

新大陸文明の時間観念

——マヤとインカの暦——

松本亮三・横山玲子

1. はじめに

感じられた時間と刻まれた時間

本稿は1993年度東海大学文学部研究助成金の交付を受けて行われた共同研究「時間と空間の文明学」の報告の一部をなすものである。すでに参加者全員による論文集の出版が予定されているが、本稿は、それに先立って、新大陸文明を担当した2名がマヤとインカの暦を素材として、新大陸特有の時間観念を、その内部的異同も含めて抽出しようとしたものである。マヤ暦とインカ暦はその様態も研究の歴史も大きく異なっている。そのため、現時点で必要とされる研究方法も異なっているので、あえて研究方法は統一せず、与えられた素材の必要性に応じて、まずマヤ暦とインカ暦を素描すると共にいくつかの問題を論じ、これらを対照させながら二つの新大陸文明の特質を明示することにした。

その際研究の軸として設定したのが「感じられた時間」と「刻まれた時間」の二つの操作的モデルである。「感じられた時間」とは、太陽や月などの天体の運行や動植物の成長に密着した時間であり、いわば自然の動きをモデルとした時間である。このような時間の典型が、月の朔望を基にした太陰月であり、また、たとえばホピ族など、プエブロ諸族について報告されているような「ホライズン・カレンダー」である¹⁾。ホライズン・カレンダーとは、南北に連なる山の頂や鞍部などを地平線上のマーカーとして利用して、夏至から冬至へ、反対に冬至から夏至へと南北を移動する日出没位置の変化を読み取ることで1年の周期を計るものである。アヴェニ (A. F. Aveni) の表現を借りれば、「可視的な太陽」(apparent sun)²⁾に基づいて年の循環をみていることになる。ホライズン・カレンダーは、「時間」、すなわち、特定の日と日の間の長さ(間隔)ではなくて、むしろ特定の日(地平線上の現象)が起こるタイミングの知覚を、言い換えれば点としての「時」の知覚を基礎として形作られていると言ってもよい。太陰月においても、29日なり30日なりの長さを意識することは当然できるが、一方、次の月(moon)の新月あるいは満月というタイミングだけが意識される場合もある³⁾。後者の意識はホライズン・カレンダーの基本的な意識と同様であって、このような点としての時が「感じら

れた時間」の要件をなすものだと考えるのである。「感じられた時間」が、時間サイクルの内にある、点としての時を基本とするものだとすれば、直線的な時間認識にもこれに相応した特徴が認められるはずである。「感じられた時間」の感覚が卓越する社会では、年齢組や年齢階梯制などによる世代区分はあるとしても、長期的な紀年法は無縁であって、時間は基本的に累積することはない。言い換えれば、時や時間はそれぞれが特殊な個性をもつものであって、われわれの「数」のような同質性に基礎を置いた算術的操作はできないものであるということもできよう。社会的に重要な事実、原古——あるいは始原の時——対現在という対置において語られることになる。すでに挙げたホピ族など多くのいわゆる「未開社会」の時間認識は、「感じられた時間」のモデルに直接あてはまるものとして考えられるだろう。

一方、「刻まれた時間」とは、一言で言えば、自然の動きを再解釈したモデルを再びモデルとすることで認識され、構成し直された時間である。これは、現代文明社会において意識されている時間に直接対応する。自然の動きを再解釈したモデルとは、われわれの場合時計（機械時計）である。われわれ自身多くの場合時計の動きをモデルとして時間を認識していることは疑いないことであろう。「刻まれた時間」の特徴は、その基本的要件が時あるいはタイミングではなく、長さとしての単位時間にあるということである。つまり、時間は斉一な単位時間に切り刻まれ、文字通り「刻まれた」時間を数え上げることで時間の体系が作り上げられていくという点にある。「感じられた時間」の中では時間サイクル内の点を位置付けるマーカーとして意味をもっていた時が、ここでは単位時間が累積した結果生じた点として定義されることになる。このような体系においては、一年も一日も、さらにはこれを細分した微小な時間もつねに等しい長さをもつことが要求される。再びアヴェニの用語を用いれば、「平均化された太陽」(mean sun)⁴⁾を基礎にして分割生成された時間であると言うことができよう。このように「刻まれた時間」は全く同質の単位に還元して数えられるがゆえに集計することが可能であり、また集計されることによって時は意味をもつものとなる。そのため、直線的な時間認識は長期的な紀年法という形をとって表現されることになるのだと言えよう。

以上略述した「感じられた時間」と「刻まれた時間」を、ここでは時間の知覚・認識の両極的なモデルをなすものと考えることによって考察を進めたい。現実の諸文明にみられる——あるいはみられた——時間観念は、これら二つのモデルのさまざまな度合いでの併存として、あるいは中間的類型として理解できるのではないかと考えられる。以下、主として暦の分析を通してマヤとインカの時間を描き出しながら、この二つのモデルをもとに、新大陸の主要な二つの文明にみられた時間観念の特徴がいかに理解できるかを述べて、さらには現代の時間観念との相違にも言及してみたい。

2. マヤの暦と時間観念

2-1 『ユカタン事物記』

フランシスコ会の修道士であったディエゴ・デ・ランダ (Diego de Landa) は、1549年にメキシコのユカタン (Yucatán) 地方へ派遣され、メリダ (Mérida) を中心に布教活動を行

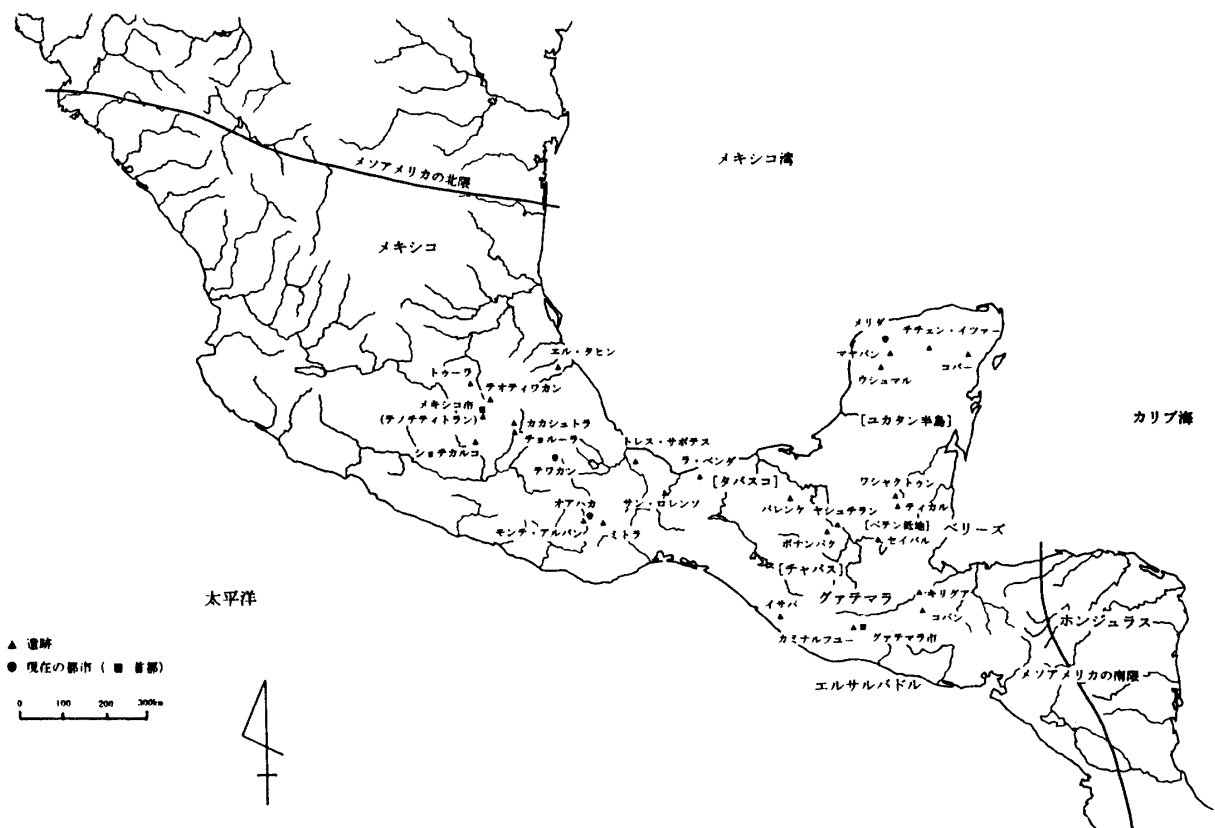


図1 メソアメリカの遺跡分布図

った⁵⁾ (図1)。1563年に本国スペインへ帰国するが、1573年に再びメリダへ渡ってから1579年に没するまでユカタン司教をつとめた。彼はスペインに帰国していた1566年頃、当時のマヤの政治・経済・宗教・習慣などをまとめた報告書を作成している。原本は紛失してしまったが、17世紀に作られた写本の一部が現在のマドリッド王室歴史アカデミアに保存されている⁶⁾。フランスのマヤ学者ブラスール・ド・プールブール (Brasseur de Bourbourg) によって発見されたこの報告書の写本は、1864年に『ユカタン事物記』(Relación de las cosas de Yucatan) として出版された⁷⁾。16世紀のスペイン人によって書かれたマヤの文字や暦に関する詳細な記録としては、現在のところ『ユカタン事物記』が最も重要なものである。『ユカタン事物記』が出版される以前のマヤ研究は、石碑や石板に刻まれた碑文、絵文書など征服以前の考古学的資料と、マヤ人自身がアルファベットを習得して記した文書やスペイン人による記録など、征服期およびそれ以後に書かれた民族史料をもとに進められてきたが、マヤ文字が解読できなかったために、比較的研究の進んでいたアステカ (Azteca) の史料とその解釈を手掛かりに行われていた。『ユカタン事物記』が出版されたことによって、マヤ研究は文字の解読と暦の解釈に重点がおかれるようになった。マヤ文字の解読は地域的な王朝史と地域間関係を、また、考古学・民族史学的研究と図像の解釈はマヤ人の世界観を、徐々に明らかにしてきたのである⁸⁾。

マヤ人にとっての「時間」を考えるにあたって、文字と暦の研究の原典となった『ユカタン事物記』をもとに、現在理解されている暦の体系をまとめておく必要があるだろう。

2-2 マヤの暦

ランダは、『ユカタン事物記』の中で、20進法による計算の仕方、昼と夜の時間の計り方、太陰暦、365日暦、20個の日文字と13の数字、各月と各年の最初にあらわれる4個の日文字、新年を迎えるための儀礼と各月に行われる儀礼、260年を単位とするカトゥン (katun) の周期、およびマヤ文字について記録している⁹⁾。

20進法による計算については、「彼らはこの勘定方法をカカオの取引きによく使用していた」¹⁰⁾と説明されているが、20進法は経済活動など生活一般に関わる数の計算のほか、暦にも用いられていた¹¹⁾。

ランダは、マヤ人は「1年を365日と6時間として勘定していた。そして1年を2種類の月に分けていた」と記している¹²⁾。その一つは太陰暦であり、1暦月は「月を意味するウ (u) と呼ばれ、新月が現れる日から勘定して消えるまでの30日間であった」というが、これ以上の

表1 マヤの365日暦各月の儀礼

月の名称	儀 礼
pop	全偶像を祭る。新しい火を起こす。
uo	pocam と呼ばれる神官たちの祭り。Kinich Ahau Itzamna を祭る。神官たちは、書物によって年の吉凶を予言した。
zip	1日目：Ihcil Ix Chel (葉の女神) の祭り。 2日目：Acanum, Suhui Dzip, Tabai など (狩猟の神々) の祭り。 3日目：Ah Kak Nexoi, Ah Pua, Ah Cir Dzamal Cum (漁夫の守護神) の祭り。
zotz	養蜂者たちによる Tzec の月の祭りの準備。
tzec	蜂蜜の祭り。Bacab たち、特に Hobnil を祭る。
xul	Chic Kaban と呼ばれる、Kukulcan の祭り。
yaxkin	Yolob u dzab kam yax と呼ばれる、mol の月の祭りの準備。 子供たちが、職業に熟練するようにと願う祭り。
mol	yaxkin の月に行った祭りを、養蜂者たちが行った。木の偶像を作る。
ch'en	mol の月に作られた木の偶像を祭る。
yax	Oc Na の祭り。トゥモロコシの神々 (Chacs) の神殿を新しくする儀礼。
zac	猟師による祭り。
ceh	儀礼に関する記載なし。
mac	穀物の神々Chac と Itzamna を祭る。
kankin	儀礼に関する記載なし。
muan	カカオ畑の保護神, Ek Chuah, Chac, Hobnil の祭り。
pax	Pacum Chac と呼ばれる祭り。闘いの指揮者を祭る。 Sabacil Than の祭り (pop の月まで続けられた)。
kayab	儀礼に関する記載なし。
cumhu	儀礼に関する記載なし。
uayeb	U Uayeyab 像を祭る、新年を迎えるための祭り。

言及はなされていない。「もう一つの月は、20日間で、ウィナル・フン・エケフ (Uinal, hun ekeh) と呼ばれ、18カ月と5日間と6時間がまる1年となった」という。この暦は、現在一般的にハアブ (Haab) と呼ばれている365日暦のことである¹³⁾。ランダの記録には、農耕や狩猟、戦士や商人あるいは部族神などを祭る各月の儀礼の様子が描かれている (表1に概要を示す)。また、「凶日」とされた最後の5日間にあつては、日常的な行為が否定され翌年の神を祭る儀礼が行われていた¹⁴⁾。ランダはさらに、「6時間を4年ごとに集めて1日としていたから、4年ごとに366日の年があった」とも述べている。しかし、閏年を定めていたという明らかな証拠は現在のところ見当たらない。

ランダは、「360日の日々は、みな数字を付した20の文字またはしるしをもっており…」と述べる。この記述は、実際には、365日暦が、1から13の数字と20個の日文字からなる260日暦と組み合わせられていたことを意味している。この二つの暦の組み合わせは、カレンダー・ラウンド (Calendar Round) と呼ばれており、365日暦と260日暦が歯車のようにかみ合つて、それぞれ52回転と73回転することで18,980日 (ほぼ52年) にあたる大周期を作り上げていた¹⁵⁾。260日暦は、ツォルキン (Tzolkin) と呼ばれ、数と日文字を組み合わせて日を表す暦である¹⁶⁾。数は1から13まで経過した後再び1に戻り、260日目は13で終わる。同様に、日文字のサイクルは、イミシュ (Imix) に始まって、20日目にはアハウ (Ahau) となり、21日目には再びイミシュ、260日目にはアハウとなつて一巡するのである。

この暦の最古の表記は、オアハカ (Oaxaca) のサン・ホセ・モゴテ (San José Mogote) 遺跡の第3号石碑にみられる。この石碑は西暦紀元前700年から前500年頃のもので、260日暦の「1の動き (地震)」を表す絵文字が刻まれていた¹⁷⁾。アステカも365日暦とともに同様の260日暦を使用しており、16世紀の記録者サアグン (Sahagún) は260日暦が日々の占いに利用されていたと記している¹⁸⁾。恐らくマヤでも同様な機能があつたと思われる。

ランダは、ほぼ260年で一巡するきわめて長い周期をもつた暦があつたことも記している¹⁹⁾。この暦は「20年を単位としていたのだが、20年を13倍した期間を、アハウという20の日をあらわす文字のひとつを用いて数え、次の円形の区画図 (本稿では図2として掲載) に見られるように、ふつうとはちがう逆の順序で数えていたのである。彼らはその20年をカトゥンと呼び、それを用いて年を驚くほど巧みに勘定していた」²⁰⁾という。すなわち、カトゥン周期は、1カトゥン=7,200日 (約20年) を単位として、13カトゥン (約260年) で一巡するものであり、順次、カトゥン13アハウ、カトゥン11アハウ…カトゥン2アハウと呼ばれていた。アハウは、260日暦を構成する20個の日文字の最後の文字であり、各カトゥンの最終日に巡ってくる日文字ともなる。また、13や11などの数は260日暦の各暦日に順次つけられていく1から13までの数であり、各カトゥンの最終日にふりあてられた数がカトゥンの名称に付加されている ($7,200 \div 13 = 553$ 余り11となるので、カトゥンごとに11ずつ先へ進んでいくことになる)。ランダの記録では、マヤ人たちはカトゥン周期を用いて300年も前の出来事を語り、また巡ってくるカトゥンごとに予言を行っていたという²¹⁾。スペイン人による征服以後も、アルファベットを習得したマヤ人たちは、カトゥンの予言やカトゥンごとに行われた儀礼などについて『チュマイエル (Chumayel) のチラム・バラム (Chilam Balam) の書』などに書き留めることと

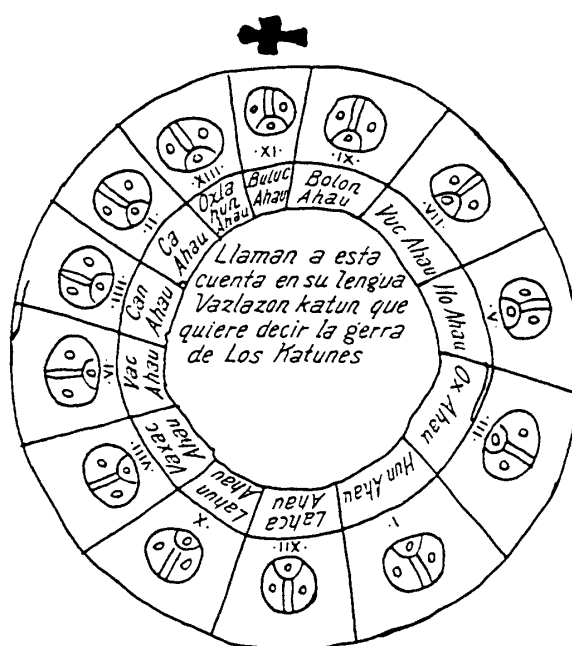


図2 ランダのカトゥン・ホイール (Landa 1941 より)

なった。

しかし、古典期 (A.D. 300-900) には、20カトゥンで構成されるバクトゥン (baktun: 144,000日=約400年) というさらに上位の単位があった。古典期マヤでは、バクトゥン、カトゥン=7,200日 (約20年)、トゥン (tun)=360日 (約1年)、ウィナル (uinal)=20日、キン (kin)=1日という単位を用いて日数が計算され、石碑にはこの順に暦が刻まれた²²⁾。これは、過去のある一点から何日が経過したかを表す暦であり、13バクトゥン・0カトゥン・0トゥン・0ウィナル・0キン、4アハウ・8クムク (Cumuc) (西暦紀元前3114年8月13日: GMT法による換算) を紀元とする暦である。現在は長期暦 (Long Count) と呼ばれている。つまり、ランダがみた後古典期の世界では、マヤ紀元から何日が経過したのかという記録をとるのをやめ、13カトゥンで巡る循環的な暦が用いられるようになったのである。これは、長期暦に対して短期暦 (Short Count) と呼びならわされている。長期暦に関して現在知られている最古の表記は、メキシコ湾岸南部のチアパ・デ・コルソ (Chiapa de Corzo) 出土の石板に刻まれたものであり、7バクトゥン・16カトゥン・3トゥン・2ウィナル・13キン (1,124,333日: 西暦紀元前36年12月8日に相当) と解説されている²³⁾。

このような碑文に刻まれた暦の存在は、16世紀当時のマヤ人たちが用いていた暦が、すでに紀元前から使われていたことを証明している。メキシコ湾岸のオルメカや、オアハカ盆地のサポテカ (Zapoteca) の暦の影響は、中米一帯におよび、やがてマヤや中央高原でさらに体系化されていったと考えられる。

ランダの記録した暦のほか、金星の周期もマヤ人にとって重要な働きをしていたことが、現在では明らかになっている。ランダは金星を夜の時間を計るのに用いたと述べており²⁴⁾、後古典期後期に作られたドレスデン絵文書にも、5頁にわたって金星暦が記されている²⁵⁾。マヤ人

は金星の会合周期を584日と算定しており、明けの明星として現われる236日間、宵の明星として現われる250日間、さらに90日間の外合と8日間の内合と4つの時期に分けて考えていた。また、金星の会合周期を5倍した日数は、8年(365×8)に等しく、この計算を使って暦のずれを調整していたとも考えられている²⁶⁾。ランダの時代よりもずっと前になるが、古典期後期のマヤ遺跡であるパレンケ(Palenque)の碑文の研究から、木星の会合周期に合わせて即位儀礼が行われていたことが推測されており、また、ほぼ同時期の遺跡であるヤシュチラン(Yaxchilán)では、夏至の日に次期王への権力交替の儀礼が行われるなど、太陽の運行が儀礼のタイミングを定めるのに使われた証拠がある。このように実際の天体の運行に基づいたさまざまな暦をマヤの人々は利用していたのである²⁷⁾。

昼と夜の時間の計り方については、「夜間、彼らは、明星(Lucero)とすばる星(Cabrillas)と双子星(Astillejos)で時を計り、昼間は、正午を中心として日の出から日没までを細分し、それぞれに名を付けて判るようにし、仕事もそれによって行なっていた」²⁸⁾と言うが、観測方法や時間区分などに関する具体的な記述はない。

2-3 構造化された時間と時間の交替

マヤの人々が時間をどのように捉えていたのかを暦の体系から考察する場合、古典期の長期暦に見られるような、日を積み重ねて直線的な経過として表現される時間と、365日暦や260日暦などの周期的に繰り返される時間、すなわち、循環的なものとして表現される時間とに分けて考えることは一般に行われてきた。しかし、時間の質や循環の意味が問われることはこれまで余りなかったように思われる。ここでは、暦と儀礼の分析をもとに、時間が構造化されて認識されていたこと、また、時間は自動的に循環するのではなく、循環させるための媒体と手続きが必要であったことを示そうと思う。暦が世界を秩序付ける働きをもっていることは明らかであるが、その秩序付けにおけるマヤの特異性がまさにこの点に表れていると考えるからである。

2-3-1 一年の構造化と年の交替の儀礼(ワイェブ)

ランダによれば、365日暦の各月には、表1にまとめたような儀礼が行われていた。例えば、第2番目のウオ(Uo)の月の儀礼は以下の通りである。

「ウオの月には、神官と医師と妖術師が、それは結局同一人なのだが、その祭りを祝うために、物断ちなどして準備を始めた。獵師や漁夫たちも、シップの月の第7日にこの祭りを行ったが、彼らは自分たちの日にそれぞれの祭りを催した。まず神官たちが、ポカムと呼ばれる自分たちの祭りを執り行なった。彼らは衣裳を着飾って首長の家に集まり、最初にいつものように悪霊を払い、それから彼らの書物を取り出して、そのために用意された青々とした木の枝の上にこれをひろげ、キンチャウ・イサムナ〔キニチ・アハウ・イツァムナ〕と呼ばれる偶像の名を唱えて敬虔な祈りの言葉を捧げた。この神は第一の神官だったということだが、神官たちはこの神に対して供物や献物を捧げ、円形の香を新しい火に焚きくべるとともに、碗の中へ少量の緑青を投じて、これに、女性の入ったことがない山中から持ち運んできたという処女水と

呼ばれる水を注ぎ、浄めのために、この水で彼らの書物の板頁を濡らした。これがすむと、学識の最も高い神官が、書物を開いてこの年の吉凶を占い、それを参集者に告げるとともに、予言中に現れた凶事に対する対策を勧告して、若干の説教を行なった。この祭儀においては、次の年に祭儀を執行する神官または首長を指名したが、指名された者が死亡するようなことがあれば、その子供たちが代ってその義務を果たすことになっていた。これが終ると、彼らが持ってきた供物や食物を皆で食べ、酒を泥酔するまで飲んだ。こうして祭りは終わったが、この祭りの間にオコト・ウイル〔月の踊りの意〕という踊りが踊られることもあった。』²⁹⁾

この儀礼は、次のような3つの部分に分かれていると考えることができる。すなわち、1) 浄化儀礼（断食や焚香など、この月の祭神であるキンチャウ・イサムナの儀礼を行うための準備）、2) 中心儀礼（キンチャウ・イサムナ神の儀礼であり、年の吉凶を占う儀礼行為）、3) 共飲共食（酒宴）である。

最初のポプの月に新年を祝う儀礼が行われると第15番目の月まで、農耕・狩猟・商業など生業に関わる儀礼や部族神を祭る儀礼がほぼ各月とも行われており、1) 浄化儀礼—2) 中心儀礼—3) 共飲共食という基本的構成は、儀礼が行われるすべての月に共通してみることができる。ここでは、通常の儀礼的構成がこの15箇月間にしかみられないことが重要である。第16番目の月も基本的には同じような構成をもっているが、少なくともランダの記録に従う限り、3) 共飲共食はこの月内で終わることなく、第18番目の月まで続けられている³⁰⁾。18番目の月が終わると、ワイェブ（Uayeb）と呼ばれる5日間を迎えた。

ワイェブに関して、ランダは次のように述べている。「すでにこれまでの各章で述べてきたように、インディオたちはその年の初めに当って、名のついていない日〔5日間〕を設けていたが、彼らはこの間を新年を祝うための準備期間として、ほとんど徹夜で過していた。彼らは、ウバイエヤブ〔ウ・ワイエヤブ〕の神の祭りを行って年を迎える準備をするために外出した他は、この5日の間、できる限り家を空けないようにし、彼らの偶像や神殿内の偶像に対して通常の祭儀において供えるものの他に、数珠玉を供え、その準備を行った…この5日間、彼らは髪もくしけずらず、顔も洗わなかったし、また男も女もしらみ取りもしなければ、厄介な肉体労働もしなかった。そうしたことをすれば、何か悪事が起こるものと恐れていたのである」³¹⁾。「彼らは新年を彼らの不幸な考えにもとづいて非常に楽しく、また尊厳をもって祝うために、新年の始まる日の前5日間の凶日をこの祝いにあてた…この勤行や祭儀が終わり、悪魔が放逐されると、新年が始まった」³²⁾。すなわち、ワイェブは、新年を迎えるための準備期間であり、さらには、来るべき年の浄化儀礼が行われる5日だったのである。

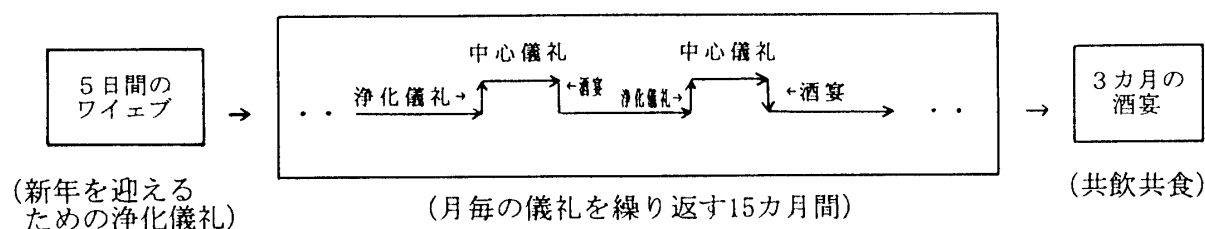


図3 マヤの365日暦の構造

これまでに述べた各月の儀礼と1年の構成とを比較してみると、以下のような対応関係を想定することができる。すなわち、1) 浄化儀礼はワイエブの5日間に、2) 中心儀礼は、通常の儀礼的構成をとる15カ月間(300日)に、3) 共飲共食は、3カ月間(60日)の酒宴に対応することになる(図3)。マヤにおいては、月(20日間)と年(365日間)の双方が、同じ原理に従って構造化されていたと考えてよいだろう。

次に、年の交替が如何にしてなされたのかをみてみよう。年の交替が行われるのは、まさにワイエブにおいてであった。ワイエブで行われた儀礼について、再びランダに依拠しながらみていくこととする。

365日暦の年の始めに巡ってくる260日暦の20の日文字は、4種類に限られており、ワイエブの儀礼では、この4つの日文字によって表される4柱の神々が祭られた³³⁾。ランダの記録では、カン(Kan)、ムルク(Muluc)、イシュ(Ix)、カワック(Cauac)がこれに対応していたという。4柱の神々はいずれもバカブ(Bacab)と呼ばれる兄弟神であり、世界が創造された時、空を支えるために世界の4つの場所に配置されたという。そして、大洪水によって世界が滅ぼされた時に脱出した神であると考えられていた。また、マヤ人たちは、バカブたちのもつ属性によって、その年の災難と幸運とを考えていたという。

最初の日文字はカンであり、これに対応するバカブ神の別名をホブニル(Hobnil)、カナル・バカブ(Kanal Bacab)、カン・パウフ・トゥン(Kan Pauah Tun)、カン・シブ・チャク(Kan Xib Chac)といった。このバカブには南の方角が当てられていた。第2の日文字はムルクである。このバカブには東の方角が当てられ、カン・ティシク・ナル(Cantizic nal)、チャカル・バカブ(Chacal Bacab)、チャク・パウフ・トゥン(Chac Pauah Tun)、チャク・シブ・チャク(Chac Xib Chac)と呼ばれた。第3の日文字はイシュであり、サク・キミ(Sac cimi)、サカル・バカブ(Sacal Bacab)、サク・パウフ・トゥン(Sac Pauah Tun)、サク・シブ・チャク(Sac Xib Chac)と呼ばれ、北の方角が当てられていた。最後の日文字はカワックである。これは、ホサン・エク(Hosan ek)、エケル・バカブ(Ekel Bacab)、エク・パウフ・トゥン(Ek Pauah Tun)、エク・シブ・チャク(Ek Xib Chac)と呼ばれて西の方角が当てられていた。また、それぞれカン・ウ・ワイエヤブ(Kan u Uayeyab)、チャク・ウ・ワイエヤブ(Chac u Uayeyab)、サク・ウ・ワイエヤブ(Sac u Uayeyab)、エク・ウ・ワイエヤブ(Ek u Uayeyab)とも呼ばれていた。これらの神々に生贄を捧げ、供物を供えて香を焚くことによって、災難をもたらす要素を取り除いて新年を迎えようとするのがワイエブの期間に行われた儀礼である。

ランダによれば、当時のユカタンの全ての村には東西南北に面した入口があり、二つの積み石が向き合って置かれていたが、これは毎年行われる凶日の祭りのためであった。例えば、カンの日文字で表される年を迎えるための儀礼は以下のものであった(図4)³⁴⁾。

「主の日文字がカンの字の年は、ホブニルがそのしるしだったが、彼らの考えによれば、この両者はいずれも南を支配していた。この年、彼らはカン・ウ・ワイエヤブと呼ばれる悪魔〔神〕の中空の土像を作り、それを、南に積んだ乾石の小山に持ち運んだ。そして部落の長を選出し、その家で凶日の日々の祭儀を行なったのだが、彼らはこの祭儀のためにボロン・サカ



図4 ワイエブの儀礼 (Codices Mayas, Codex Dresdensis 1975 より)

ブ〔ボロン・ツァカブ〕と呼ばれる悪魔の像を作り、部落の長の家の、誰でもが訪ねて行けるような公の場所に安置した。これがすむと、首長たちと神官と、村の男たちがともども集い、さきに偶像を安置した石山への道を掃き清め、アーチや緑で飾りつけた。そしてこの道を一同が打ち揃い、うやうやしく行進した。石山へ到着すると神官は、49粒のとうもろこしを粉にして香〔コパルであろう〕とまぜたものを、香炉にくべ、香煙をたてた。このとうもろこしの粉だけをサカフと呼び、首長たちが焚いたものはチャハルテと呼ばれたが、偶像に対する焼香が

すむと、彼らは雌鶏の首を刎ねてこれを像に献じた。この行事が終わると、カンテーという台に偶像を置いて、その背に、この年がよい年になるようにとの願いをこめて、水をあらわす天使を立てていたが、この天使はものすごい姿が描かれていた。そして賑々しく踊りながら、ボロンサカブの像が安置されている部落長の家へこの台を運んで行ったが、彼の家からは、首長たちや神官たちのために、415粒のとうもろこしを焙じて作ったピクラ・カクラという飲物が沿道に運び出され、一同に供せられた。部落長の家に着くと、持ってきた偶像を、その家に安置されていた悪魔の像の真向いに置き、たくさんの食物や飲物、肉や魚を供えたが、この供物はその場に参集した外来者に分けられ、神官には鹿の脚が与えられた。他の者たちは、耳を傷つけて血を出し、その血をその場に置かれているカナル・アカントゥンという悪魔の石像に塗りつけた。彼らは、心臓の形のパンと南瓜の種の入ったパンを作ってカン・ウ・ワイェヤブの悪魔の像に供えたが、このようにして凶日の間中、石像や像を祀り、香やとうもろこしの粉を混ぜた薫香を焚いた。彼らはこのような祭儀を行なわなければ、その年のうちに流行する病気にかかるものと考えていたのである。凶日が終わると、ボロンサカブの像を神殿に運び、もう一つの像〔カン・ウ・ワイェヤブの像〕を村の東へ運んでいった。この像は次の年には取りに帰るのだが、彼らは像を置くと家に帰り、新年の祝いの準備でまだ残っている仕事にそれぞれ取りかかった。³⁵⁾

以上の記述を読めば、ワイェブは、新年を迎えるための儀礼の期間であると同時に、村を中心とした世界の基本方位と密接な関わりをもっていたことが分る。暦の構造と儀礼において重要と思われる点は、

- 1) ワイェブは365日暦の中に組み込まれていながら、260日暦の日文字で表される4柱の神々を祭る期間であること、
- 2) 4柱の年(時間)を象徴する神々は基本方位(空間)と関係付けられていること、
- 3) 年を表すワイェヤブ像は、その神が表す方角(村の入口)→村の中心→翌々年の神が表す方角(村の入口)の順に移動させられていること(図5)、である。

同時に回転する365日暦と260日暦は、マヤ暦の体系の中にあって各暦日の属性を定める、特に基本的な暦であるが、ワイェブではこの二つが儀礼的に結合することによって「年」という時間の存在を再確認する働きをしていると言えるだろう。また、4つの方位に面する村の入口と、中心となる5つ目の場が用意されることで、村を中心とした空間的な世界の構造が具現化されている。ワイェブは、マヤ人の世界観を構成する時空間を相互に重ね合せながら世界の秩序を再認識させる働きをもっていたと考えることが可能だろう。より具体的に言えば、ワイェブは、年と年とを繋ぐ役割を担っていた。365日暦の中にあって、すでに役割を終えた1年という「時間の塊」と、これから役割を果たさねばならない次の1年という別の「時間の塊」とを交替させる働きをしているのである。ワイェヤブ像の移動は、この原則を具体的に表現したものと考えられる。ある年のワイェブの始めに、翌年の神は、この神が象徴する方位にあたる村の入口に現われ(積み石の上に置かれたワイェヤブ像)、1年を経て次のワイェブの終わりには翌々年の神が現われる方位にあたる入口へと運ばれていく。日常、4柱の神々はバカブとして世界の4方位にいて空を支えているが、時間として、すなわちワイェヤブ像という姿をと

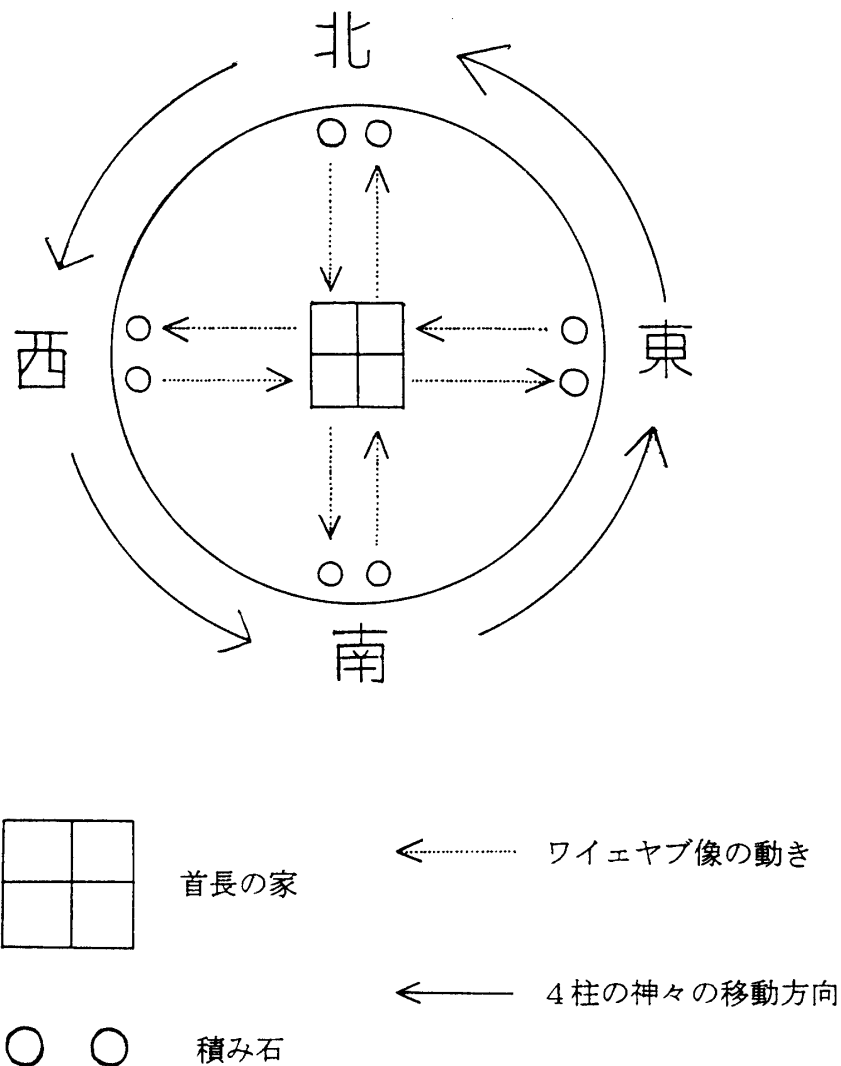


図5 ワイエャブ像の移動

って活動するのは4年に一度であり、しかもワイエブの期間だけである。時間を途切れることなく経過させるためには、4方位に分散している神々のうち新旧二つの時間を表す2柱の神々を人間が運搬してどこかで引き合せ、1年という「時間の塊」の受け継ぎを行わせなくてはならないと、マヤ人たちは考えていたように思われる。理論的にはワイエャブ像をどのように動かしても構わないが、彼らは、ワイエブの間に翌々年の神が現われる地点まで予め翌年の神を運んでおいたのである。こうして1年後にその年の神の役目が終わるとき、次の年の神が現われる地点で「時間」は確かに受け渡され、途切れることなく経過したのであった。

ワイエブの儀礼は、時間そのものは神々によって表されるが、時間を途切れることなく進めていくためには、人間が、ワイエブという期間を設定し、儀礼を行って、交替のための場を用意するという手続きが必要であったことを示していると言えるだろう。換言すれば、マヤ人は時間が人間とは無関係に自然に流れていくものだとは考えていなかったのではないかと思われる。

る。

2-3-2 カトウンの構造化とカトウンの交替儀礼

すでに名を挙げた『チュマイエルのチラム・バラムの書』は、北部ユカタンのテカシュ(Tekax) 地方、テアボ(Teabo) の北西にある村の名を冠した文書である。チラムとは代弁者、解釈する者、語る者の意味であり、バラムはジャガーのことである。スペイン人に隠れて「崇拝」されていた『チラム・バラムの書』は各地で発見されているが、いずれも征服以後にマヤ語をアルファベットで表記して書かれたものである。1562年に、ランダが絵文書をマニ(Mani) に集めて焼却してしまったために、古い予言や伝承の記録はほとんど失われてしまった。『チラム・バラムの書』は、この損失を補うために書き直された文書であり、カトウンの予言、年代記、歴史的な物語、儀礼、問答、世界の創造、暦、薬に関することなどが記載されている。17世紀末までに書かれたものは、恐らく絵文字で書かれていた古い内容を記していると思われるが、それ以降に書かれたものにはヨーロッパ的な事象が付加されており、キリスト教や征服期の内容が混在している。しかし、『チュマイエルのチラム・バラムの書』は、比較的ヨーロッパの事象との混同が少ないと言われており、史料として高い評価を受けている³⁶⁾。

『チュマイエルのチラム・バラムの書』に書かれた第1から第3の年代記には、イツァー(Itzá) 族の歴史が各カトウンごとに記されている。第1の年代記のおおまかな内容を表2としてまとめた。この表から、4アハウと8アハウには、基本的に都市の放棄や発見・建設が起こっているということを読み取ることが可能だろう。都市から森林へ、森林から新しい都市へという移動、すなわち、相対立する空間の間の移動は、カトウンを単位とする一定期間ごとに起こっていることになる。イツァー族が実際にこのように移動したのかどうかは不明だが、彼らの歴史はカトウンを指標としてかなり明瞭に構造化されていたとすることができるように思われる。

ワイェブの儀礼にみられたように、時間の交替には人間の関与が必要だとするマヤ人の考え方は、カトウン周期にも表れている。ランダの記録によれば、カトウン周期は、「バズラソン・カトウン(Vazlazon katun)」すなわち「カトウンの戦い」とよばれ、各カトウンは、20年という時間を支配し、カトウンごとにその偶像が神殿に祭られ、予言とともに崇拝されていたと言う³⁷⁾。年を表すワイェヤブ像の場合は、それらを東西南北の各入口へ移動させて時間を交替させていたが、カトウンの像の場合は、祭られる神殿が一つであったために、異なった方法がとられていた。ランダは、各カトウンの偶像は、そのカトウンが支配しはじめる前の10年間、すでに神殿に祭られていたと述べている。ランダによれば、マヤ人たちは、一つのカトウンに属する神の像を10年間崇拝するが、残りの10年間は香を捧げる程度であり、次のカトウンの像が置かれて崇拝され、20年が終わると最初のカトウンの像は取り払われて、次の次のカトウンの像が置かれたという。すなわち、年の交替と同様、カトウンの交替においても新旧二つのカトウンを表す神々は、一度同居させられていたと読み取れるのであって、各カトウンの時間の交替は、すでに10年も前から準備されていたと言えるだろう³⁸⁾。

以上述べたことをまとめてみれば、具体的な構成、概念、あるいはこれに関係する人間の側

表2 『チュマイェルのチラム・バラムの書』のカトゥン年代記（第1の年代記）

Katun	出来事
6 Ahau	チチェン・イツァーの発見
4・2 Ahau	(出来事の記載なし)
13 Ahau	カトゥンが着座する。
11・9・7・5・3・1・12・10 Ahau	(出来事の記載なし)
8 Ahau	チチェン・イツァーの放棄。
6 Ahau	(出来事の記載なし)
4 Ahau	チャカンプトゥンを奪い取る。
2・13・11・9・7・5・3・1・12・10 Ahau	(出来事の記載なし)
8 Ahau	チャカンプトゥンの放棄。イツァーの人々が森林へ行くのはいつもカトゥンの時である。
6・4・2・13・11・9・7・5・3・1・12・10 Ahau	(出来事の記載なし)
8 Ahau	イツァーの人々は家を放棄する。イサマルのフナク・ケエルの裏切りのせいである。
6 Ahau	(出来事の記載なし)
4 Ahau	イチ・パ・マヤパンを奪い取る。
2・13・11・9・7・5・3・1・12・10 Ahau	(出来事の記載なし)
8 Ahau	イチ・パ・マヤパンで投石の争いが起こる。
6 Ahau	(出来事の記載なし)
4 Ahau	ペストが流行る。
2 Ahau	天然痘が起こる。
13 Ahau	雨をもたらす者が死ぬ。
11 Ahau	全能の者たちが東からやってくる。1513年のことである。
9 Ahau	キリスト教が始まる。トラル神父がやってくるのはこのカトゥンである。1546年に、絞首刑が終わる。
7 Ahau	ランダ司教が死ぬ。
5・3 Ahau	(出来事の記載なし)

からの操作等の面では異なるとはいえ、カトゥンにおいても年と同様構造化された時間と人間が介在する時間の交替という観念を読み取ることができたと考えてよい。カトゥンをもとにした年代記は、1年という単位をはるかに超える長期的な時間も構造化されていたことを示しており、カトゥン交替の儀礼には、人間が介在して神々に時間の交替を促したことが語られているのである。

2-4 マヤにおける感じられた時間と刻まれた時間

マヤ人の時間認識を暦に基づいて考えた場合、基本的には天体の運行を観測して太陽暦・太陰暦・金星暦などが作られ、また木星の会合周期も儀礼のタイミングを計るのに利用されていた証拠があることから、その基底部には自然のサイクルに即した「感じられた時間」があるこ

とを見て取ることができる。しかし、マヤにおいて発達したさまざまな暦には、マヤ特有の世界秩序を保つための儀礼的な意味付けがなされており、人為的に構成し直されていると考えるべきである。例えば、365日暦は、一般的には自然のサイクルに合わせて作られた農事暦、あるいは太陽暦だとのみ言われてきたが、すでに述べたように、1) 5日間の浄化儀礼、2) 300日間の中心儀礼、3) 60日間の酒宴、の三部構造という特殊な構造をもった暦であると考えなければならない。しかも、1カ月を20日とすることは、いかなる天文現象にも対応してはいないのである。各月の儀礼が農事・生業に関係付けられているとしても、365日という時間の塊を動かすために、つまり1年という時間をスムーズに進めるために、このような、いわば全体がひとつの儀礼となるような構造が必要とされたのではないだろうか。また、20年を1カトゥンとして260年で一巡するカトゥン周期も、部族の歴史や予言を示しながら、予め構造化された世界秩序に従って時間を進めるための装置であったと考えてよい。とりわけ、時間を一定の塊ごとに交替させるための時間（期間）と場が儀礼的に用意されていることは重要であろう。

このように考えると、マヤの暦を構成する「長さをもった時間」は、各々個別の時間の塊であり、これらの塊を次々と交替させる役割は人間に課せられていたように思われる。365日を表す4柱のバカブ神たちは、常に世界の4隅で天を支えているが、カンの年を迎えるにあたっては、カンの印をもつバカブが「時間」としての役割を果たすためにワイェヤブ像という姿をとって儀礼の場に置かれ、ムルクの年を迎える時には、カンのバカブは「時間」としての役割を終えて、ムルクの印をもったバカブが新たにその役目に据えられた。カトゥンも同様に、カトゥン11アハウが20年という「時間」の役割を終える前に、カトゥン9アハウが次の20年間「時間」の役割を果たすために人間たちによって神殿に運び込まれたのである。時間を表す神々は、ヨーロッパ的な解釈で説明されるような「時間を司る」存在ではなく、時間そのものであったとも考えられる。時間の流れを司ったのは、むしろ儀礼として行われる人間の活動であったことに注意しなければならない。紀年法をもち、人為的でかなり斉一な時間単位に分割された暦をもったマヤ人の時間認識は、ある意味で「刻まれた時間」に近いものであったと言える。しかし、それは人間の活動を通して動かされていくという意味で、時計によって刻まれた我々の時間とは質を異にするものだったと考えるべきであろう。

3. インカの暦と時間観念

3-1 スペイン人が記録したクスコ・インカの暦

南米のインカ（Inca）³⁹⁾がクスコ（Cuzco）において用いていた暦の構成と性質を巡って、これまでさまざまな議論が展開されてきたが、クスコ・インカ暦については中米のマヤにおけるほど詳しくまた正確なことは分っていない。それは、暦そのものが、マヤ暦やアステカ暦ほど精緻な体系をなしていなかったことに関連するであろうが、インカ文明が一般に認められるような文字の体系をもたず⁴⁰⁾、われわれが解読できるような形で暦の記録を残していないことにも起因している⁴¹⁾。したがって、インカ暦の研究は、スペイン人征服者や征服後に渡来したスペイン人の残した記録をもとに行わざるを得ない。のちに論ずるように、インカ社会の諸

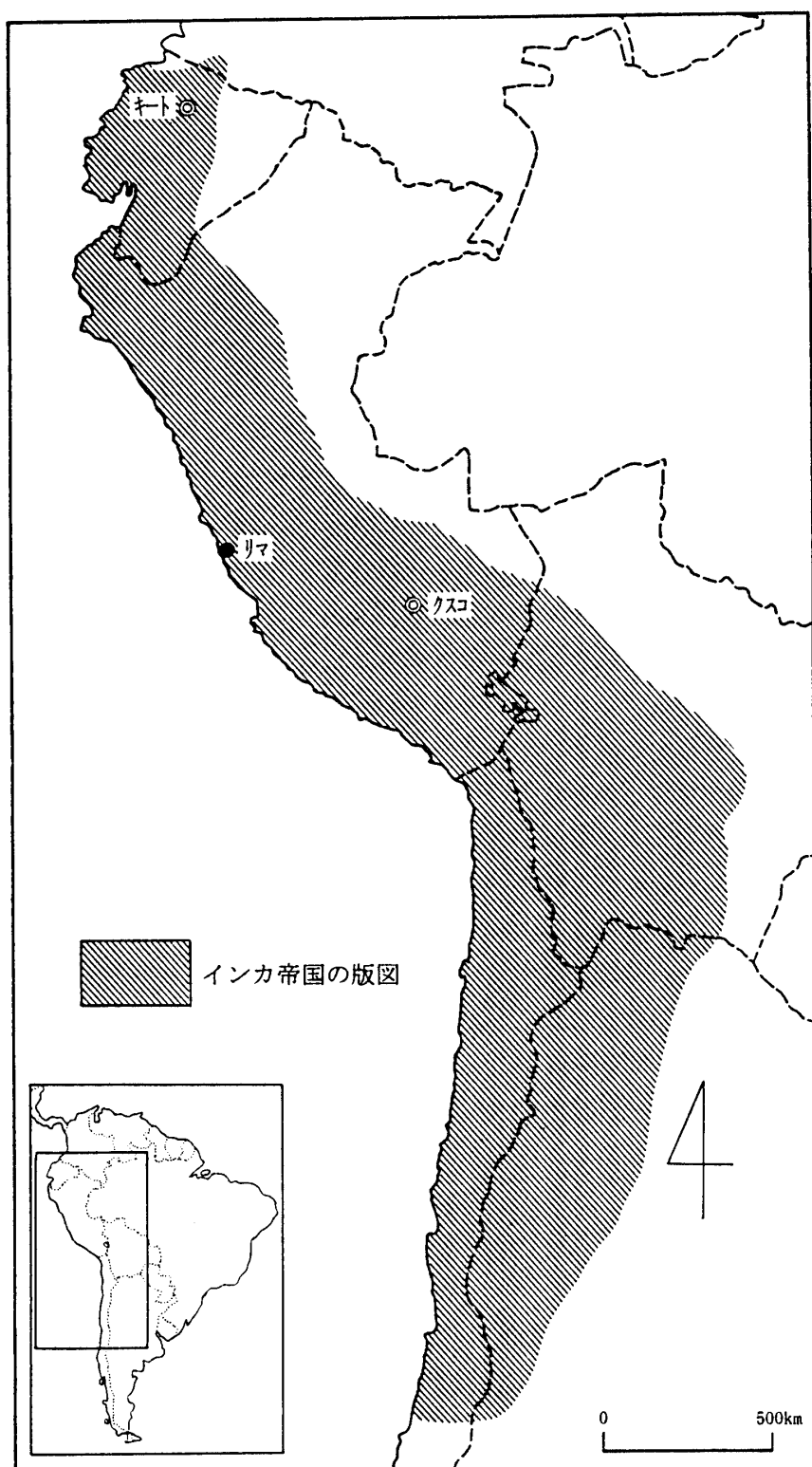


図6 インカの版図と首都クスコの位置

概念とスペイン人の携えてきたヨーロッパ的概念とは大きく異なるものであったため、スペイン人の記録には文化的相違によるバイアスが大きく作用していることに注意しなければならない。

インカの暦を研究するに際して、これまで概ね信頼できるものとして用いられてきた史料は、主として、ベタンソス (Juan de Betanzos), ポロ (Polo de Ondegardo), モリーナ (Cristóbal de Molina, El Cusqueño) によって16世紀に記述されたものと、17世紀に入ってからであるが、コボ (Bernabé Cobo) とワマン・ポマ・デ・アヤラ (Felipe Guaman Poma de Ayara) の手になるものである。本稿で主として依拠するのもこの5つの史料であるが、これらを総合して考えると、インカ帝国の首都クスコでは以下のように基本的には太陰太陽暦が用いられていたと考えられる。

- 1) ケチュア語でワタ (huata) と呼ばれる1年は太陽暦に基づいており、1年は12箇月に区分されていた (この点はすべての記録者に共通している)⁴²⁾。
- 2) 夏と冬が始まる日 (あるいは夏至と冬至) の観測をはじめ、各月のはじまりは、スカンカ (sucanca) と呼ばれる施設を使って行われた。スカンカとは、クスコの町から望むことができる山頂に標柱を立てたものであり、柱に沿って、あるいは柱と柱の間で太陽が出没するときをもって特定の時期の到来を確定するものである。4つの柱 (あるいはピラミッド) が組になっていたとするベタンソスによれば、内側の2本の柱は半ブラサ (約0.84 m), 外側にある他の2本の柱は1ブラサ (約1.67 m) の間隔で立てられ、柱の高さは2エスタード (身長2倍) あったという⁴³⁾。
- 3) ケチュア語で1暦月を表すキリヤ (quilla) は、日本語の「月」と同様に天体としての月も表す言葉であり、暦月の決定には月の満ち欠けが主要な役割を果たした。ポロとコボは、1年は月 (luna) をもとに12箇月に区分されたと明確に述べているし、ワマン・ポマは暦月は月の動きに応じて定められたと、また、ベタンソスは、新月、満月、および欠けていく月が観察されたと述べている⁴⁴⁾。

しかし、表3にあげるように、年首の位置、暦月の名称については記録者間で大小の異同があり、また、各月に行われる儀礼等の活動内容にも相違が見られる。さらに、各月の長さについても記述はまちまちである。表3の記録者のうち、ワマン・ポマだけはスペイン語を覚えた生粋のインディオであり、信頼されてしかるべきだが、地方貴族であるクラカ (curaca) の出であったために彼の記載には地方色が濃いこと、若い頃からスペイン人司祭と行を共にしているのでスペイン的=キリスト教的観念の混入度が強いことから、特に体系的な記述については信頼度が低いと言わざるを得ない⁴⁵⁾。他の4人の記録者は、実見、聞き書きいずれにせよクスコの暦を記述しているが、これらの記録者に限っても、大小の異同が見られる。主として問題となるのは、あるいはこれまで問題とされてきたのは以下の点である。

1) 年首の位置について

ポロ、ベタンソス、コボの3人は、ヨーロッパ暦 (ユリウス暦) の12月、すなわち南半球の夏至を含む月に年首を置いているのに対して、モリーナだけは5-6月、すなわち冬至に対応する時期を年首としている (5月中旬の新月が新年であると述べている)。ワマ

表3 16～17世紀の記録にみられるインカ暦の暦月の比較

西洋暦	Juan de Betanzos	Polo de Ondegardo	Cristobal de Molina	Bernabe Cobo	Guaman Poma de Ayala
12月	Pucuy quillaimi ☆	Raymi ☆ 〈Capacraymi〉	Camayquilla	Raymi ☆	Capac ynti raymi
1月	Coyquis	〈Camay〉	Atunpucuy	Camay	Capac raymi camay quilla ☆
2月	Ccollapocoyquis	Hatun pucuy 〈 〃 〉	Pachapucu	Hatun Pucuy	Paucar uaray hatun pucuy
3月	Pachapocoyquis	Pacha pucuy 〈 〃 〉	Paucarguara	Pacha Pucuy	Pacha pucuy
4月	Ayrihuaquis	Atihuaquiz 〈 〃 〉	Ariguay	Ariguayquiz	Inca raymi quilla
5月	Aymorayquis quilla	Hatun cuzqu raymoray 〈Aymoray〉	〈Aymoray〉	Hatun Cuzqui Aymoray	Aimoray quilla
6月	Hatun cosqui quillan	Aucay cuzqui, Intiraymi 〈Intiraymi〉	Hacicay Llusque ☆ 〈Intipraymi〉	Aucay Cuzqui Inti Rymi	Cuzqui quilla
7月	Cahuarquis	Chahua huarquis	Cauay, Chahuarhuay	Chuahua Huarquis	Chacura conacuy
8月	Capacsiquis	Yapaquis	Moronpasa Tarpuquilla 〈Yahuayra〉	Yapaquis	Chacura yapuy
9月	Cituaquis	Coya raymi 〈Citua〉	Coyaraymi 〈Citua〉	Coya Raymi	Coya raymi
10月	Omaraimiquis	Homa raimi puchayquis	Omacrayma 〈Guarachillo〉	Homa Raymi Puchayquiz	Uma raymi quilla
11月	Cantarayquis	Ayamarca 〈Raymi cantarayquis〉 〈Itu raymi〉	Ayarmarcaraymi Capac raymi	Ayamarca	Aya marcay quilla

* 〈 〉内は祭儀の名称, (,) による並列は月の異名, 末尾の☆印は年首を示す。

* Molina と Cobo はインカの暦月が西洋暦の2箇月に跨がっていることを述べている。

ン・ポマが1月を年首としているのは、ヨーロッパ的観念の投影とも考えられる。しかし、ポロがインカ第九代の王パチャクティ (Pachactec) 以前は1月が年首であったと記録していることを考慮するならば、ワマン・ポマの暦はクスコで暦の改革が行われる前の古い形態をとどめているものとも考えることもできる⁴⁶⁾。

2) 暦月と年の長さについて

ベタンソスは各月が30日であり、1年を360日とするようにパチャクティ帝が定めたとしており、コボも各暦月の日数は同じであったと記している。一方、ワマン・ポマは暦月は月の動きに応じて30日、31日、あるいは32日に分けられたとしている。コボもポロも、毎年の残りの日は、12の月そのものの中に算入されたという、いささか具体的事実を確定しがたい記述を付け加えている⁴⁷⁾。

3) 太陽暦と太陰暦の調整方法について

すでに述べたように、基本的には太陰太陽暦が用いられたということは、記録を見る限り疑いようのない事実であり、さらに暦月を決めるにあたって太陽もかなりの役割を担っていた。しかし、月の朔望の観察結果と太陽の観察結果がどのように調整されたかはまったく不明である。したがって、前項とも密に関わることであるが、どのような置閏法が用いられたか、あるいは用いられなかったかについては一切不明であるとしき言いようがない。

3-2 ゾイデマのセケ・カレンダー

史料が示すこのような状況にあって、クスコ・インカの暦をかなりの数学的厳密さで復元して見せたのがゾイデマ (Tom R. Zuidema) であった。彼は、クスコにおける時間と空間の重なりを措定し、クスコの社会空間を規定するセケ (Ceque) が、同時に暦を表すものだと考えた⁴⁸⁾。セケとは、ベルナベ・コボが詳しい記録を残しているように、クスコのコリカンチャ (Coricancha: 金の囲い) と呼ばれる聖域を起点として放射状に伸びると考えられた仮想的な線であり、この線上にワカ (huaca) と呼ばれる聖所が配置されていた⁴⁹⁾。コボは、一つのセケについて、最も少ないもので3つ、最も多いもので15のワカを数えている。これによれば、合計41本のセケ上に328のワカがあったことになる。コボはまた、各セケ上のワカの世話は特定の地域集団や家系に任されていたと述べている⁵⁰⁾。クスコは上 (Janan) と下 (Urin) の双分制度によって分割・統合されるだけではなく、インカ帝国自体がタワンティンスーユ (Tawantinsuyu) すなわち「四州の国」と呼ばれたように、首都クスコ自体もチンチャイスーユ (Chinchaysuyu: 北西部)、コヤスーユ (Coyasuyu: 南東部)、アンティスーユ (Antisuyu: 北東部) およびクンティスーユ (Cuntisuyu: 南西部) に四分されていた。ゾイデマの復元に従えば、各地域のセケは、さらに、社会的地位の高い順に、a. コリャナ (collana), b. パヤン (Payan), c. カヤオ (Cayao) の3つに分割されていたことになる。

ゾイデマは最も情報の錯綜したクンティスーユのセケを整理して、これが二つのサブシステムに分割・統合できることを示した (図7, 図8)⁵¹⁾。彼はさらに図9に示すようにコヤスーユ (c → a), クンティスーユ (基本的に c → a), チンチャイスーユ (a → b), アンティスー

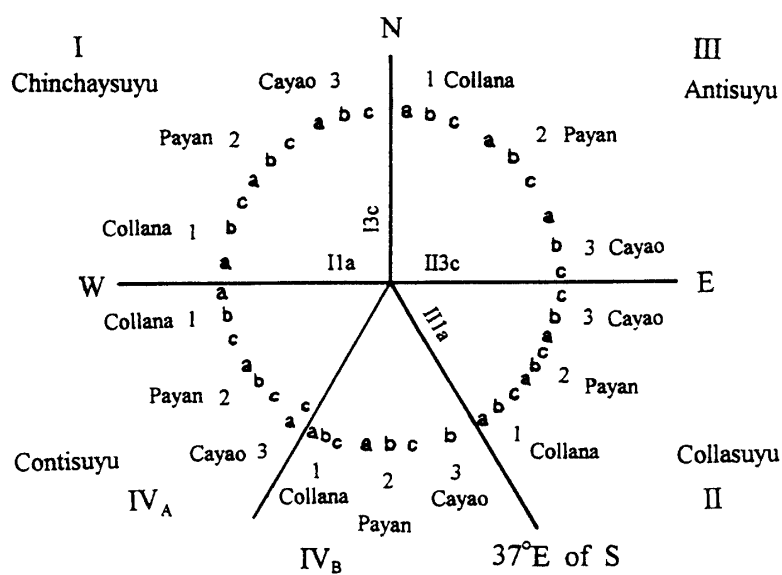
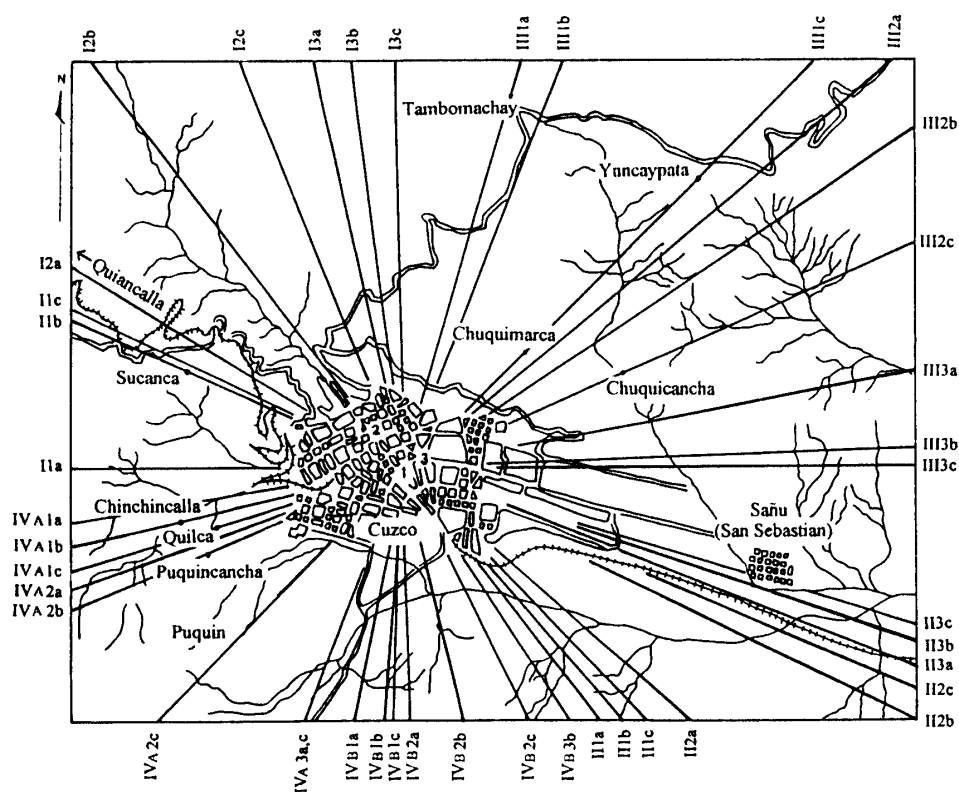


図7 セケ・システム概念図 (Zuidema 1977 より [改写])



- (1) Coricancha (Temple of the Sun)
- (2) Hanan-Haucaypata
- (3) Hurin-Haucaypata (Limapampa)

図8 クスコの町とセケ (Zuidema 1977 より [改写])

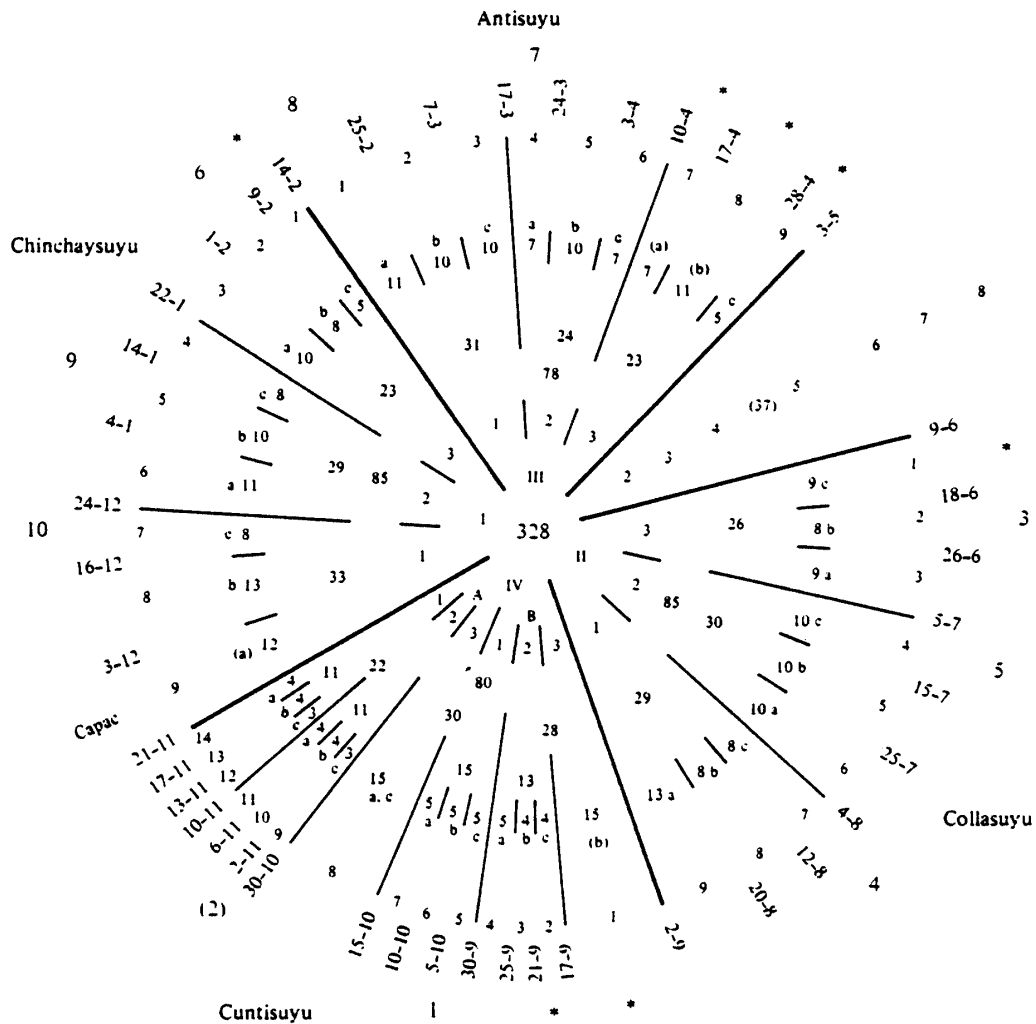


図9 セケ・カレンダー (Zuidema 1989 より)

ユ (a → b) の順に1年の時間的経過が各セケを時計回りに巡ることによって表され、さらに各セケ上に位置するワカのひとつひとつが一日に対応すると考えることで、セケ・システムは、クスコ・インカ暦を如実に表現していると考えたのである⁵²⁾。これによれば、1年を構成する各暦月は、22日から33日の幅をもつ12箇月328日よりなり、残余の37日は数えられない日であったことになる。

暦が数えられない日をもつことについては、一般に問題はない。ゾイデマ自身の言葉を借りれば、「この時期は、農地の灌漑、すき起こし、作物の世話などに伴う儀礼的関心がない期間であった」⁵³⁾からであり、また、例えば、古ローマ暦において、マルティウス (Martius) からユニウス (Junius) にいたる四箇月120日が区分されたのみで、残余の長い期間は数えられなかったことが知られているように、他にも例があるからである⁵⁴⁾。

ゾイデマの議論はいかににもっともらしいが、実際の史料から乖離している点が多いように思われる。主として問題とすべき点は、以下の4つにまとめられるだろう。

1) コボの記録は17世紀のものであって、直接観察・調査されたものではなく、16世紀の記

録者の著作を引き写しながら誤りを含んだものだと解釈されるべきであること。したがって、328という数字は悉皆調査がなされたものとは考えられない。ゾイデマは、ポロがセケ上に400以上のワカをつきとめたという証言を、単に象徴的なものとして受け止めているが、このように解釈すべき確証はない⁵⁵⁾。

2) セケ上のワカが1日を表したという積極的証拠がない。

3) 一暦月が22日から33日の幅をもっていたと考える根拠がない。一月の幅を最も大きく捉えられるワマン・ポマでさえ、30日未満の月があったとは記していない。ゾイデマは、インカが恒星月を暦の単位として用いていたという仮定に立ち、月の朔望周期や太陽の天頂通過と至の日付、プレアデス（すばる）が太陽と同時に出没する日付などを加味して計算を行っており、彼のセケ・カレンダーが天文学的にも意味があることを示そうとしている。恒星月仮説は、41本のセケ上に328のワカが並んでいることを、原理的には8日単位の週が41回繰り返されたものと読み取り ($41 \times 8 = 328$)⁵⁶⁾、これが恒星月の12倍と一致する ($27\frac{1}{3} \times 12 = 328$) ことを根拠としている。さらに、先インカ期のワリ (Wari) 時代の織物の文様やイカ (Ica) 川流域出土のキープという、暦であることを確定できない資料を用いて、インカが太陽月、朔望月、恒星月の使用とそれに基づく日数をもった暦月を計算したと考えたのである⁵⁷⁾。しかし、すでに見たように、インカが恒星月を認識していたことにも、これと朔望月や太陽月を調整していたことにも、史料的な証拠はまったくなく、日数調整計算についても根拠がほとんどない。

4) 年首は冬至（6月）を含むカパック・ライミ (Capac Raymi) に置いているが、このように確定すべき根拠は希薄である。ゾイデマが年首決定の根拠としているのは、コリカンチャが冬至の日の出の方向を向いており、この方位は1500年ごろスバルが昇った方向ともほぼ一致すること、さらに、太陽が天底を通過する8月18日が満月であったとすれば、10月30日の天頂通過の日は新月となり、冬至の日（6月6日）も新月となるという計算の結果である⁵⁸⁾。しかし、夏至を含む12月を年首と書く資料が圧倒的に多い中で、6月を年首と考えるべき文化的説明は得られていない。彼は、インカの公用語であったケチュア語のパチャ (pacha) が時間と空間をともに表す概念であり、彼の復元するセケ・カレンダーは時間と空間の観念上の一致を示していると考えているが⁵⁹⁾、このような単純な、あるいは厳密な形での時間と空間の一致は仮想的なものに過ぎないと言えるだろう。

さらにゾイデマは、各月の儀礼や農耕活動に関するワマン・ポマとモリーナの記述に主として依拠していると断った上で、インカの暦が次のような構造をもっていたと述べている。まず、一年は至点を含む月と至の祭りが行われるその前月（12-1月、6-7月）を軸として二分される。また、分点を結ぶ線で1年を二分すると、10-3月は湿潤期となり、4-9月は乾燥期となるほか、3月の分点の直後に王の儀礼が、9月の分点の直前には王妃の儀礼が行われるという対立的構造がみられる。さらに、至点を中心とする12-1月、6-7月の4箇月は太陽の儀礼が、分点を中心とする9-10月、3-4月の4箇月は創造神ビラコチャ (Viracocha) と月の女神に関連する水の儀礼が行われる。これら2箇月ずつ4つのまとまりの間にある月、すなわち、2、5、8、11の各月は、農耕、死、戦と気象の神としての雷神、および金星に捧げら

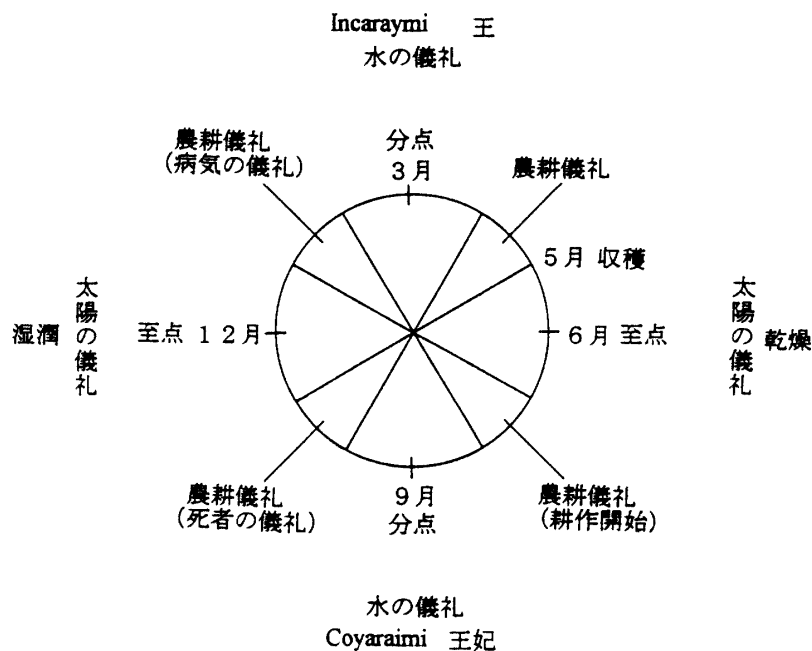


図10 ツアイデマ (1977) が記述するインカ暦の構造

れるというのである⁶⁰⁾。

ゾイデマが提唱するこのような二項対立の構造（図10）は興味深いものではあるが、ワマン・ポマとモリーナの記述とを対照してみた時、すべてではないにしても多くの点で納得できない所がある。分点が水であり至点が太陽であり、これらが全体として農耕や死に関わる他の4箇月に対応するというのは、むしろゾイデマ個人の中の頭にあった図式が投影されたもののように思われる。本来、ワマン・ポマの記述とモリーナの記述はかなり異なったものであり、双方に依拠すること自体無理があると言わざるを得ない。すでに述べたようにワマン・ポマの記述が地方的色彩が濃いことを考えると、むしろ儀礼その他の活動については、ここで挙げた基本史料のうち、各月の活動について最も豊富な記述を残しているモリーナを基礎にすべきだと思われる。したがって、モリーナの記録に基づいて、クスコ・インカ暦の構造を新たに検討し、暦の内容からクスコ・インカ暦の基本的観念を再検討するのが、われわれにとってまず必要であろう。

3-3 クスコ・インカ暦の構造の検討

モリーナに従えば、1年は5月半ばの新月に始まるアシカイ・リュスケ（Hacicay Llusque）に始まり、4月のアリグアイ（Ariguay）で終わる。モリーナの記述は他の記録者に比べて極めて詳細であり、さまざまな情報を含んでいるが、各月の儀礼その他の活動の概要は以下の通りである⁶¹⁾。

1. アシカイ・リュスケ＝インティライミ（Hacicay Llusque-Intipraymi）

神官たちによって造物主、太陽、雷にリヤマが捧げられ、これらの神々につねに若くあ

れという祈りが捧げられる。特に、コリカンチャの太陽の神殿や、太陽が生まれた所と言われるビルカノート (Uilcanota)、太陽が沈むところであるアエピラン (Aepiran) をはじめ近郊のさまざまなワカに、リヤマ、コカ、トウモロコシ、ムリュ貝などの供物が捧げられる。インカ (王としてのインカ) はあらゆる領主たちを引き連れてマントゥカリヤ (Mantucalla) へ赴き、ここで祭宴を催し、この月の最後の日にクスコへ帰った。

2. カウアイ (Cauay)

畑に水を引くことに専念する。

3. モロンパサ・タルピキリヤ (Moronpasa Tarpiquilla)

豊作を造物主に祈る。造物主は足まで届く赤い着物を着せられる。

4. コヤライミ＝シトゥア (Coyaraymi-Citua)

征服した地域のすべての神像をクスコに運び込む。これとは反対に、クスコの外で生まれた者と不具の者はすべてクスコから追放される。軍装をした者が4つの地域 (スーユ) に応じて100人ずつ集まり、病魔・災厄退散の声をあげながらクスコを出発し、クスコの外縁部に住むミトマ (mitmaes: 民族の成員であるが他の地域に住んでいる者) にリレー方式で次々と病魔・災厄退散の声を伝える。最後の集団は川へ行って体を浄める。最終日には犠牲に捧げた動物の血を混ぜたサンコ (sanco: トウモロコシの団子) を市民が食べて、造物主、太陽、雷、そしてインカへの忠誠を誓う。

5. オマクライマ (Omacrayma)

オマ族の成年式が行われる。

6. アヤマルカライミ (Ayamarcaraymi)

アヤマルカ族の成年式が行われる。この月と前月は、クスコではインカ族の成年式の準備をした。

7. カパックライミ (Capac raymi)

クスコに住むインカ族の成年式が行われる。若者たちはこの儀礼で耳朶に耳飾りを通すための穴が開けられ、また、ワラ (guara) と呼ばれる褌の着用が初めて許される。彼らはワナカウリ (Guanacauri) のワカに詣で、父親や伯叔父やクラカからワラカ (guaraca: 投石紐) で鞭打たれ、勇敢で良き人間となるよう諭される。さらにアナワルケ (Anaguarque) 山の山頂から徒競争を行い、ヤウィラ (Yauira) 山でインカから褌、耳飾り、マントなどを授けられるという一連の行事があり、最後にクスコで祭宴が行われる。この儀礼は20日以上にわたって続けられた。

8. カマイキリヤ (Camayquilla)

インカの臨席のもと、アナン・クスコ (Anan Cuzco: 上クスコ) とウリン・クスコ (Urin Cuzco: 下クスコ) の男たちが、ワラカを用いて果物を投げあう。この後10日間畑の土が起こされ、16日目には色とりどりの大綱であるモロ・オクロ (Moro ocro) をもって踊る、雨乞いの儀礼が行われる。また、この月には1年中の供犠の灰がカピマヨ (Capimayo) あるいはワカパンコマヨ (Guacapancomayo) と呼ばれる川に流された。このほか、豊穣を祈願する儀礼が行われた。

9. アトゥンプクイ (Atunpucuy)

祭儀は行われず、ただ耕作だけが行われた。

10. パチャプク (Pachapucu)

祭儀は行われず、ただ耕作だけが行われた。

11. パウカルワラ (Paucarguara)

祭儀は行われず、ただ耕作だけが行われた。

12. アリグアイ (Ariguay)

作物の収穫が行われ、初代インカ王の姉妹で最初にトウモロコシを植えたと言われるママワコ (Mamahuaco)、造物主、太陽、月、雷、インカ、ワナカウリにそれぞれの畑で出来た作物が奉納され、供犠がなされた。

モリーナの記述を見て第一に気付くことは、9. アトゥンプクイから11. パウカルワラにいたる3箇月は完全な農事専従期であり、祭儀は全く行われずとしていることである。この前後の月である8. カマイキリヤと12. アリグアイは、それぞれ農事の開始(畑の土起こし)と終了(収穫)の儀礼が行われており、8から12にいたる5箇月は、象徴的な次元であるとしても、農事のサイクルを表していると考えられる。一方、1. から7. にいたる7箇月はほぼ完全な儀礼期であるということが出来る。2. カウアイでは大きな儀礼が行われていないようだが、これは3. モロンパサ・タルピキリヤで行われる豊穰儀礼の準備期としてみることができよう。5. オマクライマと6. アヤマルカライミが、7. カパック・ライミの準備期にあてられているのと同じである。モリーナ自身が強調しているように、1. インティライミと4. コヤライミ=シトゥア、それに7. カパックライミは、クスコにおける3つの主要儀礼であり、しかもこれらは儀礼期の最初と真ん中と最後にうまく配されている。また、3. モロンパサ・タルピキリヤの儀礼がクスコ市内のアウカイパクタ (Aucaypacta) で行われるのに対して、これら3つの儀礼ではクスコの町の外に出掛けてワカの崇拜や祭が行われることも共通している。

1. インティライミはまさに太陽の儀礼であり、それとともに王インカを太陽に比する儀礼であったと思われる。ウルバーノ (Enrique Urbano) は、インカがマントウカリヤへ行って帰るのは、ある程度日昇を再現したものと考えられると述べている⁶²⁾。また、インカがマントウカリヤへ出発するのがいつであったのかは明らかではないが、この月インカはかなりの期間クスコを留守にしていたことになる。インカがクスコへ帰るのを待ってインティライミは終わるが、それはまさに冬至の弱った太陽が活力を取り戻して世界に帰ることを意味したであろう。太陽やインカに老いることなく若くあれと祈る神官たちの祈りは、太陽を地上において体現するインカがクスコを離れ、再び元気な姿で現れることで実現されたのだと考えられる。死と再生の要素がここにはある。さらに言えば、この儀礼はクスコの、あるいは世界の権力がどこにあるのかを確認する儀礼であったと解釈することもできる。インカという至高の権力がクスコを留守にしたのち、再度立ち現れることは、権力の所在を開示するものであったと言える。

4. コヤライミ=シトゥアの儀礼は、確かに王妃（コヤ）の祭（ライミ）という名称をもっており、ワマン・ポマは王妃/女性/月の儀礼としての側面を強調している⁶³⁾。しかし、モリーナの記述にはそのような要素は見られない。むしろこの月の活動の中心はシトゥアと呼ばれる儀礼だった。これは帝国の被征服民族の神々をクスコに集めた上でクスコに住む被征服民族を追放し、インカ族だけで執り行われる浄化儀礼であり、タワンティンスーユという国、すなわち彼らにとっての全世界にあたる4つの方向に住むミトたちをも儀礼に取り込んで参加させることによって、インカ族としてのアイデンティティーを確認し、また、王=インカの統治が全空間に及んでいることを示すものだったと解釈することができるだろう。

シトゥアが空間を通してアイデンティティーを確認する儀礼、言い換えれば空間的統合の儀礼であるとすれば、成年式としての7. カパックライミは世代から世代へと、すなわち時間を通してアイデンティティーが保たれていくことを示す時間的統合の儀礼だと考えることができる。また、カパックライミがいわば儀礼期の最後を画す大儀礼であったことは、翌月の8. カマイキリヤの活動に明瞭に表れている。クスコでは儀礼が行われて家畜その他の供物を焼く度にその灰がとっておかれたのであり、農事の開始を（象徴的に）告げるカマイキリヤの月に、この灰は川に流された。つまり、すべての儀礼周期がこの月にはすでに終了してしまっていることが示されていると言えよう。

以上述べたことをまとめてみると、クスコ・インカ暦は、農事専従期としての性格をもった5箇月と儀礼期としての性格をもった7箇月に分けることができ、7箇月の儀礼期の最初には権力開示、真ん中には空間的統合、最後には時間的統合の儀礼が配されていたことになる（図11）。ゾイデマの提示したような構造は、少なくともモリーナの記述の分析からは支持できない。モリーナが報告しているような1年間の推移は、ベタンソスにも、ポロにも共通して見ることができる。ただし、ポロはモリーナの9.-11. にあたる月にも各100頭のリヤマが犠牲に

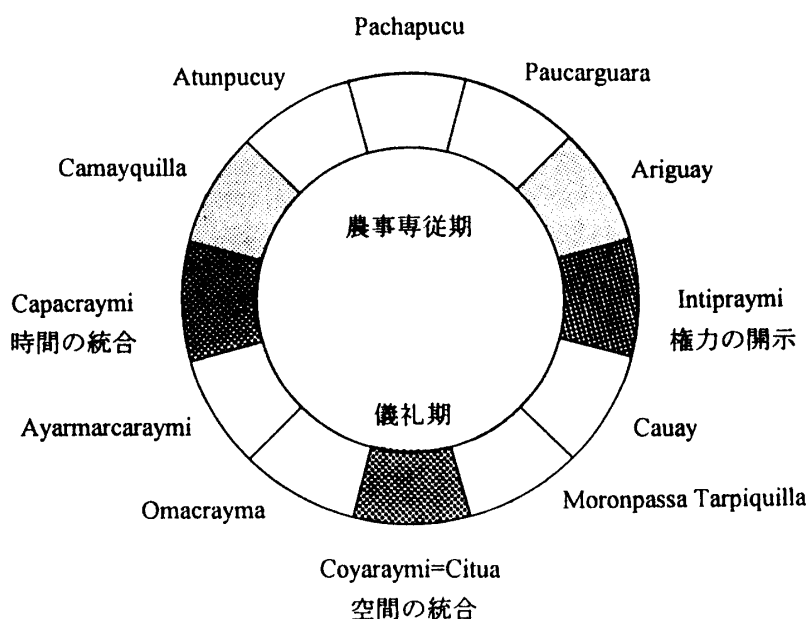


図11 モリーナの記述から読み取られるインカ暦の構造

されたと記している⁶⁴⁾、大儀礼は行われなくとも、恐らくは農耕に関連するなんらかの小儀礼が行われていたことは十分考えられる。

すでに述べたように、モリーナとポロ/ベタンソスは年首を異なった位置においていた。しかし、クスコ・インカ暦に上記のような構造があることを考えれば、この相違は深刻なものではなくなる。モリーナが年首とするインティライミは収穫祭を終えたのちの、まさに儀礼期のはじまりであり、ポロ/ベタンソスが年首とするアシカイ・リュスケ＝インティライミは、儀礼期が終了し農事専従期に入る直前に行われる大祭であったからである。すなわち、いずれの月も、ともに終了＝開始というイメージを伴っており、実際にインカの人々が双方に年の開始というメッセージを読み取っていたとしても不思議ではないだろう。

3-4 インカにおける感じられた時間と刻まれた時間

年首が1点に定まらないことで不都合が生じるのは、年を数え上げる紀年法が正確に定まっている場合である。記録の中にはインカの王統譜に王の寿命、治世の長さが記載されている場合も多いが、インカ自身が実際にどのように年齢や年の累積を数え、意識していたかは不明と言ってよい。コボは、インカの人々は年齢を計算することも、歴史上の出来事を編年的に表すこともせず、4～6年前の出来事はすべてニャウパパチャ（ñaupapacha：大昔）として語られたと記している⁶⁵⁾。コボの言うように正確な紀年法が存在しなかったとすれば、年首として意識される月が二つの極に分れていたとしても問題はなかったはずである。

このように考えていくと、年や月の日数が果たして不動のものとして定まっていたのかについても疑問を感じざるを得ない。コボは、おそらくポロに基づいて、各月の日数は同じだったと記すが、同時に、「この12箇月によって、かれらは播種や耕作、その他年間の労働、および祭と供犠を行うべき時期を調整したのであり、その他の目的は一切なかった」⁶⁶⁾とも述べている。すなわち、クスコ・インカ暦はタイミングを決定する暦であり、長さを数えるような暦ではなかったという可能性が考えられる。ゾイデマは複雑なセケ・カレンダーを考案し、またジュコフスキー（Mariusz S. Ziolkowski）とサドフスキー（Rover M. Sadowski）は、インカが3年に1度閏月を設けて太陽年との調整を行っていたと考えていたが⁶⁷⁾、いずれも直接的な証拠はない。クスコの年と月は、日出没位置と朔望月のおおまかな調整に基づいて定められていたと考えても不都合は生じないのである。

ゾイデマやジュコフスキーの研究は貴重であるが、彼らに共通するのは、インカ暦の原理がヨーロッパのそれに相応するような算術的計算に基づいたものであると信じて疑っていないことである。あるいは、スペイン人記録者も、スペイン人の影響を受けた原住民記録者も、これらの研究者と同じような視点でインカの暦を見ようとしてきたともいえよう。これもひとつの可能性にすぎないが、インカ暦の基本は長さではなく、むしろ儀礼や諸活動が行われるタイミングを決定することにあつたのであり、暦月の配分は、特別な算術的計算や置閏を行うのではなく、日出没と月出没のおおまかな対応をもとに定められたと考えてもよいように思われる。すなわち、インカ世界を統べていたのは「刻まれた時間」ではなく、「感じられた時間」であったと言いうるのではないだろうか。

4. 結論

マヤとインカの時間観念——共通点と相違点、そして現代

これまでマヤとインカの暦とそれに関わる儀礼をもとに、それぞれの文明世界にみられる時間観念の特徴を述べてきたが、この二つの世界の時間観念にはつぎのような共通の特徴をみることができる。第一は、暦自体に文化的に強く意味付けされた構造が見られることである。ここでいう暦の構造とは、1年がいくつかの月に区分されるとか、年首の位置が定まっているということなどの枠組みの問題ではなく、時間そのものの質が構造化されているということである。マヤでは、18箇月と5日間のワイェブで構成される1年が、各月に行われる儀礼行動の継時的3部構造を包みながら、これと同じ構造を繰り返すものであったことがほぼ明らかになった。また、13カトゥン（約260年）の周期の特定の位置が、都市と森、いわば「文化的空間」と「自然的空間」の間の移動というライトモチーフにそって位置付けられていたという可能性が示された。また、インカについては、1年が（象徴的にではあれ）儀礼期と農事専従期の交替として表され、さらに、儀礼期にはその両端と中心に国家統合の要をなす3つの大儀礼が配されていると解釈することができた。これらは、時間が、儀礼であれ移住であれ、あるいは日常の農事であれ、いずれもマヤとインカという文明世界に生きる人間の行為をもとにその質を定められ、構造化されていたことを示している。

第二に主張したいのは、先に述べたようにマヤやインカの時間が人間の行為に即して構造化されているとすれば、時間の流れを産み出す源泉は、人間や社会とは異なったところにある特別の力ではなく、まさに人間が社会の成員として行う行為そのものであるという点にある。マヤの年の更新に関わるワイェブの儀礼や、カトゥンを支配する神々の交替に関わる神像の置き替えは、人間の力によって時間が進められていくという観念を如実に表現したものだと言える。クスコ・インカ暦については、その基本がタイミング（時）を決定することにあると述べたが、暦月などの時間の長さは人々が執り行う儀礼やその他の活動の長さに応じて決定されていたと考えることができる。人間の行為そのものが時間を進めていったのだと言っても、おそらく差し支えないだろう。

第三に、時間がこのように人間の行為によって進められ、あるいは交替させられるものだとすれば、時間は人間の行為と不可分の関係にあり、人間の行為が特定の儀礼や活動によって個別化されているのと同じように、マヤとインカにおける特定の時間は、何らかの「塊」として個別化されていたということが指摘できる。このような時間は、「数」——対応する実在物を決してもつことのない数学的な数——と同じ原理に従っては、足し引きすることができないものである。インカにおいて明確な紀年法が見いだせなかったのは、彼らの時間をもつこのような性質、すなわち各々の時間が質的に異なったものであるという根本的認識によるものだと考えられよう。特定の時間が見せるこのような質的個性は、マヤ世界においても個々の暦月、年、さらにカトゥンに対して、異なった神が異なった属性をもって関与していたことで表わされている。

マヤとインカに見られたこの種の共通の時間観念は、われわれが出発点として措定した二つのモデルの内のひとつ、「感じられた時間」のありうべき一つの系であると理解することができる。インカが基本的にホライズン・カレンダーに依拠していたことは史料が明確に語っており、マヤでも古典期後期のパレンケやヤシュチランでホライズン・カレンダーが使われ、天体の運行そのものが儀礼のタイミングを決定していたという証拠があった。「感じられた時間」は、タイミングの決定に依拠するものであり、長さとしての時間には、斉一で均質であることは本質的に要求されない。そのために時間はさまざまな「塊」として質的に個別化される。個別化された時間の「質」は社会的な場で保証されると共に種々の形態に異化された人間の行為——それは、各々の「時間の塊」に関与するとされる神々や原古の祖先の属性や活動として語られることもあるが、結局は人間の社会的行為に帰着するものである——の「質」によって顕わにされる。言い換えれば、時間を進め、時間を交替させるのは人間にほかならないのである。したがって、時間は、その時間を生起させる社会に生きる人間の行為によって、内的に構造化されることになると考えられるのである。

しかし、第三の共通点は、マヤとインカの時間観念の相違をも明らかにする。インカの暦は「感じられた時間」のモデルに理念的に近いものとして理解できた。しかし、マヤの暦にはこのモデルだけでは説明できない点が少なからずみられる。第一に、マヤの暦に見られる「時間の塊」は、月であれ年であれカトゥンであれ、それぞれが質的に相違するものであることは確かだが、長さ（期間）としては各单位ごとに斉一性を保っていること、第二に、その長さは、われわれの算術的操作とは異なるにせよ、一定の規則に基づいて足し引きができること、すなわち時間が単位に分割され累積が可能であるという点である。この二つの点から考えれば、マヤの時間は「刻まれた時間」のモデルにも近似していると言えるだろう。

マヤの時間観念は、「感じられた時間」と「刻まれた時間」の二つのモデルで分断されているかに見える。あるいは二つの時間のせめぎ合いとしても理解できる。「刻まれた時間」への道を進みながら、「感じられた時間」がこれを一定の枠内に引き留めたとみることもできよう。しかし、マヤ文明に生きた人々にとっては、モデル的に理解されるような認識の断絶はなかったことにも注意しなければならない。最初にあげたモデルは、あくまでもわれわれの思考にとって都合のよい操作モデルでしかなかったことを再度強調しなければならない。だが、この操作モデルがマヤの時間の特殊性をある程度示唆しているという事実も、また考慮しなければならない。それは、現代文明に生きるわれわれの時間認識——認識というよりはむしろ感覚として受容されてしまった時間——の鏡として作用するからである。

現代の時間の淵源は、ヨーロッパの、それも機械時計が生じてから後のヨーロッパ近代の時間にあると考えてよいだろう。われわれは、機械時計に基づいて均一な枠組みとしての時間単位を設定している。枠組みとしての時間は、数としての演算を可能とする単純で科学的な構造をもっているが、時間をひとたび人間の行為の連続として捉らえたとすれば、われわれの時間は決して構造化されてはいないものとなる。われわれが意識する時間の「構造」——枠組みとしての構造——は、むしろ行為の連続としての時間を無構造化することによって成り立っているのである。これはマヤとも、そして明らかにインカとも完全に異なった時間であり、いわば

「刻まれた時間」の極点を形成していると言えよう。このような表現は、機械時計が刻む時間を「刻まれた時間」のモデルの根底に据えたことによって、むしろ当然に帰結されたことであるが、このようなモデルを設定することによって、その性質がより明瞭になったと言うこともできるはずである。

本稿は新大陸で生じた主要な二つの文明の時間観念を抽出することを第一の目的としたが、それは現代文明を見る視点を用意するという役割を果たすものでもあった。近代ヨーロッパやそれに発した現代文明の観念だけが複雑な文明を形成しこれを維持する唯一の道ではないことを、今真剣に考えなければならない時に来ていることは、おそらく確かであろう。その意味で、本稿で展開した考察には、過去の異文化に光を当てながら、その照り返しの中に現代を浮かび上がらせるという意図もあったことを、最後に書き添えておきたい。

おわりに

本稿は、〈はじめに〉で述べたように、共同研究の一端を示す予報的な論文であり、またそれを意図して書かれたものである。研究会参加者全員が執筆する予定の論文集では、議論をさらに発展させたいと考えている。また、本稿で示した研究上の見通しは、共同研究の成果であって、過去1年間毎月開催しつづけた研究会とその際活発に行われた討議の結果であることを断っておきたい。本研究会には冒頭に記した2名のほかに、齋藤博（文明学科西欧課程教授）、齋藤道子（史学科東洋史専攻教授）、中野雅之（文明学科アジア専攻非常勤講師；本務、神奈川県立金沢文庫学芸員）の各氏が参加された。本稿の筆者2名は、もとより浅学であり、研究会の成果を十分に開陳できなかった責めを負わなければならないが、この場を借りて、研究会の同僚であり貴重な意見を賜った上記3氏に対して御礼を申し上げたい。また、1993年度より開始された東海大学文学部研究助成金の第一期交付を戴いたことについては、速水侑文学部長をはじめ本学文学部の先生方に改めて御礼を申し上げる。新たに作製した図版、あるいは原著に誤りがある等の理由で改写した図版は、本学大学院文学研究科文明研究専攻の齋藤秀樹、手島真実の両君が、忙しい学究生活の中、労を厭わずに仕上げてくれたものである。篤く御礼を申し上げたい。本稿の2（マヤの暦と時間観念）は横山が、3（インカの暦と時間観念）は松本が、それぞれ分担して執筆したが、互いに討議しながら書き進めたこと、また1（はじめに）と4（結論）は文字通り共著になるものであって、本稿全体が筆者2名の共同責任になることは言うまでもない。また、3については日本ラテンアメリカ学会第15回大会第6分科会（1994年6月12日）で松本が概要の発表を行った。加藤隆浩氏をはじめ、発表前後に得がたい助言や感想を聞かせて下さった方々に対しても御礼を申し上げる。

注

- 1) Zelik 1986: 144-51. 特に Figure 10.4 (p.149) 参照.
- 2) Aveni 1989: 97.
- 3) マヤの民話にみられる次のような表現はその一例である。「次の新月にあなたはあの方と結婚

- なさるのです。」(「カンタ・マイェク」より, Martinez 1982: 22)
- 4) Aveni 1989: 97.
 - 5) ランダの活動および『ユカタン事物記』の書かれた時期については, Tozzer 1941: 44 (n.218); 82 (n.346); 84-5 (n.354) に依拠した。
 - 6) Tozzer 1941: vii.
 - 7) Mace 1973: 309-11.
 - 8) Weaver 1981: 155-83, Schele and Miller 1986: 18-33.
 - 9) Landa 1941: 98; 132-70.
 - 10) Landa 1941: 98 (引用はランダ 1982: 331 によった)。
 - 11) Landa 1941: 134-5.
 - 12) 太陰暦, 365日暦および260日暦については, Landa 1941: 133-4 を参照し, ランダ1982: 370-2 を引用した。以下すべての引用文中において, () は引用者, [] は訳者による。
 - 13) Thompson 1960: 121-2.
 - 14) ランダ (1941: 134, 1982: 371) は「残余の5日間には, 文字があてられていなかったが, それは凶日または悪日と考えられていたからであった」と記述している。
 - 15) Thompson 1960: 123.
 - 16) Thompson 1960: 96-7.
 - 17) Marcus 1980: 55.
 - 18) Sahagún 1979: 4.
 - 19) Landa 1941: 166-7.
 - 20) Landa 1941: 166-7 (引用はランダ 1982: 422 によった)。
 - 21) Landa 1941: 167-9.
 - 22) マヤの長期暦と短期暦に関しては, Morley and Brainerd 1983: 548; 557 (fig. 16.8) *に, また, マヤ暦の西暦への換算とマヤ紀元については, Schele & Miller 1986: 17 に依拠した。
 - 23) Coe 1984: 77.
 - 24) Landa 1941: 132-3.
 - 25) Codex Dresdensis 1975: 46-50.
 - 26) Coe, Snow and Benson 1986: 120. 現代の観測では, 金星の会合周期は583.92日であり, 明けの明星, 宵の明星として現れる期間は, ともに約263日, 内合が約8日, 外合が約50日となる。マヤの計算がこれと異なっているのには, 文化的な意味があったのだろうと推測される。
 - 27) パレンケについては Lounsbury 1989 に, ヤシュチランについては Tate 1989 によった。また, アヴェニ (Anthony F. Aveni) は, 古典期から後古典期にいたるマヤのさまざまな遺跡で, 太陽, 月, 金星などの天体が実際に観測された証拠を挙げている (Aveni 1980)。
 - 28) Landa 1941: 132-3 (引用はランダ 1982: 370 によった)。
 - 29) Landa 1941: 153-4 (引用はランダ 1982: 395-6 によった)。
 - 30) Landa 1941: 166.
 - 31) Landa 1941: 166 (引用はランダ 1982: 421 によった)。
 - 32) Landa 1941: 138-9 (引用はランダ 1982: 373-4 によった)。
 - 33) 新年の第1日目に相当する4種類の日文字とバカブ神, およびワイェブの期間に行われた儀礼については, Landa 1941: 135-149 に依拠した。
 - 34) ドレスデン絵文書の25-28頁には, 各日文字によって表されたワイェブの儀礼の様子が描かれている (Seler 1990: 90-103)。図4で示したワイェブの儀礼の復元にあたっては, Coe 1965: 97-114 も参考にした。
 - 35) Landa 1941: 139-142 (引用はランダ 1982: 375-377 によった)。
 - 36) 『チュマイエルのチラム・パラムの書』成立の背景については, Edmonson 1986: 1-2 に依拠

した。

37) カトゥン周期に行われる儀礼については, Landa 1941: 166-169 の記述に拠った。

38) 新しいカトゥンを迎えるごとに時間を統治する神々が交替したわけであるが, これに伴って人間世界の統治者も厳しくその資格を問われた。新しいカトゥンを迎えると, 地方司政官が正統な指導者かどうかを試すために, 最高首長による秘儀応答が行われていた (Tozzer 1941: 62 n. 292)。これは、『チュマイェルのチラム・パラムの書』の中で, 「スユアの言葉」として伝えられている (Roys 1967: 88-98)。最高首長の間に対する正しい答は, 父から子へと言い伝えられており, それを知る者だけが真に指導者に相応しい貴族の家柄であると証明されたのである。

39) インカという語は, もともと王を指す言葉であるが, 現在はインカ族, インカ帝国という具合に民族や国家を指す場合にも使われている。

40) インカ文明には文字に類するものがあったという主張もある。木製容器のケーロ (Quero) や織物に描かれた幾何学文様が文字であったと, さらにキープ (Quipu: 結縄) に記録された数を表す結び目が子音に対応しており, 文字として読むことができたとする主張もある (たとえば, Garcia Panica 1988: 11-28) が, 現段階ではいずれも文字体系として証明されてはいない。スペイン人とインカ皇女の間に生まれたガルシラーソ・デ・ラ・ベガ (El Inca Garcilaso de la Vega 1967: 32) は, 「インカ帝国のインディオたちは文字を持つに至らなかったため, 自分たちの工夫の限りを尽くし, 紐につけた結び目をまるで文字でもあるかのように扱った」 (牛島信明訳 1986: 36-7) として, キープが歴史を記録する何らかの手段であったことを示唆している。

41) ゴイデマ (Tom Zuidema 1989) は, ペルー南部海岸のイカ (Ica) 地方から発見されたキープの一部を暦の記録として読み解こうとしているが, その方法は本文で後述するセケ・カレンダーの仮説をもとに解釈するものであり, 資料として利用されているとはいえない。

42) Betanzos 1968: 269, Polo de Ondegardo 1916: 16, Molina 1988: 66-128, Cobo 1983: 252, Guaman Poma 1956: 429.

43) ポロ (1916: 16) は, スカンカは各月ごとにあり, 冬季の始まりはプンクイ・スカンカ, (Puncuy Sucasca) 夏季の始まりはチラオ・スカンカ (Chirao Sucasca) と呼ばれたと記している。コボ (1983: 251-2) は, 柱はクスコの東側に2箇所, 西側に2箇所立てられており, 夏至と冬至の日の出と日の入りが観測されたこと, また, ポロ同様各月ごとにスカンカが設けられていたと記している。

ベタンソス (1968: 269, 290) は, 前2者とは異なり, この施設をパチャウナンチャンゴ (Pachaunanchango) あるいはパチャウナンチャック (Pachaunanchac) と呼び, 日昇と日没が見える最も高い山の上に作られ (恐らく2箇所), 毎日太陽の出没を観察するとともに, 新月, 満月, 下弦の月もここで観察したと記している。

44) Betanzos 1968: 290, Polo de Ondegardo 1916: 16, Cobo 1983: 252, Guaman Poma 1956: 429.

45) ワマン・ボマの暦には地方的色彩が濃いことは, Ziolkowski 1989: 131 も指摘している。ワマン・ボマの経歴に関しては不明な点が多いが, 染田・友枝 (1992: 4-20) に従えば, 生地は現ペルー, アヤクチョ県のソンドンド (Sondondo, Ayacucho) 村であり, 1569~71年に偶像破壊者として知られるクリストーバル・デ・アルボルノス (Cristóbal de Albornoz) に仕えたのを皮切りにクスコやリマで教会関係者などスペイン人の通訳として働いている。彼をワヌコ出身としている研究者もあるが, スペイン人聖職者に仕えて各地を旅した地方貴族 (クラカ) 出身であることには疑いはない。

46) Betanzos 1968: 269, Polo de Ondegardo 1916: 17, Molina 1988: 66, Cobo 1983: 252, Guaman Poma 1956: 416.

47) Betanzos 1968: 269, Polo de Ondegardo 1916: 16-17, Cobo 1983: 251-2, Guaman Poma 1956: 416. ベタンソスの記述では毎年5~6日が余ることになるが, これがどのように処理されたのか

- は一切不明である。太陽暦とのずれに関して、ポロは、「毎年の余った残りの日は、これと同じ月々の中で消化された (los demás días que sobran cada año los consumina con las mismas lunas)」と記述している。これは閏月のような特別の月が作られたのではなく、ふつう29~30日となる太陰月に、さらに日を付け加えて12箇月の枠内で1年を収めたと読むべきであろう。このように考えるならばワマン・ポマの記述と矛盾しない。
- 48) Zuidema 1977.
- 49) Cobo 1979; Zuidema 1964. セケは一般に直線として考えられてきたが、近年行われたコヤスーユのワカの分布調査によると、ワカを結ぶ線はかなり曲折しており、また場合によっては交差することもあることが分かっている (Bauer 1992).
- 50) Cobo 1979: 15.
- 51) Zuidema 1977: 233-6.
- 52) Zuidema 1982.
- 53) Zuidema 1989: 342-3.
- 54) Aveni 1989: 111.
- 55) ロウ (John Howland Rowe 1979: 5-6) は、ポロは1559年ごろに調査を行っており、1561年の報告に、すでに400以上のワカを発見したと記している。本稿が依拠する1571年の報告には、クスコのワカの数400以上とする記述 (1916: 52) と、「クスコおよび周囲数レグワにあるワカと神殿は340あり、さまざまな名前をもっているが、ほかにももっとあるはずである」 (1916: 43) という異なった記述が見られる。これに対してゾイデマ (1977: 233) は、40や400という数はインカの政治組織上重要性をもっているから使われたのであり、340が328のワカと12のスカンカを表した実質的な数字だと考えた。しかし、ゾイデマは1982年の論文 (p.73) ではスカンカは12ではなく6つしかなかったと訂正しているので、 $340 = 12 + 328$ の等式は成り立たなくなる。ポロの記述は、340のワカは名前もはっきりと分かるほど調査できたが、そのほか調査不十分のワカも含めれば400以上存在することがわかっている、という意味に読み取るべきだと思われる。
- 56) 8日単位の週とは、インカに仕える妃の交替周期、市場の周期、クスコの太陽の神殿に仕える神官が交替する周期であるという (Zuidema 1977: 229).
- 57) ワリ時代の織物の文様の分析は、Zuidema 1977: 221-226にある。キープについては本稿注2参照。
- 58) Zuidema 1982: 60-78. なお、この項で記述した日付はすべてグレゴリオ暦である。
- 59) Zuidema 1982: 71.
- 60) Zuidema 1977: 229-30.
- 61) Molina 1988: 66-120. モリーナがインカ暦と対応させている西洋暦はユリウス暦である。
- 62) Molina 1988: 69, nota (35) .
- 63) Guaman Poma 1956: 425.
- 64) Polo de Ondegardo 1916: 19-20.
- 65) Cobo 1983: 252-3.
- 66) Cobo 1983: 252.
- 67) Ziolkowski 1989; Ziolkowski and Sadwski 1989.

引用文献

Aveni, Anthony F.

1980 *Skywatchers of Ancient Mexico*. University of Texas Press, Austin.

1989 *Empires of Time: Calendars, Clocks, and Cultures*. Basic Books, New York.

Bauer, Brian S.

- 1992 Ritual pathways of the Inca: An analysis of the Collasuyu Ceques in Cuzco. *Latin American Antiquity* 3 (3) :183-205.
- Betanzos, Juan de
1968 (1551) Suma y narración de los Incas que los indios llamaron Capaccuna. (En) *Biblioteca Peruana*. Primera Serie, Tomo III, Lima. pp.197-294.
- Cobo, Bernabé
1979 Relación de las guacas del Cuzco (Historia del Nuevo Mundo, ms. 1653, libro trece/ f.253 vta). (In) An Account of the shrines of ancient Cuzco, by John H. Rowe, *Ñawpa Pacha* 17:14-61.
1983 (1653) *History of the Inca Empire*. translated by Roland Hamilton, University of Texas Press, Austin.
- Codex Dresdensis
1975 Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, Austria.
- Coe, Michael D.
1965 A Model of Ancient Community Structure in the Maya Lowlands. *Southwestern Journal of Anthropology* 21(2): 97-114.
1984 *Mexico*. Thames and Hudson.
- Coe, Michael, Dean Snow, and Elizabeth Benson
1986 *Atlas of Ancient America*. Facts On File Publications.
- Edmonson, Munro S.
1986 *Heaven Born Merida and Its Destiny : The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Texas Press, Austin.
- Garcia Panica, Mario B.
1988 *Gramática Funcional del Idioma Quechua de la Región Sur del Perú*. Perú.
- Garcilaso Inca de la Vega
1967 (1609) *Los Comentarios Reales de los Incas*. Tomo III. Editores de Cultura Popular, Lima.
- ガルシラーソ・デ・ラ・ベガ, インカ (牛島信明訳)
1986 『インカ皇統記』二 (大航海時代叢書エクストラ・シリーズII), 岩波書店.
- Guaman Poma de Ayala
1956 (1613) *La Nueva Cronica y Buen Gobierno*. primera parte. interpretada por Luis Bustos Galvez, Lima.
- Landa, Diego de
1941 Landa's Relación de las Cosas de Yucatan (edited with notes by A.L. Tozzer). *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. vol. XVIII, Harvard University, pp.3-208.
- ランダ, ディエゴ・デ (林屋永吉訳・増田義郎注)
1982 『ユカタン事物記』 (大航海時代叢書第II期13), 岩波書店.
- Launsbury, Floyd G.
1989 A Palenque king and the planet Jupiter. (In) *World Archaeoastronomy*, edited by A. F. Aveni, Cambridge University Press, Cambridge. pp.246-59.
- Mace, Carroll Edward
1973 Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, 1814-1874. (In) *Handbook of Middle American Indians*. Vol.13 (R. Wauchope, General Editor) . University of Texas Press, Austin.

- Marcus, Joice
 1980 Zapotec Writing. *Scientific American* 242 (2): 46-60.
- Martínez Paredes, Domingo
 1982 *Diez Leyendas Mayas : Remota y Cercana Palabra*. Joaquin Porrúa, S.A. de C.V., Mexico.
- Molina, Cristóbal de
 1988 (1573) Relación de las fábulas i ritos de los ingas. (En) *Fábulas y mitos de los Incas*. edición de Herique Urbano y Pierre Duviols, Crónicas de Américas, Historia 16, Madrid, pp.47-134.
- Morley, Sylvanus G., and George W. Brainerd
 1983 *The Ancient Maya*. 4th ed. Revised by Robert J. Sharer, Stanford University Press, California.
- Polo de Ondegardo, Juan
 1916 (1571) *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*. Lima.
- Roys, Ralph L.
 1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press.
- Rowe, John Howland
 1979 An account of the shrines of ancient Cuzco. *Nawpa Pacha* 17:1-80.
- Sahagún, Bernardino de
 1979 *Florentine Codex : General History of the Things of New Spain*. Book 4, The School of American Research and The University of Utah.
- Schele, Linda & Mary Ellen Miller
 1986 *The Blood of Kings : Dynasty and Ritual in Maya Art*. Kimbell Art Museum, Fort Worth.
- Seler, Eduard
 1990 Names of the Maya Gods Pictured in the Dresden Manuscript. (In) *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. vol.1. English Translations of German Papers from Gesammelte Abhandlungen Zur Amerikanischen Sprach-und Alterthumskunde, edited by Frank E. Comparato, Labyrinthos. pp.90-103.
- 染田秀藤・友枝啓泰
 1992 『アンデスの記録者ワマン・ボマ——インディオが描いた《真実》』, 平凡社.
- Tate, Carolyn
 1989 The use of astronomy in political statements at Yaxchilan, Mexico. (In) *World Archaeoastronomy*. edited by A.F. Aveni, Cambridge University Press, Cambridge. pp.416-29.
- Thompson, J. Eric S.
 1960 *Maya Hieroglyphic Writing : An Introduction* (reproduced from the 1st edition in 1950). University of Oklahoma Press, Norman.
- Tozzer, Alfred M.
 1941 Landa's Relación de las Cosas de Yucatan, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. vol.XVIII, Harvard University.
- Weaver, Muriel Porter
 1981 *The Aztecs, Maya, and Their Predecessors* (2nd ed.). Academic Press.
- Ziólkowski, Mariusz S.
 1989 El calendario metropolitano Inca. (In) *Time and Calendars in the Inca Empire*

(BAR International Series 479). edited by M.S. Ziolkowski and R.M. Sadowski, BAR, Oxford, pp.129-166.

Ziolkowski, Mariusz S. and Rovert M. Sadowski

- 1989 The reconstruction of the metropolitan calendar of the Incas in the Period 1500-1572 AD. (In) *Time and Calendars in the Inca Empire* (BAR International Series 479). edited by M.S. Ziolkowski and R.M. Sadowski, BAR, Oxford, pp.167-196.

Zelik, Michael

- 1986 Keeping the sacred and planting calendar : archaeoastronomy in the Pueblo Southwest. (In) *World Archaeoastronomy*. edited by A.F. Aveni, Cambridge University Press, Cambridge. pp.143-166.

Zuidema, R. Tom

- 1964 *The Ceque System of Cuzco : The Social Organization of the Capital of the Inca*. International Archives of Ethnography, Supplement to Vol.1., E.J. Brill, Leiden.
- 1977 The Inca calendar. (In) *Native American Astronomy*. edited by A.F. Aveni, University of Texas Press, Austin, pp.219-259.
- 1982 The sidereal lunar calendar of the Incas. (In) *Archaeoastronomy in the New World*. edited by A.F. Aveni. Cambridge University Press, Cambridge, pp.59-107.
- 1989 A quipu calendar from Ica, Peru, with a comparison to the ceque calendar from Cuzco. (In) *World Archaeoastronomy*, edited by A.F. Aveni, Cambridge University Press, Cambridge. pp.341-51.