

ウルーバとイスラームの関係性

—G. ベイトソンの視点からみたアラブ思想界の 新潮流の位置と方向性

白川 勉

I 序

19世紀以後のアラブ世界における政治的状況は、被植民地化、独立闘争、ナセリズムの時代を経て、今やイスラームに立脚したカウミーヤという新時代を迎えようとしているかのようである。端的に言ってそれは、自己認識と統合という目的を、アラブの知的要求から隔絶したところでおし進める結果となったことにたいする、一つの修正局面であると表現できるかもしれない。

政治的指導者や、アラブの知識人達の間で繰り広げられてきた種々の論争は、常に現実的であることを要求されてきた。彼らが近代西欧植民地主義との日常的戦いに置かれ続けてきたことを考えると、そのこと自体不思議なことではない。しかし、その結果として、今日アラブ世界にみられるようなイスラーム派とアラビズム派の両前衛間の分化、対立という状況がつくられるようになったのである。確固たる自己認識に基づく統合の実現をめざしてきたつもりが、実はアイデンティティーの喪失、分断の歴史を歩むこととなったところにアラブ知識人達の基本的な悲劇がある。

このことは、政治的必要からイスラームあるいはウルーバ ('Urūbah) がラベルとして使用されたところに帰因する。民族的統合を実現するための

スローガンとして、イスラームを基礎とする一体化の動き、あるいはアラブの統一という理念が強調された。西欧植民地主義の脅威に対抗する日常的戦いの中では、そうすることは戦略上必要不可欠だったのである。しかし、長い反植民地主義闘争、あるいは独立闘争のあいだに、スローガン化したイスラームと、ウルーバは、本質的イスラーム性、アラブ性と遊離してしまった。両前衛間の政治的対立は、結果的にイスラームとウルーバは、互いに独立した異質なものであるという誤解を生み出したのである。本来、タウヒード (Tawhīd) と呼ばれるイスラームの一元論的価値システムは、アラブ的精神風土の形成と密接な関わりをもっている。¹⁾したがってアラブのエートスとして理解されるべきウルーバは、イスラームと切り離し得ないのである。それにもかかわらず、イスラームがタウヒードの一元的価値観から離れ、ウルーバがアラブのエートスから切り離されて理解された結果、イスラームとウルーバが異質なものであるとする誤解が生じたといえよう。

本質的イスラーム性、アラブ性にたいするこのような誤解は、〈近代化〉を推進する過程で生じた。近代西欧との遭遇、被植民地化の歴史をもつアラブ、イスラーム世界の知識人達は、常に文明再興の必要性を痛感させられてきた。しかしながら、弱者の立場に置かれ続けてきた彼らには、アラブ、イスラーム文化にふさわしい近代化の道程を模索する時間的余裕はなかった。結果として彼らは次に述べるようなパラドクスに陥ったと言えよう。

1. アラブ民族は自文化を守るために西欧植民地主義と戦わなくてはならない。
2. 西欧植民地主義と戦うためには、アラブ民族は強い文明を再興しなくてはならない。
3. 強い文明を再興するべく、アラブ民族は近代化を急がなくてはならない。

4 近代化を効果的に推進するためには、アラブ民族は西欧化の道をたどらなくてはならない。

アラブの知識人達にとってのイスラーム、ウルーバが本質的イスラーム性、アラブ性と遊離した原因は、彼らが無意識のうちに陥ったこのパラドクスにある。もともと、イスラーム、あるいはウルーバがスローガンたりえた理由は、アラブ・イスラーム世界と近代西欧世界の関係という文明論的認識が、アラブ民族の底流に存在していたからにほかならない。その文明論的視座が政治闘争の中で序々に失われていったのである。そうした意味で、両前衛間の対立の原因は、本源的にアラブ・イスラーム世界において、自己完結的に発生したのではなかったという点を重視しなくてはならないであろう。両者の対立は、アラブ・イスラーム世界と近代西欧の関係性の中で理解されなくてはならないのである。

ここ2世紀間のあいだに、文化総体としてのアラブ・イスラーム世界が、その価値システムを本質的に変容させたと説くことには無理があろう。2世紀という時間は、アラブ・イスラーム世界の歴史の中にあっては、きわめて短い期間である。そうではなくて、パラドクスに陥った知識人の価値意識が近代西欧との関係の中で序々に変質してきたという事実が、この間のアラブの歴史的状況を複雑化させているのである。こうしたアラブ知識人の状況を見失うことは、アラブ民族理解のさいに危険であろう。なるほど、イスラーム派とアラビズム派の対立を、伝統主義(あるいは復古主義)と世俗主義の対立として片付けることは簡単にちがいない。しかし、そこでの議論は、両前衛間の対立が、アラブ世界内独自の路線闘争として認識されている点を看過してはならない。そうした議論からは、恐らく、最近のイスラミック・リサーチェンスを真に理解することは不可能であろう。今日、われわれに要求されることは、アラブ・イスラーム世界に現実に見出される価値観の相克という視点からの理解ではなからうか。

最近、アラブ思想界に新しい潮流が生まれつつある。それは、イスラームとウルーバの本質的不可分性を説き、イスラーム派、アラビズム派の両政治的前衛の相補的 (takāmul) 関係を重視するものである。この新潮流はわれわれの知的関心を二つの次元で喚起する。アラブにおける知的状況が文明論的視座を回復しつつあるのではないかという興味と、この思想的傾向が将来的に政治の諸局面に、いかなるインパクトを与えるかという関心である。本稿においては、ポストモダンへの道を探る思想家、グレゴリー・ベイトソン²⁾のダブル=バインド理論及び、彼の異文化接触の理論を参考にしつつ、このアラブ思想界の新潮流の位置付けを試みてみたい。アラブ・イスラーム世界と近代西欧の関係性、とりわけイスラームの一元論的価値観と近代西欧の二元論的価値観の相克に注目することは、アラブ民族を真に理解する上で、多少なりとも有意義であろうと思われるからである。

II イスラームの一元論性、イスラームとウルーバの不可分性

最近の西欧における科学革命の潮流は、われわれに一つの重要な問題提起をしている。物質世界と精神世界の完全な二極分化、個人の完全な自己規定性にたいする疑問である。実証主義に基礎をおく近代西欧の科学主義は、ダーウィニズムの崩壊、量子力学の発展とともに、その人間観、自然観、世界観の再考を余儀なくされている。このことはキリスト教的二元論性、特にそれに立脚した近代西欧の思想傾向にたいする懐疑であるといえよう。

宗教改革でルターがめざしたものは、アウグスチヌスの信仰の世界への回帰、キリスト教的純粋性の回復であった。すなわち、天的・神的国家 (De Civitate Dei) と地上の国家 (Civitas Terrena) の区別、内的・天上的存在

としての新しい人間と、外的・地上的存在としての古い人間の区別、そして、真の教会と偽りの教会の区別、こうした区別を所与のものとする思想への回帰である。キリスト教的終末思想との関連で、信者にたいしては、地上の国にあっては〈秩序の平和〉に専ら身を置くことを要求したのである。

平和 (pax) の概念は、現存する地上の秩序を乱さないことを意味した。そこでの律法は本来正しくないもののために与えられているのであり、信者としては市民的共同生活を保つためのものにすぎない。かくして、共同生活の維持と、救道生活とは切り離され、修道士的生活が理想とされるに至ったのである。³⁾終末思想に立脚した来世観、そして、現世における、プラトン・アリストテレス的ポリス理論の融合は、キリスト教の二元論性の復活・徹底であった。この宗教改革の革命性は、中世において「キリスト教と世界」というテーマが「聖職権 (sacerdotium) と王権 (regnum)」という二権力の問題へと変質していたこととの関係で捉えられるべきものであった。ところが、近代西欧社会が、その物質的生産性を高めるにしたがって、このキリスト教的二元論性は、精神生活と物質生活の完全な分化、物質至上主義として理解される方向へと向かったのである。近代西欧を論じるさいに、このキリスト教の二元論性の理解のしかたを見逃すことはできないであろう。

これにたいして、イスラームは一元論的思想である。イスラームのタウヒード観は「多を一に還元するような世界観⁴⁾」を示す。精神世界と物質世界は進化のレベルにおいて同一視され、両者は区別して理解されることはない。宇宙の全ての存在はその存在因を外に負っており、全ての存在因が遡行するものとして神性が理解されるのである。この考えは時間空間にも適用される。理想社会は終末論思想に基づく彼岸的なものとしては描かれない。タウヒードの世界観は、神と自然、神と人間、自然と人間、そして、人間と人間の全ての関係をすべて一元論的に規定するのである。

イスラームにおける法 (shari'ah) と共同体 ('Ummah Islamiyah) の法の関係は、キリスト教における福音と律法の関係と異なっている。二つの法は現世において理想的共同体を建設するという意味において連続的かつ同義的である。つまり、イスラーム的純粹性の回復は、イスラーム共同体における正義の実現＝イスラーム的國家の建設として理解され、とりもなおさず現実社会へのより深い関わりを要求するのである。

このように物質世界と精神世界の関係に関しては、キリスト教の二元論的思想とイスラームの一元的思想は、明らかに性格を異にする。近代西欧の価値システムがあらゆる分野に及んでいる今日、この両者の本質的相違をまず理解することが重要である。さもなくば、イスラーム世界の諸事象を理解することは困難であろう。少なくとも全世界の諸文化、諸民族に共通する普遍的価値システムが存在するという誤解は、オリエンタリズムの誤謬をくり返すことにほかならないと言えよう。

政治的前衛間の対立の背景に、イスラームあるいはウルーバをスローガンに使用せざるを得ない状況があったことについては既に述べた。結果として、アラブ・イスラーム世界の知識人はある種のパラドクスに陥ったのである。このことは、イスラームの一元論性と近代西欧の二元論性の本質的差異性が、近代化の過程で見失われたことを意味している。アラブ主義、イスラーム主義、あるいは、ナショナリズムを論じるさいのターミノロジーの混乱はこのことを象徴しているといえよう。アラブの知識人にとってのウルーバは本質的ウルーバから遊離してしまったのである。では、本質的ウルーバ (アラブ・キャラクター) をわれわれはいかに理解するべきであろうか。そもそもアラブ民族とは、一体何を指すのであろうか。

G.ベイトソンは、マーガレット・ミードの論文 "The Comparative Study and the Purposive Cultivation of Democratic Values" を、新しい科学思想であると評して次のように述べている。

いかなる場合でも人類学者は単に記述 (description) するのではなく、少々高い抽象性に関与する。彼の最初の仕事は、その対象に関しての膨大な具体的観察結果を、念入りに収集することにある。しかし、次の段階ではそれらのデータを単にまとめるのではなく、われわれ独自の文化の中にあってはじめて理解しうる抽象的言語でもって、自己の理解に基づき説明するのである。それ故対象文化を英語を使って科学的に記述することは不可能である。……人類学者は〔対象文化を科学的に記述するために〕自己文化と対象文化双方を表現しうるような、より抽象度の高い語彙を創出しなくてはならない。⁵⁾

従来、われわれはこの種の認識をもって民族を考察してきたといえるであろうか。いかなる形にせよ〈記述されたアラブ〉は、〈対象そのものとしてのアラブ〉より高い抽象性を有しているのである。ノエーシスとノエマの関係は、地図と実際地図によって示される自然がとり結ぶ関係に相当する。従ってアラブ民族はタウラス山からバスラ湾を経てエチオピア山脈、サハラ砂漠、大西洋、地中海へと広がる地域に居住する人をさす⁶⁾とか、アラビア語を話す人々であるとかといった無限の表現方法が可能であろう。しかし、どれひとつとってみても必要にして十分な記述方法はない。やはり民族は文化のレベルから考察されるべきである。ペイトソンははたして差異として写るものが真に差異であるのかを吟味することの重要性を指摘しているのである。

文化と個人との間の関係性を考察することが、自文化と対象文化に共通な語彙を持つことへとつながっていくといえるであろう。⁷⁾ 差異性と同質性の認識は、観察者が文化と個人との関係性に注意を払わない限り、真の差異性、同質性としては認識されえない。民族は常にこうした差異性と同質性をあわせもつものである。ウルーバは、その真に理解された、アラ

ブ的差異性の集合をさすのであると理解するべきであろう。文化と個人の関係が生成させる個別特殊性を共有する人間集団こそが民族とみなしうるのである。その意味ではウルーバはアラブのエートスであると言いうるのである。I.R.A.アル=ファルーキーのウルーバの定義はこの点を明確に示している。

ウルーバはアラブの潮流の魂、ニューマである。その形而上学的地位は、概念とか表象とかではないし、プラトンのイデアでもない。ウルーバは物質的なものではないが、実在の世界に属している。それは固有の精神的実在であり、物質、有機生命あるいは意識とは異なった階型に属している。⁸⁾

もともとウルーバが政治的スローガンになりえた理由は、近代西欧との関係において、アラブがアイデンティティを求めていたからにはかならない。近代西欧の比類なき力を目のあたりにしたアラブ世界の人々は、一方ではその近代的文明の力に憧憬を抱きつつ、一方では自己理解の必要性を痛感したのであった。本来アラブ知識人がウルーバを政治的スローガンとして使用した理由は、アラブのエートスの中に近代西欧の力に比較しうるポテンシャルティを感じとっていたからである。アブデル・マリクが指摘する弁証法的文明観とでもいうべきであろうか。

ウルーバは決してイスラームと無縁たりえない。アラブ的差異性の生成に関してイスラームほど重要な位置を占めるものはないといえるからである。とりわけ、近代西欧とアラブ世界の間を考えると、キリスト教の二元論的思考法とイスラームの一元論的思考法の差異は重要である。アラブ・イスラーム文化と個人の関係において、タウヒード観はこの文化がもつ固有の価値システムに大きく影響を与えるものである。

ペイトソンは、そのイアトムル文化の全体像の提示を、ナーヴェンと呼

ばれる儀式を記述することによって試みている。そこでは三つの観点から文化と人間の間の関係性が分析されている。文化的行動の細部を統合する認知的側面の関係性、文化的行動の細部を統合する情緒的側面の関係性、そして、諸個人の文化的行動と、全体とその集団の要請の関係性の三つである。⁹⁾ 同じ観点に立つと、イスラームとウルーバの不可分性は、エイドロジカルな関係性、エソロジカルな関係性、そして社会学的関係性全てにおいて認められる。イスラームとウルーバが本質的に不可分であることを前提にすれば、今日の二つの前衛間の対立という政治的状況は極めて不自然な状態にあると言いうるのであろう。

III イスラームに立脚したカウミーヤ

今日アラビズム、あるいはアラブナショナリズム等と称せられる思想総体の興隆は、オスマン帝国の衰退期に始まる。歴史的には、アフガーニー、ムハンマド・アブドゥ、ラシード・リダーの三人のイスラーム改革者の時代に引き続いて高揚した。イスラーム改革者がオスマン帝国の名目上の宗教的団結を攻撃したように、アラビズムの展開はオスマン帝国の崩壊が引き金となった。全ての近代国家は、唯一、カウミーヤを基礎としていることが必要であるというところから始まって、後に発展的にアラブナショナリズムの主張が展開されたのである。¹⁰⁾

このカウミーヤ思想は確かに、オスマン帝国の統合原理としての宗教的団結と一線を画すという歴史的必然性のもとに生成したものではある。しかし、イスラームと無関係に生まれたものではなかった。政治的イデオロギーとしてのカウミーヤはオスマン帝国が近代西欧列強の仲間入りを果たそうとした過程との関係性、さらには、近代西欧思想そのものとの関係性において捉えるべきであろう。つまり、サウディアラビアにおけるワッハ

一歩主義、リビア、エジプトにおけるサヌシー主義、スーダンにおけるマフディー主義は既にカウミーヤ思想の萌芽を宿していたと云うるのであろう。こうした具体的政治運動、あるいはイスラーム改革者達によるイスラームのタウヒード観蘇生の訴え、ブスターニーらによるアラビア語文化再発見、これら全てに通底するものは自己文化にたいするポジティブな認識であり、これがカウミーヤの思想的基盤である。ウルーバとイスラームの本質的不可分性が喚起するポジティブな自文化意識は、近代西欧とアラブ世界の接触により、政治的環境によってさまざまな形をとって現われてきたのである。そして、それを底流で支えてきたものは、アラブ・イスラーム文化固有の価値システムであったといえよう。

イスラームに立脚した新しいカウミーヤを主張する新しいアラブの知識人はこの点を強調する。イスラーム派、アラビズム派の両政治的前衛間の対立を前に、文化総体としての見地から、両者の相補的關係を説くのである。マナフ・アッスルフはその『アラブ民族主義とイスラームの間の相異と統合』と題する論文の中で、イスラームとウルーバの不可分性を明確に指摘している。つまり、両者のうちの一方が本質的なかたちで現実の舞台に表われ出てくることは、ほとんどの場合、もう片方の本質も表出してくるものであるとする。真のアラビズムが存在するところには、イスラームとの関係があり、イスラームが存在するところにはアラビズムの覚醒があるとするのである。¹¹⁾そこでの自己認識は近代西欧に対置される文化総体としてのアラブである。また、ハッサン・ハナフィーはアラブの現実を、右派の利害を守るという保守主義へのイスラームの凋落、アラブ西欧の左派の手による西欧化へのカウミーヤの凋落がもたらした帰結であるとしてとらえる。¹²⁾そこにはイスラーム・ウルーバがその本質とかけ離れたところで、単にラベルとして使用されていることに対する危機意識がある。また、アブデル・マリクは〈ナショナルリタリアニズム〉という用語を用いて、既存のターミノロジー間の混乱を解消しようとしている。¹³⁾その背後にある

ものは、近代西欧的語彙としての宗教・民族主義概念の乱用をさげ、自己文化記述にふさわしい語彙をもつことの必要性の認識である。

こうした新しいアラブの知的状況は一つの潮流を形成しつつある。アラブ・イスラーム文化の潜在的可能性を信じつつ、従来の知識人の思想、行動を批判する点で彼らは共通している。彼らが目指すものは反植民地主義闘争、独立闘争、近代化の過程で見失われてきた、自己文化にたいする自信の回復なのである。アラブ・イスラーム文化からイスラームだけを取り出して、西欧文化におけるキリスト教と同じ文脈で考えることの不適切さを、新しい知識人達は痛感している。彼らは、従来の知識人や指導者達が、大衆をイスラームから分離するために、アラブ化して革命へと導くという考え方を批判する。また、知識人達自身が、その内面的西欧性の故に革命を望んでいないという点を厳しく糾弾するのである。彼らは明らかに自己文化総体とイスラームの関係、自己文化内に現実に存在するエートスとしてのウルーバとイスラームの関係に着目している。そして、従来の知識人達が置かれている状況、大衆との離反は文化的帝国主義¹⁴⁾によってもたらされたものであると考える。

近代化の過程で生まれたアラビズム、イスラーム両派の分離は何によってもたらされたか。それは自文化にたいする自信喪失、近代西欧的価値観の侵入であり、それこそが、文化的帝国主義が意図した政治目標であるとする。このもくろみに真先にはまったのがほかならぬ知識人達であって、その文明論的視座の欠落、大衆から遊離した議論が、分裂の歴史を作りあげてきたとする。彼らによればもともと帝国主義者たちは、イスラームとウルーバの不可分性の確信に基づく大衆の覚醒が、彼らにとって抵抗しがたい力を発揮するであろうことを熟知していたのである。それ故にこそ、イスラームが後進的、退嬰的であり、非現実的なものであるとの見方を助長し、反近代西欧闘争の枠外に置こうとしてきたとするのである。

彼らは、1) シオニストとイスラエルの建国に対する戦いの発生、2) ナ

セリズムが果たしたアラブの覚醒, 3) 北アフリカの解放とそのアラブの活動の場への参加という現実の環境をふまえたうえで, カウミーヤとイスラームの力による(新しいアラビズム)の段階の到来を告げる。ウルーバとイスラームの本質的不可分性, アラブ・イスラーム文化と個人の関係性, アラブ・イスラーム世界と近代西欧の関係性に着目したこのアラブの新しい知的傾向は, 今後のアラブ史にひとつの方向を与える可能性を秘めていると思えるのである。

IV 分裂生成, <シスモジェネシス>

ベイトソンは『ナーヴェン』の中で, エートス間の相互行動のやりとりの型に着目し, 分裂生成(シスモジェネシス)⁵⁾という概念を提示した。彼が展開する相補的分裂生成, 対称的分裂生成の概念は, 文化のレベルからアラブ・イスラーム世界と近代西欧世界の間を考察するさいに, われわれに一つの示唆を与えてくれる。

ある人間集団内の行動様式がもう一方の人間集団内の行動様式と等質であり, 両者が対等である場合, お互いに様々な場面で同じ型の行為のやりとりを行なう。その中には攻撃, 誇示, 威圧といった行為も含まれるが, これは, 放っておくと両者の対称性の故に, 相互破壊や分裂が生じる可能性を内在させている。この種の行動の規範の分化をベイトソンは, 対称的(symmetrical)分裂生成と呼ぶ。これに対して, 一方の人間集団内の行動様式が他方と異質であり, 両者が, 支配—服従, 援助—依存, 誇示—傍観といった双極的關係にある場合がある。こうした関係の進行を相補的(complementary)分裂生成というが, やはり, 両者のコミュニケーション・システムが破壊される方向に向かう可能性を秘めている。

ナーヴェンとは, 類別上の母の兄弟(ワウ)と類別上の姉妹の子(ラウ

ア)の間で行なわれる性倒錯的行動、転倒儀礼の類であるが、ベイトソンは「多層化したコンテキストでメタ・メッセージを伝える行動であり、ネガティブ・フィードバックとして発動される相補的儀礼である」⁶⁾としている。ベイトソンの業績はこの相補的儀礼が、社会関係の中でクラン間の対称的分裂生成の分裂促進効果を打ち消す役割を果たしているとした点にある。彼の視点は具体的事実の背後にある抽象性に向けられており、文化を細分化してではなく総体として把握しているのである。細分化がもたらした自他間の語彙の混同を排することによって、文化総体の中に息づくメタレベルの「^{フィール}感」にベイトソンは触れることができたのである。

さて、アラブ・イスラーム文化の^{フィール}感は何かということ、それはやはりタウヒード観であり、タウヒード観に基づく一元論的価値システムであるといえるであろう。既に幾度かアラブ・イスラーム文化ということばを用いてきたが、それはウルーバとイスラームの間の本質的不可分性を前提しているからに他ならない。つまり、ある文化を〈速度〉だけで評価する愚をさけ、個人と文化の間のより高い抽象レベルに属する関係性について考察する場合、近代西欧思想の源流に対置しうるものとして一元論的なタウヒードの世界観が見えてくるからである。

一元論的価値システムを有するアラブ・イスラーム世界を二元論的価値システムを有する近代西欧との政治的関係は、18世紀頃から明らかに支配—服従、誇示—傍観、援助—依存の関係にあった。ベイトソンのいう相補的パターンである。その意味ではカウミーヤ思想は相補的分裂生成として捉えることが可能であろう。社会学的関係性の中で捉えられる反近代西欧運動は、認知的側面間の関係性を強調するためにウルーバを、また、文化全体の情緒的側面間の関係性を強調するためにイスラームをスローガンとして使用した。ベイトソンはこれら認知的側面間の関係性と情緒的側面の関係性を、流れる河と堤のように相互に支えあう連関として記述している。¹⁷⁾両者は既に述べたごとく本質的に不可分なのである。

ところが67年戦争における敗北以後、あたかもこの相補的分裂生成は進行を停止しているかのごとくである。¹⁸⁾ イスラームに立脚した新しいカウミーヤを主張するアラブ知識人達は、従来の知識人達がイスラームを革命の外に置こうとしたところに原因があるとする。その主張に従うとすれば、従来のアラブ知識人達はアラブ・イスラーム世界と近代西欧世界の間で、イアトムル文化におけるナーヴェンの役割を果たしてきたことになる。

本稿の冒頭で述べたアラブ知識人達のパラドキシカルな状況についても少し考察してみよう。何故彼らはイスラームとウルーバがあたかも独立したものであるかのごとき議論に終始しはじめたのであろうか。彼らはまるで現実生活で自らが推進する〈近代化〉と伝統的価値の間で苦悩し、進路を見失ってしまったかのようにさえある。ペイトソンはこの種のパラドクスに関して〈ダブル＝バインド理論〉を提示する。それは次のようにして作り上げられる解決不可能な状況である。

1. 「犠牲者」をえらぶ(権)力をもっている者が「犠牲者」をえらぶ。
2. 「犠牲者」は逆説的の命令を繰り返させられさせる。
3. 一次的禁止命令。学習すれば罰をさけられると教える。
4. 二次的の命令。これは、さらに高い抽象レベルにおいて最初の禁止命令と矛盾するものである。
5. 三次的の命令、これはもっと高いレベルに属している。この命令によって犠牲者ははじめの二つのレベルの病理的コミュニケーションから逃げだせなくなる。¹⁹⁾

アラブ・イスラーム世界は長期にわたって外からの過干渉の中に置かれてきた。西欧列強諸国はその物質的優位性をもって、オスマン帝国下にあったアラブ・イスラーム世界の植民地化を推進した。被植民地化の時代、それに続く独立闘争の中でアラブは文明再興の必要性を痛感させられたのである。つまり、アラブ知識人達は近代化を推進しない限り征服されるという一次的禁止命令を受けつづけてきたのである。

近代化はそのほとんどが近代西欧的二元論に基礎をおいた科学主義を移入するというかたちで行なわれた。つまり〈近代化〉はテクニカルな近代化にとどまるわけではなく、当然それに伴って二元論的価値観がアラブ・イスラーム世界に流入したのである。その過程で序々にイスラームはそのタウヒード観と切り離され、近代西欧社会におけるキリスト教と同じコンテクストとしての「宗教」として理解されるようになった。アラブ知識人にとっての二次的命命は、彼ら本来の価値システムが、近代化を推進することにより浸食されるというメタレベルでの逆説的状況にほかならない。彼らが近代西欧による植民地化から守ろうとしたものは、ビジュアルな「国体」であったことは事実であろう。しかし、本来彼らは同時にアラブ・イスラーム文化総体をも守ろうとしたはずであった。

近代化と伝統的価値システムの重視とは決して相容れないものではない。イスラームはそのタウヒードの精神をもとに、自然科学、社会科学を高度に発展させた歴史を有している。近代西欧的社会システムなり価値システムなりが、発展段階的に究極のものであるといったことは全く正当性をもたないことは明らかである。しかしながら、サミール・アミンが指摘するような、世界的規模での中心＝周辺の構図形成の進行は、近代化と西欧化の相違を考える時間をアラブ知識人に与えはしなかったのである。近代西欧社会におけるキリスト教と同じ意味での宗教としてしかイスラームを理解しなくなった結果、彼らは二つの価値システムの相克を克服する手だてを失ってしまった。そうしたイスラームの理解こそが三次的命命に相当する。

今日のアラブ知識人が陥ったパラドキシカルな状況は、ダブル＝バインドの状況である。そして、ダブル＝バインドに陥った知識人達の存在こそが、近代西欧とアラブ・イスラーム世界の相補的分裂生成の進展を阻止しているといえるであろう。やはり、その意味ではウルーバとイスラームを独立したものととらえる知識人達は、近代化を推進することによってクナ

ーヴェン〉のワウを演じてきたことになるのである。

V 結語

イスラームとウルーバの不可分性を主張するアラブ思想界の新しい潮流は、二つの異なったレベルから、アラブ・イスラーム世界の将来図を我々に提示してくれる。ひとつは、アラブ知識人が近代西欧との間のコミュニケーションの真意をメタレベルで参照しなおすことによる可能性である。すなわち、アラブ知識人がそうすることによってダブル＝バインドから離脱することができれば、ダイナミックな相補的分裂生成が進行するであろう。われわれの使い古した用語を用いれば、それは、ナショナリズムとして表出してくると表現できるかもしれない。少なくとも最近の大衆レベルで進行しつつあるイスラミック・リサーチェンスはその先ぶれとして理解できるであろう。また、イスラームを基礎にした諸科学の発展をこの相補的分裂生成は要求する。イスラーム諸科学にたいする近來の研究熱の高まりも、そうして考えると理解しうる。むしろ、新しい知識人の登場そのものが相補的分裂生成の進行を意味していると捉えた方が妥当なのかもしれないのである。

もうひとつは、西欧とアラブ・イスラーム世界の新しい関係についてである。

近代西欧自身、ポスト・モダンに向けて模索をしている。互いに、西欧における新しい潮流は未だ現実政治の分野に影響を与えるに至ってはいない。しかしながら、価値観の多様化、分衆化の傾向は、ある意味では西欧世界内における相補的分裂生成の進行と考えられないだろうか。アラブ思想界の新しい知識人は、知的レベルで、近代を脱した西欧知識人と呼応しあう可能性を秘めているのである。その意味では、近代西欧と今後のア

アラブ・イスラーム世界の中の相補的分裂生成の問題、アラブ知識人のダブル＝バインド状況については、われわれ自身のこととして考えなくてはならないといえよう。アラブ思想界の新しい潮流は、われわれを含めて、脱近代の方向性を示しているとするのは言いすぎであろうか。

注

- 1) 民族的個性、あるいは、ナショナル・キャラクターという概念が有効であるかどうかについては議論が分かれるところである。個性の差異は、各個人がおかれた環境により生じる、あるいは、差異は認められないとして、この概念に否定的立場をとる人も多い。しかし、本稿においては、G・ベイトソン同様に肯定的立場をとる。ある人間集団内で交わされるコミュニケーションにおいて、メッセージの意味を正確に把握する為に必要な価値尺度は明らかにその人間集団の持つ文化により規定される。イスラームのタウヒード観は、アラブ・イスラーム文化が有する価値観の中に生きており、個別特殊性の形成に深く関わっているというのが基本的認識である。
Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* New York, Balantine Books, 1972, p.93参照
- 2) ベイトソン (Gregory Bateson) 精神病理学者、文化人類学者、生物学者、哲学者。ニューエイジ運動においても重要な位置を占める。
- 3) Ulrich Duchrow 『神の支配とこの世の権力の思想史』 佐竹明・泉治典・中沢宣夫・徳善義和訳 新地書房 431頁
- 4) 黒田壽郎、『イスラーム辞典』 東京堂出版 31頁
- 5) G・ベイトソン, *Steps* p.161
- 6) "Constitution of the Arab Ba'th Socialist Party, Article 7", trans. Sylvia Haim, in *Arab Nationalism, An Anthology* Berkeley, University of California Press, 1962, pp.233-241
- 7) アンソニー・ワイルデンはコミュニケーションの視点から、文化と個人の関係、科学的客観性について次のように述べている。
〔正常なコミュニケーションのものさしとなる価値のセットは〕つねにイデオロギ

一と文化の色に染まっているものだから、「正常」を測定する「科学的」な——つまり「量的」または「客観的」な価値は必然的に破壊されてしまう。物理学においてすら——とりわけ一方では相対性理論のおかげで——ほとんど常識となっていることだが……どのようなシステムの行動であっても、そこには、観察者＝参加者がシステムをパンクチュエートする(区切る, 中断する)という機能がみられるのである。Anthony Wilden 「ダブル・バインド, 分裂病とゲーター」立澤静也訳『現代思想』1984年 Vol.12-5 104頁

- 8) Isma'il Ragi A. al-Faruqī, *On Arabism, Urubah and Religion* Amsterdam, Djambatan, 1962, p.206
- 9) 宮坂敬造 「民族誌のアヴェンギャルド」『現代思想』5, 1984 Vol.12-5 79頁
- 10) Munah as-Sulf, "At-Tamāiz wa at-Takāmul baina al-Qaumiyyah al-Arabiyyah wa al-Islām" in *Al-Qaumiyyah al-Arabiyyah wa al-Islām* Cairo, Marukaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1981,p.218
- 11) 前掲書, p.214
- 12) 同書 p.229 .
- 13) Anouar Abdel-Malek(ed) *Contemporary Arab Political Thought* London, Zed Books, 1983
- 14) 政治学者 Hans Morgenthouはそのリアリストとしての立場から帝国主義の三つの類型化を行なっている。

To attain imperialistic objectives, states may resort to military force or to cultural and economic means.……cultural imperialism represents an attempt to influence the human mind as, an instrument for changing the power relations between two nations.

Hans Morgenthou, *Politics Among Nations*, 5th ed. New York, Knopf 1978 p.43

しかし、ここでは現実に文化的帝国主義者が存在するか否かではなくて、新しい知識人が文化のレベルから自己理解をしている点が重要であろう。

- 15) 分裂生成 (Schismogenesis) は、個々人間の累積的相互行為から生じる、個人の行動規範の分化の過程をさす。(宮坂敬造) ベイトソンは、この分裂生成の概念を発展的に用いて、異文化間の接触についても論じている。

G.Bateson *Naven* Cambridge Univ. Press, 1936

G.Bateson "Culture Contact and Schismogenesis" in *Steps*. pp.61-72

16) 宮坂敬造 「民族誌のアヴァンギャルド」 73-74頁

17) Bateson *Steps* pp.82-84

ベイトソンはエートスについて厳密な定義を与えている。文化的行動の細部を統合する認知的側面間の関係性、すなわち文化的構造の一般パターン化作用をエイドス、文化的行動の細部を統合する情緒的側面との関係性、文化全体の情緒的強調点をエートスと区別している。(前出、宮坂敬造)

18) モロッコ人政治学者 Abdallah Laroui は、67年戦争後のアラブの状況を自己批判と、戦後のアラブ文化、政治的行動の再評価を模索する、「モラル・クライシス」であると評している。

Abdallah Laroui *The Crisis of the Arab Intellectual* Berkeley, Univ. of California Press, 1976, pp.vii-viii

19) Bateson *Steps* pp.206-212 (訳：立澤静也)

ベイトソンは禅の師と弟子の関係を例として挙げてある。師が弟子に対して、「もしおまえがこの杖が実在するといえ、おまえを打つ。もし実在しないといえ、おまえを打つ。もしおまえが何もいわなければ、やはりおまえを打つ」という。そうすると師の優越性ゆえに弟子は、師にしたがうこともそむくこともできないダブル=バインド状況に陥るのである。

‘Urūbah and Islam in contemporary Arab Thought

by Tsutomu SHIRAKAWA

Since the nineteenth century, the Arabs have fought against the Western colonial Powers and imperialists who succeeded in creating militarily and economically strong states based on a dualistic way of thinking. At first Arab liberation movements based their struggle on the purpose of preserving Arab-Islamic culture having confidence in the

characteristics which distinguished their culture from the Western culture. These distinguishing characteristics are called 'Urūbah (the Arab character).

On the other hand, Islam based on the monistic world view of Tawhīd is causative in creating the common character determining factors sui generis of Arab-Islamic culture. Therefore, Islam and 'Urūbah are inseparable in the value system of the Arabs. In that sense, Arab liberation movements struggled originally for the purpose of preserving the Arab monistic value system against the dualistic value system of the modern West.

However, Islam and 'Urūbah have been used as political slogans against the Western colonial Powers and imperialists, and as a result they have come to be understood separately. Islam came to be understood apart from its principle of the world view of Tawhīd, and 'Urūbah apart from the Arab ethos. The Arabs seem to have lost their confidence in Arab-Islamic culture.

We can find a new trend among contemporary Arab thinkers who insist on the complementary progress of the political vanguards of Islam and Arabism emphasizing the inseparability of Islam and 'Urūbah.

In this article, this new trend will be examined in the context of the relationship between the Arabs and the modern West, paying attention to the friction between the monistic and the dualistic value systems.