

## オスマン・アラブ人の「オスマン国民」像 アブデュルハミト・ゼブラヴィーの「諸民族の統一」論

藤 波 伸 嘉  
(東京大学大学院)

### The Ottoman-Arab Perception of “Ottoman Nationhood” Abdülhamit Zehravi on “ittihad-ı anasır”

FUJINAMI, Nobuyoshi

Postgraduate Student, Graduate School of Arts and Sciences, The University of Tokyo

The Ottoman-Arab perception of “Ottoman Nationhood” has been little studied until today. Although literatures concerning Ottoman-Arabs in the late Ottoman period have sufficiently mentioned their “Arab” identity, they have referred less, if at all, to their involvement in the “Ottoman” nationhood. In the context of “Arab history,” historians have paid attention to Ottoman-Arabs’ intellectual endeavor in the Second Constitutional Period (1908–1918) only as “origins” of the later Arab nationalism. Abdülhamit Zehravi (in Arabic, ‘Abd al-Ḥamid al-Zahrāwī), an Ottoman-Arab thinker and statesman, is no exception in this regard. His idea on the Ottoman state and Ottoman nation has been largely ignored. Zehravi is usually considered as “one of the most prominent pre-war [Arab] nationalists,” although it is widely known that he did not deny the existence of the Ottoman state. The author of this article tries to describe Zehravi’s understanding of the Ottoman Nationhood.

As an Ottoman citizen who well understood the difference between the two concepts of “Ottoman” and “Turk,” Zehravi admitted that the primary task for every Ottoman citizen was to pursue “ittihad-ı anasır,” or “unity of ethnicities.” This statement was not surprising given the atmosphere of the time, since unity of ethnicities was the semi-official usage for describing the Ottoman Nationhood ideal. The remarkable aspect of his argument is the distinction he made between the “gerenal unity of Ottomans” and the “political unity of Ottomans”; according to him, the latter is to be made up from communities, not individuals, agreeing upon the common political program.

Zehravi’s ideas on the origins of communities merit further comment. A community comes into existence only if and when there is a common spirit

---

**Keywords:** Ottoman Empire, Second Constitutional Period, Young Turks, Nationalism, Unity of Ethnicities

キーワード： オスマン帝国，第二次立憲政期，青年トルコ，ナショナリズム，諸民族の統一

and mutual assistance. Neighborhood communities are most likely to be formed, since mutual assistance, in his opinion, is the essential factor for people to form communities and neighborhood ties represent the most basic kind of mutual assistance. In contrast, he believes that ethnic or religious communities are always difficult to be formed, and even if they are formed, these communities can rarely become politically and socially united entities.

If communities are formed in this manner, then how are nations formed and what is the relationship between communities and nations. Zehravi explained in the following way: not every community could become a nation, while in many cases different communities do constitute one nation. The crucial factor in the formation of a nation is the need for “political” unity, and this could hardly be provided by ethnic or religious communities. This argument clarifies why it was necessary to achieve and strengthen the “unity of Ottomans.” Arab unity or Muslim unity was impracticable because Arabs were divided among themselves and the Ottoman Empire did not have the power to make all the Muslims in the world one and united. As a pragmatist conscious of the need for power in the theater of politics, especially in the age of imperialism, Zehravi claimed that the unity of Ottomans was the only way to retain independence and to resist Western invasion.

The last question to be considered is the manner in which the “political unity of Ottomans” should be realized. This point was partially made when he preferred the community-based “political unity of Ottomans” over the individual-based “general unity of Ottomans”. The political unity of Ottomans required what Zehravi wanted—equality among communities. For him, equality among individuals was not enough; he believe that communal egalitarianism should be pursued along with individual egalitarianism in order to realize the unity of Ottomans in the real sense of the word. As a consequence, in his opinion, any attempt to pursue the general unity of Ottomans at the expense of the political unity of Ottomans should be criticized and renounced.

Of course this proposition was far from the perfect solution. Since the members of the majority community often find “unequal” treatment under communal egalitarianism, it makes little sense to judge whether the communal egalitarianism advocated by Zehravi or the individual egalitarianism pursued by Unionists (according to Zehravi) was more right and a suitable choice for the realization of the unity of Ottomans. What is important here is the very fact that Zehravi faced the problem of egalitarianism, since the ambivalent issue of “equality” was the same problem Ottoman intellectuals had to tackle since the Tanzimat period.

In conclusion, Zehravi’s perception of the Ottoman Nationhood could be summarized as follows: he approved the framework of the Ottoman Empire because it provided the only possibility to confront Western invasion by means of power. Although many scholars today consider “Ottomanism,” or the Ottoman Nationhood ideal, as a senseless, completely artificial concept doomed to failure, Zehravi appreciated the existence of the Empire from his very realistic point of view. It was taken for granted that the Ottoman Nation

consisted of many elements or ethnicities. There was no “Ottomanism-Arabism” dichotomy in Zehravi’s mind. The conflict began only when the type of egalitarianism, individual or communal, to be adopted was questioned. Zehravi’s ideas appear to be largely conditioned by the political and ideological logics that prevailed at the time in the Empire, since as long as he accepted the framework of the Empire, his argument was always linked to the problematique of egalitarianism, problems that every Ottoman statesman was expected to find solutions to. Therefore, it makes little sense to categorize the Ottoman elite into “Ottomanist” or “Arabist” camps, as has been done until now in both Arab and Turkish historiography. Instead, Ottoman-Arab and Ottoman-Turk perception of Ottoman Nationhood should be placed in a common historical context in which the “Ottoman” political thought can be examined.

- |             |                    |
|-------------|--------------------|
| 1. 問題の所在    | 4. 「共同体の平等」        |
| 2. 「諸民族の統一」 | 5. 結論：「オスマン主義」について |
| 3. 共同体と国民   |                    |

### 1. 問題の所在

1908年の青年トルコ革命以降、オスマン帝国第二次立憲政期は、三十年に及ぶスルタン・アブデュルハミト二世の支配(1876-1909年、以下「ハミト期」)より解放され、帝国治下の諸地域に大きな政治的・思想的変動がもたらされた時期であった。それはアラブ地域、アラブ人にも当てはまる。「名望家政治 politics of notables<sup>1)</sup>」の枠組みとハミト期以来の帝国の支配システムとの中で成長し、「オスマン後」アラブ諸地域の政治において主役を演ずることになる人々の多くが議員、軍人、官僚として活躍を始めたのは

正にこの時期であった<sup>2)</sup>。

アブデュルハミト・ゼフラーヴィー Abdülhamit Zehravi (‘Abd al-Ḥamīd al-Zahrāwī) も第二次立憲政期オスマン政界で頭角を現したオスマン・アラブ人政治家の一人である。ゼフラーヴィーは1871年生まれ<sup>3)</sup>、シリア州ホムスの下級地方名士の家系に属する。早くよりイスタンブルでトルコ語・アラビア語双方の新聞刊行に携わるが、後にアブデュルハミト二世の専制政治への反発からカイロに亡命、執筆活動を継続しつつ青年トルコ運動を支持した。革命を主導した元「自由委員会」系の統一派<sup>4)</sup>セラーニキ・グループと近い関係にはなく、従って一般に想定される(狭義の)青年トルコ勢力からは

- 
- 1) Hourani 1968により定式化された「名望家政治」論において、アラブ地方政界の動向は中上流階級の階層内政治、その内部での離合集散として描かれ、現地社会と帝国中央との間での「仲介者」としての役割が注目される。この枠組みはハミト期から「オスマン後」まで一貫して存続した。「名望家政治」論に基づきシリア政界の動向を考察する研究として、Roded 1984, 1986; Dawn 1986; Akarlı 1986; Khoury 1983, 1987, 1990及び木村1987を参照。
  - 2) 具体例として、帝国議会へのアラブ地域選出議員について論じたPrätor 1993、行政学院(Mekteb-i Mülkiye)へのアラブ地域からの進学者を扱ったBlake 1991などを参照。第二次立憲政期より「オスマン後」に至るアラブ諸国エリートの連続性については、Winder 1962-1963; Pool 1980; Tarbush 1982; Simon 1991; 酒井1992などを参照。
  - 3) 1855年説、1863年説もある。Duri 1987, p. 211; Tarabein 1991, p. 118; Herzog, p. 24を参照。
  - 4) 以下、「統一と進歩委員会 İttihat ve Terakki Cemiyeti」に属した人々を「統一派」と呼ぶ。

外れるゼフラーヴィーだが、ハミト専制に反対して亡命し、他の亡命オスマン人とも交友していた点で彼も広義の青年トルコ勢力に属する (Hanioglu 1995, p. 107)。彼は革命後の1908年選挙でハマ選出の下院議員となり、以後イスタンブルを拠点に活動した。彼は早くから統一派と対立関係に入り、1911年には反統一派勢力が結集した自由連合党に参加するが、このためもあり、1912年選挙では落選する。ゼフラーヴィーは同年末にカイロで結成された地方分権党に参加し、更に、後にアラブ民族主義生成期の画期として常に言及されることになる1913年6月パリ開催の「アラブ会議」で議長を務める。この直後、彼は統一派との妥協に応じ、1914年1月に上院議員に勅選された。だが第一次大戦中の1916年5月、シリア第四軍司令官ジェマル・パシャにより「分離主義活動」の罪状で処刑される。

このように1914年の上院議員勅選を除けばゼフラーヴィーはアラブ民族主義の「殉教者」と見做されるに不足のない経歴を持ち、故に「数少ない1914年以前のアラブ主義者」に分類されることが多い。実際、シリア「名望家政治」上層の既得権益に対抗すると共に帝国中央での地位向上を図る彼には、自ら

が「アラブ」であることを強調する戦術を取る必要があった (Dawn 1973, pp. 170-174; Dawn 1991, p. 23)。ただ、彼はオスマン帝国それ自体を否定していた訳ではない。現実には、ゼフラーヴィーも含めた当時のアラブ人政治家の多数はオスマン政界をその活動の場としていた。では彼はオスマン帝国のあるべき姿としてどのような国家像を描いていたのか。如何なる「オスマン国民」像を提示していたのか。

この問いにはこれまで十分な答えが与えられてきたとは言い難い。ジェマル・パシャによる1916年のアラブ人処刑、それに続く「アラブの覚醒」「アラブの叛乱」がトルコ・アラブ対立の頂点として理解される研究動向において、オスマン・アラブ人を「オスマン人」と見る意識自体がそもそも希薄であり、オスマン・アラブ人の思想的営為は専ら「アラブ」意識の有無、「アラブ民族主義」の起源という側面から論じられてきた<sup>5)</sup>。このため、ゼフラーヴィーの「アラブ」意識は「オスマン主義」とは矛盾しなかった、という結論以上の分析が加えられることは稀であり、しかもこの際、「オスマン主義」なる語の意味内容自体が考察されることはほとんどない<sup>6)</sup>。実際、第一次大戦終結まで「アラブ主義者」

- 
- 5) 「アラブ史」の文脈における一般的な第二次立憲政期の位置付けについては Khoury 1983; Duri 1987; Commins 1990; Tauber 1993a, 1993b などを参照。タンズィマート改革から説き起こし、帝国中央をも視野に収める Hourani 1983; Dawn 1973 の両著作は先駆的にして例外的な業績と言える。なおオスマン・アラブ人思想家の研究として Cleveland 1971, 1985 がしばしば引用されるが、これも「オスマン後」の動向が主要な考察対象であり、第二次立憲政期における言動は十分に検討されていない。
- 6) Duri はゼフラーヴィーにおける「アラブ」意識の様相は詳細に検討するが、「オスマン国民」理念の位置付けの検討は不十分であり、「オスマン主義」を認めていた、という結論で終わっている (Duri 1987, pp. 194-198)。Tarabein も「彼のアラブ意識はオスマン主義と両立」したという結論に留まる (Tarabein 1991, p. 114)。だがこれらは既に Dawn が述べた点を確認したに過ぎず、それが具体的にどのような形で「両立」したのかという点は検討されることはなく、「オスマン主義」の定義もなされていない。Commins 1990, pp. 55-59 ではゼフラーヴィーの思想の内、イスラーム的論点に関心が集中し、時期的にも革命前が対象である。これに対し、ゼフラーヴィーが帝国内部で展開した政治思想に着目する Herzog は、彼は「オスマン帝国の正統性が単にそこに存在しているということに限定されるような種類のオスマン主義を主張した (Herzog, p. 108)」と説き、「正しく理解されたオスマン主義として提示されるゼフラーヴィーのアラブ主義は」「オスマン帝国から実質的な政治機能と正統性とを奪った」と述べる (p. 6)。ここで問われるべきは、ゼフラーヴィーが「そこに存在していること」を根拠にオスマン帝国の存在を肯定するに当たり示す論理は「アラブ主義」と理解されるべきものか否か、そのような彼の論理は「オスマン帝国の正統性」を損

が常に少数派に留まっていたことは広く認識されているにも拘らず<sup>7)</sup>、それに対する、オスマン・アラブ人の大多数を占めていた筈の人々の政治思想は「オスマン主義」と一括されるに留まる。こうした状況は、近年の一連の「修正主義」的研究も含め、第二次立憲政期のオスマン・アラブ人の政治思想を扱う研究のほぼ全てに共通する<sup>8)</sup>。

では「アラブ」意識を強く持つゼフラーヴィーは、どのような論拠からオスマン帝国の枠組みを肯定し、どのような立場から「オスマン国民」理念を評価していたのか。この点を明らかにすることで、ゼフラーヴィーの「オスマン国民」理解がオスマン思想史上にどう位置付けられるか、また「オスマン国民」理念はアラブ思想史上にどのような意味を持つかという問題を検討することもできると考える。思想史研究におけるトルコ・アラブ間の分断を相対化し、オスマン・アラブ人の政治思想をオスマン・トルコ人のそれと比較対照する視座を築くこともそこから可能となるのではないだろうか。

本稿は以上の問題関心にに基づき、ゼフラーヴィーが如何なる「オスマン国民」像を提示していたかを明らかにすることを目的とする。この際、分析の対象を1908年より1912年までの時期に限定するが、それは、彼がイスタンブルを、即ちオスマン帝国中央政界をその活動拠点としていた時期の言動に分析の対象を絞ることで、オスマン人としての彼の

主張内容をより鮮明に浮かび上がらせるための時期設定である。史料としては次の二種類を主に利用する。一つはゼフラーヴィーが参加していた帝国議会下院の議事録であり、もう一つは彼が1910年4月にイスタンブルで創刊したアラビア語紙、*Ḥaḍāra* に執筆した論説である。今回は後者に関してはゼフラーヴィーの『全集』を使用した。そこで引用に当たっては同『全集』でのページ数を注記し、初出時日を併記する。以下、掲載紙名が特記されない論考は全て *Ḥaḍāra* 紙掲載のものである。

## 2. 「諸民族の統一」

初めに「国民」「民族」に関する用語法を整理しておきたい。ゼフラーヴィーは「オスマン国民」と、それを形成する各種の集団とを表す単語として、オスマン語では *unsur, kavim, cins, millet* (複数形はそれぞれ *anasır, akvam, ecnas, milel*) の語を、アラビア語では *‘unṣur, qawm, jins, milla, umma* (複数形はそれぞれ *‘anāṣir, aqwām, ajnās, milal, umam*) の語を用いていた。これらの内、元来「要素、元素」を意味する *unsur* の語は、「オスマン帝国の構成要素」という含意から、この時期に「民族」の意味を表すのに最も頻繁に用いられていた語だった。一方「国民」についてはオスマン語では *millet* の語が、アラビア語では *umma* の語が主に

↗ なるものだったのか、そしてそれは他のオスマン人の示す「オスマン国民」理解と比してどのような特性を持つものだったのか、という問題であろう。Herzog も「オスマン主義」「アラブ主義」に明確な定義を与えてはおらず、ゼフラーヴィーの「オスマン国民」理解を他のオスマン人のそれと比較することもしていないため、これらの点は問われることなく残されている。

7) この点についてはアラブ主義の起源を論じる以下の研究の全てが一致している。Khalidi 1984, 1991b, 1997; Haddad 1994; Muslih 1988, 1991; Dawn 1991 を参照。そして第二次立憲政期の「アラブ主義者」が後の「アラブ民族主義者」に直結する訳でもない (Dawn 1973, pp. 150-158)。

8) 例えばゼフラーヴィーの同僚である別のアラブ人議員、シュクリュ・アセリーを論ずる Seikaly は、アセリーは「オスマン主義」の許でのトルコ・アラブ両民族の共生を求め、アラブ独立などは考えてもいなかったと述べるに留まり、彼がその「共生」の実現方法として具体的に何を示していたかについては論じない (Seikaly 1991, pp. 91-92)。「オスマン主義」と「アラブ意識」とは両立したと述べるに留まるという点では、第二次立憲政期のイラクを扱う Haddad も同様である (Haddad 1991, pp. 138-139)。なお「修正主義」的研究の動向については Khalidi 1991a; Cleveland 1997; Kayali 1997, pp. 1-10 などを参照。



用いられ、*kavim* (*qawm*), *cins* (*jins*) の語は概ね「民族」を表すのに用いられていた。ただ以下にも明らかのように、これらの語は必ずしも一義的に「国民」「民族」の意味を有していた訳ではない。そこで本稿では、原文の引用に際して、上記の語については一々その原語を附す。訳については、政治単位としての国家に対応する人間集団について用いられている場合に「国民」の語を用い、他の集団については基本的に「民族」の訳語を当て、文脈に応じて適宜訳を改変した。

さて、ゼフラーヴィーの「オスマン国民」像を考える上で第一に確認すべきは、彼が「オスマン」と「トルコ」との相違を認識し、その上で「諸民族の統一 *ittihad-ı anasır*」なる理念こそオスマン人が実現すべき目標であるとしていたことである。まず前者から確認していくと、彼は1911年11月3日付け論考において次のように主張している。

「この国はギュルハネ勅令以前にはあたかもトルコ人のみの、あるいはムスリムのみのものであるかに見做されていたが、この勅令以降、「オスマン人」という名前はムスリムにも、キリスト教徒にも、ユダヤ教徒にも、トルコ人にも、アラブ人にも、そしてその他の諸民族 *ajnās* にも適用されるようになった。最近の革命と憲法の公布、そしてそれに伴う効果によってこの意味は力を増し、民族 *ajnās* と宗教との別を問わず、皆に等しく祖国は単一のものとなった」(Zahrāwī, vol. 3, pp. 199–200.)

ゼフラーヴィーは「オスマン」「トルコ」両概念の相違に決して無頓着ではなかった。この点を踏まえた上で後者、「諸民族の統一」の論点に移りたい。例えば1911年6月3日、帝国議会下院において次のような会話がなされている。

ハリル・メンテシェ：「これまでアラブ人とトルコ人とに関して如何なる政治的目的が追求されたことがあったらうか？この国の、この国家の六百年の歴史においてそのようなものは存在しなかった。(中略)政府にはオスマンの統一以外には如何なる目的も願望もない。(中略)この国家の六百年の歴史において、アラブ *Araplık* やトルコ *Türklük* といったものは存在しなかったのに、今になってこれらを創造しようというのだろうか？」

ゼフラーヴィー：「ハリル・ベイエフェンディは諸民族の統一 *ittihad-ı anasır* に言及された。私もまた諸民族の統一に貢献し、それを求める点で決してハリル・ベイエフェンディに劣るものではない。我々の全てがここで統一に向けて骨身を惜しむことがないようになることが必要である」(MMZC D.1, Sī.3, İçt.114, pp. 3545b–3546a.)

統一派幹部の内相ハリル・メンテシェが政府の追求する唯一の目的として「統一」の実現を訴えているのに対し、ゼフラーヴィーも「統一」という目的の正当性自体には全く異議を唱えず、自分もまたその実現に努めると述べる。つまり、両者共に「統一」を目標として掲げる点で一致しているのだが、それはこの兩名の間に限られたものでもなかった。「諸民族の統一」とは、多民族国家オスマン帝国の統治理念として、またその存続及び発展の必要条件として広汎に浸透していた概念であり、「統一」が達成すべき目標であること自体は誰も異論を差し挟むことのない、自明にして共通のルールであった<sup>9)</sup>。対立軸はそれをどう解釈するか、そしてその実現のためには何がなされるべきかという点に存在した。

この点は当のゼフラーヴィーが何度も確認

9) この点については藤波2004, p. 113も参照。

している。例えば彼は1910年8月11日付け論考で「対立は統一への意志において存在するのではなく、それは統一の解釈と、その実現方法にこそある」と述べ、「統一とはオスマン人の民族性 *jinsiyyāt al-‘uthmāniyyīn* の尊重、それぞれの利害と存在との向上、相互に尊重し合うことを皆が理解し、相互に存在する無関心を友愛へと導くこと」によって実現可能なのだと説いている (Zahrāwī, vol. 5, p. 84)。他のオスマン人同様、彼はオスマン人が実現すべき目標として「諸民族の統一」なる理念を提示していた。従って、彼が如何なる「オスマン国民」像を提示していたかという問いは、彼が如何なる「諸民族の統一」像を提示していたかという問いに他ならない。

ではゼフラーヴィーは如何なる「統一」を求めていたのか。そこで、彼が最も包括的、体系的にあるべき「統一」の姿を説いている1912年1月25日付け論考を検討していきたい。ここで彼は一般論として「人類社会における統一」を説いた上で、特殊事例としての「オスマン帝国における統一」について論じるという構成を取っている。ゼフラーヴィーはこの後者を①全オスマン人の統一 *ittihād ‘uthmāni ‘amm*, ②民族的なオスマンの統一 *ittihād jinsi ‘uthmāni*, ③宗教的なオスマンの統一 *ittihād dīni ‘uthmāni*, そして④政治的なオスマンの統一 *ittihād siyāsī ‘uthmāni* の四つに分類していた (Zahrāwī, vol. 3, pp. 269-271)。

彼はこの内、民族的、宗教的の両「統一」の実現可能性については極めて懐疑的であった。この点には後に立ち戻るが、ここで第一に確認すべきは、彼が「全オスマン人の統一」と「政治的なオスマンの統一」とに別々の定義を与えていたことであろう。彼は前者を「オスマン人の全てが同一のプログラムに則り、行政や政治に当たる人を一致して選出する」ことと定義し、これは理想的なものであるとしても、その実現は極めて困難だと

説く。一方、「政治的なオスマンの統一」は「綱領(プログラム)を承認し、行政や政治に当たる人を選出することにおけるオスマン人の諸共同体の統一 *ittihād jamā‘āt min al-‘uthmāniyyīn*」と定義され、ここに列挙された四種の「統一」の中で最も実現の容易なものであり、かつ、彼の賞揚する「政治的教養」の創出にも期待を繋ぐものであるとされた。

しかしこの両者についての説明を比較してみれば、相違は、結合の主体を「オスマン人の全て」とするか、あるいは「オスマン人の諸共同体」とするか、という点にしかない。故に、ゼフラーヴィーはオスマン人個人を直接に包摂する「統一」ではなく、共同体を経由する形での「統一」を求めていたのだと言える。即ち、多様な共同体の存在を前提とした上で、それらを結合主体とした、「政治」に基づく、具体的には特定の綱領への同意に基づく「統一」こそ、彼の説くところであった。では「統一」の形成主体たるべき共同体とはそもそも何か。この点を考える上で示唆を与えるのが1910年11月19日付け *Insāniyya* 掲紙載論考「個人と共同体」である (Zahrāwī, vol. 2, pp. 425-435)。

ここでゼフラーヴィーは、共同体には①純粹に自然な共同体、②活動や意志に基づく共同体、の二種類があるとす。彼は①に属する三つの類型として a. 家族 b. 近隣共同体 c. 言語や地域に基づく共同体を、②に属する三つの類型として a. 宗教 b. 政府 c. 結社を挙げているが、ここでは① b 「近隣共同体 *jamā‘āt al-jiwār*」に注目したい。彼はこれについて、「多くの場合、隣接することは言語の同一性を要請するものであるので、このために、私はこれを言語共同体 *jamā‘āt al-lughā* や民族共同体 *jamā‘āt al-jins* と呼ぶよりも、近隣共同体と呼ぶことを好む」と述べている。つまり民族や言語は「隣接すること」に基づく二義的属性と見做される。実際、彼は次の① c 「言語や地域に基づく共同体」に

ついても、これらは「近隣共同体」の特殊事例であり、従ってその類型の中に含ませることも可能だと述べている。

同様の理解は先に触れた「人類社会における統一」に関する議論でも繰り返されていた<sup>10)</sup>。ここで彼は「一般的なものから特殊なものへ」という順に①人類の統一 *ittihād al-insāni*, ②民族的統一 *ittihād al-jinsi*, ③宗教的統一 *ittihād al-dīni*, ④地域的統一 *ittihād al-iqlimī*, ⑤都市の統一 *ittihād al-baladi*, ⑥集団の統一 *ittihād al-ṣinfi* の六種類の「統一」を列挙しているが、この内、「人類の統一」は全く実現不可能であり、「民族的統一」「宗教的統一」の実現も稀にしか可能ではないとされる。それに対し、「活動や願望において同一な人々の小規模の集団の統一」である「集団の統一」（「単一のプログラムに基づいて一致団結した政治結社の統一」が例として示される）や、他の町に対しての特定の町の住民の統一、他の地域に対する特定の地域の人々の統一である「都市の統一」「地域的統一」の実現はより容易である。

以上の議論からゼフラーヴィーが物理的の近接に基づく共同体を重視していることが理解されるが、ではその「近隣共同体」の形成要因とは何か。彼はここで「紐帯 *rābiṭa*」に着目していた。「近隣共同体」は自らと人々との間を、また人々の間を相互扶助 *ta'āwun* により結び付けるものであると述べる彼は、隣接すること以上に強い相互扶助をもたらずものはなく、また隣接することによる紐帯以上に真実の紐帯もない、と説く。彼はまた、「共通の精神 *rūḥ al-'umūmiyya*」を持たない共同体は、魂を持たない肉体と同様、死せるも同然であるとすら述べ、何の社会的紐帯も持たない人間集団は共同体における「紐帯」「共通の精神」を得ることで道徳の規範を与えら

れることになり、それにより幸福を得ることが可能となると論じていた<sup>11)</sup>。「人は共同体のために努めない限り進歩はなく、また共同体は自らのために努める人々を有さない限り進歩はない (Zahrāwī, vol. 2, p. 426)」と説く彼にとり、共同体はそれが人間集団を向上させるに足るだけの「紐帯」を有する場合にこそ存在意義を持つ<sup>12)</sup>。従って、必ずしも個々の共同体の存在自体に不変の本質が想定される訳ではない。実際、「活動や意志に基づく共同体」とは定義上、人為的なもの、つまりは可変的なものであるし、上に列挙されている各「統一」が「統一」として機能するのはあくまで特定のの一つあるいは複数の問題において、他の「統一」に対して有する特徴によってに過ぎない (Zahrāwī, vol. 3, p. 268)。彼は「近隣共同体」を論ずるに際しても、街区 *maḥalla* が共同体として機能するのは都市 *balad* に対してであり、都市は地域 *iqlim* に対し、そして地域は世界に対してであるというように、個々の共同体が共同体たる所以を極めて相対的なものとして描いている。

人に社会的紐帯を与えるものこそが共同体であり、個々の共同体の存在自体はあくまで相対的なものである、そして共同体の中でも物理的な近接に基づく共同体こそ最も基本的なものであるとするこの論理こそ、ゼフラーヴィーの共同体観の基本であった。では帝国の構成要素たる各共同体がそのように定義される時、「オスマン国民」とは如何なる意味を持つ存在として現れるのか。換言すれば、そうした各共同体にとり、「オスマンの統一」は何故に必要とされるのか。そしてその「オスマンの統一」とは具体的にはどのようにして実現されるべきとされたのか。

10) 1912年1月25日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, pp. 266-268)。

11) 1911年4月27日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, pp. 19-20)。

12) この点については1912年2月16日付け論考「社会の力」も参照 (Zahrāwī, vol. 3, pp. 433-438)。



### 3. 共同体と国民

まずは1910年8月25日付け論考における以下の議論を確認しておきたい。

「国民 *umma* とは様々な理由に基づいて、多くの点においてあたかも一人の人間であるかの如くに至るまでに集まった人々の集合のことである。そしてその理由の中でも本質的で最も深く根差しているものは、相互扶助 *ta'awun* である。(中略) 人々は、今日国民 *umam* として存在する三つの大きな種類へと分類される。それは民族的国民 *al-ummat al-jinsiyya*、宗教的国民 *al-ummat al-dīniyya*、そして政治的国民 *al-ummat al-siyāsiyya* である。もし国民 *umam* が自然なものなのであれば、人々の中の全ての民族 *jins* がそれぞれに国民 *umma* となっている筈であろう。だが民族 *ajnās* の起源を検討してみれば、そこにも同様に人為性が見出される。しかし人々は民族共同体 *al-jāmi'at al-jinsiyya* のままに留まっているのでもないし、全ての民族 *ajnās* が民族共同体として集合したままに留まっている訳でもない。それどころか、地上には、単一の民族の民 *ahl jins wāhid* でありながら分裂している人々がどれほどいることだろうか。分裂した民族 *ajnās* がどれほどあり、異なる民族 *ajnās* でありながら集合しているものがどれほどあることだろうか」(Zahrāwī, vol. 5, pp. 93-94.)

ここに明らかなように、ゼフラーヴィーは民族が必然的に政治的、社会的な意味での一

体性を担保し得る存在であるとは考えていない。アラブ民族もその例外ではない。アラブ人とは「言葉と民族 *jins* という観点では単一の共同体だが、地域や慣習、宗派の観点からすれば複数の共同体」なのであり<sup>13)</sup>、「シリア人、イラク人、ヒジャーズ人、イエメン人、エジプト人、アフリカ人、スンナ派ムスリム、シーア派、バーティン派、ワッハーブ派、キリスト教徒諸宗派、ユダヤ教徒、そして保守派、自由主義者、フリーメーソン、社会主義者、教養のある人とない人とから成るオスマン・アラブ人について考慮すれば(中略)この集合体に共通の精神や共通の思想が存在するか否かについて軽々に判断を下すのはほとんど不可能と思われる」のであった<sup>14)</sup>。既に触れたように、「紐帯」と同様、「共通の精神」の存在こそ、共同体が共同体たるための必要条件とされる以上、オスマン・アラブ人に「共通の精神」が存在するか否かが疑問視されるということは、オスマン・アラブ人という共同体が存在するか否かが自明ではなかったことを意味する。

同様の理解は宗教に対しても示された。ゼフラーヴィーは、世界中のムスリムの連携という理想が実現不可能なことを繰り返し指摘する。オスマン帝国が現実には帝国外のムスリムを保護する力を有していない以上、ムスリムの統一は意味を持ち得ない<sup>15)</sup>。また彼は、「アラブ会議」直前に行なった談話でも、同会議が宗教的性格を有していないことを強調し、「宗教的紐帯に基づいてオスマンの統一を強化することを望むか」という問いに対しても「宗教的紐帯は常に政治的統一を創出する能力を欠く」と答えてこれを否定している(Zahrāwī, vol. 2, pp. 416-417)。

13) 1911年9月21日付け論考を参照。なおゼフラーヴィーはこれに先立つ部分で、シリア人はイラクのことを知らず、イラク人はシリアのことを知らず、ヒジャーズ人はリビアのことを知らず、そしてエジプト人はイエメンのことを知らない、といった状況にあると指摘している(Zahrāwī, vol. 3, pp. 154-156)。

14) 1911年6月15日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 49)。

15) 1910年12月1日付け論考(Zahrāwī, vol. 5, pp. 161-162)、1911年11月3日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 201-202)、1911年11月23日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 234)などを参照。

つまり、彼は民族や宗教それ自体には政治的統一をもたらす機能は存在しないことを強調していた。1911年6月22日付け論考に見られる以下の主張もこの認識の延長線上にある。

「オスマン人以外の人々が大きな紛争に悩まされているのと同様に、オスマン人もまた悩まされている：宗教紛争 ikhtilāf al-dīnī, 民族紛争 ikhtilāf al-jinsī, そして政治的紛争 ikhtilāf al-siyāsiyya. だが我々はこれに驚いたり嘆いたりするべきではなく、寧ろこうしたものは自然なものだと考え、あらゆる国民 umam や集団が同様であると考えるべきである。(中略) 宗教紛争, 民族紛争を嘆く多くの言葉のために、これらについて嘆く人々は、この二つの紛争の裏にはそれらの多くがそこに起因する別のものがあり、この両者が止んだとしてもそれは止んでいないということを忘れてしまっている。それが政治的紛争である。(中略) 仮に我々の生活が宗教紛争や民族紛争の惨禍に晒されているとしても、それを追跡・調査してみれば、我々がそこに本当に見出すのは政治的紛争の産物である」(Zahrāwī, vol. 3, pp. 55-56.)

国際的にも国内的にも、実際に問題となっているのはあくまで「政治」であって、民族紛争や宗教紛争が本質的なのではない<sup>16)</sup>。二十世紀の戦争とは常に政治的戦争なのであって宗教戦争ではあり得ない<sup>17)</sup>。そこで必要とさ

れるのは「力」である。力を持たない者には権利もなく、力なくして平和はあり得ない<sup>18)</sup>。オスマン人はこうした現実を理解すべきであった。

では利害に基づき「力」に依拠した「政治」が横行する二十世紀初頭の帝国主義の世界において、「力」によって西洋列強に対抗するためには何が必要なのか。既に見たように、ゼフラーヴィーは民族や宗教にそれ自体として「政治的統一」を実現させる機能が備わっているとは見做さない。彼が「オスマン国民」を求めるのはここにおいてであった。ムスリムの統一、アラブ人の統一が「政治的統一」をもたらし得ず、従って西洋列強の進出に「力」で対抗し得る主体を形成し得ないのならば、現存するオスマン帝国に依拠する以外に如何なる方策があり得ようか。そして以上に示した彼の論理を踏まえれば、西洋列強に対抗し得る主体としての「オスマン国民」の存在が前提される限り、彼がその「統一」を強く求めることも当然だと言えよう。従ってゼフラーヴィーは、アラブ人もあくまで「オスマン国民」の枠内でその立場の向上を図るべきだと説く。この点で1911年5月18日付け論考における議論は典型的である。

「では我々自身に対する我々の見解とは何か？それは、この文脈においては、オスマンの領域が含む全てのアラブ人を現実にもオスマン人とするを、我々アラブ共同体 ma‘shar al-‘arab の政策として打ち立て

16) ゼフラーヴィーは、1910年12月7日に帝国議会下院で行なった政府批判の演説において、国民 millet の精神的・社会的状態こそ現在のオスマン帝国が抱える最大の問題であって、民族紛争 ihtilāf-ı anasır ではないと述べている (MMZC D.1, S.1.3, İçt.12, pp. 317a-319a)。

17) 列強のオスマン帝国内政への介入の要因も宗教などではなく政治であると看破する1910年12月1日付け論考も参照 (Zahrāwī, vol. 5, p. 161)。

18) 伊土戦争、クレタ問題に関連してこの点はしばしば指摘されている。前者については1911年10月19日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, pp. 184-187)、1911年11月3日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, p. 199) などを参照。後者について、列強に仲介を求めたり、新聞各紙が抗議の論調を示したりするようなことは無益に過ぎないと指摘する1910年5月12日付け論考を参照 (Zahrāwī, vol. 5, pp. 12-13)。とはいえ彼は議会では「クレタに限られず、国土の全てに関して、今後オスマン人は寸土といえども譲渡することはない」と述べて他議員同様の「愛国心」を示してもいる (TV No.297 (MMZC D.1, S.1.1, İçt.120), p. 15a)。

ることである。そして、ここで「現実」というのは、言葉のあらゆる意味において合法的な、あらゆる責務に彼らが共同して参加することを意味する。何故なら、それこそが、最も早くから国民 *umma* の内の全ての民族 *ajnās* と社会階層の大部分の意識に健全な心と知識とをもたらし始めたものなので。そしてアラビア半島の全住民、シリア・イラク間の沙漠の全住民、そしてシリア・イラク・アフリカ各州の全住民がこの責務に共同して参加するようになり、議会で制定される軍事、財政、司法、行政、政治に関わるあらゆる法律を支持するようになった暁には、この国の力は望む通りに強化され、神が望むならば、ヨーロッパの政治的語彙から所謂「東方問題」は消去されることだろう」(Zahrāwī, vol. 3, pp. 38-39.)

だからこそオスマン・アラブ人もまた帝国中央の政策決定機関に参画し、帝国臣民としての権利義務を十全に担うべきである。西洋列強への対抗の意識から、それを「力」により遂行することが可能な主体として「オスマン国民」を想定し、それを実現するためにこそ、アラブ人もまた「統一」に尽力せねばならない、という彼の基本的な思考構造は明らかであろう。

そこでもう一つの問題に移りたい。帝国の構成要素たる各共同体は具体的にどのようにして「政治的なオスマンの統一」を実現させるべきなのか。

#### 4. 「共同体の平等」

ゼフラーヴィーは1911年5月11日付け論考において、帝国構成要素相互間のあるべき関係を論じている。彼が求めるのが共同体を経由した「政治的な」統一であるならば、こ

れはその実現を可能とする綱領とは何かという問題にも関わる重要な論点である。

ここで彼は帝国臣民が個人としての資格で平等であることには何の疑いもないと断った上で、帝国内の諸共同体は宗教上の特権と言語上の特権という二つの点を除いて平等である、と述べる。この前者に関してゼフラーヴィーは、憲法がイスラームを国教に定めている以上、ムスリム共同体に宗教的特権が存在するのは当然だと説くが、後者、即ち帝国の公用語がトルコ語であることに関してはやや微妙な論理を展開する。彼は、この特権がトルコ民族のために存在しているのは自明とした上で、この種の特権が正当化されるのは国家内での多数性によってのみだと説く。そして、この国においてムスリムの多数性は自明であり、またトルコ人の多数性もアラブ人以外に対しては自明であるが、しかしトルコ人のアラブ人と比しての多数性には疑問の余地がある、と論じる (Zahrāwī, vol. 3, pp. 31-36)。

ここでゼフラーヴィーはオスマン帝国を構成する主体として個人と共同体との二種類を想定すべきことを確認している。つまり彼は「個々人の平等」に加えた「共同体の平等」の必要性を指摘しているのだが<sup>19)</sup>、ここで彼の「統一」論に立ち戻る必要がある。既に確認したように、ゼフラーヴィーは「全オスマン人の統一」の実現は困難だとして「政治的なオスマンの統一」を推奨していたが、この主張はこの二つの「平等」の主体との関連で次のように定式化することができよう。即ち、オスマン人個人々人を結合主体とする「全オスマン人の統一」とは「個々人の平等」に基づく「統一」像であり、「オスマン人の諸共同体」を結合主体とする「政治的なオスマンの統一」とは「共同体の平等」に基づく「統一」像であった。彼の基本的主張とは「個々人の平等」に対して「共同体の平等」の意義を強

19) 彼は「共同体の平等」の必要性に何度も論及している。1911年12月7日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, p. 485), 1912年9月5日付け論考 (Zahrāwī, vol. 3, p. 505)などを参照。

調し、「政治的なオスマンの統一」を「全オスマン人の統一」に優先させることであったと要約することができる。彼があるべき「オスマン国民」像との関係で統一派を批判する際の論拠も、この視座から改めて検討しておく必要があるだろう。

例えばゼフラーヴィーは1911年12月14日付け論考にて、統一派は「帝国構成諸民族‘anāširの権利を蹂躪し、そのそれぞれの特性やそのそれぞれの存在の構成要素を消滅させ、彼らの意志を一つの意志へと吸収させ、その特性を一つの特性で覆うことで、彼らを特定の一要素‘unşur makḥşūşへと変容させ、その利害への奉仕のために彼らの力を利用しようとした」と指弾する(Zahrāwī, vol. 3, p. 416)。彼は統一派の政権喪失後の1912年9月12日付け論考でも同様に、「オスマン帝国構成諸民族‘anāšir al-‘uthmāniyyaを統一と進歩委員会という坩堝に投げ入れて単一の要素‘unşur wāḥidを作り出すこと」を批判の対象としていた(Zahrāwī, vol. 3, pp. 506-507)。ここで彼は帝国構成諸民族の多様性、独自性が保持された形での「統一」をこそ追求すべきと訴えているのであって<sup>20)</sup>、通説で言われるような、「統一派のトルコ化政策」に対する批判がなされているのではない。実際、彼は「その理念のためにトルコ人をトルコ人たること turkiyyatihi から、アラブ人をアラブ人たること ‘arabiyyatihi から引き離すことを求めるような統一」の実現は極めて困難であると述べてもいる<sup>21)</sup>。

つまり、彼は「トルコ人」に対しては「平等」に反する言語上の特権が与えられていることを批判する一方、統一派に対しては、「トルコ人をトルコ人たることから引き離す」ような「統一」の試みを批判していた。換言すれば、ゼフラーヴィーは、「トルコ人」には「共同体の平等」の立場から、統一派には「政治的なオスマンの統一」の立場から批判を向ける。彼が政敵として対峙するのは統一派であって「トルコ人」ではなく<sup>22)</sup>、また統一派は「トルコ政党」ではないという事実を彼が承認していた以上<sup>23)</sup>、「トルコ人」に対する批判と統一派に対する批判とが、政治的にも論理的にも、異なるものであったのも当然のことであつたらう。だがそれらは「平等」という軸において一貫していた。

勿論、事はゼフラーヴィーの求める「共同体の平等」「政治的なオスマンの統一」が正しく、「個々人の平等」を追求し「全オスマン人の統一」を推進する（と彼が理解する）統一派の政策は誤りであったと簡単に結論付け得る性質の問題ではない。当然ではあるが、ゼフラーヴィーの「統一」論もまた完璧な処方箋ではあり得ない。「共同体の平等」が多数派共同体に属する個々人には往々にして「不平等」と映ることを考えれば、「共同体の平等」を求めると共に「個々人の平等」をも尊重する、という主張の実現は極めて困難であると言わざるを得ない。一方でゼフラーヴィー自身、「多数性」によって平等に反する特権的地位が与えられることを認め、ムス

20) この主張は1911年4月20日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 16-17)、1911年8月24日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 134-135)などでも繰り返されている。

21) 1911年4月20日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, p. 18)。

22) この点は彼自身が何度か確認している。例として1910年6月23日(30日の誤り?)付け論考(Zahrāwī, vol. 5, p. 48)、1911年11月30日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, p. 481)を参照。

23) 議会に存在する政党・政治結社の中で「民族政党」はギリシア人政党のみであり、他の主要三政党(=統一派、穏健自由主義党、民衆党)はそれぞれが帝国構成民族の全てを含んでいると述べる1910年12月8日付け論考(Zahrāwī, vol. 5, pp. 167-170)、統一派は決して「トルコ政党」ではないと認める1912年1月9日の議会発言(MMZC D.1.Sİ.4.İçt.34, p. 715a-c)を参照。また逆の観点から、トルコ人の中にも反統一派の者は少なくないと説く1911年7月27日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 109-114)、穏健自由主義党、民衆党の両党も多くのトルコ人を含んでいると説く1911年8月8日付け論考(Zahrāwī, vol. 3, pp. 124-125)なども参照。



リムがキリスト教徒に対して特権を有することを当然視している。またそもそも、「平等」に扱われるべき共同体の定義自体が問われるべきであろう。ゼフラーヴィーは1911年11月30日付け論考では「オスマン国民」の構成要素として民族的要素‘*unşur al-jinsiyya*、宗教的要素‘*unşur al-dîn*、そして思想・社会原則上の要素‘*unşur al-fikr wa al-ijtihād al-ijtimā’ī*の三種を提示しているが（Zahrāwī, vol. 3, pp. 480-481）、ギリシア・ブルガリア教会問題の顛末にも明らかなように、正にこの各要素の定義、範囲をめぐる現実には厳しい対立が存在していた（藤波 2004）。更には、個々の共同体の存在自体を極めて相対的なものと捉えるゼフラーヴィーの元来の論理に照らしても、「共同体の平等」とはほとんど実現不可能な概念だったとすら言えよう。

従って、ここで「個々人の平等」と「共同体の平等」との優劣を云々することに余り意味はない。重要なのは、「オスマン国民」の必要性を訴え、「諸民族の統一」の実現方法を提示するに際し、ゼフラーヴィーがこの「平等」の問題に逢着していること自体であろう。ムスリムと非ムスリムの「平等」、オスマン人としての「平等」と共同体の「特権」との両立の是非など、「平等」の問題はタンズィマート以来、オスマン帝国が抱え続けた難題であり、青年トルコ革命後の「国民」形成においても最大の焦点とされた問題であった<sup>24)</sup>。「諸民族の統一」実現に向けた思想的営為の中で、ゼフラーヴィーもまた他のオスマン人と同様の問題に直面していたのだった。

## 5. 結論：「オスマン主義」について

従来の「アラブ史」研究では「アラブ」意識の有無と政治的立場とが直結すると見做されることが多かったが、その指標とされるのが、1912年選挙時の政党所属と1913年「アラブ会議」及び1916年以降の「アラブの叛乱」への参加の有無とであった。即ち、1912年選挙で統一派を支持した者は「オスマン主義」の、自由連合党を支持した者は「アラブ主義」の信奉者と見做される<sup>25)</sup>。ところが「トルコ史」研究においては、この同じ1912年選挙における与野党対立は、「トルコ主義」に目覚めた統一派側と、未だそれを欠き、旧態依然たる「オスマン主義」に固着した反対派勢力との対立として描かれることが多い<sup>26)</sup>。つまり、アラブ史・トルコ史双方の文脈において、「オスマン主義」なる分析概念は正反対の政治的陣営を指すために用いられている。既に触れたように、「オスマン主義」とはオスマン・アラブ人の政治思想を論ずる際にも頻繁に用いられる分析概念であるが、同一の語が表す内容が文脈に応じてこれほどに変化するようであれば、その概念の意味内容自体を改めて検討する必要がある。

「オスマン主義」「アラブ主義」双方の起源を論ずる先駆的な論文集の中で、Dawnは「オスマン主義」を「オスマン帝国に居住する多様な民族を一つの国民とすること」と定義した上で、「オスマン主義」も「アラブ主義」も共に西洋列強の進出に対抗する思想として立ち上げられたものであり、その意味で同根の思想であること、また後者は前者から発生したものであることを示していた。彼は

24) この点については、新井 1992; 新井 2001, pp. 80-82 を参照。

25) 統一派支持者を「オスマン主義」、自由連合党支持者を「アラブ主義」の信奉者と見做す研究の例として、Dawn 1973, pp. 148-179; Dawn 1991, pp. 13-15; Khoury 1983, pp. 64, 67-74; Khalidi 1991b, pp. 59-62 などを参照。

26) 統一派を「トルコ主義」、自由連合党を「オスマン主義」の信奉者と見做す研究の例として、Tunaya 1984, p. 268; Akşin 1998, p. 272; Birinci 1990, pp. 55-57, 63-64; Somel 2001, pp. 109-115; 新井 1995, pp. 120-122 などを参照。



1918年に至るまでほとんどのオスマン・アラブ人が「オスマン主義者」だったと結論付け (Dawn 1973, pp. 146-147), 以後の研究の多くが彼の定義を継承している<sup>27)</sup>。しかし Dawn の「オスマン主義」定義も実はかなり曖昧なものであった。元来この論文ではタンズィマートの改革者から新オスマン人までを含む、西洋列強に対抗する思想を立ち上げようとした人々としての「オスマン人愛国者 Ottoman patriotists」が論じられていた筈が、いつの間にかこの語は断りなく「オスマン主義者 Ottomanists」と呼び替えられてしまう。同書所収の別の論文でも、冒頭で「支配的イデオロギーたるオスマン主義はオスマン帝国の存続を求めるものであった。対抗イデオロギーたるアラブ主義は、アラブ人は特別の美質と権利を持つ特別な民族であると主張した (p. 148)」と定義する Dawn は、「第一次大戦中に反オスマン帝国の活動を行なわなかった人 (pp. 158-159)」と定義した筈の人々を、やはりいつの間にか「オスマン主義者」と呼び替えてしまう。

一方、「アラブ人と青年トルコ」との関係論を論ずる Kayali は「タンズィマートのオスマン主義」は全臣民の平等を意味し (Kayali 1997, p. 24), 「アブデュルハミト二世のイスラーム主義はイスラームに発するイデオロギーによって飾られたオスマン主義 (p. 31)」だと述べる一方で、「政治的平等と代表制政府とにより帝国への忠誠が担保された多民族・多宗教帝国を求める国家イデオロギーとしてのオスマン主義が失敗した時、青年トルコは、トルコ民族主義ではなく、イスラーム主義に向かった」と説く (p. 15)。彼は「統一派の理解するオスマン主義において、民族、宗教、そして言語の差異には何の重要性もな

かった」とも述べ (p. 85), 統一派は「宗教、民族の差異はより広いオスマン人意識により取って代わられる」と考えており、故に、オスマン人としての平等は自身の既得権益を損なうと考える非ムスリム臣民はこれに反対したと説く (p. 82)。また彼が青年トルコ革命直後のアラブ人議員はなおオスマン主義を信奉していたと述べる際の論拠は、分離主義に反対し帝国の一体性を護持する旨の彼らの声明であった (p. 70)。

つまり Dawn も Kayali も事実上、「オスマン帝国の存在を認めること」という以上の意味を「オスマン主義」なる語に附与していない。「オスマン人全ての平等の追求」から「イスラーム主義」なり「トルコ主義」なりに「オスマン主義」の解釈が変容した、と述べられ得ること自体、「オスマン主義」の語が、そうした特定の政策志向の前提として、「オスマン帝国の存在を認めること」以上の意味内容を持っているとは言い難いことの証左であろう。ゼフラーヴィーら二十世紀初頭のアラブ人政治家の思想を論じる研究に「オスマン主義」と「アラブ意識」とは両立し得た、という結論で終わるものが多いのも、こうした「オスマン主義」定義が踏襲されているためだと言える。

これに対し、一方のオスマン史、あるいは「トルコ史」研究において、トルコ人以外のオスマン人をオスマン人として論じる意識は希薄であり、「オスマン国民」理念も専らトルコ人の文脈で論じられる<sup>28)</sup>。非トルコ民族を扱う研究の多くが帝国からの分離独立を目指す勢力に関心を集中させる傾向にあったこともあり、トルコ人以外のオスマン人、民族意識に目覚めた非トルコ臣民には「オスマン国民」理念を受け入れる余地は全くなかつ

27) Dawn 自身もこの主張を繰り返している (Dawn 1991, pp. 12-17)。Dawn の定義を継承する研究者の例として、Khoury 1983; Muslih 1988; Haddad 1994 などを参照。

28) オスマン思想史 (あるいは「トルコ」思想史) 研究の代表的業績である Berkes 1998; Mardin 1964; Ülken 1979; Kara 1994 など基本的には「トルコ人」以外は論の対象とせず、また Arai 1992; 新井 1992; Somel 2001; Üstel 2001 など、「オスマン国民」理念に注目する研究も専らそれをトルコ人の文脈で論じる。

たかのような理解が浸透し、「オスマン主義」の失敗という結論が広く受け入れられている<sup>29)</sup>。

だが「オスマンの統一」と「諸民族の統一 ittihad-ı anasır」とがほぼ同義で用いられ、「諸民族の統一」が追求すべき目標であることについて見解は一致していたように、当時「オスマン国民」が複数の構成要素 unsur から成ることは当然の前提であり、それが臣民個々人の民族意識と対立するとは見做されていない。ゼフラーヴィーも指摘するように、争点とされたのは「諸民族の統一」の実現方法、即ち、臣民個々人の民族性は「オスマン国民」としての国民性の中にどう位置付けられるべきかという点であった。オスマン帝国の存在を認める立場を「オスマン主義」と一括する視座からは、当時のオスマン人が最重要の問題と考えていたこの論点自体が抜け落ちてしまう。帝国の存在を認めるか否かを基準に定義される「オスマン主義」なる分析概念は、帝国内部で展開される政治思想を分析する際には有効性を持ち得ない。

以上の点を確認した上で冒頭に掲げた問いに戻りたい。ゼフラーヴィーはどのような論拠からオスマン帝国の枠組みを肯定し、如何なる「オスマン国民」像を提示していたのか。この問いには以下のように答えることができる。彼は国際政治の舞台における「力」を根拠にオスマン帝国を肯定するが、それは民族や宗教に対する「政治」の優越という理解、そしてそこから導き出される現実主義的な国際政治観から要請されるものでもあった。民族や宗教には政治的統一をもたらす機能はなく、アラブ人やムスリムの統一は現実には不可能であった。それに対し、オスマン帝国こそ、西洋列強への対抗、独立の維持を「力」により遂行することが可能な政治主体として肯定

される。だがひとたび帝国の枠組みが肯定される限り、ゼフラーヴィーもまた帝国内部の政治的・思想的課題に拘束された。彼が「諸民族の統一」の実現方法として提示したのは「個々人の平等」に対し「共同体の平等」を、「全オスマン人の統一」に対し「政治的なオスマンの統一」を優先する「統一」像だったが、ここで彼が直面しているのはタンズィマート以降のオスマン人が共有していた臣民相互の平等という問題に他ならない。

第一次大戦後の政治過程から遡る形で「トルコ民族主義」や「アラブ民族主義」の「前史」として末期オスマン帝国における思想的営為を把握する立場は未だ根強い。民族意識の覚醒を多民族帝国の解体、民族国家樹立に単線的に結び付ける見解と共鳴するこの視座は、オスマン帝国の維持を求める立場を、いわば「失敗」が約束付けられた「オスマン主義」なるものとして一括し、それを「トルコ主義」や「アラブ主義」に対置する。だが本稿の検討からも明らかのように、一般に「アラブ主義者」の代表格と見做されるゼフラーヴィーにおいても、「アラブ」意識が「アラブ」国家樹立構想に直結した訳ではない。民族や宗教に対する「政治」の優位を強調する彼は、この点で「アラブ」に例外的な位置を与えてはいない。ゼフラーヴィーの思想的立場の核心は現実主義に裏打ちされたオスマン帝国肯定にこそあったのであり、帝国の枠組みが前提される限りにおいて、彼もまた他のオスマン知識人と同一の問題枠組みの許で「諸民族の統一」の実現方法を模索することになった。以上のゼフラーヴィーの議論から明らかのように、二十世紀初頭の「アラブ史」を、後に展開する民族主義の「前史」としてではなく、その当時の政治的・思想的環境の中に

29) こうした見解の例として Göçek 2002a を参照。また「オスマン国民」理念は「トルコ」意識とも両立しないと考えられることも多い。その例として、Hanioglu 1991, 2002 など、革命以前から「トルコ」意識が存在していたことを理由に、青年トルコ人の「オスマン性」を過小評価する立場の研究を挙げることができよう。なおこれらとはやや異なる立場からの研究としては Salzmann 1999 を参照。

適切に位置付けて考えるためには、オスマン帝国内部に存在した政治的・思想的論理を常に参照する必要がある。そしてそれは、ゼフラーヴィーのような人物の思想的立場を、回顧的に設定された民族主義の枠内に押し込めることなく正当に論ずるためにも必須のことではないだろうか。

### 参考文献

- ①アブデュルハミト・ゼフラーヴィー『全集』：  
‘Abd al-Ḥamid al-Zahrāwī, *al-A‘māl al-Kāmila*, vols.1-5, Dimashq: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfa, 1995-1997.
- ②帝国議会下院議事録：  
Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre 1, Sene-i İctimai 1-4. [MMZC]
- ③定期刊行物：  
*Takvim-i Vekayi*. [TV]
- ④研究文献：  
新井政美 1992. 「ムスタファ・レシト・パシャからメフメット・アーキフへ」『人文研究』44(12), pp. 105-124.  
新井政美 1995. 「アフメット・フェリトに関する覚え書き」『上智アジア学』13, pp. 109-129.  
新井政美 2001. 『トルコ近現代史』みすず書房  
木村喜博 1987. 『東アラブ国家形成の研究』アジア経済研究所研究双書 No. 354.  
酒井啓子 1992. 「イラクにおける宗派と学歴」『現代の中東』13, pp. 75-92.  
藤波伸嘉 2004. 「ギリシア・ブルガリア教会問題と「オスマン国民」理念」『スラヴ研究』51, pp. 97-131.
- Akarlı, Engin D. 1986. “Abdülhamid II’s Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System.” *Palestine in the Late Ottoman Period*. (David Kushner, ed.), pp. 74-89.
- Akşin, Sina. 1998. *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*. Ankara: İmge. (orig. İstanbul: Remzi, 1987.)
- Alkan, Mehmet Ö., ed., 2001. *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, cilt 1*. İstanbul: İletişim.
- Arai Masami. 1992. *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*. Leiden: E.J.Brill.
- Berkes, Niyazi. 1998. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge. (orig. Montreal: McGill University Press, 1964.)
- Birinci, Ali. 1990. *Hürriyet ve İtilâf Fırkası: II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki’ye Karşı Çıkanlar*. İstanbul: Dergah.
- Blake, Corinne Lee. 1991. *Training Arab-Ottoman Bureaucrats: Syrian Graduates of the Mülkiye Mektebi, 1890-1920*. (Ph.D.Dissertation, Princeton University)
- Cleveland, William L. 1971. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati’ al-Husri*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1985. *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. Austin: University of Texas Press.
- . 1997. “The Arab Nationalism of George Antonius Reconsidered.” *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (James Jankowski & Israel Gershoni, eds.), pp. 65-86.
- Commins, David Dean. 1990. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press.
- Dawn, C.Ernest. 1973. *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*. Urbana: University of Illinois Press.
- . 1986. “Ottoman Affinities of 20<sup>th</sup> Century Regimes in Syria.” *Palestine in the Late Ottoman Period*. (David Kushner, ed.), pp. 173-187.
- . 1991. “The Origins of Arab Nationalism.” *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 3-30.
- Duri, Abd al-Aziz. 1987. *The Historical Formation of the Arab Nation: a Study in Identity and Consciousness*. Lawrence I.Conrad, tr., London-New York: Croom Helm.
- Göçek, Fatma Müge. 2002a. “The Decline of the Ottoman Empire and the Emergence of Greek, Armenian, Turkish, and Arab Nationalisms.” *Social Constructions of Nationalism in the Middle East* (Fatma Müge Göçek, ed.), pp. 15-83.
- , ed. 2002b. *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*. Albany: State University of New York Press.
- Haddad, Mahmoud. 1991. “Iraq Before World War I: A Case of Anti-European Arab Ottomanism.” *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 120-150.
- . 1994. “The Rise of Arab Nationalism Reconsidered.” *International Journal of Middle East Studies*, 26, pp. 201-222.
- Hanioglu, M. Şükrü. 1991. “The Young Turks and Arabs before the Revolution of 1908.” *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 31-49.
- . 1995. *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press.

- . 2002. “Turkish Nationalism and the Young Turks, 1889–1908.” *Social Constructions of Nationalism in the Middle East* (Fatma Müge Göçek, ed.), pp. 85–97.
- Herzog, Christoph. n.d. *‘Abd al-Hamid az-Zahrāwī und das Problem des Osmanismus, 1908–1916*. (Magisterarbeit zur Erlangung der Würde des Magister Artium des Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br.)
- Hourani, Albert. 1968. “Ottoman Reform and the Politics of Notables.” *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* (William R. Polk & Richard L. Chambers, eds.), pp. 41–68, Chicago: University of Chicago Press.
- . 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press. (2<sup>nd</sup> ed.)
- Jankowski, James & Israel Gershoni, eds. 1997. *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Kara, İsmail. 1994. *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kayalı, Hasan. 1997. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*. Berkeley: University of California Press.
- Khalidi, Rashid. 1984. “Social Factors in the Rise of the Arab Movement in Syria.” *From Nationalism to Revolutionary Islam*. (Said Amir Arjomand, ed.), pp. 53–70, Albany: State University of New York Press.
- . 1991a. “The Origins of Arab Nationalism: Introduction.” *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. vii–xix.
- . 1991b. “Ottomanism and Arabism in Syria Before 1914: A Reassessment.” *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 50–69.
- , et al., eds. 1991c. *The Origins of Arab Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- . 1997. *Palestinian Identity: the Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Khoury, Philip S. 1983. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860–1920*. London: Cambridge University Press.
- . 1987. *Syria and French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1990. “The Urban Notables Paradigm Revisited.” *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 55–56, pp. 215–228.
- Kushner, David, ed. 1986. *Palestine in the Late Ottoman Period*. Leiden: E.J.Brill.
- Mardin, Şerif. 1964. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895–1908*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Muslih, Muhammad Y. 1988. *The Origins of Palestinian Nationalism*. New York: Columbia University Press.
- . 1991. “The Rise of Local Nationalism in the Arab East.” *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 167–185.
- Pool, David. 1980. “From Elite to Class: The Transformation of Iraqi Leadership, 1920–1939.” *International Journal of Middle East Studies*, 12, pp. 331–350.
- Prätor, Sabine. 1993. *Der arabische Faktor in der jungtürkischen Politik: Eine Studie zum osmanischen Parlament der II. Konstitution (1908–1918)*. Berlin: Klaus Schwarz.
- Roded, Ruth. 1984. *Tradition and Change in Syria during the Last Decades of Ottoman Rule: The Urban Elite of Damascus, Aleppo, Homs and Hama, 1876–1918*. (unpublished Ph.D. Dissertation, University of Denver)
- . 1986. “Social Patterns Among the Urban Elite of Syria During the Late Ottoman Period (1876–1918).” *Palestine in the Late Ottoman Period*. (David Kushner, ed.), pp. 146–171.
- Salzmann, Ariel. 1999. “Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire.” *Extending Citizenship, Reconfiguring States*. (Michael Hanagan & Charles Tilly, eds.), pp. 37–66, Lanham: Rowman & Kittlefield.
- Seikaly, Samir. 1991. “Shukri al-‘Asali: A Case Study of a Political Activist.” *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 73–96.
- Simon, Reeva S. 1991. “The Education of an Iraqi Ottoman Army Officer.” *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid Khalidi, et al., eds.), pp. 151–166.
- Somel, Selçuk Akşin. 2001. “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839–1913).” *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, cilt 1*. (Mehmet Ö. Alkan, ed.), pp. 88–116.
- Tarabein, Ahmed. 1991. “‘Abd al-Hamid al-Zahrāwī: The Career and Thought of an Arab Nationalist.” *The Origins of Arab Nationalism* (Rashid

- Khalidi, et al., eds.), pp. 97-119.
- Tarbush, Mohammad A. 1982. *The Role of the Military in Politics, A Case Study of Iraq to 1941*. London: Kegan Paul International.
- Tauber, Eliezer. 1993a. *The Emergence of the Arab Movements*. London: Frank Cass.
- . 1993b. *The Arab Movements in World War I*. London: Frank Cass.
- Tibi, Bassam. 1997. *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. New York: St. Martin's Press. (3<sup>rd</sup> ed.)
- Tunaya, Tarık Zafer. 1984. *Türkiye'de Siyasal Partiler, cilt.1*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya. 1979. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları. (2<sup>nd</sup> ed.)
- Üstel, Füsün. 2001. "II.Meşrutiyet ve Vatandaşın 'İcad'ı." *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 1*. (Mehmet Ö. Alkan, ed.), pp. 166-179.
- Winder, R. Bayly. 1962-1963. "Syrian Deputies and Cabinet Ministers, 1919-1959, I-II." *The Middle East Journal*, 16(4), pp. 407-429; 17(1), pp. 35-54.

原稿受領日—2006年3月26日

掲載決定日—2007年4月18日