

ソライダのエピソード（『ドン・キホーテ』前篇，第37-42章）再考

——歴史的コンテキストの中で

三倉康博

1. 序

ミゲル・デ・セルバンテス・サアベドラ（Miguel de Cervantes Saavedra, 1547-1616）の『ドン・キホーテ』（*Don Quijote*）前篇（初版1604年ないし1605年）⁽¹⁾の途中，ドン・キホーテら一行がある旅籠屋に逗留しているとき，「モーロ人の地から」（439）⁽²⁾来たと思われる身なりをした男女が現れる（第37章）。好奇心に駆られた周囲の人々に対し男は，自分と連れの女性の波乱の体験談を語り出す（第38章）。

ルイ・ペレス・デ・ビエドマ（Ruy Pérez de Viedma）という名であることが明らかとなる男は，スペイン北部の小貴族の出身であり，さかのほること22年前に家を出て「神とわが国王に」（452）仕えるために軍に身を投じ，しばらくフランドルで戦ったのち，一部隊の隊長となって1571年のレパントの海戦に参加する。そこでオスマン艦隊の捕虜となった彼は，一時敵のガレー船の漕手を務め，1573-1574年のチュニス攻防戦における祖国の敗北を目撃したあと，オスマン帝国支配下のアルジェに移され，その地の「浴場」（baño）⁽³⁾つまり牢獄で約15年もの虜囚生活に耐えることになる⁽⁴⁾。そんなある日，彼の前に，モーロ人の貴顕アヒ・モラート（Agi Morato）の一人娘ソライダ（Zoraida）が現れる。「浴場」に面した家の窓から，彼女はルイにアラビア語で書いた手紙を届け，ムルシア生まれの（キリスト教からイスラームへの）改宗者の翻訳を仲立ちとして，自

分が幼いころ、家にいたキリスト教徒の女奴隷からキリスト教の祈りと聖母マリアのことを学び、さらに死後に霊となって現れたその女奴隷に「キリスト教徒の地に行ってマリア様（Lela Marién）に会うように」（467）⁽⁵⁾と勧められ、その言葉に従ってキリスト教国に渡ることに、そして窓から見初めたルイと結婚することを希望しているのだと告げる。数回の文通のちアルジェ近郊の庭園で対面する二人は、他のキリスト教徒虜囚たちも加えた脱走計画を練り上げ、様々な困難、特にソライダと父の悲劇的な別離やユグノー海賊の襲撃を乗り越えつつ、船で地中海を渡り、スペイン上陸を果たし、旅籠屋にやって来たのだという（第39-41章）。

体験を語り終えたルイは同じ旅籠屋で、要職を得て新大陸に向かう途上の弟と偶然の再会を果たす。ルイはソライダの洗礼式と二人の結婚式のため、彼女を連れて弟の旅路に合流し港町セビーリャへ向かうことになる（第42章）。

ルイ・ペレス・デ・ビエドマの一人称の語りによる回想の部分——独立した中編小説として扱われることも多い⁽⁶⁾——を中心とした二人の物語は、今日まで多くの議論の対象となってきたが、とりわけ、ソライダという興味深い女性の表象をめぐって、多くの研究が現れている。本稿ではこの人物に焦点を絞り、先行研究の動向を概観したうえで、歴史的背景を踏まえて新たな解釈の可能性を提示したい。

2. 問題の所在——ソライダの表象をめぐって

ソライダとその父は、実在の人物にヒントを得ている。アヒ・モラートすなわち歴史上のハーッジ・ムラード（Hajji Murad, 「ハーッジ」はメッカ巡礼者に対する敬称）は、オスマン統治下のアルジェの政治・外交で重要な地位を占めた、スラブ系の有力な改宗ムスリムであった（セルバンテスは設定を変えてモーロ人になっている）。その娘（実名は不明）はサード朝モロッコの亡命王子と1574年頃結婚し一児をもうけたが、王座につい

た夫が1578年にポルトガル王との戦いで落命したあと間もなく、当時のアルジェ総督と再婚している⁽⁷⁾。

セルバンテスはこの実在の女性にヒントを得つつも、文学的想像の翼を大きく羽ばたかせた。テキスト中のモーロ女性ソライダは、身分の高さという点ではモデルとなった女性との共通点を維持しているが、ムスリム女性としてモロッコの王子と結婚するのではなく、聖母への帰依を出発点としてキリスト教信仰に目覚め、生まれ故郷アルジェを去ってスペインに渡りルイ・ペレス・デ・ビエドマを夫にすることで、キリスト教徒としての新たな生を実現する。

そのようなソライダの信仰や内面、行動が先行研究において様々な議論の対象となったのは、当然であろう。そこで、この章では、今までに現れた重要な論点をまず概観してみたい。

まず、ソライダに否定的な側面を見出しそこに作者の批判的眼差しを読み取る研究が数多く存在する。フランシスコ・マルケス・ビリャヌエバ (Francisco Márquez Villanueva) とエレナ・ペルカス・デ・ポンセティ (Helena Percas de Ponseti) の詳細かつ代表的な研究に沿ってまとめると、そうした解釈の根拠として主に三つの点が指摘されている。第一は、ソライダのキリスト教信仰が教義の詳しい知識を欠いている点である。自分にキリスト教を教えた女奴隷の霊を幻視するのは迷信的であり、「マリア様」への熱烈な帰依は聖母崇拜の域を出ず、正統なキリスト教信仰とは程遠いとされる。第二は、娘を溺愛している父に対する「残酷さ」である。ソライダは脱走の夜、就寝中の父アヒ・モラートには何も告げずにアルジェを出奔しようとするのだが、運悪く目を覚ました彼は脱走の船に乗せられた挙句、最後は荒涼とした浜辺に置き去りにされてしまう。父のそうした悲運の全責任はソライダに帰せられ、また一連の過程における、父に対する彼女の態度——たとえば、船の上で父を直視しようとしないこと、いかなる幸福を求めてアルジェを去るのかという父の問いに「マリア様に御自分で尋ねてください、私より上手に答えてくださるでしょうから」(484)と

答えること——が、とりわけ「冷酷」あるいは「無責任」だと指摘・強調される。これは「曖昧な信仰」の当然の帰結とみなされる。第三は、ソライダが自分の富裕さや外見的な美に執着心を持っているようにみえることである。ソライダは最初の手紙でルイに「私はとても美しくて若く、持参することのできるお金もたくさんあります」(467)と書くだけでなく、アルジェでの彼女は常にきらびやかな装身具で身を飾っている。これはナルシズムや虚栄心の表れと解釈され、やはりキリスト教的美德の欠如と結び付けられる⁽⁸⁾。

一方、ソライダのキリスト教的模範性を強調する研究者も少なくない。中でも最も詳細な論を張るスタニスラフ・シミッチ (Stanislav Zimic) は、ソライダの否定的側面を強調する諸研究を批判しつつ、こう主張する。ソライダの聖母マリアに対する敬慕は、当時のカトリック信仰を決して逸脱するものではない。幻視は、迷信ではなく、宗教的情熱の表れである。あらゆる障壁を乗り越えようとする、そしてアルジェでの裕福な生活を捨てさえする彼女のキリスト教信仰は真摯であり、それに比べれば教義の知識の多寡は本質的な問題ではない。アヒ・モラートとの関係について言えば、ソライダが父を深く愛しているのは明らかであり、彼女が父と袂を分かちアルジェを去ったのは、信仰に殉ずるためにやむを得ない選択であったし、また父と脱走の船に乗り合わせてしまったうえ悲惨な形で浜辺に置き去りにせざるを得なかったのは、彼女にとっては想定外のことだった（責任はムルシア生まれの改宗者にある）のだから、父に対する彼女の態度を「残酷」と決め付けるのは的外れである。ソライダが自分の美貌や財産を強調するのも、所与の状況下でルイ・ペレス・デ・ピエドマに自分をアピールし、彼にすべてをゆだねるという意味を示すためには、自然なこととして理解できる⁽⁹⁾。

私は基本的にシミッチに近い立場をとり、モロコ女性ソライダはキリスト教的模範性を付与された人物として、肯定的イメージとともに造形されていると考える。しかしながら、紹介した諸研究においては、ソライダと

いう人物をどのように論じるにせよ、テキストが当時の歴史的コンテキストの中でどのような意味、解釈可能性を持っていたのかという問題意識が、まだ十分には反映されていないと思われる。特に軽視されているのが、16-17 世紀における北アフリカからスペインへの自発的な人の移動という歴史的背景である。本稿は、従来着目されてこなかったこの歴史的現実とそれをめぐって展開された同時代の公の言説に注目し、その中にソライダの物語（レイ・ペレス・デ・ビエドマによる一人称での回想と、その前後に三人称で描かれた旅籠屋での出来事）を位置づけることによって、上述の論点を中心に、新たな角度からテキストを読み直し、ソライダの模範性を示す新たな根拠を見出すことを目指す。

3. 歴史背景——北アフリカからスペインに渡った亡命者たち、改宗者たち

16-17 世紀のスペインは、とりわけこの両世紀の大部分を統治したハブスブルク朝のもとで、オスマン帝国を中心とする地中海イスラーム世界と対峙するキリスト教世界の主導的立場に自らを位置づけ、公的言説としては反イスラーム、反ムスリムを掲げ、「偽りの宗教」イスラームに対する「唯一真正な宗教」キリスト教の精神的優越を主張していた⁽¹⁰⁾。そうした社会の雰囲気の中で、国内の実質的なイスラーム少数派であるモリスコ⁽¹¹⁾たちへの抑圧が強化され、最終的に 1609-1614 年の大追放に至ったことはよく知られている。しかし我々が見落としてはならないのは、この 16-17 世紀に、イスラーム世界とりわけ北アフリカからスペインへの自発的移動・定住という、モリスコたちのたどった運命とは対照的な人の流れも、継続的に存在したことである⁽¹²⁾。

こうした北アフリカからの移住者たちを包括的に記述した初めての本格的な研究書がベアトリス・アロンソ・アセロ（Beatriz Alonso Acero）により 2006 年に上梓されたが、それによれば、彼らは主に亡命者と改宗希

望者からなっていた。つまりオスマン勢力に祖国を追われたり、王位継承争いに敗れたりしてイベリア半島に難を逃れたアラブ・ベルベル系王侯やその随員たち、そしてキリスト教への改宗を望む——そのじっさいの動機は様々であり、宗教的に真摯なものばかりとは言えなかったが——様々な階層のムスリムたちである。当初は祖国での復権を夢見ていた政治亡命者たちも、帰国の困難が明らかになりスペイン滞在が長引くと、多くはスペイン社会への同化を望み、キリスト教への改宗を選んだ⁽¹³⁾。であるから、どの時点で改宗するかはともかく、北アフリカ出身改宗キリスト教徒のスペイン移住と一括することも可能だろう。

こうした北アフリカ出身の亡命者・改宗希望者たちは一般にスペインで好意的に迎え入れられ、特に彼らの改宗は歓迎された。彼らの洗礼式に立ち会うことはスペイン人キリスト教徒にとって大きな名誉であった⁽¹⁴⁾。しかしその一方で、来住者たちの血統的出自は、スペイン渡航後に彼らが置かれる環境に影響を与える重要な要素であった。亡命したムスリムの王族は一般に王侯にふさわしい待遇を受け、彼らの改宗はきわめて重要な出来事として喧伝され、洗礼式でスペイン国王が代父になることもあった。彼らは改宗後にはスペイン社会で高い地位を与えられ、身分相応の相手と結婚し新しい人生を生きた。かつて所属していた社会で占めていた地位は、新しく参画した社会においても尊重されたのである⁽¹⁵⁾。

こうした人々のキリスト教化のプロセスに関して言えば、当人たちの自発的意思と希望が重視された。アロンソ・アセロによれば、改宗希望者たちには、自分たちが新たな信仰に目覚めるさいに幻視など様々な神秘的要因が重要な役割を果たしたと主張する傾向があり、彼らを受け入れる社会の側も、それを異教徒に対する神の恩寵の証として称揚した。もちろん、最終的に洗礼を受ける前には、スペインないしその属領で時間をかけて教理入門教育を受ける必要があったのは言うまでもない⁽¹⁶⁾。

では、なぜ16-17世紀のスペインはこうした北アフリカからの亡命者・改宗希望者を好意的に受け入れたのだろうか。アロンソ・アセロによれば、

こうした「越境者」に対するスペイン社会の態度は、実はイスラーム世界に対する敵対心に大きく規定されていた。亡命ムスリム王族を庇護することは北アフリカ諸勢力に対する政治的圧力となったし、またとりわけ、ムスリムがキリスト教に改宗することは、「偽りの宗教」イスラームに対する「唯一真正な宗教」キリスト教の優位を国内外に宣伝するという効果を持った。高身分のムスリムの改宗が歓迎されたのも、反イスラーム宣伝の効果が大きかったからである。つまり、北アフリカからの移住者たちを受け入れるスペインの寛容さは、反イスラームという支配的価値観を前提にしたものであった⁽¹⁷⁾。このようなイデオロギー的背景も、ソライダのエピソードを考えるうえで重要となるはずである。

4. ソライダ再考

アルジェの高貴なモーロ女性がキリスト教への改宗とキリスト教国への移住を望み、スペインに受け入れられ、洗礼とキリスト教徒との結婚に進むというソライダの物語の基本設定は、上述した北アフリカからスペインへの亡命者・改宗希望者の移住という歴史的現実⁽¹⁸⁾に、自然に重ね合わせることができる⁽¹⁹⁾。当時の読者にとっても、違和感を与える設定では決してなかったであろう⁽¹⁹⁾。その文学活動において、地中海イスラーム世界に常に深い関心を寄せていたセルバンテスが、ソライダを造形するにあたり、この歴史的現実を意識していなかったとは考えられない⁽²⁰⁾。

そして、前章で指摘した歴史背景を踏まえたうえでモーロ女性ソライダのエピソードを読み直してみると、彼女の表象を肯定的なものとみなす解釈を新たな角度から補強することができる。ここでは、先行研究で議論的となってきた諸問題に焦点を当てて、詳しく考えてみたい。

キリスト教徒女奴隷から教えられた、聖母マリアへの帰依を基調とするソライダの言わばプリミティブなキリスト教信仰は、当時のコンテキストの中では、読者に否定的な印象を与えるものでは決してなかったはずであ

る。ソライダが基督教の教義を熟知していない点は明らかだが、先述のように、北アフリカのムスリムが基督教への改宗を望む場合、スペイン領内で教理入門教育を受けてから正式に洗礼を受けるのが一般的であり——ルイ・ペレス・デ・ビエドマも、カトリック教会が定める「すべての儀礼」(441)をソライダが洗礼の前に学ぶことを自分は望んでいると、スペイン上陸後に旅籠屋の同宿人たちに述べている——、ムスリム社会の中で生活している時点で基督教の教義に精通するというような非現実的なことは要求されていなかったのであるから、教義の知識の乏しさを彼女の表象の否定的側面とみなすのは外的であろう。またソライダは女奴隷の霊を幻視するが、そうした超自然的な契機がムスリム男女に対し基督教信仰への扉を開くという言説は、先述のように、異教徒を「救済」に導く神の恩寵の証として、当時はむしろ美化されていた点にも注目すべきである。

ソライダを否定的にとらえる先行研究において、彼女の信仰の「曖昧さ」と結び付けられる形で父に対する彼女の「残酷さ」が強調されてきたことはすでにみたが、上述のようにソライダの信仰が当時のコンテクストにおいては肯定性を帯びていたのであれば、シミッチの言うように、彼女のアルジェ出奔は真摯な信仰ゆえ正当化されるだろう。父親と船に乗り合わせてしまったうえ、さらに彼を浜辺に置き去りにせざるを得なかった——それが彼女の直接の責任ではないことはやはりシミッチにより指摘されている——悲劇にしても、むしろ彼女の基督教信仰に課された試練として解釈することが可能であり、また自然であろう⁽²¹⁾。そのようなコンテクストの中では、「マリア様に御自分で尋ねてください、私より上手に答えてくださるでしょうから」(484)という、船上でソライダが父に向けて発した言葉も、神の恩寵により新たな信仰に目覚めた彼女の宗教感情の自然な発露という以外の意味は持っていないと思われる（この父娘の別離の場面については次章でも、別の角度から考察する）。

また、王侯ではないにせよ、アヒ・モラートとソライダがアルジェ社会

最上層に属していることは明らかである。アヒ・モラートは「高貴で富裕なモーロ人」で、「かつてラパタの城代を務めたのですが、それはモーロ人たちのあいだでとても重視されている要職なのです」(465)⁽²²⁾。その一人娘で全財産の相続人であるソライダは、家柄に加え、「ベルベリアーの美女」⁽²³⁾と評判のその美しさもあいまって、「当地にやって来た副王たちの多くが妻にと望みました」(469)⁽²⁴⁾。ソライダが自分の置かれた状況を自覚しているのも確かであり、自分の外見的な美と財産をルイに対してしばしばアピールする。それを彼女の虚栄心とみるのではなく、ルイに自分を受け入れてもらうためだとするシミッチの解釈は、ソライダの内面に関する説明としては適切である。

だがソライダの富や美しさをめぐる表象の問題もまた、身分社会であった当時のスペイン社会が、北アフリカ出身の亡命者や改宗キリスト教徒に対する処遇において出身地における彼らの出自を重視していたという、ベアトリス・アロンソ・アセロが指摘した時代背景との関連において、新たな角度から読み直すことができる。つまり、ソライダの富裕さや美しさは、語り手ルイ・ベレス・デ・ビエドマによって彼女の社会的地位との連関の中で強調されており、それは当時のスペイン社会の価値基準に沿ったイメージ形成のためなのではないかと考えられるのである。

ルイは回想を始める前に言う。「その身分にふさわしい立派な洗礼式を彼女がすみやかに挙げられるよう、神様がおはからいくださるでしょう。本人や私の身なりが示しているよりもはるかに高貴な人なのですから」(441)。彼はスペイン社会で彼女がその出自にふさわしい、しかるべき待遇を受けることを期待しているのである。だがアルジェからスペインを目指した船がユグノーの海賊に襲われ、ソライダは装身具類をすべて奪われてしまい、旅籠屋に着いたときには貧しい身なりをしている。それゆえ、ルイがアルジェでの体験を回想する中で、装身具をまとったソライダの美しさを、そしてそれを通して彼女と父の富裕さを強調するのは、アルジェにいたころの豊かさを通してソライダの高貴な血統を強調するという意図

の表れとして、理解することができる。

私の愛するソライダが私の目の前に現れたときのそのみごとな美しさ、優雅さ、そして豪華で贅を尽くした身の飾りを、今この場で申し上げようとしてもそれはできない相談でしょう。限りなく美しい彼女の首筋、両耳、そして髪に飾られた真珠の数が、彼女の頭髮よりも多いくらいであったとだけ申しておきましょう。〔中略〕ソライダの父はたくさん、そしてアルジェで最上の真珠を持ち、またスペイン金貨20万エスクード以上をも所有しているという評判でした。そのすべてを、現在私の主であるこの女性は、自由にできたのです。(474-475)

以上みてきたように、北アフリカ出身ムスリムのスペイン来住と改宗という歴史的コンテクストの中で、彼らを受け入れたスペイン社会の価値観に沿うようにソライダは造形されている。高貴な出自を持ち、神の恩寵によりキリスト教信仰に目覚め、新たな信仰にすべてを賭ける女性として、同時代のコンテクストの中において、彼女は基本的に肯定的イメージを付与されているのである。そしてそのようなソライダを、『ドン・キホーテ』の他の人物たちが何の留保もなく歓待することを、見逃してはならないだろう。

じっさい、旅籠屋でソライダと出会ったキリスト教徒スペイン人たちは、詳しい身の上話を聞く前から、彼女の素朴なキリスト教信仰の表明に感動する。連れのモーロ女性の名を問われてルイ・ペレス・デ・ビエドマが彼女は「レーラ・ソライダ」という名だと答えたところ、

これを聞きつくと、彼女はキリスト教徒〔ルイ・ペレス・デ・ビエドマ〕への質問の内容を理解し、大急ぎで、悲しみと気品に満ちた様子で言った。

「違う、ソライダではありません。マリア、マリア！」と、自分は「マリア」という名であって「ソライダ」ではないと伝えようとしたのである。

これらの言葉、そしてモーロ女性がそれらを口にするさいの強い感情ゆえに、彼女の言葉を聞いた人々のうちには少なからず涙を流す者もいた。特に女性たちがそうであった。(441)

元虜囚の回想を聞き終えたあとでもやはり人々は、二人のためにあらゆる協力をしたいという欲求に駆られる。居合わせた大貴族ドン・フェルナンド (don Fernando) は、ソライダの洗礼式に協力しようと申し出るが、それは前章で述べたように、彼の一族にとっても名誉となるという前提での申し出であることを、見逃してはならない。

カルデニオやその他すべての者たちが、彼のために自分たちにできることは何でもしましうと、いかにも愛情と真心のこもった言葉で申し出たので、隊長 [ルイ・ペレス・デ・ビエドマ] も彼らの好意に非常に満足した。中でもドン・フェルナンドは、もし隊長が自分とともに故郷に帰るつもりがあれば、自分の兄である侯爵にソライダの洗礼の代父になってもらうようにしようと申し出た。(493)

登場人物たちのこうした好意的な反応は、キリスト教への改宗を希望して北アフリカから海を越えてスペインに渡ってくる人々にスペイン社会一般が向けていた眼差しを反映するものであろう。ソライダの物語を読んだ当時の読者も、旅籠屋の同宿人たちと同様に、キリスト教的模範性を体现する人物として彼女を肯定的に受け入れただろうし、またそれが作者セルバンテスの意図したことではなかっただろうか。ソライダの人物造形の中に作者のアイロニカルなあるいは批判的な眼差しを読み取るのは、現代の受容者の視点に偏った解釈であると思われる。

5. 反イスラーム宣伝を排して

上述のように、ソライダのエピソードは、北アフリカからの改宗希望者たちのスペイン来住という歴史的現実を反映しており、彼らをめぐる当時の支配的価値観に沿って、神の恩寵に触れた高貴なモロコ女性、キリスト教的模範性を体現する存在としてソライダの表象がなされている。だが、同時代の公の言説のすべてをテキストが受け入れたわけではない。この点に関し、最後に考察したい。

注目に値するのは、ソライダのエピソード全体を通し、反イスラーム感情の表出がみられないことである。前々章で述べたように、16-17世紀スペインが北アフリカ出身の改宗キリスト教徒の来住を歓迎した背後には、彼らを通してイスラームに対するキリスト教の優位という価値観を内外に誇示するという、反イスラーム宣伝の意図があった。こうした価値観に沿って、ソライダのキリスト教への目覚め、キリスト教国スペインへの移住に、イスラームとの対比を通した戦闘的なキリスト教護教論の色彩を与えることも、作者の選択肢としてはあり得た。そうすれば、彼女のエピソードはイスラームに対するキリスト教の精神的勝利の物語となっただろう。だが、ソライダの信仰と行動がキリスト教的模範性を強調する方向性で記述される一方で、ソライダ本人の言葉にも、元虜囚の語りにも、イスラームに対する敵対意識、優越意識を見出すことはできない⁽²⁵⁾。

ソライダのエピソードにおいて、彼女のイスラームからキリスト教への改宗は、あくまで本人の個人的な内面に根ざすものであり、キリスト教世界対イスラーム世界という（前者の優越を前提とした）大きな対立の構図と結びついてはいない。彼女の信仰を通し、イスラームを貶める形でキリスト教が称揚されることもない。ソライダのキリスト教信仰自体は、先述のように、当時の文脈においては模範性を帯びたものであるが、しかしその一方で、ソライダの改宗行為をイスラームとの対比の中で規定し位置づけることについては、テキストは慎重に避けている。その意味で、同時代

のスペインで流布していた反イスラーム的な公の言説に対し、距離をとっていると言えるのである。

この点をよく示しているのが、ソライダと父アヒ・モラートの衝突と別離の場面である。ここではソライダの「残酷さ」ではなく、彼女の信仰に与えられた試練が強調されているという解釈はすでに示したが、それとともに重要なのは、娘の「背教」を責める父に対しソライダが、自分の内面を自らの行動の唯一の根拠として挙げていることである。

ソライダの「背教」を知った直後、敬虔なムスリムであるアヒ・モラートは激怒し、罵り言葉を浴びせる。「おお、恥知らずな娘、無分別な小娘よ！　いったいどこへ行くのだ、目がくらんで自分を見失い、我々の生まれながらの敵であるこの犬どもに連れられて？」(485)などと、これはソライダのエピソードの中で唯一、直截な宗教的敵対心の発露がみられる場面なのだが、ソライダは激情に駆られた父と同じ宗教対立の次元で反論しようとはしない。ソライダにとっては、いかに父を愛しようとして、キリスト教徒として新たな信仰に生きるには、イスラームの地アルジェを去るしかなかった。「アッラー (Alá)⁽²⁶⁾はよくご存じです、私にはこうするしかなかったことを」(486)。そして自分の行動は、あくまでも自分という一人の人間の内面に生じた新たな信仰に突き動かされた結果であり、それ以外の動機はないのだと、彼女は父に対し説明する。新たな信仰に生きるためアルジェを去るという彼女の決意そのものに、彼女と同行するキリスト教徒虜囚たちは無関係であるし、

彼らと同行することなくわが家にとどまっていようとたとえ私が望んだとしても、それは不可能だったでしょう。よいと私に思えることを実行に移すようにと、私の魂が私を駆り立てたのですから。それを、愛するお父様、あなたは悪いことだとお考えなのですが。(486)

聖母に導かれたソライダのキリスト教信仰は、父アヒ・モラートの敬虔

なイスラーム信仰とは決して相いれないのだが、セルバンテスのテキストは後者との関係性の中で前者を正当化・理想化しようとはしない。神の恩寵のみがソライダの信仰を正当化するのである。

6. 結び

これまで考察してきたように、『ドン・キホーテ』前篇におけるモーロ女性ソライダの表象は、当時のスペイン社会が亡命やキリスト教への改宗を希望して北アフリカから渡ってくるムスリムたちを好意的に受け入れ、とりわけ彼らの改宗を歓迎していたという歴史的コンテキストと当時の支配的価値観に沿って、彼女の体現するキリスト教的模範性を強調する方向で、肯定的イメージとともになされている。しかしながら、北アフリカからの改宗移住者をめぐる公の言説のすべてをセルバンテスのテキストが受け入れているわけではない。イスラームからキリスト教への改宗を後者の前者に対する優越の象徴とみなして反イスラーム宣伝に利用しようとした、公の言説に与することを、ソライダの信仰を個人の内面の問題として位置づけることによって、テキストは注意深く避けている。そこにセルバンテスの宗教観の興味深い一面が見出されるのだが、それを彼の他の諸作品とも関連付けてより広い文脈の中で論じるのは、別の機会に譲りたい。

註

- (1) 参照及び引用にあたっては、Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Instituto Cervantes, Barcelona: Critica, 1998 を使用した。スペイン語原文の日本語訳はすべて引用者による。引用者による補足には [] を、スペイン語の語句を併記する場合は () を用いた。引用末の () 内の数字は引用箇所のパージ数を示す。
- (2) この時代のスペインでは、「モーロ人」(moro/ra) という言葉は北アフリカのアラブ・ベルベル系住民（特に都市住民）を指すことが多かった。詳細は Ottmar Hegyi, *Cervantes and the Turks: Historical Reality versus*

Literary Fiction in «La Gran Sultana» and «El amante liberal», Newark, Juan de la Cuesta, 1992, pp. 235-238 を参照.

- (3) 当時、身代金をかけられた、あるいは強制労働を課せられたキリスト教徒虜囚を収容するために北アフリカ諸都市に存在した施設は、スペインでしばしばこのように呼ばれた。詳細は Ellen G. Friedman, *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1983, pp. 59-62 を参照.
- (4) 作者セルバンテス自身、軍に身を投じ、レバントの海戦に参加した。また 1575 年から 1580 年まで、アルジェで虜囚生活を送っている。セルバンテスのこうした兵士・虜囚としての経験に関する簡潔にして要を得た伝記的記述として、Donald P. McCrory, *No Ordinary Man: The Life and Times of Miguel de Cervantes*, London: Peter Owen, 2002, pp. 47-94 を挙げたい。また 16 世紀のオスマン支配下のアルジェ及び北アフリカの状況について、セルバンテスの虜囚体験と関連付けて詳しく記述した研究文献としては、Emilio Sola y José F. de la Peña, *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*, México D. F.: FCE, 1995 (2 ed., 1996) 及び María Antonia Garcés, *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*, Nashville: Vanderbilt University Press, pp. 15-123 が挙げられる。
- (5) “Lela” は北アフリカのアラビア語で用いられる女性への敬称 (lalla) を、“Marién” は「マリア」のアラビア語読み (Maryam) をスペイン語表記したものである (Jaime Oliver Asín, “La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes”, *Boletín de la Real Academia Española*, 27 (1947-48), pp. 290, 323)。
- (6) テキスト中で言及される歴史上の諸事件から推測して、ルイ・ペレス・デ・ビエドマの回想部分「虜囚の物語」(*Historia del Cautivo*) の原型は、1589-90 年頃に執筆され、ルイのアルジェ脱出も同時期である (彼が家を出たのは 1567 年頃となる) とみる説が有力である。代表的な研究として、Franco Meregalli, “De «Los tratos de Argel» a «Los baños de Argel»”, in AA.VV., *Homenaje a Casaldueiro. Crítica y poesía*, ed. Rizel Pincus Sigel y Gonzalo Sobejano, Madrid: Gredos, 1972, pp. 395-409; Luis Andrés Murillo, “El *Ur-Quijote*: nueva hipótesis”, *Cervantes*, 1 (1981), pp. 43-50 を参照。

- (7) Oliver Asín, *op. cit.*, pp.245-339. なおハーッジ・ムラードの娘は、1616年に戯曲集的一篇として上梓されたセルバンテスの『アルジェの浴場』(*Los baños de Argel*)にも、サアラ(Zahara)という名で登場する。また、アルジェ虜囚時代に脱走に失敗したセルバンテスが助命されたのは、ハーッジ・ムラードの介入のおかげだったと推測する伝記作者もいる(Jean Canavaggio, *Cervantès*, Paris: Mazarine, 1986, pp.97-98)。
- (8) Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas del «Quijote»*, Madrid: Taurus, 1975, pp. 92-146; Helena Percas de Ponseti, *Cervantes y su concepto del arte. Estudio crítico de algunos aspectos y episodios del «Quijote»*, 2 vols., Madrid: Gredos, 1975, I, pp. 225-263. 同様の観点からソライダを否定的に論じる重要な研究として、Leo Spitzer, *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*, Princeton: Princeton University Press, 1948, pp.61-68; Ramón Nieto, “Cuatro parejas en *El Quijote*”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 276 (1973), pp.496-527; Maria Caterina Ruta, “Zoraida: los signos del silencio en un personaje cervantino”, *Anales Cervantinos*, 21 (1983), pp. 119-133; Gustavo Illades, *El discurso crítico de Cervantes en «El cautivo»*, México D. F.: UNAM, 1990, pp. 49-84 がさらに挙げられる。なおこうした論者たちはソライダとルイ・ペレス・デ・ビエドマの関係を取引にも似た冷ややかなものとみる傾向があるが、後述のシミッチらは二人のあいだに信頼関係と愛情を見出している。私は後者の見方に同意する。
- (9) Stanislav Zimic, *Los cuentos y las novelas del «Quijote»*, Madrid: Iberoamericana, 1998, pp. 143-172. ソライダの信仰や行動を同様の観点から肯定的にとらえた重要な研究としては、さらに以下のものを挙げることができる。Luis Rosales, *Cervantes y la libertad*, 2 vols, Madrid: Gráficas Valera, 1960, II, pp. 544-551; Ciriaco Morón Arroyo, “La historia del cautivo y el sentido del *Quijote*”, *Iberoromania*, 18 (1983), pp. 91-105; Luis Andrés Murillo, “Cervantes’ *Tale of the Captive Captain*”, in AA. VV., *Florilegium Hispanicum: Medieval and Golden Age Studies Presented to Dorothy Clotelle Clarke*, ed. John S. Geary, Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983, pp. 229-243; Donald P. McCrory, “Commentary on *The Captive’s Tale*”, in Miguel de Cervantes, *The Captive’s Tale (La historia del cautivo): Don Quixote, Part One, Chapters 39-41*, trad. Don-

- ald P. McCrory, Warminster, England: Aris & Phillips, 1994, pp. 127-157;
E. Michael Gerli, *Refiguring Authority: Reading, Writing, and Rewriting
in Cervantes*, Lexington: The University Press of Kentucky, 1995, pp.
41-60. なお、これらの諸研究とは視点が異なるが、セルバンテスのトラ
ウマ＝アルジェ虜囚体験との密接な関連の中で精神分析理論の立場からソ
ライダを論じた最近の重要な研究として、Garcés, *op. cit.*, pp. 202-219 が
ある。
- (10) 詳細は Miguel Ángel de Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y
del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres
de una hostilidad*, Madrid: CSIC, 1989 を参照。
- (11) モリスコ (morisco/ca) とは、1492 年のグラナダ陥落後もスペインにと
どまり、キリスト教への改宗を強制されたモーロ人とその子孫のことであ
る。その多くはひそかにイスラーム信仰を維持しており、当局から警戒さ
れた。
- (12) もちろん、戦争捕虜や奴隷として強制的にスペインへ連行されたムスリム
も数多く存在した。Friedman, *op. cit.*, pp. 64, 67-68, 74-75, 105-106 を参
照。
- (13) Beatriz Alonso Acero, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad.
Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica
(siglos XVI y XVII)*, Barcelona: Bellaterra, 2006. アロンソ・アセロ以前
に同じテーマを扱った文献としては、スペインに亡命し改宗したサード朝
モロッコの王族の伝記である、Jaime Oliver Asín, *Vida de don Felipe de
África, príncipe de Fez y Marruecos (1566-1621)*, Madrid-Granada:
CSIC, 1955 が挙げられる。また Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vin-
cent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid:
Revista de Occidente, 1979, pp. 187, 257-258 にも北アフリカからスペイン
への自発的移住者に関する言及がある。
- (14) Alonso Acero, *op. cit.*, pp. 73, 99-100, 182-183, 191, 218, 271-272.
- (15) *Ibid.*, pp. 20, 217-222, 226-227, 243-284. ただし、こうした高位の北アフ
リカ出身改宗キリスト教徒とモリスコ住民の接触に関しては、当局は警戒し、
両者を切り離すよう努めた (*ibid.*, pp. 83-84, 194, 251)。
- (16) *Ibid.*, pp. 212-217.
- (17) *Ibid.*, pp. 53, 183-184, 235, 259-260.

- (18) 付言すれば、キリスト教徒の女奴隷がムスリムの子供をキリスト教化するという設定も、荒唐無稽とは言えない。北アフリカ諸都市では、ムスリムの子弟の養育にキリスト教徒虜囚とくに女性が従事することは広くみられた (Friedman, *op. cit.*, pp. 68-69)。
- (19) ここで重要なのは、高貴なモーロ人改宗キリスト教徒を文学作品に描いた 16-17 世紀のスペイン人作家がセルバンテスだけではないということである (Alonso Acero, *op. cit.*, pp. 92, 107, 213-214, 222-227, 230-233, 276. ただしアロンソ・アセロは、歴史上のモデルとの乖離の程度が大きいためであろうか、ソライダに関しては触れていない)。
- (20) セルバンテスは「虜囚の物語」以外にも、アルジェやその他のイスラーム圏を舞台にした作品を数多く残し、さらに晩年にはモリスコの問題にも鋭い目を向けている。また、北アフリカからの来住者たちの重要な一時滞在地であったアンダルシア (*ibid.*, pp. 193-194, 273) で、1580 年代後半から長期にわたりセルバンテスが下級官吏として活動していた (McCrory, *No Ordinary Man*, pp. 127-170) ことも注目される。なお、聖母の恩寵によりキリスト教信仰に目覚めたモーロ女性がキリスト教徒虜囚とともに駆け落ちするという内容の、フランスやイタリア起源の文学的伝統に、ソライダの造形にあたってセルバンテスが影響を受けたとする研究もある (Georges Cirot, “Le «Cautivo» de Cervantes et Nôtre-Dame de Liesse”, *Bulletin Hispanique*, 38 (1936), pp. 378-383; Hugues Vaganay, “Une source du «Cautivo» de Cervantes”, *Bulletin Hispanique*, 39 (1937), pp. 153-154; Márquez Villanueva, *op. cit.*, pp. 102-115)。本稿はその可能性を否定するものではないが、文学的伝統を最重要視する立場はとらない。
- (21) 同様の解釈として、McCrory, “Commentary on *The Captive’s Tale*”, p. 151; Murillo, “Cervantes’ *Tale of the Captive Captain*”, p. 137。
- (22) ラパタ (la Pata) とは、スペイン領オランの東に位置するアルジェ勢力側の城塞都市アルバタ (al-Batha) のことである (Oliver Asin, “La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes”, p. 250)。
- (23) 「ベルベリア」(Berberia) とは北アフリカのことである。
- (24) 「副王たち」(los virreyes) とは、オスマン帝国のアルジェ総督たちのことである。
- (25) シミツチも簡潔な形ではあるがこの点に触れている (Zimic, *op. cit.*, p. 159)。

- (26) ソライダは父にアラビア語で語りかけており、そのスペイン語訳をルイが旅籠屋の客たちに伝えているのだが、テキスト中では「神」を指すのに、アラビア語の「アッラー」(Allah)をスペイン語表記したものが使われている。