

フランスにおけるシティズンシップ教育とイスラーム

——ムスリムによるシティズンシップ教育の(不)可能性——

浪 岡 新太郎

【要 約】

現在、フランスには約 370 万人のムスリム系移民出身者が定住している。彼らは、そのイスラームへの帰属意識を理由としてフランスへの帰属意識をもつことができないのではないかと疑われている。市民の平等や政教分離といったフランスの基本的価値が、政教一致や男性優位主義のような「イスラームの基本的価値」と矛盾するのではないかと主張された。こうした状況を背景に、彼らのフランスへの帰属意識を強めようと、フランスの基本的価値を教え込むためのシティズンシップ教育の強化が主張されている。本稿は、①彼らにとってフランスの基本的価値は、その排除や差別の経験から実感されておらず、②実際にはシティズンシップ教育で教えられる基本的価値はマジョリティに優位に機能しており、③彼らにとってイスラームへの帰属意識は、排除や差別にもかかわらずフランスの基本的価値を遵守することを可能にする点でシティズンシップ教育の役割を担っていることを明らかにした。

問題のありか

「ムスリム(イスラーム教徒)は市民になれるのだろうか、シティズンシップをもちうるのだろうか」。フランスにおいて現在問題となっているブルカ禁止法案⁽¹⁾をめぐる議論においても見られるように、この問いは珍しいものではない。そして、この問いが向けられているのはムスリム一般に対してではない。この問いは、約 370 万人が定住するとされる「ムスリム系移民出身者」⁽²⁾に対して向けられている。つまり、フランスにおいてムスリムのシティズンシップをめぐる問題は、そのマジョリティであるマグレブ移民出身者のシティズンシップをめぐる問題と重なっている。

この移民出身者の中には、すでに「新世代(nouvelle génération)」⁽³⁾になっている者も少なくない。したがって、彼らの中には、出生地主義を認める国籍法などによって、フランス国籍を取得している者も多い。しかしながら、この新世代

が特にそのシティズンシップを疑われている。つまり、シティズンシップに対する彼らの疑いは国籍の有無を問うているわけではない。彼らは国籍の有無にかかわらず、その行動や考え方がシティズンシップにふさわしくないとみなされているのである。

新世代の多くは、「大都市圏郊外(banlieue)」⁽⁴⁾に位置する低所得者向けの「集合住宅(cité)」に居住している。そして、学業不振や長期的な失業に苦しみ、さらには肌の色や名前などから「アラブ」や「ムスリム」と見なされ差別される傾向がある。こうした状況を背景に、彼らの中には、「非市民的行為(incivilité)」と見なされるような暴力行為に関与する者もいる⁽⁵⁾。他方で、メディアなどは郊外の治安の悪さと新世代の存在、イスラームを結びつけることで、新世代のシティズンシップに疑いをかけている。

とはいえ、80年代前半まで、新世代がシティズンシップをもっていることが、政界やメディアの議論の中で疑われることは少なかった。むしろ、

新世代がフランス市民であるにもかかわらず不平等や差別を経験しているのは問題であるので、政府が実質的な権利保障を行うべきであると議論されていた。

ところが、80年代後半からは、新世代はそのイスラームへの帰属意識（ムスリムアイデンティティと本稿では呼ぶ）をもつがゆえに、そもそもフランスのシティズンシップにふさわしくないとする議論が目立つようになってきている。つまり、たとえ国籍を取得し、フランスで教育を受けたとしても、マグレブ移民出身者の場合には、イスラームに存在すると考えられている「政教一致」などの価値観が彼らの中で失われることは容易ではないので、「政教分離」などを基本的価値とするフランスのシティズンシップを彼らが受け入れているとは限らないと主張されたのである。

これらの議論の中には、1987年からの国籍法改正論議のように、国籍法における出生地主義を廃止することで彼らがフランス国籍を取得することを妨げようとする議論すらあった。また、89年には初めて公教育における移民出身女子生徒のイスラームのスカーフ着用をめぐる「イスラームのスカーフ事件」⁽⁶⁾が生じている。この事件はこのフランスの基本的価値（特に「政教分離」と「男女平等」）とイスラームの基本的価値（特に「政教一致」と「男性に対する女性の劣位」）との対立という構図で政治的社会的に問題化された⁽⁷⁾。

この対立構図を背景に、政府は近年、新世代へのフランスの基本的価値の教え込みを強化するために、公教育の場におけるシティズンシップ教育に注目している。2004年3月には公立学校におけるイスラームへの帰属を示すスカーフ（ヒジャブと呼ばれる）の着用を禁じる「スカーフ禁止法」が成立することで、学校教育における政教分離原則の扱いが明確化された。さらに2009年4月、シティズンシップのあり方を論じる公的機関である「高等統合審議会（Haut Conseil à l'Intégration : HCI）」は『学びと統合：共和国の価値を知らしめる（*Etudes et Intégration : Faire connaître les valeurs républicaines*）』（以下『学び報告書』）という報告書を刊行し、シティズンシップ教育の強化を主張

している。

そして、シティズンシップ教育の強化は公教育においてのみ行われるわけではない。多くのアソシエーション（NPO）が組織している社会見学や学習補助、スポーツ活動などの社会教育活動は、しばしば公教育との連携の中で、シティズンシップ教育の強化のために推進されている。こうした社会教育活動を組織する団体の中には、「新世代が運営の中心となる<イスラーム団体（association musulmane）>」（以下「新世代イスラーム団体」）⁽⁸⁾も多数存在する。

新世代イスラーム団体は、自分たちが行う社会見学などの活動は、シティズンシップ教育の一部であると主張している。しかしながら、公教育との連携を拒まれたり、活動に対する公的補助金の申請が却下されるなど、シティズンシップ教育の観点からその活動は行政により非正当化されることが多い。その際、行政は、政教分離原則違反を却下の理由としてしばしばあげている。たしかに、これらの団体は、スカーフ禁止法への反対をはじめ、政府のイスラームに対する対応を批判する傾向がある。

それでは、新世代イスラーム団体が自分たちの活動がシティズンシップ教育であると主張するのはどのような理由からだろうか。従来のシティズンシップ教育の機能不全が主張される現在、新世代イスラーム団体の継続性、影響力の大きさを考えれば、これらの団体のほうがより有効なシティズンシップ教育を行っている可能性はないのだろうか。

本稿はシティズンシップ教育の観点から、公教育と新世代イスラーム団体の活動を比較する。まず、シティズンシップの観点からムスリムやこのイスラーム団体がシティズンシップを疑われる理由を明らかにする。そして、新世代のムスリムアイデンティティの表現をめぐる先行研究の中で本稿を位置づける。つぎに、新世代がどのようにシティズンシップを実際に経験しているのかを明らかにする。そのうえで、HCIがどのようにシティズンシップ教育を強化しようとしたのかを『学び報告書』を中心に検討し、さらに比較の観点から

新世代イスラーム団体の主張するシティズンシップ教育を検討する。最後に、以上の比較検討をふまえて新世代イスラーム団体の主張する「シティズンシップ教育」の有効性を明らかにする。

1. 疑われるシティズンシップ：分析の視点

1-1. ムスリムアイデンティティの表現と共和国モデルのシティズンシップ

新世代が、国籍上は間違いなくフランス市民であるとしても、「移民」や「アラブ」、さらには「ムスリム」などと呼ばれ続け、シティズンシップを疑われるという事実は何を意味するのだろうか。

政治共同体（国民国家）と市民（＝国民）との関係がシティズンシップと呼ばれる。シティズンシップには公民権や政治権、そして社会権といった用語で表現されるような「自由で独立した個人による国家との契約的側面（権利義務関係）」と、ナショナリズムのような「ナショナルな政治共同体への帰属意識」という場合によっては矛盾する二つの側面があり、後者が前者の前提となっている（岡野 2003：41-9）⁽⁹⁾。

つまり、政治共同体によってその帰属意識があると判断されている者に、市民としての諸権利が保障されるのである⁽¹⁰⁾。したがって、国籍を所有し市民としての諸権利が保障されているにもかかわらず、その帰属意識が疑われる場合には、その市民から諸権利が剥奪されることすらある（李 1985）。

フランスのムスリム系移民出身者の特に新世代は、国籍を取得していることで前者、すなわちシティズンシップの諸権利を法的に保障されている場合でも、後者、すなわちナショナルな政治共同体への帰属意識を欠いているのではないかと疑われている⁽¹¹⁾。より具体的にいえば、国籍の有無にかかわらず、彼らは帰属意識に関して、「フランスという政治共同体への帰属意識（市民アイデンティティと本稿では呼ぶ）」を「ムスリムアイデンティティ」よりも下位においているのではないかと疑われているのである。

そのために、フランスの「基本的価値」とイス

ラームの「基本的価値」が衝突する場合には、後者を優先させるのではないかと警戒されている。どのような場合に、両者は衝突すると想定されているのだろうか。この点を理解するためには、まず市民アイデンティティがどのようなものとしてフランスで考えられているのかを理解する必要がある。

スカーフ事件を受けて 89 年に成立した HCI は憲法の規定を引用しつつ、フランス共和国を単一で不可分の「ライシテ（laïcité：非宗教性・政教分離）」を原則とする政治共同体であると定義している（HCI 1991：52）。単一で不可分とは、主権が分割されえず、市民の一般意思によって担われなければならないことを意味している⁽¹²⁾。つまり、市民はその「出自（origine）」などによって部分的な集団に分割されることなく、政治共同体を構成する平等なメンバーとして単一で不可分の意思を形成する必要がある。

したがって、市民のエスニックな（そして宗教的な）属性を公的にカテゴリー化し、そのカテゴリー向けの積極的差別是正措置をとることはできない。こうしたカテゴリー化は、ナショナルな政治共同体の内部に部分的な集団を認めることになると考えられるからである。しかし、さまざまなエスニックな属性による違いをもつ人間が、どのようにしたら市民として平等になりうるのだろうか。

フランスのシティズンシップは、市民の生活空間を公的領域と私的領域とに分離することによって、市民に平等を保障しているモデルとして考えられている（宮島 2006；中野 2009；Bouretz 2002）。主権の行使者たる市民として振舞うべき領域、すなわち国家と重ねられる公的領域において、具体的な個人は地域言語、宗教などのエスニックな属性から切り離され、①法の下で＜平等に扱われる＞（以下＜市民の平等＞）、②男女平等やライシテなどの、法の中に具体化される＜市民に共通の基本的価値はエスニック（宗教も含む）な属性を考慮しない＞（以下＜エスニックブラインドな共通価値＞）という二つの法的特徴にしたがう⁽¹³⁾。

この公私分離によってエスニックや宗教上の

様々な属性をもつ個人は、市民として、公的領域においては平等な存在として扱われる。そして、個人の様々な属性は私的領域においてのみ表現されることになる。つまり、このモデルに従えば、個人はその属性にかかわらず、この公私区分を内面化しさえすればシティズンシップを獲得しうることになる。実際、その属性にかかわらずシティズンシップを獲得しうる仕組みとして、HCIは国籍法における出生地主義を擁護している(HCI 1992)。そこで、フランスの市民アイデンティティは社会化(公私区分の内面化)を重視することで、様々な属性を理由としてその人をシティズンシップから排除しないモデルとして評価され、「共和国モデル(modèle républicain)」と呼ばれる(中野 2009)。

このような公私分離を前提にした場合、フランスの「基本的価値」との衝突を避けるために、イスラームの「基本的価値」の表現は私的領域においてのみ認められる、と行政は主張する傾向がある。したがって新世代イスラーム団体がシティズンシップ教育活動を行うことは公的補助金の対象としては認められない。なぜならば、このイスラーム団体はイスラームという私的領域に留めるべき属性に基づいてシティズンシップ教育という公的領域の活動を行おうとしていると考えられるので、その活動においては公的領域と私的領域が分離されず、交錯してしまっているからである⁽¹⁴⁾。公的領域の活動は、「市民として」の立場から行われるべきであり、私的領域に留めるべき属性の立場から行われてはならないのである。

新世代イスラーム団体によるシティズンシップ教育の主張は、<市民の平等>、<エスニックブラインドな共通価値>という特徴をもつがゆえに属性を問わない市民アイデンティティを、「政教一致」や「男性優位主義」など特定の属性にのみ存在するとされる「特殊な」価値に基づく市民アイデンティティに置き換えてしまうと理解される。そのことによって、政治共同体を部分に分裂させることで一体性を失わせるものとして「共同体主義(communautarisme)」という表現で批判されやすい⁽¹⁵⁾。本稿では市民アイデンティティの特徴と

して<市民の平等>、<エスニックブラインドな共通価値>の二点に注目して、公教育の場におけるシティズンシップ教育と新世代イスラーム団体のシティズンシップ教育活動とを比較する。

1-2. 先行研究の中での位置づけ

A. 先行研究

本稿は、これまでの研究の中でどのように位置づけられるのだろうか。これまでフランスの移民出身者のムスリムアイデンティティの表現は、どのような枠組みで研究されてきたのだろうか。社会学者のティエズ(Nikola Tietze)は、その博士論文の中でフランスにおけるイスラーム研究の時代ごとの主流のアプローチを3つに区分している(Tietze 1999)⁽¹⁶⁾。本稿ではそのアプローチの特徴に注目して、それぞれ<一時的な移民労働者の階層問題への還元>、<定住外国人問題としてのイスラーム>、<若者のイスラーム>と呼びたい⁽¹⁷⁾。

<一時的な移民労働者の階層問題への還元>が特徴的だったのが1970年代である。イスラームは単身の男性を主とした外国からの一時的出稼ぎ労働者の信仰や帰属意識の問題として考えられた。そのために、労働争議などに注目が集まり、彼らの要求や扱いは、何よりもまず、低賃金労働者の問題として階層の観点から認識された。したがって、彼らのムスリムアイデンティティの表現は、フランス社会が関与すべき問題とは考えられず、研究対象となっていなかった。実際に、彼ら自身も五行(信仰告白、礼拝、喜捨、断食、巡礼)などのイスラームの実践をおざなりにする傾向があった。礼拝などの実践場所の要求も、工場や寮などの職場と結びついた場に限られていた。

<定住外国人問題としてのイスラーム>が特徴的だったのが1980年代である。74年の移民労働者の受け入れ停止措置を受けて、ムスリム系移民出身者の多くが、帰国よりも家族を呼び寄せての定住を選択した。その結果、彼ら自身もイスラームの実践を規則的に行うようになる。また、スカーフの着用や住宅街における礼拝所の建設など、一般に彼らのムスリムアイデンティティの表現が目

立つ（可視化：visible）ようになる⁽¹⁸⁾。

ムスリムアイデンティティの表現として注目されたのは、「ムスリム」一般というよりは、アルジェリア人を中心とするマグレブ移民出身者の、特に第一世代の表現であった。そして、彼らが出身国とフランスと両方への帰属意識をもつことは可能なかどうか議論されたのである。ついで、ケペル (Kepel 1987) やシュナペール (Shnapper 1990) などの研究に顕著なように、この問いがムスリムアイデンティティと市民アイデンティティの両立可能性という問いに読み替えられた⁽¹⁹⁾。

＜若者のイスラーム＞が特徴的だったのが移民出身者の世代交代が進む 1990 年代である。「若者 (jeune)」という言葉は、研究者によってのみならず、新世代自身が自分たちを表現するために使用された。この言葉は彼らの「年齢」というよりも、彼らが「フランスで主として社会化されたという点」、すなわち第一世代との違いを強調している。つまり、新世代のムスリムアイデンティティの表現は、出身国のイスラームが単に「移植 (transplanté)⁽²⁰⁾」されたものと見なすべきではなく、新世代のフランスでの生活環境との関連で研究されるべきという立場である。この観点から、セザーリ (Cesari 1998) やホスロカヴァール (Khosrokar 1997) など、彼らのムスリムアイデンティティの表現の実際のあり方と市民アイデンティティとの両立可能性をめぐる研究が盛んになる。

B. 本稿の＜若者のシティズンシップ教育＞

アプローチ

これまでの研究アプローチは、どれも各時代の移民出身者の状況との関連において構築されたものであり、一定の説明能力をもった。しかし、状況との関連において構築されたものであるがゆえに、現代においてはその説明能力にそれぞれ限界を抱えるようになってきている。本稿が扱う対象が、新世代のムスリムアイデンティティと市民アイデンティティとの関係であり、特に「どのようにして市民アイデンティティを獲得させるか」という、いわゆるシティズンシップ教育の観点に注目して

いることを考えれば、それぞれのアプローチは次のような利点をもちつつも限界を抱えている。

まず、＜一時的な出稼ぎ労働者の階層問題への還元＞アプローチが注目したように、階層問題の観点が重要だとしても、ムスリムアイデンティティの表現を分析対象としないことには問題がある。新世代にとってフランスはもはや一時的な滞在場所ではなく、彼らのムスリムアイデンティティはフランスにおいて恒常的に表現され、イスラームの十全な実践が要求されている。

また、＜定住外国人問題としてのイスラーム＞アプローチは、フランスにおけるムスリムアイデンティティの表現を考慮する点において＜一時的な出稼ぎ労働者の階層問題への還元＞アプローチよりも優れている。その際、フランスでのムスリムアイデンティティの表現を世界的なイスラーム復興運動組織と直ちに結び付けることなく、まず特定の定住外国人（マグレブ移民出身者）の帰属意識の問題であると考えた点は適切であった。

しかしながら、フランスのムスリムを「定住外国人」として考察することで、新世代のムスリムアイデンティティの表現を移民第一世代のムスリムアイデンティティの表現と同じように考えてしまい、その結果、新世代の中で進む文化変容を認識することができていない。さらに、新世代のムスリムアイデンティティと市民アイデンティティとの関係を論じる際に、両アイデンティティを、その変容のダイナミクスに注目せず、本質主義的に把握したうえでその対立関係を強調する傾向があった。

＜若者のイスラーム＞アプローチは、新世代の中で進むムスリムアイデンティティの表現の変容を考慮する点において＜定住外国人問題としてのイスラーム＞アプローチよりも優れている。しかし、このアプローチは依然として市民アイデンティティを本質主義的に認識していた。そのため、このアプローチではムスリムアイデンティティと市民アイデンティティが、実際に新世代のムスリムアイデンティティの表現においてどのように結びついているのかを分析する視点が弱かった。

本稿のアプローチは、〈若者のイスラーム〉アプローチに近いが、以下の二点において異なる。まず、新世代のムスリムアイデンティティと、HCIの主張する共和国モデルによって正当化される市民アイデンティティの双方を変容しうるものとして、その実際を検討する点である。つぎに検討の際に、シティズンシップ教育の観点からムスリムアイデンティティと市民アイデンティティとの実際の接合関係に焦点を当てる点である。

第一に、市民アイデンティティとムスリムアイデンティティの各々の変容の把握のために次のようなアプローチをとる。まず、共和国モデルが基本的特徴と主張する〈市民の平等〉と〈エスニックブラインドな共通価値〉に注目する。その際、この二特徴を分析概念として使用することで、共和国モデルの名の下に産み出される言説が二特徴を反映しているとはいえないこと、すなわち本質主義的に決定されていないことを明らかにする。したがって、場合によっては共和国モデルとして正当化される言説が分析概念によって批判されるということが生じる⁽²¹⁾。

次に、HCIが主張する市民アイデンティティの変容を考察するために、シティズンシップ教育に注目して、特にHCIの『学び報告書』を対象としてとりあげる。そして、この報告書で描かれる市民アイデンティティの実際のあり方をモデルの二特徴から検討する。そして、新世代のムスリムアイデンティティにおける変容を考慮するために、対象を新世代イスラーム団体に限定する。その上で、これら団体でのフィールドワークによって得た知見をもとに、彼らの実際の表現がどのようなものであるのかをモデルの二特徴から検討する。

第二に、ムスリムアイデンティティと市民アイデンティティとの実際の接合関係の把握のために次のようなアプローチをとる。これまで市民アイデンティティとムスリムアイデンティティとの接合に関して、両アイデンティティは「結び付くもの」としてではなく「切断」されたものとして認識される傾向が強かった。というのも、従来の共和国モデルの公私分離モデルでは、新世代イスラーム団体の活動は、出自と結びついた属性を主

張するがゆえに私的領域の活動とみなされたからである。そのために、ムスリムとしての要求は「私的な」かつ「特殊な」要求として非正当化され、その活動が市民アイデンティティを根拠づける道筋は閉ざされていた。

しかし、本稿では市民アイデンティティの基本的特徴に注目することでムスリムアイデンティティの表現がこの特徴とどの点において矛盾するのか、さらにはこの特徴とつながりをもつのかどうかを検討する。したがってムスリムアイデンティティの表現を共和国モデルの下に直ちに私的なものとするとはしない。

本稿では第一、第二のアプローチをふまえて以下のことを明らかにすることになる。まず『学び報告書』に描かれる市民アイデンティティ自体において公私が分離されていないこと。次に、新世代イスラーム団体の子どもや若者向けのシティズンシップ教育活動は、「特殊」とされる私的利害を政治共同体全体に関わる（共和国モデルの二特徴にしたがった）主張に変換する場として実際には機能していること、それゆえに、このシティズンシップ教育活動を私的領域の活動と理解するべきではないということである。

2. 移民新世代に経験されるシティズンシップ

2-1. 新世代の社会的経済的排除と差別

新世代はフランスの市民アイデンティティを実際にどのように経験しているのだろうか。新世代が政治的社会的に注目を浴びようになるのは、社会党のミッテラン（François Mitterrand）が大統領に就任する1981年である。リヨン大都市圏東部郊外において新世代を含む若者たちの暴力、「非市民的行為」がメディアで大きく取りあげられた。その結果、第一世代とは異なり、長期的な失業状態にあり、学歴が低く、その肌の色などから差別される新世代の姿に注目が集まった。現在に至るまで、「新世代」は社会的経済的排除や差別を特に経験するカテゴリーとなっている。

とはいえ、フランスにおいては宗教的属性に基づいた調査が行われていないので、「ムスリム」に

ついでに公的な統計調査は存在しない⁽²²⁾。また、出身国に関しても生まれながらにフランス国籍を持つ場合には、「移民」、すなわち「フランス国外で非フランス国籍者として生まれ、現在フランス国内に居住する者」のカテゴリーには入らず、統計に表れることはない(宮島 2006)。こうした、いわゆる「エスニック統計」の不在、不完全さは、特定のエスニックカテゴリー向けの政策を立てる際に、そのカテゴリーに含まれる人々の状況を知ることができないという問題として頻りに論じられる(中野 2009)。したがって、部分的な統計をつなぎ合わせて論じるしかないが、こうした統計からも経済的状況や居住、そして教育、雇用や差別について以下のような移民出身者の状態が明らかである。

「移民」には貧困層が多い。国立統計研究所 INSEE は、全世帯の収入の中央値の 50% に年間収入が達しない世帯を「貧困世帯」としており、これに属する成員が「貧困者」と呼ばれる。貧困世帯、貧困者はマグレブ系で 22.6%、27.3% と全世帯の 6.2%、5.2% に比べて極めて高い(宮島 2009: 34)。

移民出身者の多くは、パリ、リヨン、マルセイユといった大都市圏の郊外の団地である低所得者向けの「適正家賃住宅 (HLM)」に居住する傾向がある(Cesari 1998: 56)。アルジェリアからの移民の 50% 以上、チュニジアからの移民の 42.5% 以上、モロッコからの移民の 47% 以上が HLM に居住している(INSEE 2005: 140)。そして、こうした状況は単に彼らの経済的状況、大規模工場などの職場が郊外地区に多いという理由のみによっては説明されない。フランスの差別に関する調査機関や NPO によれば、公的には禁じられているにもかかわらず、住宅申請者を「フランス」「マグレブ」「アフリカ」「アジア」などと区別し、住宅配分を行い、その際「フランス」以外の申請者は貧困層の多い住宅地域を割り当てられている(GELD 2001)。

そして、教育に関しても移民出身者の学歴の低さは明らかである。1999 年の国勢調査における 30 歳から 49 歳までのアルジェリア、チュニジア、モロッコからの「移民」のうち義務教育水準より

上の学歴をもたない者は、それぞれ 45%、48%、53% を占めており、フランス平均の 22% と比べて極めて高い割合となっている。2003 年にパリ政治学院の研究所「地方政治研究所 (Observatoire Interregionale du Politique: OIP)」は、18 歳から 34 歳までの自らを「ムスリム」と自己定義する者を対象に調査を行っており、この調査の対象者の中では、義務教育水準もしくはいかなる学歴もない者の割合は 16% とフランス全体の 2 倍となっている(OIP 2003)⁽²³⁾。

雇用に関しても、フランスにおいてはもともとフランス国民に比べて外国人、特にマグレブ諸国出身者の失業率が極めて高い。1999 年の国勢調査によると、フランス国民の 15 歳から 24 歳人口の失業率は 18% であるのに対し、EU 加盟外国籍者の失業率は 37% に上る (conseil économique et social 2001: 63-4)。また 25 歳から 39 歳の層ではその差は 3 倍にもなる。スペイン、イタリア、ポルトガル国籍者と比べてアルジェリア、チュニジア、モロッコ国籍者では 4 倍以上の失業率を記録している(INSEE 2005: 111)。たしかに彼らの学歴はフランス人平均よりも低い傾向がある(INSEE 2005: 94) が、この差は学歴の低さのみに還元できるものではない。15 歳以上を対象としたデータによれば、フランス人平均と同等、もしくは優位の学歴をもっている場合にも彼らは就職においてより多くの困難を抱えている (conseil économique et social 2001: 66-7)。

これらのデータは国籍の有無を対象にしており、フランス国籍を取得した新世代は含まれない。それでは彼らについてはどうなのだろうか。以下のデータからは同じような傾向が新世代に想定される。1992 年の調査結果によれば、20 歳から 29 歳までのアルジェリアで生まれたか、もしくは両親の一方がアルジェリアで生まれている場合は他の国からの移民出身者の中で最も高い失業率を示している (FASILD 2003)。

実際に、雇用の場において差別の問題が指摘されている。HCI は 1998 年の報告書の中で、就職斡旋を仕事とする公的もしくは民間機関が BBR (「青・白・赤 (blue blanc rouge)」: つまり青い瞳の白人

でフランス国旗の赤が示すようにフランス人)と
いった符号を使いながら求職者をカテゴリー化
していることを批判している (HCI 1998 : 94-5)。
また、2005 年に反人種差別団体 SOS ラシズムが
就職斡旋会社において行った調査によれば、非
ヨーロッパ系の名前をもつ者は平均して 1.5 倍ほ
ど雇用されない確率が高い (SOS-racisme 2005)。
そして、2007 年の人権調査機関の調査によれば、
フランスで最も人種差別的な脅迫や行為を経験す
るのは(脅迫や行為の 68%と 60%がそれぞれ該当
する) マグレブ移民出身者である (CNCDDH 2007 :
13)。

彼らの社会的経済的排除は、低学歴などのハン
ディに加え、肌の色や名前から「マグレブ諸国出
身」であると見なされることなどからの差別に
よって生み出されている。さらに、80 年代後半以
降、彼らは「ムスリム」とも見なされ差別される
ことが多くなっている (CNCDDH 2007 : 136)。そ
してマグレブ出身であることを理由とした差別に
比べて、ムスリムアイデンティティを理由とする
差別は、市民アイデンティティとの対立性が主張
されているだけに正当化されやすい。

2-2. イスラモフォビア

特に 80 年代後半から、イスラモフォビア
(islamophobia : イスラームに対する恐怖や嫌悪)
とこれを理由としたムスリムと見なされる者を対
象とする差別が拡大している。特に近年は 2005
年の暴動の中で注目された新世代に対する警戒心
や、同年のフランスによる植民地化の功績を讃え
る法案の提出⁽²⁴⁾、さらには 2006 年のムハンマド
の風刺画事件⁽²⁵⁾などを背景に、特に郊外におけ
る新世代はその実際とは無関係に「ムスリム」と
見なされ差別される傾向が強まっている。

人権機関の調査によれば、イスラームについて
以下のようなイメージが存在する (CNCDDH 2007 :
71-88)。カトリックを 50%の人が肯定的なもの
と考えているのに対し、28%の人のみがイスラーム
を何らかの肯定的なものと考えている。さらに、
48%の人がムスリムはフランス社会の中で他と区
別された集団を形成していると考えている。宗教

儀式の実践に関しても、たとえば、77%の人がフ
ランス社会での共同生活の観点から、ヒジャブの
着用には問題があると考えている。

EU の差別監視機関である「ヨーロッパ人種差
別・外国人排斥監視センター (EUMC)」の 2006 年
の報告書『EU 中のムスリムたち (*Les musulmans
au sein de l'Union Européenne*)』によれば、フラン
スにおいて、ムスリムと見なされる人々に対する
直接的な暴力行為、彼らに帰属する建物・財産に
対する直接的な暴力行為、脅迫的な発言・態度、
イスラモフォビアを表明するような書籍といった
ものが目立つようになっている。2005 年には 352
件の北アフリカ系 (マグレブ系) に対する暴力や
脅迫行為があったとされる (EUMC 2006 : 72-3)。

つまり、彼らは社会的経済的条件、および地理
的条件においてフランス人の大多数から「分離
(ségrégation)」されている。それに加えてイスラ
モフォビアによって市民アイデンティティをもつ
ことが不可能な存在と見なされ、他のフランス市
民から分離されている。そのために、その二特徴
である〈市民の平等〉は社会的経済的排除によ
る実質的不平等や差別の経験によって裏切られ、
〈エスニックブラインドな共通価値〉は、警察な
どの公的機関における差別の経験と反している。
したがって、この二特徴は移民 (特に郊外に居住
する新世代) の目には形式的なものにしか見えな
い。

2-3. エスニックブラインドな都市政策と反差別 政策

新世代の経験する排除や差別に対して、これま
で政府は何も対策をとらなかったわけではない。
新世代が初めて社会的に大きく注目された 1981 年
の段階で、ただちに社会党のミッテラン政権は、
この問題に「都市政策 (politique de la ville)」とい
う形で応えることになる。都市政策とは、「まずな
によりも、平均からの格差が明らかであるような
統計的基準に基づいて『優先度が高い』と規定さ
れた都市地区に目標付けられた特有の措置、手法、
実践の総体」(宮島 2006 : 145) である。

都市政策は、一方で地域のインフラ整備、企業

誘致など社会的経済的開発を行う。また、他方で地域の住民としてのNPO活動を活性化させることで、郊外地域の失業率や外国人率、貧困世帯率などの指標がフランス平均の指標よりもきわめて高い状態、すなわち「分離」をなくすことを目的とした。都市政策はその後の右派の議会選挙での勝利、その結果としての右派の首相就任（コアピタシオン：保革共存）にもかかわらず維持されていくことになる。

しかし、都市政策によっては大きく「分離」が解消されることはなかった。すでに90年初頭には都市政策の失敗が語られていた（Donzelot 1994）。都市政策は、新世代を含む郊外居住者の被る社会的経済的排除や差別を地域開発によって乗り越えようとした。法学者のカルヴェ（Jean Louis Calvès）は、フランスのポジティブアクションに①集団ではなく個人を対象とし、②社会政策の領域に限定する、③市場競争力を考慮しないという特徴をみている（Calvès 2008）。①のために、＜エスニックブラインドな共通価値＞を踏襲することになったので、実際には特定のエスニシティ、つまり、マグレブ移民出身者（なかでもアルジェリア移民出身者）に対する差別は激しかったものの、特に彼らに対する反差別政策を取ることはできなかった。また、②③のために、インフラ整備は進み、該当地域には大規模な工場、図書館などが設立されるものの、個人の職業能力を高めることにはつながりにくく、そのために住民自身を排除から脱出させることはできなかった。

こうした中で、83年に初めて地方選で勝利した移民排斥、イスラームの批判を続ける極右政党の国民戦線は選挙の種類を問わずに15%前後を獲得する勢力へと成長する。社会学者のアムシュ（Abdelhafid Hammouche）は、郊外において特に排除、差別されているのがマグレブ移民出身者であることは明確であるにもかかわらず、都市政策がエスニックブラインドなアプローチから「誰が排除、差別されているのか」を明確にしなかったことが、行政のマグレブ移民出身者の排除、差別への介入へのためらいと一般には受け取られ、国民戦線の拡大を後押ししたのではないかと論じる

（Hammouche 1998）。

特定のカテゴリーに対する排除や差別が公的に認知されないのであるから、新世代の暴動への参加やヒジャブ着用は、彼らの排除や差別の経験とは無関係に解釈される。その結果、暴動などは、いわゆる「文化主義的」に、「イスラーム」への帰属意識をもつ人々の問題、したがって「非市民的」行為はムスリム系であるが故の彼らの「市民アイデンティティの不足」として解釈される傾向が生じる（Bertossi 2007）。その場合、彼らの非市民的行為の理由はムスリム系であることなのだから、非市民的行為の責任は、フランス社会の彼らに対する扱いではなく、彼らの出自に求められる。

フランスにおいて、＜市民の平等＞として差別の禁止は一般的な注意喚起にとどまり、エスニックな属性を法的に認知し、反差別政策をとることはきわめて困難である。しかし、こうした差別に対する行政の取り組みの困難を解消する試みがなされなかったわけではない。1996年にはフランスの＜市民の平等＞の形式性がHCIによって問題視され、実質的平等の重要性が強調された。さらに1997年のアムステルダム条約13条は、EUにおける雇用や労働の場における差別を禁じており、フランスも反差別法を国内法化することになる。

こうした状況の中、1998年には移民をめぐる政策において「差別との闘い」が、右派を大統領とするコアピタシオン下の社会党のオーブリー（Martine Aubry）労働連帯大臣の宣言の中で強調される。この宣言は実質的な不平等の拡大を前に共和国モデルが形骸化しているということを閣僚級の発言として認めたという意味で画期的であった（Berossi 2007）。この「差別との闘い」はその後コアピタシオンが解消され、右派が政権を掌握しても継続して課題とされた。以来、さまざまな反差別の機関が設置され、2004年にはついに英国の「人種平等委員会（commission for racial equality）」にならって、公的専門機関「高等差別禁止庁（Haute Autorité pour la Lutte contre la Discrimination et pour l'Égalité : HALDE）」が設立されている。

ただし、2001年の9・11事件、2002年の大統領選で、社会党代表が一次選挙で敗退し、移民排斥

を主張する極右政党党首ルペン (Jean-Marie Le Pen) が投票で2位になったことを契機に移民出身者に対する風当たりは強くなった。2002年の大統領選で再選した右派のシラク (Jacques Chirac) は、極右の影響力を考慮し、その主たるテーマである「ナショナルアイデンティティの擁護」、「治安」といったものを右派の政策の内にも取り込んでいくことになる。

たしかに「機会の平等 (égalité des chances)」の保障、「多様性 (diversité)」をスローガンとして政治や経済の場でのエスニック上多様な人々の雇用の促進も行われたが、結局、イスラモフォビアに関して行政は特に対策を立てることはなかった⁽²⁶⁾。そして、2007年の右派のサルコジ (Nicolas Sarkozy) の大統領就任によってナショナルアイデンティティを強調する傾向は明確になっているように見える。

2007年の移民問題とナショナルアイデンティティとを結び付けて扱う「移民と統合、およびナショナルアイデンティティならびに連帯開発省」の成立、さらには現在問題化しているブルカ禁止法案など、近年のナショナルアイデンティティ (の危機) 論の隆盛⁽²⁷⁾ が示すのは、移民出身者の排除や差別の問題を彼らの市民アイデンティティの不足の問題へと還元する傾向の強化である。〈市民の平等〉、〈エスニックブラインドな共通価値〉の形骸化の中、HCIは新世代向けにどのような市民アイデンティティの回復策=シティズンシップ教育の強化を提言したのだろうか。

3. 『学び報告書』が主張するシティズンシップ教育の強化

3-1. シティズンシップ教育強化の必要性

市民アイデンティティを身につけさせることを目的とした教育という意味で、シティズンシップ教育は新しい科目ではない⁽²⁸⁾。すでに第三共和制の下、1880年には「道徳および公民・市民教育 (instruction civique et morale)」という科目が公教育の中で設置されていた。この科目は、新たに誕生したばかりの共和国にふさわしいナショナル

アイデンティティを構築し、このアイデンティティを市民へ教え込むことを目的としていた (Bergounioux 2004)。しかしこうした「科目としてのシティズンシップ教育」(以下「公民・市民教育」) は次第に姿を消す。再び「公民・市民教育 (éducation civique)」が小学校と中学校に設置されるようになるのは1985年である。

1980年代初頭、暴動をはじめ、郊外などで暴力行為などの「非市民的行為」が顕著になり、ムスリム系移民出身者の排斥を主張する極右政党の勢力拡大が大きく問題化していく。その中で、再び、ナショナルアイデンティティや共和国の価値、特にライシテの役割の明確化と市民への教え込みが重要課題となっていく (鈴木 2006)。この課題に応えるために、85年に左派 (元社会党で、当時は「市民運動 (mouvement des citoyens)」) のシュベスマン (Jean Pierre Chevènement) 国民教育大臣の下、「公民・市民教育 (éducation civique)」が科目として復活する。そして、1985年に復活した「公民・市民教育」は、1995年に「市民性教育 (éducation à la citoyenneté)」という枠組みの中で新たに位置づけられる⁽²⁹⁾。そして、1999年にはこの枠組みの中で、科目としての「公民・市民教育 (éducation civique, juridique et sociale)」が高校にまで拡大された。

「市民性教育」は三つの特徴をもっていた (鈴木 2006)。第一に、このシティズンシップ教育の中心は、公民や道徳教育を内容とする公民・市民教育である。第二に、ただし、シティズンシップ教育は他の教科と無関係ではない。つまり、公民・市民教育を含む複数科目で横断的にシティズンシップ教育は教授される。具体的には、全科目において社会の規則一般について自覚的に学んだり、学校生活について生徒自身が討論形式で話し合いをする時間をもつことで民主主義について体験したりといったことも市民性教育として認識された。第三に、市民性教育は公教育の内側で完結するものとは考えられていない。地方自治体や警察、NPOも社会教育活動などを通じて、こうした市民性教育に参加することが重要であると考えられた。ただし、たとえ生徒からの要望があってもこうした

市民性教育に携わる NPO にイスラーム団体が含まれることは極めてまれである。

こうした状況を背景に、フランスという政治共同体の市民として重要な価値の伝達の観点から、2009年9月に HCI は『学び報告書』というタイトルの報告書を刊行し、「シティズンシップ教育 (formation civique)」の強化を提言している (HCI 2009)。その背景には、移民問題が社会的に注目される中で、どのように移民に市民アイデンティティを身につけさせるのかという「統合 (intégration)」の問題への関心があった。具体的には、移民の統合は、その滞在許可証の申請から国籍取得までの道程として認識されており、この観点から 2003年11月26日法や2006年7月24日法、そして2007年11月20日法が定義する「受け入れ統合契約 (contrat d'accueil et d'intégration)」⁽³⁰⁾ は、定住希望外国人に対して、フランスの価値や象徴に関する知識を測ることを政府に命じていた。2008年11月にオルトフー (Brice Hortefeux) 移民と統合、およびナショナルアイデンティティならびに連帯開発大臣が HCI に、定住外国人にフランスの価値と象徴を共有させる方法に関して意見を求めた。この要望にこたえる形で刊行されたのが『学び報告書』である。

知らしめるべきフランスの象徴や基本的価値とはなんだろうか。『学び報告書』は六つの象徴を挙げている (HCI 2009: 13-20)。①マリアヌヌ像⁽³¹⁾、②国歌のラマルセイエーズ、③三色旗、④自由・平等・博愛の標語、⑤7月14日の革命記念日、⑥1789年の「人および市民の権利宣言」(いわゆる人権宣言)である。また、「特殊な要求の試練にあっていてる普遍の理想としての (un idéal d'universalité à l'épreuve des revendications particulières)」フランスの基本的価値について五つのものを挙げている (HCI 2009: 20-32)。①自由権 (特にその自由が「集団」ではなく「個人」に与えられるという点)、②平等、③帰属の絆であり連帯を意味する価値である「博愛 (fraternité)」、④ライシテ、そして身体の安全などの⑤「安全権 (droit à la sûreté)」である。

『学び報告書』は、新規の移民受け入れのため

の「受け入れ統合契約」における「シティズンシップ教育 (formation civique)」を念頭に作成されたものである。しかし、報告書第4章「若者への共和国の価値と象徴に関する知識、理解そして尊重」は、その内容はすでに定住化している移民とその新世代にも適用されるべきであると述べる (HCI 2009: 58)。なぜ報告書はすでにフランスで社会化され、その多くが国籍上はフランス市民である彼らに、外国籍である新規移民と同じような問題を見たのだろうか。

『学び報告書』は、2001年からサッカーの国際試合において口笛による激しい野次のために国歌の演奏や斉唱が4回も妨げられたことを重視している (HCI 2009: 58-9)。4回の試合とは、2001年のフランス対アルジェリア、2002年のバスチア対ロリエント (コルシカのチーム対ブルターニュのチーム)、2007年のフランス対モロッコ、2008年のフランス対チュニジアである。HCI は聴聞などを通じてこの野次の件について調査を行った。HCI によれば、野次により国歌斉唱などを妨げたのは、多くの場合、移民出身の若者、平均すると25歳以下の若者であった。そして、彼らの多くがフランス国籍を取得しており、生まれてから中断することなくフランスに滞在している若者である。さらに「4回の内3回はフランスのナショナルチームと北アフリカのナショナルチームとの試合であった」。したがって、この若者たちとはマグレブ移民出身者の新世代ということになる。

『学び報告書』によれば、こうした「野次という (国歌への侮辱という形での: 筆者注) 挑発」に知らない顔をすることはできないとして、以下のように述べる (HCI 2009: 59)。この挑発は「二級市民 (citoyen de seconde zone)」と自らを考えて生活している「一部の若いフランス人の忠誠心の問題 (question d'allégeance d'une partie de la jeunesse française)」を明らかにしているからである。その上で報告書は、「私たちの共通価値 (nos valeurs communes)」について議論することができるインターネット上のサイトを開設することを提案した。そしてこの文脈で共和国の価値を伝達する「きわめて重要な場 (lieu primordial)」としての

学校におけるシティズンシップ教育の強化について提言している。では、どのようにシティズンシップ教育は強化されるべきなのだろうか。

3-2. シティズンシップ教育の強化

A. 『学び報告書』

『学び報告書』の第4章は、まず、1984年の公民・市民教育の復活からの近年の公教育におけるシティズンシップ教育の変遷を総括する(HCI 2009:60)。報告書によれば、2005年4月23日法、いわゆるフィヨン法が「知識の伝達のほかに、ネイションは学校の第一の任務を生徒に共和国の価値を共有させることと定めている。教職員は、その役割を果たす中で、共和国の価値を発揮するようにしなければならない」と明確化しているのは、共和国の価値伝達における学校の重要性が再確認されていることを示している。そして、2005年8月31日付通達によれば、小学校は「道德教育を保障すること」、そして「国歌とその歴史の習得を必ず含むような公民・市民教育」を提供する場であることになっている点を報告書は強調する。

『学び報告書』によれば、シティズンシップとは単に成年時に取得できる権利としてではなく、一定の知識や価値を内面化した上で生じてくる、政治的社会的参加や公共生活に参加したいという欲望を通じてはじめて存在する(HCI 2009:60)。そのうえで、「われわれは、自分が成年の際に市民の共同体に帰属することを決断する。その時、われわれは、この市民の共同体の自分以外の人々と政治計画を共有する」(HCI 2009:60)。この報告書の表現に、市民が自分の意思によって政治共同体に参加するという共和国モデルの特徴の強調を読み取ることができるだろう。

『学び報告書』によれば、公的領域である学校が将来の市民を社会化する責任は重い。というのも「学校は一致して『共和国のメルティングポット (creuset républicain)』と見なされているから」である(HCI 2009:61)。では、どのようにしてシティズンシップ教育を行うべきなのだろうか。『学び報告書』によれば、市民としての価値や象徴を尊重することを学ぶには、単に学校でその理

論的な意味を学ぶだけではなく、その存在と価値の高さを日常生活を通じて実感することが必要である(HCI 2009:60)。したがって、学校などにおいて市民をその出自と結びついた属性によって表現する傾向があることや、フランスが人種主義的であると表現されること、そして若者の非市民的行為は、フランスの共通価値を共有することの重要性を、若者に伝えることを阻んでいる(HCI 2009:61-2)。

『学び報告書』は、共和国の象徴についても、早い時期から親しむことの重要性を強調し、以下のように勧告する(HCI 2009:62)。まず、学校など公的場所における共和国の象徴の「誇示 (ostentation)」が重要である。国歌である「ラ・マルセイエーズ」を実際に歌わないでその歌詞の意味を知ることによってどんな意味があるのだろうか、と報告書は問う。報告書によれば、国旗や国歌そして銅像といったものを若者が侮辱することをよくないと考えるのであれば、若者たちは早い年齢から、こうした敬意を払うべきものとして提示される象徴と接触するべきである。次に、必要な場合には通達でもって、特に小学校において、そして中学校と高校においてもこうした象徴を誇示することが重要である。

それでは、具体的に従来のシティズンシップ教育をどのように変更するべきなのだろうか。『学び報告書』は次のように述べる(HCI 2009:62-3)。まず、正門における三色旗や標語の掲示、学校のホールにおけるマリアンヌの胸像の設置など、学校内における共和国の象徴の誇示によって早いうちから生徒をこうした象徴になじませることが重要である。つぎに、教育内容においては、小学校では、生徒が生徒自身の経験に基づいて議論を組み立てることを促すのではなく、ヴィジュアル教材なども使用した教員の発表をまず優先し、その上でこの発表に基づいて教員と生徒との対話形式で授業を進めるべきだと述べている。また、共和国の象徴の教育については特に言及されていないことが問題として指摘される。そして、中学校、高校のシティズンシップ教育においては、授業の中で共和国の価値や象徴を特に対象とした授業が

存在しない点が問題として指摘される。

その結論部分において『学び報告書』は、以下のことを提言する（HCI 2009：63）。まず、教職員の養成課程の中にも「シティズンシップ教育（formation civique）」を取り入れること。そして、シティズンシップ教育を地方自治体をはじめさまざまな関連行政機関との協力関係の中で行うこと。さらに、共和国の価値の中で、特にライシテに関する教育を強化すること、その際2007年4月に作成された小文『公役務におけるライシテ憲章（*Charte de la laïcité dans les services publics*）』に依拠することである。

B. 『公役務におけるライシテ憲章』

『公役務におけるライシテ憲章』は、「公役務」の「担当者（agent）」と「受益者（usager）」がそれぞれどのような義務をライシテの下で負うべきかを以下のように明らかにしている（HCI 2007a）。担当者はその役職において①あらゆる宗教宗派に対して厳正な中立性をもつこと、②自らの宗教的信条を表現してはならないこと、③責任者はその場においてライシテが遵守されるようにする義務があること、④⁽³²⁾とはいえ彼らにも良心の自由は保障されることが定められている。

一方、受益者は公役務において、①平等に扱われ、②公役務の中立性を損なわない限りにおいて自分の宗教的信条を表現することができるが、③どのような形であれ「熱心な勧誘（prosélytisme）」を行ってはならない、④⁽³³⁾アイデンティティの確認が必要な際にはその義務に従わなければならない、⑤病院や刑務所などにおいてフルタイムで生活する場合には、その場で自分の信仰を尊重し、その宗教実践を行うことができる。

『公役務におけるライシテ憲章』は、従来のライシテの法解釈を踏まえて、以上のような規則を明示した。しかし、その規則が依拠する根拠条文、また病院や公立学校など公役務の各場所におけるライシテの具体的な扱いについては言及していない。この点を検討するためには、『公役務におけるライシテ憲章』成立のもとになった、『公役務におけるライシテ憲章』と他の意見（*charte de la laïcité*

dans les services publics et autres avis）』という憲章草案報告書を参照する必要がある。

憲章草案報告書は2007年1月にHCIによって刊行された。この報告書は、そもそも公役務で要求されるライシテとはどのようなものであるのかを以下のように解説する（HCI 2007b：195）。憲章草案報告書は、ライシテの代表的な法源として1905年12月9日法を挙げる。この法は第一章第一条で「共和国は良心の自由を保障する。共和国は公共の秩序のために以下に定める制限を除いては自由な礼拝を保護する。」と述べ、第二条で「共和国はいかなる宗教に対しても公認をせず、俸給を支払わず、補助金を交付しない。」と述べている。憲章草案報告書は1905年12月9日法を挙げながら、ライシテはなによりもあらゆる意見、特に宗教に関する意見や表現を尊重するために共和国が中立であることを要求する原理である、と主張する。「ライシテは良心の自由を保障し、自由な礼拝を保護する」のである。

憲章草案報告書によれば、ライシテは「良心の自由」を保障すると同時に、「平等」概念にも関わるとして次のように述べる（HCI 2007b：194）。「平等」とは共和国があらゆる宗教から等しく距離をとることを意味する。したがって、市民に平等な取り扱いを保障するという意味でライシテは「差別との闘争」に関わる。憲章草案報告書は、公役務という概念のうちに「ライシテ平等（laïcité-égalité）の原則」が内在しているのだから、公役務におけるライシテの運用はそれ以外の分野におけるライシテ運用の模範とならなければならないと述べる。そのうえで、病院や軍隊などにおけるライシテの具体的適用について解説を行う。

ただし、憲章草案報告書は、公教育における具体的適用に関しては、2004年3月15日の「公立学校における誇示的な宗教的標章の着用を禁じる法」、いわゆる「スカーフ禁止法」（スカーフ事件における法的判断を明確化することを特に目的としたためにそのように呼ばれる）を提言した「共和国におけるライシテの原則の適用に関する委員会」（その議長の名前からスタジ（Bernard Stasi）委員会と呼ばれる）の結論に委ねている。このス

タジ委員会の『共和国におけるライシテ原則の適用に関する検討委員会 (Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République) 報告書』(以下『スタジ報告書』)の中でどのようにしてムスリムアイデンティティの表現が問題化したのだろうか。

C. 『スタジ報告書』

シラク大統領の指示により、スタジ委員会は、スカーフ禁止法案を成立させるべきかどうかをめぐって議論した⁽³⁴⁾。しかし、聴聞においてフランスの公立学校でイスラームのスカーフ(ヒジャブ)を着用している当事者は呼ばれることがなく、十分な調査も行われなかった (Lorcerie 2005 : 22)。結局、2003年12月、スタジ委員会は、ライシテの危機をもたらすものとしてスカーフ着用を次のように定義し、20人の委員のうち1人は判断を留保したものの、委員会は法案の必要性を政府に提言した。

スタジ報告書は、ライシテの問題を1905年12月9日法が述べる「良心の自由」と各宗教宗派に対する「平等」の保障という法的枠組みとしてのみならず、具体的適用においては、「フランス人であれば直感的に理解することができる (stasi 2003 : 6)」ナショナルアイデンティティの問題として主張する。

スタジ報告書によれば、現在、中東などの国際状況を反映して、「共同体主義」という「共和国への忠誠よりもある特定の集団(政治的宗教的集団)への忠誠を優先させる傾向 (stasi 2003 : 46)」が広がっている。そのためにフランスの中に特殊な共同体が成立しており、その中で女性たちはヒジャブ着用を強制されている。したがって、ヒジャブ着用はライシテの危機、ナショナルアイデンティティの危機を象徴している。もはや、公立学校は良心の自由と平等を保障する場所というよりも、ライシテの危機と闘うべき場所となっているのだから、公共の秩序のためにヒジャブ着用は禁止するべきである、と報告書は結論付ける (Stasi 2003 : 66-9)。

D. <市民の平等>、<エスニックブラインドな共通価値>から見たシティズンシップ教育の強化

『学び報告書』の主張するシティズンシップ教育では、象徴や価値の合理的な理解というよりは、その早期からの刷り込みが提案されている。また、教育内容において排除や差別といった生徒の経験を取り込んでいくというよりは、エスニックブラインドな規範を提示することが強調されている。さらに、ライシテの強調とは、公教育においてはスカーフ禁止法を具体的には指している。そして、スカーフ禁止法は、各宗教宗派からの公的領域の中立性というよりはむしろ、公的領域をムスリムアイデンティティに対立するものとして定義しようとするものであった。

すなわち、<市民の平等>に関して、シティズンシップ教育の強化は、彼らの<二級市民>としての感覚の原因を社会的経済的排除や差別の問題に求めることなく、象徴や価値の刷り込みによって解決を図ることに重点を置いている。さらに、公教育は、個々を平等に扱う場のみならず、社会的経済的排除から脱出する際の重要な手段でもある。この点を考えれば、スカーフ着用を理由として未成年者を公教育の場から排除するということは、<社会的経済的自立>、<差別されないこと>の保障という意味での<市民の平等>をシティズンシップ教育が放棄しているように見える。

そして、<エスニックブラインドな共通価値>に関して、公的領域は、スカーフ禁止法の中ではムスリムアイデンティティに対立するものとして構成されているのだから、これを<エスニックブラインドな共通価値>という特徴によって正当化することは、公的領域の非中立性をカモフラージュするものに見える。

このことが指し示すことは、政策は共和国モデルの特徴から導き出されるのではなく、生み出された政策が共和国モデルの言説によって正当化されているということである。だからこそ、二特徴という観点から分析したときに「シティズンシップ教育」は二特徴からの逸脱として理解されなければいけないにもかかわらず、政府などの言説の

上では「共和国モデル」によって正当化されるのである。この意味で、共和国モデルは一定の幅はあるものの、その説明機能というよりは正当化機能を強く発揮する傾向がある⁽³⁵⁾。それでは、こうしたシティズンシップ教育と対立すると考えられる、新世代イスラーム団体のシティズンシップ教育とはどのようなものだろうか。

4. 新世代イスラーム団体のシティズンシップ教育

4-1. 新世代のムスリムアイデンティティ

A. ムスリムとは誰のことか

そもそも「ムスリム」とは誰を指すのだろうか。ムスリム系移民出身者が必ずしもムスリムアイデンティティを表現するわけではないし、彼らの中には、キリスト教徒やユダヤ教徒も存在する。1992年の調査ではアルジェリア移民第一世代の29%が規則的に「宗教実践（1日5回の礼拝、モスクでの規則的な礼拝など）」に参加しており、同じアルジェリア移民新世代の場合、男性で10%、女性で18%である（Tribalat 1995：96-7）。さらに、アルジェリア移民新世代の「文化的同化」は、出身国の言語能力の低下とフランス語能力の高さなどの点においてヨーロッパ諸国移民出身者と比べても進んでいる（Tribalat 1995：52）。

また2005年の調査によれば、マグレブ移民出身者のうち20%前後が自分はムスリムではないと主張している（Brouard et Tiberj 2006：22-7）。つまり、マグレブ移民出身者はその名前や肌の色からムスリムアイデンティティを表現すると見なされ、差別されやすいが、そのことは彼らがムスリムと自己定義していることも、ムスリムアイデンティティを宗教儀式的な実践によって表現していることも意味しない。

さらに、新世代の表現するムスリムアイデンティティを出身国でのムスリムアイデンティティの表現と重ねることはもちろん、第一世代と同じように考えることもできない。イスラーム国においてはマジョリティがムスリムであると考えられている。そのために、イスラーム法が一部その国の民

法などの法律に反映されるなど、ムスリムの存在は政治的・経済的・社会的に正当化される傾向がある。こうした国においては、ムスリムアイデンティティを表現することが排除や差別をもたらすことは少ない。

しかし、フランスにおいては、ムスリムの存在は旧植民地問題と結び付けられる傾向があり、また、ライシテを理由として非正当化されやすい。移民出身者がムスリムアイデンティティをフランスで表現することは、排除や差別を招くことが多いのである。

そして、移民出身者の間でも第一世代と新世代の間にはムスリムアイデンティティの表現の意味や表現形態において大きな違いがある（Babès 1997）。移民第一世代は、出身国での宗教実践、信仰形態を慣習としてフランスにおいて継続しようとする傾向がある。したがって、第一世代にとってムスリムアイデンティティの表現は出身国とのつながりを確認させてくれる意味をもつ。

一方、1980年代後半から目立つようになる新世代のムスリムアイデンティティの表現は、彼らの日常生活の経験に基づいた個人の選択として行われる傾向が強いことが明らかにされている。その形態も宗教実践に限られず、イスラームのメッセージを織り込んだ音楽やTシャツなどの衣服着用などに表現されるなど、自分たちの日常生活の中にイスラームを自分なりに「継ぎ足して（bricolage）」いる（Khosrokavar 1997）。

したがって彼らのムスリムアイデンティティの表現を、（そこにのみ還元することはないものの）排除や差別といったフランスでの彼らの生活経験との関連で考える必要がある。

B. 郊外での新世代イスラーム団体

こうした新世代にイスラームに関する知識を提供する場となっているのが、新世代イスラーム団体である（cesari 1998）⁽³⁶⁾。セザーリは以下のように新世代イスラーム団体の特徴を、第一世代中心のイスラーム団体の比較において、組織構造と活動内容についてまとめている。

新世代イスラーム団体運営の中心となるのは、

「宗教実践」を規則的に行う新世代である。移民の第一世代がイスラーム団体を構成しなかったわけではない⁽³⁷⁾。しかし、第一世代のイスラーム団体は、そのメンバー構成や活動内容・対象が新世代イスラーム団体と大きく異なっており、新世代を引き付けにくい。

第一世代が中心となって構成するイスラーム団体は、出身国ごとにまとまり、ツリー型に全国組織を構成する傾向がある。団体の活動内容は礼拝所の運営など宗教儀式の実践を中心としている。そして、出身国政府からの支援や指示を受けるために、出身国の選挙活動の拠点となることもある。また、出身国政府のフランスでの影響力拡大の拠点となるために、フランスでのムスリムの代表性を争うこともある。そのために言語も出身国の言語が使用されることも多く、メンバーにはフランス語を理解しない者もいる。

新世代が中心となって構成するイスラーム団体の多くは、数人から十数人の居住者をメンバーとして、郊外などの居住地域での問題解決をその目的とする。そのために、トップダウン式に活動方針を決定されるツリー型の全国組織化を避けている。団体は居住地域ごとにまとまる傾向があるものの、出身国の違いによって区別されることはない。そのために出身国政府からの支援を受けることも、指導を受けることもない。その活動は、基本的にボランティアで運営されている。また、「シティズンシップ教育 (education civile)」⁽³⁸⁾ を目指した社会教育活動が中心となっているので、礼拝所の運営などに関わることは少ない (Cesari 1998 : 99)。

また、その活動がイスラームに基づいて行われていると対外的に明らかにされているとしても、学習補助やスポーツなどの活動自体にはイスラームに特殊な活動はない (ただし女の子向けのスポーツ活動がないというようなことはある)。たとえば、サッカーのルールは選手や監督の信仰如何に関わらず、共通である。そして、活動の中でイスラームを信仰するようにとメンバーによる直接の勧誘が行われることもない。実際、スポーツ活動などに参加する子ども、若者の多くは宗教実践

をしていない。こうした地域密着型の活動のために、言語はフランス語を使用し、メンバーには出身国の言語を理解しない者も多い。

新世代中心のイスラーム団体は全国組織化を避ける傾向があるので、その代表的な結社を挙げることは困難である。とはいえ、多くの団体からモデルとして見なされている団体として、「ムスリム青年連合 (Union des Jeunes Musulmans : UJM)」を挙げるができる⁽³⁹⁾ (Cesari 1998 : 100)。

UJMは1987年から10名ほどのメンバーによって活動を開始していたので、新世代イスラーム団体としては最も古い団体に入る⁽⁴⁰⁾。そして、UJMはタウヒード書店という名前の出版部門と販売部門をもっており、これらの部門を通じた出版とその普及活動を通じて、フランスで初めてイスラームにおける社会教育活動やフランス語理解の重要性を積極的にアピールした。また、「ライシテの下で生活することはムスリムアイデンティティと矛盾しないか」など、積極的に新世代の疑問に応えるようなイスラーム関連書籍を出版販売し、自分たちの活動内容をシティズンシップの観点から意味づけている。

その創立の早さやフランス語によるメッセージの発信などが魅力となって、UJMの考えるムスリムアイデンティティのあり方に賛同する団体が多くなった。たとえば、UJMが開いた1992年の第一回の年次総会には約1200人が、93年には約2000人が、94年の年次総会には約4000人もが参加した。多くの参加者への対応のために、地区の小さなNPOであるUJMは、通常の運営活動に支障をきたすようになる。

組織としての運営能力を高めるために第一世代中心の組織のようにUJMが全国組織化し、そのことによってフランスのイスラームの代表性をめぐるライバルと第一世代のイスラーム団体から見なされ、彼らとの争いに入るべきかどうか、UJMで議論された。結局、UJMは、地域での具体的な社会教育活動を優先するために、全国組織化しないことを決定し、一般に開かれた年次総会を取りやめる。そして、UJMは活動する地区の具体的な社会教育活動に専念していくことになる。ただし、

この年次総会を通して全国の宗教実践を行う新世代のムスリムとの関係を UJM はつくりあげることができた。

その後、1996年にUJMは、リヨン大都市圏東部の郊外地区で活動する新世代中心のイスラーム団体とネットワーク（したがって本部—支部というような上下関係にはない組織構造）を構成した。また、全国レベルでは、98年に、これまでに培った個人的な関係を利用して、各地域の新世代中心のイスラーム団体と最大規模のネットワーク、「フランスムスリムネットワーク（Collectif des Associations Musulmanes de France : CMF）」を構成した。本稿では新世代イスラーム団体の理念型として、シティズンシップ教育に強い関心を示すUJMを検討する。

4-2. 理念型としてのUJM⁽⁴¹⁾

A. UJMの運営

UJMは、「ムスリムアイデンティティと市民アイデンティティとの間に対立関係はないこと」、「ムスリムアイデンティティに基づいて市民アイデンティティに寄与することができること」を主張した（UJM 2000）。そのために、1901年法によるNPOとして登録する際に、次のような三つの目標を掲げた。第一に、フランスのムスリムの宗教的アイデンティティを維持、擁護すること。第二に、イスラームとその「精神性（spiritualité）」を紹介すること。第三に、「より正しく、人間的な社会（société plus juste et plus humaine）」の構築に寄与することである。UJMにとってはイスラームの中にある「社会正義（justice sociale）」の概念が極めて重要であり、ムスリムとして自分たちが居住する地域で政治社会改革のために働くことがムスリムアイデンティティの表現であると考えられている（Frégosi 2006；浪岡 2008）。

メンバーとしての会員証はないが、メンバー向けのイスラームの勉強会（ハラカと呼ばれる）が存在し、参加する者が常時、40～50名存在する。彼らは総会に出席することができ、UJMの方向性一般について意見を述べ、決定することができる。しかし、普段の活動の決定、さらに原案は、

その中の13名が構成する「運営委員会（conseil d'administration）」が担っている。彼らは全員ボランティアで専従はいない。2人を除いて全員郊外で育っており、フランスでほぼ全ての学校教育を終えている。その出身にも関わらず、彼らの学歴はきわめて高く、そのことが彼らの郊外での模範性を保障している。全員大学入学資格を取得しており、4人は大学院の学位を取得している。ただし、1人を除くと、神学校など何らかのイスラームの専門教育機関でイスラームについて学んだ者はいない。その平均年齢は30歳半ばであり、「青年ムスリム」という団体の名前とはだいぶ実情が一致しなくなっている。

B. UJMの活動

UJMにおいて活動は直接的には、郊外の居住地における特に社会的経済的に排除、差別されるような若者、さらに子ども一般を対象としており、その出身国、肌の色、言語などにおける区別はない。その活動を内容から「郊外での社会教育活動」、「イスラームについての講演会」、「市民としての運動」に区別することができる⁽⁴²⁾。

UJMは、書籍の出版販売活動を除く、ほぼすべての活動を他の団体とのネットワークの中で行っている。UJMのメンバーがリヨン郊外の各地に転居することなどをきっかけに、彼らが各地に新世代イスラーム団体を作り、UJMと連携を組みながら活動しているのである。UJMはこの活動においてさまざまな地域の新世代イスラーム団体を結び付けると同時に、団体間の情報交換の場となっている。

「郊外での社会教育活動」に関して、具体的な活動は96年正式結成の「リヨン・ムスリムネットワーク（Collectif des Associations Musulmanes du Grand Lyon : CAMGL）」を通じて行っている。このネットワークを通じて、次の四つの活動を行っている。第一に、学業の重要性を伝えるために学習補助教室を開催している。第二に、参加者に経済的な生活基盤を与えることを目的として、就職を見つけにくい若者向けの就職紹介や起業相談を行っている。第三に、ボクシングや合気道そして

サッカーの教室や試合といった子ども向けのスポーツ活動を組織している。CAMGL は、スポーツ活動を通じて、子どもたちがドラッグなどに関わることなく、そして、暴力に安易に訴えることなく、ルールに従って楽しむことやフェアプレーの精神を学ばせることを目的として掲げている。同時に、コーチ役の若者たちが年少者の世話を通じて責任感などをもつことを期待している。第四に、議会などの公的施設を見学するための社会見学を行っている。この活動は、自分の生活を郊外の中だけで考えがち子どもや若者たちに郊外の外の世界を経験させ、外との繋がりを理解させることを目的としている。

〈イスラームについての講演〉に関しては、ラマダン (Tariq Ramadan)⁽⁴³⁾ の主催するネットワークである「ムスリムの存在 (Présence Musulmane)」を通じて活動を行った。新世代イスラーム団体のメンバー向けには、1年に3回泊まりがけのセミナーを行う。セミナーでは「社会教育活動がイスラームにおいてどのような意味をもつのか」、さらには「若者の中でのドラッグ使用の常習化など、社会教育活動を行う際に出会う困難にどのように対応したらよいのか」などのテーマについて、イスラーム関連書籍や人文社会科学の書籍⁽⁴⁴⁾ を使った勉強会を行う。

郊外の若者向けには、郊外で4時間程度のラマダンの講演会と相談会を行っていた。テーマは「ドラッグの常習を止めるにはどうしたらよいのか」、「異性とどのように付き合うべきか」、「仕事をするとはどういうことか」など若者の日常生活経験に根ざしたものになっている。しかし、こうした講演会には400人を超える聴衆が毎回のように集まったために相談を十分に行うことができなかった。その後、講演会とは別に、少人数セミナーも行われるようになった⁽⁴⁵⁾。このセミナーの参加者は50人程度に制限される。この参加者はラマダンの講演ビデオを見たらうえて、自分たちで話し合いの時間をもつ。他にフランス社会一般向けとして、街の中心街でラマダンの講演会を行っている。この講演会も毎回のように数百人の参加者を集めている。この講演会では「オルタグローバリズム

とイスラーム」、「文明は衝突するのか」などのテーマが扱われている。

最後に、〈市民としての運動〉については「多様性—都市 (Diversité)」を通じて活動を行う。Diversité はリヨン大都市圏郊外東部のヴァルアンブラン (Vaulx-en-Velin) 市で、政策提言や都市政策批判などで実績を上げてきた NPO である「アゴラ (Agora)」を中心に結成される様々な団体のネットワークである。このネットワークを通じて、国籍の有無にかかわらず人権の実質的保障を目的として、不法滞在者の支援活動、刑務所内の移民出身者の「不審死」や警察による過剰「防衛」の調査要求、さらには差別被害者向けの法律相談などを行っている。そして、ボヴェ (José Bové) らと協働したエコロジー運動や、「広告破壊 (casseur du pub)」などのブランド広告批判に見られるような消費社会批判運動、「ATTAC」などのオルタグローバル市場化運動、「ヨーロッパ社会フォーラム」⁽⁴⁶⁾ に積極的に関わっている。

これらの運動はどれも、郊外で新世代をふくむ子ども、若者が経験する排除や差別が単に郊外だけの問題ではなく、グローバルに展開する新自由主義の問題と結びついていること、現在の経済成長のモデル自体に問題があることを伝えようとしているといえる。そして、消費社会の中で購買力によって人間を評価する風潮を批判する新たなライフスタイルをつくり出すべきであることを主張している。

他に、フランスの歴史認識において移民の位置を尊重させるための運動や勉強会を開催している。というのは、移民出身者の差別の背景には、植民地時代から続くフランスの旧植民地出身者に対する否定的な認識が存在すると考えているからである。また、都市政策を初めとする政策によって提供される公的補助金をうまく獲得するためのセミナーなども他の NPO 向けに行っている。

C. UJM のシティズンシップ教育

郊外での若者、子ども向けの活動は、市民アイデンティティを身につけさせるという観点から、UJM 責任者らによって次のように説明されてい

る (Makri 2000)。失業や学業不振, 家族崩壊, ドラッグの使用や売買といった郊外での問題は, 社会的経済的排除と同時に差別によって引き起こされている。郊外には多くのマグレブ・アフリカ移民出身者が存在する。フランス社会は現在も尚, 彼らを, 「アラブ」や「移民」, さらに「暴力的なムスリム」と否定的に表象し, 差別する傾向がある。

こうした状況を背景に, 第一世代は植民地時代からの否定的な自己イメージを引きずっている。また, 新世代は自分たちの否定的なイメージを家庭, 学校, 警察などにおける日常的な差別体験を通して内面化している。自尊心を満たすような行動の指針を持つことが困難な彼らにとって唯一なじみ深いのは「消費文化」⁽⁴⁷⁾である。しかし, 経済的にも周縁化されている彼らはその消費文化の価値観の中ですら排除されることで自分を貶めることになる。その結果, 暴力行為やドラッグの売買などの非市民的行為によって「男らしさ」や経済力などを得ようとすることがある。

そこで, UJM は出身国からも, 受入国からも受け入れられずイスラモフォビアに晒される彼らに, フランスの法的枠組みに矛盾せず, (UJM によれば「本来」) ムスリムである者の誇りを取り戻させるようなイスラームを, 講演会や社会教育活動を通じて行動の指針として提示する。人は自尊心をもつことができ初めて非市民的不是な他者との関係を持つことができると UJM は考えている。

ただし, UJM は講演会においてすら, イスラームを教義としてというよりは, 喧嘩の解決など日常生活の困難を非暴力的に解決する知恵という観点から提示する。UJM はこうした教育活動を通じて, たとえば郊外出身でありながらも大学院修了などの学歴を獲得し, まじめに仕事をするメンバーたちの存在を模範として示す。そうすることで, この模範性に子ども, 若者たちを惹きつけようとする。

UJM は, 排除, 差別などを通じて内面化した否定的な自己イメージを変えていく際には個々人に配慮できる少人数での継続的な関係が重要だと考えており, 講演会ですら討論の時間を設けるなど

して参加人数を限定し, 継続的に子ども, 若者に関わろうとする。この点で, UJM メンバーの多くが, 教師とは異なり, 同じ郊外生活を経験し, 郊外に居住しており, 先輩として子どもや若者に関わることができるということが重要なことだと UJM には認識されている。

つまり, UJM にとってムスリムアイデンティティの表現として重要なのは社会正義や反消費社会文化さらには多元主義といったイスラームの基本的価値の実現のために社会教育活動を通じて社会政治改革に参加することであり, 「宗教実践」を行うことは最優先課題ではない (Frégosi 2005)⁽⁴⁸⁾。UJM はこうした活動を通じて子どもや若者に市民アイデンティティを獲得させようとしている。

D. <市民の平等>と<エスニックブラインドな共通価値>から見た UJM のシティズンシップ教育

<市民の平等>に関して UJM は, 社会的上昇を果たし平等を実現するための学習補助や起業の支援とともに, 排除, 差別などによる「平等の形骸化」にもかかわらず現在の社会の中で学業を続け, 安定した職に就くことを促している。同時に, 消費社会の批判や新しいライフスタイルを通して, 新世代が非市民的行為に出ることなく生活することを可能にするような教育を与えている。

また<エスニックブラインドな共通価値>に関していえば, UJM はあえて「ムスリムとしてシティズンシップ教育」を行うと主張することで, なぜカトリック団体などがライシテの下で「カトリックとしてシティズンシップ教育を行う」ことが認められて補助金も支出されるのに, 自分たちには認められないのかと問う。さらには公立学校における教育とスカーフ着用が矛盾する理由を問う。こうして UJM は, ライシテなどの<エスニックブラインドな共通価値>が実際にはカトリックなどの支配的エスニック集団 (マジョリティ) に有利に行政の解釈において運用されている, スカーフ禁止法などの場合には法自体がムスリムに特に不利に作成されたこと, つまりエスニックブラインドになっていないこと (むしろライシテからの逸

脱であること)を明らかにする。その上で、カトリックやプロテスタント系の NPO 団体に与えられるのと同じような公的補助金を要求するなど、ほかの宗教宗派と同じような扱いを行政に要求するなかで、共通価値をあらゆるエスニック集団に対して不利ではないものとして実効化するために、イスラームもフランスの共通価値を支える差異の一つとして政治的社会的に承認させようとする。

とはいえ、UJM の郊外で行う活動自体にはイスラームに特殊なものはほとんどない。また、メンバーのムスリムアイデンティティの表現は個人の選択として尊重されているので、そのあり方は、他者が評価すべきものとは考えられていない。そのために、UJM の活動は法的なカテゴリー化の一般性や匿名性にはなじまない。つまり UJM は、「イスラーム」を公的にカテゴリー化することを求めているのではない。むしろ、ムスリムアイデンティティの表現において信仰者の個別具体性を重視するために、その意味を一義的に決定するスカーフ禁止法やイスラームの代表性を主張する団体を批判している。したがって、UJM はライシテ、法制度のエスニックブラインドネス自体は批判しない。UJM は、共和国の原則の枠内での、実際にはマジョリティのみが受けている便宜を要求しているにすぎない。

ただし、さまざまな団体とのネットワークに見られるように、反消費社会文化などのイスラームに根拠づけられた共通価値を、他の運動との協働活動の中でより普遍的なものにしていこうとする強い志向性を持っている⁽⁴⁹⁾。そして、その範囲はヨーロッパ社会フォーラムへの参加にみられるように、ナショナルな範囲を超えている。

4-3. 公私分離モデルから複数の公共圏モデルへ

A. 「サバルタンの対抗的公共圏 (Subaltern counterpublics)」

UJM が作り出す、イスラームの基本的価値に支えられた社会教育活動の場は、公私分離モデルに従えば、私的領域の活動であり、市民としての領域である公的領域からは切り離されると理解されている。しかし、公的領域の二特徴が、『学び報告

書』の主張するシティズンシップ教育よりも UJM の活動においてより実効性をもったものとして追及されている事実をどのように解釈するべきだろうか。UJM の活動は私的領域の活動というよりは、公共圏として、さらにいえば政治学者のフレイザー (Nancy Fraser) のいう「サバルタンの対抗的公共圏」として理解するべきではないだろうか。

フレイザーの対抗的公共圏論は、社会学者のハーバマス (Jürgen Habermas) の公共圏論を批判的に継承している。ハーバマスによれば、公共圏とは「市民たちが**共通の事柄**について熟議 (deliberate)⁽⁵⁰⁾する空間であり、したがって言説による相互作用の制度化されたアリーナである」(フレイザー 2003 : 108-9)⁽⁵¹⁾。この公共圏は国家機構や市場関係とは区別された領域とされる。この意味で、公共圏は、共和国モデルの(中央集権的な枠組みの中での主権の行使の領域、すなわち国家の領域と重ねられる)公的領域とも私的利害の場として描かれる私的領域とも区別される。

フレイザーはつぎのようにハーバマスを批判している(フレイザー 1998 : 110-7)。ハーバマスによれば、公共圏において市民間の権力関係は括弧に入れられ、単に私的な利害は受け入れられないがゆえに、この領域はすべての人にとってアクセス可能である。しかし、現実にはこれまでの公共圏は特定のエスニシティ、ジェンダーや階層などにおいて優遇される人を生み出している。この公共圏を、誰に対しても中立な等しい安心感を与える空間として描くことで現実の社会的不平等をあたかも存在しないかのように扱うことでは、現実の公共圏へのアクセスの平等化は進まない。それどころか、公共圏の中の支配関係に目をつぶり、従属集団を実質的に(もしくは形式的にも)排除し、サバルタンを生み出してしまう⁽⁵²⁾。

フレイザーによれば、現実の社会的不平等を括弧に入れるのではなく、この不平等のために、公共圏が全ての人に等しくアクセスできるものではないがゆえに、公共圏で生み出される**共通の事柄**についての議論は限定的なものにならざるをえないことを認める必要がある(フレイザー 1998 :

120-1)。そのうえで、彼女は、公共圏の「熟議」の側面を評価しつつも、その限定的側面、つまり排除の側面を乗り越えようとする。彼女は、ハーバマスが公共圏を「単一の」ものと考えていることが問題であると考え、複数のものであることを提案するのである（フレイザー 1998：120-8）。「社会的な不平等が持続しているところでは、公共圏における熟議のプロセスは支配集団に特権を与え、従属集団から権利を奪うように働く傾向がある。ここで、単一の包括的な公共圏しかないようなところでは、これらの効果はさらに悪化する」からである（フレイザー 1998：123）。

つまり、フレイザーによれば、公共圏には、議会のような、そこでの熟議が決定を生み出す「強い公共圏（strong publics）」ともつばら意見の形成にとどまる「弱い公共圏（weak publics）」が存在する（フレイザー 1998：135）。従属的集団が構成する公共圏をフレイザーは「サバルタンの対抗的公共圏」と呼ぶ。サバルタンの対抗的公共圏とは、「従属的な社会集団のメンバーが自分たちのアイデンティティや利害、必要性について反体制的な解釈を組み立てるような対抗的言説を発明し、伝達する並行的な言説＝討議のアリーナである」（フレイザー 1998：123-4）。「サバルタンの対抗的公共圏」は、従属的な集団が支配集団中心の公共圏からの撤退と自分の言葉を見つけ出す再編成の場として機能し、他方ではより広い公共性に向けた宣伝活動のための基地と訓練場所として作用する（フレイザー 1998：125）。

つまり、フレイザーによれば、何が**共通の事柄**として論じられるかについてのアプリアリナ境界は存在しない。彼女によれば、強い公共圏や弱い公共圏など複数の公共圏間の異議申し立てや競合を通じてそれは決定されていくことになる。そのように公共圏を複数のものとして考えることで、ある公共圏で論じられる**共通の事柄**への異議申し立てが正当化され、そのことによって当該公共圏のもつ限定性、すなわち何を（誰を）排除しているのかを明らかにすることが出来る。

それでは従属的集団はどのようにして「サバルタンの対抗的公共圏」を構成することができるの

だろうか。政治学者の斎藤は「親密圏」の存在に注目している。親密圏とは「家族にとどまらない具体的な他者の生への配慮、関心をメディアとするある程度持続する関係性」（斎藤 2000：94）として定義される。親密圏はマジョリティの価値観の中で否定的なイメージを押し付けられる人々に、相対的な安心感を与え、自己に対する肯定的なイメージを持つことを可能にするのである。なぜならば「親密圏はマジョリティとは異なった価値を維持、形成してきた」（斎藤 2000：96）からである。

B. 「サバルタンの対抗的公共圏」としての UJM の可能性と限界

その具体的な個人々人との関係、同じ生活環境を共有していることを UJM が重視する点において、その活動領域を親密圏と呼ぶことができるだろう。UJM の活動は、排除され、イスラモフォビアの中で、「アラブ」や「ムスリム系」として差別されやすい新世代に肯定的な自己イメージをもたせることを目的としていた。UJM が特に関わる新世代は、排除や差別を経験し、共和国モデルの名の下に、その排除や差別の経験がエスニックな属性を理由とするがゆえに政策などの形で公的領域において、その存在が認知されず、排除や差別を自己責任として引き受けざるを得なくなっている。

UJM は、彼らに共和国モデルの提示する公的領域が実際にはマジョリティの価値を中心として構成されていることを明らかにすることで、フランス社会に存在する差別の構造を明らかにする。そして、反消費文化などのイスラームによる価値基準を提示することで、排除の中での自分自身の価値を貶めていた彼らに自己の尊厳を回復させ、非市民的行為に出ることなく生活することを可能にしようとする。

そして、UJM の主張は政治共同体の価値に対立する単なる私的利害ではなかった。UJM が提示した価値観は〈市民の平等〉、〈エスニックブラインドな共通価値〉という共和国モデルの基本的特徴を新世代の排除や差別の経験にも関わらず追求しようとする。むしろ、排除の経験から反消費社

会という価値観を生みだしたり、差別の経験から「エスニックブラインドな共通価値」が実際にはマジョリティの価値に有利に解釈されていることを批判してマイノリティも含む多様性によって根拠付けようとしている点を考えれば、UJMの活動は排除や差別の経験からこそ基本的特徴を追求しようとする試みであった。

UJMの活動は若者たちに自分の経験を自分以外の人にも暴力以外の手段で、スポーツや言語を通じて伝える能力を身につけさせることを目的としていた。そして、UJMがほかの市民運動団体との協働関係を重視していることは、UJMの考える「**共通の事柄**」をより広い、他の公共圏との関係の中でさらなる共通性をもつものとして構築しようとしていることを意味している。

したがって、UJMが主張するシティズンシップ教育は、政治共同体に分裂をもたらす「共同体主義」というよりは、親密圏からの熟議の立ち上げであり、「強い公共圏」の下で周縁化される新世代の側からの「サバルタンの対抗的公共圏」として理解すべきだろう。

しかし、フランスにおいて「サバルタンの対抗的公共圏」という概念を正当化することは困難である。共和国モデルは、まさに比較憲法学者の樋口が「ルソー・ジャコバンモデル」という表現において示したように「国家と市民が直接的に（中間団体なしに）向き合うがゆえに」、政治システムと市民社会は一体のものとして解釈される傾向がある（樋口 1994：36-7）⁽⁵³⁾。

その場合、**共通の事柄**は国家の領域と重ねられる公的領域においてのみ生み出されるものとして描かれる。私的領域と公的領域の分離を強調する共和国モデルの言説においては、親密圏は私的領域と重ねられ、私的領域での議論や主張を公的領域に持ち込むことは、私的領域での特殊性を公的領域に持ち込むことで、二特徴に具体化されるような公共性を破壊する「共同体主義」として非正当化されやすいのである。

とはいえ、単一の公共圏を強調する共和国モデルが、その共和国モデルの基本的特徴の保障を実質化できないどころか悪化させるのだとすれば、

国家にとどまらず、複数の公共圏間の競合関係のなかで追求されるものとして基本的特徴を理解するべきではないだろうか。そうだとすれば、UJMの活動を公的補助金の支給などの点においても行政は支援するべきということになる。

また、「サバルタンの対抗的公共圏」はその実際においても存続が困難である。UJMはボランティアのみで活動をしているが、特に運営委員会のメンバーは負担が大きいため、代わりを見つけることが困難であり、交代が進んでいない。また、UJMが個別の関係を重視する親密圏として機能することも、交代を進めることが困難な理由となっている。そのためにメンバーの年齢が高くなっている。しかし、年齢が高くなるにつれてメンバーには家族もでき、仕事の比重も重くなりUJMの活動に時間を割くことが困難になっている。

さらに、UJMなど新世代イスラーム団体は、その正当性を郊外での活動の個別具体性を通じた若者や子どもから主として得ている。郊外での彼らの排除や差別の経験に応えることで、共和国モデルの正当化機能を明らかにし、これを批判してきたのである。そのために、UJMは行政からの支援を受けにくくなっている。

こうした状況の中、UJMは他のイスラーム団体やグローバルなものも含む市民運動団体とネットワークを組むことでその活動の正当性を広い範囲で調達し、メンバーの不足を補おうとした。そのことで、共和国モデルによる非正当化とUJMのメンバーの交代の困難を克服しようと試みている。しかしながら、現在のナショナルアイデンティティ脅威論の中でムスリムアイデンティティが脅威として論じられる中、こうした試みは受け入れられにくくなり、メンバー不足も理由となって郊外の若者や子ども向けの活動は縮小しつつある。

むすび：イスラームの名の下でのシティズンシップ教育の可能性

脱産業化の中、メリトクラシーの観点から社会的経済的上昇を保障していた諸制度（学校や企業）への信頼は危機に瀕している。こうした状況の中、

公教育におけるシティズンシップ教育の強化は、スカーフ禁止法などイスラモフォビアな公的領域の在り方をそのままに、共和国の象徴や価値を生徒に刷り込み、生徒の経験にもとづくよりも、教師主導での価値の内面化を目的とした。この強化によって、実際には共和国の価値をマジョリティの差異によって根拠づけながら、それをエスニックブラインドであると主張するという二重基準が強まる。新世代は自分たちの要求を二重基準によって非正当化されることで、さらに排除、差別されることになるだろうし、その意味で非市民的行為以外に意見表明の在り方がなくなってしまう恐れもある。

問題は、すでに国籍を取得したフランス市民である新世代が、社会的経済的に排除され続け、「移民」、「アラブ」、「ムスリム」として差別され続けるという「分離」であり、新世代の少数者が表現するムスリムアイデンティティの問題ではない。UJMの試みは、排除、差別される人々の側からの、親密圏での自己肯定感の付与によって、その共通性への志向を評価しながらフランスのシティズンシップを読み替え、「分離」を乗り越えようとする「サバルタンの対抗的公共圏」の試みである。

しかし、イスラモフォビアの中、シティズンシップのあり方を国家が中央集権的に管理する傾向のつよいフランスにおいては、イスラームの名の下での親密圏によってシティズンシップを根拠づけようとする試みは特に、「サバルタンの対抗的公共圏」として評価されるというよりは、ただちにライシテ違反と非正当化され、「共同体主義」として共和国モデルの言説の中で否定されやすい。また他方では、預言者の時代への回帰を促すような海外のイスラーム運動と結びついた団体は、UJMらの試みはイスラームの教義を正しく理解しておらず、あまりにもフランス化していると批判している。

しかし、新世代の排除や差別という経験を、新世代のムスリムアイデンティティの問題、そしてナショナルアイデンティティの問題に還元するようなシティズンシップ教育の強化では、彼らに市民としての社会的経済的統合、差別されないこと

を保障することができなかった国民国家の危機という問題は隠されてしまう。問われるべきは、アイデンティティではなく、市民としての平等を保障できない国民国家型シティズンシップの危機である。

注

- (1) 2010年9月25日に、全身を覆うベールなどの服装の着用を公的な場で禁じる法が成立した。その法案の内容と実際のブルカ着用者の着用理由については、Agnès De Féoが編集したドキュメンタリー *Sous la burqua*, Sasana Production, 2010.を参照。
- (2) 「ムスリム系移民出身者」とはイスラーム国からの移民の第一世代とそれ以降の世代の者を指す。フランスの場合は、ムスリム系移民出身者のマジョリティはマグレブ、すなわちアルジェリア、チュニジア、モロッコ出身者となっている。370万人という数字によって、国民に占める割合としても、絶対数としてもフランスにはヨーロッパ最多数のムスリム系移民出身者が居住しているといえる。ただし、移民出身者（移民第一世代と第二世代以降の新世代を含んだ者）の概数の出し方は国ごとに異なる。さらにフランスにおいて「ムスリム系移民出身者」という公的統計におけるカテゴリーは存在しないので、その数え方は様々なデータを組み合わせた概数となっている。この点について（HCI 2000）を参照。本稿では対象をマグレブ移民出身者に限定する。というのはフランスで最も問題化しているのは彼らだからである。
- (3) 「新世代」とは第二世代以降を示している。出身国ではなく主としてフランスにおいて社会化された者を指している（Cesari 1998）。この表現は移民第一世代の後の世代（第二世代、第三世代…）をすべて、その年齢に関わらずに含むことができるという点、出身国で主として社会化されていないがゆえに「新」とあるという意味を含ませることができるという点で優れている。ほかに、「マグレブ系の若者（jeunes d'origine maghrébine）」といった表現も使用される。しかし、この言葉で指されるのは移民の第二世代、第三世代を含んでおり、場合によっては30代以上の年齢層を指すこともある。宮島は、この点を考慮して「第二世代」という表現を使用している（宮島 2009）。新世代をカテゴリー化することの困難については（Baillet 2001）を参照。
- (4) 「郊外」とは単なる地理的概念ではない。「郊外」には豊かな地域も存在する。しかし、フランスで一般に「郊外」と表現される場合にはいくつかの否定的な含意がある。まず、低所得者向けの団地が集中しており、住民の多く（パリ郊外ではたとえば27%）が貧困ライン以下の収入、高い失業率を経験しており、子供4

- 人以上の大家族世帯や母子・父子家庭の割合が高い。さらに、移民出身者と若年層の割合が高い。詳しくは（森 2009）を参照。
- (5) 「非市民的行為」という表現で郊外における「逸脱行為」の規制が論じられた（Roché 2002）。極めて少数ではあるが、イスラーム過激派の運動に参加する者もいる（Lawrence 2008）。
- (6) この事件は 1989 年に初めて大きく政治的社会的に問題化された。パリ郊外の街の中学校で 3 人のマグレブ移民新世代の女子生徒がヒジャブ（イスラームのスカーフ）を着用して授業に出席することを、教員が政教分離違反として認識し、これを理由として登校を禁じた事件である。この事件はメディアなどで、フィンケルクロート（Alain Finkelkraut）らフランスの知識人（intellectuels）と呼ばれる哲学者たちに「共和国対イスラーム」の構図で認識され、大きく問題として社会的に認識された。当時の法によってはヒジャブの着用を禁じることが困難であったために、2003 年に新たに法を制定し、着用を禁じることになった。詳しくは（浪岡 2011）を参照。
- (7) 政教分離や男女平等は憲法上の価値としてフランスにおいて擁護されている。他方、政教一致や女性の男性に対する劣位がイスラームの価値であるかどうかについては明確ではないが、イスラームのスカーフ事件においてはそのように政治的社会的に、提示されたのである。
- (8) <イスラーム団体>とは、その団体名（たとえば「ムスリム青年連合」）やメンバー構成（たとえば、メンバーになるには熱心な信徒であることが条件となっているなど）から、その活動がイスラームに基づいた、つまり、ムスリムアイデンティティの表明として行われていることを対外的に明らかにしている団体である。新世代イスラーム団体は、その名前とは裏腹にその多くは 1905 年 12 月 9 日法による宗教社団としてではなく、1901 年 7 月 1 日法による届け出非営利社団（いわゆる NPO）として設立されている。この点については（小泉 1998）を参照。
- (9) 政治学者の岡野は、社会学者のブルーベイカー（Roger Brubaker）の議論を援用しながら、この対立を平等主義的で民主主義的な「シティズン（国家に依存しない独立した個人）」と神聖な「ネイション（有機的な統一への帰属意識）」との対立として描いている（岡野 2003 : 41-9）。
- (10) 市民権の内容については（Marshall 1992）を参照。
- (11) 移民出身者のシティズンシップをめぐる問題は、しばしば国民と外国人との違いによる、すなわち国籍の有無による権利保障の違いとして問題化してきた。しかしながら、近年の定住外国人の中で問題化しているのは、国籍取得によっても「移民」「外国人」と呼ばれ続けるという事実であり、定住先の政治共同体のメンバーシップを認められない、すなわち、帰属意識を疑われるという、市民アイデンティティの問題である。
- この点について、（樽本 2007）を参照。
- (12) 共和国の単一不可分性をここでは主権者たる市民に限って論じる。この点については（中野 2007）を参照。
- (13) 特にムスリムアイデンティティと衝突すると考えられているのが、この二価値である。
- (14) だからこそ、新世代の中学女生徒がイスラームのスカーフを着用して登校したというそれ自体としては小さな出来事が、中学校教師によって、シティズンシップの中核をなす公教育の政教分離原則の侵害として理解されることで、「イスラームのスカーフ事件」として大きく問題化したのである。
- (15) したがって、フランスにおいては北米でのリパタリアン・コミュニタリアン論争のようなものは存在しない。「共同体主義」という言葉は、その内容が不明確なままに相手を批判する意図のもとに使用された。
- (16) ただし、このことは各時代に特定のアプローチが主流になったことを意味しているのであり、三つのアプローチは現在においても併存している。ドイツ人の彼女は博士号をバリ社会科学高等研究院とドイツの大学との共同指導で取得している。
- (17) ティエズの区分によりながらも、本稿では内容に注目して本稿のように呼ぶ。
- (18) 具体的には、モスクの建設、ハラールの看板を出した精肉店などの出店、女性のヒジャブ着用、イスラーム関係書籍、衣服、数珠などの小物を扱う店の登場、さらにはムスリム用墓地建設の要求などである。この点について詳しくは（HCI 2000）を参照。
- (19) 彼らのイスラームの可視化とともに、彼らの定住はフランス社会において驚きをもって受け止められた。その背景には、1979 年に生じたイランイスラーム革命について見られたような、イスラーム脅威論がなかったわけではない。しかし、ムスリム系移民の定住は実際には「旧植民地国出身者のフランス本土への定住」として認識された。したがって、「ムスリム」として問題化されるのは、サハラ以南アフリカ移民出身者などではなく、マグレブ移民出身者であった。中でも特に、62年の独立まで激しい独立戦争を経るなど、脱植民地化の過程で大きな問題となったアルジェリア移民出身者が注目された。その時、ムスリムアイデンティティの表現は何よりもまず、マグレブ移民出身者というエスニック集団の帰属意識の表現として認識された。そのために、特にアルジェリアで勢力を増していたイスラーム政治運動組織である、「イスラーム救国戦線（Front Islamique du Salut）」のフランス国内への影響が懸念されていた。
- (20) この表現はベルギーの人類学者ダセット（Felicé Dassetto）が、移民出身者のイスラームへの帰属意識を表現するために使用した（Dassetto 1998）。
- (21) 「共和国モデル」は共和国の法的構造から「市民の平等」と「エスニックブラインドな共通価値」という特徴を引き出しているが、このことは様々な政策が

「共和国モデル」によって正当化されていることを意味するものの、その政策が二特徴に合致していることを意味しない。つまり、実際の正当化においてどう考えても二特徴に反していると考えられるものが、共和国モデルによって正当化されるということがしばしば生じる。たとえば、1999年に成立した「パリテ (parité) 原則」は比例代表制をとる地方選挙において男女同数の候補者をリストに掲載することを義務付けた。これは「市民」という共和国モデルの категорияが「人一般」を意味し、性別による区別を認めないこと、個人を単位として集団を対象としないことを考えれば、モデルからの逸脱であった。実際、このパリテ原則の導入によって憲法改正が必要になり、改正されている。にもかかわらず、多くの論者はパリテ原則をモデルからの逸脱とはとらえず、その延長線上に考えた。論者たちは「女性」という categoria を対象にしたポジティブアクションは、「属性」を対象にしていないと主張した (宮島 2006)。同じように、共和国モデルがその「説明機能」よりも「正当化機能」を強く発揮するのがイスラームに関する諸問題が論じられる際である。たとえば、1989年から問題化するようになった「イスラームのスカーフ事件」の場合が典型である。公立学校における女生徒によるイスラームのスカーフ着用は、公立学校という公的領域に私的領域で表明されるべき属性である「イスラームのスカーフ」というイスラームへの帰属意識をもちこむ行為として、ライシテ違反、すなわち共和国モデルへの脅威として認識され、「共同体主義」という言葉で批判された。しかしながら、すでに 89 年にコンセイユ データ (国務院) が判断において示したように、ライシテが要求されるのは公立学校の教職員の側であり、生徒の側ではない。つまり、生徒のスカーフ着用は公立学校におけるライシテの原則に、「法的に言えば」違反していない。しかし、法的に言えばライシテと矛盾しない行為が、「法的枠組みに基礎を置くと主張する」共和国モデルによって批判されるということが実際には生じる。どれほど、共和国モデルが言説として、説明よりも正当化の機能を果たしているのかについては (Bertossi 2009; Bowen 2009) を参照。

- (22) エスニック統計論争については (中野 2009) を参照。
- (23) 彼らの教育水準が低い要因としては、彼らの両親の社会的階層との相関関係や出身国での社会化経験などいくつかあげることができる。そして教育においても人種主義の存在が指摘されている。移民出身の生徒においても公立学校は、エスニックな属性に無関係に機能すると認識され、差別問題において糾弾されることはほとんどない。しかしながら、教員の生徒評価において、フランス系の生徒に関しては「能力」について論じることが多いのに対して、外国系の場合にはその「振る舞い、育ち」などを論じることが多い。教育社会学者はこの点で、学校においてもエスニックなカ

テグリーが機能していると論じる (Payet 2002)。しかし、学校においてはこの categoria 化を修正することは困難である。政治学者のロルスリー (Françoise Lorcerie) が指摘するのは、学校はシティズンシップ教育の機関としてエスニックブラインドであるはずとされているために、教員の生徒認識においてエスニックな categoria 化が機能しているとしても、そのことを認識することは、教員にとってもまた生徒にとっても難しくなっている (Lorcerie 2003)。

- (24) 実際には反対運動が大きくなり、採択されなかった。
- (25) 2005年にデンマークの日刊紙がイスラームの預言者であるムハンマドを風刺した漫画を掲載した。このことがムスリムからはイスラームに対する冒瀆として批判され、メディアからはこうした批判に応えることは表現の自由を犯すものであるといった反論が出された。この事件はアラブ諸国の西欧諸国への外交関係にまで影響を及ぼし、2006年にはフランスなど他の西欧諸国でもこの漫画が掲載された。
- (26) 機会の平等に関しては、2006年3月31日法が特に雇用と教育の分野における平等の促進を目指している。また、多様性に関しては、たとえば、2004年10月22日に「多様性憲章」があらゆる形態の差別と闘うことを目的とする企業によって掲げられている。この憲章に署名した企業は、その実際において社会の多様性を十分に反映した雇用などを行うことを宣言している。
- (27) この点については特に (Noiriel 2007) を参照。
- (28) 本稿では市民アイデンティティを内面化させるための教育を広く、シティズンシップ教育と呼ぶ。HCIの報告書では、特に formation civique という用語が充てられている。
- (29) éducation civique という言葉は一教科としての公民・市民教育を示し、éducation à la citoyenneté は教科ではなく、おおそ市民育成という領域全体を指す言葉として使用される。そして、この市民育成の領域は、社会統合の揺らぎに対抗するために、教科活動の内容的拡大にとどまらない。その領域は、学校のみならずその他の社会的組織をも含んでおり、両者の協働関係を促している。シティズンシップ教育の内容の変遷とその用語 (éducation civique, formation de la citoyenneté, formation civique etc) については (鈴木 2006) を参照。
- (30) 定住を望む移民がフランス政府と結ぶ必要のある契約のこと。
- (31) マリアヌ像とは、フランス共和国、自由・平等・博愛といった共和国の価値を象徴する女性像のこと。その像が政府のロゴなどさまざまな公的機関において使用されている。
- (32) たとえば、自分の所属する宗教宗派の祭日であることを理由に、職務の都合を考慮したうえで、休みを取ることができる。
- (33) これは特にイスラームのスカーフ着用者が、そのス

カーフのためにアイデンティティ確認ができないことがあり、行政担当者がスカーフを脱ぐように求めたところ、着用者に拒否されたという件が行政に問題視されたからである。

- (34) スタジ委員会の構成とその議論の内容については、(Lorcerie 2005) を参照。
- (35) もちろん、すべてが「共和国モデル」によって正当化されるわけではない。この点については特に (Bertossi 2009) を参照。彼は共和国モデルの枠内で取られてきたレポートリーを明らかにしている。従って分析概念としての「共和国の特徴」と正当化の言説としての「共和国モデル」の区別が、社会科学者においては重要になるだろう。というのも、両者の区別がないと社会科学者（とくにフランスの場合には政治学者 (politologue)）は知らないうちに既存の政策を「共和国モデル」ゆえに生み出されるものとして正当化してしまう危険があるからである。そしてこの危険性は、フランスにおいては、社会科学者の政策決定過程への関与が大きいだけに重要である。たとえば、憲法院のメンバーである社会学者シュナペール (Dominique Schnapper) は「共和国モデル」のつよい擁護者でもある。この点については、特に (Lorcerie 1994) を参照。
- (36) ただし、新世代のうちの宗教実践を規則的に行っている 10~20% の中で活動家になる者が出てくるといふこと、フランスにおいてムスリムアイデンティティを表現することは職業などにおいて否定的に見られる傾向が強いことを考えれば、新世代イスラーム団体の活動や影響力は、社会党や行政の支援を受けた 80 年代の公民主義運動と比べてもはるかに小さいといえる。
- (37) 第一世代は出身国ごとに全国組織を構成している。代表的なものとしてアルジェリア出身者のバリモスク、モロッコ出身者を中心とする「フランスムスリム全国連盟 (Fédération Nationale des Musulmans de France : FNMF)、チュニジア出身者を中心とする「フランスイスラーム組織連合 (Union des Organisation Islamique de France : UOIF)」が存在する。バリモスク、FNMF は出身国政府に支援されているが、UOIF はチュニジア政府にむしろ対立していたメンバーによって設立された。現在、UOIF は新世代にもその影響力を広げようと、新世代向けの組織を新たに設立している。代表的なものとして「フランスの若いムスリム (Jeunes Musulmans de France : JMF) や「フランスのムスリム学生 (Etudiants Musulmans de France : EMF) が存在する。JMF や EMF は UOIF の一部として設立されたものの、現在では独立した組織となっており、場合によっては UOIF を批判したり、対立することもあつた。たとえば、フランスにおけるムスリムの代表組織を設立しようとする試みにおける UOIF の方針はたびたび批判されている。
- (38) セザーリは新世代のイスラーム団体の社会教育活

動を *éducation civique* と区別される *éducation civile* として定義している。前者は投票など制度化された政治への参加を意味するのに対して、後者は、学業の失敗への介入など身近な社会問題（ただしその地域の居住者に広くかかわり個人だけの問題ではないもの）への参加を意味している (Cesari 1997 : 124)。この点をシティズンシップの観点から考察したものとしては (Wenden et Leveau 2001) を参照。

- (39) 政治社会学者のフレゴジ (Franck Frégosi) は UJM を新世代が中心となるイスラーム団体の中の代表的存在とみなしており、その特徴として積極的に他の市民運動と連携していく点を指摘している (Frégosi 2009)。
- (40) ただし、1901 年法による NPO としての登録は 1989 年である。
- (41) UJM に関しての情報は、筆者が 2002 年から 2004 年にリヨンで行った参与観察に基づいている。筆者はメンバーではないものの、例外的にメンバー向け活動にも参加を認められ、内部活動および対外的活動に日本人研究者として参加した。参加が認められるまでには UJM 内部で議論があつた。結局、筆者が日本人であることと研究者であることが、フランス社会での差別の直接の加害者ではないこと、そして、私の参加が海外に実情を知らせるきっかけになるという主張が通り、参加が認められた。本稿の UJM の活動の叙述については (浪岡 2004) に拠っている。
- (42) この区別は UJM 自身が行っている。
- (43) ムスリム同胞団の創始者であるバンナ (Hassan Al Bannah) の孫にあたる。新世代のムスリムアイデンティティのあり方に大きな影響を与えており、サルコジ内務大臣 (現大統領) とも対談している、イスラーム学で博士号を取得した知識人である。英国オクスフォード大学でも教鞭をとる。
- (44) エドワード・サイド (Edward Said) やイヴァン・イリイチ (Ivan Irich)、さらにはポール・アリエス (Paul Ariès) などの書籍が使用された。
- (45) この少人数セミナー向けにラマダンのブックレット形式の参考書をタウヒードは同時に出版することになる。
- (46) このフランス支部には、失業者の団体や不法滞在者支援団体、労働組合、ATTAC などが参加している。
- (47) 支配的な消費文化であり、ブランド物の衣料品などに代表される。こうした消費財へのアクセス能力 (購買力) によって自らの価値を評価するような文化が消費文化として批判されている。この消費文化の影響を、家庭や学校で相対化する価値観を十分に内面化していない新世代は強く受けると考えられている。この点については (Lapeyronnie 1998) を参照。
- (48) そのイスラームの理解において UJM は多くをラマダンに負っている。この点についてラマダンの一連の著作と (浪岡 2007) を参照。
- (49) たとえば、UJM は講演会会場において長らく男女を

別に分けてきたが、他の市民運動団体との協働関係の中で本人の希望があれば男女の同席をも認めるようになった。

- (50) 熟議とは理性的な討論を指すが、この点についてもたとえばハーバマスを批判的に継承するドライゼック (John Dryzek) は理性的な言説のみが流通する空間は、同時に、うまく発言できない人を排除する空間でもあることを指摘し、「熟議」ということばよりも「討議 (discursive)」という表現を使用することを提案している (Dryzek 2000)。熟議は以下のような特徴をもっている。第一に個人の選好が変容すること、第二に選好において公私の区別がなされること、第三に「論証」など自己利益の観点を超える基準を設定すること、第四に異なる人々の間で共通の事柄への関心を喚起し、形成する活動であること (田村 2004)。
- (51) 太字は筆者による。
- (52) 「サルタン」とは、自ら語るができない (その声が届き届けられない) ので、一方的に語られる存在を指す (スピバック 1998)。
- (53) この点において中野は近年のフランスにおける地方分権化、近隣民主主義の制度化を公私二元論から「公的領域-公共領域-私的領域」からなるトライアングルモデルへの変容として説明できないかどうかを検討している (中野 2007)。

引用文献

- 岡野八代、『シチズンシップの政治学』白澤社、2003年。
 小泉洋一、『政教分離と宗教的自由』法律文化社、1998年。
 斎藤純一、『公共性』岩波書店、2000年。
 鈴木規子、『フランスにおける市民性教育の現状と課題』『日仏教育学会年報』、2006年。
 スピバック・ガヤトリ (上村忠男訳) 『サルタンは語る
 ことができるか』みすず書房、1998年。
 田村哲樹「熟議民主主義とベーシックインカム」『早稲田
 政治経済学雑誌』357号、2004年。
 『熟議の理由』勁草書房、2008年。
 樽本秀樹「国際移民と市民権の社会学理論」『社会学評論』
 57(4)号、2007年。
 中野裕二、「フランス共和制の変容」宮島・若松・小森編
 『地域のヨーロッパ』人文書院、2007年。
 「移民の統合の『共和国モデル』とその変容」(宮島編)
 『移民の社会的統合と排除』東京大学出版会、2009年。
 浪岡新太郎、「移民結社と＜新しい市民権＞」(山脇・内海
 編)『グローバル時代の平和学』第3巻、法律文化社、
 2004年。
 「ヨーロッパムスリムの市民アイデンティティ」『国際
 政治』149号、2007年。
 「宗教・参加・排除」(宮島編)『移民の社会的統合と排
 除』東京大学出版会、2009年。
 「ムスリム女性でありフランス市民であること」(松
 本・栗屋編)『ジェンダー史叢書』第7巻、明石書店、

- 2011年。
 樋口陽一『近代国民国家の憲法構造』東京大学出版会、1994
 年。
 フレイザー・ナンシー、(仲正昌樹監訳)、『中断された正義』御茶の水書房、2003年。
 宮島喬、『移民社会フランスの危機』岩波書店、2006年。
 『一にして多のヨーロッパ』勁草書房、2010年。
 森千香子『『郊外』コミュニティにおける『移民』の社会的
 排除と参加』(宮島編)『移民の社会的統合と排除』東京
 大学出版会、2009年。
 李光一「エスニシティと現代社会」『思想』、1985年4月
 号。
 Agnès De Féo., *Sous la burqua*, (DVD) Sasana Production,
 2010.
 Baillet, D., *Militantisme politique et intégration des jeunes
 d'origine maghrébine*, Harmattan, 2001.
 Babès, L., *L'islam positif*, l'Atelier, 1997.
 Bergounioux, A., «L'Ecole et les nouveaux défis de l'éducation
 civique» in *Après demain*, no5, 2008.
 Bertossi, C., *Distant neighbours*, Runnymede Trust, 2007.
 «La République «modèle» et ses discours modélisants» in
Migrations Société, no122, 2009.
 Bouretz, P., *La République et l'Universel*, Folio, 2002.
 Bowen, J., «Schémas fonctionnels et modèles normatifs dans la
 politique française en matière d'islam» in *Migrations Société*,
 no122, 2009.
 Calvès, J., *La discrimination positive*, PUF, 2008.
 Cesari J., *Musulmans et républicains*, complexe, 1998.
 CNCNDH, *La lutte contre le racisme et la xénophobie*, dF, 2005.
Rapport annuel, dF, 2008.
 Commission Stasi, *Laïcité et République*, dF, 2003.
 Conseil économique et social, *L'insertion des jeunes d'origine
 étrangère*, dF, 2001.
 Dassetto, F., *L'islam transplanté en Europe*, 1997.
 Donzelot, J (avec Estèbe, P.), *L'Etat animateur*, Esprit, 1994.
 Dryzek, J., *Deliberative democracy and beyond*, Oxford
 University Press, 2000.
 EUMC, *Les musulmans au sein de l'Union Européenne*, 2006.
 FASILD, *Les discriminations des jeunes d'origine étrangère
 dans l'accès à l'emploi et l'accès au logement*, dF, 2003.
 Fregosi, F., «Formes de mobilisation collective des musulmans
 en France et en Europe» in *Revue Internationale de Politique
 Comparée*, no16, 2009.
 GELD, *Les discriminations raciales et ethniques dans l'accès
 au logement social*, GELD, 2001.
 Hammouche, A., «Ville et immigration» in *Hommes et Migrations*,
 no1217, 1999.
 HCI, *Pour un modèle français d'intégration*, dF, 1991.
Lutte contre les discriminations, dF, 1998.
Islam dans la République, dF, 2000.
Charte de la laïcité dans les services publics, dF, 2007a.
Charte de la laïcité dans les services publics et trois avis, dF,

2007b.

Etude et Intégration: Faire connaître les valeurs républicaines, dF, 2009.

INSEE., *Les immigrés en France*, dF, 2005.

Khosrokar, F., *L'islam des jeunes*, Flammarion, 1998.

Lawrence J et Vaisse J., *Intégrer l'islam*, Odile Jacob, 2007.

Lapeyronnie D., *Ghetto urbain*, Robert Laffont, 2008.

Lorcerie F., «Les sciences sociales au service de l'identité nationale» in Martin(dir), *Carte d'identité*, Presse de Sciences-Po, 1994.

L'école et le défi ethnique, Harmattan, 2003.

La politisation du voile, Harmattan, 2005.

Makri, Y., «Notre contribution» in *Présence Musulmane*, no11, 2000.

Quelle contribution citoyenne de la jeunesse musulmane de France, UJM, 2003.

Marshall. T and Bottomore. T., *Citizenship and Social Class*, Pluto Press, 1992 (1950).

Noiriel, G., *A quoi sert l'identité nationale?*, Agone, 2007.

OIP, *Rapport annuel*, presse de sciences-po, 2003.

Payet, J., «L'ethnicité, c'est les autres» in *VEI-Enjeux*, no6, 2002.

Ramadan, T., *L'islam dans la laïcité*, Tawhid, 1994.

Musulmans d'Occident, Tawhid, 2002.

«Les musulmans et la mondialisation» in *Pouvoir*, no104, 2003.

Roché, S., *Tolérance zéro*, Odile Jacob, 2002.

Stasi Commission, *Rapport Stasi*, 2003.

SOS-Racisme, *Rapport d'analyse des affaires récentes de discrimination à l'embauche poursuivies par SOS-Racisme*, SOS-Racisme, 2005.

Tietze, N., *Un mode de construction subjective dans la modernité*, Thèse de doctorat en sociologie à L'E.H.E.S.S., 1999.

Tribalat, M., *Faire France*, Découverte, 1995.

UJM, *Jeunes Musulmans*, no4. 1994.

Présentation de l'Union des Jeunes Musulmans, 2000.

Wenden.C et Leveau. R., *La bourgeoisie*, CNRS, 2001.