、1583 年に『インディアス地理報告書 (Relaciones geográficas de Indias)』の中で同地方の執筆を担当しており、1586 年にワロチリ地域を含むヤウヨス地方の地図も制作している⁸。これらは、同地域・地方の初期植民地時代に関する基礎資料の一つとなっている⁹。

ワロチリ地域のキリスト教化は、ペルー副王領の植民地統治の中心地リマから近いこともあり、おそらく早くから着手された。1569～1581 年におよぶ第 5 代副王フランシスコ・デ・トレドの統治下では、同地域において、宣教活動が積極的に進められている¹⁰。1582～1583 年の第 3 回リマ宗教会議において、教区

³ 植民地時代における徴税・行政の区画は、スペイン侵入以前から継承されてきたアイユ (ayllu) を基盤として設定された。アイユは、アンデスの社会構造の最小単位で、親族 (血縁) 集団と説明される場合が多い。ただしその「親族 (血縁)」は、大岩や大地の裂け目等の出自の場を共有しているという点において、神話的意味を伴っている。一つの村・共同体は、基本的に 4 つのアイユから構成されていたように思われる。しかし、植民地時代～近代を経て、さらに分割されているケースもある。アイユに関しては、注 62 も参照。

⁴ ワロチリ地域における最古の遺跡として、"Tres Ventanas" (3925m) や"Quiqche" (3650m) と称される洞穴遺跡が知られており、どちらも遅くとも B.C.8000～B.C.6000 年には人間の生活痕が確認されている [Mendoza 2014:145-148]。

⁵ インカとの関係性に関しては、「ワロチリ文書」の 14 章,17～20 章, 22～24 章に示されているほか、1554 年の歴史文書からもうかがうことが可能である [Rostworowski 1967-1968:21]。ワロチリ地域の言語は基本的にケチュア語と考えられるが、アイマラ語 (ハキ[Jaqi]語) も共存しており、「ワロチリ文書」の語り手のケチュア語にもその影響が指摘されている [Adelaar2004:259-262]。実際に、ヤウヨス地域の一部では現在でもアイマラ語が話されている [Durstun 2007:40-41]。筆者は、リマ県の海岸域の村でアイマラ語話者がいるという情報を得ている。

⁶ 1534 年に、中米・北米地域の征服・探検も行い、フランシスコ・ピサロによるインカの探検・「征服」に参加していたエルナンド・デ・ソト (Hernando de Soto) とディエゴ・デ・アグエロ (Diego de Agüero) による探検がなされている [Dávila Briceño1965[1586]:159; Spalding 1984:120]。

⁷ エンコミエンダとは、征服期において先住民を分割し、その管理を個人・組織に信託する制度で、一定の地理的空間の概念も伴う。エンコミエンダを受けた個人 (encomendero) ・組織は、先住民のキリスト教化と保護を担いながら、一方で税を取り立てることも許可されており、矛盾・相反する義務と権利を伴う。

⁸ この地図は、現在、スペインの王立歴史アカデミア (Real Academia de la Historia) に所蔵されており、同アカデミアのデジタル・アーカイブ (<http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/consulta/registro.cmd?id=15864>) で閲覧することができる。

⁹ ヤウヨス地方は南側のハナン・ヤウヨス (Hanan yauyos[上ヤウヨス]) と北側のウリン・ヤウヨス (Hurin Yauyos[下ヤウヨス]) の 2 つに分かれており、地図と対比するとワロチリ地域の大半はウリン・ヤウヨスに相当する。ダビラ・ブリセーニョによれば、ヤウヨス地方は、南側より、Mancos y Laraos, Atun Yasuyos, Guadocheri, Mama, Chacalla という 5 つのレパルティミエントから構成されている。この内、現在のワロチリ地域に相当するレパルティミエント・デ・ワロチリは、San Francisco de Sisicaya, San Josepe del Chorillo, Santa Ana de Chancarima, San Damián de Checa, Santa María de Jesús de Guadocheri, San Pedro San Lorenzo de Quinte, Chechima という 7 つの村に集住化され、それらは教区 (do[c]trina) とも称されている。またレパルティミエント・デ・ママは、Santa Inés de Chechima, San Pedro de Mama, San Jerónimo de Picoi, San Juan de Matocana, San Mateo de Guánchor という 5 つの村に、レパルティミエント・デ・チャクリヤは、Santa Olalla, San Jerónimo de Puna, San Francisco de Chacalla, San Pedro de Casta, Santiago de Carampa という 5 つの村にそれぞれ集住化したと述べられている [Dávila Brizeño 1964[1583]:160,163,164]。なお Spalding [1984:43] は、1540 年代のワロチリ地域の人口を、およそ 24000～30000 人と推定している。

¹⁰ イエズス会による 1570 年と 1577 年の宣教活動を示す書簡・文書は、Arguedas [2007[1966]:245-250] を参照。

(改宗区)の数を増やし、先住民言語を活用した布教・改宗の徹底が決議されると、ワロチリ地域にもルリン川上流域にサン・ダミアン教区 (Doctrina de San Damián) が配され、そこにクスコで生まれ育ってケチュア語に慣れ親しみ、リマのサン・マルコス大学で神学を学んだおよそ 25 歳のフランシスコ・デ・アビラ (Francisco de Ávila) が司祭として赴任することになった¹¹ [Acosta 1987:562]。アビラは 1597 年～1608 年まで同教区の司祭を務め、積極的な宣教活動・土着の宗教儀礼の取り締まりを行った。本稿で分析対象とする「ワロチリ文書」は、このアビラが同教区の 1 人あるいは複数の先住民に語らせ、それがアルファベットを用いてケチュア語で筆記されたものである¹²。1608 年、おそらくこの語り・文書で得た知見を基に、ワロチリ地域において、キリスト教の祭祀と土着の宗教・儀礼をすり変えていることが明るみに出、アビラはそれをリマの大司教に告発する。よく知られているように、1609 年～1630 年代におよんだペルーにおける偶像崇拜根絶運動 (*extirpación de la idolatría*) は、これに端を発して生じたものである。

「ワロチリ文書」の手稿は、クリストバル・デ・モリーナ (Cristóbal de Molina) の『インカの寓話と儀礼の報告』(c.1575)、ポーロ・デ・オンデガルド (Polo de Ondegardo) のインカの系譜や征服に関する「論考」(1572)、インカ・ガルシラソ・デ・ラ・ベガ (Inca Garcilaso de la Vega) の『インカ皇統記』(1609)、後述するアビラの「論考」(*Tratado*) (1608)、フアン・デ・サンタ・クルス・パチャクティ・ヤムキ・サルカマイワ (Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua) の『ペルー王国の古事に関する報告』(1613) の写本と共に製本された状態にあり、現在、マドリー国立図書館 (Biblioteca Nacional de Madrid) に "MSS/3169" という記号のもとで保管されている¹³ [Duviols 2007b[1966]:229-231]。これらはすべて、インカおよび先住民史の研究において、極めて重要な史料となっている。フランスの民族歴史学者ピエール・デュビオール (Pierre Duviols) は、上述したすべての文書にアビラの筆跡が残されていることから、これらは同神父の蔵書であったと考えている¹⁴ [Duviols 2007b[1966]:229-231]。

「ワロチリ文書」には表題がなく、"*Runa yn(di)o. ñiscap Machocuna ñaupá pacha quillcacta yachanman carca chayca...*" (もし昔、インディオと呼ばれる人々の祖先が文字を知っていたなら...) という序文の記述から始まっている。使用されている紙葉・フォリオ (folio、以下"f"と略記) は 50 枚で、その表裏で計 100 頁分となる。フォリオの右上に付された連番では、f64r～f114r が「ワロチリ文書」に相当する¹⁵。この中には、冒頭の序文とそれに続く 1 章～31 章、そして章番号を与えられていない 2 つの語り・補足 (suplemento) が収録されている。手稿は、f94r～f105v (以下①と略記) と f106r～f114r (以下②と略記) に大分することが可能である。①は、1 頁が 36 行に揃えられて清書された状態にあり、冒頭序文から 31 章にいたるまで連続して筆記されている。ただし、11 章後半部分と 12 章が抜け落ちている。23 章の一部が筆記された f91r の右側余白には、上から下に向かって縦方向に "De la mano y pluma de Thomas" (「トマスの手と筆により」) とあり、31 章の終わる f105v の最下には、"Fin (終わり)" と示されている¹⁶。一方②は、抜けていた 11 章の後半部分と 12 章、そして補足 2 章分の順で筆記されている。②は、①と筆跡・墨の色が明らかに

¹¹ アビラの個人史に関しては、Duviols [2007a[1966]] と Acosta [1987] を参照。Duviols [2007a[1966]:215-217] によれば、1573 年頃にクスコで生まれたアビラは、Cristóbal Rodríguez という金属鑑定士とその妻 Beatriz Ávila の家の前に捨てられていた「捨て子」であった。実父はおそらく貴族であったが、「捨て子」が故にメスティソに分類されていた。大司教のサン・ダミアン教区への訪問も影響して、1598 年 10 月 26 日に同教区の主任司祭・宗教裁判官となり、巡察による異教摘発を重ねながら、1600 年にサン・マルコス大学の学士、そして 1600 年～1603 年の間には博士の称号を得ている。ただし Acosta [1987:564] は、その博士の称号の取得を 1606 年としている。

¹² 語らせて書き留めた理由としては、伝統的な信仰体系を把握してその信仰対象を破壊すること、偶像崇拜・悪魔崇拜の摘発すること、先住民の心を把握して改宗に役立てること、そして自身の功績を残すことなどが考えられる。

¹³ 手稿は、以下の URL において、マドリー国立図書館 (Biblioteca Nacional de Madrid) が公開しているデジタル・アーカイブによって確認することができる。http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000087346&page=1 (写真 66 右頁～117 左頁までが「ワロチリ文書」、写真 117 右頁～131 右頁までがアビラの論考 "Tratado")。

¹⁴ アビラは蔵書家として知られており、死後 4 カ月目の 1648 年 1 月に作成された蔵書目録には 2153 タイトルの書物が示されている。その中には、ガルシラソの著作を除き、これらの書物・史料は含まれていない [Hampe Martínez 1996]。

¹⁵ "r" は "recto" (紙葉の表面[見開き右頁])、"v" は "verso" (紙葉の裏面[見開き左頁]) の略。なお f64r～f114r にわたる「ワロチリ文書」の内、f110v、f111r、f111v は白紙となっている。

¹⁶ Duviols [2007b[1966]:231-232] の章番号とフォリオの照合リスト・記述は、一部に誤りがある。

異なり、取り消し線を用いた修正も多く入っている¹⁷。一定の特徴が共有された②は、同時に筆記された部分という解釈もある [Duviols 2007b[1966]:232]。清書された①にも、さらに修正が加えられており、章番号・章タイトルを編集した痕跡も明瞭に残っている。「ワロチリ文書」は、おそらく複数回清書されており、その過程で修正を加えながら、章番号・章タイトルが編まれていったと考えられる¹⁸。その編集は完了しておらず、途上にあったように思われる。おそらく②は、①の清書に先立つものと推測される。

本文の余白には、スペイン語とケチュア語でメモ書きが多く入れられている。これらは、信仰の対象となっている山の位置の確認、語りの内容の再確認等に加えて、「この泉の名前とそれがどこにあるのか尋ねること」(5章)、「どうしてこのココカ(coca)を置くのか尋ねること」(5章)、「この種の歌を調べ、彼らが言うことすべてをケチュア語で紙に書かせること」(9章)といったように、明らかにアビラによるものも含まれている¹⁹。そのメモ書きは13章以後になるとほとんど入れられなくなっている。

ある程度ケチュア語を操れたと推測できるとはいえ、「ワロチリ文書」はアビラの著作というわけではない。ケチュア語話者の人類学者・作家のホセ・マリア・アルゲダス(José María Arguedas)は、冒頭の導入部分、章タイトルなど、いくつかの箇所は筆記のための文体となっているものの、その他は語り口調のケチュア語であると述べている [Arguedas 2007[1966]:2]。文中には、「これが、彼らに関して知っているすべてのことです」(23章)、「これが、死んだ人々に関して知っているすべてのことです」(28章)、「これが知っているすべてのことです」(29章)といったように、求められた語りのテーマに応じている様子が明瞭にみとれる。さらにアビラに諂うことに加えて、よきキリスト教徒であることを前面に押し出そうとすること、語りの途中で浴びせられた質問により脈絡が途切れる箇所があることなどから、アビラを前にして先住民が語っており、一度はその場で書き留められたと判断できる。その内容から、語り手の先住民は、アビラが司祭を務めるサン・ダミアン教区に属していたことも明らかである²⁰。

先住民の語りをその場で書き留めた人物に関する詳細は、不明瞭である。前述した f91r に示された「トマス」は、書写した人物・先住民書記(escribano de naturales)にすぎないと解釈されている [Duviols 2007b[1966]:232-233; Salomon 1991:24,30-32]。しかし、その「トマス」の筆跡は、本文とは明らかに異なっており、書写・清書した者とは異なる人物が後に書き加えた可能性がある。司祭たちは、スペイン語を理解する先住民の助手を従えているのが一般的で、アビラも数名の助手と行動を共にしていたことがわかっている [Duviols 2007b[1966]:234]。語りの場の筆記は、こうした先住民によってなされた可能性がある。

いずれにせよ、「ワロチリ文書」が語られまた書き留められた時間と空間は、アビラ、サン・ダミアン教区に生きた1人あるいは複数の先住民、そしてそれを筆記したバイリンガルの先住民という、少なくとも三様の立場にある人・人々によって構成されていたと容易に推測することが可能である。語りの内容の幅やアビラとのやりとり、筆記・編集に要する時間等を考えれば、その時間はおそらく短いものではなかった。

語らせようとするアビラは、生まれて間もなくクスコの金属鑑定士の家の前に置かれていた捨て子であった²¹。そのため、人種の差異による当時の社会階層(カスタ[casta])では、最下層のメスティソ扱いとなっていた²¹。異教・偶像・悪魔崇拜に犯された先住民の魂の救済に励むことは、キリスト教の教え・論理に忠実に従う行為であると同時に、功績次第では立身出世の道も開かれ得る。一方、語らせられる先住民は、宇宙を司る山の神々と共に生きることを前提としており、あるべき姿の宇宙・社会・生活を維持するため

¹⁷ ②の中の補足2章分に関しては、ケチュア語の文法的差異も指摘されている [Salomon 1991:32]。

¹⁸ 章タイトルには、ケチュア語のみなもの(7~16,20~21,23~31章)、ケチュア語とスペイン語を併記したもの(2~5章)、スペイン語のみなもの(1,6章)があり、17~19章と22章には付されていない。12章には、②の段階で、ケチュア語の章タイトルが与えられている。スペイン語は、本文とは筆跡が異なっており、後付けされたと判断できる。また20~25章・31章は、当初与えられた10~15・21章という数字を変更した痕跡が認められる。またフォリオに与えられた連番では、27章・28章となるべき箇所が、それぞれ17章・18章と示されている。

¹⁹ コカとは、コカインを含有するコカノキ科の低木。アンデス地域では、乾燥させた葉が、山の神々への供物として捧げられるほか、その神々の力が人間に及び得る時間と空間では、その力の体内への作用を制御・ブロックする意味で噛まれる。供物として捧げる際には、「コカキント」と称される傷のない葉が選んで用いられる。

²⁰ Salomon [1991:32] は、少なくとも3つの異なる村に属する語り手の存在を示唆している。

²¹ アビラの出生に関しては注11を参照。

には自らの信仰・宗教を実践し続ける必要があり、真実は極力覆い隠しておいた方がよい。仮に暴露しすぎると、キリスト教の司祭たちにより聖地・信仰対象・儀礼道具等が破壊され、自身・共同体に危険もおよびかねない。中間的な立場にある先住民の筆記者は、状況次第で二者の間を巧みに浮遊し得る。語りと筆記のなされた時間と空間は、三者の心の内奥において、自らの思惑を保持すべく、緊張と葛藤そしてせめぎ合いの感情を抱きながら共有されたはずである。

アビラは、1608年に"*Tratado y relación de los errores, falsos Dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las Provincias de Huarocheri, Mama, y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdición de sus almas*"（「ワロチリ、ママ、チャクリヤ地方にかつており、そして今日も勝手気ままに誘惑して生き続けている、誤ったまた間違った神々、ならびにその他の迷信と悪魔儀礼に関する論考と報告」）と題された記録をまとめている（以下、"*Tratado*"と略記）。この"*Tratado*"は、章立て・内容ともに「ワロチリ文書」と合致しており、アビラが先住民の語りを基にスペイン語で自著の作成に向かったと明瞭に判断できる。しかしその記述は、8章の冒頭部分で終わっており、未完の状態にある²²。

「ワロチリ文書」には年代が明記されていない。しかしその成立年代は、概して上述したアビラの未完の論考"*Tratado*"と同じ1608年と捉えられている。これまで年代の特定をめぐり、常に議論の対象となってきたのは、9章に示されている次の語り・記述である。

現在ではすでに忘れられているとはいえ、悪魔によって混同させられ、これらのこと（土着の祭祀・儀礼）をすべての村で行っている。こちらのフランシスコ・デ・アビラ博士のような良き説教師・師のおかげでほんの数年解放されているだけなので、心の中ではまだ信じていない可能性もある。他の神父では、それらの慣習に戻ってしまうかもしれない [Taylor (ed.& trans.) 2008:58-59]（筆者訳、下線および丸括弧筆者）。

下線を付した「数年」という箇所は、ケチュア語で"*pisi huatallarac*"（ピシ・ワタリヤラク）と述べられている。この表現に関し、上述したアルゲダスは「1年未満」 ("*menos de un año*")、アメリカ合衆国の民族歴史学者フランク・サロモン (Frank Salomon) と言語学者のジョージ・ユリオステ (George Urioste) が「数年」 ("*a few years*")、上に引用したフランスの民族歴史学者・言語学者のジェラルド・タイラー (Gerald Taylor) が「たった数年」 ("*sólo pocos años*") と捉えており、その解釈に差異が認められる [Arguedas (trans.) 2007:60-61; Salomon & Urioste (trans.) 1994:74]。上述したように、アビラがサン・ダミアン教区に赴任するのは1597年のことである。よって、アルゲダスと共に翻刻・翻訳・研究に携わったデュビオールは、「ワロチリ文書」の成立年代を1597年あるいは1598年と示唆している [Duviols 2007a[1966]:225-226]。一方で、9章、20章、25章で用いられているアビラ「博士」 ("*Doctor*") という用語にも着目し、それが博士の称号なのか尊重の念を伴う敬称なのかを問いかけてもいる。アビラは1603年に博士の称号を得ており、仮に前者の意味で用いているとすれば、文書の成立はそれ以後ということになる²³。一方タイラーは、アントニオ・アコスタ (Antonio Acosta) によるアビラの個人史研究を通して、「ワロチリ文書」の成立が1609年から始まる偶像崇拜根絶に向かう調査と深く関わっている可能性を示唆している²⁴ [Taylor 1987:16; Acosta 1987]。その調査との関連性は不明瞭なものの、アビラの"*Tratado*" (1608) と「ワロチリ文書」の記述を比較・検討すると、その成立年代は1608年の可能性が高いと筆者も考えている²⁵。いずれにせよ、"*Tratado*"にほぼ同じ内容が示されていることから、その成立は1597年～1608年の間ということになる。

すでにデュビオールらがリスト化しているように、「ワロチリ文書」の翻刻・翻訳は、部分的なものも含

²² "*Tratado*"の草稿に関しては注13を参照。成立年代(1608)を考えれば、"*Tratado*"が未完となっている理由として、アビラが重要な役割を果たすことになった、偶像崇拜根絶運動に向かう一連の動き(1608年8月～)が関与している可能性が高い。

²³ ただし Acosta [1687:564] は、アビラがサン・マルコス大学から博士の称号を得た年代を1606年と記述している。

²⁴ デュビオールは、同文書の中に偶像崇拜根絶と関わるような内容が多く残されているものの、アビラはサン・ダミアン教区に着任当初から偶像崇拜に対する説教を行っていたとしている [Duviols 2007a[1966]:325]。

²⁵ 注56を参照。

めれば、19世紀末から取り組まれており、現在はケチュア語に加えて、スペイン語、ドイツ語、英語で読むことが可能である [Duviols 2007b[1966]:243; Taylor 1987:19; Salomon 1991:28-29]。それらの翻訳の中で、これまで中心的に利用されてきたのは、アルゲダスによるスペイン語訳 [Arguedas (trans.) 2007[1966]]、タイラーによるスペイン語訳 [Taylor (ed. & trans.) 1987, 1999, 2008]、サロモンとユリオステによる英訳 [Salomon & Urioste (trans.) 1991] の3つである。これらの内、先住民・ケチュア語にもっとも近い立場にあるのは、先住民を最も理解した他者と形容されることもあるアルゲダスである。彼は、幼少期の複雑な家庭事情によってアヤクーチョ県南部の先住民の中で育ち、それが故にケチュア語話者となり、ものごとの見方や感じ方は高地の先住民と何ら変わるところがないと自身も述べている。しかしながら、史料の翻訳という意味において、アルゲダスの訳は少なからず批判を受けている。例えばペルーの民族歴史学者マリア・ロストウォロフスキー (Maria Rostworowski) は、「ホセ・マリア・アルゲダスの訳は詩的である。彼は、他の人と異なり、瑞々しくまた魅惑に満ちたアンデスの心の感覚を表出することができ、語り手の純粋性を保持している。不正確であるにもかかわらず、翻訳の美しさにより、その物語はペルーの語りにおける特別な座に留まるであろう」と述べ、彼の翻訳の美しさを認めて賛美する一方で、史料翻訳に際して求められる正確性・忠実性が失われていることを問題視している [Rostworowski 1987:10]。一方で、ペルーの文化人類学者・民族歴史学者のルイス・ミリヨネス (Luis Millones) と日本の文化人類学者の友枝啓泰は、「ワロチリ文書」の23章の一部を抽出し、アルゲダスとタイラーの翻訳を対比した上で次のように述べている。「一方 (アルゲダス) の翻訳が、もう一方 (タイラー) の翻訳より詩的で、文字通りではないとはみなせない。オリジナルを翻訳テキストにする古文書学的変換・書き換えが異なるということを超えて、手稿のテキストの扱いが異なっているのである。つまりタイラーは、アビラの文書でなされている解釈に合わせて翻訳している。アルゲダスの翻訳は、現代の民族誌と彼の文章を比較してみると、アンデスの儀礼 (的世界) から放たれるものとはほぼ同じである。よって、アビラを読む際、アルゲダスは知っていた儀礼の一部として意味づけていたと捉えたい」 [Millones & Tomoeda 2007:XVII-XVIII]。

「アビラの文書」とは、もちろん"Tratado"を指すが、上述したとおり、これは8章の冒頭までしかない未完の論考であり、タイラーがすべてその翻訳に依拠できる状態にはない。しかし、記述内容の「理解」には、当然文化的フィルターを経ざるを得ず、タイラーやサロモンらが、クロニカや偶像崇拜根絶運動をめぐる報告書等の歴史文書に多大な影響を受けていることは、一般的な研究者のケースと同様に当然であろう。一方でアルゲダスは、心の中にある原風景を基に、フィールドワーク等で培われた知識・情報等を通して「ワロチリ文書」を理解したことは疑いのない事実であろう²⁶。

オリジナルの手稿はあくまでもケチュア語であるため、本来ならばケチュア語から直接読み取られるべきである。しかし筆者は、その能力に足るケチュア語の知識を持ち合わせていない。ケチュア語を翻刻・翻訳するのだから、訳語が何であれ大きな差異はない。翻訳の適正度は、当然、ワロチリ地域におけるケチュア語の知識が重要になる。加えて、当時の先住民文化の理解力がなければ、その内容を深く読み取ることは困難である。タイラーの訳とサロモンらの訳を比較してみると、後者の方がより原文の形式に忠実であろうとする意図がみえる。例えば原文では会話形式になっているのに、タイラーは会話として扱わず噛み砕いて訳している箇所もある。タイラーは、1987年の初版以後、校訂・翻刻に再検討を加え、1999年と2008年に新たなスペイン語訳を出版している。さらに、「ワロチリ文書」を基にしたケチュア語学習の入門書を著わし、チャチャポヤス (Chachapoyas) のケチュア語研究、ケチュア語の告解の手引書等の翻訳等を手がけ、ケチュア語文書の研究を積極的に進めている (Taylor 1987, 1999, 2001, 2008, 2014)。本稿での引用には、とりあえずタイラーの2008年版のスペイン語訳を用い、必要に応じてサロモンらの英訳やアルゲダスのスペイン語訳を示す。もちろん翻訳されたものを忠実に日本語に変換しても、それは原文を忠実に読み取ることと同意義ではない。しかし、本論の引用箇所では、訳者のケチュア語原文に対する忠

²⁶ この意味で、アルゲダスの翻訳は、史料であることを超え、アルゲダスの心をひも解くための資料ともなり得るであろう。筆者は、アルゲダスの翻訳の前書きを読み、ずいぶん覆い隠しながら記述しているという印象を強く受ける。それは、彼が残したその他の人類学・民族誌の論文の一部にも共通しているように思われる。

実性をそのまま汲み取るため、噛み砕かずに直訳的な日本語で示すことを心がけた。

「ワロチリ文書」の中には、リマ県とフニン県の県境に位置する標高約 5700m を超える雪山パリアカカ (*Pariacaca*) が、最も力を帯びた神として登場する。またパリアカカの多くの子、妻、抗争相手など、実に多様な神々の名称が示されており、その神々の抗争、破壊、創造、儀礼的世界が語られている。筆者は 2010 年以降、ワロチリ地域において民族誌的フィールドワークを進めている。これまでに得ている情報によれば、雪山パリアカカの家族関係あるいはその敵として示されていることから容易に想定可能なように、これらの神々のほぼすべては山・丘である。よって本論では、これらを山の神々として記述する。

上述したように、植民地支配の前提的秩序であるキリスト教という強大な権力を前にし、語り手の先住民は、かなり微妙な立場でこの語りに臨んでいることは明らかで、それが故にさほど語らずに早めに切り上げる箇所もある。一方で、リズムに乗り、滔々と語っているという印象を強く受ける部分も認められる。アルゲダスも、こういう微妙な空気の中で先住民が語っていることをしっかりと感じ取っており、「恐怖にさらされているにもかかわらず、彼らの神々や英雄の抗争と偉業、儀礼と祭祀の詳細を描きながら、夢中になっている一人あるいは複数の先住民の、不安から解放され、文学的な意識に満ちたその声に耳を傾けてください」と述べている [Arguedas 2007[1966]:2]。とはいえ、もちろんアルゲダスも気付いていたはずだが、実しやかな神話のように見えて、実は神父の目を欺くために創出していると思われる箇所もある。またアビラを混乱させ、同神父による自らの信仰対象の破壊を避けるために、意図的に漠然とした内容にしたり、錯綜させたりしていると思われる箇所もある。同様に、語っている時代とは無関係の、過去の話しであることを強調する意識も認められる。こうした点において、都市社会のそれとは性質を異にするとはいえ、この語り・「ワロチリ文書」も政治性と無縁なわけではない。よって、資料としての扱い・利用には、十分な注意が必要となる。また、書き留められた語りは、あくまでも当時の先住民の心の中にある宗教・儀礼的世界のほんの断片にすぎないと考えるべきである。こうした問題があるとはいえ、「ワロチリ文書」の中には、17 世紀前後にサン・ダミアン教区に生きていた先住民が、山の神々に対して抱いていた感性・感覚・イメージが見え隠れし、一部とはいえそれを抽出することが可能なように思われる。

Ⅲ 「ワロチリ文書」にみられる色彩語

「ワロチリ文書」に綴られたケチュア語の語りの中には、色彩を示す名詞・形容詞、そしてその色彩への変化を言い表す動詞が認められる。それらの語は、元々は多様な意味合い・観念を有していたはずだが、少なくとも一部では色彩語のカテゴリーに含めてよいと判断されるものもある。それらは、"*chumpi*"、"*quillu (quellu)*"、"*puca*"、"*yana*"、"*yurac*"、"*ancas*" の 6 語である²⁷。

「発見」・「征服」・植民地化・キリスト教化の歴史を経るアンデス地域において、スペイン人たちは早くから土着の言語に関心をもち、たとえ断片的な情報とはいえ、文書の中にそれらを記述していく。さらにキリスト教化の過程において、その教えを施し、よきキリスト教徒に導くためには、先住民言語の理解は極めて重要な位置付けとなる。特に、インカ国家の拡大と共にアンデス各地に広がったケチュア語への関心は高く、「征服」から 30 年も経ずしてその文法書・辞書が著されている。1582-1583 年に、大司教トリビオ・デ・モグロベホ (Toribio de Mogrovejo) により開催された第 3 回リマ宗教会議では、先住民言語 (ケチュア語・アイマラ語) による「公教要理」と「告解の書 (告解のための質問事項)」の作成が定められたことに加え、先住民言語の文法書と語彙集・辞書の出版の必要性も検討されている [Lisi 1990:125-130]。こうした動きを受け、同年以降 1640 年代にいたるまで、ケチュア語の文法書・辞書が集中的に作成されていった²⁸。辞書の作成は、他者の文化の中で表象された言語を、自己の文化の中に位置づけ、自己の言

²⁷ これ以外に、山の神々が乗る神輿の名称の一部として出てくる "*chicsi*" も、灰色あるいは茶色を指していた可能性がある。しかしこの語に与えられた意味は多様で、不明瞭である。これに関しては、本論の 42 頁を参照。

²⁸ この時期に作成されたケチュア語の文法書・辞書に関しては Molina [2007:29-30]、Segovia Gordillo [2012:175-183] を参照。

語で表象し直す行為に他ならない。「辞書」という呼称により、あたかも正確性・信憑性の基準であるかのような印象を受けかねない。しかしそれらは、当時のスペイン・ヨーロッパの人々が、自身の社会・文化的背景を通して、独自に先住民文化を解釈したものにすぎず、16～17世紀のスペイン人の著作という点において、クロニカと同様の問題をはらんでいることは十分に留意する必要がある。アラン・ダーストンは、植民地時代に文字化されたケチュア語に関して、キリスト教性をケチュア語で具現化するための「宣教用のケチュア語 (pastoral Quechua)」とし、「キリスト教の言語」とまで断言している [Durstun 2007:3,311]。

とはいえ、無文字社会における過去の言語の理解を進める上で、当時の辞書は極めて重要な資料となる。体系立てられた最初の辞書は、1560年にドミニコ会士のドミンゴ・デ・サント・トマス (Domingo de Santo Thomas) が、スペインのバリャドリで出版した *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perv...* (『ペルーの共通言語に関する辞書・語彙集』、以下「ST 辞書」と略記) である。1540年にペルーに渡ったサント・トマスは、1562年までリマを中心に過ごし、現在のアンカシュ (Ancash) 県に相当するワイラス (Huaylas) やユンガイ (Yungay) といったアンデス高地にも赴いてはいるものの、南海岸のチンチャ (Chincha)、北海岸のトゥルヒーリョ (Trujillo) において先住民の調査を行っている。したがって、彼の辞書で扱われているケチュア語は海岸部で採取されたという指摘がある [Martino Alba 2015:10-12; Durstun 2007:69]。この辞書は、*Gramática o arte de la lengua general de los indios del reino del Perú* (『ペルー王国におけるインディオの共通言語の文法あるいは語法』) という同じ著者による文法書と共に出版されている。

一方、上述した第3回リマ宗教会議の後に作成された代表的な辞書としては、イエズス会士のディエゴ・ゴンサーレス・オルギン (Diego González Holguín) がペルーのリマで1608年に出版した *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua Qquichua o del Inca* (『ケチュア語という全ペルーおよびインカの共通言語語彙集』、以下「GH 辞書」と略記) が挙げられる²⁹。1581年にペルーに渡ったゴンサーレス・オルギンは、1607年にパラグアイに移動するまでの間、クスコ、ティティカカ湖岸のフリ (Juli)、エクアドルのキト (Quito)、ボリビアのチュキサカ (Chuquisaca)、アレキパで宣教活動に携わっている。彼の辞書には、クスコ系の南部高地のケチュア語が反映されていると考えられている [Porras Barrenechea 1989:xx-xxiii; Segovia Gordillo 2012:141-147; Durstun 2007:158-161]。

ケチュア語は、子音の多様性をはじめ、地域によって大きな差異があり、地域を隔てるとほとんど通じない場合もある³⁰。これらの辞書では、音素を判別して正書法の確立に向かわんとする意図はあるものの、それは不完全なもので、同じ単語が異なる表記で示される場合すらある³¹ [Durstun 2007:188-190, 199-200]。本論では、ケチュア語の意味の確認に際して、ST 辞書、GH 辞書に加え、1945年にホルヘ・リラ (Lira 1945) が編纂したクスコのケチュア語ースペイン語編辞書 (以下、「JL 辞書」と略記) を併用する。

ST 辞書と GH 辞書を通して、上述したケチュア語の色彩語・関連語の一部を抽出し、それらに対するスペイン語の説明に、小学館の西和中辞典で充てられた日本語の色彩語をそのまま示してみると、表1～6のようになる。なお表には、ST 辞書と GH 辞書において、色彩語を伴う見出し語に示されているケチュ

²⁹ 当時の知識の中で重要な位置を占めるラテン語の文法書は、新世界において当初不足していたものの、次第にスペインの人文主義者 Elio Antonio de Nebrija によるラテン語の文法書 (1481)、そしてポルトガルの人文主義者 Manuel Álvares がリスボンで出版したラテン語の文法書 (1572) が流布するようになり、先住民言語の文法書・辞書の作成にも大きな影響を与えている [Segovia Gordillo 2012:175-183]。Nebrija の文法書は、1559年にすでにメキシコで印刷されている。なお本論において、サント・トマスの辞書に関しては、Szemiński (ed.) [2006] と Internet Archive で公開されている初版本 (<https://archive.org/details/lexiconovocabula00domi>) を併用して語彙にあたった。

³⁰ 例えば、ペルー南部のケチュア語は、クスコ (あるいはクスコーコリャオ) 系とアヤクーチョ (あるいはアヤクーチョーチャンカ) 系に分類されている。前者は、クスコ県、プノ県、アレキパ県、アプリマック県西部、後者は、アヤクーチョ県、ワンカベリカ県、アプリマック県東部で話されており、前者の子音に出気音や放出音等の声門調音が認められるのに対し、後者にはそれがない。ただしこれは大枠の分類にすぎず、その多様性は小規模な社会集団間にも認められる。よって、「ケチュア語」は一つの語族と捉えられる場合が多い。ケチュア語の分類に関しては、Mannheim [1991:6-16]、Adelaar & Muysken [2004:183-191]、Durstun [2007:38-39] 等を参照。なお、ワロチリ地域も含めたペルー中央部のケチュア語は、アヤクーチョ系に近いと考えられている [Durstun 2007:38-39]。

³¹ ケチュア語に認められる多様性が故に、アルファベットを用いた正書法は、現在においても完全に確立されているわけではない [Durstun 2007:185-188]。

ア語に関し、同定可能なものに限り JL 辞書の説明を併記してある。

ST 辞書と GH 辞書において、"*chumpi*"は、"*Mapatayña*"および"*Chhekchi*"という語と併記されており、「ライオンの毛の色」、「栗毛馬」、「修道士の衣服」、「くり色のイタチ」、「銅板」などの動物・物質の色で捉えられており、茶色、暗茶色、暗栗色というスペイン語の色彩語も明記されている（表 1）。ST 辞書や GH 辞書を参照している可能性も考慮に入れる必要があるとはいえ、JL 辞書と突き合わせると、色彩語にはほぼ同様の説明がなされている³²。

また"*quillu* (*quellu*)"は、ST 辞書 GH 辞書共に、"*carua*"および"*karhua*"と併記され、「卵の黄身」や「アマリスの花」の色で捉えられており、濃淡の差こそあれ、一貫して黄色のイメージ・観念を伴っている（表 2）。GH 辞書に示されている「顔の黄色」は、おそらく死の観念と深く関わっている。その説明に付与されている"*mana*" (*MÁNA*) は、一般的に否定の意味を伴う語・副詞と捉えられているものの、GH 辞書では「死・死者」の意味も付与されているため、本来は死者の顔あるいは肌の色のイメージと深く関連していたと想定される³³。「青ざめる」、「病気あるいは痩せて顔色が青ざめた者」、そして植物の枯れや萎れといった説明も、この解釈を支持する。また併記されている *carua* (*karhua*) に関して、その関連語を JL 辞書で追うと、*KKÁRWA* に、「黄色っぽい、青白い、衰弱した」と、血の気が引いていく様子あるいは死と関連するような意味合いが付与されている。加えて *KÁRWA*、*KÁRWAS*、*KHÁRWA* には、それぞれ「小さなウジ虫」、「金、銀、鉄の鉱山」、「イセエビ（破壊的な人／食べ尽くす人）」といった説明がなされている。一見するとまったく関連性をもたないようにみえるものの、これらは元々一つの観念から派生しているように思われる。後述するように、アンデスにおいて、死者は山の神々と一体化していく存在で、その死者のシンボルはウジ虫やハエである。同様に、鉱山・鉱物は山の神々の所有物であり、そして「破壊的な人／食べ尽くす人」は山の神々の要素・特性でもある。イセエビは、さらに深く調べる必要があるものの、ペルー北海岸のモチエ文化の土器に神化したイセエビの表象が認められる³⁴。こうした特徴より、「黄色」の観念は、死・死者の世界・山の神々の世界との関連で捉えられていた可能性が強く示唆される³⁵。

"*puca*"は、ST 辞書や GH 辞書共に、トゥナというサボテンに寄生するコチニールカイガラムシの雌の体液で、染料として使用されていた「コチニール色」、粘土や顔料の「赤色」・「朱色」といった説明がなされており、一貫して赤色系のイメージで捉えられている（表 3）。そのまま「血液・赤（赤い血）」を意味する "*Yahuarpuca*"をはじめ、血液との関係性も示されている。本論の IV 章-2.2) で述べるように、山の神々は人間を食べ、その血液を飲むことが大好きな存在である。

"*yana*"は、一貫して黒色の観念で捉えられている（表 4）。ST 辞書では、ギニア（アフリカ）の黒人奴隷を「ヤナ」に重ね合わせており、GH 辞書でも同様に捉えられている³⁶。黒色でありながら光輝く状態を伴う "*Llancayana*" や "*nina yana*"、そしてアンデス先住民社会において、活力や生命の誕生と関わるイメージをおそらく伴っていた泡（粘り気のある液体の泡）と組み合わせた "*Yanapuzco*" などの語が示されていることは、黒色と神観念との関係性を考える上で示唆的である³⁷。

"*yurac*"に関しては、すべて「白」の観念で捉えられており、GH 辞書では "*Cuyllu*" と併記され、「夜明け」すなわち光の観念も付与されている（表 5）。JL 辞書では、その "*KKOYLLU*" および "*KKOYLLUR*" に、「輝

³² JL 辞書では、*CH'ÚNPI* から出気音が消えた *CHÚNPI* を「何度も巻いて腰を締め付けるための見事な色の帯」と説明している [Lira 1945:143]。GH 辞書では、茶色と同じ *Chumpi* を「帯」とし [González Holguín 1989 [1608]:121]、ST 辞書では、*Chumbi* にやはり一貫して「帯」と関わる説明を付与している [Santo Thomas 1560:f38v,f122r,128r]。「茶色」と「帯」は、おそらく何らかの関係性があったものと想定される。

³³ 本論 IV 章-2.1) (30 頁) を参照。

³⁴ 死者が山の神と一体化することに関しては本論 51 頁、死者とハエ・ウジ虫の関係に関しては「ワロチリ文書」の 27～28 章ならびに本論の 41 頁、破壊性を伴いまた大喰らいの山の神に関しては本論の IV 章-2.2) を参照。

³⁵ 「黄色」（カルワ）と死者の関係性に関しては注 99 を参照。

³⁶ 注 40 を参照。

³⁷ フアン・デ・ベタンソスならびにシエサ・デ・レオンという記録者は、スペイン人がインカの創造神として頻繁に記す「ヴィラコチャ」に関し、「海の泡」という意味合いがあると述べている [Betanzos 1987[1551]: cap.16; Cieza 1996[1553]: cap.5]。ただしシエサは、「消え去るもの」といったニュアンスでその意味を捉えている。

き・きらめき、ひだのついた」、「星」、「*Ch'aska*」を参照、「*Kússi*」を参照」など、多様な意味を付与している。これらも、かつては山の神々と関連するイメージが伴っていると考えられる。後述するように、山の神々の世界は光り輝く世界でもある。同様に、ひだ（衣服）は輝くイメージを伴っており、神々の力・活力と深く関わっている。そして、「*Ch'aska*」は星を意味し、「*Kússi*」は山の神々をめぐって祭祀・儀礼がなされた

見出し語	説明
Santo Thomas の辞書 1560	
" <i>Mapatayña. o chumpi</i> " [f150v]	"Leonado color" ³⁸ (ライオンの毛の色)
"Leonado color" [f70v] (ライオンの毛の色)	" <i>Mapatayña, o chumpi</i> "
González Holguín の辞書 1989[1608]	
" <i>Chumpi</i> " [121]	"Color castaño oscuro, o alazan o pardo" (暗栗色、栗毛馬[色]あるいは茶色)
" <i>Mapatayña</i> " [230]	"Color pardo oscuro buriel" (銅版の暗茶色)
"Pardo o fraylesco color claro" ³⁹ [615] (茶色あるいは明るい、修道士の[衣服]のような色)	" <i>Chhekchi. Pardo oscuro. Chumpi</i> " (チェックチ。暗茶色。チュンピ)
" <i>Chumpi chucuri, o achocalla</i> " [118-119]	"Comadreja de color castano" (くり色のイタチ)
" <i>Yana chumpi</i> " [121]	"Color castano oscuro o pardo oscuro" (暗くり色あるいは暗黄土色)
" <i>Puca chhumpiyahuar chumpi</i> " [121]	"Pardo Bermejo" (赤い黄土色)
Jorge Lira の辞書 (1945) における ST 辞書と GH 辞書のケチュア語	
<i>ACHOKKÁLLA</i> [26]	f. Comadreja, animal carnívor nocturno, de cuerpo alargado pelirrojo (イタチ、胴長・赤毛で夜行性の肉食動物)
<i>CHUKÚRI</i> y <i>CHUKÚRU</i> [140]	f. Comadreja. Animal de cuerpo alargado, pelambre pardisca y carnívoro (イタチ。褐色の毛で胴長の肉食動物)
<i>CHÉKKCHI</i> [170]	adj. Ceniciento, taraceado, gris o grisáceo (灰色の[灰白色の]、象嵌された、灰色がかかった)
<i>CH'ÚNPI</i> [190]	adj. Castaño, de color de castaña, marrón, avellana claro. (くり色の、栗の色、茶色の、明るいハシバミの実の色)
<i>MAP'ATÁYÑA</i> [629]	m. Buriel, de color rojo oscuro, color avellane, avellanado. (銅板、暗赤色、ハシバミの実の色、淡褐色)
<i>PÚKA</i> [764]	adj. y s. Rojo, encarnado, colorado. (形容詞・名詞 赤色の、肉色の、赤い)
<i>YÁNA</i> [1175]	adj. Negro, color oscuro, oscuro fuerte. (黒色の、暗い色、真っ暗闇)
<i>YÁWAR</i> [1186]	f. Sangre, líquido rojo que anima la vitalidad y es la que establece la corriente circulatoria en todo ser vivo. (血、生命の源となる液体で、あらゆる生命体の循環を織り成すもの)

表 1 16~17 世紀の辞書におけるケチュア語のチュンピ [茶色 (系)]
([] 頁、表記はすべてママ)

³⁸ Moliner [1994b:241] は、「leonado」に「ライオンのように茶色 (pardo) あるいは赤めの金髪」という説明を加えている。同様に、「pardo」というスペイン語は、「豹」を意味する「leopardo」から派生したもので、その語は元々「leo」(ライオン) と豹の色が峻別されたもので、それから馬などのその他の動物、そしてあらゆる色の形容に広がったと説明している [Moliner 1994b:639]。こうした動物の毛で色を説明する慣習があったためか、サント・トマスは、例えば「Pardo leon color」(茶色、ライオンの色) という見出し語に「poma」(ピューマ) というケチュア語を充てている。

³⁹ 修道士たちの衣服は、絵画に描かれる正装の黒色や白色の衣服が想起されるが、ここでは pardo と併記されているため、日常的に纏われていた茶色系の衣服を指している。なお GH 辞書では、「*Chhekchi*」というケチュア語見出しは設けられていないものの、「*Checchippacha*」と「*Checchini*」という見出し語があり、そこにはそれぞれ「El sayal, o color fraylesco o ruzio」(毛織物、あるいは修道士の[衣服]のような色、あるいは灰色)、「Tostar o assar maçorca de mayz, checchi, choclo assado」(トウモロコシ[の粒]を炒ることあるいは焼くこと、チェックチ、焼いたトウモロコシ) とある [González Holguín 1989[1608]:104]。Moliner [1994b:1114,1067] は、「sayal」を「ゆったりした羊毛製織物」、「rucio」を「白髪交じりの人を使う。(動物に用いられ) 明るい茶色、白っぽい、白髪混じりの」と説明している。また、ST 辞書では、「*Checchirini*」というケチュア語と「echar las plantas」(植物が芽を出す)、「Nacer lo sembrado yerua, o planta」(植えた草あるいは植物が芽を出す)「brotar, o hechar hoja los arboles」(芽を出す、木が芽吹く) というスペイン語を相互に結び付けている [Santo Thomas 1560:f49v,f78r,125v,164v]。ワマン・ポーマは「*Checchi rampa*」という神輿の名前を挙げてそれを「茶色の神輿」と述べており、それは「ワロチリ文書」において「*Cecsi rampa*」として述べられている。これに関しては、本論 42 頁を参照。

見出し語	説明
Santo Thomas の辞書 1560	
"Quillo, o carua" [f170r]	"Amarillo vn poco" (少し黄色)
"Carua" [f116v]	"Cosa mustia, o amarilla" (萎れたもの、あるいは黄色)
"Amarillo" [f10r] (黄色)	"quillo, o quello"
"Amarillo vn poco" [f10r] (少し黄色)	"aslla quillo"
"Amarillez, o color amarillo" [f10r] (黄あるいは黄色)	"quillo, o cárua"
"Amaricellarse" [f10r] (黄色くなる)	"cáruyani.gui, o quilloyani.gui."
"Yema de bueno" [f68r] (よい黄身)	"rumtop quillo, o rumtop fongon."
González Holguín の辞書 1989[1608]	
"Oquellu" [302]	"lo amarillo" (黄色いもの)
"Qquelluchanani" [302]	"hazerse amarillo lo que no era" (そうではなかったものを黄色にする)
"Oquelluyachini" [302]	"Boluerlo amarillo" (黄色に戻る)
"Llancca qquellu" [302]	"Lo amarillo muy fino" (すばらしい黄色のもの)
"Hamancay" [145]	"Lirio blanco o amarillo, o acucena de aca. Yurac hamancay, qquillo hamancay" (白あるいは黄色のアイリス、あるいはこのユリ。ユラク・アマンカイ [白いアマリリス]、ケリョ・アマンカイ [黄色いアマリリス])
"Kar huaquello" [137]	Las miesses, yeruas, hojas agostadas secas y amarillas, o blanquezinas (乾いて枯れ、黄色あるいは白みがかかった穀類、雑草、葉)
"Kar huayani, o qquelloyani" [137]	Andar descolorido, o amarillo. (青ざめる、あるいは黄色くなる)
"Kar huaruna, o karhuayak, o karhuayassca, o qquelloyak" [137]	El descolorido de rostro de enfermo o flaco. (病気になるあるいは痩せて顔色の青ざめた者)
"Amarillescerse" [404] (黄色くなる)	"Qquello yan" "qquello manan"
"Amarillear lo sembrado agostado" [404] (枯れた植物が黄色くなる)	"Ccar huayan qquello yan"
"Amarillo agostado" [404] (枯れた黄色)	"Qquelloccarhua"
"Amarillo de rostro" [404] (顔の黄色)	"Carhuaruna qquelloy mana ccamparmana"
Jorge Lira の辞書 (1945) における ST 辞書と GH 辞書のケチュア語	
ÁSLLA [63]	adv. y c.. Poco, escaso, reducido, no mucho, algo poco (少しの、わずかな、小さい、多くない、やや少し)
HAMÁN'KAY [211-212]	f. Azucena, lirio blanco. Dices de toda flor liliácea blanca. hermosa y fragante. El Hamán'kay es una de las primicias de la floricultura regional, pues por su perfume suave, delicadeza y belleza, hace que sea mercedidamente apreciada, aunque no cultivada en igual forma. (白ゆり、白いアイリス)
KARWA [307] KÁRWAS [307] KKARWA [438]	m. Pequeño gusano (小さなぜん虫 [ウジ虫]) h. Minas de Oro, plata, hierro. (金、銀、鉄の鉱山) adj. Amarillento, descolorido, desmayado (黄色っぽい、青白い、衰弱した)
KHÁRWÁ [491]	f. Langosta (イセエビ、[イナゴ、破壊的な人/食べ尽くす人])
'KÁNPA [390]	f. Espata o panoja del maíz, hoja seca que envuelve la mazorca. (トウモロコシの穂先、トウモロコシの穂軸を包む乾いた葉)
'KANPARMÁNA [391]	m. Resecamiento y arrolladura de las plantas (植物の乾燥・萎れ)
K'ELLU [403]	adj. Amarillo, de color del oro, de la retama, del canario, etc. Anaranjado, gualdo, áureo. Pálido. Obs. Suele también emplearse como insulto. (黄色の、黄金色の、レタマ色の。オレンジ色の、黄色い、金色の。血の気が引いた。)
LLÁNKA [568]	f. Greda, tierra blanca-gris y ligosa, greda amarillenta. adj. Fam. Pegajoso, adhesivo. (粘土、灰白色で粘り気のある土、黄色っぽい粘土、ねばねばした、粘着性のある)
MÁNA [618-619]	adv. 否定の意味。スペイン語の接頭辞"in"、no の意味を伴う
RÚNTU [856]	m. Huevo, cuerpo orgánico formado en el cuerpo de los animales, como las aves, peces, etc. Que contiene germen para la reproducción de la especie. (卵。鳥、魚等のような動物の体を形成する組織体。)

表2 16~17世紀の辞書におけるケチュア語のケウ [黄色(系)]
([] 頁、表記はすべてママ)

見出し語	説明
Santo Thomas の辞書 1560	
"colorado, bermejo" [f31r] (赤色、朱色)	"puca"
"grana color" [f62v] (コチニール色)	"pucca"
"Pucca" [f162r]	"grana o color colorado" (コチニール色あるいは赤色)
"Poccasano" [f161v]	"Barro bermejo" (赤色の粘土)
"Pucaçapa" [f162r]	"almagrado, con almagre" (赤褐色[赤鉄鉱]の顔料による赤[代赭]色)
"Puca allpa" [f162r]	"bermellon, o almagre" (朱色、あるいは赤褐色[赤鉄鉱]の顔料)
"Puccayachani.gui, o pucayachachini.gui." [f162r]	"embermejecer alguna cosa" (何かを赤くする[朱色にする])
"Puccayani.gui." [f162r]	"almagrar con almagre" (赤褐色[赤鉄鉱]の顔料で代赭色にする)
González Holguín の辞書 1989[1608]	
"Puca" [292]	"Cosa coloradas" (赤いもの)
"Anque puca" [292]	"Muy colorado" (とても赤い)
"Anqueyahuar ancha puca" [292]	"Sangre muy colorado" (とても赤い血)
"Llançapuca" [292]	"Colorado fino que sera la grana" (コチニールのようにすばらしい赤色)
"Yahuarpuca" [292]	"Lo muy colorado como sangre o encendido" (血や火のようにとても赤いもの)
"Pucayan" [292]	"Yrse haciendo colorado" (赤くなっていく)
"Pucaymanan" [292]	"Estar ya muy colorado" (すでにとても赤くなっている)
"Pucayani" [292]	"Pararse colorado lo que no es natural" (そうではなかったものが赤くなる)
"Pucayachachini" [292]	"Parar algo colorado" "Hazer algo colorado" (何か赤くなる。何かを赤くする)
"Puccay lloçlla" [292]	"aueñida de aguas turuias coloradas" (赤く濁った洪水 [水の流れ])
Jorge Lira の辞書 (1945) における ST 辞書と GH 辞書のケチュア語	
ÁLLPA [40]	f. Tierra, parte deleznable del suelo. Polvo. Terreno de cultivo. (大地、ぬかるみ、ほこり、耕作地)
ÁNCHA [44]	adv. Mucho, muy, demasiado, bastante, excesivo. (とても、非常に、極めて、)
LLÁNKA [568]	f. Greda, tierra blanca-gris y ligosa, greda amarillenta. adj. Fam. Pegajoso, adhesivo. (粘土、灰白色で粘り気のある土、黄色っぽい粘土、ねばねばした、粘着性のある)
PÚKA [764]	adj. y s. Rojo, encarnado, colorado. (形容詞・名詞 赤色の、肉色の、赤い)
SÁÑU [877]	f. Loza calcinada. Objeto de loza, de arcilla. (石灰質の粘土、土器製作のための粘土)
SÁPA [878]	形容詞化のための接尾辞 (リラの説明では「大きい、～だらけ」といったニュアンスを伴って形容詞化)
YÁWAR [1186]	f. Sangre, líquido rojo que anima la vitalidad y es la que establece la corriente circulatoria en todo ser vivo. (血、生命の源となる液体で、あらゆる生命体の循環を織り成すもの)

表3 16～17世紀の辞書におけるケチュア語のプカ [赤色(系)]
([] 頁、表記はすべてママ)

見出し語	説明
Santo Thomas の辞書 1560	
"Yana guarme" [f140v]	"mujer negra" (黒人の女 [黒色の女 40])
"Yana runa cari" [f140v]	"hombre negro" (黒人の男 [黒色の男])
"Yanay" [f140v]	"prieto, lo mismo que negro" (黒、黒と同じ)
"Yanayani.gui." [f140v]	"negrecerse, embaçar, bazerse baço" (黒くなる、褐色に染める、黄褐色になる)
"Yanapuzco" [f140v]	"colera negra, quemada" (黒色の胆汁、焦げたもの)
González Holguín の辞書 1989[1608]	
"Yana" [364]	"Negro color moreno" (黒、浅黒い)
"Yanayachini" [364]	"Hazer negro, o tizar o ensuziar, o manchar." (黒くする、あるいは黒く汚すあるいは汚す、あるいは汚す)
"Yana runa" [364]	"Los negros." (黒人 [黒色の人])
"Yana huarmi" [364]	"Negras" (黒人女性 [黒色の女])
"Yanayani" [364]	"Pararse negro, o moreno." (黒あるいは浅黒い状態になる)
"Yana chanani" [364]	"Tomarse negro lo de buen color." (よい色が黒になる)
"Llanccayana" [210]	"Negro fino atezado, como vn azauache." (絹のように黒光りした濃い黒)
"nina yana" [260]	"negro fino" (すばらしい黒) 41
Jorge Lira の辞書 (1945) における ST 辞書と GH 辞書のケチュア語	
LLÁNKA [568]	f. Greda, tierra blanca-gris y ligosa, greda amarillenta. adj. Fam. Pegajoso, adhesivo. (粘土、灰白色で粘り気のある土、黄色っぽい粘土、ねばねばした、粘着性のある)
NÍNA [690]	m. Fuego, brasa, lumbre.; desarrollo, simultáneo, de calor y de luz originado por combustión de materias inflamables. (火、真っ赤な炭火、輝き、発展、同時に起こる、発火燃料の熱と光)
P'ÓSKKO [796]	adj. Acre, áspero, sabor desapacible, amargoso, amargo. (鼻につんとくる、感じの悪い味、渋い、苦い) f. Lavadura, fermento, amargor, amargura. Adj. Acedo, ácido, agrio. (濁った水、酵母、苦み、不快な、酸っぱい、酸味のある)
PHOSSÓKKO [813]	f. Espuma, burbujas blancas más o menos trabadas en un líquido. Impurezas que sobrenadan en algunos líquidos cuando efervecen o hierven. (それなりに粘り気のある液体の白い泡)
RÚNA [854]	f. Gente, persona en general. Reunión de varias personas. Conjunto de personas que están a las órdenes de otra. Persona decente. Hombre, persona del sexo masculino. (人)
SÁPA [878]	形容詞化のための接尾辞 (リラの説明では「大きい、〜だらけ」といったニュアンスを伴って形容詞化)
WARMI [1112]	f. Mujer, persona del sexo femenino, la que ha llegado a la adolescencia, la ya formada. Esposa o consorte. (女, 女性)
YÁNA [1175]	adj. Negro, color oscuro, oscuro fuerte. (黒色の、暗い色、真っ暗闇)
YANÁLLI [1176]	Adj. Negral, que tira negro. (黒っぽい、黒がついた)

表4 16~17世紀の辞書におけるケチュア語のヤナ [黒色(系)]
([] 頁、表記はすべてママ)

40 ST 辞書では、スペイン語の見出し "Moço de Seruicio" (使用人の男) に "Yanane"、"Moça de Seruicio" (使用人の女) に "Yana guarme"、そして "Negra de guinea" (ギニア [アフリカ] の女) に "Yana guarme" というケチュア語が充てられている [Santo Thomas 1560:f76r,f78v]。「ヤナ」は、出自の共同体から切り離されてインカの王族に奉仕する人々を指す名詞としても一般的に知られている。しかし ST 辞書の説明は、「奉仕する人々」という観念が、アフリカの黒人奴隷のイメージから派生していることを示唆している。スペイン人により、「黒色」(yana) という様態と「黒人奴隷・奉仕者」(yana) が単純に交錯させられ、「奉仕する人々」としての「ヤナ」が創出されていった可能性が探られてよい。なお本文・表中では、サント・トマスやゴンサーレス・オルギンの意図をくみ取り、「negro」を「黒人」として示している。先住民にとって「黒い人」とは、元々別の意味を有していた可能性が極めて高い。これに関しては、稿を改めて論じたい。

41 色彩に付される "fino" というスペイン語の形容詞は、「薄い」という意味にもとれる。しかし、多様なコンテキストより、「きめ細やかな(色)」といったニュアンスを伴っていると判断し、「すばらしい」という日本語を充てている。

見出し語	説明
Santo Thomas の辞書 1560	
"Yura" [f143v]	"blanca cosa generalmente" (一般的に白いもの)
"Yurac" [f143v]	"blanco como quiera" (何であれ白)
"Yurayani.gui." [f143v]	"blanquearse, alguna cosa ser blanca" (白くなる、何かが白くなる)
"Yurac çapa" [f143v]	"cosa blanca" (白いもの)
"Yuracyachini.gui." [f143v]	"hazer blanca otra cosa" (別の色を白くする)
"Yurac yachisca" [f143v]	"blanqueada cosa" (白みがかかったもの)
González Holguín の辞書 1989[1608]	
"Cuyllu, o yurak" [59]	"Cosa blanca o alba" (白いもの、あるいは夜明け)
"Yurak" [372]	"Color blanco, o cosa blanca." (白色、あるいは白いもの)
"Yurakyani" [372]	"Yrse haciendo blanco." (白くなっていく)
"Yurakyan nam pacha"	"Ya amanece." (もう夜が明ける)
"Yurak titi" ⁴² [372]	"Estaño" (錫)
"Yurak ccollque" [372]	"Plata fina" (上質の銀)
"Aluayalde" [403] (白鉛)	"Yurak llimpi"
Jorge Lira の辞書 (1945) における ST 辞書と GH 辞書のケチュア語	
KKÓLKKE [460]	f. Plata, metal blanco bastante estimado. (銀、極めて価値のある白色の金属)
KKÓYLLU [477]	f. Resplandecencia, fulgencia. Nube o catarata de la vista. (輝き、きらめき、雲、白内障)
KKÓYLLU [477]	adj. Fruncido, plegado, plizado. F. Plizadura, plegadura. (ギャザーのついた、プリーツのついた、ひだのついた。ひだをつけたもの)
KKÓYLLUR [477]	f. Estrella, lucero, astro, planeta, cuerpo celeste luminoso. Véase Ch'áska. (星、明るい星、星、惑星、輝く天空の物体、Ch'áska を参照)
KKÓYLLUR [477]	f. Véase Kússi (Kússi を参照)
LLÍNP'I o LLÍNPI [586]	f. Pintura, color, barniz, jaspe. Not. Que otros dicen. Not. Llinphi. (彩色、色、釉、碧玉 [縞模様のある大理石]。注意: Llinphi という場合もあり。
SÁPA [878]	形容詞化のための接尾辞 (リラの説明では「大きい、〜だらけ」といったニュアンスを伴って形容詞化)
TÍTI [976]	m. Plomo, metal muy pesado de color azul gris. Fam. Objeto de plomo, moneda falsa de plomo. Adj. Pesado, de mucho peso. Titi Kkákka (鉛、灰青色の非常に重い金属、ティティ・カカ)
YURÁKK [1194]	Adj. Blanco, albo, de color de lecho o de nieve. (白い、白い、ミルクの色、あるいは雪の色)

表5 16～17世紀の辞書におけるケチュア語のユラク [白色(系)]
([] 頁、表記はすべてママ)

⁴² GH 辞書において、"Titi"には、"Plomo" (鉛) という意味が与えられている [González Holguín 1989 [1608]:372,403]。その一方で、"Plomo" (鉛) というスペイン語の見出しは、"Yana titi, o riti. Estano (錫) . Yurak titi, o chayanta"と説明されており、"Titi"を「鉛」としているにもかかわらず、黒色 (yana) と白色 (yurac) という形容を付して、それぞれ「鉛」・「錫」という意味があてられている。したがって、"Titi"には、鉛と錫に共通する特徴が含蓄されている可能性が示唆される。おそらくその特徴とは、両者がいずれも低温で液体と化す金属という点にある。この解釈に関しては、本論のIV章-3 (39頁)を参照。なお"Chaynata"は、"Estaño" (錫) というスペイン語の見出しに対する説明として、"yurac titi" (ユラク・ティティ) と併記されている [González Holguín 1989 [1608]:344,518,633]。

見出し語	説明
Santo Thomas の辞書 1560	
"Angax" [f109r]	"color azul" (青色)
"Angax, o cauata" [f109r]	"Cardeno" (紫がかった [青ざめた])
"Angax limpi" [f109r]	"cardenillo" (緑青 [色])
"cauata, caguata, o vmiñarumi" [f118r]	"Esmeralda piedra" (エメラルド石)
"Azul color" [f18v] (青色)	"Angax"
"Cardenillo, color verde" [f27v] (緑青色、緑色)	"angax limpi"
"Cardeno" [f27v] (紫がかった[青ざめた])	"Angax, o cauata"
"Zarco, o garço, de los ojos" [f105r] (明るい青色の目、青い目をした)	"angax ñau"
González Holguín の辞書 1989[1608]	
"Ancas" [25]	"Lo azul." (青いもの)
"Ancas çapa, o ancas camalla" [25]	"Lo que es todo azul solamente" (すべて青だけのもの)
"Ancas collanan allin ancas" [25]	"Azul fino." (すばらしい青)
"Ancas ñau" [25]	"El de ojos zarcos" (青い目のもの)
"Ancas quespi" [306]	"turquesada o jacinto" (トルコ石色あるいはヒヤシンス [色])
"Coppa, o yurak ancas" [68]	"turquesada o jacinto. Ancas. Azul escuro" (トルコ石色あるいはヒヤシンス [色]、アンカス、暗い青色)
"Azul" [427] (青)	"Ancas"
"Azul, hazer" [427] (青色にする)	"Ancaschani ancasyachini"
"Azul hazerse" [427] (青色になる)	"Ancasyani"
Jorge Lira の辞書 (1945) における ST 辞書と GH 辞書のケチュア語	
ALLÍN [38]	adj. Bueno, buen, que tienen bondad; útil; agradable; que puede servir. (よい)
ÁNKA [46]	f. Azulado, de color cielo, azulino. (ブルーイング、空色、青みがかった色)
ÁNKAS [46]	adj. Azul, de color celeste. Color ultramar (青色の、空色の、海の色)
KAMÁLLA [301]	Adv. Únicamente, exclusivamente, solamente, sólo. (ただ、もっぱら、ただ)
KKÉSPI [455]	m. Cristal, vidrio, materia vítrea. (クリスタル、ガラス、ガラス質のもの)
KKOLLÁNA [462]	f. Excelencia, dignidad de sumo grado, supereminencia, suma alteza. m. Capataz o primer jefe en cualquier grado de dignidad. (卓越、最高位の威厳、超大物、最高位、いかなるレベルでも高位の長・親方)
KKÓPA [469]	Sin. Kkhawáta. (同義語: Kkhawáta)
KKHAWÁTA [528]	f. Turquesa, piedra preciosa de transparencia azul verdosa. Sin. Kkópa. (トルコ石、緑がかった青色・透明の貴重な石。同義語: Kkópa)
LLÍNP'I o LLÍNP'I [586]	f. Pintura, color, barniz, jaspe. Not. Que otros dicen, Llinphi. (彩色、色、釉、碧玉 [縞模様のある大理石]。注意: Llinphi という場合もあり。)
ÑÁWI [705]	m. Ojo, el órgano de la visión.....Agujero de algunos objetos. Manantial de agua que aparece a flor de tierra. (目、視覚器官、何らかのものの穴 [割れ目]、花が咲く水溜)
SÁPA [878]	形容詞化のための接尾辞 (リラの説明では「大きい、〜だらけ」といったニュアンスを伴って形容詞化)
YURÁKK [1194]	Adj. Blanco, albo, de color de lecho o de nieve. (白い、白い、ミルクの色、あるいは雪の色)

表 6 16~17 世紀の辞書におけるケチュア語のアンカス [青色 (系)]
([] 頁、表記はすべてママ)

インカの広場の名称「クシ・パタ」の一部で、それは喜びや楽しみを意味する⁴³。輝きとの関係性は、銀そして輝くような石"*llimpi*"の形容、そして「鉛」(*Yurac titi*)や「錫」(*Yana titi*)を示す表現に用いられていることから示唆される⁴⁴。

"*ancas*"は、ST 辞書において"*cauata*"と、また GH 辞書において、JL 辞書で *KKHAWÁTA* と同義語とする "*Ccoppa*" (*Kkópa*) と併記されており、基本的には「青色」の観念で捉えられていることがわかる (表 6)。しかし、例えば「エメラルド石」のように、一部で緑青の観念も含まれている状況もみてとれる。日本語を含めた他の言語と同様に、青色と緑色の境界が不明瞭だった可能性が示唆される⁴⁵。JL 辞書において、*KKHAWÁTA* は「トルコ石」と説明されているものの、計 62 語収録されている "*KKHAWA*" から始まる言葉には、その *KKHAWÁTA* を除き、すべて「見る」行為と関連する意味が与えられている [Lira 1945:525-530]。その中には、ナスカ文化のセンターの名称ともなっている *KKHAWÁCHI* も含まれる。アンデス地域では、山の神々との密接な関係性を帯びる泉や湖は、「目」と捉えられることがある [Isbell 1985:138-145]。ST 辞書、GH 辞書共に、「青い目」という意味を付与している "*Ancas ñauí*" は、本来は泉や湖、そして山の神々の目・視線、あるいは山の神そのものを指していた可能性が強く示唆される⁴⁶。これは、「青色」を意味する "*ÁNKKA*" あるいは "*ÁNKKAS*" と同質的な音である "*ÁNKA*" が、山の神々を表象する「ワシ、猛禽」(コンドル・タカ・ハヤブサ等) [Lira 1945:45] を意味することからもうかがわれる⁴⁷。"*ANKK*" および "*ANK*" という音からはじまる語は、すべて山の神々との関連で捉えることが可能なように思われ、その中には水をめぐる儀礼の名称 "*ANKKOSAY*" も含まれる⁴⁸。なお、"*ÁNKKAS*" は、リマ県に北接し、ワスカラン山 (6768m) をはじめとする多くの高峰が連なるアンカシュの県名にもなっている。

文化相対主義や言語相対主義的な解釈の堆積により、言語表象・単語・ことばの語彙はそれぞれの言語・文化によって異なるものだという思考が、現在でも我々の脳裏に焼き付けられている。これまでの文化人類学の記述でも、構造人類学や象徴人類学の領域を中心として、色彩のシンボリズムに関する社会の独自性・恣意性が多く示されてきた⁴⁹。こうした恣意性を前提とした場合、例えばケチュア語における色彩語の意味を他の言語で示すこと自体、意味をもたないということになる。

一方で、文化人類学者のバーリン・プレートと言語学者のケイ・ポールは、計 20 の言語に関してインフォーマントによる色彩語の調査を通して、言語によって基本の色彩語の数は異なるものの、普遍的に色彩を分類する 11 種あるいはそれ以下の基本カテゴリーがあり、基本の色彩語の存在を主張している [バーリン・プレート&ケイ・ポール 2016:4-21]。それらは、白色、黒色、赤色、緑色、黄色、青色、茶色、紫色、ピンク色、オレンジ色、灰色である⁵⁰。彼らは、人間が色彩カテゴリーを表わす際、「色彩の境界線

⁴³ 注 79 および注 134 を参照。

⁴⁴ 注 42 を参照。"*titi*" という語が「鉛」や「錫」に用いられる理由・解釈に関しては、本論 IV 章-3 (39 頁) を参照。

⁴⁵ ワロチリ地域において筆者が観察を行っている際に、米国に 30 年以上居住している村の出身者と、村在住の女性が、自らが纏っている同色・同材の衣服の色に関して筆者に尋ねてきた。前者の女性は青、後者の女性は緑とスペイン語で主張し、どちらが正しいか、意見を求められたのである。筆者にとっては疑いなく青であった。

⁴⁶ 山の神々の視線を表象した遺物の事例としては、本論 22 頁の記述、図 1 および注 67 を参照。

⁴⁷ "*ÁNKA*" は、アヤクチュォ南部において、結婚式の一過程で男性側が女性側を訪問し、女性を連れ帰る求婚の儀礼の名称ともなっている。男性側の行為が、雌鶏を盗むトビ (猛禽類・ハヤブサ) に重ね合わされているためである [友枝 1986:229-230]。なお、猛禽類が山の神々を表象することに関しては、Arguedas [1956:198-200] を参照。また「ワロチリ文書」においても、主神パリアカは、ハヤブサの姿で生まれている (本論 23 頁参照)。

⁴⁸ *ANKKOSAY* の儀礼に関しては、Arguedas [1956:218-222] を参照。

⁴⁹ 例えば、ヴィクター・ターナーによるアフリカ中南部のンデンプ社会における色彩のシンボリズム論がある (ターナー 1976)。

⁵⁰ 11 種以下の基本カテゴリーしかない場合、色名の派生には厳密な法則があるとし、次のように示している。「(1) 全ての言語には白色 (white) と黒色 (black) がある。(2) 色名が 3 つなら赤色 (red) がある。(3) 色名が 4 つなら緑色 (green) または黄色 (yellow) のどちらかがある (しかし緑色と黄色両方がそろうことはない)。(4) 色名が 5 つなら緑色と黄色がある。(5) 色名が 6 つなら青色 (blue) がある。(6) 色名が 7 つなら茶色 (brown) がある。(7) 色名が 8 つ以上なら、紫色 (purple)、ピンク色 (pink)、オレンジ色 (orange)、灰色 (grey) か、どれかを組み合わせた色がある」 [バーリン・プレート&ケイ・ポール 2016:5]。「ワロチリ文書」やワマン・ポーマ (Guamán Poma) の記録をみると、16-17 世紀のケチュア語は (7) に相当するように思われる。

や領域より、カテゴリーの焦点色をピンポイントに指す」と指摘しており、脳が色空間の中から色彩カテゴリーを認知する際、広い領域ではなく、「点」（ごく狭い範囲）で受け止めている可能性も示唆している [バーリン・プレート&ケイ・ポール 2016:20-21]。本論では、この立場にたつて焦点色としての色彩名称を捉え、「ワロチリ文書」に示されている"quillu (quellu)"を黄色、"chumpi"を茶色、"puca"を赤色、"yana"を黒色、"yurac"を白色、そして"ancas"を青色として同文書における色彩を考察し、色彩カテゴリーの境界が問題となるような議論は行わない。

ケチュア語の意味を追うと、底なし沼のように、一つの言葉が極めて多様な観念と関連し合っており、途中で追いきれなくなるか、あるいはおそらく辞書に与えられた意味が変化しているか誤っているかのどちらかで、その関連性が途切れてしまう。その関連性は、他者が把握しようとしても、容易に捉え切れないほど錯綜しているように思われる。そして辞書を考察していくと、ケチュア語を他者の言語・文化を通して秩序立ててカテゴライズする行為が、かつてのケチュア語の豊かさ・深淵さ、換言すれば柔らかな統合体としてのアンデス先住民文化をバラバラに分解してしまっているようにも思える。

20世紀以後の辞書では、一層整理分類が進み、秩序だっているようにはみえるものの、多くはスペイン語で理解しやすい意味・観念と化してしまっている。その中には、16～17世紀の辞書において、スペイン人の一方的な理解のもとで付与された、本来のものとは異なる意味が、そのまま継承されているものもある。また、先住民性を覆い隠すために、他者に向けて表層的にパフォーマンスする行為・様態が、その言葉の本質的な意味として説明される場合もある。こうした行為の堆積が、新たなケチュア語の意味を創出・拡散させてきたようにも思える。固有の文化により織り成される、捉え切れないほどのケチュア語の意味の関連性の論理、そしてそれが歴史の過程において重層的に変化し、一層錯綜した様相を呈するあり様は、アンデス先住民社会・文化そのものの特徴といってもよいだろう。こうした問題を念頭におきながらも、以下の記述では、考察のポイントとなるケチュア語に関して、基本的に辞書の説明をそのまま提示するようにした。ただしそれらの説明は、我々の論理でその意味に明瞭な輪郭を付与するのではなく、あくまでもニュアンスとして柔らかく捉えた方がよい。

IV 山の神々と色彩をめぐる感性・イメージ

「ワロチリ文書」において、これらの色彩語が用いられている記述はそれほど多くはない。"chumpi" (茶色) が1箇所 (29章)、"quillu, quellu" (黄色) が6箇所 (1章、5章、6章、8章、11章、26章)、"puca" (赤色) が12箇所 (1章、5章、6章、8章、11章、24章、26章、28章)、"yana" (黒色) が9箇所 (3章、12章、21章、23章、29章、補足1)、"yurac" (白色) が4箇所 (5章、6章、29章、補足1)、"ancas" (青色) およびスペイン語の"azul" (青色) がそれぞれ2箇所 (5章、8章、29章) に認められる。これらには、前出の語りの繰り返し、そして地名に組み込まれているものも含まれている。また、これら以外にも明らかに色彩の観念を伴っている語もいくつかある。それに関しては、本文中で随時確認したい。

これらの色彩語の中には、語りのコンテキストのみからは、その色彩と関わる感性・感覚・イメージへの接近が困難なものもある。例えば「海が溢れたときに、昔のインディオたちに起こったこと」というタイトルが加えられている3章では、洪水を予知していたリヤマが突然人間の言葉を話し出し、飼い主の男と共にビルカ・コト (Wilca Coto) という山に避難する話が語られる。

その男がビルカ・コト山に辿り着くと、ピューマやキツネ、グアナコ、コンドルなど、ありとあらゆる動物たちが溢れかえっていた。そこに着いてすぐに、海が溢れかえった。彼らはそこで、お互いに押し合いへしあいして過ごした。すべての山々が水に飲み込まれたとき、ビルカ・コト山の頂上だけが水に沈まなかった。そのとき、水がキツネの尻尾を濡らし、そして黒くなった。5日後、水は引き、乾き始めてきた。すべての人々が絶滅してしまった後、海は下方に引いていった。それから、ビルカ・コトで助かった男は、再び子孫を増やしていった。だから今でも、人間がいるので

ある。我々キリスト教徒は、この物語が洪水の時代を述べていると考えている。[まだキリスト教徒になっていない]人々は、救ってくれたのが、ビルカ・コト山だと信じている [Taylor (ed. & trans.) 2008:30-31] (筆者訳、[] Taylor)。

この語りは、人間の起源を語る神話の一部だった可能性もある⁵¹。しかしアピラの手前、洪水を聖書の記述と絡めてよきキリスト教徒であることを示し、早々と語りを止めている。アンデス地域には、実際に尻尾の先端が黒色を呈するものが生息している。この語りでは、黒色を呈するようになった起源に触れられてはいるものの、それをめぐって話は展開されていかない。キツネは、「ワロチリ文書」の中に比較的多く登場する動物の一つである。しかし、キツネの尻尾の色と関わる記述は一切認められない。したがって、この文書の語りだけでは、キツネの尻尾の色彩をめぐる感性・感覚・イメージの考察を進めることは困難である⁵²。一方で、色彩をめぐる感性がひしひしと伝わってくるような語りも認められる。

IV-1. 山の神々の世界と多彩性・輝き

「ワロチリ文書」の5章には、色彩をめぐる極めて示唆的な語りが綴られている。そこでは、「昔、パリアカカが、どのように5つの卵の形で、コンドル・コト (*Condor Coto*) という山に現れたのか、そして何が起こったのか」というタイトルが付されており、冒頭に「ここでパリアカカの起源の話をはじめ。これまでの4章において、すでに昔生きていた生き物を詳述した。しかし当時の人々の起源、そして彼らがどこから出現したのかはわからない」と、おそらくはアピラからの質問に語り手が答えた部分を書き留められた上で、主神パリアカカが誕生する遠い過去の物語が始まっていく。

[当時生きていた人々は、互いに戦いまた争ってばかりいた。彼らは、強き者と豊かな者のみを統治者(クラカ)と考えた。我々は、彼らをプルム・ルナ (*Purum Runa*) と呼ぶ⁵³。] パリアカカが、コンドルコト山で5つの卵から生まれたのは、この時代だった。伝えられるところによると、やはりパリアカカの息子であった、ワティア・クリ (*Huatya Curi*) という一人の貧しい男が、その誕生を見て知った最初の者だった。彼がどのようにそれを知ったのか、また彼が行った多くの不可思議なことを話そう。当時の人々は、彼が貧しく、ワティアのジャガイモだけで生きていたので、ワティア・クリと呼んだといわれている⁵⁴。その頃、とても力に満ちて偉大な首長 (*apu*) である、タムタ・ニャムカ (*Tamta Ñamca*) というもう一人の男がいた。彼の家は、カサ (*cassa*) とカンチヨ (*cancho*) という種類の、鳥の羽毛でびっしりと覆われていた。彼は、黄色、赤色、青色の、つまり考え得るあらゆる多様なリヤマを所有していた。この男のすばらしい生き様が知れ渡ると、彼に敬意を払って崇拝するために、すべての村から人々がやって来た。そして彼は、本当はわずかな

⁵¹ 前述したように、アピラは1575年頃に著されたクリストーバル・デ・モリーナの記録を蔵書しており、現状では「ワロチリ文書」と同じボリュームに納められている。リヤマの予知により山に避難し、洪水から逃れる物語は、そのモリーナの記録にも書き残されている [Molina 1959[c.1575]:18-20]。したがってアピラは、リヤマが予知する洪水神話に関する知識をあらかじめ備えており、それを基にサン・ダミアン教区の先住民に、類似した語りを求めたことが想定される。こうした状況は、他の箇所でもいくつか認められる。

⁵² 「ワロチリ文書」において、キツネは滑稽な動物として描かれる傾向がある。筆者がワロチリ地域で聞き取っている語りでも、キツネは常に失敗を繰り返す滑稽な存在として登場し、多くの場合、水と関連して語られる。またキツネは、山の神々と深く関連した動物としても捉えられている。その理由としては、キツネが山の神々の力を媒介する岩陰(考古学用語のワカ)に巣をつくること、雨が降り始めるときに鳴くこと、そして雨期が始まらんとする季節にたくさんの子供が生まれることなどが関わっているように思われる。本論のIV章4で述べるように、黒色は神々の世界と深く結び付いた色彩イメージの一つである。この意味で、キツネの尻尾の色と山の神々の世界を結び付ける感性・論理は存在してよい。

⁵³ プルム・ルナは、「野蛮な状態にある人間」といった意味を帯びる。JL辞書では、「顎鬚を生やした人間、野蛮な人間」という意味を与えている [Lira 1945:774]。

⁵⁴ 「ワティア」とは、土中の竈で蒸し焼きにしたジャガイモ・塊茎類を意味する。「クリ」は、光り輝くもの、黄金、豊かな状態などを指す。山の神々が、豊かさと言貧しさという相反する特徴を併せ持つことは、「ワロチリ文書」の中に明示されている。

知識しかなかったにもかかわらず、偉大な賢人であるかのようなふりをし、たいへん多くの人を欺いて生きていた。それから、予言者や神 (dios) のふりをしていたそのタムタ・ニャムカという男が、とても重い病気にかかった [Taylor (ed. & trans.) 2008:32-33] (筆者訳、[] ママ、丸括弧筆者)。

この語りでは、まず主神パリアカカが生まれる当時の人々は、強くまた豊かな者が、クラカ (統治者) になると考えていたとし、その一人としてタムタ・ニャムカの様子が示されている。彼の力や豊かさは実は偽りのものだったとはいえ、ここに示されている様態は、「統治者」・「強き者と豊かな者」に対して抱かれていたイメージに他ならない。彼の家は、鳥の羽毛で覆い尽くされていると語られているものの、その色彩に関しては明言されていない。しかし直接聞き取りをしたアビラは、この語りをスペイン語でまとめ直した "*Tratado*" の 5 章において、次のように述べている。

この頃、非常に豊かで偉大な首長である [空白] という名の一人のインディオがいた。彼は、上述した 5 つの卵が現れた所から 1 レグア半 (約 8km) のアンチコチャ (Anchicocha) に家を持っていた。その家はとても豊かで、不思議なほどに飾られていて、屋根は多様な鳥の黄色や赤色の羽毛ででき、覆われているほどだった。同様に、とても不思議なことに、壁も (羽毛に) 覆われており、床にも (羽毛が) 敷き詰められていた。そして、たいへん多くの土地の羊・リヤマを持っており、それらは赤色のものや青色のもの、そして黄色のものなど、とても美しい多様な色のもの、クンビ (*cumbi*) あるいはその他の織物をつくるために、毛を染める必要がないほどだった⁵⁵。同様にその他のたくさんの富そして財産を持っていた [Ávila 2007[1608]:203-204] (筆者訳、[空白] ママ、丸括弧筆者)。

アビラは、この原稿の執筆時にその偉大な首長の名前を思い出せなかったようで、後で書き込むために空白が設けられている⁵⁶。そこに入れられるべき名前が、タムタ・ニャムカであることは疑問の余地がない。アビラの記述にしたがえば、タムタ・ニャムカの家は、その屋根に留まらず、壁や床も含め、不思議なほど多彩性に満ちた羽毛で覆い尽くされていたことになる。上に引用したタイラーの訳は、「カサ」と「カンチョ」をその羽毛・鳥の種類と解釈している。一方サロモンらは、「彼自身の家も他に所有する家も、鳥の羽毛で屋根が葺かれていたので、カサとカンチョという羽毛付き織物のように見えた」と織物の名称・カテゴリーとして捉え、その家の様態を説明するメタファーと解釈している⁵⁷ [Salomon & Urioste 1991:54-55]。これらの語は、後述する 5 章後半において、「今度は、カサとカンチョというこの上なく上質の羽毛で着飾る競争だった。……父 (パリアカカ) は彼に、雪の衣服を与えた。……」という山の神々による衣服の競争場面でも示されており、アビラの "*Tratado*" には、この箇所「この上なく美しい、多様な色の羽でできている」というメモ書きが加えられている⁵⁸ [Ávila 2007[1608]:207]。タイラーとサロモンらの訳は、おそらくこれらの情報に依拠してなされている。以下にみるように、「カサ」と「カンチョ」は、鳥や羽毛の種別を指す語ではない。したがってタイラーの訳は誤りで、コンテキストを考えれば、サロモンらの解釈が適切と判断される。

この「カサ」というケチュア語は、極めて興味深い意味を有している。JL辞書では、「KASSA」に、「入口、山や壁の開口部」「縁が欠けること」「破壊 (裂け目) により落ち込んだ部分」「壊れたものの縁にでき

⁵⁵ スペイン人の文書において、「クンビ」は「上質の織物 (衣服)」といったニュアンスで用いられる。これを綴れ織りの織物や羽毛付き織物など、特定の織物と結び付けようとする説はあるものの、現段階では不明瞭である。

⁵⁶ この空欄の存在より、アビラは "*Tratado*" (1608) の執筆時に、語りを書き留めたケチュア語テキスト (「ワロチリ文書」) を見ていなかった可能性が示唆される。しかしその内容が「ワロチリ文書」と合致すること、内容が極めて具体性に富んでいることなどを考慮すれば、アビラは聞き取りを行った直後に "*Tratado*" を執筆した可能性が浮かび上がる。これは、「ワロチリ文書」の成立年代を考える上で、極めて示唆的である。

⁵⁷ アルゲダスは、「カサ」と「カンチョ」を単に「最上の衣服」と訳出している [Arguedas(trans.) 2007[1966]:32-33]。

⁵⁸ 本論 25 頁を参照。

る隙間」といった説明がなされている⁵⁹ [Lira 1945:396]。さらにGH辞書では、"Ccassani"を「縁を欠く」とし、さらに"Puerto de montes" (山の入り口) というスペイン語の見出し語に"Ccassa vrcu" (山のカサ [開口部・裂け目]) というケチュア語を与えている [González Holguín 1989 [1608]:302,645]。アンデス先住民社会において、世界は「カイ・パチャ (*káypacha*)」(この世界・地上世界)と「ウク・パチャ (*ukhu pacha*)」(下の世界・地下世界)に分けて捉えられている⁶⁰。下方にイメージされるウク・パチャは、神々だけの領域である。山や岩の裂け目、洞窟・岩陰は、泉、湖、湿地帯 (泥が広がる場・ぬかるみ) などと共に、カイ・パチャとウク・パチャを繋ぐ場所と捉えられている⁶¹。神々の力が直接およぶそれらの場所は、儀礼的な意味が付与され、信仰の対象ともなる。したがって、「カサ」は山の神々の世界と深く関わる語で、その名を冠せられた羽毛付き織物には、神々の世界の特性・要素が含蓄されていることになる。

山の裂け目・割れ目をめぐっては、アヤクーチョ県ルカーナス郡プキオにおいて、興味深い語り・民族誌が採取されている [Arguedas 1956:202-204]。これによれば、プキオの先住民共同体を構成する4つアイユ (親族集団) に、山の懐まで穴を穿って水をもたらし、土地を与えたのは、「ワチョック (*Wachok*)」という超自然的存在なのだという⁶²。先住民のマテオ・ガリアソ氏は、「ワチョックは、昔の時代、まだ野蛮な人間の時代に属している。彼らは水を知っている者たちだった。彼らは、ワマニ (山の神) の懐まで穴を開けた。ワチョックは、水脈を通して奥へ歩いていき、水源そのものを知った。彼らは普通の人間ではない。水源がある深さまで入るために、いつも頭に黄金のティンヤ (タンバリン型の小タイコ) を付けていた。彼らの衣服は、金製と銀製のもので、祭壇のように美しく眩かった。月や太陽の明かりも照らしていた。光り輝く金や銀のチョッキも身に着けていた。これらで山の懐に入ることができたのである」と語り、その超自然的存在を光り輝くものと捉えている⁶³。プキオ付近の先住民の中で幼少期を過ごし、この語り・民族誌を採取したアルゲダスは、「ワチョック」が文化英雄の名称であると同時に、水の吹き出る山の裂け目・割れ目そのものでもあることを強く示唆している [Arguedas 1956:202-204]。やはり山の開口部・裂け目、そして多彩なる羽毛付き織物をも指す「カサ」にも、光り輝くイメージが伴ってよい。

一方、「カンチョ」に関しては、いかなる辞書にも収録されていないため、現段階において、その背後にある意味は不明瞭である。「ワロチリ文書」の5章において、「カサ」と「カンチョ」が併記されているのは、オリジナルの手稿67頁表面 (f67r) と69頁裏面 (f69v) の2箇所である。後述の引用部分に相当するf69vをみると、「*cancho*」(カンチョ) と鮮明に読み取ることが可能である。一方で、上に引用したf67rをみると、「*canch●*」と最後の母音のアルファベットが完全につぶれた状態になっている⁶⁴。したがって、これまで「ワロチリ文書」の手稿の翻刻・翻訳を行ってきたアルゲダス、タイラー、サロモンらは、おそらくf69vより判断して、いずれもこの語をカンチョ ("*cancho*") と読み取ったと考えられる [Arguedas (trans.) 2007[1966]:

⁵⁹ JL 辞書では、「*KKÁSSA*」に「凍結、冬 (雨季) の夜に残る白いもや、夜の冷気、白色の」という意味を与えている。本論の45頁で述べたように、「白いもや」も山の神々との関連で語られることがある。また、弧を描いた「白いもや」が、「白い虹」として捉えられている事例もある [大平 2004]。この"*KKÁSSA*」も、元々は"*KASSA*」と同質的な観念から派生した語と思われる。

⁶⁰ 「ハナック・パチャ (*hanaq pacha*)」(上の世界・天上世界)が語られる場合もあるが、これはキリスト教接触以後に生まれた観念の可能性があるため、本論では二つの世界として記述している。

⁶¹ インカの遺跡では、こうした場所・景観が人工的に構築されているケースも少なくない。一見すると自然の岩陰のようにみえるものであっても、発掘調査を進めると、実は入念に加工が施されている場合がある [大平 2006]。こうした場所・景観の代表的な事例として、クスコのケンコの岩陰・洞穴、マチュピチュのトレオン (Torreón) あるいは「太陽神殿」下方の岩陰がある。もちろん自然の地形にみられる岩の裂け目、深いケブラーダ・川、そして割れ目があるようにみえる山の形等も同じように捉えられる。

⁶² 4つのアイユは、コリヤーナ、チャウピ、ピチュカチュリ、カヤオである。語りによれば、「ワチョック」は前者二つに広いモヤス (スニ [標高約 3600-3800m]) の土地を、後者二つには温暖で良い土地を与えており、同じ土地を得たアイユは、それぞれ兄弟と考えられている [Arguedas 1956:184,202-204]。アイユに関しては注3を参照。

⁶³ JL 辞書では、「*WACH'OKK*」(ワチョック)を「婚姻に基づく性関係を破る姦通者、女性の罪にさらされた姦淫者」と説明している [Lira 1945:1071]。「罪」と関わる観念は、キリスト教の浸透以後に付与された意味であり、元々は裂け目・割れ目という形態・様態が故に、女性器と関連する意味合いも帯びていた可能性もある。

⁶⁴ 手稿は、マドリ一国立図書館 (Biblioteca Nacional de Madrid) が公開しているデジタル・アーカイブによって確認することができる。http://bdhrd.bne.es/viewer.vm?id=0000087346&page=1 (該当頁は写真 69 の上から4行目)



図1 羽毛付き貫頭衣（ナスカ文化、東海大学文明研究所所蔵）

26-27; Taylor (ed. & trans.) 1987:86-87; Salomon & Urioste (trans.) 1991:55,163]。仮に、"cancho"の最後の母音を"o"ではなく"a"と考えれば、"cancha"（カンチャ）となる。JL辞書では、"KANCHA"を「輝き、きらめき、光彩、発光を得ること」と説明している [Lira 1945:356]。またST辞書でも、"Alumbrar con candela"（灯りで照らす）というスペイン語の見出し語を"cancharini"とし、また"Alumbrar con claridad"（明かりで照らす）を"illarini"、そして"Alumbrar cō lumbré"（光で照らす）を"cancharisca, o yllarisca"と説明し、アンデスにおいて神観念と深く関わり、光り輝くものや傑出したものなどを意味し、山の神々の力を媒介する石製の儀礼道具・護符の名称でもある「イリヤ」と「カンチャ」を併記している⁶⁵ [Santo Thomas 1560:f9v]。さらにGH辞書では、同じ語幹を伴う"Ccanchariy"を「光あるいは雷」、"Ccancharini, ccanchani"に「照らす」、「光を帯びさせる」、そして「衣服で輝く」とし、上述した「カサ」と同質的な意味を与えている [González Holguín 1989 [1608]:62]。「カンチャ」の意味合いに関しては、「カンチャ」との関係性をはじめ、さらに深く分析を進める必要がある⁶⁶。しかし、多彩な羽毛付き織物としての「カサ」と「カンチャ」は、後述する5章後半の語りにおいて、目を眩ませる「雪の衣装」として述べられていることから、輝きの要素・イメージが付随していたことは明らかである。

スペイン侵入以前に製作された羽毛付き織物は、特にペルー海岸部の墓から比較的多く出土しており、その大半は極端なまでの多彩性を伴っている⁶⁷。それらの中には、おそらく星型文様で光り輝くイメージを直接的に表象したのも認められ、その輝きの内奥からは、この世界を見つめる超自然的存在・山の神が示されている⁶⁸（図1）。

以上の状況より、「統治者」、「強くまた豊かな者」は、輝きと多彩性を伴って捉えられていることが示唆される。タムタ・ニヤムカの色彩に満ち溢れた羽毛の家を説明する、「カサとカンチャ」という羽毛付き織物のように見えた」というメタファーは、「神々の世界の光り輝く羽毛付き織物のように見えた」あるいは「神々の世界の光り輝く多様な彩のように見えた」と解釈することが可能となろう。

引用部分を見ると、「統治者（クラカ）」、「偉大な首長（*hatun apu*）」、「人々（人間）*runa*」、「男」、「生き様」、「わずかな知識」、「病気にかかる」そして「預言者や神のようなふり」などといった表現から、タムタ・ニヤムカがあたかも人間であるかのような印象を受けてしまう。しかし、アビラが「不思議な」と繰り返し述べていることから示唆されるように、彼は人間ではない。10章において、タムタ・ニヤムカの年少の娘は、ワロチリのすべての人々が「母」と呼び信仰の対象とするチャウピ・ニヤムカ (*Chaupi Ñamca*)

⁶⁵ 「イリヤ」はリヤマやアルパカを表象した小型石製動物像で、背中部分に穴が設けられ、儀礼時にはそこにリヤマの脂が詰め込まれる。クスコでは「エンカ」あるいは「エンカイチュ」と称される [友枝 1986]。動物以外にも、ジャガイモやトウモロコシの粒をはじめとする作物など、多様な形状を呈するものもイリヤと称され、スペイン侵入以前の遺跡からも多数出土している。このほか、障害をもって生まれた動物もイリヤと称されることがある。なお、一般的に「囲い」を意味する「カンチャ」も、異なる音として捉えられているものの、先住民の観念では、もともと同じ意味（神々との関連において光り輝く場）だった可能性がある。

⁶⁶ 拙稿 [大平 2019:] において、"cancho"は次の校訂時に"cancha"と修正されてしかるべきと述べたことがあるが、これは誤りであった。2019年夏季に実施したフィールドワークで、「カンチャ」の存在に関する情報が得られている。

⁶⁷ これらは、多彩な羽毛が付されていることから、アマゾン領域で製作されたと考えられる場合がある。しかし、多彩な羽毛をもつ鳥は、アンデス西斜面にも多く生息しており、その大半は同地域で製作されたものと思われる。

⁶⁸ 図1と同様のモチーフを伴う類例品・羽毛付き織物は、Reid [1993:145-147,163] を参照。

という神として示されているし、また同章と13章において、彼女の4人の妹の名が挙げられており、その内の一人ウルパイ・ワチャック (*Urpai Huachac*) は、2章でパチャカマック (*Pacha Camac*) という力をもつ神の妻であることが示されている。「神のようなふり」という表現には、ケチュア語ではなく、キリスト教の唯一無二の神を意味する"dios"というスペイン語が用いられている。おそらく神父のアビラに向けて、数ある神々の中で「最も力のある神であるかのようなふり」といったニュアンスで述べていると考えられる。先住民社会では、社会的な力・影響力・信頼をもち、祭祀・儀礼で重要な役割を果たす者が、アプ (*apu*) やアウキ (*auki*) と称される。この呼称は、山の神々の総称でもある。「偉大な首長」という表現にはその「アプ」が使用されている。主神パリアカカ山の息子であるワティア・クリは、親子であるが故に、父と同じ属性すなわち山と考えるのが妥当であろう。後述するように、タムタ・ニヤムカの娘婿は、そのワティア・クリと様々な抗争・競争を繰り広げてもいる。そして最後は敗れて、小鹿となって逃亡し、それからパリアカカが生まれてくる。

ワティア・クリがこれらすべてを終えると、パリアカカとその兄弟は5つの卵から5羽のハヤブサ [の姿] で出てきた。これらは人間に変わり、放浪し始めた。それから、その当時の人々がどのようにふるまっていたのか、そしてタムタ・ニヤムカという男が神 (*dios*) であるかのふりをし、どのように崇拝させていたのかを知ると、それらの罪が故に激怒した。すると雨に変身して、すべての家々やリヤマと共に人々を誰一人残らず海まで押し流してしまった [Taylor (ed. & trans.) 2008:40-41] (筆者訳、[] Taylor、丸括弧筆者)。

この語りでは、タムタ・ニヤムカがやはり崇拝の対象となっていたことが示されている。語り手の先住民は、「その男」を山の神々の一部として語っていることは、明らかなように思われる。これは、実在する山である。ただしその名称は、「タムタ・ニヤウカ (*Tamta Ñauca*)」である。「ワロチリ文書」では、「ニヤムカ」という語を伴う山の神々の名称が複数示されている。しかしこの語は、いかなる辞書・歴史文書にも示されておらず、その意味は極めて不明瞭であった⁶⁹。「ニヤムカ」は、語りの筆記者による「ニヤウカ」の誤記と判断される。

アンデスの山の神々は、すべて擬人化されて表象される。神々には、人間と同様に性差や家族構成がある。食欲・性欲を持ち、実際に食べて性行為にもおよぶ。みんなで話しもするし聞きもする。不機嫌・ご機嫌 (満足)・怒り・喜びといった多様な感情も持ち合わせ、いたずらもするし抗争もし、そして病気になるし死にもする。こうした特徴のすべては、「ワロチリ文書」の中に示されている。上記の引用、そして本論のIV章(2.2)の引用等に示されているように、山の神々は、時に人間とまったく同じ姿をとって、人間社会に現れもする。我々読者が、「タムタ・ニヤウカ」が人間であるかのような錯覚を受けてしまうのは、語り手の先住民が山の神々に人間と同じ特性を与えているからに他ならない。語らせていたアビラもこの点を読み取れず、「*Tratado*」において「 [空白] という名のインディオがいた」と、誤って人間として捉えてしまっている。

したがって、「統治者 (=上位の者)」「強き者と豊かな者」とは、山の神々の力・豊かさの優劣をめぐる述べられているのであり、羽毛に覆われた状態、換言すれば輝きと多彩性に満ち溢れた状態とは、山の神々あるいはその領域・世界の属性・特性が示されていると判断される。山の神々の世界が多彩性を伴って捉えられていることは、多彩な羽毛の家の記述から連続してなされる、赤色、青色、黄色などのあらゆる色の毛をもつリヤマ、アビラの形容を借りれば、織物をつくるために染色が不要なほど多彩な毛をも

⁶⁹ タムタ・ニヤムカのほかに、ヤナ・ニヤムカ (*Yana Ñamca*)、トゥタ・ニヤムカ (*Tuta Ñamca*) マナ・ニヤムカ (*Mana Ñamca*) チャウピ・ニヤムカ (*Chaupi Ñamca*)、ニヤムカ・パリヤ (*Ñamca Pariya*) といった神々の名称が示されている。Taylor [1985:162; 1987:235,237] は、アンカシュ県オクロス村の司祭エルナンデス・プリンシペ等の記録を基に、雷と深い関係をもつ信仰対象「ニヤモク」 (*Ñamoc*) や「リヤモク」 (*Llamoc*) との関連性を指摘している。本文で示したように、「ニヤムカ」は「ニヤウカ」の誤記と判断されるため、「ニヤモク」や「リヤモク」との関係性はない。

つ、とても美しいたくさんのリヤマが所有されていることからもうかがうことが可能である。

山の神々が多彩性と輝きのシンボルである鳥の羽毛と深く関わっていることは、「タムタ・ニャウカ」という神の名称そのものにも示されている。「ニャウカ」は、「古い」という意味をもつ。一方、「タムタ」に関しては、サン・ダミアン村のチェカというアイユ（親族集団）でなされるマクアユンカ (*Macuayunca*) という祭や踊りに関して語られる24章において、次のように述べられている。

マクアの季節にも、2年連続で踊った。チュパ (*chupa*) と呼ばれるイチュ (*ichu*) の一種に、[人間を表すように] 色を塗り [?], たくさんの木の棒を束にした後、その2つ [の作っている像] をその上に置いた。これらは、高さが7ブラソ半、幅は優に2ブラソある⁷⁰。髪を表すように、鮮やかな赤色の根をもつカシラ (*casira*) という種類の藁を頭に付けた⁷¹。[2つの像の] 準備を終えると、一方にはヨムカ (*yomca*) という男性のシンボル (男性器) をつけた。もう一方には、ワスカ (*huasca*) という女性のシンボル (女性器) をつけた。急いで全員が上質の衣服とタムタ (*tamta*) というものを身に着け、ウィチョ (*huicho*) というもの (槍) を投げて競争しはじめた [Taylor (ed. & trans.) 2008:112-113] (筆者訳、[] Taylor、丸括弧筆者)。

この語りより、「タムタ」は、衣服と同様に体に身に着けられたものと明瞭に判断される。アビラ以後、偶像崇拜根絶運動の中心的役割を担ったパブロ・ホセ・デ・アリアーガ (Pablo José de Arriaga) は、偶像崇拜の報告書およびその摘発・根絶のための手引書の中で、先住民の祭祀に関して次のように述べている。

これらを行う際、クンビ (*cumbi*) という、持っている中でもっともよい衣服を身につけ、頭にはチャクラインカ (*chacrahinca*) と呼ばれるいくつかの半月形の銀飾りやワマ (*huama*) と呼ばれるものを付け、そしてティンクルパ (*tincurpa*) と称されるいくつかの丸い皿状のもの、そして銀板を付けたシャツ、銀のボタン状のものやコンゴウインコの多様な色の羽毛を付けたワラカ (*huaraca*)、ワクラス (*huacras*) またはところによってタムタ (*tamta*) と呼ばれる羽毛の襟飾りを身に付ける。これらすべての装身具は、この祭のために保管されている [Arriaga 1968[1621]: cap.5] (筆者訳、丸括弧筆者)。

スペイン人の記録は、一方的な解釈がなされており、参照には十分な注意が必要となる。このアリアーガの記述は、上述した「ワロチリ文書」の語りと併せて考えると、身に着けるものとして共通しており、「タムタ」は羽毛製の装身具と判断してよいと思われる。よって「タムタ・ニャウカ」は、「古き羽毛」を意味し、たとえ地域で最大の力をもった山の神ではなかったとしても、その名の一部には多彩性と輝きを伴う山の神々の属性が冠せられているのである⁷²。色彩に溢れた状態が、神観念と深くかかわっていることは、5章の引用部分から連続する語りの中でさらに確認することができる。主神パリアカカの息子で、孤独で貧しいワティア・クリは、リマ南方のシエネギーリヤに下る丘の上で寝ている際、上からやって来たキツネと下からやって来たキツネの会話を耳にし、タムタ・ニャムカの病気の原因を知る。それは、彼の妻が姦通を犯したために、家の屋根にヘビが巣をつくり、また石臼の下に双頭のカエルが住んでいるこ

⁷⁰ 1 ブラソ (*brazo*) を約 45cm と考えれば、高さ約 3.4m、幅 0.9m ほどの大きさの藁人形ということになる。

⁷¹ 友枝 [1986:61-73] は、プナや山の水がある場所に生え、茎の根元が赤色を呈すワイリヤというイチュの一種を記述している。

⁷² JL 辞書では、「TÁNTA」を「会議、集会、集めたり集まったりする行為」と説明している [Lira 1945:961]。この説明は、アンデスにおける神々の集合の観念を想起させる。山の神々が集合する様子は、例えば IV 章-3 で引用した「ワロチリ文書」23 章や 3 章でも語られているし、Arguedas [1956:197-200] も記述している。その「集合・会議」のイメージは、先住民のワマン・ポーマによって図示されている [Guamán Poma 1988[c.1613]: 263]。また友枝 [1986:121-122] は、神々の「集合・会議」に関して、極めて興味深い記述・分析を行っている。おそらく「タムタ」は、元々、羽毛 (の集まり/集合体) をはじめ、山の神々の属性・特性が含蓄された語だった可能性もある。なお、多彩性と輝き、それを象徴する羽毛は、すべての山の神々に認められる属性であり、羽毛の家に住んでいることと「タムタ・ニャムカ (古い羽毛)」という名称の相関性を考える必要はない。

とだった。ワティア・クリはタムタ・ニャウカの所に向かい、その病気を治す見返りとして、彼の年少の娘を要求する。そしてその病気の原因を取り除いて快方に向かわせると、その娘と性的関係を結ぶ。それを知り、激怒したタムタ・ニャウカの年長の娘婿がワティア・クリに戦いを挑み、二人は抗争・競争を繰り広げていく。抗争とはいっても、それは暴力性を伴うものではない。その場面はまず酒を飲み、踊る競争から始まる。ワティア・クリは、父パリアカカ（山）の助言を受けてその戦いに勝利し、それからさらなる抗争・競争が続いていく。

ワティア・クリがこの競争で勝ったので、翌日もう一人の男は別の競争を望んだ。今度は、カサとカンチョというこの上なく上質の羽毛で着飾る競争だった。もう一度、ワティア・クリは父に相談に行った。父は彼に、雪の衣服を与えた。彼は、（その衣服で）あらゆるものの目を眩ませ、競争相手に勝利した。

それからもう一人の男は、ピューマ [の皮] を着るよう挑発した。持っていたピューマの皮を着て、勝ちたかったのだ。父の忠告に従い、貧しい男は早朝に泉に行って、そこから赤いピューマ [の皮] をもってきた。赤いピューマ [の皮] で踊っていると、今でも空に見えるものと同じような虹が現れた⁷³。.....（中略）.....

これらすべてに勝った後、貧しい男は、父（パリアカカ）の忠告に従い、競争相手に言った。「兄弟よ、もう何度もお前の挑戦を受けてきた。今度はお前が私の挑戦を受ける番だ」。裕福な男は受け入れた。それからワティア・クリは言った。「今度は、青いクスマ (*cusma*) と白い木綿のワラ (*huara*) を身に付けて踊ろう⁷⁴」。もう一人の男は受け入れた。裕福な男は、はじめからそうだったように、最初に踊った。彼が踊っているとき、ワティア・クリは大声をあげて走っていき、そこに割り込んだ。裕福な男は驚き、鹿に姿を変えて逃げていった。その妻は男を追っていき、「私の夫の傍らで死ぬ」と言った [Taylor (ed. & trans.) 2008:38-41]（筆者訳、[] Taylor、丸括弧筆者）。

アビラは、「*Tratado*」において、「カサ」と「カンチョ」という固有名詞こそ挙げていないものの、羽毛で着飾る競争の箇所について、「両者が、力をもつ者や民衆が祭りや踊りで出してくる、特別な装身具の付いた盛装をしてくるものだった」と記述しており、その脇には「この上なく美しく多様な色の羽毛である」と注を入れている [Ávila 2007[1608]:207]。上記の語りでは、「カサ」と「カンチョ」という羽毛付き織物が「雪の衣服」とも表象されている。それをめぐる競争は、「神々の世界の光り輝く多様な彩」・豊かさ・力をめぐるものに他ならない。その競争に、ワティア・クリは父パリアカカが与えたその「雪の衣服」を纏い、目を眩ませて勝利しており、輝きの優劣・強弱によって勝敗が決着している。もちろんその優劣・強弱は、そのまま山の神々の力の優劣・強弱として捉えることができよう。その次の「ピューマの皮」の競争では、やはりパリアカカから与えられた「赤色」の皮を纏ったワティア・クリが勝利を収めている。

さらに続く「青色のクスマ（貫頭衣）」、「白い木綿のワラ（祭祀で纏われる腰布あるいはズボン下）」を纏って踊る競争も、前からのコンテクストを考慮すれば、その色彩や輝きをめぐる抗争であったことが想定される。アリアーガは、「偶像崇拜に対する布告」という章の中で、司祭・宣教師に向け、土着の宗教・儀礼を暴き出すためのチェック項目を挙げており、その21番目に次のように述べている。

⁷³ タイラーの1987年版の訳では、「赤いピューマで踊ると、今日空に虹が出るように、虹が出た時、踊った」と直訳している [Taylor 1987:109]。なおアルゲダスは、「*taqui*」（タキ）をピューマの皮で「踊る」ではなく「歌う」と捉えている [Arguedas 2007[1966]:35]。アンデスの祭祀では、少なくともインカ時代より踊り・歌・楽器演奏を伴う。「タキ」は、これらを総称する用語と捉えた方がよいと思われる。

⁷⁴ JL 辞書では、「*KÚSMA*」（クスマ）に「短めの貫頭衣、シャツ、ナイトガウン」、「*WÁRA*」（ワラ）に「短めのズボン、ズボン」という意味を与えている [Lira 1945:337,1107]。またGH 辞書では、「*huara*」（ワラ）を「*Pañetes o caraguelles [caraguelles] estrechos*」（腰布、フィットするズボン下）としている [González Holguín 1989[1608]:182]。アルゲダスは、「腰や脚を覆った布」と説明している [Arguedas (trans.) 2007[1966]:34-35]。なおアルゲダスは、白いクスマ、青いワラと訳出しているが、これは誤りである。

邪教の祭祀のために、ズボンの下に隠して、あるいはズボンなしで、ワラを身に着けるインディオがいることを知っているかどうか [Arriaga 1968[1621]:275] (筆者訳)。

さらに、ペルー南部高地ワヌコ出身の先住民ワマン・ポーマが、1613～1617年頃に、植民地支配下における先住民の窮状をスペイン国王に向けて訴えかけた図入りの書簡・記録では、1年の各月について述べられており、2月の挿絵には「2番目の月、2月、パウカル・ワライ・キリヤ、金と銀、ムユとクイの供物、そしてそれを受け取る。たくさんの金と銀の供物 (EL SEGUNDO MES, FEBRERO, PAUCAR VARAI quilla, sacrificio con oro y plata y lo recibe, y mollo y cuuy, sacrificio con oro y plata, abundancia)」というタイトル・情報を書き込み、その記述部分では次のように述べられている (図2)。

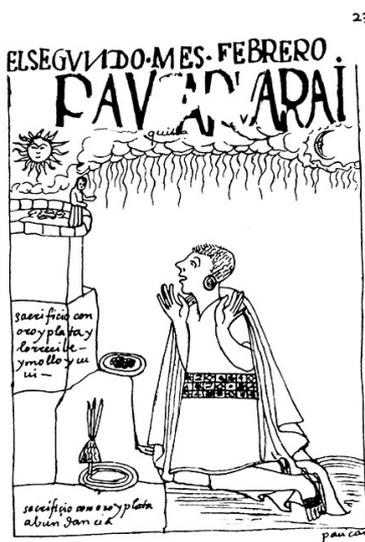


図2 2月「パウカル・ワライ」[Guamán Poma 1988[c. 1613]:240-241]

2月、パウカル・ワライ (Paucar Uaray)、ハトゥン・プクイ (hatun pucuy)。この月に、インガそして王国すべてが、まずは太陽、そして月、星、神殿、神々、そして雪を戴いた標高の高い山々に宿るワカ (uaca)、ビルカ (bilca) といった、すでに述べた主要なワカや偶像に、大変な量の金と銀そして家畜を犠牲に捧げた。

この月はとても雨が降る水の季節で、多くのユヨ (yuyol草) はあったが、大変な食糧不足となった。上述したユヨは水分が多くて下痢になり、そして瑞々しいもの、多くの新鮮な果物ばかりを食べるせいで、また空腹のせいで、下痢になって胃が冷えてしまい、それで多くの老人や子供たちが死んだ。集まってくる地面の蒸気のせいで、みんな体の調子が悪くなったのである。

この月は、ワライ・ワラ (uaray uara) といい、それはズボン下 (zaragüeles [zaragüelles]) を意味する。この月には、今でも用いている、ズボン下・ワラを身につけた (ワライした) のである。このワラチコ (uarachico) とルトチコ (rutuchico) は、異教徒のインディオたちの悪い習慣・法・古い儀礼であるから、この王国において、前述したワラチコとルトチコは容認すべきではない⁷⁵ [Guamán Poma 1988[c.1613]:240-241] (筆者訳、丸括弧筆者)。

ポーマによれば、2月は「パウカル・ワライ」あるいは「ワライ・ワラ」と呼ばれ、大きな成長・成熟を意味する「ハトゥン・プクイ」と併記されている⁷⁶。アンデス高地において、2月は雨期の真っただ中であり、作物が一気に成長するシーズンである。ワライはワラの動詞と考えられるため、「ワライ・ワラ」は

⁷⁵ ポーマの書簡・記録は三部作になっており、それはおおよそ 1) スペイン侵入以前の先住民社会の状況、2) スペイン人の征服行為、3) 植民地支配下での先住民社会の変化・窮状、に分けられる。3) では、エンコメンデロ、コレヒドール、神父たちによる暴力、性暴力、不条理な行動等が、名指しで批判されており、その内容は読んでいて苦しくなってくるほどである。その変化・改善を求めて、スペイン国王に向けてその窮状を訴えているため、その記述はスペイン人の価値観・キリスト教の理念に沿うよう、ポーマなりに意図的に一生懸命合わせて記述しようとしている。したがって、「異教徒のインディオたちの悪い習慣・法・古い儀礼であるから、この王国において、前述したワラチコとルトチコは容認すべきではない」という記述は、激しい暴力的行為と共にキリスト教の司祭等に徹底的に弾圧され続けてきた先住民の伝統的な宗教・儀礼・信仰・慣習に関し、表層的に否定的見解を示しているにすぎない。なお、ポーマの記録はスペイン語で書かれているものの、綴り・表現・文法は誤りだらけである。18世紀末のイスパニスタ (スペイン主義者) は、インディオがいかにかにだめな存在かを論じるとき、インディオの訴えやスペイン人の悪行は脇に置き、読むと頭が痛くなるポーマのスペイン語がその証明だとしている。

⁷⁶ 校訂者の Murra らは、この語を「大きな成長・成熟」と捉えている。JL 辞書では、「PHUKÚY」に「吹くこと、ひと吹き、(息を) 吹きかける行為とその効果・影響」という説明を与えている [Lira 1945:815]。アンデスの儀礼において、息を吹きかける行為は、繁殖・活力 (カマック) の観念と強く結びついており、極めて重要な意味を帯びている。祭祀・儀礼で演奏される気鳴楽器 (笛の類、トランペット、プトウトウ [ほら貝] 等) は、その音の象徴性に加えて、吹く行為そのものの意味も考察されてよい。

「ワラをワライする（身に着ける）」といったニュアンスで述べているものと思われる。そしてそのワラは、「ワラチコ」と言い換えられ、「ルトチコ」とも併記されている。「ワラチコ」は最初にワラを纏せる通過儀礼、「ルトチコ」は最初の髪切りの通過儀礼であるため、雨季の作物の成長・成熟は、そのまま人間の成長・成熟になぞらえていることがわかる⁷⁷。リラの説明と併せて考えれば、「ワラ」はおそらくアルゲダスが言うように、腰や脚に巻かれる布（または帯）を意味すると考えた方がよい⁷⁸。「ワライ」を形容している「パウカル」という語は、V章で詳述するように、「多彩性」そのものを意味する。JL辞書では、同音語の「ワラ (WÁRA)」に「(光り輝く) 星、輝き」を意味する"KKÓYLLUR"という説明を付している⁷⁹。

クスコ県ビルカノータ山脈の最高峰アウサンガテ山群 (6372m) の山麓において、6月に雪山をめぐるてなされる巡礼・祭祀は、「コイリュ・リティ (KKÓYLLURÍTI [輝き・雪])」と称されている。上述した「ワロチリ文書」で言及されている木綿製のワラ、雪の衣服（カサとカンチョ）は、この巡礼・祭祀の名称と同質的な意味が含蓄されていることになる⁸⁰。

山の神々の世界が、鳥の羽毛・多彩性と輝きに満ち溢れている様子は、「当時、鳥たちはすべて非常に美しく、光り輝く黄色や赤色のオウムやカキ (caqui [ミツバチあるいはハチドリ]) がいた」という、神々が行き交う遠い過去の世界が述べられる1章の語りでも示されている⁸¹ (IV章4参照)。ミツバチ（あるいはハチドリ）の存在が語られていることは、当然その世界が花に溢れているイメージを伴っていてよい。花は、輝きや多彩性をはじめ、羽毛と同質的な象徴性を有している可能性が高い。

なお、「ワカ」および「ビルカ」は、ポーマが述べているように、山の神々そのものを指す語である⁸²。「ワロチリ文書」におけるこれらの語の使用をみると、必ずしも雪を戴いている必要はない。しかしスペイン人は、その意味が理解できず、広く「偶像およびその崇拜と関わるもの・場所（聖なるもの・場所）」といったニュアンスでこれらの語を用いている。「ビルカ」は、「ワロチリ文書」11章において、「ビルカの称号を得る」と出てくることから、格式の高さを伴っていたと考えられる。

IV-2. 自然現象と色彩・輝き

IV-2.1) 虹：神々の世界から溢れ出る多彩性

上述したワティア・クリとタムタ・ニヤウカの娘婿との抗争・競争において、赤いピューマの皮を纏って踊っているとき、虹が現れている。タイラーは、おそらくアビラの"Tratado"に「ピューマの頭の周りに、空の虹のようなものが出て、その頭にかかった」と記されていることから、この虹がピューマの頭の周り

⁷⁷ JL辞書では、"WARALLÍCHIKK"を「太ももに（ワラを）身に着けさせること」、そして"RUTUCHÍKUKK"を「髪を切らせることを言う」と説明している [Lira 1945:861,1108]。なお、「ルトチコ」に関してはモリーナが、また「ワラチコ」に関してはコーボがそれぞれ記録の中で言及している [Molina 1959[1575]:90; Cobo 1964[1653], Lib.2, cap.7]。

⁷⁸ 注74を参照。

⁷⁹ JL辞書では"KKOYLLUR"の同音語を「Kussiを参照」とし(表5)、その"Kússi"は「喜び、満足、休息(くつろぎ)、歓喜、楽しみ」と説明している [Lira 1945:338,477,1107]。GH辞書でも、"Cusi"に「幸福、満足」という意味を与えている [González Holguín 1989[1608]:56]。この「クシ」は、クスコの「アウカイ・パタ (Haucay Pata)」広場に隣接していたもう一つの広場クシ・パタの一部でもある。なお"Haucay"も、"Cusi"とほぼ同じ意味をもつ(注134を参照)。

⁸⁰ JL辞書では、"KKÓYLLU"が「輝き、きらめき、雲、白内障」、"*RÍTI*"が「雪、雪を伴う冷たい雨」と説明されている [Lira 1945:477,849]。なお、"KKÓYLLU"と"KKÓYLLUR"は密接な関係性を帯びた語である(表5)。

⁸¹ 「カキ」(caqui)に関しては、タイラーが、アヤクーチョのケチュア語辞書に「インコ、大きなインコ」、そしてBertonioのアイマラ語辞書に「黒く大きな鳥」「青色、黄色の多彩で長い鳥の毛」という意味が与えられていることを示している [Taylor 1987:47]。またサロモンらは、オオハシあるいはコンゴウインコと捉えている [Salomon & Urioste 1991:44]。しかし、現在のワロチリ地域において、「カキ」はミツバチを意味する。ただし16章では、鳥の一種のように語られているため、やはり花の蜜を吸うハチドリの一つも指していた可能性もある。

⁸² JL辞書は、"WÁKA"に「守り神、身近な神、それらを表した偶像、守護神、牝牛」、「WÁKA」に「外形の継ぎ目、裂け目、割れ目、開口部。類語：洞穴。先天的な三ツ口・ウサギ口」、「WÁKA」に「狂気の、気の触れた、頭がおかしい者、分別の欠けた者、ぼうっとした者、精神異常者」といった意味を与えている [Lira 1945:1076-1078]。これらの意味合いは、すべて山の神々の特性と深く関わるものである。牛に関しては友枝 [1985:192-193] を参照。山の裂け目・割れ目に関しては、本論20~21頁ならびに注63を参照。体に障害を持つ者・動物に付与される神観念に関しては、注65を参照。山の神々が人間の秩序の外にあり、狂ったように荒々しく乱暴な要素をもつことは本論31頁参照。

にかかったと解釈している [Ávila 2007[1608]:207]。一方、アルゲダスとサロモンらは、空に虹がかかったと読み取っている。「ワロチリ文書」において、直接的に虹に言及しているのは、この1箇所のみである。しかしアンデス先住民社会において、虹は山の神々と深くかかわる重要な自然現象の一つである。それが故に、植民地時代にスペイン人が残した文書の中には、信仰対象としての虹が比較的多く述べられている。

例えば、クスコのコレヒドールだったポーロ・デ・オンデガルド (Polo de Ondegardo) は、「異教徒の時代にしたがって、インディオたちが行っている儀式や儀礼に対する指南」(*Instrucción sobre las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su gentilidad*) の中で、先住民の崇拝対象をリスト化しており、そこにはワカ、偶像、ケブラーダ、丘、大きな石、山の頂上、泉、太陽、月、星、雷などと共に、虹も挙げられている。そして、「空の虹が見えると、死の前触れや何らかの重い病気の前触れとされる。また、良き知らせともされ、崇められるが、それをあえて見ようとはしない。それを見たり、指差したりすると死ぬと考えているからである。彼らが、虹が立つと考えるところは、そこに何らかのワカあるいは畏敬や尊崇に値する何かがあると思い、恐怖や畏怖を伴う場所とされる」(筆者訳) と述べている [Polo de Ondegardo 1571:189-192, 198]。

同様に、メルセー会の修道士マルティン・デ・ムルア (Martín de Murúa) は、「クイチと呼ばれる空の虹は、常に恐怖と畏怖を伴うもので、死や何らかの悪いことが起こることが多いので怖がった。あえてそれを見上げずに、虹を崇拝した。それを見ると、死ぬとか、腹の中に入ってくると考えて、指で指し示すようなことはしなかった。虹は恐ろしいもので、そこに何らかのワカや畏敬に値するものがあると、虹が立つと考える場所で、土を取ってそれを顔に塗りつけた。虹がどこかの水源や泉から出て、インディオがそこを通ると、死ぬとか、災いや病気がふりかかると言う者もいる」(筆者訳) と述べている [Murúa 1946[1590]: cap.34]。

スペイン人が書き残す文書は、延々と参照され続けるので、インカあるいは当時の先住民の信仰をめぐる一定の表象が繰り返されていく。ムルアの記述の一部は、スペイン語の単語使用・表現にいたるまで、ポーロ・デ・オンデガルドの記述と一致している。同質的な記述は、ホセ・デ・アコスタ (Jose de Acosta) やベルナベ・コーボ (Bernabé Cobo) をはじめ、多くの記録で残されている [Acosta 1964[1590], Lib.5, cap.4; Cobo 1964[1653], Lib.13, cap.7]。スペイン人の記録に特徴的なことは、虹を個別的な信仰対象・神観念と解釈し、山の神々の世界・信仰とは一切結び付けて考えることができない点にある。虹のみではなく、雷や稲妻をはじめ、ポーロ・デ・オンデガルドがリストアップしているような現象・場所・事物等のほぼすべてが、個別的な神観念・信仰対象として捉えられている。キリスト教世界あるいはヨーロッパの都市社会における知の分類体系・思考が、柔らかな一つの統合体として、山の神々をめぐる信仰体系を捉えられなかったであろう。蓄積されてきた先住民の宗教的世界の表象は言説と化し、同じ歴史文書に依拠せざるを得ない現代の研究者によっても再生産され続け、観光資源・文化資源とも化している。

一方、先住民も虹に関する情報を残している。ワマン・ポーマは、インカの宗教的世界の中心と考えられることもある「コリ・カンチャ(黄金の囲い/光り輝く囲い)」(スペイン人の記録の多くは「太陽神殿」・「太陽の館」と言及) において、儀礼をした後に虹がかかると述べている [Guamán Poma 1988[c.1613]: 263[265]]。さらに、パチャクティ・ヤムキの描いた、クスコのコリ・カンチャの祭壇にあったという宇宙の体系図には、「世界あるいは大地 (el mundo o la tierra)」の上に虹が描かれている [Pachacuti Yamqui 1993[1613]:f.13v]。そこにはスペイン語で "arco del cielo" (空の虹) と記され、続けて "cuichi o turo manya" (クイチあるいはトゥロ・マニャ) というケチュア語も併記されている。上述したムルアも述べている通り、"cuichi" (クイチ) は一般的に虹を意味し、GH 辞書ならびに JL 辞書共に、"turo" (トゥロ) を「泥」、 "manya" (マニャ) を「せびること」と説明している [González Holguín 1989[1608]:227, 348; Lira 1945:627,1018]。前述したように、常に泥の広がる場・湿地帯は、神々の領域・地下世界 (ウク・パチャ) に通じる場所という観念がもたれているため、「せびる泥」は、そのまま「せびる山の神々」と読み取ることができよう。

虹は、植民地時代に先住民が製作した、トウモロコシの発酵酒チチャを入れる木製カップ (ケーロ) に描かれる図において、主要なモチーフの一つとなっている。その虹は、多くの場合、下方に描かれるピュ

一マの口あるいは髭から上方に向かって伸び、空を覆っている。その虹は繋がっている、いわば地下世界に存在するピューマから発生し、そこから地上世界に向かって空を覆い、そしてまたピューマの所に戻っていることになる。地下世界に宿るピューマは、そのまま山の神々の表象と捉えることが可能である。

虹に関しては、ロハス・カサベルデ (Rojas Casaverde)、ヌニェス・デル・プラード (Nuñez del Prado)、ゲイリー・アートン (Gary Urton) らにより、現代の民族誌的記述も残されている。虹は(双頭の)ヘビであり、一つの泉から現れて空に弧を描いて、大地あるいは別の泉に埋もれ、虹で繋がった二つの泉は同じ泉とされるという。さらに地下水から発生した虹は、空に広がった後、悪意を抱いて動き回り、概して男性から泥棒をはたらき、また性器を通じて女性の腹部に入り込んで激しい胃痛の原因になるとし、虹が大地から動いて尿を通じて胃に入るため、虹が見えるときには男女共に放尿することが禁忌になるという [Urton 1981:87-90; Núez del Prado 1970:88]。同様に、やはりクスコ周辺域の民族誌を記述しているカサベルデは、虹は一人でいるときに会おうと小さくなって人の形をとり、男性の場合は口、女性の場合は性器から入り込み、その水により胃が膨れ上がると述べている [Casaverde 1970:171-172]。

さらにアートンは、カサベルデ等の諸文献情報に加え、虹には男性性・女性性の両方を持ち合わせたウルクチナンティン (*urkuchinantin*) と、男性性を帯びたワンカル・クイチ (*wankark'uychi*) (小さなタイコの虹) があるとしている。前者は、女性性を帯びたものが赤く見え、男性性を帯びたものが青く見るとされ、特に女性にとって危険で、やはり大地を動いて性器から下腹部に入り、痛みや死の原因になると述べている。後者は、赤色や青色のものを盗む泥棒として軽蔑されており、その上を雷や稲妻とも関連の深いコワ (*k'owa*) という黒猫あるいは「アプの猫 (山の神の猫)」が登っていくという [Urton 1981:89-90]。

泥棒をはたいたり、赤色や青色のものを盗む泥棒と捉えられたりする特徴は、上述したパチャクティ・ヤムキが示す「せびる泥」(せびる山の神々) という観念に合致する特徴として着目される⁸³。また、一つの泉から出て別の泉に埋もれていくという捉え方は、いわば地下世界から出てきて地上を覆い、再び地下世界に戻るという意味で、ケーロという木製カップに描かれる虹の構図的特徴と同質的である。そして、虹の上をコワという黒猫・アプの猫 (山の神の猫) が登っていくというイメージは、ケーロに描かれた図そのものでもあり、虹と山の神々との直接的な関係性を明瞭に示唆している。しかしながらアートンは、虹・雷・稲妻・星を個別の神観念として捉えており、コワという黒猫・アプの猫に関しては、「ケチュアの人々の思考において嫌悪感もたれ、悪魔あるいは悪霊と考えられている」と、まるで16世紀~17世紀の司祭・クロニカのような記述を残している [Urton 1981:90]。

現代のアンデス先住民社会において、山の神々に対して家畜の繁殖儀礼がなされる。その儀礼では、耳に付される多彩色のリボンをはじめ、何らかの「しるし」が入れられ、その祭祀全体は「セニャル・クイ」あるいは「エル・クイ」と呼ばれる⁸⁴ [友枝 1986:157-158]。友枝は、おそらくフィールドワークで得た知見・情報に基づき、これらの祭祀名称をそれぞれ「しるしを入れる」、「焼き印を入れる」という日本語を与えている。JL辞書では、「KKÓY」(クイ/コイ)を、「譲渡、与える行為、譲与、生産額、あるものを生産、生産、生産されたもの」と説明しているため [Lira 1945:476-477]、山の神々が与える増殖・繁殖といった意味合いで捉えることが可能であろう。したがって「セニャル・クイ」と「エル・クイ」は、「(神々との関係における)繁殖のしるし」、「繁殖」として捉えることができよう。その「しるし」が、祭祀・儀礼の中で「花」と称される多彩色のリボンであることを考慮すれば、この「クイ/コイ」は、山の神々と密接に関連する虹・「クイチ (*K'ÚYCHI*)」と、同じ語源をもつ言葉だった可能性が示唆されよう。

アンデスにおいて、虹は基本的には雨期に多発する現象である。雨期は、すべての生あるものが、活力

⁸³ 結婚式のプロセスにおいて、男性が女性を奪いに行く求婚の儀礼が、山の神々の表象である「アンカ」(猛禽類)と称されること(注47を参照)、また家畜の繁殖儀礼において泥棒をはたく場面が演じられること[友枝 1986:97-101]等は、「せびる山の神々」の観念に通じるものである。おそらく大切なものを奪っていく、盗んでいくことは、山の神々の特性の一つだったと考えられる。本論の34~36頁で述べるように、山の神々は、供物として捧げられる若年者・人間(の命)を奪いそして盗む存在でもある。

⁸⁴ そのしるしは、「(1)特定の形に耳の一部を切り取り、(2)多色のリボンに耳につけ、そして牛や馬の場合には、(3)焼き印を入れる」という三種があり、家畜繁殖儀礼の意味体系の基本と考えられている[友枝 1986:158]。

に満ちた状態と捉えられており、それは山の神々・地下世界も同様である。また時に山の神々の感情が激しくなっている季節としても捉えられている。その時期に、地上世界と地下世界を繋ぐ場所である泉や湿地帯に発し、そして別の泉や湿地帯に潜り込んでいくのだから、虹は地下世界・山の神々の世界の要素そのものと捉えることができる。前節で述べたように、その地下世界・山の神々の世界は、多彩性と輝きに満ち溢れた空間としてイメージされていた。したがって虹は、地下世界・山の神々の要素である多彩性が、勢い余って吹き出してきた／飛び出してきたものと捉えることが可能であろう。活力に満ち溢れ、神々の感情が激しくなる季節の現象であることを考慮に入れば、虹は山の神々のカマック（活力・エネルギー）そのものと捉えることもできよう。

カサベルデが採取している虹の名称には、山の神々の要素・観念がそのまま示されている。「ウルクチナンティン (*urkuchinantin*)」という語の"*ÚRKKO o ÚRKKU*" (ウルコ／ウルク) は「丘、山頂、丘陵」および「男、男性」を意味し、チナン (*CHINAN*) は「女」を意味する *CHINA* の複数形、そしてティン (*TIN*) はスペイン語の *con* のような意味をもつ接尾辞であるため、「女と共にいる山 (あるいは男)、女と一緒にいる山 (あるいは男)」といった意味になる。この意味からは、女性の体内に入り込んでいる虹の様態、あるいは山・山の神と一体化した女性がイメージされる。

「ワンカル・クイチ (*wankar k'uychi*)」を「小さなタイコの虹」とするアートの説明は、おそらく "*Huancar*" (ワンカル) を "*Atambor*" (タイコ) とする GH 辞書からの引用であろう⁸⁵ [González Holguín 1989 [1608]:177]。スペイン人の記録の中でも、戦闘時に打ち鳴らされる、敵の革からつくったタイコが「ワンカル」と称されており、同質の意味は "*Auccay huancar*" (戦争のタイコ) として GH 辞書にも所収されている [González Holguín 1989 [1608]:38]。おそらく「ワンカル」は、「山・険しい岩山・聖地」などを意味する "*WANKA*" と深い関係性を帯びた語と考えられる。JL 辞書では、"*WANKARAY*" に「丸飲みする行為、がつつ食べる」、そして "*WANKARPÁNA*" に「生贄に送られた犠牲」という意味を与えている [Lira 1945:1095-1096]。この "*PÁNA*" は「姉妹、女性のいとこ、女友達」といった意味をもつため、山と女性を併記する「ウルクチナンティン」と同質的な観念を帯びた言葉と考察できる。"*Huancar*" (ワンカル) を「タイコ」と説明する GH 辞書でも、その関連語にはやはり「食べる」行為と関わる意味を与えている。示唆的なものを一つ示すと、"*Huancarmanani, huancarani*" が「満腹、タイコのように食べ物を詰めたもの」と説明されている [González Holguín 1989 [1608]:177]。"*manani*" は、おそらく "*mana*" の複数形あるいは "*mana*" がたくさんある様態を示す。その "*mana*" は、ほぼすべての辞書において、スペイン語の接頭辞 "*in*" あるいは "*no*" と同様に、反対の意味や否定的な意味を示す語として収録されている。ただし GH 辞書において、一般的な否定の意味に加えて、「死、死者」という極めて示唆的な意味が与えられている [González Holguín 1989 [1608]:225]。したがって "*manani*" は「たくさんの死者」と捉えることが可能で、"*Huancarmanani*" という言葉には、山・山の神 (あるいはタイコ) とたくさんの死者、ゴンサーレス・オルギンの説明を援用すれば、山に詰められた死者といったイメージが含蓄されていることになる。次節で詳述するように、山の神々は人間の血を吸うことや、その肉を食べることが好きな存在である。これまでに確認されている限りにおいて、山に捧げられた者の大半は、円筒形の墓室の中に納められている。なお山の神々が楽器をもつ様子、あるいは山の神々と楽器の密接な関係性は、「ワロチリ文書」の中でも複数個所で語られている。

スペイン人の記録や上述した民族誌では、虹が負のイメージでしか捉えられていない。しかし、家畜の耳に多彩色のリボンが付される家畜の繁殖儀礼との関係性をみると、必ずしも負のイメージのみで捉える必要はないように思われる。後述するように、「ワロチリ文書」29章では、虹と同質的に捉えられている「ヤカナ」という存在が、家畜の増殖に直接作用する現象として語られている (IV章4参照)。虹が女性器から腹部に入り込むという民族誌からも示唆されるように、虹によって女性が妊娠する場合もある。た

⁸⁵ 16-17世紀のスペイン語文書では、タイコを意味する一般的なスペイン語 "*Tambor*" ではなく、"*Atambor*" という表記が用いられることがある。アートンはおそらくこれを「小さなタイコ」と読み取ったと想定される。しかし "*Atambor*" は "*Tambor*" と同義語であり、「小さな」という意味合いは含蓄されていない [Moliner 1994a:287]。アンデスにおいて、小さなタイコ (タンバリン型) は、概してティンヤと称される。

だしそれにより出産しても、通常の子が産まれることはない [大平 2004]。

以上の考察より、上述した「ワロチリ文書」の引用部分において、主神パリアカカ山から受け取った、いわば力漲る赤いピューマの皮を着て踊っていると、虹が現れたという語りの論理も解釈可能となるだろう。次節で扱うように、赤色は活力・エネルギーに満ち溢れた状態、そして感情が激昂した状態と深く関わっている。山の神々の力は、人間に様々な影響を与える。山の神々は両義性を帯びており、豊穡・繁殖・幸運といった肯定的な現象をもたらす一方で、病気・死・不幸という否定的な現象にも作用する。

IV-2.2) 色彩を伴う雨と雹

「ワロチリ文書」において、降雨・降雪・稲妻（雷）・土砂崩れといった自然現象は、すべて山の神々との関連で捉えられている。生きとし生けるものは、山の神々からもたらされる水でその生命を維持している。よって、水は最も重要なものであり、それをもらす山の神々は敬われ、また怖れられてしかるべき宇宙の支配者として位置づけられる。しかしそれは、優劣の差異こそあれ、キリスト教の神のように絶対性を帯びた唯一無二の存在というわけではない。山や丘は無数にあり、先住民の感性では、あらゆる山や丘に神観念が意識されている [Arguedas 1956:200]。

「ワロチリ文書」(9章)の中で、主神パリアカカが誕生し、ワリャリョ・カルウィンチョ (*Huallallo Caruincho*) という別の山の神との抗争に勝利した後、自身の崇拜のためのたった一つの規則を定める。それは、「我々はみな一つから生まれた」というものだった。この部分に、アビラは「これは一つの家族という意味にとれる」というスペイン語の注を入れている。山の神々の下に生きる人々にとって、水は「自然そして皆の共有の財産」であり [Arguedas 1956:185,201]、その意味で動物も含め、誰もがみな平等に生きる権利をもつと解釈することも可能となる。植民地時代から連続する大農場（アシエンダ）制、そしてその後の資本主義の影響で、その平等意識に基づく水の分配が、理不尽な状況に追いやられることに対する怒りは、アルゲダスが文学作品や学術論文の中で取り上げている⁸⁶ [Arguedas 1983[1935]; 1956:201-202]。

一方で山の神々は、雹を降らせて作物をだめにするし、激しい雨を降らせてワイコ (*huaiico*) と称される土石流・土砂崩れをも起こすなど、破壊的な行為にもおよぶ。それは手に負えないほど荒々しく、この世の秩序の外にあり、いつも人間の思い通りになるわけではない。山の神を指す「ワカ」という語は、「(狂ったように) 荒々しく乱暴な者」といった意味合いももつ⁸⁷。だから祭祀・儀礼を行って供物を渡し、時には交渉しながら、騙し騙し付き合っていく必要がある。

こうした荒ぶるような自然現象には、色彩が意識される場合もある。「パリアカカがどのように5つの卵として生まれて、それから人間になったのか、またアンチコチャのすべてのユングの人々の勝者となった彼が、どのようにパリアカカ山に向って歩き始めたのか、そしてその道沿いで何が起きたのか」というタイトルが付された6章では、次のような語りがなされている。

パリアカカが人間に姿を変え、大人になると、敵を探し始めた。その敵の名は、ワリャリョ・カルウィンチョ (*Huallallo Caruincho*) であった。彼は人間を食べ、[血を] 飲み続けていた。..... (中略)ここで、パリアカカがワロチリやその周辺で行ったことを話そう。話はこうである。

パリアカカがすでに大人になると、ワリャリョ・カルウィンチョの住処のあるハナック (上)・パリアカカの方へ向かった。ワロチリの下方のケブラーダに、ワイキウサ (*Huayquiusa*) という、ユンカの人々の村があった⁸⁸。そこで、村人たちは、かなり酔っ払いながら、重要な祭りを祝ってい

⁸⁶ こうした思想・考えは、アンデス地域において広域に認められる。新自由主義のグローバリゼーション化で生じたボリビア・コチャバンバの水戦争は、宇宙における人間存在の捉え方の齟齬が問題になったものである。

⁸⁷ 注 82 を参照。20 世紀半ば、ペルー南部アヤクチャー県プキオの先住民は、その手の付けられない破壊性・暴力性に関して、「たくさんのお金を持ち、権力のある人間のように気性が激しいのだ」と述べ、不条理なことを強要し続け、暴力を繰り返す白人の支配者層・農場主と山の神々を重ね合わせている [Arguedas 1956:198]。

⁸⁸ 「ケブラーダ」とは深い谷・潤谷を意味する。「ユンカ」は、アンデス西斜面領域のおよそ 500m/800m~2200m の暖かいゾーンの呼称である。よって、高地からみて、標高の低い領域で生活する人々のことを指している。

た。彼らが飲んでいるとき、パリアカカがやってきた。貧しい者がするように、端の方に座った。ワイキウサの人々は、誰も酒を差し出さなかった。1日がこうして過ぎていった。とうとう、やはりその村に属している一人の女が叫んだ。「あれまあ、どうして誰もこの貧しい男に何もふるまわないの」。彼女は、チチャ (*chicha*) の入った白い大きなポト (*poto*[ヒョウタンの容器]) をもっていき、彼にふるまった。そのとき、パリアカカが彼女に言った。「妹よ。お前が私にこのチチャをふるまったのは幸運なことだ。5日以内に、とてつもなく恐ろしいことがこの村に起こるだろう。だからその日に、ここにいないように。少し遠くにいなければ、私は誤ってお前やお前の子供たちまで殺してしまうかもしれない。ここの人々は、私をひどく怒らせてしまった」。そしてすぐに加えた。「ここの人々には、お前に言ったことを一言も言わないように。さもなければ、お前も殺してしまうだろう」。

それから5日後、その女性、彼女の子供と兄弟は、その場所を後にした。しかしその他の村人たちは、何も知らずに飲み続けていた。パリアカカは、ワロチリの上にある丘に登った。この丘は、現在、マタオコト (*Mataocoto*) と呼ばれている。…… (中略) ……その [マタオコトという] 丘で、パリアカカは、黄色や赤色の雹となって、凄まじい雨に姿を変え、誰も許すことなく、人々を一人残らず海へ押し流してしまった。そのとき、急流となった莫大な量の水が、ワロチリ高所のケブラーダを形作った [Taylor (ed. & trans.) 2008:42-43] (筆者訳、[] Taylor、丸括弧筆者)。

ワロチリ地域には、祭の期間中に、村人であろうがなかろうが、そこにいるあらゆる人々に朝・昼・晩の食事や酒をふるまう慣習を維持している村がいくつかある。それぞれの食事は、一つの家・家族が担う。その食事は、前菜に始まり、スープ、メイン・ディッシュ、マサモラを主とするデザートと、極力満足してもらおうことが強く意識されている。村や祭りの規模によって異なるが、その食事は時に 300~500 人分も用意され、それが5日間繰り返される場合もある。食事の準備にはおよそ 20 人がかりで約 15 時間要するので、朝食や昼食を担当する家では、徹夜でその準備にあたる。食事を取りに人々がやってくると、ものすごい勢いで盛り付けられ、全員に目を配りながら、急いでふるまわれる。引用箇所述べられているように、脇の方に立っていると、もう食べたかどうかを一生懸命尋ねてくる。まだ食べていませんと言うと、料理をもってきてくれたり、中の方へ親切に連れていってくれたりする。山の神々が人間に姿を変え、やってくることもあるのだという。

ところがこの語りでは、なされてしかるべきである全員への平等の気配りが怠られ、ひどい扱いを受けた主神パリアカカがそれに激怒してしまう。そしてその腹いせにワロチリを見下ろす山に登り、凄まじい雨に姿を変え、ひどい扱いをした人々を村もろとも洗い流してしまう。怒りの感情に満ち溢れたその雨は、「黄色や赤色の雹」の様態となっている。

ほぼ同じコンテキストで捉え得る語りは、26章にも認められる。その章には、「パリアカカが、どのようにマカ・カリャ (*Maca Calla*) に打ち勝ち、その後にそれらの息子をそこに住ませたのか」というタイトルの下で、次のように語られている。

マカ・カリャというワカが、サン・ダミアン上方の丘にいた。マカ・カリャの丘につくられ、このワカに護られていた村が、ピチュカマルカ (*Pichcamarca*) と呼ばれていたといわれている⁸⁹。またそこには、スティカ (*Sutca*) というアイユの人々が住んでいた⁹⁰。

⁸⁹ タイラーやサロモンらは、「ピチュカマルカ」を「5つの村」と説明している [Taylor 1987:401, Salomon & Urioste 1991:128]。筆者も、かつて「5つの村」と述べたことがある [大平 2017:8]。しかし「マルカ」("MÁRKA")には、「村」以外に「庇護者」という意味がある [Lira 1945:630]。ワロチリ地域において、この語はほとんどの場合、「庇護者」を指して用いられる。山の神々はこの世を庇護する存在でもあるため、山(の神々)そのものを指す語と考えてもよい。よって「ピチュカマルカ」は、「5つの山(丘)、5人の庇護者」という意味になり、「5つの村」は誤訳である。5つのピークをもつこの山は、現在スペイン語で、そのまま"Cinco Cerros" (5つの丘) と呼ばれている。

⁹⁰ "Sutca"は、26章の別の箇所で"Sutica"と述べられている。なお、アイユに関しては注3と注62を参照。

ある日、その村の人々が酒を飲んでいる時、パリアカカが村にやってきた。彼は離れて座っていた。そうしている間、誰も酒をふるまわなかった。彼は怒ってしまい、5日後に、赤色や黄色の豪雨を降らせて、その村を絶滅させた。

違う歴史を語る者もいる。ある日、他の者たちが酒を飲んでいるとき、このマカ・カリヤの村の何人かの人々がリウイ (*rihui*) をして遊んでいたといわれている⁹¹。彼らがこうして楽しんでいるとき、カンリ (*Canlli*) を見下ろす丘に、一つの小さな雲が現れた。それから少しずつ、雨が、赤い雨が落ちてきた。さらに雷が起こった。すべての人が恐がり、こうしたことを見たことがなかったので、どうしたんだろうかと言った。ある者は敵がやっていると信じて防衛の準備をした。また逃げる者もいた。

多くの子供をもつアルミク (*Armicu*) という男がいた。彼は、「さあ、我々の畑で死のう」と言って畑の方へ逃げる人々の後を追って走った。到着したとき、パリアカカは全員を石に変えた。石に変えられたこの男は、やはり人間に似た石に変えられた息子たちと共に、今でもそこにいる。人々は、それらをアルミクと呼び続けている。

赤い雨は、あつという間に逃げている者みなに追いつき、この男は石になった。マカ・カリヤに残っていた人々もまた、みな石に変わってしまった [Taylor (ed. & trans.) 2008:118-119] (筆者訳、丸括弧筆者)。

この語りでも、平等の気配りを受けられなかったパリアカカが激怒し、豪雨を降らせてその村を破壊している。その雨は、やはり「赤色や黄色」と形容されている。別の解釈・バージョンとして続く語りでも、やはり「赤い雨」と述べられており、それには雷も伴っている。これらの激しい赤い雨・黄色い雨は、怒ったパリアカカそのものと捉えてもよいだろう。石に変化してしまったのは、もちろんパリアカカの力に触れてしまったからである。山の神々の力に触れて石に変化してしまう語りは、「ワロチリ文書」の中に多く認められる。

山の神々が、色の付いた雨や稲妻そのものと化している状況は、8章と11章にも明記されている。「どのようにチャンコ (*Chanco*) の踊りを祝ったかを述べ、パリアカカの息子トゥタイ・キリの儀礼も話そう。物語は次のようなものだ」というタイトルが付された11章では、「チェカ (*checa*)」というアイユ (親族集団) が、「キンティ (*Quinti*)」というアイユの末弟で、それが故に後者が前者をひどく蔑んでいるという語りから始まる。トゥタイ・キリ (*Tutai Quiri*) は、チェカの人々に話しかける。

ある日トゥタイ・キリは、チェカの人々に言った。「私の子らよ、悲しむのではない。彼らが言いたいことを言わせておけ。蔑みは続かない。将来、その名はチェカウイルカ (*Cechahuilca*) となり、人々は蔑んであいつらを軽視し、『蚊のキンティシートス (ちっぽけなキンティ)』と呼ぶだろう。

2,3日経って、トゥタイ・キリは他の兄弟にしたがって準備をし、リャクサ・タンボ (*Llacsá Tambo*) から、ユンカの人々の征服を始めた。ユンカの人々がこれを知ると、とても恐がって、ウラ (下)・コリ (*Colli*) の土地に逃げ始めた。現在、これらのコリはカルワイリヨ (*carhuayllo*) の隣人である。今でも、そこの死者は、上の、昔の土地の墓に埋葬されている。

トゥタイ・キリは、黄色と赤色の雨に姿を変え、シシカヤ (*Sicicaya*) とママ (*Mama*) のケブラーダを下った。すると、崇拝するために、自分たちの村で待っている人々もいた。彼は、これらの人々を一切辱めることはなかった。逆に、彼らに言った。「ここにいなさい。でも私の父を認めなければ

⁹¹ リウイは、アイリヨとも呼ばれる。GH 辞書では、"*Ayllo o. riuí*" (アイリヨあるいはリウイ) という見出し語に、「戦争で足を捕らえ、動物や鳥の捕獲で、足や羽に投げて捕まえるための、縄に取り付けた球」という意味を与えている [González Holguín 1989[1608]:40]。これによれば、いわゆるボーラ (*bola*) の両端に付けられる石を意味することになる。ここではボーラと同じような意味で用いられている。なお「リウイ」は、8章でも語られており、そこでは、「5人のパリアカカは、ワリヤリヨ・カルインチョと戦いに行った。その途中、オスカパタで、リウイを投げはじめた」と述べられている (本論 37 頁参照)。

ならない。今日から、あなた方はチェカを『兄弟』として扱い、自分たちの末っ子とみなすだろう」
[Taylor (ed. & trans.) 2008:64-65] (筆者訳、丸括弧筆者)。

サン・ダミアン村の聖地リャクサ・タンボから、海岸方面の暖かい領域の制圧に向かわんとしているトゥタイ・キリは、いうまでもなく力を行使しようとする状態にある。力が漲ったその山の神は、「赤い雨」や「黄色い雨」と化し、移動している。次節で引用する8章の語りでは、敵のワリャリョ・カルウィンチョとの抗争に先立ち、主神パリアカカが供物のムユ (*mullu*) という海の二枚貝を食べ、カマック (活力・エネルギー) に満ち溢れた状態になる。戦いが始まると、5人の姿を取るパリアカカは、5つの方向から雨を降らせ、「稲妻のように光りながら」5つの方向から光を放つ。その光の色彩は示されていない。

スペイン人が残した記録において、雷や稲妻は、「創造主・ヴィラコチャ」、「太陽」と共に、キリスト教の三位一体の観念が意識されながら、インカの三大神として記述される。ときにそれは、「チュキ・イリャ・イリャパ、チュキ・イリャ」(Molina 1959[1575])、「チュキ・イリャ、カントウ・イリャ、インティ・イリャパ」(Acosta 1954[1590]:Lib.5, cap.4)、「チュキ・イリャ・イリャパ」(Cobo 1964[1653])、「リビアク」(Arriaga 1968[1621]:cap.2)などと、固有の神であるかのような名称が付与され、記録によってはその三大神への呼びかけ・祈りの言葉、それぞれの神の独自の神殿、そして時には雷の神に仕える独自の神官の存在までまことしやかに記述されている [Molina 1959[1575]33-41, 44-62]。そしてこうした記述は、さほどの史料批判もなされずに繰り返し引用・参照され、不動のインカ像が生産・再生産・消費され続けてきた。

しかし、その「雷神」や「太陽神」をめぐる民族誌は、ほとんど採取された事例がない⁹²。次節 (IV-3) で示す「ワロチリ文書」の8章、23章にも明記されているように、先住民の感性において、雷や稲妻は山の神々そのものにほかならない。これまでみてきたように、山の神々およびその世界は、多彩性と共に強い輝きを伴っている。したがって雷や稲妻は、虹のように地下世界・下方からではないにしても、まさに山そのものから放たれる、その輝きの要素と捉えることも可能であろう。

「ワロチリ文書」の語りでは、山の神々の感情が高ぶったり激昂したりするとき、あるいは力が漲る状態にあるとき、赤色や黄色の雨と化していることがわかる。雷をめぐる語りは展開されないが、赤色や黄色の雷が激しさのメタファーとして用いられているため、まったく同じ意味合いが付与されていたと捉えてよいだろう。おそらく雨や雷をめぐる色彩も、多彩性を伴う山の神々のイメージと無縁なわけではあるまい。赤色は、儀礼に際してその色が強く意識されており、例えば家畜繁殖儀礼に用いる赤い“*llampu*” (リャンプ [鈹物の粉]) を準備する際、「赤が足りないと言って“*puka llampu*” (赤いリャンプ) を加える」という記述も残されている⁹³ [Isbell 1985:157]。また赤は、山の神々へ捧げられる供物あるいはそれに伴う、血液の色でもある。

本節冒頭部分 (31頁) で引用した、「(ワリャリョ・カルウィンチョは) 人間を食べ、血を飲み続けていた」という語りからも示唆されるように、山や丘 (山の神々) は、人間を食べること、そしてその血を飲むことが大好きだという。事例として、アヤクーチョ県中部のルカーナマルカ出身で、首都のリマに居住していたケチュア話者のルイス・ギリェルモ・ペレス氏から、1960年にアルゲダスが採取しているコンデナード (亡霊) の語りを要約してみよう。

莫大な富をもつ夫婦がいた。しかし二人には子供ができなかった。「たくさん家畜、たくさん土地を誰に残すのでしょうか」と教会に行って神 (Dios) に嘆願した。夫婦は財産の相続を気にかけて、養子をもらおうとも考えたが、妻が反対し、二人でひたすら「神 (Dios)」に祈り続けた。そして結婚してから15年目にして待望の子を授かり、4人の産婆の世話を受けて出産におよぶ。ところが生まれた赤子は、顔・頭が人間で、体はトカゲだった。不気味ではあったが、神が送った子ということで育てると、成長するにつれて巨大になり、血が滴るように真っ赤になっていった。外に出さないようにしていたが、18歳になる

⁹² 「雷神」に関しては、稀に報告事例があるものの、大半は山そのものであるケースが多い。

⁹³ 地域によっては、トウモロコシのきめ細やかな粉がリャンプと称される場合もある。

と、結婚をせがみ出した。両親がそれを拒むと、「そのために私を（神に）頼んだのだろう」と言い、二人は結婚相手を探しに行く。みな2人の子がトカゲであることを知っていたが、ある者が2人のもつ富が故にこの上なく美しい娘を差し出し、神父の家で派手で見事な結婚式を執り行う。そして初夜を迎えるために寝室に入り、代父と代母が3つの鍵をかける。トカゲはロウソクの灯りを消して闇の世界に入ると、妻を襲って血を吸い、そして一片の肉も残さずに食べ、周囲とトカゲの口元は血だらけになる。翌日、床には妻の骨だけが落ちていた。両親らはその惨劇の理由を問うと、「どうにもならないことはどうにもならない。腹がへっていた」と答える。それでも両親はまた別の村から女を連れてきて結婚式を挙げるが、初夜の寝室の扉が閉まると、やはり首を噛んで血をすすって、一片残らず肉を食べてしまう。そしてそれが何度も繰り返される。最後にまたトカゲに結婚を嘆願され、二人は金をちらつかせて、貧しい家の美しい女をもらいに頼みに行った。女の両親は、食べられる噂は知っていたが、その貧しさが故に娘に助けをくれと懇願する。その娘は恐れてシャーマンの所に相談に行き、殺されない術を心得た上で、結婚を決める。そしていつものように荘厳な結婚式が挙げられ、初夜の寝室に入って扉が閉められ、鍵がかけられる。トカゲはロウソクを消して闇の世界に入る。しかし娘は、トカゲの命令には従わず、そのシャーマンの指示通りにする。ロウソクを灯してみると、トカゲは赤い髪をした美しい男となっており、すぐに風が変わって、「ウウウウウ...ウウウウ...」と音を立て、屋根の木の隙間から消えていった。そして残された女は、トカゲの両親の娘となった。人々は言った。神が与えなくなかったものを懇願した罰だ。あの女（トカゲを産んだ女）は、死後、乳房の一方はヘビが、もう一方はカエルが吸うだろう⁹⁴[Arguedas 1960-61:144-151]。

これは、表層的に教会におけるキリスト教の神（Dios）への祈りを伴っていることから、コンデナードの語りとかテゴライズされている。しかしアンデスにおいて、生命の誕生は、山の神々のカマック・活力が作用して生じる現象と捉えられている。また一読してすぐに、扉に鍵をかけ、ロウソクを消して闇の世界に入ったところで、トカゲが本性を現していることがわかる。アヤクーチョ県の家畜の繁殖儀礼において、地上世界（カイ・パチャ）と神々の領域である地下世界（ウク・パチャ）の間に、鍵をかけたり外したりすることが強く意識されることが報告されている[友枝 1986:109,124-125]。また後述（IV章4）するように、神々の領域・世界は、闇・黒の要素も持ち合わせている。その闇の世界で、再三にわたって妻（人間）の血液を飲み、肉を食べる状況を見ると、これは山の神々の語りそのものと捉えることができよう⁹⁵。

上記引用箇所に出てくる主神パリアカカの子「トゥタイ・キリ（*Tutai Quiri*）」という山の神の名称には、このルカーナマルカの「トカゲ人間」の特性と同質的な意味が含蓄されている。トゥタイ（*tutay*）は「夜になる、闇になる、暗くなる」という意味をもつ。GH辞書では、“*Chhocri, o quiri*”という見出し語に「怪我、傷を負わせる殴打、そして吸血、あるいは頭の怪我、あるいはすり傷」、また“*Quiri*”（キリ）に「怪我の傷、殴打によるあるいは切られた傷」、そして“*Qquiri, o quirichascca hanyallayanrac*”に「傷が開いたままで閉じない」という意味を与えている⁹⁶[González Holguín 1989 [1608]:116, 310]。したがって、「キリ（キレ）」には、血液が流れ出る様態、そしてそれを飲む・吸い取る様態が含蓄されていることがわかる。「トゥタイ・キリ」を和訳するならば、さしずめ「闇の吸血者」ということになる。

また、上述した6章の語りに出てくる「マタオコト（*Mataocoto*）」という山の神の名称にも、類似した意味が含蓄されている。「コト（*coto*）」は、概して山積みになった様態を意味し[Lira 1945:476]、ワロチリ地域では直接的に丘や山を意味する。そして「マタオ（*Matao*）」は、おそらく“*MÁT'A*”（「四分すること、4つに切って分けること」）そして“*MÁT'AY*”（「肉を干し肉にする行為。干し肉にする、肉を干し肉にする。肉の柔らかい部分から薄切りを取る。4つに分割すること・切ること、一片にすること、肉から薄切りを

⁹⁴ 先住民の観念において、ヘビとカエルが組み合わさることは、負のイメージを伴うようである。「ワロチリ文書」5章では、タムタ・ニヤムカ（ニヤウカ）の妻が姦通を犯したことにより、ヘビとカエルが同時に家に住むようになり、それがタムタ・ニヤムカ（ニヤウカ）の病気の原因となっている（本論24-25頁を参照）。

⁹⁵ トカゲは、モチエの土器やワリの織物等に表象される動物である。ワニにも似たその姿の表象は、多様な時代の物質文化で再検討されてよい。

⁹⁶ JL辞書でも、“*K'IRI*”に「潰瘍、傷、傷害、すり傷、打撲」という意味を与えている[Lira 1945:367]。

取ること」と関連している [Lira 1945:423,638]。

さらに、26章で語られる「マカ・カリヤ (*Maca Calla*)」という山の神の名称も同様である。「マカ (*MAKA*)」は、「叩くこと、殴ること、殴ったり痛めつけたりする行為、苦痛を与えること、危害を加える殴打」という意味をもつ。また「カリヤ」は、「*KÁLLA*」（「平石、*Kkálla* を参照）」、「*K'ÁLLA*」（「オウム、インコ）」、「*KÁLLA*」（「薄切り、切り刻んで取った薄い一片）」、「*KKÁLLA*」（「ひだ飾り、丸く羽を広げること、糸巻き棒の丸い部分」、「始まり」）が該当してくる⁹⁷ [Lira 1945:297,354,389,428,611]。これらは、一見するとまったく異なる語のようにもみえるが、すべてこれまで見てきた山の神々の特性・属性・要素が含蓄されており、元々は山の神そのものを指す言葉だった可能性が示唆される⁹⁸。

最後に、パリアカカの敵、「ワリャリョ・カルウィンチョ (*Huallallo Caruincho*)」という山の神の名称も、おそらく似たような意味合いを帯びていたように思われる。JL 辞書では、「*WÁLLA*」に「山脈・山系」という意味が与えられている。そして「*Ccaru (huayrakmaqui ccaruycamayoc)*」は、GH 辞書において「浪費家、無駄遣いをする者」と述べられている [Lira 1945:1090; González Holguín 1989 [1608]:63]。これらの説明より、多くの供物・犠牲を要求しながらも、見返りの少ない山（の神）といったニュアンスを読み取ることができよう⁹⁹。こうした意味合いが付与された山の名称は、少なくともないように思われる。後述するクスコのヴィニクンカ (*Vinicunca*) 山は、直接的に「首の痛み」といった意味合いを帯びている¹⁰⁰ (図 10)。

スペイン侵入以前のアンデス地域では、人間を供物として捧げた痕跡が多くの山・遺跡で確認されている。それらの多くは、おそらく「流血」が意識されている。雪山に捧げられた若年者・子供の多くは、アレキパ県中央部のアンパト山に捧げられた「ファニータ」に代表されるように、頭部を殴打されることが直接の死因となっている [大平 2005]。

IV-3. 山の神々の口から溢れ出る煙：可視化されたカマック（活力・エネルギー）

アンデスの山の神々は、抗争・競争し合うことが、その重要な特性の一つとして意識されている。抗争・競争であるが故に、当然、勝敗・勝負の観念をも伴う¹⁰¹。IV 章-1 で述べたように、パリアカカの子ワティ

⁹⁷ GH 辞書では、「カリヤ (*ccalla*)」の関連語、「*Ccallani lliquim*」に「壁を切る、穴を開けて壊す」、「*Ccallasca rincri*」に「穴を開けたあるいは裂けた耳」、「*Ccallaricumi*」に「始まる」といった意味を与えている。なお「*Ccalla*」という語も収録し、「頬、ほっぺた」としているものの、これは *Ccaalla* の誤りと思われる [González Holguín 1989 [1608]:60-61]。

⁹⁸ ワロチリ地域の主神パリアカカの一部である「カカ」という語も、この「カリヤ」と同様に、多様な言葉に派生していることが明らかと思われる。これに関しては、本論 46~47 頁を参照。

⁹⁹ JL 辞書では、「*KKÁRWIN*」に「脾臓 (*bazo*) の方にある胃の一部」、「*KÁRWINCHU*」に「*KKARWINCHU* 参照」、「*KKARWINCHU o KKARWINCHÚNKA*」に「6 枚の花びらのある黄色の大きな花をもつ草本。アネモネ属。アネモネ。種は下痢止め、花は麻薬として用いられる」という説明を与えている [Lira 1945:396,439]。スペイン語の「*bazo*」（脾臓）は黄褐色も意味するため、元々「黄色（系）」のイメージを伴っていた可能性が示唆され、それが食べ物（供物・犠牲）の納まる胃と関係付けられているのは意味深長である。また GH 辞書でも、「*Ccaruin chuquisca*」を「黄色の大花」としている。おそらく、「*KKÁRWIN*」あるいは「*KKARWINCHU*」は、黄色を意味する「カルワ」と関連していると考えられる (表 2 参照)。一方、「*WÁLLA*」は「山脈」と説明されているものの、元々は山に送られた子供と関係する意味を帯びていた可能性も考慮に入れてよいように思われる。GH 辞書では、「双子 (*Mellizos*)」に「*hahualla*」、「双子の誕生 (*Nascidos de vn parto mellizo*)」に「*hahualla o el Ylla*」、「*Vispalla*」に「男女の双子の女、*hahualla*」、「頂上 (*Encima*)」に「*hahuapi, hahuallampi*」、「3 歳未満の子供 (*Niña hasta tres años*)」に「*Huahua o hua hualla*」を充てている [González Holguín 1989 [1608]:354,502,585,598,600]。これまでに得られている考古学的データは、子供たちが基本的に男女一対となって山の頂上に送られたことを示している [大平 2005]。また、先住民が山の中に子供がいるイメージを抱いていることは、Arguedas [1956:198] が記述している。なお、GH 辞書に示されている「*Kar huayani*」（青ざめる、あるいは黄色くなる）という語も、色彩と山・供物（犠牲）・死の関係性を考える上で極めて示唆的である (表 2)。

¹⁰⁰ JL 辞書では、「*KÚNKA*」を「首」、「*WININÍN*」を「痛み」としている [Lira 1945:331,1156]。GH 辞書では、「*Cunca*」を「首、喉、声」、「*vini, o vyppu*」を「農地を耕すための、先端に棒を付けた穴の開いた石の斧」、「*Vini rumi*」を「石を加工する鋼鉄のような極めて硬い石」、そして「石を加工する重くて硬い石 (*Piedra dura pesada con que labran de cantería*) および「重くて硬い石 (*Piedra maciza pesada*)」を「*Vini*」、「頭部に打撃 (痛み) を加える」 (*Dar latidos la cabeza*) を「*Humay winininin*」と説明している [González Holguín 1989 [1608]:55,319,353,473,631]。「*Vinicunca*」には、首に打撃を加えた (切りつけた) 石製の斧・道具あるいはそれによる痛みと関わる意味合いが含蓄されていると考えられる。

¹⁰¹ アンデス先住民は、スペイン人による「征服」・植民地化を経て、劣悪な状況下で生きざるを得なくなった。1570 年代の記録では、アンデスの人々が、自分たちの山の神々がキリスト教の神に敗北したことをその要因と考えていた

ア・クリは、タムタ・ニヤムカの娘婿と延々と抗争・競争を繰り広げ、勝利している。またパリアカカの誕生以前が語られる第1章では、ワリャリョ・カルウィンチョという山の神が、ヤナ・ニヤムカ、トウタ・ニヤムカという別の山の神々と戦い、勝利を収めている (IV章4 参照)。そして主神パリアカカも、生まれてすぐに敵を探し始め、そのワリャリョ・カルウィンチョと戦って打ちのめしている。その抗争が語られる8章では、色彩観念をめぐるでも、印象深い語りの一つとなっている。

その当時、これらの土地すべては、ユンカの人々によって密に住まわれていたといわれている。ワリャリョが人間の体を食べ続けていたことを述べた1章ですでに語ったように、これらユンカが住んでいた土地には、大きなヘビ、カキ (*caqui* [ミツバチあるいはハチドリ])、そしてあらゆる種類の動物たちが多くいた¹⁰²。

5つのパリアカカはワリャリョ・カルウィンチョと戦いに行った。オスカパタの辺りで、リウイ (*rihuis*) を突き刺した¹⁰³。遊んでいる内に、とても寒くなり、雹が降った。その時、一人の男が泣きながらやって来た。腕には自分の息子の一人を抱えていた。またワリャリョに捧げようと、ムヨ (*mullo*)、ココ (*coca*)、そしてティクティ (*ticti*) をもってきていた。パリアカカの兄弟の一人が、その男に尋ねた。「息子よ、そんなに泣いてどこへ行くんだ」。男は答えた。「父よ、ワリャリョに捧げるために、私の愛しい子を連れて行くのです」。「息子よ、捧げなくてよい。もう一度自分の村に連れていきなさい。そのムヨ、ココ、ティクティを私によこせ。それからお前の息子を連れて家に戻るのだ」。別の兄弟がその男に言った。「5日後、ワリャリョと私の戦いを見るためにここに帰って来るのだ。もたらす莫大な量の水により、私が勝ったら、『我々の父が勝者だ』と私に言ってくれ。その火により、あいつが私に勝ったら、『もう戦いが終わった』と私に言ってくれ」。これらの命令を聞くと、その男は震えながら言った。「父よ、ワリャリョ・カルウィンチョは私に怒らないでしょうか」。「怒るものか」。パリアカカは答えた。「あいつは、お前に何もできないだろう。人間に、アミ (*Ami*) とリャタ (*Llata*) に守られた男とアニヤシ (*Añasi*) に守られた女に、生きる力を与えるのは私だ。たくさんの男たち、そしてたくさんの女たちにその生きる力を与えてきたのだ¹⁰⁴」。彼が話している時、鮮やかな青色の煙のような息が、口から出てきた。男はそれを見ると恐ろしくなり、持っていたものをすべて彼に差し出した。それから5人の男は、(カプカプと) ムユを噛み砕いて食べ、またその他の供物も食べた¹⁰⁵。

その男は息子を連れて家に帰った。そして5日後、パリアカカの命令に従い、戦いを目撃するために戻って来た。さらに5日後、その言葉通りに、パリアカカはワリャリョ・カルウィンチョとの戦いを始めた。話しはこうだ。パリアカカとその兄弟たちは5人の男だったので、5つの異なる場

ことが明記されている [Molina 1959[1975]:98-104]。同質的な思想・思考は、1950年代になっても継続していることが明らかになり [Arguedas 1956]、以後「インカリ神話 (Los mitos de Inkarri)」の名の下で、アンデス南部高地を中心に各地で採取されている。

¹⁰² 「カキ」に関しては、注 81 を参照。「ワロチリ神話」1章の一部は、本論 IV 章4 (42~43 頁) に引用している。

¹⁰³ 「リウイ」に関しては、注 91 を参照。

¹⁰⁴ Salomon らは、男と女に生を授けると捉えている [Salomon & Urioste (trans.) 1991:67-68]。この部分には、余白に、「息子たち—1 人目クラカ (*Curaca*) あるいはアンカチャ (*Ancacha*)、2 人目チャウカ (*Chauca*)、3 人目リェンコ (*Llunco*)、4 人目スリュカ (*Sulluca*)、5 人目リャタ (*Llata*)、6 人目アミ (*Ami*)、偶像? (ママ)、娘たち—1 人目パルタチャあるいはコチュチャ (*Paltacha o Cochucha*)、2 人目コバパチャ (*Cobapacha*)、3 人目アンプチェ (*Ampuche*)、4 人目スルカチャ (*Sullcacha*)、5 人目エカンチャ (*Ecancha*)、6 人目アナチャあるいはナシ (*Anacha o Nasi*)」というスペイン語のメモ書きがある。引用箇所を示された、アミとリャタは、「息子たち」の5人目と6人目に示されている。またアニヤシは、「娘たち」の6人目に相当する。タイラーは、アミとリャタ、アニヤシをチェカというアイユの守護神と捉えている [Taylor (ed. & trans.) 2008:162]。なお、「アニヤシ」の意味は不明瞭である。JL 辞書では、「*AMI*」(アミ)を「むかつき、吐き気、(食べ物に) げんなりすること (うんざりすること)、飽き飽きすること (充足)」、「*LLÁTA*」(リャタ)を「取っ手付きの洗面器、取っ手付きの平カゴあるいは盆」と説明している [Lira 1945:43,580]。これらは、供物を食べ過ぎてパンパンにカマックに満ち溢れた状態、そして例えばインカ時代に製作された儀礼用の取っ手付き浅鉢のように、そのカマックの源でもある血液を溜めるための容器と捉えることも可能であろう。

¹⁰⁵ タイラーは、手稿に示されている「カプカプ」(*Capcap*)というオノマトペを訳出していない。

所から雨となって降りてきた。この雨は、黄色と赤色だった。その後、雷に姿を変え、5つの異なる場所から光を放った [Taylor (ed. & trans.) 2008:48-51] (筆者訳、丸括弧筆者)。

この語りでは、オスカパタという標高の高い場所でパリアカカが遊んでいるとき、ワリャリョ・カルウインチョという山(の神)へ供物を捧げに向かおうとしていた男性と出会う。その男性が捧げようとしていた供物は、「ムヨ(ムユ)」、「コカ」、「ティクティ」、そして自身の幼き息子であった。それが故に、泣きながら山を登っていた。インカをめぐるスペイン人が残している文書には、若年者を山に捧げる "*Capac hucha*" (カパック・ウチャ [オチャ] / カパクチャ [カパコチャ]) という慣習が断片的ながらも記されている [大平 2005]。その行為は、供物を捧げて山の神々の活力を保持しなければ、水・豊穡・繁殖・安定も得られず、宇宙・世界が真つ当な状態で維持されないことになるため、本当に泣く泣く行っていたと考えられる。実際に山から出土している若年者を見ると、ポシエットの中に、幼い頃に髪切りの儀礼(ルトウチュコ)で生まれて始めて切った髪、爪、そして乳歯等が入っており、親が入念に準備して送り出している様子がわかる。「カパック・ウチャ (*Capac hucha*)」には、「大きな罪」という意味が付与されている。しかし「罪」という観念は、キリスト教の「告解」と関連し、当て嵌められたことは明らかで、おそらく元々は子を失う「大きな痛み」や「大きな痛手」といった意味合いを帯びていた可能性が高い。

「ムユ」は、赤道海流(フンボルト海流)の影響下にある温暖な海域に生息する二枚貝で、外面にトゲ状の突起を有し、外面全体および内面の縁部分が赤色を呈している(図3)。この貝は、貝のまま、あるいはビーズや装身具等に加工され、アンデス全域の墓や神殿等から多く出土しており、現在でも儀礼に際して使用されている。山の神がこの貝を食べる様子は、後述する「ワロチリ文書」23章でも語られており、山の神々の好物であったことがわかる [大平 1999]。コカの葉も、ムユと同様に、アンデスの祭祀・儀礼に必要な不可欠な供物で、捧げられる葉は傷のないもので「コカキント」と称される。一方、「ティクティ」に関しては、あまりよく知られていない。これは、「ワロチリ文書」24章においても、「(キムキリヤのワカに)『我々のリヤマを頼もう』と言い、道中ほら貝を鳴らして、わずかばかりのティクティ、チチャ、コカをもっていった」と述べられており [Taylor (ed. & trans.) 2008:114-115]、かつてはポピュラーな供物の一つだったと考えられる。これに関しては、アリアーガの報告書・手引書において、トウモロコシの発酵酒・チチャを取り上げる箇所、次のように述べられている。

高地では、ワカのために植え付けているトウモロコシから(チチャが)つくられることがある。それが耕される最初の畑・耕作地で、いかなるインディオも、この畑に種を撒く前に、(自分たちの畑に) 植え付けることはできない。また熟し始める最初のトウモロコシからつくられることもあり、このために前述したパリアーナという者が収穫する。それでとても強く、またマサモラのようにとろみのあるテクティ (*técti*) というもの(チチャ)が作られる。そのために若い女たちがトウモロコシを噛み、それを行う者は塩も唐辛子も取らず、既婚の女であれば、それを行っている期間は夫と同食しない [Arriaga 1968[1621] cap.4] (筆者訳、丸括弧筆者)。

アリアーガは、偶像崇拜を取り締まり、また暴き出すための方法について巡察使たちに向けてこと細やかに指示する16章においても、「ワカのためにテクティ (*técti*) あるいはチチャをつくる鍋」と述べており、一貫してトウモロコシの発酵酒・チチャと同質のものとして「テクティ」を捉えている¹⁰⁶。「マサモラのようにとろみのある」という記述より、暗紫色のトウモロコシから作られるゼラチン状あるいはジェ

¹⁰⁶ アリアーガは、16章において次のように述べている。「コノバ、ママサラ、アホママ(アクスママ)、パリア、リャクサ、コカその他の供物のほかに、チュチュ、チャクパの遺骸、バクト、すべてのタイコ、ワカに飲食させるコップ、アキリヤ、ヒョウタン、そしてワカのためにテクティ (*técti*) あるいはチチャをつくる鍋、そしてそれを入れるための小壺、パリアーナの皮と杖、ケーパあるいはトランペット、ほら貝、そしてワカに供えるためのその他のもの、特にワカやマルキのものだったと思われるクンビというシャツ、自分たちのものではなくワカの祭りのためだけのものをもって来るよう、説教や公教要理でそれを警告することに加えて、前夜に知らせてまわる」 [Arriaga 1968[1621] cap.16] (筆者訳)。



図3 ムユ (筆者撮影)



図4 マサモラ (筆者撮影)

ル状の「マサモラ」と同質のものが想起され、「強い」と述べられていることから、アルコール分を含んでいたのかもしれない。一方アビラは、ワロチリの祭祀・儀礼を記録した1611年の文書において、「彼らがテクティと呼ぶトウモロコシのマサモラ」と述べている [Ávila 2007[1611]:263]。アルコール分を含まない甘いマサモラは、現代の祭祀・儀礼においても必ずといってよいほど用意され、参加者全員に食後のデザートとして振舞われる¹⁰⁷ (図4)。現在も、このマサモラが「テクティ」と呼ばれている。

「ワロチリ文書」に示された "*ticti*" という表記は、いかなる辞書にも収録されていない。しかし、GH辞書では、"*Dar latidos el Coraçon con el pulso*" (心臓が脈と共に鼓動を打つ) , "*Latir*" (脈打つ、どきどきする) とその関連語そして "*Pulso*" (脈) と "*Pulso fuerte*" (強い脈) の説明すべてに、"*Tictic*" というケチュア語を充てている¹⁰⁸ [González Holguín 1989 [1608]:473,560,646]。アンデスでは、まだピクピクと動くリヤマの心臓が、山の神々への供物として、川の淀みに捧げられる場合がある [Arguedas 1956:201-202]。ラウル・ポーラスも述べているように、おそらくこの「ティクティ (ク) / テクティ (ク)」は、その動く様子を示すオノマトペであったと考えられる [Porras Barrenechea 1989:XLII]。ティクティク / ピクピクあるいはプルプルと動くイメージは、血液に似た色を呈し、ゼラチン状・ジェル状のマサモラが器の中で揺れ動く様態として捉えることが可能である。GH辞書では "*Yurak titi*" (白いティティ) に「錫」、"*Titi*" に「鉛」、同様に JL辞書でも "*TÍTT*" に「鉛」という意味を与えている (表5)。金属の名称であるため、心臓やマサモラとはいかなる関係性もないかのようにも思える。しかし、錫も鉛も低温で液体と化す金属で、その青灰色を呈してどろどろに溶解した状態は、マサモラと同質的な特徴を帯びる¹⁰⁹。

これらの供物は、山の神々のカマック (活力・エネルギー) の源となる。アンデス先住民社会では、甚大なるカマックを帯びた山の神々により、生きとし生けるものが生み出されると捉えられる。そのカマックは、天候の操作をはじめ、宇宙のあらゆる現象にも作用する。上に引用した語りにおいて、抗争を前にした状態で、上述した供物を手にし、かつ人間を生み出そうとイメージしている主神パリアカカは、力が漲っている状態にあると判断できる。その神が、「(人間に) 生きる力を与えるのは私だ (人間を生み出すのは私だ)」と話している最中に、口から青い煙が出てきているのだから、その色は神々のカマックが可

¹⁰⁷ 現在は、「シュコピア」というトウモロコシから作られる黄色のマサモラもあり、それは「マサモラ・グリンゴス (Mazamorra gringos)」と呼ばれている。グリンゴ (ス) は、米国人・白人を意味するため、その髪の毛の色 (金髪) がその名に付されている。

¹⁰⁸ 「心臓が脈と共に鼓動を打つ」には、"*Pucpuc*" (プクプク) という語・音も充てられている [González Holguín 1989 [1608]:473]。

¹⁰⁹ 表5および注42を参照。ホルヘ・リラは、この "*TÍTT*" (ティティ) を、ペルーとボリビアの国境に位置し、インカの起源神話の舞台にもなっている "*Titi Kkákka*" (ティティ・カカ [湖]) と同じ音として捉えている (表5)。ティティカカ湖を舞台とし、スペイン人がインカの創造神としてきまって記述する「ティシ・ヴィラコチャ (*Ticci Viracocha*)」も、元々は同じ音「ティティ (ティクティ [ク])」だった可能性も示唆される。

視化されたものと解釈することが可能であろう¹¹⁰。この色の表記に関しては、"hamo[azol]<ancas>" (humo azul<ancas> [青い煙]) と、スペイン語の azul (青) とケチュア語の *ancas* (青) が併記されている。またこの記述の脇には、スペイン語で「鮮やかな青だった (azul claro era)」とメモ書きが残されている¹¹¹。

この語り・記述とほぼ同質的なコンテキストにおいて、やはり別の山の神の口から煙のようなものが出る様子が、23章でも語られている。この章では、インカの王トパ・インカ・ユパンキが、反逆する社会に困り果て、その鎮圧を求めて神々を呼び寄せる場面から始まる。パチャカマックを含め、神々は神輿に乗ってクスコの広場アウカイ・パタ (*Haucaypata*) に集まる¹¹²。ワロチリの主神パリアカカは、息子のマカウイサ (*Macahuisa*) に、「お前が行け。言われたことを聞いて戻ってこい」と言い、そこに向かわせる。

マカウイサが到着すると、端の方で、チクシ・ランパ (*chicsi rampa*) という型の御輿に座った。インカは話しはじめた。「父なるワカよ、ビルカよ。私が心をこめてどれほどの金や銀を差し出してきたのかお分かりでしょう。寛大な心でみなさんに仕え、今何千という多くの人々を失おうとしている私を、助けてもらえませんか。そのために、あなた方をお呼びしたのです。誰も答えず、みな静かにしていた。するとインカはもう一度言った。「お話しください。あなた方から生きる力をもらい、あなた方がお作りになった人間が、戦って滅んでしまうかもしれません。私を助けてくれないなら、すぐにでもみなさんを焼き払ってしまいます。何のためにあなた方に仕えて飾り立て、毎年、私の金、私の銀、私の食べ物、私の飲み物、私のリヤマ、そして私が持っているあらゆるものをあなた方に渡してきたのでしょうか。すべての私の苦しみを聞いても、助けてくれないのですか。もし助けてくれないのなら、今すぐに焼いてしまいます。

するとパチャカマック (*Pachacamac*) が話し始めた。「インカ。太陽よ。私は、お前たち全員も含め、全世界を揺り動かしてしまうから何も言わなかったのだ。事実、敵が全滅するのみではなく、お前たち全員と共に全世界も終わってしまうだろう。だから黙っていたのだ」。他のすべてのワカたちが黙っていたので、マカウイサは話し出した。「インカ。太陽よ。私がそこへ行こう。お前は近くで、目立つ印の付いた丈夫なテントの中になさい。あつという間に、お前のために彼らを征服しよう」。マカウイサが話している間、彼の口からまるで煙のようにリャクサ・リャクサ (*llacsa llacsa*) の息が出てきた。それから黄金のアンタラ (*antara*) を手にした。彼のピンクリュ (*pinculhu*) も黄金製だった。頭にはチュンプルコ (*chumpruco*) を付けた。プスカ (*pusuca*) は黄金製で、クスマ (*cusma*) は黒色だった¹¹³ [Taylor (ed. & trans.) 2008:102-105] (筆者訳、丸括弧筆者)。

この後マカウイサは、強靱なカリャワリヤの人々によって神輿に担がれ、鎮圧のために丘に登る。それから静かに雨を降らせ始め、稲妻を発して雨を強くし、村を裂いて泥沼の中に流し込み、首長らは稲妻で叩かれ打ちのめされる。したがって、口から息が出てくる場面は、天候を操作し、壊滅的な打撃を加えよ

¹¹⁰ サロモンらは、「男と女に、どのように私は生を授けようか。話している間、彼の息が、青味がかかった煙のように口から出てきた」と訳出している [Salomon & Urioste (trans.) 1991:67-68]。

¹¹¹ この注書き・メモ書きは、筆跡がアルファベット表記されたケチュア語と同じだが、墨の色が明瞭に異なる。したがって、語り手がケチュア語で話す内容を、先住民書記 (*escribano de naturales*) が書き留めた最中に書き込まれたのではなく、語り手の内容を再確認する過程で書きこまれた可能性がある。こうした状況は、語り手ならびに先住民書記との間で、書き留めた内容を再確認し合った可能性を示唆する。今後の歴史学者による考察を待ちたい。なお、「ワロチリ文書」は下記アドレスで閲覧が可能である。 <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000087346&page=1> (No.75 の写真)。

¹¹² アウカイ・パタ広場に関しては、注 79 と注 134 を参照。

¹¹³ アンタラはパンパイプ (多列笛 [スペイン語で *zampoña* サンポーニャ])、ピンクリュは笛、クスマは貫頭衣 (注 74 を参照) を意味する。また、プスカは「糸巻棒あるいは紡錘」を意味し、地域によってはプスカと称される [Lira 1945:774]。チュンプルコに関し、タイラーは、帯を意味する "*chumpi*" と、"*tocado*" (頭にかぶるもの、髪飾り) を意味する "*ruco*" に由来する言葉だろうとし、ターバン的一种ではないかと述べている [Taylor (ed. & trans.) 1987:297]。JL 辞書では、"*CHUNPI*" を「何度か腰に巻き付けて締める見事な色の帯」と説明している [Lira 1945:143]。これら 2 つの情報を組み合わせワロチリ地域の物質文化を考えると、おそらくターバンではなく、祭祀・儀礼に際して頭・帽子に付けられ、背中側に、ふくらはぎ・足元まで垂らされる、多彩色の長い带状装身具を指すと考えられる (図 6)。

うとする直前で、やはり力が漲っている状態と判断することが可能である。したがって、口から出てきた息は、やはり可視化されたカマックと捉えてよいだろう。

しかしこの語りでは、神の口から出てきている煙のようなものは、「アンカス」(青)という語は使用されておらず、「リャクサ・リャクサの息が出てきた」と語られている。「リャクサ」は、山の神(パリアカカの子)の名称「リャクサ・チュラパ(Llacsá Churapa)」(8章)、地名・場所の名「リャクサ・タンボ(Llacsá Tambo)」(9章、11章、20章、24章)、チャウピ・ニヤムカという女性の神の妹「リャクサ・ワト(Llacsá Huato)」(10章、13章)、同じく「カサ・リャクサ(Casa Llacsá)」(13章)、何らかの神の名称「リャクサ・ミサ(Llacsá Misa)」(31章)、そして死者にたかり死者の魂を表象する蠅の名称「リャクサ・アナパリャ(Llacsá Anapalla)」(28章)などに用いられている。

「リャクサ・タンボ」は、「ワロチリ文書」の中で、「センター」・儀礼の場、村の名、そして岩の名前として語られている。リャクサ・タンボは祖先崇拜と関わるサン・ダミアン村の聖地で、今でも使用され続けている[大平 2017:6-8]。儀礼の場や岩の名前ではあり得るが、村の名前とは考えにくい。おそらく語り手がアピラによる信仰対象の破壊等を避け、聖地を護るために、同神父がそれを理解・同定できないように、意図的に様々な形容をしているように思われる。

蠅の「リャクサ・アナパリャ」も、極めて特異な意味を含蓄している。この死者の蠅は、ニクバエやキンバエとして知られているもので、その中には緑色に輝くものも存在する。なおサロモンやタイラーは、この「リャクサ・アナパリャ」に、他地域の事例等を取り上げ、説明を試みている¹¹⁴。しかし本質的な意味は、その名称に明瞭に示されているように思われる。JL辞書では、「ANA」(アナ)を「鉄の表面の小さなシミ」、「PÁLLA」(パリャ)を「迎えに行く行為、何らかのものを集める(招集する)行為」としている[Lira 1945:44,730]。その「小さなシミ」を蠅と捉えれば、「アナパリャ」は、まさに「死の世界に迎えにきた蠅」として捉えることができよう¹¹⁵。筆者の聞き取りによれば、その「死者の蠅」は、人間が生と死の間にあり、まさに死に臨もうとする瞬間にやってくるのだという[大平 2017:8-9]。

タイラー[Taylor 1987:419]やサロモンら[Salomon & Urioste 1991:131]も指摘しているように、偶像崇拜根絶運動の最中に編まれたアリアーガの報告書・手引書の「何をどのように犠牲に捧げたのか」と題された4章で、ワカに捧げられる供物が列挙されている。その中には、チチャ、リヤマ、クイ、銀貨、コカの葉、リヤマの脂(ヴィラ)、トウモロコシや果物、多様な羽毛、ムコなどと共に、「リャクサ」も挙げられており、それは「緑色の粉末、緑青のような緑色の石」と述べられている[Arriaga 1968[1621]:cap.4]。またGH辞書では、「Llacsá」(リャクサ)という見出し語を「溶けた金属・青銅」とし、その複数形(多くある様態)「Llacsani, o llacsarconi」には「びっくりさせる、恐怖で動転させる、困惑させる、失神させる、近くでライオンやヘビを見た者のように血が引く」という説明を加えている[González Holguín 1989[1608]:207]。筆者は、ワロチリ地方におけるフィールドワーク時に、実際に「リャクサ」と称されている石・岩

¹¹⁴ サロモンらは、「アナパリャ(anapalla)」に関して、民族歴史学者のデュピオールによるカハタンボ・オトゥコ(Otuco)村の裁判文書の研究を引用し、「遺骸を汚す大きな蠅・アヤパウラ(ayapaura)」との関連性を指摘している[Salomon and Urioste 1991:131]。またタイラーは、チャチャポーヤスでやはり死者の魂を表象する蠅「アナナ(anana)」との関連性を指摘している[Taylor (ed. & trans.) 1987:419]。なお、アルゲダスはその文学作品の中で、この死者の蠅のことを「chiririnka」(チリリンカ)と述べている[1983[1962]:204]。JL辞書では、「CHIRIRINKA」を「ハエ、青い(緑の)大きなニクバエ」としている。同様に、「CHIRI」に「冷たい」、「CHIRIY」に「冷たくする」、音がやや変わるものの、「CH'IRIRIKI」に「細かな雹、突きつける雹」、そして「CH'IRIRI」に「はた迷惑な、若年者、厄介な」といった意味を与えている[Lira 1945:130-131,179]。冷たい、雹、厄介なもの(来てほしくないもの)という観念より、「チリリンカ」という死者のハエの名称も、やはり死・死の世界と深く結びついた意味が付与されていることがわかる。

¹¹⁵ 家畜の繁殖儀礼に用いられる鉄製の焼きごての扱い(背負われて踊りながら揺らされる)[友枝 1986:161-162]、中央高地における祭祀・儀礼と関わる歌の中で大工に「ハサミに気をつける」と示唆的に歌われることなどを考慮に入れると、酸化して黒色を呈し、水に触れて錆びると赤茶色と化す鉄は、アンデス先住民社会において、特異な意味が付与されていたと考えられる。おそらく、暗黒・闇の状態を呈する、死者および山の神々の世界と深く関わっているように思われる(本論のIV章4を参照)。死者の顔は、黄色のイメージで捉えられる場合もあり、JL辞書ではその「黄色」の関連語「KÁRWAS」に「鉄の鉱山」という意味も与えている(表2および本論10頁を参照)。



図5 神輿「チクチ・ランパ」[Guamán Poma 1984[1613]:342]

340 を何度か見たことがある。それらは、緑青色を呈するものであった¹¹⁶。以上の考察より、「リャクサ」は神観念と深く関わる言葉で、その捉え方には緑青色系の色彩が随伴していることがわかる。したがって、マカウイサが口から吹き出したカマック（活力・エネルギー）は、緑青色の息・煙と解釈することができる。引用した2つの語りより、山の神々の口から出てくるカマックは、鮮やかな青色そして緑青色系がイメージされていたと指摘できよう。III章の表6の説明で述べたように、青色と関連する言葉・音は、すべて山の神々を直接的に示している。神の口から出てくる息が、青色・緑青色を呈するのは、合理的な感性・感覚といつてよいだろう。

なお、マカウイサが移動に際して使用した「チクシ・ランパ」という神輿の名称は、先住民のワマン・ポーマの記録にも認められる。そこには、4人の男性に担がれたインカの王族が乗る神輿が図示され、「チクチ・ランパ (*chicchi ranpa*) 」と記されており、続く文中で「茶色の神輿、チクチ・ランパ (*andas de pardo, chicche ranpa*) 」と述べられている (図5) [Guamán Poma 1984[1613]:342-343]。JL辞書では、"*CHÉKKCHI*"に「歯並びの悪い、焼きトウモロコシ」、"*CH'ÉKKCHI*"に「灰白色の、象嵌、灰色の、灰色がかった」とし、その動詞である"*CH'ÉKKCHIY*"には「象嵌のように描く」とある [Lira 1945:115,170]。両者の音はやや異なるが、「歯並びの悪い」と一部の粒が焦げて同じ状況を呈する「焼きトウモロコシ」そして「象嵌」のイメージはおそらく関連しあっている。GH辞書では、"*Chicchi*" (チェクチ) が「細かい雹」と説明されており、神観念との関連性も強く示唆される [González Holguín 1989[1608]:108]。象嵌あるいは象嵌のように描くという意味の背後には、当然多様な色が想起されてよい。一方で「灰色」も特異な意味がないわけではなく、例えばアルゲダスは、その文学作品の中で、ダンスク (*danzaq*) と称される、はさみ踊りの踊り手の頭上にいる山の神ワマニを「(背中に白いシミのある)灰色」として表象している [Arguedas 1983[1962]:204]。この"*chicsi*"あるいは"*chicche*"という語の意味は、やや不明瞭である。

なお、パリアカカの子マカウイサが、インカの望み通りに反逆者を鎮圧した見返りとして、インカは父パリアカカに50人の人間を与え、そしてマカウイサにムユ (赤色の二枚貝) を差し出している (図3)。マカウイサは、やはりそれを「カプカプ」という音と共にすぐに全部食べている。

IV-4. 黒色・暗闇と山の神々の世界

「ワロチリ文書」は短い序章から始まっており、それに続く第1章において、主神パリアカカの出現に先立つ世界の様子が、「昔偶像はどのようなものだったのか、偶像同士でどのように戦ったのか、当時の自然はどうだったのか」というタイトルが付され、次のように述べられていく。

ずいぶんと昔、ヤナ・ニヤムカ (*Yana Ñamca*) そしてトウタ・ニヤムカ (*Tuta Ñamca*) というワカがあった。後の時代に、これらは、ワリャリヨ・カルウィンチョ (*Huallallo Caruincho*) というもう一つのワカに敗れた。勝利の後、人間に生気を与えたのはワリャリヨであり、2人以上の子供を産むことは許さなかった。1人は自分が食べた。気にいった方のもう1人は、その親によって育てられた。

当時、人間は死んでからたった5日後に生き返り、作物は植えてからたった5日後に実った。こ

¹¹⁶ その石・岩は、シャーマンが使用するという情報も得たが、その使用の詳細はまだ観察していない。

れらすべての村で、ユンカの人々が大量に住んでいた。人々は、畑を広げてたくさん増え、たいへん困窮して生きていた。畑をつくるために、山の頂上や斜面を掘り返した耕してばかりいたが、作物は得られなかった。今でも、すべての山にこれらの大小の畑が見える。

当時、鳥たちはすべて非常に美しく、光り輝く黄色や赤色のオウムやカキ (*caqui* [ミツバチあるいはハチドリ]) だった。後に、パリアカカという別のワカが現れたとき、それらの鳥たちは、ワリャリョ・カルウィンチョがつくった他のものと共に、アンティ (*anti*) の地方に追いやられた。後で、ワリャリョ・カルウィンチョがパリアカカに敗れた戦いとパリアカカの起源について語ろう [Taylor (ed. & trans.) 2008:22-23] (筆者訳、丸括弧筆者、「ニヤムカ」は書記による「ニヤウカ」の誤記)。

ワロチリ地域の主神パリアカカの出現に先立つ世界の語りが故に、この語りはいわば世界の始原時、あるいは語り手が述べているように遠い過去のイメージとして語られている¹¹⁷。しかしそれは無の世界としては語られておらず、すでに山の神々・人間・光り輝く多彩な羽をもつ鳥が存在しており、山の神々は「ワカ」と称されている。少なくともこの語りの中における時系列において、最古の山の神の名称は、ヤナ・ニヤムカ (ニヤウカ) とトゥタ・ニヤムカ (ニヤウカ) と述べられている。これはそれぞれ、「古き黒」、「古き闇」という意味をもち、どちらも同質的な色彩・明暗イメージを伴っている¹¹⁸。

アンデスにおける始原時の様子は、スペイン人の記録にも認められ、やはり光のない世界に関して触れているものもある [Cieza 1996[1553], cap.5; Betanzos 1987[1551], cap.1]。ただしそれらは、聖書の記述の影響を受け、キリスト教的再解釈がなされていることは論を待たない。しかし、先住民の記録者であるパチャクティ・ヤムキも、「タワンティンスユ (インカ) の国」に先立つものとして、始原時が「プルム・パチャ (*purun pacha*)」(みじめな世界) と称され、「その時代は "*callacpacha*" (カリヤク・パチャ) あるいは "*tutaypacha*" (トゥタイ・パチャ) という」と述べている [Pachacuti Yamqui 1993[1613]:f3]。JL 辞書によれば、"*callac*" は、何らかの始まり・起源を意味するため、これらはそれぞれ「始まりの世界」「闇の世界」という意味になり、やはり始原時は闇のイメージを伴って捉えられている¹¹⁹ [Lira 1945:428]。これに関してデュビオールは、「悪魔の場所である闇を象徴し、それがここでは神から見放された空間と時間とみなされ、太陽の光・魂の光はまだ届いていない。しかしながら、希望の光、何らかの曙光が見え始める…」と、やはりキリスト教の影響を指摘している [Duviols 1993:4]。「ワロチリ文書」においても、始原時・遠い過去における人間が "*purum runa*" (みじめな人間) として語られており、始原時・遠い過去をめぐる両者の記述・語りには、共通の要素をみてとれる。したがって、パチャクティ・ヤムキの記述の脈絡にはキリスト教の影響があったとしても、神々が行き交う遠い過去の世界・時代のイメージには、闇・黒色の要素が、何らかの形で伴っていたと考えられる。

決して始原時・遠い過去とは限らず、神々の世界であるウク・パチャ (地下世界) が、闇・黒色という属性をもつことは、合理的な感性・感覚とあってよいだろう。それは IV 章-2.2) で述べた「トゥタイ・キリ」(闇・吸血) という山の神の名称からも示唆されるし、やはり IV 章-2.-2) で引用した闇の中で本性を現す「トカゲ人間」の特徴からもうかがえる。光輝く多彩なる世界である一方で、闇・黒色の世界でもあるとすれば、大きな矛盾であるかのような印象をもってしまう。しかしアンデスの山の神々の世界が、その両方の属性を併せ持つ様子は、「ワロチリ文書」の語りの中に明瞭に示されている。「ヤカナ (*Yacana*) というものが、どのように空から水を飲みに降りてくるのか。そしてそれぞれ名前を示しながら、その他の

117 「ワロチリ文書」の章・語りは、一部で明らかに時系列が意識されており、当然その編集・並べ替え・語りの順番は、アビラが主導していたはずである。アビラによる主導・誘導の痕跡は、随所に認められる。語りの順番・スポットに関しては、当時のヨーロッパにおける出版文化・異文化の記述の特徴を考える上で示唆的である。

118 「ニヤムカ」に関しては、本論の 23~24 頁および注 69 を参照。

119 GH 辞書では、"*Kallari pacha*" という見出し語に、「時間あるいは世界のはじまり」という意味を与えている [González Holguín 1989[1608]:131]。

星座も話そう」というタイトルが付された第 29 章部分では、アビラから夜空の星の語りが求められたようで、次のように始まっていく。

リヤマのカマック [生命力を送る天の源泉] であるヤカナというもの [黒いシミ] は、空中を動き回る。我々人間は、真っ暗になったときにそれが見える。ヤカナは一本の川 [天の川] の中を動くといわれている。それは、本当に大きい。空からやってきて、どんどん黒くなっていく。2つの目と1つの長い首をもっている。これが、人間がヤカナと呼ぶもの [黒いシミ] である。

ヤカナはどんな泉の水でも飲み続け、人間が偶然にも幸運を得ると、彼の上に降りてくる。ヤカナが大変な量の毛で押し寄せると、人間はその毛をむしり取っている。この現象は夜に起きる。夜が明けると、むしり取った毛が見える。この毛は、青色、白色、黒色、茶色だった。あらゆる種類の毛が絡まっていた。リヤマをもっていなければ、幸運な人間はすぐに何匹か買い、[仲間が] ヤカナを見せして毛をむしり取った場所を拝んだ。1匹の雌と1匹の雄のリヤマを買った。この2匹だけから、彼らのリヤマはほぼ 2~3 千匹にもなった。昔これは、この全地方で多くの人々に起きた。

夜中に、誰にも気づかれずに、このヤカナは海の水を全部飲んだ。それをしないと、すぐに海の水は我々をそして全世界を飲み込んでしまう。ユトゥ (*Yutu*) というもの (ウズラ) が、ヤカナの前面に一つの黒い小さなシミを付ける。いわれによれば、ヤカナには一人の息子がいる。彼の息子が乳を飲むとき、ヤカナは目覚める。

真っすぐに動く3つの星もある。これらにはコンドルという名前が与えられている。同様に、他の星は、スユントウイ (*Suyuntuy*) [ガリナソ (*Gallinazo*)]、ワマン (*Huamán*) [ハルコン (*Halcón*) (ハヤブサ)] と呼ばれている [Taylor (ed. & trans.) 2008:124-125] (筆者訳、[] Taylor、丸括弧筆者)。

この語りによれば、「ヤカナ」という存在は2つの目と長い首をもち、川の中あるいは空中を夜に動き回り、リヤマのカマック (活力・エネルギー) そのものとして捉えられている。その巨大なる存在は、「どんどん黒くなる」一方で、大量かつ多彩な毛の状態となって人間の世界に降ってくる。リヤマのカマックであるが故に、その幸運を得た者のリヤマは、どんどん繁殖していく。そしてヤカナは、夜中に海の水を飲むという。

「ヤカナ」という語はいかなる辞書にも収録されていない。筆者がこれまで確認している限りでは、その存在と関わる2つの民族誌的記述がある。それらはアルゲダスによるものと、アートンによるものである。アルゲダスは、自らが校訂・翻訳に臨んだ「ワロチリ文書」の冒頭の寄稿文の中で、次のように述べている。「(29章で述べられているヤカナは) 作品のくだりの中で、最も詩的である。口述した者は、空にすばらしくまたかなり通じた者なはずである。私は、彼がヤカナと呼ぶものを、子供の頃、父親に見せられたことがある。長い首をもち、その頭部にうっすらと輝く一つの星があり、膝を折り曲げた1匹のリヤマの形をしたその巨大なシミの下に、他の小さな星によって非常にはっきりと示された一つの十字架が見える。父親は、その十字架は、スペイン人が来たとき、インディオのキリスト教化のシンボルとして、空に形作られたと私に言った。月の隠れた夜に、その2つの形がわかる。リヤマと十字架は、とても近くにある。この思い出により、私は29章に特別な印象をもつ」 [Arguedas 2007:3]。

一方、クスコのウルバンバ谷に位置するミスミナイ村で天文と関わる民族誌的観察を行ったアートンは、天の川における恒星の輝きの狭間に見える黒い部分/暗黒星雲が「ヤナ・プユ (*Yana Phuyu* [黒雲])」と称され、ヘビ、カエル、シギダチョウ (2箇所)、リヤマ、リヤマの子 (あるいはリヤマのへその緒、あるいはヘビ)、キツネの7つが意識されていると述べている [Urton 1981:170-171]。

これらの記述に基づけば、「ワロチリ文書」の語り手の言う「1本の川」とは天の川のことであり、「ヤカナ」は、その恒星の輝きの中に見える黒い部分・暗黒星雲と捉えることができる。アンデス先住民社会では、多様な名称をもつ超自然的存在が語られる。ワチョコク、ワリ、リャクアス等、その名称は地域によ

って様々で、その多様性は無限ともいえる。それらは、山の神の属性である稲妻や雷そして虹までも独自の神観念と捉える 16～17 世紀のクロニカ・歴史文書と同様に、研究者の間で、やはり個別的な神観念として捉えられるケースが極めて多い。「ヤカナ」に関して、天文に強い関心を抱くアトンは、山の神々との関連性すなわちアンデス先住民の論理はほとんど意識せずに、彼自身の論理の中で、空中・天空における独自の神観念として捉えており、異質な文化像が描かれている。こうした解釈には、強い違和感を覚えざるを得ない。というのは、アンデス先住民のコスモロジーの中心に位置しているのはあくまでも山の神々で、それはあらゆる事象・現象を操作する宇宙・世界の力であり、豊穡・繁殖・生誕・幸運、病気・死・不幸は、そのカマック（活力・エネルギー）が作用してもたらされるからである。この語りでも、真っ黒な存在で動き回るヤカナから押し寄せる多様な色の毛を手にした者は、そのカマックにより、リヤマが2～3千匹に増殖しているのだから、当然ヤカナは山の神々との関連において捉えられるべきである。

筆者は、ワロチリ地域において、天の川が雲として捉えられていることを耳にしたことがある。その雲・天の川は、虹とも捉えられ、実際にそう呼ばれる。その中にはリヤマの他に山の神々がはっきりと見え、それらは本当に真っ黒くまた大きいのだという。そして、その雲・虹・天の川からは、実際に多彩なる毛が落ちてくるのだという。ワロチリ地域のある男性は、次のように語った。

空から落ちてくる毛は、海の蒸気から出てくる雲が関係していると思います。だから4色の色があるのです。その雲は、海から出てきて、多くの丘や山と繋がっていきます。その雲に多くの丘や山が巻き込まれていくのです。この虹（アルコ・イリス）は、本当に大きくかかるときもあります。私もその毛が何度か付いたことがあります。本当にいろいろな色で、虹と同じです。服に付いたその毛を払おうとすると、まるで水のように消えてなくなってしまうのです [2018年筆者採取]。

ヤカナという名称は、聞き取れなかった。しかし、ここで語られているのは、明らかに「ワロチリ文書」のヤカナに相当するものである。海の蒸気に包まれる山や丘は、「海の水を飲むヤカナ」として捉えることが可能であろう。その海の蒸気に包まれる・触れるが故に、4色の色があるとする論理は、やや不明瞭である。しかしペルーの海岸部には、エル・ニーニョが発生する年を中心に、海面から上がる霧に海岸部の砂漠がしばらく包まれ、その砂漠が短期間の内にお花畑・緑地になる「ロマス (lomas)」という場所・現象が知られている。空気中に固体としての海塩粒子はあっても、水蒸気そのものに塩分は含まれてはいない。しかし語りでは、塩分が強く意識されているようであった。塩分を含む物質としては、当然、血液も想起される。海水・塩分は、カマックに大きく作用し、そのカマックに満ち溢れた状態が、多彩性（4色）の観念に繋がっていると捉えれば、その感性・論理性は理解可能となる。大地の上で、自然と共に生きる経験知によって育まれる感性・論理は、都市の中で生まれる知性・論理では覆いつくせない領域があり、その豊かさに驚かされることもある。

V 多彩なる世界を司る主神パリアカカ山

ケチュア語には、山の神々の世界と多彩性を考える上で極めて示唆的な「パウカル」(PÁUKAR, PÁUKKAR) という名詞・形容詞があり、しばしば人名や地名そして山の名称にも用いられている¹²⁰。この語は、JL 辞書において、「多彩色の、多様な色。他の色とバランスよく混じり合った、あるいは組み合わせ合った色合い、色。濃いものから薄いあるいは淡いものまで、色のグラデーションのそれぞれ。色合いをもつもの」と説明されている¹²¹ [Lira 1945:744]。一方 GH 辞書では、この語の複数形である「パウカルクナ (Paucarccuna)」が収録されており、「羽毛、花、あるいは羽毛付き衣服の多彩色」と述べられている

¹²⁰ 1608年、伝統的な祭祀・儀礼の実践を理由にリマで裁判にかけられ、200回の鞭打ち、剃頭、チリ追放に処されたワロチリ地域サン・ペドロ・デ・ママの「呪術師」の名は、エルナンド・パウカル (Hernando Paucar) という。

¹²¹ "paucar"は、感嘆詞の PAU と、黄色や山の神の名称と深い関連をもつ KAR が組み合わせられた言葉の可能性がある。

る¹²² [González Holguín 1989 [1608]:281]。

これらの辞書の見出し語には、その関連語も比較的多く示されており、例えば JL 辞書では、"PAUKKÁRAY"を「春の、春に関連する」、"PAUKKÁRCHAY"を「美しくする、飾る、多彩にする」、"PAUKKAR'KÉLLU"を「キバナモクセイソウ、黄色」と説明している [Lira 1945:745]。同様に GH 辞書では、"Paucar ricchak"に「羽毛装飾に共通するあらゆる色」、"Paucar puca"に「すばらしい赤色」、"Paucar quillo"に「すばらしい黄色」、"Nauray paucar patpa"に「羽毛のあらゆる種類の色」、"Paucarticca o nauray paucarticca"に「花あるいは羽毛装飾のあらゆる色」という意味を与えている¹²³ [González Holguín 1989 [1608]:282]。

関連語の中には"Paucar huaray" (パウカル・ワライ) もあり、GH 辞書では「多様な花の時期あるいは花が咲き乱れる時期」、JL 辞書では「春。9月21日から冬が始まる6月21日までと理解されている季節。3月。花で飾りたてた衣服。エンカントが多くある季節。とても魅惑的なもの」と説明し、明らかにアンデスの雨季に関連付けている¹²⁴。「エンカント (encanto)」とは、山の神に憑かれることにより、幻覚のような不思議な現象に出くわすことを指し、時にはそれが原因で死にいたる場合もある。「ワライ」に関しては、GH 辞書において"Huaray, o huaray"に「ああ、神よ／ああ何ていうことか (Valame Dios [Valgame Dios])」、JL 辞書では「警官・警吏の職」という意味を与えている [González Holguín 1989 [1608]:182; Lira 1945:1109]。一見すると、両者の説明はまったく関連性がないようにも思われるものの、山の神がこの世を庇護する存在であることを考えれば、「ワライ」が神観念と深く関わる言葉であったと考えることが可能となる。GH 辞書では、"Admirarse de la multitud" (多くのものに感嘆する) というスペイン語に"Huaray huaray"、同様に"Mravillarse de tanta muchedumbre" (たいへん多くのものに感嘆する) に"Huaray ñini, o huararay ñini"というケチュア語を充てている¹²⁵ [González Holguín 1989 [1608]:389,582]。すでに IV 章-1 で詳述したように、ワマン・ポーマは、雨季真ただ中の2月のことを「パウカル・ワライ・キリヤ」とし、パウカル・ワラ (多彩なるワラ [腰から脚にかけて纏われた布・帯]) を身に着けた月と述べていた。その記述では、はじめてワラを身に着ける通過儀礼・ワラチクも併記され、植物や人間の成長と深く関わる月と捉えられていた [Guamán Poma 1988[c.1613]:240-241]。ワラは光り輝く要素を帯びており、「ワロチリ文書」5章では山の神々がワラを纏ってその輝きを競い合っていた。

以上の状況より、1600年前後のアンデスの先住民社会において、「多彩性」を意識する思考・観念があったことは明らかであろう。しかもそれは、花や羽毛と関連付けられていることに加え、神観念とも深く関わる表現に用いられていることも明瞭に確認できる。それは、本論で提示した山の神々の世界と多彩性の感性・イメージと合致するものである。

ワロチリの主神「パリアカカ (Pariacaca)」という名称の一部「カカ (caca)」に関しては、ST 辞書および GH 辞書に示されており、その音は考古学・歴史学・文化人類学の領域において、これまで概して「丘・岩山」と捉えられてきた [Santo Thomas 1560:f38r; González Holguín 1989 [1608]:126; Lira 1945:427]。しかしながら、子音の音のバリエーションを広げてみると、"KKHÁKKYA" (雷)、"KHÁKA" (濃い、密な、粘り気のある、頑強な、活力溢れた)、"KÁKA" (処女地、耕作されていない土地)、"K'ÁKA" (概して足の指の下にできる裂け目)、"KÁKA" (母方の叔父・伯父) と、多様な意味が付与されている [Lira 1945:296,353,386,480,

¹²² ST 辞書において、"paucar" (パウカル) という語は、"Mona muy pequeña" (とても小さなサル) という見出し語に対する説明、"paucar cussilo"に認められるのみである。

¹²³ "ticca"は「花」を意味するが、羽毛と一緒にたにされている。なお"ñauray"は、「多様性、違い」、"patpa"は「羽毛」を意味する。"ricchak"は、GH 辞書で"Rik chhay"に「色、顔、像などあらゆるものの表面 (顔)」、JL 辞書で"RIKÚCHIKK"に「何かを示す、表すもの」とある [González Holguín 1989 [1608]:315; Lira 1945:843]。

¹²⁴ アンデス高地では、概して雨季が冬と称されることが多いが、Jorge Lira は乾季を冬と呼んでいる。

¹²⁵ 「言う、頼む、送る、判決を下す」と説明される「ニニ」(ñini)のままだと、まったく意味が通じなくなる。「ニナ」(ñina) と捉えると、「すべての色のようにすばらしくまた完全なもの」とあり、続けて赤色・黄色・黒色・金・銀、織物のすばらしさを形容する表現の事例が示されている [González Holguín 1989 [1608]:260,261]。本来はこの音が示されるべきだったようにと思われる。

508]。本論でみてきたように、雷・稲妻は山の神そのものである。粘り気や濃さは、山の神に捧げられるマサモラ状（柔らかいゼラチン状）のチチャ・テクティや血液の要素でもあり、それは活力溢れたイメージ・頑強さにも繋がってよい。現在のアンデスでは、誰もが足を踏み入れない土地が山の神の場所として意識されている [友枝 1986]。裂け目や割れ目は、神々の世界に通じる場所であった。山の神への呼びかけは、一般的に「タイタ (tayta [父])」や「アブエリートス (abuelitos [おじいちゃん・おばあちゃん])」だが、スペイン語でオジを意味する「ティオ (tío)」は、ボリビアにおいて鉱山の神 (山の神) の呼称ともなっている。したがって、これらの語はすべて山の神々の要素を持ち合わせていると解釈することも可能で、辞書では分割・分類されて収録されているものの、元々は同質的な観念からの派生を示唆し得る連関性を有している。「カカ」の意味合いは、我々の観念で捉えるのではなく、上記の意味合い・ニュアンスをすべて含んだ「山」あるいは「山の神々」と捉えるべきなのかもしれない。

一方、「パリア」の意味に関しては、辞書に掲載されている情報のみでは不明瞭である。上に述べた「パウカル」の関連語の中には、"*Paucarcconi*" (パウカルコリ) という語も認められる。GH 辞書では、これを「その羽毛が故に貴重な黄色い鳥」と説明しており、JL 辞書では「スズメ (*gorrión*)」とし、続けて「パリア (*Paria*) を参照」と述べられている。その"*Paria*"という見出し語を見ると、残念ながら "*gorrión*" (スズメ) としか記されていない。GH 辞書でも、"*Paria*"という見出し語が認められ、そこにはやはり "*gorrión*" (スズメ) とある¹²⁶ [González Holguín 1989 [1608]:279,282; Lira 1945:739,745]。「パリア」という語は、ワマン・ポーマの記録でも 6 か所で認められ、すべて畑に芽・作物を食べにやってくる鳥を追い払うというコンテクストで述べられているため、やはり「スズメ」の意味で用いていると思われる [Guamán Poma 1988[c.1613]:817,873,874,880,1148,1169]。しかしながら、「パウカル」は上述したように多彩性を意味し、「コリ」は輝くもの、黄金、豊かな状態といった意味・観念をもつため、「パウカルコリ」は、元々極めて特異な意味を帯びていたはずである。

GH 辞書には、"*Antay conchuy, paria conchuy, allpa conchuy*"という見出し語が併記されており、これには「竜巻、つむじ風、暴風雨」といった意味が与えられている¹²⁷ [González Holguín 1989 [1608]:28]。同様に ST 辞書でも、"*Remolino grande*" (大きな竜巻) というスペイン語の見出し語に、"*andacunchuy, o pariacunchuy*"というケチュア語を充てている [Santo Thomas 1560:f91v]。本論でみてきたように、「竜巻、つむじ風、暴風雨」は、山の神の属性として読み取ることが可能である。"*Antay*" (*anda*) は山の神々の所有物である「銅」(鉱物)、そして"*allpa*"は山の神々そのものでもある「大地」を意味するので、"*paria*" (パリア) にもその属性に見合う何らかの意味が含蓄されていたはずである。

「パリア」という語は、パブロ・ホセ・デ・アリアーガが著した、偶像崇拜根絶運動の報告書・手引書の中にも認められ、第 5 章「ワカに対して行われる祭祀」では次のように述べられている。

最初になされることは、ワカを担当している大魔術師が、祭りの時期がやってくると、飲むためのチチャ作りの準備をするよう、首長やその他のインディオたちに知らせることである。そうしている間に、司祭がすべての人々に、ムユ、パリア (*paria*)、リャクサ、クイ、そして前述したその他の供物を頼みに行く。それを得ると、この祭りの日に、彼らの助手や聖具保管係と共に主要なワカに行き、地面に座り、左手をワカに当てる。ああ、セニョール N (ママ) よ！ [ワカの名前を呼び、吸うように唇でいつもやるあの音を出す。これは元々モチャをするというものである]。お前の息子たち、お前の子供たちが、お前に捧げるこれらのものをもってきました。受け取ってください。怒らないでください。命、健康、そしてよき畑を与えてください。このようなことを言いながら、ワカの前そして時にはその上にチチャを撒き、また聖水を撒くようにすることもある。愚

¹²⁶ Moliner [1994a:1409] の辞書でも、"*gorrión*"には「スズメ」という説明しかなされていない。

¹²⁷ "*Cconcho*" (*Cconchu, KKÓNCHO o KKÓNCHU*) は、「ちり、おり (かす)、液体の濁った沈殿物」を意味し、例えば "*Cconchu vno*" (コンチュ・ウヌ) は「濁った水、不透明な水」を指す。"*Cconchuy*"は「ちりが巻き上がる。液体の沈殿物をかき回す」という動詞となる [Lira 1945:465; González Holguín 1989 [1608]:67]。

かな者のように、クイやリヤマの血をワカに塗ったり、供物に応じて焼いたり吹き付けたりするのである [Arriaga 1968[1621] cap.5] (筆者訳、[] ママ)。

そしてこれに先立つ第4章では、その「パリア」の意味も次のように明記している。

パリア (*Paria*) は、ワンカベリカの鉱山からもってこられる、朱のような赤色の粉である。それは鉛丹 (a zarcón [ママ]) のようなものだが、水銀から採る金属である [Arriaga 1968[1621] cap.4] (筆者訳、丸括弧筆者)。

アリアーガの記録では、この「パリア」という語は比較的多く認められるものの、上記引用箇所のように、他の供物と共に列記されているにすぎない。ただし19章において、ワロチリ地域のカスタ付近に位置するアタワンカという有名なワカを神父が暴き出す記述では、険しい山のピークに隠されていた「礼拝堂」内部に収められていた石像に関して、「それほど大きくはありませんでしたが、全面がパリア、そしてクイとリヤマの血で塗られていました」と述べている [Arriaga 1968[1621] cap.19]。アリアーガは確かに赤色の要素をもち、「塗る」ことが可能な物質として「パリア」を記述しており、よって自らが説明しているように赤色の金属粉・鉱物粉としてこの語を一貫して用いていると判断される。IV章-3で述べたように、彼は緑青色の「リヤクサ」に関しても述べており、それは比較的適切な説明がなされているように思われる。この「パリア」に関して、実際に供物としての意味もあったのかもしれない。

アリアーガが記述しているものとして「パリア」を捉えると、血液と同様に用いられている供物であるが故に、山の神々のイメージにしっかりと見合うような印象を強くもってしまう。しかしそれでは、上述した「パウカルコリ」(多彩なる輝き)の意味とは合致しない。

ラテンアメリカでは、地域によって、「gorrión」(スズメ)というスペイン語が「ハチドリ」を指す場合もある¹²⁸。現在のペルーやエクアドルでは、ハチドリは概して「コリブリ (colibrí)」あるいは「ピカフロー (picaflor)」と呼ばれる。しかしこれらの言葉は、16世紀半ば~17世紀初頭に編纂されたST辞書、GH辞書には一切示されていない。ただしGH辞書では「*Qquinti*」(キンティ)というケチュア語の見出し語に、「最も小さい小鳥ハチドリ」("Tominejo el paxarito mas pequeno")という説明が加えられている¹²⁹。おそらくそのバリエーションの一つであろう「ワスカル・キンティ」(*Huascar qquenti*)という見出し語は、「もっとも小さな小鳥」と説明され、インカ王の名前でもある「ワスカル」は、「*Huascar supa*」という見出し語で「赤い羽毛装飾」と述べられている¹³⁰ [González Holguín 1989 [1608]:185,309]。

現在のワロチリ地域において、「パリア」は、ハチドリやお花畑など、自然界にある多彩性を伴う様態、多彩性そのものを指す言葉として用いられている。また村によっては、多彩な装飾を伴う極めて伝統的な衣服の様態を指す語としても捉えられている。これは、「パルカル・コリ」(多彩なる輝き)と併記される「パリア」の意味と合致するものである。したがって、ワロチリの主神「パリアカカ(山)」は、光り輝く多彩な羽毛に覆われた「ハチドリ・山」あるいは「光り輝く多彩なる山」といった意味・観念が含蓄されており、主神そのものの名称に、山の神々の世界の多彩性が表象されていると判断される¹³¹。おそらくそれは、アンデス先住民の感性・感覚において、「本当に美しい山、すばらしい山」といったニュアンスで捉えられているように思われる。

20世紀以後、ハチドリと山の神々の関連性を示唆するいくつかの民話・民族誌が採取されている。例えばアルゲダスは、アヤクチョ県ルカーナス郡プキオの高校生で、先住民であるエルネスト・キスペ氏が、ピチュカチュリ・アイユの長老から聞いた話として、アウキという儀礼を司る者が、山の神々・ワマニへ

¹²⁸ 小学館の西和辞典の記述を参照。

¹²⁹ 「キンティ」は、ワロチリ地域の村の名前にもなっている。

¹³⁰ "*supa*" (「影」)ではなく、スペイン語の *solo* を意味する "*sapa*"の可能性がある。

¹³¹ アヤクチョ県南部には、「パウカル・デ・サラ・サラ」(Paucar de Sara Sara)という郡名がある。この「サラ・サラ」は標高5500mを超える雪山の名称である。

の供物を捧げることにに関して、次のように述べている¹³²。

……ワマニへの捧げものは、プクリュ (*Pukullu* [昔の墓]) の内部に納められる。これは、「平べったい石の構築物で、インカのチュルパのようなもので、内部は納骨堂のようにになっている」。この秘密の場所は、プクユ・パタ (*Pukullu Pata*) という所にある¹³³。アウキたちは、プクリュの入り口に十字架を納め、跪いて次のような詩を歌う。

「プクリュの頂、黄金の高い藁の中で、真夜中に雄鶏が鳴く時間に、祝福し祈るためにお前のところにやって来た。父なる山よ、怒らないでくれ。」

アウキだけがプクリュに入っていく。キスペは、この話に関して、つぶさに語ってくれた。「アウキがプクリュの中に入っていくと、[聞くところによれば] 艶やかな羽毛のハチドリが現れ、その後消えていく。アウキは高い声で嘆願する。「プクリュの中で、真夜中に泣いている我が友、エメラルドグリーン色のハチドリよ、願いに手助けしておくれ、祈りに手を貸してくれ。拒まないでくれ。山の懐の中でお前は育った」[Arguedas 1956:206-207] (筆者訳、[] ママ、丸括弧筆者)。

VI おわりに

本論では、先住民の語りがケチュア語のまま綴られた「ワロチリ文書」を分析対象として、アンデス先住民社会における山の神々あるいはその世界をめぐる色彩・明暗の感性・感覚・イメージを分析した。これまでみてきたように、地下性を帯びる山の神々の世界は、闇・黒色の世界である一方で、羽毛そしておそらくは花で象徴されるような光り輝く多彩性を帯びた世界としても捉えられていた。その山の神々のカマック (活力・エネルギー) は、しばしば色彩のイメージを伴って可視化されてもいる。「ワロチリ文書」では、山の神々の口から吹き出るカマックは、青色や緑青色の息・煙のようなものとして捉えられていた。そのカマックが強大になるとき、換言すれば山の神々の感情が高ぶるとき、神々がもたらす雨等の自然現象に赤色や黄色の要素を帯びることもある。またカマックが増大し、山の神々が荒ぶる雨期の現象である虹も、神々の領域である地下世界 (ウク・パチャ) の属性である多彩性が、湿地帯・泉をはじめとする地下世界と地上世界を繋ぐ場所から吹き出てくる現象と考察された。同様に、雷・稲妻は、神々の世界の属性である強い輝きが、山 (の神) そのものから放たれるものと考察された。そして、主神パリアカカ (山) という名称そのものにも、その多彩で光輝く様態がそのまま表象されていることも指摘した。

はじめに述べたとおり、無文字社会の感性・感覚の歴史に迫ることは、多様な困難を伴う。本論で提示した、山の神々と色彩・明暗をめぐる先住民の感性・感覚は、民族誌、物質文化・考古資料、そして歴史文書を通して、様々な角度からさらに詳細に分析される必要がある。それがなされることにより、文字をもたなかったアンデス先住民社会の歴史・文化の理解は、一層生き生きと映し出されることになるだろう。一定の景観を織り成す自然の中で培われたその感性や感覚は、都市社会、換言すれば人工物に埋め尽くされ短期間で変化する景観の中に生まれ育ち、自然にほとんど手も触れない現代の人間はもはや持ち合わせず、理解・共有には多大な困難を伴うものもある。にもかかわらず、我々の論理に見合うようにアンデスの社会・文化を理解・解釈するのではなく、アンデスの論理でその社会・文化の様態に迫るためには、彼らの感性・感覚・イメージの理解が、欠かすことのできない極めて重要な考察ポイントになるであろう。ほんの一部ではあるが、こうした視点にたった考察・研究の事例・可能性を以下に示唆しておきたい。

アンデスの祭祀・儀礼において、色彩は極めて重要な要素を帯びている。家畜の繁殖儀礼では、リヤマ

¹³² 「聞いた話」となっているのは、先住民であっても、誰もが供物を捧げる儀礼に参加できるわけではないためである。語りの中でも、儀礼を司る者 (アウキ) だけが昔の墓に入っていくため、「聞くところによれば」と示されている。プキオのアイユに関しては、注 62 を参照。

¹³³ "*Pukullu*" (プクリュ) はおそらく「ひと吹き、吹きかけて空気を出す行為」を意味する "*PHÚKU*" (プク) と、「すべての、合計の、一つになった、全部の」を意味する "*LLÍU*" (リウ) の合成語と考えられる [Lira 1945:589,813]。息を吹きかけることの意味は、注 76 を参照。



図6 多彩性を伴う羽毛装飾（ワロチリ地域、筆者撮影）



図7 現在の祭祀で振られる多彩色の旗（筆者撮影）



図8 チャンカイ文化の旗（東海大学文明研究所所蔵）



図9 ペルー中央海岸 多彩色の大地（筆者撮影）



図10 クスコ県 ヴィニクンカ山（大屋敏男氏撮影）

の耳に穴を開けて多彩なりボンが付され、それは時に「花」とも呼ばれる。また、伝統的な要素が継承された踊りでは、頭部に多彩な羽毛飾りが付され、多彩性・輝きの要素を伴う装身具・装飾が施された帽子、衣服が身に付けられる（図6）。また運動会の万国旗のように、紐に連ねられた多彩色の小旗も飾りつけられる。そして、踊りや行進の列の先頭では、多くの場合、責任を伴う立場にある熟年者が、クスコ市の旗にもなっている、虹のような多彩性を帯びた旗を持ってゆったりと振りかざす（図7）。これらは、山の神々をめぐる色彩・多彩性の観念が、そのまま表象されていると考えてよいだろう。旗は、決してスペイン／ヨーロッパの要素ではない。1608年に編纂されたGH辞書では、"Pendon o vander de guerra"（旗あるいは軍旗）というスペイン語に「アウカイ・ウナンチャン（*Aucay vnanchan*）」、そして"Pendonero alferaz mayor"（祭の行列の熟年の旗手）というスペイン語に、「アウカイ・ウナンチャ・カマヨク（*Aucay vnancha*

camayok)」というケチュア語をあてている [González Holguín 1989 [1608]:623]。これにより、旗に相当する物質が、スペイン侵入以前より、アンデス先住民社会に存在したことが強く示唆される¹³⁴。その物質としては、アンデス地域から多数出土する多彩な織物が、当然想起されてよい。現段階において、筆者はこれに相当する織物を1点確認している (図8)。

V章の最後に引用したアルゲダスのプクリュ・パタ (昔の墓) をめぐる記述でも示唆されるように、山の神々の世界は、そのまま死者の世界でもある。「ワロチリ文書」の語りでは、死者をパリアカカに届ける (9章)、死者がパリアカカに会いに行こうとしている (27章) と述べられており、死者が山の神々の世界に向かうことは疑問の余地がない。死者が山に向かうことは、ペルー南部高地のコプロナ山に代表されるように、歴史文書や民族誌の中で明記されている [Arguedas 1956:227-228; Guamán Poma 1988[c.1613]:296]。それが故に、山には「アブエリートス (おじいちゃん、おばあちゃん)」と呼びかけられる。死者には、多彩性を伴う羽毛・織物、そして光り輝く金・銀・銅などの金属製品・装身具、多様な色の石製品・装身具が副葬されるほか、時には墓に多彩な鉱物そのものが添えられることもある。その伝統は、形成期以前にまで遡る。逆に考えれば、そうした無数の死者の集合体・「堆積」空間であるが故に、山の神々の世界は多彩性がイメージされると考えることも可能なかもしれない。

もちろん地下世界・大地そのもの、そして山そのものも、実際に多彩性を帯びている。アンデス高地で発掘調査をすると、実に多様な色の土が出てくる。発掘調査時に書き留めた筆者のフィールド・ノートを見ても、「黒色土、赤色土、茶色土、黄色土、白色土、緑色土、赤褐色土、黄褐色土」等、実に多様な色の土層メモが残っている。アンデスの山奥を行くと、例えば車道の断面に、多彩な土の層位が虹のように折り重なっている場所もある (図9)。また山そのものも、季節と光の加減によっては、多様な色を伴って極めて美しく見えるところもある。近年、観光資源と化し、「レインボーマウンテン」と称されるようになっているクスコ南東部のヴィニクンカ (Vinicunca) 山は、その一例である¹³⁵ (図10)。人がほとんど通らない山奥で、雨期に多様な花が一面に咲き乱れる景観も、もちろん多彩性に満ち溢れている。多彩なる花は、アンデスの祭祀・儀礼に欠かせない重要な要素であり、その一つ一つに深い意味が付与されている。

アンデスの諸遺跡・地名の中には、山や丘の名称と同様に、色彩語を伴うものも少なくない。そして実際に、神殿装飾にはその色彩が多分に意識されているように思われる。その事例は枚挙に暇がないものの、例えばペルー北海岸トゥルヒーリョのセロ・ブランコという丘の裾野に配された、モチエ文化のワカ・デ・ラ・ルナの神殿装飾の多彩性には、誰もが深く印象付けられる。すばらしいインカの石積みですら、現在のように壁の表面に露出していたとは限らない。クスコ南方のラクチに配されたヴィラコチャ神殿基礎部の石壁表面には、漆喰が塗られ、その表面が赤く塗られていた痕跡を明瞭に示している。そして考古学の基礎資料である土器も、粗製の土器に加えて、赤や黒、白、そして多彩性が強く意識されたものも、それぞれの時代や文化に応じて多く製作されているように思われる。こうした物質文化の意味・特性を考える上でも、山の神々の世界の色彩観念は示唆的なように思われる。ここに示唆した事例は、今後さらに考察・検証を加えるべき、その可能性の一例である。

¹³⁴ "ÁUKKA" (アウカ) は敵やライバル、"ÁUKKAY" (アウカイ) は戦闘・戦争状態にあることを意味する [Lira 1945:71-72]。スペイン人の記録・理解の影響により、インカの中心地クスコの広場「アウカイ・パタ」もこの意味で捉えられる場合が多い。おそらくそれは、一方的に付与された意味と思われる。その広場の名称は、山の神々をめぐって多くの人々が集い、祭祀がなされる楽しい場、心休まる休息・安堵・くつろぎの場といったニュアンスを持ち合わせていたと考えられる。JL 辞書では、"HAUKAY" (アウカイ) を「休む行為、休息する、楽しむ」、"P'ÁTA" (パタ) を「集合・終結・会合、共同体、生き生きした状態で多くの人々が集うこと」と説明している [Lira 1945:234, 788]。「アウカイ・パタ」、「クシ・パタ」(本論 11,17 頁および注 79 参照) は、クスコの広場の固有名詞と捉えられているが、筆者は、祭祀が執り行われる小さな共同体の広場も、これらの名称で呼ばれている事例を確認している。「休む・安らぐ」という観念は、友枝が家畜の繁殖儀礼の一過程として提示しているサマイという観念と関わる可能性もある [友枝 1986:153]。なお"UNÁNCHA" (ウナンチャ) は、「しるし、目印、旗 (Signo, señal, bandera)」といった意味をもつ [Lira 1945:1042]。時に「花」と称される多彩なりボン・しるしが耳に付けられる家畜の繁殖儀礼 (セニャル儀礼) [友枝 1986:157-180] の意味も、様々な角度から再考されてよい。「しるし」に関しては本文 29 頁、注 84 も参照。

¹³⁵ この山の名称の意味合いに関して、本論 IV 章-2.2) (36 頁) および注 100 を参照。

【謝辞】

本稿は、2017年6月に開催されたアンデス・アマゾン国際シンポジウム (Simposio Internacional de los Andes y Amazonía) における口頭発表 *El concepto de colores en el "Manuscrito de Huarochiri" y el arco iris* (「ワロチリ文書」における色彩の観念と虹)、展示カタログに掲載された拙稿 (大平 2019) を基に、大幅に加筆・修正したものである。本稿には、日本学術振興会科学研究費補助金新学術領域研究「古代アメリカの比較文明論」(領域代表者: 青山和夫、課題番号 26101001) およびその中の公募研究「アンデス先史文化の継承性に関する実証的研究: インカ時代～現代」(研究代表者: 大平秀一、課題番号 17H05114 [2017～2018]) の研究成果が反映されている。また、東海大学文学部・学部研究費で実施した2019年夏季のフィールドワークの成果も一部に組み込まれている。国際シンポジウムならびに新学術領域研究の様々な研究会・講演会において、参加者からいただいた多数のコメントに深謝申し上げます。同様に、有意義なコメントをくださった2名の匿名の査読者、ヴィニクンカ山の写真をご提供いただいた会津市・タンボロッジの大屋敏男氏、所蔵品の写真をご提供いただいた東海大学文明研究所、そしてワロチリのみなさんに深く御礼申し上げます。

参考文献

Acosta, Antonio

1987 "Francisco de Ávila, Cusco 1573(?)–Lima 1647." In Taylor (ed. & trans.) 1987, pp.551-616.

Acosta, José de

1954[1590] *Historia natural y moral de las Indias. Biblioteca de Autores Espanoles*, tomo 73, pp. 3-247, Ediciones Atlas, Madrid.

Adelaar, Willem F.H. and Muysken Peter

2004 *The Languages of the Andes*. Cambridge University Press, Cambridge.

Arguedas, José María

1956 "Puquio, una cultura en prozeso de cambio." *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXV, pp.184-232.

1960-61 Cuentos religioso-magicos quechuas de Lucanamarca. *Folklore Americano*, Año VIII-IX, Nos.8-9, pp.142-216.

1983[1935] "Agua". *Obras completas*, Tomo I, pp.57-82, Editorial Horizonte, Lima.

1983[1962] "La agonía de Rasu Ñiti". *Obras completas*, Tomo I, pp.203-210, Editorial Horizonte, Lima.

2007 "Introducción a la primera edición." In J. M. Arguedas (trans.), 2007[1966], pp.1-8.

Arguedas, José María (trans.)

2007 *Dioses y hombres de Huarochiri: Narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima.(first published in 1966)

Arriaga, Pablo José de

1968[1621] "Extirpación de la Idolatría del Piru". *Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX, Crónicas Peruanas de Interés Indígena*, pp.191-277, Ediciones Atlas, Madrid.

Ávila, Francisco de

2007[1608] *Tratado y reración de errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabolicos en que vivian antiguamente los indios de las provincias de Huarocheri, Mama y Chaclla y hoy también viven engañados con gran perdicion de sus almas*. In Arguedas (trans.), 2007, pp.191-213.

2007[1611] *Ritos de Huarochiri(1611)*. In Arguedas (trans.), 2007, pp.261-266.

バーリン・ブレント、ポール・ケイ

2016 『基本の色彩語：普遍性と進化について』日高訳、叢書・ユニベルシタス1041、法政大学出版局。(Berlin, Brent and Kay, Paul, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. CSLI Publications, California. [1968,]).

- Betanzos, Juan de
1987[1551] *Suma y narración de los Incas*. Atlas, Madrid.
- Casaverde, J. Rojas
1970 "El mundo sobrenatural en una comunidad", *Allpanchis Phuturinga*, 2:121-243.
- Cieza de León, Pedro
1996[1553] *Crónica del Perú, Segunda Parte*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Cobo, Bernabé
1964[1653] "Historia del Nuevo Mundo", *Biblioteca de Autores Españoles*, tomo 92, Atlas. Madrid.
- Dávila Briceño, Diego
1964[1583] "Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos hecha por Diego Dávila Corregidor de Huarochirí." In *Relaciones geográficas de Indias-Perú, vol.1*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 183, Marcos Jiménez de la Espada (ed.), pp.61-78, Atlas, Madrid.
- Durston, Alan
2007 *Pastoral Quechua: The Historical of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. University of Notre Dame Press, Indiana.
- Duviols, Pierre
1993 "Estudio y comentario ethnohistórico". In Pachacuti Yamqui Salcamayhua, pp.11-126.
2007a "Estudio bibliográfico Francisco de Ávila, extirpador de la idolatría." In Arguedas (trans.), 2007, pp. 215-228.
2007b "Los manuscritos." In Arguedas (trans.), 2007, pp. 229-238.
- González Holguín, Diego
1989[1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Quichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe
1988[c.1613] *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* (3 vols). Siglo Veintiuno, Ciudad de México.
- Hampe Martínez, Teodoro
1996 *Cultura barroca y extirpación de idolatrías : la biblioteca de Francisco de Ávila, 1648*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco.
- 川田順造
2006 「感性の人類学のための予備的覚え書き」『人類文化研究のための非文字資料の体系化』 3:175-182。
2011 「ヒトの全体像を求めて：身体とモノからの発想」『年報人類学研究』 pp.1-57。
- ISbell, B. Jean
1985 *To Defend Ourselves: Ecology and ritual in an Andean Village*. Waveland Press, Illinois.
- Lisi, Francesco Leonardo
1990 *El Tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Lira, Jorge A.
1945 *Diccionario Quechuwa-Español*. Universidad Nacional de Tucman, Cusco.
- Mannheim, Bruce
1991 *The Language of the Inka since European Invasion*. University of Texas Press.
- Martino Alba, Pilar
2015 "Las aportaciones lingüísticas y literarias de fray Domingo de Santo Tomás, O.P.:de la traducción sin original textualizado a las fuentes documentales." *Mutatis Mutandis*, 8(1): 8-27.

- Mendoza, Alberto Bueno
 2014 "Arqueología de Huarochiri". *Arqueología de las Cuencas Alto y Medioandinas del departamento de Lima*, Pieter van Dalen Luna ed., pp.141-167, Fondo Editorial de la UNMSM (Universidad Nacional Mayor San Marcos), Lima.
- Millones, Luis y Hiroyasu Tomoeda
 2007 "Estudio preliminar". In Arguedas J.M. (trans.), 1987, pp.XIII-XXXII.
- Molina, Cristobal de
 1959[1575] *Ritos y fábulas de Los Incas*. Editorial Futuro, S.R.L., Buenos Aires.
- Molina, Gladys Merma
 2007 *Contacto lingüístico entre español y el quechua: un enfoque cognitivo-programático de las transferencias morfosintácticas en el español andino peruano*. Tesis Doctorales, Universidad de Alicante, Alicante.
- Moliner, María
 1994a *Diccionario de uso del Español, A-G*. Gredos, Madrid.
 1994b *Diccionario de uso del Español, H-Z*. Gredos, Madrid.
- Murúa Martin
 1946[1590] *Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú*. Biblioteca <Missionalia Hispanica>, vol.II, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid.
- Núñez del Prado, Juan V.
 1970 "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú, a través de la Comunidad de Qotobamba", *Allpanchis Phuturinga*, 2:57-119.
- 大平秀一
 1999 「インカ社会と『価値の高いもの』: スポンディルス貝をめぐって」『出光美術館館報』 107号、pp.4-28。
 2004 「エクアドルの病因観念『アイレ』の歴史性」『文明』No.5, pp.53-66。
 2005 「インカ国家における人間の犠牲」『マヤとインカ: 王権の成立と展開』(貞末編) pp.279-298、同成社。
 2006 「インカ国家の行政センター エクアドル・ソレダー遺跡の発掘調査(第3次)」『古代アメリカ』9号、pp.55-64。
 2017 「アンデス先住民社会の変化と継承性」『古代アメリカ』20号、pp1-14。
 2019 「アンデス・山の神々の多彩性: 『ワロチリ文書』から読みとる先住民の感性・感覚」『古代エジプトとアンデスの色彩』(展示カタログ) pp.19-31、東海大学文明研究所。
- Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Juan de Santa Cruz.
 1993[1613?] *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú*, Lima, Instituto Français D'Études Andines, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas-Cuzco", Lima y Cuzco.
- Polo de Ondegaldo
 1916[1567] "Instrucción sobre las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su gentilidad", *Colección y Documentos Referentes a la Historia del Perú*, Horacio H.Urteaga ed., ser.1, tomo III, pp.189-203, Imprenta y Librería Sanmartí y Ca, Lima.
- Porras Barrenechea, Raúl
 1989[1952] "Prólogo". In González Holguín 1989[1608], pp.v-xliv.
- Reid, James W.
 1991 "Textile Art of Peru". *Textile Art of Peru*. (Created and Directed by José Antonio de Lavalle and José Alejandro González García), pp.28-331, L.L. Editores, Lima.

- Rostworowski, María
 1967-68 "Etnohistoria de un valle costeño durante Tahuantinsuyu." *Revista del Museo Nacional*, 35:7-61.
 1987 "Presentación." In Taylor Gerald (trans.), 1987, pp.9-11.
- Santo Thomas, Fray Domingo de
 1560 *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Peru, cõpuesto por el Maestro P. Domingo de S. Thmas de la orden de S.Domingo*. Francisco Fernandez de Cordoua, Impressor de la M.R., Valladorid.
- Segovia Gordillo, Ana
 2012 *Contribución a la linguistica misionera americana: la obra gramatical de Diego González Holguín*. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- Salomon, Frank
 1991 "Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript." In Salomon Frank and George L. Urioste (trans.), 1991, pp.1-38.
- Salomon, Frank and George L. Urioste (trasns.)
 1991 *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. University of Texas Press, Austin.
- Spalding, Karen
 1984 *Huarochii: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford University Press. Stanford, California.
- ターナー・ヴィクター
 1976 『儀礼の過程』(富倉訳)、思索社。
- Szemiński, Jan (ed.)
 2006[1560] *Léxico Quechua de Fray Domingo de Santo Thomas*. Ediciones el santo oficio-códice ediciones S.A.C., Lima.
- Taylor, Gerald
 1985 "Un documento quechua de Huarochirí:1607". *Revista Andina*, año3, no.1, pp.157-185.
 1987 "Introducción". In Taylor Geraldo (ed. & trans.), 1987, pp.15-37.
 2001 *Huarochirí: Introducción a la lengua general*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
 2007 *Amarás a Dios sobre todas las cosas: Los confesionarios quechuas, siglos XVI-XVII*. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
 2014 *Método de aprendizaje de la lengua general: para leer el manuscrito quechua de Huarochirí*. Instituto Francés de Estudios Andinos y Lluvia Editores, Lima.
- Taylor, Gerald (ed. & trans.)
 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII, Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
 1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (Segunda edición revisada). Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universidad Particular Ricaldo Palma, Lima.
 2008 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Instituto Francés de Estudios Andinos UMIFRE 17 CNRS-MAEE, Instituto de Estudios Peruanos, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- 友枝啓泰
 1986 『雄牛とコンドル：アンデス社会の儀礼と民話』岩波書店。
- Urton, Gary
 1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. Austin, University of Texas Press.

(2019年5月5日採択決定)

The World of Mountain Deities in the Huarochirí Manuscript, Peru: Sense and Sensibility to the Colors, Light and Darkness

Shuichi ODAIRA

TOKAI UNIVERSITY

key words: Andean Society, Huarochirí Manuscript, Mountain Gods, Sense and Sensibility, Colors, Light and Darkness

Junzo Kawada, a Japanese cultural anthropologist, points out the importance of cultural research based on physical techniques and sensibility, and he attempts to theorize it from the standpoint of understanding humans and their culture as a process of natural history. Especially when we try to understand deeply the nature-based society and culture, it must be extremely meaningful to focus on the sense and sensibility that have been accumulated and shared in the nature or landscape almost unchanged. We, however, face difficulties in analyzing the historical aspects of invisible and vague sense and sensibility because most of such societies, with a long history of developing oral traditions, have no knowledge of letters or the art of writing and, therefore, lack historical documents written by themselves.

In the Andes, there is a historical document known as the "Huarochirí Manuscript" (c.1608) written in their native language, Quechua. The text includes the religious and mythological narratives by one or more indigenous people in the parish of San Damián in the region of Huarochirí, located in the Andean west side slope east of Lima.

Through the narratives in the "Huarochirí Manuscript," we analyze in this paper the indigenous people's sense and sensibility to colors, light and darkness over the mountain gods and their world. As a result, we reveal the following; 1) the world of mountain gods in the underground called *Ukhu Pacha* has the elements of black and darkness, and at the same time, it has been imagined with the brilliant-multicolored which is symbolized by feathers and flowers; 2) it is possible to interpret a rainbow and a flash of lightning as a phenomenon which those elements of *Ukhu Pacha* or the *Kámakk* of gods, the vital energy in Quechua, blows up and is released to the earth or *Káy Pacha* (this world), from their world; 3) the *Kámakk* of mountain gods is sometimes imagined as blue- or greenish blue-colored breath and smoke overflowing from their mouths; 4) in case natural phenomena such as rain and hail are brought by the gods and are accompanied with the image of the heightening of the emotions of the deities and the increase of their *Kámakk* in the rainy season, they may assume a red or yellow color; and 5) it is possible to understand that the name of the main god of Huarochirí, *Paria Caca* (mountain), itself contains the meaning or the essential elements of brilliance and colorfulness which are symbolized by a hummingbird and special clothes.

The indigenous people's sense and sensibility to colors, light and darkness over the mountain gods and their world *Ukhu Pacha* that are presented in this paper should be examined in greater detail through the comparative observation of archaeological materials and ethnographic data. Those further studies will probably help promote a more vivid understanding of the history and culture of Andean native peoples. They will also serve to re-examine the image and the representation of the history and culture of the indigenous peoples like Inca, which continue to be reproduced through the descriptions in *crónica*, the historical documents left by others who never understood the cultural and spiritual world of the Andean people.