

サラーム・ムーサーとエジプトにおける世俗主義思想

ラウーフ・アッバース

ラウーフ・アッバース博士 Dr. Raouf Abbas Hamed はカイロ大学文学部史学科講師、昨年六月よりこの三月末までマジア経済研究所の招聘で来日、四月以降も九月まで東外大マジアフリカ言語文化研究所の招聘で滞在延長の予定である。一九六八年来日して本誌にもその論文の一つが紹介された(「アラブ知識人の役割」板垣雄三訳、一九六九年七月号)、カイロ大学文学部史学科近代史主任教授ムハンマド・アハニス博士 Dr. Muhammad Anis の秘蔵弟子で、その『エジプト労働運動史』al-Harakat al-'Ummaliyya fi Misr, 1899-1952; Dār al-Katib al-'Arabi, al-Qāhira, 1968. 『大土地所有制下のエジプト社会体制』al-Nizam al-'Ijtimā'i fi Misr fi Zill al-Mulkiyyat al-Zawā'iya, Dār al-Fikr al-Hadith, al-Qāhira, 1972 の二著があり、

とくに前者は国際的にも先駆的な業績である。現在博士の関心はエジプトと日本の比較近代史とくに土地所有制の比較で、アラブ近代史や日本近代史の研究者たちとともに勉強されつつある。

来日してから書かれたものに、「エジプト労働運動小史」『アジア経済』14-1、一九七三年一月、木村喜博訳、「アラブ諸国と日本」『国際問題』No. 155、一九七三年二月、板垣雄三訳)の二論文があり、前者はエジプト社会党、共産党の歴史についてもくわしく、後者はパレスチナ問題をめぐるアラブ、日本関係についても、博士の見解が表明されているので、ぜひ併読していただきたい。

はなはだ突飛な提案と思われるかもしれないが、本稿を読まれる読者は試みに、サラーム・ムーサーを長谷川如是閑なり矢内原忠雄なりに、イスラム主義を天皇制主義に、あるいはまた、アフマド・ルトフィー・アッサイイドをたとえば陸羯南に、ターハー・フサインやアッカードを津田左右吉なりに、おきかえて読んでみていただきたい。もとよりこういう乱暴なアナロジーは、はみだす部分を多分に有しており、とうていそれだけで近代エジプトをとらえきれものではないが、とかくおおよそ異

質的なものとみられがちなエジプトなりアラブ諸国を、知的・精神的にいくぶんかでも私たちにひきつけてゆくための、一提案として受取っていただければさいわいである。また、社会進化論の思想的役割は同時代の日本や中国においても相当大きな

問題であるが、そうした分野の研究者の方々に、ぜひ比較なり御批判なりをお願いしたい。

(三木 亘)

本稿は近代エジプトの思想的展開のなかでも、尖端的な局面を扱う。というのは、私たちの論じるこの思想家はあきらかに、二十世紀前半中にエジプトの知識人が経験した、不安と動揺の危機を代表しているからである。この危機の特徴は、思想的潮流の多様化と両極への分化であった。そのひとつは、近代ヨーロッパの経験を探るべき範と考える、近代化 *tajdīd* の支持派であり、いまひとつは、イスラム文明という大伽藍の再建にエジプト発展の唯一の道を見る、前者に対する反対派である。この二つの志向は、さまざまな政治運動の形で自己を表現し、そのあるものは、今日のエジプトに深刻な影響をおよぼしてきたし、いまでもおおよぼしつつある。

もとよりエジプトにおいて、近代化をめざして近代ヨーロッパの世界への開眼をもとめる動きは、古く十九世紀前半にさかのぼる。ナポレオン・ボナパルトに率いられたフランス軍による、短期間の占領(1798-1801)を経験したのち、その混乱に乗じて、一九五二年の革命まで続く王朝をうちたてた、ムハンマド・アリーカダイ、ムの政権のもとに(在位1801-48)、早くも、十八世紀までの伝統的な経済体制を清算して、あらたな体制にかえる試みが行われた。こ

の新体制は、農地国家所有・貿易独占・国営工業など、あらゆる生産源の国家独占を基礎とし、ヨーロッパ人専門家や、ヨーロッパ留学で新しい科学技術を学んだ、エジプト人専門家の努力によって、エジプトに近代的な産業を導入した。しかし一八三九年の英仏の軍事干渉はこの国家独占体制を崩壊させ、それまで工業化と商業化の先導的役割を果たしてきた、その政府に替りうる、何らかの民族的な代替物もないままに、エジプトは世界市場に組み込まれて、外国人の投資や搾取にさらされることとなった。当然これは、外国人の政治的侵略を招き、ついにはオラービー革命の挫折した一八八二年、エジプトを英国の占領下におとし入れることとなった。これ以後第一次大戦後までつづく英国のエジプト全面支配は、エジプトの工業化をおしとどめ、ランカシャーのための「一大棉花プランテーション」に変貌させた。

植民地化によるエジプトのモノカルチャー農業国への変化は、地主制の展開を伴ったが、サラーム・ムーサー *Sādāna Mūsā* は英占領初期の一八八七年、一〇〇フェッダイン以上を持つ、コプトの中等度の地主の子として、下エジプトの新興都市ザカールギークに生れた。コプトは古代からのエジプト土着のキリスト教徒で、十八世紀ごろには、上エジプトに相対的に多く、また収税吏や金貸を営むものが多かったが、ヨーロッパの影響がエジプトに加わ

る十九世紀になると、下エジプトへ移住し、ヨーロッパ勢力と結びついて、役人となり、その地位を利用して地主化するものも、すくなくみられた。サラーム・ムーサーの生家もその例にもれない。フランス占領末期に、アシユート附近の村から曾祖父が下エジプトへ移住したと伝えられ、父はシャルキーヤ州の首席書記で、中程度の地主になっていた。父はかれの二歳の時に死んだが、遺産のおかげでサラーム・ムーサーは、生涯衣食の資のわずらいを免れた。およそエジプト人の教育には無関心、否定的であった英占領当局が、下級役人養成のためにごくわずかに認めた公立中等学校のひとつに、かれが学ぶことができたのも、その後フランス(一九〇八—一九〇九年)、ついでイギリス(一九〇九—一九一一年)へ遊学できたのも、この条件のおかげであった。

フランスでフランス語を学び、ヨーロッパ文明をはじめて経験したサラーム・ムーサーは、イギリスでは、フェビアン協会やラシヨナリストの協会に接触した。やがてエジプトに帰ると、ジャーナリズムで働いた。最初が、当時民族運動の代表的旗手であった、祖国党 al-Hizb al-Watani の機関紙『旗』(al-Ishraq) について、一九一四年には、みずから週刊誌『未来』(al-Mustaqbal) を刊行したが、その論説の大部分が世俗主義思想をめぐるのであり、フェビアン的思想をもひろめた。第一次世界大戦がおこると、かれはザカージークへ帰住したが、そこでかれは、英軍当局に徴発されてシナイやパレスチナに送られるエジプト農民の悲劇をさまざまな眼のあたりにした。地方の名士層に属するかれ自身でさえ、あやうく狩りこみを受けそうなめにあったことがある。

大戦が終るや、一九一九年三月の革命がおこり、エジプト人大

れはナセルの体制を支持し、その社会主義をめざす社会改革に、エジプトの未来の希望をみるようになった。一九五八年かれは死んだ。

半世紀にわたるサラーム・ムーサーの活動は、ジャーナリスト・文学者・思想家・社会主義者・社会改革者などさまざまな側面を有しているが、本稿ではもっぱら、社会主義思想家としてのかれの思想内容を問題とする。第二次大戦後、とくに一九五〇年代後半以降、社会主義がエジプトはじめアラブ諸国で現実的な問題となっている現在、かれの思想があらためてふりかえられ、カイロやベイルートで、かれのぼう大な著書のかなりが復刊されているような、状況が存在しているからである。

二

サラーム・ムーサーの思想は、二十世紀前半のエジプトのさまざまな思想傾向を心得たうえでなければ、その正確な位置づけはできない。当時のエジプト思想における主流はイスラム的傾向で、それは、西洋伝来の思想を拒否してイスラム思想を再興することこそ、イスラム的東洋復活の理想的な道だと主張するものであった。これらのイスラム根源論の思想家たちにとって、イスラムは宗教であるばかりでなく、文明でもあった。この流派の起源は、十九世紀末にこうした思想をはじめて展開した、ジャマル・アッディーン・アルアファガーニー Jamāl al-Dīn al-Afghānī (一八三八—一九七)にゆかのはる。この流れを發展させたのがムハンマド・アブドゥッ Muhammad 'Abduh (一八四九—一九〇五)である。かれは、イスラムを近代的に發展した社会の基礎とするこ

衆がたちあがったが、革命の成果は民族ブルジョワジーの手中におちた。以後、スエズ運河地帯の占領をつづけるイギリス勢力、形式的独立を得たムハンマド・アリー王朝をめぐる宮廷勢力のもとに、革命性をうしななって民衆から遊離してゆくワフド党 al-Wafd などに、ブルジョワ的な勢力が、一定の地歩を占めてゆくこととなる。こうした条件のもとに、一九二〇年、サラーム・ムーサーは政治活動をはじめ、社会主義研究協会 Jam'iyya al-Dīnīya al-Ishraqīya を創設したが、これはまもなく、フェビアン的な方式でエジプトに社会主義の実現をめざす、エジプト社会主義党 al-Hizb al-Ishraqī al-Misri と変った。しかし黨員の大多数はこの路線に賛成せず、党のイデオロギーとして科学的社会主義 al-Ishraqīya al-Ilmiyya に献身する方向を主張した。この動きが結局一九二三年、ロンドンでエジプト支部エジプト社会党(エジプト共産党)をうみだすこととなるが、サラーム・ムーサーはこの党を離れ、民族運動のブルジョワ的指導部である、ワフド党に協力して仕事したりもするようになった。第二次世界大戦が起るまで、かれはこうした態度をつづけて、自分の雑誌『新雑誌』(al-Majalla al-Jadida) (一九二九—一九四二年)に、エジプト人トロツキストの書いた主張をのせたりはしたが、みずから一定の政治的立場を表明することはなかった。しかしかれのこのような態度にもかかわらず、公安当局はかれを共産主義者 shuyū'i とみなすようになり、一九四六年の左翼勢力一斉逮捕のときには、かれもそのひとりとして逮捕投獄された。その後一九五二年七月二十三日の革命までは、かれは社会改革 al-Taht al-Tahriki を主張しつづけて、特定の政治的立場をとることはなかった。革命後、か

とが可能であり、信仰こそ社会的・政治的生活の核心であると強調した。こうした思想は、西洋文化と接触する機会を持たなかった知識人の多くに受入れられ、大衆からも大きな反響をうけた。

一九三〇年代には、この傾向はハサン・アルバンナー Hasan al-Banna'ī (一九〇六—一九四九)の手でムスリム同胞団 al-Ikhwān al-Muslimīn に發展させられ、いまひとつの流れは、アフマド・フサイン Ahmad Husayn の指導する青年エジプト Mist al-Fatat 運動のなかに、イスラムとファシズムの融合した形であらわれた。しかしこれとやらんでいまひとつの傾向があり、影響力は相対的に弱かったが、エジプト發展の唯一の方法として、西洋文化の摂取を主張するものであった。この傾向を代表したのは、西洋文化を体験した自由主義者たちであり、かれらはフランス革命の思想家たちの著書を翻訳し、自由主義的なスローガンを掲げた。おそらくこの傾向のもっとも傑出した指導者は、自由主義的な民主主義とエジプト民族主義を主張した、アフマド・ルトフィー・アッサイイド Ahmad Lutfī al-Sayyid (一八七二—一九六二)であり、エジプトに移住して世俗主義を説いた、一群のレバノン人著作家たちであり、婦人の解放を主張したカーシム・アミン Qasim Amin (一八六五—一九〇八)もここに入れられるであろう。

自由主義・民族主義と民主主義を同時に抱えこむ世俗的・近代的思想は、二つの大戦のあいだの時期に、西洋文化の影響を受けた世代の知識人たちの手でさらに發展させられた。アブバース・アルアッカド 'Abbas al-Aqqād (一八八九—一九六六)は、ヨーロッパの心理学を研究した眼での批判的な研究成果を、多くの著書にして公刊した。ターハー・フサイン Tahā Husayn (一

八八九)は、フランス流の批判的な方法で、伝統的なアラブ文学の再評価を行い、エジプトの小説はタウフィック・アルハキーム(Tawfiq al-Hakim) (九〇二)の『蘇生』(Auda al-rabi)によって、近代西洋文学と共通した特徴をもつようになり、文学の世界に散文と戯曲が正当な位置を占めることになった。また、政治的・文化的な主張の場であった新聞も次第に経済記事や科学記事にも紙面を提供しはじめた。

しかしこれら前衛的な文化人や思想家たちは一九三〇年代以降、反動の側からのはげしい攻撃に直面し、イスラムとイスラム文化に敵対していると糾弾された。この攻撃は、自由主義的傾向を完全に葬り去るには至らなかったが、活動範囲をせまいものにした。自由主義者たちは、若干の著作家や詩人をふくめてアポロ協会に生きながらえた。エジプト大学(いまのカイロ大学)の前身は、人びとの眼をイスラム文明だけではなくエジプト文明にも向ける、新しい学問意識を刺戟しはじめた。また婦人の精神的・政治的・社会的解放の客観的基礎としてのその経済的解放を説く、カーシム・アミーンの思想がひろがり、エジプト文学の先駆者たちは、こうした状況のすべてを小説に表現しはじめた。文学批評も伝統的な修辭から解放されて、多くの印象的な批評をうみだした。古代ギリシアから近代に至る哲学の諸学派の翻訳もかなり行われた。しかしこのような動きも、これら前衛的な思想家たちのこうむった思想的圧迫のために、いぜんとしてせまい領域に局限されつづけた。

自由主義的傾向の指導者たちの多くは、思想的転向を余儀なくされた。アッカードは、精神的・天的な諸宗教をばぐくんだ地

としての、東洋について書きはじめ、東洋と西洋の大きな違いは後者の物質崇拜 *mihrib al-madda* にあり、東洋の精神性を維持することこそ、民族的義務だと強調した。その結果かれは、イスラムの偉人たちの伝記を書くのに、四分の一世紀もの生涯をついやし、その革命性を棄てて、ファールーク王を支持し、エジプト・ジャーナリズムにおけるアメリカ勢力の砦である「今日のニュース出版社」*Dar Akhbar al-Yawn* *Hi-Sihafa* に協力した。また、ターハー・フサインは自由主義志向を棄てて、みずから科学的と称する方法による、イスラム文化の研究をはじめ、新しい批判的な運動を攻撃して、これを「読むにたえないギリシア語」とけなし、エジプト・ブルジョワジーにいっそう密着するようになった。弁証法的唯物論を方法論としたイスラムについての科学的な論文で、その知的経歴をはじめた、あのラディカルなマンストール・ファフミー *Mansur Fahmi* までが、新しいイスラム的連帯を主張しはじめた。

これら前衛的な思想家たちが動揺し転向するなかで、いぜんとして世俗主義的な思想を表明しつづけて、一歩も退かなかったのは、サラーム・ムーサーだけであった。——当時かれもまた、宗教的指導者たちの攻撃と、宗教の敵だという糾弾に直面していたのである。なかでもアズハル大学の教授ムスタファー・サーディク・アッラーフィーに至っては、かれがイスラムとアラブ主義 *Urida* の敵であり、およそアラブ的なものすべてを攻撃するやからであるとして、口をきわめてかれを告発していた。一九三〇、四〇年代のこうした反動的な状況に抵抗しとおしたサラーム・ムーサーの態度は、後年のかれのつぎの文章にもうかがえる。「私響された。これは十九世紀末に、トルコ支配の圧政をのがれてエジプトに移住し、ジャーナリズムに活動して、西洋の自由主義思想、とりわけフランスの革命思想をはじめて紹介し、また近代科学についても書いた人びとである。そのなかでもとくに、シブリー・シヌマイール *Shibli Shunayyil* (一八五〇—一九一六)のダーウィニズムについての著作は、サラーム・ムーサーに最大の影響を与え、これがかれのもっとも注目する思想となった。これによってかれはダーウィニズムをさらに深く研究する決心をした。また、エジプト民族主義的特徴的な性格を示した自由主義者、アフマド・ルトフィー・アッサイイドの著作は、サラーム・ムーサーの内面に同様の志向を強めるのにもっとも影響力があり、かれの前に政治活動への地平をひらいた。他方、ヨーロッパ遊学はサラーム・ムーサーに、バーナード・ショーやH・G・ウェルズの著作にみられるような、フェビアン主義の思想を研究する機会を与えた。さらに、ダーウイン、スペンサー、ニーチェ、フロイト、トルストイ、イブセン、そしてある程度はマルクス、などの著作もかれに影響を与えた。

サラーム・ムーサーの思想はこうして、これらさまざまな影響源の混合であり、かれはこれらを調和させようとし、時にはそのあるものを棄てようとした。サラーム・ムーサーのニーチェに関する著作を、「ニーチェと人類の子」*Nietzsche wa-ibn al-insan* (『精選』*al-Muhtafaf* 一九〇九年)というその最初の論文から、最終的にかれがこの哲学者の影響をゆけだす時まで、検討してみると、一方ではニーチェの思想と、他方ではダーウイン、スペンサーらの進化論的立場とあいだの大きな違いを、かれがつかんでい

の著作をターハー・フサインとアッカードのそれと比べると、取上げる主題がおよそ違うのに眼をみはる。かれらは、イスラム初期のバグダード・メディーナ・メッカのアラブ社会について三、四〇冊の本を書き、千二、三百年もの昔のアラブの歴史上の人物を研究している。今日のエジプト社会、人民の諸革命、封建時代から工業時代への経済の革命、ドグマではなく知性を要求する思想の自由、科学の価値、進化の理論、およそかれらの眼には、これらの主題がわが人民の進歩に無価値であるかのように、それについてたった一冊の本も書いていない。……タウフィック・アルハキームが『芸術のための芸術』を書いているのと同様、かれらもまた、『書くために書いて』いるのではないか。」

もっともサラーム・ムーサーは、すでに一九五〇年代に、アメリカ合衆国をほめ、アメリカ社会を西洋文明発展の頂点だと考えはじめており、『今日のニュース』*Akhbar al-Yawn* の代表的な寄稿者のひとりとなっていた。ただ公平を期するためには、後にも述べるように、かれが自叙伝『サラーム・ムーサーの教育』*Tarbiya Salama Musa* の一九五八年版のなかで(初版一九四七年)、マルクス主義の信奉とソヴェト連邦の讚美を表明していることを、つけ加えねばなるまい。こうした一見オポチュニスティックな政治的無性格性にもかかわらず、かれは宗教をもつて社会の原理となすことに終始敵対してきたことを見落してはなるまい。

三

サラーム・ムーサーの思想はさまざまな源から養分を得ている。まずかれは、レバノン系知識人の世俗主義的な著作にたいへん影

たとは思われない。しかしかれは、さらにたちいってみると、人種主義の哲学 *falsafa 'unsuriya* としてのニーチェ主義には関心を示さず、むしろ、価値や道徳や信仰に関するその思想の重大な意味にひきつけられていた。そこにサラーム・ムーサーは、ニーチェの人間をみる視点を学びとったのであった。それは、個々の人間が人類 *al-insaniya* にとって、進歩的か退歩的か、発展的か破滅的かの如何を問わず、個人 *farid* のため *wa'ala* (自己発見) に意味をみだし、人類のこの個人としての進化 *fatawwur* の程度によって、その価値をはかるうとする視点である。

サラーム・ムーサーの内部で、進化論 *naqariya al-fatawwur* がいわば宗教の位置を占めたとすれば、フリードリヒ・ニーチェは預言者たちの地位にとつてかわった。しかもかれは、ニーチェの預言と、漸進的な社会主義を説く英国のフェビアン主義者たちの預言とのあいだに、矛盾を感じず、いつまで資本主義体制のもとに生きなければならぬのかと、問いを発する。同時にかれは、優生学の知識を利用して、社会主義のもとに超人の世代をつくりだすことができるように、劣性素質をもった人間の生殖の制限を主張する。この世界で、バーナード・ショーとサラーム・ムーサー以外に、超人の待望と社会主義への希求を——前者はニーチェ流に、後者はフェビアン協会流に——あえて結びつけた思想家を、私たちはしらない。サラーム・ムーサーにおいて、ニーチェとフェビアニズムを結びつけるつながりは、「進化」である。かれはいつている、「ニーチェははじめて主張して、革新的な哲学者が追求すべき、一個革新的な宗教にまでこれを仕立てあげた、強者の道徳 *akhlaq al-aqwiyā* は、何年も私をひきつけた。私はそれ

を支持し、進化論に助けられて、それを一種党派的イデオロギーのようなものとして信じた。……また、バーナード・ショーは私に多くの問題を与えたが、おそらくそのなかでもっとも重要なものは、人間をみる生物学的な視角であり、未来の進化は文明政府の第一の関心事たるべきだとする、かれの考えであった。」¹ ころもいえよう。資本主義世界の哲学者や思想家たちへのダーウィニズムの反映 *in'ikas* が、個々の思想家の、進歩的・反動的を問わず、一定のイデオロギー的傾向とのつながりに応じて、ひとりひとり違っているとすれば、サラーム・ムーサーとバーナード・ショーへのその反映は、思想レベルにおける、価値や慣行や伝統の因習 *na'ūf min al-qiyām wa-'ādat wa-'i'qā'id* に対する「逆進 *dhawra* となつてあらわれた」と。この二人はいずれも小市民階級に属していたので、ダーウィニズムを共通のわく組で受けとめたのである。しかし、英国、アイルランドにおける小市民の位置と、エジプトにおけるそれとの性格の違いが、サラーム・ムーサーとバーナード・ショーのあいだの関係の、たちいった点での違いにあらわれた。あたかもすでに同様の違いが、サラーム・ムーサーとニーチェの関係においてもみられたように、——ダーウィニ思想の框にふみこんでいた点では三者共通なにはあるが。

超人思想を彼らの社会主義思想の有機的な一部として受入れるにあつたの、サラーム・ムーサーとバーナード・ショーの違いのもっとも明白な例としては、後者がこれを背景に、大英帝国の征服行為を是認し、のちにファシズムを支持したりしたのに対して、サラーム・ムーサーにあっては、ニーチェは、かれの問題設定や探究を刺戟し、かれが慣習や慣行 *al-'urūf wa-'i'āda* に無条

件降伏するのをさまたげる役割を果たし、という事実がある。このように、社会主義に関するユートピア的思想は、二十世紀初頭以降のヨーロッパ思想においては、反動的な方法となり、他方、同じ時期のエジプトにおいては、進歩的な方法となった。そうしてこれが、サラーム・ムーサーとバーナード・ショー両者の思想的出発点の違いともなる。サラーム・ムーサーの社会主義とは超人の世界であつたから、優生的な劣等者は淘汰されねばならぬとする、非常な毒をも含んでいた。ニーチェの超人思想が民族の優劣論と結びあわされると、人種主義になつてナチスのそれに近づくところを、サラーム・ムーサーはバーナード・ショーに依存した「超人」論の故に辛うじてそれにはおちこまなかつた。

サラーム・ムーサーの思想の展開の初期の段階において、唯物論 *ma'diyya* の特徴がみとめられる。この哲学はすでにサラーム・ムーサーの精神的態度のなかに、肥沃な土壌をみだしていた。そこには、かれと社会とのあいだの矛盾が、封建的な *iqta'* 価値に対する反抗と、工業や科学的文化への希求という形で、体现されてきたからである。ただしそれは、当時のエジプトの新興中産階級特有の目標のわく内で、また根本的には、理論レベルにおける方法的一貫性の欠如、右顧左眄、お先まっくらなどの性格をもつ、小市民層特有のイデオロギーの形式によつてであつた。

こうした側面においては、サラーム・ムーサーの表明しているのは一種ブルジョワ的思想であつた。かれは個人主義者 *faridi* であり、その進化論の理解の仕方は個人主義的原理を基礎としていた。ユートピア主義者 *ashāb al-mundun al-fādiya* は個人を媒介とする仕方でなければ、そのユートピアを実現することはでき

ない、優生学こそ、選ばれた個人を得て、「世代から世代へと人間を向上させる」唯一の道だ、というかれの考えがそれである。このことに関連して、かれの研究方法はつねに、精神と身体との有機的な融合こそ、人間の行動と道徳を精神と身体との機械的な反動運動たらしめているものだ、という考えから出ており、「そこに生存競争 *tanāzur* *baqā'* ないしそれにかわりうる、意図的人為的な選別のようなものがなければ、人間の進化はありえないと考える。かれが未来の人間の姿を描いたとき、かれは頭脳に起るのであるう進化や、その他の身体的器官の進化を述べ、言語の進化をも語るが、起りうる社会進化についてはならぬふれない。そのわけは、かれの想像が、人間の身体の進化こそ真の進化で、社会に関しては何ごとも起らない、社会進化はせいぜい、個人的身体的レベルの進化の結果の集積として語りうるのみ、というかれの確信から出ているからである。その意味でかれは、進化の自然生的な性格 *fa'dā'iya al-fatawwur* を信じていた——毎年その宗教をとりかえ、その社会が自然に *tab'iyyan* 発展するような国民こそ、進化した国民だ、と。さらにかれは、思想や社会現象のあらゆる領域において、進化を起させる唯一の要因があると考へていたが、それがいったい何であるかについては、サラーム・ムーサーは、一方ではマルサスの理論、他方では生物学的理論による進化の解釈の、いずれを探るかに迷つた。この迷いは、人類社会の進化を説明する完全な理論をうみだすどころか、むしろかれを袋小路へ逐いやつたので、ついにはサラーム・ムーサーは、新ダーウィニズムと呼ばれ、環境は絶対に生物に影響しないと主張するワイズマンの理論にかたむいたりもした。

以上のような個人主義的・自然的な進化論を下敷に、サラーム・ムーサーは社会の発展を恣意的な仕方でも分類する。つまり農業段階と工業段階との分類で、文学は前者の、科学は後者の、段階の文化だと規定する。この段階論の背後にある、工業化の「科学技術への希求は、かれの「エジプト人はエジプト人」のために「al-misriyyin」運動へのかかりを説明してくる。世界恐慌下の一九三〇年、サラーム・ムーサーは「エジプト人はエジプト商品」を連盟を創設して、外国商品ボイコット運動をはじめた。当時はインドの独立運動に深い関心を寄せており、自分の運動に関連して、直接ガンディーにチャルカー運動についての問合せを行ったが、その場合のかれの関心のありようは、チャルカーのたぐいがエジプトの工業化や農民生活に実際に役に立ちうるかといった、実際の技術的な性格のものであった。またかれのボイコット運動には、一方では、タラト・ハルブ Talat Harbらの民族資本家が注目して、その援助で「エジプト製品販売エジプト会社」が設立され、他方では、のちのイスラム主義ファシスト、アフマド・フサインが一法科学生としてこれに参加したりしていた。

一、宇宙的唯物論 *ta'dbiya al-kawn*。サラーム・ムーサーは最初から、本来唯物的で革命的な進化論をみうしなうのを常とし

てきた、観念論哲学の批判を行った。一九二八年にかれは書いて「進化を研究する人びとのあいだに新しい迷信 *Bayhyat* があらわれ、その筆頭はベルグソンである。かれは云う、生は物質から独立の、原理ないし要素ないし観念であって、生物の身体にあらわれもしくは体現するためにのみ、物質を利用するのだ、と。あたかも、もろもろの生物ではなく、単一の絶対的な生が存在するかのよう。……どうひかえめにも、ベルグソンへの反駁としてこうはいえる、私たちは今日まで、生きた身体しかみたことがないし、絶対的な生も絶対的な精神もみたことがない、経験的に知っているのは、これら両要素の結びついた具体的な生だけだ、と。」

二、さらに、自然と社会は不断に変化するものであるところにその本質をみたこと。この現象論的な立場が、イスラム本源論の不変論・恒常論に対する本質的な反撃になる。サラーム・ムーサーはそのダーウィニズムの研究から、「生は坩堝のなかにあって凍りつくことをしないばかりか、坩堝はその諸要素や諸力を融かし育てつづける」と結論した。ここから、生のあらゆる領域における進歩と向上への、かれの深い確信がうまれた。これはまた、とどまることのない自然というかれの信念や、停滞をしない社会運動の重要性を説くかれの配慮をも、説明する。かれの著書『三十年後の世界』 *al-Dunya ba'ada Thalathin 'Aman* (一九三六年刊)は、こうしたかれの思想を具象化している。そこには、農業の未来、科学の支配、衛生状態などの絵図が描かれ、犯罪と牢獄の進化、国際語と近代的な学校、ジャーナリズムの未来、政府・結婚・家族・国際連盟・戦争の進化が語られている。

またサラーム・ムーサーは、その著書『進化の頂点としての人間』 *al-Insan Qimma al-Tatawwur* (死後刊行)のなかに、その思想方法を完全に示している。それは以下の三点に分けられよう。

(一)、かれの方法の理論的側面。宇宙は物質だといふ考えをかれは表明している。「物質と力は同一物である、あるいは、力は物質の一現象である。同様のことが精神についてもいえる。なぜならそれは生の現象のひとつであり、生はそれ自体物質の一現象であるから。……磁力・電力・重力・光・熱・質量、いずれも物質の諸相である」と。従って、宇宙は質的な変化をこうむりつつある単一の全体である。「人間と動物を区別するものは人類社会であり、これは言語を必要とする。さらに言語(ことばと思考)は、それを保ちまた働かせるのに足るだけの、大きな理性を必要とした。」そうして「人類社会の創造によって、人間はそれまでの進化の段階をぬけだし、このことは個人に影響してこれを社会的進化の段階に変化させ、さらにそれは社会を変化させる。」外的世界は客観的な *hawadith*、性格をもっているが、感覚だけでも、そ

れは人間を、その生きている環境に対して、主観的 *dhati* ならしめる。そのころ人間は、その判断と見解を事物の本質に適應させることができなかったが、感覚——なかんずく視覚——の使用と技術の発達、科学の進歩は、人間の判断と見解を客観的ならしめ、事物の本質に適應させる可能性がでてくる。まさにここで、物質と思考の交互作用が行われる。「生は物質のなかに潜在しており、それから成長する。同様に、精神は生のなかに潜在していて、それから成長する。故に、精神は物質のなかに潜在しているといえる。」これは明らかにイスラムの唯神論への反論となっている。

(二)、人間と人間社会の歴史についてのかれの理論。かれはすでに以前に述べている、進化は「自然と人間と宇宙の新たな理解をもたらし、私たちにかつて知らなかったような思考法をあたえた。つまり、自然は停滞を知らず、人間と動物と植物はたえず変化のなかにある、と。」……そうして進化の道は人間を、あの主観と客観との出遭いにみちびいた。この進化の道に沿って、サラーム・ムーサーは、母系制の原始共同社会の段階を人間が通りすぎ

英国社会における伝統と変化(上)

小川晃一著 都市の郊外住宅地となりつつある近辺の町をとり
A5判 二二〇〇円 かねての実態調査にもつき研究した

英国政治における伝統と変化(下)

小川晃一著 60年代のヘウイルソン政治の変化を、総選挙の全
A5判 二二〇〇円 権者の投票・政治行動の実態調査から解明する

現代日本農民分解の研究

伊藤喜雄著 戦後農地改革から七〇年センサスまで、農業・土
A5判 二五〇〇円 析し、あたらしい上層農を提起する

オランダ初期資本主義研究

上野 番著 繁栄したオランダ共和国(ネーデルラント)の世
A5判 二〇〇〇円 心に「営業の自由と独占」の課題を解明する

御茶の水書房
東京 1-14
神田 1-4
錦町 1-7
1-4 7 4 番
振替

