

Arab Nationalism から Political Islam へ

—— E. W. サイドにおけるオリエンタリズム批判の〈原点〉 ——

鈴木規夫

Abstract

This paper is an excursion on some of the views that E. W. Said expressed about his motivation of *Orientalism*. Mainly the paper argues on his Afterword of *Orientalism* for 1994 edition and that *Orientalism* is one of the typical pieces in the context of post Arab Nationalism after the Six Day War in 1967. The implications of the rising Political Islam, or so called of Islamic fundamentalism, are not only the phenomena of the post Cold War, but also what substitute for the last stage of Arab Nationalism. In this sense, it is very clear that Islamic fundamentalism is one of the Orientalism in reverse. Said made the attempt to create an opening for a rethinking of the concept of identity in the era of global diaspora. That is why his standing point has some ambiguity.

Keywords: Said; Orientalism; Orientalism in reverse; Political Islam; Islamic fundamentalism; Ajami; identity; Trauma of Six Day War in 1967.

I was born as a slave but I go to be free. –William Blake–

政治言説のイスラーム化と *Orientalism*

1997年7月6日から9日にかけて Oxford 大学 St. Catherine's College において開催された British Society for Middle Eastern Studies (BRISMES) の1997年々次国際学術会議の共通主題は「Re-thinking Islam」(イスラーム再考)であった。

その第二日には、Martin Kramer (Tel Aviv 大学) と Fred Halliday (LSE) という二人のゲストスピーカーを迎えて「Re-thinking Islam: Politics」(イスラーム再考：政治)と題

するセッションが、James Piscatori (Oxford 大学) を司会者として開かれた。

その二人がスピーカーとしてゲストに迎えられたのは、ともに1996年にイスラーム世界の政治動向に関する理論的考察をおこなった著書 (Kramer 1996, Halliday 1996) を上梓し、そのそれぞれがさまざまな論議を呼んだからである。欧米の読書界にある研究者からすればごく自然な人選であったといえよう。だが、このセッションに参加した多くの、ムスリムである研究者が、ユダヤ人とクリスティアンとで政治的諸問題における「イスラーム再考」を議論されることに対して、実に奇妙な印象を抱いたとしても不思議ではない。二人の報告の後にフロアからでた発言の多くもそうした奇妙さへの異議申し立てを含むものであった。

残念ながら、その BRISMES 大会では、そうした異議申し立て自体の中にも、またクレイマーやハリデーの報告においても、〈オリエンタリズム〉〔以下、本稿では E. W. サイードのオリエンタリズム批判により喚起された諸現象を含意する場合このように記す〕問題をクリアに解決していく方向は見いだせぬままであった。

また、この BRISMES 大会において特徴的であったのは、本稿が含意するような、〈オリエンタリズム〉問題をナショナリズムとの関連で考えるというセッションはなかったということである。ポリティカル・イスラームとナショナリストのダイメンションとをパレスティナやアルジェリア、湾岸諸国などの、個々の「地域」に見るという試みはあったものの、「理論」問題としてのナショナリズムはすでに後景に退き、グローバリズムかリージョナリズムかといった文脈の中にイスラームやポリティカル・イスラームを位置づけて、中東諸地域の政治運動を解釈するといった傾向が一般的であり、アラブ・ナショナリズムの今日的な位置づけや、そのフィクショナルな性格自体については、まるですでに理論的清算が済んでいるかのごとくであった。

たしかに、現実の中東諸地域の政治状況自体が、かつてアラブ・ナショナリズムの放っていた解放のイメージを古色蒼然としたものになっている。

たとえば、アラブ復興による「統一・自由・社会主義」に基づく単一アラブ国家樹立を唱えつつ、アラブ・ナショナリズムを急進化させたバース党の創設者の一人であるミシェル・アフラクの、バグダードにおけるひっそりとした死も、事実がどうであったかは別にして、「かれはその死の前にクリスティアンからムスリムとなった」という新たな物語とともに広く伝えられた。そこには、あきらかにポリティカルな局面におけるアラブ・ナショナリズムとイスラームとの位置関係の、ここ30年間における大きな転換が示されている。そうした劇的な変化を最も深く政治社会に刻印しているのは、おそらくアルジェリアであろう。他のアラブ諸国も多かれ少なかれ恒常的な内戦状況の中にあるといえる。

一時期イスラミック・ファンダメンタリズムやイスラーム原理主義という用語法は欧米メディアの「偏見」であり「イスラーム主義」というべきである等などといった議論が盛んであった (山内1996)。「突如」登場したかの如くに見えるイスラミック・ファンダメンタリズ

ムに「復古」や「反動」などのイメージを付与しても無意味であることはいうまでもない。だが同時に、アラブ・ナショナリズムからイスラミック・ファンダメンタリズムを含む、そうしたポリティカル・イスラーム現象への転換の意味を曖昧にしたまま、現実に欧米のメディアに現象しているイスラミック・ファンダメンタリズムという用語法だけを否定しても、あまり意味はないだろう。「原理主義」とカッコを加えたからといって、状況をよりよく説明することにも、状況をよりよい方向にもっていけるわけでもないからである。

そこで本稿では、このアラブ・ナショナリズムからイスラミック・ファンダメンタリズムを含む、さまざまなポリティカル・イスラーム現象への転換の意味を探る有力な手がかりの一つとして、E. W. サイドの主著といえる『オリエンタリズム』*Orientalism* (1978) を取り上げる。そしてその、新たな位置づけを提示していきたい。

むろん、豊穡なテキストはさまざまな意味をその読者に提示するものであり、そのテキストの位置づけが一義的なものである必要はない。しかし、サイドがなぜ『オリエンタリズム』を書かなければならなかったのか、という実に素朴な問いと、彼の「喪失した故郷」であるパレスティナについては同時代における中東諸地域のダイナミックな政治変動との間に、たしかに存在するにちがいないある関係性を等閑視したまま、このテキストを問題にすることに対して、わたしは常々疑念を禁じえなかった。この疑念は、1994年にサイドが新たに書き加えた『オリエンタリズム』の *Afterword* によって示された、ある種のサイドの「孤独」によって、ますます深まっていったのである¹⁾。

そこで、第一にこの1994年の *Afterword* を手がかりに、『オリエンタリズム』後においてサイドがみずから現われようとする〈立場〉とその限界をさぐる。同時に『オリエンタリズム』がどのように受容されてきたのかについて、その一端を整理しておきたい。

第二に、そこからサイド自身の課題ともなっている、〈オリエンタリズム〉批判とイスラミック・ファンダメンタリズムを含むポリティカル・イスラームとの思想的相関について論及しないわけにはいかない。そして、そこからさらに、第三の論点として、『オリエンタリズム』が書かれざるをえなかったコンテクストとして、イスラーム世界における〈トラウマとしての1967〉という問題が存在していた事実を明らかにしていく。

〈トラウマとしての1967〉とは何か。それは、1967年の第三次中東戦争におけるアラブ諸国家のあまりにも惨めな敗北にともなう、知識人への思想的衝撃を指している。それは、私見によれば、イスラーム世界において、「解放」のイデオロギーとしてのアラブ・ナショナリズムがイスラミズム諸潮流へ変質していく〈原点〉となっている。この問題は、理論的にも未だ十分解明されているとはいえないが、ポリティカル・イスラームの位置づけをめぐる近年の諸研究によって次第に定式化されつつある²⁾。そして、さらには、1967年におけるアメリカのユダヤ人知識人社会の変貌とも相即した動きが『オリエンタリズム』を生み出す一つのファクターとなったという可能性についても、この〈トラウマとしての1967〉という視

角から考えていくことができるはずなのである。

こうした作業をとおして、「Arab Nationalism から Political Islam へ」という思想上のコンテキストの設定が可能なのか、また、ナショナリズムとポリティカル・イスラームの極端な現象としてのイスラミック・ファンダメンタリズムとのあいだには、どのような観念の相互補完性があるのか、さらに、それぞれに対して〈オリエンタリズム〉批判がどのように機能していくのかといった諸問題にも論及せざるをえないであろう。

その場合、板垣雄三氏の〈n 地域〉論（板垣1992）が有力な手がかりとなると考えるが、本稿ではそれに言及するにとどめておく。この従来あまり省みられることのなかった学説の検討³⁾を、わたしはすでに1996年秋の日本平和学会における「文化とナショナリズム」に関する報告（鈴木1996b）で試みている。ここではむしろ、『オリエンタリズム』があらわれる中東諸地域のコンテキストを強調する本稿が、『オリエンタリズム』そのものの一般的意義を矮小化するものではないことを補完する意味においても、是非とも展開しておきたいところであるが、紙幅の関係からまた機会を改めて議論することにしたい。

Orientalism: Afterword (1994) のロケーション

— E. W. サイドの〈立場〉 —

〈オリエンタリズム〉をめぐる今日的状況を考える場合、先述した BRISMES 大会において、クレイマーがサイドの〈オリエンタリズム〉批判をめぐる問題から報告を始めたのは象徴的であった。最近の欧米アカデミズムにおいては、中東情勢やイスラームについて言及する際には、まず〈オリエンタリズム〉をめぐる立場が問われるという傾向が、やはり厳然としてあるからである。それは〈オリエンタリズム〉批判の有効性それ自体は逡減することのない状況、逆にいえば、「オリエンタリズムを超えて」いくさまざまな試みが、未だ発展途上であることを示している。

そこで、クレイマーは〈オリエンタリズム〉批判の有効性を洪々認めている。しかし、それが現実の中東における政治状況とどのようにリンクしていくのかについて、彼はむしろ実にシニカルな見解をもち、サイドとはいわば対極に立っている。クレイマーのそうした「立場」は、その著書においてもすではっきりしていた。

クレイマーによれば、イスラミック・ファンダメンタリストたちの「ジハード」や「欧米の陰謀説」といった理論は、1980年代の欧米アカデミズムにあらわれた〈オリエンタリズム〉への批判的言説を取り込み、それらを最大限に活用することによって再構築されていたのだという。かれは、その一例として、ペイルートのイスラミック・ジハード〔イスラミック・ファンダメンタリスト組織の一つ〕が、欧米メディアにおけるイスラームの扱い方を批判したサイドの *Covering Islam* (1981) を非常に礼賛して、サイドのその著書を、自分たち

の行為を正当化するために、かれらの人質としていた欧米人に読ませていたという事実を取り上げて、実に皮肉なトーンを込めてこれを批判している (Kramer 1996: 268)。

クレイマー、B. Lewis, S. P. Huntington, F. Fukuyama などにとって、1980年代のイスラミック・ファンダメンタリズムという政治現象は、欧米アカデミズムにおけるマイノリティがおこなう〈オリエンタリズム〉批判の展開と相即したものであった。そして、かれらにとって絶望的なその80年代は、1988年に出版された Salman Rushdie の *Satanic Verses* をめぐる問題の噴出によって、「幸運なことに」、終焉する。というのも、1989年2月11日のアーヤトッラー・ホメイニーの示したファトワーが「ラシュディに死を」宣告したことにより、いっそう過激になったイスラミック・ファンダメンタリストの動きは、かれらと反西欧の言説を与えてきた数少ない西欧知識人との間に、さらなる乖離を生み出し、クレイマーたちは、そこに〈オリエンタリズム〉批判を展開する勢力の一つの「弱い環」を見いだすことができたからである。

〈オリエンタリズム〉批判と「ラシュディ事件」をめぐる立場選択との間には、〈オリエンタリズム〉批判それ自体が提起した問題に内包されていた一種のアポリアがあるといえる。これに1990-91年の湾岸危機／戦争をめぐる問題状況が相乗化することによって、〈オリエンタリズム〉批判が当初もっていた思想的可能性は自ずと限界づけられることになった。なぜなら、〈オリエンタリズム〉を「超える」ために立ち現れようとした新たな他者性の構築へのさまざまな試みは、逆説的にサイドのいう「非難の政治学」(サイド1995)の増殖をも促進していくことになったからである。〈オリエンタリズム〉批判によって、むしろ批判のための言説エコノミーを伸長させたのではあるが、大状況それ自体は何も変わらず、むしろ、かえって事態はより深刻なものとなっている、とサイド自身が認めざるをえないような状況なのである。

他者を差異においてひたすら構築しつつ、その他者をつうじて同一者をたえず拡張適用する方向に向かう、偽りの愛他主義のカタチをとった「自閉症文化」(J. Baudrillard)としての欧米文化にとって、その最悪の疎外状況とは、他者を奪われることに他ならないのだとすれば、〈オリエンタリズム〉批判によって不在になりかけた他者は、その自閉症文化自身によってふたたび生産されなければならなくなる。ハンティントンによる「文明の衝突」論 (Huntington 1993) は、いわばそうした傾向の一つの典型であるといえる。

「ラシュディ事件」⁴⁾をめぐる、自由やデモクラシーなどのヨーロッパ・モダンのうみだした何らかの「普遍価値」が問題とされる時には、この他者再生産プロセスは自ずと起動してしまう。そうしたネオ・オリエンタリスト的徴候 (Sadowski 1997) の事態への単純化に抗するには、それぞれ複数の異なった〈東洋〉と〈西洋〉とを弁別して、それがどのように異なったカタチで構成され、維持されてきたのかを認識していく必要がある。しかし、このサイドが唱える「世俗的解釈の政治学」(サイド1995)は、現在においてもなお、状況

打破を試みるには複雑にすぎるのである。

ハリデーは、政治学的にはクレイマーたちとは異なる仕方、〈オリエンタリズム〉批判の展開を受容している (cf. Halliday 1996: ch. 7)。彼にとって、ここ20年間にわたりアングロ・サクソン世界において展開された〈オリエンタリズム〉をめぐる議論の戦線は、相対するものとして実にはっきりしている。その一方の戦線は、サイドが明らかにしたような、文学、歴史学、政治学など他の諸科学を含めた18世紀から現在に至る西欧の中東に関する記述への批判を受けて、アカデミックであるとないを問わず、その影響下に、中東への西欧中心的、帝国主義的、人種主義的、本質主義的記述への批判的分析を多様に生産してきた人々によって構成されている。もう一方の戦線は、逆に従来のオリエンタリスト・カテゴリーの中であって、サイドの議論を論難する B. ルイスのような人々によって構成されている。クレイマーは明らかに後者の戦線の最前衛にいる。

では、ハリデー自身はどこに位置するのか。わたしの見るところでは、他の中東地域に関わる研究者の多くがそうであるように、かれもまたサイドの議論に、いくつもの留保をつけながらそれに共感を示すというところにとどまっている。これを「とどまっている」と表現することが正しいかどうか微妙な問題をはらんでいるが、少なくともハリデーのように、自身の研究者としての機能をも含めて、欧米の政治権力のメカニズムに通じている人々にとって、サイドがメッセージを送る聴衆とルイスがメッセージを送る聴衆とが、それぞれ別の次元で生きているという事実を認めざるをえないことは自明であろう。

サイド自身の責任ではないとしながらも、ハリデーは、サイドの議論に留保しておきたい主な問題を4つ挙げている。それは、第一に〈オリエンタリズム〉という用語法自体が論争をはらむものであるということ、第二に〈オリエント〉というカテゴリーが曖昧であること、第三に〈オリエンタリズム〉の諸観念の生成とその適用とのあいだの関係に微妙な問題があること、つまり、支配という文脈の中から生成してきた〈オリエンタリズム〉の諸観念が支配に奉仕するというだけで無価値だと言い切れるのかということ、そして、これが最もポレミカルな論点であるが、第四に〈オリエンタリズム〉批判が中東における諸観念や諸イデオロギーを不問にした状態で可能なかということである (Halliday 1996: 210-215)。

この第四の問題は、〈オリエンタリズム〉批判の「構造」が、「〈オリエンタリズム〉があるなら〈オクシデンタリズム〉もある」という反批判に、短絡的に置換されてしまう危険を孕んでいることを意味している。それは、〈オリエンタリズム〉というある種の Westoxification が存在するのならば、そこには同時に、反帝国主義、連帯、理解等の名のもとにこの地域への神話を無批判に再生産してきた Eastoxification も存在し、当該の地域の神話生産者たちは、自分たちに都合の良いように自分たちに向けられるステレオタイプを組み換えてきたのではないかと、という問題とも連動していくはずのものである。この視点はイスラミック・ファンダメンタリズムの性格を考える場合にも、時に有効であるといえよう。

『オリエンタリズム』をめぐる反応は、とりわけ中東地域研究の領域についてのみ見るならば、たしかにハリデーが指摘するような二つの戦線に分岐・対峙している。もっとも、その一方の戦線は、「B. ルイスとそのエピゴーネン」(サイド)がそうであるように、アメリカの対外政策決定プロセスに組み込まれるなど、諸々の国家機構や制度に依拠しているがゆえに、実態的にも非常に強固な存在感を与えていることは否定しがたい。

また、それを批判する側のもう一方の戦線においても、〈オリエンタリズム〉批判が「コロンビア大学教授」(クレイマーはサイドを、学問研究の衣を被ってイデオロギー闘争に邁進している「パート・タイム・プロフェッサー」と皮肉っているのだが)によって為されたのだという事実によって、初めて生じうる力の作用についても、無頓着ではいられないであろう。サイドと同じ議論が、カイロやダマスカス、あるいは北京や東京から展開されていたとしても、サイドが及ぼしたのと同様な影響力を、欧米政治社会に行使しえたはずはないからである。

何れにせよ、〈オリエンタリズム〉批判をめぐる主な論戦それ自体が、その研究の「客体化」を被る人々とは明らかに存在次元の異なるアリーナで展開されている事実は否定できない。

約15年にわたるそういったさまざまな『オリエンタリズム』への反応をふまえつつ、サイドは1994年に新たな Afterword を書き加えている。とりわけその後半部分のⅡにおいて、ハンティントンなど「新々植民地主義」とも呼びうる傾向への批判と、そうした傾向への明かな対抗勢力としてのポストコロニアル研究の伸張を対比的に記述している。

また、この Afterword において、サイドはさまざまなアスペクトから『オリエンタリズム』受容への批判的検討を試みている。1994年という時点を考慮するならば、サイドが「文明の衝突」論に象徴されるような、ハンティントンなどのマンハッタン地域におけるインサイダーの思潮を実に明確に意識して、それを執筆していたことがうかがえる。したがって、それがどこまで成功し、また、どのような限界を帯びているといえるのかは、そうした状況の中でサイドがいかなる〈立場〉を選択しているのかということと、直接関連していくであろう。Afterword の大部分のスペースが、それぞれの『オリエンタリズム』批判にとりもなうサイド自身の〈立場〉の再確認に費やされていることは、その何よりの証である。

たとえば、サイド自身の「もっとも悔やみそして最大限の努力を傾注して克服しようとしているのに気づく『オリエンタリズム』への反響」(Said 1994: 330)として、それが敵対的であると同調的であると問わず、『オリエンタリズム』が、反西洋主義を申し立てたものであり、〈オリエンタリズム〉という現象は、全体として西洋を表象するものであるととらえられるべきだという考え方や、略奪者西洋および〈オリエンタリズム〉がイスラームとアラブ人とを踏みにじってきたという考え方などを、みなサイドに帰するような傾向があることを挙げている。

これは、先にクレイマーのサイド評価について見てきたように、「オリエンタリズムを

批判するということは、実際上、イスラミズムやムスリム・ファンダメンタリズムを擁護すること」(Said 1994: 331)であるといった論調を、サイドが鮮明に意識していることを示している。実はそこにこそ、現実の世界政治における現象としてのイスラミック・ファンダメンタリズムに対して、サイドがどのような〈立場〉に立つのかを鋭く問われるアーナは、予めセットされていたのである。

自身はクリスチャンではあるけれども、明らかに広義のイスラーム文化に育まれた子であることを自認するサイド(Said 1996)は、イスラミック・ファンダメンタリズムを自らの〈立場〉との関係においてどのように考えるのか。サイドにとって、〈オリエンタリズム〉に歪められたイスラームと「イスラームが解決だ」という声との間にあるものは何か。サイド自身が問い返さざるをえないこうした問題を、次に観ていくことにしよう。

オリエンタリズム批判とイスラミズム・イデオロギーとの相関性

時としてナショナル・アイデンティティの喪失過程は宗教的アイデンティティの生成過程となる。このパタンは冷戦後の現代世界において、とりわけイスラーム世界においてほぼ一般化している現象である。だが、アラブ・ナショナリズムのイデオロギー機能の崩壊した中東地域では、1970年代を通じて、つまりは冷戦構造解体以前から、その徴候はすでにあらわれていた。また、それと相呼応するかのようには、冷戦後の現在ではフランスや英国など旧植民地からの大量の移民が流入した諸国においても、この傾向は顕著となっている。

国籍取得や永住権獲得に辛酸をなめた移民としての第一世代の後に、その第二、第三世代はたいいていの場合当該国で出生し、その国籍を取得している。にもかかわらず、「フランス人」や「英国人」とはなれずにいる。「他者」として差別されるという状況が、そうした国々で構造化一般化してくると、かれらは第一世代とは明らかに異なったアイデンティティ喪失状態に陥る。第一世代がアルジェリア系、モロッコ系、パキスタン系等などといったそれぞれの「故郷」をよりどころとして自分が何者であるのかを自覚していったとは異なって、かれらはあらかじめ父祖の「故郷」からも切り離され、自分の生まれた地においても「異邦人」となっている。この地上に帰るべきところはない。世界のどこにも「故郷」をもたずに、ただムスリムであることを自覚していく過程で、ようやくこの世界に居場所を見いだすことができるのである。そうした第二、第三世代の人々にとっては、父祖の出身地はもはや問題にならなくなる⁵⁾。アラブ・ナショナリズムの希望が潰れて四分五裂した状態の中東諸地域においても、学生・知識人を軸にして同じような状況が生じている。かれらもまたこの地上に安心して帰る場所をもたない。

とはいえ、一時期喧伝されていたように、19世紀におけるイスラームの自己変革運動が中東諸地域に絶えず連綿として存在し続け、それがアラブ・ナショナリズムをかき消して70年

代に急に復興してきたとする見方には無理がある。70年代から90年代にかけてのさまざまなイスラーム復興運動のなかにさえ、明かな種差が存在する。にもかかわらず、それを過去一世紀の統一した物語として語ることは難しいからである。むしろ、わたしたちはそこでイスラームの歴史の再構築が行われているということにこそ着目すべきであろう。そして、このイスラームの歴史の再構築過程に、サイドが〈オリエンタリズム〉批判を展開したことの意味を考えるべきなのである。

‘Afterword’において、〈東洋〉対〈西洋〉の文明的な対立敵対の構図で事態を単純化しがちなイスラミック・ファンダメンタリストにふれながら、サイドは次のように記している。

……しかしながら、こうしたすべてにおいて中心となるのは、ヴィーコがわたしたちに教えているように、人間の歴史は人間によってつくられるのだということにはほかならない。領域支配のための闘争が歴史の一部である以上、その闘争には歴史的・社会的意味がある。批判能力の備わった学者の任務は、ある闘争を別の闘争と別々に扱うのではなくして、一方の圧倒的な物質性と他方の見かけ上は超俗性の極地であるものとを、それらがまったき対照をなすにもかかわらず、結合させることにあるのだ。わたしは、おのおのの文化の維持発展は、異なる別の自己として、他の文化の存在を求めることにある、ということを示した方法で示してきた。アイデンティティの構築——オリエンタリズムとオクシデントであろうと、フランスであろうとブリテンであろうと、アイデンティティとは一つのきわだった集合的経験の明かな宝庫であると同時に、わたしの見解では、結局のところ一つの構築物であるのだが——には、いつも「われわれ」とは異なるものとして、絶え間のない解釈、再解釈の対象である敵、「他者」の構築が必然的にともなう。おのおのの時代と社会とは、その「他者」を再創造する。静態的なモノとはまったくちがって、自己や「他者」のアイデンティティは、すべての社会において個人と制度とを巻き込む一つの争いであると考えられる歴史的、社会的、知的、政治的プロセスのすべてに大きく作用する。……つまり、アイデンティティの構築とは、それぞれの社会において権力と無権力状態との配置と緊密な関係にあり、したがって単なるアカデミックな空想などではけしてないものである。……わたしの議論の半分を隠蔽することによって、『オリエンタリズム』は、イスラームを守るためのものの一つとしてのみ読まれうる。そこでわたしは（後の *Covering Islam* においておこなったように）、出生時に属するいかなる一次的なコミュニティも、解釈的な論争から免れないこと、また、西洋に創発として現れたものは、イスラームへと回帰あるいは復活して、実際にイスラーム社会において、イスラームの定義をめぐる闘争をうみだしてきたことを述べた。いかなる個人、権威あるいは機関も、定義をめぐる全体的支配はおこないえない。もちろん、だからこそそこに論争がおこる。[イスラミック・ファンダメンタリストのエピステモロジカルな過ちは、「諸原理」が非歴史的カテゴリー

であって、対象なのではなく、したがって、「諸原理」は信仰においてそれらを受け容れていると思われる真の信仰者による批判的精査の外にあるものだと考えていることにある。初期イスラームの復原ないし復活された異説に関連して、(サルマン・ラシュデイのように)オリエンタリストたちが危険だと考えられたのは、オリエンタリストたちがその異説でテキストをみだりに書き換え、そこに疑いを持ち込み、それが欺瞞に充ちいて、けっして神聖なものではないことを示すからにはほかならない。イスラミック・ファンダメンタリストたちにとって、わたしの本の価値は、オリエンタリストの悪意のある危険を指摘し、かれらの魔手からイスラームを、ともかく苦闘しつつも引き離すものなのであった。……本質的なイスラームや本質的なオリエントといった考え方に対して、わたしが取る立場は、それらのイメージはイメージ以上のものではないというものである。そうしたイメージは、信仰に厚いムスリムのコミュニティにも、オリエンタリストのコミュニティにも(その一致にこそ意味がある)、ともに護持されている。…… (Said 1994: 331-333)

ここで、サイドがヴィーコの「人間の歴史は人間によってつくられる」に拠っていることは、イスラミック・ファンダメンタリストとオリエンタリストとに思考枠組みの一致を見るというサイドの〈立場〉の明かな根拠ともなっている。

というのも、周知のように、ヴィーコは17世紀ヨーロッパにおけるいわゆる「古代派—近代派論争」について両派をともに批判し、そのいずれもが〈民族の自惚れ〉と〈学者の自惚れ〉という病に陥っているとすでに指摘しているからである(ヴィーコ1979)。

前者は、自民族の創建が世界最古で人間文明の基本はすべて自民族から多民族に伝播したという自惚れであり、コミュニケーションの可能性の条件を問わずにコミュニケーションのみを問題にするという誤りを犯し、後者は、自分の知識が過去から未来に至る悠久の人類史とともに永遠であると考えたがる自惚れであり、古代社会の存立根拠を太古神学者の精神に求め、その古文辞を今言によって解釈するときに、その解釈の妥当性が保証されえないにもかかわらず、それを絶対化する誤りを犯す。ヴィーコはこの二つの自惚れを回避するために、社会の存立根拠を両派とも異なるカタチで精神の外部に求め、「人間の歴史は人間によってつくられる」としたのであった。

イスラミック・ファンダメンタリストたちとの差異を明確化しようとするサイドの〈立場〉の表明に、この「古代派—近代派論争」におけるヴィーコの〈立場〉がアナロジカルに用いられていることは明かである。同時にそれは、かつてのユマニズムが太古神学説の隆盛の中から古文辞学へ流れ、それが哲学的近代派に敗北していく過程で合理主義的に再編され、19世紀に至ってE. ルナンの「文献学」に総合されることをも含意しているであろう。オリエントという表象を再生産してきたオリエンタリストは、「ほぼ例外なく文献学者として出発した」(Said 1978: 98)からである。

このイスラミック・ファンダメンタリストのディスクールとオリエンタリストのディスクールとの構造上の一致について、サイド自身はここで見た以上の十分に具体的な検討を試みているわけではない。だが、『オリエンタリズム』が出版されてから比較的早い時期に、その批判的検討を通じて、この両者の〈反転の関係〉[orientalism in reverse] (al-'Azm 1984) については、すでに他の論者による指摘がある。それは、〈西洋〉対〈東洋〉とか〈オリエンタリズム〉があるなら〈オクシデンタリズム〉もあるはずだ、などといった単純な対抗関係を意味するのではない。また、その〈反転の関係〉はオリエンタリズムとイスラミック・ファンダメンタリズムとの関係においてのみ成り立つというものでもない。

〈オリエンタリズム〉が、「書く人間」としてのオリエンタリストと「書かれる人間」としてのオリエンタルとの関係のネットにおいて生じ、かつそれが生産する神話のディスクールの特徴自体が、その叙述する対象の起源と同時に、ディスクール自身の起源をも覆い隠してしまうことにあるのならば、〈オリエンタリズム〉の〈反転の関係〉は、ナショナリズムのディスクールなどにおいても成立する現象であるといえる。

単純な一例をあげよう。イスラミック・ファンダメンタリズムの指導者たちの多くは、欧米の高等教育機関で教育を受け、学位を取得している。したがって、その分野はさまざまであっても、かれらは「書く人間」としてのディシプリンが何であるのかを実によく知っている。また、その規律訓練を受けていく過程で、かれらは自分たちが「書かれる人間」であったことに気づいている。この「自覚」がかれらを一種の絶望に陥れるわけである。そして、「書かれる人間」であるという位置を自らに割り当てた上で、「書く人間」として立ち現れることになる。だが実際は、オリエンタリストたちが行っている「書く」という同じ行為を、かれらは自身を同じ地平でズラせた位置に措定して行っているにすぎない。

また、その行為が許される「権利」のようなもの、いわば「敵である欧米」が何をいっているのかを予め「理解」するディスコースのシステムを所有しているという条件も、オリエンタリズムのシステムによって発生したものである。イスラミック・ファンダメンタリズムのリーダーたちは、欧米の学会やメディアの動向を絶えず追いながら、その思潮に反応して自らのディスクールのスタイルを変化させていくムスリム知識人、「オリエンタリスト・ムスリム」(栗田1995)として存在しているわけである。

それは、非西欧世界におけるナショナリズムのディスクールが、それぞれの地域の言説空間に予めネイションをめぐる西欧の言説空間との同質性が形成されていてはじめて成り立つ、という事態と同様である(鈴木1996a)。オリエンタリズムの〈反転の関係〉に着目した Sadiq Jalal al-'Azm も、〈反転の関係〉としてのアラブ・ナショナリズムとイスラミック・リヴァイヴァリズムとを同時に取り上げている。

では、中東諸地域において、ナショナリズムのディスクールがイスラミックなディスクールへと転換される契機は何であったのか、またその転換によって、いったい何が質的に〈状

況)を変化させたといえるのであろうか。

イスラーム世界の知識人における〈トラウマとしての1967〉

その契機とは、〈1967年のアラブの敗北〉にはかならない。そして、この〈1967年のアラブの敗北〉という転換期から、あたかもリゾームを成すかのように広がったこの地域の多様なイスラミック・トレンドの一環として、サイードの『オリエンタリズム』を位置づけることができる。その意味では、サイードたちの〈オリエンタリズム〉批判が、このイスラミック・トレンドの一環として展開されていることはごく自然な流れであり、むしろそれこそがかれらの〈原点〉なのである。

しかし、それはアラブ・ナショナリズムが創発したアイデンティティの〈死〉を承認することから始められなければならなかった。したがって、それはそのアイデンティティ崩壊の感覚を否認してディスクールを〈反転〉させるだけでは済まないような、アイデンティティの〈新たな再生〉を求める。

サイードの批判するように、イスラミック・ファンダメンタリズムは非歴史性を自らの特徴とするのであるから、そうした歴史意識としての崩壊感覚と自らとを、かれらは切り離すことができる。それはアラブ・ナショナリズムの敗北そのものを「否認」する一形態である。否認といっても、それはアラブ・ナショナリズムを維持し続けることを意味するのではない。むしろ、それを「忘却」するのである。サイードには、そうした「否認」ができなかった。したがって、アラブ・ナショナリズムの「忘却」へも後退することはなく、そこにかれなりの「個人的」な一貫性を保持するのである。

……『オリエンタリズム』は、よくいわれるように、ある個人的な喪失とナショナルなものとの崩壊とのきわめて具体的な歴史から書かれたのだという評価を、わたしは受け容れた。わたしが『オリエンタリズム』を執筆したほんの数年前に、札付きの心底からのオリエンタリストであるゴルダ・メイアは、「パレスチナ人などというものは存在しない」とコメントしている。『オリエンタリズム』ばかりでなく、たて続けに出版した『パレスチナ問題』『カヴァーリング・イスラーム』の二著作もこれに加えたい。〔それらを通じて〕わたしは、ただ、アイデンティティ復興とナショナリズム復活のための、一つの政治綱領を提示したかったのである。……

(Said 1994: 337)

イスラエルの首相にもなったゴルダ・メイアのこの発言は、シオニスト指導者たちがパレスチナ人の存在主張を退ける狙いから、「パレスチナ人とは何者だ」という問いを幾度も繰り返していた流れの、一つの極に位置するものである。パレスチナ人など相手にする必要は

ない、なぜならかれらは存在しないのだから、というわけである。むしろ、かれらにとっては「アラブ人」すらもの数ではなかった。

サイドはまた別のところで、イスラエルが「1967年の勝利者」となって以降アメリカのユダヤ人社会にも大きな変化が生じたと述べている (Said 1996)。それはかれらのオリエンタリズムそのものへの対応の変化、すなわち弱い女性的なアラブ人と強い男性的なユダヤ人という認識や感覚の変化による行動の変化であった。事実、アメリカ政府のイスラエルに対する明示的な支援が始まったのもこの時期であった。

「始まりの現象」としての〈1967年〉の後に、喪失された個とナショナルなものとのアイデンティティ〈再生〉の手がかりとなったのが、イスラームにほかならなかった。それは何もサイドに限った事態ではなかった。もはや〈1967年〉以降、イランのアリー・シャリーアティーがそうであったように、中東諸地域の知識人は、イスラームという文化的基層への〈立場〉の選択を欠いては、第二、第三のフランツ・ファノンとなることはできなくなっていたのである。そうした知識人たちの状況を、I. M. Abu-Rabi' は次のように概括している。

……1967年のイスラエルに対するアラブの敗北は、社会と政治とにおける宗教の役割、デモクラシーの意味、そしてシヴィル・ソサイエティの本質をめぐる現行のセキュラリストとイスラミストとの論争の出発点となっている。1967年は、ネイション・ステイトの危機とその敗北の結果としての社会的政治的真空状態とに、あるオルタナティヴを定式化する、さまざまなイスラミックなムーヴメントとイデオロギーとにとっての道を舗装したのである。「ポリティカル・イスラーム」が目に見える政治勢力として現れ出るといふことばかりでなく、イスラームそれ自体が、宗教として、歴史として、そして集会的潜在意識の中心部として、新たなプレゼンスを呈してきた。それゆえ、ポスト1967年のアラブのディスクールは、宗教的言辭で充たされてきたわけである。 (Abu-Rabi' 1996: 262)

むしろ、実際にはさまざまな思潮上の意味が存在するのであるが、I. M. Abu-Rabi' は、次の二つの流れが特徴的であると指摘している。

第一に、ポスト〈1967年〉のイスラミック・ムーヴメントが、新たに形成された宗教的あるいは世俗の指導者たち、すなわち、イスラエルという国家と西欧からの援助に示されるような、敗北の影とネオ・コロニアリズムの中で育ってきた指導者たちによって、導かれているということである。こうした指導者たちは、住民の大部分を動員することに成功したばかりか、よりエスタブリッシュされたものとして、多少なりとも国家とそのスタビリティ部分を構成していたウラマーとの、レジティマシーをめぐる闘争に打ち勝ってきた。

第二に、とりわけイラン革命にならって、影響力のある知識人たちの多くがイスラームに改宗したりイスラーム的なコンセプトや言語に依拠するようになったという、ある顕著な傾

向がアラブ世界には存在する。なかでも、マオイストであったパレスティナ人思想家ムニール・シャフィークが、1979年以来、イスラームの再生においてこそ現代国家の危機が救われると考えるようになったことは、実に鮮明な事例である。おそらく、それほど極端ではないにせよ、多くの人々がこの種の考え方を共有しているといえる。

他にも、こうした〈1967年〉によるイスラミック・トレンドへの転換を、直接的に表現する知識人として、アドニスやアブデル・マレクなどがよく知られている。かれらは、西洋の歴史過程は経済利益や階級闘争や社会政治権力によって動かされるのかもしれないが、東洋では歴史の主動因はイスラームであり、したがってムスリム、アラブ、イランといったオリエンタルな社会のダイナミクスについての固有の理解に到達するには、階級闘争や石油や経済などの諸概念は放逐してしまえ、というカタチで〈オリエンタリズム〉の〈反転の関係〉におけるイスラミック・ディスクールを構築する。ラディカルなものであろうとコンサーヴァティブなものであろうとリベラルなものであろうと、セキユラーなナショナリズムは、ナポレオンのエジプト占領以来アラブの希求してきたナショナルな救済は果たしえなかった。革命的な共産主義、社会主義によってもそれはなしえなかった。したがって、「ポピュラーなポリティカル・イスラーム」と呼ぶ真正性への回帰以外に道はない、というコンテクストが中東諸地域の知識人に共有されていったのである。同時にそこには、〈トラウマとしての1967〉という共有された経験が存在する。

このトラウマは、約四半世紀後の湾岸戦争においても、さらに深い傷をその傷口に刻むことになる。Fouad Ajami の皮肉な言い方を借りれば、「1967年戦争のレプリカとして、1991年の湾岸戦争」があったのだが、「1967年戦争における敗北のトラウマを生き抜いてきた人々には、他のハーメルンの笛吹き男への免疫ができています」(Ajami 1992: 13)ということになる。

もっとも、サイドとは〈立場〉をまったく異にして、シーア派ムスリムとしてレバノンの山中の村に生まれ、現在ニューヨークのマンハッタンで生きるアジャミは、イスラーム世界はもはや無傷の文明ではなく、ムスリムの深部にはモダニティとセキユラリズムとが深く刻み込まれていると考えている。したがって、イスラミック・ファンダメンタリストのように、かれらが「イスラームの名のもとにのたうちまわっている事態」を、予め粉碎されきっているイスラームの伝統のヴァイタリティなどと錯誤すべきではない、むしろアラブとムスリムとは、自身の独特の用語法で普遍的モダニティの世界へ参加していくことを選択しているのだ、と彼は断言するのである。

同じアメリカ在住のアラブ人知識人であっても〈1967年〉のトラウマの受け方はさまざまである。当然、サイドはこうしたアジャミのような態度に、激烈に「非難の政治学」を展開しているのであるが、アジャミはサイドへの敬意を保ちつつ、互いの〈立場〉の相違を、欧米にあるアラブ知識人の「世代の問題」であるとしている (cf. Ajami 1998)。

アラブ知識人たちのこうした〈トラウマとしての1967〉を感知しつつ、板垣雄三はさらにこれを「20世紀社会主義崩壊の出発点」として位置づけている。そして、「サイドが『オリエンタリズム』以来——『端緒』とか『始まり』という仕事もありましたが——展開してきている考え方の土台として、1967年の経験というものが非常に大きな意味を持っていたのではないか」「サイドがそこで、合州国社会の中における自分というものの見きわめ方において、思想というよりは生き方の方向選択において、ある重大な踏みきりをしたのではないか、と想像する」（板垣1995）と述べている。この板垣の「想像」は、1973年に提示されたその「n 地域」論イメージ、すなわち抵抗・変革運動をも絶えず体制化し封じ込めるカタチで再生産されていく帝国主義的支配構造（「帝国主義—民族主義体制」）への認識が呼び覚ますものにほかならない。

中東〈地域〉におけるアラブ・ナショナリズムからポリティカル・イスラームへという変動は、イスラミック・ファンダメンタリズム論によって欧米メディアの描き出す「狂気」や「混乱」とはまったく別の文脈において、帝国主義の一環としての〈オリエンタリズム〉問題として理解されうるだろう（鈴木1996）。サイドが、個なるものとナショナルなものとの同時喪失という、生き方そのものを変更せざるをえないトラウマを自己承認していく過程に生まれた『オリエンタリズム』という書物は、それをよく証言している。

註

※本稿は、1997年度日本政治学会研究会（1997年10月4-5日於成蹊大学）分科会 G「20世紀の政治思想とナショナリズム」における報告「E. W. サイドにおける〈オリエンタリズム〉批判の〈原点〉——Arab Nationalism から Islamic Fundamentalism へ——」の原稿をもとに、加筆改稿されたものである。当日この報告へのコメントを頂戴した、亀嶋庸一、岩崎稔、堤林剣、李静和、森戸幸次などの諸氏に感謝したい。また、本稿で議論されている論点には、1998年に上梓した拙著（鈴木1998）における内容と一部重複している部分のあることを、予めお断りしておく。

1) とはいえ、さまざまな『オリエンタリズム』のヴァージョンがありうるのだというサイドは、その大きな反響を率直に喜んでいる。「アメリカでもイギリス（UK 版は1979年に発行された）でも本書は多くの関心を喚び、そのうちのあるものは（予期していたように）とても敵対的であり、あるものは理解できないものであったが、大方はポジティブで熱心なものであった。1980年のはじめに出たフランス語版をかわきりに、一連の翻訳があらわれ始め、現在でもその数を増しているが、それらの多くは、わたしには理解することの難しい言語上の論争と議論とを生じさせてきた。才能あふれる詩人にして批評家のカマル・アブー・デアブによるアラビア語版はすばらしいものであり、またいまなお論争を喚んでいるものである。それについてはまたさらに言及したい。以来、『オリエンタリズム』は日本語、ドイツ語、ポルトガル語、イタリア語、ポーランド語、スペイン語、カタルニア語、トルコ語、セルボ・クロアチア語そしてスウェーデン語（1993年にはスウェーデンでベストセラーとなり、それはわたし同様地元出版社の理解をも超えるものだった）が出ている。いくつかの版（ギリシア語、ロシア語、ノルウェー語そして中国語）は出版準備中か今まさに出版しようとしているところである。他のヨーロッパ語の翻訳も、一、二の報告ではイスラエル版も、噂

されている。抄訳が海賊版でイランとパキスタンとで出ている。わたしの直接知るところでは、翻訳（とりわけ日本語版）の多くは版を重ねている。すべてが今なお印刷され、わたしがそれを書いたときには思いもいたらなかった、もろもろのローカルな議論を喚起する機会を提供している。『オリエンタリズム』は、こうした翻訳が出現した結果、それぞれいくつかの異なった本となったのである。……」(Said 1994: 329-330) また、『オリエンタリズム』執筆当時の状況を含めて Said 1996 を参照。

- 2) もっとも早い時期にこのアラブ知識人の〈トラウマとしての1967〉問題を正面から明示的に取り上げたのは、アジャミである(Ajami 1992 [First ed. 1981])。また、これは近年ではイスラミック・ファンダメンタリズムの「始まり」を論じる際に一般化してきた政治認識であるといえよう(たとえば、Sidahmed & Ethteshami 1996 参照)。
- 3) 1997年となって板垣氏の仕事に詳しく、また板垣1992の編集にも具体的にかかわっていた栗田禎子氏により、この学説的位置づけが試みられている(栗田1997)。1996年11月の段階において、わたしは学会報告のカタチでこれを試みているが(鈴木1996b)、わたしの知る限りでは、この学説について板垣氏以外の研究者によって論じられ、印刷物として発表されたものとしては、その栗田氏の論考が初めてのものである。
- 4) この問題を一神教のテキストをめぐる根源的位相において比較探究したものとして、Netton 1996は極めて興味深い。本稿においても、〈トラウマとしての1967〉を、一神教に随伴する〈トラウマ〉の問題との関係からさらに掘り下げるべきであったが、果たせなかった。機会を改め論じたい。
- 5) この見解は、ヨーロッパ、とりわけ英国在住ムスリムのためのマガジンとしてユニークな存在感をもつ *Q-News* の編集長 Fused Nahdi 氏の発言に基づいている。

文献

- 板垣1992 板垣雄三『歴史の現在と地域学——現代中東への視角——』岩波書店
- 栗田1995 栗田禎子「イスラームと民主主義——スーダンの「イスラーム運動」のケースから——」『イスラーム世界の解説』神奈川大学評論叢書第6巻、御茶の水書房
- 栗田1997 栗田禎子「板垣雄三氏の地域論をめぐって」『歴史評論』(No. 570) 1997年10月号
- サイド1995 『現代思想 特集サイド』1995年3月号
- 鈴木1996a 鈴木規夫「宗教的ナショナリズム論——世界政治の構造変動における宗教をめぐる諸問題——」『平和研究』第20号、1996年6月
- 鈴木1996b 鈴木規夫「文化とナショナリズム——ポストコロニアル状況の〈世界化〉と〈n 地域〉モデルの再検討——」日本平和学会1996年度秋季研究大会(1996年11月9日)部会Ⅱ グローバルイシュー 報告
- 鈴木1998 鈴木規夫『日本人にとってイスラームとは何か』筑摩書房
- 山内1996 山内昌之編『「イスラーム原理主義」とは何か』岩波書店
- ヴィーコ1979 清水幾太郎編『世界の名著 ヴィーコ』中央公論社
- Abu-Rabi' 1996 Ibrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, SUNY
- Ajami 1992 Fouad Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge University Press [First ed. 1981]
- Ajami 1998 Fouad Ajami, *The Dream Palace of the Arabs: A Generation's Odyssey*, Pantheon

- al-'Azm 1984 Sadiq Jalal al-'Azm, Orientalism and Orientalism in Reverse, in *From the Journal Khamsin Forbidden Agendas: Intolerance and Defiance in the Middle East*, Al Saqi Books
- Halliday 1996 Fred Halliday, *Islam & the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, I. B. Tauris
- Huntington 1993 S. P. Huntington, The Clash of Civilization, *Foreign Affairs* 71, 3 (Summer 1993)
- Kramer 1996 Martin Kramer, *Arab Awakening & Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*, Transaction
- Netton 1996 Ian Richard Netton, *Text and Trauma: An East-West Primer*, Curzon
- Sadowski 1996 Yahya Sadowski, The New Orientalism and the Democracy Debate, in J. Beinín & J. Stork eds. *Political Islam: Essays from Middle East Report*, I. B. Tauris
- Said 1978 E. W. Said, *Orientalism*, Random House
- Said 1994 E. W. Said, Afterword in *Orientalism*, Random House
- Said 1996 E. W. Said, Orientalism and After, in P. Osborne ed., *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals*, Routledge