

イスラム脅威論の虚像と実像

内藤正典

1 模倣と従属

イスラムとその信徒の社会に対する恐怖や蔑視には長い歴史がある。それこそ十字軍の中世をへてルネサンス、そして近代から現代へと十世紀にわたって、西欧世界において増幅と蓄積とを繰り返しながら脈々と生きてきた。しかし、20世紀前半までにムスリムが暮らす多くの地域が列強諸国の統治下におかれたことで恐怖はひとまず薄れた。その後、これらの地域は独立し国家を建設した。国家は多くの場合、イスラム法を体制原理とするイスラム国家ではなく西欧型の近代国家を模して創られた。イスラム教徒が人口の多数を占めていたとしても、20世紀における支配的文明としての西欧近代文明が創造した「国家」や「国民」そして「民族」の原理は、否応なく彼らの地域にも浸透した。

もっとも、西欧型の国家を模倣する度合いは異なっていた。そのことを端的に示すものは国家におけるイスラムの扱いであった。最も急進的な西欧化を実現し、イスラムを公的領域から排除したトルコ共和国から、サウディアラビアのようにイスラムの純化を求めるワッハブ派を奉じる国家にいたるまで、国家におけるイスラムの位置づけには大きな隔たりがあった。そして、多くの国においては、一方で国民主権をうたい議会制度をもちながら、他方では宗教的権威や宗教組織と一定の協調関係を維持するという状況が続いていた。

中村廣治郎が指摘しているように1950～60年代にかけて制定された中東

諸国の家族法には、シャリーア（イスラム法）に取って代わって西欧諸国における世俗法の精神が導入された¹⁾。一例をあげれば、コーランは平等な処遇のもとでならばという条件をつけたうえで、四人までの妻との重婚を認めている。これに対して、多くの国が「複数の妻に対する平等な処遇」が行われているか否かの判断を世俗的な「裁判所」の判断に委ねることにした。これは神から人間に下された規範を、イスラム法とは異なる法体系のもとで判断しなおすことを意味しており、厳密に言えば神の主権に対する侵害である。家族法は、ムスリムである国民の伝統や日常生活と密着していたがゆえに、法体系のなかでもとりわけ世俗法への転換が遅れた領域であった。それでもなお、アラビア半島を除く多くの国々で、西欧的な世俗法の規定が盛り込まれていったのである。

西欧諸国にとって中東の国家や社会への理解を可能にする視軸の一つが民族であった。第一次大戦前後のアラブの覚醒にはじまり、第二次大戦直後のイスラエル建国によって昂揚したアラブ民族主義は、反帝国主義的であったとしても西欧諸国からみれば、なぜ、何を訴えるのかを理解しうる思想であった。「東方問題」の過程において、バルカンやアラブにおいて「民族の覚醒」を促すことによって分割統治を画策しオスマン帝国の解体を図ったのは、他ならぬヨーロッパ列強諸国だったからである。オスマン帝国によって数世紀にわたって行われてきた宗教共同体を並存させる統治形態は、西欧世界で創出された「民族」意識が出現したことによって立ちゆかなくなった。そしてこの「民族」は、西欧諸国家の擬制としての国民国家の創生に不可欠な要素だった。それゆえにオスマン帝国崩壊後の中東は、「西欧世界の後を追って諸国家体制を構築する潮流にのった」ものとして、西欧世界にとって親しみはもてなかったにせよ理解可能な後進地域の一つとなったのである。

第二次大戦後、イスラエルという植民国家の誕生にともなって発生したパレスチナ問題はアラブ民族主義を昂揚させた。シオニストとイギリスに代わってその背後に登場した大国アメリカとの闘争は、ソ連が中東地域でのプレゼンスを示そうとしたために、外の世界から見ると冷戦の一角を占めている

ように見えた。東西両陣営による援助競争は、建国まもない中東諸国に武器を供与することによって、結果的に米ソいずれかの陣営への帰属を鮮明にさせるものだった。非同盟中立の理想は、圧倒的な経済力と軍事力の前に潰え去り、アラブ民族の連帯も国家の体制が整ってくるにつれて、錯綜する各国の利害の前に衰退を余儀なくされた。

1973年の第四次中東戦争の際、アラブ石油輸出国機構(OAPEC)が、イスラエル支持国に対する原油の禁輸措置を発動したことを最後に、「アラブの大義」は国際政治の前面に登場していない。湾岸戦争はアラブ民族主義の退潮を決定的にした。サウジアラビアをはじめとする湾岸諸国は、アメリカ主導の多国籍軍の庇護下に入り、対イスラエル強硬派とされてきたシリアでさえ、多国籍軍に二万人もの兵士を派遣したのである。そして、PLOはクウェイトからの撤退を占領地からのイスラエルの撤退にリンクさせるというサッダーム・フセインのリンケージ論に同調したために、多くのアラブ諸国の支持を失い孤立する結果をまねいた。

2 脅威の誕生

アラブ民族主義がアメリカを始めとする西側諸国に挑戦する力を失っていくのに並行して、80年代に入ると中東ではイスラムを軸にした政治改革運動が活発化した。その衝撃的な端緒は、アーヤトッラー・ホメイニーを指導者とするイランのイスラム革命によってもたらされた。しかし、衝撃的ではあったとしても、イスラム体制の樹立を冷戦の枠組みに基づいて西側諸国に対する敵対行為とみなすことは困難であった。パフラヴィー(パーレビ)体制が親米的であり極端な西欧化政策を推進してきたことへの反動として、ホメイニーがアメリカを象徴的な「敵」とみなしたことは事実としても、それだけを根拠に新生イランのイスラム体制を西欧の脅威と喧伝するのは困難だったのである。

しかし、ホメイニーの支持者たちは、アメリカ大使館の襲撃と館員の監禁²⁾という暴挙を犯し、「世界秩序への挑戦」というアメリカが欲していた

根拠を簡単に与えてしまった。さらに、イラン政府が国外においても同様のイスラム革命の遂行を支援すると公言したことによって、イスラム革命はテロと破壊行為と同義とされ、西欧諸国が一致してイスラム体制を脅威とする根拠が発生したのである。

その後、イスラムを名分とするテロ行為は急増し激しさを増していく。80年にはシリアでムスリム同胞団系のテロが頻発するようになり、81年にはトラックに爆薬を満載したテロリストによって空軍省が爆破された。同じ81年にはイスラエルとの単独和平を実現したエジプトのサーダット大統領が、過激なイスラム組織ジハード団のメンバーによって暗殺された。82年にイスラエルがレバノンに侵攻したことを契機に、83年に入るとレバノンではシーア派イスラム組織のヒズブッラー（神の党）などが、爆弾テロを活発化させ、駐留していたアメリカ、イスラエル、フランス軍に大きな損害を与えた。87年にはパレスチナで民衆蜂起（インティファダ）が始まり、88年にはイスラム抵抗運動（ハマース）によるテロが激化しはじめる。

91年、アルジェリアの総選挙（第一回投票）ではイスラム救済戦線（FIS）が圧勝したが、92年の第二回投票を前に軍部が実権を掌握して選挙を中止し、FISを非合法化すると同時に弾圧を強化した。結果として武装イスラム集団（GIA）を始めとする過激な組織のテロが頻発し、その後現在まで内戦状態が続いている。93年、イスラム組織の関与が疑われるテロは西欧諸国に波及し、ニューヨークの貿易センタービル爆破事件が発生する。九五年にはアルジェリアでの武装イスラム闘争が飛び火したフランスで爆弾テロ事件が相次ぎ、フランス政府は国内のアルジェリア出身者に対して監視を強化した。そして97年11月、エジプトのルクソールで起きた「イスラム集団」による観光客襲撃は、完全な無差別テロとなり、多くの日本人観光客も犠牲となった。

3 脅威の位相

こうして新たな脅威が西欧諸国の前に出現した。80年代以降に頻発する

ようになったこれらのテロ事件や蜂起が、イスラムを名乗る組織によって引き起こされたことは事実であり、何らかの宗教的な動機をもち、宗教的な目的を掲げていることも否定できない。西欧諸国の側からみれば、テロや武装闘争という現象自体が脅威であることにちがいはない。だがそれ以上に、膨大な数の信徒を擁するイスラムという宗教の名の下に蜂起やテロが頻発したこと—それが世界を震撼させたのである。

脅威の源泉とは何であったのかをもう少し詳しく見ていくことにしよう。第一に、宗教を旗印に掲げる運動が、これほど広範かつ共時的に発生し、暴力をともなっていたことは大きな衝撃であった。暴力の背後に、イスラム原理主義と呼ばれる新しい宗教思想の興隆があると想定されたのもこのためであった。第二に、その宗教が、過去千年にわたってキリスト教と敵対関係にあると西欧世界がみなしてきたイスラムであったこと。第三に、民主主義や人権など近代西欧世界が創出した「普遍的」価値をイスラムが拒否しているように見えたこと。第四に、西欧諸国が実現してきた政教分離を政治化したイスラム勢力が拒否していること。このことはイスラム原理主義が復古的で退行的性格をもつ根拠とされた。そして第五に、冷戦の時代に西側諸国の「敵」であった社会主義・共産主義体制とその基盤となる思想体系とはおよそ異なる宗教復興運動が短期間のうちに出現し、それが冷戦構造の下での「西側」だけでなく、「西欧」に対抗する力として出現したことを挙げることでできよう。

以上のような解釈は、西欧諸国におけるイスラム脅威論に通底するものであったが、そこには、イスラムを西欧近代文明に対する挑戦として認識する姿勢が明確に表れていた。しかし、西欧近代文明を直接に継承するアメリカやヨーロッパ諸国が現実の脅威にさらされたわけではない。先に挙げた一連の事件のうち、西欧世界のなかで発生したものは限られていたし、それは核の脅威ほどに西欧世界の人間を脅かすものでもなかった。むしろ、イスラム原理主義の迫り来る脅威を実感していたのは、人口の多数をムスリムが占める国家だったのである。

多くの「事件」は何らかのかたちで組織化されたイスラム改革運動によるものであった。イスラムの規範に照らして何らかの不正が社会にあり、それを正すために、イスラムの倫理を再興しイスラムに則した社会システムを実現しようとする運動であるところから、イスラム復興運動と言ってもよい。したがってこの種の運動はムスリムの社会に発生する。だが、先に指摘したように、ムスリムが多数を占めている諸国においても、社会や政治のシステムを完全にイスラム法（シャリーア）に依拠する国はほとんど存在しない。中東・イスラム世界の国々は、程度の差こそあれ、西欧近代国家をモデルとして国家を建設してきたために、法体系、行政、教育などあらゆるシステムは、世俗的なものとイスラム的なものを混在させている事例が多い。

これらの国において、何らかの不正な事態をイスラム的規範によっては正しようとするならば、それらは世俗的な国家モデルに基づく近代化への批判的運動として現れる。復興運動の指導者たちにとっては、世俗主義を採用した国家そのものが反イスラム的であったし、既存の体制のなかにイスラム的倫理に照らして腐敗堕落している要素を見つけ出すことは簡単だった。しかし、それだけで大衆を動員することはできない。大規模なイスラム復興運動の原因は多くの場合経済にあった。貧困層が拡大し、貧富の格差が拡大したことによって、富の公平な分配が実現されていないという「不正」が顕在化したことが、大衆動員の引き金となったのである。

不正な事態を創出した責任は、その時点での政権に帰せられ、こうしてイスラム復興運動は、ムスリム諸国における反体制運動としての性格を帯びていくことになる。それが暴動やテロの形をとって出現した場合に、はじめに西欧諸国のジャーナリズムや政治家の注目を集めることになった。イスラム復興運動の発現形態には多様性があり、合法的な政党活動を通じて行われる事例もあれば、極端に先鋭化してテロに訴える事例もある。この多様性を理解していなかった西欧諸国のメディアは、先鋭化した運動に注目し、イスラム全体を包括的に脅威としたのである。

一方、ムスリム諸国の政府は、イスラムそのものを脅威と断じることが困

難であった。反イスラム的な姿勢を明確にすれば、経済政策などに不満をもつムスリム民衆を総体として敵視しているように受け取られる。そのため、反体制イスラム勢力に対しては「原理主義」のレッテルを貼って取締りを強化し、「穏健な」イスラム勢力を体制内に取り込むという分割統治を試みたのである。「イスラム原理主義」に対する脅威論は、むしろ中東・イスラム地域の諸国家においてさかんに説かれ、それが西欧諸国に還流することによって、より包括的なイスラム脅威論に根拠を与えることになったと言ってよい。

実際、1980年代におけるさまざまなイスラム復興の動きが、すべて暴力的なかたちで噴出したわけではない。マレーシアでは、81年に成立したマハティール政権はイスラム改革運動と融和的な政策をとったために対立が表面化することはなかった。トルコでは80年にイスラム体制樹立を唱導する大衆運動が発生し、危機感を抱いた軍部が政権を奪取したが、三年後には民政に移管し、同時にイスラム色の強い福祉党の結党を認めている³⁾。チュニジアでは、イスラム復興運動の活発化を受けて、87年に30年にわたって統治してきたブルギバ政権が崩壊した。同じ年、エジプトでは総選挙でムスリム同胞団系の候補者を含む社会主義労働党と自由党が「イスラム協約」という連携を実現し、60議席を得て野党第一党となった⁴⁾。だが、穏健化した勢力だけが参加していたために、ムバーラク政権とのあいだで激しく衝突する事態にはいたらなかった。

先に挙げた一連の暴力的事件のなかで、アルジェリアのケースは、民主化の流れによって複数政党制へと移行するかにみえた矢先に軍部が総選挙そのものを中止に追い込み、FISを非合法化し弾圧を強化したことが、武装イスラム集団など過激派のテロを引き起こした。88年に始まる占領地パレスチナにおけるハマースの抵抗運動は、すでに周辺アラブ諸国の支援を期待できず、PLOもまたイスラエルとの交渉に乗り出さざるを得ない状況のもとで、パレスチナ民衆に残された最後の選択肢として登場したインティファダと期を一にしている。投石によってイスラエル軍に捨て身の抵抗を試みる少年

たちと自爆テロも辞さないハマースの行為は、占領地の現状が彼らの生存を脅かしているという危機を体現するものであった。

イスラムによる社会改革の運動が力によって弾圧されたり、あるいは、ムスリムとしての生存権そのものが脅かされた場合、その運動は先鋭化し暴力のかたちをとって出現し、死体や戦火の映像とともにメディアによって世界中に流布されてきたのである。運動の先鋭化には、それなりの合理的根拠は存在したが、運動それ自体は、時として矛先を向けるべき相手を問わない無差別テロへの形をとって暴発したために、世界を震撼させる事態となった。こうして、イスラム復興運動の諸形態のなかに「脅威」が存在することは疑問の余地がなくなったのである。

4 解釈の問題

先鋭化されたイスラム復興運動のシーンが集められ、メディアを通じて流されたことによって、政治家、ジャーナリスト、そして知識人たちの「解釈」が始まった。解釈は初めから強い方向性を示していた。テロや暴力によって特徴づけられる「イスラム原理主義」が現代に生まれた思想潮流ではなく、イスラムという宗教のなかに本来備わっている「西欧近代文明との親和性のなさ」に由来することを示そうという方向性である。これを総体としてイスラム脅威論とよぶ。そこでは、千年以上にわたってイスラムは西欧世界に対して牙を剥き続けてきたことに注意が喚起された。ジハード（聖戦）や「剣か、コーランか」というイスラムの暴力性に関する古典的なキー・ワードが散りばめられ、十字軍の遠征からオスマン帝国のウィーン包囲まで、戦いの歴史が想起させられた。サミュエル・ハンチントンの『文明の衝突』⁹⁾は、この方向にそってイスラムを解釈した典型であり、ジル・ケペルの『宗教の復讐』¹⁰⁾はこの種の解釈のために洗練された根拠を提示した。

当然のことながら、このような解釈に対する批判も登場した。その多くは、イスラム思想や中東の地域研究者のあいだから提起されたが、イスラム復興運動の多様性に注目する必要を説き、先鋭化した「イスラム原理主義」にだ

け眼を奪われることを批判するものであった。ジョン・エスポジートの『イスラームの脅威、神話か現実か』⁷⁾は、従来のイスラーム脅威論を歴史的に分析したうえで、イスラーム世界を一枚岩のように認識する姿勢を批判し、日本でも、山内昌之⁸⁾や小杉泰⁹⁾らの研究がイスラーム復興現象の多様性を論じている。

一方、冒頭で紹介した中村廣治郎のように、単純なイスラーム脅威論には与せず、イスラーム思想史においてモダニティとの接合の努力が払われてきたことに注目しつつ、今日、「原理主義的」動向が出現していることを認めるといふ第三の解釈も登場している¹⁰⁾。同様の視角は、シカゴ大学から出版された大規模な原理主義に関する共同研究の成果にも表れている¹¹⁾。先に挙げたジル・ケペルの著書も、全体としては、近年の宗教復興現象を「神の復讐」(原題は *La revanche du Dieu*) として、キリスト教、ユダヤ教を含めて宗教的アイデンティティ再興の動きを分析している。さらに、ムスリム社会においても、近代化の過程—それが擬制として西欧型の国民国家建設であったとしても—を通じて一定の「市民社会」が形成されていることに焦点を当てる試みもみられる¹²⁾。こうした市民社会論には、反近代的イスラーム原理主義に重心をおいて、中東社会の動向を読み解くことへの批判が含意されている。

興味深いことに、なぜ、イスラーム復興運動が台頭し、その中の一部が先鋭化したかをめぐる説明については、ハンチントン、ケペル¹³⁾、山内¹⁴⁾、エスポジート¹⁵⁾そして筆者自身もそれほど異なる見解をとっていない¹⁶⁾。ムスリム諸国が進めてきた近代化が、社会的、経済的不公正を生み民衆の反感を増幅した。これに対して、イスラーム的倫理の復活によって不公正を是正させようとしたことがイスラーム復興運動の隆盛をもたらしたというのが説明の骨子なのだが、解釈が異なっていくのはその先である。

先鋭化した運動だけが脅威なのか、それとも、先鋭化していない運動も含めてイスラームという宗教が総体として潜在的脅威なのか。この問題について、真実はどちらにあるかという議論はそれほど有効ではない。先に述べたように、イスラーム復興運動は、状況によって先鋭化することもありうるし、しな

いこともありうる。したがって、先鋭化させる要因を外在的な状況に求めるならば、イスラム自体を脅威とする根拠は弱まる。一方、先鋭化する要因をイスラムに内在的なものとするならば、イスラム自体に潜在的脅威が存在することになる。

しかしながら現実には、外在的要因と内在的要因が錯綜するなかで先鋭化は進行する。過激なイスラム組織がテロ行為を行う際、ジハードという名分がしばしば使われる。ジハードの原義は信仰のために一心に努力し奮闘することであって、必ずしも、信仰のために外敵と戦うことだけを意味しているわけではない。この言葉が、もっぱら「戦争」を意味するようになったのは、英語 (holy war) やフランス語 (guerre sainte) の用法に見られるように、ヨーロッパの言語に訳されたときに「聖戦」に相当する言葉があてられたことに起因する。西欧世界においてイスラムに関わる諸概念が、その一部だけを切り取られ、あるいは誇張されることを示す一例である。

あるイスラム復興運動が、イスラム社会の腐敗や墮落と戦うという内的改革を志向するならば、それは「信仰のための奮闘や努力」である。そして、戦うべき相手が腐敗したムスリム諸国の政権であり、この戦いを強権的に弾圧するならば、運動は先鋭化し、暴力をもって暴力に報いる事態に陥る。一方、ムスリムたちが、信仰の危機に直面し、それを打開するために外なる敵と戦うならば、それもまた信仰を守るための奮闘でありジハードとなる。占領地パレスチナの人々にとっては、イスラエルによって自由と人権を抑圧されるのがムスリムとしての生存の危機であり信仰の危機に他ならない。したがって、危機意識を共有する人々にとって、ハマースのようなイスラム組織によるテロ行為は文字通りジハードなのである。

ヨーロッパに生きるムスリム移民たちが、ヨーロッパ社会における麻薬中毒の蔓延や性的放縦を嫌悪し、家族を社会的病理から守ろうとするときにも、信仰のために奮闘し努力しなければならない。だが、その際に病理に蝕まれたヨーロッパ社会に刃を向けることはないし、ヨーロッパ社会との断絶を志向しているわけでもない¹⁷⁾。ヨーロッパにおいて経済的に成功することを最

大の目標としている移民にとって、ホスト社会との断絶は非現実的である。むしろ、移民ムスリムの社会において、信仰のためのさまざまな実践、たとえば子どもたちに対するイスラム教育、葬儀や巡礼のための支援活動などを重ねることによって、神への帰依を確かなものにしていこうとするのである。この種の運動が、信仰と信徒の共同体を守ろうとする意図に基づいていることは言うまでもないが、暴力的「聖戦」の戦端が開かれるわけではない。

5 解釈の背後にひそむ力

イスラムの脅威は、イスラムに内在する暴力性を重視する論者によって喧伝され、イラン、レバノン、アフガニスタン、そしてアルジェリアで起きた血なまぐさい事件を報じた夥しい画像や映像とともに増幅された。だが、メディアを通じてもたらされたのは、ターバンを巻き、拳を振りかざすムジャヒディーン¹⁸⁾の戦士の姿だけではなかった。モスクで祈る信徒たちの姿は「新たな脅威」という大見出しを付けられ¹⁸⁾、パリの街頭で祈るムスリム移民の姿は「ヨーロッパを変えるイスラム・パワー」という見出しとともに世界中に流布された¹⁹⁾。メディアはイスラム復興運動の解釈における多義性を隠蔽するうえで大きく貢献した。日常的な祈りの場面に「脅威」の一言を見出しとして加えるだけで、その画像はイスラム脅威論を裏づける明快な根拠となり、パリの街頭での礼拝は、ヨーロッパが脅威と隣り合わせであることを鮮明に印象づけることになった。

アルジェリアの武装イスラム集団(GIA)によるテロは、「イスラム原理主義組織」の犯行とされたが²⁰⁾、トルコでイスラム復興を志向する福祉党の党首ネジメッティン・エルバカンが首相に就任したときにも、「イスラム原理主義政党」から首相が誕生したと報道された²¹⁾。トルコは1950年以来、複数政党制を採用してきたが、95年12月に行われた総選挙の結果、福祉党が第一党となり、翌96年、中道右派の正道党との連立内閣が成立した。その際の報道である。イスラム原理主義という同じ用語を用いるには、両者のあいだに何らかの共通の属性がなければならない。だが、二つのできごとに

際して、行われた行為、あるいは現れた現象に共通性はない。トルコでのエルバカン首相の就任は、民意を反映した選挙結果に基づくものであって暴力による政権奪取ではない。

ここで、イスラム原理主義という用語のもつ問題性について触れておかなければならない。エスポジートをはじめ多くの研究者が、この単語がアメリカのプロテスタントの間に発生した「原理主義」のアナロジーとして創作されたことを指摘しているとおおり²²⁾、イスラム改革運動のなかで、ムスリム自らが原理主義と定義しなければ表現できないような宗教思想は存在しない。イスラム社会を改革するにあたって、イスラムを変容させて近代化させる方向を採らず、イスラムによって社会を改革する方向を志向するのが近年の復興運動の潮流である。こうした潮流に原理主義の名を冠するならば、イスラムによる改革運動のすべてを原理主義と呼ぶことになり、わざわざ「原理主義」と括るまでもないのである。

逆に、イスラム自体を変容させ、近代化させていく潮流を肯定的に評価するならば、それとは反対の方向を志向する思想を原理主義という用語で括ることが可能となる。とりわけ、イスラムの近代化が世俗主義あるいは政教分離を受容することを意味する場合、「イスラムによる」改革とは根源的な部分で対立することになる。そして、世俗化を含むモダニティとの接合を拒否する以上、キリスト教原理主義からのアナロジーとしての「イスラム原理主義」は一定のリアリティを獲得するのである。

その一方で、近年においてイスラム原理主義という言葉が使われた現象に注目するならば、それはキリスト教の原理主義に対する頑迷固陋で復古主義的なイメージに、イスラムに対して伝統的に付与されてきた狂信と残虐のイメージを付加することで創られた用語と理解すべきであろう。実際、中東・イスラム世界で発生した多くの暴力的事件こそ、最も鮮明にイスラム原理主義を印象づけてきたことは衆知のとおりである。

現象としての暴力的事件はイスラム復興運動の発現形態を代表してはいない。しかしながら、イスラムによる改革運動が社会や政治の領域に及ぶこと

を指して、これを世俗主義を拒否する反近代的「原理主義」と規定するとき、現象の「一部分」と思想の「基底」が、イスラム原理主義という一つの用語で括られるという不整合が生まれるのである。

現象の解釈という次元においては論理的に整合性をもたなかったにもかかわらず、アルジェリアとトルコでの二つの事象が同じ用語によって表現されたことは、論理性を排除してイスラム原理主義という用語を使うことを促す力が存在することを意味している。この点についてジル・ケベルは、暴力によって権力奪取を志向し、一度権力を掌握した後にイスラムを体制原理とすることによって強権的にイスラム化を推し進めるものを「上からの再イスラム化」とし、草の根的な民衆のイスラム復興を「下からの再イスラム化」として両者を分けている²³⁾。すべての復興運動を復古主義とテロを想起させるイスラム原理主義で一括りにしなかったことは賢明だった。

近年のイスラム復興運動は、世俗化された体制のもとでの社会的不公正に対して民衆の不満が高まることから発生してきた。イデオログたちは、不公正な状況をイスラムの復興によって是正しようとする反体制運動へと民衆を誘導し、活動家がそれを政治過程に取り込むためのプランを用意する。複数政党制による議会が機能しているならば、選挙を通じて改革を目指すであろうし、独裁的な体制ならば暴力で抵抗を試みるだろう。したがって、「上から」と「下から」のイスラム復興は、通常の場合並行して進行するのであって、イスラム復興の過程について両者を区別することに積極的な意義はない。暴力的であるか否かは、運動に対する外から、すなわち体制側からの圧力のかかり具合によって変わるのであって、イスラム復興運動自体に内在する「原理主義思想」のありように依存するのではない。

暴力とテロの「原理主義」と草の根型の改革運動とを区別できないことは、イスラム復興運動に対する解釈に深刻な混乱をもたらしている。たとえば、梶田孝道は「二つの原理主義」と呼んで区分を図っているが²⁴⁾、そもそも暴力的な復興運動に対して与えられてきた「原理主義」という用語で括ろうとするならば、「二つの」と分類することは意味を持たない。梶田はヨーロッパ

パにおけるムスリム移民のイスラム復興運動を、「草の根型」とし、中東でのイスラム復興をホメイニーのイラン、カッターフィのリビア、ムスリム同胞団、そしてイスラム聖戦機構などのテロリストによって特徴づけられるイスラム原理主義としている。

しかし、もとより「草の根型」のイスラム復興はヨーロッパのムスリム移民に固有の現象ではなく、中東・イスラム世界のいたるところにみられる。また、独自のイスラム解釈を唱えるカッターフィや、エジプトではすでに体制内化しつつあるムスリム同胞団、さらには、シオニストやその支持者とのジハードを唱えるイスラム聖戦機構のように、性格を異にする運動を一括して「中東諸国にしばしばみられるイスラム原理主義」²⁵⁾とするならば、運動の性格によって分類しているようでいて極端な単純化をしていることになり、混乱した叙述と言わざるを得ない。

この種の混乱は、イスラム復興運動の現象としての多様性を理解していないことに端を発しているが、その背後には、イスラムという宗教に西欧近代文明が創出した「普遍的価値」としての民主主義や人権の概念と衝突する要素があるという前提が隠されている。いかなる形態をとって現れようと、イスラムの復興には西欧世界が共有する価値体系と衝突するに違いない—この前提が、発現の形態においては多様性を示しているイスラム復興という現象を一枚岩的に捉えようと「誘惑」する力となるのである。この力は、イスラム改革のなかに、イスラム自体を近代化させる潮流が存在したことさえ、そして実態としてのムスリム諸国が、この方向を採用してきた事実さえ視野から消し去ってしまうのである。

6 見えざる疎外と差別

同様の力は、原理主義という表現を使わない場面においてもしばしば作用する。梶田は、ダセットらの見解を借用して、「今日の西欧諸国で目めだつのは『移植されたイスラム』という現実である」²⁶⁾といい、ヨーロッパの外国人問題は「イスラム問題」として受け止められているという²⁷⁾。言うまで

もなく、これはヨーロッパ諸国に、北アフリカやトルコをはじめ、ムスリムの移民が多数居住していることを指している。だが、「移植されたイスラム」という表現には、ヨーロッパにとって奇異な宗教が移民によって持ち込まれ増殖しつつあることが含意されている。この表現のもつ方向性にしがって、梶田は移民問題を「イスラム問題」と言いかえているのだが、そこにも同じ力がはたらいている。

ヨーロッパ諸国の移民問題を比較検討すれば明らかなように、移民の問題を「イスラム問題」とみなす傾向を顕著にもっているのはフランスである。フランス共和国の憲法原則であるライシテ (*laïcité*) が厳格な政教分離を求めているのに対して、イスラムには聖俗分離の考え方は存在しないので、ムスリム移民の行動規範と抵触する可能性は十分にある。一九八九年にムスリム移民の女子生徒が公立中学校にスカーフを着用して登校したことが、国論を二分する深刻な論争を引き起こしたことは、この国が聖俗不可分のイスラムに対して過敏に反応しやすいことを端的に示している。

フランスに特異な反応であるにもかかわらず、あたかもヨーロッパにおける移民問題が「イスラム問題」であるかのように記述することは学問的評価に耐えない²⁸⁾。実際、ドイツやオランダ、そしてイギリスにおいても移民問題をイスラム問題と等置する発想は希薄である。他方フランスでは、ライシテの原則を普遍主義のコンテクストの中に位置づけるために、イスラムに対する反応の特異性を意識させない力が作用する。この点で、フランス語文献に依拠しつつ移民問題を論じる場合には注意を要する。フランスにおける普遍主義は、西欧世界に通底するイスラム脅威論と合体することによって、ムスリム側の解釈や主張に耳を傾ける契機を奪い、一枚岩的なイスラム脅威論に疑問を抱く余地をなくしていくのである。

ムスリムの行動様式や価値体系に対する解釈のなかで、最も強力な力が作用するのは、イスラムにおける民主主義や人権概念への評価である。女性が頭部をスカーフやヴェイルで覆うことや、一夫多妻が認められることはイスラムにおける女性の人権抑圧の象徴とされる。さらに、イスラム法による身

体刑（ハット刑）が鞭打ちや手首の切断などを科すことに対しても非人道的という批判が繰り返されてきた。

これらの人権抑圧の事例をもとにイスラムに内在する脅威を論じるのであれば、イスラムがいかなる論理に基づいてスカーフや一夫多妻、そして身体刑についての規定をもつのかを検討する必要がある。しかしこの種のシンボルに関する議論では、実態を把握しようとする意欲はすでに失われており、ムスリムの論理は考察の対象からはずされている。

すでに論じたことがあるので²⁹⁾、深く立ち入らないが、西欧世界にとって奇異な現象だけが象徴的に取り上げられていることから明らかなように、これらの議論では初めから「衝突」が前提とされている。言うまでもなく、これらのシンボル自体、客観的な指標ではありえない。たとえば、イスラムが人間の欲望に対する弱さに寛容な面をもつこと、さまざまな行為規範にも状況に応じて規制を緩める柔軟性を備えていること、社会的公正の実現を重視することなど、合理的な側面は最初から議論の視野に入っていないことに注目しなければならない。

ムスリム国家において一般的な現象はない身体刑や、コーランで奨励すらされていない一夫多妻をイスラムとの争点とし、彼らを批判し続けるならば、それは絶え間なく彼らを疎外する行為となる。スカーフの着用のように、抑圧の側面と性の商品化を回避する側面の両義性をもつ現象を、抑圧にのみ注目しつつ「人権」を盾に批判し続けるならば、それは教条的で不寛容な言説の様相を帯びてくる。イスラム社会の「奇異な現象」を象徴として展開される議論は、ムスリムを包括的に疎外していくのだが、そこでは、誰もムスリムに対して「差別的な」発言をしているとは意識していない。

ムスリム自身の論理を理解することもなく、多様性をもつ実態を検証することもなく、普遍的と信じられている価値の体系に基づいて、奇異な現象だけを並べて断罪するという行為は、なにゆえ政治家やジャーナリスト、さらには知識人のなかにまで浸透しうるのか。エドワード・サイードは、「オリエンタリズム」が東洋を絶えず西洋の対極に位置する存在と措定し続ける知

の力であることを明らかにした。イスラムもまた、オリエンタリズムによって認識を歪められてきたが、現代のイスラム復興を脅威とする視角には、さらに強力な力が作用している。

民主主義や人権のような「普遍的価値」に対立する要素だけが象徴的に抽出されたことによって、イスラムに対する認識を深める契機は奪われ、思考は遮断されたのである。ジャーナリズムとメディアは、夥しい映像を提供するだけで十分だった。ターバンとヴェイルに包まれた群集が何を叫んでいるかは重要ではなかった。それが実際には、自由と公正を訴える叫びであったとしても、情報の受け手にとっては、民主主義と人権に挑戦する「イスラム原理主義者」の姿でしかなかった。ジャーナリストがほんの一言、彼らが「イスラム原理主義者」だとコメントするだけで、あとは受け取る側に埋め込まれた回路が自動的に判定を下していくのである。

ハンチントンには、イデオロギー対立の時代には「あなたは何を支持するか」をめぐる争ってきたが、文明の衝突の時代には「あなたが何者であるか」をめぐる衝突が起きると言う³⁰⁾。彼自身が述べているように、何を支持するかは変えることができるが、何者であるかを変えることはできない。「文明の衝突論」におけるイスラムへの認識は、それゆえ、人間にとって変えることのできない宗教的帰属を理由に、ムスリムとその社会を他者として峻別したうえで疎外する営為なのである。

イスラムは、圧倒的な力に裏付けられた西欧近代文明の所産である民主主義や人権に対立的であることが前提とされるために、疎外し差別したとしても、それは疎外であるとも、差別であるとも認識されない。それどころか、自らを人権擁護派で民主主義者と自認する人間ほど、この疎外と差別には無自覚となりやすい。人種や民族に対する伝統的差別には直ちに抗議の声を上げる民主主義の信奉者たちは、ムスリムと彼らの信仰が対象となるとき、何が差別であるのかを認識することができないのである。

ムスリムは、どれほど生活様式が世俗化していても、ムスリム以外の存在にはなることはきわめて難しい。日本人ならば気軽に表明しうる、あるいは

西欧世界でさえさほどの困難を伴わない「無宗教」であることの表明は彼らには大きな困難をとまなう。それは、イスラムという宗教が聖俗分離の概念をもたず、生活のあらゆる面にわたって規範を張り巡らせてきたことの所産である。信仰を持たないという表明は、自分がひどく社会的に不道德な存在であることの表明になってしまう。

信仰を私的領域にとどめ、イスラム復興の政治化を批判し、暴力による「原理主義」を嫌悪するムスリムは少なくない。酒を飲み、礼拝をしないムスリムであっても、彼らは自分自身を社会的に不道德な存在であるとも、社会秩序を破壊する存在であるとも考えていない。彼らは、西欧近代が実現してきた世俗化を受容し、信仰を私的領域にとどめ、おおむね西欧諸国が実現してきたものと同じ社会秩序のなかに生きている。しかし、ムスリム以外の存在ではありえない。このようなムスリムに対しても、彼らがムスリムであるがゆえに、「普遍的価値」たる民主主義や人権に反する存在として疎外と差別を繰り返すならば、これは人種や民族に対する差別と同様の構造をもつ。ムスリムの社会は同質的で一枚岩だと信じ込ませる力は、世俗化したムスリムが存在する可能性まで隠蔽してしまうのである。

冷戦後の世界は、『文明の衝突』の時代に入るかもしれない。しかし、それは、ハンチントンが言うように文明の諸要素が変えることのできないものであり、「相手の気に入らない答えをすると頭に銃弾を撃ち込まれる」³¹⁾からではない。伝統的なナショナリズムや人種主義に依拠して他者を疎外・差別してきた人々だけでなく、それらに反対してきた人々もまた、西欧近代文明の受容者として、疎外と差別に無自覚に荷担するからである。ジハードの戦士から、モスクに足を踏み入れることさえしない信徒まで、信仰のありようには無限のレベルが存在する。しかし、もっとも不敬虔な信徒であってもムスリム以外の存在にはなれないことを理解せず、彼らを追い詰めていくこと、それが結果として、虚像としてのイスラム脅威論を実像へと変容させていくのである。

- 1) 中村廣治郎, 『イスラームと近代』, 岩波書店, 1997年, 103—112ページを参照
- 2) 1979年11月, ホメイニー支持派の学生らがテヘランのアメリカ大使館を占拠して一年以上にわたって大使館員を人質とした。パーレビ政権の秘密警察をアメリカが支援してきたことなどが背景にあったとされるが, この事件によってアメリカとの関係は極度に悪化した。
- 3) その後福祉党は選挙のたびに得票率を上げ, 96年には正道党との連立内閣が成立したが, 97年, 軍部の圧力によって政権は崩壊した。翌98年, 憲法裁判所の判決により福祉党は解散した。
- 4) 小杉泰, 現代中東とイスラーム政治, 昭和堂, 1994年, 250-251ページ
- 5) Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations ?*, *Foreign Affairs*, Summer 1993, および彼に対する批判に再反論した *If Not Civilizations, What ?*, *Foreign Affairs*, November/December, 1993, さらにこの間の議論を体系化した *The Clash of Civilizations ad Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1996 (邦訳は鈴木主税訳, 『文明の衝突』, 集英社, 1998年。
- 6) Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, Edition du Seuil, 1991, 邦訳は中島ひかる訳, 『文明の衝突』, 晶文社, 1992年
- 7) John L. Esposito, *The Islamic Threat Myth or Reality*, Oxford University Press, 1992, 1995, 邦訳は内藤正典・宇佐美久美子監訳, 『イスラームの脅威, 神話か現実か』, 明石書店, 1997年
- 8) 山内昌之編, 『「イスラーム原理主義」とは何か』, 岩波書店, 1996年
- 9) 小杉泰編, 『イスラームに何がおきているか』, 平凡社, 1996年
- 10) 中村, 前掲書
- 11) The Fundamentalism Project のシリーズを参照。出版は The University of Chicago Press
- 12) ニルフェル・ギョレは, トルコにおいて中道右派勢力とその支持層である都市中間層がケマリズムに基づく世俗主義体制を支えうることを指摘しているが, このことは「世俗主義を支持しない層」の拡大を説明することにはならない。ハンチントンによって「引き裂かれた社会」の典型とされたトルコの場合, 体制的なケマリズム・イデオロギーと, この種の「市民社会」論とは特異な親和性をもつことに注意を払うべきであろう。Nilüfer Göle, *Autoritarian Secularism and Islamist Politics, The Case of Turkey*, Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, E. J. Brill, Leiden, 1996, pp. 17-43.
- 13) ケペル, 前掲書, 40-60ページ。

- 14) 山内, 前掲書, 12-17 ページ
- 15) エスポジート, 前掲書, 34-41 ページ
- 16) 内藤正典, 『アッラーのヨーロッパ』, 東大出版会, 1996年, 48-54 ページ
- 17) ケペルは, 移民たちのイスラム復興運動について, サイド・クトップの言うジャーヒリーヤ (暗黒の世界) との断絶を志向していることを指摘しているが, 指導者たちのあいだにはホスト社会との断絶を志向すべきだという意見が存在するにしても, これを多くのムスリム移民に敷衍することはできない. Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam*, Seuil, 1991, pp. 259-261. ケペル, 前掲書, 75-81 ページ
- 18) *le dauphiné libere*, 25. 8. 1994
- 19) News Week 日本版, 1995年7月19日
- 20) 読売新聞, 1995年, 10月19日
- 21) 読売新聞, 1996年, 7月10日
- 22) エスポジート, 前掲書, 25-27 ページ
- 23) ケペル, 前掲書, 67-73 ページ
- 24) 梶田孝道, 『新しい民族問題』, 中公新書, 1994年, 88-89 ページ
- 25) 梶田, 前掲書, 88 ページ
- 26) 梶田, 前掲書, 81 ページ
- 27) 梶田, 前掲書, 82 ページ
- 28) 移民問題を「イスラム問題」とする視点に同意できない理由はもう一つある。そこには, 移民にとって移民問題が何であるのかという視点が欠落している。言うまでもなく, 移民自身は, 彼らの直面する問題が「イスラム問題」であるとは認識していない。
- 29) 内藤正典編, 『トルコ人のヨーロッパ』, 明石書店, 308-312 ページ
- 30) Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations ?*, *Foreign Affairs*, Summer 1993, p. 27.
- 31) *Ibid.* p. 27

(一橋大学社会学研究科教授)