

# フランスにおけるカトリシズムと デモクラシーの間

——ライシテとキリスト教民主主義の相克——

土 倉 莞 爾

## 目 次

はじめに

1. カトリシズム対ライシテの対立
2. 『シャルリ・エブド』襲撃テロ事件について
3. 十九世紀末におけるフランス政治史とカトリシズム
4. ジュール・オーギュスト・ルミールの青年時代

「歴史が加速している。……それがどれほど重大なことを意味しているのか認識しなければならない。……いまこれほど記憶が問題にされるのは、もはや記憶が存在しないからである」(ピエール・ノラ)(谷川 2002, 7)。

## はじめに

アメリカの政治思想学者ヤン・ベルナー・ミューラーは次のように述べたことがある。「ここに来て、キリスト教民主主義は力を失ったようだ。その理由はヨーロッパ社会の世俗化が進んでいるからだけではない。イデオロギー的にキリスト教民主主義の最大の敵の一つであるナショナリズムが台頭し、その中核的な支持基盤である中間層と農村部の有権者が縮小していることも衰退を説明する要因だろう」(ミューラー 2014, 63)。まことに、現代世界の縮図を見事に捉えている。

ただし、「ここに来て、キリスト教民主主義は力を失ったようだ」というテーゼについて、「そう簡単に言えない」という思いがキリスト教民主主義研究者にはあるかもしれない。断片的には、拙論もそのように論じたことがある。

ここでは二点だけ言及する。第一に、1993年から1997年までエドゥアール・バラデュール Édouard Balladur、アラン・ジュベ Alain Juppé の両内閣で教育相を務め、1998年から中道右翼の「フランス民主連合 Union pour la Démocratie Française = UDF」議長に就任した、EU 議会議員でもあったフランソワ・バイル François Bayrou は、2007年4月のフランス大統領選挙で、大善戦をした。すなわち、「フランス民衆運動連合 Union pour un Mouvement Populaire = UMP」、社会党の二大政党の候補者（ニコラ・サルコジ Nicolas Sarkozy と、セゴレーヌ・ロワイヤル Ségolène Royal）に食傷した選挙民から第三の候補者として好感され、選挙期間中の世論調査では20%前後の支持を集め、一時は決選投票進出まで取り沙汰されたのである（中山 2008, 46-7；土倉 2013, 44）。

第二に、イギリスの現代ヨーロッパ史研究者ウォルフラム・カイザーによれば、第二次大戦後初期のヨーロッパ・キリスト教民主主義は、超国家的なネットワークをとおして政治指導を発揮したと言う（Kaiser 2010, 103；土倉 2011, 9）。このネットワークの存在は現在でもユニークな意味を持っていると考えられる。

さて、ミュラーによれば、バチカンが19世紀のほとんどの時期を通じて、自由民主主義などの近代政治思想は、カトリック教会の中核的な信条と役割を直接脅かすものと考えていた。しかし、カトリックの思想家の中にも、「近代世界においては民主主義の勝利は避けられない」としたフランスの政治思想家アレクシス・ド・トクヴィル Alexis de Tocqueville の見解に同意する者もいた（ミュラー 2014, 63）。

政治思想史学者松本礼二によれば、啓蒙哲学から1820年代におけるヴォルテール Voltaire 精神の復活に至るまで、フランスにおける宗教批判や反宗教感情は、キリスト教の本質それ自体に向けられたものと解すべきではなく、教会が政治権力と結んで、世俗の特権を享受し、異なる宗派や意見を迫害したことへの反動にすぎない。このような歴史的条件さえ排除されるならば、人間本来の宗教感情は蘇り、キリスト教は民主主義の時代になお存続しうるであろう。

これが、トクヴィルがアメリカの宗教事情から引き出した第一の結論であった。とりわけ、トクヴィルが目にしたのは、アメリカのカトリック教徒が民主主義の信条に敵対するどころか、その下でいっそう繁栄し、信者を殖やしている事実であった。いうまでもなく、彼はこの点に、フランスにおける自由主義ないし共和主義との対立が、カトリック信仰の本質に根ざすものではないことの証明を見出したからである。アメリカのカトリック教徒の観察からさらに進んで、「キリスト教の諸教義の中でも、カトリシズムこそ、境遇の平等に、もっとも好意的なもののひとつと思われる」とまでも彼は述べている（松本 1991, 96-7）。

カトリック教会内のリベラル派は、大衆をキリスト教化して「宗教にとって安全な民主主義体制」を形成しようと試みた。「市民が、世俗的ではなく、神に畏れを抱いているほうが、民主体制が成功する可能性が高い」というのが、彼らが示した理屈だった。カトリックの知識人の一部は、教会の構造、とりわけ教皇制度によって信徒は繋ぎとめられると考えた。フランスの思想家ジョゼフ・ド・メーストル Joseph de Maistre は、教皇制度はヨーロッパの「均衡と抑制」として機能するだろうと予測した（ミュラー 2014, 63）<sup>1)</sup>。

何より重要だったのは、バチカンが十九世紀末から二十世紀初頭にかけて「民主主義に参加して、教会の利益を守る政党を支援することの利点」を理解するようになったことだろう。当初は不誠実な意図もあった。というのも、キリスト教民主主義政党は、実質的に、教会の利益団体として機能していたからである。党名に「民主主義」という言葉を使ったのは、教会が代議制民主主義を認めたからではない。市民と協力して行くという意図をアピールするためだった。この意図は、今日に至るまで、キリスト教民主主義の政党の正式名称に「人民」や「市民」といった言葉が使われていることから明らかだろう（ミュラー 2014, 63）。ともあれ、カトリシズムを広い意味での社会思想と捉え、それが、自由主義や民主主義とどうせめぎ合ってゆくのか、そのような視点から、フランスの19世紀から20世紀にかけての「問題」を抽出してみたい。

## 1. カトリシズム対ライシテの対立

フランスの政治史を考える時、教権主義 *cléricalisme* と反教権主義の対立、あるいは「国家の世俗性＝ライシテ *laïcité*」を忘れてはならない。この対抗関係は、教育制度をめぐる昨今の紛争にも見られるように、これまでのフランス政治史における基本的問題であった。例えば、1984年、公教育の一元化を目指したサヴァリ法案 *Projet Savary*<sup>2)</sup> が、カトリックを中心とする激しい抗議行動によって廃案となり、時の社会党モーロワ *Mauroy* 内閣は崩壊した。私学はほぼカトリック系の経営であったため、教会は死活問題と捉え、大デモンストレーションを組織した。100万人を超える規模のデモ隊が二次にわたってヴェルサイユからパリに攻め上がった。1994年1月、今度は、右翼のバラデュール *Balladur* 政権の下で私学助成制限撤廃を盛り込んだバイル *Loi Bayrou* 法が、左翼＝世俗派系の大デモによって廃案に追い込まれている。1994年1月16日、ファルー法 *Loi Falloux*<sup>3)</sup> 擁護のために、「公教育の世俗性擁護」を叫ぶ大デモ隊がナシオン広場へ到着した。この直接的な発端は、1993年12月、バラデュール内閣が「私学への公的助成制限を撤廃する法案」を強行採決したことへの抗議であった。従来、この制限を定めていたのが1850年のファルー法の条項であったため、撤廃反対が「ファルー法を守れ！」と誤読された。左翼＝世俗派の抗議行動は、現在の公立校体制を規定するフェリー法 *Loi Ferry* の精神に沿った「反ファルー、親フェリー」の基本ラインで行なわれ、スローガンは「世俗性・平等・連帯 *Laïcité, Égalité, Solidarité*」であった。マスコミもこのことに気づき、数日後にはファルー法修正反対デモではなく、文相の名をとって「反バイル法デモ」と表現するようになった(谷川2015, 2-12)。

このようにして、教権主義と反教権主義の対立は、現代のフランスにおいて、決して忘れ去られた問題でないことが明らかになったと思われるが、最近、さらに問題は複雑になり、重層化して来たと言えるだろう。もう少し具体的に考えてみよう。フランスはたしかに「ライシテ」の共和国である。1905年の「政

「政教分離法」制定から一世紀あまりの苦闘の末に、ようやく生み出された政教分離の共和国、それは確固とした世俗的国民国家の完成を意味するものであった。だが、それはあくまでも法制史的な意味においてであり、カトリック教会の社会的潜勢力は、下降気味とはいえ、しっかりと保持されている。1959年には私学への国庫補助も一定の条件下で法制化された（後述7頁）。私学の99%はカトリック系である。公立校の優位こそ動かないが、今日では、私学との社会階層的な棲み分けが行なわれているというのが実情である。フランスの国民概念は開放的で普遍主義的な性格を持っている。ドイツの国民概念が、ドイツ民族を中心とした人種や民族という多分に血統主義的なものであるのに対して、フランスのそれは、フランス共和国の掲げる諸原理の遵守を市民が誓約することを基本とする、市民契約的なものである。だが、一方、その徹底した個人主義は、特定の民族や文化をエスニック集団・エスニック文化として特別扱いすることを断固として拒否するのである（谷川 2015, 240-2）。

と同時に、1905年に採択された「政教分離法」は、はるかに長い歴史の中に、すなわちライシテの歴史の中に位置づけられる（レモン 2010, 51. Rémond 2005, 33）ことも、銘記しておきたい。

1989年、パリ市郊外クレイユ Creil の公立学校でムスリムの女生徒が「ヘジャブ（イスラム教徒の女性が人前で髪を隠すのに用いるスカーフ）」を着けて登校した。校長は校内ではスカーフを外すように注意したが、女生徒は拒否したため停学処分を受けた。教育のライシテという国家の大原則に抵触するというわけである。生徒の親や在仏イスラム組織がこの措置に抗議し、マスコミも大々的にとりあげた。いわゆる「スカーフ事件」<sup>4)</sup>の発端だった。ミッテラン政権は当初、文化的マイノリティに対して寛容な態度をとっていたし、文化的多元主義をいちおうの建前とした。1989年当時、社会党内閣の公教育相であったジョスパン Jospin は歯切れの悪い対応を行なった。彼は、とりあえず女生徒にライシテの原則を守るように説得し、それに応じない場合でも、教育を受ける権利は奪えないとして、スカーフ着用での登校を認める方針を示した<sup>5)</sup>。しかし、1994年、中道右翼バイル教育相のもとで、スカーフ着用での登

校は認められないことになり、1994年末までに、スカーフ着用を理由に学校を追われたムスリム系女生徒は80人近くに上った（谷川 2015, 242-5）。

フランス近代史を研究する歴史学者谷川稔は、ライシテのフランスはたしかにカトリック的フランスとの厳しい相克の中から生まれたものであるが、同時に、両者は特殊フランス的近代というメダルの表と裏を依然として構成しているという点を強調する。フランスの移民政策を集権的な同化主義だと、普遍的・理論的立場から非難することはたやすいが、歴史の中の三色旗は十字架と三日月旗を同列に置くだらうか、と谷川は問う。そして、三色旗が忌まわしい十字軍旗に変身しないことを祈るばかりであると、1997年に述べた（谷川 2015, 251）。

昨今の情勢を省みると、たしかに、フランスのオランド現大統領は、2015年11月16日、過激派組織「イスラム国」(IS) 打倒の決意を表明した。また非常事態宣言の三カ月延長を提案する一方で、憲法の一部改正が必要との考えを示した。11月13日のパリ連続襲撃事件を受け、上下両院議員の前で演説したオランド大統領は、「非常事態宣言に頼る必要がない、適切な手段が必要だ」と述べ、憲法を一部改めるべきと主張するだけでなく、さらに、シリアとイラクでの対 IS 攻撃を強化するとも述べた（<http://www.bbc.com/japanese/>, 2015年11月17日）。考え方によれば、オランド大統領は IS 打倒に踏み切ったわけだから、三色旗は、一部の三日月旗制圧のためにせよ、忌まわしい十字軍旗に変身しつあると言えるかもしれない。ただし、私見によれば、フランスが直面している IS の問題は、ライシテとイスラムの対抗の問題ではなく、もっと別の要因が働いていると思われる<sup>6)</sup>。

谷川によれば、2015年という年は、パリの風刺紙シャルリ・エブド社襲撃事件<sup>7)</sup> で幕を開けた。2015年1月11日、レピュブリク République 広場からナシオン Nation 広場にかけて120万人による「反テロ」抗議デモが行なわれた。1994年1月の「反バイル法デモ」と2015年1月のパリのデモ、二つの大デモを根底で支えているのは、つまるところ「神に依存しない市民の主権」、すなわちライシテ原理であろう、と谷川は言う。共和制フランスが対峙した1980年代

までのカトリックと1990年代以降のイスラム、原理的にはともに「聖俗一致」を求める二つの宗教共同体との確執を共和国はどう乗り越えたか、あるいは今後どう乗り越えようとしているのか(谷川 2015, 254-6)と言うのである。ここで、私見を挿めば、フランスのカトリックは共和国との確執を乗り越えることに成功したように思われるが、イスラムに、共和国となり、脱「聖俗一致」に向かう発想があるのだろうか疑問である。もっと言えば、IS が「聖俗一致」を貫徹するために共和国フランスを攻撃したのか、よく分からないのではないだろうか。

さて、1905年の政教分離法に話を戻せば、政教分離法は大革命以後の「二つのフランス」のヘゲモニー闘争の帰結であったが、それはエミール・コンブ Émile Combes の強硬な反教権主義ではなく、自由主義的な修正提案によって妥結したものである。主導したのは、アリスティード・ブリアン Aristide Briand であった。それは、反宗教的なものというよりは、脱宗教的なものであった。いわば共和派とカトリック教会の妥協の産物である。その後も、両者の対立点は時間をかけて徐々に緩和され、より柔軟に適用されるようになっていった。すなわち、1907年、政府が公的礼拝の自由を認め、教会施設の無償使用権を容認したことによって、教会は激しい実力阻止行動を止めた。やがて、第一次世界大戦による挙国一致 Union Sacrée 体制で両派は手を組むことになる。修道会抑圧法(1904年法)も停止され、1915年のブリアン内閣には反教権派のコンブと並んでカトリック王党派のオーギュスタン・コシャン Augustin Cochin も入閣した。第一次世界大戦後、フランス領に戻ったアルザス・ロレーヌではコンコルダートが継続された。海外植民地などでも例外措置がとられたため、「単一にして不可分の共和国」は貫徹していないことになる。1921年にはバチカンとも国交回復して、ローマ教皇ピウス11世の下で、1923~24年の交渉を通じて暫定協約「ライシテ協約」が成立した。第二次大戦下では事情が一変した。ヴィシー政権はカトリック教会に親和的であった。ナチに協力したヴィシー政権との蜜月は、カトリックとのイメージダウンをもたらしたが、ヴィシー政権下の政教融和政策の多くは戦後にも引き継がれて行く(谷川 2015,

256-9)。

第二次世界大戦後、国家レベルでのライシテはゆるぎないものとなる。1946年、フランス第四共和制憲法第一条で、ライシテは憲法原則とされた。1958年のフランス第五共和制憲法でも同様であった。しかし、教育分野では対立がまだ残っていた。「ライシテ紛争」は私立学校助成金問題として熾り続けていた。その意味で、1959年12月31日の「私学助成法」(ドブレ法)<sup>8)</sup>が重要である。ドブレ法は、公立校と同じ教育プログラムを教える「契約」を結んだ私立校に対しては、国から補助金を出すこと、学校が(カトリック教会に)固有の性格を維持することを認める一方で、私立学校も生徒の信条の自由を尊重し、いかなる宗教を信仰しているかを問うことなく、子供たちを受け入れるように定めている。1960年代前半は、第二バチカン公会議<sup>9)</sup>によるカトリックの近代化路線も和解を後押しした。公教育の一元化を目論んだ1984年のサヴァリ法案は、ライシテ派の反転攻勢と言えるが、リュスティジェ Lustiger 枢機卿の呼びかけで、100万人のデモがヴェルサイユからパリに攻め上り、廃案に追い込まれた。とはいえ、1994年のバイル法は、ライシテ派の100万人のデモでやはり廃案になった。こうしてカトリックとの一連の「学校戦争」は沈静化して行く。カトリックと共和制フランスは、200年近くの歳月をかけ、ようやく「穏和なライシテ」に共存のための妥協点を見出した。カトリックは、公的地位をすべて失ったわけではなく、政治への介入を希釈することによって、人々の心の安寧に貢献する「赦しと隣人愛の宗教」というイメージを確立した。谷川は、フランスの歴史家クロード・ラングロワは「カトリック教会と世俗国家の共犯関係」と表現したが、十字架と三色旗の和解は長い時間をかけてほぼ安定的な平衡状態を得たと言えるだろうと述べている(谷川 2015, 259-61。ラングロワ 2002)。

換言すれば、ライシテの原則は、第三共和制の中で、共和制政府が反共和主義的態度を露わにしたカトリック教会と対立しながら実現されたものだから、その葛藤的な歴史の中で、複雑で多義的な、感情的負荷の高い概念となったが、しかし、現在では、法理的には、極めて明快なものとなった。このような実定

法に表れた国家の非宗教的中立性というライシテの法的概念を決定的なものにしたのは、国務院 Conseil d'État の判例である。国務院は、宗教集団による宗教活動の制限をめぐる生じたさまざまな事件において、ライシテに関する法律を宗教的自由の保障に重点を置いて適用した中で、国家の宗教的中立性としてのライシテの概念を強化した（丸岡 2004, 19. 小泉 1998, 71）。

谷川によれば、1989年の「イスラム・スカーフ事件」をきっかけに、ライシテの主たるライバルがカトリックからイスラムに取って代わられた。とりわけ、2010年代の衝突には、これまでにない質的に異なる性格が読み取れる、と言う。ホスト国の住民が「イスラム化される西欧」という幻影に脅えはじめたことである。近未来においてムスリムが多数派を占める時がやって来るという極端なプロパガンダが対立を煽っている（谷川 2015, 262-8）。シャルリ・エブド社襲撃事件当日に発売された近未来思考実験小説ミシェル・ウエルベックの小説『服従』（ウエルベック, 2015）もその一環かもしれない。

私見によれば、プロパガンダはしょせんプロパガンダだと思われる。問題は二つに集約されると思われる。ひとつは、難民の流入の増加である<sup>10)</sup>。もう一つは IS の暴力性である。これらが絡み合って、フランスを社会不安に陥らせているのではないだろうか。

## 2. 『シャルリ・エブド』襲撃テロ事件について

とはいえ、風刺画誌『シャルリ・エブド』襲撃テロ事件は、注目する必要があると言えるだろう。テロ事件として質的に異なるからである。すなわち、このテロ事件がなぜ起きたかと考えて行かなければならない。フランスのイラン系社会学者ファラド・コスロカバール Farhad Khosrokhavar によれば、1995年、パリ・サンミッシェル駅で多くの死傷者を出す爆弾テロ事件が起きているが、犯人にとって、あの事件では、標的は誰でもよかった。ところが、2012年3月、モハメド・メラが、トゥルーズで、ユダヤ人と軍人を狙って起こしたテロ事件から、これまでと違う変化が現われた。イスラム教徒のフランス軍人で、アフガニスタンに従軍した者を標的とし、殺害を図った。イスラムの地でイス

ラム教徒を殺す作戦に従事した裏切り者を処罰しようとした。同様の事件がブリュッセルでも起き、テロの性格が従来と一変して来た。シャルリ・エブド事件も、風刺画家（ジャーナリスト）、イスラム教徒のフランスの警察官、ユダヤ人が狙われ、犠牲になった。それは「イスラムへの裏切り」に対する報復であり、国益党利ではない「標的」を明確にしたテロといえた（コスロカバル 2015, 25）。

なぜ、400万人ものデモのような強い反応がフランス国民の間に起きたのか、という問題に対しては、コスロカバルによれば、背景にあったのは、i) フランス人は、革命以来、学校教育で、宗教の介入を許さないという観念を刷り込まれている、ii), イスラムという異質なものへの反応、iii), 犯人は大都市郊外育ちの移民子弟のフランス人イスラム教徒の若者である。移民子弟の犯人に、教育を与え、一定の生活保障したのはフランスである。育ててくれた国に対し、何たる恩知らず行為か、と怒りに駆られた、iv) フランス人が、われわれの社会は大丈夫か、という不安に襲われた（コスロカバル 2015, 26）、と分析する。私見によれば、ポイントはi)にある。一般論として、自分たちの宗教を侮辱されたと殺人に走ることを宗教の介入とするか、宗教を嘲笑の対象とすることで、フランス国民の心情の根底にある反イスラム感情に迎合する商業雑誌のほうが、宗教へ介入したことになるのか、微妙な問題になると思われる。

フランスはどんな処方箋を持つべきかについて、コスロカバルは次のように答える。すなわち、イスラム系住民の若い世代に起きる急進化という問題の解決に努力したとしても、最低20年かかるだろう。彼らが生きている大都市郊外 banlieu のゲットー化を破壊し、イスラム教徒家族が集中して住むような現在のシステムを変える必要がある。イスラム教徒子弟が90%で、いわゆる白人フランス人子弟が数えるほどしかない初中等教育の現場で、革命以来の共和主義を教えるだけで、リアリティーがあるだろうか。新任教員は、そんな環境下で、生徒が攻撃的な上に、秩序もなく、権威を信用しない中で、とまどい、絶望している。教育現場に矛盾が噴出している（コスロカバル 2015, 29）。このような背景の中で『シャルリ・エブド』襲撃テロ事件は起きたのである。

フランスの哲学者エティエンヌ・バリバル Etienne Balibar は、『シャルリ・エブド』襲撃テロ事件に際して、フランスの新聞『リベラシオン』（2015年1月9日）の求めに応じて「死者たちのための、そして生者たちのための三つの話」という小論を寄せる。そのメッセージは三つのキーワードから成る。第一のキーワードは「共同体」である。バリバルによれば、われわれは、追悼のため、連帯のため、保護のために、反省のために、共同体を必要としていると言う。この共同体は排他的ではない。この共同体は国境で留まらない。現在進行中の「世界内戦」には、感情と責任、イニシアティブの共有が必要であるが、この共有を、できれば、世界市民国家の枠組みで、共同で作り出さなければならぬ。したがって、ここがバリバルの強調するところであるが、この共同体は「国民的団結」と混同されてはならない。この概念は、実際、邪魔な質問を黙らせ、例外措置の必然性を信じ込ませるといった後ろ暗い目的のためにしか役立って来なかった。レジスタンスもこの語を引き合いに出さなかった。それは正しかった。そして、われわれは、すでに、国民的哀悼を呼びかけつつ、その特権を持つ大統領が、軍事介入の正当化を滑り込ませるために、国民的哀悼をどのように利用したか見たばかりであると言う（バリバル 2015, 9）。

第二のキーワードは、「軽率さ」である。バリバルは『シャルリ・エブド』誌の風刺画家たちは軽率だったのか、と問い、そうだったとして、第一に、危険の軽視、ヒロイズムへの嗜好があり、健全な挑発であっても起こりうる悲惨な結果に無関心であること。と同時に、第二に、表現の自由が命にかかわるほど危険なものであることが明らかになったことである、と言う<sup>11)</sup>。バリバルによれば、今日は、この第一の面だけ考えたい。しかし、明日や明後日には、第二の面をうまく運用する一番賢い方法と、それが第一の面と矛盾していることについて考えたい。それは臆病さから来るものではないだろうと言う（バリバル 2015, 9）。

第三のキーワードは、「ジハード<sup>12)</sup>」である。バリバルは、大胆にも、「われわれの運命はイスラム教徒の手の内にある」と言う。もちろん、ひとまとめ

にするのを警戒することは正しいし、コーランや口伝のなかに殺人への呼びかけが存在すると主張するイスラム嫌いの人々に反対することは正しい。しかし、それだけでは不十分だろうと、バリバルは言う。すなわち、ジハーディストのネットワークによるイスラム教の悪用に対応できるのは、信者の目から見てジハーディズムが事実の歪曲であるとする神学上の批判、宗教上の「常識」の改革だけである。それについては、イスラム教徒にも課せられた役割があるが、それはわれわれの責任でもある。イスラム教徒が、その宗教や文化とともに、広く標的にされ、孤立させられている言説を、これ以上われわれが甘受し続けるならば、すでに始まっているこのような批判や改革のチャンスがほとんどなくなってしまうからである、と言う（バリバル 2015, 10）。バリバルの思いつめた、かなり深刻なメッセージだと思われる。

バリバルは、2015年11月13日のパリ同時多発テロ事件に際しても、『リベラシオン』紙（2015年11月16日）を通じて次のようなメッセージを発信している。すなわち、世俗文化あるいはキリスト教文化を持つヨーロッパの市民たちは、イスラム教徒が、全体主義的計画やテロ行為を正当化するためにジハードを使うことについて、どう考えているか、彼らが「内側から」それに抵抗する手段についてどう考えているか、知っておかなければならない。同様に、地中海の南のイスラム教徒（および非イスラム教徒）もまた、かつての支配者である「北」の諸国が、人種差別、イスラム嫌悪、新植民地主義に関して、どのような地点に達したかを知っておかなければならない。とくに、「西洋人」と「東洋人」があえて互いの立場に立って、新たな普遍主義の言語を共同で作らなければならない。地域全体にある複数の社会の多文化主義を犠牲にした、国境閉鎖とその強制は、すでに内戦である（バリバル 2016, 10-1）。

さて、フランス文学・思想学者である丸山高弘によれば、シャルリ・エブド襲撃事件直後にもっともよく繰り返された言葉を三つ挙げるとすると、それは i) 「アマルガムは避けよう pas d'amalgame」, ii) 「私はシャルリ Je suis Charlie」, iii) 「1月11日の精神 l'esprit du 11 janvier」だろうと言う（丸岡 2016, 124）。

丸岡によれば、「私はシャルリ」について、野蛮な行為の被害者と自分を同一化すること、それは被害者の苦痛・悲痛への配慮の最高度の表明であり、理不尽な暴力に対し、第三者として傍観的な態度をとらず、むしろ当事者として積極的にそれに対抗するという決意の表明である。しかし、と丸岡は言う。それは過度に強調され過ぎると、被害者の全存在、その表明された見解のすべて、その行動のすべてを無条件に肯定し、支持するものと解され、そうした見解や行動の一部に対して留保をつける権利を否定し、被害者を全面的に肯定しない限り、加害者の側に加担するものとみなす、といった類の不寛容な思想に知らず知らずのうちに変化してしまうかもしれない。つまり、これは、「言論の自由の擁護」という高邁な原理の下にフランス社会のマジョリティーを結集させる原動力となると同時に、フランス社会に存在するマイノリティをその結集の輪から排除する危険性を持ったスローガンでもあった（丸岡 2016, 125）。

次に、「アマルガム（混同）は避けよう」について。ヴァルス首相は、2015年1月20日、首相官邸で開かれたジャーナリストとの新年会で、「われわれは互いをよりよく理解し合い、アマルガムを避けるために他者を知ろうと努めなければならない」と述べた。「アマルガムを避けよう」は、事件直後、左右を問わずすべての政治家によって異口同音に繰り返された。もちろん、「混同してはならない」というのはあまりにも当然すぎることである。では、なぜ、こんな当然なことが繰り返し語らなければいけないのか？ それは、もちろん、このようなアマルガムをする人が多いと予想されるからである。つまり、この言葉は、フランス社会に潜在するあるマイノリティ・グループに対する根強い警戒心を影絵のように浮き彫りにしている。しかし、「アマルガムは避けよう」というスローガンは、同時に、アマルガムの対象となっていると考えられている集団の「イスラム性」を稀薄化する方向へ議論を誘導することになると丸岡は言う。すなわち、『ル・モンド』（2015年1月13日）に掲載された、ジョスバン社会党政権の外相だったユベール・ヴェドリーヌ Hubert Védrine の記事は「虚無主義的ジハード主義者の温床を根絶するために、われわれの社会は方向を見失った郊外青年たちを統合する努力をもしなければならない」という記事

の見出しに完全に要約されていると丸岡は言う。すなわち、丸岡によれば、「アマルガムは避けよう」というスローガンは、テロリストが孤立した特殊な存在で、フランス社会とは無関係であるという主張ではなく、むしろ、それは「イスラム信仰」という表面的な共通性以上の太い糸によってテロリストとフランス社会の中のあるマイノリティ集団（移民系低学歴貧困プレカリアート）との間にある種の共感の回路が存在するという意識の反映だったとする（丸岡 2016, 126-8）。

丸岡によれば、結局、「アマルガムは避けよう」と述べながら、それにもかかわらず、特定の社会集団へ関心を集中させ、その社会集団が抱えている問題が「テロ」という形で暴発したと意識されているという文脈になる。さらに、このような見方では、テロの実行犯が、イスラムの過激思想を信奉し、イスラムへの侮辱に対する復讐を主張して新聞社を襲撃したという事実自体がまったく視野から外れてしまうということになる（丸岡 2016, 131-2）。私見ではあるが、少し異論を述べておきたい。筆者は「シャルリ・エブド事件は宗教テロではない！」と断言はしない。しかし、宗教テロにしては、あまりにも「軽率さ」（バリバール）が目立つ事件ではなかったかと思う。バリバールは『シャルリ・エブド』誌側の「軽率さ」を言っているのだが、テロ側にも「宗教」をあまりにも軽々しく大義にしてはいないかと思われるのである<sup>13)</sup>。

しかしながら、「宗教について語ることを避けたり、宗教に語らせることを拒否する限り、宗教についての言説の質を高めることは出来ないであろう」（丸岡 2016, 139）とする丸岡の結論には賛成である。すなわち、公共空間に宗教的言説を参加させて、そこで容認される言説とそうでない言説を振り分けて行くというのではなく、門前払いをする。こうした「共和国は宗教を知らない ignorer」という極端な形でライシテを理解する傾向が近年ますます強くなっている。そうした傾向こそが、イスラム過激主義と通常のイスラムを単純に同一視する態度か、それとも宗教的要素がまるで一切存在しないかのように世論がぶれてしまうことも事実としてあると思われる。なにはともあれ、2015年1月11日のデモ参加者400万人は前代未聞であった。たしかに、国民の一体感高

揚の瞬間であった。政府やマスコミは、この後、「1月11日の精神」を一種のスローガンとして掲げ、移民系と非移民系の分断を克服することを国民に訴えかけた（丸岡 2016, 138-9）<sup>14)</sup>。

フランス現代史学者である平野千果子は、2015年1月11日、パリにいてオランダ大統領主宰のデモに参加したという。パリで150万人が参加したこのデモに、平野は「亀裂」を見る。まず、参加者の大半がヨーロッパ系の人たちだった。次に50代以上の裕福な層が多かった。そして、国民が一体となった日として語られているが、一体感が強調される背後に、漠然とながら反／嫌イスラム感情があるのではないかと言う。すなわち、言い換えれば、デモに参加しなかった重要人物がいる。FN 党首マリーヌ・ルペンである。国民全体に参加を呼びかけたオランダは、当初ルペンを呼ぶか明言しなかった。とはいえ、国民が一体となるべきデモに、初めから排除される者がいるのは、やや不都合ではある。最終的にオランダは、来るなら拒まないという姿勢をとるにとどまったが、当のルペンも FN の議員たちもデモには参加しなかった。結局、FN という政党と、FN が排除しようとする（非ヨーロッパ系の人々の多くが、いずれも参加しなかったことになる（平野 2015, 38）<sup>15)</sup>。

平野によれば、フランスでは、1789年の人権宣言にあるとおり、「表現の自由」は絶対である。だが、これには法による制限が課せられる。今日の基礎となる1881年の「出版と報道の自由に関する法」では、中傷や名誉棄損、殺人・憎悪の教唆・扇動など、主要な制限が定められている。今回の事件に関連しては、「テロの擁護」があげられる。従来は1881年の法が適用されて来たのだが、2014年11月13日の新たな法で、テロを擁護する発言や行為には、より厳しい措置がとられるようになった。そのほぼ二か月後に起きたシャルリ社襲撃事件は、この法が威力を発揮する最初の大きな機会を提供した。事件後わずか二週間の間に立件されたものは171に上る（平野 2015, 38）。

平野はゲソー法にも言及する。1965年に「人種差別撤廃条約」が国連で採択されたのを機に、フランスでは、1972年、「人種差別との闘いに関する法」、通称プレヴァン法が制定されていた。ゲソー法は、このプレヴァン法を強化する

ものとして生まれたが、注目すべきことは、ホロコーストを否定する言辞は刑法に問われるとまで定めている。その背景には、プレヴァン法と同じ年、1972年に誕生したFNの存在がある。FNの創設者ジャン・マリ・ルペンは、ユダヤ人をめぐる差別的な言動で知られており、1980年代に急速に党勢を伸ばして以後も、その発言が危惧されていた。基本的に、ルペンのような発言を抑制する狙いをもって成立したのが、ゲソー法だった。ゲソー法は、共産党議員ジャン・クロード・ゲソー Jean-Claude Gayssot の提案で成立したもので、ニュルンベルク国際軍事裁判所条例第六条に定められた「人道に対する罪」の存在に異議を唱えることが違法とされた（平野 2015, 38, 39, 44）。

平野は、問題は二重基準が無意識のなかに働いていると思われる側面であると言う。すなわち、フランスはすべての宗教に対して中立かという疑問である。シャルリ社自身は、キリスト教も含め、すべての宗教を笑いのネタにして来たことを根拠に、風刺画に「宗教の冒瀆」という概念を持ち込むことに異を唱えていた。ところが、実際には、2008年、「反ユダヤ主義」の嫌疑で提訴された画家を退職に追い込んだ過去がある。「シャルリ社が宗教を前に、つねに『表現の自由』を掲げて闘ってきたわけでない点は、確認しておいてよい」とする平野の指摘は貴重なものがある。さらに、平野は、「表現の自由」を擁護する立場が、結果的には、「私はシャルリではない」と言う自由を奪っていたというのも、一つの現実であると述べる（平野 2015, 39）。

小括的な結論として、少し飛躍するかもしれないが、アメリカのコラムニストであるケナン・マルクにしたがって、次のように言えばよいのであろうか。すなわち、移民であろうが先住民族であろうが、真の統合が国家の行動や政策によって実現することはほとんどない。それは、主に、市民社会、個人の絆、そして政治的・社会的な共通利益を推進するために作られた組織によって形成される。こうした絆や組織の衰えこそが、問題を引き起こして来た。この綻びゆえに、同化主義政策の欠陥が多文化主義の欠陥に結び付けられ、移民コミュニティだけでなく、幅広い社会で、疎外感が蔓延している。疎外感が引き起こしたダメージを修復し、進歩的な普遍主義を復活させるには、ヨーロッパは、

新しい国家政策だけでなく、市民社会の再生を必要としている（マルク 2015, 34）。

### 3. 十九世紀末におけるフランス政治史とカトリシズム

さて、以下においては、一九世紀末から二十世紀にかけてのフランス・キリスト教民主主義の位相について述べたいのであるが、その前提として、十九世紀末におけるフランス政治史の基本的な背景について、ごく簡単に要点を述べておきたい。

1875年1月30日、ヴァロン修正案<sup>16)</sup>がわずか一票差で可決され、政体が共和制であることが法的にも明記された。続いて一連の「憲法的法律」が成立し、第三共和制は制度化される。王政復古の脅威を遠ざけ、農村部からも支持を調達できるようになった共和制は磐石の体制であったわけではなく、1880年代以降も深刻な危機に何度となく曝される。その最初のもはブーランジスムだった。1861年1月、ジョルジュ・ブーランジェ Georges Boulanger 将軍が陸相に任命された。軍上層部では珍しく民衆層出身の共和主義者だった彼は、陸相として、王族の軍籍剥奪、兵営生活改善などの措置を講じ、また炭鉱争議に際しては、スト参加者に共感を示した。さらに、ドイツとの国境紛争<sup>17)</sup>では強行姿勢をとり、それがビスマルクを屈服させたと信じられて、いちはやく国民的英雄となった。大不況による社会不安に有効な手立てを打てないオポルチュニスト政権<sup>18)</sup>に対しては議会の内外で不満が高まっていたが、その一部がブーランジェ人気に流れ込んだのである。ブーランジスムは、特定の政治潮流や社会階層に依拠する代わりに、具体性はなくともきわめて明快なスローガンを掲げ、広範な支持を得ようとするものだった（長井 2006, 151-6）。

1990年代前半のフランスは、植民地獲得競争が過熱する国際情勢の中で、軍備増強に取り組んでいた。列強もフランスの動きに関心を払っており、諜報合戦が盛んに繰り広げられていた。1894年9月、砲兵隊に関する情報がドイツ側に行われている事実が発覚する。諜報部は調査に乗り出し、参謀本部のアルフレッド・ドレフュス大尉を逮捕した。完全な冤罪だったが、ドレフュスがアル

ザス出身だったため、確たる証拠もないまま予断で逮捕したのである。事件をめぐる議論は、「ドレフュス派 対 反ドレフュス派」という形をとり、両陣営は政界の内部で激しく対立した（長井 2006, 162-3）<sup>19)</sup>。

1902年の総選挙では、急進党、民主共和同盟、社会主義者らの「左翼ブロック」が圧勝し、急進派のエミール・コンブが首相の座に就いた。コンブは反強権的政策に力を注ぎ、就任後まもなく多数の無認可学校と無認可修道会を閉鎖し、1904年7月には、修道会教育禁止法を成立させている。同年、フランスとバチカンとの教育関係も断絶した（長井 2006, 164）。

以上、粗雑に政治史の事実を略記したが、ここでその時期のフランスにおけるカトリック教会の位置について二点だけ指摘しておきたい。第一に、十九世紀前半は、フランス革命によって甚大な打撃を被った教会が体制を立て直す時期だったという点である。革命勃発時に約 55,000 だった教区聖職者の人数は、ナポレオンが去った1815年には 30,000 にまで落ち込んだが、1870年頃には革命前夜の水準をほぼ取り戻した（長井 2014, 205）という背景があることである。第二に指摘しておきたいのは、洗礼とイースターの聖体拝領を基準に測てみると、フランス・カトリックの歴史の中で、信仰の実践のレベルが最高潮に達する時期は、1870年頃にやって来たと推定される、とカナダの政治哲学者チャールズ・テイラーが主張している点である。すなわち、この年代は、フランス革命を用意した反聖職者主義とその脱キリスト教化の試みが現れたかなり後であり、教養のある階級の間で無信仰への明確な運動が起こった後のことになる。この当初の喪失にもかかわらず、信仰の実践の頂点がその後に来たのは、この頂点がある長い過程の最後に位置していたからであり、その過程の中で、普通の信者たちは説き伏せられ、組織化され、時には脅されて、より個人のコミットメントを反映するような信仰実践の型へ固められたのである（テイラー 2009, 9。工藤 2010, 259）。以上の二点はキリスト教民主主義の考察の重要な前提であるだろう。

#### 4. ジュール・オーギュスト・ルミールの青年時代

さて、これから述べようとする「アベ・ルミール とフランス・キリスト教民主主義」は、実は「ラリマン戦略の破綻」の破綻にもかかわらず、19世紀末から二十世紀の第三共和制の中で司祭民主主義者として、国民議会議員等を務めた一人の司祭のささやかな考察である。ただし、その考察はそのとば口にすぎない。

ルミールは、1853年4月23日、ヴェー・ベルケン Vieux-Berquin に生まれた。彼の父親、彼の弟、彼の二人の姉妹は終生農民にとどまっていた。自然への愛着、農民の世界、農地の価値への愛着は彼の出自に由来する (Mayeur 1968, 15. 土倉 2014, 7-8)。やがて、司教区管轄部はルミールをアーズブルックの神学校 *petit séminaire* の教師に任命する。彼はそこで15年間教師を務めた。彼は、その間、1878年から81年まで、哲学を教え、93年国民議会選挙に立候補するまでの残りの期間すべてにわたって、ギリシア語やラテン語の翻訳の添削、フランス語やラテン語の作文を教えた (Mayeur 1968, 23. 土倉 2014, 8)。

ルミールの眼には、国民議会で共和派の共和制が勝利したのは、ここ数年の保守派の失敗と度量のなさを示すのと同じように、カトリックの覇気のなさを示していると思われた。保守派のエゴイズムを批判することにおいて、ルミール司祭は「社会レジティミスム *légitimisme social*」の伝統に立っていた。彼はこの流派の作品を知っており、「労働の大義の英雄的な擁護者」であるアルベール・ド・マン Albert de Mun<sup>20</sup> に深い崇拜の念を持っていた (Mayeur 1968, 33. 土倉 2014, 8)。

ルミールはしばしば有産者層 *bourgeoisie* に対して「善良な民衆 *bon peuple*」を対置した。「労働者万歳。労働者はわれわれに司祭をあたえ、兄弟をあたえる。労働者はフランスを救う」と述べた (Mayeur 1968, 35. 土倉 2014, 9)。

若き日々のルミールについて、精神と行動の統一性と一貫性については、次のように要約できるだろう。まず、教皇権至上主義 *ultramontaine* 的な信仰、

次に、反革命の教説への信奉、自由主義への敵意である。これらの考え方は、もともとイタリアのカトリック思想を研究する歴史家たちが使っている「非妥協主義 intransigentisme」<sup>21)</sup> という観念体系と同じ構成を持っている。これらの思考集成は、妥協を根本的に嫌い、原則を常に願う、若く熱狂的な青年ルミールの希求に最もふさわしかった。マユールによれば、ルミールは生涯資本と労働が和解するコーポレートな社会 *société corporative* を考え続けていた (Mayeur 1984, 146. 土倉 2014, 10) のである。それはまた教会と民衆が和解する世界でもあった (Mayeur 1991, 239)。

ラリマンが開始された数年間の教皇の回勅による提唱はルミールの進展を理解するうえで重要である。この意味でレオ13世のバリ枢機卿にあてたピトラ師の発言についての書簡をルミールが「緩和を認めさせる重要な発言」と評価していることに注目しなければならない。レオ13世は『レールム・ノヴァルム』で「社会カトリック *catholiques sociaux*」を容認した (Mayeur 1968, 47. 土倉 2014, 11)。

役人のすべての報告書が確認しているとおり、聖職者 *clergé* の大部分が保守主義者たちに好意的であったとしても、選挙事項に関する司教会議の取り決めに、すべてのカトリック教徒が従うわけではないことは、明らかである。宗教と政治との独特な関係を示唆する例として、1910年から1914年のルミールの選挙が聖職者の大多数が反対する中で行なわれたことを明らかにすることは、貴重な例証となる (Mayeur 1968, 105-6. 土倉 2014, 12)。名望家によって支配されている田舎の世界は、キリスト教が根付いた土地であり、これまで述べてきたようにニュアンスはさまぎまであるとしても、政治的には聖職者の影響が顕著であって、アーズブルック地域には活発な政治闘争などはなかったのである。通常、農民たち民衆は、地主 *propriétaires*、大借地農 *gros fermiers*、司祭 *prêtres*、そして長い間の慣例という社会的権威の圧力の下で、保守主義者に投票した。反対に、町 *bourg* の商人や職人たち、飲食業、運輸業、靴職人、下級官僚（国境地域のため税関職が多かった）の人たちは共和主義者に投票した (Mayeur 1968, 106. 土倉 2014, 12-3)。

1890年代に発達したキリスト教民主主義の思想は、三つの出来事によって鼓舞されたということが出来る。第一は、アルベール・ド・マンヤ、マルキ・ドゥラ・トゥール・デュパン Marquis de la Tour du Pin を指導者として、1870年代に形成された「サークル運動 *L'Oeuvre des cercles*」である。この二人の指導者は王党派 Royalists であったが、教会を産業化の進展によっておきた諸問題に関わらせようとしたし、社会主義の挑戦に対決しようとした。第二は、1891年の回勅『レールム・ノヴァルム』の発布である。そこでバチカンでは社会問題を初めてとりあげた。この有名な回勅は、フランスのド・マンヤドゥラ・トゥール・デュパン、イギリスのマニング枢機卿 Cardinal Manning、ドイツのケッテラー主教 Bishop Ketteler、オーストリアのフォーゲルザンク Vogelsang 男爵、その他この問題に興味を持ったすべての人たちの努力の結果である。『レールム・ノヴァルム』でレオ13世は労働者階級の苦境を不憫に思い、教会だけが社会問題に効果的な解決をあたえることが出来るのだと述べた。そのような解決の鍵は慈善 *charity* だった。慈善は経営者階級や政府の考えに浸透すべきであると述べられた。回勅『シラプス・エロルム』と比較すると、レオ13世が教会はいかに現代世界をよく理解しなければならないかと訴えたことが分かる。キリスト教民主主義の発展に影響を与えた第三の出来事は回勅『オ・ミリュウ・デ・ソリシテユッド』である。『レールム・ノヴァルム』とともに『オ・ミリュウ・デ・ソリシテユッド』は、聖職者であろうが平信徒であろうが、若いカトリック教徒にとって、民主主義の精神がバチカンに届いたということの証左であった (Sedgwick 1965, 64-5; 土倉 2000, 148-9. 土倉 2014, 13-4)。

以上の三つの出来事全体の背後にあるものとして、マニュアルにしたがって次のような問題も指摘すべきであろう。すなわち、当時、フランス第三共和制下において体制 *régime* の受容は不可欠であっただろう。すなわち、急進主義 *radicalisme* と社会主義の進展を前にして、社会秩序を擁護する多数派を結成するためには政権にある共和主義者と理解し合うことが必要であると思われた。要するに、中道派の再編成の機運が生じたのである (Mayeur 1973, 198. 土倉

2014, 14)。

フランスの著名な政治史学者であるルネ・レモンはこう述べたことがある。1902年から1906年にかけてフランスのカトリック教徒は急進派にほとんど投票しなかった。逆に言えば、党綱領に宗教的自由の擁護を掲げている政党はカトリック教徒の票の大部分を見込むことが出来る。教会の権利の擁護を根底に保持している右翼や穏和派にカトリック教徒が投票してきた理由を探すことは少しも困難ではない (Rémond 1965, 71-2. 土倉 2014, 14-5)。

キリスト教民主主義の運動の指導者たちは、ゲロー Gayraud, ポール・ノデ Paul Naudet, ガルニエ Garnier, デイドン Didon, ルミール, ダブリ Dabry の各司祭, 平信徒としては, ジョルジュ・ゴヨー Georges Goyau, ジャン・ブリュネ Jean Brunhes, そしてレオン・アルメル Léon Harmel である。彼らは第三共和制下で成年に達した若い優れた世代であり, 王政復古などのような奇想天外な可能性には興味を持っていなかった (Sedgwick 1965, 65; 土倉 2000, 149. 土倉 2014, 16)。

キリスト教民主主義者にとって、『レールム・ノヴァルム』とともに『オ・ミリュエ・デ・ソリシテユッド』は, どちらも政治的綱領となった。ラリマンとは, 単なるレットルの問題ではなくて, 政治的習慣の刷新を意味した。キリスト教民主主義者にとって, カトリックは共和制のもとで保守的な原則を擁護するのではなく, 教会を民衆に近づけようとした (Sedgwick 1965, 66. 土倉 2014, 17)。

レオ13世は, 1893年選挙を前にして, カトリックと穏和共和派の協力の必要性を繰り返した。この決定的な宣告は右翼共和派への懐柔的な態度と一致する。右翼共和派と「公共の自由要求連盟 Ligue pour la revendication des libertés publiques」は94人の立候補者を立てた。ラリマン派は非妥協派 Intransigents と協力することはないだろうことは明らかであったが, 王党派とカトリックが非常に強いところーブルターニュの5県とヴァンデー Vendée 地方ーでは, 非妥協派が現職であるところには候補者を立てなかった。これらの地方では, 貴族でない者が率直な宗教的利益の擁護者は立候補の機会がなかった。サルト

Sarthe, ウール Eure, ロワール下流 Loire-Inférieure, マイエンヌ Mayenne では、ラリマン派は候補者を立てた。これらの諸県もまた保守的な伝統の強い県であったが、旧体制に強く規定されてはいた地域だった。北部地方や南西部地方、そしてロワール河にそった諸県は、産業と農業が発達した地域であり、経済的、社会的現実が保守主義者を共和制に適応するように移行させていた。このような地域ではラリマン派は伝統的な保守派に訴えることが出来るだけでなく、同時にカトリックの支持も期待出来たのである (Sedgwick 1965, 68-9. 土倉 2014, 18-9)。

さて、ルミールであるが、1893年選挙に、ノール県において、キリスト教民主主義者としてただ一人当選したのが彼であった。彼は、ノール県において、右翼共和派の候補のフレッシュヴィユ Frescheville 将軍に対抗して立候補した。ルミールは将軍の保守的な見解について驚かされたが、そのことはアーズブルック労働者階級の選挙民には知られていなかったのである。ルミールの司祭職にもかかわらず、1893年8月15日、新聞『デペーシュ・ドゥ・ノール La Dépêche du Nord』に載った彼の見解は、共和制の熱烈な受容を反映していた。世俗的立法への批判からは遠いものだった。彼はこう述べた。「私は離婚法に反対である。それはユダヤ教の影響を受けた法制である。私は宗教的結社に課されるいくつかの制限に反対する。私は、神のない学校、主任司祭たち curés が必要とされる科目のない学校に反対である」。他方、フレッシュヴィユ将軍は選挙民に宗教の問題は重大な問題ではなくなったと語った。保守的な新聞『デペーシュ・ドゥ・ノール』は、当然、右翼共和派を支持していたが、アーズブルック選挙区へのルミールの進出には憤激して、フレッシュヴィユ将軍が降りた第二回投票でのルミールへの支持を拒絶した。しかしながら、フレッシュヴィユ支持票のいくぶんかはルミールに回ったようで、お蔭でルミールはオポルチュニストの候補を破ることができた。このように、アーズブルックの選挙は、右翼共和派とキリスト教民主主義者が異なった立場であることを示す徴候となっている (Sedgwick 1965, 71-2. 土倉 2014, 19)。

結局、1893年の選挙は右翼連合の崩壊を特徴づけることになる。保守派は有

効な政治勢力として行動することにまたもや敗北したことになる。ジュール Gers 県ではラリマン派は、そのことが急進派を勝たせることになろうとも、非妥協派と選挙協力をしなかった。右翼を統合団結させることは消滅した。王党派の強硬部分とブルターニュ地方のカトリック勢力は、バチカンの圧力や右翼崩壊の危機にもかかわらず、政治勢力として手を結ぶことはなかった (Sedgwick 1965, 72. 土倉 2014, 19-20)。この選挙の勝者はオポルチュニストだった。彼らは、急進派が 122 議席、社会党が 49 議席に比べ、311 議席を獲得した。ラリマンの受益者はピウの追従者ではなく、オポルチュニストだった (Sedgwick 1965, 73. 土倉 2014, 20)。

キリスト教民主主義者たちは、第一の関心事が教会を労働者階級に近づけることであるが、1893年以降、はるかに積極的に活動するようになった。司祭民主主義者たち Abbés démocrates は、社会改革が必要だとすれば、それは教会を活性化することから始めなければならないと確信していた。1894年から1898年にかけて、キリスト教民主主義者たちは何度も地域会議や全国大会を開催した。彼らはまた『ラ・デモクラシー・クレティエンヌ *La Démocratie Chrétienne*』、『ジュスティス・ソシアル *Justice Sociale*』などのいくつかの雑誌の刊行も始めた。このグループは、国民議会内では、ルミールが代表を務めた。彼はあらゆる機会をとらえ、宗教的利益を優先するようにした。多数の彼の仲間とは異なって、彼は、「新精神 *esprit nouveau*」の審議期間中、カシミール・ペリエ Cassimir-Perier 内閣を支持しなかった。というのは、そのような支持は戦術的にいって政教分離法を暗黙の裡に支持することになるからだった。ただし、社会改革の問題では、彼はいつも左翼のほうへ投票していた (Sedgwick 1965, 土倉 2014, 20)。

- 1) ただし、松本によれば、少なくともシャトープリアン Chateaubriand やド・メーストルと比較する時、トクヴィルが宗教を論じる視角自体は、啓蒙の宗教観により近いものといつて誤りでない、と述べている (松本 1991, 102)。
- 2) 1984年、ミッテラン大統領、モーロワ首相のもとで、教育を公教育に一本化することを目指して作成された法案である。当時の教育大臣アラン・サヴァリの名にち

- なんだこの法案は、カトリック側の激しい反対によって廃案に追い込まれた。
- 3) 1850年3月15日法。王党派の公教育大臣だったアルフレッド・ド・ファルルーの名にちなむ。教育におけるカトリックの権利を拡大することになった法律として知られている。ファルルー法は、十九世紀後半にカトリック教育が大きな躍進を遂げるきっかけとなった（伊達 2010, 203-4）。
  - 4) ヴィヴィオルカは次のように述べた。「フランスでは、1989年、最初の『スカーフ事件』（90年代にはこれに続いて複数の事件が起きる）を経験し、これは激しい議論を生んだが、そこでは無知、イスラムのヴェール着用の事実についてはともかく、ヴェール着用の意味についての無知は明らかだった。パッションの堰が切って落とされ、公立学校は寛容の名のもとにスカーフを認めるべきだという声が上がリ、しかし、より多くの場合、反対に、共和国ライシテの名において、これを禁止すべきだと要求された」（ヴィヴィオルカ 2009, 8-9）。
  - 5) 当時は、ミッテラン大統領の下、ミシェル・ロカール Michel Rocard ロカールが首相として社会党政権を担っていたが、文部大臣であったジョスパンはこの問題について国務院に判断を求め、それに応じて国務院は「見解」を発表する。その結論は「スカーフ着用自体は政教分離原則に反しないが、顕示的であったり、学校の秩序に混乱をもたらす場合には処分可能である」というものであった。ジョスパン文部大臣は、それにしたがって通達を出し、スカーフ着用者に対して、排除ではなく指導によって対応するように学校に要請する（丸岡 2004, 17）。
  - 6) アメリカの国際政治学者スティーブン・ウォルト Stephen Walt は「極端な暴力路線をとり、性奴隷を正当化しているとはいえ、革命運動として見れば IS に目新しい要素はほとんどない」と言い切っている（ウォルト 2015, 6）。
  - 7) 2015年1月7日午前、パリ11区にある新聞社「シャルリ・エブド」本社を覆面の重武装した二人の人物、サイド・クアシとシェリフ・クアシの兄弟が襲撃し、新聞社幹部や記者等12名を射殺、車で逃走した。1月9日には、共犯者のアメディ・クリバリがパリ20区にあるユダヤ系スーパーで、人質をとって立てこもり、四名の客を銃殺する。事件は、最終的に、警官隊による三名のテロ実行犯の射殺により終結する。1月8日にあった警官殺害もクリバリの犯行と判明したので、結局、このテロ事件で、実行犯も含めて20名の人間が死亡したことになる（丸岡 2016, 119）。
  - 8) 1959年12月31日に制定された、国と契約を結んだ私立の学校に助成金を出すことを定めた法律である。当時の首相ミシェル・ドブレの名に由来する。国庫からの私学助成を唱えるカトリック側の立場と、教育の公立校への一本化を望むライシテ側の立場との間に一つの調停をもたらした法律で、持続的な効力を持っている（伊達 2010, 222）。この立法過程の特色を憲法学者中村睦男は次のように要約した。この法律は、十九世紀後半以来、フランス社会を二分してきたライシテが問題となったイデオロギー的対立立法であり、国家の非宗教性の原則と私立学校の教育の自由という憲法問題が論議の中心となったが、この法律は、国家の非宗教性の原則と私立学校の教育の自由との調和をはかる解決策をとったことにある。1958年11月、第五共和制憲法下最初の国民議会選挙において、ドゴール派新党である「新共和国連合

Union pour la Nouvelle République=UNR」が大幅に進出して、私立学校助成に賛成する政党が多数派を形成した。また、フランスの初等および中等教育における私立学校の占める割合の重要性とその財政状態の悪化も大きな理由であった。総じて、私立学校の教育の自由の観念が、国家からの自由という側面だけではなく、国家に経済的保証を要求する側面を加えて理解されるようになったことである。ドブレ首相は、国民議会で、「教育の自由の表現を保証するために、私立学校への助成が必要である」と説明したが、これが一般に受け入れられたということになる（中村 1981, 292-4）。

- 9) 1958年ピウス12世の死去とともに新たに聖ペテロの座に就いたヨハネ23世は、教会の現代化を目標に掲げて公会議を招集した。1962-65年に開催されたバチカン公会議こそは、戦後社会の巨大な変化に即した教会自身の大きな自己革新を告げるものだった（三島 2007, 82）。
- 10) アメリカの人口統計学者マイケル・テイテルバーム Michael Teitelbaum によれば、現在進行している危険な悲劇は、ヨーロッパに限ったことではない。ロシア、トルコ、アメリカ、そして中東の富裕国は、シリアその他の国の現実に絶望して難を逃れて来る人々が作り出す大きな流れへの対策を早急に考えなければならない。少なくとも、シリアとイラクに、内戦から逃れようとする人々のための安全地帯を作る一方で、長期的な安定化を目指したよりパワフルな外交を模索する必要がある（テイテルバーム 2015, 14）。
- 11) ここで、2005年9月、デンマークの月刊紙に掲載されたムハンマドの風刺漫画めぐり、イスラム諸国の政府および国民の間で非難の声が上がり、外交問題に発展した事件のことを想起したい。フランスの宗教歴史社会学者ジャン・ボベロ Jean Baubérot（ボベロ, 2009）がいみじくも指摘するとおり、「表現の自由」とは、「信仰の自由」とまったく同様、表現（信仰）「する」自由と、表現（信仰）「しない」自由の両者抱き合わせで初めて成立するものである。たしかに、風刺画家には、一部の人々において表象が禁じられている対象を描き出す自由がある。しかし、描き出されたものに対して当事者から抗議の声が発せられた場合、その種の抗議そのものを「表現の自由」に対する脅威、挑戦とみなし、ムハンマドがテロリストであったわけではない」という自明の理にもかかわらず、自由と権利の名の下に、ことさら表現を続け、転載を断行しなければならないと考える人々（『シャルリ・エブド』の発行責任者たち）は、もう一方の「表現しない自由」を自ら進んで放棄していることに気付いていない。事実、『ル・ヌーヴェル・オブセルヴァトワール』誌のジャン・ダニエル Jean Daniel のように、自誌に風刺画を転載「しないことによって「表現の自由」を健全に保とうとする姿勢を選択した人々もいる（菅野 2007, 336-7）。
- 12) ファラド・コスロカパールは「ジハード」について次のように定義する。すなわち、ジハードという概念は、イスラムが部族間の争いをイデオロギーの問題として捉えたことが発端となり、アラビア半島で日の目を見た。アラビア半島では、イスラムのほかに、ユダヤ教徒、キリスト教徒、異教徒など、宗教を異にする共同体の

間の考え方の食い違いや利益の衝突が原因となり、部族間の紛争が絶えなかった。これに対して、イスラムは、紛争の宗教的な側面に焦点を合わせ、この種の紛争を「ジハード」と呼び始めた。この単語の意味も、最初のうちは多かれ少なかれ揺れ動いたが、次第に「アラーの道で……」という表現とともに使われて、規範的な意味を持つようになった。その結果、単なる部族間の対抗意識や経済的な利害の衝突という枠を超えて、異なる宗教間の対立を意味する普遍的な表現に発展していった(ホスロハヴァル 2010, 29)。

- 13) 『朝日新聞』(オピニオン&フォーラム)「過激派のイスラム化」というインタビュー記事のなかで、イスラム世界専門家のオリビエ・ロワ Olivier Roi は、次のように述べている。昨年から本年にかけてのヨーロッパで起きたイスラム過激派の大規模テロの容疑者の若者たちは、過激になる前から敬虔なイスラム教徒だった者は全くいない。布教にいそしんだ者、イスラム団体の慈善活動に従事した者も皆無に近い。イスラム教徒への差別に抗議の声を上げもしなければ、学校での女生徒のスクーフ着用をめぐる議論にも関心を持たなかった。彼らは礼拝もせず、逆に酒や麻薬に溺れ、イスラム教が禁じる食材も平気で口にしていた。彼らの多くはまた自動車盗や喧嘩や麻薬密売といった犯罪に手を染め、刑務所生活を経験した「荒ぶる若者」に過ぎなかった。データによるとこうした若者の六割以上が移民二世である。移民一世や移民三世はほとんどいない。残りはキリスト教家庭からの改宗者が多く、全体の約25%に達する。フランスを例にとると、移民一世が信じるイスラム教は、彼らの出身地である北アフリカの農村部に根付いた共同体の文化である。しかし、一世はそれを二世に引き継げない。フランスで育った二世たちは親たちの言語を話せず、フランス文化を吸収しているからである。親の宗教文化が伝わらないのは、改宗者も同じである。改宗という行為そのものが、引継ぎを拒否する姿勢であるからである。若者たちは、親のイスラム教文化とは異なる IS の世界と出会う。その一員となることによって、荒れた人生をリセットできると考える。彼らが魅せられるのは、IS が振りまく英雄のイメージである。イスラム教社会の代表かのように戦うことで、英雄として殉教できる。自爆を伴うジハードやテロは、このようなヒロイズムやニヒリズムに負っている。テロには、兄弟揃って関わるケースが非常に多い。『シャルリ・エブド』襲撃事件のクアシ兄弟、パリ同時多発テロのアブデスラム兄弟から、2013年にアメリカのボストン・マラソンの会場で爆弾テロを起こしたツアルナエフ兄弟まで、イスラム過激派テロの容疑者の約三分の一が兄弟である。これは、親世代に対抗するために力を合わせる子世代の意識の表れと分析できる。冷戦が崩壊し、共産主義はもはや若者を魅了しなくなった。左翼思想は辛うじて生き残っているが、インテリやブルジョワの嗜みに過ぎない。移民街の貧しい若者を魅了しない。彼らの反抗の拠り所として、現代に唯一残ったのが、イスラム教のジハード主義である。イスラム教徒やイスラム社会の過激化について言えば、現在起きているのは、若者たちの個人的な意識に端を発する現象である。ヨーロッパに「イスラム社会」などというものが存在するとは思えない。フランスにもベルギーにも「イスラム社会の指導者」などいないし、「イスラム票」、「イスラムロビー」

も見当たらない。実際には、シリアの紛争は「テロとの戦い」でも何でもない。地元の事情に基づく地域紛争である。「イスラムのテロリスト」のレッテルを相手に貼るばかりでは物事の本質を見失うことになる（『朝日新聞』、2016年6月11日）。ただし、イラン問題とフランスにおけるイスラム問題の権威者であるイラン生まれのフランス人学者ファルハド・ホスロハヴァル Farhad Khosrokhavar の見解も紹介しておきたい。ホスロハヴァルによれば、テロ活動にかかわった容疑でフランスの刑務所に収容されているアルカイダのメンバー十数人にインタビューした結果わかったことは、少なくとも古い時代のイスラム思想をそのまま受け継いでいるとか、近代化に立ち遅れたための犯行だとかといった見方とは全く異なる印象を受けたという。一時間以上を費やしたインタビューの結果、彼らは、文化的な素養に欠けているために、あるいは欧米型近代社会の複雑な機構を理解できないために、進むべき道を見失った者は一人もいなかった。彼らの大多数は「ごく普通の市民」と同じように社会に溶け込み、平均的なヨーロッパ人よりも奥行きのある人物像を感じさせると報告している（ホスロハヴァル 2010, 171-2）。

- 14) この国民的一体感高揚の瞬間をもたらした「1月11日の精神」に関連して、フランスの歴史人口学者のエマニュエル・トッドは次のように言う。2015年1月11日当時のフランスにおいて、テレビ局と新聞が果てしもなく、われわれは国民一体化の「歴史的な」瞬間を生きていると繰り返していた。「われわれは一つの国民である。フランスは自由によって、自由のために再建され、逆境の中で一つになった」というのだった。もちろん、イスラムという固定観念がいたるところに表れていた。政治記者たちは、イスラム教の指導者や一般のフランス人イスラム教徒が皆と同じように、暴力は受け容れがたい、テロリストたちは卑劣だ、自分たちの宗教を裏切っている、と言うのを聞くだけでは満足しなかった。彼らはイスラム教の人々がわれわれ皆と同じように、「私はシャルリ」という決まり文句、すでに「私はフランス人」の同意語のようになった決まり文句を口にするように要求した。イスラム教徒も、申し分なく国民共同体の一部となるために、諷刺によるムハンマドの冒瀆がフランス的アイデンティティの一部であると認めなければならなかった（トッド 2016, 25）。若干批判精神過剰なような気がしないでもないが、一つの側面を突いていると思われる。
- 15) 森千香子は次のように言う。2015年1月11日には、全国で「追悼デモ」が開催され、首都パリだけで170万、全国で370万人が集まり、「表現の自由」の擁護を謳った。「私はシャルリ」というスローガンがクローズアップされたが、実際には参加者全員が統一した見解を持っていたわけではなく、スローガンに込められた意味は多様であり、またこのスローガンには賛同しない人も含め、様々な主張を持った人々が参加した。このような参加者の「多様性」は強調され、差異や多様性を超えた「国民の団結」が賛美された。しかし、このような「多様性」や「団結」の陰で、デモに「郊外の住民」たちの姿が見られなかったことは、少なくともデモの直後にはほとんど、言及されることがなかった（森 2016, 235）。
- 16) 普仏戦争後のフランスが1875年の憲法で共和制政体に帰着したのはなぜだろうか。

それは、王党派の分裂にある。議会保守派は共和政に傾いたティエールを罷免したあと、ブルボン正統派のマクマオンを大統領に選んで王政復古をめざしたが、同じ王政でも立憲王政を良しとするオルレアン家が対立していた。1875年1月、国家元首の選出に関するヴァロン修正案が提案されたとき、共和派とオルレアン派が共同歩調をとったため、「共和国大統領」を国家元首とする法案が、353対352の票差で可決された。これに他に成立した公権力に関する法律と合わせた三法が第三共和制成立の「1875年憲法」と呼ばれるものである(柴田 2006, 166. <http://www.y-history.net>)。

- 17) 独仏国境間の緊張をもたらしたシュネブレ事件(1887年4月)のこと。プーランジェは、対ドイツ強硬姿勢をとったため、プロイセン・フランス戦争の敗北以後報復熱に燃えていた国民に迎えられ、「復讐將軍」ともてはやされた(<http://ameblo>)。
- 18) 王党派に勝利した共和派内でも諸派分立・集合離散が日常的で、政権はめまぐるしく交代した。第三共和制の統治システムはたしかに定着した。この政権は、急進派からはオポルチュニスト(日和見主義者)と揶揄されたにもかかわらず、時宜にかなった政策を着実に遂行した(<http://homepage2.nifty.com/ekondo/rekisi2>)。
- 19) ドレフュス事件とは、スパイ容疑をかけられ、軍事法廷で終身流刑に処せられたユダヤ系のドレフュス大尉をめぐる、冤罪を主張するドレフュス擁護派と反ドレフュス派に分かれて国論が二分した事件である。ドレフュス派は人権と共和国の擁護を掲げたのに対して、反ドレフュス派はナショナリズムと反ユダヤ主義を煽り、共和制を攻撃したので、事件は体制の正統性をも問うことになった。この事件でドレフュス擁護の側に立って「知識人」と称される一群の大学教授、学者、文学者、哲学者など有識者が新聞等で意見表明をしたり、マニフェストに署名するなどして積極的に政治参加を行なった。フランスでは第二次大戦後のサルトルなど政治参加する知識人の伝統が存在するが、最初に「知識人」という言葉が使われたのは、このドレフュス事件の時であった(上垣 2016, 113-4)。
- 20) アルベール・ド・マンは労働者の「サークル運動 *L'Oeuvre des cercles*」を指導しながら革命に対抗して、反自由主義的な、コーポレートな、家父長的な特色を持つ初期的な社会カトリシズムを発展させていった(Mayeur 1973, 195)。1870-71年の普仏戦争でドイツの捕虜としてアーヘンにいた時から、ド・マンは同僚のド・ラ・トゥール・デュ・パンとともに、ドイツ中央党の議員リングスを通してケッテラーの社会思想を知るようになった。二人ともその弾圧に参加したパリ・コミューンの反乱があたえてくれたのは、大衆反乱の理由は上流階級がその社会的責任を忘れていたからだとするケッテラーが正しいという確信だった。しかしケッテラーが最初から労働者の自主的責任感に訴え、それゆえにまた、普通選挙を要求したラサールを支持したのに対し、ド・マンとド・ラ・トゥール・デュ・パンは反議会制民主主義の立場を変えなかった。彼らの考えでは、『誤謬表』の原則にはすべての社会秩序の原則が含まれていた。1893年、ド・マンは、形のうえでは共和制を受け入れる35名のラリマンの議員とともに、議会グループを形成した(アーレティ

ン 1973, 170-1 ; Burgess 1990, 144 ; 西川 1977, 149 ; 土倉 2013, 2244-5。同 2014, 21-2)。

- 21) 教権派カトリシズムは、その発想の原点において「宗教」からの「政治」の自律性を認めない。それゆえにこそ、革命によって生まれた新たな現実に対しては、これを容認するのではなくて、あくまでも「宗教」的な観点からこれを再解釈しなおさなければならない。既存の政治的諸概念については、これが近代の異端思想、つまり近代合理主義の総合的体系たる自由主義から派生した限りは、全体として否定することによって意味機能を剥奪し、今度は逆にカトリック教義体系に基づいた意味機能を付与しなければならないとする(村上 1974, 30。土倉 2014, 22)。

### 参 考 文 献

- 上垣 豊 (2016), 『規律と教養のフランス近代：教育史から読み直す』, ミネルヴァ書房。
- 工藤庸子 (2010), 「さまざまな政教分離——カトリック／プロテスタント／ムスリム」, ルネ・レモン, 『政教分離を問いなおす：EU とムスリムのはざままで』, 249-331頁。
- 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。
- 柴田三千雄 (2006), 『フランス史10講』, 岩波新書。
- 菅野賢治 (2007), 「表現する自由と表現しない自由——ショアー、反ユダヤ主義とのねじれた関係」, 森孝一編著, 『EU とイスラームの宗教伝統は共存できるか：「ムハンマドの風刺画」事件の本質』, 明石書店, 311-40頁。
- 伊達聖伸 (2010) 「フランスのライシテの歴史を読み解くためのキーワード」, ルネ・レモン, 前掲書, 191-239頁。
- 谷川 稔 (2002), 「『記憶の場』の彼方に——日本語版序文にかえて」, ビエール・ノラ編 (谷川稔監訳) 『記憶の場——フランス国民意識の文化=社会史』第1巻, 岩波書店, 1-13頁。
- (2015), 『十字架と三色旗：近代フランスにおける政教分離』, 岩波現代文庫。
- 土倉莞爾 (1999), 『フランス急進社会党研究序説』, 関西大学出版部。
- (2011), 「キリスト教民主主義の全盛と衰退——第2次大戦以降の比較政治史的考察——」, 『関西大学法学論集』61巻4号, 1-35頁。
- (2013), 「冷戦から冷戦後へのフランス・キリスト教民主主義——MRP からUDF へ——」, 『関西大学法学論集』, 第62巻第6号, 2201-52頁。
- (2014), 「アベ・ルミールとフランス・キリスト教民主主義」, 『関西大学法学論集』, 第64巻第2号, 1-24頁。
- 長井伸仁 (2006), 「対独敗戦から急進共和国へ」, 谷川稔・渡辺和行編著, 前掲書, 145-68頁。
- (2014), 「カトリシズムとデモクラシーのはざままで——世紀転換期フランスにおける聖職者の市民意識と自分史」, 榎原茂編著, 『個人の語りしがひらく歴史：ナラティヴ／エゴ・ドキュメント／シティズンシップ』, ミネルヴァ書房, 203-36頁。

- 中村睦男 (1981), 「フランス1959年私学助成法の制定」, 『北大法学論集』, 第31巻第3・4合併号 (下巻), 257-94頁。
- 平野千果子 (2015), 「シャルル・エブド事件とフランス——報道から考える現代社会——」, 『歴史学研究』936号, 36-44頁。
- 松本礼二 (1991), 『トクヴィル研究: 家族・宗教・国家とデモクラシー』, 東京大学出版会。
- 丸岡高弘 (2014), 「スカーフ事件とフランス的政教分離」, 『ヨーロッパ研究センター報』, 第10号, 13-37頁。
- (2016) 「シャルリー・エブド襲撃事件は宗教テロか?」, 前掲誌, 第22号, 119-39頁。
- 三島憲一 (2007) 「変貌するカトリック教会とディスクルス倫理」, ユルゲン・ハーバーマス, ヨーゼフ・ラッツィンガー (——訳) 『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』, 岩波書店, 53-125頁。
- 村上信一郎 (1974), 「近代イタリア・カトリック運動における非妥協主義の確立」, 『西洋史学』第93号, 23-40頁。
- 森千香子 (2016), 「排除と抵抗の郊外: フランス「移民」集住地域の形成と変容」, 東京大学出版会
- ヴィヴィオルカ, ミシエル (宮島喬・森千香子訳) (2009) 『差異: アイデンティティと文化の政治学』, 法政大学出版局。
- ウエルベック, ミシエル (大塚桃訳) (2015), 『服従』, 河出書房新社。
- ウォルト, スティーブン (2015), 「革命国家の歴史とイスラム国: さらに拡大と膨張はあり得ない」, 『フォーリン・アフェアーズリポート』, 11月号, 6-18頁。
- コスロカバル, ファラド (2015) (聞き手=池村俊郎), 〈インタビュー〉「風刺画誌『シャルリ・エブド』襲撃テロ事件は、なぜ起きたか」, 『環』, vol. 61, 24-9頁。
- テイテルバウム, マイケル (2015), 「欧州移民危機の真実: 悲劇的選択とモラルハザード」, 『フォーリン・アフェアーズリポート』, 10月号, 6-14頁。
- テイラー, チャールズ (伊藤邦武ほか訳), (2009) 『今日の宗教の諸相』, 岩波書店。
- トッド, エマニュエル (堀 茂樹訳) (2016), 『シャルリとは誰か?: 人種差別と没落する西欧』, 文春新書。
- ハーバーマス, ユルゲン&ヨーゼフ・ラッツィンガー (三島憲一訳) (2007), 『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』, 岩波書店。
- バリバル, エティエンヌ (松葉祥一訳) (2015), 「死者たちのための、そして生者たちのための三つの話」, 『現代思想』, 3月臨時増刊号, 8-10頁。
- (——訳) (2016), 「戦争のなかで」, 『現代思想』, 1月臨時増刊号, 8-11頁。
- ホスロハヴァル, ファルハド (早良哲夫訳) (2010), 『なぜ自爆攻撃なのか: イスラムの新しい殉教者たち』, 青灯社。
- ボベロ, ジャン (三浦信孝, 伊達聖伸訳) (2009), 『フランスにおける脱宗教性 (ライシテ) の歴史』, 白水社。
- マルク, ケナン (2015), 「解体したヨーロッパ市民社会——多文化主義と同化政策はな

- ぜ失敗したか」, 『フォーリン・アフェアーズ・レポート』, 10月号, 21-34頁。
- ミューラー, ヤン・ベルナー (2014), 「キリスト教民主主義の衰退とヨーロッパ統合の未来」, 『フォーリン・アフェアーズ・レポート』, 9月号, 62-6頁。
- ラングロワ, クロード (谷川稔訳) (2002), 「カトリック教会と反教権 = 世俗派」, ビエール・ノラ編 (谷川稔監訳), 前掲書, 169-202頁。
- レモン, ルネ (工藤庸子・伊達聖伸訳) (2010), 『政教分離を問いなおす: EU とイスラムのはざままで』, 青土社。
- Kaiser, Wolfram (2010), “Informal Politics and the Creation of the European Community: Christian Democratic Networks in the Economic Integration of Europe”, in edited by Wolfram Kaiser, Brigitte Leucht and Michael Gehler, *Transnational Networks in Regional Integration: Governing Europe 1945-83*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 85-107.
- Langlois, Claude (1991), “Institutions et modeles”, sous la direction de Jacques Le Goff et René Rémond, *Histoire de la France religieuse, tome 3*, Paris, Seuil, pp. 388-406.
- Mayeur, Jean-Marie (1968) *L'abbé Lemire, 1853-1928: un prêtre démocrate*, Paris, Casterman.
- (1973), *Les débuts de la Troisième République, 1871-1898 (Nouvelle histoire de la France contemporaine; 10)*, Paris, Seuil.
- (1991), “Les «abbé démocrates»”, *Revue du Nord*, Nos 290-291, pp. 237-49.
- Rémond, René (2005), *L'invention de la laïcité française: de 1789 à demain*, Paris, Bayard.
- Sedgwick, Alexander (1965), *The Ralliement in French Politics, 1890-1898*, Cambridge, Harvard University Press.

本稿は、2016年2月22日、南山大学「地域研究センター共同研究」主催・「ヨーロッパ研究センター」共催による「宗教と政治のインターフェイス——宗教が政治的課題となる領域とその容態についての間地域的比較研究——」における第二回講演会で本稿の表題と同名の講演原稿に加筆したものである。このような機会を与えてくださった南山大学関係諸氏に謝意を表明させていただきたい。