シエムセッティン・サーミーと『ハフタ』

—文化的トルコ・ナショナリズムの源流—

石丸由美*

ABSTRACT Yumi ISHIMARU, *Şemseddin Sami, a Carrier of National Consciousnesses in the Ottoman Empire*: Şemseddin Sami, a famous journalist and philologist, is recognized as one of the nationalist intellectuals in the modern period of the Ottoman Empire. His activities and ideas are specified by two kinds of national consciousnesses; The one is Albanian identity, the other is Turkish identity.

Originally he was an Albanian, born in Frasheri (now the town in Greece) in 1850, and so he was influenced by the Albanian movements for autonomy under the Ottoman rule.

He started to develop his ideas of nation (kavim) after the Russo-Turkish war and the Berlin Treaty in 1878. By this treaty, the Albanian people's areas under the Ottoman rule were pressured to be divided by the surrounding Balkan states — Serbia, Montenegro and Greece, thereby he found it necessary to save the weakened Ottoman Empire from the foreign intrusions and then intended to awaken the national consciousnesses among the Ottoman peoples. From this point, we can say that his idea is a sort of Ottomanism.

After finishing the high school, he came up to Istanbul and there he continued to undertake the editorial works of various periodicals, including the weekly newspaper *Hafta* published in 1881. He gave a great importance to these journalistic activities in order to enlighten the peoples and then to inform them of the knowledges of the progressive Western civilisation, especially those of modern technology that could save the deceased Ottoman Empire.

In *Hafta* he maintained that each people (ethnic groups), having their own languages, could become kavim (nation) within the Empire, and could have the political and cultural equality in the Ottoman nation.

* 慶応義塾大学大学院文学研究科博士課程

nality. He did not give more superiority to the Ottoman Turkish people (language) than to any other peoples (languages) in the Empire. He thought that the cultural development of each kavim by their own written languages would bring political and social stability to the Ottoman Empire. But unfortunately Sami's Ottomanism was not generally accepted by the intellectual elites of that period.

はじめに

オスマン帝国においてトルコ・ナショナリズムが一つの政治イデオロギーとして明確になるのは、ロシアのトルコ人らのナショナリズムが流入した1908年以降であるといわれている。それゆえこの時期以降のトルコ・ナショナリズムに関しては決して十分とは言えないがある程度関心は向けられていても、トルコ・ナショナリズムがオスマン帝国に根付くための土台を作ったとも言える、それ以前の状況については、それが文学・学術分野に限られていたためか、ほとんど研究の対象とされていない⁽¹⁾。

ナショナリズム生成の場としてのオスマン帝国を考える場合、19世紀以前に民族的な同質性がある程度まで出来上がっていた西欧と異なることを認識することは簡単である。いわゆるオスマン人のアイデンティティーを考える場合、最大の規定要因はムスリムであること、そしてオスマン語及びオスマン人としての教養を身につけていることであると言われるように、そこには民族といった意識は皆無に等しい。こうした社会でのナショナリズムを考える場合、民族的な意識をもたらすのに貢献した文化的ナショナリズムの意味合いは無視できないものがあろう。本論では、トルコ・ナショナリズムの萌芽が見られたとされる19世紀後半期の啓蒙家で、トルコ⁽²⁾及びアルバニア⁽³⁾双方の文化的ナショナリズムの担い手の一人であるオスマン・アルバニア人シェムセッティン・サーミーに焦点をあて、彼が推進しようとした運動の意義及び性格を明らかにしたいと思う。

I. シェムセッティン・サーミーのこと⁽⁴⁾

シェムセッティン・サーミー (Şemseddin Sami), はヤンヤ州エルギリ県ピルメディ郡内にあるフラシェリ (現ギリシャ領) の有力者の一族として、1850年6月1日に生まれた。幼い頃両親を失い、長兄アブドゥルを家長として1861年

一家でヤンヤへ移住し、この地で次兄ナーイムとともにギリシャ語学校へ入学している。バルカンにおいて絶えず西欧世界との接触をもち、啓蒙思想などに代表される西欧的価値をうけいれ、最も早くナショナリズムに目覚めたギリシャの文化的影響下にあったこの地でサーミーが少年期を過ごしたことは、後年の彼の活動に少なからぬ影響を与えたと推測できよう。卒業後一時ヤンヤ州の役人として働いた後1871年、次兄ナーイムとともにイスタンブルに上京してきた。

この地で文部省内の出版管理局に勤める一方、文筆活動を始めジャーナリズムの世界に足を踏み入れることになる。『シラージュ』『ハディーカ』『サバーフ』紙等に関わり、イスタンブルのジャーナリズム文化の中に身を置いていた頃、彼にアルバニア人を明確に意識させる事件が起こった。それは1878年のサン・ステファノ条約とそれに続くベルリン会議である。一般にこの事件がアルバニア人の民族運動を芽ばえさせたと言われているが、サーミーとアルバニアの問題に触れるまえに、当時のアルバニア、正確にはヤンヤ州、コソヴォ州、モナストゥル州、イシュコドラ州の状況について述べてみたいと思う。

バルカン半島で最も古い民族の一つであるとされるアルバニア人は15世紀にオスマン帝国の支配下に入るや、北部を中心とするカソリック教徒、南部を中心とするギリシャ正教徒らのなかでイスラム教への改宗が進み、こうした宗教的同一性が手伝ってか、他のバルカン諸民族に比べオスマン帝国との関係は比較的良好であり続けた。⁽⁶⁾ 周囲のバルカン諸民族がナショナリズムに目覚めた19世紀初頭においても、アルバニアではこうした動きはまだ生まれず、彼らが自らの民族性を意識し外の世界（特にヨーロッパ）で彼らの存在が認識されていくのには、1878年のベルリン会議を待たねばならなかった。⁽⁷⁾

ベルリン会議において、列強がアルバニア人の住むグシア、プラヴァ地方をモンテネグロに、エピルス地方をギリシャに割譲する旨の決定をしたことで、各地にアルバニア人の権利を守り分割に反対するための組織委員会が結成され、それらの代表者が集いブリズレン同盟結成へと発展し、抵抗を示していくことになる。1878年6月10日に結成されたブリズレン同盟の実質的指導者こそ、サーミーの長兄アブドゥルであった。同盟の主な主張は 1) アルバニア人を一つの州 (vilayet) の下で統一する、2) アルバニア人に行政権を与える、3) アルバニア語の学校や裁判を認めるといった自治権獲得構想に要約できよう。⁽⁸⁾

こうした状況下、サーミーも呼応し、イスタンブルで言論を通しアブドゥル

らの運動を支援した。最初に発言の場となった『テルジュマース・ジャルク』⁽⁹⁾紙で、兄同様アルバニア人を一つの州に統一することを主張しているサーミーにとって、より具体的にオスマン帝国との関係をどのように考えていたのだろうか。それはアルバニア人が帝国からの独立を望んでいるとの無名氏の中傷記事への反論のなかに見受けられる。1878年12月24日付の『テルジュマース・ハキカット』紙で、

「人間にとって祖国 (vatan) より大切に、民族 (milliyet ve cinsiyet) より神聖なるものはない。Alif efendi (無名氏) は知らねばならぬ、アルバニア人がオスマン帝国から分離したいと思うほど不実で愚かだとしたら、今日政府に〔プリズレン同盟の〕代表を送るはずはないことを。……アルバニア人の統一はオスマン帝国を、そしてスルタン陛下の聖法 (hukuk-ı mukaddese-yi Hazret-i Padişâhı) をお守りするため、祖国の敵 (düşman-ı vatan) に最後の一滴の血までも流させるのを目的にしているのだ……統一が実現されたなら、将来現われうる危険にたいし対策がとられ、他のルメリのムスリムが被っている困難から子孫を救い出すことになるとともに、オスマン帝国がルメリにおいて永久に存在し続けることを証明するものとしてのアルバニアの地を、まわりの敵に対峙できる状態にする必要を感じてのことなのである。」⁽¹⁰⁾

と述べ、オスマン帝国から分離するつもりのないことを宣言している。ここに見られるサーミーは明らかにオスマン帝国「愛国者」であり、広義のオスマン主義者⁽¹¹⁾と考えると間違いなであろう。さらに1879年1月3日付『テルジュマース・ハキカット』紙でロシアがヨーロッパにあるオスマン領を手中に収めんと、アルバニアを分割しようとしているとし、

「ロシアの政策は、アルバニアを分割しそのなかにブルガリア語を話す村が幾つか存在することを利用して……アルバニアの中心をブルガリア化し、北部―ブリスチナ、プリズレン、イシュコドラーをセルビア、モンテネグロに、南部―プレバザ、ヤンヤ、エルギリ―をギリシャに与え、オスマン帝国のルメリにおける強固な要塞を形成していたアルバニアを支配下に置き、その名前さえも地図から抹消することにある。」⁽¹²⁾

という。そしてアルバニアの敵は「スラブ主義、ギリシャ主義 (Yunanlılık müdeayâtı) であり、アルバニア人の無知と貧しさ」なのであるから、自分たちの目的はオスマン政府からの分離ではなく、政府の協力をえてこれらの企てと戦うことにあると明言する。⁽¹³⁾

彼はそれまでアルバニアの現状を、新聞を通してオスマン社会の世論に訴えてきたが、周辺諸国のこのようなイデオロギーに対抗するための民族意識の覚醒と、アルバニア人を無知から開放するための啓蒙、そして両者を実現するための共通で平易な言葉の必要性を痛感し、具体的な文化活動を通して直接アルバニア社会と接点をもつようになった。

それは1879年、アルバニア学術協会 Cëmiyyet-i İlmiyye-i Arnavudiyye (アルバニアではアルバニア文字印刷協会 Shoqeria e të shtypurë shkronja shqip 或はイスタンブール協会 Shoqeria e Stambollet とよばれている⁽¹⁴⁾)により始まっている。この協会は名前のとおりアルバニア語の普及を第一の目的としサーミーを会長にアルバニア人ムスリム、カソリック教徒、ギリシャ正教徒らが一体となり、⁽¹⁵⁾イスタンブールで結成したもので、さきのプリズレン同盟の“文化部”的役割を果たしたとされる。この協会は綱領において民族言語(アルバニア語)の重視とそれによるアルバニア人の啓蒙を掲げたが、⁽¹⁶⁾ここには大きな問題点が残されていた。それは当時、各宗教に属する人々ごとにアルバニア語を表わす文字が異なるということである。つまりカソリック教徒はラテン文字、ギリシャ正教徒はギリシャ文字、ムスリムはアラビア文字で書き表わすといった具合で、この問題については19世紀初頭から一部知識人により論じられてきたが、⁽¹⁷⁾サーミーがラテン文字をベースにギリシャ文字を加え新しい文字を創ることで一応の解決を見、この文字での出版活動が協会を中心に開始された。⁽¹⁸⁾彼はアルバニア語の初級読本『アルバニア語アルファベット (Alfabetare e gjuhësë shqip)』のなかで、

「民族とはその言語によって威厳を保ちえるのであり、その固有の言語を失った民族は衰退し言語を失うやいなや消え去ってしまうのだ。」⁽¹⁹⁾

さらに、

「今こそアルバニア人は自分たちの民族を守るため、自分たちの言語で読み書きをすべきである。」⁽²⁰⁾

とし、民族が民族として存在するために、如何に言語が重要であるかを力説している。

以上のようにアルバニア民族の危機を身近に感じ取ったサーミーが、民衆の啓蒙と民族意識高揚の必要性を痛感し、この二つを満たすものとしての言語に関心を向けていったことが理解できよう。彼の場合、アルバニア人としての意識に目覚めながらも、それはあくまでもオスマン帝国の枠内での意識であり、

その意識の大部分はオスマン人としてのものであったと推測できる。ゆえに彼がアルバニアで感じた危機を当時のオスマン帝国全体に当てはめて考えるのにさほど時間はかからなかったであろう。

II. 社会改革と言語——啓蒙家サーミー

彼が、オスマン帝国及びアジア全体に感じていた危機感は、漠然とながら早くも1876年の段階で見られる。『サバーフ』紙のなかで、文明を享受するヨーロッパと文明から取り残されたアジアを対比しながら、まだアジアにも文明化する可能性があることを力説し、

「彼ら〔ヨーロッパ〕から知識を借り受け文明化することと、その文明化した人々の支配下に入り、不本意にも文明を強制されることの間には非常に大きな差がある。⁽²¹⁾」

と、文明を手にする際の危険性を指摘し、

「ヨーロッパ諸国のうちいくつかの国々はアジアを征服することで、文明を広めようという考えはなく、単にその地を手中に収めようとしているのだ。⁽²²⁾」と警告している。サーミーにとって、この危機感がたんなる危惧に終らず現実化したのが先のアルバニア問題であった。この危機を克服するために、オスマン社会の改革を目指し啓蒙家として、1881年『ハフタ』誌を発行し始めた。第一号の最初の⁽²³⁾記事で物質的・精神的進歩には知識が欠かせないことを力説し、オスマン社会がこのような知識で啓蒙化されて初めて西洋に伍することができる⁽²⁴⁾と述べている。ではどのような知識をどのような人々に広めようと考えていたのであろうか。この問いに彼は次のように答える。

「我々の進歩と文明化は、西洋文明の諸成果が我が国 (vatanımız) にもたらされ普及することで、そしてヨーロッパ人がたどった道を我々が突き進むことで可能なのである。」

そしてより具体的には、民衆が無知の暗闇に残されるのではなく、知性を磨き、利益増進をはかるための知識こそ必要であるという。さらに、

「あらゆる知識が広められ普及されなければならないが、それはあくまでそれぞれの階層の人々に、それぞれの仕事に役立つ事柄を教え示すべきである。」

こうした考えを述べたうえで農業、鍛冶、大工仕事などの基礎となる科学、物理学、力学、代数、幾何を、さらに常識としての地理学、歴史を教えるべきも

のとして挙げている。⁽²⁵⁾ここからわかるように、彼にとって啓蒙の対象とは「社会の根幹、国家の基礎」⁽²⁶⁾とまで言い切った民衆であった。彼はまた「西洋文明の特徴は近代科学・技術にある」⁽²⁷⁾と述べているように、オスマン社会に導入しようとした西洋文明とは、あくまで実学であったと確認できよう。そしてこれらの導入には、諸科学に関する本の翻訳や各種学校の設立が必要であるが、より一般社会に広めるための手段こそが、安価で、平易な言葉で書かれた新聞・雑誌なのである。そしてこの手段を使えば「実際必要な情報は村々のなかにまで定着し、老女や子供、使用人さえ多かれ少なかれ科学や諸知識から恩恵を受られるのだ。」⁽²⁸⁾しかし近代科学・技術導入の足かせとなっているのが、民衆が全く理解できない文語つまりオスマン語の存在であった。彼はその現状について次のように述べている。

「我々において inşā (書簡の書き方)——皆が慣れている表現で言えば kitabet (書き方) が、学校で学べないことを知っている。単に初等学校を出ただけでなく、高等学校を出たものでさえ inşā が全く出来ず友人から来た手紙にわずか 2 行の返事を書くため kâtib (書記) のもとに問い合わせをしなければならぬのは残念である。また一人の人間が kâtib となるために、つまり口で語ったことをペンで表現できるようになるためには、役所へ入り熟練者とならねばならない。高等学校で様々な学問を修めた多くのものは考えを表現できず、また知識と学問に無縁のものが役所で熟練者となり kâtib となるのだ。その結果、我々は多くの“無知な書記”と“読み書きのできない学者”⁽²⁹⁾を輩出することになった。」

ではなぜ学校で読み書きが習得できないのか、彼はその原因を三つ挙げている。
①オスマン語の文法、規則、修辞法が書かれていない。それゆえ学校では書き方は教えられず、書き方を学ぼうとするものは役所へ行き先輩の書記の文章を真似て覚えなければならない。
②オスマン語はアラビア語、ペルシャ語の文法に合わせて書き方が学ばれ、さらにこの二つの言語の文法が正しく用いられていないため、トルコ人、アラブ人、イラン人も理解できない言葉になっている。ゆえにこうした言葉は学習不可能。
③公文書や文書において、馴染みのない表現を用いるのが慣習化し、日常用いるような表現は誤りとされている。ゆえに模倣でしか学ばれない書き方は、一般には普及しない。⁽³⁰⁾そしてこれらの状況への打開策は第一に学校教育に求められ、オスマン語の文法が把握されオスマン語の作文法 (edebiyat-ı Osmaniye) を全ての学校で教えること、第二に言語改

革に求め、お役所言葉が改められ、アラビア語、ペルシャ語の慣用表現から開放されることが必要であるとしている。⁽³¹⁾数年前アルバニア語の改革を着手したサーミーにとって、言語改革という場合アラビア文字改革を目指す可能性は最も高いとも考える。彼自身読み書きが普及しない原因の一つとして「文字の難解さ」⁽³²⁾を挙げている。しかし注意すべきは、彼にとっての文字の難解さとはオスマン語に見合うだけの記号（işaret 文字）がないこと、つまり多くの母音をふくむオスマン語に、その母音を表わすだけの記号がないことや正書法の不完全さを指すものと思われ、アラビア文字に対する非難ではない。その証拠にペルシャ語については

「イランにおいて読み書きが我が国より盛んなのは、ペルシャ語がトルコ語（Türkçe）に比べより簡単に読み書きでき、さらに少なくとも書き方とか綴り方が完成されていることによるのだ。」⁽³³⁾

と、述べている。とまれ、ここにはより具体的な言語改革論は見受けられないが、ここで彼の啓蒙論を整理しておこう。オスマン社会の後進性を意識したサーミーは、解決への道を西洋文明導入に求めた。そして「新たな文明の恩恵を受け、科学・技術の分野でヨーロッパの国々の水準まで到達する」⁽³⁴⁾のに必要なのが、難解で殆どの人々が読み書きできないオスマン語の改革なのである。つまり彼にとって、オスマン語を問題とするのは、一つにそれが西洋文明導入に欠くべからざる手段であるからなのであった。

III. 文学、言語そして民族——「愛国者」サーミー

サーミーにとって言語は西洋文明導入の手段であるとともに、民族のアイデンティティを測る指針でもある。闇雲に西洋文明を受け入れることの危険性⁽³⁵⁾を理解していたサーミーにとって、西洋のくびきに入らないためにも精神的な意識の強化が必要であった。ところで西洋文明導入に対する反応として、一つ⁽³⁶⁾の先例を見出すことができる。それはナムク・ケマルのものである。彼の場合サーミー同様、西洋文明の物質的側面での導入は認めながら、精神的側面での感化は否定し「我々の道徳規範は、現代文明の要求に十分見合うものである。」と明確に断言している。⁽³⁷⁾ケマルが意識した精神的側面とはムスリムとしての、あるいはオスマン人としてのものであり、そこに民族的意識や感情など存在するはずはなく、かえって拒否しようとした部分であることは言うまでもない。しかし民族を意識するサーミーの場合その精神は民族に求めたと推測できる。

ではかれの民族観、特に個々の民族とオスマン帝国との関係はどのように考えていたのだろうか。ここでは彼の文学論、言語論を通して彼のオスマン帝国像を明らかにしようと思う。

まず「詩の性質と本質」(第2号)⁽³⁸⁾の冒頭で次のように述べている。

「韻律を合わせたり、脚韻を踏んだ言葉は詩と呼ぶには程遠く、韻律に左右されず、脚韻を踏まない言葉こそ詩と呼ぶにふさわしい。」

韻律や脚韻重視の詩にたいして痛烈な批判を浴びせているサーミーは、本来、詩とは韻律などに左右されず考えや感情そして自然を、心から感じたままに表現することであり、また韻律や脚韻重視の詩はアラブの詩人により生み出されペルシャ、トルコそしてヨーロッパの詩人に広まった、と続ける。では彼にとって理想とする詩は何処に存在するのか。

「脚韻のない詩について、それはギリシャ人とアルバニア人——東洋およびヨーロッパの作詩法の影響を受けていない——の詩のなかに見出される。

〔オスマン朝による〕征服時にイタリアへ逃げたアルバニア人により守り、維持され、のちに集められ、印刷され、広められた多くの詩や歌のなかに脚韻は見出されず、同様に今日ポントス地方でうたわれているギリシャ語の詩にも脚韻や韻律は見出せない。しかもこれらは韻律や脚韻を用いた、いかなる詩よりも素晴らしい。」

加えてアルバニア、ギリシャの詩がアラブ、ペルシャ、トルコの詩と様相を異にするのはその背景にある文明の質の違いであると指摘している。

「東洋文明——すなわちイスラム文明——と古代ギリシャ文明を比較するなら、両者の間には次のような違いが見いだせる。即ち東洋の人々は色彩豊かで、装飾に凝ったものを好むが、古代ギリシャ人とその文明の後継者たる他の古代民族は、シンプルで装飾の無いものに興味を示した。この違いは……詩にも現われ、韻律や脚韻は色や飾りと同じなのだ……。」

ここには、それまでムスリムであるということで、トルコ人と同一視されてきたアルバニア人をギリシャ人に近づけることで、その文化的独自性を主張するサーミーの姿が見られる。さらに詩を韻律や脚韻によって、ギリシャ、アルバニアの詩とアラブ、ペルシャ、トルコの詩とに大別したサーミーは、「東方における詩と詩人」(第4, 6, 7号)⁽³⁹⁾で後者について、それぞれ批判、検証を加えている。

このようなサーミーが、オスマン語のアイデンティティーに、そしてオスマ

ン人とトルコ人との関係について明言したのが「トルコ語（オスマン語）」（第⁽⁴⁰⁾12号）である。

「私達が話している言葉は如何なる言葉であろうか、またどこから来たのであろうか。我々がオスマン語と呼ぶのは必ずしも正しいとは思わない。なぜならこの名前はオスマン朝歴代スルタンの中の初代の御方のお名前であり、その御方が建国なされた国家の称号なのである。さらにこの言語及びその系統は、その御方がこの世に現われになる以前に、そしてこの国家が建国される以前に存在したものである。基本的にこの言葉を話す民族の名前はトルコ Türk であるからして、話している言葉はトルコ語 lisan-ı Türki なのである。」

冒頭で、オスマン語の呼称についての見解を述べるサーミーは続けてオスマン人とトルコ人との関係についても、次のようにのべている。

「オーストリア人という名前は、オーストリア帝国に従う諸民族 (akvam) の全てにそしてそのなかの一つで、支配民族集団 (ümme-i hakime) であるオーストリア・ドイツ人に名付けられているように、ドイツ人という名前もこの偉大な民族集団 (ümme-i azime つまりオーストリア・ドイツ人) に属する人と、オーストリア、プロシア・ドイツ、スイス、あるいはロシアに住む人々〔ドイツ人〕にも付けられうるのだ。ゆえにオスマン帝国に従う諸民族 (akvam) 全ての、個々の人々もオスマン人と呼ばれうるし、トルコ人という名称はアドリア海から中国国境周辺にまで、またシベリアの内陸部にまで点在する偉大な一つの民族集団 (ümme) の名称である。」

当時、オスマン人とトルコ人（血統的にトルコ人であること）との明確な区別が認識されなかったといわれる、いやトルコ人という概念すら珍奇なものであったオスマン社会において、これだけははっきりと両者の関係を規定できたのは、自らを血統的にはアルバニア人であると意識していたオスマン人サーミーゆえであろう。彼がここでトルコ人をオスマン人の一構成要素としたことは、当然別の構成要素が存在するはずでありその一つがアルバニア人であることに疑いはない。こうした両者の関係は必然的に言語関係にまで及ぶ。

「オスマン帝国内で話される様々な言葉全てはオスマン諸語 elsin-i Osman-ıye と呼ばれるのが正しいと考えられるが、これらのうちの一つに、特に〔用いる人の〕殆どが帝国外に住み、この国家の建国より遥か以前に既に存在していた言葉にオスマン語と名付けることは、歴史的観点からそして言語

的観点から言っても適切ではない。」

帝国内のトルコ人により話される言葉（オスマン語）をトルコ語と称し、それがオスマン諸語の一つであるといった発言の裏には、当然アルバニア人によって話される言葉が存在しても不思議はなく、サーミー自身この頃アルバニア語の問題に取り組んでいたことを考え合せば、彼のなかで“トルコ語（人）”の概念を確立させることで、“アルバニア語（人）”の存在を認めさせることに繋ると考えていたと見なすこともできよう。

とまれ、彼はオスマン語の改革に話を進める。オスマン帝国のトルコ語と中央アジアのトルコ語（チャガタイ語）との関連性を強調した後、

「遠くのトルコ人の言葉と私達が話す言葉は一つのものであるので、……彼の

の集団には東方トルコ語、我々には西方トルコ語と名付けるのが宜しい。」

という。そして本来同じであった筈の言葉が別々の言葉のようになった理由を二つ挙げる。①東方トルコ語では言葉はできるだけ発音通りに表記し、アラビア文字の ta (ت) や sad (س) は用いなかったが、西方トルコ語ではアラビア文字の正書をそのまま用いたという正書法 (imla) の違いによる。②西方のトルコ人は本来の言葉の単語を忘れ、外来語を多く借用してしまっている。一方東方トルコ語にも外来語はあるが、殆どが学問や文学などの術語であり、日常語のなかには見受けられない。特に後者については、東方トルコ語の中に西方トルコ語の日常語の本来の単語が現存することも付け加え、西方トルコ語の改革のために、この東方トルコ語に目を向けるべきだとしている。こうした論理の展開から考えるに、この時期彼の言語改革は、東方トルコ語の正書法や単語を取り入れるという言語純粋化が中心であったと見なされる。その証拠に西方トルコ語の中の外来語は、あくまで外来語として存在しており本来のトルコ語としての文法的規則を壊していないこと、従って

「いつでも望むのなら、この外来語を捨て去り私達の言葉を純粋化できるのだ。私達の本来の言葉は、私達にアラビア語を必要とさせないほど……日常語には十分な単語を有しており、アラビア語の術語は学問や文学に関する単語に限ること、さらにはペルシャ語を必要としなくなることが可能である。」と断言する。後年新聞・雑誌を中心に行なわれた言語論争で彼の言語純粋化論は変化を見せるが、この時期“民族言語”といった概念に捕らわれていたサーミーにとり、トルコ語の概念を広めることは非常に重要でありこうした発言になったといえる。但し注意すべきは、彼はオスマン帝国においてトルコ語にの

み優位性を与えていたのではないということである。それをより明確に示すのが次に挙げる「ムスリムの諸言語」(第17号)⁽⁴¹⁾である。

ここでは先ずムスリムといってもこれらは人種、言語の面から様々な民族(akvam), 集団(ümmet)に分かれており、独自の歴史や文学を持たないために、無視され民族の範疇外に置かれてしまっている民族もいることを指摘している。そして文明化のための重要な要素が言語であると続ける。

「ムスリム諸民族(akvam-ı İslamiye)の中のクルド人、チェルケス人、その他のアジア諸民族が、また——ムスリムが混在する——グルジア人、アルバニア人、ボスニア人などのアジア・ヨーロッパの諸民族が文明の段階に到達するために、それぞれの民族が——その言語の語法や発音にとり満足がいきふさわしい——文字で自分たちの言葉を書き表わし、固有の文学を発展させるよう努力することを望むのである。」

同様に、民族や集団の根本は言語であること、ムスリムの三大民族であるアラブ人、ペルシャ人、トルコ人が独自の言語、文学をもつことでイスラム世界に多大の利益をもたらしていることを力説した後、

「同様にクルド人、チェルケス人、アルバニア人などの諸民族が自らの言葉を読み書きし自分たち独自の文学をもつことに何ら有害となる点はなく、かえって恩恵が授けられ、イスラム教徒らの間に科学と文明の花が咲き広まっていくに違いない。」

ここで彼は、イスラム世界の発展はそこに属する個々の民族の発展によって為されうると述べているが、当然彼のなかでこのイスラム世界はオスマン帝国に互換できよう。続けて諸民族が自らの言語(より正確には読み書き)を手にすることが文明の発展に大いに貢献すると述べ、こうすることで「全ての小さな民族(kavim)が、強大で文明的な集団(ümmet)の状態になることができ、ひいてはイスラム世界全体の発展へとつながる」と結論づけている。

ここに至り、サーミーが理想としたオスマン国家像が見えてきたような気がする。それは明らかに“複合民族国家”としてのオスマン帝国であり、オスマン・アルバニア人であった彼は、オスマン帝国の構成要素を民族に求め、それぞれが民族としての自覚をもち、自らの言語に代表される文化を保持し、その言語で啓蒙化され、個々の力を高めることがオスマン帝国の維持発展につながると考えていた。したがって彼にとって重要なのは、オスマン・アルバニア人やオスマン・トルコ人をつくりだすことであった。そのために民族言語を重視

するのであり、彼のなかでトルコ語もアルバニア語もなんらその重要性においてかわりはないのである。

おわりに

アルバニアの地で西洋の思想潮流の影響を受け、民族的な意識の洗礼を受けたサーミーが、当時のオスマン帝国の状況に危機感を覚え、それを救うため知識の拡大と民族意識を、ひいては両者を満たすものとして民族言語を重視したことが理解される。特に当時のオスマン人達の間では、トルコ人といった表現は蔑称でこそあれそれ以外のなにものでもない。こうした“トルコ人”としての意識に欠けるオスマン人らにむかって意識改革と啓蒙をもたらすことを目的に発行されたのがこの『ハフタ』誌であったのだろう。しかし彼がオスマン帝国のトルコ人（語）を中央アジアのトルコ人（語）に結びつけたことで、すぐさま彼をトルコナショナリスト的な観点で見なすことはできない。彼にとって、それはアルバニア人を古代ペラスギ人に結びつけることと何等かわりはなく、あくまで民族のアイデンティティーを明確にするための手段であり、帝国内の民族集団が自らを意識し、それぞれが自らの言語で文明化して初めてオスマン帝国は西洋に対峙でき、その存続が叶えられるといった独特の国家観（一種のオスマン主義）——それも非常に楽観的な——を背景にしてのものと思われる。では当時のオスマン社会にあって、彼の発言に対する反応は、如何なものであったのだろうか。サーミー自身、後年（1898年）受けた反響について次のように記している。

「20年程前になるが、『ハフタ』といタイトルで発行した定期雑誌でこうした考えを論じた。その結果周囲から多くの反響が寄せられ、それらは私が沈黙せざるをえなくなるほどのものであった。例えば、彼らは「チャガタイ語と我々の言語は何の関係にあるというのだ？ トルコ諸民族と我々の間に如何なる関係があるというのか？ 我々はアラブ人である！（Biz Arabız!）」などといって叫んでいた。⁽⁴³⁾」

サーミーの活動は現代のトルコにおいては、文化的トルコナショナリズムとして、またアルバニアにおいては文化的アルバニアナショナリズムとしてとらえられている。こうした一見矛盾とも思える評価もいままで見えてきたことで一応の解決はみるであろう。サーミーにとって、いや同時代のオスマン人にとってオスマン帝国という枠はかなりの絶対性をもっていたであろうし、固守すべ

きものであった。しかしながら、この文化的ナショナリズムが後のトルコナショナリズムへの下地となったことは否めないであろうし、このイデオロギーがオスマン帝国を崩壊に導く一因となったことになにか、皮肉さえ感じる。

注

- (1) 唯一包括的なものとして, Kushner, David, *The Rise of Turkish Nationalism 1867-1908*, 126 p., London, 1977.
- (2) トルコ史の中のサーミーについて, Asım, Necib, “Ş. Sami”, *Türk Tarihi Encümeni Mecmuası*, no. 2, 1930. Dizdaroglu, Hikmet, “Şemsettin Sami bey ve Dil Anlayışı”, *Türk Dili*, 1 Vol. 9, 1952. Levend, Agah Sırrı, *Şemsettin Sami*, 212 p., Ankara, 1969. *Türk Dili*, 43, 1981. Şemsettin Sami. 特集. Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey*, p. 30, London, 1981. など。
- (3) アルバニア史の中のサーミーについて, Kaleshi, Hasan, “Le Role de Chemseddin Sami Frachery dans la formation de deux litteraires: Turc et Albanais”, *Balcenia*, 1 Beograd, 1970. Kristo Frasheri, “Şemsettin Sami Frashëri ideologue de mouvement national Albanais”, *Studia Albanica*, 1, Tirana, 1966. Skendi, Stavro, *The Albanian National Awakening 1878-1912*, Princeton, 1967. Xholi, Zija, “Sami Frashëri — patriote democrate et scientifique eminent”, *Studia Albanica*, 21-1, Tirana, 1984. アルバニア語による研究論文もいくつかあるが最近出た研究書として, Çollaku, Shoban, *Mendimi Illuminist i Sami Frashërit*, 313 p., Tirana, 1986. (『サーミー・フラシェリの啓蒙思想』) 未見。
- (4) 彼の経歴は次の文献を参考にまとめている。Levend, op. cit., Akür, Ömer Faruk, “Şemsettin Sami”, *İslam Ansiklopedisi*, Vol. 11, İstanbul, 1979. Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Vol. 2, pp. 1074-1078, İstanbul, 1983.
- (5) この町についてサーミー自身, 次のように述べている。「州の中心の町で, 人口 35,000人, 30のモスク, 6つの教会, 2つのシナゴーク, 3つのテッケそして多くのメドレセ, 1つの図書館, 男子だけのメクテブ, ギリシャ人のためのゾシミエ・メクテブ, その他多くの共学メクテブ, リュスディエ (高等小学校), ギリシャ人のための救貧院と病院, 現地の人々のための病院, 美しい市場, 多くの宿泊施設とハムム……などがある。」Sami, Şemsettin, *Kamus’l A’lam*, Vol. 6, pp. 4788-4789, İstanbul, 1898.
- (6) Skendi, op. cit., pp. 20-21.
- (7) サーミー自身「アルバニア人は一度も統一されたことはなく, 自分たちの言葉を示すことができなかったため, 近年までその存在を無視されてきた」と述べている。ibid., p. 143.
- (8) Skendi, op. cit., pp. 88-89.
- (9) 『テルジュマース・シャルク』紙 1878年6月17日号。Xholi, op. cit., p. 23.
- (10) Levend, op. cit., pp. 115-116.
- (11) 新井政美氏は, その論文の中でオスマン主義に広義・狭義の両定義を与えるべき

- であると提言している。つまりオスマン人の国家・国境の防衛を究極的な目的とするあらゆる政治原理を包括する広義のオスマン主義と、オスマン国家の政治的統合をめざす集権的な、つまり全ての人々を一律にオスマン化（トルコ化）しようとする狭義のオスマン主義である。新井政美「三つの政治路線」への二つの反論」『人文研究』36-9, pp. 638-659, 1984. ここでは新井氏のこの定義を借用している。
- (12) Levend, op. cit., p. 118.
- (13) ibid., pp. 118-121.
- (14) Skendi., op. cit., p. 119.
- (15) 創立メンバーとしてサーミー以外、ムスリムでは Mehmed Ali Vrioni, Ibrahim Dino, Abdül Frasheri, カソリック教徒として Pashko Vasa Shkodrani, Nikolle Bonati Shkodrani, ギリシャ正教徒として Koto Hoxhi, Anastas Kostandin Frasheri, Jan Vreto Postenani などの名前が挙がっている。ibid., p. 119.
- (16) 綱領については, ibid., p. 120.
- (17) 1835年, Naum Veqilharxhi が共通文字の必要性を説き, 旧来のアルファベットから新しい文字を工夫して, 1844年初級読本を出版している。その後プリズレン同盟以前にもアラビア文字派, ラテン文字派, ギリシャ文字派などにより新しい文字についての議論がなされている。ibid., p. 148.
- (18) ここで出版された主なものは, サーミーの『アルバニア語アルファベット』1879, 雑誌『ドリタ (光)』(編集長はナーイム・フラシェリ) など。84年に協会の本部がブガレストに移り, サーミーの『アルバニア語読本』1886, 『アルバニア語文法』1886, 『地理書』1888, やナーイムの詩集『牛と大地』1886, や『スカンダル・バク』1899などはブカレストで発行された。ibid., pp. 123-124, pp. 145-147, Xholi, op. cit., p. 25.
- (19) ibid., p. 24.
- (20) ibid., pp. 24-25.
- (21) *Sabah*, no. 19, 30 Safer 1293 (H.), p. 1.
- (22) ibid., no. 20, 1 Rebiyülevvel 1293 (H.), p. 1-2.
- (23) “Terakki ve Maarif”, *Hafta*, no. 1, İstanbul, H. 1298 (1881), pp. 2-6 以下『ハフタ』からの引用に関しては発行地, 年は省略。
- (24)~(26) “Tamim-i Maarifin Esbab ve Usulu”, *Hafta*, no. 4, pp. 49-52.
- (27) “Medeniyet”, *Hafta*, no. 11, pp. 161-165.
- (28) “Terakki ve Maarif”, *Hafta*, no. 1, pp. 2-6.
- (29)~(31) “Kitabet — İnşa”, *Hafta*, no. 2, pp. 17-20.
- (32)~(33) “Okuyup yazmak”, *Hafta*, no. 5, pp. 65-69.
- (34) “Tahsil-i Elsiné”, *Hafta*, no. 15, pp. 234-239.
- (35) 人々の改革(啓蒙)なくして西洋文明を取り入れれば, その西洋人の奴隷と化する危険性があることを, アメリカ大陸の例を引き合いにだし警告している。“25 senede İslah-ı Alem”, *Hafta*, no. 3, pp. 33-39.
- (36) Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey*, Monteval, 1964, pp. 215-218.

- (37) 両者の区別は、彼自身のなかで明確にされなかったと言われている。Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London, 1961, p. 330.
- (38) “Şiirin Mahiyyet ve Hakikati”, *Hafta*, no. 2, pp. 23–29.
- (39) “Şarkta Şiir ve Şuara 1～3”, *Hafta*, no. 4, 6–7. (アラブの詩について, no. 4, pp. 56–60. イランの詩について, no. 6, pp. 86–91. トルコの詩について, no. 7, pp. 104–109.)
- (40) “Lisan-i Türki (Osmani)”, *Hafta*, no. 12, pp. 177–181.
- (41) “Elsine-i İslamiye”, *Hafta*, no. 17, pp. 266–270.
- (42) アルバニア人の過去への追慕は、19世紀中頃から特にイタリア在住のアルバニア人らのなかで見られていた。例えば Demetrio Camarda (1821–1882) がアルバニア語の研究をおこないアルバニア人のペラスギ人起源説を唱えている。Skendi, op. cit., p. 117. またサーミーも同様に、アルバニア人の祖先をペラスギ人に求めているし (“Lisanların Esbab ve Taksimati”, *Hafta*, no. 1–2, 4–5, 7–8), 同種の発言を『歴史・地理・伝記百科』においても述べている。Sami, Şemsettin, *Kamus’l A’lam*, Vol. 1, pp. 143–145. İstanbul, 1889.
- (43) 「新しい言葉と正書法」『サバーフ』財務暦1314年10月5日（1898年10月27日）, Levend, op. cit., p. 191.