

# ギリシア・ブルガリア教会問題と 「オスマン国民」理念

藤波伸嘉

## 問題の所在

1908年7月、青年トルコ革命の勃発によりオスマン帝国では30年ぶりに立憲政が復活する。以後10年間の第二次立憲政期を経て帝国は最終的に崩壊し、「オスマン国民」も消滅するが、旧帝国領各地の後継諸国家の「オスマン後」の政治・社会情勢を考える上で、その直近の過去たる第二次立憲政期の政策動向は重要な意義を持つ。だがオスマン史研究の枠組みではタンズィマート期に比してアブデュルハミト二世治世（以下「ハミト期」と略称）以降の非ムスリム臣民の動向に注目されることは少なく<sup>①</sup>、この時期の政策動向としては「イスラーム主義」が重視される<sup>②</sup>。バルカン史の枠組みでもベルリン条約以後のバルカン諸民族と帝国との関係は概ね「必然的な」帝国解体過程における「未回復」の同胞・領土の回収過程に還元され、帝国非ムスリム臣民の視点からこの過程が描かれることは少ない<sup>③</sup>。政治主体としての民族集団の存在を所与とし、そのそれぞれを「トルコ」と対置する形で歴史叙述を行なうことの多い非トルコ側研究に対し<sup>④</sup>、トルコ側研究も革命後の政治主体として統一

- 1 Benjamin Braude, and Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire, vols. 1-2* (New York: Holmes & Meier Publishers, 1982)がこの分野の代表的な業績だが、タンズィマート前後に論点が集約しており、またこれ以降余り包括的な研究がなされていない。佐原徹哉『近代バルカン都市社会史』刀水書房、2003年もタンズィマート期に対象を限定している。
- 2 この点を扱う近年の代表的研究として Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (London: I.B.Tauris, 1998); Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2001)を参照。
- 3 ギリシア・ブルガリア（及びマケドニア）の民族主義史的視座の相対化を図り「マケドニア問題」を再考する近年の研究も、帝国内部の政治的論理を参照することは少ない。Anastasia N. Karakasidou, *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passage to Nationhood in Greek Macedonia 1870-1990* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1997); Peter Mackridge, and Eleni Yannakakis, eds., *Ourselves and Others* (Oxford: Berg, 1997); Jane K. Cowan, ed., *Macedonia* (London: Pluto, 2000); Keith Brown, *The Past in Question: Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation* (Princeton: Princeton University Press, 2003)などを参照。その意味でこの時期のオスマン・ギリシア人に関する論集 Dimitri Gondicas, and Charles Issawi, eds., *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* (Princeton: The Darwin Press, 1999)は貴重な試みである。
- 4 バルカン諸民族の歴史叙述上の分断を指摘して民族横断的な分析の視座の設定を提唱する次の論文も「トルコ」側の視点はほとんど参照しない。Zorka Párvanova, “Political Programmes of the National Liberation Movements in European Turkey following the Coup of the Young Turks (1908-1909),” *Études Balkaniques* 30:1 (1994), pp.51-79; Zorka Parvanova, “Birth of the Conflict: The Young Turk Regime and the National Movements in European Turkey 1908-1910,” *Études Balkaniques* 36:4 (2000), pp.23-43. また革命後の政治過程は集権分権の軸をめぐる統一派と「サバハッティン主導の反対派」との対立過程と見做されることが多く、第二次立憲政期のギリシア人議員を扱う次の論文もこの構図を踏襲する。Catherine Boura, “The Greek Millet in Turkish Politics: Greeks in the Ottoman Parliament (1908-1918),” in Gondicas and Issawi, *Ottoman Greeks*, pp.193-206. なお集権分権の軸で当時の政治過程を理解することの是非については、藤波伸嘉「第二次立憲政前半期オスマン帝国における分権論」『イスラム世界』第62号、2004年（掲載予定）も参照のこと。

派<sup>5</sup>ばかりに着目する。この結果、オスマン帝国の政策論も、またその際の中核となる「オスマン国民」理念も、共にオスマン・トルコ人の文脈に即した形ばかり論じられ<sup>6</sup>、改革の主体及び客体としての非ムスリム臣民の立場が検討されることは少ない。

だが非ムスリム臣民が経済面で大きな力を有し、イスタンブル、セラーニキ、イズミル等の商業都市に集住していたこと<sup>7</sup>、また非ムスリム臣民の扱いが対西欧外交において常に焦点となる問題だったことに鑑みれば、非ムスリム臣民を対象とする政策論は看過し得ない重要性を持つ。青年トルコ革命の時点で帝国の総人口の約3割を非ムスリムが占め、またギリシア王国臣民とオスマン帝国ギリシア人臣民とはほぼ同数であったが<sup>8</sup>、これは帝国非ムスリム臣民がオスマン史・バルカン史双方の文脈において改めて考察されるべき重要な構成要素であることを示すものと言えよう。非ムスリムの政治活動というと分離独立への動きに関心が集中しがちだが<sup>9</sup>、帝国内部での活動を志向する人も数多く存在していたのであり、内閣、国家評議会 Şura-yı Devlet、帝国議会、そして各省庁といった帝国中央の政策決定機関への非ムスリム臣民の進出は寧ろハミト期に大きく進展した<sup>10</sup>。

5 以下「統一と進歩委員会 İttihat ve Terakki Cemiyeti」に属した人々を「統一派」と呼ぶ。

6 「青年トルコ時代」の政策志向を検討する近年の研究も、概ね統一派のみを主体に想定する。Erik Jan Zürcher, “Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908-1938,” in Kemal H. Karpat, ed., *Ottoman Past and Today's Turkey* (Leiden: Brill, 2000), pp.150-179; Zafer Toprak, *Milli İktisat-Millî Burjuvazi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995); Zafer Toprak, *İttihat-Terakki ve Devletçilik* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995); Zafer Toprak, *İttihad-Terakki ve Cihan Harbi, 1914-1918* (İstanbul: Homel Kitabevi, 2003); Feroz Ahmad, “Vanguard of a Nascent Bourgeoisie: The Social and Economic Policy of the Young Turks 1908-1918,” in Osman Okyar, and Halil İnalçık, eds., *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071-1920)* (Ankara: Meteksan, 1980), pp.329-350; Feroz Ahmad, “The Agrarian Policy of the Young Turks, 1908-1918,” in Jean-Louis Bacqué-Grammont, and Paul Dumont, eds., *Économie et Sociétés dans l'Empire ottoman (fin du XVIIIe - début du XXe siècle)* (Paris: Éditions du CNRS, 1983), pp.275-288; Feroz Ahmad, “War and Society under the Young Turks, 1908-18,” in Albert Hourani et al., eds., *The Modern Middle East* (London: I.B.Tauris, 1993), pp.125-143などを参照。

7 通説的な「買弁」イメージを否定し、オスマン・ギリシア人が帝国内部での産業発展を志向していたことを示す Haris Exertzoğlu, “The Development of a Greek Ottoman Bourgeoisie: Investment Patterns in the Ottoman Empire, 1850-1914,” in Gondicas and Issawi, *Ottoman Greeks*, pp.89-114 も参照。

8 1906/07年におけるオスマン帝国の人口は以下の通り。ムスリム：約1550万人、「ギリシア人」：約282万人、アルメニア人：約103万人、ブルガリア人約76万人、ユダヤ人：約25万人。Kemal H. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985), pp.168-169。一方1907年のギリシア王国の人口は約263万人とされている。Thomas W. Gallant, *Modern Greece* (London: Arnold, 2001), p.77。ただ帝国の公式統計ではオスマン・ギリシア人の人口は過小評価されているとの指摘もある。Alexis Alexandris, “The Greek Census of Anatolia and Thrace (1910-1912),” in Gondicas and Issawi, *Ottoman Greeks*, pp.45-76。だがここで「ギリシア人」に算入されている人々の中に必ずしも民族的にはギリシア人でない正教徒が含まれている可能性も考慮されるべきであろう。この点については以下の行論も参照。

9 トルコ側研究でもオスマン・ギリシア人の政治活動は「分離主義」として扱われることが多い。一例として Bülent Atalay, *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)* (İstanbul: Tatav, 2001)を参照。第二次立憲政期の政党に関する網羅的研究である Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, vol.1* (İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), pp.499-611 が非トルコ政治結社を「分離主義組織」の表題の許に一括していることもこうした理解の表れと言えよう。

10 この点については Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, the Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton: Princeton University Press, 1980); Carter Vaughn Findley, *Ottoman Civil Officialdom* (Princeton: Princeton University Press, 1989)の他、İlber Ortaylı, “II.Abdülhamid Devrinde Taşra Bürokrasisinde Gayrimüslimler,” in *Sultan II.Abdülhamid ve Devri Semineri, 27-29 Mayıs 1992 Bildiriler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1994), pp.163-171 も参照。第二次立憲政前半期には農林鉱山相にはギリシア人、公共事業相にはアルメニア人が任命される慣行が存在した。またバルカン戦争勃発時のオスマン帝国の外相・外務次官は共にアルメニア人である。

オスマン帝国という国家が現実に存在し、このようにその政策決定・遂行に関わる人々が少なくなかった以上、非ムスリムにも帝国の存在を前提とした、その内部での政策構想が存在した筈であろう<sup>11)</sup>。上述の通り、「トルコ」と非トルコとを総合した帝国全体レベルにおいて当時の政策論が検討されることは稀であるが、個々に分断された「民族史」の文脈では、そこで取り上げられる論点が帝国全体レベルの政策構想の中でどのような位置付けにあったのか、また他の帝国構成民族はそれにどう反応していたのかという点が抜け落ちてしまう<sup>12)</sup>。だがオスマン帝国という枠組みの許で構想された政策論の全体像を把握するためには、同一の論点に対して各政治勢力が如何に反応し、相互にどのような見解の相違が生じていたか、政治的な優先順位に基づき、それらがどのように調整されようとしていたかという点を踏まえ、個々の論点を帝国全体レベルの政策構想の中に位置付けつつ考察することが必要だろう。

先述の如く帝国政府もまた多宗教・多民族に属する人々から構成されていたのであり、国内の政治主体は必ずしも民族集団を基盤とするものに限られた訳ではない。スルタン個人

- 
- 11 オスマン・ギリシア人がギリシア王国側の活動の単なる客体だった訳ではないことについては Θ. Βερέμης, “Κράτος καὶ Ἔθνος στην Ελλάδα: 1821-1921,” in Δ. Γ. Τσαούση, ed., *Ελληνισμός – Ελληνικότητα* (Αθήνα: Εστιας, 1998, 3rd ed.), pp.59-67; Π. Κιτρομηλίδης, “Τό Ελληνικό Κράτος ως Εθνικό Κέντρο,” in Τσαούση, *Ελληνισμός – Ελληνικότητα*, pp.143-164などを参照。オスマン・ギリシア人を「代表」する組織たるギリシア総主教座も、既に独立直後にギリシア王国が独立の国家教会を築いていることもあり、その利害は必ずしもギリシア王国のそれと一致するものではなかった。Evangelos Kofos, “Patriarch Joahim III (1878-1884) and the Irredentist Policy of the Greek State,” *Journal of Modern Greek Studies* 4:2 (1986), pp.107-120; Pashalis M. Kitromilides, “‘Imagined Communities’ and the Origins of the National Question in the Balkans,” in Martin Blinkhorn, and Thanos Veremis, eds., *Modern Greece: Nationalism & Nationality* (Athens: Eliamep, 1990), pp.51-59; Vasilios N. Makrides, “Secularization and the Greek Orthodox Church in the Reign of King George I,” in Philip Carabott, ed., *Greek Society in the Making, 1863-1913* (London: Variorum, 1997), pp.179-196; John S. Koliopoulos, and Thanos M. Veremis, *Greece: The Modern Sequel* (New York: New York University Press, 2002), pp.141-151などを参照。
- 12 Feroz Ahmad, “Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914,” in Braude and Lewis, *Christians and Jews*, pp.401-434は統一派と非ムスリム臣民との「関係」を扱うものとして最良の論文であるが、これも帝国中央の与野党対立は集権分権論議の軸に基づくものであると見做し、「トルコ」と非トルコとを截然と区別し過ぎ、非ムスリム臣民相互の関係にはほとんど触れないという問題点を有する。またオスマン・ギリシア人の政治思想を考える上で有益な以下の研究も、「トルコ・ギリシア関係」という一対一関係の枠組みで帝国全体を理解しているきらいがあることは否めない。Gerasimos Augustinos, *Consciousness and History: Nationalist Critics of Greek Society 1897-1914* (New York: Boulder, 1977); Vangelis Kechriotis, “Greek-Orthodox, Greek-Ottomans or Just Greeks?: Theories of Ethnic Coexistence on the Eve of the Fall of the Ottoman Empire” (Harvard: The Socrates Kokkalis Graduate Student Workshop, Working Papers, 2000, [http://ksg.harvard.edu/kokkalis/pastevents\\_wkshop2.html](http://ksg.harvard.edu/kokkalis/pastevents_wkshop2.html))「東方連邦」構想に関する研究にも同様の傾向が見られる。1897年のオスマン・ギリシア戦争での敗北以降、ギリシア王国においてすら必ずしも「メガリ・イデア」のみが追求された訳ではなく、帝国との協同に基づく「東方連邦」構想が一部で示されていたことが指摘されているが、これは概ね「ギリシア史」上の文脈でのみ論じられ、オスマン史上への位置付けはなされない。ギリシア王国側からのオスマン・ギリシア人への働き掛けの様相は考察されてもオスマン・ギリシア人の反応は余り分析の対象とならず、ましてその構想が他の帝国構成民族に及ぼした影響についてはほとんど触れられない。Diogenis Xanatalos, “The Greeks and the Turks on the Eve of the Balkan Wars,” *Balkan Studies* 3:2 (1962), pp.277-296; A. J. Panayotopoulos, “The ‘Great Idea’ and the Vision of Eastern Federation: A Propos of the Views of I.Dragoumis and A.Souliotis-Nicolidis,” *Balkan Studies* 21:2 (1980), pp.331-365; Iakovos J. Aktoglou, “The Emergence/Development of Social and Working Class Movement in the City of Thessaloniki,” *Balkan Studies* 38:2 (1997), pp.285-306などを参照。

の圧倒的影響力により特徴付けられるハミト期に比し、革命後には権力の所在が分散し、その相互関係が複雑化するが、第二次立憲政期のこの新たな政情の許で論じられた政策構想を民族横断的な視座から分析することで、個々の民族意識にばかり関心の集中する弊を避け、オスマン帝国最末期の政策構想をオスマン史・バルカン史双方の文脈において検討していくための一助としたい。

では既にギリシア王国・ブルガリア帝国という国民国家を隣接して有する 20 世紀初頭、青年トルコ革命後のオスマン帝国において、ギリシア、ブルガリア、アルメニアといった民族意識を自覚するに至っていた非ムスリム臣民は如何なる政策構想を有し、それを「オスマン国民」としての立場からどのように実現しようとしていたのか。そこで如何なる見解の相違が生じ、それがどのように調整されようとしていたのか。

ここで教会問題が有益な事例を提供する。

1878年のベルリン条約以降、ギリシア・ブルガリア両国に代表されるマケドニア隣接諸国家は「歴史的権利」の主張、現地住民の「民族化」を通じた勢力拡大を図り、ここに所謂「マケドニア問題」が生じることになるが、ここで大きな役割を果たしたのが匪賊活動と教会組織とであった<sup>13)</sup>。元来帝国内の全正教徒を統轄したギリシア総主教座 Patrikhane から 1870年にブルガリア総主教代理座 Eksarhhane が分離したことで、住民の教会帰属を焦点とする両者の対立はギリシア・ブルガリア両国のマケドニア領有をめぐる対立関係と並行して表れていく。当然この問題の重要性は帝国側でも強く認識されており、統一派を始めとして青年トルコ時代に活躍する人々の多くがマケドニアでの勤務経験を有したのも正にこの問題に起因する現地治安維持の任務に基づくものであった<sup>14)</sup>。従って、端的に民族性を焦点とするこの問題の解決のために発案された教会法<sup>15)</sup>の審議状況は、「オスマン国民」理念と個々の民族意識との相互関係を考える上で格好の素材を提供する。

以上を踏まえ、本稿は教会法の審議過程で示されるギリシア人・ブルガリア人議員<sup>16)</sup>の見解から、彼らが帝国の枠組みの許で示した民族・国家論を明らかにすることを目的とする。

13 この問題については Douglas Dakin, *The Unification of Greece, 1770-1923* (London: Ernest Benn, 1972); John S. Koliopoulos, *Brigands with a Cause: Brigandage and Irredentism in Modern Greece, 1821-1912* (Oxford: Oxford University Press, 1987); John S. Koliopoulos, "Brigandage and Irredentism in Nineteenth-Century Greece," in Blinkhorn and Veremis, *Modern Greece*, pp.67-102; Evangelos Kofos, "National Heritage and National Identity in Nineteenth- and Twentieth-Century Macedonia," in Blinkhorn and Veremis, *Modern Greece*, pp.103-141; Fikret Adanir, *Makedonya Sorunu* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001) (orig. Fikret Adanir, *Die Makedonische Frage* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979))などを参照。

14 統一と進歩委員会は 1912 年 10 月のセラーニキ陥落まで同地に本部を置いていた。またオスマン・アラブ人、サティ・フスリーのように、後にアラブ民族主義の代表的理論家となる人物の思想形成においてマケドニア勤務がもたらした影響が大きいことから、マケドニアの事例が帝国全体に対して有する意義は理解されよう。William L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri* (Princeton: Princeton University Press, 1971), pp.17-21.

15 1910 年 7 月 6 日付け『官報』紙上で「ルメリにおいて紛糾を惹起している教会と学校とに関する法律 Rumeli'de kain münazaün-fih kilise ve mektepler hakkında kanunu」の正式名称により公布された。Takvim-i Vekayi No.575, pp.1a-2a; *Düstur, tertib-i sani, cilt. 2* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330), pp.431-433.

16 オスマン帝国では県ごとに人口 5 万人に一人の割合で下院議員が選出されたが、この際、民族性に基づく定数制選挙制度は採られず、あくまで議員は全オスマン人を代表するものとして扱われた。従ってギリシ

教会法と並び、憲法改定問題や結社法、戸籍法などの審議の際にも民族性に関わる点はしばしば論じられていたため、それらも適宜参照しつつ論を進めていく。

根本史料としては帝国議会下院議事録を用いる。1908年12月の議会召集と共に『官報』紙上に掲載され始めた議事録は途中より『官報』付録として別綴じで刊行されるようになるので、以下議事録からの引用に際しても、冊子様式での刊行がなされる以前の第一期帝国議会第二会期第二十四集会までについては『官報』の、それ以降については冊子体議事録のページ数による。

なお民族・国民を表す語については若干注意を要する。

これらの概念を表すオスマン語の原語には millet, unsur, kavim, cins などがあるが<sup>(17)</sup>、これらはそれぞれアラビア語語根の原義や帝国史上の歴史的用法を保存しつつ、しかし余り意味の差を示すことなく互換的に用いられてもいた。大まかな傾向として言えば、元来帝国内部の宗派共同体を指した millet の語がこの時期には「オスマン国民」及び他国民を指す最も一般的な言葉となっている。ただ millet の語は民族の意味で用いられることも少なくなく、宗派共同体を指す伝統的用法もなお存続していた。unsur は元来「要素、元素」を意味するが、「オスマン帝国の構成要素」という含意からこの時期には民族を表す語として頻繁に用いられていた。複数形の anasır はそれのみでもオスマン帝国構成諸民族、即ち「オスマン国民」の全体を指す。kavim はほぼ民族の意味のみを表す。cins は民族と区別して人種の意味で用いられることもあるが、特に質的相違を示すことなく kavim や unsur と同義で用いられることの方が多い。ただこうした大まかな意味の相違にも拘らず、同義の語を繰り返して意味を強調するオスマン語の文章技法に従い、例えば cinsiyet, kavmiyet と連用されたり、kavim ve millet というように対で用いられたりすることも少なくない。

従って以上の原語を一対一対応で訳し分けることは不可能なので、本稿では「国民」の語は「オスマン国民」に対してのみ用い、それ以外の場合は基本的に「民族」と訳すことにした。ただいずれの場合にも原語を付す。なお人名、地名については基本的にトルコ語表記に従った<sup>(18)</sup>。

ア人議員、ブルガリア人議員というように民族名を冠するのはある意味不適切だが、実際には民族ごとの代表比率は常に考慮されていたし、議員たちが「民族集団の代表」という意識を有していたことにも疑いはない。故に本稿では上記の形で議員各人の民族性を示す。ギリシア、ブルガリアという呼称も基本的にオスマン・ギリシア人議員、オスマン・ブルガリア人議員を指すものとして用いる。オスマン帝国の選挙制度については Hasan Kayali, “Elections and Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919,” *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), pp.265-286 を参照。

17 それぞれ複数形は milel, anasır, akvam, ecnas。

18 人名・地名をトルコ語表記に統一するのは、個人名の民族語による表記を確認するのが史料上困難であることと、オスマン帝国の公用語がトルコ語であったこととの二点による。人名の初出時にはトルコ語の原綴を附すが、筆者が確認し得た限りにおいて、民族語による綴りも併記する。

## 1. 教会法審議

まず教会法の条文とその審議状況とを一通り眺めておくことにしたい。

審議時に論争を招いた点は二つに大別できる。一つは当然ギリシア・ブルガリア間の教会帰属論争だが、もう一つはそもそも同法が民族問題全般を対象とすべきか否かという点であった。前者に関わる条文から検討していくが、煩雑を避けるため以下ではギリシア総主教座を甲、ブルガリア総主教代理座を乙と略記する。

第二条は対象となる村の住民が全て甲乙のいずれか一方に所属している場合、その村の教会は全て当該の教会組織に属すると規定する。これにはほとんど異議は唱えられないが、村に甲乙双方に属する住民が存在する場合を扱う第三条・第四条において、ギリシア・ブルガリア双方の主張は大きく分かれていく。第三条では村に教会が一つしかない場合、後述する方法に基づいて甲乙いずれかに現存の教会が譲渡され、他方には教会新設費用が国庫より支給されると定められる。続く第四条は村に複数の教会がある場合、第三条と同様の方法で教会選択権が甲乙のいずれかに優先的に与えられ、他方は残された教会を得ると規定していた。第六条では教会新設費用の国費支給はこの法律に従ってなされる一回のみであり、それ以降に生じる紛争には政府は介入しないとされる。

概ねここまでブルガリア側は法案を支持し、ギリシア側は反対するという状況にあったが、第七条に至り双方の立場が入れ替わる。第七条は同法施行後に生ずる住民の改宗は教会帰属を再び変更する理由とはならない、ただ改宗した者が自費で教会を新築することは自由である、という内容であった。これにはブルガリア側が反発、一方のギリシア側はこれを評価する。

このようにギリシア・ブルガリア双方の主張が明確に分かれる理由は何か。これについてセレス選出のブルガリア人議員、ハリスト・ダルチェフ Haristo Dalçef は次のように述べている。

「総主教代理座設立の4、5年前までギリシア総主教座は宗教的組織 *dini bir makam-ı ruhani* であった。民族的な宗教組織 *kavmi makam-ı ruhani* ではなく、その時までオスマン帝国の全ての正教徒はギリシア人 *Rum* の名で呼ばれていた。ギリシア総主教座が宗教的組織たることから脱し民族的な宗教組織となるや当然ブルガリア人は離脱した。ブルガリア人の次にはやはり立憲政の当然の帰結としてセルビア人も離れ、アラブ人も、アルバニア人も離れていくことだろう<sup>(19)</sup>」。

それまで全正教徒が「ギリシア人」だったという際の *Rum* の語の意味については後述するが、既に「民族教会」として総主教代理座を有し、更にその拡大を望むブルガリア側に対し、元来帝国内の全正教徒を統轄していた総主教座側はこれ以上の分離を阻止しようとするところに対立の根源があった。

この点をめぐる両者の対立は第三条・第四条における優先権附与の基準に、対象となる教

---

19 Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre 1, Sene-i İctimai 2, İctima 51, p.570a (以下冊子様式の議事録は MMZC D.1, Sİ.2, İct.51 という形で引用する)。

会が「その名において建設された」ことを選ぶのか、あるいは甲乙それぞれに帰属する人口の多数性を採るのかをめぐって頂点に達する。

政府原案は前者を、下院特別委員会<sup>(20)</sup>修正案は後者を採っていた。ブルガリア側は「人道」「良心」を根拠に多数決原理の採択を訴えるが、ギリシア側は事実上総主教座を意味する前者に固執し、「歴史的権利」を持ち出して総主教座の既得権益の正当性を訴える。ただ、ここで持ち出されるのは「勅令<sup>(21)</sup>」や「イスラームの法学<sup>(22)</sup>」への適合性であって、「歴史的権利」とはあくまで帝国史上におけるそれであった。

例えばマナストゥル選出のギリシア人議員、トラヤン・ナーリ Trayan Nali, Τραϊανός Νάλης は次のように述べる。

フマーティフ・メフメト・スルタン・ハン

「ギリシア総主教座はメフメト二世より、当時ビザンツ政府から与えられていた宗派上の権利を安堵され、こうしてオスマン政府の存続と、その存在の一体性とによってこそ聖職の存在も保障されることを認識したため、汎スラヴ主義のプロパガンダに対しては、それが何であれ抗議した<sup>(23)</sup>」。

ギリシア側はこのように自らのオスマン帝国への忠誠心を強調した上で、ブルガリア側のブルガリア帝国との繋がり、汎スラヴ主義の野心を指弾する。

時の総主教ヨアキム三世の代弁者的存在であったイスタンブル選出のギリシア人議員、パンドラキ・コズミディ Pandelaki Kozmidi, Π. Κοσμίδης も同様の主張を示す。

「真に論点となるのは、教会問題においてブルガリア人たちが心に抱く野心に基づいてその神に（神ではない、教会だ、との声）よろしい、教会でも良い。その教会に対する敬意ではなく、これら全ての下に隠された真の感情、独立した民族的存在 mevcudiyet-i müstakile-i kavmiye を可能な限り明瞭に示し、それを更に顕わに、政治的に有利な結末をもたらすような形で示していることである。そうではないか？ 恐らくはセルビア人の場合も、誰の主張もこうである」。

だが総主教座はそうではない。

何故なら：

「総主教座の選んだ原則の結果、同民族 hemcins にして同宗派のギリシア政府の設立の日以降、総

20 エマニュエル・カラス（セラーニキ）、ヴァルトケス（エルズルム）、セイイト（イズミル）、ルザー・パシャ（カラヒサル・サーヒブ）、ギュミュルジネリ・イスマイル（ギュミュルジネ）、ムスタファ・アーリフ（クルクキリセ）、アブドゥッラー・アズミー（キュタフヤ）がメンバー。コズミディも選出されていたがこれには当人が強く反対して辞退している。Takvim-i Vekayi No.352 (Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre 1, Sene-i İctimai 1, İctima 136), p.3a (以下『官報』掲載の議事録は TV No.352 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.136) という形で引用する)。

21 勅令の存在を根拠に総主教座にこそ教会が帰属すべきと説くコズミディの発言 (TV No.362 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.138), pp.4c-5a)、またメフメト二世の勅令以来ギリシア人たることはオスマン人たることと一体化していると説くボジョの発言 (TV No.113 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.21), p.7a-b) を参照。

22 「法学への適合性」を根拠に条文に反対するギリシア側に対し、「宗教心を利用しようとする」戦略的発言は遺憾だとしてオスマン・トルコ人がこれを批判する例も稀ではない。以下の二つの事例を参照。TV No.359 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.138), pp.5a,6a-b; TV No.360 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.138), p.2c 及び MMZC D.1, Sİ.2, İçt.122, pp.2477c-2478c, 2479b。

23 TV No.111 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.20), p.4b。

主教座との間には何の関係もない独立の教会が設立され、ギリシアも、またロシアの教会も、つまりオスマン帝国に含まれない土地における正教の教会と総主教座の立場との間には如何なる関係も紐帯もない。だがパンチョドレフ・エフェンディは総主教代理座の立場はいつ如何なる時においても、以前は公国、現在は王国となったブルガリアの教会と結び付いていることを告白された。ここからどのような結果がもたらされるか、教養ある皆様方の想像にお任せする<sup>(24)</sup>。

このようにギリシア・ブルガリアの対立関係は帝国議会においても強烈に示されており、この対立関係も、またギリシア王国、ブルガリア帝国という隣接国家の政治的野心の存在も、多少とも事情に通じた議員には周知のことであった<sup>(25)</sup>。

故に教会法は「オスマン領ルメリの二つのオスマン帝国構成民族 *unsur-u Osmani* の間に生じている政治的問題の解決のために」作成された政治的処方として、「先にはギリシア人の気に入らない条文を置いたが、続く条文はブルガリア人の気に入らないような形で<sup>(26)</sup>」定めるといのように、双方に一定の利益と一定の損失とを配分すべきものとされる<sup>(27)</sup>。

例えばダシュナク党所属のアルメニア人議員、エルズルム選出のヴァルトケス *Vartkes* も、この問題においてギリシア・ブルガリア双方の利害が対立することを指摘しつつ、「だが私はいずれが怒るのにも重要性を認めない。何故なら私の言葉の根本は全てのオスマン人の利益にあるからである。仮にオスマン人の利益を考えるに当たりいずれかの民族 *unsur* に不利益を及ぼすことになろうとも、それは時には必要なことである。全オスマン人の利益のために甘受すべきである<sup>(28)</sup>」と述べている。

これは後述する、「オスマン国民」としての全体利益を第一とする論理が反映されたものと言えよう。ともあれこの結果、第三条は「甲乙いずれの名において建設されたかに応じ、そちら側に帰属する。ただこの際、教会を建設した側に属する住民が人口の三分の一以下の少数である場合、教会は他方の側に譲渡される」という折衷的な形に修正される<sup>(29)</sup>。第四条も同様の形で可決された<sup>(30)</sup>。「政治的処方」としての妥協の産物たることの明らかな決着と言えよう。

以上のギリシア・ブルガリア対立を第一の論点とすれば、第二の論点是非ギリシア人正教徒諸民族の総主教座に対する反発であった。第一条と第八条とがこの際の焦点となる。

第一条は「この法律の目的はルメリにおける甲乙間の教会・学校をめぐる紛争の解決にある」と定め、第八条は「甲乙いずれかに属する人々により設立された教会・学校で用いられる言語以外の言語で宗教儀礼や教育を行ないたいと望む者の主張が甲乙により認められないようでは紛争を招く元となるので、このように訴え別の施設を設立しようと望む者が既存の教会・学校に参加することは認められないが、その要求に従って教会・学校を新設すること

24 TV No.360 (MMZC D.1, Sı.1, İçt.138), p.4b-c.

25 この点を指摘し、匪賊法と教会法とが同時に制定され相互補完的に施行されない限りマケドニア問題の解決は不可能だと説くラフミーの発言を参照。TV No.359 (MMZC D.1, Sı.1, İçt.138), p.5b-c.

26 アフメット・フェリトの発言。MMZC D.1, Sı.2, İçt.123, p.2489b.

27 フェリトはその限りで教会法案は公正さに近付いたものとして評価すべきと述べる。MMZC D.1, Sı.2, İçt.54, pp.660c-661b.

28 MMZC D.1, Sı.2, İçt.54, p.662c.

29 TV No.364 (MMZC D.1, Sı.1, İçt.138), pp.3c-4a,5b-c; MMZC D.1, Sı.2, İçt.122, p.2482a-c.

30 MMZC D.1, Sı.2, İçt.123, pp.2488c-2489a.



は認められる。この種の紛争は政府の資金援助の対象とならない」と定める<sup>(31)</sup>。ここで問題となったのは、同法はあくまで教会組織としての甲乙間紛争のみに対象を限定するのか、あるいは民族問題一般を解決すべきかという点であった。

非ギリシア人議員にとり総主教座による「民族性の抑圧」こそ批判されるべきものであり、故に同法は民族問題一般を解決すべきと説かれる<sup>(32)</sup>。下院唯一のヴラフ人議員、ギョリチェ選出のフィリップ・ミシェ Filip Miše は総主教座には宗教的な顔と政治的な顔との両面があると述べ、ギリシア・ブルガリア双方の要求は認められるにも拘らず、この両者のような力、端的には隣接国家からの圧力という背景を持たないヴラフ人は抑圧されたままに放置されていると訴える<sup>(33)</sup>。彼はヴラフ語を禁圧し「ギリシア化」を進めるギリシア側の「政治性<sup>(34)</sup>」、ギリシア王国への併合の意図を批判する<sup>(35)</sup>。ヴラフ人・アルバニア人議員は第八条においても、ギリシア・ブルガリア以外から教会を剥奪するこの条文には反対だと訴え<sup>(36)</sup>、ブルガリア側もまた「総主教座による民族性の抑圧」批判の文脈でこれに近い見解を示す<sup>(37)</sup>。

だがこうした要求の承認は総主教座の影響力の弱体化に繋がると危惧するギリシア側は、教会法はあくまで教会組織としての甲乙間紛争のみを対象とすべきであり、民族問題一般を扱うべきではないと主張する。

バルカン戦争後にはギリシア王国政界でも反ヴェニゼロス派として重要な役回りを演じ、遂には閣僚にまで至る人物、セルフイチェ議員ヨルギ・ボショ Yorgi Bošo, Γεώργιος Μπούσιος は次のように述べる。

「共同体はその望むように教育を行ない宗教儀礼を行なう。ギリシア共同体に属する教会においては礼拝は必ずギリシア語で行なわれる。ギリシア共同体によって運営される学校での公式言語はいずれにせよギリシア語となる。ヴラフ人が来たとしても、『私にはヴラフ語で教える』と言うことはできない。アルバニア人、ヴラフ人は望むのならば別に学校を建て、自らの言語で教育を続けることもできる<sup>(38)</sup>」。

このように、総主教座は決して正教徒諸民族の言語・民族性を侵害することはないという

31 下院特別委員会は「住民の全てが甲乙で用いられている言語以外の言語使用を求めた場合には、村の教会は住民に譲渡される」という一節を第八条原案に追加したが、この修正はギリシア・非ギリシア双方の反発を招くのに終わっている。MMZC D.1, Sí.2, Íçt.54, pp.667c-668a.

32 ギョリチェ選出のアルバニア人議員シャーヒン・タキ (TV No.360 (MMZC D.1, Sí.1, Íçt.138), p.3b)、デニズリ選出のアルバニア人議員フラジャルル・ガニ (MMZC D.1, Sí.2, Íçt.54, p.665b-c)、セラニキ議員ディミトリー・ヴラーホフ (TV No.364 (MMZC D.1, Sí.1, Íçt.138), p.4b)、ウスキュブ議員アレクサンドル・パリッチ (MMZC D.1, Sí.2, Íçt.54, pp.527c-573a) らの発言を参照。

33 MMZC D.1, Sí.2, Íçt.54, pp.670b-671c.

34 マケドニア匪賊の「政治性」とそこへのギリシア王国の関与とを批判するミシェの発言を参照。MMZC D.1, Sí.4, Íçt.7, p.111b.

35 TV No.117 (MMZC D.1, Sí.1, Íçt.22), pp.6c-8a.

36 ミシェ (MMZC D.1, Sí.2, Íçt.54, pp.670b-671c)、ガニ (MMZC D.1, Sí.2, Íçt.54, p.668a-b) の発言を参照。

37 ダルチェフの発言。MMZC D.1, Sí.2, Íçt.54, pp.671c-672b.

38 MMZC D.1, Sí.2, Íçt.54, p.669a.

建前が確認される。その上で、彼らが自言語での礼拝を求めるのも良いが<sup>(39)</sup>、それは宗教上の権限を有する総主教座を通じて認められるものでなければならぬとして<sup>(40)</sup>、正教徒共同体における総主教座の代表性があくまで強調された。

政府側も基本的にはこれに近い態度を取っていた。既に見たように教会法とは元来「超法規的な」政治的処方なのであり、今後生ずべき民族問題は所管の教会組織の通常の命令系統を通じて解決されるべきとされる<sup>(41)</sup>。第八条についても、第一条規定に基づけば教会法はあくまで甲乙間のみを対象を限定すべきだとして、オスマン・トルコ人の多くがこれに反対していた<sup>(42)</sup>。

結局第一条は原案通りに可決され、第八条も一度目の審議では政府原案が可決されるが<sup>(43)</sup>、二度目の審議の際に全文が削除され、制定された法律にはこの条文は含まれていない<sup>(44)</sup>。

以上の審議過程を検討して第一に気付かれるのは、ギリシア対ブルガリアという対立軸のみならず、ヴラフ、アルバニアなどの非ギリシア人正教徒諸民族とギリシア人との間にも激しい対立が存在していたことである。

実はこれまで「ギリシア人」と訳してきたRumの語自体が、こうした非ムスリム相互の対立を端的に示すものであった。臣民を宗派別に区別して把握したオスマン帝国の歴史的事情から、ギリシア人臣民を指すRumの語は正教徒全般に対する呼称として伝統的に用いられたものでもあったが<sup>(45)</sup>、正に総主教座が統轄すべきRumとは何かという点こそ教会問題の核心であった。既に「民族教会」としての総主教代理座を有するブルガリア側が総主教座の影響力縮小に利益を見出し、他の正教徒民族もギリシア人の「抑圧」からの脱却を希求するのに対し、それを防ぎ、あくまで正教徒共同体の長としての総主教座の影響力を保持することにこそギリシア側の利益が存在した。

教会法案の審議に際し、非ムスリム議員のそれぞれが帝国への忠誠心を強調して自らの正当性を主張すると共に、他方の「政治性」を指弾するという状況が存在したのは、以上のような利害関係の相違に基づく。

このようにトルコ以外の構成民族間相互にも激しい対立関係が存在していたことは第二次

39 ポシヨ (MMZC D.1, SÍ.2, İçt.54, p.669b-c)、コズミディ (TV No.360 (MMZC D.1, SÍ.1, İçt.138), p.4a-b)、カロリディ (TV No.360 (MMZC D.1, SÍ.1, İçt.138), p.3c; MMZC D.1, SÍ.2, İçt.54, pp.654c-655a)らの主張を参照。

40 コズミディ (TV No.362 (MMZC D.1, SÍ.1, İçt.138), p.5a-b)、カロリディ (TV No.359 (MMZC D.1, SÍ.1, İçt.138), p.4b-c)、フネヨス (TV No.363 (MMZC D.1, SÍ.1, İçt.138), p.5b-c)に加え、ナーリも (MMZC D.1, SÍ.2, İçt.54, pp.667c-668a) 同様に正教徒住民に関わる事柄はあくまで総主教座を通じてなされるべきと説いている。

41 内相タラート、法相ネジュメッティン・モッラーの見解を参照。MMZC D.1, SÍ.2, İçt.54, pp.666c-667a, 669b, 670b。

42 アフメット・フェリト (MMZC D.1, SÍ.2, İçt.54, pp.669c-670b)、イスマイル・ストック (MMZC D.1, SÍ.2, İçt.54, pp.665c-666b) 両名の発言を参照。

43 MMZC D.1, SÍ.2, İçt.54, p.672c。

44 MMZC D.1, SÍ.2, İçt.123, p.2489b。

45 必ずしも帝国史全体を通じて正教徒臣民がRumと総称されていた訳ではない。Paraskevas Konortas, “From Tâ’ife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community,” in Gondicas and Issawi, *Ottoman Greeks*, pp.169-179. ただ本文中の引用例からも明らかな通り、この時期にはRumの語は当初から正教徒全体を表す名称であったかのように語られていた。なお独立後のギリシア王国とその臣民については別に Yunanistan, Yunan の語が用いられて帝国ギリシア人臣民とは区別された。

立憲政期の政情を考える上で重要な点であり、「トルコ（＝統一派）」と非トルコ主体の反対派勢力との対立という構図のみを強調することは事実誤認に繋がる。

ではこうした利害関係の中、ギリシア人・ブルガリア人議員はどのような民族・国家論を展開していたのか。以下この点を検討していくことにしたい。

## 2. 民族性と言語

教会法第七条審議時、総主教座による「民族性の抑圧」を批判するダルチェフは次のように述べる。

「30年、40年、50年前まで全ての正教徒には一つの宗教的組織が存在していた。それがギリシア総主教座であり、全ての正教徒はギリシア人と呼ばれていた。当時キリスト教徒は宗教的な段階にあったのである。未だ民族感情 *kavmiyet hisleri* は生じていなかった。ブルガリア語、セルビア語を話す者の間でも、ウラフ語、アラビア語、アルバニア語を話す者の間でも民族感情 *milliyet hisleri* は生じていなかった。文明の進歩による必然的要請として総主教代理座が設立されて以来、この感情が目覚め始めた。だが正教徒たちは以前から単一の宗教的組織に従属しており、また文明の進歩は一律に生じるものではなく徐々に生じるものである。故にブルガリア語を話しつつも、あるいはセルビア語、アルバニア語を話しつつも現在は総主教座に属している正教徒たちがいるが、これらは遅かれ早かれ、自らの民族性 *kavmiyet* を理解するや、自らの民族 *kavim* に属する組織に帰属することを望むようになるであろう。(中略) アルバニア語を話しつつ総主教代理座に属する村もある。これまで彼らはブルガリア人であると言われてきた。だがその言語はアルバニア語である。そして総主教座に属する人々は、自らの言語がブルガリア語であることから、文明の進歩の力で自らの民族性 *kavmiyet* を理解するようになるであろう。アルバニア人である人々は総主教代理座から離れることを望むようになるであろう<sup>(46)</sup>」。

ダルチェフは民族感情に覚醒した者が総主教座から離脱するのは当然であるとして「民族」を主題に置くが、ここで注目されるのは言語に大きな重要性が附与されていることであろう。

ウスキュプ選出のブルガリア人議員で内部マケドニア革命組織 (IMRO) 左派に属したトドリ・パヴロフ *Todori Pavlof* はこの点を更に明確に示している。

「コズミディ・エフェンディと他のギリシア人の同胞諸氏は奇妙な説を展開された。その説によれば、ギリシア語を話すギリシア人の他にブルガリア語を話すギリシア人、アルバニア語を話すギリシア人がいると言われている。当然この説は民族誌学 *fenn-i etnografi* の見地からして否定されるものである。意味をなさない。今日科学が認めている説がある。それは言語が民族 *akvam* の表徴 *alamet-i farikası* だという説である。今日、例えば一言も英語を知らないドイツ人がイギリス人であると言っても誰もこれを信じないであろう (喧騒)。いずれにせよ、我々はナショナリズムの世紀に

46 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.54, p.659a-b.

nasyonalizm bir asırda生きている。民族性 kavmiyet を忘却するよう人を強制するような力は想像することすらできない（中略）例えばベトコプロという名前で、しかし『こんにちは』という以外には一言もギリシア語を知らない人間は、今日ではなくとも明日には自らがブルガリア人であることを認め、ブルガリア人になることだろう。同様にアルバニア語を話すギリシア人、セルビア語を話すギリシア人、アラビア語を話すギリシア人は必ず自らの民族性 kavmiyet を知り、それを保持するようになる<sup>(47)</sup>。

ブルガリア語を話すギリシア人、アルバニア語を話すギリシア人などというのはナンセンスであって、ブルガリア語を話す者はブルガリア人、アルバニア語を話す者はアルバニア人である。総主教座による「民族性への抑圧」を批判するに際し、総じてブルガリア側は言語によって一義的に民族性が決定されるという立場を取っていた。

ではこれに対するギリシア側の主張はどのようなものだったか。

「近代ギリシア歴史学の父」パパリゴプロスの後継者としてアテネ大学歴史学教授の座に就き、自らもギリシア史学史上に大きな足跡を残しつつ<sup>(48)</sup>、一方で1910年発足の「オスマン歴史協会 Tarih-i Osmani Encümeni」創設メンバーでもあったイズミル議員パヴロ・カロリディ Pavlo Karolidi, Παύλος Καρολίδης はこの問題について次のように説く。

「ルメリのいくつかの場所にはブルガリア語を話す共同体がある。その母語はブルガリア語である。だが彼らは自らをギリシア人であると主張する。ここでヴァルトケス・エフェンディはブルガリア人とギリシア人との間に紛争が起きていると述べておられる。だがブルガリア人とは誰のことであるかを御存知ないようだ。ブルガリア人だと言われたのは、『我々はギリシア人である』と叫ぶ人々であり、ギリシア人として自らの命をも犠牲にする人々のことである。我々は彼らに対してギリシア人になれと言ってはいない。彼らの言葉はブルガリア語だと言われるかもしれないが、私の母語はトルコ語である。だが何人たりとも我々に対し、お前はトルコ人だとは言わないし、また教会で、学校でトルコ語を用いるとも言わない筈である。こうした人々はトルコ人であるのか、ギリシア人であるのか？アルメニア人の中にもクルド語のみを話す者がいる。彼らはクルド人であるのか、アルメニア人であるのか？言語ではない。民族の表徴はその意識である Bir milletin alameti vicdanıdır。諸君、私の母語はギリシア語でもブルガリア語でもあり得る。それは別の問題である。だが世界をどのようにして学ぶか、教会とは何か、神に対してどのように、どの言語で祈るのか、そして我々の精神生活は何語で我々を啓蒙するのか？ギリシア語である。如何なる場所においても、如何なる時にも、言語は民族 millet の重要な表徴とは見做され得ない。フランスでは都市を除けばフランス語が話されているところなどない。その言語はドイツ語である。だがこうした人々はフランス人だと主張され、フランス人だと言われている。現在までに二世代が経過したにも拘らず、今なおフランス人なのである。だが言語は全てドイツ語であり、ドイツ人たちも、彼らは以前はドイツ人であったが今はフランス人になったと述べて憚らない。人種 cins と民族 millet とは異なる。宗派もまた別である。人種 race と民族性 nationalité、これらは区別されなければならない。今のとこ

47 MMZC D.1, Sİ.2, İct.54, pp.659c-660a.

48 Φανης Ν. Κλεανθης, “Παύλος Καρολίδης,” in *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, τόμος 4*. (Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 1991), p.301. 石田智子「近代ギリシア史学史」『地中海学研究』第5号、1982年、112頁。

ろこれらの性質がどのようなものかは分からない。私もギリシア人を祖に有するものではあるが、別の理由から先祖はトルコ語を話すようになり、これを用いるようになった。このことはマケドニアに住むギリシア人についても言える。ヴラフ人も多少はいるであろう。だが彼らはギリシア人なのである。彼らはあらゆる行動によって自らがギリシア人であることを示している。我々がそこに行き、ブルガリア人になれと言うことができるだろうか？彼らが自らの宗派において、自らの教会において、ギリシア語を自らの言語のように、祖先から受け継いだ言語の如くに用いることを望んでいるのならば、そしてギリシア人として自らの命を犠牲にするようであれば、ギリシア人の主教や教師たちが彼らをギリシア人にしようと望んでいるなどと言うことができるだろうか？ブルガリア人をギリシア人にしようと望んでいるなどどうして言えようか。彼らは、先祖より何年にもわたり我々はギリシア人であると言っている。ギリシア語を用いている。言語問題など存在しない。ブルガリア人たちは宗派を道具に用いてブルガリア語を話す人々をブルガリア人にしようと、こうしてマケドニアの三分二を獲得し、あるいはマケドニアはブルガリア化したと言って自治を要求しようと望んでいる（喧騒）。根源は、本質はこうである。『私はギリシア人である』と叫ぶ者を力づくでブルガリア人にするために、これをブルガリアへと分割すべきだと言っている。我々の言葉はブルガリア語であるのに君たちがやって来て我々をギリシア人にしようとしている、ギリシア語を用いさせていると言い、教会問題だと言っている。教会問題ではなく、これら全てのブルガリア問題はオスマン人としての観点からすれば何だろうか？ブルガリア人による攻撃である<sup>(49)</sup>。

カロリディはブルガリア側の「政治性」を激しく批判し<sup>(50)</sup>、ブルガリア語を話しつつも「ギリシア人」たることを望む人々がいる以上、ブルガリア側が言語を基準に強圧的に「民族化」を図っていることこそ非難されるべきであると説く<sup>(51)</sup>。彼はギリシア人のみならず、民族一般の定義について、そこに言語が果たす役割をほとんど認めない。

ボシヨも同様に次のように説く。

「ブルガリア民族 kavim も自らのブルガリア語を利用しようとしているが、ヴラフ語同様にブルガリア語についても、ルメリで話されているヴラフ語は周知のように、ブルガリアで話されているブルガリア語とは全く類似した点はない。ルメリで話されているブルガリア語の大部分はセルビア語からトルコ語、ギリシア語に混交した単語から成っている。言語を利用してこのような民族 kavmiyet 問題を持ち出すことはオスマンの統一を損なうものに他ならない。というのは、今日ルメリ諸州に居住しイスラームの宗派に属するボマク民族 kavim があるが、彼らは以前より、また小さな時より話しているが、仮に彼らにブルガリア語を教え、ブルガリア語で典礼を行なわせようとするならば、それは一層オスマンの統一を損なうことになるからである<sup>(52)</sup>」。

やや意味不明瞭ではあるが、ブルガリア側が言語を基準とした民族性定義を押し進めようとすることに對する彼の反発は明らかであろう。

49 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.51, pp.564b-565a.

50 TV No.393 (MMZC D.1, Sİ.2, İçt.7), p.7a-b におけるブルガリア批判も参照。

51 フネヨスによる同様の批判も参照。TV No.363 (MMZC D.1, Sİ.2, İçt.138), p.5b.

52 TV No.113 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.21), p.8a-b.

このように、教会問題において、ギリシア・ブルガリアの双方が民族性を定義するに当たって言語に附与する役割には大きな相違が看取された。ブルガリア側が言語の果たす役割を極めて重視するのに対し、ギリシア側はこれをほとんど認めない。これも先述した、教会問題をめぐる双方の利害の相違、そしてそれに基づく双方の戦略の相違に由来するものと言えよう。

仮に言語を基準に「ギリシア人」が定義されるのであれば、Rum 共同体は単にギリシア語話者としての「ギリシア人」の共同体に切り下げられることになり、従って、正教徒を統轄するものとしての総主教座の立場は危機に瀕する。正教徒共同体の長としての総主教座の影響力保持を図るべきギリシア側が言語による民族性定義を拒絶することも、こうした背景を考えれば自然であろう。

ところが、ギリシア側も民族性を決定する要因の一つとして言語を全く軽視していた訳ではない。それどころか、言語を民族性を決定する要因として強調する場合も稀ではなかった。これは上に確認した教会法をめぐりギリシア側の利害関係とは矛盾するが、ではギリシア側がそのような主張を行なうにはどのような理由が存在したのか。

この点を考えるに当たり、ここではその事例として、憲法改定問題審議時のギリシア人議員の発言傾向を取り上げることにしたい。

教育に関わる憲法第十六条について、コズミディらギリシア人議員は30名の署名と共に、同条文中の「多様な諸民族 *milet* の宗教上の事柄に関わる教育様式が損なわれないように」という部分を「多様な諸民族 *milet* において旧来行なわれてきた教育様式が損なわれないように」という形に変更するよう求める動議を提出する。

勿論コズミディらがこの修正によって望んでいるのは教育上の自律性を宗教上の事柄に限定するのではなく、教育内容一般にこれを拡張することに他ならないが、問題はその際に示される論拠であった。

駐セラニーキ・ギリシア領事館通訳官在職中にセラニーキ議員に選出されたヨルギ・フネヨス Yorgi Huneyos, Γεώργιος Χωνιάτος は次のように説く。

「オスマン国民 *millet* は多様な民族 *akvam* から構成されている。この多様な諸民族 *akvam* は500年にわたり同胞たるトルコ人と共に生きており、自らの文化を維持し、その民族的存在 *mevcudiyet-i kavmiyeleri* も維持してきている (中略) 我々の求める統一とはただ祖国愛において一つとなることのみである (中略) ギリシア民族 *kavim* が3000年にわたり卓越した文学を有してきており、3000年来それに親しんでいる以上、それを放棄するようなことが決してあり得ないことは誰しも疑い得ないところである。だがそれと同時に、オスマンの統一に貢献し、オスマン語をも学ぶであろう。この二つは互いに両立可能なものである<sup>(53)</sup>」。

ボショも次のように述べる。

宗教上の自由、教育上の特権は「オスマン帝国を構成する多様な諸民族 *milet* の権利であり、それぞれの資本ですらある。故に今日オスマン帝国は一つの会社の形態にある。株主は全てそれぞれ

53 TV No.245 (MMZC D.1, Sı.1, İçt.88), p.16b-c.

の資本と共にこの会社に参加せねばならない。そうしてこそこの会社は栄えることであろう。我々の資本とは何か？ 我々の宗教であり教育である。この他にはない<sup>(54)</sup>」。

ここで改めてコズミディの発言を見てみよう。

「我々が実現させるオスマンの統一とは民族のごった煮ではない bir hercumerc-i kavmi değildir。政治的統一である。オスマン帝国の諸民族 akvam のいずれもが自らの宗教を、自らの民族性 kavmiyet を維持しつつ、政治的には単一な祖国の公共の利益を、政治的一体性を実現することである<sup>(55)</sup>」と述べて自らの正当性を主張する彼は、トルコ語以外で教育を行なう私立学校が存在することの必要性を説くに当たり、「仮にオスマン帝国に居住する多様な諸民族 anasır の全てが一つの言語を話すのであれば、私はこのようにいくつもの学校が存在する必要を認めない（中略）多様な諸民族 anasır はそのいずれもが自らに固有の言語を有しており、互いの言語を知らない<sup>(56)</sup>」とも述べる。

以上を要約すれば、帝国構成諸民族はそのそれぞれが独自の宗教、教育、そして言語を有しているのであり、これらを保持しつつ「株主」として「オスマン国民」に加わるのだということになる。

こうした言語観は教会問題の際の発言傾向とは矛盾する。宗教、教育、そして言語が「株主」が有する固有の「資本」と見做される際、民族性は言語によって一義的に決定されると説いていたブルガリア側との間に、如何ほどの違いも見出し得ない。

この「変化」を考える上で興味深いのが、教会法審議の際にルザー・テヴフィクとフネヨスとの間で繰り広げられた論戦である。

前者を RT、後者を YH として示せば、両者の対話は次のようなものであった。

RT：「先日、フネヨス・エフェンディだったかカリディ・エフェンディだったか、誰かが、我々の教会で祈ればよいと述べられた。だがまた別の人が立ち、我々は自らの言語で祈ると言った」

YH：「教会がバベルの塔になる」

RT：「バベルの塔とは何か？ 世界はバベルの塔であろう。誰もが望む言語で祈ることができる」

YH：「今ここでギリシア語で話したとしたら、それが通るだろうか？」

RT：「神はギリシア語のみにて語られたのではない。無関係なことを口にされないようお願いする（中略）あらゆる立憲国における第一の法とは、信教の自由、良心の自由である。誰もが望む言語で神に祈ることができる、自由なのである」

YH：「一つ質問してもよろしいか？ 今、我々の全てがここではオスマン人である。だが我々の全てがここではトルコ語を話すよう義務付けられている<sup>(57)</sup>」

フネヨスはトルコ語使用が義務付けられていることを衝くが、総主教座もまた非ギリシア人正教徒から同様の点で批判されていた。つまり非ギリシア人正教徒が総主教座に対してな

54 TVNo.245 (MMZC D.1, Sı.1, İçt.88), p.18c.

55 TVNo.245 (MMZC D.1, Sı.1, İçt.88), p.15b.

56 MMZC D.1, Sı.3, İçt.25, p.691a.

57 MMZC D.1, Sı.2, İçt.54, p.654c.

す言語面での批判と、非トルコ臣民がオスマン・トルコ人に対してなす言語面での批判とは相似形を成す。ギリシア人議員が議会におけるトルコ語使用をもってトルコ人を批判するのであれば、非ギリシア人正教徒が教会におけるギリシア語使用をもってギリシア人を批判することに對しどのように反論することができるのだろうか？

ルザー・テヴフィクもこの点を指摘する。

RT：「政府は基本的法規を守るべきであり、基本的法規の中でも最も基本的なものはここにおいて信教の自由であり言語の自由である。貴君は別の側面から言語の問題に言及する際には私同様の主張を行なっている。というのは、その時そこでは利害が関わるからである。そこで、この人々（＝非ギリシア人正教徒）がこうして主張する際、彼らもまた貴君と同様の主張を行なう。問題は、彼らが貴君に対してここに来る時、貴君が我々、つまりオスマン人に対して行なった言語面での主張と正に同じ主張を貴君に対して行なっていることである。故にスラヴ人、ヴラフ人、誰であれ、宗教と民族性とは別々のものである *binaenaleyh İslav, Vlah, ne olursa olsun, din başka, kavmiyet başka, milliyet başkadır*。我々ムスリムにはアラブ人もアルバニア人もボスニア人もおり、様々な民族 *unsur* から成っている。彼らは全くそれぞれの民族性 *milliyet* を保持している。私はアラブ人だ、私はボスニア人だ、だがムスリムだと言う。彼らもまた正教徒である、だがブルガリア人である<sup>(58)</sup>」。

彼が端的に指摘するように、ギリシア側が言語面において行なう主張は論点に応じて大きく変化していた。

例えば既に見たようにフネヨスは「ギリシア文学」維持、教育の自律性の必要を説き、またトルコ語使用の不当性を訴える際にはその論拠として言語の相違を重視しているが、しかし同じフネヨスが教会問題に際しては「キリスト教正教の基本原則は民族性 *kavmiyet* に基づいて設立されていないことにある。民族性 *kavmiyet* を斥け、ただキリスト教徒としての名においてのみ設立された」と説く。

キリスト教会の典礼言語が西ではラテン語、東ではギリシア語であることも決して民族性に基づくものではなく、ただ往時の文明がこの二言語に基づいていたために過ぎない。また礼拝の内容を理解するには言語のみならず専門的な知識が必要とされる以上、「礼拝の内容を理解するため」というブルガリア側主張も畢竟は政治的な目的の隠れ蓑に過ぎない。故にブルガリア側が言語問題を持ち出したことこそ、キリスト教の基本原則に反するものとして批判されるべきなのだった<sup>(59)</sup>。

以上から確認されるのは、「ギリシア人」という民族性を決定すると見做される要因が、その説く相手に応じて変化していることである。つまり *Rum* として語るギリシア人議員は、民族名称としてのそれと宗派共同体の名称としてのそれとの相違、民族集団の実在性やその外延の所在は曖昧なままに残しており、その *Rum* とはギリシア正教徒のことなのか、あるいは「民族」としての「ギリシア人」なのかという点は、論議の相手がトルコ人なのか、ブルガリア人なのかに応じて変化した。

58 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.54, p.655a-c.

59 TV No.113 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.21), pp.10c-11a.



では、そのような利害関係に基づくギリシア側は、「オスマン国民」理念を如何に解釈し、それと「ギリシア」という自らの民族性との関係を如何に理解していたのか。また既述の如く、研究上は明確な民族集団としての「トルコ」を「ギリシア」に對置した、「トルコ・ギリシア関係」という形でオスマン帝国の姿を把握することが一般的だが、実際には非ムスリム議員は「オスマン」に対する「トルコ」の位置付けをどう把握していたのか。

以下ではこの二点について検討していくことにしたい。

### 3. 「諸民族の統一」

まず「オスマン国民」の公的な定義を確認しておく、既に1869年制定の国籍法において、宗教・民族性に関わる表現は一切用いられず、帝国領内に居住することのみが帝国臣民、オスマン人たることの要件として挙げられていた<sup>(60)</sup>。そして1876年制定の憲法でも改めて「オスマン帝国臣民たる者は全て、如何なる宗教・宗派に属せうとも、例外なくオスマン人と呼ばれる」と規定される<sup>(61)</sup>。つまり「オスマン国民」とは宗派と民族との別に関わらず、あくまで個々人の資格で平等なオスマン人たる臣民により構成されるものであった。

この「オスマン国民」理念との関係で重要なのは、多民族国家オスマン帝国の統治理念として、またその存続及び発展の必要条件として第二次立憲政期に頻繁に言及されていた「諸民族の統一 *ittihad-ı anasır*」という概念である。「諸民族の統一」の必要性は各内閣の施政方針演説<sup>(62)</sup>、スルタンによる議会開会の辞、そしてそれに対する議会の勅語奉答文など<sup>(63)</sup>、事あるごとに掲げられるものであり、理念として広汎に浸透し、その実現が要求されるものであった。オスマン帝国は複数の構成要素 *anasır* から成るという発想自体、1876年の憲法にすら見られない新しいものであるが、この結果、「オスマン国民」理念の下における個々の帝国構成民族の位置付けという問題は、「統一」の実現方法の如何をめぐる問題として論じられることになった。

そしてこの点が正面から問われることになった事例の一つに結社法審議がある。

同法の審議時、「諸法規や一般的慣習に反する不当な原則に基づく結社、あるいは国土の治安や国家の行政的一体性を損ない、現在の政府の形態を変更し、多様なオスマン帝国構成諸民族 *anasır* を政治的に離間する目的に基づく結社の設立は認められない」という第三条は全く異論を見ることなく承認される<sup>(64)</sup>。

だが続く第四条、「民族性の原則と呼称とを持つ政治結社の設立は禁じられる *Kavmiyet ve cinsiyet esas ve ünvanlarıyla siyasi cemiyetler teşkili memnudur*」という民族性条項は大きな反響を呼んだ。

60 特に同法第九条を参照。 *Düstur, birinci tertip, cilt.1* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1289), p.18.

61 憲法第八条。

62 イブラヒム・ハック・パシヤ内閣施政方針演説における関連箇所として MMZC D.1, Sİ.2, İçt.29, pp.58c, 60a. 及び MMZC D.1, Sİ.3, İçt.10, p.205c を、サイト・パシヤ内閣施政方針演説における関連箇所として MMZC D.1, Sİ.4, İçt.12, p.237c を参照。

63 第一会期勅語奉答文 (TV No.291 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.117), p.9b)、第二会期勅語奉答文 (TV No.390 (MMZC D.1, Sİ.2, İçt.6), p.6a-b)、第三会期勅語奉答文 (MMZC D.1, Sİ.3, İçt.10, p.190a; MMZC D.1, Sİ.3, İçt.11, p.205c)、第四会期勅語奉答文 (MMZC D.1, Sİ.4, İçt.14, p.394c) の関連箇所を参照。

64 TV No.270 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.101), p.5a-b; TV No.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.114), p.2a.

ここで禁じられるのはあくまで民族性に基づいた政策を追求する「政治」結社であって民族性それ自体ではないという政府側見解に対し<sup>(65)</sup>、これに反対する者は、そうした目的は第三条規定で充分保障されるにも拘らず殊更に民族性名称を掲げることを禁じるのは何故か、寧ろそれこそ「諸民族の統一」を損なうのではないかと問う。

では民族性条項が「統一」を損なうものであるならば、その実現を担保するものは何か。ここにこそ彼らにおける「オスマン国民」理念が示されることになるろう。

そこでダルチェフは次のように説く。

政府が第四条を置こうとするのは：

「多様なオスマン帝国構成諸民族 *anasır* を統一に、更なるオスマン化に導こうという目的に基づく。政府は法律制定によってこの目的を実現しようと努めている。だがこれまで法律によって統一の実現が可能となったということは世界に類例を見ない。勿論、政府は多様なオスマン帝国構成諸民族 *anasır* それぞれの民族性 *kavmiyet* を、それぞれの言語を消滅させようとしてこの条文を盛り込んだのではなかろう。それは不可能だからである（中略）政治史を一瞥するだけで、この世界において、言語の一体性や、あるいは社会全体が一つにして単一の宗派に属しているということは、その結社の、その社会の存続にとって充分なものではないということが分かる筈である。つまり、言語や宗教の一体性は住民の間で統一が存続する基盤を強固たらしめるには充分でないということを、政治史は我々に示している。例えばイギリスとアメリカ合衆国と、かつてアメリカ合衆国はイギリスの一植民地だったのだが、この双方の住民は同一の言語を話し、同一の人種 *ırk*、同一の民族 *kavim* に属していながら、利益が同一ではなかったために、アメリカ合衆国はイギリスから分離した。この種のものとしてスイスを挙げることもできる。スイスでは一部の者の言語はドイツ語であり、別の一部の者の言語はイタリア語であり、そしてまた別の一部の者の言語はフランス語である。彼らは自らがそれぞれドイツ人、フランス人、イタリア人であることを認識し、ドイツ、フランス、イタリアの民族 *unsur* に属していながら、それぞれの利益がドイツ、フランス、イタリアの利益と同一ではないために、そこから分離している。我々をこうした統一へと導くものは言語や宗教ではない。政治的情勢と共通の公共の利益とである。単に我々オスマン帝国に居住する諸民族 *anasır* の利益のみならず、隣接する他のバルカン諸政府の許に居住する諸民族 *anasır* の利益も共通である。この共通の利益こそ、オスマン帝国に居住する諸民族 *akvam ve anasır* の間の統一を強化し、バルカン諸政府の許の諸民族 *akvam ve anasır* をもオスマン帝国構成諸民族 *anasır* と統合させることに寄与するものである<sup>(66)</sup>」。

ダルチェフは先に総主教座からの総主教代理座の分離を正当化するのには「文明の必然的要請」としての民族意識の覚醒であると説き、その際、言語こそ個々の民族性を決定する最大の要因であると述べていた。その彼はここで「諸民族の統一」を説くに当たり、言語は国民形成には何ら一義的な意味を有するものではないと断言する。民族とは異なり、国民としての紐帯を担保するのは利益の一体性であると。

彼は戸籍法審議時にも同様の理解を示している。

65 TV No.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.115), pp.13b-14a. 後述の内務次官アディルの主張も参照。

66 TV No.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.115), p.8a-c.

臣民個人々の戸籍登録に関する同法第三条について、政府・委員会原案は戸籍には宗教のみを記載するという内容のものであったが、ここに民族性をも記載すべきか否かが問題となった。そこでダルチェフは次のように説く。

「民族性 kavmiyet の語も付け加えられる必要がある。何故なら、これに言及されなければ、立憲政の時代においてオスマン帝国では民族 unsur ve kavmiyet の語の使用が禁じられているということを示すことになってしまうからである。専制の時代にも民族性 kavmiyet, milliyet の語が戸籍には記されていた。(中略) 民族性 kavmiyet の語が置かれぬことは、我々には良心の自由が保障されていないことを証し立てるものであるとすら敢えて言う。(中略) 民族性 kavmiyet の語を置くことはオスマンの統一に反する心をもたらしとされている。だがあるオスマン人がブルガリア人やアラブ人、あるいはトルコ人であることは統一を妨げるものではない。我々を統一に導くものがあるとすればそれは共通の利益である。我々皆の利益が一つになれば民族性 kavmiyet の語が残されたとしてもやはり統一がもたらされるだろう<sup>(67)</sup>」。

ここでも利益の一体性こそ「統一」を実現し得るのだと強調されるが、こうした論理はギリシア側にも同様に見られるものであった。

例えばコズミディは結社法第四条に関し、「オスマンの統一とは政治的にオスマン帝国の多様な諸民族 akvam を統一し、その各々がオスマン人としてなすべきことをなすということである。目的とされるのは祖国の利益である。この感情は、誰もその民族性を kendi milliyetini, kendi cinsiyetini、その言語を放棄することを必要とするものではない。オスマン人たと共に民族 cins ve kavmiyet の原則をも保持しつつ政治結社を結成することに何の害も存在しない<sup>(68)</sup>」と述べる。

またトラヤン・ナーリも「オスマン臣民は政治的権利を有する。オスマン臣民は誰であれ全てが法的に平等である。平等であり、皆がオスマン人と呼ばれつつも、それぞれの民族性 kavmiyet、それぞれの言語に基づき、オスマン・ブルガリア人、オスマン・ギリシア人と呼ばれる<sup>(69)</sup>」とした上で、「トルコ、アラブ、クルド、アルバニア、セルビア、ヴラフなど、複数のオスマン人がいる。これらの言語は異なる。学校もまた異なっている。つまり、ここにおいて、全員の目的とは何だろうか？オスマンの統一を実現することである。これは共通の利益であるが故に、心から参加することであろう<sup>(70)</sup>」と説いている。

この両名が説くのは「諸民族の統一」は利益の一体性によってこそ実現し得るというものであり、この点でダルチェフの主張と完全に一致している。その意味で、「統一」とはあくまで利益の一体性によってこそ成るものだとし、個々の民族性を形成する要因と「オスマン国民」を形成する要因とは異なるとする点で、ギリシア・ブルガリア双方には見解の一致が存在した。つまり、「オスマン国民」と、それを形成する構成要素たる個々の民族とは、その形成要因の点でも統合理念の点でもレヴェルの異なるものだと理解されていた。

67 MMZC D.1, Sİ.2, İqt.39, p.285c.

68 TVNo.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İqt.114), p.5a.

69 TVNo.256 (MMZC D.1, Sİ.1, İqt.96), p.9b.

70 TVNo.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İqt.114), p.4a-b.

民族性の実在を自明視する彼ら非ムスリム議員において、「オスマン国民」理念がこのような形で把握されていたことは、20世紀バルカン史を考える上で看過してはならない点であろう。

だが「利益」こそが「オスマン国民」統合の動因であると述べられることから、必然的に次の問題が生じよう。即ち、帝国構成民族個々の利益と「オスマン国民」の利益とは果たして一致するものか否かという点である。

実際、内相アヴロンヤル・フェリト・パシャの意を受けた内務次官アディルは、民族性条項の必要性を説くに当たり、やはり利益の観点から論を展開していたが、彼は次のように説いている。

「民族性 kavmiyet に基づく結社の設立はこの国にとり有害である（中略）民族性 cins ve milliyet を形成する集団に結社の権利を与えることから生じる帰結について言えば、何人かの人々が想像するのは異なり、この権利は行政的<sup>71</sup>地方分権をもたらすのではなく、この国の形態を損なうという結果をもたらす。愛国者の追求する目的は、この国を構成する多様な諸民族 anasır を単一のオスマン国民 bir millet-i mütecanise-i Osmaniye という姿へと変えることにある。（中略）だが多様な構成諸民族 anasır に特有の結社設立を許可したとして、こうした結社がこの国の公共の利益を追求することは期待できない。これらの目的は当然個別利益の確保に留まる。これらは他民族 anasır-ı saire に支配を及ぼし、中央政府に対して自らの民族 cins ve millet に特別な地位を認めさせるよう努める。（中略）民族性 milliyet の原則に基づいて設立される政治結社の危険性を示した経験は古いものではない。ムスリム統一委員会<sup>72</sup>は民族結社 cemiyet-i milliye に他ならなかったではないか。（中略）オスマン帝国の現状では人々の多くが無知の闇に沈んでおり、様々な信条に基づき、互いに異なる20の民族 millet、20の宗派、そして20の言語がある。国土の統一こそ望ましいものであるのに、多様な構成諸民族 anasır が互いに別れ別れとなり、ばらばらの形で生活することが認められており、このような分裂状態は将来には民族間での beynelanasır 殺戮をもたらすものだと言われている。（中略）結論として言えば、多様な民族 ecnas、宗派に属する人々に結社の権利を与えることは、立憲政の崩壊とオスマン帝国の解体をもたらすことと同義なのである<sup>73</sup>」。

アディルは「利益」を二つに分けて議論を進める。彼によれば、優先さるべきはあくまで「オスマン国民」としての全体利益であり、個々の民族性に基づく個別利害の扱いはそれに有益か否かに基づいて決定されるべきなのであった。必然的に民族ごとの個別利益しか代表し得ない、民族性に基づく「政治」結社は禁じられるべきというのも、正にこの観点に基づく。

もう一人の発言を引いておきたい。イスタンブル選出のムスタファ・アースムは自らが「トルコ人」たることにも触れた上で<sup>73</sup>、次のように述べる。

71 革命後の新体制に対するウレマー、<sup>ソフタ</sup>神学生からの不満の受け皿となって勢力を伸ばし、1909年4月に勃発した反革命、「三月三十一日事件」に際して大きな役割を果たした結社。「反動」「宗教的」と見做されることの多いこの結社について「民族結社に他ならなかった」と述べるアディルは更に「統一と進歩委員会はこのように民族性 kavmiyet ve cinsiyet に基づいて設立されたものではなかったために立憲政をもたらすことができた」とも述べているが、この論理は興味深い。TV No.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.115), p.21a.

72 TV No.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.114), pp.2c-3b.

73 TV No.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.115), p.21b.

「民族性 kavmiyet, cinsiyet に基づいて設立される政治結社に仮に何らかの利益があるならば、それにとって利益たると同時に全体に対しても利益となるであろう。何故なら国に対して利益があるということだからである。どうして政党に利益がないことがあろうか。正当な個別利益は全体利益に貢献する。そもそも全体利益とは個別利益より生じる。個別利益が正当な形で生じたものであれば、結果として全体利益もそこから生じる。民族性 cinsiyet ve kavmiyet に基づく結社とは当然個別の結社である。(中略) 仮に正当な目的に沿って設立されたものであれば、当然それは国の利益にも直接に関わる。不当な結社であれば、国に対しても有害である<sup>(74)</sup>」。

ムスタファ・アースムはまた、教育の自律性をめぐってコズミディらのギリシア人議員が動議を提出した先述の憲法改定問題審議時にも興味深い発言を行なっている。

国家管轄下での教育内容の一元化は良きことであると断言する彼は、「あらゆるイスラーム国家、とりわけオスマン帝国のウレマーやエリートたちは如何なる時にも様々な共同体に属する諸民族 *akvam* の宗教的事柄には干渉したことがない」とも述べる<sup>(75)</sup>。

故に彼によれば、コズミディらの訴える条項をわざわざ盛り込む必要はないのだった。だがムスタファ・アースムはその一方で、ギリシア文学は決してギリシア民族に限定されたものではなく、全人類の財産であるとも述べる。問題はやはり、「オスマン帝国構成諸民族 *anasır* は (中略) オスマンの統一に離間をもたらすような知識を有しているのか否か」にあるのだった。そこで彼は次のように説く。

ギリシア文学にせよアラブ文学にせよ共に人類全体の財産である：

「だがこの許から政治的な問題が生じるのであれば、賢明にしてこの国に忠誠であると我々の確信するギリシア人がこれを持ち出してきて学ぶ余地があるだろうか？ ない。そうしたものを持ち出してくる余地がないのであれば、それが学ばれたとしても禁じられるべきものはない。旧来維持されてきたこの遺産が我々に、オスマン帝国の利益に反するものでなければ、続ければよい。反するものであるならば我々がそれを見る必要はない<sup>(76)</sup>」。

つまりあくまで「オスマン国民」としての全体利益こそ第一に考えられるべきであり、民族性名称の使用、民族別の政治結社、民族文学を教えることの是非などは、それが帝国全体の利益に沿うか否かという観点に照らしてその扱いが決定されるべきなのであった。

だが「オスマン国民」としての共通の利益を優先する場合、個々の民族性への言及自体が避けられる必要が生じる場合もあり得る。これが表面化する事例こそ正に、本稿で扱った教会問題に代表されるマケドニア問題であった。

戸籍法第三条審議時の次のヒュセイーン・ジャーヒトの発言はこの点を端的に示すものであろう。

彼は「民族性 *kavmiyet* 名称を用いることを現在の政府は決して躊躇しない。何故なら全ての構成民族に対し *her unsur, her kavme*、敬意と共にオスマン人としての見地からこれを

74 TV No.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.115), pp.21c-22a.

75 TV No.245 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.88), p.20c.

76 TV No.245 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.88), p.21a-b.

認めるからである」と述べるが、戸籍に民族性を記載することは現実には大きな困難をもたらすと指摘する。何故なら：

「マケドニアの状況が検討されるならば、そこでは民族 *anασır ve kavim* の関係で、この条文の実施は不可能だということを見無視することはできない。プロパガンダの影響で農民は今日は私は何々民族 *unsur* だと言い、明日にはやはりプロパガンダの影響で私は何々民族 *unsur* に属していると言う。このことはヨーロッパ人の間でも周知のことであり、何千フランであれ私に渡してくれれば、マケドニアでならば何千人でもアメリカ人を創り出してみせようなどと言われるに至っている(中略)当然これは真実ではなく、漸に過ぎない。プロパガンダや匪賊の影響により変容が生じているというのが真実である。(中略) 現実には我々は農民の民族性 *kavmiyet* が変化することを目の当たりにしている。この観点から人口統計を行ない、これをそこで明らかにしようとするのは、出口の見つからない困難へと、そして逆に帝国構成民族 *anασır* 間の紛争の原因となることだろう<sup>(77)</sup>」。

同様の見解は別の議員も述べている。「ギリシア人から金を貰えばギリシア人となる。次いでブルガリア人から金を貰えばブルガリア人になる。セルビア人から金を貰えばセルビア人になる。ヴラフ人から金を貰えばヴラフ人になる<sup>(78)</sup>」という発言、また「戸籍役人がある村に行く。お前は何だ、ヴラフ人か？いえ、ギリシア人と書いて下さい。いや、私はお前をヴラフ人と書く。一つの村が一日前にはギリシア人だったのが、二日後にはブルガリア人になる。今日ブルガリア人だったと思えば明日にはギリシア人になる<sup>(79)</sup>」という主張は、先のヒュセイン・ジャーヒトの主張と同一線上のものであろう。

個々人の民族性を決定するのは何かという点をめぐる解釈の相違が教会問題における最大の争点であり、現実には帝国構成民族相互の利害が衝突していたことは、既に確認した通りである。故に、個々の民族性への言及を避けることこそ「諸民族の統一」の実現に必要なとする論理も一定の説得力を有する。民族性に言及することによって構成民族間相互の対立が助長され、従って帝国の、「オスマン国民」の利益に反するものとなるのであれば、「オスマン国民」としての全体利益の名において、個々の民族性を部分的に犠牲にすることによって、紛争は回避されるべきなのだ。

これは必ずしも、非トルコ臣民の民族性を認めない「トルコ」に対する非トルコ側の民族性要求という図式によってのみ理解すべきものではあるまい。例えば教会法審議時、マナストゥル選出のブルガリア人議員、パンチョドレフ Pançodoref, Панчо Василев Доревは、ギリシア・ブルガリア対立を帝国内部で、外圧から自由な形において解消することの必要を説き<sup>(80)</sup>、そのためにも教会法制定が必要であるとして、「総主教座、総主教代理座の個別利益は、我が国がそれを強く必要とするこうした時において、オスマン帝国の公共の利益に優越するものとはなり得ない<sup>(81)</sup>」と述べ、オスマン人たることの優先を訴える。

77 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.39, p.286a-b.

78 イスマイル・マヒルの発言。TV No.117 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.22), p.5b.

79 ボシヨの発言。MMZC D.1, Sİ.2, İçt.39, p.289a.

80 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.54, p.663b.

81 TV No.115 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.21), p.5a.

ブルガリア側のみならず、コズミディも、「ここに直接に関わるギリシア人とブルガリア人から、この問題に関して一方は自らの利益に沿う形で、他方も自らの利益に沿う形で持ち出される主張や自己弁護のいずれが公正さや事態に相応しいかを知るべき<sup>(82)</sup>」として、「オスマン国民」としての全体利益に基づく個別利益の調整を求めている。

またボシヨも、臣民個々人の戸籍に民族性を記載すべきか否かをめぐり議論となった戸籍法第三条審議時に、先のダルチェフの主張とは逆に、名前によって宗教が分かるので宗教規定すら不要、単にオスマン人としてのみ戸籍に記載されれば充分だと説いている。

何故なら民族性を記載することは「前代における手段の一つであり、非ムスリム・オスマン人を離間させ、互いに衝突させるためになされていたもの<sup>(83)</sup>」だからである。故に戸籍には単にオスマン人とのみ書くべきであり、仮に宗教規定を記載するのならば、キリスト教内部には宗派の別が存在するので、宗教・宗派のそれぞれを記す必要がある<sup>(84)</sup>、と。

更に彼は次のようにも説く。

「オスマン帝国の内部に二つの政策が存在するというようなことは、私は決して認めることができない。つまり、この教会問題を政治の観点から見れば、ギリシアの政策、ブルガリアの政策というものが厳然として存在していることを告白し認めることになる。(中略)オスマン人の政策があるならば、その時にはアルメニアの政策、アラブの政策というものはあり得ない。オスマン人の政治が存在するならば、ギリシアの政治もブルガリアの政治も存続し得ない。政治の問題もなくなるだろう<sup>(85)</sup>」。

共通の利益に基づく個別利益の調整の必要を説く以上の発言は、ヒュセイン・ジャーヒト、アディルらが説く、「オスマン国民」としての全体利益優先の論理に沿うものと言える。だがこれに対し、民族ごとの個別利益、個々の民族性の優先を主張することは「オスマン国民」の共通の利益にとっても有益だと説かれる場合も存在した。

例えば、ボシヨは結社法第四条に際しては次のように述べる。

「オスマン帝国に居住する多様な諸民族 anasır はいずれにせよ各自の民族性 kavmiyet 名称を保持している。だがこの民族性 kavmiyet 名称を保持すると共に、彼らは決してオスマン人たることから離れることはない。(中略)我々は自らの民族性 kavmiyet を保持することを義務とするが、この民族性 kavmiyet の問題を保持することはいずれにせよオスマン人たることに反するものではない。(中略)我々がギリシアやアラブという名前を用いたところで、そこにおいてオスマン思想 Osmanlı fikri、オスマンの理想 amal-i Osmaniye はやはり存在する<sup>(86)</sup>」

フネヨスも同法案審議の席上、次のように説く。

82 TVNo.362 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.138), pp.3c-4a.

83 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.39, p.289a.

84 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.39, p.284b; MMZC D.1, Sİ.2, İçt.93, pp.1755b-1756c.

85 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.50, p.553b-c.

86 TVNo.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.114), p.3b-c.

「例えばアラブ民族 kavim のみから成る結社が仮に設立されたとすれば、その結社の設立はオスマン帝国の利益を損なうと見做され、あるいはアルメニア民族 kavim のみによって設立されたとすれば、同様にこうした結果が生じると見做されているのだという結論が導かれる。これはその民族 kavim の愛国心を信頼していないから起こるものに他ならない。だが立憲政の復活の後にはただオスマン人たることのみがある。多様な帝国構成諸民族 anasır は、自らの民族性 kavmiyet を保持すると共に、オスマン帝国の利益に命を賭すことも厭わない。(中略) オスマンの政策は一つだと言われている。実際オスマンの政策とは一つであろう。それは何か、それは祖国の利益、国土の進歩と向上、これらである。だがこれが一つであると同時に、これに至る道は一つではない。そしてそれこそが政策である<sup>(87)</sup>」。

つまり「祖国の利益」という共通の目的に対する手段は複数存在し、民族性に基づく結社、民族性に基づく政策はその一つであり、故にそれは「オスマン国民」の全体にとっても有益だと見做される。

「諸民族の統一」の実現に際し、民族ごとの個別利益を持ち出すことは有益なのか否か。「利益」を根拠に「統一」が論じられるに当たり不可避免的に生じるこの問題に対し、ギリシア側は戸籍法や教会法の審議時には否定的な態度を示す一方で、結社法や教育問題においては逆に、個々の民族性を保持することを通じてこそ「統一」は可能だと主張する。これは個々の民族性定義において言語が果たす役割についての見解が大きく転回していたのと同様の事態であると言えよう。このように、民族性を決定する要因も、「オスマン国民」理念における個々の民族性の位置付けも、共に論点に応じて戦略的に変化させられるものであった。

例えば、戸籍法審議時にボショが民族性を戸籍に記載することに反対した際の論拠は「オスマン国民」としての一体性であった。だがそうした言動をもたらしたものとして、次のような事情を考えるべきであろう。

つまり、キリスト教徒臣民の戸籍にキリスト教徒とのみ記載され、その内部の宗派区分は考慮されないのであれば、キリスト教徒内部での総主教代理座の影響力拡大に効果的な歯止めを掛けることができず、総主教座の影響力は常に縮小の危機に晒される。だが、かといって民族性を記載すれば民族的に「ギリシア人」でない正教徒諸民族は Rum としての「ギリシア人」の範疇から外されることになり、やはりギリシア側の勢力は縮小を余儀なくされる。従って、戸籍における臣民個人人の記載内容は次のいずれかでなければならない。宗派区分までも含めるのか、あるいは一切の民族的・宗教的区分をなくしてオスマン人としてのみ登録されるべきか。「ギリシア人」の影響力縮小への危惧に発するボショのこうした発言が、「オスマン国民」としての全体利益の優先を訴える言説と適合することは既に確認した通りである。

このように、民族ごとの個別利益と「オスマン国民」としての全体利益との狭間で、「オスマン国民」理念に個々の民族性を如何に位置付けるかという点をめぐる見解もまた変容していた。そのような事情を踏まえた上で、先に提起した第二の問題、即ち、非ムスリム議員は「オスマン」に対する「トルコ」の位置付けをどのように理解していたかという問題に移ることにしたい。

87 TVNo.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.115), pp.19c-20a.



#### 4. 「オスマン」と「トルコ」

非ムスリム議員におけるこの両概念の把握を検討するに先立ち、まずはオスマン・トルコ人自身においてこの問題が有した意味について簡単に触れておきたい。

既に見たように、「オスマン国民」とは宗派と民族との別に関わらず、個々人の資格で平等なオスマン人から構成されるものと想定されていたが、ここで興味深いのは、にも拘らず帝国の「イスラーム性」は自明とされるのに引き換え<sup>(88)</sup>、「トルコ人」の首座性は少なくとも憲法や政党綱領といった公的・半公的なレヴェルでは決して認められないことである。確かに帝国の公用語はトルコ語である<sup>(89)</sup>。だが統一派を始め、帝国中央のどの政党の綱領を見ても、帝国が「トルコ国家」だとは記されていない。勿論これはオスマン・トルコ人に「トルコ」意識が欠如していたことを示すものではなく、寧ろ、「オスマン」「トルコ」両概念の混乱という文脈において理解されるべきものであろう<sup>(90)</sup>。「宗派と民族との別を問わず」平等な臣民から成る「オスマン国民」以外、公的には如何なる実体的集団に関する規定も存在せず、従って、「トルコ」意識がオスマン・トルコ人の中で成長すればするほどこの混乱は増大する。「トルコ」意識の発展に取り組みつつオスマン帝国の存続を願うオスマン・トルコ人が格闘せざるを得なかったのも正にこの問題であった。

では帝国の枠組みの下での民族・国家論を考える上で避けて通ることのできないこの論点について、非ムスリム議員はどのような理解を示していたのだろうか。

イブラヒム・ハック・パシヤ内閣施政方針演説に対する質疑応答の席上、マケドニア問題、クレタ問題は共にオスマン帝国の国内問題として解決されるべきと説くカロリディは、帝国と帝国構成民族との関係について次のように述べている。

「この多様な帝国構成諸民族 *anasır* の間の紛争を協調へと変化させることこそ、我々の最大の義務である。(中略) ギリシア人は博愛の念と共にイスタンブルを眺めているのであり、ギリシア人の目的とはオスマン帝国に対する責務を遂行するだけの能力を持つことである。それに相違ない。我々はここにおいてオスマン政府の統治が強化されることを望む。これを通じて、ギリシア人もまた自らの歴史上の基本的な責務を果たすことができるようになる。(中略) 多様な帝国構成諸民族 *anasır* 全ての権利は国家により尊重されることであろうが、多様な帝国構成諸民族 *anasır* がオスマン帝国の外部から生じる攻撃に乗じて自らの目的を追求するようであれば、自ら墓穴を掘ることとなる。だが我が同胞たち、我々が敬意を惜しまないトルコ民族 *millet* は、数千年にわたり多様な

88 憲法第十一条は「オスマン帝国の国教はイスラームである」と定める。

89 憲法における言語規定は「国家業務に就くためには」「国家公用語たるトルコ語」を理解することが必要だと定める第十八条の他、帝国議会での使用言語はトルコ語だとする第五十七条、帝国議会議員への被選挙権資格にトルコ語能力を挙げる第六十八条の三つの条文のみに留まる。「オスマン語」ではなく「トルコ語」であることも目を引くが、「公用語」としてのトルコ語も、あくまで国政に関わる者にしかその理解が求められていないことは興味深い。

90 あくまでオスマン帝国をこそ守るべき「祖国」と見做すオスマン・トルコ人に「トルコ」「オスマン」両概念を互換的に用いる傾向があったこと、故に、極言すればオスマン帝国をトルコ民族存続のための一機関と見做していたに過ぎなかったロシア・ムスリムとの間で微妙なずれが存在していたことについては、新井政美『『ゲンチ・カレムレル』と青年トルコ人』『史学雑誌』第93編第4号、1984年、75頁、及び新井政美『Türk Yurduとその周辺』『イスラム世界』第25/26号、1986年、50-57頁を参照。

民族anasırと共に歴史を形成し、一つの国民意識vicdan-ı milliを築いてきたということを理解すべきである。これらの民族anasırのいくつかを損なうことを望むことは自らの墓穴を掘ることである。私はこの点をオスマン・ギリシア人議員としての資格で申し述べる<sup>(91)</sup>。

パンチョドレフも同様のことを述べる。

「一国の、とりわけオスマン帝国の存続は二つのことに掛かっている。一つは物質的な力、即ち陸海軍の増強・改革であるが、これには我々の皆が賛同する。(中略) 第二の側面は精神的な力、即ち同胞の全てが内外に向かい同一の動因に基づいて団結した人間集団として国家の重要問題に対すること、これは我々の許では諸民族の統一ittihad-ı anasırとして現れるものであるが、我々は遺憾ながらこの希望に到達するためにこれまでに述べられた言葉の多くが不毛に留まり、示された理解のほとんどが実効なく留まっていることを目の当たりにしている<sup>(92)</sup>」。

そこで彼は、統一派幹部たるセラーニキ議員ラフミーに対して次のように説く。

「貴君は一つの教育を受け、一つの環境で過ごしてきた。だが私はといえば初等教育はブルガリア学校で受け、以降、中等教育と高等教育とはトルコ学校で受けた。私は双方の教育を受け双方の環境で過ごしてきた、それ故にキリスト教徒とムスリムとから成るこの二つの環境の産物たるオスマン帝国の利益を貴君以上に代表し得る。つまりこの点において私はオスマン人たることにより近づいている<sup>(93)</sup>」。

決して「オスマン」は「トルコ」と等価ではなく、オスマン帝国とその利益の一体性とはキリスト教徒とムスリムとの双方から成るものに他ならない。そしてその限りで、この双方の環境を体験した自分の方こそ、オスマン人たることをより良く体現する立場にあるのだとまで説く。

以上の二人の発言に共通するのは、オスマン帝国は決して「トルコ」国家ではなく、多様な構成諸民族から成るものこそ「オスマン国民」であるという理解であり、更に言えば、その多元性を体現し得るだけ、非ムスリム、非トルコ臣民の方がよりオスマン人たることに近づき得る立場にあるという論理であった。パンチョドレフがいみじくも述べているように、「オスマン帝国はギリシアやトルコにより成り立っているのではなく、オスマン帝国はオスマン人のものである<sup>(94)</sup>」。ギリシア人、ブルガリア人らの非ムスリムも含めた臣民の全体が「オスマン国民」という一つの国民を形成しているとされるのであって、こうした把握がオスマン帝国を「トルコ」国家と見、「トルコ」と他の民族との一対一関係の総和として帝国の枠組みの許での民族関係を捉える通説的理解から離れていることは明らかであろう。

だが、このような発言を行なう当事者自身、必ずしも「オスマン」と「トルコ」との質的

91 MMZC D.1, Sİ.3, İçt.13, p.328b-c.

92 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.74, p.1197b-c.

93 MMZC D.1, Sİ.2, İçt.74, p.1198a-b.

94 TVNo.115 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.21), p.3b.

相違を常に意識していた訳ではない。

例えばヴァルトケスは、「我々はオスマン人であってトルコ人ではない。公用語はトルコ語であり、このためアルメニア人は公用においては必ずトルコ語を話すが、しかし自らがアルメニア人であることもアルメニア語も決して忘れることはない」と述べている<sup>(95)</sup>。「オスマン」が「トルコ」ではないことを明確に示す好例であろう。

ところが当のヴァルトケスが、結社法第四条に反対する際には、「だが私は決してナショナリスト nasyonalist ではない。私の第一の考えはオスマン人たることにある。特に、アルメニア民族 millet はオスマン帝国以外の地では生きていけないことを良く承知している。だが私の考えをあなた方は極めて誤った形で推測し、私はこのように頑固なアルメニア人であり、アルメニア人たること以外には何も考えてはいないのだと見做している。だが私はあなた方以上にトルコ人であり、トルコ人以上にトルコ人なのである<sup>(96)</sup>」と述べている。これは本来「トルコ人以上にオスマン人」とされてこそ正しかるべきであろう。

西欧を始め外部からの視点においてオスマン帝国が「トルコ」と呼ばれるのは寧ろ通例だったとも言えようが、このように、オスマン帝国が「トルコ」国家ではないことを訴えるべき帝国非トルコ臣民も往々にしてこの二つの言葉を互換的に用いていた<sup>(97)</sup>。

そして、この両概念の明確な定義付けがなされ得なかったことこそ、帝国の統治形態が考えられる際に最も障害となった点であった。

ボショは次のように述べる。

「御承知のように、一国の形成には三つの原則がある。主権が誰により行使されるかであるが、オスマン王家に連なる者以外によっては統治されない。第二は公用語が何とされるかであるが、これもトルコ語である。これは我々皆が承認している。第三はこの国の国教が何とされるかである。イスラームである。この三つの原則以外に我々を隔てるものがあるだろうか。決してない。」

オスマン帝国の主権がスルタン＝カリフたるオスマン王家に属し、公用語がトルコ語であり、国教がイスラームであることは、既述の如く憲法にも定められていることであり、従ってこのボショの発言は当然のことを述べているに過ぎない。

だが問題は、この三つの原則を承認することが必ずしも自動的に「オスマン」の定義をもたらす訳ではなく、またオスマン帝国構成諸民族相互の関係を定めることにもならないという点にあった。だからこそボショは「オスマン」の定義を要求する。

「オスマン人たることの基盤が未だ定められていないことが本質である。何故なら、我々のあらゆる紛争の、衝突の本質は未だオスマンという言葉の内実が定まっていないことから生じているからである<sup>(98)</sup>」。

95 MMZC D.1, Sİ.3, İçt.42, p.1162b.

96 TVNo.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.115), p.8a.

97 オスマン帝国を指して「トルコ」と呼ぶ事例として、ヴラーホフ (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.34, p.724c)、ミシェ (TVNo.117 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.22), p.7b)、トラヤン・ナーリ (TVNo.111 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.20), p.3c) らの発言を参照。この種の用例は枚挙に暇がない。

98 MMZC D.1, Sİ.3, İçt.24, p.666c.

「オスマン国民」理念の下での個々の民族性の位置付けは変化するものであったが、以上から理解されるように、「オスマン」に対する「トルコ」の位置付けもまた固定したのではなく、多様な解釈に道を開くものであった。

ではこのような事態は、ギリシア・ブルガリア双方の議員が「諸民族の統一」の実現可能性を利益の一体性にこそ見出していたことと、どのような関係にあるのだろうか。

既に検討してきたように、「諸民族の統一」は利益の一体性によってこそ成り立ち得ると見做す点では共通認識が存在していたのであり、見解の相違は、「オスマン国民」としての全体利益と、それを形成する構成民族各々の個別利益とはどのように調和すると想定されるのかという点にこそあった。

この点を踏まえれば、「オスマン」に対する「トルコ」の位置付けは、「オスマン国民」としての共通の利益のために個別の民族的利害は犠牲にされるべきという際にこそ問題となるものだったことが分かる。オスマン・トルコ人が往々にして「オスマン」「トルコ」両概念を互換的に用いていたことからすれば、トルコ人は「オスマン国民の利益」の名の下に「トルコ」の個別利益を貫徹しようとしているに過ぎないとする批判は一定の説得力を持つ。このように、「トルコ」「オスマン」両概念の相互関係の問題は、これを非ムスリム臣民の立場からの「オスマン国民」理念に照らして考える時、「統一」における利益の問題と直結する。だがその真意はともあれ、非ムスリム議員もまた「オスマン」「トルコ」両概念を互換的に用いることが少なくなく、また民族ごとの個別利益を強調していた以上、必ずしもより説得的な民族・国家論を示し得ていた訳ではない。

以上に考察してきたことに鑑みれば、結社法第四条審議の際の次のカロリディの発言は帝国の枠組みの下での民族・国家論を考える上で示唆に富むものであると言えよう。

「今日フランス国民milletは列強国民の一つである。だがその成立を検討してみれば、小さな部族から成り立ったものであった。だがオスマン国民 unsur はそうではない。オスマン帝国は主としてトルコ民族 unsur が築いた。イスラーム以前にも以後にも、トルコ人の人類に対する貢献は極めて大きい。これは何人たりとも無視し得ぬところである。アラブ人にも学問や科学、その他の点で極めて大きな貢献がある。またオスマン帝国がギリシア人たちの残骸の上に築かれたものであることも、誰が無視できるだろうか？（中略）我々はオーストリア政府とは異なる。何故ならその諸民族 anasir は互いに緩やかに結び付いているだけだからである。この祖国は、この国家は基本的にトルコ民族 unsur が築いた。今や皆が一斉にオスマン帝国の進歩のために努めている。そこで我々は次のように言う。我々皆がオスマン人だと。私の考えでは、真のギリシア人たらずしてオスマン人たることはできず、真のアルメニア人たらずしてオスマン人たることもできない。多様な構成諸民族 anasir の過去を、現在を、そして将来を仔細に検討してみれば、このオスマン帝国が存在しなかったとすれば、我々はこれを創り出すことを神に祈願するほどであった筈である。だがオスマン人たることは一つの民族 unsur によってのみ形成されたのではない。その進歩は他の構成民族 unsur と共にあってこそ成る。ギリシア、アルメニア、トルコ、アラブ、つまり全ての帝国構成諸民族 anasir が文明において、人道においてそれぞれに力を有しているならば、資本を有しているならば、それらを併せ用いるべきなのである。今も将来も、オスマン帝国の魂はイスラームにある。これは無視し得ない。だが、かといってトルコ人は我々の兄弟ではないとは言えない。兄弟である。我々はギ

リシア人でもあり、キリスト教徒でもあり、オスマン人でもある。私は真のギリシア人でなければ真のオスマン人となることもできない。いずれにせよ、人は人類社会の中において、自らの民族 millet を知る必要がある。同様に、このように広大なオスマン社会において、ギリシア人たることを知らねばオスマン人たることも知り得ない。私は真のギリシア人であるので、それ故に最も真にオスマン人である。単にオスマン人であると言うだけでは自ら欺いていることになる。ギリシア人でもありオスマン人でもある。仮に私が真にギリシア人でなければ、真にキリスト教徒でなければ、イスラームの偉大な精神的真理を理解することもできないだろう。(中略) ギリシア人たること、アルメニア人たることとは何か、アラブ人たることとは何か、トルコ人たることとは何か。オスマン人たることとは何かをより良く理解するにはこれらが理解される必要がある。オスマン人たることとは太陽であり、その周囲に星がある。それぞれの分け前を持ち寄るべきである。そうしてこそ我々はオスマン国民 millet という翼の下で最も進んだ国民 millet となることを期待し得る。(中略) 我々はどれほどの資本があるにせよ、それをオスマン帝国のために投資する<sup>(99)</sup>」。

ここでもオスマン人たることが非トルコ臣民の立場から主体的に肯定される。

だが、それと同時にここで看過されてはならないのは、個々の民族性とオスマン人たることとの後先の問題であろう。「真のギリシア人でなければ真のオスマン人となることもできない」と言う際、オスマン人たることは個々の民族性に基づく二義的な属性とされ、オスマン人たることよりも個々の民族性を体現することが論理的に優先される。この際、トルコ人にとっても同様にオスマン人たることは二義的な属性であるとされてはいるが、しかしイスラーム国家たるオスマン帝国という株式会社を築いた主体はトルコ人であると見做され、一方で他の民族集団は独自の「資本」を持ち、利益の観点から帝国という株式会社に参加する「株主」としてと観念される以上、非トルコ臣民はオスマン帝国という会社の運営や将来には基本的に責任を持たず、帝国がその利益を保障できなければ「株主」たる彼らがそこから手を引くのも当然だという結論が引き出されることになってしまうのではないだろうか。

ただ、このことは、「諸民族の統一」が利益に基づいてのみ肯定されるからといって、非トルコ臣民には分離独立への意識しかなかったと見ることの誤りをも示唆する。既に確認した通り、ギリシア側の言動において、「ギリシア」という民族性の決定要因も、「オスマン国民」の統合要因も共に、総主教座に統轄される Rum としての正教徒共同体の利益極大化を図るべく、論点に応じてその解釈が変容しており、オスマン人としての利益の一体性の優先が訴えられる場合すらあった。各人が訴える個別利益が共通の利益の名の許に調整されることが可能だったか否かは当該の論点が有する政治的背景に左右される問題であり、そこでの発言も理論的整合性を示すためになされている訳ではないことに鑑みれば、上記の如き戦略に基づき、「ギリシア人」という民族性の決定要因と「オスマン国民」の統合要因との双方が論点に応じて異なって説かれていたことも、敢えて異とするには当たらない。非ムスリム臣民の行動は常に「民族意識」に鼓舞されたものだったとして、彼らの言動を「思想的観点からのみ推し量ろうとすることは危険であろう。

実際、例えばパンチョドレフは元来 IMRO と繋がる立場にありながら、統一派による徹底的な選挙干渉が行なわれた1912年選挙に際しても統一派との共同の許に第二期帝国議会

99 TVNo.290 (MMZC D.1, Sİ.1, İçt.115), pp.11c-12a.

に当選する人物であり<sup>(100)</sup>、時のブルガリア首相ゲシヨフからは「青年トルコ党の主要メンバーであり『オスマン化』に賛同していた」と描写される<sup>(101)</sup>。

一方で反統一派の立場にあったディミトリー・ヴラーホフ Dimitri Vlahof, Димитри Влаховも、バルカン戦争が勃発した際、これは帝国臣民を含むバルカン諸民族の福利に反する国家政略に基づいた無名の師に過ぎないとして、ギリシア・ブルガリア両国の指導層を強く批判し、バルカン戦争の不当性を強調している<sup>(102)</sup>。

ギリシア側でも、やはり反統一派のボシヨ、コズミディ両人はバルカン戦争勃発直前にヴェネゼロスとキャーミル・パシヤ内閣との仲介役を買って出て開戦回避に動いており<sup>(103)</sup>、カロリディに至っては第二期帝国議会に連続当選し、1912年8月、正に統一派が政権から転落するその時に至ってなお強く統一派を支持する人物であった。彼らが帝国の存在に利益を見出し得たことが確かな以上、その利益に基づく「諸民族の統一」論も必ずしも一概に否定し去ってよいものではない。

そして教会法審議時の発言傾向からも明らかなように、親統一派のパンチョ・ドレフ、カロリディ、ナーリと、反統一派の立場にあるダルチェフ、パヴロフ、ヴラーホフ、ボシヨ、コズミディ、フネヨスとのそれぞれが示す民族・国家論は、必ずしも与野党所属の軸と連動した内容の差を示していた訳ではなかった。

この点はオスマン・トルコ人にも当てはまる。先に触れたムスタファ・アースムは統一派主流でも所謂ナショナリストでもない。イスラーム誌『ベヤーヌル・ハック』主筆を務め、スルタン侍講にも任ぜられていた超一流のウレマーの一人である彼は1911年末までに統一派を離脱する<sup>(104)</sup>。また内務次官アディルも大宰相府・内務省叩き上げの高級官僚であり、一般に「統一派」と想定される集団からは外れる。統一派が「トルコ」を単独で代表する政治集団でなかったことは言うまでもないが、このように、統一派とは異なる人々が統一派側とほとんど変わらない民族・国家論を示していることは、政党所属と政策志向との相関を考える上でも重要であろう。

ともあれ、帝国内部での民族性定義において鍵となる「利益」の主体の設定という問題が「オスマン」「トルコ」両概念の相互関係と直結する以上、「オスマン国民」理念の解釈は非ムスリム臣民にとっても現実的な重要性を持つ課題であった。双方がこの問題に対して有する立場は異なるとはいえ、非ムスリム臣民がオスマン・トルコ人とも共通する問題枠組みの下にあったことは、第二次立憲政期に展開された政治思想をオスマン史・バルカン史双方の文脈に位置付けつつ考える上で念頭に置かれるべき点であると言えよう。

100 彼はバルカン戦争開戦を求める統一派主催のデモにも参加している。Mustafa Ragıp Esatlı, *İttihat ve Terakki Tarihinde Esrar Perdesi ve “Yakup Cemil Niçin Öldürüldü?”* (İstanbul: Hür Yayın, 1975), p.143.

101 I. E. Gueshoff, *The Balkan League*, Constantin C. Mincoff, tr. (London: John Murray, 1915), p.9.

102 Panayotopoulos, “The ‘Great Idea’” pp.356-357.

103 Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *Muhalefetin İflası* (Kostantiniye: Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, 1331), pp.38-39.

104 Tunaya, *Partiler*, p.266.

## 結論

以上、青年トルコ革命後のオスマン帝国議会で審議された教会法を中心に、ギリシア人、ブルガリア人らの非ムスリム臣民とオスマン・トルコ人との双方における「オスマン国民」理念の在り方について検討した。冒頭でも簡単に論じたように、本稿は、オスマン史の文脈においては、非ムスリム臣民の視点を取り上げることで、第二次立憲政期における政治思想上の問題枠組みを「トルコ」に限定されない帝国規模の政治思想史として位置付けていくための試みであると共に、バルカン史の文脈においては、オスマン・ギリシア人、オスマン・ブルガリア人のオスマン帝国の枠組みの許での経験を踏まえて20世紀バルカン史を再検討するための試みとして構想された。以下では結論として本稿の内容を整理しておくことにしたい。

教会問題というバルカン諸民族の民族性に関わる最重要の問題において、対立軸は「トルコ」と非トルコとの間にはなく、ギリシア人とブルガリア人との間に、またヴラフ、アルバニアなどの非ギリシア人正教徒諸民族とギリシア人との間に存在していた。こうした対立関係の下、「オスマン国民」理念は非ムスリム臣民にとっても政治思想上の重要な論点であり、それぞれの立場から主体的に「オスマン国民」解釈が行なわれる状況にあった。ここで特にギリシア人議員に顕著に看取された戦略性に注目する必要があるだろう。

ギリシア人議員は、トルコ人に対しては言語上、宗教上の独自性を強調して自らの独立性を維持しようと試みる一方、ブルガリア人に対しては、言語が民族性の決定において果たす役割をあくまで否認し、正教徒諸民族に対する総主教座の影響力を保持しようと努めていた。こうした利害関係に基づき、ギリシア人議員が「ギリシア」という民族性の決定要因として挙げるものも、また「オスマン国民」の統合要因として挙げるものも、論点に応じて変容していた。

このように、オスマン帝国内部においても、個々の民族集団の実在性、その定義自体が自明なものではなく、その外延は論点に応じて伸縮していた。故に、バルカンの民族問題を論じるに当たっても、ギリシア・ブルガリアの両国民国家が推進する「民族化」との関係のみではなく、オスマン帝国内部の人々が「オスマン国民」理念との関係で展開していた民族・国家論をも視野に入れた上で考察を進めることが必要となるだろう。

第二次立憲政期の政治過程は「トルコ（＝統一派）」と非トルコ民族との対立の局面として理解されることが多いが、非トルコ臣民相互の間にも紛争の種が多く存在していたのであって、しかもそこで民族性をめぐり、また「オスマン国民」の定義をめぐり、示される見解は与野党対立の軸と連動するものではなかった。利益が一致する場合には非ムスリム臣民も「オスマン国民」としての利益の一体性に基づく民族・国家論を示し得たのであり、民族集団の実体的存在とその優位とを前提し、「オスマン国民」理念の無効性を自明視するのは一面的に過ぎよう。

また教会法、戸籍法、結社法という具体的な政策立法の場で「オスマン国民」定義が争点を形成し、かつ当該の論点における利害関係に応じて当の「オスマン国民」理念の解釈も変

容していたことに鑑みれば、オスマン・トルコ人が示す民族・国家論についてもまた、現実の政策立法・遂行過程における発言内容からこれを検討していく必要がある。この時期の政治思想史は特定の「思想家」の示す論調に基づき民族ごとに別々の枠組みで記述されることが多いが、本稿で検討したように、オスマン・トルコ人の「オスマン国民」理念も常に非ムスリム臣民の注視の下にあり、彼らとの関わりの中で展開されるものであった。近年では「国民経済 Milli İktisat」政策と並行した「国民化」が注目されているが、非ムスリム臣民が有した経済的重要性に鑑みても、こうした相互関係はより注目されるべきであろう。抽象論に偏ることなく、また民族ごとの分断に陥ることなく帝国全体を視野に入れたオスマン政治思想史を構想するためにも、帝国内部の政治主体それぞれの政治的・経済的基盤を検討した上で、国家・社会運営をめぐるより具体的な政策構想を民族横断的に分析することが求められよう。

だがその具体的様相の検討は今後の課題として、本稿を締め括ることにしたい。



## The Greco-Bulgarian Church Problem and Ottoman Nationhood

FUJINAMI Nobuyoshi

Oddly enough, students of Ottoman and Balkan history coincide with each other on the point that not much attention is paid to the Empire's non-Muslim subjects after the Berlin Treaty of 1878. However, these subjects still comprised about thirty percent of the entire population of the Empire on the eve of the Young Turks Revolution, and the Greek subjects of the Kingdom of Greece and the Greek subjects of the Ottoman Empire were almost equal in number. Non-Muslim bureaucrats' presence in both the central and local administration had advanced rapidly during the Hamidian period. These facts demonstrate the need to place the Empire's non-Muslim subjects properly in both Ottoman and Balkan historical contexts.

In this regard two points require special attention:

First, the non-Muslims' brand of the "Ottoman Nation" ideal would be a good point of reference to understand the problems inherent in the Muslim (or, Ottoman-Turkish) brand. Although late Ottoman history, especially after the Berlin Treaty, has been studied almost exclusively from a Muslim point of view, non-Muslim subjects also participated in this reform era. If the "Ottoman Nation" ideal was one of the most important issues in the reform policies of the Empire, examining its real nature through the non-Muslim subjects' eyes is equally important.

Second, non-Muslims' experiences in the Ottoman Empire would shed new light on early 20th century Balkan history. Recently, the so-called "Macedonian Question" has attracted much attention from students of Balkan history, but few have sufficiently considered the fact that this region was still part of the Ottoman Empire, and the internal logic of the Ottoman domestic politics is seldom referred to. If the nationalist historiography of Balkan states should be reconsidered, why do we not see the same process from the Ottoman point of view? In this case "Ottoman" means not only the Ottoman authority, but also the non-Muslim subjects of the Empire.

In this respect, parliamentary debate on the Church Law was of great importance. This law was enacted in 1910 with the purpose of settling the national/clerical conflict in Macedonia, namely between the Greek Patriarchate and the Bulgarian Exarchate. Bearing in mind that the Church Problem was the primal concern for anyone playing a part in the "Macedonian Question," and many Ottoman-Turk intellectuals had served in Macedonia in both civil and military functions, we can say that this problem was one of the most politically important questions in the first half of the Second Constitutional Period. For this reason, the manner in which non-Muslim deputies talked about an "Ottoman Nationhood" while discussing such a politically important topic would give us a chance to inquire about the above mentioned questions. This is what this article tries to answer.

What was most conspicuous in the course of the parliamentary debate was the hostility between Greeks and Bulgarians. In addition to this, non-Greek deputies like Serbians, Albanians and Vlachs also bitterly criticized the "Patriarchate's yoke on ethnicity" in the same manner. Despite the typical nationalist historiography, which usually describes the political process of the Second Constitutional Period as an incessant antagonism between the "Turks" and other ethnic communities, "Turks" were not the only enemy for non-Muslim communities. In fact, there were several causes of dispute among the non-Muslim subjects, and both Greeks and Bulgarians tried hard to win the "public opinion" or "conscience" of the fellow deputies, of course including Ottoman-Turks, in order to reinforce their claims. It would be a

misdeed to view the political process of the Second Constitutional Period as an incessant confrontation between Unionists and non-Turkish decentralists.

Against this backdrop, it is not so surprising that non-Muslim deputies' opinions on ethnicity and nationality varied with each other. While Bulgarians insisted that ethnicity was determined exclusively by language, Greeks did not consider language as a critical element in determining one's ethnicity and refuted the Bulgarians' claim.

In actuality, Greeks, and especially the Greek Patriarchate, had a good reason to define their ethnicity by factors other than language. After the schism between the Patriarchate and the Exarchate, the traditional meaning of "Rum," that is, all Orthodox subjects of the Empire, was obliged to change accordingly. But along with the desperate effort of Greeks to preserve their influence among the Orthodox subjects of the Empire, it was imperative for them to keep the meaning of the word "Rum" as open as possible. If one takes language as a main feature to determine ethnicity, non-Greek-speaking Orthodox subjects' claim to their own ethnicity could not be effectively rejected, and they would become disassociated from "Rum," or Greeks. For the non-Greek deputies, this attitude of Greeks seemed like nothing but the "Patriarchate's yoke on ethnicity," and the dispute between Greeks and non-Greeks had arisen mainly from this.

However, on the other topics like the educational problem and Law on Association, Greeks saw language as a main factor to determine one's ethnicity. In these cases, they demanded the preservation of their privileges, especially their communal educational rights free from inspection by the Ministry of Education. As the difference between languages provided a good basis, Greeks stood up strongly for "the right to teach their own language and literature." In this case, the "enemy" was not non-Greek Orthodox deputies as in the Church Law, but Turks, and so they made full use of language in their argument to preserve their vested interest. In this way, the manner in which Greeks defined their ethnicity changed according to the topic being discussed.

A similar attitude was observed concerning the question of how they put their respected ethnicities into the notion of the "Ottoman Nationhood."

In the debate on Church Law and Registry Law, Greeks claimed that to persist in one's own ethnicity would harm the common interest of the "Ottoman Nation." But on other issues like the case of the debate on Law on Association, Greeks said that to pursue one's ethnicity and its ideal was not at all detrimental to the Ottoman unity, quite the contrary it was the necessary measure to realize unity. These attitudes were also motivated by the Patriarchate's interest. They feared that if each subjects' ethnicity were recorded in their registry, inevitably non-Greek Orthodoxies could not be included in "Rum," and this would weaken the Patriarchate even further. But whatever the real intent behind their claims, non-Muslim deputies could and did advocate the priority of the common interest of the "Ottoman Nation" over the particular interest of the ethnic communities. Not to mention that to be a loyal Ottoman citizen was not at all contradictive to being ethnic-conscious, actually to be (or to claim that they were) a good Ottoman citizen was one of the most effective measures to fulfill their demands. In the same way, to be conscious of one's own ethnicity (or to be a disciple of its "nationalism") would not necessarily lead him to become anti-Unionist.

From the inquiry above it becomes apparent that Greeks' way of defining both ethnicity and "Ottoman Nation" was not at all a fixed one. They defined their ethnicity and nationality very tactically in order to maintain their communal interest. Ethnicity itself, and the way they put their own ethnicities into the notion of the "Ottoman Nation" changed along with the issues. In this way, the very notion of ethnicity itself was in the course of formation, and their imagined boundaries of each ethnicity changed according to the topic. Whether it be Greeks, Bulgarians, or Albanians, their notion of each ethnicity changed in accordance with how they evaluated the "Ottoman Nationhood." But here arose another problem.

The Ottoman Empire was thought to be a nation-state of the “Ottoman Nation,” and as such, anyone or any community within it ought to sacrifice its own particular interest for the sake of the common interest. In this respect, what did matter, especially for non-Turk subjects, was that Ottoman-Turks used the terms “Ottoman” and “Turk” often interchangeably. Non-Turk subjects’ protest were not without ground that Turks used cunning measures to call particular interest of “Turks” as common interest of “Ottomans” in order to benefit only Turks.

But for Ottoman-Turks this accusation may sound a little unfair. It was not an easy task even for them to distinguish “Turk” from “Ottoman.” The non-Muslim subjects had no clear definition for these two concepts either, and often confused the two themselves. In this light, although in a somewhat different way, Turks and non-Turks were confronted with the same problem. As noted above, for the non-Muslim subjects, how they defined their ethnicity was closely connected with the problem of whether to pursue particular or common interest first. This problem was linked to the ambiguous relationship between two concepts, “Ottoman” and “Turk.” And then, this is exactly the same question Ottoman-Turk intellectuals had to tackle when they tried to build their own nationalism.

This is the basic context in which anyone who participated in the Ottoman decision-making process had to consider, and they had to give their own answer to this problem while making or discussing Empire-wide policy. In order to examine the continuity and differences in the policy or national/ethnic consciousness of the Empire’s subjects before and after the final collapse of the Empire, we should keep in mind these facts.