

## 第2章

# 中東・アラブ世界における民族主義と宗教

### 第1節 アラブ民族主義概観

#### 1. アラブ民族主義の位置づけ

アラブ民族主義 (qawmīya ‘arabīya)<sup>(1)</sup>の定義と位置づけについては、加藤 [1992: 341-354] が見事に弁別しているように、社会意識、思想、政治運動という三つの要素が指摘でき、それぞれの要素は相互に何らかの形で関連しあいながらも、それぞれ別の展開路をたどったとみなすべきであろう。

すなわち、社会意識としては「ウルーパー」(‘urūba)、すなわち「アラブ性」という一種漠然とした自己認識が、イスラーム以前から存在しており、イスラーム以後は、ある意味で「ムスリムであること」という自己認識と不可分な形で表明されることが、しばしばであった。とくにオスマン帝国末期における西欧列強の進出に対する危機感の反映として、進出する外来勢力、およびそれに対して諸々とし共同体防衛の責務を果たさない治世者に対する抵抗・反乱（スーダンにおけるマフディー運動やエジプトのオラービー革命）や、主としてキリスト教徒アラブ知識人を主体としたアラブ文芸復興運動が、19世紀に発生していったが、それらはいずれも原初的な共同体防衛意識から発した素朴な抵抗運動であり、明確なイデオロギーにもとづいた政治的組織化は未構築であった。とくに抵抗表現のあり方としては「イスラーム共同体の救済」という形態をとる場合が多く、アフガーニー (Jamāl al-Dīn al-

Afghānī) やアブドゥフ (Muḥammad ‘Abduh) などのイスラーム改革運動の形をとって展開していった。

一方、思想としてのアラブ民族主義は、上の「社会意識」としてのアラブ性の表出を踏まえて、これを理論化したものである。一般に、イスラーム改革主義のなかに埋もれていた「アラブ意識」を、初めて強調したのはカワキビであるとされているが、より明確にイデオロギーとして確立されたのは、西欧ナショナリズムを積極的に学びこれを受容した、フスリー (Ṣaṭī‘ al-Ḥuṣrī) などの理論家を待ってのことであった。

ところで、政治運動としてのアラブ民族主義は、この思想／理論としてのアラブ民族主義と、未分化の社会意識の抵抗運動としての発現の間を、揺れ動くものとして位置づけられるであろう。社会抵抗運動のモチベーションとして「アラブ意識」が大衆行動を喚起する、その動員力の大きさは、当然政治の舞台での利用価値として認識された。その側面が如実に現れたのが、反植民地独立運動とパレスチナ問題への連帯である。よって、この政治の舞台での展開においてアラブ民族主義は、第1に植民地勢力からの独立・影響力の払拭を目的とするうえでの正統性（民族自決）として利用され、次に他の競合する政治勢力に対する優越性を確保するための正統性（「共同体」に対する忠誠）として利用され、最後に国家権力を掌握したのちに、国家統治手段（社会経済開発政策）として利用された。1956年から1967年までのいわゆるアラブ民族主義の最盛期は、まさに大衆レベルの意識としてのアラブ性と思想としてのアラブ民族主義、そして政治運動とが最も有効に関連して国際政治における一大パワーとなった時期であった。

このような加藤の弁別は、とくにアラブ民族主義の退潮を正確に理解するうえで重要である。彼が指摘するように、1967年をピークとするアラブ民族主義の高潮はその後後退の一途をたどるが、それは政治運動として衰退していく過程と、思想として衰退していく過程、また社会意識としてのそれとを分けて考えなければならない。政治運動としての退潮は、紛れもなく1967年以降の政治的敗北の数々——国際的・域内的にはパレスチナ問題における軍

事・政治的敗北であり、国内的には開発戦略の失敗による経済的低迷——に始まり、それを挽回しようとしないう長期独裁政権の怠慢、といった「実践」レベルでの失敗にある。

また思想的にも、ナセル主義やバアス主義が体制イデオロギーとなって以降、大きな思想的発展がみられない。その原因として、(1)ナショナリズム政党が政権党となった結果、政権党によって思想が独占され、他の思想的発展が許されなかった、(2)アラブ民族主義が政権奪取を一義的目標とした時点で軍勢力との協同を優先させた結果、運動における思想性が低下したこと、などがあげられる。

しかし加藤が指摘するように、社会意識としてのアラブ意識は、上の政治的・思想的低迷にもかかわらず、共同体のなかに連綿と続いているものと理解すべきであろう。ある意味ではそうしたアラブ社会の共同体意識が、現在はイスラーム運動のなかに最も強く（正確に、という意味ではなく）反映されているとみることもできるかもしれない。後述するように、ある種のアラブ民族主義者がイスラーム主義に旋回していく、あるいはイスラーム運動のなかに民族主義的性格をみてとる傾向にあるのは、「社会意識」としてのアラブ意識を、新たな政治運動であるイスラーム主義にみているからであろう。

本章の主目的は、かつてイデオログとして最前線にいたこれらアラブ民族主義者が、現在に至ってイスラーム主義にその地位を譲る——運動面でも思想面でも——こととなったのは何故なのか、を探ることにある。とはいえ、あまりにも多種多様で広範かつ複雑な問題群を含むこの設問に対して、簡単に回答を提示できようはずもない。ここではとりあえずの問題整理として、まず代表的とされてきたアラブ民族主義者の議論において、イスラームがいかに認識・対応されてきたかを概観する。そのうえで、前章で明らかにした宗教とナショナリズムの相反性・親和性の議論に照らし合わせながら、イスラームとアラブ民族主義の関係を分析する。これは、各論においてそれぞれの地域・時代におけるナショナリズムとイスラームの関係を分析していく前の、一種の青写真描きという準備作業と位置づけておきたい。よって、実証

を網羅したうえでの理論化というよりは、むしろ仮説として提示するものである。

## 2. 最近のアラブ民族主義をめぐる研究動向について

さて、加藤の弁別でも明らかなように、アラブ民族主義を政治運動として捉えた場合、とくに社会意識としてのアラブ性が噴出したような政治運動の場合、その起源をたどることはきわめて困難である。アラブ民族主義研究における古典ともいえる諸著作の多くは、まず思想としてのアラブ民族主義を捉え、その起源をレバノン中心のキリスト教徒アラブ知識人の文芸復興運動に求めてきた (Sharabi [1970], Hourani [1983])。これに対して近年、そうした認識を見直し、新たな視点からのアラブ民族主義研究がいくつか報告されている。その典型的なものが Khalidi et al. [1991] であり、それに続く Jankowski and Gershoni eds. [1997] であろう。ハーリディーの編書において Dawn [1991: 3-27] は、前作 (Dawn [1973]) で提示した「トルコ・アラブ関係のなかから生まれてきたアラビズム」という見解を再評価したうえで、いかにキリスト教徒知識人起源のアラブ民族主義論が一面的なものであるかを明らかにした。またそれぞれの国の事例について十分な史料にもとづく実証研究が進むなかで、アラブ民族主義の出現形態の多様性が指摘された。

それに続くヤンコウスキーとゲルショニーの著作は、さらに積極的に初期アラブ民族主義研究の見直しを打ち出したもので、とくに古典的研究そのものにおけるイデオロギー性を批判している。Gershoni [1997: 5-22] が彼らのアラブ民族主義研究史認識を明らかにしているので、長くなるが、ここで簡単に要約しておこう。

まず彼らはアラブ民族主義研究史を三段階に分け、1930～40年代を第1期、1950～60年代を第2期、1970年代以降を第3期とする。第1期はギブ (Hamilton A. R. Gibb)、クスタンティン・ズライク (Qustantin Zurayq) の初期の論文をあげて、アラブ統一気運について書かれたジャーナリスティック

な性格をもつ論説が多い、とする。続いて第2期になると第1期に比較してアカデミックな研究が主流となるが、戦間期以降のアラブ民族主義形成過程を対象として、その起源を追う作業が行われた、とする。彼はこの時期の研究を「初期における語り」と名づけているが、その特徴はイデオロギー中心の研究であること、アラブ民族主義の起源を西欧近代とし、それが中東に波及してきたという視点が主流であること、それゆえアラブ民族主義は、言語および歴史の共有という要素を最も強くもつナショナリズムの一種であると認識されていること、さらにアラブ民族主義を過去のアラブ文化の栄光を再興するためのものであるとの認識が主流であること、としている。この期の代表的著作としてあげられるのは、Haim [1962], Hourani [1983], Shalabi [1970], Nuseibeh [1956] などである。

これに対して第3期は、「後期における語り」と名づけられているが、第2期における思想研究センターを反省して、社会を対象としたアラブ民族主義研究が広がり、社会経済的背景に実証の焦点を当てたものが増えたとする。とくにアラブ民族主義の受け皿となったエリート、知識層がいかに育成されたかに焦点を当てて教育制度を分析対象とした研究や、政治文化に着目したもの、さらに社会学、社会人類学的アプローチが多いのが特徴的であろう<sup>(2)</sup>。また第2期における研究が、オスマン主義から直接アラビズムへの移行を前提としていたのに対して、1920年代をその過渡期として分析する視点（すなわちアラブ全体に特定の潮流を固定化するのではなく、各国・各地域の固有性に着目する視点）が提示された。パレスチナ問題がアラブ民族主義の展開に与えた影響などに触れた論文が出されたのも、この時期である。結論としてゲルショニーは、第3期における研究動向を「ナショナリストの経験史であって、ナショナリストの意味の（変遷）史を無視してきたもの」とみなしている。

この第3期の「イデオロギー離れ、社会への関心」を核としたアラブ民族主義研究は、上の弁別でいえば、思想としてのアラブ民族主義が研究関心を失い、アラブ意識のありようをめぐる「社会意識」研究にアカデミズムの関

心がシフトしたということにほかならない。しかし、ある意味ではゲルショニーの主張する「思想から社会へ」との手法は<sup>(9)</sup>、本質主義的議論に拠ることによって、イデオロギーのもつ社会的重要性——それはむしろイデオロギーの社会に対する影響力の大小というよりは、そうしたイデオロギーの言説としての変質がいかなる社会的背景のもとに行われたかという点で——を軽視しているともみられる。これに対して、筆者のここでの関心は、テキストとして再び思想を分析対象とすることにある。すなわちアラブ民族主義のイデオロギー展開が、政治運動においてどのような形で読まれ、どのように再解釈されていったか、そしてそれがイスラーム主義者によってはどう読まれているのか、また現在もなおアラブ民族主義者を自称する当該者たちがどのように「反省」、あるいは「自己弁護」しているのか、といった点により強い関心があるのである。より具体的にいえば、「イスラーム」に再解釈される傾向にある／圧されているアラブ民族主義が、ナショナリスト、あるいは非イスラーム派左派世俗主義イデオログ／知識人の間でどう反省され、どう再解釈されているかという問題である。それは前章で議論してきたように、ナショナリズム分析においてより重要な点が、過去の諸社会意識の再解釈のあり方——過去の諸社会意識そのものの発生過程を歴史的に解明することではなく——にある、との観点にもとづく視角である。

## 第2節 アラブ民族主義における世俗主義・イスラーム認識

### 1. 源初的アラブ民族主義の萌芽期

ここでは第1章で問題にした近代ナショナリズムと宗教の関係の一般的枠組みを、アラブ／イスラーム世界における諸イデオログの思想と政治運動主体の残した言説において、みてみることにする。

アラブ民族主義のルートを大雑把に概観すれば、以下のようにまとめられ

るであろう。

- (1) イスラーム改革運動の流れのなかから生まれた思想としての「アラブ民族優位思想」。
  - (2) 主としてレバノンのキリスト教徒知識人の西欧との直接接触（留学，通訳）によって導入された西欧啓蒙思想。
  - (3) アラブ地域の名望家層・地域支配者による政治権利獲得運動（帝国内での正当な権利要求に始まり，徐々に分離へと発展していく自立化運動）。
  - (4) 間接的に西欧型近代教育を受けながら，オスマン帝国内での昇進機会を民族的性質ゆえにもてないと認識した軍人・文民の分離自治要求運動。
- 上の四つのうち，(1)と(2)は「思想」であるが，(3)，(4)は政治運動として立ち現れてきた現象であり，必ずしも明確なアラブ民族主義の思想体系をもっていたわけではない。ここで問題となるのは，(1)，(2)の思想が自覚的に(3)，(4)の運動に反映されていたわけでは全くない，ということである。このことは後にアラブ民族主義の発展過程における重要な要因となるが，とりあえずここではまず，この四つについて簡単に触れておく。

#### (1) イスラーム改革運動からアラブ民族主義原型としてのアラビズム

前述したように，まずアラブ民族主義思想がどの時点で発生したとみなすのかということ自体が，議論のさなかにある。ごく大雑把に言えば，19世紀後半のイスラーム改革運動の流れのなかに一種プロト・ナショナリズム的要素をみることができ，それがカワーキビ（‘Abd al-Rahmān al-Kawākibī）に至って比較的はっきりとしたアラブ民族主義の視角が打ち出された，とするのが一般的である。その改革運動において指摘されるプロト・ナショナリズム的性格とは，その反植民地運動・共同体防衛闘争としての要素であるが，それが掲げた「共同体」はイスラーム共同体であってアラブ民族主義にもとづく共同体防衛ではなかった。しかしその後の展開において，イスラーム共同体護持のための重要な要素としてのアラビア語，およびアラブ人の指導的役割という側面が，改革運動が進むにつれて強調されていく。Esposito

[1987] は、この時期のイスラームがアラブ民族主義の発展に果たした役割として、第1にイスラームが独立運動にイデオロギーやシンボル、リーダーシップやモスクを中心とした通信ネットワークを付与したという点、第2にイスラーム・モダニストがイデオロギー的転換を行ったことで、大衆の忠誠ネットワークの結集点をパン・イスラーム的な共同体から国民国家に転換する際にそのシフトが容易になった、という点をあげている。

またKeddi [1969: 18-22] の議論においては、アフガーニーの論調はその反植民地主義抵抗運動としての性格のみならず、過去の栄光の賛美、言語の一体性といったナショナリズム特有の紐帯の源泉を措定する、その仕方という点において、まさにプロト・ナショナリズムとして位置づけられている。一時期ファラオ主義すらも古代文明の偉大さの記憶を喚起するためにとりあげられながら、その数年後にはナショナリズムを、イスラームが乗り越えるべき部族主義の一種として批判的に認識するといった揺れもまた、ケディーの指摘するところであり、アフガーニー思想の未分化性が示されている。

アフガーニーを、イスラーム世界における近代思想の緒、反植民地抵抗運動の基礎と位置づけるに始まって、通説においては、ムハンマド・アブドゥフ、ラシード・リダー (Rashid Riḍā) と続くイスラーム改革派の流れが、そのままアラブ性の強調→イスラームからアラブ民族主義への力点の移動に並行する、という説明がなされる。とくにリダーにいたってアラブ民族主義を濃厚にみる論者が多く、その代表がHaim [1962: 75-77] であろう。再録であるが、ハイムがリダーの論考のうち「アラブ・ナショナリズム」のアンソロジーとして所収したのは、以下の論述に注目してのことである。

「近代思想としてのナショナリズムとは、宗教の異なる人々の住む祖国の住民の連帯〔意識—引用者。以下〔 〕内同じ〕にほかならず、共通の祖国防衛のために協力しあうものである。……他宗教を守ることがムスリムの義務であるから……イスラームが祖国防衛のためのムスリムと非ムスリム間の共闘を禁止するなどといったことがありうるだろうか。」

(Haim [1962: 76] の引用する Manār XXXIII, 1933)



こうした改革派の延長上に出現したカワーキビが、イスラーム改革思想と一線を画して「最初にパン・アラビズムを主張した人物」といわれるのは、彼が「カリフ (Khalifa) をアラブたるべし」と主張したという意味で、アラブの他民族に対する民族的優位性を強調したこと (民族による弁別の必要性)、そして「カリフを宗教的・精神的存在とし、政治をそれとは別の自立的行動ととらえる」とした点で、政教分離＝世俗主義を主張したためである。ここで彼は、イスラーム、およびムスリム共同体のために、「土地環境」的にも「人種」的にも「言語」的にもアラブが優れているという「アラブの優位性」を主張したが、これは以後のアラブ民族主義の多くが、イスラームとアラブとの融合を図るときに根拠とする核となる議論である。

## (2) キリスト教徒知識人による自由主義的文芸復興運動

一方で、レバノンを中心としたキリスト教徒知識人の思想潮流にアラブ民族主義の起源をみる見方においては、ブトルス・ブスターニー (Buṭrus al-Bustānī), アディーブ・イスハク (Adīb Ishaq), フランシス・マッラーシュ (Francis Marrāsh), ファラフ・アントゥーン (Farāḥ Anṭūn), シブリ・シュマイエル (Shibli Shmayyil) などが代表的思想家としてあげられる。こうしたキリスト教徒たちは、19世紀半ばに本格的に活発化した欧米のキリスト教布教活動に並行して進められた、西欧式教育施設や印刷所の設立などの恩恵の受容者であり、いずれも西欧のルネサンスをモデルとし、合理主義、自由主義思想、科学的進化論に影響を受けて、19世紀後半に翻訳や事典編纂、出版活動などの文芸復興運動を始めた。ブスターニーにみられるように、基本的には宗教・宗派間対立を批判して宗教的相異を超えたシリア・アラブの統一が主張されたが、さらにSharabi [1970: 78] は、「そこでは明確に政教分離、世俗化が打ち出され、宗教は科学の発展を阻害するものとみなされていた」と指摘している。

ただし、アントゥーンなどは宗教をイデオロギー的価値と純粋な神学的価値に分けて考え、そのイデオロギー的役割としてイスラームのもつ意味の大

きを認識していた。このことは後のキリスト教徒アラブ民族主義者が、イスラームを積極的にアラブ民族主義の重要な要素として評価していく流れに繋がっていく。たとえばアフマド・ファールス・シドヤーク (Aḥmad Fāris Shidyāq), ナジブ・アーズーリー (Najīb 'Āzūrī) などのキリスト教徒はむしろパン・イスラーム主義をとった。アーズーリーはカワーキビに至るまでのイスラーム改革運動の流れを継いで、カリフがアラブ、しかもシャリーフ (sharīf) でなければならないことを主張しているが、彼はカワーキビからさらに進んで政教分離にいつそう踏み込み、オスマン帝国の衰退原因を「宗教権力と世俗の公権力が単一主体に独占されていたこと」に帰している。

### (3) シリア・レバノン・イラク名望家層のアラブ分離運動

他方、同じくシリア、レバノンの政治状況として注目されるのは、名望家層を核とした土地の在郷勢力の自立化傾向である。オスマン政府から派遣されその中央集権化政策を担うワリー (wālī) に対して、地方名望家から就任することの多かったムタサリフ (muṭaṣarrif)<sup>(4)</sup>やオスマン議会議員は、オスマン帝国からのアラブの自立化・分離運動を推進する重要なアクター／主体となった。ダマスカスのシュクリー・アサリー (Shukrī al-'Asālī), レバノン山岳部のナスィーブ・アルスラーン (Nasīb al-Arslān) などの名望家出身者はオスマン分権化党 (ḥizb al-lā-markazīya al-idārīya al-'uthmānīya) に、またバスラのターリブ・ナキーブ (Ṭalīb al-Naqīb) は文学クラブ (al-muntadā al-'adabī) に参加するなど<sup>(5)</sup>、アラブのオスマン帝国からの分離・独立を要求していく政治組織の核を支えた。さらには、初期アラブ民族主義運動の一つの大きな出発点となった1913年パリでの第1回アラブ大会においても、サリーム・アリー・サリーム (Salīm 'Alī Salīm) など名望家出身者は、在外に移住した知識人や出版業界・文学関係者とともに大きな比率を占めていた。木村 [1987: 134, 137, 204-206] の分類によれば、出席者24人のうち名望家出身者は11人となっている。

しかし木村も指摘するように、これら名望家層は統一的な思想行動を示し

たわけではなく、上のごとく分権化運動からアラブ民族主義へと進む者が存在した一方、オスマン帝国システムの維持に自らの利権維持をみた者や、逆に青年トルコ人革命以降帝国のトルコ人エリートの間で主流となった「統一と進歩」協会 (Committee of Union and Progress) を支持するものなど、その政治的志向はさまざまであった。これら名望家層は、(2)にあげたキリスト教徒知識人とそのアラブ分離志向において接点をもつとはいえ、キリスト教徒知識人の思想的展開が名望家の社会経済的状況を反映するというようなものでは決してなかった。

(4) 帝国システム内にありながら分離独立を志向するムスリム軍人・文民ところで、(3)にあげた名望家を含めたアラブ・ムスリムの民族主義運動への進出という状況の背景には、19世紀後半にオスマン帝国における近代的改革が進み、帝国内でも西欧型近代教育が受けられるようになったという変化が指摘できる。(2)のキリスト教徒知識人が欧米との直接接触を通じて西欧近代を摂取していったのに対して、アラブ・ムスリムの場合は、オスマン帝国での近代教育の受容者の間に——近代化されたオスマン帝国というフィルターを通したものではあるが——西欧近代知識・思想が流入していくこととなった。とりわけ注視されるのは、帝国内アラブ領域に設立された近代高等教育機関において、文民教育もさることながら軍人養成のための教育に力点が置かれていたことから、イスタンブル（あるいは西欧）に赴くムスリム知識人には、軍人も少なくなかった、ということである。しかしそのことが逆に、近代教育にもとづく昇進システムが諸民族に「開放」されているという「形式」と、民族間の意識ギャップを浮き彫りにした。オスマン官僚・軍中核への昇進を志向していた者たちは実在する民族的障壁を体験し、その結果彼らの間にオスマン帝国枠組みからの分離、独立を求める傾向が強まった。こうした不満軍人が結成したのがイラク暫約協会 (jam'īya al-'ahd al-'irāqī) であり、アラブの反乱 (1916年) を支えた脱走・投降軍人であった。

ところで通説では、アラブの反乱にアラブ民族主義としての性質をみるこ

とには大きな疑問符がつけられている (Chalala [1987])。しかし(3)の名望家層の政治行動を、明確な思想体系に支えられないまま、封建諸勢力や新興知識人層、軍人層が互いに混在した状態で分離・自治運動を目指したものであった、と位置づければ、その混在が集約される形で発生したのが、アラブの反乱——というよりはむしろシリア・アラブ王国建国の試み——であったといえる。すなわち、反乱からアラブ王国建設に至る一連の活動は、一種の宗教的名望家と位置づけられるメッカのシャリーフ (= (3)) を主体として、(4)の軍人、新興知識人が運動を展開していったものである。ここにおいて、シャリーフという存在の「儀礼」性、宗教的要素のうち出自の宗教的高貴性、その宗教的地位から発する部族集団に対するカリスマ性などが、ナショナリズム創造のために初めて「起用」されたということは注目に値しよう。思想的発展と並行しつつも、常にそれと矛盾と乖離を抱えて展開した「政治運動」としてのアラブ民族主義の政治運動が、政治的指導者のカリスマ性とそれを核とする忠誠関係に依存した運動形態をとってきた、その一種の原型をここに発見することができる。そのことがまさに、上述したゲルショーニーが指摘する「後期における語り」、すなわち Eppel [1998], Tauber [1993a] [1993b] [1995], Simon [1986] などのオスマン末期から国家建設期のアラブ軍人を対象とした歴史分析が、「アラブ民族主義運動史」研究として行われる理由である。

## 2. 民族解放／反植民地主義から「国民主義」へ：戦間期の体制アラブ民族主義

このように、アラブの反乱を支えた軍人政治勢力に「ナショナリズム」性をみる研究においては、ある意味でアラブの反乱は、反植民地主義・民族解放運動としてではなく、国家建設のための試み、国民主義成立への第一歩として分析対象となっているとも考えられる。つまり、アラブ反乱を主導したハーシム家とそれに加わったムスリム世俗軍人勢力を、「アラブ解放」とし

ての民族主義者＝ナショナリストではなく、反乱後、国家建設の主体として働くこととなった国民主義者＝ナショナリストとして位置づけている。ネイションにおける忠誠の凝集力を「他者からの解放」、「独立」に向けることによって始まった「反乱」は、その反乱指導者が国家の担い手となることで、力点（ネイションにおける忠誠の凝集力）は国家建設（欧化、国家の制度化）に移っていく。

その典型例として、サーティウ・フスリーがあげられよう。「反乱」以前はオスマン官僚として帝国政府に仕え、シリア・アラブ王国の崩壊（1920年）後ファイサル（Fayṣal）・イラク国王にひかれて新生イラク王国の教育官僚として国家に仕えた。そしてイラクにおいては、その教育政策を通じてアラブ民族主義思想を結晶化させていく。その意味で、彼のつむぎ出したアラブ民族主義は、あくまでも「国家建設の担い手」としてのアラブ民族主義であり、社会意識として／反植民地主義思想としてではなかった。フスリーにかぎらず、戦間期におけるアラブ民族主義の多くが、既存国家におけるネイション・ビルディングのための論理として展開した。第一次世界大戦以前の萌芽的アラブ民族主義が、外敵に対する抵抗のための「民族主義」であったのに対して、この時代のそれは「国民主義」として発展したといえよう<sup>(6)</sup>。

よって、1930年代以降のアラブ民族主義は、それまでの対外敵に対する「素朴な反抗」ではなく、対内的にいかに凝集力を確保するか、そのための理論の精緻化に力点がおかれた。第一次大戦後「諸国体制」の形で国家を付与されたことで（板垣 [1992: 356-361]）、必然的にアラブ民族主義は、その「諸国家」のどこまでをアラブと認定するか自己同定作業を行わなければならない、そのモデルとして言語を核とした諸公国統合パターンドイツ型ナショナリズムに強く引き付けられることとなる。

以下、戦間期の主要なアラブ民族主義者の思想的特質を概観しておく。

まず民族意識における宗教的要素を重視しない派として、エドモンド・ラッバース（Edmond Rabbath）とアブドゥッラー・アライーリー（‘Abd allāh

al-'Alāyilī) があげられる。ラッパースは、言語や慣習、歴史などの人工的産物として民族主義を規定しながら、「血縁関係にもとづく一体性が国民統合を補強することは確実」として、その人種的要素を重視する。そこから、バビロン文明、アッシリア文明に遡ることのできる「セム人種」こそが「アラブ」であり、よってアラブの起源はいかなる宗教にも先立つ、とする。それゆえ、「宗教はナショナルな紐帯を確立するうえで必要不可欠なものではない」が、しかし「それは集団意識を喚起、強化するうえで、ネイション形成に歴史的に重要な役割を占める」とし、また「イスラームがアラブに降されたものである」との、それまでの議論を引き継いでいる。さらに次に民族意識の重要な要素として指摘する「言語」的側面においても、クルアーン＝アラビア語によって維持された不変・普遍性という点を強調している(Haim [1962: 103-119] の引用による)。またアライーリーは、共通の言語、利益、血縁、地理的環境をアラブ民族主義の要素としてあげているが、宗教はそこには含まれていない。むしろ「民族主義は宗教的想像力をもつものに変質していき、それ自身が宗教となる」と捉えている。

これらに対してクスタンティン・ズライクは、「宗教とは過去から継承したもののなかで最も重要なもの」とし、「ナショナルな発想を支えるためのコミュナルな感情としての宗教」の意味を強調する。しかしそこでは、大前提としてコミュナルな感情たる宗教意識が民族意識を凌駕することがあってはならず、民族主義の優位性こそが近代ゆえのこと、とする。

フスリーもまた、こうした「宗教が民族的紐帯を強化する」との発想を核にしてナショナリズム論を展開する。彼は、民族宗教が民族主義を支えるという単純なケースと異なり、世界宗教の場合にそれがしばしば反ナショナリズム的になることを認めてはいるが、しかしそこで彼が強調するのは、ナショナリズムの核にある言語と宗教の結びつきであり、イブン・ハルドゥーン(ibn Khaldūn) 型の「アサビーヤ(‘asabiya: 社会的紐帯)と宗教の関係」の援用であった(Hourani [1983])<sup>(7)</sup>。Haim [1962] は、ラッパースやアライーリーらの世俗主義の強いアラブ民族主義に比較して、フスリーがアラブ民

族主義とイスラームの親和性を強調したと指摘、さらには「ズライクにはみられなかった大衆性を獲得して思想的影響力を強くもった」とする。だが Tibi [1990: 17, 176] は、フスリーが本質的には、「宗教は神と個の間の問題だが、祖国は全体に関わる問題」という形で西欧近代の信仰を前提とした認識を有していたことを重視、イスラームをアラブの民族的文化の一部とみなすフスリーの見解は他の民族主義者と同様である、と論じている。

以上のように、それぞれのアラブ民族主義者は、何をアラブと規定するかを中心にアラブ民族主義の概念整理を進めていくが、そこでは当然、それまでの中心的国家建設論理であったイスラームと、如何に差別化するかに力点がおかれた<sup>(6)</sup>。しかしそこで重要な点は、イスラームのもつ大衆に対する凝集力をアラブ民族主義が無視できないことから、これを文化として吸収する努力がなされた、という点である。この「聖法から文化へ」という観点が、以後のアラブ民族主義の対イスラーム認識の核を形成することとなる。

こうした「イスラームの動員力」に対する注目に加えて、国家建設期におけるナショナリズム（民族主義／国民主義）の特徴として着目しておくべきは、それが政治戦略の側面における有効性を問題にする性格を有するようになったという点である。第一次大戦前のアラブ民族主義とアラブ政治運動は、必ずしも連関性をもっていたとはいいがたい状況であったが、戦間期においてはアラブのおかれた戦略的状况によって、アラブ民族主義思想の思想的展開が左右される要素が強まり、政治実践のために戦略的状况としてアラブ統一が必要とされる契機が増えた、ということをおくことができるだろう。すなわちパレスチナ問題の発生により、実態としてそれに「アラブ全体として」対峙せざるをえない事態が生まれたということであり、そのために、これまでアラブとはみなされてこなかったエジプトをアラブとして組み込む必要が生じた、ということである。上にあげた「何をアラブと規定するか」という問い——すなわち思想としてのアラブ民族主義のありよう——は、こうした経緯によって政治的利害・戦略にヴァルナラブルなものとして位置づ

けられることとなるのである。

とはいえ、戦間期にはまだ「体制」に対する批判勢力としての「アラブ民族主義」は結晶化しておらず、「アラブ国家建設論理」の域を出るものではなかった。大衆感情をかきたてたパレスチナ問題は、素朴なパン・アラブ連帯意識——ここではエルサレムにおける反シオニスト・イスラーム全体会議開催（1931年）などといった、エルサレムのムフティー（mufti）であるハッジ・アミン・アル=フセイニー（Ḥajj Amīn al-Ḥusaynī）の役割など、再びパン・イスラームとの社会意識の混在がみられる——の象徴としてしか捉えられておらず、まだ思想核がなかったといえよう。そうした大衆感情の高揚と国家建設志向、さらには間接的に残り続けていた「外敵の支配」に対する抵抗運動が、有機的に結びつけられたうえで「アラブ民族主義」が展開されるのは、戦後の革命運動としてのアラブ民族主義の登場を待たなければならない。

### 3. 革命政権を担うイデオロギーとしてのアラブ民族主義：ナセル主義、バース主義

アラブ民族主義がアラブ現代政治史において中心的な機動力となったのは、1950～60年代にエジプト、シリア、イラクといった主要なアラブ諸国において、民族主義者が政権を掌握したためである。戦間期、間接的植民地支配を受け続けるなかで、パレスチナ問題を象徴としたアラブ諸国間の統一・連帯に対する希求が民衆レベルで高まっていくにつれ、主として軍を基盤に新たなアラブ民族主義が高揚をみせた。このナショナリズムは、戦間期の体制イデオロギーとしてのアラブ「国民主義」に対して、反体制／革命の論理＝「アラブ民族主義」として発生し、一定の政治勢力と歩を共にすることによって政権を掌握した結果、再び「体制の——ただし革命体制の——イデオロギー」となった、というものである。具体的には、エジプトにおいては1952年革命によってナースィル（ナセル、Jamāl 'Abd al-Nāṣir）というカリスマ



性を備えた指導者が登場し、「アラブ統一」を主張するとともに実際にそれを実現する（1958年シリアとの合邦）能力を内外に示し、またアラブ民族主義による反植民地主義／反帝国主義を主張・実現する（1956年の第二次中東戦争におけるスエズ運河国有化宣言）能力を示した。そしてシリア、イラクにおいては、それぞれ1963年、1968年にバアス党が政権を奪取して<sup>(9)</sup>、党イデオロギーを国家レベルで実践する地位を得た。

この思想と政治運動との「見た目の上」の合致は——たとえば Kienle [1990] が、イデオロギー上のパン・アラブ主義にもかかわらずシリアとイラクの両バアス党 (*ḥizb al-ba‘th al-‘arabī al-ishtirākī*) 政権が20年間以上にわたって対立を続けてきたことについて論じているように——、実態として大きな乖離があったことは多くの研究者が指摘している。ナーシルの場合は、その思想といっても彼自身がアラブの盟主として統一思想を体現しているという側面が強く、理論的に精緻なイデオロギーをもっていたわけではない。それに比べてバアス党の場合は、アフラク (*Mīshl ‘Aflaq*)、ザキー・アルスーザーイー (*Zakī al-Arsūzī*)、サラーフ・アッ=ディーン・ビータール (*Ṣalāḥ al-Dīn al-Bīṭār*) などといった党創設に関わったイデオログたちのテキストが——さまざまな形で「解釈／援用」されることはあっても——はつきり残され、党として引き継がれていった<sup>(10)</sup>。こうした相異はあるにしても、いずれの政権党／支配勢力も、アラブ民族主義をそのイデオロギー的正統性の源泉として国家を運営する、初めての党となったといえる。

そして彼らが掲げたアラブ民族主義もまた、基本的にはそれまでのアラブ民族主義の流れを受け継ぐものであった。ここではバアス主義思想におけるアフラクの視点をみておこう。

アフラクのイスラーム観は、基本的にはフスリーらの認識を引き継ぎ、「アラブ人にとってイスラムは……宇宙観であり、人生観であり、さらにアラブ人の個性の一体化を表現するもの」であり、「アラブ人の言葉、つまりアラビア語で降りてきた」(*‘Aflaq* [1980])<sup>(11)</sup>として、イスラームをアラブ民族主義の重要な要素の一つと位置づける。さらには「その基本的な性格と美

徳、成熟度ゆえにアラブが選ばれた」とアラブの民族的優越性を強調し、「イスラームはアラブの運動であり、アラビズムの刷新と完全化を意味するもの」、「イスラームのメッセージはアラブ民族意識の雄弁なる表現」としてイスラームとアラブの不可分性をいっそう強調した (Donohue and Esposito [1982: 109] の引用による'Aflaq [1972])。アフラクの議論によれば、「アラブ社会における……基礎的な原動力は、イスラム出現期には宗教であったが、現代では民族主義がこれにとってかわった」。そしてその「アラブ民族主義は諸器官が結合した生き物である」がゆえに、「アラブの民族的感情とイスラムとの結びつきは、他の民族主義の宗教との結びつきとは性格的に異なっており (アジア経済研究所 [1983: 32])」、「イスラームの力は〔現在〕アラブ民族主義という新たな形式で復興し現れた」のであるから、「ナショナリストが唯一のイスラームの擁護者」と位置づけられる、とする (Donohue and Esposito [1982: 111])。しかしアフラクの宗教・民族主義観が、基本的には西欧近代主義にもとづくものであることは、彼の「民族主義＝世俗」観をみればわかる。すなわち彼は、国家の世俗化を日常の政治的煩雑さから宗教を解放するものであると認識、「民族主義および精神的文化と世俗化の間に矛盾があるような印象を受けるかもしれないが、精神文化と世俗化は矛盾しない」と述べている (Farah [1984])。

こうしたアフラクの党創立時の思想は、各地域に設立された地域指導部が早くも1950年代にはパン・アラブ的存在である民族指導部を超えて、各国で自立的な動きをとるようになるのにもとない、変質を余儀なくされていった (Devlin [1976])。いうまでもなく1960年代以降のシリアでの民族指導部と地域指導部の対立、およびシリアとイラクのバース党地域指導部間の対立は、バース党のイデオロギー／革命政党としてではなく国家を担う政権党として、その性格を変質させていく過程と平行に生じたものである。

と同時に、党イデオロギーは、風化するのではなくむしろ新たな政治性を付与されて、政権にとって最も利用しやすい形で「再解釈」されていった。それぞれの政権はアラブ民族主義の担い手として、形式的「アラブ統一」＝

領域国家の否定＝国境を越えた侵略（イラクのクウェイト侵攻、シリアのレバノンに対する影響力行使など）や、他民族に対する攻撃（イラン・イラク戦争）といった行動を正統化する論理として「アラブ民族主義」をしばしば利用したし、また国家運営の失敗や国内開発の頓挫の原因を、アラブ全体を取り巻く外部環境に転嫁するための論理としても利用してきた。

このように、アラブ民族主義が政治の舞台で解放・革命の論理としても社会建設のための論理としても機能を失っていくなかで、イスラーム主義が台頭していったといえよう。では、この台頭するイスラームがアラブ民族主義を批判、問題視したのは、こうしたアラブ民族主義が政治によって変質／矮小化されたという点においてなのか、あるいはアラブ民族主義自身が一貫して持ち続けた思想的性質においてなのか。この点を次に検討しておく。

### 第3節 アラブ民族主義者の「反省」?

#### 1. アラブ民族主義者政権／国家によるイスラームの利用

上で概観したように、アラブ民族主義は基本的にはイスラームを基盤とする「(欧化主義としてのナショナリズムの観点からみて) 前近代的な」社会からの脱却を目指すか、ないしはそれを民族「文化」の一部として、ナショナリズムのイスラームに対する優位を前提とした形で認識してきた。1950～60年代にはアラブ民族主義思想が体制イデオロギーとして位置づけられるようになったが、その一方で1960年代末から1970年代のアラブ世界における政治的現実、対イスラエル戦争における敗北、「革命」政党がいったん政権党となった途端に蔓延する独裁、政治腐敗、ネポティズム、経済的停滞といった具体的な形で、アラブ民族主義政権の「失敗」を彩ることとなった。長沢[2000: 21-29]は、「アラブ民族主義に対してイスラーム主義者、急進左派、現実主義者＝国家主義者がそれぞれ独自のかたちで……否定し、乗り越え、

……換骨奪胎することを通じて、新しいアラブ主義のかたちを描いてきた」が、それらが批判の対象としたのはアラブ民族主義の「社会統合、開発イデオロギー、地域システムという三つの局面で……の限界」であったと指摘している。

こうした敗北するアラブ民族主義を眼前にし、また台頭するイスラーム主義をはじめとする批判勢力に対して、アラブ民族主義のイデオログはどう思想的展開を図ろうとしたのか。第1に指摘できることは、政治主体としてのアラブ民族主義者による動員力確保のためのイスラーム利用ということである。こうした現象は、アラブ民族主義の退潮、イスラームの台頭が明らかになる1970年代に始まることではない。とくに各国における共産党の台頭を眼前にして、アラブ民族主義政党のほとんどが——政権党であれ野党時代であれ——共産党を共通の敵としてイスラーム勢力と共闘する、ないしこれらの政治活動を大幅に容認する、といった手法をしばしばとってきた。サーダート (Anwar al-Sādāt) によるムスリム同胞団の懐柔・宥和は、そうした例である。

動員力としてのイスラーム利用という方向性が人民主義的発想と合わせて掲げられた例としては、リビアのカッダーフィー (Mu'ammad al-Qadhāfi) による「第3の道」論があげられよう。彼は自らの掲げるアラブ社会主義を「イスラームという真の宗教と聖典からもたらされた社会主義」と位置づけており、その人民主義・文化革命的レトリックには中国の毛沢東路線を想起させるようなアナロジーをみることができる (エスポズィート [1997: 148-156])。しかし大半の国家権力によるイスラーム利用は、イデオログ的精緻化もなされないまま、機会主義的・情動的になされている。その典型的な例が湾岸危機／戦争後のイラク・バース党政権である。前述したように、イラクにおけるバース主義は、一種徹底的な脱イスラームを目指したにもかかわらず、1990年代以降は戦争遂行のための国内動員、および国際的孤立を回避するためにキリスト教西欧対イスラーム世界というレトリックを駆使し、そのシンボル操作にイスラームが多用されることとなった。

## 2. イデオログによる解釈：アラブ民族主義を補完するイスラーム

上記の例は、政権による政策レベルでのアラブ民族主義の対イスラーム「再評価」であるが、こうした傾向は必ずしも政策決定者によるレトリック上の問題にとどまらない。敗北するアラブ民族主義と台頭するイスラームという構図に直面したアラブ民族主義知識人もまた、その多くがイスラームの信徒共同体のもつ社会的凝集力の強さにまず着目する。すなわち、「反植民地主義」、「自立的国家建設」を担いきれなかったナショナリズムに対して、これを補完するイスラーム主義、という認識が顕著である。ある意味ではこれは、古典的社会主義に対する批判として1960～70年代に広がった人民主義・コミユナリズム・ゲリラ活動などの特質に代表される新たな左翼運動の流れが（ホブズボーム [1994: 221-238]）、アラブ社会においてはイスラームの信徒共同体にコミユナリズムをみるという方向に行ったものとみなすことも可能であろう。

その典型例は、Sivan [1985: 166-168] が引用するところのアンワル・アブドゥル=マリーク（Anwar 'Abd al-Mālik）の議論である。アブドゥル=マリークは1979年の段階で、「現在中東で発生しているイスラーム潮流と呼ばれるものは、オリエンタルな土壌に生まれたオリエンタルなアラブ民族主義にほかならない」とし、「政治的イスラームは、植民地時代同様に西欧によって引き続き行われている虐殺に対する主要な防衛機能である」とする<sup>(12)</sup>。また続いてシヴァンはバイルートの左翼出版社「タリーア」（ṭalī'a）が真っ先にホメイニーの「イスラーム政府」を出版したこと、すでに1973年の段階で、ムナ・スルフ（Munah al-Sulh）の「イスラームとアラブ解放運動」（Islam and the Arab Liberation Movement）への序文で、革命運動がイスラーム的伝統のなかに多くの進歩的要素を見いだしてきた点が強調されていること、などを指摘している。イラン革命が「民族主義革命」の一種として認識されたことは、日本を含む先進国においてもみられた現象であり、馬場

[1980: 191] が「端的にいつてそれは、イラン自身の『独立革命』であり、伝統的イスラームの世界観に立脚したアイデンティティの確立をめざす運動である」と述べているのは、その代表的な例であろう。

こうした左派からの「認識」は、ある意味でアラブ民族主義者によるイスラーム主義の「民族主義」枠内での了解努力であるといえよう。上述したようなアラブ民族主義の政治側面における失敗からの挽回可能性を、イスラーム主義にみようとしたのが、これらのアラブ民族主義思想家の見解である。最近のアラブ民族主義者のイスラーム主義接近においては、アラブ民族主義がいかにイスラーム的側面を強く有し、1930～40年代に双方が共闘関係にあったか、を強調する傾向が強い (Sivan [1997: 214])。Tibi [1990: 6, 19] は、そうした共闘努力——というよりも、アラブ民族主義によるイスラーム復興包合の試み——の一つであるアラブ統一センターでの「イスラームとアラブ民族主義」会議の雰囲気を、「パン・アラブ民族主義者はその世俗主義を捨てたが、アラビズムは捨てていない」と適確に記述し、「アラブ民族主義者はネオ・ファンダメンタリストに転向したか、あるいはイスラームと良好な関係を維持するために『イスラームのアラブ中心性』との概念を復活させている」と指摘している。

アラブ民族主義がイスラーム復興に対して、対立よりは均質性を見いだそうとしている最大の要因は、この「汎」性にあるといえる。アラブ民族主義が達成できなかった欧米帝国主義への抵抗、強要された分断国家枠組みの超越を、これら左翼ナショナリズム思想家はイスラーム運動に託していると考えられよう (Beinin and Stork [1997])。

### 3. アラブ民族主義のイスラーム主義への旋回

さらに左派アラブ民族主義者のなかには、イスラーム台頭現象をナショナリズム枠組みで語るのみならず、そこから脱してイスラーム主義へと旋回していった例も多くみられる。Sivan [1997: 219-220] のあげるムニール・シ

シャフィーク (Munir Shafiq) はその典型例であり、シャフィークは1994年にベイルートで実施された「アラブ民族主義・イスラーム第1回大会」に出席して、両派の接近の第一歩を評価する発言を行っている (Markaz Dirāsāt… [1995])。その一方でシヴァンは、これら転向イスラーム派が、1950年代に展開された「イスラーム統一のステップとしてのアラブ統一」、あるいは「アラブとイスラームの共闘」というレトリックには意味を見いださず、アラビズムを西欧からの輸入品としてこれを拒否する姿勢をとる点で特徴的である、とも指摘している。また同様にシヴァンがあげる転向例としては、アーディル・フサイン (ʿĀdil Ḥusayn) が、社会の構成基盤にイスラーム——とくにスーフィズム——を再発見してイスラーム主義に転向したというケースがある。アーディル・フサインの場合は、体制イデオロギー化されたアラブ民族主義を批判してコミューナルなものを求めた結果、スーフィズムに行き着いたという事例と考えられる。

シーア派イスラーム思想家のなかにもこうした事例がみられるが、イラクのシーア派においてより特徴的なのは、左派共産主義思想からイスラームに転向した事例<sup>(13)</sup>、あるいは共産党の支持基盤がイスラーム勢力に奪われているという事例である。これはバアス党政権の成立に際して——主としてソ連の指示によるとされているが——、イラク共産党がバアス党と連立を組むことを決定、その結果バアス党に反対する大衆基盤を失い、イスラーム勢力が共産党に代わってそれら大衆の支持を獲得したという経緯による。換言すれば、アラブ民族主義に対する反発と抵抗を担ってきた共産主義勢力の野党としての機能喪失を、イスラーム勢力が補完する形となったといえよう。その意味では、上にあげたような形での「アラブ民族主義政権の現実面における問題処理能力の不在」に挫折した、アラブ民族主義者による「イスラーム主義への期待」という構造は、アラブ民族主義のみならず左派思想全般にみられる傾向である。

## 第4節 結 語

ところで問題は、上のようなアラブ民族主義者／左派知識人による運動の「反省」が、イスラーム側が問題としてきたアラブ民族主義批判に答えているのかどうか、ということである。イスラーム主義の台頭に期待をかけるアラブ民族主義者は、イスラーム運動のなかに現政権＝体制派アラブ民族主義者に対する異議申し立てとしての有効性をみているわけであるが、イスラーム主義者が「申し立て」している「異議」と、これらのアラブ民族主義知識人が体制に対して感じている「異議」とは、果たして同じものであるのか。

すでに加納 [1980: 37] は1980年の段階で、以下のように述べてアラブ民族主義の限界性を説明している。

「かつてのムスリム同胞団が担ったような、イスラム主義と民族主義的要素を、反英・反帝闘争を軸として結合させることも、ある種の欺瞞によって今までの民族主義者が行ってきたような同心円の結合〔国家民族主義を最小円、イスラーム連帯を最大円としてその中間にアラブ民族主義を位置づける同心円〕も、もはや成立しない、ということである。その理由は……スニー世界内のイスラム主義反体制派の運動が、イスラムからその闘争の情念を汲み出せば出すほど、思想的にアラブ民族主義を否定せざるを得ないからである。」

これを言い換えれば、政治の現実的局面においてはアラブ民族主義知識人もイスラーム主義も共通に問題視している諸側面があるが、思想的・理念的にはイスラーム主義がアラブ民族主義と背反せざるをえない特質がある、ということになる。イスラーム主義がアラブ民族主義を否定せざるをえない問題点として、主要な点は以下のとおりである。

(1)まず第1に、アラブ民族主義がイスラームを文化の一つに矮小化（聖法から文化へ）することに対する反対という、イスラームにとって理念レベルから生ずる問題がある。上にあげたアラブ民族主義のいずれにも共通してい



るのは、完全な世俗主義であるか、そうでなければ文化としてのイスラームをアラブ民族主義の一要素として取り込むという姿勢であった。すなわち、まさにこれこそが第1章で示した「信徒共同体を材料にしたナショナリズムの『創造』」の典型的な例であるといえよう。

とりわけアフラクの議論に代表される「アラブにこそイスラームが啓示された」という議論展開は、イスラームの超民族性＝世界宗教性を——否定するとまではいかなくとも——軽視し、イスラームをアラブの「民族宗教」視する視点にも繋がっていく。(3)に指摘する点にも関連するが、アフラクはイスラーム世界における非アラブ性を、「アラビズムに対する人種主義的嫉妬」として「シュウビーヤ (shu'ūbiya)＝反アラブ」と位置づけている。

この視点は、以下のエリヤス・ファラハ (Farah [1984: 7-9]) の議論に如実に現れている。彼は、「アラビズムこそが真のイスラームを体現するもの」というアフラクの議論を基本的に引き継ぐが、イスラーム主義に対して、「普遍主義・宗教的立場をとるイスラーム主義がアラビズムとイスラームを分離する形で進められてきた」ことを批判し、その原点におけるインドのマウドゥディ (Mawdūdī) やイランのホメイニー (Rūḥ allāh Khumaynī) などの「非アラブ」の存在を強調する。換言すれば、イスラーム主義を超民族的なものとして認識するのではなく、アラブ民族の根源的要因たるイスラーム性を「非アラブ」が「歪曲化」する試みであると捉え、さらには、アラブ＝イスラームの正統を歪めるものとして認識しているといえよう。それはそのまま、アラブ民族主義が非イスラーム的なのではなくむしろ正統なイスラームにもとづいたものである、とする「ナショナリズムの礎型の組み替え」に繋がる論理展開となっている。このファラハの議論においては、ムスリム同胞団創設者であるハサン・バンナー (Ḥasan al-Bannā) も、「イスラーム統一はアラブの統一への道である」と主張するアラビズム支持者として認識されており、「普遍主義・宗教的立場をとるイスラーム主義」としてのムスリム同胞団の存在は捨象されている。

(2)第2に、アラブ民族主義のもつ「人種性」＝部族性 (部族集団の最大単位

としての「カウム」(qawm)の問題——すなわち、イスラームが乗り越え統合すべき対象としてきたものをアラブ民族主義がその核にもつ、という側面——があげられる。アラブ民族主義がその根源に、イスラームがジャーヒリーヤ(jahiliya)期のものとして否定する概念をもつという点は、アラブ民族主義がバビロン、アッシリアなどのジャーヒリーヤ期のセム系諸民族を「アラブ」とみなしてその文明を賞賛する、という傾向<sup>(14)</sup>——多くのアラブ民族主義者はこのジャーヒリーヤ期を含めて、その民族的「卓越性」ゆえにアラブにイスラームの啓示が降された、という論理展開でその矛盾を解消しようとしている<sup>(15)</sup>——においても指摘できる。さらには、こうした古代文明の「アラブ」としての賞賛が、いずれの政権においても実質的にはアラブ民族主義を目的としてではなく、既存の国家枠組み内での権威主義的支配の強化や強圧的な国民統合のためのシンボル操作に専ら使われた、ということも、イスラームの民族主義に対する反発を助長することとなった。

ところでこのことは、前述したアラブ民族主義者によるイスラームの「汎」性への憧憬と、イスラーム主義が認識する「汎」性のずれを表している。すなわち、アラブ民族主義者は西欧列強の強要した領域国家を超える「汎」性を実現するためのイデオロギーとして民族主義を主張するが、イスラーム主義は「部族主義の延長としてのナショナルな要素」を超える「汎」性としてイスラームを掲げる。そこで超えるべき対象としてみなされるのは「部族=民族」性であって、「国民」性ではないため、「国民」国家を前提として成立している領域国家とはむしろ親和性を示すことが指摘されている(Sivan [1997: 224])。たとえばZubaida [1997: 104]は「国民国家概念はたいていのイスラーム主義思想の底流に存在する」と指摘し、イラン・イスラーム共和国が他の国民国家と何ら変わりがないことを強調している。

(3)第3の問題は、イスラームを「アラブ」が独占する形でアラブ民族主義とイスラームの「融合」=ナショナリズムとしての「再生」を図ってきたことによって、エスノ・ナショナルな差異と宗教的な差異との恣意的な「同一視」が発生したという点である(長沢 [2000: 30-32])。具体的には、それに

よってシーア派アラブに対する「異民族」視という視角が生まれた。エドモンド・ラッパースが「イラクにおけるペルシアやインド的要素のように」との例をあげながら、他民族の侵略・侵入があっても「アラブ・セム人種は土地に根差したものであるゆえに、また絶えず砂漠から新しい（アラブの）血が流入して刷新されるので、常に支配的な人種であり続けてきた」と指摘しているのに始まり、「アラブ＝セム」論は1930年代後半のアラブ民族主義に主流だったのみならず、バアス主義においても連綿と続いている。Tibi [1999: 101] の指摘する『「アラブ性」のスナ・アラブというエスニック・宗派的概念への結びつけ』は、こうした傾向を指したものである<sup>(16)</sup>。

以上の点は、アラブ民族主義がその思想的展開の過程で根源的に抱え込んだイスラームとの相反性として位置づけられるであろう。他方、アラブ民族主義の「思想」の問題ではなくアラブ民族主義「政権」の実践レベルにおいて生ずる問題の存在も軽視できない。それはまず、(4)信徒共同体に対する社会経済政策の問題と、(5)共同体を政治的に代表する政権としての対外・対内の政策の失敗、という二つのレベルで考えられる。

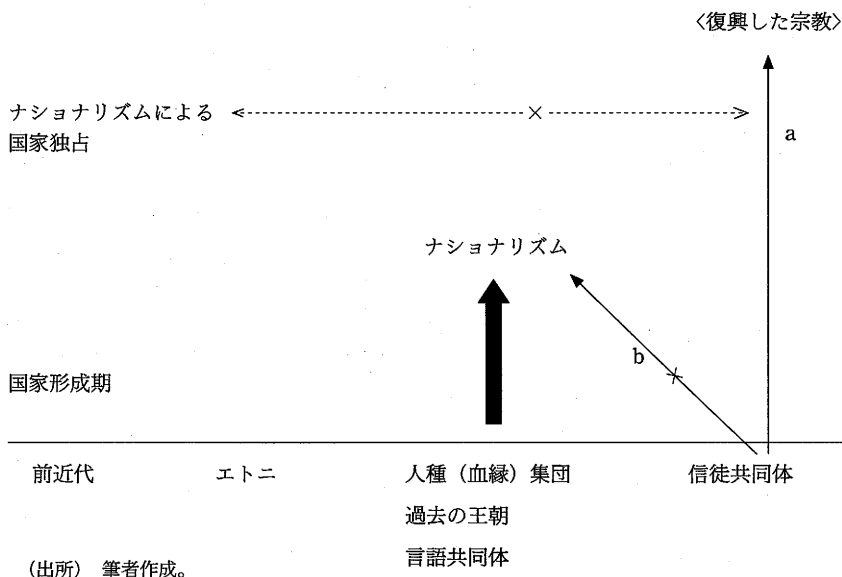
(4)社会経済政策の実践をめぐる、アラブ民族主義政権と信徒共同体が衝突する最も多いケースは、信徒共同体のもつ社会的自立性を国家が剥奪する形で、その社会経済政策が実施される場合である。これは、一つには、信徒共同体におけるウラマーなどの宗教権威を剥奪することによって、国民の忠誠を世俗権力へと一本化するという方向と、もう一つは信徒共同体が実践しているさまざまな儀礼・慣習を、「文化」として取り込まずに否定するという方向の、二形態がみられる。とくに後者の点については、「イスラームの幅が儀礼史として狭められていった」という問題はありながらも、「イスラームの抽象的教義自体よりムスリム諸国の政治文化を反映している」民衆イスラームの重要性を蔑ろにするものである (Kubba [1999: 140])。こうした問題は、アラブ民族主義に本質的なものというよりは、むしろ中央集権化を急ぎ「独裁」の型にはまり込んだアラブ民族主義政権のありように対する反

発とみなすべきであろう。その意味では、政治的ブルーリズム、多文化主義を認めない独裁政権が「代表されない」エスノ・ナショナルな社会集団と衝突するのと同様のレベルで、イスラーム勢力とアラブ民族主義政権の対立は「国家」と「社会」の対立として認識できる。

(5)さらに、パレスチナ問題や欧米「帝国主義」に対する抵抗運動など、運動実践過程での失敗をめぐる衝突もまた、他の社会・政治集団が国家・政権と衝突するのと同レベルの問題である。イスラーム主義の台頭原因をここに見いだすとすれば、国家政策の失敗を批判する野党勢力が多々あるなかで、イスラーム勢力が最も有効かつ明確な批判者として存在したという点にある。その意味では共産党など左派勢力の衰退という時代状況に大きく左右されたことは否定できない。

さて、こうした「思想面」、「実践面」という二つの側面でのイスラームの

図1 アラブ民族主義と〈復興した宗教〉



アラブ民族主義批判を、第1章で指摘した図をもとに弁別すれば図1のようになろう。

ここでは、思想上の問題、とくに上にあげた(1), (2)が、〈復興した宗教〉に至る矢印aの過程で発生するアラブ民族主義との対立点として描かれる。しかし(4), (5), およびある意味では(3)——(3)をアラブ民族主義における特殊な思想的発展の例として考えてアラブ民族主義の必然的な帰結としなければ——は、むしろナショナリズムに対する根源的対立要因ではなく、むしろより代表性の高い新たなナショナリズムを求める動きにも繋がるものである(ナショナリズムにたどり着くまでの矢印bの過程で生じた問題群)。すなわち前者の対立点がナショナリズムの礎型として利用されることを拒否するベクトル上で起こっていることであるのに対して、後者はナショナリズムとして「再生」するベクトルのなかで「よりよく」転化されることを求める姿勢であるといえる。その意味では前者はナショナリズムとは相反性が強いが、後者は親和性が強く、とくに容宗教型ナショナリズムのなかで解決可能な対立点であると考えられる。小杉 [1995: 57] が、「文化の宗教性は残存して、宗教共同体がエスニック・グループ化していく面も明らかであった……アラブ民族主義の隆盛によって示されたのは、そのような分極化の可能性であった」と指摘する、とくにレバノンの宗派共同体にみられる「擬似エスニック集団」は、まさにここでいう後者——ナショナリズムに至るまでに「代表されなかった」信徒共同体の問題として理解することができよう。

アラブ民族主義知識人によるイスラームへの「期待」と、アラブ民族主義の「反省」という点に議論を戻せば、上述した運動実践上の問題については双方の問題意識はそれほど大きく食い違っていないといえるが、思想上の根源的問題から生ずる点については、アラブ民族主義知識人の側からこれを自己批判する視角はみられない。図1のベクトルでいえば、アラブ民族主義がイスラームに「期待」するのはbのベクトル上で発生する対立についてであって、aのベクトルにはいかないということである。ここに、アラブ民族

主義の多くがイスラームの台頭を「ナショナリズム」の枠で語ることの限界をみることができるのである。

それゆえに、イスラーム復興主義の展開において「歴史の書き換え」がきわめて重要なものとして捉えられる。プロト・ナショナリズムの一種として、ナショナリズムの礎型として位置づけられてきたイスラームの信徒共同体の歴史を、民族主義史観の枠ではなく改めてイスラーム史観のなかで語り直すことが、アラブ民族主義に奪われた「歴史」を奪いかえすための第一歩とみなされる。アルジェリア植民地解放闘争やイラク20年暴動におけるイスラームの果たした役割の再評価に始まり、各国の反植民地運動の「ナショナリズム」性に対して呈せられる疑義は、イスラーム政治史を「再発見」することにつながり、「ナショナリズムではない何か」を求めることとなるのである。

しかしその一方で、イスラーム運動におけるbのベクトルもまた、無視できない方向性である。現実の場面において展開されているイスラーム運動のどれだけが、こうした方向性の違いを自覚しているかは疑問であり、それはしばしば運動を率いるイデオログたちの意図に反して展開していくため、この二つの区別は明示的ではない。だが現象面での類似性の陰で、イスラームの政治化には二つの異なる展開可能性が存在することを前提として、個別事例を分析していく必要があるだろう。

〔注〕

- (1) ナショナリズムという概念が、アラビア語においてはカウミーヤとワタニーヤ (waṭanīya) という二種類の帰属意識を意味していることはよく知られていることであるが、ワタニーヤがそれぞれの国家領域などある一定の領域において発生する「祖国意識」、あるいは「国民主義」と位置づけられるのに対して、カウミーヤは現存の狭い領域意識を超えたところに存在する、「アラブ」民族=カウム=ネイションを措定したうえに成立する「民族意識」と位置づけられる。前章では西欧近代起源としての「ナショナリズム」を、こうした形で区別することなく論じてきたが、その多面にわたる意味をもつ「ナショナリズム」のうちカウミーヤがある特定の性質を示していること、そしてそれがきわめて日本語の「民族主義」の概念に近いものとして了解できる

ため、あえて「民族主義」との邦語訳をここに当てることにする。この訳語は、とくにワタニーヤとの相違を明確にしておくには有効であろう。

- (2) ここであげられている例として、Simon [1986], Marr [1985] の著作があるが、その特徴は政権要人の社会的出自分析を基盤とする点であろう。この二作はいずれもイラクにおける政治エリートの出自分析を行ったものであるが、こうした手法の特質として、「アラビズム」内の宗派集団やエスニック・グループなどの社会的区分を前提としていることが指摘でき、このことがそれ以前のアプローチとの相違の大きな要素となっている。
- (3) この議論においては、主として第2期の研究がイデオロギー的な偏向が強いものであるとし、第3期はそれを実証的に「偏向を正す」方向にあるとの認識が前提にある。
- (4) ワーリーとは、オスマン帝国行政区域として最大単位のウィラーヤ(wilāya)の行政長官を、またムタサッリフとはその下位区分のサンジャク(sanjaq),あるいはウィラーヤ内に入らず直接オスマン政庁下で管理されるムタサッリフィーヤ(muṭaṣṣarrifiya, エルサレムおよびレバノン山岳地域に特別に設置)の行政長官を意味する。
- (5) オスマン分権化党は1912年エジプトで成立したアラブのオスマン帝国からの分権化を目指す政治組織、文芸クラブは1909年イスタンブルで成立したアラブ文学復興を主張しつつ政治活動にも積極的な文化教育組織であり、いずれも初期パン・アラブ政治活動において重要な役割を果たした。
- (6) フスリーについては、本書第5章酒井論文を参照のこと。
- (7) イブン・ハルドゥーンのアサビーヤ論とは、部族集団に代表される血縁集団における連帯意識であるアサビーヤが、社会統合と歴史発展において重要な役割を果たすとみなす見解であり、とくにそれが宗教的イデオロギーと一体化した際に連帯関係を構築するのに最も効果的な機能を果たす、とする。
- (8) こうした傾向は、Sharabi [1970: 10] が提示する「イスラーム改革派およびイスラーム保守派＝後進的、権威主義、教条主義」対「キリスト教知識人の欧化主義およびムスリム世俗主義＝進歩的、科学的合理主義」といった図式などに明確に示されている。
- (9) イラクにおける政権奪取は1963年と1968年である。
- (10) アルスーズィーとアフラクのどちらを創始者とするかというシリア、イラクの党派間論争については、本書第6章青山論文を参照。
- (11) アジア経済研究所 [1983: 32] の引用による。引用のため「イスラーム」との表記は引用文のままとしてある。以下同書からの引用箇所についても同じ。
- (12) ただしアブドゥル＝マリークのイスラームに対する認識は、1972年時点からその政治性、反植民地性を強調したものであった。アブデルマリク [1977: 148, 152] では「イスラーム教はたんなる宗教ではなくてイデオロギーであり、

「西欧帝国主義勢力の側からの否認のころみに抵抗して十三世紀にわたる歴史的継続性を織りなしてきた横糸であ」と述べられている。

- (13) 左から右への転向例はシーア派においてのみならず、エジプトのムスリム同胞団系組織においても多くみられ、代表的な例として元共産主義者であったムハンマド・アマーラ (Muḥammad 'Amāra) などがあげられる。
- (14) たとえばBaram [1983: 439-441] は、これらのセム系諸民族がもともとアラビア半島起源であるとの主張にもとづき「アラブ」民族として認知する、という歴史解釈を、1977年以降イラク・バース党政権が推奨したことを指摘している。
- (15) アラブ「民族」の優秀性、その文明の高さの強調は、カワーキビ、ラッパース、バッザーズ ('Abd al-Raḥmān al-Bazzāz) の議論に顕著である (Haim [1962: 78, 109, 178])。
- (16) このアラブ民族主義におけるシュウビーヤ認識の問題については、本書第5章酒井論文において、詳しく議論する。

## 〔参考文献〕

### ＜日本語文献＞

- アジア経済研究所編 [1983]『現代東アラブの政治構造』（調査レポート6）アジア経済研究所。
- アブデルマレク、アンワール（熊田亨訳）[1977]『民族と革命』岩波書店（Anouar Abdel-Malek, *La Dialectique Sociale*, Paris: edition du Seuil, 1972）。
- 板垣雄三 [1992]『歴史の現在と地域学』岩波書店。
- エスポズィート（内藤正典・宇佐美久美子監訳）[1997]『イスラームの脅威 神話か現実か』明石書店（John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* 2nd ed., New York: Oxford University Press, 1995）。
- 加藤博 [1992]「アラブ・ナショナリズム」（永井道雄監修、板垣雄三編『中東ハンドブック』講談社）341～354ページ。
- 加納吾郎 [1980]「イスラム世界の明日を決めるもの—サダト和平路線とイスラム復古主義者の闘い—」（『季刊クライシス』1980年5月）24～44ページ。
- 木村喜博 [1987]『東アラブ国家形成の研究』アジア経済研究所。
- 慶應義塾大学地域研究センター編 [1995]『民族・宗教・国家—現代アジアの社会変動—』（地域研究講座）慶應通信。
- 小杉泰 [1995]「ナショナリズム・宗教共同体・エスニシティ—レバノンにおける『祖国n』の概念をめぐる—」（アジア経済研究所編『中東の民族と民族主



義—資料と分析視角—』〈所内資料〉) 51~64ページ。

杉本良男編 [1995] 『宗教・民族・伝統—イデオロギー的考察—』 (南山大学人類学研究所叢書V) 南山大学人類学研究所。

長沢栄治 [2000] 「アラブ主義の現在」 (木村靖二・長沢栄治編『地域への展望』〈地域の世界史12〉, 山川出版社) 14~52ページ。

馬場伸也 [1980] 『アイデンティティの国際政治学』 東京大学出版会。

ホブズボーム, エリック (河合秀和訳) [1996] 『20世紀の歴史: 極端な時代』 三省堂 (Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, London: Michael Joseph, 1994)。

#### 〈外国語文献〉

‘Aflaq, Mishl [1980] *Fi Sabl al-Ba‘th*, Beirut: Dār al-Ṭalī‘a.

— [1972] *Dhikrā al-Rasūl al-‘Arabī*, Beirut: Arab Foundation.

Baram, Amatzia [1983] “Mesopotamian Identity in Ba‘thi Iraq,” *Middle Eastern Studies*, 19 (4), Oct., pp.426-455.

Beinin, Joel and Joe Stork [1997] *Political Islam: Essays from Middle East Report*, London and New York: I. B. Tauris.

Chalala, Elie [1987] “Arab Nationalism: A Bibliographical Essay,” in Tawfiq E. Farah, *Pan-Arabism and Arab Nationalism: The Continuing Debate*, Boulder: Westview Press, pp.18-56.

Dawn, Ernest [1973] *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana: University of Illinois Press.

— [1991] “The Origins of Arab Nationalism,” in Rashid Khalidi et al., *The Origins of Arab Nationalism*, New York: Columbia University Press, pp. 3-30.

Devlin, John F. [1976] *The Bath Party: A History from Its Origins to 1966*, Stanford: Hoover Institution Press.

Donohue, John and John N. Esposito [1982] *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York: Oxford University Press.

Eppel, Michael [1998] “The Elite, the Effendiyya, and the Growth of Nationalism and Pan-Arabism in Hashemite Iraq, 1921-1958,” *International Journal of Middle East Studies*, 30 (2), May, pp.227-250.

Esposito, John N. [1987] *Islam and Politics*, revised, 2nd ed., New York: Syracuse University Press.

Farah, Elias [1984] *Arabism and Islam: According to the Ideology of the Arab Ba‘th Socialist Party*, Vienna: International Progress Organization.

Gershoni, Israel [1997] “Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the

- Middle East, 1920-1945: Old and New Narratives," in James Jankowski and Israel Gershoni eds., *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, New York: Columbia University Press, pp.3-25.
- Haim, Sylvia G. [1962] *Arab Nationalism: An Anthology*, Berkeley: University of California Press.
- Halliday, Fred [1996] *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, London: Tauris.
- Hourani, Albert [1983] *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Keddi, Nikki R. [1969] "Pan-Islam as Proto-Nationalism," *The Journal of Modern History*, Vol.41, March, pp.17-28.
- Khalidi, Rashid et al. [1991] *The Origins of Arab Nationalism*, New York: Columbia University Press.
- Jankowski, James and Israel Gershoni eds. [1997] *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, New York: Columbia University Press.
- Kienle, Eberhard [1990] *Ba'th v. Ba'th: The Conflict between Syria and Iraq 1968-1989*, London: Tauris.
- Kubba, Laith [1999] "Towards an Objective, Relative and Rational Islamic Discourse," in Roel Meijer ed., *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*, Surrey: Curzon Press, pp.129-142.
- Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya [1995] *al-Mu'tamar al-Qawmī al-Islāmī al-Awwal: al-wathā'iq wa munāqashāt wa qirārāt al-mu'tamar alladhī 'aqd fī bayrūt*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya.
- Marr, Phebe A. [1985] "The Development of a Nationalist Ideology in Iraq, 1920-1941," *Muslim World*, 75, April, pp.85-101.
- al-Moussalli, Ahmad [1999] "Islamism: Modernization of Islam or Islamisation of Knowledge," in Roel Meijer ed., *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*, Surrey: Curzon Press, pp.87-101.
- Nuseibeh, Hazem Zaki [1956] *The Ideas of Arab Nationalism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Sharabi, Hisham [1970] *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Simon, Reeva S. [1986] *Iraq between the Two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*, New York: Columbia University Press.
- Sivan, Emmanuel [1985] *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven: Yale University Press.

- [1997] “Arab Nationalism in the Age of the Islamic Resurgence,” in James Jankowski and Israel Gershoni eds., *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, New York: Columbia University Press, pp.207-228.
- Tauber, Eliezer [1993a] *The Arab Movements in World War I*, London: Frank Cass.
- [1993b] *The Emergence of the Arab Movements*, London: Frank Cass.
- [1995] *The Formation of Modern Syria and Iraq*, Ilford: Frank Cass.
- Tibi, Bassam [1990] *Arab Nationalism: A Critical Enquiry* (edited and translated by Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett), 2nd ed., London: Macmillan.
- [1999] “From Pan-Arabism to the Community of Sovereign Arab States,” in Micheal Hudson ed., *Middle East Dilemma: The Politics and Economics of Arab Integration*, New York: Columbia University Press, pp. 92-105.
- Zoubir, Yahia H. [1998] “State, Civil Society and the Question of Radical Fundamentalism in Algeria,” in Ahmad S. Moussalli ed., *Islamic Fundamentalism: Myths and Realities*, Reading: Ithaca Press, pp. 123-165.
- Zubaida, Sami [1997] “Is Iran an Islamic State?” in Joel Beinin and Joe Stork, *Political Islam: Essays from Middle East Report*, London and New York: I. B. Tauris, pp.103-119.