

中東におけるミッラの政治意識と レバノン国家の解体

小杉 泰

I. はじめに —— 問題の所在

1987年6月にラシード・カラーミー Rashīd Karāmī 首相がヘリコプターにしかけられた爆弾によって死亡したことは、レバノンの政治状況について象徴的に語る事件である。このスンニー派「首相クラブ」¹⁾の巨頭までもが暗殺されたことは、独立以来の国内政治の枠組がいよいよ最終的な崩壊を迎えていることを示している。

レバノンは、1976年以来一貫して内戦状態にある。「内戦」の語を直接的な武力による衝突を中心に用いるならば、それは、1975-6年内戦(いわゆる「レバノン内戦」)、1978年および1982年のイスラエルによる南部レバノン侵攻(後者はいわゆる「レバノン戦争」)、1983年9月の「シェーフ戦争」(この結果、ローザンヌで「国民和解会議」開催)、PLO主流派とシリアの対立に端を発する同年11月の「トリポリ戦争」、1984年1-2月の西ベイルート内戦、1986-7年のシーア派系組織AMALとパレスチナ抵抗運動の戦闘(いわゆる「キャンプ戦争」)等が断続的に続くものであったが、しかし、その間の比較的平穏な時期においても、中央政府の権威が全領土において——はおろか、そのたとえ半分においても——回復されたことはなく、1975年以降継続的に「内戦状態」が続いているといつてよいであろう。

本稿では、この継続的な内戦状態の全体を指して、「レバノン内戦」という。1984年4月に、過去30年間に幾度となく首相の座に就いてきたカラーミー首班の内閣が成立したことは、継続的な内戦の解決策について合意が形成できないために、いま一度1976年以前に行なわれていた「豪族政治」のルールによって——AMALのナビーフ・ベッリーNabih Birriの入閣に代表されるような、新しい政治勢力の「豪族政治」への取り込みを行ないつつ——事態を収拾しようとする試みであった。しかし、7か月ぶりに閣議を開いた5週間後のカラーミーの暗殺は、それすらも何らの有効性を持っていなかったことを雄弁に物語っている。

レバノンに現出していることは、ある意味で、M.Wattが「現代中東における少数派の問題は、ミット制度の遺産であると共に、それに代わる適切な代替物が創出されていないことを示している³⁾」と述べたことの、きわめて暴力的な顕在化である。レバノンが中東における議会制民主主義の模範として賞賛されていた頃の「政治的近代化」論で、この問題を理解することはできない。また、この状況をレバノンに特有の特殊な問題として、中東一般とは別にして論じることもしっくりしない。確かに、レバノンは、国内に多くの宗教・宗派を抱えている点で、サウジアラビアのような、ほぼムスリムのみを国やエジプトのような、マイノリティーがコプト・キリスト教徒のみといえる国とは違っている。しかし、そのこと自体が、宗教の複合性を特徴とする中東を、いくつかの国民国家に分割する過程で生じたのであって、これらの国は相補的に、本来一つであるものを形づくっていた。

カラーミー暗殺に象徴されるような事態が「宗派戦争」の名によって語られることは多い。レバノンは、国内政治体制として「宗派制度 (ḥukm tāīfī, confessionalism)」をとっているが、しばしば、この「宗教制度」とその基礎にある宗派的意識こそが、いわゆる「宗派戦争」の原因であるかのように言われる。また、その歴史的背景として、オスマン帝国時代のミッ

レト制度が論じられることも多いが、それが本当にこの「戦争」の原因と言っているのであろうか。短絡的な答えに飛びつく前に、Wattの言う「遺産」の実体的内容を吟味することが必要であろう。本稿は、このような通俗的な規定に対する疑義、批判的問題提起から出発して、レバノンを内戦状態に陥らせたものが何であるのか、ひいては中東における平和共存の問題について考察しようとするものである。

II. ミッラの意識の実相

1. ミッラ的アイデンティティー

中世期中東におけるアイデンティティーの基本要素が宗教的自意識であったことは、論を待たないであろうし、また、それは必ずしも中東にのみ固有の現象とはいえないであろう。近代的な国民国家が成立する以前の
中東において、諸国家、諸帝国が、常に何らかの宗教と結び付き、人々の第一義的な自己認識が宗教と深く関連していたことは、明らかと思われる。しかし、古代以来の中東の人々の宗教性を、社会的な形で組織する——言い換えれば、宗教を社会的な「宗教共同体」と理解されるものとして組織したことに
関しては、イスラームが果たした役割が大きいといわざるをえない。イスラームは、狭義の宗教と国家を統合するものとしてアラビア半島の一角から世界史の舞台に突如として登場し、ごく短期間に大帝国を築きあげたが、この帝国は自己の内部にいくつもの宗教を「少数宗教」として包含するにあたって、これらの宗教をも自画像に合わせて——宗教が強い社会的含意を持つものとして——理解したように思われる。このような、中東的な宗教性をイスラーム的に規定するあり方をさして、私達は宗教が「ミッラ (millah 宗教共同体)」の形を取ると表現することが出来る。中東世界では長らく人間は必ず何かの宗教に帰属することが自明のこととされ

てきたが、それを、「中東におけるミッラ意識」と規定しよう。

人間の宗教性を、人が「ミッラ」に帰属する、として規定したイスラーム的認識を、イスラームの啓典たるクルアーンに求めるならば、14の用例を見出す。最も多いのが「アブラハム（イブラーヒーム）のミッラ」の語である⁵⁾。クルアーンの中の「ミッラ」の語を解説して、イスファハーニー（1108年没）は「ミッラとは、宗教の語と同様に預言者に与えられた神の教えを指す⁶⁾」と述べているが、これは、ミッラと認定される宗教共同体を、それ自体として真理に立脚するものと認めるといふことにほかならない。言い換えれば、「ミッラ」の語は、自己完結的な各々の宗教を指している。

中世期における著作の中で、ミッラに関連して最も名高いのは、シャフラスターニー（1153年没）の *Milal wa Nihal*⁷⁾ であろう。milalはmillahの複数であり、nihalはnuḥalahの複数で、『諸宗教と諸宗派』と訳すことができるが、前者（ミッラ）がポジティブな価値を示しているのに対して、後者はネガティブなものを指している。イスラーム正統派の護教的立場からの「比較宗教学」の先駆ともいえるこの著作は、まず第一の区分を一神教か否かというセム的宗教の伝統に基づき、啓示的な「啓典」を有しているか否かを決定的なメルクマールとして論述を始めている。そこには、人間の帰属を、宗教から包括的に理解しようという中東的な世界認識が、はっきりと読み取れる。シャフラスターニーの第一区分による「啓典またはそれに類似するものを持つ宗教」には、いうまでもなく、ユダヤ教、キリスト教が含まれる。イスラームが先行するセム的宗教（イスラーム的表現によれば「アブラハムの伝統」）を「啓典の民」として扱って、彼らにジマ（dhimma 庇護）を与えたことはよく知られている⁸⁾。最も権威あるアラビア語辞典の一つ *Al-Qāmūs al-Muḥīt* はミッラを「法、または宗教(al-sharī‘ah, aw al-dīn)⁹⁾」と定義しているが、これは、ミッラと認定されるような存在が、それぞれ独自の法を持つことが前提的に認められていることを示しているといえよう。このような認識であってこそ、そうした共同体に宗教的自治

を認めることが可能となったのである。「啓典の民」は、さらに、ゾロアスター教、インドにおいては、ヒンズー教、仏教にも適用されるものとなった。

「ジンマの民」の制度が、オスマン帝国の時代にいわゆる「ミット制度」¹⁰⁾として制度化されたことによってミッラの意識が制度的な裏付けをされたことが、今日の中東のミッラ状況の直接的な背景となっている。ミット制とは「オスマン帝国支配下に入って人々がそれ以前から形づくっていた宗教的あるいは社会的諸共同体を解体することなく、その内部的自治をほぼ完全に認めたこと」をいい、「ムスリムもまた、ひとつのミットを形成した」¹¹⁾。「租税取り立てに対して、オスマン政府に全面的に協力するよう責任を負う首長を公認して、その監督者たる首長の責任のもとに異教徒の共同体を置く」この制度は、オスマン帝国が征服した東南欧においても「新しくオスマン領土に編入された……住民が自己の伝統文化と生活環境のうちで、比較的平穏裡に生活できたのは、ミット制の賜物であり、このことは、支配者にとっても被支配者にとっても不必要な摩擦を引きおこさない点でも有利」なものであった。¹²⁾

しかし、オスマン帝国の「ミット制度」を、その根底にあるミッラの意識そのものと同一視してはならない。¹³⁾ 歴史的に見ても、両者は区別されるべきである。Benjamin Braude は、国内の宗教共同体を指すものとしての「ミット」の語が、オスマン帝国の後期になって用いられるようになった点を吟味しつつ、初期にはいわゆる「ミット制度」と呼ばれるものの形での「制度」化はなされていなかった、と論じて、その当時あったのは「時と場所によって、かなりの違いをもった〔全国レベルではない〕地方的な一定の措置」¹⁴⁾であったと述べているが、たとえ厳密な制度化がなされないままに行政的措置が採られている場合でも、ギリシア正教やユダヤ教が問題とされている以上、そこにミッラの意識が前提とされていることは明白であろう。ミッラの意識とミッラ制度の関係は、19世紀のシ

リアについて述べた Dominique Chevallier の言葉を借りるならば、「宗教共同体が究極的に、それぞれの信徒に、共同体内および世界全体の中において彼に位置を与えるという自覚 … が現実におけるミット制度を守った¹⁵⁾」というものである。従って、上部構造としての制度の成立・崩壊は、直接的にその基盤そのものを規定するわけではない。当然、オスマン帝国の解体においても、それにとまなうミット制度の解体が、ミッラ意識そのものの解体を直ちに意味すると考えてはならない。¹⁶⁾

19世紀の後半以降に、ミット制度を、中世的な「遅れた制度」と考える傾向、そこから西洋化を「近代化」の道として志向する傾向が、ミット制度下では「少数宗教」たらざるをえなかった共同体の成員の中に強く生まれたことは、ある意味で当然のなりゆきといえる。例えば、アラブ民族主義は、ミッラ意識に代わるアイデンティティーの模索の一つの——かつポジティブな——現れといえようが、少なからぬ初期の思想家がキリスト教出身者であったことは、そのことを示している。しかし、アラブ民族主義のようなマクロ・レベルでの新しい努力にもかかわらず、今日、個々の人間のレベルでのアイデンティティーが非ミッラのなものになったと考えるべき理由はない。

2. 家族と〈私的關係〉法

ミッラ意識によって社会的ネットワークが形成されるという点を実体的に見るならば、社会構造、特に、家族と個人のあり方に関連して、家族を規定する法律や個人のアイデンティティーに深く関わる氏名の宗教性といったものに着目しなければならない(氏名については次節で検討する)。多くの研究者が指摘しているように、中東においては、家族の紐帯が大きな意味を持ち続けている。「家族は、中東において、集団形成の基礎単位、基礎資材」であり、「個人的な派閥、政治的党派による結合が驚くべき早さで登場、消失するのに対して、真の血縁的關係は、創出するのにも破壊するの

もはるかに困難¹⁷⁾である。人は、家族の中に生まれ出て、社会化の過程をたどるわけであるが、その際に、ミッラの意識がかならず随伴するような状況が、近年に至って変化したといえようか。

家族のあり方が今もなおミッラ的であることは、レバノンの場合には、私的關係法がそれぞれの宗教共同体の規定によっていることによって制度化されている。ムスリムの男性がユダヤ教なりキリスト教なりの女性と結婚できる一方、ムスリム女性が他の宗教共同体に属する男性と結婚することは許されないことは、比較的よく知られている。このことは、しばしば、女性に対する差別的な規制として問題にされるが、しかし、宗教を超えた通婚を認めないのは、イスラーム法に限ったことではない。カトリックの教会法は、カトリック信徒と非カトリック（のキリスト教徒）の結婚を禁じているし、洗礼を受けていない人物との結婚も有効性を持たない¹⁸⁾。正教の場合も、非正教徒の配偶者は正教の法に従って行動し、正教会によって受け入れられることが条件となる¹⁹⁾。ユダヤ教でも婚姻は二人のユダヤ教徒の間でのみ成立する²⁰⁾。このような私的關係法が、各宗教共同体の法に立脚してレバノンの法律として制定されているうえに、それぞれの法は、それに立脚する裁判所の判事または教会の聖職者が婚姻に許可を与えることを定めているから、宗教共同体を超えた結婚が可能なわけではない。この問題を海外に行って婚姻を行なうことで解決しようとしても、例えば、キリスト教各派とユダヤ教の場合は、海外での婚姻契約を認めないため、結局は、国内法で再認知されなくてはならない²²⁾。こうしたことの結果、「ムスリムとキリスト教徒の間の通婚、さらには同一宗教内での異なる宗派の間の通婚も見られない」²³⁾。言い換えれば、レバノンでは、人は宗教共同体によってしか、結婚したり、離婚したり、遺産相続したりすることができない——つまり家族生活を営むことができないのである。

ちなみに、現在のレバノンでは、17の宗教共同体が「公認」されている²⁴⁾。「公認」とは、法人として、法的に認められているということである。これ

らは、大きくイスラームとキリスト教に分けられる。イスラームは5派、²⁵⁾すなわち、スンニー派、シーア派（12イマーム・ジャアファリー派）、ドルーズ派、アラウィー派、イスマーイル派であるが、最後の2者は、元来シーア派の分派ということで、〈私的關係〉法はシーア派のものが適用される。キリスト教は、大きく、カトリック系と正教系に分かれ、それぞれの〈私的關係〉法をもつ。さらに人口的には少数であるが、独自の〈私的關係〉法を認められたプロテスタント諸派が存在する。カトリックに含まれるのは、マロン派、ギリシア・カトリック、アルメニア・カトリック、シリア・カトリック、ラテン教会、カルディア教会、正教に含まれるのは、ギリシア正教、シリア正教、東方ネストリウス派、アルメニア正教である。ユダヤ教はバイルート・シナゴグが認知されている。このうち、9の共同体のみが、国会に議席を配分されている。

A. El-Gemael は、バイルート法曹家協会の努力などにもかかわらず、今日まで、非宗教的、世俗的な〈私的關係〉法が作られていないのは遺憾であるとして、個人が宗教共同体の法か、国民的な民法のいずれによるか選択できるような法制が望ましいと、述べている。²⁶⁾これはまさしく、社会の世俗化によって生じた新しい階層——近代教育を受けた技術者、テクノクラート、専門職等——の希望を表しているであろう。彼らは、後述するような現代レバノンの公職が宗派間で分配される制度の下では、「能力」に応じた扱いを受けることができず、不満を持ち続けたのである。実際、「世俗化」が「宗派制度」に代わるべきとの主張は、そのような新しい中間階層が増大して、ミッラ意識の希薄化の方向へ社会が変化することへの期待を前提としている。

しかし、「近代化」は社会の総体を世俗化することはなかった。それは部分的には、レバノンでの近代化・発展が、商業、金融、観光などのサービス部門を中心としたもので、地方の農村部をむしろネグレクトする性質を持っていた——その結果、伝統的な社会を継続せしめる効果を持った——

ことによるが、いずれにせよ、社会全体の中では少数派である「近代的」中間層を別として、人々の生活はむしろ宗教共同体の意識を強く残していると考えられる。国家の制度としての「ミット制度」を廃止することが、ただちに社会全体の意識の変容をもたらすわけではないことは、自明であろう。とすれば、社会制度としてのミット制度がすでに解体されたことと個々の意識レベルでのミッラ意識の存続との間にギャップが生じているのが当然である。それについて、「近代化」の未成熟あるいは失敗を論ずることは容易であるが、そのような近代化論が妥当か否かは問題となる。現代レバノンを論じた書の中で、Samir Khalafも、最近の政治発展論が、政治変動の結果人々の忠誠が第一次集団から世俗的、イデオロギー的コミットメントに移行すべきとの含意を持っていることを批判しつつ、レバノン人が血縁および共同体の伝統的ネットワークによってアイデンティティーを確保している現状について論及している。²⁷⁾ その意味では、そもそも、中東におけるアイデンティティーの基礎としてのミッラ意識を全面的に解体することが可能なのかを考えてみなければならない。

次の節では、社会化の過程で個々人の「名前」が演ずる役割について、若干の考察を行なう。

Ⅲ. 社会化過程における氏名の表象²⁸⁾

中東における氏名を考えてみた場合、いずれも宗教的含意、あるいは——より正確に言うならば——ミッラの含意が強いことに、気がつく。もちろん、部族名や地名その他に由来する「姓」は、宗教共同体に関係がない場合も多い——例えば、エルサレム出身を意味するマクドシー al-Maqdusi という姓自体で、その人物がどの宗教共同体に属するかを知ることは出来ない——が、ファースト・ネームの場合、一切の宗教的含意を持たない中性

的な名前を見つけ出すことは、至難の業である。歴史研究においても、この氏名の宗教性を利用して、中東におけるイスラームへの改宗の時代的变化を分析した調査も存在する。²⁹⁾

確かに、現代を見た場合、いくつかの宗教共同体にまたがって使われている名前は少なからず存在する。例えば、レバノン共和国大統領（1982-）のアミン・アル＝ジュマイエル Amin al-Jumayyil を見てみれば、アミンという名は、マロン派に特有のものではない。アラビア語で「正直者」を意味するこの名前はムスリムにもしばしば見られる。同様のアラビア語の一般名詞に基づく名前として、シリア共和国大統領ハーフィズ・アル＝アサド Ḥāfiẓ al-Asad のハーフィズ（「守り手」）をあげることができる。この名前は、スンニー派にも見られるし、アラウィー派的要素を示しているとは言えない。しかし、このような共通に用いられる名前が、宗教性を払拭した中性的な名前であるとまで言うことはできない。そして、それ以上に、ミッラの含意を持つ名前の方が多い。

若干の例をあげて、考えてみよう。ムスリムのみが用いる名前として、預言者ムハンマドの名がある。Muḥammad（「最も誉めたたえられる者」）という名は、イスラーム以前のアラビアではほとんど全く見られないとい、その意味ではイスラームによって登場した——ゆえに他の宗教では用いない——名前とも言える。ムハンマドの別称として Aḥmad（意味は同前）、Maḥmūd（「誉めたたえられる者」）、Ḥamid（意味は同前）、Muṣṭafā（「選ばれた者」）、Mukhtār（意味は同前）、Abu-l-Qāsim（「カーシムの父」）などがあり、ムスリムが用いる。

イスラームにおいて推奨される名前の一つとして、‘Abd（「しもべ」）を「神の美称」に付す名前があるが、これは、イスラームだけで用いられる神の名称、例えば al-Raḥmān（「慈悲者」）と共に用いられていれば、ムスリムの名前以外ではありえないが、元来セムの一神教は神の唯一性において同一であり、al-Malik（「王権者」）のように共通する神の名称も存在す

る。キリストを神の子とみなす側としては、‘Abd al-Masiḥ (「メシアのしもべ)」という名を認めるが、神の超越性を強調するイスラームでは、イエスをメシアとは認めるが、唯一神であるドグマに抵触するような名前を禁止している。逆に、イスラームでは、イエスを偉大な「預言者」の一人として尊び、‘Isā (イエス) という名を子供に付けるが、キリスト教徒は神の子の名を自分たちの子供に付けたりはしない。シーア派では、‘Abdをイマームの名につなげて、‘Abd al-Husayn の名を使うが、スンニー派の嫌うところとなっている。

スンニー派、シーア派の分裂が初期イスラームの政治的対立に由来することはよく知られているが、氏名の付け方にもそれは反映している。預言者ムハンマドの一族は双方において尊ばれ、‘Alī (ムハンマドの従兄弟、娘婿)、Fātimah (ムハンマドの娘)、Ḥasan, Husayn, Zaynab (以上ムハンマドの孫) といった名が双方で用いられる——非ムスリムは全く用いない——のに対して、シーア派からは権力の篡奪者とされる「正統カリフ」の Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uthmān, および ‘Ā’ishah (アブー・バクルの娘) の名は、スンニー派では好まれる一方シーア派ではまったく用いられない。

キリスト教史に由来する名前 (ヨーロッパ起源のものも含めて) が、キリスト教徒によってのみ用いられるのは当然であろう。例えば、Būlus (パウロ)、Butrus (ペテロ)、Jūruj (George)、といった名は、その典型である。もちろん同根のセム的一神教として、イスラームがキリスト教と同様の名を尊ぶこともあるが、表記が違うことも少なくない。一例をあげれば洗礼者ヨハネにちなんだ名は、キリスト教の場合は、Yūḥannā と呼ばれ、ムスリムの場合はクルアーンの表記によって Yahyā とする。

ドルーズ派の場合は、美質を表すアラビア語か、アラブ史上の英雄にちなんだ名前が多い。例えば、Ma‘ān, Walīd などに、一般的な固有名詞としてキリスト教徒にも見られる名前も少なくない。その一方で、——ドルー

ズ派は「イスラーム」の区分に含まれてはいるものの——スンニー派、シーア派に一般的な、Hasan、Husayn といった名前は全く見られない。³⁰⁾

さらに、姓はそれ自体として、ミッラの含意を持たなくとも、伝統的に、特定のミッラに多い姓というものは存在する。それは部分的には、ミッラ間の「棲み分け」による。レバノンの場合、マロン派はズガルダ、バトルーン、カスルワーンに多く住んでいるし、トリポリ市の場合、住民の80%はスンニー派である。³¹⁾ タラーブリシー al-Tarābulisī (「トリポリ出身」という姓があれば、常に大きな確率で、スンニー派出身者であろう。全体として、氏名の由来、表記等によって、出身共同体が即座にわかる場合が非常に多いのである。

その上、個人の名前は、出生時にその前の世代(両親が命名するにせよ、名付け親に依頼するにせよ)が命名するものであって、「近代化」が進展することによって新しい世代が「世俗」的な意識を持つに至ると期待するにしても、社会化において決定的に重要な役割を担う氏名の決定権は、新世代に属してはいないのである。さらに、注意すべきは、中東における命名のシステムは、基本的に、既存の名前の中から選択するもので、例えば日本のように自由に新しい名前を作ることが出来るわけではないことである。私達が、伝統と近代について語るとすれば、名前は伝統が圧倒的な優位を示す領域であるといわざるをえない。

確かに、現代においては、氏名の宗教性は、「不信」がそれぞれの宗教共同体において非難され、従って社会的リスクを負うことなしにそれを公表することの出来なかった中世期とは違って、その個人の宗教性を意味しない。しかし、氏名は、自己のアイデンティティーにかかわりを持つ以上に、他者を認識する際の表象として機能する。中東の人間は、自分の生活世界の知識の一部として、どのような氏名が、いずれの宗教共同体において用いられるものかをよく知っている。レバノンにおいて、人々がいかなる集団に帰属意識を持つかについて、Dr. Diab と John J. Donohue は、レバノ

ン再建・発展評議会に提出した報告で、「第一に家族の重要性は間違いないが、社会移動と教育の結果、家族的紐帯は若干は弱まっている。……続いて村または居住区が重要で、それが現在も強い力を持っていることは、例えば、都市への移住者が出身地別にかたまる傾向によって知ることができる。……続いて、宗教的アイデンティティーが来る。商業的、工業的組織において、一緒に生活し、共に働く機会が非常に多くあるにもかかわらず、レバノンのキリスト教徒またはムスリムは自分を、相手と異なる文化的宇宙に属するものとみなしている」と述べている。³²⁾

レバノン全土においてミッラのな「棲み分け」がなされており、それが都市への移住者にも反映していることは、Fuad I. Khuri の優れた研究³³⁾によって明らかにされている。それによれば、社会的棲み分けの結果、職業においてすらミッラの要素が反映している。調査対象となったペイルート郊外の地区では、例えば、パン屋の97%、ポーターの91%、肉屋の80%がムスリムである一方、ウェイターの68%、女性の仕立て屋の73%、銀行員の69%がキリスト教徒となっている。³⁴⁾

家族が宗教共同体を軸に展開し、そのような共同体が「棲み分け」によって地縁的構成を持つ、さらに教育が宗教的組織によって運営されることが多い、³⁵⁾といった事実は、誕生、名付け、人間関係等を通して展開する社会化の過程が、ミッラのアイデンティティーを発展させるものであることを物語っているといえよう。³⁶⁾

IV. 「国民協約」体制下でのタイファ（宗派）

C. F. Beckingham は、ケンブリッジ版『中東の宗教』再版序言で、1960年代にはミット制度がいくぶん残存している国が二つ（キプロスとレバノン）あったが、今日（1976年3月）では、そのいずれもほぼ分解して

いる、と述べているが、³⁷⁾レバノンの「宗派制度」をミット制度の「残存」としてとらえてよいのであろうか。

1. 「国民協約」体制の成立

レバノンの宗派体制を決定づけたのは、1943年に独立後最初の大統領、首相となるビシャーラ・フーリー Bishārah al-Khūrī とリヤード・スルフ Riyād al-Sulh の間で締結された不文の「国民憲章(Al-Mithāq al-Watani, National Covenant, or National Pact)」であった。その内容は、1) レバノンは、独立の主権国家として、外国の保護・支配（特に旧宗主国フランス）を受けないと同時に、シリアまたはアラブ全体との統合も行なわない、2) レバノンは「アラブの顔 (wajuh ‘arabī)」を持つ国家であるが同時に西洋文明との文化的、精神的関係も保持する、3) レバノンは、アラブ諸国がその独立を承認することを条件にアラブ諸国との協力を推進する、4) 政府、公共の職は、公認された宗派に応じて分配される。³⁸⁾ 第1項と第2項は、「ローマを精神的首都とし、パリを文化的首都とする」マロン派の親仏路線放棄と、オスマン帝国下において本来「多数派」であったスニー派が少数派の地位に甘んじることの相互妥協を、示している。第3項は、特に、歴史的シリアの中心を治める後のシリア共和国および19世紀の出兵以来のつながりをもつエジプトが、レバノンの独立を認めることを意味した。しかし、これらの折衷的なあり方は、その後の展開において、レバノンを3つの民族主義 (qawmiyah) —— すなわちレバノン主義、アラブ主義、シリア主義の競合する場となした。³⁹⁾ つまり、M.Qurbān が J.Naqqāsh の言葉を引いて述べているように、レバノンは2つの拒絶 —— シリアおよびアラブとの統合をもたらすイスラームの否定とキリスト教西洋との結びつきを求めるキリスト教の否定 —— からなっているが、「2つの拒絶が1つの肯定を生むわけではなく、対応する2つの拒絶が〔新しい〕国を作り出せるわけでもな」⁴⁰⁾ かった。

第4項は、政治的ポジション、政府の役職等を、各宗派に分配することを決めたものである。この取り決めに従って、大統領はマロン派、首相はスンニー派、国会議長はシーア派出身者になるという不文律が成立した。実体的権力という点から言えば、レバノンの大統領はフランスの大統領制以上に集中した権限を持っており、首相は大統領の指名によるなど、その権限は弱く、さらに国会議長に至っては、名誉職的色彩も強いが、いずれにしても、この3職に就いている者はいずれも Ra'is (「長」の意) の敬称を付けて呼ばれ、レバノン国家における最高の役職とみなされる。さらに、国会副議長、副首相はギリシア正教と定められた。これらと比べると指定性は弱くなるが、その他のポストも宗派間のバランスされた分配という色彩が強い。例えば、蔵相、経済相、内務相はスンニー派が多く、国防相はドルーズ派が多い一方、外相、教育相はキリスト教3派(マロン派、ギリシア正教、ギリシア・カトリック)以外がほとんど就任することはない。⁴¹⁾ 国会の議席も、各宗派に分配され、かつその総数のキリスト教各派:イスラーム各派の比が6:5となるように定められた。⁴²⁾(ちなみに、この定式によって、ドルーズ派はイスラームに区分される。しかし、スンニー派は通例、同派をイスラーム諸派に含まれるとみなしていないのであり、そこから、宗教区分も「国民憲章」体制が規定するものであることが判然とする。)

このような政治的ポジションの宗派間分配を指して、「宗派制度」そのものように論じられることも多い。しかし、上に見たように、「宗派制度」の基礎である国民憲章が含意しているのは、このことだけではない。まず何よりも重要なことは、「宗派制度」の全体的枠組として「分離されたレバノン」が設定されたことである。レバノンという国家を既定のものとして、その内部機構としてのみ「宗派制度」を見るならば、その本質も、それが最終的には暴力的な形で解体の過程をたどり始める原因も明らかにならないのである。この枠組の設定は、多数派の消失を意味した。これによって、「すべてがマイノリティーである」という論理矛盾ときえ言いうる

状況が成立した。次項では、これを具体的に見てみよう。

2. 「宗派制度」の内的構造

まず、スンニー派の「少数派」化である。オスマン帝国下におけるスンニー派は「主権ミッラ」であった。次に、第一宗派たるマロン派も、レバノンの枠組を作る中で、「少数派」化している点に着目しなければならない。国民憲章で確認されたレバノンとは、1920年にフランスの手によって創出された「大レバノン」であるが、これは、歴史的なレバノン山脈の自治区の発展のようでありながら、実は大きな質的、量的変化を伴っている。つまり、これは、「はっきりとした多数派であるマロン派と少数派のドルーズ派の緊密な連携に基づく、レバノン山脈を中心とした『小』レバノンの終焉であり、ベイルートを中心とする今日の複合社会の始まりであった。沿岸部とベカー高原を〔レバノン山脈に〕併合することはレバノンを経済的に発展可能なものとしたが、山脈地帯における種々の宗派の幾世紀にもわたる共存から生まれたレバノンのアイデンティティーの共通の意識は失われた⁴³⁾」のであった。大レバノンにおいては、マロン派は、人口数からみても「多数派」たりえなくなった。もう一つ、ここで元来の「小」レバノンにおける主体が、マロン派と並んで、ドルーズ派であったことに注目しなければならない。両者の力量は、経済的背景に依っている。レバノンでは「国土の38パーセントのみが耕作されているが、過去においては、マロン派とドルーズ派がその最も生産的な部分を、レバノン山地のよく灌漑された豊かな土地として支配していた⁴⁴⁾」からである。今日のレバノンの「宗派対立」が19世紀以来の歴史を持っているかのように論じられることも多いが、例えば、1845年の内戦においては「状況は宗教抗争の形をとったが、⁴⁵⁾ 実体は、政治的覇権のための境界戦争に類似するもの」で、その政治的覇権抗争における主力は、マロン派とドルーズ派であった。従って、大レバノンを創出し、かつ、「主権ミッラ」から「少数派」への「転落」のいわば

代償としてスンニー派が、独立後のレバノンにおいて第2の宗派となることは、ドルーズ派をより「少数派」化するものであった。もちろん、大レバノンは、沿岸部を併合するものであったから、そこにおける港湾都市のスンニー派大商人が大きな力を持つのも当然のなりゆきであり、さらに、スンニー派豪族が「妥協」を受け入れたには、「レバノン・スンニー派指導者とムスリム・ブルジョワジー内の彼らの支持者が……レバノンが西洋と持つ商業的つながりが、彼らを、キリスト教徒と同様に、利すると思え始めた⁴⁶⁾」という背景も存在した。

さらに付け加えれば、以上に言及した比較的大きなミッラ以外の「少数派」そのものの増大も、西洋列強の浸透と密接に関連している。例えば、ギリシア・カトリック。ギリシア正教から分離してローマ教会の傘下に加わったこの「新しい」派の登場は、この地域におけるフランスの商業活動と連動したカトリック宣教運動と切り離すことができない。もちろん、彼らが登場した原因をすべてそこに求めることは、T.Philippが言うように⁴⁷⁾単純に過ぎようが、しかし、フランスの影響力の浸透なしにはギリシア正教からの「分離」が困難であったことは容易に認められよう。カトリック教会の観点からは「再統合⁴⁸⁾」と呼ばれるこれらの動きは、東方教会から分離したいくつかの派を生んだが、レバノンにおける「宗派」が17にも及んでいることは、部分的にはその結果であって、イスラーム世界が他の宗教を許容したという歴史的伝統の帰結というだけにとどまらないのである。また、プロテスタントの存在がアメリカ系のミッション活動の成果であることは、あらためて述べるまでもない。その意味では、現代レバノンの創出に至る西洋支配は、様々な点で、強引な「少数派」の製造を行なったと考えられる。

以上に明らかなように、植民宗主国フランスの決定的発言権を含めて、各当事者のある種の「合意」の接点として設定されたレバノン国家は、「多数派」を欠く構造を持っていたのであり、「少数派」化された宗派のモザイク

からなる小国家において、「宗派制度」を実施するものであった。D. Gordon の表現を用いるならば、これは「取り囲む内陸部に対して周辺的である」という意味と、周辺的存在の構成する社会という意味において『周辺国家 (a marginal nation)⁴⁹⁾』なのである。これを、私達は、「ターイファ国家」と名付けよう。「宗派制度」とは文字どおり「ターイファ制統治 (hukm tā'ifi)」にはかならない。「ターイファ (tā'ifah)」の語は、「周辺を回る」意味の語根から派生し、何かの一部分を意味する。転じて、他から識別される党派、宗派を指す。レバノンの政治体制で言われる「公認された宗派」とは、このターイファであって、ミッラではない。ミッラが、それ自体として完結的な宗教共同体を指すのに対して、ターイファは部分性、断片性を含意する。実際、本来は一つのミッラである存在、例えばドルーズ派は、レバノンにおけるターイファとしては、レバノン、シリア、イスラエルの3か国の境界によって分割されたうちのレバノン領内のそののみを意味する。いわゆるミットレト制度が、中東におけるミッラ意識を前提としてオスマン帝国的に組織化された制度であったとすれば、ターイファ制とは、オスマン帝国の分割の上に成立した、ミッラ意識を利用した新しい種類の政治支配体制と言いうる。言い換えれば、レバノン国家の成立によって、ミッラ意識はターイファ制として再定式化されたのである。そこには大きな質的变化がある。その点から見れば、ターイファ制は、ミットレト制度の「残存物」とは、決して言えないであろう。

言い換えれば、ミッラ概念が、当該国家の外部からやってきた同一ミッラのの帰属者 (例えば、オスマン帝国に移住したユダヤ教徒のような) をも宗教共同体の連帯意識によって——少なくとも理論レベルでは——そのミッラの「同胞」として受け入れる普遍性 (超国家性) を持つものであったとすれば、ターイファ制とは、そのような普遍的ミッラを分解して「国内宗派」に転換するものであった。

V. 「ターイファ制」

国民憲章体制またはターイファ制によって確立された現代レバノンにおける「ターイファ」とは、実態的には何であろうか。

アイデンティティーのシステムとしてのミッラには本来、世界観、人間観、法・社会制度などが含まれる。それによって自己の存在を認識し自他を識別するあり方を本稿では、ミッラ意識と呼んできた。つまり、神と人間の間を主軸として、社会生活を律する法が生成し、人間は世界観と法に関していずれかのミッラに帰属する、そしてそのミッラの識別を人間の第一区分とする意識である。それぞれの宗教共同体（ミッラ）は、この意識を前提として、同一の世界観、同一の宗教的信条、社会規範を共有することで成立する。この共同体が現実の場で、政治的、経済的利害と関連しつつ展開することには多言を要しない。また、多くの場合に、宗教共同体の中に、地縁、血縁のネットワークが形成される——以上を、中世期におけるミッラの理念型であるとするならば、現代レバノンのターイファは、これとどのような関係にあるのであろうか。

ミッラの意識が、実際の身分関係や階級関係、経済的利害などにかかわらず、ミッラへの帰属を主軸にアイデンティティーを持つ意識であるとするれば、それは世俗化、近代化の進展によって徐々に崩れていく、と考えられる。産業の発展によって、階級分化や人口移動が生じて、伝統的な地縁的コミュニティが分解していけば、ミッラ意識は希薄化し、別の基準で自己認識するあり方が生まれてくるはずである。ところが、レバノンの「近代化」は、そのような結果を生み出してこなかった。それはなぜか、を考える上で、研究者の中にはミッラ意識およびそれを利用したターイファ制は支配階層に奉仕するものとの論も見られる。例えば、Mahdi 'Āmil は、「ブルジョワ思想においては、ターイファとは、それ自体として自立的な独立の実体であって、それら相互の関係は、必然的に『外交』的な関係となる。

……民衆が諸宗派であるかぎり、民衆という実体もないし、祖国にも実体はない。……しかし、この支配階級のイデオロギーに反対する立場からいえば、ターイファ制とは、階級的支配を行なっているレバノン・ブルジョワジーが実践している特定の歴史的形態をとった政治体制にほかならない⁵⁰⁾と述べている。もちろん、ミッラのネットワークという中東独自の政治文化を考察する立場からは、「ターイファは、自立的実体ではない。また、本質でもなく、何物でもない。それは、階級闘争の特殊な歴史的形態が規定する政治関係にほかならない⁵¹⁾」といった階級概念先行の規定は受け入れられない。しかし、ターイファ制を歴史的、自然的なミッラ意識そのものに還元できないことは確かである。

そこで、独立後のレバノンに生じた現象として、ターイファにおける利権とイデオロギー性の問題を考えなくてはならない。

1. 「利権集団」としてのターイファ

レバノンの「議会制民主主義」が豪族(ザイーム Za'im) 支配の新しい機構⁵²⁾であることは間違いないが、しかし、土地なり資本の持ち主であるザイームたちがミッラ意識による人々の帰属意識、忠誠心のみによって支配を続けられたわけではない。ターイファを握り続けるためには、その中で利権を分配する必要があった。ターイファ制の下での「利権」がそれ以前と違うのは、利権がザイーム個人の富と力に依存するのみでなく、今や、新しい「利権」、すなわちレバノン国家そのものが創出されたことである。政府の公職を宗派ごとに分配するシステムは、各ターイファにおいてそのような職を得る資格を持つ階層のザイームたちにとって、国家そのものを利権化するものであったといえよう。これが、封建的地主や都市における富裕層などの「名望家」の支配——'Āmil が「ブルジョワ階級の支配」と呼んでいるもの——を支えたことは、論を待たない。レバノンのいわゆる「議会制民主主義」がそれに正当性を与える制度として機能したことは、いか

に特定の名望家一族の出身者たちが議員となっているかを見れば一目瞭然⁵³⁾であろう。

しかし、「利権」の分配はそれぞれのターイファに相応の大きさに分配されたわけではない。「利権」は、各ターイファの中にいわゆるクライエントリズムをもたらしたが、同時に利権の不均等分配が、いわば「利権集団」化したターイファの性格の差を作り出したことも注目しなければならない。具体的には、マロン派の優位に基づく彼らの大きな「利権」、シーア派の不相応に小さな「利権」が目に入る。例えば、マロン派の大統領職に比して、シーア派に割り当てられた国会議長職が、実際上の利権をあまりもたらさないことは明らかであろう。その結果、省庁の局長および外交官（大使）に関して見ると、マロン派は1946年には、その38.7%（「正規」の比率たる国会議席割り当てでは32.7%）を占めていたが、シーア派は3.2%（国会議席18.2%）に過ぎない。これは、1972年にはかなり改善されていて、マロン派27.9%、シーア派20.7%となっているが、⁵⁴⁾一般にこの頃にはシーア派の人口はレバノンのターイファ中最大で、マロン派もスンニー派もはるかにしのいでいると推計されているから、やはり相当の不均衡があるといわざるをえない。また、直接の「利権」分配とは別に、レバノン国家の採った——レッセ・フェールと商業主義の——経済政策が、シーア派住民の大半を占める農民にとって有利なものでなかったことも重要な点であろう。

いずれにしても、この利権の不均等分配は、後述のイデオロギー化と密接に関連してくる。マロン派が、カターエブのイデオロギー動員に巻き込まれるのは、「不相応」に大きな利権が、マロン派指導者をしてその堅持に力を傾注せしめるとともに一般のメンバーにとってもそこに魅力を感じさせるからにはほかならないし、シーア派の場合は、逆に「不満」の元となった。その結果、十分な利権を分配しえない位置に置かれたザイームは民衆の支持を失い、また、貧困化し、かつ伝統的環境を奪われたシーア派の構成員、特に青年層は各種の左派政党の「草刈場」⁵⁵⁾となった。

2. イデオロギーによる動員

「利権」によるクライエントリズムと同時に、イデオロギーによるターイファの動員という側面にも注目しなければならない。これは、二つの現象として現れている。第一は、ターイファの伝統的なミッラのな世界観と密接に関連するイデオロギーを持つ政治集団が、そのターイファの構成員の中から多くの信奉者、支持者を獲得するという現象である。これは、スンニー派、ギリシア正教とアラブ民族主義の関連が最もよく物語っている。中東全体に多くの信徒を持つスンニー派は、宗教的信条というだけでなく、具体的な人的ネットワークという点からもレバノンを大きく超える実体を持っており、常にアラブ民族主義や汎イスラーム主義に共鳴する要素を持っている。民衆レベルでのそのような感情を抜きにして、スンニー派豪族の指導者たちが、1950年代以来、ラジカルなナセル主義に同調したり、パレスチナ人に連帯する動きを見せたことは、説明できない。大地主、または大都市の富裕層に属する彼らは本来保守的でしかるべきであるが、支持者たちに「利権」を分配するだけでなく、その心情に対応しなければ、選挙区を維持できない——ナセル主義の政党などに支持者を「奪われる」——状況にあったのである。例えば、「シドン市のマアルーフ・サアドが1960年の選挙で当選できたのは、彼が名望家の一族に属していたことよりも、彼の〔1958年の〕内戦における戦闘的な役割によっていた⁵⁶⁾」のである。スンニー派出身者の中から主としてメンバーをリクルートしていた政党、組織としては、独立ナセル主義組織 (Ḥarakah an-Nāṣiriyyin al-Mustaqillīn, 民兵「ムラービトゥーン Al-Murābiṭūn」) などがある。⁵⁷⁾ 1975年から始まるレバノン内戦では、欧米の報道で、キリスト教対ムスリムという安易な図式がしばしば登場したが、それではギリシア正教・ターイファとアラブ民族主義の関係が抜け落ちる。一口にキリスト教の諸ターイファといっても、マロン派が十字軍時代以降にローマ・カトリック教会の傘下に加わって以来西方との心情的つながりを持ってきたのに対して、ギリシア正教は本来

「東方」教会であり、そのミッラがレバノンを超えて中東全域に展開している彼らは、マロン派的なレバノン主義あるいは「フェニキア主義」⁵⁸⁾よりも、アラブ民族主義に明確な共感を感じる存在であった。⁵⁹⁾そのような関係を典型的に示している例をあげるならば、アラブ民族運動 (A N M) の指導者で、後にこの運動のパレスチナ支部とレバノン支部が発展したパレスチナ民族解放戦線 (P F L P) およびアラブ社会主義労働党の代表となったジョルジ・ハバシュ Jūrj Ḥabash およびその盟友ワディーウ・ハッダード Wadi' Ḥaddād がギリシア正教の出身者であることを想起することができる。⁶⁰⁾

以上にあげた第一の現象は、ターイファの構成員から、通底性をもつイデオロギーがメンバーをリクルートする現象であって、例えばスンニー派・ターイファそのものがナセル主義化するわけではない。その意味では、独立ナセル主義組織のメンバーが、スンニー派の出身というだけで、ミッラ意識を維持していると考えべき理由は全くない。

これに対して、第二の現象は、ターイファの意識に立脚した（あるいは、その意識を利用した）新しいイデオロギーによって、ターイファそのものを動員していく現象である。その典型は、マロン派のカターエブ（ファランヘ党 Munazzamah al-Katā'ib al-Lubnāniyah）であろう。この党の存在理由は「非レバノンの、あるいは超レバノンの民族主義に反対して闘い、レバノン民族意識を育てる」⁶¹⁾ことにあり、これがマロン派の「レバノンは他のいかなる共同体よりも自分たちに帰属するという感情」⁶²⁾を基礎とし、この感情を動員するイデオロギーとなったことは疑いを入れない。シエラ派の場合にも、そのようなイデオロギー化が生じる以前には、各種の世俗主義諸党派の蚕食を受けていたが、ムサー・アッ＝サドルと彼の指導する運動の登場によって、状況が全く変わっている。⁶³⁾ これらの場合には、伝統的なミッラ意識に基づくターイファの連帯感に代わるイデオロギー的統一がなされており、政党の近代性を組織性によって量るならば、この「近代化」は、むしろ「世俗化」とは逆の方向を向いている。「世俗化」に

よってターイファが解体していく可能性はかえって減少しているのである。このことが、旧来のゆるやかな政治的連合がターイファを超えた豪族間の連携パターンを示すのに対して、「近代的」に組織された政党ほど、単一のターイファからメンバーをリクルートする傾向にある事実を説明する。

二つの現象を比べてみると、1970年代の半ばを境として、政治の舞台で主力となる勢力のあり方が、第一の、ターイファとイデオロギーの通底性が軸となるパターンから、第二の、ターイファのイデオロギー的再組織化のパターンに移っているといえるのではないか。この問題は、次節でもさらに検討する。

VI. 内戦と国家解体の進行

1975年に内戦が始まるに至る決定的要素が、レバノンにおけるパレスチナ抵抗運動の存在が作り出したパワー・バランスの変化であることについては、異論はないであろう。パレスチナ難民の存在は1948年のイスラエル「建国」にさかのぼるが、パレスチナ人がレバノンにおける軍事的、政治的勢力として登場したのは、1960年代末からであり、特に1970年9月（いわゆる「黒い九月」）のヨルダン内戦でのパレスチナ解放機構（PLO）側の敗北とそれに続く弾圧の結果、彼らがレバノンに全面的に拠点を移してからであった。レバノン保安軍との衝突のあとに結ばれた1969年のカイロ協定によって、南レバノンに軍事的拠点を認められたパレスチナ抵抗運動は、ここからイスラエルに対するゲリラ攻撃を行なう。当然、武装している彼らの拠点は、「国の中の国」の側面を持った。上に言及したように、レバノンのターイファの中でもスンニー派とギリシア正教の出身者は、アラブ民族主義に共感を示し、当然ながらパレスチナ解放闘争を支持した。彼らの支持によって、PLOのレバノンにおける存在が容易化されたが、それは

直ちに既存の体制を脅かすものであった。

前節で検討したように、ターイファ制とは、支配区域を現代レバノン国家の形で切り取った上で、利権集団としての宗派を成立せしめるものではなかったが、それは決してターイファ間の「平等」に基づいているものではなかった。国民憲章が、マロン派とスンニー派の指導者の合意であったことに明らかなように、ターイファ制はその両派の支配階層のヘゲモニーによるものであり、中でも強大な大統領職を握るマロン派の優越性を前提とするものであった。その結果、分配される「利権」もこの両派の指導者の手中に帰すものが大きく、ドルーズ派は彼らのレバノンにおける歴史的存在からいえばごく小さな分配にしかあずかかっていないし、シーア派は政府公職の分配などからみても、さらに「不当」な扱いを受けてきた。また、国民教育システムがない結果、ミッション系の学校が優越していることは前述の通りであり、実際的な利権のみならず、アイデンティティーの問題としても、キリスト教的レバノンに「封じ込められた」ムスリムが既存の体制の中で不利益を被っていると感じる状況にあったのである。従って、パレスチナ人の軍事的存在は、彼らの不満に大きな力を貸すものとなった。

1. 解体の始まり——1975-76内戦

1970年代に生じた対立は、キリスト教対ムスリム、あるいは右派對左派、といった図式、さらには、両者を合わせて、「キリスト教=右派」対「ムスリム=左派」という図式を与えられることが多い。これが「宗派對立」との図式を助長し、問題の本質を不鮮明にすることに左翼の立場から反対して、階級概念によって、スンニー派豪族などを「イスラーム教徒ブルジョワジー」=「イスラーム教右派」と規定して、それとは別の「反帝国主義進歩派」を設定する考え方⁶⁴⁾もある。しかし、このような分析は、中東におけるミツラ意識を、近代主義的なネガティブな観点からのみ「宗派主義」としてとらえており、問題の固有性を明らかにすることはできない。

全体としていえば、既存の体制に反対する勢力がその点において共通の利害を見出し、既存の体制の維持を求める勢力がそれに対抗したと、まずとらえるべきであろう。実際、キリスト教諸派がすべてマロン派に連携したわけではなく、例えば、小さなシリア正教の共同体は中立を保とうとしたし、ギリシア正教とギリシア・カトリックの出身者の場合は、むしろ現状変革に共感する傾向があった。⁶⁵⁾

L. Rabinovich と H. Zamir は、均質的な二分法が適用できないことについて、「現状維持派」の方が、その反対派に比べると同質性が高い、という表現で述べている。彼らの分類では、「現状維持派」の構成は、1) キリスト教／マロン派の党派、2) マロン派宗教界、3) マロン派の宗教的諸グループ、4) [マロン派出身の] 穏健政治家、5) 軍隊上層部を占めているキリスト教徒、となっていた。⁶⁶⁾ ここから、ターイファ制をそのままの形で維持することを望んでいたのは、マロン派とそれに同調するキリスト教ターイファのメンバーであることがわかる。

「既存の体制」すなわちターイファ制統治がどのようなものであるかは本稿で瞥見してきたが、ターイファ制の現状に反対する勢力の「現状」の認識は、様々であった。パレスチナ抵抗運動の観点から言えば、レバノン、イスラエル（パレスチナ）という枠組を含めてオスマン帝国の解体の上に成立した中東国家システムが問題であろうし、同様に、レバノンの中でもレバノン国家の解消を含めてターイファ制を解体しようとする人々がいる。一方、ターイファ制的な考え方は容認するとしても、既存のあり方——つまり、マロン派、スンニー派の「不当」なヘゲモニー——を変更しようとする勢力もあった。いずれにしても、これらの考え方が、政治勢力として実体化するには、ターイファのあり方として、前述のイデオロギー化が——第一のパターンであれ第二のパターンであれ——生じることが必要であった。

1970年代の前半には、パレスチナ抵抗運動の軍事的プレゼンスとそれに

よるパワー・バランスの変化に対応して、ファランヘ党のような、マロン派に基盤を置き、その既得権益とともにターイファ制の現状を維持しようとする組織が、武装化、民兵化を推進した。さらに、それに対応して、現状改革派、すなわち「レバノン国民運動 (Al-Harakah al-Watāniyah al-Lubnāniyah)」に参集する組織も、武装化を進めることになった。高まった緊張が、直接的武装衝突に発展したのは、1975年5月であった。⁶⁷⁾ 流血の闘争は、やがて犠牲者の復讐が、誘拐、狙撃といった手段でターイファ意識むき出しのままに行なわれるような状況を迎え、それが、翌年6月にシリアが直接軍事介入を行ない、9月にシリアの後押しによってエリヤース・サルキース政権が成立してとりあえずの終結を見るまで続いた。内戦の軍事的側面は、前半がマロン派諸党派の攻勢が強かったが、後半は、PLOとレバノン国民運動の「連合軍 (Al-Quwwāt al-Mushtarakah)」の優勢となって、マロン派がそのような状態で現在のレバノンを維持するよりも、レバノンを分割しても、自分たちの支配する「小レバノン」を確保する覚悟を決める事態を迎えた。シリアの介入がこの段階で行なわれたのは、「キリスト教小レバノン」の概念、すなわち「マロン派のシオン」が、「他のアラブ民族主義者と同様にアサド〔シリア大統領〕にとって許さざるべきものであった」が、同時に「左派—ムスリム—パレスチナ同盟の勝利も、同じように認め難いものだった」⁶⁸⁾ からである。しかし、シリアの意図が何であれ、このようにして「和平」が回復されたことは、実は、レバノンがもはや国内レベルで、「外側」からの介入なしに、統一性を保つことができないことを意味している。そして、それは、その後の展開でいっそう明らかになる。その最も「衝撃」的な現れが、1982年の「レバノン戦争」である。

2. レバノン戦争とイデオロギー化の深化

このイスラエルによるレバノン侵攻が、リタニ川以南の地区を占領した

1978年のそれと違うのは、規模が拡大し、ベイルートまでイスラエル軍が侵入したこと（アラブ諸国の首都がイスラエルに侵されたのは初めて）だけではなく、マロン派の「レバノン軍団」が、イスラエル軍と提携したことであった。つまり彼らは、親組織たるローマ教会の意向⁶⁹⁾に反してまで、この外部勢力と手を結ぶことで、マロン派の優位を堅持しようとしたのである。確かに戦争の結果、1970年代初めから彼らが抱いていた「PLOの存在こそが、既存の体制を危うくする（彼らを追放すべし）」という認識にとって望ましい、PLOとその武装部隊のベイルート退去とう事態が実現したのであるが、しかし、それは古い「ターイファ制」の回復をもたらすどころか、内戦の新しい展開をもたらしたただけであった。ただし、新しい内戦の主役は、1970年代の後半に「レバノン国民運動」の主力を担っていた諸組織ではなく、シーア派に基盤を置く「レバノン抵抗軍団 (Afwāj al-Muqāwamah al-Lubnānīyah, 頭文字を取って AMAL — 「希望」の意 — と通称される)」、ドルーズ派を基盤とする進歩的社会主義党 (Al-Hizb al-Taqqadumī al-Ishtirākī) であった。1983年1月にAMALが西ベイルートを席卷して以来、かつて西ベイルートを「支配」していたナセル主義諸組織は力を失ったものと見られている。1982年6月以降南部レバノンを占領していたイスラエル軍は、抵抗組織の攻撃による兵士の死傷があまりに大きくなったために、1985年に一方的に撤退するに至ったが、その場合の抵抗組織の主力もシーア派系のものであった。

この現象は、おそらく、ターイファのイデオロギー的動員が、第一のパターンから第二のパターンに移行したことを意味しているであろう。すなわち、より以前から、マロン派において行なわれていたイデオロギー的動員と類似のものが、シーア派においても生じたといえるであろう。これはしかし、厳密には、ターイファそのものがイデオロギー集団化するというわけではない。むしろ、特定の組織が、ターイファ全体をイデオロギー的に動員し、その組織の外側にターイファがほとんど展開しえなくなる事態が

生じているのである。

それは、マロン派の場合、1976年に「レバノン軍団 (Al-Quwwat al-Lubnāniyah)」がマロン派の4つの民兵組織を糾合して形成されることによって、非常に明確になった。この連合組織は実際にはファランヘ党のヘゲモニーの下にあったが、主要なマロン派組織の統合は、ターイファの動員にとって非常に有効なものであった。もちろん、宗教的な意味での宗派としてのマロン派の主体——つまり、教会、教団——の中に、このような動きを支持する志向、勢力があるからこそ、イデオロギー的動員が可能となるという側面は無視できない。

マロン派教会の総主教は、一貫して政治と深く関わる存在であった。フランス委任統治時代から1950年代半ばまで大主教であったアリーダ総主教は、最後まで、レバノンは隣接するアラブ地域とは異なる実体を有するとの信念を持って共同体を鼓舞した。彼を継いだブルース・マウシー総主教が親アラブ政策を採ったため、そのあとのアントニウス・フレイシュ総主教は、むしろマロン派の既得権支持を主とする穏健な政治的態度を採った。それは、ファランヘ党などの武装勢力のヘゲモニーの下で、総主教にはかつてのような形で政治に関与するだけの権力基盤が失われていたためでもあったが、他方で、政治力を失った総主教とは別に、マロン派修道教団の組織は、積極的にファランヘ党に加担し、その長シャルバル・カッシース神父は、「ファランヘ党の精神的支柱」となった。⁷¹⁾彼は、国民憲章でいうレバノンの「アラブの顔」さえ否定して、「純粋なレバノン」を主唱している。1970年代半ばから、彼のような人物が、マロン派サミット (1975年12月) などマロン派宗教界を代表するようになったことは、マロン派のイデオロギー的動員が皮相的なものでないことを示している。⁷²⁾

シーア派の場合、ターイファの宗教組織、すなわち「シーア派・イスラーム最高評議会 (Al-Majlis al-'alā al-'Islāmī al-Shī'i)」も、政治的・軍事的組織としてのAMA Lに発展する「奪われた者の運動 (Harakah al-Mahrūmīn)」

も、同じ流れの中で——すなわちムーサー・アッ＝サドル師の思想的イデオロギイによって——作られた。従って、宗教組織そのものもターイファのイデオロギイ化と関連しているのである。かつてはスンニー派が主流を占める「イスラーム最高評議会」に包含されていたシーア派が分離して、独自の組織となったのは、⁷³⁾ムーサー・アッ＝サドル師の努力に負うところが大きい。1960年代に、全国レベルでのシーア派の指導者として姿を表した同師は、近代的職業人と新しい富裕層の支持を受けた。⁷⁴⁾レバノンのターイファ制体制下では、彼らの経済的ステータスの向上と社会的地位の間の不整合——「どこへ行ってもシーア派の方言がその出自を物語る」⁷⁵⁾状態こそが、シーア派的運動の支持者たらしめたのである。さらに、1970年代には、運動は民衆的次元を増した。「奪われた者たち」——「ベイルートの日雇労働者たち、悪化する経済と苦闘するタバコ栽培者たち、自分たちが雇用されている〔ターイファ制による〕システムを嫌う学校教師たち、イスラエル—パレスチナ戦争によって南部レバノンからベイルートに流れ込んだ者たち」⁷⁶⁾が、サドルの言葉を聞きに集まった群衆をなしていた。

1978年のリビア訪問中の不可解なサドル師の「失踪」以降の展開は、AMALの分裂(1982年)、イラン革命的な路線を主張する「イスラームのアマル」の創設、別系統の運動である「ヒズブッラー (Hizbullah)」の発展などを見た。⁷⁷⁾後者の理論的指導者のムハンマド・フセイン・ファドルッラー師 Muhammad Husayn Fadlullah は、ホメイニー師と同じような「法学者の監督」論を主張している⁷⁸⁾ともいわれ、この運動も一般的に、イラン・イスラーム革命の路線を支持していると考えられている。その点で両者とも、レバノン国家の維持を主張するAMALの主張とは異なっているが、しかし、これはイデオロギイ化のいっそうの進展と理解することはできても、決してその反対の現象ではない。

1970年代後半から1980年代に入って以降、ターイファのイデオロギイ的動員を第二のパターンで行なっている勢力が政治の主舞台を独占するよう

になったという点に関して、十分内実が知られていないのは、ドルーズ派に基盤を置く進歩的社會主義党であろう。ドルーズ派最大の封建領主の一族に生まれたカマル・ジュンブラートが創設したこの党は、世俗主義を綱領としており、主としてジュンブラート派のドルーズ派出身者から支持者を得ていたとはいえ、メンバーには、キリスト教徒、スンニー派、シーア派も含まれていた。⁷⁹⁾この党は、1975-6年内戦時の「レバノン国民運動」の中心の一つでもあったから、第一のパターンのカテゴリーに含めるのが当然であろう。それが、なぜ、第二のパターンの勢力でなければ力量を争うことができないように見える1980年代に、中心的存在となったのか。研究史的には、ドルーズ派と進歩的社會主義党の関係、その思想的側面とアイデンティティーの関係などについては、実証的な研究が存在せず、空白の領域となっている。従って、現在可能なのは、演繹的な推定に過ぎないが、おそらく、ターイファのイデオロギー的動員がなされる場合の、イデオロギーのあり方に鍵があるであろう。つまり、ファランヘ党の場合を見ても、「キリスト教レバノン」の堅持そのものは、マロン派の宗教的ドグマなり、信仰箇条から生まれるものではない。そこにある関係は、マロン派の信仰とアイデンティティーが、このイデオロギーと適合するということである。同様に、進歩的社會主義のイデオロギーも、ドルーズ派の信仰、アイデンティティーのあり方と適合する可能性がある。⁸⁰⁾それは、この党の主唱する「世俗主義」とは、一方で(スンニー派的な)イスラームに立脚するものとは違う「アラブ民族主義」⁸¹⁾であり、他方でマロン派優位の体制としてのターイファ制の否定であるという点と関係しているのであろう。それによって、第二のパターンのイデオロギー化が可能になったとして、そのようなあり方が近年いっそう深まった可能性がある。つまり、1980年代を境として、それ以前より、ドルーズ派に対するイデオロギー的動員が深化した可能性があるのではないか。1975-76年内戦ではごく小さな軍事的役割しか果たさなかったこの党が、⁸²⁾1980年代にA M A Lと並んで内戦の主

役となった事実は、内部変化をそのように推測するならば、十分に説明される。カマル暗殺後しばらくは、さほどの指導力を示さなかったワリード・ジュンブラートが、民衆レベル、宗教指導者、さらにはイスラエル国内にいるドルーズ派にすら支持されるカリスマ的指導者に成長したとの報告も⁸³⁾、そのような経緯を示唆しているのであろうか。

いずれにせよ、ターイファのイデオロギー的動員を明確に示すマロン派、シーア派、ドルーズ派以外が、政治力を失いつつあるこのような事態が何を意味するかについては、研究者の間でも、説得的かつ統一的な見解は形成されていない。これを、かつてレバノン山地で、マロン派が隆盛を示し、長年の闘争の末に優位を勝ち取ったのと同様の過程が、新たな「多数派」としてのシーア派において起こりつつある、との考え方もある。⁸⁴⁾ 現時点で結論を急ぐことは無意味であるが、この見解はレバノン国家の「枠組」の問題をやや軽視しているように思われる。少なくとも今日看過しえないのは、1975年以降は、「枠組」としてのレバノンがもはや有効性を持っていないことを示す現象が連続していることであろう。すでに本稿で明らかになったように、ターイファ制は、まず、レバノンの枠組を前提として成立するものであり、その意味で比較的短期間の歴史的実在しか保つことができなかった。

確かに、シーア派の AMAL は、レバノンの枠組を前提としてシーア派の権益拡大を図ろうとする考え方が主流であるが、⁸⁵⁾ そのことは、彼らに従来のターイファ制を回復したり、あるいはその中で彼らがヘゲモニーを握るところの新しい体制を作り出す力があることを意味しない。かつてのマロン派の隆盛は、オスマン帝国の体制下において行なわれ、オスマン帝国の解体過程でのフランスの介入を得て成立した。しかし、今日のレバノンには、その構成員の関係を律する全体的枠組は見られない。いわば、ターイファ制が分解し、種々のターイファそのものがむきだしのままに併存・拮抗する「場」に過ぎなくなっているのである。

レバノンにおける国家の解体は、国民統合の象徴であると同時に、タイファ制維持のための暴力装置としての国軍の解体が、何よりも雄弁に物語っている。国軍は、元来上層部はキリスト教タイファ（特にマロン派）出身者が優勢であったが、それゆえ内戦においては中立的ではなかったために、まず1975-6年内戦において、アフマド・ハティーブ Ahmad al-Khatib 中尉が「レバノン・アラブ軍」を名乗ったとき、大きく分裂した。この1976年1月の動きに続く「兵営戦争」を通じて、兵士の75%が、レバノン・アラブ軍に加担したという⁸⁶⁾。内戦が一応終結を見てからは、国軍の再建が政府の急務となったが、実際には首都近郊を除いて国軍を回復することはできなかった。1982年にアメリカが海兵隊を送り込んで介入しながらも、結局は引き上げざるをえなくなった一因は、レバノン側に対応すべき国軍がなかったことにあるであろう。さらに、1984年の西バイルート戦争において、ナビーフ・ベッリーの呼びかけに応じて兵力の相当部分にあたるシーア派出身の兵士たちが持ち場を放棄して、AMA Lの戦列に加わったとき、国軍の解体は決定的となった。

さらにいえば、上述の「レバノン勢力」が、マロン派ヘゲモニーを維持することを原理とする限りにおいて、既存の政府機構を支持するものでありながら、1980年頃からは、実際には能力を失った中央政府に代わって、自分たちの「支配区」において事実上の政府機能を果たしている——徴税も⁸⁷⁾行なっている——ことも、レバノンの実体的分割=国家解体の実相を物語っているといえよう。

VII. 「多数派—少数派」の枠組

国家の安定が、構成員および為政者の間における一定の同質性、統治の前提をめぐるある種のコンセンサスを必要とすることは、あらためて論じ

るまでもない。それは、為政者が、構成員の支持を受けるような、国家の枠組を必要とするということである。言い換えれば、国家が安定し、統治が安定するためには、国民統合が有効に行なわなければならない。国民統合を成功させるための鍵が、支持者の同質性を作り出すような統合理念であること、近代的国民国家においてそれが「国民意識」であることは、論を待たないであろう。しかし中世期においては、そのような国民意識は存在しなかった。初めに論及したように、中東においては中世の統治理念の背後に、ミッラ意識があった。

オスマン帝国のミレット制度を例とするイスラーム国家の理念を、単純化して述べるならば、それは、「主権ミッラ」としてのイスラーム・ミッラとその支配地域に存在する他のミッラが契約によって構成する複合国家といえる。いうまでもなく、「主権ミッラ」とは、国家主権を体現する者がそこから出るという意味であって、そのミッラの構成員全員が統治者で、他のミッラが被統治者に相当するというようなことではない。主権ミッラも含めて、各ミッラは、ミッラ内部を律する法を持つ。ただし、このようなミッラ相互間の関係を律する法は主権ミッラが設定し、他のミッラは、契約によってこれを受け入れることで、国家全体を承認する。

いうまでもなく、これは、「多数派」と「少数派」の関係であって、その場合に、「少数派」は「第二級市民」の立場にとどまらざるをえないことを問題とすることはできる。しかし、そのような問題設定にたいしては、逆に、果たして、「少数派」のない国家がありうるのかを問題とせざるえない。いかなる統合理念が、「少数派」を完全に無くすることができるのであろうか。全面的な平等がありうるという立場は、国民理念の「強制」によって、完全な同質化が可能とする立場によるものであって、今日のように、「少数派」が固有の文化性を維持することをむしろ権利と主張することが多く見られる時代においては、「平等」と「自由」が常にアブリオリに整合的でありうるとするようなナイーブな見解はとりようがないであろう。ほぼ

完全な国民統合をなしとげたはずの西欧諸国が、暴力的に顕在化する「少数派」問題を抱えていることは、その何よりの証左といえるのではないか。

多数派の存在は、国内的な安定のためにのみ必要なわけではない。それ以前に、国家を成立せしめる力の問題がある。イスラーム国家、またはイスラーム世界のあり方というものは、板垣雄三教授の言葉を借りれば、「諸宗教の諸共同体相互間で安定した契約が結ばれている状態のもの」⁸⁸⁾がダール・ル＝イスラームであるが、その契約は、イスラーム・ミッラの主権を認め、納税の義務を果たす代わりに、ミッラの自治、信教・固有の法の自由を保障されるものであった。すなわち、このような契約が成立するための前提として、主権ミッラが、全体を防衛し、外敵を退ける能力を持っていなければならないのである。つまり、ミット制度は、主権ミッラと「少数派」としての他のミッラの関係を定めるのみならず、その前提としての国家防衛を含意していなければならない。その国家防衛が可能であった限りにおいて、ミッラ意識に基づく統治のあり方は、王朝と制度を交えつつも、およそ13世紀にわたって有効に機能したのであった。

オスマン帝国は、部分的にはミット制度を利用した西洋列強の分断策のために、分解・終焉した。その危機を乗り越えようとする現地の側の新しい統合理念として登場したのがアラブ民族主義であった。「社会を宗教とか宗派によって多角的・多層的に分裂させ、対立させあわすというエスニシティ紛争のシステム」としてヨーロッパが設定した「東方問題」に直面して、「それに対応的、対抗的に産み出されてきた態度、あるいはそこでの自覚の形態」⁸⁹⁾こそがアラブ民族主義だったのである。「アラブ人」という新しい意識を創出する——言い換えれば、オスマン帝国の「スンニー派ムスリム」という「多数派」に代わって、「アラブ民族」という新しい「多数派」を作り出すことが出来れば、この地域において、再び安定した国家を作り出すことが可能だったはずである。

以上の文脈で見たならば、1920年の大レバノンの設定、1943年の国民憲

章による「ターイファ制」の確立で生まれた現代レバノンとは、何であつたろうか。それは、オスマン帝國的な「多数派—少数派」モデルの否定であつたが、同時に、新しいアラブ民族主義による「多数派—少数派」モデルをも拒絶するものであつた。「ターイファ制」は、それを防衛・保障すべき「多数派」の存在をビルトインしていないのである。第一のターイファとしてのマロン派は1970年半ば以来、自己のステータスが保全されたものとしてのターイファ制レバノンと、それが維持できない場合の分割された「マロン派小レバノン」との選択肢の間を揺れ動いてきた。それは、ターイファ制が、そもそも安定した国家を成立せしめるような国家体制を含蓄するものではなかつたことに由来していたのである。

マロン派の諸党派の政策は、その理念がどのようなものであれ、基本的に「再びジンミー（庇護民）化する」ことだけは拒絶する、という決意に彩られているが、⁹⁰⁾そのために1976年にはシリア軍を呼び込み、1982年にはイスラエル軍を呼び込むというような政策のあり方が、国家防衛から程遠いことは、論ずるまでもない。そこでは、国家の存続よりも自己のヘゲモニーを重視するかたちで国家を考えることの論理的帰結は、あくまでもマロン派が優位を保てる国家としての「小レバノン」の分割となる。国家防衛の意志もさることながら、そもそもそのような小国家が存立可能なものであるか、深刻な疑問を投げざるをえない。レバノン自体が、歴史的シリアを分割した小国家であつたが、国土がわずか1万平方キロ余（日本に比していえば岐阜県の大きさ）しかないこの国は、安定した「多数派—少数派」の枠組を欠いていたために、内戦とそれに連動する近隣からの軍事的圧力にさらされ続け、国家解体の状態に陥つた。その解決策が、これをさらに半分の大きさに分割することではありえないことは、火を見るより明らかであろう。

VII. 結論

中東における政治文化の中のミッラ意識は、中東における国家体制のあり方を規定してきた。いわゆるミッレット制度は、そのオスマン帝國的な表現であった。現代レバノンには、オスマン帝国が解体される過程で誕生したが、そこで成立した「国民憲章」体制または「宗派制度」は、ミッレット制度の残存物ではなく、歴史的シリアの一部を分割して親仏的な国家として作られたレバノンの「枠組」を前提として、各ミッラをレバノン内の部分に限定する——「ターイファ化」する——ことによって初めて意味を持つものであった。これは、ターイファを、ミッラ的な共通の世界観による結合よりも、新しい国家のなかの「利権」——および「利権」からの疎外——と結びついた存在とした。さらに、ターイファ制は、全体を維持するための枠組を欠き、また、国家全体の防衛能力を持つべき「多数派」の存在も欠いていた。その点からいえば、既存の体制の存続を可能ならしめていたパワー・バランスが、パレスチナ抵抗運動の軍事的プレゼンスと共に変化したとき、ターイファ制に基づくレバノン国家が分解し始めたのは、理の当然であった。1970年代半ばから始まった、内戦・戦争が断続的に続く状態は、レバノン国家が解体していく過程にほかならない。

中世期のイスラーム国家は、中東的なミッラ意識を前提として、宗教共同体が共存する国家システムを開発した。その解体は、しかし、新しい安定的なシステムの到来を意味するものではなかった。いわゆる世俗化は、中東のミッラ意識を解体するものではなかったし、イスラーム的国家像に代わって、近代的な「議会制民主主義」を獲得したと1950-60年代には考えられていたレバノンも、1970年代には国家解体の道を歩み始めた。本稿で明らかになったように、このことは、中東固有の政治文化に適合した「多数派-少数派」モデルの欠如がもたらしたものであった。

注

- 1) Jim Muir, "What will happen to Lebanon now?" *Middle East International*. 1987 / 6 / 12. p. 9 - 10.
- 2) レバノンでは後述のように、スンニー派出身者が首相となるが、首相候補者はそれにふさわしい一定の「格」の持ち主であるべきとの理解があり、首相経験者は「首相クラブ」と通称される政界の「長老」グループを形成している。カラーミーが初めて首相の座に就いた時(1955年)、弱冠33歳に過ぎなかった事実は、キャリアより「格」であることを雄弁に物語っている。
- 3) W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1980 [paperback edition of 1968]. p. 51.
- 4) イスラームの「政教一元」性については、拙稿「現代イスラーム思想における主権と国家——スンニー派・シーア派の政治概念をめぐって」『日本中東学界年報』第1号、1986年、5 - 16頁において、概念的枠組を論じた。
- 5) millah の語がクアーンに登場するのは、「アブラハムのミッラ」の形で8回、「汝らのミッラ」で1回、「われらがミッラ」で2回、「彼らのミッラ」で2回、その他2回で、いずれも宗教的な集団を指すものとなっている。
- 6) W. Al-Rāghib al-Isfahānī, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. ed. by Muḥammad Sayyid Kaylānī, Beirut, Dār al-Ma'rifah, n.d., pp.471 - 472.
- 7) いくつかの版が出ている——ヨーロッパでも校訂本が出版されている——が、筆者が参照したのは比較的最近のもので、Abū al-Faḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm b. Abū Bakr Aḥmad al-Shahraṣṭānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, ed. by Muḥammad Sayyid Kaylānī, Cairo, Mustafā al-Ḥalabī. 1976, 2 vols. シャフラスターニーについては、*Ibid.*, pp. 3 - 10. (editor's introduction). および M. A. Shahraṣṭani, *Muslim Sects and Divisions*, tr. by A. K.Kazi and J. G. Flynn, London, Kegan Paul International, 1984, pp. 1 - 7 (translators' introduction).
- 8) 対外的に防衛された国家内での安全保障とイスラーム国家の主権の承認を相補的な対概念とする、国家とジンマの理念が、マディーナに成立した預言者国家の初期から存在したことについては、拙稿「『初期イスラーム』の規範性をめぐる考察——『共存の原理』の原型としての『マディーナ憲章』」『国際大学中東研究所紀要』第2号、1986年12月、209 - 242頁。
- 9) Al-Frūzabādī, *Tartīb al-Qāmūs al-Muḥīt*, ed. by Al-Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, Cairo, 'Isā al-Ḥalabī, 1973 (2nd ed.), Vol. IV, p. 283.

- 10) オスマン帝国の公式文書に「ミット制度」の語が見当たらないこと、むしろ「ジ
ンマの民」の概念で理解され続けていたと思われることが、「中東における宗教共
存とミット制の総合的研究」の研究会（1987年5月15日）における鈴木董助
教授の御報告で明らかになっているが、本稿では、アラブの歴史研究で「ミッラ
的状态 (wad' milli) 」といった語で呼ばれているもの——例えば、Hāni Fāris,
An-Nizā'ūt at-Tāfiyah fī Tārīkh Lubnān al-Hadīth, Bierut, Al-Ahlīyah, 1980, p.130.
——を、とりあえず通例に従って「ミット制度」と呼ぶ。
- 11) 永田雄三、加賀谷寛、勝藤猛『中東現代史Ⅰ』山川出版社、1982年、49頁。
- 12) 三橋富治男『オスマン=トルコ史論』吉川弘文館、1982年(第2刷)、139-143頁。
- 13) 例えば、オスマン帝国では、ギリシア正教のミッラに含まれない種々のキリスト
教宗派は——レバノン地方のマロン派もその一つであるが——まとめてアルメニア
教会のミッラの中に入括されていた——Stanford Shaw, *History of the Ottoman
Empire and Modern Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, Vol. I ,
pp.152-153.——が、これがミッラ毎に異なるエンティティを認めるミッラ意
識と合わないことは明らかであろう。なぜ、オスマン帝国でそのような政策が採
られたかは本稿の主題とするものではないが、このようなあり方が、オスマン帝
国解体期に様々な問題を生じせしめたことは明らかであろう。
- 14) Benjamin Braude, "Foundation Myths of Millet System," in B. Brude and Ber-
nard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire; The Functioning
of a Plural Society*, New York, Helmes & Meier, 1982, Vol. I , pp.69-74.
- 15) Dominique Chevallier, "Non-Muslim Communities in Arab Cities," in *Ibid.*, Vol.
II , p.162.
- 16) 以下では、中東におけるミッラ意識といっても、本稿の趣旨にそって、具体例は
レバノンおよび隣接するシリアに限定する。筆者は、ミッラ意識に関して中東全
体を眺望する論考を準備中である。
- 17) James A. Bill and Carl Leiden, *The Middle East: Politics and Power*, Boston,
Allyn and Bacon, 1974, pp.68-69.
- 18) Bachir Bilani, Ibrahim Najaar, and Antoine El-Gemayel, "Personal Status," in
Antoine Elias El-Gemayel (ed.), *The Lebanese Legal System*, Washigton, D.C.,
International Law Institute, 1985, Vol. I , pp.282-283.
- 19) *Ibid.*, p.286.
- 20) *Ibid.*, p.291.

- 21) *Ibid.*, p. 281.
- 22) *Ibid.*, p. 270.
- 23) Halim Barakat, "Social and Political Integration in Lebanon: A Case of Social Mosaic," *The Middle East Journal*, Vol.27, 1973, p.315.
- 24) Muṣṭafā al-Rāfi'ī, *Al-Aḥwāl al-Shakhsīyah fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa al-Qawānīn al-Lubnānīyah*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1983, pp.30-33.
- 25) ドルーズ派は一般には——すなわち、レバノン以外では——イスラームのなかに含まれず、このような区分けそのものがレバノンのターイファ制の特徴を示す定式となっている。例えば、エジプト人のマフムード・ムラードは、「ムハンマド系諸宗派」という聞き慣れない用語を用いて、それは「スンニー派ムスリム、シーア派ムスリムおよびドルーズから成る」と説明している——Mahmūd Murād, *Mādha Yajrī fī Lubnān?*, Cairo, Al-Qāhirah li-Thaqāfah al-'Arabīyah, 1976, p.62.
- 26) Bilani, Nijjar and El-Gemayel, *op.cit.*, pp.375-376.
- 27) Samir Khalaf, *Lebanon's Predicament*, New York, Columbia University Press, 1987, pp.118-120.
- 28) 本節は主として中東現地における筆者の観察による。
- 29) Richard W. Bulliet. *Conversion to Islam in the Medieval Period; An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- 30) ドルーズ派については、宇野昌樹氏の御教示によった。
- 31) Barakat. *op.cit.*, pp.312-314.
- 32) "Lebanese Culture: The Pervasiveness of Religious Identity," *CEMAM Reports*, Vol. 5, 1980, pp.14-15.
- 33) Fuad I. Khuri. *From Village to Suburb: Order and Change in Greater Beirut*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- 34) *Ibid.*, pp.90-94.
- 35) 拙稿「レバノン——宗派的政治意識と教育制度」宮治一雄編『中東の開発と統合』アジア経済研究所、1985年3月、74-78頁。
- 36) レバノンにおける特殊な制度のあり方がミッラのアイデンティティを助長しているのであって、ミッラ意識を中東一般に敷衍して論じることには問題があるとの疑問がありうる。しかし、レバノンの状況は、ミッラ意識の展開の仕方において特殊レバノンのあるとしても、それは中東固有の文化としてのミッラ意識の存在を否定するものではない。一例として、エジプトにおいて、同一階層、同一

- 文化に属する者たちが、人間のカテゴリーをイスラーム／キリスト教の区分法で理解する現象を見よ——ウンニ・ヴィカン、拙訳『カイロの庶民生活』第三書館1986年、24頁、70-71頁。
- 37) C. F. Beckingham, "Introduction to the 1976 reprint," in A. J. Arberry, *et al.* (eds.), *Religion in the Middle East*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976. pp.xi-xii.
- 38) Fahim I. Qubain, *Crisis in Lebanon*, Washington, D. C., The Middle East Institute, 1961, pp.17-18.
- 39) Muḥam Qurbān, *Tārīkh Lubnān al-Siyāsī al-Ḥadīth*, Beirut, Al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah li-d-Dirāsāt wa al-Nashr al-Tawzī', 1980, Vol.II, p.163.
- 40) *Ibid.*, p.217.
- 41) 拙稿、前出「レバノン……」、60-63頁。
- 42) レバノンの選挙制度の実態とその問題点については、次を参照のこと——Jalal Zuwiyya, *The Parliamentary Election of Lebanon, 1968*, Leiden, E. J. Brill, 1972., David R. Smock and Audrey C.Smock, *The Politics of Pluralism*, New York, Elsevier, 1975.
- 43) Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, London, Croom Helm, 1985, pp.97-98.
- 44) Peter Beaumont, Gerald H.Blake and J. Malcolm Wagstaff, *The Middle East: A Geographical Study*, Chichester, John Wiley, 1976, p.378.
- 45) A. J. Abraham, *Lebanon at Mid-century: Maronite-Druze Relations in Lebanon 1840-1860*, Lanham, University Press of America, 1981, p.90.
- 46) Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p.613.
- 47) Thomas Philipp, *The Syrians in Egypt, 1725-1975*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1985, pp.11-13.
- 48) Frederick Jones Bliss, *The Religions of Modern Syria and Palestine*, New York, AMS Press, 1972 [reprint of 1912 edition], pp.83-84.
- 49) David C. Gordon, *Lebanon: The Fragmented Nation*, London, Croom Helm, 1980, p.37.
- 50) Maḥdī 'Āmil, *Fī al-Dawlah al-Tā'ifiyyah*, Beirut, Dār al-Fārābī, 1986, pp.254-255.

- 51) *Ibid.*, p.257.
- 52) 現代における豪族のあり方については、Peter Gubser, "The *Zu'amā'* of Zahleh: The Current Situation in a Lebanese Town," *The Middle East Journal*, Vol.27, 1973, pp.173-189. が優れた活写を行なっている。1980年代の今日でも、「豪族政治」が続いている点については、Marius K. Deeb, "Lebanon: Prospects for National Reconciliation in the Mid-1980s," *The Middle East Journal*, Vol.38, 1984, pp.267-283. に詳しい。
- 53) Samir G. Khalaf, "Lebanon," in Jacob M.Landau, Ergun Özbudun and Frank Tachau (eds.), *Electoral Politics in the Middle East*, London and Stanford, Groom Helm and Hoover Institution Press, 1980, pp.254-258. 名望家が封建的地主から企業家層に移行する傾向が、制度自体の変化を意味するものではないことは、言うまでもない。
- 54) D. Smock and A. Smock, *op.cit.*, p.127. ただし、筆者が実数を百分率に換算した。
- 55) Joseph Olmert. "The Shi'is and the Lebanese State," in Martin Kramer (ed.), *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Boulder, Westview Press, 1987, p.198.
- 56) Marius Deeb, *The Lebanese Civil War*, New York, Praeger, 1980, p.61.
- 57) *Ibid.*, p.65.
- 58) David Gilmour, *Lebanon: The Fractured Country*, New York, St. Martin's Press, 1984, p.79.
- 59) William W. Haddad, "Christian Arab Attitudes toward the Arab-Israeli Conflict," *The Muslim World*, Vol.67, 1977, pp.135-137.
- 60) Riad El-Rayyes and Dunia Nahas, *Guerrillas for Palestine*, London, Croom Helm, 1976, pp.138-141.
- 61) Michael W.Suleiman, *Political Parties in Lebanon: Challenge of a Fragmented Political Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1967, p.242.
- 62) Gilmour, *op.cit.*, p.75.
- 63) サドルとその活動、およびレバノンのシーア派の歴史と現在については、Fouad Ajami, *The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, Ithaca, Cornell University Press, 1986. が詳しい。ただし「マフディー」のモチーフを使った分析は問題なしとしない。
- 64) マジタ・サルマン、セリム・アカウイ著、杉村昌昭訳『銃口よ、敵は見えたか——

- レバノン内戦記』柘植書房、1977年3月、46-53頁。
- 65) John Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, Albany, State University of New York Press, 1983, p. 114.
- 66) Itamar Rabinovich and Hanna Zamir, "Lebanon," in Colin Legum (ed.), *Middle East Contemporary Survey*, Vol. I (1976-77), New York, Holmes & Meier, 1978, pp.495-499.
- 67) 1975-6年内戦の具体的な経過と分析については、次を参照のこと — Kamal S. Salibi, *Cross Road to Civil War: Lebanon 1958-1976*, Delmar, Caravan, 1976, Walid Khalidi, *Conflict and Violence in Lebanon: Confrontation in the Middle East*, Cambridge, Center for International Affairs at Harvard University, 1979.
- 68) Itamar Rabinovich, "The Changing Prism: Syrian Policy in Lebanon as a Mirror, an Issue and an Instrument," in Moshe Ma'oz and Avner Yaniv (eds.), *Syria under Assad: Domestic Constraints and Regional Risks*, London, Croom Helm, 1986, p.181.
- 69) John Joseph, *op.cit.*, p. 113.
- 70) Itamar Rabinovich, *The War for Lebanon, 1970-1985*, Ithaca, Cornell University Press, 1985 (revised edition), pp.70-71.
- 71) Matti Moosa, *The Maronites in History*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986, pp.288-304.
- 72) Rabinovich, *The War...*, pp.68-69.
- 73) Thom Sicking and Shereen Khairallah, "The Shi'a Awakening in Lebanon: A Search for Radical Change in a Traditional Way," *CEMEM Reports*, Vol. 2, 1974, pp.97-130.
- 74) Fouad Ajami, *op.cit.*, pp.97-113.
- 75) *Ibid.*, p. 106.
- 76) *Ibid.*, p. 154.
- 77) Clinton Bailey, "Lebanon's Shi'is After the 1982 War," in M. Kramer (ed.), *op.cit.*, pp.220-221.
- 78) Joe Stork, "The War of the Camps, the War of the Hostages," *MERIP Reports*, No.133, June 1985, p. 5.

- 79) Salibi, *op.cit.*, p .12.
- 80) 進歩的社会主義党の創設者にしてイデオログであったカマル・ジュンブラートの思想、ターイファ制やマロン派の分離主義に対する反対、およびドルーズ意識などについては、次を参照のこと — Kamal Joumlatt, *I Speak for Lebanon*, recorded by Philippe Lapousterle, (trans. by Michael Pallis from French), London, Zed Press, 1982.
- 81) The Bureau of Information and Orientation of the Progressive Socialist Party, J. J. Donohue tr., "Lebanese Arab Secularism as Seen by the Progressive Socialist Party," *CEMAM Reports*, Vol. 4 ,1978, pp.93-94.
- 82) Rebinovich and Zamir, *op.cit.*, p .500.
- 83) Moshe Shemesh, "The Lebanon Crisis, 1975-1985 : A Reassessment," *The Jerusalem Quarterly*, No.37, 1986, p .89.
- 84) Helena Cobban, *The Shia Community and the Future of Lebanon*, Washington, American Institute for Islamic Affairs, 1985. はそのような観点から書かれている。
- 85) Helena Cobban, "The Growth of Shi'i Power in Lebanon and Its Implications for the Future," in Juan R. I. Cole and Nikki R. Keddie (eds.), *Shi'ism and Social Protest*, New Haven, Yale University Press, 1986, p .153.
- 86) B.J.Odeh, *Lebanon: Dynamics of Conflict*, London, Zed Books, 1985, pp.160-161.
- 87) Cf. Lewis W. Snider, "The Lebanese Forces: Their Origins and Role in Lebanon's Politics," *The Middle East Journal*, Vol.38, No. 1 , 1984, pp. 1 - 33.
- 88) 板垣雄三「東方問題再考」『歴史評論』、1983年1月、5頁。
- 89) 同上、20-21頁。
- 90) Moosa, *op.cit.*, pp.303-304.

Political Culture in the Middle East and the Disintegration of the Lebanese State

by Yasushi KOSUGI

Political conflicts in contemporary Lebanon are often described as sectarian, as if they happen because people are religiously narrow-minded or “medieval” in their thinking. It is explained that these conflicts are partly caused by the remaining elements of the *millet* system, or system of governance based on the religions of the Ottoman Empire.

Careful examination, however, reveals the following. First of all, it is not religious narrow-mindedness, but the distinctive political culture in this region that causes people to base their identity on religious differences. A strong sense of community may be interpreted as sectarian by outsiders, if they fail to consider the basic assumptions concerning society. In the Middle East, religion means social community, not personal belief, and it is assured that everyone belongs to one of these communities. This sense of religion being a social communal entity can be described as the *millah* consciousness. *Millah* means a community of believers sharing the same world-view, social practices and laws. This social framework has probably had a long and ancient tradition in the Middle East, and was formulated in terms of the *millah* after the appearance of Islam, which described other religions, according to its own understanding of religion, as religio-socio-political entities.

The *millet* system in the Ottoman Empire was based on this *millah* consciousness, being one kind of its manifestations. It gave each religious community political autonomy, and thus preserved the *millah* consciousness. When the Empire broke up, partly because of the Western powers' exploitation of this system, some people in the region tried to create a new framework and the social system based on Arab Nationalism. However, the making of modern Lebanon, separated from historical Syria, meant two denials. Not only was the traditional Islamic system represented in the Ottoman *millet* system denied, so was the new proposal for a social system based on Arab national consciousness. This created a state which lacked a framework of majority-minority co-existence. Lebanon became a country consisting only of minorities. Although the internal political system was based on religious identity, its "confessionalism" rather deformed the *millah*. The *millah* is a universal community in the sense that it discriminates only between religious differences, and extends its protection to co-religionists of any country. But *tā'ifah* (the religious community in the Lebanese context) is a domestic unit, its lines of influence carrying with it the distribution of governmental posts and national wealth. It is no small wonder that clientalism developed rapidly.

Post-independent Lebanon also saw the development of ideological mass mobilization through the *millah* consciousness. Religious communities are not political organizations, but ideological organizations could mobilize certain communities, as seen in the case of Arab nationalism's influence among the members of Sunni and Greek Orthodox communities. Recent phenomena suggest that eventually only organizations which succeed in this direction would be able to survive, i.e., Phalangists recruiting from the Maronites, AMAL from the Shi'ites, and the Progressive Socialist Party from the Druzes. This also proves secularism's failure, and the per-

severance of the *millah* political culture.

When the conflict of interests among *ṭā'ifah* and political organizations interrelated with them led to open warfare in the mid-1970's, the Lebanese state was exposed due to its lack of a solid framework for co-existence. The *Millet* system was a system of governance, based on a contract between the strong majority *millah* and others. It was assured that the majority *millah* had enough strength to make defence externally and keep security internally. But in the Lebanese *ṭā'ifah* system, there was no majority community able to assume this responsibility, and no state can survive without a system which can provide for its defence and security. This difference between the *millet* and *ṭā'ifah* systems is most important, not the resemblance caused by the fact that both systems are based on the *millah* consciousness. And for worse, as a result of the lack of a total framework of majority-minority co-existence, reliance of this *ṭā'ifah* system on the *millah* consciousness could only escalate the disintegration of the national entity.