

論文

## エジプト1952年革命と『革命の哲学』

——「ナショナル・アイデンティティ」の構築——

小川 浩 史\*

## はじめに

中東イスラーム地域は、今日のわれわれにとってますます重要性を帯びてきている。それにもかかわらず、今もって心理的な距離感と不可解な印象を与えているとすれば、その一つの理由として「アイデンティティ」の問題をあげることができるだろう。一国家を越えて展開するこれらの地域の戦争や紛争や社会運動が、われわれには特殊なものとして映っているのである。われわれが、これらの重大な諸問題を他者の問題としてではなく、まさに、自己の問題として理解することができる地点に立てたとき、そこでようやく、新たな解決の道を踏み出すことができるのではないだろうか。

板垣雄三 [2001: 2] は、「中東人にとってのアイデンティティ複合という注目すべき現象こそ、その地域の社会・文化を全体的に把握するためのキーワードであり、錯綜する現実を解明する糸口だ」と述べている。また同時に、「中東研究の専門家は世界研究（グローバル・スタディーズ）の一般に通暁しなければなら」ないとも述べている。このような巨大なテーマを一人で担うことはできないが、このような指摘は、地域的な問題を特殊性のままに閉じ込めておくのではなく、世界的な問題を普遍性そのままに開いておくのではなく、両者を結びつける地点に立つ必要がある、ということ述べているだろう。

本稿では、中東イスラーム地域の「アイデンティティ複合」という極めて現代的でもあるテーマに、構築主義的な言説分析という視点を導入することによって、「アイデンティティ複合」論を再検討し、その実態を解明することを目的としている。具体的には、「エジプト民族主義」から「アラブ民族主義」への変容をその理論的な射程に収めつつ、ここではガマル・アブドゥン＝ナーセルの著書、『革命の哲学』を取り上げることで、「エジプト国民主体（アイデンティティ）」がいかにして構築されていたのかを明らかにする。

第一節では、「アイデンティティ複合」論で議論されていた「アイデンティティ」を「民族／国民」の「時間（歴史）と空間（境界）」の構築／再構築の問題として捉えなおし、それを言説分析の分析視点として設定する。第二節では、『革命の哲学』の第一部と第二部を実際に分析し、ナーセルによる「アイデンティティ」構築の実態を解明する。

以上の分析をとおして、「アイデンティティ」構築（＝一般的機能）の実態と、経験と記憶、文化（＝特殊性）との関連を考察していきたい。

## 1. 「アイデンティティ複合」論の再検討

## i) 「アイデンティティ複合」論の概容

「中東における民族意識・民族主義・民族運動が、ひと筋縄ではいかない複雑な要素をかかえている」ことを理解するため、板垣雄三はこれまでに「アイデンティティ複合」モデルを提唱してきた [1992: 213-22; 2001: 8-11]。

加藤博 [1992: 14-6] の解釈によれば、政治組織・単位を指す概念である「ダウラ（Dawla）」（ここでは国民国家）の住民（国民）には、血縁的概念であるカウム（Qawm）、地縁的概念であるワタン（Watan）、宗教的概念であるウンマ＝ミッラ（Umma-Milla）という三つの「アイデンティティ」が存在しており、国家の形成過程で国民統合

---

キーワード：アイデンティティ／主体、歴史と記憶、エジプト民族主義、革命の哲学、ガマル・アブドゥン＝ナーセル（ナーセル）

\*\* 立命館大学大学院先端総合学術研究科 2003年度入学 公共領域

理念を表現する際には、これらの要素の一つあるいは複数を選び取り、政治的文脈のなかで組み合わせるのが常だったと考えられている。この「アイデンティティ複合」モデルをエジプトの状況に照らし合わせると、「カウム」がアラブ人意識に、「ワタン」がエジプト人意識に、「ウンマ=ミッラ」がムスリム（ムスリマ）としての意識に対応することになる。

同じく、「アイデンティティ複合」を論じているのが山内昌之である。山内は「複合アイデンティティとは、九十年六月二十日に主権宣言をしたウズベク共和国の市民についていうなら、ウズベク人、ソ連国民、トルコ系の『民族』としての意識、『イスラムのウンマ』に属するムスリムとしての四海同胞意識など、いくつものアイデンティティを意識の深層心理のなかに沈殿させながら、状況に応じてそのある側面が強く表に現れるような構造を示す」[1991: 214] ものだと述べている。

加藤は山内のこの定義に従っているが、次の二点を批判している。まず、山内 [1991: 137-167] のホモ・エトニクス（民族的感受性を尊重する人間）とホモ・エコノミクス（経済的合理性を重視する人間）の議論に触れたうえで、「ホモ・エトニクス」が「集団的感受性」という非合理性によって定義されていることを批判している。そのため、「アイデンティティ複合」の適用も「民族」を構成する個々の意識分析に限定すべきだとしている [1992: 15-6]。二つ目の批判は、アンケート調査という実証方法に係わっている。加藤は、「アイデンティティ複合」は「日常的な人間の合理的ならざる意識形態の抽象化、モデル化」であり、それが非日常的な契機で自覚された場合、「合理化されることによって方向づけられた一つのアイデンティティとなる」とし、この段階を『「民族」主義』に等値している。そのため、「アイデンティティ複合」が捕捉可能な方法は、「政治スローガンや思想家、政治家の発言、著作などを対象とした言語学的分析であろう」としている [1992: 16]。加藤は、山内と同じく「民族」を「存在論的な人間集団」として理解しているのだが [1992: 15]、山内と異なり「アイデンティティ複合」を「合理的ならざる意識形態」と「合理化されることによって方向づけられた」一形態とに区別しているのである。

一方、板垣の議論に対する加藤の批判は、山内とは対照的な「状況論的、関係論的」な「民族」観に向けられている。第一の批判は、「アイデンティティ複合」の選択や組み合わせは恣意的になされたのではなく、「当該地域のエコロジカルな条件と歴史環境からおのずと特定のアイデンティティを中心に展開されざるを得なかったのではないか」という点であり、第二の批判は、「当該地域に固有な歴史環境に起因する存在論的な『民族』の情緒に対する軽視がみられるのではないか」という点である [1992: 16-7]。第一の批判点に対応して、加藤は次のように述べているが、この箇所が、加藤による「アイデンティティ複合」モデルの定義となっている。

「中東イスラム世界における『民族』主義にみられる地域変差は、どのアイデンティティが自覚され、政治スローガンとして採用されたかの違いによってではなく、同時に自覚された複数のアイデンティティに基づく複数の政治スローガンがどのような係わりをもち、その中でどの政治スローガンが重きをなしたかの違いによると考えられる。そして、こうした地域的、また時間的変差をもたらした原因は、その時その場所の政治状況であるとともに、当該地域に固有なエコロジカルな条件と歴史環境であるだろう。」 [加藤 1992: 17]

さらに、第二の批判点に対応して、加藤は板垣が取り上げていなかった「バラド」をより「存在論的な『民族』の情緒」につながる言葉として取り上げている。そして、「政策担当者や運動指導者」の「民族」主義スローガンと、民衆の深層心理に潜む「存在論的な『民族』の情緒」が一致する程度に応じて、「国民国家」の安定度が計られると述べている [1992: 17]<sup>1</sup>。

以上の整理を踏まえて、板垣、加藤、両氏の「アイデンティティ複合」論を比較すれば、次の四つの違いが指摘できるだろう。第一に、板垣の「アイデンティティ複合」の選択と組み合わせが国民統合の観点から論じられているのに対し、加藤の「アイデンティティ複合」の同時的自覚化とその「地域的、時間的変差」は、主として民族主義運動の観点から論じられていること、第二に、板垣が政治的文脈から選択と組み合わせを考えているのに対し、加藤はそれに加えて、「当該地域に固有のエコロジカルな条件と歴史環境」を「変差」の原因としていること、第三に、加藤は民衆の深層心理に潜む「存在論的な『民族』の情緒」（=アイデンティティ複合）と自覚化、合理化された「一つのアイデンティティ」を区別したうえで、両者の結びつきを重視していること、第四に、加藤は「一つの

「アイデンティティ」を政治スローガンや思想（≒言説）として理解していること、である。

## ii) 「ナショナル・アイデンティティ」の構築主義的分析視角

本稿の目的は、ナーセルの『革命の哲学』に焦点をあてることで、「アイデンティティ複合」（ここでは「ワタン／バラド」）の実態を解明することにある。そこで、以上に示した「アイデンティティ複合」論の整理を踏まえたうえで、筆者が分析する際に立脚する二つの理論的立場を明らかにしたい。

第一に、筆者は「アイデンティティ」を言説として捉える立場に賛同している。ただし、ここでいう「アイデンティティ」とは「集団的アイデンティティ」、とりわけ「ナショナル・アイデンティティ（国民主体／民族主体）」<sup>2)</sup>に限定される。ロクサヌ・リン・ドーティ[1996: 121-147]は、板垣 [1991: 82-3] やホブズボーム [2001] と同じく「ネーション」の定義について不可知論的な立場をとっているが、「ナショナル・アイデンティティ」を一種の言説であると捉え、それがたえず構築され続けるものであり、決して完成することのないプロジェクトだと論じている。こうした「アイデンティティ」理解にもとづく中東イスラーム地域の民族主義研究は、「イスラーム復興主義」との関係のなかで展開する複雑な動向を理解するのに適しているだろう。

「アイデンティティ複合」論では、「カウム」、「ワタン」、「ウンマ＝ミッラ」、さらに「バラド」といった「『民族』あるいは『国家』と訳することができる人間集団を指す言葉」[1992: 17]によって、それぞれの「アイデンティティ」が固定的に措定されている。しかし、「アイデンティティ」を上述の理解による「言説」として捉えた場合、措定されたそれぞれの「アイデンティティ」自体が絶え間なく揺れ動くものである（構築と再構築のプロセスの中にある）こと、自己（国民／民族）再定義の決して完成することのないプロセスであることが仮定できる。そのように考えたとき、「エジプト民族主義」から「アラブ民族主義」への移行の問題は、「アイデンティティ」どうしの選択や組み合わせ、あるいは、そのうちの一つが「重きをなした」という解釈ではなく、「アイデンティティ」自体の変容や転換、さらにその継続性（と消滅）を問うことが可能になる。

このような「言説」の再生産においては、板垣と加藤の指摘にもあった、国家と民族主義運動の垂直的關係（支配と抵抗）と運動体どうしの水平的關係（対抗と共同）を基本軸とした立体図のなかで、さまざまなレベルの主体（個人、組織、国家）がメディア（媒体）を介して互いを取り結び、他者を排斥している。そして、こうした立体図に想定される近現代社会は、加藤が指摘した「当該地域に固有のエコロジカルな条件と歴史環境」自体の構造転換のプロセス（近代化・現代化）にあり、そのシステム変容と「アイデンティティ」構築／再構築の問題が同時に考察されなければならない。

第二の立脚点として、筆者は「アイデンティティ」を「時間（歴史）と空間（境界）」の構築物として捉える観点を分析視点として採用する。

「アイデンティティ複合」論で取り上げられた「カウム」、「ワタン」、「ウンマ＝ミッラ」は、現在では「国民／民族」や「国家」として翻訳することができるが、実際の歴史的な変遷をたどると、既存のアラビア語の言葉を国民国家概念に対応させ、転換するプロセスであったことがわかる。サーレ・アーデル・アミンは、「民族的な結合要素」にもとづく意識や「国家・民族・民衆などの世俗的・ナショナリスティックなコンセプト」がオスマン帝国時代には存在しなかったことを述べ [1999: 334]、近代国家建設以降の「様々な政治・経済・文化の発展」によって「『くに』に対する帰属意識と民族的絆が生じるような環境が醸成された」[1999: 336] ことを、アル＝アフガーニーの次の証言によって示している。

「エジプトの人々が皆知り合うようになり、東西南北の人々が交渉を持つに至ったのである。それからは、「くに」を同じくする「民族的同胞意識」が強まってきた。しかしその前までは皆それぞれ分裂し遠ざかっていたため、同じ国内でも違った『くに』に属する者同士のようにであった……」[アミン 1999: 336]

アミンは、「くに」に対応するアラビア語が何であったのかは述べていないが、ここにみられる「くに」と『くに』の使い分けは、社会的な構造変化とともに、『くに』が「くに」概念へと、つまり「同郷人」から「民族（＝国民）」へと拡大適用されたことを示している。

同じく、「ワタン」は、「人が住んだり安らぎを得たりするところであり、また家畜が戻る場所という意味を持って」いたにすぎなかったが、エジプトのムスリム啓蒙思想家、タフターウィーとマルサフィが「祖国 (patrie)」の訳語としてそれを採用し、「エジプトが半植民地化された1882年以降、『国家』を『ワタン』に訳し、『国民国家』の議論を進めた」のだった [アミン 1999: 337-340]。また、「同じ宗教を信奉する人間集団を指す」 [片倉 2003: 357] 言葉だった「ミッラ」は、国民概念として自ら創案した「アブナ・アル＝ワタン (国の息子ら)」と同様に、タフターウィーが「地理的な領土」と「言語」という観点から再定義していた [アミン 1999: 341-2; 352-3]。同様に、「ウンマ」も、「言語 (リサーン)、地域 (マカーン)、宗教 (ディーン)」によってマルサフィが国民概念に再定義しており<sup>3</sup> [アミン 1999: 342-3]、「地理によるウンマ」をエジプトに直接適用することで「ウンマ・マスリーヤ＝エジプト国民国家」としていたのだった [アミン 1999: 347]。

アミンは「カウム」について論じていないが、「アイデンティティ」として指定された「言葉 (あるいは宗教概念)」自体が「国民国家概念」に転換され、さまざまに再定義されてきたことを積極的に認めなければならないだろう。このような再定義は、「言葉 (あるいは宗教概念)」から「国民国家概念」への飛躍的な転換と、「国民国家概念」となった「言葉 (あるいは宗教概念)」自体のその後の変容といったように、段階的なプロセスとして考えることができる。その場合、「国民国家概念」とはならずに残った (もしくは脱落して継続した) 「言葉 (あるいは宗教概念)」自体の再定義のプロセスも、その一方で仮定できる。

以上の意味において、近年のカルチュラルスタディーズなどにおける「アイデンティティ」研究は、その概念の飛躍的な転換の試みだったといえるだろう。例えば、スチュアート・ホールは次のように述べていた。

「アイデンティティの概念は、アイデンティティが決して統一されたものではなく、最近においては次第に断片化され、分割されているものであることを認める。アイデンティティは決して単数ではなく、さまざまに、しばしば交差していて、対立する言説・実践・位置を横断して多様に構成される。アイデンティティは根源的な歴史化に従うものであり、たえず変化・変形のプロセスの中にある。」 [ホール 2001: 12]

この見解は、流動化した現代世界に生きる「私」たちの生のあり方を捉えなおしたものだといえるが、一つの「アイデンティティ」に区切られ、固定されることなく、それらを横断しながら、変化、変形し続けるプロセスとして考えていることが特徴である。逆にいえば、「私」たちは、決して「アイデンティティ」に統合・吸収されつくされてしまう (固定されてしまう) ような単純な生をいきているのではない、という事実を指摘しているのである<sup>4</sup>。しかし、これまで論じてきたように、「アイデンティティ」自体は現在も絶え間なく再定義をくり返し、変容を (決して転換ではなく) 継続させている。「アイデンティティ」はそのようなプロセスを通して、常に矛盾を抱えた「私」たちを統合・吸収しつくそうとする強力な重力を働かせているのである。それが、第二の立脚点として提示した「時間 (歴史) と空間 (境界) の構築物」、つまり (ここでは) 「国民史」である。

加藤は、山内、板垣、両氏の「アイデンティティ」に対する見解の相違を、民族観の違いとして、つまり、民族を「存在論的」<sup>オントロジック</sup>に捉える立場と「関係論的」に捉える立場の相違として捉えている [1992: 13-4]。このような民族観の対立は民族理論一般における決定的な対立点であったが、吉野耕作 [1998] は両者を統合する議論を展開していた。吉野は、「原初主義・表出主義・歴史主義は、いずれも民族集団内で共有される歴史的起源の信仰あるいは共同体の生活史がもたらす時間的安定感を民族の成立・存続を説明する上で重要視している場合が多いのに対し、境界主義・手段主義・近代主義は、『我々』と『彼ら』をめぐる主観的あるいは手段的な対立・境界過程を理論の核としている」と述べ、前者の立場が「時間」の次元に固執しているのに対し、後者は「空間」の次元に固執しているために説明が不十分のままに終わっている、と批判する [1998: 42-3]。そして、それを克服することができるのが、ホブズボームの「伝統の創造」であり、『「伝統の創造」という視点は空間 (境界) と時間 (歴史) の接点となりうる』と論じている。

「内集団の時間的連続感の維持・促進を目指した『伝統の創造』は他者との差異の維持・確認へとつながり、また、他者への対抗を目的に行われる『伝統の創造』は内集団の時間的連続感をも強化する。すなわち、『伝統

の創造』は内集団の時間的連続性維持・促進および外集団との距離維持・促進を同時に達成する過程である。」  
[吉野 1998: 46]

この吉野の指摘を踏まえて、「アイデンティティ複合」論で措定されていた「アイデンティティ」、つまり「民族／国民とは何か？」という問い<sup>5</sup>に対する答えを、思想家であれ、運動組織であれ、国家であれ、企業であれ、市民であれ、学者であれ、さまざまな立場からさまざまな濃度で絶えず言説として規定し、歴史的に再生産してきたことを考えれば、そうした言説（民族／国民の定義）自体が、多かれ少なかれ「空間（境界）と時間（歴史）の接点」になっていたのだという結論に達するだろう。なぜなら、吉野の議論は、「民族／国民」は本来、独自の「空間（境界）と時間（歴史）」を持つのだということを指摘しているのだし、その「空間（境界）と時間（歴史）」は自らが絶えず「創造」しているのだということを指摘しているからである。そして、この創造（構築）は、常に他者（他民族／他国民）との相互関係のなかで行われていることを強調する必要がある。

姜尚中 [2001] は、日本の「『国体』ナショナリズム」について四つの視座から分析を試みているが、その二番目と三番目の視座に「『国体』の境界の弾力的な可変性」と「『縦軸の歴史を貫く連続体としての『国体』の心象歴史 (imaginative history [E.W.サイード])」を配置している。姜が論じる「空間（境界）」とは、「地図上の対象や国境線の物理的な性格だけでなく、ナショナルな理想化された『自己』と野蛮な『他者』、『われわれ』と『彼ら』のあいだの言説上の境界をめぐる支配と抵抗の抗争」として表れる「<sup>ナショナル・ボーダー</sup>国境」であって [2001: 19]、「『国体』の境界移動は絶えず『不純な』他者と異種配合しながら内部の『純粋性』の領域を浮かび上がらせようとする」「レトリカルな言説戦略」だった [2001: 30]。そして「時間（歴史）」とは、「縦軸の連続的な無窮性によって支え」られた「『国体』の心象歴史」であって、そのエネルギーは「絶えず新たに全過去を『代表』 (= 表象 re-present) する『いま』から導き出して」いた [2001: 30-1]。

このような吉野、姜、両氏の議論とこれまでの筆者の議論を統合すれば、次の三点が「アイデンティティ」の特徴として指摘できるだろう。第一に、「アイデンティティ」は「言説（民族／国民の定義）」として再生産されるプロセスにあり、その時々「現在」において発話される「言説」のそれぞれが、「民族／国民」の「時間（歴史）と空間（境界）」を取り結ぶ（構築する）接点となっていること、第二に、そうした「言説」はその時々「現在」において発話されるが故に、その時々（おもに政治的な）環境や関係によって制約や影響を受け、そこで構築される「時間（歴史）と空間（境界）」に（転換ではなく）変容がもたらされること、そして第三に、「言説」の再生産はシステム（近現代社会）として、歴史的構造転換のプロセスにあること、である。

吉野は「時間（歴史）と空間（境界）」の結びつきを指摘し、さらに、姜は「記憶の反復を通じたナショナル・ヒストリーの捏造に近い再編過程」 [2001: 20] を指摘していた。そのような「時間（歴史）」の本質的特徴を、ウォーラーステインは次のように指摘している。

「<sup>パーストニス</sup>過去性というのは、人びとが現状では別の行動のしかたをとりようがないようにしむけられる一つの様式<sup>モード</sup>なのである。過去性は人びとが互いにたいして用いる一手段である。過去性は、個人の社会化において、集団の連帯の維持において、社会的正統性の確立ないしそれへの異議申し立てにおいて、中心的な役割を果たす一要素である。だから過去性はすぐれて道徳的な現象であり、したがって政治的現象であって、つねに現代の現象なのである。そういうわけで、当然のことながら、過去性はひどく恒常性を欠いている」 [ウォーラーステイン 1995: 118]

ここで注目し得るのは、<sup>パーストニス</sup>「過去性」が「道徳的な現象であり、したがって政治的現象であって、つねに現代の現象」であるために「ひどく恒常性を欠いている」という指摘である。個人の経験や記憶も、集団の伝統も、「民族／国民」の歴史も、それが表象として現れるが故に、解釈の変更が起こりうる。

本稿では、以上に示した「アイデンティティ」の三つの特徴のうち、とりわけ第一と第二の特徴を分析視点に設定し、ナーセルの「アイデンティティ」構築の実態を解明していきたい。

## 2. 「エジプト国民主体」の構築

「エジプト国民史」を語ることで国民統合を図ること、それが、『革命の哲学』を執筆したナーセルの最大の目的である。「縦軸の連続的な無窮性」に支えられた「心象歴史」が、このテキストにも貫かれているのである。

ここでは『革命の哲学』の第一部と第二部を取り上げることによって、第一に、ナーセルが自らの経験と記憶を「エジプト国民史」に統合し、それによって1952年7月23日のクーデタ<sup>6</sup>に歴史的（国民的）正統性を与えていたこと、第二に、政治目標であった「二重革命」<sup>7</sup>を歴史的必然とし、それを「エジプト民族」の宿望や意思として示していたこと、第三に、自らの経験と記憶を「エジプト国民史」に統合したことによって、それらの経験と記憶に解釈の変更がもたらされていること、以上の三点を指摘したい。

### i) 『革命の哲学』とその歴史的背景

『革命の哲学』の原著は、1953年に「エジプト革命の哲学」として『アッヘル・サー (Akher Saa)』誌に三回にわたって寄稿されたナーセルの政治思想的な論考である [ナセル1971: 220]。これらの論考はジャーナリストのムハンマド・ハサイン・ハイカル<sup>8</sup>の代筆によるもので、1954年には書籍として出版されただけでなく [Jankowski 2002: 25]、初等教育の教材としても配布されていた<sup>9</sup>。代筆による影響がどれほどのものなのか、それを見定めることは不可能に近いが、大部分が個人的な経験や記憶にもとづいた語りであることと、自身の「感情」と「経験」を論じることが目的だと明言していることを考えると、その主張はほぼナーセル自身のものであったことが推測できるだろう。

ナーセルは『革命の哲学』の第三部の冒頭で、前二部では「時間」について取り上げたが、今度は「空間」について論じたいと述べている [Abd al-Nāṣir 1966: 60]。つまり、『革命の哲学』は第一部と第二部で「時間」を論じ、第三部では「空間」を論じるという構成になっているのである。しかし、「時間」と「空間」として区別されるこうした論述構成は、あらかじめ考えられたものではなかった。なぜなら、『革命の哲学』の序文では「これらの思索は、一冊の本としてまとめようとしたものではなかった・・・」 [Abd al-Nāṣir 1966: 5] と書きはじめていて<sup>10</sup>、第三部の執筆は、「数々の出来事と急速、かつ継続的な展開」を経た、第二部の執筆から三ヶ月以上後のことだと明かしているからである [Abd al-Nāṣir 1966: 59]。その時々<sup>11</sup>の政治的な事情に影響を受けながら、それに応じて断続的に書き進めていたのである。

ヤンコウスキー [Jankowski 2002: 19] によれば、1952年の半ば以降、1954年末までのエジプト政治は、①革命指導評議会による他の政治勢力の排除と権力基盤の強化、②革命指導評議会におけるナーセルの支配力の拡大、という二つのプロセスを中心に展開していた。『革命の哲学』が寄稿された日付については調べることができていないが、第一部では、クーデタ直後の国民の分裂状態に落胆の色を示していることや [Abd al-Nāṣir 1966: 21-4]、「二重革命」の遂行を主張していること [Abd al-Nāṣir 1966: 27-9] などが「言説」の政治的背景として推察できる。同じように、第二部では、革命の遂行に伴う弾圧に対して釈明する場面や [Abd al-Nāṣir 1966: 43-4]、大土地所有者や政治家、官僚を憤慨させていることについて触れる場面 [Abd al-Nāṣir 1966: 54-5]、そして「憲法委員会」と「国家生産発展常任委員会」が設立されたことを語る場面などに [ナセル 1956: 66]、その背景をみることができる。

第二部の冒頭は、「しかし、われわれが建設したいものは何か？そして、そこへ至る道は何か？」 [Abd al-Nāṣir 1966: 35] と書き始められており、第一部との強固な連続性を示している。上に列挙した記述箇所は、すべて、革命直後の混乱と「二重革命」（とりわけここでは農地改革）の遂行、そして、それに抵抗した政治家などに対する弾圧に係わる内容となっている。「憲法委員会」と「国家生産発展常任委員会」も1952年に設置されたものと考えられるため<sup>12</sup>、第一部と第二部で論じられている主要テーマ（国民統合）は、1953年1月16日になされた全政党的解散と同日23日の「解放連合」の創設<sup>13</sup> [Hofstadter 1973: 36-43]、そして、翌2月の三年間の過渡的軍政への移行宣言と仮憲法の発表 [ナセル 1971: 274] までに起きた政治状況を直接反映していたのだと思われる。

### ii) 『革命の哲学』における「エジプト国民主体」の構築

ナーセルは、第一部の冒頭で「革命の哲学」を論じることの困難を述べ、次のように、その二つの理由をあげて

いる。「第一：7月23日の革命の哲学についての議論は、われわれ人民（シャアブsha'b）の歴史の奥深くに脈打つその（革命の）根源を深く研究する学者に属するものである」[Abd al-Nāṣir 1966: 9]。「第二の理由：そして、それは私自身がこの革命の厳しい渦中にあったからである」[Abd al-Nāṣir 1966: 18]。

日本語版では、第一の理由を記した直後に「第二に」と続けて「第二の理由」が語られているが、英語版においてもアラビア語版においても「第二に」という記述は存在していなかった。そのため「第二の理由」は、自身の記憶を延々と遡った後に語り始める上述した引用箇所が該当するだろう。また「シャアブ」は、本来は「部族同盟、定住した共同体あるいは特大の集団、しばしば非アラブ人（アジャム）を指した」言葉だったが、シリアなどのキリスト教徒啓蒙家によって「ネイション」概念に採用され、現在では「国民、民族」を意味する「公認の政治語彙」となっている [アミン 1999: 353-5]。ムスリム啓蒙家が採用した「ウンマ」と対立／並存する状況にあった「シャアブ」は [1999: 353]、アミンによれば、ナーセルの革命以来、アラブ世界で広く公認されるようになったものだった [1999: 327]。しかし、『革命の哲学』においては「ウンマ」と「シャアブ」の並存状況が確認できる。後の引用箇所からもわかるように、ナーセルは「エジプト国民」に対しても「ウンマ」を用いており、また同時に、前節で取り上げた「アブナ・アル=ワタン」も使用しているのである。

「第一の理由」を述べた後、ナーセルは自らの記憶を遡っていくが、そのようにしたのは、自らの経験と記憶を「エジプト国民史」に統合し、それによって革命政権に歴史的（国民的）正統性を与えるためだった。ナーセルは記憶を遡り終えた後に、そのようにしたのは「第一の理由」を説明するためだったと述べている [Abd al-Nāṣir 1966: 18]。それまで失敗に終わっていた「エジプト民族主義運動」の歴史的系譜——ムハンマド・アリーをエジプトの太守に任命しようとして運動を起こしたアッ=サイド・ウマル・マクラムや、アリー王朝に対して憲法を要求して立ち上がったアフマド・アラビー<sup>12</sup>、サアド・ザグルールによって指導された1919年革命——、その系譜に間断なく積み重ねられたのが1952年7月23日の革命であり、その歴史は学者によって探求されなければならない、と主張しているのである [Abd al-Nāṣir 1966: 9-11]。「七月二十三日の革命は、近世においてエジプト人民（シャアブ）が自分で政治をにぎりたいたいと考えはじめて以来、また、自分たちの運命の主人になろうと決心して以来、たえず切望しつづけてきた希望の実現である」[ナーセル1956: 9; Abd al-Nāṣir 1966: 10] ことを示すため、個人的な経験と記憶を遡ることで「革命の種子」を「エジプト国民」の精神のなかに見いだしているのである。

ナーセルが最初に思い起こした記憶は、パレスチナ戦争（第一次中東戦争）だった。

「パレスチナで、ある日、カマル・アッ=ディーン・フサイン<sup>13</sup>が私のそばに座り、重々しい心持と、放心した目つきで私に言った。

『アフマド・アブドゥル=アジーズ<sup>14</sup>が死ぬまえに、俺に何と言ったか知っているか？・・・』

私は言った・・・

『何と言ったんだ・・・？』

カマル・アッ=ディーン・フサインは痛切な口調で、より深遠な目つきをして言った。

『彼はこう言った。“おい、カマル聞くん、最大の戦い（ジハード）の場、それはエジプトにあるんだぞ・・・”』 [Abd al-Nāṣir 1966: 13]

ナーセルにパレスチナ戦争の記憶を思い起こさせたのは、友人の死だけではなかった。武器も満身に準備されていない戦争に投げ込まれた怒りが、「自分の前方にある道を照らしだす考え<sup>15</sup>」をも与えたのだった [Abd al-Nāṣir 1966: 14]。また、この戦争での経験が、ナーセルの「植民地主義」の概念を拡大させることになった。ナーセルはこのとき、「あの向こうにわれわれの祖国（ワタン）がある、それは規模の大きなもう一つの“ファルージャ”だ・・・ここでわれわれに起きていることは、向こうで起きていることの複製である・・・規模の縮小された複製だ・・・」 [Abd al-Nāṣir 1966: 14] との認識に至っていた。

しかし、「7月23日の革命をパレスチナ戦争の諸結果が原因となって起きたものだとすることは正しくな」かった [Abd al-Nāṣir 1966: 11]。「革命の種子を私の精神の中に発見した日は、1942年2月4日の事件の後にひとりの友人に手紙を書き、彼にこう述べていたときよりもさらに前のことだった」<sup>16</sup> [Abd al-Nāṣir 1966: 15]。

「事件が発生し、われわれが服従し、欺かれ、屈服してそれを受けとった後、行動すべきことは何か・・・？」  
 「私が信じている事実是这样だ。植民地主義はただ脅迫するために、一枚のカードをその手に握って遊んでいる。しかし、もし血をもって犠牲を払い、力には力をもって立ち向かうつもりのある一人（幾人か）のエジプト人がいることを（植民地主義が）知れば、われわれは売春婦のように引き下がりはしないのだ・・・」  
 [‘Abd al-Nāṣir 1954: 27]<sup>17</sup>

イギリス軍が軍事力で威嚇を行ったこの日の事件が、祖国の威厳ためによることで犠牲となることを将校たちに語らせたことナセルは述べている [‘Abd al-Nāṣir 1966: 16]。また、同じく自由将校団のメンバーで、後にエジプト大統領となったアンワール・アッ＝サーダート [エル・サダット 1958: 27-8] によれば、将校たちの結社が組織化されはじめたのがこの年であり、その委員会の綱領では、革命によって共和政府を樹立することと、封建的勢力を政治経済的に打破すること、エジプト国内から英国人を追放することなどが行動目標として掲げられていた。実際、ナセルらは革命を実行に移す計画も立てていたが、このときは未遂に終わっていた<sup>18</sup>。

サーダートは、「革命運動の歴史過程」として、革命に至るまでの自由将校団の活動を歴史的に三段階に区分している。それによると、「第一段階」は思想的確立と政治的限定の予備的段階であり、「第二段階」は1942年から49年の軍事組織と実際の運用の時期、そして「第三段階」は1952年7月23日のクーデタ直前の時期となっている [エル・サダット 1958: 19]。このことから、現実的な革命の計画は1942年からだということがわかるが、思想的確立の「第一段階」は、ナセルが陸軍士官学校を卒業した直後の1938年にまで遡ることができる。この年、ナセルはマンカバードに歩兵隊の少尉として任命され、そこでサーダートらと知り合っていた。サーダートは、このマンカバードに青年将校が集った「一九三八年、聖火は一九一九年の叛乱軍から別の手に引きつがれた」と述懐している [1958: 19-27]<sup>19</sup>。このころ、ナセルは次のようなことを語っていた。

「われわれは帝国主義、君主制、封建制とたたかうのだ。われわれは不正と圧制と隷属に反対だからだ。全愛国者は一切の保護から解放された、強固な民主主義を確立しようと思っている。この目的は、軍事力によるものと、別のものによるものと、万策をつくして達成されるだろう。エジプトは混乱そのものの状態である。だからことは緊急を要する。社会の自然的秩序は万人のため公平な均衡を必要としている。われわれには一つの途がしめされている。それは革命であろう。」<sup>20</sup> [エル・サダット 1958: 26]

自由将校団の目標は曖昧にしか定義されていなかったが、三つの否定的な側面 — 帝国主義・封建制度・搾取的な資本主義に対する闘争 — と、三つの積極的な側面 — 社会正義の達成・強力な軍隊の建設・健全な民主主義の確立 — を持っていた [Podeh 2004: 25]。青年将校の結社時代から引き続く革命理念の原形は、ここに求めることができるだろう。しかし、『革命の哲学』において、ナセルはさらに「種子」の起源を遡っていたのである。

つぎに学生運動を展開した中等学校時代<sup>21</sup>を思い出したナセルは、「その（革命の種子を発見した）日というのは、私の人生のあの爆発的な時期よりも前のことだった」としている。1923年憲法の復効を求めるデモや、英軍撤退を要求する「統一戦線」が組まれていたころの1935年9月2日、ナセルは最も親しい友人の一人であるハサン・アン＝ナシャルに次のような手紙を送っていた [‘Abd al-Nāṣir 1966: 16-7; ナセル 1956: 37-8; Stephens 1971: 32]。

「友へ・・・

8月30日に電話で君の父親と話し、君のことを尋ねたところ、学校にいるとのことだった。

そこで私は、そのとき電話で話そうとしたことを手紙で書くことにした。

崇高なる神はいう。

『彼らのために、あなた方が全力でできたことを彼らは準備した・・・』しかし、彼らのためにわれわれが用意するそのような力はどこにあるのだろうか？

今日の状況は危機的であり、エジプトではそれ以上の状況だ。われわれは人生に別れを告げているようなもので、死と手を結んでいる。絶望の構造は基本的諸要素からなる巨大なものだが、いったい誰がこの構造を破



壊するのだろうか・・・?」[Abd al-Nāṣir 1966: 17]

実際に書かれた手紙ではあっても、クルアーンを引用しながら「絶望の構造」を破壊する人物を探そうとするその姿勢には、政治的な意図を強く感じざるをえないだろう。当時、一人の友人に送られた一通の手紙が、このとき、「エジプト国民」に宛てられていたのである。ナーセルはこの直後に、「これらの種子が子供のころのわれわれの奥深くに生まれついていたこと、そして、これらの種子がわれわれの祖先の情熱のなかに残されていた、抑圧された希望であったことがはっきりとした」[Abd al-Nāṣir 1966: 18]と結論したのである。

このように自身の「経験と記憶」を振り返った後、ナーセルは前述した「第二の理由」を語ったのだった。「私の心が真理の形の多くを変えてしまうことをふせぐ」ために、「革命の哲学」は歴史の審判に委ねたいと述べているのである。そのうえで、ここで論じたいことは革命に至るまでの「感情」と、これまで実践してきた革命の「経験」だとしている[Abd al-Nāṣir 1966: 18-9]。これより以降、第一部でナーセルが論じている内容は、まさに、「現在」のナーセルが「経験」しているエジプト政治の現況と、革命政権の政策方針についてだった。ナーセルは、7月23日のクーデタ自体に一度疑問を投げかけ、さらに、「二重革命」を担う「国民」が存在していなかったことを悲嘆している[Abd al-Nāṣir 1966: 19-24]。これらの事実は、革命政権自体の基盤を揺るがしかねない政治状況と、「二重革命」の遂行に伴う「国民」の分裂状況を反映したものであろう。

1952年8月12日におきたストライキは革命初期の混迷をよく示している。カフル・アッ=ダウワールのミスル紡績工場で、労働者が「ムハンマド・ナギーブと革命の名において」ストライキを起こし、会社側の警備員と衝突、工場には火が放たれた。革命政権は5日目に軍隊を出動させ、多数の死傷者をもってこれを鎮圧している[熊田 1982: 225; 林 1973: 173-4]。この事件の軍事裁判では、二人の労働者に死刑が言い渡され<sup>22</sup>[Mohi El Din 1995: 124]、ナギーブは「この犯罪人は3人の兵士と3人の文民を死に至らせた。彼は国民に対する反逆者である。この処罰は国民からそのような者を取り除いただけなのだ」と述べている[Hofstadter 1973: 34-5; Beattie 1994: 74-5]。また、1952年9月9日の「土地改革法」と「農民最低賃金法」の公布以降は、そうした排斥が旧支配体制にも向けられた。クーデタ以後に首相に就任していたアリー・マーヒルは、農地改革に抵抗したため、9月7日に辞任している。さらに、かつての有力政治家も多数検挙された。サアド党党首を含めて74人の政治家が陸軍大学に幽閉され、ワフド党名誉総裁のナハス・パシヤは自宅に軟禁された。ナハスは10月6日にワフド党の解散を宣言している[熊田 1982: 226-8]。こうした弾圧は軍隊の内部でも行われており、革命指導評議会に賛同的でない将校や潜在的な脅威としてみなされた将校がその対象となっていた。1953年1月には、反逆の疑いから35名の砲兵隊将校らが逮捕されていたのである[Jankowski 2002: 20]。

ナーセルは、「私はしばしば自分の考えを疑問に付す。『1952年7月23日になしたことは、われわれ — 軍隊 — が引き受ける必要があったのかどうかと』」[Abd al-Nāṣir 1966: 19]と述べ、こうした疑問がクーデタ以後も繰り返されていたことを告白している[Abd al-Nāṣir 1966: 20-1]。このことは、全国民を代表していると信じきっていたナーセルの、現実と直面した焦燥の表れであると同時に、革命政権に対する批判の圧力が高まっていたことの証左でもあるだろう。「7月23日以前に、なぜ、われわれが引き受ける必要があったのかを説明する根拠はいろいろあった」[Abd al-Nāṣir 1966: 21]が、「われわれが話していたなかで最も重要なことは、われわれの存在の奥底から、これこそがわれわれの義務であり、もし、それを遂行しなかったならば、われわれに託された神聖な信頼を見捨てることになるだろう、と話していたことだった」[Abd al-Nāṣir 1966: 21]。革命経験の断絶を埋め合わせることに苦悩し、腐心する姿をそこにみることができよう。「革命の種子」を探すために、自らの記憶を遡るという語りの構造を生み出した理由はそこにある。「現在」の政治的混迷状況を收拾するために、「二重革命」を推進する政権と「国民主体」との統合を図っていたのである

ナーセルは、「全国民(ウンマ)は準備を整え、前衛が障壁に突入するのを待つばかりだと想像していた」[Abd al-Nāṣir 1966: 21]。にもかかわらず、実際には期待していた「神聖なる行進」は存在せず、「ちりぢりになった敗残者や、分散した信奉者となってやってきた群集」に落胆している[Abd al-Nāṣir 1966: 22]。当時、ナーセルが一番欲していたのは、公平で、寛大で、同胞愛にあふれる「エジプト人」だった[Abd al-Nāṣir 1966: 24]。そして、それは「二重革命」を推進する「国民」であり、革命の推進は歴史的必然だった。

「地上のすべての人民（シャアブ）には二つの革命がある。政治革命は、人民（シャアブ）に押しつけられた専制君主の手から、もしくは彼らの承認なしにその土地に据えつけられた外国軍から、彼ら自身による彼ら自身の政府の権利を取り戻す。社会革命は、そのなかで諸階級が互いに闘い、その後、すべての国民（アブナ・アル＝ワタン）のための正義を実現した秩序がそこで確立する。」[Abd al-Nāṣir 1966: 27]

人類の進歩の先を行く「他の諸人民（シュウーブ shu'ūb）<sup>23</sup>」は、この二つの革命の間に数百年の隔りがあったが、「われわれ人民（シャアブ）」の場合は、それを同時に通過しなければならない試練に直面している、とナーセルは論じている [Abd al-Nāṣir 1966: 27-8]。「政治革命が成功するためには国民（ウンマ）の民族的諸要素<sup>24</sup>のすべての統一と、祖国（ワタン）全体のための（国民の）結束と相互支持、そして自己否定を要求する」[Abd al-Nāṣir 1966: 28] が、その一方で、社会革命の推進は国民の間に分裂をもたらすものだった。そのために1919年の革命は失敗し、希望は色あせたと述べている [Abd al-Nāṣir 1966: 28-9]。しかし、前述したように、その希望は1952年7月23日のクーデタに間断なく引き継がれたのだった。「それは私の意志ではなく、また、7月23日の革命に参加した者たちの意思でもなかった。しかし、それは運命の意思であり、われわれ人民（シャアブ）の歴史と、今日通過する段階との意志」[Abd al-Nāṣir 1966: 31] だったのである。

そして第二部は、第一部の議論を引き継いだうえで「エジプト国民史」をその起源から語りはじめている。この節の冒頭でも触れたように、第二部の書き出しは「しかし、われわれが建設したいものは何か？そして、そこへ至る道は何か？」という二つの質問から始められていた。しかし、一つ目の質問については、「われわれのすべてが解放された強固なエジプトを夢みていることを疑う者がいるだろうか・・・」として、すぐに退けられている [Abd al-Nāṣir 1966: 35]。つまり、第一部で論じた「二重革命」を推進することに疑いはないと言っているのである。そのことは、第二の質問である「そこへ至る道は何か？」に対する答えを、「政治的経済的解放への道である。そこでのわれわれの役割は見張人にすぎず、それ以上でもそれ以下でもない」[Abd al-Nāṣir 1966: 51] としていたことによって判明する。

ナーセルは、第二部においても個人的な経験と記憶を語っているが、そこで語られている記憶のほとんどは、もはや「国民主体」との統合を目的としてはいなかった。あたかも、そうした作業が第一部で完了したかのように、「エジプト国民史」をその起源から語りはじめているのである。中等学校時代の学生運動も、汚職軍人の暗殺計画も、われわれが目指すべき「積極行動」<sup>25</sup>ではなかったと結論した後 [Abd al-Nāṣir 1966: 36-41]、ナーセルは本質的な問題解決のための道、つまり「政治的経済的解放（二重革命）への道」を示すために、「われわれ人民（シャアブ）が通過した歴史的環境」[Abd al-Nāṣir 1966: 44] を、その起源（ファラオの時代）から語りはじめるのである。第一部でナーセルは、「最初から私にわかっていたことは、われわれがその中に生きている諸条件の性質を、祖国（ワタン）の歴史と結びつけて完全に理解するかどうか、われわれの成功を左右するということ」[Abd al-Nāṣir 1966: 30] だと述べていた<sup>26</sup>。「政治的経済的解放（二重革命）への道」を示すために、「政治的経済的従属の国民史」を語ることによって、ナーセルは「エジプト国民主体」を構築していたのである<sup>27</sup>。

そのような語りの構造のなかでは、子供のころの記憶でさえも再解釈によって「国民史」に統合されている。ナーセルは、空飛ぶ飛行機を見て「おお、われわれの神よ、おお、敬愛なる神よ・・・大惨事がイギリスに降りかかりますように」と叫んでいたが、その叫びが「オスマン（トルコ）人」に対する祖先の叫びであったと、そこで発見しているのである [Abd al-Nāṣir 1966: 47]。

## おわりに

ナーセルの構築した「アイデンティティ」は、「エジプト国民主体」だった。それは、エジプトという近代国家が所有する言説上の「時間と空間」の構築物であって、常に、「現在」の政治状況によって変化に晒され、絶え間なく自己再定義を繰り返している。その自己再定義は、国家が所有する「時間と空間」の再構築、つまり「国民史」の再構築であって、ナーセルによる再構築は革命的だった。ナーセルは「エジプト国民史」に「二重革命」というイデオロギーを組み込むことによって、「植民地主義」によって消し去られていた「民族主体」を回復することに成功

したのである。

それ以前のエジプトにおいて、「植民地体制を支持する専制的な支配階級と王政復興支持者は歴史教育を通じて、彼らの利益や政策や存在を正当化することを目的としていた」が [アミン 1999: 366-7]、ナーセルらの革命以降、「教育省は学校教育の各段階において歴史教育に対して重大な関心を持ち、歴史教育の課程を見直しはじめた」のだった。「歴史教育プログラムは民族的基礎に立脚すること」が確認され、「歴史は理論的にも実践的にも重要な科目として位置づけられることになった」のである [アミン 1999: 367]。

「アイデンティティ」は国家の政策担当者や思想家、民族主義者など、さまざまな立場から構築されてきたものだったが、ナーセルの言説においては個人的な経験と記憶を「エジプト国民主体」に統合させていたことが特徴である。思想家が構築した「言葉」の数々を使用していたが、思想家が行なったほどにはエジプト「文化」を強調することはしなかった。それは、1919年革命以降に開花した「エジプト民族主義（ファラオ主義）」と [Gershoni and Jankowski 1987: 50-4]、1936年以降の「『脱トルコ・脱アラブ』を目標とした『エジプト化』イデオロギー」の浸透 [アミン 1999: 366] といった社会的背景に求めることもできるが、その最大の理由は、一般的機能（「アイデンティティ」構築）を担う『革命の哲学』自体の特殊性（政治性）にあるだろう。

1953年に執筆された『革命の哲学』は、もはや「トルコ」や「アラブ」からの「文化」的独立を問題としてはいなかった。エジプト国内の政治的混迷状況を收拾し、「二重革命」を継続するために、それまで剥離していた「国民主体」の「経験と記憶」を統合することが目的だったのである。それは、ナーセルの個人的な経験と記憶を「エジプト国民史」に統合することでなされており、「二重革命」は宿望として「国民史」の骨格に組み込まれていた。唯一無二の体験——友人の戦死、送られた手紙、学生運動、子供の叫び——が、唯一の政治目的のために再び語られたのである。このように一般化（構築）された「経験と記憶」は、それ本来が所有していたはずの多義的な価値や解釈の可能性を捨象することで、人間（国民）の感性とイデオロギーの統合に成功しているのである。

## 注

- 1 バラド (Balad) は日本語の「くに」に相当する言葉で、外国人に対するときはエジプト国を、エジプト人に対するときは生まれ故郷を意味する、と加藤は指摘している。
- 2 「国民主体」と「民族主体」は「アイデンティティ」自体の理論的な観点からみれば、ほぼ同一の概念だと考えられるが、ここでは、すでに「国民国家」を成立させている「ネイション」と、いまだそれを成立させていない「ネイション」（例えばアラブ民族）を想定し、便宜的に区別した。
- 3 アミンは「ウンマの概念は広がり、一つの言語によるウンマ、一つの地理的なウンマ、地域による、あるいは一つの宗教に依存するウンマというように、国民国家のパターンが多様になる」と指摘している。
- 4 板垣も、「『私』は他方向にさまざまな拡がりへの可能性をもつ異なった『自分』をもっている。これは一人ひとりが、肩書きの異なる多数の名刺をもって、ある状況の中で特定の相手に対してどの名刺を出したらよいかと選び分けている」という見解を早くから表明している [板垣1992: 222]。しかし、ホールの見解では、そうした「名刺」ですら根源的にみれば「私」とは異なるのだ、ということを指摘しているだろう。
- 5 ホールのアイデンティティ概念においては、「『われわれは誰なのか』『われわれはどこから来たのか』が問題ではない。重要なことは、われわれは何になることができるのか、われわれはどのように表象されてきたのか、他者による表象が自分たち自身をどのように表象できるかにどれほど左右されているのかということである」 [ホール 2001: 12]。
- 6 1952年7月23日にナーセルを中心とする自由将校団がクーデタを決行した。それにより、ムハンマド・ナギーブが軍司令官に、アリー・マーヒルが首相に指名された [Jankowski 2002: 18]。
- 7 第一の革命は政治革命であり、第二の革命は社会革命である。前者は国民の総力を結集した民族独立闘争の段階であるのに対し、後者は植民地遺制・封建遺制を除去する階級闘争の段階である [林1973: 173-4]。
- 8 冊子には教育指導相による前書きが付されており、植民地支配の歴史によって若い世代を結束させることが必要だと語られている [Abd al-Nāṣir 1954: 3-12]。アミンは「歴史教育とは、ある意味で国家の方針と結びついた『政治教育』でもあると言える」と述べている [1999: 362]。
- 9 日本語版では「これらの印象は、もともと一冊の本として出版されるために書かれたのではなかった。」と翻訳されている [ナーセル 1956: 5]。
- 10 日本語版の『革命の哲学』に記述された名称と完全に一致しているわけではないが、1952年10月に「生産開発常設委員会」が設置され

- ている [鳥居 1995: 223]。また、1952年12月10日に「一九二三年エジプト王国憲法」の廃棄がなされている [ナセル 1956: 228]。アラビア語版では、「憲法委員会」と「生産協議会」としてのみ記されている [Abd al-Nāṣir 1966: 55]。
- 11 政党の解散は民主的な政府を準備するための移行期間（三年間）として主張された。既存の諸政党は革命政権に対して非協力的な存在だとみなされたのである。合法的な政党として、解放連合が作られた。
- 12 ムハンマド・アリー王朝で反逆者とされたアラビーを、ナーセルは1954年に「近代ナショナリズムの父」として認め、その子孫に2万ポンドを贈与している [ナセル 1956: 36]。
- 13 カマル・アッ＝ディーン・フサインは自由将校団のメンバーで、後に社会相となっている [ナセル1956: 37]。
- 14 アブデル・アジズは自由将校団のメンバーだった [ナセル 1956: 37]。
- 15 ここでの「考え」は複数形である。
- 16 イギリスは枢軸国派だったアリー・マーヒルが政権の座に就くことを阻止するため、軍事力でファルーク国王を威嚇し、ワフド党のナハス・パシャの任命を強制した。2月4日はイギリス大使マイルズ・ランプソン卿がアブディン宮殿を軍隊で取り囲み、ファルークの書斎に乗り込んだ日である [Stephens 1971: 54-5; 林 1973: 111-6]。
- 17 日本語版では「植民地主義」を「帝国主義」として翻訳していた。また、「帝国主義はひきさがり売女のように退却するのだ。」と誤訳されている。多少内容が異なるが、英語版も日本語版と同様に「帝国主義者」が退却すると訳されている。さらに、日本語版では「むしろんこれがいたるところにおける帝国主義の状態であり習慣である。」を会話文として続けているが、それに相当する箇所は会話文ではなかった。1966年のアラビア語版では会話文を示す括弧が不明瞭なため、1954年版を参照した。
- 18 軍事クーデタによってナハス政権を打倒し、アリー・マーヒルに組閣させるつもりだった。さらに、枢軸国であるナチス・ドイツと合流し、イギリス軍を排除するつもりだった [エル・サダット 1958: 80-92]。
- 19 ナーセルが『革命の哲学』の第一部で論じていたのと同じように、失敗に終わった1919年革命が、歴史的に、そして精神的に、自由将校団の手に引き継がれたと語っているのである。
- 20 ちなみに、サーダットはフランス革命を賛美し、それに陶醉していた。「各国の近代社会の再建は、フランス革命の思想と進歩的技術にしたがっておこなわれる。今日、自由と平等の思想にむすびついている魔術的な魅力はフランス革命に帰せられるのである。」と述べている [エル・サダット 1958: 23]。
- 21 ナーセルが通っていたエル・ナフダ中等学校は学生デモが盛んだったが、ナーセルはデモンストレーションの最前線に立ち、カイロ中等学校学生実行委員長を務めるようになっていた [Stephens 1971: 32]。
- 22 このとき革命指導評議会は「革命に敵対する陰謀」であるとして処刑を主張するナギーブラ（多くの支持を得ていた）と、それに反対するナーセルら（ムヒーエディーンも含む）で意見が分かれていた。
- 23 「シュウープ」は「シャアブ」の複数形である。
- 24 origin; race; ethnic element; element等を意味する「unṣur」の複数形「アナースイル'anāṣir」が使用されている。
- 25 1919年革命以来、エジプト民族主義運動はガンジーの影響を受けて「消極的抵抗」を原則としていたが、それがナーセルによって「積極的行動」に転換されたのだった [ナセル 1956: 67]。
- 26 日本語版では「祖国の歴史」が「わが民族の歴史」として訳されている。
- 27 この歴史的な語りのなかで、ナーセルは「封建制の暴君」の存在を強調しているが、それは終盤で批判の対象とした大土地所有者と、旧政治家たちの強欲と腐敗と権力闘争に密接に結びついている。このことから、第二部の執筆には「二重革命」の一つであった「社会革命」、とりわけここでは「農地改革」とその政治状況に深く影響されていたとみるべきだろう [Abd al-Nāṣir 1954: 64-5, 75-6]。1966年版では、大土地所有者と旧政治家を批判する箇所が脱落していたため、1954年版を参照した。

## 主要参考文献

### （日本語文献）

アブド・エル・ナセル, ガマル [1956] (西野照太郎訳) 『革命の哲学』平凡社。

——— [1971] 『革命の哲学』角川書店。

アミン, サーレ・アーデル [1999] 『エジプトの言語ナショナリズムと国語認識：日本の「国語形成を念頭において」』三元社。

板垣雄三 [1991] 「1930年代のアラブ地域の民族主義と権力構造」(長沢栄治編『中東—政治・社会』地域研究シリーズ10、アジア経済研究所)。

——— [1992] 『歴史の現在と地域学—現代中東への視角—』岩波書店。

ウォーラーステイン, イマニユエル [1995] (岡田光正訳) 「民族性の構築 —人種主義、ナショナリズム、エスニシティ—」(エティエンヌ・バリバル, イマニユエル・ウォーラーステイン (若森章考 他訳) 『人種・国民・階級 揺らぐアイデンティティ』大村書店)。

- エル・サダット, A. [1958] (井上幸治訳) 『ナイルの叛乱：エジプト革命の記録』 岩波書店。
- 片倉もとこ編 [2003] 『イスラーム世界事典』 明石書店、2003。
- 加藤博 [1992] 「エジプトにおける「民族」と「国民国家」」(『歴史学研究』第633号)。
- 姜尚中 [2001] 『ナショナリズム』 岩波書店。
- 熊田亨 [1982] 『砂漠に乾いたもの：中東1944-1958』 第三書館。
- 鳥井順 [1995] 『中東軍事紛争史Ⅱ [1945～1956]』 第三書館。
- 林 武 [1973] 『ナセル小伝』 日本国際問題研究所。
- ホール, スチュアート [2001] (宇波彰訳) 「誰がアイデンティティを必要とするのか？」(スチュアート・ホール、ポール・ドウ・ゲイ編、宇波彰 監訳 『カルチュラル・アイデンティティの諸問題：誰がアイデンティティを必要とするのか？』 大村書店)。
- ホブズボーム, E.J. [2001] (浜松正夫、島田耕也、庄司信 訳) 『ナショナリズムの歴史と現在』 大月書店。
- 山内昌之 [1991] 『ソ連・中東の民族問題 新しいナショナリズムの時代』 日本経済新聞社。
- 吉野耕作 [1998] 『文化ナショナリズムの社会学：現代日本のアイデンティティの行方』 名古屋大学出版会。

### (英語文献)

- Abdel Nasser, Gamal [1954] *the Philosophy of the Revolution*, n.p.: National Publication House Press.
- Beattie, Kirk J. [1994] *Egypt during the Nasser Years: Ideology, Politics, and Civil Society*, Boulder: Westview Press.
- Doty, Roxanne Lynn [1996] "Sovereignty and the Nation: Constructing the Boundaries of National Identity", Thomas J. Biersteker and Cynthia Weber (eds.), *State sovereignty as Social Construct*, New York: Cambridge University Press.
- Gershoni, Israel, and Jankowski, James P. [1987] *Egypt, Islam, and The Arabs: the search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York: Oxford University Press.
- Hofstadter, Dan (ed.) [1973], *Egypt & Nasser Volume 1 1952-56*, New York: Facts on File.
- Itagaki, Yuzo [2001] "Middle Eastern Dynamics of Identity Complex: A Teaching Scheme with Illustrational Materials" 『日本中東学会年報No.16』 日本中東学会。
- Jankowski, James [2002] *Nasser's Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic*, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Mohi El Din, Khaled [1995] *Memories of a Revolution Egypt 1952*, Cairo: the American University in Cairo Press.
- Podeh, Elie and Winckeler, Onn (ed.) [2004] *Rethinking Nasserism: Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*, Gainesville: University Press of Florida.
- Stephens, Robert [1971] *Nasser: A Political Biography*, London: the Penguin Press.

### (アラビア語文献)

- ‘Abd al-Nāṣir, Jamāl [1954] *Falsafat al-thawrah, dār al-ma‘ārif bi-miṣr*.
- [1966] *Falsafat al-thawra / bi-qalam Jamāl ‘Abd al-Nāṣir*, Cairo: Wizārat al-Thaqāfa wa al-I‘ālām, Hay’ at al-Isti ‘lāmāt.

## The Egyptian 1952 Revolution and “The Philosophy of the Revolution”: Analyzing the Construction of National Identity

OGAWA Hiroshi

Abstract:

The theory of “Multiple Identities” has been argued by some scholars to explain why various nationalisms have flourished in the Middle East. For instance, the scholars assume that Egyptians have three typical identities: “Watan”, “Qawm” and “Umma-Milla”. These Arabic terms correspond to the English expressions, “Egyptian Identity”, “Arabic Identity” and “Islamic Identity”, respectively.

Although the “Multiple Identities” have been theorized, they have not been tested through discourse analysis. Therefore, from the perspective of constructivism, I analyze the political essay of Gamal Abdel Nasser, “The Philosophy of the Revolution”. Before analyzing the discourse, I reconsider the theory of “Multiple Identities” and set time and space as an analytic point of national identity. Then I argue that “Egyptian Identity” is a construction of national history that is always in the process of reconstruction. In his essay, Abdel Nasser recalls his own experiences and memories and then integrates them into a history of Egyptian subordination that is based on the revolutionary junta’s ideology of “Dual Revolutions”. In this construction of national history, even Nasser’s own memory of childhood is forced to be reinterpreted.

In conclusion, I discuss the relationship between the construction of national identity and the peculiarity of memories, experiences and cultures.

Key words : Identity, History and Memory, Egyptian Nationalism, The Philosophy of the Revolution, Gamal Abdel Nasser