

第6章

「バアスの精神的父」ザキー・アル=アルスーズイー

はじめに

アラブ社会主義バアス党 (Ḥizb al-Ba‘th al-‘Arabī al-Ishtirākī) は、アラブ復興 (al-naḥḍah al-‘arabīyah) 運動ないしはアラブ民族主義運動の政治的な表現形態を理解するうえで無視しえない存在である。19世紀半ばに始まったアラブ復興運動は、停滞や後進性など、オスマン帝国末期のアラブ世界の状況を克服すべく展開された文化的運動であったが、統一アラブ独立国家の建設を模索する過程で次第に政治化していった。バアス党はこの流れのなかで結成された政治組織であり、それが理論的よりどころとしているバアス主義は、アラブの「偉大な過去」を「復興」(バアス: ba‘th) することで、近代という歴史的段階に適応し、発展と繁栄をめざす思想であった。1940年代前半のシリアのダマスカスで発足した同党は、その後またたくまに、レバノン、ヨルダン、イラク、スーダン、アラビア半島へと活動範囲をひろげ、1960年代にはシリア (1963年3月) とイラク (1963年2～11月および1968年7月) で実権を掌握するにいたった。

今日のバアス党は、1947年4月7日の結党大会で初代書記長に就任したミシェル・アフラク (Mishīl ‘Aflaq) とその同僚サラーフ・アル=ディーン・アル=ビータール (Ṣalāḥ al-Dīn al-Bīṭār) が創設したと一般的に考えられており、バアス主義についても、この両名、とりわけアフラクが構築した理論だとみなされている。しかし、この通説はシリアでは否定されており、バアス

党は1940年にザキー・アル=アルスーズィー (Zakī bn Najīb bn Ibrāhīm al-Arsūzī) が結成し、その思想も彼に負うところが大きいと認識されている。アルスーズィーをバアス党の真の創設者・イデオログとみなす見方は、1960年代後半に彼が党の「精神的父」(ab rūhī) としての「復権」を果たすことでほぼ定着した。そして現在、彼のプレゼンスは、バアス主義——より広くはアラブ民族主義——が政治イデオロギーへと発展した過程を把握するうえで無視することのできないものとなっている。

以上を踏まえ、本章では、まず第1節で、アルスーズィーの生涯を概観し、彼の活動家・思想家としての特質を明らかにする。続く第2節では、アルスーズィーの思想の基礎をなす形而上学的な言語観と、「ウンマ」(ummah)、「カウミーヤ」(qawmiyah)、「バアス」といった基本概念を分析し、彼のバアス主義の全体像を明らかにする。第3節では、バアス党の創設者・イデオログと目されているアフラクとアルスーズィーの思想を比較し、バアス主義がいかに政治イデオロギーへと発展していったかを検討する。そして第4節では、アルスーズィーが「精神的父」として復権するまでの経緯をみるとともに、権威主義を想起させる彼の「ザイーム」(za'im) 観を批判的に論じ、ハーフィズ・アル=アサド (Ḥafīz al-Asad) 政権のもとで彼の功績がいかに政治的に利用されたかを演繹する。

第1節 アルスーズィーの生涯⁽¹⁾

アルスーズィーは、停滞と後進性、西欧列強の外圧など、19世紀半ば以降アラブ民族主義が克服をめざしてきた諸問題に、自らの政治活動や思索的営みを通じて取り組むことでバアス主義を構築していった。本節では、彼がアラブ民族主義のなかでいかなる独自性を発揮したかを把握するために、その生涯を概観し、活動家・思想家としての特質を明らかにする。

1. 青年期：形而上学的な思考様式にもとづく行動主義

アルスーズィーは、1900年6月にアラウィー ('alawī) 派の4男1女の末子としてラタキアに生まれた⁽²⁾。父ナジブ (Najīb) は、弁護士業を営む傍ら、アラブ系秘密結社の有力メンバーの一人として、オスマン帝国への抵抗運動を主導していた。アルスーズィーが幼い頃に一家とともにアレキサンドレッタ地方 (Liwā' al-Iskandarūnah) の主都アンタキア (Anṭākiyā) に移ったのも、ナジブの政治的任務によるものだったという。母マームーナ (Ma'mūnah bint al-Shaykh Ṣāliḥ al-'Ulyā) は、アルスーズ (Arsūz) 村のアラウィー派シャイフ (宗教指導者) の娘であった。4人の兄妹、長男ナスィーブ (Nasīb), 二男アディーブ (Adīb), 三男ファイサル (Fayṣal), 長女ナビーハ (Nabīhah) のうち、ナスィーブとアディーブも、父と同じ秘密結社のメンバーであった。

父兄に倣うかのように、アルスーズィーは若い頃から政治に専心した。彼の政治意識は、1915年に父と2人の兄がオスマン帝国への蜂起を扇動したかどで逮捕・投獄され、残された家族とともにコンヤに一時追放されたことを機に醸成されていった。そして、アンタキア・タジュヒーズ (tajhīz: 高等学校) 修了 (1918年) 後⁽³⁾、バイルート留学 (1919~20年)、アンタキア・タジュヒーズ数学教師 (1920~21年) をへて、1924年にアルスーズの行政官に就任すると、行動主義に訴えるようになった。彼は当時を次のように回想している。

「1924年、私は、祖父イブラーヒーム (Ibrāhīm) の故郷……『アルスーズ』地区の行政官となった。農民たちを襲う封建的恐怖を語り聞くなかで、私は農地改革を志向するようになった。そして、〔委任統治政府一引用者。以下〔 〕内同じ〕代表に農地所有制限を求める報告書を書いた。」 (al-Arsūzī [1976: 490])

アルスーズィーの初期の政治活動は、オスマン朝以来の封建制

(iqṭā'iyah) に対して向けられており、1920年にシリアを委任統治領としたフランスの支配を直接脅かすものではなかった。だが、委任統治当局は、農民を感化し封建領主への抵抗を試みるアルスーズイーの言動に警戒感を示し、1925年に彼を解職処分とし、1926年に文化局へ左遷した後、1927年にパリのソルボンヌ大学へ派遣した⁽⁴⁾。

パリ派遣は、アレキサンドレッタ地方からの追放処分に等しい措置であった。だが皮肉なことに、留學生活はアルスーズイーの反仏感情を煽る結果となった。ベルグソン、フィヒテ、ニーチェ、デカルト、カントらの哲学を修める一方で、フランス革命の精神に共鳴した彼は、1930年に帰郷し、歴史と地理の教師としてアンタキア・タジュヒーズに赴任すると、フランス支配の実情に大きな衝撃を受けたのである。アルスーズイーの一番弟子であるワヒーブ・アル=ガーニム (Wahīb al-Ghānim) はこの衝撃について次のように述べている。

「委任統治を執り行っていたフランスの役人は、彼〔アルスーズイー〕がパリで崇拜していた詩人や教授とは育ちが異なっていた。彼らには……現地住民を蔑視するという共通の性向があった……。『ソルボンヌで学んだことをここで教える気か！……ここで重要なのはフランスの利益であって、フランスの文化ではない』。アルスーズイーが学生にフランス革命の理念を説いていることを視学官が知ると、講義は打ち切られ、彼は教室から追い出された。自由、平等、博愛は被支配者のものではなかった。」 (Seale [1988: 27] による引用)

このような圧力のなかで、アルスーズイーは、委任統治支配を再認識し、「フランス革命は、アラブのくにもにおいてはフランスに対する革命である」 (al-Arsūzī [1972: 10]) という信念のもとに、政治的に先鋭化していった。

だが、彼の政治活動は、単に自由、平等、博愛といった理念によって突き動かされたのではなく、「形而上学的な思考様式」によって裏打ちされていた。この思考様式は、アラウィー派シャイフの血筋をひく母の影響で、アルスーズイーが幼い頃からアラウィー派の教義や価値観に触れてきたことと大

きく関係していた。彼は幼少期を次のように回想している。

「小学校に入った私は、数カ月でコーラン（クルアーン）を暗誦した。そしてまもなく『形而上学的』疑問に目覚めた。まだ7歳になっていなかったと思う。母は、私の夢のことを相談するためにシャイフたちを『宴会』に招き、そこで私は、アッラー、天命、死、永遠性といった難問をめぐる彼らと議論した……。〔10歳の頃、〕身体じゅうを雲で覆われ、のどを締めつけられ、雲のなかから次のような声が響き渡る夢を見た——『お前は存在するのか、しないのか!?〕。これに対して私は、音にならない声でこう答えた——『主よ、貴方は存在するのか?〕。そして目覚め、こう自問した——『わが主よ、なぜ、目覚めているときに私の前に姿を現さないのか、眠りのなかでしか現れない貴方の存在を信じられようか?〕……。11歳のとき、『愛や至福』といった感情の理由を自ら探し始めた。そして、物質的体制のなかでその理由を見いだせないことがわかると、この感情から次第に遠ざかり……。苦勞の末、精神主義へと至った。私は、古来に遡る祖先の伝統が人間の特性に根ざしており、人間が形式から解放されるには『意味』に達するしかないと悟った。」
(al-Arsūzī [1976: 487-489])

ここでいう「意味」とは、第2節で述べるように神性をさすが、神性の体現というアルスーズィーの神秘主義的な性向もまた、パリ留学を通じて顕在化した。

「1927年、私〔アルスーズィー〕はパリに留学し、哲学を学んだ。そしてそこで、最初の『形而上学的』経験に襲われ、私は完全に変わった。私の生活における諸々の現象が、この変化の影響を受け、新たな装いを得た。すなわち、すべての概念が、これまで読書を通じて慣れ親しんできたものとはまったく異なった新たな意味を獲得した。こうして、私の人格は再形成された。」(al-Arsūzī [1976: 490-491])

アルスーズィーは、最初の「形而上学的」経験がいかなるものだったかを詳述してはいない。だが、1930年にパリ留学を終え帰郷した彼が、形而上学

的経験をよりどころに、自らの政治活動や思索的営みを正当化していったことは、パリからアンタキアに戻る途上で日記に綴った「民族を創設すべきか、『妖怪』を創造すべきか、預言者たるべきか、芸術家たるべきか、それが問題だ」(al-Arsūzī [1976: 491]) という一節を回想して彼自身が認めていることである。

2. アレキサンドレッタ問題⁶⁾: アラブ民族主義運動の指導

1930年代のアルスーズィーの政治活動は、アレキサンドレッタ地方でのアラブ系住民とトルコ系住民の対立や、同地方の帰属をめぐるシリア国内外の動きを受け、より具体的なかたちを得ていった。とりわけ、1936年に国際問題と化したいわゆるアレキサンドレッタ問題において、彼は、「アレキサンドレッタ地方での抵抗運動は、一地方の帰属問題ではなく、アラブの統一と独立のための第一歩である」(al-Arsūzī [1972: 11]) という信念のもと、当時の社会が直面していた諸問題、すなわち、宗派主義 (tā'ifiyah), 地域主義 (iqlimīyah), そして封建制など、アラブを分断する試みに対する抵抗運動を展開した。

宗派主義は、アレキサンドレッタ地方の住民を、トルコ人、アルメニア人 (アルメニア教徒)、アラウィー派、スンナ派、キリスト教徒などに分けることで支配の強化をはかる委任統治当局の政策として最も顕著に現れていた。アルスーズィーは、アンタキア・タジュヒーズの教師を務めていた1930年代初めから、宗教・宗派別のクラス制度の廃止と再編を通じて抵抗を行うとともに、キリスト教徒の文化サークルであった美術クラブ (Nādī al-Funūn al-Jamīlah) や、アラウィー派の福祉団体であったアラウィー復興事務所 (Maktabat al-Nahḍah al-'Alawīyah) など、宗派主義的な団体に自らの弟子や支持者を加入させ、すべてのアラブ系住民——アラウィー派、スンナ派、キリスト教徒——を対象とする組織へと改編していった。さらに、アレキサンドレッタ問題の解決策をまとめたフランス・トルコ間のジュネーブ合意

(1937年5月)において、宗教・宗派・エスニック集団別の住民登録の実施が決定されると、彼はアラブ系住民だけを、言語でなく宗教・宗派的帰属にもとづいて分断するダブル・スタンダードを非難した⁽⁶⁾。

地域主義は、1928年にシリアの国会議員が結成した国民ブロック (Al-Kutlah al-Waṭaniyah) が、委任統治下のアラブ諸国体制を是認するかたちで、シリアー地域だけの独立に向けてフランスとの交渉を本格化させるに至り顕在化した。このような状況下で、1933年8月にレバノンのカルナーイル (Qarnāyil) 村で結成されたのが民族行動連盟 ('Uṣbat al-'Amal al-Qawmī) であった。同連盟は、アラブの主権・独立と統一というスローガンのもと、フランスのシリア独立への誓約がアラブ地域を植民地化するための「帝国主義的陰謀」であるとし、フランスと結託する国民ブロック政府のいかなる政策・決定をも却下するという急進的な立場を表明した (Farzāt [1955: 138-141])。執行部メンバー兼アレキサンドレッタ支部長として同連盟に参加したアルス=ズィーは、1936年9月のフランス・シリア友好同盟条約でシリア独立を確約させた国民ブロック政府が、アレキサンドレッタ地方の主権放棄をフランスとの交渉における取引材料としたことに猛烈に反対した。その非妥協的な姿勢は、1936年から1937年にかけて民族行動連盟の指導者たちが国民ブロックに参加し、同連盟が解体の危機に陥った際、アレキサンドレッタ支部の自由な活動をダマスカス本部に承認させ、反体制の立場を貫いた点からも窺い知ることができる。

封建制への抵抗は、1920年代以来、農地改革や農地所有制限の要求を通じて行われてきたが、それは常に農民や労働者の動員と連動していた。1930年代半ばにアルス=ズィーがアンタキアで結成したウル=バ・クラブ (Nadr al-'Urūbah) はこのことを端的に示している。学生と労働者を主体とするこの政治・文化サークルは、機関紙『アル=ウル=バ』 (Al-'Urūbah) (1937年10月～1938年6月) を通じてアラブ民族主義を唱導する一方で、農村へ活動を拡大し、「勤労者」(kādiḥūn) の感化と動員に力点をおいた。アルス=ズィーの弟子の一人で作家のスライマーン・アル=イーサー (Sulaymān al-'Īsā)

は、このような彼の姿勢を次のように述べている。

「勤労大衆こそが源泉である……と信じていたアルスーズィーは、財産を奪われた素朴な人々のなかに哲学が体现されると考えた……。彼は民族主義や思想に関する問題を……勤労大衆と結びつけた……。搾取階級はウンマそのものではなく、ワタン (waṭan: 祖国) にとっては異質であり、財産を奪われた哀れな大衆こそがウンマだ、と彼は考えた。」

(Aḥmad [1978: 60-61] による引用)

こうして、アルスーズィーは、農民の意見を代弁し、彼らをアラブ民族主義運動の主体とみなす一方で、アレキサンドレッタ問題に際しては、同地方の独立行政自治区としての地位を望むアラウィー派の地主や、シリアへの帰属に固執するスンナ派の地主を非難した。

しかし、これら一連の言動は、フランス当局の抑圧を強める結果となり、アルスーズィーは、1933年にデイル・ゾール (Dayr al-Zawr) への転勤を強いられ、翌1934年に教職を迫られることになった⁽⁷⁾。無論、このような逆境にもかかわらず、ジュネーブ合意にもとづき1937年11月にアレキサンドレッタ地方がシリアから分離独立すると、彼はアラブ系住民を動員し、住民登録で非トルコ系住民——アラブ系住民とアルメニア教徒——が人口の約70%を占めることを誇示した。しかしこれに対し、トルコとの関係悪化を懸念したフランスは、アラブ系住民の抵抗運動を封じ込めるべく、1937年12月と1938年6月にアルスーズィーを逮捕・投獄し、また1938年7月4日にはフランス・トルコ友好条約を締結し、翌5日のトルコ軍のアレキサンドレッタ地方への進駐を容認した。そして、トルコ軍の圧力のもとでトルコ系住民がマジョリティを確保したアレキサンドレッタ地方議会は、トルコへの帰属を決議し、最終的には1939年2月、同地方はハタイ (Hatay) 県としてトルコに併合された。

アレキサンドレッタ地方の喪失により、アルスーズィーは大きな政治的挫折を経験した。そしてこの経験は、フランス当局の迫害や貧困の苦悩とあいまって、彼の政治姿勢に新たな特質を加えることになった。すなわち、アレ

キサンドレッタ問題をフランスとの交渉における取引材料とした国民ブロックへの不信感や、権力欲に突き動かされ体制に迎合した民族行動連盟の指導者たちへの失望は、アルス=ズイーの政治的なイニシアチブを高揚させる一方で、他者への過剰なまでの猜疑心を強めることになったのである。

3. バアス党の結成

1938年7月8日、トルコ軍がアレキサンドレッタ地方に進軍した3日後、アルス=ズイーは釈放され同地方をあとにした。彼は、リワーイーユーン (Liwā'iyūn: アレキサンドレッタ地方出身者) と呼ばれる弟子や支持者とともに、アレppo, ハマ, ホムスを経由してダマスカスへ移住した。弟子たちとアル=スィブキー (Al-Sibki) 地区で共同生活を始めたアルス=ズイーは、アレキサンドレッタ地方の反体制運動指導者という経歴ゆえに、委任統治当局の圧力のもとで失業と貧困に苦しまねばならなかった。だがまもなく、ダマスカスのタジュヒーズやシリア大学 (現在のダマスカス大学) の学生らとともに政治サークルを結成し、その後のアラブ民族主義運動を担う若者たちを教化していった。

ダマスカスに移住して6カ月後の1939年初め、アルス=ズイーは民族行動連盟からの脱退を宣言し、公的な政治活動を再開した。1930年代前半より、政党の結成を模索していた彼は、その後ただちにアラブ民族党 (Al-Ḥizb al-Qawmī al-'Arabī) と称する政党を結成した (al-Jundī [1969: 21-26])⁽⁶⁾。この組織は、彼が同年にバグダードで教職を得てダマスカスを去ったため、短期間で解体した⁽⁹⁾。しかし、1940年にイギリス委任統治当局がイラクの若者たちにアラブ民族主義を唱導するアルス=ズイーをバグダードから追放すると、彼は再びダマスカスで政治活動を模索し、弟子や支持者に政党の結成と参加を呼びかけた。こうして1940年11月、アルス=ズイーはアラブ・バアス党 (Ḥizb al-Ba'th al-'Arabī) を結成した⁽¹⁰⁾。

アルス=ズイーが結成したバアス党の政治綱領は、アレキサンドレッタ地

方での抵抗運動の基軸をなした民族主義的スタンスを踏襲しつつ、その後の著作活動で体系的に展開される形而上学的な志向を内包していた。W・ガーニムは、当時のバアス党の憲章が以下のような原則を含んでいたと述べている。

〔党名：バアス党。〕

1. アラブは一つのウンマである。
2. アラブのワタンは一つのワタンである。
3. 民主主義は理想的な政治体制である。
4. ウルーバ ('urūbah: アラブ民族性)、すなわち我々の民族意識は、諸価値と神聖なるものの源泉である。
5. アラブのザアーマ (za'āmah: 指導) は一つのザアーマである (一人のアラブのザイームである)。
6. アラブは天命を担っている。

党のシンボル：暁に襲いかかろうとするトラ。〕 (al-Ghānim [1994: 46])⁽¹¹⁾

このうち、第1と第2の原則がアラブ統一国家建設という政治目標を、第4と第6の原則が形而上学的な志向を表現しているが、第5の原則は、後述するように、形而上学的経験を通じて意味(神性)を体現したアルスーズイーの権威主義的な姿勢を暗示している。

アルスーズイーのバアス党は、知識人サークルとしての域を脱するものではなかったが、上位下達的な組織政党としての体裁をもってはいた。これは、当時活発に政治活動を展開していたシリア共産党 (Al-Ḥizb al-Shuyū'ī al-Sūrī)⁽¹²⁾やシリア社会民族党 (Al-Ḥizb al-Sūrī al-Qawmī al-Ijtīmā'ī)⁽¹³⁾の組織形態を模したものだと考えられるが (Abu Jaber [1969: 139]), W・ガーニムによると、バアス党の組織は以下のように構成されていた (al-Ghānim [1976a: 47-49])⁽¹⁴⁾。

- ・党首：呼称は「ザイーム」。アルスーズイーが就任した。
- ・指導部 (qiyādah)：党の最高機関。ザイーム、文化局 (maktab al-

thaqāfah), 組織局 (al-maktab al-tanzīmī), 財務局 (al-maktab al-mālī) の3局長から構成され、その長にはそれぞれイーサー、W・ガーニム、そしてその弟のマスウード・アル=ガーニム (Mas'ūd al-Ghānim) が就任した⁽¹⁵⁾。

- ・班 (firqah) : 五つの細胞 (khalīyah) から構成された。課はダマスカスの二つのタジュヒーズにそれぞれ一つずつと、シリア大学にいくつか設立された。また、シャイフ・ムフィー・アル=ディーン (Shaykh Muḥyī al-Dīn) 地区をはじめとするダマスカス市内の地区に、「人民階級」(al-ṭabaqah al-sha'biyah) の課が形成された。
- ・細胞 : 長1名とメンバー2名から構成された⁽¹⁶⁾。細胞は毎週1度会合を開き、シリアを含むアラブ地域の政治や党の活動を討論することを義務づけられ、その運営はアリー・ムフシン・ズィーフア ('Alī Muḥsin Zifāh) によって監督された。

バアス党は、機関紙『アル=バアス』(*Al-Ba'th*) と論評紙『アル=ミンシャール』(*Al-Minshār*) を刊行するほか⁽¹⁷⁾、反仏・反帝国主義デモの組織・参加を行った。だが、第二次大戦の激化とともに、委任統治当局がシリア国内の反仏・反体制運動への締めつけを強化すると、まもなく弾圧の対象となった。1941年半ば、バアス党による最初の小冊子『フランス人よ、我らが国から出て行け!』(*Ukhrūjū min Bilād-nā Ayyuhā al-Faransīyūn!*) が配布される前日、委任統治当局はアルス=ズイーを逮捕し、ホムス、ラタキア、アラウイー山脈に移送したのち、アレppoへ追放した。また彼とともにバアス党を結成した彼の弟子の何人かも逮捕され、残った者は地下に潜伏した。

アルス=ズイーが追放された後のダマスカスでは、アフラクとピータールがアラブ民族主義運動を主導していった。彼らは、1941年5月にイラクのラシード・アーリー・アル=ガイラーニー (Rashīd 'Alī al-Kaylānī) がイギリス委任統治と王政への反対運動を開始すると、学生や知識人らに呼びかけ、ナスラト・アル=イラーク (Naṣrat al-'Irāq: イラク救援) を結成し、その後、アラブ・イフヤー運動 (Ḥarakat al-Iḥyā' al-'Arabī) と称するサークルを設立

していた。バアス党とイフヤー運動は、民族主義的な志向やメンバーシップの類似性もあいまって次第に接近し、1947年4月7日に統一政党として合併し、今日のバアス党が正式に発足した (*Niḡāl al-Ba'ṭh* [1963: 104-105, 164-165], Abu Jaber [1969: 10-12], 'Allūsh [1962: 101-102], Barakāt [1984: 32-33], Dandashlī [1979: 33-37], Devlin [1976: 12-13], Farzāt [1955: 232-234], al-Īsā [1976b: 28-33], Ismā'īl [1977: 45-47], al-Jundī [1969: 31, 36], Qarqūṭ [1993: 172-181], Rouleau [1969: 164-165], Ṣafadī [1964: 66])⁽¹⁸⁾。

4. 著作活動

ダマスカスを追放されてから、アフラクの指導下でバアス党が正式に発足するまでの数年の間に、アルスーズィーは政治活動から遠ざかっていった。その原因は、アレキサンドレッタ地方での政治的挫折に端を発する他人への過剰なまでの猜疑心と、委任統治当局の迫害による苦悩にあった。ダマスカスへの移住直後に「個人的」意見の相違でアフラクらと訣別したアルスーズィーは、その政治活動に過剰なまでの不信感と嫌悪感を抱き、イフヤー運動との併合をめざすバアス党員（弟子たち）と関係を悪化させていった (*al-Ghānim* [1976b: 13-14], al-Īsā [1976b: 31-32])。それだけでなく、1944年の母の死を契機に現実逃避に走り、理想の世界に埋没していった。アルスーズィーの弟子で統一主義社会主義者党 (*Hizb al-Waḥdawīyīn al-Ishtirākīyīn*) の創設者の一人であるサーミー・アル=ジュンディー (*Sāmī al-Jundī*) は、この様子を次のように綴っている。

「苦悩が彼〔アルスーズィー〕の生活を破壊していった。彼はますます神経質になっていった。『自分の周りにいるすべての人間がスパイだ』という疑念が彼の論理を支配し、それは鬱病といってもよいほどであった。彼の緊張と疑念は我々にも向けられ、〔バアス〕党は無秩序集団と化した……。〔アルスーズィー〕師はラタキアに移送され、そこで短期間滞在した後、タルトゥースに移った……。そこでは彼の母が病に臥していた。

医者が診断し、処方箋を書いたにもかかわらず、薬を手に入れることができなかった彼女は、その2日後に死去した。私には、この出来事がザキー〔・アル=アルス=ズイー〕の政治生命の終わりを示していたように思う……。母の死は……、想像上の世界と現実を切り離し、地上にはもはや幻想の落ち着くくにはないということを知らしめた。」(al-Jundi [1969: 30])

ダマスカスから追放された直後のアルス=ズイーは、弟子たちを奨学生としてバグダートへ留学させるなど、アラブ地域、とりわけイラクでのバアス党の活動拡大に尽力した。その後、第二次大戦が終結すると、教職に復帰し、1945年から1948年にはハマの高等学校で、1948年から1952年にはアレppoの高等学校で、そして1952年から定年を迎える1959年までダマスカスの初等師範学校で哲学を教えた⁽¹⁹⁾。

しかし晩年のアルス=ズイーが最も専念したのは執筆活動であった。政治活動を本格化させたときと同様、夢で「汝の主は汝により善きことを告げるであろう」(al-Arsūzī [1972: 19])という言葉聞いたアルス=ズイーは、この「形而上学的」経験に突き動かされるかのように、アラブの文化、歴史、言語、そして西欧哲学に関する自らの知的蓄積を集約し、1943年に処女作『アラブの天賦の才はその言語にある』(*Al-'Abqariyah al-'Arabīyah fī Lisān-hā*)を公刊した。その後も継続的に執筆活動を続け、「アラブ民族の復興」(*Ba'th al-Ummah al-'Arabīyah*)と題した12の論集、『アラブ民族：その本質、使命、永遠性』(*Al-Ummah al-'Arabīyah: Māhīyatu-hā, Risālatu-hā, Khulūd-hā*) (1960年)、『アラビア語』(*Al-Lisān al-'Arabī*) (1963年)を公刊し、独自の言語・哲学理論を展開していった。加えて、エジプトとシリアの合邦(1958~61年)へと至るアラブ民族主義の高揚を受け、政治問題も取り上げ、『我々の民族問題と諸政党の立場』(*Mashākil-nā al-Qawmīyah wa-Mawqif al-Aḥzāb*) (1956年)、『アレキサンドレッタ地方におけるウルーバの声』(*Ṣawt al-'Urūbah fī Līwā' al-Iskandarūnah*) (1961年)、『体制が民主主義的になるのはいつか』(*Matā Yakūn al-Ḥukm Dīmuqrāṭīyan*) (1961年)、『理想的民主主

義』(*Al-Jumhūrīyah al-Muthlā*) (1964年)などを執筆した。

1963年3月の「バース革命」でシリアにバース党政権が成立すると、アルスズイーは日刊紙『アル=サウラ』(*Al-Thawrah*)、バース党の軍事雑誌『ジャイシュ・アル=シャアブ』(*Jaysh al-Sha'b*)、『アル=ジュンディー』(*Al-Jundi*)などに自らの思想や政治的立場を表明する機会を頻繁に得た。しかし、晩年の彼は、バース党政権内部の権力闘争に翻弄され、政治的に利用された感がある。とりわけ、1966年2月のクーデターで実権を掌握したサラーフ・ジャディード (*Ṣalāḥ Jadīd*) 政権下でこの傾向は顕著であった。1967年、同政権は、バース党におけるアフラクの創設者・イデオログとしての権威を否定するために、アルスズイーの政治的・イデオロギー的な功績をたたえ、特別年金と勲章を授与し、彼をバース党の「精神的父」として復権させたのである。その後まもなく、1968年7月2日にアルスズイーは68歳でその生涯を終えたが、晩年の彼の復権に最も尽力したのが、ほかならぬH・アサドであり、こうしてアルスズイーとH・アサド政権を結びつける伏線が形成されていった。

第2節 アルスズイーのバース主義

アルスズイーの思想は、彼が政治活動から身をひいた1940年代前半以降の著作活動を通じて体系化されていった。だが、この時期のバース党は、アフラクの政治的・思想的指導のもとに活動を行っており、当然のことながら、アルスズイーのバース主義と、今日のバース党が理論的よりどころとするアフラクのバース主義との間には差異が生じた。本節では、バース主義がアフラクの指導するバース党のもとでいかに政治イデオロギーとして展開したかを把握する前段階として、アルスズイーのバース主義を分析し、その全体像を明らかにする。

1. 理論的基礎：形而上学的言語観

アルス=ズイーのバアス主義は、それがよりどころとする独特の言語観、すなわち、ナスィーフ・ナッサール (Naṣīf Naṣṣār) がいうところの「形而上学的言語観」(al-taṣawwur al-lughawī al-mitāfizīqī) に最大の特徴をもつ (Naṣṣār [1994: 279-280])。アルス=ズイーの言語・哲学に関する体系的な研究を行ったハリール・アフマド (Khalīl Aḥmad) は、その言語観が以下の二つの命題から成り立っていると論じている。

「第1命題：意味 (ma'nā), すなわち神性 (ilah) は、生 (ḥayāh) において顕現する。生はウンマにおいて顕現する。ウンマは人間の天賦の才 ('abqariyah) において顕現する。アラブにおける天賦の才は、その言語 (lisān) において顕現する。

第2命題：アラビア語への洞察は、ウンマにおける天賦の才を復興 (バアス) する。ウンマの復興は生を復興する。生の復興は、全能なる意味 (神性) への上昇にほかならない。」(Aḥmad [1978: 87-88])

アルス=ズイーによると、ウンマにおいて顕現される天賦の才は、アラビア語という表現手段を駆使して、外的環境 (ṭabī'ah: 自然) に存在する知覚可能な事象を理知可能にする。その一方で、天賦の才は外的環境にとどまることなく、多様な想像力をもってそれを超越し、理想 (mathal a'lā) という究極目標に生を向かわせる。この一連のプロセスにおいて、アラビア語は、以下の三つの段階をもってアラブにとって不可欠なものとなる (al-Arsūzi [1972: 57-58, 71, 85-105, 131-134, 147, 297, 305, 311-315])。

- (1) アラビア語のすべての単語は、外的環境のなかで反響する音の模倣と音声による感情表現を通じて形成された。すなわち、外的環境における知覚可能なイメージを、視覚が動態的に、聴覚が静態的に知覚し、それをもとに直感 (ḥads) が単語とその派生語を作り出していった。それゆえ、アラブが身をおく外的環境は、アラブおよびアラビア語の発展と結

びついている。

- (2) 外的環境、すなわち「自然」(ṭabī'ah) が「特質」(ṭab') の派生形であることを踏まえると、アラビア語の発展はアラブの精神 (nafs) と結びついている。外的環境との接触は、精神から生じる感情表現を必然的にともなうがゆえ、その表現手段であるアラビア語は「精神的」(nafsanī) であり、アラブの個人と社会の双方の精神と不可分である。
- (3) アラブの精神は、人間に生を吹き込んだ意味 (神性) と密接に関わっているため、アラビア語は人間が意味 (神性) を把握する手段となる。人間は天命 (qadar: 外的環境) によって思考や行動を規定される。だが、その一方で天命に積極的にはたらきかけることで、それを手中におさめようとする。そしてこの営みのなかで、アラビア語に集約された天賦の才が顕現される。

アラブを決定するうえでアラビア語を強調する傾向は、アルスーズィーと同時代のアラブ民族主義思想家にも共通している (Naṣṣār [1994: 280])。だが、彼にとってのアラビア語は、「西欧〔の民族主義思想〕を字義どおりに模倣した〔アルスーズィー以外の〕アラブの哲学者たち」(Dandashī [1979: 16]) のように、アラブを言語共同体として規定するための単なる客観的指標ではない。それは、人類創生以来、人間が外的環境との接触を通じて得たすべての経験を集約した所与——原初的 (badī', bidā'ī), 独自 (aṣīl) ——のものであるがゆえに、人間と意味 (神性) を結びつける媒体としての意義をもっているのである (al-Arsūzī [1972: 219, 271, 341])。このような形而上学的なアラビア語観は、現代アラブ政治の文脈において、世俗主義を代表する政治イデオロギーとして位置づけられるバース主義が、その本質においてきわめて宗教的な性格を帯びていたことを示している。

2. ウンマとカウミーヤ

“nation” (民族) に相当する概念としてアルスーズィーが提起している

「ウンマ」は、その形而上学的言語観を反映し、以下の三点をもって特徴づけられる。

第1の特徴は、「情 (rahmānī) 関係」がウンマを統合する原理だとする点である。「ラフム」(rahm: 子宮)の派生語である「ラフマーニー」(rahmānī)という用語を用いて、アルス=ズイーは、ウンマが子宮を共有することで生じる人間関係を基礎としていると主張する(al-Arsūzī [1973: 242])。民族を家族の延長と捉える見方は、アラブ民族主義の潮流において共通するものであるが(al-Charif [2000: 129-180])、アルス=ズイーは次のように述べ、実際の血縁関係ではなく、単語に内包された直感を通じて観念される人間関係を重視している。

『「ウンマ」と「ウムム」(umm: 母)という単語はともに、『アムム』(amm: 進むこと)という共通の動名詞から派生している。すなわち、これらの単語グループのなかで、ウンマを知覚する際にイメージされるのが母である。子たちが生まれ、生の源泉としての母をめざすのと同様に、アラブの直感において、ウンマは、社会における同胞心(ukhūwah)の源泉であり、同胞(ikhwān)が欲する究極目標である。』(al-Arsūzī [1973: 229-230])

このようなウンマと母の対比は、民族を単なる人間集団とする一般的な民族論と一線を画したアルス=ズイーの独自の考え方を示している。なぜなら、彼によると、ウンマは、兄弟(ikhwah)を結びつける母のように、同胞心にもとづく情関係によって成員を統合する主体だからである(al-Arsūzī [1973: 344] [1974b: 215])。

第2の特徴は、ウンマが成員のめざすべき理想を体現した「教義」(‘aqīdah)だとする点である。アルス=ズイーは、「アクド」(‘aqd: アクド・ジャンーン <‘aqd janīn: 受精>, アクド・ザフル <‘aqd zahr: 結実>)の派生形である「アキーダ」(‘aqīdah)という用語が、生命をつかさどる原理をイメージさせるとし(al-Arsūzī [1974a: 250-251] [1974b: 199-200])、次のように述べている。

「歴史という舞台へのウンマの登場は、意識におけるインスピレーションの発生や、自然という舞台における原始生命体の発生に似ている。インスピレーションは、脳において描き出される一連の視覚的イメージに対する精神の答えとして意識のなかに生じる。また、生命体は、環境の変化に対する生の答えとして自然という舞台に生じる。同様に、ウンマは教義として人類の歴史に生じる。ウンマとは存在における情関係にもとづく経験であり、この経験をもとに、その精神は、共通の自然・社会環境における問いに答える。」(al-Arsūzī [1973: 241-242])

アルスーズイーによると、ウンマは外的環境に制約される一方で、その要請に的確にこたえることで、言語、立法、宗教、芸術といったすべての公的機関を、一つの調和した純粋で理想的なシステム (manẓūmah) として生成する (al-Arsūzī [1973: 250, 276] [1974a: 250-252, 264])。それゆえ、ウンマは「自然に根を張り、超自然 (mala' a'lā: 意味, 神性) へと向かって顕現する」(al-Arsūzī [1974a: 251]) ことで、成員を理想へと導く教義となるのである。

第3の特徴は、アラブというウンマの統一への志向が、全人類的な使命 (risālah) にもとづいているとする点である。アルスーズイーは、神話がウンマの直感を集約し、その志向を表現すると主張し、人間が空 (samā') から生を授かったとするセム語族 (sāmīyūn) の神話の重要性を強調する⁽²⁰⁾。彼によると、「サマー」(samā') は文化を観念させ、「それを探求する者を理想に至らせる」(al-Arsūzī [1973: 266])。そしてこのような文化的志向が、アラブにとっての第一義的要素であり、理想へ至ろうとする求心力をウンマに与えるとする。加えて、創世記や「かくて我ら〔アッラー〕は汝らを〔諸民族の〕真中の民族 (ummah wasaṭ) とした」というコーランの聖句 (第2章第143節) を引き合いに出して、アラブが人類という家族の長子だという観念を抱いていると主張し、生の意味 (神性) を全人類に顕現する使命を、アラブの統一と不可分性の本質と位置づける (al-Arsūzī [1972: 221] [1973: 265-266, 268-269, 329-330, 373-375] [1974b: 214, 258])。ここにおいて、ア

ラビア語を所与のものと規定するアルス=ズイーが、全人類的使命を担ったアラブを人類創生以来一貫して存在してきた集団とみなしていることはいうまでもない (al-Arsūzī [1972: 60, 92, 134])。

以上のように特徴づけられるウンマの成員のありようを表現する概念としてアルス=ズイーが提起しているのが“nationalism” (民族主義) に相当する「カウミーヤ」である。ウンマの場合と同様に、アラビア語の単語に包摂されている直感を分析するなかで、彼はそれを以下のように定義している。

「言語学的な派生にもとづく、カウミーヤという言葉は、共通の現実、文化遺産、そして理想をまもるために近親関係 (qurbā) によって結びつけられた人々のありようを意味する。それゆえ、ウンマが血と文化にもとづく近親関係 (qarābah) の源泉を意味するならば、カウミーヤはこの近親関係によって生じる感情と、その要請にもとづく実践を意味する。」 (al-Arsūzī [1974a: 107])

カウミーヤが「血と文化にもとづく近親関係」から発するという発想は、それが人間の本性 (fiṭrah) に所与の感情であり、生の発展のなかで繰り返られるいかなる知的思考様式にも先行して、人間の本性に内在しているという認識にもとづいている。だが、アルス=ズイーは、自らが身をおく近代という歴史的段階において、カウミーヤが最も顕在化し、言語、立法、芸術、哲学など、ウンマの公的生活のすべてを組織する原動力になると主張する。

「すべての歴史的段階には固有の特徴があるが、現段階〔近代〕における特徴とはカウミーヤである。この段階において、人々は民族意識から自らの理想を生み出す。そして、公共の利益に応じて、法が制定され、社会・政治生活が組織される……。民族主義的思考は、人間の特性に所与で不可欠であるにもかかわらず、近代以外の歴史的段階においては、これほどまでに展開しない。言語、立法、芸術、哲学といったすべての公的生活が……。ウンマそのものを顕現するためにたち現れる近代という歴史的段階ほどには。」 (al-Arsūzī [1973: 224-228])

アルスズイーは、カウミーヤを顕在化させる近代の特徴を、中世との比較を通じて明らかにする。彼によると、インスピレーション、来世志向、そして共通の信仰心にもとづく人間関係が支配的だった中世とは対照的に、近代においては、インスピレーションに代わって意識が善悪の判断を行い、それによって人間の知性が現実を把握する。また、来世志向に代わり、現世への関心が主流となり、人間は現世への知識を深め、外的環境を自らの意思に従属させるために科学や産業を発展させる。この変化のなかで、共通の信仰心にもとづく関係に代わって、同胞心にもとづく情関係が優勢となり、人間関係が再構成され、人間の本性に所与のカウミーヤが意識されるようになる (al-Arsūzī [1974a: 119-120] [1976: 105])。

ここにおいて最も重要なのは、アルスズイーが、近代性に触れることでカウミーヤを意識のレベルに高める必要性を力説している点である。彼は、カウミーヤを意識的に公的生活の基軸に据えることによってのみ、ウンマが近代性と調和し、停滞と後進性を克服するだけでなく、天賦の才を顕現しうると確信したのである (al-Arsūzī [1973: 236] [1974a: 118-120, 123] [1974b: 215-216, 350])。この点、すなわち、カウミーヤの意識化こそが、彼のバアス主義におけるダイナミズムであった。

3. バアス

近代におけるカウミーヤの意識化、すなわち、ウンマと近代性の調和と天賦の才の顕現をめざして、アルスズイーが主唱するのが「バアス」(復興)である。ウンマの「ナフダ」(nahḍah: 復興)ないしは「タジュディード」(tajdīd: 刷新)は、彼と同時代の思想家サーティウ・アル=フスリー (Saṭī' al-Ḥuṣrī, 1880-1968年) によっても提言されており (Naṣṣār [1994: 245-277], Tibi [1990: 123-207]), アルスズイー独自の発想とはいえない。だが、ナッサールによると、フスリーがウンマの復興や刷新を論じる際に、特定の歴史的時代区分に言及しなかったのに対し、アルスズイーは、「バアス」を

「民族的生活の源泉、ウンマにおける天賦の才……への回帰である」(al-Arsūzī [1974b: 197])と定義したうえで、イスラーム以前のアラビア半島社会の指すために一般的に用いられる「ジャーヒリーヤ」(jāhiliyah)への回帰を明言した点で特徴的である (Naṣṣār. [1994: 281-282])。

「我々アラブにとって、バースとは、ジャーヒリーヤ、すなわち、我々のウンマが自らの民族的生活の諸現象を無意識かつ自発的に織り成した時代への回帰を意味する。我々にとって、バースとは、我々の祖先が自らの文化を創造した時代に意識のレベルで到達することを意味する。」
(al-Arsūzī [1974b: 201])

アルスーズィーがジャーヒリーヤへの回帰をもって「バース」の必要性を力説する際、そこにはある種の懐古趣味、あるいは過去への字義どおりの回帰といった退行的な姿勢をみてとることも可能であろう。しかし、ジャーヒリーヤに関する彼の言語学的理解をみると、「バース」がきわめて「進歩的」(taqaddumī)なものとして捉えられていることがわかる。

「人々の間に広まっている誤りのなかに、『ジャーヒリーヤ』という単語が無知や知識の欠如を意味するというものがある。実際のところ、ジャフル (jah: 無知) は知識の対義語ではなく、結果に対する熟慮の欠如を意味する。それゆえ、『ジャーヒリーヤ』という単語は、何よりもまず、結果を顧みず危険に挑む若者らしい無思慮と大胆さを意味する。」(al-Arsūzī [1974b: 311])

すなわち、アルスーズィーにとって、「バース」とは、ウンマの過去の偉業や歴史的遺産を熟知したうえで、近代性との調和を実現し、「若々しい情熱」(ṣabwah)をもって理想を追求し、全人類的な使命を認識・実践することなのである。彼が「バース」のありようを、未来への希望を実現するために、外的環境に果敢に挑む青年期に例えるのもそのためである (al-Arsūzī [1974a: 23] [1974b: 350-351])。

ところで、1947年に正式発足したバース党は、「統一」(waḥdah)、「自由」(ḥurriyah)、「社会主義」(ishtirākīyah)を基本原則としていた。これに対し、

アルスーゾイーのバアス主義の基軸をなす基本理念を三つあげるとするならば、それは、「自由」、「民主主義」(jumhūriyah, dīmuqrāṭīyah), 「社会主義」であろう。

第1の基本理念である「自由」は、「人間が追求する究極目標」(al-Arsūzī [1974b: 255])と位置づけられていることから明らかなように、アルスーゾイーのバアス主義において最も重要な理念である。この点については、W・ガーニムも、「自由と責任感がアルスーゾイーのイデオロギーにおける基本原則であった」(al-Ghānim [1976a: 47])として強調している。

アルスーゾイーがバアス主義を体系化するなかで、自由の意義は、哲学的な側面から論じられている。すなわち、彼によると、自由は、人間とほかの生物を分ける決定的な特徴である。生物が創造されたとき、その活動のよりどころとして本能が創造され、それによって天命(外的環境)への従属が決定づけられた。これに対し、人間は「手と言語」を駆使することで、外的環境に積極的にはたらきかけ、天賦の才をもって自らを天命から解放し、理想を追求する。ここにおいて、自由、すなわち自由な思考と活動は、人間の本性が発展するうえで不可欠である(al-Arsūzī [1974b: 255-258] [1976: 209-210])。アルスーゾイーのバアス主義は、前述したとおり、アラビア語、ウンマ、そしてカウミーヤを人間の本性に所与のものと規定しているため、ウンマの不可分性の認識とその統一が至上命題であることはいままでもない。だが、彼のバアス主義は、その本質において、アラブだけを対象としたものではなく、全人類的な使命を究極目標に掲げているため、人間の自由は、ウンマに存在意義を与え、カウミーヤの理論的根拠となる根本理念なのである。

第2の基本理念である「民主主義」に関して、アルスーゾイーは、「『ジャンム』(jamm: 群衆)と……『ジャフル』(jahr: 公共)の複合語で、成員が公共の事柄の運営をめぐる公に意見を表明する社会を意味する」(al-Arsūzī [1974a: 419])と述べ、それを社会的理念として定義している⁽²¹⁾。しかし、自由と同様、それは何よりもまず哲学的な意味をもっている。

アルスーゾイーによると、知性による現実の把握を特徴とする近代は、外

的環境と人間という二つの側面に大別され認識される。人間の知性は、外的環境を探求する過程で科学と産業の発展を促す一方で、人間のありようを探求するなかで社会改革を志向する。すなわち、善を勧め、悪を退けようとする人間の本性は、知性のはたらきにも作用し、人々は公的な事柄を行うにあたって、各々の能力に応じて社会的役割を担い、互いに協力しあうことで社会的な弊害を排除しようとする。このような志向こそが、民主主義という用語で彼が意図している社会のありようである (al-Arsūzī [1974a: 433-435] [1974b: 385-387])。

アルスーズィーが、自由を「自らの意思に従って行動し国政に参加する権利」(al-Arsūzī [1974b: 198-199])として捉える際、民主主義もこのような自由を保障するための政治理念として理解される。民主主義を政治的な側面から論じるにあたって、彼は「人民民主主義」(jumhūrīyah sha'bīyah)——あるいは「社会主義的民主主義」(dīmuqrāṭīyah ishtirākīyah)——という用語を用い、人々に国家の建設と発展への参加を準備させることと定義する。そしてそれを保証する具体的な原理として、機会均等と社会的公正をあげる。機会均等は、個人が独立した生計をたてることを、社会的公正は、個人の能力に応じて仕事と地位が配分されることを保証する。そしてこれらは、完全なる自由、行政を立法に従属させる法の支配、選挙による市民の立法への参画、代議員による法の施行が実現されれば確立し、個人の尊厳を保証するだけでなく、社会を繁栄に導くと主張する (al-Arsūzī [1974a: 421-428, 441-443, 465] [1974b: 268-272, 388-391] [1976: 44, 84, 172-173, 245, 269-275])。

第3の基本理念である「社会主義」は、アルスーズィーによると、「すべての国民が施政と国家建設に参加 (ishrāk) し、自らの天命への参与 (ishtirāk) に備えること」(al-Arsūzī [1974b: 369])を意味する。彼によると、ウンマが、貧困、無知、病弊に苛まれている状況において、国家は内外の脅威に立ち向かうことも、発展していくこともできない。このような状況下で、「ウンマの全成員を自らの労働の成果の所有者とする社会主義は、すべての人々が国家建設に参加・協力し、ウンマの天命を自らの手中におさめるための最も効

果的な方法」(al-Arsūzī [1974b: 370]) だという。その際、人口の70%が農民によって占められているアラブをすべての搾取から解放し、独立した生計を可能とするための最初の社会主義的施策として彼が提唱するのが農地改革である (al-Arsūzī [1974b: 352, 360, 364, 370] [1976: 21])。この提言は、農民と労働者の動員を重視したアレキサンドレッタ地方での政治活動を反映したものと考えることができる。しかし、農地改革以外において、彼の社会主義は何ら具体的・包括的な施策をとまっておらず、それは人民民主主義の単なる言い換えにすぎない。この点を踏まえると、S・ジュンディーやW・ガーンムが指摘するとおり、アルスーゾイーの社会主義への理解は、次節で述べるアフラクのパース主義と比べると表面的だったといわざるをえない (al-Ghānim [1976b: 10-11], al-Jundī [1969: 24], al-Sayyid [1973: 19])。

以上、アルスーゾイーのパース主義における三つの基本理念を概観したが、それは哲学的な側面においてきわめて深遠である反面、政治理論としては抽象的だといえることができよう。とりわけ、(人民)民主主義や社会主義といった理念は、具体的な政治過程との結びつきが曖昧である。このような政治論は、人間の本性が自由に展開すれば、ウンマの成員が必然的に政治的能動分子となり、自由、民主主義、そして社会主義を政治的に確立するといった楽観的な発想に立っているかのようなのである (al-Arsūzī [1974a: 156-157] [1974b: 258-259, 359, 364])⁽²²⁾。無論、政治過程への配慮が不十分なのは、アルスーゾイーがカウミーヤの意識化という知的側面に力点をおいていたからにほかならない。彼は、「パース」を実現するための手段を文化的任務と政治的任務に大別するが、彼にとって重要なのはあくまでも前者であり、後者は前者を貫徹するための政治意識の醸成という副次的な役割しかもっていない (al-Arsūzī [1974b: 205-209])。この点、すなわち、知性による現実の把握を、政治的行動主義ではなく、政治意識の醸成と結びつける点こそが、アルスーゾイーのパース主義の「政治的」特徴であった。

第3節 バアス主義の政治イデオロギーへの発展： アルスーズィーからアフラクへ

W・ガーニムは、1944年から1947年までを「ポスト・アルスーズィー段階」(marḥalah mā ba'da al-arsūzi) と位置づけ、バアス党とイフヤー運動の合併が模索されたこの時期に、アルスーズィーが提起した政治綱領(第1節参照)が再考されていったと述べている(al-Ghānim [1976c: 7-9, 11-12])。その成果は1947年4月の『アラブ・バアス党憲章』(*Dustūr Hizb al-Ba'th al-'Arabī*)として文書化されたが、同憲章の作成において主導的役割を果たしたのが、今日、バアス党の創設者・イデオログと目されているアフラクであった。そこで本節では、このアフラクとアルスーズィーの思想を比較することで、バアス主義がいかに政治イデオロギーへと発展したかを検討する。

1. アルスーズィー対アフラク

アルスーズィーが1930年代半ばから「バアス」という言葉をもって自らの活動や思想を表現していたことは広く認められている(Dandashlī [1979: 19], al-Ghānim [1976c: 7], al-'Īsā [1976a: 58], al-Naqshbandī [1977: 7])。そしてこの文脈のなかで、アフラクがアルスーズィーの発想を模倣したという批判的見解が、アルスーズィー本人やその弟子たちによってしばしばなされてきた。

パトリック・スィール(Patrick Seale)によると、アルスーズィーは、アフラクが「バアス」という言葉を模倣したことに明らかな不快感を示していた。

「アルスーズィーは、彼ら〔アフラクとピータール〕が、その名〔バアス〕を自分から盗んだと主張した。当時のダマスカスは小さな町であり、同じ問題に関心のある者どうしは知り合いにならざるをえなかった。それ

ゆえ、アフラクとアルスーズイーの間に弟子や思想の交流があったのは当然であった。しかし、二人の精神的指導者のライバル関係は折り合うものではなかった。背の低いアフラクは、高いトルコ帽をよくかぶっていた。これに対して、アルスーズイーが『トルコ帽をかぶってどうやって革命を指導するのだ?』とって冷笑するのをよく耳にしたものである。』(Seale [1988: 30])⁽²³⁾

アルスーズイーの弟子の一人で統一主義社会主義者党書記長のファーイズ・イスマーイール (Fā'iz Ismā'īl) もまた、アフラクが1940年代初めに結成したイフヤー運動について、『「アラブ・イフヤー (ihyā': 再生)」という言葉は、『アラブ・バアス』という言葉をもったイメージをもっていた』(Ismā'īl [1977: 45]) と述べており、イーサーも、イフヤー運動のメンバーに対して「なぜアラブ・イフヤーなのか? ……なぜ君たちは我々を真似して、アラブ・イフヤーを名のるのか?」(al-Īsā [1976b: 31]) という疑問を投げかけたと回想している。

アフラクに対する批判は、「バアス」という呼称の模倣にとどまるものではない。W・ガーニムの批判はより辛辣である。彼は、イフヤー運動に対して次のような評価を下している。

「[イフヤー運動は] 明確な理想や目的を欠く曖昧な民族主義運動であった。我々〔アルスーズイーのバアス党〕と同様に、この運動は『一つのアラブ民族』と主唱したが、我々がもっていたような党綱領も、政党にふさわしい理念もちあわせていなかった。それは単なる文化的運動でしかなかった……。〔イフヤー運動の機関紙は〕いくつかの理念について述べてはいた……。しかし、それらはきわめて空虚かつ曖昧で、そこから何も明確なものを得ることはできず、著者〔アフラク〕が何を言いたいのかを知ることでもできなかった。彼らは、指導、アラブ、そして永遠性について語り、また遺産や神聖なるものについて言及したが、何らの結論にも達していなかった。著者は、これらによって実際に何を欲しているかを言うことはなかった! 『我々は何々の達成を望む』というような

ことを言わなかった。こういったことは、彼の関心にはなかった。すべてを言っていて、同時に何も言っていない、そのような騒がしい言葉で飾り立てられた空虚な表明にすぎなかった。」(al-Ghānim [1976b: 11-13])

W・ガーニムは、アフラクの運動が政治組織としての体裁を欠いていたと主張するが、アフラクとビータールに近く、アルスズィーと不仲であったといわれるジャラル・アル=サイイド (Jalāl al-Sayyid) はまったく逆の見解を述べている。

「アルスズィー氏は、デイル・ゾールで教員を務めていた頃から『バアス』という言葉を繰り返し語り、この名を冠した政党の結成を提案していた。この言葉は、フランス語の“renaissance”の直訳で、『再生』を意味していた……。しかし、これらが理論の域を脱することはなかった。アルスズィーは今日のバアス党を結成するための実務的なステップをまったく踏まなかった。」(al-Sayyid [1964: 19])

アルスズィーとアフラクへの評価が、両者との個人的関係や政治的立場によって左右されていることはいうまでもない。すなわち、アルスズィーの一番弟子と目されるW・ガーニムがアルスズィー寄りの姿勢をとり、1947年から1955年にかけてバアス党執行部のメンバーを務めたサイイドが、自らのくみしたアフラクに好意的なのは当然のことである⁽²⁴⁾。それゆえ、アルスズィーとアフラクがイデオログとしてバアス党の政治活動にいかに関与したか、言い換えると、バアス主義の政治イデオロギー化にいかに関与したかは、このような個人的・主観的なバイアスを捨象したうえで評価されねばならない。

2. 本質論の捨象

アルスズィーのバアス主義は、意味（神性）の体現と理想の追求という形而上学的な問題設定、人間の本性にもとづく自由や民主主義の確立といっ

た普遍的な志向，そしてカウミーヤの意識化という知的営みを力説した点に特徴を見いだせた。だが，この点に関して，サイドは，アルスーズィーが，ベルグソンの影響を過大に受け，必要以上に形而上学や超自然的な事柄に傾倒し，論理性を欠いていたと批判している。そして，アルスーズィーの民族主義と自らが擁護したアフラクの民族主義の決定的な違いとして，「〔アルスーズィーとその弟子たちが〕感情ではなく知性にもとづくウルーパーを特徴とし……，不可欠で，深遠で，精神的な動機によってウルーパーへと突き動かされてはいなかった」(al-Sayyid [1964: 35]) と述べている。

アフラクはカウミーヤを普遍的なものと捉えていた点で，カウミーヤを人間の本性と直結させて論じたアルスーズィーと類似してはいる。彼はカウミーヤを次のように定義している。

「我々が主唱するこのカウミーヤの定義に関して，学生たちが次のように問いかけるのを耳にしてきた。『それは血にもとづく狂信主義ですか，歴史と文化に根ざす精神主義ですか？ 宗教を否定するのですか，それに余地を与えるのですか!?』。私は，彼らが自らのカウミーヤに対する信仰を正しく信憑性の高い定義と結びつけようとしているだけだと思う。しかし，実際のところ，信仰とはいかなる知識にも先行すべきであり，いかなる定義によってももてあそばれてはならない。なぜなら，それ〔信仰〕は，知識を養い，その道筋を灯すものだからである。我々が主唱するカウミーヤは何よりもまず愛である。それは個人を家族と結びつける感情とまったく同じである。なぜなら，ワタンは大きな家であり，ウンマは大きな家族だからである。総じて，カウミーヤは，心を喜びで満たし，我々に希望をもたらす愛なのである。」(‘Aflaq [1963: 45])

しかし，アルスーズィーが知性をもってカウミーヤを意識のレベルに高めることを主張し，カウミーヤと人間の本性の関係を論じたのとは対照的に，アフラクはカウミーヤの普遍性を前提とし，それに対して形而上学的ないしは本質論的な探求を行うことに強く反対する。

「愛する人はその理由を問わない。たとえ問うたとしても，明確な理由

は見いだせない。また、自らの愛を正当化する明確な理由を必要とする者は、衰え死んで久しい愛を掘り起こすようなものである……。自らのウンマが過ちを免れないとしてそれを愛さない者は、真の愛が何たるかを知らない。それゆえ、若者が自分自身、あるいは自らの師に投げかけられる問いとは次のようなものだけだと考える。『ウンマが優れているか否かにかかわらず、我々がそれを愛するとき、どのようにこの愛を有益なものに変えられるのか?』。(‘Aflaq [1963: 46])

「愛」や「信仰」といった感情を引き合いに出し、本質論への埋没を却下する姿勢は、カウミーヤに限られるものではなく、アラビア語、ウンマ、使命など、アルスズイーのバアス主義のなかで詳細に定義・分析されていた概念においても貫かれている (‘Aflaq [1960: 32] [1963: 45, 103-105, 139])。アルスズイーのバアス主義は、彼自身の政治的挫折、委任統治当局の迫害による政治的疲弊、現実逃避と理想への没頭などを反映し、内面志向的で静態的な思索に陥りがちである点是否定しえない。これに対し、バアス党の正式発足を主導し、党の活動に長らく関与することになったアフラクは、自らのバアス主義が党の政治活動の理論的基礎としてより効果的に機能しよう、本質論の一切を排除することで、その動態化を試みたといえよう。

3. 社会主義：階級闘争とインキラープの導入

W・ガーニムは、バアス主義への社会主義の導入が、アフラクではなく、アルスズイーの弟子たち、とりわけ彼自身によって主導されていったことを次のように回想している。

「1947年初め……、アフラクとピータールが、彼らの運動と私 (W・ガーニム) が属していたアルスズイーの運動の統合を討議するために、ラタキアに住む私を訪れた。私は、ソ連のスターリングラードでの勝利の直後から研究を始めていたマルクス主義に影響され、〔彼らに〕社会主義思想を教授した。そして、統一政党が左派的志向をもつべきだと主

張した。私と対話した二人、とりわけビータールはこれに強く反対し、バアス〔党〕は民族主義のみをもって構築されるべきだと論じた。40時間に及ぶ議論の末、二つの組織を統一政党にすることに主な関心があったアフラクは屈服した。こうして、1947年4月、ダマスカスのルナ・パーク・カフェ〔アル=ラシード・アル=サイフィー・カフェ (Maqhā al-Rashīd al-Ṣayfī)〕での結党大会の開催が可能となった。」(Rouleau [1969: 164] による引用)⁽²⁵⁾

にもかかわらず、社会主義は、アフラクのバアス主義に政治イデオロギーとしての性格を与える最も特徴的な要素である。彼は、アルスーゾイーを模倣するかのように、社会主義を「すべての国民が国家の事柄に参加する (yashtarik)」ことと定義し、それが、同胞間の共通の運命 (天命) を基礎とし、ウンマ内で「平等と公正」を保障する理念であると捉えた ('Aflaq [1963: 204, 214])⁽²⁶⁾。そして、「アラブというウンマの政治、精神、法は、人道的であり……、その精神が自由、公正、平等への希求と完全に一致している」 ('Aflaq [1963: 201]) がゆえに、アラブのカウミーヤは社会主義を包摂していると主張した。しかし、彼にとっての社会主義は、人道的なアラブの精神を再確認するためだけでなく、行動主義を喚起する効果ももっていた。このことは、階級闘争と「インキラーブ」 (inqilāb: 革命) への独自の解釈をみると明らかである。

アフラクにとって、階級闘争は外的脅威を認識するためのものであった。彼によると、アラブが階級格差を意識するようになったのは、ウンマ内での経済的搾取ではなく、帝国主義との遭遇とその支配を契機としていた。それゆえ、封建地主、大商人、資本家に対するアラブ勤労者の闘争は、帝国主義それ自体と、それに妥協・協力する勢力との闘争を本質としている。すなわち、階級闘争は、ウンマ内の搾取階級と勤労者階級の敵対関係を意味するのではなく、アラブの統一と発展を妨げる帝国主義を克服するものとして設定されているのである ('Aflaq [1960: 26-29, 32-33] [1963: 221-224])。ここにおいて、アルスーゾイーが最も重視した自由もきわめて動的な意味を付与され

る。アフラクは、自由を「ウンマの生活の基礎、本質、意味」(‘Aflaq [1963: 219])と定義しつつも、それを現実生活のなかで把握すべきだと強調し、解放と同義に扱う。彼にとって、自由とは、一方で、西欧の帝国主義からアラブ民族を解放し、他方で、帝国主義と、それに妥協・協力する封建地主、大商人、ブルジョワジーからアラブ人民 (sha'b) を解放する実践的行為なのである(‘Aflaq [1963: 319-321])⁽²⁷⁾。こうして、バアス党の三つの基本原則である「統一」、「自由」、「社会主義」のうち、「自由」と「社会主義」は「統一」を実現するための手段となるのである。

一方、インキラーブについても、アフラクはまず精神的な側面から捉えている。彼はインキラーブを「ウンマの生活における決定的な変化」(‘Aflaq [1963: 182])と定義したうえで、次のように述べている。

「我々は、このインキラーブを、拒むことも疑うこともできない真の覚醒、人類史上の決定的段階におけるアラブの魂の革命と理解する。インキラーブとは、その本質において……、腐敗し停滞した状況に苛まれ、長きにわたり表出し輝きを放つことを妨げられてきた魂の覚醒である……。それゆえ、インキラーブは、政治的、社会的プログラムである以前に、動的な運動であり、力強い精神的潮流であり、不可欠な闘いであり、それなくして、ウンマの復興はまったく理解しえない。」(‘Aflaq [1963: 176-177])

しかし、このような精神革命は、「闘争」(niḡāl)という言葉でただちに実践と結びつけられる。

「インキラーブの実践的な表現形態が闘争である。闘争には、幅広い多くの意味があり、単に政治的闘争に限定されるものではない。闘争は、行動の一つの方法であると考えられるかもしれない。実際、このような考え方は、多くの人々の間で一般的に採用されている。しかし、アラブにとって闘争とは、〔行動の〕一つの方法であるだけでなく、それ自体が究極目標なのである。」(‘Aflaq [1963: 159-160])

アフラクによると、闘争は政治活動に限定されるものではないが、この言

葉が包摂する動的なニュアンスは、バース主義に政治的ダイナミズムを導入するのにきわめて効果的である。そして、この点こそ、バース主義を政治的行動主義のためのイデオロギーとして構築したアフラクと、本質論的な側面を強調したアルスーゾイーの最大の違いだといえよう。すなわち、アフラクが、アラブの分断という現実にいかに対処すべきかを重視し、バース主義に現状打開という実践的志向を付与したのに対し、アルスーゾイーは、アラブの民族性を意識のレベルに高めることに力点をおき、知的・文化的側面を強調したために、内面志向的かつ静態的な議論に終始したのである⁽²⁸⁾。

第4節 政治の手段としてのバース主義

アフラクが体系化したバース主義はバース党の活動に理論的基礎を与えたにもかかわらず、実際の政治過程のなかで党の政治目的を正当化するための手段として利用されていった。本節では、このプロセスを概観したうえで、バース党の「精神的父」としてのアルスーゾイーの復権が、シリア・バース党政権、とりわけH・アサド政権にとっていかなる政治的意味をもっていたかを明らかにする。また、アルスーゾイーの政治姿勢や思想にみられる権威主義的な側面を、故H・アサド大統領の絶対的指導者としてのありようを踏まえつつ、批判的に論じる。

1. バース主義からの逸脱

アフラクのバース主義は、本質論を捨象し、政治的行動主義を喚起しうる論理展開をもってはいたが、実際の政治過程においてバース党に政治的ダイナミズムを付与するにはいまだ不十分であった。彼の理論は、アルスーゾイーの思想に比べ簡素化されていたとはいえ、その理解には依然として、高度の教育、教養、思索の営みを要した。そのため、アフラクのバース党は、ア

ルスーズィーのバアス党と同様、知識人サークルとしての域を脱することはなかった。1947年4月の結党大会に参加した黨員約220人はいずれも、教師、学生、知的職業人であり、彼らは高等教育・大学教育を修めた若者の感化には比較的 success を収めたものの、1940年代末の段階で500人弱の黨員を獲得したにすぎなかった (al-Ghānim [1977a: 10] [1977c: 8-11], Rabinovich [1972: 8])。

このような状況に転機をもたらしたのが、1953年のアグラム・アル=ハウラーニー (Akram al-Hawrānī) のアラブ社会党 (Al-Ḥizb al-'Arabī al-Ishtirākī) との合併であった。大商人や大地主といったいわゆる伝統的支配階層が権力を掌握した独立 (1946年4月) 後のシリアにおいて、その打開をめざすハウラーニーの政治活動は二つの点で傑出していた。第1の点は、自らの出身地であるハマとその周辺地域の農民から絶大な支持を得ていたことである。彼は、自らが結成したアラブ社会党——そしてその前身である青年運動 (Ḥarakat al-Shabāb) ——を指導し、農村部に独自の人脈をひろげ、農民たちを伝統的支配階層への抵抗運動に動員することができた。第2の点は、ハマの士官学校に在籍する候補生や青年将校らと密接な関係を築くことで、軍の圧力を政治の場で最大限に利用したことである。彼は、1949年から1950年代前半にかけての度重なるクーデター、とりわけ、1949年3月のフスニー・アル=ザイーム (Ḥusnī al-Za'im) によるクーデターと、1949年12月と1951年11月のアディーブ・アル=シーシャクリー (Adīb al-Shishaklī) によるクーデターを画策することで、自らの政治的影響力を強めていった (Rabinovich [1972: 8-9], Roberts [1987: 35-36], Seale [1958: 38-41], Tachau [1994: 514-515])。

アラブ社会党のバアス党への合流は、1946年からすでに試みられてきたが、ハウラーニーがシーシャクリーと決裂した1951年以降、両党は急接近し、1953年2月にアラブ社会主義バアス党として合併するに至った。ハウラーニーの政治的野望と狡猾さ、軍への影響力、そして農民からの支持は、バアス主義の政治的実践を模索していたバアス党が、知識人サークルの域を脱し、

大衆運動へと発展するのに不可欠であった。事実、アラブ社会党との合併を通じて党員を約2500人へと急増させたバアス党は、シーシャクリー軍事政権瓦解（1954年2月）後に実施された1954年9月の議会選挙（定数142議席）で16議席を獲得し第三党に躍進した⁽²⁹⁾。そして、第1次サブリー・アル=アサリー（Ṣabrī al-‘Asālī）内閣（1955年2～9月）では、W・ガーニムを厚生大臣として入閣させ、バクダート条約への加盟に反対するとともに、非同盟中立をシリアの政治方針として確認させた。また、第2次・第3次アサリー内閣（1956年6～12月、1956年12月～1958年2月）では、ピータールとハリール・カッラス（Khalīl Kallās）をそれぞれ外務大臣と国民経済大臣として入閣させ、エジプトとの合邦（1958年2月）に向けての二国間協議を主導していった（Abu Jaber [1966: 33-45], Hizb al-Ba‘th [1978: 46-48], Petran [1972: 106], Rabinovich [1972: 11-16], Seale [1958: 158-159, 182-184], Tachau [1994: 516-517]）。

しかし、このようなバアス党の躍進は、二つの点でその理論的基礎であるバアス主義からの逸脱をもたらした。第1の点は、地縁や血縁などに依存した党員の急増や政治的妥協を不可欠とする議会政治への参画によって、党本来のイデオロギー的な側面が軽視されていったことである。第2の点は、伝統的支配階層が勢力を温存し、抜本的な社会・経済改革を敢行しえない状況下で、軍のバックアップに依存していったことである⁽³⁰⁾。その結果、バアス党は、アラブ連合共和国の成立による党組織の解体や⁽³¹⁾、1961年9月の分離クーデターにともなう党の無秩序化といった混乱のなかで⁽³²⁾、バアス主義を権力掌握・維持のための政治的手段として利用していくことになった。

2. アルスーズイーの復権

1963年3月の「バアス革命」によりピータールを首班とする暫定内閣が発足し、バアス党政権が誕生した。しかし、この「革命」は実質的には軍事クーデターであり、政治の実権は、権力掌握を首謀した秘密結社、バアス党軍

事委員会 (Al-Lajnah al-'Askariyah) のメンバーによって握られた。アラブ連合共和国時代のエジプトに駐留していたムハンマド・ウムラン (Muḥammad 'Umrān), ジャディード, H・アサド, アブド・アル=カリーム・アル=ジュンディー ('Abd al-Karīm al-Jundī) ら, 13人の青年将校が1959年夏に結成した同委員会は, 議会活動による漸進的な政治路線をとってきたアフラクやビータールら, いわゆるカウミーユーン (qawmīyūn: 民族指導部 <al-qiyādah al-qawmīyah> 派) と一線を画し, より直接的な手段での権力掌握をめざした (Petran [1972: 171], Rabinovich [1972: 24-25, 45])。彼らは, 結党以来バアス党を指導してきたカウミーユーンの影響力を低下させるため, 政治的にはクトリーユーン (quṭrīyūn: 地域指導部 <al-qiyādah al-quṭrīyah> 派) と, 思想的にはマルクス主義系知識人と連携し, 権力基盤を強化していった。

アラブ連合共和国時代にバアス党が解体していた間も, 独自に党活動を継続してきたユースフ・ズアイイン (Yūsuf Zu'ayyin), ヌール・アル=ディーン・アル=アターシー (Nūr al-Dīn al-Atāsī), イブラーヒーム・マーフース (Ibrāhīm Mākhūs) ら, シリア地方都市出身の若者を中心とするクトリーユーンは, エジプトとの合邦という失敗をおかしたアフラクやビータールの責任を追及し, 自ら党の再建をめざしていた点で, 軍事委員会と利害が一致していた。一方, ヤースィーン・アル=ハーフィズ (Yāsīn al-Ḥāfiẓ), ジャマール・アル=アターシー (Jamāl al-Atāsī), イリヤース・ムルクス (Ilyās Murqus), アブド・アル=カリーム・ズフル ('Abd al-Karīm Zuhūr) ら, マルクス主義系知識人は, エジプトとの合邦に至るバアス党の失敗を, 社会主義に対する観念的・空想的理解とプチ・ブル的傾向に求め, 科学的・革命的な社会主義に根ざしたアラブ民族主義を提唱することで, 軍事委員会とクトリーユーンにイデオロギー的正統性を与えていった (Abu Jaber [1966: 62], al-Fukaykī [1977: 143-144, 156, 158-159], al-Jundī [1969: 76, 85], Petran [1972: 128-129, 172-174], Rabinovich [1972: 39-40], Rouleau [1969: 159], Seale [1988: 28-29, 34], アジア経済研究所 [1983: 85, 87-88])。

バース党政権下におけるカウミーユーンの粛清は、1965年4月から5月にかけてのバース党第8回民族大会でアフラクを党民族指導部書記長再選拒否へと追い込み、1966年2月のジャディードによるクーデターで、ピータール（当時首相兼外務大臣）、ムニール・アル=ラッザーズ（Munīr al-Razzāz: 当時バース党民族指導部書記長）ら、カウミーユーンの指導者を逮捕・国外追放することで完了した。また、それと並行して、思想面と活動史面においてアフラクの権威を奪うための二つの試みが行われた。

第1の試みは、従来のバース主義を改編することでアフラクらの権威を思想面から失墜させる動きである。1963年10月のバース党第6回民族大会において、軍事委員会とクトリーユーンは、マルクス主義系知識人が提示した見解にもとづき、『アラブ社会主義バース党における若干の理論的基礎』（*Ba'd al-Munṭalaqāt al-Nazarīyah li-Ḥizb al-Ba'th al-'Arabī al-Ishtirākī*）を採択し、ハーフィズがいうところの「マルクス主義のアラブ化」（*ta'rīb al-mārkisiyah*）（al-Ḥafīz [1997: 283-293]）に着手した。ここにおいて、アフラクのバース主義における社会主義は、私的所有権を是認することで階級闘争の回避とプチ・ブルジョワジーによる党の主導をもたらしたとして却下された。そのうえで、党の究極目標をアラブ統一ではなく社会主義の実現へと変更し、アラブ地域における諸問題の科学的、革命的、弁証法的な分析と、基幹産業の国有化や農地改革といった社会・経済改革を遂行する必要性を力説した。また、社会主義を実現するにあたって、党が指導的役割を担う民主集中制にもとづく人民民主主義の確立と、軍部による指導の不可欠性が確認された（*Niḍāl al-Ba'th* [1965: 232-291], *Ḥizb al-Ba'th* [1963], Rabinovich [1972: 84-96]）。

「アラブ社会主義バース党における若干の理論的基礎」は、軍部の政治への介入を正当化する一方で、アラブ連合共和国時代よりも急進的な社会・経済改革を推進し（Haddad [1971: 362, 358-389], Keilany [1980: 209], Rabinovich [1972: 64, 69, 131, 139-140, 149]）、ガマール・アブド・アル=ナーシル（Jamāl 'Abd al-Nāṣir: ナセル）に対抗するという政治的意味をもっていた（Rabinovich [1972: 89]）。同時に、アフラクの理論を現実の政治的利

害にもとづき改編することで、バス主義を政治の手段として利用することを可能とした。

第2の試みは、バス党の活動史を再解釈することで、アフラクやピータールの党の創設者としての権威を奪おうとする動きである。これは、1966年2月のクーデターでカウミューンを完全に粛清したジャディード政権のもとで進められたが、そのなかで最も注目すべきものが、アルス=ズィーをバス党の「精神的父」として復権させる動きであり、それに最も献身的に取り組んだのが、ほかならぬH・アサドであった。

エリック・ルーロー (Eric Rouleau) によると、H・アサド (そしてジャディード) は、晩年のアルス=ズィーの弟子であったといわれているが、より正確には、アルス=ズィーの弟子でバス党ラタキア支部を率いていたW・ガーニムを通じてアルス=ズィーの影響を受けていった (Rouleau [1969: 159])⁽³³⁾。ジャディード政権下においてH・アサド (当時国防大臣) は、バス党の支配と政治的な独占を確立し、国内を安定させるために、軍内部の派閥化を防ぐことを一任された。そして、政治に介入する「政治における軍」(army in politics) ではなく、政権に奉仕する「イデオロギー的軍」(ideological army) の創設に尽力した。この任務を遂行するにあたって、H・アサドがイデオロギー的なガイダンスとして支援を要請したのがアルス=ズィーであった (Seale [1988: 89-90])⁽³⁴⁾。

H・アサドはシリア各地の基地を視察する際にアルス=ズィーをともない、士官や兵士の前で講演を行わせ、軍の教化に努めた。このときの様子について、H・アサドは次のように回想している。

「我々は、党の思想で軍を教化せねばならなかった。そのために、正規の党員であるなしにかかわらず、党の思想にかかわる人物を……駆り出し……、兵士たちと面談させようとした。この枠組みのなかで、私〔H・アサド〕は……、偉大なるアラブの哲学者、ザキー・アル=アルス=ズィー師のことを思い出した。私は彼のもとに赴き、私が指揮する空軍基地を訪れるよう頼んだ。彼が私を訪れたとき、私は兵士たち……を

集め、講演してもらった……。私は彼が話した内容のすべてを覚えていないが、話を続けるなかで、彼は肥沃な三日月〔構想〕に言及した。同志たちよ、信じて欲しい。私はいすに釘づけになり、彼は演台に立っていた。そのとき、私は、あの美しい姿、ザキー・アル=アルスズイーの姿が何ものかに汚されたように感じた……。その後、私は〔アルスズイーに〕こう言った。『あの表現を使って欲しくありませんでした』。アラブというウンマの利益以外のいかなる私利からも縁遠く、いかなる罪にも汚されていないあの偉大な哲学者にして闘争家のザキー・アル=アルスズイーが、古めかしい帝国主義的な計画である肥沃な三日月〔構想〕に言及することで汚されてはならない、と無意識に感じたからである。』(Ḥizb al-Ba‘th [1985: 22-23])

この回想は、肥沃な三日月構想に言及したアルスズイーへの疑問を引き合いに出すことで、アラブ民族主義に対するH・アサド自身の確固たる姿勢を表現したものである。だが、H・アサドの言葉の随所にアルスズイーへの心酔ぶりを読み取ることができる。

アルスズイーは1968年に逝去したが、その2年後の1970年11月、H・アサドがクーデターによって全権を掌握するに至り、アルスズイー復権の動きは本格化した。「アラブ社会主義バアス党における若干の理論的基礎」を放棄し、またアフラクとビータールの政治的・思想的功績を否定し続けたH・アサドは、それによって生じたイデオロギー的真空を補填するために、アルスズイーをバアス党の真の創設者・イデオログとしてより積極的に位置づけていったのである。

H・アサド政権のもと、1971年には文芸月刊誌『アル=マアリファ』(*Al-Ma‘rifah*) (no. 113, July 1971) が、翌1972年には『アル=マウキフ・アル=アダビー』(*Al-Mawqif al-Adabī*) (vol. 2, nos. 3-4, July-August 1972) がアルスズイーの特集を組み、イーサー、シドキー・イスマーイール(Şidqī Ismā‘īl: 作家)、アントゥーン・アル=マクディスィー(Anṭūn al-Maqqdīsī: 元ダマスカス大学教授)といった弟子や友人たちが、その思想や活

動を再評価していった。これと並行して、1972年から1976年にかけて、アルス=ズィーの著作が『全集』(*Al-Mu'allafāt al-Kāmilah*) (Damascus: Al-Idārah al-Siyāsiyah lil-Jaysh wa-al-Qūwāt al-Musallahah, 1972-1976, 6 vols.)として公刊され、1976年4月から1978年3月には、バアス党の内部雑誌『アル=ムナーディル』(*Al-Munādīl*) (nos. 84-107, April 1976-March 1978)が、イーサー、W・ガーニム、F・イスマーイールといったアルス=ズィーの弟子たちのインタビューを掲載し、初期のバアス党におけるアルス=ズィーの政治的・イデオロギー的意義を再評価した。そしてこのような一連の動きのなかで、アフラクとピータールを創設者としてきた従来のバアス党史は塗り替えられていった。

3. 「待望されしザイーム」：アルス=ズィーとH・アサド

H・アサドにとって、アルス=ズィーの復権は、アフラクやピータールの政治的・思想的功績と「アラブ社会主義バアス党における若干の理論的基礎」の双方を否定することで生じたイデオロギー的真空を補填するとともに、バアス党史を再解釈することで自らの党内における正統性を高める効果があった。だが実際のところ、アルス=ズィーのバアス主義はH・アサドの支配の理論的なよりどころなどではなく、そのプレゼンスは、政権にとって政治的な道具以外の何ものでもなかった。

1970年11月13日のクーデターによって全権を掌握したH・アサドは、3日後のコミュニケで自らの政権掌握を「矯正運動」(*al-ḥarakah al-taṣḥīḥiyah*)と名づけ、「バアス革命」以降の権力闘争のなかで権威主義的性格を強めていた支配体制や国家社会主義政策の弊害を是正するために一連の内政改革を実施した。彼は、ジャディード政権が権威主義的で策略的な思考に侵され、非民主主義的な方法で大衆を抑圧し、バアス党と大衆との隔絶を深めたと批判したうえで、バアス党による独裁の廃止と議会制民主主義の復活を表明した。そして、人民議会の召集(1971年2月)、大統領信任投票(1971年3月)、

恒久憲法制定（1973年3月）、人民議会選挙（1973年5月）などを通じて、自らの民主主義的な性格をアピールした。また、1960年代の反政府運動において主導的役割を果たしてきたダマスカスの大商人やウラマー（‘ulamā’）を懐柔し、「インフィターフ」（infiṭāḥ: 門戸開放政策）による経済再建に努めるほか、バアス党との権力闘争に敗れ政権から排除されていた左派勢力とともに、1972年3月に進歩国民戦線（Al-Jabhah al-Waṭāniyah al-Taqaḍdumīyah）を設立した（Ḥizb al-Ba‘th [1978: 116-121], 青山 [1997: 10]）。

しかし、これらの施策が政権の権威主義的な体質の隠蔽をめざしていたことはいうまでもない。H・アサドは、大統領、バアス党民族指導部書記長、同地域指導部書記長、進歩国民戦線中央指導部（al-qiyādah al-markazīyah）書記長、大将、国軍・武装部隊総司令官を兼任し、絶大な政治権力を手中に収めてきた。大統領としての彼は、1973年に制定された恒久憲法において、交戦権（第100条）、法の公布（第98条）、人民議会の召集・解散（第108条）、非常事態宣言の発令・解除（第101条）、首相、裁判官、軍司令官、官僚の任命・罷免（第97, 109, 132, 139条）など、絶大な権限を握っていた。また、バアス党は、恒久憲法において「社会と国家を指導する」前衛党としての地位を保障されており（第8条）、H・アサドは党書記長として党とその傘下にある「人民諸機構」（munazzamāt sha‘bīyah）⁽³⁵⁾と「職業諸組合」（niqābat mihniyah）⁽³⁶⁾を自らの政治目的のために動員することができた。人民議会の議席もバアス党が単独過半数を獲得できるようあらかじめ調整がなされ、残る議席も進歩国民戦線と政府寄りの無所属議員によって占められてきた。加えて、政権は、「バアス革命」直後に発令されいまだに解除されていない非常事態宣言を口実に、憲法が保障する諸権利を無視し、検閲、メディア統制、ムハーバラート（mukhabarāt）⁽³⁷⁾による捜査・監視、不法な逮捕・拘留・処罰などを行ってきた。

民主主義的な性格をアピールする一方で強権政治を行うH・アサドの統治のありようは、アルスーズィーの思想や政治姿勢をよりどころとしているものではなく、政権掌握にいたるH・アサド自身の政治的経験を通じて培われ

ていったものであり、この文脈において、バアス党、さらにはアルスーズィーさえもがH・アサドの権威主義を隠蔽・強化するための政治的道具にすぎなかったことはいうまでもない。しかし、H・アサドの施政方針とアルスーズィーの政治姿勢との間に類似点を見いだせないわけではない。

第2節および第3節では、アルスーズィーが自由や民主主義を力説していた点に着目してきた。しかしながら、そのような側面とはまったく対照的に、彼の政治姿勢は権威主義的な傾向を包摂していた。この傾向は、「ザイーム」、ないしは「ザアーマ」という用語のなかに凝縮されている。

無論、アルスーズィーを支持してきたリワーイーユーンたちは、1930年代後半の彼のアレキサンドレッタ地方での抵抗運動や、1940年代初めのバアス党の活動における彼の指導的役割を高く評価している。たとえば、W・ガニムは、アルスーズィーが民主主義と自由意思を尊重していたことを強調しつつ、アルスーズィーが結成したバアス党の政治綱領における第5の原則（第1節参照）である「アラブのザアーマは一つのザアーマである（一人のアラブのザイームである）」に関して、次のように述べている。

「唯一のザアーマは我々にとって独裁的ではなかった。それはアルスーズィーのような人物が行う指導をさしていた。すなわち、息子と相談したうえで決定を下す父の指導に似ていた。彼は常に相談し説明した。ザキー〔アル=アルスーズィー〕は決して自分一人で決定を下さなかった……。彼は問題を提起し、それを議論し、可能性を追求した。彼は、すべての弟子や支持者と物事を検証したうえで、決定を下した。」(al-Ghānim [1976b: 6-9])

しかし、ザイームとしてのアルスーズィーの政治姿勢は、貴族主義、あるいはファシズムだとの批判を免れるものではなかった。たとえば、サイドは次のように述べている。

「彼〔アルスーズィー〕は、ナチの思想に近く、また人々を奴隷と所有者に分けるという点ではロマン主義的でさえあった。彼は人々を、貴族と平民という二つの階級に分けた。そのうえ、彼の教えや組織は難解であ

った。彼の民族主義感情は激しかったが、彼は生涯、自らの意見に関心を示さない人々に対して冷酷だった……。我々の国民に関する理論にもとづくと、国民は、すべての高貴な要素をもっている。すなわち、彼らに困難が振りかかるときはいつも、本質的でなく、一時的で、移ろいやすい諸要素によるものだった……。一方、アルスーズイーは大半の人々を卑しいとみなし、彼らをフランス語で“lache”（臆病者）と表現した。総じて、その思想は貴族主義的であったため、彼は人々を見下した。これに対して、我々は、人々を、彼らと同じレベルで、あるいは彼らとともに見つめ、自らを彼らの一部とみなし、彼らがつすべての長所短所をもちあわせていると自認した。」(al-Sayyid [1973: 18-19])

アルスーズイーと不仲であったサイドの批判は誇張がすぎるかもしれない。だが、アルスーズイーを師事していたS・ジュンディーもまた、1939年に結成されたアラブ民族党を詳述するなかで、その独善的・貴族的な傾向を指摘している。

「両大戦間期、そして第二次大戦中の〔シリアにおける〕政党は、ナチズムやファシズムを模倣し、若者らしい想像力ゆえに興味深いシンボルを選んだ。アラブはその本質において偶像的なシンボルとは縁遠く、ジャーヒーヤにおいてさえ、アーリヤ人とは対照的にトーテムを志向することはなかった……。アルスーズイーは、ライオンを選ばなかった。なぜなら、それは力と精悍さを連想させ、革命的ではなかったからである。トラのほうがよりどう猛である……。彼は人種主義者であり、独自性と高貴さを信じ、貴族主義的な傾向と志向をもっていた……。アルスーズイーは、アラウィー派の出自に影響され、ザアマにスーフィー的な意味を与えている。ザイームは政治家ではなく、人間性の顕現、ウンマにおける善の頂点であり、精神的・英雄的な才能によってウンマの全エネルギーを表現する人物である。ザイームは、礼拝を指導し自らの決定に人々を従わせるイマーム (imām: 宗教指導者) の焼き増しで、世俗的・近代的なイメージをもっていたにすぎない。すなわち、イマームが政治

的・宗教的な施政者であるのに対し、ザイームは理念と国家の創造者であった。」(al-Jundī [1969: 22-23])⁽³⁸⁾

アルスーズィーの政治姿勢への疑問や批判を強める要因は、アルスーズィーのバアス主義におけるザイーム観のなかにも見いだせる。彼のバアス主義は、人間が神性を体現するという形而上学的な考え方を基礎としているが、これがザイームに投影される際、そこにはニーチェの超人思想を彷彿とさせる発想を見いだすことができる。アルスーズィーは、バアス党政権下におけるアラブ統一の最も現実的な方法として、シリアをほかのアラブ諸国のモデルとし、国際政治のなかで確固たる地位を確保し、統一への障害をアラブから取り除くことをあげている。しかしそれと同時に、「待望されしザイーム」(zaʿīm murtaqab) が、アラブを導き、国内外のすべての困難を克服し、敵に対抗し、世界の運命を担うという方法も提示している。彼はこの方法が非現実的で稀だと認めているが、アラブは預言者たちをはじめとするこのような指導者を数多く容易に輩出してきたと主張し、絶対的な指導者による指導を否定しないのである (al-Arsūzī [1974b: 268, 270-272, 309-312, 361])。彼は次のように述べている。

「アラブというウンマは……、その明るい光を全人類に投げかけ続けている。ときにそれは拡散し消え去り、その成員〔アラブ〕は、利己主義という殻に閉じ込もっているかのように思える。だがまもなく、預言者かザイームが、この闇のなかから現れ、それ〔アラブ〕を再び復興し、世界全体にその輝かしい光を投げかける。自らの使命を実行するために他民族が志向する道筋を照らす尖塔のように。」(al-Arsūzī [1972: 222])

それだけでなく、アルスーズィーが自身をこのような「待望されしザイーム」と同一視していたふしもみられる。ナッサールは、アルスーズィーが、アラブ民族主義運動において預言者的な役割を果たしているという信念をもってたと断言しているが (Naṣṣār [1994: 279-280])、アルスーズィーの政治活動と著作活動のいずれもが意味(神性)の体現を暗示する形而上学的経験を契機に開始されたことを踏まえると、このような同一化は1930年代初め

に彼が政治活動を開始した当初から、彼の考え方や立場を特徴づけていたといえる。無論、バアス党とイフヤー運動の合併に際しての非妥協的な立場や、アフラクやピータールに対する排他的な姿勢が、意味（神性）の体現を通じて自らを絶対化した独善的姿勢に由来するものであったとしても、アルスーゾイーが実際の政治において権威主義を是認していたか否かは、彼の政治的な成果それ自体から知ることはできない。しかし、神性に依拠した権力の絶対化は、権威主義において非常によくみられる現象であり、その意味で、アルスーゾイーのザイームとしてのありようや、それに関する理解は、権威主義を免れることはできない。そして、彼のバアス主義における人道主義的な内容と権威主義的な傾向の混在は、H・アサドの特徴である民主的な言説と権威主義的な支配を想起させ、アルスーゾイーが提起した「待望されし指導者」の一つの政治的形態をH・アサドの独裁的支配に見いだすことも不可能ではない。

結 び

本章では、アルスーゾイーの政治活動や思想を踏まえ、バアス党の政治的・イデオロギー的な意義の把握を試み、現代のアラブ民族主義が経験した二つの変化を明示した。第1の変化は、民族主義が政治イデオロギーとしての体裁を整えていったプロセスであり、これは、文化的な側面を重視したアルスーゾイーと、政治的行動主義の喚起に重点をおいたアフラクのバアス主義を比較することによって明らかにした。第2の変化は、民族主義が現実の政治のなかで支配を正統化するための手段と化していったプロセスであり、これについては、アルスーゾイーが「精神的父」として復権するまでのバアス党の政治活動を概観することで批判的に論じた。バアス主義を政治イデオロギーへと展開させたアフラクとアルスーゾイーの思想、そしてバアス主義——さらにはアルスーゾイー——を政治的手段としたH・アサドとアルスー

ズィーの政治的姿勢を直結させるような関係は必ずしも実証できるものではなく、それゆえ、アルス=ズィーと両者の対比はあくまでも演繹的なアプローチを前提としている。しかしこの変化は、19世紀半ば以来、アラブ世界の後進性や停滞の克服、アイデンティティ希求をめざして提起されたアラブ民族主義が、その後の政治的・社会的文脈のなかでたどり着いたイデオロギー的ないしは政治的帰結でもある。とりわけ、H・アサドによって構築された権威主義的な体制は、バアス主義（さらにはアラブ民族主義）の唯一の政治的形態とはいえないまでも、アラブ民族主義が1967年の第三次中東戦争での敗北を契機に失墜し、その後のアラブ諸国体制における権威主義を正統化するための名目的なスローガンに成り下がった現下において、アラブ民族主義運動が克服すべき否定的な成果として考慮されるべきである。

〔注〕

- (1) 本節の記述は主に、al-Arsūzī [1972: 5-34], “Ḥayāt al-Arsūzī fī Suṭūr” [1971: 1-4] に依拠し、アルス=ズィーの弟子たちの回想録などをもとに詳細を補足した。
- (2) “Ḥayāt al-Arsūzī fī Suṭūr” [1971: 1] はアルス=ズィーの生年月を1899年6月としているが、Aḥmad [1978: 22] は、ナビーハとのインタビューをもとに1900年としている。
- (3) Dandashlī [1979: 16] によると、アルス=ズィーはコンヤの高等学校を修了した。
- (4) “Ḥayāt al-Arsūzī fī Suṭūr” [1979: 2] によると、アルス=ズィーは1926年にパリに派遣された。
- (5) アレキサンドレッタ問題の詳細な経緯については、Zarqah [1995], Khoury [1987: 494-514], al-Mu‘allim [1988: 297-321]などを参照。
- (6) アラブ系住民が宗教・宗派別に分断されたのとは対照的に、トルコ系住民は、トルコ語を母語とするコミュニティとして認定された。
- (7) al-Arsūzī [1972: 10] によると、アルス=ズィーは1930年から1934年までアレツポとデイル・ゾールに教師として派遣されていた。
- (8) S・ジュンディーがアラブ民族党について詳細な記述を行っているにもかかわらず、アルス=ズィーの弟子のなかでこの政党について言及している者は一人もいない。
- (9) al-Ghānim [1976a: 46] によると、アルス=ズィーは1940年にイラクで教

職を得て、同年に解職処分を受けた。

- (10) Aḥmad [1978: 66] は、リワーイーユーンでアルスーズィーの弟子の一人であるイブラーヒーム・ファウズィー (Ibrāhīm Fawzī) とのインタビューをもとに、バアス党の結成時期を1941年としている。
- (11) アルスーズィー自身もまた、当時のバアス党の政治綱領には、「アラブは一つのウンマである」、「アラブの国家は不可分のワタンである」、「ウルバは、我々の民族意識であり、そこから我々の理想が生じ、それにしたがって事物が評価される」といった基本原則が掲げられていたと回想している (al-Arsūzī [1976: 527])。
- (12) 1925年に発足したシリア・レバノン共産党 (Al-Ḥizb al-Shuyūʿī al-Sūrī al-Lubnānī) を母体とする政党。1930年にダマスカス支部が発足し第1回党大会を開催した後、1944年にシリアのマルクス主義者がレバノンと別に独自の党組織を構築し、シリア共産党へと発展した。
- (13) 1930年代初めにアントゥーン・サアード (Anṭūn Saʿādah) が結成した政党で、ナチスを模した上位下達的な組織体系と思想をもっていた。
- (14) アルスーズィーのバアス党は、1947年に正式発足したバアス党とは異なり、支局 (shuʿbah)、支部 (farʿ)、地域指導部、民族指導部をもつには至らなかった。今日のバアス党の組織に関しては、Roberts [1987: 114], Abu Jaber [1966: 139-145] を参照。
- (15) al-Jundī [1969: 26] によると、アルスーズィーは、アブド・アル=ハリーム・カッドゥール (ʿAbd al-Ḥalīm Qaddūr) を政治支部 (al-farʿ al-siyāsī) 長に、ヤフヤー・アル=スークィー (Yaḥyā al-Sūqī) を文化支部 (al-farʿ al-thaqāfī) 長に任命し、S・ジュンディーに、両支部の連携、タジュヒーズにおける細胞の監督、そして財務を担当させた。
- (16) al-ʿIsā [1976a: 66] によると、細胞は5名のメンバーで構成されていた。
- (17) 『アル=バアス』は16ページからなる週刊紙で、手書きで1部だけ作成され、バアス党員に回付された。表紙には、党のシンボルであるトラが描かれ、国際政治、アラブ政治、シリア政治、風刺画という四つのコラムから構成された。『アル=ミンシャール』は、論評、風刺画、風刺詩から構成されていた。なお、『アル=バアス』は、1947年4月に正式発足したバアス党の機関紙名となり、『アル=ミンシャール』は、バアス党の軍事雑誌『ジャイシュ・アル=シャアブ』の風刺コラムの名となった (al-ʿIsā [1976a: 62-64])。
- (18) イフヤー運動は、アルスーズィーのバアス党と合併する約4年前の1943年6月に、アラブ・バアス運動 (Ḥarakat al-Baʿth al-ʿArabī) と改称した (*Niḍāl al-Baʿth* [1963: 28-30, 33], Abu Jaber [1966: 12-13], Devlin [1976: 10], al-Ghānim [1994: 53], al-Jundī [1969: 31], Qarqūṭ [1993: 204-206])。

- (19) “Ḥayāt al-Arsūzī fī Suṭūr” [1971: 3-4], Barakāt [1984: 28] によると、アルスーズィーは1946年にハマの高等学校教師に任命され、その後、1947年にアレppo、そして1953年にダマスカスに移った。
- (20) セム語族とは対照的に、人間が土から創られたという神話をもつインド・ヨーロッパ語族は、外的環境への適応を第一義的とみなすがゆえに、分裂に向かう、とアルスーズィーは主張している (al-Arsūzī [1973: 268-269, 329-330, 373-374])。
- (21) アルスーズィーは「ジュムフリーヤ」(jumhūrīyah) をギリシャ語源の「民主主義」(dīmuqrāṭīyah) と同義だとしている (al-Arsūzī [1974a: 419])。
- (22) たとえば、アルスーズィーは民主主義を実現するための制度的形態として、代議制の確立以外に体系的な見解を提示していない (al-Arsūzī [1974a: 422] [1974b: 271] [1976: 44-45])。
- (23) al-Arsūzī [1976: 51, 517-518] にも、同様のことが述べられている。
- (24) サイドは、ハウラーニーのアラブ社会党の合流に反対し、1955年8月にバアス党を離党した。
- (25) al-Ghānim [1977b: 14-15], Seale [1988: 34] にも、同様のことが述べられている。
- (26) アルスーズィーとアフラクの社会主義観は、唯物論と国際主義を掲げるマルクス主義と一線を画していた点や、資本主義の害悪である独占や買弁が生じないかぎりにおいて私的所有を容認していた点など、類似点が多い (‘Aflaq [1963: 208-212], al-Arsūzī [1974a: 49])。
- (27) 自由に関するアフラクの規定は、1960年代に入って、ハーフィズによりその曖昧さを批判された (al-Ḥafīz [1963: 198-202])。
- (28) 革命に関していうと、アルスーズィーは「バアス革命」に際して、「サウラ」(thawrah: 革命) を「社会すべての価値体系の包括的な転換 (inqilāb)」と定義している。だが、アフラクのように、バアス主義を構成する重要なキーワードとしてそれを取り上げることはなかった (al-Arsūzī [1974b: 247])。
- (29) 1954年9月以前のバアス党の議会選挙での獲得議席数は、1947年7月が0議席、1949年11月が1議席であった。なお、1954年9月の選挙結果に関して、イタマル・ラビノヴィッチ (Itamar Rabinovich) とスィールは、バアス党の獲得議席数を22としている (Rabinovich [1972: 12], Seale [1958: 182])。
- (30) 1950年代後半の軍部では、1955年4月に暗殺されたアドナーン・アル=マリーキー (‘Adnān al-Mālikī) のほか、ハウラーニーとの関係が深いアブド・アル=ガーニー・カンヌート (‘Abd al-Ghanī Qannūt) やムスタファー・ハムドゥーン (Muṣṭafā Ḥamdūn) が、バアス党の政治活動を後方支援した (Rabinovich [1972: 13-14])。
- (31) エジプトとの合邦にともない、シリアの全政党の解体と、大政翼賛的な民

- 族連合 (Al-Ittihad al-Qawmi) の設立が決定され、バアス党シリア地域指導部は1958年2月の大会でその解散を決議し、民族指導部はベイルートに移転した (Abu Jaber [1966: 62], al-Jundi [1969: 76], Petran [1972: 128-129], アジア経済研究所 [1983: 70-71, 79])。
- (32) 分離クーデター後のバアス党は、連邦制にもとづくエジプトなどアラブ諸国との統一をめざすアフラク派 (のちのカウミーユーン)、分離政権の枠内で権力の伸長をめざすハウラーニー派 (のちのアラブ社会主義者運動 <Harakat al-Ishtirakiyyin al-'Arab>), アラブ連合共和国の復活をめざす親ナセル派 (のちの統一主義社会主義者党)、クトリーユーン、そして軍事委員会といった勢力に分裂していた。また、分離クーデター支持声明へのビータールの署名により、アフラクとの足並みの乱れが露呈したことで、バアス党は1961年12月の制憲議会選挙で大敗を喫し、議会活動による漸進的な政治路線は挫折した (Abu Jaber [1966: 62-65], Hizb al-Ba'th [1978: 77-78], Rabinovich [1972: 22-24, 36-43])。
- (33) W・ガーニムは、1930年代後半のアレキサンドレッタ問題でアルスズィーの指導のもと、アラブ系住民の抵抗運動に参加し、その後、アルスズィーとともにダマスカスに移り、彼と共同生活を行った最年長の弟子である。彼は1943年にシリア大学を卒業後、ラタキアで開業医となり、バアス党の支部を作り、1947年に正式発足したバアス党の執行部メンバーとなった。そして、同地でバアス党の活動を指導した。アルスズィーに劣らぬ自己犠牲の姿勢を貫いたといわれる彼は、アルスズィーと同様に農民の惨状を憂い、社会主義に共鳴し、また、若者たちの間で支持され、彼らとともに政治・文化サークルを結成していった。そのなかで彼が最も有望だと考えた若者が、H・アサドであったという (al-Jundi [1969: 19], Rabinovich [1972: 7], Seale [1988: 28-29, 34])。
- (34) アルスズィーは、バアス党の「精神的父」としての復権を果たす前から、クトリーユーンの意見を代弁していた日刊紙『アル=サウラ』やバアス党の軍事雑誌『ジャイシュ・アル=シャアブ』に自らの思想を綴り、軍事委員会やクトリーユーンを間接的に支持していた。これに対し、カウミーユーンの意見を代弁していた日刊紙『アル=バアス』には、ビータルらが自らの政治的主張を展開し、党内の言論対立は、1965年10月26日から11月2日にかけて、ビータルが『アル=バアス』に連載記事を発表するに至り頂点に達した (Rabinovich [1972: 185])。
- (35) 労働組合総連合 (Al-Ittihad al-'Amm li-Niqabat al-'Ummal), 農民総連合 (Al-Ittihad al-'Amm lil-Fallahin), バアス前衛機構 (Munazzamat Talai' al-Ba'th), 革命青年連合 (Ittihad Shabibat al-Thawrah), スポーツ総連合 (Al-Ittihad al-Riyadi al-'Amm), シリア学生国民連合 (Al-Ittihad al-Watani

li-Ṭalbat Sūrtyah), 女性連合 (Al-Ittiḥād al-Nisā'i), 専門職業協会総連合 (Al-Ittiḥād al-'Āmm li-Jam'iyāt al-Ḥirafiyah), 生活共同連合 (Al-Ittiḥād al-Ta'awunī al-Sakanī), アラブ作家連合 (Ittiḥād al-Kuttāb al-'Arab), 記者連合 (Ittiḥād al-Ṣuḥufiyīn) の総称。

(36) 教員組合 (Niqābat al-Mu'allimīn), 工学者組合 (Niqābat al-Muhandisīn), 医師組合 (Niqābat al-Aṭibbā'), 農学者組合 (Niqābat al-Muhandisīn al-Zirā'iyyīn), 歯科医師組合 (Niqābat Aṭibbā' al-Asnān), 薬学師組合 (Niqābat al-Ṣayādilah), 弁護士組合 (Niqābat al-Muḥāmin), 芸術組合 (Niqābat al-Funūn al-Jamīlah), 技術者組合 (Niqābat al-Fannānīn), 建築請負業者組合 (Niqābat al-Muqāwilīn) の総称。

(37) 内務省, バアス党, 軍の管轄下にある諜報機関, 秘密警察組織, 武装治安部隊の総称。軍事情報局 (Shu'bat al-Mukhābarāt al-'Askariyah), 総合情報部 (Idārat al-Mukhābarāt al-'Āmmah), 空軍情報部 (Idārat Mukhābarāt al-Qūwah al-Jawwīyah), 政治治安部 (Idārat al-Amn al-Siyāsī), 民族治安局 (Maktab al-Amn al-Qawmī), 共和国護衛隊 (Al-Ḥaras al-Jumhūrī), 特殊部隊 (Al-Waḥdāt al-Khāṣṣah), そして1985年に解体されたリファアト・アル=アサド (Rifa'at al-Asad) の革命防衛隊 (Ṣarāyā al-Difā' 'an al-Thawrah) などがある。

(38) なお, アラウィー派の教義や宗教的価値のアルスーズィーへの影響に関して, サイドもまた次のような非常に興味深い指摘を行っている。「彼〔アレキサンドレッタ地方にいた当時のアルスーズィー〕は, 政治的でも民族主義的でもない別の深遠な動機に突き動かされていた。それは宗派主義的動機である。というのも, トルコ人はアラウィー派に対する蛮行で知られており, 嫌悪感がスニー派とアラウィー派を支配していたからである。この恠意的感情が, トルコ人に対する抵抗戦線を確立する任務を容易にし……〔アルスーズィーをアレキサンドレッタ地方〕で注目に値する……指導者とした」(al-Sayyid [1973: 20-21])。

〔参考文献〕

〈日本語文献〉

青山弘之 [1997] 「ムハンマド・サイード・ラマダーン・アル=ブーティーの『女性問題』に対する立場: 1990年代におけるシリア政情の変化の中で」(『中東研究』no. 432, 11月) 8~21ページ。

アジア経済研究所編 [1983] 『現代東アラブの政治構造』(調査レポート6) アジア経済研究所。

〈外国語文献〉

- “Ḥayāt al-Arsūzī fī Suṭūr” [1971] *Al-Maʿrifah*, no. 113 (July 1971), pp. 1-4.
- Niḍāl al-Baʿth fī Sabīl al-Wahdah wa-al-Ḥurriyah wa-al-Ishtirākīyah*, vol. 1 [1963] Beirut: Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.
- vol. 6 [1965] Beirut: Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.
- Abu Jaber, Kamel S. [1966] *The Arab Baʿth Socialist Party: History, Ideology, and Organization*, New York: Syracuse University Press.
- ʿAflaq, Miṣḥil [1963] *Fī Sabīl al-Baʿth*, 2nd ed., Beirut: Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.
- et al. [1960] *Dirāsāt fī al-Qawmiyah*, Beirut: Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.
- Aḥmad, Khalīl [1978] *Zakī al-Arsūzī: Wa-Dawr al-Lisān fī Bināʾ al-Insān*, Damascus: Dār al-Shabībah lil-Nashr.
- ʿAllūsh, Nājī [1962] *Al-Thawrah wa-al-Jamāhīr*, Beirut: Dār al-Ṭalīʿah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.
- Al-Arsūzī, Zakī [1972] *Al-Muʿallafāt al-Kāmilah*, vol. 1, Damascus: Al-Idārah al-Siyāsīyah lil-Jaysh wa-al-Qūwāt al-Musallaḥah.
- [1973] *Al-Muʿallafāt al-Kāmilah*, vol. 2, Damascus: Al-Idārah al-Siyāsīyah lil-Jaysh wa-al-Qūwāt al-Musallaḥah.
- [1974a] *Al-Muʿallafāt al-Kāmilah*, vol. 3, Damascus: Al-Idārah al-Siyāsīyah lil-Jaysh wa-al-Qūwāt al-Musallaḥah.
- [1974b] *Al-Muʿallafāt al-Kāmilah*, vol. 4, Damascus: Al-Idārah al-Siyāsīyah lil-Jaysh wa-al-Qūwāt al-Musallaḥah.
- [1975] *Al-Muʿallafāt al-Kāmilah*, vol. 5, Damascus: Al-Idārah al-Siyāsīyah lil-Jaysh wa-al-Qūwāt al-Musallaḥah.
- [1976] *Al-Muʿallafāt al-Kāmilah*, vol. 6, Damascus: Al-Idārah al-Siyāsīyah lil-Jaysh wa-al-Qūwāt al-Musallaḥah.
- Barakāt, Salīm Naṣīr [1984] *Al-Fikr al-Qawmī: Wa-Ususuhu al-Falsafīyah ʿinda Zakī al-Arsūzī*, 3rd ed., Damascus: Dār Dimashq lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.
- Al-Charif, Maher [2000] “Zakī al-Arsūzī and His Contribution to the Field of Arab Nationalist Ideology,” Hiroyuki Aoyama et al., *The Spiritual Father of the Baʿth: The Ideological and Political Significance of Zakī al-Arsūzī in Arab Nationalist Movement*, Chiba: IDE, pp. 129-180.
- Dandashī, Muṣṭafā [1979] *Ḥizb al-Baʿth al-ʿArabī al-Ishtirākī, 1940-1963: Al-Idiyūlūjīyah wa-al-Tārīkh al-Siyāsī*, vol. 1, Damascus: no publisher.

- Devlin, John F. [1976] *The Ba'th Party: A History from Its Origins to 1966*, Stanford: Hoover Institution Press.
- Farzāt, Muḥammad Ḥarb [1955] *Al-Ḥayāh al-Ḥizbiyah fī Sūriyā: Dirāsāt Tārīkhīyah lil-Nushū' al-Aḥzāb al-Siyāsīyah wa-Taṭawwur-hā bayna 1908-1955*, Damascus: Dār al-Rawwād.
- Al-Fukaykī, Hānī [1997] *Awkār al-Hazmah: Tajribatī fī Ḥizb al-Ba'th al-'Irāqī*, 2nd ed., Beirut: Riyāḍ al-Rayyis lil-Kutub wa-al-Nashr.
- Al-Ghānim, Wahīb [1976a] "Al-Bidāyāt fī Dhākirat al-Duktūr Wahīb al-Ghānim," pt. 1, *Al-Munāḍil*, no. 90 (October 1976), pp. 35-49.
- [1976b] "Al-Bidāyāt fī Dhākirat al-Duktūr Wahīb al-Ghānim," pt. 2, *Al-Munāḍil*, no. 91 (November 1976), pp. 5-15.
- [1976c] "Al-Bidāyāt fī Dhākirat al-Duktūr Wahīb al-Ghānim," pt. 3, *Al-Munāḍil*, no. 92 (December 1976), pp. 6-18.
- [1977a] "Al-Bidāyāt fī Dhākirat al-Duktūr Wahīb al-Ghānim," pt. 4, *Al-Munāḍil*, no. 93 (January 1977), pp. 13-20.
- [1977b] "Al-Bidāyāt fī Dhākirat al-Duktūr Wahīb al-Ghānim," pt. 5, *Al-Munāḍil*, no. 94 (February 1977), pp. 21-35.
- [1977c] "Al-Bidāyāt fī Dhākirat al-Duktūr Wahīb al-Ghānim," pt. 6, *Al-Munāḍil*, no. 95 (March 1977), pp. 6-16.
- [1994] *Al-Judhūr al-Wāqī'iyah wa-al-Fikriyah li-Mabādī' al-Ba'th al-'Arabī*, Damascus: Maṭba'at 'Akramah.
- Haddad, George M. [1971] *Revolution and Military Rule in the Middle East*, vol. 2: The Arab States, pt. 1: Iraq, Syria, Lebanon and Jordan, New York: Robert & Speller Sons Publishers.
- Al-Ḥāfiẓ, Yāsīn [1963] "Ḥawla Tajribat Ḥizb al-Ba'th," *Fī al-Fikr al-Siyāsī*, vol. 1, Damascus: Dār Dimashq lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, pp. 175-202.
- [1997] *Ḥawla Ba'd Qaḍīyā al-Thawrah al-'Arabīyah: Al-A'māl al-Kāmilah*, vol. 1, 2nd ed., Damascus: Dār al-Ḥaṣād.
- Ḥizb al-Ba'th al-'Arabī al-Ishtirākī, al-Qiyādah al-Qawmīyah [1963] *Ba'd al-Munṭalaqāt al-Nazarīyah li-Ḥizb al-Ba'th al-'Arabī al-Ishtirākī. Allatī Aqarr-hā al-Mu'tamar al-Qawmī al-Sādīs fī Tishrīn al-Awwal 1963*, no place: no publisher.
- [1978] *Niḍāl Ḥizb al-Ba'th al-'Arabī al-Ishtirākī 1945-1975: Dirāsah Taḥlīlīyah Mūjazah*, Damascus: Maktab al-Thaqāfah wa-al-Dirāsāt wa-al-Idād al-Ḥizbī.
- [1985] *Al-Taḍammun al-'Arabī wa-al-Wahdah al-'Arabīyah: Muqtaṭifāt min al-Kalimah allatī Alqā-hā al-Rafīq Ḥāfiẓ al-Asad, al-Amīn al-'Amm lil-*

- Ḥizb fī al-Jalsah al-Khitāmīyah lil-Mu'tamar al-Qawmī al-Thānī 'Ashar*, Damascus: Maktabat al-Thaqāfah wa-al-Dirāsāt wa-al-I'dād al-Ḥizbī.
- Al-ʿIsā, Sulaymān [1976a] "Bidāyāt al-Ba'th al-'Arabī fī Ḥayāt al-Shā'ir Sulaymān al-ʿIsā wa-Dhākiratuhu," pt. 1, *Al-Munāḍil*, no. 84 (April 1976), pp. 52-73.
- [1976b] "Bidāyāt al-Ba'th al-'Arabī fī Ḥayāt al-Shā'ir Sulaymān al-ʿIsā wa-Dhākiratuhu," pt. 2, *Al-Munāḍil*, no. 85 (May 1976), pp. 10-33.
- Ismā'īl, Fā'iz [1977] "Al-Bidāyāt fī Dhākirat al-Ustādh Fā'iz Ismā'īl," pt. 2, *Al-Munāḍil*, no. 102 (October 1977), pp. 37-57.
- Al-Jundī, Sāmī [1969] *Al-Ba'th*, Beirut: Dār al-Nahār lil-Nashr.
- Keilany, Ziad [1980] "Land Reform in Syria," *Middle Eastern Studies*, vol. 16, no. 3 (October 1980), pp. 209-224.
- Khoury, Philip S. [1987] *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton: Princeton University Press.
- Al-Mu'allim, Walīd [1988] *Sūrīyah 1916-1946m: Al-Ṭarīq ilā al-Ḥurrīyah*, Damascus: Dār Ṭulās.
- Al-Naqshbandī, 'Abd al-Khāliq [1977] "Al-Bidāyāt fī Dhākirat al-Duktūr al-Rafīq 'Abd al-Khāliq al-Naqshbandī," pt. 2, *Al-Munāḍil*, no. 100 (August 1977), pp. 6-16.
- Naṣṣār, Nāṣif [1994] *Taṣawwūrāt al-Ummah al-Mu'āṣirah: Dirāsah Taḥlīlīyah li-Mafāhīm al-Ummah fī al-Fīkr al-Ḥadīth wa-al-Mu'āṣir*, 2nd ed., Beirut: Dār Amwāj.
- Petran, Tabitha [1972] *Syria*, New York: Praeger Publishers.
- Qarqūṭ, Dhūqān [1993] *Mishāl 'Aflaq, al-Kitābāt al-ʿUlā: Ma'a Dirāsāt Jadīdah li-Strat Ḥayātīhi*, Beirut: Al-Mu'assasāt al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.
- Rabinovich, Itamar [1972] *Syria under the Ba'th 1963-66: The Army-Party Symbiosis*, Jerusalem: Israel University Press.
- Roberts, David [1987] *The Ba'th and the Creation of Modern Syria*, London: Croom Helm.
- Rouleau, Eric [1969] "The Syrian Enigma: What Is the Ba'th?" Irene L. Gen-dier ed., *A Middle East Reader*, New York: Pegasus, pp. 156-171.
- Şafadī, Muṭā' [1964] *Ḥizb al-Ba'th, Ma'sāt al-Mawlid, Ma'sāt al-Nihāyah*, Beirut: Dār al-Ādāb.
- Al-Sayyid, Jalāl [1973] *Ḥizb al-Ba'th al-'Arabī*, Beirut: Dār al-Nahār lil-Nashr.
- Seale, Patrick [1958] *The Struggle for Syria: A Study of a Post-War Arab Politics 1945-1958*, London: Oxford University Press.

- [1988] *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East*, London: I.B. Tauris.
- Tachau, Frank ed. [1994] *Political Parties of the Middle East and North Africa*, Westport: Greenwood Press.
- Tibi, Bassam [1990] *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, 2nd ed., Hampshire: Macmillan Press.
- Zarqah, Muḥammad 'Alī [1993, 1994, 1995] *Qaḍīyat Liwā' al-Iskandarūn: Wathā'iq wa-Shurūḥ*, 3 vols., Beirut: Dār al-'Urūbah.