イエズス会士アロンソ・デ・サンドバルが描く黒人の世界

中　砂　明　徳

はじめに

2017年4月，イエズス会が経営するアメリカのジョージタウン大学で，同会のティモシー・ケシッキ神父は，1838年にメリーランドのイエズス会がそれまで所有していた黒人奴隷300人を売却したこと[1]を公式に謝罪した。これは，学長のジョン・デジョイアがジョージタウンと奴隷の関係について2015年にワーキング・グループを立ち上げて調査させた結果を公表し，それがニューヨーク・タイムズで取り上げられて一般社会にも知られるようになったことを承けてのものだった。

同大学のアダム・ロトマンは，*Journal of Jesuit Studies* の「イエズス会と奴隷制」特集号の巻頭論文で，この調査の背景に，白人男性による2014年のマイケル・ブラウン，2015年のチャールストンの黒人教会員射殺事件があったと指摘する[2]。そして，イエズス会の研究者の間ではある程度知られていた会と奴隷制の関係が広く知られるようになったことを重視し，これを契機にしてイエズス会の奴隷所有の歴史をグローバル・ヒストリーの文脈のなかであらためて検討する必要性を強調する[3]。自らも奴隷を所有していたイエズス会が奴隷制にどのように向き合っていたのかという問題をあら

---

[1] 1773年に教皇の命によりいったん廃止されたイエズス会は1815年に復活し，カトリックの植民地メリーランドにおける活動も再開されたが，1838年に活動費を捻出するためにタバコのプランターに奴隷を売却した。

[2] ロトマンは指摘していないが，2015年の秋に学生からの突き上げがあった。同様の動きは同じくイエズス会が経営するセント・ルイス大学でも起きた。イエズス会も奴隷制自体に対しては20世紀以来当然批判的になっていたが，自らの奴隷所有の歴史にようやく向き合わざるを得なくなったのである。Nathaniel Millet and Charles H. Parker eds., *Jesuits and Race: A Global History of Continuity and Change, 1530-2020*, Albuquerque, 2022, pp.1, 185-211.

[3] Adam Rothman, “Jesuits and Slavery,” *Journal of Jesuit Studies* 8, 2021, pp.1-4.

ためて前景化すべきであるという主張は納得できるものである。

近世世界にグローバルに展開したイエズス会そして他の修道会にとって，奴隷制はほぼ所与の前提だったが，奴隷の不当な交易，待遇は布教の妨げにもなったから，彼らは制度を正当化しつつも，その問題点を様々に剔抉した。とくに，ラテン・アメリカにおいてインディオに代替する労働力として導入されたアフリカ奴隷をめぐる問題群をとりあげたサラマンカ学派第二・三世代の修道士たちの著作は注目を集めている[4]。

奴隷交易の中継点であるカルタヘナ（現コロンビア領）で黒人布教の現場で働いていたイエズス会士アロンソ・デ・サンドバル（1576-1652）が 1627 年にセビーリャで刊行した *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etiopes*（「すべてのエチオピア人の性質，聖俗の統治，習慣，儀礼，規律，福音教育」, 以下『エチオピア人』とする）はそうした学者たちの著述と一線を引きながら，西アフリカの各地から連れてこられた黒人の救霊の問題を多様な観点から取り上げていて，多くの研究者の注目を集めている。ロトマンも当然これに言及しているが，彼の関心がイエズス会の奴隷所有にあるためか，サンドバルについては，2008 年に出た英語摘訳，1973 年の先駆的なヴィンセント・フランクリンの論文, 2004 年のマーガレット･オルセンの著書, そして 2019 年に出たラリッサ･ブリューワー - ガルシアの論文を注記するにとどめている[5]。実際には, 関連の研究は後に言及するように相当数に上り，特に 2010 年代以降ますます増えてきている。

さて，日本でサンドバルの名が意識されることはまずない。近世世界の奴隷交易自

---

[4] イエズス会ではスペイン人ルイス・デ・モリナが代表的論客であり，他会においてもほぼスペイン人だが，これまでほとんど注目されていなかったポルトガル人のイエズス会士フェルナン・ペレスの論考を取り上げた著作が最近出た。Maria Madalena Brito, *The Slave is a Human Person: Fernão Pérez's De restitutione and the Debate on Slavery in Early Modern Portugal*, Paderborn, 2024.

[5] Nicole von Germeten, ed. and trans., *Treatise on Slavery: Selections from De instauranda Aethiopum salute*, Indianapolis, 2008. Vincent P. Franklin, "Bibliographical Essay: Alonso de Sandoval and the Jesuit Conception of the Negro," *Journal of Negro History* 58-3, 1973, pp.349–60. Margaret M. Olsen, *Slavery and Salvation in Colonial Cartagena de Indias*, Gainesville, 2004. Larissa Brewer-García, "Hierarchy and Holiness in the Earliest Colonial Black Hagiographies: Alonso de Sandoval and His Sources," *William and Mary Quarterly* 76-3, 2019, pp.477–508.

体はそれなりに注目され，近年刊行された岩波講座『世界歴史』に奴隷が論題としてとりあげられているのはその一例だが[6]，著者の関心を反映して扱われるのは主にポルトガルのアジアにおける奴隷交易であり，スペイン領の黒人奴隷についてはインディオに替わる労力として鉱山やプランテーションで働かされたことに軽く触れるにとどまる[7]。

そして，近世中南米史の研究者の注目はインディオとスペイン人の関係に集中しており，サンドバルと黒人は彼らの視野に入っていない[8]。外国の研究者は好んでバルトロメ・デ・ラス・カサス（1484-1566）とサンドバルを対比的に論じるが[9]，日本ではラス・カサスに関心を持つ者はいても，こうした問題設定の前提が存在しないのである。イエズス会士の前教皇フランシスコがやはり2017年にコロンビアを訪問し，サンドバルの弟子で19世紀に列聖されたペドロ・クラベール（1580-1654）ゆかりの教会を訪問したことに留意する者はほとんどいないだろう[10]。上掲の特集号が組まれたのが2021年であり，18世紀以降のカリブ海・北米植民地中心の黒人奴隷研究がそれ以前の中南米（メキシコ，ペルー，ブラジルなど）に目を向けるようになったのが比較的近年であるのを見れば[11]，無理からぬことではあるのだが。

---

[6] ルシオ・デ・ソウザ・岡美穂子「奴隷たちの世界史」（『岩波講座　世界歴史11 構造化される世界　一四〜一九世紀』岩波書店，2022，pp.131-160. 共著者のソウザの著書 *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan: Merchants, Jesuits and Japanese, Chinese, and Korean Slaves*, Leiden, 2019 を，前掲のロトマンは日本における奴隷交易へのイエズス会の関与を論じたものとして取り上げている。

[7] 前掲書，p. 149.

[8] 同じく，岩波講座のラテン・アメリカを扱った巻の安村直己の展望論文でも，スペイン領における黒人奴隷の問題には軽く言及するのみである。『岩波講座　世界歴史12 南北アメリカ大陸　〜一七世紀』岩波書店，2022, pp. 45-46. また，二村久則編『コロンビアを知るための60章』明石書店，2011も，アフロ系コロンビア人の項目を立てているが（p.212），その歴史をさかのぼることはなく，サンドバルとその弟子である聖クラベールに触れない。松森奈津子『野蛮から秩序へ　インディアス問題とサラマンカ学派』名古屋大学出版会，2009の「インディアス問題」に，黒人は含まれていない。

[9] Juliana Beatriz Almeida de Souza, “Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra,” *Topoi : Revista de Historia* 7-2, 2006, pp.25-59 など。

[10] この時，教皇が行った演説でクラベールに言及した部分を You Tube で視聴できる。‘El papa Francisco habla sobre Pedro Claver,’ https://www.youtube.com/watch?v=7QzEAV7svrM（最終視聴 2025.10.6）

[11] 奴隷交易については，16 〜 17世紀と18世紀とではその規模が違う，あるいは前者が過少に見

それでは，本稿が『エチオピア人』を取り上げるのはなぜか。筆者は，ボリビアのカトリック布教の研究者斎藤晃氏が国立民族学博物館で主宰した研究班に参加した経験があるくらいで[12]，近世の中南米史については下手の横好き，アフリカ史についてはズブの素人に過ぎない。しかし，17 世紀のイエズス会について勉強し，その海外布教を俯瞰した同時代の著作を読んでいると[13]，中南米やアフリカがおのずと浮上して来るのである。そうなると，以前英訳を手に取ったきりでそのまま放置しておいた『エチオピア人』が俄かに気になってきた。

これまで筆者が連作でとりあげてきた著作は，すべてヨーロッパから海外布教を展望する類のものだが，『エチオピア人』は南米の港町で布教の現場にいる宣教師が黒人という存在を通じて世界に目を見開かされた結果，著されたものであった。エチオピア（彼のいうエチオピアはほぼブラック・アフリカに重なる）を表題に掲げる本書の主題は間違いなく黒人奴隷の救霊にあるが，このテクストとくに 1647 年版にはそうした主題には収斂できない「余剰」の部分があまりにも大きい。その余剰も含めて検討

積もられてきたことがその原因である。データベース（Trans-Atlantic Slave Trade Database）によって前者の規模を補正しようとする試みがいくつかなされている。しかし，データベースは公的な記録に依拠していて，密貿易の数量は反映されない。Linda A. Newson, “African and Luso-Africans in The Portuguese Slave Trade on the Upper Guinea Coast in the Early Seventeenth Century,” *Journal of African History* 53, 2012, pp.1-24. Alex Borucki, David Eltis and David Wheat, “Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America,” *The American Historical Review* 120-2, 2015, pp.433-461.

また，ヨーロッパ人の侵入によって人口が激減したとはいえ，インディオが植民地支配の重要な構成要素であることをスペイン王権以下が強く意識し，その過去への関心もあってインディオに対する述作が多く残っているのに対し，ヨーロッパ人同様によそ者であり，重要な労働力でありながら植民地社会ではより周縁に位置づけられていた黒人への関心は，インディオに比べれば低く，それに関する著述も圧倒的に少ない。こうしたインディオと黒人表象の非対称性をブリューワー－ガルシアが指摘している。Larissa Brewer-García, *Beyond Babel: Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada*, Cambridge, 2020, p.12.

[12] その成果が，斎藤晃編『宣教と適応 グローバル・ミッションの近世』名古屋大学出版会，2020 である。

[13] 拙稿「17 世紀のグローカルなキリスト教会史 ―コルネリウス・ハザルト『世界教会史』の射程―」『京都大学文学部研究紀要』62, 2023, pp.199-304,「日出づる処から日没する処まで我が名は人々の間で大ならん―17 世紀初フランス人イエズス会士の世界布教鳥瞰―」『同』63, 2024, pp.267-404,「日本・エチオピア・中国―17 世紀前半のイエズス会公刊年報から見た宣教の位相―」『同』64, 2025, pp.177-243.

することで，テクストの全貌の把握に少しでも近づきたい。

第 1 章　サンドバルの略歴，先行研究，本稿の視角

日本でなじみのないこの宣教師の略歴[14]，彼がイエズス会士として大半の年月を過ごしたカルタヘナという都市について，まず紹介しておく。

彼は 1576 年に植民地官僚であった父とリマ生まれのクリオーリョの母[15]のスペイン滞在時にセビーリャに生まれ，まもなく家族と共にペルーに向かった。生涯ヨーロッパに戻ってくることはなかったが，彼が生まれた当時のセビーリャでは黒人の姿を見かけることは珍しくなかった。中世以来，黒人はスペインに連行されていたし，とくにアメリカへの積出し港であるセビーリャには多くの黒人が滞在していた。16 世紀の中葉には，黒人の数が 10000 人を超えていたとする史料もある[16]。

また，クロエ・アイアトンによれば，スペインで自由を勝ち取った黒人が「旧キリスト教徒」としてアメリカへの渡航許可を得ることは珍しくなかった[17]。そして，17 世紀初頭には，セビーリャの白人の兄弟会が黒人兄弟会の聖体祭への参加の禁止を大司教に訴えたが，黒人信者は大司教に対抗すべく，教皇にまで働きかけるなどして自己主張を行うほどにその存在感は増していた[18]。

---

[14] 主に以下の諸著作を参考にしている。Juan Manuel Pacheco S. J., *Los jesuitas en Colombia, tomo I （1567-1654）*, Bogotá, 1959, pp. 247-268. Enriqueta Vila Vilar, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid, 1987, Introducción, pp.25-34.

[15] Josef Fernandez, *Apostolica y penitiente vida de el V. P. Pedro Claver, de la Compañia de Jesus*, Zaragoza, 1666, p.111. クラベールの列福運動の一環としてイエズス会士によって著述された本伝記の第 2 部第 2 章はサンドバルの略伝にあてられている。

[16] セビーリャのイエズス会士フアン・スアレスの総長ロヨラ宛書簡（1556.8.27）。Francisco de Borja Medina, S.J., “La Compañía de Jesús y la Evangelización de los esclavos negros, sus inicios en Sevilla y su reflejo en América,” *Montalbán* 61, 2023, p.268.

[17] Chloe L.Ireton, ““They are Blacks of the Caste of Black Christians”: Old Christian Black Blood in the Sixteenth- and Seventeenth-Century Iberian Atlantic,” *Hispanic American Historical Review* 97-4, 2017, pp.579-612.

[18] Chloe L. Ireton, *Slavery and Freedom in Black Thought in the Early Spanish Atlantic*, Cambridge, 2025, pp.168-174. スペインや南米で作られた黒人の兄弟会は，キリスト教徒としての自己主張の場ともなると同時に，教会側や奴隷主による統制の具ともなった。セビーリャで兄弟会が作られた目的の一つは，「不真面目な」踊り（deshonestos bailes）を防ぎ，教義を浸

サンドバルは1595年にリマでイエズス会に入会し，神学の課程をクスコで修め，司祭に叙任され，その後カルタヘナに送られることになった。その途中で実際には彼の故郷といってよいリマに滞在した際にすでに黒人相手に布教していたという[19]。同時代のリマにはすでに黒人が20000人以上いてさらに増え続けていたとされる。彼らの司牧にあたっていたのがイエズス会士であった。彼らは祭礼の機会に黒人を教育しようとしたが，主人への奉仕に疲れている黒人はそれに応じず，ダンスや飲酒に興じる者が多かったという[20]。

サンドバルが1605年6月に到着したカルタヘナは，1533年にスペイン人の植民地として成立し，メキシコのベラクルスとともに黒人奴隷の集散地として繁栄していた[21]。アントニーノ・ビダル・オルテガによれば，1597年から1610年にカルタヘナに運ばれた奴隷は約37000人であり[22]，1609年にカルタヘナに滞在していた黒人は8000人に増えていたという[23]。イエズス会のコレジオが設置されたのは1604年[24]，異端審問法廷が開設されたのが1610年である[25]。建設当初からユダヤ人の改宗者「コンベルソ」が

透させることにあった。Ricardo Garza Herrera, “La Compañía de Jesús y las experiencias misioneras en el siglo XVI. La conversion religiosa entre los esclavos, moriscos y América,” *Revista de Historia y Religión* 20, 2024, pp.21-22. そうした両義性については，Aurelia Martin Cesares and Christine Delaigue, “The Evangelization of Freed and Slave Black Africans in Renaissance Spain: Baptism, Marriage, and Ethnic Brotherhoods,” *History of Religions* 52-3, 2013, pp.214-235 を参照。

19 注15 Fernandez, p.114.

20 クスコ司教らのフェリペ3世宛書簡（1601.4.27）。注16 Borja Medina, pp.301-302. ただし，同論文は1600年のペルー副王の報告で自由・奴隷黒人合わせて6635人となっていることに触れ，20000を誇張とみている。

21 Antonino Vidal Ortega, *Cartagena de Indias y la region histórica del Caribe, 1580-1640*, Sevilla, 2002, pp.50-68, 119-128.

22 Ibid., pp.163. デイヴィッド・ホイートによれば，1573年～1640年の間にカルタヘナに到着した奴隷船487隻，奴隷数78453人であった。David Wheat, “The First Great Waves: African Provenance Zones for the Transatlantic Slave Trade to Cartagena de Indias, 1570-1640,” *The Journal of African History* 52, 2011, pp.1-22.

23 María Cristina Navarrete, “La representación jesuítica de los etíopes del siglo XVII desde las Cartas Annuas,” *Memoria y Sociedad* 10-21, 2006, pp.85-105.

24 注14 Pacheco, p.92.

25 Jonathan Schorsch, *The Underground World of Secret Jews and Africans: Two Tales of Sex, Magic, and Survival in Colonial Cartagena and Mexico City*, Princeton, 2021, p.59.

存在感を示し，奴隷商人の中にもユダヤ人が多く含まれていた[26]。

サンドバルの着任時，神父は彼を含めて3人で，イルマンはおらず，布施を乞うのも彼の仕事であった。ウラバのカシケ（首長）がカルタヘナにやってきて布教を要請すると，当地に滞在中であったグラナダ新王国（現在のコロンビアに相当）副管区長ディエゴ・デ・トーレス（1551-1638）がこれに応じて，サンドバルが同行することになった[27]。トーレスは，イエズス会の南米布教事業に一時期を画する重要な働きをした人物である[28]。

ついで，フランシスコ・ペルリンとアンティオキアの鉱山地区を巡回したが，その後は基本的にはカルタヘナの中で活動した。その様子については，『エチオピア人』，布教報告，さらにイエズス会の年報から窺うことができる。1611年報によれば，サンドバルが港に到着した奴隷船を調べたところ，上陸した200人の奴隷[29]のうち，確実に洗礼を受けている12～14人が他の奴隷の監視役となり，50～60人は全く洗礼を受けておらず，残る者はアフリカ出発時に訳もわからずに，水をふりかけられただけだったという[30]。サンドバルは彼らをグループに分け，洗礼を受けたと認定できた者には告

---

[26] Aliza Moreno-Goldschmidt, *Conversos de origen judio en la Cartagena colonial: Vida social, cultural y económica en el siglo XVII*, Bogotá, 2018.

[27] 注15 Fernandez, pp.116-117.

[28] Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal, “Las Instrucciones para las primeras reducciones jesuitas del Paraguay, elementos normativos,” *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 18, pp.1375–1398.

[29] 注11Borucki, p.442は，奴隷船1隻に合法的に載せられる奴隷は平均156人だが，実際の奴隷数は平均287人とする。

[30] この機械的な洗礼については，『エチオピア人』が詳しく述べている。以下，本書の出典箇所については，27年版，マドリッドで刊行された47年版それぞれについて原書のページ数を示す（47年版については校訂版がないのでおのずとそうなる）。27年版については，イエズス会士Angel Valtierraが1956年に*De instauranda Aethiopum salute：el mundo de la esclavitud negra en América*をボゴタで，カルタヘナ史の研究者であるEnriqueta Vila Vilarが1987年に*Un tratado sobre la esclavitud*をマドリッドで刊行し，多くの研究者はこのいずれか，または前掲注5の英訳に準拠してきた。しかし，バルティエラのタイトルが47年版のタイトルであることは少なからぬ混乱を引き起こし，ビラ・ビラールのタイトルは本書を奴隷制のフレームに押し込めているきらいがある。また，英訳はスペイン語を使わない読者には便利ではあるものの，摘訳にすぎず，さらに問題なのは，どこを省略しているかを明示せずに適当にアレンジしていることである。また，前二者とくにバルティエラのほうは入手が容易でないが，Internet Archiveで閲覧できる（https://archive.org/details/deinstuarandaaet00sand　最終閲覧日

解するよう諭し，そうでない者には通訳を介して洗礼のために信仰を教育し，危篤の者を優先して授洗した。そして新たな信者には錫製のメダルを首にかけてやり[31]，洗礼の有無の目印にした。洗礼の実効性は，サンドバルの言葉を借りれば「神の子となるか，悪魔の子となるか」[32]を左右すると同時に，かりにアフリカでの洗礼が有効だと知らずに洗礼を施せば，秘跡への重大な冒涜になるので，きわめてデリケートな問題であった[33]。しかも，このプロセスにたっぷり時間をかける余裕はなかった。奴隷商人と投資家の間で結ばれた契約の多くは，利潤を早くあげるためにアメリカ到着後二週間以内に奴隷を売ることを規定しており[34]，その相手によってはすぐにカルタヘナを出発するかもしれなかったからである。

この年報を執筆した副管区長ゴンサロ・デ・リラ（1566-1628）がパナマ地峡の北側にあるポルトベロにいた時，カルタヘナから奴隷船が寄港したが，黒人の男女はみなメダルを首にかけていた。また，カルタヘナの新しい信者たちはサンドバルを見かけると駆け寄り，その手に接吻し，彼が与えてくれた幸福に何度も感謝したという。

同年報には，ヴェルデ岬から来た奴隷船で伝染病が発生し，乗船者を隔離のために町に入れなかったので，会士たちは遠くまで出かけなくてはならなくなり，必要な通

2025.10.31, 以下の URL の最終閲覧日も同じ）。しかし，バルティエラにしてもビラ・ビラールにしても欄外に示される引用文献をカットしているので，原典によることにする。27 年版については，フランス国立図書館の Gallica（https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k73763z.image）を，47 年版については，ハイデルベルク大学図書館本（https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/sandoval1647bd1/0009/image,info）を参照のこと。なお，27 年版のノンブルは葉数であり，47 年版は頁数である。この場合の当該箇所は 27 年版の 242v-249v である。以下では 1627，○○r- △△ v，1647, □□といった風に表示する。

[31] 1627, 284v-285r で，黒人たちがこのメダルを如何に大切にしていたかを示すエピソードが述べられる。一人の女性がメダルをなくしてしまい，洗礼を施した神父を探すがみつからず，代母に泣きついた。代母は同情して彼女をコレジオに送った。その途中で神父に会い，身振りで「メダルをなくしたのでもう一つ欲しい」と訴えたところ，神父はこうした事態をあらかじめ想定していて，常にメダルを携行していたので女にすぐに与えた。

[32] 1627, 269v.

[33] なお，サンドバルは自ら毎年 6000 人に洗礼を施したとしている。一人ひとり確認したうえでのこととはいえ，こうした大量改宗にサンドバル自身疑念がよぎらなかったわけではない。その時，彼を安堵させたのが，ザビエルが南インドでパラヴァ（サンドバルに言わせればこれも黒人）を改宗させた手法であった。1627, 285v-286r.

[34] Linda A. Newson and Susie Minchin, *From Capture to Sale: The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the Early Seventeenth Century*, Boston and Leiden, 2007, p.26.

訳を連れてゆくこともままならないなかで，サンドバルがさっそく駆け付けたことを報じている。彼は重病の者3人の枕頭に赴き，それぞれが種族も言葉も異なっていたが，教義を教え，洗礼を施し，翌朝戻ってくると，2人が死んでいたという[35]。

ちなみに，こうした黒人の洗礼の実効性をめぐる問題は，イエズス会内，カルタヘナにとどまらなかった。サンドバルはこれを奴隷船の到着地全般の問題ととらえていた[36]。また，彼が関連資料を列挙して示すように，ドミニコ会士のアレキパ（ペルー南部）司教クリストバル・ロドリゲス（1611～13年在任）がサンドバルの洗礼の検証に賛同し，この手法をインディアス各地で実施するよう教皇に働きかけるよう勧めたこともあったし[37]，さらにはセビーリャの大司教ペドロ・デ・カストロ・イ・キニョーネス（1610～1623年在任）もサンドバルの手法にならって，セビーリャの黒人の洗礼検証を行った[38]。アフリカから連行された黒人たちの洗礼は，中継地であったカルタヘナだけではなく，大西洋をまたぐ問題であり，サンドバルが投じた一石の波紋はそれなりに大きなものであった。

1615年に開催されたグラナダ新王国管区の会議で洗礼問題が取り上げられ，スペイン国王・ローマ教皇・イエズス会総長との交渉にプロクラドールとしてアントニオ・デ・サンタンデルが派遣された。前掲のセビーリャ大司教との協働により，教皇パウルス5世からは好感触を得たものの，具体的な成果を挙げることはなく，新任の総長ムティオ・ヴィテレスキ（1563-1645）も及び腰であった[39]。

---

[35] 注30 Valtierra, ‘El padre Alonso de Sandoval, S.J.,’ XV-XVI.

[36] 1627, 286vでは，スペインのリスボン（本書では，ポルトガル・ポルトガル人とあるべきところ，スペイン・スペイン人となっていることが多い。両国が合邦している時期だから間違いではないが，ポルトガル人の功業がスペイン人の功業とされているところもある），セビーリャ，ブラジルのバイア，ペルナンブーコ，リオデジャネイロ，パラグアイ（ママ）のブエノス・アイレス，メキシコのサン・フアン・デ・ウリョア，カリブ海諸島ではサント・ドミンゴ，プエルトリコ，ティエラ・フィルメではカルタヘナ，パナマ，ペルーではリマを挙げる。

[37] ロドリゲスはカルタヘナを来訪し，サンドバルらとじかにこの問題について話し，助言を与えている。1627, 173r-v.

[38] Berta Ares Queija, “La cuestión del bautismo de los negros en el siglo XVII: La proyección de un debate americano,” in Enriqueta Vila Villar and Jaime J.Lacueva Muñoz eds., *Mirando las dos orillas intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*, Sevilla, 2012, pp.469-485.

[39] 注16 Borja Medina, pp.336-339.

しかし，総長もサンドバルの仕事を認めてはいた。翌年，サンドバルの「黒人救霊のために同伴者がほしい」という要請を受けて管区長に指示し[40]，その結果投入されたのがクラベールであった[41]。サンドバルは翌年リマに出張したが，総長がこれに反対したほどに黒人救霊の実績は評価されていた[42]。多くの研究者が，サンドバルはこの出張中にリマの豊富な蔵書を利用して本を執筆したとしているが，直接そうした証拠が残っているわけではない[43]。1619 年にカルタヘナに戻ったが，同年に，数年前に完成していたポルトガル人イエズス会士ジョアン・デ・ルセナ（1548-1600）の『ザビエル伝』（リスボン，1600 年刊）のスペイン語訳がセビーリャで刊行された[44]。

この翻訳の延長上に『エチオピア人』があったともいえるが，その具体的な執筆動機は分からない。ただ，1621 年の総長のサンドバル宛書簡に，“De procuranda Aethiopum salute（エチオピア人の救済確保について）[45]” を管区長に送るよう命じるとともに，検閲者の賛同が得られれば，セビーリャの神父に送ることになるだろうと述

---

[40] 注 14 Pacheco, pp.258-259.

[41] クラベールは，すでにセビーリャで黒人の司牧の経験を有していた。注 16 Borja Medina, p.316.

[42] 注 14 Pacheco, p. 259.

[43] 1627 年版に比べて参考文献の数がずっと多い 47 年版の執筆がカルタヘナで行われたのを見れば，この想定は成立しない。また，Andrea Guerrero Mosquera, “Alonso de Sandoval:Un tratadista en Cartagena de Indias,” in Adela Morales y Julián Ruiz Rivera eds., *El Caribe: epicentro de la Amêrica bicentenaria Ⅲ*, Bogotá, 2012 pp.14-22 は，リマでも聖務は忙しかったこと，カルタヘナの医者 Juan Mendez Nieto の著書 *Discursos medicinales* の参考文献が豊富なこと，47 年版の執筆中は常にカルタヘナにいたことから，リマでの執筆説に反駁している。

[44] *Historia de la vida del P. Francisco Xavier y de lo que en la India Oriental hizieron los demas religiosos de la Compañia de Iesus*. Internet Archive を利用した（https://archive.org/details/HRA0287/page/n13/mode/2up）。ペルー管区長フアン・セバスチャン宛ての献辞の日付は 1615 年 12 月 2 日なので，翻訳が完成したのはずいぶん前である。なお，本書には翻訳だからか，パラテクストが少なく，献辞とルセナの略伝には，翻訳に至った事情が記されていないが，献辞に「仕事を終えた後，献呈先をにわかに思いつかなかったが，自分を育ててくれたペルー管区に献じることにした」とあるので，彼個人の自発的な仕事なのだろう。出版されたのはセビーリャだが，「新世界の管区（alguna Provincia deste nuevo mundo）で，神聖な巨人（divino Gigante）・主の使徒（Apostol de Señor）の足跡を追う者」を主な読者として想定している。後述するように，27 年版の付録（第 4 書）はザビエルをはじめとするイエズス会の先達の足跡を追ったものだが，アメリカで活動するイエズス会士にとっても，ザビエルの存在は極めて大きかった。

[45] このタイトルは，インディオの救霊の方法を説いたホセ・デ・アコスタの *De procuranda Indiorum salute*（Salamanca, 1588）のもじりである。一部が邦訳されている。青木康征訳『世界布教をめざして』岩波書店, 1992.

べているように，サンドバルは早い段階で総長に本書の存在を知らせ，総長もこれに注目していた[46]。しかし，実際に出版に向けて動き出したのは巻頭に付されたいくつかの会内での出版承認状の日付からして，1623 年以後のことである。25 年 2 月の王権による承認の後も，マドリッドの教会が認可を出したのが 27 年 1 月とずいぶん時間がかかっているように見えるが，その理由はわからない。

なお，このころには，奴隷はギニアよりも，アンゴラから連行される者が多くなっていた。1616 年からの 10 年間で，カルタヘナには 150 隻以上が到着し，うち少なくとも 80 隻がルアンダを出航し，25000 人近くの奴隷が上陸した[47]。

サンドバルないしイエズス会の黒人布教の方法に賛同する者が多かった一方で，反対者も存在した。カルタヘナ司教ディエゴ・デ・トーレス・アルタミラーノ（1557-1621）はスペイン王宛て書簡（1621.7）において，イエズス会士の授洗に不満を表明し，翌年には総長が司教の許可なしに黒人に洗礼を施すことを禁じた。実は この手紙がカルタヘナに到着する前に，当地のイエズス会は奴隷の信仰教育に立ち会う在俗司祭の指名を司教に提案していたが，実際に指名された司祭は，奴隷の洗礼状況の調査に疲れ，黒人の悪臭に辟易として任務を放棄したので，イエズス会の独占に戻ることになった[48]。

『エチオピア人』が出版された 1627 年の管区会議の議事録は，サンドバルは「エチオピア人」の教化に尽力した最初の人物であり，60000 人の成人に洗礼を施し，俗人たちも彼に感謝の意を示すよう主張していると述べるが[49]，翌年の総長の管区長宛て書簡では，当時コレジオの院長になっていたサンドバルがヴェルデ岬にイルマンを派遣して，喜捨を乞うという名目で，実際には衣服や酒などの交易を行ったことを非難し，解任が妥当とする[50]。交易はコレジオの財政状況の好転を図ったものだろうが，総長はサンドバルの実績は認めつつも，利殖行為は非難せざるを得なかった。1642 年の管区

---

[46] 注 14 Pacheco, p. 261.

[47] Miguel Geraldes Rodrigues, “Between West Africa and America: The Angolan slave trade in the Portuguese and Spanish Atlantic Empires (1560-1641),” PhD. European University Institute, 2019, p.117.

[48] 注 14 Pacheco, pp.263-264.

[49] Ibid., p. 266.

[50] Ibid., p. 265.

会議では 30 年以上にわたり，40000 人を入信させ，著書も刊行したサンドバルの実績にかんがみて，イエズス会の上層に位置する盛式四誓願司祭への昇進を提議したが，新総長ヴィンチェンツォ・カラッファ（1585-1649）が前総長のサンドバル観を受け継いでこれを認めなかったのを見れば[51]，「汚点」は簡単に拭い去れるものではなかったのであろう。

1638-43 年の管区年報では，カルタヘナのコレジオの次に，「黒人の司牧（Ministerio de los negros）」の項目が立てられ，二人の神父[52]がこの仕事に情熱を傾けていることが報じられる。あいかわらず，上陸した黒人の洗礼の周到な吟味は続けられていた。つまり，アフリカでの状況が全く変わっていなかったということでもあるが，スペイン人の間で長く暮らし，兄弟会の執事を務め，聖体拝領や告解を頻繁に行っている者の中でさえ，受洗が疑わしい者がいたという[53]。100 歳になんなんとする黒人女性の模範的信者が神父のもとにやってきて「夢に出てきた聖母から，洗礼を受けていないのにわが主のパンを食べるのかと叱責された」というので，あらためて調べるとやはり真の洗礼を受けていなかったというのが，その一例である。サンドバルらの厳重なチェックにもおのずから限界があったのである。

サンドバルが腐心していたのは，黒人に教義を説くための通訳の確保であった。同年報は，当時コレジオに 18 人の良質な通訳がいて，なかには一人で 11 の言語に通じ，「カレピーノ」とあだ名されている者がいるとするが[54]，こうした布陣でも奴隷の数と言

---

[51] Ibid., pp. 266-267.

[52] 年報には会士の個人名が言及されないことが多い。ここでいう 2 人はサンドバルとクラベールである。本年報は久々にグラナダ新王国管区から総長に送られたもので，1645 年にサラゴサで刊行されてもいる。Sebastián Hazañero, *Letras anuas de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reyno de Granada. Desde el año de mil seys cientos quarenta y tres.* ここでは，José del Rey Fajardo, S.J. and Alberto Gutiérrez, S.J. eds., *Cartas anuas de la Provincia del Nuevo Reino de Granada años 1638 a 1660*, Bogotá, 2014 を用いた。

[53] Ibid., pp.171.

[54] Ibid., p.172. これらの奴隷の中にはイエズス会がアフリカに向かう商人に購入を依頼した者がいた。同年報は，神父が奴隷船長に施し（limosna）という形で金を与えてギニアの奴隷集散地であるカシェウで通訳となりうる奴隷の購入を依頼した時，「通訳なしではカテキズムと洗礼の検証は不可能なので，黒人の魂の救済はひとえにこの旅の成功にかかっている」と言い，奴隷船がアフリカに向かう途中難破した際に，この委託のおかげで船長は助かり，無事にカシェウに到達して，3 人の通訳を購入したという。そして，神父たちの布教は世界で評価されてい

語の多様性に対応するのは難しかった。

年報には，サンドバル（やはり名前は示されない）が，黒人の「みじめで守ってくれるもののない魂（miserables y desamaparadas almas）」に向ける愛と情熱を後輩の聖職者たちがまねられるように本を執筆していることに触れ，この本の再版のための増補に著者が晩年の情熱を注いでいるとする。それがマドリッドで刊行されたのは，1647 年であった。

1651 年にインディアスの海岸部に蔓延したペストがカルタヘナも襲った。この年，一か月の間に 9 人の会士が病に倒れた[55]。このことを記した年報には，サンドバルへの言及はないが，翌年病死した。

＊　　＊　　＊

次に先行研究について一瞥する。

① 奴隷交易や黒人観，カルタヘナを主題とし，その検討に『エチオピア人』を援用するもの

カルタヘナないしアフリカの奴隷交易の状況について，前掲の奴隷船データベースの援用や，実際に交易にかかわった商人の異端審問記録の検討[56]により，その規模あるいはそのプロセスの細部が再現されているが，「中間航路（the Middle Passage）」の出発点と到着点の状況を具体的に描いた『エチオピア人』はそうした研究の補完材料として使われている[57]。注 11 のブリューワー－ガルシア（シカゴ大学）の著書は，黒人奴隷を主役に立て，クラベールの列福調査における彼らの証言と『エチオピア人』を対照して論じる。奴隷の解放への闘い，その戦略に寄与した大西洋をまたぐ黒人ネットワークを主題としたアイアトン（ユニヴァーシティ・カレッジ・ロンドン）の近著も，

るが，神父たちにじかに接している奴隷船長や船主たちの評価はそれ以上だとする。逆にいえば，彼らの協力なしに，布教の成功はおぼつかなかったということである。Ibid., pp.176-177.『エチオピア人』にはこうした協力者の証言が複数収められている。

[55] Ibid., pp.310-311.

[56] 注 34 Newson and Minchin.

[57] たとえば，John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2nd ed., Cambridge, 1998. なお，本書は 1992 年の初版では下限が 1680 年であった。西アフリカ史を専門とするソーントンが自らの守備範囲に加えてカリブ海まで叙述していたが，刊行後に北米植民地も論じるべきだとの要望があり，それにこたえて 1800 年まで引き延ばされた。ここにも，やはり関心の重心が北米にあることが示されている。

サンドバルと同時期にカルタヘナにいて，本来自由人であったのに不当に奴隷にされたことを法廷に訴えた黒人について述べる際に『エチオピア人』を引き合いに出している[58]。また，イレーヌ・ヴィニューの大著は，グラナダ新王国の教会と黒人の関係を扱う中で、『エチオピア人』を多用するが，『エチオピア人』に焦点をあてているわけではない[59]。

②『エチオピア人』を主題として，サンドバルの黒人・奴隷観を検討したもの

サンドバルは黒人奴隷について論じる神学者と一線を画していたし，表立って彼らの議論を否定するようなことはなかった。その一方で，自らの経験に大きな自信を持っていたことが『エチオピア人』の各所に窺える。47 年版では「38 年間の経験」というフレーズが複数回出てくるし[60]，洗礼の方法に反対する学識者には経験が不足していると言い，ザビエルがゴアにいた時に同僚の「6 年間神学を，3 年間諸学芸（artes）を学んだ」という自己紹介をうけて，「神は 3 年神学を学び，6 年経験を積むことを喜ばれるだろう」と言ったエピソードを付け加える[61]。

このように自己を実践者と位置づけている彼の主張には見えにくいところがあるのだが，黒人を奴隷にすること自体は彼にとって所与の前提であったと見てよい。その点で，明確に黒人奴隷制を否定した 2 人のカプチン会士フランシスコ・ホセ・デ・ハカ（1645-90），エピファニオ・デ・モイランス（1644-89）とサンドバルは違うというのが，ほぼ共通理解になっているといってよかろう。見解が分かれるのは，『エチオピア人』がどのように奴隷制を正当化したかという点である[62]。

---

[58] 注 18 Ireton, pp.207-215.

[59] Hélène Vignaux,. *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade*. Nouvelle édition[en ligne]. Montpellier, 2014. Pierre Tardieu, *L'Eglise et les Noirs au Pérou: XVIè et XVIIè siècles, 2tomes*, Paris, 2009 もペルーの黒人布教を論じるなかでサンドバルを参照しているし，タルデューには後述するように『エチオピア人』の専論もある。

[60] 1647, 8, 74.

[61] 1627, 280r. 欄外にルセナの『ザビエル伝』10 書 14 章と注記。この同僚はのちにザビエルの足跡を追うようにして中国・日本にわたるベルショール（メルショール）・ヌネスである。

[62] William（Bo）Chamberlin, "Silencing Genocide :The Jesuit Ministry in Colonial Cartagena de Indias and its Legacy," *Journal of Black Studies* 49-7, 2018, pp.672-693 は，サンドバルをプロト奴隷制廃止論者とする見方を否定しているが，そもそもこうした見方は今日では一般的ではないし，『エチオピア人』のテクスト自体は関心外としつつ，イエズス会の奴隷所有の事実からサンドバルを断罪するのは，強引な議論というほかない。

ここでは数多い研究の中で，代表的と見なせるものをいくつか取り上げる[63]。

2004年に出たオルセン（当時はミズーリ・コロンビア大学，現在はマカリスター大学）学）の著書は，表題にはサンドバルの名が出てこないが，前掲のロトマン論文でも言及されていたように，実際には主に『エチオピア人』を論じたものであり，サンドバル研究の一里塚といってよい。とりわけ注目すべきは，サンドバルにおける「黒」（negro）の意義を追究している点である。サンドバルが，黒人に非ヨーロッパ人の有色人種を含めていること[64]（ただし，それ以上に論点は発展しないが），黒に「神の光により輝く」[65]「多産のシンボル」[66]という積極的意義を認めていること[67]，サンドバルがルネッサンス期の慣用句「エチオピア人を洗う」（これについては後述）を用いていることを指摘し[68]，第5章を「エチオピアが語る」と題して，「黒こそが美しい」とするパラヴァ人の声をサンドバルが拾い上げていることを挙げ，彼の「黒白のコントラスト」の修辞法が時に溶解するのは，異質な新世界に身を置くサンドバルには，アフリカの無数の文化が，画一的なヨーロッパ・キリスト教の社会に身を置く者ほどには，デモーニッシュに見えなかったのだろうという重要な指摘を行っている[69]。

ロナルド・モーガン（アビリーン・クリスチャン大学）は，「先行研究が著者の立場

---

[63] このほかに，以下のような論著がある。Manuel M. Marzal, “La evangelización de los negros americanos según el De instauranda aethiopum salute,” in Sandra Negro y Manuel M. Marzal eds., *Esclavitud, Economía y evangelización: Las haciendas jesuitas en la América virreinal*, Lima, 2005, pp.19-41. Márcio Paulo Cenci, “African Slavery and Salvation in the De Instauranda Aethiopum salute of Alonso de Sandoval S.J.（1577-1652）,” *Patristica et Mediavalia* 36, 2015 pp.75-89. Michela Craveri, “Simbología del cuerpo y raza en Alonso de Sandoval,” *Centroamericana* 30-2, 2020, pp.35-59. José Santana, “To Walk with Slaves: Jesuit Contexts and the Atlantic World in the Cartagena Mission to Enslaved Africans, 1605-1654,” *Religions* 12-5, 2021, pp.1-19. 1・2番目の2論説はタイトルだけ見ると，1647年版を扱っているように見えるが，27年版しか扱っていない。27年版の出版許可状にすでにこのタイトルが見えるのと，主題のコンパクトさから，このタイトルで『エチオピア人』を代表させる研究者は多い。しかし，そのために両者の関係が誤って捉えられることがしばしばある。たとえば，前者のマルザルは参考文献で，1647年版の再編版が1956年のボゴタ版だとするが，ボゴタ版の底本は27年版である。

[64] 注5 Olsen, p. 60.

[65] Ibid., p. 61.

[66] Ibid., p.98.

[67] Ibid., pp.60-61.

[68] Ibid., p.86.

[69] Ibid., pp.130, 151-152.

に立っていない」として，他の研究がほとんど取り上げない 27 年版の第 4 書を取り上げる。他の部分と異なり，仲間内に語りかけたこの部分の目的は会の栄光をうたうよりも内部批判にあり[70]，サンドバルがイエズス会によって光がもたらされたのはアジアと東アフリカ（エチオピア）だけだとみなしていた[71]という主張には従えないが，テクストでは「栄光」より「受苦」が強調され[72]，ザビエルが見た「エチオピア人を背負う」夢にサンドバルが注目していることを指摘しているのは，本書の性格の一面を照らし出すものである。また，サンドラ・トゥルバイ（コロンビアのアンティオキア大学）は，実例こそ示さないが，同時代の歴史家と比較して，『エチオピア人』にはクロノロジーがないと指摘している。27 年版の第一部でアフリカ西岸の諸地方の歴史が記述されるが，ほとんど時代が示されていないためにいつの記述なのか判然としないのである[73]。

サンドバルを何回もとりあげているのが，ロベルト・ホフマイスター・ピッヒ（ブラジルのリオグランデドスル・カトリック大学）である。

2015 年の論考では，1627 年版の第 1・第 2 書（実際には第 5 章まで）を取り上げ，「黒人奴隷制のイデオロギー（Black Slavery's Ideology）」を論じる。サンドバルが「黒」の原因を，第一形質（冷・熱）のうちの「熱」と，ハムを「熱」と結びつける教父の伝承を援用した「神罰」に求めたとし，さらに奴隷交易や主人と奴隷の関係を正当化するサンドバルの見解を紹介する[74]。しかし，第 2 書第 6 章以後の転調（神・教会が黒人をいかに重視してきたか）を取り上げていない。

---

[70] Ronald J. Morgan, "Postscript to His Brothers: Reading Alonso de Sandoval's De Instauranda Aethiopum Salute（1627）as a Jesuit Spiritual Text," *Atlantic Studies* 5-1, 2008, p.79. モーガンはこれ以前にもイエズス会の「適応政策」の一例としてサンドバルを取り上げている。"Jesuit Confessors, African Slaves and the Practice of Confession in Seventeenth-century Cartagena," in K.J. Lualdi and A. T.Thayer eds., *Penitence in the Age of Reformations*, Burlington, pp.222-239.

[71] Ibid, p. 88.

[72] Ibid. pp.81-82.

[73] Sandra Turbay, "La obra del jesuita Alonso de Sandoval," *Boletín de Antropología* 13（30）, 2019, p.63.

[74] Roberto Hofmeister Pich, "African Slavery and Salvation in the *De Instauranda Aethiopum Salute* of Alonso de Sandoval, S.J.（1577-1652）," *Patristica et Mediaevalia* 36, 2015, pp.51-74. 表題を見ると 47 年版を使っているように見えるが，論じているのは 27 年版の一部である。なお，オルセンの著書を「27 年版を全面的に紹介したもの」として言及するだけで，彼女の議論については一切コメントしていない。

2017年の論考は，「第二スコラ学派（Second Scholasticism）」ないし「植民地スコラ学派」の系譜にサンドバルを位置づけようとするものである[75]。インディオ布教にあたったラス・カサス，そしてイエズス会士ホセ・デ・アコスタ（1540-1600）をとりあげた後，27年版の布教方法を論じた第3書で述べられる黒人の洗礼に至る手順のうち，「洗礼の水は罪びとや悪魔の奴隷が神の子に化するために必要であることを知らしめる」という第二段階に注目し，サンドバルが宗教と人種（race）を関連付けて理解している証左だとして，ここに「黒人奴隷制のイデオロギー」の表れを見ている。サンドバルが黒という色と罪・奴隷を結びつけているのは確かだが，ここでいう「罪びとや悪魔の奴隷」は黒人だけではないので議論の飛躍であり[76]，テクストに即した分析とはいいがたい。

2019年の論考では，「アリストテレスに由来する自然奴隷説はこれに依拠したインディオの隷属化を否定したラス・カサス以降のカトリックの知識人からはおおむね拒絶されるようになったのに，黒人奴隷売買が許容されたのはなぜか」という問いを立て，アフリカにおける奴隷獲得の正当性の問題を論じたイエズス会士ルイス・デ・モリナ（1535-1600）を取り上げる[77]。モリナの論説はサンドバルも依拠したものであった。

2022年の論考では，「黒」をめぐるサンドバルの言説を取り上げる。サンドバルが黒の原因を気候に帰する説をとらず，神が与えたことを指摘し，1647年版では，黒人が復活の際にも白人ではなく，黒人としてよみがえると述べていることに言及する[78]。

---

[75] “Religious Language and the Ideology of Black Slavery: Notes on Alonso de Sandoval’s De instauranda Aetiopum Salute,” *Filosofia Unisinos/Unisinos Journal of Philosophy* 18-3, 2017, pp.213-226.

[76] ピッヒはさらにこれに続く神父と受洗者の想定問答で，白人のようにキリスト教徒になるか，それともアフリカにいた時のようにモール，異教徒，野蛮人として暮らすのか，という二者択一が迫られることに触れるが，これは信者か非信者かの選択であって，黒白の人種が問題になっているわけではない。Ibid., p.223.

[77] Robert Hofmeister Pich, “Second Scholasticism and Black Slavery,” *Veritas* 64-3, 2019, pp.1-24.

[78] Roberto Hofmeister Pich, “Race, Religion, and Slavery in Alonso de Sandoval’s S.J. De instauranda Aethiopum salute,” *Entangled Religions* 13-4, 2022. 色だけでなく，魂を論じたのが，Catalina Ariza Montañez, “Los objetos con alma:legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo,” *Frontera de la historia* 10, pp. 139-170 である。彼女は，サンドバルが「黒人は理性においてはともかく，魂においては白人に劣ることはない」と考えているとし，サンドバルが黒人の魂を盛んに燃え

ピッヒはこのように何度も『エチオピア人』を取り上げているが，彼の主たる関心は第二スコラ学派の中にサンドバルをどうはめ込むかにあり，作品全体に目を向けているわけではない。

最後に，近作として2つの論文を挙げておく。2021年に前掲のアイアトンが，『エチオピア人』の構想は古代の「エチオピア」がいち早くキリスト教の信仰を受け入れたがその後闇に沈んでいったというものであり、これによって奴隷制の正当化を企図したとする[79]。また，2024年に*Journal of Jesuit Studies*に掲載されたジョージ･クレイ（ジョージタウン大学のPhD）の論文は，タイトルが端的に内容を示している（Justifications of Slavery）[80]。

クレイは，オルセンが『エチオピア人』を奴隷制批判の書とみなしていると指摘した後，前述の教皇のカルタヘナ訪問時に，フランシスコがサンドバルを称賛したことを紹介し，これまでの研究は『エチオピア人』の論理に即してサンドバルの主張を追究していないとして，本書冒頭で旧約聖書に載るノアのハム（実際に記述されているのはハムの息子のカナーン）への呪いが，黒人におされた罪の烙印として受け継がれていると述べ，このままアフリカにいてイスラームの影響下にいるよりは異教の地で奴隷として暮らすことが神意にかなうものと彼が考えていたとする。確かにこの主張自体は『エチオピア人』の記述をつなげれば，導き出される論理ではある。

しかし，総じて先行研究は『エチオピア人』を何かを論じる材料として用いているのであって，作品そのものに密着していない。「サンドバルの論理に即した」とするクレイもまたそうである。ほとんどの議論は，サンドバルの黒人観を扱う冒頭の部分と，奴隷の悲惨な状況を描く27年版の第2書，彼らの救霊の方法を主に洗礼を焦点にして論じる第3書に集中している。そうしたなかで，オルセンの著書は今なお，『エチオピア人』に正面から向き合ったものとして価値を有する。

る石炭に比したのは地獄の業火ではなく，煉獄の火を意味していたと指摘する。

[79] Chloe L. Ireton, “L’imaginaire éthiopien dans la premier monde hispanique: esclavage et baptême dans le catéchisme évangélique de Sandoval,” *Revue d’histoire modern et contemporaine* 68-2, pp.104-130.

[80] George Clay, “Sinful Worlds, Divine Purposes, and Justifications of Slavery in Alonso de Sandoval’s De instauranda Aethiopum salute,” *Journal of Jesuit Studies*, 2024, pp.624-643.

③ 他のテクストと比較した研究

注5のブリューワー - ガルシア論文は，『エチオピア人』に先行して1610年に出版されたドミニコ会士ルイス・デ・ウレタ（ca.1570-1636）の著書[81]に取り上げられる古代から近代にいたる黒人の聖者たちの記述と，それに対応する『エチオピア人』の記述を比較検討している[82]。また，フロル・アンジェラ・ブイトラゴ・エスコバル（コロンビアのロス･アンデス大学）は，サンドバルをインスパイアしたアコスタの『インディオの救済の確保』との比較のほか，東南アフリカのモノモタパについて，本書の各所で援用されるジョヴァンニ･ボテロ（ca. 1544-1617）の『世界誌（*Relationi universali*）』[83]と比較している[84]。変わったところでは，タンヤ・ティファニー（ウィスコンシン大学ミルウォーキー校）がサンドバルの同時代人でセビーリャ生まれのディエゴ・ベラスケス（1599-1660）の「料理女とエマオの晩餐」の前面の黒人女性のまなざしと『エチオピア人』を比較し，黒人救霊という共通のモチーフを見出している[85]。

以上の研究に共通しているのは，ほぼ27年版に依拠しているということである。多くの論者は47年版の存在に触れはしても，具体的に言及することは少ない。47年版も使用している研究は少数で[86]，それらにしてもテクスト全体を扱ってはいない。

そうなるのには，まず技術的な理由がある。27年版と違って，47年版には現代の校訂本がなく，アクセスが容易でなかった。ただ，この点は，既述したように，現在ではオンラインで閲覧可能であり，クリアされている。

おそらく，それよりも大きな理由は，27年版が完本なのに対して，47年版は第1巻しか残っていないことである。出版されなかっただけでなく，その原稿も発見されて

---

[81] *Historia ecclesiastica, politica, natural y moral, de los grandes y remotos Reynos de la Etiopia* (Valencia, 1610).

[82] 注5論文。

[83] ボテロは，欄外では Juan Botero Benes（Benes は彼の出身地）と表記されている。

[84] Flor Ángela Buitrago Escobar, "De Instauranda Aethiopum Salute de Alonso de Sandoval: discurso que justifica el ministerio religioso," in Lucía Ortiz ed., *"Chambacú, la historia la escribes tú" Ensayos sobre cultura afrocolombiana*, Vervuert, 2007, pp.319-348.

[85] Tanja J. Tiffany, "Light, Darkness, and African Salvation: Velázquez's Supper at Emmaus," *Art History* 31-1, 2008, pp.33-56.

[86] 前掲の注9 Souza 論文や Silvia Varelo, "Como de Cham su primer padre les provino a tan negros hijos el ser agoreros, y hechizeros," *Perspectivas Afro* 2-1, 2022, pp. 242-250 など。

いない[87]。これでは，一つの作品として扱いにくい。だから，ほとんどの論者は27年版をもってサンドバルを代表させているのだろう。

そうしたなかで，47年版を重点的にとりあげているのは，コロンビアの人類学者エドゥアルド・レストレポである。2005年の論文で書誌的な紹介を行い[88]，47年版が27年版の第1書の内容を，「エチオピア人」やその他の黒人の虚実ないまぜの無数の描写や，驚異・特異な出来事で増補したと述べ，サンドバルが奴隷の救霊の点で関心を移行させたのではないかと推測し[89]，2009年の論文ではサンドバルの黒人観を主に47年版を使って様々な側面から論じているが，27年版と比較してはいない[90]。

さらに，前掲のピッヒの指導を受けたマルセロ・オリベイラ・リベイロが2020年に提出した博士学位請求論文も47年版を取り上げる[91]。テクストが産生された前提条件を検討した後，第4章（pp.139-171）で両版の比較を行いつつ，47年版を中心に議論を進めている。ただし，比較は冒頭の扉絵と第1書の最初の部分にとどまり，全体としての両者の違いは明確には示されず，47年版の第2・3書は全く取り上げられていない[92]。

---

[87] 第2巻の原稿が用意されていたことは，第1巻において時折，第2巻の第何書第何章への参照，さらには節単位の指示までされていることから確かである。

[88] Edouardo Restrepo, “De instauranda æthiopum salute: sobre las ediciones y características de la obra de Alonso de Sandoval,” *Tabula Rasa* 3, 2005, pp. 13-26.

[89] なお，レストレポは，ほとんどの論者が27年版を論じているのに対し，例外としてMaría Eugenia Chaves, 2003. «La construcción de la idea de “raza” en los discursos coloniales iberoamericanos: metáfora e iconografía del saber pre-iluminista». Manuscrito de Conferencia dictada en Quitoを挙げるが，未見。学会発表の予稿なので，それほど詳細なものではないだろうし，タイトルから見れば「人種」を主題としているようで，47年版全体を扱っているとは考えられない。同人は2009年の論文でも確かに47年版を使って，ラテン・アメリカ社会の階層化・差別化の歴史の中に『エチオピア人』を位置づけているが，やはり全体を使っているわけではない。”La creación del “otro” colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos,” in María Eugenia Chaves ed., *Genealogía de la diferencia racial*. Bogotá, 2009, pp.178-243.

[90] “El negro en un pensamiento colonial de principios del Siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racializacíon,” 前注 Chaves, pp.119-176.

[91] “Aethiopia praveniet manus eius Deo: Genelogia, etiologia e a justificative da escravidão negra em Alonso de Sandoval,” 217pp.（https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/9494）

[92] Gabriela Irene Morando, “La representación de los “etíopes” en De instauranda Aethiopum salute. El mundo de la esclavitud Negra en América,”（https://www.academia.edu/43741390/La_

第 2 章　47 年版の構成

ここで改めて 47 年版の構成を示しておこう。まず，扉絵中央のフルタイトルは

Tomo Primero de Instauranda Aethiopum Salute

Historia de AEthiopía, naturaleça, policia sagrada y profana, costumbres, ritos, y cathecismo evangelico de todos los Aetiopes con que se restaura la salud de sus almas. Dividida en dos tomos ilustrados de nuevo en esta segunda impresion con cosas curiosas y provechas , y Indice muy copioso

27 年版のタイトルを挟む形で，前にラテン語で，後にスペイン語で「エチオピア人の魂の救済の回復」[93] が付される以外は 27 年版とほぼ同じだが，上述したように全 2 巻のうちの 1 巻目であり，末尾に「興味深く有益な（*curiosas y provechas*）事柄を増補し，詳細な索引 [94] を付した」とあって，まずは本書の性格を的確に紹介している。

タイトルページ（次頁参照）の上段左右には，司祭が上半身裸の者たちに洗礼を施す図が配される。左の司祭には光輪（ハロー）があるが，右の司祭にはない。この扉絵を取り上げた美術史家のグレイス・ハープスター（ジョージア州立大学）は中段左右の立像が表すザビエル [95]（1622 年に列聖）とエチオピアに総大司教として派遣されたアンドレス・デ・オビエド（1518-77）が上段の司祭でもあるとする。従うべきであろう [96]。

---

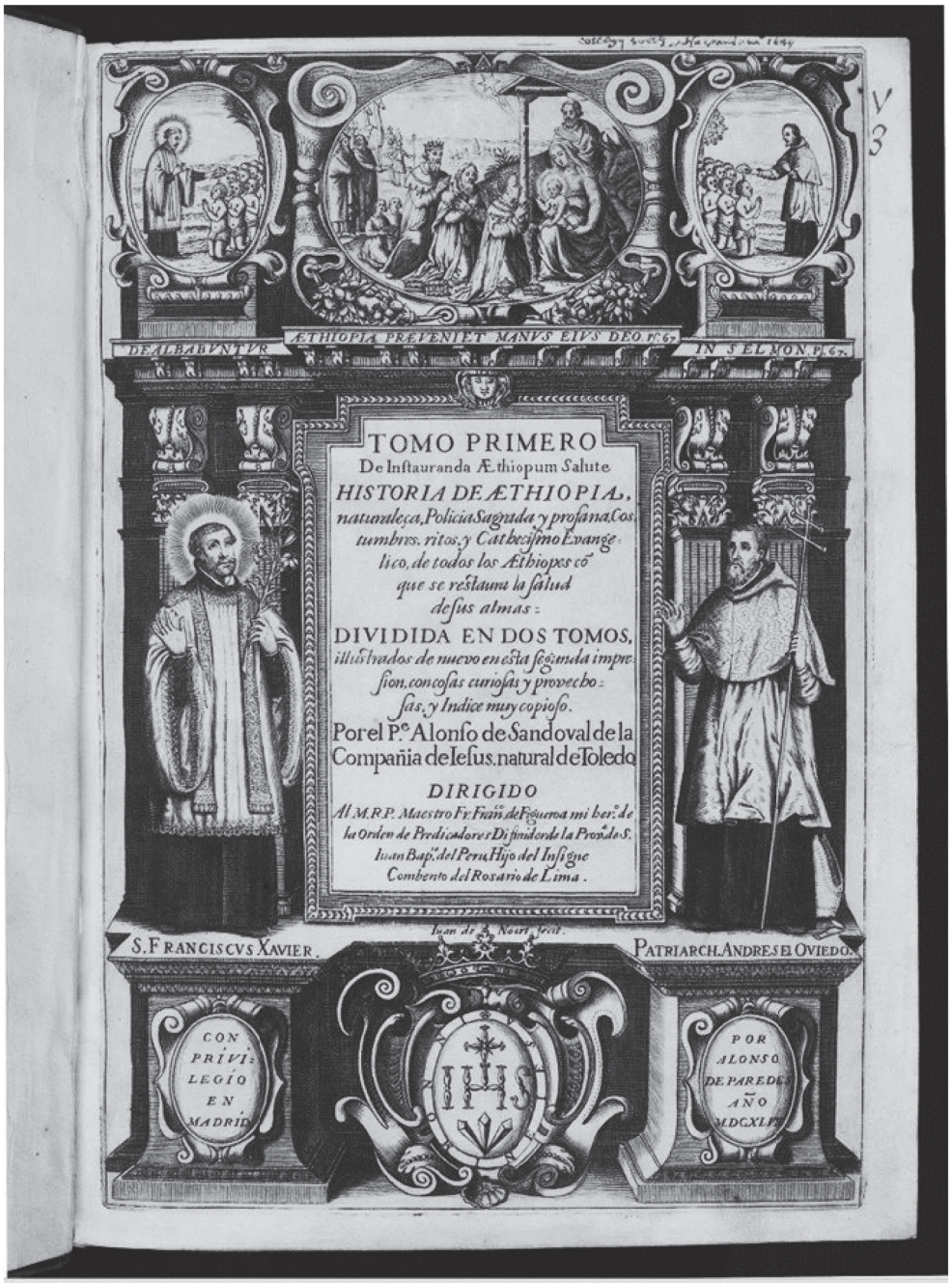
representaci%C3%B3n_de_los_et%C3%ADopes_en_De_instauranda_Aethiopum_salute_Padre_Alfonso_Sandoval）は 47 年版の怪物の記述に言及して，アフリカを「怪物の地」としつつ，怪物の言説に積極的な意味を持たせ，同じ土壌に生まれた黒人の不完全さに働きかけることを正当化しているとする。ただし，具体的な記述を取り上げないし，47 年版を説明する注（13）に 27 年版の内容を記すなど，テクストを重要視しているようには見えない。

[93] ここでは，'se restauva la salud de sus almas' となっているが，序文では 'restaurar la salvacion de los Negros' という。ここでいう「救済の回復」とは，「（無効な）洗礼のやり直し」ともとらえられる。47 年版の序文では，この文句に「名ばかりのキリスト教徒として上陸した者の洗礼を検証し，彼らを教育して洗礼を授けることである」と説明を加える。

[94] 94 頁にも及ぶ。

[95]『エチオピア人』では，ザビエルが布教に赴いたインド東南部のパラヴァと呼ばれる者たちも「黒人」の括りに入れられている。

[96] また，黒人に陰影をつけるのではなく，体の輪郭線を強調しているのは，洗礼を受けて内面が白くなったことを示しているとする。Grace Harpster, "The Color of Salvation: The Materiality



UNIVERSITÄTS-BIBLIOTHEK HEIDELBERG
http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/sandoval1647bd1/0003

二人の神父と信者たちの画像の下にはそれぞれキャプションがあり，左は DEALBABUNTUR，右は IN SELMON Ps.67 となっている。両者は合わせて旧約聖書ウルガタの「詩篇」67-15“Dum discernit caelestis reges super eam, nive dealbabuntur in Selmon[97]” を踏まえている。

また，上段中央には，聖母子のもとに参じた東方の三王の図がおかれており，イエスに最も近い位置にいるのは顔つきやカールした髪の表現から黒人であることは明らかで，図の下のキャプションは AETHIOPIA PRAEVENIET MANUS EIUS DEO Ps.67 で，やはり「詩篇」の「エチオピアは神に手を差し伸べるであろう」（67-32）から採られている[98]。神にまず手を差し伸べたのが黒人であることを示している。

中段のザビエルとオビエドの位置には，27 年版では花輪に囲まれた 4 人の半身像があり，左上のロヨラ，右上のザビエルは一目瞭然だが，下の 2 人がわかりにくい。左下の人物については，ブリューワー - ガルシアが，その風貌から当時崇敬を集めていた黒人のフランシスコ会士, パレルモのベネディクト（1526-1589）とする[99]。確かに本書で彼に言及されるし，当時列福運動が始まっていた。右下の人物については，オリベイラ・リベイロがサンドバルではないかとするが[100]，これまたハローが描かれていることや著者自身がロヨラやザビエルと伍して登場することを認めるとは思えないので，

---

of Blackness in Alonso de Sandoval's De instauranda Aethiopum Salute, “in Pamela Patton ed., *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*, Leiden and Boston, 2015, pp. 88, 90.

97「詩篇」のウルガタ訳の難解な箇所の解読を試みた William McClellan, “Obscurities in the Latin Psalter X,” *Catholic Biblical Quarterly* 3-2, 1941, pp.171-172 では，「全能の神がその上に諸王を置くとき，ザルモンには雪が降るだろう」ととりあえず解し，ザルモンの雪はことわざのたぐいではないかとするが，ザルモンの位置については二三の説を紹介するにとどまる。サンドバルがどのように読んだのかはわからないが，この諸王を東方の三王にかけている可能性が高い。三王はイエスに会った後，帰国して信者となったとされるが，それにより人々の魂が白くなると読んだのかもしれない。

98 27 年版第 2 書 6 章の冒頭で，この文句を敷衍解説し，「神の花嫁」である教会としてのエチオピアの歴史の古さを強調している。ここで欄外にイエズス会士ペドロ・デ・リバデネイラ（1527-1611）の『ロヨラ伝』第 4 書 13 章が示されているが，該章はイエズス会士ジョアン・ヌネスのエチオピア総大司教選出のいきさつについて述べており，「エチオピア人は教会最古の信者である」とする。

99 注 11 Brewer-Garcia, p.198.

100 注 91 Oliveira Ribeiro, p.147.

賛成しない（代案については後述）。

ここで強調しておきたいのは，47 年版でロヨラとザビエルの並びがザビエルとオビエドに変えられていることである。「狭義の」エチオピア布教を象徴する人物が選び取られていることに注意を喚起しておく。

次に，パラテクストとしての認可状（licencia）・賛同意見（aprobacion）について，27 年版と比較しておこう。27 年版の認可状はグラナダ新王国管区長（1624.4.1 ボゴタ）[101]，賛同意見はボゴタのコレジオ院長（1623.12.10），パナマのコレジオ院長（1624.2.25），カルタヘナのコレジオ院長（1623.10.1），ボゴタの会士ビセンテ・インペリアル（1624.6.1）とイエズス会内部のものが並ぶ。

一方，47 年版で新王国のイエズス会士の認可状（グラナダ新王国管区長 1643.7.24）[102]，賛同意見（カルタヘナのコレジオ院長 1642.8.16，カルタヘナの会士 1642,8.14,8.15）よりも目立つのが，南米の他会の高位聖職者である。三位一体修道会のカルタヘナ司教（1637.6.26），シトー会のキート大司教（1639.1.1），アウグスティノ会のポパヤン司教（1641.4.30）[103]，シトー会のカルタヘナ司教（1644.12.6）のものが並んでおり，27 年版をふまえた本書の出版が会を超えた広がりを持っていたことを示す。

以上から，出版にいたる経緯を時系列に沿ってまとめてみる。1637 年にカルタヘナ司教，39 年にキート大司教，41 年にポパヤン司教の承認を経ていることから，本書の骨格はこの時点ですでに成立していたとみられる。とくに，リマのコレジオでサンドバルを個人的に見知っていたと思しい[104] ポハヤン司教フランシスコ・デ・ラ・セルナがグラナダ新王国の管区長に出版を慫慂しているところを見ると，このあたりから出

[101] この認可状には，タイトルとして 47 年版の “Instauranda Aethiopum Salute” が記される。

[102]「総長の特段の委嘱により」許可したとあるのを見れば，マドリッドで刊行された本書が，ローマでも注目を集めていたということだろう。

[103] フランシスコ・デ・ラ・セルナ（1568-1647）はペルー生まれのクリオーリョである。サンドバルが長年の布教で黒人を 4 万人入信させたとしている。また，イエズス会の管区長に，本書の出版を進めるために国王顧問会議に献じることを慫慂したと述べ，本書の出版がイエズス会外の教会人にとっても関心事だったことがわかる。

[104] サンドバルの名を出した後，カッコ内で「幼少時に，リマのサン・パブロ・コレジオで学問を始めたころ，サンドバルの聖性と模範的な慎ましやかさを尊敬していた」と間柄について補記している。ただ，セルナはサンドバルより年長で，サンドバルがリマのコレジオに入ったころには成人に達しているので，ここの記述とかみ合わない。

版に向けての動きが本格化したのだろう。42年8月に管区長の要請により，カルタヘナで同僚のイエズス会士たちが閲読しているが，前述したように同年に開かれた管区会議で決まった総長への請願内容の中に，サンドバルの盛式四誓願司祭への昇格が含まれていることから，個人的顕彰と出版が連動していた可能性がある。1643年7月の管区長の許可状には「総長の特段の委嘱により（por particular commission que tengo de nuestro Padre General）」とあるから，この時点で総長ヴィテレスキは書物の存在を認知していたし，彼がサンドバル個人への評価とは別に本書の出版を重視していたことが窺える。マドリッドで出版が許可され，王のお墨付きが得られたのが1646年と遅い理由は不明だが，プロクラドールであるトロ・サパタ神父がこの間出版交渉の任にあたっていたのかもしれない。また，イエズス会のカルタヘナのコレジオの院長は，本書は6書で構成されるとしているが，結局出版されたのは第1巻の3書だけであった。

一見して奇異の感を受けるのは，本国のフランシスコ会士で異端審問所の審査官で書籍の検閲を担当していたフアン・ポンセ・デ・レオンの記述（1646.11.20）である。それは，教会の初穂を受けた者たちの子孫であるエチオピア人に真の信仰と旧来の義務の保持を呼び掛けたところに本書のタイトルの意味を見出し，同様の趣旨の類書としてルイス・デ・ウレタの本（*Historia ecclesiastica, politica, natural, y moral, de los grandes y Remotos reynos de la Etiopia, Monarchia del Emperador, llamado Preste Juan de las Indias*）を挙げていることである。

当該書は1610年にサラゴサで刊行された。エチオピア人がカトリックの信仰を現在まで保持していると主張するもので，イエズス会にとっては「異端の」エチオピア教会をローマに帰順させようと苦闘してきた営為を台無しにする所業であり[105]，すぐに反撃に打ってでた。本書でもしばしば引用されるポルトガルのイエズス会士フェルナン・ゲレイロ（ca. 1550-1617）の布教報告集の第五弾（リスボン，1611年刊）では，エチオピア布教の現況報告に加えて，わざわざウレタの書の誤謬をあげて反論しており[106]，やはり本書で引用されるニコラオ・ゴディーニョ（1556-1616）の『アビシニア誌（*De*

[105] さすがにイエズス会の存在が無視されているわけではなく，オビエドの布教は高い評価を受けてはいる。

[106] 注13「日出づる処」，pp.372-373.

Abassinorum rebus)』（リヨン，1615 年刊）も同じ趣旨で刊行された（面白いのは，ゲレイロはリスボン，それを敷衍したピエール・デュ・ジャリック（1566-1617）の布教史[107]がボルドー，そしてゴディーニョがリヨンと，スペインの外で出版されていることである）。ゲレイロにしてもゴディーニョにしてもエチオピアの現場は見ていないが，当時布教の中心にいたペドロ・パエス（1564-1622）の著述の動機もウレタ批判にあった[108]。さらに，インドにいた俗人の歴史家ディオゴ・デ・コウト（1542-1616）にまで援護射撃の書の執筆を求めるほど[109]，イエズス会はウレタ叩きによほど躍起になっていたが，サンドバルはといえば，本書の中で直接にウレタに言及することはない。

ポンセ・デ・レオンは，そうしたイエズス会士とウレタの関係を知らないのか，ウレタを引き合いに出した後，15 世紀のフィレンツェ公会議にいたる歴代の公会議においてつねにエチオピア教会がカトリックの側にあったとするが，これはおよそ「常識」から外れている。しかし，注意すべきは，ウレタと『エチオピア人』を比較するブリューワー－ガルシアが指摘する具体的な記述（黒人の聖人関係の記述）の共通性にとどまらない関係を二つのテクストが有していることである（後述）。

本書への数々のお墨付きに続くのが，タイトル頁の末尾にも出てくるドミニコ会ペルー管区に属するフランシスコ・デ・フィゲロアへの著者の献辞（1642.8.1）だが，自作のことよりも，少し前にリマで刊行されたフィゲロアの聖母についての著作[110]にからめて，マリアに関する記述が延々と続く。面白いのは，この献辞をプリニウスが著書を皇帝ウェスパシアヌスに献呈したことになぞらえていることである。「黒人の救霊の困難は有効な洗礼の見極めにあり，38 年の経験が本書に反映されている」と述べて，本書の主題がそこにあることを示しながら，同時にプリニウスの『博物誌』を意識して編まれたものであることもにおわせている[111]。こうした博物誌的性格は 27 年版にも

---

[107] 同上，pp.271-278.

[108] Isabel Bouvide et al. eds., *Pedro Paéz's History of Ethiopia 1622, vol.1*, London, 2011, pp.11-20.

[109] 真下裕之・岡美穂子・野澤丈二・中砂明徳「ディオゴ・デ・コウト『アジアのデカダ集』―解題と若干の翻訳」『東京大学史料編纂所研究紀要』22, 2022, p.186.

[110] *Tratado breve del dulcissimo nombre de Maria, repartido en cincuenta discursos; compuesto por el padre maestro Fr. Francisco de Figueroa, Definidor de la Provincia de San Juan Bautista del Perú de la Orden de Predicadores, hijo del insigne Convento del Rosario de Lima*（Lima, 1642）.

[111] カルタヘナのコレジオ院長の賛同意見では，サンドバルを「第三のプリニウス（un Tercero

ある程度見られたが，47 年版ではそうした性格がより濃厚になる。

最後に「読者へ」が来る。新しく書いたのではなく，27 年版のそれを増補し，さらに 27 年版本文の冒頭の記述を転用したものである。残念ながら，なぜ装いを新たにせねばならなかったのかを説明してくれないが，それでもその増補部分の中には，47 年版の性格を物語るところがあるので，以下にそれらを挙げる。

1,「創世記」に見えるギホン（ナイル）川がエチオピアを流れていることから，エチオピアに話を及ぼし，エチオピアがキリストの永遠の光の白さ（blancura de la luz eterna）を求めるには他の土地より障害があるとし，ここでタイトル頁にも出てきたダヴィデの「エチオピアは神に手を差し伸べる」という預言に触れ . この言葉を後年にフィリポが洗礼を授けた宦官（カンダケ女王に仕える）が発したとか，三人のマギ王が言ったとする説を紹介する [112]。三王についてはすでに扉絵のところで触れたが，当時のカトリック教会にとって，旧約のサバの女王，新約の宦官と三王はエチオピアを神と結びつける基本線である。そのことをより明確化したのが 47 年版の一つの特徴である。

2，前述したように，全体で 6 書の構成になるはずだった。それについての説明がある。第 1 巻には 3 書を含み，うち第 1・2 書では東西のエチオピアの諸国や人民，習俗について述べ，第 3 書では黒人の諸国に見られる怪異について述べるとする。27 年版の第 1 書を東西エチオピアに分け，第 3 書はほとんど新増である [113]。第 2 巻第 1 書はエチオピア人奴隷の置かれた肉体的・精神的惨状について，第 2 書は彼らへの洗礼の検証方法と信仰教育，第 3 書はイエズス会の先輩たちそして現在の布教について述べるとする。27 年版の 2 書，3 書そして追増部分の 4 書 [114] にそれぞれあたる。第 2 巻は現存していないが，大枠の構成は変わらなかっただろう。

3，後段の記述は，27 年版の第 1 書第 1 章の内容をほぼ移し替えたものであるが，そ

Plinio)」とする。大・小のプリニウスに続くという意味なのか，「アメリカのプリニウス」と呼ばれたアコスタに続くという意味なのか。

[112] 前者の説は Euthimio，後者は San Pedro Chrisologo の説とする。前者は欄外に書名が示されないが，おそらくは断片的に残っている「エウスミウス史」から，後者は欄外に ser.160 とあり，5 世紀の聖人ペドロ・クリソロゴの説教集からの引用である。

[113] 27 年版にも，第 1 書第 3 章に「アフリカとくにエチオピアに見られる怪異の原因」，第 31 章に「エチオピア諸国の怪異な事柄」が設けられているが，これを大幅に膨らませたものである。

[114] この部分はノンブルがあらためて 1 から始まる。

れに加えて，書物の引用をポルトガル人カピタンや長年布教してきた会士との交流で得た情報で補い，諸書の記述が異なる際には，四福音書のように差異をそのままに示す，とする。カルタヘナに奴隷を運んだ船長の証言，アフリカで活動する同僚との文通の内容は 27 年版でも使われているが，47 年版では狭義のエチオピアで実際に活動し，エチオピア教会の復活により追放されたイエズス会士の一人ジェロニモ・ロボ（1595-1678）から聞いた話が複数個所出てくる。

ロボは追放後もエチオピアへの復帰を策するために，ポルトガルに戻ろうとした。1634 年の 8 月にインド洋沿岸のスアキンを出航し，年末にゴアに到着，ポルトガルに向かったがアフリカ東岸沖で難破した。ボートを新造して 1636 年 3 月にルアンダに到着したが，ポルトガルへの便船がなかったので，カルタヘナへの奴隷船に同乗した。この奴隷船には白人が 30 人，黒人が 800 人乗っていたといい，ロボは奴隷たちの苦境を見て，それをもたらした我々は神に責められるであろうと強い口調で述べている [115]。

しかし，カリブ海で網を張っていたオランダ船に拿捕されて，ある島に置き去りにされ，そこから何とかカルタヘナにたどり着いたが，黒人がどうなったのかには触れない。そして，カルタヘナでは 1 ヶ月半の短期滞在であったためか，この奴隷交易の中心地については何も述べず，サンドバルとの出会いも記されないが，旅行記の英訳に序文と注釈をつけた，ポルトガル―エチオピア間交渉史研究の権威 C. F. ベッキンガムは，47 年版でサンドバルがロボに複数回言及していることを指摘している [116]。

サンドバルはアフリカの同僚とは文通により情報交換していたが，実際に彼らと会ったことはなかった。一方，大西洋の奴隷交易とは直接関係がないとはいえ，エチオピアから来たロボとの出会いは，彼のエチオピア観を上書きすることになったと考えられる（後述）。

4，初版は好評をもって迎えられたが，読者の要望に従い，この再版を出すにあたって，多くの人の救済に役立つようにと心がけたと述べ [117]，増補したのは初版には顕著な

---

[115] Donald M. Lockhart trans., *The Itinerário of Jerónimo Lobo*, London, 1984, pp.386-394.

[116] また，ベッキンガムは，サンドバルがメッカとメディナを混同しているのは，ロボの誤りを踏襲したのだろうと推測している。Ibid., p.xxiii, p.89.n.3. 一方，サンドバルの研究者はこのことに全く注意していない。

[117] この好評がどの範囲で得られたものなのかはわからない。ブリューワー－ガルシアはリマで反

誤植（faltas notables）があったのと，付け加えるべき有用な材料が手に入ったからだとする。実際に 27 年版では引用されなかった著作や，その後に出版された書物が数多く引用される。それによるテクストの改変についてはこれから述べてゆくが，代表的なのが，スペインのイエズス会士のフアン・エウセビオ・ニーレンベルク（1595-1658）の著作である。サンドバルは「われらのエウセビオ」という表現を何度も用いていることが，彼への重視を示していよう。

このように，パラテクストを比べるだけでも，27 年版との違いがかなりあることはわかるだろう。しかし，サンドバル自身が新たに出版せねばならない必然性を説明しているわけではないし，20 年間の変化そのものが直接にテクストに影響を及ぼした形跡は見出しがたい。この間に，ポルトガルがスペインから独立し（1640），それによってポルトガル商人が主力であった奴隷交易が下火になり，カルタヘナにもその影響が当然及んだが，その痕跡はテクストには見られない。また，27 年版の第 2, 3 書には黒人の洗礼問題をめぐるアフリカ，スペインの宗教人との連動が述べられ，そこにはイエズス会士の書簡やセビーリャ大司教の指令，ローマ教皇への書簡などが日付入りで引用されているが，47 年版にはこうした部分が存在しないので，時代観をつかみにくい。

しかし，この 20 年間に出版された書物がいくつも引かれている。その中で最も目立つのが前掲のニーレンベルクの著作だが，その他にも，スペイン王権のインディアス支配の正当化を図るフアン・デ・ソロルツァーノ・ペレイラ（1575-1655）の『インディアス法論（*De Indiarum jure*）』（第 1 巻，マドリッド 1629 年刊，第 2 巻，1639 年刊）[118] の引用がかなり目立つし，ほかにもイエズス会士アロンソ・ルイス・デ・モントーヤ（1585-1652）の『パラグアイ等の諸管区のイエズス会士による魂の征服（*Conquista*

響を呼んだことを指摘する。注 11 書，pp.100-101. しかし，同時期にセビーリャで刊行されたイエズス会士マルティン・デ・ロアの著作（後述）のように他の言語に翻訳されることはなかった。万人ではなく黒人の救霊に特化した書物であってみれば，それを超えて広く関心を集めることはなかったであろう。その一方で，西アフリカの「国尽くし的」側面も持つ（47 年版には東アフリカも加わる）が，17 世紀のアフリカ関連の記述を総合した観があるオルフェルト・ダッペルの『アフリカ誌』（アムステルダム，1668 年刊）に，デュ・ジャリックの布教報告集（この書の性格については，拙稿「日出づる処」を参照）が引かれることはあっても，サンドバルが引かれることはない。

[118] 本書の性格については，Carlos Baciero, “Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América,” *Hispania Sacra*, *Missionalia hispanica* 58, 2006, pp.263-327 を参照。

espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape)』（マドリッド，1639 年刊）や，クリストバル・デ・アクーニャ（1597-1675）の『アマゾン川の新発見』*Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*（マドリッド，1641 年刊）など，一見するとアフリカとは関係がないように見える本のほか，27 年以前の出版書も新たに増補されている。

サンドバルは引用する際に，本文で著者名を示すこともあるが，欄外の表示のみの場合もかなりあり，スペースの関係でフルタイトルではなく略称が示される。本当にその書物を見たのか，それとも孫引きなのか判断がつかないが，書名に加えて「第○書第△章」，ときには「第×項」まで示され，頁数や葉数も示すことも多くあり，その場合はどの版によったか追跡可能ではある。

こうした欄外の出典表示は 27 年版でも行われているが，1957 年のボゴタ版も，1987 年のマドリッド版もこれをカットしている。往々にして『エチオピア人』が実地の経験に裏打ちされていることが強調されるが，書物の引用がかなりのウェイトを占めており，とくに 47 年版はその傾向が強い。現代版に依拠する研究は当然それが視界に入っていないし，少数の 47 年版を使った研究も，何を引用しているか全く気にしていない。

最後に，分量について触れておく。27 年版は 4 つ折り版で本文は 1 頁 35 行，付録の第 4 書も含めて 415 葉× 2 = 830 頁で，そのうち 47 年版の第 1 巻にあたる第 1 書は 130 葉× 2 = 260 頁である。一方，第 1 巻だけの 47 年版はフォリオ版で，1 頁 2 段組 50 行，520 頁である。単純にいって倍増以上である。

サンドバルは 47 年版の序言の最後のところで，旧約聖書の「言葉がたくさんある所には頻繁に貧困が生じる」（「箴言」14-23）を引きつつ，クインティリアヌス（Quintiliano）[119] の「簡潔を旨とするが，必要以上に少なくも多くも述べることはしない」（『弁論家の教育』第 4 書第 2 章 [120]）という言葉を見失わないようにしたが，それでも長く見えるとすれば，マルティアリス（Marcial，1 世紀のローマの詩人）が「もし私が不相応なサイズの書物であって読むのに時間がかかりすぎるのであれば，少しずつ読んでくれれ

[119] 以下，『エチオピア人』の人名表記をカッコ内に示す。

[120] もっとも，これは書物の話ではなく，法廷での陳述の話である。森谷宇一ら訳『弁論家の教育 2』京都大学学術出版会，2009, p.165.

ば，私は小さな書物ということになろう」（『エピグラム』10-1）といっているとして，「饒舌」を受け入れるよう読者に要求する。ならば，その求めに従い，少しずつ両版を比較検討してゆこう。

第３章　エチオピア

本文に入ってあらためてタイトルが示されるが，扉のそれとは少し異なる。「世界で知られているすべてのエチオピア人の天性，聖俗の秩序，習慣，悪習（abusos），儀礼，それら諸王国について語られる目覚ましいその他の事柄（otras cosas notables, que se cuentan de sus Reinos），彼らの隷属（su esclavitud），それらの地における使徒聖トマスの布教（predicacion en ellos del Apostol S. Tomè），彼らの聖人や著名人（sus Santos, y Varones ilustres）について」の第１巻。

ここではタイトル冒頭の「エチオピア人の救済の回復」が消え，そのかわりに下線部が付け加わる。たしかに，この付加部分は，47 年版で増補された部分にほぼ対応している。

第１書の表題は「世界の第三部分であるアフリカのうち西ないし内エチオピアにある黒人の主要な諸王国・地方とくに人々の隷属について」である。ここでいう西エチオピアとは，おおむねに西アフリカを指す。「内（interior）」ともされるが，内陸部というわけではなく，現在のセネガルからアンゴラに至る西アフリカ海岸部を中心とする記述である。27 年版ではアフリカを一括して扱っていたが，これを西と東に分けた格好である。

27 年版同様，各書に序論（argumento）が付されるが，ここでは新規に書き直したものではなく，27 年版を増補したものである。エチオピアの人々がキリストの誕生時そして使徒の布教時に，キリストの曙光に照らし出されたかにみえたが，その後は主によって数世紀にわたって隠されてきたものの，ポルトガル人による再発見を契機にカトリック教会に光栄がもたらされた，とする書き出しの部分は同じだが，第１書で紹介する内容の列挙において異なる。27 年版では，これらの人々に見られる信仰につ

いて述べるのは，使徒たちとそのあとに従った使徒的人物たちが燃やした炭火[121]が灰におおわれていることを示すためだとするが，47年版では，記述される内容について大幅な挿入を行う。「驚異的な事物，珍奇な出来事，大きな距離や様々な人々，彼らの習慣，宗教，政府，王国，州についての知識は全世界の人々とくにこれらの人々に布教する者にとって知るに値する」とその意義を強調し，さらに憫笑すべき異教徒のばかげた言動，その統治法に関して引き起こされた深刻な議論，信仰のおどろくべき多様性，他人の痛みを見ることによってもたらされる悲しき慰め，アジア・アフリカの人々の行動に見られる機知[122]，奴隷に見られるような悲惨さの実例，迫害という名の救い，貪欲という名の富，勇敢という名の戦争[123]などがここには述べられているとして，27年版の記述（上述の「信仰・・・灰におおわれていることを示す」）につなぐ[124]。単に内容を紹介するだけでなく，布教にあたる者は黒人の世界の暗黒面も含めてよく知っておくべきだというメッセージが強調されている。

そのあとは，27年版の文章に戻り，世界の耳目がこうした悲惨さからそらされないように，「大使徒（grande Apostol）」フランシスコ・ザビエルが黒人・インド人を改宗させた驚異的事業の先駆性に言及してしめくくる[125]。

第1章では，「世界の四部分」を概観する（pp.2-9）。27年版の第1章の前半は先述したように，47年版の「読者へ」に取り込まれたが，その後の四部分の紹介順はアメリカ→アジア→ヨーロッパ→アフリカの順であった。それが，ヨーロッパ→アジア→アフリカ→アメリカの順に改変された。以後の記述に対応した変更というわけではな

---

[121] 炭火は黒人の魂に信仰を着火させる比喩として本文でも使われる。フランシスコ会の黒人修道士アントニオについて「燃えた石炭のように他の人々の魂に点火した」という。1647, 503.

[122] 原文は，el discreto agudezas。この discreto は形容詞ではなく，少し後に出てくる句形と同じで名詞であろうが，agudeza とどう関係するのかわからず，まとめて機知と訳した。

[123]「迫害という名の救い」以下は，el perseguido alivios:riquezas el avariento:y guerras el valiento. 1番目は alivios el perseguido とすべきであろうが，何を言おうとしているのかわからない。奴隷としてアメリカに連行されることが，黒人にとっての救いになるということか。後二者は奴隷獲得を批判したものであろう。

[124] このように，27年版の記述を残しておいて，その中に挿入して増補するというのが，47年版の基本的スタイルである。

[125] 27年版では，「ザビエルの事業については後述する」とするが，47年版では削られた。27年版の第1書には東インドの記述があり，その中で再々ザビエルが登場するが，47年版はインドを第2書に入れているために，このように書き換えたのである。

く，シャッフルの理由は不明である。

ヨーロッパについては，4つの中で面積はもっとも小さいが，高貴，有徳，偉大，文明人の多さで他より優越しているという27年の記述を，ドミニコ会士フアン・デ・ラ・プエンテ（Fr. Iuan Aponte）[126], プリニウス（Plinio), ストラボン（Estrabon）で補強しているが，内容に違いはなく，分量もさして増えず，四部分中もっとも字数が少ない。最後のところで，かつてギリシアとローマがアジア・アフリカを制し，現在の世界の大半の主人はローマ教皇とスペイン王だとするのは，デ・ラ・プエンテの書のタイトル通りだが，サンドバルの世界観でもあった。

アジアについては，インドの漁業海岸の民，モルッカ諸島の住民も黒人とし，フィリピンには黒人とインド人が混在するとする。実際，本書ではこれらの大西洋交易とは無関係な「黒人」たちについても述べられる。それを可能にしたのが，イエズス会士の司牧活動であった。

47年版では細かな増補が行われる。ここで目立つのは，アジアには「地上の楽園」があるとする記述にひっかけて，ドイツの地理学者フィリップ･クリューヴァー（Philipo Cluverio, 1580-1622）の『世界地理入門』[127]（第5書第1章）の文章を引用したところである。アジアは世界の諸民族の出発地であるがゆえに最も高貴であり，文明の発祥地でもある，というものだが，サンドバルはそれについてコメントはしていない。

27年版と全く装いを変えたのが，アフリカである。27年版はアフリカの名称の由来（アブラハムの孫のアフェトからくるとする[128]), その四周, 最初に住んだ四つの民族（北

---

[126] 欄外に *conven.utriusque Monarch.* と書名が示される。デ・ラ・プエンテはスペインのドミニコ会士だが，ラテン語版を引用したからで，著者名も半ばラテン語形となっているのだろう。スペイン語版は1612年に刊行されている。*Conveniencia de las dos Monarquías Católicas, las de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España, á todos los Reyes del Mundo.* ラテン語版については未確認。

[127] *Introductio in Universam Geographiam.* 1629年にライデンのエルゼビア出版社から刊行された。27年版以後の出版物を使っている一例である。サンドバルは欄外で，書名をスペイン語訳しているが，本文の引用はラテン語とそのスペイン語訳である。該当部分の翻訳は，1641年版に基づいた立岡裕史「Cluverius の Introductionis in universam geographiam, tam veterem quam novam：第3巻第9章～第6巻第10章の翻訳」（『鳴門教育大学研究紀要』38, 2023, p.144）にある。

[128] ヨセフスの『古代誌』に拠っている。

に住むアフリカ人と南に住むエチオピア人，外来のフェニキア人とギリシア人），プトレマイオスらによる地域区分，未知の諸民族を淡々と記述するだけで，ヨーロッパやアジアのような価値評価がない。

ところが，47 年版では，四周を示すことにより地理的位置を示すのではなく，アジア，ヨーロッパ，海の向こうのアメリカとの間に位置するアフリカを世界の中央とし，そうなっているのは，アフリカには他の地域にみられる交易や人為的な秩序が欠けているために，創造主がアフリカのまわりに他の地域を配置し，他の地から欠けているものを補う代償に鉱産によって生まれる富を置いたのだろうとする。中世以来の世界の「三部分」の中ではもっとも劣位に置かれていても，その「欠如」がアフリカを世界史の焦点たらしめているという風にも読める。

そして，アフェル（Apfer）のエティモロジーを敷衍する。ヒエロニムス（San Geronimo）の『創世記注釈』25 章がアフェルは「塵」を意味するとも述べていることから，「塵」は無数の人間をも意味し（「創世記」13-16），人は塵のように汚く（fea），黒い（prieta, negra）が，塵の中には黄金もあるとして，黒人に話をつなぐ。この後，ジョバンニ・ボテロによる Aprica 説（「他から守られる」＝古代では熱帯に人が住めると思っていなかったので，ほとんど人に知られることがなかった）[129] を引くが，アフリカの語源詮索はここで終わり，聖書におけるアフリカの呼び名プト（Phut）へと話題を転じる。

プトはハムの息子の一人である。ヒエロニムスが「ヘブライ人はエチオピアをクシュ（Chus），リビアをプトと呼んでいた」とする [130] のを引き，これを 15 世紀の「アビラの司教 [131]（Ablense）」，ペレイラ（Pereiro）[132]，マルティン・デル・リオ（Martin del Rio）[133] ら聖書学の権威たちが「イザヤ書」66 章に拠って言っているとする。これらの作家はいずれも本書によく出てくる。ここでは，ハムをアフリカ，黒人に結びつけてはいないが，「塵」の比喩が後段と響きあっている。

そして，最後にサンドバルが暮らすアメリカが来る。「アメリカの名はアメリゴ・ヴェ

[129] 第 3 書 107 章。
[130] 欄外に出典を示さず。
[131] アロンソ・トスタード（1455 没）。
[132] イエズス会士ベント・デ・ペレイラ（1535-1616）。
[133] イエズス会士（1551-1608）。

スプッチ（Americo Bespucio）に由来する」とする 27 年の記述に，「発見の栄光はコロンブス（Christoval Columbo）の 1497 年の第三航海に帰すべきだ」と付け加える。典拠については，アントニオ・デ・エレーラ（Antonio de Herrera, 1549-1625）の『西インド史』[134] 第 1 デカダ，第 4 デカダ，そしてソロルツァーノ（Solorçano）の『インド法論』を引く。前者は，宮廷作家によるスペイン人のアメリカ征服史の古典であるのに対して，後者は知名度こそ落ちるが，前述したように 47 年版のあちこちに顔を見せる重要な著作である。

さらに，ベルナルド・デ・アルデレテ（Bernardo Aldrete, 1565-1641）の「アメリカという命名はわがスペインから名誉を奪うものである」という主張 [135] を紹介し，ホセ・デ・アコスタ（Ioseph de Acosta）[136] とインカ・ガルシラーソ・デラ・ベーガ（Inga Lasso, 1539-1616）[137] が，コロンブスにアメリカのことを知らせたのは「スペイン人」の海員だったと言及していることを指摘して，スペイン・ナショナリズムを発揮しているが，コロンブス以前からスペインとアメリカにはつながりがあったとする所説 [138] にまでは言及しない。

ついで，アメリカにも「在来の」黒人がいることを指摘する。27 年版でもすでに言及されていたことを [139]，フランシスコ・ロペス・デ・ゴマラ（Francisco Lopez de

---

[134] 正式なタイトルは，*Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del Mar Oceano*. 第 1 デカダは 1601 年，第 4 デカダは 1615 年にそれぞれマドリッドで刊行された。

[135]『スペインの古さ』第 4 書第 17 章 p.567 とページ数まで示す。本書は 1614 年にアントワープで刊行された。*Varias antigüedades de España, África y otras provincias*. 翌年のアントワープ版の当該ページにこの記事が見つかる（Internet archive）。

[136] 本文に名前を出すが，出典表示はない。

[137] 欄外に *Ing. En sus Comentarios Reales.lib*.1.*cap*.3.『王統記』は 1609 年に刊行された。該章は「新世界の発見」について述べたもので，コロンブスより先に水先案内人アロンソ・デ・ウエルバがサント・ドミンゴ島（エスパニョーラ島）の近くまで来たこと，帰還後の彼にコロンブスが会ったことに言及する。牛島信明訳『インカ皇統記　一』（岩波書店，1985）pp.13-14.

[138] Diego Andrés Rocha, *Tratado único del origen de los indios occidentales del Pirú, México, Santa fe y Chile*, Sevilla, 2006 の José Alcina Franch による Introducción, pp.18-19 を参照。

[139] オチョア・デ・サルデ（Ochoa de Salde）によるスペイン王カルロス 1 世の伝記，*Carolea Inchiridion*（1585 刊）に載る，南海（太平洋）発見したバルボアの一行が黒人をみたという話と，1608 年に列福されていたドミニコ会士ルイス・デ・ベルトラン（San Luis Beltran, 1526-1581）がカルタヘナで活動していた時に黒人が住む島を目撃したという話である。出典は P. Presentado Fr. Baltasar, *trat.p*.2. *cap*.11 となっているが，該当書は不明。

Gomara, 1511-ca.1564）の『インディアス全史（*Historia general de las Indias*)』（サラゴサ，1552 年刊）や，アマゾン・マラニョンで活動するイエズス会士の報告[140]で補強する。サンドバル自身はそうしたアメリカ出自の黒人を見たことがなかったが，その存在を信じようとしていたようで，宮廷史家アルヘンソーラ（Bartolome Leonardo Argensola, 1562-1631）の『モルッカ征服史』（マドリッド, 1609 年刊）に，フランシス・ドレイク（Draque, ca. 1540-96）が大ジャワから向かった島に黒人を残して植民させようとしたと述べる[141]のを採録しているのは，ドレイクがその黒人たちをアメリカから拉致したとみているからである。ちなみに，この『モルッカ征服史』は 27 年段階でも参照可能ではあったろうが，47 年版ではじめて各所で使われる[142]。それは，本書が 1605 年にフィリピンのスペイン軍がモルッカ諸島の中心テルナテ島を制圧したことを寿ぐだけでなく，より大きなフレームでスペイン帝国の征服事業を描こうとしている書物だからだろう。

そして，付録としてメガラニカを項目に立て，そこでニューギニアにも言及する。当時，未知の大陸とニューギニアが地続きなのかどうかはまだわかっていなかったからである。ここにも黒人が住んでいるとする。

つまり，サンドバルが挙げる四大陸プラスワンのうち，黒人に言及されないのはヨーロッパだけだが，前述のようにヨーロッパでも黒人の存在は珍しくなかった。サンドバルに従うならば，近世は黒人の「遍在」が確かめられた時代といってもよい。

第 2 章は「エチオピア人, カフレ[143], その他の黒人の性質について」と題する（pp.9-15)。多くの研究者が本章に注目するのは，ここで黒色とハム，隷属の関係が説明され

---

[140] 前出のアクーニャの『アマゾン川の新発見』を指す。

[141] 欄外に第 3 書 107 頁とある。正確にいえば，108 頁に記述がある。島に残されたのは黒人の男 2 人・女 1 人に過ぎない（Google Books)。

[142] アルヘンソーラ同様に，あちこちでアクセントとして使われるのが，ペドロ・オルドネス・デ・カバーリョス（1556-1636）の『世界の旅（*Viaje del Mundo*)』（マドリッド, 1614 年刊）である。彼は 1589 ～ 93 年にキートを起点に世界一周した。両書はいわゆる「世界誌」ではないが，結果としてスペインの征服事業をグローバルに寿ぐものとなっている。『マラッカ征服記』のそうした意義については，Ricardo Padrón, *The Indies of the Setting Sun: How Early Modern Spain Mapped the Far East as the Transpacific West*, Chicago, 2020, pp.247-256 を参照。

[143] 27 年版の対応する章題には，カフレ（＜カフィール，アラビア語で異教徒を意味する）の語がない。

るからだが，47 年版で何が付け加わったか注意されていない [144]。

父のノアが酔って裸になったのをハムが笑い，父から呪われたという話のもとになっている「創世記」自体では，ノアが呪ったのはハムの子のカナーンである。また，その結果，ハムの子孫が奴隷・黒人にされたというのは，黒人奴隷交易を正当化する理由としてよく知られているが，聖書自体にハムを黒人と結びつける記述はない。そうした言説が成立したのは，デイヴィッド・ホィットフィールドによれば，16 〜 17 世紀にかけてのことであった [145]。つまり，以下に述べるサンドバルの理解はそれほど古いものではない。

ハム自身は，親不孝が祟って呪われたにせよ，「創世記」に彼を黒と結びつける要素はない。その要素を持つのは，ハムの長男クシュ（Chus）である。サンドバルは，この話にもっていく前提として，アバシア（アビシニア）をヘブライ語聖書が Chusia と呼ぶのはクシュに由来するというヨセフス（Iosepho），トスタード（Tostado）の説を紹介する。アロンソ・トスタードの『創世記注釈』は当時，相当な影響力を持っていた [146]。欄外にはドミニコ会士ジョアン・ドス・サントス（Fr. Iuan dos Santos, ?-1622）の『東エチオピア史（*Ethiopia oriental*）』，47 年版ではさらにスペインの数学者フアン・ペレス・デ・モヤ（Moya, ca. 1512-96）の『コスモグラフィア』を並べる [147]。

しかし，ここではクシュの話を広げずに，エチオピア人の説明に移る。27 年版では

---

[144] 前述したように，レストレポはこの問題について 47 年版を使って論じているが（注 90 論文），27 年版とは比較していない。

[145] David. M. Whitford, *The Curse of Ham in the Early Modern Era: The Bible and the Justification for Slavery*, London and New York, 2016. 本書は「ハムの呪い」の古代・中世を経て近世に至る展開を総説し，その中で偽史（ベロッソス）の作者ヴィテルボのアンニウスによる，聖書にはない「ハムの呪い」の理由付け（魔術師，ゾロアスターとの連結，性的放縦）が後世に大きな影響を与え，16 世紀末の探検家ジョージ・ベストから旅行記を集成したリチャード・ハクルートへのラインが大きな意味を持ったとする。しかし，これはイギリスにおける文脈であって，黒人奴隷が多くいた南欧は著者の関心の外にある。彼だけでなく，「エチオピア人＝黒人」のイメージ研究には，英語世界のものが目立つ。彼らの出発点にシェイクスピア（オセロー）があるからだろうか。一方，サンドバルの研究者たちは，彼の記述をそのまま紹介するだけで，その歴史的文脈には無頓着である。

[146] *Commentaria in Genesim: Mendis nunc sanè quam plurimis diligenter expurgata*. ウレタの本にもよく引用される。

[147] 欄外表示は *Moya de Comosgrafia*（ママ）*P.in lib*.6.*cap*.30. モヤには *Tratado de cosas de Astronomía y Cosmografía y Philosophía Natural*（Alcalá de Henares, 1573）の著作がある。

エチオピア人はアフリカの黒人一般を指すとしたうえで，その内訳について Guincos, Caravaliers などアフリカ西部の人々を例として示すのに対し，47 年版では，なぜかアビシニア人を持ち出し，その帝国の人民には二種類（castas）あって，暑熱の地方に住み，真っ黒で髪が縮れている（retortijado）者と，高地に暮らして見た目がよく（buena fisonomia），それほど黒くなく，髪もそれほど縮れておらず，より社会的な（politicos）アビシニア人がいて，地中海，大西洋，紅海沿岸の人々もそうであると，ロディジニオなどを引用して書き換えた[148]。サンドバルが日常接していた黒人は西アフリカ出身なので，27 年版の説明の仕方のほうがしっくりくるが，47 年版では民族の種類ではなく，色のグラデーションが示されるとともに，狭義のエチオピア＝アビシニア人が前面に出る形となっている。ここには，前掲のロボの名は出てこないが，サンドバル描く黒人の世界においてアビシニアの存在が大きくなってきていることを示す一例といえるかもしれない。

27 年版はこの後，アリストテレスの想像力説（生まれる子の形質が親の想像力に左右される）の話へと移るが，47 年版は 2 段の文章を挿入する[149]。黒人の呼称に触れ，アジアに住むマラバール，パラヴァ，シンガラ（シンハラ）人をネグロと呼び，アジアの黒人と区別するためにアフリカ諸国に住む者をカフレと呼ぶこと，神が白人と黒人という対照的な色（todo contrarios colores）の人間を造り，その間に新世界のインディオのように黄褐色（leonado）など様々なグラデーション（por grados）を設けた驚異に思いをいたすべきだとする[150]。

---

[148] 欄外には典拠として，ストラボン 15 書，ウォルテラヌス 12 書，Carolea Steph.（不明），ロディジニオ 20 書 15 章を示す。ウォルテラヌスはヴォルテラ出身のラファエラ・マッフェイ（1451-1522）のこと。書名は示されていないが，地理的記述を含む百科事典 *Commentariorum rerum urbanarum libri XXXVIII* である（1557 年版で 12 書にアフリカ，エチオピアの項目があることを確認したが，そこに該当する記述は見つからない）。ロディジニオはヴェネチアの古典学者ルドヴィコ・リッキエリ（1469-1525）の別名。やはり書名を示さないが，*Lectiones Antiquae lectionum libri XXX* であろう。両書はいずれも増補を含めて版を重ねており，サンドバルがどの版によったのかは不明。ロディジニオは 27 年版から頻繁に使われるテクストで，47 年版よりも少し前の部分に欄外表示されている。20 書 15 章には当該の記述がみえないどころか，そもそもアフリカを扱ってはいない。当該章は，後述する想像力説の紹介のところで再び引用されるように，魂の肉体への作用を扱った部分であり，サンドバルの引き間違いであろう。

[149] 47 年版は段落ごとにノンブルをふる。ここでは 3, 4 である。

[150] この 2 段については，欄外に文献は示されない。

アリストテレスの想像力説が引かれるのは，白人の親から黒人が生まれ，その逆も生じる現象の説明である。黒人の色は，気候説（太陽の暑熱が黒くする）だけでは到底説明しつくせないので，想像力はサンドバルならずとも引きあいに出されることがしばしばある。その点からいえば，彼の議論に独自性はないが，書物の引用だけでなく，同時代の見聞を加えているところに特徴がある（すべて 27 年版にすでに載っている）。ベニ（ベニン）王国で，黒人の親から生まれた白い子供は視力が弱く，髪が銀色で[151]，さらにその子になると様々な色で生まれ，いずれも「女性的（afeminados）でものの役に立たない」が，魔術師として（hechizeros）地元では Abardes（27 年版 Abaraes）と呼んで珍重し，高額を払っても手放そうとしない，という話を信頼できるポルトガル人のカピタンから直接聞いたとする。また，アンゴラの長官ジョアン・コレア・デ・ソウザ（Iuan Corea de Sosa）[152] が国王に献上しようとして連れてきた 17 歳のフランシスコというアンゴラ出身の色白の青年をサンドバル自身見ており，同僚の 4 人がアンゴラ人の奴隷の両親から生まれた娘 3 人（長女は美しく，スペイン人風の顔立ちだが黒い。次女は月並みの醜さだが，色はドイツ人より白く，髪は金銀色が入り混じり縮れている。三女は純白だが醜く弱視）を見た話を加えている。サンドバルは三姉妹のうち二人を「怪物」（monstuos）と評しているが，黒人と白人の外見的特徴を併せ持つ長女と次女のことを言っているのであろう。

27 年版は，こうした南米における実例を示した後，12 ～ 13 世紀のイギリスの法曹ガーヴェイス（Gervasio）[153]，イエズス会士ニコラス・コーサン（Nicolao Causino）[154] を引用し，

---

[151] こうしたいわゆるアルビノの存在は，15 世紀に西アフリカに渡航したエウスタッシェ・デ・ラ・フォッセが記録し，現地語で barbero baa（白い子）と呼ばれているとする。17 世紀のヨーロッパ人の記述には，アフリカ各地で宮廷に仕えるアルビノの存在が紹介されるようになる。Alfredo Margarido, “L'albinos du vocabulaire d'Eustache de La Fosse,” *Cahiers d'Études Africaines* 46, 1972, pp.323-324.

[152] 在任期間は 1621 年～ 23 年。

[153] しかし，欄外には Bercor.（Bercorio）とある。14 世紀フランスのピエール・ベルシュイールのことで，*lib*.4. *fol*.324 *c*.18 *n*.3 と示される。この本もよくつかわれる。当該書は百科事典的な *Reductorium morale* で，サンドバルが使った版とは異なるが，ヴェネチアで刊行された 1583 年版の当該箇所（「エチオピア」で立項）に記述を確認した（Google Books）。

[154] 本文で 4 書 63 章と参照箇所を示す。コーサン（1583-1651）はサンドバルと同時代のイエズス会士で，ルイ 13 世の聴罪司祭。本書は *De Symbolica Aegyptiorum sapientia. Electorum symbolorum et parabolarum historicarum syntagmata*（Paris, 1618）. p.211 にこの記事が見える。

アリストテレスの魂論へと話を進めるが，47 年版では，想像力説は，哲学者（エンペドクレス，プルタルコス），医者（ヒポクラテス，ソラヌス[155]），聖人（ヒエロニムス，アウグスティヌス）と諸方面から支持されているとし，さらに近時の記述として，ルイス・ビーベス（Luis Vivas, 1493-1540），ペドロ・デ・ペラマト（Peramato），ゲンマ・フリシウス（Gemma Frisco, 1508-1555）などを引く。フランドルのフィエスタで悪魔を演じた男がその服を脱がないままで妻と交わったところ，悪魔に似た赤ん坊が生まれた話（ビーベス）[156]，インディアスで悪魔の扮装で踊っている者を見た女がそれに似た子を産んだ話（ペラマト）[157]，ルーヴァンである女性が妊娠し，出産が公現祭あたりになるだろうと考えられたが，そのお腹の大きさを見た者が「**三王**が生まれる」というと，実際に三つ子が生まれ，うち一人が黒かったという話（フリシウス）[158] というように，黒人の話は一つしかないが，このように想像力説の実例をかき集めたことで，サンドバルが意識しているかどうかは別として，これらの現象を怪異として扱いながらも，世代を経た黒白の往還の可能性を強調する結果となっている。ただし，ラテン・アメリカ世界に黒人が加わることでさらに複雑な様相を呈する混血の問題（メスティゾ，ムラート）には，本書で全く触れることがない。イベリア半島から持ち込まれた「血の純潔（limpieza de sangre）」は彼の文脈には入ってこない。

47 年版では，ここで章を改め，27 年版のアリストテレスの魂論に戻る。じつは，レストレポはじめ 47 年版を使う論者が重点的に取り上げるのが，この第 3 章なのである（pp.15-22）。27 年版では，アリストテレスの三魂説（植物的魂 anima vegetative）・感覚的魂（anima sensitive）・理性的魂（anima racional）[159] を足掛かりに，魂と肉体の相互作用について話を始める。まず取り上げるのが，肌の黒さの原因を熱に求める哲学者

[155] Sorano と表記。1 世紀のエフェソスの医師。

[156] ビーベスは有名なスペインの人文学者。書物名は示されず。出典をつきとめることができない。

[157] コルドバの医師。大作家（Autor grave）と紹介するが，書名は示さない。サンルカル・バラメダで 1576 年に刊行された *Opera medicinalia* であろう。

[158] 世界地図の制作で有名だが，これまた出典を示さず。以上 3 点は孫引きの可能性がある。ニーレンベルクの *Curiosa y oculta filosofia*（Madrid, 1643），p.69 にフリシウスの事例が見える。

[159] マテオ・リッチの『天主実義』は，これを下品の「生魂」（草木之魂），中品の「覚魂」（禽獣之魂），上品の「霊魂」（人魂）と表現している。

たち[160]の意見で，これらに同意する者としてベルコリオ（Bercorio）[161]，そして欄外でヒポクラテス（Hipoc.），マグヌス（Alber. Magno），ガレノス（Galen.）を挙げ，以下では実例に即してこれを説明する。

中国の南北で肌の色が違うというフアン・ゴンサーレス・デ・メンドーサ（Mendoça, 1545-1618）『シナ大王国誌』（ローマ，1585 年刊）の記事[162]に加えて，47 年版では東インドの Zanton 山を境に変化する気候に対応してその東西で肌色の黒白が分かれるというシモン・マジョリ（Simon Mayol）（1520-1597）『ドッグ・デイズ』[163]，アフリカから島にやってきた者たちが住む場所によって色が異なるとするアロンソ・デ・エスピノーザ（Alonso de Espinosa, 1543-ca. 1600）の『テネリフェ島史』を引く。メンドーサの記事（「北方のシナ人はドイツ人より色が白い」）は，本の普及力もあってその後各所に引用されてゆくが，大西洋上（カナリア諸島に属する）の小島を扱った書物の記事に気づくのは途方もない博捜のようにも見える（いや，実際に筆者は圧倒されているのだが）。しかし，この本の主題が島の聖母像に現れた奇跡である[164]ことを考えれば，サンドバルが本書に目を通しているのも不思議ではない。マジョリについていえば，今日ではほとんど注目されることはないものの，百科事典的な書物として重宝され，これまでに出てきたベルコリオやロディジニオのように版を重ねていた。

しかし，気候・太陽熱・土壌が肌の色とは対応していない事例が多いことから，サンドバルはこの説はとらずに，神の意思（la voluntad de Dios）か，人が本来持つ性質（las particulares calidades, que esta gente en si misma tiene instrinsecas）にあるとするが，27 年版では神の意思については説明していない。それを 47 年版では「宇宙の彩りや

---

[160] estos Filosofos.「これらの」が指すのは，前段がアリストテレス説の紹介なので，それを継承する者たちということであろう。

[161] 14 書 124 葉とする。

[162] 欄外には *c*.2 と示されるが，正確には第 1 部第 1 巻の第 2 章。長南実・矢沢利彦訳『シナ大王国誌』（岩波書店，1965），p. 47.

[163] *Dies caniculares*. 欄外には *tom*.1.*colloq*.17.*pag*.395 & *alij* とある。本文でも示されるように，マジョリはドゥアルテ・バルボサその他を引用している。当該箇所は 1597 年版では，745 頁に見える（Internet Archive で確認した）。

[164] 著者はドミニコ会士。*Del origen y milagros de la Santa Imagen de nuestra Señora de Candelaria, que apareció en la Isla de Tenerife con la descripción de esta Isla*. 1594 年にセビーリャで刊行。欄外の指示通り，当該記事は第 6 章 19 葉に存在する（Gallica で確認した）。

美しさのために，そのように多様な色を造った」のだとする。

ここで，例の「呪い」が出てくる。27 年版では黒い肌はノアがハム呪っただけでなく，神がハムを造った形質すなわち大きな熱量（sumo calor）に由来するという。聖書で呪われているのはハムではなく，カナーンであることは前述したが，47 年版ではこれを正しくカナーンと訂正する。前掲のホィットフィールドは，17 世紀はカナーンがすでに忘れられつつあったというが[165]，サンドバルは忘れていなかった。

しかし，彼がここでまず注目するのは，長男のクシュであった。27 年版ですでに 4 世紀の教父アンブロジウス[166]の言を引いてハムは熱を意味すると説明していたが，47 年版ではこの熱（第一形質）がクシュに伝えられると同時に，そこから派生する第二形質である黒も伝えられたとする。クシュ＝黒からの導論ともいえる。

既述したように，カナーンとではなくハムと呪いを結びつけることは，サンドバルの時代にあっては珍しくなくなってはいた。そして，「創世記」では直接に呪詛の言葉を吐いたのはノアなのだが，それを神罰に読み替え，その結果，ハムの子孫である黒人が世界最初の奴隷となったとするとともに，アウグスティヌス（San Agustin）[167]やクリュソストモス（San Iuan Chrisostomo）[168]を引いて，隷属は子孫に受け継がれたとする。

ただ，これは彼独自の見解ではなかった。47 年版では，ソロルツァーノ[169]に「王立顧

---

[165]注 145 Whitfield, p.77.

[166]欄外にアンブロジウス *li.de Noe et arca c.*23 とするが，32 章の誤り。当該箇所は，“Nam Cham calor, Chanaan commotio et inquietudo.”

[167]『神の国』19 書 15 章を引く。服部英次郎・藤本雄三訳『神の国（五）』岩波文庫，1991, pp.71-74. 当該章の題は「本性的自由と罪による奴隷の状態」。

[168]欄外に Chris.*homi, 29, in Gen.*『創世記講話』。

[169]本文で，*iure indiarum* の第 1 巻第 1 書第 10 章 47 項と記すのも，本書の記述を彼が重視している表れだろう。なお，欄外にはソロルツァーノが引くフアン・デ・トルケマダ第 14 書 18・19 章，アントニオ・ポッセヴィーノ第 2 巻第 15 書 19 章 252, 253 頁，ディエゴ・デ・イエペス，アゴスティーノ・トルニエッリら諸修道会士の名を並べる。トルケマダ（ca. 1562-1624）はフランシスコ会士で会史 *Monarchía Indiana*（Seville, 1615）を執筆。ポッセヴィーノ（1533-1611）はイエズス会士で，ここで引用される *Biblioteca selecta* は信者が読むべき本を指南した書。イエペス（1529-1613）はヘロニモ会士で，引かれるのは，*Discursos de varia historia*（Toledo, 1592），トルニエッリ（1543-1622）はバルナバ会士で，引かれるのは *Annales sacri et ex profanis praecipui ab orbe condito ad eumdem Christi passione redemptum*（Milano, 1610）。そして，「著名な法曹と諸修道会士が口をそろえている」という。なお，次章の末尾では「エチオ

問会議の著名な博士」という形容をつけて，彼の所説を紹介する。すなわち，エチオピア人，黒人はハムの子孫であり，ハムが父のノアをあざけった報いが子孫に出，ハムの四男カナーンがノアが裸で酩酊していることを父に告げたためにその子孫のカナーン族が隷属状態に置かれることになった，と。27 年版のハムをカナーンに変えたのも，ソロルツァーノの記述を承けたものだろう。

さらに，ハムの長男クシュは父の不敬行為のずいぶん前に生まれたが，黒く生まれ，その子孫もそうであるため，黒人の祖と呼ばれるようになったというソロルツァーノの記述を取り上げる。つまり，呪いがかかる前にすでにハムの形質がクシュの色に出ているということである。サンドバルはついで「クシュの生まれつきの黒さが，彼ないしその時点では罪を犯していなかったハムを罰するためにそうなったというつもりはない。そうではなくて，多様さ（variedad）と美しさ（hermosura）のために黒さが与えられたのである。そうした多様さと美しさを生む黒が汚点となっていったのは，いわば黒人にとってのサンベニート（異端審問で有罪判決を受けた者が着る）のようなもので，ハムの父に対する醜悪な行為がそうさせた。ソロルツァーノがいう velut in poenam（罰として）とはそういうことだろう。」とする。27 年版でも，西アフリカについて述べる部分で，5 世紀の司教テオドレトス（Theodoreto）の「黒とは多数（multitud）と豊かさ（abundancia）の象徴」だとする言を引くが，その他の記述に埋没している感がある。しかし，ここでさらに明確な意味づけが行われたのである。

黒の意味を呪いと固定的にとらえるのではなく，「多様と美」が「汚点」に転じていったとし，イスラエル・ユダヤの名が，メシアを死にいたらしめたことで，栄光から恥辱となったのに擬え，逆にキリストの死の前後で，十字架の意味が恥辱から栄光へと変わったとして，以後，恥辱の十字架の実例をいくつか持ち出す。これは，47 年版にとくに顕著な脇筋での道草（「本題に戻ると（bolviendo a nuestro proposito）」という表現が，挿入の多い 47 年版にはとくに目立つ）の一例である[170]。

ピア人は白くならない」という格言（後述）の出典としてプリニウス，アルチャート，マルティン・デル・リオなどを示している。サンドバルはおそらくそこでもソロルツィーノを使ったのであろうが，そちらでは引用であることを示していない。

[170] 具体的には，ドイツの学者ヨハンネス・ロシニウス（Rosino, ca. 1550-1626）の *Antiquitatum romanarum corpus absolutissimum*（Basel, 1585）の「十字架は多くの民族の間では奴隷の刑罰で

ところが，「本題に戻ると」と言いながら，まだ黒人の話には戻らない。神が祖先の善行・悪行からその子孫を褒めたり，罰したりする話が聖典に頻繁にみられるとして，旧約聖書からいくつかの記事を引く。ただ，その中で，アンブロジウスが「カナーンの父ハムはこれ（ノアの醜態）を見て」という記述について，その時点でカナーンは生まれていなかったのになぜわざわざ彼の名を出すのかという疑問に対して，「父が息子の中に，息子が父の中に愚かさ，邪悪，不敬という結びつきをもっている」と答えている[171]ことを紹介するのは，息子の中にすでに罪が胚胎していると言っているかのごとくで，先の記述と微妙に異なるようにも見える。

その後，ハムのように子が親を辱めてそのために呪われた事例（アウグスティヌス『神の国』22 書 8 章や，娘になぐられた母親が呪詛すると娘の家の者が 53 人死んだという自らの見聞）を挙げ，再びハムの話に戻る。例の「創世記」（9-25）の「カナーンへの呪い」を引き，ハムの子孫は黒くなっただけでなく，その罪によって隷属状態が恒久的に続くとする。

以上，47 年版で増補された部分を見てきた。ハムへの呪いを聖書に即してカナーンへの呪いとしたことによる改変ともとれるが[172]，黒の意味付けが 27 年版とは異なっていることにも注意する必要がある。

本章の最後は，原初の世界の記述でしめくくられる。「創世記」（6-4）の「彼らは太古の昔から名を馳せてきた者である」という記述を根拠に人類を最初に抑圧したのは巨人族だとする意見[173]と，これに対するナジアンゾスのグレゴリウス（Gregorio Nazianzeno）の反論[174]を紹介したうえで，当時の世界はまだ若く，バシレイオス（San Basilio）の「猛

あった」，キケロ『弁論家について』（*orat.*2 *contra Boror*）の「十字架に匹敵する刑罰はない」，プリニウスの第 16 書 26 章の「犬が十字架にかけられた話」。

171 注 166 の『ノアと箱舟』第 3 章を出典として示す。

172 このあとに引くアンブロジウスの「アブラハムが息子とカナーン族の女を結婚させなかったのは，彼らが偶像崇拝者だったからではなく，恥ずべき父祖の子孫だからである」という言（*De Helia et Jejunio*（『エリヤと断食』）とも帳尻が合っている。

173 欄外に *Genebrar.l.*1 *Chronoleg* とある。フランスのベネディクト会士，ジルベール・ジェネブラール（1535-97）の作。表示からすると，*Chronologia*（1567 初刊）のようだが，該当する記事を見つけることができていない。

174 欄外に *orat.*16 とある。反論の根拠は「マタイ福音書」の「はじめからそうであったわけではない。」（19-8）。

獣でさえ，他に害をなそうとしなかった」[175]，イザヤの「獅子は牛のように干し草を食らった」[176] の言を引き，イエス・キリストの帝国においては，世界がこうした黄金時代（siglo dorado）の柔和な状態に帰するはずだと述べる。つまり，支配・隷属の関係がない時代の存在を確認することで，黒人奴隷が生来の奴隷ではないことを言わんとしているのだろうが，ここではそう直言するわけではない。そうしたメッセージは後段において明らかになる。

第 4 章のタイトルは「エチオピア人の頭の構造，頭髪，肉体の醜さ，復活時の色」となっていて，27 年版では 2 章の終盤に相当し，前半は 27 年版のままだが，後半に増補が見られる（pp.22-24）。

ロディジニオの「死体にみられる頭蓋の八つの縫い目は黒人にはなく，ひとつながりになっている」という記述 [177] を，自らの経験に照らしてもそれに反論するのは難しいとした後，同人が黒人の頭髪が縮れている理由を熱に求めていることを紹介する。そして，彼らの髪が黒いのは，アヴィセンナ（Avicena）やロディジニオ（Celio）によれば，土地が非常に暑いからであるという。ただ，ここでドス・サントスを引き，モザンビークの先の Brava やモガディシュに住む Maracato 人は髪が直毛で顔も美しいとする [178]。これまでにも見てきたように，黒人の表象として縮れ毛はつきものだが，例外を拾うのがサンドバルらしい。

さらに，歯の異様な白さについては，「反対のものを隣り合わせにするとより輝く」という哲学者たちの意見を引き，エチオピア人の大半の顔が醜い（mal agestados）のは，産婆が赤ん坊を引き出すときに注意しないからで，こうしたことはスペイン人にも見られるという意見を引く。彼自身，黒人を表現する際に feo/a（醜い）という形容詞を乱発し，ステロタイプな黒人観を免れてはいないが，それらを生来のものとはとらえていない。

---

[175] 欄外に *Diu.Basil.hom, in exa.* とある。『創造の 6 日間についての説教』。カイサリアのバシレイオスは 4 世紀の教父。

[176] 欄外に *Isai.c.*11.*n.*7 とある。

[177] 欄外に *lib.*13.*lect. Antiq.c.*18.*p.*51 とあるが，当該章は象の記述であるし，ページ数からいっても指示箇所をまちがえていると思われる。

[178] 欄外に第 5 書第 15 章とする。該当するのは p.133 の記述だが，それに続く「礼儀正しく理解力がある」は引かない。

27年版の2章はここで終わるが，47年版では表題にあったように，黒人の復活後の色の問題を取り上げる。復活の際には黒人も白くなるという多数派の意見に対して，彼は「復活の際にも黒いが，それまでの不完全さが取り除かれ，天上の都市では顔は美しくなり，くすんだ色ではなく（no deslavado ni deslucido），生き生きと光輝く（vivo, resplandeciente）黒に変わるとする。ここには，一切典拠が示されていないが，「詳しくは第3書第7章でとりあげる」と予告しているので，そちら（p.339）を見ると，イエズス会士マルティン・デ・ロア（1559-1637）の所説に全面的に依拠していることがわかる。当該書は，欄外に *tres estados* と示されていることから，天国・煉獄・地獄の状況を扱った書物 *Estado de los bienaventurados en el cielo. De los niños en el linbo. De los condenados en el inferno* のことで，1624年にセビーリャで刊行されているが，27年版では参照されていない[179]。ロアの「黒く復活する」という議論に，ヨーロッパにおける黒人の表象を追究してきたエリン・キャスリーン・ロウが注目しているが，彼女はサンドバルがこれを引用していることには気づいていない[180]。これを取り上げているのは，レストレポ[181]やピッヒ[182]だが，27年版からの増補であるということが意識されていない。

これに続けて，有名な「エチオピア人を白くする・白くならない」という格言をとりあげる。サンドバルは古代の文献としてプリニウスに言及するだけだが，「エレミヤ書」にも「エチオピア人は皮膚を変えることができるだろうか？ヒョウは斑点を変えることができるだろうか」(13-23)とある。さらに，アンドレーア・アルチャート（Alciato, 1492-1550）の『エンブレム集』（1534年初刊）[183]，エラスムス（Erasmo Retrodamo）の『格言集』（1500年初刊）を引く。これだけなら，「いくら洗っても白くならない」という

[179] 27年版でも1か所ロアの著作が引用されているが，欄外の書名からすると，煉獄のみを扱った *Estado de las animas de purgatorio*（Sevilla, 1619）であって，当然復活の話ではない。

[180] Erin Kathlenn Rowe, “After Death. Her Face Turned White: Blackness, Whiteness, and Sanctity in the Early Modern Hispanic World,” *The American Historical Review* 121-3, 2016, p.735, “Eternal Blackness: Body and Soul in Jesuit Martin de Roa's Afterlife,” 注2書所収，pp.53-73.

[181] 注90論文，p.134.

[182] 注78論文，p.221.

[183] 伊藤博明の翻訳『エンブレマ集』ありな書房，2003は初版にもとづいているため，その後に増補された当該のエンブレム59は載っていない。

ことになるが，さらにイエズス会士マルティン・デル・リオの『聖書格言集』[184] 第 1 巻 851 番 448 頁から，自然には不可能なことでも神には容易なことであり，秘跡の恩恵により，太陽のように白くなるとする。つまり，黒人は復活後も肉体は黒のままだが，魂は漂白されるということだろう。

黒のテーマについてはこれで結論になっていると思うのだが，サンドバルはあらためて第 5 章でハムを問題にする（pp.24-28）。すべて新増である。取り上げるのは，「権威ある作家（graves Autores）」によるハム＝魔術師説である。これは，ヴィテルボのアンニウスによって広まったものだが [185]，サンドバルは彼の名は挙げずに，4 ～ 5 世紀の修道僧ヨアンネス・カッシアヌス [186] が述べる「魔術の伝承」について紹介する。すなわち，大洪水の前にアダムが子のセトに自然哲学の秘訣を教えたが，人間が神に立ち向かった時，これらの知識を悪用するようになり，ハムも子孫にそれを伝授しようとして，書物として箱舟に持ち込まないかわりに，金属板や石版に悪魔の術を刻らせんで洪水の後にまで残そうとしたという話である。

さらに，ハム＝ゾロアスター説は年代観からいって説明可能だと言い，プリニウス，ユスティヌス [187] やアウグスティヌス（『神の国』21 書 14 章）[188] のゾロアスターへの言及に触れ，畳みかけるように魔術についての諸家の記述を引くのだが，これは「サタンの明白なまやかし」に他ならないと断罪して締めくくる。ここで，エチオピア―黒人―隷属の連鎖の説明を終えるにしては，いささか尻切れトンボの感が否めない。

以後は，西エチオピア（アフリカ西岸）の地理，民族分布，白人との交易関係などの解説となる。

---

[184] デル・リオの著作は『魔術論』をはじめ，当時大きな影響力を有していた。当該書は *Adagialia Sacra Veteris et Novi Testamenti*（Leiden, 1613）。1614 年刊本を検索したところ，当該箇所に記述があることを確認した（Internet Archive）。しかし，注 169 で述べたように，サンドバルはこれを直接に見たのではなく，ソロルツァーノを引き写したのであろう。

[185] 注 145, Whitfield, pp.43-76.

[186] 話者は Abad Sereno（＜Serenus）。

[187] 欄外に *Iust.hist.lib.*1.*initio* とある。ユスティヌスが抄録したポンペイウス・トログスの『地中海世界史』の冒頭部分で，バクトリア王ゾロアストレスを「魔術の発明者」とする。ただし，プリニウス同様に，ハムとは結び付けてはいない。合阪学訳『地中海世界史』京都大学学術出版会, 1998, p.43.

[188] 同じく，「魔術の発明者」としているが，ハムと結び付けてはいない。

第 6 章は概論であり（pp.28-32），27 年版の第 1 章の後半部にあたる。27 年版の第 1 章は世界の四部分に続いて西エチオピアの説明に入り，その後アフリカ黒人一般の話をしているので，47 年版のほうが整理されているという印象を持つ。内容については，ギニアからサン・トメまでの 1 ～ 3 項はほぼ同じで[189]，4 ～ 6 項でサン・トメ岬以南のコンゴ・アンゴラ，さらには喜望峰にいたるまでの記述が増補された。なかには，アンゴラから 70 リーグのところに新たに発見されたベンゲラ王国にポルトガル人の要塞が建造され，奴隷交易の足場となっているという記述がある。ポルトガル人の拠点であるルアンダからマヌエル・セルベイラ・ペレイラ率いる遠征隊がベンゲラに都市を建設したのは 1617 年なので[190]，前著の時点でも入手可能な情報であったかもしれないが，ここで追加されたのは，カルタヘナが中継する奴隷交易の重心がアンゴラに移りつつあったことの反映とみることもできよう。

27 年版では 2 章がエチオピア人総論, 3 章が怪異の原因, そして 4 章～ 9 章まで「我々の土地には来ない黒人」（34r）すなわち，アジアの黒人を扱い，10 章から西エチオピアに話が戻る。奇妙な構成だが，47 年版は東西エチオピアにそれぞれ 1 書を充てることで整理された。47 年版の 7 章以下が，27 年版の 10 章以下に対応する。

まず，第 7 章は，ポルトガル人の発見の記述が中心だが，コンゴの記事を中心に増補されている（pp.33-39）。第 5 項では，航海にアストロラーベが使われたことに言及したくだりで，古代には羅針盤がなかったということを，プリニウスの記述などによって確認し，第 6 ～ 8 項では，ポルトガルとコンゴの国交が開けたことにともない，ドミニコ会士が派遣されたという記事に続けて，コンゴ王（アフォンソ 1 世）の改宗以後の歴代国王と教会の関係について述べる[191]。

---

[189] 内陸の Guere の王を「キリスト教徒で，サン・トメ島から司祭が布教に赴いている」とする 27 年版の記述をカットし，Fernando Po 島に少し説明を加えた以外は同じである。

[190] Estevan Thompson, “Herói Sórdido: Manuel Cerveira Pereira e a abertura do comércio de escravos em Benguela no início do século XVII,” *Portuguese Studies Review* 30-2, 2022, pp.113-136 を参照。

[191] 典拠として挙げられているのは，マヌエル・デ・ファリア・イ・ソウザ（1590-1649）の『ポルトガル史概要』とジョヴァンニ・ボテロの「教会史」200 葉である。前者は 1628 年にマドリッドで刊行された。ボテロに「教会史」という本はなく，おそらく『世界誌』の第 3 部のことであろう。アフリカの部分にコンゴ王の改宗の項がある。1596 年のヴェネチア刊本では 173 葉に記される。

この時期のコンゴのキリスト教化は他の地域と異なり，ヨーロッパの修道会が主として進めたわけではない。イエズス会士が派遣されたこともあったが，苦戦していた。ここで，サンドバルがイエズス会の活動について，「第 2 巻第 3 書第 15 章で述べる」と言っているのが注目される。結局，第 2 巻は世に出ることはなかったが，27 年版で対応する第 4 書では，コンゴ布教については 10 章に述べられているので，やはり増量していたことが確認できる。

最後に，一見すると前とはつながらない話が述べられる（9.10 項）。「この発見」と言いながら，前項では発見の話をしていないのだが，読んでいくと，教皇分界線の話になるのでアメリカ発見のことを言っているのだと分かる。引いているのはアルヘンソーラ（173 葉）で，前述したように本書は 47 年版の各所でアクセントとして使われる。そして，世界を二分したスペインの領土はかつてのローマ帝国を上回り，そうなったのは神が信仰を広げようとしてのことだと述べる[192]。最後に，やはりアルヘンソーラ（第 7 書 260 葉）を引いて，オランダ人が 1600 年にギニアに船 2 隻を送る一方で同年に北緯 80 度の位置にノヴァ・ゼムリャを発見したが，南海（太平洋）に通じる道を見つけられなかったとする。しかし，ギニアで勢力を強めたオランダ人が 1637 年にポルトガル人のエルミナ城砦を奪取し，1600 年には北海（大西洋）を経て南海に出たオランダ船が日本に漂着し，1616 年にはスピルベルヘンの艦隊が南米沿岸を脅かしたことに，サンドバルは触れない。彼が相手にしている奴隷の積出港の一つであるルアンダがオランダの手に落ちたのは 1641 年である。アフリカではなく，アメリカの地において黒人を救済に導くことを悲願とした彼が，オランダの存在をどのように考えていたかは知る由もない。

第 8 章はギニアに絞った描写となる（pp.39-45）。この地域では，1604 年にヴェルデ岬沖のサンティアゴ島に拠点を作ったイエズス会が布教に乗り出していたが，アンゴラ布教で挫折したヴェテラン，バルタザール・バレイラ神父（1531-1612）の精力的な活動によって，王が二人改宗した。彼の活躍は本章で引かれるゲレイロの布教報告集

[192] 欄外には前出のアルデレテが示される。ここも前と同じく『スペインの古さ』からの引用で f.441 は p.441 の誤りである（Internet Archive）。

に描き出されているが，拠点形成には成功しなかった[193]。サンドバルは，アンゴラについてはルアンダの会士からの書簡，奴隷交易について当事者から得た情報を 27 年版に引用していた。奴隷交易の中心カシェウでは，交易をめぐって信者の良心問題が発生し，商人のなかにはカルタヘナでサンドバルに相談する者もいた。

ここでは，内容があまり更新されていない。ザネガ（セネガル）川の瀑布の話の延長でのボゴタの瀑布紹介，キリスト教の儀礼をおこなっている Manco 人の存在の指摘はそれぞれ一文に過ぎず，唯一それなりに字数を費やしているマンディンガ人の土地の記述も典拠が示されない。この土地については 27 年版で，「全ギニアに悪しきマホメットの教えを広める根拠地となっている」としていたが，これは布教にあたり，イスラームの宣教師の浸透ぶりに警戒感を抱いたバレイラの危機感による記述をそっくり引用したゲレイロを孫引きしたものであって，その後のイスラームの進展については記されない。情報が入らなかったこともあろうが，彼自身イスラームにあまり関心を持っていなかったのではないか。死亡時期がさほど違わない同僚のクラベールが使っていたウォロフ人の通訳はイスラームからの改宗者であった[194]。サンドバルがそうした奴隷の存在を知らなかったはずはない。

第 9 章では，ギニアの人々の慣習や気質について扱う（pp.45-48）。27 年版冒頭の「ギニアの黒人は働き者で美しく陽気で，スペイン人が高く評価している」という記述について，47 年版では彼らの踊りに注目し，カナリア島人が改良したのでカナリアと呼ばれるとする。どういう改良なのかは書かれていないが，彼もまた黒人一般の踊りには眉をひそめていたから，宣教師の目から見れば馴致された踊りだったのであろう。27 年版では，現地人はスペイン人（ここではアフリカのことを述べているのでほぼポルトガル人に読み替えられるだろう）に友好的なので，キリスト教徒には居心地がよく，死ぬまで暮らして，結局王に財産を没収されると記していたが，47 年版では「救済のことも考えずにこうして快楽のうちに生き，みじめに死んでゆくのは野蛮である」と

[193] 1622 年に，当時ポルトガルの有数の文人であったマヌエル・セヴェリン・デ・ファリア（1584-1655）がイエズス会の布教の無効を批判している。Vanicléía Silva Santos, “Bexerins e jesuítas : religião e comércio na costa da Guiné（século XVII）,” *Métis : historia & cultura* 10-19, pp.187-213.

[194] 注 11 Brewer-Garcia, p.131.

一言加える。実際に tangomão と呼ばれるポルトガル人たちは現地の女性と関係を持ち，半ば現地人化していた[195]。その一方で，彼らと在地の権力者の関係が，交易や布教にとって有利に働いていたことはバレイラの報告から読み取れる。しかし，そうした現場を肌で知らないサンドバルにとって，ギニアの地がいかに居心地のよいところだと言われても，悪徳の彼岸にすぎず，一方，過酷な暮らしが待ち受けていても，アメリカの地は救済の此岸なのである。

最後にカニバリズムの話になり，食人族が内陸の故郷から民族移動を開始したとする（27 年版では 60 年前としていたが，47 年版では 90 年前に変える）。ヨーロッパ人はアフリカ各地で人肉食についての情報に接していたため，同じ集団が各地に広がったが，各地（コンゴ，アンゴラ，インド[196]，エチオピア，シエラレオーネ）で呼称が異なるという説明をイエズス会士らはしている[197]。47 年版では彼ら自身の呼称として Gangede，そしてその王を Beyraman と呼ぶという記述が加わるが，出所は明らかでない。

キリスト教の影響によって，人肉食の風習は一部に残存するだけになっているとするが，47 年版は続く 10 章でもまだこの話を引っ張る（pp.48-53）。順に，エピファニオス[198]，テルトゥリアヌス[199]，前出のイエズス会士デル・リオの『魔術』[200]，ホメロス『オデュッセイア』，再びテルトゥリアヌス[201]，ヒエロニムス[202]，クリュソストモス[203]の名を並べて，人肉食は古代からあったとする。そして，アメリカでも地元のマグダレーナ川流域に住む Pijao 人が戦争で人を殺すと食べるのは死者のような勇者となるためであ

---

[195] Maria João Soares, “Para uma comprensão dos lançados nos rios de Guiné; século XVI-meados do século XVII,” *Studia*, 56/57, 2000, pp.147-222 を参照。

[196]「インドでは Zimba と呼ぶ」とするが，東南アフリカの誤り。Eric Allina, “The Zimba, the Portuguese, and Other Cannibals in Late Sixteenth-century Southeast Africa,” *Journal of Southern Africa Studies* 37-2, 2011, pp.211-227 を参照。

[197] 拙稿「日出づる処」p.383.

[198] 4 世紀の司教。欄外に *haeresi* 26, 27 とする。*Adversus Haereses*（『異端者に対して』）。

[199] 2 世紀の神学者。欄外に *De praescriptione haereticorum*（『異端者の処方箋』）。

[200] 欄外に *lib*.3, *disquis.magic.par*.1.q.1.pag.188 et q.1.sect.2.pag.207. *Disquisitionum Magicarum Libri Sex*, Louvain, 1599.

[201] 欄外に *lib*.1.*contra Marcion*（『マルキオン反駁』第 1 書）。

[202] 欄外に *lib*.2.*contra Iovinian*（『ヨウィニアヌス反駁』第 2 書）。

[203] 欄外に *Ho*.10 *in Matt*.（『マタイ福音書講話』）。

るとし，イエズス会士マッフェイ[204]とモリナ[205]を引き，ブラジルでも人肉食は行われていて宣教師がこの悪習をやめさせようとしてできなかったが，「驚くべきことに洗礼を受けた者の肉は彼らにとってうまくないという」と述べる。

このように，アフリカの類例を歴史上，あるいは他地域に求めるのは，47 年版の記述の癖と言ってもよく，これからも何度か顔を覗かせることになるが，こうした記述によって「悪徳があるのはアフリカだけではない」と彼が言おうとしていたかどうかは判断がつかない。というのも，例を列挙してそのまま記述を終えているからである。

続いて，多妻，姦通，殉死へと話題が移ってゆく。殉死はカトリックからすれば，むろん認められない。47 年版では，それがアメリカで一般的な風習であり，キリスト教以前のイングランドもそうであったとした後[206]，服喪の際などの迷信がキリスト教徒の国に持ち込まれていると指摘する。具体的には，本章の最後に 1632 年 11 月 10 日にカルタヘナ司教ルイス・コルドバ・ロンキーリョ（?-1640）が黒人に対して，服喪にかこつけて夜に騒ぎ，復活祭に黒人が女装すること，結婚式の際に教会から家までパンや酒をかかげて練り歩くことなどを一切禁止した命令を全文引用する[207]。黒人をキリスト共同体に迎え入れることは，こうした「倒錯」が持ち込まれる危険をもはらんでいた。

第 11 章では，「異教」の習俗を描く。4 項以降でイスラームの浸透について述べる（pp.53-57）。ほとんど，27 年版のままで，割礼が普及したのは，男がこれで健康になり，妻を沢山持てるようになると考えているからだと述べた後に「蛮人の盲目ははなはだしく，魂の敵に絡みつかれて，真実が見えていない。」という一文を加えただけである。前述したように，アフリカの現場のイエズス会士たちはイスラームの普及に相当な警戒感を抱いていた。ここでは，「イスラームの宣教に比して我々はそれほどの熱情を注いでいない」と自省の弁が述べられているが，サンドバルの言葉ではなく，現場の声

---

[204] 欄外に *li*.15.*hist*.*Ind*.p.360. ジョヴァンニ・ピエトロ・マッフェイ（1536-1603）の『インド史』はイエズス会の東インドにおける布教史だが，第 15 書にはブラジル布教への言及がある。手元で見られる 1589 年版のリプリントでは f.254r に該当の記事が見える。

[205] 欄外に *de iust*. *et iure tract*.2. *disput*.34, pag.167.

[206] 本文で 7 ～ 8 世紀の教会人ベーダからの引用とするが，ここでは欄外表示がない。

[207] Andrew Redden, “The Problem of Witchcraft, Slavery and Jesuits in 17th Century New Granada,” *Bulletin of Hispanis Studies* 90-2, 2013, pp, 239-240 が当該箇所を引用している。

を写しただけである[208]。

第12章では，シエラレオーネから赤道直下のサン・トメ島までの人々の交易・信仰を扱う（pp.57-61）。ここも，ココヤシの話からアーモンドへ連想を働かせ，ヌエボ・グラナダのチャチャポヤス産が随一だとする以外に増補はない。次章ではとくにこの地域の王の風習を扱う（pp.61-64）。ある敬虔な黒人信者のエピソードのほか，第5・6項を増補する。そこでは，シエラレオーネの「皇帝」がカトリックで宣教に熱心で，ポルトガル王と協働してイエズス会の宣教師を受け入れた結果，数年前にサンティアゴ島に10人の会士が派遣されたものの，ほとんどが病死したこと[209]に触れた後，1633年のフェリペ2世（ママ）[210]からヴェルデ岬諸島の司教ロレンソ・ガッロ（Lorenço Garro, ca. 1565-1646）宛書簡を引用する。王はバレイラらイエズス会士の業績をたたえる一方で，在俗司祭たちが交易の中心から離れていてうまみのない土地に布教に赴かないことを嘆いている。サンドバルは「この書簡は金文字で書かれるに値する」といい，王の信仰心の厚さをたたえるために引用しているが，同時に布教が進んでいないことを認めざるを得なかった。

第14章（pp.64-68）は，27年版の当該章では「コンゴとアンゴラ」だったのが，アンゴラは次章に独立させ，「コンゴ・ロアンゴ・アンシコ」に変わった。ロアンゴ王国の記述は27年版にもある。独立した王国なので表題にも示したのであろうが，内容的には，この国の人々が死後財宝をあの世へも持っていこうとして墓に埋めるという風習にからめてセネカが拝金主義を風刺した寸言[211]を添え，象が多いという記述を加えているに過ぎない。

コンゴについては，すでにみたようにキリスト教化の歴史について述べていた。ここでは「現在の王」としてペドロの名を挙げている。ペドロは1622年～24年まで在位していたので，27年版で「現在」とするのはわかるが，47年版でもそれは変わって

---

[208] 欄外にゲレイロの第5書 p.502.503 を挙げる。

[209] ヴェルデ岬沖のサンティアゴ島を基地としたイエズス会の布教については，Nuno de Silva Gonçalves, *Os jesuítas e a missão de Cabo Verde 1604-1642*, Lisboa, 1996 を参照。

[210] 1633年時点でのポルトガル王はフェリペ3世＝スペイン王フェリペ4世。

[211]「美徳にまさる価値は金銀にはない」。セネカとするだけで出典は示さないが，*Paradoxa Stoicorum* の第6章である。

いない。しかし，ローマ教皇に使節を派遣したアルヴァロ 2 世の長期政権（在位 1587-1614）以後，2 ～ 6 年で王位がめまぐるしく交代しているので，情報がアップデートされていないのも致し方のないことではある。

27 年版では，ポルトガル王との交流，宮廷に持ち込まれたスペイン風の服装など，ヨーロッパの影響を強調し，領主の子弟がルアンダのイエズス会コレジオで教育されたとしていたが，47 年版ではこれを「王国の後継者となる王子たち」と書き換えている。ただし，司教は以前サン・トメ島（コンゴ布教の拠点）にいたが，通常アンゴラ王国にいると付け加えているのは，ヨーロッパ人にコンゴの教会を統制する力がないことを認めているに等しい。

新しく加わったアンジコ人はコンゴ川の北に住む人々で，ロアンゴと異なり，今回初めて紹介された。王家や主君のために命を投げ出す彼らを，ポルトガル人は奴隷の中でもっとも信用しているとしているが，奴隷交易はセネガンビア，上ギニアから中央アフリカへと比重を移しつつあった。

第 15 章では，アンゴラとポルトガル人の拠点ルアンダをとり上げる（pp.69-74）。毎年 15000 人の奴隷がインディアスやブラジルに輸出されるとするが，その背景にポルトガル人の征服活動があった。47 年版では 1582 年に少数のポルトガル人がアンゴラの大軍を破ったことを契機に，諸侯の中で改宗する者が続出したこと [212]，アンゴラの王の軍事動員力を 100 万とする記述などが加わったが，これらは 16 世紀末のボテロの記述を襲ったに過ぎない [213]。

しかし，17 世紀初のポルトガル人のベンゲラを足場にした征服活動には言及し，Ambundo 王国の女王 Laginga が，ルアンダに総督マヌエル・デ・シルヴェイラ（Manuel de Sylvera）がいた時にやってきて洗礼を受けたが，総督が王位にほかの人物をつけようとしたので，反乱を起こし，戦いに敗れ，魔術を用いて逃れた，とする。これは，アンゴラ史上名高い女王ンジンガ・ムバンデ（ca.1583-1663）のことで，サンドバルは時期を示していないが，1626 年にポルトガルと戦端を開き，28 年に敗れた後も，ルア

[212] 欄外に *Historia ecclesiastica de Iuan Botero Benes*. f.205.

[213] 欄外に *Relacion universal del mundo*. fol.122.123.

ンダを奪取したオランダと結ぶなどして抵抗をつづけた[214]。こうしたポルトガル人の征服活動の一つの結果が，アンゴラからの奴隷輸出の増加へとつながっている。

47 年版で加わった最終の第 13 項で，ヴェルデ岬からアフリカ最南端のネグロまでの黒人をカルタヘナに運ぶ交易には難題があり，博士たちの間でもその正当性について論争があるが，38 年間の経験を生かしてできるだけ明快に論じ，結論は博士たちにまかせるとして，ここではその助けとなる材料を提供する。と宣言する。以下，第 1 書の末尾までは大部分が新増だが，これまでこの部分に言及した研究者はいない。

第 16 章は「真の自由と隷属」と題する（pp.74-78）。「真の（verdadera）」が肉体ではなく，精神のことを指すであろうことは容易に察しがつくが，以下，彼の所論を簡単にまとめよう。

世界の始めに神は主人と奴隷を造らなかったとして，原初の人間の自由を先賢（ソロモン，アリストレスやセネカなど）の言を借りて説く。その後に支配従属関係が生じたとして，「呪われたカナーンは兄弟たちの奴隷となり，ヨセフは外国人に売られた」とする「大家」の言を引く[215]。ここでも，「カナーン」は忘れられていない。

しかし，奴隷を否定するわけではない。第 2 項では，皆が主人となれば，肉体労働する者がいなくなるとして，奴隷の存在を肯定したうえで，足になぞらえる。足を切ったり，ぞんざいに扱わったりせずに，守り，洗ってやらねばならず，「あなたの奴隷にもこのようにしなければならない」として奴隷主に直接呼びかける。そして，古人が足を大切にした例として，ヘブライ人，ギリシア人，ローマ人の宴席の場では食べる前にまず足を洗ったことを挙げる。当然，キリストが弟子の足を洗ったことにも言及している。そして，主人に対して「本来は奴隷と同等である」ことを忘れてはならないと述べる。人間はひとしくキリストの血によって贖われているのだから。章末では「ヨハネ黙示録」に，無数の民人が等しく輝くさまが「見よ，あらゆる人々が玉座の前に立っている」（7-9）と描かれていることに触れる。ここまでは，キリスト教徒なら，彼ならずとも出てくる議論であろう。

---

[214] John K. Thornton, “Legitimacy and Political Power: Queen Njinga, 1624-1663,” *The Journal of African History* 32-1, 1991, pp.25-40.

[215] 欄外に *B. Khenan. in Tertul. li.de pat. De patiencia*（『忍耐について』）とあるが，Rhenanus の誤り。Beatus Rhenanus（1485-1547）はドイツの人文学者。

しかし，サンドバルは次章で様々な事例を持ち出すことで議論を補強する（pp.78-81）。人間の価値は，金銭ではなく徳の有無で決まるとして，エピカルモス（Epicarmo）の「エチオピア人を母に持つ者であっても，有徳であれば貴人ということになる」[216]や，アウグスティヌスの「善人は僕であっても主人であり，悪人は王であっても奴隷である。」[217]などに加え，サンドバル自身と奴隷主の応答を載せる。「奴隷と主人の違いは何か？肉体か？」「否，肉も骨も同じ。」「父親か？」「否，ともに先祖はアダムである。」「魂か？」「否，魂は永遠であり，神に救済される点で同じ。」「徳か？」「否，奴隷のほうがマシで神を恐れる場合もある。」

そして，イエス・キリストが人々の嘲り，悪口を受けながらそれを耐え忍んだのは救われる価値のない者を助けようとしてのことであり，「ヨハネ福音書」にいう「私は父を知っている」（10-15）とは，キリストが父の善き意図と神の子羊たちへの愛情を知っているからこそ命を投げだすという意味だとして，我々もまた主人と奴隷の魂を等しく救済することを神が喜ばれると知ってそれに努めねばならないとする。

最後に，船乗りが難破しそうな船を見つければ自分の危険を度外視して救おうとするように隣人を救わねばならないというクリュソストモスの比喩[218]を持ち出し，「故郷から売られて我々の土地に連れてこられた奴隷の救霊もまた猶予を許さない。彼らの肉体が狭い空間に押し込められていたのを見れば，彼らに精神の自由をあたえようと努めねばならない」と述べる。そして，次章では一般論から「我々の囚われ人（nuestros cautiverios）」に話を戻すとするが，まだ原則論は続く。

第18章は「隷属の合法性」をめぐる議論である（pp.81-85）。人を強制的に奴隷にするのは合法かどうかについて，まず「知者が愚者に服従する可能性があるので道理に反する」というジャン・ボダン（Bodino, 1530-96）の見解[219]を紹介したあと，隷属の起源が暴力にあることをやはり，ボダン[220]そしてマクロビウス（Macrob.）[221]を引いて説

[216]欄外に *ap. Stobaeum*. 5世紀の著述家ストバイオスの『選文集』からの引用か。エピカルモスは前7～6世紀のギリシアの劇作家。
[217]『神の国』第4書3章。
[218]欄外には，彼の名を示すだけである。
[219]欄外に『国家論』第1書第5章とある。
[220]欄外に『国家論』第1書6章に加えて同人の『歴史の方法』第7章を引く。
[221]欄外に *Macrob.lib*.1.*Satur.ca*.11. マクロビウスは5世紀の著作家。『サトゥルナリア』。

く。さらに，共和国にしても君主国にしても暴力によって作られたとして，後者の例として，ハムの孫，クシュの子であるニムロデが自由を抑圧してアジアに君主国を作ったことを挙げる。

一方，第2項では，同胞を奴隷にしようとしなかったリディア人（Lidos），タプロバネ人（Trapobanos）の例を挙げるとともに，彼らが戦争捕虜を奴隷にせずに解放したのは，敵人が信用ならないからだと説く。この奴隷に対する「不信」がサンドバル自身のものでもあったことは後出の記述から分かる。

奴隷を持たない古代人（エフェソス，フォキス）[222]を挙げたのち，メキシコでは戦争の捕虜以外は祭儀の犠牲にならないとする[223]。モクテスマ（Moteçuma, 1466-1520）はコルテス（Marques del Valle, 1485-1547）に，「なぜ近隣のトラスカラを従属させないのか」と聞かれ，「そこで犠牲にする人間を捉えるためである」と答えた。つまり，犠牲はあっても隷属はないということである。

そして，自由を失うことは命を失うほどにみじめだからこそ，処罰として自由が奪われることがあるのだとする。命と引き換えの隷属は，奴隷の正当化の根拠の一つである。

ついで，「隷属は自然法には反するが，人為法には反しない」という神学者たち[224]の議論を引き，隷属が合法とされるのは，自由よりも命の価値が上回るからだとして，スペインの『七部法典』に，奴隷はラテン語において servare に相当する語から来ていて，スペイン語では guardar（守る）にあたるとしていることを引く[225]。正戦によって捕虜となった者の隷属は命を守ることにほかならないというわけである。27年版でも奴隷の正当な取得について述べていた。ここまでの議論はその前段をなしていて，独自性があるとはいいがたいものの，サンドバルなりに原理的考察を試みたものであり，

---

[222] 欄外に *Phil.Iud.li. quodlib.sit quivir.stud.* とある。フィロンはローマ帝国下のユダヤ人哲学者。*Quod Omnis Probus Liber Sit*（『すべての善人は自由である』）のことである。*Ath. Lib.*6. *Dipnosop.c.*7. はアテナイオスの *Dipnosphistarum*（食卓の賢人たち）。

[223] 欄外にアコスタ 第5書20章とある。

[224] 欄外にトマス・アクィナスの『対異教徒大全』，イエズス会士ガブリエル・バスケス（1549-1604）のトマスに対する注釈を引く。2.*disp.*157.*c.*3 *et* 4.

[225] 13世紀のカスティーリャ王アルフォンソ10世下で編纂された法典で，近世スペインそして植民地での基本法であった。

さらに次章へと議論が続く（pp.85-90）。

前では「奴隷は自然法に反する」という議論を引いていたが，ここではそう考える必要はないとして，その理由は人間が自発的に自らを売ることは認められるからだと述べ，マルティン・デ・アスピルクエタ（Navarro）[226] そしてガブリエル・バスケス[227]（Gabriel Vasquez）の参照を促す。こうして，サラマンカ学派の議論に沿って話を進めるかと思いきや，ペトロ（Pedro）[228] やパウロ（Pablo）[229] が僕の心得を説いていることから，奴隷に反対するのは合法ではないとする。そして，アウグスティヌス[230] やトマス・アクィナスが，アリストテレスの「奴隷は自然にかなっており，奴隷自身のためにもなる」という指摘におおむね（en gran parte）賛同しているとして，善き戦争の捕虜を守り，養うことは賞賛すべきだという。自らを治めることができず，生計を立てていくことができない者にとって，人に使われ，教会の教える教義にしたがって生きることができるのは大いなる恩恵だとして，「恩恵が与えられるには不正がなければならない」というテルトゥリアヌスの言[231] を引き，抑圧や不正が奴隷を生んだとする先の議論をずらし，神がキリスト教徒の主人に隷属するという手段を通じて未熟者（voçales）に示した慈愛が分からない者は盲目であるとする。

奴隷は永遠に隷属するのではない。「出エジプト記」（21-2），「申命記」（15-16），「エレミヤ書」（54-14）[232] に，主人に 7 年仕えれば，自発的に恒久的な奴隷となることを望む者以外は奴隷になりえないとあるのを引き，自ら望むのでない限り，恒久的な奴隷はありえないとする。

しかし，他国人に買われた奴隷については，この法は適用されず，神の法によって，

---

[226] 欄外に *in cita quorundam, de Iudaeis, notabili* 11 *in glos. penult. n.*7. ナバロは当地出身のマルティン・デ・アスピルクエタ（1492-1586）の通称「ナバロの博士」，サラマンカ学派の一人である。本書は，1550 年にコインブラで刊行された *Relectio cap. ita quorundam de Iudaeis* である。

[227] *I .2 disp.*157. *c.4 n.*27.

[228] 「第 1 ペトロ」2 章 11, 18 とあるが，11 節には僕と主人の関係への言及はない。

[229] 欄外に *Ad Col.*3.*n.*21.24. 1 *Tim.*5.8. *Galat.*6.1. *Ad Eph.*6.*n.*9 とある。「テモテ」は 6-1 の，「ガラテア」は 5-1 の誤り，「エフェソ」は主人の僕への態度を述べるものである。

[230] 欄外に『神の国』（抜けている）書 21 章とある。

[231] 欄外に *Lib.de Pal.c.*1.*n.*10. Post iniuris beneficium（「不正の後に恩恵がある」）とある。該書は *De Pallio* か。

[232] 「申命記」は 15-18 が正しく，「エレミヤ書」は 54 章ではなく，34 章が正しい。

奴隷は永続し，主人は相続権を持つとする。これには出典が示されていないし，黒人の奴隷へと話を展開してゆくこともなく，解放の次元を変える。

「7 年で解放」という法と神の命令について，聖グレゴリウスは見事な説明をしているという [233]。それは「入ってきた時と同じ服で出て行く」というものである。服とは魂を飾る徳を意味し，「どのような服装で入っても，その服装で出て行く」とは，死んで隷属状態から解放されるまで人は始めた仕事をやりとげねばならないということだという解説はもはや神に仕える僕の話であって，俗世の奴隷とは次元を異にする。

次項の「家に奴隷がいることは敵を抱えることである」が，これまでの話とどうつながるのか，一見したところではわからないが，ここで黒人を持ち出す。セネカの「こいつは黒人だ，ローマ人よ，気をつけよ」を引き [234]，神はイスラエルの民の悪習を責め，彼らをエチオピア人に比した（「アモス書」9-7）として，聖書では Negro ， Etiope を罪びとや悪と同じ意味でしばしば使うとする。

ところが，ティルス人に起きたことはさらに悪かったとして，奴隷たちの反乱がいったんは成功したものの，アレクサンドロスがこの町を占領すると，奴隷の反乱を知り，見せしめのために皆殺しにしたと述べ，黒人の話から離れる [235]。そして，逆に主人を愛して忠誠を示した奴隷の話はいくらでもあるとする。

このように，論旨は蛇行を続けてゆくのだが，話はまた次章に持ち越される（pp.90-93）。ここでは，主人と奴隷が相互にとるべき態度が論じられる。27 年版の第 2 書にも第 4 章「奴隷はいかに主人に仕えるべきか。奴隷を使う主人が守るべきこと」があり，内容に多少重なるところもあるが，ほかの増補箇所と違って一から書き直している。27 年版では，主人は専横であってはならず，謙虚の心を秘めていなければならないとする一方で，奴隷には悪い主人に対しても忍従すべきだと説く。これに対して，47 年版では，奴隷に対しては従順だけでなく，有用であることを求める。そして，27 年版（第 2 書第 2 章）でも使ったイチジクの比喩（「箴言」27-18「イチジクの木を守る者はその実を食べる，主人を尊ぶ者は誉を得る」）をここで持ち出す。27 年版では主人と奴隷

[233] 欄外に *To.2.hom.2.in Exod.* 21-2 とある。4 世紀のニュッサのグレゴリオスの『出エジプト記講話』である。

[234] 欄外に *ad Lucilius*（「ルキリウスへの書簡」）とある。

[235] 欄外に *Iustinus lib.*18（『ピリッポス史』）とある。

の関係をいちじくと庭師になぞらえ，イチジクの葉にはとげがあるが実は甘いのは主人の言葉の厳しさと処罰の甘さを示しているとしたところで話が終わっているが，47年版では，主人が奴隷に与える処罰について論じるための導入となっている[236]。奴隷は40以上打ってはならないという神の法（「申命記」25-1・3），イエスがユダヤ人に5度むち打たれた時それぞれ39回で止めた話（「コリントの信徒への手紙二」11-24）を引いた後，処罰を減らすだけでなく，褒美を与えるべきだとする。ここで，やはり27年版（第2書第1章）でも使われたホメロス（Homero）の「神は人が奴隷になるとき，理解力の半分を奪う」を持ちだす[237]。

27年版では，奴隷の魂が自由人のそれに比べて不完全だというのではなく，肉体の状況の悲惨さが理解力の半分を失わせてしまうという意味で，神が彼らの苦痛を減じるために理解力の半分を奪っているのであり，1.5人分の理解力を持つ主人は奴隷の肉体，とくに魂の世話をしなければならない，とする。47年版でもそれは変わらないのだが，この後（第4項）に本章の結論「奴隷は正当化しうる」が来る。そして，パウロの「目は手に向かって，あなたの働きは必要ないとは言えないし，頭は足に向かって，あなたは必要ないとは言えない。体の中で弱く見える部分が必要なのである」（「コリントの信徒への手紙一」12-21, 22）の含意は「臣下や劣位にいる者や奴隷を尊重しないと王朝は維持できない」というにあるとする。社会維持装置としての奴隷の必要性，また彼らを保全するための支配者の責務をいうのは当時の議論の常套だと言えばそれまでだが，結論はともかくとして，これまで見てきた議論の蛇行や，27年版と重なる部分の配置を変えているところに彼の思索の軌跡が見られる。

第21章ではギニアの黒人の奴隷化について取り上げる（pp.93-99）。奴隷の売買は神学者の議論から言って十分に根拠があるが，問題は机上にはなく，実際の状況にあると切り出す。27年版の第1書17章「ギニアその他の諸港の黒人の隷属について概論する」の記述を利用しながら，増補したものである。27年版では「われらが博士」ルイス・デ・モリナの『正義と法』にこの問題への言及があるとした後すぐに奴隷交易

[236] ここで，欄外に「第2巻第1書第2章10項参照」としているのは，項の単位まですでに原稿が整理されていたことを示す。第2巻第1書は27年版の2書にあたり，このイチジクの比喩が出てくるところである。

[237] 欄外に *Hom. Apud Ric.Brixi.fol.*202 また，「第2巻第1書第1章6項参照」とする。

の実態へと話を転じ，アンゴラの同僚からの情報，カルタヘナでの船長との会話などを取り上げる。先行研究で使用される頻度が高いところである。

ここでは，モリナに加えて，ドミニコ会士ドミンゴ・デ・ソト（Soto, 1494-1560），トマス・デ・メルカド（Mercado, 1525-75），イエズス会士ディエゴ・デ・レデスマ（Ledesma, 1519-75），教会法学者アゴスティーノ・バルボサ（Barbosa, 1589-1649）の記述の該当箇所を欄外で指示するだけで，本文は 27 年版と変わらない。しかし，27 年版と異なり，そのあとにすぐに実態の話に入ることはしない。彼は実践者としての矜持から，経験に照らして妥当だと思うことを述べるとして，自分の文脈を作り出す。

まず，12 世紀の神学者サン・ヴィクトールのリシャール（Rhicardo）が規定した三種の奴隷，生まれながらの奴隷，正戦で得られた奴隷，市民法による売買に加えて，黒人の社会で罪人が奴隷になる場合，親が子を売る場合[238]を挙げたうえで，これらはいずれも正当な手段だが，うち三者については，虚偽･不正が混じることがあるとする。正戦については，蛮人の戦いは理性ではなく感情にまかせて行われることがあるし，ポルトガル人やカスティーリャ人が戦争ではなく，前に見たように奴隷狩りもあること，エチオピア人が利欲に駆られて奴隷の獲得のために戦争を行うことを挙げる。アフリカの支配者が利得のために奴隷を売買するだけでなく，アンゴラでは，ポルトガル人の征服戦争によって奴隷が獲得されていたが（直接の入手だけでなく，傘下に収めた諸侯からの貢納という形もある），その記述では奴隷の話はしていなかった。ここでも，「戦争ではなく」と但し書きをつけているので，おそらくアンゴラ政庁の組織的暴力を指したものではないだろう。

処罰の不正とは，王の裁判が公平でないこと，虚偽の証言により罰せられることなどを指す。子を売るのも，窮乏からではなく，腹立ちまぎれに売る場合は不正となる。

こうした黒人間の不正だけでなく，スペイン人も詐欺的行為により，黒人をアメリカまで連れてくる。船主の中には良心の呵責を覚えている者もいるが，かといって行いを改めるわけではない。以下の船長たちとの会話は，27 年版にも載るものである。

---

[238] プルタルコスに拠って，ローマではヌマ・ポンピリウスの時代，アテネではソロンの時代には，こうしたことは見られなかったとした後，今日でもそうしたことはないが，ギニアではある，とする。

ギニアから300人を連れてきた船長がサンドバルに「スペイン人が奴隷を買いに来なければ，黒人の間の戦争は半分に減るだろう」と言った話，アンゴラから黒人を労苦の末にキリスト教徒の地に連れてきたことで正当化しようとする船長に対して，彼がそれは盗人にも三分の理屈にすぎないという趣旨で答えた話[239]，ギニアから来て病床にあった別の船長が，他の奴隷船の欺瞞に嫌悪を覚えたという話，船長にギニアの王が「この地の諸王は習慣として多くの妻を持っているが，彼女らと姦通した者は一族もろとも奴隷になる。王はこれを利用して，妻たちを自由にさせ，一定期間が来ると，彼女たちを集めて調査し，姦通者を奴隷として売るのだ」と種明かしをした話を並べる[240]。

この後も，27年版の記述を踏襲している。ギニアにおける奴隷交易のシステムについて記述し，奴隷船長の3人に2人が行為を正当化し，「モリナがギニアの不正な戦争について書いていることは嘘八百で，ギニアの人間は王の奴隷だから自由人はいない」とうそぶいているという話を聞いてそのでたらめぶりを笑っていたところ，王によって不当に売買された黒人が，「本来は自由人である」とカルタヘナで訴訟を起こしたことを述べる[241]。

このように，本章の後半は27年版の記述をほぼ踏襲しているが，奴隷化の正当性の原則論を冠することで，そこからの逸脱が強調されることになっている。

第22章では，ヴェルデ岬諸島，サン・トメ島やルアンダから搬出される奴隷について論じる（pp.99-103）。諸島には既述の港から運び出された奴隷が集結するが，ここに来るまでに何人もの手を経ているので，商人たちは良心の呵責を覚えないので論外だとして，サン・トメの話に移ろうと思っていたが，出版にとりかかろうとした時に，「こ

---

[239] かなりの先行研究がこのエピソードを好んでとりあげている。47年版の本章はギニア関連の話でまとめているので，その中にアンゴラの話が混じりこむのはおかしいのだが，整理しきれなかったということか。27年版でもこの章はギニアを扱うことになっているが，アンゴラの船長の話はアンゴラの会士からの情報の後に置かれ，その後アンゴラで交易の仲立ちをする黒人について述べ，ギニアで現地化したポルトガル人の手によって奴隷が沿岸部まで連れてこられるシステムを説明してから，300人を連れてきた船長の話などアンゴラの話を混ぜている。

[240] 47年版ではここで「モリナは第1巻 *tract*.2.*disput*.35.*conc*.1・2で，姦通により罰を受けた者を喜んで売る時，その行為には道徳的な危険があるとしている」と付記する。

[241] カルタヘナの黒人の訴訟については，C.Ireton, “Black Africans’ Freedom Litigation Suits to Define Just War and Just Slavery in the Early Spanish Empire,” *Renaissance Quarterly* 73-4, 2020, pp.1277-1319 を参照。

の裁定の余白に（en el margen desta resolucion）」次の言葉を見つけたとする。「良心の安堵を得るためには，本質的な不正に目を向けねばならない。奴隷交易について考える際に，博士たちが言及する死海の周囲にある Gaddi の山麓にある木の話が想起される。その木の実は外見こそよいが，中身は灰や煙しかない。ソドムやゴモラのような呪われた土地に生えているからである。灰や煙を求める者の目からは涙が流れ，心には苦さが残る」[242]。交易の正当化を図ろうとしても根本に不正があるということなのだろう。これに続けて，リマ大学の「大学者」の一人からこの問題を論じる難しさについて指摘する手紙をもらったことに触れつつ，話を先に進める。

27 年版ではギニアの章（第 1 書 17 章）に収録されていたアンゴラのルアンダのコレジオ院長ルイス・ブランダン（Luis Brandaon）の 1611 年の書簡（ポルトガル語からスペイン語に全文を翻訳したもので，先行研究で好んで引用される）がここで引用される。この手紙は前年のサンドバルの諮問への応答であり，その答えはあけすけに明快であった。

リスボンの良心検査院（Mesa de la consciencia）の有識者たち，サン・トメ，ヴェルデ岬，ルアンダの司教たち，そしてルアンダ駐在のヴェテラン会士，ブラジルの「学識ある（muy doctos）」会士のいずれもが交易を非合法とはしていないし，ルアンダでもブラジルでもイエズス会自体が奴隷を買っているが，良心に問題を感じていない。黒人相互の取引が実は誘拐によるものであったとしても，ポルトガル商人はこれに関知していないし，黒人が誘拐されたと訴えても，そもそも自由を得ようとしての発言だから信用ならない。市場で売られる黒人が不当に奴隷にされ，軽微な罪で君主が売るようなことがあったとしても少数だし，毎年搬出される 10000 ～ 12000 人の奴隷の中からこうした奴隷を探し出すのは困難である。かりに不正な手段で送られる奴隷がいたとしても，多くの魂が救われている。

以上が手紙の内容である。27 年版ではこの後，前掲のアンゴラの船長の話になるが，47 年版では，「不正」の話にまだこだわる。不正に奴隷にされたのなら，すべて解放

[242]「この裁定の余白の言葉」とは出版の際の検閲者の言葉を指すか。欄外にはニーレンベルクの『自然誌』の参照を求めているが，該当箇所（「ヘブライの約束の地の奇跡的事象」第 1 書第 7 章 460 頁）は死海について論じた箇所であって，奴隷の話とは関係ない。

すべきだという学識者としてソロルツァーノ[243]とレベロ（Rebelo）[244]がインディオについてそう言ったことを紹介するが，黒人については同じくソロルツァーノが「スペイン人がそのような奴隷を買うとき，彼らがどのようにして，あるいはどのような権利によって売り手の奴隷となったのかをあまり心配して調べる必要はないと思われる」といっているのと[245]，ブランダンが「インディオにはもともと自由の観念があったが，黒人はそうではない，奴隷が日常的な存在だからである」というのを同趣旨だとして，これだけで正当性を説明するには十分だとする。

さらに，ブランダンの書簡に言及されるリスボンの良心検査院の見解について，多くの者が彼らに質問したのに対して，「これらのことは不正をよりよく見せようとする者からの諮問に思えるのでよくない。しかし，ポルトガル王は正しい。王と諮問会議が交易を正当にすべく命令を下しているが，王が命じることが多ければ多いほど，臣下は利害に関することでは従おうとしない。」という回答を記す。

サンドバルは，奴隷交易で成功してもそれが永続しないのは神罰だとしながら，予言者ハバククが「このため，律法は破られ，裁きは最後まで及ばない。なぜなら，邪悪な者が義なる者に対して勝利するから。」（「ハバクク書」1-4）といって無力感を表明する。

しかし，諦めて現状肯定するのかと思いきや，次項では先に引いたブランダンがアンゴラの事態だけを論じてカルタヘナの問題を避けているのではないかとして，アンゴラから奴隷を連れてきた船長がカルタヘナを前にして浅瀬で遭難し，奴隷 900 人のうち 30 人しか助からなかった事実を提示する。アンゴラから送られる奴隷の数が多いことに触れ，現地の強力な 2 人の王が抗争し，ポルトガル人を味方にするために，奴隷を競ってプレゼントした話を聞いたとして，ブランダンの手紙とはかけ離れた実態を指摘するのである。相変わらず，ポルトガル人の組織的な奴隷狩りには触れないのだが。

---

[243] 欄外に第 3 書 7 章 f.733.n.62.63.64 とある。

[244] フェルナン・レベロ（1546-1608）はイエズス会士。欄外に *de obrigat.iust.lib.*1 *q.*1.*sect.*1.*n.*4 とある。*Opus de obligationibus justitiae religionis et caritatis*（Lyon, 1608）。該当箇所はリヨン版の p.70 にある（Google Books で確認）。

[245] 欄外に第 1 巻第 3 書 7 章 n.128 とある。

そして，27 年版にある黒人仲買人の話を繋げ，本章の締めくくりとして，奴隷の不正取得に疑問を投げかけ，メキシコでは，ラディーノ（すでにスペイン人との接触が長く，スペイン語をある程度操れる者）を売った商人が，その奴隷からアウディエンシアで訴えられたことを持ち出す。不当に拉致されたという訴えは認められ，奴隷は自由となった。そして最終項において，奴隷が正当に獲得されたかどうかは検証できないとする。「モーロとトルコ人は我々とは正戦しない」というモリナの言[246]で締めくくるのは，そうした相手から獲得した奴隷は正当化できても，宗教的対立があるわけではないアンゴラではそうした理屈は通用しないということなのだろう。

つまり，サンドバルは正当な奴隷獲得を擁護しつつも，不正に対しては，27 年版よりは踏み込んだ記述をしているのである。

第 23 章の表題は，「戦争捕虜となって我々のところに連行されてきた君主（un Principe）の扱いについて」である（pp.103-108）。その君主が具体的に誰でどこからどういう状況で連れてこられたか記されていないので要領を得ない。しかし，「本章のテーマは付録に見えるかもしれないが，重要な意味を持ち，反対の意見を否定するためには一章あるいは一書を費やしてもよいほどである」と言っているので，サンドバルの中では相当重みがある問題ではあった。

戦争の敗者が勝者の奴隷となることは正戦であれば正当化されるのだが，王族は例外だとする。しかし，直後に挙げられる例の中に，ローマが抗争したサビニ人の娘を奴隷とせずに結婚したとか，ベンヤミン族の男たちの略奪婚の事例まであるのは，「王族」の範疇を越えており，脱線というほかない。

こうして女性が敬意をもって扱われた事例（アレクサンドロスのダリウスの母・妻への扱いなど）を並べた後，ようやく王の話に移る。実際に挙げられるのは，捕虜となった王者が残虐に扱われた例（ペルシアのホスローがギリシアの皇帝フォカスを牢屋に入れ，乗馬の際に踏み台にしたとか[247]）を複数挙げるのだが，こうした残虐行為を神は許されないとする[248]。しかし，彼が最も残虐と評する「タルタル人の暴君」タモルラン

[246] 本文で tom.1.de iustitia, & iure, d.137.versiculo servus y vers qui captivos からの引用とする。

[247] 他にペルシアのシャープール（Sapor）が皇帝ウァレリアヌス（Valeriano）を踏み台にしたという事例を挙げる。

[248]「ヘラクレイオス（Heraclio）はホスロー（Cosdroes）を殺し，エルサレムから持ち去られてい

（ティムール）がやはりバヤジッド（Bayaceto）を踏み台にしたという話[249]については，神罰が下ったと言わない。異教徒同士のことだからであろうか。

とにかく，寛大な君主の事例はわずかに2つ挙げるだけで（カール5世のフランソワ1世への待遇，ポルトガル王ジョアン3世がリスボンで囚われのセイロン王をもてなして国に帰した例），原則が実際にはほとんど守られていないことを露呈している。奴隷の主人にもこうした寛大な君主のようにふるまってほしいと言いつつ，「砂漠の中で説教するようなものである」と嘆息しているように，おそらく，アフリカから連れてこられたプリンスも他の奴隷並みにしか扱われなかったのであろう。

第24章では，囚われの文人に貴人に劣らぬ待遇を与えることが必要だとする（pp.108-112）。文芸は国家（republica）を支え，飾るものだからである。ここでも，古代ギリシア・ローマの事例（たとえば，ヨセフス[250]）を挙げる。ついで，主人が奴隷に学問をつけて解放した例を挙げる中には，「我々の時代で有名な」グラナダのフアン・ラティーノ（Iuan Latino, ca.1518-ca.1594）がいる。サンドバルはその素性に触れないが，それだけ有名だったということなのだろう。彼はエチオピア出身の奴隷で，解放後にグラナダでラテン語を教授している[251]。

本章の後半は，人体における神経の働きをするのが国家における文人であるとして為政者の学問重視の事例を挙げる。ウエスカに大学を作った古代ローマの政務官クイントゥス・セルトリウス（Quinto Sertorio）をとくに高く評価するのは，スペインに関係するからである。本章の結論「知者はたとえ奴隷であっても大切にすべきである」は一般論としては文句ないが，カルタヘナの文脈からは離れているようにみえる。サンドバルが布教の際に通訳として頼りにしていた黒人を知者とみている記述は見られない。

た聖十字架を奪還した」とするが，ヘラクレイオスがホスローを殺したのではない。

[249] パウロ・ジョヴィオがティムールの暴君ぶりについて述べた事例の一つとして紹介されている。書名は記されないが，*Elogia virorum bellica virtute illustrium* に収録されるティムールの伝記からの引用であろう。

[250] ヨセフス（Iosepho）がエルサレム破壊の際に，ティトゥス（Tito）帝に捕らえられたが，ローマでその高貴さと知恵にふさわしい待遇を受けたとする。

[251] Elizabeth Wright, *The Epic of Juan Latino. Dilemmas of Race and Religion in Renaissance Spain*, Toronto, 2016 を参照。

ここまでは特殊な奴隷を大切にせよと説いてきたが，第 25 章の表題は「主人に奴隷を解放する義務はない」である（pp.112-114）。実際にはこうしたケースには解放されるとして，主人が奴隷の女性と結婚した場合（第 2 項），奴隷が贋金づくりを発見するなど手柄を立てた場合（第 5 ～ 7 項），奴隷が司祭や修道士になった場合（第 9, 10 項），ユダヤ人がキリスト教徒の奴隷を買った場合（第 11 項）など全 12 項目を挙げるので，表題と裏腹に見えるが，列挙の後に「奴隷が解放に感謝しなければ再び奴隷となる」として，解放後に主人を騙せば自由が奪われるという「マルセイユ人の法」なるものを引き，ついでにプルタルコスの「嘘をつくのは卑しい奴隷のすることであって，名誉ある自由人のすることではない」[252] という言を加えて奴隷への不信感をにおわせる。つまり，主人と良好な関係にあり，それを維持できる奴隷は晴れて自由の身にもなれるが，その地位は結局主人次第なのである。現実には，前述したように訴訟を通じて主人と対決の末に解放を勝ち取ろうとした者が相当数いたし，サンドバルが不当に奴隷とされた者の裁判事例については黒人に左袒していることは前に見た。しかし，「正当に」獲得された奴隷の地位は，結婚も含めて結局主人次第なのである。

第 26 章は奴隷の少数精鋭主義を表題に掲げるが（pp.114-117），それはやはり奴隷への不信感と裏腹の関係にある。旧約聖書のヨセフのように主人を富ませるような善き奴隷は数が少なく，奴隷の数が多ければなおさら悪人の割合が増えることになるとする。主人のほうも奴隷が多いと個々への扱いがぞんざいになり，獣同然に扱い，奴隷のほうは主人の悪徳をまねるので，ろくなことにはならない。以下，君主と臣下の関係の話へとややそれて，あるべき王の姿について事例を挙げて（マルクス・アウレリウスなど[253]），奴隷の話で終わっていないが，次章に続くということであろう。第 27 章は，隷属にはおおいに弊害があることを示すとする（pp.117-121）。これは奴隷の多さが国家にもたらす弊害を指す。

スパルタクスの乱を例に挙げて奴隷の多さに警鐘を鳴らし，行政側は商人たちが欲にかられて奴隷たちを強制ないし詐欺によって「オランダ人のように港から港へ」と

[252] 欄外に，*Plut, in Moli. li. de educãdis liberis.* とある。『モラリア』の「子供の教育について」。
[253] 欄外に *Herod.lib.*1 とある。2 ～ 3 世紀のローマの史家ヘロディアヌスの『マルクス帝没後のローマ史』。

運ぶのを抑止せねばならないとする。そして，奴隷の「解放されたい」という思いは自然であることを認めつつ，黒人の結集を防がねばならないという。ここで，プラトンの「奴隷には同じ言語を話させる必要はない。彼ら同士を対立させるよう努めるべきである」という言を引く[254]。サンドバルはカルタヘナでの布教の困難さの一因として，黒人の出身地による言語があまりに多様なことを挙げていた。黒人の間では，ペルーのインディオのように共通語らしきもの（アイマラ，ケチュア語）を設定できない。また，サンドバルも通訳の伝言リレーにより教えが伝わればよいと考えており[255]，共通語の設定の可能性にすら言及しない。同時期に彼岸ではキコンゴとの対訳のドチリナ・キリシタンが作成されていたのだが[256]。

本章の後半では，あらためて自由が何ものにも代えがたいことを，「自分自身になることほど貴重なことはない」というセネカの言[257]や「隷属は持続する死であり，何としても避けなければならない。隷属からあらゆる労苦が生まれ，生きながらに死んでいるも同然である」というプラトンの言[258]などを引いて力強く訴え，ソフォクレスの「暴君の高慢な家に近づく者は，たとえ自由人であっても，暴君の奴隷となる」という言[259]で締めくくる。

このように，本章は奴隷の多さの弊害から説き起こし，自由の貴重さ，隷属の非人間性の指摘に終わり，話がつながっているのかどうか戸惑いを覚えるが，自由の貴重さは一般論として語られているものであって，黒人の自由を訴えているわけではない。その一方で，奴隷が集結することへの恐怖をちらつかせる。カルタヘナを少し離れたところには逃亡黒人の共同体が成立していた[260]。彼らはスペイン人社会に大きな脅威を与えるほどではなかったにせよ，その存在は無視できるものではなかった。しかし，サンドバルの記述のなかでは，こうした形で間接的に危機感が表明されるにすぎない。

---

[254] 欄外に *lib.*6.*de legibus* とする。キケロの『法について』。

[255] 注 Larissa-Brewer, pp.95-99.

[256] Ibid., pp.107-112.

[257] 欄外に *epis.*76 とある。『書簡集』。

[258] 欄外に *lib.*5.*Respub.* とある。『国家』。

[259] 欄外に *Plut.in vita Pompeij* とある。プルタルコス『ポンペイウス伝』。

[260] Kathryn J.Mcknight, “Confronted Rituals:Spanish Colonial and Angolan “Maroon” Executions in Cartagena de Indias（1634），” *Journal of Colonialism & Colonial History* 5-3, 2004 を参照。

以上で第１書は終わりである。とくに終盤は新増の部分であり，サンドバルはそこであらためて，黒人の隷属と自由の問題を，歴史をさかのぼって一般論として語ろうとした。そこに前著からの彼の思索の痕跡が窺えるのだが，彼が生きる現実の社会は奴隷の存在を所与の前提としており，奴隷制にともなう個々の悪徳を批判することはできても，具体的にアンゴラの征服活動や黒人の自由への希求の運動を取り上げることはできなかったのである。

第４章　インド洋世界の黒人

第２書のタイトルは「東エチオピアまたはエジプトの上方にある黒人の主要諸国，地方，島々，アジアが占める世界の第二部分，そこにおける使徒聖トマスの布教について」である。サンドバルとは直接には関係のない世界，アフリカ東部・インドの黒人を扱うと同時に，トマスの布教の話が相当増補されている。

導論では，歴史の有用性を説き，賞賛すべき善を持たない野蛮人はいないし，改善すべきところを持たない文明人もいないから，黒人であるからといって，それについて知ることを放棄すべきでないし，それは自然の事物についても同様であるとする。そして，本書を著す特別な理由として，世界の大きな部分を占めるこの地の諸事象は余り評価されることがないゆえに一層評価の必要があるということを挙げ，その歴史を知ることは楽しみ（gusto）でもあり，有用でもあり，布教にあたる者にとってはとくにそうであり，そこには人々の粗悪で堕落した様々な風習と同時に貴重な宝石も存在するのであり，粗い貝殻の中に善きもの（真珠）が隠されていることがトマスを布教へと動かしたとする。

第１章は諸国概観である（pp.123-125）。27 年版の第１書第１章と第 18 章に相当するが，重なる部分より増補された部分のほうがずっと多い。地誌情報がかなり加えられているが，なぜか典拠は示されていない。27 年版にも駝鳥の存在に軽く触れられていたが，ここでは犬が追うと砂塵をまきあげて逃げることや，「駝鳥は卵を砂に埋めた場所を忘れてしまうが，太陽熱が卵をかえしてくれる。嘆かわしいことに，我々は駝鳥のように当初の良き意図を忘れ，罪のうちに死ぬが，最後には神の恩恵により温め

られて生きることができる。」という聖グレゴリウスの言を引き[261]，最後にソコトラ島には聖トマスの衣鉢をうけついだ信者がいることに言及して，次章につなぐ。

第2章は，マダバル（マラバール）[262]王国とトマス派の黒人，そしてトマスの墓所の歴史について述べる（pp.126-130）。27年版では第1書29章，そして第2書10章に相当する。アフリカの話のはずがなぜ急にインドの話になるのか。このあたりはマルコ・ポーロの記述によっているが，マラバールの位置は示されない。とまれ，この地に住む者たちは黒人であることを誇っており，黒ければ黒いほど美しいと考えていて，彼らの神像も黒く，「神は黒い」と言い，逆に悪魔を白く醜く描くとして，黒白の逆転現象を指摘する。現地の風習について随所で記述を追加し，第11項でトマスの殉教に続けて，「脱線に見えるかもしれないが」と断ったうえで，以下トマスについて述べると宣言する。理由は「黒人のための彼の労苦に触れずにおくことはできない」というものである。

トマスのソコトラに始まる布教の足跡の記述は，27年版にも存在はする。第1書27・28章でソコトラにトマス派の信者が存在することを記し，29章でマラバールへと転じてトマスの生涯の概略を述べ，その後クイロン，アフリカのザンジバルについて記述し，次章で紅海を取り上げる。このマラバールの挿入が，地理的に見て奇妙なのだが，トマスでつながっているということなのだろう。27年版は第2書10・11章でも「使徒による布教」の文脈でトマスを再び取り上げる。

47年版は27年版第1書の記述の順序を踏襲しつつ，第2書の2章分の記述をベースにして大幅に増補し，トマスの記述を一か所にまとめた。整理されたようにも見えるが，トマスの話が量感をもって追加されたことで紅海が後方に押しやられる形になり，奇妙さが余計増している。この結構の不備にサンドバルが気づいていないとは思えず，それが「脱線に見えるかもしれないが」の言い訳となったのであろう。

第3章は27年版に基づき，トマスの東方布教，ポルトガル人によるトマスの墓の発見に至る経緯をまとめたものである（pp.130-135）。冒頭で「真実を記す歴史叙述の義

[261] 欄外に *D. Greg.lib.* 20 in *Iob* とある。教皇グレゴリウス1世の『ヨブ書注解』。20書ではなく，31書である。

[262] 27年版では Malabar とする。

務を果たすためには，重要な脱線は惜しむべきではないし，当初の意図からそれていない場合はなおさらである。そこで，「われらの大使徒」の奇跡や偉大さを述べるのは正当であろう」と前章末尾の記述のダメを押す。サンドバル自身，脱線であることを十分に意識している証拠である。

27 年版ではイエスの誕生に立ち会った例の三王をのちにトマスが入信させたことから話をはじめ，ブラジルでも布教したという説があることに触れるが，後に見るように 47 年版ではこの部分を膨らませる。

また，トマスが中国でも布教したという話は，サンドバルも引くニコラ・トリゴー（1577-1628）の『シナキリスト教遠征記』[263] に載るが，これに加えて当時シナ人 [264] が当時インドに進出していたのでトマスがシナに赴くことになり，布教後インドに戻ったとする。このことは 27 年版も記していたが，47 年版ではソロルツァーノ [265] が諸家を引用してそのように言っているとする。

この後，クリュソストモスら教父がトマスのインド行について言及していることに触れ，トマスの殉教を記念する現地の黒人による祭礼，王による教会用の土地寄進を記した金属板のユダヤ人 [266] による解読，ポルトガル人の墓地来訪と遺骨の発見について述べる部分は，27 年版と同じである。

第 4 章（pp.135-140）は 27 年版の 11 章に相当するが，一見すると意味不明の増補がある。すでにシナ人のインド進出がトマスのシナ行の前提になっていたことは見たが，ここではかつてのシナがアジアにまたがる大帝国だったことを強調する。シナがインドを長年にわたり支配してきたとするのである。彼が「ガンジスの向こうのインドに

---

[263] 1 書 11 章に載る。本章はマテオ・リッチの記録の編集者トリゴーが付加した部分なので，リッチのイタリア語原本から翻訳した『中国キリスト教布教史　一』川名公平訳，岩波書店，1982 には載っていない。

[264] 27 年版では Christianos と誤植し，意味が通じない。

[265] *De Ind.iure.li*.1.*c*.14.*nu*.54. 27 年版にない *Thom.Boz.lib*.5.*c*.12, *Maffeus .l*.6.*Hist.Indic*. *M.Paulus Venet.lib*.2.*c*.61, *Fernan.Mendez Pinto eu sus peregrinac.cap*.96 を並べるが，ソロルツァーノに挙がっている文献を並べただけである。トマス・ボジウス（1548-1610）の『教会史』（*De signis ecclesiae Dei*），マッフェイの『インド史』（注 204），ポーロ，ピントといずれもこの時代のベストセラーである。

[266] 27 年版では Indio と誤植していたが，Iudio に訂正する。

はシナがある」というのはプトレマイオスの地理学に準拠したものだが[267]，これではインドそのものを支配したことは意味しない。しかし，アントニオ・ガルヴァン（Antonio Galvan, ca. 1490-1557）の『発見記』に「シナは大陸のみならず，喜望峰にいたるすべての東方の島々をかつて支配した」とあるのを引く[268]。そして，シナ人はギリシア人やフェニキア人よりもはやく航海に乗り出したとし，メテッルス（Matello）がコンスルだった時代にインドの船がすでにドイツに達していて，スエヴィア王がインド人をローマに送ったと，コルネリウス・ネポス（Cornelio Nepote）が記しているとして，古代シナ人の世界的展開を述べた後，平和を好んだシナ人はやがて引き上げて行き，守りに入ったとする。

こうした記述は，鄭和の大遠征が古代に投影されたものとみなせるが，「征服帝国から平和的退縮へ」というシナ像は，欄外に引かれるルセナの『ザビエル伝』や，『エチオピア人』よりやや遅れて1658年に出版されたイエズス会士マルティノ・マルティニ（1614-62）の『シナ古代史』にも載る[269]。

次章ではさらにトマスが新旧両大陸を股にかけて布教したことになっているが，トマスが跋渉した範囲の広さとシナ帝国の巨大さは直接関係のないことであり，ましてや黒人の話とは全く結びつかない。また，これが中国で布教していた同胞であれば，「シナ大帝国」を鼓吹するのも理解できるが，サンドバルは黒人のいない中国にはここ以外まったく関心を寄せていない。ルセナの『ザビエル伝』の訳者でもある彼にとってこの話が印象的なものだったということなのだろうが，この増補を本書の文脈の中でどう理解してよいのかわからない。単なる蘊蓄ないし読者へのサービスなのか。とにかく，サンドバルはここでも話を締めくくらずに，トマスをめぐる十字架の奇跡（27

[267] 欄外に *Magin. Tab.*32. *Cornelius de Iudais in speculo Geograph.* とある。前者ジョヴァンニ・マジーニはプトレマイオスの地図帳を増補してテクストをイタリア語訳したもので，第32図は東インドの「新図」である。後者はアントワープのコルネリウス・デ・ヨーデによる父ヘラルドの *Speculum orbis terrum* の増補版（1593）である。

[268] *Tratado dos descobrimentos antigos, e modernos, feitos até a era de 1550*（Lisbon, 1563）。ページ数は示されないが，最初の部分にそうした記述が見える（Internet Archive で確認した1731年版では p.2）。欄外にはルセナ『ザビエル伝』10書12章と示されるが，中国の領域を扱い，中国人がセイロンにまで進出していたとする17章の誤りだろう。

[269] 上記のインド船について，マルティニは，武帝が送った船がアニアン海峡を越えて，嵐に流されてロシア，ついでスエヴィアに漂着したと推測している。*Sinicae historiae*, p.321.

年版にもある）に無媒介に接続するだけである。

第5章はトマスの新世界布教について述べる（pp.140-144）。以下は47年版による完全な増補である。前段として，使徒たちの活動が広範囲にわたってアメリカにまで及び，しかも急速に普及したことを述べる。前述したように，27年版では第2書で使徒たちの布教が取り上げられ，トマスもその中に位置づけられていた。47年版ではトマスをここに持ってきているので，第2巻の構成も変わっているはずである。

しかし，早期に急速に布教が行われてもそれが維持されていなくては意味がない。そこで異端者を含みながらも信仰を保ってきた地域として，カスティーリャ，アラゴン，ナバラ，ポルトガル，イタリア諸邦，高低ドイツ，ハンガリー，ボヘミア，ポーランド，モスクワ，リトアニア，ダルマチア，トランシルヴァニア，プロシア，リヴォニア，スウェーデン，ノルウェー，イングランド，アイルランド，スコットランド，高低エチオピア，東西インドを数え上げ，コンスタンティノープル陥落[270]以後も，トルコではキリスト教徒が不信心者のもとで暮らしているとする。フランスが抜けているのは単なる書き忘れであろうが，カトリックの劣勢が明らかなところもずいぶん混じっている。

ついで，ヨーロッパ，アジア，アフリカの往時の教会の活動に触れる。ここでは公会議に多くの司教が集まったことが活動の指標とされるが，当然話は西アジア・エジプトに限定される。

結論として，使徒たちが亡くなる前に世界に信仰が広がっていたこと，アメリカにも福音が届いていたとして，アメリカに布教したトマスの話へとつなぐ。欄外に，イエズス会の両神父，ニーレンベルクの『自然誌』[271]（1635）（p.73），アントニオ・ルイス（・デ・モントーヤ）の『パラグアイの魂の征服』（1639），そしてアウグスティノ会のアロ

[270] 1442年の出来事とするが，ここで引かれる *Epitome Historiarum Libri X* のコンスタンティノープル陥落の記述を含む第10書の「皇帝フリードリヒ3世」の項の見出しに1442年（ローマ王戴冠の年）と示されているのをサンドバルが取り違えたものである。著者オラツィオ・トルセリーニ（1545-99）は『ザビエル伝』でよく知られているが，本書は1598年にローマで初刊された後，各地で版を重ねるだけでなく、扱う時代の下限をアップデートした諸版が出ており，その種類だけで言えば『ザビエル伝』をはるかに上回る。Carlos Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, tome 8*, Bruxelles et Paris, 1898, cc.151-156.

[271] *Historia Naturae*. アントワープの有力出版社プランタン・モレトゥスから刊行されている。

ンソ・ラモス（ca.1570-1639）の『コパカバーナの聖母の有名な至聖所とその奇跡，カラブコの十字架の発見の話』[272]（1621）が示されるが，後二者が以後の記述の主要な材料となる[273]。

第6章では，トマスの足跡をたどる（pp.144-147）。ブラジルで布教していたイエズス会士は，住民たちから聞いた「外国人宣教師」の伝承をトマスと結びつけた。では，彼はどうやってアメリカに渡ったのか。サンドバルは，「使徒なら奇跡も可能」という説は採らず，アコスタらに拠って「普通に」渡ったとする。アコスタはアメリカの原住民はアジアから陸伝いに渡ったと述べていた。

サンドバルが確かな証拠とするのは，ブラジルの内陸部にあるトマスの足跡を残す岩の存在である[274]。ついで，トマスが「私が教えたことは時がたてば忘れられるが，数世紀後に後継者たちが十字架を携え，汝らの子孫に教えるであろう」と言ったという伝承をイエズス会士が現地民から聞いたことを記す。こうした伝承はブラジルだけでなく，パラグアイやペルーでも採集された。ここで，東インドでトマスが「海水がこの石まで来たら白人が来る」と予言したという伝承を引き合いに出している。

第7章では，トマスの南米各地での足跡を追う（pp.147-151）。東インドでの布教との整合性でいうと，南米で布教した後，インドに戻ったということになる。南米でも生命の危機に遭っているのだが，奇跡によって危機を脱している。ペルーに赴いた時には，チチカカ湖畔のカラブコに十字架を立て，それがラモスの著書の表題にもなっている。

次章（pp.151-155）では，ラモスとモントーヤに依拠して，ペルー方面でのトマスの「記憶」を辿る。実は，トマスのアメリカ渡来の伝承は突飛なようにみえて，コロンブ

---

[272] *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus Milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco*. リマで刊行された。

[273] この二書を含めて，トマスの十字架の伝承を記す文献を年代順に並べたのが，Hans van den Berg, O.S.A., “La “relación del descubrimiento de la cruz sta.de Carabuco” de 1599 y sus versions,” *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Ecclesiática* 19, 2013, pp.89-126 だが，サンドバルの「27年版」として47年版の記事を引用している。

[274] 欄外にニーレンベルク p.73, 334. モントーヤ f.30 を示すが，前者はトマスのアメリカでの足跡を具体的に示すものではない。後者は第22章で岩の話のほかに，トマスの上陸地点や，彼がパラグアイで現地民にマンディオカ（キャッサバ）を与えたことを述べる。次章で述べるペルーでの足跡についてはラモスを利用している。

スがアメリカをインドだと思っていたように，自然な発想ともいえる。事実，16 世紀初の時点で，すでにそうした「伝承」がヨーロッパ人により発見されていた[275]。それをブラジルに入ったイエズス会士らが「確認」する格好になったのだが，16 世紀末から 17 世紀にかけて，伝承はペルーやパラグアイといった地域にも拡散し，それをラモスやモントーヤが書きとめ，さらにサンドバルがこれを引用したという次第である。二頭のロバでも運べないほどの重さの十字架をトマスが担いでブラジルから 1200 レグアの距離を運んだとして，東インドで巨木を運んだ話と結びつける。

サンドバルは，メキシコにも福音が伝わっていたとする。ただし，その伝承にトマスの名が出てくるわけではなく，単に「ある強健な男」として出てくるだけだが[276]。

ついで，カラブコの十字架に話を戻し，数々の奇跡を紹介するが，出典にはソロルツァーノが加わる[277]。ソロルツァーノの書がスペイン帝国におけるアメリカの意義を強調するものであることを考えれば，トマス伝説がサンドバルのみならずアメリカに暮らすスペイン人にとって重要な意味を持っていたことは見やすい道理である。サンドバルはさらに「エチオピアでも見られた」と言い出すが，実例は示されていない。

しかし，彼はトマスの足跡の実証を重視しているのではない。宣教師のロールモデルとして見ているのであって，彼のような情熱がなければ，黒人やインディオへの布教は不可能だという。サンドバルにしては珍しくインディオにも言及しているが，ここでは黒人布教というより，アメリカ布教というフレームで考えているのだろう。そうでなければ，トマスがアメリカで道を説いた相手は黒人ではないのに，これだけ増補した意味がわからない。

こうしてアメリカの話をひとくさりしたあと，本題に戻るとしてトマスゆかりのソコトラ島を次章で取り上げる。その第 9 章以下の記述は，アウグスティノ会士アントニオ・デ・ゴヴェアの著書のほぼ単なる引用だ[278]といってしまえばそれまでだが，本

---

[275] Louis-André Vigneras, “Saint Thomas, Apostle of America,” *The Hispanic American Historical Review* 57-1, 1977, pp.82-90 参照。

[276] 欄外に，*Pedro Martir Decada*.4 とある。

[277] 奇跡の出典として，第 1 部第 1 書 14 章 63 項，2 書 5 章 28 項，1 書 14 章 16 項，15 章 46 項，2 書 5 章 16・19 項を挙げる。

[278] *Iornadas de las sierras de Malabar lib*.3.*c*.9

書でもっとも布教される側の声が聞こえてくるところなのである。

第 9 章は，27 年版 27 章の記述を踏襲しているが（pp.155-158），それに 28 章の冒頭の記述を冠し，あらためてトマスの遠方布教の意味を説く。主は最も遠く，人々が野蛮な東インドをトマスに割り当てるために自分の脇を触らせたとする。ザビエルはインドに向かう途中にソコトラに立ち寄り，その足跡をたどることになった[279]。住民であるベドウィン（Bedouins）は黒人で髪は縮れ，背は高いが醜い。

第 10 章では，島のキリスト教の現況について述べる（pp.158-160）。島民はトマスを崇めるのみで，首にかけた十字架の意味も知らず，モーロのように割礼を行い，すっかり信仰を忘れてしまっていた。27 年版第 4 書では，ザビエルのソコトラ布教の意義を強調するが，その影響はごく一時的なものでしかなかったということになる。

16 世紀末にこの島に目をつけたのが，ゴアの大司教アレイショ・デ・メネゼス（Alexo de Meneses, 1559-1617）であった。彼はマラバール地方のトマス派の信者をカトリック教会に合同させることに一応成功を収め，同じくトマスの伝承を持つソコトラ[280]に彼と同じアウグスティノ会士を送り込んだ。

第 11 章ではその顛末を述べる（pp.160-166）[281]。2 人の宣教師が派遣されたものの，布教は成功しなかったとまず結論を述べたうえで，その経緯が述べられる。

ベドウィンたちは宣教師が自分たちの旧慣を除去しようとしていると知るとすぐに抵抗をはじめた。宣教師は領主（Xeque＜シャイフ）の力を利用して，現地の首長たちを呼び集めて懐柔しようとした。領主はムスリムだったが，ポルトガルとの交易欲しさに宣教師に協力していたのである。

しかし，呼び集められた者たちの抗弁が振るっている。領主に対して「我々の間で 13 年暮らし，我々のことをよく知るあなたが，なぜ宣教師のいうことを聞くのか。あなたの先祖は一人のベドウィンをモーロにすることもできず，我々は習慣を守ってき

[279] 欄外に「第 2 巻第 3 書第 11 章参照」とある。27 年版の第 4 書第 6 章で，ザビエルのソコトラでの布教について述べ，ザビエルが黒人で初めて洗礼を施したのはこの島の黒人だとしている。

[280] 蔀勇造「ソコトラ島のキリスト教徒について」『東洋史研究』51-4, 1993 がソコトラにおける布教の言説を取り上げるが，論じられるのはザビエルまでで，ゴヴェアのテクストには言及がない。

[281] 27 年版では第 2 書 12 章に相当し，トマス派の話に続ける。

た。ポルトガル人と宣教師は我々をキリスト教徒にしようとしているのか。かつてポルトガル人の艦隊がやってきて，2人のベドウィンを拉致したが，彼らを屈服させられなかったことを知らないのか。我々は月を崇拝し，彼らはキリストを崇拝するが，我々はキリストを知らないし，見たこともない。我々は割礼するが，彼らはそれを罪だという。我々は法に従って罪人の手を切るが，彼らはそれを野蛮という。我々は腰布を終生身につけて満足しているが，彼らは自分たちの衣服が良いと思っている。我々は髪や髭を伸ばすのが誇りだが，彼らは剃る。なぜ彼らは我々の平穏をかき乱すのか。彼らとつきあうくらいなら首を切られたほうがましだ。」

これに対して，宣教師は「この島に来たのはキリスト教に反する習慣だけを棄てさせるためである。あなた方のことを東方のキリスト教の大カシケ（大司教メネゼスを指す）が知り，その十字架信仰を強化しようとして宣教師を送り込み，来年は彼自ら来ることになっている」と説明したが，彼らは聞く耳を持たず，「そいつが来たら殺す」と息巻いたという。

47年版では，この住民たちの返答を次のように評する。「自分の能力に応じてすべてのことにおいてキリストに従う者以外は，正当にクリスチャンと呼ぶことはできない。」というマクシモス（San Maximo, ca. 580-662）の言[282]からすればこれは途方もない言葉であり，信者の名に値しない。アレクサンドロスは，臆病な兵士が王の名を称したことに怒り，ドミティアヌス（Domiciano, 51-96）は奴隷がハンニバル（Anibal）と名乗ったことで罰した。主もモーロより始末の悪いこうした者たちがキリスト教徒と称することにお腹立ちだったに違いない。

しかし，この評言はズレている。彼らは「トマスのことは知っていても，キリストは知らない」と言っているのだから。そして，これらの「強情な野蛮人」をザビエルが福音に服せしめたというのも強弁であるし，かりにそれを認めるにせよ，16世紀の終わりの時点でトマスのような痕跡をザビエルが残していないことは以上の記述から明らかである[283]。サンドバルは第2巻第3書11章でザビエルの布教について述べると

[282] 欄外には名前を表示するだけで，出典を示さない。

[283] ゴヴェアのテクストは，同会出身の大司教の功績をたたえるために編まれたもので，インドのトマス派のしぶとい抵抗が生き生きと描かれるのもその目的に資するためだが，第三者が読めば，そのしぶとさのほうが印象に残る。

予告するが[284]，その内容を知ることはできない。しかし，このベドウィンたちの言葉の力強さに抗しうるメッセージを放てたとは思えない。

第 12 章は再びインドに戻る（pp.166-172）。27 年版では第 1 書第 4 章に相当するが，ザビエルが布教したパラヴァ人に，ボレア人を加えた。パラヴァ人はインド東南海岸で真珠採集をなりわいにしていたが，47 年版では海南島の真珠採集に関するアルヘンソーラの記事を加えている。王宮（万暦帝の宮殿）の再建の際に壁に真珠がちりばめられたという内容である。「ホラのように見えるが，権威ある著述による」として，アルヘンソーラに信を置いているが，この記事自体他書から写し取ったものである[285]。

アジアの産地としてエチオピア沿岸の Dalech 島を挙げる[286] ほか，彼の地元のマルガリータ島やリオアチャ，さらにはパナマ，カルフォルニア湾でも取れるとし，後者は 1643 年に発見されたとする。これが本書で示されるもっとも新しい年次である[287]。さらに，王者の所有物を今では黒人の女奴隷も身につけているというが，彼女がどうやってそれを入手したかについては述べていない。さらに，ここでアリアノスに拠って真珠の不思議について述べるのは[288]，リップサービスなのであろう。

次に，パラヴァと呼ばれる黒人を改宗させたことを述べるザビエルの書簡を引用する。その中には，黒が美しいと考える現地民の「神は白いのかそれとも黒いのか」という質問が記されている。トルセリーニ（第 2 書 9 章）も，ルセナ（2 書 13 章）も言及しているが，47 年版はここで，「キケロ（Tulio）が言うように[289] 白が永遠の色だとすると，黒は闇の王だ」と述べる。黒人が黒人として復活することに積極的な意義を見出したサンドバルも黒い神を認めるわけにはゆかなかった。

ブラフマンが肩からかける聖紐について，インド東南部で活躍したロベルト・デ・

---

[284] 前述したように，27 年版ではソコトラの記述は第 4 書 5 章にある。

[285] 欄外に *lib.*9.*f.* 319 とある。

[286] 出典は示されないが，ロボか。

[287] これも出典を示さない。Jaime Marroquín Arredondo, “Medicine at the Jesuit Missions of California,” *Journal of Jesuit Studies* 12, 2025, pp.209-236 によれば，1644, 48 年に遠征が行われた。

[288] 欄外に *Elian.lib.*14.*cap.*8 y *Origenes* とある。アリアノスは 3 世紀ローマの作家。*De Natura Animalium.*

[289] 欄外に *Cic.de.leg.* とある。『法律について』。

ノビリ(1597-1656)の三位一体に擬える見解の紹介にとどめていた27年版に対して,「三位一体」を表したものが悪魔により換骨奪胎されたとの説を引き,三位一体が姿を変え,ネプチューンが三叉と,プラトンが三頭の犬と,アポロンが三脚とともに描かれ,ディアナが三つの顔に描かれることがあるが,これらは明らかに偶像だと断じる[290]。

ボレア人も「黒人」ということで取り上げられたのだが,彼らは「世界で最も不運な人々」で,都市には住めず,穢れている賤民とみなされ,コーチン王の不興を買い,30000人が殺害されたとする[291]。信仰を知らぬ黒人にはこうした不運が起きても仕方がないというつもりで引用しているのだろうか。

第13章では,パラヴァの二回の大量改宗について述べる(pp.172-175)。一度目はポルトガル人の庇護を得ようとした地元民の一種の政治的取引によるもので,当然信仰が根付くはずもない。そこにザビエルがテコ入れに出かけた格好である。しかし,ここではザビエルの活動自体については述べられず,27年版では「別のところで述べる」とし,47年版ではさらに欄外で第2巻第3書第12章の参照を求める[292]。

第14章(pp.176-181)でセイロン島を取り上げるのは,「それほど黒くない」にしても黒人であるシンガラ(シンハラ)人が住むからである。27年版にはない。ここに地上の楽園があるとか,アダムの足跡があるとかいう話をめぐって考察する。とはいえ,地上の楽園を求める帝王(クセルクセス,カンビュセス,アレクサンドロス,ネロ)の楽園探査と,セイロンの人々が「天国がそこにある」と信じている話はつながらない。ついで,セイロンの建国神話について紹介するが,「太陽の子」からインカを連想し,そちらに話を移し,アコスタ(5書12章),ラモス(2章6葉)を使って述べる。

第15章はザビエル来島の話で,これも増補である(pp.181-185)。表題には「全島改宗の一歩手前まで来る」とするが,看板に偽りありで,誇張が過ぎる[293]。ザビエル登場の前に,シナ人が当地に交易にきて,先住民のガラ人と交流したことから,シンガラ

---

[290] 欄外に *P.Diego Daza in epist.*5 *Iacobi, c.*1 *vers.*12 *ss.*1.*n.*2. ダザ(1579-1623)はイエズス会士。『ヤコブ書注解』(1626)。

[291] 出典を示さない。

[292] 11章でザビエルのソコトラ布教について述べることになっているから,その続きでインド布教を取り上げるということになる。

[293] 1544年にポルトガルとの接近を図るコーッテ王に迎え入れられたが,布教は失敗している。しかも,コーッテ王はセイロンの一政権に過ぎない。

という名が生まれ，シナ人の来航と浅瀬を意味するNilaoが合わさってChinalaoとなり，それが訛ってセイロンになったという珍妙なエティモロジーを展開するが，これは出典こそ示されないものの，ルセナの『ザビエル伝』にも載るものである。

ついで，ギリシア人やラテン人のいうタプロバナは，スマトラでなく，セイロンを指すというバロスの説を敷衍し，1575年にある黒人が「ローマの遺跡」にあった建材を他の建築に転用しようとしたところ，ローマ時代の貨幣が見つかり，文字はほぼ摩滅しているが，Cの字はクラウディウスを示しているとする。

肝心のザビエルについては，王が神父と会見し，ポルトガル人との和平，反乱が起きた際の援軍派遣と引き換えに入信したことを，「かくして貧しき司祭は言葉を費やすこと少なく，数日で一国の精神的・世俗的征服を成し遂げたのである。」と評するが，そうした事実はない。ザビエルはアジア各地を奔走したが，ついぞ王者（戦国大名も含めて）を改宗させることはなかった。

第16章は，マルコ（モルッカ）諸島に話を転じる（pp.185-189）。これも新しく追加されたものである。アルヘンソーラに依拠して建国神話や即位儀礼などを紹介した後，この地もまたかつてシナ人に従属していた時代があったとする。次に，香料貿易の歴史を簡単におさらいした後，住民の肌色は多様だが，男は煮たマルメロのような色で，女には白い者も多いとする。これまた，アルヘンソーラに拠っている。最後にザビエルによる食人の記事に言及するが，布教についてはここでは述べない。

第17章はマルコの話の続きである（pp.189-194）。こちらは27年版の6章に相当するが，記事は大幅に増補されている。あらためて，諸島の内訳や植生などを，バロスやアルヘンソーラを用いて27年版より詳しく紹介し，香料の話に移る。香料はその生み出す富によって人々の間に不和を生じさせる。だからこそ，造物主はこうした争いの種を大洋の真ん中の小さな庭に隠したのに，スペイン人とポルトガル人は多大な労力を払ってこれを獲得しようとした。しかし，この欲得ずくの行為が，結果として，現地の住民に福音を通じる「天上の取引」の道を開いたとする。要するに，ザビエルの布教のことなのだが，ここでも「後述する」と予告にとどめている。一方，キリスト教よりも先にマホメットの教えがマラッカ，スマトラ，ジャワに伝染していた。サンドバルはそうは言っていないが，アフリカ西部と同じ構図がここにある。さらに，

スマトラ島の状況を加えて本章は閉じられる。

第 18 章も新増の部分だが，宣教師ではなく，俗人の働きでマカッサルが信仰に帰したことを述べる（pp.195-200）。ポルトガル人の船長や商人が宣教師の露払いをしたことは知られていようが[294]，聖職者が商人を主語として布教を語ることはあまりない。その数少ない事例の一つであるが，ルセナの『ザビエル伝』（第 3 書第 1 章）からの引用である。白檀の交易に訪れていたアントニオ・パイヴァ（Antonio de Payva）は，諸王に対してここでも先行するマホメットの教えを非難し，キリストの教えを説いた。彼が布教のレールを敷いたことが当時南インドにいたザビエルの耳に入り，ザビエルはマカッサル行きを目指したが，結局はモルッカに向かうことになった。

第 19 章の表題は「パプアと呼ばれる黒人の島々，その他の人々について」である（pp.200-204）。同じくパプアに言及する 27 年版の第 1 書 6 章と重なるところはない。パプアを発見したのは，ポルトガル人ではなくスペイン人だと主張するが，彼が持ち出す「偉大なる」アルバラード（el gran Alvarado, 1485-1541）は太平洋進出を計画していたものの，この海域までは来ていない[295]。パプアは黒い（prieto）という意味であり[296]，住民はカフレなみに黒いとする。

ここでいきなり「カンバヤの島」に話題を転じるのには面食らう。カンバヤは島ではない。しかも，カンバヤの王スルタン・バハードゥル（Soldam Badur, 1537 没）を継いだ[297]モゴルの王アクバル（Acabar）に触れておくとして，彼の猟犬好きの話を持ち出すのにはさらに首をかしげたくなるが，欄外を見ると，*P. Hier.Lobo relacion ocular* つまり，「ジェロニモ・ロボ神父の口述」によるとする。エチオピアからインドに渡ったロボがカンバヤの位置と歴史について少々いい加減なことを言ったのか，サンドバルがきちんと聞いていなかったのかはわからない。ともかく，この地域を訪問するヨーロッパ人が必ず取り上げるといってよいバニア（ジャイナ教徒）の不殺生，動物病院の話もロボの口述によるとしている。

---

[294] 岡美穂子『商人と宣教師　南蛮貿易の世界』東京大学出版会，2010 を参照。

[295] モルッカの島民によく似た人々が住む Gelle 諸島を発見したとする。

[296] パプアの語源は，通常マレー語の「縮れ毛」から来ているとされる。

[297] バハードゥルは 1534 年にポルトガル人に殺された。ムガル帝国に併合されたのはその約 40 年後のことである。

そして，「本章はメンデス・ピント（Fernan Mendez Pinto, ca. 1509-83）の『東方史』39 章の記事で締めくくる」として，彼がマラッカから海南島に向かう途中の話を紹介する。27 年版ではパプアの話のあとに添付されていたものだが，カンバヤが入ることで余計に奇妙な格好となった。黒人とも関係ない。先の東アフリカからマラバールへの移動など，彼の地理的な感覚には疑わしいところがある。

第 20 章（pp.204-206）以下はしばらくフィリピンの記述が続く。27 年版（7 ～ 9 章）に付け加えるところは余りない。本章では，スペイン人による発見を述べるところで，レガスピ（Miguel Lopez de Legaspi, 1502-72）に言及した部分が増補である。インド・マラッカから黒人の奴隷が送られるほか，島の住民もチリーノ（Quirinos）神父が述べるように黒いとする。当地の布教にあたったペドロ・チリーノ（1557-1635）の布教史は 1604 年にローマで刊行された[298]。欄外には 1, 6, 8, 11, 15, 20, 31 章が指示されており，サンドバルが本書に広く目を通していることが窺える。

第 21 章（pp.206-208）もチリーノに準拠している。最初に名前の話をして，子供が生まれると母が命名すると述べた後に「母が命名するのは野蛮と思うかもしれないが文明人や神の民（ユダヤ人）にもそういう風習はあり，イエスと聖ヨハネの命名がそうである」として，ピネダ（Pineda）の『ソロモン記』[299]16 章で命名は両親に帰せられている，と述べるのが，47 年版の唯一の付加部分である。彼らはすべて読み書きができ，文字も持っている。アコスタがこれを知ったら，文明の階梯の中位（文字を知るシナ・日本人）に位置づけたかもしれないし，ここまでサンドバルが紹介してきた「黒人」の中で初めて文字の話になったのに，単なる紹介で終わっている。黒人とリテラシーの問題を彼はどう考えていたのだろうか。

第 22 章は，フィリピン黒人の「偽の」宗教，偶像崇拝，迷信を扱う（pp.208-211）。悪魔が住民に吹き込んだ迷信を懸命にとり払っているのがチリーノらイエズス会士だとする記述の欄外に「第 2 巻第 3 書第 14 章」と表示し，イエズス会士の活動の叙述の中で再度フィリピンを取り上げることが予告される。フィリピンの布教は 27 年版では

[298] *Relación de las Islas Filipinas.*

[299] フアン・デ・ピネダ（1558-1637）はスペインのイエズス会士。当該書は S*alomon prævius, sive de rebus Salomonis regis libri octo*（Lyon, 1609）.

第 4 書の第 9 章で南インド・モルッカの布教活動とともに取り上げられている。

最後に，布教の点でもっとも賞賛すべきはフェリペ 2 世だとする。ニーレンベルクの書を引いて[300]，王が布教の責務の観点からフィリピン無用論を退けたことをたたえる。この本は自然誌関係のものではなく，スペイン王権をたたえる『有徳の王冠，王冠を抱いた徳（*corona virtuosa, y virtud coronada*）』で，1643 年にマドリッドで刊行された。サンドバルが本書で引用する新刊書の中ではもっともおそい出版である。

これで東南アジアの島嶼部を一応おさらいしたので，27 年版ではこの後アフリカに移るのだが，47 年版は第 23 章でカンボジアを扱う（pp.211-217）。後述するようにフィリピンとつながる話ではある。

しかし，王はマホメットの教えに従っている，臣下のグジャラート人とバニアンは心身ともに黒く，ピタゴラス流の考え（魂の転生）で生きているといった記述が続く。欄外にはアルヘンソーラの第 6 書 202 葉，213 葉を指示するが，たしかに後者にこうした記事が見える。この後はメコン川に始まってまともな記述になるが，やはりアルヘンソーラを利用している。

フィリピンと関係するのは，カンボジア王に仕えていたポルトガル人とスペイン人の傭兵が窮地にある王にフィリピンのスペイン軍の助勢を提案して来島し，布教と引き換えに援軍を引き出したからである[301]。結局，この援軍は現地で大暴れしたものの引き上げざるを得なかった。その後カンボジアからまた救援を求める使者が来たが，時の総督フランシスコ・デ・テージョ（Francisco Tello, 1532-1603）がこれに答えなかったことまでが引用部分で，布教の好機を逸したと悔しがるのはサンドバルである。ちなみに，アルヘンソーラの書はテルナテを一時的に奪回したフィリピン総督ペドロ･デ･アクーニャ（1606 没）の功業をたたえるものでもあったが，彼はフィリピンに来る前にカルタヘナの長官を務め，町の防備工事を行っている[302]。

第 24 章で話が東アフリカのソファラに戻る（pp.217-221）。27 年版でギニアに転じ

---

[300] *pag*.308.*col*.1 *y* 298.*col*.1 と指示する。直接にフィリピンに言及するのは，前者である（Google Books で確認）。

[301] Charles Boxer, “Portuguese and Spanish Projects for the Conquest of Southeast Asia, 1580-1600,” *Journal of Asian History* 3, 1969, pp.118-136 を参照。

[302] Argensola, p.218.

るのに比べれば，距離は短いが，そもそも東アフリカ→インド→東南アジアと展開してゆけば済むことであり，それを敢えてサンドバルが行ったり来たりしている理由がみつからない。27 年版では第 1 書の 19 章に相当する。以下の東アフリカの記述はほぼドミニコ会士のドス・サントスに準拠している。ザビエルの後継者であるインド管区長ゴンサロ・ダ・シルヴェイラ（1526-61）がモノモタパの「皇帝」を改宗させたが，その後のイエズス会の活動は頭打ちだった。一方，ドミニコ会士は支配者を改宗させるところまでいかなくても，地道に教線を広げていた。その成果がドス・サントスの著書『東エチオピア』である。

第 25 章は，ソファラの「エチオピア人」異教徒の儀礼・迷信を扱う（pp.221-225）。「カフレ」が最も野蛮なのは，神を信じず，偶像も寺院も持たないからだとする。偶像崇拝もなければ，布教しようにもとりつく島がない。

第 26 章はモノモタパの話である（pp.225-228）。かつての「大帝国」もいまや各国の独立によって往時の面影はないにせよ，石造建築の遺構の規模はローマのそれに匹敵するとして，カフレの中での文明国に敬意を表してみせる。前章の人々とは異なり，唯一神と魂の不滅を信じているだけでなく，モーロを嫌っていることから，改宗は難しくないとして，次章に続ける（pp.228-232）。

前二章がほぼ 27 年版をそのまま使っているのに対して，本章には増補はあるものの，聖書や古典などによる装飾・脱線にとどまる。最後に，シルヴェイラ（Gonçalo Silveira）らによるイエズス会の布教に触れる。その仕事ぶりについては第 2 巻第 3 書と本巻で語るとするが，後者に該当する記述はない。

モザンビークを扱う第 28 章（pp.232-234）も 27 年版のままだが，メリンディについて述べる 29 章（pp.234-238）は 27 年版のモザンビークの章に含まれる記述を独立させたもので，そのうちのマルコ・ポーロの記述を引用した部分（アフリカとは無関係）は残したまま，ドス・サントスを用いて書き換えている。メリンディ以北では奴隷も交易されているとするが，単に写しただけで，それ以上のコメントはない。東アフリカからも「ハバシ」（アビシニア人）が奴隷としてインドに売られ，インドのムスリム諸邦の軍事力になくてはならない存在になり，将軍の地位に上り詰めた者もいる[303]。そ

[303] Omar H.Ali, *Malik Ambar: Power and Slavery Across the Indian Ocean*, Oxford, 2016 を参照。

うしたことは，同時代のディオゴ・デ・コウトの書には述べられているのだが，サンドバルがそうしたムスリムの黒人奴隷も存在することに気づいていた様子はない。

27 年版ではアビシニアに 2 章（第 1 書 24, 25 章）が割かれているが，47 年版では 11 章分と増えている。つまり，前者では狭義のエチオピアは他の諸国と扱いが変わらなかったのに，後者では特別な地位が与えられている。そこにロボとの出会いが影響しているであろうことは推測できる。イエズス会の布教の一般的文脈でいうと，27 年版が出たころはエチオピア布教が特権的位置を占めていたのに[304]，サンドバルの記述にそれが反映されていないのが面白い。

第 30 章はアビシニア大帝国の概論で，27 年版を基礎として増補する（pp.238-243）。アビシニアについてポルトガルと関係ができてから様々な著述がなされているが，中には虚偽を述べるものもあり，そうした新著（un libro de un nuevo Autor）をアウグスティノ会士のフアン・マルケス（P. M. Fr. Iuān Marquez, 1565-1621）[305] が，イエズス会のゴディーニョ（Gudiño）（第 1 書第 33 章）を引いて批判しているという。この「新著」がウレタの本であるのは間違いない。なお，この部分は 27 年版とほぼ同じだが，欄外にはロボの名を加えている。

47 年版で加わったのは，プレステ・ジョアンの名称の由来，別称について，諸家の説を引いて考証する部分だが，ウレタも同様の考証をしている。別称の Beldegiam（宝石），Pedro Juan, Preciosus Ioannis（貴重なジョアン），Iuan Bellul（貴重な宝石）を紹介するところまではほぼウレタに重なる[306]。さらに，イエズス会士コルネリウス・ラピデ（Cornelio à Lapide, 1567-1637）が「民数記」12 章についての注釈で，君主を黒い（preto）ジョアンと呼んだと言っていることに触れ，彼自身は「ネストリウスの異端の毒に汚染された君主が預言者ヨナスを尊敬して Ionana と呼ばれることを望み，子孫もそれを受け継いだ」ととりあえず結論しているが，この「ヨナス」説はすでに 27 年版にもみえるものであり，47 年版ではウレタを利用してウンチクを膨らませたといったところ

[304] 拙稿「日本・エチオピア・中国」。

[305] 欄外に *Marq. Lib.del orige.de S. Aug.cap.*18.§10 と示す。*Origen de los frayles ermitaños de la Orden de San Agustín, y su verdadera institución antes del Gran Concilio Lateranense*, (Salamanca, 1618).

[306] 第 1 書第 7 章。

か。

次に，アビシニアがかつて広大な領土を誇っていたことを述べる。同様の記述は27年版にもあるが，47年版ではパウロ・ジョヴィオ（Paulo Iovio, 1483-1552）の「地上に比肩する者なし」[307]，リヴィオ･サヌート（Livio Sanuto, 1520-76）の「世界の主要な君主の一人」[308]などを引き，さらにはプルタルコス[309]，スイダス[310]を根拠に「エチオピアの皇帝ガンジス（Gānges）は，東インドまで征服し，有名なChriros川まで到達し，そこからガンジスの名が出ている」という珍説を紹介する。

西アフリカにまで領土を広げたことには27年版も触れるが，さらにTaracoという王が紀元前934年にスペインにまで進出したことを述べる。欄外にはパブロ・デ・エスピノーザ（D. Pablo de Espinosa）の『セビーリャの古さと偉大さ』[311]を引くが，年次までは述べないにしても，ウレタにも載せる話である。

これに続けて，君主のやることが間違っていても臣下は真似ると述べるところは増補部分であり，君主の威厳は外国使節や臣下への接し方に表れるとする記述は27年版の踏襲で，最後の「今やその権威は地に落ち，人口も600万を超えない」とするのは欄外に典拠を示していないが，ロボに拠っているのだろう。

第31章は，プレステ・ジョアンの選出，即位について述べる（pp.243-248）。27年版の第1書24章では諸説紛々だとしつつも，先代の血縁者説が最も確からしいとする

---

[307] 欄外に *Iovio lib.*6 *viror.illust* とある。*Illustrium virorum vitae*（Firenze, 1549）. 第6書は「Ioannes Archiepiscopus」すなわちプレスタ・ジョンを扱う。

[308] 欄外に *Livio Sanuto.lib.*12.*de su Geograph.part.*1 とする。*Geografia di M.Livio Sanuto distanta in XII libri*（Venezia, 1588）. サヌートは世界地誌の編纂を志したが，総論とアフリカ誌を述べた第一部のみ刊行された。本書は12書からなっているが，当該記事が含まれるのは10書である（Internet Archiveで確認）。当時としてはアフリカに関して詳しい記述をした本ではあるが，サンドバルはこれをほとんど引用していない。

[309] 欄外に *Plut. libello de Flumin* とする。プルタルコスの作に帰されていた *Libellus de Fluvius* には，ガンジス川について別名のChilarus（サンドバルはChliarosとする）に触れるだけで，ガンジスそのものの命名については述べない。上掲のようにウレタもこの伝説をとりあげているが，征服云々は『スイダス』に由来する。

[310] スイダスは，10世紀ごろにビザンツで成立した辞書。ウレタがよく引用する文献でもあり，彼もスイダスに基づき，ガンジスの名の由来の話をしている（第1部第4章）。

[311] 欄外に *lib.*1.*cap.*5. *de las antiguadas y grandeas del ciudad de Sevilla* とある。*Primera parte de la historia, antiguedades y grandezas de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla.*（Sevilla, 1627）.

だけだが，47 年版ではその諸説を開陳して，最も美しい者を王にするという説[312]を紹介し，黒人の間ですら美しさが重視されるのは驚くべきだとする。その後，肉体の美と魂の美は対応するという言や血縁によらない王の選出例をいくつか並べたあとに，賢王は知者の言葉を尊重するが，エチオピアの皇帝がそうせずに弊害が生じたことについては後述するとして，27 年版の「先代の近親説」へとつなぐが，帝位を争ったライヴァルをアマラ（アムハラ）に監禁するという文言，即位式の話は 27 年版にはない

また，27 年版が王都の壮麗を概述するのに対し，47 年版では縦横 100 パルモの巨石によるピラミッドがあり，謎の文字が刻まれていると述べ，この後は地元グラナダ新王国に見られる雲を衝く石柱，ロス・レメディオスにある世界最大のピラミッドの話へと脱線する。そして，最後は 3 世紀のソリヌス（Solino）によって[313]支配者は子供のころからの性向を見て選ばれることもあるとする。大きな鳥に乗せて飛ばせ，落ちなかったら支配者として育てるという話である。

第 32 章は，プレステ・ジョアンの統治について述べる（pp.248-252）。皇帝の聴訟の話から，他国の刑罰の話へと逸れるのは前章と同様である。ポルトガル王が法律家を送り込んだが，皇帝 Panusio はそれを拒絶したとするのはウレタにも載る話である。

第 33 章はプレステ・ジョアンの属国について述べる（pp.252-259）。「長く述べるつもりはないが，その新奇さと多様性のために面白かろうと思って記す」という。27 年版の 1 書 23 章にあたり，増補はわずかである。諸州（provinces）を列挙したあと内陸に「未知の人々」がなお存在するに違いないとして，プリニウス，ストラボン，ベルコリオらが言及する怪異な人々（ブレミヨ人，アトランティス人など）の話を始めるのも 27 年版の踏襲だが，47 年版ではアフリカの怪異な生物，自然現象について第 3 部で詳しく取りあげるので，その頭出しの格好である。最後に，現在はプレステ・ジョアンの支配下には 4 か国と数地方があるだけで，モーロ人やガラ（オロモ）人に圧迫されているが，「白人が彼らをエチオピアから追放する」という予言を紹介するのも 27 年版と同じである。それらの出典は欄外に示されない。

第 34 章は，土壌，人々の習慣・特質を扱う（pp.259-265）。27 年版の 24 章が 47 年

[312] ディオドルス・シクルスを引く。ウレタも引くものである。

[313] 欄外に *Sol.de Situ Orbis* とある。

版では既述の 31 章と本章に分割された形である。重なるところはあまりない。雨季（6 月半ばから 9 月半ば）の存在，アメリカではバナナ（platano）がそのルーツから「ギニア」と呼ばれていること，長髪・長爪，女性の化粧，医術，そして文字の記述[314]などは 27 年版にはない。また，「ほめすぎず，批判しすぎず，著述家の言を淡々と紹介する」という割には，「おおむね怠惰で教義を知らない蛮人であり，純真さが見られず，男女とも放縦で約束を守らない」と悪口を並べているが，この箇所の出典は示されない。

第 35 章で，ようやく信仰の話に入る（pp.265-270）。27 年版では 25 章にあたる。すでに 27 年版で，アビシニア人のローマ教会「復帰」が東方における最重要課題の一つであると述べていた。増補した部分に，「アビシニア人には信仰を受け入れる素質がある」とするのは，前章の記述と齟齬するようにも見えるが，ここでは異端の教会に対するものとはいえ，信者の敬虔さが協調され，かつてフィリポ（Felipe）によって福音がもたらされ，マルコが殉教の血を流した歴史を持つアビシニアに敬意を表しつつ，もちろんウレタとは違って，現在は異端だとする。最後に，ザビエル・オビエドに加えて，新たに総大司教として着任したアフォンソ・メンデス（Patriarca don Alonso Mendez, 1579-1659）に触れる。彼がエチオピア入りしたのは 1626 年である。27 年版の段階では彼が知らなかった話である。

以下は新増の部分である。第 36 章はアビシニア人が崇敬する聖人の話である（pp.270-273）。冒頭で「エチオピアの話はロボから聞いた」とする。本章は欄外表示がほかになく，基本的にロボの話とみてよかろう。キリストと会ったゲブラ･マニフェス･ケドゥクス（Guebra Manifes Kedux）について，生まれると天使に運ばれ，砂漠で独り育ち，キリストがしばしば彼を訪れ，のちにエルサレムを訪問し，金曜日に馬に乗って天に上ったという話を出鱈目と切り捨てるが，厳しく糾弾するといった風ではない。

しかし，修道士・修道女を扱う第 37 章では敵意をむき出しにする（pp.273-277）。エチオピアには修道士が「我々の国よりも多い」が，彼らがカトリック化に対する強固な抵抗勢力となった。修道院では「怠惰と悪徳が支配」し，修道女も修道士とともに

[314] ただし，その記述はあまり具体的ではなく，欄外に示されるピエリオ・ヴァレリアーノ（1477-1558）の *Hieroglyphica, sive, De sacris Aegyptiorvm literis commentarii*（Basel, 1556）は，エジプトの象形文字について述べたものである。

戦場に出て 600 人が死んだ。彼らの洗礼は無効だが，キリスト教徒であることにはかわりはない。しかし，ドミニコ会が「われらの家族の一員」と主張するのは誤りで，聖なる修道会が自らを輝かそうとしてこのように主張することは汚点であるとする。欄外に引用した著者たちはそのことを嘆き悲しむだろうとする[315]。この主張の主がウレタであることは間違いないが，やはり名指しはしない。

第 38 章では，エチオピア皇帝＝プレステ･ジョアンとポルトガル王の交渉を，ダウィト（David）2 世（在位 1508-40）が 1526 年にポルトガル王に送った手紙の「忠実な翻訳」により示す（pp.277-281）。これがきっかけで，イエズス会士がエチオピアに赴くことになった。

第 39 章も手紙の翻訳を中心に組み立てられる（pp.282-286）。イエズス会士アントニオ・フェルナンデス（Antonio Fernādez, 1567-1642）が 1626 年 6 月に書いた手紙で，同年 2 月に総大司教の同会のメンデスの前で皇帝がローマ教会に帰順したことを報じる。翌年 2 月にマドリッドで刊行されたもの[316]を使っていることが引用の直後に示される。末尾の 11 項では，それから 14, 15 年して悪魔の使嗾により舞台は暗転したことを付記する。しかし，ここにも神の隠れた意図が働いており，使徒的な生において，善を為す事と悪を被ることは抱き合わせになっているとする。

第 40 章はアビシニア人の信仰の誤謬を改めてとりあげ，それを是正しようとしたイエズス会士の成果と追放について総括する（pp.286-294）。神は悪魔が人々を誤謬に陥らせるように欺くのをお許しになることがあり，悪魔が世界中で広めた誤謬がエチオピアに集まっている観があるとして，以下の記述は「これらの誤謬を彼らの心から取り除こうとしてきたロボ神父」の情報によるとする。カトリック側から見たキリスト

[315] 欄外に挙げるドミニコ会士の著作は，Fr. Pedro de S. Domingo, *viaje de la tierra Santa*, *fol*.259, Monseñor Iovio, *tom*.1.*lib*.18, F. Serafino Rafi, *Coronica de S.Domingo*. サント・ドミンゴの『聖地巡礼記』は 1604 年にナポリで刊行された。Víctor de Lama de Cruz, “Los viajes a Tierra Santa en los Siglos de Oro:entidad y fortuna de un género olvidado,” *Revista de Filología Español* 99-1, 2019, p.94. ジョヴィオはパウロ・ジョヴィオを指すのだろうが，どの本なのか見当がつかない。あとの一人も今のところ不明である。

[316] *Copia de una del Padre Antonio Fernandez Superior de las casas que la Compañia de Jesus tiene en Imperio de Etiopia, escrita en Dancas Corte del Emperador de los Abexinos en 11 de Junio de 1626 a su Procurador en esta Corte.*

単性論，割礼，エチオピア教会の総主教のアレキサンドリア教会への献金，告解・終油の秘跡の欠如，煉獄の不在といった誤謬を数え上げ，これらの除去に努めたイエズス会士が追放されたことを述べ，最後に「この 2 書で最初に約束した黒人の慣習・迷信等についての記述を終える」と述べ，あらためて本書の記述が冗長に映ろうとも，信者と教師にとって有用な情報であり，悪魔のやり口を知るのにも役立つとする。無数の多様な黒人たちが長きにわたって闇の中に生き，神の恩恵に感謝できずにいるが，彼らがキリストの富を発見することを願うとしめくくる。

早くにキリスト教に接したアビシニア人でさえ，「教会に復帰した」あと，このように再び闇に沈もうとしている。その一方で，アメリカの地ではサンドバルらが個々の黒人たちを救済しようとしていた。双方の距離はあまりに遠く，舞台はかたや宮廷の周辺，かたや船着き場とかけ離れていた。サンドバルもそれは重々承知だったろうが，そのうえで，「黒人」という大きなくくりの中で，布教の問題を考えていた。アイアトンは，サンドバルが古代のエチオピアを取り上げるのは，その栄光が暗転した後，黒人が奴隷としてアフリカから引きはがされたというストーリーによって，奴隷制の正当化を図るためだとする[317]。たしかに，本のタイトルの「エチオピア人の救済の回復」もそのことを言っているように見えるが，結果としてはそのように言えても，眼前にいる黒人のさらに向こうに無数の黒人が存在することを意識するサンドバルが，本書で訴えようとしたのが単純な奴隷制の正当化ではないことは確かだろう。

ここで第 2 書が終わるかと思いきや，紅海などの 2 章が続くのは，27 年版の第 1 書の「国尽くし」の部分が紅海で終わる（30 章）のを承けたものである。第 41 章（pp.294-301）冒頭の「最後に取り上げるのが的外れとは思わない」という言い訳も 27 年版のまま受け継がれている。彼が言うように聖書の数々の奇跡の舞台であり，また黒人とキリスト教を結ぶ回路とみなされているのだから，牽強付会とは言えないだろう。

ところが，27 年版は紅海の名称，地勢について語った後，「未開の（inculta）」アフリカに悪魔の力が強力に働いているというザビエルの指摘から布教の話につなげていて，紅海でアフリカの話を一区切りして総括するという姿勢が読者に見て取りやすい

[317] 注 79 Ireton 論文。

のに対し，47 年版では紅海と無関係な話が挿入される。諸家が述べる一見すると信じられない話をいくつか紹介して，聖母子が身を隠したカイロにあるイチジクからアコスタが語る驚異的な木の話へと転じるとか，27 年版では紅海の色の話の延長で神が水中に生える草木のおどろくべき多様性を生み出しているという記述で止めているところを，さらに海の怪物つながりで人魚などの話を挟んで，怪異な木の話を延々と繰り広げたりするのは，あまりに脱線が過ぎるようにも見える。

しかし，27 年版でも，31 章は人間・女・動物・魚・海などといった項目別に「全エチオピアについて諸家の語る驚異」について述べており，これに続く 32 章のエチオピアの著名人の記述とともに 47 年版の第 3 書の原基となっている。したがって，本章は表題こそ紅海の話だが，その「脱線」記事において出典としてプリニウスらと並んでニーレンベルク[318]が挙げられているのを見れば，この後全面的に展開される怪異の世界描写の頭出しにもなっているのである。

第 42 章は前章のつづきである（pp.301-307）。最初に死海の話をした後，紅海沿岸の諸地について，スペイン王の地理学者アンドレス・ガルシア・デ・セスペデス（Andres Garcia de Cespedes, 1560-1611）の『水路誌』[319]などを使って 27 年版よりもずっと詳細に述べている。ベッキンガムが指摘したロボからの情報使用はここである。マホメットの墓の場所を誤ってはいるものの，これだけ詳しい記述をする動機となったのはロボとの対話であっただろう。

二章前ですでに第 2 書の結論めいたことを述べたはずだが，ここでもまた締めくくりをつけようとする。ウェルギリウスの詩の一節「インドだけが黒檀を生む」を引き[320]，エチオピアにも黒檀を産することから，ウェルギリウスら古代の著作家がいうインドにはエチオピアも含まれるといい，その理由としてインド人もエチオピア人同様

---

[318] 欄外に *Curiosa Filosofia y Tesoro de maravillas de la naturaleza*, *lib*.3, *c*.17, *pag*.92, *lib*.4.*cap*.3. *pag*.108 とある。

[319] 欄外に *Hidrographia*, *part*,2.*c*.11.*f*.157 とある。1606 年にマドリッドで刊行された *Regimiento de nauegación q[ue] mando hazer el Rei nuestro señor por orden de su Conseio Real de las Indias a Andres Garcia de Cespedes su cosmografo maior, siendo presidente en el dicho consejo el conde de Lemos* の第二部である。

[320] 欄外に *Virgilio.lib*.4.*Georg*. とある。*Georgicorum libri quator* のことである。該当の句は第 2 書にある。

「焼けた（tostado）色」をしているからだと述べ，カナーンの呪いはこの黒人全体にかかっているとする。つまり，ハム・カナーンの呪いは彼にとってはアフリカ限定ではない。それに続いて，プリニウスに拠りつつ，やはりエチオピアをインドと呼ぶのは適当ではないとする。理由はウルカヌスの子であるエチオピアからこの名が来ているからだとするが，サンドバルにとってそうした区分はあまり意味を持たない。記述がアフリカとインドを行ったり来たりするところに彼の地理感覚が疑われると述べたが，彼にはやはり黒人の世界としての一体性のほうが重いのである。

最後は前述したザビエルが出会った悪の話になる。27 年版では「未開のアフリカ」（inculta Africa）となっていたが、そこに「インド」の語が加えられた。27 年版同様にザビエルそしてモロ島で殉教したイエズス会士アロンソ・デ・カストロ（glorioso Martir Alonso de Castro, 1557/58 没）の言を引いて本章は終わる。二人ともアフリカで布教したわけではない。しかし，サンドバルはそれを黒人の世界でひとくくりにするのである。27 年版のタイトルページの 4 人のうち右下の人物については不明だと前述したが，ここを見ればあるいはカストロであるかもしれない。彼には列福運動は起きていないが，サンドバルは Santo Padre と呼んでいる[321]。カストロやザビエル以外に本書で Santo が冠されているイエズス会士はゴンサロ・ダ・シルヴェイラ[322] とアントニオ・クリミナーリ[323]（Antonio Criminal, 1520-49）である。カストロも含めていずれも殉教者であり、彼らも候補者たりうる。上段と下段の 2 人はそれぞれ紐でつながれており，左側のロヨラとパレルモのベネディクトはアフリカつながり（ロヨラはエチオピア宣教に非常に熱心だった），右側のザビエルとカストロらが東インドつながりだとすれば，アフリカとインドを包括する本書のメッセージが示されていると考えることができる。

[321] 27 年版第 4 書第 3 章（13v）。
[322] 同上第 2 章（9r）。
[323] 同上第 9 章（51r）。

第 5 章　怪異の世界

第 3 書の表題は「著述家たちがエチオピアの諸王国や黒人の土地に見出した怪異（monstruosas），特異（singulares），非常に驚くべき（maravillosas）多くのことども，追跡可能な黒人の聖人，著名人の生涯について」である。既述したように，27 年版にもこれに該当する箇所が存在するが[324]，47 年版は大幅に増補している。

序論では，歴史の特性には真実と楽しみ（deleite）の二つがあり，本巻では珍しい事柄を扱うから楽しみが勝るであろうという。エチオピアにはとくに特殊な事柄が多く，それは人間の肌の色や怪異にとどまらず，動物や自然の驚異に及んでいるとするが，これは 27 年版（第 1 書第 31 章）と共通する書き出しである。47 年版ではさらに，「偽りが横行する一方で，真実が嘘に見えてしまう。偽り（falsedad）と驚異（admiracion）や特異（peregrinidad）は別の話である」と述べ，真実の驚異が偽りとみられかねないことに懸念を表明しつつ[325]，聖なる怪異（los monstruos de Santidad）も存在するとする。

前述したように，27 年版の 31 章は上記の書き出しの後に，人間・女・動物・魚・海・泉・火と項目が続くが，47 年版ではそれぞれの項目に一章から数章が充てられる。第 1 章の表題は「アフリカやアジア，とくにエチオピアに見られる怪異な現象の原因」となっていて，27 年版で対応する第 1 書第 3 章の表題にアジアが加わっているが，本文ではアメリカやヨーロッパも取り上げられる（pp.310-315）。第 1 項の記述は 27 年版と重なるところが多いが，47 年版では「プリニウスは自らの叙述の確かさを保証せずに，引用する著者にそれをゆだねた」と述べ，プリニウスを信用しないのかと思いきや，「現在ではプリニウスが述べたことが，インディアスやアフリカで実証されつつある」[326] として，

---

[324] Jean-Pierre Tardieu, “Du bon usage de la monstruosité : la vision de l'Afrique chez Alonso de Sandoval（1627），” *Bulletin Hispanique* 86-1/2, pp.164-178 は表題通り怪異の記述を取り上げるが，47 年版を使っていない。アフリカの怪異を強調することで，悪魔の手から黒人を救うというモチーフを導き出しているとする。これに対して，Michela Craveri, “Simbología del cuerpo y raza en Alonso de Sandoval,” *Centroamericana* 30-2, 2020, pp.35-59 は，タルデューのようにアフリカの驚異を悪魔性を示すものとはせず，ヨーロッパの読者と共有する範疇を通じて自然・人類の他者性を説明するものとみる。

[325] ニーレンベルクも *Curiosa filosofia* の第 1 書の序言で同じ趣旨のことを述べている。

[326] ニーレンベルクも，前注所掲書の序言で「アリストテレスやプリニウスが主張していた多くの事柄が嘘だと思われてきたが，現在では信じられるようになってきている」と述べる。

ここでも怪異の真実性が強調される。27年版ですでに怪物を「欠落によってであれ，余剰によってであれ，本来の姿に到達できない，自然の罪（pecado naturaleza）」を抱えた存在だと定義していたサンドバルは，それゆえにこの問題を真剣に叙述するのである。

怪物が発生する原因について，想像力説や異質の個体の素材の混合，受胎の状況の異常，そして親の罪を挙げるが，最後には「人々の信仰を固め，敬虔をかきたてるために存在する怪物」として，カタルーニャである騎士が鶏卵の中に見つけた完全な球体から光線が発し，その中にマリアの名が浮かんだという事例を挙げる。怪物は自然の罪を背負うばかりの存在ではないのである。

第2章では人間と獣の結合による怪物を取り上げる（pp.315-319）。アフリカに限らず，アジア（タプロバナ，シリア），アメリカ（カリフォルニア，メキシコ），ヨーロッパ（シチリア，スコットランド）の事例をとりあげる。最後のほうで，夢魔が子をなす事例として，「日本の釈迦（Xaca en el Japon）」を挙げるのには驚かされる。出典は示されていないが、釈迦をネロ（Neron）やイングランドのマーリン（Merlin Ingles）と並べ、これに続いてペルーのイエズス会士が報じる父なし子の事例を挙げるニーレンベルクと同じである[327]（文言は多少異なるが）。

第3章（pp.319-322）も同趣旨の叙述が続き，第4章（pp.322-325）も「前章の続き」としながら，第1項でドス・サントス神父に拠って，東エチオピアで妻を亡くした男が娘を一年間自分の乳で育てたことを記し[328]，続く2項で同神父が380歳まで生きた黒人について述べていることを紹介してから[329]，長命とその原因の話へと転じる。

第5章では，頭がない者，あるいは心臓を持たない者，二つの心臓を持つ者が存在しうるかを論じる。「信頼すべき」アウグスティヌスの「頭はなくても胸に目がある男女を見た」とする言を引きながら[330]，「頭がない人間が生きうるのか」そして「心臓が

[327] Irena Coloma Lopéz がマドリッド自治大学に2023年に提出した博士論文 “Juan Eusebio Nieremberg y su *Curiosa y occulta filosofía*: Estudio y edición”（https://repositorio.uam.es/handle/10486/711123）は表題通り，ニーレンベルクの1643年刊行の著書の校訂研究であるが，サンドバルが本書の文章を写し取っていることを指摘している。しかし，彼女の関心はニーレンベルクにあるため，借用の箇所を具体的に示すことはしていない。

[328] 欄外にドス・サントスの1書16章を指示する。

[329] 欄外にドス・サントスのp.259を指示する。

[330] 欄外に *Ser.37 ad fratres in Haremo* とある。『砂漠の兄弟たちへ』。今日では偽託とされる。

なくても生きうるのか」あるいは「頭と胴体が二つあり，心臓が一つしかない場合はどうなのか」という問いを立てる（pp.325-330）。

アコスタが述べる「メキシコのインディオが祭儀のために心臓を取り出した子供がしゃべった」という話などを引いた後，心臓がなくても生きられるなら霊魂は脳にあるのかと問う。そう，サンドバルにとって，頭や心臓よりも魂のありかが重要なのである。結局，頭・心臓がなくて生きうるかという問題は棚上げにされたまま，最終第8項では「人間の魂は分割できず，ある部分とある部分がくっつくこともない。したがって，多頭の人間は体が一つであっても，二人の人間とみるべきである」として，両頭で心臓が一つの人間への洗礼については，11章12項で扱うと予告する。ただ，これはサンドバル独自の議論ではない。欄外で『好奇の哲学（*Curiosa Filosofia*）』の第3書14～18, 21章への参照を促しているように，ニーレンベルクがすでにこの問題を論じている。第14章は心臓について、一つの心臓を共有する二人の子供のケース、第15章は心臓がなくても生きているケース、第16章は、自分の心臓がなくても近接する他人の心臓によって生きうるか、第17章は心臓の位置の多様さ、第18章は頭について、第21章は無頭で生きうるかをそれぞれ論じている。

第6章は巨人について述べる（pp.330-333）。冒頭で「欲望が人々を突き動かし，世界の津々浦々を歩かせたことで，これまで述べてきたような不思議に驚くようなことがなくなった」という碩学スカリゲル（Escaligero, 1540-1609）の言を引くが，欄外に「エウセビオ第4書1・2章」と示すように、この言葉自体孫引きである。ニーレンベルクの1章はピグミーについて述べ，2章はスカリゲルの言を否定的に論じている。彼は「巨人は今日では見られない」とするが、サンドバルはアコスタ[331]，アルヘンソーラ[332]，アクーニャ[333]，ペドロ・シモン（Pedro Simon, 1574-ca.1628）[334]などが述べる創世記の時代をはるか隔てた近時に中南米で巨人が目撃されている例を挙げる。

---

[331] 欄外に第7書3章とある。

[332] 欄外に第3書 *f*.126*A*. とある。ペドロ・サルミエントの南米探検の際に巨人と遭遇したという話である。f.126.A.（本書の各頁の欄外にA～Dが振られている）とするが，実際にはp.124のCから始まっている。

[333] 欄外に §63.*fol*.30 とある。

[334] 正式なタイトルは *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* で1626年にスペインのクエンカで出版された。

続く第7章は小人（ピグミー）の話である（pp.333-337）。ここも冒頭の欄外にニーレンベルクからの引用を明示しており、たとえばパウロ・ジョヴィオの『モスクワ史』[335]が語る「日本の対岸にいる小人」などはニーレンベルクにも見えるが、すべてを写しているわけではない。そして，巨人と違って小人はヨーロッパでも実見できるので，その存在は疑いないとする。

「エゼキエル書」が言及するティルスの塔の小人に果たして矢をつがえることができたかという問題について長々と叙述が続く。最後のところで持ち出されるのは，やはり「われらがエウセビオ（Nuestro Eusebio）」であるが[336]，サンドバルのほうがよほど詳しい。ただ，最後は「人類に小人がいることは，人間の自然の装飾，ほくろのようなものであり，美しさ（hermosura）を生む」というニーレンベルクの言葉でしめくくる。

第8章は，巨人・小人の復活について述べる（pp.337-342）。ニーレンベルクはこの問題を論じていない。サンドバルはすでに「黒人は黒のままで復活する」と述べていたが，ここでは巨人・小人も同様だとし，あらためて黒人の復活とあわせて論じる。しかし，まったく同じ状態で復活するのではなく，それぞれが欠落も余分もなく復活するという。つまり，ここで「怪物」ではなくなるのである。ロアに拠りつつ，「エチオピア人は黒で復活する。神は当初，人を影や染みがない形で創造したが，次第に白を失い，美しさを失った。しかし，その後，個々のエチオピア人の中でそれが生来のものとなり，先祖の時には欠陥で怪物じみていたものの中に美しさが生まれる」とする。巨人・小人は「楽しみ」のためだけに持ち出されたのではない。黒人の完璧な復活をいうために，サンドバルはここに配置したのである。ロアとニーレンベルクの議論を組み合わせたところに，サンドバルの独自性があった。ここまでが，27年版第1書31章の「人間」の項にあたる。

第9章は女の怪物を扱う（pp.342-347）。27年版の「女」の項目に対応するが，27年版が最初から怪異な女の話（カルタゴの航海者ハンノがエチオピアの島で全身を髪で覆われた残虐で勇敢な女たちに出会う）から切り出すのに対し，パウロの「女は男の

[335] 欄外には *Histor. Moscovita* とあるが，正式な書名は *Libellus de legatione Basilii magni principis Moschoviae ad Clementem VII*（Roma, 1525）である（該当記事は p.17 に見える）。

[336] 欄外に *Curiosa Filosofia*, *lib.*4.*c.*4.*f.*107 & *in sua historia natura lib.*5.*c.*16.17.18.*fol.*83.

ために作られた」(「コリント人への手紙第一」11-9) を引いた後，勇敢な女の例を列挙してゆき，ハンノやベルコリオの語るひげ女の話などは 10 章に回し，ここでは新ネタを繰り出している。ローマ皇帝コンモドゥス(Commodo)を殺したマルシア (Marcia)，自由を得るために主人を殺した皇后ゾエ（Zoe）ら「男勝りの女」について述べたあとに，世界各地のアマゾネスの話に入る。27 年版ではアマゾネスの話の原型（右胸を焼いて弓を引きやすいようにする。その相手の男は女がする仕事をさせられ，一定期間だけ女と過ごし，女の子が生まれれば母親のもとに残るが，男であれば父親のもとに送られる）だけを紹介し，実例には触れない。47 年版は古代の例に加えて，「最近の発見」としてアクーニャの『アマゾン発見記』を長文引用するほか，東インドではドゥアルテ・バルボサ（Odoardo Barbosa, ca.1480-1521）が述べるクイロン王を護衛する弓兵[337] などの例を引き，最後はまたしてもニーレンベルクを持ち出す[338]。

第 10 章の表題は「前章の続き」だが，両性具有者の事例を複数挙げる（pp.347-349)。サンドバルは当然これも怪物の仲間に入れているのだが，彼らとて「結婚できるし，忌まわしいことだが実際に結婚している」といい，秘跡は人間の弱さを救うためのものなので，彼らにも与えねばならないとする。そしてやはり最後はニーレンベルクで締める（リビアの砂漠に住む快足女，エジプトに住む手足や胸以外はラクダに似て，30 年の生涯で妊娠は 1, 2 度しかしない女など）[339]。

第 11 章は「理性的魂を持っていると判断される怪物の洗礼方法について」である(pp.349-352)。冒頭で「本書の目的は絶望的状況にある洗礼の改善にあるので，この怪物の洗礼という難題を棚上げするわけにはゆかない」と述べる。救済せねばならないのは黒人だけではないが，この場合問題になるのが魂の居所であり，肝臓か心臓か，頭かその場所により方法も異なってくるとする。仮に心臓が二つあった場合，あるいは心臓が一つで二人の体が付着している場合[340]，七頭の怪物[341] などの事例を挙げ，1628

[337] マルコ・ポーロを普及させたラムージオの旅行記集成に収録される。

[338]『自然誌』第 3 書第 5 章 333 葉。

[339]『自然誌』第 8 書第 2 章 133・134 葉。

[340] コルネリオ・ジェンマが指摘しているとする。ジェンマは 16 世紀のフランドルの医師である。本章では欄外にニーレンベルクの名前が表示されないが，孫引きである。

[341] 引用するのは Gaspar Perucero が報告するドイツ，Gaspar Bruschio（1518-57）が報告するポーランドの事例である。これもニーレンベルクからの孫引きである。

年にスペインに生まれた両頭で腰から下が一体となっている怪物は二人の女の子として洗礼を受けたとする。結論としては,5 章でも例として持ち出していた「両頭一心臓」の場合は，二人の人間とみなしてそれぞれに洗礼を授ければよいとしつつも，心臓が生命の基本だとするなら，両頭にそれぞれ洗礼を施してから，両者がつながっているとみてもう一度洗礼を施してもよいとする。

ニーレンベルクは，心臓と脳のうち，脳を生存にとって必須とみなす一方で，頭の数が個体の数を決めるという考え方には疑義を呈していた。人間の魂は動物と異なり，分割できないので，頭数だけ個体があるという考えには与しなかった。そして，怪物の洗礼法についても語っている。サンドバルとは共通点もあれば，相違点もあるが，いずれにせよ，ニーレンベルクは怪物だけを取り上げているのに対し，サンドバルは黒人の延長線上でこの問題を考えているのである。

第 12 章以後は，動物の記述となる。27 年版の 1 項目が拡張された形だが，そこでは怪奇な獣を列挙するだけだったのに対し，47 年版はふつうの獣を取り上げる。自然の驚異は怪獣だけに示されているわけではない。

第 12 章（pp.352-356）は，まずアリストテレス，アリアノスらが動物研究により，王者から褒美をもらった事例を引き，自らの目的はそれとは異なり，読者に神の栄光を知ってもらうことにあるとする。自然に感嘆するだけで，そこに神の働きを認めない者もいるが,キリスト教徒であれば,被造物の中に創造主の栄光を見て取るべきだし,動物が種の維持，病気や傷の治癒，防禦，子育てのために神が与えた便宜を認識しなければならないとして，まず象を取り上げる。

人間に近いとふつう考えられている猿ではなく，象をとりあげるのは，象ほど「その気質や理解力の点で，理性的動物である人間に似ているものはない」からである[342]。太陽や月への礼拝，性的禁欲，長上への敬意，人間の言葉への理解[343]といった特性が指摘される。

第 13 章も象の話の続きである（pp.356-361）。主人への従順さの例としてポルトガル

[342] 欄外に *Nieremberg f.*236 *de la prim.p.de su Filosofia*, f.236 とある。

[343] ニーレンベルクの *Prolusion*, *fol.*244 などを欄外に示す。*Prolusion a la doctrina y historia. natural.* 1629 年にマドリッドで刊行され，翌年刊行の *Curiosa filosofia* にも収録された。

王が象のハンノを教皇に献上した話[344]を挙げたあと，象が傷病を治癒する本能を知っているとする話から，「読者が許してくれるなら少し脱線したい」と言って，他の動物の事例を列挙する。

第 14 章（pp.362-367）の冒頭で象の話に戻り，その賢さについて数例を挙げた後，「われらがエウセビオ」も，象の賢さについて述べているとする。途中からは，象の体躯の特徴に話を転じ，最後に「その偉大さについてさらに知りたければ，アリストテレスやプリニウスの 8 ～ 11 書，アリアノス（Eliano）の 16 書，ユストス・リプシウス（Iusto. Lipsio）の *Centuria*[345] 第 1 部書簡 50，54 頁，シモン・マジョーリ[346] の 138 頁を読むのがよい。われらがエウセビオも『自然誌』のあちこちで言及している。全能の神がこのように理性を具えたかにみえる動物を作られたのである」と締めくくる。

第 15 章はサイやライオンなどを扱う（pp.367-372）。この時代の動物誌記述の定番であるサイと一角獣の混同の話[347]から切り出すが，記述の中心はユニコーンが実在するか否かにある。マルコ・ポーロやルドヴィコ・ヴァルテマがアフリカに実在すると述べているのを引くだけでなく，最近の証言として，エチオピアにいたポルトガルの傭兵部隊がユニコーンに遭遇した例を挙げる[348]。そして，ユニコーンとサイは性格が異なることからも，両者は別の動物だと結論する。あとは，ヘラジカとライオンに簡単に触れるだけである。

第 16 章では猿を扱う（pp.372-377）。自らの見聞も含めて猿の能力の高さについてひとくさり述べた後，女と猿の間に子ができた話[349]から，人間と野獣の間に子ができるかという問題に転じる。例の脱線にも見えるが，人であれば救済せねばならないので

---

[344] 欄外に *Padre Iuan de Torres, Filosofia moral.lib.1.c.*15.*fol.*49.*col.*2 とある。*Philosophia moral de principes, para su buena criança y gouierno, y para personas de todos estados*（Burgos, 1596）. トーレス（1547-1599）はイエズス会士である。

[345] *Epistolarum Selectarum Centuria Prima*（Leyden, 1586）．初版本を Google Books で確認したところ，書簡 50 は確かに象を扱っているが，頁数は 116 頁～であり，サンドバルが見た版本とは異なるようである。

[346] 書名は示されないが，前出の *Dies caniculares* である。

[347] ベルトルト・ラウファー著，武田雅哉訳『サイと一角獣』作品社，1992 を参照。

[348] 欄外に引用文献は示されないが，ロボから聞いたのだろう。

[349] Antonio Turrecremata 曰く，とする。アントニオ・デ・トルケマダ（ca.1507-69）のことであるが，出典はつきとめられていまい。

サンドバルとしては真剣である。

人間と野獣の間に子が生まれるとは考えにくいが，生まれるとすれば，人性と獣性のうちより弱い性に従って理性を持たぬ怪物が生まれるとして，女が人間である場合は怪物と考えうるが，逆に男が人で女が獣である場合が難しいとする。プルタルコスがとりあげた「雌のロバが非常に美しい顔をした女の子を生んだ」というアリストテレスのパラドックスを取り上げ，男のみが生成にかかわるとするなら，これらは人間ということになるが，女性もかかわるとするなら，人間とは言えないとし，自分は常に自然の怪異に理性が残存していると主張してきたが，それは真の理性を具えたものではなく，悪魔の仕業であることは否定できないと述べる。最後に猿の話に引き返して，インドの猿信仰に言及して本章を閉じる。

第 17 章は他の「怪物的な野獣」について述べる（pp.377-383）。前述した 27 年版の怪物列挙はこの章と対応しているが，ニーレンベルクなどによってかなり増補されている。最後は，楽園追放の原因を作ったことから負の評価をされがちな蛇について，イエズス会のメキシコ管区年報を引き，忘恩のシンボルである蛇が恩返しをした話に触れた後，蛇が身を守るために重要でない部分を危険にさらすように，人もまた魂を守るためには肉体を危険にさらすべきであり，また蛇が毎年脱皮するように，人間も欲にまみれた古い皮を脱ぎ去って，苦行によって再生すべきだとする。

第 18 章は魚介類を扱う（pp.383-390）。27 年版ではほぼドス・サントスによって東アフリカの魚について述べていた。47 年版ではその中の「女に似た魚」について，カルタヘナにもマナティと呼ばれる種がいることを紹介し，セイレーンの話につなぐが，これについては人間である可能性について云々せず，クジラの話へと移り，その後亀やワニなどについて述べ，ザビエルが無くした十字架をカニがもたらした話[350]などをはさんで，ロブスターが小さな体を殻ととげで覆うことにより身を守るのは「神が小さな動物にこそむしろその英知を発揮された」ものだとして，最後は蚊の話になる。小さな体の中に血への欲求，人間だけでなく牛の皮膚を刺す鋭い槍を持つ彼らが技術も訓練もないままに血を吸いとるところにも，神の御業を見るのである。

第 19 章は真珠の話である（pp.391-397）。いきなり，「真珠の採取法，価値，売買を

[350] 欄外に，*oculta Filosofia*, *li. 2. fol.*288, y 173 とある。

知ることは読者にも有益だろう。」という。たしかに，カルタヘナに近いリオアチャは名産地の一つだが，ここで価格や等級，品質鑑定の話になるのには少々面食らう。採集の話も地元のことではなく，インドの漁業海岸のものであり，黒人の採集への関与にも触れない。次章は真珠の価格表と産地の列挙で（pp.398-403），信仰とは一切関係がない。

第 21 章は鳥についてである（pp.403-410）。27 年版には項目として存在しなかった。子供のために命を投げ出すペリカン，再生するフェニックス，時期が来ると軍隊のように整然と列をなして飛ぶコウノトリ，移動中に夜に見張りを立てるツルの防衛本能などに触れ，これらは神が鳥のためにそのような本能を備えさせたのではなく，人間に神意を理解させるためだとする。最後にインドの「鳥の病院」の話をすることでこうしたメッセージがいささか埋没してしまうのだが。

第 22 章は禽獣についてのまとめである（pp.410-416）。動物の理性の有無について論じ，もっとも野蛮な人間のほうがもっとも賢い野獣よりすぐれると結論する。動物に知性があるかに見えることは驚異を生むが，それは知性ではなく，神が種の保存に配慮した結果だとする。

第 23 章は海と洗礼を取り上げる（pp.417-423）。27 年版ではザビエルがモルッカで経験した地震などを中心にあくまで自然現象について記述しているが，47 年版では，そうした現象の列挙の後に，神が水に付与した意味を中心に叙述する。旧約の大洪水，出エジプトの海割れと，新約の洗礼の話である。水は人を殺しもすれば，隷属から解放もするし，罪を洗い流す作用もするのである。

第 24 章は，海の謎にいくつか答えを出すとする（pp.424-429）。潮汐と月の関係，波と風の関係，そして西インドへの航海に好都合な風が吹く理由について，ここでは神慮を持ち出さずに論じるが，黒人を救済の地へと導くのが海であることを考えれば，彼がこの章を設けた理由もわかる。

第 25 章はナイル河とモーセを取り上げる（pp.429-436）。ナイルの源流については，ロボから聞いた話を書きとめている。増水の話のついでにラプラタ・アマゾンに言及する。後半は，またしても「海割れ」の話だが，ナイルとは関係ない。この時，神罰が下ったファラオと，アルジェ遠征からの帰還中に嵐に遭ったが助かったカール 5 世

を対比している。なお，途中でマホメットの出現以後にナイルでワニが害をなすようになったという一節が挟み込まれる。これはニーレンベルクの引用であるが，その断りがない。

第 26 章は，ナイル周辺の都市について述べるが（pp.436-440），とりたててみるべきところはない。続く第 27 章は「他の驚異的な川，小川，湖，泉」と題する（pp.440-444）。27 年版で前掲の「海」に続いて立項される「泉，小川」に相当するものだが，スマトラ，ペルー，ヨーロッパの事例が加えられることで、一応アフリカ中心の記述になっている 27 年版に比べれば散漫な印象を受ける。

第 28 章は大地について述べ（pp.445-448），29 章は火山，火口，地震を扱う（pp.448-454）。27 年版の「火，大地」の項を二章に分けた形である。前者では主に大地と海の関係について述べる。直接関係する話ではないが，ペルーのグアノに言及する。後者は，27 年版では火山についてはザビエルがモルッカで体験した地震について記述するだけだが，47 年版はヴェスビオスやエトナから話をはじめ，1638 年のテルセイラ（アゾーレス）諸島中のサン・ミゲル島の地震に言及し，連想される地獄の業火と火山のそれは無関係だとしながら，地獄の業火を見せられて改心した事例を挟み，最後は南米のチリ，そして自らも 1586 年に経験したリマの地震について述べる。

第 30 章は「主に黒人の地に見つかる貴金属の富」と題する（pp.454-459）。エチオピアやインドといった僻遠の地に貴金属が豊富に見つかるのは，それを目指してゆく途中で布教が行われるようにという神意が働いたものだとするが，中世のマリ帝国の黄金交易の話や，モノモタパやアンゴラへのポルトガル人進出の動機となった銀鉱山の開発など具体的な話が出てこない。27 年版にもあった貴金属に彩られたヘリオポリスの話からの連想で，インカ・ガルシラーソによる太陽の神殿の話で締めくくられるので，黒人の地との関連は一層薄く感じられる。

第 31 章は金の特性について述べる（pp.459-462）。金には功罪両方があるが，功の一つとしては現王のフェリペ 4 世の布教事業が金（銀といったほうが正しかろうが）によって支えられたことを挙げる。そして，次章ではポトシ銀山について発見のいきさつなど自らの見聞をまじえてかなり詳しく述べる（pp.462-468）。注目されるのは，当時刊行されなかったアントニオ・デ・レオン・ピネロ（Antonio de Leon Pinelo, 1589-

1660）の『新世界の天国（*Paraiso en el Nuevo mundo*）』[351] の第 4 書から採掘された銀の額を引用していることである。

第 33 章は黒人の地の植生について述べる（pp.468-476）。アフリカには限定されないが，アルヘンソーラを多用するなど，たしかに黒人の地についての記述にはなっている。セイロン島も彼にとっては黒人の地であり，地上の楽園はセイロンにあるという説に言及したうえでメソポタミアにあるはずだとして否定するが，このあたりの記述はやはりニーレンベルクの無断借用である。

第 34 章以後，本書の最後まで黒人の著名人について述べる。前述したように，ブリューワー－ガルシアはサンドバルの以下の記述をウレタなどの記述と比較しているが，47 年版にも目を配っているものの [352]，主として検討しているのは 27 年版である。27 年版では前掲の自然の驚異の諸項目に続けて，サバの女王，女王カンダケ，聖エフィゲニア，モーセの妻セフォラ，マギ王ガスパール，助祭フィリポに洗礼を授けられた宦官，エチオピア皇帝エレズバーン，修道院長モーセ，セラフィオン，フランシスコ会のアントニオとベネディクトの順に並ぶが，47 年版では順番を入れ替えている。

第 34 章はモーセの妻のセフォラ（Sephora）である（pp.476-478）。27 年版では，モーセの兄姉に「エチオピアの女をめとった」とケチをつけられた（「民数記」12-1）彼女をまず「エチオピア帝国のプリンセス」としていた。しかし，「出エジプト記」（18-1）に彼女の父を「ミデアンの祭司」としていることから，モーセが複数回結婚していることを疑う者がいるとしたうえで，アウグスティヌスら教父たちに従い，同一人物であることを確認する。この後に多くのカトリックが支持する「エチオピア王女」説に触れるが，27 年版でもそのあとでは「しかし，聖書の記述からしてより確かなのは，モーセがラヘル（エテロ）の娘たちの家畜に水をやり，その褒美にその娘の一人が嫁として与えられたということである」としており，47 年版が冒頭の「プリンセス」を消したのはこうした矛盾を解消しようとしたのだろう。ちなみに，ウレタもセフォラが黒人だったかどうかについて言及している。彼女がエチオピア人（黒人）と言われてい

[351] 本書については，Domingo Ledesma, “El Paraíso en el Nuevo Mundo de Antonio de León Pinelo,” *Terra Brasilis* 18, 2022, pp.1-33 参照。

[352] 注 5 Brewer-Garcia, p.484, n.17.

るのは，実際には白なのにアイロニーとしてそういっているのだという議論に触れながら，結局は黒だとしている[353]。サンドバルがこれを見た可能性はある。彼にとって重要なのは，神の民の導き手であるモーセの妻が黒人であることだった。

47年版では，さらにモーセの兄アーロン（Aarõ）は弟が外国人と結婚したというより，黒人と結婚したことを批判したと拡大解釈し，同じく批判したミリアム（Maria）はそのためにレプラにかかったとする。そして，この結婚では，モーセは神，セフォラは教会を象徴しているのであり，雅歌（1-4）の有名な「黒いが美しい（Nigra sum, sed formosa）」とは，エテロ（Iethro）の子として黒く，モーセの妻として美しいということであり，教会はアダムの妻としては黒いが，キリストの妻としては美しいとする。ウレタはこうした話はしていない。

第35章はサバ（Sabba）の女王である（pp.478-484）。27年版に比べて大幅に記述を増やしている。彼女がシビュラの一人に擬せられているという27年版の記述を敷衍し，シビュラがキリストの出現を予言したとする所説を紹介し，女王が渡った橋の建材が聖十字架になることを予言していたとするドミニコ会士ビセンテ・フェレール（San. Vicente Ferrer, 1350-1419）[354]の記述を引くことで，サバとキリスト教を強く結びつけようとする。

第36章は新増部分である。聖十字架の話を引っ張り，その来源について，フェレールその他の諸家を引いて述べる（pp.484-486）。セトが天国に行き，ケルビムから「将来，神が人間となって現れる，これこそが神がアダムに約束された油なのだ」と予言され，木の実の種を授かり，父アダムの墓に埋めたところ，父・子・聖霊を象徴する連結した三本の木が成長した。ノアの息子ジェリコ（Ierico）がこれをマラの砂漠に，さらにモーセがタボル山に移植，ダヴィデがその存在に気付いて伐採し，ソロモンがこれを使って神殿を造った（前述の「橋」の話と矛盾するが、それについては何も言わない）。サバの女王がこの木を見て「世界の驚異」となると予言したが，ソロモンはこの木でメシアが死ぬのは不名誉と考えて木を埋め，やがてこの木が出現してここから十字架が作られたとする。

---

[353] Urreta, *op.cit.*, p.9. ただし，ウレタは，サンドバルのように「黒」にこだわってはいない。
[354] 出典は示されない。

第 37 章は黒人のマギ王（Rey Mago）を取り上げるが, 27 年版のガスパール（Gaspar）がバルタザール（Baltasar）に変わっている（pp.487-488）。改変の理由は述べない。ちなみに, ウレタはガスパールとしている（第 3 書第 11 章）。頭とお尻の部分は変わっていないが, 中間が増補されている。「われらが博士」フランシスコ・スアレス（Francisco Suarez, 1548-1617）がケルン刊行の版画を見て「彼は三番目の柱である，ひげを生やしたバルタザールという男は，人の子が奇跡によって死ぬであろうと宣言した」と述べていること[355]などを記す。キリストに会った後の三王についての記述はほぼ同じだが，トマスによって信者になったことを付け加える。三王の遺骸はミラノからケルンに移された。ここで「ケルン刊行の版画」とあることからも，バルタザールにしたのはケルンでの同定に従ったものであろうか。

第 38 章はエチオピアにキリスト教をもたらした宦官の話である（pp.488-491）[356]。彼は助祭フィリポ（Felipe Diacono）から洗礼を受け，女王カンダケの改宗を導いた。「エチオピアは手を差し伸べる」を象徴する人物である。奇妙なのは，洗礼の威力を説くのにかこつけて，タルタル人の大王 Cassano とアルメニア人の王女の間に生まれた子は醜かったのに洗礼を受けるとにわかに美しくなり，王以下が改宗したという話を挿入していることである。1298 年にシリア遠征に出かけたともあるところから，この王がイル・ハン国のガザン（ただし，彼が改宗したのはイスラームである）であることは間違いないが, 黒人とは何の関係もない話である[357]。27 年版では項末で「使徒言行録」（13-1）に登場する Simon Niger については第 2 書第 6 章でとりあげるとするが，47 年版は第 2 巻第 1 書 11 章で取り上げるとしており，ここまでで 5 章分が追加されていることが判明する。

第 39 章は，宦官から洗礼を受けた女王についてである（pp.490-491）。「カンダケ（Candaces）は女王の汎称である」という説明を加えただけであとは変わらない。サバ→マギ王→宦官→カンダケという順番はウレタと変わらないが, 以上ではウレタを使っ

[355] 欄外に，*tom*.2.*disp*.14.*sect*.2 とある。

[356] 冒頭の欄外に，第 2 巻第 1 書 20 章 4 節参照とある。

[357] *P.I. Euseb.Nier.li*.14.*c*.23.*f*.390. *de la difer.entre lo temp.y Eterno*. ニーレンベルクの *De la diferencia entre lo temporal y eterno*（Barcelona, 1643）。実際には第 4 書 13 章 p.380 の誤りである（Google Books で確認）。

ている形跡は見られない。

第 40 章はウレタにないエベドメレク（Abdemelech）である（pp.491-495）。ここまで時代順に並んでいたのだが，ここで破調がおきる。彼は水溜りに投げ込まれた預言者エレミヤを救ったとされる（「エレミヤ書」38）。第 4 項ではアンブロジウスの賛辞を引用する。ユダヤ人が顧みなかったエレミヤの預言は「罪を犯す前に黒く実りを結ばない者たちが，深淵から引き上げた」という意味であるとし、それゆえに「エチオピアは神に手を差し伸べる」というのであり，この言葉に「黒く美しい（Nigra sum et decora）」[358] と唱える教会が象徴されているという [359]。カンダケの宦官が実際に神に手を差し伸べたとすれば，同じく黒人宦官であったエベドメレクは象徴的に神に手を差し伸べたということであろう。

第 41 章は，使徒マタイ（San Mateo Apostol）により洗礼を授けられたエチオピア人の王女エフィゲニア（Yphigenia）である（p.495）。述べるべきことは多いとしながら，その記述は第 2 巻第 1 書第 11 章に譲るとして [360]，ここでの記述はごく短く，27 年版と全く同じである。次章のエレズバーン同様に『ローマ殉教録』[361] に載るカトリック教会公認の聖人である。

27 年版では，エチオピアの皇帝エレズバーン（Elesbaan）は「キリスト教の敵」を戦で破ったとするだけだが，47 年版の第 42 章はこれに「ユダヤ人」の一語を加えた（pp.495-496）。サンドバルはウレタのように随所でユダヤ人に敵意をむき出しにすることはないが，先のエベドメレクの記述のように，それが時に顔を覗かせることもある。

---

[358] ウルガタ訳の「黒いが美しい」ではない。Kate Lowe, “The Global Consequences of Mistranslation: The Adoption of the “Black but...” Formulation in Europe, 1440-1650,” *Religions* 2012-3, pp.544-555 は，ヒエロニムスが，ヘブライ語聖書や 70 人訳聖書の「雅歌」1 － 5 のサバの女王を表現する「黒く美しい」を「黒いが美しい（nigra sum sed Formosa）」と変えたことを指摘する。

[359] 欄外に *lib.2 de spiritu.S.* c.11.『聖霊について』。該当箇所は 11 章ではなく，10 章にある。

[360] 後述するように，27 年版でこれに該当する第 2 書の後半は，黒人がいかに神や聖母に重要視されていたかを示すものである。『黄金伝説』によれば，エフィゲニアにエチオピアの王が求婚した際に，マタイは彼女がすでに神の花嫁であると言ってこれを断り，怒った王によってマタイは殉教し，王女の家には火がかけられるが，マタイが炎の中にあらわれて家を守り，王はレプラにかかって死ぬという話になっている。エフィゲニア信仰が 17 ～ 18 世紀にアメリカにまで普及していったことについては，Rafael Castañeda García y Bernard Vincent,” Las representaciones de santa Ifigenia en las monarquías ibéricas, siglos XVII-XVIII,” *Atlante* 15,2021, pp.1-40 を参照。

[361] グレゴリオ暦への改正に合わせて作成された聖人カレンダーである。

また，1629 年にティグレで地震が起きたときに彼の石棺が見つかったというのは，ロボから聞いたのであろう。

第 43 章（pp.496-499）の修道院長モーセ（San Moisen），次章（pp.499-500）の修道院長セラピオン（S. Serapion）についてはエピソードが追加されてはいるものの，内容的に大きな変化はない。いずれもウレタも取り上げている（第 3 書第 3 章）。二人とも他人にへりくだることが徳とされた人物（モーセはもともと殺人者として修道院に逃げ込んだ前歴をもち，セラピオンは自らの身を売った代金で貧者に施した）であり，そうした点で後に取り上げられる近代の二人のフランシスコ会士と共通点を持つ。

第 45 章は，盗賊から隠修士となったダヴィデ（David）について述べる（pp.500-501）。これは新増であるが，やはり『ローマ殉教録』に載っている。準拠するのはソフロニウス（Sophronio）の言である [362]。

第 46 章は，16 世紀のフランシスコ会の黒人修道士 2 人の伝記である（pp.501-505）。アントニオ（Antonio, 1549 没）はギニアで売られてバルバリアに来た両親（ともにムスリム）の子で，42 年間の奴隷生活を経て自由を与えられるとフランシスコ会に入会した。27 年版に多少増補されている程度である。注目すべきは 27 年版にもある石炭の比喩で，彼の顔は火球のようで，燃えた石炭のように人々の魂に点火したとするところである。一方，ベネディクト（Benedicto, 1526-89）はシチリア生まれで母が奴隷であり、入会すると長年修道院の門番として働いた。生前だけでなく、死後メキシコの修道院にあった画像によっても奇跡を起こしたという。サンドバルは「修道会の年代記」としか言わないが，ブリューワー - ガルシアがいうように，両人の伝記のもとになっているのは，アントニオ・ダザ（1640 没）のフランシスコ会の『年代記』であろう [363]。ただ，47 年版では，ベネディクトについては，直接伝記と関係ない 4 世紀のポワティエの司教ヒラリウス（San Hilario）の『詩篇注解』を切り口としてかなり長大な挿入がなされている。「詩篇」（12-4）の，「戒めを守らねば神の怒りにより正道から

[362] 欄外に *Sophron.in Pratospirit.cap.*14 とあるが，7 ～ 8 世紀のギリシア教父ヨハネス・モスクスの著作『霊的牧場（*Pratum spirtuale*）』の中に含まれるものである。ソフロニウスはヨハネスとともに旅行した。

[363] 注 5 Brewer-Garcia 論文。*Quarta Parte de la Chronica General de Nu[es]tro Padre San Francisco y su Apostolica Orden*（Valladolid, 1611）.

はずれて滅びる」という文言から出発して，完徳の道を守るには戦闘的な心構えが必要だとして，ベネディクトには神がそうした徳を与えていたとする。黒人＝忍従の徳とは必ずしもとらえていなかったということだろう。

第 47 章はバルラーム（Barlaan）とヨサファト（Iosafat）の生涯を取り上げる（pp.505-520）。新増であり，これが黒人列伝のトリとなる。釈迦をモデルにしたとされるインドの王子ヨサファトもサンドバルに言わせれば，黒人であった。表題には「エチオピアの大使徒聖トマスが改宗させた東インドのエチオピア」云々とある。ここでは，インド＝エチオピアである。

冒頭で「聖ダマセノ（San Juan Damasceno）が詳細に記した」[364] ものを縮めたという割には，15 頁もの紙幅を費やしたのはなぜか。おそらく，ヨサファトの修道に訪れた数々の試練を強調したかったのであろう。それは，伝記の紹介の後の評言にも窺うことができる。そして，エチオピアには隠者聖アントニウスなどの優れた黒人宗教者がいくらでもいるとした後，第 3 書でかなり多用されているフランシスコ会士ベルナルド・イタリアーノの『エルサレム旅行記（*Viaje a la Santa Ciudad de Jerusalem*）』（ナポリ，1632 年刊）から奇妙な話を引用する。東方の聖山に悪魔が住み着き，人々を地獄に駆り立てていたが，聖母がこれを阻止し，以後その山にギリシア，アルメニア，アビシニアの多くの修道士が住み着くようになったというのである。東方教会の信者がつどう聖地で生まれるにふさわしいフォークロアだが，サンドバルが強調するのは，聖母に選ばれた者の中にアビシニア人が入っていることであった。そして，第一部の最後は，前記と対照的に，ナイル河畔にかつて我々の模範となりうる聖なる修道僧がたくさんいたのに，時がたつにつれ悪魔の画策などによりその存在が忘却されていることを嘆いて，筆を擱いている [365]。

---

[364] サンドバルは伝記を述べ終えた後に，ヤコボ・ヴィリオ（Iacobo Vilio）がギリシア語からラテン語に翻訳したという。該当書は S. Ioannis Damasceni, *Historia, de vitis et rebvs gestis SS. Barlaam Eremitæ, & Iosaphat Indiæ regis. Iacobo Billio Prvnæo, S. Michaëlis in eremo Cœnobiarcha, interprete. Nune denuò accuratissimè à P. Societate Iesv revisa & correcta*（Cologne, 1593）である。

[365] 欄外に *Prado Espiritual, li.2.cap.6.f.89.col.1* とある。16 世紀の法曹フアン・バシリオ・サンタロの著作名である。カタルーニャのヘロナのイエズス会が刊行した 1624 年版の該当箇所にこの記事が見える（Google Books で確認）。

おわりに

これで第1巻を論評し終えた。第2巻は現存しないが，27年版の2～4章を増補したものである。前述したように，先行研究では27年版の「黒人たちの悲惨さ」を描いた第2書，とくに「奴隷船から上陸した黒人の救済を助ける方法について」論じた第3書を主に取り上げているが，そこでは見逃されている点にしぼって述べよう。第2書は黒人の悲惨をいうばかりなのではなく，後半は黒人とその司牧がイエスやマリア以下からいかに重要視されてきたかを述べるものであった。

第1～3章で黒人の不幸，第4･5章で主人と奴隷のあるべき関係について述べた後，第6章では主が黒人に与えた評価について述べる。タイトルページにも使われた「エチオピアは神に手を差し伸べる」，そして「エチオピア人は彼の前にひれ伏すだろう」[366]というモチーフを中心に叙述が展開される。主はモーセの相談役として義父エトロ（セフォラの父）を選ばれたのであり，黒人は本質的に高貴な存在だとする。また，神の黒人への評価はマタイの生涯にも表れているとして，すでに登場しているエフィゲニアをマタイが終始守ったことを記す。第7章では，「ブラジルの聖人」といわれるイエズス会士ジョゼ・デ・アンシエタ（Ioseph de Ancheta, 1534-97）にまつわるエピソードを取り上げる[367]。洗礼を受けずに亡くなったインディオが蘇生して神父から洗礼を授かるという話で，黒人とは関係ないのだが，「主が黒人だけでなくインディオにも恩恵を示した」例としてとりあげられている。

第8章では聖母が黒人を重視したことを記す。聖母がリスボンの大教会，テネリフェ島のカンデラリア教会，グアダルーペ，モンセラッテ，サラゴサのピラール，ロレトといった諸教会で黒く描かれ，そのうちサラゴサとロレトのものは聖母在世中に置かれたといい，黒く描かれるのは聖母が黒を愛したからだとする。その他にも聖母の黒好みを示すエピソードをいくつか紹介する。その中には，既出のイエズス会士ゴンサロ･ダ・シルヴェイラがモノモタパ皇帝を改宗させるに際して，皇帝の夢に聖母が出てき

[366] これを，三王の一人が黒人だと解釈している。

[367] 欄外に *P.Estevã de Paternina.li.*4.*cap.*2 とする。*Vida del Padre Joseph Ancheta*（*sic*）*de la Compañia de Jesus*（Salamanca, 1618）. ラテン語の原著からの翻訳である。

た話，フィリピンの管区長グレゴリオ・ロペス（Gregorio Lopez, 1561-1614）が語る，危篤に際して洗礼を受けた女性が夢で聖母に会った話，地元のボゴタで黒人女性が牛に襲われたが聖母に救われた話など，イエズス会関連のものがある。

第 9 章では使徒やアウグスティヌス，第 10 章･11 章では使徒トマス[368]，第 12 章ではゴア大司教アレイショ・デ・メネゼス[369]ら高位聖職者[370]やイエズス会，第 14 章では使徒的人物（varones Apostolicos）による黒人重視をとりあげる。そして，第 15 ～ 19 章で黒人司牧の長所，栄光，喜び，利益について述べる。

このように，第 2 書の後半は黒人司牧の賛歌となっており，黒人がおかれた悲惨さを描く前段と著しいコントラストをなしている。これを奴隷制の正当化と評することもできるだろうが，サンドバルの主観はそうしたものではないだろう。黒人の司牧は歴史に裏付けられたものであり，それを前提にしたうえで第 3 書において奴隷船から上陸した黒人の司牧の現状について具体的に論じるのである。

第 1 章では黒人に対する聖務に必要な事柄を，第 2 章では忠実な通訳の必要性を，第 3 章では黒人の信仰に対する理解力を，主題である洗礼について語る前提として述べた後に，第 4 章以下で洗礼をめぐる諸問題について論じる。先行研究でよく取り上げられる部分だが，サンドバルがギニアの黒人とコンゴ・アンゴラの黒人の洗礼を分けて考えていることがあまり注意されていないので指摘しておく。彼が問題視するのは，黒人がその意味を理解していない，そして手続きが不当な洗礼であるが，一般論としてはコンゴ・アンゴラの黒人たちは通常「真の洗礼」を受けていると考えていた[371]。また，第 4 章に多く引用される書簡からは，この問題がカルタヘナだけでなく，

---

[368] 47 年版の第 2 書 2・3 章に相当する。

[369] メネゼスの記述については 47 年版の第 2 書 11 章に相当する。

[370] 前出のセビーリャ大司教の教皇宛て書簡（1617.1.1）には，先行研究も注意を払っている。

[371] ただし，問題がないと考えていたわけではない。第 4 章では，コルドバ（現在のアルゼンチン北部）の会士がアンダルシアに送った書簡が引用されるが，ルアンダの商人談として，以下の話が述べられる。「出航の前までずっと収監されていた黒人が一日前に教会や広場に引き出されると，皆の口に塩を放り込み，灌水器で水をかける。洗礼が終わると，通訳を介して「汝は神の子となり，これからスペイン人の地に赴き，そこで信仰を学ぶことになる。故郷のことは思い出さず，犬や鼠や馬を食べるな」などと伝える。洗礼を受けた者たちにその意味するところを聞くと「スペイン人が自分たちを食べるための魔法だろう」という者，「自分たちを砕いて弾薬にするのだろう」という者，もう少しましな答えをする者は「自分が何をされたのかわ

大西洋をとりまく各地が共有する課題であったことが浮かび上がる。

先行研究は洗礼を問題にする際に対象を十把一からげに論じ，洗礼の方法やその検証法，通訳の使用に関心が集中する傾向にあるが，第5章で洗礼の有効性についてスアレスら神学者の議論を引きながら受洗者の認識・同意を問題にしている点や，第6章で子供の洗礼（成人と異なり，意志の確認は要件とならない）について分けて論じ，第10・11章で洗礼の前提となる信仰教育について述べるなど，サンドバルの議論が用意周到なものであることがあまり意識されていないように思う。

そして，もう一つ注意すべきは，洗礼の緊急性ということである。カルタヘナの波止場に降り立つというより，すでに瀕死の状況にある黒人が多かった。イエズス会の布教を世界的に眺めるとこうした瀕死者とくに子供の入信は珍しくないが，カルタヘナの場合は特にそれが顕著であった。また，健康であったとしても，多くの者は「正しい洗礼」を受けないままに他の地へと転売されてゆくおそれがあった。カルタヘナの神父たちはいわばゲート・キーパーとしての役割を担っていたのであって，そうした問題が第15・16章で論じられている。限られた時間と条件（言語不通など[372]）の中で彼らは信仰の戸口に立って監視しつつなるべく多くの者を天国へと導かねばならなかったのである。その一方で，洗礼後の告解（18章），終油（19章），聖体拝領（20章）における問題を取り上げることも忘れていない。

サンドバルは，異教徒を三分してその中で布教対象となるインディオの救霊をいかに行うかという問題を立てたアコスタのように文明論的フレームの中で布教を考えることはなかったが，黒人一択の枠組みの中では実に粘着質の思考を繰り広げていたのである。形ばかりの洗礼を受けていて、「タブラ・ラサ」ではない相手を前にしているというセンシティブな状況ではそうならざるを得ないというところはあるが。

第4書については，前述したようにほとんど注目されていない。イエズス会の現状への批判が込められているというモーガンの主張を紹介したが，素直に読めば，そのような主張を導き出すことはできない。表題が示すように，イエズス会がいかに黒人

からない」という。」また，アンゴラで活動していた同僚ジェロニモ・ヴォガド（Geronimo Vogado）がパラグアイ管区長のディエゴ・デ・トーレスに送った書簡（1621.11.8）で，奴隷にもう一度洗礼を授けるべきだと記していることが紹介される。

[372] 第4書第14章では，通訳探しに奔走している中で，黒人が死んでゆく事例が述べられている。

の司牧を重視してきたか（la estima grande），そしてその実践がいかに栄光に包まれたものか（sus gloriosos empleos）をひたすら称揚するものであって，その裏地に現状批判が貼りついているとは到底言えない。

第1章でザビエルが夢の中で非常に重たいエチオピア人を背負ったというエピソードを取り上げ，彼を「黒人の大使徒」と呼ぶが，サンドバルにとって，それはザビエルだけでなく，会全体の責務・負担だった。

第2章では，「イザヤ書」11の預言を読み解く。まず第1節を「信仰の存在する地からほど遠く，私（神）が認識されない土地，そこでは鐘の響きと鳥の羽音が聞こえない」と読む。続く一節「パピルスの船を水に浮かべて海を渡って使者を送る」を福音の羽音を響かせるべく，「海を越えて書状をもって派遣される」と解し，ポルトガル人の地理的発見とほぼ同時にイエズス会が成立した暗合を指摘する。続く一文に出てくるIte Angeliが70人訳ではIte Nuntijとなっていることに触れ，重大な任務をはたすべく，生涯を乗り越えて迅速に（veloces）海を行く使者とザビエルそしてイエズス会士を類比する。イエズス会士が急速にエチオピア，ソコトラ，コモリン岬，フィリピン，ギニア，シエラレオーネ，コンゴ，サン・トメ島（これらをすべて黒人の国とする）に住む「待ち望んでいる人々のもとへ（ad gentem expectantem）」と広がっていったことを述べる。エチオピアの皇帝は彼らを呼ぶために何度も使者を出し，モノモタパの皇帝はゴンサロ・ダ・シルヴェイラを歓迎し，マルコの人々もまた常にその様であった[373]。コンゴの王やシエラ（レオーネ）の諸王しかりである。しかし，そのなかでも三度ザビエルを迎えたパラヴァ人の熱狂は，ローマに凱旋する将軍を迎える以上のものだったと強調する。

そして、Ite gentem conculctatam（「踏みつけられた者たちのもとへ」）を，隷属や野蛮さによって足下に置かれた者たちだとし，そこから7節に飛んで，恐れられ，踏みにじられた民からの貢ぎ物が「諸軍の主」にシオン山で献じられるという文言を，コンゴのアフォンソ1世（Catolico Don Alonso Rey de Congo, ca. 1456-ca. 1542）が王子を教皇ユリウス2世（Iulio Segundo, 1443-1513）のもとに送ったこと，ジョロフ（Golofos）の王が教皇アレクサンデル6世に使者を送り恭順を誓ったこと，そしてエチオピア皇

[373] モルッカについては，現地の君主が常にイエズス会士を招致したわけではない。

帝ダウィト・クラウディウスの父子二代がそれぞれ教皇クレメンス７世・ユリウス３世に使者を送ったことを予言したものと解釈する。これらの遣使はいずれもイエズス会とは関係しない（イエズス会の派遣以前の話である）が，サンドバルは章末であらためてこうした黒人布教の大事業にイエズス会が参画している意義を強調している。

第３章では、あらためてイエズス会が黒人の司牧に力を入れてきたことについて述べる。イエズス会では司教等の要職には就かない定めになっていたが，黒人のためにあえてそれを引き受け，当初二番手だったオビエドがエチオピアの地に赴くことになった。また，マラバールではフランシスコ・ロス（Francisco Ros, 1559-1624）が現地の言葉を学び，ザモリン（カリカット王）の信任を得て布教に活躍し[374]，モノモタパではゴンサロ・ダ・シルヴェイラ，モルッカではアロンソ・デ・カストロ，漁業海岸ではアントニオ・デ・クリミナーリが殉教した。つまり，イエズス会士はアジアにおいても黒人のために汗をかき，血を流したのであった。

第４章ではロヨラを太陽になぞらえ，彼が持つ太陽の諸特質が黒人の司牧へのエネルギーになったことを記す。ただし，彼自身はヨーロッパを出たことはなかったから，第５章で月になぞらえられるザビエルがこれを実践に移すことになった。昼・光・白人の世界を照らすのがロヨラなら，夜・闇・黒人の世界を照らし出すのがザビエルというわけである。第６～８章ではザビエルの軌跡がたどられる。イエズス会のジローラモ・ピアッティ（Geronimo Plati）神父の言[375]を引用しつつ，重たいエチオピア人を背負い込んだ夢を見たザビエルが目覚めてもなおぐったりしていたが，それがインドで現実のことになったとする。

そして，第９章では，日月をとりまく星々すなわちロヨラ・ザビエルの後継者たちのアジアでの活動，10章ではアフリカでの活動が取り上げられる。

第11章で総長以下会の幹部たちの黒人重視を，書簡を次々と引用することで示すが，これらはヌエバ・グラナダ管区に宛てられたものであり，次章では今度は管区の上長たちが書簡において黒人重視を示していたことを述べる。もちろん，これらはサンドバルの仕事を認め，高く評価するものであった。「はじめに」で見たように，対黒人以

[374]彼もトマス派の司牧のヴェテランとして大司教に選任されたが，そのことには触れていない。
[375]欄外に *Hier.Plati* 2.*de bono statu Relig.cap*.30.*sin* とある。*Bono status religiosi*（Rome, 1589）.

外の側面ではサンドバルの評価は必ずしも高いものではなかったが，黒人司牧についての彼の貢献はだれしも認めるものであったし，彼もそれを自負していただろう。しかし，これらは他者の口を借りての自賛というものではなく，あくまで黒人司牧の重要性を言挙げするものであった。

第 13, 14 章ではカルタヘナの布教の現場の洗礼の実際が述べられ，最終第 15 章では，黒人司牧への会士の動機・理由を論じる。スペイン商人が外界へと富を求めて出て行ったのに対し，宣教師はいわば福音の商人（mercader del Evangelio）であり，東西インドにおいて黒人やインディオの肉体の粗野で醜い殻の中に秘められる至上の価値を持つ真珠を求めているのだとする。最後に，ギニアでマホメットの徒の熱心な布教に押され気味になっている布教状況，アレイショ・デ・メネゼスが相手にしたトマス派の信者が十字架の真の意味を知らない頑迷さを指摘し，布教の困難が強調されるが，イエスとともに十字架を背負ったロヨラとそれに続く会士たちの責務について，最後に「ガラテア人への手紙」(6-14) の「しかし、われらが主イエス・キリストの十字架を除いては、私に栄光はない」を引き，そこに自分と兄弟たちの魂の救済があるのだとして筆を擱いている。

＊　　＊　　＊

47 年版の第 2 巻で何が付け加わったのかは想像することもできないが，それにあたる 27 年版の第 2 ～ 4 書を概観した今，本書全体の性格について 3 つの点が気になる。

まず，サンドバルの「黒 / 黒人」へのこだわりである。これについてはオルセンら先行研究も注目してきた。ただ，サンドバルの主張を紹介し，それを奴隷と結び付けるだけで，同時代の文脈の中に彼の「黒」を位置づけることができていないように思われる。

たとえば，前に紹介した「エチオピア人は洗っても白くならない」という格言について，カラヴァッジョの「聖マタイの殉教」（前述のようにマタイはエフィゲニアを守って殉教した）を取り上げた美術史家マッシモ・モレッティによれば，サンドバルより一世代上に属し，『教会年代記』を著した枢機卿カエサル・バロニウスがエチオピア教会の白を強調しているという[376]。『教会年代記』には「あなた方はエチオピア教会の白

[376] Massimo Moretti, “Caravaggio and the ‘Whitewashing’ of Ethiopians in the Martyrdom of St

さと美しさを目にしてきたが，それは使徒ペトロによれば，信仰を通して人々の心を雪のように白く清めるものであるとされている。だから，神秘的なモーセ，私たちの神であるキリストは，当然にも彼女を深く愛し，花嫁として自分に結びつけた。その恵みによって，エチオピア人は奇跡のように白くなっている」（*Annaels ecclesiastici VII* 1598.102）と述べられ，ルキアノスに始まる格言とは異なることを言っているとする。もちろん，これは魂の白さをいうものではあり，サンドバルが格言を踏襲しつつ，変えられないことにむしろ積極的な意義を見出し，ロアによりつつ，復活後も肉体は黒くあり続ける（ただし，それはもはや欠損ではなく，完全さを意味する）とするのとは対照的である。

当時，黒＝隷属が定番になっていたわけではない。ベンジャミン・ブラウデは，ノアの三人の子の中近世における民族・地理との関係性について論じているが，15 世紀に黒いマギ（それがバルタザールかガスパールかはともかく）が浮上してもその時点ではハムもクシュも黒くはなく，サンドバルと同時代のイングランドの牧師サミュエル・パーチャスの版を重ねた『巡礼（*Pilgrimage*）』では黒と呪いは結び付けられてはいないが，『巡礼者（*Pilgrims*）』（1625 刊）ではクシュの子孫の黒さの原因を呪いに帰していて，一致していないことを指摘している[377]。サンドバルとほぼ同じころに刊行されたイギリス人の医師トーマス・ブラウン（1605-82）はその著作 *Pseudodoxia epidemica*（ロンドン，1646 年刊）において，サンドバルがとりあげたような議論を参照しつつも，「黒」の原因は皮膚にあって，「罪」とは全く無関係だとしている[378]。

また，イエズス会の中でサンドバルの黒 / 黒人に対する考え方は，彼がいうように一貫して高かったわけではない。近世ヨーロッパの思想史家ジョアン－パウ・ルビエスが，サンドバルの裏返しの黒人観を有する者としてヴァリニャーノを挙げている[379]。

Matthew in the Contarelli," in Francesco Freddpolini ed. *Global Networks in Early Modern Rome: images, objects, and diplomacy*, Firenze, 2025, pp. 57-87.

[377] Benjamin Braude, "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods," *The William and Mary Quarterly* 54-1, 1997, pp.103-142.

[378] Renato G. Mazzolini, "《A greater division of mankind is made by the skinne》: Thomas Browne e il colore delle pelle dei neri," *Micrologus* 13, 2005, pp.571-604 を参照。

[379] Joan-Pau Rubiés, "Were Early Modern European Racist?," in Amos Morris-Reich and Dirk

サンドバルが黒人として一括する中にはインドの人々も入っていたが，ヴァリニャーノの彼らに対する評価は低く，白人の範疇に入る中国人や日本人とは明らかに違う眼で彼らを見ていた。これは，結果的に当時の世界をほぼ概観する形になっている『エチオピア人』に中国や日本が寸描の形でしか出てこないのと好対照をなしている。そもそも，サンドバルが描く「黒人の使徒」ザビエル像も，アジアでの紆余曲折を経て日本にたどり着き，最後は中国を目指したという一般的なザビエル像とは大きく異なるものであろう。このように，サンドバルの「黒」はさらに同時代のより広い文脈の中に置いて考える必要がある。

また，第1巻第3書の「怪異」の記述は，ニーレンベルクのテクストを大幅に盛り込むことで成り立っている。彼自身この部分では「楽しみが勝つだろう」と言っているが，ニーレンベルク同様に自然界の驚異を書き連ねることでこうした豊かな世界を作った神への信仰を深めさせるという啓蒙的な側面があるのも確かであろう[380]。しかし，サンドバルはここでも復活や洗礼という側面から黒人と怪異な存在を結び付けて考えていた。タルデューがいうように，こうした怪異の世界から黒人を救い出すという意図を読み取ることは難しい。ここで描き出されているのは，アフリカだけの話ではないのだから。筆者が「本題からそれている」「焦点がぼけている」と言ってきたのも，彼がいくら章題で「黒人の地に見られる驚異」と言いつのっても，実際にはそうなっていないからだが，黒人の世界がアフリカに限定されないのと同様に，彼の中では驚異の世界にも限定をつける必要はなかったのかもしれない。

第二に，狭義のエチオピアが占める比重についてである。すでに，ロボからの情報が47年版に取り込まれている（おそらく，欄外表記以外にも）ことは指摘したが，目的と方向性も違うとはいえ，ウレタのテクストの影響を受けていたことをここで改めて強調しておきたい。出版の時点から見れば、27年版でも使えたテクストであり，27年版とウレタを比較したブリューワー－ガルシアもそのように考えたはずである。その一方で，間接的にウレタを非難する文言や，プレステ・ジョアンの名前の説明は47

Rupnow eds., *Ideas of 'Race' in the History of the Humanities*, Basingstoke, 2017, pp.58-61.

[380] D.Scott Hendrickson, *Jesuit Polymath of Madrid: The Literary Enterprise of Juan Eusebio Nieremberg*（*1598-1658*）, Leiden and Boston, 2015 の chapter 3 'Contemplating the Book of Nature' を参照。

年版にはじめて見えることから，参照したのは 47 年版からという可能性もある。いずれにせよ，エチオピアの栄光を称揚するウレタのテクストは，より広い黒人の世界を措定するサンドバルとフレームの大小の違いはあっても，同じ方を向いているともいえる。ただ，問題を複雑にしているのは，ウレタが現実のエチオピアを相手にせずに済んでいる（本書のエチオピアが彼のインフォーマントが作り上げたのか，それともウレタの脳内でできたものなのかはわからないが，いずれにせよ現実の歴史世界の話ではない）のに対し，サンドバルはイエズス会布教の挫折という大事件に向き合わねばならなかったし，その証人ロボとの出会いは彼の中で狭義のエチオピアをテクストの中にどう位置付けるべきかという問題を惹起したであろう。

おそらく，第 2 巻第 3 書のイエズス会の活動を述べる部分で何らかの対処がなされたに違いないが，彼は会士追放をローマ教会への帰順劇の終幕とはみていなかったであろう。第 1 巻は古代のアフリカと現在を比較しての嘆き節で終わっていたが，彼が恐れていたのはむしろ歴史の忘却ではなかったか。歴史を保存することで，彼は将来に希望を見出していたのではないかと想像する。

そして，最後に，アメリカの占める比重である。47 年版のもう一つの特徴はアメリカを扱うテクストが増やされたことである。ソロルツァーノ，アクーニャ，モントーヤなどがそうだし，フアン・ピメンタルによれば，本書に関係するニーレンベルクの諸著作にもアメリカへの関心が顕著にみられるという[381]。サンドバル自身，スペイン生まれといえ，実質的にはほぼクリオーリョである。トマスのインディオへの布教は黒人というテーマとは直接に関係しないが，彼が 47 年版でこの問題に力を入れたのは，やはり彼自身が生きる大陸での「出来事」だからであろう。27 年版では，イエズス会のアメリカ布教については，アンシエタしか取り上げていなかったが，47 年版では増補された可能性もある。

一方，そのアメリカに黒人が入ってくることがなければ，サンドバルの前に「黒人の世界」は開けてこなかったはずである。彼が何よりも黒人の司牧を考えていたこと

[381] Juan Pimental, “Baroque Nature: Juan Eusebio Nieremberg, American Wonders, and Preteimperial Natural History,” in Daniela Bleichmar et al eds., *Science in the Spanish and Portugurse Empires, 1500-1800*, Stanford, 2009, pp.93-110.

は確かだが，それをつきつめてゆくなかで，彼の眼の前にアフリカそしてアジアが開かれ，それはまた今黒人が生きるアメリカという空間の省察を彼に迫るものであったかもしれない。

はじめに，47 年版には黒人＝奴隷だけでは語りつくせない余剰があると述べた。それが手に余るからこれまであまり手出しされなかったのかもしれない。本稿を書いたあとも、筆者にとってやはり手に余るテクストではあるのだが，少なくとも 47 年版のテクストがいろいろな読みを可能にするものであることを示せたのではないかと思う。