



Title	近代エジプト文学における衣装の記号 : アファン ディーをめぐる一考察
Author(s)	福田, 義昭
Citation	関西アラブ・イスラム研究. 2001, 1, p. 85-114
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/105241
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

近代エジプト文学における衣装の記号 ——アフエンディーをめぐる一考察——

福田 義昭*

(はじめに)

アハマド・アミン (ʿAḥmad ʿAmīn [1886-1954]) は、1953年に出版された『エジプトの風習・伝統・表現事典』(*Qāmūs al-ʿĀdāt wa'l-Taḳālīd wa'l-Taʿābir al-Miṣriyya*) の「衣装」(*al-ʿazyāʾ*) という項目において次のように述べている。

エジプト人に関して、最も目を引くことの一つは、その——特に男性の——衣装の多様性である。初めてエジプトを訪れる外国人が驚くのはこのことである。彼らはその服装が様々に異なっていることにびっくりするのだ。ジュッパとカフタンとターバン、ジュッパとカフタンとトルコ帽、ガッラビーヤとトルコ帽、ガッラビーヤとターキーヤ帽、そして西洋式の背広など。ヨーロッパの衣装には類を見ないようなものである¹⁾。

もちろん、移ろいやすいファッションのことを言っているわけではない。エジプトでは、様々な伝統的衣装と西洋から移入された衣装とが共存しながら、日常生活レベルにおいて、比較的固定化された「衣装の記号」としての役割を果たしているのである²⁾。衣装は多くの場合、個人の好み、その日の気分というレベルを超えて、着用者の社会的・宗教的アイデンティティーを表す記号として機能している。とりわけ20世紀前半までのエジプトではそうだったが、現在のエジプト社会でも、そうした特徴はかなりの程度保持されているように見える。

本稿の目的は、以上のような認識に基づいて、衣装やそれが表す社会階層

* 大阪外国語大学 非常勤講師

1) ʿAḥmad ʿAmīn, *Qāmūs al-ʿĀdāt wa'l-Taḳālīd wa'l-Taʿābir al-Miṣriyya*, Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1953, s.v. “al-ʿazyāʾ”. エジプトの衣装名については、論文末の付録を参照。

2) 大塚和夫「あご髭とヴェール——衣装からみた原理主義運動」(『異文化としてのイスラーム——社会人類学的視点から』, 同文館, 1989, 231-284頁), とりわけ2節「近代エジプトにおける記号としての衣装」および4節「総括と結論」を参照。なお、本稿を執筆するにあたり、この大塚論文から貴重な示唆を得た。

という観点から、エジプトの小説や自伝作品を読み直すことである³⁾。当然ながら、それらのテキストにおいて、衣装に関する記述は無数に出てくる。それら全てを、あるいは目立った例だけでも網羅して分析するというような作業は、少なくとも現在の筆者の知識・力量からいって到底不可能である。そこで今回は、対象を主に20世紀の前半に書かれた、ほんの一握りの小説・自伝的テキストに限定し、さらに「アフアンディー」と呼ばれた都市中間階層的なものを絞って分析を試みることにしたい。特にアフアンディーを選んだ理由は、それがエジプトの近代化を考える上で興味深い存在だからである。彼らは様々な社会階層が織りなす複雑な網の目の中で中間的存在としての役割を果たした階層であり、近代化の主たる担い手となった人々であった。また多くの場合、エジプト近代小説を生み出した作家たち自身が属した階層でもあった。

(1)

ギリシャ語起源の言葉である「アフアンディー (エフェンディ)」(ʿAfandī) は、トルコ語に入った後、オスマン朝時代にトルコ・チェルケス系の上流階級に与えられる称号としてエジプトに移入された⁴⁾。しかしその後、この言葉のステイタスは徐々に低下し、20世紀に入ると、トルコ帽をかぶり背広を着た人物なら誰でもがこの呼称で呼ばれるようになった。アハマド・アミンは上記事典の中で、「アフアンディー」を次のように説明している。「かつてトルコ帽と背広を着用した支配層 (al-ḥukkām) に付けられていた呼称——中略——この言葉は今では使い古されて、婚儀や葬式で働く使用人 (farrāsh) でさえ、背広を着ているからといって (アフアンディーと) 呼ばれるようになった。ターバンを巻いた使用人と区別するためである」⁵⁾。つまり、社会的身分や経済状態ではなく、ただ西洋風の紳士服のみが、アフアンディーと呼ばれる人々を弁別する記号となったのであり、服装によって伝統社会との断絶や近代的価値観を表明している人々すべてがアフアンディーということになったのである。したがって、アフアンディーと呼ばれた人々の実体は実に多岐にわたるものとなった。Gershoni と Jankowski が言っているように、「『エフェンディ』ほど広義かつ多面的な用語に関して、正確な境界

3) 本稿では、経済的指標や支配—被支配関係を特に強調したい場合にのみ「階級」という語を用いるが、それ以外は、文化的指標を含む意味で「階層」という語を用いることにする。

4) B. Lewis, "EFENDI" in *The Encyclopedia of Islam*, new ed., Leiden: E. J. Brill, 1960-; Sawsan el-Messiri, *Ibn al-Balad: A Concept of an Egyptian Identity*, Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 5, n. 7.

5) ʿAmin, *Qāmūs*, s.v. "ʿafandī".

線を引くのは不可能」なのである⁶⁾。

とは言うものの、アフアンディー層の中核となったのは近代的世俗教育を受けた一般官僚層やその他の知識人たちであり、多くの場合、彼らは下層の人々と上層の人々の間に位置する中間層であった。近代国家は巨大な官僚組織、出版文化組織、それに教育組織などを維持しなければならないが、アフアンディー層こそ、まさにそうした分野で活躍し、エジプトの近代化を推し進めた人々であった。彼らは、旧市街に住み伝統的生業を営む人々「イブン・バラド」(ibn balad)、すなわち伝統的都市民とも、また農民や伝統的宗教人などとも異なる価値観を持った人々であった⁷⁾。例えば、当時の風刺漫画に描かれた「ミスリー・アフアンディー」(al-Miṣrī 'Afandī)というキャラクターを見てみよう。「ミスリー」とはまさに「エジプト人」を意味するが、Gershoni と Jankowski によれば、

大衆出版物において戯画化されているのを見る限り、ミスリー・エフェンディは、背は低いが恰幅はあり、眼鏡をかけていて、多少だらしない姿をしていた。西洋風のズボンと上着を身に着け、半ば西洋的であるトルコ帽をかぶり、手には東洋風の数珠を持ったミスリー・エフェンディは、さらに堂々と優雅に西洋風の衣装を着こなした上流階級のパシャ、および、伝統的なガッラビーヤを着た農民たちと、視覚的に好対照をなしていた。当時の政治ジャーナリズムにおける彼の役割は、観察者および/もしくは対話者 (interlocutor) としてのそれであり、つまり、金持ちと貧乏人の両方が犯している愚行に対して皮肉たっぷりのコメントを加えることであった⁸⁾。

数珠——それは不釣り合いに大きく誇張されている——という点ではイスラム的であり、ヨーロッパ人やヨーロッパ化された上流階級と対立しているが、同時に背広とトルコ帽という点では西洋的・近代的であり、ターバンや伝統的衣装を身に着けた伝統的宗教人や農民、イブン・バラドなどに対立している。このようなキャラクターに「ミスリー」という名前が付けられたこと自体、興味深いことと言わねばなるまい。それは、「アフアンディー」=「エジプトを代表する者」という意識が当時のエジプト社会——の少なくとも一部——に広まりつつあったことを示しているからである⁹⁾。

6) Israel Gershoni and James P. Jankowski, *Redefining the Egyptian nation, 1930-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 11.

7) この点、アラビア語の「アフアンディー」は、宗教人に対する敬称として使用される向きの強かったトルコ語の「エフェンディ」と対照的な道を歩んだことになる (Lewis, "EFENDI")。

8) Gershoni and James P. Jankowski, *Redefining the Egyptian nation*, p. 7.

9) 長沢栄治は近代エジプトの村長職を中心とした権力関係の構造変容を考察する中で、「国民を象徴する民族的キャラクター」が1919年革命当時の「オムダ・キシュキシュ」(キシュキシュ村長)から、その後、都市中間層である「マスリー (ミスリー)・エフェンディー」へと変化して

さて、近代世俗教育の普及や官僚組織の拡大、大規模に起こった都市化現象などによって20世紀前半に大量に生み出されたアフエンディーたちは、やがてその内部において、さらに新しい傾向を持った人々を生み出すことになる。おおよそ1930年代以降、従来の世俗的・領土的なナショナリズムの担い手としてではなく、アラブ・イスラム主義の担い手としての「新アフエンディー層」(new effendiyya) が出現し始めるのである¹⁰⁾。アフエンディー層を定義する上で、近代西洋的・世俗的教育を受けたことが大きな指標の一つになるにしても、それが即座に当人の西洋思想への親近性や世俗性を意味するとは限らなくなった。大塚和夫も詳しく分析しているように、創始者ハサン・アル=バンナー (Ḥasan al-Bannā [1906-1949]) をはじめとして、ムスリム同胞団の初期メンバーの中には数多くのアフエンディーが含まれていた¹¹⁾。いわゆるイスラム復興運動が持つ近代的性格の現れである。彼らは、アズハルのウラマーたちの伝統墨守を批判し、そうした伝統的宗教人に依らずして、自らの主導のもとに「本来の」イスラムを実践しようとしたのだった。「エフエンディたちのイスラム」¹²⁾の到来である。

しかしその後、第二次世界大戦や1952年の「七月革命」という転換期を挟んで、エジプト社会はラディカルに変化し、その間にエジプトにおける衣装の記号体系も変化した。イスラム復興運動は、ナセル時代に大弾圧を受けた後、1970年代に復活を遂げることになるが、そのときにはもはや彼らの衣装は変化していた¹³⁾。トルコ帽はすでに廃れていたし、アフエンディーという階層自体、その歴史的役割を終えていた。

Messiri によれば、イブン・バラドをキャラクターとする風刺漫画を生み出した Rakha は次のように言ったという。

1929年に、『ローザル・ユースフ』(Rūza al-Yūsif) 誌上で、ミスリー・エフエンディという風刺漫画が生まれました。この風刺漫画は、消極的で運命論者的、災難に直面すると、「ちくしょうめ、ひどいことしやがって」と言いながら神に助けを求めるような、善良で従順な人物を象徴的に描いていました。1941年に、『イスナイン』(Al-Ithnayn) 誌の編集長がヒラル社 (Dār al-Hilāl) の編集スタッフと会合を持ち、風刺漫画のミスリー・エ

いった様子を紹介している。長沢栄治「近代エジプトの村長職をめぐる権力関係」(伊能武次編『中東における国家と権力構造』研究双書445, アジア経済研究所, 1994, 147-214頁)。

10) Gershoni and James P. Jankowski, *Redefining the Egyptian nation*, pp. 11, 216-218.

11) 大塚「あご髭とヴェール」。

12) Ahmed Abdalla, *The Student Movement and National Politics in Egypt 1923-1973*, London: Al Saqi Books, 1985, p. 47. (cit. in Donald Malcolm Reid, *Cairo University and the making of Modern Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 148.)

13) 大塚「あご髭とヴェール」, 256頁以降を参照。

フェンディはエジプト人を象徴していないし、してはならないという結論を下しました。何故なら、それは最下層の公務員、すなわち「エフェンディ層」あるいは小役人を代表していたからです。彼らは、イブン・バラドの方がもっと独立心旺盛で、解放された人格を表しており、彼こそ真にエジプト人を代表する者であるという結論を下しました¹⁴⁾。

名目上の独立を果たしていたとは言え、未だ実質的にはイギリスの支配下にあった当時のエジプトを考えれば、この「独立心旺盛」という言葉の意味するところは了解できる。しかし、誰が真のエジプト人を代表しているのか、誰がエジプト社会の主役なのかという問題は、農民という一大カテゴリーを含めて、いわゆる「エジプト的性格」(al-shakhṣiyya al-miṣriyya) 論争とも関連する大問題であり、ここではそこまで深く立ち入る余裕はない。また、Rakha の言葉は、1941年の時点で、アフアンディー層の勢力が顕著に衰えつつあったということを意味しているわけでもない。ただいずれにせよ、20世紀も後半に入る頃には、アフアンディーという言葉自体が——アハマド・アミーンが言うように——使い古されてしまい、従来持っていた積極的な意味を失いつつあったということであろう。それまでアフアンディーという名称やトルコ帽・背広という衣装に自らのアイデンティティーを求めていた人々が、徐々にその意識を持たなくなっていくたのである。Gershoni と Jankowski の言う「新アフアンディー層」の活動は確かに、その後のイスラム主義やアラブ民族主義の中に大きな影響を残したが、社会階層としての「アフアンディー」自体は徐々に解体の方向へと向かっていった¹⁵⁾。

(2)

20世紀エジプト文学界における大立者、ターハー・フサイン (Ṭāhā Ḥusayn [1889-1973]) は、上エジプトにある生まれ故郷の寒村でクッターブに通ってコーランを暗記した後、首都カイロに出てイスラム教育の最高学府アズハルに学んだ。ついで、1908年に設立されたばかりの私立エジプト大学(後のカイロ大学)でヨーロッパ人オリエントリストたちから新しい学問的方法を摂取し、ついにはフランスに渡ってソルボンヌ大学で博士号を取得した。アラブ・イスラム世界における伝統的宗教教育制度の深奥から西洋近代の世俗的教育制度の頂点へと駆け抜けた彼の軌跡は、その過渡的性格から言っても象徴的であり、近代エジプトにおける新しい知識人の誕生を考える上で、数々

14) Messiri, *Ibn al-Balad*, p.48.

15) 「アフアンディー」という言葉は近年徐々に使用されることが少なくなっているが、完全に消滅してしまっただけではない。ただし現在では、揶揄的な文脈で使用されることが多い。

の貴重な観点を提供してくれる。学問的方法としては西洋近代のそれを、知的背景としてはアラブ・イスラムの伝統と西洋の伝統を二つながらに抱え込んだターハー・フサインは、それがゆえに独自の道を切り開くことができた。

ところで、同じようにアズハルで教育を受けてフランスへ渡った知識人の先駆者と言え、すぐにタハターウィー (Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī [1801-73]) の名前が思い浮かぶ。彼こそまさにエジプトにおける近代的知識人の祖と言うべき人物であろう。しかし彼はまた、生涯を宗教人として過ごしたのであり、西洋的知性の長所を積極的に受け入れる一方で、根源においてはイスラム的知識人、ウラマーとして振る舞った。したがって、彼の名前の前には、いつも「シャイフ」という称号がつけ加えられるのである。肖像画に描かれた彼はいつもターバンを頭に巻いており、伝統的宗教人の衣装をまとっている。

一方、ターハー・フサインの方はというと、確かにソルボンヌ大学で博士号を取得するまでは、エジプト側の公式文書において、「シャイフ」という称号付きで呼ばれていたが¹⁶⁾、それ以後は、彼の名前に付け加えられる最も普通の肩書は「ドクター (al-duktūr)」ということになった¹⁷⁾。

彼の服装に関しては、Reid の『カイロ大学と近代エジプトの形成』に掲載されている二枚の写真が参考になる。「古代文明講座、1909-10年度」というキャプションが付けられた一枚は¹⁸⁾、ターハー・フサインがフランスへ渡航する前に撮影されたものであるが、そこに写っている彼の姿は伝統的長衣にターバンという典型的アズハル人のそれである。しかし、もう一枚の「副学長アハマド・ルトフィー・アル＝サイイドとエジプト大学教員たち、1924年頃」というキャプションがついた写真を見ると¹⁹⁾、すでに1919年にフランスから帰国していたターハー・フサインは、背広を着てネクタイを締め、頭にはトルコ帽をかぶった姿で写っている。

ターハー・フサインを取りまくこうした知的環境の変化とそれに伴う服装の変化は、彼の自伝的小説『日々』(Al-Ayyām, 3 vols., 1929, 1939, 1972) の中にも見いだすことができる²⁰⁾。彼が生きていた環境は大きく二つの世界に分

16) Reid, *Cairo University*, p. 51.

17) 無論、「アラブ文学の柱石 (ʿAmid al-ʿAdab al-ʿArabi)」というようなあだ名は除いての話である。また、実は「シャイフ」という語も多義的で、それが用いられる対象は多岐にわたり、例えばハサン・アル＝バンナーのようにトルコ帽をかぶった人物でも、場合によっては「シャイフ」と呼ばれる場合がある。

18) Reid, *Cairo University*, p. 46.

19) *ibid.*, p. 77.

20) 1972年にカイロで出版された『日々』第三巻は、もともと1967年にベイルートで『ターハー・フサイン回想録』(Mudhakkirāt Ṭahā Ḥusayn) として発行されていたもの。第一巻は主として故郷の村での日々を、第二巻はアズハル時代を、第三巻はエジプト大学、フランス留学時代を扱っている。第一巻および第二巻は邦訳がある——ターハー・フサイン『わがエジプト——コーランとの日々』(田村秀治訳)、サイマル出版会、1976。以下、『日々』からの引用は、第一巻から第

裂しており、それぞれの世界を象徴的に表していたのがターバンとトルコ帽であった。例えば、当時、内部からのイスラム改革を積極的に推し進めていたモダニスト、ムハンマド・アブドゥ（Muḥammad ‘Abduh [1849-1905]）の死をめぐる、『日々』（第二巻）は次のように述べている。

しかし青年は、また別のことも感じており、それによって彼の心はますますアズハルから遠ざかり、そこのシャイフたちや学生たちから離れていくことになった。彼が感じたのは、シャイフ（アブドゥ）の死に対して心から涙を流し、彼が亡くなったことを本心から悲しんだのは、ターバンを巻いた人々（*‘aṣḥāb al-‘amā’im*）ではなく、むしろトルコ帽をかぶった人々（*‘aṣḥāb al-ṭarābiṣh*）だったことである。そこで彼は、このトルコ帽をかぶった人々に近づき、彼らの環境と幾らかなりともつながりを持ちたいと、密かに思うようになった²¹⁾。

ターハー・フサインはアズハルに通いだした直後から、その教育方法に疑問を持ち始めていた。代々にわたって無反省に踏襲され続けてきたために硬直しきったその方法は、彼の真骨頂である自由な批判精神とは相容れないものだった。改革者としてのアブドゥは、そのような不満を持つターハー・フサインや一部のアズハル人たちにとって希望の星であったわけだが、その一方で、守旧派ウラマーたちからは疎まれる存在であった。このような、近代イスラム改革運動をめぐる知識人たちの分裂が、ここではトルコ帽とターバンという衣装の記号によって表現されている。近代化に積極的な新しいタイプの知識人たちはトルコ帽によって、旧態依然としたウラマーたちはターバンによって識別されるわけである²²⁾。

もちろん、守旧派のウラマーたちからすれば、逆にトルコ帽こそ憎々しい敵を象徴するものだった。アブドゥとも近しかったムワイリヒー（Muḥammad al-Muwayliḥī [1858?-1930]）が、すでに『イーサー・イブン・ヒシャームの話』（*Ḥadīth ‘Īsā ibn Hishām*, 1907）の中でアズハルのシャイフを登場させ、アフアンディーたちがのさばる世を嘆かせている。

近頃ときたら、トルコ帽をかぶった連中がターバンを巻いた者の学問に首を突っ込んできて、討議・討論・論争・論戦をしかけてくるような世の中じゃて、何とでも好きなことをおっしゃるがよろしい。ああ、あの懐かしい日々はどこに行ったんじやろう。学問と学者（ウラマー）が受けていた

三巻までをまとめた合本の形で出版されたテキスト、Tahā Ḥusayn, *Al-‘Ayyām: fī Mujallad Wāhid*, Cairo: Markaz al-‘Ahrām li’l-Tarjama wa’l-Nashr, 1992 から行う。

21) Ḥusayn, *Al-‘Ayyām*, p.269. (邦訳, 181頁)

22) とは言え、もちろんアブドゥ自身はウラマーとして、ターバンをかぶっていた。

榮譽と高い地位はどこへいったんじゃ²³⁾。

このように、ムワイリヒーもターバンとトルコ帽の比喻をあちこちで使っているが、ターハー・フサインもまた、同じような衣装の記号、換喩的表現を好んで使うのである。

『日々』の主人公はやがて、アハマド・ルトフィー・アル=サイイド (ʿAḥmad Luṭfī al-Sayyid [1872-1963]) と出会うことによって、自らの願いを叶えることになるが、そのときも語り手はこう言っている。『『ジャリーダ』紙の編集長 (ルトフィー・アル=サイイド) の部屋で、青年はずっと望んでいたものを得ることができた。望みというのは、ターバンの世界 (bīʾat al-ʿamāʾim) にうんざりしたので、トルコ帽の世界 (bīʾat al-ṭarābīsh) とつながりを持ちたいというものであった」(第二巻)²⁴⁾。また、エジプト大学で講じているエジプト人教授たちについて述べた次のような言葉。「エジプト人教授たちはお互いにとても異なっていた。トルコ帽をかぶった人 (al-muṭarbashūn) もいれば、ターバンをかぶった人 (al-muʿammamūn) もいた。また、以前はターバンが頭にのっかっていたが、今ではトルコ帽がそれにとって替わったような人もいた」(第三巻)²⁵⁾。

このようにして、ターハー・フサインは衣装一つで過渡期にあるエジプト社会を表現しているのである。最終的には主人公自身がターバンを脱ぎ捨てることで、これらの伏線が生かされることになる。そしてそれは、意味深いことに、彼がエジプトを去り、フランスへと向かう船上での出来事として語られている。エジプト人留学生のために選ばれたのは「イスファハン」という、フランス船籍のみすばらしい船であった。

青年はジュッパとカフタンを着込んで、足をもつれさせながら「イスファハン」に乗り込んだ。そして、二等船室にたどり着き、出航が近いことを告げる鐘の音を聞くや否や、ジュッパとカフタンから抜け出して、ターバンを取って軽やかになり、あの洋服 (al-ziyy al-ʾurubbī) の中へともぐり込んだのだ (第三巻)²⁶⁾。

もちろん、ジュッパとカフタンという組み合わせは、エジプト都市社会における男性の伝統的衣装の典型であり、伝統的な宗教人のそれでもある。そこから「抜け出し」(kharaja min), 頭からターバンを取り除いて「軽やかにな

23) Muḥammad al-Muwayliḥī, *Ḥadīth ʿIsā ibn Hishām ʾaw Fatra min al-Zaman*, 2nd ed., Cairo: Al-Maktaba al-ʾAzhariyya, 1912, p.210.

24) Ḥusayn, *Al-ʾAyyām*, p.295. (邦訳, 202頁)

25) *ibid.*, p.352.

26) *ibid.*, p.402.

り」(takḥaffafa), 洋服の中へと「もぐり込んだ(入っていった)」(dakhala fi) という表現の中に、ターハー・フサインが込めたメッセージを読みとることもできよう。この瞬間に、主人公はまさしく一つの世界を抜け出して、新しい世界へと、心も軽やかに入っていったのである。

重々しいターバンは自由な精神を抑圧する硬直した伝統の比喩なのであった。

(3)

ターハー・フサインと同世代で、彼とも交友があった文学者に前述のアハマド・アミンがいるが、彼はターハー・フサインとは異なり、ターバンを脱ぎ捨ててトルコ帽をかぶるまでに相当の年月を要した²⁷⁾。

カイロ生まれの彼の場合、まずクッターブに通った後、小学校に入ることができたので、そこでガッラビーヤに替えて背広を着用し、ターキーヤ帽に替えてトルコ帽をかぶることになった。一度はアフアンディー的世界に入っただのである。しかし同時に、父親は彼を宗教系の道に進ませるか、それとも非宗教系の道に進ませるかで迷っていたため、小学校から帰ると彼はガッラビーヤに着替え、父親がイマームをしていたモスクへ行行って、そこで父親の授業を聞くというような生活を送っていた²⁸⁾。

ここでターバンの道を歩むか、それともトルコ帽の道を歩むかという選択は、当人の将来を決定する大問題だったと言えるだろう。似たような状況は、例えば、ヤハヤー・ハッキー (Yaḥyā Ḥaqqī [1905-93]) の有名な中編小説『ウナム・ハーシムのランプ』(Qindīl ʿUmm Hāshim, 1944) の中にも見つけることができる。主人公イスマールは父親にコーランの暗唱を命じられたとき、自分がアズハルにやられるのではないかと恐れを感じたという。何故な

27) ターハー・フサインもアハマド・アミンも、アズハルに学んでアブドゥに影響を受け、さらにエジプト大学の講義に出席してヨーロッパ人オリエンタリストの学問的方法を知った。また、二人とも後に同大学で教鞭を執るなど、共通する側面を多く持っていた。ただし、『日々』の記述を事実と取る限り、ターハー・フサインは直接アブドゥの講義を聴くことはできなかった。そうする前にアブドゥが死んでしまったからである (Ḥusayn, *Al-ʿAyyām*, p.268; 邦訳, 180頁)。それに対して、アハマド・アミンの方はアブドゥの講義に二回だけ出席することができた (ʿAḥmad ʿAmin, *Ḥayātī*, Cairo: Lajnat al-Taʿlīf waʾl-Tarjama waʾl-Naṣhr, 1950, p.61; 邦訳——アフマド・アミン『アフマド・アミン自伝——エジプト・大知識人の生涯』[水谷周訳], 第三書館, 1990, 53頁)。とは言え、両者ともアブドゥの影響を強く受けていたことでは共通している。大きな相違点としては、アハマド・アミンに留学経験が無かったことが挙げられる。また、彼がカイロ生まれであったことや、宗教者だった父親から大きな影響を受けていたことなども相違点として挙げられるだろう。なお、アハマド・アミンの生涯・思想・著作全般について簡潔にまとめられた邦語文献としては、上記、水谷周によるアミンの自伝の邦訳に付けられた、訳者の「解説」(275-295頁)がある。

28) ʿAmin, *Ḥayātī*, p.44. (邦訳, 41頁)

ら、彼は「(サイイダ・ザイナブ) 広場の小僧どもが、ターバンをかぶった少年たちを追いかけ回しながら、『きゅっと引っ張れターバンを 中には一匹猿がいる』などと下卑た言葉を使って囃し立てているところを見ていたから」である²⁹⁾。しかし結局、父親は「期待に胸を膨らませながら」息子を公立学校にやり、その結果「イスマーイール・アフアンディー」が誕生する³⁰⁾。父親の「期待」とは、息子を医学校に入れてエリートの仲間入りをさせることであり³¹⁾、つまるところ、それは彼を一級のアフアンディーに仕立て上げることを意味していたのである。その後、イスマーイールは紆余曲折はあるが、イギリス留学を経て医師となる。

ところがアハマド・アミーンの方は、これとは反対に、父親の方針によって、アズハルに入れられてしまう。ここからアミーンの衣装は統一され、以後27年間にわたって、彼とターバンは固く結びつけられることになるのである。

こうして十四才の頃、父は私に背広、トルコ帽、西洋風の靴の代わりに、長袖の外套、ジュッパ、ターバンとマルクーブを身に着けさせた——中略——学校で一緒だった子供に見つかるのが最悪だった。私が変身してしまい、わざわざ文明を棄てて沙漠の生活に戻ってしまったかのように思われた。まるで、我々がつき合っていたのは、子供同士だから、あるいは同級生だからではなく、単に同じ服を着ていたからとでもいわんばかりだった。私の方では心を惹かれたが、彼らの方で私から逃げてしまい、間もなく関係は途絶えてしまった³²⁾。

子供たちの世界でもまた、衣装の記号は強力に作用していた。服装が変われば、世界が変わり、それにつれて人間関係もまた根本的に変わってしまうのである。

アミーンはその後、アズハルを出て学校教師、イスラム法学院 (Madrasat al-qaḍā' al-shar'ī) の学生・教師、イスラム法裁判所 (al-mahkama al-shar'īyya) の裁判官、果てはターハー・フサインに誘われて大学の教官として、様々な制度の中に身を置くことになるが、頭の上にはずっとターバンが載っていた。彼の自伝には、そのあいだに起きたターバンにまつわるエピソードの数々が、ある時は真面目に、ある時はユーモアを交えながら紹介されている。例えば、イギリス人の租界的地区だったナイルの中州にあるスポーツ・クラブにターバン姿で出入りする話——「私のターバンはクラブのメンバーになった初の

29) Yahyā Ḥaqqī, *Qindil 'Umm Hāshim*, Cairo: Dār al-Ma'arif, 7nd ed., n.d., pp. 6-7.

30) *ibid.*, p. 7

31) *ibid.*, pp. 18-19.

32) 'Amin, *Hayātī*, p. 49. (邦訳, 45頁)

ターバンだったし、おそらく最後のものでもあっただろう」³³⁾。あるいは、ただただターバンゆえに次々と縁談を断られる話――

私は英語の本を持って彼らのところに出かけ、一緒に座って、最新かつ現代的な話題を披露し、言葉の端々に英語の単語を挟んでみた。彼らはそれに驚いたようだったが、私は自分が気に入られ、相手に満足感を与えたものと思った。ところが、後日伝えられたところでは、相手の娘は私が帰っていくところを窓から見下ろし、ターバン、ジュッパ、カフタンを見て怖じ気づいてしまい、家族が強く勧めたにもかかわらず、私との結婚を頑として拒んだというのである³⁴⁾。

健康、収入、学歴と、条件はまったく悪くないにもかかわらず、ターバンだけが障害物として立ちはだかった。「ターバンをかぶった男は、彼らの目には、宗教熱心な男と映り、宗教熱心な男は、くそ真面目だとか、文明度が低いだとか、反動主義だとか、ケチだとかといった嫌悪すべき意味を彼らに感じさせた」³⁵⁾。長いあいだ着用することによって生じたであろう彼自身の愛着はともかく、世間や特に当時の中産階級の若い女性にとって、ターバンはすでに、救いがたいほど負の価値を付与された記号となっていたのである。

しかし、それでもアミーンはターバンを着用し続けた。彼がようやくターバンを脱ぎ、トルコ帽を着用する決心をしたのは、1927年のことだった。もうすでに四十歳を越えていた。きっかけは、大学の同僚に、どうしてターバンに固執するのか、アラビア語やアラブ文学を教えるのは宗教的な事柄ではなく世俗的な事柄 (*ʿumūr madaniyya*) に属する、しかも帽子やトルコ帽ばかりの環境でその姿では浮いてしまうのではないかと意見されたことだった。だが、アミーンがこの同僚の意見にしたがう決断をしたのは、単純にそれに納得したからというよりはむしろ、もっと切実な問題を彼自身が感じていたからである。縁談にまつわる経験もその一端を示しているが、他にも彼がターバンゆえに不利益を被った出来事は数多くあった。トルコ帽をかぶった友人とセミラミス・ホテルに入ろうとしたが、自分だけがターバンゆえに拒否された話などである³⁶⁾。

アミーンが積極的にターバンを脱いだわけではないことは、服装を変えることを「余儀なくされた」 (*uḍṭurirtu*) という彼の言葉からも伝わってくる³⁷⁾。

33) *ibid.*, p. 157. (邦訳, 123頁)

34) *ibid.*, p. 172. (邦訳, 137頁)

35) *ibid.* (邦訳, 同頁)

36) *ibid.*, pp. 210-212. (邦訳, 166-168頁), ʿAmin, *Qāmūs*, s. v. “al-ʿimāma” に具体的なエピソードの数々が記されている。

37) ʿAmin, *Qāmūs*, s. v. “al-ʿimāma”.

また「カイロでは、ターバンはしかるべき十分な敬意を払われていない」という言葉からは、彼がまだターバンに積極的な意味・象徴を認めていたことを示している³⁸⁾。それでも彼が衣装を変えなければならなかったことは、当時のエジプト社会において、公的な強制がなかったにもかかわらず³⁹⁾、トルコ帽の価値観がターバンの価値観を急速に凌駕しつつあったことを如実に物語っているのである。

(4)

エジプト初の短編小説という評価が与えられることもあるムハンマド・タイムール(Muḥammad Taymūr [1892-1921])の「列車の中で」(“Fi al-Qiṭār”, 1917)には、創成期のエジプト小説が好んで取りあげたテーマ、すなわち近代という時代をめぐる異なる社会階層・社会的カテゴリー間の衝突が、直截に描かれている⁴⁰⁾。舞台となっているのは、首都カイロから北のデルタ農村地帯へと向かう「列車の中」の一コンパートメント。そこに語り手を含めて六人の乗客が居合わせ、ふとしたことから、教育の普及や文盲撲滅運動に関する議論が巻き起こる。焦点となっているのは、農民の教育問題である。

断固として農民を虫けらの如く扱い、彼らに教育の機会を与えるなどもつてのほかとするのが「ベイ」と「村長(ʿumda)」の二人。これに抗議して、「兄弟」である農民を自分たちと同じ「人間」として扱うべきだと主張するのが「語り手」と「学生」の二人である。「シャイフ」は裁定者として意見を求められたのに対し、「下司な連中の子供らに学問など教えるべからず」と預言者が言い残している旨主張することによって——彼自身は、話を農民に限定するとは言っていないのだが——結果的にベイと村長の主張を支持することになる⁴¹⁾。一方、ハンサムな「アフアンディー」は学生を囃し立てるだけ

38) *ibid.* なお、19世紀前半のエジプトに滞在したイギリス人アラブ学者レイン(Edward William Lane [1801-1876])は、当時のエジプト社会においてターバンが受けていた絶大なる敬意について述べている(*An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, The Hague and London: East-West Publications, 1978 [First Published in 1836], pp.43-44)。

39) トルコでは、ムスタファ・ケマルの改革によって、一般人によるターバンの着用は禁じられた(が同時に、トルコ帽も廃止された)。

40) 「列車の中で」がエジプトにおける初の短編小説であるとする評価については、確固とした根拠があるとは言えないが、例えば、Sabry Hafez, *The Genesis of Arabic Narrative Discourse: A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature*, London: Saqi Books, 1993, p.167 (n.39 in p.291) や J. Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden: E. J. Brill, 1984, p.245, あるいは Charles Vial, “Le Caire des romanciers égyptiens”, *Annales Islamologiques*, 8, 1969, p.151 などを参照。Al-Ṭāhir ʿAḥmad Makki, *Al-Qiṣṣa al-Qaṣira: Dirāsa wa Mukhtārāt*, 6th ed., Cairo: Dār al-Maʿārif, 1992, pp.114, 136 のように、「アラブ」初の短編小説とする見方さえある。なお、以下における「列車の中で」からの引用は、この Makki, 1992 に収められたテキスト(pp.136-143)から行う。

41) Makki, *Al-Qiṣṣa al-Qaṣira*, p.142.

で、真面目な議論をするつもりはないらしい。

そうこうするうちに列車がカルユブ (Qalyūb) に到着すると、語り手は皆に別れを告げて下車する。作品の最後は次のような言葉で締めくくられている。

彼らを後にして農村 (al-day'a) へと足を運んだが、緑地の間を走る汽車の轟音も汽笛も、ほとんど耳に入ってきたはしなかった。先ほどの話のこだまが、ずっと耳の中で鳴り響いていたからだ⁴²⁾。

何一つ劇的な出来事が起こるわけでもない。ただ、タイムールの鋭い観察力は、それぞれの作中人物を簡潔かつ的確に描くことに成功しており、我々はこの短編から、当時のエジプト社会を構成していた人物類型について、多くのことを知ることができる。作中人物の誰一人として名前を与えられていないところからも、類型を描こうとする作者の狙いが汲み取れるだろう。

以下に各作中人物を詳しく見ていくことにしよう。まず、シャイフの登場は次のように描写されている。

ターバンを頭に巻いたシャイフが入室してきた。褐色の肌、長身痩躯、濃く短いあご髭、だらしなく脛の下がった目。まだお目覚めではないかのようだ。この先生 (ʿustādh) は私の近くに腰を下ろすと、真っ赤なマルクーブを脱いでから、座席の上に胡座をかいて座った。それから、地面に三回ほど唾を吐いて、唇を真っ赤なハンカチで拭うのだが、これが小さな子供をすっぽり覆ってしまえるほどの代物だった。続いて、ポケットから百一個の珠がついた数珠を取り出すと、アッラーや、預言者、教友、聖者たちの名前を唱え始めた⁴³⁾。

うだつの上がらない、しかも趣味の悪いシャイフの典型だ。「褐色の肌」(pasmār al-lawṇ) はエジプト性を、「だらしなさ」(al-kasal) や「眠り」はこれら保守的シャイフ層の精神的停滞、すなわち反近代性を象徴している。マルクーブやハンカチの「真っ赤な」色は俗悪さを示しているとも言えるし⁴⁴⁾、

42) *ibid.*, p. 143.

43) *ibid.*, p. 137.

44) 多くの文化においてそうだろうが、アラブ・イスラム文化においても、赤色のごとく多様なイメージを持つ色について確定的なことを言うのは難しい。しかし、「赤い死」(mawt ʾaḥmar) や「赤い夜」(layla ḥamrā) などの語が示すように、一般にそれは「流血」や「肉欲」に結びつけられることが多く、どちらかと言えばマイナスのイメージが強い (cf. Alfred Morabia, "Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique", *Studia Islamica*, 21, 1964, pp. 81-84, 96-97)。少なくとも、緑や白が持つような良いイメージ (ʾAmin, *Qāmūs*, s. v. "al-ʾalwān") は含んでいない。ちなみに、アハマド・アミーンによると、オスマン朝時代のエジプトにいたチェルケス系軍人は大きく二つのグループに分かれていた。一方は富と気前の良さで知られており、白をシンボル・カラーとしていたが、もう一方は富裕ではあるがケチで知られており、こちらは赤をシン

ハンカチについては、シャイフが実は「嗅ぎ煙草」の常習者であることを暴露しているとも考えられる⁴⁵⁾。数珠は単に敬虔さを装うための小道具と言えそう。彼はさらに、こんなことも言っている。「わけのわからん外国語など習い始めた日から、お前らは悪徳に染まり、おのれの宗教が命じているところを忘れてしもうたんじゃ。傲岸不遜、悪事に走り、創造主の存在を否定しようとする輩までおる」⁴⁶⁾。この言葉の中には彼の世俗教育＝近代教育に対する根深い反感がうかがわれる。

次に、チェルケス系のベイを見てみよう。

扉が開いて、六十にもなろうかという老人 (*shaykh*) が入ってきた。赤ら顔、鋭く光る目。肌の色は、彼がチェルケス系であることを示している。手にはボロボロになった日傘を持っていた。トルコ帽の縁は両耳の先端にまで達していた⁴⁷⁾。

「赤ら顔」は肌の白いトルコ＝チェルケス系を形容する決まり文句であるが、同時に「鋭く光る目」と共に、この老人の気性の激しさを物語っている。実際、彼は断りもなく、語り手が読んでいた新聞を奪って読み始めるのだが、それについて語り手はこう言っている。「そんなことをされても、私は驚かなかった。何故なら、チェルケス人の気性の激しさについては私が一番よく知っているからだ」⁴⁸⁾。作者であるタイムール自身が同じトルコ＝チェルケス系の出身であったことを考えると⁴⁹⁾、この箇所は、語り手もまた同様の出自であることを推測させる部分と言えるだろう。それはさておき、尊大な態度をくずさないこの老人は、これまた典型的な、しかし落ちぶれつつある——彼は「ボロボロの日傘」を持っていた——旧支配層と見なされる。トルコ語混じりで「無礼な農民めが」 (*ʔadabsīs [edepsiz] fallāh*) と言うのも、エジ

ボル・カラーとしていたという (*ibid.*, s.v. “al-sharkas”).

45) アハマド・アミーンは『事典』の「嗅ぎ煙草」の項目に次のように記している。「嗅ぎ煙草の常習者は鼻をかむために大きな赤いハンカチを持っていることが多い……中略……嗅ぎ煙草の使用は、特にアズハルのウラマーやその関係者のあいだで広まっていた。何故なら、煙の出る普通の煙草とは異なり、嗅ぎ煙草をモスクで使用することは許されていたからである」(*ʔAmin, Qāmūs*, s.v. “nashūq”).

46) Makkī, *Al-Qiṣṣa al-Qaṣira*, p. 142.

47) *ibid.*, p. 138.

48) *ibid.*

49) Brugman, *An Introduction*, p. 244 によると、タイムールの父親 (*ʔAḥmad Taymūr* [1871-1930]) はクルド系、母親はチェルケス＝ギリシャ系だったという。一方、ヤハヤー・ハッキーはタイムールについて、トルコ人、チェルケス人、ギリシャ人の血が混じっていると述べている (*Yahyā Haqqī, Fajr al-Qiṣṣa al-Miṣriyya maʿa Sitt Dirāsāt ʔUkhrā ʿan Nafs al-Marḥala [Muʿallafāt Yahyā Haqqī 2]*, Cairo: Al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma liʾl-Kitāb, n.d., p. 66)。いずれにせよ、エジプト社会においては伝統的に、トルコ系、クルド系、チェルケス系などは厳密には区別されていなかったようで、タイムールの系統については、その他の文献においても不統一が目につく。

プト的環境から浮いている彼の存在を強調している。

次に、村長を見てみよう。

間もなくして列車がショブラ駅に着くと、カルユービーヤ県の村長が乗り込んできた。巨躯、大きな口髭、平たく低い鼻。あばた面をしており、外見は強そうだが、いかにも無知といった風である。コーランの開巻の章句を唱え、預言者のために祈ってから、私の隣に座った⁵⁰⁾。

粗野と無知と伝統性。これが、村長に張られたレッテルである。「大きな口髭」は当時のステレオタイプの村長像そのままである。彼は、農民は「殴るしかない。ベイは本当のことをおっしゃったのですぞ」と農民を家畜扱いするとともに、自らを上流階級に同化させようとする努力も怠らない。「村長さん」と呼びかけた学生に対して、次のように答えている。「ベイ閣下と言ってもらおうか。二十年も前に二等級を貰ったんだからな」⁵¹⁾。

それに対して、「村長さん」という呼びかけに固執する学生の方は、語り手によって次のように描写されている。

青年のほうに目を向けた。すぐに頭に浮かんだのは、彼は試験を終えた田舎出の学生で、家族や親族と一緒に休暇を過ごすため、里に帰る途中ではないかということだった——中略——彼は鞆から一冊の大衆小説を取り出すと、私や「先生」から目を逸らし、それを読みにかかった⁵²⁾。

「小説」という言葉は、彼がまさに近代世俗教育を受けた新しい世代に属する学生であることを意味している。伝統的宗教教育を受けた学生は小説など読みはしない。青年は社会的不正に敏感であり、村長の言葉や行為は同じ農村出身者として許しがたいものと見なしている。「同じ農民でありながら、兄弟でもある農民たちに向かって非難の言葉を投げかけるとは驚きです」⁵³⁾。すると、村長は頭を振りながらベイに向かって言うのである。「これが教育の成果ってやつですよ、まったく」⁵⁴⁾。

次に「アフアンディー」と呼ばれている男。

ハンサムで、均整が取れた体つきをし、身なりも美しいアフアンディーが、

50) Makki, *Al-Qiṣṣa al-Qaṣira*, pp. 138-139.

51) *ibid.*, pp. 140-141.

52) *ibid.*, p. 137. なお、「大衆小説」の原文は、“*riwāya min riwāyāt musāmarāt al-sha‘b*”であるが、“*musāmarāt al-sha‘b*”（「大衆夜話」）は当時発行されていた大衆小説雑誌の名前（cf. ‘Abd al-Muḥsin Ṭahā Badr, *Ṭaṭawwur al-Riwāya al-‘Arabiyya al-Ḥadītha fī Miṣr: 1870-1938*, Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 4th ed., n.d., pp. 126-127, 130）。

53) Makki, *Al-Qiṣṣa al-Qaṣira*, p. 141.

54) *ibid.*

我々のいるコンパートメントに入ってきた。勿体ぶった歩き方をして、唄を歌いながら入ってきたのだが、それは私が、ハツカ大根売りやウチワ豆売りなんかからしょっちゅう聞いていた唄だった。このアフアンディーは、我々に挨拶をすると、微笑をたたえながら足を組んで座った⁵⁵⁾。

ロズさんでいる唄から、この男がごく最近になってアフアンディー層の仲間入りをしただけで、もとは「ハツカ大根売りやウチワ豆売り」と同じ社会階層に属していたことがわかる。「のんきで運任せの遊び好き」(ibn al-ḥazz wa'l-ʿuns)⁵⁶⁾と自己紹介するこの男は、冗談混じりに学生を後ろから応援しているが、実のところ外見へのこだわり以外には、何の関心もないタイプのようだ。

最後に語り手であるが、作品の冒頭に語られている理由なき憂鬱、自宅の窓外に見える庭園の「自然の美」に対する感傷的態度、ロマン派詩人ミュッセの詩集(おそらくはフランス語の原書)、何気なしに近郊の農村へと気晴らしに外出できる身分、先述したようにチェルケス系を知悉していること、これらの要素を考えれば、彼が属している階層も自ずと知れよう。彼もまた紛れもないアフアンディーなのであり、それも——作者と同じ——裕福な身分の知識人、文人としてのアフアンディーと言っていいであろう。実際、作中でも彼はチェルケス系の老人から「アフアンディー」と呼びかけられているのである⁵⁷⁾。また、アフアンディーというカテゴリーでくくるなら、学生も同じである。彼の場合は、「ハンサムなアフアンディー」から、同じように「アフアンディー」と呼びかけられている⁵⁸⁾。

結局、これらの作中人物は大きく言って、二つの陣営に分かれていることになる。第一の陣営は保守層であり、反近代的価値観を持つ人々である。チェルケス系の老人、村長、シャイフがその陣営に属しており、エジプト社会の改革に反対している人々である。それに対抗する陣営は、血気盛んな学生、軽薄な成り上がり者の紳士、憂愁に沈む知識人(語り手)という具合で、ばらばらに見える一方、「アフアンディー」という共通のレッテルを貼られている。

とは言え、この短編に備わっている本当の巧みさは、そうした単純な図式には還元できないものを描いているところにある。各社会階層の境界は、複雑かつ微妙に侵犯されている。村長が学生によって「農民」と呼ばれていることは重要だ。彼は二等級を頂戴しているので、自分で言っているとおり、

55) *ibid.*, p. 137.

56) *ibid.*, p. 141.

57) *ibid.*, p. 138.

58) *ibid.*, p. 141.

少なくとも形式的には「ベイ」と呼ばれてもおかしくはないのだろう⁵⁹⁾。しかし実際には、「本物の」ベイに対して彼は媚びへつらうような態度を見せしているし、学生は、彼が「ベイ」ではなく「村長」であり、しかも「農民」であることを強調している。「農民」(fallāḥ)もまた、曖昧な使われ方をする言葉だが、この場合それは、実際に田畑を耕しているかどうかという問題ではなく、田舎の出身・田舎のメンタリティーの持ち主という程度の意味である。つまり、学生は村長の出自・文化的バックグラウンドを暴きつつ、階級社会的言説を打破しようとする戦略をとっているのである。その学生もまた、出身は農民であると同時にアフアンディーでもあるというような境界的存在と見なしていいだろう。語り手はチェルケス系の可能性が大であり、同時にアフアンディーである。チェルケス系の老人はトルコ帽をかぶっており、服装から言うとアフアンディーと変わりはないが、ベイと呼ばれており、様子から察するに落ちぶれた地主階級であろう。「ハンサムなアフアンディー」は既に述べたように、最近下層からアフアンディー層へと移動したばかりの人物と思われる。

このように、「列車の中で」には、上層の者は下層へ、下層の者は上層へと移動させる力がエジプト社会の中で働きつつあったことが示されている。そのような力があつたればこそ、現にこの六人が同じ列車の一室で会することになったとも言えるだろう。その力は、まさに今ここで議論されている(西洋式)教育の普及という近代的改革を源泉として生まれつつあつたものである。この短編は議論を宙づりにしたまま終わっているが、着実に流動化しつつあるエジプト社会における微妙な階層関係を明敏に写し取っていたことは間違いない。

(5)

皮肉なことに、タイムールの「列車」に乗っていなかったのは、話題の中心にいた本当の意味での「農民」である。エジプトでは、アラブ初の小説と言われることも多かったムハンマド・フサイン・ハイカル (Muḥammad Ḥusayn Haykal [1888-1956]) の『ザイナブ』(Zaynab, 1913)をはじめ、1940年代に到るまで数多くの「農村小説」が書かれたが、それらのほとんどはアフアンディー層に属する作家によって、アフアンディー層の視点から書かれた小説であつた⁶⁰⁾。確かにハイカルは最初、「農民のエジプト人」(miṣrī fallāḥ)とい

59) おそらく、金によって「二等級」=「ベイ」という肩書を買ったものと思われる。アハマド・アミーンの『事典』には、金で「ベイ」や「パシャ」の称号を手に入れた豪農の話が出てくるが、そのようなことはしばしば行われていたのだろう (ʿAmin, *Qāmūs*, s.v. “bāshā”).

60) ファーティマ・ムーサー (Faṭima Mūsā [1927-]) が「アラブ小説において初めて、エジプト農民

う筆名を使って『ザイナブ』を出版した。本名暴露によるスキャンダルを恐れたことはさておき、これは当時の彼が農民にアイデンティティを求めるエジプト民族主義に傾倒していたことを示している。だが、ヤハヤー・ハッキーも言うように、彼自身はしょせん「洋行帰りの哲学者であるアフアンディー」以外の何者でもなかった⁶¹⁾。

進歩的なアフアンディーたちは「列車の中で」の語り手や学生と同じように、農民に対する教育の普及や彼らの生活条件の改善を唱導した。しかし、実際にはアフアンディーと農民の間には容易には越えがたい溝があった。本節では、「列車の中で」には欠落していた、アフアンディーと農民がじかに接触する様子を幾つかの作品によって見てみることにしたい。

エジプトにおける短編小説の歴史を繙けば、いつも最初に登場するのがムハンマド・タイムールであり、また夭折した彼の後を継いで活躍した弟のマハムード・タイムール (Maḥmūd Taymūr [1894-1973]) や、彼が属した「近代派」(al-Madrasa al-Ḥadītha) と呼ばれる文学サークルである。その近代派の領袖の一人だったマハムード・ターヒル・ラーシーン (Maḥmūd Ṭāhir Lāshīn [1894-1954]) の有名な短編に「村の話」(“Ḥadīth al-Qarya”, 1929?) という作品がある⁶²⁾。語り手であるアフアンディーが友人に誘われ、ある農村を訪れて農民たちの夜話の輪に加わる。農民たちは彼らに最大限の敬意を表するが、この闖入者との接触回路を欠いているため、両者の間では一向に話が弾まない。そこで、農民は自分たちの言わば知的代表として、結婚契約などを取り仕切るマーズーン (ma'dhūn) = 村の宗教人、つまりシャイフを連れてきて、彼をアフアンディーと対決させる。このシャイフはある事件について語る。村で靴直しをしていたアブド・アル=サミーウという男が、町の行政補佐官の雑用係に取り立てられる。彼は出世したわけだが、行政補佐官の本当の狙いは彼の能力ではなく、その美しい妻の方にあった。やがて、妻と上司の不義を感じとった男は密通の現場を襲い、二人を残忍なやり方で殺してしまったという話である。

実のところ、このシャイフは三流の宗教人、それもかなりの俗物として描かれている。彼はアズハルで何年かを過ごしたと言っているが、宗教的エリ

に発言権を与えた」と評した (*Fī al-Riwāya al-ʿArabiyya al-Muʿāṣira*, 2nd ed., Cairo: Al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li'l-Kitāb, 1997 [First Published in 1972], p. 177) アブド・アル=ラハマーン・アル=シャルカーウィー (ʿAbd al-Raḥmān al-Sharqāwī [1920-1987]) が『大地』(*Al-ʿArḍ*; 邦訳—シャルカーウィー『大地』[奴田原睦明訳, 河出書房新社, 1979]) を書いたのは1954年のことだった。

61) Haqqī, *Fajr al-Qiṣṣa*, p. 48.

62) 「村の話」は短編集『語り伝えられるところによると』(*Yuḥkā ʿanna..., 1929?*) 所収の作品であるが、ここでは, Sabry Hafez and Catherine Cobham eds., *A Reader of Modern Arabic Short Stories*, London: Saqi Books, 1988 に収められたテキスト (pp. 136-144) を使用する。この作品の詳しい分析および英訳は, Hafez, *The Genesis*, pp. 233-268 にある。

ートになれなかったアズハル人たちは、このシャイフのように故郷の村に帰って、マーズーンや村のモスクのイマーム、ユーラン読みなどになるのが普通であった。彼は「口髭を切り、あご髭の方は伸びるにまかせていた。彼のターバンは赤色で、ジュッパ……もまた赤かった」⁶³⁾。ターバンの色は各人が属するスーフィー教団などによっても決まっていたので、ここでは問わないうにしても、ジュッパの赤色は——「列車の中で」におけるシャイフと同様——彼の悪趣味を示すものと言えるだろう⁶⁴⁾。

彼が俗物であることは、農民たちの前で常に自分自身を権力と結びつけているところからも察せられる。一座のところへやってくるまで、彼は「村長殿や政府から派遣された閣下と一緒にいた」ことをわざわざ述べているし⁶⁵⁾、捜査陣が秘密の情報をこっそり教えてくれたのは自分の地位の高さが認められ、彼らに信用されているからだなどともっともらしく述べたりしている⁶⁶⁾。場を立ち去るときも、村長殿や数々の名士連が自分を待っているからと付け足すことを忘れない⁶⁷⁾。このような俗物が、敬虔さのシンボルとされる「あご髭」を伸ばしていることを強調することによって、語り手は彼の偽善者ぶりを暴露しているのである⁶⁸⁾。ここでは、シャイフの外見・衣装類は全体として、彼の虚偽性を暴く記号群として利用されている。中でもあご髭は、彼の偽善者ぶりや農民を惑わすような卑劣さのシンボルとして捉えられている。そこで語り手は、「間違いを犯しているあのあご髭に向かって、もう少しで汚い言葉を浴びせかけるところだった」というような換喩表現を使うのである⁶⁹⁾。

この作品で描かれているのは、アフアンディーと農民の間に存在する絶望的な理解不可能性である。農民たちは、自分でアフアンディーと語り合う言語を持っていないがゆえに、代弁者であるシャイフを連れてきた。今見たように、このシャイフは——少なくとも語り手から見れば——そうとう欺瞞に満ちた人物なのであるが、農民たちが耳を貸すのは、アフアンディーではなく、シャイフの言葉なのである。シャイフは彼らと同じ(広い意味での)農民であり、同じ伝統的宗教意識を共有した者ということであろう。あるいは、彼が農民をそのように感化していると言ってもいい。

キーワードは「意志」(irāda)という言葉である。語り手は、農民に向か

63) Hafez and Catherine Cobham eds., *A Reader*, p. 137.

64) *ibid.*, p. 145, n. 6 参照。

65) *ibid.*, p. 137.

66) *ibid.*, p. 142.

67) *ibid.*, p. 144.

68) 「あご髭」に関しては、大塚「あご髭とヴェール」、特に259頁を参照。

69) Hafez and Catherine Cobham eds., *A Reader*, p. 139.

って、意志さえあれば惨めな状態から抜け出せる、改革への道が開けるということを熱心に説く。しかし、農民たちは彼の言うことが理解できないし、耳を貸そうともしない。反対に、シャイフの方は農民への接し方というものを熟知しており、様々なレトリックを使って彼らの関心を引いたり、自分を権威づけたりする。語り手とは違って、現実をよく知っている友人は、「これが連中に相応しい男なんだよ……君は連中の『頭』に不意打ちをかけたから理解されなかったけど、シャイフは連中の『心』に語りかけるからね」と、この二人の方法の違いを分析して見せている⁷⁰⁾。

表面上、シャイフは語り手を慰撫に扱っている。しかし実は、彼が行う演説はすべて語り手の「意志」説を論破するためのものとなっている。彼は巧妙なやり方で、聞き手の農民たちを我が陣営に引き込みながら、彼らの前で語り手の存在を矮小化しようとする。アブド・アル=サミーウの話もこの作戦の中で利用されている。シャイフにかかれば、それも一つの教訓話だ。アブド・アル=サミーウは「神が割り当てて下さったものに満足せず、もともと (al-ʔazal) 運命として書かれていなかったような位 (daraja) に自分を引き上げようと意図した (ʔarāda)」のであり、つまりそれは神が定めた運命に逆らったということになるのである⁷¹⁾。ここでシャイフは農民たちに分かる記号を使って、アブド・アル=サミーウの変化を説明する。「アブド・アル=サミーウは町 (bandar) の住民となり、背広の上着とトルコ帽を身に着け、浮かれながら地上を歩いておったのじゃ」⁷²⁾。

背広の上着とトルコ帽は今日の前にいるようなアフアンディーの印である。彼らは町の間人であり、自分たちの仲間ではない。アブド・アル=サミーウはアフアンディー、つまり町の間人になることによって破滅の道を辿ったのであるから、「町の暮らし (tamaddun) も、俺たちがそれについて聞いた日も、神によって呪われるがいい」ということになる⁷³⁾。そしてシャイフは最後に話をこう締めくくる。「我が子らよ。したがって、この世は意志 (ʔirāda) ではなく、信仰 (ʔibāda) なのじゃ。神が選び給うたものの中にこそ善はあるんじゃぞ」⁷⁴⁾。

ムハンマド・アブドゥラにも大きな影響を与えた近代イスラムの改革者アフガーニー (Jamāl al-Dīn al-Afghānī [1839?-1897]) は、「神はある民族が自

70) *ibid.*

71) *ibid.*, p. 140. 原文には、「意図した (意志を持った)」という部分のすぐ後ろに、「ここで彼はこの言葉を強調するために、ビシャリと一回手を打ち合わせた」という文章が括弧付きで挿入されている。

72) *ibid.*

73) *ibid.*, p. 142.

74) *ibid.*, p. 144.

分の状態を変えないかぎり、彼らの状態を変えたりされない」⁷⁵⁾というコーランの一節を好んで引用したという⁷⁶⁾。アフガーニーは、旧来のやり方を無批判に踏襲する態度 (taqlid)こそ、イスラム世界を停滞させた原因だと考え、積極的な人間の意志と行動を神によって定められた運命と調和させようと試みた。彼にとって、「予定 (運命) を信じるということは、人間が正しく行動する限り、神は人間と共にあるということを信じることであった。そしてこの信仰は、人間を消極的にさせるどころか、むしろ活動へと駆り立てるものだった」⁷⁷⁾。「村の話」におけるシャイフは、こうした積極的・改革的立場の対極にいる。彼の運命論は、農民は農民であれと言うことによって、階級的な社会システムを肯定し、それを固定化しようとする。そうすることによって、彼は自分の地位を守ることができ、権力とのつながりを保持することができるからである。

一方、語り手のアフアンディーは、相手のためを思っている忠告が相手に受け入れられないという、あの挫折感を味わっている。「我々——友人と私——はその場に残る方を選んだが、彼らは明かりを残して、闇の中に行く自分たちの師 (faqih) の後をついていった」⁷⁸⁾。「明かり」や「闇」のあからさまなメタファーについては何も言う必要は無いだろう。農民たちはシャイフの道を選んだ。彼らにとって、目の前にいるアフアンディーは、道に迷って背広とトルコ帽を身に着けるようになったアブド・アル＝サミーウと同類なのである。

＊

本節の冒頭でも触れたように、アフアンディーと農民の隔絶をアフアンディーの側から描いた作品は数多い。タウフィーク・アル＝ハキーム (Tawfiq al-Hakim [1898-1987]) の『田舎検事の日記』(Yawmiyyāt Nā'ib fi al-ʿAryāf, 1937) はその中でも最も有名なものの一つであろう。これは、西洋から輸入された「近代的」な法制度と農村に暮らす零細農民たちの現実とのギャップを描いた小説である。田舎に勤務する検事の日記という体裁を取っており、淡々とした中にもコミカルな叙述を含んでいるが、その下には痛烈な社会批判が込められている。

75) 「雷鳴の章」第11節 (標準エジプト版 — 邦訳は藤本勝次編『世界の名著15 コーラン』[伴康哉・池田修訳]、中央公論社、1970による)。

76) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [First Published in 1962], p.128.

77) ibid.

78) Hafez and Catherine Cobham eds., *A Reader*, p.144.

しかし結局のところ、語り手の視線の先にいるのは「他者」としての農民に違いない。彼は農民をかなりよく理解しているが、それは観察者としての理解であり、共感というものではない。無論、検事には検事の正義というものがあって、それは近代法の世界でもあるのだが、一人間としての態度からいえば、農民はやはり自分とは違う生き物なのである。

語り手が、以前行った「面通し」のことを思い出す箇所がある。それは文書偽造事件で、被害者は農民だった。しかし、被疑者がアフアンディーだったため、彼と一緒に「トルコ帽をかぶった者たち」(al-muṭarbashīn)を並べ、被害者である農民に面通ししたわけである。この部分は非常にコミカルな部分で、つまるところ、農民は被疑者らを素通りしたあげく、検事である語り手の顔をじっと見つめ、最後まで彼を犯人だと疑ったのであった。語り手はこう言っている。

いやいや。我々がやっている法律関係の仕事というのは、近代法にしたがって色々な手続きが採用されているわけだが、その適用にあたっては、こういう連中の精神構造と理解力、知的能力なんかを考慮しないとだめなのだ。あるいは、彼らの精神機能を法律のレベルにまで上げるしかない！⁷⁹⁾

農民は「こういう連中」であって、類としての存在でしかない。しかし、このエピソードが明らかにしているのは、同時に、農民の方から見ても、アフアンディーたちはみな同じ穴のむじなのように見えたということである。被害者の農民にしてみれば、アフアンディーに騙されたという気持ちのみが強かったのであろう。常識的に考えれば、検事が真犯人である確率は非常に小さいと言わねばならないが、彼はそういう風には考えないで、アフアンディー——それは衣装によって明確に区別される——という一点においてのみ、犯人像を描いていたのである。

＊

ハキームが自分自身の経験を生かして、下エジプトの農村を舞台に『田舎検事の日記』を書いたのと同様、ヤハヤー・ハッキーも自分自身の経験から、上エジプトを舞台に「郵便局員」(“Al-Bustajī”, 1934)を書いた⁸⁰⁾。この中編

79) Tawfiq al-Ḥakīm, *Yawmiyyāt Nāʾib fi al-ʿAryāf*, Cairo: Maktabat al-ʿĀdāb, n.d., p. 123.

80) タウフィーク・アル＝ハキームは1929年から34年まで、タンターやダマンフルなどデルタ各地に検事(wakil li-l-nāʾib al-ʿamm)として勤務。一方、ヤハヤー・ハッキーは1927年から29年まで、マンファールトに行政補佐官(muʿawwin ʿidāra: 内務省所属で事件・事故・苦情の処理、監察、行政命令の執行など様々な任務を帯びる)として勤務した。ハッキーが「郵便局員」の物語を発想する材料となった事件については、『神様にまかせよう』(1959)の中で述べられている(Yahyā Ḥaqqī, *Khallī-hā ʿalā Allā [Muʿallafāt Yahyā Ḥaqqī 16]*, Cairo: Al-Hayʾa al-Miṣriyya al-

小説は、奴田原睦明の卓抜な表現を借りれば、「ネオンの瞬くカイロの市街、茶店、映画館の中でのみ呼吸ができる浮薄な都会志向の若者が、上エジプトの村の郵便局に赴任するが、上エジプトが内蔵している豊潤なものに触れ得ず、表層の汚点のみしか見ることができなかったために、農村からも住民からも疎外され、自閉症的に病んだ精神状況の中で、なぐさみに他人の手紙を開封することをおぼえ、悲劇に呑みこまれていくという話である」⁸¹⁾。

ここで注目したいのは、このアッバース・アフアンディーという若者が上エジプトの田舎で我が身の惨めさを自覚していく過程である。それはやはり、衣装の記号によって語られているのである。上エジプトに来て、彼は初めて郵便局員の黄色い制服 (*badla*) を着ることになるが、彼によれば、それは「偽物のアフアンディーの格好をしているだけで、どっちつかず」の状態に過ぎない⁸²⁾。農民たちは、卑しい除虫監督補佐や元は床屋だった保健所の書記にさえ背広を着ているからといって尊敬の眼差しを向けるくせに、アッバースをそんな目で見たともしない。学校なんぞ出てもない村長はアッバースを目の敵にしているし、収税吏 (*ṣarrāf*) は旧式のやつで、ターバンをかぶった老人である。自分に最も近いアフアンディーは駅長であるが、彼に会うためにはロバに乗って3キロの道のりを行かねばならない。

そうこうするうちに、「かつての垢抜けした様子 (*al-qiyaḥ*) はどこへやら、あご髭は伸び放題、ガッラビーヤに制服の上着を羽織って出勤するのに慣れっこになりました。査察官が来るときしか、ズボンや襟は着けないんです。こんな連中と一緒にいるのに、いちいち制服を着たり脱いだりして頭痛の種を増やすこともないじゃないですか!!」⁸³⁾ こうして、アッバースは自分の方から「こんな連中」 (*in-nās dōl*) と彼が呼ぶ農民たちの衣装に近づいていく。「ガッラビーヤに背広の上着」とはエジプトで実際によく見かける姿だが、この服装の中にアッバースのアフアンディーとしてのアイデンティティーが崩壊しつつある様子を見て取ることができる。

ただし、この時点ではまだアッバースのプライドは完全には崩されていなかった。それは彼が自ら進んで衣装を変えていたからである。ところが、祝祭の前日になって収税吏が彼のところへやってきて「掘り出し物」の布地を

⁸¹⁾ *ʿĀmma li'l-Kitāb*, 1987, pp.184-187; cf. Najī Najīb, *Yahyā Ḥaqqī wa-Jil al-Ḥanin al-Ḥadārī*, Cairo: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma li'l-Kitāb, 1998, pp.131-134)。「郵便局員」の初出は、『新雑誌』 (*Al-Majalla al-Jadida*) の1934年11月号だったらしい (Najīb, *Yahyā Ḥaqqī*, p.134) が、その後『血と泥』 (*Dimā' wa-Ṭīn*, 1955) に、他の短編作品二本と共に収録された。藤井章吾「ヤフヤー・ハッキー『郵便局員』」(大阪外国語大学世界文学研究会編『世界文学』4, 1999, 63-116頁)に、『血と泥』の序文と『郵便局員』の一部(第1章から第2章の途中まで)の邦訳がある(86-109頁)。

⁸²⁾ 奴田原睦明『エジプト人はどこにいるか』, 第三書館, 1985, 105頁。

⁸³⁾ *Yahyā Ḥaqqī, Dimā' wa-Ṭīn*, Cairo: Dār al-Maʿārif, 2nd ed., n.d., p.31.

⁸⁴⁾ *ibid.*, p.32.

買うように薦めたとき、彼は自分が持っていた矜持が他人には無意味なものでしかなかったことに気付く、愕然として泣き出してしまうのである。

「なあ、アッパース・アフアンディーよ。掘り出し物だぞ。売ってるのはわしの友だちの仲買人でな。何メートル持ってきて欲しい？ 気に入ったか？」

「でも、何のために？」

「何のためって、祭りだというのにガッラビーヤを新調せんのかね？」
あいつに何て言ったか覚えてませんが、別の部屋に行ったことだけは覚えてます。あきましたよ。笑ったらいいんですか？ 自分が土地っ子 (wilād al-balad) になったみたいな言葉を聞かされるのは初めてでした。背広の代わりにガッラビーヤを仕立てるなんて⁸⁴⁾。

ウォルター・アームブラストの『エジプトにおける大衆文化とモダニズム』には、1930年代に『イスナイン』(*Al-Ithnayn*) 誌に掲載された「アフアンディーさん、大事なものは外見ではありませんよ」(“Yā ’afandī, il-mazhar ma yihimmish”)と題する口語詩が紹介されている⁸⁵⁾。アブー・ブサイナ (Abū Buthayna) という口語詩人が一人称で書いた詩で、アフアンディーたちの外見に対する行き過ぎを戒める内容となっている。しかし、「列車の中で」の「ハンサムなアフアンディー」といい、「郵便局員」のアッパースといい、彼らのような若者には外見こそ重大な関心事だった。アフアンディー層の最底辺にいる者にとって、背広は自らを農民や下層の人々から区別する唯一のもの、ステイタスを守る最後の砦だったからである。

(6) ⁸⁶⁾

ナギーブ・マハフーズ (Najīb Maḥfūz [1911-]) は、今まで述べてきた中で最も後の世代に属する作家である。しかし、彼もまた20世紀前半をアフアンディー的世界の中に生きた人物であることに変わりはない。生まれも育ちも首都のカイロで、大学に到るまでの近代教育を受け、その後は創作活動을続けながら、定年までずっと官僚として働いた作家である。

文芸雑誌『ヒラル』の1970年2月号はマハフーズ特集を組んでいるが、その裏表紙に掲載されている白黒写真には1930年当時、十代後半の若きマハフーズの上半身が大きく写っている。白いシャツに蝶ネクタイ、背広の上着、

84) *ibid.*, p.33.

85) Walter Armbrust, *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.84-86.

86) 本節は、筆者が大阪外国語大学に提出した博士論文『ナギーブ・マハフーズの小説における都市空間——現代エジプト作家の描くカイロ』、1999 の一部を大幅に改稿したものである。

トルコ帽というスタイルである。記事の中にはマハフーズの写真集もあって、同じような写真の横に、マハフーズ自身による説明が付けられている。

高校生の頃、トルコ帽の着用は規則で決まっていた。トルコ帽をかぶらないでいると、「値打ちのない奴」(qillat qīma) と見なされたものです。フアード I 世高校では外国人の語学教師ですらトルコ帽をかぶっていました⁸⁷⁾。

マハフーズの初期短編集『狂気の囁き』(*Hams al-Junūn*, 1948?) は、芸術的観点からすると、一般的に未熟なものと評価されているが、アフアンディーについて考察する上では興味深い作品集である⁸⁸⁾。収められた作品の多くは、マハフーズが後に中心的テーマの一つとすることになる「家族関係」をあまり扱っていない。むしろ、異なる社会階層間の接触・交差を様々な状況において実験的に描いているところに特徴がある。これらの作品には大勢のアフアンディーが登場し、近代化の道を歩むエジプトにおける階層意識を描く上での中心点として利用されている。トルコ・チェルケス系の上流階級に対する批判的意識の持ち主、あるいは他の階層から見た憧れの対象やライバルとしての存在。ここでは後者の例について、若干の考察を加えてみることにしよう。

「捕虜の軍服」(“*Badhlāt al-ʿAsīr*”) は『狂気の囁き』に収められた作品としては比較的評価の高いものである⁸⁹⁾。筋は単純で、一言で言えば、自ら死を招いた哀れな若者の話である。舞台は、マハフーズにしては珍しく、デルタ東部に位置する地方都市ザカーズィーク (*Al-Zaqāzīq*) に設定されている。ザカーズィーク駅はカイロ、マンスーラ、タンター、スエズ運河地方のイスマーイーリーヤなどを結ぶ鉄道網の中継地として知られているが、その駅に汽車が着くたびにプラットホームで乗客に煙草を売って日銭を稼ぐという、しがたない暮らしをしているのがガハシャ (*Jahsha*) という若者である。ガハシャとは「雌の子ロバ」を意味する言葉で、いかにも間抜けな彼の死を暗示するような名付け方だ。

ある日、ガハシャが駅に行ってみると、いつもと様子の違う列車がプラットホームに入ってくる。乗っているのは一般客ではなく、戦争捕虜となった

87) *Al-Hilāl*, February 1970, p. 146.

88) この短編集に収められた作品のうち、冒頭に置かれた「狂気の囁き」のみ邦訳がある(ナジブ・マフフーズ「狂気の独白」[境治夫訳]、野間宏編『現代アラブ文学選』、創樹社、1974、87-96頁)。なお、この短編集の発行年は1938年と言われることが多いが、実際の発行年は1948年頃と推測される(ʿAbd al-Muhsin Ṭāhā Badr, *Najīb Maḥfūz: Al-Ruʾya wa'l-ʿAdāh*, 3rd ed., Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d. [First Published in 1978], p. 74; Sasson Somekh, *The Changing Rhythm: A Study of Najīb Maḥfūz's Novels*, Leiden: E. J. Brill, 1973, p. 46, n. 2)。

89) 例えば、Ḥamdī Sakkout, “Najīb Maḥfūz's Short Stories”, R. C. Ostle ed., *Studies in Modern Arabic Literature*, Warminster: Arris and Phillips Ltd., 1975, pp. 116-117.

イタリア兵士たちなのだ。しかし、ガハシャはここで機転を利かせ、ジェスチャーによる交渉の末、ある兵士が着ていた軍服の上着と煙草二箱を交換することに成功する。それは「黄色いボタンが付いた灰色の上着」だった⁹⁰⁾。有頂天になった彼は、生まれて初めて洋服の上着を身に着ける。普段の彼は、裸足で「汚らしいガッラビーヤと埃まみれのターキーヤ帽」を着けていたようだから⁹¹⁾、このときの彼は、その汚らしいガッラビーヤの上からイタリア兵の上着を羽織り、下半身はガッラビーヤ丸出し、おまけに裸足という滑稽な格好をしていたことになる。そこで彼は同じやり方を使って、次にズボンを煙草一箱で手に入れたら、さらに欲を出し、靴をも手に入れようと試みる。だが、それに成功する前に汽車が動き始める……。

物語の結末は予想通りと言えようか。ガハシャはイタリア人捕虜の軍服を着ていたため、連合軍の監視兵に脱走兵と誤認され、発砲されて死んでしまうのである。彼には監視兵が怒鳴った英語やイタリア語の警告が理解できなかったのだ。

無論、これは「欲深さ」についての古典的な物語の典型として読むことができる。しかし、ここで重要なのは、ガハシャが軍服一式を欲しがった理由である。実は、彼はアフアンディーになりたかったのである。彼が思いを寄せている警察署長の召使いにナバウィーヤという女がいる。彼女は、ある名士の運転手をしている男には愛想がいいのだが、ガハシャには冷たくあたる。彼が指輪をプレゼントしようと言うと、「まず自分の下駄 (*qubqāb*) を買いなさいよ」と言われる始末である⁹²⁾。自分も金持ち付きの運転手になって、「アフアンディーの服装 (*libās al-ʾafandīyya*) をし、ベイの食べ物のおこぼれにでもありつきたい」⁹³⁾というガハシャにとって、「背広」は憧れの、もう一つ上の生活のシンボルに他ならない。それは、アフアンディーという階層の象徴である。また、「この捕虜どもがトルコ帽をかぶってないのだけが残念だ」⁹⁴⁾という言葉からは、彼が手に入れたのは西洋的な価値ではなく、あくまでもアフアンディーというエジプト社会内部におけるステータスであったことが分かるだろう。

この物語は非一言語的コミュニケーションの上に成り立っている。監視兵とガハシャは英語でもイタリア語でもアラビア語でも会話ができない。この言語的断絶はエジプトを植民地化し、戦場化しているヨーロッパ人とガハシ

90) Najīb Maḥfūz, *Al-Muʾallafāt al-Kāmila*, vol. 1, Beirut: Maktabat Lubnān, 1990, p. 69.

91) *ibid.*

92) *ibid.*

93) *ibid.*

94) *ibid.*, p. 70.

ヤの間に横たわる深い溝である。「ズボン」を表すのに、語り手が外来語として標準的な形である「バンタローン」(bantālūn)を使っているのに対し、ガハシャが社会的にいて、より下層の人々に使われる変種である「マンタローン」(maṭālūn)を使っていることは、両者の間の断絶をさらに強調する。

だが、それだけならば、悲劇は起こり得なかつただろう。共通の言語を持たない両者は、その他の記号でコミュニケーションを図るしかないが、貨幣という記号もこの場には欠けていた。そこで、物々交換に移ることになる。ガハシャにとって、洋風の上着とズボンはどんなものであれ、アフアンディーという夢を運ぶ記号だった。しかし、監視兵にとって、それはイタリア兵の軍服であり、敵であることしか意味しない。この記号の意味作用における「ずれ」はもちろん、ガハシャと監視兵の間のコードの「ずれ」である。この「ずれ」がガハシャに死をもたらすのだが、そのような状況が生まれる背景には、この場には不在の「アフアンディー」という社会的存在があったのである。

他のグループから見たアフアンディー層の興隆というテーマは「ある道化の生涯」(“Ḥayāt Muḥarrij”)にも見られる。しかしこの場合は、田舎者ではなく、都市の伝統的住民イブン・バラドから見た、ライバルとしてのアフアンディーである。マハフーズの作品ではお馴染みの、時代に取り残されていく旧世代というテーマがすでにここにある。

1879年にカイロ旧市街のフルンフシュ地区で生まれた生来の道化者ハサン・シャルダムは、父親の後を継いでフルンフシュ通りにある雑貨小間物店を営み、同じ旧市街のウトーフ地区から妻を迎えた根っからのイブン・バラドである。旧市街の様々な地区の茶店に出没し、生姜水や肉桂水を飲み、ゴーザを吸いながら⁹⁵⁾、夜毎友人たちとお喋りを楽しむ彼の姿はどこから見てもイブン・バラドだ。

幼い頃からジョークを飛ばす才能に長けていた彼は、やがて仲間の薦めによって酒場などにも出没するようになり、金持ちを相手に職業的な道化を演ずるようになる。ここでも彼は一躍スターの座に上り詰め、遊び人たちから拍手喝采を浴びる。遊蕩児たちは「彼のガッラビーヤ、ターバン、マルクーブを脱がせて、ジュッパ、カフタン、ピカピカの黄色い靴、お洒落なトルコ帽を投げ与えてやった」⁹⁶⁾。新しい世界と新しい衣装の獲得である。しかし、トルコ帽はあっても、それはジュッパやカフタンとの組み合わせであり、決してアフアンディーの格好でないことはすぐに分かるだろう。

95) 「ゴーザ」(gōza)は水煙草やハシーシュを吸うための道具で、シーシャ(shīsha)よりも簡便なもの。

96) Maḥfūz, *Al-Muʿallafāt al-Kāmila*, vol. 1, p. 121.

本当の意味で彼が新しい世界に出会うのは、戦争（第一次世界大戦）や革命（1919年革命）が起こった後のことであり、エジプト社会が急激に変容していく頃のことである。彼の前にザンファリー・アフアンディーという若者が出現する。

彼もハサン氏と同じジョークのプロであったが、彼には独特の新しいやり方があった。つまり、淫らな言葉遣いをしたり、罵りや猥褻な言葉を吐いたりすることもしなかったし、様々な声色や仕草の物真似をしたりすることもしなかったのであるが、そのかわり、彼は独特の文学的ジョークや皮肉な意見、鋭い風刺をとばすことに長けていたのである⁹⁷⁾。

ザンファリーはイブン・バラドの「掛け合い冗句」(qāfiya)は「使い古された物言いで、みんなが覚えてしまった小話、馬鹿馬鹿しい死んだ駄洒落」なのだと決めつける⁹⁸⁾。しばらくの間は二人のライバル関係が続く。ハサンを応援していたのは大商人やイブン・バラドであり、ザンファリーの後ろについていたのは大勢のアフアンディーやベイであった。しかし、時が経つにつれ、ハサンの後援者は一人また一人とこの世を去っていく。そしてとうとう、ハサン自身もフルンフシュの生家で息を引き取るのである。

この話におけるアフアンディーは、ガハシャが夢見たような社会的上層としてのアフアンディーではない。上下の意識というよりはむしろ、新旧価値観の違いに焦点が当たっている。古いタイプの都市民であるハサンにとって、ザンファリーはどこからともなくやってきた異質の存在であり、自分の時代に幕を下ろす存在であった⁹⁹⁾。言ってみれば、彼は「近代」の比喻そのものだったのだ。ここではそうしたことが、「笑いの質」という、時代を表す一つの指標を介して表現されている。ハサンがザンファリーに出会った「陽気で楽しい歌声のする通り、恋人たちや遊蕩児の集まる場所」¹⁰⁰⁾とは、おそらくエズベキーヤ地区周辺の歓楽街であっただろう。ハサンは旧市街の茶店を捨てて、新市街へ移動する(yuhājiru)ことによって、初めて近代と出会ったのである。

(おわりに)

アフアンディーという社会的存在や彼らが着けていた衣装を中心にして、エ

97) *ibid.*, p.122.

98) *ibid.*

99) 旧市街に侵入してくる異質の存在としてのアフアンディーは、マハフーズにおいては、例えば『ミダック小路』(Zuqāq al-Midaqq, 1947)でもファラグ・アフアンディーとして描かれている。

100) Mahfūz, *Al-Mu'allafāt al-Kāmila*, vol. 1, p.121.

ジプトの小説や自伝的テキストを見てきた。本稿で触れることができたのは、僅かな事例に過ぎないが、それらだけでも幾つか興味深い点は指摘できる。

ターハー・フサインやアハマド・アミーンの例に見られるのは、ターバン（が象徴するもの）からトルコ帽（が象徴するもの）への移行過程である。その過程は二人のあいだで微妙に異なっている。ターハー・フサインは、自伝的小説の中で、この衣装の変化を魂の解放の比喩として使った。一方、アミーンはこれを、抗うことのできない時勢の比喩として使っている。

タイムールの短編は、エジプト小説における衣装・身体の記号学を考える上で最良のテキストの一つとなるかも知れない。彼の人物描写には、その基本的要素の多くが含まれている。ただし、タイムールの列車に真の農民は乗っていない。それを補ってくれるのは、ラーシーン、ハッキー、ハキームの例である。これらは背広・トルコ帽の世界とガッラビーヤの世界とのあいだに広がる大きな溝を描いている。

マハフーズの「捕虜の軍服」は最も興味深い例である。この短編は、タイムールに衣装名が含まれていることが示すように、衣装こそがプロットのあるところにある。しかも、背広が象徴する「アフアンディー」は物語の中には不在である。これは、小説を読むときに衣装がいかに大きな役割を果たすかを示す良い例となるだろう。また、「ある道化の生涯」は宗教人とも農民とも異なるグループ、イブン・バラドとアフアンディーの対決の様子を見せてくれる。イブン・バラドが旧市街に生まれ、死ぬ一方で、アフアンディーの素性は一切明らかにされない。どこから来たのか分からない「近代」を前にしたときのイブン・バラドの不安を伝えている。

ところで、本稿で考察したトルコ帽は、すでにエジプト社会ではほとんど見られなくなった。前述の『ヒラルル』誌に掲載されたマハフーズの写真集を見ても、彼がトルコ帽をかぶった写真は段々と少なくなり、中年にさしかかる頃には彼の頭からトルコ帽は完全に消えてしまっている¹⁰¹⁾。彼の代表作である『三部作』(*Al-Thulāthiyya*, 1956-1957)の最終巻『スッカリーヤ』(*Al-Sukkariyya*, 1957)は1935年から1944年までの時代を扱っているが、その最後近くで中心人物の一人カマールが旧友に再会する場面がある。そこで、旧友はカマールに向かって次のように言っている。

すっかり変わっちゃったなあ、カマール。だが待てよ、そいつはちょっと言い過ぎかな！ 体型はそのまんまだし、全体的な外見は変わってないな。

101) 上記『ヒラルル』誌の他、例えば Raja' al-Naqqāsh, *Fi Ḥubb Najib Mahfūz*, Cairo: Dār al-Shurūq, 1995, pp.302-316 にもマハフーズの写真集が掲載されている。

でも、この偉そうな口髭は何だ!? それにこのクラシックな眼鏡に、この杖! それからこんなトルコ帽なんか、もう君以外にかぶってる奴はいないぜ!¹⁰²⁾

このようにして、トルコ帽も廃れていく。本稿の冒頭において、「移ろいやすいファッションのことを言っているのではない」と書いたが、長期的に見れば、あらゆる衣装には始めと終わりがある。上の例では、トルコ帽がすでに時代遅れの象徴として利用されている。

原理的にはあらゆる記号がそうなのだが、文学において、語り手や作中人物が語るむき出しの「イデオロギー」を、言語以外の文化的記号類が補完あるいは裏切ることさえあり得ることを考えるならば、それぞれの文化における非言語的な記号体系を知ることがテキストを読む上でも非常に大切なことと言えるだろう¹⁰³⁾。衣装はその中でも特に重要な記号体系の一つであり、歴史的変化を含めて、今後さらに研究すべきテーマだと思われる。

[本文中に使用したエジプトの衣装名]

「トルコ帽」(*ṭarbūsh*) : 植木鉢をひっくり返したような形をした、つばのない赤い帽子。普通ふさがついている。

「ターバン」(*ṣimma / ṣimāma*) : *ṭarbūsh* や *ṭaqiyya* の周囲に細長い織物・布を巻き付けたものを「ターバン」と呼ぶ。*ṣimma* と *ṣimāma* は区別なく使われていることが多い。

「ターキーヤ帽」(*ṭaqiyya*) : 綿などでできた、頭にぴったりはまる、つばのない丸帽子。

「ジュッパ」(*jubba*) : 前の開いた、長くゆったりとした外衣。ボタンはない。

「カフタン」(*qaftān / quftān*) : ジュッパの内側などに着る、綿や絹でできた、足下まである長衣。

「ガッラビーヤ」(*gallabiyya*) : エジプト庶民が着る最も普通の衣装。ゆったりとした外衣。標準アラビア語の *jilbāb* に相当する。

「マルクーブ」(*markūb*) : 先のとがった紐なしの伝統的な靴。

102) Najīb Maḥfūz, *Al-Muʿallafāt al-Kāmila*, vol. 2, Beirut: Maktabat Lubnān, 1991, pp. 957-958.

103) 沼野充義『屋根の上のバイリンガル』, 白水社, 1996, 153-154頁参照。ここで著者は、身振り言語に通じていることが文学作品を読む上でも重要であることを述べているが、同じことはその他の非言語記号にもそのままあてはまる。