

## 魂とスパイス

——十六世紀のポルトガル植民地政策とイエズス会士ルイス・フロイス——

エンゲルベルト・ヨリッセン

## はじめにあるいはほとんど歴史的な序文

通り雨の過ぎた街には大西洋からさわやかな風が流れ込み、正午になると気温は頂点に近づいていく。魚の臭いのたれ込めるテー  
ジョ河沿いでは、そこで犬や猫がゴミの山をあさっていた。船  
船工場からは雑多な騒音が聞こえてきたが、川面に浮かぶ船のあたりは静かだった。煩雑な街中にも僅かな隙間を見つけては、グラジョラスが所狭しと咲き乱れている。が、道ばたで焼かれる鱈の臭いにもうすぐリスボンで行われるアウトダフェー（火炙り）の臭いですでに混じり始めているかのように、空気は言いようもなくよどんでいた。ひんやりとした宮殿の広間に入ると、フランシスコ・ハビエル<sup>(1)</sup>はようやくくほっとした。しかし、今から重要な話が待っているのだった。

一五四〇年に法皇に認められたばかりのイエズス会の将来的発展を考えると、ポルトガルの植民地や征服地での活動は極めて重要であった。ハビエルは、特にインドのことを考えていた。一五一〇年に征服されたゴアでは、既に、フランシスコ会士やドミニコ会士らが活動していた。また、四年前の一五三六年にリスボンで組織的に進められた異端裁判所の設立は、ゴアにも影響を及ぼすはずであった。このような変革期には、イエズス会がインドに定着する可能性があったのである。

ポルトガル王ジョアン三世は、ハビエルが来るのを待っていた。初めて会った時には、ハビエルの熱狂的かつ巧みな説教をリスボンで使えると思ったが、今ではインドでこそ成果を上げることができると思われるのだった。<sup>(2)</sup>ゴアやチャウルなどインド各地に駐在しているポルトガル軍の評判は芳しくはなかった。ジョアン三世は、

一方ではそれをしかたがないと思いつつ、もう一方では魂の問題が気になりだしていた。もちろんそれは、インドにいる兵士の魂ではなく、自分の魂のことである。妻のカタリーナは、夜になるといつも、恐ろしい話を自分に言い聞かせた。そこで彼は、人の魂のためには何か良いことができたなら、自分の魂は地獄に堕ちずに済むだろう、と考えるのだった。ポルトガルの兵士の魂だけでなく、多くの、限りなく多くの異教徒の魂の救済に一役買う可能性が見えてきた。カタリーナは賢い女だった。彼女は政治、経済、宗教のつながりを鋭く見抜いているようだった。彼女の言うことに耳を貸しておけば、間違いはないだろう。<sup>③</sup>あの、四十年ほど前に初めて海路でインドに行ったヴァスコ・ダ・ガマは、自分の目的を、恐ろしく簡潔にまとめていた——「魂とスパイスを取りに来た」というのが、カリカットのザモリム（王）に向かってガマの吐いた言葉であった。<sup>④</sup>

ジョアン三世は、黒いマラバール金とも言われる胡椒が大好きだった。料理に欠かせないばかりでなく、金のなる木として手放す法はなかった。異教徒にはこういうものを持つ権利はない。ちゃんとキリスト教徒になってからならば、いつの日かまた話し合うかもしれないが。

ハビエルと数人のイエズス会士がインドに赴く計画を認めた王は、その夜、父マヌエル一世が見た夢に似た夢を見た。その中で彼は、「中国から遙かに離れたところに、素晴らしい銀を生み、キリスト

教の神の法で照らされた日本がある」という言葉を聞いたような気がした。

#### 絵から近づく歴史——ハビエルとインド

一五四二年にハビエルはゴアに到着した。一五四八年までに、彼はマラッカなどインド周囲の南アジアの数カ所に赴いたが、中でも特に南インドの西海岸（マラバール海岸）と南インドの東海岸（コロンデル海岸）で活動していた。現在、チェンナイ（マドラス）のセントマス司教座聖堂付属の小さな博物館には、ハビエルにまつわる二つの大きな絵が所蔵されている。

一枚の絵では、ドティだけを着ている男が、細い一本の糸のようなものをもって、直径で人間の高さにも達する丸木を引っ張り動かしている。背景にいる傘を持ったラジャ（王）らしき人物と大勢の大衆は驚いてその見事な様を見守っている。そのそばには、丸木を動かせなかった象も立っている。博物館で売られている小冊子の説明によると、インドまで来たイエスの弟子と言われるトマスは、川をせき止めてしまつて誰にも動かせなかったその巨木を、自分のベルト一本で動かしたことを描写しているということである。その結果、王はトマスに、その木で教会を建設する許可を与え、後にその教会の側に修道院もでき、そこはペルシャ人やアラブ人の商人の間で「ベトウマー」、つまりトマスの家として知られるようになった

のだった。<sup>⑥</sup>

もう一枚の絵では、近代的な僧服を纏い、両手を上げた神父が、向かって左側へ逃げる群衆に対して右手に持った十字架を振りかざしており、神父の背後には数人のインド人が立っている。これは、ハビエルが、トラヴァンコール地方を不安に陥れた盗賊を十字架の力をもって追放させたと言うエピソードの描写だと言われる。この絵をよく見ると、ハビエルの後ろに控えている綺麗な服を着たインド人の上品な姿と、逃げていく人々の、わざと野蛮に描かれた裸体や恐怖でゆがんだ顔との対照が目立つ。画家あるいはその絵を注文した人が伝えたかったことは、キリスト教に改宗し、熱心な信仰者になったと言われるインド人は、キリスト教と共に文明も「授かり」、非キリスト教徒は野蛮人の状態にとどまっているというようなことであつたらしい。ちなみに、ハビエルが持っている十字架は武器のように用いられているという印象が強い。

この注の6に述べる小冊子は、いずれも信者から「インドの使徒」と言われるトマスとハビエルの繋がり、それぞれの絵に表されている彼らのマイラプル滞在から分かると述べている。ハビエルをトマスの後継者とみなすことは、ポルトガル人にとって、東インド（「東インド」という言葉は、当時は、アフリカの東海岸から日本、ティモールをも含む一帯を指した）での侵略行為、植民地政策とそれに伴う経済的搾取や宗教活動を正当化するイデオロギーとなり、植民地

化が進むにつれて一層重要になっていった。

一六世紀初期にポルトガル人が書いた年代記や旅行記などを読むと、トマスにまつわる伝説は、最初から、ポルトガル人によるインド征服を正当化する根拠として、また、彼らの言葉を借りれば「ポルトガル人のインドでの存在を当然のこと」として示すものとして利用されていた。

神話をイデオロギー化する過程の一つの頂点としては、ジョアン・ロドリゲスの『日本教会史』の中のハビエル伝説を指摘することができる。その第三巻第四章のタイトルは「聖パードレ、フランシスコが使徒聖トメーの後にこの東方の異教の地における第二の使徒となった次第について」となっている。

簡潔に言ってしまうと、ロドリゲスによれば、ポルトガル人は神に選ばれた民族である。その証拠としてロドリゲスは、神は、ルネサンス時代に文明・文化のモデルと考えられたギリシャ人・ローマ人ですら、（日本を含めた）東洋の諸国に関心を示さずに、ポルトガルが強い国家として現れるまで「待ってくれた」ということを主張している。選民であるポルトガル人は、今まで「闇」のなかにいた野蛮人に福音をもたらすという「義務」を負わされ、その「おかげ」で野蛮人たちははじめて「文明を持つ」ヨーロッパと交流することができた、と言うのである。言い直せば、「魂とスパイスを取るためにインドに来た」というヴァスコ・ダ・ガマの言葉を、ロド

リゲスはもう少し「洗練された」形で繰り返しているのである。以下は、『日本教会史』からの引用である。

かくして、神はその永遠性において、エウロッパの人々からかくも遠く隠されていた日本の土地に、その慈愛の目を注ぎ、そこを閉ざしていた不信仰の闇から引き出して、神の福音の輝く光をそれに伝えようと決定されたのであった。神はそのために、この永遠にして、絶対に譲りなき御意向を実行に移すことができないような手段方法を整えられた。それを実行しうるための手始めとして、エウロッパの諸国民の中から、勇敢なるポルトガル国民を選び給うた。<sup>(7)</sup>……

ここでは詳しい説明はできないが、今指摘した「復活」された神話あるいはその神話の復活は、一六世紀初期にポルトガルではやったメシアニズムを背景に見なければならぬ。それは、一方では、一五世紀末のキリスト教ヨーロッパに現れる千年王国説との関係から考えなければならないが、もう一方で、一五世紀末にイベリア両国で強行されたユダヤ人追放あるいはユダヤ人の強制的改宗と連動して生まれた、ユダヤ人や改宗ユダヤ人のメシアニズムとしても考察する必要がある。ロドリゲスの『日本教会史』は、ポルトガルがスペインによって併合された一五八〇年から一六四〇年にかけての

著作であるということも考慮しなければならない。

ポルトガルでのメシアニズムは、一方で十五世紀末の千年至福説に起因していたが、ちょうどその頃ますます厳しくなりつつあったユダヤ人に対する圧迫がもう一つの原因となっていたことは否定できないだろう。さらに、一五七八年のアルカセル・キビールの戦いでセバステリアン王の死亡と、一五八〇年より六〇年間続いたスペインのポルトガル併合以後、ポルトガルにおけるメシアニズムは、いわゆるセバステリアン主義と重なってしまう（セバステリアン主義とは、セバステリアン王の死体が見つからなかったことから、セバステリアンがある日また戻り、ポルトガルの国を「新しい栄光」に導くだろうという内容の神話である）。それらのユートピア主義にもつながるメシアニズムは、ポルトガルが支配しようと思った海外の諸地域にまで、様々な奇妙な迷信をもたらした。例えばマドラスの聖トマスの丘の教会に見られる「石の十字架」もその一つである。それは、二千年前に作られたと言われるその十字架から一五五〇年と一七五〇年の間に生き血が出た、というものだが、その二百年間はちょうどポルトガルによるインドでの植民地政策が最も激しかった時代である。このような「現象」は、植民地過程を批判する「声」を鎮めるため、またインドの人々に宗教的畏怖を与えるため、そして、植民地化を進める責任者の良心の呵責を抑えるために生じたものと推定できよう。<sup>(8)</sup> F・M・ピントは『東洋遍歴記』の中でこのような偽善、つま

り宗教活動の美名で隠された経済的搾取を、例えば、ある日本の大名の口を通して、次のように批判する。

これほどの苦勞に身を挺するなら、見知らぬ国に法螺を吹きに行くよりは、シナに行つて金持になる方が、この人々たちにはどんなによいだろうに。<sup>9)</sup>

ハビエルに与えられたこのような役割とポルトガル人の選民思想は、結局、日本とハビエルの来日の場合にも当てはめられる。そうは言つても、アジアの諸地域、具体的にはインドや中国などは、ヨーロッパではギリシャ・ローマ時代から知られていたのに対し、日本という国はポルトガル人をはじめヨーロッパ人にとっては「新しい」活動の場であり、新しい経験の可能性を秘めた地であつたといふこともまた事実である。しかしそれは、ポルトガル人の選民論にも利用され得ることであり、また同時に一五九〇年頃まで、イエズス会、特にヴァリニャーノによって進められた「イエズス会の宣教独占」のための議論にも使用できる理屈の一つであつた。

### 異端審問所の設立

一四九二年に、コロンブスが新大陸を「発見」するためにスペインから出航し、グラナダがイベリア半島最後のイスラム城塞として

スペイン軍の手に落ち、ユダヤ人がスペインから追放された、といふことは周知の事実であるが、その僅か五年後の一四九七年、このパターンに従うかのごとく、ヴァスコ・ダ・ガマがポルトガルからインドへ出航し、まもなくポルトガルでもユダヤ人に対して追放令が出された、ということは何れほど注目されていない。そしてスペインでもポルトガルでも、海外進出の準備段階でユダヤ系の数学者、天文学者が多数起用されている。たとえばヴァスコ・ダ・ガマは、出航前に、ポルトガル王マヌエル一世と共に、ユダヤ人の天文学者アブラハム・ザクートの忠告を受けていたそうだ。

十四九二年のユダヤ人追放令後、何万人ものユダヤ人が実際にスペインを出て行つた（その内およそ十万人がポルトガルに移住）。それは対照的に、一四九七年にポルトガルを去つたユダヤ人は少なかった。ポルトガルにおける改宗ユダヤ人の数はその時期からかなり増え始め、またポルトガルを去るユダヤ人の十四歳以下の子供たちは両親から離され強制的にカトリック信仰を「受けさせられた」。しかし、一五〇六年四月一九日、リスボンでユダヤ人に対する虐殺が勃発し、三日間で二千人にも上る改宗ユダヤ人が殺された。<sup>10)</sup> マヌエル一世はその時、虐殺の責任者を罰したが、その彼も既に異端審問の設立を進めていたのであつた。

簡略化して言うと、ポルトガルでの異端審問の設立は、ローマ法王の圧迫によるのではなく、マヌエル一世の息子、後のジョアン三

世のスペイン王室の娘との結婚に伴ってスペインでの宗教的不寛容主義がポルトガルに取り込まれた結果であった。また、マヌエル一世の時代から、経済問題が宗教問題と混交するようになった。

当時の出来事に関する資料を読むと、リスボンで公に異端審問所が設立されたのは一五三六年、ゴアでの設立は一五六〇年である。

しかし、いわゆる「異端者」の迫害は組織的設立以前から激しくなっていたのである。例えば、ハビエルが一五四二年にゴアに着いた明くる年、医学士ジェロニモ・ディアスは、ゴアで異端審問を受け、カトリック教に改宗したにもかかわらず密かにユダヤの信仰や習慣を守っていたという嫌で殺された<sup>①</sup>。また一五三〇年代には、特にゴアとコーチンで、組織的に設立されてこそのいなかったものの、既に異端審問に類する裁判は行われていた。もっとも、ディアスの事例はハビエルと共にインドに侵入したイエズス会との関係からもとらえる必要がある。ゴアの異端審問の創設に関しては、ハビエル自身、一五四二年にポルトガル王ジョアン三世宛に書簡を送っている<sup>②</sup>。

ハビエルの時代から二〇〇年に渡って続いたゴアの異端審問の犠牲者は、大きく三つのグループに分けられる。すなわち、密かに元の宗教を信仰していた改宗ユダヤ人、プロテスタントと関係を持っていた人物、そして同性愛者である。

ルイス・フロイスが一五五四年にインドで書いた書簡には、ゴア

で三人の同性愛者が見つかったと報告されている。二人は老人で、火炙りに処されたが、一人はまだ非常に若い少年であったので、臀部を熱い鉄の棒で焼かれ、ブラジルへ流刑に処されたという。一方一六世紀のヨーロッパでは、同性愛は「流行」であり、例えば一六世紀前半のイタリアで、あらゆる宮殿、修道院、世俗の聖職者の間でいかに多くの同性愛者が見つけられたかは、ピエトロ・アレティーノの『ラジヨナメンティ』から分かる。後に日本イエズス会士らを書いたテキストの中でも、同性愛者が主要な問題として扱われているということも、こうした背景から理解されねばならない。

同性愛者に関して少し詳しく述べたが、それには二つの理由がある。一つは、当時の多くのヨーロッパにおける雰囲気、つまり宗教の熱狂的な支配のなかで個人の自由がほとんどなかった社会のことを示したかったのである。もう一つは、ヨーロッパ人が描写する日本像と、その描写に当てはめてある欠点は——わざわざにせよ、意図せずにはせよ——大抵ヨーロッパに見つかる欠点、「罪」などであり、言い直せば、当時の日本像の中ではほとんど西洋における問題しか映っていない、ということを指摘したかったのである。巡察師ヴァリニャーノが、特に一五八三年の『日本諸事要録』の中で言及した日本人の「男色」の問題もこのような背景から見る必要がある。

プロテスタントと関係を持った人々の異端審問による迫害は、熱

狂的反宗教改革の文脈でも捉えるべきものであると同時に、カトリックの西南ヨーロッパ諸国とプロテスタントに変わった北ヨーロッパのイギリス、オランダとの競争も含めて考えねばならない。

ゴア等でのユダヤ人の迫害に関しては、旧約聖書に書かれた時代からインドにいたユダヤ人に対する態度が寛容であったとはもちろん言わないが、しかし、彼らよりも改宗ユダヤ人、つまり（主に）イベリア半島からインドに移った新キリスト教徒やマラーノに対する態度は何倍も厳しかった。日本ではイスラムもユダヤ教もない、というハビエルの言葉を考えても、キリスト教の不寛容主義が、ヨーロッパ人の征服者らによってどれほど海外まで「輸出」されていたかがわかる。

インドでもそうであったが、ポルトガル人の領地拡大や経済的搾取、宗教の問題は、ハビエル自身がある書簡のなかで示しているように、強くつながっていた。一五四九年八月一日に鹿児島に着いたと言われるハビエルは、それから二カ月ばかり経って、一五四九年十一月五日付けの書簡で、鹿児島からゴアのアントニオ・ゴメス宛に、堺港に関して次のように書く。

パードレ達が来る時には、「インド」総督が日本の国王へ書状と一緒に贈物をするように働きかけて下さい。なぜなら、彼

が私達の聖なる信仰に改宗するようになれば、堺に商館が設け

られてポルトガル国王に十分な現世的利益が齎されることになると、神にあって信じているからです。その地（○堺）は非常に大きな港であり、また甚だ裕福な商人が多数いる都市でもあり、日本のその他の地方におけるよりも多量の金銀があります。私がインドで経験したことに徴して見ても、他のことを配慮することなく、神への愛のみによってパードレ達のためにナビオ船を送る者は殆どいないと思います。<sup>18)</sup>

ここに明らかに現れる宗教と経済との関連は、ダ・ガマがインドの西南海岸にあるカリカットに到着した時に言ったと言われる「スパイスと魂を取りに来た」という言葉の「伝統」とも言える。ちなみに、商館を設置する場所を堺に決めたのは、ハビエルが実際に九州から五畿内へ旅した結果であった。また日本へ出発する少し前に、ハビエルは、鹿児島やジロウやジョルジュ・アルヴァレスによって得た日本に関する知識に基づき、一五四九年一月十二日付でコーチンからローマのイグナティウス・ロヨラ宛に書簡を送り、自分の期待を次のように述べている。日本にイスラムもユダヤ教徒もいないことを喜んでるのは、特にゴアとコーチンで経験したイスラムとユダヤ人の問題を意識してのことであろう。

これから理由や、語れば長くなるその他の様々な理由によっ

て、またチナの近くにある一つの島である日本について私が入手した豊富な報告によって、そして日本にいる人びとはすべて異教徒であつてモロ人（○イスラム教徒。）もユダヤ人もおらず、また人々は好奇心を強く抱き、神についてもその他の自然の自象についても新しいこと事を知りたいと願望していますので、そのような人びとの間では私達イエズス会の者が存命中に収める成果は彼等自身の力で永続させていくことができると思ひ、私は内心十分に満足してこの土地へ行くことを決心しました。<sup>14</sup>

F・ハビエルや彼の来日についてはよく知られているにもかかわらず、当時のハビエル像に関してはまだ様々な問題が挙げられる。例えば、後に紹介するF・M・ピントの『東洋遍歴記』におけるハビエル像は皮肉のたっぷり込められた描写であり、当時の日本イエズス会の「プロジェクト」を批判的に見る見方がそれ貫いている。また、イギリス人歴史家であるP・バークは、「反宗教改革時代の聖人になるにはどうすればよいか」という最近の論文の中で、文化人類学者の文化記号論的カテゴリーに基づいて、当時の列聖の歴史的相対性を指摘しており、もちろんハビエルについても言及する。

バークによると、一五四五年から一五六三年にかけてカトリック教会を改革するために開かれたトリエント公会議後、二十五年間は

列聖が行われなかったが、一五八八年と一七六七年との間には五五人もが列聖されて聖人になり、そのうち九人が宣教師、十二人が修道院会の創立者であつたという。宣教師であつたハビエルは、本当の修道院会の創立者とは言えないが、イエズス会の創立者I・ロヨラの最も親しい協力者の一人であつた。結論的に言えば、プロテスタント運動に「対立」するカトリック教会やイエズス会が聖人を必要とした時に、ハビエルはその時代に求められた聖人像の典型にうまく当てはまっていたのである。<sup>15</sup>

ここで示したかったのは、当時の日本イエズス会の活動は、領地拡大や経済的搾取、宗教活動、不寛容主義を含む一つのつながりを背景に見なければならぬということである。以下、その背景から、一五四八年にゴアで、日本への旅を準備していたハビエルと出会つたフロイスのインドと日本での宣教活動をきっかけに、東インドにおけるイエズス会の活動を批判的に考察したい。

#### ルイス・フロイスとインド

一五四八年に一六歳のルイス・フロイスはイエズス会に入会し同年三月一七日にインドのゴアへ赴いた。既にバードレであり、まもなく来日する予定であつたバルタザール・ガゴを含めた、五人のイエズス会士が乗つたサン・ペドロ号は、予定通り、九月四日にゴアに着いたが、フロイスと他のイエズス会士が乗つたガレー号は、

難破を懸念されながら、ようやく十月九日に入港した。<sup>(16)</sup>

フロイスは、一五四八年より六年間、北インドのバサイムに滞在した一年間以外は終始ゴアに滞在しており、イルマンの義務に従いながら、基礎修練を受けた。はやくから文筆の才を認められたフロイスは、一五五二年にインドでの出来事に関する年報の執筆を命じられ、その年の十二月一日付けのその報告書により、文筆家としての地位を固めたのであった。<sup>(17)</sup>

インド滞在の六年目に当たる一五五四年は、フランシスコ・ハビエルの死体がゴアに運ばれてきた年である。ハビエルは、一五五一年に日本を立ったが、帰途にあった一五五二年末、中国人港直前にマカオに近いサンチュウアン島で死亡した。早くもその二年後に、その死体が、ハビエルを聖人視する周囲の熱狂の中でゴアに運ばれてきたのであった。しかしフロイスは、これを機にインドを立ち、マラッカに向かうことになる。マラッカでは、さらに中国に行くという話も出たが、結局彼はその地にとどまり、一五五七年に再びゴアに戻っている。哲学や神学の勉強を続けながら、宣教師や年報執筆者としての務めもこなした彼は、一五六〇年に神父になった。そして一五六三年の春にゴアを去り、その秋、九州の横瀬浦に到着したのであった。

特に『日本史』によって知られるルイス・フロイスが、一五年間にもわたってインドに滞在していたということは、これまであまり

注目されてこなかった。ここでもスペース上、そのことを十分に紹介し、分析することはできないが、少なくとも、インドでの文筆家ルイス・フロイスとしての誕生に関して考察したいと思う。ちなみに、今日、ポルトガルを含めヨーロッパで一般にほとんど知られていないフロイスは、当時は非常に人気の高い文筆家であった。<sup>(18)</sup>

#### フロイスとF・M・ピント

フロイスがインドに滞在していた当時、ゴアは、単に副王が派遣されたポルトガル植民地の首都ではなく、知識人たちの中心地ともなっていた。後にポルトガル最高の詩人として知られるようになった、叙事詩『ウス・ルジアダス』の著者であるルイス・デ・カモンイスをはじめ、年代記者ディオゴ・デ・コウト、哲学者兼医者であるガルシア・ダ・オルタ、商人兼冒険家であり後に小説家ともなったフェルナン・メンデス・ピントも長かれ短かれそこで滞在していた。ここで特に注目したいのは、後者一人である。『インドの庶物本草についての対話』の著者ダ・オルタは、現在では哲学や文学の世界で有名である上、医学世界では熱帯医学の先駆者として知られている。<sup>(19)</sup> また、『東洋遍歴記』を執筆したピントは、一六世紀ポルトガル文学の代表者の一人であると言っても過言ではないだろう。

ポルトガル人であるダ・オルタはスペインのアルカラ・デ・エ

ナーレス大学で勉強してからリスボン大学で道徳哲学および自然哲学の教授となったが、一五三四年ゴアへ出発した。そして西インドの海岸で医者、学者、そして宝石の貿易者として活動した。その後、インドの征服者であるポルトガル人のインド副王の側近として雇われ、後にボンベイ（現在のムンバイ）の土地所有者にもなり、改宗ユダヤ人であったにもかかわらず、ゴアのイエズス会士らにすら認められた学者としてゴアで生活を送った。イエズス会士らに書かれた書簡もまた、ゴアのサン・パウロ学院で試験が行われる際にはダ・オルタが口答試験を行っていたことを証明している。一五六三年、ちょうどフロイスが日本へ出発した年にダ・オルタの『インドの庶物本草についての対話』がゴアで出版された。この本は、その頃リスボンに滞在していたヒューマニストの自然科学者であるクルージュスの手でラテン語に、さらにそこからスペイン語に翻訳され、たちまちヨーロッパ中に広がった。フロイスは、この対話を執筆中だったダ・オルタを師として慕っていたに違いない。

一五三七年にリスボンを出たピントは、続く二十年間、東南アジアで活発に活動した。当時の文献によれば、彼は出世をして裕福な商人として生活しており、四回も来日したようである。<sup>21)</sup>

ピントとフロイスが知り合ったのは、おそらく一五五四年、ハビエルの死体がゴアに運ばれてきた時である。アメリカの文学者であるレベッカ・カツツも言っているように、ピントの生涯や作品から

考えると不思議な気がするかもしれないが、ピントはその年イエズス会に入会している。そして、ピントとフロイスは一緒にマラッカに赴いた。マラッカでは、ピントはイエズス会のイルマンとして書簡を書き、一五五四年一月五日付の書簡は、すぐに何カ国語にも訳されて版を重ねた。

ピントは生得の才能に恵まれた著述家、特に小説家であった。最初、インドでの布教について、まじめに報告を書き始めた彼は、すぐに事実と虚構を混ぜ始める。手紙の頂点は、シャム王の自慢の種である白い象の記述である。

象が通って行く道々は、騎馬戦や王室の祭りの際、ポルトガルの道々が綺麗にされ飾られるようであった。……象が尿をする時には、象の下に金の鉢を置き、そしてこの尿でシャム王国の最も高貴な貴族が顔を洗うのであった。<sup>22)</sup>

等々とピントの描写が続く。

ピントの白い象の記述を読むと、一五一四年にポルトガル王マヌエル一世によってローマ法王レオネ十世に贈られた「ハンノ」と名付けられた象の出来事を思い出す。自分自身を「オリエント」の君主として印象づけようとしていたマヌエル一世にとっては、「この象使節団」は自分の栄光を代表すべき「演出」であった。レオーネ

十世とその周縁の人々にとって、その象を迎えることは、謝肉祭のような大騒ぎをする口実となった。<sup>(23)</sup>一方、当時のローマは、法王を始めとして枢機卿らが芸術を擁護しており、滑稽文学などが栄える舞台となっていた。しかし、一五一七年のウィッテンベルクでのルターによる九十五箇条の提題の直前には、その同じローマが、ルターらによって「反キリスト」の首都、デカダンスの中心と言われる街であったということを忘れてはいけない。イタリアの詩人であるP・アレティーノは、後に象が死亡してから、猥褻な詩の形にした遺書を制作し、象を巡って起こった出来事をきっかけにして、当時のローマにおける雰囲気やシニカルな描写で描いた。<sup>(24)</sup>ドイツのプロテスタント側にとってもこの象がきっかけになり、象と「遊ぶ」法王のデカダンスが指摘された。<sup>(25)</sup>

象に関する様々な出来事は、当時のポルトガル年代記者D・デ・ゴイスによって、批判を含めて詳細に描かれた。<sup>(26)</sup>これらの背景から考えると、(デ・ゴイスの著述を知っていたと思われる)ピントの白い象の描写は、こうしたリスボンやローマでの出来事のカリカチュアであり、その「虚栄」の批判であると言える。

上述の書簡を書いたピントと共にマラッカに滞在していたフロイスは、この書簡も知っていたに違いない。さらにフロイスが一五五〇年代後半に執筆した書簡には、ピントの文体の影響が認められる。例えば一五五六年十一月十九日付け、マラッカ発、フロイスの手

紙には次のような描写がある。

この土地は、海の中に一種の大変大きな魚がいる……現地人はその魚を「牛魚」と呼ぶ。この土地には牛がないので、主なる神は現地人のために牛を海に入れたようだ。その牛魚は胸に女性のような乳房がある……<sup>(27)</sup>

おそらくジュゴンのことを言っているのであろうこの描写では、まず、フロイスが自然に興味を示していることが目立つ。それは当時のイエズス会士らの報告では例外的である。その上、鋭い皮肉を読みとることができる。これらはおそらくピントの影響であるに違いない。

フロイスがダ・オルタとピントの文体の影響を受けたということを通じてきたが、その影響の中身については少し説明を加えなければならぬ。エルサレム大学の哲学者イルミヤフ・ヨヴェル『スピノザ』の第四章は、フェルナン・デ・ロハス(一四七五～七六年)一五四一年)著『ラ・セレスティーナ』<sup>(28)</sup>をマラーノ世界という背景から分析したものである。

多くの学者が解釈しているように、ヨヴェルもまた、多くの改宗ユダヤ人は、外面的にはカトリック信仰をもちつつ、密かに自分たちの古来の信仰を守り続けていたという。そしてそうした日常の状

況の中で、異端審問の迫害を逃れるためにも密告される危険をさけるためにも、彼らは、「曖昧さ」を生き延びる方便とするようになった。ヨヴェルは、『ラ・セレスティーナ』について、その曖昧さを戯曲の中に多元的に現れる仮面劇を通して明らかにしていると同時に、この戯曲を悪漢小説のジャンルの一種と見なさなければならぬことも主張している。

実際、十五、六世紀の悪漢小説を見ると、このジャンルが当時のイベリア半島のマラーノと新キリスト教徒の世界に誕生したことは間違いないものと思われる。

悪漢小説における一つの特徴は、多くの場合、召使いを務める身分の低い主人公である。この主人公は、生き延びるために主人公と「共犯関係」を結び、外面的には主人公の世界観に同調しているように見せかけつつ、その実その世界観の欺瞞を暴こうとする。つまり、彼は、主人公と同じ仮面を被ることで主人公の仮面を剥がそうとするのである。悪漢小説のこの構造は、十六世紀のルネサンスと人文主義の背景から、当時の時代批判や皮肉、滑稽であると解釈する学者もいるが、私は、悪漢小説の主人公の「波乱に満ちた運命」の裏に、主人公の不安や生存への切望を見ることが出来る。

ヨヴェルの『スピノザ』の中で、F・デ・ロハスの親戚であるB・ガレーゴの運命が取り上げられているが、元々ユダヤ人であるガレーゴはユダヤ教迫害のため最初キリスト教に改宗するが、商売

利益をあげるために再びユダヤ人のような生活を送り、ユダヤ教の掟を守る。ところが、ある日、イスラムのモスクで靴を脱いだために異端審問で、イスラムに従ったという罪で訴えられた。ヨヴェルは、ガレーゴがある種のピカロと見なされてきたことを指摘し、それに対して「(しかし、)ガレーゴの波乱に満ちた人生は、宗教的世界が打ち砕かれてきた一方で現世が動揺している改宗ユダヤ人の内面的混乱を表している」と述べている。

#### ディオオーゴ・ゴメスの運命

ガレーゴのようにインドや中国までさまよう人物は他にもいた。例えばディオオーゴ・ゴメスの生涯はこのような運命の最も印象的な例であり、ピントの『東洋遍歴記』の登場人物のモデルであった可能性も考えられるので、それについて詳しく説明したい。ここではディオオーゴ・ゴメスの生涯をアナ・カンナス・ダ・クンヤ『インドの異端審問』の中の詳細な描写に従って述べることにする。<sup>20)</sup>

ディオオーゴ・ゴメスは、後に妻となるカタリーナ・ヌネスと同様、新キリスト教徒の家系に生まれた。カタリーナの父親シマオ・フェルナンデスは二歳の時、(ポルトガルでユダヤ人追放令が出された)一四九七年に両親と一緒にキリスト教に改宗していた。二十年代のシマオ・フェルナンデスは裕福で活発な商人になり、社会的にも活動し、カトリック信心会に属していた。ところが彼は、一五四一年に、

密かにユダヤ教を守り続けていた廉で異端審問に訴えられ、数年間に渡り裁判を受けた。その結果、屈辱を受けた彼は、ユダヤ教と關係を断つ<sup>(31)</sup>。

その圧迫が続くかもしれない、という恐怖から、ディオオーゴ・ゴメスは、一五四四、五年頃、ポルトガルを去ろうと、妻と娘、そして妻の両親をリスボンに送った。彼自身は、一五四五年にフランドルに移り（当時アンワープには多くのユダヤ人の属する大きなポルトガル人の共同体があった）、そこからイタリア経由でギリシャに入った。

そこで一五四七、八年の間に割礼を受けてユダヤ教に改宗し、スペイン系のユダヤ人ドナ・エステレーラと再婚した。後に彼が述べたところによると、妻のカタリーナはその時既に亡くなっていたとい<sup>(32)</sup>う。

それ以来、ディオオーゴ・ゴメスは、ベイルートのヤコブという名を乗ってトルコのヤコブとして知られ、その土地の習慣に従って長い服をまとった。そしてコンスタンティノープルやカイロ、ダマスクス経由でインドに向かった。この間彼は、シリアのアレッポで、インドから帰れなくなる可能性があったため、あるユダヤ人の勧めで妻エステレーラと離婚した<sup>(33)</sup>。

結局ゴメスは、トルコ、オルムスなどでの様々な事件を経て、インドのバサイムに到着した。彼は一五五〇年にその地のポルトガル大尉の家で、ユダヤ人の服を着ていながらトルコ出身であると言っ

たが、ポルトガルに詳しいことを示してしまい、彼のポルトガル出身がばれた（例えば、トルコ女性の顔はポルトガル女性の顔より綺麗だ、などと言ったそうである）。結果、ゴメスは再びキリスト教に戻るこ

とになった。バサイムにいたイエズス会士ガスパール・ベルシオーは彼の懺悔を聞いて、バサイムの全ての教会を訪れ、七日間毎夜続けて自分を鞭打ちするよう命じて、彼を再び教会に受け入れた<sup>(34)</sup>。

こうしてヤコブ・ベイルートは再びディオオーゴ・ゴメスになり、ポルトガルの服を着、トルコ人に強要されたと自分の割礼を弁明し、そうして新しいアイデンティティを身に付けたのだった。

しかし彼は、インド西海岸のゴアとコーチンで船員や商人として活動しながらコーチンのユダヤ人と接触し、彼らと曖昧な関係を作っていた。そうして結局ユダヤ人にも疑われるようになり、一五五四、五年頃、一五五〇年にした説明は嘘であるとばれて、カトリックの密告者によって、ポルトガルから逃げたということが暴かれ、一五五九年に中国への旅の途上逮捕されてゴアの異端審問所で火炙りに処された<sup>(35)</sup>。

ディオオーゴ・ゴメスの家族の運命、（トルコでの滞在、中国への旅までピントの主人公にあまりにも似ている）彼の長い旅の様々な出会い、あるいはユダヤ人と改宗ユダヤ人の間の、ポルトガルからインドまでの連携網に関しては多くの説明が必要だが、スペース上省略せねばならない。しかし、ゴメスが一五五〇年にキリスト教に戻った頃

フロイスもバサイムで活動していたということ、そしてゴメスが殺された時フロイスもまたゴアにいたということは付け加えておきたい。

D・ゴメスの「冒険」も「悪漢の冒険」として見ると、悪漢小説とイベリア半島のユダヤ人追放や改宗ユダヤ人世界とのつながりにより明確になる。それを説明するに当たってF・M・ピントに戻りたい。ピントが晩年に書いた『東洋遍歴記』は、多くの学者によって、どこまでが歴史的でありどこからフィクションが始まるのか、という視点からばかり研究されてきた。これに対し、そんなことは無駄な骨折りでであると、アメリカの文学者レベッカ・カッツが指摘しているが、実際、『東洋遍歴記』には自伝的要素すら読みとれない。<sup>(36)</sup>『東洋遍歴記』は小説であり、しかも典型的な悪漢小説なのである。

ピントのテキストに現れる身分の低い主人公を実際のピント、つまり成功し、裕福な商人となったピントと同一視すると矛盾が出てくるのは当然であるが、文学的に考えると、それは著者と語り手を同一視してはいけないという掟を無視することになる。この主人公のモデルの一人は、D・ゴメスと考えられる。ピントは、当時のポルトガル人らヨーロッパ人による宗教的不寛容主義や植民地政策、経済的搾取を批判する方便として、主人公にD・ゴメスのような運命を与えたのである。

D・ゴメスの「冒険的」世界は、外面的には面白く見えるかもしれない。しかしそれは、D・ゴメスが生き残るための最後の抜け道を選んだ結果に他なるまい。D・ゴメスの生涯とピントの小説の關係に関しては、例えば、ピントの『東洋遍歴記』の主人公が中近東やアジアで出会う、結婚のためにイスラムに改宗したポルトガル人が指摘できる。彼らの何人かは、カトリックに戻るより、棄教のための死刑を選ぶ<sup>(37)</sup>。また、敬虔な言葉を発言しながら中国の寺院を略奪するポルトガル人をも挙げられる<sup>(38)</sup>。これらの例は、二回も妻を失うゴメスや、強制されて七日間も懺悔するゴメスの苦悩をも表している。

ゴメスの生涯とピントの小説から再びフロイスのテキストに戻ると、フロイスがインドで執筆した書簡の中にも、ゴメスやピントに繋がる描写が幾つもある。ある書簡では、ゴアの近くのシヨラオ島では、その教会の神父すら鉄砲を持って教会のために戦ったと報告している。彼は、インドでは「主である神のためであれば、聖職者も武器を使う。様々な不安の中で魂の平安や冷静を失いたくない者には、多く分野で高度な完全性が求められるのである<sup>(39)</sup>」と、密かなシニスムを走らせながら書いている。別の幾つかの書簡では、フロイスは繰り返しイスラムの強制的な改宗を報告している。例えば、カトリック信仰に娘を奪われて苦い涙を流すヒンズー教徒の母親を感情的に描写している。このような批判は、上手くテキストの中に

隠されており、文学的表現、修辭学的装置を考えないと見つけにくい  
が、おそらくフロイスは意図的にそうしたのだろう。

フロイスとガルシア・ダ・オルタ

ダ・オルタが『インドの庶物本草』についての対話』の中で使った文学的対話(ダイアローグ)というジャンルは、もちろん、悪漢小説のようにはっきりと改宗ユダヤ人の世界や思想の結果として説明することが出来ない。ジャンルとしては古典時代に使われた対話形式は、特に一六世紀の西南ヨーロッパで再発見されたものだった。イタリア人文主義者S・スペローニは、対話というジャンルを利用した表現の可能性に関して、例えば次のように述べている。

対話の著者は、自分の声を抑え、その代わりに様々な人物や様々な意見、新しく、従来のものとは異なる見方を紹介する。……そうすることで、高尚で好ましいことについて語る一方で、下品で卑しいことについても語ることができるのであろう。<sup>40</sup>

対話の著者は、様々な登場人物の台詞を「利用する」ことで、相反する意見も同時に表すことができるのである。そこにテーマの幅広さを加えれば、著者は異端的な意見を持つ話し手を紹介することができる。危険をさけるためにその意見を正統的な考え方を持つ別の

話し手に否定させることができるが、一度発言された意見を取り消すことは出来ない。そこにこそ対話の可能性と密かな自由空間がある。このように考察すると、一六世紀に、宗教改革者に共感していたエラスムス主義者が対話形式を取り入れていたことも不思議ではない。また、インドでは、先述したディオゴ・ド・コウトがインド植民地での経済的、政治的政策における不正を対話の形で批評している。

こうした背景から見ると、ダ・オルタが対話のジャンルを選んだこともまた、驚くにはあたらない。ただ薬草やスパイスを紹介するためだけならばトラクトというジャンルも使えるはずである。しかし、ダ・オルタは、あえて対話形式を選び、意見の異なる話し手に全五九話にも及ぶ対話をさせる。主な話し手はダ・オルタ博士とルアーノ博士である。「ルアーノ」とは直訳すると「道端の人」あるいは「一般の人」であるが、ここでは著者ダ・オルタの一つの分身とも考えられる。悪漢小説のみならず対話形式もまた、登場人物を著者の仮面として利用できるのである。つまり、著者ダ・オルタ自身の異端的な意見にルアーノ博士の仮面を被せておいて、これまた一つの仮面である、著者と同名のダ・オルタ博士に反論させ、そうすることで、自分の異端論を印刷物の形で世に送りつつ異端審問の危険から逃れることができるのだ。

フロイスも改宗ユダヤ人出身であるということを示す根拠はいろ

いろいろあり、それについては後に少し述べるが、しかし、フロイスが改宗ユダヤ人であったかどうかはさほど重要ではなく、そのような証拠もここでの分析とテーゼには必要ない。ここで言いたいのは、フロイスが書いたテキストは、文学的なテキストであり、その文学はマラーノと改宗ユダヤ人の世界から思想的影響を受けた文学である、ということなのだ。もしフロイスが改宗ユダヤ人であったとしたら、彼が、イエズス会に入会しイエズス会士になったにもかかわらずマラーノ的発言を行っていたということは、彼の作品を解釈する上で重要になる。しかし、もしフロイスが改宗ユダヤ人ではなく、ピント、ダ・オルタらの影響を受けてマラーノ的な文学、文体にまで発展させていたとすれば、フロイスは人物としてより深く面白く、そして異端的にすらなる、ということが言えるかもしれない。いずれにせよ、フロイスは、日本イエズス会の活動の枠を遙かに越え、幅広くヨーロッパの十六世紀の思想的背景を含めて見なければならぬ、ということを描きおきたい。<sup>41</sup>

### 日本イエズス会士としての文筆家フロイス

一五七〇年代の終わりにローマ・イエズス会本部は、世界中に広がったイエズス会士らの活動を一つに纏めてイエズス会史という形にしようと企画した。イエズス会の歴史家ピエトロ・マツフェイは、既に報告によって名の知られていたルイス・フロイスに日本に関する

る分を書かせることに決め、フロイスはその依頼を一五八〇年代の初めに受けとった。こうしてフロイスは『日本史』を書き始めたのであった。<sup>42</sup>フロイスは『日本史』にも自分の意見や解釈を入れる手段として文体や語りの構造を用いた。しかし、その膨大な仕事を進める中で、フロイスは一五八五年の夏にヨーロッパと日本の風俗、風習などを比較する小冊子（トラクト、以後『日欧文化比較論』と呼ぶ）を書くことにした。

これまで、フロイスの『日欧文化比較論』は、文化史の研究者によって扱われ、そこに含まれている六百以上の文化的比較は、文字通りに理解され、<sup>43</sup>当時のヨーロッパあるいは日本の文化を説明するものとして利用されてきた。<sup>44</sup>またその小冊子は、出版を意図したものではなく、巡察師ヴァリニャーノのすすめで書かれたノート、または『日本史』のために記録されたメモ程度でしかないと考えられてきた。<sup>45</sup>

フロイスは、当時のスタイルに従って、自分のテキストに内容を説明する長いタイトルをつけたようだが、これは注意深く読むと、タイトル以上にある種の序文である。章の分け方についての説明や、日本人はヨーロッパ人に似ている風習があるという解釈は単なる誤解であるという指摘があることを見ても、フロイスがこれを潜在的な読者に向けて書いたことは間違いないと言える。結論を先に言うとして、『日欧文化比較論』は単なるフロイスの個人よりのノートで

あったという見方は不可能となる。

『日欧文化比較論』は、確かに文化史を学ぶ上でも多くのヒントを与えるが、それぞれの例を文字通りにとるとかなり危ない。というのも、フロイスは事実を誇張したり、例外的なものをすぐに一般化することによって、歴史的事実を曲げてしまっているからである。たとえば、第十三章十三項の比較、「われわれの舞踊は、昼間におこなわれる。彼らのは、ほとんどつねに夜におこなわれる」は、歴史的に考えるとまったく逆にして、ヨーロッパでは夜に、日本では昼間におこなわれるとすることもできる。また第二章五十四項の比較には、「ヨーロッパでは、女性が葡萄酒を飲むなどは非礼なこととされる。日本では（女性の飲酒が）非常に頻繁であり、祭礼においてはたびたび酩酊するまで飲む<sup>(46)</sup>」とされているが、これに対しては、ヨーロッパのチロル地方にあった、女性が一日、十リットル以上のビールを飲んではいけないという掟を示すことが出来る。さらに第六章三十一項の「われらにおいては、他人から強要されることなく、各々が飲みたいだけ飲む。日本では、たがいにひどく無理に勧めあうので、ある者を吐かせ、ある者を前後不覚にさせることになる」に対しては、ポルトガルのダミアン・デ・ゴイスによる、ドイツ人とフランス人は酔っぱらうために宴会に行く、という記述を反証とすることができる。エラスムスがある書簡の中で、強制的に飲まされる宴会を厳しく批判している、ということもまた、そうし

た習慣がヨーロッパにもあったという証明になる。

フロイスは、客観的な文化比較を目指しているのではない。彼の目的は、ヨーロッパと日本の文化を絶対的に対照させることであり、そのために歴史的、文化史的不確実さには目をつぶっている。ここで、フロイスがこのようなことをする理由を考えて見ると、密かにヨーロッパの習慣を批判したかったという動機が浮かび上がってくる。先ほどあげた飲酒に関する例もそうであるが、第十四章の中の罪と罰に関する幾つかの比較はその説明として役立つ。

「われわれにおいては、召使いの譴責や、従者の懲罰は、鞭打ちでもっておこなう。日本での譴責や懲罰といえ、すなわち斬首することである」は第十四章十項であり、「われらにおいては監獄があり、獄吏、執行人、捕吏がいる。日本人のもとにはそれらの人がいないし、笞刑、耳削刑、絞首刑もおこなわれない。」は第十四章十一項であるが、この二つ観察は矛盾しているというのが最初の印象であるだろう。ところが、その矛盾は意図的なものだったと考えられる。つまり、その矛盾のためにヨーロッパの読者は、当時のヨーロッパとインドにおける罪と罰に目を向けざるをえない。さらに、「われらにおいては、人殺しは肝をつぶすことだが、牛や牝鶏や犬を殺してもどうということはない。日本人は動物を殺すのを見たと肝をつぶすが、人殺しはありふれたことである」という第十四章六項と「われらにおいては、見つかった盗品は、裁判所によって

その所有者に返される。日本では、見つかったこのような盗品は遺失品として裁判所が没収する」という第十四十二項を比べると、ヨーロッパの読者はいっそうヨーロッパの現実を覚えさせられる。特に第十四章十二項は、異端審問所が行っていた所業を目の前に浮かべたのではないだろうか。

ここで、上述のフロイスとピント、ダ・オルタらの新キリスト教徒たちとの関係を思い出すと、フロイスの『日欧文化比較論』は具体的に異端審問所の残酷さに向けられた批判としても読むことができ、その批判は隠された形で行われるためマラーノ的とも言えるだろうと私は思う。異端審問所から有罪判決を下された改宗ユダヤ人はほとんどが財産を没収された、という事実は、このような見方を支えるもう一つの裏付けとなるだろう。

ただし、フロイスによって表された曖昧性に関しての解釈は、ここでとどまるべきではないと私は思う。彼は、ヨーロッパ文化と日本文化の比較の中でヨーロッパ文化を批判してはいても、だからといって日本の方が良いとは言っていない。これにはもう少し詳しい説明が必要だろう。

十六世紀末、特に、天正少年使節が西南ヨーロッパを旅して以来、日欧比較はテーマ、モチーフとしてかなり人気になり、日本に関する多くのテキストの中で繰り返されてきた。しかし、日本を肯定的に描写しようとしていた著者の手によるテキストを含め、その比

較に現れる日本像はそのほとんどに、キリスト教的ヨーロッパ中心主義的な傾向が現れ、明言はせずとも日本を異教徒の野蛮な国と見なした見方が強い。例えば、巡察師ヴァリニャーノが一五七九年の初めての来日から一五八二年までの日本滞在後に書いた『日本諸事要録』は、ヴァリニャーノの著作の中では日本に対してもっとも「好意的」なものであるとは言え、日本の風習に対して常に「新奇」、「驚くべきこと」、「驚嘆」、あるいは「驚異」といった表現を用いており、ヴァリニャーノが結局は日本人や日本の文化を自分から離れた異国的なものとしか考えなかったということが分かる<sup>④</sup>。

ヴァリニャーノのキリスト教的ヨーロッパ中心主義と「宣教」という言葉に隠されたカトリック的侵略主義は、『天正遣欧使節記』の中によりはつきりと現れる。その本はE・デ・サンデによって執筆されたものとして知られているが、実際にテキストを考えたのは、ヴァリニャーノ自身であった。この本は、ラテン語の教科書およびヨーロッパ文化入門として活用されるよう企画されたものだったが、おそらくデ・サンデが行ったのは、ヴァリニャーノのがスペイン語かイタリア語で書いた草稿をラテン語の対話に直しただけであったと思われる。

言うまでもなく、完全にヴァリニャーノのフィクションであるその対話の中で、使節団の四人の少年は、ヨーロッパの文化を前に知って驚き、圧倒的な印象を受けることになる。ヴァリニャーノが

日本人に示したかったのは、ルターらの宗教改革以前のアリストテレスの思想に基づくヨーロッパであり、キリスト教の思想に基づくヨーロッパに対して異教徒的文化を持つ日本のような国は劣等文化ではないということを日本人に押しつけようとしたのである。

日本とヨーロッパの政治状態、特にヴァリニャーノの母国であるイタリアでの状況を考えると、いわゆる「下克上」は異教徒ならではのものであり、愛で支配されているキリスト教世界では不可能であるというヴァリニャーノの見解は、偽善的ではない。<sup>48</sup>

対話の中の文化比較もまた、歪んだ形で行われる。ヴァリニャーノは対話の中で、ヨーロッパを訪れた四人の少年とヨーロッパに行かなかった彼らの二人の従兄弟に喋らせる。ヨーロッパの経験のない従兄弟リノが音楽について質問をすると、ヨーロッパに行ったミゲルは西洋音楽のすばらしさを賞賛するばかりでなく、日本の音楽の喧しさを強調し、その上、リノは「無知」だから西洋音楽を楽しむめないと言う。

何分あなた方はまだヨーロッパの歌唱や和音に馴れておられないので、そのまことの快さや甘美さがおわかりにならないのだ。ところがわれわれは耳がすでに馴れているものだから、聞いてこれほど愉快なものはないと思っている。しかしわれわれがここで一応、習慣の問題から心を転じて、事柄自体の本質を

考える気になるとすれば、われわれはきっとヨーロッパの歌唱が一定のすばらしい技術をもってつくられていることに気がつくであろうと思う。なぜなら、それにはわが国のもののように、すべて声は同じ音子でたえず一様に保たれるというようなことはなく、ある調子は高くあるものは低く、ほかはその中間であって、それらが同時に巧みな節調をもって発せられて、そこに一種のえもいわれぬ和音・諧調を生ずる。これらになお、いわゆるかりの小声 *falsa vocula* (うら声) と、また並の調子を越えて、ごく高く発せられるものが加わることを知っていた<sup>49</sup> だきたい。

私がこの節をわざわざ長々と引用したのは、ヴァリニャーノがどれほどヨーロッパの優等と日本の劣等とを強調しているかを示すためである。この「習慣の問題」は、同時代のモンテーニュの発言と比較すると一層面白くなる。

「人喰い人種について」のエッセイの中でモンテーニュは、自分たちは見知らぬものを見知らぬ故に野蠻と呼ぶと主張し、文化の多様性と相対性を示そうとしている。モンテーニュによれば、懷疑主義的な見方をとれば、相対性を理解し、総合に他者の存在のあり方を認めることができる、というのである。これに反してヴァリニャーノは、習慣の問題を考えると、どちらが優等か劣等かを理解するこ

とができ、そして優等の前提条件はキリスト教であると言う。

このような論理は、『天正遣欧使節記』のテキスト全体を貫いている。パドヴァ大学で法学を勉強し、その後イエズス会の哲学・神学の訓練を受けた才子ヴァリニャーノは、その意見をしつこく押しつけるよりも、対話のジャンルを利用して日本人同士の場面でその結論まで導いていく。

音楽については、フロイスの「われれにおいては、さまざまの音響の音楽は、響きがよく、快い。日本の音楽ときたら、どれもこれも、ただ単調音がきしきしと響くだけで、これ以上はありえぬほど、そっとさせるような代物である」(第十三章十五項)という比較は、ヴァリニャーノの意見と似ているようにみえるが、フロイスは次のようにも書く——「われらにおいては、クラヴォ、ヴィオラ、フラウタ、オルガン、シャルマイなどのメロディはきわめて甘美(に思え、快い)。日本人にとってわれらのすべての楽器は、不快であり、嫌悪(すべきもの)である」(第十三章十七項)、「われらは、オルガンの歌(canto di organo)の音楽の協和音や調和を尊重する。日本人はそれを罵しとみなし、まったく好まない」(第十三章十八項)。このようにして、フロイスの比較は、モンターニュが理論上示した肯定的な相対主義を具体的に示している。そしてそのような見方はフロイスのテキストを貫いている。『日欧文化比較論』の底には文化にも宗教にも関わる懐疑主義的問題があるのだ。

#### フロイスと巡察師A・ヴァリニャーノ

一五八一、二年の最初の日本滞在を終えるにあたり、巡察師ヴァリニャーノは日本イエズス会、日本キリスト教、またヨーロッパにおける日本の知識と日本に対する態度に大きな影響を及ぼす決定をした。それは、日本ではイエズス会による印刷物の発行や印刷機械が必要であるということ、ヨーロッパに送る報告は従来のような各地方から集めた報告を組織的にまとめて年報の形にしてからヨーロッパへ送るということ、さらにはヨーロッパへ使節団を送ることなどがあった。活字印刷機械は、一五九〇年にヴァリニャーノが帰途につく天正使節に同行して二回目に来日した際に日本に運ばれ、それによって一六一四年の江戸幕府によるパレン追放令の発布に至るまで九州の何カ所かで四〇ほどのテキストが作られた。それらのテキストの内容を概観すると、トリエント公開以後のヨーロッパに広められたテキストの内容と一致している。すなわち——言うまでもないことだが——保守的であり、ルター時代以前に遡ろうとするテキストである。

ところで最初の日本滞在を終えたヴァリニャーノは、ヨーロッパに向かう天正少年使節と共に日本を立ったが、天正少年がヨーロッパを回っている間、自身はゴアにとどまっていた。しかし、ヨーロッパまで行かなかったとは言え、彼が日本に関して執筆した文書

は、天正少年らが西南ヨーロッパを旅した間に初めて多くの人に広まることになり、以後長い間ヨーロッパ人の日本像に影響を及ぼしたのであった。例えば、イタリア人のギード・グアルティエリである。彼はヴァリニャーノの日本文化の紹介を受け入れるが、ヴァリニャーノよりは日本人に対して好意的な態度を示す。とはいえ、奇妙な国日本がイエズス会のおかげでキリスト教へ導かれたと喜ぶ彼の態度は、あくまで異国主義である。彼のテキストは、反宗教改革時代の宣教文学のテキストとして読むべきである。具体的に言うと、彼は簡単にプロテスタントに転じがちなヨーロッパのカトリック教徒に対し、あの異教徒の日本人でさえカトリック信仰を守っていると論すが、説教に異国趣味を添えることで聴衆を引きつけるのである。このように見ると、グアルティエリのテキストは一つの特徴を含んでいると言える。当時のヨーロッパの現状、すなわちプロテスタントの脅威や宗教戦争、社会的対立などで不安定なヨーロッパを天正少年らには見せないというヴァリニャーノらの決定を彼ははっきり「聖なる嘘」(santo inganno)<sup>50</sup>と言う。ヴァリニャーノが想像した先述の対話も全て、そのような聖なる嘘でしかない、と私は思う。ちなみに、既にヴォルテールが天正少年らの旅に関して、イエズス会がお膳立てした見事な芝居にすぎないと述べていたことにも言及しておきたい。

フロイスの小冊子は、ヴァリニャーノ、グアルティエリらが書

いた当時の日本論にいつまでも多かれ少なかれ入り込んでいるキリスト教的ヨーロッパ中心主義と比べると、既に指摘したように、単なるヨーロッパに対する批判でもなく、フロイスの日本主義を表すものでもない。フロイスは、現在の人類学者に期待される客観性をもって文化の相対性を示し、文化・文明の歴史性の原因を指摘している。第四章と第五章で扱われる宗教問題に関しては細かい説明を省くが、フロイスの比較論を全体的に見ると、フロイスは宗教の歴史的原因を考え、宣教活動の意味も疑い、それ以上の可能性があることすら指摘していると考えられる。ここまで考えると、フロイスをスピノザの文脈でとらえることができる。フロイスはある意味では歴史的宗教を越えたスピノザやその周辺で活動していた人物たちの先駆者とも言えるのである。

ここで、もう一度フロイスの作品に見られるマラーノ性に戻りたい。既に指摘したように、曖昧さそれ自体がマラーノ的要素であると言えるが、その曖昧さには様々な質がある。フロイスの曖昧さは、簡潔に言えば、ユダヤ教にもキリスト教にも本当には属していないマラーノの状態それ自体を表す曖昧さである。宗教的不寛容主義のヨーロッパを知り、異端審問の密告や拷問で「祝福」されたインド(ゴアなど)を体験し、戦国末期を経験したフロイスが書いた『日欧文化比較論』の中の「われらにおいては、磔刑がおこなわれない。日本では、たいそうよくあることだ」(第一四章九項)や「われらに

おいては監獄があり、獄吏、執行人、捕吏がいる。日本人のもとにはそれらの人がいないし、苔刑、耳削刑、絞首刑もおこなわれぬ(「第四章十一項」)には寂しさがあり、「われらは(用便の際に)座り、彼らはしゃがむ」という形で日本とヨーロッパの文化比較を終着しているということには、実存的空しさが漂っている。

しかし、フロイスのこのような比較を肯定的にとらえる可能性もある。いわゆる大航海時代の旅行記をテーマにした『驚異と占有』の中で、著者S・グリーンブラットは、コロンブスやヴァスコ・ダ・ガマのようにヨーロッパ人は普通、征服した他者の国の文化、伝統などを無視し、破壊し、そこで西洋文化を一方的に押しつけたが、その過程は旅行記、年代記などにもそのまま繰り返し再現実される、と指摘している。それに対し、モンテーニュの、ブラジル・インディオの世界を扱う「人喰い人種」と題するエッセイでは、インディオと彼らの文化を捉えるモンテーニュとの間で、「循環」(circulation)が生じている。つまり、モンテーニュは自分の(キリスト教的ヨーロッパ中心主義的)文化のあり方を相手の存在の前提とせず、解釈学的に相手から学び、向こうの習慣などを説明しながらヨーロッパの価値観も批判的捉えるのである。そのようにしてモンテーニュは、(殺してから)人を食べるか、あるいは「敬虔さ」から人を拷問し生きたままで焼くか、どちらの方が残酷かを問題提起する<sup>(6)</sup>。

いうまでもなくモンテーニュは異端審問所の活動を示唆しているのだが、モンテーニュがなぜ他者の文化をこのように捉えることができたかという問いに対し、グリーンブラットは「たぶん……フランスにおける激しい宗教的葛藤の時代に、土地保有が不安定であったこと、あるいはモンテーニュはめったに書くことはなかったが、ユダヤの家庭に生まれた母親、彼女が体現している影である対抗<sup>カウチ</sup>アイデンティティにすら結びついているものである」と解釈している。

私は、フロイスもこのような相手との循環関係に入ることができたのだと思う。既に述べた通り、彼自身ユダヤ系であったかどうかは別にして、フロイスは、新キリスト教徒の考え方に「学ぶ」ことができた人であり、自分の帰属意識の歴史性に関わることも理解し、そのアイデンティティを問題化した人物でもあった。

大胆な解釈だが、一七世紀のウリエル・ダ・コスタやスピノザは、キリスト教にせよ、ユダヤ教にせよ、歴史的宗教を超越したが、フロイスが既に、文化の歴史性を示し、その中で宗教の歴史性に関してすら示唆していたことを考えると、彼をスピノザらの先駆者として見てもおかしくないと私は思う。このよう見方から、一つの結論として、『日欧文化比較論』は『日本史』に対するフロイスの個人的な反応でもあり、それによって日本イエズス会の活動の意味まで問うていることは否定できない。

既に指摘したように、書簡の著者フロイスは一六世紀末にはよく読まれた著者であった。日本についての彼の報告がどれほど広がりどのように影響を及ぼしていたかについて、そのことを示す一例を挙げると、フランス人である言語学者ブレース・デ・ヴィジュネールは『文字についての小冊子——あるいは暗号論』（一五八六年）の中で日本語に関する考察をフロイスの一五七七年の報告などに基づいて行っている。

フロイスの人気と評判にも関わらず『日本史』は出版されなかった。それには幾つかの理由が挙げられてきた。例えば、『日本史』ができてからしばらくしてロドリゲスの『日本教会史』が書かれ、フロイスの作品より現状に即したものと恐れられ、フロイスの原稿はなおざりにされたという説明がある。<sup>⑧</sup>しかし、ロドリゲスの主に日本文化入門である『日本教会史』は、フロイスの『日本史』の内容とは比較できないものであり、その上ロドリゲスの作品も印刷されなかった。もう一つの説明は、ヴァリニャーノが『日本史』を長過ぎると判断し、省略してから印刷すべきと考えていたというものである。しかし、それは単なる外面的な理由でしかなかったと私は思う。ヴァリニャーノは『日本史』の「破壊性」を感じとったに違いない。

またフロイスの『日欧文化比較論』も印刷されなかった。それについては、単なる「ノート」だったから、一九四六年にJ・シュツ

テによってマドリードの王立学院で「発見」されるまで他の文献の間に眠っていたと言われることがある。しかし、この説明も不足していると思ふ。ただの「ノート」ではないということは既に指摘した。さらに、『日欧文化比較論』は一七世紀のはじめにインドのゴアで読まれ、日本像を描く際利用された。しかしフロイスのテキストを利用したイエズス会士S・ゴンサルヴェスは、フロイスのテキストの構造と共に内容もゆがめている。ゴンサルヴェスのテキストを読むと、彼がその歪曲をわざわざ作ったとしか考えられないが、その理由は、ゴンサルヴェスが『日欧文化比較論』における「破壊性」、つまりその中の懐疑主義による批判的要素を感じとっていたと考えるべきであろう。

フロイスの『日欧文化比較論』とS・ゴンサルヴェス  
一五九四年からインドに滞在していたイエズス会パードレであるセバステイアン・ゴンサルヴェスは一六〇四年にゴアで、インド副管区長F・ヴィエイラの命令に従って、『イエズス会聖職者史』を書き始めた。その作成にあたって、彼は一五四二年から一六〇五年までのイエズス会士の活動を三巻に、そしてその各巻をさらにいくつかの部に分けて構想を練り、細かい章のタイトルまで決めた。しかし、理由は分からないが、その計画通りには作品を書かなかった。それはともかく、ここで重要なのは、計画したそれぞれの章のタイ

トルと、一六一四年に書き終えた第一巻の内容である。

ゴンサルヴェスは、準備段階では第一巻第五部にハビエルの来日などを書くかと思っていたようだった。当時は、海外でのイエズス会の活動を記録する際には、その地域あるいは国の地理や歴史を概説するのが習わしであったため、ゴンサルヴェスもそれに従うつもりだった。が、日本に一度も渡ったことがなかったため、日本から送られて来たテキスト、文献に基づいて書いたようであった。面白いのは、ゴンサルヴェスが知っているはずのないフロイスの『日欧文化比較論』の章のタイトルを、第五章から十八章まで殆ど文字通り繰り返している、ということである。

当時は、文献整理などのために様々な本の目次、内容の要約がいろいろな形で作られていたため、ゴンサルヴェスも、フロイスのテキストの章の目次だけが映された写本でも見たのだろう、という人が現れるかもしれない。しかし、フロイスが本文の前に記した目次と本文では八章以降若干章の順序が異なっているにもかかわらず、ゴンサルヴェスが本文での章の順に従って書いていることを考えると、彼がフロイスのテキストの内容まで知っていたことは間違いないと言える。

とはいえ、ゴンサルヴェスの「日本文化入門」ともいえる記述は、フロイスが表そうとしていた文化論の反論になっている。たとえば、フロイスが序文の中で「彼らの風習の多くは、われらのそれとはい

とも大いにはなれ、異風で隔たったものであり、かくも高い文化、いきいきとした才<sup>エンシェーニョ</sup>幹、そして天賦の知性<sup>サイベル</sup>に恵まれた（こ日本）人びとのあいだにこれほど極端な対照が存在しうるとは、ほとんど信じる気持ちにはなれぬほどである」と書いているのに対し、ゴンサルヴェスは「日本人は、わざわざヨーロッパに反対するという盟約を結んでいるようであり、日本文化は優れたヨーロッパ文化の〈対蹠〉<sup>(antipodes)</sup>、正反対)であるようだ」と主張するのである。このようにゴンサルヴェスは、フロイスのおよそ六百の比較の中から日本を「紹介」するために一割ほどの比較を選ぶが、部分的にはフロイスの比較を文字通り繰り返しつつ、結果的にはフロイスの見方をわざわざ破壊してしまっている。

彼はまず、ヨーロッパと日本を比較せずに日本側の描写だけを繰り返し、ヨーロッパ人にとって極端に異国的にしか思えないようなものばかり選び、ともかく、不思議な国日本というよりも「変な国」という日本のイメージを作り出す。そのイメージの印象を伝えるために少し詳しく紹介しておく。

「日本人の」ハンカチーフは、粗い麻屑であり、その他ののは紙である。彼は履物を脱ぐことで慇懃を示す。彼らは剣を死んだ人体で試すことに固執する。……衣服を刃物で裁く。女性は処女の純潔を欠いても、榮譽も結婚（する資格）も失いはしな

い。日本の女性は金髪を嫌い、髪を黒くし、それ（頭髮）に油を塗る。……彼は魚を常に生で食べる。彼はすべての果物を未熟のまま食べ、胡瓜だけは熟したのを食べる。<sup>34)</sup>

（ここに挙げたゴンサルヴェスの例については、フロイス『日欧文化比較論』第一章第十九、二十、二十四、四十二項、第二章第一、二、四項、第六章十一、十三項を参照。訳は『フロイスの日本覚書』による。）

一方的に「異国」的なものを並べることによって読者の見方は既に影響されることになるが、その上ゴンサルヴェスは、一度もコメントをしないフロイスと違って上述の描写の終わりに、「獅子の爪を見るには、これらの例で十分であろう」と付け加えて、読者の見方を自分が望む方向にもっていく。つまり、コメントーターあるいはナレーターとならずに比較するフロイスのテキストでは、読者は自分自身考えなければならぬが、ゴンサルヴェスの読者は、自分で考える可能性さえ奪われ、日本を「自分たちとは反対の奇妙な」国とみなすゴンサルヴェスの見方に従うことになる。

ゴンサルヴェスがこのような日本像を描いた理由としては、いろいろ想像することができる。例えば、一五九七年には長崎で二六人のキリスト教徒が磔に処され、一六〇三年以後は江戸幕府が国内のキリスト教徒を圧迫するようになったといった背景が考えられる。しかし、ここではこのような背景について論じるつもりはない。重

要なのは、次の二点である。すなわち第一に、テキストの形を変えただけでゴンサルヴェスがフロイスの『日欧文化比較論』の意味を全く曲げることができたということ。これは、フロイスのテキストが文学的構想から構成されていた、つまりフロイスには文学的表現力があつたという証拠になる。そして第二に、ゴンサルヴェスは、フロイスのテキストに潜むカトリック批判を感じ取ったために、フロイスのテキストを曲げたり自分のコメントで異国主義的な文脈に置き換えたりして、フロイスのテキストの危険性を取り去ったということである。

ちなみに、ゴンサルヴェスのテキストは一九五七年から一九六二年の間にJ・ヴィッキによって出版された。同じくイエズス会に属するヴィッキは一九五五年に同会士のシュッテによって出版された『日欧文化比較論』を知っているはずだったと私は思うが、しかし彼は、ゴンサルヴェスが活用したテキスト、資料など、フロイスの書簡を含めて、通例丁寧に挙げるにもかかわらず、ゴンサルヴェスのテキストにそれほど明らかに現れるフロイスの文化論に関しては一言も言及しない。<sup>35)</sup> 推定だけだが、ヴィッキは読者によるフロイスとゴンサルヴェスとの比較を防ぎたかった、つまり比較によって「ばれやすい」フロイスの懐疑主義とゴンサルヴェスのヨーロッパ主義的文化ファシズムを隠したかったのかもしれない。それには、ヴィッキのゴンサルヴェスの『歴史』の編集とその序文の執筆が第

二ヴァティカン公会議と時期的に重なっていた、という背景があったのだろう。

### 日本イエズス会と改宗ユダヤ人

終生日本で暮らし、日本文化の理解に努めたフロイスとは異なり、三回来日したヴァリニャーノは、最初は日本文化への順応に努めたが、二回目に日本に来た時には単なる外面的な順応となり、彼が日本文化を軽んじて日本人の価値観を疑い、日本人に、道徳・倫理観を含めて完全にキリスト教的ヨーロッパに従わせようとしていることが明確になった。

しかし、永遠たるテーマになりそうなヴァリニャーノとフロイスの関係はここではおいておいて、簡単にこの論文の結論に達したい。ここで説明したかったことを短く纏めると、まず三点の問題に絞ることができる。

一六・七世紀の日本とヨーロッパの関係、そしてそこに含まれる日本イエズス会の宣教活動を把握するには、当時のヨーロッパ（特にスペイン・ポルトガル）の拡大と植民地政策、またそのイデオロギーを考えなければならない。西南ヨーロッパと日本との関係については、特にインド西海岸におけるポルトガルによる植民地政策や経済的搾取を見なければならぬ。ここでの特異な存在はイベリア両国から追放され、中近東やインドなどに移住したユダヤ人、また

は新キリスト教徒やマラーノである。

そうなれば、当時の日本の、「キリシタン時代」とも言われた歴史的期間も見直す必要がある。特に、日本にいた新キリスト教徒出身のイエズス会士のことを考える必要があると思う。

ここで具体的に考察したかったことには、ルイス・フロイスと彼の近辺で活動していたイエズス会士らがユダヤ系出身であったかどうかという問題もあるが、それに限らず、当時の日本イエズス会にはどのような、またどれ程の、新キリスト教徒世界の影響があったについての研究も必要であると私は思う。

日本イエズス会の中でフロイスのような人物がいたと知っているのと、イベリア半島やゴアで新キリスト教徒の世界と思想によって影響され、あるいは自分自身ユダヤ系出身であったイエズス会士の研究が重要となってくる。その関連ですぐ私の頭に浮かび上がった問題は二つある。

その一つは、特に一六世紀の日本イエズス会によってどのようなものがどのような形で教えられていたかについての問題である。つまり、プロテスタント側では一六世紀はじめから教理書のようなものが執筆され、広げられていたのに対して、カトリック側ではトリエント公会議の後によく教理書などができ、それらが日本まで来るのは一六世紀末である。その背景を含めて考えると、一五九〇年と一六一四年の間にいわゆるキリシタン版の中でなにが紹介され、

邦訳されたか、またなにが紹介されなかったか、ということも重要な問題になるように思われる。例えば、新約聖書の福音は一つも翻訳されなかったようだが、それはなぜかという問題もここに現れる。もう一つの問題は、いわゆる南蛮医学である。一六二二年に副官区長F・パシオによって書かれたテキストの中には、イエズス会士らは医学的活動を禁じられる上、医学に関する本さえもってはいけないという掟が記録されていた。<sup>56</sup> イエズス会がもたらしたはずの南蛮医学が、当のイエズス会によって禁じられたとは、一体どういうことだろうか。

よく見ると、南蛮医学の創立者とも言われるL・アルメイダをはじめとして何人か知られる南蛮医学者は改宗ユダヤ人であった。例えば(ちやうど四回目に来日している間) 一年だけイエズス会に入り、豊後の大友宗麟の尿を診たり、血圧を調べたりしたピントもそうであった。<sup>57</sup> また一七世紀に宣教し、天文学者や医者でもあった沢野忠庵(C・フェレイラ)の場合にもこの可能性が高い。もしかすると、南蛮医学は特に改宗ユダヤ人に任されたものだったのかもしれない。今後は、どれほどの改宗ユダヤ人が日本イエズス会に入会してどのような活動をし、場合によっては犠牲者となったか、という問題についてさらに詳しく研究していきたいと思っている。

## 注

(1) F・ザビエルはここではハビエルとする。実際に、ハビエルとジョアン三世との謁見は七月末に行われた。リスボン(ポルトガル)の異端審問が公式に設立された一五三六年五月以降の最初のアウトダフェーは、一五四〇年の九月二六日に行われた。ハビエルはその目撃者であった。一五四〇年のハビエルのリスボンでの滞在や謁見のこと、アウトダフェーに関しては、G・シュルハマーの詳しい描写、G・Schurhammer, S. J., Francis Xavier, Vol. I, pp. 601-654を参照。しかしシュルハマーの描写はカトリック側から見たものである。ポルトガルの新キリスト教徒や異端審問の設立については、例えばJ・L・デ・アゼヴェドの『ポルトガルの新キリスト教徒の歴史』(J. Lúcio de Azevedo, História dos Cristãos-Novos Portugueses)を参照。

(2) ハビエルとジョアン三世との出会いに関して、例えばシモン・ドリゲスの一五四〇年六月末のリスボン発I・デ・ロヨラ宛書簡を参照。Epistolae S. Francisci Xaverii (以下、ESFXと略する)、I, p. 35。ジョアン三世の、ハビエルたちをインドへ派遣するかどうかの思案については、例えばハビエルの一五四〇年七月二六日付リスボン発I・デ・ロヨラとベトロ・コダチョ宛書簡を参照。ESFX, op. cit., vol. I, p. 49。

(3) ジョアン三世の父親ポルトガル王マヌエル一世(在位一四九五～一五二二年)は、一五九六年にスペイン王女イザベルと結婚するため、彼女の両親であるカトリック両王フェルナンドとイザベルによる、ユダヤ人をポルトガルから追放するという条件を受け入れ、一五九七年に追放令を出した。Ania Novinsky, "Judios y Cristianos Nuevos de Portugal", pp. 96-97を参照。一五二五年にスペイン王女カタリーナと結婚したジョアン三世(在位一五二一年～一五五七

年)の下で、ヴァティカンの反対にもかかわらず得た一五三六年五月二三日の法王パオロ三世の大勅書によって、ポルトガルの異端審問所は設立された。A. Novinski, "Judios", op. cit., p. 101 を参照。ジョアン三世の宗教的熱狂と不寛容は妻カタリーナの影響により一層強くなった、と多くの著書に言われる。

(4) ヴァスコ・ダ・ガマのカリカット到着の描写については、ルイス・デ・カモインス、『ウス・ルジアダス』、第七歌を参照。ヴァスコ・ダ・ガマの言葉は、最近のインドの歴史家 S. スブラマンヤムの英語訳では「我々はキリスト教徒とスパイスを探しに来た」と読まれる。スブラマンヤムの解釈では、この言葉はインド人を宣教させるといふより、キリスト教徒である同盟をさがすという意味としてとらえられる。スブラマンヤムの読み方に妥当性はあるが、私自身は歴史的背景からその主張に納得できない。当時の雰囲気伝えるカモインスなどのテキストを考察すると、ダ・ガマの言葉は一般に改宗と宣教の意味で理解された。Sanjay Subrahmanyam, *The career and legend of Vasco da Gama*, pp. 128-145. 特<sub>ニ</sub> pp. 128-130 を参照。

(5) カモインス、『ウス・ルジアダス』第十歌一二一連六〇八行。

(6) *The St. Thomas' Cathedral Museum*, San Thome, Madras, The Diocesan Press, Madras, 1985, p. 15 を参照。私がここに指摘するトマスとハビエルのそれぞれの出来事については一六世紀から様々な旅行者が言及している。しかし、それらの描写はここでは省略する。

(7) ジョアン・ロドリゲス、『日本教会史』下、二八六頁。João Rodrigues, *Historia da Igreja do Japão*, Parte Terceira, pp. 34-35. 『日本教会史』のハビエルの日本滞在を描写する部分はポルトガル語ではまだ未公開である。ここでは A・シュワーデ作成のタイプライター版テキストを利用した。

(8) 今日の信者に対するこの石の説明に関しては *Some Important Churches of Tamil Nadu*, India, Madras, Sakthi Enterprises, 1986 を参照。この石の十字架から生き血が出たと想像すれば、その血はポルトガル人をはじめヨーロッパ人による多くのインド人に対する圧迫や拷問、虐殺という罪を訴える表現として解釈する方が正当だと考えられる。

(9) メンデス・ピント、岡村多希子訳、『東洋遍歴記』、第三巻、第 X 章、一三五頁。Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto, ..., Cap. 220, f. 293 v.

(10) 最近、ヴァスコ・ダ・ガマの生涯と出世を批判的に新しく分析した S. スブラマンヤムは、ヴァスコ・ダ・ガマは A・ザクトに天文学を教えてもらったという「ミトス」を慎重に考えるべきだと言った。S. Subrahmanyam, *The career and legend of Vasco da Gama*, p. 62 を参照。一四九六年〜一四九七年のポルトガルでのユダヤ人追放令及び一五〇六年のリスボンで行われたユダヤ人と改宗ユダヤ人の虐殺に関しては、その時代の史料として D・テ・ゴイスの年代記 *Danião de Gois, Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel*, ここでは特<sub>ニ</sub> vol. I, pp. 38 ss と 253 ss を参照。ゴイス自身は、当時のヒューマニストの特徴でもあったように、ヨーロッパで多くの旅をし、様々な人々と出会った。帰国してからは、外国にいる(メランヒトンなどの)プロテスタントの宗教革命の代表者である人物と接触したという理由で、異端審問所で訴えられ数年間調べられた。その訴訟で彼を攻撃した一人は、ゴイスのイタリア滞在中、彼の家で異なる意見のためゴイスと対立したイエズス会の創立者であるシモン・ロドリゲスであった。ゴイスとイエズス会の関係及びロドリゲスの役割については、E. Feist Hirsch, *Danião de Gois*, 特<sub>ニ</sub> pp. 122 ss と 222 ss を参照。

- (11) Gaspar Correia, *Lendas da India*, vol. IV, pp. 292-294 を参照。
- (12) 「……ここに多く「新キリスト教徒」は、神と世の前の恥がなく、モーセの法とイスラムの宗教に従って生きている。そして彼らは多くであり全ての皆に散らばっているので聖なる異端審問とたくさんの宣教師が必要である。」ハビエルの一五四六年五月一六日付アンボイン発ジョアン三世宛書簡。ESFX, op. cit., vol. I, pp. 346-347.
- (13) ESFX, op. cit., vol. II, p. 223. ついでに東京大学史料編纂所編纂『日本関係海外史料』、『イエズス会日本書翰集』、訳文編之一(上)、二三五頁から引用。
- (14) ESFX, op. cit., vol. II, p. 10. ついでに『イエズス会日本書翰集』、op. cit., p. 91 から引用。
- (15) Peter Burke, "How to be a Counter-Reformation saint", in: *idem*, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*, pp. 48-62 を参照。
- (16) ガレーガ号のリスボンからゴアへ旅の詳しい記録は、イエズス会士ガスパール・バルツェウの一五五九年十二月十三日付ゴア発書簡の中に在る。 *Documenta Indica*, vol. I, pp. 382-393.
- (17) フロイスのインドでの滞在や活動に関してはここでは主に一九四八年から刊行されているインド・イエズス会の書簡集である *Documenta Indica* の vol. I から vol. V までは使用した。
- (18) 一八世紀にドイツ語で出版された『シエトラー百科事典』の中にもフロイスに関する記事が含まれており、次のような記述がみられる。「フロイスあるいはフロイス(ルイス)、またはペトルスとも呼ばれる。ポルトガルのベージャ出身のイエズス会士。その前年にイエズス会に入会してから、一五四八年にインドへ渡りゴアで修行した。修行を終えて、一五六三年に宣教師として日本へ渡った。そこで三四年間、
- 様々な苦勞や迫害を受けながら活動し、その地で一五九七年七月八日に死亡した。日本キリスト教に関する様々な書簡を残した。それらの書簡は日本書簡集のなかで見つけられる。次のようなものである：第一報告、『中国の王が、日本の王である太閤さまへ送った使節団について、一五九六年』・第二報告、『日本イエズス会士による日本諸事報告、一五九六年』・第三報告、『キリストのために磔にされた二六人の栄光的死について』。その三通の報告は一五九九年にマインツ市でラテン語で出版された。アントニウス・アレガンベ、バルタザール・テレス著『ポルトガルのイエズス会史』、第一巻第五章、三五頁。』 Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, Neunter Band, Spalten 2153-2154.
- フロイスがベージャかあるいはリスボンで生まれたかというところは、今日なお未解決の重要な問題であるが、ここでは議論しない。
- (19) C. R. Boxer, *Two Pioneers of Tropical Medicine: Garcia d'Orta and Nicolás Monardes* を参照。
- (20) 「あの、私の島にはマンロの木を持っている」とG・ダ・オルタは「パンチド(うづ)の第三回対話の中で言う。 G. Da Orta, *Colóquios das Drogas e Simples da Índia* (ダ・オルタの本は日本でも『インマの庶物本草につづく対話』として知られるが邦訳はない)、vol. II, p. 101. A. X. Soares, "Garcia da Orta, A Little Known Owner of Bombay", 特記 pp. 223 ss を参照。
- (21) 例えば Rebecca Catz, "Introduction", in: *The Travels of Mendes Pinto*, 特記 "The Historical Author", pp. xxxvi-xxxix を参照。
- (22) *Carta do irmão Fernão Mendes aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Portugal*, in: Rebecca Catz ed., *Cartas de Fernão*

- Mendes Pinto e Outros Documentos, pp. 43-44. その書簡の印刷史については *ibidem*, pp. 38-39 の R・カマンの説明を参照。
- (23) 一五一四年にポルトガル王マンヘル一世からローマ法王レオネ十世に送られた像に關しては S. A. Bedini, *The Pope's Elephant* を参照。マチューニはその出来事の批判的な要素も見ながら、その文学的芸術性の「響き」を相當に詳しく、かつ感動的の説明している。D. F. Lach, "The Elephant", in: *idem*, *Asia in the Making of Europe*, II, p. 123-158 も参照。
- (24) 伊豆のベニテロ・マレテローノに於いて書かれたこの詩のテキストは Vittorio Rossi, "Un elefante famoso", in: *idem*, *Dal Rinascimento al Risorgimento*, pp. 223-242 を参照。
- (25) S. A. Bedini, *The Pope's Elephant*, op. cit., pp. 152-153 を参照。D. F. Lach, "The Elephant", op. cit., p. 139 も参照。
- (26) Damião de Góis, *Crónica do Felicitissimo Rei D. Manuel*, vol. IV, pp. 52-55.
- (27) *Documenta Indica*, vol. III, p. 545.
- (28) Yirmiyahu Yovel, "Maranos in Mask and a World without Transcendence", in: *idem*: *Spinoza and Other Heretics*, vol. I, pp. 85-217 を参照。
- (29) 十四、五世紀に、ユダヤ教迫害のためカトリック信仰に改宗したユダヤ人はスペインではマラーノ、ポルトガルでは新キリスト教徒と呼ばれる。後にヨーロッパ、北アフリカ、インドなどに移住した改宗ユダヤ人も全てマラーノと呼ぶべきだという意見もあるが、私はスペイン系のマラーノとポルトガル系の新キリスト教徒を区別したいと思ふ。
- (30) ディオゴ・ゴメスに關しては、ここでは主に A・カンナス・マ・クンニョの研究に従ふ。Ana Cannas da Cunha, *A Inquisição no Estado da Índia. Origens (1539-1560)*, pp. 52-58 を参照。
- (31) A. Cannas da Cunha, op. cit., p. 54 注 155 を参照。
- (32) *ibidem*, p. 55.
- (33) *ibidem*.
- (34) *ibidem*, pp. 56-57.
- (35) *ibidem*, p. 57. コメスの運命について先に紹介する F・M・ピントの小説に登場する何人のポルトガル人の運命の中には、妙に割礼と帰属意識が結び付けられている。モンテニョの『イタリヤの旅行』の中にもコメスの運命に似ている、あるジュゼップのケースが紹介されるが、フロイスとモンテニョの關係に注意すべきであろう。私共読心。(M. de Montaigne, *Journal de voyage*, pp. 274-75.) このモンテニョの語られるモンテニョについては、I・A・ブーンの鋭く分析を参照。(James A. Boon, "Circumscribing circumcision/uncircumcision: An essay amidst the history of difficult description") コメスのケースとジュゼップのケースとが、ピントが彼の小説『東洋遍歴記』の中にも重要な、一六世紀の特徴的なテーマを扱っていることは明らかである。E. Jorissen, "Seine nicht/beschrittene Haut retten: Findung, Erfindung und Wiederingdung nationaler Identität-Reflexionen zu F. M. Pinto, F. Pessoa und J. Saramago III" も参照。
- (36) R. Catz, "Satire and the Fictive Author", in: *idem*, "Introduction", in: *The Travels of M. P.*, op. cit., pp. xxxix-xliiv を参照。ジュンノの『東洋遍歴記』の解釈のためは R. Catz, *A sátira social de Fernão Mendes Pinto e Fernão Mendes Pinto-Sátira e anti-cruzada na Peregrinação* を参照。

- (37) Fernam Mendes Pinto, *Peregrinaçam*, Cap. 3, folhs. 3v-4 (メ  
ンデス・ピント、『東洋遍歴記』第一巻、一〇一―一二頁)。  
(38) *ibidem*, Cap. 77, folh. 86 (メンデス・ピント、『東洋遍歴記』第  
一卷、二六八頁)  
(39) *Documenta Indica*, vol. III, p. 710.  
(40) Sperone Speroni, *Apologia dei Dialogi*, p. 694.  
(41) 多くの学者に今まで基本文献として引用される Conde de Ficalho,  
Garcia da Orta e o Seu Tempo (1885) (コンテ・デ・フィカリョの  
『ガルシア・ダ・オルタとその時代』)の中でダ・オルタは改宗ユダヤ  
人であったという問題については一言も言及されていない、一方  
S・レバは、ダ・オルタと彼の家族の運命はポルトガルの改宗ユダヤ  
人の歴史の説明に役立つものであるとする。I. S. Revah, "La Famille  
de Garcia de Orta", p. 16. G・ダ・オルタについて言及している最  
近の出版物では、彼はポルトガルのユダヤ文化を担った代表者の一人  
として扱われている。L・フロイスについては、一八、一九世紀のポ  
ルトガル人物事典などの中で言及されるが、彼はイエズス会に属する  
執筆者として紹介され、予想通り、ユダヤあるいは新キリスト教徒で  
あったという可能性については何も述べられていない。A・ディネス  
の、一八世紀の演劇作家 A・J・ダ・シルヴァに関する研究『火炙り  
の仲間』(一九九二)の中に、新キリスト教徒の世界に属するフロイ  
スという名を持つ数人が現れる。(Alberto Dines, *Vinculos do Fogo*,  
Iを参照。)したがって、ルイス・フロイスも新キリスト教徒の一人で  
あったという可能性はあるが、名前からだけでは最終的には判断でき  
ない。(例えば、新キリスト教徒の名前としてよく知られるダ・シル  
ヴァの場合も同じであり、昔からのキリスト教徒であるダ・シルヴァ  
という人物も見つけられる。)ポルトガルの歴史の中では、フロイス

という住民の他に、中世から紋章をもつ貴族であるフロイスも現れ、  
一人のカトリックの司教さえ見つけられるが、この場合、すでに中世  
にキリスト教に改宗した可能性があるのは言うまでもない。私はルイ  
ス・フロイスに関する系譜学を調べている途中で、現時点では結  
論を見出していない。しかし、論文の中でも触れたように、フロイス  
の考え方は新キリスト教徒的であるというテーゼは、十分な根拠があ  
ると思われる。

- (42) フロイスの『日本史』を書く過程については、『日本史』のポルト  
ガル版、第一巻の付録に含む資料、三九五―四一三頁を参照。

- (43) 例えば D. F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, vol. I, 2, pp.  
688-688 を参照。ラクはフロイスの描写の客観性を「殆ど、現代の  
人類学学徒」のやり方に近いと言い、フロイスのテキストは日本と  
ヨーロッパの社会史に興味を持つ読者に興味深いものとする。

- (44) フロイスのテキストの最初の日本訳、岡田章雄訳注『日欧文化比  
較』も文化的な購読を暗示する。約十年前、松田毅一と私はフロイ  
スのテキストの訳を解釈と一緒に作成した(『フロイスの日本覚書』)。  
私はその時にフロイスのテキストには文学的要素が多くあると分かっ  
ていたが、それについて十分説明できなかった。当時の解釈には改訂  
を必要とする部分がある。

- (45) 初めてフロイスのテキストを出版した J・F・シュッテもこの可  
能性を暗示している。Josef Franz Schütte S. J., ed., Luis Frois S. J.,  
*Kulturgegensätze Europa-Japan* (1585), "Einleitung", pp. 19-27  
を参照。

- (46) フロイスの小冊子については、以下、松田毅一、E・ヨリッセン  
『フロイスの日本覚書』から引用する。ローマ数字はフロイスが付  
けた小冊子の章の位置を指し、アラビア数字はその章の比較の位置を

指す。参考文献にあげる五つの小冊子の版は、第一章以外、全く同じくそれぞれの番号を付ける。ただ岡田章雄訳・注の最初の版の場合、第一章に若干異なるがある。というのは、フロイスは、その理由は分からないが、第一章の11の比較の後に、もう一度1から数え始める。他の版は皆、オリジナルの形(つまりIの1-11とIの1-63)を守るが、岡田章雄の訳本だけがIの1から74まで数字を付している。

(47) Alejandro Valignano, *Sumario de las cosas del Japon* (1583) 特に Capitulo II, "De algunas otras extrañas costumbres de los Japones", pp. 25-57 を参照。A・ヴァリニャーノ、『日本諸事要録』ヴァリニャーノ、『日本巡察記』一五〇二七頁。

(48) 会田雄次は『敗者の条件』の中で、日本の戦国時代とイタリアのルネサンスにおける混乱などを比較し、ルネサンスについて「この時代は同時にすさまじい勢いで上昇してきた新興市民層の力によって、古い社会が動揺し、混乱し、崩壊しかかった混沌の世界である」(二一頁)と書く。また、天正少年たちのトスカーナ滞在中の描写の中の一つの頂点は、一五八五年のビザの謝肉祭の舞踏会である。しかしその数年前にメデイチ家で起こった殺人事件に関しては、それらの描写をあげる本には一言も言及されない。例えば Eduardo de Sande, *De Missione Legatorum Iaponensium*, pp. 215-216; ャ・サンデ、『天正遣欧使節記』 pp. xx-xx; ルイス・フロイスの作だとされる *La Première Ambassade du Japon en Europe, 1582-1592*, pp. 127-129 を参照。Hori Daiji は、J・ヴェブスターの『白く悪魔』の演劇を通じた "The White Devil and the Boy Ambassadors" と題する鋭い論文で、当時のメデイチ家の殺人事件と天正少年たちが参加した舞踏会を結び付けた。

既に他の学者も指摘しているが、デ・サンデの対話とモンテーニ

の『イタリア旅行記』あるいはイギリス人T・コルヤットの『コルヤット……』と比較すれば、イエズス会士らの書き直した事実はより明確になる。

(49) De Sande, *De Missione*, op. cit., p. 110. デ・サンデ、『天正遣欧使節記』一八四〇一八五頁から引用。

(50) Guido Gualteri, *Relationi della Venuta degli Ambasciatori Giaponesi*, p. xx.

(51) Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, モンテーニについては特に一四六〇一五一頁を参照。S・グリーンブラット、荒木正純訳、『驚異と占有』一三二一三三八頁も参照。

(52) このちうな説明を例えば『日本史』のポルトガル版を編集したイエズス会士J・ウィッキも暗示している。J. Wicki, S. J., "Introdução", in: P. Luis Frois, S. J., *Historia de Japan*, p. 13\*.

(53) Sebastião Gonçalves S. J., *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus*, vol. I, pp. 310-311.

(54) フロイスの小冊子から使われ歪められた文はコンサルヴェスの *Historia*, vol. I, pp. 311-313 にみられる。

(55) J. Wicki, "Introdução", in: S. Gonçalves, *Historia*, op. cit., pp. XXIV-XXVI を参照。

(56) Pasio, Francisco, *Extracto das obediencias*, f. 49. この捉の誤解の全てを除外するテキストをここに詳細にあげようと思う。"9. Nao se consinta q (ue) algum da companhia aprenda medicina né cirurgia né exercite o q (ue) della souber; né tenha liuro desta materia e o mesmo se guardara cô os dojuicus." (イエズス会のメンバーは医道 [Yd5] か外境 [Guegiô no michi] を学ぶことを許

ならない。また、その知識を持つ人はそれを活かさなからず、そのテーマに関する本を持ったならちやうたして欲しい。そこについては同様の場合にも同じく守るべきだ。"medicina"と"chirurgia"は大草の一九五五年の *Dictionarium Latino Lusitanicum ac Iaponicum* (『羅葡日対訳辞書』複製版、解題福島邦道、三橋健、勉誠社、1979) の"medicina"と"chirurgia"の記事を参照。Vocabulario da Lingoa de Iapam と『邦記日葡辞典』の"Ido"と"Guequo"の記事も参照。

(57) 第一三三・一三七章の中でメンテス・コントは、種子島「王」の息子が鉄砲を撃つ怪我をこぼし、コントは彼の傷を診察したと詳細に描写する。F. Mendes Pinto, *Peregrinacão*, op. cit., ff. 95-97 を参照。メンテス・コント『東洋遍歴記』第一巻、一八〇〜一九〇頁。

参考文献

Alvarez = Taladriz, José Luis 譯 Alejandro Valignano S. I., *Sumario de las cosas del Japon (1583)*, Editado por J. L. A. = T. Tokyo, Sophia University, 1954.

若木正純訳・注『驚異を占む・新世界の驚異』の「グリーン・リニア」みすず書房、一九九四。

会田雄次著『敗者の条件・戦国時代を考へる』中公新書22 (一九六五) 41、一九八三。

Bedini, Silvil A. 著 *The Pope's Elephant, Lisbon, Carcanet in association with The Calouste Gulbenkian Foundation and the Discovers Commission*, 1997.

Boon, James A. 著 "Circumscribing circumcision/uncircumcision: An essay amidst the history of difficult description", in: *Impli-*

cit Understandings. *Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Edt. by Stuart B. Schwartz, Cambridge University Press, 1994, pp. 556-585.

Boxer, C. R. 著 *Two Pioneers of Tropical Medicine: Garcia d'Orta and Nicolás Monardes*, Cambridge, W. Heffer & Sons Limited, n. d.

Burke, Peter 著 *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Castro, Xavier de, Schrimpf, Robert 譯, Garcia, José Manuel 譯 *Traité de Luis Fróis, S. J. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens & Japonais*, traduit par X. d. C. & R. S. & présenté par J. M. G., Paris, Editions Chandeigne, 1993.

Catz, Rebecca 著 *A sátira social de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa, Prelo Editora, 1978.

Catz, Rebecca 著 *Fernão Mendes Pinto-Sátira e anti-cruzada na Peregrinação*, Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.

Catz, Rebecca 譯・註 *Cartas de Fernão Mendes Pinto e Outros Documentos*, Apresentados e anotados por R. C. Com a colaboração de Francis M. Rogers, Lisboa, Co-Edição Editorial Presença/Biblioteca Nacional, 1983.

Catz, Rebecca D. 譯・註 *The Travels of Mendes Pinto*, Fernão Mendes Pinto, Edited and Translated by R. D. C., Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989.

Cunha, Ana Cannas da 著 *A Inquisição no Estado da Índia. Origins (1539-1560)*, Lisboa, Arquivos Nacionais/Torre do Tombo,

- 1995.
- Dines, Alberto 著 Vinculos do Fogo I. Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brazil, São Paulo, Editora Schwartz Ltda., 2. 1992.
- Diocesan Press, The Madras 驛 The St. Thomas' Cathedral Museum, San Thome, Madras, The D. P., 1985.
- Documenta Indica → Wicki, José
- 土井時生編『口葡辞書 Vocabulario da Lingoa de Iapam』 岩波書店 1960 (成語 一六〇三・四半の複製版)。
- 土井時生他編『邦語口葡辞書』 岩波書店 1980°
- Feist Hirsch, Elisabeth 著 Damião de Gois, Tradução de Lia Correia Raitt (Damião de Gois. The Life and Thought of a Portuguese Humanist, The Hague, Martinus Nijhoff, 1967), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- Ficalho, Conde de 著 Garcia da Orta e o Seu Tempo (1886), reprodução fac-similada da 1 a edição, introdução de Nuno de Sampaio, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- Frois, Luis → Castro, Xavier de 著 松田毅一・川崎桃太 松田毅一・友・ヨリヤン 岡田章 著 Schütte, Josef  
 福島邦道 三橋健解題 羅葡日記辞書 1. Dictionarium Latino Lusitanicum ac Iaponicum, ... Amacvsa ... Anno M. D. X. C. V., 複製版 勉誠社 1979°
- Garavini, Fausta 著 Michel de Montaigne, Journal de voyage, Édition présentée, établie et annotée par F. G., Paris, Gallimard, 1983.
- Gois, Damião 著 Crónica do Felcissimo Rei D. Manuel (1566), vols. I-IV, Coimbra, 1949-1955.
- Gonçalves, Sebastian → Wicki, José
- Gouveia, A. J. Andrade de 著 Garcia d'Orta e Amato Lusitano na ciência do seu tempo, Lisboa, Biblioteca Breve/vol. 102, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985.
- Greenblatt, Stephen 著 Marvellous Possessions. The Wonder of the New World, The University of Chicago Press, 1991.
- Greenblatt, Stephen → 柴木昌 著
- Gualtheri, Guido 著 Relazioni della Venuta degli Ambasciatori Giaponesi a Roma fino alla partita di Lisbona, In Roma. Per Francesco Zannetti, M. D. LXXXVI (Roma, 1586), facsimile edition by the Terri Central Library, Tokyo, Yushodo, 1972.
- Hori, Daiji "The White Devil and the Boy Ambassador—a Japanese rêverie, ([「白魔」を介する使節] (英文学研究) 別と和版 一九六一) 1962.
- Jorissen, Engelbert 著 Das Japanbild im "Traktat" (1585) des Luis Frois, Münster, Aschendorff, 1988.
- Jorissen, Engelbert 著 "Seine nicht/beschnittene Haut retten: Findung, Erfindung und Wiederfindung nationaler Identität—Reflexionen zu F. M. Pinto, F. Pessoa und J. Saramago III, in: ノンン文学研究報告第3号 京都大学総合人間学部ノンン語部会 pp. 1-56.
- 小岸昭 著 E・ヨリヤン 細見和之訳 『ス・ノ・ザ・異端の系譜』 人文書院 一九九八°
- Lach, Donald F. 著 Asia in the Making of Europe, Vol. II: A Century of Wonder, Book One: The Visual Arts, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1970.

- 松田毅一他訳 ヴァリニャーノ、『日本諸事要録』平凡社、東洋文庫 229、一九七三。
- 松田毅一、川崎桃太訳注 『フロイス日本史』中央公論、全12巻、一九七七一〜一九八〇。
- 松田毅一、E・モリッセン 『フロイスの日本覚書』中公新書七〇七、一九八三。
- Montaigne, Michel de → Garavini, Fausta
- Novinsky, Anita 著 “Judíos y Cristianos Nuevos de Portugal”, in: Henry Méchoulan, ed., *Los judíos de España. Historia de una diáspora* (1492–1992), Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 89–121.
- 岡田章雄 「日欧文化比較」大航海時代叢書Ⅻ、岩波書店（一九六五）、一九七九。
- 岡田章雄訳注 『ヨーロッパ文化と日本文化』岩波文庫（書四五九〜）一九九一。
- 岡村多希子訳 メンテス・ユンテ 『東洋通歴史』
- Orta, Garcia da (d') Colóquios dos Simples e Drogas da Índia (Goa 1563). Reprodução em fac-símile da edição de 1891 dirigida e anotada pelo Conde de Ficalho, vol. I-II, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987.
- Pasio, Francisco 著 Extracto das obediencias dos Visitadores feito p(ar)a os p(adr)es das Residencias E mais p(adr)es de Japam, pello p(adr)e Fr(anc)isco Pasio Visitador da Prou (inci)a de Japam no anno de 1612. Real Academia de la Historia, Madrid, Colección “Jesuitas”, Jesuitas Legajo 9-7238; Legajo 21, ff. 40–53.
- Pinto, Fernam Mendez (Pinto, Fernão Mendes) 著 Peregrinaçom de Fernam Mendez Pinto . . . . Em Lisboa. Por Pedro Crasbeck. Anno 1614, facsimile edition by the Tenri Central Library, Tokyo, Yushodo, 1973.
- Pinto, Fernão Mendes → Catz, Rebecca 蘭本家書十
- Pinto, J. A. Abranches, Okamoto, Yoshitomo, Bernard S. J., Henri S. J., 譯・校 La Première Ambassade du Japon en Europe. 1582–1592, Première Partie Le Traité du Père Frois (Texte Portugais), Tokyo, Sophia University, 1942.
- Pinto, João de Amaral Abranches Pinto João Rodrigues Tezzu S. J., Historia da Igreja do Japão (1620–1633), vols. 1–2, Preparada por J. d. A. A. P., Tóquio, Notícias de Macau, 1954–1955.
- Pozzi, M. di Sperone Speroni, Apologia dei Dialogi, in: Trattatisti del Cinquecento, Tomo I, a cura di M. d. P., Napoli, 1978, pp. 683–724.
- 『羅葡日辞書』→福島邦道、三橋健
- Révah, I. S. La Famille de Garcia de Orta, Coimbra, Separata da Revista da Universidade de Coimbra, Vol. 19.
- Rodrigues, João → Pinto, João de Amaral Abranches
- Rossi, Vittorio Dal Rinascimento al Risorgimento, Firenze, Sansoni, 1930.
- Sakti Enterprises, Madras 譯 Some Important Churches Of Tamil Nadu, India, Madras, S. E., 1986.
- Sande, Eduardo de 著 De Missione Legatorum Japonensium ad Romanam curiam, rebusq; in Europa, ac toto itinere animadversis. Dialogus, In Mcaensi portu Sinici regni in domo Societatis

- Iesu, 1590 (Macau, 1590), Facsimile reproduction, Tokyo, Otsuka Kogeisha, 1935.
- 佐野泰彦他訳及び注 ショマン・ロドリゲス『日本教会史』上・下、岩波書店、大航海時代叢書、第一期9・10巻(一九六七)・一九九一。
- Schurhammer, Georg, S. J., José Wicki 譯 Epistolae S. Francisci Xaverii: Aliaque Eius Scripta, G. S. et I. Wicki, eds., vols. I-II, Romae, Monumenta Historica Soc. Iesu, 1944 - 1945.
- Schütte S. J., Josef Franz 譯・監 Luis Frois S. J. Kulturgegensätze Europa-Japan (1585), Erstmalige kritische Ausgabe des Eigenhändigen Portugiesischen Frois-Textes, Tokyo, Sophia Universität, 1955.
- Soares, A. X. 著 "Garcia D'Orta, A Little Known Owner of Bombay", Reprinted from the Journal of B. B. R. A. Society, No. LXXXV, Vol. XXVI, Bombay, British India Press, 1923.
- Sperone Speroni → Pozzi, M. di
- Subrahmanyam, Sanjay 著 The career and legend of Vasco da Gama, Cambridge University Press, 1997.
- Valignano, Alessandro → Alvarez = Taladriz
- Vocabulário da Língua de Japam → 十井時世 十井時世 著
- Wicki, Jose, S. J. 譯 Documenta Indica, vols. I-, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948 -.
- Wicki, José S. J. 譯・校 Gonçalves, Sebastian (Sebastião), Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias India Oriental (1604 - 1619), Publ. por J. W., 3 vols., Atlântida, Coimbra, 1957 - 1962.
- Wicki, S. J., José 譯 Historia de Japam, vols. 1 -5, P. Luis Frois, S. J., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976 - 1984.
- Yovel, Yirmiyahu 著 Spinoza and Other Heretics, Princeton University Press, vols. I-II, 1989.
- Yovel, Yirmiyahu → 小武隆 監・モニャン 監訳
- Zedler, Johann Heinrich 譯 Grosses vollständiges Universales Lexikon Aller Wissenschaften und Künste, Neunter Band, F., Halle und Leipzig, 1735 複製版 Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1994