

「トルコ国民」概念とユダヤ教徒  
——トルコの反ユダヤ主義を中心に——

柿崎正樹

Turkish Nationality and the Jews:  
Analysis of Anti-Semitism alla *Turca*

KAKIZAKI Masaki

This study explores some of the core elements of anti-semitism in modern Turkey with special reference to Pan-Turkism and Islamism. Despite the fact that Turkish republic was established as nation-state with civic nationalism, which, theoretically speaking, treats all nations within the border as equal citizens, the Jews have been excluded from the boundary of the definition of Turkish citizens. Relying on some recent studies on Turkish nationalism and on the relationship between the Turkish government and minority groups, this paper examines how Pan-Turkist and Islamist intellectuals have presented the Jews in their works and contends that the Jews have been regarded as the people deviating from the three components of the definition of the Turkish nation, that is, ethnicity, religion, and territoriality.

キーワード: 国民概念、反ユダヤ主義、汎トルコ主義、イスラーム主義、ホロコースト否定論

1. はじめに

トルコ政治史においてこれまであまり注目されてこなかったユダヤ教徒に関する研究成果がここ10年ほどの間に多数発表されている。その契機となったのは1992年に行われた「500周年記念事業」である。1989年にイスタンブールで設立された「500周年記念財団(500 üncü Yılı Vakfı)」が中心となり、1492年にイベリア半島から追放されたユダヤ教徒の多くをオスマン帝国が温かく受け入れたことを記念し、また、トルコにおけるユダヤ教

徒が長年享受してきた安寧と平和を世界にアピールすることがこの事業の目的である。「500周年記念財団」の設立メンバーの一人であり、2002年にトルコで初めて開館したユダヤ人博物館の館長でもあるギュレルユズは、この財団において「トルコ系ユダヤ人の歴史」と題された講演の中で次のように述べている。

この時代(1492年におけるイベリア半島からのユダヤ教徒の受け入れ)にオスマン帝国が示した博愛主義は、信条、文化、出自を異にする人々に対してトルコ政府とトルコ国民が伝統的に示してきた自愛の心そのものであった。まさにトルコは世界中からの難民を抱える国が見習うべきモデルとしての役割を果たしたのである(Güteryüz, 1991, p. 28)。

トルコ社会とユダヤ教徒社会の関係を扱ったこれまでの書物の多くはギュレルユズのこの一説にこめられた歴史認識を共有してきた。つまり、トルコとユダヤ教徒の共存の歴史、トルコのユダヤ教徒に対する寛容性、トルコにおける反ユダヤ主義の欠如などからなる「500年の友好テーゼ」とも言える歴史の捉え方が一般的であった。トルコ近現代史の研究で広く知られているスタンフォード・ショーによる『オスマン帝国とトルコ共和国におけるユダヤ教徒』は特に「友好テーゼ」の色彩を強く放っている一冊である(Shaw, 1991)。ショーによれば、オスマン帝国内におけるユダヤ教徒社会の興亡はオスマン帝国の興亡と一体であり、ユダヤ社会が繁栄しえる環境はスルタンの統治能力によって提供・維持されてきたのだった。また、ギリシャ人やアルメニア人とは異なり、トルコの祖国解放戦争およびアタテュルクによるトルコ革命をユダヤ教徒は積極的に支持したトルコ国民として描かれている。トルコ共和制期においてもホロコーストの恐怖から多数のユダヤ教徒がトルコに救われ、その中にはトルコの学術・芸術分野で活躍した者が多数いたことなどから、オスマン帝国のみならずトルコ共和国においてもユダヤ社会とトルコ社会は友好的な関係を維持しているとショーは主張する。<sup>1)</sup>

一方、近年ではこうした研究に対する異議も登場しつつある。ルファト・バリは1999年に出版した『共和政期におけるトルコのユダヤ教徒——あるトルコ人化の試み 1923-1945』において、トルコ共和国という新しい国民国家の建設はトルコ国内のユダヤ教徒に対する文化的経済的トルコ化政策をもたらしたと論じている (Bali, 1999b; Yıldız, 2001, pp. 265-271)。彼は当時のユダヤ社会と事実上の一党支配を行っていた共和人民党との関係やトルコ社会がユダヤ教徒をどのように認識していたのか、そしてトルコ化政策がユダヤ教徒にいかなる影響を及ぼしたのかといった疑問を、膨大な一次史料を駆使して明らかにしている。そこから導き出されるバリの結論は、トルコ共和国とユダヤ教徒の関係は必ずしも友好的ではなく、そこにはむしろ様々な反ユダヤ主義的政策や世論、そしてユダヤ教徒に対する圧力や反感が指摘しうる、というものである。

バリのようにトルコにおける「国民国家」と「国民化政策」をマイノリティーの視点から再検討するという作業は、トルコ・ナショナリズム研究における新しい展開と密接に関わっている。次節で考察するように、トルコにおける国民概念は必ずしも「民族性」のみに還元されるものではなく、時には「宗教性(イスラーム)」に基づくものとして表明されることもあるし、また、「領域性」が前面に押し出される場合にはトルコ共和国に居住するあらゆる人々がトルコ国民となる。

「国民」意識は単一の要素から形成されるものでもなく、またそれに還元できるものでもない。ある個人が同じ領土内に居住する人々との連帯感を獲得する手段は、共通の歴史観、言語、宗教、血縁、政治的信条など多岐にわたる (Smith, 1991, pp. 1-19)。これらの中から何か一つを選択した場合、ほかの属性が意識形成過程から排除されるわけではなく、国民と国家が置かれた状況によってはアイデンティティーの中心的要素が言語から宗教、血縁から歴史観へと変化することもありえるし、また複数の要素が混在することもある。こうしたアイデンティティーの重層性は、個人だけではなく国家のアイデンティティーにも当てはまるだろう。領土内の諸集団を一つの共同体にまとめ上げる国家のアイデンティティーが何に基づくのかという問いは、誰がその国の国民と認められ、そして認められないのか

という判断基準になる。

本稿ではこうした視点から、まず次節においてチャアプタイのモデルに従って「トルコ国民」概念をまず「民族性」、「宗教性」、そして「領域性」に分解した上で、なぜトルコ共和国においてユダヤ教徒が「トルコ国民」とはみなされてこなかったのか、その理由をその後の各節で探ることにする。

反ユダヤ主義者たちがユダヤ教徒を排除する理由は必ずしも宗教的異質性だけに起因するわけではない。これまでのトルコにおける反ユダヤ主義研究の成果をトルコ・ナショナリズムの研究成果に照らし合わせることで、共和国初期から現代までの反ユダヤ主義の系譜を検討する中から、トルコの国民概念を構成する「民族性」、「宗教性」、「領域性」のすべての点においてユダヤ教徒の存在は不調和をきたしていると彼らが考えていることが明確になるだろう。トルコにおける国民意識を固定的かつ単一の変数として扱うのではなく、時代背景や言説の担い手によって柔軟に変化し揺らぐことある変数として考察すれば、「トルコ国民」というカテゴリーからあるマイノリティー集団が排除されるさまざまな要因を照射できるだろう。したがって、本稿ではこうした方法論を念頭に置きつつ、トルコにおける反ユダヤ主義の系譜を事例として取り上げる。

トルコ共和国が位置するアナトリア半島と東トラキア地方には、紀元前からユダヤ教徒社会の存在が確認されている。しかし、現在のユダヤ教徒の多くは、1492年にイベリア半島からイスラーム勢力を駆逐し、カソリックによる宗教的統一を目指すスペイン王国が「ユダヤ教徒追放令」を発したために移住してきたセファルディームと呼ばれるユダヤ教徒である。<sup>2)</sup> オスマン帝国下、イスラーム教徒と同じ啓典の民であるユダヤ教徒は、ズィンミー(庇護民)として納税と服従を条件にユダヤ教の信仰を保障されてきた。

しかし、多民族・多宗教国家であったオスマン帝国において19世紀から始まった近代化改革以降、さまざまな民族集団の国民意識の高揚とともに、徐々に異教徒を取り巻く環境は変化してゆく。そして帝国崩壊後に建国されたトルコ共和国は、西欧の国民国家を模範としながらも、実際にはムス

リム・トルコ人の民族国家であると言われてきた。そのため、ユダヤ教徒などのマイノリティーは「トルコ国民」から逸脱した存在となっていく。以下、トルコにおける反ユダヤ主義を検討しながら、均質な国民国家たらんとしたトルコ共和国が抱える問題の一断面を明らかにしたい。

## 2. トルコ・ナショナリズムとトルコ国民概念

これまでのトルコ政治研究において、トルコ共和国のナショナリズムに関する視点は二つに大別できる。まず、トルコ・ナショナリズムはフランス革命の精神を模範として形成され、世俗性と近代的個人に立脚した市民概念を生み出したとする近代論的アプローチがある。19世紀半ばにオスマン知識人の間に芽生え、彼らに「オスマン国民」を構想させた国民意識は、トルコ共和国になると国民主義(Ulusçuluk)と明確に定義され、民族や宗教、または階級の違いを乗り越える均質なトルコ国民概念を作り出すことになる。こうした「国民化」政策の成否は、ケマリストと呼ばれる共和国指導者たちにとって、トルコ社会の近代化(西洋化)、民族経済の発展、そして国の安全保障を左右する重要な課題となったのである。<sup>3)</sup> また、「国民化」政策はトルコの人々にアイデンティティーの変容を迫り、共和国に対する忠誠を促す新たな倫理ともなった。トルコ国内のさまざまな社会諸集団のアイデンティティーをトルコ・ナショナリズムの下に統一し、それに基づく国民国家を作り出すことは、まさにトルコが西洋に近づくために不可欠の手段であるとケマリストは考えていたのである。<sup>4)</sup>

これに対して、トルコの市民的ナショナリズムはあくまでもケマリストの原理原則、もしくは建前であり、実際に共和制初期にトルコ政府が採用したさまざまな政策は、「トルコ人至上主義」(坂本 1996、206 頁)とも言える排他的ナショナリズムであったと主張する立場や(Kasaba, 1997, pp. 27-28; Poulton, 1997, p. 115-129; Smith, 2005)市民権ではなく人種概念に基づくイデオロギーであったとする立場(Yıldız, 2001)がある。<sup>5)</sup> トルコ政府はオスマン帝国時代の遺産である民族的、宗教的、言語的多様性を否定し、ギリシャとの住民交換、クルド人の強制移住(またはクルド地域へのトルコ人入植の奨励)、トルコ民族としての覚醒を促す国史の編纂およびト

ルコ語純化運動などの政策を矢継ぎ早に実施したのであった。言いかえれば、トルコ共和国はオスマン帝国が持っていたコスモポリタニズムとは対照的な国家として想像されたのであった(ロビンズ 2001、124頁)。

このようなトルコ・ナショナリズムに関する二つの異なる見解は、いわばコインの裏表であり、おそらくそのどちらもが事実であろう。<sup>6)</sup> 時にケマリストはトルコが国民主権に基づく国民国家であることを示すことで近代国家たらしめ、また時には均質なトルコ国民概念を掲げることで国民の一体性と領土の不可分性を維持しようとしたのである。

では「トルコ国民」概念を構成する要素は何か。1930年代のトルコ・ナショナリズム高揚期における政府のマイノリティー政策の研究を行ったチャアプタイは、トルコの国民概念が民族性、宗教性、領域性の三要素からなる重層的構造に基づいていると主張した(Çağaptay, 2002a; 2002b; 2003; 2004)。<sup>7)</sup> 彼によれば、「トルコ国民」概念の核心部分は民族性であり、それを取り囲むようにして宗教性、さらに領域性へと「トルコ国民」の境界線が広がっていく(図1)。

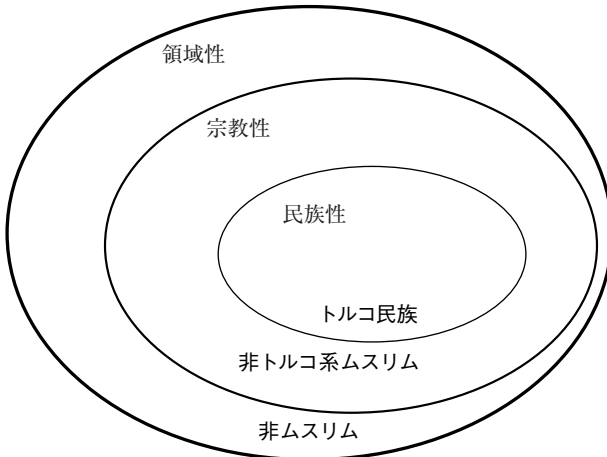


図1: チャアプタイによる「トルコ国民概念」三要素  
出典: Çağaptay, 2002a, p. 76, 第3図より筆者作成

民族性とは共通の歴史や文化を土台とするが、特にその中でも「トルコ語」が重視された。例えば「トルコ語」の持つ重みは、ムスタファ・ケマル・アタテュルクの次の演説の一節から明らかとなろう。

国民のもっとも明白な特徴の一つであり、重要な要素の一つは言語である。「私はトルコ国民である」と言う者は、何よりもまず、そして常にトルコ語を話さなければならない。トルコ語を話さない者がトルコ文化とトルコ社会の一員であると主張しても、これを信用することはできない (Arar, 1981, pp. 23-24)。

共和国の政治エリートは、さまざまな政治的資源を利用してトルコ人の民族性を形成しながら帝国時代のコスモポリタンな要素を排除し、エスニックな同質性に基づく社会の創造を求めた。しかしながら、実際にはトルコとギリシャとの間で実施された住民交換の場合、トルコ語を母語とするギリシャ正教徒がトルコからギリシャへ、そしてギリシャ語を母語とするムスリムがギリシャからトルコへ強制移住させられたのであった。つまり、非ムスリム・トルコ人を同化させることはできないと考えられていたのである。また、ムスリムであることがトルコ国民として認められるための必須条件であると考えられる世俗的知識人も存在していた (Yavuz, 2003, p. 47)。つまり、ムスリムとしての「宗教性」がトルコ国民としての第二の要素となる。したがって、「宗教性」に基づくトルコ国民の境界線は、「民族性」に基づく場合よりも広範囲の集団を内包している。

チャプタイの提示した「領域性」とは、国境内に居住する人々を、個々の民族的宗教的出自を問うことなくすべてトルコ国民とみなし、法の下の平等と市民権を付与する原則を意味する。<sup>8)</sup> つまり、原理上は最も広範な人々を「トルコ国民」という枠組みに包み込む要素である。ただしトルコの場合、独立戦争 [1918-1923] 後に西洋列強との間で締結されたローザンヌ条約で、非ムスリム共同体にはマイノリティーとしての地位と諸権利が保障されたが、それ以外のムスリム諸民族(クルド人、チェルケス人、ボスニア人など)はマイノリティーの範疇から除外されている。<sup>9)</sup> したがっ

て、トルコにおいては「領域性」と「宗教性」が実は混在していることが明らかである。

### 3. トルコ近現代史における反ユダヤ主義の系譜——汎トルコ主義

トルコ共和国が成立し、国民国家の形成に共和国指導者たちが邁進した1930年代および40年代は、トルコ民族主義の高揚期であった。トルコ政府は社会と経済の「トルコ化」を目指していた。当初は領域性に依拠する国民国家として想定されていた新国家は、1924年憲法には「トルコ国家の公用語はトルコ語である」(第2条)との条文が明記され、次第にトルコ民族性に基づくトルコ民族国家へと変容したのである(粕谷 2001、130-131頁)。国内のマイノリティーにはトルコ語を母語とすることやトルコ文化の受容といった文化的同化が求められた。

また、ギリシャ人やアルメニア人人口が帝国時代に比べて激減したために、ユダヤ教徒はトルコ社会において最も可視的なマイノリティーとなった。このため、ユダヤ教徒の貧しいトルコ語能力やトルコ経済における彼らの支配的存在が社会的嫌悪の対象となっていく。特に大衆娯楽誌ではユダヤ教徒を嘲笑する風刺画や冗談が掲載され、ユダヤ教徒のステレオタイプ化が行われるようになった。独立戦争によって国土が荒廃する中、マイノリティーのユダヤ教徒がトルコ人に比べて裕福な生活を送っていたことも中傷の原因であった(Bali, 2003a, p. 403)。<sup>10)</sup>

トルコ社会においてユダヤ教徒への嫌悪感が徐々に広まる中、ユダヤ教徒社会の中には積極的にトルコ社会への同化を唱える人々がいた。アブラハム・ガランテとモイス・コーヘンの二人がその代表例である。ガランテは早くから教師および歴史家として活躍し、ユダヤ教徒共同体に関する多くの著作を残している。1873年に生まれたガランテは、トルコ語、ヘブライ語、そしてフランス語を教える語学学校の設立にロードス島で携わった後、1914年にはイスタンブル大学で教鞭をとり、言語と歴史を教えた。1920年代末にはユダヤ教徒社会の代表者とみなされるようになり、1943年から46年には国会議員を務め、61年に死去するまで旺盛な執筆活動を行っている。ガランテはその著作を通じてトルコ人とユダヤ教徒との間に



## 「トルコ国民」概念とユダヤ教徒

は歴史的に形成された友好関係があることを訴えた。トルコ人はユダヤ教徒にその能力を存分に開花させる機会を与え、ユダヤ教徒はトルコ国家を常に支えてきたと彼は考えていた。そして両者間に存在する良好な関係を認識するようにトルコ社会に訴え、そうすることによって新しい共和国においてユダヤ教徒がトルコ人と対等の地位を得られるようになることを願っていたと伝えられている (Weiker, 1992, pp. 248–249)。

一方のモイス・コーヘンは、1930年代当時のユダヤ教徒の中で最も熱心なトルコ民族主義者であった (Landau, 1984)。彼は後にユダヤ名からトルコ名であるテキンアルプへと改名し、さまざまな同化運動を推進した。彼がモーゼの『十戒』になぞらえて発表した10か条からなる指針は、ユダヤ教徒社会がトルコ国家の一員となるために従うべき以下の項目を含んでおり、それらは共和制エリートたちがマイノリティー集団に望んでいたこととも一致していたのである。

- ① トルコ名へ改名すること
- ② トルコ語を使用すること
- ③ シナゴグでの祈祷の一部をトルコ語で朗読すること
- ④ 教育制度をトルコ式に改めること
- ⑤ 子弟を公立学校へ入学させること
- ⑥ トルコの諸問題に関心を持つこと
- ⑦ トルコ人とつきあうこと
- ⑧ ユダヤ教徒社会の精神を放棄すること
- ⑨ 国家経済のために特別な貢献をすること
- ⑩ 憲法上の権利を知ること

テキンアルプはユダヤ教徒のトルコ化を進めるために、トルコ文化協会やトルコ語促進協会を設立し、ユダヤ教徒学校や日常生活の中でのトルコ語使用を強く求めた。また、トルコ経済への貢献や、イスラーム圏の赤十字社に相当する赤新月などの諸団体への寄付行為などを通じて、ユダヤ教徒社会のトルコに対する忠誠心を示そうとしたのであった。

しかしながら、ガランテやテキンアルプの試みは、1930年代から高まりつつあった汎トルコ主義を唱える極右民族主義者からの非難的となった。<sup>11)</sup>特にナチス・ドイツの排他的人種主義から彼らは強く影響され、トルコ民族が世界史において果たした役割や民族としての誇りを強調しただけでなく、人種としてのトルコ民族の優越性を唱えるようになっていった(新井 2001, 231-232 頁)。

汎トルコ主義者たちは、ユダヤ教徒がたとえトルコ語を母語とし、トルコ文化を受容したとしてもなおユダヤ教徒をトルコ国民として受け入れることを拒否していた。人種論に基づく汎トルコ主義を唱えたヒュセイン・ニハル・アトスズの場合、トルコ国家はトルコ民族のための国家であり、非トルコ系民族をトルコ国民とみなすことはできないとされた。その理由はユダヤ教徒にはトルコ社会への同化能力がないということではなく、「トルコ人(人種)の基盤は言語ではなく血統である」と述べるアトスズにとって、非トルコ系民族の「トルコ化」は、トルコ人の純血性を汚す罪であると考えられていたからである(Üzer, 2002, p. 126)。

アトスズと同時代に生きたもう一人の汎トルコ主義者、ジェヴァト・ルファト・アティルハンは、ナチス・ドイツの反ユダヤ主義をトルコに持ち込んだ人物であった(Bali, 2003b)。第一次世界大戦ではシナイ前線で戦い、その後オスマン帝国の敗戦を体験したアティルハンは作家として数多くの書物を残しており、その中には『シナイ前線のユダヤ教徒スパイ』、『スージ・リーバマン』、『フリーメーソンとは何か』といったユダヤ教徒に関するものも多い。これらの著書には、帝国の敗戦はユダヤ教徒の裏切りとスパイ活動の結果であるとの彼の認識が示されている。また、彼は政治にも深く関わっており、1945年7月に結成された国民発展党(Milli Kalkınma Partisi)の創設メンバーに加わったのを皮切りに、47年にはトルコ保守党(Türk Muhafazakar Partisi)、51年にはイスラーム民主党(İslam Demokrat Partisi)を次々に結成する(Lewis, 1968, p. 383; Karpat, 1959, p. 283, n. 44; Yeşilada, 2002, p. 63)。しかし、トルコ保守党は僅かな支持しか得られず、イスラーム民主党は「宗教の政治的利用」のかどで告発され、結党から半年後に解党させられるなど、見るべき成果を挙げずに終わっ

た<sup>12)</sup>。1948年にはエルサレムのムフティー(イスラーム法に関する裁定を出す資格を有する法学者)の支援を受けて、イスラエルに対抗するパレスティナ人を支援するトルコ人部隊の設立を試みるが、これも失敗に終わっている(Rustow, 1957, pp. 98-99)。

既に反ユダヤ主義的論調の強い新聞『アナドル *Anadolu*』や『革命 *İnkılâp*』を発行していたアティルハンは、1934年の春にナチス・ドイツの反ユダヤ主義者ユリウス・シュトライヒャーに招待されて、ドイツのミュンヘンを訪れ、ナチスの人種論や反ユダヤ主義を流布するプロパガンダ手法などをつぶさに学んだ。アティルハんとナチスの反ユダヤ主義者たちとの密接な関係は、シュトライヒャーの反ユダヤ的週刊誌『シュテュルマー *Der Stürmer*』の1934年8月18日号が、アティルハンに関する長文の紹介記事を写真付きで掲載したことから推測できる。また、アティルハンの『シナイ前線』や『スージ・リーバマン』がドイツ語に翻訳され出版されている。

翌年に帰国したアティルハンは、イスタンブルにおいて『国民革命 *Millî İnkılâp*』を創刊する。この新聞は、トルコで初めて自らを明確に「反ユダヤ的」と形容したことから、この国の反ユダヤ主義の系譜において重要な意味を持つ。新聞名の下には「超民族主義的政治雑誌」と書かれており、ユダヤ教徒およびユダヤ教徒団体からの新聞広告は受理しないという断り書きも付け加えられていることからわかるように、『国民革命』はユダヤ教徒を攻撃・嫌悪の対象としていた。

『国民革命』はアトスズのような汎トルコ主義知識人たちが寄稿する論壇となったのみならず、20世紀初頭のヨーロッパで広まっていた反ユダヤ主義をトルコに紹介するという役割も担っていた。アトスズやアティルハンは「純血 *saf kan*」、「純粋な種 *saf soy*」、「純粋トルコ人 *öz Türk*」のような人種概念をトルコに持ち込んだ(Bali, 1999b, pp. 243-244)。『国民革命』紙上にはアーリア人種の優越性を説いた人種論の祖として知られるフランスのアルテュール・ゴビノーやその思想を受け継いだイギリスのヒューストン・スチュアート・チェンバレンらの論説、19世紀末にロシアのニコライ二世がユダヤ教徒の世界支配の野望を流布するために作成させた偽造文書である『シオン賢者の議定書』、ヘンリー・フォードの『国際ユダヤ教

徒』、テオドル・フリチュのユダヤ教徒に関する考察などが頻繁に掲載されたのだった。さらに欧州各国の反ユダヤ主義運動も取り上げられ、フランスの右翼団体であるアクション・フランセーズも紹介された。

こうして反ユダヤの言説や政治的スローガン、そして反ユダヤ的風刺画が『国民革命』の紙面の重要な要素となった。これらの資料は『シュテュルマー』の鉛版を借用して印刷されていた。つまり、『シュテュルマー』そっくりの反ユダヤ主義的定期刊行物はトルコだけで作られたわけではなく、同じ鉛版が国から国へと手渡されて様々な言語で出版された。したがって、アティルハンの『国民革命』はトルコにナチスの反ユダヤ主義をもたらしただけではなく、反ユダヤ主義を世界各国に輸出するというシュトライヒャーの計画の一端をも担っていたとレヴィは主張している(Levi, 1998, pp. 104-105)。

アティルハンやアトスズは、トルコ国内のユダヤ教徒が「トルコ化」していないことを非難する一方で、彼らが実際に「トルコ化」しないことを望んでいた。なぜなら、第一に彼らにとっての「トルコ人」とは文化的概念でも国民的概念でもなく、人種概念であった。第二に、もし「トルコ化」したユダヤ教徒がいるとすれば、トルコ人とユダヤ教徒とを見分けることが不可能となり、シオニズムのようにトルコ社会を脅かすユダヤ教徒の野望がトルコ国内に潜り込むことにつながると考えられていた。たとえばトルコ名に改名したモイス・コーヘンは、「イスラーム教徒の中に忍び込んだユダヤ教徒スパイ」とみなされていたのであった(Bali, 2003a, pp. 404-405)。

#### 4. トルコ近現代史における反ユダヤ主義の系譜——イスラーム主義

第二次世界大戦後もアティルハンやアトスズの書物が何度も増刷され続けたことが物語るように、ナチスの影響を受けた反ユダヤ主義はその後も消えることはなかった。しかしながら、1950年代以降、トルコにおいて反ユダヤ主義を唱え、シオニズムやイスラエル国家を非難の対象としてきたのは主にイスラーム主義者たちであった。<sup>13)</sup> 30年代や40年代にはナチスの人種論に影響を受けた一部の汎トルコ主義者がもっぱら吹聴していた反

ユダヤ主義は、1950年代から70年代にかけてはイスラーム主義の台頭とともに社会に広がっていくのである。

世俗化政策を強力に推し進めていた一党支配時代が終わり、複数政党制が導入され、イスラーム主義者の言論・思想は次第にその影響力を増していった。そして1961年には言論・出版の自由も含んだ新憲法が公布され、彼らの主張は出版メディアを通じて次第に顕在化してゆくことになる。さらには共和国の世俗主義に公然と反対する国民秩序党が1970年に結成され、その後継政党である国民救済党が1973年および77年の総選挙では下院における議席数で第三の勢力へと成長した。

イスラーム主義者による反ユダヤ主義も、このようなイスラーム主義の政治的影響力の拡大と平行する流れをたどっており、まず出版メディアを中心に論壇に登場した。1960年代にはジャーナリストであったサーリヒ・オズジャン<sup>14)</sup>とズィヤ・ウイグルの二人が反ユダヤ的内容の書物を著している。オズジャンは1961年に『シオニズムの目標』を出版し、「ユダヤの脅威」を世界に対して喚起しようとした。ウイグルは『旧約聖書におけるシオニズムの基本原則と議定書』と『歴史の中の反逆と革命、そして旧約聖書におけるシオニズムの基本原則、目的、および議定書』において、あらゆる時代における世界、そしてトルコの諸問題の責任をユダヤ教徒に負わせ、最後には『シオン賢者の議定書』のトルコ語訳を盛り込んでいる(Landau, 1988, pp. 294–295)。

ランダウによれば、1949年10月に設置されたアンカラ大学神学部は、イスラーム主義的プロパガンダの中心的発信地の一つとなった(Landau, 1988, p. 295)。1960年代後半には、この神学部の教員からも反ユダヤ主義的色彩を強く帯びた出版がなされるようになる。その中で、ヤシャル・クトゥルアイとヒクメット・タンユは1962年にイスラエル政府から奨学金を受給して、エルサレムでヘブライ語の初歩を学び、帰国後は神学部でヘブライ語を教えた人物である。同時に彼らはユダヤ教に関する研究も発表した。

後に神学部の助教授となるクトゥルアイは『イスラームとユダヤ教の教義』をアンカラ大学神学部出版部から1965年に発表した(Landau, 1988,

p. 295)。彼はこの本の中で、ユダヤ教に対するイスラームの優越性を強調し、イスラームにおけるユダヤ教の影響が一般に考えられているよりもかなり少なかったと述べている。二年後に出版した『シオニズムとトルコ』は、その題名にもかかわらず大部分はシオニズムの提唱者であるテオドール・ヘルツルの『日記』からのトルコ語抄訳である。

ヒクメット・タンユの著作にはより顕著な反ユダヤ主義が表れている。『歴史の中のユダヤ教徒とトルコ人』と題された1348ページの大著は、ユダヤ教徒の歴史が常に世界支配、パレスティナでの主権回復、イスラームなどのさまざまな宗教の弱体化、政治体制の不安定化などの目的を軸に展開してきたという命題で貫かれている(Landau, 1988, pp. 296-297)。マルクス、フロイト、ダーウィン、フリーメーソン、バハーイー教、国際共産主義などは、タンユによれば、すべてユダヤ教徒の指導による画策である。シオニズムは「ユダヤの陰謀」の現代版であり、言うまでもなくタンユはアラブ人に同情的である。結語ではユダヤ教徒の脅威からトルコを守るために「トルコ・イスラーム総合論」(後述)の必要性を訴えている。

トルコのイスラーム主義者がユダヤ教徒を嫌悪する理由の中で、トルコに特有の要素も無視できない。それはオスマン帝国の崩壊にユダヤ教徒が深く関与していたというイスラーム主義者の認識である。というのも、アブデュルハミト二世の退位はドヨンメと呼ばれる改宗ユダヤ教徒の陰謀の結果であるとトルコでは隠然と信じられてきた。そもそもは17世紀にイズミル出身のユダヤ教徒サバタイ・セヴィが自らをメシアと名乗り、中東各地にそのメシア思想が広がったのがドヨンメ社会の誕生の契機である。セヴィが1666年にコンスタンチノーブル(イスタンブル)を訪れると、多くの信奉者たちは彼がスルタンを退位させ、新たな救世主時代の幕開けを宣言するものと期待したのであった。こうしてセヴィをメシアと信じる動きはオスマン帝国政府が無視できないほどの社会現象となり、セヴィは逮捕され、イスラームへの改宗を強制されることになる。セヴィの後を追って信奉者の多くも改宗した。これにより、サバタイ派ユダヤ教徒(彼ら自身は自分たちを「信者 Müminler」と呼ぶ)は公にはイスラーム・アイデンティティーを表しつつ、ユダヤ教徒社会においてはサバタイ派ユダヤ教徒とし

## 「トルコ国民」概念とユダヤ教徒

でのアイデンティティーを保持することになり、彼らは二重のアイデンティティーを持つようになったのであった。これがサバタイ派ユダヤ教徒にドヨンメ(改宗者・転向者)という別名が付けられた由来である。また、以前からユダヤ教徒が多く住んでいたサロニカ(テッサロニキ)において、帝国最大のドヨンメ社会が17世紀に形成されたことから、さらに別の呼称である「サロニカ者」が生まれた。

17世紀に発生したユダヤ教徒の大量改宗現象に対して、オスマン政府は帝国内のユダヤ教徒のイスラームへの改宗がさらに進むものと考え、当初はこれに前向きな反応を示していた。しかしながら、ドヨンメのユダヤ教からイスラームへの改宗は本物ではなく、彼らにはムスリム社会に同化する意思がないことに気づくことになった(Shorem, 1995, p. 150)。ドヨンメ共同体とムスリム社会との社会的接触は極めて稀であり、ムスリムとの結婚は認められていなかったし、彼らのシナゴグはドヨンメ居住地中心部にある家屋内部に設置され、外部からは容易に確認することができなかった。そしてその強い内部結束性と外部への閉鎖性により、サバタイ派のアイデンティティーと伝統は失われることなく後世へと受け継がれていった。ドヨンメ社会はオスマン帝国に対する忠誠心を示したが、それでも政府の懸念を完全に払拭するまでにはいたらず、サロニカの知事による査察が度々行われることもあったと伝えられている。

オスマン帝国内においてさまざまなナショナリズムが台頭し始める20世紀初頭以降になると、ドヨンメの宗教的民族的アイデンティティーはその曖昧性ゆえに特にムスリム知識人によって取り上げられることになる(Baer, 2004)。そして個人と国家のアイデンティティーの一致が強く求められた共和制期に入ると、ドヨンメが果たしてムスリムかつトルコ国民とみなせるのかという懸念が広がっていく。これは「誰がトルコ国民であり、そしてトルコ共和国という国民国家に属しているのか」という問題の反映でもあった。

現在ではイスタンブールにその多くが居住しているドヨンメたちは、表向きにはムスリム・トルコ人であり、共和国の世俗化・近代化政策を長年強く支持してきた。しかし、ドヨンメに対するトルコ社会からの偏見や嫌悪

感は、ユダヤ教徒社会が縮小を続ける現在でも隠然と残っている。<sup>15)</sup>

サロニカ出身のあるユダヤ教徒女性が幼少期に体験した出来事は、トルコのユダヤ教徒にとってサロニカ生まれであることがいかに隠されるべき過去として考えられていたのかを教えてくれる。

私が七つか八つの頃でした。私の両親の親しい友人であり、私が「叔母さん」と呼んでいた人とタクシム(イスタンブルの中心街)を歩いていました。叔母さんの知り合いも一緒でした。その時私たちの出身地についての話が出たのです。「私たちはサロニカから来たんだよね」と、私は自信を持って言いました。私としては、サロニカ出身であることとイスタンブル出身であることとの間にはまったく違いはなかったからです。帰宅すると、叔母さんは私を引っ張り、「これからはあなたの知らない人に向かって自分がサロニカ出身であることを言うてはいけません。それはとても屈辱的な言葉だから、それを聞いた人々はあなたを軽蔑しますよ」と言ったのです。私は泣き出して、「どうして」と言いながら抵抗しました。あらゆる言葉が子供の私の脳裏をよぎったのです。彼ら(サロニカ出身者)は泥棒だったの？ 悪い人々だったの？ どうしてサロニカ出身であることを恥じなければいけないの？ (Neyzi, 2002, p. 137)

国民国家が形成される際、トルコでは国民一人一人のアイデンティティーの均質化が求められてきた。ドヨンメの存在は、世俗化・近代化政策を建国以来押し進めてきたトルコ共和国にとって「内なる他者」であった。最大のドヨンメ社会があったサロニカは現在ではギリシャ領土内であるために、「サロニカ者」という呼称はトルコの領域性からドヨンメ共同体の起源が逸脱していることを意味している。また、彼らの歴史や文化はトルコ人の民族性の根幹に据えられている共和国の公式歴史観とは一致していない。さらに、「改宗者」であるにもかかわらず、ドヨンメ共同体内部ではユダヤ教の信仰が続けられており、彼らはムスリムとしては認識されていない。ドヨンメたちは自分たちが共和制に忠実なトルコ国民であること



を示すために、時には家庭内においても共和国の歴史とは異なるドヨンメの歴史を隠さなければならなかったと、上記のインタビューを行ったレイラ・ネイジは述べている。つまり、彼らはドヨンメ出身という過去を抑圧し、ケマリストであることを強調することでトルコ国民になろうとしてきたのであった。このようなドヨンメ・アイデンティティーの曖昧さや二面性ゆえに、ドヨンメという呼称には常に侮蔑の意味が付きまとっている。<sup>16)</sup>

ドヨンメに対する偏見は、彼らが改宗者であることのみ起因するわけではない。オスマン帝国崩壊から共和制樹立へと続く歴史の流れの中でサロニカのユダヤ教徒が果たした役割がもう一つの原因であり、これが現代トルコにおけるイスラーム主義者による反ユダヤ主義の重要な要素である。19世紀末にテオドル・ヘルツルがアブデュルハミト二世に謁見し、パレスティナにおけるユダヤ教徒の国家建設について交渉した頃から、シオニズム運動がオスマン帝国に広がっていった。シオニズム運動はユダヤ教徒人口の多いサロニカを活動の本拠地とした(設楽、1996)。多くのユダヤ教徒はシオニズムに無関心であったか、あえて積極的に支持することはなかったが、サロニカのユダヤ教徒の中には弁護士であり、「マケドニア・リゾクタ」というフリーメーソン・ロッジを所有していたエマヌエル・カラツ(カラス)や、サロニカ市長であるヨゼフ・ナオル、サロニカ・ユダヤ教徒共同体のラビであるヤコブ・マイルなどのようにシオニズムに協力的な人物もいた。

また、イスラーム主義者たちが「偉大なる皇帝 Ulu Hakan」と呼ぶアブデュルハミト二世の退位は、ユダヤ教徒—ドヨンメ—フリーメーソンによる画策であったと信じられてきた。ユダヤ教徒はイスラエルの建国を実現するために、シオニズムに反対していたアブデュルハミトをスルタンの座から追い落としたということである。アブデュルハミトを退位させた政治結社(統一と進歩委員会)の本拠地はサロニカにあったし、その有力幹部の中には後に財務大臣を務めることになるジャーヴィトのようなドヨンメが参加していた(新井 2001, 122-3 頁)。帝国議会が1909年4月にアブデュルハミトの退位を決定した際、それをアブデュルハミトに伝達した議員団にはアルメニア人議員とユダヤ教徒議員が含まれていた。また、イスタン

ブルを追われたアブデュルハミトはその後サロニカに汽車で送られ、ユダヤ教徒事業家の建物に住むこととなったのである (Mango, 1999, p. 88)。さらに、オスマン帝国の崩壊を意味するスルタン制の廃止(1922年11月)の引き金となった欧州列強とのローザンヌ講和条約において、チーフ・ラビであったハイム・ナーフムがトルコ側代表団として加わっていた。イスラーム主義者の間では、スルタン制廃止を進言したのはこのナーフムだったと広く信じられてきた。(Bali, 2003a, p. 407)。<sup>17)</sup>

こうしたユダヤ教徒陰謀説が1970年代になると政治的プロパガンダとして登場するようになる。その契機は、共和国の世俗主義を公然と批判するイスラーム主義者であるネジメッティン・エルバカンによるイスラーム政党の設立(国民秩序党および国民救済党)であった。1970年1月の国民秩序党結党大会では、フリーメーソンと国際共産主義を非難する詩が朗読された。また、結党当日の記者会見で、エルバカンは「国民秩序党は、フリーメーソン、共産主義者、そしてシオニスト以外なら誰でも黨員として迎え入れる」と発言した。さらに彼は5月の国会演説の中で、欧州共同体(EC)をシオニストとフリーメーソンから援助を受けるカソリック国家の組織だと述べている。その後もエルバカンはユダヤ教徒、シオニズム、イスラエルをイスラームの敵とする発言を繰り返し、こうした論調は一般黨員の支持を集めたとされる (Landau, 1988, pp. 298-299)。

1973年1月に創刊された『国民の新聞 *Millî Gazete*』は国民救済党の機関紙の新聞である。オーナーであり編集長のハサン・アクサイは国民秩序党と国民救済党それぞれで党委員会のメンバーを務めていた。同誌には、「宗教的秩序もしくは正義が到来すれば不信心はなくなる」という国民救済党のスローガンが掲げられていたし、エルバカンは同誌に多数寄稿していたのであった。

『国民の新聞』に掲載されたエルバカンの演説と寄稿記事の分析によれば、彼はあらゆる現代世界の諸問題の原因をユダヤ教徒に結び付けており、ユダヤ教自体の宗教性よりもむしろ政治的社会的文脈の中で反ユダヤ主義が語られている (Alkan, 1984, pp. 86-97)。<sup>18)</sup> すなわち、「ダーウィン、フロイト、デュルケーム、マルクスらの理論や、イスラーム世界を分裂さ

せるナショナリズムは人間理性を歪めるユダヤ教徒による陰謀、「トルコでのテロリズムはシオニストの行為」、「社会主義と資本主義の対立はユダヤ教徒による世界支配の危険性を隠すために用意され図式」、「人種主義もユダヤの陰謀であり、ヒトラーはユダヤ教徒の手先」、「人々が耐えなければならぬあらゆる苦難はわれわれがユダヤ教徒に屈した結果」など、さまざまな形でユダヤ教徒が諸悪の根源として描かれている。そこには大衆にわかりやすい攻撃対象を提示することによって支持を拡大しようという国民救済党の意図があった (Landau, 1988, p. 292)。そしてこうした反ユダヤ主義は 1990 年代には国民救済党の後身である福祉党によって維持されていくことになる (Bali, 1999a, pp. 100-101; Güllalp, 1995, pp. 364-365; Yavuz, 2003, p. 237)。実際に、エルバカンは著書『公正な経済秩序』の中で、トルコやイスラーム諸国が帝国主義とシオニズムによって「奴隷的経済秩序」に組み込まれていると述べている (Erbakan, 1991, pp. 1-3)。

##### 5. トルコ近現代史における反ユダヤ主義の系譜——「ホロコースト否定論」

1990 年代のトルコにおける反ユダヤ主義の新しい流れとして、ここではトルコに登場した「ホロコースト否定論」を考察する。<sup>19)</sup> 日本では「マルコポーロ事件」と呼ばれる出来事が起こった 1995 年、トルコではハールン・ヤフヤという人物が『ホロコーストの嘘——シオニストとナチスの共謀秘史と「ホロコースト」の嘘の真相』という本を書いている。これは第二次世界大戦中のナチスによる大量集団虐殺を矮小化、もしくは否定する欧米の「修正主義」の言説がトルコにも輸入されたことを如実に示していた。<sup>20)</sup>

著者のハールン・ヤフヤという名前はペンネームであり、本名はアドナン・オクタルである。支持者からはアドナン師 (Adnan Hoca) と呼ばれる彼は、1956 年にアンカラで生まれ、高校時代にイスラーム関連の書物を読み漁るようになる。1979 年、イスタンブールのミマル・シナン大学に入学すると、ダーウィニズムや唯物論に強い疑問を持ち始め、神の存在とコーランの科学的正当性を説く「科学的創造論者」として文筆活動を開始した。1990 年には科学研究財団 (Bilim Araştırma Vakfı) を設立し、書籍

の出版活動などを続けている。彼の支持者の多くは、イスラーム政党の福祉党を支持しているが、モスクには通わない富裕層に属する高学歴の若者だといわれている (Institute for Jewish Policy Research, 1998)。

さて、ヤフヤの「ホロコースト否定論」はいかなるものであろうか。ここではまず彼の『ホロコーストの野蛮』を取り上げてみよう。この書物で彼が主張した点は次の四点である。第一に、ホロコーストはシオニストとナチスの共謀によって作られた嘘である。第二に、ナチスによるホロコーストをシオニストたちは自分たちの行為(パレスティナ占領)の正当化手段として利用している。第三に、シオニストたちは、ユダヤ教徒以外にもナチスによって殺された諸民族や疾病者、もしくは身体障害者がいたにもかかわらず、ユダヤ教徒が受けた被害のみを強調し、ホロコーストの記憶をシオニズムという政治運動に利用している。第四に、反ユダヤ主義は世界中のユダヤ教徒をイスラエル移住へと追い込むための道具であり、反ユダヤ主義を扇動している首謀者はシオニストである。第五に、ムスリムは同じ啓典の民であるユダヤ教徒の敵ではありえず、イスラーム世界には反ユダヤ主義は存在しない。第六に、ナチズムの人種論はダーウィン進化論に基づいた理論であり、こうした人種主義はコーランの教えに反する。したがって、ここでヤフヤはユダヤ教徒全体を否定するのではなく、ナチスと共謀していたシオニストに敵意を向けている。

ムスリムとして、われわれはすべての物事をコーランに従って判断し、われわれの思考はコーランの教えに基づく。そのため、われわれが歴史や伝統からある特定の人種を嫌悪し、われわれの同胞たち(ここでは啓典の民を指す)に優劣をつけることはありえないことである。その一方で、われわれは自分たちのことを反シオニストと呼ぶことができる。反シオニズムとは、ユダヤ主義における人種主義的な攻撃性—誰の目にも明らかな傾向—とイスラエル国家の人種的・好戦的・拡張主義的政策に反対することである。つまり、反ユダヤ主義と反シオニズムは明確に異なる概念である (Yahya, 1995, p. 11)。

ヤフヤのように反ユダヤ主義と反シオニズム、もしくは反イスラエルという立場を区別する方法はイスラーム主義者の言説に広くみられるロジックとなっている。つまり、イスラーム主義者にとってはユダヤ教徒の宗教や人種よりも、シオニズムとのかかわりがより大きな問題として認識されている。トルコではイスラエルの存在が時としてトルコ南東部領土への脅威としてとらえられることもある。1990年代に進展したトルコとイスラエルの軍事協力は、当然のごとくイスラーム主義者からの非難的となっている。ヤフヤは『イスラエルのクルド・カード』の中で、イラク北部におけるクルド人国家建設はイスラエルの中東政策の目標であるとして、トルコとイスラエルの軍事協力は誤りだと主張している (Yahya, 1997)。

中東世界の反イスラエル感情に欧米の「修正派」理論を組み込んだヤフヤの反ユダヤ主義<sup>21)</sup>に対し、トルコ国内では反発の声とともにイスラーム系メディアからは時として賛同の声が上がった。『国民新聞』は1997年1月にヤフヤの本を賞賛し、ユダヤ教徒とヒトラーの共謀説を支持する記事を掲載した (Institute for Jewish Policy Research, 1996)。

1990年代はヤフヤの「否定論」のみならず、さまざまなメディアで欧米の「修正主義」が紹介された時期でもあった。例えば、フランスのホロコースト否定論者であるロジェ・ガロディの『偽イスラエル政治神話 *Les Myths Fondateurs de la Politiques Israélienne*』がトルコ語に翻訳された (Institute for Jewish Policy Research, 1998; Bali, 1999b, pp. 359–363)。<sup>22)</sup> また、ガロディが著書の中でホロコーストに疑問を投げかけたとしてフランスで有罪判決を受けた際には、トルコの大衆紙『朝 *Sabah*』のコラムニストであるギュライ・ギョクテュルクは自身のコラムの中でガロディを「思想の自由」の観点から擁護したために、ユダヤ教徒読者らから厳しい抗議を受けることになった (Göktürk, 1998a; 1998b)。さらにイスラーム系新聞『契約 *Akit*』は同年一月に『ホロコーストの嘘』と題した98ページの小冊子を無料で配布している (Institute for Jewish Policy Research, 1998)。

このように、1990年代は「ホロコースト否定論」がトルコにも登場し、度々新聞雑誌等で取り上げられるようになった時期であった。そしてヤフヤの著作からわかるように、「否定論」は単純にホロコーストの否定もしくは

は見直しを主張しただけではなく、ホロコーストをシオニズムと結びつける形でイスラエル批判へと展開していったといえよう。

## 6. 結論

本稿ではトルコ共和国における反ユダヤ主義の潮流を整理し、それを「トルコ国民」概念に照らし合わせながらユダヤ教徒が「トルコ国民」とはみなされてこなかった理由を検討してきた。まず、トルコの反ユダヤ主義には西洋で展開されてきたユダヤ教徒陰謀説や、ナチス・ドイツの人種論に基づく要素が確認できる。また、中東世界で広まっているシオニズムとイスラエル国家に対する嫌悪感も大きな要素であった。しかし、トルコの反ユダヤ主義にはオスマン帝国の崩壊にユダヤ教徒が関与していたという、トルコ固有の要因もあった。

「トルコ国民」概念とユダヤ教徒の関係については、民族性を核にしながらか、宗教性と領域性に重層的に広がる「トルコ国民」という定義には納まりきれない歴史をユダヤ教徒は持っている、と反ユダヤ主義者たちは考えている。民族性という点では、テキンアルプのようにトルコ文化を受容しても、それは「トルコにユダヤ教徒が忍び込んだ」として汎トルコ主義者たちからは受け止められ、さらにアトスズやアティルハンにとって、トルコ国家はトルコ民族の国家であるという前提があったのだった。宗教性の場合、トルコは世俗国家として出発したにもかかわらず、実際にはムスリム・トルコ人の国家であったし、イスラームに改宗したドヨンメ社会は常にその二重のアイデンティティーが疑いの的となってきた。領域性については、たとえトルコ国内のユダヤ教徒がこれまでトルコに対する領土的主張を唱えてこなかったとしても (Poulton, 1997, p. 280)、シオニズムと結び付けられることによって領土的一体性を脅かす存在としてイメージされてきたのだった。

このようにユダヤ教徒が「トルコ国民」として承認されるために必要な要素すべてから逸脱しているという反ユダヤ主義者による言説は、トルコ国内における他のマイノリティーとは大きく異なる点であろう。たとえばクルド人の場合、「民族性」や「領域性」においては「トルコ国民」概念か

らは排除されてきた一方で、「宗教性」という点では(アレヴィー派クルド人を除いて)同じイスラーム教徒としてトルコ社会では認知されている。国民意識を諸要素にいったん分解し、それらの要素とマイノリティーをめぐる政治言説を比較検討することは、クルド人や本稿が対象としたユダヤ教徒のみならず、ほかのマイノリティー集団の研究にも有益であろう。

トルコにおける国民概念は1980年代になると新たな展開を迎えることになる。1970年代のトルコ社会は様々なイデオロギー対立や社会紛争、または経済的危機によって分裂の度合いを深めていた。こうした状況に終止符を打ち社会の再統合を目的として軍部が1980年に政治介入を行い、社会は一定の安定を取り戻す。その後軍部が築き上げた政治体制に「トルコ・イスラーム総合論」が取り入れられていくことによって、トルコの国民概念は「トルコ民族性」と「イスラーム」の融合からなるアイデンティティーとして立ち現れることになる。<sup>23)</sup>そして「総合論」は学校教育にも導入され、ムスリム・トルコ人としての意識形成が図られたのだった。したがって、ここでは民族的出自も宗教も異なるユダヤ教徒などのマイノリティーは「トルコ国民」ではないことになる。特に、1980年代にはコーランの授業をムスリムか非ムスリムかを問わず必修とすることが議論された際には、ユダヤ教徒社会はほかのマイノリティー社会とともに強い危機感を示し、それに反対した(Kastoryano 1992, p. 798)。

しかしながら、1980年代後半からは、国家が「国民国家」の幻影を追求し続ける中で、これまで抑圧されてきた様々な文化やアイデンティティーがゆっくりと解き放たれるようになったことも確かである(ロビンズ 2001、126-136頁; 滝本 2001、278-279頁)。トルコ国民を分断する民族や宗教、そして言語上の諸断層を無視もしくは軽視することも、それらが近代化に伴って自然と消滅する前近代の残余物とみなすことももはやできない(Kasaba & Bozdoğan, 2000, pp. 1-2)。実際にも、徐々に宗教的民族的多様性が自覚されるようになり、多元的社会を求める議論が活発になった。トルコの論壇には、トルコ民族性に依拠した国民国家を想定していたこれまでの政治体制を、社会の多様性に基づくリベラルな新しい体制に刷新すべきだとする「第二共和制主義」や、宗教や民族の多元性が容認されてい

たオスマン帝国の統治原理に活路を見出した「新オスマン主義」が登場した(澤江 2004、160-161頁)。<sup>24)</sup>

こうした中、本稿の冒頭で述べたように、15世紀から16世紀にかけてスペインを追放されたユダヤ教徒のオスマン帝国移住500周年を祝う記念行事が1992年にトルコで行われ、著名ユダヤ教徒やトルコ人が加わって500周年財団が発足した(Güteryüz, 1991; Shaw, 1991, p. 271; 中島 1999、165頁)。これを契機に、オスマン帝国およびトルコ共和国におけるユダヤ教徒社会に関する重要な著書が刊行され、トルコのユダヤ社会研究に一層の弾みがついた。<sup>25)</sup> また、ドヨンメ社会からはイルガズ・ゾルルが、ドヨンメの出自を公言し、ドヨンメ社会の存在やアイデンティティーに関する幅広い議論を巻き起こした(Zorlu, 1998; Kelebek, 2002)。彼はドヨンメ社会に対してトルコに同化することなくサバタイ派としてのアイデンティティーを守るように訴えた。

このように1980年代末以降、社会的多様性が徐々に認められ、トルコ社会および学界においてはトルコのユダヤ教徒に関する関心が集まっている。今後、トルコ社会がユダヤ教徒社会とどのような関係を築いていくのか、そしてEU加盟に向けて諸改革が実施される中で、トルコの国民概念とマイノリティーをめぐる状況がどう変化するのか注目していきたい。

#### 謝 辞

本稿は筆者が2004年6月2日に東京外国語大学において行った研究発表「トルコ近現代史の中のユダヤ教徒」(東京外国語大学21世紀COEプログラム「史資料ハブ地域文化研究拠点」印刷媒体資料班主催研究会)の内容に大幅な加筆修正を加えたものである。発表の機会を与えてくださった新井政美先生(東京外国語大学)を始めとして、関哲行先生(流通経済大学)、大島史氏(東京外国語大学後期博士課程)からは数々の貴重なご指摘を頂いた。ここに記して謝意を表す。

#### 注

- 1) 第二次世界大戦中におけるナチス・ドイツからユダヤ教徒をトルコ共和国が受け入れた事に関して、ショーは『トルコとホロコースト』のなかで詳細に論じている(1993)。
- 2) 今日のトルコにおけるユダヤ教徒社会の96パーセントはセファルディームで



## 「トルコ国民」概念とユダヤ教徒

あり、残りの4パーセントのほとんどはアシュケナージム(中東欧出身のユダヤ教徒)である(Güteryüz, 1991, p. 35)。また極少数ではあるがミズラヒーム(中東系ユダヤ教徒)やロマニオット(ギリシャ語を母語とするユダヤ教徒)も存在している。ユダヤ教徒人口は、20世紀初期には約9万人であったが、その後パレスティナおよびイスラエルへの移住者が続出し、1965年には4万4千人に減少した。その後のトルコ共和国の国勢調査ではトルコ市民の民族的出自と宗教を問わなくなっているためにユダヤ教徒人口を確定することは困難であるが、ある調査によると1995年の段階で1万8千人から2万人と推計されている(Hooglund, 1996, pp. 104-105; Shaw, 1991, p. 259)。

- 3) 近代化論アプローチに基づくトルコ国民主義に関する研究としては、例えば(Kili 2000, pp. 229-245; Karpat 1991)。
- 4) ただし、ケマリストたちが当初から「トルコ国民」に関する明確な概念を持っていたわけではない(Tachau 1963)。
- 5) 近年、トルコ国内のマイノリティー(クルド人、アレヴィー派、非イスラーム教徒など)に関する研究が活発化しており、その多くは第二の視点に依拠している。
- 6) なお、これまでのトルコ・ナショナリズム研究においては、西ヨーロッパで発展したシヴィックな「良い」ナショナリズムと、中東欧で形成されたエスニックな「悪い」ナショナリズムというナショナリズムの二分法を提示したハンス・コーン(Kohn, 1944)の類型枠組み(コーン・ダイコトミー)が長年支配的であった。トルコ革命の民主性と近代性を強調する論者の場合は前者を、そして公的なトルコ革命史に修正を迫る論者が後者に関心を寄せるのである。しかしながら、トルコ・ナショナリズムをこのような固定的な二項対立の視点からではなく、今後はトルコ・ナショナリズムの多義性や曖昧性を明らかにしていくことが有意義であろう。コーン・ダイコトミーに対して、ナショナリズムには通常シヴィックな要素とエスニックな要素とが混在すると主張する研究については、(スミス、1999)を参照されたい。
- 7) トルコの国民概念を再検討した最近の研究については、(粕谷 2001; 山口 2005; Kirişçi 2000; Yazıcı, 2001; Yeğen 2002; Isyar 2005) などがある。
- 8) (Lewis 1968, pp. 352-354; Karal, 1981) も参照。
- 9) ただし、ユダヤ教徒共同体は1925年にマイノリティーとしての諸権利を自ら放棄した(Shaw 1991, pp. 245-264, pp. 287-288)。
- 10) 実際には、オスマン帝国末期のユダヤ教徒すべてがトルコ人よりも経済的に恵まれていたわけではなかった。帝国経済の停滞と平行してユダヤ社会の経済状況は悪化し、貧しいユダヤ教徒の多くが第一次世界大戦後にパレスティナへ移住した(Shaw, 1991, p. 247)。
- 11) 汎トルコ主義に関しては、(Landau 1995) が詳しい。

- 12) イスラーム民主党の党綱領には、共産主義とフリーメーソンは革命的秘密勢力であるとして、その諸活動こそが同党が断固として戦うべき対象として記されている (Tunaya, 1952, pp. 742-744)。
- 13) イスラーム政党を支持する大衆と政治活動家を区別するために本稿では後者をイスラーム主義者と呼ぶ。
- 14) オズジャンは1972年に結成される親イスラーム政党(国民救済党)の創設メンバーでもあり、またイスラーム系金融会社の Faisal Financial House の主要株主でもあった。
- 15) ドヨンメは統計上はムスリムであるため、現在のドヨンメ人口ははっきりしない。ブリタニカ大百科事典では、「20世紀後半において1万5千人を数えた」と記されているが (Dönme, 2005)、ナッシ (Nassi 1992) は4万人から5万人、ゾルル (Zorlu 1998) は10万人ほどと見積もっている。ドヨンメ社会とトルコ・ナショナリズムの関係については、(Baer 2004) も参照。
- 16) 現在では性転換をした者に対しても「ドヨンメ」が使用されていることから、この言葉のニュアンスが理解されるであろう。
- 17) ナーフムがローザンヌ講和条約交渉に参加していたのは事実であるが、反ユダヤ主義者たちが述べるように実際にアブデュルハミトの退位に彼がどこまで深く関わっていたのかは明らかではなく、歴史的事実と陰謀説(反ユダヤ主義者が「事実」として信じていること)との間の線引きは容易ではない。しかし、研究者が陰謀史観に無意識に依拠しないためにもこの線引き作業は重要な課題であろう。この点については匿名査読者の一人から有益な批評を頂いた。この場でお礼を申し上げたい。
- 18) また、イスラーム主義におけるユダヤイメージについては、(Bali 1999a) も参照。
- 19) 1990年代にはソ連の崩壊と中央アジアおよびコーカサス地方におけるトルコ系共和国の独立を受けて、汎トルコ主義者による陰謀史観も台頭した。民族主義者行動党のユルマズ・オズカンや汎トルコ主義者のムスタファ・ネジャティ・オズファトゥラらは、冷戦後の新しい世界秩序においてトルコとトルコ系諸国が米国に対する脅威とみなされているために、バルカン地域やコーカサス地方、およびトルコ南東部における紛争がトルコを封じ込めるための欧米の戦略だと主張している。ただしこの言説においては陰謀説の主体が米国、欧州、ロシアとされているため、本稿では直接の考察の対象とはしない。詳しくは (Pipes, 1996, pp. 385-388)。
- 20) 『ホロコーストの嘘』は、米国の「修正主義」団体 (Institute for Historical Review) の定期雑誌、*Journal of Historical Review* において、「トルコで『ホロコーストの嘘』が話題となる」との記事名で紹介されている (Institute for Historical Review, 1997)。

## 「トルコ国民」概念とユダヤ教徒

- 21) 英語版の『ホロコーストの嘘』における「ガス室はなかった」とのヤフヤの議論は、例えば『ロイヒター・レポート』などに依拠しており、引用されている資料や立証の方法は欧米の「修正派」に倣っている。「修正派」については（セバステアン 1995）を参照されたい。なお、「修正主義」に対するシオニストによる脅迫の一例として、ヤフヤは日本のマルコ・ポーロ事件にも言及している（Yahya, 1995, pp. 194-195）。また、ヤフヤの場合はユダヤ教のみならずイスラーム以外のあらゆる宗教が攻撃の対象となっており、『イスラームと仏教』において仏教は偶像崇拜に基づく迷信であるとされている（Yahya 2003）。
- 22) ガロディの思想的背景とアラブ世界における彼の思想の受容については、（池内 2002、12-15 頁）に詳しい。
- 23) 「トルコ・イスラーム総合論」に関しては、（大島 2005）および（澤江 2004）を参照されたい。
- 24) なお、イスラーム主義者はオスマン統治形態を美化し、返す刀で共和国の世俗主義を暗に非難している。
- 25) 1980年代から1990年代の間に発表されたトルコにおけるユダヤ教徒に関する研究成果については、（新井 1995、138 頁）を参照。

### 参考文献

- 新井政美（1995）「トルコ（近現代）」板垣雄三 監修『講座イスラーム世界 別冊イスラーム研究ハンドブック』栄光教育文化研究所、135-141 頁。
- （2001）『トルコ近現代史——イスラーム国家から国民国家へ』みすず書房。
- 池内恵（2002）『現代アラブの社会思想——終末論とイスラーム主義』講談社。
- 大島史（2005）「トルコ「80年体制」における民族主義とイスラーム——トルコ—イスラーム総合論を中心に」『イスラーム世界』第64号、1-20 頁。
- 粕谷元（2001）「トルコ共和国成立期の『国民』（Millet）概念に関する一考察」酒井啓子 編『民族主義とイスラーム——宗教とナショナリズムの相克と調和』アジア経済研究所、113-140 頁。
- 坂本勉（1996）『トルコ民族主義』講談社。
- 澤江史子（2004）「周辺化される世俗主義——トルコにおけるイスラーム政策と政軍関係」『日本中東学会年報』第19巻2号、143-167 頁。
- 設楽國廣（1996）「オスマン帝国末期のユダヤ教徒問題」『史苑』（立教大学史学会）56巻2号、48-63 頁。
- スミス、A. D.（巢山靖司ほか 訳）（1999）『ネイションとエスニシティ——歴史社会学的考察』名古屋大学出版会。
- 滝本順子（2001）「近年のトルコのナショナリズム状況に関する政治社会学的考察」『法学政治学論究』第48号、257-283 頁。
- 中島隆三（1999）「現代トルコのセファルディ」『報告』（拓殖大学海外事情研究所）

- 第33巻、153-165頁。
- バステアン、E. (石田勇治・星乃治彦・芝野由和 訳) (1995) 『アウシュヴィッツとアウシュヴィッツの嘘』白水社。
- 山口昭彦 (2001) 「現代トルコの国民統合と市民権——抵抗運動期から共和国初期を中心に」 酒井啓子、白杵陽 編 『イスラーム地域の国家とナショナリズム』東京大学出版会、239-263頁。
- ロビンズ、K. (松畑強 訳) (2001) 「トルコ / ヨーロッパ、干渉するアイデンティティ」 ホール、S.・ドゥゲイ、P. 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、109-150頁。
- Alkan, T. (1984). The National Salvation Party in Turkey. In M. Heper & R. Islaeri (Eds.), *Islam and Politics in the Modern Middle East* (pp. 79-102). London: Croom Helm.
- Arar, İ. (1981). Atatürk'ün Günümüze Olaylarına Işık Tutan Bazı Konuşmaları. *Belleten*, XLV: 1, 5-26.
- Baer, M. (2004). The Double Bind of Race and Religion: The conversion of the Dönme to Turkish secular nationalism. *Comparative Studies in Society and History*, 46: 4, 682-708.
- Bali, R. N. (1999a). The Image of the Jew in the Rhetoric of Political Islam in Turkey. *Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, 28, 95-108.
- (1999b). *Cumhuriyet Yıllarında Türk Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni [1923-1945]*. İstanbul: İletişim.
- (2003a). Türk Anti-Semitizmi. In A. Çiğdem (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (pp. 402-409). İstanbul: İletişim.
- (2003b). Cevat Rifat Atilhan. In A. Çiğdem (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (pp. 404-407). İstanbul: İletişim.
- Çağaptay, S. (2002a). Reconfiguring the Turkish Nation in the 1930s. *Nationalism and Ethnic Politics*, 8: 2, 67-82.
- (2002b). Kemalist Döneminde Göç ve İskân Politikaları: Türk Kimliği Üzerine Bir Çalışma. *Toplum ve Bilim*, 93, 218-242.
- (2003). Citizenship Policies in Interwar Turkey. *Nations and Nationalism*, 9: 4, 601-619.
- (2004). Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s. *Middle Eastern Studies*, 40: 3, 86-101.
- “Dönme.” (2005). *The New Encyclopædia Britannica* (Ready Reference), 4, 177.

- Erbakan, N. (1991). *Adil Ekonomik Düzen*. Ankara: Semih Ofset Matbaacılık.
- Göktürk, G. (1998a). Auschwitz'te Kaç Kişi Öldü? *Sabah*. 22 December.
- (1998b). Galilerin Tarihi. *Sabah*. 24 December.
- Güteryüz, N. (1991). The History of the Turkish Jews. *Turkish Review Quarterly Digest*, 5: 26, 2–40.
- Gülalp, H. (1995). Turkey: Questions of National Identity. In B. Baumgartl & A. Farrell (eds.), *New Xenophobia in Europe* (pp. 358–367). London: Kluwer Law International.
- Hooglund, E. (1996). The Society and Its Environment. In H. C. Metz (ed.), *Turkey: a Country Study*, (pp. 71–145). Washington D.C.: Federal Research Division, Library of Congress.
- Isyar, B. (2005). The Origins of Turkish Republican Citizenship: The Birth of Race. *Nations and Nationalism*, 11: 3, 343–360.
- Institute for Historical Review (1997). 'Holocoast Deception' Makes Waves in Turkey. *Journal of Historical Review*, 16: 4, 35. [[http://www.ihr.org/jhr/v16/v16/v16n4p35\\_Weber.html](http://www.ihr.org/jhr/v16/v16/v16n4p35_Weber.html)]
- Institute for Jewish Policy Research (1996). *Antisemitism and Xenophobia Today* (Turkey). [<http://www.axt.org.uk/antisem/archive/archive/turkey/index.htm>]
- (1998). *Antisemitism and Xenophobia Today* (Turkey). [<http://www.axt.org.uk/antisem/archive/archive2/turkey/index.html>]
- Karal, E. Z. (1981). The Principles of Kemalism. In E. Özbudun & A. Kazancıgil (eds.), *Ataturk: Founder of a Modern State* (pp. 11–35). London: C. Hurst & Company.
- Karpas, K. H. (1959). *Turkey's Politics: the Transition to a Multi-Party System*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (1991). The Republican People's Party, 1923–1945. In M. Heper & J. M. Landau (eds.), *Political Parties and Democracy in Turkey* (pp. 42–64). London: I. B. Tauris.
- Kasaba, R. (1997). Kemalist Certainties and Modern Ambiguities. In S. Bozdoğan & R. Kasaba (eds.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (pp. 15–36). Seattle: University of Washington Press.
- Kasaba, R. & Bozdoğan, S. (2000). Turkey at a Crossroad. *Journal of International Affairs*, 54: 1, 1–20.
- Kastoryano, R. (1992). L'intégration Politique par L'extérieur: La Communauté Juive de Turquie. *Revue Française de Science Politique*, October, 786–801.
- Kelebek, E. (2002). The Sabbatean Myth Revived at a Political Turning Point. *Turkish Probe*, Issue 496, 28 July.

- Kili, S. (2000). *Atatürk Devrimi: Bir Çağdaşlaşma Modeli*. Ankara: Türkiye İş Bankası.
- Kirişçi, K. (2000). Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices. *Middle Eastern Studies*, 36: 3, 1–22.
- Kohn, H. (1944). *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan.
- Landau, J. M. (1974). *Radical Politics in Modern Turkey*. Leiden: E. J. Brill.
- (1984). *Tekinalp, Turkish Patriot 1883–1961*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- (1988). Muslim Turkish Attitudes towards Jews, Zionism and Israel. *Die Welt des Islams*, XXVIII, 291–300.
- (1995). *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. London: Hurst & Company.
- Levi, A. (1998). *Türkiye Cumhuriyetinde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları*. İstanbul: İletişim.
- Lewis, B. (1968). *The Emergence of Modern Turkey* (2nd ed.). London: Oxford University Press.
- Mango, A. (1999). *Atatürk*. London: John Murray.
- Nassi, G. (1992). Shabbetai Tzvi Lives. *Moment*, 17: 4, 42–51.
- Neyzi, L. (2002). Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey. *Comparative Study of Society and History*, 44: 1, 137–158.
- Pipes, D. (1996). *The Hidden Hand: Middle East Fears of Conspiracy*. New York: St. Martin's Press.
- Poulton, H. (1997). *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*. New York: New York University Press.
- Rustow, D. A. (1957). Politics and Islam in Turkey. In R. N. Frye (ed.), *Islam and the West* (pp. 69–107). The Hague: Mouton.
- Shaw, S. J. (1991). *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. New York: New York University Press.
- (1993). *Turkey and the Holocaust: Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution, 1933–1945*. New York: New York University Press.
- Shorem, G. (1995). *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. With a foreword by Arthur Hertzberg. New York: Schocken Books.
- Smith, A. D. (1991). *National Identity*. London: Penguin.
- Smith, T. W. (2005). Civic Nationalism and Ethnocultural Justice in Turkey. *Human Rights Quarterly*, 27: 2, 436–470.
- Tachau, F. (1963). The Search for National Identity among the Turks. *Die Welt des*

- Islams*, 8: 3, 165–176.
- Tunaya, Z. T. (1952). *Türkiye’de Siyasî Partiler 1859–1952*. İstanbul: Doğan Kardeş.
- Üzer, U. (2002). Racism in Turkey: the Case of Huseyin Nihal Atsız. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22: 1, 119–130.
- Weiker, W. F. (1992). *Ottomans, Turks and the Jewish Polity: A History of the Jews of Turkey*. Lanham, Maryland; London: University Press of America.
- Yahya, H. (1995). The Holocaust Violence. n.d.: n.d. [[http://www.harunyahya.com/m\\_books.php?qttype=2&cat=&post=0&pno=6](http://www.harunyahya.com/m_books.php?qttype=2&cat=&post=0&pno=6)]
- (1997). *İsrael’in Kürt Kartı: İsrail’in Ortadoğu Stratejisi ve ‘Kürt Devleti’ Senaryoları*. İstanbul: Vural. [<http://www.harunyahya.org/kitap/KurtKarti.html>]
- (2003). *Islam and Buddhism*. New Delhi: Islamic Book Service. [<http://www.harunyahya.com/buddhism01.php>]
- Yavuz, H. M. (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University.
- Yazıcı, B. (2001). Discovering Our Past: Are “We” Breaking Taboos? Reconstructing Atatürkism and the Past in Contemporary Turkey. *New Perspectives on Turkey*, 25: 1, 1–30.
- Yeğen, M. (2002). Yurttaşlık ve Türklük. *Toplum ve Bilim*, 93, 200–217.
- Yeşilada, B. (2002). The Virtue Party. In B. Rubin and M. Heper (Eds.), *Political Parties in Turkey* (pp. 62–81). London: Frank Cass.
- Yıldız, A. (2001). *Ne Mutlu Türküm Diyebiline: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919–1938)*. İstanbul: İletişim.
- Zorlu, İ. (1998). *Evet, Ben Selanikliyim*. İstanbul: Belge.