

[招待：研究論文]

ライシテの変容

共和主義の逸脱か現れか

Laïcité in Transformation

A Deviation or Manifestation of Republicanism?

宮代 康丈

慶應義塾大学総合政策学部准教授

Yasutake Miyashiro

Associate Professor, Faculty of Policy Management, Keio University

Correspondence to: miyashiro.yasutake@keio.jp

Abstract: 近年のフランスでは、共和国を支える理念の一つであるライシテの捉え方が変わりつつある。本論考では、この変容とフランス共和主義の関係を、共和国とライシテの連関、およびライシテとネーションの連関に注目しながら検討したい。第1節では、ライシテを「フランス的例外」と見なす議論を分析する(1)。次に、ライシテの共和主義的構想を明確にする(2)。第3節では、その共和主義的構想からどのようにネーションの問題が提起されるのかを明らかにする(3)。

In recent years, France has seen a transformation in how laïcité (laicity)—one of the fundamental ideas of the republic—is understood. This paper examines the relation between this transformation and French republicanism, focusing on how republic and laïcité, and laïcité and nation, are interconnected to each other. The first section analyzes the argument which regards laïcité as the “French exception” (1). Next, the republican conception of laïcité is clarified (2). The final section reveals how the republican conception raises the question of nationhood (3).

Keywords: ライシテ、共和国、共和主義、ネーション
laïcité (laicity), republic, republicanism, nation

序

近年のフランスでは、共和国理念の一つであるライシテの捉え方が変わりつつある。本論考では、特に共和派であることを標榜する哲学者・政治学者の議論に焦点を当てて、この変容とフランス共和主義の関係を検討したい。

ライシテをめぐる状況

ライシテ (laïcité) とは、一般的な定義を示すと、「宗教的に自律した政治権力が、宗教的中立性の立場から、国家と諸教会を分離する形で、信教の自由を保障する考え方、またはその制度のこと」(伊達, 2018, p.15)である。簡潔に言ってしまうと、政教分離のあり方の一つである。ライシテというフランス語の初出は一般に長らく、『リトレ辞典』補遺(1886年)の記載に準拠して、1871年11月11日付け

の『祖国』(*La Patrie*)紙上であると見なされてきた。しかし現在では、初出が1849年にまで遡ることが確認されている(Thierry-Riboulot, 2022, p.178)。フランスにおけるライシテの歴史を叙述する場合、概説書では啓蒙期や革命期から始められることが一般的であるが、さらに遡るケースもないわけではない(たとえばJaume, 2022)。それほど、長い歴史を持つということである。また、法的規範のレベルにおいては、第4共和政(1946-1958)以降、現在の第5共和政(1958-)に至るまで、憲法第1条において共和国の「非宗教的」(laïque)な性格が明示されている(「フランスは、不可分の、非宗教的、民主的かつ社会的な共和国である。[...]」初宿・辻村, 2020, p.225)。ライシテは憲法的価値を有する原則(principe à valeur constitutionnelle)である。このように、歴史的にも法的にも、フランスでは重要な

位置を占めているライシテだが、近年、それをどのように捉え、どのように適用するかという点について、一連の社会事象と連動しながら大きな変化が生じている¹⁾。まず、適用範囲の拡大がある。仮に、1989年9月、公立中学校に女子生徒がヒジャブを被ったまま登校したことを発端とするいわゆるスカーフ事件を起点とすると、その後2004年3月15日の法律によって、自らの宗教的帰属を「これみよがしに」(ostensiblement)示す標章や衣服の着用が公立学校で禁止され、2023年秋からはアバヤの着用も禁じられた。2010年10月11日には、公立学校という範囲を越えて、ブルカなど、顔を覆う衣服を市民が公共の場で着用することを禁じる法律も公布された。2024年8月のパリオリンピックでは、国連や国際オリンピック委員会の考えに反して、フランス代表団選手によるヒジャブの着用が認められなかったことは記憶に新しいであろう。一方、民間の託児所においても、イスラームのスカーフを身に付けた被雇用者が解雇されるというバビルー事件が2008年に起きている。この一件に関する国内の判決は紆余曲折を経るが、2014年に破毀院によって解雇の正当性が認められた(ただし、2018年に国連人権委員会は、この解雇が「宗教的信念を理由とする差別」に当たると見なしている)。2021年8月24日法(通称で分離主義法)では、「共和国原則の尊重」の強化が掲げられ、イスラームの分離主義に対する対策が定められた。

このような動きに応じて、ライシテは進歩派の価値から保守派の価値へと変貌するかのような様相を呈している。この変化は、「非自由主義的転回」(Portier, 2021b)とも呼ばれる。また、ライシテが「安全保障」(和田, 2023)の問題として浮上しているかと思えば、政治的実践としての「承認のライシテ」(佐藤, 2023)に注目が集まってもいる。前者の問題については、政治的決定の目的が自由の条件を整えることから治安を維持することへと変質していることが指摘されている(Portier, 2021a, p.9)。2015年1月以降、シャルリ・エブド事件をはじめとするテロ事件がフランスで頻発したことの影響も大きい。2020年10月には、中学校教師がイスラーム過激派思想を持つとされる若者に殺害され、2023年10月にも別の中学校教師が同じくテロに遭って死去している。

他方、フランス文化の「アメリカ化」が進み、特に若者の間で「尊重」(リスペクト)と「自由」が二大価値となって、宗教が、批判の対象となりうる「意見」としてではなく、「アイデンティティ」として理解されるようになってきている。このことは、「フランス流」のライシテと齟齬をきたすと見る向きもある(Roder et al., 2024, p.173-8)。もっとも、アイデンティティをめぐる問題は、若者の価値

観の変化にだけ見られるわけではない。2004年3月15日法の成立に先立って、当時の大統領J. シラク(J. Chirac)は、「ライシテは我々の伝統に刻み込まれている。我々の共和国アイデンティティの中心にある」と演説で述べた(2003年12月17日)²⁾。また、下院副議長F. パロワン(F. Baroin)がシラクに提出した報告書「新しいライシテのために」(2003年6月)においても、ライシテは「フランスのアイデンティティ」を指し示すものの一つとして位置づけられている。その中での指摘によれば、多文化主義や共同体主義によってライシテが揺り動かされることは、「ナショナルアイデンティティに対する脅威」と見なしうるといふ³⁾。ライシテの集合的アイデンティティ化は、法律上の議論にも影響を及ぼしており、「非物質的公序」(ordre public immatériel)という考えの濫用によって、私生活に属するはずの場においてさえ、宗教的自由などの個人の自由が制限される傾向にある。しかも、その制限は「共生」(vivre-ensemble)のルールとして正当化されているという(Spitz, 2022, p.98-108; Hennette-Vauchez and Valentin, 2014; Valentin, 2019; Valentin, 2021)。このような「新しいライシテ」の動きは「共和国の伝統」を引き継ぐものであるどころか、むしろそれとの断絶として理解されなければならないともいふ(Hennette-Vauchez and Valentin, 2014, p.25-6, p.55)。

問題の提示

共和国理念の擁護を第一に据える立場を共和主義と呼ぶならば、アイデンティティをめぐるライシテ観の変容は、共和主義からの逸脱なのであろうか、それとも共和主義の現れなのであろうか。一方に、ライシテをフランスのナショナルアイデンティティと見なす捉え方がある。他方には、個人のアイデンティティ(とりわけその宗教的アイデンティティ)の承認への要求がある。政教分離の原則であるはずのライシテは今や、集団的なものであれ個人的なものであれ、アイデンティティをめぐる論争の火種へと変化したかのように見える。このようなアイデンティティ的転回は、ライシテという共和国理念からの逸脱なのであろうか。それとも、変化の要因はフランスのライシテに内在しているのであろうか。

変化を促しているものが、フランス社会においてイスラームの文化的・宗教的可視化が進んでいることに対する治安重視の保守的硬直であることは間違いのないであろう。しかし、はたしてそれだけであろうか。変化の要因は、フランスにおける共和国とネーションの関係づけという一層根深い点にもあるのではないか。G. コック(G. Coq)は、共和国とライシテとの「必然的な繋がり」を指摘した(Coq,

1999)。ライシテのアイデンティティ化は、フランスにおける共和国とネーションとの繋がりに関わるのではないか。

この問題の争点を明らかにするために、宗教社会学者J. ボベロ(J. Baubérot)の見解を取り上げよう。ボベロは七つのライシテを区別し、その一つとして「アイデンティティのライシテ」(laïcité identitaire)を挙げている。それが指しているのは、右派の掲げる「新しいライシテ」であり、先ほど挙げたバロワン報告書に見られるものである。ボベロによれば、「新しいライシテ」は、「フランスの宗教的アイデンティティ」と歩を共にしているという(Baubérot, 2015, p.108)。このことは、サルコジ大統領によるラテラノ大聖堂での演説(2007年12月20日)にも見て取ることができる。サルコジは「フランスのキリスト教的ルーツ」を語り、「ルーツを引き抜く」ことは「ナショナルアイデンティティの絆を弱めること」だと述べた⁴⁾。ボベロによれば、「アイデンティティのライシテ」には、「国家の中立性を狭めたり、さらにはそれに背いたりする一方で、個人に対しては中立性の責務を大幅に広げることによる傾向がある」という(Baubérot, 2015, p.118、強調原著)。宗教的なナショナルアイデンティティ(「フランスのキリスト教的ルーツ」)を擁護しつつ、イスラームのアイデンティティの表現に対しては中立性を要求するというわけである。「カト＝ライシテ」(catho-laïcité)と呼ばれるものも、このような傾向の表れであると言ってよいであろう。カト＝ライシテとは、カトリックの遺産(ただし、実質は骨抜きにされている)とライシテの信念(ただし、イスラーム教だけを標的にする)との混合を意味する(Pranchère, 2011, p.110)。

もっとも、フランスのナショナルアイデンティティは「キリスト教的ルーツ」に帰着するのであるだろうか。「アイデンティティのライシテ」に関するボベロの分析は、ライシテの政治的利用をあぶり出すことに優れている。特に、「アイデンティティのライシテ」とある種のガリカニスムとの連携に関する指摘は鋭い(Baubérot, 2015, p.114-6; Baubérot, 2014, p.46-9, p.82-4)。しかしながら、フランスにおけるネーションの特質が何か、またそのネーションが宗教と、あるいはライシテとどのように結びつくのかということについて、そもそも見解の対立がありうることに目を向ける必要があるだろう。Ch. ド・ゴール(Ch. de Gaulle)によれば(1958年9月17日付グラント枢機卿宛て書簡)、「共和国は非宗教的だが、フランスはキリスト教的である」(Poulat, 2003, p.15-6)。政治哲学者P. マナン(P. Manent)によれば、ライシテによってフランス社会は宗教的に中立になったわけではない。フランスはあくまでもキリスト教の銘を持つ社会である。フランスで実際に行われ

てきたライシテが示しているのは、「中立的あるいは『非宗教的』な国家、キリスト教的習俗の社会、神聖視されたネーション」の三位一体であるという(Manent, 2015, p.32-3)。一方、後述するように、宗教とは切り離された公共性こそがフランスのネーションの特質をなすと考える共和主義者もいる。

ライシテとネーションの関係については、別の角度から問うこともできる。ライシテが当為として課されるのは、共和国(République)に対してなのか、国家(État)に対してなのか、国民としてのネーション(nation)に対してなのか。この問題は、後節で触れる「諸教会と国家の分離に関する1905年12月9日の法律⁵⁾」(以下1905年法)に関わる。法律名から考えれば、「諸教会」と分離されるべきなのは「国家」である。他方、同法の第2条は「共和国はいかなる宗派も公認せず、俸給の支払い、補助金の交付を行なわない」という文言で始まる。国家と共和国は同義なのであろうか。さらに注目すべきは、1905年2月9日に示された法案(ピアンヴニュー＝マルタン案)の段階では、第1条に「国家はいかなる宗派も公認せず、俸給の支払いも行なわない」と記されていたことである⁶⁾。法案から成立に至るまでの過程で、国家から共和国へと文言が変更されたわけである。この変更は立法者の意図を反映しているとも見ることもできるかもしれない(Kahn, 2023, p.154)⁷⁾。法案に至る過程での国家と共和国という用語の違いに過剰な解釈を加えることは控えるにしても、なぜこのような変更が行われたのかという歴史上の問題と、国家と共和国の違いに関わる意味の問題は残るであろう(なお、成立・公布された法律においても、共和国と国家は混在している⁸⁾)。また、ライシテがネーションを対象にするならば、問うべき範囲は法の領域に留まらず、習俗(ある集団に共通の生き方・考え方・感じ方)の領域にも広がるであろう。

共和国理念とライシテの連関、およびライシテとネーションの連関に注目しながら、以下では、まず、ライシテをフランスに固有のものであると見なす議論を分析する(1. 「フランス的例外」?)。次に、ライシテの共和主義的構想を明らかにする(2. ライシテの共和主義的構想)。最後に、その共和主義的構想からどのようにネーションの問題が提起されるのかという点を検討する(3. 市民社会のライシテからネーションへ)。

1. 「フランス的例外」?

本節では、ライシテを「フランス的例外」(exception française)と見なす論者の見解を検討する。その代表的なものとして、今でも引き合いに出されることが多いのは、R. ドゥブレ(R. Debray)による「ライシテ——フランス的例

外」と題するシンポジウム発表(Debray, 1990, p.199-208)である。この発表は「フランス的例外」という表現が用いられたごく初期のものの一つである(Baubérot, 2007, p.123)。ドゥブレにとって、ライシテは「神聖なもの」であり、単なる「中立性」と同義ではない(Debray, 1990, p.206)。「例外性」を強調する同氏の見解は近年になっても変わっておらず、2021年の『両世界評論』でのインタビューでも、「フランス文化の例外性の二側面」はライシテと共和国であると語っている(Debray, 2021)。また、2002年2月にドゥブレが国民教育大臣に提出した宗教事象教育に関する報告書によれば、ライシテという原則に関するフランスのアプローチは「ヨーロッパにおける独自性」をなしているという。ただし、ライシテという原則そのものがフランスの独自性であるとドゥブレは考えているわけではないようだ。メキシコやトルコにもそれぞれ独自のライシテがあることを認めているからである(Debray, 2002; Debray, 2015, p.56)。当の原則がどのように適用されているかという点に独自性があると捉えているのであろう。このような観点から見れば、ライシテという原則そのものがフランスの地域的固有性を示すわけではないはずである。

しかしながら、原則それ自体の例外性・独自性を主張する向きもある。その典型は、共に哲学を専門とするC. キンツルール(C. Kintzler)とH. ペナルイス(H. Pena-Ruiz)である。

キンツルールによれば、ライシテは、J. ロック(J. Locke)の思想に特に典型的に見られる寛容(tolérance)とは概念的に区別されるという。寛容(正確には「拡大された寛容」)のモデルは、宗教間の寛容を説くだけでなく、無神論を許容する⁹⁾。ただし、このモデルにおいては、個人が何らかの下位共同体(あるいは中間団体)に属し、あらかじめ社会関係を持っていることが想定されている。この場合、政治的結合は複数の下位共同体・中間団体が集まって構成されるものとなる。それに対して、ライシテのモデルで求められる政治的結合は、所与の社会的関係によって縛られることなく、個人が自由に共存できるようにするものであるという。政治的結合の礎になるのは、宗教をはじめとする社会的関係ではない。むしろ、そのような社会的関係を捨象したうえで、政治的結合は構想されなければならない。人々の政治的な繋がりとは社会的なそれと区別され、前者は後者から独立したものとして位置づけられる。寛容のモデルを代表するのがロックであるのに対し、ライシテのモデルを代表するのはルソーである(Kintzler, 2007)。

ペナルイスにとっても、ライシテは寛容と区別される。ライシテの基幹である良心の自由(liberté de conscience)を、宗教の自由(liberté religieuse)と同一視してはならな

い。無神論や不可知論をも含む良心の自由は、さまざまな宗教に対する寛容によって保障されるものではない。為政者から寛容な処遇を受けることは、自由の権利を享受することとは違う。為政者の善意による寛容は、為政者の意向次第で、いつでも覆りうるからである。さらに、寛容の対象となるものとそうでないものとを区別することによって、権利上の平等も損なわれる(Pena-Ruiz, 2015, p.67-76; Pena-Ruiz, 2003, p.68-70)。また、ライシテによって打ち立てられる体制(「デモクラシーの共和主義的基礎づけ」)は、「政治を社会的なものとの、あるいは同時代の社会との繋がりから解き放つ」ことによって、個人がそれぞれの個別性の沼から抜け出せるような普遍的な次元をもたらすのだという(Pena-Ruiz, 2015, p.136)。この「社会的なもの」には、宗教も含まれる。

このように、キンツルールとペナルイスにとって、ライシテは、寛容モデルの一変種や発展型ではなく、そのモデルとは区別されるべき独自の概念である。このような区別は現在、別の論者によっても引き継がれている。I. ロデル(I. Roder)は、2004年法を擁護する近著で、「ネオリベラル」的な自己選択の論理を崇めない「フランスモデル」の要求度の高さを指摘し、「『フランス流の』ライシテ」を「アングロサクソンの宗教的寛容」と対比している(Roder et al., 2024, p.178)。

なお、ライシテそれ自体がフランス的例外性・独自性であるという見方を斥ける向きもある。ポベロは、ケベック大学教授M. ミロ(M. Milot)との共著において、ライシテを「フランス的例外性」と見なしたり、フランスをライシテの完成モデルであると思なしたりする捉え方と対比するために、「国境なきライシテ」(laïcités sans frontières)という表現を打ち出している。この表現では、ライシテは複数形で用いられている。ライシテのあり方は多様でありうるというわけである。宗教との対決姿勢を示したり、宗教の影響を公的領域から除外したりすることは、フランスの歴史的な個別事情¹⁰⁾による。ライシテがそれ自体としてどのようなものかということと、そのライシテがフランスにおいてどのように捉えられてきたかということとは区別しなければならない。ポベロとミロによれば、ライシテの目的は平等と良心の自由であり、その目的を実現させるための手段が中立性と分離である。これらの目的と手段の組み合わせによって、ライシテの実際のあり方や争点を国や歴史の文脈に応じて分析できるようになるという。また、そもそもフランスのライシテからして、一枚岩のモデルのようなものではなく、内実はきわめて複雑である(Baubérot and Milot, 2012, p.7-14)。ポベロやミロによるライシテ原則の捉え方は、ケベックで共に活躍する哲学者J. マク

リュール (J. Maclure) と Ch. テイラー (Ch. Taylor) が共著で提示しているものとも符合する (Maclure and Taylor, 2010, p.29-37)。ライシテは、「法治国家の近代化」に由来するのであって、「フランス的例外」ではない (Zuber, 2023, p.22; Zuber, 2019)。

このような形で、ライシテのフランス的独自性を主張する側と、そのような主張を批判する側とが対立している。この対立は、社会学者 Ph. ポルティエ (Ph. Portier) が「独占的アプローチ」と「包摂的アプローチ」として提示したものと重なる (Portier, 2016, p.10-3)。フランス的例外を唱える前者の側において、ライシテと共和主義の関わりはどのように捉えられているのか。この点を次節で検討したい。

2. ライシテの共和主義的構想

ライシテと共和主義の関わりについて、前出のキンツレーとペナルイスの議論に焦点を当てながら、どのようにライシテから共和国のあり方が導かれるかという点を分析しよう。本節では、両者に典型的に見られる立論をライシテの共和主義的構想と呼ぶ。ライシテはフランス共和国の憲法上の規定である以上、ライシテの共和主義的構想と言えば冗長な表現にも感じられるであろうが、ここで共和主義的構想と呼ぶものは、共和国に関するフランスに特有の共和主義を指す。フランスの共和主義者の中でも、キンツレーやペナルイスとは異なる構想を主張している哲学者はいる。J.-F. スピッツ (J.-F. Spitz) や C. ラボルド (C. Laborde) はその例である (Spitz, 2022; Spitz, 2023; Laborde, 2010)。二人とも、非支配としての自由 (*liberté comme non-domination*) を共和主義の根本的価値として捉えており、キンツレーやペナルイスが提唱するような意味での自律を共和主義の土台とはしていない。この点において、スピッツやラボルドの共和主義は、本節でフランスに特有の共和主義的構想と呼ぶものとは一線を画す。また、自由主義の立場からキンツレーやペナルイスを批判しつつも、ライシテを擁護するフランスの哲学者もいる (近例として Kahn, 2023)。

上述したように、キンツレーの主眼はライシテという概念の構築にあり、ライシテと寛容の違いも概念上のものとして示される。また、その概念構築の手法は、哲学用語を使えば、カントの批判哲学に沿った「超越論的」 (*transcendental/transzendental*) なものである。「超越論的」とは、経験に依拠しないアプリアリな可能性条件の探求を意味する。実際、キンツレーにとってライシテとは、現実の社会の中にある様々な立場の意見を調和させたり、調整したりすることではない。そのような調和を「アプリア

リに可能にする」 (*“a priori possible”*) 空間を創出することがライシテの意味であるという (Kintzler, 2007, p.33; Kintzler, 2004, p.45; Pena-Ruiz, 2003, p.10)。また、そのような空間の創出こそが、社会的関係と区別される政治的結合に固有の特徴である。宗教的信仰の有無など、どのような意見・信条を持つ人々であっても、互いが自由に共存できるようになるアプリアリな政治空間は、人々が身にまわっている個々の社会的特徴を捨象した「ゼロ」 (Kintzler, 2014, p.19; Kintzler, 2024, p.30) の状態を起点にしなければならない。「ゼロ」起点で政治空間を創出するということは、個々人の多様性や差異を捨象した白紙の状態として政治空間を構想するということである。ペナルイスによれば、「私は、キリスト教やユダヤ人、自由思想家である前に、一人の人間」である。同じことは社会や国民、イデオロギーに関する所属にも当てはまる (Pena-Ruiz, 2003, p.37)。いかなる所属にも縛られない白紙の状態であるからこそ、その空間では、個々人が互いに平等に自由になれるというのである。

このようなライシテ概念からどのように共和国の理念は導出されるのか。その過程を分析するために、フランスにおけるライシテの共通参照軸とも呼ぶべき前出の 1905 年法に関する議論に注目したい。同法の第 1・2 条は、以下の通りである。

第 1 条 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のみを設けて、自由な礼拝の実践を保護する。

第 2 条 共和国はいかなる宗派も公認せず、俸給の支払い、補助金の交付を行なわない。¹¹⁾

キンツレーによれば、政教分離を非宗教的な形で述べた同法第 1 条では、良心の自由と信仰の自由が峻別されている。ライシテの原則に基づく政治的結合の基準になるのは、宗教の自由ではなく、良心の自由である (Kintzler, 2024, p.33-4; Kintzler, 2007, p.30-1)。また、第 2 条には、ライシテと相反する民主主義のタイプが言明されているという。ライシテと相容れないのは、結社民主主義であり、中間団体に政治権力を付与するタイプの民主主義である (Kintzler, 2007, p.19)。ペナルイスによれば、1905 年法は、制度上のライシテを成す法的な仕組みであり、それによって保証されているのは、良心の自由だけでなく、さまざまな信者や無神論者、不可知論者の間の厳密な平等である (Pena-Ruiz, 2003, p.72)。同法第 1・2 条は、条文に明記されている通り、「原則」として一体のものであり、ブシネスク (Boussinesq, 1994) のように、他の条文と恣意的

に結びつけることで「宗教の自由」を保護する法律であるかのように解釈してはならない(Pena-Ruiz, 2015, p.228-9)。また、この法は、1881年から1886年にかけて始まったライシテ化のプロセスを完遂するものであり、1)良心の自由、2)全員の平等、3)一般利益に基づく法律・公共空間、これら三つの価値を促進したという(Pena-Ruiz, 2003, p.148-9, p.157)。

両者による1905年法の捉え方について、二つの点に注目したい。一つ目は、良心の自由の優先である。二つ目は、良心の自由を平等に保障するための人民主権と法の価値づけである。

ライシテの共和主義的構想において、良心の自由は、上述の通り、宗教の自由と同一ではない。何ものにも所属せず、何ものにも帰依しないことをも保障する権利が良心の自由である。このような良心の自由を成立させる条件は何か。それは、周囲の社会であれ、世論であれ、とにかく外的な権威が及ぼす力から自らを引き離し、自律(autonomie)を獲得できるような主体である、ということである。言い換えれば、自ら批判的に考え、行動できるような「自由の主体」であることである(Kintzler, 2007, p.54-7; Pena-Ruiz, 2003, p.41)。良心の自由の前提としてこのような「自由の主体」が措定されるのであれば、ライシテの主戦場が、自律的な個人を教育する「学校のライシテ」(Kintzler, 2007, p.54-7)になることに不思議はないであろう。ペナルイスは、自律の自由のことを「距離を置く力」(Pena-Ruiz, 2003, p.38)とも表現している。ライシテとは、批判力を備えた「理性的な自律」へと市民を高めるものであり、そのような市民の間でおこなわれる対話は、各自が持つ既存の信念・信条を前提として作り上げられる「コンセンサス」や「妥協」とは違うという(Pena-Ruiz, 2003, p.43)。ライシテは、法的・政治的次元の原則であるに留まらず、「個人の実質的な自律」という哲学的理念でもある(Pena-Ruiz, 1999, p.61-2)。

このようなライシテが誰に対しても平等に保障されるためには、意見表明の場である公共空間が、いかなる影響からも独立した中立的なものとなっていなければならない。公共空間がすべての人のもの(res publica)、すなわち共通善でありうるための基盤をなすのは、ペナルイスによれば、人民主権である。「ライシテの哲学」は、「政治的自由主義¹²⁾」の基盤として、人民主権と良心の自由とを結び合わせる(Pena-Ruiz, 2015, p.138)¹³⁾。ライシテが目指すのは、すべての人のもの、すなわち「デモクラシーの土台であり地平」としての「共和国」である(Pena-Ruiz, 2003, p.27-8; Pena-Ruiz, 2015, p.74)。ライシテに基づく共和国は、良心の自由、平等、あらゆる人に関わる一般利益を推進する

共通の法律(loi commune)、これら三つの理念によって特徴づけられる(Pena-Ruiz, 2003, p.128, p.157-8)。

さらに、ライシテは法的・政治的制度にのみ関わるものではない。共和主義的構想は、多分に道徳的要素を内に含む。ペナルイスによると、共和国の原動力は、「徳」(「自制する力」)という「市民の特質」である。この徳は「教育」を通して身に付けることができる(Obadia, 2010, p.23-4)。ライシテは、宗教を始めとするあらゆる後見の軛から個人を解放する。その解放の過程で求められるのは、普遍的なものへと向かって自らの考えを広げられるようになることである。個々の信仰や選好が否定されるわけではないが、それらと距離を置き、相対化することができなければならない。そのような相対化を内面でおこなえるからこそ、特定の信念や信仰の殻に閉じこもったり、不寛容になったりすることを避けられる。内面で距離を取れることは、ペナルイスによれば、「非宗教的な徳」である(Pena-Ruiz, 2003, p.39, p.10)。

以上のことからわかるように、キンツルールやペナルイスにとって、ライシテは自律としての自由に基づいている。そして、そのライシテから導き出されるのは、どの市民も互いに平等な自由を享受できるような公共空間である。ライシテの原則に沿った公共空間に参加する市民であるからこそ、人々は平等な自由を享受できるようになる。民主社会の中であれば、共和主義的構想の中心にある平等な自由の価値そのものを否定する人は稀であろう。それでも、この構想に問題がないわけではない。問題は、平等な自由を可能にするという公共空間の範囲である。本論考の序において、ライシテの課す責務に関わる対象は何か(共和国か、国家か、ネーションか)という点に触れた。ライシテの共和主義的構想では、この問題が顕在化する。ペナルイスは、上記の公共空間を「共和国」(res publica)と同一視する。ライシテの原則が厳格に適用されるのは「共和国」である。この「共和国」は、公権力を有する統治制度としての国家なのであるだろうか、国民たるネーションなのであるだろうか。適用範囲をめぐるこの問題の争点が明らかになるのは、ライシテの共和主義的構想を政治的実践の場に移す時である。このことを、特にライシテとネーションの関係に焦点を当てながら、次節で検討したい。

3. 市民社会のライシテからネーションへ

ライシテの共和主義的構想から、どのようにネーションという争点が現われるのか。この点を明らかにするために、前節で示したキンツルールやペナルイスの考えを引き継ぎつつ、共和主義的なライシテを、思想においてだけでなく、政治活動においても唱えたL. ブーヴェ(L. Bouvet)の考え

に着目したい。政治学・政治思想分野での研究からスタートしたブーヴェは、2016年に「共和国の春」(Printemps républicain)という政治団体を立ち上げる。「共和国の春」のマニフェストによれば、ライシテは「共和国の社会契約の絆」(“le ciment du contrat social républicain”)である。このマニフェストの賛同者として、M. ゴーシェ (M. Gauchet) や E. バダンテール (E. Badinter) 等と並んで、キンツレルも名を連ねている¹⁴⁾。ブーヴェは52歳の若さで逝去するが、その追悼の書 (Maillard et al., 2022) には、ペナルイスやゴーシェ、オランド政権下の元首相 B. カズヌーヴ (B. Cazeneuve) のほかに、Ph. レノー (Ph. Raynaud) や D. シュナペール (D. Schnapper)、P.-A. タギエフ (P.-A. Taguieff) 等の知識人も論考を寄せている。

ブーヴェの考えを検討するために注目したいのは、共和主義(ライシテに基づく共和国の擁護)こそが、現在のアイデンティティ問題に対処するための最良の手立てであるという主張である。ブーヴェによれば、フランスは1980年代に「アイデンティティ的転回」(Bouvet, 2019, p.19)を迎え、文化的な差異がアイデンティティとして主張されるようになった。1989年のスカーフ事件はその一例である (Bouvet, 2019, p.34-60)。このような流れの中で、従来のライシテ解釈(すなわち共和主義的構想)とは別に、自由主義的な解釈が台頭する。後者の解釈は、ライシテを「宗教の自由」や「国家の単なる中立性」へと帰着させ、公共の場であれ企業内であれ、イスラームのスカーフ着用を通してムスリムの存在を可視化することを受け入れさせようとする (Bouvet, 2019, p.81)。このように、ライシテについては現在二つの立場がある。一方に、「アングロサクソン流」の現代自由主義に則したライシテがある。このライシテは「寛容の体制」であり、他者から干渉されずに生きることのみを個人に保障する。国家は社会に介入せず、たとえば宗教共同体の中で生じうる支配関係に制限を加えることはしない。他方、フランスの共和主義的なライシテが目指すのは、「良心の自由」を実効的に行使できるようにすることである。そのような行使が可能であるためには、たとえば同宗の者による支配からさえも人々が保護されているのでなければならない。自由主義的な自由か共和主義的な自由かという選択は、どのような「公共空間、すなわち政治空間の構築」を選ぶかということに直結する (Bouvet, 2019, p.98-9, p.214-5)¹⁵⁾。ナショナルアイデンティティを掲げる右派(「新しいライシテ」)・極右とも、アイデンティティ政治に陥った左派(「文化的」自由主義)とも距離を取りながら、あくまでも普遍主義的な共和国の再興をブーヴェは提唱する¹⁶⁾。

自由主義と共和主義の対立は、1905年法の解釈にも現

われる。ブーヴェにとって、1905年法の自由主義的傾向は、「当時の穏健共和派の政治的自由主義」であって、今日の「アングロサクソン流」の自由主義とは異なる (Bouvet, 2019, p.144)。現代の自由主義に則してライシテを捉えることを、ブーヴェは「ライシテの自由主義的標準化」と呼ぶ。今日のフランスでの議論で支配的な「自由主義的」ライシテは、そのような標準化のプロセスを経て広まったという。そのプロセスは、個人や社会に関する「アングロサクソン起源の自由主義」が哲学やイデオロギーの面で影響を拡大したことに発する。また、法の領域においては、「宗教の自由や寛容主義的モデル」に範を取る裁判官たちの影響によって、ライシテの法的自由化が進んだという (Bouvet, 2019, p.144-5、強調原著)。

アングロサクソン流の現代自由主義によって「アイデンティティの逸脱」が助長されている現状に対して、どのように共和主義的な公共空間を再興すればよいか。ブーヴェの構想する公共空間は、いわゆる公私二元論の枠組みに収まり切るものではない。「公的空間」と「私的空間」とは別に、「市民的空間」と呼ぶべき領域がある (Bouvet, 2019, p.216-21)。この区分は、公法学者 G. カルヴェス (G. Calvès) の考えに依拠したものである。カルヴェスは、宗教の影響から切り離された「公的」(public)空間、個人の選択に応じて宗教が位置づけられる「私的」(privé)空間、両空間の中間に位置する「市民的」(civil)空間という三つのものを区別する。市民社会に相当する三つ目の空間では、宗教的なものにせよ反宗教的なものにせよ、あらゆる信念・信条が様々に表現される (Calvès, 2018, p.40)。ブーヴェによれば、市民的空間においてこそ「ライシテの共和主義的政治」が重要になるという。この空間は、哲学者 P. リクール (P. Ricœur) に倣って言えば、さまざまな信念や信条がぶつかり合う「対立のライシテ」の空間 (Ricœur et al., 2002, p.197) である。そのような場で大切になる基本原則は、とりわけ宗教に関わる良心の自由である。すべての市民に共有されるこの空間は、私的空間とは違い、人目の及ばないものではないが、公的空間とも違って、中立性が要請されるわけでもない。市民的空間は、宗教の自由の場であると同時に、宗教からの自由の場でもある。宗教の自由を重視して、宗教からの自由を軽視するのはライシテに反する (Bouvet, 2019, p.216-28)。この市民的空間について、ライシテの共和主義的政策の対象を具体的に挙げれば、学校や職場がそれに相当するという (Bouvet, 2019, p.228-37)。このように、ブーヴェの共和主義的ライシテ構想を特徴づけるのは、公的空間に関わる国家のライシテから、市民的空間(すなわち市民社会)のライシテへの移行ないし拡張である。

市民的空間をも対象として含む共和主義的ライシテは、どのようにネーションの問題と関わるのか。自由主義は個人の自由を法的に保障することを旨とする。それに対して共和主義は、ブーヴェによると、「多元性の事実」(ロールズ)を認めつつも、別々の個々人が別々の存在のまま一緒に生きるという意味での共生(vivre ensemble)ではなく、同じ市民として共通のものを生きるという意味での共同生活(vivre en commun)を目指すという。このような共同生活では、他者があるがままに受け止めるという意味でも、自らの利害や個別のアイデンティティを乗り越えて「市民の共同体」のメンバーになるという意味でも、自らの殻の外に出ることになる(Bouvet, 2019, p.223)。このように記すブーヴェが、1994年に出版されたシュナペールの著作『市民の共同体』を意識していないとは考えにくい。「国民の特性は、国民がその住民を一つの市民の共同体(Communauté des citoyens)に統合することにある」(シュナペール, 2015, p.31、強調原著)。

ただし、「市民の共同体」としてのネーションについて、微妙な違いに留意したい。シュナペールにとっては、個々の歴史や文化などへの帰属を越え出て、市民を一人の個人として存在させる企てがネーションである。その意味において、ライシテは「近代国家の本質的な属性」である(シュナペール, 2015, p.59)。他方、ブーヴェによると、ライシテは、その出現を促した「文明的基盤」と密接に結びついている。国家の中立性や厳格な法的手続きが社会のあらゆる成員に対して保障されるためには、ライシテの考えを十分に受け入れ、その正しさを認める「市民の共同体」によってそれらが決定されていなければならない。ライシテを可能にするような「共通の政治的・歴史的文化」が必要なのであり、その共通文化を支える文明的基盤をなすのがネーションという枠組みである(Bouvet, 2019, p.247-8)。言い換えれば、フランスには、その歴史の中でゆっくりと培われてきた「ライシテの習俗」(“des mœurs laïques”)¹⁷⁾があるというのである(Bouvet, 2019, p.251-2)。

ライシテは、「共通の政治的・歴史的文化」を形成するネーションの存在を通してはじめて、実際の社会の中で受け入れられ、実効的なものになる。ネーションをライシテの成立要件として見定めるブーヴェは、キンツルールやペナルリスが寛容との対比で構築したライシテという概念を、歴史的な政治文化へと移行させたと言ってもよいであろう。

4. 結論と考察

アイデンティティをめぐるライシテ観の変容は、共和主義からの逸脱なのか、共和主義の現れなのか。前節までに検討した共和派の議論に即すならば、ネーションを基底とす

る共和主義において、ライシテがナショナルアイデンティティに転化することはありうると言わざるをえないであろう。ライシテが成り立つためには、「共通の政治的・歴史的文化」としてのネーションの存在が必要である。この考えに従えば、ライシテは、当該ネーションの歴史的・文化的アイデンティティを表すものにほかならない。このことこそ、ライシテの対象を国家から「市民的」空間へと拡張することの争点になるであろう。もっとも、共和派の明示的な意図がライシテのナショナルアイデンティティ化にあるという意味ではない。そうではなく、ネーション基底型の共和主義の帰結として、ライシテが集散的アイデンティティに転化しようという意味である。後者の意味において、ライシテ観の変容は共和主義の現れである。

根本の問題はしかし、どのようなネーションを共和主義の基底として想定するかという点である。ブーヴェは、個人権の保護を目指す法中心の自由主義を批判する。そのような自由主義は、差異主義や個人主義、多文化主義をもたらし、「アイデンティティの逸脱」を生む。自由主義への対抗軸としてブーヴェが称揚するのは、市民の共同生活を価値づける政治中心の共和主義である。共和主義において要請されるネーションは、「フランスのキリスト教的ルーツ」によって特徴づけられるようなものではない。個別のアイデンティティを越えて形成される「市民の共同体」としてのネーションである。しかしながら、この「市民の共同体」が、法による権利保障を市民の相互目的とするネーションではなく、習俗としての政治文化によって形成されるネーションを意味するならば、後者のネーションに基づく共和主義は、ブーヴェの場合のように、また本人による反論の如何にかかわらず(Bouvet, 2018)、「アイデンティティ共和主義」(Sallenave, 2018; Policar, 2019)へと墮すのではないか。個別のアイデンティティへの囚われを批判しているはずの共和主義が、同じアイデンティティへの囚われをネーションという集合レベルで反復してしまうのである。A. ルノー(A. Renaut)によると、公共空間の統一を確保するためには政治共同体内に一定の均質な文化が必要だと考えるタイプの共和主義には、共同体主義へと転化する傾向がある(Renaut and Touraine, 2005, p.109-10)。「アイデンティティ共和主義」にも、それ自身が「アイデンティティの逸脱」に陥る道筋が隠れているのではないか。この観点から見れば、ライシテ観の変容は共和主義からの逸脱である。

「アイデンティティ共和主義」への逸脱の危険は、ブーヴェの共和主義にのみ関わるものであろうか。私見では、この危険の原因は偶発的なものではなく、フランス共和主義の根強い傾向に求められるように思われる。その傾向とは、法と道徳という二つの領域にまたがるライシテの両義性で

ある。この両義性について、第2節の内容を含めて最後に考察を行いたい。

共和派にとって、ライシテの第一の要諦は、良心の自由の保障である。その自由は、外的な影響から自らを引き離しうるとする自律を条件とする。内面的な自律の達成、あるいはそれに近づく努力こそが「非宗教的な徳」であろう。法的原則としてのライシテの基礎は、哲学的ないし道徳的理念としてのライシテ（徳としての内面的自律）にある。

内面性とライシテを結びつけることは、第2節で検討したペナルイスに特有の理解ではない。1980年代のフランスにおいて共和主義復興の立役者となった歴史家 Cl. ニコレ (Cl. Nicolet) は、「内面化されたライシテ」の意義を強調する。ライシテは人々の精神に浸透しなければならない。共和国のライシテは、集団の制度であると同時に、「個人の鍛錬」であり「自己獲得」である。良心の自由を何らかの権威に譲り渡すことは、共和国の市民という資格を放棄することである。制度に尽きない「内面の共和国」がある (Nicolet, 1994, p.499-507; Nicolet, 1992, p.100-21; Nicolet, 2000, p.233-7)。ニコレにとって、ライシテには、法(制度としてのライシテ)と道徳(「内面化されたライシテ」)という二つの面がある。このような法と道徳という両義性は、現代の他の論者にも見られる(たとえば Delfau, 2012, p.210-1)。

この両義性が法と道徳の混同へと陥らないようにするための歯止めを現在の共和派は持ち合わせているであろうか。法によるライシテを離れて、市民社会(「市民的」空間)の習俗によるライシテへと共和主義が足を踏み出す時、この混同の危険は高まるように思われる。カントの批判哲学を援用するキンツレルやペナルイスは特に、歯止めの必要に留意せざるをえないであろう。それというのも、カント自身は、内的自由と外的自由を区別し、前者を道徳の領域に、後者を法的領域に割り当てて、道徳と法のそれぞれの立法形式を明確に区別しているからである(カント, 2002)。法の領域において問われるのは外面の行為であって、内面の自律ではない。外から観取できない内面の自律を法によって規制することは越権である。

共和派に求められるのは、道徳としてのライシテと、法としてのライシテの境界線を明確にすることであろう。道徳的ライシテは、学校という教育の領域(自律としての自由への教育)に限定されるのか。もしそうであるならば、法的領域でのライシテの根拠はどこに求められるのか。あくまでも外的自由の共存可能性に限定されるのであろうか。これらの問いは、ライシテの法制化の妥当性を評価するためにも不可欠であるにちがいない。また、自由主義に与するボベロも実は、「内面のライシテ」というニコレの議論を好

意的に評価している(Baubérot, 2014, p.148-51)。共和派を批判しているとはいえ、ボベロは反共和国の立場ではないのだから、「内面のライシテ」を引き合いに出すこと自体に矛盾があるわけではない。それでも、ライシテに関して法と道徳をどのように区別するのかという問題への対処は求められるであろう。

注

- 1) 1989年から2022年初頭までの出来事については、Pfefferkorn(2022, p.68-93)を参照されたい。2007年以前の状況を理解するためには、内藤・阪口(2007)所収の阪口正二郎・只野雅人・山元一・森千賀子各氏の論文が有益である。
- 2) “Discours de M. Jacques Chirac, Président de la République, sur le respect du principe de laïcité dans la République, Paris le 17 décembre 2003” <https://tinyurl.com/ybnfyj9f> (2024年9月16日アクセス)
- 3) 同報告書(“Rapport de François Baroin ‘Pour une nouvelle laïcité’(Club Dialogue & Initiative)”)は現在、次のURLのウェブページで読むことができる。 <https://www.voltairenet.org/rubrique506.html?lang=fr> (2024年9月16日アクセス)
- 4) “Déclaration de M. Nicolas Sarkozy, Président de la République, sur les racines chrétiennes de la France et sur sa conception de la laïcité, Rome, Palais du Latran, le 20 décembre 2007” <https://tinyurl.com/5ha9buxa> (2024年9月16日アクセス)
- 5) 公布当時の条文については、フランス国民議会の関連ウェブページを参照。 <https://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp>(2024年9月16日アクセス)。同法律の現在の諸条文については、官報や法令を公開しているフランス政府事務総局管轄のデータベースサイト「レジフランス」(Légifrance)の当該ページを参照。 <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/LEGISCTA000006085397> (2024年9月16日アクセス)。
- 6) “Texte du projet de loi” <https://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/1905-projet.pdf> (2024年9月16日アクセス)。
- 7) ライシテの担い手としての国家と共和国の違いについては、Delfau(2012, p.27)、Delfau(2015)での示唆も参照。
- 8) ビアンヴニュ＝マルタン案について、本論考の脱稿後、コンブ案(1904年秋)やブリアン案(1905年3月)との時系列的関係、共和国か国家かという用語の経緯にまつわる問題、またこの問題に関するボベロの解釈など、きわめて貴重な情報を伊達聖伸氏から頂いた。ここに感謝の意を記したい。ビアンヴニュ＝マルタン案をめぐる謎の解明は、今後の課題としたい。
- 9) ロック自身は、よく知られているように、無神論者を寛容の対象から外していた。「[...] 神の存在を否定する人間は、決して寛容に扱われてはなりません。人間の社会の絆である約束、契約、誓約といったことが無神論者を縛ることはないからです。たとえば思考のなかにおいてであっても神を取り去れば、すべてが解体してしまうのです」(ロック, 2018, p.96)。もっとも、寛容の対象を無神論者にまで拡大することが原理的にできないわけではない。この「拡大された寛容」(“tolérance élargie”)は、17世紀の思想家 P. ベール (P. Bayle) に見られるという (Kintzler, 2007, p.16-7, p.91-100; Kintzler, 2014, p.15)。
- 10) もっとも特徴的なのは、いわゆる「二つのフランス」(共和国とカトリック教会)の対立である (Poulat, 1987)。邦語文献としては、谷川(2015)を参照。
- 11) 訳文は伊達(2018, p.16)に掲載のものを借用する(ただし、第2条の一部が同書では省略されている)。1905年法の全条の邦訳は、小泉(1998, p.371-9)にある。
- 12) この場合の「政治的自由主義」(“libéralisme politique”)は、共和主義との対比で用いられているわけではないことに留意されたい。
- 13) キンツレルは、ライシテに関する人民主権の意義を説明するために、「人と市民の権利宣言」(1789)の第3条を引き合いに出している(「あらゆる主権の淵源は、本来的に国民にある。」)

- 初宿・辻村, 2020, p.247)。人民主権に基づく結合は、それに先立って存在する宗教的結合に依拠することなく、全面的な自己立法による「自己構成的」結合である(Kintzler, 2024, p.28)。
- 14) 「共和国の春」のウェブサイトを参照。“Manifeste” <https://www.printempsrepublicain.fr/notre-manifeste>, “Premiers signataires” <https://www.printempsrepublicain.fr/membres#premiers-signataires> (共に2024年9月16日アクセス)
 - 15) ブーヴェは、自由に関する自由主義と共和主義の区別について、Ph. ペティット(Ph. Pettit)の議論(「非干渉としての自由」か「非支配としての自由」か)を援用している(Bouvet, 2019, p.213-4)。私見では、ペティットの提唱する共和主義的自由(「非支配」)によって、たとえば公立学校におけるイスラームのスカーフ着用の法的禁止が正当化されるようには思われない。なお、ペティット自身は、ルソーやカントを典型とするフランス・ブロイセン型の共和主義には批判的である。この型の共和主義は、非支配としての自由を主軸の理想としつも、混合政体を斥けて単一の人民主権を是とする(宮代, 2019, p.9)。
 - 16) この点については、Bouvet(2020)も参照。同書の内容は、Maillard et al.(2022)にも再録されている。
 - 17) 「習俗」についてブーヴェが参照しているのは、トクヴィル『アメリカのデモクラシー』(第1巻第2部第9章)での用法(「ある人民の道徳的・知的状態の全体」)である(Bouvet, 2019, p.251)。
- 参考文献
- Baubérot, J. (2007) “La représentation de la laïcité comme ‘exception française’”, *Cosmopolitique*, 16, p.119-32.
- Baubérot, J. (2014) *La laïcité falsifiée*, La Découverte.
- Baubérot, J. (2015) *Les sept laïcités françaises: le modèle français de laïcité n'existe pas*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Baubérot, J. and Milot, M. (2012) *Laïcités sans frontières*, Seuil.
- Boussinesq, J. (1994) *La laïcité française: Mémento juridique*, Seuil.
- Bouvet, L. (2018) “Laurent Bouvet: ‘Non, le Printemps républicain n'est pas identitaire’”, *Le Monde*, 3 juillet 2018, <https://tinyurl.com/yt4yhb48> (2024年9月16日アクセス).
- Bouvet, L. (2019) *La nouvelle question laïque: choisir la République*, Flammarion.
- Bouvet, L. (2020) *Le péril identitaire*, Humensis.
- Calvès, G. (2018) *Territoires disputés de la laïcité: 44 questions (plus ou moins) épineuses*, PUF.
- Coq, G. (1999) *Laïcité et République: le lien nécessaire*, Félin.
- Debray, R. (1990) “La laïcité, une exception française”, In Bost, A., Ansaldi, J. (ed.), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Labor et Fides, p.199-208.
- Debray, R. (2002) “L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque”, février 2002, p.22 <https://www.vie-publique.fr/files/rapport/pdf/024000544.pdf> (2024年9月16日アクセス).
- Debray, R. (2015) *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Odile Jacob.
- Debray, R. (2021) “La République peut être orgueilleuse mais pas méprisante” (propos recueillis par Valérie Toranian et Marin de Viry), *Revue des deux mondes*, février 2021, p.8-22.
- Delfau, G. (2012) *Eloge de la laïcité*, Vendémiaire.
- Delfau, G. (2015) “Le vote de la loi de 1905 et son application jusqu'à nos jours”, In Bidar, A., Delfau, G., *Vivre et faire vivre la laïcité*, Éditions Universitaires d'Avignon <https://doi.org/10.4000/books.eua.2118> (2024年9月16日アクセス).
- Hennette-Vauchez, St. and Valentin, V. (2014) *L'affaire Baby Loup ou la nouvelle laïcité*, LGDJ.
- Jaume, L. (2022) *L'Éternel défi. Une histoire de l'État et des religions en France*, Tallandier.
- Kahn, P. (2023) *Quelle laïcité voulons-nous?: essai sur la laïcité et ses possibles*, ESF Sciences Humaines.
- Kintzler, C. (2004) “Laïcité et philosophie”, *Archives de philosophie du droit*, 48, p.43-56.
- Kintzler, C. (2007) *Qu'est-ce que la laïcité?*, J. Vrin.
- Kintzler, C. (2014) *Penser la laïcité*, Minerve.
- Kintzler, C. (2024) *Laïcité, radicalité, intégrisme*, Privat.
- Laborde, C. (2010) *Français, encore un effort pour être républicains!*, Seuil.
- Maclure, J. and Taylor, Ch. (2010) *Laïcité et liberté de conscience*, La Découverte.
- Maillard, D., Chavreul, G. Dunyach, J-F., Wolff, N. (2022) *Laurent Bouvet, portrait d'un intellectuel engagé*, Éditions de l'Observatoire.
- Manent, P. (2015) *Situation de la France*, Desclée de Brouwer.
- Nicolet, Cl. (1992) *La république en France: Etat des lieux*, Seuil.
- Nicolet, Cl. (1994) *L'idée républicaine en France, 1789-1924: Essai d'histoire critique*, Gallimard.
- Nicolet, Cl. (2000) *Histoire, nation, république*, Odile Jacob.
- Obadia, Cl. (2010) “Entretien avec Pena-Ruiz”, *Le Philosophoïre*, 33, p.13-33.
- Pena-Ruiz, H. (1999) “La laïcité, ou la différence entre le ‘collectif’ et le ‘public’”, *Hommes & Migrations*, 1218, p.59-63.
- Pena-Ruiz, H. (2003) *Qu'est-ce que la laïcité?*, Gallimard.
- Pena-Ruiz, H. (2015) *Dieu et Marianne*, Presses Universitaires de France.
- Pfefferkorn, R. (2022) *Laïcité: une aspiration émancipatrice dévoyée*, Syllepse.
- Policar, A. (2019) “Un ‘républicanisme’ identitaire”, *Nonfiction*, 7 mars 2019 <https://www.nonfiction.fr/article-9795-un-republicanisme-identitaire.htm> (2024年9月16日アクセス).
- Portier, Ph. (2016) *L'État et les religions en France: Une sociologie historique de la laïcité*, PUR.
- Portier, Ph. (2021a) *L'Inflexion sécuritaire de la laïcité française*, PUG https://www.pug.fr/open_access_download/2864/4480 (2024年9月16日アクセス).
- Portier, Ph. (2021b) “Le tournant illibéral de la laïcité française”, *Le Grand Continent*, 21 février 2021 <https://legrandcontinent.eu/fr/2021/02/21/le-tournant-illiberal-de-la-laicite-francaise/> (2024年9月16日アクセス).
- Poulat, E. (1987) *Liberté, laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf.
- Poulat, E. (2003) *Notre laïcité publique: la France est une République laïque, constitutions de 1946 et 1958*, Berg International.
- Pranchère, J.-Y. (2011) “Catho-laïcité?”, *Revue des deux mondes*, avril 2011, p.109-32.
- Renaut, A. and Touraine, A. (2005) *Un débat sur la laïcité*, Stock.
- Ricoeur, P., Azouvi, F., Launay, M. de. (2002) *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Hachette.
- Roder, I., Seksig, A., Milan, S. (2024) *Préserver la laïcité: les 20 ans de la loi de 2004*, Éditions de l'Observatoire.
- Sallenave, D. (2018) “Danièle Sallenave: ‘L'identitarisme est la maladie du XXI^e siècle’”, *Le Monde*, 1e 23 juin 2018 <https://tinyurl.com/6z64rsxh> (2024年9月16日アクセス).
- Spitz, J.-F. (2022) *La République? Quelles valeurs? Essai sur un nouvel intégrisme politique*, Gallimard.
- Spitz, J.-F. (2023) *La laïcité dévoyée*, AOC.
- Thiery-Riboulot, V. (2022) *Laïcité: histoire d'un mot*, Honoré Champion.
- Valentin, V. (2019) “Les nouvelles configurations de l'ordre public: La neutralité, entre cosmopolitisme et républicanisme”, *Philosophiques*, 46, p.119-36.
- Valentin, V. (2021) “L'effacement de la laïcité libérale en France. De la séparation du politique et du religieux vers la promotion du ‘vivre-ensemble’”, *Canadian Journal of Law and Society/Revue Canadienne Droit et Société*, 36, p.303-21.
- Zuber, V. (2019) “La laïcité française, une exception historique, des principes partagés”, *Revue du droit des religions*, 7, p.193-205.
- Zuber, V. (2023) *La laïcité en débat: Au-delà des idées reçues*, le Cavalier bleu éditions.
- カント, I., 樽井正義, 池尾恭一訳 (2002) 『カント全集 11 人倫の形而上学』岩波書店.
- 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.
- 佐藤香寿夫 (2023) 『承認のライシテとイスラームの場所づくり——「辺境の街」ストラスプールの実践』人文書院.
- 初宿正典, 辻村みよ子編 (2020) 『新 解説世界憲法集』三省堂.
- シュナペール, D., 中嶋洋平訳 (2015) 『市民の共同体——国民という近代的概念について』法政大学出版局.
- 伊達聖伸 (2018) 『ライシテから読む現代フランス——政治と宗教のいま』岩波書店.
- 谷川稔 (2015) 『十字架と三色旗——近代フランスにおける政教分離』岩波書店.

- 内藤正典、阪口正二郎編(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。
- 宮代康丈(2019)「トクヴィルという謎——自由主義と共和主義の狭間で(1)」『思想』1142, p.6-25.
- ロック, J., 加藤節、李静和訳(2018)『寛容についての手紙』岩波書店。
- 和田萌(2023)『移民を排除する安全保障——フランスにおける「つくられた脅威」』勁草書房。

[受付日 2024. 9. 16]

