

現代イスラーム世界をめぐる寛容のリアルポリティクス

高尾 賢一郎

1 問題の所在

「他人の言動などをよく受け入れる」(『大辞林』三省堂)といった一般的な意味において、おそらく「寛容」は、現代世界に普及した価値観の中では最も否定され難いものの一つであろう。ただし、寛容という標語が掲げられる際、同語が持ちうる意味は個々人の生活態度に限らない、得てして曖昧なものである。例えば2016年、アラブ首長国連邦(UAE)は内閣改造で寛容担当国務大臣というポストを新設した。この時点で政府が意図する「寛容」の内容は不明瞭であったが、2019年を「寛容の年」(Year of Tolerance/‘Āmm al-Tasāmuh)と定めて以降、それは次第に明確になった。同年、政府は「平和」「人道」「共生」「尊敬」の4つを政策の柱と位置づけ、女性や若年層のエンパワーメントや外国人労働者への法規制緩和にかかわる政策を矢継ぎ早に打ち出した¹。国内における諸権利の拡充や生活の質(quality of life)の向上といった、様々な付加価値が寛容に与えられている様子がうかがえよう。本稿は、こうした政策上の標語としての寛容が持ちうる多様な意味を、現代イスラーム世界を舞台に検証する。

とりわけ本稿が目にするのは、今日のイスラーム諸国において、寛容という標語が体制の維持や地域の安全保障環境の整備を中心としたリアルポリティクスの文脈で多用されている状況である。具体的には、イスラームの名の下に武力を行使して政権の転覆を目論む、またこれを鼓舞する、「過激主義」と呼ばれる類のイスラーム運動・解釈の潮流に対抗する手法として「寛容」を掲げるという言説形成のあり方だ。したがって、本稿は必ずしもイスラームが本来持ちうる寛容、ないし「不寛容」な思想を直接に検証するわけではない。一方、こうした過激主義の封じ込めを見据えた寛容の潮流は、イスラーム諸国に限らずヨーロッパにも見られる。これは西洋近代が築き上げてきた——そして今日の日本でも少なからず共有されている——社会と宗教の関係を軸とした寛容理解と、決して無関係ではない。この点において、本稿は現代イスラーム世界における寛容のあり方を通して、近代社会における宗教の位置づけの一端を改めて考察することを視野に含む。

四〇

2 「寛容」の議題化

(1) 西洋における寛容理解の変遷

冒頭、寛容を現代世界に普及した価値観と括った。しかし寛容自体は古代より、社会生活や統治にかかわる重要な概念として議論の対象となってきた。ここでは今日のイスラーム世界に見られる寛容理解を捉えるための準備として、参照項となる西洋近代の寛容理解の変遷を簡単に確認しておきたい。

古代ギリシャ・ローマの時代、寛容は不条理や苦難に耐える「忍耐」、また暴力的な性

格や権力の横暴を自制する「寛大」を指すものとして議論の対象となった。『寛容について』(De Clementia)を著した晩年のセネカ(紀元前4-56年)が、後に暴君として知られるネロ皇帝(37-68年)に「寛大」を説いたとのエピソードからもうかがえるように、寛容は統治にもかかわる重要な議題だったと言える²。ただし、こうした寛容理解は哲学者の学問的営為による所産であり、政治・社会的状況とのつながりは曖昧である。森本が指摘するように、以上の寛容は「個人の心のありかた」に主眼を置いたものだ³。

こうした哲学的寛容が、中世ヨーロッパで社会的寛容へと変化したことを森本は説明する。ここでの寛容理解の主眼は、端的に言えば、封建制度と教会の権威で成り立っていた当時の「国家」において、キリスト教的な価値体系に反するものをどう扱うかに置かれていた。具体的には、教会法学者グラティアヌス(1100頃-1150年頃)の『教令集』(Decretum Gratiani)などを通して、寛容は「悪事(人)を罰さない」という意味を有して普及した。これを社会的と呼ぶのは、悪を見逃す理由が美德ではなく、社会秩序の維持であるためだ。つまり、中世の寛容は教会を軸とした共同体の安定を脅かす「より大きな悪」を防ぐため、個々人による「より小さな悪」を見逃すという、実利重視の観点から採用された事になる⁴。

30年戦争(1618-1648年)を経て構築されたウェストファリア体制に基づいて、ヨーロッパは近代を迎えた。国民国家と市民社会の脅かす「より大きな悪」に備え、西洋近代は異なる宗教的立場の人々(「より小さな悪」)に寛容であることを称揚した。こうした近代の寛容理解の形成に貢献したJ・ロック(1632-1704年)、ヴォルテール(1694-1778年)、J = J・ルソー(1712-1778年)らの思想を詳細に語るには紙幅が足りないが、ここでは本稿の問いにとって重要な、宗教と不寛容の関係についての認識を確認しておきたい。

宗教的結社の目的は(すでに述べましたように)神を公的に礼拝し、それによって永遠の生命を得ることにあります。すべての規律はこの目的に貢献するものでなければなりませんし(中略)現世的で地上的な物品の所有に関することがら取り扱われてはなりませんし、また取り扱うことはできません(Epistola de Tolerantia)⁵。

^{ドグマ} 教条の数が少なければ少ないほど、言い争いも少なくなる。言い争いが少なければ、不幸せも少なくなる(中略)われわれの貧しい本性でも望みうるかぎりにおいて幸せであるために、何が必要か。それは、寛容であることである(Traité sur la tolérance)⁶。

この市民的宗教の教理は、単純で〔項目の〕数が少なく、説明や注釈なしできちんと言いあらわせるものでなければならない(中略)否定的教理に関しては、ただひとつだけにとどめる。それは不寛容である。不寛容は、わたしたちが否定した諸宗派に属するものだ(Du contrat social ou principes du droit politique)⁷。

以上の通り、3者はいずれも宗教の公共性を認めつつ、宗教的規範が人間生活に及ぶ事態に否定的だ。そしてこの姿勢を寛容と言い表し、逆に宗教的規範はその存在自体が不寛容につながるものとも捉えられる。

ここで注目したいのは、共同体のための寛容を妨げる存在に対して寛容である必要はな

く、むしろ排除すべきだとの考えが、3者に共通して見られる点である⁸。不寛容な寛容という一種の矛盾は、論者の側でも関連研究においてもすでに多くの指摘、考察がなされており⁹、これ自体を改めて検証する意図を本稿は持たない。そもそも、寛容が国家・社会の秩序維持のための方法である以上、これを乱すものを許容するのは非合理的ですらある。ただし、「耐える」「許す」「見逃す」といった消極的な寛容が、近代になって「排除する」といった積極性を備え、さらに政治的な目標を見据えた概念に変質したことは、後述する現代イスラーム世界の寛容理解と並行して語ることができる点で無視できない。

(2) 宗教をめぐる不寛容論の形成

西洋近代における寛容についての理解は、もともとは自文化であるキリスト教を念頭に置いたもので、様々な宗教を本質論的に寛容か不寛容かと振り分ける理論ではない。また、宗教的規範の存在を不寛容と捉える一方、主たる関心は規範の内容が備える寛容さや不寛容さでなく、宗教的規範の影響力が法律を含めた社会規範に及ぶ程度や範囲——つまり、宗教的規範の効力が国家に管理・統制されているかどうか——に寄せられる。これに対して、今日では宗教全般、ないし特定の宗教を本質的に寛容か不寛容かと問う議論も珍しくなく、とりわけイスラームを不寛容とする認識は、学説にとどまらず広範囲に見られる。

西洋諸国では、とりわけ2001年の米国同時多発テロ（「9・11」）以降、イスラーム不寛容論がイスラモフォビア（イスラーム嫌い）として顕在化した。ヨーロッパに関しては、これはあたかも反セム主義（ユダヤ嫌い）がその標的をイスラームに変えたものとも見られるが、実際はそう単純な話ではない¹⁰。「ユダヤ嫌い」は、歴史的に見ればユダヤ人への蔑視を背景とするが、近代に関して言えばユダヤ人に近代ヨーロッパ社会への同化を求める¹¹、いわば「内なる他者」に対する市民的宗教への改宗（宗教的規範の放棄）の呼びかけでもあった。これに対して「イスラーム嫌い」は、オリエンタリズムを下地とした東洋蔑視に加え、しばしばムスリム（イスラーム教徒）を完全なる「他者」として排除することも視野に含む。ここには、ムスリムに市民的宗教への改宗は不可能だという、拒絶ともとれる姿勢も見られる。とはいえ、「ユダヤ嫌い」も「イスラーム嫌い」も、両宗教が西洋近代の秩序原理に寄与するかどうかを評価の分水嶺とする点は共通している。したがって、ここで両宗教が本質的に寛容であるかどうかは必ずしも争点とはならない。

一方、「9・11」は宗教と不寛容さの本質的なつながりについての議論を盛り立てた。例えばアメリカのジョージ・W・ブッシュ大統領が「この十字軍、すなわちテロリズムとの戦いは時間を要するだろう」と述べ、「9・11」をイスラームとキリスト教の歴史になぞらえたことは有名である。これによって、20世紀末に政治学者サミュエル・P・ハンチントンが提唱した「文明の衝突」論（clash of civilizations）——冷戦後の世界の主要な対立は文明間の衝突により起こるという主張——が改めて注目を浴びた¹²。また、宗教的世界観によって戦争を正当化するという、宗教学者マーク・ユルゲンスマイヤーの「コスミック戦争」論（cosmic war）が巷間に流布したことも記憶に新しい¹³。

これを受けて、日本では一神教と多神教の対立構図を用いた宗教の寛容・不寛容論が展開した。かつて和辻哲郎は、アラビア半島の地の人々を砂漠的風土ゆえに「対抗的・好戦的」と、日本人を台風の風土ゆえに「受容的・忍従的」とする対比構図を示した¹⁴。この

時点では一神教と多神教という対比構造は用いられていないが、この「好戦的」との評価を一神教に当てはめ、これに対比させる形で多神教を寛容と説く言説が、2000年代以降の日本で普及した。具体的には、イスラームとキリスト教の戦いという「9・11」の構図を一神教が持つ不寛容さゆえと捉え、これに対して日本文化は多神教であるがゆえに寛容で平和を愛するといったものである。少なくとも比較宗教学の観点に立てば、各宗教の信仰の実態は一神教と多神教を両極とするグラデーションの中で捉えられ、鎌田が指摘するようにいずれかの極に振り分けることは困難である¹⁵。しかしながら、こうした一神教不寛容論は、梅原猛や養老孟司をはじめとする学者・知識人・論客を通して定着し、一部で安直な日本礼賛論も生み出した¹⁶。

本稿が主眼を置く現代イスラーム世界とは、歴史的にムスリムが多数を占め、イスラームの教義や世界観が制度、慣習、また人々の倫理・道徳観の形成にとって無視できない程度には維持されている生活空間を指す。この点、イスラーム言説が形成される環境は西洋や日本の文脈とは異なる。しかし宗教的規範が社会の制度や人々の価値観、行動原理に影響する事態を不寛容と結びつける認識、またイスラームをこうした事態に該当する宗教と捉える見方は西洋と日本に共通し、必然的にイスラーム不寛容論を醸成してきた。そしてこうしたイスラーム＝不寛容との汚名をそそぐことは、他ならぬイスラーム世界全体の関心と課題でもある。加えて言えば、イスラーム世界を構成するのが個々の国民国家である以上、各国の秩序を脅かす過激主義（不寛容）を炙り出し、撲滅することは、自ずと安全保障上の最優先課題となってきた。このような護教・護国の両面の意義を寛容という標語が持ちうることを念頭に置き、以下、具体的な事例を通して現代イスラーム世界の寛容の潮流を辿る。

3 「寛容」を問われるイスラーム

(1) イスラーム主義をめぐる争点

西洋の寛容論の形成に見られたように、寛容が議論されるにあたっては、社会の不条理や権力の横暴、教会共同体における異端、近代国家の秩序原理と相容れない宗教的規範（への固執）といった、不寛容とされるものの存在が前提となる。イスラームの寛容さをテーマとする議論もまた、イスラームの不寛容さを主張する言説を受けて生じるのが一般的だ。もっとも大川が示唆するように、寛容であれ不寛容であれ、いずれかの極に立ってイスラームの本質を訴えるのは生産的とは呼べず¹⁷、本稿もこうした作業に注力するものではない。ここでは、イスラーム不寛容論が何を基準とするのかを検討することで、今日の寛容論を理解する筋道を示すという趣旨から、西洋近代の宗教と寛容をめぐる理解と並行して語るための糸口として「イスラーム主義」を取り上げよう。

イスラーム主義（Islamism）という、巷間では排他的な思想や暴力的な行動を伴う「原理主義」「過激主義」と理解されることも少なくない。分析概念としてのイスラーム主義がこうした側面を射程に含むのは確かであるが、これではイスラーム主義の争点がぼやけたままである。大塚は「イスラーム主義者」について、「早いところでは19世紀後半から開始された西洋主導の「近代化」（多くの地域では「植民地化」という形をとった）の流れを十分に意識し、それからの影響をさまざまな形で被りながら、それでもあえてイスラームをみずからの「政治的」イデオロギーとして選択し、それに基づく改革運動を行な

おうとする人びと」と説明する¹⁸。ここからは、近代以降の、宗教（イスラーム）が政治イデオロギー化した様々な運動という、イスラーム主義の基本構造が浮かび上がる。このため政治学では、イスラーム主義について「イスラーム的政治秩序の設立を最終目的とする政治理論・実践」などと説明される¹⁹。ただし、全てのイスラーム主義が国家自体の建設を目指すとは限らない点を考慮すれば、そのひとまずの目的は「公共領域におけるイスラーム的価値の実現」あたりにとどめるのが適当に思われる²⁰。

実際、西洋近代との出会いを経てあらゆるムスリムがイスラーム主義を支持したわけではない。現代イスラーム史を専門とするジョン・O・ヴォルは、近代以降のムスリムの姿勢として、①現状を進んで受け入れる適応主義者（adaptationist）、②急激な変化を嫌い、イスラーム的と解釈可能なものを受け入れる保守主義者（conservative）、③信仰の根本への回帰を求めて現状を拒否する原理主義者（fundamentalist）、④人々を導くカリスマ的な救世主を求める人々の4つを挙げた²¹。以上は必ずしも包括的な分類とは言えないが、イスラーム主義の系譜に名を連ねる人物や出来事の位置を把握する上で、4極の散布図のように用いることは可能かもしれない。例えばイスラームと近代西洋の思想・科学の両立を説いたジャマルッディーン・アフガーニー（1838/9-1897年）やムハンマド・アブドゥ（1849-1905年）は①と②の中間、また彼らの後継者で、イスラーム法に基づいた国家の設立を想定したムハンマド・ラシード・リダー（1865-1935年）や、これを1979年に実現したイラン・イスラーム共和国は②と③の中間に配置されるといった具合だ。また④として、ヴォルはシーア派のイマームによる統治やマフディー（救世主）信奉を挙げるが、例えば前者が国民国家の制度下での政治的統治を視野に含んでいる点を考慮すれば②の性格も含まれていると言って良いだろう²²。こう考えてみれば、①のみに該当する場合を除き、近現代のムスリムは多かれ少なかれイスラーム主義者としての素養を有することになる。

だとすれば、イスラーム主義を「原理主義」「過激主義」と直ちに呼び替えることは不可能なことが分かる。実際、末近が説明するように、中東諸国においてイスラーム主義勢力は民主化運動の担い手として機能してきた面を持つ²³。それでも「公共領域におけるイスラーム的価値の実現」というイスラーム主義の大意は、少なくとも社会における宗教的規範の抑制を寛容と捉える西洋近代からすれば不寛容となる。改めて、先述の大塚の説明にある「それでもあえて」という表現に注目すれば、ここには、イスラーム主義が持つ近代への抵抗や挑戦といった意味が込められている。「原理主義」「過激主義」と呼ばれえないにしても、西洋近代と競合関係にあるとの見方がイスラーム主義をめぐる理解の核となっているのは確かだ。

また、こうした不寛容が「原理主義」「過激主義」とのレッテルに変質する過程で、現実のイスラーム主義が一部で暴力を伴うものとして顕在化したのも事実である。この事例として、エジプトとシリアにおけるムスリム同胞団の変遷に触れておきたい。同胞団は1928年に、エジプトのイスマーイーリーヤ市で結成された大衆運動組織である。その後、これに影響を受けた人々が主に中東各地で関連組織を設立した他²⁴、個人としても教育・社会活動に関わることでその裾野を広げた。活動の特徴は国ごとに異なるものの、特に「原理主義」「過激主義」と評される性格を見せたのはシリアの事例であろう。

シリアの同胞団は、当初こそエジプトの同胞団と同様に、議会制民主政治の下で選挙を通じた政治参加を方法としていた。しかし1960年代以降は世俗主義を掲げる政権与党、

バアス党との対立に突入し、70年代以降のバアス党員、及びその中核をなすアラウィー派を標的とした暗殺活動に従事した。この結果、国家の安寧を乱す勢力として社会に認識された。この環境下、一般市民の関心は同胞団とバアス党の対立による巻き添えに加え、政治権力から身を守ることに寄せられた。例えば同胞団に関わる全ての人を死刑に処すことを定めた1980年法律第49号は、人々に同胞団との関わりを断つことを強いるものだったと言って良い。不寛容の側に与する行為に対して、政治権力の側から明確な処罰が用意されたのである。

(2) 「寛容」の旗手たち

こうした状況は、ウラマー（イスラーム学者）をはじめとした各国のイスラーム権威たちにとって、自らの政治・社会的地位を確立する機会ともなりえた。「原理主義」「過激主義」をイスラームの論理でもって批判することでムスリム知識人としての立場を維持しつつ、「原理主義」「過激主義」の撲滅を掲げる政策を支持することで政権からの信任を得るというものである。シリアから事例を挙げるなら、親ムスリム同胞団から親バアス党への転身を果たしたムハンマド・サイード・ラマダーン・ブーティー（1929-2013年）は、象徴的な存在である。

ブーティーは、ダマスカスにおけるスンナ派の保守的ウラマーのハサン・ハバンナカ（1908-1978年）に師事し²⁵、同胞団と協力的な関係を築く中で、反世俗主義の側に立つ次世代のウラマーの代表格と見なされた。一方でブーティーは、イスラームはあらゆる政治勢力を「統合する共通の要素」であるべきとの考えから、イスラームの名の下で人々が反政府活動を組織すること、とりわけ武装活動に従事することに反対した²⁶。このため1970年代以降、同胞団の活動が暗殺や爆破を方法として過激化するのに伴い、彼は徐々に同胞団との関わりを弱めていった。そして同胞団のアラウィー派軍人殺害（1979年）やシリア中部の都市ハマーでの蜂起（1982年）の際、情報省からの要請に基づいて同胞団を非難する声明を国営放送で発表した。これによって、彼は反世俗主義のウラマーという看板を失った一方、政府と共闘する宗教権威としての地位を確立したのである²⁷。

こうした護教・護国の両面を兼ね備えた他の事例として、より有名なのはエジプト出身のユースフ・カラダーウィー（1926年-）であろう。彼は1961年にエジプトからカタールに移住し、以降は同国を活動拠点としているウラマーだ。そして同国で多くの書を著し、また衛星放送局アル・ジャジーラの説教番組などに出演して、現代世界で最も有名なウラマーの一人になった。元々のキャリアを踏まえれば、彼はエジプトにおけるイスラーム主義の系譜、すなわち先述のラシード・リダーから同胞団に至る、大衆化したイスラーム運動の継承者と位置づけられる。彼自身も同胞団のメンバーとして、現代の諸問題に集団で対処し、イスラーム法解釈を行う「集団的イジュティハード」(al-ijtihād al-jamā'ī)を提唱するなど²⁸、イスラーム的諸価値の復興に精力的な人物であった。

ただしカラダーウィーは、シリアの同胞団が向かった「原理主義」「過激主義」という隘路に至る事態を免れた。彼は1970年代以降のエジプトで、政治運動の過激化に対抗する動きとしてイスラームの穏健・改革的理解を提唱する声が高まる中、これを「中道派」(al-wasafīya)と形容して、新たな思想潮流の確立を目指した。名称が示唆する通り、中道派は復古主義と改革主義の融合や、現代的状況とイスラームとの調和といった折中を是

とする考えだ。この中でも、「世俗主義者たちと厳格主義者の間」というカラダーウィーの自己規定に見られるように、中道派の思想家は、穏健や寛容を是として「原理主義」「過激主義」を拒む一方、世俗主義を掲げる体制に与する事態を巧みに避け²⁹、現在はカタールを代表するイスラーム権威としての地位を確立している。

こうして体制を脅かすイスラーム主義に反対しつつ、イスラーム権威としての立場を獲得したブーティーとカラダーウィーを師と仰いでいたのは、ウズベキスタンのムハンマド・サーディク・ムハンマド・ユースフ（1952-2015年）だ。やはり彼も、政治活動に従事して社会を分断させるのは本来のイスラームのあり方ではないとして、様々なイスラーム主義運動を批判した³⁰。彼は1989年、ウズベキスタン宗務局のムフティー（イスラーム法裁定官）に就任して以降、同地のイスラーム権威としての地位を確立した。1989年といえば、ゴルバチョフ政権下で進められたペレストロイカの一環でイスラームの信仰・慣行に対する事実上の認可がタシュケントで宣言された年である。ソ連政府が反イスラーム政策からの転換を図るのに伴い、ウズベキスタン宗務局は「国家と宗教との役割分担を認める穏健なイスラーム」を目指し³¹、ムハンマド・ユースフには体制側と急進的なイスラーム勢力との調停という役割が与えられた。

しかし彼はその調停に失敗し、1993年に公職から解任されて国外追放となる。それでもシリアやリビアなどで海外のウラマーと交流を深め、この過程で先述したブーティーやカラダーウィーといった体制と協働するイスラーム権威の思想ないし政治的立場のありように接した。そしてこれらを取り込み、2000年にウズベキスタンへの帰国を果たした後、説教や書籍などを通してイスラームの政治化、党派化、過激化を拒む中道主義を掲げるに至ったのである³²。

ブーティー、カラダーウィー、ムハンマド・ユースフといったウラマーは、反体制的なイスラーム主義勢力を批判する点で、各国政府にとって重宝すべきイスラーム寛容論の騎手と呼べる存在であった。加えて重要なのは、イスラーム主義批判が正当性を持ちうるだけの権威として社会に認められていた点である。というのも、彼らが単に政権におもねるだけの存在と社会に認識されてしまえば、国内で支配的な言説を形成することができなくなる。このため、彼らのイスラーム主義批判は彼ら自身の思惑もあって寛容（tasāmuḥ）、または穏健（mu'tadil）や中道（mutawassit）といった、「反イスラーム」とはされない価値観で評価されてきたのである。

4 「寛容」の回廊

(1) 共有される「寛容」

2000年代に入ると、寛容、また穏健・中道といった標語は、個々の思想家よりも国家ないし多国間のレベルで共有され、次第に政府主導の標語となっていった。例えば2003年、サウジアラビアのアブドゥラー皇太子（1924-2015年、在位2005-2015年）は、国家のイスラーム政策の方針として「中道・穏健」を掲げた³³。サウジアラビア政府は1990年代以降、国内で問題となっていた過激主義勢力への対応として³⁴、従来の弾圧や追放以外の方法を模索していた。これにあたり選択されたのが、中道・寛容という標語だった。

また2004年には、ヨルダンのアブドゥラー2世国王（1962年-、在位1999年-）が

発出した「アンマン・メッセージ」の中で、若者を過激主義から引き離す方法として中道主義が掲げられた。そこでは、「イスラームの真理と価値こそが、我々の若者たちを無知や墮落や狭量や盲従の道に滑り落ちることから彼らを守ることができ、若者たちの道を均衡と中庸（*wasatīya*）と親善によって輝かせることができ、若者を過激主義の淵と心身に対する破壊的な衝動から遠ざけることができる」と説明される³⁵。サウジアラビアの場合と同様、ここでもやはり過激主義対策として中道という標語が用いられ、さらにそれが非宗教的な要素ではなく、イスラームに紐づけられた価値観であることが強調される。

こうした個々の国家レベルでの政策指針に加え、多国間での取り組みとしては、イスラーム協力機構（OIC: Organisation of Islamic Cooperation、2021年9月現在、56カ国が加盟）が2008年に採択した新憲章が挙げられよう。同憲章では、「中道と寛容に基づくイスラームの知識と価値を拡散、促進、保護すること」といった文言が組織の目的の一つとして加えられた³⁶。あわせて「テロ対策」にかかわる条項が加えられていることから、ここでもやはり、過激主義対策の一環で中道や寛容を、イスラームのあり方として掲げている様子が見てとれる。以上のように、寛容や中道（中庸）といった標語は国家の治安維持、また地域の安全保障という大きな政治的課題に組み込まれ、今日では個々人の思想的立場を超えて、国家間で共有される公的な権力になった。つまり、社会の秩序維持を目的とした西洋近代の寛容論と同様の趣旨を形成したのである。

以上の動きについて、2000年代というタイミングと過激主義の拒否という2つの特徴を考えれば、こうした寛容・中道路線の多国間での共有の背景に「9・11」があるのは明らかであろう。「9・11」は、国際社会が喫緊の課題として寛容を議論するにはじゅうぶん過ぎる、不寛容と呼べる出来事であり、これが宗教ないしイスラームにかかわる多くの言説を生み出したことは既に述べた。加えてイスラーム諸国としては、不寛容が自らに内在したものではないことを証明するために、イスラームから不寛容とのレッテルを引き剥がす必要があった。こうした背景から、各国がイスラームと寛容を結びつける言説の創造と共有に取り組んだのだと考えられる。

以上の例からも明らかのように、ここで想定される寛容は過激主義の拒否を核とする。「9・11」に見られたように、過激主義とは生命や財産を奪い、ひいては国家の安寧を脅かすものに他ならない。したがって、これに対峙する寛容とは治安維持、安全保障の軸となる考えとして各国政府に好まれた。こうして今日、イスラーム諸国における治安・安全保障分野での政策で、寛容は最も頻繁に登場するキーワードの一つとなった。

近年、このことをよく示したのは武装組織「イスラーム国」への対応である。2014年6月、同組織がイラク・シリアの両国北部を実効支配して国家建設を宣言して以降、周辺諸国は軍事力で同組織の伸長を防ぐのと平行して、その思想や行動を不寛容な、イスラームとは異なるものと断罪し続けた³⁷。こうした「イスラーム＝寛容≠「イスラーム国」」という図式を牽引した国の筆頭に挙げられるのはエジプトとサウジアラビアだ。2国に共通するのは、エジプトが中世以来のスナ派イスラームの名門として名高いアズハル学院を、サウジアラビアがマッカとマディーナという2大聖地を擁することなどから、イスラーム言説の形成者としての影響力を世界に対して持ちうることである。またこれとも関連して、「イスラーム国」が「圧政者」（*tāghūt*）と非難してその体制の打倒を呼びかける標的であったことである。とりわけサウジアラビアは、自国をイスラーム世界の盟主と任ずる歴史背

景や外交的立場から、「イスラーム国」にとって最大の「背教者」である一方、それはサウジアラビアにとってどうしても返上すべき汚名となる³⁸。

このためエジプトとサウジアラビアにとって、「イスラーム国」のように自らを「正しいイスラーム」の側と主張する過激主義勢力は、軍勢力というハード面と啓蒙というソフト面の両方で排除すべき対象となった。これにあたり両国は寛容という標語を、これを脅かすものへの不寛容を厭わないゼロ・トレランスの指針として、強い暴力性を帯びたものとするに躊躇しなかったのである³⁹。

(2) 管理される「寛容」

繰り返しとなるが、寛容が持つこうした不寛容な性格は、決して現代イスラーム世界に特有のものではない。寛容でないものは排除して構わないという寛容の権力化と暴力化の萌芽は、西洋近代の寛容論においてすでに見られ、今日のヨーロッパでもイスラームを標的に顕在化している。

この中でも代表的な国としてフランスを挙げておきたい。この理由は、一つに同国がライシテ（非宗教性）という国家原則を掲げてきたためである。フランス革命以降、キリスト教という自国の伝統的な宗教文化の管理（ローマ教皇庁の干渉をどう防ぐか）を課題としてきたライシテは、とりわけ1989年の「スカーフ問題」以降、公共圏における宗教の可視性を争点としてきた⁴⁰。今日では、ライシテをめぐる議題はほぼイスラームに限られていると言っても良い⁴¹。

そしてもう一つに、より重要なこととして、2015年1月のシャルリー・エブド誌本社襲撃事件とこれを呼び水として起こった様々な「テロ事件」に関して、政府がこれらを総じて「表現の自由」とそれを拒む「不寛容」との闘いと伝えてきたことがある。ここにおいて、イスラームは世界が共有すべき価値観である寛容と対立する不寛容な過激主義と位置づけられた⁴²。

ただし、これは必ずしもイスラームをフランス社会から完全に排除する試みではない。まずもって、総人口の8.8%（約572万人、2017年調べ）を占めるムスリムをフランスという国家の領域から排除することは現実的とは呼べない⁴³。またムスリムの側でも、ムスリムを不寛容な過激主義者の側と、寛容な一般市民の側とに分けて、自らを後者と位置づけることで生命と市民権を守ろうとする動きが見られる。

この内、よく知られたものがスーフイズム（イスラーム神秘主義）についての言説であろう。特に2000年代以降、ヨーロッパを舞台としたスーフイズムの研究が急増し、これらはスーフイズムと「原理主義」「過激主義」との対極構図を前提とする。この言説の中で、スーフイズムは「世俗的」「現代的」「ポストモダン」「消費（文）化」「スピリチュアリティ」、また「ポップカルチャー」「ニュー・エイジ」「新宗教運動」の産物などと形容される。この上でスーフイズムには、イスラームが「世俗化した現代キリスト教社会への適応」を果たしたものだという評価が与えられている⁴⁴。ここでいう「世俗化した現代キリスト教社会」が意味するのは、宗教が私事化して公共空間から排除された近代、つまり個人にとっての宗教の影響力が弱まった時代や、政教分離を原則とする国民国家という、いわゆる世俗化論との合致を必ずしも意味するわけではない。むしろ「ニューエイジから派生した多くの習慣に融合した」とあるように⁴⁵、スーフイズムは伝統的なあり方と

は異なる、しばしばスピリチュアリティと形容される何かしら宗教的な潮流や運動の興隆に注目するポスト世俗化論に沿っている。

これがよく分かるのが、「ムスリムの信仰箇条や儀礼は通常、私事化した宗教やスピリチュアリティといった今日の流行とは相容れない」との説明であり、ここではそれに対して、キリスト教では巡礼ブーム、ユダヤ教ならカバラー、ヒンドゥー教ならアーユルヴェーダ、そして仏教なら禅という、他の宗教に見られる、伝統的な宗教体系の外にあるネットワークや権威の例が挙げられる⁴⁶。こうした説明からは、スーフィズムに対する認識が、スーフィズムを「伝統的な」イスラームとは異なるものとして位置づけていることがよく分かる。そしてこの状況にあわせる形で、スーフィームの側もフランス社会から寛容と評価される立場を選び取り⁴⁷、過激主義と見なされるムスリムとの差異化を図る様子は、前節で取り上げた中東諸国のムスリム知識人と同様の構図だと言えよう。イスラームをめぐる寛容・不寛容の言説が、あたかも回廊のように中東と西洋をつないでいる様子が見てとれる。

こうした寛容・不寛容の振り分けが、近年では政府主導で進められている。シャルリー・エブド事件が起こった2015年、フランス政府はモロッコと共同でイマーム（礼拝指導者）の「寛容トレーニング」を開始した。これは、フランスからモロッコに派遣されたイマームが寛容なイスラームを説く訓練を受けるというもので、「(フランスの) 共和主義と世俗主義に根差したイスラーム」を社会に促進することを趣旨とする⁴⁸。つまり、フランスの法律・規範・伝統・慣習に従うイスラーム指導者の育成を目指しており、そこに国内のイスラーム言説とその担い手を政府の管理下に置こうとする意図があるのは明らかだ。

5 結論

以上、本稿では西洋近代の寛容論の特徴を確認した上で、現代イスラームをめぐる寛容・不寛容の言説がどのような意味を持つかについて、中東諸国を中心的な事例として素描した。この過程で、寛容が、中道（中庸）や穏健といった類似の標語とともに、一部のイスラーム主義を含む過激主義とは真逆の立場とされることで、治安維持や安全保障政策の指針となったことを説明した。そして最後に取り上げたように、こうしたリアルポリティクスにおける寛容論とその役割は、西洋近代の寛容論と目標を共有し、世界各国をつなげている。中東地域以外でも、例えばインドネシア最大のイスラーム団体ナフダトゥル・ウラマーが、2015年の全国大会で「イスラーム・ヌサンタラ」(Islam Nusantara)を標語に掲げた。ヌサンタラの原義は「島嶼」だが、転じて寛容や共生を是とする「インドネシア的イスラーム」を指す⁴⁹。これもタイミングを考えれば、2014年の「イスラーム国」の台頭と無縁ではないはずだ。冒頭に述べたUAEの事例のように、今日、寛容は様々な社会政策を評価するための雄弁で、汎用性の高い概念としても機能していることが確認できる。

過激主義を封じ込め、国家の秩序や地域の安定を維持することを目的とした寛容の回廊は、今後一層拡張すると予想される。宗教と寛容・不寛容をめぐる言説は、「特定の考えのみを正しいとする宗教は概して不寛容である」など、宗教が本質として不寛容さを備

えているとの議論に偏るきらいがある。しかし本稿で取り上げたような西洋及び現代イスラーム世界における寛容論は、寛容・不寛容を宗教に内在するものとして捉えない点で、こうした本質論的な見方とともに、宗教を一面的に不寛容と捉える認識を見直すための材料となりえよう。

一方で、各国をつなぐ寛容の回廊が、「他人の言動などをよく受け入れる」という意味での寛容な世界を作ることを目指しているわけでないのは、本稿で取り上げたシリア、ウズベキスタン、サウジアラビア、ヨルダン、UAE、またフランスの事例からも明らかである。各国が今日掲げる寛容が、反体制的な思想・運動を封じ込める権力ないし暴力を象徴する、政治的な標語でもある事実は無視されてはならない。もとより他者への寛容は、善性や正しさを見出した結果の精神とは限らず、他者を是認する側に立つことで、自らの優位性を示す方法としても成り立ってきた⁵⁰。この点、寛容は暴力の独占による平和の強制という近代国家の原点を⁵¹、より無自覚に正当化する方法として機能している面を持つ。

本稿は、こうした現状を根本的に変える方法を提示するものではなく、そもそもこの現状を完全に否定するものでもない。国民国家の最大の目標が領域内の平和の維持である点で、西洋近代と現代イスラームが掲げる寛容は合理的——寛容という表現が適切かどうかはさておき——であり、この目標に沿って人々に選択可能性や諸権利を与えるなら、これを「他人の言動などをよく受け入れる」という意味で寛容と評するのはそう間違っていないだろう。一方、本稿で述べたような現代イスラーム世界における寛容論の形成がなぜ成り立ったのかを、イスラームの特性から検討することは可能である。もちろんこれは、イスラームが本質的に寛容か不寛容かということではなく、もとより「正しい」「本来の」イスラームとして提示される言説が、極めて不確実であるということだ。

しばしば言われるように、イスラーム世界には様々な問題について公式な回答を出す、指導者とでも呼ぶべき唯一の人物や、各地のモスクまたは宗教学校を監督・指導する、日本仏教にとっての総本山に相当する特定の機関が存在しない。一方、不特定の人物が回答を与えることや、世俗機関あるいは非公式な団体による宗教施設の管理は慣例として存在し、地域・時代ごとに「正しい」「本来の」イスラーム的回答が生産され続けてきた。こうした状況を、地域と時代で異なるイスラームの多様性として称揚することはもちろん可能である。しかし同時にそれは、人々——神意に沿った生活を営みたい信徒（ムスリム）と、知識・教養としてイスラームについて知りたい非ムスリムの双方を含む——がよって立つイスラームが常に不確かなものであることを意味する。

こうした状況下、「正しい」「本来の」イスラームを提示する役割を負ってきたのがウラマーをはじめとするムスリム知識人であるが、彼らの回答が政治・社会的立場を反映したものであることは、本稿で述べた通りである。しかし現実には、エジプトのアズハル機構の総長、サウジアラビアのマッカ聖モスクの指導者といった、特定の国家の立場を反映した人物の発言がイスラームの統一見解のごとく語られることは少なくない。差し当たり、イスラームに備わる不確実性に目を向けることが、こうした状況の見直しの入り口となり、さらには現代世界に広がり続ける寛容の回廊の実態を読み解く方法の一つともなるだろう。

後注

- 1 UAE 外務省による「寛容の年」の公式案内については以下のウェブページを参照。https://www.mof.gov.ae/en/About/GovernmentInitiatives/Pages/uae-year-of-tolerance.aspx（最終閲覧日 2021 年 11 月 29 日）
- 2 セネカ『セネカ哲学全集 2 倫理論集Ⅱ』大西英文・小川正廣訳、岩波書店、2006 年。
- 3 森本あんり『不寛容論——アメリカが生んだ「共存」の哲学』新潮社、2020 年、60-63 頁。
- 4 森本、上掲書、94-95 頁。
- 5 ジョン・ロック『寛容についての手紙』加藤節・李静和訳、岩波書店、2018 年、32 頁。
- 6 ヴォルテール『寛容論』齋藤悦則訳、光文社、2016 年、182 頁。
- 7 ルソー『社会契約論』桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波書店、1954 年、192 頁。
- 8 ロック、上掲書、33-34 頁、ルソー、上掲書、191 頁。ヴォルテールは不寛容の必要性について、他の 2 人と比べれば消極的であるものの、「ひとが寛容を受け取るにあたいする人間になるためには、まず自分が狂信的な人間ではないようにしなければならない」（ヴォルテール、上掲書、165 頁）と、寛容が条件に基づいて実現するものであることを説く。
- 9 関口佐紀「市民宗教は不寛容か？—ルソーにおける寛容の問題についての考察—」『早稲田政治経済学雑誌』392 号、2017 年、18-26 頁。
- 10 白杵陽『イスラームはなぜ敵とされたのか—憎悪の系譜学』青土社、2009 年、21-22 頁。
- 11 市川裕「宗教学から見た近代ユダヤ人のアイデンティティ——近代国民国家と宗教の定義——」市川裕・白杵陽・大塚和夫・手島勲矢編『ユダヤ人と国民国家——「政教分離」を再考する』岩波書店、2008 年、6-7 頁。
- 12 サミュエル・ハンチントン『文明の衝突』鈴木主税訳、集英社、1998 年。
- 13 マーク・ユルゲンスマイヤー『グローバル時代の宗教とテロリズム』立山良司監、古賀林幸・櫻井元雄訳、明石書店、2003 年。
- 14 和辻哲郎『風土——人間学的考察』岩波書店、1979 年、59、161 頁。
- 15 鎌田繁『イスラームの深層——「偏在する神」とは何か』NHK 出版、2015 年、136-138 頁。他に、フリードリヒ・マックス・ミュラー『比較宗教学の誕生——宗教・神話・仏教』国書刊行会、2014 年などを参照されたい。
- 16 小原克博「一神教と多神教をめぐるディスコースとリアルポリティーク」『宗教研究』79 卷 2 号、2005 年、221-225 頁。また、「わが仏だけを尊しとするような直線的な巡礼行動のなかに、今日パレスチナ問題として知られる非寛容な宗教対立の種子がまかされている」といった具合に、こうした一神教不寛容論は個別の儀礼にも適用された。山折哲雄編『日本人の宗教とは何か—その歴史と未来への展望—』太陽出版、2008 年、361 頁。
- 17 大川玲子『リベラルなイスラーム——自分らしくある宗教講義』慶應義塾大学出版会、2021 年、15 頁。
- 18 大塚和夫『イスラーム主義』岩波書店、2005 年、11 頁。
- 19 Peter Mandaville, *Islam and Politics* (2nd Edition), London, New York: Routledge, 2014, p. 74.
- 20 末近浩太『イスラーム主義と中東政治——レバノン・ヒズブッラーの抵抗と革命』名古屋大学出版会、2013 年、9 頁。
- 21 John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (2nd Edition), New York: Syracuse University Press, 1994, pp. 21-23.
- 22 Voll, *ibid.*, p. 23.
- 23 末近浩太「「民主的」な中東を目指して——イスラームと民主主義」西尾哲夫・東長靖編『中東・イスラーム世界への 30 の扉』ミネルヴァ書房、2021 年、270-271 頁。
- 24 アルジェリア、カタール、クウェイト、サウジアラビア、シリア、スーダン、チュニジア、トルコ、モロッコ、リビア、UAE など。Nawaf Obaid, *The Failure of the Muslim Brotherhood in the Arab World*,

California: Praeger, 2020.

25 Thomas Pierret, *Baas et islam en syrie: la dynastie Assad face aux oulémas*, Paris: Presses Universitaires de France, 2011, pp. 66-67.

26 Pierret, *ibid.*, p. 102.

27 高尾賢一郎「バアス党の「公式」イスラームから見る現代シリアの宗教権威像——アフマド・クフターローとラマダーン・ブーティーを中心に」『アジア・アフリカ言語文化研究』102号、2021年、79-82頁。

28 黒田彩加『イスラーム中道派の構想力——現代エジプトの社会・政治変動のなかで』ナカニシヤ出版、2019年、54頁。

29 黒田、上掲書、97頁。ムハンマド・ガザーリー(1917-1996年)やハサン・ハナフィー(1935年-)といった現代エジプトの碩学で、中道派と評価される他のウラマーも同様である。彼らは20世紀前半に同胞団に関与しつつ、その後は独立した活動に従事することで同胞団とは距離を保った。

30 Martha Olcott, *In the Whirlwind of Jihad*, Washington DC, Moscow, Beijing, Beirut and Brussels: Carnegie Endowment, 2012, p. 132.

31 小松久男「中央アジアの変動とイスラーム復興」『国際問題』411号、1994年、46頁。

32 和崎聖日「ムハンマド=サーディク・ムハンマド=ユースフの軌跡——ウズベキスタン・イスラームにおける非党派主義と中道主義の萌芽過程」『アジア・アフリカ言語文化研究』102号、2021年、40-43頁。

33 中村覚「テロ対策に有効なイスラーム的概念の社会化に関する一考察——サウディアラビアを事例に」吉川元・中村覚編『中東の予防外交』信山社、2012年、195頁。

34 高尾賢一郎「サウディアラビアにおけるイスラーム主義の競合——「公式」イスラーム主義による「非公式」イスラーム主義の封じ込め」高岡豊・溝渕正季編『アラブの春』以後のイスラーム主義運動』ミネルヴァ書房、2019年、163頁。

35 池端路子『宗教復興と国際政治-ヨルダンとイスラーム協力機構の挑戦-』晃洋書房、2021年、80頁。

36 池端、上掲書、131頁。

37 *Al-Arabiya*, December 3, 2014; August 19, 2014.

38 高尾賢一郎『サウジアラビア——「イスラーム世界の盟主」の正体』中央公論新社、2021年、187-188頁。

39 *Arab News*, September 21, 2016.

40 1989年9月、パリ郊外の中学校でムスリム女生徒がスカーフを外すよう指示されたが拒否したことで退学処分になった。この問題自体は、ひとまず2004年3月の宗教シンボル着用禁止法の可決(同9月に施行)によって決着を見た。しかしこの事件は単なる中学生の素行とそれに対する処遇の問題や、宗教一般の問題でもなく、社会がムスリムに何を求めるのか、ムスリムがフランス市民であるとはどういうことかについて問うものであった。このため、同法律でムスリムの宗教的表象をめぐる議論が終わったわけではなく、2011年4月には「ブルカ禁止法」が施行、そして2016年には一部自治体で「ブルキニ禁止令」が施行され、これが最高裁判所で違憲とされるなど、世論を割る結果に繋がり、さらにはドイツやスイスでも同様の議論が展開された。“France’s Shameful and Absurd Burkini Ban,” *Human Rights Watch*, August 25, 2016; *Independent*, December 11, 2017; *BBC NEWS*, June 25, 2018.

41 この結果、今日のライシテ研究の主流は、政教分離を是とする西洋的価値観とそうでないイスラームの差異に向けられがちである。ルネ・レモン『政教分離を問いなおす——EUとムスリムのはざま』工藤庸子・伊達聖伸訳、青土社、2010年。

42 シャルリー・エブド事件(パリ)、2015年11月の同時多発爆破事件(パリ)、そして2016年7月のトラック暴走事件(ニース)について、フランス当局はこれらをいずれも「イスラーム過激主義」

に影響を受けた人物による「テロ」事件と報告した。2018年のル・モンド紙の調査によれば、2013～2018年までに起こった「テロ」事件は78件である（50件が未遂、17件が失敗、11件が達成）。そしてこの内、計画者や実行犯が氏名、出自、経歴などからムスリムであること、あるいはイスラームを掲げる過激主義組織との関係に言及されているケースは72件に上るとされる。“De 2013 à 2018, la France au rythme des attentats,” *Le Monde*, Mars 30, 2018.

43 “5 facts about the Muslim population in Europe,” *Pew Research Center*, November 29, 2017.

44 Gritt Klinkhammer, “Sufism Contextualised,” Catharina Raudvere and Leif Stenberg (eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London & New York: I.B.Tauris, 2009, pp. 209-228.

45 Raudvere and Stenberg (eds.), *op. cit.*, p. 1.

46 Raudvere and Stenberg (eds.), *ibid.*, p. 1.

47 高尾賢一郎「スーフィズムをめぐる諸言説——西欧の期待とそれへの応答」『宗教研究』83巻3号、2009年、143-164頁。

48 *France 24*, September 20, 2015.

49 小林寧子「第33回ナフダトゥル・ウラマー全国大会——総裁選出方法をめぐる対立——」『アジア・アフリカ地域研究』15巻1号、2015年、72頁。

50 森本、上掲書、69-70頁。

51 マックス・ヴェーバー『職業としての政治』脇圭平訳、岩波書店、1980年、9頁。

(中東調査会・研究員)

Real Politics of Tolerance on the Modern Islamic World

Kenichiro TAKAO

“Tolerance” would be one of the most undeniable values in the modern world. However, what it means is not the same in all situations, especially when it is raised as a banner in the political context. This paper focuses on the trend that “tolerance”, and “moderation” as its synonym, have become overworked words in contemporary Middle East, in the context of real politics for the purpose of the state’s stability and security environment. In particular, these political words have been raised as a way to confront some Islamic movements and interpretations, the trend of so-called “extremism” aiming to topple the regime with violent or military actions in the name of Islam. This paper takes up the cases of Syria, Uzbekistan, Saudi Arabia and other countries, in order to examine how the characteristic “tolerance” has played a role of guidance for containing extremism, including some violent Islamism. Besides, such a role of “tolerance” is seen not only in Middle Eastern countries, but also in Europe. For example, in France, the government is working towards creating a “tolerant” Islam, as a counterplan against extremism threatening the national security and trying to acquire centripetal force toward the Muslim citizens. This paper discusses the aspect of a corridor of “tolerance” linking the Middle East and the West.