

現代アラブ思想と民衆的遺産

一 歴史的地層の中の現代アラブ思想

歴史、分けても思想の歴史を地層にたとえることは、アラブの思想研究においても一定の含意をもっているように思う。その細かく微妙な、しかしそれぞれに鮮明な線を残しているアラブ思想史という地層の連なりをめぐって、これまで多くの人たちが、様々な断面図を描いてきた。そして、この地層を多様なかたちをもつ切断面に切り分けてゆく作業、すなわち思想を再解釈する行為は、他ならぬアラブの人々にとって、歴史そのものを創りだす、まさしく実践的な課題であった。また、ここで注意したいのは、こうした思想を読みな

長 沢 栄 治

おす試みのひとつひとつが、アラブ思想の中に新しい地層を形成してゆく成果を伴っていた点である。思想の堆積作用とでも言うべきこの過程は、とくに近代以降、独特の陰影をアラブ思想の地層構成に与えることになった。

近代以降のアラブ思想には、この思想の堆積作用によって生成された、濃淡の明らかな二つの地層を識別することができると言える。すなわちそこには、近代アラブのナフダ(復興 al-Nahda)期の思想と、これを超えるようとする思想的試みである現代アラブ思想という、二つの密度の濃い地層の積み重なりが見られる。この近現代アラブ思想の重層的構成に関し、筆者は、「現代

アラブ思想研究のための覚書―思想的危機と第2のナフダー」という論考において、不十分ではあるが若干の整理を試みた。本稿は、いわばその続編として、現代アラブの思想状況に関する補足的な議論を行なうものである。

前出論文の結論部分で、筆者は、現代アラブ思想を理解する鍵となる用語として、「遺産」(turath)という概念が多くの思想研究者の間で用いられている状況を指摘した。⁽²⁾すなわち、この「アラブの遺産」(al-*mirath al-'arabi*)という概念こそ、その多義的な解釈をめぐって様々な思想潮流が交差する、現代アラブ思想の中心軸に据えられた概念であると考えた。その意味において、アラブの遺産とは、その多彩な切断面と言わなければならない。現代アラブの思想的世帯とは、こうした緻密な地層の重なりをもつ「アラブの遺産」の解釈を起点にして、この源流から分岐する多様な思想潮流が形作る、ひとつの広大な流域として表現できるように思う。

しかしながら、このようにアラブの遺産を地層のよき多重的な存在として把える見方、言いかえればその多義的な解釈を認める思想的立場は、思想形成の当事者である現代アラブの思想家すべてに共有されている考え方ではない。すなわち、現代アラブの主要な思想潮流の中には、アラブの遺産における豊かな地層の差異を認めず、遺産をいわば無定形な一枚岩として把える根強い傾向が存在する。そして、こうした思想傾向は、アラブ社会が危機の時代を迎えたとき、遺産を均質的なひとかたまりの存在と把握することを通じて、多くの人々を動員する強力な政治的イデオロギーをこれまで流出させてきた。

前出論文で指摘するように、近代アラブ思想と自覚的に区別された存在としての現代アラブ思想は、こうした危機の時代、直接的には一九六七年中東戦争の敗北を契機に発生したアラブ社会の危機、とくに思想の危機(あるいはアラブ知識人の危機)と言われる危機意識の高まりの中から発生してきたと言える。近代アラブの思想的覚醒(ナフダー)の遺産を乗り越え、さらに

は今日の思想の危機をも克服する思想的課題として、「遺産的問題系」(al-ishkalya al-turathiyā) と呼ばれる思想論争が、ここに展開してきたのである。そして、このアラブの遺産をめぐる解釈は、しばしば相互の対話さえ許さないほどの極端な偏差を伴うものであった。

こうした遺産解釈の多様性が作りだす現代アラブ思想の諸潮流については、これまで多くの思想研究者が、様々な思想の流域地図を描いてきた。これらの多様な思想の地図をすべて広げることではできないし、またその必要もなからうが、現代アラブの思想状況を紹介するひとつの糸口として、ここでその若干の例を紹介したいと思う。

二 現代アラブ思想潮流の分類をめぐる

まず、エジプトの思想研究者、ムハンマド・イマーム (Muḥammad Imām) の最近の著作、『現代イスラーム思想の危機』(一九九〇年) を取り上げてみよう。⁽³⁾ この本でイマームは、今日の思想の危機をイスラーム

主義者 (al-islamiyyūn) と世俗主義者 (al-‘almaniyyūn) と分極化する「ムスリム理性の分裂」(inqisām al-‘aql al-muslim) と描こうとする見方を取り上げ、このような分類を行なう言説そのものが思想の危機を体现する現象であるとして、その二項対立的な図式を批判する。そして彼は、このイスラーム主義か世俗主義かという対立図式の代わりに、次のような思想潮流の区分を示す。(1) 遺されたものの伝統模倣 (al-taqīd wa al-muhākka li-l-mawrūth) の潮流、(2) 西洋から渡来したものの伝統模倣 (al-taqīd wa al-muhākka li-l-wafid al-gharbi) の潮流、そして(3) 再生と革新 (al-ihyā’ wa al-tajdid) の潮流である。⁽⁴⁾

この三潮流の分類は、(1)と(2)の「伝統」(taqīd) と(3)の「革新」(tajdid) の対比、そして(1)の「遺されたもの」(mawrūth; 遺産 turāth と同じ語根) と(2)の「渡来したもの」(wafid) の対比という二つの図式から構成されていると見ることが出来る。しかし、この二つの図式それ自体は、今日よく見られる慣用的な用語法であり、それほど革新的な分類を示したわけでは

ない。とくに、後者の遺されたものと外国から渡来したものとを厳しく分別する「排外主義的な」言葉遣いは、ポピュリスティックな言説を生産する知識人の著作にしばしば用いられてきた⁽⁵⁾

イマールは、今日の思想の危機を(1)と(2)の両極端な方向性をもつ伝統模倣の潮流に見だし、この危機から脱出する道を(3)の再生と革新の潮流に求めているが、この思想の「革新」の方法をめぐって、これまでもっとも影響力のある議論を展開してきた思想研究者として、『遺産と革新』(一九八〇年)の著作があるハサン・ハナフィー (Hasan Hanafi) がいる⁽⁶⁾。前出論文でも紹介したが、このエジプトのハナフィーは、現在のアラブ世界の思想状況(とくに東西アラブの知的交流)を知る点で興味深い本として、現代マダレブを代表する思想研究者、モロッコのムハンマド・アビード・ジャービリー (Muhammad 'Abid al-Jabiri) と共著で、公開の往復書簡集形式の『マッシュレクとマダレブの対話』(一九九〇年)を著している⁽⁷⁾。

この啓蒙的な著作の冒頭の書簡において、ハナフィー

は、現代アラブの思想状況を説明する中で、アラブ世界の東西の思想家を産出する四つの主要な民族的勢力 (quwa wataniya) = 文化的潮流を区分する。すなわち、(1)イスラーム主義、(2)リベラリズム、(3)マルクス主義、(4)アラブ民族主義 (gawmiya 'arabiya) あるいはナセル主義、アラブ社会主義) である。そして実際にはこれら四者の相互の結合を基盤に様々な思想形成が行なわれてきたとして、以下に見るような多様な思想潮流の組み合わせを指摘する。

すなわち、イスラーム主義とリベラリズムの結合 (ターハー・フセイン 'Taha Husayn'、アッカド Muhammad al-'Aqqād に始まる)、イスラーム主義とマルクス主義の結合 (シャルカーウィー 'Abd al-Rahman al-Sharqawi' など)、いわゆるイスラーム左派 (al-yasār al-islāmī) 'イスラーム主義とアラブ民族主義の結合 (カワキビー 'Abd al-Rahman al-Kawākibi からイマール、アーデル・フセイン 'Adil Husayn まで)、リベラリズムとマルクス主義の結合 (アルーウィー 'Abdullāh al-'Arūwī など)、リベラリズムとアラ

ブ民族主義の結合(ルマイヒー Muhammad al-Rumayhī など)・マルクス主義とアラブ民族主義の結合(アブデル・マリク Anwar 'Abd al-Malik など)。以上に加えて、ハナフィーは、それぞれが伝統主義的保守派 (muḥāfiẓ taqlīdī) と革命的進歩派 (taqāddumī thawrī) に細分化されると述べる⁽⁶⁾。

これらのきめ細かい分類の柘目の中に、近現代アラブの思想家を振り分けてゆく作業がどれほど意味をもつか分からないが、このような柘目の多さそれ自体が、前述したアラブ思想の流域の広がりの大きさにある程度対応したものと見ることはできるかもしれない。

さて、これも前出論文で取り上げたジョルジ・タラビシー (Jurjī 'Arabīshī) 『アラブ知識人と遺産』(一九九一年)は、ハナフィーが説く遺産と革新をめぐる論議そのものに疑問を投げかける問題提起を行なっている⁽⁹⁾。フロイトの訳者としても知られるタラビシーが、この本で目指したのは、一九六七年戦争後アラブ思想が陥っている病的な「退行」(nukūṣ)現象の批判であった。すなわち彼は、この本の前半で、ナセルの

敗北と死がアラブ知識人に対し、無意識のレベルで父親殺しのトラウマとなって退行現象を引き起こしているとの分析し、現代アラブ思想における遺産の問題系がこの思想的退行現象と強い結びつきをもっている点を示唆する。そして後半部では、このような退行現象の「個人的症例研究」の対象として、ハナフィーを選び、その著作における矛盾を明らかにしようとする。

この本の中で、タラビシーは、現代アラブの言説における主要な三つの潮流を挙げている。すなわち、(1) 穏和主義的あるいは相対主義的合理主義的 (al-'aqlānī al-mu'tadil aw al-nisbī) 潮流 (その代表はジャービリー)・(2) 啓蒙主義的サラフィー主義的 (al-salafī al-mutanawwar) 潮流 (その代表はイマーム)・(3) 純粹サラフィー主義的 (al-salafī al-khāṣṣa) 潮流 (その代表はガヌーシー Rashīd al-Ghanūshī) である⁽¹⁰⁾。この合理主義とサラフィー主義を対置するその図式、そして絶対的合理主義的 (al-'aqlānī al-mu'tadil) がアラブ世界では根づかなかつたとする近現代アラブ思想全体に対する評価から見ると、アレクソ出身のタラ

ピーシーは、前出論文で見たような、遺産の破壊こそ本当のアラブのナフダの条件であると主張するアドーニス(Adunis)など、マシュレクのパディカルな思想潮流に層する知識人のひとりであると言つてよいだろう。すなわち彼は、絶対的合理主義的潮流は、近代および現代のアラブ思想においては存在しないか、または(自己検閲の力によつて)その存在を妨げられてきたと述べ、アラブ思想はせいぜいのところ相対主義的な合理主義しか生みださなかつたと述べる⁽¹¹⁾。

さて、タラビーシーによつてこの相対主義的合理主義の代表と分類されたジャービリーは、現代アラブ思想におけるナフダと遺産の方法論的意味をめぐり、今日もつとも精力的な研究を発表しているモロッコの思想研究者である。彼は、アラブの遺産の解釈に現代フランス哲学の方法を用いて、アラブ社会の抱える様々なレベルの実践的問題に答えようという思想的実験を行なつてゐる。こうした作業の一環として、ジャービリーは、現代アラブの思想潮流の区分に対して、すでにその一部を見てきたような従来の慣用的な分類の手

法(あるいは、それに基づく雑多な細分化)を乗り越えようとする。

まず、ジャービリーは、『現代アラブ思想の問題系』(一九八九年)において、従来の思想区分の基本的な類型を次のように要約する⁽¹²⁾。すなわち、近代アラブの思想潮流を分岐させたのは、政治・経済・文化など社会の諸領野において、西洋モデルを採用するか、あるいはこれに代わる本源のモデルとしての遺産を取るかという「選択の問題」(言いかえれば「本源性と現代性」al-'isala wa al-mu'asiraの問題)であつた。この「選択」をめぐつて、(1)現在・将来にわたるすべての時代の範型である現代的(あるいは同時代的 mu'asir)西洋モデルを選択する「現代主義的」(あるいは同時代主義的 'asrāniya)立場、(2)逸脱(al-'inhiṭā)や斜陽(al-'inhiṭā)が始まる以前のアラブ・イスラーム的なモデルへの回帰を目指すサラフィー主義的立場、(3)二つのモデルの「より良いところ」を採用し両者の調和を計る「選別主義的」(intiqā'iya)立場と、こう三つの立場が分かれる。

次のレベルの問題として、これらの立場の内部には、その時々々の支配的なイデオロギーの影響によって様々な傾向が生まれる。たとえば、(1)ではアラブ民族主義や地域主義的傾向、社会主義やリベラリズムの影響を受けた分化が見られたし、(2)のサラフィー主義においても、同時代的なものすべてをジャーヒリヤ時代と見なす拒否的なサラフィー主義に始まり、修正主義的サラフィー主義、解釈的サラフィー主義などが分別される。そして(3)については、さらに細かい分野が試みられてきた。⁽¹³⁾

さて、以上の思想潮流の区分の方法に対し、ジャービリーは、まず後半部分の「細分化された (mutasha'id) 分類」を批判し、これらの問題は「理論」の次元(本源性―現代性の原理的問題)、社会的階級の利害を反映した「イデオロギー」の次元、そして国家論のような「アラブ的」政治決定領域に層する「政治」の三つの次元に位置づけて整理しなおすことを提案する。⁽¹⁴⁾

次にジャービリーは、より基本的問題として、こう

した西洋モデルと遺産の間の選択、すなわち「本源性と現代性」という二項対立的な問題の立て方そのものに次のような疑問を呈する。今日の我々には「選択」の自由などないことを知るべきである。西洋モデルは、長い植民地化過程によってしばしば強制される形ですでに我々の国々に根づいている。他方、遺産とは、文字通りの遺産 (itha) である以上、それは選択するものではなく、それを自らとともに引き受け、それに執着し (yatamassuku)、外部からの脅威に対して、その中に救いを求めるものである。その結果、遺産は、化石化した後進的な「伝統的部門」として存続することになり、移植された近代的構造と並び、これと結びつく形で、我々の日常生活の中に「内部的な重層性」 (idwā'iya sanima) というべきものが形成されている。我々が現在なすべきことは、両者の選択でもまた調和でもない。この重層性に対して、経済・社会・政治・教育といった局面ではそれをそのものとして受け止めること、他方、精神的思想的局面ではそれを拒否すること、これしかない。⁽¹⁵⁾

三 現代アラブ思想と民衆的遺産

以上のように、ジャービリーは、遺産と現代性とを単純に対置させる「選択問題」という思想分類の図式を批判し、両者が形成する「内部的重層性」の構造に注意を促した。冒頭で述べた、思想を地層という多重的な遺産として把える重層性の認識との関連で考えるなら、ジャービリーは、とくに近代以降のアラブ思想の経験総体を重層的なものとして把える視角を示したと言ふこともできる⁽¹⁶⁾。また、この重層性を精神的局面と非精神的局面に区別する彼の議論には、近代以降、非西欧世界の多くの知識人が共通して抱えた根の深い問題が潜んでいるように思う。

これらの問題は、現代西欧哲学を通じたアラブの遺産の再解釈によってアラブ思想のナフダを構想するジャービリーの研究を紹介する中で、機会があれば取り上げてみることにしたい。本稿では、次にジャービリーと同様、既存の思想分類の方法を批判することによって、思想の重層性の問題を取り上げているもうひと

りの思想研究者の議論を紹介したい。

それは、前出論文の末尾で言及しておいたリファト・サッラーム (Rifat Sallam) の『アラブ的遺産の研究』(一九八九年)⁽¹⁷⁾である。後で見ると、このサッラームの著作は、遺産の重層性に関する興味深い問題、すなわち遺産における民衆的側面の問題を提起し、アラブ思想研究に新しい広がりをもたらそうとした試みである。

まず、サッラームが行なった従来の思想分類の批判から見てみよう。サッラームは、思想潮流を分類する方法として、これまで二つの様式があったと言う。第一は、(1)宗教的保守的サラフィー主義的潮流と(2)世俗的啓蒙的現代的潮流への分類である。しかしたとえば、(1)における伝統主義的サラフィー主義と理性的サラフィー主義の間、および(2)における本源性と現代性の調和を求めるザキー・ナギーブ・マフムード (Zaki Najib Mahnuḍ) と遺産の全面的破壊を主張するアドーニスの間には、それぞれ大きな差異が見られる。とくに、遺産の内容定義をめぐって、それらの間には本

質的な相違が存在する。第二は、史的唯物論に立つマシュレクの思想家(フセイン・ムルウワ Husayn Muruwwa、タイイブ・ティズイーニー Fayyib Tizimī、マフディー・アーミル Mahdī Āmil) による思想分類である。彼らの分類は、サラフィー主義と現代主義に折衷主義 (al-talfiq) を加えた三分類であるが、上記の二分類とは量的な違いがあるのみで、これもアラブの遺産そのもの特殊性をふまえた区分ではない。¹⁸⁾

これらの慣用的な区分法は、ジャービリーが批判した分類と基本的構造は同じであるが、これに対して、サッラームは、遺産の捉え方における次元の相違に注目した現代アラブ思想の批判的な分類を試みる。まず第一は、遺産を宗教的構成体(あるいはハナフィーのように宗教的なものに基づく思想的構成体)として捉える考え方と、一般的な意味における思想的構成体とする立場(ザキー・ナギーブ・マフムード、ムルウワ、アドーニス)の区別である。しかし、いずれの立場に立つ思想研究者も、遺産における民衆的側面と物質的

側面を無視している点は共通する。

第二は、遺産を分析する「方法論的出発点」の相違による区分である。たとえば、唯物論(あるいは疑似唯物論)と観念論の二つの立場を区別するならば、前者の代表は、ムルウワ、ティズイーニー、イマール、ハルファッラー(Muhammad Khalafallah)、後者は、それぞれの結論は対極的であるが、アドーニスとハナフィーである。¹⁹⁾

第三は、遺産の「歴史的深さ」に関する視角の相違である。まず、アラブの遺産をイスラームと結びつける視角がある。この考えによると、遺産は六世紀のイスラーム発生に始まり、それに先立つ時代の遺産は無視され、アラブの遺産における「イスラーム性」が強調される。この視角は、上述の宗教的潮流のみならず、世俗主義的潮流の思想家たち(たとえば、アドーニス、ジャービリー、アルクーン Muhammad Arkun)においても多く採用されている。もうひとつの視角は、アラブの遺産を「アラブ」と結びつける、すなわち遺産の生成をイスラーム以前のジャーヒリヤ時代にお

ける「アラブ」の社会的文化的構造の形成以降の歴史に求める考え方である。この民族的構成体 (al-takwin al-qawmi) として扱えられたアラブの遺産において、イスラームは遺産における歴史のみひとつの輪 (Talqa) として位置づけられ、その前後のその他の輪との間に価値的な差異はない。この見方は、史的唯物論に立つ思想家のみならず、アラブ民族主義やリベラリズム、そして宗教的潮流の中にもしばしば見いだされる視角である。⁽²⁰⁾

第四は、「遺産的資料の処理」をめぐるもので、(1)遺産の内部構造の分析に集中し、それと外部的關係を独立的に把握する(その場合、大半の研究者は文化的遺産の構成要素の一部を分析するのみであるという)方法と、(2)遺産の内部構成の分析をそれを見みだす社会構造との関係の中で分析する手法とが区別される。そして最後の五番目に、「再生」をめぐる態度の相違がある。第一の型は、遺産を超越論 (al-ghaybiya)・視野の狭さ・狂信主義 (al-t'assub)・神話主義などと捉えてこれを全面的に否定し、遺産からの切断を主張す

る潮流である。こうした考え方の背後には、(神話や呪術、因習に依って立つ「東洋」対(科学と理性、近代性に依って立つ「西洋」)という図式が隠されている、第二の型は、遺産の「再生」を求める潮流であり、それはさらに(1)遺産の中に進歩的な諸価値を見いだし、訓誥主義 (al-mushtaya, al-shahira)・超越論・宿命論を乗り越え、とくに「マスラハ」(有益 al-maslahah)の価値を強調する「進歩主義的」立場と、(2)「本源的」価値への回帰を求める「保守的」立場に分かれる。⁽²¹⁾

さて、このようなサッラームによる思想研究の批判的分類は、遺産研究における彼の方法論的な問題提起を導くことを目的となされたものであった。その問題提起とは、アラブの民衆的遺産 (al-turath al-sha'bi al-'arabi) を思想研究の対象として取り上げる主張である。そして彼は、現代アラブの思想家たちが、以上に分類した遺産研究の様々な次元のいずれにおいても、アラブの遺産の中の民衆的側面をこれまで無視してきた点を次のように批判する。

たとえば、イマーラは、遺産という用語を「アラ

「ブ・イスラーム的思想的遺産」と同義と解し、その内容を特定の思想家個人（イブン・アラビー、アフガニーまで）とルシユドから、カワキビ、アフガニーまで）と思想学派（ムウタズィラ派、ハワリジュ派など）の著作に限定している。また、ハナフィーに於いて見ると彼が、口語の諺や民話、神話、民衆文芸などに言及するのは、アラブ左派の「大衆」(Jumhur)からの遊離を論ずる時だけであり、彼の「遺産の革新」の対象は「イスラームの四つの知」、神学 (ilm al-kalam)・哲学 (al-falsafa)・神秘主義 (al-tasawwuf)・法学 (usul al-fikh) に限られている。

次にマシュレク思想家を見ると、まず弁証法的史的唯物論に依って立つムルウワも、遺産をアラブ・イスラーム的思想遺産に限定している点では、方法論の違ふハナフィーらと異なるところはない。アドーニス²²は、他の論者が無視した政治運動と詩作批評運動を遺産の内容に付け加えているが、遺産から民衆的側面を分離させている点と同様である。その中で、テイズーニーは、「民衆的遺産・民衆的民俗学と呼ばれるもの」

に言及し、「これらの民衆的遺産の諸側面は、アラブの民族的郷土 (al-watan al-‘arabi) における文化革命の問題に取り組む場合に基本的な重要性をもつ」と述べているが、その遺産研究の大きかりな構想において民衆的遺産を理論的に位置づけようとはしていない⁽²²⁾。

そして、サッラームは、このように遺産研究において民衆的側面がこれまで無視されてきたのは、以下に見るような、アラブ知識人および現代アラブ文化がもつ特質の反映だと主張する。すなわち、第一の特質は、民衆的遺産を完全に無視し「評価の高い」書物の文化を追いつめる指向であり、その結果、西洋化・欧化した知識人はアラブの人間状況に関する現実的な感覚を喪失している。第二は、知識人だけの世界、「文化的サークル」(al-halāqīya al-thaqāfiya) に逃避し、思想家個人の思想的革新に限定する視角の単純性である。

第三は、民衆・群衆をあいまいな「量」と把える政治的思想的特質であり、そこでは民衆は思想的文化的革新や社会運動の主体とは見なされず、知識人のみが

進歩とナフダの担い手たる前衛とされる。最後に第四は、科学主義と客観主義が単なる写真主義と部分主義に墮してしまふような、政治的社会的現実からの学問的孤立である。サッラームは、以上に述べた特質が、民衆の遺産を科学的な研究対象とする民俗学者においてさえ見られると述べ、エジプトの著名な研究者を批判の俎上⁽²³⁾に上げている。

四 民衆的遺産研究の課題

以上に見たように、サッラームは、エジプトやマシユレク⁽²⁴⁾の代表的な思想研究者の批判を通じて、アラブ知識人一般に民衆的遺産を軽視する傾向が見られるという結論を導いたが、マグレブの思想家に関してはほとんど言及していない。そこで、彼の議論を補う意味で、現代マグレブの思想研究者が民衆的遺産の問題をどのように考えているのか、前出のジャービリーの例を紹介することによって、サッラームの問題提起の多少の意味を考える素材としたい。

ジャービリーは、主著『アラブ的理性批判』(一九八

九年)の序文において、民衆文化の問題に言及し、次のように述べている。「この著作において」我々は、「知識人の文化」(al-thaqafa al-'alima)のみを扱うことを意識的に選択した。したがって、諺や民話、童話や神話などの民衆文化(al-thaqafa al-sha'biya)は、その対象から除外してある。その理由は、我々の構想が批判的構想であり、我々の対象が理性であり、我々が取り組んでいる問題が合理主義(al-'aqlaniya)の問題だからである。我々は、自らの研究対象を、連続性をもつ対象として自分の目の前に顕現させる、人類学者のような立場は取らない。むしろ我々は、自らの対象に関して、意識的自己(al-dhat al-wa'tiya)そのものに足場を置く。すなわち仮に、自己が自己批判の過程において自らの対象とはならないとすれば、我々の対象も我々自身に属する対象とはならなくなるからである(mawdu'-na laysa mawdu'an la-na)。⁽²⁵⁾

このジャービリーの議論は、それが意図したものでないとしても、「知識人の文化」であるアラブ・イスラームの遺産に対象を限定する、現代アラブ思想研究者

の側から、サッラームの批判に対して行なわれたひとつの反論となっている。しかし、この反論に対して、仮にここでサッラームの側に立って批評を加えるならば、次のような議論を立てることができるように筆者は思う（もっとも、サッラーム自身は、そのような「觀念論的」説明に賛意を示すかどうか分らないが）。

すなわち、ジャービリーが述べる自己批判の対象としての我々という自己は、彼の表現に従うなら、意識的自己としてのアラブ（すなわち「アラブ的理性」*al-ʿaql al-ʿarabi*）であった。しかしその場合、このアラブという自己がもつ、いわば無意識の側面にも対応する民衆的遺産の問題は、知の光を浴びた「知識人の文化」の影に隠されてしまっていると考えられないだろうか。言いかえれば、アラブ・イスラーム的遺産という意識的自己の世界の背後にある民衆的遺産という無意識の世界、その意識の裂け目の裏に無限に広がる民衆的遺産の世界が投げかける問題を意識化することによって、はじめて統合性をもつ自己としてアラブ、あるいはアラブ的遺産の総体的理解が可能になるとは考

えられないだろうか。

本稿で繰り返し述べてきたように、多義的な解釈を可能とする地層としての思想の読みなおしは、分裂・危機状態にあるアラブという自己を読みなおす行為である。すなわち、アラブの多重的な遺産をどう把握するかは、アラブとは何かという、自らを問いなおす作業であり、またその自己の読みなおしを通じて、自らの統合を回復しようとする試みである。このような意味において、サッラームの問題提起は、現代アラブ思想批判に新しい領域を拓く魅力的な研究であるように思う。

しかしながら、サッラームの研究は、このように思想批判の側面では含蓄の深い問題提起を行なっているが、他方、その「民衆的遺産」を現代アラブ思想研究に取り込む理論的方法論的試みとしては、かなり多くの課題を抱えているように思う。彼の民衆的遺産研究に関する構想の紹介は、別の機会に譲ることとし、ここではその作業の前提として、最後に若干の問題点を指摘しておくことにしたい。

まず第一は、知識人と民衆的遺産との間の関係である。サッラームは、民衆的遺産を無視するアラブ知識人たちを批判し、彼らには遺産に関する全体的な視角すなわち遺産形成における「民衆」と「思想家」「個人」の弁証法的統一に関する視角が欠落していると述べるが、⁽²⁵⁾しかし、この知識人と民衆的遺産との間の「弁証法的関係」なるものについては説明を加えていない。意識的の自己たるアラブ知識人の思想形成に民衆的遺産がどのような影響を与えるのか、その多くが文字化されることのない民衆的遺産が知識人の意識に昇るのは、どのような条件の下においてなのか、こうした問題を理解するためには、その前提となる基礎的な作業が必要なはずである。たとえば、サッラームが追求する遺産研究の革新のためには、アラブ世界でこれまで行なわれた、様々な方法論に立つ民衆文化や民俗学的研究その他の知的蓄積を批判的かつ総体的に評価する作業が求められる。しかし、彼の研究は、こうした近代アラブ世界の「民衆学」といふべき学問の存在状況を、体系的に把握した上で行なわれたものとは思われない。

確かに彼は、前述したように、言うならば現代アラブの「講壇派」社会学者を批判する一方で、たとえば、サイド・オワイス(Sayid 'Uways)が行なった民間信仰に関する実証的研究を取り上げて積極的に評価している。⁽²⁶⁾しかし、現実の社会問題に取り組む実践的な関心から出発したエジプトの社会学者オワイスに代表される、アラブの知的世界では例外的な存在である「民衆学」研究者を掘り起こし、これを思想史研究の中に位置づけてゆくような基本的作業こそ、アラブの民衆的遺産を研究する最初の一步としてなされる仕事ではないだろうか。また、民衆と知識人の関係をめぐる問題は、アラブ知識人の危機論という枠組みの中で、これまで繰り返し論じられてきたテーマであった。⁽²⁷⁾こうした議論の中で、上記に述べた問題がどのように取り上げられてきたのか、それを検討することは、現代アラブ世界において思想的営易が占める社会的位置を知る手がかりのひとつとなるであろう。

第二の問題として、民衆的遺産の側面に注目することは、確かにアラブの遺産の地層的構成に新しい深み

と広がりを見出す手がかりとなるが、しかし、それがアラブとしての自己の統一性を回復する結果に直接つながるかどうかは疑問である。サッラームは、民衆的遺産の研究対象を、民衆的な思考や概念ばかりでなく、儀礼や慣用的な行動様式およびその手段に及ぶ広い範囲に取ることにしたが、文化芸能(詩・舞踊・歌)、信仰(呪術、ジン、聖者)、価値・慣習・伝統(ザールや民間医療)など多様な文化現象を含むと例示している。また、これらの民衆的遺産の歴史的重層性をめぐって、特定の時代の文明に限定されることのないアラブとしての一体性をもつこと、すなわち古代以来この地域で行なわれた民衆による相互の文明の交流に基盤を置くとともに、とくにイスラームの成立以降は、アラビア語の普及によって維持されてきたアラブ的統一性が存在すると解説する⁽²⁸⁾。しかし、民衆的遺産のもつ歴史的な重層性、それに基づく多層性をアラブ的遺産の中に秩序づけるのは、決して容易な作業ではない。この点、サッラームはあまりにも楽観的な想定をしているように見える。

たとえば、アラブの民族主義問題をめぐって、これまでステレロ・タイプ化されて論じられてきた、カウミーヤとワタニーヤの対立という問題に限っても、民衆的遺産の解釈は、「知識人の遺産」の解釈以上に、この対立を先鋭化させる多義性をはらんでいる。そのひとつの例は、これまでアラブの知的世界において、容易に結論が見つからない論争として多くの知識人の関心を引き続けてきた、「エジプト的性格論争」を始める⁽²⁹⁾。さらには、このアラブ民族主義のカウミーヤとワタニーヤ構成の周縁部に位置する民族集団の問題を考えるとき、民衆的遺産の解釈が「大文字の民族主義」のもつ恣意性から自由な形でなされるのは、必ずしも容易なことではない。サッラームは、様々な文明が折り重なった歴史をもつ民衆的遺産の基本的構造に関して、古い地層に属する被征服民の文化と新しい大文明の関係を調和的に描いている。しかしたとえば、エジプト人の彼が、ヌビア人の文化をエジプト域内の他の地域との間に見られる遺産の差異と同じだと論ずるのを見

るとき、遺産の統一性に関する彼の主張には危うさを感ずる。⁽³⁰⁾

民衆的遺産の地層に表われた微細な變を読み解く作業は、「民衆学的な」知的蓄積と、「知識人の遺産」研究の場合以上に深い構想力が必要とされる。それは、意識化されていない民衆的遺産に言葉を与えることによってひとつの民族という概念に命を吹き込み、さらには民族主義というイデオロギーを紡ぎだす思想的な営みでもある。そして今日、問題なのは、この遺産解釈の作業が、かつての素朴な熱情をもつ知識人の手から、冷徹な奸知にたけた権力の手に移ねられているかに見えることである。

「歴史の読みなおし」事業に大統領自らが委員長を務める現代イラクの例は、その典型であるし、また、その他多くのアラブ諸国においても、神話や伝承など民俗学その他の研究が、上からの国民統合のためのアイデンティティー形成に利用されている。⁽³¹⁾ アラブ民族主義の嫡流を自認するイラクのバース党政権は、宗派・地域的・民族的・部族的分裂傾向に直面する中で、

古代バビロニア文明の遺産(メソポタミア・アイデンティティー)を上からの国民統合の手段のひとつとして用いたと言われる。⁽³²⁾ それは、かつてナチス・ドイツがキリスト教以前のチュートンの神話を国民動員に利用した事例に対比できる現象なのかもしれない。このような権力の恣意的利用に対抗して、民衆的遺産の無意識的な構造を意識化する試みは、新しい時代のアラブの「民衆学」研究にとって重要な課題のひとつとなるであろう。

(1) 長沢栄治「現代アラブ思想研究のための覚書―思想的危機と第2のナフダー」伊能武次編『中東諸国における政治経済変動の諸相』アジア経済研究所一九九三年所収。

(2) 前掲論文では、慣用的語法と区別するために、この *ru'ah* を「遺産」と訳したが、煩瑣であるため以下では括弧を取って遺産と表記する。

(3) *Imāra, Muhammad, azma al-īber al-islami al-mu'asir*, Cairo, Dar al-Sharq al-Awasat li-l-Nashr.

(4) *ibid.*, pp. 58-85.

(5) たとえば、以下の本で紹介されているターリク・ビシュリー (Tariq al-Bishri) の議論を参照のこと。

- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism A Critique of Development Ideologies*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1988, pp. 281-285.
- (9) Hanafi, Hasan, *al-turāth wa al-ḥadātha*, Cairo, al-Markaz al-'Arabi li-l-Baḥth wa al-'Ilm-Nashr, 1980.
- (10) Hanafi, Hasan and Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *ḥinḍ al-mashriq wa al-maghrib : taḥiḥ siṣṣila al-madā wa al-munāqasha*, Casablanca, Dār al-'Ibāqār li-l-Nashr, 1990.
- (11) *ibid.*, pp. 24-25.
- (12) Farābīshī, Jurjī, *al-muḥaqqafīn al-'arab wa al-turāth : al-taḥlīl al-naḥṣī li-'usūb jamā'ī*, London, Riad El-Rayes Books, 1991.
- (13) *ibid.*, p. 17. また「タラブーシーは『ソナトーネ』を左翼的サラフノー主義の代表と位置づけられる。」
- (14) *ibid.*, p. 33.
- (15) *ibid.*, p. 85.
- (16) al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *ishkālīyāt al-fikr al-'arabi al-mu'āṣir*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiya, 1989.
- (17) *ibid.*, pp. 15-17.
- (18) *ibid.*, p. 17.
- (19) *ibid.*, pp. 17-19.
- (20) この「團體性」認識は「ソレヤ' たよスヤ' 不在の民族を参照して」 Mansūr, Ibrāhīm et al., *al-izāwaj al-thaqāfi wa azma al-mu'ārida al-maṣriya* [文化の衝突とこの二民族の対峙] Beirut, Dār al-'Ilm 'a, 1981.
- (21) Sallām, Rif'at, *balṣan 'an al-turāth al-'arabi : nazra naqdiyya, mazḥajīya*, Beirut, Dār al-Fārābī, 1989.
- (22) *ibid.*, pp. 16-17.
- (23) *ibid.*, pp. 19-21.
- (24) *ibid.*, pp. 21-22.
- (25) *ibid.*, pp. 22-24.
- (26) *ibid.*, pp. 193-194.
- (27) *ibid.*, pp. 195-197. この「ソレヤ」が批判するのは「エジプト社会世界の代表的存在である『カイロ大ホール』のリーダー兼製 (Muḥammad al-Jūhart) による唱導者だである。」
- (28) al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *takwīn al-'aql al-'arabi, naqd al-'aql al-'arabi* (1) [ソレを参照して「形態」ソレを参照して「形態」], Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiya, 1989, p. 7.
- (29) Sallām, *op. cit.*, p. 197.
- (30) *ibid.*, pp. 207-209. この「ソレヤ」は「サイイ

ド・オワイスによるイマーム・シャーフイー・モスクへの手紙の研究 (‘Uways, Sayyid, *al-ibid’ al-tha-qafi ‘ala al-farqa al-misriyya* [エジプトの手法による文化的革新], Cairo, Dar al-‘Ibāra al-Hadītha, n.d.) を取り上げる。この研究は、古代エジプト以来今日まで続く死者への手紙という現象に見られる民間信仰を素材にして民衆と超越的存在との関係を分析した作品であるが、この主題に対するオワイスの関心は、彼の社会学者としての人格形成と不可分の関係をもっていた。これについては、彼の自伝 ‘Uways, Sayyid, *al-tarīkh al-akhī al-nūi-hu ‘ala zahri* [我が背に負うた歴史]’ Cairo, Dar al-Hītal, 1985 を参照。

(27) たとえば、現代アラブ知識人論については、Ibrahim, Sa’d al-Dīn, *al-intiljāsya al-‘arabiyya: al-muhaggaḡīn wa al-sūla* [アラブのインテリゲンツィヤ：知識人と権力] Amman, Arab Thought Forum, 1988 などをご参照。

(28) Sallām, *op. cit.*, pp. 198-203.

(29) 「エジプトの性格論争」の代表的論者であった地理学者のガマール・ハムダーン (Jamāl Hamdān) は、今年 (一九九三年) 不慮の事故で世を去った。ナイル川に文明の基盤を置く水利社会としてのエジプトの性格を論じた彼の議論について、筆者は、その一部

を批判的に紹介したことがある。長沢栄治「エジプト資本主義論争の構図と背景」同編『東アラブ社会変容の構図』アジア経済研究所一九九〇年二〇一—二〇三頁。同論争については、奴田原陸明『エジプト人はどこにいるか』第三書館一九八五年、板垣雄三「自画像の探究—エジプトの性格論争」同『歴史の現在と地域学—現代中東への視角—』岩波書店一九九二年所収 (初出一九六八年) を参照。新聞報道によれば、ハムダーンが亡くなった四月一九日の翌日、アスワンでシャンム・ナシームのお祭りの襲撃を計画した「テロリスト」集団が逮捕されたという (*al-Ahram* 紙一九九三年四月二一日)。過去一年間で一五〇人以上の死者を出すなど政府との抗争を強めているイスラーム化運動急進派の活動は、これまでも民俗的舞踊など民衆芸能を異教的なものと攻撃の対象としてきた。しかし、コプト派キリスト教徒にとって復活祭の祭日のひとつであり、古くはファラオ時代以来ナイルへの春の訪れを祝う国民的祭事とされたシャンム・ナシームを攻撃の対象にした事件と、エジプト人とナイル川との歴史的一体性を論ずるハムダーンの死は、単なる意味のない偶然の一致とは言えないように思える。

(30) Sallām, *op. cit.*, p. 203.

(31) Davis, Eric and Nicolas Gavrielides (eds.),

State Craft in the Middle East, Oil, Historical Memory, and Popular Culture, Miami, Florida International University Press, 1991. p. 132-145
を参照。

(32) 以下の研究を参照のこと。酒井啓子「現代イラクの社会意識」加納弘勝編『中東の民衆と社会意識』アジア経済研究所一九九一年所収。

(アジア経済研究所地域研究部)