

論争のなかの原理主義

白杵 陽

目次

- I. はじめに
- II. 社会の脅威として、あるいは政策論争の中の原理主義
- III. 比較の方法としての原理主義？
- IV. おわりに－段階・類型論としての原理主義

I. はじめに

原理主義を語るときには多くの困難がつきまとってしまう。原理主義という言葉と現象が、あまりにも多義的だからである。誰が誰に向かって、何のために原理主義を語るのか。「原理主義」を原理主義たらしめた「イスラム原理主義」という日本語の用語法を考えてみよう。「イスラム原理主義」という言葉の響き自体が人を不快にさせる。マスメディアで形成された「イスラム原理主義」のイメージにはテロ、狂信、不寛容、時代錯誤などといったマイナス・イメージが付着しているからである。1月25日に行われたパレスチナ自治評議会選挙でハマース（イスラーム抵抗運動）が過半数を占めたと日本でも大々的に報じられたが、そのと

きもハマースはいっせいに、「イスラム原理主義」組織と呼ばれていた。しかし、ハマースが慈善団体として教育、医療、社会福祉でパレスチナ人のあいだで果たしている草の根的な活動の側面はまったく捨象されたままである。やはりマスメディアで喧伝される原理主義の否定的なイメージが払拭されるには相当な時間を要するであろう¹。

II. 社会の脅威として、あるいは政策論争の中の原理主義

そもそも、「イスラム原理主義」が社会の安定にとって脅威だという言説は、「イスラム原理主義」に関する何らかの共通認識がなければ成立しない。ところが、実際にはこの「イスラム原理主義」という用語を広めた日本のマスメディアと、その用語の妥当性を学問的に否定するイスラームを研究する者の間には何らの合意も成立していない。にもかかわらず、あたかも「イスラム原理主義」が実体のある脅威として存在しているかのように

¹ 本報告は、白杵 陽『原理主義』（岩波書店、1999年）を下敷きとしている。

議論は展開される。「脅威としての原理主義」という呼び方を原理主義の本質主義的な理解と呼んでおこう。誰にとつての「脅威」なのか。「イスラム原理主義」を何としても「敵」として創出したいと願っている人々である。そこでは、「イスラム原理主義」と呼ばれる側に関しては、実はほとんど問題にはならない。ここに言説をめぐる権力政治の実態が現れているように私には思われる。

原理主義を語るときにエドワード・サイード的な意味でのオリエンタリズムの問題（ヨーロッパがオリエントという実体を想定し、規定してゆく言説のプロセスには、ヨーロッパとオリエントとの政治的な権力関係が反映している）を避けて通ることはできない。「イスラム原理主義」とは、かつてヨーロッパが作り上げた「オリエント」と相似形にある、と多くの研究者が指摘する。イスラームを研究するオリエンタリストが創出した極端に理想化された「イスラーム社会」とメッカ(マッカ)を理想化するイスラム原理主義者のウンマとはその理想化において共通するからである。「イスラム原理主義者」と呼ばれる人々も、いったん近代を経て現在を生きているのであり、たんに復古的な信仰を掲げているだけではない。彼らも、ヨーロッパのオリエンタリスト

が造りあげたイスラーム社会の理想像を受け入れているためである。となると、原理主義を原理主義として言あげして語る行為自体が、〈東洋〉と〈西洋〉に本質的差異が存在するという意味で本質主義を再生産してきたオリエンタリズムと共犯関係に入ることになってしまう。にもかかわらず、私は原理主義というインパクトのある用語を臆面もなく使用しているし、そのようなタイトルをもつ本まで出版した。それはオリエンタリズムを他山の石とはせずに、そうした用語を利用しつつ自らを批判するという無謀な行為を敢行しようとしているといえるのかもしれない。

翻って、原理主義が近年になって起きている、新たな「なにか」を説明するためのラベルであると積極的に捉えるにしても、原理主義というレッテル貼りに共有される了解は今のところない。分析概念というには原理主義自体があまりにもポレミカルなのである。さらに深刻な事態は、あまりにもマイナス・イメージが流布してしまった今日、自ら進んで自分のことを「原理主義者」を名乗る人はいないという現状である。原理主義者の原語である「ファンダメンタリスト」はその用語の起源となった本家本元であるアメリカ合衆国においてすでに嫌われて

しまっている。現在ではファンダメンタリストと差異化するためにエヴァンジェリカル(福音派)と自称する場合が多いという。ファンダメンタリストは蔑称として使われてきたからである。

アメリカ合衆国のキリスト教ファンダメンタリズム史研究者ジョージ・マースデン(デューク大学教授)はその著書の冒頭でファンダメンタリストを明快に定義している。「ファンダメンタリストとは何かに怒るエヴァンジェリカルである」と。そして続ける。「この定義は単純に見えるが、かなり正確である。ジェリー・ファルウェル(ファンダメンタリスト政治組織「モラル・マジョリティ」の指導者)はマスコミが引用しそうなファンダメンタリズムの即席の定義として重宝さえしてきた」。こうした事実、ファンダメンタリストはエヴァンジェリカルと自己同定しようとし、エヴァンジェリカルはファンダメンタリストとは差異化しようとしている綱引きがあることを示している。

「ファンダメンタリスト」という用語が戦闘的なエヴァンジェリカルに適用するために 1920 年にアメリカ合衆国の社会的、文化的文脈において発明されたことはよく知られている。しかし、近年ではあらゆる戦闘的な伝統主義者の宗教一

マースデンの用語法であるが一、例えば、イスラーム・ファンダメンタリズム、つまりイスラム原理主義といった具合に、キリスト教ファンダメンタリズムのアナロジーとして適用範囲が拡大し始めたのである²。

原理主義がマイナス・イメージでマスメディアで頻繁に語られるようになるのは、1979 年のイラン革命を契機に原理主義とイスラームが結合したときからである。イスラム原理主義者とは一般的には急進化した宗教的な政治運動、それも暴力行使やテロをも辞さない狂信的集団に対する他称としてのレッテル貼りであるとされている。アメリカ大使館がテヘラン大学の学生を中心とする「暴徒」によって占拠されるという事件が起こると、アメリカのマスメディアは、イラン革命イメージをキリスト教ファンダメンタリストのそれとだぶらせて、彼らをイスラム原理主義者と呼ぶようになった。しかしレッテル貼りをしたマスメディアのみならず、レッテル貼りの妥当性を検証しなければならない研究者は、原理主義と呼ぼうが、他の名づけで呼ぼうが、1970 年以降、グローバルなレベルで新しい「なにか」が起こっているという共通した認

² George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*(Grand Rapids, Mich., 1991), p.1.

識を共有していた。だからこそ、ファンダメンタリズムを単なるレッテル貼りから、比較概念として鍛え直すべく、新しい「なにか」を記述し、説明しようとする努力がなされてきたのである。

わが国のマスメディアでも、新しい「なにか」のうち、イラン革命を契機に暴力として顕在化し、特別な事象として突出した部分を「イスラム原理主義」という輸入された用語で呼ぶことが定着したが、もともと英語で「ファンダメンタリズム」と呼ばれている「なにか」には、真正性や純化を求める宗教が絡んでいるようだ、シンクレティズムやクレオール化を真っ向から否定し、他者を排除したところで成立するエスノセントリズムやエスニシティの問題とも関わっていそうだと、一方的に押しつけられたと受けとめられる近代そのもの、あるいは、その近代を体現した国家的形態であるネーション・ステートに対する異議申し立てでもあるようだ、抑圧された人びとの抵抗の拠り所となった宗教イデオロギーだ、といった様々な疑問が提示されてきた。つまり、原理主義を語ることはこの用語で現代の抱え込む問題性の一断面を切り取ろうとする営為だとは言うことができないだろうか。そうだとするならば、原理主義を問うこと自体に、1970年代以降、とりわ

け、ソ連崩壊後の1990年代以降、われわれの生きている場にいったいどのような地殻変動が起きているのか、そして来るべき世紀はどうなるのか、という問いに対する何らかの回答が予め含まれており、われわれとは何者で、どこにいるのかというアイデンティティ模索のプロセスでの不安とともに期待感が、原理主義とは何かという設問に込められているはずである。

さて、米ソ冷戦はすでに歴史的記憶となった。アメリカの外交政策決定者は新たな敵を模索している。新たな悪役の候補のトップは「黄禍」（東アジア諸国の経済的脅威！）、そして「緑禍」（イスラームの脅威）である。「緑禍」の危険とはイスラム原理主義者であり、核武装して西洋文明に対して武力行使のジハードを仕掛けてくるホメイニーのような連中なのである、と米外交専門家は報告する³。

共産主義の「赤禍」に代わるイスラム原理主義の「緑禍」。イスラエル軍事史研究家であると同時にアメリカのメディアにも頻繁に登場するアモス・パールムッターは次のようにイスラム原理主義に対して感情的な論評を下す。「イスラム原理主義はボルシェヴィキ、ファシスト、ナ

³ Leon T. Hadar, "The 'Green Peril'. Creating the Islamic Fundamentalist Threat",
<http://www.cato.org/pubs/pa-177.html>

チと同様に攻撃的な革命運動であり」、
「権威主義的で、反民主主義的で、反世俗主義で、「キリスト教的世俗世界」とは折り合いがつかない。その目的は中東において全体主義的イスラーム国家の樹立する」ことなので、米国はそのような運動が生まれた時点で圧殺すべきだ、と主張しているのである⁴。

このようなヒステリックな反応はヨーロッパ・キリスト教世界（その外延としてのアメリカ）とイスラーム世界との歴史的な起源をもつ地政学的な関係に起源をもつことはしばしば指摘されている。アラブ史の権威であった故アルパート・ホーラーニー（オックスフォード大学）は「ヨーロッパ思想におけるイスラーム」⁵という著名な論文を「イスラームという宗教が最初に現れてから、この宗教はキリスト教ヨーロッパにとっては問題だった」と書き出しているが、このような真摯な学問的な言説が政治的な「文明の衝突」論と結びついたとき、ヨーロッパ・イスラーム関係が敵対という本質主義的文脈で固定的に理解されることになる。サムエル・P・ハンティントン（ハーヴァード大学）はその話題の著書『文明の衝突』の中で、「ビル・クリントン大統領

を含む西洋人には、西洋にとって問題なのはイスラームなのではなく、ただ暴力的な過激なイスラーム主義者だけだ、と議論する人もいる。しかし 500 年の歴史がそうではないことを示している。イスラームとキリスト教の関係は嵐のような時期がたびたびあった。お互い同士がまったくの他人であったのだ。自由民主主義とマルクス・レーニン主義の間の 20 世紀の紛争など、イスラームとキリスト教との間の、依然激しく対立している関係に比べれば、ごく短い表層的な対立にすぎなかった」とまで言明しているからである⁶。

このような本質主義的な理解は「イスラームの脅威」論をナイーブに主唱する人々が陥りやすい落とし穴である。宗教としての、あるいは文明としてのイスラームそれ自体は、現代において誕生し政治化されたイデオロギーとしてのイスラーム原理主義とは別物であるはずだからである。信仰体系としてのイスラームそれ自体が一実に当たり前のことなのであるが一脅威であるはずがない。むしろ、上記のような「縁禍論」、すなわち「イスラームの脅威」論を展開している人々が新たな「敵」と想定しているのは政治化し

⁴ Amos Perlmutter, "Wishful Thinking about Islamic Fundamentalism", *Washington Post*, February 19, 1992.

⁵ Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge, 1991).

⁶ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations. Remaking of World Order* (New York, 1996), p. 209.

た「イスラム原理主義」なのであるが、その「敵」を、歴史的根拠をもつ実体としてイスラーム自体に拡大していった言説が「文明の衝突」論であるといえる。もちろん、イスラム原理主義は今後、政治的な「無秩序」を作り出す可能性があるという意味で「脅威」かもしれないが、20世紀という時代に80年近くにわたって国家体制として強大な軍事力をもって存在した共産主義諸国の「脅威」とは質量ともにまったく違う次元の話であるはずである。

このようなイスラーム脅威論に冷水を浴びせかけるのが、フランスでアフガニスタンの専門家として知られるオリビエ・ルワである。目から鱗の落ちるような彼の表現を借りれば、政治的イスラーム（つまり、イスラム原理主義）は権力奪取という意味ではこれまで失敗の連続であった、というのである。現代の政治的イスラームはムスリム社会にオルタナティブを提供したか？という問いには「ノン！」と回答せざるをえない。なぜなら、イラン革命を例外として、これまで中東の政治地図を劇的には塗り替えてこなかったし、権力奪取の試験にはずつと落第してきたからである⁷。むしろ、「イ

スラームの脅威」を悪戯に強調する論者にこそ、脅威論の前提となっているイスラームに政治的悪意を持った何らかの思い入れがあるはずなのである。

このような状況を踏まえれば、アメリカの政策決定に影響を行使しうる立場にあるイスラーム研究者がイスラム原理主義をどのように見ているのか概観することも無駄なことではなからう。というのも、米ソ冷戦終焉後、「共産主義の脅威」に代わる「イスラームの脅威」の言説を産みだしているのはアメリカ自身だからである。ファワーズ・ゲルギス（サラ・ローレンス・カレッジ）は政治的イスラーム（彼はイスラム原理主義という用語ではイスラーム復興の複雑性と折衷的性格を捉えることができないとして「政治的イスラーム」の用語を使用している）に対する見方を、「対抗政策論者（confrontationist）」と「和解政策論者（accommodationist）」とに分類している。

対抗政策論の研究者は「イスラム原理主義者」というお題目のもとにイスラームを一枚岩的に捉え、イスラム原理主義者を全体主義的共産主義者と同様、反民主的で、反西洋に毒され、西洋を攻撃対象とすると断じる。つまり、冷戦期の思考法のアナロジーとしてのイメージなのである。この思考法をもつ典型例が先ほ

⁷ Olivier Roy, *The failure of Political Islam* (Cambridge, 1997), pp.23-25.

どもあげたハンティントンの「文明の衝突」論の展開である。ハンティントンは、アラブ世界で民主主義の一形態を維持できたのはキリスト教徒であるレバノンだけであり、ムスリムがレバノンの多数派となったので、レバノンの民主主義は崩壊したとまで記した。アメリカを代表する「アラビスト」(つまり、アラビア語を駆使しうる外交アドバイザーである)ダニエル・パイプス⁸は「新たな悪はかつての悪の帝国(ソ連)と同じくらい邪悪である。イスラム原理主義者は共産主義者よりもより深刻な西洋にとっての挑戦になる。共産主義は、服装、つき合い方、祈り方などを含むわれわれの世界観全般ではなく、たんに政治的な諸政策に反対しているに過ぎなかった」として、宗教としてのイスラームと、イデオロギーとしての政治的イスラーム(つまり、イスラム原理主義)の違いを認めない。したがって、このように生活スタイルを含む本質的に異なるイスラームを徹頭徹尾敵視するグループの発想こそが「共産主義の脅威」に代わる「イスラームの脅威」の言説を編み上げていくのである。

他方、和解政策論者は対抗政策論者に

よる反西洋、反民主主義のイスラーム主義者像を誤りだとする。というものの、合法的な範囲内での反政府的な政治組織と過激な少数派組織の活動を区別すべきだからである。ジョン・エスポズィート⁹やレオン・ハダルが代表的な和解政策論者であるが、二人は次のよう見方をする。すなわち、米国のアカデミズム、政府、そしてメディアはイスラム原理主義者のごく少数の周縁的暴力集団の行動を殊更に強調し、イスラーム穏健派の力量を低く見積もる。想像上の一枚岩的なイスラームを作り上げて、イスラーム世界の政治的紛争は何よりも宗教的なものーイスラーム・キリスト教対立ーに起因するということに、宗教に還元して説明してしまう。しかし一枚岩的なイスラームの脅威というのはムスリム史の現実とはまったく関係のない、西洋の側が繰り返し捏造してきた神話である。イスラーム世界は通常考えられているよりもはるかに分裂の度合いが激しく、アラブ・イスラーム諸国の外交政策決定は、時代を超えた統一性によるのではなく、むしろ多様性の要因によってなされている、と和解政策論者は主張するのである¹⁰。

⁸ Daniel Pipes は、「キャンパス・ウォッチ」<http://www.campus-watch.org/>というサイトを主催し、そこでアメリカの外交政策を批判し、「親イスラーム」「親アラブ」教育を行っている大学の研究者等を名前を挙げて非難している。

⁹ 翻訳として、ジョン・L.エスポズィート、内藤正典・宇佐美久美子訳『イスラームの脅威ー神話が現実か』(明石書店、1997年)等がある。

¹⁰ Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam. Clash of Cultures or Clash of Interests?* (Cambridge, 1999),

ドイツを拠点に活躍するシリア系の国際政治学者バッサム・ティービーは「宗教的原理主義は、イスラーム世界には限定されない政治現象として、非政治的目的を追求して行われる宗教の攻撃的な政治化である」として政治的イスラームと同義に定義するけれども、「原理主義はイスラームであれ、そうでない宗教であれ、人工的なテロリズムあるいは過激性の一形態である」と二重に定義している。したがって、イスラーム原理主義に関しては、原理主義＝ファンダメンタリズム(英語)＝ウスーリーヤ(アラビア語)とテロリズム＝タタッフ(アラビア語の原義は「過激主義」)の両語を互換して使用することには反対している。ティービーの議論で重要な点は、国際政治の文脈では、原理主義とは世界政治における新たなグローバルな現象の一様態にすぎず、「文明の衝突」を表象するイデオロギーだ、と断じていることである。したがって、原理主義は現代世界の危機の原因などではなく、危機の一表現であり、かつ危機への一つの対応の在り方なのだ、と指摘する。以上の議論から、当然ながら、原理主義は危機への解決ではありえないことは当然の帰結なのである。

周知のように、イスラームは世界宗教

であり、またイスラーム世界と呼ばれる一大文明圏をも形成してきた。地球上の人口の5分の1はムスリムである。ハントントン流の「文明の衝突」論を、民族・エスニシティあるいは宗教に関わる紛争によって無秩序に陥った混沌とした現状を示す用語として受け入れたとすれば、目下われわれが紛争をなくすために必要としているのは文明間の平等、尊敬、承認といった理念に基づく相互の協調であるはずである。現在の西洋のヘゲモニーに異議申し立てをする文明主体—イスラームであっても他の何であって—は必ずしもそのヘゲモニーに対するオルタナティブとして自らが成り代わることを要求しているのではなく、文明間の対等および正義の実現を求めているだけである。もしこのような立場を是認したとなると、イスラームのヘゲモニーのもとに、イスラームによって指導された新たな世界秩序を模索するのが政治的イデオロギーとしてのイスラーム原理主義であるはずである、とティービーはイデオロギーとしてのイスラーム原理主義を文明としてのイスラームと区別して議論することを提唱するのである¹¹。

¹¹ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder* (Berkley, 1998), pp.15-19.

III. 比較の方法としての原理主義？

原理主義／ファンダメンタリズムの用語の妥当性およびその否定的な内容に関する議論を概観したが、この用語による名づけあるいはレッテル貼りそのものがようやく市民権を獲得しつつあるものの、必ずしも研究者の間で広く承認されたものでないことをここで改めて確認しておきたい。そこで、松本健一の次のような提言を再び紹介しておきたい。すなわち、

「原理主義を一つの思想軸としてきちんと析出し、アカデミズムに認知させることが必要でしょう」。松本によるこの提言は「文明の衝突」論が広く世界の関心を集め始めた後の現在、改めて吟味されるべきであろう。松本が原理主義を「西洋＝近代に抵抗しつつ、それを越える文明的な原理を掲げる、思想的なベクトル」として規定していることを思い出そう。原理主義が問題になるのも「文明の衝突」論が問題となる同質の土壌においてなのであるからである。

では、一つの思想軸としては依然認知されていない原理主義／ファンダメンタリズムは日本のアカデミズムの世界ではどのように議論されているのであろうか。わが国での原理主義／ファンダメンタリズムと銘打った研究動向を概観する上で見逃せない一冊の本がある。井上順孝・

大塚和夫編『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、1994年）である。同書は1993年に行われた「宗教と社会」学会でのシンポジウムの記録である。基調報告としてアメリカ（森孝一・同志社大学）、ヒンドゥー（田中雅一・京都大学）、シンガポール（熊田一雄・近畿大学）、イスラーム（大塚和夫・東京都立大学）、真宗（大村英昭・大阪大学）の事例がそれぞれの地域専門家によって提示され、後半に討議が収められている。このシンポジウムでは原理主義／ファンダメンタリズムに対する認識は各人各様であり、議論が百出している。そのため、に自ずから、わが国における原理主義／ファンダメンタリズムに関する言説のありよう、そしてアカデミックなレベルでの問題の所在を見極めるには極めて有益な本になっていると言える。内容に関しては同書に直接あたっていただくとして、ここでは原理主義研究の比較のための方法論に焦点を絞って検討してみたい。

編者の一人である國學院大學日本文化研究所の井上順孝はシンポジウムでの議論を次のように総括している。すなわち、ファンダメンタリズムは「その定義がなかなか容易ではない。それぞれの研究分野や当初抱いていたファンダメンタリズムへのイメージの差も関係しているよう

に思われるが、(討議での)議論は大きく二つに割れた。すなわち、定義を厳密にして、それが適用できる事例に限って議論すべきだという立場と、より広い視野のもとに、宗教運動の性格を比較検討する際の一つの視点になるような議論をすべきだという立場である」という、二つの方向性をもつ議論がたち現れたことを指摘している。

ここで指摘されている二つの立場は、方法としての原理主義／ファンダメンタリズムを考察していく上で示唆的である。原理主義という概念が成立するか否かの問いにつながっているからである。概念という以上、内包と外延、すなわち、意味内容とその適用範囲が規定されていなければ成立し得ないので、前者の立場は原理主義を極めて限定された条件内で概念化していこうとする方向であるといえる。ところが、むしろ後者の立場を主張する研究者には原理主義を比較のカテゴリとして鍛えていこうとする方向性が顕著である。ただし、この方向性には戦略的には記述の第一歩として「原理主義」をたんにラベル貼りだとかレッテル貼りとして暫定的に規定して、比較を行おうとする場合も見受けられる。しかし、後者の立場でもっともラディカルな考え方は、概念化の誘惑に対抗するかのように、

ウィトゲンシュタインの「家族的類似性」の考え方を導入することで、原理主義を比較の方法としての有効性を主張しようとする立場なのである。つまり、原理主義という事象に本質的特徴が共有されているという考え方を否定し、数々の複雑な類似性があるだけだとするのである¹²。

井上順孝は原理主義／ファンダメンタリズムを捉える脈絡を次のように整理して、方法論的に一步踏み込んで議論している。すなわち、1970年代終わりからのグローバルな動きとしてファンダメンタリズムを捉える第一の脈絡、そして主文化のちがひ、つまりある宗教的伝統のなかで様々に生じてくる流れの一つとしてのファンダメンタリズムを捉える第二の脈絡という二つに分類するのである。この井上の指摘は、用語として妥当かどうかに関し終始している原理主義に関する混乱した議論を整理するには有効である。先に紹介した松本健一の仕事は井上の第二の主文化のなかで生じてくる流れとして原理主義を位置づける試みと評価できる

¹² ブルース・ローレンスとウィリアム・シェパードの原理主義をめぐる論争も、この概念化に関する対立に起因している。シェパードが前者のより厳密な概念化を試みる立場に立つのに対し、ローレンスはこれを、ウィトゲンシュタイン以前の努力に過ぎないと切って捨てた。William E. Shepard, *Islam and Ideology. Toward a Typology*, *International Journal of Middle East Studies*, vol.19, 1987, pp.307-336; Idem, 'Fundamentalism' Christian and Islamic, *Religion*, vol.17, 1987, pp.355-378. Bruce Lawrence, *Critique of William Shepard's "Fundamentalism" Christian and Islamic* (*Religion* 1987,17), *Religion*, vol.19, 1989, p.275.

し、鵜飼哲らの討論は敢えて言うならば第一のグローバルな動きとして原理主義を捉えようとしたものである。もちろん、この二つの脈絡は相互に排除するものではないので、どちらに属するかといった排他的な分類は生産的とはいえないが、本書のこれまでの議論はどちらかといえれば第一の脈絡のグローバルな動きに重点をおいて原理主義を捉えようとする立場に傾いた試みだと考えることができる。逆に京都大学の小杉泰らの「イスラーム復興」の提唱は井上が提示する第二の脈絡での議論であると位置づけることができる。

井上は自身の著作の中で第二の脈絡、すなわち一つの主文化の枠内で、具体的には幕末明治期日本の教派神道が「神道ファンダメンタリズム」の特性を部分的に継承しているとして議論している。井上は卓越した比喻で神道ファンダメンタリズムの事例を明快に説明する。彼の「蠅取り紙と蠅」説をちょっと覗いてみよう。「平田篤胤に代表的に示されるように、近世の復古神道家たちは、神道固有の姿を取り戻そうと苦闘したのであるが、この試みは、蠅取り紙から飛び立とうとする蠅の努力として比喻できる面がある。神道家としてのアイデンティティを自覚的に抱いた人々（蠅）が、習合状態にあ

る神道の実態（蠅取り紙）から抜け出そうとしても、その方法は容易ではない。一つの足を離しても、それはやはり、またどこかにおろさざるを得ない。自由な飛翔は、もっぱら理念の中での姿となる。にも拘わらず、神道の習合状態に対し批判的立場をとり、外来宗教の渡来以前に日本に純粋な神道が存在したと主張する立場は、近代以降も継承された。このような立場を「神道ファンダメンタリズム」と規定する」と述べている¹³。

しかし、神道ファンダメンタリズムはキリスト教ファンダメンタリズム（聖書根本主義）やイスラーム・ファンダメンタリズム（原理主義）とは、歴史的起源という意味においても、また依るべき教義という意味においても、原点はきわめて曖昧であった点において決定的に異なっている。井上がこのように言及するとき、比較カテゴリーとしての原理主義／ファンダメンタリズムのもつ可能性に期待している。実際、井上は、ファンダメンタリズムは三つの「げんてん主義」であると再定義しているのである。すなわち、原点回帰の「原点主義」であり、オリジナル・テキスト重視の「原典主義」であり、さらにはそれから点数を引いていく

¹³ 井上順孝『教派神道の形成』（弘文堂、1991年）、355ページ。

44 論争の中の原理主義

という意味での「減点主義」とだというのである。今は宗教的な状態が初期に比べて何だかだんだん悪くなっている、だからこそ、それを元に戻そうとするような三つの「げんてん主義」が出てくる。井上自身は言葉遊びだとして謙遜しているが、比較のカテゴリーとしての原理主義を鍛え直す提言としては貴重である。

三つの「げんてん主義」に戻ろうとする神道は蠅取り紙の蠅のように、そのシンクレティズムからの脱却には一定の限界があった。幕末維新期の教派神道はさらにネオ・シンクレティズムとしてグローバル化を促進することになった。というのも、教派神道のリーダーたちは、神道が他宗教に比肩できるほどに、一個の確立した宗教体系であることを主張せざるを得なくなり、その作業はキリスト教の影響を極小にとどめるという目的を離れることなく押し進められたが、その過程で、逆説的ながら、ファンダメンタリズムが変容し、ネオ・シンクレティズムの傾向が顕著となったとして、グローバル化の文脈で説明する。

比較の視点からファンダメンタリズム／原理主義を日本の状況に適用することは極めて稀であるといえる。シカゴ大学のマーティン・マーティ教授らによるファンダメンタリズム・プロジェクトの成

果である 5 巻本において¹⁴、日本におけるファンダメンタリズムの事例として取り上げられているのは、わずかに 2 論文のみであるが、その 2 論文が言及対象としているのは主に創価学会、立正佼成会などの法華系新宗教である。さらに新宗教はファンダメンタリズム的であるとしつつも、ファンダメンタリズムの議論を日本にそのまま適用することには一定の留保を加えている。オウム真理教のサリン事件を経た現在、疑似原理主義的動向として再考を要するだろう。しかしながら、一神教以外に無制限に原理主義を適用することには慎重でなければならない。

比較の立場から原理主義の有効性を早い時期から提唱していたのが、先にも触れた比較宗教学のブルース・ローレンス（デューク大学）であり、彼は『神の擁護者－現代に対するファンダメンタリストの反乱』¹⁵を上梓した。しかし彼も比較の対象をキリスト教、イスラーム、そしてユダヤ教というセム的（アブラハム的）一神教に限定している。ローレンスは次の 4 点から原理主義の用語とその現象を考察した。

第一に用語については、原理主義／フ

¹⁴ Martin E. Marty & Scott Appleby(ed.), *The Fundamentalist Project* (Chicago, 1991-1995).

¹⁵ Bruce B. Lawrence, *Defender of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (San Francisco, 1989).

ァンダメンタリズムという用語以外には、現在の宗教的な異議申立て運動を比較の視点から探求できる言葉はないという点である。と同時に原理主義は様々に広がる現代的な現象に対して貼られた暫定的なラベルに過ぎず、現象があまりに現代的すぎて、メディア、政策決定者、研究者の間では、原理主義という用語は1970年代まで表舞台に登場することはなかった。

第二に「近代」との関係については、原理主義はグローバルなレベルでモダニティとの相互作用およびモダニズムへの反発という二要因によって形成されたと主張する。ここで重要な点は、ローレンスが独自の文脈で「近代」をモダニティとモダニズムとに使い分けていることである。モダニティとは前近代では考えられなかった官僚化、合理化、技術革新、グローバルな交換などによって形成される人間生活の新たなインデックスであり、要は、現代世界の物質的構成体とでも呼ぶべきものである。したがって、原理主義者はモダニティを便利な道具としてその恩恵を被っているのでモダンなのである（「和魂洋才」のアナロジーで考えるとわかりやすい）。また彼はモダニズム（あるいはモダニスト）を、社会的にコード化された諸価値、つまり広義のイデオロ

ギーによって突き動かされる個人的な自律性の模索（あるいは模索する人）、換言すれば、現代世界に対して人間の経験をイデオロギーとして構築されたもの（あるいはそれを模索する人）、と定義している。原理主義者とはハイテク時代のモダニティの恩恵に生きながらも、啓蒙主義を踏襲するモダニズムには反対する人々であるがゆえに、原理主義者とは反モダニティのモダンだ、というローレンス一流の言説が出てくるわけである。したがって、モダニズムが存在しなければモダニストも存在しないように、原理主義者も「敵」であるモダニズムが存在しなければ存在しない、との主張が彼の議論の柱となっている。

第三に原理主義とナショナリズムとの関係については、両者の相互作用は不可避で、その相互作用の結果が原理主義者のイデオロギーを決定するものであるとしても、原理主義者はモダンとしてのみ動くことになる（イスラム原理主義者であっても）。原理主義者はナショナリズムを反モダニストの立場から糾弾し続ける。というのも、ナショナリストはフランス革命以来、世俗的イデオロギーに基づいて国民国家を形成してきたので、宗教的原理主義者とは衝突せざるをえないからである。ところが、原理主義者は国民国

家の枠内でしかその目的を達成できない。なぜなら、原理主義者が権力奪取するためには国民国家という支配装置を神から与えられたものとして再定義せざるをえないからである¹⁶。

第四に原理主義とジェンダーに関して、ローレンスは研究対象として女性を排除することは原理主義を社会現象として包括的に検討するという研究者としての主張を無効にしようとしながらも、自身による原理主義研究のジェンダー的視点の弱さを暗に認めている。ローレンスによれば、原理主義者は二重の意味で男性的であると評価する。すなわち、どの原理主義者が動員するものもほとんどが男性であるばかりか、原理主義者は男性のカリスマ的権威性および男性支配的あるいは家父長的社会秩序に適合したような聖典による命令に訴えかけるからである。

ローレンスの試みは個人として比較の視点から議論したパイオニア的研究だと評価できるが、その適用範囲は一神教に限られていた。セム的一神教以外にも、ヒンドゥー、シーク、シンハラ仏教も研究対象とした比較ファンダメンタリズム研究の集大成がマーティン・マーティの

研究プロジェクトであった。原理主義／ファンダメンタリズムを検討する上で必ずや参照しなければならない基本文献である。1991年から95年にかけてシカゴ大学出版局からファンダメンタリズム研究プロジェクト報告書全5巻として刊行された。

原理主義という用語が、誰も自称として使うことがないにもかかわらず、ひとりあるきしている。では、原理主義／ファンダメンタリズムという語はどこまで、学問的な分析概念として通用するのだろうかという問題に対して、このプロジェクトは厳密な分析概念として原理主義という語を捉えることを放棄し、かわって「家族的類似性」—相互になんとか似ている—という概念を用いている。原理主義という語には、そのような概念でしか表せないような曖昧さがある。しかし、原理主義という否定的なレッテル貼りがこれほど批判されているにもかかわらず、今日のように流通しているその生命力は、その曖昧さゆえの多義性にあるのではないかと考えられるのである。

IV. おわりに—段階・類型論としての原理主義

原理主義を捉える比較の方法として、通時的な理解（段階論）と共時的な理解（類型論）の交差において捉えていくこ

¹⁶ しかしナショナリズムとの関係に関しては、9.11以降、こうした見方を再検討する必要があるだろう。アルカーイダによる国際的なネットワークは、20世紀的なイスラム原理主義者の活動が国民国家の枠内にとどまるものではないことを示している。

とを提起したが、実際の個別の記述においては個々の文明あるいは文化の枠内に限定せざるを得ない。この観点を踏まえると、ユースフ・シュエイリー（エクセター大学）のイスラム原理主義に関する分析は本論の意図するところと一致する。彼は「イスラーム・ファンダメンタリズム」をより適切な言葉がないという理由で積極的に使用し「政治的原則を永遠の聖典から引き出すと主張する主知的な立場」と再定義している。以下、イスラム原理主義を例として見てみよう。

シュエイリーは、イスラム原理主義の段階・類型を歴史的起源、社会経済的環境、そして概念的参照枠として他とは区別された実体として取り扱い、復興主義(revivalism)、改革主義(reformism)、そして過激主義(radicalism)の三つの潮流に分類する。これはイスラム原理主義を思想、運動、現状という観点から考えた、段階論と類型論、そして現状分析を踏まえた分析枠組みである。その意味では、先に提示した原理主義の通時のおよび共時的理解の交差する観点からの分析という意味でも有効な方法であろう。

さて、段階論と類型論を結合させて次のような時期区分して特徴づけをする。近代イスラーム史に不案内な読者にとっては具体的な史実が詳びらかでないかと

懸念されるが、とにかくもその要点のみを述べてみる。第一期の復興主義の段階は1744年から1885年まで（アラビア半島におけるワッハーブ運動の勃興からスーダンでのマフディーの反乱の終焉まで）、第二期の改革主義の段階は1839年から1954年まで（オスマン帝国のタンズイマート改革の開始からアルジェリア革命の勃発まで）、第三期の過激主義の段階は第二次世界大戦後の1945年以降としている。しかし現在の段階である第三期については、この時期の代表的なイデオログ（例えば、エジプトのサイイド・クトゥブ）は1960年代に産み出されたが、民衆レベルで過激主義が顕在化したのは1967年の第三次中東戦争によるアラブ側の大敗北、そして1973年の第四次中東戦争後の1970年代に入ってからである。したがって、イラン革命が勃発する1970年代以降の段階をここでは暫定的に第三期後半と呼んでおこう。

第一段階のイスラーム復興主義は主にワッハーブ運動やサヌースィー運動を念頭に置いており、中央権力の及ばない周辺地域でベドウィンなどの遊牧民を主体とした運動で、ヨーロッパ商業資本の拡大に伴うアラブの商業活動の停滞に起因し、タウヒード（神の唯一性）を求めるジハード運動。第二段階のイスラム改革主義

はジャマール・アッディーン・アル＝アブガーニー（1837～97年）やムハンマド・アブドゥーフ（1849～1905年）からハサン・アル＝バンナー（1906～49年）に至るまでを念頭に置き、国家官僚、知識人などの都市中産層に担われ、イスラーム法の刷新など国家機構の改革を含むヨーロッパ列強による植民地化の危機に対応した段階であり、第三段階のイスラーム過激主義は第二次世界大戦後の国民国家段階でナショナリズムやイスラーム改革主義への反発からサイイド・クトゥブ（1906～66年）、マウラーナー・アブーアラー・マウドゥディー（1903～79年）などの代表的イデオログを生みだし、世俗的支配をジャーヒリーヤ（イスラーム以前の無知の時代）として「神の統治」を求める運動が起こる¹⁷。

シュエイリーの段階・類型論を、暴論を承知のうえで日本の宗教に適用すれば、前述の井上順孝の定義する「神道ファンダメンタリズム」は復興主義の段階に相当し、幕末明治期に新宗教の教団が多く設立されるネオ・シンクレティズムの段階は国家神道の成立を含め改革主義の段階にあたるであろう。そして新宗教の発展を考えてみると、島蘭進による新宗教

の五段階の時期区分にしたがえば、第三期のイスラーム過激主義の後半は新宗教の段階から第四期、つまり、1970年以降の新新宗教の段階である「新霊性運動」と考えることもあながち的外れではないというべきであろう¹⁸。

以上のように暴論に近いかたちでぐくみ摘んで説明した類型・段階論はあくまで宗教的な原理主義を比較の手段として鍛え直すための仮説にすぎないが、これまで議論してきた原理主義は、シュエイリーのいう「イスラーム過激主義」を意味していることが明らかになる。ここで私が指摘したいのは、シュエイリーが示したような原理主義のマッピングのなかでわれわれの議論する「原理主義」がいったいどこに位置づけられているかを思考の射程に入れて、具体的な作業のなかで個々の原理主義を比較の視点からより精緻化していく必要があるということなのである。

（うすき あきら・日本女子大学文学部史学科教授）

¹⁷ Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (revised edition, London, 1997).

¹⁸ 島蘭進『現代救済宗教論（青弓社、1992年）、105ページ。