

イスラーム国際主義の先駆者カワーキビーとその改革思想
——『マッカ会議』の解析から——

平野 淳一*

0. はじめに

現代のイスラームを考察する時には、その基盤をつくった近代のイスラームを考えないわけにはいかず、その近代のイスラームを把握するためには、西洋からの影響を無視することはできない。小杉泰がいみじくも指摘するように、いわゆる「西洋の衝撃」は、一方で植民地主義支配に象徴される「武」の帝国主義と、理性と進歩に裏打ちされた「文」の啓蒙主義との二重の攻勢によって伝統的イスラーム世界を解体したからである〔小杉 2006: 196-197〕。西洋の帝国主義という力に対して力で応戦しようとする、「好戦的」、「非文明的」、「野蛮」などと啓蒙主義的観点から断罪される思想攻勢を受ける袋小路にイスラーム世界は陥ったのである。そしてこの危機への対応の中から近代のイスラーム論が練り上げられ、イスラーム世界の再生という課題が現代のイスラーム論に継承されていく。

本論は、その現代のイスラーム論の礎石である近代のイスラーム論を解明する一環として、アブドゥッラフマーン・カワーキビー（‘Abd al-Rahmān al-Kawākibī; 1849-1902, 以下カワーキビーと略記）を取り上げ、彼の思想をその主著の分析から検証するものである。

これまでカワーキビーは、アラブの識者からは相応の注意が払われてきたが、西洋の研究者からはそれほど注目されてこなかった。実際、彼の著作にかんしてヨーロッパの言語で書かれた研究書は数えるほどしかなく、西洋の研究者は専らムハンマド・アブドゥヤラシード・リダーといった巨人に注目してきた。しかしながら、カワーキビーが西洋の近現代イスラーム研究において相対的に脇に追いやられていることは、彼がジャマルッディーン・アフガーニーやリファア・タフターウィーといった著名な復興の人士たちよりも重要ではないということを必ずしも意味しない〔Funatsu 2006: 3〕。

本論では、近代イスラーム論を語る上で決して避けて通れないカワーキビーのイスラーム論を解明するために、はじめに彼の歩んだ生涯を簡単に示し、次に後代、彼の思想がどのように受容されたかを概観してそこに見られる特徴を指摘し、最後にカワーキビーの主著を分析することでその受容のされ方が妥当かどうかを検証し、彼が展開したイスラーム論の実相に迫る、という手順を踏んでいきたい。

1. カワーキビーの生涯

はじめに、カワーキビーの生涯を簡単に振り返っておきたい。彼は1849年にアレppoの貴族の家庭に生まれた。幼いころに孤児となり、アンティオキアのおばのもとで育てられ、母方のおじの生徒となった。学問に才覚をあらわしたカワーキビーはその後、アレppoにあるカワーキビーヤ学院（al-Madrasa al-Kawākibīya）に出講し、時のエジプトの皇太子アッバース・ヒルミー（Abbās Hilmī; 1874-1944）に指南したとも言われている〔Haim 1997: 775〕。彼は生涯にわたって精力的に文学的・政治的活動を展開し、1875年から1880年にかけてアラビア語とトルコ語で書かれたアレppoの新聞『ユーフラテス（al-Furāt）』を編纂し、さらに1878年にはアッタール（Hāshim al-Attār）

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科

とともにアラビア語週刊誌『アレッポ (*al-Shahbā'*)』を刊行している。しかし後者は15号しか続かず、その後発行した『正義 (*al-I'tidāl*)』とともに、トルコ当局の介入によって1879年廃刊に追い込まれた。これ以外にも、他の商業的・政治的な事件、特にタバコ公社の利権に対する反対運動に従事していたことが確認されており、この間に彼は社会的不正に対して闘争を試みて貧者の間に広い支持を獲得、「弱者の父 (*Abū al-Du'afā'*)』と呼ばれるようになる [al-Husri 1966: 56]。しかしこのような姿勢は長く続かず、トルコの行政監督者 (ワーリー) と袂を分かった後、彼は反体制活動に関与した廉で裁判にかけられて有罪判決を受ける。そうして彼の財産は没収され、1898年あるいは99年、彼はカイロに移住せざるをえなくなった。カイロではムハンマド・アブドゥヤラシード・リダーといった同地の著名な改革者たちと交際を持ったといわれる [Atiyeh 1988: 45; Hourani 1983: 271]。エジプトを皮切りに彼はイスラーム諸国を遍歴し、アフリカ大陸のソマリア地域、アラビア半島のイエメン地方さらには現在のパキスタン領カラチーにまで足を運び、イスラーム諸国にかんする知見を広めた。カワーキビーは1902年にカイロにて没するが、そのカイロでは時の副王、アッバース・ヒルミーより月50ギニーの俸給を受け取るなど政治的に厚遇されていたようである [Haim 1962: 28]。

カワーキビーは、その生涯に2冊の本を出版しており、また2つの筆名を時と場合によって使い分けていた。1つ目は「サイイド・フラティー (al-Sayyid al-Furātī)」で、2つ目は「ラッハラー・カーフ (*al-Rahhāla Kāf*)」である。主著の1つ『マッカ会議 (*Umm al-Qurā'*)』¹⁾ は当初秘密結社の論集の一部として執筆され、1899年に前者の筆名のもとエジプトのポートサイドで単著として出版された。ラシード・リダーが1902年の4月号から1903年2月号にかけて『マナール』誌に転載したことを契機に、その著書は広く知られるようになる。もう1つの主著である『専制主義的特質 (*Ṭabā'ī' al-Istibdād wa Maṣāri' al-Isti'bād*)』²⁾ は、1900年創刊の新聞『庇護者 (*al-Mu'ayyad*)』に掲載された一連の匿名記事をもとに後者の筆名で刊行され、ウンマ没落の最大の要因を探るものであった [Imāra 1975: 131; Rahme 1999: 165; Tahhān 1995: 91-94]。

以上、カワーキビーの生涯を瞥見した。以下ではカワーキビーが没後どのように解釈され、受容されてきたかを、時系列に即して整理しつつ見ていくことにしたい。

2. 1. カワーキビーに対する解釈と言説 (1) 1920年代～1940年代:

カワーキビーに対する解釈は1920年代より早くもあらわれ、さらに40年代にかけての両大戦期にカワーキビー思想がアラブの復興に寄与した点で広く認識されはじめる [Funatsu 2006: 16; Raz 1996: 180]。たとえば、ルイス・シェイホ (Louis Sheikho) によるもの [Sheikho 1925]、カーミル・ガーズィー (Kāmil al-Ghāzī) によるもの [al-Ghāzī 1925]、ムハンマド・ルトフイー・ジュムア (Muḥammad Luṭfī Jum'a) によるもの [Luṭfī Jum'a 1937]、イブラーヒーム・サーリム・ナッジャール (Ibrāhīm Sālim al-Najjār) によるもの [al-Najjār 1940]、サーミー・カヤーリー (Sāmī al-Kayālī) によるもの [al-Kayālī 1947] などが挙げられる³⁾。

このようにカワーキビーは没後すぐの20世紀初頭から注目を集めていたといってもよいが、い

1) 原題はマッカの別名である「諸邑の母 (ウンム・アル＝クラー *Umm al-Qurā'*)」であるが、内容はマッカで行なわれた仮想会議の議事録であるため、邦訳は『マッカ会議』としたい。ただし、彼が「マッカ」と直接指示することなく「諸邑の母」という表現を用いたのは、この書の内容と深いかわりがあると考えられる。

2) 原題は正しくは「専制主義的特質と隷属主義との闘争 (*Ṭabā'ī' al-Istibdād wa Maṣāri' al-Isti'bād*)」であるが、短略して「専制主義的特質」と表記する。

3) ただし、20年代以前にも例えば、ジュルジー・ザイダーン (Jurjī Zaydān) によるカワーキビー評 [Zaydān 1902] や、ムハンマド・クルド・アリー (Muḥammad Kurd 'Alī) による評伝 [Alī 1902] がある。

ずれも雑誌や新聞に寄稿された小論の体裁をとっており、それらは彼の思想に詳細かつ体系的に検討を加えたものではない。事実、彼の思想が本格的に注目され、専著が出版されはじめるのは第2次世界大戦後からである [Funatsu 2006: 16; Raz 1996: 180]。

船津は、カワーキビー研究の動向は1950年代から70年代初頭と、70年代中葉から90年代初頭に大まかに区分可能であるというラズの指摘 [Raz 1996: 180] に依拠し、20世紀中葉から後半にかけてのカワーキビーの研究史を整理し、その区分をより詳しく説明している。すなわち、70年代を境にアラブ民族主義と社会主義が衰退し、かわってイスラーム主義と世俗主義が勃興していくアラブ諸国を中心とする中東地域の思想イデオロギーの変化に着目して、パン・アラブ主義 / 社会主義が席捲した1950年代から60年代までと、イスラーム主義 / 世俗主義が席捲する1970年代以降とに2分してカワーキビー研究の傾向をまとめている [Funatsu 2006: 16-22]。本論でも、このラズと船津の整理に依拠しつつ、以下にカワーキビーの研究史を概観していきたい。

2.2. カワーキビーに対する解釈と言説 (2) 1950年代～60年代：パン・アラブ主義と社会主義

1950年代から60年代にかけて、中東ではパン・アラブ主義と社会主義が席捲した。とりわけ前者の発端は、何よりも1948年のパレスチナにおけるイスラエル建国にはじまる「惨劇(al-nakba)」と、それに伴う周辺諸国によるアラブ連帯の呼び掛けに求められる [Laqueur 1956: 3-27; Partner 1960: 105-114]。パン・アラブ主義と社会主義が隆盛した50年代から60年代にかけて、アラブ民族主義者は本格的に当時のナショナリスティックなイデオロギーを正当化する思想家としてカワーキビーを解釈するようになっていく [Raz 1996: 181]。

この時代を代表するカワーキビー研究者としては、何よりもまずムハンマド・イマール (Muhammad 'Imāra) が挙げられよう。イマールは、多くの人々はアラブにかんするカワーキビーの認識を誤解し、この問題にかんする彼の見解を、イスラーム諸国そしてムスリムの間を結びつける精神的な紐帯にかんする彼の見解と混同してしまっていると開口一番に指摘して、カリフ制を唱えたことを根拠にカワーキビーをイスラーム国家建設推進者とみなす見解を否定する ['Imāra 1970: 35-38]⁴⁾。なお、この時にイマールは、『マナール』誌上に掲載されたリダーのカワーキビー評を取り上げ、これでは彼が「宗教国家 (dawla dīniya)」を提唱したと受け取られかねないとの危惧を表明する。そして、彼は全イスラーム諸国の間を結ぶ「イスラーム連帯 (jāmi'a islāmīya)」創設を企図したに過ぎない、というブトルス・ガリによるカワーキビー評 [Boutros-Ghali 1959] を引用しながら、彼がイスラームのカリフ制を目指したのではないと主張する ['Imāra 1970: 35-37]。

また、サーミー・ダッハーン (Sāmī al-Dahhān) は、「愛国主義者カワーキビー (al-kawākibī al-waṭānī)」というフレーズを駆使して、「カワーキビーはアラブの故地ということでウマイヤ朝の征服地に相当する広がりを目指していた。すなわち、[ウマイヤ朝は] スィンド地方からテトワンにまで至り、そのあらゆる地方をアラブ主義、言語、宗教の紐帯で結びつけた。今日改革の指導者が格闘しているのと同様に、彼もまたこの広大な故地を回復するために闘争したのである」とし [al-Dahhān 1959: 69]、彼は「完全なるアラブ主義」を目指したのでであると主張する [al-Dahhān 1959: 71]。

これらの著作の多くは、1958-61年にかけてエジプトとシリアが連合してアラブ連合共和国(UAR)

4) ここからイスラーム国家の擁護者としてカワーキビーを描く傾向が以前にあったことが読み取れるが、具体的にどの研究を指しているかは不明である。管見の限りそのようにカワーキビーを読み込むイマール以前の研究として、注4で言及したアッカドの研究などがあてはまるかもしれないが、定かではない。

を結成したことに象徴されるパン・アラブ主義が隆盛した時期に著され、著者の大半はカワーキビー思想の民族主義的な要素をナスシルなどのアラブ指導者の政治的アジェンダと抱き合わせることに躊躇しなかった⁵⁾。たとえば、UAR 主導で1960年に作成・出版された『カワーキビー讃 (Mihrajān al-Kawākibī)』所収論文に、カワーキビー思想に訴えることで、アラブ連帯という政策イデオロギーの妥当性を証明しようとした最たる例が見られる。

同書のなかでスバーイー (Yūsuf al-Subā'ī) は、「カワーキビーが提唱した革命思想は1つの偉大なる種子であり、それは成長して果実を結ぶまでになった。我々はアラブ連盟……ナスシル大統領によるアラブ共和国連合創設といった我々が誉れ高く達成してきたものの中にその果実を見出すことができるのである」[al-Subā'ī 1960: 8]と述べ、明確にカワーキビーを当時のアラブ民族主義者の政策や活動、とりわけナスシルのそれに結び合わせて解釈している。また「カワーキビーはエジプトに、そうして同地から全アラブ世界に渡り、彼の主張であるアラブの連帯を広めようとした。彼はシリアとエジプトの連帯を唱えた1人であり、彼の2つの著作は……UAR が依拠する精神的な基盤である」とスバーイーは述べてもいる [al-Subā'ī 1960: 23]。『カワーキビー讃』所収論文にはスバーイー以外にもカワーキビーをアラブ民族主義に結びつける例は多い。ウルヤーン (Muḥammad Sa'īd al-'Uryān) は「カワーキビーはアラブ連帯 (al-ittihād al-'Arabī) を呼びかけていたのであり、19世紀にカワーキビーが身を捧げたプロジェクトは今日のUAR創設の基礎を築いた」[al-'Uryān 1960: 39-46]と言ひ、ガーニム (Maḥmūd Ghānim) は、カワーキビーのパン・アラブ的なヴィジョンを実現するために、イラクにUAR参加を呼びかけている [Ghānim 1960: 139-143]。またアラム (Qaṣḍī 'Alam) は「カワーキビーによって灯された松明は消えうせていない。それどころか、その火はアラブ民族に統一への道を明るく照らし出している」['Alam 1960: 159-163]と言う⁶⁾。

また、パン・アラブ主義に加えて、1960年代初頭までにアラブ社会主義がエジプト、シリア、イラクの公式イデオロギーになったことも、当代のカワーキビー評を左右する大きな指針になった [Raz 1996: 182]。例えば、先に言及した『カワーキビー讃』においてアシュカル (Sāliḥ al-Ashqar) は、カワーキビー思想の中核として、自由、民族主義、祖国主義、科学、文学とともに「社会主義 (ishtirākīya)」を挙げており [al-Ashqar 1960: 85-91]、その背景には、シリアのバアス党の政治的スローガン「統一、自由、社会主義」があると推察される。また、リファ (Ibrāhīm Rif'a) は、社会主義を主唱した最初にして最も著名な人物であるとカワーキビーを評し [Rif'a 1962: 5]、フスリー (Khalidun S. al-Husri) もまた、彼がザカーヤワクフといったイスラームの教説に社会主義の要素を見出したことに着目し、キリスト教のもとで社会主義が潜在的なものに過ぎなかったのに対して、イスラームでは正統カリフが完璧な社会秩序を実現し、支配者と被支配者、富者と貧者の間隙は埋められていたと主張したものと考えている [al-Husri 1966: 73-78]。同様の見解をブルジュ ('Abd al-Rahmān Burj) も共有し、カワーキビーが想定していたのは今日我々が社会主義と呼ぶものであると言う [Raz 1996: 182]。

5) [al-Dahhān 1959] 以外にもたとえば [al-'Uryān 1959] を典型として挙げることができる。

6) 船津はこれらの言説の背景に、UARがカワーキビー思想のパン・アラブ主義的要素を具体化したものであるとみなされていたことを指摘している [Funatsu 2006: 19]。なお、個別の領域主権国家の境界を超出しようとするパン・アラブ主義の反面で、カワーキビーの見解を個別の国家内に限定する地域主義的 (al-qutriya) な文脈で解釈する者もいたようである [Raz 1996: 181]。ハサン ('Abd al-Hamid Hasan) は、領域主権国家よりもさらにローカルなレベル、すなわち、シリア第2の古都であり文化的・知的に洗練された都市アレppoの文脈から解釈する論者もいたことを報告している [Hasan 1960: 25-31]。

2.3. カワーキビーに対する解釈と言説 (3) 1970年代以降：イスラーム主義と世俗主義

以上述べたように、1950年代および60年代の中東におけるカワーキビー評は、「パン・アラブ主義」と「社会主義」によるイデオロギー的な負荷がかかったものであった。ところが、その後カワーキビー評価に変化が見られるようになる。それは、いわゆる「挫折 (al-naksa)」と呼ばれる第3次中東戦争の屈辱的な敗北を契機とする1970年代からのイスラーム復興に由来し、この同時代的な思想イデオロギーにカワーキビー研究も大きな影響を受けた。すなわち、1970年代から80年代にかけて中東の政治的・文化的言説で「イスラーム」が支配的となると、カワーキビー評価もこれに連動するかたちで「イスラーム」の擁護者とみなされはじめたのである [Raz 1996: 185]。

この時代的な「転向」を一身に体現したのが、これまで何度か言及したイマールである。具体的には、彼が1960年代に執筆して70年に出版したカワーキビー全集と、1984年に再版した全集とを比較してみると、形式と内容は同一であるにもかかわらず、その表題は『アブドゥッラフマーン・カワーキビー——自由に殉じた者、イスラームの革新者 (‘Abd al-Rahmān al-Kawākibī: *Shahīd al-Hurriyya wa Mujaddid al-Islām*)』に改変され、70年の著作にはなかったイスラームを強調する副題が付加された [‘Imāra 1984]。さらに1970年版でカワーキビーが伝統的なアラブのローブや羽織を着ているのに対し、1984年版ではムスリムの宗教指導者であることを示すターバンを巻いており、表紙がマッカのカアバ神殿の絵に差し替えられている。そしてこの頃から一般に「イマーム・カワーキビー」と呼ばれるようになる [Funatsu 2006: 21]。このように70年の著作では「アラブ」あるいは「社会主義」と結びつけられていたイマールによるカワーキビー評は、その15年後にすっかり「イスラーム」へと衣替えを果たした。

カワーキビー研究に見られるイマールの「イスラーム」への転向にかぎらず、70年代以後は、「イスラーム」的なカワーキビー研究が量産されていった。例えば、アティーヤ (Ghassān al-‘Aṭīya) によるとカワーキビーが想定していたのはすべてのムスリムの統一であり、彼はイスラームを復興 (al-nahḍa) の推進力とする必要があったと論じている [al-‘Aṭīya 1970: 26]。またサフマラーニー (As‘ad al-Saḥmarānī) はカワーキビーを最初にして最重要のイスラーム思想家と位置づける一方 [al-Saḥmarānī 1984]、ハムダーン (Samīr Abū Hamdān) はカワーキビーが「復興」の閃光は唯イスラームよりあらわれうると信じていたと主張する [Abū Hamdān 1992]。さらにクッバラー (Nazīh Kubbāra) は、カワーキビーを「往時」の指導的なムスリム改革者と同列に配し、アフガーニーやアブドゥと同様にサラフの教説を改革遂行の基礎に据えたことを強調する [Kubbāra 1994: 108-109]。

1970年代にイスラーム復興を迎えた現代中東には、もう1つの思想潮流があった。それは、イスラーム主義の真逆とも言える世俗主義である。なおラズによると、この世俗的潮流には、イスラーム主義の拡大を恐れるアラブ知識人が応答したという側面があるという [Raz 1996: 185]。この潮流と連動して、カワーキビー思想に世俗主義を読み込む研究及び研究者も生まれた。

例えば、ダーヤ (Jān Dāya) は、カワーキビーが世俗主義、つまり宗教と国家の分離を主張したと解釈する [Dāya 1988: 18-19]。またカワーキビーの孫であるサアド・ザグルール・カワーキビー (Sa‘d Zaḡlūl al-Kawākibī) は、プトルス・ブスターニーといった「復興」期のキリスト教徒と祖父はアラブ地域の改革と近代化を目指した点に違いはなく、祖父自身もイスラームとキリスト教をとりたてて区別していなかったと考えている [al-Kawākibī 1988: 7-15]⁷⁾

7) なお世俗主義者カワーキビーとイスラーム主義者カワーキビーを両立させる研究が近年発表されている [Funatsu 2006: 22]。そのなかにはハーシミー (‘Abd al-Mun‘im al-Hāshimī) による研究 [al-Hāshimī 1996: 21-44] やラフビー

2.4. 欧米におけるカワーキビー研究

2.2、2.3で論じたイスラーム世界におけるカワーキビー研究と同様、欧米におけるカワーキビー研究も、実質的に1950年代および60年代から始まった。言うまでもなく、この時代の中東はパン・アラブ主義そして社会主義が席捲しており、この時期の欧米における研究もまた、中東における研究と同様にパン・アラブ主義と社会主義のバイアスがかかっている。

この時代の欧米を代表するカワーキビー研究として、まずアラブ・ナショナリズムの研究で名を馳せたケドゥーリー (Elie Kedourie) による研究 [Kedourie 1972] が挙げられる。著者は同書で、英国外交文書を手がかりに、カワーキビーがエジプトの副王アッバース・ヒルミー2世と密接につながり、トルコのスルターン、アブデュルハミト2世と敵対的関係にあったことを解明し、彼こそが「今日のアラブ・ナショナリズムの思想的先駆者であった」と主張する [Kedourie 1972: 227-30]。

ケドゥーリーによる「アラブ民族主義の創始者」という位置づけは、その後、彼の妻で同じく著名なアラブ・ナショナリズム研究者であるハイム (Sylvia Haim) によって継承され、確固としたものとなる。ハイムはその書『アラブ・ナショナリズム』の中で、カワーキビーを、「近代の世俗的パン・アラブ主義の最初の真の知的先駆者」と評価している [Haim 1962: 27]。また、カワーキビーが実質的なカリフ制ではなく「精神的なカリフ制」を提唱したことから、彼は聖なる啓示から一線を画した自律的な営為として政治を捉え、世俗的な政治へと最初の一步を踏み出したと解釈し [Haim 1962: 27]、さらに『マッカ会議』において称賛される26項目のアラブ性に着目し [Haim 1962: 78-80]、同書がアラブ・ナショナリズムへの一里塚になったと指摘する [Haim 1962: 29]。『イスラーム百科事典 (*The Encyclopaedia of Islam*)』に同女史が寄稿したカワーキビーの項目でも、パン・アラブ主義の先駆者と位置づけられている [Haim 1997: 775-776]⁸⁾。

同様の見解は、英語圏のみならずフランス語圏においても共有されている。タピエロ (Norbert Tapiero) は、カワーキビーをムハンマド・アブドゥに比肩する著名なムスリム思想家であると位置付けつつも、彼は、精神 (spirituel) と世俗 (temporel) を分け、前者においては精神的なカリフ制の樹立を、後者においては民主的な立憲政体を目指し、世俗化 (laïcité de l'État) を標榜したと考える [Tapiero 1956: 106]。そうしてこの世俗主義を前提にして、カワーキビーをアラブ民族主義の提唱者であると評するのである。

さらに、中東がイスラーム復興を迎える70年代以降の最近の研究でも、例えばドーン (C. Ernest Dawn) が、ハリデー (Rashid Khalidi) らが編纂した研究書『アラブ民族主義の起源 (*The Origins of Arab Nationalism*)』の中で、明確にカワーキビーをアラブ民族主義の先駆者として位置づけており [Dawn 1991: 9]、パン・アラブ主義の文脈における彼の地位は揺るぎないものとして今日まで維持されている。

(Ahmad al-Rahbī) による研究 [al-Rahbī 2001] などがある。またカワーキビー没後100周年を記念して2002年にアレppoで開催された国際会議 [al-Sharif 2003: 9-11] 上で、ハミーヤ (‘Alī Ḥamīya) は、「カワーキビーにとって復興とは、……自由、平等、博愛、貴族的シュエラー制に依拠したイスラームの原理の導きによって、アラブ・イスラームの歴史のうちに継続的に開示されてきたもの」というアドーニースの言葉を引用しつつ、必ずしも宗教が国家を必要とし国家が宗教を必要とするわけではないと指摘するにあたり、カワーキビーはヨーロッパの歴史的経緯 [= 政教分離] を必要としなかったと言う [Hamīya 2003: 17-18]。ここには、国家と宗教の分離という意味での世俗化を是としつつも、それは西洋から借用した概念ではなく、真にイスラーム的な原理に基づいているのだ、というハミーヤの立ち位置が反映されている。

8) 『オックスフォード現代イスラーム世界辞典 (*The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*)』の「カワーキビー」の項目でシャーヒンは、彼をイスラーム復興論者にしてアラブ・カリフ制の創唱者として位置づけている [Shahin 1995: 405-06]。

以上、イスラーム世界／欧米におけるカワーキビー研究を時系列に沿って概観してきたが、それぞれの特徴を以下のようにまとめることができる。イスラーム世界におけるカワーキビー研究は、大きく見ればアラブ民族主義／社会主義またイスラーム主義／世俗主義という、その時々時代の世相と思想イデオロギーを反映しており、欧米におけるカワーキビー研究は、カワーキビーをアラブ民族主義の先駆者と位置づける点で50年代から近年まで一貫しており、イスラーム主義の文脈ではあまり触れていない、ということである。この整理を踏まえ、本論の以下の部分では、カワーキビーはアラブ民族主義者か、イスラーム主義者かという二者択一に焦点を絞り、そうした二者択一の問いは妥当か、あるいはそうでなければどのような解釈が可能なのかを探るために、カワーキビーの著書の1つである『マッカ会議』を取り上げ考察していくことにしたい⁹⁾。

3.1. カワーキビーと『マッカ会議』

はじめに、『マッカ会議』の形式を確認しておく。この書はヒジュラ暦1316年（西暦1899年）、巡礼を翌月に控えた11月に、2週間に亘って計12回会議がマッカで開催されたという設定のもとに、その会議の内容を議事録風に取りまとめたものである。つまり、描かれているのは実際に行なわれた会議ではなく、架空の会合である。イスラーム世界の現状を討議するために各地の知的指導者たちが参集したという設定は独創的であるが、その内容が極めて現実味を帯びていたため、当時の著名なオリエンタリストであるマルゴリウスが実際にマッカでイスラーム世界会議が開催されたと考えてしまったほどである[Kramer 1986: 34]。その想像上の会議には、イスラーム世界の各地から多彩な人士が集まった。議事録の執筆者は設定上、会議の書記に選出されたサイド・フラーティーであるが、それは既に述べたようにカワーキビーのペンネームであり、ユーフラテス川から遠くないシリア北部の古都アレppo生まれであったために「フラーティー」と名乗っているのである。次頁に、同会議に参加した構成員の一覧を提示する[表1]。

この出席者一覧を見ると、当時の「イスラーム世界」の広がりを実感できる。出身地はいずれも、近代的な国民国家群が成立する以前の伝統的な出自の表現によっている——アラビア半島からは、マッキー（マッカ出身）の教授、マダニー（マディーナ出身）の調査官、ナジュディー（ナジュド出身）の学者、イエメン人のハディース学者、東方アラブ地域からは、シャーミー（ダマスカス／シリア出身）の貴人、クドスィー（エルサレム出身）の雄弁家、バスリー（バスラ出身）のクルアーン学者、エジプト人の碩学、イスカンダリー（アレキサンドリア出身）の人格者、西方アラブ地域からは、ファースィー（フェズ出身）の導師、トゥヌスィー（チュニス出身）の医師、さらに、タブリーズィー（タブリーズ出身）の法学者、ルーミー（ギリシャ出身）の庇護者、インド人の有産者、シンディー（シンド出身）の老師、クルド人の数学者、カザフ人の説教師、タタル人の知者、トルコ人の査察官、アフガン人の法学者、中国人のアホンもいる¹⁰⁾。なお、最後にイギリス人の楽天家が加わっていることは、伝統的なイスラーム世界が近代的なイスラーム世界へと変化しつつあったことを物語っていると考えられる¹¹⁾。

9) 本論では、社会主義、世俗主義の妥当性を議論の中心に据えることはしない。この問題を扱うには彼のもう1つの著書である『専制主義の特質』の読解が必要だからである。ただし、『マッカ会議』から読み取れる範囲において、これらの妥当性を付随的にはあるが以下の議論に組み込むつもりである。

10) ペンネームの邦訳は、[小杉 2006: 204] に依っている。

11) このイギリス人が何者か判然としませんが、少なくともイギリスが伝統的なイスラーム世界でないことは明らかである。つまり、カワーキビーは伝統的なイスラーム世界とは異なる新たなイスラーム世界像を思い描いていたように見える。

ペンネーム	出身都市	出身地
サイイド・フラーティー	アレppo	アレppo
ファーディル・シャーミー	ダマスカス	シリア
バリール・クドゥスィー	クドゥス	パレスチナ
カーミル・イスカnderリー	アレキサンドリア	エジプト
アッラーマ・ミスリー	カイロ	エジプト
ムハッディス・ヤマニー	サナア	イエメン
ハーフィズ・バスリー	バスラ	イラク
アーリム・ナジュディー	ハーイル	ナジュド
ムハッキク・マダニー	マディーナ	マディーナ
ウスターズ・マッキー	マッカ	マッカ
ハキーム・トゥヌシー	チュニス	チュニス
ムルシド・ファースィー	ファース	マラクেশ
サイド・インキリーズィー	リヴァプール	イギリス
マウラー・ルーミー	コンスタンティノープル	トルコ
リヤーディー・クルディー	クルディスタン	クルディスタン
ムジュタヒド・タブリーズィー	タブリーズ	ファールス
アーリフ・ターターリー	ブグジャ・スィラーイ	北部タタル
ハティープ・カーザニー	カーザン	カザフスタン
ムダッキク・トゥルキー	カシュガル	トルコ人でありながら中央アジアに居住するもの
ファキーフ・アフガニー	カーブル	アフガニスタン
サーヒブ・ヒンディー	デリー	インド
シャイフ・スィンディー	カルカッタ	インド
イマーム・スィーニー	北京	中国

[表1: 会合に出席したとカワキビーが構想した人物一覧]

[al-Kawākibī 1975: 39, 237-238] をもとに筆者作成

次に、会議の内容を確認しておきたい。既に述べたように、2週間に亘って総計12回に及ぶ会合が積み重ねられており、それぞれの会合の内容を整理すれば、以下のようになる。

まず、第1回の会合では、会議全体の形式、ムスリム没落の歴史、ムスリムを近代的覚醒へ突き動かす要因、現在ムスリムが沈黙している理由、サラフの教理への回帰、イスラームとアラビア半島の関係、復興と変革への期待が高まっているなかそれが成功するための要素などが議題となった。そして、会議全体の4つの基本的な目的が(1)ウンマの現状の説明、(2)衰退と分裂が無知に起因することの説明、(3)ウンマが罹病することへの警戒、(4)復興に力を貸さないアミールやウラマーへの警告、であることが確認されたのち [al-Kawākibī 1975: 240]、『マッカ会議』で協議される内容が、次の10点であることが宣言された。すなわち、(1)いかにウンマが衰退しているか、(2)ムスリムはどの時点で没落しているのか、(3)なぜ没落したのか、(4)その治療法は何か、(5)治療法をどのように用いるのか、(6)イスラームとは何か、(7)イスラームの信仰はいかなるものか、(8)明白な多神教とは何か、(9)いかにして異端に立ち向かうか、(10)教育協会設立にあたって法規をどのように定めるのか、である [al-Kawākibī 1975: 244]。第2回から11回までの会議では、以下の事柄が議論の俎上にあげられている [表2]。

第2回	<ul style="list-style-type: none"> ・イスラーム世界全般に無気力が蔓延し、ムスリムが没落していること ・ムスリムと非ムスリムの比較 ・あらゆる人間には信奉する教えがあること ・予定の信条とジャブル派 ・スーフィーの禁欲（ズフド） ・初期ムスリムの政治に起きた革命 ・軍人の倫理とそれがもたらす影響 ・支配者と専制と自由 ・イスラームの紐帯の分断 ・善を勧め悪を禁じること（amr bi-l-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar）とそれが果たす役割 ・行動の監督 ・責任者の能力 ・支配者の公正 ・没落の原因の追求
第3回	<ul style="list-style-type: none"> ・政府やウラマー、カーディーがどのように没落に加担しているのか ・支配者が代議制（シュエラー）を嫌うこと ・現世にかんする諸学が軽視されていること ・集会や結社の不在 ・イスラームにおける社会主義の原理 ・民主制を確立するために集会や会合が果たす役割 ・多神教（al-shirk）が信仰にもたらす害悪
第4回	<ul style="list-style-type: none"> ・宗教とイスラームとタウヒード ・タウヒードと自由の関係 ・なぜ多神教が信仰に入りこむのか ・現在行われている墓廟崇敬やスーフィー的営為 ・現在のタサウフによって惹き起される宗教離れを防ぐために、宗教に熱心になることが果たす役割 ・シャーフィー学派とスーフィー・タリーカとの関係 ・アラビア半島における宗教の位置づけ
第5回	<ul style="list-style-type: none"> ・協会法規制定のための語彙確定 ・西洋はイスラームを必要とすること ・初期イスラームの根本原理によって導かれるべきであること ・イエメン及びアラビア半島における宗教的知識の状況 ・法解釈の革新（イジュティハード）と盲目的追従（タクリード）について
第6回	<ul style="list-style-type: none"> ・アジア諸地域におけるスーフィー教団 ・タサウフの歴史 ・2つの信条間の対話： <ul style="list-style-type: none"> 平穏で従順で保守的な信条と、イスラームを研究する東洋学者にみられる啓蒙的な信条の対話 ・イランのジャアファル・サーディク派が行うイジュティハードとタクリード ・イマーム・ジャアファル・サーディク派と他の法学派との関係
第7回	<ul style="list-style-type: none"> ・無気力が生じた宗教的・政治的・倫理的原因 ・オスマン国家の状況及びムスリム没落に同国が果たした役割 ・オスマンの中央集権主義がもたらす影響と地方分権の利点 ・オスマン人のアラブに対する態度 ・アラブが復興に果たす役割
第8回	<ul style="list-style-type: none"> ・ムスリムを無気力にした6つの原因、すなわち <ol style="list-style-type: none"> ①模範となる指導者の不在 ②完全になろうとしないこと ③女性を無知なままにすること ④若者による西洋への盲目的追従 ⑤形式主義 ⑥世代間の争い
第9-11回	<ul style="list-style-type: none"> ・協会機構を統制する法規をめぐって異論が出た場合、その法規は多数決で承認するか、それとも否決するか

[表2：第2回から第11回までに議題にあげられる事柄] [al-Kawākibī 1975: 416-418] をもとに筆者作成

こうして最終の第12回会合では、協会の法規や、同協会の創設、原則、財政、職務が順に決議され、最後に同会議全体の成果として以下の諸点が確認された。すなわち、(1)ムスリムたちは混迷しており、しかもそれはイスラーム世界全体に広がっている。(2) この混迷をただちに自覚する必要がある。さもなければムスリムの連帯(‘aṣabiya)が完全に断ち切られてしまう。(3) 混迷の原因は、まず統治者が、次にウラマーが、そして指導者が無責任なことにある。(4) 病原菌は、何も知らないことである。(5) 無知の中でもっとも害が大きいのは、宗教についての無知である。(6) そのための治療薬は、第1に、教育によって啓蒙すること、第2に、若い指導者たちに向上心をもたすことである。(7) その治療法は、教育を目的とする合法的な諸協会を組織することである。(8) それを計画する責務は、支配者層やウラマー、ウンマの賢人や貴人にある。(9) 進歩によって混迷を払拭する能力は、とりわけアラブ人が有する。(10) 実行力と権威をもつ「一神論の徒教育協会(jam‘īya ta‘līm al-muwaḥḥidīn)」という名の協会を法の範囲内で設立しなければならない[al-Kawākibī 1975: 335]。

こうして会議は全日程を終え、最後に閉会の辞が述べられた。そこでは先述の協会の設立やそれが施行する政策について再び言及されている。

ここで『マッカ会議』第7回会合でウンマ衰退にかんする5つの要因が特定されている個所を振り返っておきたい。すなわち、宗教、政治、倫理、オスマンの政治と行政、その他の5つである[al-Kawākibī 1975: 317-325]。さらに詳細を一覧表にすれば、以下のようになる[表3]。

宗教	政治	倫理	オスマン人の政治・行政	その他
<ul style="list-style-type: none"> ジャブル派の信条がウンマの思考に影響を与えている 現世での出来事にどうしようもないと諦めてしまっていることが宗教に影響を及ぼしている 宗教的信条をめぐる論争とその騒乱が影響を与えている 宗教内で諸宗派が乱立し分裂している 宗教に単純で、簡単に(誤った)宗教を奉じてしまう サラフと違って法学者たちが極端な見解を採っている 瑣末な宗教規定で見解が極端に異なるため、ウンマ全体の思考が混乱している 細部にこだわり、極端な説を述べるあまり、その教えに行動を合致させることができなくなっている 偽ウラマーが有害な迷信やビデオを宗教に紛れ込ませている 極端なスーフイーが宗教を軽視し、弄んでいる 	<ul style="list-style-type: none"> 統制がとれていない無責任な政治 ウンマの成員がさまざまな紐帯をもった集団に、あるいは政治的党派に分裂している ウンマの成員が言動の自由を失い、希望を失っている ウンマのなかで権利の平等と公正さが失われている 支配者たちが偽ウラマーやスーフイーまがいの無知な者に傾倒している ウラマーや知者が俸給を得られず、顕彰されない 支配者が、親しいものだけに(学問的)知識を独占させ、それ以外の無知なものたちは宗教に奉仕させればよいと考えている 富者の財を貧者に与えるべきなのに、逆になっている カーデーやムフテーに宗教を破壊する事柄を支配者が課している 	<ul style="list-style-type: none"> 無知な状態に安住している 宗教と世俗双方において成功者になろうとしない 怠惰をむさぼり、安寧に浸っている アッラーに対して敬虔でなく、嫌悪を抱いている 宗教的紐帯としての敬神の念が薄れている 教育、講義、説教などの質が落ちている 宗教的また倫理的教育が欠落している 結社の力がなくなっているため、結社から得られるはずの利益が得られていない ザカーが軽視され、(ウンマの)共有財産が失われている 希望を持たず、行動に踏み切れない 政府の弱体化を恐れ、民衆の権利や要求を受けつけない 世辞をいって阿ってばかりいる 産業促進よりも軍事に優先的に予算を配分している 	<ul style="list-style-type: none"> 諸地域に特質の違いがあり、臣民に人種的・慣習の違いがあるのに、行政や罰則の法規を一元化している 同様の事項にも法規を多数作り、判断を混乱させている 首都から離れた諸地方でも中央集権的な行政の原則を適用している。諸地方の状況やその住人の特質を中央行政の長官が知悉していない 行政長官や州知事が責務を全うしないのを放置している 大臣や州知事といった支配者層の道徳が乱れ、協力し合わないために行政が混乱している。またその地の支配者が住民のなかから選ばれていない 役人と住人で人種が違うため相互理解が困難で、交流することが難しい。 マッカやヒジャーズ、イラク、ユーフラテス川近郊といった特定の首長国に、その行政に適さない者を任命していること 	<ul style="list-style-type: none"> 支配者と被支配者で倫理が異なる 無関心、すなわち現世の諸事に対処しようとしな きちんと時間配分をして行動しない 完全さを追求しようとしな 能力があるのに意気込みがない 女性の教育に関心を示さない 女性配偶者を平等にあつかわない 本来持っている力が弱まり、意欲を失っている 現世を省みず、いたずらに宿命論を奉じている

<ul style="list-style-type: none"> ・法規定に加除、解釈を繰り返して、宗教を墮落させている ・聖者廟の主を崇敬する者や偽スーフィーなどが、民衆に誤った考えを植え付けている ・星占い師、砂占い師、魔術師や呪術師がムスリムに恐怖を植え付けている ・ダジャールや偽善者が、知識は宗教的奥義獲得を妨げる覆いであるとして嘘をついている ・哲学的理性的知識は宗教と矛盾するとの信念をもっている ・陰に陽に多神教が民衆の信衆に忍びよっている ・ウラマーがタウヒードを擁護しようとしていない ・タクリードで満足し、新たな知見を得ようとしていない ・諸学派の見解や現在のものの考え方に固執し、原典やサラフの道を顧みない ・金曜礼拝や巡礼で信徒が集まること、あるいはそれ以外の人の集まりがどれほど知恵をもたらすかを知らない ・自由が宗教的なものであることを知らないで、うち捨てて顧みない。 ・経典とスンナの導きに従うのにそれほど必要でないものを熱心にもとめる ・ムスリムが、アッラーの課さなかったことを自らに課し、アッラーが命じたことを軽視している 	<ul style="list-style-type: none"> ・支配者が高潔な人々を遠ざけ、世辞を言う者や悪人をまわりにおいている ・支配者が志しの高い人や宗教指導者を毛嫌いし、彼らを受け付けられない ・人々が意欲を失い、相互に関係を断たれているため、彼らからものをみる力が失われている ・多くの支配者が愚昧な政策をとりつづけている ・多くの支配者が専制体制に固執し、みずからの力を誇りつづけている ・支配者が奢侈や欲望の充足に走り、虚栄や財だけに誇りを見出している ・政治的な関心を徴税や軍事だけに寄せる 	<ul style="list-style-type: none"> ・宗教の知識はターバンを被ったウラマーやテキストに書かれたことだけに拠っていると考えている ・無知で卑しい状態にあることに満足し、高度な学問を敵視する ・諸事を秘密裏に行い、議論しようとしていない ・多神教に近づくことに鈍感である 	<ul style="list-style-type: none"> ・シャイフ・アル＝イスラームやサル・アスカリーヤといった特権的な役職を、それにふさわしくない者に与えている ・愚者を優遇している ・役人や官僚をきちんと選出しないので、必要以上に多くなっている ・行政的にきちんと処置を行わず、気ままに賞罰を与える・宗教的に要求される事柄に注意を向けない ・シャリーアを遵守せず、また施行しないことで、シャリーアの聖性やシャリーアがもつ法的規制力を弱めている ・住人自身の慣習や倫理的価値観、利益を省みない ・時代の要請にもかかわらず、隣国との競争、住人の生活向上に目をくれない ・人々が行政を知るようになるのを防ぐために、人々の思考力が高度に開発されることを抑圧する ・血統、性質、知的レベルで下層民を区別し、彼らを自由人の裁量下におき、権力者に支配させている ・行政に財務監査がないため、支出はバランスを欠き、横領しても罰せられず、際限なく予算を使う ・政治的・国家的に重要なことがらを、臣民と相談せず、議論をおこなおうとしない ・行政を世辞の応酬でおこない、その弊害をひた隠しにする ・こびへつらい、特権や利権を与え、賄賂を贈ることで外交を行う 	
--	--	--	---	--

[表3：ウンマ衰退にかんする5つの主要な原因] [al-Kawākibī 1975: 317-325] をもとに筆者作成

カワーキビーによると、これら宗教的・政治的・倫理的・オスマン行政的・その他の要因が複合的・重層的に絡み合うことで、イスラームのウンマは衰退という惨状に陥ってしまったのである。ここで注意したいのが、ウンマ没落の原因を外部的要因に、具体的には西洋の帝国主義や植民地支配に求めている点である。ウンマ没落の責は西洋という外部よりも、イスラーム内部に圧倒的に求められているのである。

3. 2. アラブ人によるカリフ制と政治的連帯としてのパン・イスラーム主義

ウンマ没落の内因の中でも、カワーキビーはオスマン行政にその比重を置いていると考えられる。その理由は、第1に、内因の諸項目の中でオスマン行政を述べる箇所だけで固有名が用いられていること、第2に、他の項目に比して内容が具体的かつ詳細に述べられており、分量も多いことが挙げられる。この背景には、彼のオスマン・トルコに対する嫌悪感があったと考えられる。実際にカワーキビーによると、オスマン朝はもともと支配下の臣民をトルコ化することもアラブ化することも望んでいなかったが、最近に至ってフランス化あるいはドイツ化することを望むようになった¹²⁾。このような彼らのふるまひは、彼らがもともと持っていたアラブ人に対する嫌悪感から生じていると理解されるべきであり、そうした理由から西洋諸国に盲目的に追従するオスマン・トルコは厳しく断罪するに値する¹³⁾。

西洋諸国の帝国主義的進出と植民地支配に有効な手を打てないオスマン政府に幻滅したカワーキビーは、オスマン・トルコに代わってイスラーム世界を先導する新たな担い手を模索する。その新たな担い手とは誰か。アラブ人である。カワーキビーによると、アラブ人こそがイスラームのウンマ復興を先導する資格を有する。同会議の議事録に付け加えられた付録のなかで彼は、以下の3点に大別してその理由を述べている。第1に、地理的領域としてのアラブ、第2に、人種・民族としてのアラブ、第3に、言語としてのアラブである。まず地理的領域としてのアラブであるアラビア半島は(1)イスラームの光の出ずるところであり、(2)カアバ神殿を有しており、(3)預言者のモスクを有しており、(4)アジア東端とアフリカ西端の中間に位置するゆえに、政治的・宗教的中心地として機能し、(5)人種的、宗教的、宗派的な混合から免れた地域であり、(6)外国人から遠く離れた地域であり、(7)自由な地域であるゆえ、最も高尚な大地とみなしうる。

人種・民族としてのアラブであるアラビア半島のアラブ人は、(8)イスラームの生誕地に住んでいるがゆえに、イスラーム連帯 (al-jāmi'a al-islāmīya) の発起人となりえ、(9)もともと宗教的な性向を有しており、(10)宗教の基礎にもっとも精通したムスリムであり、(11)宗教の護持にもっとも熱心なムスリムであり、(12)彼らのもとにある宗教がサラフ的な純粋な一神教 (hanīf salafī) であり続けており、(13)ムスリムの中でもっとも強固な連帯意識をもち、またもっとも強い自尊心を持ち、(14)彼らのアミールが高貴な血筋をもち、彼らの力に揺るぎがなく、(15)最も古いウンマであり、(16)最も有能なムスリムであり、(17)その人種性や習慣を最もよく保持している民族であり、(18)自由や独立にもっとも関心を払っているイスラームのウンマである。

最後に言語としてのアラブとしてのアラビア語は、(19)ムスリムが使う言語の中でもっとも高尚な言葉であり、(20)総計3億にのぼるムスリムが使う言語のなかでもっとも広く使われる言語であり、(21)総計1億にのぼるムスリム/非ムスリムが使う稀有な言語である。以上、地理的領域的観点、民族・人種の観点、さらに言語の観点から、ウンマの復興を担うべき者はアラブと特定しているのである¹⁴⁾。

12) これに対して臣民をアラブ化した歴代のイスラーム王朝として、カワーキビーは、ウマイヤ朝、アッバース朝、ムワッヒド朝、ブワイフ朝、セルジューク朝、アイユーブ朝、ゴール朝、チェルケスの諸アミール国やムハンマド・アリー朝を挙げている [al-Kawākibī 1975: 324]。彼らは倫理的にアラブとなり、アラブの美質を備え、その一部となったカワーキビーは幾分誇らしげに主張する。

13) またカワーキビーは、アラブ人を侮辱するトルコ語の文章を列挙して、それらに対して不快感を表明し、さらにトルコ人はいくつかのモスクを建立する以外にイスラームに何ら貢献してこなかった言う [al-Kawākibī 1975: 324-25]。

14) ちなみにカワーキビーはその他の項目において、アラブの地に住み、アラビア語を使うアラブ人が構成するウンマは、(22)権利の平等という原理に従った最も古いウンマであり、(23)シューラー (合議)の原理に最も深く根ざしたウンマであり、(24)共同生活 (al-ma'īsha al-ishtirākīya)の原理にもっとも導かれたウンマであり、(25)最も契約を重視するウンマである、と述べている [al-Kawākibī 1975: 356-357]。

ここから、カワーキビーにとって民族の紐帯は宗教のそれを超えるという解釈や [al-Husri 1966: 103]、愛国主義が信仰の上位に来るという解釈や [Antonius 1938: 96]、民族の紐帯が宗教のそれを補完していた [Rahme 1999: 175] という解釈が出てきた。

これらの解釈はあながち間違いではない。しかし、筆者の見るところ、カワーキビーの「アラブ」と「イスラーム」をめぐる議論には、「アラブ」を強調すればするほど、それに比例するかたちで「イスラーム」も強調されるという構造が横たわっている。事実、上の項目で彼が掲げる3つのアラブの最初の項目は、いずれもイスラームに関係する。第1に、アラビア半島はイスラームの発祥地であること、第2に、半島のアラブ人は、イスラームの生誕地ゆえに、イスラーム連帯 (al-jāmi‘a al-islāmiya) の発起人となりうること、第3に、アラビア語はムスリムの中でもっとも高貴な言葉であること、このようにイスラームとの関連で特定された「アラブ」をそれぞれの項目の最初に登録していることは、彼がアラブとイスラームとの関係を密接不可離にみなしていたことを物語っているように。

ここでカワーキビーがどのような意味で「アラブ」を用いているのかについて考察を加える必要がある。カワーキビーにとって切実であったのは、イスラームをその文化的要素として構成する近代的民族としての「アラブ」(カウミーヤ qawmiya) ではなく、古典時代の規範的なイスラームを提供する「アラブ」(ウルバ‘urūba) であった。確かにカワーキビーの主張には、イスラーム再生に果たすアラブ人とアラビア語及びアラビア半島の決定的な重要性を強調した点で、後にアラブ民族主義に発展する萌芽が含まれていたということ是可以する。しかし、前者は「1つの民族に1つの国家を」というスローガンのもとに民族を人工的に創設しようと試みる近代のプロジェクトに属し、そのようなアラブの民族文化における1構成要素としてイスラームを指定するのに対して [酒井 2001: 56-57]、後者はあくまでイスラームとの関連においてアラブの人や言葉、土地といった美質や特権を寿ぐのであり、両者の間には明確な相違が孕まれているとみなさなくてはならない。そしてこの点を前提に、カワーキビーは後者のアラブを、すなわち、イスラームを最初に奉じたアラブ人として、聖典クルアーンの言語であるアラビア語として、イスラームの発祥地であるアラビア半島として、イスラームと順接するアラブを称賛したといわなければならない。事実、彼はそれらアラブの資質を指し示すときには「ウルバ」という表現を使っており、それとは逆に民族主義的な語感を伴う「カウミーヤ」という語はほとんど使用していない。

カワーキビーは会議全体の最後でオスマン・スルターンによるカリフ職兼任の廃止と、クライシュ族出身のアラブ人をマッカにおけるカリフとすることを提唱している。以下では、このアラブ人によるカリフ制という提案を検討することで、カワーキビー思想におけるアラブとイスラームの関係について考察する手掛かりを探りたい。カワーキビーは、カリフ制の要件を以下の点にまとめている。すなわち、(1) マッカにクライシュ族出身のアラブ人カリフを樹立すること、(2) カリフの政治的支配はヒジャーズ地方に限定され、カリフの支配自体はヒジャーズ地方のシェーラーによって制限される、(3) カリフは、自身の代理をイスラームのシェーラー総会の議長とする、(4) イスラーム諸国から招集された、およそ100人の選ばれた会員から構成されるシェーラー総会を設立し、その任務は(個別的ではなく)一般的な宗教諸事の議論に限定される、(5) 1年に2カ月の間巡礼行事の前にシェーラー総会を開催する、(6) シェーラー総会の中心はマッカに置かれる、(7) シェーラーは会合毎の開催日に議長の代理を選出し、カリフがその人物を承認する、(8) シェーラー総会の任務は遵守すべき(一般的)法規を確定することであり、スルターン諸国やアミール諸国はそれに従

うべきである¹⁵⁾、(9) カリフへの誓いはカリフがシャリーアを遵守している限りという条件が附され、もしカリフがその条件に合わない場合、バイアは失効し、バイアは3年毎に更新される、(10) カリフの選出はシューラー総会による、(11) カリフはシューラーの決議を告知し、その施行を監視する、(12) カリフはスルターンやアミールの治める地域の政治や行政に介入しない、(13) カリフはシャリーアを尊重するスルターンやアミールの統治を信頼する、(14) カリフには軍事力はない、ただし、フトバにてカリフの名前はスルターンの名前より先に呼ばれる、(15) ヒジャーズ地方の安全保障は諸スルターン国やアミール国から派遣された2000人から3000人からなるもろもろの軍隊によって構成される軍事力で担われる、(16) ヒジャーズの軍隊に対する総指導権は、1アミール国の指導者にある、(17) その指導者はシューラー会議の命令に拘束される、(18) シューラーの会議はもろもろの軍隊の保護下にある [al-Kawākibī 1975: 364-365]。以上の諸条件のもとでカワーキビーは、クライシュ族出身のアラブ人カリフを想定し、その任期を3年に限定し、その政治的権力をヒジャーズ地方に限り、その権威が他の地域に及ぶときには精神的であると位置づけつつ、イスラーム連帯を謳いあげるのである。

カワーキビーがカリフの御旗のもとの宗教的な連帯を述べている点を看過すべきではない [al-Kawākibī 1975: 364]。確かにクライシュ族出身のアラブ人カリフを想定しているものの、その任期を3年に限定し、その政治的権力をヒジャーズ地方に限り、その権威が他の地域に及ぶときには精神的であると位置づけている点で、カワーキビーの想定するカリフ制は様々に条件づけられ、その機能は限定されている。この背景には、オスマン朝の中央集権体制や専制主義への批判があるとも考えられるが、他方では、カワーキビーはありうべきカリフ制のモデルをアッバース朝に見出しており、具体的にはアッバース朝のカリフがホルズムやダイラム、アイユブといったスルターン諸侯と協力関係にあった時代のカリフ制を思い描いている [al-Kawākibī 1975: 364]。このことは、政治的な自治を各地の権力者に認めつつも、カリフが精神的な紐帯として機能することでイスラーム世界が全体として緩やかに統合していた時代の再来を彼が望んでいたということを示唆している。アッバース朝のカリフ制とアラブ人カリフの組み合わせがカワーキビーの想定するもっとも理想的なカリフ制だった。この意味において、彼は明確にアラブを基軸とするパン・イスラーム主義を標榜していたと言えるのである。

3. 3. 「一神論の徒教育協会」による知的教育とパン・イスラーム主義

このようにカワーキビーは、アラブ人のカリフを頂点としたイスラーム諸国の宗教的連帯、すなわちパン・イスラームを視野に入れていた。しかし、これは一種の理想状態であり、カワーキビー自身すぐに実現可能であると考えていたわけではない。この理想状態を現実に実現するために彼は、会議の付録というかたちで、イスラーム世界各地における教育協会設立に向けた議論を『マッカ会議』に収録している。さらに、本会議内の会合では見解を異にする諸学派の和解についても言及しており、カリフ論に象徴されるパン・イスラームに向けた議論の下地を形成している。以下では、教育協会の議論と諸学派和解の議論を検討することで、カワーキビーのパン・イスラーム構想の実相にさらに迫っていくことにしたい。

マッカ会議は、何度も会合を重ねた結果、ウンマ衰退の要因を無知と定め、さらに無知の中でも

15) スルターン国やアミール国としてカワーキビーがどのような国家を具体的に想定していたかは定かではないが、これらの項目を列挙する直前にマラクシュのスルターン、オマーンのアミール、イエメンのイマームなどが取り上げられているので、これらの国々、あるいはそれに準ずる国々を指しているものと推測できる。いずれにしてもここで想定されているスルターン国やアミール国は、シューラー総会の決定を守るべき義務を負う国々である。

最悪であるのは宗教に対する無知であるし、その宗教的無知を克服するために「一神論の徒教育協会」を創設し、各地のムスリムにイスラームにかんする正しい知識を普及することを決定している [al-Kawākibī 1975: 337-50]。その「一神論の徒教育協会」のあり方は、(1) 協会設立についての13の決議、(2) 協会の原則についての7つの決議、(3) 協会の財務についての5つの決議、(4) 協会の職務についての20の決議、(5) 協会運営についての1つの決議、(6) 協会の特徴についての1つの決議、(7) 協会が発揮する力についての1つの決議で定められている。

まず、協会設立にかんする決議から同協会の組織構造を把握すると、同協会は10人の実務担当者、10人の助言者、80人の名誉会員の計100人の会員から構成され、それに不特定の監査官がつく(第1決議)。会員全般に求められる資質として、(1) 健全な感覚、(2) いかなる派であれイスラームを奉じていること、(3) 公正であること、(4) すぐれた知識、榮譽、財産をもっていること、(5) 方言であってもいいが、いくつかの言語の読み書きができること、(6) 快活であること、の6点が挙げられる(第2決議)。ただし実務担当者と助言者には、この他にアラビア語の会話能力および読解能力を有していることが求められ(第3決議)¹⁶⁾、名誉会員にはアラビア語、トルコ語、ペルシア語、ウルドゥー語の4言語のうち1つの言語を書く能力を有していること、この4言語のうちの1つの言語で毎月論考や指針を著して協会の広報につとめる能力があること、協会を監査し、批判して是正する力があることが求められる(第4決議) [al-Kawākibī 1975: 338]。そうして第11決議では、協会の本部をアラビア半島のマッカとし、その支部をイスタンブール、カイロ、カルカタ、デリー、シンガポール、チュニス、マラケシュその他に置くことが決定され、毎年1回ズー・アル＝カアダ月の初頭に同協会の総会を開くとしている [al-Kawākibī 1975: 338-339]¹⁷⁾。こうして協会の設立にかんするかぎり、カワーキビーは言語能力の点でアラビア語を中心にトルコ語、ペルシア語、ウルドゥー語といった主要なイスラーム諸語にも目を配り、さらに協会の支部にいたっては西はモロッコから東は東南アジアまでを想定していたことがわかる。言語的にも地域的にも、彼はアラブを中心とするイスラーム世界全体を視野に入れて同協会の議論を組み立てたのである。そして、このイスラーム世界全体の広域性は、カワーキビーがマッカ会議に参加させたムスリム知識人の出身地の分布と対応している。

では、こうした協会の具体的な業務としてどのようなものが構想されていたのであろうか。それは、協会の業務にかんする諸決議から窺い知ることができる。とりわけ第37決議では、協会は毎月100頁ほどからなるアラビア語の宗教指針を出版し、それをもとに毎年以下の内容をもった本を刊行することを目指す。すなわち、(1) 総会の議事録と活動報告の要旨、(2) 宗教的寛容や宗教のセム的特質にかんする考察、(3) 倫理的原則と生活指針、(4) 有益な知識や科学に関心をもち、教える方法、(5) 名誉会員やそれ以外のウンマの有徳な者たちによる論考、(6) イスラームの知的復興にかんする情報提供、(7) 重要な問題にかんする質疑応答、(8) それ以外の様々な考察の8項目にまとめられている。続く第38決議では、サラフによるイジュマーを尊重し、法学派間で争いが起こらないよう注意を払いつつ、各法学派を代表するウラマーが諸法学派間にある主要な相違点を記述する宗教的論考を毎月の指針に掲載することを決議した [al-Kawākibī 1975: 348]。なおも第43決議では、遠い近いを問わずイスラーム諸国を訪ね諸国の状況や住民の状況を調査する地理学

16) カワーキビーはこのほかに、会員、実務担当者、助言者にそれぞれ資格を付け加えている。第1に、協会の事務局に8か月滞在することができること、第2に、実務担当者は、毎日4時間協会の招集に出席できること、第3に、助言者は、毎週日曜日の会合に出席できること、である。

17) なお同協会の業務にかんする第44決議では、協会は3年が経過した後にムスリムの支配者たちを招集してマッカに本会議を開催し、最小国のアミールがその議長を務め、議題は宗教政治であるとしている [al-Kawākibī 1975: 349]。

的・科学的調査使節団を組織することを決議するが、その活動を、宗教的同胞意識から住民が必要とすることを教えはするが、政治的な事柄には介入しないと制限している。このように、同協会の業務を、イスラーム世界全体への宗教指針の配給と同胞精神に依拠した宗教知識の啓蒙と定めているが、ここにはムスリムの病気の原因を無知と定め、無知の中でも最悪のものは宗教に対する無知であると特定した最終会合の意向が直接反映されている¹⁸⁾。

また、同教育協会が政治に不干渉であることは、アラブ人のカリフがイスラーム諸国の政治に介入しないということとそのまま対応していると考えられるが、協会の非政治性を謳った第14・15決議のちに¹⁹⁾、第16決議で同協会が特定の派に固執することなくただイスラームのみを奉ずることが述べられているように、同協会が特定の宗派に拘泥しないとしていることも興味深い。

それでは、特定の宗派や学派に根ざすことのないイスラームはさらにどのようなものとして構想されていたのか。それは、続く第17決議に「協会の歩む宗教の道は、サラフの中庸なる道 (al-mashrib al-salafi al-mu'tadil) に一致し、もともとの宗教に付加された夾雑物の払拭を目指す」からただちに分かるように、徹して純粋なイスラームであり、古典時代の先人たちが遂行していたイスラームであり、さまざまな派に分岐する以前のいわば未分化な状態のイスラームである。またこの純粋なイスラームが広く開かれた意味をもっていることは、第48決議が教えてくれる。第48決議には、協会の支柱は行為のうえに確固として備えられ、その歩む道は障壁を1つずつ取り除くことであり、その城砦は純正一神教 (al-dīn al-ḥanīf) であり、その武器は知識と教育であり、その軍隊は若者と弱者であり、その基地はウラマーとアミールたちであり、その旗は美しくはためき、その戦利品は「一神論の徒」の生命の広がりであり、その目的は文明と人間性に奉仕することであり、そのメンバー及び援助者のもたらす果実は思索と尊厳の喜びそしてアッラーから得られる報償である、と書かれている [al-Kawākibī 1975: 350]。ここに見える「純正一神教」は、第17決議で述べられている夾雑物を除いた純粋な、そして未分化な宗教に相当する。

この「純正一神教」という概念自体は伝統的なものであり、イブラーヒームに遡る一神教を指しているが、イブラーヒームの純粋な一神教をのちのユダヤ教徒やキリスト教徒は逸脱したとして、ユダヤ教徒やキリスト教を含まないと解釈されることが多い [井筒 1993: 280]。ただし、ここでカワーキビーが用いる「純正一神教」はイスラームを指しており、そのイスラームはユダヤ教やキリスト教を包摂するものと考えられる。たとえば第36決議では、ウラマーがウンマに教えなければならないこととして、ムスリム以外と交流を持つことが宗教的に課せられた事柄であることを、また彼らと共生し、交流し、彼らの自治や安全、権利の平等を保護し、宗教的あるいは人種的な排他主義を避けることこそが、人間としての美質であり、イスラームの美質であると説いている [al-Kawākibī 1975: 347]。ここで交流を保つべきことが宗教的な義務であるとされるムスリム以外の人間には、もちろんユダヤ教徒やキリスト教徒が含まれると考えられる。

また雑誌『ムカッタム (al-Muqattam)』所収「パン・イスラミズム」で、カワーキビーは、イスラームが今日陥っている危機的状況はキリスト教徒が殲滅されるまでなくならないと信じるムスリムたちを批判し、このようなムスリムの姿勢こそが、キリスト教徒がヨーロッパの保護を求め、ムスリムはさらに苦境に陥るという結果をもたらしていると主張している [Atiyeh 1988: 51]。さらに彼は同論考で、ヨーロッパとイスラーム世界の間に横たわる対立の溝を埋めるために、イスラーム

18) 無気力が蔓延する状態を脱するには、良き助言や説法を通して以外にありえないとする同協会の特徴にかんする第47決議も、助言や説法を通じた正しい知識の普及を目指すカワーキビーの姿勢を象徴している。

19) 第14決議では、協会はいかなる政治的案件にも介入せず、教育とその普及に専念することが、続く第15決議では、特定の政府と関係を持たないこと、が決議されている。

とキリスト教の一神教としての同胞性を喚起して両信徒の連帯を謳っていてもいる。この時彼は、キリスト教はイスラームと同じ一神教であることを強調し、両宗教の共通部分に着目している。このように「純正一神教」と類比されるイスラームは、先行する一神教を含めた包摂的な概念として用いられていると推察される²⁰⁾。

さらにここで、第37決議と第38決議に見られるように、カワーキビーが新聞や雑誌などの近代メディアの活用を意識していたことに注意を払いたい²¹⁾。近代メディアの効用とは、その出版・流通する範囲に1つの近代的ステイトを成立させ、さらにそれに対応する1つの近代的ネーションを構築することであるとベネディクト・アンダーソンは述べる [アンダーソン 1997]。この議論に若干の留保を附したうえで²²⁾、近代イスラームにあてはめてみるならば、近代メディアが流通し、その情報が消費される範囲に1つの「想像の共同体」としての「イスラーム世界」がアクチュアルなものとして可視化され、各地のムスリムがウルドゥー語やペルシア語、トルコ語といった様々な言語を媒介しながらも基本的にアラビア語を通じて1つの「イスラーム世界」に居住する均質で同一的な「われわれムスリム」としてのアイデンティティを獲得し、強化していったものと考えることができる。前近代にもムスリムは同じ「イスラーム世界」に居住する同信徒としての連帯意識を有していたであろうが、東はジャワから西はモロッコまでのムスリムが質量ともに濃密で膨大なコミュニケーションを図ることができるようになった背景には、印刷や出版など近代メディアの登場が大きく横たわっていることは間違いない。カワーキビーはこの点を鋭く察知していたからこそ、近代メディアの活用を教育協会の業務の1つに入れたのであろう。

なお、今「イスラーム世界」は「想像的」であると述べたが、しかしカワーキビーの議論からすればそれは圧倒的な実体を備えたものでもあった。というのも、第42、43決議に端的に示されているように²³⁾、カワーキビーは、「イスラーム世界」を地理学や歴史学等によって科学的に調査、分析しうる「対象」として捉えていたのであった。これは彼が同世界を「客体」として認識していたことを意味しており、単なる主観的な「想像の共同体」としてとらえていたわけではなかったことを物語っている。この意味で、カワーキビーの構想する「イスラーム世界」は、近代メディアの普及と各地のムスリムによるその受容を通じて均質的かつ同一的に想像される空間であると同時に、近代科学の分析対象となる「客体」として、すなわち実体のあるものとしてみなされていたと言えることができる。

まとめると、「一神論の徒教育協会」は、各地のムスリムがイスラームにかんする正しい知識を獲得し、特定の宗派や信条に拘泥することなくムスリムとしての一体感を相互に期待し合う意識を醸成する教育機関として想定されていた。そしてここで注記しておきたいのは、このときに用いられる「イスラーム」とは、非政治的で学問的・知的なものであり、また先行する歴代の一神教を緩

20) それと連動して、カワーキビーの用いるサラフ概念もまた閉鎖的・限定的ではないと考えられる。先にみた第17決議で彼は、協会の進む宗教的進路はサラフの中庸ある道であると述べている。ここでサラフは中庸とセットで用いられており、中庸 (Mu'tadil) という語も、極端、つまりイスラーム的排他主義を採らないという意味で用いられている可能性がある。

21) 第41決議でも、協会の活動を告知し、活動内容を宣伝するために、協会はエジプトのアラビア語紙、イスタンブールのトルコ語紙、テヘランのペルシア語紙、カルカッタのウルドゥー語紙の4紙の使用をうたっている [al-Kawākibī 1975: 348]。これは、協会の名誉会員にアラビア語、トルコ語、ペルシア語、ウルドゥー語の4言語のうち1つの言語を書く能力、この4言語のうちの1つの言語で毎月論考や指針を著して協会の広報につとめる能力を求める第4決議と対応している。

22) 「イスラーム世界」を近代的国家=ステイトとして、ムスリムを近代的民族=ネーションとして類比する困難と可能性については、[大塚 2000]を参照のこと。

23) 第42決議では、協会の本部に地理学的・歴史学的・宗教的な素養を教えるマドラサを創設し、生徒を調査に向けて育成すると述べている。

やかに括る包摂的なものだったということである。この「イスラーム世界」を実現しようとするイデオロギーをパン・イスラーム主義と呼ぶならば²⁴⁾、カワーキビーの構想した同協会の、パン・イスラームの文脈における知的役割は計り知れないものがあると言えよう。

ここでカワーキビーの言う「イスラーム」とは何であるかをまとめるならば、それは精神的カリフ制に象徴されているように精神的・宗教的な絆であり、また「一神論の徒教育協会」に象徴されているように知的・学問的なものである。他方で、カリフ制を基軸にイスラーム諸国の連帯を謳うパン・イスラーム主義という文脈において、イデオロギーとしてイスラームを選択したということは認められるが、これを今日の意味におけるイスラーム主義が標榜するところのものと同義にみなすことはできない。今日のイスラーム主義者による「イスラーム」は、その政教一元性が原理として妥協なく追及され、また武装闘争のための手段として利用される傾向がある。この点においてカワーキビーのイスラームは、政治的闘争の手段としてよりも知的鍛練を目的として、あくまでウンマ没落の危機に対して各々のムスリムが自覚すべき精神的治療法とされたのであり、決して「革命的」なものではなかった²⁵⁾。「一神論の徒教育協会」は、ウンマ衰退の原因を何よりもイスラームに対する無知に求め、イスラームにかんする正しい知識の普及のために各地にその支部の創設が謳われたのであり、これをして西洋帝国主義に対する政治的な闘争拠点とする、というような趣旨をカワーキビーは全く述べていないのである。

以上の議論から、第2章第4節の最後の箇所を確認したカワーキビーの先行研究に見出される特徴、すなわち世俗的なアラブ民族主義か、イスラーム主義かという二者択一の問いは妥当か、またそうでなければいかなる解釈が可能なのかという課題に回答を与えるならば、アラブ民族主義かイスラーム主義かという二者択一の問いは的を外した議論であるとみなさざるをえない。カワーキビーは近代イデオロギーとしての民族に依拠したアラブ民族主義 (qawmīya ‘arabīya) ではなく、古典的イスラームの規範を提示するアラブを前提としてイスラームの連帯を目指した人物であり、またその場合のイスラームは精神的・宗教的・知的なものなのであった。彼のアラブとイスラームをめぐる議論は複雑であり、安易な図式に回収されうるものではないが、本論ではただ、カワーキビーはイスラームそしてアラブそれぞれを単離して思考する枠組みを有しておらず、またパン・イスラーム主義の明確な推進者であったとだけ述べておきたい²⁶⁾。

24) パン・イスラーム主義一般について、その語の来歴や意味の詳細を [Hirano 2008] が論じている。なお同論文は、アフガーニーのパン・イスラーム主義的な展望を宗派の文脈から考察しており、以下のカワーキビーの宗派論とあわせて読みたい。

25) 同様のことを船津も指摘している [Funatsu 2006: 10]。なお、船津によると、現在のイスラーム主義者はカワーキビーの思想にしばしば革命的な要素を読み込んでいるという。

26) なお、アラブとイスラームを一元的に捉えるカワーキビーの議論は、小杉泰によるアラブとイスラームをめぐる一般的な考察と近い関係にあると考えられる。小杉によると、そもそも本来的なイスラームを強調すればするほど、そのアラブ性が強まるようになる機制がイスラームの中には横たわっている [小杉 2006: 636]。つまり、本来的なイスラームは西暦7世紀というその黎明期にアラビア半島にあって信奉者のほとんどがアラブ人であったようなイスラームを指しており、その初期イスラームに規範を求めることは必然的に「アラブ性」を伴い、「イスラームの再アラブ化」 [小杉 2006: 636] とさえも表現しうる事態を招来する。さらに小杉の議論に従うと、「特に、『初期のイスラーム』は実際上ムスリムのほとんどがアラブ人であった時代のイスラームであるから、本源的イスラームの主張は自動的にアラブ性の願望を満たす」 [小杉 1989: 23] ののである。

実際彼が主著のそこかしこで「サラフ」を称賛していることが、このことを強力に傍証している。というのも、イスラームの歴史的語彙における「サラフ」とは、本来的に「アラブ」性と「イスラーム」性を二重に背負っており、「イスラーム」と「アラブ」を同一平面上で一元的に捉える認識を前提としているからである [末近 2002: 418]。一般的にサラフィー主義的な運動にはイスラーム創唱期のアラブの卓越した特質を強調する側面があるというクレヴェランドの指摘 [Cleveland 2000: 907-908] も、このことを補強してくれる。とりわけカワーキビーは、第1回会合で「サラフ」の教えがムスリムにとっていついかなる時でも、どんな場所でも、立ち返るべき根源的模範であることをムスリム知識人の声を通して強調している [al-Kawakibi 1975: 237-245]。

したがって、「それは反面アラブ民族の、はたまた全イスラームの復興を求めての二重のキャンペーンでもあった」というアントニウスの指摘 [アントニウス 1983: 98] も、「カワーキビーは当時の水準において、パン・アラブ主義とパン・イスラーム主義の綜合を果たそうとしたのであり、アフガーニーによって強力に展開されたパ

以上の議論を踏まえて、以下ではカワーキビーのパン・イスラーム主義の実相に迫る上で欠かすことのできない、「一神論の徒教育協会」と並ぶもう1つの要素である宗派論を検討する。

3.4. 解釈の革新（イジュティハード）と宗派間の連帯としてのパン・イスラーム主義

本章の冒頭で既に見たように、同会議がパン・イスラーム的連帯を目指して開催されたことは疑いを入れない。この時、カワーキビーの構想にあったのは、カリフをイスラーム統一の象徴としてウンマの連帯を謳うことであった。しかし、このようにウンマの内的連帯を謳うとき、躓きの石となるのが宗派の問題である。カワーキビーが生きた19世紀後半のイスラーム世界は、依然として、スンナ派とシーア派の2大宗派に代表される宗派間の不信感とそれに起因する抗争が絶え間なかった [al-Shawābika 1989: 55]。

カワーキビーによると、イスラームのウンマに分裂をもたらした争いは歴史上2つ存在する。第1の騒乱はカリフ位と王権をめぐる引き起こされた政治的争いであり、第2の騒乱は諸学派の間で展開された宗教的争いである。後者は、アブー・ハニーファとシャーフイーの間で法学的見解の相違をめぐる起こった論争であり、両者の争いの結果、アラビア半島におけるザイド派、ハンバル派、西方におけるマリーク派、ハザルとペルシア地方におけるジャアファル派以外に法学派は消滅してしまった、と述べる [al-Kawākibī 1975: 312]。カワーキビーはとりわけこの第2の宗教的争いに注目し、当代のそれと比較して宗派主義の克服を説く。

カワーキビーによると、宗教指導者間の見解の相違は、それが良く利用されるならば恩恵 (rahma) がえられるが、例えばサラフたるアラビア半島の人々、スンナ派であるエジプトやマグリブ、シリア、トルコその他の人々、シーア派であるイラクやイラン、インドの人々、イバード派であるザンジバルの人々の間に宗派抗争を引き起こすのであれば、見解の相違は罰 (niqma) の対象となる。そうして「この大きな分裂は、皆が皆、自分がスンナとジャマアの民であると信じ、自分たち以外はビドアに毒され、汚染された者たちであると考えている。はたして理性ある者は、この分裂と分断によって罰ではなく、恩恵がもたらされると考えるだろうか」と言い [al-Kawākibī 1975: 313-14]、後者の狭く凝り固まった、神による罰の原因となる宗派主義に対して警鐘を鳴らしている。

カワーキビーは、シリアのアレッポ出身ということもあり、スンナ派に属していた。その彼が、イスラームの他派、たとえばシーア派といった諸派をどのように認識していたかを確認することは、彼の考えるイスラーム世界の連帯を考察する上で重要な論点となってくる。

まず、同会議全体で「分派 (firaq)」や「学派 (madhāhib)」、「協会 (jam'iyāt)」、「党派 (ahzāb)」の名の下に登場する諸派を確認すると、次頁の一覧表を得ることができる [表4]。

ン・イスラーム主義の文脈を完全に無視するものではなかった」というフスリーの指摘 [al-Husry 1980: 109-110] も、「イスラームとその人々の指導におけるアラブの再浮上という歴史認識とアラブ主義の勃興への理論的基礎を提供した」というファルーキーの指摘 [Farouki 2004: 49] も、アラブとイスラームを密接不可離に捉えるカワーキビーの認識を良く抽出しており、なおもラフメによる論考の表題「アラブのパン・イスラーム主義 (Arab Pan-Islamism)」 [Rahme 1999] は、このことを鮮やかに象徴していることを付記しておきたい。

スンナ派	シーア派	神学/法学派	タリーカ	その他イスラーム諸派	キリスト教諸派	その他諸派	西洋思想学派/政党/結社
<ul style="list-style-type: none"> ・スンナの徒 ・ハディースの徒 	<ul style="list-style-type: none"> ・シーア派 ・イマーム派 ・ザイド派 ・12イマーム派 ・イスマーイーリー派(パーテイン派) ・カルマト派 ・ドゥルーズ派 ・ラーフィダ 	<ul style="list-style-type: none"> ・ムウタズィラ派 ・アシュアリー派 ・マートウリーデー派 ・ハナフィー派 ・マーリク派 ・シャーフィイー派 ・ハンバリー派 ・ワッハーブ派 	<ul style="list-style-type: none"> ・カーディリー ・サヌースイー ・ナクシュバンディー ・リファーイー 	<ul style="list-style-type: none"> ・ハワーリジュ派(ハーキム派) ・イバード派 ・ハシュウイー派 ・ジャフム派 ・ジャブル派 ・カダル派 ・擬人神観派 	<ul style="list-style-type: none"> ・プロテスタント派 ・単性論派 ・カトリック派 ・マロン派 	<ul style="list-style-type: none"> ・サービア教徒 ・ビタゴラス派 ・麻薬を吸う者たち 	<ul style="list-style-type: none"> ・イギリス労働党 ・自然主義者 ・物質主義者 ・共産主義者 ・社会主義者 ・虚無主義者 ・フェビアン派 ・フェニヤン派

[表4: 会議全体で議題にのぼる分派や学派、協会、政党] [al-Kawākibī 1975: 409-410] をもとに筆者作成

上掲の一覧表を見ると、様々な派が会議の中で言及されていたことが分かるが、本論のバン・イスラームの文脈からすると、何よりもシーア派に対する認識が確認を要するものである。シーア派は、スンナ派を除くイスラーム諸派の中で最大多数を占めているからである。

同会議でカワーキビーは、まずタブリーズ出身のムジュタヒドをシーア派の12イマーム派の代表として出席させている。代表であるムジュタヒドは、今日のイスラームが様々な学派や分派に分裂してしまっていることに嘆き、イジュティハードの精神を適用してこうした分断を招く権威への臣従と盲目的な追従を克服すべきであると呼びかける。というのも、同ムジュタヒドによると、宗教はムスリムたちにあらゆる問題において立法者たるアッラーに従うべきであり、指導者に従うべきではないと要請しており、またイジュティハードを必要とする事柄については、他人のイジュティハードがより優れたものであろうとも、自身でイジュティハードを行うことを要請しているからである [al-Kawākibī 1975: 315]。こうして同ムジュタヒドは、スンナ派知識人に対してイジュティハードの遂行を奨励するのであり、これに対してスンナ派知識人たちは肯定的な返答を寄せ、権威への盲従とそれが招く偏狭な宗派主義及び宗派対立の激化を批判する姿勢をとりはじめていく。

さらに興味深いのが、ヒジャーズ地方のワッハーブ派とイエメン地方のザイド派に関するカワーキビーの記述である。彼は会合出席者の発話を通して両派を次のように描写する。すなわち、トルコ人の主張によると、片やザイド派はシーア派であり、片やワッハーブ派はトルコ人たちがスンナと呼んでいるものをビドアとして否定し、両者ともスンナ派の域を超え出ている。しかしながらカワーキビーによると、この主張には明白な学問的根拠がない。というのも、ザイド派はスンナ派やムウタズィラの教理に最も近いシーア派の一派であり、またワッハーブ派は、その創成期にはサラフィー主義的な運動であり、初期イスラームの快活さを模索したにすぎないからである。イエメンの人々の多くはイマーム・ザイン・アル＝アービディーンの原理に則って、あるいはヒジャーズの人々の多くはイブン・ハンバルの原理に依拠して法判断を引きだすのであり、どちらもサラフの教理に背いていない [al-Kawākibī 1975: 296]。このように、ザイド派とワッハーブ派をサラフの教義という面から一元的に捉えていることはカワーキビーの議論を特異なものにしている。彼にとって12イマーム派やザイド派に代表される当時のシーア派は、相対的にスンナ派と近いと捉えられていたのである²⁷⁾。

27) この他に、ザイド派とワッハーブ派をサラフィー主義として一括する言説として以下のものがある。「半島の住人はみなアラブであり、……この見識に依拠するならば、半島の住人——彼らは700から800万人にのぼるが

このような宗派間の相違に対する柔軟な対応は、スンナ派とシーア派の間にみられるのみではない。スンナ派自体の内部においても、特に法学諸派の差異に関して、その柔軟性が見出される。

カワーキビーが法学諸派の差異を本質的なものとみなしていなかったことを如実に傍証するものとして、彼が「タルフィーク (talfiq)」に言及し、称賛していることが挙げられる²⁸⁾。

例えばカワーキビーは、先述のタブリーズの法学者に、正しい目的のためであれば、あらゆる学派の法学者の多くが承認したように、タルフィークを承認することにやぶさかではないという趣旨の見解を語らせている [al-Kawākibī 1975: 314-315]。あらゆる学派の法学者は歴史的に、時にその法学祖の言葉を採用し、また時にその法学祖の教友の言葉を採用することを許可してきたのであり、それこそがまさにタルフィークの起源であった。しかしながら今日、たとえばハナフィー派は、シャーフィイーやマーリク、イブン・アッバースをその法学祖であるアブー・ハニーファの教友と同等以上にみなすにもかかわらず、アブー・ハニーファの教説とシャーフィイーらの教説の間でタルフィークすることを許可しないのはなぜなのか [al-Kawākibī 1975: 315]。法判断の法学派間の相違に由来する論争はさもなくば、マーリキー、ハナフィー、シャーフィイーなどの各派の間に再び大きな分裂を引き起こすであろうと危惧するカワーキビーは、こうしてクルアーンの1節「分派することのないように宗教を確立しなさい」(シューラー章13節)を引用し、今こそイスラームを理性的に解釈し、すなわちイジュティハードを實踐し、諸学派が互いに認めあうべきであると主張する [al-Kawākibī 1975: 315-316]。

このようにカワーキビーは、ムスリムの間の分裂や、特定の宗派への過剰な固執が神の命に背いたものであって、あらゆる宗派の法学者の多くが認めているように、正しい目的に即したタルフィークの行使を、そしてイジュティハードの實踐を奨励する。狭義の宗派に執着する偏狂な宗派主義こそ、カワーキビーが克服しようとしたものであった。そのような偏狭な宗派主義の超克をイスラームの聖都マッカで開催された会議で討議することは、彼の内なるイスラーム連帯へと向けたパン・イスラーム主義を象徴している。

ただし、ここで注目すべきは、これらイジュティハードやタルフィークの奨励が、伝統的なムスリム知識人²⁹⁾の口から内発的に発せられたものではなく、イギリスのリヴァプール出身の楽道家

——は、皆が信条においてサラフィー的ムスリムであり、その大半は、学派においてハンバル派あるいはザイド派に属している。既に彼らの間には宗教 [=イスラーム] が広まり、彼らはそれをわがものとし、維持し、守護している」[al-Kawākibī 1975: 241]、「イエメンの住人、広くはアラビア半島の住人は、産業や科学に後れをとっているけれども、宗教においてサラフの学説にとどまり続け、またイマーム・ザイド・ブン・アリー・ブン・ザイン・アル＝アビディーンのイジュティハードの原理に、あるいはイマーム・アフマド・ブン・ハンバルの基礎に則り続けている」[al-Kawākibī 1975: 296]。いずれもイエメンのハディース学者の言である。

また、12イマーム派について、他の個所では次のように述べている。すなわち、「このタリカは今日までペルシアの国に存続している。……ウラマーが指導的な地位にあり、彼らは宗教諸学に通暁したウラマーの識者から構成される。とりわけてイラン人が占め、イマーム・ジャアファル・サーディクの法学を修学する法学徒である。ペルシア人は彼らウラマーを「ムジュタヒド」と呼ぶ。……彼らから疎遠で事情に通じていないムスリムの同胞たちは、正しくないと思っている。しかしまさに彼らこそ宗教の基礎を修めたムジュタヒドであり、イジュマールにおいてライを行使することを許された者たちであり、法判断を導出する者たちである」[al-Kawākibī 1975: 314]。このようにカワーキビーは、12イマーム派のムジュタヒドを、イスラームを理性的に解釈する能力を有する知識人として肯定的に紹介している。

28) 小杉泰によると、「タルフィーク」とは、法学において異なる法学派の規定を混在させることであり、古典法学というタルフィークは、同一事案において、同時的あるいは時間において別々の学派の規定を混ぜ合わせることを意味する [小杉 2002: 622]。

29) ちなみにカワーキビーは、ムスリム知識人の特質として5つを述べている。すなわち、(1) 高貴で純粋なアラビア語を知悉していること、(2) クルアーンを説誦する者であること、(3) 預言者のスンナに通暁していること、(4) 預言者の生涯に通暁していること、(5) 純粋な理性の持ち主であり、論理学、弁論術、ギリシア哲学、ピタゴラス教学、神学、哲学者の信条、ムウタズィラの教理、スーフィーの迷妄によって精神を汚染されていないこと、である [al-Kawākibī 1975: 296-299]。ちなみに同箇所でもカワーキビーは、ムスリムたちは、この知識人の階層のほかにはクルアーン説誦者の階層、民衆の階層という三層から構成されると指摘している。

との問答を契機として発せられているということである³⁰⁾。

この楽天家は、最近になってイスラームに改宗した新参ムスリムであり、第5回会合において集中的に他のムスリム知識人と議論を繰り返している[al-Kawākibī 1975: 291-302]。その彼はイスラームに改宗したばかりなので、他のイスラーム世界各地から集まったムスリム知識人にとっていわば「内なる他者」とみなされていたであろう。したがって、イギリス人という新たにイスラームに入信した「他者」を前にして、彼の目には非合理に映るイスラームの現実を参集したムスリム知識人が合理的理性的に説明しようとするとき、改めてそれぞれの法学者の祖が遂行していたタルフィークを想起し、イジュティハードによる理性的なイスラーム解釈を再開するようになったとの構図をとる。

西洋という「他者」の介入は、某「オリエンタリスト (mustashriq)」によるキリスト教プロテスタント派とイスラームとの類比論にも見ることができる³¹⁾。この「オリエンタリスト」を通して

30) 話の発端は以下の通りである。イギリスの楽天家が啓典とスナナの意味をナジュドの知者に尋ね、シャリーアの中には矛盾あるいは乖離する文言が見受けられるが、これはどういう論理に依拠して同時に存在しているのかを問いつく。さらに「クルアーンの2つの章句の間で、あるいは2つのハディースの間で、さらには1つの章句と1つのハディースの間で廃棄するもの (nāsikh) と廃棄されるもの (mansūkh) にかんする解釈に揺れが生じる原因についてあなたは述べていない。これこそ、法判断における相違の最大の原因であるように私には思われる」として詰め寄り [al-Kawākibī 1975: 294]、「あなたが描出したイジュティハードを行うさいの原則と法判断を導き出す法則は、アッラーが命じたことと人間の知恵が決することとの間に違いをもたらす。この断裂をいかにして克服するのか」と尋ねる [al-Kawākibī 1975: 295]。これに対してエジプトの碩学は、相異をすべてなくすることは不可能であるもの、それがもたらす影響を軽減することならば可能であると述べ [al-Kawākibī 1975: 295]、ナジュドの知者は、「相異についていえば法源やいくつかの法判断における枝葉末節にすぎず、それらはクルアーンやスナナに明確な文言はない。ところが、一部の教友のウラマーや彼らにつき従う法学者たち、その後のムジュタヒドたちが、相異なる規定を導き出し、様々な方法に依拠してイジュティハードをおこなうことで経典やスナナから新しい用語を創り出していったために、さまざまな法判断が乱立するようになった」と述べる [al-Kawākibī 1975: 294]。これに続けて知者は、今日のウラマーたちはもはや民衆を導くことができず、またイジュティハードの門が閉じたものと断念してしまっている。イブン・ウマル、イブン・アッパース、スフヤーン、マーリク、ザイド・イブン・アリー、ジャアファル・アッサーディク、カーディー・ヌウマーン、シャーフイー、イブン・ハンバル、ブハーリーなどの面々が時とともにやってきたが、しかし、一体いつアッラーが僕たちにこれらの偉大な才能あふれる者たち以外に理解することのできない教えを下されたのか、とクルアーンの諸節を引用して訴えかけ、追従するウラマーたち、その彼らにつき従う者たちがクルアーンやスナナの主題や意味を把握し、説明する努力を怠ってきたことを指弾する [al-Kawākibī 1975: 301]。そうして、アッラーは、我々がもつとも有徳な人物につき従うことを課しているのではなく、アッラーの経典、スナナ、預言者に、それぞれの能力に応じて正しく導かれることをこそ求めているのだということを改めて主張する [al-Kawākibī 1975: 302]。

ここで興味深いのが、その根拠として、マーリクの言葉「教友たちは預言者の死後に様々な都市に分散した。というのも彼らは、スナナが同一の場所にまとまらないほうが良いと判断したからである」、アブー・ハニーフアの言葉「私の典拠を知らない者が私の言葉を引用することは望ましくない」、シャーフイーの言葉「私の言葉がハディースと異なると考えるなら、ハディースに従い、私の言葉の壁を粉砕せよ」、アフマド・ブン・ハンバルの事績「ある者が自分の言葉を書き留めているところを見たハンバルは、彼を中座させ、アッラーと預言者とともにある者には言葉など必要なく、【私にタクリードすることなかれ、マーリク、アウザーイー、アブー・ハニーフア、その他の人物に対しても同様である。彼らが経典とスナナから導きだしたように、法判断を導きだすのだ。タアウィールを控え、ラアイをおこなうことで自身の学派を打ち立てよ」と述べた]を順次引用している点である [al-Kawākibī 1975: 300]。これは、それまで伝統的であったスナナ派の4大法学体制を、各々の法学派の祖に遡及して正統性を担保しつつその分派を否定する営為であり、したがってイジュティハードを行うことはすなわち「イスラーム的」であることが保証される。従来の制度化された伝統を否定することは、その伝統が依拠する真の「伝統」に回帰し訴えることによって内的に許容されることになる。

31) 同会合に出席した「オリエンタリスト」は、まずキリスト教におけるカトリック派とプロテスタント派について次のように述べる。カトリック派については、人々によく考え、検討することなく自分たちの説いたことに従うように仕向け、さらには福音書を読んで三位一体の意味を理解するように注意を喚起したと消極的に位置づける。一方でプロテスタント派については、カトリック派によって本道から外れたキリスト教に元あった快活な力を復元し、諸経典に明確ではない華美装飾を不正なものとして否定し、キリスト教諸ウンマの方々に知識や科学の領域を広め、また聖職者の存在に反対したのであると積極的に位置づけ、同派を「福音派 (al-tā'ifa al-injīliyya)」と表現する [al-Kawākibī 1975: 310]。そうしてこの直後に同「オリエンタリスト」は、イスラームについて、「その一方で偽科学者が居座っているイスラームでは、理性が誤った方向に導かれ思考が混乱している」と指摘し、キリスト教がプロテスタント派の登場とともに宗教改革を実現して進歩の階梯を上り始めるのとは対照的に、イスラームは宗教的汚染と知的停滞を迎えていることを指摘する [al-Kawākibī 1975: 310]。こうして、偽科学者の混入したイスラーム、理性を誘惑し、知性を墮落させている現在のイスラームを救うには、キリスト教のプロテスタント派がおこなったように、原点に回帰してイスラームに元あった快活な力を復元し、ウンマの方々に知識や科学の領域を広めることが必要であるとの認識を、会議に出席しているムスリム知識人が「オリエンタリスト」を介して自覚していくのである。ただし不思議なことに、この「オリエンタリスト」は会議の参加者として第1回会合で紹介されてはいない。

カワーキビーは、カトリック／権威に盲従する墮落したイスラーム、プロテスタント／原典に回帰し、イスラーム法の解釈の革新（イジュティハード）を行う真のイスラーム、といったように両者を相関させて認識している。ここから、元来のイスラームへの回帰とその理性的解釈の再開を強調することは、キリスト教プロテスタント派を述懐するオリエンタリストを経由することでもたらされているのである。

イギリス人ムスリムそしてオリエンタリストといった西洋の「他者」の問い質しが、会議に参画する伝統的なムスリム知識人たちに近代という時局に相応しいイスラームを理性的に熟考させ、ウンマ復興の道程を模索させる知的触媒として投錨されている。そして、その理性的に反省されたイスラームこそが、諸学派間の無為な争いを誠めて融和を促す中核的な参照軸に、すなわちパン・イスラーム主義の根幹に据えられる。イジュティハードやタルフィークによってその解釈が革新されたイスラームを基軸に狭義の宗派を超えた連帯を目指すパン・イスラーム主義は、西洋という「他者」との対他関係において内省的に措定された近代イデオロギーであったのである。

4. おわりに

『マッカ会議』は、歴史的な王朝の時代が終わった後、イスラーム世界の知識人たちが国際的な会議でさまざまな共通の関心事を相談する時代となっていくが、そうあるべきだと論じた最初の著作であった。同書でカワーキビーは、没落の危機に瀕するウンマ全体がシューラー（協議）を行い、改革と進歩へ向けてコンセンサスを形成する必要を説いたのであった。この意味で、「その獨創性は、まもなく訪れるオスマン帝国以降のイスラーム世界を眺望して、国際的な会議によってイスラーム世界の諸事を答辞する構想を示した点にある」という小杉泰の指摘 [小杉 2006: 207] は、説得力があり、「そのメッセージの核心は、同書に書かれている内容だけではなく、『マッカに集まった知識人たちの会議の議事録』という形態自体にある」という主張も、大いに首肯できる。『マッカ会議』は、「イスラーム改革のための国際会議」の呼びかけなのであり、事実、カワーキビーは同会議を「イスラーム復興会議 (Mu'tamar al-Nahḍa al-Islāmiya)」と命名したのであった。

『マッカ会議』というプロジェクトの内容は、アラブ人のカリフを頂点にイスラーム諸国の政治的連帯を謳ったという意味で、またスンナ派諸法学派そしてスンナ派とシーア派の間の宗派的和合を謳ったという意味で、二重のイスラーム連合構想のメッセージを提出したことに求められるであろう。反オスマン・トルコの立場からアラブ人のカリフを新たな象徴的中心として措定することでイスラーム世界全体の政治的連帯と復興を目指す一方で、宗派の問題については、各地に「一神論の徒教育協会」を設立して正しい宗教知識を普及することを前提に、スンナ派内部の法学におけるタルフィークを奨励し、またシーア派の人士を会議に出席させてイジュティハードの必要性を唱え、解釈の革新されたイスラームのもとに狭義の宗派主義を超克しようと企図したのであった。このことは、スンナ派内部そしてスンナ派とシーア派の間に厳密な境界線を設けずに、イスラームをトータルに捉える視点を彼が獲得していたことを示唆している。そして、そのようにイスラームを相対化し、全体として観望するような認識の視座を提供したのが、「西洋」という他者であったことも、カワーキビーの宗派を横断するパン・イスラーム主義を考察する上で決して見逃してはならない。

なお、上記の他にプロテスタント派を解説した項目として、[al-Kawākibi 1975: 292] がある。すなわち、「福音書に明晰な根拠を見出すことのできない華美装飾を軽視し、聖典の本文のみを重視し、宗教的に敬虔で、理性によって導き出される真実を尊重する。宗教的指導者、聖職者による仲介や彼らによる贖罪を拒絶し、形骸や模倣を禁忌し、……教皇が宗教的に無謬で、神父たちが聖なる位階を有し、その他宗教的勢力をもたらす一連の事柄を、福音書に根拠がないものとして否定するキリスト教の一派」というものである。

それはまた、西洋帝国主義に有効に対処することのできないオスマン・トルコへの反発からアラブ人によるカリフ制を標榜した政治的なパン・イスラーム主義にも通底する。

このように近代において二重のイスラーム連合構想すなわちパン・イスラーム主義を打ち出したカワーキビーを、今取り上げる意義はどのあたりに求められるであろうか。

1970年代にイスラーム世界は全体としてイスラーム復興を迎えた。政治的局面ではイスラーム諸国会議機構(OIC)の創設が1つの象徴である。イスラーム諸国は領域主権国家として各自の主権を保持しつつ同機構に加盟していき、全体としてイスラーム諸国は政治的なまとまりを見せはじめたのであった。また社会的・文化的局面では、各地におけるムスリム協会の創設が目される。インドネシアにおけるナフダトゥル・ウラマやインド(およびパキスタン)におけるタブリーギー・ジャマアトやジャマアテ・イスラーミー、イランにおけるマジュマア・アッ=タクリーブ・バイナ・アル=マザーヒブ・アル=イスラーミーなどがその好例であるが、いずれの組織も最大公約数的なところではイスラーム教育やそれに準ずる啓蒙活動を様々なレベルで展開していったのであった³²⁾。一概には言えないが、OIC設立や各地のムスリム協会設立にみる草の根のイスラーム復興には、上に見てきたカワーキビー思想との関連を認めることができるであろう³³⁾。これらの組織や制度はいずれも、時代や地域、形態や内実において多分の相違を孕みながらも、カワーキビーの知的遺産であるとみなすことができる。逆に言えば、OICにせよ各地のムスリム協会にせよ、これからのパン・イスラーム主義にかんする研究においてカワーキビーはその前提となる存在であり、彼なくして今後のパン・イスラーム主義の動向を正確に見通すことはできないといっても過言ではないのである。その意味で、彼は極めて今日的アクチュアリティーを備えた人物である。

また、昨今「文明の衝突」という議論が活況を呈している[ハンチントン1998]。ここでいう「文明」とは実質的に世界宗教と同義であり、取り分けて「キリスト教をベースとした近代ヨーロッパ vs イスラーム世界」という対抗図式が意識され、維持、強化されている。このような図式を乗り越える方法はどこにあるのか。この文脈において、諸宗派の和合を近代の黎明期に唱えていたカワーキビーが再び読み返されていく可能性はおおいにある。この意味でも、彼には今日的なアクチュアリティーが備わっており、ここにこそ今まさにカワーキビーを研究する意義があると考えられる。

参考文献

日本語

アンダーソン、ベネディクト 1997『増補 想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』(白石さや・白石隆訳) NTT出版。

アントニウス、ジョージ 1983『アラブの目覚め』(木村申二訳) 第三書館。

井筒俊彦 1991『井筒俊彦著作集8 コーランを読む』中央公論社。

大塚和夫 2000『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会。

小杉泰 1989「現代におけるイスラームの『再構築』——アラブ思想界の諸潮流」『現代思想』第

32) ナフダトゥル・ウラマにかんしては、同組織の広報委員であるファーリド・マスウーディー氏との談話(2008年9月16日、於京都大学)に、タブリーギー・ジャマアトとジャマアテ・イスラーミーにかんしては、近現代南アジアの文学史を専攻されているモイヌッディーン・アキール博士との談話(2008年9月15日、於京都大学)に、マジュマア・アッ=タクリーブ・バイナ・アル=マザーヒブ・アル=イスラーミーにかんしては、筆者による同機関への現地調査(2007年2月)に基づいている。

33) 先述のモイヌッディーン・アキール博士によれば、カワーキビーの「一神論の徒教育協会」に象徴される民衆を対象とした下からのイスラーム運動という構想は、今日のパキスタンを中心とする南アジアにおけるムスリムの草の根からのイスラーム復興に知的影響を及ぼしているという。博士の御教示に対し、ここに深甚なる感謝の意を表する次第である。

17 卷第 14 号 .

- 2002 「タルフイーク」大塚和夫ほか（編）『岩波イスラーム辞典』岩波書店，622 頁 .
- 2006 『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会 .
- 酒井啓子 2001 「中東・アラブ世界における民族主義と宗教」同（編）『民族主義とイスラーム——宗教とナショナリズムの相克と調和』アジア経済研究所 .
- 末近浩太 2002 「サラフィー主義」大塚和夫ほか（編）『岩波イスラーム辞典』岩波書店 .
- ハンチントン，サミュエル 1998 『文明の衝突』（鈴木主税訳）集英社 .

外国語

- Abū Ḥamdān, S. 1992. *‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī wa al-Falsafa al-Istibdād*. Bayrūt: al-Sharika al-‘Ālamīya li-l-Kitāb.
- Abu-Rabi‘, I. M. 2004. *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. London: Pluto Press.
- ‘Akkāwī, R. 2003. *‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī: Al-Sayyid al-Furātī*. Bayrūt: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- ‘Alam, Q. 1960. “The Arab Citizen,” in *Mihrajān ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Al-Qāhira: Majlis al-A‘lā li-Ri‘āya al-Funūn wa al-Adab wa al-‘Ulūm al-Ijtimā‘īya.
- Alfieri, V. 1961. *Alfieri Vittorio of Tyranny*, tr. by Julius A. Molinaro & Beatrice Corrigan. Toronto: University of Toronto Press.
- ‘Alī, M. K. 1902. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī,” *Al-Muqataf* 27, pp. 622-624.
- Amīn, ‘U. 1955. *Rā‘id al-Fikr al-Miṣrī al-Imām Muḥammad ‘Abduh*. Al-Qāhira: Maktaba al-Nahḍa al-Miṣrīya.
- Antonius, G. 1938. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. London: Hamish Hamilton.
- Al-Ashqar, Ṣ. 1960. “Speech on al-Kawākibī,” in *Mihrajān ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Al-Qāhira: Majlis al-A‘lā li-Ri‘āya al-Funūn wa al-Adab wa al-‘Ulūm al-Ijtimā‘īya.
- Al-‘Aḥḥā, Gh. 1970. *Ma ‘ālim al-Fikr al-‘Arabī al-Iṣlāḥī al-Salafī*. Baghdād: Dār al-Ṭab‘ wa al-Nashr al-Ahlīya.
- Atiyeh, G. N. 1988. “Humanism and Secularism in the Modern Arab Heritage: The Ideas of al-Kawākibī and Zurayk,” in Atiyeh, G. N. & Oweiss, I. M. 1988. *Arab Civilization: Challenges and Responses*. New York: State University of New York Press.
- Barqāwī, A. 2003. “Maḥmūd al-Mutamajjid fī Ṭabā‘i’ al-Istibdād,” in Sharīf, M. & Kawākibī, S. 2003. *Tayyār al-Iṣlāḥ al-Dīnī wa Maṣā‘ir fī al-Mujtama‘āt al-‘Arabīya: Awrāq Muqaddima fī Nadwa Ḥalab bi-Munāsaba Marūr 100 ‘Āmm ‘alā Wafā ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Damas: Institut Français du Proche-Orient.
- Bin Qayyina, ‘U. 2000. *Al-Ru‘ya al-Fikrīya fī al-Ḥākīm wa al-Ra‘īya: Ladā Ibn al-Muqaffa‘ wa Ibn al-‘Unnābī wa al-Kawākibī*. ‘Umān: Dār Usāma li-l-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Boutros-Ghali, B. 1959. *Al-Kawākibī wa al-Jāmi‘a al-Islāmīya*. Al-Qāhira: al-Maṭba‘a al-Miṣrīya al-‘Āmma li-l-Kitāb.
- Brunner, R. 2004. *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*. Leiden and Boston: Brill.

- Choueiri, Y. M. 2000. *Arab Nationalism: A History*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cleveland, W. L. 2000. s.v. “‘Urūba,” *EP*.
- Al-Daḥḥān, S. 1959. *‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, 1854-1902*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
- Dawisha, A. 2003. *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to Despair*. Princeton: Princeton University Press.
- Dawn, C. E. 1991. “The Origins of Arab Nationalism,” in Rashid Khalidi (ed.) *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- Dāya, J. 1988. *Al-Imām al-Kawākibī: Faṣl al-Dīn ‘an al-Dawla*. London: Dār Sūrāqiyā.
- . 2003. “Fī Dhikrāhu al-Mi‘awīya, al-Kawākibī: Tajriba al-Taṣaddī li-A‘dā’ al-Ḥurrīya,” *Al-‘Arabī* 537, pp. 64-73.
- Enayat, H. 1982. *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press.
- Farouki, S. T. & Nafi, B. M. 2004. *Islamic Thought in the Twentieth Century*. London & New York: I. B. Tauris & Co Ltd.
- Funatsu, R. 2006. “Al-Kawākibī’s Thesis and its Echoes in the Arab World Today,” *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 7, pp. 1-40.
- Ghānim, M. 1960. “Speech on al-Kawākibī,” in *Mihrajān ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Al-Qāhira: Majlis al-A‘lā li-Ri‘āya al-Funūn wa al-Adab wa al-‘Ulūm al-Ijtimā‘īya.
- Al-Ghāzī, K. 1929. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī,” *Al-Ḥadīth* 3, p. 405, 450.
- Haim, S. G. 1954. “Alfieri and al-Kawākibī,” *Oriente Moderno* 34, pp. 321-334.
- . 1955. “Blunt and al-Kawākibī,” *Oriente Moderno* 35, pp. 132-143.
- . 1962. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley: University of California Press.
- . 1997. s.v. “Al-Kawākibī,” *EP*.
- Ḥamīya, ‘A. 2003. “Al-Thawra al-Fikrīya al-Kawākibīya,” in Sharīf, M. & Kawākibī, S. 2003. *Tayyār al-Iṣlāḥ al-Dīnī wa Maṣā‘ir fī al-Mujtama‘āt al-‘Arabīya: Awrāq Muqaddima fī Nadwa Ḥalab bi-Munāsaba Marūr 100 ‘Āmm ‘alā Wafā ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Damas: Institut Français du Proche-Orient.
- Ḥasan, ‘A. Ḥ. 1960. “Speech on al-Kawākibī,” in *Mihrajān ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Al-Qāhira: Majlis al-A‘lā li-Ri‘āya al-Funūn wa al-Adab wa al-‘Ulūm al-Ijtimā‘īya.
- Al-Hāshimī, ‘A. M. 1996. *‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Waḥhāb, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Bādīs*. Bayrūt: Dār ibn Kathīr.
- Hirano, J. 2008. “Beyond the Sunni-Shiite Dichotomy: Rethinking al-Afghani and his Pan-Islamism,” *Kyoto Working Papers on Area Studies*, No.4, Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University.
- Hourani, A. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. New York: Cambridge University Press.
- al-Husri, Kh. S. 1966. *Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought*. Beirut: Khayats.
- . 1980. *Origins of Modern Arab Political Thought*. Delmar, N. Y.: Caravan Books.
- ‘Imāra, M. 1970. *Al-A‘māl al-Kāmila li-‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī ma‘a Dirāsa ‘an Ḥayātihi wa Āthārihi*. Al-Qāhira: al-Hay‘a al-Miṣrīya al-‘Āmma li-l-Kitāb.
- . 1975. *Al-A‘māl al-Kāmila li-‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Bayrūt: al-Mu‘assasa al-‘Arabīya li-l-Dirāsāt wa al-Nashr.
- . 1984. *‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī: Shahīd al-Ḥurrīya wa Mujaddid al-Islām*. Al-Qāhira: Dār

- al-Waḥda.
- Jum'ā, M. L. 1937. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī,” *Al-Ḥadīth* 11, p. 650.
- . 1940. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī,” *Al-Ḥadīth* 14, pp. 3-7.
- Al-Kawākibī, A. 1952. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī,” *Al-Ḥadīth*, pp. 542-558.
- Al-Kawākibī, A. R. 1975. “‘Umm al-Qurā” in *Al-A ‘māl al-Kāmila li- ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Bayrūt: al-Mu’assasa al-‘Arabīya li-l-Dirāsāt wa al-Nashr.
- . 1982. *Umm al-Qurā*. Bayrūt: Dār al-Rā’id al-‘Arabī.
- Al-Kayālī, S. 1947. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī,” *Al-Kitāb*, Jan, pp. 437-448.
- Kedourie, E. 1972. “The Politics of Political Literature,” *Middle Eastern Studies* 7(2), pp. 227-240.
- Khūrī, R. 1943. *Al-Fikr al- ‘Arabī al-Ḥadīth: Athar al-Thawra al-Faransīya fī Tawjīhihi al-Siyāsī wa al-Ijtimā’ī*. Bayrūt: Dār al-Makshīf. (Khuri, R. 1983. *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*. Tr. by ‘Abbas, I., ed. by Issawi, Ch. Princeton: Kingdon Press.)
- Kramer, M. 1986. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. New York: Columbia University Press.
- Kubbāra, N. 1994. *‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī: Ḥayātuhu wa ‘Aṣruhu wa Ārā’uhu*. Tarābulus: Maktaba al-Ḥalabī al-Ḥuqūqīya.
- Laqueur, W. Z. 1956. *Communism and Nationalism in the Middle East*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Moaddel, M. 2005. *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Al-Najjār, I. S. 1940. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī,” *Al-Ḥadīth* 14, pp. 2-7.
- Partner, P. 1960. *A Short Political Guide to the Arab World*. London: Pall Mall Press.
- Al-Raḥbī, A. 2001. *Al-Afkār al-Siyāsīya wa al-Ijtimā’īya ‘inda al-Kawākibī*. Dimashq: al-Aḥālī.
- Rahme, J. 1999. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī’s Reformist Ideology, Arab Pan-Islamism, and the Internal Other,” *Journal of Islamic Studies* 10(2), pp. 159-177.
- Raz, R. 1996. “Interpretations of Kawakibi’s Thought, 1950s-1980s,” *Middle Eastern Studies* 32, pp. 179-190.
- Rif’a, I. 1962. *Al-Thā’ir al- ‘Arabī: ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Al-Qāhira: al-Dār al-Qawmīya.
- Al-Ṣaḥmarānī, A. 1984. *Al-Istibdād wa al-Isti’mār wa Ṭuruq Muwājahatihimā ‘inda al-Kawākibī*. Bayrūt: Dār al-Nafā’is.
- Salāma, Y. 2003. “al-Taḍād wa al-Tarkīb fī Fikr al-Kawākibī,” in Sharīf, M. & Kawākibī, S. 2003. *Tayyār al-Iṣlāḥ al-Dīnī wa Maṣā’ir fī al-Mujtama’āt al- ‘Arabīya: Awrāq Muqaddima fī Nadwa Ḥalab bi-Munāsaba Marūr 100 ‘Āmm ‘alā Wafā ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Damas: Institut Français du Proche-Orient.
- Shahin, E. E. 1995. s.v. “Kawākibī,” John L. Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, Oxford: Oxford University Press.
- Sharīf, M. & Kawākibī, S. 2003. *Tayyār al-Iṣlāḥ al-Dīnī wa Maṣā’ir fī al-Mujtama’āt al- ‘Arabīya: Awrāq Muqaddima fī Nadwa Ḥalab bi-Munāsaba Marūr 100 ‘Āmm ‘alā Wafā ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Damas: Institut Français du Proche-Orient.
- . 2003. “Min Ghurūb al-Iṣlāḥ al-Dīnī ilā Tajdīd al-Fikr al-Islāmī,” in Sharīf, M. & Kawākibī, S. 2003. *Tayyār al-Iṣlāḥ al-Dīnī wa Maṣā’ir fī al-Mujtama’āt al- ‘Arabīya: Awrāq Muqaddima fī Nadwa Ḥalab*

- bi-Munāsaba Marūr 100 ‘Āmm ‘alā Wafā ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Damas: Institut Français du Proche-Orient.
- Al-Shawābika, A. F. 1989. *Muḥammad Rashīd Riḍā: Dawruhu fī al-Ḥayā al-Fikrīya wa al-Siyāsīya*. al-Urdun: Dār ‘Ammār.
- Sheikhū, L. 1925. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī,” *Al-Mashriq* 23, p. 383.
- Al-Subā‘ī, Y. 1960. “Speech on al-Kawākibī,” in *Mihrajān ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Al-Qāhira: Majlis al-A‘lā li-Ri‘āya al-Funūn wa al-Adab wa al-‘Ulūm al-Ijtīmā‘īya.
- Tābīrū, N. 1981. *Al-Kawākibī: al-Mufakkir al-Thā‘ir: Ishām fī Dirāsa al-Islām al-Ḥadīth*. tr. by ‘Alī, S., Bayrūt: Manshūrāt Dār al-Ādāb.
- Ṭaḥḥān, M. J. 1995. *Al-A‘māl al-Kāmila li-l-Kawākibī: ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya.
- . 2003. “Ab‘ād al-Iṣlāḥ al-Dīnī ‘inda al-Kawākibī,” in Sharīf, M. & Kawākibī, S. 2003. *Tayyār al-Iṣlāḥ al-Dīnī wa Maṣā‘ir fī al-Mujtama‘āt al-‘Arabīya: Awrāq Muqaddima fī Nadwa Ḥalab bi-Munāsaba Marūr 100 ‘Āmm ‘alā Wafā ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Damas: Institut Français du Proche-Orient.
- Tapiéro, N. 1956. *Les idées réformistes d’al-Kawākibī, 1265-1320=1849-1902: Contribution à l’étude de l’Islam moderne*. Paris: Les Éditions Arabes.
- Tauber, E. 1994. “Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi, Najib ‘Azuri and Rashid Rida,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 21(2), pp.190-198.
- Al-‘Uryān, S. M. 1959. *Maḥmūd al-Qawmīya al-‘Arabīya ‘inda al-Kawākibī*. Ḥalab: al-Maṭba‘a al-‘Aṣrīya.
- . 1960. “Speech on al-Kawākibī,” in *Mihrajān ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī*. Al-Qāhira: Majlis al-A‘lā li-Ri‘āya al-Funūn wa al-Adab wa al-‘Ulūm al-Ijtīmā‘īya.
- Zaydān, J. 1902. “‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī,” in *Al-Hilāl*, 10, pp. 594-596. Bayrūt: Manshūrāt Dār al-Ādāb.