

第1章

中東地域における社会意識

第1節 1990年代3つの潮流と「文化的なもの」の浮上

1980年代末における中東諸国は開発と国家建設による社会変動に直面し、また開発と国家建設に伴う「凧」の状態や今後の方向性の欠落も体験した。中東産油国は、1970年代の「石油の富」に基づく開発と国家建設のもたらした社会変動（都市化や国際化）ときしみ（開発利益の遍在）を体験し、また80年代にはその開発を支えてきた「石油の富」自体の縮小に基づく新たなきしみと方向性喪失に直面した。中東非産油国は、「石油の富」の欠如、「行政の脆弱性と生産の非効率性」（エジプトの開発計画）によるきしみや危機（対外債務の急増など）を経済自由化型の開発と国家建設によって克服しようと試みてきたが、従来のきしみに加えて80年代の経済自由化型の開発と国家建設の試みによるきしみ（開発利益の上層集中など）と方向性喪失に直面した。つまり、産油国であれ非産油国であれ中東諸国は、70年代来の社会変動ときしみに加え、80年代の新たな社会変動と2つのきしみが織りなす方向性喪失の危機の中で、新たな方向性を示すものとしてイスラム意識の高揚、伝統意識への回帰、他文化に対する自文化への傾斜や固執、という当該社会内部における新たな潮流の中に位置することになった。

1. 非公式なもの、野性的なもの、獸性なもの

イスラム意識の高揚、伝統意識への回帰、他文化に対する自文化への傾斜や固執という3つの新たな潮流は、2つの共通性を有する。第1の共通性は、当該社会の構成員の間に生まれ共有されてきた社会規範が浮上したことである。言いかえれば、「共有された意味や態度、価値観、それらが具体化される象徴的な諸形式のシステム」⁽¹⁾である「文化的なもの」が、中東諸国に一様にみられる方向性喪失のなかで、社会再構築の原理として重視され始めたことである。第2の共通性は、共有される社会規範の浮上のなかで、中枢(エリート)の社会規範が周辺である民衆の社会規範に「浸透」するだけでなく、逆に、民衆の社会規範が中枢の社会規範に「逆浸透」し始めたことである。

民衆の社会規範が中枢の社会規範に「逆浸透」し始めた過程において、周辺の備える「非公式な文化」は、一方では、イスラム中東世界において、中枢(政治中枢)に対して高い相対的自律性を備えた文化中枢である「公式文化」を通じて、中枢(政治中枢)に方向性を与える回路を拡大し始めたのである。イスラム・ファンダメンタリズムがこの例である。他方では、周辺において秘密めいた形をとって持続される「非公式文化」が、中枢(政治中枢)のあれ文化中枢のあれ、「公式文化」に対して「野性的」⁽²⁾で制御されない形で働きかけ、言いかえれば、民衆の「非公式文化」に潜む「獸的な」性格(獸性)⁽³⁾が「公式文化」に働きかけて、方向性を与える「逆浸透」を促進させたのである。伝統意識への回帰や自文化への固執がこの例である。

前者の可能性、「非公式文化」が文化中枢の「公式文化」に依存して中枢に方向性を与える回路の拡大だけでなく、後者の可能性、「非公式文化」の「獸的な性格(獸性)」が「公式文化」に方向性を与える「逆浸透」の促進は、1970年代と80年代における国家建設と開発、さらには国際化による「民衆の社会参加」のもたらした帰結であるといえよう。70年代と80年代における国家建設は、「制御」され、一党制や合議制などに制度化された形での民衆の政治参

加を求めたけれども、制御された政治参加は人々を満足させられるだけの国家建設の恩恵を用意できなかった。開発と国家建設のもたらす変容が「伝統的社会集団に依存する」ことで与えられてきた物質的・精神的基盤を切り崩し、その結果自分たちの要求を訴える正規の制度化された方法をもてなくなった、「よるすべのない位置に置かれた」⁽⁴⁾個人や集団は、70年代と80年代の社会変動と2つのきしみの織りなす危機の中において、制御された従来の枠組みに基づく政治参加それ自体への確信を低下させる。制御された枠内での政治参加ではなく、枠を排除する民衆の「獣的な」性格は政治参加や自己主張を強め、民衆の共有する意味や価値観、あるいは民衆文化が、中東イスラム世界に影響力を備えた独立変数として登場することになったのである。

中東イスラム世界に独立変数として登場した「民衆文化」は、中枢と周辺（民衆）との相互作用の場において上からの開発・国家建設の方向が十分な統合力を欠いているときには、伝統や多数の民衆に育まれて存続してきた文化的価値、なかでも「潜在的規範の浮上」をもたらす。民衆のもつ「獣的な」エネルギーに支えられながら生ずる「潜在的規範の浮上」は、周辺の中枢への新たな結合を最も顕著に示す、「期待される指導者像」の追求や再構成に向かうのである。いかなる社会においても、周辺と中枢への結合に関して潜在的に存在する社会的規範から、一言でいえば、「期待される指導者像」から逸脱する指導者は、長い間、指導者の位置に留まることはできない。

民衆文化の中で具体的な姿を明確にしていく「期待される指導者像」への要請は、開発と国家建設の中で「よるすべのない位置に置かれた」民衆が、「よるすべ」を求めて自らの希望や救済をだれに、どのように、いつ託すのかを語るのである。もちろん、民衆の求める「よるすべ」の内容に応じて、「期待される指導者像」は、現実世界における「有能な保護者」として、あるいは、現実的理想世界と関わる「英雄」として、さらには、宗教的理想世界に関わる「聖者」として結実する。

「有能な保護者」、「英雄」、「聖者」という民衆文化の中で具体的な姿を明確にしていく「期待される指導者像」は、それぞれ民衆に「よるすべ」、すな

わち、「周辺の中枢への結合」を提供するのである。一般に、「周辺の中枢への結合」には、一方で、民衆になんらかの意味で便宜、言いかえれば、社会サービスを提供する「用具性」が不可欠である。また、他方で、民衆になんらかの意味での参加、言いかえれば、社会的行為への所属感を提供する「連帯性」が不可欠である（「用具性」と「連帯性」については本章、第4節3参照）。

「有能な保護者」、「英雄」、「聖者」という「期待される指導者像」は、社会サービスの提供や社会サービスの提供を要請するがゆえにどちらかといえば、「用具性」⁽⁶⁾に傾斜する。これとは別に、中東イスラム世界においては、公式文化としてのイスラム教は、神の前における人々の一体性、「連帯性」を基にもうひとつの「期待される指導者像」を備えてきた。一言でいえば、敬虔で「公正な指導者」であり、「神の命じたことを命じ、神の禁じたことを禁じる」、そうした義務を果たす指導者である。最初に述べたように、中東イスラム世界に認められる新たな潮流のうちのイスラム意識の高揚が強く要請する指導者像である。

2. 「潜在的規範の浮上」と「期待される指導者像」の今後

このように考えると、1980年代後半から生じ90年代に向けて、中東イスラム社会においては「潜在的規範の浮上」が強まると想定される。具体的には、「有能な保護者」、「英雄」、「聖者」という「期待される指導者」要請の傾向が強まると想定してよい。また、70年代末から生じた「公正な指導者」という、もうひとつの「期待される指導者」要請の傾向も持続すると想定される。

1990年代の中東イスラム世界においては、「有能な保護者」、「英雄」、「聖者」という「期待される指導者」も、また「公正な指導者」というもうひとつの「期待される指導者」も、当該社会の中枢と周辺の間にある種のまとまりを形成する「中枢統合軸」において、今後「事実性」に基づく評価にさらされることが予想される。中枢と周辺の相互作用が強まるためである。

第1に、1990年代には、イスラム運動の求める「公正な指導者」というもうひとつの「期待される指導者」も、大規模な信仰回帰運動を経た後には、熱狂的な行動も緩慢になる「転換点」を経て、「連帯性」の主張だけでなく個人や集団の求める「用具性」に応じなくてはならない。イスラムの価値を求めた「公正な指導者」も、90年代には、人の力で変えねばならない「利益と相違の調和を意味する」政治の世界に強く関与し、宗教価値の分化に直面することになる。

文化へ注目が集まる環境の中で、イスラム文化の中心をなす宗教的な価値を志向するイスラム運動は、イスラム運動が歴史のなかで経験したような分化（たとえば、公式イスラムの「連帯性」に対する、「用具性」に傾斜した願望充足型の民衆イスラム、あるいは、原理主義の他力主義に対する民衆宗教の自力主義）が強まると想定できる。分化が強まり、「用具性」への傾斜が強まれば、民衆イスラムへの人々の関心が高まり、「公正な指導者」という「期待される指導者」も、「用具性」と関わる「事実性」に基づいて評価されることになると想定できる。

第2に、1990年代には、伝統意識への回帰や自文化への固執が、民衆文化の中でそれぞれの社会が育ててきた「有能な保護者」、「英雄」、「聖者」という「期待される指導者」への傾斜を強くする。こうした「期待される指導者」も、90年代には、個人や集団の求める「用具性」に応えながらも、限られた程度で、あるいはごく限られた程度でしか「用具性」に応えられないために、人の力では変えることのできない、目に見える客観的な「連帯性」（エスニック・アイデンティティ）に依存することになる。

人の力では変えることのできない、目に見える客観的な「連帯性」への傾斜を強めながらも、「有能な保護者」、「英雄」、「聖者」という「期待される指導者」は、民衆の求める「用具性」に応じていく限り、人の力では変えることのできない「連帯性」にのみ依存するのではなく、「事実性」を備えた「有能な指導者」として期待される役割を存続していくことが可能になる。

1990年代の「中東イスラム世界」において中枢が周辺である民衆への支配

力を弱め方向性を提示できないときこそ、相対的自律性を有する文化的価値に注目し、民衆の社会意識の推移に注目し、具体的にはいくつかの「期待される指導者像」の展開に注目する必要性は高いのである。

第2節 1990年代における中東諸国の開発計画と 「文化的なもの」

1990年にむけた新たな開発計画が、中東地域のいくつかの国で用意されている。90年代の開発政策は、自文化にどのような傾斜を示し、開発計画を作成する政治中枢が各国において「文化的なもの」をどのように取り込もうとしているのかを、利用可能な最近の開発計画から見ていきたい。

1. サウジアラビアの開発計画と文化的なもの

1980年代後半から90年に向けて、サウジアラビアでは2つの開発計画が実施されてきた。80年代後半の第4次開発計画(1985～89年)における開発の主たる目標の第一群は、80年代前半の第3次開発計画(1980～84年)と同じように、イスラム教の価値の防衛とシャリーアの遵守、信仰と国家の防衛、治安と社会秩序の維持であり、イスラム的価値の遵守である⁽⁶⁾。

目標の第二群は、教育と健康サービスの提供などにより、生産的な市民—労働者を形成することであり、人的資源を開発し、労働力を改善し効率を高めることである。そしてサウジアラビア王国の開発速度に調和するように文化水準を向上させることである。これに対して、80年代前半の第3次開発計画では、目標の第二群が製造業・農業における開発促進、石油への依存の軽減であって、生産関連の目標が設定されていたのである。

第4次開発計画では、目標の第三群は生産関連の目標となり、製造業・農業における開発促進、石油への依存の軽減であり、生産関連の目標である。

これに対して、第3次開発計画では第三群に人的資源の開発と外国人労働者への依存の軽減を想定していた。80年代後半の第4次開発計画において、人的資源とその開発や文化水準の向上や自文化の固持が目標の第二群に引き上げられ、このことが人と文化に対する中枢の関心の高揚を示す。

第4次開発計画は、次のように社会問題との関連で、文化に言及する。同計画によれば、この20年間、サウジアラビアは社会構造が変容するほどに大きな変化を体験した。こうした変化にもかかわらず、「他の文化に比較して、イスラムの中で形成されたサウジアラビアの文化は維持されてきた」⁽⁷⁾。変化に十分に適応できたことは、「サウジアラビア文化の力の証明であるし、社会の根本的な制度、とくに家族構造の力の証明でもある」。技術革新による、最初の「新奇 (novelty)」は80年代前半の第3次開発計画期の末までに消失したが、「社会変化への衝撃」は継続的に感じられる。こうして生じた「文化的社会的問題には、もっぱらサウジアラビア独自の解決」が要求される。というのも、「輸入された解決は、他の文化の問題を扱うのに不適切である」からである。外国技術・文化の引き起こした社会変化に対する、サウジアラビア独自の解決策の重要性と文化の重要性が認められるに至ったことを示す。

外生的な石油の富の存在のゆえに、補助金など富を分配することで主要な自律的な集団に対しても中枢への依存度を高めさせることに成功したサウジアラビアは、「サウジアラビア独自の解決」を文化に注目する形で追求することになった。

サウジアラビアに多数の国際移住労働者を送りだし、サウジアラビアからの送金、言い換えれば、姿を変えた「石油の富」の流入によって大きな変化を体験した北イエメンは、開発利益の全国的に均等な配分を主張する。北イエメンの3大都市（サナー、ターエズ、ホデイダ）に投資と生産活動が集中し、今後もこの傾向が続けば、3大都市と他地域との間に所得格差と生活水準格差がさらに拡大するとみる。そして所得格差と生活水準格差の拡大は、「イエメン社会の有する高貴な伝統や文化的な原理」⁽⁸⁾を脅かす。このように文化的なものへの関心も表明された。

2. エジプトの開発計画と外からの物への対処

エジプトの長期20年計画の2段階を示す第2次開発計画(1988~92年)は、将来に関する近代思想は、「全ての目的は一度に実現できないという信念を受け入れることである」⁹⁾と指摘する。また、過去の事実を忘れず明るい将来を見ることのできる注意深い戦略に基づいて、内的にも外的にも漸進主義と役割分散の原理を保持し、十分な情報と責任のある計画に基づいて、社会全部分の「真の参加」がなされるときに希望は実現されると指摘する。

サダート政権下での開発計画(1978~82年)と第1次開発計画(1983~87年)は、アラブ社会主義のもとで規律と監視を欠く「生産なき分配」の国、「責任なき自由」と称される国となったエジプトが、顕著な「行政の脆弱性と生産の非効率性」を克服するための経済自由化政策を導入し遂行した。

1970年代の経済自由化の本来の目的は、生産を通じて開発を促進し、輸出目標をプロジェクトの優先度として定めることであった。しかし、経済自由化政策の最初の数年間には十分な計画の考え方が欠如して、「消費主義への抑制を弱め、国民経済の成長の点で均衡を失った形で生産財以外の部分における投資を促進した」¹⁰⁾。自由化の数年は、「表面的な豊かさと大いなる楽天主義の時代」であった。外国資源が石油の富の流入、外国からの資金送金、スエズ運河の収入、観光収入と援助によってエジプトに流入し、このことが以下に見るようにエジプトを国際環境にきわめて過敏にしたのである。

すなわち、①資源の内在的な性格によるものであれ(石油や送金)、その他の出自によるものであれ(外国の資金調達)、外国の資金にエジプトは過剰に依存しすぎた。②多量の基礎需要を満たすために輸入への依存が増加し、輸入に占める消費財、中間財の比率を上昇させすぎることになった。③世界的なインフレ、借款の高利子、製品の高価格による深刻な影響を受けた。こうしてエジプトは、世界経済において発生した深刻な変化に対処するために必要なメカニズムを有しなかったという弱さを露呈した。

第2次開発計画はこうした弱さを克服するため、社会経済的進歩のための開発、経済改革の維持、社会に存在する構造的な不均等の処理、これが各開発計画を結び付け、政策を統合する基礎的な政策と定めた。克服のための第1の原理は、国内経済に用いられる対外的な資金の増大に対して、「開発資金を調達するためにエジプト経済の能力を強化する」とことと定めた。第2の原理は、物理的社会的なインフラを整備強化し、インフラ不足がボトルネックとして否定的な影響を与えないようにし、国民経済の吸収力を引き上げることとした。第3の原理は、エジプトの人口や経済の型が社会経済開発に適合的な形になっているのかを検討し、適合的な形に近づけることである。西暦2000年には7000万人に及ぶ国民の需要を満たす責任は、量的な変化だけではなくて需要の質的な変化を必要とする。

エジプトの開発計画は、他国と異なって文化政策を記すことはない。しかし、経済自由化のもたらした諸問題を解決するために「国内資金の調達が必要であり、そのためにエジプト経済の能力を強化する」という形で自国への関心を強めているといえよう。

3. ヨルダンの開発計画と文化的なもの

1980年代末のヨルダンでは、「1986～90年開発計画」が最初の部分で明記したように、「湾岸諸国からの公的援助が減少し、また、国外で雇用されるヨルダン人からの送金も減少した」⁽¹¹⁾。89年には暴動が発生するなど深刻な経済情勢のもとで、人口の自然増による新規労働者や帰国者に対する就業機会を高めること（20万1000人の就業機会を創出）が求められている。

要約版であるため、「1980～85年開発計画」とは十分な比較は困難であるけれども、「1986～90年開発計画」は、以下の6つの目標を掲げている。①経済成長の実現、②就業機会の増加、③国内貯蓄の増大、④歳入の増大と歳出の合理化、⑤アラブ経済協力の強化、⑥アンマンとその周辺以外の地域に対する開発利益の配分である。

これに対して、「1980～85年開発計画」は、短い前文の部分で「最大多数の人に最大の利益を提供するために、開発には質的に広範な変化が不可欠である」と説く。つまり、①技術と情報に関する適切な制度と体制の確立、②生産能力の強化、および、国家経済のインフラの強化が必要である。しかし、「十分な参加なしに、また、民衆の所属意識なし」に、開発が追求されるときには、開発過程に「弱さ」の色彩が生じると指摘する⁽¹²⁾。

ヨルダンの文化政策は、「1986～90年開発計画」の要約版から次のようにまとめることができる。すなわち、1923年にヨルダン国家が成立して以降「生活様式に基本的な変化が生じ、それにともなって文化にも影響が生じた」⁽¹³⁾。67年以降は、「緊急事態に対応するために軍の整備がなされ」、そのため経済発展は停滞してしまった。ただし、この時期にも学籍登録者数は増大した。そして「革新 (innovation)、調査、芸術的な感性に裏打ちされた独特のアラブ文化を発展させてきた」のである。

文化政策の目標は、①「アラブ、イスラム、そして人間的な特性を有した明確な文化的アイデンティティ」を発展させることである。また、②国民的人間的な点について文化的相互作用の追求、③創造性の強化と文化成長のための継続的な能力の確保を目指して、児童や青年に適切に注目すること、④優れた「民衆文化」(popular culture)を発展させるという目的により、すべての型の文化的生産活動を民衆に広めること、そして⑤文化的進歩を確保すること、文化的遺産を保護・育成することなどを掲げている。

「対外依存型」開発計画を進めるヨルダンでは、文化を文化的進歩や文化遺産という普遍的な価値からみており、サウジアラビア、あるいは、イエメンのように危機のなかで「伝統文化」を保持しなければならないという姿勢はない。

4. トルコの開発計画と文化的なもの

トルコの第5次開発計画(1985～89年)は、エジプトと同様に、トルコ共和

国建国以来の産業国有化主義(エタティズム)に基づく、公共部門の肥大と「生産の非効率性」を克服するために経済自由化政策を導入した。同計画は、トルコ国民が「平等と社会的公正」の原理に基づいて、基本的人権と自由を享受する権利を有し、また、「国民文化、文明、法的秩序」によって提供される「名誉ある生活」を営む権利を有すると定める⁽¹⁴⁾。

文化に関して第5次開発計画は、次のように言う。文化と芸術は、「国民的で道徳的な価値」の保護と発展のために、また、「国民統合と連帯」の確立のために、基礎的な要因を形成する。それゆえ、文化政策は文化を拡張し浸透させる手段に関するだけでなく、文化の内容そのものに関わる。「過去の文化的な共通な遺産」を若い世代に伝えることによって、また、そのなかに健全な歴史意識を発展させることによって、国民統合は強化することができる。それゆえ健全な文化的で芸術的な基盤の開発が最も強調される。国内的に、また、国際的に国民文化の発展と公開が重要である⁽¹⁵⁾。基本的な文化政策は、「国民的で道徳的なアイデンティティ」を活発な状態に維持し育成することであり、また、文化サービスの恩恵をあまり享受できない地域に対して優先的に提供することである。

第5次開発計画は、経済自由化を説くけれども、過去の文化的な遺産など自文化の尊重や伝統の重視を説き、1970年代の開発計画にみられた西欧世俗文明の志向、すなわち「他国の文化活動の所産」をトルコ社会に導入して、トルコの文化価値を維持・創造しようとする姿勢⁽¹⁶⁾はない。

第6次開発計画(1990~95年)は文化に関して、次のように言う⁽¹⁷⁾。①トルコ文化の特性は、国民文化であり、進歩性、現代性、「外部に開かれていること」である。②国民文化の前進と拡張は、政治的発展の基礎要因のひとつである。③国民文化を将来の世代にとって豊かなものにするために、調査、あるいは前進への活動に重要性を与え、文化的なサービスをする諸機関と諸組織の間の協調を確実にすることである。④国外に滞在する同胞が国民的で価値ある文化から分離された状態を抑制し、個人の保護と同時に、滞在国とトルコ間の友好関係を確実なものとするために、必要な努力をなすことである。

また、⑤トルコ・イスラム芸術作品に優先度を与え、文化遺産を保護して注意を払い、その修正や改修に重要性が与えられる。このようにトルコの第6次開発計画は、第5次開発計画よりもトルコ文化の特性が国の「外部に開かれている」ものと見なしている。

以上見てきたように、1990年代を迎えた中東諸国の開発計画はそれぞれ「文化的なもの」への関心を強めているといえよう。

第3節 社会意識の諸層とその研究について

1. 社会意識の研究と3つのレベル、規範、認知、運動レベル

「共有された意味や態度、価値観、それらが具体化される象徴的な諸形式のシステム」である「文化的なもの」を対象にした研究、言いかえれば、民衆意識や民衆の社会意識を対象にした研究は、他地域と同様、中東地域においても今日進められている。他地域においては、すでに最初に触れた『ヨーロッパの民衆文化』（パーク）、『歴史における群集—英仏民衆運動史—』（リュエーデ）、「16世紀における魔術、民衆文化、キリスト教」（ミュシャンブレ）など、歴史学の研究がそうした例である。また、歴史学の研究に限らず民衆文化に関しては、『民衆文化雑誌』（*Journal of Popular Culture*）すら出され⁽¹⁸⁾、「アメリカ人の対アラブ人イメージ」なども掲載されている。

「文化的なもの」、民衆意識、民衆の社会意識を対象とした中東地域における研究も、最近になって発表され始めた。『中東における大衆文化、民衆文化、社会生活』（サミ・ズベイダ他、前出）や、『ミドル・イースト・レポート』（1989年7～8月）も特集「中東における民衆文化」を取り上げた⁽¹⁹⁾。

民衆意識や民衆文化を直接にタイトルとした研究書の他にも、本書で扱うような、「文化的なもの」、民衆意識、民衆の社会意識を対象とした中東地域における研究が進められている。特にここで注目する「期待される指導者像」

に関わる形で、民衆の社会規範などを扱った研究が増えている。例をあげながら、いくつかの関連する研究が扱っている研究領域を整理してみたい。

民衆意識、社会意識に関わる研究は3つのレベルに分類できるし、「期待される指導者像」に関わる研究も同様に3つのレベルに分類できる。すでに述べたように、民衆のもつ「獣的な」エネルギーに支えられながら生ずる「潜在的規範の浮上」は、周辺と中枢への新たな結合を最も顕著に示す、「期待される指導者像」の追求や再構成という形で結び付いていることは言うまでもない。

第1は、意識レベルでの研究であり、特に社会が共有する社会規範や価値を扱う研究である。「期待される指導者像」の研究として、イスラム教が用意してきた「公正な指導者像」や公正実現のために「期待される行政指導者像」の研究があげられる⁽²⁰⁾。

第2は、認知レベルでの研究であり、亀裂し、変容する社会意識と民衆を「よるすべのない位置に置く」社会実態の認知に関わる研究、特に、危機における民衆意識を扱う研究である。「期待される指導者像」の研究として、イスラム都市に実際に育まれてきた地区の指導者像（イブン・アル・バラドやピント・アル・バラド）の研究⁽²¹⁾や、あるいは、危機における地域の指導者像の研究があげられる。また、パトロン・クライアント関係、特に危機の中で変化するパトロンの役割に関する研究⁽²²⁾、あるいは、社会運動レベルの研究に取り上げられる指導者の危機認識のあり方に関する研究も、認知レベルでの「期待される指導者像」の研究に該当する。

第3には、運動レベルでの研究であり、民衆の求める社会規範や価値実現のための社会再構築運動に関する研究である。「期待される指導者像」の研究として従来から植民地における救世主運動の研究など、多くの業績があり、最近ではエジプトの政治暴動の担い手に関する研究があげられる⁽²³⁾。

2. 意識レベルの研究と民衆意識

縦軸に3つのレベルを取り、横軸に社会意識・規範と「期待される指導者像」の枠を取ると、第1図ができる。3つのレベルとそれぞれのレベルに関わる社会意識・規範と「期待される指導者像」に関わるいくつかの問題をまとめてみよう。

民衆意識や社会意識、「文化的なもの」に関わる研究の多くは、第1図に示

第1図 民衆意識研究の領域

3つのレベル	民衆意識	「期待される指導者像」
規範レベル	領域1 用具性と連帯性の問題 民衆宗教と公式宗教の緊張 聖者信仰と公式宗教の緊張 聖者と英雄，英雄の要件	領域2 「公正な指導者」と有能な軍事指導者の属性 あるべき行政指導者の属性
認知レベル	領域3 危機意識の発生：用具性の欠如，連帯性の亀裂 危機と聖者への期待，危機と英雄への期待 民衆意識と大衆文化	領域4 地区の指導者像，地域の指導者像，部族の指導者像，非中核的指導者（義賊）像とその役割と機能
運動レベル	領域5 暴動，千年王国運動，義賊的社会運動など担い手集団の意識，希望と救済志向	領域6 運動の指導者としての，有能な指導者，英雄，聖者に必要な技術

(出所) 筆者作成。

されるような、6つの領域のいずれかに属し、その領域の抱えるいくつかの問題に関連しているといえよう。

本書における各論文も、この6つの領域のいずれかの領域に属し、その領域の抱える問題を扱っている。

第1章「中東地域における社会意識」は、1990年代の中東地域における社会意識研究の枠組みを提供する。

第2章「イランの民衆のイスラムと社会意識」は、規範レベルの研究にも認知レベルの研究にも該当する。規範レベルでは、領域1、民衆宗教と公式宗教の緊張に注目した。認知レベルでは領域3、イラン・イラク戦争という危機と民衆意識を聖者信仰の視点から考察した。

第3章「モロッコにおける聖者をめぐる社会意識」は、(社会実態の)認知レベルの研究に該当し、領域3、聖者の機能を中心に扱い、国家建設が進行する過程で聖者の機能が変容を強いられて生じた、聖者一族の指導者像の変質と変質に関わる人々の意識を考察した。

第4章「トルコにおける山賊(義賊)と英雄と聖者」も認知レベルの研究に該当し、領域4、非中枢の指導者(義賊)の役割と機能、義賊の聖者化の過程をトルコの小説から検討した。ある種の社会正義を実現しようとする山賊(義賊)に関する記述は、中国やインドからトルコや地中海地域を経てアメリカ大陸にまで世界に広くみられ、農業階級社会において広く行き渡った犯罪である義賊を、小説を通して扱った。

第5章「現代イラクの社会意識」は認知レベルの研究に該当し、領域3、イラン・イラク戦争という危機と民衆意識をイラクにおける英雄形成との関連で検討した。この点でイラクに関する第5章とイランに関する第2章は、イラン・イラク戦争という危機が双方の人々の社会意識にもたらした影響を検討しており補完的な関係にある。

第6章「パレスチナ人意識と離散パレスチナ人社会」と第7章「都市化と社会的連帯」は、イラクに関する第5章と同じように、相対的に非宗教的なエスニシティやアサビーヤ(部族的な連帯意識)に注目した。第2章から第4

章は「用具性」に関わらせて「聖者」に焦点を絞った研究に対して、第5章から第7章は宗教的な「聖者」ではなくて世俗的な「英雄」に焦点を絞った研究といえよう。ただしイラクに関する第5章は、「中枢」による英雄創設の過程を分析するのに対して、第6章と第7章は「周辺」による「連帯性」と「連帯性」の機能回復、敷衍すれば「周辺」による自らの英雄創設の過程を分析している。

第6章は、運動レベルの研究に該当し、領域5、離散、暴動、峰起というパレスチナ社会運動の担い手の社会意識、さらに言えば、パレスチナ人意識の形成過程を考察した。

第7章は、認知レベルの研究に該当し、領域3、エジプト社会の急激な変動をもたらす危機のなかで、アサビーヤ（部族的な連帯意識）という「連帯性」を扱った。特に、都市下層民にみられるサル（feud）慣行の実態や、都市下層民のひとつであり港湾労働者という周辺に焦点を絞って検討した。サル慣行も港湾労働者もいずれも犯罪や犯罪者に近く、ある種の「社会的な犯罪者」である「地下組織集団」に関わる周辺に焦点を絞って、民衆の社会意識を検討した。

本書では扱えなかったが、運動レベルの研究としては、危機に対処する過程で、それぞれの社会が危機に面した時にそれぞれ特定の運動の型に傾斜することも検証すべきであろう。すなわち、①義賊、さらには、すべての英雄的な犯罪者運動、②任侠・無頼集団運動、③食糧暴動や政治暴動や峰起、④千年王国運動などのうち、いかなる運動をそれぞれの社会が歴史の中でたびたび発生させてきたのか、特定の社会運動をたびたび発生させ易いか、それぞれの社会が備える「構造的誘発性」を検討することも、民衆意識の研究に必要であろう。

また、エジプトに関する第7章が部分的に試みたように、「社会的な犯罪者（盗賊や地下組織集団など）」が英雄となる条件や、領域6における有能な指導者や英雄、聖者に必要な技術などを追求することも、民衆意識の研究には必要であろう。さらには、社会における合法的、制度的な行動のもとに存在す

る「偉大な獣性」、国家の「獣性」と民衆の「獣性」という側面に焦点を絞って、民衆意識の研究を進めることも必要であろう。

第4節 民衆文化と民衆意識、いくつかの研究による指摘

以下では、民衆文化と民衆意識に関する研究から、第1図に示した問題とその背景をまとめていきたい。

1. 民衆文化と真性の文化

民衆文化は、その国の民衆の有する伝統的で「真正な文化」であり、民衆の有する真正な社会意識であるとたびたび見なされる。民衆文化は、純粹にその当該国の文化、すなわち「地方の文化」として、「輸入文化」や「世界文化」と対置される。さらには外部者や資本家、西欧によって「破壊された文化」として「権威的な文化」に対比される。この対比を敷衍すれば、中東地域における民衆文化を探ることによって、中東における一般の人の、外国からや資本家によって「汚されていない自律的な声」、自律的な社会意識への接近が可能となる。また、民衆文化は普通、個々の小規模な日常生活に結びついているため、個々の小規模な日常生活を無視する外部者、資本家、為政者などによる政治を批判しこれに抵抗するために適切な基準を用意する。しかも、「民衆文化を最も地方的で真性のもの」と見なせば、民衆文化に注目することは民衆の抵抗の理想への接近を可能とする。

しかしながら、「民衆文化がほとんど混ざり物のない原初的なもの」とは言えない。第1の理由は、最も伝統的で変化のないと見なされる民衆文化の形態ですら、借り物、混合、発明という要因を含んでいるからである。たとえば、口頭の叙事詩であるバニー・ヒラールの偉大な武勇伝説は、前資本主義時代の「英雄的な価値」を賞賛し伝統的なものと見なされるけれども、この

叙事詩の語りも現在の政治との比喻をもとに語るからである⁽²⁴⁾。

第2の理由は、民衆文化は国家によって変容するためでもある。民衆文化が国家によって変容する例は、本書の第2章モロッコの聖者祭にもみられ、また、チュニジアにおける民衆文化である祭りにもみられる⁽²⁵⁾。1960年代のチュニジアの都市では、詩や他の民衆文化の祭りであるマルーフ祭がなされ、村人の責任によって祭りが組織され、アンダルシア時代からの遺産を伝える機会となっていた。しかし、文化省は徐々にマルーフ祭の意味を変え、民衆文化の祭りに競争の原則を導入し、特定の歌を歌うようにさせた。村の伝統的な一座はこの競争から排除されて、結婚式などで演技をするに限られ、逆に、公的な一座は公的な場で演技し始めた。民衆文化の遺産は、国の監督のもとで変容し次世代に伝達されたのである。

2. 民衆宗教と社会意識—ラテン・アメリカにおける例から

民衆宗教とは、一般的には、広い階層にわたる庶民の信仰を反映する宗教と定義される⁽²⁶⁾。この定義によれば、ラテン・アメリカの場合にはコロンブスのアメリカ大陸発見以前の宗教的遺産を示す宗教や民族宗教が民衆宗教と見なされる。また、信仰がより広く共有されている点からすれば、カトリックのような「組織化された宗教集団」も民衆宗教と見なされることになる。

しかし、より正確には、民衆宗教とは「人々の宗教であり、庶民の宗教である」と規定すべきである。「一般の人々」、なかでも「下層民」を示す「庶民」の宗教と規定すべきである。さらに言えば、民衆宗教は、「組織化された崇拜」ではない宗教を意味するのではなくて、「公的な」教義や実行ではない宗教を意味する。要するに、民衆宗教であるか否かは、ある集団の宗教システムを正統的であり、全社会に決定的であると主張する能力を有するか否かという、集団間の力の相違による⁽²⁷⁾。民衆宗教の「服従的な地位」は、その民衆宗教を熱心に信じる人々の「単なる数」に関わるよりも、「社会の支配集団による疑問視され易さ」に関わる。言い換えれば、ある宗教が民衆的であ

り、さらには多数の人の宗教であっても、社会の主要な権力の源に対する影響力を有していないこともありうる。

3. 民衆文化と民衆意識，民衆宗教の用具性

ラテン・アメリカにおいても、民衆宗教は魔術師による病気治療など、用具（志向）性が顕著である。中東における民衆文化の構成要素である民衆宗教も、規範レベルに関する領域1（第1図参照）、民衆宗教の「用具性」を主張する。

中東イスラム世界において民衆宗教は、一方で、聖者の崇拜と結びつく。預言者、優れたスーフィーや神秘家、地方の小さな秘法家などの墓が信仰の対象となり、願掛けの対象になっている。また、民衆宗教は、他方で、生きている秘法家や魔術師の信仰と結びつき、特定の病の治癒や邪視への対処が秘法家の名声を高めるのである。民衆宗教の示す聖者信仰と魔術行為への傾斜は、民衆宗教の強度の「用具性」を示す。

「用具性」とは、目的達成手段としての効用や、また邪悪への対抗手段としての効用への信念を意味する。信仰および信仰共同体の防衛のための共同的行為に信者を駆り立てる宗教の「連帯性」に対比されるものである。宗教の備える用具性は、宗教各派の境界を流動的にする（例えば、バクダードのジーラーニー・モスクは妊娠を求めるキリスト教徒などにも有名である）。「用具性」は、共同体（コミュニカル）の「境界を越える」相互作用すらもたらすのである。こうした相互作用は、中東イスラム地域においては繁栄と安定のときに強度と多様さを有して生ずるのである⁽²⁸⁾。

中東イスラム世界の民衆宗教においては、アル・ヒドルは「慈愛と救済の人物」を意味し、危機における人間のために介入して死の類似物から人間を救済する。ヒドルは救世主に伴い救世主を導くのである。ヒドルによる慈悲深い保護はイラクやトルコの民衆秘教の特徴とされ、ヒドルを祭る、春の祭りがトルコやイラクでなされる。（第4章135ページ参照）

4. 公的宗教と民衆宗教, イブン・タイミーヤ, 聖者崇拜

民衆宗教が「用具性」に傾斜する社会実態に対して、「連帯性」に傾斜する公式宗教からの民衆宗教への挑戦や、あるいは「非公式的で、獣性なもの」という属性を有する民衆宗教への「疑問視」は、規範レベルにおける民衆意識、領域1における重要な問題であった。イスラム世界における公式宗教は、聖者崇拜だけでなく預言者の崇拜も、「預言者の本来の伝統」から逸脱したものであると主張する。なぜならば、預言者マホメットは、神のメッセンジャーであり、神の意図の遂行者である。他の人と同様に、土でできた人間であって、他の人のように死ぬものでしかない。しかし、半ば世俗的な「英雄」を超自然的な水準にし、「英雄」の人間的な業績を剝奪する傾向を持つ民話や伝説が、預言者の死後すぐに預言者を半神聖な奇跡を引き起こす人(聖者)に転化させてしまったと批判する⁽²⁹⁾。

正統派の神学は、ワリー(聖者)に対する預言者の優位を保障する。預言者に記された奇跡は聖者のカラーマ(karama, 奇跡)とは区別され、神の最終的な目的(使徒の説教を通じた人間の救済)が進展するように、預言者の誠実さをアッラーが示したと説明する。しかし、実際には、神学者はこうした説明を承認する以上に、預言者崇拜を容認したり正当化しようとした。

エジプトにおけるスーフィズムの発展につれて、預言者や聖者の生誕祭(マウリド、本書第3章参照)はイスラム世界に根をおろし、短期間に拡張していった。神学者は生誕祭の承認を躊躇したが、生誕祭など預言者崇拜は促進され、結局、イスラム教はこれに同意し、容認する法を形成した。預言者や聖者崇拜の傾向に対し、中世の神学者イブン・タイミーヤ(1263~1328年)は、一貫してイスラム法、シャリーアの絶対性を説いて聖者崇拜を否定した。また、彼は、聖者崇拜と並んで盛んになった生誕祭などの祭りも「新規」(ビドア、逸脱の意、本章第2節のサウジアラビアなどの開発計画の「新規」参照)であり、教義や伝統に対立するとタイミーヤは祭り(祝い)を非難した⁽³⁰⁾。以上の

ように、公式宗教を強く主張した原則主義者イブン・タイミーヤの非公的な民衆宗教への批判の仕方は、今日においてもイスラムの「連帯性」によって公的宗教から「用具性」の民衆宗教になされる典型的な批判である。

第5節 第三世界における英雄の条件：指導者の条件1

すでに述べたように、民衆意識における「潜在的規範の浮上」が、周辺と中枢への新たな結合を最も顕著に示す、「期待される指導者像」の追求や再構成という形で結びつく。以下では、「期待される指導者像」に焦点を絞り、期待される指導者像のうち「英雄」とされる人の条件を規範レベル、(社会実態の)認知レベル、運動レベルでみていく。次いで、量的には少ないけれども「期待される指導者」のうち「聖者」とされる人の条件を検討してみる。「聖者」に関しては、本書第4章が具体的な例を提示するので参照していただきたい。

1. 「英雄」の条件、地方の英雄と古代の英雄

期待される指導者のひとつ「英雄」は、近代大衆文化に対して地方の伝統や規範を維持し、また、地方の文化的特徴を有した社会単位に依存する相互作用の型を維持する、規範レベルでの「地方の英雄」としても存在する。(社会実態の)認知レベルでは、実際の「地方の英雄」は、大衆文化と地方の共同体との間における仲介者を意味し、具体的には中央の文化を利用して、地方に力を伸ばす有力者とみなされる場合もある⁽³¹⁾。

規範レベルでの「英雄」が、中東地域においてもこれまでもたびたび鼓舞されてきた。イラクでは、1970年代初期からのイラク主義によって前イスラム時代が重視され、民族的「英雄」像が鼓舞された。イラク人は、メソポタミア(イラク)を人類文明のゆりかごと見なして誇示する(本書第5章参照)。イラク最初の叙事詩に歌われ70年代初期に劇にもされたギルガムシュ

は、「民衆の最愛の英雄，メソポタミアの人々の民俗や芸術の歴史的な発展と歴史の中で形成された人物」であり⁽³²⁾，今日のイラク人もギルガムシュにみられる性格を体現していると唱えられる。叙事詩によればギルガムシュの性格は、「全てのこと，神秘も秘密も知る」「賢明」さにあった。「知識と不死」を追求し人生の本質と隠された秘密を明らかにすることを，彼は願ったのである。「賢明」と「知識」こそ，民衆最愛の英雄の条件である。この条件は，イスラムの有する「知識と博学への恒常的で飽きることのない探求」と関わる。

イラクの「英雄」ギルガムシュに類似した古代トルコの「英雄」として，クル皇太子像をあげることができる。8世紀に作られ，外モンゴル領に存在するクル・チギンとビルギ・カガンの碑は⁽³³⁾，皇帝ビルギ・カガンによるトルコ国民への演説を記す。敵に対する攻撃とその勝利，トルコ民衆の統一のためにした努力と民衆の組織化，帝国の領域と新たな繁栄，近隣民族との間にもたらした平和などの偉業を記している。

こうした偉業を達成した指導者は、「豊かで繁栄した人々の支配者」とはならないで，逆に，精神的知識には劣り，着る服のない「貧しく哀れな人々の支配者」になった。父や叔父たちが達成した名前と名声を朽ちさせることがないように，「トルコ民衆のために夜も寝なかつたし，昼には心を緩めることもなかつた」。弟の王子と共に，「死ぬほど働いた」。古代トルコにおいては優れた家族や王朝の指導者は互いに指導者としての地位を求めて競争し，それゆえ古代トルコには支配者と民衆の関係ではなくて「指導者と民衆」の関係が存在していた。トルコ社会の古代貴族は近隣の非トルコ社会の有力者と異なり，民衆へのサービスに腐心したのである。

古代トルコ社会においては，指導的な家族の成員が「天」によって選ばれたと信じたときにのみ，民衆はその成員を自分たちの支配者として受け入れた。民衆のために指導者がなした「最初の英雄的な行為」は，天の選んだ印を証すことであった。そして指導者が，「平和の維持と民衆の繁栄のために努力する」限り，その指導者は支配者として民衆に受け入れられた。そうでな

いときには、「天」の意を委ねられた一層強い人の側に参与することになった。トルコ人一般も、自分自身の意志を有し、自由の強い意志と権利の感覚を有する。こうした民衆こそが、指導者の背後に位置していたのである。

2. 部族社会における「英雄」の条件—ベドウィンの詩から

(1) 英雄の属性規定、乗り物の統括術

英雄の属性を、ベドウィン社会の襲撃と戦争に関する詩が示唆する。ベドウィンの詩によれば、指導者である族長の地位は外部からの脅威を制御する能力に依存する。この詩は、族長が部族内に占める位置をも伝えている⁽³⁴⁾。ある部族の族長と他の部族の族長との合意も、「冒険的なイニシアティブ」をもつ部族民によって破棄され、また、合意しても「冒険的なイニシアティブ」をもつそれぞれの部族民に命令することはできない。逆に、ベドウィンは族長の努力にもかかわらず、外部からの脅威にさらされる。このためベドウィンはいかなる手段であっても自分たちに可能な手段を採り、「主たる原則は自己防衛においては、武器に依存する」。ベドウィンは襲撃と戦争のための攻撃資源を利用するのである。

(2) 戦場における英雄の条件

あるベドウィンの詩によれば、ジャマンの息子たちはシャラン一族の間で英雄であった。詩は戦いを描き、ライフルを撃つ3人のことを記す。そして戦場における英雄的な行いを比喩的に理想化し、「族長の支配に災いあれ」と述べ、戦場における行為に基づく権威と伝統的な首長の権威を比較する。そして、英雄的な行いが敵の世襲的な性質に打ち勝つのである。要するに、宗教や権威も戦場における功績を映していない限り、疑問視されるのである。

ベドウィンの詩は、道具の利用を含む英雄のための技術と、その手段となる「英雄の道具」についても記す。「英雄の動物」とは、乗馬に最も適した動物であって長い間乗られることのなかった（雌の）ラクダである。（雌の）ラ

クダは特別に聖霊化される。ラクダについて述べながら乗り手の技術が、乗り物としての動物の特性と力に緊密に関連していることを伝える。すなわち、(雌の)ラクダの「正常な歩行状態である早足」は、乗り手として技術を備えた人がラクダを御していることを示唆する。技術を備えた乗り手だけが、動物の道具性にに基づき動物の正常の動きを引き出せる。そして人間の行為が「動物のエネルギー」に第一義的な優先性を認める限りにおいて、人間の行為も重要なものになる。言いかえれば、英雄とは、動物の「用具性」の利用に第一義性を与えて「自らを放棄できる人」であり、それだけの技術を備えた人を意味する。生活における道具を巧妙に用いることができるか否かが重要なのである。

砂漠やステップ地帯における政治権威の真の性格は、「長ゆえの権威ではなくて、攻撃的な道具に関わる個人的な権威である」。部族間の対立が存在するところでは、攻撃道具の利用よりも長の権威を重視することは、その政治に死をもたらすことになる。

戦争における攻撃道具に結び付いた男と対照的に、裁判官や仲裁人としての生来の能力のゆえに有名であり、金のために軍務に就いた自己利益の人は、「訴訟の人でありまた後退を保護する不名誉な人」である。言いかえれば「乗り物のうえで自分たちを低くする人」である。自己利益の人の崩壊は不忠誠や不健全さの結果と見なされ⁽³⁵⁾、自己利益の人は「黙認と自己利益の人」であり「自らの動物を自由に操れない、力のない人」なのである。

以上述べたようなベドウィンの詩に結晶する「技術を備えた乗り手としての指導者像」は、「軍事指導者像としての預言者マホメット像」とも関わる⁽³⁶⁾。預言者は、軍事指導者としての優れた資質を有した預言者マホメットの資質とは、第1に、預言者のために自らを犠牲にしようとする人の心を把握し、「親切で、穏やかで、謙虚で慈愛に満ちていた」ことである。第2に、預言者は戦争の時も平和の時も「自制心を失わなかったし」、困難な時期にも「我慢と忍耐」を有したことである。第3に、預言者はすべての人を平等に扱い、差別を嫌ったことである。第4に、真実と高貴を主張し、神聖なる教

えの真実の目的を伝えたことである。第5に、預言者は勇気を供え、「厳しい戦いでも自分の場所を動かなかった」ことである。これらの資質は、「技術を備えた乗り手としての指導者像」に重なるといえよう。特に、ベドウィンの「英雄」としての指導者は「技術を備え」動物のエネルギー、言いかえれば、「獣性」に第一義性を認めることが前提であるように、「英雄」としての指導者は民衆の「獣的な」性格に十分な配慮をしなくてはならないし、配慮することが前提である。

第6節 (実態の) 認知レベルにおける指導者像、 期待される指導者の基準と機能

今までは、規範レベルにおける期待される指導者像(英雄像)を見てきたので、以下では認知レベル、さらには運動レベルにおける指導者(英雄)の実際の機能と役割を見ていこう。本稿では、中東イスラム地域以外の第三世界の地域(アフリカのナイジェリア)における例から、(実態の)認知レベルでの指導者の機能と役割を検討してみたい。

1. アフリカにおける指導者のあり方

(1) 指導者の社会的基準

大望を抱く者は、「資源」を集積し、その資源を利用して「従者」を引き寄せる政治的な企業家である。ナイジェリアの首都ラゴス近郊の小都市ムフシンでは、この政治的な事業のための基準は、第1に、不動産を得ることである⁽³⁷⁾。不動産や家屋を有する人は、家屋を有しない人よりも従者を集める上で利点を得られるためである。第2に、家主-店子関係に政治的内容を加味して、不平等を利用することができることである。家屋数が限られているため、居住者がよい生活を維持するためには家主の「専制」に応じなければな

らない。逆に、ムフシンで権力を得ようとする人は、近隣の顧客を引き付けて、その人たちの保護者、仲介者、紛争解決者として行動し、その後、典型的な政治上の昇進活動を開始する。

近隣が、政治上の従者を形成する出発点である。地区が政治組織の単位であり、広い地区の評議会において地区指導者が地区を代表する。近隣における政治的指導者のための基礎は、第1に、財産の所有である。第2に、保護能力である。すなわち、個人の富は従者を必要とする人にとって価値ある財産であり、それによって他の人に貸与や贈与が可能となり顧客の子に学費を提供し、重要な顧客を自らに引き寄せることができる。第3に、人脈である。人脈を有していれば、豊かでない指導者も自分よりも繁栄し豊かな指導者と競争可能となる。従者のために彼らが利用可能な接触（政府、党、法廷における高官との関連）の幅と重要さが、指導者の名声を決める。第4に、指導者には、特定の問題、典型的には裁判に関わる領域における技術を備えていることである。法や裁判所への対処の仕方、さらには不正への対処の仕方がわかれば、利益も好都合な形で獲得可能となる。第5に、人の組織力である。人を組織する能力は、一方ではフォーマルな集団を代表し（宗教団体、職業集団における地位など）、他者に対する正統的な代弁者として機能する能力である。他方で、インフォーマルなネットワークを通して人を組織化する能力である。

(2) 指導者の役割

指導者は、保護者、仲介者、問題の解決者としての役割を近隣において果たすことによって、最も高い効果を得ることができる。この役割を果たすことによって、自らの従者の必要を満たすことになる。「長い足」と称される親分や仲介者としての保護者の援助（家主と店子）が、都市生活を営むうえで最も重要な要因だからである。

指導者は、保護者、仲介者、問題の解決者としての役割のほかにも補助的な役割を有する。第1には、先例をなす開始者としての役割である。他人の行為に承認を与える点で指導者は開始者である。例えば、指導者がゴミ回収

不足に関して自宅所有者の代表を町評議会へ派遣しないうちは、ゴミ回収不足に人々はあまり不満を示さない。第2には、投票を確保するために、従者を狩り出すための動員者としての役割である。

(3) 指導者と紛争解決

指導者は、紛争解決者の役割を歓迎する。その紛争が自分の家計や家族に関係なくてもこの役割を歓迎する。親族集団に無関係な顧客を自らに引き寄せられれば、指導者の名声が向上して権威ある人物として正当性を得ることができる。逆に、名声を向上させ正当性を得ることが従者を増大させる。

問題解決者としての役割に指導者が同意したとき、2つの立場のいずれかを選択する。1つの立場は「判断を下す」紛争解決者としての立場であり、関係者から意見を聞き解決方法を決断するように活動することである。もう1つの立場は「妥協をもたらす」紛争仲介者としての立場であり、双方を一同に会わせて双方の間での問題解決を助けるように活動することである。

指導者がさまざまな機能を果たしているときには、対処する技術、自らの名声を損わないように配慮する技術が必要である。微妙な問題で指導者は失敗の危険に直面し、もし決定が受け入れられないときには、威信が傷つけられるためである。「紛争仲介者としての立場」のほうが安全であり、「妥協」には顧客の顔をつぶすことはない。ただし、明確な意志を有し、「妥協」よりもリスクのある「判断を下す」紛争解決者の方が多く信用を得ることができる。

(4) 保護者（パトロン）と仲介者の役割

ナイジェリアのムフシンにおいては、「保護者」や「仲介者」としての役割を通して集めた顧客から「従者」が生まれる。指導者が享受する力の多くは、長期間にわたって人々が加わり多くの目的のために動員された広い人のネットワークから導き出される。逆に、近隣において最も地位の低い人でも、仲介者を通してこの地域の高官に接触可能となる。逆に、役人に顔がきくこと

が仲介者の関連を拡大し、近隣において追加的な役割を仲介者に付与することになる。

ただし、ムフシンにおける顧客関係は、北部ナイジェリアなど他の地域のようには制度化されていない。顧客関係は「用具的」であり、大いに「自己利益的」である。顧客は常に「保護者」を支持する源泉を求めているために、指導者は自分を売り込み、ときには、顧客の生活に自分たちの指導者が不可欠であることを認めさせねばならない。指導者は、有用な顧客との関係を強化する戦略を用いる。すなわち、仲介者は、多くの点で顧客の側に負目を感じさせ、返却の義務を感じさせようとする。顧客がより多く恩恵を受けていると感じていれば、指導者にとっての顧客の利用価値はそれだけ多くなるためである。

(5) 指導者と技術

運動レベルにおける「期待される指導者」は、「指導者」に必要な技術を備える必要がある。そうした技術を有さない限り、「指導者」は「英雄」としても保護者（パトロン）としても、民衆の「獸的な」性格と「用具性」に対処できないからである。

ナイジェリアのムフシンでは、指導者は達成的な属性であって、生得的な属性ではない。近隣を基礎にして成功的な指導者になるには、経験から得られた多くの技術が指導者には必要である。たとえば、①要求を均衡させる技術。保護者の目的や保護者の他の顧客の目的に対立的な顧客の要求を均衡させる能力のことである。②コミュニケーション・チャネルを自分の利益のために用いる技術。近隣の成功的な指導者となるには、近隣を通して問題に関連する情報を流し、問題を解決に向かわせることが必要である。③顧客の扱いで他者より優位を維持する技術。顧客数の減少は保護者の名声を低下させてしまう。④顧客に有益な情報を提供できる技術。顧客にとって指導者の情報は信頼できる情報でなければならない。⑤高い地位の人と関係を維持する技術。コネにおいても顧客においても高い地位の人と関係を維持できていれ

ば、高い威信が得られる。

以上の他にも、⑥コネを見せつける技術。可能なときには指導者はコネを人々に見えるようにすることが必要である。⑦効果的なサービスや奉仕を提供する技術。保護者が顧客のために試みている事態を顧客に了解させることも必要である。⑧天与の演説家としての技術。あるいは、⑨「忍耐強く、社会的で、寛大である」よい指導者であるための技術。「理想的な指導者」は、「多くの人と接触し、高い地位の人と低い地位の人を混合させる能力である。また、善をなして資源を配分し、物事をなし遂げる」能力である。

このうちでも近隣における指導者に最も必要なものは、⑩非政治的な資源を政治的な獲得に変換する能力と技術である。非政治的な問題を扱う保護者と仲介者としての成功は、近隣における首長としての称号を得ることである。

指導者となることは、異なる経済条件の人にとっても可能であるけれども、政治体制における上昇移動は富によって制限される。体制内を上昇しようとする指導者は高い公的な位置の資格を有し、公的な位置に伴う責任に対処しなければならない。そのためには、富を蓄積して才能のあることを示さなければならないのである。

ナイジェリアのムフシンの近隣集団における自由で浮動的な性質の権威は、フォーマルな制度における権威とは異なる。指導者として承認される程度は従者数に依り、従者無しには指導者もいない。政治活動を開始した直後には、指導者は公的制度によって正当化されない。情報と関係が大望を有した指導者にとって人々を集める資源であるように、顧客は指導者の行動に正当性を獲得するために必要とされるのである。

第7節 もうひとつの英雄、英雄としての犯罪者

以上述べてきた規範レベルにおける英雄、あるいは実態レベルや運動レベルにおける指導者は、体制の中枢から周辺である民衆に「浸透」してくる指

導者像である。これに対して、英雄が「犯罪者」として成立するときには、その指導者は、中枢の側からではなく周辺である民衆の側から「逆浸透」する指導者である。「犯罪者」としての指導者が運動レベルにおいて果たす役割に、民衆はある種の期待を有するのである。トルコにおける山賊(義賊)の例を本書第4章で扱ったので、アフリカの山賊(義賊)の例からいくつかの型と機能をまとめておきたい。

1. 社会運動と社会意識、英雄としての5つの型の「犯罪者」

「犯罪者」としての山賊(義賊)に関する古典的な研究は、ボブズボームの西欧に関する山賊(義賊)の研究であり、他にも「義賊マンドラン」なども研究されている⁽³⁸⁾。アフリカにおいても山賊(義賊)に関する「社会秩序、逸脱、英雄主義、抵抗」の研究を見いだすことができる⁽³⁹⁾。「犯罪者」が英雄となったり、さらに重要な形として「英雄」が犯罪者になるためには、国家の果たす役割が大きい。

英雄としての「犯罪者」は世界の各地域においてさまざまである。そのあり方も社会的な犯罪と国家の関係により、5つの型に分類できる。一方の極には部分的な自助活動が公的権威への代替物を提供する辺境地域の状況(辺境居住者)が存在し、他方の極には近代政府を打倒する犯罪行為を都市内部において意識的に利用する状況が存在(都市ゲリラ)する。その2つを両極とする「犯罪者」の5類型とは、自助的な辺境の居住者、人民的な富の再配分者、職業的な地下組織、ピカロ(詐欺師)、それに逸脱した形態としての都市ゲリラである。

(1) 盗賊(義賊、山賊) 1型：自助的な辺境の居住者

盗賊(義賊、山賊)に関する共通なテーマは、現実のものであれ伝説のものであれ、個人的に悪を被り、報復を求めて社会の法領域の外に追いやられた人の話である。この型は、西欧社会やアフリカ社会に広くみられる。また、

正義を手にする手段として自助を完全に捨てない、中央政府から隔たった地方社会を描く⁽⁴⁰⁾。この型の盗賊(義賊、山賊)の成立には地理的な条件を前提とする。すなわち、国家は常に緊密に居住し発展した地域を基にし、逆に違法は周辺の山岳地域や島を基にするのである。

自助的な辺境の居住者という型の盗賊は、初期国家に不完全にしか統合されていないアフリカ地域においてたびたびみられる。例えば、19~20世紀におけるアルジェリアの山脈地域は、植民地主義への対応として自助的な盗賊の例を提示する。しかし、この自助的な辺境の居住者の型の盗賊は、植民地以前の中央アフリカにおいては存在しない。大半のアフリカ国家の辺境地域がこの種の盗賊を発展させるには余りに開放的であったためである。中央政府の権威に注意を払うことなく、反対者は辺境に移動し自己の政治システムを形成するために耕作可能地を見いだせたためである。

盗賊とマフィオシ(南部イタリアの半封建的なエリート)を比較すれば、辺境地域における英雄的な犯罪者の役割が理解し易い。盗賊は、辺境地域社会における「自助的な英雄」の型を提示する。孤立した(たびたび農村的な)地域から公的な権威に抵抗し、個人であるいは従者ととともに「丘」に逃げることを強いられ、富者を強奪することに集中する。貧者は彼らに避難所を与え彼を崇拜する。この型の盗賊は、当局の手による避けることのできない悲劇的な結果に至る。

他方、マフィオシは「非合法的で和らげられた自助型の英雄」の型を提示する。地方的であるにもかかわらず、マフィオシは国家の公的支配には抵抗するが、地方の脆弱な代表者とは話がついている。競争者としてよりも、国家からの脅威に対する耐久性のゆえに、貧しい人によって「尊敬」されるのである。盗賊もマフィオシも、個人的な名誉のために活動するという属性と、中央政府の公的な法と官僚制への違反者という、2つの共通な属性を備えている。また、マフィオシの地位が農民運動によって脅威を与えられるときには、盗賊とマフィオシ(半封建的なエリート、ブラジル東部の地主)はたびたび同盟する。あるいは、中央支配や外国支配に反対する地域運動の組織やイ

デオロギーに盗賊と少数の有力者が加わったときに、盗賊と少数の有力者は反乱に至る。このときは犯罪者というよりも、ナショナリストとしての反乱という性格を示す。

(2) 人民主義的な再配分者 2型：(どことこの) ロビン・フッド

富者から奪い、貧者を助ける「野蛮な植民地少年」、すなわちどことこのと称されるロビン・フッド型は、社会的盗賊の中心的な型である。再配分は、中央政府の脅迫的な力に対する抵抗の中心的なテーマではない。人民主義的な富の再配分者の敵は、富者一般ではなくて、よりいっそうの繁栄のために民衆的な希望を脅かす特定の階級であった。アフリカの文化には、伝統的なものでも近代的なものでも神話には富むけれども、ロビン・フッド型のものが欠如している。

(3) 職業的な地下組織集団 3型：職業的な犯罪者集団

職業的な地下組織集団は、社会的な盗賊の対極にある。第1に、社会的な盗賊と異なって、職業的な地下組織集団は犯罪を抵抗の行為としてではなくて、生活の手段として違法行為をなすためである。また、第2に、職業的な地下組織集団は、貧困層に対してよりも自らを餌食にしてきた富裕層に親近感を抱くためである。

正統的暴力と市場における交換を中央政府が統制する状況において、職業的な犯罪者は発生する。職業的な地下組織集団のひとつ、職業的な犯罪者は支配制度から逸脱した関係にあるが、1型：自助的な辺境の居住者が住む辺境(フロンティア)に居住するわけでない。地理的に隔離され遠方へ広がる地域でなくて、すでに発展し成立した秩序の隙間に職業的な犯罪者は存在する。違法ではないけれども、しかしその職業が社会の安定した多数の職業とは異質とみなされ、それゆえ正当な社会秩序に組み込まれていない、マージナルな職業(西欧ではなめし屋、乞食、売春婦など)においても職業的な地下組織集団としての活動例が認められる。本書では、第7章の港湾労働者の例がこれ

に近い。

(4) 詐欺師（ピカロ） 4型：知恵で生きる民衆の英雄

詐欺師は、暴力ではなくて知恵で生活するのであり、「英雄的な犯罪者」とは一般には見なされない。しかし、無知な地方の人々の中において当局の代表者としてでなく、孤立した個人として当局に対処するときには、詐欺師も英雄的な性格を示す。他の英雄的な犯罪者と異なって、詐欺師（ピカロ）は今日、熱帯アフリカに認められる。詐欺師が英雄的な性格を有するためには、本質的には静的なヒエラルヒー秩序の社会が存在し、しかも、二枚舌をうまく使える人が社会的な上昇を達成する社会が前提になる。

(5) 都市ゲリラ 5型：都市における隠れた指導者

ラテン・アメリカやアメリカなどにおける都市ゲリラは、英雄的な犯罪に値する。アメリカに居住するアフリカ人は、都市ゲリラを抑圧階級を立ち上がらせる「正当なギャング」と見なす。しかし、アフリカにおいては、都市ゲリラの行為や都市ゲリラのイデオロギーへの共感はない。

2. 抵抗のモデルと自生的な社会意識

アフリカを例にとれば、最も妥当な西欧の「英雄的な犯罪者」に関する型は、5つの型の中で「植民地時代の詐欺師（ピカロ）」である。「植民地時代の詐欺師（ピカロ）」は、完全に西欧に組み込まれていないアフリカから相対的に隔離した個人であった⁽⁴¹⁾。

しかし、通常の世界から逸脱した人と権威の変化や所有権の変化の関係は、アフリカにおいては魔術者が関与する形をとって表明される。アフリカにおける魔術者は、性的再生産と食糧の制限に絡む集団的な力が、政治的にも物的にも、個人的な力へ変容することを取り上げて触れるのである。人生に脅威を与えるものが本質的にいかに合理的なものであるにしても、アフリカの

魔女はアフリカ的な世界観に基づく国家や支配者に結び付く。集団の集合的利益をもたらす役割に結び付かない魔女は、恐れられ罰せられるのである。魔女の発言は、共通の集団的価値とその再生産に対立するような、個人による財産集積への攻撃として用いられた。

資本主義社会が一般的に普遍化している西欧においては、魔術による抵抗への研究関心はマージナルでロマンティックなものとして却下される。けれども、アフリカのように前資本主義的な社会形態が生きており、マージナルな状態が社会の中心的な状況であるときには、魔術に関わる研究が政治、経済、文化と歴史的な変化に関する決定的な糸口を提供するといえよう。魔術と魔女の活動は、アフリカ的な世界観に基づくことのない国家や支配者に対するアフリカ型の抵抗モデルの例として深い意味を提示するといえよう。中東イスラム地域においては、魔術ではないけれども、聖者に関わる研究が政治、経済、文化と歴史的な変化に関する決定的な糸口を提供するといつてよい。

第8節 もうひとつの社会的指導者，聖者の機能

「期待される指導者像」のうちの非宗教的な「英雄」に関して、規範レベル、(社会実態の)認知レベル、運動レベルで見えてきた。最後に、中東イスラム世界において「決定的な糸口」を提供する「聖者」の機能と役割を見ていこう。

部族制(首長制)の社会において、それぞれの単位の首長は毎年ほぼ順番制に近い形で選出される。例えば、一定地域の部族が3つのクランに分かれていけば、3つのクランが順次受けもっていく。モロッコの中央アトラス地域においては、部族は弱い首長制をとり、長は連続性を欠いて、対立部族成員の投票に依存せざるを得ない。こうした部族の長には事務機構も警察権力もなくて、族長が依存できるのは部族民の道徳的な力と部族社会の規範でしか

ない。

弱い首長制をとる部族には連続性と秩序維持機能が欠如しているが、この部族も秩序手段を必要とする。部族の長に対して、聖なる一族は、一般的には開祖である聖なる祖先の寺院に集まって生活し(本書第3章参照),ある種の秩序維持機能を果たす。

聖なる一族は、祖先に自らを結合させる系図を有し、以下に述べる5つの役割によって秩序維持機能を果たしている。

聖なる一族はモスク近くに住み、ときには300人に及ぶ。中央アトラス地域では開祖は預言者の娘(ファーティマ)とその夫アリを通して預言者に至る。居住者全員が開祖である聖者の子孫であるにしても、その全員が聖者の機能を果たすわけではない。少数の者やそのうちの一人が聖者の機能を遂行するに限られる。他の人は、俗化された聖者あるいは潜在的な聖者である。こうした機能を聖者とその一族が果たしているのである。

次に、モロッコの事例を中心に「聖者」の(実態の)認知レベルでの役割を整理してみよう⁽⁴²⁾。

- (1) 聖者は、部族政治に欠如する「連続性と安定した枠組」を提供する。
例えば、世俗の長を選ぶ選挙はその中では戦ってはならない聖域をなすモスクの内で行われ、選挙が必要とする連続性と安定した役割を提供するのである。
- (2) 聖者は、「法体系における基石」を提供する。合法的な決定機構は集団的な誓いに基づく裁判であり、事件の種類によって定められた数の共同宣誓者が必要とされる。
- (3) 聖者とその一族は、部族間、クラン間の「仲裁者」の役割を果たす。
聖者とその一族は物理的にも重要な領域の境界に位置する。例えば、この境界的な位置が通商を保証する。近隣部族のマーケットを訪問する部族は、聖者とその一族の居住地を通してマーケットに行くのであり、このとき武器は聖者とその一族の居住地に預けて、聖者やその一族の代表に伴われて市場に行くのである。

- (4) 聖者とその一族は、多くの部族や多くの下位部族の間における「調整者」の役割を果たす。逆に、実際に継承を決めるには部族民による、ある種の無意識的な選択が存在する。部族民は実際には一定の息子や親族を「実際の」聖者として選択し選出する。部族民により聖者とされ尊敬される人は、平和的に、また非難されないで他者に対応できる。そうでない人が同じように振舞っても、非難が集中するだけである。また、尊敬されている聖者は、多数から寄贈を受けて繁栄を得ることができ寛大な行為が可能となる。
- (5) 聖者は、部族民をイスラムのシステムに関連づける役割を果たす。聖者は、預言者の子孫として、預言者の子孫を信じる部族民の社会をイスラムのシステムに関連づけるという、地方の社会政治構造において明確に遂行する貴重な役割を果たす。

以上のように、聖者とその一族は、モロッコの中央部アトラス地域の部族社会において永続性と安定的な枠組みを提供している。他地域の部族社会においても聖者とその一族の役割は同様に仲介的な役割を果たす(イランにおけるクルド族の自治権拡大運動における宗教指導者の役割)。ただし、モロッコにおける(実態の)認知レベルにおける聖者のこうした役割は、イスラムの中心地域(アラブ地域)における聖者の役割やイランにおける聖者の役割とは相違を示すようである(本書第2章と第3章参照)。特に、イスラムの中心地域のひとつイランにおいては聖者は死んだ人であり、「聖者と(現存する)その一族」ではない。このような相違も認められるため聖者の役割と機能については、今後もっと詳細な検討と明確な分析枠組みの提示が必要である。

また、運動レベルにおける聖者の機能を検討するとき、アルジェリアなどにおける植民地独立運動期における聖者とその一族の機能、特に武器調達における聖者やモスクの役割⁽⁴³⁾は、モロッコの例に類似する。他方、同じような反植民地運動であるパキスタン北部のパシュトン族における聖者や宗教的なものの役割と運動の千年王国主義への傾斜は⁽⁴⁴⁾、イランの例に類似する。

少なくとも、中東イスラム地域における社会意識に接近しようとするとき

には、指導者のひとつの典型である「聖者」に関する、規範レベル、実態レベル、運動レベルにおける見取図が、指導者の他の型である「英雄」に関する同様な見取図と同様に必要なのである。こうした見取図を作成するひとつの試みを、本書の以下の6つの章（第2章～第7章）がなしている。

〔注〕

- (1) ピーター・パーク『ヨーロッパの民衆文化』（中村賢二郎 谷泰訳）人文書院 1988年 11ページ。
- (2) 同上書 25ページ。
- (3) Crummey, D. ed., *Banditry, Rebellion, and Social Protest in Africa*, London, James Curry, 1986, p.1.
- (4) ノーマン・コーン『千年王国の追求』（江河徹訳）紀国屋書店 1978年 295ページ。
- (5) Sami Zubaida, "Components of Popular Culture in the Middle East," G. Stauth and Sami Zubaide eds., *Mass Culture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*, Colorado, West View Press, 1987, pp.144-145.
- (6) The Kingdom of Saudi Arabia, Ministry of Saudi Arabia, *Fourth Development Plan 1405-1410 A. H. (1985-90 A. D.)*, 1985, pp. 63-64.
- (7) *Ibid.*, p.63.
- (8) Yemen Arab Republic, *Second Five Year Plan 1982-86 (draft)*, Sanaa, 1982, p.6.
- (9) Wolfe, R. G., *Egypt's Second Five-Year Plan for Socio-Economic Development (1987/88-1991/92)*, A Professional Business Services, 1987, p.1.
- (10) *Ibid.*, p.5
- (11) The Hashemite Kingdom of Jordan, *Summary of Five Year Plan for Economic and Social Development 1986-1990*, 1986, p.7.
- (12) The Hashemite Kingdom of Jordan, *Summary of Five Year Plan for Economic and Social Development 1980-1985*, 1980, 前文。
- (13) The Hashemite Kingdom of Jordan, *op. cit.*, (1986-1990), p.69.
- (14) Prime Ministry State Planning Organization, Republic of Turkey, *Fifth Five Year Development Plan 1985-1989*, Ankara, 1985, p.204.
- (15) *Ibid.*, p.218.
- (16) Republic of Turkey, *Second Five Year Development Plan 1968-73*, Ankara, 1968, p.208.

- (17) Prime Ministry State Planning Organization, Republic of Turkey, *Altinci Bes Yillik Kalkinma Plani 1990-1994* (第6次5カ年計画), Ankara, 1989, pp.189-191.
- (18) ジョージ・リューデ『歴史における群衆—英仏民衆運動史—』(古賀秀雄他訳) 法律文化社 1983年; ロベール・ミュシャンプレ「16世紀における魔術, 民衆文化, キリスト教」(『魔女とシャルバラ』 新評社 1982年); Morsy, S.A., "The Bad, the Ugly, the Super-Rich, and the Exceptional Moderate, U. S. Popular Images of the Arabs," *Journal of Popular Culture*, Vol.20, No.3, Winter 1986.
- (19) *Middle East Report*, July/August 1989.
- (20) 公正な指導者に関しては, Majid Khadduri, *Islamic Conception of Justice*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1984; Ibn Taymiya, *Public Duties in Islam*, London, The Islamic Foundation, 1983, pp.125-148; また, 行政指導者像については, Muhammad A. Al-Buraey, *Administrative Development: An Islamic Perspective*, London, 1985, pp.232-244.
- (21) Sawsan El-Messiri, *Ibn Al-Balad: A Concept of Egyptian Identity*, Leiden, Brill, 1978.
- (22) Gellner, E. and J. Waterbury eds., *Patrons and Clients*, London, Duckworth, 1977, pp.157-274.
- (23) 植民地独立運動については, Clancy-Smith, J., "Saints, Mahdis, and Arms: Religion and Resistance in Nineteenth Century North-Africa," E. Burke and I. M. Lapidus eds., *Islam, Politics, and Social Movements*, California, University of California Press, 1988, pp.60-80. エジプトの政治暴動については, Saad Eddin Ibrahim, *The Jihad*, Cairo, American University of Cairo, 1982.
- (24) Mitchell, T., "Culture across Borders," *Middle East Report*, July/August 1989, pp.5-6.
- (25) Hopkins, N., "Popular Culture and State Power," G. Stauth and Sami Zubaida eds., *op. cit.*, p.236.
- (26) Maynard, K., "Popular Religion," H. E. Hinds and C. M. Tatun eds., *Handbook of Latin American Popular Culture*, Westport, Greenwood Press, pp.39-79.
- (27) *Ibid.*, p.40.
- (28) Sami Zubaida, *op. cit.*, pp.139-140.
- (29) Grunebaum, G. E. Von, *Muhammadan Festivals*, London, Curzon Press, 1951, reprint 1988, p.68.
- (30) Muhammad Umar Memon, *Ibn Taymiya's Struggle against Popular*

- Religion* (translation), Hague, Mouton, 1976, pp.67-72.
- (31) Stauth, G., "Local Communities and Mass Culture," G. Stauth and Sami Zubaida eds., *op. cit.*, p.65.
- (32) UNESCO, *Cultural Policies in Iraq*, New York, 1980, p.10.
- (33) Beglan, B. Togrol, "General Outlines of the Changing Turkish History" *Turkish Review Quarterly Digest*, Spring 1987, pp.42-45.
- (34) Meeker, M. E., *Literature and Violence in North Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp.111-166.
- (35) *Ibid.*, p. 148.
- (36) Afzalur Rahman, *Muhammad as a Military Leadership*, London, The Muslim Schools Trust London, 1980, pp.60-71.
- (37) Barnes, S. T., *Patrons and Power: Creating a Political Community in Metropolitan Lagos*, Manchester, Manchester University Press, 1986, pp.70-97.
- (38) 千葉治男『義賊マンドラン』 平凡社 1987年。
- (39) Austen R. A., "Social Bandits and Other Heroic Criminals: Western Model of Resistance and Their Relevance for Africa," D. Crummy ed., *op. cit.*, pp.89-108.
- (40) *Ibid.*, p.90.
- (41) *Ibid.*, p. 102.
- (42) Gellner, E., "Doctor and Saint," Akbar S. Ahmad and D. M. Hartm eds., *Islam in Tribal Societies from the Atlas to the Indus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1984, pp.28-30.
- (43) Clancy-Smith, *op. cit.*, pp.66-71.
- (44) Akbar, S. Ahmad, *Millennium and Charisma among Pathans*, London, Routledge & Kegan Paul, 1976, pp.10-17.