

グローバル・イスラームと地域研究

赤堀雅幸

I 形成途上のグローバル・スタディーズ

一九九〇年代に米国を中心に出発したグローバル・スタディーズは、次第に他の国々でも受け入れられつつある。日本では、課題名にこの名を冠した研究取り組みは、二一世紀COEプログラムに採択された上智大学の「地域立脚型グローバル・スタディーズの構築」(二〇〇二～二〇〇六年度)に始まり、教育面では、二〇〇六年度に最初の大学院教育の部局として上智大学大学院グローバル・スタディーズ研究科が開設され、二〇〇七年度には学部教育の部局として多摩大学グローバルスタディーズ学部が開かれた。二〇一〇年代に入ってから、「グローバル」の名称

を冠した高等教育機関の部局は急速にふえつつある。

その一方で、「グローバル・スタディーズ」の語を表題やシリーズ名に含む著作はわずかしかなかく、「グローバル」を冠した著作が多数に上るのは対照的である。米国では、グローバル・スタディーズの入門書は一九九〇年代に入ってすぐに登場しているが(e.g. Killoran et al. 1990)、それらが高い水準に達した研究を背景として生み出された概説書であるとは言いがたい。むしろ、一九七〇年代の後半にすでに、初等中等教育者向けに「グローバル・スタディーズ」と題した書籍が刊行されている事実の方が注目される^{*2}(e.g. Overly & Kimpston 1976)。新しい学問分野としてグローバル・スタディーズが構築され、それが教育へと還元されるという順を踏むのではなく、グローバル化する世界に対応する教育が求められ、それに見合う学問のあ

り方として、将来の完成を目指して構想された形成途上の学問分野としてグローバル・スタディーズがあることが、ここからうかがわれる。

このような状況であるから、グローバル・スタディーズには学問分野としての共通理解がまだ成立していない。研究の対象であるべき「グローバルな世界」「グローバル化」「グローバル・イシュー」が何であるかをめぐっても、さまざまな考量がなされつつある段階にあるということころだろう。現代世界がそれ以前の世界とは異なるあり方へと向かっているという漠然とした感覚から出発して、これを表現する用語として「グローバル」を選んだものの、グローバルであること、グローバルになること、グローバルに解かれなくてはならないことが、具体的に何であるのかは判然としないのである。

これに対して、「グローバル」概念の定義を明確にして、これを事例に適用していくという対応は、実は人文社会科学分野の研究ではうまく機能しないことが多い。むしろ、定義は漠然としたままでも、「グローバル」に関連すると思われる事例の精細な調査研究の積み重ねのなかから、次第に「グローバル」概念が醸成されることが望ましい。それは、日本でグローバル・スタディーズの構築に、重要な役割を果たしつつある地域研究が基本としてきた手法でもある。

そのような手法に倣い、しかしこの論攷ではやや総括的に、「イスラーム原理主義」の検討を行う。「イスラーム」がグローバル・イシューと関連づけられる例としての「イスラーム原理主義」を、それがイスラームへと還元される形での理解と、原理主義へと一般化される接近の二つを見比べることから議論を始めることとする。

II グローバル・イシューとしての「イスラーム」

一九七九年、イランで反体制派が政権を奪取してパフラヴィー朝が倒れ、イスラーム共和国の樹立が宣言された。

これ以降、エジプトのサタート大統領暗殺（一九八一年）、スーダンでのイスラーム刑法の全土適用（一九八三年）と国民イスラーム戦線の政権掌握（一九八九年）、アルジェリアの国政予備選挙（一九九一年）でのイスラーム救済戦線の勝利、アフガニスタンでのタリバーン政権成立（一九九六年）、トルコでの福祉党の政権担当（一九九六年）など、打ち続く一連の出来事は、ムスリムが国民の多数を占める国々で、世俗化が次第に進んでいくだろうという人々の予測を裏切り、何がイスラームに起こりつつあるのかに多大な関心が寄せられるようになった。

その上、これらの運動は政治的運動であるというに留まらず、暴力の行使をしばしば伴った。スーダンでは一九八三年に起こった第二次内戦を政権側はしばしば「ジハード」と称したし、アルジェリアでは、イスラーム救済戦線の選挙での勝利が一九九二年の軍事クーデターによって覆され、その後およそ一〇年間にわたり実質的な内戦状態に陥った。欧米や日本にとって運動の暴力性が他人事ではなくなった事件としては、米国の世界貿易センタービル爆破事件（一九九三年）などから始めて、同国ニューヨークおよびワシントンでの同時多発テロ事件（二〇〇一年）、マドリドの列車爆破事件（二〇〇四年）、ロンドン同時爆破テロ事件（二〇〇五年）などがある。多数の同胞が生命を失った点では、ルクソール乱射事件（一九九七年）が日本人の印象には残っているだろうし、二〇一三年一月のアルジェリア、インアミナーナスの天然ガスプラント占拠事件は記憶に新しい。

一九八〇年代から多くの研究者が、この運動の解明に努力を傾けた。米国では「イスラーム原理主義 (Islamic fundamentalism)」の用語が用いられるようになり、日本の研究者もこれに追隨した。初期の代表的な研究としては、英語ではワット (Watt 1988) やヒロ (Hiro 1989) の著作が、日本語では、小杉 (一九九六) や山内 (一九九六) の論集があげられる。

以降、多くの研究の蓄積によって、明らかになったことは多い。たとえば、暴力を伴うような運動だけではなく、より広範囲のイスラーム回帰が起こっていることは、もはや研究者の常識となっている。世俗化や脱宗教化に抗する動きは、ムスリム個人の心構えの変化や宗教的義務の遵守、イスラームの名の下での相互扶助や他者支援の社会運動、合法的な範囲内でのイスラーム重視の政治活動など、多様な形で展開しており、暴力的なイスラーム原理主義の運動はその一つの極であると思なされ、それとともに、今では研究されるべき対象はヴェールの自発的着用やザカートを利用したマイクログレジットなど、ムスリムたちの多彩な活動に広げられている (赤堀一九九四・二〇〇五 a・一三・大塚一九八五)。

だが、全体としてみれば、マスメディアやマスメディアを通してイスラームに接する人々の目も、また政治に携わる者の関心も、イスラーム原理主義の血なまぐさい側面に引きつけられてきた。そこから生ずる社会的要請もあつて、イスラーム研究者がこの四半世紀以上にわたって、過剰なまでにこの宗教の政治的側面に研究を集中させてきたことは否めない。イスラーム原理主義を現代世界の抱え込んだ解決すべき問題として、グローバル・イシューの一つに位置づけるのは、一般的にはこのような文脈においてである。

イスラーム原理主義をグローバル・イシューの一つとして取り上げるのに、「文明の衝突」論に代表されるような考え方が果たした役割は無視できない。「文明の衝突」は、米国の政治学者であるハンチントンが、一九九六年に発表した大部の著作『文明の衝突と世界秩序の再編』で示した概念である（ハンチントン一九九八）。それは、冷戦終了後の新しい世界秩序が形成されるにあたって、現存する七つの文明（中国文明、日本文明、ヒンドゥー文明、イスラーム文明、西洋文明、正教会文明、ラテンアメリカ文明^{*4}）がたがいに競い合う主体となり、それら文明の境界である断層線上で戦争が起こりやすいとする理論である（ハンチントン一九九八・五一―六三、三一―三二―三四）。断層線上での戦争はとくにイスラーム文明の境界において起こりやすいとされ、イスラームと関連した暴力こそが現代世界の安定と平和にとって大きな脅威であるという主張が著作中では頻繁に繰り返される（ハンチントン一九九八・三八七―四〇三）。

ハンチントンの議論に対する批判は枚挙に暇がないが、^{*5}本稿との関連から言えば、その文明観自体がきわめて月並みなものではない点が注目される（大塚二〇〇二・八八―九二）。すぐれた文明論の多くは、過去の歴史を大きな構図のなかに捉えるべく、独自の文明観を提出することを本来の目的としてきたのに対して、文明を「もっとも広い

意味での文化的な実体」（ハンチントン一九九八・五五）という以上に具体的には論じないハンチントンの議論は、文明論的にはきわめて粗雑と言わざるをえない。事細かに世界各地の政治状況を論じ、また個々の事例の分析や予想が多くの場合にうなずけるものでありながら、それらが単純なやり方で徹底的に各文明の固有性に還元されてしまふ論理は、いっそ奇妙にさえ感じられる。諸文明の実体性と文明間の対抗という構図は、ハンチントンにとって^{*6}は検証を必要としない信念であり、信仰であるかのようにある。

しかし、この素朴な信念の単純さこそが、「文明の衝突」論が多くの人々に訴えかけ、イスラームそのものを世界的に解決すべき問題へと祭り上げた力の源である。それは、暴力の行使を厭わないイスラーム原理主義者の引き起こす数々の事件を読み解く一貫した枠組みを与えるように見え、多くの人々がイスラーム原理主義の脅威を心に刻みつけるのに力を貸した。さらに、発案者の手を離れた「文明の衝突」論は、しばしば衝突が必然であるかの印象を与え、それはともするとイスラーム原理主義者の考える西洋キリスト教世界との闘争の必然性と表裏一体をなした。広範囲のイスラーム回帰という現象も、彼の文明観からすれば、現代のイスラームが総体としてテロルを生み出す方向に向かっていることの証左となる（ハンチントン一九九

八・一六二―一八二)。ハンティントン(ハンチントン一九九八・三三九)は言う。「西欧にとって、基本的な問題はイスラムの原理主義ではない。問題はイスラムそのものなのだ」。

Ⅲ グローバル・イシューとしての

「原理主義」

ハンティントンの議論が、その文明論から「イスラーム原理主義」を「イスラーム」へと結びつけ、グローバル・イシューとして「イスラーム」そのものを問題視するのに対して、「イスラーム原理主義」を考えるもう一つの視点として、「原理主義」一般との関連からこれを捉える立場がある。

「イスラーム原理主義」が、一九七〇年代以降に世界各地のムスリムの間を広まったさまざまな運動に対する名称として適切であるかは、これまでも繰り返し議論されてきた⁶⁾。元来、「原理主義(fundamentalism)」の用語は、一九二〇年代に米国のプロテスタント諸派の内部で保守派が興した神学上の運動について言われ、それは運動が批判の対象とした進化論や批判的聖書学の支持者たちからの他称であったと同時に、ときとして運動の当事者たちの自称で

もあつたという(森一九九四・一七―二四)。この運動は日本語では一般に「根本主義」と訳されている。

この概念がキリスト教の文脈から離れて、イスラームについて言われるようになったのがいつ、誰によってであるかは判然としない。遅くとも一九六〇年代になると(明確な定義や十分な議論を欠いたまま、また相互に参照しあうことなくではあるが)同時代のイスラームに起こりつつある運動として「イスラーム原理主義」の用語を用いている論文が複数見出される⁷⁾(e.g. Wright 1964: 260; Ashford 1965)。

その後、米国で広く用いられるようになった一九八〇年代からすでに、「イスラーム原理主義」の用語に対する批判は根強かった。批判の根拠は多岐にわたるが、「原理主義」の用語がイスラームに適用される以前の米国で、保守的な福音派のキリスト教徒に対する侮蔑語であつたこと(森一九九四・二五)の影響は大きい。この用語を安易に用いることは、ムスリムたちの運動が近代に対する反動として単純化されることに通じかねなかつたのである。結局、今日のイスラーム研究者の多くは、「原理主義」の語を避けるようになっており、「イスラーム主義」もしくは「政治的イスラーム」の用語が一般に用いられている。

こうした批判にもかかわらず、「原理主義」がイスラームに特有の運動ではなく、同じような時期に世界の諸宗教に興つた運動であると理解し、その一例として「イスラーム

ム原理主義」を位置づける立場がある。この考え方を早い時期に打ち出したのは、シカゴ大学を中心にアメリカ芸術科学アカデミーの助成を受けて、一九八七年から一九九五年にかけて行われた「原理主義プロジェクト」(The Fundamentalism Project)であり、プロジェクト終了後の一〇年間に五冊の論集(別冊を含めると六冊)が刊行された(Marty & Appleby 1991 et al.)。日本では同時期に「宗教と社会」学会がシンポジウムを開いてその成果を井上・大塚編の論集(一九九四)に問い、また白杵(一九九九)はユダヤ教原理主義を論ずるに先立って、比較概念としての原理主義について探求した。

言うまでもなく、通宗教的に原理主義をみる仮説が狙いとするのは、それらの運動の共通性と多様性を検討することとで、運動が生起する文脈を明らかにし、翻ってはこの運動の興隆を招いた時代状況の理解に到達しようとするものである。この仮説は当然、個々の事例研究を積み重ねることで検証されなくてはならないが、イスラーム文明の固有性にしか収斂しないハンティントンの文明論がもたらす閉じた仮説よりは、よほど現代世界とそのグローバル化の過程について有効な知見をもたらすと私には思われる。

このアプローチでは、「イスラーム」ではなく「原理主義」こそが、グローバル・イシューなのであり、「イスラーム原理主義」はその一つのヴァリエーションと捉えら

れる。ヴァリエーションという位置づけは、イスラーム原理主義が、宗教を問わず世界の人々が抱え込んでいる問題のありようを示す事例であるというだけでなく、他のヴァリエーションとの差異を検討し、さらにその差異をもたらした条件を特定することによって、グローバル・イシューがローカルな場で現実化される多様な形を、一定の規則性のうちに捉え込み、問題をより深い水準で理解することにつながられるのではないかと期待からくる。

もちろん、こうした比較を行うことはさまざまな点で容易ではない。運動に対する名称一つを取り上げてみただけでも、すでに述べたようにイスラームについては「イスラーム主義」や「政治的イスラーム」の語が優勢であり、ヒンドゥー教では「ヒンドゥー・ナシヨナリズム」や「ヒンドゥー至上主義」が用いられている。ユダヤ教についても原理主義というよりは「ユダヤ教超正統派」といった呼び名の方がはるかに一般的である。

しかし、ここで主張しているのは、それらの名称を廃棄して、「原理主義」で統一しようなどということではない。既存の名称の多様性は障害となるどころかむしろ、それがそれぞれの原理主義の特異なありようや、それらについての研究伝統の違いを反映しているために、原理主義とその個別のヴァリエーションとをより深く考察するための材料となりうる。その意味では、「原理主義」を唯一の分

析概念とすることが大切なわけではなく、原理主義をグローバル・イシューと位置づけたときに何が見えてくるかが肝心なのである。

こうした目的のためには、グローバル・イシューそれ自体の厳密な定義を留保したのと同じように、原理主義の定義もまたある程度まで直感的で大括りのままに出発するでかまわな^{*8}。さしあたり、私は、暴力の行使を容認する可否かではなく、自らの宗教的信条を絶対視し、その信条に適合するように現実を作り替えるべく、信条を共有しない他者にも働きかけるような姿勢を「原理主義」と呼ぶのが、作業仮説としては適切だと考えている。

以前に私（赤堀二〇〇五a・一三）は、それまでの研究を総括して、イスラーム原理主義を理解するのに重要な視点をいくつか列挙したことがある。その一つはすでに述べたように、イスラーム原理主義が広範囲のイスラームへの回帰の一部をなす点であるが、「宗教の復権」などと呼ばれるこの動きがイスラームに限らず、同じ時期に多くの宗教で見られる現象であることには、多くの研究者の同意が得られるだろう。ハンティントン（ハンチントン 一九九八・一三八―一四九）も、ケベル（一九九二）が提起した「神の復讐」という概念をそのまま節題としてこれに分析を加えている^{*9}。したがって、他の宗教についても、原理主義が宗教復権の大きな流れのなかの特殊な運動であると位

置づけるといふ一般化は可能である。

であれば、他の視点についても、それらがイスラーム以外の原理主義にも適用できるかを検証することが、原理主義をグローバル・イシューと位置づける枠組みのなかで、イスラーム原理主義研究の成果を活かす試みたりえるだろう。他の視点とは「イスラーム原理主義の担い手が、反近代な復古主義者などではまったたくなく、近代的な教育を受け、その上で、西洋的近代に抗して、独自のイスラーム的近代を志向する立場をとっていること」と「イスラーム原理主義の起り」とその後の展開は、日本を含めた非西洋諸国の近代化の流れのなかに理解されること」である（赤堀二〇〇五a・一三）。

実際、さまざまな宗教について原理主義と目される運動の多くは、近代を全面的に拒否するわけではなく、むしろ近代のもたらず利便性に対して肯定的であり、そうした利便性を自らが望む形で享受できないことを問題にしている^{*10}。イスラームの場合には、社会主義などに基づく国家主導の近代化政策の失敗がもたらした失望によって、イスラームが新たな選択肢として選び取られたという面が強く（それは「アラブの春」と呼ばれる政治的動揺を招いた状況でもあり、その意味で「アラブの春」を世俗的な民主主義の覚醒とする見方は間違っている）、ヒンドゥー教の原理主義にも同様の状況を見て取ることができよう（田中 一九九

四・四四一四八)。東南アジアの仏教原理主義の場合には、近代化の果実を手にしつつあるなかで、少数派のムスリムなどにこれを奪われまいとする心理が指摘できるであろうし(五十嵐二〇一三)、米国のキリスト教原理主義では近代がもたらした豊かさを肯定しつつ、これに溺れて墮落する社会への憤慨などを背景に見て取ることができらるだろう(森一九九四・三〇一三三)。この程度では印象論にすぎないが、原理主義の近代肯定という共通の性格と、そのなかで現状の何が彼らの怒りを掻き立てるかの多様性や状況性を見るところという研究の可能性を、ここには垣間見ることができらる。

一九七〇年代後半以降という同時代性の一方で、一九世紀来の通時性に目を向けることの重要性も、イスラームだけではなく、原理主義一般について当てはめることができらる。宗教の復権の原因を、ハンティントンは近代化に伴う精神的な苦痛に求め、二〇世紀後半に全世界的な近代化が進行したことをもって復権の同時代性を説明した(ハンチントン一九九八・一四六)。しかし、この説明は、近代化に伴う精神の葛藤が、欧米以外の地域であつても少なくとも一九世紀には始まっていたこととうまく対応しない。イスラーム原理主義の源流を説明するにあたって、大塚(二〇〇四・二九一六七)は一九世紀のサラフィー主義から二〇世紀前半のムスリム同胞団の運動を経て、今日のイス

ラーム原理主義にいたる連続性を重視した。^{*1}キリスト教においても、一八世紀の「第一次大覚醒」から一九七〇年代の「第四次大覚醒」までのつながりを無視することはできないし(Fogel 2000)、今日のヒンドゥー至上主義の源流に、一九世紀のヒンドゥー改革運動を見ることは不可欠の視点である(松川一九九九・二二八一・二二四)。ただし、そうした連続性はケベル(一九九二・三)が「イスラームの近代化」と「近代のイスラーム化」の対比として説明したようなねじれを含んだものであり、今日のような原理主義がそのまま一九世紀から存在していたことを意味してはいない(赤堀二〇〇五a・一五)。これらの点を考慮すればむしろ、一九七〇年代に多くの人々が信仰への回帰を果たしたことの背景には、近代化の進行よりも近代化の行き詰まりを見る方が正しいのである。

以上はあくまでも今後の研究の見通しでしかないが、グローバル・イシューとして原理主義を捉える視点が、個々の原理主義研究のより深い理解や、近代そのものの、また一九七〇年代以降のグローバル化の理解に資する可能性については、十分に了解されるのではないかと思う。

IV 地域研究の変遷と

グローバル・イスラーム

グローバル・イシューとしてのイスラーム原理主義を、イスラームに還元される問題と捉えるか、原理主義として一般化される問題と位置づけるかをめぐる以上の議論は、地域研究のかつてのあり方と今日のあり方の違いに重ね合わされる。

地域研究は当初、第二次世界大戦後の米国において、国家の外交戦略を策定するにあたって、それぞれの地域の専門家を養成する必要に迫られて始まったとされる。このため、初期の地域研究は政策提言への強い志向を持ち、政治的経済的な覇権と結びついていた。その政策性は、東洋学（オリエンタリズム）が植民地主義との間に有していた関係に通じており（赤堀二〇〇九：七五七）、このような政策性がハンティントンの「文明の衝突」論と共通するものであることも容易に了解されるだろう。

これに対して、敗戦国であることも関わったか、日本の地域研究は政治性から距離を置いたり、人道主義的な観点からの政策批判を前面に押し出したりしながら、対象とする地域に寄り添うことを旨に展開してきた（赤堀二〇〇

九：七五七）。しかし、そうした姿勢は、「中東的」「南アジア的」などといった形容辞の安易な使用を招き、ややもすると地域の固有性を過度に重視する理解をもたらし、いわば閉じた研究対象としての「地域」を作りだしてきたきらいもある。東南アジアにおけるヒンドゥー教やイスラームをあくまで外来の宗教として考察の対象からはずし、それらを取り去った後に残るはずの「基層」の文化を考察するなどといった研究姿勢がときおりみられるのも、このような地域理解のなせるわざであった。こうした見方は、「文明の衝突」論に対して、「文明間対話」を訴えるような論理が、「衝突」と「対話」という違いこそあれ、「文明」を本質化し、他の文明とは比較不能な実体として捉える点で、ハンティントンの論じた文明観の域を脱してはいないということに類似している。

こうした理解は多くの場合、「固有性」の概念に対する誤解から生じている。ヒトが普遍的にヒトとしての共通性を備えながら、さまざまに異なる外貌や性格、能力、性癖などを持ち、それらの差異の総和として、一人一人が特異な個性を獲得しているのと同様に、地域の固有性も人の作り出す社会や文化の圧倒的な共通性がまずあった上で、さまざまな面での差異の蓄積が全体としての地域に「固有性」を付与しているとみるべきである。しかも、「中東」という地域概念が二〇世紀も後半になってから広く用いら

れるようになったことに現れているように、地域は政治的歴史的に形成され移ろっていくために、一人の人間についていう以上に、その固有性は完結したものではない。したがって、地域研究が地域の固有性を明らかにするということとき、それはその地域についてだけ論じることのできる議論をするという意味ではない。他地域との比較考量において明らかにするような特質こそが、地域の固有性なのである。

このような意味で、地域研究は通地的に通用する知見へと関連づけられるような研究であることが望ましく、それは本稿で述べてきたようなグローバル・イシューとして原理主義の共通性と宗教や地域による多様性とを一望の下に収めながら、個々の地域の精細な調査分析を行うという形で実現される。それは同時に、「中東研究」や「南アジア研究」「ラテンアメリカ研究」という以外に、それら個別の地域を超えて「地域研究」を何らかの世界理解のための思考の枠組みとして成立させるということでもある。

学問としての実質はまだいささか心許ないが、少なくとも制度的にはそのような「地域研究」を成立させる動きについて、日本はかなり先進的な取り組みを見せている。一九九四年には国立民族学博物館内に地域研究企画交流センターが開設され、二〇〇三年には地域研究系の学会の連絡組織として地域研究学会連絡協議会が設立された。その

後、二〇〇四年には、さまざまな地域研究関連組織をつなげる地域研究コンソーシアムが形成され、二〇〇六年に地域研究企画交流センターを改組して地域研究統合情報センターが京都大学に置かれた。この間にイスラーム関係では、一九九七年から二〇〇二年まで科学研究費補助金（創成的基礎研究費）による共同研究「現代イスラーム世界の動態的研究」が「イスラーム地域研究」を謳って開始され、二〇〇六年からは人間文化研究機構（NIIHU）による研究プログラムとして継続されている。「イスラーム地域研究」は、「イスラーム」に関わる「地域研究」であるのか「イスラーム地域」を設定した上での「研究」なのかを意図的にあいまいにしたまま、開かれた地域研究の可能性を探究しようとした試みの一つとして出発した（佐藤二〇〇三：五）。

その際、プログラムの代表者である佐藤（二〇〇三：一―二）が柔軟に伸縮するイスラーム地域を構想した上で、「イスラームのグローバル化」を「イスラーム地域研究」への取り組みを開始することとなった経緯の説明の冒頭にあげていることは注目される。私（赤堀二〇〇五b：八八―九四・二〇一〇・七二―八五）もまた、グローバル化のもたらずコミュニケーションの拡大が、イスラームそのものの教義と実践に大きな変化をもたらしていることこそが、「イスラーム地域研究」のようなアプローチを必要と

していると主張してきた。アイケルマンとサルヴァトーレ (Eickelman & Salvatore 2004) が、教育の普及と交通通信手段の発達、ムスリム個々に独自のイスラーム解釈の機会を与え、それらがせめぎ合う状況がやがて権威主義的な政府による統制を乗り越えるムスリムたちの公共圏を形成する可能性を論じているのも、同様の議論の一例と言つてよいだろう。

前近代のイスラームは、信徒たちの暮らす広大な地域にゆるやかなつながりと一体感を形成する一方で、個々の地域でそれぞれに土着化していったが、近代以降、とりわけグローバル化の時代になって、ムスリムたちは世界中の同胞たちの経験を相互に参照しながら自分たちにとってのイスラームのあり方を模索するようになり、そこから生まれてくるイスラームの共通性や多様性は、地域間コミュニケーションの乏しかった前近代のイスラームに、結果として生じてきた共通性や多様性とは異なる性質を帯びている。その意味で現代のイスラームは「グローバル・イスラーム」とでも呼ぶべき新しい研究対象となっている。

「イスラーム地域研究」という取り組みは、前近代においてもイスラームが広範な地域に多様に展開していることをもってその有効性を担保しているが、同時にグローバル・イスラームというムスリム自身にとっても新奇の体験が広まりつつあることを受けて、現代のイスラームをみる視点

としてさらに重要で必要なのである。

そして、地域の人々の体験が、グローバル化のなかで再編されつつあるという事実は、ムスリムにだけ当てはまるものではない。人が作りなす思考や行動の共通性と多様性をみていく方法として地域間比較の視点をもった地域研究が本来的に重要であるというだけではなく、それがみるべき思考と行動がすでに地域を超えた大きな流れとの相互作用のなか形成されているという時代の特質が、今日の地域研究のあり方に大きく関わっている。イスラーム原理主義を、グローバル・イシューとしての原理主義の一つの亜型としてみる視点と、これをグローバル・イスラームのなかの一つの動きとしてみる視点をもにもち、その向こうに地域の精細な調査研究に立脚した世界と地域のダイナミズムを展望するのが、現代の地域研究の方向性である。

V ポストモダンからグローバルへ

「グローバル・イスラーム」という概念は二〇〇〇年代に入つて、一部の研究者によって用いられ始めている (see Silverstein 2005)。そのなかには、グローバル化によって統一されたイスラームを生み出し、世界のムスリムを糾合しようとする運動が目指すところを否定的に捉えて、「グ

ローバル・イスラーム」と呼ぶ研究者もいる (eg. Bowen 2004: 30)。しかし、本稿にいうグローバル・イスラームは、そのような運動をも含めたより多様な現代イスラームのあり方の総体を指す。それは、グローバル化そのものについて、これを画一化の進行とだけ捉えるような視点があるのに対し、そうではなく、ある種の共通性をもった新しい体験ではあるが、地域により多様な展開がなされていると、地域研究がみなすのに重なる。

もちろん、大きな意味では均質化に向かった流れはあり、しかも「グローバル化」の用語が一般に使われるようになるはるか以前、一九世紀からそれは継続している。個々の地域について、それなりに自律的で個別の展開を議論できる「古代」あるいは「中世」と異なり、「近代」は歴史を区分する分析概念であるだけではなく、ヨーロッパに発した一つのタイプの「近代」が、世界を否応なく巻き込んでいく過程でもあった。世界は、それに反抗するにしろ受容するにしろ、西洋近代を参照して近代化に取り組み以外の選択肢を許されなかった。フーコーなどの哲学思想を参照しつつ、エジプトの植民地化を研究した英国の歴史家 ミッチェル (二〇一四) は、西洋的な世界理解を植民地化される人々に内在化させる葛藤に満ちた過程として植民地化を捉えたが、西洋もまた自らを植民地化したというその論理からすれば、彼の言う植民地化とは近代化そのもので

あり、近代化とはグローバル化の過程であることになる。^{*13} 地域研究が使用する「地域」という概念自体も、遡れば近代化の過程で成立した、世界全体を自らの活動域とする認識を前提に、それらをいくつかの部分に分割した地域設定を出発点にしており、その意味では当初から「地域の固有性」は「グローバルな世界」を前提としている。

以上のような思惟に従うのであれば、今日「グローバル化」と私たちが呼んでいるところのものは、長く続くグローバル化 (＝近代化) の過程の新しい局面と位置づけられる。そして、イスラーム原理主義の興隆の背景に、貧困や抑圧、格差の拡大といった、これまでの近代化の経験に対する憤りを見て取ることができたように、現代世界における「グローバル・イシュー」とは地球大に考え、解かれなくてはならない問題というだけではなく、近代化を支えてきた従来の思考様式や価値観がゆらぎ、十分に機能しなくなっているために、解決方法自体が新しい観点から模索されなくてはならないような問題を指すのだといえる。民族紛争は多くの場合に、何らかの利害に関与し争う特定の勢力が、その争いに人々を「民族」という言葉で駆り立て動員していくことで拡大していく。これを解きほぐすには、「国民国家」のように民族 (＝国民) を実体として、それが一定の領土に排他的な権利を有するという発想自体を相対化しなくてはならないが、西洋的な民族主義を完全

に内在化した人々をそのような観点から説得することはきわめてむずかしい。イスラームとの関連からしばしば問題視される女性の抑圧についても、たとえば「女子割礼（女性器切除）」の廃絶をめぐるフェミニズムとポストコロニアリズムの間の激しい論争（富永二〇〇四・一八九）などは、グローバル・イシューのあり方を示す格好の例である。今日のグローバル・スタディーズに地域研究が大きな役割を果たし、それが地域研究にとっても重要であるのは、グローバル・イシューが常にそのような葛藤をほらみ、これまでにない、西洋近代を相対化した視点からの解決を求める問題だからである。

私たちは自分たちの生きる時代を「グローバル」と呼ぶようになったが、それ以前に「ポストモダン」と呼んでいたことを思い起こすべきだろう。「ポストモダン」は近代が終わりつつあることを示すだけで、その次の時代がどんな時代であるかを何も語らない概念であった。だからこそ私たちは「グローバル」という概念をもってこれと差し替えたのだが、「グローバル」もまた事実としてはコミュニケーションの高度の発達を踏まえているだけの概念であり、「グローバル化の果てに望まれる世界が、効率的で等質な世界と異種混交の豊穡な世界のはざまにあって、いまだ定まらぬこと」（赤堀二〇〇七・二五二）については「ポストモダン」と現代を呼ぶことと今のところはあまり変わ

らない。私たちが世界と地域と人の新しいあり方を等しく模索する時代に、グローバル・スタディーズの一環としての地域研究の成否は、その方向性を示すのに資することができるにかかっているだろう。^{*14}

●注

*1 シリーズとしては「地域立脚型グローバル・スタディーズ叢書」全六巻（上智大学出版、二〇〇七―二〇一〇年）があげられる。雑誌では二〇一一年に『同志社グローバル・スタディーズ』（同志社グローバル・スタディーズ学会）が創刊された。

*2 日本でも、高等学校での教育活動がいち早くグローバル・スタディーズに取り組んでおり、これに関する論考が発表されている（*cf.* 野田二〇〇〇）。

*3 概念としての初出は一九九三年の論文中であり、この時点の表題では「文明の衝突？」と疑問符が付されている（Huntington 1993）。ことと、邦訳題では「世界秩序の再編」の部分が省かれていることの意味は一考に値する。

*4 ハンティントン（ハンチントン一九九八・六二―六三）は第八の文明として「アフリカ文明」が存在するか確証はないとしている。

*5 日本語による最初期の論考としては『比較文明』一〇号の特集「文明の共存——衝突説をこえて」に大塚（一九九四）や平野（一九九四）の論文があり、単著として発表直後には白杵（一九九六）による批判的紹介がなされている。

*6 そうした議論の展開については、白杵（一九九九・二一

―四一〕が多面的な検討を加えている。

*7 一九四〇年代にも「イスラーム原理主義」の用語を用いた論文がある (Voegelin 1944: 516) が、これは前近代のイスラーム思想上の運動を指して用いられている。

*8 なお、このような考え方は、白桦(一九九・五〇―五一)がシェバードとローレンスの論争を引きつつ検討の粗上に載せた「家族的類似」による原理主義の定義とは異なっている。原理主義相互の類似は、確かに現象としては家族的であるが、現象学の観点から比較分析する方法は必然的に定量的にならざるをえず、構造的な理解を導くことはない。

*9 『文明の衝突』のなかでは宗教の復権と原理主義の興隆との間に明確な区別を付けている様子はない。それは、同じ宗教の内部に異なる潮流が存在することに、彼の文明論が意義を見出さないためといえる。

*10 米国のアーミッシュに代表されるように、近代的な利便性を拒否する宗教的保守派はもちろん存在するが、それらの人々の多くは独自の共同体を形成して、社会の多数派から距離を置くなどといった点で、原理主義とは異なる運動と理解する方がよい (Kravbill 2013)。

*11 学術的にワッハブ運動をイスラーム原理主義に含めるべきであるかにはおおいに議論の余地がある (大塚二〇〇四: 八八―八九) が、ムスリム自身の間では、サウディアアラビアのワッハブ運動から名称をとって「ワッハブ主義」の名称がイスラーム原理主義を指してしばしば用いられる点にも注意を払うべきだろう (eg. Souleimanov 2005)。

*12 日本では、二〇〇九年七月一日に京都大学で行われた

「イスラーム地域研究」のシンポジウムが「グローバル・イスラーム―その拡大と深化を問う」という総合題を用いている。
*13 一八八九年のパリ万国博に展示された巨大な地球儀(グローブ)やサンシモン派の雑誌『グローブ』についてのミツチエル(二〇一四: 一三、二六)の議論を参照されたい。

*14 グローバル・スタディーズについてさらに総合的に論じるためには、「国際関係論」という国家間の関係として世界をみていく学問が、現代では不十分に思われるようになったことが、グローバル・スタディーズが提唱されるきっかけであった点を併せ考える必要がある (cf. 高田二〇〇七)。

●参考文献

赤堀雅幸(一九九四)「伝統を問い直す者たち―現代エジプトのベドウィンにみるイスラーム回帰への視線」『イスラーム世界』四三号、五五―八一頁。

赤堀雅幸(二〇〇五a)「スーフイズム・聖者信仰複合への視線」赤堀雅幸・東長靖・堀川徹編『イスラームの神秘主義と聖者信仰』東京大学出版会、一一―一九頁。

赤堀雅幸(二〇〇五b)「イスラームと多元主義、イスラームの多元主義」泉邦寿・松尾式之・中村雅治編『グローバル化する世界と文化の多元性』上智大学出版、七九―九六頁。

赤堀雅幸(二〇〇七)「ポストコロニアリズム」村井吉敬・安野正士・デヴィット・ワンク・上智大学二一世紀COEプログラム編『グローバル社会のダイナミズム―理論と展望』上智大学出版、二五〇―二五二頁。

赤堀雅幸(二〇〇九)「地域研究―異同を学ぶ(四)」日本文

- 化人類学会編『文化人類学事典』丸善、二五〇―二五二頁。
 赤堀雅幸(二〇一〇)「イスラームとグローバル化、イスラームのグローバル化」私市正年・寺田勇文・赤堀雅幸編『グローバル化のなかの宗教——衰退・再生・変貌』上智大学出版、六五―九〇頁。
 五十嵐誠(二〇一三)「反イスラム ミャンマー過激仏教僧」『朝日新聞』八月一四日。
 井上順孝・大塚和夫編(一九九四)『ファンダメンタリズムとは何か——世俗主義への挑戦』新曜社。
 白杵陽(一九九六)「サミュエル・P・ハンチントン」『文明の衝突と世界秩序の再構築』大澤真幸編『ナシヨナリズム論』の名著五〇『平凡社、五〇三―五一一頁。
 白杵陽(一九九九)『原理主義』岩波書店。
 大塚和夫(一九八五)「あご髭とヴェール——衣裳からみた近代エジプトのイスラーム原理主義」『民族学研究』五〇巻三頁、二三九―二六九頁。
 大塚和夫(一九九四)『「文明の衝突」の時代?』『比較文明』一〇号、三八―五〇頁。
 大塚和夫(二〇〇二)『いまを生きる人類学——グローバル化の逆説とイスラーム世界』中央公論新社。
 大塚和夫(二〇〇四)『イスラーム主義とは何か』岩波書店。
 ケペル、ジル(一九九二)『宗教の復讐』中島ひかる訳、晶文社。
 小杉泰編(一九九六)『イスラームに何がおきているか』平凡社。
 佐藤次高(二〇〇三)『イスラーム地域研究は何をめざすか』佐藤次高編『イスラーム地域研究の可能性』東京大学出版会、一一―一八頁。

- 高田和夫編(二〇〇七)『新時代の国際関係論——グローバル化のなかの「場」と「主体」』法律文化社。
 田中雅一(一九九四)「ヒンドゥー・ファンダメンタリズム」井上・大塚編『ファンダメンタリズムとは何か』新曜社、三七―五〇頁。
 富永智津子(二〇〇四)『「女子割礼」をめぐる研究動向——英語文献と日本語文献を中心に』『地域研究』六巻一、一六―一九七頁。
 野田淳(二〇〇〇)「産業社会と人間 グローバル・スタディーズ——伯太高校の学校改革実践」『部落解放研究』一三四号、五二―五九頁。
 ハンチントン、サミュエル(一九九八)『文明の衝突』鈴木主税訳、集英社。
 平野健一郎(一九九四)「文明の衝突か、文化の摩擦か?——ハンチントン論論文批判」『比較文明』一〇号、一七―三七頁。
 松川恭子(一九九九)『「ヒンドゥー教」への「改宗」——一九世紀インドにおけるキリスト教宣教師とヒンドゥー改革運動、そしてヒンドゥー至上主義へ』『年報人間科学』二〇巻一、二一―二二八頁。
 ミッチェル、ティモシー(二〇一四)『エジプトを植民地化する——博覧会世界と規律訓練の権力』大塚和夫・赤堀雅幸訳、法政大学出版局。
 森孝一(一九九四)「アメリカのファンダメンタリズム」井上・大塚編『ファンダメンタリズムとは何か』新曜社、一六―三三頁。
 山内昌之編(一九九六)『イスラーム原理主義』とは何か』岩波書店。

- Ashford, Douglas E. (1965) "Neo-Destour Leadership and the 'Confiscated Revolution.'" *World Politics* 17 (2) : 215-231.
- Bowen, John R. (2004) "Does French Islam Have Borders?: Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field." *American Anthropologist* 106 (1) : 43-55.
- Brunnessen, Martin van and Julia Day Howell (eds.) (2007) *Sufism and the Modern in Islam*. London: I. B. Tauris.
- Eickelman, Dale F. and Armando Salvatore (2004) "Muslim Publics." in Armando Salvatore and Dale F. Eickelman (eds.) *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill. pp. 4-27.
- Fogel, Robert William (2000) *The Fourth Great Awakening and the Future of Egalitarianism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hiro, Dilip (1989) *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge.
- Huntington, Samuel P. (1993) "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72 (3) : 23-49.
- Killoran, James, Stuart Zimmer, and Mark Jarrett (1990) *The Key to Understanding Global Studies*. Albany: Jarrett.
- Kraybill, Donald B. (2013) *The Amish*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.) (1991) *Fundamentalisms Observed*. The Fundamentalism Project Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Overtly, Norman V. and Richard D. Kimpston (1976) *Global Studies: Problems and Promises for Elementary Teachers*. Washington D.C.: Association for Supervision and Curriculum Development.
- Silverstein, Paul A. (2005) "Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe." *Annual Review of Anthropology* 34: 363-384.
- Soulemanov, Emil (2005) "Chechnya, Wahhabism and the Invasion of Dagestan." *The Middle East Review of International Affairs* 9 (4) : 48-71.
- Voegelien, Eric (1944) "Siger De Brabant." *International Phenomenological Society* 4 (4) : 507-526.
- Watt, W. Montgomery (1988) *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London & New York: Routledge.
- Wright, Theodore P. Jr. (1964) "Muslim Legislators in India: Profile of a Minority Elite." *The Journal of Asian Studies* 23 (2) : 253-267.

●著者紹介●

- ①氏名……赤堀雅幸(あかほり・まさゆき)。
- ②所属・職名……上智大学外国語学部アジア文化研究室・教授。
- ③生年・出身地……一九六一年、長野県。
- ④専門分野・地域……エジプト他、人類学、イスラーム地域研究。
- ⑤学歴……東京大学教養学部(教養学科第一文化人類学分科)、東京大学大学院社会学研究科(文化人類学専門課程修士課程)、東京大学大学院総合文化研究科(文化人類学専攻博士課程)。
- ⑥職歴……日本学術振興会特別研究員(PD)(三一歳、一年間)、民族学振興会研究員(三二歳、一年間)、大学専任講師(三三歳、五年間)、大学助教授(三八歳、七年間)、大学教授(四五歳、七年間)。
- ⑦現地滞在経験……エジプト(二五歳、三年間強)、文部省アジア諸国等派遣留學生(他)、その他短期調査多数。
- ⑧研究方法……エジプトを中心に中東各地、米国で現地調査。また近年は異なる分野の研究者による共同調査を各地で実施。
- ⑨所属学会……日本文化人類学会、日本オリエント学会、日本中東学会、日本イスラム協会、日本ナイル・エチオピア学会。
- ⑩研究上の画期……二〇一〇年以降に展開した、いわゆる「アラブの春」。これが起こることを誰も予想しなかったという意味でも、その理解と展開の予測がほとんどの的を射ていなかったという意味でも、中東研究のさらなる進化と深化が痛感された。
- ⑪推薦図書……ミツチエル、ティモシー『エジプトを植民地化する——博覧会世界と規律訓練的権力』(大塚和夫・赤堀雅幸訳、法政大学出版局、二〇一四年)。デリダ、フーコー、ハイデッガーなどの思想研究を援用しながら、植民地化、さらには近代化の過程を、エジプトという特定地域の研究に密着しながら読み解く良書。同類の研究の嚆矢であり、グローバル・スタディーズの一環としての地域研究の可能性を示している。