

抵抗と革命をむすぶもの (2)

— イスラーム思想史のなかのレバノン・ヒズブッラー —

末 近 浩 太

はじめに

1. 公開書簡の思想

- (1) 公開書簡とは何か
- (2) 反植民主義, 汎イスラーム主義, そして革命
- (3) ヒズブッラーとは誰か
- (4) 「奪われた者たち」から「被抑圧者たち」へ

2. イスラーム革命思想の源流

- (1) 「革命権」の思想の系譜
- (2) ヒズブッラーのイスラーム国家論?
- (3) 「レバノンにおけるイスラーム革命」はどのように実践されるのか

3. 力の行使を正当化するもの

- (1) ヒズブッラーとファドルッラー
- (2) イスラームと力の論理
- (3) 殉教作戦の論理

むすびにかえて

はじめに——イスラーム思想史のなかのヒズブッラー

本稿は、ヒズブッラー (Hizb Allāh, 神の党) の抵抗と革命の思想が、いかに形成され、どのような特徴を有するのかを論究するものである。ヒズブッラーは、1980年代前半にイスラエルによる侵攻・占領に対する「抵抗 (muqāwama, resistance)」を担うと同時に、レバノンにイスラーム革命をもたらそうとする「アンブレラ組織 (umbrella organization)」として結成された。この両義性が、彼らの「正体」をめぐる認識上の混乱、すなわち彼らを抵抗運動と

革命組織のどちらと見なすのかという論争——学問上だけではなく、政治的な論争——を引き起こしてきた。

別稿（末近 [2009]）は、この二者択一的な見方から距離を置くために、1980年代初頭における組織としてのヒズブッラーの誕生過程を再検討するものであった。そこでは、特に「アンブレラ組織」へと糾合した諸組織および諸団体に注目し、それらの動向をトランスナショナルな中東政治の文脈に位置づけていくことで、レバノンに根ざした抵抗運動あるいはイラン革命政府による創造物といった議論が妥当でないことを明らかにした。しかし、言うまでもなく、このことは彼らが1980年代初頭の中東政治の力学から生まれた偶然の産物であったことを意味するわけではない。ヒズブッラーが1つの組織として実体を有する上で求心力の源となった独自の思想、言い換えれば、彼らをヒズブッラーたらしめる思想の存在が不可決であった。本稿では、別稿において敢えて論じなかった、その思想に着目してみたい。その意味において、両者は表裏一体の関係にある。

ヒズブッラーの思想を論じていく際にも、上記の認識上の混乱——レバノンの抵抗運動か、イランの革命組織か——の問題が横たわる。すなわち、こうした二者択一的な見方が、彼らの思想的なルーツや特性を過度に単純化してしまう危険性である。しかし、実際には、イランのイスラーム革命思想からの影響、トランスナショナルなシーア派宗教界に見られる共通性、レバノンという土地に根ざした独自性といった、ヒズブッラーの思想を形成した数々の要素を腑分けし、その上でそれらの相互の関係を見ていく必要があるだろう。そのためには、イスラーム思想史を参照しながら彼らの思想の形成過程と特徴を論じることが、1つの有効な手段であると思われる。

本稿の構成は、次の通りである。まず、1では、1985年に発表されたヒズブッラーの「公開書簡 (al-Risāla al-Maftūḥa)」を取り上げ、彼らがいかなる世界観を有し、何を目指しているのかを把握する。2では、彼らが掲げる「革命」とは何か、その内実を近現代のイスラーム思想史のなかに位置づけながら論じていく。3では、ヒズブッラーの「精神的指導者」と言われてきたムハンマド・フサイン・ファドルッラー (Muhammad Ḥusayn Faḍl Allāh) に注目し、彼らの「抵抗」と「殉教作戦」の論理について考究してみたい。

1. 公開書簡の思想

本節では、まず、公開書簡とは何かを論じた上で、そこで示された現状認識、問題意識、目的・目標の特徴を浮き彫りにしていく。その上で、それらの基調をなす思想、具体的には汎イスラーム主義と「抑圧者たち／被抑圧者たち」の二分法的世界観について、同書簡が発表された1980年代半ばのレバノン政治に照らし合わせながら、検討してみたい。

(1) 公開書簡とは何か

1985年2月16日に発表された「公開書簡」は、正式には「ヒズブッラーからレバノンと世界の被抑圧者たちへ向けた公開書簡 (al-Risāla al-Maftūḥa allatī wajjahā Hizb Allāh ilā al-Mustad'afīn fī Lubnān wa al-Ālam)」である。全48ページからなる同文書は、ヒズブッラーが初めて公式にその思想を表明したものであり、以来組織が立脚する基本原則として、指導部内でしばしば変更や修正が提案されながらも、今日に至るまで一切手加えられていない¹⁾。2001年7月には、ヒズブッラーを取り巻く政治環境の激変に対応するべく、指導部が新しい公開書簡の作成に向けて議論を開始したとも伝えられ、2002年末までには草稿が完成していたとされる(が、発表までには至らなかった)。その際、副書記長ナイーム・カースィム (Na'im Qāsim) は、「我々は、我々の姿勢と立場は表明されており、すべて明らかにされていると考えている。したがって、[新たな書簡が作成されたとしても、]それは新規となるのではなく、党が諸局面でとった様々な立場を調整する営みと捉えられることになる」と述べ (Alagha [2006: 52-53], Abū al-Naṣr [2003: 215-216])、仮に新たな公開書簡が作成・発表されても、ヒズブッラーの基本的な世界観と立場に変更はないことを強調している。ヒズブッラーは結成以来20年以上に渡って様々な政治声明や方針・政策を発表してきたが、公開書簡はそれらが立脚または参照すべき基本文書であり、「ヒズブッラーの世界観と究極の目的を記した唯一の書」(高岡 [2008: 2]) であると言えよう。

公開書簡は27のパートから構成されているが、1980年代初頭当時の政治状況を反映した具体的な出来事に関する記述が多いことに気がつく。例えば、1982年9月のキリスト教マロン派民兵組織によるパレスチナ人虐殺事件(サブラー・シャティーラ難民キャンプ虐殺事件)、同月のバシル・ジュマイイル (Bashīr al-Jumayyil) 大統領暗殺事件、1978年9月のキャンプ・デーヴィッド合意に始まる一連の中東和平プロセスなどである。また、国際政治の観点からは、冷戦構造に関する言及も見られ、そこでは資本主義も共産主義も「人類に幸福をもたらすことに失敗」したとの見解が示される。「すべての悪の根源」としての米国への激しい批判だけではなく、ライバルであるソ連に対する牽制も見て取れるのである。公開書簡の内容は、明らかに1980年代初頭の時代を強く反映している。そのため、今日それを読む者にやや時代錯誤的な印象を与えるかもしれない。

しかし、公開書簡で取り上げられている事件や出来事は、時代の推移とともに「歴史的事実」となることで、むしろその世界観と究極の目的をより強固に正当化する役割を果たしているようにも見える。全体として見ても、具体的な政策や方法論の記述よりも、現状認識と課題設定に多くの記述が割かれている。その意味において、公開書簡は「政治面でのプログラム (political program)」ではなく、「イデオロギー面での綱領 (ideological platform)」であり、両者を区別するべきとするJ・アラガの指摘は正鵠を射ているだろう (Alagha [2008: 61-62])²⁾。上述

のカーシムの言葉を繰り返すまでもなく、ヒズブッラーの政策は公開書簡に記された思想的な枠組みのなかで調整されるのである。

では、その公開書簡に記されたヒズブッラーの世界観と究極の目的とはいかなるものであろうか。次では、反植民地主義、汎イスラーム主義、革命の3つをキーワードに、それを見てみたい。

(2) 反植民地主義、汎イスラーム主義、そして革命

公開書簡において、ヒズブッラーは「レバノンにおける我々の目的」として、次の4つを掲げている——①「レバノンからのイスラエルの完全排除」、②「レバノンからの米国とフランス、およびその同盟者の完全排除」、③「カタールイブ〔レバノン・カタールイブ党 (al-Katā'ib al-Lubnāniya)〕を公正な裁判にかけること」³⁾、④「イスラーム的統治を遵守し、イスラームの体制を選択することを呼びかけること」(Faḍl Allāh [1994: 193-194])⁴⁾。

別稿(末近 [2009])で詳論したように、ヒズブッラーがもともとレバノン戦争時にイスラエルに対する抵抗として開始されたことを考慮すれば、第1の目的が「イスラエルの完全排除」となるのは当然のことであろう。しかし、彼らは、イスラエルの脅威をその根源から断ち切るためには、その背後にある抜本的な問題の解決が必要であるとの立場を示す。すなわち、イスラエルを支援する米国やフランスなどの西洋列強の脅威である。そこで、第2の目的として、イスラエルとともにレバノンを「占領」していると見なされる、米国とフランスを撃退することが掲げられるのである。

ここには明確な反植民地主義の思想を読み取ることができる。だからこそ、抵抗はイスラエル国防軍 (Israel Defense Forces, 以下 IDF) だけではなく、米国大使館や米仏等の多国籍軍に対してまで行われたのである。逆の言い方をすれば、もし仮にヒズブッラーがレバノンに侵攻してきた IDF に対する単なる抵抗組織であったならば、そのターゲットは IDF (およびその傀儡民兵組織「南レバノン軍 (Jaysh Lubnān al-Janūbī, South Lebanese Army, 以下 SLA)」) のみにとどまったことであろう。この反植民地主義の思想が、ヒズブッラーとレバノンの他の抵抗組織・運動とのあいだに行動上の相違を生み出すことになり、また、欧米諸国からテロリストとのそしりを受ける一因ともなった

だが、公開書簡は、イスラエルと米仏をはじめとする外国勢力をレバノンから排除したとしても、それだけでは植民地主義に対する抵抗としては不十分であるとする。強大な力を蓄えてきた植民地主義の脅威を抜本的に払拭するためには、植民地主義の根が張り巡らされている現行のレバノンの体制自体の変革も不可欠だからである。これを実現するために、第3の目的、カタールイブに対する裁判が掲げられる。カタールイブの「罪状」とは、「シオニストとの連携」およびそれを通じたレバノンの独占的支配であり、まずはこのイスラエルと結託した不正な政

治的ヘゲモニーの打破が謳われる。そして、その先に、ヒズブッラーは第4の目的として、イスラーム法に則った新たな秩序の構築、すなわちイスラーム体制の樹立を掲げるのである。これは、言い換えれば、レバノンにイスラーム革命をもたらそうとする試みであった。

ここで注目すべきは、このようなヒズブッラーの反植民地主義がレバノンの国境線の内側にとどまるものではなかった、という点である。公開書簡の思想の特徴は、レバノンに対するイスラエルの脅威は、レバノンの内側で行われる抵抗と革命だけではなく、植民地主義によって生み出された地域の政治秩序そのものを改編しない限り、完全に払拭することはできないとするとところにある。その意味において、ヒズブッラーがもたらそうとする革命は、レバノン国家の枠組みをも解体しようとするものであった。

したがって、上述の「レバノンにおける我々の目的」の4つは、それぞれのレバノンの国境線を越えていく。第1のイスラエルの侵略・占領に対する抵抗は、「シオニスト政体(=イスラエル)」の破壊およびエルサレムを含む全パレスチナの解放へ、第2の米仏を筆頭とする西洋列強との闘争は、植民地主義と超大国の支配にあえぐ世界中の「被抑圧者たち」の解放へ、そして、第3と第4の公正なイスラーム的統治の実現は、世界規模のイスラーム的統治の実現へと、それぞれ接続されていく。つまり、公開書簡において、4つの「目的」はその先にあるいわば目標に向けた不可欠な第一歩と位置づけられるのである (Faql Allāh [1994: 201-202, 209-210]) (図表1)。

このような現行の国境線を越えていくような指向性については、組織としてのヒズブッラーのトランスナショナルな誕生背景 (末近 [2009: 103-109]) をその一因として指摘することもできよう。しかし、ここでは何よりもイスラーム世界の統一と協力を目指す思想、すなわち汎イスラーム主義に支えられたものであったことを強調しておきたい。この点については、次節で詳述することにするが、その前にこの特徴を浮き彫りにするために、「アマル運動 (Ḥaraka Amal)」の思想との比較をしておきたい。

アマル運動は、「アマル憲章 (Mithāq Amal)」に明記された「国民運動 (ḥaraka waṭaniya)」という立場から、普遍的な意味のシーア派ではなく、あくまでもレバノンで制度化された利権集団としての「シーア派」の権利拡大を目的としていた。そのため、ヒズブッラーがレバノン国家の枠組みまでも変革の対象とするのに対して、アマル運動は宗派主義に立脚する現行の体制の範囲内での改革を訴えるものであった。また、アマル運動は、レバノン戦争の際に、交渉を通じたイスラエルとの停戦を目指ただけではなく、米国やフランスとの協調路線を採用することで、危機の打開を試みた。これらは現実主義の路線として一定の説得力を有し、現に同運動は1980年代初頭に分裂が生じるまでは、シーア派最大の政治組織・社会運動であった。しかし、1970年代末からのレバノンを取り巻く政治環境は、アマル運動の実行力を喪失させ、より抜本的な解決を目指す行動主義の台頭を許すことになった。ヒズブッラーは、「は

じめからアマル〔運動〕と対立・競合するものとして登場した」のである（小杉 [2006: 419]）。

このように、ヒズブッラーが掲げる革命は、レバノン国家の体制変革だけではなく、植民地主義によってつくりあげられた現行の世界秩序そのものの改編を目指すという、トランスナショナルな指向性を有するものであった。

図表 1 公開書簡に示されたヒズブッラーの4つの目的と目標

	レバノンにおける目的	汎イスラーム主義による目標	備考
1	イスラエルの完全排除	イスラエルの破壊（エルサレムとパレスチナの解放）	
2	米仏および同盟者の排除	超大国による支配からの被抑圧者の解放	
3	カタールイブに対する公正な裁判の実施	世界規模のイスラーム的統治の実現	
4	イスラーム体制の樹立	世界規模のイスラーム的統治の実現	レバノン人の自由意志により選択

（出所）筆者作成。

(3) ヒズブッラーとは誰か

ヒズブッラーの反植民地主義と汎イスラーム主義には、イランのイスラーム革命思想の強い影響を見ることができる。ヒズブッラーは、公開書簡の「我々は何者か、我々のアイデンティティは何か」と題した項目において、自らを「世界大のイスラーム・ウンマの一部」とした上で、革命を成就させイスラーム的統治を確立したイランのルーホッラー・ムーサヴィー・ホメイニー（Rūḥ Allāh Mūsavī Khomeynī）を「唯一の聡明で公正な指導部」と位置づけ、服従することを宣言している。

我々は、ヒズブッラーのウンマの息子たちである。我々は、自らを世界大のイスラーム・ウンマの一部であると見なしている。〔中略〕我々、すなわちアッラーがイランで与え給うた勝利の前衛であり、世界の中心的なイスラーム国家の新たな中核を確立したヒズブッラーのウンマの息子たちは、今日アーヤトッラー・ルーホッラー・ムーサヴィー・ホメイニー師によって具現化された、唯一の聡明で公正な指導部の指示に従う者である。ホメイニー師は、ワリー・ファキーフ（al-walī al-faqīh）であり、現在の指導的イマームで、ムスリムたちによる革命を引き起こし、彼らの偉大な再興をもたらした（Faql Allāh [1994: 187-188]）。

ウンマ（umma）とは一般に「イスラーム共同体」と訳されるが、イスラームでは信徒が単

一の共同体をなしていると考える。クルアーンには「これは汝らのウンマ、単一のウンマである」(諸預言者章第92節)と記されており、ウンマの単一性を信じることはイスラームの根本的な教義の一部をなす。この場合の共同体は、人間同士の直接的な交流に支えられた面的なものではなく、世界中のムスリムが単一の共同体を形成しているという認識である。

このようにウンマがムスリムにとって最も基本となる自他認識であるとするれば、「ヒズブツラーのウンマの息子たち」と言った場合、複数のウンマの存在を前提としており、その上で「ヒズブツラーの…」と述べることで、複数のなかの1つを特定しているようにも見える。しかし、実際には、ヒズブツラーは、この表現を通して自らがウンマを構成する者たち(息子たち)、すなわちムスリムそれ自体であることを示している。ヒズブツラー (hizb allāh, ヒズブ・アッラー、神の党)とは、クルアーンの「神の党こそ勝利する者である」(食卓章第58節)に由来し、本来はムスリム全体を意味するものである。

伝統的にムスリムが「ヒズブ (hizb, 党, 党派)」を結成することは、単一であるところのウンマにおいて否定的なニュアンスを有してきた。そのため、ムスリムによる組織や政党の結成には、常に普遍性と特殊性のジレンマがつきまとう。この問題に対して、レバノンのウラマー ('ulamā', 法学者)であり黎明期のヒズブツラーに参加したとされる A・クーラーニー (Alī al-Kūrānī) は、次のような見解に基づき1つの答えを示している。すなわち、すべてのイスラーム組織、運動、政党は、単一であるところのヒズブツラー(すなわちウンマ)の一部に過ぎない。では、なぜこれらの「一部」が結成される必要があるのか。それは、近代以降のイスラームの危機を打開するためには、個人ではなく指導部を有した集团的・組織的な行動が有効だと考えられるからである (al-Kūrānī [1986: 21-28])。その意味では、ヒズブツラーは、「ヒズブ」の用法における唯一の例外として肯定的な意味を持つ「ヒズブ・アッラー(神の党)」を名乗ることによって、理念レベルにおける普遍性と特殊性のジレンマを解消し、「党派性」の議論を凍結することに成功したと言える (小杉 [2006: 560])⁵⁾。

このヒズブツラーの汎イスラーム主義においては、レバノンとはたまたま自らが拠点とするところの「場」に過ぎず、ましてや同国の政治制度に彼らを拘束する権限も力もない。ヒズブツラーは述べる。

レバノンにおける我々は、排他的に組織化された党派などでなければ、また、偏狭な政治的枠組みでもない。そうではなく、我々は、強固な思想的・政治的紐帯、すなわちイスラームによって世界のあらゆる地域のムスリムと固く結ばれたウンマなのである (Faḍl Allāh [1994: 188])。

ヒズブツラーが「革命防衛隊 (Sepāh-e Pasdārān-e Enqelāb-e Eslāmī)」をレバノンへと招

き入れ、イランで成就した革命を「輸入」しようとした論理はここにある。そして、彼らは、その革命の炎がレバノンにとどまらず、世界中のムスリムへと広がることを期待したのである。

ここで注目すべきは、この公開書簡が、ムスリムだけではなく、異教徒も含む世界中の「被抑圧者たち」にも向けられたものであるという点であろう。ヒズブッラーは自らを「ウンマの息子たち」と規定すると同時に、宗教や宗派とは関わりない「被抑圧者たち」であることも強調している。その「抑圧」の根拠となる具体的な事件として、イスラエル建国による「パレスチナの地の強奪」、IDFによるベイルート包囲とサブラー・シャティーラ難民キャンプ虐殺事件が列挙される。加えて、ヒズブッラーはこれらの事件に対する米国や国際機関の無関心、あるいは自らの関与を厳しく非難する。仮に「世界の良心」というものがあつたとしても、それは「強者の要求と傲慢な者の利益に応じることによつてのみ呼び起こされるものに過ぎない」と断罪するのである (Faḍl Allāh [1994: 190])。

ここに、汎イスラーム主義と並ぶ、もう1つのヒズブッラーの世界観、そしてホメイニーの思想的影響を看取することができる。それは、世界が「被抑圧者たち (mustada'fūn)」の陣営と、彼らを抑圧する「傲慢な者たち (mustakbirūn)」の陣営とに二分されているという認識である。そして、世界は「今や傲慢な世界の諸国による利権・勢力争い」の場と化し、「被抑圧諸国は紛争の摩擦点となり、被抑圧諸人民は摩擦を煽るもの」となった。レバノンこそ、その主たる「摩擦点」に他ならない (Faḍl Allāh [1994: 201])。

ヒズブッラーは、イランでの革命を成功例に、「イスラームこそが侵略に抵抗する思想となり得る唯一の存在」としながらも、ムスリムに限らない、非ムスリムも含む「被抑圧者たちのための世界戦線」の結成を呼びかける。

我々は諸人民に対し、戦列を1つにし、目標を定め、立ち上がるよう呼びかける。諸人民の意志を挫く束縛を断ち切り、諸人民を支配する傀儡政権を打倒するためである。／また、我々は世界の被抑圧者たちに対し、あらゆる解放運動を含む被抑圧者たちのための世界戦線を結成する必要性を示す。戦線の目的は、様々な解放運動の有効性を担保し、敵の弱点に狙いを定めるための完全で包括的な連携を築くことである。／今日、世界のあらゆる植民地主義国、植民地主義体制は被抑圧者たちに対する戦争のために結集している。被抑圧者たちは、世界の傲慢勢力の陰謀に対抗するために結集しなくてはならない (Faḍl Allāh [1994: 209])。

世界を抑圧者と被抑圧者の陣営に二分し、後者による国際的な連帯を説く発想は、他ならぬヒズブッラーが忠誠を誓ったホメイニーの政治思想に見られた大きな特徴であった。ホメイニーは、「被抑圧者たち」——アラビア語のムスタドゥアフィーン (mustad'afīn) と同じ語

源のペルシア語、モスタズアフィン (mostaz'afin) ——の表現を用いながら、「西 (資本主義) でも東 (共産主義) でもなく」という立場から、「被抑圧者たち」の解放がイスラーム革命の基本精神であると考えていた (Abrahamian [1993: 13-39, 47-51])⁶⁾。イランについて言えば、専制支配を確立したパフラヴィー朝のシャー (皇帝) こそが、「世界の傲慢勢力」と結びついた抑圧者に他ならない。

(4) 「奪われた者たち」から「被抑圧者たち」へ——新たなフレーミング

しかし、1つの疑問が残る——「被抑圧者たち」の解放をめぐる普遍主義をいくら掲げても、ホメイニーもヒズブッラーもイスラーム、さらにはシーア派という少数派に属する事実は否定できないのではないか。むしろ、ホメイニーは、「もし、イマーム・フサイン [の殉教] が我々を鼓舞しなかったら、イスラーム革命は起こらなかっただろう」(Alagha [2006: 89]) と述べ、シーア派の歴史におけるイマーム⁷⁾ たちの殉教を「被抑圧者たち」の抵抗の象徴として、全面/前面に押し出していた。このような普遍性と特殊性の相克については、いかに理解すべきであろうか。

J・アルアーガーは、ヒズブッラーの「宗教的イデオロギー」の「バックボーン」として、ホメイニーによる「法学者の監督」論とジハード論に加えて、イマーム制の原理に特徴付けられる伝統的なシーア派の信仰が存在しているとし、神学のレベルから詳細な分析を加えている (Alagha [2006: ch 2, 97-98])⁸⁾。だが、ここでは、その思想が政治の現実において実際にどのような意味を持ったのかという観点から論を進めたい。公開書簡に掲げられた汎イスラーム主義と「被抑圧者たち」をめぐる普遍主義は、翻って、レバノン政治という特定の文脈においてどのような意味を持ったのであろうか。

抑圧される民としてのシーア派——。ここで思い起こされるのは、ムーサー・サドル (Mūsā al-Ṣadr) による「奪われた者たちの運動 (Ḥaraka al-Mahrūmīn)」, 後のアマル運動である。同運動も、シーア派——正確には利権集団としての「シーア派」——を「奪われた者たち」と位置づけ、レバノンにおけるその待遇改善と地位上昇を訴えた。レバノンにおいてシーア派を信奉する人々は、「宗派制度 (al-ḥukm al-tā'ifi)」により政治・社会・経済的に「不遇」な地位に置かれ、彼らが集住する南部地域ではイスラエルの度重なる侵攻によって安全が脅かされていた。彼らは、客観的に見ても厳しい環境に置かれていたため、奪われた者たちの運動/アマル運動の「奪われた者たち」とヒズブッラーと「被抑圧者たち」のレトリックとは大きく重なるものであった。

しかし、自らが抑圧されており、解放のためには自らが行動を起こさねばならない、とする認識では共通するものの、なぜ抑圧されており、何が抑圧しているのかという抑圧の原因や主体に対する捉え方には違いがある。言うまでもなく、奪われた者たちの運動/アマル運動がレ

バノンの政治制度や社会状況に目を向けているのに対して、ヒズブッラーはその背後にある「傲慢な者たち」による世界規模での抑圧の構造を問題視する。これこそが、ヒズブッラーによって汎イスラーム主義へと接続された、抑圧の苦しみにあえぐシーア派をめぐる意味構造であった。

したがって、この意味構造の違いは、抑圧された民としてのシーア派がすべきこと、さらにはアイデンティティのあり方に決定的な差異を生み出すことになる。ヒズブッラーによる「被抑圧者たち」のフレーミングは⁹⁾、シーア派を単なるレバノンにおける「二級市民」ではなく、「被抑圧者たちのための世界戦線」の中心的存在へと昇華するものである。言い換えれば、奪われた者たちの運動／アマル運動がレバノンの「シーア派」としての自らの解放のみを目的としているのに対して、ヒズブッラーは自らだけではなくレバノン国境の外側にいる他者——イスラエルの占領下にあるパレスチナ人やイスラーム教徒の同胞、さらにはあらゆる被抑圧者たち——の解放のために行動する者であると自認するのである。

こうして従来の利権集団から信仰の集団、そして「被抑圧者たち」の「前衛」として再定位／再定義されたシーア派は、17の公認宗派（1980年代当時、1996年以降は18に拡大）に基づく宗派制度を採用しているレバノンにおいて、少なからず他宗派との関係に影響を与えるものとなった。今や他宗派は、利権争いの相手ではなく、「抑圧者たち」との戦いにおける潜在的な共闘者となったのである。

公開書簡では、「友人たちへ」と題した項目において、「我々はイスラームを信仰、システム、思想、法体系として信奉しているため、すべての者がこのイスラームの存在を認め、その法に従うことを強く求めたい」と述べられ、イスラームへの強烈な信奉が示される一方で、クルアーンの章句「宗教に無理強いし禁物」（牡牛章第256節）を根拠に、「力によるその適用は行わない」ことが強調されている。ヒズブッラーは、あくまでも「被抑圧者たち」の陣営の「前衛」であり、「あなた方〔非ムスリムの「友人たち」〕はイスラームではない思想を奉じているが、このことは、上記の目的〔ヒズブッラーの4つの目的〕のために我々と協力することを妨げるものではない」とした上で、続ける。

レバノンのあらゆる政党と組織の人々よ。あなた方がレバノンのどこにしようとも、どのような思想を持ってしようとも、我々はあなた方と主要かつ重大な目的において一致している。その目的とは、レバノンに対する米国の覇権の打倒、人々の生命を著しく脅かしているシオニストによる占領の追放、政権を掌握しようとするカタールイブによるすべての企てに対する攻撃である。／この大きな目的を実現するため、小事についての我々のいさかきを取り払い、広い対話の扉を開こうではないか（Faql Allāh [1994: 195]）。

公開書簡において敵として名指しで非難されているイスラエルや米仏やカタールは、少なくとも文言の上では、それがユダヤ教やキリスト教というイスラーム以外の宗教を信奉していることが問題なのではなく、それらが「抑圧者たち」の陣営に属していることが原因であるとされる。そのなかで、イスラームは、抵抗や闘争の理由ではなく、あくまでも「被抑圧者たち」の解放のための最善の手段として位置づけられるのである。

2. イスラーム革命思想の源流

前節では、ヒズブッラーの目的および目標を瞥見し、その背景にある世界観を考察した。その世界観には反植民地主義と汎イスラーム主義、そして「抑圧者たち／被抑圧者たち」の二分法という、ホメイニーの影響が色濃く反映されていた。

しかし、ヒズブッラーはその目的および目標をどのように実現しようとしているのだろうか。本節では、ヒズブッラーが掲げる革命の論理を取り上げる。彼らの革命思想のルーツを辿り、その革命によってどのような国家を樹立しようとしているのか、その思想的特徴について考究してみたい。

(1) 「革命権」の思想の系譜

前節で論じたように、公開書簡においては、例えばエジプトの「ジハード団 (Jamā'a al-Jihād)」や「イスラーム団 (al-Jamā'a al-Islāmīya)」のような¹⁰⁾、一部の急進的なイスラーム主義組織が採用したようなイスラーム教徒／非イスラーム教徒の二分法は見られない。また、規範的なイスラーム観を押しつけ、それから逸脱する者を非ムスリム（あるいは棄教者、背教者）と断じるような姿勢も希薄である。

しかし、言うまでもなく、このことは彼らがウンマの分裂や衰退を容認していることを意味するものではない。ウンマのなかにも打倒すべき者がいるとする主張は、近現代における他のイスラーム主義者と共通する特徴であると言ってよい。いわゆる「革命権」の思想である。

前近代のイスラーム王朝において、革命がイスラーム法（シャリーア）上容認されるケースはほとんどなかった。それは、神の意思に従って築き上げた秩序を転覆することは不敬の行為であるという見解が、ムスリムのあいだでは主流であったためである。しかし、近代以降、西洋諸列強による植民地支配や世俗国家の誕生など政治体制の脱イスラーム化が進んでいくなか、革命はイスラーム的統治体制の再興を目指す行動として正当化・理論化されるようになった。その意味では、イスラームと革命の結合は、極めて近代的な現象である。

このような思想を展開した者たちとしては、シリア出身のムハンマド・ラシード・リダー (Muḥammad Rashīd Riḍā)、パキスタンのアブー・アーラー・マウドゥーディー (Abū al-Ālā

al-Maudūdī) や、ジハード団やイスラーム集団といった急進派の結成に大きな影響を与えたエジプト人思想家サイイド・クトゥブ (Sayyid Qutb) などが挙げられる。これらの革命思想が戦後の中東に次々と誕生した世俗的な革命政権——例えば、ジャマール・アブドゥン・ナーシル (Jamāl 'Abd al-Nāṣir, ナセル) のエジプトや「アラブ社会主義バアス党 (Hizb al-Ba'th al-'Arabī al-Ishtirākī, 以下バアス党)」のイラクとシリア——による弾圧によって発展したことは、皮肉な現象であるとも言える。こうして見てみると、イスラーム革命は、植民地支配や世俗国家に対峙する反近代的 (反西洋的) な側面と、今日の国家の内部での権力抗争の手段として発展したという近代的な側面を兼ね備えていることがわかる (末近 [2006])。

これらの思想家たちはすべてスンナ派であるが、実際にイスラームに立脚した革命を成功させたのは、シーア派であった。1979年のイラン革命である。

それまでの伝統的なシーア派の教義では、自身や家族の生命、財産、名誉、そしてウンマに対する重大な危険に直面したときは、自らの信仰を隠すことが許されており、ときには義務ともされた。これを「タキーヤ (taqīya)」と呼ぶ。しかし、20世紀の半ば頃から、一部のシーア派のウラマーたちは、ウンマが危機に瀕しているときはこのタキーヤを停止し、自ら立ち上がり危機の根源自体を払拭しなくてはならないとの議論が生まれていった。

イランでは、マフムード・ターレカーニー (Maḥmūd Tāleqānī), モルタザー・モタッハリー (Mortazā Moṭahhari), メフディー・バーザルカーン (Mehdī Bāzarqān), アブー・アル＝ハサン・バニー・サドル (Abū al-Hasan Banī Ṣadr) ら、1979年の革命を指導した者たちが、政治意識の覚醒と行動の必要性を訴える思想を紡いでいった。彼らは、クルアーンとフサインの殉教を参照しながら正義、平等、自由、解放の重要性を説き、そのためのジハードと闘争の必要性を訴えた。特に、アリー・シャリーアティー ('Alī Sharī'atī) は、マルクス、サルトル、ファノンに強い影響を受け、イラン社会の混乱を当時の第三世界の状況に接続することで、イスラームにおける革命の義務を説いた。シャリーアティーは、革命の前年の1978年に客死するが、革命思想の理論化に大きな貢献をしたと言われている (Lafraie [2009])。

しかし、「最も包括的な革命イデオロギーを体系化した」(Lafraie [2009: 175]) のが、ホメイニーであった。ホメイニーは、1970年の一連の講義『イスラーム統治体制——法学者の監督 (Hokūmat-e Eslāmī: Velāyat-e faqīh)』(邦訳はホメイニー [2003] に収録) において、イスラーム法を正しく執行する権限を持つ法学者による統治を目指すべく、革命の必要性を主に2つの理由から説いた。第1に、抑圧や社会正義の欠如の原因は、西洋列強による植民地主義の拡大とそれにとまなう社会の脱イスラーム化にある。第2に、そもそも正しいイスラーム的統治は初代イマームであるアリーの死 (661年) をもって途絶えており、その後生まれた世襲王朝についてはイスラーム的なレジティマシーの観点からすべて不正である (富田 [2009], Abrahamian [1993: 13-32, 54-59])。ホメイニーは述べる。

君主制と世襲制はイマーム・フサインがそれを阻止すべく立ち上がり殉教した、無効にして邪悪なる統治方法である。〔ウマイヤ朝は始祖ムアウィヤがその息子ヤズィードにカリフ位を世襲させたことで、初めて君主制であることを顕わにしたが〕彼は〔ウマイヤ朝第2代カリフ〕ヤズィードの世襲の下に屈せず、彼の王制を認めないがために立ち上がり、すべてのムスリムたちに蜂起を呼びかけたのである。これら〔君主制と世襲制〕はイスラーム的ではない。イスラームには君主制も世襲制もない。イスラームが不完全であるというのが、もしこの意味であるならばイスラームは不完全である。同じくイスラームには利子、それに結びつく銀行、アルコール飲料の販売、売春に関しても法規がない。その基を禁じているからである。植民地主義の囲い者の手先である支配者層一団はイスラーム諸国でこれらを流布させようと望み、イスラームは不完全であるとして、イギリス、フランス、ベルギー、最近ではアメリカからの法の導入を余儀なくされている。このような不当なことを整備するために法規がイスラームにないのはイスラームの完全さゆえであり、誇りとするところである。〔中略〕外国の法を我らのイスラーム社会に押しつけることは多くの問題と弊害の根本となっている (ホメイニー [2003: 17-18])。

したがって、パフラヴィー朝が革命の対象となったのは、「白色革命」に象徴されるように西洋に盲従し、イラン社会の脱イスラーム化に奔走していたことだけではなく、その王政という枠組み自体が根本的に不正であると見なされたためであった (富田 [2009], Abrahamian [1993: 13-32, 54-59])。

ヒズブッラーが公開書簡で述べているレバノンの現体制に対する革命の必要性は、上記のホメイニーの革命思想の2つの特徴と相似する。ヒズブッラーは述べる。

我々は現行の体制について、次の2つの基本的見解を有している。／①現行の体制は、世界的傲慢が造りだしたものであり、イスラームに敵対する政治的地図の一部となっている。／②現行の体制は、根本から不正であり、いかなる修正も無駄である。現行の体制は、根本から変革しなくてはならない (Faql Allāh [1994: 197])。

①に関しては、前節で論じたようなヒズブッラーの反植民地主義が色濃く出ており、またホメイニーの西洋列強に対する姿勢とも大きく通底する。しかし、②に関しては、公開書簡全体を通して見ても、世襲王朝が非イスラーム的であるとするホメイニーの見解に直接触れられていない。J・アルアーガーは、この点に関してあくまでも人間の定めた実定法の有効性に異を唱え、むしろそれがイスラーム法を浸食しているとするホメイニーの思想に沿ったものであるとしているが (Alagha [2006: 119-120])、この指摘の一定の妥当性を認めた上で、ヒズブッラー

による体制変革の訴えはレバノン独自の政治状況を反映したものであったと考えるべきであろう。すなわち、レバノンが王制ではなく（宗派制度という特異な政治制度に基づいていたもの）共和制であったこと、そして、内戦とイスラエルによる侵攻という未曾有の危機に対して現行の体制が無力さを露呈していたことである。ヒズブッラーは神学的な議論よりも、むしろ具体的な政治状況を取り上げることで、レバノンの現行の体制が抱える問題を浮き彫りにしようとする。

レバノンの悲劇は、宗派に基づく特権が国家を崩壊へと導いた大爆発の主因であることを証明した。〔中略〕党派心に満ちたキリスト教徒が、宗派的な忠誠心や他者の犠牲の上に特権を独占してきた暗闇から脱するときが来た。キリスト教徒が、啓示に応え、武器ではなく理性に、特定の宗派ではなく信仰にしたがうときが来たのである（Faḍl Allāh [1994: 198]）。

ここには、レバノンの宗派制度が、宗派の利権集団化と特定宗派によるヘゲモニー形成を促進することで、結果的に「抑圧者たち」と「被抑圧者たち」の分断を生み出しているとする認識がある。同様の二分法を採用している点から言えば、こうしたヒズブッラーの認識はホメイニーの思想に通底するものである。だが、レバノンにおける「抑圧者たち」は専制支配者ではない。ヒズブッラーは、1980年代初頭の段階の同国がキリスト教マロン派のヘゲモニーを存立原理としており、彼らの言うところの「政治的マロン主義（al-mārūniya al-siyāsīya）」に侵されていたとする。そして、その宗派的特権をむさぼり、レバノン国家を危機的状況に追い込んだのが、イスラエルや米国とならぶ「主要な敵」の1つであるカタールに他ならない。

したがって、レバノンにおけるヒズブッラーの革命の論理は、現行の体制の担い手が異教徒であることがイスラーム的統治の実現を妨げているという見解よりも、むしろ特定の宗派による他宗派に対する支配を助長し、固定化するような——換言すれば、「抑圧者たち」と「被抑圧者たち」の分断を生むような——宗派制度そのものを問題にするのである。こうした問題意識は、次のような、野党のあり方に対する激しい批判からも読み取れる。

我々は、すべての野党が傲慢勢力の設定したレッドライン内でしか活動していないと見なしている。これは形式的野党であり、結局は現行の体制ともども対決しなくてはならない。／すべての野党は、現行の憲法に抵触しない範囲内で活動している。そして、体制を抜本的に変革するような行動をしないように責務を負わされている。これも形式的な野党であり、被抑圧者たちの大衆の利益を実現することはない。／また、すべての野党は体制が望む位置で活動している。これは、体制に奉仕するまやかしの野党に過ぎない（Faḍl Allāh

[1994: 197-198])。

ヒズブッラーから見れば、たとえ野党として政治変革を訴えたとしても、その行為自体が既に与野党の構図に組み込まれていることを意味し、その果てには現行の体制を是認することにつながりかねない。彼らが目指すのは、もはや与野党の構図自体の解体を含む革命しかないのである。

その革命を通して樹立される国家とは、いかなる姿を有するものなのであろうか。

(2) ヒズブッラーのイスラーム国家論？

公開書簡では、先に論じたように、レバノンをイスラエルによる占領と植民地主義およびその傀儡による支配から解放した後には、イスラーム的体制が樹立されることが唱道されている。それは、次のような信念に基づいている——「イスラーム的体制はすべての者にとって公正で高潔であり、我々の国々新たに潜入しようとする植民地主義者の企てを拒むことができる唯一の体制である」(Fadl Allāh [1994: 194])。ヒズブッラーは紛れもなくイスラーム国家の樹立を掲げている。だとすれば、その革命はムスリムのヘゲモニー形成を目指す一種の宗派主義に陥ることにはならないのだろうか。

結論から言えば、ヒズブッラーの公開書簡では、あるべきイスラーム国家の姿が体系的に説かれているわけではない(Norton [2007: 39])。つまり、革命によるイスラーム国家の樹立の必要性が謳われる一方で、いわゆるイスラーム国家論は展開されていないのである。

ヒズブッラーが想定するイスラーム国家を読み解く1つの鍵は、ホメイニーによるイスラーム国家論であろう。ヒズブッラーは、イスラーム的統治のあり方について、イスラーム法の番人である法学者の主導によって国家および政治が運営されるべきものとする。いわゆる「法学者の統治」論と呼ばれるものである¹¹⁾。このことは、先に引用した公開書簡の「我々は何者か、我々のアイデンティティは何か」と題した項目を見ることで、伺い知ることができる。ヒズブッラーが従うべき指導部とは、「世界の中心的なイスラーム国家の新たな中核」であるイランの革命政府に他ならない。だが、ここで注目すべきは、その指導部が「ワリー・ファキーフであり、現在の指導的イマームで、ムスリムたちによる革命を引き起こし、彼らの偉大な再興をもたらした」ホメイニーにより具現化された点である。

ここでは、法学者であるホメイニーが主導し具現化した体制こそが、「公正かつ聡明な単一の指導部」とされ、「法学者の統治」の妥当性が述べられている。このようなシーア派による「法学者の統治」論は、ホメイニーだけではなく、20世紀の様々な思想家たち——イラクのムハンマド・シーラーズイー (Muḥammad al-Shīrāzī) やサーディク・サドル (Sādiq al-Ṣadr)、レバノンのムハンマド・フサイン・ファドルッラー——に共通して見られるものであった。

イラクのナジャフ学派が中核となったヒズブッラー結成の歴史を鑑みた場合（末近 [2009: 107-109]）、そして現代シリア派の革命思想の理論化における功績を考慮した場合、なかでもイラクのバーキル・サドル（Bāqir al-Ṣadr）の影響が重要であろう。ホメイニーもサドルも、革命を通じて「不義の体制」を打倒し——正確には、実際に直面していた国家が世俗国家であったため、イスラーム国家の樹立には自ずと革命がともなう——、イスラーム国家を樹立する必要があるとする点で一致する。その意味では、1960年代から70年代にかけてナジャフに留学した後のヒズブッラーの幹部となった者たちは、「法学者の統治」によるイスラーム国家の樹立をホメイニーとサドルの両者から得たと言えるかもしれない。

しかし、ホメイニーとサドルのあいだには、法学者による指導体制のあり方をめぐる思想的な相違があった。すなわち、法学者が単独で国家運営のための意思決定を行なうのか、それとも複数で組織化・制度化された運営を行なうのかという相違である。端的に言えば、サドルが神の主権の「代理権 (khilāfa)」と、ウンマの逸脱を矯正する役割を担う「証言 (shahāda)」という2つの概念を用いて、「法学権威 (marjaʿīya, マルジャアイーヤ)」を制度として構築しようとしたのに対して、ホメイニーは統治における「監督権 (wilāya, ウィラーヤ)」を重視し、「公正な法学者」を個人としてとらえるのである（サドル [2006]、詳しくは山尾 [2006]を参照）¹²⁾。このホメイニーのイスラーム国家論が、いわゆる世に言う「法学者の監督」論である。

この「監督権」とは、ウンマの指導者がそのすべての構成員に対して持つ保護責任・監督の権限を意味し、伝統的なシリア派神学においても取り上げられてきた。十二イマーム派では、それが預言者ムハンマドから第4代正統カリフであるアリーの子孫へと代々継承され、第12代のイマーム (imām, 預言者なき後、その代理としてウンマの指導を担う者) まで至ったと考える。第12代イマームの「幽隠」後は、長い論争の末、イマームに代わり法学者がその代行者となる権利があるとして広く承認されるようになった。

ホメイニーの「法学者の監督」論が打ち出した新たな創見は、この法学者の権利を義務にまで拡大解釈した点にある。「君主たちは、もしイスラームに従うならば、法学者たちに従わなければならない。この場合、真の支配者たちは法学者たちであり、主権は公的に法学者たちになければならず、法に無知であるために法学者たちに従わざるをえない者〔である君主〕たちではない」とされるが（ホメイニー [2003: 54]）、法学者たちのなかでも「手綱を取る者」すなわち、統治者には特に法知識と公正さの2つの条件が必要であると論じられる。

イスラーム統治は法支配であるため、^{レヴァーヤト} 伝承にもあるように、手綱を取る者は法知識を持つことが必要である。単に手綱を取る者のみならず、すべての人、すべての職業や任務や地位にあっても、かかる知識は必要であるが、支配者は知的な卓越性を持っていなければなら

らない。我々のイマームたちは自分の指導者たることのために、この問題を論証し、指導者〔イマーム〕は他の者よりも有識でなければならないとしている〔中略〕手綱を取る者は信用と道徳の完全さを享有し、公正でなければならない（ホメイニー [2003: 52-53]）。

したがって、今や法学者は、タキーヤを停止し、「不義の体制」を打倒するだけでなく、その後に樹立される体制をイスラーム法的に正しく「監督」する義務があるとされる。そして、その義務の遂行を主導するのは、1人の最高位の法学者——ワリー・ファキーフ——なのである。

先の引用でホメイニーをワリー・ファキーフと仰いでいることから分かるように、ヒズブッラーが想定するイスラーム国家は特定の法学者による「監督権」を基調としており、彼の「法学者の監督」論が採用されていると見ることができる。ヒズブッラーの歴代書記長は、ホメイニーとその後継者アリー・ホセイニー・ハーメネイー（‘Alī Hōseīnī Khāmenēī, 現イラン最高指導者）と緊密な関係を築いてきたことから、N・A・ハムゼは、『法学者の監督』論は、ヒズブッラーの指導者やメンバーたちにとっての義務であるだけでなく、党自体が『法学者の監督』論の拡張であり、今日ではハーメネイーの指導下にあることは明らかである」と断じている（Hamzeh [2004: 33-34]）。このような見方は、後に論じるような、レバノン特有の政治条件やヒズブッラーの自立性を過小評価しているようにも思えるが、確かにレバノンのヒズブッラー実効支配地域の街角にかけられている肖像画や写真は、歴代の書記長や殉教者たちを除けば、ホメイニーとハーメネイーのみである（その一方で、「精神的指導者」と言われてきたファドルッラーがかけられていることはない）。ヒズブッラーにとって、ワリー・ファキーフが服従すべき存在であることに疑いはない。

レバノンのヒズブッラーによるイランのワリー・ファキーフへの服従。それは内実はいかなるかたちをとり、どのような仕組みになっているのであろうか。副書記長カースィムの著書『ヒズブッラー——その方針・実践・未来 (*Hizb Allāh: al-Manhaj, al-Tajriba, al-Mustaqbal*)』¹³⁾における公開書簡の解釈を参照してみたい。カースィムは、ワリー・ファキーフの重要性について、次のように記している。

ワリー・ファキーフに託された権威の大きさについては明白である。彼には、イスラーム法の実践とイスラーム体制の防衛、そして、ウンマのすべての利益に関わる重要な政治的決定がゆだねられているからである。彼は、彼らの個人的な安全と財産の保障、そして個人的な名誉を守るべく、判断と実践を通して、戦争と平和の事柄についての決定権を有し、すべての事柄に責任を有する（Qāsim [2008: 74]）。

すなわち、ワリー・ファキーフの権威はウンマ全体におよぶものであり、無論、ヒズブッラーに対してもそれは例外ではない。「[ワリー・ファキーフ] 自身の出身地と統治権のおよぶ範囲のあいだには何の関係もなく、また、精神的な権威とその権威の地理的な範囲との関係も同様〔に無関係〕である」とされるが、それはワリー・ファキーフがイスラーム的統治の監督において最高の知性を有した者であるため、その判断が唯一無二の普遍的なものだからとされる(Qāsim [2008: 77])。前節で論じたヒズブッラーの汎イスラーム主義は、このような論理に支えられている。だとすれば、ヒズブッラーは、やはりレバノンに樹立すべきイスラーム国家のあり方を含む、すべての意思決定をホメイニーないしはハーメネイーに託しているのであろうか。

この問題について、カースィムは、次のような見解に基づき1つの答えを示している。曰く、イスラーム法の実践が義務であることには議論の余地はないが、具体的な行動方針の決定に限りヒズブッラーに一定の裁量権がある。ヒズブッラーは、「ワリー・ファキーフによって導かれた指示と原則の全体の一部としての行動」であるところの「イスラームの実践」を追求することを大前提とするが、しかし、いやだからこそ「具体的な個別の運営と監督の作業」、例えば、「イスラームの実践の手順、日々の政治・社会・文化活動、イスラエルという占領者に対するジハードなど」に主体的に従事しなくてはならない(Qāsim [2008: 78])。

さらに、カースィムによれば、これらの具体的な行動方針に関する意思決定は、特定の個人ではなく書記長を中心としたヒズブッラーの指導部内での協議によって行われる。「このような行動方針は、ワリー・ファキーフをレジティマシーの源泉とする。こうして、様々な義務を果たすために必要な権威と承認を得るのである。ただし、その義務をめぐっては、党の指導者および協議にとって一定の余地があり、彼らの領域において何が適用可能で何が適切なのかを検討し、決定することができるのである」(Qāsim [2008: 78])。このように、ヒズブッラー指導部は、ワリー・ファキーフの見解に従い、それに抵触しないかたちにおいて、それぞれ個別の条件下にふさわしい行動を決めることが可能となるのである(Hamzeh [2004: 34])。

したがって、ヒズブッラーが構想するイスラーム国家の姿については、イスラーム的統治の実現(イスラーム法の実践)を目指していることだけは明確にされているものの、それが政治・法制度としていかなるかたちになるのか、どのようなかたちで実践されるのかという点については、政治環境によって変化しうるということになる。そのために多くの識者が指摘してきたような、ヒズブッラーがイラン型のイスラーム国家建設を目指しているという見方は(例えば、Ranstorp [1997: 50-51])、ワリー・ファキーフであるホメイニーへの忠誠という観点から見れば正しいが、その一方でこの彼らの裁量や柔軟性を看過する危険性を孕んでいる。公開書簡には、イランのイスラーム共和制を模した、「イスラーム国家」も「レバノン・イスラーム共和国」の表現も一度も出てこない。

現時点から見れば、こうした具体的なイスラーム国家論の不在が、1990年代以降の合法政党化としてのヒズブッラーの活動に幅を与えるものとなっている¹⁴⁾。公開書簡において彼らが提示するのは、レバノンにおけるイスラーム国家の青写真ではなく、むしろ、そのイスラーム国家のあるべき姿を決定するまでの手続きと方法、換言すれば、党旗に記された「レバノンにおけるイスラーム革命」のプロセスであった。ヒズブッラーの思想の独自性は、実はそこにある。次ではそれを詳しく見てみたい。

(3) 「レバノンにおけるイスラーム革命」はどのように実践されるのか

政治環境をめぐるイランとレバノンの決定的な違いは、前者が、シーア派イスラーム教徒が人口の90パーセント以上を占めるのに対して、レバノンは多宗派が共存する多元社会であるという点である。そのため、レバノンにおいて、イランで起こったような民衆革命によるイスラーム国家の樹立は現実的ではない。先に論じたように、ヒズブッラーは、国家運営の装置としてのイスラームに対する強烈な信奉を示す一方で、「力によるその適用は行わない」ことを強調している。公開書簡を通して見てみると、レバノンにおける他宗派、特にキリスト教徒への配慮が目立つことに気がつく。

我々は確信している。我々は、イスラームの信条、制度、思想、統治を信奉する者である。そして、すべての者に対して、イスラームとその法による統治を理解するように呼びかける。また、個人、政治、社会のレベルでイスラームの教えに従うよう呼びかける。／我々が人民にレバノンにおける統治体制を自由に選択させた場合、イスラームに代わるものがあるとは考えられない。／このことから、我々は、人々による自由で直接的な選択に基づくイスラーム体制を信頼するよう呼びかけるのである。イスラーム体制は、一部の者が空想するような強制に基づく体制ではない (Fadl Allāh [1994: 196])。

この文言については、現副書記長であるカースィムによる解説がある。再びその著書のなかの記述を見てみよう。それによれば、レバノンにおけるイスラーム国家があくまでも「人々の自由意思」によって樹立されるべきであることが改めて強調されている。その上で、「人々の見解が分かれていたり、あるいはその他の何らかの理由によって、この計画〔イスラーム国家の樹立〕が人々の支持を得られないような状況下では、我々に許された行動はこのメッセージ〔イスラーム国家樹立の呼びかけ〕を伝え、我々の指針を表明していくことである」としている (Qāsim [2008: 41])。つまり、ヒズブッラーは、レバノンにはイスラーム革命の条件が整っていないことを強く自覚しており、呼びかけを通して人々の意思を変え、その人々の主体的営為によってイスラーム国家を築き上げようとする、長期的な展望を示すのである。その最初の

呼びかけこそが、公開書簡に他ならない。レバノンの多宗派状況を受けて、ヒズブッラーは敢えてイスラーム国家論を展開していないのだと受け取ることもできよう。

無論、レバノンの他宗派、特にキリスト教徒にしてみれば、レバノン国家のイスラーム化は直ちに受け入れられるものではない。現実問題として、ヒズブッラーはイランの財政的・軍事的支援により、革命の理念を押し通すことができる実質的な「力」を有していた。また、既に1970年代末の段階でシーア派がレバノンにおける人口面での最大宗派となっていたことから、彼らが「力ではなく平和的かつ民主的な方法」を通してイスラーム国家を樹立できると楽観視していたとの評価もある（Hamzeh [2004: 29]）¹⁵⁾。いずれにしても、ヒズブッラーの「呼びかけ」は、シーア派による国家掌握の宣言と受け取られ、他宗派から警戒されることになった。

しかし、ここで思い起こすべきは、当時レバノンが未曾有の危機に直面していたことである。内戦の勃発により多宗派共存の原理は崩壊し、それにとまなう国内の分裂はイスラエルの侵攻を招くことになった。レバノンは国家破綻していた。ヒズブッラーによるイスラーム国家樹立の呼びかけは、混乱のなかでイスラームないしはシーア派による国家掌握と捉えるよりも、危機を打開する「オルタナティヴ」として提起されたものとして評価する必要もあるだろう（小杉 [2006: 429]）。確かに、いかに他宗派に寛容であったとしても、イスラーム国家はムスリムによるヘゲモニー確立を意味する。しかし、キリスト教徒のヘゲモニーに基づく統治は、この時点でレバノン国家を解体寸前にまで追い込んでいたのである（al-Kūrānī [1986: 179-181]）。このラディカルな「オルタナティヴ」への支持を呼びかけ続けることが、レバノンの政治環境を反映した、ヒズブッラーによるイスラーム革命の実践ということになるだろう。

現時点から見れば、このいわば永久革命の論理が、ヒズブッラーのレゾンデートルを担保しているようにも思える。逆の言い方をすれば、もし、ヒズブッラーがイスラーム国家の青写真を示していれば、その樹立をめぐる成否や達成度だけではなく、組織としての実行力が露骨に問われることになったであろう。具体的なイスラーム国家論を提示せず、平和的で民主的に意見をすり合わせていくという道りを示すことで、ヒズブッラーはレバノン——特に内戦終結後の「第二共和制」——において政治的な立ち位置を確保することが可能になったのである。

3. 力の行使を正当化するもの

前節では、ヒズブッラーがその理念——反植民地主義と汎イスラーム主義——を実現するための方法として掲げてきた革命の論理を取り上げ、その内実を論究した。そこで明らかになったのは、次のような彼らの慎重な姿勢であった。すなわち、レバノンの現行の体制に代わってイスラーム国家を打ち立てるべきであるとしながらも、力による実現は目指さず、同国にお

ける多種多様な宗派が意見をすりあわせながら段階的につくりあげられるべきである、というものである。そのため、ヒズブッラーによる革命の実践とは、さしあたりイスラーム的統治の有効性に理解を求めるための不断の呼びかけであった。このことは、過激な行動主義に彩られた彼らのイメージからすると意外な印象を与えるかもしれない。

しかし、忘れてはならないのは、ヒズブッラーがイスラーム的統治を実現するためには、まず、武器を手に敵と戦い、その脅威を払拭することが不可欠であるとしている点である。1で論じた「レバノンにおける我々の目的」を再び参照してみよう。そこでは、イスラーム的統治の確立の他に、イスラエル、米仏等の西洋列強、そしてそれらの傀儡であるところのカターイブという3つの敵に抵抗することが掲げられている。この点において、ヒズブッラーは紛れもなく武装化した集団であり、何よりもその抵抗が革命と不可分なものであることがわかる。力の行使なくして体制の樹立はないのである。その意味において、「呼びかけ」による革命だけではなく、これらの具体的な敵に対する武力を用いた抵抗もまた、紛れもなくレバノンの政治環境を反映したものであった。このことは、前節で論じたような、ヒズブッラーがイランのワリー・ファキーフをレジティマシーの源泉としながらも、レバノンの政治環境に応じて具体的な行動指針を決定できるとする原則に合致する。

ヒズブッラーのレバノンでの行動指針に大きな影響を与えてきたとされるのが、しばしば彼らの「精神的指導者 (al-murshid al-rūhī, spiritual leader)」と評されてきたムハンマド・フサイン・ファドルッラーである¹⁶⁾。レバノン人であるファドルッラーは、同国の政治環境を反映させた政治思想を紡ぎ出してきたことで知られている。例えば、彼は1970年代から宗派間あるいは宗教間の対話の重要性を説いており、ヒズブッラーによる他宗派への配慮——「呼びかけ」による革命の論理——に影響を与えたとの指摘もある (Alagha [2006: 119-123])。しかし、本節ではヒズブッラーの思想により明確な影響を与えたとの指摘されてきた、ファドルッラーの抵抗の方法についての議論を取り上げ、その内実を検討してみたい。

(1) ヒズブッラーとファドルッラー

ファドルッラーは、1978年のムーサー・サドルの「謎の失踪」後、ムハンマド・マフディー・シャムスッディーン (Muhammad Mahdi Shams al-Dīn) と並び、レバノンにおけるシエラ派イスラーム法学の最高権威の1人となった人物である。階位だけ見れば、ホメイニーやハーメネイーと同じ、大アーヤトッラーの称号を持つ。

ファドルッラーは、1935年にイラクのナジャフで生を受けたが、その家系はレバノンをルーツとする。両親はレバノン南部地域出身であり、1928年にナジャフにイスラーム学を修めるために居を移していた。ファドルッラーは、ナジャフで幼少からイスラーム学の研鑽を積み、1960年代に台頭してきたウラマーの政治への積極的関与を是とする「革新派」の思想の薫陶を

受け、特にバーキル・サドルとの親交を深めていった。1957年のイスラーム・ダアワ党 (Hizb al-Da'wa al-Islāmī) の結成に際しては、社会の世俗化が急速に進むなかでウラマーによる政治組織の結成の必要性を説き、バーキル・サドルとともに思想的な準備において大きな役割を果たした (ただし、ファドルッラー自身は、黎明期のダアワ党組織への参加について繰り返し否定している)。その後、1965年には法学者の資格を得て、翌年レバノンに「帰還」している (Sankari [2005: 44-54, 76], Surūr [2004: 17-50])。以来、レバノンでは、マルジャア・タクリード (al-marja' al-taqlīd) の称号を持つ法学者としてイスラーム法に関する文筆活動や説教を行い、そのかたわら教育・社会福祉・医療に関わる様々な団体を組織し、運営してきた¹⁷⁾。政治的発言も数多く、今日においてレバノンのシーア派に絶大な影響力を誇る。

こうしたことから、ファドルッラーとヒズブッラーの関係は、研究者だけではなく、レバノンのみならず各国の政策決定者にとっても関心の的であり、特に地下組織であった黎明期におけるヒズブッラーの「正体」を知るための手がかりとして注目されることになった。公開書簡の発表直後の1985年3月には、ファドルッラーを狙った自動車爆弾による暗殺未遂事件が起こったが¹⁸⁾、この事件は、彼をバイルートの米国大使館に対する殉教作戦の首謀者と見なした米国CIAおよびその協力者によるものであったとも伝えられた (Woodward [1987: 396-397])¹⁹⁾。真相はともかくとして、この事件が両者の関係をあたかも既成事実にしてしまった感がある。だが、ファドルッラーは、同党の意思決定には関与していないと見られており、本人もヒズブッラーもこれ繰り返しを強く否定してきた。そのため、前節で論じたようにヒズブッラーがイランのワリー・ファキーフに追従するものであるとすれば、「精神的指導者」という呼び名は、ファドルッラーよりも、むしろホメイニーとハーメネイーに対しての方が適当かもしれない。研究者たちの見解は、指導部の具体的な決定に関与していないという意味において「指導者」などではなく、H・ジャービルの表現を借りれば「インスピレーションの確固たる源泉」というところで概ね一致している (Alagha [2006: 36, 95-96], Hamzeh [2004: 27], Jaber [1997: 67], Ranstorp [1997: 42-43], Saad-Ghorayeb [2002: 6-7])。ヒズブッラーとファドルッラーは、多くの説明を要する「微妙な関係」にある。

しかし、このことは、ファドルッラーの存在を捨象してヒズブッラーの思想を把握できることを意味するものではない。思想や理念の面での「源泉」として継続して影響を与えているとすれば、それはむしろ不可欠な作業であろう。本稿の関心に引きつけてみれば、黎明期のヒズブッラーに対してファドルッラーが与えた思想的影響はいかなるものであったのか。この問いをめぐって、直接的な関係は両者によって否定されているとしても、いくつかの事実を積み重ねながら考察することは許されよう。

第1に、ファドルッラーとイスラーム・ダアワ党との強いつながりである。抵抗の原点である「9名委員会」を構成した3つのグループの1つがイスラーム・ダアワ党のレバノン支部であっ

たことを考えれば、ファドルッラーの存在は重要なものとなる。ただし、同党のレバノン支部は、ファドルッラーによって結成されたわけではなかった。彼は、レバノン帰国後に自身の宗教教育機関「イスラーム法学学院 (al-Ma'had al-Sharā'i al-Islāmī)」をバイルート郊外のナブア地区に設立しており、独自の活動を展開していた。これを中心にレバノン中のモスクや学校などのグループを緩やかに結ぶネットワークである「ムスリム学生のためのレバノン連合 (al-Ittihād al-Lubnānī li-l-Ṭalaba al-Muslimīn)」が組織され (Sharāra [2007: 87, 91]), ダアワ党のメンバーやそのシンパが集うことになった。

第2に、黎明期のヒズブッラーの指導部を形成した幹部たちの多くが、ナジャフへの留学およびイスラーム・ダアワ党への参加経験を持っていたことである。ファドルッラーと彼らとのあいだには、師弟関係ほどの世代の開きがあった。1935年生まれの方ドルッラーに対して、彼らは1950年代生まれがほとんどである。例えば、ナジャフ留学組としてスブヒー・トゥファイリー (Ṣubhī al-Ṭufaylī, 初代書記長) が1948年、ラーギブ・ハルブ (Rāghib Ḥarb, 「イスラーム抵抗 (al-Muqāwama al-Islāmīya)」司令官, 1984年暗殺) とアッバース・ムーサウィー ('Abbās al-Mūsawī, 第2代書記長, 1991年暗殺) が1952年、イブラーヒーム・アミン・アッサイイド (Ibrāhīm Amīn al-Sayyid, 初代「広報官」) が1953年の生まれである (ちなみに、現書記長ナスルッラーは1960年生まれで、当時最も若い幹部の1人であった。彼もファドルッラーに師事している) (Markaz al-'Arabī li-l-Ma'lūmāt - al-Safir [2006: vol. 3])。トゥファイリーとムーサウィーは、ファドルッラーの盟友バーキル・サドルに師事し、ハルブはまさにファドルッラーの設立したイスラーム法学学院の卒業生であった。

第3に、ファドルッラーが、「9名委員会」からヒズブッラー指導部への変遷に実際に参与したことである。彼は、「レバノン・シューラー (Shūrā Lubnān)」の5名のメンバーに名を連ねていたと言われている (*al-Waḡān al-'Arabī*, December 11, 1987)。上記の若いウラマーたちが、このレバノン・シューラーを核にヒズブッラーを築き上げていったのは、別稿 (末近 [2009]) で論じた通りである。また、1982年にレバノン戦争が始まると、ファドルッラーはイスラエルによる侵略およびその背後にある西洋列強の植民地主義に対する抵抗を組織することに奔走した²⁰⁾。バイルートやレバノン南部地域のモスクを説教して回り、若者たちに抵抗への参加を訴え、1983年以降の殉教作戦については、慎重な言い回しながらも、法学者として擁護する姿勢を見せた (後述) (Sankari [2005: 193-196, 205-208], Surūr [2004: 73-83])。このように、ファドルッラーは黎明期のヒズブッラーの組織を支えたか、あるいは仮に別個の存在であったとしても、思想面でも行動面でも歩調を合わせていたことは指摘できる。

ただし、1985年に公開書簡の発表によって、ヒズブッラーとファドルッラーの思想面での決定的な違いが明らかになったことに触れておかねばならない。端的に言えば、両者は「監督権」と「法学権威」の関係についての認識を異にしていた。それはどういうことか。

ファドルッラーは、レバノンのシーア派法学者のなかでも、イランでのイスラーム革命の成功を最も賞賛し、革命政府によるレバノンにおける抵抗への支援に積極的な1人であった(Sankari [2005: 176-181], Surūr [2004: 107-108])。ナジャフで学んだファドルッラーもまた、ホメイニーと同様に「法学者の統治」論の唱道者であったのである。しかし、ホメイニーがイスラーム的統治の条件である「監督権」を「法学権威」であるワリー・ファキーフという個人が有するとしたのに対して、ファドルッラーは「監督権」と「法学権威」の峻別の必要性を説く。すなわち、ファドルッラーによれば、「監督権」の有効性はあくまでも特定の領域内あるいは国家内に限定されるが、「法学権威」は国境を越える、シーア派イスラームの信徒全般に関わるものであるとされる。逆の言い方をすれば、特定の地域における「監督権」については個人が担うことができても、複数の広大な地域をカバーする「法学権威」は特定の個人に依拠することは不可能ということになる (Badry [2001])。

ただし、ファドルッラーが主張するのは、この両者を一旦峻別した上で、イスラーム国家の運営のためには両者の再融合が必要であるという点である。すなわち、第1に、「法学権威」は、特定の個人が担うべきではなく法学者が集団で協議を重ねることで制度化されるべきであり、第2に、その「制度化された法学権威」がイスラーム運動を牽引し、あるべき政治・国家を指導していくべきだとする主張である²¹⁾。そのため、「監督権」は、個別の法学者が特定の領域や国家を対象とするものの、あくまでもこの汎イスラーム的な制度としての法学権威——イスラーム世界各地の法学者たちによる協議がつくりあげる権威——から導き出されるものとなる (Badry [2001])。その意味において、ファドルッラーは「ホメイニーではなく〔「法学権威」を制度として構築しようとした〕バーキル〔・サドル〕の足跡を辿ることを望んでいた」(Aziz [2001: 212]) とする評価は正鵠を射ている。そのため、ファドルッラーは、ヒズブッラーがレバノンの地から遠く離れたイランのワリー・ファキーフに無条件に追従することに、難色を示すのである。

ヒズブッラーの場合、先に論じたように、「法学権威」と「監督権」の明確な区別はない。「法学権威」が国境にとらわれないと考える点では、ホメイニーおよびファドルッラーと同様である。しかし、「法学権威」であるワリー・ファキーフが汎イスラーム的な「監督権」も有する存在であると考えているという意味において、ヒズブッラーの思想はファドルッラーではなくホメイニーに近いのである²²⁾。

このことが、現在でもしばしばファドルッラーとヒズブッラーとのあいだの見解の相違を生み、摩擦を引き起こす原因になっている。例えば、2005年のレバノン第17期国民議会選挙において、ヒズブッラー指導部が発表した同党の候補者への投票を「イスラーム法的義務(al-taklif al-sharī)」とする見解に対して、ファドルッラーは宗教概念の政治利用であると厳しく批判した。この問題は、「法学権威」と「監督権」をめぐるイスラーム法の解釈上の見解の相違とし

て語られたが、実際には、ファドルッラーがハーメネイー個人の独断主義を問題視したことが発端であったようである (Alagha [2006: 62])²³⁾。事実、現書記長のナスルッラーは、レバノンにおけるハーメネイーの「代理人 (waqīl, ワキール)」の地位にある。

ファドルッラーとヒズブッラーの思想面でのこの違い——。これが両者の「微妙な関係」を読み解く鍵の1つであるように思われる。ファドルッラーとしては、結果的に、法学者としての自立性を保持しながら、政治組織としてのヒズブッラーの動員力と実行力を利用することができる²⁴⁾。ファドルッラーは大アーヤトッラーとしてレバノンの内外で「ザカート (zakāt)」や「フムス (khums)」といった宗教税を独自に徴収しており、イランに財政依存することなく独自の教育・社会福祉・医療を運営しているが、その一方で政治組織は持っていない。他方、ヒズブッラーは、公開書簡においてワリー・ファキーフとしてのホメイニーへの忠誠と「法学者の監督」論の採用を宣言しているものの、幹部たちの若き日における師であり、レバノンのシーア派信徒に絶大な影響力を持つファドルッラーの持つ宗教的権威を享受することが可能となる²⁵⁾。実際には、ヒズブッラーのメンバーも支持者は自らが従うべき法学権威を選ぶ自由を有するが、そのほとんどがファドルッラーを選んでいる。両者による相互の関係の否定は、客観的に見ても双方に益するものとなっているのである。

(2) イスラームと力の論理

ヒズブッラーは、1982年に始まったレバノン戦争のなかでイスラエルに対する抵抗として結成された (末近 [2009: 103-106])。抵抗組織が武器を取るのは当然であろう。しかし、その抵抗の実践をイスラーム革命における不可欠な手順の1つと位置づけるのがヒズブッラーの特徴であり、レバノンにおける他の抵抗組織や運動との決定的な違いであった。このことは、翻れば、武器を取る抵抗が、イスラーム的な文脈で語られ、また正当化される必要があったことを意味する。

このヒズブッラーの抵抗を汎イスラーム的な革命への道筋のなかに位置づける役割、言い換えれば、抵抗と革命を接続する役割を担ったと見られてきたのが、他ならぬファドルッラーであつた。特にその著書『イスラームと力の論理 (*Islām wa Manṭiq al-Quwwa*)』は、ヒズブッラーの結成自体の理論的根拠と見られてきた (Faḍl Allāh [1987])。同書は、イラン革命以前の1976年に書かれたものであり、トランスナショナルなシーア派宗教界においてイスラーム的統治の必要性および「法学者の統治」論が隆盛するなか、その統治の実現のための手順と方法に関してレバノンの政治状況を反映するかたちで提示するものであつたと言える。レバノンの政治状況とは、言うまでもなく、絶え間ないイスラエルとの紛争と凄惨を極めたレバノン内戦である。ファドルッラーは、マロン派民兵組織に包囲されたベイルート郊外ナブア地区で、激しい砲撃に晒されながら同書を執筆したとされる。小杉泰はその内容について、「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」と評している(小杉 [1991: 68, 71-72])。

ファドルッラーのこのような問題意識は、言うまでもなくイスラーム的正義やイスラーム的自由が実現されていないという現状認識に基づくものであるが、ここで注目すべきは、「抑圧者たち」による「不正と圧政の状況」がその原因とされていることである。「抑圧者たち／被抑圧者たち」の二分法は、ムサー・サドルやホメイニー、そしてヒズブッラーの公開書簡の思想と通底するものであるからである。ファドルッラーは、歴史とは強力で傲慢な「抑圧者たち」と弱者である「被抑圧者たち」によってつくられてきたものであり、常に前者が不正や不正義を生んできたとする。近年では経済的・政治的な帝国主義がそれに当たる。そして、クルアーンの解釈を通して、抑圧、植民地主義、帝国主義、シオニズムをイスラームにとっての悪とし、その悪に抵抗することをイスラームにおける「革命的義務」として強調する。弱さや諦観から不正と圧政に従属することは許されず、むしろ力を行使してでも抵抗しなくてはならない。その力は、まず弱さや諦観を払拭することによってのみ得ることができるのである(ファドルッラー [1991: 13-29], Faḍl Allāh [1987: 49-62])。

では、その力とはいかなるものであろうか。ファドルッラーによると、イスラームの信仰に根ざしたその力は「精神の力」、「社会的な力」、「数の力」に大別されるが、本節の関心であるヒズブッラーの具体的な行動指針に引きつけられれば、「社会的な力」が特に重要であろう。それは、同胞意識に基づく行動、制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によって獲得される。ウンマに革命をもたらすための力を与えるのは、イスラームの信仰に基づく社会的な結合なのである(ファドルッラー [1991: 30-85], Faḍl Allāh [1987: 95-192])。

このように、ファドルッラーの考える力とは、必ずしも暴力をとまなう必要がないものである。彼は、「イスラームは第一義的に平和的方法を優先する」(ファドルッラー [1991: 115], Faḍl Allāh [1987: 238])という見解を、繰り返し示している。しかし、このような平和的手段だけで「革命的義務」が果たせないときは、暴力の行使もやむを得ないとするのが、ファドルッラーの議論における新しい創見であった²⁶⁾。彼は、同書の「社会変革と力の論理」と題した章で、シーア派やイスラーム、マルクス主義などの歴史を紐解きながら、それらによる社会変革の成否を分けた条件を論じている。その上で、こう結論づける。

平和的方法は、運動の場が暴力による対応を強いるような激しい挑戦に晒されていないならば、妥当な道となる。また、暴力は、苦痛に満ちた対決が展開される闘争が課題である場合には、もっとも適切な方法となる。これは、すべての実際的経験に当てはまる実践的

な現実の論理である (ファドルッラー [1991: 137], Faql Allāh [1987: 256])。

圧倒的な劣勢という特定の状況においては暴力の行使もやむを得ない、とする見解は、イスラエルとその傀儡勢力 (カターイブや SLA) およびそれを支援する植民地主義勢力に抵抗すべきとする、公開書簡で提示されたヒズブッラーの理念に親和的であり、それを正当化する位置にあると言える。

ファドルッラーの議論には、組織としてのヒズブッラーの存在自体を肯定する側面も看取できる。すなわち、「革命的義務」を実践するための力の行使においては、個人では限界があるため、集団化・組織化の必要性を訴えるのである。

イスラーム的諸勢力が党派組織を作り出すという問題は、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〔中略〕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。結合の方法について言えば、その特質が状況に応じて異なることは、すでに瞥見した通りである (ファドルッラー [1991: 126], Faql Allāh [1987: 247])。

ここでは「ヒズブッラー」という名の組織を結成することが奨励されているわけではない。しかし、ファドルッラーは党派という用語を、「イスラーム諸勢力の党派組織」としての党派と「信仰の諸勢力の団結」に基づく党派の2つの意味で用いており、このことが結果的にヒズブッラーという組織の結成に理論的根拠を与えるものとなっている。つまり、党派組織を結成し集団的に行動することは、今日における「イスラーム防衛」のためには有効な手段であるが、その一方で、人間集団における党派とはあくまでも信仰の有無による団結を基本とするため、「イスラーム諸勢力の党派組織」の結成が「信仰の諸勢力の団結」、すなわちイスラーム教徒の団結を損なうものであってはならない。したがって、この条件を満たすための最良の方法が、ヒズブッラーと名乗ることに他ならない²⁷⁾。前述の「すべてのイスラーム組織は、運動、政党は、単一であるところのヒズブッラーの一部に過ぎない」とするクーラーニーの見解は、このファドルッラーの考え方に合致するものである²⁸⁾。

(3) 殉教作戦の論理

ヒズブッラーによる力の行使に見られた最大の特徴が、爆薬を満載したトラックで敵地に特攻するという「殉教作戦 (al-'amalīyāt al-istishhādīya)」であった。最初の作戦は、1982年の11月11日、レバノン南部の都市スールのIDF兵営に対して実行され、90名以上の死者を出した。以来、2000年の「南部解放 (イスラエル軍のレバノン南部地域からの撤退)」まで、繰り返し実行された。ヒズブッラーの名を世界に知らしめたのがこの殉教作戦に他ならず、その方法の「異常性」と「イスラーム原理主義」の狂信性が強調されただけでなく、動機を心理学的に解明しようとする研究まで出されることになった (Kramer [1990] [1991], Schbley [1989])。だが、こうして大衆の耳目を集めた事実自体が、当時においてヒズブッラーの殉教作戦がまったく新たな現象であったことを示している。ヒズブッラーの殉教作戦は、どのように考案されたのであろうか。イスラームにおける力の論理を主張したファドルッラーは、殉教作戦にいかなる見解を有していたのであろうか。以下では、作戦の立案や命令体系ではなく (それはインテリジェンスの問題でありここでは議論はできない)、イスラームの歴史を通して初めて出現したこの方法論には、どのような思想があり、どのような正当化の論理があったのか、見てみたい。

思想史的に見て、自己犠牲や殉教についてはシーア派のイスラーム思想で繰り返し取り上げられてきたテーマであるものの、1980年代初頭のヒズブッラーの登場まで、殉教作戦という用語も概念も存在しなかった。少なくとも、それを公言して実践し、「自爆」という手法を採用したものは確認できない。その理由は、クルアーンに「またあなた方自身を、殺し [たり害し] てはならない」(婦人章第29節)と書かれているように、イスラームにおいては自殺が強く禁じられているからである。それは戦時においても例外ではなく、伝統的なイスラーム法学では自殺的な戦闘行為は禁じられてきた (Cook [2005: ch 3, 31-44])。

しかし、ヒズブッラーは、次のような価値の転倒を見せる。すなわち、イスラーム的統治を打ち立てるためにはイスラームの敵に対する抵抗が不可欠であるため、たとえそれが絶望的なものであっても、抵抗の営為のなかで命を落とすことは決してアッラーの意に背くものではない。トラック爆弾は自殺の道具などではなく、抵抗のための「弱者の武器」であり、また、その死者は背教者などではなく、アッラーにその命を捧げた殉教者となるのである (小杉 [1998: 194], Alagha [2004: 137-141], Saad-Ghorayeb [2002: 127-133])。この論理においては、アッラーのためのあらゆる自己犠牲が殉教として合理化される。

アッラーに背く行為からアッラーのための行為への価値の転倒——。こうした考え方は、比較的新しいものであり、特にスンナ派を中心に近年ようやく体系化・理論化されるようになった (Cook [2005: 149-153])。そして周知の通り、ムスリムによる殉教作戦は、アフガニスタンやイラクだけではなく、欧州や米国においても見られるようになり、グローバルな広がりを見

せている。ただし、9.11 事件に象徴される、近年の殉教作戦がなかば自己目的化——死による自身の信仰の確認——となっているのに対して、ヒズブッラーのそれはあくまでも抵抗の手段であり、彼らの目的は抵抗の先にあるイスラーム革命にある。無論、「アル＝カーイダ (al-Qā'ida)」らによる脱領域的で無差別な殉教作戦——「自爆テロ」と呼ぶべきか——も、イスラーム世界の防衛を掲げ、イスラームの敵に対する抵抗の名の下で遂行されている。しかし、ヒズブッラーが自らの地であるレバノンで行うのと、アル＝カーイダが自らの出身地から何千キロも離れた場所で行うのでは、同じ抵抗、同じ殉教作戦でもニュアンスの違いは明らかである。

この違いは、殉教作戦のあり方をめぐる彼らの主観よりも、軍事的な諸条件というより客観的な側面に注目すると、一層明らかになる。むしろ、この軍事的な合理性がヒズブッラーの殉教作戦を特徴づける重要な要素である。殉教作戦の合理化を促進したのは、1980 年代初頭のレバノンが直面していた未曾有の危機であった。すなわち、第 1 に、1978 年以降、レバノンが紛れもなくイスラエルによって占領されていたこと、第 2 に、中東最強の IDF に対してヒズブッラー、広くはレバノンが圧倒的な弱者の地位にあったこと、である。ヒズブッラーは、自らを占領する者に対しては武器を持って立ち上がるべきとする、抵抗として誕生した。しかし、軍事的に圧倒的な不利のなかで、どのような手段で抵抗すればよいのか。そこで、「やむを得ず」考案された手段が殉教作戦であったと理解すべきであろう。ここにおいて、トラック爆弾の是非はもはや軍事的な議論であり、数ある手段のなかの 1 つに過ぎない（逆に言えば、仮に最新兵器や重火器といった他の手段が選択できるのであれば、トラック爆弾の採用には軍事的にもイスラーム法的にも議論の余地が生じたことであろう）。その証左として、ヒズブッラー指導部は、死を自己目的化するような非合理的な姿勢は見せず、むしろ確実な効果が期待できる場合のみにおいて殉教作戦を実行してきたと表明しており (Saad-Ghorayeb [2003: 133])、また、2000 年 5 月の「南部解放」を境に殉教作戦を事実上凍結している。

上で論じたファドルッラーによる『イスラームと力の論理』は、このヒズブッラーによる殉教作戦の論理に、次の 3 つの観点から理論的根拠を与えるものとなっている。すなわち、第 1 に、弱者の諦観の払拭が、抵抗の意志の創出を、第 2 に圧倒的な劣勢における暴力の行使の必要性が、抵抗の組織化を、第 3 に、「実際の経験に当てはまる実践的な現実の論理」の採用が、殉教作戦という新たな戦術の導入を、それぞれ正当化することにつながっていく。特に第 3 の新たな戦術の導入の必要性について、ファドルッラーは同書以外でもしばしば言及してきた。彼は、いわゆる非対称戦争において、弱者が強者の有していない、従来とは異なる新たな方法——「弱者の武器」——で戦うことは当然であり、それによって世界の植民地主義や抑圧者たちと戦うことは宗教的義務であるとした。

ファドルッラーは、殉教作戦によって命を落とすことは、自殺ではなく戦死であり、不名誉

ではなく名誉であると主張する。「自爆」を奨励するものではないと前置きした上で、「ムスリムたちが、あなたが銃を手に闘争すると同様に、生きる爆弾となり闘争すると信じている。銃を手にするのと、自爆することのあいだに何ら相違はない」(Fadlallah [1986: 10-11])と
の見解を示している。「意図した死」と「意図せざる(結果としての)死」とのあいだには解釈をめぐる広いグレーゾーンが存在するのである。

無論、ファドルッラー自身が、ヒズブッラーの殉教作戦を立案し、指令したわけではないだろう。また、ムスリムたちは自殺を悪徳と見なしており、殉教作戦には違和感や反感を持つ者も少なくなかった²⁹⁾。しかし、いや、だからこそ、イスラームが自殺を禁じていることを熟知している高位の法学者であるファドルッラーの見解は大きな意味を持った³⁰⁾。彼の殉教作戦に関する見解は、今日においても変わっていない。パレスチナの「ハマース(Hamās, Ḥaraka al-Muqāwama al-Islāmiya fi Filasṭīn)」などによる殉教作戦がイスラーム法的に合法であるとの見解を示しており、ここにも上記の3つの理論的根拠を読み取ることができる³¹⁾。ファドルッラーは、自身の法学見解集において、殉教作戦について次のように述べている。

イスラエルの占領に対する抵抗の作戦は、たとえそれが殉教作戦のかたちをとろうとも、合法的な作戦である。イスラエルが不法かつ、パレスチナ人とその土地に対する侵略者の国家であるからである。殉教作戦は、攻撃され、抑圧され、支配された状況において必要となった場合、数ある合法的な抵抗作戦の1つとなる(Fadl Allāh [2001: 513-514])。

ヒズブッラーの現副書記長カースィムも、ファドルッラーと同様の論理を辿る。すなわち、殉教とは「自己犠牲〔の精神〕の究極的表明」であり、「失望、絶望、挫折、敗北の表れ」であるところの自殺と峻別しなくてはならない。その上で、外交のような平和的方法が機能せず、圧倒的な暴力に晒されたとき、あらゆる手段を講じる必要がある。そんなとき殉教作戦は、「勢力の不均衡における甚大なギャップを埋め」るものであり、「最低限の流血で敵を打ち倒す」ための「義務」となる。ヒズブッラーの殉教作戦は、こうして正当化される(Qāsim [2008: 63-69])。

こうして「弱者の武器」として編み出されたトラック爆弾による殉教作戦は、1982年の11月11日、レバノン南部の都市スールのIDF兵営に対して初めて実行され、90名以上の死者を出した(ただし、ヒズブッラー指導部は実行を公式には認めていない)。この「成功例」を皮切りに、レバノンの各地で次々に行われるようになり、1985年のIDFの無条件撤退をもたらした大きな要因となった。殉教作戦という新たな現象は、ヒズブッラーに「イスラーム原理主義」やテロリスト集団のイメージを植え付けることになったが、ここで重要なのは、トラック爆弾が他のイデオロギーを掲げる様々な組織によっても採用されたことである。A・R・ノー

トンによる調査によれば、1980年代前半に行われたトラック爆弾によるのうち、ヒズブッラー系による殉教作戦は3分の1にも満たなかったとしている (Norton [2007: 81])。力の行使は、政治的暴力の嵐が渦巻く破綻国家であったレバノンにおいて常態化しており、ヒズブッラーに限ったことではなかったのである。

しかしながら、ヒズブッラーによるトラック爆弾による攻撃があくまでもイスラーム的文脈における殉教作戦であったことを、改めて強調しておきたい。ファドルッラーが主張したように、殉教作戦は、ムスリムの主観的な信仰世界のなかで生まれたのではなく、圧倒的な暴力に晒されるという客観的な現実から編み出された自己犠牲による「弱者の武器」を、イスラーム的に解釈・合法化したものであった。この困難とも言える価値の転倒を可能にしたのは、その先にイスラーム革命という大義があったからである。イスラーム革命と、それを成就するために不可欠である抵抗の文脈のなかに位置づけられることで、トラック爆弾による特攻という自殺的行為は「殉教」へと昇華することができたのである。その意味において、殉教作戦は、1980年代初頭のレバノンという特定の時空間における革命と抵抗がむすびついてこそ起こりえた思想的イノベーションであったと言えよう。

むすびにかえて——抵抗と革命がむすばれたとき

本稿では、ヒズブッラーの思想の形成過程と特徴について、近現代のイスラーム思想史を参照しながら論じてきた。彼らの思想は、彼らの「正体」についての認識の違い——レバノンの抵抗運動か、イランの革命組織か——によって、大きく見え方が変わる。すなわち、前者を重視する場合には、イランの革命思想の影響が過小評価され、他方、後者にとらわれた場合は彼らの思想のレバノンの特性が捨象される危険性がある。しかし、言うまでもなく、ヒズブッラーの思想とは、イラン革命とホメイニーの影響とレバノンに根ざした独自性の両者により形成されたものであった。したがって、それを読み解くためには、様々な特徴を腑分けしながら、同時にそれらのあいだの接点を探っていくことが必要である。本稿が、ヒズブッラーをイスラーム思想史のなかに位置づけることを試みたのは、こうした理由からであった。

以下、本稿で明らかになったことをまとめてみたい。

まず、公開書簡に見られたヒズブッラーの現状認識および問題意識は、反植民地主義と汎イスラーム主義の2つの要素に強く規定されたものであった。ヒズブッラーは自らの地であるレバノンにおける侵略者や占領者への抵抗を打ち出すが、その抵抗はレバノンの国境線に内側に収まるものではなく、イスラエルの破壊や世界規模でのイスラーム的統治の実現への一歩と位置づけた。このような考え方は、紛れもなくホメイニーの革命思想、とりわけ世界規模でのイスラーム革命と「抑圧者たち／被抑圧者」たちの二分法の影響を強く受けたものであった。

ただし、ホメイニーの革命思想におけるこの2つの要素については、1970年代後半のレバノンにおいて既に独自の発展を遂げていたことが重要である。とりわけ、人間集団を「抑圧者たち」と「被抑圧者たち」に分け、自らを後者の「前衛」として自認する姿勢は、奪われた者たちの運動／アマル運動とファドルラーの思想にも見られたものであった。ヒズブッラーの思想における新たな創見は、この二分法にホメイニー同様の汎イスラーム主義を融合させ、「抑圧者たち」との闘争をレバノンの外側まで拡大した点にある。そのため、彼らの世界観において、「被抑圧者たち」であるレバノンのシーア派は、もはや同国の「二級市民」などではなく、全世界の「被抑圧者たち」を主導する「前衛」として、新たな意味を有するものとなった。

「被抑圧者たち」の解放とイスラーム的統治の確立——。これこそがヒズブッラーの掲げる革命であり、また、ホメイニーの意向と軌を一にするものであった。だが、実践レベルでの方法論に関しては、ヒズブッラーはレバノンという特定の政治環境に応じた独自性を見せる。第1に、打倒すべき「抑圧者たち」の体制について、それがイランでは専制君主であったのに対して、レバノンでは「抑圧者たち／被抑圧者たち」の分断を絶えず生み出してきた「宗派主義体制」とされる。そのため、ヒズブッラーの革命においては、レバノン国家の存在自体の解体までが射程に入れられる。第2に、ヒズブッラーは、ホメイニーおよびその後継者ハーメネイーをワリー・ファキーフとして追従することを宣言しているが、その一方で、革命のための具体的な行動方針については、レバノンという土地に根ざした独自の裁量権を有するとしている。第3に、これにしたがい、革命の果てに樹立されるべきイスラーム国家のあり方については、多宗派社会であるレバノンにおいて国民が協議を重ねることを通して主体的に決定していくとされる。第4に、そのため、ヒズブッラーは力による革命の実現を目指さず、また、あるべきイスラーム国家の青写真を「敢えて」示さなかった。彼らの革命の実践とは、さしあたり、イスラーム的統治の有効性をムスリムと非ムスリムの両方に訴えるというものであった。

この平和的な「呼びかけ」による革命の一方で、ヒズブッラーがIDFや多国籍軍に対して武力による抵抗を続けてきたことも事実である。一言で言えば、この暴力の行使こそが、イスラーム革命のレバノンの実践の特徴であった。すなわち、侵略者や占領者の撃退はイスラーム的統治の確立への道りにおける不可欠な手順であるが、レバノンはまさに内戦の泥沼化とイスラエルの侵略において、力の行使は喫緊の課題となっていたのである。そして、このレバノンの文脈における具体的な革命の手順、すなわち力の行使に対して理論的根拠を与えたのが、レバノンの法学者ファドルラーであった。むしろ、ヒズブッラーとファドルラーとの組織的なつながりについては、特に1980年代初頭において共闘していた「状況証拠」はあるものの、公式には否定されている。しかし、次の3点において、ファドルラーの思想はヒズブッラーの力の行使を、結果的に正当化することになった。第1に、「被抑圧者たち」は弱者としての諦観を払拭し、「抑圧者たち」と戦うために自ら立ち上がるべきである。第2に、イスラーム

的価値観の実現において、対抗者による暴力に晒されることで平和的な方法が無効な場合、暴力に訴えることができる。第3に、圧倒的な劣勢にある場合、それを打破するための新たな手段を考案することができる。ヒズブッラーは、ファドルッラーのこうした見解が結果として結実したものであったと言えよう。

とりわけ、イスラームの歴史において彼らが最初に実践したトラック爆弾による殉教作戦は、ファドルッラーのイスラーム法解釈なくして確立されることはなかったであろう。この新たな抵抗の手段を正当化したのがイスラーム革命の大義であった。その意味において、殉教作戦はイスラーム革命のレバノンの実践の産物であり、また、1980年代初頭のレバノンという時空間で生まれたことは決して偶然ではなかったのである。

[付記] 本稿は、2007～08年度科学研究費補助金・若手研究B「レバノン・ヒズブッラーの思想と活動に関する実証研究」(研究課題番号:19710213)および2009～11年度科学研究費補助金・基盤研究B「現代東アラブ地域の政治主体に関する包括的研究:非公的政治空間における営為を中心に」(研究課題番号:21310157)の成果の一部である。

[付記2] 本稿の脱稿後の2009年11月30日、ヒズブッラー指導部は約四半世紀ぶりに「公開書簡」の内容を刷新した、「政策文書(al-Wathīqa al-Siyāsīya)」と題した新たな綱領を発表した。そこでは、「公開書簡」で示された世界観を踏襲しながらも、今日の政治状況に即した課題設定や目的・目標、とりわけレバノン内政における新たな政策方針が記されている。この「政策文書」の評価と分析については、稿を改めて行いたい。

注

- 1) 例えば、現書記長ハサン・ナスルッラー(Hasan Naṣr Allāh)は、1994年10月、『アル＝ビラード(al-Bilād)』のインタビューにおいて、ヒズブッラー指導部がそれまでも公開書簡の内容の再検討を行ったことを明らかにした。しかし、「公開書簡は基本的な考え方と我々のアイデンティティの基本的な指針を伝えるものである」ため、「我々の全般的な見解と方向性に大きな変更を加えるとは思わない」と述べている(al-Bilād, October 12, 1994, cited in Alagha [2006: 45])。
- 2) A・R・ノートンは、公開書簡を「イデオロギー上の枠組み(ideological framework)」と位置づけている(Norton [1999: 12])。
- 3) レバノン・カタール党は、マロン派のキリスト教徒を主な構成員とする政党であり、同派のピエール・ジュマイエル(Pierre al-Jumayil)によって1936年に結成された。レバノン・ナショナリズムの立場から、キリスト教徒とイスラーム教徒の平等と共存を説く一方で、中東における圧倒的なマイノリティとしてのキリスト教徒の信仰と政治的自由を保護するために、マロン派がレバノンの最高権力者である大統領を務める必要があるとの主張をした。1982年9月に暗殺されたバシル・ジュマイエル大統領は、ピエールの息子にあたる。レバノン・カタール党については、Entelis [1974]による研究

- や、同党の公式ウェブサイト (<http://www.kataeb.org/index.asp>) を参照。
- 4) 公開書簡については、高岡豊による邦訳があるが(高岡 [2008])、本稿ではこれを適宜参照しながら、筆者が訳出した。なお、本稿が使用したアラビア語の原文は、Fadl Allāh [1994] の巻末に収録されているものである。
 - 5) ホメイニーによるイスラーム革命思想が、スンナ派とシーア派の相違を問題としない汎イスラーム主義に基づいていたことは、レバノンのスンナ派のなかからもそれに共鳴する組織が現れたことから明らかである。レバノン北部の街トリポリを拠点とした「イスラーム統一運動 (Haraka al-Ittihad al-Islāmī)」が代表的である (‘Imād [2006: 201-231])。
 - 6) ホメイニーは、シーア派イマーム達の殉教を「被抑圧者たち」の抵抗の象徴とし、イスラームに基づく革命こそが彼らの解放を達成するとしながらも、抑圧者と被抑圧者のあいだのいわば階級闘争の論理を用いている (Abrahamian [1993: 26-32])。G・ケベルは、その思想を「シーア派社会主義」と位置づけている。そして、革命を成就させるには社会主義者たちや貧困層の支持を必要であったことが、その思想の背景にあったと指摘している (Kepel [2006: 106-135])。
 - 7) イマームとは、イスラームにおける宗教指導者のことである。シーア派においては、アッラーの言葉を正確に理解する能力を有し、ウンマを指導する者として、預言者ムハンマドの死後その代理人をつとめるべき人物を指す。預言者の娘婿であった第4代正統カリフ (在位 656 ~ 661年) アリーが最初のイマームとされ、その血統にしたがってイマーム位は継承されていった。874年に第11代イマームが他界した後イマーム位は空白となり、終末の日に第12代が現れると考えるグループが、今日シーア派のなかの多数派を占める十二イマーム派である。
 - 8) ホメイニーの「法学者の統治」論とジハード論については、ホメイニー [2003] を参照。
 - 9) ここでは、D・A・ベンフォードとR・D・スノウによる有名な定義にしたがい、フレームを「個人の現在ないしは過去の環境における対象、状況、事件、経験、あるいは連続した行為を、選択的に強調し、エンコードすることによって『そのまわりにある世界』を単純化し、要約する、説明的な図式」(Benford and Snow [1992: 137]) とする。
 - 10) ジハード団とイスラーム団は、反体制派としての武装闘争の正当化のためにジハードの概念を再解釈し、1981年のエジプト大統領アンワル・サーダート (Anwar al-Sādāt) の暗殺事件を起こした。エジプトにおいて、マイノリティであるコプト教徒や「異教徒」の観光客に対する襲撃事件を繰り返した。
 - 11) イスラーム法に関する独立した解釈権を持つ法学者がイスラーム国家を運営すべきであるとする議論は、近現代においてシーア派だけではなくスンナ派にも見られる。その代表がリダーであろう。イスラーム世界の復興のためにはイスラーム法の現代的解釈が必要であると説いたリダーは、国家元首は資格ある法学者がつとめなくてはならないと論じた (リダー [1987], 末近 [2005: 138-141])。
 - 12) R・H・デクメジアンは、「理論的にも実践的な意味でも、ホメイニーの法学者の監督論とサドルの指導的マルジャアは同義である」と論じているが、この両者のあいだの相違を見落としている (Dekmejian [1985: 125])。
 - 13) 同書の初版については、英訳が刊行されている (Qassem [2005])。本稿では、2008年発行の第4版を用いる。
 - 14) 1990年代以降のヒズブラーの合法政党化については、Suechika [2000], 末近 [2002] を参照。
 - 15) ヒズブラーは、イスラーム国家が樹立されても、イスラーム教徒と同じ「啓典の民」であるキリスト教徒は「庇護民 (dhinmī)」として、その信仰と自治が保障されるとの立場を取り、両者の共存は可能であるとしていた (Alagha [2006: 121])。

- 16) ファドルッラーをヒズブッラーの「精神的指導者」と位置づける研究者に関しては、J・アルアーカーが一覧を作成している。Alagha [2006: 325] を参照。
- 17) ファドルッラーは、若き日に師事したアブー・カースィム・フイー (Abū Qāsim al-Khū'ī) のレバノンにおける代理人を務めていた。1992年のフイーの死去にともない、マルジャア・タクリードを名乗ることが許された。ファドルッラーは、独自の社会福祉教会「マバerrat 福祉協会 (Jamī'a al-Mabarrāt al-Khayrīya)」を通して、孤児院6、病院・診療所4、学校14 (小・中・高等学校)、職業訓練校6、イスラーム・センター8、メディア部門2 (ラジオ局と広報センター)、宗教学校4 (1つはダマスカス郊外のサイダ・ザイナブ)などを運営している。同協会の公式ウェブサイト (<http://www.mabarrat.org.lb/arabic/default.php>) を参照。
- 18) この事件での爆発は強力で、92名の死者(そのほとんどが女性)、約250名の負傷者が出した(al-Husaynī [1986: 20])。
- 19) なお、2006年夏の「レバノン紛争」において、IDFはベイルート南部郊外のヒズブッラーの関係箇所だけではなく、ファドルッラーが運営する団体の事務所等の一部を空爆した。
- 20) イラン革命政府の依頼により、「レバノン・ムスリム・ウラマー連合」の結成にもたずさわったとの指摘もある (Sankari [2005: 194])。
- 21) ファドルッラーは著書『イスラーム運動——その課題と問題 (al-Ḥaraka al-Islāmīya: Humum wa Qadāyā)』において、イラン革命を転機とした各地でのイスラーム主義の台頭を歓迎しながらも、特定の個人が主導することに対して異議を唱えている (Faql Allāh [2001: 347-363])。例えば、次のような理由が示される。『イマームの系譜』あるいは『指導者の系譜』といった考え方は、もし指導者が企図していること、そして、それを達成するための包括的な方法論が民衆に対して明確に提示されていれば、問題はないのかもしれない。しかし、実際には、そのような状況にはほど遠い。我々は、定められた機会、あるいは偶然の状況において、遊説や政治的・社会的な会合、そしてインタビューなどのあちこちで表明される相異なる見解に直面することになる。これら場で表明された諸々の見解は、それらに対する理解を異にする集団間の解釈上の対立を生んでしまうのである」(Faql Allāh [2001: 361])。
- 22) とはいえ、ヒズブッラーがホメイニーとハーメネイーをワリー・ファキーフとしながらも、「具体的な行動指針」については指導部の裁量で策定できるとしているのは、上に論じた通りである。ヒズブッラーもファドルッラーも自己決定の原理を採用しているという意味では、組織運営のレベルにおいては大きな相違はないと言えよう。
- 23) この問題についてのファドルッラーの見解は、自身の公式ウェブページ (<http://english.bayynat.org.lb/standthisweek/stand140620055.htm>) に掲載されている。
- 24) J・サンカーリーは、「微妙な関係」におけるファドルッラーの利点の1つとして、身の安全の確保を挙げている。仮にヒズブッラー指導部の一員であったとし、それを公表した場合、敵対する政治組織や西洋諸国から攻撃される可能性が生じるためである (Sankari [2005: 201-202])。
- 25) 例えば、ベイルート南部郊外のハーラ・フライク地区では、ヒズブッラー系の NGO とファドルッラーの宗教施設や福祉・医療・教育施設が隣接するかたちで運営されており、社会活動の実践レベルでは相互の協調関係は明らかである。
- 26) ファドルッラーの1985年に実施されたインタビューも参照 (Fadlallah [1986])。
- 27) 『イスラーム運動——その課題と問題』においても、同様の議論がなされている (Faql Allāh [2001: 67])。

- 28) ファドルッラーは、このようなイスラーム教徒の集団化・組織化に関する議論に関して、1980年代に入ってからインタビューや論説等で繰り返しコメントを加えてきた。そこでは特定の黨員資格に基づく閉鎖的な組織ではなく、イスラーム防衛を志すすべての者が参加できるような開かれた運動が望ましいとされた (Sankari [2005: 201])。
- 29) A・R・ノートンやA・サアド＝グライブは、1983年10月にレバノン南部地域の街ナバティーヤで起きた、IDF兵士によるシーア派の宗教行事アーシューラーの妨害事件(死者2名、負傷者15名以上)が、レバノンのシーア派がイスラエルを「イスラームの敵」と見なし、殉教作戦を許容するようになった大きなきっかけであったとしている (Norton [2007: 81], Saad-Ghorayeb [2003: 300])。
- 30) 文脈をやや異にするが、ホメイニーもジハードのなかでの戦死に限って、それが自殺的行為だとしても、殉教と見なすとの議論を展開している。こうした議論が広がりを見せたのは、イラン・イラク戦争(1980～88年)の期間であった (El-Husseini [2008: 401, 410])。ヒズブッラーの初代「広報官」であるアミン・アッサイドは、バイルートの米海兵隊およびスールのIDFに対する殉教作戦に関して、ヒズブッラー指導部ではなくホメイニーが許可したものであったと述べている (*al-Ahd*, January 23, 1987 cited in Kramer [1991: 41-42])。
- 31) ただし、ファドルッラーによる殉教作戦の正当化・合法化は、法学的な見解やインタビューでの発言等によるものであり、体系的な議論はなされていない。

引用文献

- 小杉泰 [1991]「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——」『国際大学中東研究所紀要』第5号, 53～84ページ。
- [1998]『イスラーム世界 (21世紀の世界政治5)』筑摩書房。
- [2006]『現代イスラーム世界論』名古屋大学出版会。
- サドル, ムハンマド・バーキル [1992]『イスラームの革命と国家——現代アラブ・シーア派の政治思想—— (中東学叢書6)』(小杉泰編訳) 国際大学中東研究所。
- [2006]『人間の代理権と諸預言者の証言』(山尾大訳・注解) (「地域言語としてのアラビア語」プロジェクト) 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科・連環地域論講座。
- 末近浩太 [2002]「現代レバノンの宗派制度体制とイスラーム政党——ヒズブッラーの党争と国会選挙——」日本比較政治学会編『現代の政治と政党——比較のなかのイスラーム——』早稲田大学出版部, 181～212ページ。
- [2005]『現代シリアの国家変容とイスラーム』ナカニシヤ出版。
- [2006]「イスラーム革命——いかに国民の政治要求とイスラーム意識をくみ取るか——」小杉泰・江川ひかり編『イスラーム——社会生活・思想・歴史——』新曜社, 256～259ページ。
- [2009]「抵抗と革命をむすぶもの (1) ——レバノン・ヒズブッラーの誕生と組織化 (1982～85年) ——」『立命館国際研究』第22巻, 第2号, 101～136ページ。
- 高岡豊 [2008] (訳・解説)『ヒズブッラーの公開書簡とシャムスッディーン師の遺言——ヒズブッラーの世界観と将来——』(SIAS Working Paper Series 3) 上智大学アジア文化研究所イスラーム地域研究拠点。
- 富田健次 [2009]「イスラーム革命」大塚和夫・小杉泰・小松久夫・東長靖・羽田正・山内昌之編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 (CD-ROM版)。

- ファドルッラー, ムハンマド・フサイン [1991] 『レバノン・シーア派のイスラーム革命思想』 (小杉泰編訳) 国際大学国際関係学研究科。
- ホメイニー, R. H. [2003] 『イスラーム統治論・大ジハード論』 (富田健次編訳) 平凡社。
- リダー, ムハンマド・ラシード [1987] 『現代イスラーム国家論——「アル＝マナール」派における政府と立法——』 (小杉泰編訳) 国際大学国際関係学研究科。
- 山尾大 [2006] 「ダアワ党とシーア派宗教界の連携——現代イラクにおけるイスラーム革命運動の源流——」 『現代の中東』 第41号 (7月), 2～20ページ。
- Abrahamian, Ervand [1993] *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Abū al-Naṣr, Faḍl [2003] *Ḥizb Allāh: Haqāiq wa Ab'ād*. Beirut: al-Sharika al-Ālamīya li-l-Kitāb.
- Alagha, Joseph [2006] *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- [2008] “Hizbullah: An Islamic Jihadi Movement,” *Arab Studies Quarterly*, Vol. 30, No. 1 (Winter), pp. 61-70.
- Aziz, Talib [2001] “Fadlallah and the Remaking of the marja'iya,” Linda S. Wallbridge ed., *The Most Learned of Shi'a: The Institutions of the Marja' Taqlid*. Oxford and London: Oxford University Press, pp. 205-215.
- Badry, Roswitha [2001] “Marja'iya and Shūrā,” Rainer Brunner and Werner Ende eds., *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*. Leiden: Brill, pp. 188-206.
- Cook, David [2007] *Martyrdom in Islam*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Dekmejian, R. Hrair [1995] *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. 2nd edition. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Entelis, John P. [1997] *Pluralism and Party Transformation in Lebanon: al-Kata'ib 1936-1970*. Leiden: Brill.
- Faḍl Allāh, Ḥasan [1994] *al-Khiyār al-Ākhir: Ḥizb Allāh al-Sīra al-Dhātiya wa al-Mawqif*. Beirut: Dār al-Hādī.
- Fadlallah, Ayatollah Al Sayed Muhammed Hussein [1986] “Islam and Violence in Political Reality,” *Middle East Insight*, Vol. 4, No. 4, pp. 4-13.
- Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn [1987] *Islām wa Manṭiq al-Quwwa*. 5th edition. Beirut: Dār al-Mu'arīf al-Maṭbūāt.
- [2001] *al-Ḥaraka al-Islāmīya: Humum wa Qaḍāyā*. 4th edition. Beirut: Dār al-Malāk.
- [2009] *al-Masā'il al-Fiqhīya*. Beirut: Dār al-Malāk.
- Hamzeh, A. Nizar [2004] *In the Path of Hizbullah*. New York: Syracuse University Press.
- al-Ḥusaynī, Sharīf [1986] “Ḥizb Allāh: Haraka 'Askariya am Siyāsīya am Dīniya?,” *al-Shirā'*, No. 299 (March 17), pp.14-21.
- El-Husseini, Rola [2008] “Resistance, Jihad, and Martyrdom in Contemporary Lebanese Shi'a Discourse,” *The Middle East Journal*, Vol. 6, No. 3 (Summer), pp. 399-414.
- ‘Imād, ‘Abd al-Ghannī [2006] *al-Ḥarakāt al-Islāmīya fī Lubnān: Ishkālīya al-Dīn wa al-Siyāsa fī Mujtama' Mutanawwī'*. Beirut: Dar al-Talī'a.

- Jaber, Hala [1997] *Hezbollah: Born with a Vengeance*. New York: Columbia University Press.
- Kepel, Gilles [2006] *Jihad: The Trail of Political Islam* (Anthony F. Roberts tr.). 4th edition. London and New York: I.B. Tauris. (ケペル, ジル [2006] 『ジハード——イスラム主義の発展と衰退——』(丸岡高弘訳) 産業図書。)
- Kramer, Martin [1990] "The Moral Logic of Hizballah," Walter Reich ed., *The Psychology of Terrorism: Behaviours, World-views, States of Mind*. Washington D.C.: The Wilson Center, pp. 131-157.
- [1991] "Sacrifice and 'Self-Martyrdom' in Shi'ite Lebanon," *Terrorism and Political Violence*, Vol. 3, No. 3, pp. 30-47.
- al-Kūrānī, 'Alī [1986] *Tariqa Hizb Allāh fī al-'Amal al-Islāmī*. Beirut: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
- Lafraie, Najibullha [2009] *Revolutionary Ideology and Islamic Militancy: The Iranian Revolution and Interpretations of the Quran*. London and New York: I.B. Tauris.
- Markaz al-'Arabī li-l-Ma'lūmāt – al-Safir [2006] *Hizb Allāh: al-Muqāwama wa al-Tahrīr*. 12 vols. Beirut: Edito International.
- Norton, Augustus Richard [1987] *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon*. Austin, TX: Texas University Press.
- [1999] *Hizballah of Lebanon: From Radical Idealism to Mundane Politics*. New York: Council on Foreign Relations.
- [2007] *Hezbollah: A Short History*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Qāsim, Na'im [2008] *Hizb Allāh: al-Minhaj, al-Tajriba, al-Mustaqbal*. 4th edition. Beirut: Dār al-Hādī.
- Qassem, Naim [2005] *Hizbullah: The Story from Within*. London: Saqi.
- Ranstorp, Magnus [1997] *Hizb'Allah in Lebanon: The Politics of the Western Hostage Crisis*. New York: St. Martin's Press.
- Saad-Ghorayeb, Amal [2002] *Hizbu'llah: Politics and Religion*. London: Pluto Press.
- Sankari, Jamal [2005] *Fadlallah: The Making of a Radical Shi'ites Leader*. London: Saqi.
- Schbley, Ayla Hammond [1989] "Resurgent Religious Terrorism: A Study of Some of the Lebanese Shi'a Contemporary Terrorism," *Terrorism*, Vol. 12, No. 4, pp. 213-247.
- Sharāra, Waḍḍāh [2007] *Dawla Hizb Allāh: Lubnān Mujtama'an Islāmīyan*. 5th edition. Beirut: Dār al-Nahār.
- Snow, David A. and Robert D. Benford. [1992] "Master Frames and Cycles of Protest," Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller eds., *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 133-155.
- Suechika, Kota [2000] "Rethinking Hizballah in Postwar Lebanon: Transformation of an Islamic Organisation," 『日本中東学会年報』第15号, 259～314 ページ。
- Surūr, 'Alī Ḥasan [2004] *al-'Allāma Faḍl Allāh wa Taḥaddī al-Mamnu'*. 2nd edition. Beirut: Dār al-Malāk.
- Woodward, Bob [1987] *The Veil: The Secret Wars of CIA, 1981-1987*. London: Simon and Schuster.

(末近 浩太, 立命館大学国際関係学部准教授)

“Resistance meets Revolution (2): Hizballah’s Ideology in Contemporary Islamic Political Thought”

This paper is intended to explore Hizballah’s ideology with special reference to the trends of contemporary Islamic political thought. Such an evaluation depends significantly on interpretation of the long and perhaps politicized argument concerning “What is Hizballah?” namely, a Lebanese resistance or Iranian revolutionary movement? While the former viewpoint may underestimate the role of Ayatollah al-Khomeini’s revolutionary thought, the latter tends to underestimate its origin and development in the Lebanese context. In fact, Hizballah’s ideology is neither merely Lebanese nor Iranian, rather it has developed at various levels including ones relating to Lebanon and Iran. It was cultivated in the Lebanese political scene *and* highly influenced by al-Khomeini. Accordingly, what is needed for understanding of Hizballah’s ideology is to deconstruct this dichotomy and to examine it in a broader context, which this paper suggests should be that of contemporary Islamic political thought as a whole.

This paper will examine Hizballah’s “Open Letter” of 1985, the first comprehensive ideological platform as well as the ideas of “the logic of power” and “martyrdom operation” of Muhammad Husayn Faḍl Allāh, who has long been seen as a “spiritual leader” of the organisation.

(SUECHIKA, Kota, Associate Professor, College of International Relations, Ritsumeikan University)