

近世西アジア社会における「異教徒」と宗教的社会変容

守川 知子（東京大学大学院人文社会系研究科准教授）

はじめに

本稿では、近世期の西アジアにおける国家の枠組みに応じた新たな地域社会の形成と、そのような地域社会が宗教的排他性を備えていく変容過程を、「カーフィル (*kāfir*)」と称される「異教徒」と、「ジャディード・アル=イスラーム (*jadīd al-Islām*)」と呼ばれた改宗者に焦点をあてて検討する。

「異教徒」はアラビア語で「カーフィル (*kāfir*)」という。しかし、この「カーフィル」の訳語は「異教徒」に限らず、むしろ、「不信心者」や「不信仰者」として用いられることが多い。『クルアーン』では、「神の恩を忘れる者」(26章19節)との原義から「不信心者」(74章10節)へと展開し、神罰を受け、最後の審判で火獄に落ちていく存在として言及されている¹。ゆえにこの語は、不信仰者、異教徒、異端者、無信仰者といった意味をもち、大罪を犯す「不信心者」はときに殺害の対象となる。いわば、「カーフィル」とは、イスラーム教徒(ムスリム)が自己と他者を分け隔て、宗教を異にする「非ムスリム」を糾弾する際に用いる語であるといえよう。

西アジアの「異教徒」と聞いて真っ先に思い浮かべるのは、キリスト教徒やユダヤ教徒であろう。イスラーム教徒が多数を占める中であって、キリスト教徒やユダヤ教徒は確かにマイノリティであるが、歴史的には、これらのキリスト教徒の中にはシリア正教徒やコプト教徒、ギリシア正教徒、アルメニア教徒、ネストリウス派教徒など、様々な宗派が存在する²。彼らはたとえ「啓典の民」であろうとも、ムスリムからは一括され、ときに「カーフィル」と称されながら西アジア社会の中で暮らしてきた。

16世紀になると、西アジアから中央アジア、南アジアにかけて、オスマン朝(1299-

¹ “Kāfir”, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. “kāfir”の複数形は“kuffār”であり、またこの語の名詞形は“kufīr”である。

² たとえば12世紀前半に活躍したシャフラスターニー(1153年没)はその著書『諸宗派と諸分派の書』の中で、キリスト教徒として、①メルキト(皇帝)派(ギリシア正教徒)、②ネストリウス派、③ヤコブ派(シリア正教徒)の3つを挙げ、ユダヤ教徒としては①イナーン派、②イーサー派、③ムシュカーン派、④サマリア派の4つを挙げる。さらに、ゾロアスター教徒(マギ)ではカユーマルス派、ズルワーン派、ザルトシュティーン派の3つが挙がり、そのほかにもサービア教徒や星辰崇拜者、マニ教徒やマズダク派などの二元論者、ギリシア系の哲学者、インド系の仏教徒や偶像崇拜者など、実に多様な宗派や教条を挙げている。12世紀当時であって、これほどまでに多種多様な「分派」のすべてが存在していたとはみなせないものの、ユダヤ教徒、キリスト教徒、ゾロアスター教徒については、上記のような宗派の違いが認識されていたものと思われる(Shahrestānī, *Kitāb Milal wa Niḥal*, Vol. 2, pp. 247-272)。12世紀当時の西アジアの思想的特徴については、拙稿(2015)「天上・地上の驚異を編纂する」も参照されたい。

1922年)やサファヴィー朝(1501-1736年)、ムガル朝(1526-1857年)、シャイバーン朝(1500-1599年)といった比較的長期にわたって広範な地域を支配する政権が成立した。これらの王朝は、実質的な「帝国」として様々な民族や宗派の人々を内包したが、互いに領土をめぐる争いは絶えることがなかった。なかでもサファヴィー朝はその独自性ゆえに、隣国のオスマン朝、シャイバーン朝、ムガル朝と激しく争った。サファヴィー朝との抗争の際に最も広く用いられた口実が、サファヴィー朝の擁していた「シーア派信仰」の「異端性(*kufri*)」である。すなわち、16世紀以降の西アジア社会では、イスラーム教の中の宗派の相違が表出し、特に、スンナ派がシーア派を「カーフィル(異教徒・不信心者)」だと公然と非難し糾弾する時代が到来したのである。

なおシーア派は、預言者ムハンマドの従弟にして娘婿であるアリー・イブン・アビー＝ターリブ(661年没)を初代イマーム(シーア派にとっては「真の指導者」とする一派である。シーア派では、誰をイマームとするかによってさらに分岐していくが、16世紀に成立したサファヴィー朝が採用したのは、初代アリーから第12代マフディーまでの12人のイマームを認める十二イマーム派である³。

本稿では、サファヴィー朝下のイランに生まれた、ひとりのアルメニア人改宗ムスリム(ジャディード・アル＝イスラーム)の遍歴の生涯を追いつつ、この改宗者の目を通して、「他者」を排斥し、地域社会と連動しながら宗教的に厳格化していく近世期の西アジア社会の変容をたどる。

1. 近世西アジア社会の「異教徒」

1) 近世西アジアの二大帝国——オスマン朝とサファヴィー朝

近世期の西アジアの大きな転機は、1501年のサファヴィー朝の成立である。サファヴィー朝創設者のシャー・イスマーイール(在位1501-24年)は、イラン北西部にあるタブリーズで即位するが、その際、アリーを初代イマームとする十二イマーム派シーア派を採用することを宣言した。

当時の西アジア社会では、「スンナ派」や「シーア派」という区別はさほど明確ではなく、イデオロギーで区分し得るような社会では決してなかった。ただし、シーア派の歴代イマームたちや預言者ムハンマドの末裔であるサイイドたちへの敬慕や親愛の情は一般に広く見られた。たとえばティムール朝君主シャー・ルフ(在位1409-47年)の妃のゴウハルシャード(1457年没)は、マシュハドのレザー廟(シーア派第8代イマーム

³ 上掲のシャフラスターニーは、ムスリムをムウタズィラ派やハワーリジュ派、シーア派といった6つのカテゴリーに大別し、それらをさらに複数の「分派」に分類する。シーア派では、カイサーン派やザイド派に続いて、「イマーム派」として十二イマーム派など7つの「分派」が挙がる(Shahrestānī, *Kitāb Milal wa Niḥal*, Vol. 1, pp. 169-235)。サファヴィー朝のシーア派主義については枚挙に暇がないが、さしあたり Amoretti (1986), “Religion in the Timurid and Safavid Periods” (*The Cambridge History of Iran*, Vol. 6, pp. 610-655) を挙げる。

ム、アリー・アル＝リダーの墓廟) に対して莫大な寄進を行い、荘厳なモスクを建設した。また、東アナトリアからイラン高原を支配したカラコユンル朝 (14～15 世紀) では、末期の君主たちはシーア派の傾向があったとされるが、一方でスンナ派が認める 4 人の正統カリフの名を刻印した貨幣を発行するなど、その思想傾向は必ずしも明らかとはなっていない⁴。加えて、サファヴィー朝の母体となったサファヴィー教団は、もともとはスンナ派の教団であったものがイスマールイールの祖父の代にアナトリアの遊牧民の支持を得るためにシーア派へと転向した。これはきわめて特異なケースであり、概してこの当時の西アジアから中央アジアにかけての住民の大多数はスンナ派であり、スンナ派を基調としながらも人々のあいだにはシーア派イマームや預言者一族への崇敬があったと考えられている。すなわち、16 世紀に入るまでの西アジアでは、スンナ派・シーア派といった宗派の相違は社会的にはさほど大きな意味を持たなかったのである。

このような中、サファヴィー朝は成立当初からシーア派であることを内外に標榜し、国内では“アメとムチ”の政策でもってシーア派主義を推し広めようとした。

シーア派政権であるサファヴィー朝の成立に誰よりも危機感を抱いたのは、隣国のオスマン朝である。オスマン朝のセリム 1 世 (在位 1512-20 年) は、1514 年に、西アジアの天下分け目の戦いであるチャルディランの戦いで、サファヴィー朝に対して大打撃を与えることに成功する。その後もスレイマン (在位 1520-66 年) など歴代のスルタンはサファヴィー朝にたびたび侵攻し、東アナトリアやイラクの支配権を獲得していった。一方、セリムは 1517 年にマムルーク朝を倒すと、メッカ・メディナの保護権を獲得した。ここに、オスマン朝は「イスラーム世界の盟主」を謳い、自他ともに認めるスンナ派国家として君臨する。

オスマン朝とサファヴィー朝の対立は、本来は東アナトリアやイラクをめぐる領土争いであったが、その際、特にオスマン朝側がサファヴィー朝への侵攻を正当化するにあたって用いた口実が、「サファヴィー朝はカーフィル (*kāfir*) である」というものであった。実際、オスマン朝の学者たちは、サファヴィー朝への非難項目として、①姦通、②飲酒、③礼拝の不履行、④クルアーン軽視、⑤キブラの変更、⑥スンナ派への呪詛、⑦墓の冒瀆、⑧メッカ破壊計画、⑨圧政、⑩教義の破壊、⑪神性の主張などを挙げ、「カーフィル」であるサファヴィー朝への軍事侵攻を正当化するファトワー (法判断) を発した⁵。

他方、オスマン朝と対立するサファヴィー朝の成立を好ましく思ったのはヨーロッパ諸国である。たとえば 1604 年にローマ教皇クレメンス 8 世からサファヴィー朝のシャー・アッバース 1 世 (在位 1588-1629 年) に向けて派遣されたカルメル会修道会士の信任状の冒頭では、シャー・アッバースの武勇を称えたいうえで、「われわれの共通の敵であるトルコ大帝」という表現を用いて、「強く熱烈に陛下 (シャー・アッバース) を支

⁴ “Kara-koyunlu”, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition.

⁵ Eberhard (1970), *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, pp. 88-128. 初期サファヴィー朝の“過激な”シーア派主義については、その信奉者らの名をとって“キジルバーシュ的シーア主義”とも呼ばれている。

持し、戦においては末代まで陸下の栄光が伝わるような大勝利を祈願せずにはいられません」と表明されている⁶。

サファヴィー朝の成立以降、サファヴィー朝へは良質の生糸を求めて、あるいはオスマン朝挾撃のための軍事同盟を模索して、少なからぬ使節団や商人たちがヨーロッパから到来した。この際、サファヴィー朝の通訳として、またキリスト教徒との商い役や仲介役として重要な役割を果たしたのが、キリスト教徒のアルメニア人たちである。

2) サファヴィー朝下のアルメニア人と新ジュルファー街区

アルメニア高原を中心にコーカサスやアナトリアに広く暮らしていたアルメニア人は、古来、アケメネス朝やサーサーン朝、ローマ、ビザンツ帝国といった東西両大国に挟まれ翻弄された歴史をもつ⁷。アルメニア人は、アルメニア使徒教会 (Armenian Apostolic Church) という独自のキリスト教会に属し、アルメニア語で典礼を行う。歴史的に、コーカサスやアルメニア高原はイラン (ペルシア) 領に組み込まれてきたが、17世紀以降のアルメニア人は、“国”をもたずとも、世界各地にネットワークを張り巡らせて活動してきた。その拠点がサファヴィー朝の都イスファハーン南郊の新ジュルファーである。

新ジュルファー (Nor Jughay/New Julfa) は、イスファハーンにあるアルメニア人を主体とした非ムスリム街区である。この街区の成立は17世紀初頭にさかのぼり、街区の名称はアラス河畔にあったジュルファーという町の名にちなむ⁸。

サファヴィー朝とオスマン朝がコーカサスから東アナトリア、イラクにかけての領土争いを繰り広げていた際、オスマン軍の侵攻を怖れたシャー・アッバースはコーカサスを焦土化し、数万戸ともいわれるアルメニア人をイラン各地に強制的に移住させた⁹。その中でも、国際交易で名を馳せていたアラス河畔のジュルファーのアルメニア人たちはアッバースによって厚遇され、イスファハーン南郊に土地を与えられてコミュニティを形成した。1660~70年代にイスファハーンで数年間暮らしたシャルダンは、4キロ四方にわたる「おそらく世界一大きな村」である新ジュルファーについて、次のように述

⁶ 『シャルダン『イスファハーン誌』研究』、79頁。これに先立つサファヴィー朝側からの使節として、アッバース1世によってイギリス人のアントニー・シャーリー率いる使節団がヨーロッパに向けて1599年に派遣された。この使節団はモスクワ、プラハ、ローマ、マドリードを歴訪したことから、親善の対象はハプスブルク家とローマ教皇であった。使節団の一員であり、のちにカトリックに改宗してスペインに留まった人物が書いた旅行記 (*Don Juan of Pesia*) が残っている (拙稿 (2014) 「地中海を旅した二人の改宗者」参照)。

⁷ アルメニア人の歴史については、ブルヌティアン (2016) 『アルメニア人の歴史』を参照のこと。

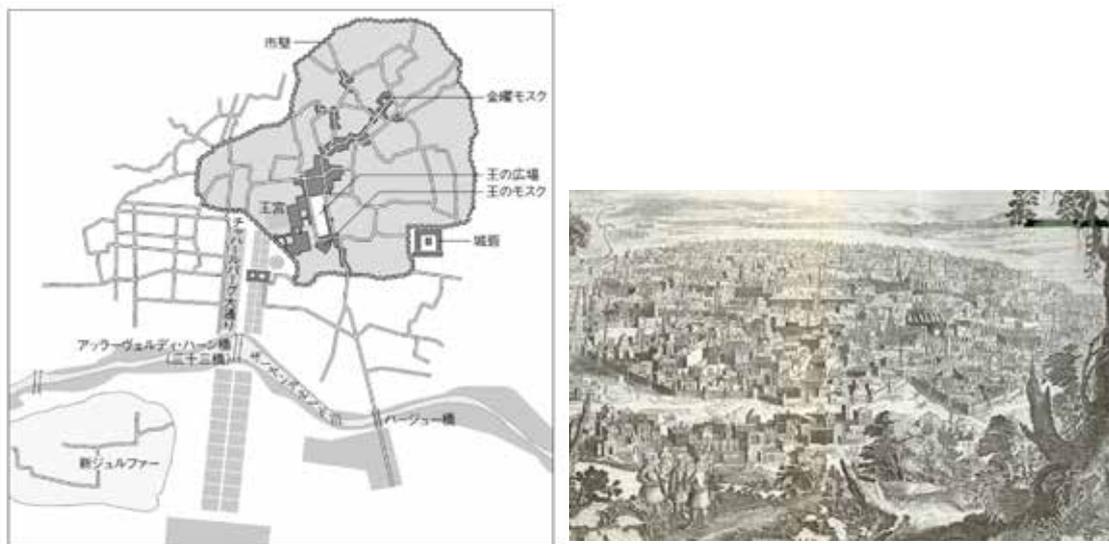
⁸ 新ジュルファー街区と同街区のアルメニア人については、Ghougassian (1998), *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century* や Baghdiantz-McCabe (2005), “Princely Suburb, Armenian Quarter or Christian Ghetto?” や ‘A‘rābī Hāshemī (2016), *Arāmana-yi Julfā-yi naw dar ‘aṣr-i Ṣafavī* など多くの研究がある。

⁹ この点については、Maeda (2006), “The Forced Migrations and Reorganisation of the Regional Order in the Caucasus by Safavid Iran”, pp. 237-271 が非常に詳しく論じている。

べている¹⁰。

ジュルファには3,400から3,500戸の家がある。いちばん立派な家は川沿いにあり、中にはお屋敷と呼んでもいいような、じつに豪華に金や群青で仕上げられたものがある。・・・当時彼らの間には、200万とか300万長者の裕福な商人が何人もいたほどであった。

新ジュルファー街区に暮らす約数万人のアルメニア人たちは、カラーンタルと呼ばれる区長のもとで自治を享受し、カトリコス（カトリコス）の座す救世主教会（通称ヴァーク教会）を中心に独自の社会を形成した。アルメニア商人たちは新ジュルファーを拠点に、サファヴィー朝の生糸の販売権を独占し、王室御用達の通訳や商人として、ヨーロッパやロシア、インド、東南アジアへとネットワークを広げ、一層の財を築いていった¹¹。こうして新ジュルファーの中でも旧ジュルファー出身のアルメニア人たちは「長者」と呼べるほど裕福な商人として世界各地をわたり歩き、さらには同街区内にこぞってアルメニア使徒教会の聖堂を建設しては自身のアイデンティティの維持に努めたのである¹²。



【17世紀のイスファハーン】

¹⁰ 『シャルダン『イスファハーン誌』研究』、168頁。

¹¹ 新ジュルファーを拠点とし、インドや東南アジア、ロシアやヨーロッパなど各地へ渡って交易活動に従事した裕福なアルメニア商人らの活動については、Baibourtian (2004), *International Trade and the Armenian Merchants* や Aslanian (2011), *From the Indian Ocean to the Mediterranean* をはじめ研究は枚挙に暇がない。

¹² 別の史料においても、“nouvelle Zulpha”に移住させられたのは「最も裕福な住民たち」であり、この新ジュルファーで「彼らは交易に従事し続けた」とある (Carswell (1968), *New Julfa*, p. 74)。また、新ジュルファー街区には13のアルメニア使徒教会聖堂が現存し、1662年にイスファハーンを訪れた Jean-Baptiste Tavernier は、新ジュルファーのアルメニア人たちの信仰の堅固さについて述べている (Tavernier, *Les six voyages*, p. 456)。

だが、アルメニア人の栄華も長くは続かなかった。それは、1つには、生糸の独占販売により財を築いたアルメニア人たちを快く思わなかったサファヴィー朝の宰相や高官らによって、キリスト教徒らに課される人頭税などの徴税が過重になったからであり¹³、またもう1つには、後述するように、17世紀中葉にはサファヴィー朝領内の“異教徒”たちへの風当たりが厳しくなっていたからである。

3) 17世紀中葉以降のサファヴィー朝

1639年、オスマン朝とサファヴィー朝は長年にわたる抗争に終止符を打ち、和議を締結した(ゾハーブ協定)。この協定により、東アルメニア、東ジョージア、ダゲスタンといった東コーカサスがサファヴィー朝の領土となり、一方、西アルメニア、西ジョージア、イラクがオスマン朝に引き渡された。なかでもジョージア南東のサムツへは、この協定によってサファヴィー朝からオスマン朝へと宗主権が移行した。

オスマン朝との和議とおおよその国境の画定は、ヨーロッパに目を向けていたオスマン朝以上に、サファヴィー朝に影響を与えた。サファヴィー朝にとっては、もはや西方の“強敵”と戦わずに済んだため、国内に目を向けることを可能としたのである。このことはすなわち、オスマン朝の挟撃を目的としたヨーロッパ諸国との軍事同盟の重要性を低下させた。

ゾハーブ協定締結からまもない1642年に即位したシャー・アッバース2世(在位1642-66年)は、インフラの整備や交易重視へと方針転換をはかった。それと同時に、国内の“異教徒”対策にも乗り出した。ユダヤ教徒らに改宗を迫り、イスファハーン市内のアルメニア人をすべて、ワイン造りや「不浄(*najis*)であること」を理由に、イスファハーン郊外の新ジュルファー街区に移転させたのである¹⁴。

ユダヤ教徒の強制改宗について当時のペルシア語の年代記は、次のように伝える。シャー・アッバース2世は、イスファハーン市内に暮らすユダヤ教徒に対して、「もし自分たちの不埒な信条に固執するのであれば、その者たちのために市の外側に彼らの場所を定め、イスラームの民(*ahl-i Islām*)と区別できるよう、定められた色の服を着用させるように」と命じた。その際、もしムスリムに改宗するのであれば、元の居所に残り続けることを保証し、改宗した者には1人あたり2トマンの現金を支払うとした。結果、イラン全土で約2万戸のユダヤ教徒が改宗したという¹⁵。

ユダヤ教徒への強制改宗と同様のことが、サファヴィー朝下の他の非ムスリムたちに対してなされたのかは今後さらに検討していかなければならないが、少なくとも17世紀中葉のサファヴィー朝では、オスマン朝との和議を受けて、“異教徒”への締め付けが厳しくなり、強制改宗の圧力も高まっていくのである¹⁶。

¹³ シャルダン『ペルシア王スレイマーンの戴冠』、156-175頁。

¹⁴ Der Hovhanian, *Tārikh-i Julfā-yi Isfahān*, pp. 60-61.

¹⁵ Qazvīnī, *Abbās-nāma*, pp. 218-219.

¹⁶ イランでの少数派政策については、Khanbaghi (2006), *The Fire, the Star and the Cross* 参照。また、17世紀後半は、オスマン朝でもユダヤ教徒やキリスト教徒への締め付けが厳しくな

2. あるアルメニア人改宗ムスリム (*jadīd al-Islām*) の軌跡

1) アブガル・ヴァリージャーニアーンの生涯

1640年代後半、アブガルという名のアルメニア人の男の子が新ジュルファーで生を受けた¹⁷。彼が生まれたのは、ヴァリージャーニーン (Valījāniān/Valijanean) 家という名の、国際取引に従事する新ジュルファーの富裕な名家の1つであった¹⁸。この家は、シャー・アッバースの政策によりコーカサスから移住してきた祖父が財をなし、1628年には新ジュルファーの中心となる広場のそばに私財を投じて「ベツレヘム教会」という名の教会を建てるほど熱心なアルメニア使徒教会の信徒であった¹⁹。祖父は1649年に亡くなり、アブガルの父もまた新ジュルファー内外に莫大な遺産を遺して、アブガルが若い時分にインドで亡くなったという²⁰。

幼いころから感受性の強かったアブガルは、「17、18歳のころ」、亡くなった祖父が自らの建てた教会の墓石の中からムスリムの服を着て現れ、アブガルに向かって「我が子どもたちの中で天国に行くのはおまえだけだ」と言い残す、という夢を見る。アブガルは、「この夢を見た3か月後に、イスラームの輪の中に入るという荣誉に浴した」と回想録に記している²¹。

キリスト教徒であったアブガルの改宗の経緯は次のとおりである。アブガルがイスファハーンの別の街区に住む改宗ムスリムに呼び出されてその街区のカラーンタル (区長)

った。イスタンブールやバルカンでの、特にユダヤ教徒の改宗について、Baer (2001), *Honored by the Glory of Islam* が詳しく論じている。

¹⁷ アブガルは、ヒジュラ暦1119年(西暦1707年)にペルシア語で回想録を執筆している。テヘラン大学中央図書館所蔵の写本 No. 6487 が唯一確認される写本であり、この写本に基づいた校訂本が2010年に Mansūl Šefatgol 氏によって刊行されている (Abgar ‘Alī Akbar, *I’tirāf-nāma*, Ed. by M. Sefatgol, Tehran: Ketābkhāne-ye Majles-e Showrā-ye Eslāmī, 2010)。本稿のこれ以降の議論については、彼の生涯を中心に、宗教的寛容性を失っていく17世紀後半の社会について論じた拙稿(2018)「あるアルメニア人改宗者の遍歴にみる宗教と近世社会」も参照されたい。

¹⁸ ヴァリージャーニーン家については、2013年12月に東京外国語大学で開催された国際研究集会“Mapping Safavid Iran”にて、“A Shi‘ite Armenian in the Late Seventeenth Century”という口頭発表を行った際、Sebouh D. Aslanian 氏(現在の所属はカリフォルニア大学ロサンゼルス校)からご教示いただいた。同一族については、公益財団法人JFE21世紀財団の本研究助成金による調査を進め、その成果の一部として、2019年1月18-19日開催の国際研究集会“Maritime Monsoon Asia in the Early Modern Period: Global Trade and Early European Colonial Cities”(東京大学)にて、Tomoko Morikawa, “An Armenian Merchant Family from New Julfa in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries”という題目で口頭発表を行った。ここにあわせて報告する。

¹⁹ ベツレヘム教会は、イスファハーンの新ジュルファー街区に残るアルメニア教会の中で最も大きな26メートルものドームを擁し、教会の内部はイエスの生涯を描いた宗教画で埋め尽くされている。これらの内壁画については、アルメニア語、英語、ペルシア語の三言語で解説をした Rev. Hamazasb (Hacob) Arakelian, *A Pictorial Guidebook to St. Bethlehem Church of New Julfa-Isfahan* (Tehran: Nairi, 1999)に詳しい。

²⁰ Abgar ‘Alī Akbar, *I’tirāf-nāma*, p. 70; Der Hovhanian, *Tārīkh-i Julfā-yi Isfahān*, pp. 88-91.

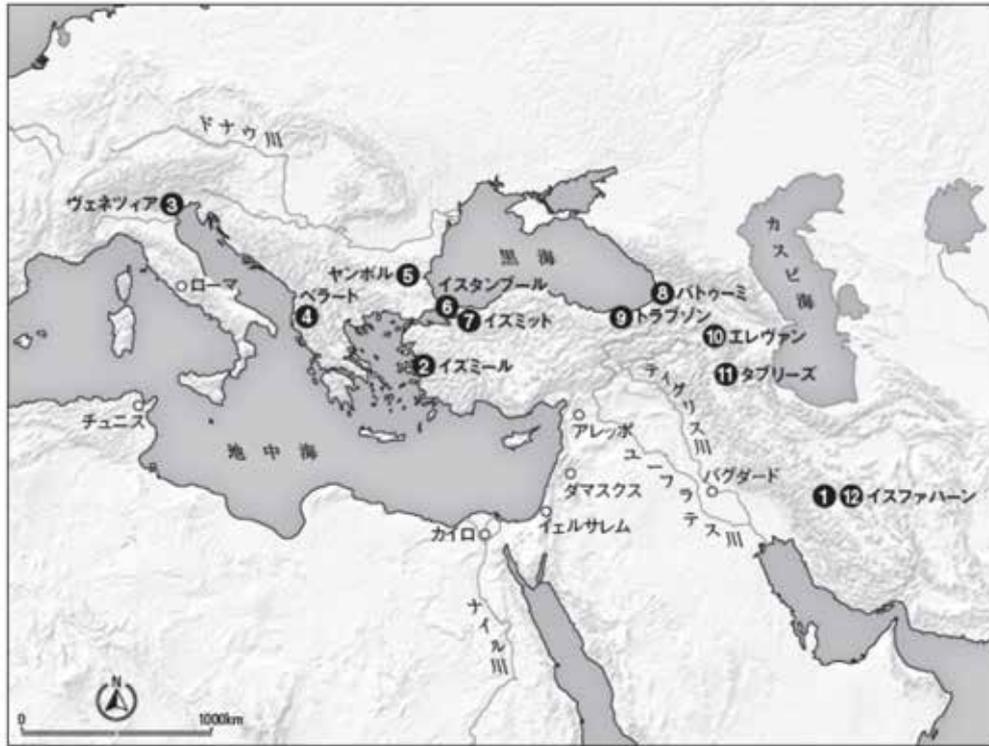
²¹ Abgar ‘Alī Akbar, *I’tirāf-nāma*, p. 61.

の家に行ったところ、その改宗者からイスラームへの入信を勧められる。当初は関心をもたなかったものの、聖書の中に「イスラームが真理である」との文言を見つけた場合はムスリムになるよう説き伏せられ、結果、聖書の中に預言者ムハンマドを暗示する句を見つけ、その瞬間、「私は家には帰らない。ここでムスリムになる」と言って、そのままカラントルの家にとどまった。カラントルがこれをシャー・スレイマーン（在位 1666-94 年）に上奏すると、シャーは 40 日間その街区を飾り立てるよう命じた。40 日目にアブガルは馬に乗って街区を練り歩き、王宮前のアーリー・カブ門で『クルアーン』の開扉章（ファーティハ）を詠み、その後モスク（おそらく王の広場にある「王のモスク」であろう）でもファーティハを詠み、ある学識者の家でもう一度ファーティハを詠み、信仰告白を行った²²。

こうしてイスラーム教への改宗者を意味する「新ムスリム (*jadīd al-Islām*)」となったアブガルは、ムスリム名の「アリー・アクバル（偉大なるアリー）」を名乗るようになり、生まれ育ったアルメニア人コミュニティを離れて遍歴の人生を送った。改宗後の彼の遍歴とその間の出来事を回想録から再構成したものが以下の表と地図である。

	都市名	政権	滞在期間	出来事
1	イスファハーン	サファヴィー朝	～20 代半ば頃	新ジュルファアの豪商一族の家に生まれる (1640 年代後半), 20 歳前後で改宗
2	イズミール	オスマン朝	9 か月	従兄弟とともに交易活動か (1673 年頃)
3	ヴェネツィア	ヴェネツィア	8 年	技芸習得, 交易活動, 40 日間の投獄
4	ベラート	オスマン朝	4 か月	交易活動, 代理人らとともにキャラバン移動
5	ヤンボル	オスマン朝	5～6 年	カーディーの娘と結婚, 生活困窮
6	イスタンブール	オスマン朝	1 年?	カーディーの死後上京, 娘誕生, 二番目の妻との結婚 スンナ＝シーア論争に触れる (1687 年頃)
7	イズミット	オスマン朝	?	渡航準備か, 最初の妻の死
8	バトゥーミ	オスマン朝	?	イエニチェリらによって投獄, トラブゾンに送り返される
9	トラブゾン	オスマン朝	1 年	不明 (帰国の準備か), 息子誕生
10	エレヴァン	サファヴィー朝	10 年	エレヴァン総督のもとで過ごす, シーア派の自覚 司教らと論争, 娘と息子の死, 夜通しの礼拝 (2 年半)
11	タブリーズ	サファヴィー朝	1 年半	シーア派の集会にたびたび参加
12	イスファハーン	サファヴィー朝	50 代後半以降～	新ジュルファアに居住, マシュハド巡礼, 病人の治癒 1707 年回想録を執筆, 「ジュルファアの新ムスリム」

²² Abgar ‘Alī Akbar, *I‘tirāf-nāma*, pp. 61-63.



上掲の表と地図を参考に、アブガルの遍歴を簡単に追っていきこう。従兄弟とともにイズミール(②)に送り出されたアブガルは、イズミールでのわずか9か月の滞在ののち、今度はヴェネツィア(③)に送られる。ヴェネツィアで8年を過ごし、技芸の習得に励むも、40日にわたって投獄される憂き目を見る。その後、ベラート(④)²³でオスマン朝のカーディー(法官)と出会い、ムスリムとの結婚を強く反対した親族やその代理人を押し切って、カーディーの故郷であるブルガリアのヤンボル(⑤)でその娘と結婚する。しかしながら、アルメニア人との関係を一切断ってしまったアブガルにはもはや生計の道がなく、ヤンボルでは公衆浴場に行く金にも事欠くほどであった²⁴。5~6年後に義父であるカーディーが亡くなると、アブガルは妻や義母、義弟を連れてイスタンブール(⑥)へ行く。だが、イランに帰ろうとするアブガルに対して、妻は付き従うも、義母と義弟はヤンボルへ戻ってしまう。イスタンブールでは、アブガルに初の娘が誕生する。夢でのお告げに従い、その娘にはファーティマという名がつけられた。

第二次ウイーン包囲の失敗やモハーチでの敗戦に揺れる1680年代後半のイスタンブールで、アブガルはイスファハーンに戻る決意を固める。しかしながら、メフメト4世(在位1648-87年)の廃位という混乱の中で、「ジョージア経由以外に道はない」との誤った情報を頼ったがために、ジョージアの入り口のバトゥーミ(⑧)²⁵で所持品をす

²³ テキストのすべての箇所でBRRQATと記される(Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, pp. 72-74)。行程等からアルバニアのベラートと判断した。

²⁴ Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, p. 78。

²⁵ テキストではKNYAと記される(Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, p. 85)。おそらくはバトゥーミ南郊のゴニオのことであろう。

べて押収され、イエニチェリたちによって投獄された。当時のジョージアはオスマン朝の支配下にあったため、彼はトラブゾン (⑨)²⁶に送り返され、そこで1年ほど過ごしたのちに、アルメニア人の「故地」であるエレヴァン (⑩) にいたる。

エレヴァンで総督の庇護のもと10年間を過ごし、娘ファーティマや幼少の息子の死を経て、夜通し礼拝をするほどに熱心なシーア派信徒となったアブガルは、タブリーズ (⑪) でのわずかな滞在を経て、ついに生まれ故郷のイスファハーンに戻ってくるのである。

2) 「新ムスリム (*jadīd al-Islām*)」として

アブガルの遍歴からは、彼が、「新ムスリム (*jadīd al-Islām*)」として、その生涯の大半を「異国」で、自らの信仰と地域社会との齟齬を抱えながら過ごしたことが明らかとなる。

新たに改宗したアブガルのようなムスリムのことを「新ムスリム (ジャディード・アル＝イスラーム)」と呼ぶが、この語は主に16～17世紀以降にイランで用いられたようである²⁷。アブガル自身は数度にわたってこの語を用いており、その用い方からすると、彼は「ジャディード・アル＝イスラーム」という語とそのような自分自身に誇りを抱いていたと推察される²⁸。特に、晩年にイスファハーンの新ジュルファーに戻ってきた際の彼は非常に信心深いシーア派ムスリムとなっており、他人に治癒を施すことさえ可能な彼のことを人々は、「アリー・アクバルという名のジャディード・アル＝イスラーム」という表現で呼んでいた²⁹。

しかしながら、彼が改宗当初から揺らぎのない信念を有していたわけではまったくくない。アルメニア使徒教会への信仰心厚いアルメニア人の家庭で育ったアブガルは、20歳前後でムスリムに改宗するが、その改宗の経緯は、上で見たように、なかば場当たりのである。その一方、シャー・スレイマーン治下のサファヴィー朝で広く見られた大々的な「改宗式」は、彼をして不安に陥らせるに十分であった³⁰。彼は次のような心情すら吐露している³¹。

²⁶ テキストでは ABZN と表記されている (Abgar ‘Alī Akbar, *I’tirāf-nāma*, p. 85)。

²⁷ 「ジャディード・アル＝イスラーム (*jadīd al-Islām*)」(直訳では「新しいイスラーム」)の語は、主に19世紀のイランのマシュハドで改宗を強制されたユダヤ教徒たちに用いられるが (Patai (1997), *Jadīd al-Islām: The Jewish “New Muslims” of Meshhed*)、アブガルの回想録の中でも何度か現れるため、17世紀後半には比較的流布していたと考えられる。ただし、この語の初出や社会的意味についてはさらなる検討が必要である。

²⁸ Abgar ‘Alī Akbar, *I’tirāf-nāma*, pp. 63, 107-109, 113, 129.

²⁹ Abgar ‘Alī Akbar, *I’tirāf-nāma*, pp. 128-129.

³⁰ アブガルの改宗とほぼ時期を違わずして、新ジュルファー街区のカラーントルであったアーガー・ピーリーが1673年にムスリムに改宗している。この人物の改宗と、アルメニア人社会の動揺については、シャルダンが詳しく言及している (シャルダン『ペルシア紀行』、512-518頁; 守川 (2018) 「あるアルメニア人改宗者の遍歴にみる宗教と近世社会」、104-107頁)。

³¹ Abgar ‘Alī Akbar, *I’tirāf-nāma*, p. 64.

「もしかすると、イエス様の教えの方が良いのだろうか」という疑念が生じた。昼夜を問わず、私は隠れて泣いた。「どうしてイスラームを選んでしまったのだろうか？」

これはきわめて率直な心情の吐露であり、通常、ここまで率直に改宗者としての後悔を述べる史料は見当たらない。たとえサファヴィー朝のおひざ元であるイスファハーンに暮らすとはいえ、新ジュルファーというアルメニア系のキリスト教徒が中心となる街で暮らすひとりの青年にとっては、家族の反対を押し切ったイスラームへの改宗は多大な葛藤や後悔さえ呼び起こすものだったのであろう。

なお、彼の改宗は「結婚後」だと述べる後世のアルメニア人による史料もあり、「妻を愛するあまりイスラームを受容した」という噂 (*rivāyāt-i shafāhī*) が広まっていた³²。翻って考えてみると、彼の転向は、自治と信仰の自由をもってアイデンティティを維持していたアルメニア人の家族や新ジュルファーのコミュニティにとっては「汚名」でしかなく、彼らにしてみれば、名家で豪商で信仰心の厚い家柄の若者がムスリムになることなど到底容認し得なかったのであろう。フランス商人の Jean Chardin や Jean Baptiste Tavernier は、「アルメニア人は頑なに彼らの宗教を固持し、他の者に耳を貸そうとは決してしない」と述べる³³。

改宗の 3 か月後にオスマン朝下随一の港市であるイズミールへ送り出されたアブガルは、イズミールでは親族やその代理人らとともに暮らしていたと考えられる。1670 年代当時のイズミールにアルメニア人コミュニティがあったかは定かではないが³⁴、改宗後さほど時間を経っていないこの段階では、ヴァリージャーニアン家の一族やその代理人が常にそばにいて彼を監視していたのではなかろうか。

その後、新ジュルファーのカラーンタル（区長）の改宗（おそらくは 1673 年のアーガー・ピーリーの改宗を指す）に恐れを抱いた家族によって、アブガルはヴェネツィアへ送られた。ここから明らかなように、主にインド方面で活動していたと思われるヴァリージャーニアン家は、ムスリムとなってしまったアブガルを翻意させるため、ムガル朝の支配するインドでもなければオスマン朝領域でもなく、あえて遠方の「キリスト教国」へ送り出しているのである。

「カトリックの国」ヴェネツィアでの滞在について、アブガルは多くを語らない。やがて滞在から 7～8 年が過ぎ、技芸を習得し、ヨーロッパをめぐるアブガルは、新ジュルファーへの帰郷の念を抱いた。しかし、彼の帰郷を恐れた家族は、彼が「イランで

³² Der Hovhanian, *Tārīkh-i Julfā-yi Isfahān*, p. 91.

³³ アルメニア人が頑なに信仰を守るのは何もイスラーム教に対してだけではない。彼らはローマ・カトリックなど他のキリスト教の中にあっても、「その信仰はあらゆる試練に耐えて揺るがぬ姿を保っている。アルメニア人は自分たちの信仰を守りつづけ、他の信仰に変えることはなかった」という（シャルダン『ペルシア紀行』、308-309 頁；Tavernier, *Les six voyages de Perse*, p. 456）。

³⁴ イズミールのアルメニア人の数は、17 世紀初頭で 100 戸、1631 年の Tavernier の記録で 8000 人、18 世紀初頭でもほとんど変化はなく 8000 人という数字が挙がる（Kharatian (2012), “The Armenian Communities of Smyrna”, pp. 58-59）。

何度もイエス様の悪口を言い、キリスト教徒を数人殺し、盗みを働いた」とヴェネツィアのドージェに進言し、結果、アブガルは投獄されてしまうのである。「新ムスリム」であることを理由に40日間にわたって投獄されたアブガルは、この事件を契機として、「ムスリムのいない」キリスト教国からの“脱出”を志向するようになる³⁵。

このころから、アブガルの回想録では「カーフィル」という語が頻繁に出てくるようになる。ヴェネツィアでの投獄時には、「異教徒たち (*kuffār*) の習慣では40日間牢に拘束する」と述べたり、夢に現れた預言者ムハンマドが、「100日後にはそなたをこの不信心者ども (*īn jamā‘at-i kuffār*) の手から救ってあげよう」と告げる場面がある。さらには、ヴェネツィアを去り、地中海での船上でムスリムの大商人と交わした会話では、「おまえはムスリムなのか？」と聞かれたアブガルは、「はい (ムスリムです)。最初はカーフィル (*kāfir*) でした」と答えている。しまいには、このムスリムとの会話ですら咎められ、大商人の娘との結婚を反対されたアブガルは、ヴェネツィアに戻って (キリスト教徒と) 所帯をもつよう勧める家族の代理人たちに対して、「あなたがたは私をまたカーフィル (*kāfir*) にしたいのか。私は絶対に戻らない」と怒りを爆発させている³⁶。

このような用法からは、「新ムスリム」であるアブガルはキリスト教徒のことを「カーフィル」と呼んでいることが明らかになると同時に、17世紀後半の西アジアから地中海にかけて、ムスリム以外はすべて「カーフィル」と呼ぶ風潮があったと推察されるのである。

アブガルはこの出来事のあと、代理人とともにルメリ (バルカン地域) へ向かい、ベラート (BRRKAT) で、罷免され故郷に帰るカーディー (法官) と出会う。そのカーディーらとともにキャラバンで移動している最中に彼はカーディーと直接話す機会があった。この場面では「カーフィル」と「ジャディード・アル=イスラーム」が最も象徴的に言い表されているので、以下に引用したい³⁷。

「君がカーフィルとは実に残念だ。」

「いえ、アッラーに誓って、私はムスリムです。カーフィルではありません。」

「本当か？」

「誓います。」

「もともとのムスリムか？それとも新ムスリム (*jadīd al-Islām*) か？」

「ジュルファーの出身です。新ムスリム (*jadīd al-Islām*) です。ムスリムになって11年になります。」

こうして、アブガルがイスファハーンの新ジュルファー出身のアルメニア人豪商でありながら、改宗ムスリムであることを知ったカーディーは、娘をアブガルと結婚させるのである。「新ムスリム」のアブガルは代理人たちと別れてヤンボルにひとり向かい、

³⁵ Abgar ‘Alī Akbar, *I‘tirāf-nāma*, pp. 66-69.

³⁶ Abgar ‘Alī Akbar, *I‘tirāf-nāma*, pp. 67, 68, 70, 71.

³⁷ Abgar ‘Alī Akbar, *I‘tirāf-nāma*, p. 75.

ようやく「イスラーム世界」で落ち着くことができた。ただし、アルメニア人との絆を断ったアブガルに生計の道はなく、それゆえ彼は、義父であるカーディーの死後、アルメニア人がより多く暮らすイスタンブールに上京せざるを得なかった。

以下では、アブガルの表現に従って、当時のオスマン朝とサファヴィー朝の宗教対立について検討したい。

3. 「固定化」する宗派——オスマン朝のスンナ主義とサファヴィー朝のシーア主義

1) オスマン朝下の「新ムスリム」アブガル・アリー・アクバル

イスタンブールに出向いたアブガルを待っていたのは、たとえ経済的には安定したとはいえ、信仰面においては決して心安らぐことのない生活であった。それは、彼がムスリムとなったのがサファヴィー朝下の首都イスファハーンでのことであったからである。すなわち彼は、「新ムスリム」であるとはいえ、まぎれもない「シーア派信徒」だったのである。

アブガルは回想録の中で、ジョージアの入り口のバトゥーミでイエニチェリらに捕らえられたときのこととして、

あの不信心者 (*kāfir*) は私 (アブガル) を殺そうとした。「おまえはラーフィディー (*rāfiḍī*) だ」という理由でだ。

と述べている³⁸。彼はこのとき所持品をすべて取り上げられたと記していることから、真の拘束理由が密輸や脱税といった経済的なものであった可能性は否定できないが、ここに見られる「ラーフィディー」とは何であろうか。

「ラーフィディー (*rāfiḍī*)」とは「拒絶する者」という意味のアラビア語であり、元来はイマーム位をめぐる見解の相違によるシーア派内での呼称であったが、のちに、スンナ派の人々はシーア派の蔑称としてこの語を用いるようになった。18世紀初頭のイスファハーンに20年間滞在したポーランド出身のイエズス会士である Tadeusz Jan Krusiński によると、「トルコ人 (Turks) とペルシア人 (Persians) の見解の相違は注目すべきである。彼らは互いを『異端 (Hereticks)』であると見下している」、「トルコ人はすなわちスンナ派、あるいはウマルの支持者」であり、「トルコ人は彼ら (サファヴィー朝の君主たち) を『ラフィー派 (Sect of Rafī)』として扱う」とされる³⁹。ここで Krusiński の述べる「ラフィー」こそが「ラーフィディー (*rāfiḍī*)」のことである。Krusiński はさらに、サファヴィー朝とオスマン朝の「宗派对立」を次のように述べる⁴⁰。

³⁸ Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, p. 85.

³⁹ Krusiński, *The History of the Revolution of Persia*, Vol. 1, p. viii.

⁴⁰ Krusiński, *The History of the Revolution of Persia*, Vol. 1, pp. 161-162.

二つの宗派——すべてのムスリムがいずれかに分かれたるのだが——は、「スンニー (Sunni)」と「ラフィー (Rafi)」という名称で表される。前者はトルコ人やウマルの支持者たちを指し、後者はペルシア人やアリー支持者を意味する。

また別の箇所ではもう少し踏み込んで言及する。

トルコ人、とりわけ法律の徒（法学者）が道義心や信心の点においてペルシア人に対して抱いている嫌悪やいわばある種の憎悪ははなはだしく、いつでも彼らを攻撃する構えでいる。学者連中は彼ら（ペルシア人）をあまりにも嫌っているため、「故意の殺人であっても、1人のキリスト教徒を殺害するのと同様に、40人のペルシア人やラフィー (Rafi) 派の者どもを殺害することはたいした罪ではない。合法的な戦争においては、40人のキリスト教徒を殺害するよりも、1人のペルシア人を殺害する方がより賞賛に値する」と彼らはつねづね言っている。

ペルシア人シーア派ムスリムに対して、オスマン朝下のスンナ派ムスリムの抱くこのような憎悪は、「すべてのトルコ人にとって押しなべて一般的なこと」であり、彼らは「ペルシア人のことを最も危険な異端 (Hereticks) である、とみなしている」とここでは続けられている⁴¹。

Krusiński の書は、アブガルのオスマン朝滞在時期よりも数十年後に書かれたが、ペルシア人（イラン人）を「シーア派」であるがゆえに「異端」とみなし、排斥したり糾弾したりするオスマン朝下の人々の状況は、17世紀末であってもさほど異ならなかったのではなかろうか。事実、オスマン朝下でのアブガルは、たとえ改宗者であろうとも、ムスリムとして穏やかに生活できたわけではないからである。

サファヴィー朝の都であるイスファハーンで改宗したアブガルは、明らかに「シーア派」であった。それは彼のムスリム名である「アリー・アクバル（偉大なアリー）」からも如実にかがわれる。「アリー」とは、言うまでもなく、シーア派にとっての初代イマームであるアリー・イブン・アビー＝ターリブを指す。そのようなアブガルにとって、スンナ派国家のオスマン朝下では、同じムスリムであるとはいえ、宗派の相違に直面し、逡巡するのである。アブガルいわく⁴²、

イスタンブールにはシーア派の学者らがたくさんいた。彼らは言った。「我々の教えが真実だ。」スンナ派の学者は言った。「我々の教えが真実だ。」私は考え込んでしまった。「どちらの教えが真実なのだろう？」

⁴¹ Krusiński, *The History of the Revolution of Persia*, Vol. 1, pp. 168-169. イエズス会士の Krusiński の頭には、当然のことながらプロテスタントとカトリックの宗教対立があり、上記のような説明をすることによって、キリスト教世界と同様の構図を西アジアの二大国に投影しているのであろう。

⁴² Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, p. 82.

昼も夜も「どちらが真実なのか」と泣き暮らした彼は、スンナ派とシーア派のあいだで逡巡する。

ここから推察されるのは、イタリアにいたときの彼は、イスラーム教における宗派の違いをさほど意識することなく、そもそも信仰心をひとり胸のうちに秘めて生活しており、その後のオスマン領内のブルガリアのヤンボルでは「スンナ派ムスリム」としてカーディーのもとで暮らしていたのではないかと推測される。ましてや義父は、各地にカーディーを派遣して管轄区ごとに厳密かつ厳格にイスラーム法にもとづいて統治する体制を築きあげていたオスマン朝のカーディーである。改宗者であることは問題なかろうとも、よもやカーディーの娘婿が“敵国”であるサファヴィー朝の「国教」のシーア派信奉者であることが許されるはずもなかろう。すなわち、アブガルの遍歴の軌跡から明らかとなるのは、オスマン朝領内、なかでも義父のカーディーのもとでの彼はおそらく「スンナ派」として生活し、義父の死後、生まれ故郷のイスファハーンを目指す段になって「シーア派」の感情が頭をもたげてきたということである。

義母や義弟と別れ、イエニチェリらに追われる身になり、人生二度目の拘束をされてなお、エレヴァンでも彼は宗派の相違に苦悩し続ける⁴³。

イスタンブールではシーア派とスンナ派のウラマーがそれぞれ宗派の真理 (ḥaqqīyat) について語っていたので、私はエレヴァンで考えこんでしまい、「どちらの宗派が真理に則しているのだろうか」と泣き暮れた。私は何度もつぶやいた。「おお神よ。どちらの宗派が真実なのか、私にどうぞお示してください。聖典、キブラ、預言者、礼拝、断食はいずれも1つです。どちらが正しいのか私にはわかりません。」

すなわち、彼は、「イスラームはすべてたった1つであり、彼ら（スンナ派）もまた真理に則しているのだ」と⁴⁴、ただただ悩むのである。

2) サファヴィー朝下の「新ムスリム」アブガル・アリー・アクバル

一方、オスマン朝に対して、サファヴィー朝ではどのような行動がとられていたのだろうか。サファヴィー朝側からスンナ派を「異端視」した形跡はあまりうかがわれない。1639年のゾハーブでの和議締結以降、サファヴィー朝としてはオスマン朝と事を荒立てるよりも、国内の「異教徒」に対応する方が重要であった。そうではあるが、オスマン朝に対して手をこまねきまったく糾弾しなかったわけではない。

先の Krusiński の記述に、「トルコ人はすなわちスンナ派、あるいはウマルの支持者」というものがある。オスマン朝では、第二代正統カリフのウマル・イブン・ハッターブ（在位 634-644 年）がムハンマドの「正統な後継者」として重視されていた⁴⁵。彼は 642

⁴³ Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, p. 86.

⁴⁴ Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, p. 87.

⁴⁵ Krusiński, *The History of the Revolution of Persia*, Vol. 1, p. 171.

年のニハーヴァンドの戦いでサーサーン朝（226-651年）を破り、滅亡に導いた人物でもある。それゆえサファヴィー朝期には、ウマルこそがスンナ派の象徴となっており、「ウマルに呪いあれ」という罵倒語が浴びせかけられるほどであった。サファヴィー朝末期には、「ウマル・コシャー（ウマルを殺す）」という行事があり、ペルシアの征服者であるウマルへの憎悪は、オスマン朝と反目したサファヴィー朝の政策とあいまってとどまるどころを知らなかった⁴⁶。

最初期のサファヴィー朝では、正統カリフのうち、アリーを除くアブー・バクル、ウマル、ウスマーンの3人への「呪詛」を行うことで、スンナ派に対する敵意をむき出しにし、自分たちの信仰がスンナ派とは異なることを大々的にアピールした。宮中のみならず、町中や辻では、「タバッラーイー (*tabarrā'ī*)」と呼ばれる呪詛を専門とする者たちが声高々に「ウマルに呪いあれ！」と呪詛や誹謗の言葉を口にした⁴⁷。すなわち、サファヴィー朝では、「カーフィル」や「異端」という言葉で直截的に攻撃することはなくとも、「ウマルに呪いあれ！」という間接的な表現でスンナ派を貶めていたのである。

アブガルの回想録においても、わずかに一度だけこの「呪詛」の話が非常に重要な場面が出てくる。先に、彼がエレヴァンでもスンナ派かシーア派かのあいだで揺れ動いていたことに触れたが、エレヴァンで彼はある日、サファヴィー朝から任命されたエレヴァン総督の息子とともに出かけ、総督や息子たちから次のように声をかけられた。

「おい、ウマルやアブー・バクルやウスマーンら、この3匹の犬どもを呪詛せよ (*in har se sag-rā la'nat kon*)。」

これに対してアブガルは、「イスラームは1つであり、彼らもまた真理に則っている」と考え、「もし呪詛をすれば、罪 (*gunāh*) となろう」といってその誘いを断っている⁴⁸。だが、その晩の夢で、彼は鎖を手にした2人の異形の黒人に追いかけてしまふ。夢の中でアブガルは捕らえられ、両手足を鎖につながれて、黒い煙が立ち上る穴のそばに引き立てられた。その穴を前にして黒人たちは次のように言った⁴⁹。

「さあ、おまえをこの穴の中に落としてやる。何となれば、おまえはアブー・バクル、ウマル、ウスマーンの3人の不信心者ども (*kāfir*) がどんな奴らかわかっているにもかかわらず、おまえは呪詛をしないからな。」

⁴⁶ もっとも、現在では「ウマル・コシャー」の行事は公には禁じられており、またここで対象とされる「ウマル」も第二代正統カリフのウマルではなく別人である。

⁴⁷ 16世紀のサファヴィー朝下で広く行われた「呪詛」については、かつて詳細に論じたことがある。拙稿（1997）「サファヴィー朝支配下の聖地マシュハド」、30-40頁を参照されたい。

⁴⁸ Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, pp. 86-87. この箇所はテヘラン大学中央図書館所蔵写本 No. 6487に基づく。校訂本ではこの部分が意図的に省略されており、文意が把握できない。

⁴⁹ Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, p. 87. この箇所も前掲箇所同様に、校訂本では削除されているため、同写本に拠る。

これに対するアブガルの返答とその後の行動はきわめて興味深いものなので、ここに全文を引用する⁵⁰。

私は誓いを立てて言った。「私は知らなかったのです。スンナ派の学者は、自分たちが真理だと言っていましたし、シーア派の学者は、我々の教えが真理だと言っていました。私はカーフィル (*kāfir*) でした。ムスリムになったばかりで、どちらの教えが真理か理解できていませんでした。今や、私は、どちらの教えが真理かはっきりとわかりました。」

そこで彼らは私を解放し、言った。「我々は、おまえが（正しく）判断できるよう言ったのだ。地獄 (*jahannam*) に落ちてしまわないようにな。」

ここで私は夢から覚めた。すぐさまウマルとアブー・バクルとウスマーンへの呪詛を行った。私の心は落ち着いた。なぜなら、これまでシーア派の教えかスンナ派かで考えあぐねていたからだ。

ここからいくつかのことが明らかとなる。まず、3人の正統カリフへの呪詛を行うことにより、シーア派であることが言明される点であり、サファヴィー朝下では、呪詛を行わない限りシーア派とはみなし得ない、と判断されている。さらに、シーア派でなければ、あるいは呪詛を行わなければ、最後の審判後の来世において火獄行きが宣告される。そして何よりも、「カーフィル」という語が、アリーに先立つウマルら3人の正統カリフに対して用いられている点である。アブガルもまた、改宗前の自らのことを「カーフィル」と見ているが、ウマルらカリフを罵る際の「カーフィル」は、「異教徒」というよりも、まさしく火獄に落ちる「不信心者」という意味であろう。

アブガルは呪詛に対してさほどよい感情を持っておらず、当初は躊躇いを見せていたが、火獄への恐れからウマルらへの呪詛を行うようになった。このあとアブガルはエレヴァン総督から住居を与えられているが、これは明らかに、彼が名実ともにシーア派になったことへの「報酬」とみなせよう。

長年の遍歴過程でアブガルはオスマン朝のスンナ派かサファヴィー朝のシーア派かで揺れ動いた。だが、夢で脅されたことや、子どもたちの死によって信仰心が高まり、夜通し礼拝をするほど熱心なシーア派信徒となった。その結果、彼はもはやアルメニア人の「故地」にとどまることはせず、「シーア派の地」であるイランに戻り、そこに自らの「安住の地」を見出したのである。

⁵⁰ Abgar 'Alī Akbar, *I'tirāf-nāma*, pp. 87-88. ここでもウマルら3人のカリフの名は校訂本では削除されている。

おわりに

17 世紀半ばにサファヴィー朝下のイスファハーンのアルメニア人街区に生まれたアブガルの生涯とその半世紀にわたる軌跡からは、異教徒であれ、異宗派であれ、信仰を異にする者を許容しない地域社会の姿が浮かび上がる。

アブガルは各地で「マイノリティ」として過ごした。イスファハーンの新ジュルファー街区生まれのアルメニア人として、ムスリムが大多数のイスファハーンやひいてはサファヴィー朝下ではマイノリティであった。また、改宗ムスリムとなった際には、新ジュルファー街区ではマイノリティであり、それは「キリスト教国」でも同様であった。オスマン朝下において、アブガルは安住の地を見つけたかに思えたが、スンナ派とシーア派というイスラームにおける宗派の相違のもとでは、シーア派に親近感を抱いていた彼はマイノリティであった。サファヴィー朝下のエレヴァンでも、アルメニア人の同胞コミュニティの中での彼はアルメニア使徒教会の司祭と信仰をめぐって論争した。

そして、宗教的マイノリティであった彼は、遍歴した各地で投獄され、イエニチェリに追われ、家族や司祭から糾弾された。なかでも、アブガルがオスマン領の東端であるジョージアのバトゥーミで拘束されたことや、「アルメニア人の故地」でありつつもサファヴィー朝の支配下にあったエレヴァンでその総督のもと呪詛を行うようになったことは象徴的である。ここに、17 世紀後半の西アジアにおける「領域国家」化の進展や、その「領域国家」の中での地域社会と宗教・宗派との一体化が垣間見られるからである。

もっとも、アブガルの回想録は、アルメニア人でありながらもシーア派ムスリムに改宗し、その後数十年の遍歴を経てシーア派ムスリムであることを自覚したうえで故郷のイスファハーンに戻るといふ、異色の経歴をもつ人物の手になるものである。加えて、彼の回想録は、おそらくはサファヴィー朝宮廷に献呈されたか、あるいはサファヴィー朝のプロパガンダとして利用された可能性があるため、「オスマン朝がシーア派を敵視していた」というのはフィクションであるかもしれない。しかしながら、その場合であろうとも、逆に、サファヴィー朝の宗教姿勢がうかがわれることになる。すなわち、「シーア派ムスリムに改宗したアルメニア人が、オスマン朝下ではシーア派を理由に排斥された」ことをサファヴィー朝に訴え出ることが可能だからである。晩年の彼はイスファハーンで人々の尊敬を受けながら暮らしているが、これは、これほどの苦難を耐え忍んで「シーア派」としてイランに戻ってきたアブガルを、唯一のシーア派政権であるサファヴィー朝もその社会も大いなる敬意をもって遇したことの証左であろう。

いずれにしても、アブガルというアルメニア人改宗者（新ムスリム）であったからこそ、すなわち絶対的な「マイノリティ」であったからこそ、17 世紀後半の西アジア社会におけるスンナ派とシーア派の相違が如実に浮かび上がってきたといえる。また、その宗派の相違の具体的な様相も彼の回想録を通じて明らかとなった。オスマン朝はサファヴィー朝のシーア派のことを「ラーフィディー」と罵った。同様に、サファヴィー朝はスンナ派のことを「ウマルに呪いあれ」と誹謗した。サファヴィー朝の成立から 2 世紀

近くを経た 17 世紀末には、オスマン朝であれ、サファヴィー朝であれ、「領域国家」化が進む地域社会では、各地で政権が支持・推進する宗教や宗派を受容し、それを信仰が異なる「他者」にも強要するようになっていた。そして宗派の相違を、「ラーフィディー」という呼称や「呪詛」という行為に単純化し、宗教や宗派を理由に他者を誹謗し排斥していたのである。すなわち、ヨーロッパでの宗教改革やその後の宗教戦争という激動の時代と軌を一にして、西アジアにおいても、「異教徒」をめぐって信仰上の齟齬や乖離を理由とした軋轢が生じ、改宗であれ追放であれ、信仰の異なる「他者」を地域社会の中から徹底的に排除しようとする時代が到来したのである。

【謝辞】本研究は、公益財団法人 JFE21 世紀財団 2016 年度アジア歴史研究助成によるものです。このような貴重な機会を与えていただいたことに、ここに記して厚く御礼申し上げます。

【参考文献】

- Abgar ‘Alī Akbar, *I’tirāf-nāma*, Ed. by Manṣūr Şefatgol, Tehran: Ketābkhāne-ye Majles-e Showrā-ye Eslāmī, 2010. (テヘラン大学中央図書館写本 No. 6487)
- A Chronicle of the Carmerites in Persia: The Safavids and the Papal Mission of the 17th and 18th Centuries*, Ed. and Trans. by H. Chick, 2 vols., London: Tauris Academic Studies, 2012.
- [Chardin, Jean] 『シャルダン 『イスファハーン誌』 研究——17 世紀イスラム圏都市の肖像』 羽田正編著、東京大学出版会、1996 年。
- [Chardin, Jean] シャルダン (佐々木康之・佐々木澄子訳) 『ペルシア紀行』 (17・18 世紀大旅行記叢書 6) 岩波書店、1993 年。
- [Chardin, Jean] シャルダン (岡田直次訳注) 『ペルシア王スレイマーンの戴冠』 平凡社東洋文庫、2006 年。
- Höltzer, Ernst, *Persien vor 113 Jahren*, Tehran: Kultur-und Kunstministeriums Zentrum für die Persische Ethnologie, 1975.
- Der Hovhanian (Ter Hovhanian), Harootun, *Tārīkh-i Julfā-yi Isfahān (History of New Julfa)*, Trans. by L. Minassian & M. Fereydani, Esfahan: Zende Rood & Naghsh-e Khorshid, 2000.
- Krusiński, Tadeusz J., *The History of the late Revolutions of Persia*, 2 vols., London: printed for J. Pemberton, 1728.
- Qazvīnī, Muḥammad Ṭāhir Vaḥīd, *‘Abbās-nāma yā Sharḥ-i Zindagī-yi 22 sāla-yi Shāh ‘Abbās-i thānī (1052-1073)*, Ed. by Ebrāhīm Dehgān, Arak: Ketābforūshī-ye Dā’ūdī-ye Arāk, 1951.
- Shahrastānī, *Kitāb Milal wa Niḥal*, Eds. by Mahannā, Amīr ‘Alī & Alī Ḥasan Fā’ūr, Beirut: Dār al-ma’rifā, 1995.
- Tavernier, Jean-Baptiste, *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier*, Paris, 1679.

- Amoretti, B. S., “Religion in the Timurid and Safavid Periods”, in Jackson, Peter and Laurence Lockhart (eds.), *The Cambridge History of Iran: Volume 6 The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge University Press, 1986, pp. 610-655.
- A‘rābī Hāshemī, Shokūhosādāt, *Arāmana-yi Julfā-yi naw dar ‘aṣr-i Ṣafavī*, Tehran: Enteshārāt-e Sāzmān-e Asnād va Ketābkhāne-ye Mellī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān, 2016.
- Aslanian, Sebouh D. *From the Indian Ocean to the Mediterranean*, Berkeley & New York & London: University of California Press, 2011.
- Baer, Marc D., *Honored by the Glory of Islam: The Ottoman State, Non-Muslims, and Conversion to Islam in late Seventeenth-Century Istanbul and Rumelia*, Ph.D. dissertation, The University of Chicago, 2001.
- Baghdiantz-McCabe, Ina, “The Socio-Economic Conditions in New Julfa Post-1650: The Impact of Conversions to Islam on International Trade”, *Revue des etudes arméniennes*, 26 (1996-97), pp. 367-396.
- Baghdiantz-McCabe, Ina, “Princely Suburb, Armenian Quarter or Christian Ghetto?: The Urban Setting of New Julfa in the Safavid Capital of Isfahan (1605-1722)”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, (2005), pp. 415-436.
- Baibourtian, Vahan, *International Trade and the Armenian Merchants in the Seventeenth Century*, New Delhi: Sterling Publishers, 2004.
- Carswell, John, *New Julfa: The Armenian Churches and Other Buildings*, Oxford: Oxford University Press, 1968.
- Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1970.
- Ghougassian, Vazken S., *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, University of Pennsylvania, 1998.
- Hakhnazarian, Armen, *Nor-Djulfa*, Venezia: Editore, 1991.
- Khanbaghi, Aptin, *The Fire, the Star and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*, London: I. B. Tauris, 2006.
- Kharatian, Albert, “The Armenian Communities of Smyrna and the Aegean Region from the Middle Ages to the Nineteenth-Century Tanzimat”, in Hovannisian, Richard G. (ed.), *Armenian Smyrna/ Izmir: The Aegean Communities*, Costa Mesa: Mazda Publishers, 2012, pp. 55-80.
- Maeda, Hirotake, “The Forced Migrations and Reorganisation of the Regional Order in the Caucasus by Safavid Iran: Preconditions and Developments Described by Fazli Khuzani”, in Ieda, Osamu and Tomohiko Uyama (eds.), *Reconstruction and Interaction of Slavic Eurasia and Its Neighboring Worlds (Slavic Eurasian Studies 10)*, The Slavic Research Center, 2006, pp. 237-371.
- Patai, Raphael, *Jadīd al-Islām: The Jewish “New Muslims” of Meshhed*, Detroit: Wayne State University Press, 1997.
- Thomas, David and John Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical*

History, Volume 10 Ottoman and Safavid Empires (1600-1700), Leiden and Boston: Brill Academic Publishers, 2017.

ブルヌティアン、ジョージ（小牧昌平監訳・渡辺大作訳）『アルメニア人の歴史——古代から現代まで』藤原書店、2016年。

守川知子「サファヴィー朝支配下の聖地マシュハド——一六世紀イランにおけるシーア派都市の変容」『史林』80/2、1997年、1-41頁。

守川知子「地中海を旅した二人の改宗者——イラン人カトリック教徒とアルメニア人シーア派ムスリム」長谷部史彦編『地中海世界の旅人』慶應義塾大学言語文化研究所、2014年、257-284頁。

守川知子「天上・地上の驚異を編纂する——ペルシア語百科全書成立の一世紀」山中由里子編『〈驚異〉の文化史——中東とヨーロッパを中心に』名古屋大学出版会、2015年、76-94頁。

守川知子「あるアルメニア人改宗者の遍歴にみる宗教と近世社会」島田竜登編『1683年近世世界の変容』（歴史の転換期7）山川出版社、2018年、64-109頁。