

アラブ・シーア派におけるイスラーム革命の 理念と運動

——ヒズブッラー（レバノン）を中心として——

小杉 泰

はじめに

イスラーム復興の現象によって、わが国でも現代思想としてのイスラームに対する研究関心が高まったが、特に1970年代末のイランにおけるイスラーム革命の成立は、現代のシーア派思想に脚光を集める契機となった。しかし言うまでもなく、シーア派思想はペルシャ語圏だけに帰属するものではなく、時期を同じくしてシーア派的な色彩を帯びたイスラーム復興の思想がアラブ世界においても展開されてきた。それ以前にはアラブ世界はスンニー派が大多数を占めるため、もっぱらスンニー派世界として見られてきた。特にアラブ民族主義が中東を席卷した時期には、アラブ民族主義がいわゆるスンニー派の民衆を動員したこともあり、他の世俗主義的な諸思想も含むアラブ思想の潮流の中で、シーア派思想はほとんどかえりみられなかった。

本稿は60年代以降に思想展開を果たしてきた現代アラブ世界のシーア派の思想、特にその中の「イスラーム革命」論を検証する試みである。以下ではレバノンの思想家であるムハンマド・フサイン・ファドルッラー

(Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh) および彼の思想が生み出したとも言える運動体ヒズブッラー (Ḥizbullāh) [神の党] に焦点をあてる。

I. 現代中東におけるシーア派——概観

(1) 「シーア派」をめぐって

最初に「シーア派」という語が現代において何を意味しうるか——宗教的、歴史的な意味でのシーア派についてはここで論ずるまでもないが——という点に注意を喚起したい。今日に至るまで中東世界において宗教性が強く維持されていることは周知であり、そこではシーア派、スンニー派、ドルーズ派といった語が、それだけで了解可能なカテゴリーであるかのように扱われることが多い。しかし、近年になってイスラームのみならず中東の各宗教・宗派において「復興」の傾向が見られるとはいえ、19世紀以来の中東はそれなりに世俗化の過程を歩んで来たのであり、具体的な個人について言えば、宗教的アイデンティティーが一義的であるとア priori に前提できるわけではない。宗教的な契機によって自己のアイデンティティーを確認する人々がどの程度いるかは、それ自体が調査を要する課題である。たとえば、イラクの宗教構成についてシーア派が6割程度、スンニー派が4割弱、残りは他の宗教、といった表現がなされるが、これはあくまで、非常に一般的な形で国民の中にある「文化」の差異に言及しているという以上の意味は持ちえない。実際、1960年代まで、イラクの「シーア派」は、共産党を中心として左派がメンバーをリクルートする場であった²⁾。レバノンでも同様に70年代初めまで、共産党と共産主義行動組織 (Munazzamah al-‘Amal al-Shuyū‘ī) がいわゆるシーア派からメンバーを吸収していた³⁾。共産黨員について、彼らがシーア派の「出身者」であることをもって「シーア派」のカテゴリーをあてはめるわけにいかないこと

は自明であろう。とりあえず可能なカテゴリーは「シーア派出身者」ということでしかない。そうした人々がシーア派思想を担っていないことも、同様に明らかであろう。

とすれば、70年代以降にシーア派思想と呼べるものが登場したとすれば、それは背景に「シーア派」に忠実な人々の存在を前提として姿を現したのではなく、むしろその思想がシーア派出身者にシーア派的な——あるいはシーア派文化に規定されたイスラーム的な——アイデンティティーを「復興」させたのだ、と見るべきであろう。イスラーム復興の現象は、民族主義や世俗主義、自由主義、マルクス主義など、それまで大きな影響を持った思想が限界性を露呈し、有効性を失ったと感じる人々に対して、イスラームがオルタナティブを提供したものと分析することもできる。言い方をかえれば、伝統的なシーア派意識と、イスラーム革命思想が活性化させたシーア派意識とは別なものなのである。

当然そのことは、この新しいシーア派思想を先験的にスンニー派思想と別なものとして位置づけうるか、という問題を投げかける。伝統的なスンニー派・シーア派の間の差異と比較した場合に、復興運動の思想はスンニー派・シーア派を超える共通性を示している、ということはこれまで筆者が論じてきたところである⁴⁾。もちろん、復興思想の中にも両者の差異は識別できるが、文化的背景が違い、知的伝統と人的ネットワークが異なる以上、差異が生じるのが当然である。それをただちにスンニー派・シーア派の差異に還元してよいわけではない。

復興思想のシーア派的な特徴について言えば、ハーディー・アル=ムダッリシー (Hādī al-Mudarrīsī)⁵⁾の次のような言葉の中に見ることができる。

主題は、フサインが殺されたということではない。フサインが革命に起ったということである。……フサインは、悲劇の殉教、思想と実践の一致、持てるすべてを状況の変革のために投げ出すことによって、

革命の象徴へと転化したのである⁶⁾。

西暦 680 年にウマイヤ朝に反対して蜂起し殉教したフサインの行動が革命的行動として解釈され、アーシューラー（イスラーム暦 1 月 10 日）のフサインの殉教を悼む行事などが革命運動の場として用いられる（あるいは自然発生的な抗議行動、暴動の場となる）ことは、近年広範に知られるようになった通りである⁷⁾。これがシーア派の文化を前提としていることは言うまでもない。その限りにおいてこの思想はスンニー派文化を背景とする者に浸透しにくく、それゆえ運動の実態において支持者がシーア派出身者に偏る結果を生む。

しかし、それは革命の理念がシーア派的な信条を条件とすることを意味しない。現在のレバノンにおけるイスラーム革命の思想家の中でもっとも重きをなしているファドルッラーは、スンニー派・シーア派の違いについて次のように述べている。

イスラームの諸学派の違いは、イスラーム的正当性をどのように理解するかという点での、イジュティハード〔学的努力〕をする際の観点の違いから生まれているに過ぎない。ムスリムにとっての正当な統治とは何かという点では、諸学派の間で一致する点の方が多いことに気がつくであろう。……実際の問題は、法学派がいくつもあるということではなく、統治理論の理解である。かつては、……イマームであるとか、カリフであるとかといった〔スンニー派とシーア派の違いの〕問題があったが、今日では、特定の〔共通の〕基礎を前提として、〔結論に至る〕思考過程はともかく、〔政治理論の〕結論においては両者の一致が可能であろう⁸⁾。

おそらく、伝統的な差異が「宗教」的であるとすれば、ここでの差異は

革命思想の理論的基礎の違いであり、運動への動員の心情的基礎の違いであると要約することができるであろう。

実際、後述のように、レバノンではシーア派に基礎を置く運動（アマルとヒズブラー）がイスラーム革命の是非をめぐる対立する一方、スンニー派系の運動でもイランに近い路線を採るものがある（たとえば、トリポリ市を中心とするイスラーム統一運動、Ḥarakah al-Tawḥīd al-Islāmīyah)⁹⁾。

(2) シーア派の分布と革命運動

前項で述べたように、シーア派とされる人口の存在がそれだけでシーア派思想の広がりやを予定するものではないことを念頭に置きつつ、中東のシーア派の分布を瞥見してみたい。

シーア派は大別して、主流と言うべき12イマーム派のほか、ザイド派、イスマーイール派に区分される。その他に、シーア派からさらに分岐したと理解されるドルーズ派、アラウィー派があり、レバノン、シリアでは政治的に非常に重要であるが、通例シーア派という中には含まれず独立して扱われる。シーア派そのものの中では、イスマーイール派は主力が中東に居住せず、現代政治思想の点ではイランでもアラブでも重きをなすとは言えない。ザイド派は主として北イエメンに集中している¹⁰⁾。

決定的にイスラーム復興との関係が深いのは、12イマーム派である。12イマーム派は、イランで人口の9割を占めているが、アラブ世界では、まずイラクで人口の過半に達している。湾岸諸国では、クウェートでは人口の3割を占める少数派、バハレーンでは人口的には過半に達しつつ、スンニー派を奉じる君主制の支配下にある。サウジアラビアでは王国の人口全体の中に占める割合は小さいが、油田地帯である東部州に集中しており、政治的には決して無視できない。アラブ首長国連邦では人口的にはごく少数であるが、ドバイに集中している。最後に、レバノンでは、現在人口が

最大の「宗派」となっている。

大きなシーア派人口の存在する国を、シーア派の全体に対する比率が高い順に並べれば、次のようになる（括弧内は人口全体に占める割合の推計¹¹⁾）。

バハレーン	(55-65 %、75 %説もあり)
イラク	(55-65 %)
クウェート	(29-33 %)
レバノン	(20-35 %)
サウジアラビア	(3-5 %)

なお絶対数で言えば、イラク、レバノン、サウジアラビア、クウェート、バハレーンの順となる。

イラクでの革命運動は、イスラーム・ダーワ党 (Ḥizb al-Da‘wah al-Islāmīyah)、イスラーム行動組織 (Munazzamah al-‘Amal al-Islāmī) によって代表されるが、同時に全体の連携をめざす組織としてイラク・イスラーム革命最高評議会 (Al-Majlis al-A‘lā li-l-Thawrah al-Islāmīyah fi al-‘Irāq) が設置され、テヘランに本部を置いている¹²⁾。イランでの革命の成立後、「革命輸出」の最初の目標はイラクであるとされた。イランの革命政権の意図がどうであったにせよ、そのようなパーセプションに基づく危機意識が、イラク側がイランに攻め込み 8 年にわたるイラン・イラク戦争が始まった背景にあることは疑いない。イラクの政権は戦争開始の前に、ダーワ党の精神的指導者とされたムハンマド・バーキル・アッ=サドル (Muḥammad Bāqir al-Ṣadr、以下 B・サドル) を処刑した。B・サドルは、革命を実際に鼓舞した思想家と一義的に規定するよりも、現代イスラームの理論家とすべきであるが、アラブ・シーア派の中でも最も重要な思想家の一人であることは疑いを入れない¹³⁾。ダーワ党はクウェートでも活動を展開してきた。レバノンにおけるダーワ党は、後にヒズブッラーの傘下に加わったと見られている¹⁴⁾。

革命後のイランが反王制の路線を採ったことは至極当然であり、湾岸の君主制諸国に対しても革命運動が鼓舞された。湾岸のシーア派住民の間に被抑圧感が鬱積していたことは事実である。ただし、この地域での革命運動がどの程度の自発性を持っていたのか、イランからの支援の方が重要な要素であったのか、図りがたい面もある。バハレーンではバハレーン解放イスラーム戦線 (Al-Jabhah al-Islāmiyah li-Taḥrīr al-Baḥrayn) が1976年に結成され、ダーク党と連携した。同戦線は、1981年12月に政権転覆、イスラーム共和国の樹立をめざしたが、未遂に終わっている¹⁵⁾。またバハレーンにおいても、イラクでのB・サドルの処刑に際して大きなデモが行われ、暴動に発展したことは注目に値する¹⁶⁾。サウジアラビアでは1979年暮れに東部州でシーア派暴動が起き、「メッカ事件」(カーバ聖殿占拠事件)と同時期であったため、相乗的に大きな衝撃を与えた¹⁷⁾。暴動の背景として、彼らがシーア派に帰属するがゆえに「自分の国で第二級市民という地位」に置かれて、社会・経済的差別の対象となっていたことがあげられる。東部州では1980年2月にも暴動が起きた¹⁸⁾。

しかし、湾岸諸国では、イラン革命直後を除いて、革命運動が大きく進展したとは見られない¹⁹⁾。各国政権が治安を強化した点もその理由としてあげうるが、イラン・イラク戦争の結果、イランの影響が「封じ込め」を受けたことと、各国においてスンニー派的心情に立脚する反シーア派キャンペーンが一定程度の成功を収めた点も見逃せない。それに対して、新しい革命運動が現実政治に影響を与える形で進展し、それが体現している思想が可視的になったのは、レバノンにおいてであった。

II. レバノンのシーア派

1. 「奪われた者たち」

レバノンにおけるシーア派は、シーア派の歴史の中で放つ精彩と現代における悲慘によって彩られている。1960年代からシーア派住民をシーア派的な意識の下に組織したムーサー・アッ=サドル(Mūsā al-Ṣadr、以下M・サドル)は、70年代に入って新しい運動を創出するにあたって「奪われた者たちの運動(Harakah al-Maḥrūmīn)」と名づけているが、この命名は状況をよく示している。

1943年に独立を遂げた現代レバノン国家は、「宗派(tā'ifah)」を単位として利益分配を行う制度に立脚しているが、マロン派(キリスト教)とスンニー派が大きな利権を握る中で、シーア派はきわめて冷遇されていた。大まかに言えば、「中東における近代化の手本」ともされたレバノンの発展は、レッセ・フェール政策に基づく金融、中継貿易、サービス(観光ほか)を柱としたもので、大半が農民であったシーア派は低開発のままに置かれた²⁰⁾。その結果、1971年のデータでは、シーア派の一家族当たりの収入は、全国平均が6,247レバノン・ポンドであったのに対して、4,532ポンドに過ぎないし、教育を全く受けていない者の比率もシーア派が最も高く、全体の21%に対して31%に及んでいる²¹⁾。こうした状態がレバノンにおいて制度的に作り出されていたことは、1974年の国家予算の中で、南部レバノン(住民の大半がシーア派)が人口比では全国の2割を占めるのに、歳出では0.7%しか割り当てられていなかった事実²²⁾が如実に物語っている。

しかし、古くからのザイーム(za'im、豪族)政治家を除けば、シーア派出身者の利害を代表する政治組織は存在しなかった。レバノンの宗派制度は、宗派を利権集団化するものであるが、利権の配分を受ける権利は人口比に比例するとされている²³⁾。その原則によって独立当時最大宗派であった——少なくともフランスの支配下で行われた1932年の人口調査による

限り——マロン派が最大の利益を得たが、70年代に達する頃にはシーア派が最大の宗派となっていた。従ってレバノン国家が——宗派制度の原則を適用する限り——シーア派に対して保証すべき利益と実際の低開発の間の乖離はきわめて大きなものであった。しかし、それに対する不満は、むしろ宗派制度の解体を主張する世俗的な政治組織に吸収される傾向にあった。それを示す例として、1978年以降に「アマル」の指導者として入閣するなど、シーア派の利害の代表者の一人となったナビーフ・ビッリー(Nabīh Birrī)が、かつてはアラブ民族主義の政党であるバース党(シリア系)に所属していた事実²⁴⁾、またこのバース党(レバノン支部)の代表イサム・クンスーがシーア派出身であること²⁵⁾をあげることができる。

シーア派をめぐる社会的な変容と相まって²⁶⁾、こうした状態に変化をもたらした最大の功績者はM・サドルである²⁷⁾。彼はシーア派を組織化し、独自のアイデンティティを活性化することに努めた。具体的には、1969年に設立されたシーア派・イスラーム最高評議会と1974年に結成された「奪われた者の運動」がその成果と言える。前者はそれ自体はウラマー(イスラーム学者)を組織化するものであるが、それ以前にはシーア派はスンニー派が支配するイスラーム最高評議会の中に従属しており、独自の組織形成は独自のアイデンティティ形成に大きな意味を持った。後者は民衆を組織する運動であるが、レバノン全体が1975年以降に継続的な内戦状態に入ると、その民兵組織である「アマル」が全体の名称として用いられるようになった²⁸⁾。80年代には、アマルがシーア派を代弁する組織の中で最大のものとなった。ヒズブッラーのメンバーのかなりもアマルの中のイスラーム革命派が流入したものであることを考えれば、アマルの拡大は二重に意味がある。

M・サドルは1978年にリビア訪問中に「謎の失踪」を遂げたため——それによってその後のアマルの運動では神秘化された象徴となったもの——革命的な時代の状況を先取りするような形ではイスラーム思想を十

分展開するには至らなかった。ただし、本人もその家系もウラマーであり、シーア派世界におけるレバノンの位置を知る上で恰好の素材である。レバノン、特に南部のアーミル山地 (Jabal 'Āmil) は、イスラーム史の初期からシーア派の知的中心であった²⁹⁾。イランにサファヴィー朝が成立した時には、国教としての12イマーム・シーア派を普及するために、シャー・イスマーイールがアーミル山地からフサイン・アル=アーミリーその他の多くのウラマーを「輸入」している³⁰⁾。知的中心はその後、イラクのナジャフが勃興し、さらに今世紀にはイランのコムが重みを増したが、アーミル山地のプレステージは今も続いている。各々の相対的な地位の変化はともかく、アーミル山地—ナジャフ (およびカルバラ)—コム (およびマシュハド)、あるいはレバノン—イラク—イランの間でウラマーの人的ネットワークが長く続いており、現在も機能していることはまぎれもない。

M・サドルについて言えば³¹⁾、彼の4代前の祖父はアーミルの学者であり、シーア派を弾圧したアフマド・パシャの時代 (18世紀末) にナジャフに逃れている。その子はナジャフで学んで学者になった後、イランのイスファハーンに移り、さらにその子 (M・サドルの祖父) はナジャフに学び、晩年もナジャフで過ごした。その子であるM・サドルの父 (サドルッディーン・アッ=サドル) は、イラクでの反英闘争に対する弾圧のためもあって、1920年代にイランに移り、コムに住まいを定めた。M・サドルは1928年にコムで生まれ、31歳の時アーミルに「戻った」のであった (彼はレバノンに定着するため、元来アーミル出身の家系であることを強調した)。おそらく、イランからレバノンに来たM・サドルと、上に言及したイラクのB・サドルという、二人の従兄弟を見るだけでも、ウラマーのネットワークについて示唆するものは多いであろう。

2. アマルとヒズブッラー

M・サドルの失踪後、彼が主宰した二つの組織は二人の指導者に率いられ

て別な道を歩むものとなった。シーア派・イスラーム最高評議会はウラマーの一人であるムハンマド・マフディー・シャムスッディーン (Muḥammad Mahdī Shams al-Dīn)、アマルは弁護士出身のナビーフ・ビッリーに率いられた³²⁾。現代のレバノン・シーア派のイスラーム思想家としては、M・サドル、シャムスッディーン、次に述べるファドルッラーが最も重要であろう(シャムスッディーンについては——彼が代表する組織が革命運動ではないためもあり——別な機会に譲り、以下では検討しない)。1978年のサドルの失踪は偶然であるが、イランでの革命と時期が重なった。イラン革命はイスラームに立脚する革命が成立しえたという単純な事実と、その基礎をなす思想によって、イスラーム世界全体に大きなインパクトを与えたが、その中で思想展開をすることなくサドルが姿を消したことは、彼の思想に関心を持つ者には残念なことかもしれない。ビッリーは基本的に政治指導者であって、思想家ではなく、アマルの体現するシーア派の「利益」を擁護して、むしろアマルのイスラーム化にはその後も反対し続ける。

ヒズブッラーはそれに対して、レバノンにイスラーム革命をもたらすことを目標とする運動である。イスラーム革命の成功がこの潮流を促進し、さらに革命後のイランの政権が人的・財政的にこの運動を支援し続けていることは明らかであるが、しかし、運動そのものはイランでの革命以前に源流があり、また M・サドルおよびアマルの運動とは別に誕生した。ハサン・サブラーによれば、ビッリーが82年のレバノン戦争の際に政府が組織した国民救国機構に加わったことを批判して、アマルの中に参加していたダーフ党が分離してヒズブッラーを設立し、それに同様の理由でアマルを離脱した人々が合流したという³³⁾。ヒズブッラーは初めからアマルと対立するものとして登場したとすることができる。(ビッリー、およびアマルを背景に国会議長となったフサイン・アル=フサイニーは元々弁護士であり、アマルの世俗的側面を代表している。アマルの宗教的側面を代表する M・サドルの失踪を契機に指導部では世俗的側面が重きをなした)。

ヒズブッラーは「神の党」というクルアーンの句に基づく一般名称が示すように、明確な上下の指揮系統を持つ単一の組織体ではなく、いくつかの組織のゆるやかな連合体であろうと考えられている³⁴⁾が、研究者の見解がおおむね一致するところでは、ファドルッラーの思想を源流として、実際的な指導者もほとんどが若手のウラマーによって占められている。ファドルッラーの著作で言えば、内戦のさなかに書かれ、「弱者の武装闘争」を理論化した『イスラームと力の理論』³⁵⁾が1976年の作であり、ヒズブッラーの最初の組織化は78年に行なわれたと言われる³⁶⁾。しかし実体を持った組織としてレバノン政治に登場したのは1982年以降のことである³⁷⁾。

ファドルッラーは1930年代半ばの生まれであるが、若手の指導者とは、スブヒー・アル=トゥファイリー（Ṣubḥī al-Ṭufaylī、ヒズブッラーの政治指導者とされる。39歳——年齢はA・R・ノートンによるもので、1986年の執筆の時点で）、アッバース・アル=ムーサウィー（‘Abbās al-Mūsawī、軍事責任者、37歳）、イブラーヒーム・アル=アミーン（Ibrāhīm al-Amīn、ヒズブッラーのスポークスマン、32歳。彼の言葉は以下で引用する）、ハサン・ナスルッラー（Ḥasan Naṣrullāh、対イラン担当、28歳）である³⁸⁾。このうちトゥファイリーとムーサウィーはナジャフで学んだことがあり、その時期にB・サドルの教えを受けている。指導者の中でウラマーではないのは元学校教師のフサイン・アル=ムーサウィー（Ḥusayn al-Mūsawī）である。彼はアマル・指導評議会メンバーであったが、アマルのイスラーム化を主張してピッリーと袂を分かち、イスラーム・アマル（Amal al-Islāmīyah）を結成した³⁹⁾が、この組織はヒズブッラー連合体に参画した。ノートンは彼の言葉として、「イスラームとイスラーム革命のために努力し、『法学者の監督』論を受け入れるムスリムは誰でもヒズブッラーのメンバーである」という規定を引いている⁴⁰⁾。

イブラーヒーム・アミーンの言葉によれば、

指導権 (qiyādah) は、〔歴史的には〕預言者とイマームたち、イマームの後には初期法学者に体现されていたが、現在はわれわれはイマームの隠蔽の時代を生きており、指導権は公正な法学者たちの指導に体现される。ヒズブッラーの特質は民衆と権威 (marja'、公正な法学者、faqīh 'ādil) を結びつける。その点から言えば、運動の次元ではヒズブッラーは、権威から出される決定に従って行動する民衆である。それらの決定は社会の中の特定の個々人に与えられるのではなく、全体に与えられる。権威がジハード〔聖戦〕の義務を決定するならば、それは組織の成員のみにとっての義務というのではなく、この権威と結びついているすべての者にとって実践の義務を意味する。つまり、ヒズブッラーは、通常の意味での政党のような党組織ではない。それは、一つの路線の中で行動する民衆である⁴¹⁾。

公正な法学者たる「権威 (marja')」による政治の指導を「法学者の権威 (marja'īyah)」論と呼ぶこともできる。これがホメイニーの「法学者の監督 (wilāyah al-faqīh)」論と同様の「法学者による統治」の理念であることは自明であろう。公正な法学者たちの中に、ファドルッラーが含まれていることも明らかのように思われる。その意味では、彼が組織の指揮系統の中でヒズブッラーの指導者である必要は全くない。

ここで、ヒズブッラーの理念が何に拠っているかについて言及しておきたい。ヒズブッラーは革命後のイランから財政的、政治的支援を受けているが、それ自体は理論面でホメイニーの直接的な影響があることを意味しない。現在判明している限りでは、B・サドルの「法学者の権威 (marja'īyah)」論の強い影響を考慮すべきであろう (ただし、他方でホメイニーとB・サドルが同時代において共鳴しあう思想現象であることも忘れるべきでない)。上に触れたようにヒズブッラーの若手の指導者の中にはサドルの教えを受けた者があり、またファドルッラー自身も、直接の師はアブー・

アル=カーシム・アル=フーイーであるにしても——イラクのフーイーはアラブ・シーア派のウラマーの頂点に位置し、ファドルッラーの名声の高まりにはフーイーのレバノンにおける代理者となった事実も貢献している——ナジャフで学んだ時期にサドルの思想に触れたことは、ほぼ疑いない。(今後、この問題をめぐる思想的検証を行う必要がある)。

ヒズブッラーがレバノン国家の国境にこだわるものではないことは、そのイスラーム主義から明らかであろう。アミーンは「ウンマの〔復興の〕計画、大イスラーム国家」⁴²⁾を語っている。このようなイスラーム革命の路線に対して、アマルは、「自己防衛力を持った独立レバノンが、アラブ世界の一員でありつつ、存在し続ける」⁴³⁾ことを主張する。端的に言って、アマルは「たまたまほとんどの場合にシーア派に帰属しているところのレバノン市民の利害を代表するレバノンの運動」⁴⁴⁾なのである。

両者ともにシーア派の利害を代表していることは、両者が1982年夏からのイスラエルによる南部レバノン（シーア派居住地域）の占領に反対し、抵抗闘争を組織したことからわかる。実際、抵抗闘争の激化により、イスラエルは1985年に一方的な撤退を余儀なくされた。しかし、その後80年代後半を見ると、ヒズブッラーがレバノン内の拠点からイスラエルそのものへの攻撃を奨励するのに対して、レバノン国民主義的な路線を採るアマルは、イスラエルの報復を招きうるそのような行動に反対し続けた⁴⁵⁾。利害の判断基準が両者において異なることは明らかであろう。

その違いは、少なくとも部分的には、両者の成立過程とシーア派内部の発展によって説明されうる。60年代までのシーア派は、ピッリーがかつてバース党員であったことが示すように、シーア派意識に立脚した政治運動を持たなかった。「奪われた者の運動」、後の「アマル」の成立過程は、レバノンの政治・経済体制の中で「不当に収奪されている宗派」としてのシーア派意識の発展過程と見なしうる。しかし、その時点ではレバノン国家の枠組みは存在しており、アマルはその変革を求める運動として発展した。

1975年からの内戦状態は、レバノンの体制の現状を維持しようとする勢力と改革派の勢力の対立と規定することができるが、この改革派が70年代の終わりまで左派、民族主義諸派を主力としていたものが、1982年を境に宗教的紐帯に依存するアマル（シーア派）、進歩的社会主義党（ドルーズ派）が主力となったことは重要な変化である。アマルの隆盛は1984年2月の西バイルート制圧で劇的に示された⁴⁶⁾。

左派、民族主義諸派の衰退は1982年のイスラエルによるレバノン侵攻（レバノン戦争）において軍事的に敗北したことが大きく影響しているが、この戦争はレバノン国家が解体する危機をもたらした。ヒズブッラーの実際の成立はこの戦争を直接的な契機としており、彼らが新しい統合原理を追及しようとするのは当然とも言える。つまり、植民地体制以降の再編によって成立した中東世界の既成の枠組み内での改革ではなく、枠組みそのものの変革を要求せざるをえない、という事態である。これに対して、アマルは左派、民族主義諸派が後退する中で勢力を増大させたものの、国家解体の危機には対応していない。ヒズブッラーの状況認識は、ムスリム・ウラマー連合（Tajamma' al-'Ulamā' al-Muslimīn）⁴⁷⁾にも共有されている。これは、スンニー派とシーア派のウラマーが共に参加している点で画期的な意義を有するが、イスラエル軍に包囲されたバイルートの中で設立された。全体が崩壊に瀕しているという危機意識が働いたという点でヒズブッラーと共通のものを持っている⁴⁸⁾。

80年代半ばの時点でノートンはアマルとヒズブッラーの勢力比を5：1と推計したが、5年後には2：1まで縮んでいる。レバノン国家の解体は一貫して進展する一方であり、レバノン主義のままのアマルの路線が問題を解決しようと考えすることはできないであろう。アマルとヒズブッラーの競合状態が、思想的な発展も含めてどのように展開するかは、レバノンのシーア派にとってきわめて重要な問題と言わざるをえない。

III. レバノンのイスラーム革命思想

本節では、ヒズブッラーの原理を生んだファドルッラーの思想を瞥見し、続いて、「レバノン・イスラーム共和国」の理念がどのように理解されているかを検討してみたい。

1. ファドルッラーと「力の論理」

ファドルッラーが1976年に著した『イスラームと力の論理』は、イスラーム政治論の多くがそうであるように正義や自由の問題を中心テーマとするものではない。イスラーム的正義もイスラーム的自由も、それを実現する力なしには意味をなしえない、というのが出発点であり、議論は一貫して、いかにその力を構築するかという点に集中している。彼は諦観をもって圧政を容認することを否定して、「真にイスラーム的な立場は、不正と圧政の状況を変革するために反抗し行動する路線を支持する」⁴⁹⁾と述べた後、それがどのように可能となるか、論じる。

弱者、被抑圧者が弱いままにあるのは、何よりも弱者意識によって圧政者に諦観をもって従うからである。しかし、クルアーンは——ファドルッラーの論議にはクルアーンからの引用が非常に多い——圧政に協力することを戒め、「強者の有する力を畏怖する気持ちをすべて取り去ることによって、人々の心から〔征服者に対する〕恐怖を払拭しよう」⁵⁰⁾とする。それに従って行動するならば、弱者は自分たちが実は力を有していることに気がつく。

イスラーム共同体に力を与える基礎は、何よりも社会的結合を作り出すイスラーム的原理である。ファドルッラーはそれらの原理として、イスラームにおける救済が現実の社会生活と分離しえないものであること、同胞意識に基づく行動、誓約と契約における責任感、信仰による統合と思想の自由、「善行を推奨し悪行を忌避する」原則、包括的責任、社会的相互扶助

などをあげている⁵¹⁾。注目すべきことは、これらがすべて、共同体に結合・連帯の基礎を与え、結果として「力」をもたらすものとしてとらえられている点であろう。

相互扶助にしても、

……これが社会的相互扶助の基本理念である。そこでは信仰的側面と人間的側面が合わさって、共に社会的な力に貢献し、社会的な力が社会生活を守り、社会の発展・存続を助けるのに寄与する⁵²⁾。

というように、イスラームなりムスリム社会なりを守る「力」の観点が強調される。そうして作り出される力は「革命的義務」の中で行使すべきものとされる。

……このように、〔不正者と闘う〕革命的義務の中に、強力なイスラーム的立場を見出すことができる。この立場は、人間が不正と圧政と対峙する力の道を歩み、すべての場において断固とした態度を採り、あらゆる消極的態度から遠ざかることを求めている。消極的な態度の中には、中立的な立場を採って、信徒が不正をなす者とその不正を受ける者の間でじっとしていることも含まれている。イスラーム的観点からは、ムスリムの責任はイスラーム法の規定を自分で守るというだけに留まらないのである。むしろその責任は、イスラーム社会全体において正義の確立に参加し、不正に抵抗する義務にまで及んでいる⁵³⁾。

ファドルッラーは、闘うことが信仰に発するムスリムの義務であることを強調する。その闘いの手段は平和的方法に限らない。

それは、たとえ変革の行動の必要上示威的な力を行使しなければなら

ない場合を含んでいる⁵⁴⁾。

ここで言う「示威的な力 (quwwah dāghīṭah)」は物理的な圧力のことで、暴力も含意する。次の言葉はもっと明確である。

悪しきに抵抗し、逸脱に抵抗することには、言論によるのみならず、武力による抵抗も含まれる⁵⁵⁾。

しかしこのような言葉から、彼が少数派の抵抗・異議申立ての権利を主張していると理解することはできない。変革の行動や革命という言葉にしても、「反体制」の理念ではない。彼の論理は、社会を正しく導き、公正な「秩序」をうちたてるという目的を強調する。革命を説く思想家が「秩序」を強調するのは、一見奇妙に見えるかもしれない。

実際のところ、ファドルッラーは常に自分を「イスラーム社会」の側に位置づけている。つまり、法と正義の側に立って、不正者こそあるべき社会に敵対し、法（イスラーム法）に反していると論じているのである。その意味では、秩序を乱しているのは権力を握る者であり、公権力と反体制運動の対立という図式は当てはまらない。それは、ファドルッラーがレバノンのムスリムの間で大きな尊敬を受けている高位の法学者であることを考えれば決して不思議なことではない。しかし同時に、現実の様態としては反体制運動を作り出しているわけで、この正当性の意識のあり方に注目する必要がある。現実の文脈の中での政治的位置とは別に、あるべき正しい秩序の側に自分たちが立っているという認識が、後にヒズブッラーとなる運動に、既存の古びた正当性にとってかわる新しい正当性を与えた点は重要であろう。

イスラーム思想においてはタウヒード（一体性）、社会統合を強調する論理は、通常イスラーム社会と政党政治（基本的に党派、分派を前提とする）

が相いれないものであるという結論に傾きがちであるが、この点でもファドルッラーは独自の観点を持つ。

イスラーム的諸勢力が党派組織を作り出すという課題は、理念的な危険を孕んでいるわけでもなく、イスラーム防衛の名の下に否定されるべき行為でもない。むしろ現代の状況では、そのような組織によってこそ行動の継続が保証される面すらある。現代では、不信と逸脱の諸党派が数多くあり、もしこの側面を蔑ろにするならば、非イスラーム的諸勢力が勢威を増す余地を与え、イスラーム的諸要因が社会で機能する余地を狭める結果を生む。時代毎に、その社会的、政治的状況に適合する行動の方法があるのであり、クルアーンもヒズブッラー〔神の党〕とヒズブ・シャイターン〔悪魔の党〕という形で、信仰の諸勢力の団結と、不信仰の諸勢力の団結を象徴させている。この団結こそ、人間集団を党派とするものである⁵⁶⁾。

現代の中東状況において、「イスラーム社会を自己防衛する」⁵⁷⁾目的に適う政党組織が、ヒズブッラーにほかならない。もちろん、ファドルッラーのいうヒズブッラーは特定の組織のあり方を指すものではなく、

ヒズブッラーこそ、勝利するものではないか。(第58章第22節)

というクルアーンの章句に希望を託したものであろう。

『イスラームと力の論理』が書かれたのが1976年であることは重要である。当時ファドルッラーはバイルート郊外のシーア派出身の下層民が多く住むナバア地区にいたが、この地区はマロン派系のレバノン軍団の攻撃を受けて、占領され、多くの住民が流出、難民化した。『力の論理』は砲撃下で書かれ、ファドルッラーも最後は住民と共に疎開せざるをえなくなった。

彼が語っている「弱者」や「イスラームの自己防衛」は単なる想念ではない。実際、レバノン内戦で死傷者の面で最大の人的犠牲を払ったのはシーア派住民であった⁵⁸⁾。

ナバア地区の陥落はファドルッラーの議論の背景をなすのみならず、アマルからヒズブッラーへ移行する分水嶺をなすと思われる。レバノン南部からシーア派住民が流入するベイルート郊外はアマルの拠点であり、当時のナバア地区にも多くのアマルの活動家があった。しかし武装闘争に消極的なアマルは、危機に正面から対処することがなかった⁵⁹⁾。ナバア地区の陥落後、その経験に照らして彼らが、上に引用した「悪しきに抵抗し、逸脱に対抗することには……武力による抵抗も含まれる」という主張に共鳴したことは、ごく当然と言わざるをえない。

ファドルッラーは、弱者は、弱者意識と諦観を捨てて闘争に起つ時、自分が決して弱者でないことを見出す⁶⁰⁾と説いた。その主張は、1983年にヒズブッラーがトラック爆弾のいわゆる特攻攻撃によって、米海兵隊本部・仏駐留軍本部（10月23日）、イスラエル占領軍のチール本部（11月4日）を爆破した時、何よりも雄弁に証明された。米仏軍がレバノンから撤収したのは基本的にこの攻撃のためであるし、またイスラエルへの攻撃はこの後も続いて、翌々年の占領地からの撤退へとつながった。このことは中東政治において大きな意味を持っている。米仏を中心とする多国籍軍の駐留はジュマイエル政権の安定を狙ったものであったが、撤収によってそれは失敗に終わった。これを、1958年のレバノン内戦において、当時海兵隊を上陸させた米国がシハーブ政権を樹立することができた事実と比べると、政治的意味の半ばは明らかであろう。イスラエルについて言えば、安全保障等に関する見返りなしにイスラエルが一方的に占領地から撤退したのは、アラブ・イスラエル紛争の歴史において初めてのことである⁶¹⁾。

言うまでもなくこれらの爆破事件は、ヒズブッラーに「テロ組織」というイメージを——特に欧米において——与えた。ただし、ファドルッラ

ーもヒズブッラーも武装闘争を肯定していることは間違いないが、暴力の側面を過度に強調することは問題の焦点をぼかすことになるであろう。ヒズブッラーの特色は、たとえば特攻攻撃における殉教精神に見ることができるであろうが、民兵組織、武装闘争、暴力などは、体制・反体制を問わず、レバノン政治に参加するほとんどのアクターが1975年以來かかわっている問題、いわば「レバノン現象」の問題であって、ヒズブッラーに固有の問題とは言えない。

武装闘争について、ファドルッラーは次のように述べている。

必要な力を武力に限ることはできない。イスラームとその敵対者の間の闘争は武装闘争に限定されないからである。むしろ多くの実践的側面に及んでおり、経済、文化、政治の諸分野で闘争が見出される⁶²⁾。

また、ヒズブッラーが確立された後のインタビューで、ヒズブッラーは「過激派」とされているが、との問いに彼はこう答えている。

私はヒズブッラーを、文明の諸手段を通じてイスラームにコミットする潮流と見ている。ヒズブッラーは、当該地域〔中東〕で手に入るすべての可能性を用いようとしている。過激派という語は現実から遊離した理念にコミットしていることを含意するが、そのようなことは〔ヒズブッラーに参加する〕信徒たちの考えの中には、手段に関しても目的に関しても見出されない⁶³⁾。

ヒズブッラーの運動が登場した1982年以降に（特に83～84年の隆盛を経た後）、「レバノン・イスラーム共和国」という理念が語られるようになったことは——実現の可能性はともかく、レバノンにおいてそれが語られるという事実だけでも——この運動の進展を物語る。次に、この理念が語

られる意味について若干検討してみたい。

2. レバノン・イスラーム共和国

イスラーム革命によってもたらされる体制として「イスラーム共和国」という理念はイランの革命によって確立されたが、それをイラクなりバハレーンなり、ムスリム（特にシーア派）が多数派を占める国で成立させようとする事と、「レバノン・イスラーム共和国」について語ることは同じではない。レバノンでは、シーア派は多数派と言っても相対多数（三分の一）に過ぎず、レバノンの宗教・宗派の構成は複雑をきわめる。そのような場所でなぜイスラーム共和国について語りうるのか、当然ながら疑問が呈される。その点を検討してみよう。

『レバノンにおけるイスラーム共和国の提案をめぐる考察』の著者ズアィタルは、イスラーム共和国を次のように定義している。

われわれにとって最も重要な問題は、イスラーム的統治形態を明らかにし、現代においてそれをイスラーム共和国の名称で規定することである。預言者の時代には統治体制には特定の名称はなかったが、……のちにはイスラームの政治体制をカリフ制、アミール制、スルターン制、ダウラ〔国家、王朝〕などと呼んだ。……今日のムスリムたちは、イスラーム法を実施することを誓う体制をどのような名称で呼ぶかについて、たとえかつて用いられた名称と異なっても、自由に選択して差し支えないであろう。今日「共和国」は民衆の見解に依拠する政治体制を意味し、「イスラーム的」はそれらの見解がイスラームの原則に反する時には有効ではないことを意味する。従って、「レバノンにおけるイスラーム共和国」はイスラームの法をレバノンの地において適用する体制を指す⁶⁴。

『シラー』誌が行った「レバノンはいスラーム共和国になるであろうか」と題する連続インタビューの中で、ファドルッラーは、イスラーム共和国樹立の可能性について、次のように答える。

レバノンにおける政治的、社会的、思想的現状の客観的条件から言えば、今日それを実現することは不可能である。しかし、未来について言えば、人は自分が呼びかけている提案が成功する可能性を未来に見ることができ、その限りでは不可能なことは存在しない。……レバノンにしてもレバノン以外でも、イスラーム共和国に変えることは、どのような統治形態もその客観条件が整う限り可能となるように、可能であろう⁶⁵⁾。

この論理が上の「力の論理」の延長にあることは、理解しやすい。ファドルッラーによれば、闘いは客観条件を実現するための不断の努力であり、弱者であるがゆえにできないと考えることは敗北主義である。しかし、諸宗派の存在はどうなるのであろうか。イスラーム国家を求めないアマルは、

アマルは、イランのようなイスラーム国家の樹立を考えない。……われわれはレバノンが多くの宗派を含む祖国であり、それぞれが自由に宗教を實踐する権利があることを知っている⁶⁶⁾。

と明確にしている。ヒズブッラーにとっては出発点が、そのような多宗派国家としてのレバノンの失敗、解体であることは上に言及した。その点から言えば、論点は、全体的な枠組みの形成である。イブラーヒーム・アミンは「現在までレバノンにあるのはマロン派キリスト教徒の提案する枠組みだけ」である、と述べる。そこでは、レバノンはマロン派的な民族国家と規定されるが、問題は「キリスト教には政治体制論がなく、事実上、

アメリカないし西洋一般が提示する路線に支配されている」ことにある。「そこでムスリムはどうするか」という問いがなされるのであり、「レバノンだけの問題を解決しようとするのではなく、世界と中東における人間全体の問題の解決を考えなければならない」ということになる⁶⁷⁾。アミーンの表現によれば、それはムスリムによる支配を追究する「ムスリムの枠組み」ではなく、「イスラーム的枠組み」である。国家をめぐる問題はあくまで拮抗・対立する枠組みの提案であって、マイノリティーの存在はその点と抵触するわけではない。

大きな枠組みが、思想的、政治的、文明的な重要性を持つものとして、全体の社会に対する総合的な体制として提案されている時、いかなる問題も、この枠組みとマイノリティーの間には存在しないと信じる。マイノリティーは本来〔全体に対する独自の〕枠組みを提示するものではないからである。問題が生じるのは、枠組みの提案が他の枠組みと対立する場合である。現在中東に存在するマイノリティーは枠組みを提示していない。問題が生じるのはアメリカの場合である。彼らは独自の枠組みを実施しようとしている⁶⁸⁾。

ここで、彼らの構想するイスラーム国家が、イスラーム的ヘゲモニーの下に多宗教が存在する状態を想定していることがわかる。ファドルッラーは、レバノンの宗派制度の問題を「問題はムスリムたちの特権の話題の中に埋没してしまっているが、宗教としてのイスラームとは無縁のものであり、同様にキリスト教徒たちの特権の問題も宗教としてのキリスト教とはかかわりない」⁶⁹⁾と述べ、次のように強調する。

現実を検証すれば、イスラームがユダヤ教およびキリスト教と共存してきたことに気がつく。それゆえ、イスラーム社会とは多様性の社会

(mujtama' mutanawwi')と言える。逆に、ユダヤ教とキリスト教が支配した社会を研究すれば、そこではイスラームの存在が否定されたことがわかる。アンダルシアでキリスト教がムスリムに対して優勢となった時の例に明らかなように。それに対してイスラームは、自分の社会の中からキリスト教を払拭したこともユダヤ教を払拭したこともない。イスラームとは共存と多様性の社会だからである⁷⁰⁾。

このファドルッラーの見解が妥当であるか否かよりも、こうした理解が、多宗派の存在するレバノンにイスラーム国家の樹立を求める根拠をなしているという点が重要であろう。実際、レバノンのシーア派の歴史経験から言えば、抑圧を受けてきたのは彼らの側である。その上、リベラルな民主主義に立脚していた宗派制度が内戦の中で解体し、唯一の代替案が、「レバノン勢力」の提示するマロン派ヘゲモニーを維持し続けるレバノン像である以上、彼らが自分たちに別な選択肢を提示する権利があると信じたとしても、何ら不思議ではない。確かに、ファドルッラー自身が言うように、客観的にはレバノンにはイスラーム革命を可能にする条件は存在しない。ヒズブッラーの成長も、それ以前のアマルの発展も、80年代においては管理不可能な政治状況の混迷を深め、「レバノン国家」の不可能性をいっそう強めたことは明らかである。しかし、問われているのが枠組みであって、利益の再配分ではないという意味において、ヒズブッラーの登場が一つのオールタナティヴを提示する試みであることは否みがたいであろう。

結びに

以上に論じてきた中から、アラブ・シーア派の中でもイスラーム革命をめざす勢力が1970年代以降大きく伸張してきたこと、また、その中で伝統

的なシーア派意識とは異なる現代思想が登場していることが看取された。アラブ・シーア派の分布は数カ国にわたるが、イランでの革命思想との相互影響も含めて、これらの現代思想の担い手はイラクおよびレバノンで成長し、両者との間には強い人的ネットワークが築かれている。言いかえれば、ペルシャ圏、アラブ圏を俯瞰すれば、現代シーア派の思想的中心は、イラン、イラク、レバノンである。

アラブ・シーア派世界での新しい思想の一つの特徴として、「法学者の監督」論ないしは「法学者の権威」論に基づくイスラーム国家が広く受け入れられつつあることが明らかとなった。従来、この理論はイランのホメイニー師の独自の思想であり、同時に革命後のイランの政体の基礎となったという点から検討されてきたが、今や、アラブ・シーア派においてもいわば一般理論として、現代政治思想の基調の一つとなりつつあることが確認される。「法学者の監督」を含む「法学者の統治」論が、スンニー派、シーア派ともに共通に認められる現代イスラーム国家論の主論調の一つであるという観点からは、きわめて興味深い現象と言うべきであろう。

現代アラブ・シーア派の思想家の中から、本稿では特にムハンマド・フサイン・ファドルッラーを取り上げ、彼の思想が生んだとも言える運動体ヒズブッラーに焦点を当てた。この思想家の重要性は、革命思想が運動体を生み出すという直接的な社会的影響——それは、政治思想として状況を的確にとらえたことを意味するが——および、それによってレバノンのシーア派内部に、単なる宗派的なアイデンティティーを超えたイスラーム的意識を成立させえたという点にある。言いかえれば、理論内容のみならず、民衆を動員する論理構成ならびに心情に訴えかける説得性においてきわだっている。理論的な面では、『イスラームと力の論理』が、通例イスラーム国家が論じられる場合に「公正」や「正当性」の問題が焦点となる傾向があるのに対して、むしろそのような国家理念を現実化させえる「力」とは何かという点から終始論じる立場が、新しい視角を生み出したと言え

よう。

レバノンのシーア派の運動としては、レバノン主義に立脚するアマルに對抗してイスラーム革命をめざすヒズブッラーが、1980年代に大きく成長した。現実政治の動態と密接に関連した思想の展開という意味で、きわめて興味深いものがあり、今後の推移も十分注目に値するであろう。

注

- 1) アラブ民族主義自体は、いかなる意味でも「スンニー派思想」ではない。民族主義とイスラームの間の動的な連関性については、拙稿「現代におけるイスラームの『再構築』」『現代思想』1989年12月、21-23頁参照。
- 2) Cf. 「1940年代、50年代に〔シーア派の中心地〕ナジャフ自体にすら共産主義が深く浸透したことは、多くのウラマーの自己保存本能に危機を感じさせた」——Hanna Batatu, “Shi’i Organizations in Iraq: al-Da’wah al-Islamiyah and al-Mujahidin,” in Juan R. I. Cole and Nikki Keddie (eds.), *Shi’ism and Social Protest*, Yale University Press, 1986, p. 190.
- 3) Augustus Richard Norton, *Amal and the Shi’a: Struggle for the Soul of Lebanon*, University of Texas Press, 1987, p. 35.
- 4) 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る」『日本中東学会年報』第1号、1-33頁。
- 5) このムダッリシーはイラクのイスラーム行動機構の指導者であろう（バハレーン解放イスラーム戦線の指導にも深く係っていると思われる）。
- 6) Hādī al-Mudarrisī, *Al-Shahīd wa al-Thawrah*, Beirut, Mu’assasah al-A’lā li-l-Maṭbū’āt, 1982 (2nd ed.), p. 26.
- 7) レバノンの著名なシーア派ウラマーの1人グムリーは「アーシューラーは我々の集団意識である」「アーシューラーこそシーア派アイデンティティを創る」と述べている——Fuad I. Khuri, *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam*, London, Saqi Books, 1990, pp. 186-187. また、サウジアラビアでの1979年のシーア派暴動はアーシューラーを契機に起こった。
- 8) “Hiwār ma’a al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh,” in al-Shirā’ (ed.), *Al-*

- Ḥarakāt al-Islāmīyah fī Lubnān*, [Beirut.] n. d. [1984?], pp. 260-262.
- 9) Robin Wright, "Lebanon," in Shireen T. Hunter (ed.), *The Politics of Islamic Revivalism*, Indiana University Press, 1988, pp. 59-61.
 - 10) イエメンのザイド派については、「現代イスラーム思想」と呼ぶうる展開がなされているか否か、やや懐疑的とならざるをえない——拙稿「アラブ民族主義とイエメン内戦」黒田壽郎編『中東における国家と国際関係』国際大学中東研究所、1990年3月、125-129頁参照。
 - 11) Riad N. El-Rayyes, "Arab Nationalism and the Gulf," in B. R. Pridham (ed.), *The Arab Gulf and the Arab World*, London, Croom Helm, 1988, p. 80.
 - 12) Chibli Mallat, "Iraq," in Hunter (ed.), *op. cit.*, pp. 77-82.
 - 13) B.サドルについては——Chibli Mallat, "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqir as-Sadr and Sunni-Shia Paradigm," *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2, 1988, pp. 699-729. Mallatはサドルの不在によって生じた指導者の空白がその後のイラク・シーア派の革命運動を停滞させている、と示唆している——Mallat, "Iraq," pp. 81-82. サドルの著作の邦訳は、黒田壽郎訳『イスラーム経済論』国際大学中東研究所、1988年1月、黒田壽郎・岩井聡訳『無利子銀行論』国際大学中東研究所、1988年5月。
 - 14) Norton, *op. cit.*, p. 102.
 - 15) Faysal Marhūn, *Al-Bahrayn: Qadāyā al-Sultāh wa al-Mujtama'*, London, Dār al-Şafā, 1988, pp. 221-226.; Joseph Kostiner, "Kuwait and Bahrain," in Hunter (ed.), *op. cit.*, pp. 122-124. Kostinerは戦線の結成を1979年としている。
 - 16) Kostiner, *ibid.*, p. 122.
 - 17) R. K. Ramazani, "Shi'ism in the Persian Gulf," in Juan R. I. Cole and Nikki Keddie (eds.), *Shi'ism and Social Protest*, New Haven and London, Yale University Press, 1986, pp. 45-47.
 - 18) Jacob Goldberg, "The Shi'i Minority in Saudi Arabia," in Cole and Keddie (eds.), *ibid.*, pp. 239-243.
 - 19) たとえば、イランの支援を受けたアラビア半島イスラーム革命機構(Munazzamah al-Thawrah al-Islāmīyah fī al-Jazīrah al-'Arabīyah)が存在するが、影響力が大きいとは思われない（なお「アラビア半島」はサウジ王制を否定する意味での表現で、サウジアラビア以外の半島国家を対象とするものではない）。
 - 20) レバノン国家の構造については、拙稿「中東におけるミッラの政治意識とレバノン

国家の解体』『国際大学中東研究所紀要』第3号、1987-88年、315-358頁、宗派制度については、特に328-338頁参照。

- 21) Joseph Chamie, "Religious Groups in Lebanon: A Descriptive Investigation," *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 11, 1980, p. 182.
- 22) Hasan Sharif, "South Lebanon: Its History and Geopolitics," in Elaine Hagopian and Samih Farsoun (eds.), *South Lebanon*, Detroit, Association of Arab-American University Graduates, 1978, pp. 10-11, cited in Norton, *op. cit.*, p. 18.
- 23) シーア派が実際にはいかに相応の分配を受けなかったかについては、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、63頁の数字を参照。また、豪族政治については、同71-73頁。
- 24) Norton, *op. cit.*, p. 91.
- 25) Clinton Bailey, "Lebanon's Shi'is After the 1982 War," in Martin Kramer (ed.), *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Boulder, Westview Press, 1987, p. 221.
- 26) 例えば、「政府統計によれば、1959年にはレバノンの労働力のほぼ49パーセントが農業に従事していたものが、1970年には19パーセント以下になっている。言いかえれば、レバノン労働力の30パーセントにあたる何万人もの家族が、流民化した農民として都市の内部と周辺に、中でもベイルートに住み着いたのである」—— Samih K. Farsoun, "E Pluribus Plura or E Pluribus Unum? Cultural Pluralism and Social Class in Lebanon," in Halim Barakat (ed.), *Toward A Viable Lebanon*, London, Croom Helm, 1988, p. 124.—— という状態はとりわけシーア派農民に関連する問題であり、このこととアマルおよびヒズブッラーの組織発展は無縁ではない。ベイルート郊外のスラムはアマルの、次いでヒズブッラーの拠点地区となった。
- 27) M.サドルについては—— Fouad Ajami, *The Vanished Imam: Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, Cornell University Press, 1986.; Norton, *op. cit.*, pp. 39-70.; "Ḥarakah Amal wa al-Imām Mūsā al-Ṣadr," in Shirā' (ed.), *op. cit.*, pp. 9-78.
- 28) Amalは「レバノン抵抗軍団 (Af'waj al-Muqāwamah al-Lubnānīyah)」の頭文字A-M-Lを「アマル (希望)」と読むもの。ここにおける「レバノン」という形容詞は後述のようなアマルのレバノン主義的な性質をよく示している。
- 29) 'Alī Muruwah, *Al-Tashayyu' bayna Jabal 'Āmil wa Irān*, London, Riad El-Rayyes Books, 1987, pp. 11-17.
- 30) Hitti, *Lebanon in History, from the Earliest Times to the Present*, London,

- Macmillan, 1957, pp. 410-411.
- 31) Ajami, *op. cit.*, pp. 31-45. サドル家の他のウラマーについても言及されている。
- 32) Norton, *op. cit.*, pp. 59-99.
- 33) Ḥasan Ṣabrā, “‘An al-Ṣaḥwah al-Islāmīyah fī Lubnān,” in Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah (ed.), *Al-Ḥarakāt al-Islāmīyah al-Mu‘āṣirah fī al-Waṭan al-‘Arabī*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1987, pp. 174-175. ヒズブッラーに合流した他の組織として、ムーサウィーのイスラーム・アマル、ムスリム学生同盟 (Ittiḥād al-Ṭalabah al-Muslimīn)、ムスリム学生レバノン同盟 (Al-Ittiḥād al-Lubnānī li-l-Ṭalabah al-Muslimīn) があげられている。
- 34) Wright, *op. cit.*, p. 66 は、ヒズブッラーのこの性格を 8 つの抵抗諸組織を傘下に納めている PLO と類比させている。
- 35) Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh, *Islām wa Mantiq al-Quwwah*. 拙訳、ムハンマド・フサイン・ファドルッラー『レバノン・シーア派のイスラーム革命思想』国際大学国際関係学研究科、1991年3月、ファドルッラーおよびヒズブッラーについては——Marius Deeb, “Shia Movements in Lebanon: Their Formation, Ideology, Social Basis, and Links with Iran and Syria,” *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2, 1988, pp. 692-697.; Wright, *op. cit.*, pp. 64-68.; Norton, *op. cit.*, pp. 99-106.; Ajami, *op. cit.*, pp. 213-217.; Martin Kramer, “Muhammad Husayn Fadlallah,” *Orient: German Journal for Politics and Economics of the Middle East*, Vol. 26, No. 2, 1985, pp. 147-149.
- 36) Norton, *Ibid.*, p. 101.
- 37) 民兵組織としての兵力は政治的な支持基盤の一つのバロメーターとなる。1980年代末には、アマルが南部レバノンを拠点に 6,500 人、ヒズブッラーがベイルート南郊およびベカー高原を基盤に 3,500 人と推計されている。他の主要勢力は、マロン派系のレバノン軍団が 6,000 人、ドルーズ派系の進歩的社会主義党が 5,000 人である——Martha Wenger, “Lebanon’s Fifteen-Year War,” *Middle East Report*, No. 162, Jan. -Feb. 1990, p. 24.
- 38) Norton, *op. cit.*, pp. 101-102.; Deeb, *op. cit.*, pp. 693-694.
- 39) 拙稿「レバノンと宗教」中東調査会編『イスラーム・パワー』155-156頁。
- 40) Norton, *op. cit.*, p. 102.
- 41) “Ḥizbullāh Ḥarakah Sha‘b wa Laysa Tanzīman Ḥizbiyan,” in Shirā‘ (ed.), *op. cit.*, pp. 146-147.

- 42) “Ḥiwār ma‘a al-Shaykh Ibrāhīm al-Amīn,” in *ibid.*, p. 161.
- 43) Norton, *op. cit.*, p. 73.
- 44) *Ibid.*, p. 74.
- 45) PLO のイスラエル攻撃への報復攻撃がシーア派の町村に加えられることが、アマルが PLO と対立するに至る主因であったことを想起することができる。
- 46) 当時は小勢力とはいえ、ヒズブッラーも参加している。
- 47) “Tajamma‘ al-‘Ulamā’ al-Muslimīn,” in Shirā‘ (ed.), *op. cit.*, pp. 235-244. 機関誌として *Al-Wahdah al-Islāmīyah* (週刊『イスラーム統一』) を発行。
- 48) *Ibid.*, pp. 238-241.
- 49) Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh, *Islam wa Manṭiq al-Quwwah*, Beirut, Al-Dār al-Islāmīyah, 1986 (3rd ed.), p. 55, 拙訳 (前出) 14 頁。
- 50) *Ibid.*, p. 61, 拙訳 19 頁。
- 51) *Ibid.*, pp. 109-159, 拙訳 30-85 頁。
- 52) *Ibid.*, p. 149, 拙訳 74 頁。
- 53) *Ibid.*, p. 68, 拙訳 28 頁。
- 54) *Ibid.*
- 55) *Ibid.*, p. 155, 拙訳 80 頁。
- 56) *Ibid.*, p. 275, 拙訳 126 頁。
- 57) *Ibid.*, p. 320.
- 58) Norton, *op. cit.*, p. 49.
- 59) Sāmī Dhabyān, *Al-Ḥarakah al-Waṭanīyah al-Lubnānīyah: al-Māḍī wa al-Ḥādīr wa al-Mustaqbal min Manẓūr Isturāṭījī*, Beirut, Dār al-Masīrah, 1977, pp. 334-335.
- 60) Faḍlullāh, *Islām wa Manṭiq al-Quwwah*, pp. 56-63, 拙訳 14-20 頁。
- 61) Robin Wright, “The War and the Spread of Islamic Fundamentalism,” in Efrain Karsh (ed.), *The Iran Iraq War: Impact and Implications*, Hampshire, the Macmillan Press, 1989, p. 113.
- 62) Faḍlullāh, *Islām wa Manṭiq al-Quwwah*, p. 321.
- 63) “Interview with Muhammad Husayn Fadlallah: The Palestinians, the Shi‘a, and South Lebanon,” *Journal of Palestine Studies*, Vol. 16, No. 2, 1987, p. 9.
- 64) Muḥammad Zu‘aytar, *Naẓrah ‘alā Ṭarḥ al-Jumhūrīyah al-Islāmīyah fī Lubnān*, Al-Wakālah al-Sharqīyah, 1408 A. H., pp. 58-60.

- 65) “Ḥiwār ma‘a al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh” (*op. cit.*), p. 263.
- 66) “Ḥiwār ma‘a al-‘Aqīd ‘Ākif Ḥaidar,” in *Shirā‘* (ed.), *op. cit.*, pp. 83-84. ハイダルはアマルの指導者の1人で、ビッリーに次ぐ地位にある。
- 67) “Ḥiwār ma‘a al-Shaykh Ibrāhīm al-Amīn” (*op. cit.*) pp. 156-161.
- 68) *Ibid.*, p. 163.
- 69) “Ḥiwār ma‘a … Faḍlullāh” (*op. cit.*), p. 256.
- 70) *Ibid.*, p. 257.

＜本稿は、平成元～2年度文部省科学研究費助成金・一般研究（A）による「現代12イマーム・シーア派の思想・制度の総合的研究——原典研究を中心として——」の研究成果の一部である。＞

Islamic Revolutionary Ideologies and Movements
among the Arab Shi'ites :
A Study on the Hizbullāh in Lebanon

by Yasushi KOSUGI

Since the Islamic Revolution in Iran, the revolutionary movements among the Shi'ites in the Middle East has become a focus of attention for both academic and non-academic observers. Yet, close examination reveals that the phenonema of the so-called Islamic Revival began in the Arab countries long before the impact of the Iranian Revolution was felt. Of the Arab countries where sizable Shi'ite communities exist, Iraq and Lebanon are by far the most important intellectual centres for contemporary Shi'ite Islamic political movements. An intimate network of intellectual and ideological leaderships has been connecting Iran, Iraq and Lebanon, and extending to other countries with Shi'ite populations, especially in the Gulf.

This survey reveals that the model for an Islamic State based on the theory of "governance by the jurists," has been accepted with increasing popularity. This theory, which constitutes a central factor in contemporary Shi'ite political thought, has entered the mainstream of Arab Shi'ite life. It developed out of an interrelation between Khomeini's theory of the "Guardianship of the Jurist," and that developed in the Iraqi-Lebanese context known as the "Guidance of the

Religious Authority (*Maria'iyah*).” It is to be noted that this theory of “governance by the jurists” is equally important and common to both Sunnis and Shi'ites in their respective Islamic Revival Movements.

In Lebanon, this trend finds its representative in the person of Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh and his ideas. He is one of the leading *ulamā'* (Islamic scholars) in Lebanon, with a strong tie with Shi'ite religious centres in Iraq, and enjoys substantial support from post-revolutionary Iran. The most influential of his works is *Islām wa Mantīq al-Quwwah* (Islam and the Logic of Power), which was written in 1976, under shelling, in the Shi'ite suburb of Beirut during the civil war. The importance of the work lies not only in its theoretical contents but also in its practical implications, since it can be said that it was behind the creation of the Ḥizbullāh movement. The contribution of this work in the theoretical domain can be summarised in its emphasis on power and effective logic by which it mobilizes, ideologically and ethically, the oppressed (*mustaḍ'afūn*) toward a position of power. In contrast to this, others working in the field of Islamic political ideas tend to put emphasis on justice, freedom, legitimacy and other theoretical questions, rather than their implementation. In other words, Faḍlullāh argues successfully in terms of his social and political impact, that power is the indispensable key, if Islamic ideals such as social justice are to be achieved in the contemporary world.

In the 1980s, the AMAL movement, which dominated the Shi'ite community in Lebanon in the previous decade, started to decline while Ḥizbullāh grew steadily at the cost of AMAL. AMAL, by clinging to Lebanese patriotism in the face of a disintegrating Lebanese state, gave way to the Ḥizbullāh's Pan-Islamism, which aims to establish an

Islamic Republic in Lebanon. The change related to the general Islamic re-assertion came about through AMAL's aim to confirm, enlarge and expand Shi'ite interests within the Lebanese state system, which was no longer viable in the face of the collapse of the state, while the *Hizballāh* called for the complete replacement of the present system by an Islamic one.