

フランスにおけるイスラーム言説と研究の諸相 —政治・社会・思想・日常生活—

伊達 聖伸*

はじめに

フランスにおける中東・イスラーム世界に関する研究環境の現状をまとめた 2014 年の白書は、フランスはこの分野において長い歴史を有し豊かな研究成果を挙げてきたが、近年の研究状況はむしろ危機的な状態にあると指摘している。この点は、やや意外な印象を与えるかもしれない。というのも、1989 年の最初のスカーフ事件以来、あるいは 2001 年の 9・11 以来、ムスリムとの共生はフランス社会の喫緊の課題とされ、イスラームに関する研究書も数多く刊行されてきたからである⁽¹⁾。だが白書は、イスラーム地域の言語に通じた研究者養成の困難や古典的文献学の衰退などから、イスラーム問題が世界の注目を集めフランス独自の貢献が期待されているにもかかわらず、フランスのイスラーム研究はその役割を十分に果たすことができていないとの認識を示している⁽²⁾。

白書刊行の翌 2015 年には、1 月と 11 月の 2 度にわたってパリが同時多発テロ事件に見舞われた。こうした状況でイスラーム世界とフランスにおけるムスリムの研究の重要性が再認識され、フランス内務省は 2015 年 2 月より「イスラーム・宗教・社会」という題目の研究支援プログラムを続けている。内務省肝煎りのプログラムはもとより政府が主導する治安維持や社会統合への関心に強く動機づけられており、現代フランスにおけるイスラーム研究の動向を政府や省庁が支援する研究と同一視することはできない。だが、政府による支援対象となる研究は必ずしも政策に直結するものだけではなく、内務省が提案する研究テーマの一覧は現代フランスにおけるイスラーム研究の動向を知るのに有用である。そこには、フランス社会の規範を注入する意志だけではなく、事実の認識からはじめようとする姿勢も窺うことができる⁽³⁾。

本稿は、こうした経緯を踏まえつつ、近年のフランスにおけるイスラーム研究の動向を整理して提示するひとつの試みである。それは網羅的であるには程遠いが、日本で抱かれがちなフランスにおけるイスラームのイメージをある程度相対化することを狙っている。日本で抱かれがちなイメージとは、たとえばフランスには厳格な政教分離であるライシテの原理があるが、それは政治と宗教を分けないムスリムとの共生を難しくしているというようなものである。また、日本の研究では、西洋におけるイスラームについて、植民地主義やポスト植民地主義の観点から、さまざまな問題点や共生の困難を論じるものが多いように思われる⁽⁴⁾。もとよりそうした観点から議論と研究を深めることは重要だが、そうした事情を踏まえつつ複数の観点を提示することも必要である。

日本語文献を見ると、翻訳による紹介も含めて、ヴェール問題とテロ事件が特に大きな関

* 東京大学准教授

心を集めてきた様子を窺うことができる⁶⁾。一方、フランス社会に暮らすムスリムの集団および個人の多様性や日常生活についてはあまり知られていない。

このような状況を踏まえ、本稿では以下のように互いに関連しつつ区別されうる 4 つの系列に沿って、現代フランスにおけるイスラームをめぐる言説と研究動向およびその特徴を提示したい。第 1 に、政治的側面、とりわけ治安問題である。テロ事件が頻発するなかで、政策面でも研究面でも「原理主義的なイスラーム」や「過激なイスラーム」（イスラーム主義者）と「穏健なイスラーム」（「普通の」ムスリム）を区別する言説が支配的になっている。この区別は治安当局にとっては死活的に重要な問題だが、そもそもこうした区別の妥当性や、事件の原因についての診断や対策については、研究者間でも見解が異なる。第 2 に、社会的側面である。メディア報道や公共空間における議論では、イスラモフォビアの言説と表象が溢れている。ところで、この「イスラモフォビア」という概念自体、用語の妥当性や用い方の是非をめぐって研究者間でも複雑な議論がある。第 3 に、思想的側面である。頻発するテロ事件を背景に、イスラーム思想の過激化が起こっていると語られる一方で、イスラーム思想の西洋化ないしフランス化も進行している。こうしたなかで「リベラルなイスラーム」が生成しつつあるが、この言葉で括ることのできる思想の内部にもさまざまなニュアンスがある。第 4 に、日常生活の側面である。フランス社会の統合や包摂の理念のもとで、ムスリムが実際には差別や排除の力学にもさらされていることは知られているが、そうしたなかでムスリムがどのような日常生活を送っているかの一端を近年の研究から提示する。

政治的側面と社会的側面の前二者を「外から見たイスラーム」、思想的側面と日常生活の側面の後二者を「内から見たイスラーム」と図式的に整理してもよいかもしれない。「外から見たイスラーム」が、フランス社会がイスラームに対してどのような政策で向き合おうとしているのか、ムスリムについてどのような言説を紡いできたのかに焦点を合わせるとすれば、「内から見たイスラーム」は、イスラームの側がフランスの論理にどのように適応しようとしているか、ムスリムがどのような日常生活を送っているのかに注目する。もちろん実際には「外から」の視線と「内から」の視線は入り組んでおり、単純に切り分けることはできないが、両者の差異に注目し、「外から見たイスラーム」の表象を「内から見たイスラーム」によって相対化し、切り崩していくような方向性が、現在の研究動向にも見られる様子を本稿では示していきたい。

さらに付言すれば、これら 4 つの側面すべてに関わる問題として、ジェンダーとセクシュアリティの観点も意識しておく必要があるだろう。現代フランス社会は民主主義的で男女平等の社会という自己認識を持っているが、このこととイスラームは権威主義的で女性蔑視の宗教と見る傾向は連動している。

1. 政治的側面——頻発するテロ事件の診断をめぐって

1990 年代のアルジェリア内戦を背景として、フランスでは 1995 年に武装イスラーム集団（GIA）による連続爆破テロ事件が起きたが、2000 年代はムスリムを実行犯とする大きなテロ事件は国内では発生しなかった。だが、2012 年に南西部ミディ＝ピレネー地域圏で連続銃撃事件が起きると、2015 年のパリの 2 つの襲撃事件を頂点とする形で、頻発するテ

ロ事件に見舞われることになる。2012年から2018年までにシリアに渡ったジハード主義者のフランス人は2,000人を上回り、これは一世代前にボスニアやアフガニスタンで戦ったフランス人の100倍に相当するという⁽⁶⁾。このような変化を研究者はどのように説明しているのだろうか。

1-1 「イスラームの過激化」か「過激性のイスラーム化」か——ケペル、ロワ、ビュルガ

現代イスラーム主義を専門とするジル・ケペルは、ジハード主義に3つの時代区分を設けて「イスラームの過激化」を指摘する⁽⁷⁾。第1期は1980年代にさかのぼり、ジハード主義者たちは自国のナショナリスト政権という「近く敵」を打倒する戦略を採用していた。第2の時代は1990年代で、欧米という「遠く敵」を標的にしていた。その頂点が2001年の9・11である。第3の世代の特徴は、中央指令機関が不在であることで、各地に散在する同調者が自発的に小規模テロを起こす。そしてこの第3期ジハード主義の頂点をなすのが2015年のテロ事件である⁽⁸⁾。

ケペルのアプローチは、「過激なイスラーム主義」のイデオロギーの系譜を、政治的・社会的状況や技術の進展などと連関させながらたどることを特徴とする。多くの情報とともに思想の展開を再構成する手法は一定の説得力を備えているが、思想の連鎖から行動を説明するやり方には疑問も残る。思想と行動は必ずしも連続体であるとは言えないからである。また、「イスラームの過激化」に警鐘を鳴らす彼の立ち位置は、彼としては「ジハード主義者」と「普通のムスリム」に区別を設けているつもりだとしても、イスラームそのものが過激化傾向にあるとの診断になっているため、ムスリム一般にレッテルを貼る効果を持ちかねない。

「過激なイスラーム主義」や「ジハード主義」の登場を「過激化」の観点からとらえるもう一人の論者に、ファラッド・コスロカヴァールがいる。彼によれば、過激化とは、「政治、社会、文化的な秩序を真っ向から否定」する「政治、社会もしくは宗教上の過激なイデオロギー」に「一人の人間もしくは集団」が「直接つながって暴力行動に走る」「プロセス全体を指す」⁽⁹⁾。コスロカヴァールは過激化の2つの要因として「貧しい環境」と「非人間扱いされてきたトラウマ」を挙げる⁽¹⁰⁾。また、2013年のシリア内戦以来、ジハーディズムに加わる若者は、郊外出身の貧困層のみならず中間層にも広がり、女性のジハード主義者も登場してきたと論じている⁽¹¹⁾。人類学者のドゥニア・ブザールは、若者が「洗脳」によって「過激化」する過程を説明しつつ、「脱過激化」のプログラムを提案している⁽¹²⁾。

このような「イスラームの過激化」を主張する議論に、イスラーム主義を研究する政治学者オリヴィエ・ロワは「過激性のイスラーム化」というテーゼを対置する。イスラームのイデオロギーが過激化しているのではなく、昔から社会に存在してきた過激性がイスラームの顔で現われるようになったというのがロワの見方である。彼は次のように述べている。

縦の系譜、つまり、クルアーンから出発して、イブン・タイミーヤ、ハサン・アル＝バンナーを経て、サイイド・クトゥブやウサーマ・ビン＝ラーディンにいたるまでの系譜を、折に触れて表面化する不変的なもの（イスラームの暴力）を想定しながら論理づけるよりも、私には、横断的なアプローチのほうが適切とおもわれる。つまり、現代のイスラーム

の暴力を、きわめて類似した他のかたちの暴力と過激性（世代的反逆、自己破壊、社会との徹底的な断絶、暴力の美化、グローバル化した壮大な筋書きに取り込まれる孤立した個人、終末論を説くカルト教団）と対比しながら、理解しようところみるほうを選びたい。⁽¹³⁾

ロワがここで「縦の系譜」を「想定しながら論理づける」やり方として暗に批判しているのが、ケペルの方法にほかならない。

ロワはまた、「ジハーディストたちの宗教的知識のとぼしさ」は明白とも述べている。たしかに「ダーイシュのイスラーム」は預言者ムハンマドの言行録の伝統に根ざしているが、「ジハーディズムのイスラーム」の基調にあるのは英雄主義の空想と現代の暴力である。「ムハンマドの言行録に繋げて長い論証的分析をするなどということ、過激派のジハーディストはけっしておこなわない」⁽¹⁴⁾。

ロワの見るところ、現代社会における宗教の過激な形態の背後にあるのは、連綿と続く宗教的伝統ではなく、むしろそうした伝統的な宗教文化から切断される「脱文化化」の経験である。ロワの見立てでは、郊外の若者のニヒリズムと宗教的教養の不在が、ジハード主義的な暴力の温床になっている⁽¹⁵⁾。

ケペルの議論は連綿と続く宗教的なテキスト解釈の流れのうちある過激な部分を取り出して分析するものだとすれば、ロワの指摘は宗教社会学における世俗化論の知見に基づいて現代社会における宗教事象の特徴を押さえている。ただ、ロワの見方だと、郊外の若者がある時点からイスラームの教えを守って倫理的に実践するようになる動きも、「過激化」の指標とされてしまいかねないように思われる。

ケペルの議論とロワの議論は、イスラーム主義という現象の出現を説明するものとして相補的と言われることがある。だが、政治学者のフランソワ・ビュルガは、ケペルもロワもムスリムの側に責任をなすりつけている点では同じであると批判し、非ムスリムである「私たちの責任」を問い返すよう提案することで、第三の視点の在処を示している。

ビュルガの見るところ、エジプトをフィールドとするケペルは、イスラーム主義のプログラムを記したテキストを基本資料とし、過激思想の読解を持ち味としている。テキスト分析が中心なのは、研究の出発点において、サダト大統領暗殺に関わったイスラーム主義者たちが投獄されていて、直接的なコンタクトを取ることができなかった事情と関係している。一方、アフガニスタンやイランをフィールドとするロワは、アラブ世界の言語と社会をよく知らない。にもかかわらず、ロワのテーゼである「過激性のイスラーム化」は世界全体に当てはまるかのような本質主義的な一般理論に仕立てられているとビュルガは批判する⁽¹⁶⁾。

ビュルガ自身のフィールドはマグレブ（特にアルジェリア）で、フランスの植民地主義の過去に由来するルサンチマンを有したムスリム同胞団系の活動家との出会いが研究活動の原点にある。ビュルガは、ケペルに比べて反帝国主義的な傾向を持っているロワに最初好感を抱いていたという。だが、ロワが1992年の著作『政治的イスラームの失敗』において、イスラーム主義者たちが宗教の教義を字義通りに政治に適用するのを断念している点に注目して「ポスト・イスラーム主義」という概念を性急に提示しているのを見て、ビュルガはロワが理論優位でイスラーム主義の現実をよく知らないと思うようになり、次第に立場と分析の違いを意識するようになったという⁽¹⁷⁾。

ビュルガに言わせると、ケペルやロワが見逃している本質的に重要な点は、西洋とイスラーム世界のあいだには植民地支配に基づく歴史があり、その記憶が政治的に反復されているということである。イスラーム主義者たちがイスラームの教義から戦闘的な解釈を引き出してくるやり方は本質的に政治的なものであって、ケペルが主張するようなイデオロギー的な性質のもので、ロワが思っているように社会心理的な側面に還元されるわけではない⁽¹⁸⁾。

植民地支配の歴史の重みを強調するビュルガは、このようにケペルとロワをともに批判するが、それでもビュルガとロワを隔てる距離は、ビュルガとケペルを隔てる距離に比べれば小さい。実際、ケペルにはイスラーム世界を支配する西洋人の植民地主義的な眼差しを保持しながら「イスラームの過激化」を論じる傾向が顕著だとすれば、ロワが論じる「過激性のイスラーム化」や郊外の若者の心的機構は、ビュルガが重視する植民地主義ないし脱植民地主義の歴史の産物と見なすことができるだろう。

1-2 新しい世代に受け継がれるケペルのアプローチと政策的関心

以上のように、イスラーム主義という現象を説明するケペル(1955年生まれ)、ロワ(1949年生まれ)、ビュルガ(1948年生まれ)の立場はそれぞれ異なるが、政策的関心も高いこの問題に関しては、パリ政治学院教授であり、またパリ高等師範学校に開設された中東・地中海特別講座教授であるケペルの学術的影響力が圧倒的に大きい。フランス大学出版社(PUF)の叢書「近東」はケペルが創設したもので、2004年から2017年までに23巻が刊行された。この叢書の一冊『サラフィー主義とは何か』⁽¹⁹⁾の編者で1966年生まれのベルナル・ルジエは、2020年の編著『イスラーム主義の獲得した領土』において、ヨーロッパの近代とイスラーム主義を衝突構図でとらえている⁽²⁰⁾。

ルジエはイスラーム主義を、「宗教としてのイスラーム、文化としてのイスラーム、イデオロギーとしてのイスラームに区別することの断固たる拒否」、そして「特殊な団体が促進し解釈している宗教的規則の特別な体制に、社会空間さらには政治空間をしたがわせようとする関心」と定義する⁽²¹⁾。そして、このようなイスラーム主義が中東からどのようにフランスに入ってくるのかという問題設定で議論を進める。彼はイスラーム主義を、ムスリム同胞団、タブリーグ、サラフィー主義、ジハード主義と4つに分類し、これらが弁証法的な関係に置かれていると論じる。たとえばジハード主義者によるテロが起きると、ムスリム同胞団は過激派と戦う必要があると言って公権力に取り入ろうとし、サラフィー主義の指導者はイスラームの「正しい」教えを説き、タブリーグのモスクはサラフィー主義に傾く。こうした思想潮流の整理や、イスラーム主義を他者化する語りは、ケペル譲りのものと言える。

ユゴー・ミシュロン『フランスのジハード主義——地区、シリア、刑務所』は、ジハード主義者へのインタビューを通して、フランスの郊外、マシュレク地域、刑務所の循環から生成してくるジハード主義のダイナミズムを描き出している。ミシュロンは、同じような経済的・社会的環境であっても、ジハード主義者が出てくる場合と出てこない場合があることに注目する。たとえばパリ近郊のトラップからは2015年に80名がシリアに渡ったが、似た境遇にあるシャントルー＝レ＝ヴィーヌからは一人も渡航者が出ていない。そこで彼は「なぜ若者たちはシリアにジハードに行くのか」という「過激化」についての問いを、「ストラ

スブールとラッカ、ニースとイドリブ〔トルコ国境付近のシリアの街〕、リュネル〔南仏の街〕とデリゾール〔シリア北東部〕を結ぶものは何か」という形で精緻化する⁽²²⁾。このミシュロンの本にケペルは序文を寄せており、ジハード主義の政治的・宗教的・文化的・社会的論理を内側から正確にとらえる 1988 年生まれの著者の力量を高く評価している。

「イスラームの過激化」にどう対処するかという研究者の問題関心は、政策的関心にも対応している。独立系シンクタンクのモンテーニュ研究所は、イスラーム主義的な思想がどのように伝播するのかについて、制度、教育、テクノロジーやソーシャル・メディアなどに関心を払っている。また、ベルギー、ドイツ、イギリスなどの近隣ヨーロッパ諸国におけるイスラーム主義運動とフランスにおけるそれとを比較している⁽²³⁾。

マクロン大統領は「共和国と手を切る意志」を持つイスラームの「分離主義」を「敵」と見定め、2021 年には共和国原理尊重強化法を採択し、治安重視を重視するライシテの「再強化」を進めている。ライシテの基本原則は信教の自由の保障と政教分離だが、治安維持の名の下に、宗教とりわけイスラームに対する管理と統制を強めようとするライシテのもうひとつの側面が前景化している。「イスラームのフランス化」を進めたい政府にとっては、イマームの養成や機能不全に陥っている代表機関の再建が焦点となっている⁽²⁴⁾。

2. 社会的側面——蔓延するイスラモフォビア

フランスのムスリムはどのような集団を形成しているのだろうか。この問題は、政策にも思想潮流にも日常生活にも関係してくる社会レベルのテーマであり、集団や組織形態の多様な現実を制度に着目して論じる研究もある⁽²⁵⁾。しかし本稿では、言説を通してのムスリムの社会的表象とりわけイスラモフォビアの問題を取りあげることにしたい。

2-1 社会的表象の構築の歴史と現実との差異

ジャーナリストのトマ・デルトンブは、『想像上のイスラーム——フランスのメディアによるイスラモフォビアの構築』において、テレビが「想像上のイスラーム」を作り出してきたことを、3つの時期に分けて論じている。

第1期は1970年代半ばから1980年代末にかけての時期で、石油危機とイラン革命という国際情勢の変化のなかでイスラームへの注目が高まった。フランス国内におけるムスリムの定住化が加速するなかで、テレビは「フランス人」と「外国人」を区別する語り方を採用した。1980年半ば頃から、「統合」の失敗の責任を移民に負わせ、イスラームに敵対的な言説が現われる。1989年にラシュディ事件とスカーフ事件が起きると、フランスのイスラームは周辺的な社会問題から一気に社会の中心的な関心事に移動する。「イスラーム共同体」があたかも一枚岩であるかのように語られていたのが特徴的である。

第2期は1990年代で、フランス社会に適合する「フランスのイスラーム」(islam de France)を構築することが中心的な課題になった。東西冷戦に代わり西洋対イスラームという対決構図が生まれ、ホメイニのイランに続いてサダム・フセインのイラクとアルジェリアのイスラーム主義者がフランス・メディアの「敵」となった。テレビはフランスの「イスラーム共同体」を「穏健派」と「イスラーム主義者」に分け、両者の「アマルガム」を避け

るようにと強調した。

第3期は2001年の9・11以後で、テロ事件報道が重みを増す。視覚メディアとしてのテレビは、いわば事件を「準備中」の「見えない敵」を提示できず、出来事をスペクタクル化しがちである。「共和国」が社会問題を解決する鍵概念としての期待を背負い、「イスラーム共同体」はイスラーム主義によって内側から蝕まれているという語りが支配的になった⁽²⁶⁾。

このようにムスリムを「他者化」するメディアの眼差しのもとで、イスラモフォビアが社会に蔓延する。社会学者・政治学者のヴァンサン・ジェセールは、2001年の9・11以後、ヨーロッパ諸国全般でイスラモフォビアの新しい波が見られるようになったが、フランス社会におけるイスラームをめぐる議論は他国以上に情動的であると指摘する。それはフランスのイスラモフォビアには植民地帝国時代の過去にさかのぼる歴史の厚みがあるからだが、ジェセールはもともと植民地主義に批判的だった知識人でさえもが、イスラームの「蒙昧主義」と「原理主義」と闘うという言説を紡ぐに立ち至っている逆説的な事態に「新しいイスラモフォビア」の特徴を読み取っている。政治家も治安の専門家も知識人も民衆も、自分が批判しているのはイスラームという宗教やその信者ではなく、イスラーム主義とその形式だとしばしば主張するが、ジェセールは実際にはイスラームという「宗教」が「私たち」と「奴ら」を区別する指標に仕立てられていると喝破する。このような状況において、共和国のエリート候補であるような一部のムスリムは、人びとがイスラームに対して恐怖や嫌悪を抱いている様子を見ながらキャリア形成を進めるため、「イスラモフォビアのムスリム」とも形容すべき類型が出現してくる⁽²⁷⁾。

このようにやや複雑な類型が生成してくるのも、イスラモフォビアが社会全体に瀰漫していて、人びとがイスラームという宗教に脅威を感じているからである。エリック・ゼムール、アラン・フィンケルクロート、ミシェル・トリバラ、クリストファー・コールドウェルなど、フランスやヨーロッパの「イスラーム化」をまことしやかに喧伝する言論人は極右のみならず広い範囲で認められる。だが、宗教社会学者のラファエル・リオジエは、フランスやヨーロッパが「イスラーム化」しつつあるという言論には根拠がないと主張する。『イスラーム化の神話』は、イスラームそれ自体について扱った本ではなく、「私たち」がイスラームに注ぐ「視線」を問題化し、幻想と現実の落差を明らかにしようとする本である。

リオジエは、フランスやヨーロッパの「イスラーム化」を語る論者たちのシナリオを反駁する。たとえば、大都市のムスリム人口が増加していることから、「ムスリムが地区を占拠している」と言われたりするが、実際には一部に集中的に居住しているだけである。「郊外在住のムスリムによる不良行為が増えている」という語りに対しては、郊外の不良とムスリムのあいだには必ずしも連帯意識はないと反論する⁽²⁸⁾。イスラームそのものは不良化と関係なく、むしろ郊外にイスラームを配備することで、若者たちがアノミーや目的の不在から抜け出し、新しい規範と倫理に沿った生活を営むことが期待できるとリオジエは主張する。また、「危険な地区 (quartiers sensibles) では無教養が蔓延し、過激なイスラーム主義者や潜在的なテロリストが生まれる」と言われるが、リオジエはプロテスタントの福音派も同様の条件下で急成長しているのに、なぜ危険視されないのかと問う。リオジエの見るところ、イスラームは宗教であることにかけては他の宗教と同じであって、過激派もいれば穏健派もいる。特にイスラームが問題とされるのは、イスラームの本質によるものではなく、歴史

的な経緯による。イスラーム主義は、西洋近代と本質的に相容れない異質なものではなく、西洋近代に対する反応の産物である。リオジェは、イスラームが公的制度のシステムの機能不全を埋めて、社会関係資本として公共的な役割を果たしている面もあると指摘する⁽²⁹⁾。

2-2 「イスラモフォビア」概念の有効性をめぐって

フィリップ・ディリバルヌの『イスラモフォビア——イデオロギー中毒』は、「イスラモフォビア」という概念はまやかしで有害であると主張する。西洋がイスラーム世界を全面的かつ盲目的に憎悪しているというのは神話であると著者は言う。西洋はイスラモフォビアだと言説が本当だとしたら、西洋で暮らすムスリムはみなひどい扱いを受けているということになってしまうが、実際には西洋で暮らすムスリムの多くはきちんと生活が成り立っており、恵まれた地位に就く者もいる。イスラモフォビアの社会においてムスリムが敵意にさらされている被害者であるというイメージは、ムスリムから責任の感を奪うことになるとともに、イスラーム主義者の野望の実現に有利にはたらいてしまう。著者は、現代のイスラモフォビア言説がポスト真実の時代において発せられていることに注意すべきであると述べている⁽³⁰⁾。

ディリバルヌは、イスラモフォビアの言説が、西洋社会とイスラーム世界の出会いの現実を厚いヴェールで覆ってしまっていることに苛立っている。彼は言う。イスラモフォビアの言説は西洋社会全体が反イスラーム的という語りになっているが、実際には西洋社会はイスラームに対して非常にニュアンスのついた視線を投げかけている。精神の探究という宗教に固有の領域、ラマダーン期間中の断食や祈りなどに着目すると、イスラームはきちんと受け入れられている。一方、身体や精神に強制力を加えるようなイスラームの側面、とりわけ良心の自由の否定や、女性差別の面は西洋社会に受け入れられない。このような状況において、西洋に定住しているムスリム男性の多くは女性を平等と見なし、妹や娘が非ムスリムと結婚することも認めているし、多くのムスリム女性は信仰を服装の問題であるとは考えていない。しかしながら一部のムスリムは、おそらくはイスラーム的秩序が拒否されているからこそ、その点にこだわり、イスラームに対して忠実であることは、個々人の内面の問題であるだけでなく、社会秩序にも関わると主張する。このような形で西洋を拒絶することが西洋社会に敵対的な反応を生み出している⁽³¹⁾。

ディリバルヌによれば、西洋の「宗教」概念は精神的なものであって、このような宗教概念が文化的・宗教的多様性の共生を可能にしてきたが、社会秩序と切り離せないという宗教が出現するところの前提が揺らぐ。西洋世界はムスリムに対し、イスラームのある側面は西洋においても首肯されるが、別の面はそうではないとはっきり告げるべきだと彼はいう。ディリバルヌの主張は、知的・認識論的に言えば、西洋近代的な「宗教」概念の限界を示すものではあるが、社会的・実践的に言えば、その特性において実現できる和平があることを、ポスト社会の側から説くものと言えよう。

ディリバルヌの「イスラモフォビア」概念批判が、共和国のライシテに合致するイスラームの宗教実践の自由は保障されていることを強調するものだとすれば、メディアなどでの露出度の高い共和主義者の一部が「イスラモフォビア」概念を批判するのは、ムスリムがフランス社会で差別されていると感じた際にこの言葉をレッテルのように持ち出すことで、

イスラームを批判すること自体を拒否する言葉になっているからというものである。彼ら彼女らは、「イスラモフォビア」という語は 1979 年のイラン革命の頃に原理主義的な宗教指導者たちがイスラームに対する一切の批判を許さないために考案されたと主張する。

これに対し、『イスラモフォビア——フランスのエリートたちが「ムスリム問題」をいかに構築するか』の著者ブドゥラリ・アジャットとマルワン・ムハンマドは、共和主義的なイデオログである彼ら彼女らの主張は誤りであると指摘する。アジャットとムハンマドによれば、「イスラモフォビア」の語を初めて使用したのは 20 世紀前半の植民地行政官や民族学者たちで、効果的な植民地統治のためにはイスラモフォビアは逆効果という語りにおいて用いられた。アジャットとムハンマドは、支配者側の言説を批判的に分析する立場から、「全体的社会的事実」としてのイスラモフォビアの内実を明らかにしようとしている。2 人の著者は、イスラモフォビアを人種差別のイデオロギーとして、また人種化・他者化のプロセスとしてとらえている。さらに、地球規模での歴史的・地理的な観点から論じること、そしてジェンダーやセクシュアリティの問題に接続する問題としてとらえることを提案している⁽³²⁾。

「イスラモフォビア」(islamophobie) 概念は、「反ユダヤ主義」(antisémitisme) との類似と差異においても検討される必要があるだろう。フランスのライシテは、反教権主義的な宗教批判の伝統に根差しながら人権を擁護するもので、ユダヤ人やムスリムに対する人格的中傷は犯罪になるが、ユダヤ教という宗教やイスラームという宗教の教義や制度は批判の対象となる。この点はユダヤ教もイスラームも同様だが、「反ユダヤ主義」は人種差別として犯罪となるのに対し、「イスラモフォビア」は語義的にはイスラームを嫌悪することであって、それ自体では犯罪にはならないという違いがある。そのため、現代フランスにおいては、自分のことを反ユダヤ主義者と規定する者は基本的にいないのに対し、開き直って自分がイスラモフォビアであることを公言する例は見られる。

以上のように、現代フランスでは「イスラモフォビア」概念を社会的な議論や研究において用いることの適否そのものが論じられるという複雑な様相を呈している。ヴァンサン・ジェセールやアジャットとムハンマドが主張するように、現代フランス社会には歴史的経緯に由来するイスラモフォビアが蔓延していることは否定しようのない事実である。にもかかわらず、共和主義的なイデオログやディリバルヌのように、「女性差別の宗教」や「危険なイスラーム主義」と闘うことは当然で、これはイスラモフォビアではないとの主張もある。そうしたなかで、人権の理念に依拠したイスラモフォビア撤廃のための闘いが、「原理主義的なイスラーム主義者」との共謀と見られたりもする⁽³³⁾。また、ラファエル・リオジェのように、イスラモフォビアは言説としての社会的表象であって、現実にはムスリムとの共生が一定程度以上実現されていることを強調する見方もある。

3. 思想的側面——「リベラルなイスラーム」のグラデーション

現代フランスにおいて見られるイスラームの思想的潮流は多様である。「過激なイスラーム主義」に関しては、ベルナール・ルジエがムスリム同胞団、タブリーグ、サラフィー主義、ジハード主義の 4 つに類型化していることをすでに述べた。ここでは「過激なイスラーム

主義」と対極をなすような「リベラルなイスラーム」について扱いたい。「過激なイスラーム主義」は治安の観点から警戒や取り締りの対象となるが、「リベラルなイスラーム」には共和国とムスリムの共生を可能にするものとして期待が寄せられている。

しかしながら、そのような「リベラルなイスラーム」の内容を実体的に規定するのは難しい。『リベラリズム後のイスラーム』の編者によれば、西洋近代のリベラリズムとイスラームをめぐる議論は少なくとも 1 世紀半にわたる蓄積がある。西洋近代の基調をなすリベラリズムは、植民地主義と手を携えていたこともあって、イスラーム世界においては抑圧装置にも解放の手がかりにもなってきた。リベラリズムの度合いは、政教分離、非ムスリムの権利、女性の地位などの指標によって評価されてきたが、総じて言えば、イスラーム世界は政治的なリベラリズムを受け入れなかった反面、宗教思想や文化の面ではリベラリズムの影響を受けずにはいられなかった⁽³⁴⁾。第二次世界大戦後、西洋へのムスリム移民が増えると、リベラリズムとイスラームの関係は、西洋の世俗社会において宗教的背景を持つマイノリティ市民の問題として提起された。冷戦終結前後よりリベラルなムスリムと称する当事者が活動を展開しているが、リベラリズムとイスラームの組み合わせは多様である。

3-1 「穏健派」や「改革派」の主張とそれへの眼差し

「穏健派」ないし「改革派」を自称し、西洋とイスラームのあいだを取り持つ存在として注目と期待を集める一方で、信教の自由を保障する西洋のリベラリズムを利用してイスラーム主義を広めることが真の目的ではないかと警戒を掻き立てた人物として、やはりタリク・ラマダンの名に言及しておくべきだろう⁽³⁵⁾。ムスリム同胞団の設立者ハサン・バンナーの孫としてスイスに生まれ、ヨーロッパ特にフランスで活動を展開した彼は、ライシテと適合するイスラームを唱えつつムスリムには信仰者として覚醒するよう説いたため、テレビカメラの前では「リベラル」のように振舞っているが実際には「原理主義者」であるとの批判も集めた⁽³⁶⁾。若いムスリムたちのあいだで絶大な人気を誇ったが、#MeToo 運動が盛りあがるさなかの 2017 年、過去に性暴力を振るっていたとの告発を受けて、一線を退く格好になっている。

モロッコに生まれ、ムスリム同胞団系の UOIF の設立に関わったあと、ボルドーのイマームとなったタレク・ウブルも、「穏健派」ないし「改革派」と目されており、クルアーンの字義主義的な解釈にこだわる者たちからは疎まれている一方で、ホスト社会の一部からは警戒の目で見られている。タリク・ラマダンが、ライシテが保障する信教の自由に依拠してイスラームの信仰実践が認められるべきだと主張しているとすれば、ウブルはよりライシテの枠組みに適合するリベラルなイスラームを模索する線を強く出している⁽³⁷⁾。

ウブルによれば、ライシテとは無神論のことではなく、良心の自由と宗教実践の自由を保障する共和国の一面である。「宗教による解放」というよりは「宗教からの解放」というニュアンスを強く持つのがライシテだが、イスラームにも聖典と理性、宗教的なものと政治的なもの、世俗的なものと精神的なものの弁証法的関係という意味での世俗化の概念は存在する⁽³⁸⁾。イエスが述べたとされる「カエサルのはカエサルに」は、キリスト教にライシテの発想があることの引き合いによく出されるが、ウブルはこの言葉が皇帝に税金を支払うべきか否かという問いでイエスを毘にかけようとした者に対する戦略的な回答として発

せられた文脈に注目し、ポイントは政教分離よりもイエスの教えが社会秩序を乱すものではないことを強調する点にあったとする。イエスを待ち受けていた運命は、ダビデやソロモンのように政治的主権を行使することではなかったが、キリスト教において政治的権力と精神的権力が分離されているかは微妙である。歴史的にもキリスト教は長いあいだ政治権力と密接な関係を保ってきたし、イエスを神と見なす受肉の神秘は、人間の世界と神の世界の秩序の分離を取り払うものである。ウブルはこのように述べて、ユダヤ＝キリスト教には預言者にして王という考え方があるが、宗教と政治が一致すると思われているイスラームには実はこの観念がないことを浮かびあがらせる。たしかに預言者ムハンマドはメディナで行き掛かり上この世での指導者になったが、政治上の称号は持たなかった。神学と法と政治の問題が浮上したのは、ムハンマド亡きあとの後継者問題においてである。スンナ派では、政治的統治者は非の打ちどころのない宗教性が求められるが、道徳的に過誤を犯しても政治統治能力はあると見なされ、カリフの地位は揺らがない。一方シーア派では、預言者の後継者は神に選ばれたものと考えられており、神権政治的な国家観が見られ、これはローマ＝カトリック教会における教皇の無謬性の考えに似ている⁽³⁹⁾。このように、ウブルはキリスト教とイスラームの差異を浮き彫りにしつつも両者を近づけ、キリスト教を政教分離に、イスラームを政教一致に帰着させるような議論の裏をかくことで、イスラームにも世俗化やライシテや民主主義に馴染む面が十分にあることを強調している⁽⁴⁰⁾。

イスラームは女性蔑視の宗教であるという通念に対しては、ウブルはイスラームの原則は男女の存在論的な平等を想定しているが、この原則はある特定の歴史的状況において法的・規範的な形を取るようになったという理解を示している。そのため、女性が男性とより平等で公正な関係を構築している現代においては、クルアーンの規範を時代の条件により適合したものにしていける必要があると主張する⁽⁴¹⁾。

このようにウブルは、イスラームがフランス共和国の価値であるライシテや民主主義や男女平等と適合的なものでありえること、またそのためにイスラームを改革することが急務であることを訴えている⁽⁴²⁾。しかしながら、ムスリム同胞団系の来歴を持つウブルはもともと「カリフ制再興」を義務と考えていた人物であり、それを2001年の9・11後の状況のなかで「タキーヤ」、すなわち本音を表立って表明せずに秘匿するようになっただけで、「言葉は変わったが、イデオロギーは変わっていない」と彼への警鐘を鳴らし続ける意見の持ち主もいる⁽⁴³⁾。

3-2 「啓蒙主義的なイスラーム」と「イスラームの新しい思想家」の系譜

自称他称を問わず、「穏健派」や「改革派」のイスラームは、フランス社会との共生を可能にすると期待を寄せられる一方で、「伝統主義者」や「過激派」からも、またホスト社会であるフランスの一部の人びとからも、疎まれ警戒される傾向がある。この構図を踏まえたうえで、以下では理性をより重視し、啓蒙主義的な批判精神や学問的なアプローチを自覚的に取り込んだりべらるなイスラームを主張する何人かについて見てみたい。

アルジェリア出身の哲学者で宗教人類学者のマレク・シェベルが著わした『啓蒙主義的なイスラームのためのマニフェスト』は、クルアーン「光の章」の章句「神は天地の光 (lumière) である」(24 : 35) に依拠しつつ「啓蒙主義的なイスラーム」(islam des Lumières) を唱え

るものである。シェベルは、クルアーンなどの法源を現代の社会の実情に合わせて解釈し直すイジュティハード (ijtihad) を超えて、イスラームの改革を促進するための 27 の命題——信仰よりも理性を重んじる、良心の自由と思想の自由をイスラームの徳にする、共同体よりも個人を優先させる、女性の地位を向上させるなど——を提示するアプローチを採用している。彼の考えでは、イスラームを愛していればこそ深い改革も可能になるのであって、一方では宗教指導者の言うことを鵜呑みにする多くの人びと、他方では活動的なイスラーム主義者に抗して、「市民の感覚」に訴える「共和主義的」なイスラームを構想している⁽⁴⁴⁾。

モロッコ出身の思想家ラシッド・バンジーヌは『イスラームの新しい思想家たち』において、19 世紀半ばから 20 世紀前半にかけて活躍した「改革派」ないし「近代主義者」——アフガーニー (1838～1897)、ムハンマド・アブドゥフ (1849～1905)、ラシード・リダー (1865～1935) などがビッグ・ネーム——は、同時代のムスリムたちの信仰実践のあり方を批判して近代的なイスラームを唱えたが、それは近代的な学問の観点からイスラームを批判的に検討するものではなかったと述べている。これに対して「新しい思想家」は、イスラームを近代にどう適合させるかよりも、イスラームがいかに歴史的に構築されてきたかを系譜学的な観点から批判的に見直し、イスラームそのものを再考しようとしている。「近代主義者」は、西洋近代の技術や様式を前にして、イスラームの価値やモラルと齟齬をきたさないかぎりにおいて受け入れるという妥協の線を探ったとすれば、「新しい思想家」は、イスラーム社会の近代は西洋近代のモデルとは異なるという理解の地平に立ち、科学技術の進展と結びついた西洋近代自体をも批判の対象に据えている。そのような批判的精神を持った「新しい思想家」は、人文社会科学の手法をイスラーム研究とテキスト解釈に持ち込んでいるが、そうしたアプローチは必ずしも信仰実践の継続を困難にすることはなく、むしろ新たに支え直すことになっている⁽⁴⁵⁾。

シェベルの著作とバンジーヌの著作の両方で言及されているフランスのイスラーム学者がムハンマド・アルクーンである。「応用イスラーム学」(islamologie appliquée) の提唱者として知られる彼は、先行世代のオリエント学者であるルイ・マシニョンに見られたような研究対象への共感の手法とは手を切り、フーコーの考古学の問題意識を取り入れて、クルアーンや他の聖典の形成過程には政治権力を正統化する関心をはたらしていたと論じた⁽⁴⁶⁾。マレク・シェベルの議論の特徴が、イスラームにも西洋啓蒙主義に比すべき神秘主義的な「照明」の誘因 (ferments « illuministes ») があつたと強調する点にあるとすれば、アルクーンの「ユマニスム」の特徴は、神聖とされるイスラームの教義がいかに成立し、政治的に利用されてきたかを人文諸科学の手法を用いて人間の歴史において文脈化し、系譜学的に明らかにすることにある⁽⁴⁷⁾。アルクーンは、2000 年代のフランスにおけるイスラーム研究の金字塔とも言うべき『フランスにおけるイスラームとムスリムの歴史』の編者でもある⁽⁴⁸⁾。

アブデヌール・ビダールは、「公式のイスラーム」が正統化されるプロセスに批判的な眼差しを向ける態度をムハンマド・アルクーンから受け継ぎながら⁽⁴⁹⁾、さらに実存主義的な問題意識を持ち込んでいる。ムハンマド・アルクーンの主要な関心が、神聖と見なされているテキストが実際には宗教による政治的統制の正統化に用いられて人びとを欺いていることを暴くことにあるとすれば、アブデヌール・ビダールの関心はむしろテキストの原初的な意味の豊かさを価値として取り戻し、個人の自由を重んじるイスラームのあり方を唱える

点に向けられている⁽⁵⁰⁾。ビダールは、「カリフ」を地上における神の「代理人」(lieutenant, représentant)とする一般的な解釈を斥けて、人間を神の力を受け継ぐ「後継者」(héritier, successeur)と位置づける。そして、イギリス領インドを生きたイスラーム思想家ムハンマド・イクバルに倣いつつ、硬直化した宗教と精神性を評価しない世俗の双方をライシテの批判精神に基づくスピリチュアリティによって打破しようとしている⁽⁵¹⁾。

フランス初の女性イマームとして知られるカヒーナ・バフルールは、1990年代のアルジェリア内戦でイスラーム主義が台頭するのを間近で見て「宗教」からは遠ざかる一方、人文社会科学の手法に基づくイスラーム学を学び、ライシテに適合する男女平等の「スピリチュアルなイスラーム」を唱えている⁽⁵²⁾。

以上のように、一口に「リベラルなイスラーム」と言っても実際にはさまざまなニュアンスがあるが、最大公約数的にとらえるならば、イスラームに対して啓蒙主義的な理性を行使し、ライシテや民主主義や男女平等といったフランスの社会規範と合致するようなイスラームのあり方を模索するものとまとめることができるだろう。一九世紀のフランスにおける反教権主義的な宗教批判は信仰実践の維持をしばしば困難にしたが、バンジーヌが指摘するように、現代フランスにおいてリベラルなイスラームがこの宗教に対して向ける批判精神は、信仰実践を不可能にするよりは、むしろ新たな地平において位置づけ直す格好になっている。宗教研究においては、しばしば主観的／客観的、規範的／記述的といった指標によるアプローチの区別がなされるが、アルクーンのような研究は記述的でありながら系譜学的な批判の実践でもある。ビダールやバフルールにおいて顕著のように、学問研究と信仰実践の境界が必ずしも自明ではなく、むしろ密接に結びついているところにもリベラルなイスラームの特徴の一端がある。このことは、イスラームにおいてはムスリムが信仰実践を離れることはよくないとされていることのみならず、世俗主義的なリベラリズムが変容を遂げて権威主義化しつつあることともおそらく関係している。ある意味では学問研究と信仰実践の組み合わせが新たな批判的な意味を持ちうる文脈が形成されているのだろう。

4. 日常生活の側面——「普通のムスリム」が置かれている状況

現代フランスではイスラームに関する言説や表象が「イスラーム主義」や「過激派」に集中しがちだが、「リベラルなイスラーム」の掘り起こしに加え、「サイレント・マジョリティ」である「普通のムスリム」の日常生活に注目した研究の進展も、ムスリムとの共生を展望するフランス社会にとって重要である⁽⁵³⁾。

『日々のムスリム』の著者ニルフェル・ギョレによれば、現代フランスおよびヨーロッパにおける「普通のムスリム」は、比較的若く活動的で、多様な職業に従事しており、中流階級に属する者も多い。彼女がインタビューしたムスリムの多くは、シャリーアの観念をあまり持っておらず、彼ら彼女らにとってフランスやヨーロッパでイスラームの信仰実践を生きることは、世俗的な法や価値観との折り合いをつけるだけでなく、イスラームの法規範の再検討を意味しているという。主体が自覚的にみずからの信仰を選び取り、意識的に実践を構築している様子が2000年代以降は顕著で、ムスリムとしての信仰実践と世俗的価値観を両立させようとしている⁽⁵⁴⁾。彼ら彼女らの宗教実践は社会的に不可視であるわけではなく、

むしろ公共空間において可視化されやすい状況のもとに置かれている。社会的な公論においても登場してくることがあるが、男性はイスラームの神学の知識に基づいて発言することが多いのに対し、女性は個人的に生きられたイスラームの親密な経験について話したり、世俗的価値を擁護してイスラームに批判的だったりすることが多いとギョレは指摘する⁽⁵⁵⁾。

ムスリムが営む日常生活の諸相は当然ながら幅広い。衣食住の観点から言えば、ヴェールの着用をめぐる問題、ハラール食品、郊外の住環境、モスク建設などのテーマが⁽⁵⁶⁾、生老病死の観点から言えば、病院や墓地などのテーマが思い浮かぶ⁽⁵⁷⁾。教育の問題も重要で、世俗の学校内外における宗教教育の内容や伝達方法、またイマーム養成や軍隊での兵士の養成も興味深いテーマである⁽⁵⁸⁾。日常と非日常の双方にまたがる宗教的生活が具体的にどのような営まれているのかも、明らかにされる必要があるだろう。非行や軽犯罪など社会規範からの逸脱も、一部のムスリムの日常を構成していると言える。これらはそれぞれ社会の議論や政策の問題ともつながっている。このように、ムスリムの日常と一口に言ってもその奥行きは深く、ある意味では際限がない。比較的研究が進んでいるテーマもあれば、立ち遅れているテーマもある。ここでは、一定の研究蓄積があるとともに、研究の争点や展開の様子がわかるものを3つに絞って取りあげたい。

4-1 とともに増加する「改宗者」と「棄教者」

第1に、ムスリムがイスラームという宗教ないし文化とどのような関係を取結び、どのような距離を取っているのかという問題である。現代フランスに暮らすムスリムには「再イスラーム化」と「脱イスラーム化」という一見正反対の動きが同時に起こっている。

社会学者のアメリ・ピュズナ——彼女自身は非ムスリムである——は、イスラームに改宗したパリ近郊在住の男女にインタビュー調査を行なっている。「改宗」とはこの場合、非ムスリムがイスラームに入信することのみならず、周囲からムスリムと見なされる者が自覚的にイスラームの信仰実践を深めることも含んでいる。現代フランスにおいてイスラームに改宗することは、社会の主流にあえて逆行し、挑戦することを意味している。なぜ、人びとから疑念を抱かれるようなリスクをわざわざ自分から背負いに行くのだろうか。改宗経験者は基本的に自分が改宗したことを、社会一般に流通している考え方を転倒するポジティブなものとして受け止めている。イスラームに改宗することは、経済的に貧しい郊外の空間に存在している象徴的資源を自分のものにする経験である。改宗者は自分自身の改宗をあくまで個人の選択によるものと語るが、著者はカップルや家族における改宗が多いことに注目し、改宗を正当化するレトリックの意味を問いただしている。著者の見るところ、イスラームへの改宗現象は、グローバル化と連動した再イスラーム化と、フランスに暮らす若いムスリムたちの社会に対する異議申し立てのプロセスという文脈のなかにある。

改宗者たちは、宗教資本を所有することによって、移民出身の人びとを疎外ないし排除しようとする社会の風潮に抵抗しようとする。グローバル化と連動した現代のイスラーム刷新の動きに同調することは、イスラームを価値の源泉として、社会の支配潮流に抗うことを意味している。ところでピュズナは、郊外のムスリムがイスラームを再び選び取るような改宗現象は、社会の支配潮流のみならず、親世代の文化からも距離を取る動きを示唆するものだとして指摘する。つまり改宗者のイスラームは、移民としてフランスに定着してきたムスリム

家庭のイスラームとは異なっているというのである。改宗者は出自の家族たちが共有してきた文化としてのイスラームから距離をとり、聖典解釈を重視するイスラームを選択し直す。ここには現代社会を特徴づける「脱文化化」の動きが見られる。

これは普遍主義的なイスラームの理念の模索でもある。イスラームという共通の大義を共有することによって、社会階層、性別、人種、エスニシティ、文化、出身国や地域の違いなどを克服しようとする。だが実際には、こうした違いを乗り越えることは困難で、改宗者はイスラームを脱伝統化しつつ、多様なムスリムの一角を形成している⁽⁵⁹⁾。

改宗者の増加が「イスラーム化」または「再イスラーム化」の動きを示す一方、統計調査によれば現代フランスではムスリムを両親とする者の15%はいわゆる「無宗教」に分類される回答をしている。ムスリムの「過激化」や「共同体主義的なアイデンティティの引きこもり」が吹聴される一方で、ムスリムがイスラームから離れる動きが静かに進行していることに注目した研究に、ウセム・バンタベの『イスラームの放棄』がある⁽⁶⁰⁾。

「背教」(riddah)の問題を神学的にどう扱うべきかについては、イスラーム法学者たちによってもまだ決着がついていない。古典的なイスラーム法によれば、「背教者」(apostat/al-murtadd)と見なされたムスリムは死刑に値する。フランスおよびヨーロッパに暮らすムスリムも、自分がイスラームを「棄教」したと公言すれば、「原理主義者」たちによって死刑の適用を宣言され、命を狙われるおそれがある。そのため、信仰実践から消極的あるいは積極的に離れた「元ムスリム」(ex-musulmans)は、あえてそのことを言わず、慎ましやかにしていることも珍しくない。そうした場合は、当人自身の主観としてはもはやムスリムではなくても、周囲からはムスリムと見なされがちである。別の場合においては、「元ムスリム」がイスラームに対して戦闘的な態度を取ることもある⁽⁶¹⁾。

バンタベは、現代フランスに暮らすムスリムの一部がイスラームから離れていくにつぎ、彼ら彼女らにとってはイスラームという宗教の教義にもはや受け入れ難いものがあることと、フランス社会の世俗的環境という要因を挙げている。また、イスラームから離れていくプロセスについては、イスラームの宗教実践をあまりしなくなる、他の宗教との組み合わせを試みる、宗教実践から完全に離れていくと3段階でモデル化し、「棄教」にも消極的な場合と積極的な場合があると整理している。そして、「元ムスリム」が必ずしも解放感を味わい自由を享受しているわけではなく、むしろしばしば心理的な傷を背負っていることを強調している。バンタベは、イスラームにおける「棄教」や「無神論」の問題は現在でもタブー視されているが、少しずつ変化の兆しも見えており、こうしてイスラームに対して距離を設ける動きが、イスラームに対する新しい関係の生成を意味しているかもしれないと述べている。

以上のように、現代フランスにおいては、ムスリムがイスラームの宗教実践を深めていく動きも、そこから遠ざかる動きも存在する。イスラームは「改宗者」を引きつける求心力としても、「棄教者」を生み出す遠心力としてもはたらいている。

4-2 ハラル食品——食生活の共同体主義化か個人主義化か

第2に、ハラル食品をめぐる問題である。フランスでは2010年前後より、この問題がメディアの注目を集めるようになった。あるテレビのドキュメンタリー番組が、ハラルの

肉製品として売られているものが実際にはイスラームの屠殺儀礼に則しているものではないと報じると、ムスリムの専門家がより厳重な食品管理を求めるようになった。ファーストフード店のクイックがムスリムの顧客を意識して、ハンバーガーにはハラールの肉のみを使うと宣言すると、この会社の経済的合理性を追求する企業戦略は、フランス社会の「イスラーム化」の印とされた。2012年の大統領選挙ではマリーヌ・ルペンが、フランス人は知らずにハラールの肉を食べさせられているという趣旨の発言をした。学校の給食ではハラール食品を提供しないとムスリムの子どもが食べないと言われ、宗教的儀礼に則した屠殺は信教の自由か動物の権利かという構図でしばしば語られてきた⁽⁶²⁾。

ヨーロッパのハラール市場を研究する人類学者フロランス・ベルゴー＝ブラクレは、食の問題を生物・環境・社会に関わる「全体的社会事実」ととらえている。フランスのハラール市場は年間約55億ユーロの巨大市場で、宗教実践の濃淡に関わりなく、ムスリムの大部分はハラール製品を購入し消費している⁽⁶³⁾。彼女によれば、経済学者は宗教事象を扱うのがしばしば苦手で、宗教学者は経済理論に疎い傾向があるが、ハラール市場は宗教的現象であると同時に経済的現象であり、両者は切り離せない。その意味で、このテーマは宗教学と経済学の両分野の知見を必要とし、また新しい研究の地平を切り開きうるといふ。

ベルゴー＝ブラクレによれば、20年前のフランスでは「ハラール」という言葉はほとんど知られていなかったという。ハラール市場は2000年前後に形成された最近の発明であって、宗教的伝統に基づいているわけではない。著者はこの新しい動向に、市場開放を志向する新自由主義的経済の席卷と、原理主義的な宗教の台頭との結合を見る。ハラール食品を研究対象とすることで見えてくるのは、いわゆる「宗教回帰」が資本主義的な市場経済への異議申し立てであるどころか、むしろ新自由主義の枠組みに沿った「経済的ジハード」であることであるといふ。

著者は、ユダヤ教のカーシュルートとの差異についても述べている。ユダヤ教の場合は法によって決められた「規則」(règle)となっているが、ハラールの規範は実際にはさまざまな集団のあいだで行なわれる「駆け引き」(jeu)によって決まる。それはフランスにおいてイスラームを代表しようとするムスリムの宗教的権威をめぐる争いである。また、カーシュルートの習慣を日常的に守っているフランスのユダヤ人はけっして多くなく、この実践を守らなくても彼ら彼女らのユダヤ性は基本的に揺らがない。これに対して、ムスリムにとってはハラール食品を口にすることはウンマへの所属という意味を持ち、その実践を守らないことは共同体の規範に背くという感覚がある⁽⁶⁴⁾。

ハラール市場の形成に経済的新自由主義と宗教的原理主義の親和性を見る彼女は、両者の結託は新しい科学技術を利用しながら民主主義に背く宗教実践を生み出すことにならないかと懸念を抱き、共和主義的なライシテの観点から警鐘を鳴らしている。

ハラール市場を研究するには、ハラール認証を与えている団体やムスリムの消費者組合に赴く必要があると述べるベルゴー＝ブラクレに対し、社会学者のクリスティヌ・ロディエは、ムスリム家庭における食習慣の参与観察を通して、ハラールの問題を扱っている。ロディエが調査したモゼル地方のムスリム移民第一世代は、モロッコ南部出身の貧しいベルベル人で、フランスの肉は高くてなかなか買えなかったこともあり、自然と市販の肉を避ける菜食主義的な食生活であったという。郷土の伝統料理であるタジーンを中心に、慣習的な

食生活が営まれていた。これに対して若い世代は、ハラールであるさまざまな食品を口にする一方で、宗教の教えにより忠実であるとともにフランスの食生活に適合した消費行動を取るようになる。これは、個人が自分で何がハラールかを判断しながら、フランスの食品市場に流通しているものを食べるようになったことを意味している。

ロディエはまた、ハラール食品を食べることで自分がムスリムであるという所属を確認する類型があることを掴み出している。このようなアイデンティティの自覚は、宗教的敬虔さの現われであるよりも、フランスの主流文化への抵抗の態度を示しているという。さらに彼女は、ハラールであることを禁欲的に守ることで、家庭や共同体において一目置かれる存在となり、自立と解放の足がかりを獲得するような行動類型も指摘している。「ハラールであるものを食べることは、必ずしも共同体主義を引き起こすものではなく、それどころかむしろ、この宗教事象は宗教実践の個人主義化という現象に位置づけられる」⁽⁶⁵⁾と述べるロディエは、宗教的規範を外側から押し付けられているムスリムという通念を覆し、個々のムスリムがハラールをめぐる規範をどのようにとらえ、食べることにどのような意味を与えているかを多様な相貌のもとに描き出している。そのことによって、ハラールをめぐる現象がより複雑でニュアンスに富むものであることを示している⁽⁶⁶⁾。

4-3 刑務所のイスラーム——過激化の触媒か救済の手がかりか

第3に、刑務所の問題である。これは、すでに取りあげた過激化の問題とも関連するテーマである。刑務所は日常生活からは遠い場所と見えるかもしれないが、一部のムスリムにとっては通常の社会規範からの逸脱は日常生活と地続きとも言える。それは塀の外側にある日常生活の社会規範を映し出す鏡でもあり、塀の内側にももちろん日常生活がある。

このテーマに関する先駆的研究とされているのが2004年刊行のファラッド・コスロカヴァール『刑務所におけるイスラーム』で、「フランス第二の宗教」となって久しいイスラームが「フランスの刑務所における第一の宗教」となっている実態を報告している。フランスの人口全体に占めるムスリムの割合は7~8%だが、刑務所では過半数を超えており、7~8割に達する刑務所もある。ムスリムの受刑者は若い男性が多く（女性は10~15%程度）、信仰実践に熱心とはかぎらない。刑務所のなかでイスラームという宗教は、受刑者の倫理的更生に資する場合が多いが、受刑者が自分の逸脱行為を正当化して社会との断絶を強化するのに用いられることもあるとコスロカヴァールは指摘する。フランス社会でムスリムが急増したのは比較的最近で、ムスリムの受刑者の割合の高さに比して、刑務所内でイスラームをカトリックやプロテスタントやユダヤ教と平等に扱うための整備は立ち遅れている。フランスのライシテは公的施設である刑務所に施設付聖職者を置くことができるが、教誨師に相応しいイマームが不足している。すでに教えを説いているイマームを登用するには、そのイマームが「過激派」である疑念を払拭することが難しい⁽⁶⁷⁾。

2010年代にフランスでテロ事件が頻発すると、刑務所が「過激化」の温床として注目されるようになる。コスロカヴァールは、刑務所が「もっとも過激化現象にさらされた公的機関」であり「恐るべき場所になっている」と述べている。受刑者は、ハラールの肉を提供されない、イスラームの教誨師が足りないなどの不満を抱えている。こうした状況で、刑務所に収監されている「イスラーム主義者」が、「心理的弱者」や「精神病質者」にジハード理

論を吹き込み、過激化を助長しているとコスロカヴァールは言う。このような主張は、刑務所に社会の過激化の縮図を見るものと言える⁽⁶⁸⁾。すでに言及したユゴー・ミシュロン『フランスのジハード主義——地区、シリア、刑務所』も、刑務所を過激化の連鎖のなかに位置づけている。

これに対し、セリーヌ・ベロー、クレール・ド・ガランベール、コリンヌ・ロスタンの『刑務所の宗教について』は、刑務所と宗教と言えばムスリムの受刑者と過激化という問題設定がほぼ自動的になされてしまう状況が、むしろ刑務所における宗教の実際を認識することの妨げになっているとの立場を取る。刑務官、受刑者、施設付聖職者合計 500 名に対するインタビュー調査に基づき、イスラームの特殊性や他者性を強調するのではなく、刑務所において宗教はどのような位置を占めどのような役割を果たしているのか、受刑者にとって宗教はどのような意味を持ちうるのか、施設付聖職者は刑務所での宗教政策にどのような態度を取っているのかを追求し、刑務所における宗教および宗教的なものの全体像を、構成的に描き出そうとしている⁽⁶⁹⁾。

刑務所は公的機関だが、そこに勤務する施設付聖職者に公金を拠出することができることもあり、標準的なライセンスのあり方とは異なるモデルが適用される特異な空間である。ここでは宗教や宗教的なものがどのように立ち現われるのだろうか。刑務所という制度の側から見れば、宗教は刑務所の秩序維持に役立つと期待されているが、このように行政的に受刑者を管理しようとする態度に、施設付聖職者はしばしば抵抗の反応を示している。塙の外の社会では最後の審判の現実感は往々にして失われているが、ムスリムの受刑者のなかには地獄の恐怖に苦しみ、神の慈悲が救済の希望になっている者もいるという⁽⁷⁰⁾。

このように、刑務所における宗教というテーマは、ムスリムの受刑者の過激化という問題には還元されない。それは治安対策の観点からだけでなく、受刑者の救済という観点からも検討に値するテーマとなっている。

おわりに

本稿では、現代フランスのイスラームについて、政治的側面として「原理主義」的な「過激派」によるテロ事件、社会的側面としてイスラモフォビア、思想的側面としてリベラルなイスラーム、日常生活の側面として「改宗」と「棄教」のダイナミズム、ハラール食品、刑務所に注目しながら論じてきた。いずれもフランス社会の治安維持やムスリムとの共生の観点から見て重要度の高いテーマであり、議論は論争的なものになりがちである。本稿が試みたのは、これらのテーマについての社会の議論を踏まえながら、最近の研究動向の一端と研究者間に見られる争点を構成的に提示することである。

テロ事件をめぐっては、「イスラームの過激化」にどう対処するかという姿勢での研究が政策的にも重視されて主流をなしているが、こうした動向に「過激性のイスラーム化」という診断を対置する視点や、フランスの植民地主義の歴史を批判的にとらえ返す観点の重要性を説く研究がある。

現代フランス社会において「イスラモフォビア」が存在することは歴然としているが、この言葉はイスラームを批判することの妨げになるとの批判もある。フランスのムスリムは

社会の言説としては一定のまとまりを持つ集団として表象されがちだが、実際には多様を極めていることにも注意を向ける必要があるだろう。

「穏健派」や「改革派」のムスリムは、フランスとイスラームの共生を可能にするものと期待される一方で、「原理主義」とのつながりも疑われる位置にある。フランスの社会規範を基調とする「リベラルなイスラーム」にも、知的な批判を軸にするものと、スピリチュアルな信仰実践をとともなうものなど、いくつかのニュアンスがある。

日常生活を営むムスリムの姿は多様で、「改宗者」に注目する研究もあれば、「棄教者」に注目する研究もある。ハラール食品の流通は、経済的新自由主義と結びついた宗教的原理主義の台頭と受け取る見方もあれば、ムスリムの個人主義化を促進するとの解釈もある。刑務所のイスラームは、ムスリム受刑者の過激化をもたらすことへの懸念が持たれがちだが、救済財となりうることに注目する研究もある。

このように、現代フランスにおけるイスラームおよびムスリムのあり方、またそこに投げかけられる視線のあり方は多様であり、いくつかの明確な対立や微妙なニュアンスをほらみながら、研究上の争点を構成している。

付記

本稿は、科研基盤 A「西洋社会における世俗の変容と「宗教的なもの」の再構成——学際的比較研究」(20H00003) の研究成果の一部である。

註

- (1) 1989 年から 1990 年代にかけての「先駆的」研究として、Bruno Etienne, *La France et l'islam*, Paris, Hachette, 1989 ; Jacques Frémeaux, *La France et l'islam depuis 1789*, Paris, PUF, 1991 ; Jocelyne Cesari, *Être musulman en France*, Paris, Karthala, 1994 ; Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997 ; Alain Boyer, *L'islam en France*, Paris, PUF, 1998 など。
- (2) Catherine Mayeur-Jaouen, *Livre blanc des études françaises sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans*, Groupement d'intérêt scientifique du CNRS, Septembre 2014.
- (3) 2021 年の研究募集は「フランスにおけるイスラームに関する知識」(信徒の構成, 宗教実践, 礼拝場, 女性の地位, 改宗者, 財政支援, 教育, 聖職者の生活など), 「フランスにおけるイスラームの現在の傾向」(公論におけるイスラーム, ムスリムから見たライシテ, 若者のムスリム, 企業家のムスリム, インターネットなど), 「イスラーム学——知識の展開と拡散」(古典的イスラーム学および応用イスラーム学, 女性の身体や動物の地位についての議論, イスラームから見たエコロジー思想など) の 3 本柱となっている。Ministère de l'intérieur, Direction des libertés publiques et des affaires juridiques, Bureau central des cultes, « Appels à projets de recherches « Islam, religion et société » - AAP 2021 Axes, thèmes et sous-thèmes ». <https://mobile.interieur.gouv.fr/Publications/Cultes-et-laicite/Appels-a-projets>

AAP- Islam-religion-et-societe (最終閲覧日 : 2021 年 11 月 30 日)

- (4) 一例として、内藤正典『イスラームからヨーロッパをみる——社会の深層で何が起きているのか』岩波新書、2020年。
- (5) 内藤正典・阪口正二郎編『神の法 vs. 人の法——スカーフ論争からみる西欧とイスラームの断層』日本評論社、2007年、ジョン・W・スコット(李孝徳訳)『ヴェールの政治学』みすず書房、2012年(原書2007年)、クリスチャン・ヨプケ(伊藤豊・長谷川一年・竹島博之訳)『ヴェール論争——リベラリズムの試練』法政大学出版局、2015年(原書2009年)、国末憲人『テロリストの誕生——イスラム過激派テロの虚像と実像』草思社、2019年、ジル・ケペル/アントワーヌ・ジャルダン(義江真木子訳)『グローバル・ジハードのパラダイム——パリを襲ったテロの起源』新評論、2017年(原書2015年)など。ケペルの著作の邦訳は多い。
- (6) Hugo Micheron, *Le jihadisme français : Quartiers, Syrie, prisons*, Paris, Gallimard, 2020, p.11.
- (7) ジル・ケペル(丸岡高弘訳)『ジハード——イスラム主義の発展と衰退』産業図書、2006年(原書2000年)。
- (8) ジル・ケペル/アントワーヌ・ジャルダン、前掲書。
- (9) ファラッド・コスロカヴァール(池村俊郎・山田寛訳)『世界はなぜ過激化するのか?——歴史・現在・未来』藤原書店、2016年(原書2014年)、34頁。
- (10) 同上、149頁。
- (11) Fethi Benslama et Farhad Khosrokhavar, *Le jihadisme des femmes : Pourquoi ont-elles choisi Daech ?*, Paris, Seuil, 2017.
- (12) ドゥニア・ブザール(児玉しおり訳)『家族をテロリストにしないために——イスラム系セクト感化防止センターの証言』白水社、2017年(原書2015年)。
- (13) オリヴィエ・ロワ(辻由美訳)『ジハードと死』新評論、2019年(原書2016年)、17頁。
- (14) 同上、91、93頁。
- (15) Olivier Roy, *La sainte ignorance : Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.
- (16) François Burgat, *Comprendre l'islam politique : une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, Paris, Éditions La Découverte, 2016, pp.256-258.
- (17) Ibid., pp.258-260.
- (18) François Burgat, « Djihadisme : Kepel et Roy oublient l'essentiel. Une troisième voie est nécessaire », *L'OBS avec Le Plus*, 7 juillet 2016.
<https://leplus.nouvelobs.com/contribution/1536258-djihadisme-kepel-et-roy-oublent-l-essentiel-une-troisieme-voie-est-necessaire.html> (最終閲覧日 : 2021 年 11 月 30 日)
- (19) Bernard Rougier éd., *Qu'est-ce que le salafisme?*, Paris, PUF, 2008.
- (20) Bernard Rougier, « De l'Orient à l'Europe : islamisme et jihadismes en France », in Bernard Rougier éd., *Les territoires conquis de l'islamisme*, Paris, PUF, 2020, p.27.

- (21) Ibid., p.19.
- (22) Micheron, op.cit., p.18.
- (23) Hakim El Karoui, *La fabrique de l'islamisme*, Institut Montaigne, 2018.
- (24) イマームの養成について、イスラームを専門とする研究者たちが政府の要請を受けて執筆した報告書に次のものがある。Rachid Benzine, Catherine Mayeur-Jaouen, Mathilde Philip-Gay, Pauline Pannier, « Mission de réflexion sur la formation des imams et des cadres religieux musulmans », Rapport au ministère de l'Éducation nationale et au ministère de l'Intérieur, 2017.
- (25) Bernard Godard et Sylvie Taussig, *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Paris, Robert Laffont, 2007 ; Jonathan Laurence et Justin Vaïsse, *Intégrer l'islam. La France et ses musulmans : enjeux et réussites*, tr. par Jean-Marc Dreyfus, Paris, Odile Jacob, 2007. (原書は英語 : *Integrating Islam*, Washington, The Brookings Institution Press, 2006) など。伊達聖伸「フランスにおけるイスラームの制度化と表象の限界——宗教を管理するライシテの論理」『ODYSSEUS』別冊 2 (2014), 2015 年, 35-57 頁も参照。
- (26) Thomas Deltombe, *L'islam imaginaire : La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, La Découverte, 2005, 2007.
- (27) Vincent Geisser, *La nouvelle islamophobie*, Paris, La Découverte, 2003.
- (28) Raphaël Liogier, *Le mythe de l'islamisation : Essai sur une obsession collective*, Paris, Seuil, 2016 [2012], p.121.
- (29) 『イスラーム化の神話』はもともと 2012 年に出版されたものだが、2016 年に刊行された文庫本のあとがきでリオジエは、2015 年のテロ事件を起こした若者たちは、過激派の神学やイデオロギーを熱心に信じていたわけでも、フランスやヨーロッパをイスラーム化しようとしていたわけでもなく、精神的に不安定な状況にあってテロの計画を立てた者たちに操作されていたと述べている。また、2015 年の事件のあとに実施されたアンケート調査では、多くのフランス人はイスラームの過激主義には不安を表明しているが、ムスリムに好感をもつフランス人は 76% と高い数字である事実に言及している (Ibid., pp.206-207)。「イスラーム化」が神話であることに加え、イスラモフォビアが必ずしも社会全般の傾向ではないことを指摘するものと言えよう。
- (30) Philippe d'Iribarne, *Islamophobie : Intoxication idéologique*, Paris, Albin Michel, 2019, p.9.
- (31) Ibid. pp.198-199.
- (32) Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, *Islamophobie : Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013, pp.92-98. なお、本書については次の書評論文がある。山下泰幸「イスラモフォビア——フランスのエリートたちが「ムスリム問題」をいかに構築するか」『京都社会学年報』第 27 号, 2019 年, 103-110 頁。
- (33) 2003 年に設立された「フランス反イスラモフォビア団体」(CCIF : Collectif contre l'islamophobie en France) は、フランスにおけるイスラモフォビアの克服のために闘

ってきたが、『イスラモフォビア』の著者の一人マルワン・ムハンマドは同団体の幹部でもあった)、2020年10月にジハード主義者によって殺害された教員サミュエル・パティの授業を告発する動画を拡散した人物がCCIFに相談していたことが発覚すると、ダルマナン内相はこの団体を危険と見なして解体することを主張した。CCIFは内務大臣の理解に異議を唱え、たうえで解散の道を選んだ。

- (34) Faisal Devji & Zaheer Kazmi (eds.), *Islam after liberalism*, London, Hurst & Company, 2017, p.5.
- (35) すでに以下で論じたことがある。伊達聖伸『ライシテから読む現代フランス——政治と宗教のいま』岩波新書, 2018年, 182-191頁。
- (36) Caroline Fourest, *Frère Tariq : Le double discours de Tariq Ramadan*, Paris, Grasset, 2010.
- (37) ウブルと対談したジャーナリストでフェミニストのマリ＝フランソワーズ・コロンバニは、ウブルのメッセージはタリク・ラマダンの主張の対極にあると述べている (Marie-Françoise Colonbani et Tareq Oubrou, *La féministe et l'imam*, Paris, Stock, 2017, p.11)。
- (38) Tareq Oubrou, *Ce que vous ne savez pas sur l'islam : Répondre aux préjugés des musulmans et des non-musulmans*, Paris, Fayard, 2016, pp.93-94.
- (39) Ibid., pp.97-102, 110-117.
- (40) コロンバニとの対談においてウブルは次のように述べて、外面と内面を分ける近代的「宗教」概念に適合的なイスラームのあり方を提示している。「クルアーンと預言者の教えが強調しているように、真の実践は謙譲, 誠実, 慎みを通して心のレベルで行なわれる」。ヴェールの着用など「目に見えるムスリムの振る舞い [.....] の重要度は私に言わせれば二義的である」(Colonbani et Oubrou, *La féministe et l'imam*, op.cit., p.22)。
- (41) Oubrou, *Ce que vous ne savez pas sur l'islam...*, op.cit., p.156.
- (42) Colonbani et Oubrou, *La féministe et l'imam*, op.cit., p.175.
- (43) Lina Murr Nehmé, *Tariq Ramadan, Tareq Oubrou, Dalil Boubakeur : Ce qu'ils cachent*, Paris, Salvator, 2017, pp.97-98. 著者は、パリ大モスク管長を長年務めたダリル・ブバクルについても、穏健に見えるがアルジェリア政府の意向を重んじており、背後にはイスラーム主義者がいると主張している (p.214)。
- (44) 彼がイスラームに合理性を求めた思想家の先達として名前を挙げるのは、ムハンマド・タルビ (チュニジア), ムハンマド・アルクーン (アルジェリア・フランス), ビシャラ・カデル (ベルギー), ナスル・ハミッド・アブー・ザイード (エジプト), ムハンマド・アベド・アルジャブリ (モロッコ) などである (Malek Chebel, *Manifeste pour un islam des Lumières*, Paris, Fayard / Pluriel, 2011 [2004], pp.9, 16)。
- (45) バンジーヌが網羅的ではないと断りながら具体的に論じているのは、アブドルカリーム・ソロウシュ (イラン), ムハンマド・アルクーン (アルジェリア・フランス), ファズラー・ラーマン (パキスタン), ナスル・ハミッド・アブー・ザイード (エジプト), アブデルマジッド・シャルフィ (チュニジア), ファリッド・イサク (南アフリカ) な

- どである (Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2008 [2004])。
- (46) ムハンマド・アルクーンについてはすでに論じたことがある。伊達聖伸「「宗教的なもの」をとらえ返す近現代フランスと「西アジア」に対する眼差し——マルセル・ゴージュ、ルイ・マシニョン、ムハンマド・アルクーン」柴田大輔・中町信孝編『イスラームは特殊か——西アジアの宗教と政治の系譜』勁草書房、2018年、1-31頁（特に21-26頁）。
- (47) Alessandra Luciano, « Islam des Lumières : Raison et spiritualité au-delà de la religion », tr. par Gianmarco Giuliana, in Alessandra Luciano dir., *Islam des Lumières : Illuminisme spirituel du troisième millénaire*, Sesto S. Giovanni, Éditions Mimésis, 2019, p.49.
- (48) Mohammed Arkoun éd., *Histoire de l'islam et des musulmans en France : du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006.
- (49) Abdennour Bidar, « Mohammed Arkoun et la question des fondements de l'Islam », *Esprit*, février 2011, pp.150-175.
- (50) Alessandra Luciano, « Islam des Lumières... », op.cit., p.56.
- (51) 伊達聖伸／アブデヌール・ビダール編『世俗の彼方のスピリチュアリティ——フランスのムスリム哲学者との対話』東京大学出版会、2021年。
- (52) Kahina Bahloul, *Mon islam, ma liberté*, Paris, Albin Michel, 2021.
- (53) Hakim El Karoui, *Un islam français est possible*, Institut Montaigne, 2016.
- (54) Nilüfer Göle, *Musulmans au quotidien : Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, La Découverte, 2015, pp.70-72.
- (55) Ibid., p.64.
- (56) ヴェール問題については日本でも比較的知られているので、本稿では取りあげない。郊外の問題については、森千香子『排除と抵抗の郊外——フランス〈移民〉集住地域の形成と変容』東京大学出版会、2016年。モスク建設については、Xavier Ternisien, *La France des mosquées*, Paris, Albin Michel, 2002 ; Françoise Duthu, *Le maire et la mosquée : Islam et laïcité en Île-de-France*, Paris, L'Harmattan, 2009 など。
- (57) 病院の問題については、Isabelle Lévy, *Religion à l'hôpital*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004 など。死や墓地をめぐる問題については、Atmane Aggoun, *Les musulmans face à la mort en France*, Paris, Vuibert, 2006 など。ムスリム移民の老いと死については研究が立ち遅れてきたことが指摘されている。もともと一時的な出稼ぎのつもりで来ていた親世代は埋葬場所として出身国を望むことが多かったが、家族としてフランスに定着する子どもや孫世代以降は状況が変化し、フランスでの埋葬を望む傾向が強まるとともに、フランスでの埋葬が統合のひとつの指標とも見なされている。佐藤香寿実『「承認のライシテ」とムスリムのための場所づくり』(お茶の水女子大学大学院博士論文、2020年)は、ストラスブールにおけるモスクと墓地と宗教間対話について論じている。
- (58) 学校にイスラーム主義が浸透しているという立場から教育とイスラームを論じたも

- のとしては Jean-Pierre Obin, *Comment on a laissé l'islamisme pénétrer l'école*, Paris, Hermann, 2020 などがあるが、学校や社会でイスラームがどう教えられているかを論じた研究は少ない。イマーム養成については, Solenne Jouanneau, *Les imams en France : Une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone, 2013 を参照。軍隊はフランス社会の多様性の縮図であり、軍隊のライシテは宗教的表現を厳格に無化するものではなく、一定の規制を加えつつ一般的利益のために最大限のものを引き出すものとされる。さしあたり以下を参照。Ministère des armées, « Expliquer la laïcité française : Une pédagogie par l'exemple de la « laïcité militaire » », 2017.
- (59) Amélie Puzenat, *Conversions à l'islam : Unions et séparations*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- (60) Houssame Bentabet, *Abandon de l'islam : De l'irréligiosité au reniement de la foi chez les musulmans en France*, Paris, L'Harmattan, 2020.
- (61) もともとムスリムでありながら、イスラーム批判が昂じて、ムスリムに対して排外主義的な極右と結びつくケースもある。たとえば、『もう、服従しない——イスラームに背いて、私は人生を自分の手に取り戻した』（矢羽野薫訳、エクスナレッジ、2008年）の著者アヤーン・ヒルシ・アリは、オランダの極右政治家ヘルト・ウィルダースを支持している（Nilüfer Göle, *Musulmans au quotidien...*, op.cit., p.65）。
- (62) 日本語による先行研究として以下を参照。花渕馨也「儀礼的屠殺とクセノフォビア——残酷と排除の文化政治学」シンジルト・奥野克巳編『動物殺しの民族誌』昭和堂、2016年、15-56頁。
- (63) Florence Bergeaud-Blackler, *Le marché halal ou l'invention d'une tradition*, Paris, Seuil, 2017, pp.144-147.
- (64) Ibid., pp.246-249.
- (65) Christine Rodier, *La question halal : Sociologie d'une consommation controversée*, Paris, PUF, 2014, p.169.
- (66) フロランス・ベルゴー＝ブラクレの『ハラール市場』とクリスティーヌ・ロディエの『ハラール問題』を対比的かつ相補的な二書として論じた書評論文に次のものがある。François Gauthier, « L'extension du domaine du halal », *L'Homme*, n° 230, avril-juin 2019, pp.153-180.
- (67) Farhad Khosrokhavar, *L'islam dans les prisons : Voix et regards*, Paris, Balland, 2004.
- (68) その一方でコスロカヴァールは、刑務所での厳格な管理はかえって受刑者の欲求不満を募らせるおそれがあるが、「リベラルで寛容な管理方式」ならば過激化の進行を食い止められるかもしれないとも述べている。また、受刑者は刑務所でイスラームの学識を競い合う傾向があり、イスラームが「過激化回避に貢献する可能性もある」としてしている。コスロカヴァール『世界はなぜ過激化するのか?』前掲書、212-226頁。
- (69) Céline Béraud, Claire de Galember et Corinne Rostaing, *De la religion en prison*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- (70) Ibid., pp.146-151.

Discours et débats autour de l'islam dans la France contemporaine : Enjeux politiques, sociaux, idéologiques et éthiques dans la vie quotidienne

Kiyonobu DATE

Les recherches sur l'islam menées actuellement en France tiennent inévitablement compte des débats sociaux et progressent avec les intérêts publics pour l'ordre social et le vivre-ensemble. Sans prétendre à l'exhaustivité, cet article se veut une tentative de présenter de façon heuristique un panorama qui permet de confronter les différentes perspectives des chercheurs sur des faits musulmans selon quatre axes. Le premier est l'ordre politique et sécuritaire : face aux attentats terroristes des années 2010, la thèse de « la radicalisation de l'islam » (G. Kepel) et celle de « l'islamisation de la radicalité » (O. Roy) s'affrontent, tandis que l'approche postcoloniale (F. Burgat) souligne le poids historique de la domination impérialiste. Le deuxième axe est celui du social : on parle d'islamisation de la France tout en repoussant les musulmans dans l'altérité. Se construit dès lors une représentation sociale qui se traduit par « l'islamophobie » : certains comme V. Geisser, A. Hajjat ou encore M. Mohammed tiennent cette réalité pour incontestable, alors que d'autres, souvent s'imprégnés d'un républicanisme fort, considèrent que cette notion fait obstacle à des critiques raisonnables sur l'islam. Le troisième axe est idéologique ou philosophique : on assiste aujourd'hui en France à la construction d'un « islam libéral » : or, celui-ci, parfois soupçonné d'être fondamentaliste, implique des ramifications complexes, depuis « la réforme de la religion musulmane » (T. Oubreu) jusqu'à « un islam des Lumières » (M. Chebel) et « les nouveaux penseurs de l'islam » (R. Benzine), en passant par « l'islamologie appliquée » (M. Arkoun) voire « la spiritualité laïque » (A. Bidar). Le quatrième axe concerne la vie quotidienne : si les convertis s'inscrivent dans un processus de réislamisation (A. Puzenat), le nombre des « ex-musulmans » augmente et l'abandon de l'islam progresse en silence (H. Bentabet). Ainsi, l'invention du marché halal résulterait du croisement du fondamentalisme religieux et de l'économie néolibérale (F. Bergeaud-Blackler), mais manger halal semble moins relié à la communautarisation qu'à l'individualisation des pratiques religieuses (C. Rodier) ; de même, l'islam dans les prisons tend à être considéré comme un catalyseur de radicalisation (F. Khosrokar, H. Micheron), mais il peut aussi servir de vecteur symbolique de reconstruction pour certains détenus musulmans (C. Béraud, C. de Galembert et C. Rostaing).