

情報と中東イスラム世界

加 藤 博

われわれ日本人にとって最も分かりにくい世界のひとつとされる中東イスラム世界ですが、以下、「情報と社会変容」というテーマにひっかけて、この世界を知ることの難しさと楽しさについて話そうと思います。

一 中東イスラム世界を知ることの難しさ

欺瞞と逆説にみちた湾岸戦争

いまだわれわれの記憶に新しい湾岸戦争は、少しでも中東イスラム世界の歴史を知る者にとって、腹立たしいほど欺瞞と逆説にみちた事件でした。

この戦争はイラクのクウェート侵犯を原因として生じました。サダム・フセイン大統領は、この行為を、

クウェートがかつてオスマン帝国——これは一九二二年のトルコ革命によって現在のトルコ共和国が成立するまで、約四百年にわたってイランを除く中東のほぼ全域を支配していたイスラム帝国です——時代においてイラクのバスラ州の一部であった歴史的事実に正当化を求めました。しかし、この彼の主張は、長いオスマン帝国時代における一時期についてのみ正しいにすぎません。また、アメリカ合衆国はイラクの行為を国際法の観点から糾弾しましたが、その主張は正しいとしても、その当のアメリカ合衆国が、ことイスラエルのアラブ諸国侵犯については、それを容認するかのごとき甘い態度をとり続けてきた、というのもまた歴史

的事実です。

サダム・フセイン大統領は、この戦争の期間中、とりわけその後半において、イスラム世界防衛のための「聖戦」^{ジャハド}を全世界のイスラム教徒に呼びかけました。ところが、彼は、アラブ世界の統一を謳える世俗主義的なアラブ民族主義政党であるバース(アラブ復興社会)党の指導者であり、一九七九年にイランでイスラム革命が成功した時には、ホメイニー・イスラム体制に公然と敵対した政治家でした。彼は、一九八〇年から八年もの間、イランとの間に戦火を交えましたが、その彼を真っ先に支援したのは、イランからのイスラム革命の輸出を恐れるサウジアラビア、クウェートを中心とした湾岸諸国でした。

かくて、イラクはイスラム革命の拡大を阻止する防波堤として、急速に軍事大国化することになります。その過程でイラクに大量の武器を輸出したのは、米ソ仏英中などの国連安保理常任理事国でした。それが、今回の湾岸戦争では、国連安保理理事会の決議によって、そして国連の名において、イラクはアメリカ合衆国を

中心とした多国籍軍による武力攻撃を受けたのです。

また、八年間のイラン・イラク戦争の間、パレスチナ問題をとりあげ、パレスチナ人との連帯を訴え続けたのはイランであり、イラクはそのイランに敵対しました。その結果、イラクは、アラブ政治の核心であるパレスチナ問題の解決を先延ばさせているかのごとくでした。ところが、そのイラクが、湾岸戦争では、湾岸問題とパレスチナ問題とのリンケージをもち出すことによって、パレスチナ問題の一挙解決を全世界に呼びかけたのです。周知のように、アメリカ合衆国はこのリンケージ論を頑ななまでに拒否し続けました。ところが、アメリカ合衆国のこれまでの中東政治戦略の基本といえば、湾岸地域の石油問題と、イスラエルがその一翼を担う中東安保体制とを深くリンケージさせるといふものだったのです。

ともかく、湾岸戦争に関して、こうした逆説的事実を数えあげれば、切りがありません。それを、政治とは所詮そのようなものである、といってしまえばそれまでですが、中東イスラム世界を研究する者にとって、

何とも釈然としない事態でした。そして、この気分は、湾岸戦争の報道のされ方によって増幅されました。

「情報社会」のなかの湾岸戦争

湾岸戦争は、われわれに「情報社会」の凄さをみせつけました。戦争期間中、多国籍軍のハイテク兵器による空爆、イラク軍のミサイル攻撃、それに対処するため防毒マスクをつける市民などの画像がリアル・タイムでわれわれの茶の間に届けられました。それはまさにテレビ・ゲームを見ているような、驚くべき事態でした。

しかし、こうして刻々と届けられる画像に魅せられながらも、このような事態に、驚きを通り越して、ある種の気味の悪さを覚えたのは私だけではなかったでしょう。克明な局地的画像は続々とわれわれに届けられました。しかし、戦争だから当然なのかもしれないが、味方が不利になるような、そして戦争の趨勢を判断するのに必要な大局的立場からの情報は一切流されませんでした。そのため、専門家から素人まで、す

べての日本人が「予想屋」になってしまいました。

そこに、本来、事態を透明にすべきはずの情報が、反対に、事態を不透明なものにした、という逆説とともに、情報が管理と結びついた時の危険性を見てとることができるようになります。言葉を換えれば、データとしての情報と、それを体系的に意味づけることによって得られる知識とは異なる、ということです。とはいえ、知識、とりわけ正しい知識を身につけることは本当に難しいことです。このことは、中東イスラム世界のような、これまで日本とほとんど接触することのなかった異文化社会の理解について、とりわけ言えることです。

一例をあげてみましょう。一九九一年一月一六日、アメリカ合衆国のブッシュ大統領は湾岸戦争の開始を告げる演説を、「すべての人びとに神の恩寵あれ。すべての同盟国に神の恩寵あれ。米国に神の恩寵あれ」という言葉で終えました。これに対して、イラクのサダム・フセイン大統領は国営放送でのアメリカおよびその同盟者たちに対する非難の演説を、「敵に対する

用意はできている。アラブ、イスラムの裏切り者たちに打撃を与えよう。神はわれわれとともにある。

神は偉大なり」という言葉でしめくりました。

ところで、われわれ日本人は、『神』の恩寵あれ

という英語の表現を聞くと、その宗教的雰囲気から、

何かしら厳肅な気分になせられるのに対して、

『神』は偉大なり」というアラビア語の表現を聞くと、

同じく宗教的雰囲気を感じるものの、今度は先ほどの

英語の表現とは全く逆に、ある種の生理的拒絶反応を

覚えます。

ところが、アラビア語とイスラムという宗教を少しでも知っているならば、ほかならぬこの非難し合う二人の大統領が呼びかけている『神』が同じ『神』である、ということが分かるはずです。なぜならば、アラビア語で『神』(allah)とは、a godを意味するイラーフ (ilah) を定冠詞アル (al) で限定したアル・イラーフ (al-ilah) がつづまってできた単語であり、英語に翻訳すれば the God にほかならないからです。つまり、先に述べた英語とアラビア語の表現に対してわ

れわれ日本人が示す正反対の反応の主たる原因は、同じ一神教的異文化でありながら、われわれが、英語・キリスト教文化については、映画、小説その他メディアを通してそれに馴れ親しみ、その生活様式の一部をわがものとしているのに対して、アラビア語・イスラム文化については、これまでほとんどそれと親しく接触する機会をもたず、依然として未知な世界にとどまっている、ということにあると考えられます。

とはいえ、このようにアッラーという単語の意味を知ったとしても、おそらくほとんどの日本人にとって、このことをもってただちに『神』は偉大なり」という表現によって喚起されるイスラム文化に対する違和感がなくなるというものではないでしょう。一度心のなかに植えつけられた観念群は、個々の知識の修正などによってそう簡単に払拭され得るようなものではないからです。とりわけ中東イスラム世界については、報道が戦争、紛争、テロなどの血なまぐさい非日常的事件に偏っているため、こうした観念群がますます増幅される危険性があります。

また、日本における中東イスラム世界に関する情報については、そのほとんどが欧米を経由したものである、という日本の知的環境に由来する特殊事情をよく検討して見る必要があります。そして、この知的環境は、今後、ますます強まることは疑いありません。というのも、現在、日米間のテレビ系列化が急速に進行しているからです。湾岸戦争は、この点についても、将来における日本の情報社会の姿の一端をわれわれに示すことになりました。つまり、湾岸戦争期間中、NHKと民放のテレビ各局は終日、報道合戦を展開したわけですが、この戦いの勝敗を決めたのは、日本のテレビ各局の力量ではなく、米国のテレビ局の力量、具体的に言えば、日本のテレビ各局が米国のどのテレビネットワークと提携を結んでいたのか、また提携する際、その契約がニュースの共同編集・利用という全面的なものか、映像の素材利用にとどまる部分的なものか、であったのです。

エス・セントリズム
自民族中心主義は克服できるのか

ところで、欧米人は、中東イスラム世界の社会や文化に対して、ちょうど日本人が中国、朝鮮の社会や文化に対して抱いているような、微妙で複雑な感情を抱いており、そのため、彼らの中東イスラム社会観には、ある種の偏見が観察できます。というのも、キリスト教ヨーロッパ世界は、十字軍以来、とりわけ近代の植民地時代を通じて、中東イスラム世界と、長い愛憎半ばするしがらみのなかに生きてきたからです。そして、このしがらみは、現代において、キリスト教ヨーロッパ世界に根強い反ユダヤ主義、その一つの帰結である一九四八年におけるイスラエル建国とパレスチナ問題の発生を介して、ユダヤ人社会をまき込んだ三つ巴の一層複雑な様相を呈しています。

パレスチナに生まれ、現在、アメリカのコロンビア大学で文字を教えているエドワード・サイードという学者は、欧米人の中東イスラム世界の社会と文化に対する偏見を「オリエンタリズム」と称し、その徹底的な批判を行っております。⁽¹⁾彼の主張によれば、こうした偏見を生み出す基本的思考パターンは、歴史的文脈

抜きに、またその文化に内在する論理を無視して、ある制度なり、風俗なりを個別にとりあげ、それを、西洋的なものとは本質的に異なる「オリエンタルなもの」として類型化することを通して、歴史的具體性を奪われた抽象的觀念に仕上げる、というものです。例えば、「^{ジャバド}聖戦」や「四人妻」の制度を歴史的背景なしに、あるいはイスラム法の体系のなかで位置づけることなしにとりあげ、そこから「好戦的」で「好色な」イスラム社会像を作りあげるといった類の思考です。

こうして、「オリエントの光輝と残酷と官能」「オリエント的非合理性」「オリエント的停滞」「オリエント的専制」などといった決まり文句からなる「オリエント的」觀念の複合体が形成されることになるわけですが、サイドはこうした思考パターンを剔出するだけでは満足せず、さらにそこにみられる政治性を糾弾して、以下のように述べています。

「すなわち、オリエンタリズムは『^{オリエント}東洋』と(しばしば)『^{オクシデント}西洋』とされるものとのあいだに設けられた存在論的・認識論的區別にもとづく思考様式なのであ

る」が、それは、「優越する西洋と劣弱な東洋との間に根深い區別を設けること」を本質とすることによって、「オリエントを支配し再構成し威圧するための西洋の^{スタイル}様式」でもあるところから、「結局(のところ、それは)現実についての政治的ヴィジョンなのであり、^{ザ・フューリアー}身うち(ヨーロッパ、西方、「我々」と他^{ザ・オーストレインジャー}人(オリエント、東方、「彼ら」)との間の差異を拡張する構造をもつもの」である。⁽²⁾

さて、われわれは、以上のようなサイドの言説のうち、彼のなす、啓発的ではあるが余りに一方的な西洋批判には組しようとは思いません。というのも、彼の言説において、「オリエンタリズム」にみられる思考パターンの剔出と、「オリエンタリズム」の政治性に対する糾弾との間には、論理の飛躍がみられるからです。⁽³⁾ 一体、サイドは、「オリエンタリズム」批判において指摘してみせた、存在論的・認識論的思考様式と一定の政治的傾向、具体的には「^{エス・センセトリズム}自民族中心主義」との結びつきを、西洋的思考に固有な特殊なものとみているのでしょうか、それとも人間の思考に普遍的な一般的

なものとみているのでしょうか。また、もし「自民族中心主義」に囚われない知の様式が非西洋的思考にみいだされたとしても、近代西洋文明の世界的拡大によって、西洋的思考のなかで、あるいはそれとの対峙のなかでしか生きられない現代のわれわれにとって、この「自民族中心主義」から解放された知の様式はどのように生かされるべきなのでしょう。

しかし、それにしても、「フジャマ」「ゲイシャ」という言葉に象徴される、「オリエンタリズム」の対象であるオリエントの国の人間でありながら、「オリエンタリズム」批判をわが批判のようにありがたがる日本人とは、何と奇妙な存在なのでありましょうか。そこには、欧化主義とアジア主義との間を激しく揺れ動く心性の分裂と引きかえに、欧米諸国の仲間入りを果たそうと努めた近代日本の悲喜劇が反映しているように思われます。

かくして、われわれは、サイドの言説のうち、「自民族中心主義」を西洋的思考に固有な政治的偏向として糾弾するかのとき一方的な西洋批判に組すること

には慎重にならざるをえないのですが、「オリエンタリズム」にみられる存在論的・認識論的思考パターンの剔出には大きな注意を払うべきでありましょう。というのも、そこには、異文化理解の困難さとともに、その困難を克服する手段、言葉を換えれば、「自民族中心主義」を反省するために最小限必要な手続きが示唆されているからです。そして、その手続きとは、異文化を理解するに際して、とりあえず——なぜなら、われわれは理解しようとする文化の賛美者に必ずしも必要はなく、批判すべきところは批判すべきだからです——当の文化に対する性急な評価を避け、それを歴史的文脈のなかで、つまりは具体的時間と場所を設定したうえで、そしてその文化に内在する理論でもって、つまりはその文化を継続させている内在的合理性を追求するなかで考察することにあります。

二 中東イスラム世界を知ることの楽しさ

先行き不透明で先祖返りしたような現代

われわれが生きている現代は、ハイテク時代、情報

化時代といわれる一方で、時間の歯車が逆転したかのような多くの現象がみられる先行き不透明な時代です。

一九八九年以降、世界の各地、とりわけ社会主義圏と第三世界において、目をみはるような事件、政治運動が相次いで起きました。その大きな原因の一つは地球規模における社会の情報化である、といわれています。ところが、そのスローガンといえば、「自由」「民主」「人権」という古典的な、また「宗教」「民族」という復古的な政治理念なのです。

すこし前まで、「自由」「民主」「人権」という政治理念は、社会主義研究者によって、抽象的概念のもとに階級的現実を覆い隠すブルジョア・イデオロギーとして、また第三世界研究者によって、ヨーロッパ中心史観をおしつける文化帝国主義（オリエンタリズム）の政治スローガンとして、批判的に言及されることが多かったものです。ましてや、「宗教」「民族」という政治理念など、自由主義圏であれ社会主義圏であれ、また先進国であれ第三世界であれ、少なくとも国際政治の場では、「宗教」は「民族」に、「民族」は「階級」

に解消されたものとして、お払い箱同然の扱いを受けておりました。ところが、今や、「宗教」と「民族」という妖怪が世界中を跋扈しているのです。これでは、まさに歴史の先祖返りではないでしょうか。

もっとも、人間の歴史をより長いタイム・スパンで振り返ってみるならば、近年の動向を、歴史の先祖返りなどと大騒ぎすることもないのかも知れません。というのも、ここで問題にしている、地中海を中心としたインド以西の世界に関する限り、現在の民族分布図、宗教分布図は紀元後四世紀から数世紀にわたる、いわゆる古代末期から中世初期にかけてほぼ確定し、その後今日まで、基本的にはほとんど変更をみていないからです。

つまり、古代末期から中世初期という時代は、地中海周辺地域において、一方では、地中海を内海としたローマ帝国という強大帝国の弱体化、他方では、地中海の周辺における民族移動によって特色づけられる時代でした。当時、大移動を行った代表的民族をあげるならば、北方におけるゲルマン民族、東方におけるス

ラブ民族、そして南方におけるアラブ民族などがあります。こうして、地中海の周辺に、民族移動を背景にして、そしてローマ帝国の遺産をそれぞれ継承する形で、独自の言語、宗教をもつ三つの文化圏、つまりキリスト教ヨーロッパ世界（ラテン語、ローマ・カトリック）、ビザンツ世界（ギリシア語、ギリシア正教）、そしてイスラム世界（アラビア語、イスラム）が成立することになります。⁽⁴⁾なお、一五世紀以降のスラブ世界は、ビザンツ世界の精神的後継者とみなされ得るところから、ここに、われわれが現在いうところの、西欧世界、東欧・スラブ世界、イスラム世界の原型が形づくられたわけです。現在、ソ連邦、バルカン半島において民族、宗教紛争が多発していますが、これらがこの時代に形づくられた民族、宗教分布図をほぼ原型として展開していることは、驚くほどです。そして、これら紛争をきっかけに大量に発生している難民を含む民族移動の問題の深刻さを考えてみるならば、現代という時代は、古代末期から中世初期にかけての時代と並ぶ、歴史の一大転換期なのかもしれません。

かくて、われわれは、歴史の流れというものが長短さまざまな歴史的時間から構成されていることを知るのですが、こうした一筋縄では行かない歴史的時間の重層性を認識した後、現在における先祖返りしたような政治状況を振り返り、そこからわれわれが学ばねばならないことがあるとするならば、それは、長期的にはともかく、中短期的には決して単線的に発展することのない歴史の恐さ、そして、それ故、われわれが日々経験し蓄積している歴史体験の重さでありましょう。ここで歴史体験の重さとは、政治体制、経済構造、各種イデオロギー（そのなかには、いわゆる漠然と文化、文明と呼ばれるものも含みます）などの特定の構成要素に還元できない歴史現実の総体性を、また歴史の恐さとは、先に述べた構成要素のどれによって引き起こされたのかに関係なく、またかかる事態が当事者によって自覚されているか否かに関係なく、ひとたびこの歴史現実の総体性が崩れるや、歴史進行の歯車が狂い、歴史の悪循環が始まることを意味しています。そして、この歴史の恐さは、世界の相互依存関係がま

すます強まり、時間の流れがますます速くなるであろう今後において、つまりは社会の情報化が急速に進展するであろう今後において、より一層切実なものとなるに違いありません。

ともかく、こうして、「宗教」「民族」そして「情報」という三つの言葉が、現代を理解するための重要なキー・ワードであると思われまふ。

研究対象としての中東イスラム世界

現在、中東イスラム世界は色々な意味で注目をあつめています。まず、それは、ジャーナリズムにおいて、われわれの法・倫理感覚からひどく逸脱した、不可解な事件が起きる世界として話題にされました。次いで、アカデミズムにおいても、欧米学界における既成の知に対する脱構築作業の進展に呼応する形で、歴史的にも今日的にも一貫して西洋的価値体系に反発しているかに見える中東イスラム世界が、西欧の知の体系に対する一つのアンチ・テーゼとして注目されるようになりました。というのも、この世界は、現代を理解する

ために重要であると先に指摘した三つのキー・ワードを考察するのに格好な研究対象であるからです。

「宗教」については、現代にまで至るイスラムという宗教の根強い生命力を考えるだけで十分でしょう。すなわち、現在、全世界において「宗教」の復権現象がみられますが、そのほとんどが既成の価値体系の崩壊や動揺によってもたらされた精神的空白を埋めるものとして、あるいはアメリカ合衆国におけるように、ナシヨナリズムの姿を変えたものとして、長期的にみるならば世俗化傾向と抵触しない形で現象しているのに対して、イスラムという宗教はその発生から現在に至るまで、反世俗化の姿勢を貫き通しているのです。一九七九年、イランにおいて「宗教」を政治理念に掲げたイスラム革命が成功した時、全世界はそのアナクロニズム的事態に驚きました。しかし、地球規模での「宗教」の復権がみられる現時点から振り返ってみるならば、変な言い方ですが、この点に関するイラン・イスラム革命の先駆性は明らかであります。

また、「民族」についても、湾岸戦争の終結直後、ジ

ジャーナリズムで大きく報道されたクルド人問題を考えてみれば、説明に多言を要しないでしょう。実際、中東イスラム世界は、一部の識者によってモザイク社会と称されるほど、人種・民族、宗教・宗派、言語を異にする多様な人間集団が混住する世界であります。前近代において、この世界では、強大な帝国権力が、モザイク模様をなす住民構成と、所属する宗教・宗派に第一義的な帰属意識を置く住民たちのメンタリティとを背景に、納税の見返りに一定程度の自治を享受する多くの宗教共同体をその指導者を通して間接的に統治するという体制がとられておりました。このいわば伝統的イスラム統治原理は、統治単位として宗教・宗派を重視し、また一定領域において排他的な支配権を行使する政治単位を想定しなかったものであり、この点において、それは近代ヨーロッパ世界における国民国家体制とは対極にある統治原理であったと言えるかと思⁽⁵⁾います。それゆえ、一九世紀以降、オスマン帝国の解体に伴い伝統的な統治原理が放棄され、中東イスラム世界が現在のような国民国家群へと再編された時、そ

こに多くの軋轢が生じたであろうことは、容易に想像が付きまします。そして、この多くの軋轢の最大の一つが、クルド人、アルメニア人など、国家をもつことの許されなかった少数民族^{マイノリティ}をめぐる民族問題なのです。こうして、「国民国家」概念の破綻が明らかになった現在、中東イスラム世界の民族問題がクローズ・アップされることになったというわけです。

さて、三つのキー・ワードの最後、つまり「情報」については、少し説明を必要とするでしょう。というのも、現在、中東イスラム世界は、超近代的な湾岸産油国を除き、発展途上国の国々から構成されており、「情報」というハイカラな言葉とは無縁な世界のように思われるからです。

しかし、このイメージは、前近代、とりわけその繁栄した時代の中東イスラム世界については誤っておりま⁽⁶⁾す。なぜならば、他の世界に先駆けて農業革命、都市革命をへたこの世界は、その歴史において一貫して都市中心の世界であり続け、イスラム時代についてはとりわけこのことが言えるからです。実際、前近代か

ら現代に至るまで、中東イスラム世界の顕著な特徴の一つは、人口の都市居住率が高く、とりわけ人口が政治、経済の中心としての幾つかの巨大都市に集中していたことなのです。例えば、アルプス以北のヨーロッパ世界においては、近代が開始されるまで、数万人規模の都市は数えるほどしかなかったのに対して、中東イスラム世界の場合、その繁栄が『千夜一夜物語』に反映されているとされるアッバース朝(七五〇—一二五八年)の首都バグダード、マムルーク朝(一二五〇—一五一七年)の首都カイロは、その最盛期には、それぞれ一五〇万、五〇万の人口を擁したといわれています。そして、こうした巨大都市には華麗な文化が花開き、都市は文字通り文明の象徴でありました。

ところで、現在、一方では社会主義圏における、計画経済による社会建設の挫折、他方では自由主義圏における、いわゆる社会経済の情報化、すなわち「物」の交換に基礎を置く社会経済体制から「知識」の交換に基礎を置く社会経済体制への移行にともなって、これまでの「蓄積」と「生産」を重視する社会経済観に

代わる「消費」と「流通」を重視する社会経済観が主張されています。この主張は、ひとり社会経済観にとどまらず、ネットワーク社会論に代表されるように⁽⁶⁾、個人のライフ・スタイルの転換をも射程に収めるものですが、こうした思潮を背景にして、かつて「消費」と「流通」に基づく高度な都市文明を建設したことのある中東イスラム世界が、「蓄積」と「生産」に基づく近代ヨーロッパ文明を反省する材料として、アカデミズムのなかで注目されるようになってきているのです。そこで、以下、最後に、一四世紀の後半に生きた、イスラム世界を代表するアラブの歴史家、イブン・ハルドゥーン(一三三二—一四〇六年)の文明論を紹介することによって、こうした学界動向が決定的はずれなものではないことを示したいと思います。というのも、彼の文明論は「情報社会」論といってもよい性格を備えているからです。

イブン・ハルドゥーンの文明論

イブン・ハルドゥーンの文明論が展開されているの

は、彼の有名な『歴史序説 (al-Muqaddima)⁽⁸⁾』においてです。そこで彼は、この著作の目的を「人間が社会生活を営むに当たって起こる文明の諸状態、たとえば、王権・所得・学問・技術などを実証的に説明し、そうすることによって、上級階級の人々なり一般庶民なりが持っている知識の真相を明示し、誤った考えを除き、疑いを一掃」(森本訳『歴史序説』第一巻八五頁)することである、と述べています。その際注目すべきは、彼が、「文明」を意味する言葉として、通常その意味に使われる *madina* (都市) からの派生語 *tamadun* (都市化)ではなく、「建てる」「住む」「耕作する」などを意味する動詞 *amara* の派生語 *umran* を使っている、ということ事です。つまり、イブン・ハルドゥーンにとって「文明」とは、一義的に「都市」に結びつけられるような狭い概念ではなく、都市を含む「人間社会」一般を、あるいは人類にとって不可欠な「社会的結合」そのものを意味するきわめて包括的な概念なのです。したがって、それは「生活様式」とも訳され得る概念なのであり、それ故に、時間的にみれば、人類はその

歴史において多くの諸「文明」を経験し、空間的にみれば、都市のみならず、農村、遊牧社会など、人間が社会生活を営む空間である限り、それらはそれぞれに固有な「文明」をもっている、ということになるのです。そして、高度に洗練された「文明」、それが「文化」(badat)⁽⁹⁾なのです。

かくして、イブン・ハルドゥーンは、自らが生きたイスラム社会の歴史を材料に、人間社会を成り立たせている諸々の「社会的結合」の原理、つまりは「文明」の諸相の分析へと向かうのですが、彼はそれを「田舎・砂漠」(badw)と「都会」(badar)⁽¹⁰⁾とを対照するなかで行っています。その理由は、この二つの社会がそれぞれに固有な「社会的結合」原理に基づいているからです。そして、この二つの異なる「社会的結合」原理とは、当然のことながらイブン・ハルドゥーン自身はそうように呼んではいませんが、明らかにわれわれが言うところの「政治」と「経済」の原理なのであり、「田舎・砂漠」が「政治」の原理を、「都会」が「経済」の原理をその「社会的結合」の原理にしている、

ということです。

こうして、「田舎・砂漠」と「都会」、「政治」と「経済」という二組の対立関係に置かれた四つの概念をめぐってイブン・ハルドゥーンの文明論が展開されていくわけですが、その過程で、西欧であれ日本であれ、いわゆる農耕社会をモデルに組み立てられた社会経済理論に依るわれわれの常識では考えられないような、多くの逆説的結論が導き出されていくのです。

すなわち、「政治」の領域について、「都会」は「田舎・砂漠」に依存する、と主張されています。これは、都市革命以降、都市は周辺の農村を支配する政治権力の拠点である、とされてきたわれわれの通説と矛盾します。さらに驚くべきは、「経済」の領域についてのイブン・ハルドゥーンの言説です。つまり、その言説によれば、「経済」の領域における「田舎・砂漠」と「都会」との関係は、「政治」の領域におけるそれと全く反対に、「田舎・砂漠」は「都会」に依存する、と主張されているのです。それも、その理由が「田舎・砂漠」は「都会」と比べてそこの経済的自足性が低いから、

ということです。これは、都市は基本的には消費の拠点として、生産の拠点であり、それ故に自足性の高い農村を抜きにして存在し得ない二次的集落である、というわれわれの通説とまっとうから対立します。

それでは、なぜこのような驚くべき結論が導き出されたのでしょうか。明らかに、それを解く鍵はイブン・ハルドゥーンによる「田舎・砂漠」と「都会」の定義にあります。つまり、彼はこの二つを、文字通りの空間を示す言葉としてではなく、「社会的結合」原理を異にするが故に対立する二つの社会学的概念として措定しているのです。そして、この対立する二つの「社会的結合」原理とは、すでに述べたように、「田舎・砂漠」については「政治」の原理、「都会」については「経済」の原理なのです。

「田舎・砂漠」とは、農業と牧畜業を生業とする農民と遊牧民が居住する空間ですが、イブン・ハルドゥーンにとってそれは、彼が生活した北アフリカの生態的特徴の反映から、遊牧民の住む砂漠としてもっぱらイメージされておりました。そして、砂漠の遊牧社会に

おける「社会的結合」原理、それは部族集団をまとめあげる血に基づいた連帯意識（アサビーヤ）であり、この人的結合原理としての血に基づく連帯意識が生み出す物理的な「力」こそが、イブン・ハルドゥーンにわたっての「政治」の原理だったのである。したがって、「都会」が「田舎・砂漠」を支配するかにみえる時も、それは、物理的「力」をもった人間集団が「都会」に居住するからであって、「都会」がその社会的機能から「田舎・砂漠」を支配するということではないのです。

これに対して、「都会」の定義にみられる「社会的結合」原理は全く異なったものです。イブン・ハルドゥーンは、「都会」を定義するのに、都市の政治権力の拠点としての機能を無視しているわけではありません。実際、彼は「王朝があつてこそ都市が存在する。都市は王朝の副産物である」（第二巻六九九頁）と述べています。

しかし、彼にとって、「都会」を「都会」たらしめているもの、それはあくまで「経済」の原理でした。その際、彼は都市の二次的集落としての性格を軽視して

いるわけではありません。このことは、「実は必需が根源的なものであつて、贅沢なものは二次的なもの、それから派生したものである。人類はまず最初に必需物を求め、これが充足されてこそ、奢侈的なものを求めるようになるのであるから、必需的生活を行なう田舎や砂漠は都市や都会にとっては源であり、都市や都会に先行するのである」（第一巻二三八頁）という文言に如実に示されております。つまり、この点において、イブン・ハルドゥーンはわれわれの通説に従っているのです。

それでは、先に指摘した、「経済」の領域における「田舎・砂漠」と「都会」との関係についての彼の逆説的見解はどこから生じたのでしょうか。その答えは、以下の彼の文言のなかにあります。「田舎や砂漠の文明は都会の文明に劣る。それは文明になくなくてはならないものが、田舎や砂漠の住民のあいだではかならずしもなんでも揃っているというわけにはいかなないからである。なるほど彼らはその土地で農業を営むことができるが、それに必要な材料、とくに技術に関するもの

を持っていない。…(中略)…また田舎や砂漠の住民には、金貨や銀貨など貨幣がない。彼らは農産物とか家畜とか、あるいは牛乳や羊毛・駱毛・獣皮などの畜産物のような都市の住民が欲しがるものを代償として差し出し、これに対し都市の住民は金銀の貨幣を支払う。しかも彼らは生活の必需品のうえで、都市の住民「との交易」を必要とするのであるが、都市の住民はただ便益品とか奢侈品とかの点で彼らが必要とするにすぎない。こうして彼らはその生活形態上、本質的に都市に依存しなければならぬわけで、これは彼らが田舎や砂漠に住む限り変らない。」(第一巻二九六頁)

つまり、ここで展開されているのは、技術と貨幣の蓄積をもって都市を定義するイブン・ハルドゥーンの都市論なのです。そこにみられる技術と貨幣という語を情報という語に置き換えてみても、誤りはないでしょう。かくて、「田舎・砂漠」が「都会」に対して経済的に依存せざるをえないのは、その存立を「経済」原理に置く「都会」が周辺の空間に対してマネー・センター、情報センターとして機能するからなのです。そ

こには、「経済」の原理を情報にみるイブン・ハルドゥーンの経済論がみられるのですが、こうした情報に基礎を置く「都会」の「社会的結合」原理といえは、「田舎・砂漠」のそれが血に基づいた連帯意識であるのとは対照的に、情報社会を支える諸々の文化装置であったのです。実際、イブン・ハルドゥーンの文明論にあっては、われわれの言う製造業に対して「技術」という言葉があてられ、さらに、学問、教育も一つの技術として、技術論に包摂されて論じられているのです。

かくして、王朝、つまり政治権力の変遷を、粗野ではあるが連帯意識に基づく活力にあふれた「田舎・砂漠」と、洗練されているが連帯意識を喪失した脆弱な「都会」との間の循環的交代をもって説明する彼の有名な文明論が成立することになります。そして、この点に関しても、想起すべきは、イブン・ハルドゥーンが「政治」と「経済」とはその原理を全く異にする別ものである、と認識していたことです。そのため彼は、ヨーロッパのモラリストのように、「政治」と「経済」を道徳的な見地から批判し、この両者を結びつけ

ようにする試みを一切しておりません。「政治」について、その原理である物理的な「力」は、その内在的腐敗によってではなく、「政治」とは全く異なる原理をもつ「経済」との出会い、つまり具体的には、血に基づく連帯意識を「社会的結合」原理とする遊牧民集団が「都会」に居住することによって失われるのです。

同様に、「経済」についても、繁栄によってもたらされる奢侈は、「文化」をもたらしものとして高い評価を得ることはあれ、それ自身が一つの腐敗として批判の対象になることはなく、ただこの奢侈が「経済」とは全く異なる原理をもつ「政治」の力の源泉である血に基づく連帯意識を必然的に弱体化させることから、間接的に遊牧民集団の「都会」征服の原因となるのです。

このような「政治」と「経済」の原理は別ものである、というイブン・ハルドゥーンの見解は徹底したものであり、彼の文明論に貫かれています。ここでは例として社会的分業、つまり軍事にもっぱらたずさわる階層と経済にもっぱらたずさわる階層との分離、専門化に関する彼の見解をとりあげてみましょう。

つまり、マルクシズムをとろうがとるまいが、西ヨーロッパ社会をモデルにした社会発展論において、社会的分業は、経済の高度化にもなって肥大化した社会の物質的蓄積を守る戦士層の必要から、社会階層の分化によって、つまりはその社会の内部から歴史的に発生するものです。すなわち、そこでは、「経済」と「政治」とのつながりが主張されているのです。ところが、イブン・ハルドゥーンの文明論にあっては、経済の高度化にともなう専門化と軍事をになう戦士たちの「社会的結合」原理、つまりは血に基づく連帯意識とはそもそも相容れないものなのです。したがって、都市に居住する戦士たちは、都市の経済を守れることを任務としていて、彼らは経済に従事する都市居住者とはみなされないのです。すなわち、彼らは都市に居住するも、都市の一部ではないのです。

では、イブン・ハルドゥーンが主張するように、「政治」と「経済」の原理が全く異なり、人類の文明史において、「政治」の原理に基づく「田舎・砂漠」が「経済」の原理に基づく「都会」を周期的に征服するとす

るならば、「田舎・砂漠」による「都会」の征服ごとに「経済」のカタストロフィーが生じるのではないでしょう。ところが、そうはならないのです。その理由は、「田舎・砂漠」と「都会」の違いに関係なく、その影響があまねく行き渡っているイスラムという求心力のある普遍宗教の存在です。つまり、上記征服によって予想されるカタストロフィーとは、「田舎・砂漠」の「社会的結合」原理である血に基づく連帯意識と、「都会」の「社会的結合」原理である文化装置との間における埋め難いギャップによって生じるわけですが、イスラムという宗教は、一方では、「田舎・砂漠」の住民に対して彼らの政治支配を正当化する根拠を提供することによって——というのも、彼らは「イスラム」の言説を通してしか自らの政治主張をなし得ないからです——、他方では、「都会」の住民に対して法学を中心としたイスラム諸学という文化装置の材料を提供することによって、このギャップを埋める機能を果たしているのです。こうして、イスラムの存在によって、「国家」に対する「社会」の優位が、そして「政治」と「経

済」に対する「文化」の優位が確保され、上記カタストロフィーは回避され得るのです。

以上、簡単ながら、イブン・ハルドゥーン⁽¹⁾の文明論の骨格を紹介しました。彼のこの特異な文明論が彼の生きた中世イスラム世界、なかでも北アフリカ世界の生態的、地理的特徴からくる特殊性を反映したものであることは明らかです。この特殊性を整理すれば、次の二点に要約されると思います。つまり第一は、その生態的特徴からくる社会、とりわけ政治における遊牧民の役割の重要性です。そして第二は、古来、東西・南北交易の結節点であった、というその地理的特徴からくる高度な都市経済の存在です。この世界では、都市は形成されるものではなく、常に存在するものでした。イブン・ハルドゥーンにとって、閉鎖的な自給自足経済など考えも及ばなかったのです。

しかし、こうした特殊性は同時に、イブン・ハルドゥーン⁽¹⁾の文明論の限界を説明するものでもありません。かかる問題提起は、「それでは、それほどまでに都市経済が発達した中東イスラム世界において、なぜ資

本主義が生まれなかったのですか」という少々古くさくはなったものの、歴史研究のうえでは依然として重要な問題であり続けている問いを発する時、とりわけ鋭い形をとることでしょう。しかし、本日は、このような近代という時代を問うような大きな問題を議論するためにここにいるのではありませんし、また現在の私の能力ではそれをなし得ません。

本日の私の話で訴えたかったこと、それは、ただ単に、前近代の中東イスラム世界に生きた一人の思想家の文明論のなかに、時間を越えて、情報社会と称される現代に通底する社会経済論を観察できる、ということとを指摘することです。この事実が驚くべきことであると同時に、大変に愉快なことでもあると思います。

イブン・ハルドゥーンの文明論のなかに政治経済学(Political Economy)的な社会の処方箋をみつつけようとしても無駄です。しかし、そこには、その概念規定、問題のたて方の特殊性を越えて、われわれが直面している諸問題、とりわけ「政治」、「経済」、そして「文化」の有り得べき関係について反省をせまる現代性が秘め

られているように思われます。

- (1) Edward W. Said, *Orientalism*, Georges Borchardt Inc., New York, 1978 (板垣雄三ほか訳『オリエンタリズム』平凡社、一九八六年) do, *Covering Islam — How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Random House Inc., New York, 1981 (浅井信雄ほか訳『イスラム報道 ニュースはいかにつくられるか』みすず書房、一九八六年)

- (2) 『オリエンタリズム』三、四二、四、四三頁。

- (3) この点についての鋭い批判は以下の文献にみられる。彌永信美「問題としてのオリエンタリズム」『歴史という牢獄 ものたちの空間へ』青土社、一九八八年所収。

- (4) このテーマに関する短い重要な問題提起が以下の文献にみられる。渡辺金一『中世ローマ帝国——世界史を見直す——』岩波新書、一九八〇年。また、次の文献は、西ヨーロッパ世界、ビザンツ世界、イスラム世界の成立過程を社会経済史的視角から比較検討したものである。クロード・カーエン『比較社会経済史——イスラム・ビザンツ・西ヨーロッパ——』創文社、歴史学叢書、昭和六三年。

- (5) ただし、オスマン帝国下においてミレット制と呼ばれたこの統治原理については、いまだ実証的研究が十分になされていないため、その評価は研究者によって大きく別れる。例えば、イギリスの社会人類学者アーネスト・ゲルナー(Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Univ. Press, 1981 [宮治美江子ほか訳『イスラム社会』紀伊國屋書店、一九九一年])は、分節社会論の延長線上でこの制度に高い評価を与えるのに対して、日本の中東近代史家坂本勉(「オスマン朝における宗教の重層構造とナシヨナリズム」坂口昂吉編著『地中海世界と宗教』慶應通信、一九八九年所収)は、この制度を中央集権的な地方行政機構の機能を補うものとして位置づけるにとどまっている。
- (6) とりあえずは、今井賢一、金三郁容著『スットワーク組織論』岩波書店、一九九〇年を参照のこと。
- (7) イブン・ハルドゥーンの伝記については、註(8)で掲げる翻訳本、第三巻に収められた、森本公誠氏の「解説」を参照のこと。なお、ここで紹介するのは、あくまでもイブン・ハルドゥーンの文明論の骨格のみであって、より詳細な分析の試みは別の機会を待ちたい。また、註(5)で指摘したアーネスト・ゲルナーの著作には、刺激的な内容を含むイブン・ハルドゥーン論が展開されている。そこには、私の問題関心と通底し合うものがあり、本稿執筆において参考になった。
- (8) 森本公誠訳『歴史序説』全三巻、岩波書店、一九七九、八〇、八七年。以下、本文における引用はすべて、この森本訳による。
- (9) したがって、「文明」を物質的なもの、「文化」を精神的なものと捉えても、あながち誤りではない。しかし、この点に関して注意すべきは、聖俗二元論を否定するイスラム世界にあっては、この両者は、ヨーロッパ・キリスト教世界のごとく、優劣の関係には決していない、ということである。
- (10) *badw*, *hajar* をそれぞれ「田舎・砂漠」、「都会」と訳したのは森本氏であり、ここでは彼の訳語に従った。*badw*, *hajar* の本来の意味については、『歴史序説』第一巻、二三五頁、註(1)を参照のこと。
- (11) イブン・ハルドゥーンの文明論については、そこにみられる分業論をアダム・スミスやデュルケムの分業論と比較するなど、興味のつきない多くの論点がある。しかし、これらについては稿を改めて論じることとする。

(一橋大学教授)