【論文】

フランスにおける「イスラーム問題」と政教分離原則ライシテ

佐藤　香寿実

Ⅰ　はじめに

第二次世界大戦以降，フランスは旧植民地国を中心として大量のムスリム移民を受け入れてきた．第二・第三世代へとイスラームが受け継がれ，世俗主義社会にムスリムが「統合」されていく過程でさまざまな対立や問題が生じるが，フランスのイスラームに関する議論はつねにライシテ laïcité とともにあった（Frégosi 2011ほか）．日本語で「非宗教性／脱宗教性」と訳されるこの原則は，宗教の平等と信教の自由を保障するための，共和国にとって重要な概念である．現行の憲法第一条にも「フランスは，不可分の非宗教的 laïque，民主的かつ社会的な共和国である」というかたちで記載される．ムスリムのスカーフ着用に関する論争に代表されるように，この共和国原則としてのライシテと「聖俗不可分なイスラーム」との対立が，メディアや政治の場で盛んに取り上げられている．

しかし，本当にイスラームとライシテが相容れないことが問題なのか．なぜ信教の自由を守るはずのライシテの存在が，イスラームを問題視するような風潮を生み出すことに繋がっているのか．これらの問題意識から，フランスにおいて「イスラーム問題」が構築される過程でライシテがどのように言及されているか，その一側面を明らかにしたい．

Ⅱ　移民としてのムスリムと「イスラーム問題」

１．「イスラーム問題」構築の経緯

どのような経緯を経て，近年フランスにおいて「イスラーム」をめぐる諸問題が取り沙汰されるようになったのか．これを知るため本稿では，第二次世界大戦後におけるフランスとイスラームの関係の歴史的な変遷を確認する．植民地主義の歴史は，現在の移民問題にも繋がる大きな禍根を残しているが，ここでは立ち入らない．

宮島（2006：20）は，フランスのイミグレーションの歴史に関して，「六〇年代以降の移民の出身地のヨーロッパ内からヨーロッパ外への目だった変化」と，「七〇年代半ばの『オイルショック』」による移民の定住化，という二つの分水嶺を見出している．筆者は特にムスリム移民に焦点をあてるという観点から，これにもう一つの分水嶺をつけ加えたい．すなわち，1980年代後半以降のイスラームの政治問題化である．

第二次世界大戦後，フランスには「栄光の三十年」（1945～1974年）と呼ばれる高度経済成長期が訪れ，それに伴い大量の労働力が国外からの出稼ぎ労働者でまかなわれるようになっていた．出稼ぎ労働者としてやってきた者のうちイタリアやスペインなど東欧系移民も多く存在していたが，特に1960年代以降は，非ヨーロッパ系移民の存在感が高まるようになった（宮島 2006：19-22）．その背景は，モロッコ（1956年独立），チュニジア（1956年独立），セネガル，マリ，モーリタニア（いずれも1960年独立），アルジェリア（1962年独立）と，植民地が次々と独立を果たしたことにある．中でも主要な送り出し国となったのはフランスの旧植民地である北アフリカのマグレブ三国であった．彼らの多くはお金を稼いだら帰国するつもりで，炭坑や自動車工場の労働者など低賃金の非熟練労働者として入国し，フランスの高度経済成長を支えた．この時期に労働者は都市郊外に集まるようになり，住宅不足が深刻化し，低家賃集合住宅（HLM）の建設が始まった．また国籍法に関しては，1945年10月の政令により，血統主義と出生地主義の両方を受け継ぎつつ，両親がフランスで生まれていない外国人であっても，フランスで生まれたその子どもが成人した場合に自動的にフランス国籍を付与するなど，出生地主義の適用要件が大きく緩和された．

しかしこの状況は，1973年のオイルショックをきっかけに大きく変化することになる．オイルショックによる経済停滞と移民労働者の供給過剰，雇用状況の悪化により1974年に新規外国人労働者受け入れ停止措置がとられる．これ以来，フランスは「移民流入の抑制」と「正規滞在移民のフランス社会への統合」を柱とした移民政策を進めていくことになる．1977年からは１人当たり１万フラン（約20万円）の補助金をつけるなどして，外国人労働者帰国奨励政策がとられる．これらの政策は政府の思惑とは反対の結果を招くことになる．フランスへの再入国が困難になったことで，すでに入国したものは労働者としてフランスにとどまる傾向が強まり，さらに家族

を呼び寄せるようになったのである[1)]．これを契機に，移民の性格は「出稼ぎ移民」から「定住移民」へと変化していく．家族を呼び寄せたムスリムの移民は，欲望うずまくヨーロッパで配偶者や子どもがイスラームの道を踏み外すことをおそれ，宗教実践をより熱心に行うようになる．こうして移民の存在が可視的なものに変化していくのである．

さて，1981年に左翼のミッテラン社会党政権が発足すると，「相違への権利 droit à la différence」というスローガンのもとにマイノリティの権利と生活の改善を図るリベラルな政策が進められる．不法移民に対し一定の条件でアムネスティを実施し，13万もの移民が合法化されたのもこの時期である．しかしその後，スローガンは「相違への権利」から「統合 intégration」へとシフトしていく．宮島（1997: 168）が「80年代半ばを境とする政治シンボルの変化は，地域的少数者から移民へ，さらに移民問題の政治化へ，という問題と重点の推移をも反映しているとみなければならない」と述べるように，それまで大きな議論にされていなかった移民政策が1980年代後半からは政治の重要課題となっていく．ハーグリーヴス（1997）が「政治のエスニシゼーション」と呼ぶこの動きは，イスラームの政治問題化とも関わっている．

「統合」が叫ばれるようになった一つの要因は，1980年代半ばから起こってきたムスリム移民たちの再イスラーム化であろう．この背景には，彼らが人種差別や雇用不安などの不安定な状況に置かれているということと，フランス市民であるにもかかわらず永遠に移民扱いされ社会に受け入れられないと感じ，自らのアイデンティティの基盤をイスラームに求めたことにある．堀内（1993: 304）は「ヨーロッパで彼らがイスラム教徒であることを意識せざるをえないとすれば，それは意に反して宗教を理由にヨソ者と認定されたことに対する反作用だろう」と指摘する．イスラーム復興により，多くの人がムスリムとしての自覚を持つようになり，チャドルの着用やモスクの動きも活発化し，イスラーム文化が目に見えるようになる．こうした動きはあくまで，日常生活の中でシャリーアの実践を目指す草の根のイスラーム復興であり，ケペル（1992）の言うところの「下からの再イスラーム化」であるが，多くのフランス人の目にはイスラーム原理主義勢力による「上からの再イスラーム化」の脅威として映ることは想像に難くない．

さらにムスリムは宗教実践上の困難に直面するようになる．特に，政教分離原則ライシテによって宗教的施設への援助が禁止されているフランスでは，ライシテ成立以前から教会を各地に持っていたカトリックとは違い，イスラームは礼拝場所の確保という問題を抱えるようになる．パリ・大モスク Grande Mosquée de Paris はムスリムの第一次世界大戦時の貢献に報いるというフランス政府の判断から，大幅な援助を受けた経緯があるが，他の多くのモスクについてはイスラーム諸国からの寄付で賄われており，外交問題としても発展する．しかしモスクや礼拝所がないからといって，公共空間である街頭で集団礼拝を行うと，ライシテに抵触するというジレンマが発生するのである．

このような宗教実践上の問題は，イスラームの可視化と相俟って，「イスラーム問題」を構築するようになる．そしてムスリムには「同化困難な移民」というレッテルが貼られるようになる（宮島 2011: 16）．これには，1980年代末頃からのEC統合の動きも影響を与えている．梶田（1993）によれば，EC域内からの従来の移民が「ヨーロッパ人」と定義されることで一気にその問題を解消し，外国人問題は外国人一般の問題としてではなく，「イスラーム問題」として受け止められるようになった．人々の関心が移民問題から「イスラーム問題」へと推移していく中で，移民が入ってきたことから発生する問題と，彼らの多くがムスリムであることから発生した問題が混合され，統合失敗，治安悪化，暴力，それらの背景にある貧困，失業，学業失敗などの問題までもが，イスラームと結びつけられるようになる．

1989年から始まるスカーフ論争は，ムスリムのスティグマ化を促進した最たる要因だろう．公共空間におけるムスリムのスカーフ着用の是非をめぐって，この論争はフランス全土を二分した．その結果，2004年には「公立学校におけるこれ見よがしな宗教シンボル着用の禁止法 la loi interdissant le port ostensible de signes religieux à l'école publique」（通称「宗教シンボル禁止法」）が制定され，公立学校におけるスカーフ着用が禁じられることとなった．この法律制定の根拠は，ライシテであった．また，2005年に全国で勃発した暴動事件は，郊外に住む移民の若者たちによるものだとされ，移民第二・第三世代の「統合失敗」を印象付けた．さらに2010年には，公共空間でブルカやニカブを着用することが禁止された．宮島は，イスラームに対するフランス社会の「本質主義的な異質文化視の感情」を指摘し，「ことイスラームにかんしては『＜われわれ＞と＜彼ら＞』(nous et eux) という他者化の傾向は，フランス市民の意識のなかでは進んでいるように見える」と述べる（宮島 2006: 227）．しかもその＜われわれ＞と＜彼ら＞の区別は，ライシテとの両立不可能性や治安問題と結び付けられ，「今日ではしばしば，より言外に忍ばせるような方法で表現

される」(Deltombe 2007: 160).

以上で述べてきたように，フランスにおいてイスラームが移植される過程は,「イスラーム問題」が構築される過程でもあった．イミグレーションにより，HLMが建設され，スカーフをかぶる女性たちが歩き回るようになり，モスクが出現し，エスニック・レストランが増え，都市部の風景は大きく変化した．フランスとは何か，共和国とは何かが論じられる中で,「統合」が打ち出され，イスラームは「＜われわれ＞とは違うもの」として他者化される．移民の流入だけでなく，地域主義の復活やEU統合によっても生じている国民国家の揺らぎに対する応答として，フランスのナショナル・アイデンティティを強化するような政策が行われ,「イスラーム問題」が政治的につくりあげられている．

２．ムスリムとは誰か

上述のような経緯を経て，近年ではイスラームはフランスの第二の宗教と呼ばれるまでになった．ではフランスには，現在何人のムスリムがいるのだろうか．この問いに正確に答えるのは難しい．なぜなら，フランスの国勢調査等の公式な統計では，個人の宗教属性を尋ねることが禁止されているためである(中野 2009).それでも，現在では300万～500万人のムスリムがいると考えるのが一般的とされる．たとえば，統計学者ミシェル・トリバラは，2008年時点で全人口の6.4％である400万人程度と推定する[2)]．また，高等統合評議会（HCI）の2000年の報告書でも,400万人という数字が示されている[3)]．しかし,一口にムスリムと言っても,その背景はさまざまである．Godard and Taussig（2007）によればまず，アルジェリア出自のムスリムが最も多く,150万人を超えると推定される．次にモロッコ系が100万人程度と多く，そのうちベルベル系か農村出身者が大きな割合を占める．また，チュニジア系は40万人程度であり，フランスのムスリムの大多数がマグレブ系の出自を持っていることが分かる．さらに，サハラ以南のアフリカ諸国の出身者は34万人程度で，その大多数がセネガル，マリというフランスの旧植民地国からの移民である．トルコ系は31万人程度で，中東を含むアジア出身者は７万人程度である．海外領土では，レユニオンに約７万人，マイヨットに約19万人のムスリム住民が存在する.さらに,改宗者も存在するが,その数は統計にはなかなか現れない．４万人程度とするのが一般的であるが，10万人と見積もる立場もある．

このように，マグレブ系が多いといえども，フランスには多種多様な文化的・宗教的背景を持ったムスリムが集まっており,宗派や組織もさまざまである.ここでは,フランスにおいて勢力のあるいくつかのイスラーム組織について論じることで，フランスが直面するムスリムの多様性を明らかにしたい.

出身国と結びつきの強い組織として,まず,前述の「パリ・大モスク」が挙げられる．これは第一次世界大戦時に犠牲になったムスリム兵士たちを称えるために，例外的にフランス政府からの助成を受けて1926年に建てられたモスクであり,アルジェリア政府の強い影響下にある．古い歴史を持っていること，アルジェリア系ムスリムが国内に多いことなどから，このモスクの運営組織が長らく，フランス政府にとってイスラームの第一の対話者であった（Arslan and Adraoui 2013）．また，近年無視できない盛り上がりを見せるのは，モロッコ政府との結びつきが強い「フランス・ムスリム全国連盟 Fédération nationale des musulmans en France（FNMF)」である．1985年につくられて以降，パリ・大モスクの優越性を揺るがしてきた．現在最も勢いのある組織だといえる．トルコ政府の宗務庁の公認を受けているのは,「宗教庁・トルコイスラーム連合 Diyanet isleri türk islam birligi（DITIB)」という組織であり，ここにトルコ国家からイマームが派遣されたり，逆に亡くなったムスリムのトルコへの送還を行ったりしている.これらの組織を通じて,イスラーム諸国は，フランスにおける自らの影響力増大を模索すると同時に，フランス国内の反抗分子の監視を行っているのである.

その他，出身国との結びつきを越えて国際的な広がりを見せる団体も存在する．一大勢力となっているのがムスリム同胞団の流れを汲んだ組織であり,その一つが「フランス・イスラーム組織連合 Union des organisations islamiques de France（UOIF)」である．これはフランスの北部と東部にあった四つの組織を統合するかたちで1983年につくられ，現在はヨーロッパの他の国でも活動を展開している,改革派の国際的組織である.300もの団体を束ねる，大きな動きとなっている．1990年代からは政治的な発言力も増している．この組織が主にアラブ系のムスリムによって運営されているのに対し,「ミッリー・ギョルシュ Milli görüs」はトルコ系のムスリム同胞団の組織である．これは，トルコの政治家エルバカンがアンカラで設立したものであったが，トルコ国内ではDITIBやAKP（公正発展党）との競争によって，その影響力を弱めている．トルコのライクリッキに反対するイスラーム主義組織であり，フランスには1980年代に持ち込まれ，よく組織化されている.

「タブリーグ Tabligh」もまた，国際的に活動の場を広げている組織である．1927年にインドで生まれたこの

運動は，敬虔でセクト主義的な傾向を持ち，「原理主義」と評されることもある（Arslan and Adraoui 2013ほか）．このほかにもサラフィー主義や，スーフィスム，サハラ以南アフリカ系組織など，多岐にわたる流れがあり，分裂や統合が繰り返されている．

以上概観しただけでも，フランスのムスリムを取り巻く状況が複雑で，多種多様な文脈から構成されていることが分かる．この混沌とした状況が「イスラーム問題」を構成する一つの大きな要素となっており，特に，いくつかのイスラーム団体の諸外国との結びつきの強さは，フランス共和国を分断するようなコミュノタリスム[4]を生み出すのではないかと不安視されている．

Ⅲ　ライシテと共和国

１．ライシテとは何か

「イスラーム問題」が構築されている背景には，フランスの世俗主義原則であるライシテの存在がある．ライシテとは，「共和主義的アイデンティティの核心」（2003年当時のシラク大統領による演説）[5]とも称される，フランス共和制にとって重要な概念である．近年のライシテをめぐる問題がいかに世間一般の関心を引いているかは，フランスの調査会社 Conseils Sondages Analyse（CSA）とライシテ団体 Comité National d'Action Laïque（CNAL）が行った2005年のアンケート調査の結果[6]から見て取れる．970人以上のフランス人に対して行った調査において，ライシテをフランスのアイデンティティにとって重要な要素だとみなす人の割合は全体で75％にのぼっている．さらに，今日ライシテが危機にさらされていると考える人の割合は58％にのぼる．2005年は宗教シンボル禁止法が制定された直後の年であり，このことが社会に与えたインパクトの大きさが伺える数字である．

フランスで盛んに論じられるこのライシテとは，一体何なのだろうか．日本では「政教分離の原則」，「非宗教性（脱宗教性）の原則」などとさまざまに訳されるが，定訳は存在せず，カタカナで表記するのが一般的である．フランスにおいても，「ライシテ」という言葉自体が法律の中に表わされたことはなく，ライシテの公式の定義は存在しない．ライシテは一時期には反教権主義的[7]な闘争概念であったし，時間的な幅を持った政教分離実現までの「過程」としてとらえられることもある．ライシテ研究の第一人者ジャン・ボベロは，「共和国の建国者」と呼ばれるジュール・フェリーを補佐したフェルディナン・ビュイッソンの言葉を借りて，ライシテを「『公共的生活の諸機能』や諸制度が『次第に区別され，互いに分離され，教会の直接の保護監督から解放される』，『幾世紀にもわたるゆっくりとした歩みの結果』である」と定義づけ，その目的を「万人がその宗教的帰属の如何を問わず，良心の自由，礼拝の実践の自由，権利の平等を獲得すること」だとしている（ボベロ 2009：16-17）．また，小泉（1998）によれば，「ライシテ」とはもともとカトリックの宗教用語である「ライック」という，俗人を意味する形容詞から派生したものであったが，この宗教用語を借用するかたちで1870年代から共和派が反教権主義のスローガンとしてライシテを用い始めたという．反教権主義のスローガンとして定着したライシテは，その後国家の宗教的中立を意味する法的概念として憲法に表れるまでになった．小泉本人は「今日のライシテの原則は，反教権主義のニュアンスを前提としながらも宗教的自由の保障と結びつく国家の宗教的中立性で」あると述べている（小泉 1998：76）．ライシテの概念は非常に多義的で，歴史的に変化する性格と曖昧性を含んでいることが指摘できる．

ライシテの法的な側面はどのようなものか．フランス内務省が2011年に出した『ライシテと宗教的自由－法文・判例集』では，「ライシテ原則は第五共和国憲法第一条に記載され，国家 nation のアイデンティティの性質をもつ．良心の自由と，その中の宗教的自由も同様に憲法的価値の原則であり，フランス共和国に批准されたいくつもの国際的な協定によって，また教会と国家を分離する1905年12月９日の法律によって，認められた自由である〔引用者訳〕」（Ministère de l'intérieur et al. 2011：13）と述べられており，共和国を構成する一要素であり，憲法原則とされていることが分かる．ライシテは，諸々の憲法規範，法律，国際条約，判例などから成り立っているのだが，特に1905年に制定された「教会と国家の分離法」（以下，政教分離法）[8]に依拠して論じられることが一般的である．たとえばシラク政権下でつくられたスタジ委員会は，2004年に提出したライシテの運用に関する報告書で，「本質的にライシテは，教会と国家の分離に関する1905年12月９日の法律に由来する明確な制度に服する．すなわち，共和国は非宗教的ですべての信条を保障する」と述べている．

ただし，フランス北東部のアルザス・モーゼル地方においては，この地域が1905年当時はドイツ領だったという歴史的背景から，政教分離法が適用されていない．独自の地方法のもとでコンコルダという政教協約（1801年ナポレオンと教皇ピウス７世が締結）が残存しており，公認宗教であるカトリック，プロテスタントのルター派と改革派およびユダヤ教の聖職者には国家から俸給が支払われるほか，公立の初等教育学校における宗教教育が

必修となっている（Messner et al. 2013）．このようなアルザス・モーゼル地方の状態が違憲ではないのか，という疑問が必然的に生じてくるが，エクリ（1999）は，コルシカ島や海外領土，パリ，リヨン，マルセイユなどの大都市，あるいは山岳地帯や沿岸地帯といった特定地域のみに適用される立法が存在していることを指摘し，特別措置（地方法）は共和国の単一不可分性に反しないと結論付けている．政教分離法が適用されないアルザスの存在は，ライシテの広義性・変容性を証明する一つの重要な要素である．

２．ライシテの歴史

ライシテは理念としても，法制度としても，幅広く解釈することができるが，本稿では特に，法制度としてのライシテがどのように整備されてきたのか，フランス革命前後以降の歴史に沿って眺めたい．

フランス革命前，アンシャン・レジームのフランスでは，カトリックが国教とされ，国王も臣民もカトリック教徒でなければならなかった．また王権神授説により，国王支配の妥当性がカトリックによって与えられ，国家とカトリック教会は不可分の関係にあった．聖職者は国の第一身分として多くの富をたくわえ，カトリック以外の宗教を信仰する者は迫害を受けた．

しかしフランス革命を契機にこの状況は一変する．「人および市民の権利宣言」（人権宣言，1789年）は第三条で国民主権を保障し，第十条では「たとえ宗教的意見であっても，意見の表明が法律の確定した公の秩序を混乱させるものでない限り，その意見について不安にさせられてはならない」と謳い，良心の自由 liberté de conscience[9] を明確化した．その後すぐ1791年憲法により，「人の信奉する宗教の礼拝を行う自由」として礼拝の自由も保障されることになった．この頃には戸籍や婚姻など，カトリックが担っていた公役務の非宗教化も進められた．アンシャン・レジームが崩壊し，階級や宗教によらない平等が理想として打ち出された革命期には，このようにライシテの萌芽を見ることができる．ただし革命期には，ガリカニスム[10] の伝統による革命議会の修道会に対する敵対的姿勢，カトリック教会を教皇から離れた国家教会に仕立てるために政教一致が維持されるという矛盾が指摘されており，完全な政教分離の実現には及んでいない．

ブリュメール18日のクーデターを経て1799年に統領府が誕生すると，ナポレオン１世は1801年，ローマ教皇ピウス７世とコンコルダと呼ばれる政教協約を締結し，カトリックを「フランス国民の大多数の宗教」とすること，礼拝が自由に行われること，教会財産の国有化，政府によるカトリック聖職者への俸給支給などを定めた．また，ナポレオンは同様にプロテスタントとユダヤ教をも公認宗教として統制下に置く．このコンコルダ体制は国家による宗教統制を目的としており，一度は確立された政教分離を衰退させたとして批判を受ける一方，革命期に生じた国家とカトリック教会の対立を解消し，19世紀の間フランスの宗教的平和を保障するものであったともいえよう．

その後，復古王政，七月王政，第二共和政，第二帝政，という共和派と王党派の激しい移り変わりの中で，主にコンコルダには規定されていなかった教育の領域で，教権主義と反教権主義との闘争が繰り広げられることとなる．共和派はしばしば反教権主義と密接に結びつき，彼らの強力な闘争のイデオロギーとして「ライシテ」が叫ばれるようになる．ライシテを目指した闘争が本格化するのは，1870年から始まる第三共和政においてである．共和派は，共和制確立のためには普通選挙制度の整備が重要だと考えたが，それには共和制を担う市民の育成が不可欠との観点から，教育改革に着手する．公教育大臣であったジュール・フェリーによって，教育内容の非宗教化，公立学校からの十字架撤退などの改革（1880～1882フェリー法）が行われ，さらに聖職者を公立学校の教員から排除するゴブレ法が1886年に制定されたことで，公教育のライシテが完成する．教育の分野から始まったライシテは他の領域にも広がっていき，前述の政教分離法の成立（1905年）をもって最終段階を迎える．この法律では宗教的自由の保障とともに礼拝の公認の禁止が明らかにされ，コンコルダ体制の廃止，宗教社団制度の新設が定められた．この法律により，ライシテは国家原則として立法化され，一応の成立をみたといえる．その後，ライシテの理念は1946年の第四共和国憲法にも記載され，第五共和政下の今日においてもなお，憲法原則として引き継がれている．

以上見てきたように，ライシテは，カトリック教会の国家への介入を排除し，共和制を確立していく歴史的な闘争の過程の中に位置づけられる．その意味するところは非常に多義的で，時代によって変容する極めて曖昧性の高い言葉であるといえる．しかし，近年では，ライシテはイスラームに対置させられ，絶対的なフランスのナショナル・アイデンティティとして登場している．ボベロ（2009）はこの近年の変動を，フランス革命期から帝政時代の公認宗教制にいたる「脱宗教化の第一段階」，第三共和政期のフェリーによる公教育の脱宗教化から1905年法にいたる「脱宗教化の第二段階」に続く，「脱宗教化

の第三段階」としてとらえている．イスラームの存在感の増大とともに，ライシテの再定義が求められるようになっているという．

その上でボベロ（2009）は，ライシテを主張する現代の諸アクターにおいて三つの潮流を見出す．一つ目の立場は，ライシテを取り巻く環境・時代の変化を主張し，1905年法の修正を提案する，「開かれたライシテ」の提唱者たちである．二つ目の立場は，思想の自由に対する闘争を継続しながらも，社会的不平等や差別に対する闘争を優先させるもので，宗教シンボル禁止法に対して消極的な姿勢を示したライシテ系の組織などが含まれる．三つ目の立場は，思想の自由を何よりも重視し，フランスの「共和国モデル」を推奨し，宗教を「私的な領域」に押し込めたがる傾向を持つ，厳格なライシテの擁護者たちである．ボベロ自身は「開かれたライシテ」の必要性を訴える立場を取っているが，政治やメディアにおいて，現在支配的な見解は三つ目の立場である．そして，この三つ目の立場に基づく硬直的で厳格なライシテ理解が，イスラームの他者化に繋がっている．

現在支配的なライシテ観が「共和国モデル」にのっとっていることからも分かるように，フランスでライシテに関する議論が近年白熱しているのは，ライシテが共和国のアイデンティティの核心とみなされているからにほかならない．ここでは「ライシテ」が絶対的な国民統合装置になっている．その歴史性は奪われ，硬直的で変化しないものとして登場させられているのだ．

３．共和国理念

ライシテが共和国と密接不可分の理念であるかぎり，フランスの人々のライシテへの執着を深く理解するには，フランスにとって共和制がいかに重大な意味を持っているか，ということに触れねばならないだろう．フランスは共和制を重んじる国であり，フランス大統領は「共和国の長 Président de la République」と呼ばれ，「共和国 la République」はほとんどフランスと同義語になっている．そして，共和国原則という目に見えない理念がこの共和制を支えている．「共和制」とは，辞典を繙くと「政治形態の一．主権が国民にあり，国民の選んだ代表者たちが合議で政治を行い，国民が直接・間接の選挙で国の元首を選ぶことを原則とする．」[11] とあり，君主制の反対の概念だといえるが，共和制を標榜していても実態はさまざまである．フランスの重んじる共和制とはどのようなものか．

「国民とは日々の人民投票である」というエルネスト・ルナンの有名な演説に表されるように，フランス式の国民国家は共和国の精神原理を受け入れ，国民たろうとする人々の意思で成立しているといわれる．血統主義に基づくドイツ型フォルク Volk に対し，これはフランス型ナシオン Nation と呼ばれる国民統合原理である．このナシオン型国家への急激な移行はフランス革命期において顕著な現象である．西川（1998：190）は「フランス革命のもっていたさまざまの可能性，あるいはNationという言葉にこめられたさまざまな内容は，この時期に国家（État）の概念，あるいは国家という容器の中に整理，回収されてゆく」としている．

共和国はカトリックに代わる「宗教的なもの」（ボベロ 2009：30-31）になり，国民統合の装置として作用してきた．そしてまた，共和国の理念は植民地主義のイデオロギーとしても作用してきたことに留意したい．公教育の非宗教化を推し進め，今日では「共和国の建設者」と呼ばれるジュール・フェリーが，同時に植民地拡張を主導した「植民地帝国の建設者」であったことは，その証拠の一つである．平野（2002：142-175）によれば，フランスの植民地主義は，フランスは植民地の未開人を「文明化」する使命を担っているという口実のもとにすすめられ，その文明化の意味の中に「革命の理念を伝播すること」が含まれていた．反面，植民地住民はけっして「国民」として認知されることはなかった．共和国理念が，実はフランスの帝国主義をも支えていたことは，現代のイスラームとライシテの関係を考える上で多くの示唆を与えてくれる．

周知の通り，共和国には「自由・平等・博愛」という標語があり，これは最高裁判所や市役所など国内のあらゆる公的施設に刻まれ，この標語を表す三色旗は歴史的建造物や橋など至る所に掲げられている．この標語に加え，筆者は「共和国の一体不可分性」と「普遍主義」という考え方に着目したい．フランス革命で1792年に生まれた共和国は自らを「一にして不可分」と宣言した．これによりアンシャン・レジームの身分制度が廃止されプロテスタントやユダヤ教徒にも市民権が与えられることとなった．一体不可分性を重視するフランスでは，人々が独自の集団を形成することは警戒され，エスニシティ別・宗教別の主張は国の分裂を促すコミュノタリスムにつながるとして危険視される．かつてクレルモン・トネールは「民族共同体（ネーション）としてのユダヤ人にはすべてを拒否し，個人としてのユダヤ人にはすべてを与えねばならない」[12] と言った（ボベロ 2009：23-24）．共和国はあくまで出身民族や宗教の違いを超えた「市民の共同体」でなくてはならない，という考え方がこの言葉によく表されている．

また，フランスの共和制では普遍主義が大きな役割を果たす．共和国市民であることとは「人が，法の下での平等により，個人として，集合的な属性，所属には関わりなく，等しく権利を認められること」であり，政治共同体の成員は「孤立した，普遍的な，他者と類似した個人」(Conseil d'État 1998: 64) でなければならないとされる．人間は個人としては性，年齢，肌の色，職業，信仰などまちまちだが，公共空間ではすべての個人が出自や帰属に関係なく平等な存在として扱われるからこそ，すべての市民が法の前に平等である，という考え方である．中野 (2009) は，このような普遍主義の考え方が，「公的領域」と「私的領域」の分離という二元論に基づいていることを指摘する．ここでは，公的領域と私的領域が分けられ，「すべての人々は，『私的領域』における出自，人種，宗教等の差異に関係なく『公的領域』においては抽象的個人として同質であるがゆえに平等である」（中野 2009: 16）とされる．この社会編制原理が「共和国モデル」と呼ばれるものである．

これらの理念から垣間見える，フランスが理想とする国民像は，共和国原則に忠実であり，かつ公共空間において属性を捨て去る抽象的個人，というものである．このような考え方を基本としているからこそ，共和国原則であるライシテに反するとみなされれば，その国民としての資質を問われることになるのである．

Ⅳ　ライシテとイスラーム

これまで述べてきたように，現在支配的なライシテ観においては，「共和国モデル」の二元論が宗教にも適用されており，ここでは宗教は私的領域に押し込められることになる．だからこそ，公共空間におけるイスラームのプレゼンスは，ライシテに挑戦するものととらえられてしまう．例えば，保守系週刊誌『*Le Point*』の2012年11月号では，「遠慮のない，このイスラーム Cet islam sans gêne」と題した特集が組まれている．この特集では，病院において異性の看護師に看護されることを拒否するムスリム患者の多さが「厄介な問題」として扱われ，給食におけるハラールの取り扱いをめぐる意見の対立が強調されているほか，サッカー選手のサミル・ナスリがユニフォームの下にイスラームの犠牲祭を祝うメッセージを書いた水着を仕込んでおり，試合中にそれを見せたことが問題視されている．これらはすべて「ライシテに激しくぶつかる宗教的要求に関する調査」と銘打った記事の中で紹介されており，ムスリムによる，私的空間にとどまらない「過度の」宗教的要求がライシテの原則を脅かしていることを印象づける．ライシテとイスラームを対立させるような言説は例を挙げればきりがないが，これは比較的最近の見方である．Baubérot (2006: 988) によれば，ライシテが立法化された第三共和政の時期には，イスラームはカトリックに比べて「より啓蒙的で，より聖職至上主義的でなく，より寛容」であると考えられていた．イスラームがライシテの範疇外にあるものとみなされてきたことは，植民地時代のアルジェリアに政教分離法が適用されていなかったことや，1926年にパリ・大モスクが例外的に政府の助成を受けて誕生したことからも明らかである．では，現在影響力を持つ「ライシテ対イスラーム」の二項対立はどのような経緯で生まれたのだろうか．

この二項対立の強力さを決定づけたのが，2004年３月15日に制定された「宗教シンボル禁止法」である．これは奇しくも，政教分離法の100周年記念の前年という時期であった．この法律はイスラームのスカーフやユダヤ教のキッパ，キリスト教の十字架（ただし小さいものは許容される）など，これ見よがしに宗教を明示するような恰好をして公立学校の授業を受けることを禁止するものであり，ライシテ原則の遵守という観点から制定された．だが実際のところ，この法律の一番のターゲットはイスラームのスカーフであり，別名「スカーフ禁止法」とも呼ばれている．

この法律が生まれた背景には，スカーフ着用の是非をめぐる，フランス全土を巻き込むような大論争，いわゆる「スカーフ論争」がある．ことの発端は，1989年パリ郊外の街クレイユの公立中学校で，ムスリムの女生徒３人がスカーフを着用して登校し，彼女たちのスカーフ着用のままの授業出席を校長が拒否したことにある．この出来事はメディアに大きく取り上げられ物議を醸し，さらにレジス・ドゥブレら共和派知識人がライシテの危機を強調する共同宣言を提出すると，その後国を二分するほどの大きな論争へと発展していった．これに対し，コンセイユ・デタ Conseil d'État [13] により「学校でスカーフを着用すること自体は政教分離に関する法律に抵触しない」という正式見解が出され，一応の決着がつけられたかに見えた．だが以後もトラブルは断続的に発生し，ことあるごとに論争が再燃する．

2003年４月，当時の内務大臣ニコラ・サルコジがUOIFの本部で開かれた大会において，身分証明写真ではスカーフを脱ぐことを義務付けると発言した．これに対し会場のムスリムが反発したことが事件として大々的に報じられ，スカーフ論争が再燃することになった．この時期は，実はスカーフ着用に関わるトラブル件数が減少を見せていることが指摘されており（国末 2005: 178），意図

的にスカーフ論争が再燃させられたような印象さえ受ける．2003年，当時のシラク大統領は「フランス共和国内におけるライシテ原則の適用に関する検討委員会」という特別委員会を設置し，問題の検討を託した．これは20人の知識人[14]から結成され，通称「スタジ委員会」と呼ばれる．委員会は報告書の中で宗教シンボル禁止法を是認し，この報告書に基づき法律が制定された．伊達(2010)は，この報告書自体は「人種差別への断固たる制裁」や「食物に関する宗教的要求への配慮」，「イスラーム研究の高度化」など合わせて26の改革措置を提言しており，「開かれたライシテ」が唱えられていた側面もあったことを指摘する．しかし，政府によって採用されたのは「宗教シンボル禁止法」の部分だけであり，「スタジ委員会は，『ヴェール禁止法』の『アリバイ』にされてしまった」のである（伊達 2010：121）．

このように法律は「ライシテ原則の適用」という名目で認められたわけだが，法律賛成派の主張には，ライシテとは違った論理も見え隠れする．その一つはイスラームを原理主義のテロリストとみなす言説であり，また別の論理は「イスラーム＝女性抑圧」とする言説である．これらのイメージは非常に偏ったものであり，スカーフを剥ぎ取ることを「文明化」になぞらえる植民地主義を髣髴とさせる（スコット 2012）．スカーフを被る理由として，一般的にはコーランの記述[15]が根拠とされるが，実際にスカーフを被る理由はさまざまである（内藤・阪口編著 2007）．イスラームへの信仰心から被る人もいれば，アイデンティティの表明として被る人もいる．スカーフ反対派が主張するように，一方で着用が強制されているケースもまれに存在することは否めないが，スカーフ着用を強制されている女生徒が授業を受けられなくなるような処置は，果たして妥当といえるだろうか．

宮島（2006：194）によると，この法律は移民集団に，いっそう「共生困難」な人々というイメージを貼り付けており，イスラームがさらに周辺化される結果をもたらした．Ⅲで見てきたように，ライシテの定義は曖昧で，その解釈は時代と共に変化してきたことは明らかであり，社会が許容さえすればスカーフとライシテは共存できるはずである．

ライシテがイスラームを問題化するのに利用されていることは，2010年９月14日に制定された「ブルカ禁止法」の制定過程を見ると，より一層明らかになる．正式名称は，「公共空間で顔を隠すことの禁止 la loi interdisant la dissimulation du visage dans l'éspace public」であり，第一条は，「何人も，公共空間においては，その顔を隠すための衣服を着用することはできない．」と規定する．ここでいう「公共空間」とは「公道，公に開かれた場所，あるいは公的サービスに関連する場所」だと第二条で規定されており，違反すると150ユーロの罰金刑か市民教育の講習が義務付けられる．また，着用を人に強制した者は３万ユーロの罰金刑と禁固１年，未成年に強要した場合は６万ユーロと禁固２年が科せられる．この法律は，一部のムスリムが着用するブルカやニカブ[16]などを想定したものであった．

公立学校におけるスカーフ着用に続き，なぜ公共空間におけるブルカやニカブの着用が禁止されることになったのか．中島（2010）によれば，2008年，コンセイユ・デタがフランス人男性と結婚していたモロッコ人女性のフランス国籍申請を，ブルカ着用という「宗教上の過剰な実践」ゆえに却下するという，「国籍取得拒否事件」が発生した．コンセイユ・デタによるこの判決をマスメディアは「ブルカ判決」と名付け，ムスリムによるブルカ着用に社会的に関心が集まった．この騒動がブルカ着用禁止を立法化する試みの直接のきっかけとなる．与野党の国会議員からブルカ問題に関する懸念の声が表明され始めたことを受けて，当時のサルコジ大統領は2009年６月の両議院総会における演説で「ブルカはフランス共和国では歓迎されない．共和国が女性に対して抱く尊厳とかけ離れているブルカは宗教的な問題ではなく，隷属のしるしだ」と述べ（中村 2011：219），翌日「全身を覆うヴェールの国内での着用に関する調査議員団」が結成された．32人の議員からなるこの調査議員団は，2010年１月に報告書を提出し，この結果をもとに法律が制定されることとなった．

この報告書は，主に専門家を対象とした200人以上に対する聴聞を経て，全身を覆うヴェール着用の実態と対策をまとめたものである．報告書では，まず全身を覆うヴェールの着用は，イスラームが誕生する以前から存在していた慣習であることが指摘され，イスラームとの繋がりはほとんど否定される．代わりにヴェールの女性差別的な側面を強調する傾向が見られる．また「ヴェールは，コミュノタリスム的自閉の危険性，貧困に脅かされる下町の一部の住民たちの混乱，そして原理主義運動が行った地下工作の表れであるから，ヴェール着用行為は深刻に，象徴的に，そして具体的に［自由・平等・博愛という］共和国の綱領を批判するものである」とされる．ここでヴェールは，ライシテ，自由，平等，博愛，共生といった「共和国の価値とは正反対にあるもの」として理解されるのである（中島 2010：808-809）．さらに，ヴェール着用禁止の法制化にあたって，禁止の根拠となりうる三つの概念，すなわちライシテ，人間の尊厳，公序

が検討されている．まずライシテの原則だが，意外なことに，これは禁止の根拠として無効とされる．ライシテの原則から全身を覆うヴェールを禁止することは，そうしたヴェールを宗教的標章と認定することになってしまうのであり，全身を覆うヴェールがイスラームとは関係ないとする調査結果と矛盾してしまうことが理由である．また「人間の尊厳」も概念として曖昧性が残るとして却下され，したがって禁止の根拠として援用できるのは公序のみ，ということになる．「2004 年の『スカーフ禁止法』制定の際と違い,今回のブルカ規制論議においては，ライシテの原則はむしろ『脇役』であるかのようにも見える」（中島 2010: 818）という指摘の通り，ブルカ禁止の根拠としてライシテは否定されており，この法律は公序を唯一の根拠として制定された．しかし，もともとブルカ問題の契機となったコンセイユ･デタの判決では，「宗教上の過剰な実践」としてブルカを宗教的標章と認めているのであり，ブルカ着用が問題化される上でライシテが大きな役割を担ったことは間違いない．

この報告書を受けて政府はコンセイユ・デタに立法の妥当性について諮問するが，コンセイユ・デタは，公序を唯一の根拠とする禁止法には，違憲となる極めて強い危険性があると指摘しており，成立の難しさを示唆していた．しかし法案は圧倒的な賛成多数で可決される．中島が「ヴェールに対する拒否感は法的問題を軽々と乗り越えているかのようにも見える」（中島 2010: 818）と指摘するように，ブルカを禁止するという目的が先で，理由は後からこじつけられているような印象を多分に受ける．ライシテもまた，単にこじつけの理由の一つとして検討されたに過ぎず，イスラームを問題化するために利用されているといえよう．

Ⅴ　おわりに

本稿では，フランスにおいて，高度成長期のイミグレーションに伴い「イスラーム問題」が構築されていく歴史的な経緯を概観し（Ⅱ），また，自由・平等・博愛を謳う「共和国」にとって重要な概念であるライシテ原則が，実際は時代や地域によって変容する曖昧な定義しか持たないことを確認した（Ⅲ）．その上で，「イスラーム問題」が構築される過程で，ライシテが絶対的なナショナル・アイデンティティとして持ち出されていることを明らかにした（Ⅳ）．イスラームを他者化するために，本来は信教の自由を守るためにあるはずのライシテが，政治的に利用されている側面があることが示された．その背景に隠されているものは，ムスリムに対するレイシズムやイスラーム・フォビアであり，＜われわれ＞と＜彼ら＞という心理的境界線なのではないだろうか．

注

1）人権擁護の観点から，1976年の政令により家族の呼び寄せは認められるようになった．

2）2011年10月13日付けのLe Monde紙による．

3）統合高等評議会 Haut Conseil a l'intégration が2000年に出した報告書“L'Islam dans la République”による．

4）フランス内でコミュニティがつくられることは，他者との交流をもたない共同体が併存することで社会を分裂へと導くおそれのある「コミュノタリスム（共同体主義）」として危険視されることがある．

5）2007年５月15日付けのLe Monde紙によると，2003年当時のシラク大統領は演説で,「ライシテは，われわれの伝統に組込まれている．それはわが共和主義的アイデンティティの核心である」と述べている．

6）CNALが2005年に出した調査報告書“Les Français et la loi de 1905: Sondage de l'Institut CSA”による．

7）カトリック教会または聖職者が宗教領域外の教育や福祉，さらに政治領域に介入することに好意的な立場をとる教権主義に対し，宗教を公的領域から排除することを求める立場を反教権主義という．

8）第一条では「共和国は，良心の自由を保障する．共和国は，公の秩序のために以下に定める制限のみに服する，自由な宗教実践を保障する.」と規定し，第二条は「共和国は，いかなる宗教に対しても公認せず，給与を支払わず，補助金を交付しない．これにより，本法公布後の１月１日から，宗教実践に関するすべての支出は，国，県及び市町村の予算から削除される.」と述べられる．

9)「宗教的自由」には個人的な「良心の自由」と集団的な「礼拝の自由」の二つのレベルがある(ボベロ 2009 訳者注: 22)．

10）ガリカニスム（フランス教会独立主義）とは，教皇に対する国家の独立を目指し，またフランスの教会の世上権を政治権力に服せしめようとする，教会の原則，教説ないし世俗権力の実践を意味する．

11)『広辞苑』第五版（岩波書店）による．

12）立憲君主派議員クレルモン・トネール（1757～1792）が，選挙権付与をめぐり，ユダヤ人の立場を弁護した際の発言である．

13）政府の諮問機関であると同時に，行政裁判における最高裁判所としての役割を持つ．

14）９名の専門家（ジル・ケペル，レジス・ドゥブレ，ルネ・レモン，アラン・トゥレーヌ，ジャン・ボベロなど各分野の著名な研究者たち）と弁護士，政治家，教師，NPO職員などから構成された．

15）コーランの第24章31節に「それから女の信仰者にも言っておやり，慎みぶかく目を下げて，陰部は大事に守っておき，外部に出ている部分はしかたがないが，そのほかの美しいところは人にみせぬよう．胸には蔽いを被せるよう.」とある．

16）ヴェールの一種．ブルカは全身を覆い，顔の部分のみ網状になっている．ニカブはブルカと似ているが，目の部分だけ空いている．

文献

井筒俊彦訳 1964.『コーラン（中)』岩波文庫.

エクリ，Ｐ．1999.「アルザスの地方法」について．法政理論 31(4)：480-460.

梶田孝道 1993.『新しい民族問題－EC統合とエスニシティ』中央公論社.

国末憲人 2005.『ポピュリズムに蝕まれるフランス』草思社.

ケペル，G. 著，中島ひかる訳 1992.『宗教の復讐』晶文社.

小泉洋一 1998.『政教分離と宗教的自由－フランスのライシテ』法律文化社.

スコット，Ｊ．W. 著，李　孝徳訳 2012.『ヴェールの政治学』みすず書房.

伊達聖伸 2010．２つのライシテースタジ委員会報告書とブシャール＝テイラー委員会報告書を読む．宗教法 29:117-141.

内藤正典・阪口正二郎編著 2007.『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.

中島　宏 2010.「共和国の拒否」－フランスにおけるブルカ着用禁止の試み．一橋法学 9(3)：131-147.

中野裕二 2009．移民の統合の「共和国モデル」とその変容．宮島　喬編『移民の社会的統合と排除－問われるフランス的平等』15-29．東京大学出版会.

中村典子 2011．多文化共生における宗教と習慣の位置－フランスの「ブルカ禁止法」とトルコの「世俗主義」の現在．言語と文化 15：209-239.

西川長夫 1998.『国民国家論の射程-あるいは〈国民〉という怪物について』柏書房.

ハーグリーヴス，Ａ．G．著，石井伸一訳 1997.『現代フランス－移民からみた世界』明石書店.

平野千果子 2002.『フランス植民地主義の歴史－奴隷制廃止から植民地帝国の崩壊まで』人文書院.

ボベロ，Ｊ．著，三浦信孝・伊達聖伸訳 2009.『フランスにおける脱宗教性の歴史』白水社.

堀内正樹 1993.移動を常態とする社会－マグレブの人々の生活と意識．梶田孝道編『ヨーロッパとイスラム－共存と相克のゆくえ』285-304．有信堂.

宮島　喬 1997.『ヨーロッパ社会の試練－統合のなかの民族・地域問題』東京大学出版会.

宮島　喬 2006.『移民社会フランスの危機』岩波書店.

宮島　喬 2011.移民政策と‘イスラーム問題’の構築－グローバリゼーションとフランス．社会学研究 89：5-23.

Arslan, L. and Adraoui, M.A. 2013. *L'Islam en France pour les Nuls*. Paris: Wiley publishing.

Baubérot, J. 2006. Laïcité française et islam. In *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age à nos jours*, ed. M. Arkoun, 988-993. Paris: Albin Michel.

Conseil d' État 1998. *Rapport public 1996 : Sur le principle d'égalité*. Paris: La Documentation Française.

Deltombe, T. 2007. *L'Islam imaginaire: La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. Paris: La Découvert.

Frégosi, F. 2011. *L'islam dans la laïcité*. Paris: Fayard/Pluriel.

Godard, B. and Taussig, S. 2007. *Les musulmans en France*. Paris: Robert Laffont.

Messner, F., Prélot, P. H. and Woehrling, J. M. 2013. *Traité de droit français des religions*. Paris: Lexis Nexis.

Ministère de l'intérieur, de l'outre-mer, des collectivités territoriales et de l'immigration 2011. *Laïcité et liberté religieuse Recueil textes et de jurisprudence*. Paris: Journaux Officiels.

さとう・かずみ

お茶の水女子大学大学院　博士後期課程

“Islam Problems” and the Principe of Laïcité in France

SATO Kazumi (Graduate Student, Ochanomizu University)