

「地中海文化民族」論の一問題

——ターハー・フサインのエジプト文化論にかんするノート——

林 武

1 エジプトは、誰がみても、今日でならば、中東の一国家である。

「中東」という用語そのものが、一九二〇年代の初頭に、アメリカの一派軍史家によって初めて使用されたものであり、それも今日のペルシャ湾（アラブ諸国では近年これをアラブ湾と呼ぶ）の地帯を指すものであったし、ロンドンを世界の中心にすえての観方に由来するものであることは言うまでもないとしても、「中東」the Middle East がアラブ語にさえなつて文字通りに al-sharq al-awsat という用語が新聞でも学術誌でも使われている。これは、イスラーム文化圏の東部と西部とを区別する

伝統的な用語であるマシャルク Masharq とマグリブ Magrib に対する現代的な地域概念として、生きて定着している。

しかし、その中東諸国の一つとしてのエジプトが、他ならぬ当のエジプト人によって、しかもある時期にはエジプトを代表する知性・知識人とみなされた人物によって、エジプトは「本質的には東洋^{オリエンタル}ではない」し、その文化は「ヨーロッパの一部である」と主張されていたことを知れば、われわれにとって常識的な中東観・ヨーロッパ観というものに衝撃を与えずにおかない。

すくなくとも、その真意なり、ヨーロッパ概念なりが、どのような内容のものなのか慎重に吟味されてからでな

ければ、その衝撃を消去することもかわすこともできないに違いない。

この小論は、未定稿ではあるが、その問題を検討しようというものである。しかし、その検討の仕方と範囲には制限がある。そのことは筆者が誰よりも先に自覚している。だから未定稿と呼んでいるのだが、それには本稿執筆の動機もからんでいる。思いがけない機縁で地中海世界の一つの文化圏としてトータルに捉えようという、専門を異にする研究者たちの集りから誘いを受けた、ことがそれである。そして、地中海沿いに旅行したり沿海の二つの国に住んだことによるいささかの体験と観察から、地中海世界という「地域」論が成立するのではあるまいか、と秘かに考えていた、という事情もある。

もっとも、その地域論は必ずしもこれまでのものとは同じでなく、その上未だ充分に理論化されうるものに熟してはいない。したがって、「地中海世界」としてのエジプトという問題の提起に、いささかのこだわりや疑念がないのではない。にもかかわらず、この問題をここで、このような仕方で紹介する激励になったのは、「最もオリジナルな現代エジプトの思想家」と、現代のイス

ラーム研究の総師であり、めったに人を賞めなかった故ハミルトン・ギブ卿 Sir Hamilton A. R. Gibb (1895—1971) が評した、現代エジプトを代表する思想家の一人ターハー・フサイン Taha Husain (1889—1973) その人が、他ならぬその発言者であった、という事実である。言うまでもなく、私が秘かに思い続けている「地中海」地域論とターハー・フサインのそれとは一致するものではない。と言っても、いろいろな意味において、それは検討に価いするものであった。

本稿は、準備的な整理の一つである。それでしかないことを遺憾とすることは人後に落ちないつもりであるけれども、この問題がもつ問題的内容は、現代アラブ研究という観点からしても重要なもので、その充分な研究は正直に申して筆者の能力や専門の範囲を超えている。しかし他方で、中東のナシヨナリズムの今日的な（全く今日的な、すくなくともこの十年余りの）様相からすれば、ターハー・フサインの提起した一見突飛な問題発想が、かつてわれわれを熱中させた問題の原則にかかわる幾つかの点を不退転の確信で表明していたことが、ナシヨナリズムの変質（＝右旋回）という現状では、確認さ

れなければならないと思うからである。

エジプト・ナショナリズムの変貌は、勿論、この国の歴史と社会に根ざした権力の性格に依存するものである。民族主義は、中東では、大方がもはや二〇年前の如き革新性をもたない。それを民族主義を標榜する権力の社会的・歴史的な性格の故ばかりにはできない。中東諸国の内情は、わが国などでは思い及ばない程に、強く深く国際情勢に左右され、規定されているからである。

この問題は、たとえばマックス・ウェーバーの政治論が国民主義の立場に依拠しながら、内に自由主義を主張することと全く矛盾せずに「支配民族」として列強による世界分割の仲間入りが主張されていた、そのことを思い出させる。思想の構造が酷似しているのである。ただ符合が違っている。

もっと一般的に別な言い方をすれば、民族主義と民主主義の関係の問題が、今、戦後ナショナリズムの右旋回にからめて吟味・確認されねばならないのであるが、一見、突飛なターハー・フサインのエジプト文化論にはその問題がこめられていたのである。この問題は、五二年革命の中核であった「自由将校団」の面々が、革

命のエリートから行政権力のエリートに移行してゆく過程で、民族主義の内実を次第に国民主義に変容させてゆき、その国民主義が国権主義になっていったことで、改めて民主主義の問題を鮮明に浮き上らせてきたということとに対応している。

だから、本稿で取上げるのはターハー・フサインの「地中海文化民族」論なるものの文明論としての妥当性ないしそういう立論の当否の問題であるよりは、そういう立論が、他ならぬ現代エジプトにとって、何を意味していたか・また何を意味しうるか、という点である。しかも、それでさえなお、ここでは試論の域を超えられないことの理由については、のちにターハー・フサインの著作や経歴について述べるところから明らかになるだろう。

2 『エジプト文化の将来』

「わが国が独立を達成したことで憲法が復活し、名譽を回復したそのことを通じて、自由が蘇生したこの折にエジプト文化の将来が検討されなければならない」と説き出す小論文『エジプト文化の将来』Mustaqbal thaqafah

It Mist (1938) で、ターハー・フサインは、エジプト文化の本質が西洋文化と同じであって、東洋文化ではない、ことを主張した。

この論文(ないし小冊子)は、かれの最も重要な作品である、と評価されてもいる。⁽³⁾ 詳細なターハー・フサイン研究は筆者のさし当りの関心ではないが、このような評価は妥当なものと考えられる。すくなくとも、筆者のたてている問題視角からすれば、そうである。

ターハー・フサインは、この論文で、先の引用に続けて、自由と独立があるだけでは「究極目的が達せられるべくもない特徴を備えた時代」としての現代に人は生きていることを指摘し、政治権力と国富とに結び合わされた文化と科学の上に生み出される文明の確立が目標にされねばならない、と言う。そのさいに、自らの意志であろうとそうでなかろうと、文化と科学とを重要視しないならば、独立も自由も失われる他ない、と警告している。

このことは先ず記憶されてよいことである。政治的自決を民族文化を開花させる前提とみなし、かつ民族文化の展開によって超民族・人類的なものである文明への寄与が可能になるのであり、そうすることが民族の政治的

自立の究極目標だとされている訳である。

格調高いこうしたナシヨナリズムの宣言は、かつてわれわれを興奮させたものであるが、冬の時代に入った今日のナシヨナリズムにはともすればこうした格調の高い理想主義の面影さえない。かつての一時期には、むしろ普通でさえあったそれが今日では一般的に言って瀕死の状態であると称しても過言でないことの実態と、ことさらに至るまでの過程の分析は、この主題ではない。

特に注目したいことは、第二次大戦後に、あの格調高い民族主義の人類哲学が唱えられた、その十年余も前の一九三八年にターハー・フサインが右のように述べている、ということである。そして、第二次大戦後になると、政治的激変と格闘のなかで、かれのような立場は目立たないだけではなく、時には厳しい批判にさえさらされていたのであった。というのは、一九三八年という時点で独立も自由もすでにエジプトのものである、とターハー・フサインが見なしていたということが、「独立と解放」の内容を別に把握している人びとには嗤うべき楽観主義であり、親英主義的な反動とさえ映じたからである。最高潮に達した反英独立闘争の段階では、かれの立場は、

詳細にはかれの執筆活動が禁止されていたということから不分明であるにせよ、明らかに前衛的ではないし、すくなくとも指導性をもちうるものではなかった。政治権力の担当者にとって、かれの発想も論点も緊迫性を欠き迂遠なものであっただろうが、それをぬきにしても、非政治的なもので非現実的なものであっただろう。

しかし、一九三八年という時点ではそうではなかった。ラディカルに政治的であった。そして今日また再び格別の政治性をおびることになった、と私は考えている。

ターハー・フサインは続けて言う。「われわれは(獨立達成ということによって)われわれ自身と世界文明とに対して持たされている責任の巨大さについてはっきりした自覚をもちえていないことだってあるのかも知れないのを心配している」と。

その責任問題にからめて、かれは、「古代エジプトの栄光と現代の発瀾たるエネルギーとを調和させる」ことで、祖国が国際社会で「高い評価を受ける」のを愛国的な感情にかなうものとしていた。

そのために必要なエジプト文化の位置づけが、それ故、予め必要になるのであるが、これをターハー・フサイン

は、「エジプトは東洋なのか、西洋なのか?」という問題を立てることで企てているのである。

「言うまでもなく、西か東かというのは、文化にかんしてであって、地理的な意味ではない。」

かれによれば「地上に二つの全く異なる文化が遠い昔からあって、両者は相互に敵対してきた」ように思えるのであり、その二つの文化とは西洋の文化と極東の文化である、という。

「問題を翻案して」かれは、「エジプト人の精神 *spirit* はその構想力・感得力・理解力・判断方法において、東洋的なのかそれとも西洋的なのか」という風に問いなおす。そしてさらに「エジプト人にとって、中国人や日本人とイギリス人やフランス人とは、どちらが理解しやすいだろうか」という設問に換置する。

こうした問題提起の方法操作は、いわば余りに文学的でありすぎて、容易に馴染めない。しかしそうした方法も不可能ではないことをわれわれは知っている。

右に述べたような設問のあと、フサインは、この問題に答える「最も簡明な方法」として「古代から現代までに至るエジプト精神史 *history of spirit* の複雑な展開過程

を辿る」ことをする、として、第一に留意すべきことは、「エジプト人の思考や政治・経済制度に影響を及ぼすような持続的かつ規律的な接触を極東（の文化世界）とはもっていないかった」と言う。

古代エジプトの諸王朝いらい、接触の範囲は「東洋が地中海に落ちこむパレスチナ・シリア・メソポタミヤ」を越えていなかった。近隣の諸国や、彼がやがてここでエジプト文明との近親性を検討しようと思っているヨーロッパ文明との近親性であった地域に比してエジプトが超大国であった時代においてさえ、そうなのであった。紀元前数千年の昔にすでにギリシャの植民地がエジプトに興亡したことは学童でも熟知していることであるように、ファラオたちの時代に何度となく侵略してきた東洋の軍勢にはベルシヤ人のがあつたけれども、ベルシヤ人の精神はエジプト人の精神と調和しなかった。まして「極東人の精神とは深刻な出逢とをすら経験していない」のである、と言う。要約すれば「古代から地中海とその周辺に住むさまざまな諸民族からの影響」がエジプトを形成してきたのである、と言う。

古代のギリシャとエジプトの互恵的な影響は「詩と散

文」とにはっきり印されている。また物語作者も劇作家もエジプトを好ましいものとして書き止めているし、黄金期に至る以前のギリシャ人はエジプトを師表と仰いでいた。特に美術の世界ではそうであった。エジプトの影響は、政治活動をふくむ日常生活の全域にわたっており、科学や技術においても著しかったのである。勿論、ギリシャのみにエジプトの影響は限られていなかったことは、カルデア（＝南バビロニア）の例をみればよい。「東洋というものをシナ・日本・インドとその周辺と理解してよいならば、古代エジプト人の精神は東洋人の精神とは違っていた。」

こうしたことから、「この数年前」から唱えられる「エジプト人は文化的・精神的に」東洋人であるという説の「不思議で非論理的な」主張は肯定できない、とターハー・フサインは言う。

このような誤謬は、エジプト人ばかりか、ヨーロッパ人によっても犯されてきたところであって、それは問題を文化と歴史からみずに「政治的な配慮ないし実用的な問題処理」の視角からのみみてきていたから犯された誤謬であった、と。

エジプトはアレキサンダー大王時代以来、「ギリシャ文明の特徴を全て備えてきたのではないにしても主要な大方を共有してきていたし、アレキサンドリア市は言葉の最も厳密な意味においてギリシャの主要な都市」であった。そしてローマ時代になるとアレキサンドリアはヘレニズムの避難場所になったのである、と。

イスラームが勃興するとエジプトは大急ぎでその宗教と言語に同化した。しかしそのことでエジプト個々の精神活動は痕跡をなくしたのであるか、イスラーム化したことで東洋の精神性に内容転換を果したのであるか、と問題をたてて、ターハーは、それを、「東洋に生れたキリスト教をヨーロッパ人が受容したことでヨーロッパ人の精神は東洋のものに変貌しただろうか」、という問いと組合せにした上で、そんなことはない、と言う。

イスラームは(キリスト教と同じく)「ギリシャ精神の増幅に役立った」のだ、とターハー・フサインはみる。他方でまた、ギリシャ人の哲学がキリスト教徒の哲学になり、キリスト教精神そのものが哲学的になった。同様に、哲学はムスリムの哲学にされ、イスラームも哲学的なものになっていったのである、と指摘されている。

こうして「イスラーム教の源泉と本質にあるものは、キリスト教の源泉と本質にあるものと変らない」のだと看做される。

それに続けてアンリ・ピレンヌを引用してこの二つの世界のその後の相違を生んだ理由が説明されている。ピレンヌの説明は、私がここで繰返さなくともよいだろう。かつてこの雑誌は、日本ではかれが真剣に論じられた場所の最も重要なものであったからである。

地中海が果した文化的・精神史的役割こそが、ターハー・フサインによれば、エジプトなど地中海の一方の諸民族と他方の諸民族との間に「純粹に政治・経済的な情況の相違」をもたらしたものの両者の間に「知的・文化的な相違は全くない」ものたらしめているのである。

一八六九年、スエズ運河が完成した時、時のエジプトの主権者イスマーイールは「今やアフリカは大陸から切り離されて一つの島になった」と言い、「エジプトはヨーロッパの一部になった」と満足気に語ったのだが、この有名な(しかし笑いのものにされ勝ちな)台詞を、ターハー・フサインは「傲慢でもなければ誇張でもない」と断じている。「というのは、わが国は知的・文化的な活

動と生命にかんする限りではその全形態と分岐にわたって常にヨーロッパの一部であり続けてきたから」であると言う。(ギリシャ文明・ローマ文化・キリスト教を基軸とするこういうヨーロッパ文明論の構築には、ターハ・フサインの場合には明らかにポール・ヴァレリーの影響があるに違いない。その問題の検討や吟味は、私の能力外のことである。)

「ヨーロッパの一部」としてのエジプトとヨーロッパの間には戦争もあったし、一体性を損ねる不幸な事態もあった。とくに、そのことでエジプト社会の「内部構造」は大打撃を受けた。勝った方がルネサンスを生み、敗れた方は「知的な個性」を失ってしまったのであった。こうして、かれは、「エジプトは東洋でない」という第一のテーゼに、「エジプト人の精神とヨーロッパ人の精神の間に原理的な区別にあたられない」、「エジプトはヨーロッパの一部である」という第二のテーゼを追加する。こうしてかれは、エジプトをヨーロッパと文化的には同根の「地中海文化民族」のなかに位置づけるのである。

かれは一九世紀初頭いらいエジプトの物質生活はヨー

ロッパ風になり、社会構造もヨーロッパのそれに似たものになってきた、ことを言う。「日ごとにわれわれはヨーロッパに引き寄せられ、具体的にも比喩的にも、ヨーロッパを構成する総体の一部となりつつある」ということは明白な否定すべくもない事実である。もしエジプト人の精神がヨーロッパ人のそれとまるで違ったものであるならば、「今われわれが経験しているような」事態は困難を極めたものであっただろう」という観察になっている。そしてヨーロッパ化の「再出発」の問題の一として「第一次大戦後の議会制民主主義への進行を妨げることをもってよしとするものがあるであろうか?」とも言っている。

その政体は言うまでもなくヨーロッパから輸入したものであるが、それは「われわれの存在にとって決定的かつ不可分の一部になってしまっているではないか」とも語っている。

そういう時期になっても、なお、ファラオやギリシャ・ローマ時代または初期イスラームの時代の人びとの生き方に立ち戻らねばならぬ、などと言う者がいるとすれば「人びとの嘲笑を免れないだろう」とも言っている。

る。

ターハー・フサインのエジプト文化本質論の要は、大まかにはこれに尽きているのだが、なおいくら日本について論じているので、それを補足的に紹介することにして、正確な理解を助けることになる筈だからである。

「日本人の生活態度も精神活動も、これは全くあらゆる点で非西欧的である。……日本人は、ヨーロッパ人を模倣しいろいろの分野でかれらと対等になるまでは、精神の安定も名譽感情ももって生きることができない、と感じている。」

「知的・宗教的かつ物質的にもヨーロッパと共通のものをもちながら、……それをもたない日本人がより一層ヨーロッパ化したのに、われわれエジプト人がこの点でたちおくれたのは何故であろう」と疑問をなげかける。そこでかれが引き出す答えは、「われわれエジプト人は、かつて中世と古代においてはかれらの師表とまで仰がれていたものが、怠惰と優柔不断と不活潑さとの故に今日の如き有様になったことを「愚かにも認めよう」としないう」ということである。

エジプトばかりか全イスラーム世界が文明においてヨーロッパキリスト教世界に遅れをとることになったのは、「トルコ支配時代」の暴政が「文明を破壊した」ことによる、と言う。しかし、エジプトだけがその中でも暗黒から抜け出ることでは早かったのは、エジプトにアズハル学院があつてイスラーム文明を擁護する拠点になつていたからである、とする。とは言え、それさえ他方では、エジプト人の精神に「強靱さではなく贅弱さ、主権者たることではなく運命の奴隸としての盲従、名声ではなく無名の汚辱」をもたらしたのであった。こうしたエジプト史の運命に対する主体的な反省を促すものが、ターハー・フサインによれば日本の近代史である。エジプトとは違つて「ヨーロッパ文明と共通点がない」日本の過去一世紀の歩みは「神は如何なる民族にも人類の進歩に貢献する平等な権利と義務とを与え給うているという証明」なのである。

3 ターハー・フサインの生涯と時代

1 かれによれば、「文明」とは理性が自然と生命とを制禦する発展過程のことである。その過程には幾つも

の段階があり、その初期には「宗教と盲信」が人間生活の全領域に君臨する。のちに理性と宗教の葛藤を経て理性は宗教から自立したものとなり、両者の「均衡」が文明の水準を示すものになる。

現代文明としてのヨーロッパ文明は、かれにとっては、「人道主義的な文化・市民社会の倫理・民主主義」の三つを意味していた。

したがって、かれの説く「ヨーロッパの一部になる」ことはこの水準にエジプトを変革することであり、その変革は何よりもまず「教育の改革」でなければならなかったのである。つまり伝統主義の牙城であるアズハル学院の制度もスタッフも学風も刷新されねばならないのであった。しかしもっと重要なことは、初等教育の改革であり教育の国民化・義務化であった。その詳細には、また独特の問題があるけれども、そしてその問題が『エジプト文化の将来』いまひとつの重要な主題をなし、かつターハールの実践的な活動にまつわるのではあるが、それはさしあたっての草稿の論旨ではない。

ここで問題にしたのは、その文明論でありそのエジプト文化論の時代的・歴史的な性格と問題なのである。

ターハール・フサインが『エジプト文化の将来』を著したのは一九三八年のことであった。その一九三八年という時期がもつ意味は、実は、非常に重要なことである。すくなくとも私にはそう思える。

ターハール・フサイン自身が、この書物の成立に触れて「序文」で二つのことを挙げている。その一つは、一九三六年の「アングロ・エジプト条約」と「モントリュー協定」の締結であり、第二は、執筆の前年に国際連盟の「知的交流委員会」その他の国際会議に出席して受けた感銘は記録に値いすると思ったことである。この国際会議の折にかれはビレンヌの講演をきいて感銘を受けたものらしい。しかしそれがかれの思想内容を決定したのではない。たまたま確信を強める印象深い契機になったと言うことであらう。というのは、かれはフランス留学（一九一五—一九一九）の間にオーギュスト・コント、エルネスト・ルナン、デュルケムなどのフランス社会学（哲学）に親しんだのであったし、アナトール・フランスに傾倒したのちにはアンドレ・ジイドと親交をもったという事実から分るように、かれの思想は完全に近代フランスに影響されていたことが判然としているからで

ある。

近代エジプトの思想家たちが民族主義に覚醒する契機はヨーロッパ留学であった。ターハーもその例に洩れない。しかしかれの場合にはその民族主義への開眼が自民族へのインフエリオリティ・コムプレックスにはなっていない。しかも「地中海文化民族」という概念でヨーロッパとエジプトの文化に本質的同一性を認めることで、両者の現状にある落差が克服可能なものと確信されている。この点が、エジプト人としての自覚の昂まりが非ヨーロッパ民族としての政治的自覚をバネにして、「東洋人」としてのエジプト人という主張に旋回し、エジプト人ないし東洋人であることのアイデンティティをイスラームに求めるということをしていないところに著しい特徴がある。

かれ自身は言うまでもなくムスリムであった。そこに近代主義者としてターハー・フサインの面目がある。

このことを、一九三八年という執筆の時期と、かれ自身が執筆の動機に挙げている「アングロリエジプト条約」・「モントリュウ協定」⁽³⁾に重ねてみればどうなるであろうか？

本来、文学史家ないし作家であるかれが、この政治的事件を執筆動機としていることにすくなくない政治的な意味がこめられているのを見落してはなるまい。

その第一は、本稿の初めに紹介したように、エジプトをヨーロッパの一部とみなしていることにあるだろう。と言うのも、アングロリエジプト条約の締結をめぐる、これを激越に非難することはむしろ一般的な国民感情であった。左・右のラディカルな政治団体がこぞって反対していたのであり、中学時代のナセルも反対運動に参加していたほどである。また五二年革命の代表に担ぎ上げられた人の好い初老の將軍ナギーブに代表されるような愛国的ではあってもラディカルには属さない人たちは、不満ではあるが我慢できる、ものとしていた。⁽⁴⁾

そういう一般的な雰囲気の中で、これをターハーのうちに「自由と独立」とが回復された、と解しただけでなく、そのことによる「ヨーロッパ諸国全体、とくに英国との友好と責任」にからむ問題としていた、ということとはかれの「親西欧派ぶり」が全くとびはなれた孤立した存在であったことを示している。そうした存在は政治的にみるならば明らかに「墮落した」政党政治家たちに多

かった。言うまでもなくターハー・フサインとかれらとを同一視はできない。全く異なる動機と理由があるからである。

第二に、そうした墮落した政党政治家に失望した国民大衆は、排外主義とイスラーム主義（による社会正義論）をかかげる「ムスリム同胞団」の激越なアジと活動に呼び寄せられていた。

心情的に民族的伝統のシムボルに動員されることが自然な、当時の排外主義的な「植民地的な」民族主義運動の情況からすれば、エジプトは「東洋」に属していて「西欧ではない」。それを鼓舞していたのがラディカルな反英・反植民地主義をかざす「青年エジプト」運動その他非常に多くの政治団体であったし、それらは何れも独伊のスポンサーをもっていた。ターハー・フサインはここに引用した小著の中で「東方連帯協会」the “Eastern Link Association” なる団体が「中近東の諸民族とよりは極東の諸民族との団結を訴えた」のに「驚談」している。

反英である故に親独になるというのが当時のエジプトにおける素朴な国民感情であったし、開戦と同時に三六

年の「アングロ・エジプト協定」によって中枢側に対する宣戦布告を義務づけられていたエジプト王朝は、必死になって中立を堅持しようと工作したのである。王宮を戦車で包囲された上、「廢位し流刑にする」と若年の王を脅迫して参戦は実現するのだったが、この時からファルーク王の放蕩が手のつけられないものになる。そして参戦に踏み切らせたことを「肩を組んで踊って」喜んだものに反王朝・議会議主義の「国民政党内」ワフド党首ナハスと駐エジプト英国大使ラムプソンがいた。⁽⁵⁾ この話は「アングロ・エジプト条約」にからまりはするけれども、のちになってのことだし、三六年と宣戦布告まで（四二年二月）の間に、選挙では妨害をはねのけて大勝して議会の多数派になって二三年憲法の復活など王権を掣肘しようとするワフド党と、秘密警察のテロや王朝派諸政党を総動員した反動攻勢とが激烈な死闘を展開したものであった。英国は両者を操作もしていた。

こういう政治情況にターハー・フサインの思想と論理とを据えてみればその特徴が明瞭になる。すなわち徹底的な自由主義者・西欧化論者としての骨格である。

リベラルな民族主義者にとって、「アングロ・エジプ

ト条約」の締結は、法的には両者が対等な立場に立脚して政治的な合意に達したという点で、植民地的な従属性を脱して国際的な行為能力を初めて承認させたという企期的なことだったのである。ターハー自身もあとは国力を増進し軍備を充実させ「英兵よさよなら、(スエズ)運河はわれわれが守る」という「国際的な責任と義務」の引受けの一日も早い到来に気を昂らせているのである。

第二次大戦の近づく気運はエジプト全土にわたる英兵の増駐となり、それがあたかも再占領に事実上なっていることの危惧と不安は拡がった。大量の外国軍隊の駐留に伴う不祥事件の続発や風俗問題が排外主義を煽ることになったし、排外主義が民族主義と同一視されるようになった。特に風紀問題からむ国民感情はイスラーム主義の擁護に結集され易かった。

しかもそれが容易に宗教根源論にすべりこむのであった。宗教論で情緒的に武装した論法には排外主義を異民族排撃から異教徒排撃にさせない論理は内蔵されていなかった。それ故、エジプト国民であることでは全く疑問の余地がないコプト(エジプト正統派教徒)に対す

る無差別な暴行や教会焼き打ち事件などを生んだのもあった。

この点についてのターハー・フサインの立場は全く明快そのものであって、信教的少数派であるコプト教徒に完全な平等を認めなければならないとしている。そのことはかれの政教分離主義と、アズハル学院の伝統主義に対する手厳しい批判とが不可分の一体をなしており、そうした一切の遺制を綜括するのが「エジプト社会の国民的統合」という課題だったことを物語っている。

われわれにとってなら平凡すぎるこうした主張を貫くことは、当時のエジプトでは決して容易なことではなかった。先ず「自由主義」ということにしてさえも、それは人倫や道義に叛むくときの憶面のない私益の主張であり、反社会的・非民族主義的な口実のみに利用されるものでしかなかった。人権と解放とを内容とする革命的な性格とは程遠いものに、植民地主義者と買弁資本家・大地主貴族の手垢に汚された忌むべきものにされていたのである。言ってみれば自由主義は思想ではなかったのである。そういう情況で思想としての自由主義を信奉し主張する者の栄光と悲惨とは改めて語るまでもないであ

ろう。

かれの孤立は、五二年革命のあともしばらくは続いた。ほぼ十年余の間かれは自宅監禁ないし執筆停止の処分を受けている。また国外に出ることも禁じられていた。かれの令名はしかし第二次大戦後アメリカ・ヨーロッパでことの他高く、文化団体や大学などからの招聘も多くて、そのことが国際的な文化圧力としてやがてかれが自由を回復する契機になってゆく。かれ自身がアラブ語を連帯の軸とするアラブ民族主義者でもあったしそれ故に反伝統主義の近代主義であったことを思えば、かれに対する不当な圧迫は、ナセル体制の強権主義の性格を示すものに他ならなかった。卓抜な政治的嗅覚に恵まれたこの国権主義者は、だから、のちにこの世界的な知名人でノーベル文学賞の候補にもなったことのあるターハー・フサインを、接収した政府紙「ジュムフウリヤ」の名目上の主筆に任じて利用するのである。そして六七年の第三次中東戦争敗北のあとターハー・フサインの著作集が復刊され始める。しかし私の知る限り『エジプト文化の将来』をふくむ重要な論文(そのなかには伝統的なイスラーム教文学・文献学を完膚なきまでに批判した初期の研

究書も入る)は再刊されていない。

しかも、第四次中東戦争の勝利と石油危機のさなかに、昨年十月二十七日死去した。このことについてエジプトその他のアラブ諸国における報導や論評は、ジャーナリズムの性格と時期の問題とが反映していたにしても、まことにささやかなニュースの報導に止まっていた。わが国でも一紙だけが旬日を経てからコラムで紹介した。

2 ターハー・フサインは、一八八九年に、上エジプトの小さい町マガガに生れた。⁽⁶⁾父は農民である。決して豊かとはいえない家庭に生れているが、極貧層の出ではない。農民の階層としては中農ぐらいに当るのではなからうか。十三人兄弟姉妹の第十三子である。

三歳の時、エジプト農村に多い眼病をわずらい(多分トラコーマ)医者などに診てもらわない当時のこと、村の床屋の素人療法を受けて完全に失明してしまった。

このことが少年に何をもたらしたかを判断することは難しいが、確かなことは、言葉と物語りに対する異常に鋭い感覚を育てることになったということができる。

当時の慣行でかれはコーランの暗誦を教える村の学校

というよりは寺小屋に送りこまれる。記憶力が全てであるこの旧式の教育法では、かれが失明していることは勉学の障害にならなかった。もともと、村の寺小屋の先生というのは、格別の資格や正統な教育を受けたことはない者でもなれたものであったから、かれが教えられたコーランの誦読もいさか怪しげなものであった。先生自身だって半文盲といってよかったかも知れない。

九歳の頃には、カイロのアズハル学院で修学中の兄の手助けもあってか、先生よりも出来る位になった。

また、郡役人のところに通って伝統的なコーラン唱読法を学んだ。

一九〇二年、兄に伴われてカイロにゆきアル・アズハル学院に学ぶことになった。

随時入学できるかたわら修学年限や年齢の制限も必須カリキュラムもない、したがって卒業ということもないこの学院には、さまざまな年齢とさまざまな背景をもつ学生がいた。若年のかれは大きな期待でこの中世らしいの、イスラーム圏最高の学院に学ぶのだが、次第に同年輩の、しかも文学好きの二少年と親しく交わるようになって、神学や法学に対する興味を失ってゆく。その時の

二少年は、のちに作家・翻訳家・編集者として、またもう一人は言語学者・文献学者として、著名な人物になった。しかし、この当時、三人は一緒に散索したり勉強したりしながら、自作の詩を掲載してくれる新聞の編集部を訪ね歩いている。またこの頃からターハー少年はフランス語を学びはじめているし、イスラーム思想の改革を唱えたムハンマド・アブドゥフに共鳴するところ絶大であった。かれがアズハルに来て間もなくこの改革者は学院をはなれたので、僅かに二度ほどその講義をきいただけであった。しかしその影響は、かれにこの学院の古色蒼然たる伝統主義・権威主義とドグマ主義を激しく攻撃する小論を書かせるほどであった。その小論文は公刊されなかったが、かれの言動は大学当局の注意するところとなる。

こうしてかれはこの古い大学で希望が満たされないことを知ると、折から新設のエジプト大学（今日のカイロ大学の前身）の夜学に通い出す。アズハルをやめなかったのは唯父を失望させまいとする配慮であった。エジプト大学には、その頃、創設者ファド王の意気込みを反映してか、リッツマン Littmann その他の錚々たるオリエ

ンタリストが教授として招かれていた。ここでかれは近代的な批判主義の方法でアラブ文学史に光をあてる、のちのかれの活躍に決定的な基礎をえた。

またこの頃、近代主義として有名な著作家・編集者アハマド・ルトフィー・アッ・サイイド Ahmad Lutfi al-Sayid らと知り合う。そのことがのちにかれを政治に関わらせることになる。

かれは、同じく盲目であったばかりか叛逆児でもあったある詩人についての論文で、エジプト大学では最初の博士号をえた(一九一四年)。

一五年、かれは奨学金をえてフランスに渡る。この年の春、かれは先ずモンペリエに行き、一度帰国して秋に再度パリに向う。この春の短いモンペリエ留学の時期に、かれの眼となつて読み手を勤めてくれる教養の高い女性に出逢う。これがのちのターハー・フサイン夫人である。この結婚は、どちらの側にもあった障碍をのりこえてなされたものである。かれは「眼をえた」のである(一九一七年八月)。

一九年かれが外人妻を伴つて帰国したのは、反英・民族主義がエジプトの全土をおおった、いわゆる一九年革

命の時であった。独立の悲願は満たされず、流血の衝突が繰返えされる。しかしまた民族主義運動の中に亀裂が生じた。

帰国とともにかれは古代史の教授に任命されるが、原始イスラームとヘレニズムの関係を主張するこのかれの学問的立場は、昂つた国民感情に潜む宗教感情と合わない。二五年には文学部に配転される。同年、大学は国立に委管となるが、かれは学長である旧知のルトフィー・アッ・サイイドと共に、大学運営が文部省の統制から自由でなければならぬ、と主張した。

他方この年、「アラブ詩の宝庫」と称されてきていたイスラーム以前の詩(として記録されているもの)は、後世の偽作が多い、というかねてからの批判的方法による研究成果『イスラーム以前の詩歌』Fi al-Shi'r al-Jahili を公刊した。たちまちその宗教的含意の故に猛烈な非難を学外から浴びせられる。国会が問題にし検察当局も介入するが、大学当局は学問研究の自由を主張して、ターハー・フサインの提出した辞表の受理を拒んだ。

かれは翌二七年に、問題の書物を増補して「イスラーム以前の文学」Fi al-Adab al-Jahili をさらに世に問う。

こういう果敢な活動で、かれは多くの保守派を敵にまわすが、近代主義^{モダニズム}として断固たる声価を確定したのである。

この年、国民主義の大衆政党は指導者サアド・ザグルールの死にあい、ナハスが後継者となった。ワフド党の就権は、反伝統主義者・近代主義者に好意をみせ、ターハーも大学拡充の中で文学部長に任ぜられた(二九年)。
だが、ワフド党に代って人民党が組閣すると大学人と文部省は敵対し、三二年にはかれの「背教問題」がまた議會でとり上げられ、教職から追放される。学生の抗議ストや抗議して辞任した教官たちもいたが、文部大臣その他は意に介しなかった。

だが、ターハーはこの機会に新しい活動の場をジャーナリズムに見つけた。虎を野に放つたに等しい。そして間もなくワフド党紙の編集長になって、親王朝政権に対する批判論陣を張ることになる。かつまた一九三六年から三八年にかけてのワフド党内閣の時代には再び文学部長に返り咲いた。この時期にかれは文部大臣の顧問として国際會議に出席した。それが、エジプトの新しい国際的地位の変化に伴う「文化の将来」問題を論じさせる契機になった。

四二年、ワフド党政権下で文相顧問となり次いで新設のアレキサンドリア大学の総長代理になる。四四年秋、王が内閣を解任したのに伴いかれも大学を去るが、この頃からかれの国際的な名声は高まり各国の大学・学士院から名誉学位や会員に推される。四九年にはワフド党大勝のあと(王が同内閣を解任するまで、そして続いて五年の革命直前まで)文部大臣になって大学改革に腐心したのである。

かれがポストから離れるとすぐさま大学予算ばかりか文教予算全体が大削減されるという事態がおきている。それを以て、かれの政治力の大きさとみるか、結局は行政機構に馴染めない学者だったとするか、また教育改革という事業の困難さとするか、その何れでもあろうがどれか一つの理由に帰す訳にはゆくまい。

また、かれの近代主義・反伝統主義としてのブルジョワ・デモクラットと意味と役割の評価は、そのことだけで測られてよいものではない。

(1) Albert Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, 1798—1939. (London, 1962) p. 327

(2) ジイドとフサインとの交友は、「狭き門」のアラブ語

訳をかれが企てた時、運命論者であるムスリムにこの作品は理解されえまい、とジイドが反対したのにフサインが反論したことが契機になった。この問題と経緯については矢島文夫「現代エジプトの文芸復興とその意義」(『アラブのナショナリズム』弘文堂昭三十八年)に詳しい。

(3) この協定によって、それまで不良外国人の犯罪行為を全く野放しにしていた capitulation の制度が廃止され、エジプトはその領土内に住む全ての居住者に対して裁判権と警察権とを初めて行使できることになった。それまでは現行犯でさえ犯人の属する国の領事館員の立会でないとは逮捕できなかった。かりに逮捕しても裁判権はエジプト側に認められないのが例であった。

(4) 林武「ナセル小伝」(国際問題研究所 昭四八年)を参照されたい。

(5) 拙著を参照してほしい。なお、ナセルたち青年将校は「外国軍隊が駐留する」独立主権国家はありえない、との立場をとっていた。そこにリベラルとラディカルとの相違がみられる。(ナセル『革命の哲学』を参照)

(6) 幼年期については、自伝的な名作「アル・アイヤーム al-Ayyām」(田村秀治訳「歳月の流れ」四八年)がある。

なおターハー・フサイン研究としては、本格的なものに Pierre Cachia, Taha Husayn, his place in the Egyptian literary renaissance, (London, 1956) がある。

* 本稿は昭和四十九年度科学研究費補助金(総合研究(A) 930102)による研究成果の一部である。

(アジア経済研究所主任調査研究員)