

後ウマイヤ朝期スペインにおける敵国人の保護 —「アマーン」の理論と実際についての一試論—

安 達 かおり

1. はじめに

イスラームの草創期から始まった大征服の過程において、新たにイスラームの政治支配が及んだ地域で異教徒の、主に先住民が、協定を結んで「庇護民（ジンミー dhimmi）」となり、貢納などの義務とひきかえに生命・財産を保全され、固有の信仰や法を保持するという制度があることはよく知られている。西暦 8 世紀初頭、北アフリカから押し寄せてきたイスラーム勢力に征服されたスペインでも、多くの地域がこの協定（ジンマ dhimma）によって新たな支配体制に組み込まれた¹⁾。さて、このような「定住」非ムスリムとは別に、よその支配領域に属する異教徒が一時的にイスラーム支配地域に滞在することも、様々な理由で、常に起こっていた。原則的には「敵国人」である彼らに対しても、一定の条件のもと生命・財産を保護する制度があった。イスラーム法でアマーン amān と呼ばれるものである。

本稿では、後ウマイヤ朝期（8～10 世紀）のスペインを中心に、敵国人に一時的な安全を保障するような枠組の概念とその実際について、素描を試みたい。アマーンを付与する文書自体は、後ウマイヤ朝スペイン（以下、アンダルスと表記する）のものは管見のかぎり未だ見ていないが、アンダルスとフランクの年代記、アンダルスでジンミーとなったキリスト教徒（モサラベ）の著作や聖人伝史料などから「敵国人」の存在を拾い出し、それぞれの状況を検討することで、何らかの見通しを得ることができるのではないだろうか。

2. アマーン＝「敵国人の一時的保護」²⁾

1) 用語と概念

一時的にイスラーム支配地域に滞在する異教徒に与えられる安全保障のことを、イスラーム法の用語でアマーンという。そもそもなぜそのような概念が生じたかという、イスラーム法の支配が確立していない地域に属する人間は、法理論上は恒常的に「敵国人（ハルビー ḥarbi）」であり、イスラーム支配地域に足を踏み入れれば生命・財産の保証はない。従って両地域間に戦闘以外の関係・交流を成立させるために、敵国人の身を一時的に保護する法的枠組みが必要であった。このような保護の制度によってビザンチン帝国やヨーロッパからの外交使節³⁾や商人の活動が保障された。その内容は原則として最長一年（陰暦）の期限を設

けた⁴⁾ジンマと言うべきもので、また貢納を払う必要もなかった。

アマーンは個人にも、数人のグループから軍隊や一都市にいたる集団にも付与され、大きな集団に対してはイマーム（イスラーム政府の長、地域の統治責任者）のみがアマーンを発する権限を持つのに対して、個人や少人数の集団には成人の自由人ムスリムであれば男女を問わず誰でも与えることができるとされた。法学派によってそれ以外のムスリムにもその資格を認める立場がいくつかあり、特にスペイン・北アフリカの主流法学派であったマーリク派は未成年にも自分の行為をきちんと理解しているという条件でこれを認めている⁵⁾。またその手続きも、どのような言語でもあるいは仕草だけでも、その意図が明瞭であればアマーンを与えたことになるなど⁶⁾、個人のアマーンについては比較的容易に付与され得る環境があったといえよう。

アマーンを得た敵国人には庇護民と同じく、イスラームを尊重する、ムスリムに敵対的な行為を行わないなどの義務が課せられ、それ以外は宗教を同じくする庇護民社会の法に服した。またムスリム住民の利害に係わる罪を犯せば、イスラーム法で裁かれることとされたのもやはり庇護民と同様であった⁷⁾。その場合、あるいは保護の条件に反した場合、アマーンを取り消されて彼自身の属する場所に送り返されるか、その場所で刑に処されるべきか、罪の種類によりまた法学派により規定は様々である⁸⁾。

さて、アマーンについて必要最小限と思われる要素を概括すると以上のようになる。さらに個々の側面について論ずるべき点は多いものの、この制度の成り立ちを理解するためには次の二点が重要なポイントとなろう。まず、この概念がジワール *jiwār* と呼ばれるようなイスラーム以前からの隣人保護の慣習に根差していること、もうひとつはイスラーム草創期の大征服活動の展開に伴って生じた停戦や敵軍に対する恩赦の実践とその理論付けが第一にアマーンの問題として意識され、従って第一義的に聖戦に付属する事柄として位置付けられたことである。

イスラーム成立以前のアラブの慣習にあったジワールとは、あるグループから放逐された者が他の集団の成員から生命と財産の保護を得ることを通じてその集団全体に保護されるという仕組みであり、この制度は初期のイスラーム共同体の拡大のために援用された⁹⁾。ムハンマドや正統カリフの時代には、「保護・安全保障」を表わす言葉としてジワールとアマーン、ジンマなどが同義語として明確な区別なく用いられており、特にアッラーのジンマ *dhimma Allāh*、アッラーとムハンマドのアマーン *amān Allāh wa-Muḥammad* といった成句によって他ならぬ「神の保護」を印象づけるものであった。あるいは、コーランにおける「異教徒の保護」の根拠とされる9章6節の「またもし誰か多神教徒がお前に保護を求めて来たら、保護を与えておいてアッラーの御言葉を聞かせ、それから安全な場所に送り届けてやるがよい…¹⁰⁾」にしても、「保護を求める」「保護を与える」はそれぞれジワールと語根を同じくする動詞 *istajāra*, *ajāra* が用いられ、ただ「安全な場所」を意味する *ma'man* にアマーンとの同根語が見られる。それが発展し、永続的な庇護関係を指すジンマと区別されるようになり、9世紀（ヒジュラ暦3世紀）初頭には国家の与える保護としてのアマーンが確立されるという¹¹⁾。

このように、もっぱら個人を対象とした古くからの隣人保護の慣習を源流として、イスラームの急速な勢力拡大に伴って生じた集団的な停戦合意などの必然とローマ・ビザンチン法との接触が、外交上の安全保障をもたらすアマーンを発展を促した¹²⁾。

異教徒とは常に戦われるべき人々であれば、異教徒の保護の契機は敵の降伏か停戦を意味し、従ってアマーンも法理論上は第一に聖戦に付属する項目として取り扱われる傾向にあった¹³⁾。例えばマーリク派の祖マーリク・ブン・アナスの主著『ムワッター Muwatta'』では第 21 章「聖戦」4 節に、追い詰めた敵に保護を与えておいてから殺したケースについての伝承に続いて、ただ仕草のみによるアマーンの有効性についての判断が述べられている¹⁴⁾。10 世紀のアンダルス生まれの法学者カイラワーニーによる概説書では第 30 章「聖戦」でアマーンを得た者を殺すことの禁止や、アマーンを与える側の資格などがまとめられている¹⁵⁾。

ごく初期の、集団に与えられたアマーンの典型例とされるエジプト南部のヌビア人との契約(651/52 年=ヒジュラ暦 31 年)も、停戦と双方向の安全保障が主眼であった。すなわちエジプト総督はヌビアの人々に「アマーンと停戦」を提供し、彼らが「神とその使者ムハンマドの保護」のもとにあると述べ、自分達が攻め込まないことを約する。興味深いのはそれに続いて「お前たちがわれわれの土地に入ってくる場合には、定着することなく通過するべきであり、またわれわれがお前たちの土地に入ると」やはり同じと記されている。続いて、ムスリムかその同盟者がヌビア人の土地に入った場合、そこから出るまでの間保護するべし、と述べられる。つまりここではイスラームに服さず攻撃もされないという状態が神の保護下にあることであり、お互いの領域には長期に立ち入ることを避けること、それも主にヌビア側がムスリムの安全を保障すべきことに多くの言葉が費やされている¹⁶⁾。

またここに示唆されている、集団と和平を結ぶと同時に、その集団の成員がムスリムの支配領域に入った場合の安全保障・通行権および制限を一括して取り決めてしまうという方法は、合理的なものであるしその後も行なわれたと思われる。

2) アンダルスの史書に見るアマーン

こうして停戦と結びついて意識された「異教徒の一時的保護」は、集団との交渉という性質を強め、個人を対象とするアマーンと集団に対するそれが、実態において別々に取り扱うべきものになっていったとしても不思議はない。さらに法理論書ではなく史書においては、アマーンという言葉も対象を異教徒に限ることなく広範囲に用いられ、本来の語義を強く維持していたことがうかがわれる。特に、理想と違い現実にはムスリムの集団の間でも戦闘が行なわれたので、ムスリムがムスリムに与える恩赦も同じくアマーンと考えられた。

後ウマイヤ朝期アンダルスについていくつかの史書を取り上げると、まず目につくのは降伏した敵に対する恩赦を表わすアマーンである。

アンダルス内での争いでは、例えばアブド・アッラフマーン三世が各地の反乱・離反を数多く治めていった中で、929/30 年のベハ、930/31 年のバダホスなどの投降に際して謀反側がア

マーンを請い、カリフがそれを与えるという叙述が繰り返される。それも抵抗していた都市や集団に対するアマーンの認可と、反乱の主導者及びその親族へのそれが分けて記されている¹⁷⁾。921/22 年のトゥッルシュ（ボバストロ近郊の砦か）攻めを伝えるある記述ではアブド・アッラフマーン三世が攻撃を将軍に任せてコルドバに帰還したため、砦の住人はアマーンを請う使者を送ったとされている¹⁸⁾。この類、すなわちムスリムの離反者を従わせ、その地域の平穏な統治を確保するアマーン協定の文面では、937 年のサラゴサでのトゥージブ家のムハンマド・ブン・ハーシムとカリフの間のそれが 11 世紀のコルドバ人イブン・ハイヤーンによって伝えられている¹⁹⁾。

アンダルスとキリスト教スペイン諸領とが接する辺境区の歴史には、例えばカシー家のようにコルドバの支配からの独立を志向しキリスト教圏のナバーラ王家と提携するような動きがあり、目まぐるしく組み合わせを替えて頻繁に戦闘が行なわれた。したがってその展開を伝える史書の記述ではムスリムの反乱勢力であれナバーラ軍であれ降伏し恩赦を請い、また与えられるについては区別なくアマーンの語が用いられている²⁰⁾。11 世紀の地理学者ウズリーの記述では 843 年にアブド・アッラフマーン二世がナバーラ王イニゴ・アリスタに対して「彼の領地を承認し、一年当たり 700 ディナールの人頭税を納めることを条件に」アマーンを下したという²¹⁾。さらにはキリスト教徒側が劣勢のムスリム軍に恩赦を施し安全な退却を許す場合も同じ言葉で語られている²²⁾。

「停戦・恩赦」としてのアマーンも敵対者に保護を与える手続きであることに変わりはないが、われわれの本来の関心の対象である、イスラーム支配下に敵国人が一時的に滞在する際の安全保障が直接言及されるのは、例えばある支配領域と平和を結びその相手国の商人に一括して安全通行権を認めるような場合である。イブン・ハイヤーンに、

この [940] 年、[アブド・アッラフマーン三世の] 書記官であるユダヤ人ハスダーイ・ブン・イスハーク²³⁾が、バルセロナとその領域の主であるウィフレドの息子のフランク人スニェールとの和平締結を実現した。

〔中略〕

ハスダーイはバルセロナの有力者らに、アブド・アッラフマーン三世に従い、彼と平和を結ぶように提案し、数人の王が同意した。例えば *ab*1 [不詳] を居城とする有力者のウンジュ²⁴⁾は自分の名代を首都 [バルセロナ] に急ぎ遣わし、自国の商人がアンダルスを訪れることができるよう、安全通行権を求めた。これは与えられ、フラクシネートゥム²⁵⁾の長ナスル・ブン・アフマドと、バレアレスやアンダルス [各地] の海港の総督らに、ウンジュやその他の平和を結んだ者の国から来る人々が望むように商売ができるよう、彼らの生命・財産とその船の積み荷を守るようにと、命令が出された。それ以来アンダルスに彼らの船が到来するようになり、大きな利益を上げた。²⁶⁾

とある。特定地域から来る商人に一括してアマーンを与えたこと、各港に敵国人の入国の管

理・保護の監督が委ねられたことがわかる。942 年 3 月には事前の政治交渉抜きでアマルフィの商人たちが来ている。彼らは、やはり海路でアンダルスに渡来し（上陸地は不明）、コルドバでアブド・アッラフマーン三世から安全通行権を得て、満足のいく商いを行なった。その後何度もアンダルスに来て利益を上げたというが、同年 8 月にサルデーニャ島の支配者の使者が和平と友好関係を求めてコルドバの宮廷にやってきた際に、アマルフィの商人たちが同行しており、ここで何らかの、集団的に商業活動の安全が保障されるような取り決めがなされ、繰り返し通商に訪れる条件が整備されたとしても不自然ではない²⁷⁾。やや後の時代、12 世紀から盛んとなったイタリア商人の活動の先駆を思わせる²⁸⁾。

3. アンダルスを訪れた敵国人の実例と、安全保障の環境

さて、必ずしも史料にアマーンなどの保護・安全保障の言及がなくても、実際にアンダルス社会には外国から異教徒が訪れ、再び故国へ帰り、あるいは通過していた。その実例を取り上げて、彼らがどのように行動し、どのように扱われたか見ていこう。

1) 外交使節

イスラーム勢力がイベリア半島に到来したときから、フランク王国との関係は重要であり、初期のもっぱら軍事力による衝突がだんだん交渉に移行し、9 世紀初頭から使節と贈物の交換が盛んになる²⁹⁾。9 世紀のフランク王国で記されたサン＝ベルタン年代記の、864 年の記述は興味深いことを語っている。前の年に後ウマイヤ朝のムハンマド一世からコンピエーニュのシャルル禿頭王（西フランク王）のもとに使者が遣わされ和平と友好の協定締結が提案された。その使者は半年ほど留め置かれた後、多くの贈物を託され、礼をつくされて、シャルルの使者（複数）とともにコルドバに送り返された³⁰⁾。つまり返信の使者を、相手の使者が帰るのに同行させたというのだ。この頃はフランク王と後ウマイヤ朝の双方がそれぞれの辺境地域の反乱・独立志向への対応に苦慮しており、両国も直接の衝突よりはもっぱらお互いの反乱勢力を支援することで干渉しあっていた。この時の使節の交換はこうした状況を打開するためのものだったろう³¹⁾。

当然のことアキタニアやヒスパニア辺境領（カタルーニャ）及びキリスト教スペイン諸領と後ウマイヤ朝の間では戦闘と並んで、しばしば停戦のためにも、外交交渉が盛んに行なわれた。場合によっては、レオン王国の王位を争ったサンチョ一世とオルドーニョ四世らのように、「王」自らコルドバを訪れることもあった³²⁾。ところで、前に触れた 940 年のバルセロナ伯スニエールとの和平に際しても、一旦コルドバからの使者ハスダーイがバルセロナに赴き、和平の合意ができるとあらためて「スニエールの使者ゴトマール³³⁾を伴って」コルドバに戻っている³⁴⁾。

このパターンはザクセン朝のオットー一世からアブド・アッラフマーン三世への使者、ゴルツェのヨハネスの場合にも見られる³⁵⁾。すなわち 950 年にコルドバからの使節団がオットー

のもとに到来しており、その返答のために後にゴルツェの修道院長となるヨハネス他一名が953年にコルドバに派遣されたのだが、やはりコルドバからの使節団の一員であった司祭が、少なくともアンダルスの支配領域に無事はいるまで、同行していた³⁶⁾。

時代・種類の違う史料で、繰り返し語られるこの方法は、恐らく使者の派遣の安全度を高めるために好まれていたのではないだろうか。もちろん、道中の安全のためになるべく大きな集団で旅をするという当時の長距離交通の大原則にもかなった方策であり、いずれ同じ道を行くのであれば同行するのは便利でもある。されど、ヨハネスの場合、コルドバからの使節団が3年足留めされたという記述³⁷⁾を信ずるならば、そこには何かの意図が働いていたと思われる。目的地や経路に関する知識が有用なだけでなく、自分達の身元を証するにも役立ったのではないか。イスラーム法が敵国人を扱う上で（アマーンとみなすかは別として）、外交使節は「その身分と目的」が既知であるかそれを証することができれば保護身分を得て支配者の元に赴くことを許される³⁸⁾。では具体的にそれを証するにあたり、いろいろな手段があり得るが、当事国から遣わされた使者が帰還するに伴って入国するのは、間違いなくもっとも問題の少ない方法であった。

例えばゴルツェのヨハネス一行はバルセロナで一時（15日間）足を止め、境界の向こうの、アンダルス最初の都市となるトルトサに自分たちの到着と目的を知らせる使いを送った。それを受けてトルトサの長は一行をひとまず呼び寄せ、一ヶ月の間歓待する傍ら、コルドバのカリフに連絡し使節が道中の各所で遺漏なくもてなされるよう手配したという。同行してきたアンダルス出身の司祭が、トルトサを出てから一行を離れたことは、それなりの理由があったとしても、ヨハネスらがトルトサで正式に使節として受け入れられたことでとりあえず役目は果たした、との印象を強める³⁹⁾。

ヨハネスらは、コルドバに着いてからオットーの親書の取り扱いをめぐる事態の調整に時間がかかり、実際にカリフに謁見するまで3年にわたり滞在することになった⁴⁰⁾。滞在中の待遇のうち、キリスト教徒としての権利という観点から特に興味深いのは、「日曜日とわれわれの信仰の重要な祝日、つまり降誕祭、御公現の祝日、復活祭、昇天祭、聖霊降臨祭、及び聖ヨハネ、ペテロ、パウロや他の主要な聖人の祝日」には護衛付きで、宿舎に近い「聖マルティヌスの教会」に行つて礼拝に参加することが許可されていたという⁴¹⁾。

2) 商人

アンダルスとキリスト教圏との交易は、後ウマイヤ朝時代にも行なわれていたのは確かながら、具体的な商人の活動を伝える史料は少なく、その中でもキリスト教圏からアンダルスに入った者の例はほとんどない⁴²⁾。要するに、先に述べた940年代の「ウンジュ」の国の商人たちに対して集団的に安全通行権を認めたという記述やアマルフィの商人団の活躍⁴³⁾から、そのような商人がアマーンのもと活動していたことがうかがわれる。史料に登場する個人では、ゴルツェのヨハネス伝に言及されているヴェルダンの人が、商人としてヒスパニアの国を知

っているとされ、他にもクレモナのリウトブランドの記述などから、ヴェルダンにはアンダルスまで交易に出かけていた商人／商人団の存在があったことは仄かにうかがわれるのだが、アンダルス内での活動や「入国」する際の様子などはわかっていない⁴⁴⁾。

3) その他の動機による旅行者

その他に、個人的な動機や、イスラーム政府側からすれば公共性の低い目的でも「外国」からのキリスト教徒がアンダルスを訪れていた。

早い時期では恐らく 780 年前後にローマ教皇ハドリアヌス一世がアンダルスのキリスト教徒のもとに二名の使者を派遣したことが知られている⁴⁵⁾。キリスト養子説異端への直接の言及はないものの、いくつかの「誤り」が当時のアンダルスのキリスト教徒の間で行なわれていたのを正すため、司教エギラと司祭ヨハネスが送られた。彼らと教皇との間にも何度か書簡が往き来しており、数年にわたって滞在していたと考えられる。史料が教皇の書簡⁴⁶⁾のみなので、彼らの現地での立場などは不詳である。教皇の書簡には彼らが「正しい教えを説く」目的で派遣されたことが明記されているが、対象がキリスト教徒のみであるかぎり、イスラーム法の関知するところではなかった⁴⁷⁾。

この後も「外国」の聖職者や巡礼がアンダルスに来ていたことは、時に彼らが「殉死」したことで記録に残されることになる。850 年代にコルドバで起こったモサラベの殉教運動の中で、852 年 7 月に五名のキリスト教徒がまともして処刑された、その内の一人ゲオルギウスはエルサレム郊外の修道院の修道僧であって、当初アフリカに派遣され、次いでアンダルスに渡ってきたという人物であった⁴⁸⁾。同年 9 月に殉死しているセルウィオデオは、数年前に「海を越えた東の国から巡礼として」やって来たという。彼は友人とともに敢えてモスクの中にはいつて福音を説きイスラームを誹謗したため、処刑された⁴⁹⁾。彼らが出身地でもすでにジンミーの身分であれば、厳密には「敵国人」ではないが、セルウィオデオの場合は判然としない。また「他のイスラーム地域のジンミー」であるはずのゲオルギウスにしても、ムスリムの当局は消極的で、希望通り処罰されるためにイスラームを冒瀆する発言を繰り返さなければならなかった⁵⁰⁾。時代が下がって、931 年に殉死したとされるガリア出身のウルフラは、公の場で福音を説いていたので捕らえられた⁵¹⁾。これらの記述を見ると、キリスト教徒自身もジンマなりアマーンに保護されている身分で、何が許され何が許されないのかわきまえていたようであり⁵²⁾、またムスリム当局もおおむね法に則った対応をしていた様子である。そしてたまたま法を犯して処刑されたことから史料に痕跡を残したこれらの人々以外にも、宗教的な動機を含め様々な事情で外部からアンダルスにやってきたキリスト教徒がいたと考えられる。

9 世紀なかばには聖遺物の移葬の目的でフランク王国から修道士が訪れている。その第一例は 858 年、パリのサン＝ジェルマン＝デ＝プレ修道院からウスアルドゥス他一名の修道士がコルドバまで赴き、三聖人の遺体をバリ郊外まで移葬したというものである⁵³⁾。この移葬記によればこの時バルセロナ伯とアンダルスの上辺境区を中心都市サラゴサの支配者との間には協

定が結ばれており、そのおかげで彼らはバルセロナ伯からの紹介状により無事にサラゴサに着き、その支配者に面会してさらに安全にコルドバに行くための手配までしてもらっているのである⁵⁴⁾。この境界の越え方自体はほとんど外交使節と違いがないようだ。この時代、辺境区と隣接するキリスト教地域の中にこのような友好協定が結ばれたことは想像に難くないが、協定そのものの文面は残っていない。後ウマイヤ朝崩壊後の1069年、サラゴサを中心とした小国の王ムクタディルと、ナバーラ王サンチョ四世との間で更新された協定の文言（ラテン語版）を見れば「両者の領域を結ぶ道々はそこを通るすべての人にとって安全で平穏であるように」といった項目が含まれているように⁵⁵⁾、やはり境界の交通をコントロールすることは常に協定の対象であったろう。なお9世紀の移葬記には、このサラゴサとバルセロナの間のルート上には主に防衛と保安の必要から要所々々に要塞が設置されているとも述べられており⁵⁶⁾、このような施設で「敵国人」の入国を管理することができたと推測される。

もう一例はアキタニアの修道士がバレンシア及びサラゴサから聖ウィンケンティウスの聖遺物を獲得したというもので、855年と864年の二回に渡って同じ修道士がアキタニアとアンダルスを往復している⁵⁷⁾。なぜ二度も往復したかという点、一度目はバレンシアから聖遺物を持ち出すことはできたもののそれをサラゴサ司教に奪われてしまう。それで再び機会を待ってセルダニア伯とともにアンダルスへ赴き、伯の仲介により最終的に目当ての聖遺物を獲得したという。この記述の史実性に関しては疑いが濃く、「歴史を材料とした作り話」と断言する研究もある⁵⁸⁾。それでもこの物語で語られている二回目の旅はひとつの型を示唆している。すなわち、この時は、聖遺物を譲り受けるために、セルダニア伯サロモンが自らコルドバまで行ってアミールと交渉しており、件の修道士アウダルドゥスはその使節団の一員として同行していた。移葬記では聖遺物が語りの中心に置かれるのは当然で、この現象を中立の立場で眺めれば、セルダニア伯を長とし修道士を含めて構成された使節団がコルドバに派遣されたということなのだ⁵⁹⁾。そのような公の使節団に加わった修道士や聖職者が、かたわらで聖遺物を求めたり、地元のキリスト教徒社会と接触したりすることがあっても不思議ではない。

聖遺物そのものではなく情報収集のために派遣されたという珍しい例に、シャルル禿頭王の使者マンキオがあげられる。前述のウスアルドゥスらが持ち帰った聖遺物に喜んだシャルルはコルドバの殉教運動についてあらためて調査させるためにマンキオという人物を派遣し、彼はさらに二件の新たな殉教の報告を携えて帰還したという⁶⁰⁾。このマンキオがどのような方法・資格でアンダルスに赴いたか推測するしかないのだが、この少し後の時代の尚書局にいた助祭でさらに後に司教になったマンキオと同一人物だとすれば⁶¹⁾、やはり王の正式な使者として、あるいは使節団の一員として、コルドバへ行く事情があり、特にこの件を託されたとも考えられる。

4)「敵地」でのアンダルス住民の存在

最後に、本稿の目的からはやや外れるが、逆の場合、つまりキリスト教圏に出かけたアンダ

ルス住民の状況について、触れておきたい。

アマーンについて論じるいくつかの研究の中で、「アマーンはムスリムと非ムスリムとがお互いの領域内を通行することを可能にする決定的な原則⁶²⁾」といった見解が見られるが、非ムスリムの支配する地域を律するのがイスラーム法でない以上、「敵国」に出かけていくムスリムに同様の安全が約束されていたわけではない。またイスラーム法ではムスリムが敵地に旅することを、原則的に、望ましくない行為と定めている⁶³⁾。しかし現実には、先に挙げたエジプトでのヌビア人との契約、あるいはやや遅いサラゴサとナバーラ王国との協定のよう、和平・友好協定において往来の自由を相互に保障することは例外ではなく、それなりの需要があり当然ムスリムも外に出ていったと考えられる。それはそれとして、少なくとも後ウマイヤ朝時代のアンダルスを見るかぎり、キリスト教圏に出かけた者の中にはキリスト教徒とユダヤ人の存在が目立つのである。

外交使節には、特に顕著に見られる。ゴルツェのヨハネスの使命に関連して、950年にコルドバからオットー一世に送られた使節団の一員が司祭であったことは述べた。それだけでなくこの使節団の長は司教だったことから、モサラベが中心となった一団であったことは間違いない⁶⁴⁾。さらに、ヨハネスがコルドバにいる間に事態が膠着してしまったのを打開するために、あらためてカリフの使者としてフランクフルトに送られたのは、後のエルヴィラ司教レケムンドゥスである⁶⁵⁾。レケムンドゥス（別名ラビー・ブン・ザイド）はアブド・アッラフマーン三世の宮廷に仕えていたモサラベで、この後もコンスタンティノープルやエルサレムへのカリフの使者を務めたという⁶⁶⁾。940年のバルセロナとの和平締結に功績のあったユダヤ人ハスダーイ・ブン・イスハーク（もしくはハスダーイ・ブン・シャブルート）はアブド・アッラフマーン三世にとり重要な外交官であり、レオン王国との交渉に何度も派遣され、あるいはゴルツェのヨハネスを迎えてカリフへの謁見の下準備をしている⁶⁷⁾。

商人については、この時代キリスト教圏でのムスリム商人の活動は、皆無とは言いきれないがほとんど史料に現れない。モサラベの例にしても多いとは言えないものの、例えば9世紀のコルドバの聖職者で殉教録著者であるエウロギウスの書簡にはアンダルスとフランク王国とを往復する商人団の存在が示唆されている⁶⁸⁾。

北スペインや西ヨーロッパでムスリムの旅人や商人が少なかった背景として、イスラーム法による抑制や、ヨーロッパの市場は魅力に乏しく、そちらの産物は現地の商人に輸送させれば足りていた、といった事情が挙げられている⁶⁹⁾。外交使節の場合は、何よりもジンミーを起用するメリットが明らかに大きかったのではなかろうか。ジンミーの中でも政府の官僚を勤めた人々は、アラビア語・イスラーム社会によく対応し、同時にラテン語・キリスト教文化への接点も維持しているという、キリスト教圏への使節の役に打って付けの存在であった⁷⁰⁾。さらに、彼らを派遣することでムスリムが「敵地」に入るという好ましくない状況を避けることができるならば、ムスリムの統治者にとっては好都合であったろう。

4. 結語

イスラーム法に規定されている「敵国人の一時的保護」、アマーンと呼ばれるような制度は、後ウマイヤ朝時代のアンダルスでは明らかな言及は少なくとも、実態としては機能していたようだ。公私を問わず様々な理由で外部からアンダルスにやって来たキリスト教徒は、例えば教会に行き、正統信仰について論議をし、聖遺物を手にした。しかし保護の条件に反するような行為、公にイスラームの信仰を誹謗するなどすれば、罰せられた。往来の需要に応えるように境界地域では交通を管理・保全する協定が結ばれた。さらに商人については、出身地との協約で一括して安全通行権を認めることが行なわれるようになっていた。外交使節はしばしば、より安全・確実に目的地に到達するため、アンダルスから来た人々を伴って境界を越えた。陸路では境界地域の都市や要塞、海路で来る者に対しては港で入国の管理がされていた様子もうかがわれる。

後ウマイヤ朝時代には、アマーンにかかわる法理論の成熟と並行して、実際に外からの異教徒が入ってくる需要により制度が発達していったことが見て取れる。アンダルスはその立地からもキリスト教圏との交渉が重要であり、外交・商業関係を円滑に運営するために、敵国人に保護を与えることは国益にもなっていた。境界地域に管理体制が築かれるのはまず防衛のためであり、ある者に保護を与え入国を許すことには統制の意味もあった。したがってアマーンはアンダルスの安寧のために必要であったという面ももちろん併せて考えなければならない。

註

- 1) 拙著『イスラム・スペインとモサラベ』、彩流社、1997年、特に26頁以下及び27頁註17の文献リストを参照されたい。
- 2) アマーンについて、イスラーム法に関する多くの研究で触れられているが、ここで参照したのは *Encyclopedia of Islam* (以下 *EI*) , new ed., 1, 1960. pp. 429f., art. 'AMĀN'; Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. 2nd ed., Baltimore, 1955. pp. 163-169; Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964. pp. 131ff.; Fattal, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut, 1958. p. 72; Heffening, Willi. *Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen. Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh*, Hannover, 1925; Hatschek, Julius. *Der Musta'min*, Berlin & Leipzig, 1919 など。
- 3) 外交使節はその身分と目的を証することができるかぎり、アマーンを与えられるまでもなく安全を保障されたというが、それを自動的なアマーンの発動とする解説 (*EI, ibid.*) と、アマーンを必要としない外交官特権の一種ととらえる説 (Khadduri, *ibid.* p. 243) と、見解の相違がみられる。
- 4) 若干の法学派で期限に異論がある：cf. Khadduri, *ibid.* p. 163; *EI, ibid.* 。また、後述のようにそれより長く逗留していた外交使節の実例もある。
- 5) Heffening, *op. cit.* pp. 17, 20ff.; Khadduri, *ibid.* pp. 164f.; Al-Qayrawānī. Riosalido, J., ed. español. *Compendio de Derecho islámico (Risāla fi-l-Fiqh)*, Madrid, 1993. pp. 106 & 184.
- 6) Heffening, *ibid.* pp. 24ff.; Khadduri, *ibid.* p. 165.
- 7) Cf. Pröbster, E. "Fragen des islamischen Kollisionsrechts nach malikitischem Ritus" *Zeitschrift der*

vergleichenden Rechtswissenschaft, 55, 1942-44. pp. 147-162, p. 149.

- 8) Khadduri, *op. cit.* pp. 166ff.
- 9) *EI*, *loc. cit.*
- 10) 『コーラン(上)』井筒俊彦 訳、岩波文庫、1957 年、251 頁；原文は *The Holy Qur'ān*, Arabic text, English translation and commentary by Maulana Muhammad Ali, revised ed., Columbus, Ohio, 1995. p. 385 を参照した。
- 11) *EI*, *loc. cit.* p. 429; Heffening, *op. cit.* pp. 10f. & 15f.; Hatschek, *op. cit.* pp. 54ff.; 嶋田襄平『初期イスラーム国家の研究』、中央大学出版部、1996 年、310 頁。
- 12) ローマ・ビザンチン法の影響について、Hatschek, *ibid.* pp. 73ff.; Heffening, *ibid.* pp. 117ff. 参照。
- 13) Heffening, *ibid.* pp. 15f. 旅人や商人などを対象とした保護・安全通行権も、同じアマーンであって、法学者がこれを明らかに区別して取り上げるようになるのは 11 世紀（ヒジュラ暦 5 世紀）からという： *ibid.* pp. 28ff. つまり本稿で取り扱う後ウマイヤ朝時代にはまだはっきり分かれていない段階であった。
- 14) Mālik ibn Anas. Abdurrahman Bewley, A., tr. *Al-Muwatta' of Imam Malik ibn Anas. The First Formulation of Islamic Law*, London & N. Y., 1989. p. 175.
- 15) Al-Qayrawānī, *op. cit.* p. 106.
- 16) 契約の文面は Hatschek, *loc. cit.* pp. 78ff. の、Maqrīzī からの引用とドイツ語訳に拠った。Cf. *EI*, *loc. cit.* p. 430; *EI*, first ed., 3, 1927. pp. 942ff., art. 'NŪBA', p. 944.
- 17) Lévi-Provençal, E. & García Gómez, E., ed. & trad. *Una crónica anónima de 'Abd al-Rahmān III al-Nāsir*, Madrid, 1950. pp. 81 & 154f. (§62); Ibn Ḥayyān. Viguera, M. J. et al., trad. *Cronica del Califa 'Abdarrahmān III an-Nāsir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Zaragoza, 1981. pp. 188 & 205; cf. Ibn 'Idhārī. Colin, G. S. & Lévi-Provençal, E., eds. *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne Musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-Mughrib par Ibn 'Idhārī-al-Marrākushī...*, 2, Leiden, 1951. p. 202.
- 18) Lévi-Provençal et al. *Una crónica anónima*. pp. 66 & 136f. (§40); Ibn Ḥayyān, *ibid.* pp. 134ff. この城塞はその二年前にイブン・ハフスーンの息子が、やはりアマーンを得て、明け渡したものであった (*Una crónica anónima*. pp. 62 & 132f. (§35); Ibn Ḥayyān. pp. 124f.)。この年の攻撃の原因を「キリスト教徒が降伏の条件を守らなかった」ためと記す叙述もあり実際にジンミーとしてのキリスト教徒人口が多かったとしても不審はないが、そのために取り扱いが違うという印象は受けない。結局この砦が破壊されるのは一度恩赦を受けながら再び謀反の動きを見せたためであろう。
- 19) Ibn Ḥayyān, *ibid.* pp. 303-5. この文面には「神のアマーン」の文言が記されている。
- 20) Cf. Lévi-Provençal, E. & García Gómez, E. "Textos inéditos del «Muqtabis» de Ibn Ḥayyān sobre los orígenes del reino de Pamplona" *Al-Andalus*, 19, 1954. pp. 295-315, pp. 300f., 302f., 304, 307 & 310f.; Al-ʿUdhri. Al-Ahwānī, ed. *Nuṣūṣ ʿan al-Andalus. Fragmentos geográfico-históricos de al-Masālik ilā Gamīʿ al-Mamālik*, Madrid, 1965. p. 30 & Granja, Fernando de la. "La marca superior en la obra de al-ʿUdhri" *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 8, 1967. pp. 447-545, pp. 469f.
- 21) Al-ʿUdhri, *ibid.* p. 30 & Granja, *ibid.* p. 470; cf. Lacarra, José María. *Historia política del reino de Navarra*, 1, Pamplona, 1972. p. 62. なお、この場合人頭税は上辺境区の徴税官に届けることになっていた。
- 22) Cf. Al-ʿUdhri, *ibid.* pp. 38f. & Granja, *ibid.* pp. 482 & 485. ただしこの 2 例はいずれもキリスト教勢の奸計で、結局多くのムスリムが殺されたり捕虜となったというストーリーではある。

- 23) 後述、註 67) 参照。
- 24) Unju: 不詳だが⁸、プロヴァンスのアンジュー家のユークかとの推測がある：cf. Ibn Ḥayyān, *op. cit.* índice, p. 390, ‘Hugo’; Lirola Delgado, Jorge. *El poder naval de al-Andalus en la época del Califato Omeya*, Granada, 1993. p. 234.
- 25) Fraxinetum (Farakhshanīṭ): 9 世紀終わりから百年足らず、プロヴァンス地方に存在したムスリムの拠点。その統治構成やアンダルスなど他のイスラーム地域との関係ははっきりしていない。Cf. El-Hajji, Abdurrahman Ali. *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A. H. 138-366 / A. D. 755-976): An historical survey*, Beirut, 1970. pp. 209ff.; Lirola Delgado, *ibid.* pp. 150ff., 232ff.
- 26) Ibn Ḥayyān, *op. cit.* pp. 341f.; Chalmeta, P. et al. eds. *Al-Muqtabas [V] de Ibn Ḥayyān*, Madrid, 1979. pp. 454f.
- 27) Ibn Ḥayyān, *ibid.* pp. 358f. & 365; Chalmeta et al., *ibid.* pp. 478 & 485.
- 28) 12～13 世紀のジェノバ・ピサとアンダルスとの通商に関する契約は、Amari, Michele. *I diplomi arabi del R. Archivio Fiorentino*, Firenze, 1863. などに収録されている。Cf. Heffening, *op. cit.* pp. XVI, XVIII, 9 & passim.
- 29) Cf. El-Hajji, *op. cit.* pp. 125ff.
- 30) Grat, F., Viellard, J. et al. eds. *Annales de Saint-Bertin*, Paris, 1964. p. 114; cf. Nelson, Janet L., tr. & annot. *The Annals of St-Bertin*, Manchester, 1991. pp. 119f.
- 31) Cf. Nelson, *ibid.* p. 110.
- 32) El-Hajji, *op. cit.* pp. 75f. & 78f.; Lévi-Provençal, E. García Gómez, E., tr. *España musulmana (711-1031)*. Historia de España Menéndez Pidal, IV, Madrid, 1950. pp. 299, 364f. & 379f.
- 33) ヘローナ司教か：cf. Ibn Ḥayyān, *op. cit.* índice, p. 388, ‘Gotmar’.
- 34) *Ibid.* p. 342; Chalmeta et al., *op. cit.* p. 455.
- 35) *Vita Iohannis Abbatis Gorziensis*, Pertz, G. H. ed. *Monumenta Germaniae Historica* (以下 MGH), Scriptorvm, 4, Hannover, 1841. pp. 335-377; cf. Gundlach, W. *Heldenlieder der deutschen Kaiserzeit*, 1, Innsbruck, 1894 / repr. Aalen, 1970. pp. 550-572 (ヨハネスのコルドバ派遣に関する部分のドイツ語訳)。
- 36) *Vita Iohannis*, §§115, 117 & 119 (MGH, *ibid.* pp. 369ff.; Gundlach, *ibid.* pp. 551, 553 & 555.)
- 37) *Vita Iohannis*, §119 (MGH, *ibid.* p. 371; Gundlach, *ibid.* p. 554).
- 38) 前述註 3) 参照。
- 39) *Vita Iohannis*, §§118f. (MGH, *op. cit.* p. 371; Gundlach, *op. cit.* pp. 554f.) 伝記ではオットーの親書の内容をいち早くコルドバに伝えるために先行したと説明されている。
- 40) 法的に言えば、一般のアマーンであれば、一年という期限が最長とされるが、外交使節の場合一年を超えた例は他にも見られる：cf. Bosworth, C. E. “Byzantium and the Arabs: War and peace between two world civilisations” *The Arabs, Byzantium and Iran: Studies in Early Islamic History and Culture*, Aldershot, 1996. art. XIII, p. 6。
- 41) *Vita Iohannis*, §124 (MGH, *op. cit.* p. 373; Gundlach, *op. cit.* p. 561).
- 42) Cf. Constable, Olivia R. *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge, 1994. pp. 78ff., 96ff.
- 43) 前掲註 26)、27) 参照。

- 44) *Vita Iohannis*, §116 (MGH, *op. cit.* p. 370; Gundlach, *op. cit.* p. 552); cf. Liutprandus, *Antapodosis*, MGH, *Scriptores in usum scholarum*, Hannover/Leipzig, 1915. p. 156; Constable, *op. cit.* pp. 96f.
- 45) Simonet, Francisco J. *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1903/ repr. 1983. pp. 262ff.; Colbert, Edward P. *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, Washington, 1962. pp. 59ff.
- 46) Gundlach, W., ed. MGH, *Epistolarum III, Epistolae Merowingici et Karolini aevi I*, Berlin, 1892. pp. 636-648.
- 47) Khadduri, *op. cit.* pp. 166f.; Pröbster, *op. cit.* p. 149; cf. Schacht, *op. cit.* p. 133.
- 48) Eulogius, *Memoriale Sanctorum*, II, §10. 23 (Gil, J., ed. *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, II, Madrid, 1973. p. 425; cf. Aldana García, M. J., tr. *Obras completas de San Eulogio*, Córdoba, 1998. p. 142); 前掲拙著、81-2 頁参照。
- 49) Eulogius, *ibid.*, II, §13 (Gil, *ibid.* pp. 432f.; cf. Aldana García, *ibid.* pp. 149f.)
- 50) Eulogius, *ibid.*, II, §10. 30 & 33 (Gil, *ibid.* pp. 428ff.; cf. Aldana García, *ibid.* pp. 145ff.)
- 51) Wolf, Kenneth B. *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988. p. 35; Simonet, *op. cit.* pp. 597f.
- 52) 「定住」異教徒であるジンミーは当然自分達の法的身分は知悉していたし、日常的にムスリムと折り合いを付けていく处世術を身につけるようになった。新たな、あるいは一時滞在の異教徒の受け皿となった同宗のジンミー共同体は、必要とあらば新参者に安全に過ごす術も伝達したことであろう。ゴルツェのヨハンネスを迎えたユダヤ人官僚ハスダーイは彼に注意すべき事柄を教示し、またモサラベの司教は彼と議論を戦わせる中でモサラベの現状について説明している：*Vita Iohannis*, §§121ff. (MGH, *Scriptorum*, 4. pp. 371f; Gundlach, *Heldenlieder*, pp. 556ff.)。
- 53) Aimoinus, *Translatio sanctorum martyrum Georgii, Aurelii et Nathaliae. Patrologiae Latina* (以下 PL), t. 115, cc. 939-960; 前半の邦訳を拙稿「9 世紀サン＝ジェルマン＝デ＝プレの移葬記 (Translatio) —パリの修道士が辿ったイスラム・スペインへの道」『人文科学研究 キリスト教と文化』32、2001年、135-163頁に収める。
- 54) Aimoinus, *ibid.*, I, §§5f. (PL, *ibid.* cc. 943f.; 拙稿、150-151頁)。
- 55) Lacarra, José María. “Dos tratados de paz y alianza entre Sancho el de Peñalén y Moctádir de Zaragoza (1069-1073)” *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*, Zaragoza, 1981. pp. 77-94, pp. 84 & 92.
- 56) Aimoinus, *op. cit.*, I, §14 (PL, *op. cit.* cc. 947f.; 拙稿、160 頁)。
- 57) Aimoinus, *Translatio b. Vincentii. PL*, t. 126, cc. 1011-1028; cf. de Lacger, Louis. “Saint Vincent de Saragosse” *Revue d’histoire de l’église de France*, 13, 1927. pp. 307-358, pp. 336ff.
- 58) Geary, Patrick J. *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, 1978. p. 165.
- 59) これは西フランク王国の特使として遣わされたとの解釈がある：cf. Salrach i Marés, Josep M. *El procés de formació nacional de Catalunya (Segles VIII-IX)*, 2, Barcelona, 1978. p. 62.
- 60) Aimoinus, *Translatio sanctorum martyrum Georgii, Aurelii et Nathaliae.*, III, §28 (PL, t. 115. c. 957).
- 61) Cf. Nelson, Janet L. “The Franks, the Martyrology of Usuard, and the Martyrs of Cordoba” Wood, D., ed. *Martyrs and Martyrologies. Papers read at the 1992 summer meeting and the 1993 winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, 1993. p. 75; Dubois, Jacques. *Le martyrologe d’Usuard. Texte et commentaire*, Brussels, 1965. p. 133.
- 62) Khadduri, *op. cit.* pp. 168f., 171-174.
- 63) Cf. Lewis, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe*, London, 1982. pp. 61ff. 行き先の地域により法制

度も異なり、個別に検証する必要があることは言うまでもない。

- 64) *Vita Iohannis*, § 115 (*MGH, op. cit.* p. 370; Gundlach, *op. cit.* p. 551).
- 65) *Vita Iohannis*, §§ 128f. (*MGH, ibid.* pp. 374f.; Gundlach, *ibid.* pp. 565f.)
- 66) Simonet, *op. cit.* pp. 603ff.; Colbert, *op. cit.* pp. 384ff.; Lévi-Provençal, *op. cit.* pp. 349f.
- 67) Cf. Lévi-Provençal, E. *L’Espagne musulmane au X^{me} siècle. Institutions et vie sociale*, Paris, 1932/ repr. 1996. pp. 111f.; Arié, Rachel. *España Musulmana (siglos VIII-XV)*. Historia de España dirigida por Manuel Tuñón de Lara, 3, Barcelona, 1984. p. 163; Ibn Ḥayyān, *op. cit.* pp. 350f.; Chalmeta et al., *op. cit.* pp. 466f.; *Vita Iohannis*, §121 (*MGH, op. cit.* pp. 371f.; Gundlach, *op. cit.* pp. 556ff.)
- 68) Eulogius, *Epistola* III, §§ 1 & 6 (Gil, *op. cit.* pp. 497, 499f.; cf. Aldana García, *op. cit.* pp. 213 & 215).
- 69) Constable, *op. cit.* pp. 59f. ただし同書 (p. 60 & passim) の指摘するところでは、12 世紀以降のキリスト教スペインにおいては確実にムスリム商人の活動が拡大していた。彼らの身分は、各地のフエロ（特別法）で規定されていく。
- 70) 同じ理由でモサラベはラテン・キリスト教圏から来た使者の通訳も務めている。Cf. Lévi-Provençal, *España musulmana*. p. 380.