

社会制度と移民の宗教的価値観との衝突に関する一考察

A study on the clashes between social institutions and religious values of immigrants

伊藤 美登里

大妻女子大学人間関係学部

Midori Ito

Faculty of Human Relations, Otsuma Women's University

2-7-1 Karakida, Tama-shi, Tokyo, 206-8540 Japan

キーワード：移民，社会制度，宗教，文化摩擦

Key words : Immigrant, Social institution, Religion, Cultural clash

抄録

第二次世界大戦後，外国人労働者を多数受け入れた欧州では，移民関連の問題が次第に深刻化していった。そのような問題のなかに，移民の宗教的価値観と受入国の社会制度との間で生じる文化摩擦がある。この文化摩擦の深刻度やその現象形態は国によって異なる。本稿の目的は，西洋先進国において移民と受入国社会の制度との間で宗教が関連する文化摩擦の現象形態や深刻度が異なる要因について探ることであった。まず，先行研究を検討し，移民の所属階層の差異や，移民の宗教が受入国の主流派宗教とどの程度異なるか，移民の宗教儀礼が公共空間の振る舞いに関わるか否かといったことが，重要な要因であることを確認した。さらに，西洋先進国におけるムスリム女性のヴェール論争を事例に，先行研究を資料とした国家比較から，ある程度一般化可能な構図を導出した。その構図によれば，この問題に関して，移民側の要因としては宗教が，受入国側の要因としては経路依存的に作られた制度，アイデンティティ，多数派宗教が重要な役割を演じる。これらの要因の相互作用のなかで，政治化された文化摩擦の現象形態や深刻度が国によって異なる様相を帯びる。最後に，この構図の有効性の一端を示す目的で，ムスリムとの文化摩擦をいかに解決すべきかを論じたドイツの学者の思想を，構図を用いて分析した。

1. 問題の所在

第二次世界大戦後，外国人労働者を多く受け入れた欧州では，移民^(注1) 関連の問題が次第に深刻化していった。欧州では，当初，一時的な外国人労働者と考えて受け入れていたが，結果的に永続的な滞在者になっていき，移民第一世代のみならず第二世代，第三世代との間の文化摩擦も深刻化していった (Beck und Beck-Gernsheim 2011=2014: 273-6^[1]; 内藤 2019: 123, 135-6^[2])。

ある社会への新参者——本稿の場合は「移民」——が当該社会で行う行為に関して，受入社会である国や州によって，社会制度が絡む文化摩擦が生じたり生じなかったりする要因や文化摩擦の現象形態を異ならしめる要因は何なのか。新参者と受入社会，それぞれのどのような要因が相互作用することで，社会制度を揺るがすと当該社会の

人々によって捉えられるような文化摩擦や，社会制度に変更が加えられるほどの文化摩擦が生じているのか。このことを，欧州を中心とした西洋先進国におけるムスリム問題の一つであるヴェール^(注2) 論争を事例として取り上げ，政治化された文化摩擦のある程度一般化可能な構図を抽出することが本稿の目的である。

その際，例えば S.ハンチントン (Huntington 2004=2017^[3]) のような，移民の側に一方的に文化摩擦の原因を帰属させ，移民側に一方的に受入社会への同化を求めるようなスタンスの研究ではなく，移民側の要因と受け入れ社会側の要因との相互作用によって生じる摩擦という着眼点の研究に検討の対象を絞る。そのような先行研究において，ヴェールをめぐる文化摩擦の国家間比較は，二国間，三国間などすでになされている。例えば，C.

ヨプケは、単著でイギリス、フランス、ドイツの比較や (Joppke 2009=2015^[4]), J.トルペイとの共著でフランスとドイツとアメリカ合衆国とカナダの比較を行っている (Joppke and Torpey 2013^[5]). J.ホイットマンは、アメリカ合衆国とフランスを中心とする大陸欧州との比較 (Whitman 2008^[6]) を、安達智史はイギリスとフランスの比較を行い (安達 2013^[7]), 内藤正典らは共同研究でフランス、ドイツ、ベルギー、トルコのヴェール問題を論じている (内藤・阪口編 2007^[8]).

しかし、特に欧州を中心とした西洋先進国における文化摩擦の現象形態が異なることの相互作用要因の構図を、ヴェール論争を題材に示した研究は、管見によれば、少なくとも日本語で書かれたそれは存在しないようだ。そこで、本稿においては、先行研究を資料として用い、それらの比較研究から、ある程度一般化された文化摩擦の対立構図を抽出したい。また、本研究は、より正確には、裁判や法改正に至ったという意味で社会制度が絡む文化摩擦について、どのような要素と要素の相互作用により、どのような点がいかなる観点において問題化されているかを探るものである。つまり、文化摩擦の研究者や受入社会の成員や移民らが社会制度との関連で何を争点ととらえているのかについてのおおまかな構図を作ることが本稿の目的である。

ただし、ここで提示される構図の適用範囲は、地理的には、西洋キリスト教文化圏の先進国に、时期的には、移民がエスニシティではなく宗教によって自らのアイデンティティを構築するようになり、受入社会が移民の文化的統合問題をエスニシティではなく宗教的カテゴリーで認識するようになった時代に限定される。そのような傾向は、例えばドイツでは1990年代に、イギリスでは1980年代末ごろから顕著になり、9.11はそのような傾向をいっそう強化した (安達 2020: 3-7^[9]; 内藤 2004: 66-7^[10])。また、文化摩擦全般というよりも、文化摩擦が政治化されるような事象に考察の範囲を限定する。

以下では、まず、移民を巡る文化統合問題の全体的状況を確認し、ムスリムが他の移民集団に比べて問題化されがちなムスリム側の要因と、受入国においてムスリムがあまり問題化されない国における、問題化されない宗教以外の要因について確認する。文化摩擦を引き起こす宗教以外の要因

を先にあげることで、文化摩擦を引き起こす要因は複合的であり、後に指摘することになる宗教や受入国の社会制度の影響は限定的であることを確認するためである。それは同時に、本稿の研究成果の適用範囲を限定するものでもある。次いで、ムスリム女性が公的空間で被るヴェールを巡る論争を題材として、裁判で争われる、あるいは新しい法律の制定に至るという意味で、受入国の社会制度を揺るがした文化摩擦についての先行研究を比較検討し、文化摩擦が何と何の間で生じているのかを紐解き一般化するための分析的な構図を提示する。最後に、この構図の有効性の一端を示す目的で、ムスリムとの文化摩擦の解決策を論じているドイツの研究者の思想を事例として取り上げ、その構図を用いて彼らの解決策を分析する。

2. 移民を巡る文化統合問題の差異の全体的状況

ここでは、西洋先進諸国における移民を巡る文化統合問題の全体的状況を確認し、ムスリムが他の移民集団に比べて問題化されがちなムスリム側の要因と、ムスリムがさほど問題化されない受入国における、問題化されない宗教以外の要因について先行研究を参照しつつ確認する。

2.1. ムスリムとの文化対立の様相や深刻度が受入国によって異なる理由

大陸欧州諸国やアングロサクソン諸国では、移民増加にともない、取り組むべき新しい課題に直面してきた。そういった課題の一つが文化統合である。しかし、その課題の中身や深刻さは国によって異なる。よく知られているのはムスリムとの文化摩擦であるが、これはアメリカ合衆国やカナダといった北米においてよりも欧州で顕著である (Joppke and Torpey 2013: 10-1^[5])。

なぜ欧州においてムスリムとの文化摩擦がより顕著なのか。先行研究によれば、まず、移民に占めるムスリムの人口比の違いがある。R.クープマンズによれば、外国生まれの者の人口比は、合衆国 12.9%、カナダ 19.8%、オーストラリア 23.9%、フランス 11.1%、ドイツ 12.0%、イギリス 11.3% であるのに対し、移民二世世代以降も含むムスリムの人口比は、合衆国 0.8%、カナダ 2.8%、オーストラリア 1.9%、フランス 7.5%、ドイツ 5.0%、イギリス 4.6% である (注³)。このように、合衆国、カナダ、オーストラリアといった伝統的な移民国

家において移民に占めるムスリムの人口比は小さく、欧州において大きい(Koopmans 2013: 150-1^[11])。

ムスリムの移民に占める人口比の小さい合衆国には、どのような移民がいるのか。合衆国の2017年における新規移民の出身国上位5か国とその構成比率は、一位から順にメキシコ15.1%、中国6.3%、キューバ5.8%、インド5.4%、ドミニカ5.2%である(永吉 2020: 15^[12])。これに対応して、合衆国における文化統合を巡る問題は、欧州とはその中身が異なる。すなわち、合衆国の移民の大半はキリスト教徒であり、移民を巡る文化統合の問題がイスラムという宗教である欧州に対し、合衆国ではスペイン語という言語を中心とするものになる

(Joppke and Torpey 2013^[5]: 12; Joppke 2017: 25^[13])。

次いで、移住してくるムスリムの学歴や収入も国によって異なることがあげられる。ムスリム移民は他のマイノリティ集団に比べて労働市場や教育システムにおいてより低い位置にあるが、国ごとの差異も存在する。イギリス、カナダ、合衆国、オーストラリアのムスリム移民第一世代の学歴は、ドイツやフランスのムスリム移民第一世代のそれに比べて総じて高い(Koopmans 2013: 158^[11])。合衆国やカナダにおいてムスリム移民は、アメリカ人やカナダ人よりも概して高学歴、高収入である(Joppke and Torpey 2013: 12^[5])。

ここから分かるのは、どのような移民——高度技能者なのか、単純労働者なのか、どこの地域の出身者か、どの宗教の信者か——を受け入れるかという受入国の移民政策も、文化摩擦の起こりやすさに影響を与えるということだ。ヨブケとトルペイは、合衆国やカナダにおいてムスリムとの衝突が欧州よりも少ない理由として、合衆国やカナダの制度や移民歓迎文化の優位性よりも、どのような移民を受け入れているかといった要因の方が重要であると述べている(Joppke and Torpey 2013: 12^[5])。

2.2. ムスリム問題が注目を集めやすい理由

なぜ、他の集団よりもムスリムが問題として取り上げられやすいのか。先行研究は、ムスリムが社会制度にかかわる宗教的摩擦を起こしやすい傾向にあることを指摘する。

クープマンズによれば、どの移民も個人の市民権や平等な扱いを獲得することに等しく関心をもつが、文化的権利に対する要求の度合いは移民集

団によって異なる。学校での移民の母国語クラスといった一般的な文化的権利は、欧州やアングロサクソンの受入国において大半の移民集団に対して支援がなされている。しかし、文化的権利に対する要求の多くは、食事や服装、男女の関係にかんする規制といった、特定の集団に特有のものである。そのような要求は、受入社会の宗教から外れた宗教を信奉する集団からなされることが特に多い。しかし、宗教的権利の要求は、エスニックな要求よりも受け入れることが困難である。なぜならそのような要求は、単なる習慣に関するものではなく、しばしば聖なる義務と見なされることが多く、要求者にとって聖なる義務に関して要求内容の譲歩はできないからである。そして、マイノリティ集団からの受入国への宗教的権利要求は、仏教徒や道教や儒教の信奉者においてはほとんど存在せず、ヒンズー教徒やユダヤ教徒からは多少なされる程度で、ムスリムによるものがその大半を占める。加えて、イスラム教の信仰は公共空間での振る舞いにかかわるため、問題化されやすい(Koopmans 2013: 150-1^[11])。こういった理由から、ムスリムは他の社会集団よりも、ここで考察対象となっている西洋の受入社会との文化摩擦を起こしやすくなると先行研究では考えられている。

なぜ公共空間での振る舞いが問題化されやすいのかについては、西洋社会の側の事情も絡む。近代(西洋)社会において、国によって程度の差はあるものの(注4)、政治と宗教とは分離され、宗教は個人の内面領域を構成する機能を担うようになり、人の生き方に対する指針を与えるものとなった(正村 2009: 133-4^[14])。ところが、イスラムの教えは内的思惟としての信仰と、外から見ても分かる行為規範とを分離することができない(内藤 2007a: 14^[15])。中田考によれば、思考様式の西欧化は、とりわけ政治思想の領域において、ムスリム世界においても進行している(中田 2015: 205^[16])。しかし、振る舞いにかかわる宗教的慣習のうちの少なくともいくつかは、それを実践する——例えばヴェールを被る——ことを選択した当事者においては、信仰と行為規範を、私的空間、公的空間といった空間の区別によって分離することを困難と感じる者も存在するであろう。

ただし、留意すべきは、同じ宗教の信者でもその信仰内容が同一とは限らず、また彼らが同じ権利要求を受入国に行うとは限らないことである。

というのは、まず、同一宗教の信者であってもその内容は地域により異なりうる（菊池 2008^[7]）。次いで、ある地域の出身者がその出身地域の伝統と結び付いた宗教を、移住先でも信仰し続けるとは限らない。例えば、移住第二世代以降のイスラムは、親世代のイスラムの信仰と同様の信仰を必ずしももつわけではない。欧州でイスラムを選択する第二世代、第三世代がアイデンティティ希求の過程で出会うイスラムは、親世代の出身地域の伝統や文化と混合したイスラムではないことも多い。彼らのなかにはインターネットを介して得た知識に基づいてコーランを主体的に再解釈し、イスラムとしての行動指針を立てる者もいる。さらに、イギリスでもフランスでも多数のイスラムは当該社会の価値体系を共有しており、社会への適応を果たしているイスラムの場合、イスラムの信仰と現代社会の価値観とが矛盾なく共存する事例も見られる（安達 2013: 357-83^[7], 2017: 110-19^[8]; 伊達 2018: 21, 206-9^[9]; 内藤 2007a: 12-3^[15]）。よって、文化摩擦がイスラムであれば必ず生じるというわけではない。

3. 社会制度にかかわる文化摩擦——ヴェール論争を事例として

3.1. ヴェール論争を事例として取り上げる理由

本稿は、以下のような理由でヴェール論争は事例として取り上げる意義があると考えられる。まず、既述のように、イスラム教の信仰は公共空間での振る舞いにかかわる。公共空間において宗教的と受け取られる振る舞いは、近代社会では後で述べるように受入国の社会制度と衝突する可能性がある。社会制度との衝突は個人による柔軟な解決が困難で、社会の根幹を揺るがすものとなる可能性を孕む、あるいはそのようなものとして受入国の多数派から受け止められる可能性がある。ヴェールは、このような社会制度との衝突の一例としてとらえることが可能である。

次いで、ヴェール論争の、部外者が見た場合の、ある種の捉えどころのなさがあげられる。テロなどの暴力行為は、それが誰によってなされたものであっても、物理的暴力を国家が独占する（したがって個人による仇討ちが違法とされる）近代社会においては、明らかに犯罪といえるのに対し、公共空間におけるイスラム女性のヴェールの着用

は、それとは様相が異なる。ヴェールの着用は、いわゆる近代社会においても、国によって、あるいは同じ国でも州によって違法とされたりされなかったりと、その扱われ方が異なる（内藤 2007a^[15]）。また、ヴェール着用の論点と考えられているものが一つに絞られてもいない。例えば、内藤は、ヴェール問題は現代欧州におけるイスラムに対する敵対的議論の一つだとし、世俗主義の西欧とキリスト教の西欧の双方と対立するものと見なす（内藤 2007a: 25, 28^[15]）。ドイツの政治社会学者のヨプケはヴェールを「リベラリズムへの挑戦として捉え」（Joppke 2009=2015: v^[4]）る。さらに、ヴェールはジェンダー問題として指摘される場合もある（Joppke 2009=2015: 4^[4]; 内藤 2007a: 8-9^[15]; 森 2007^[20]; 阪口 2007: 39-41^[21]）。ジェンダー問題としてのヴェールについては本稿では詳しくは扱わないが、この側面における問題の複雑さについては森千香子が詳細に論じている（森 2007^[20]）。このように、公共空間におけるヴェールの着用という一つの行為に対して、複数の争点が投げかけられている。これもヴェール論争に着目する理由である。

複数の争点が投げかけられる理由として、西洋社会における移民イスラム女性の立ち位置がある。すなわち、彼女たちが、一つには、移民、すなわちよそ者であること、二つには、9.11 以降の西洋社会におけるイスラムとして「社会への忠誠に常に疑義が投げかけられて」（安達 2020: 6^[9]）いること、さらには、女性として、その身体が「善き社会秩序の理想と結びつき」（安達 2020: 8^[9]）、彼女らの見た目や振る舞いが「社会的・政治的に議論、定義、管理される客体として現象する」（安達 2020: 8^[9]）ことが考えられる。彼女たちがいくつもの点で主流派から「異質な」客体として眼差される存在であるために、幾重もの意味で政治的な論争の対象となりやすいのであろう。

さらに、文化摩擦のうちのいくつかは、移民と受入社会の両者の相互作用によって生じたり生じなかったり、あるいはその現象形態が異なりうる。そのような文化摩擦の一例がヴェール論争である。ヨプケは、イスラムのヴェールが受入社会のアイデンティティの鏡として機能していると指摘した（Joppke 2009=2015: 206^[4]）。ヨプケの指摘にあるように、ヴェールには、その鏡である側面、すなわち社会ごとの個別の差異を反映する側面がある。

しかし他方で、後に示すように、その論争の構図がある程度一般化可能であるという側面ももつ。つまり、ヴェール論争は以上の二つの性格を併せ持つ。これがヴェール論争を取り上げる第三の理由である。

3.2. ヴェール論争の現象形態の国別比較

ここでは事実確認を行う。すなわち、ヴェールを巡る問題の現象形態とそれへの制度的応答は、フランス、イギリス、ドイツ、合衆国の国ごとにいかに異なるのかについて、フランスとの対比という形で見ていく。このような形をとる理由は、一つは、以下で見るように、先行研究においてフランスとある別の国の対比という形でヴェール論争の違いを論じているものが複数存在するため、相違点を提示しやすいという実用主義的なそれであり、もう一つは、フランスという国が公共空間における政教分離を他の西洋諸国と比べてもかなり徹底した形で行った国であること（阪口 2007: 53^[21]）があげられる。

フランスでは2004年に、公立学校において生徒がこれみよがしな宗教シンボルを着用する行為を禁止する法律が制定された。この法律は、実質、ムスリムの女生徒のヴェール着用行為を対象にしたものであった。さらに、2010年には目と手の部分以外の全身を覆うニカブや、目の部分も格子状になっていて外から様子を伺うことのできないブルカの着用を公共空間全般において禁じる法律「これ見よがしな宗教シンボル着用の禁止法」が定められた（伊達 2018: 41-2^[19]; 森 2007: 156^[20]; 内藤 2007a: 4^[15]; 阪口 2007: 30-1^[21]）。

歴史的にフランスは、共和制下で国家と教会を分離し、公的領域ではライシテを貫く世俗主義国家となった。国家と宗教を切り離し、政治だけでなく、行政、立法、司法そして公教育の場での非宗教性を維持するという原則である。2004年の法律では、公立学校でのヴェールがこのライシテの法律によって禁じられた。この法律は、ムスリムのヴェールの着用のみを禁じているわけではない。「これ見よがし」の宗教シンボルには、キリスト教の十字架、ユダヤ教のキッパ（帽子）なども含まれる。しかし、公立学校におけるムスリムのヴェール着用をめぐる15年もの間激しい論争が展開されてきたという経緯を考えれば、主としてムスリムのヴェールが念頭に置かれていることは

否めない（伊達 2018: 41-2^[19]; 森 2007: 156^[20]; 内藤 2007a: 6^[15]; 阪口 2007: 30-1^[21]; 只野 2007: 91^[22]）。

他方、2010年のブルカ禁止法は、公的秩序という概念によって正当化された。それは、良心の自由を保証し礼拝の自由を保護する法的なライシテの名においてヴェールを禁ずることに限界があったからである。しかし、この法律制定の際にライシテの名においてムスリムのヴェールはフランスになじまないとする言説がフランス右派に広まった。それは、カトリックをフランスのルーツとするライシテであった。これはどういうことか。「非宗教性」と日本では訳されるライシテは、宗教的に自立した政治権力が、宗教的中立性の立場から、国家と諸教会を分離する形で、信教の自由を保証しようとする考え方やその制度のことを指す。それは法的枠組みであるが、国民国家のイデオロギーとしてさまざまな価値観とも結びつく。それゆえ現在のフランスには、法的枠組みとしてのライシテ以外の用法で用いられるライシテが濫立している。それはすなわち、社会の言説としてのライシテ、フランス的な価値としてのライシテ、フランスのアイデンティティとしてのライシテなどであり、それらライシテが公的秩序に訴え2010年の法制定を下支えした。アイデンティティとしてのライシテは、2010年代に極右にも左派にも拡散していった（伊達 2018: 15, 38-45^[19]; 只野 2007: 69^[22]）。

ドイツでは、フランスと異なり、ムスリム女生徒のヴェールは宗教的自由権の当然の行使として容認された。ドイツでヴェール着用の可否が論争されたのは公立学校の教師であった。これに対してフランスでは、教師がヴェールの着用を許されないこと自体は全く問題とはならなかった。また、ドイツにおいてこの論争に関与したのは連邦政府ではなく州政府であった。さらに、ドイツのヴェール禁止法の大半はとくにムスリムのみを対象としており、キリスト教のシンボルに関しては適用の除外が明記された（Joppke 2009=2015: vi, 34, 91, 212^[4]; 内藤 2007a: 21-2^[15]）。

イギリスでは多文化主義政策がとられ、ヴェール自体を排斥しようとしたものは皆無であった。また、ヴェール論争の主戦場は、フランスとは異なり、公共領域における／についての議論ではなく、個人の権利を巡る裁判にあった。ムスリムの

ヴェールを取り扱う際のイギリスの基本的な政策方針は、個々の学校による地域レベルでの決定が最善というものであり、貴族院による最終判決で信仰の自由についての規定である欧州人権条約の第九条の侵害に当たらないものと判断された。顔全体を覆うニカブのようなヴェールについては、高等法院の判決の見解にあるように、「信仰を表明する自由」は絶対的なものではなく、「他人の健康、安全、ならびに権利と自由の保護」を理由に制限されうるとされた（安達 2013: 318-20^[7]; Joppke 2009=2015: 178^[4]）。

合衆国の場合、フランスと比べ、公共空間に入るにあたって宗教的な衣装を着脱することを人に求める傾向ははるかに少ない。合衆国では、公的生活から宗教を追い払おうとはしないからである（Whitman 2008: 100^[6]）。

このように、ムスリム女性のヴェールは、西洋諸国のなかで、問題にすらされない国も、問題とされる国もあり、また問題視される場合でも、誰を、どの程度、何を根拠に問題視するかは国（や州）によって異なる。

3.3. 制度の経路依存性という要因

上にあげた国は、いずれも近代社会の基本原則であるリベラリズムを標榜する自由主義国家である。それにもかかわらず、このような違いが生じるのはなぜか。先行研究を検討すると、大分して二つの要因が存在することがわかる。

第一の要因は、受入国の社会制度の経路依存性である。社会制度は、その国の憲法に基づき、またその国の歴史や文化に刻印され、つまり経路依存的に作られている。ある特定の宗教的なものの見方に刻印された例として、J.ロックの寛容モデルがあげられる。U.ベックによれば、ロックは宗教的寛容と宗教的自由を宗教中立的な立場から規定しようとしたが、ロック・モデルにおける公共空間それ自体がプロテスタント的に定義されており、正統派ユダヤ教、正統派カトリック、正統派イスラム教が少なくともそのままの形では共有し得ないものであった（Beck 2008=2011: 174-5^[23]）。

さて、フランスとイギリスのヴェール論争を、両国の経路依存的な制度要因において比較しているのが安達である。彼によると、両国とも戦後の移民流入とそれともなう文化的多様性の増大により、既存の社会統合のあり方が問われていると

き、ヴェール問題が生じた。ところが、その問題の扱われ方やその後の展開は、両国の経路依存的な制度要因によって大きく影響を受けた。政教分離を明確な国是としたフランスでは公立学校のヴェールが問題化されやすかったのに対し、政治が市民社会の自律性を承認するイギリスではヴェールは社会構造を揺るがす問題として議論されず、個々の裁判や学校の措置によって対処された（安達 2013: 320^[7]）。

ヨブケは、フランスとイギリスの違いを両国が持つリベラリズムの違いとして説明する。彼によれば、リベラリズムには二つの顔がある。すなわち、さまざまな生の様式を調停する暫定協定としてのリベラリズムと、それ自体が自律的かつ合理的に営まれる一つの生の様式としてのリベラリズムであり、イギリスは前者、フランスは後者に該当する。イギリスのリベラリズムは個人の選択を最優先し、公的な「人格形成」に対する不干渉を旨とするリベラリズムであり、他方フランスのそれは公私を峻別し、公的領域では単なる私的な関心や流儀を厳格に排除する。リベラリズムの歴史的起源は宗教の私事化にあり、フランスではライセンスと呼ばれる。リベラリズムのもつ二つの顔に応じて、ヴェールへの対応にもリベラリズムの範囲内で二つの両極端の態度がありうる。フランスは共和国の名においてリベラリズムの枠内でヴェールを禁止し、他方イギリスは容認する（Joppke 2009=2015: v-vi, 50, 141^[4]）。つまり、近代の基本原則の一つであるリベラリズムが歴史的に二つの異なる発展をとげ、それがヴェールへの対処策の違いを生んだとヨブケは考える。

合衆国とフランスのヴェールへの対応の違いを、両国の国家と教会の分離の型の相違から説明するのがホイットマンである。彼によれば、両者の国家と教会の分離の仕方の違いは歴史に由来する。フランス（を代表とするアルプス以北の大陸欧州）では、国家が長い時間をかけて教会が果たした機能を引き受けていった。フランスのライセンスも、国家がカトリック教会の歴史的機能を引き継いだものである。例えば、ルイ 14 世の治世において、フランスは「公的」空間において単一の宗教文化を持たねばならず、カトリック以外の不適切な宗教は「公的」アリーナから排除されなくてはならなかった。この構造は、世俗主義のフランス共和国において公共空間をカトリック教会ではなくラ

イシテが占める形で継承され、あらゆる宗教は私事的なものとして公共空間に持ち込むことは許されないという形をとることとなった。つまり、フランスでは、教会の社会的使命は国家にとって代われ、教会の法的権限は国家の法的権限へと変容し、公共空間は国家のみが統治するものとして定義づけられ、宗教的表現はそこから排除された (Whitman 2008: 91-8^[6])。

合衆国の法はアングロ・アメリカンの歴史的産物であるが、このアングロ・アメリカンの伝統においては、中世の教会が果たしてきた機能の多くを国家が引き受けることはなかった。例えば、合衆国では婚姻は宗教の職員によって執り行われることが通常であり、私的な慈善が盛んで、国家が貧者や弱者のケアに対して現実に責任をもつことは想定されていない。合衆国では教会は、フランスとは異なり、カリスマ的権力も政治的な力も喪失していない。教会は今でも独立した政治的アクターであり、政府に強力な影響力を行使することができる。要するに、合衆国では、教会の社会的使命は教会の社会的使命のまま残り、教会の法が国家の法となることはなく、公共空間から宗教的表現が排除されることはなかった (Whitman 2008: 91-8^[6])。

このような国家と教会との関係の歴史的な展開の差異がヴェール問題への対応の違いを生んだと、ホイットマンは見ている。フランスは「公」と「私」の区別に依拠する。この区別は、遅くとも 1685 年のナントの勅令の廃止以来続いており、残虐な方策がとられる危険性を有する。すなわち、それは問題とされる特定宗教集団への公的攻撃——17 世紀はユグノーに対する激しい宗教的弾圧、そして現在はムスリムに対するヴェール禁止法——を生む。これに対して、合衆国では上述の理由により、宗教が公的生活から追い払われることはないため、公共空間におけるムスリムのヴェールも問題化されない (Whitman 2008: 99-100^[6])。

以上から、リベラルな民主主義諸国家において、ヴェール問題が異なる様相を帯びるのは、リベリズムの発展の仕方や国家と宗教の関係が、各国の歴史的経路依存性によって異なるからだということが言えよう。

3.4. アイデンティティという要因

二つ目の要因は、「われわれ」と「彼ら」を区分

するアイデンティティである。

ドイツの場合、アイデンティティとの関連でヴェール論争が生じた面が強いと先行研究は指摘する。ドイツではいくつかの州において、キリスト教とユダヤ教の宗教シンボルは適用除外として、ヴェールを禁ずる法律が制定された (Joppke 2009=2015: 117^[4])。

ヨプケによれば、ドイツではフランスのように国家と教会とが絶対的分離をしているわけではないため、本来、宗教が公的領域に侵入することを絶対的に阻止する論理は成り立たず、宗教的シンボルを一律に禁ずることは難しい。また、フランスでは共和制とライシテに依拠した明確な（国家の）自己規定は国家の中立性を巡る手続き的な普遍主義と調和できたのに対し、ドイツでは中立性と「キリスト教的—西洋的」な国という自己規定とがそれぞれ異なる要請をし、一方を実現しようとする他方を踏みこむことになる。宗教を容認する中立性というドイツの伝統を拡張させる場合、ヴェールを着用したムスリム女性教師は、同じくヴェールを身に着けたカトリックの修道女がすでに受け入れられているのと同様に公立学校で受け入れられるであろう。しかし、これは「キリスト教的—西洋的」な国家という伝統的な自己規定を侵食してしまう。より厳格なフランス型の中立性に近づけた場合、国家がヴェールを違法化するならすべての宗教的シンボルを禁止しなければならなくなり、そこにはキリスト教的なシンボルも含まれる。この場合も、「キリスト教的—西洋的」というドイツの国家の自己規定を放棄するよう強いられる。

よってドイツでは、ムスリム女性のヴェールを禁ずる場合、キリスト教を表象する十字架とムスリムのヴェールに対する扱いの相違が問われた。なぜキリスト教の十字架は許され、イスラムのヴェールは禁ずべきかという論争について、イスラムのヴェールは男女平等という民主主義的な価値への反対という政治的意味をもつ宗教的シンボルとみなされ拒絶され、キリスト教徒の身に着けるシンボルはそれが「われわれの」文化の一部だという理由で受け入れられた。ここでは、「キリスト教的—西洋的」な「われわれ」と「彼ら」の間に排他主義的な区別がつけられている。この点で、ドイツは実質においてナショナリスト的な対応をとった (Joppke 2009=2015: vi, 91-136^[4])。

ドイツのとした行動は、内藤の研究では「排外主義」(内藤 2007b: 202^[24])、ヨブケの研究では「ナショナリスト的な対応」(Joppke 2009=2015: vi^[4])と表現され、対するフランスはライシテというリベラルな制度とムスリムのヴェールの衝突という分類がなされている (Joppke 2009=2015^[4]; 内藤 2007a^[15], 2007b^[24])。しかし、フランスでナショナリスト的な対応がなされたことがないわけではない。ここで取り上げた内藤やヨブケの研究の出版年がそれぞれ 2007 年と 2009 年で、それ以降の時期は考察の対象外となるが、2010 年のブルカ禁止法ではナショナリスト的な対応がとられている (注⁵)。伊達聖伸によれば、ブルカ禁止法成立の社会的背景にはカトリックが文化に転換された「カト＝ライシテ」が存在する。それは、全身を覆うヴェールをフランスというアイデンティティが挑戦を受けた問題としてとらえた (伊達 2018^[19])。

フランスでは近年、公的秩序に訴えるアイデンティティとしてのライシテが広まっている。既述のように、ライシテは、本来、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や制度(法律)のことをさす。ところが、ライシテは同時に多面的な複合体でもあり、その複合体の一要素がアイデンティティとしてのライシテである。このライシテは、「カト＝ライシテ」と呼ばれ、かつては敵対相手だったカトリックを、今度は和解を遂げたパートナーとしてフランスのアイデンティティに組み入れ、フランスのルーツと見なす。2000 年代、2010 年代のフランスでは、「治安」を重視する姿勢やライシテをフランスのアイデンティティと見なす社会の言説が、政治家やメディアにおいて広まった。フランス的価値としてのライシテの名において、ムスリムのヴェールはフランスになじまないという言説が右派に限らず広まっていた (伊達 2018: 12-45^[19])。ここで問題となっているのは、アイデンティティである。

E.デュルケムは、ある行為はそれが超越的な権威をもつ集合意識を冒瀆するからこそ犯罪的であるとされる、換言するなら、傷つけられた集合意識からの反作用として刑罰が科されると指摘した (Durkheim [1893]1960=1989: 140-8^[25])。彼に倣えば、ドイツやフランスにおいて「政治的意味をもつ」や「治安」を根拠にヴェールを禁ずる法が制定されたのは、「傷つけられた」と感じたアイデンティティという集合意識の反作用ゆえにであると

解釈することができよう。アイデンティティの棄損による制度制定である。

これに対して、合衆国でヴェールが問題化されないのには、現代アメリカのアイデンティティの構成要素も関係があるようだ。F.フクヤマによれば、現代の合衆国では、アイデンティティ (注⁶) は、言語と民主政治への愛着から構成されている。建国当時は、この二つに加えて「プロテスタント」という宗教や「アングロサクソン」という民族もアイデンティティの構成要素であったが、多様な移民の流入により 20 世紀半ばには国民を民族や宗教で定義することは不可能となり、アイデンティティは上の二つとなった (Fukuyama 2018=2019: 208-13^[26]) (注⁷)。このように、アイデンティティから宗教が切り離されていることも、ムスリムの宗教的価値観や振る舞いがアメリカでそれほど問題視されない理由の一つであろう。そして同時に、アイデンティティの構成要素に言語が含まれていることが、「アメリカにおいて移民を取り巻く文化統合の主たる問題が言語」(Joppke 2017: 25^[13])であること、すなわちヒスパニック系移民の話すスペイン語であることのも理由の一つであろう。

他方のムスリム女性も、ドイツにおいてもイギリスにおいても合衆国においても、信仰心からのみならず、アイデンティティの印としてヴェールを身につけている面がある。とくに、移民第二世代のなかには、家族の出身地域の伝統文化から距離を取ろうとするが、受入国にたやすく適応できるわけでもなく、そうしたなかで「普遍的」なイスラムを選び取り、新たなアイデンティティを獲得する者も少なくない (内藤 2007b: 194^[24]; Fukuyama 2018=2019: 102-3^[26]; 安達 2013: 372-3^[7], 2020^[9])。この意味においてヴェール論争には、アイデンティティ同士の衝突という側面もあるだろう。

以上の先行研究から分かるのは、第一に、アイデンティティの構成要素が何であるのかによってヴェールが問題視されたりされなかったりするものである。第二に、ヴェールがアイデンティティを脅かすと受入国側からとらえられると、それがヴェール禁止の根拠とされ、法制定に至ることがあることだ。第三に、フランスのライシテや合衆国の民主政治 (への愛着) に見られるように、制度がアイデンティティの構成要素になりうることだ。第四に、ドイツやフランスにおけるキリスト

教のシンボルに見られるように、宗教が「われわれの」文化へと変換され、熱心なキリスト教信者以外の者をも包含するアイデンティティの構成要素になりうることだ。ヨブケとトルペイが指摘するように、国家の中立性は宗教については可能だが、文化については不可能だという点において、宗教と文化は異なる。国家は歴史的構成物であり、国家が市民にナショナルな文化の保護を強いることを回避することはできないからである (Joppke and Torpey 2013: 5^[5])。

以上「3」では、先行研究を検討し、まず、欧米諸国においてムスリムのヴェールが問題化されるか否か、問題化される場合いかなる場面で誰のヴェールが問題化されるのかが、国によってどのように異なるかをまとめた。次いで、異ならしめる要因として各国の制度の経路依存性と、その国のアイデンティティの構成要素があげられることも指摘した。

4. 宗教が関連した文化摩擦の構図

ここでは上で得られた知見を基に、文化摩擦のヴァリエーションが生じる構図をある程度一般化可能な形で示したい。

作業の第一段階として、リベラリズムを取り上げる。フランスもイギリスもドイツも合衆国もリベラリズムを標榜する国家であるが、公共空間におけるムスリム女性のヴェールが問題化されるか否か、される場合も誰がいかなる形で問題化されるのかは、国の制度の経路依存性によって異なっていた。ならば、社会制度にかかわる文化摩擦の争点を、一方のリベラリズムという政治思想の理念型のようなものと、他方の各国において具現化されたリベラルな政治思想や制度の二つに分析上区分することができるであろう。

リベラリズム自体、厳密には体系的思想であるわけではない (金田 2012: 48^[27]) が、それでも「リベラリズム」という一つの用語で指示されるような理念的構築物がある。ある政治理論の教科書にはこう書かれている。「広く、リベラリズムとよばれる構築物に共通する特徴として、個人の自由あるいは自律性を尊重する個人主義の理念に基づいて、絶対的権威や権力を拒絶する思想であるということが出来る」 (金田 2012: 48^[27])。ここでは、そのような「共通する特徴」を有するリベラリズムの思想を「I」とする。この「I」には、リベラリ

ズムのみならず、一般に近代の基本原則と呼ばれるものを含める。

次いで、近代の基本原則に基づき各国で経路依存的に形成された思想や社会制度を「II」とする。思想が国によって異なる例としては、「自由」の内実が 19 世紀のイギリスとフランスとドイツとでそれぞれ異なっていたことがあげられる (西尾 1977: 196-7^[28]; 田中 1977: 204-5^[29])。制度が異なる例としては、信教の自由の保障の仕方がある。リベラルな民主主義にとって信教の自由を保障することは必須であるが、信教の自由を保障するにしても、政教分離原則を採用するのか否か、採用してもどの程度の分離を求めるのかは国によって異なり、大きく分けて次の三つの類型が存在する。すなわち、第一に、政教分離原則を採用せず国教制度を採用するものの、国家が国教以外の宗教に対して寛容であろうとする型 (イギリス)、第二に、国家と宗教団体を一応分離し、それぞれ固有の領域における独立性を認めるとともに、競合する事項については政教条約を締結して相互関係を処理する型 (ドイツ)、第三に、信教の自由を保障すると同時に、国家と宗教を厳格に分離し相互に干渉しないようにする型 (フランス、合衆国、日本) である (阪口 2007: 52-3^[21])。

さらに、各国のアイデンティティを「III」とする。何がアイデンティティの構成要素なのかによっても、文化摩擦の現象形態は異なりうる。先述のフクヤマによれば、現在の合衆国では、アイデンティティの構成要素に宗教は含まれていなかった。これも一因として作用しているのであろう。合衆国では公共空間でのヴェールは問題化されにくい。反対にドイツでは「キリスト教的—西洋的」なアイデンティティが少なくとも州レベルでは作動し、それとの関連でヴェールが問題化された。

では、「II」と「III」はいかなる関係にあるのか。フランスでは近年「カト＝ライシテ」とでも呼ぶべきアイデンティティが登場し、このアイデンティティを根拠に、「政治的意味」を有すると見なされたムスリムのヴェールのみが問題化され、それを禁ずる法律が制定された。ライシテは、元来、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や制度のことであり、政治的には共和派、つまり左派の原理であった (伊達 2018: 13-5^[19])。ことを考えるなら、ムスリムに対する反感が高まるなかでの「カト＝ライシテ」による 2010 年の法

律制定は、元来のライシテの思想や制度 (II) が、カトリックと結びつくことで「カト＝ライシテ」という、主として右派から生まれ極右や左派にも広がったフランスのアイデンティティ (III) となり、それが主な推進力となって2010年の法律 (II) 制定に至ったという構図を描くことができよう。このように「II」と「III」は相互に影響を与え合う関係にあり、一方の変化は他方を変える可能性がある。もっとも、両者は論理的に両立する関係にあるケースもあれば、ドイツの事例のように「II」の国家の中立性と、「III」の「キリスト教一西洋的」というドイツの国家の自己規定とがヴェールへの対応に際して両立しないケースもある。

そして、移民が抱く宗教的価値観や行動を「IV」の位相におく。この宗教的価値観の内実は、先に確認したように、信仰する宗教によって異なり、また同一宗教であっても異なりうる。「IV」の位相には、移民以外に先住民などのマイノリティの抱く宗教思想も含まれる。「IV」は、時に「II」や「III」と異なったり、対立したりする。ヨプケはヴェールを「アイデンティティの鏡」と呼んだ。彼によれば、アイデンティティという主題はリベラルな主題と密接に結びついている。ヴェールという鏡によって、受入国の人々は、自らのアイデンティティを直視せざるをえなくなるだけでなく、自分たちがどのような社会や公的制度を持ちたいのか再考せざるをえなくなるからである (Joppke 2009=2015: vii-viii^[4])。ここでは、「VI」の具体的表れとしてのヴェールが「III」を刺激し、「II」の形成・修正に影響を及ぼすという構図がとられている。

さらに、キリスト教も考慮に入れなくてはならない。その理由は、一つには、「I」の「普遍性」、すなわち近代西洋の普遍主義はキリスト教由来の普遍性だという点にある。啓蒙主義を初めとする近代西欧の諸思想は、キリスト教との対決・格闘のなかから生まれたものだが、それゆえキリスト教の思考の型、枠組みなどの影響を受け、それを部分的に継承している。例えば、主権や人権や近代的民主主義などはキリスト教の産物で、主権や国家といった考え方はみな神のアナロジーである。また、近代西欧の聖俗分離の考え方は、中世キリスト教社会の世界観が継承されたものである。さらに、近代の自然科学、社会科学は、中世のキリスト教がギリシア哲学由来の理性を宗教的な意味

で再解釈し是認したことでスタートし、後にキリスト教的文脈と離れても、時にはキリスト教に反対してまでも、理性的にふるまう理性主義を生み出した。ネーションやナショナリズムですら、キリスト教的な発想から生まれた (橋爪・大澤 2011: 261, 277-83, 316^[30]; 内藤 2004: 61-2^[10]; Joppke 2015: 52-72^[31])。

こういった意味において近代西欧の普遍主義はキリスト教由来の普遍主義であり、この普遍主義を受け入れることが移民には期待されている。現在ではイスラムの世界においても政治思想の西欧化は血肉化され、人の支配や法人制度や領土国民国家制度は、多くのイスラムにとって当然の前提とされている (中田 2015: 205^[16]) が、イスラムのなかには別の思考の型をもつ普遍主義を堅持する者もいる。例えば、近代西欧社会においては聖俗分離の考え方を取るのに対して、原理的にいえばイスラムにおいて信仰に関して公的領域と私的領域を区別する発想がなく、聖俗分離の発想もない。また、近代西欧社会においては憲法という「人の法」を至高のものとするのに対し、イスラムにおいては内的思惟としての信仰と、外から見ても分かる行為規範としての「法」とを分離することもできない。よって、ヴェール論争はキリスト教由来の西欧近代とイスラム教という普遍主義同士の衝突という側面もあると内藤は指摘する (内藤 2004: 62^[10], 2007a: 14-25^[15])。そうであるなら、衝突は、論理的には、一方の「II」や「III」と他方の「IV」との間の衝突のみならず、「I」と「IV」の普遍と普遍との間においても生じうる。

第二の理由として、キリスト教が国によっては社会制度 (II) やアイデンティティ (III) と結びつき、影響力を行使していることがあげられる。制度については、例えばドイツでは、ドイツの (州の) 学校教育法でキリスト教の十字架はキリスト教が「宗教から文化へと変換されたおかげで、中立性の要請を侵害することなく特別扱いされ」 (Joppke 2009=2015: 120^[4]) 許され、他方でイスラム女性のヴェールはそれが政治的意味を持つという理由で禁じられた (Joppke 2009=2015: 118-21^[4])。ここでは、文化に変換されたキリスト教を取り込む形で制度が制定されている。また、先に述べたように、フランスの2010年のブルカ禁止法も、文化やフランス的価値へと変換されたカトリックをその構成要素に取り込む形で制定された。これら

の事例では、各国の制度 (II) 形成にその国の多数派宗教が影響を与えている。アイデンティティ (III) についても同様で、ドイツでは、少なくとも州レベルでは「キリスト教的—西洋的」アイデンティティが、フランスでは「カト＝ライシテ」というアイデンティティが、キリスト教と結びつく形で形成されていた。

以上の議論をまとめよう。近代社会の基本原則 (I)、受入国の経路依存的に形成された社会制度や思想 (II)、受入国のアイデンティティ (III)、移民や先住民の有する宗教的価値観 (IV) がヴェールを巡る文化摩擦の争点を形成する重要な構成要素となっている。各国は、「I」の基本原則に照らし合わせ、かつ各国の歴史的事情に刻印されつつ「II」の社会制度および思想や「III」のアイデンティティを形成する。「II」と「III」とは互いに影響を与える関係にある。そして、「II」や「III」のあり方の違いによって、移民の宗教的価値観である「IV」と衝突する現象形態が変化する。むしろ、「IV」の内容の違い、つまり移民がどのような宗教的価値観をもつかによっても、「II」や「III」と「IV」の間の衝突の現象形態は異なる。さらに、論理的には「I」と「IV」の衝突もありうる。キリスト教は、「I」に影響を与え、また各国の歴史的事情に応じて「II」や「III」のあり方にも影響を与える。

5. 上記構図を用いた解決策の分析

上記構図はどの程度の有効性をもたらすのか。ここでは、ドイツの著名な哲学者や社会学者がムスリムとの文化摩擦にいかに対処すべきと論じているかを、上記構図を用いて分析することで本構図の有効性の一端を示したい(注8)。

5.1. ハーバーマス

最初に取り上げる J.ハーバーマスは、ドイツで移民問題がムスリム問題として認識される傾向が強まった 1990 年代にこの問題を政治哲学的に論じ始めた著名な哲学者である。

彼は、国家権力の世界観的中立性を主張する。彼によれば、民主的法治国家が移民に要求できる同化の段階は憲法原理への同意までであり、倫理的・文化的統合レベルの同化は要求すべきではない。憲法原理への全住民の同意のもと、倫理的・文化的差異は移民のそれも主流派のそれも対等に

位置づけられるべきで、同様のことが宗教的世界観や世俗主義的世界観にも当てはまる。憲法原理の解釈は変化する余地がある。移民の増大により、市民が共有する憲法原則を解釈する地平は必要に応じて拡張されるからである。そのような制定法は手続きによって正当化される。手続き的合理性は多数決に正当化の力を付与する。その結果は敗れた少数派によっても受け入れられる。中断された討議が再開され、よりよいと思える論拠を提示することで少数派が多数派になる可能性を民主的プロセスが残す限りにおいて、少数派が多数派意見を甘受できるからである。この民主的プロセスでは、決定の公正さは手続きが実際に貫徹されるという事実のみに依拠する。ここで重要な役割を果たすのがコミュニケーション的理性であり、彼は宗教的世界観の対立のなかでも理性の規範的な独自性を守り通す姿勢を崩さない。また、移民に憲法原理への同意という意味での政治的社会化のみを要求するという方法によって、国家は共同体のアイデンティティを移民の流入によっても守ることができる。というのは、そのアイデンティティは政治文化に根をおろす憲法原理を土台にしているからであり、このアイデンティティは憲法愛国主義と呼ばれる (Habermas 1992=2003: 260^[32], 1996=2004: 256-61, 314-9^[33], 2005=2014: 8, 132, 298-9^[34])。

彼の主張を本稿の構図を用いて解釈するなら、国家権力の世界観的中立性の試みは、主流派文化に歴史的に刻印された制度 (II) から主流派の文化的要素を討議によって次第に取り除き、各文化の価値観 (IV) に鑑みてより中立的な法 (II) を創設しようとするものと読める。そこでは主流派文化も含めあらゆる文化的価値観が法制度 (II) のもとと対等な位置、つまり移民の文化 (IV) と同じ位置に置かれる。ただし、手続き的合理性やコミュニケーション的理性は普遍の原理として、諸価値観の上に位置する近代の基本原則 (I) に措定される。また、憲法愛国主義は倫理的・文化的価値観から中立な政治文化に根差すアイデンティティ (III) の創設の試みであるといえる。

5.2. ベック

次に取り上げる社会学者のベックは、ハーバーマスの「宗教に対して中立的な憲法国家のモデル」を、憲法にしたがって調整されるという意味で国

家の強制権に頼ることができない事例, すなわち政治権力が欠落している世界政府なき世界社会における摩擦事例にとって対処策となりえないと批判し (Beck 2008: 198-200=2011: 232-5^[23]), イスラム教との文化摩擦を以下のような論理と「当事者を超えた規制的審級なしに」(Beck 2008: 200=2011: 235^[23]) (注⁹) 調停する方策で解消しようとする。

彼は, 近代の多様性を認め, 諸宗教に規定された近代の存在を認める。あらゆる世界像が並置され, キリスト教の普遍主義も西洋世俗の合理性の普遍主義もイスラム教の普遍主義も, それぞれコンテクストに規定された普遍主義にすぎないとされる。彼は, 諸世界像の対立を, 唯一の真理と多くの真理の両者の共存を土台とする「真理にも平和にも優先権を認める」(Beck 2008: 239=2011: 285^[23]) 方策によって解消しようと試みる。そのうえで, 物事の調停は, 所与の変更不可能な真理ではなく, 人間同士によって合意された, 暫定的で変更可能な真理に, 最終的には規則, 契約, 手続きに立脚する宗教の世界市民的コスモポリタニズムに基づきなされるべきだと主張する。真理の改定可能性は, 近代の基本原則にも及ぶ。合意や手続きによる規範の制定と改定を重視する点はハーバーマスと似ているが, コスモポリタニズムを標榜するベックは, 国家の強制権に依拠するハーバーマスとは異なり, 当事者を超えた規制的審級なしに合意に達する方途を探り, それぞれの利害関心がより大きな共同体の利害関心と両立するような解決策を導き出すよう提唱する。また, 彼はあらゆる文化, 宗教, アイデンティティは不純なものだと説き, グローバル化の進展によりアイデンティティは雑種化すると見る (Beck, Bonß und Lau 2001: 25-6^[35], 2004^[36]; Beck 2008=2011^[23]; Beck and Grande 2010: 415^[37])。

ベックの思想を「4」の構図を用いて分析するならば, 彼は西洋の世俗的合理主義に基づく科学的真理も宗教的真理も, 移民の宗教的価値観と同じ「IV」の文化として並置する。文化摩擦は, さまざまな価値観 (IV) の間の討議によってその都度の暫定的な合意が目指される。制度 (II) も討議により変更される。近代の基本原則も西洋以外の地域の再帰的近代化の研究の進展につれて改定される可能性があると考えられる点で, 近代の基本原則は暫定的に「I」に位置づけられ, 西洋近代のそれに

すぎない可能性が指摘される。アイデンティティは, 雑種アイデンティティへと変化し, それによって主流派のアイデンティティ (III) と移民のアイデンティティ (VI) の間の摩擦は次第に解消すると彼は考える。

5.3. ヨブケ

最後に取り上げるヨブケは, このテーマに関してある時期までハーバーマスと見解を同じくする部分があった。例えば, イスラムとの邂逅は多数派と少数派の双方の文化から同等に距離を取る「手続き的なポスト国民国家」への変容を促すという仮説を 2006 年に提示し (Joppke and Torpey 2013: 2-3^[5]), 2009 年には憲法愛国主義を隠れエスニック・ナショナリズムの地域的復活を打ち負かしていくアイデンティティだと評価している (Joppke 2009=2015: 212^[4])。

しかし 2010 年代から彼はそれらの考えを批判し, 多文化主義を評価するようになった。彼はトルペイとの共著において, 国家は「国家の中立性」を掲げる手続き的なポスト国民国家へ至るという仮定は安直だと批判する。法治政治は政治であり, 政治には法律家以外のアクターが含まれ, 常にバックラッシュの可能性を孕むからである。この可能性に鑑みればムスリム統合問題に関して強調点を中立性からリベラリズムに移すのが賢明だ, と彼らは判断した。歴史的にも西洋諸国はバックラッシュに対してリベラリズムを積極的に守ってきたからである (Joppke and Torpey 2013: 2-6, 7-9, 161^[5])。2017 年には彼はリベラルな多文化主義こそ解決策であると主張する。彼によれば, リベラリズムには偏狭ないし抑圧的な方向へ向かう可能性が存在する。抑圧的可能性とは, イリベラルな人物をどう扱うかという解決不可能な問題に関してイリベラルな衝動がリベラリズムにつきまってきたことを指す。現代欧州におけるキリスト教徒とムスリムの扱いの違いもイリベラルなリベラリズムの所産である。イリベラルなリベラリズムのもつ危険性を無効化するためにはリベラルな多文化主義が必要だ, というのが彼の考えである (Joppke 2017: 4-7, 153-65^[13])。

2010 年代以降の彼の思想を本稿の構図で分析するならば, それは文化的価値観から中立な国家は今のところ不可能との認識のもと, リベラリズムという近代の基本原則 (I) を参照しつつ, イリベラ

ルな要素を持つ社会制度 (II) をリベラルに改変していくというものである。よって、彼においてリベラリズムという近代の基本原理自体 (I) が廃棄されることはない。また、彼はリベラリズムの前提を受け入れたうえで、それぞれの価値観やアイデンティティ (IV) を並置し認め維持するのが現状では現実的な政策だとの立場をとる。

5.4. 三者の比較

三者を比較するなら、三者とも社会制度 (II) の改定可能性は視野に入れているが、近代の基本原則 (I) の改定可能性をどの程度視野に入れるかという点において彼らの思想は異なることが分かる。「I」に位置する諸原理のうち、ヨブケは少なくともリベラリズムは死守しようとし、ハーバーマスは手続き的合理性やコミュニケーション的理性は手放そうとはしない。その意味では、近代の基本原則一般の改定可能性に言及しているベックの方が、この点においてはより急進的であるといえよう。アイデンティティについては、ハーバーマスが憲法愛国主義という新たなアイデンティティを、移民を含むドイツ国民共通のものとして創設し、多数派やムスリム等のそれをみな下位アイデンティティとするのに対し、ヨブケはそのような上位アイデンティティを設定せず各アイデンティティを温存させ並置する方策をとり、ベックはアイデンティティ自体が雑種化する方向性を示していると解釈できる。

ここでは、「4」で導出された構図をムスリムとの文化摩擦の解決策について論じているドイツの哲学者や社会学者の思想に適用し分析することで、この構図が少なくとも彼らの思想分析にはある程度有用であることを示した。

6. おわりに

本稿では、移民と受入国社会の制度との間で宗教が関連する文化摩擦が生じる諸要因について先行研究を検討し、次いでムスリム女性が公共空間で被るヴェールに関する論争を事例に、社会制度が絡む文化摩擦について、ある程度一般化可能な構図を抽出した。さらに、その構図が少なくともある程度有効であることを示した。

具体的には、西洋先進国における移民問題の発生に関して、まず、移民の宗教のみならず、社会階層のような移民の属性も非常に重要な要因であ

ることを確認した。次いで、ヴェール論争に関する研究の検討から、経路依存的に作られた受入国の制度の特徴やアイデンティティの構成要素が論争の現象形態に影響を与えること、受入国側と移民の双方における（各々によって解釈された）宗教のもつ影響力が相当程度大きいこと、また、それらの相互作用のなかで文化摩擦の現象形態が異なりうることを確認できた。

留意すべきは、本構図の適用範囲が限定的であることである。それは、特定宗教の信者の呼称である「ムスリム」が、「トルコ人」や「パキスタン人」といったエスニック集団に代わって、移民集団をカテゴライズする呼称として西洋世界に認知されるようになって以降の時代、とりわけ9.11以降のムスリムに対する世界の眼差しがいつそう厳しくなった時代における、キリスト教に基盤を持つ西洋先進国における構図でしかない。

しかし、近代の世俗主義と移民の宗教との対立、各国の経路依存的に形成された制度と移民の宗教の対立、文化と化した受入社会の支配的宗教と移民の宗教的価値観との対立といった構図は、第一に、西洋先進国における、一方のヴェールと、他方の社会制度（および社会制度との対立の様相を帯びた主流派宗教）との対立の解決策を様々な研究者が検討する場合に、どの部分をどのように調整することで解決しようとしているのかを分析する際の有用なツールとなりうる。また、この構図は、ヴェール論争自体が複数の争点をもつがゆえに、ヴェール以外の事例についても、すなわちムスリムの宗教とキリスト教を基盤とする諸国家における社会制度とが絡む文化摩擦について分析し、その解決策を考える際にもある程度の有効性をもつ可能性がある。そのことの一端を本稿ではドイツの哲学者や社会学者が考案した、ムスリムとの文化摩擦の解決策を、この構図で分析することで示した。

注

注1 本稿では、移民を「生まれた国から一時的なものも含め、他の国に移り住んだ人」（永吉2020: 4^[12]）の意味で用いる。その意味では、「在留外国人」も「外国人労働者」も「移民」に含まれる。

注2 本稿では、「ヴェール」をムスリム女性が被るヘッドスカーフ全般の意味で使用する。

注3 統計の数値は、2006年から2012年までと開きがある。

注4 例えば、合衆国では公共空間において宗教的な衣装を着用しないよう求める傾向は大陸欧州に比べてはるかに弱い (Whitman 2008: 100^[6])。

注5 ヨプケは、2013年の共著において、2010年のブルカ禁止法を「政治的バックラッシュ」と評している (Joppke and Torpey 2013: 161^[5])。

注6 フクヤマは「ナショナル・アイデンティティ」の語を使用している (Fukuyama 2018=2019: 208-13^[26]) が、現代では「どの国も一つ以上のアイデンティティが存在し、それらは徐々にナショナルな形を脱しつつある」 (Joppke 2009=2015: 206^[4]) というヨプケの考えに倣い、本稿ではナショナル・アイデンティティという語を用いず、アイデンティティという語を用いる (Joppke 2009=2015: 207^[4])。

注7 ハンチントンのように、宗教は今もなお合衆国のアイデンティティの中心的な要素であると主張する者もいる (Huntington 2004=2017: 47^[3])。

注8 「5」で論じられている内容の詳細は、拙稿 (伊藤 2022^[38]) を参照のこと。

注9 原書を参照し、翻訳とは異なる訳語を用いた。

引用・参考文献

- [1] Beck, U. und E. Beck-Gernsheim, 2011, *Fernliebe. Lebensformen im globalen Zeitalter*, Berlin: Zuhkamp. (伊藤美登里訳, 2014, 『愛は遠く離れて——グローバル時代の「家族」のかたち』岩波書店.)
- [2] 内藤正典, 2019, 『外国人労働者・移民・難民ってだれのこと?』集英社.
- [3] Huntington, S. P., 2004, *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity*, New York: Simon & Schuster. (鈴木主税訳, 2017, 『分断されるアメリカ』集英社.)
- [4] Joppke, C., 2009, *Veil: Mirror of Identity*, Cambridge: Polity Press. (伊藤豊・長谷川一年・竹島博之訳, 2015, 『ヴェール論争——リベラリズムの試練』法政大学出版局.)
- [5] Joppke, C. and J. Torpey, 2013, *Legal Integration of Islam: A Transatlantic Comparison*, Cambridge: Harvard University Press.
- [6] Whitman, J. Q., 2008, "Separating Church and State: The Atlantic Divide," *Historical Reflections*, 34(3): 81-104.
- [7] 安達智史, 2013, 『リベラル・ナショナリズムと多文化主義』勁草書房.
- [8] 内藤正典・阪口正二郎編, 2007, 『神の法 vs. 人の法』日本評論社.
- [9] 安達智史, 2020, 『再帰的近代のアイデンティティ論——ポスト9.11時代におけるイギリスの移民第二世代ムスリム』晃洋書房.
- [10] 内藤正典, 2004, 『ヨーロッパとイスラーム』岩波書店.
- [11] Koopmans, R., 2013, "Multiculturalism and Immigration: A Contested Field in Cross-National Comparison," *The American Review of Sociology*, 39: 147-69.
- [12] 永吉希久子, 2020, 『移民と日本社会』中央公論新社.
- [13] Joppke, C., 2017, *Is Multiculturalism Dead?*, Cambridge: Polity Press.
- [14] 正村俊之, 2009, 『グローバリゼーション』有斐閣.
- [15] 内藤正典, 2007a, 「スカーフ論争とは何か」内藤正典・阪口正二郎編 『神の法 vs. 人の法』日本評論社, 2-28.
- [16] 中田考, 2015, 『カリフ制再興——未完のプロジェクト, その歴史, 理念, 未来』書肆心水.
- [17] 菊池章太, 2008, 『儒教・仏教・道教——東南アジアの思想空間』講談社.
- [18] 安達智史, 2017, 「グローバル時代の宗教とアイデンティティ」石井香世子編『国際社会学入門』ナカニシヤ出版, 103-12.
- [19] 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.
- [20] 森千香子, 2007, 「フランスの『スカーフ禁止法』が提起する問い——『ムスリム女性抑圧』批判をめぐって」内藤正典・阪口正二郎編『神の法 vs. 人の法』日本評論社, 156-80.
- [21] 阪口正二郎, 2007, 「リベラル・デモクラシーにとってのスカーフ問題」内藤正典・阪口正二郎編『神の法 vs. 人の法』日本評論社, 30-68.
- [22] 只野雅人, 2007, 「フランスにおける政教分離の伝統とイスラーム」内藤正典・阪口正二郎編『神の法 vs. 人の法』日本評論社, 69-96.
- [23] Beck, U., 2008, *Der eigenen Gott: Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religion*,

Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligion. (鈴木直訳, 2011, 『<私>だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』岩波書店.)

[24] 内藤正典, 2007b, 「ドイツでのスカーフ問題の位相」内藤正典・阪口正二郎編 『神の法 vs. 人の法』日本評論社, 181-203.

[25] Durkheim, E., [1893]1960, *De la division du travail social*, Paris: Presse Universitaires de France. (井伊玄太郎訳, 1989, 『社会分業論 (上)』講談社.)

[26] Fukuyama, F., 2018, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York: Picador. (山田文訳, 2019, 『アイデンティティ——尊厳の欲求と憤りの政治』朝日新聞出版.)

[27] 金田耕一, 2012, 「リベラリズムの展開」川崎修・杉田敦編『現代政治理論 (新版)』有斐閣, 47-74.

[28] 西尾孝司, 1977, 「ヨーロッパ自由主義の意義」有賀弘ほか編『政治思想史の基礎知識』有斐閣, 196-7.

[29] 田中治男, 1977, 「ドイツの自由主義——三月革命から国民自由主義へ」有賀弘ほか編『政治思想史の基礎知識』有斐閣, 204-5.

[30] 橋爪大三郎・大澤真幸, 2011, 『ふしぎなキリスト教』講談社.

[31] Joppke, C., 2015, *The Secular State Under Siege: Religion and Politics in Europe and America*, Cambridge: Polity Press.

[32] Habermas, J., 1992, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (河上倫逸・耳野健二訳, 2003, 『事実

性と妥当性 (下)』未来社.)

[33] Habermas, J., 1996, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (高野昌行訳, 2004, 『他者の受容——多文化社会の政治理論に関する研究』法政大学出版局.)

[34] Habermas, J., 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophie Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳, 2014, 『自然主義と宗教の間——哲学論集』法政大学出版局.)

[35] Beck, U., W. Bonß und C. Lau, 2001, “Theorie reflexiver Modernisierung,” U. Beck und W. Bonß (Hg.), *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11-59.

[36] Beck, U., W. Bonß und C. Lau, 2004, “Entgrenzung erzwingt Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung ?,” U. Beck und C. Lau (Hg.), *Entgrenzung und Entscheidung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 13-62.

[37] Beck, U. and E. Grande, 2010, “Varieties of Second Modernity: The Cosmopolitan Turn in Social and Political Theory and Research,” *The British Journal of Sociology*, 61(3): 409-43.

[38] 伊藤美登里, 2022, 「文化摩擦への思想的対応に関する考察——ハーバーマス, ベック, ヨプケを事例として」『社会学年誌』63: 99-113.

付記

本研究は、令和2年度大妻女子大学戦略的個人研究費(課題番号S20503)の助成を受け行われた。

Abstract

Western European countries have experienced a wave of immigration since the 1950s and have consequently faced several immigrants-related problems. One of those is the cultural clash between religious values of immigrants and social institutions of the host-nation. This paper aimed to inquire why appearance and seriousness of cultural clashes differ among Western democratic countries. Previous studies have shown that social stratification of immigrants, distance of their religion from the main religion of the host-society, and immigrant's religion with or without rituals on public sphere play important roles in this issue. This paper derived the structural outline of cultural conflicts from previous studies on cross-national comparison of battles of Muslim women's headscarf. The findings showed that immigrants' religion on one side and institutions that are built path-dependently, identity, and major religion of a host-nation on the other are the major factors. Christianity's effect on the modern Western secularism and basic principles in the way of thinking also makes it a factor. The interaction between these factors makes variations of appearance and gravity in cultural clashes. Finally, this paper analyzed solutions to cultural clashes given by three German scholars using the outline to show a part of its effectiveness.

(受付日: 2021年11月1日, 受理日: 2022年3月30日)

伊藤 美登里 (いとう みどり)

現職：大妻女子大学人間関係学部教授

早稲田大学大学院文学研究科博士課程単位取得後退学，博士（文学）。

専門は現代社会論，知識社会学。現在は地球規模での移動の増大がもたらす社会変容について，とくに近代の基本原則がどう変容する可能性があるかに焦点をあてた研究を行っている。

主な著書：ウルリッヒ・ベックの社会理論（単著，勁草書房）