

フランスにおける国家と宗教

——政教分離を巡る状況を中心に——

- 一 はじめに
- 二 フランスの宗教法制
 - 1 フランスにおける政教分離原則(ライシテ)導入の歴史
 - 2 宗教団体の法制
 - 3 ライシテ原則の具体的解釈
 - 4 ライシテ原則と信教の自由との競合の問題
- 三 宗教的標章の携帯を巡る論争
 - 1 コンセイユ・デタの一九八九年見解とその後の判決の動向
 - 2 バイヨール通達に代表される政府の見解
 - 3 小括
- 四 セクトを巡る問題
- 五 おわりに

井田 洋子
(長崎大学)

一 はじめに

政治と宗教との関係をいかように規定するかという憲法上の命題は、まさに各国独自の宗教史や価値観、あるいは国民性などの差異によつて、当然、それぞれ個別的な結論へと導かれるものであろう。かくして、両者の関係は、国によつて、あるいは同一国家のなかでも時代の違いによつて、国教制度、公認宗教制度、政教分離制度などといった様々な関わりかたを呈することとなる。⁽¹⁾ そうした状況の下で、現在、厳格な意味での政教分離制度を採用している国としてよく知られているのが、アメリカ合衆国、フランス及び日本である。そのなかでも、国教制度から公認宗教制度 (*concordat* コンコルダ) を経て、現在の政教分離制度 (*laïcité* ライシテ) を採用するに至ったフランスと、国教制度から無媒介に政教分離制度へと直接移行した日本との間では、奇しくも政教分離規定の具体性⁽²⁾ において共通点がみられる。

ところで、上述した三国が厳格な政教分離制度を採用しているといつても、実際には、いずれの国においても、政治と宗教とが様々の形で結びついているというのが、偽らざる有様である。しかも、そうした両者の関わりは、法律という公的手段⁽³⁾ によつて、あるいは「伝統」や「慣習」という名に裏付けられた事実の蓄積⁽⁴⁾ によつて、次第に広く深くなつてきている。したがつて、当然のごとく、一方では政教分離の精神を尊重する見解と、他方では上述した状況を支持し、政教分離制度の緩和を説く見解とが、相互に対立することになる。要するに、政教分離制度を巡る状況は、当該制度導入以来、平穩無事ではなかつたわけである。

ところで、一九九〇年前後に顕在化した東西列強対立関係の消滅と、それに伴う既存の価値の崩壊、さらに世紀末特有の漠然とした不安感という地球規模での震動は、宗教に新たな価値の担い手としての役割を与えることにな

り、その結果として、国家全体を宗教的國家へと押しやるかのような趨勢が強まってきた。こうした現象は、とりわけ政教分離制度を掲げる國家にとつては、その価値の有効性に対する挑戦として映ることになる。

さらにフランスは、移民の増加に伴うイスラム教の浸透と、統合ヨーロッパにおける唯一の政教分離國という、独自の問題を有しているだけに問題は深刻である。

このように、政教分離國家は、新旧勢力の、そして国内外からの様々な挑戦によつて、まさに危機に晒されているといつても過言ではないであろう。そこで、この論考では、日本と相対的に類似した制度をもつフランスが、そうした至難な問題にいかに対応しているかについて考察し、そのような作業を媒介して日本自身のありかたを反省する一助にしたいと考える。まずは簡単にフランスの宗教法制を概観したうえで、とりわけ近年脚光を浴びている、学校における生徒の宗教的行為の限界と、セクトを巡る問題とを取り上げることになしよう。

二 フランスにおける宗教法制

1 フランスにおける政教分離原則(ライシテ)導入の歴史

周知のように、國家の非宗教性あるいは國家權力の宗教的中立性を標榜する政教分離原則は、宗教的權力からの世俗的な國家權力の独立を意味するとともに、世俗的な國家權力から個人の宗教の自由を保護するという二重の意図をも内包した原則であるといつてよい。そしてまた、政教分離原則(以下はライシテと略記)と國民に保障された人權としての宗教の自由とは、具体的実現の際には、時には対立することもありうるほどの格差のある独自の価値であるともいえる。そうであるからこそ、フランスでは、ライシテと個人の宗教の自由の保障という二つの理念

は分ち難く結びつきながらも、各々異なる過程を経て別個に憲法的価値へと昇華していったのであろう。

まず、信教の自由は、保障されるべき人権の筆頭として、一七八九年のフランス人権宣言に登場し、以来その地位を守り続けている。ただし、一七八九年の人権宣言そのものの法的意義については、①これに憲法的価値ないし超憲法的価値を認める立場と、②一定の政治的、哲学的価値は認めるものの、その法的価値を否定する立場とに、見解が二分されてきた。つまり前者によれば、人権宣言に掲げられている中身は権利となり、後者によれば、それは「原理」ではあっても「権利」ではない、とされるのである。この論争が提起した争点は、一八五二年憲法が一七八九年宣言の価値を確認することにより、手続的には解消される。その後、第四共和制下、一九四六年一〇月二七日、憲法の前文に一七八九年宣言が位置づけられることによって、憲法と人権宣言との一体化が課られたのち、一七八九年の人権宣言は第五共和制の下、一九五八年一〇月四日憲法によって明確に憲法的価値をもつものとして認められることになったのである。

一方、ライシテは、人権宣言から優に一二〇年以上も遅れて一九〇五年に漸く、法的制度として確立されている。この一九〇五年法（政教分離法）は、フランス国家がそれ以前のコンコルダ制度（一八〇一年―一九〇五年）から脱却することにより得た成果であるが、この思想は突然一九〇五年に発見されたわけでは決してなく、既にフランス革命期にその萌芽をみることができるといってよい。というのも、フランス革命期の一〇年間に、教会財産の国有化や聖職者身分基本法などによって具体的世俗化が謀られているだけでなく、僅かの期間とはいえ、一七九五年憲法の三五四条にはライシテの精神が現れているからである。⁽⁷⁾この事実が、既に当時、信教の自由とライシテとが不可分一体のものとして理解されていたことを示す確かな証拠となりうるか否かについては断定できないとしても、少なくともここに、フランス社会がライシテへと向かう予兆を感じさせるに足る反宗教的気運の高まりを見て

取ることは可能であろう。そうして事実、コンコルダ制度の下でも、徐々に政治と宗教との分離が企てられ、とりわけ一八八〇年から二〇世紀初頭にかけては、公教育の非宗教化が推進されている。こうして一九〇五年の政教分離法の制定となったのち、最終的には一九五八憲法に、信教の自由とライシテ原則とが共に記述されたわけである。参考までにここに関係条文を記しておくことにする。

フランス人権宣言

一〇条―何人も、その意見の表明が法律によって定められた公の秩序を乱さない限り、たとえ宗教上のものであつても、(傍点は筆者による)⁽⁹⁾その意見について不安を持たないようにされなければならない。

一九五八年一〇月四日憲法

序 文―フランス人民は、一七八九年の宣言によって定められ、一九四六年憲法前文で確認されかつ補充された、人権と国民主権原理に対する愛着を厳肅に宣言する。

一九〇五年法

一条一項 国は良心の自由を保障する。共和国は、公共の秩序のために以下に定める制限を除くほか、自由な礼拝を保護する。

二条一項 国はいかなる宗教に対しても、公認をせず、俸給を支払わず、補助金を交付しない。これにより、本法公布のち一月一日以後は、すべての礼拝に関する支出は、国、県、及び市町村の予算から削除する。ただし、施設司祭職に関する支出、及びリセ、コレージュ、学校、病院、収容所、及び刑務所など公の施設において自由な礼拝を保障するための支出は、その予算に計上することができる。

公の宗教施設は、第三条に定める規定を除いて、廃止する。

2 宗教団体の法制

一九〇一年に規定された結社法を前提にして、一九〇五年法においては、宗教団体を一般的組織としての信徒会 (*association cultuelle*) と修道会 (*congregation religieuses*) との二つに分類し、後者については一九〇一年法に服すると規定している。これは、一般に団体については広く結社の自由を認める一方で、特にカトリック修道会に対しては、国の許可制の下に置いた結社法の反カトリック的思想・反教権の思想の精神を一九〇五年法が継承していることを示すものといわれている⁽¹⁰⁾。その結果、一九〇五年法は一般的宗教団体としては特別に信徒会 (*société asion cultuelle*) を念頭に置き、「専ら宗教活動を目的とする」というのを承認の要件としている。これにより認められた宗教団体は、行政庁に届け出ることによって法律上の能力を有することになる⁽¹¹⁾。これは、一九〇五年法に基づく宗教団体が一九〇一年法に基づくそれらより優遇されていることを意味するが、同時に、前者がそうした優越的地位と引き替えに国家権力による統制に服することにもなりかねない事態が発生する嫌いがある。

こうして、実際には、伝統的宗教は一九〇五年法の信徒会の形を取り、新しい宗教団体はセクトを含めて一九〇一年法に基づく単純社団 (*association simple*) もしくは届出社団 (*association déclarée*) となっている。

3 ライシテ原則の具体的解釈

先に簡単に触れたように、ライシテとは国家の世俗性(非宗教性)の要請であり、また具体的場面における国家の宗教的中立性の要請でもあるとされる。そして中立性については、これを、公権力が個人をその主義・主張により差別してはならないという消極的意味と、公権力が個人の信念に基づくあらゆる行為を認めなければならないという積極的意味との二重の意味を包摂した概念⁽¹²⁾として解するのが一般的であるといつてよいであろう。

ところで、現在では広く承認されているライシテ＝中立性という公式は、実のところ、一九〇五年法(政教分離

法)制定時より一貫して容認されてきた解釈では、決してない。というのも、一九〇五年法は当初、国家権力側からの一方的な宗教権力に対する訣別宣言であり、宗教を政治的領域から排除することをその内容とする文字どおりの分離宣言と目されていたからである。⁽¹³⁾従って、当該法律に具現化されたライシテの精神とは、国家が自らの正当性根拠をもはや外部に求める必要がないという近代国家としての共和国を象徴する理念であった、ということになる。ところが、そうしたライシテ＝分離という公式が、いつしか、国家があらゆる宗教を平等に扱うことを意味する、ライシテ＝中立性という質的に異なる理念へと擦り替えられてしまった⁽¹⁴⁾というのが、偽らざる実情である。そしてまた、こうしたライシテ概念の変容を可能ならしめた要因を、政治権力及び宗教権力双方の歩み寄りとその妥協の産物としての具体的制度改革⁽¹⁵⁾や、宗教に対する社会の再評価といった主に社会的状況の変化に求める見解もまた、今や概ね違和感なく受容されているように思われる。しかしながら、ライシテ概念の変容の謎を解く鍵は、むしろ法的要因――、国家にとつてのライシテの存在意義が、一九四六年及び一九五八年憲法制定を契機に、他ならぬ信教の自由との関係で相対的に低下した⁽¹⁶⁾――にこそ存在するのではあるまいか。つまり、一九〇五年法において国家の独立性を担保するという独自の理念であったライシテは、一九四六年及び一九五八年憲法の下で、今度は個人の信教の自由によつて根拠づけられる存在となり、当該権利の保障のために国家に対して宗教的中立性を要請する価値へと質的転換を余儀なくされた⁽¹⁷⁾と考えられるわけである。

いずれにしても、以上のような事情よりして、現在のフランスでのライシテ論争は、ライシテ概念の分離から中立への変容それ自体を組上に載せるのではなく、むしろこの変容を所与のものとしたうえで、このライシテ＝中立性を肯定的ないしは楽観的に評価するか、あるいは否定的ないしは悲観的に捉えるかという点を対立の軸として展開されているといつて差し支えあるまい。そして前者によれば、宗教を市民社会や政治問題から排除するのは不自然

然であるため、国家が社会における宗教の役割を認めたくえて宗教間の平等を保障する中立性の原則は至極もつともなことになる。⁽¹⁸⁾ だからこそ、この立場から、「新しいライシテ」、「開かれたライシテ」⁽¹⁹⁾といったライシテのより新しい定義づけが積極的に提案される事態が発生しているのであろう。なお、こうした試みはとりわけ伝統的宗教の側から歓迎される傾向にあり、現に彼らは、イスラム教のさらなる社会への浸透を阻むための恰好の口実として、ライシテⅡ中立性から導かれる多様性の保障を持ち出しているのである。翻って、後者によれば、ライシテⅡ中立性は相対的で不確かな概念とされるばかりか、多様性の保障を標榜する中立性は、実際にはむしろ各宗教間の不平等を助長する（既存の宗教を有利に扱う）⁽²⁰⁾ 役割を担う危険性すら秘めている、との危惧が表明されている。

4 ライシテ原則と信教の自由との競合の問題

フランス社会は、一九六〇年代から七〇年以降、社会的、宗教的に新しい局面を迎えている。こうした変化の原動力となっているのは、主に中東からの移民の増加に伴うイスラム教の台頭である。現在、フランス総人口の5%に当るとされる二五〇から三〇〇万人がイスラム教徒であり、しかもそのうち一〇〇万人がフランス人とされる。⁽²¹⁾

こうしたイスラム教徒の社会への浸透状況を背景に、たとえば、イスラム教文化センターに対して公金支出をおこなうなど、イスラム教を伝統的宗教としてカトリックなどと同様に優遇する姿勢がみられる。フランスの行政裁判所であるコンセイユ・デタもまた、上述の公金支出に関し、イスラム教文化センターは宗教施設そのものであつて公金支出はライシテ原則に反する、との批判を押さえ、「公的性格」を有するものとして支出の合法性を認めている。⁽²²⁾

ところで、イスラム教を巡る問題は必ずしもそれだけには止どまらない。殊に公教育の場面において、ライシテ原則に基づく教育の宗教的中立性という要請と生徒の信教の自由の行使という、一見相反する要請をいかに調整するか、さらにまた、公的サービスの行使において特定宗教の信徒をいかに取り扱うか、などの問題が浮上してきて

いる。そしてこの問題への対処の仕方は、議会や政府の対応と裁判所とのそれとは、異なるものとなっている。次の章では、学校におけるライシテ原則の実現及び生徒の信教の自由を巡る問題をとり上げ、それを巡るコンセイエ・デタ判決及び議会・政府の論理を具体的に検討することにした。

- (1) 各国における国家と宗教との関わりかたについて論じている最近の文献としては、中野 実、「宗教と政治」、シリーズ二一世紀の政治学一、新評論、一九九八年、大石 真、「憲法と宗教制度」、有斐閣、一九九七年(フランス中心)、小泉洋一、「政教分離と宗教的自由」、法律文化社、一九九八年(フランス中心)などが挙げられよう。
- (2) アメリカ合衆国の政教分離規定が、国教の樹立を禁止するという規定に止どまっているのに対して、フランスや日本のそれは、宗教の公認を禁じるのみならず、補助金の禁止や国家による宗教的活動の禁止など具体的に言及している。
- (3) たとえば、日本における私学助成制度や文化財保護のための補助金支出が挙げられる。
- (4) 伝統という言葉で宗教的行為に国家権力が便宜を図るという状況は、いずれの国でもみられるといつてよい。日本における政教分離判決のリーディングケースとなった津地鎮祭訴訟の事例は、まさに恰好の例といえよう。ちなみに、アメリカでは、大統領就任時や裁判の証人席に座る際におこなわれる、聖書に手をかざしての宣誓が、伝統という名で正当化されている。また、フランスでは、一〇年以上続いている行事を伝統的行事として、行政の規制の対象から外している。
- (5) 代表的な論者としては、デュギー、モリス、オーリエがあげられる。ジャン・モランジュ著藤田久一・藤田ジャクリン訳「人権の誕生——フランス人権宣言を読む——」一八頁以下。デュギーの見解については、Leon Duguit、「Traité de droit constitutionnel」, t. V, 3ed., 1927, pp. を参照された。
- (6) エスマン、カレ・ド・マルベルクがこれに該当する。ジャン・モランジュ、前掲二八頁以下。
- (7) その規定は、「何人も法律に則っているかぎり、自らが選んだ宗教上の行為の行使を妨げられることはない。何人も礼拝費用の分担を強制されることはない。共和政府は聖職者に対して一切の俸給を支払わない。」というものであった。なお革命期の人権宣言及び諸憲法の条文に関しては、Pierre Pactet, 「Texte de droit constitutionnel」, 1989, Jacques Robert, Henri Oberdorff, «Libertés Fondamentales et

- droits de l'homme, textes français et internationaux*), 1989, など参照されたい。
- (8) フランス革命期からその後にかけてのフランス国家における民主主義やライシテといった思想の生成については、Jean-Claude Caron, *La nation, l'État et la démocratie en France de 1789 à 1914* p.205-212. を参照されたい。また人権概念の変化を知るには Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l'homme, 1989*、が、人権宣言の各条文が確定するまでの様々な試案を知るには、Christine Faure, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, 1988, が有益であろう。
- (9) 「たゞえ宗教上のものであつても」ところのは「même religion」を訳出したものであり、既刊されているいずれの人権宣言の翻訳においても、同様の訳が当てられている。しかしながら、この訳が原文のもつ微妙なニュアンスを余すところなく引き出しているとはいひ難い、と云うのが偽らざる内情である。なぜなら même という単語の解釈を巡つては、その語の曖昧さゆえにフランス本国でも議論が分かれるところであり、実際「これを、surtout (とりわけ)」、quoique (それでもやはり)」、également (等しく)」、aussi (同様)」に置き換えて理解しようとする諸説が唱えられているからである。とはえ「いすれの見解を採用するにせよ、même という単語が少なくとも強調語である点」すなわち、カトリック教が席卷していた旧体制の終焉を示すものとしての、信仰の多様性の確認という意味を内包するものであるところについては、認識の一致が見られるであろう。この点に関する議論の詳細については、Gerard CONNAC, Marc DEBENE, Gérard TEBOUL, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*, ECONOMICA, pp. 213-218 を参照されたい。
- (10) フランスの政教分離原則がカトリック教への差別を意味したことはよく知られるところであろう。
- (11) Guy Haarscher (edite), *Laïcité et droit de l'homme deux siècles de conquêtes*, 1989, は、ライシテ原則を様々な角度から分析してゐる文献として、注目をされたい。
- (12) Jacques Royert, *La liberté religieuse et la régime des cultes*, 1977, pp.17-39; eg. *Libertés Publiques*, 2^e ed, 1977, pp.359-361; eg. *La Liberté de religion, de pensée et de croyance* (Droits et libertés fondamentaux), p.273.
- (13) Valerie de Pouliquet, *Voie de Jurisprudence* (Revue de Droit Public et de la science politique en France et l'étranger), 6-1997, p.175; Alain Boyer, *Le droit des religion en France*, 1993, p.52.
- (14) Valerie de Pouliquet, op. cit., p.185; Alain Boyer, op. cit., p.63-65; Royert Charvin et Jean-Jacques Sneur, *Droit de l'homme et libertés de la personne*, 2e ed, 1997, pp.211-212; Joel-Benoit d'Onorio, *La Crise de la laïcité française* (La Laïcité au dé la mod-

- ernité), pp.34-71. また、なつした変化を敵対的分離から緩やかな分離へと変化したと評する論者も存する。Jean-Marie Mayeur (dir.), *L'histoire religieuse de la France. 19^e-20^e siècles*, 1975, p.38. A・ラトレイユ＝A・シグフリード、『国家と宗教』、岩波書店、一九五八年、一五七頁。
- (15) 宗教活動への便宜をはかる種々の法律が、古くは一九二三年に、また戦後は一九六一年、一九七八年、一九八七年と、次々に制定されている。なかでも一九八七年の法律は、金銭面でのライシテの終わりを決定づけたとも言われている。この点に関しては、O. Schrameck et X. Datoros, *La fin de la laïcité fiscale* (Actuarité juridique-Droit administratif), pp.267-268. なお、一九〇五年法制定後、国家権力と宗教権力とが次第に歩み寄りついで適程のこぶつが、Roland Drago, *Laïcité, neutralité, liberté* (Droits et Religion), pp.223-227.
- (16) Valérie de Poulbiquet, op. cit., p.1785.
- (17) Ibid., p.1785; Robert Charvin et Jean-Jacques Sueur, op. cit., pp.211-212.
- (18) Jacques Roverl, *《Droits et libertés fondamentaux》*, pp.275-280.; Alain Boyer, op. cit., p.65.; J. Rivero *《La notion juridique de laïcité》*, 1949, p.137.
- (19) 「新しいライシテ (nouvelle laïcité)」はカタリックから、「開かれたライシテ (laïcité ouverte)」はプロテスタント側からそれぞれ主張されてくる。Alain Boyer, op. cit., pp.70-71.
- (20) Valérie de Poulbiquet, op. cit., p.1799.; Robert Charvin et Jean-Jacques Sueur, op. cit., pp.200-217. また、この立場に組みする論者のいずれもが、ライシテを中立性と解するものが、むしろセクト現象に対して国家権力が有効な手段を取れない主要な要因となっていると主張する。また、ライシテ原則そのものが信教の自由とは相入れない概念であり、かつまた悪質なセクトに対しても無力だと説くものにも、Roland Drago, op. cit., pp.221-230.
- (21) ユサヴィエ・ド・モンクロ『フランス宗教史』一一九頁以下。Stephane Pierré-caps, *《Les nouveaux cultes et le droit public》*, Droit Public et de la science politique, 1990, p.1073. et sui.
- (22) Stephane Pierré-caps, ibid.

三 宗教的標章の携帯を巡る論争

1 コンセイユ・デタの一九八九年見解と、その後の判決の動向

公立学校が舞台となる裁判は、その圧倒的多数が、イスラム教徒である生徒の宗教的行為に対する学校側の制裁の合憲性を問うものといつてよい。また、処分対象となっている生徒の宗教的行為とは、おしなべて女生徒のチャドル着用に関するものとみてよいが、それに該当する事例として、単なるチャドル着用から、チャドルを着用したうえで様々な行為——特定授業(体育)への出席拒否、集団でのコーラン朗読、壁へのコーランの落書き——など、極めて多岐に亘っている。

こうした宗教的標章の携帯 (*port de sign religieux*) 問題に関する最初のコンセイユ・デタの見解(一九八九年一月二七日)は、文部大臣からの求めに応じたものであったが、それは助言をはるかに越えた内容をもつものとなっている。⁽²³⁾ その後の一連の学校裁判判決の流れを決定づける指針となるこの判決は、おおよそ次のような理論を展開している。

① 学校教育の場面でのライシテは、教育及び教育内容の中立性と、生徒の良心の自由の保障という二つの内容から構成される。この事實は、一七八九年人権宣言、一九五八年憲法二条、一九八九年教育法の一〇条⁽²⁴⁾に照らして明らかである。② 生徒に認められた自由とは、学校施設内で彼らの宗教的信念を外部に表明するという行為を含むものである。ただし、その自由は、多元論、他者の自由の尊重、さらには教育活動、プログラムの内容、学問への専念義務を妨げない限りにおいて認められる。また、生徒の義務とは、個人的義務としての授業への出席、並びに教育社会の構成員としての義務である秩序維持をいう。要するに、生徒の信教の自由に基づく行為は、それが他の

生徒の良心の自由並びに学校教育活動を妨げない限りにおいてのみ認められるわけである。③以上のような経緯から、特に宣伝(propaganda)、圧力(pression)、改宗勧誘(proselytisme)に当たるような行動が禁止されることになる。④「宗教的標章」自体が「これみよがし(ostentatoires)」というのはありえないので、単なるチャドル着用は違法ではない。結局のところ、「宗教的標章」の携帯は、その携帯の仕方や効果という具体的状況によって、違法となりうるのである。⑤したがって、宗教的サイン携帯そのものを許さない脱法行為として、単なるチャドル着用を理由に生徒に退学を課した校長の行為は違法と判定されることとなるほかはない。

こうして、公立学校における生徒の宗教的行為については、それが他者の尊重と学校教育の円滑な遂行(生徒個人の出席義務及び学校教育全体の安全な実施)という条件の下で認められること、言い換えれば、宣伝や改宗勧誘に当たらない限り認められるという点、さらに、「宗教的標章」そのものが本来の性質上「これみよがし」ということはありえず、したがって、ただ携帯の態様(個別の携帯か集团的携帯か、あるいはこれみよがしか)やその効果(他の生徒の安全や健康への脅威、教育活動の障害、教師の教育的役割の妨害、公共の秩序や公的サービスの正常な機能に支障をもたらす)によって違法とされる場合がありうること、など幾つかの判断基準が呈示されるに至ったわけである。

ところで、当該見解に対する評価は錯綜している。たとえば、上述の内容は、自由の行使は、それが権利の乱用に当たる場合には制限される、という既に常識と化した論理の焼き直しに過ぎないとみる見解⁽²⁵⁾がある一方で、生徒の自由より公共サービスの保護を重視した基準と受け止める見解⁽²⁶⁾も存在する、といった具合である。また、当該見解は、学校長らにケースバイケースの判断を迫るものとして了解されており、それが当事者となる学校長や建物の管理者を少なからず困惑させた⁽²⁷⁾とみられている。そうだとすれば、上述の見解を受けて、間髪を入れずに出

されたジョスパン通達(一九八九年一月二日)⁽²⁸⁾が、とりあえずは上述した見解を引用しながらも、実質的には、それが示した生徒の宗教的行為の限界の範囲を大いに広げるとともに、学校長らが退学を含めた懲戒措置をとる合法的権限を有することを認めたのには、それ相当の理由が存したものと推察される⁽²⁹⁾。なお、ジョスパン通達が禁止されるべき行為として挙げたのは、あらゆる宗教的宣伝行動、政治的・哲学的・宗教的差別を喚起するような宗教的標章の携帯、体育やスポーツその他の教育活動を妨害するような服装⁽³⁰⁾、といった具合に非常に広範囲に亘っている。

ともあれ、宗教的標章(チャドル着用)を巡る裁判は、チャドル着用を理由とする退学処分を無効とした一九九一年七月二日のケルルーア(Kheroua)事件⁽³¹⁾一審判決を契機に、下級審判決であれ、その上訴審であるコンセイユ・デタ判決であれ、ほぼ例外なく上記の一九八九年のコンセイユ・デタ見解に準拠して、公教育や公的サービスの正当な行使目的を妨げない限り、生徒や個人の信教の自由は尊重される、という論理を確認していく。さらに、一九九二年一月二日のコンセイユ・デタの判決(ケルルーア事件の上訴審判決)では、校則による事前の包括的禁止という処置は、元来、生徒に保障されているはずの自由の行使を完全に不可能にするが故に違法となると述べ、個々の具体的状況を検討してチャドルの携帯の合法違法を判断すべきである、との見解を披瀝している⁽³²⁾。そして、この論理——学校の規則によって宗教的標章の携帯を一般的ないし包括的に禁止することは違法である——は、その後の判決による蓄積によって現在では違法性を測定する正当な判断基準とみなされている。こうして以後、単なるチャドル着用を理由に退学措置をおこなった学校長や教育委員会の行為の多くが、無効と判示されていく機運を迎えることとなった。

上述した傾向は、もちろん最近の判決においても基本的に引き継がれているといつてよい。コンセイユ・デタは、

一九九四年の内閣による介入(後述)にもかかわらず、一九九五年三月一〇日のアウキリ(Aoukili)判決で、再度、基本的に一九八九年見解に添った論理を展開している、すなわち、一七八九年人権宣言、一九五八年憲法第二条、一九八九年教育法の一〇条を引用して、生徒の宗教的信念の表明の自由とその限界について語るとともに、人権の行使——特に宗教的標章——を一般的・包括的に禁止することは認められないと明言したうえで、宗教的標章の提携を包括的に禁止するのは、公権力行使の乱用に当ると判示した。さらに、宗教的標章そのものが「これみよがし」なものであつて公共の秩序違反というものはありえないこと、したがつて問題は携帯の具体的状況であるとの判断基準が再度確認されている。ただしこの判決は、結論としては、体育の授業時にチャドルを外すことを拒否した二名の女生徒に対する退学措置を、学校における安全な授業の遂行という観点から合法と認定している。また、授業の安全確保に際する教師の責任を明記して、教師が自らの判断で生徒の宗教的行為を制限することを容認したうえで、それに従わない生徒を義務違反と断定している。

続く一九九六年には、同様の主題を対象としたコンセイユ・デタの判決が、特に五月二〇日と一月二七日にはそれぞれ相当数下されている。五月の判決がこれまでと同様の路線にあると推察される一方で、一月の判決は、前年のアウキリ(Aoukili)判決と並んで、あるいはそれ以上に、独自の新しい路線を踏み出したものと評価する向きもある⁽³⁴⁾。というものも、五月判決が従来同様、一七八九年人権宣言、一九五八年憲法第二条、一九八九年教育法第一〇条、一九八五年八月三〇日のデクレのいずれにも言及しているのに対し、一月判決は、一九八九年教育法第一〇条と一九八五年八月三〇日のデクレのみを参照するに過ぎないばかりか、いくつかの事例において、学校の安全確保や生徒の義務違反を主たる理由に退学措置を容認したからである⁽³⁵⁾。それゆえ、一九九六年一月二七日判決は、宗教の自由という観点には積極的に触れることなく、むしろ公共の安全と学校秩序の維持という側

面を全体的に押し出して判断した、と評価されているのも偶然ではない。⁽³⁶⁾

2 バイヨー通達に代表される政府の見解

一方の政府は、コンセイユ・デタとは距離を置く独自の姿勢を堅持し続けているようにもみえる。現に、一九九四年九月二〇日のバイヨー文部大臣による通達は、「ある種の宗教的標章は、それ自体で公共の秩序違反となりうる」という政府固有の立場を表明したものとなっている。その内容を敷衍すれば以下のようになる。まず、通達は大臣自身のライシテ解釈に触れ、建物規則の改正の必要性について語っている。つまり、「フランス国家ないし共和国の理念は、あらゆる信念、とりわけ宗教的信念の尊重である」が、そこには「分割された共同体としての国家の分裂は含まれない」。また、「国家は単なる個人的権利の保有者としての市民の集まりではなく、国家は運命 (*destin*) 共同体である」という。しかも、そうした国家はまず学校から形成されるので、「学校では、特定の生徒を学校の共同生活から分離させることが明らかな、これみよがしの標章の存在や増加を認めることはできない」と主張される。さらに、大臣の説くところによれば、宗教的信念への「個人的執着 (*attachement personnel*)」を表明するための「控え目な標章」は認められるが、しかし「それ自体が宣伝や改宗勧誘になるようなこれみよがしの印」は禁止されると明言される。こうした解釈を示したうえで、文部大臣は建物の責任者に対し当該解釈に添った建物内の規則改正を理事会に諮るよう求めている。

この通達は、議会による宗教的問題への不当な介入として、様々な角度から非難の的とされている⁽³⁷⁾。別けても、これが裁判所によって否定され続けているはずの、一般的法則による自由の規制を合法化する道を再度開こうとする露骨な意図が見受けられる点、「宗教的標章」そのものを差別することの非合理性および差別基準の恣意性、などが批判されている。それに加え、当該通達独自の論理である宗教的信念への「個人的執着 (*attachement perso-*

man)』という考え方が、表現の自由にとって憂慮すべき趨勢を生み出すものとして糾弾されている。なぜなら、そもそも個人の信念は様々な人や物からの影響によって培われるはずであるし、この論理に従えば家族の影響や宗教的義務に基づく宗教的標章の常時携帯を禁止することに繋がりがかねないからである。⁽³⁸⁾

結局のところ、この通達は、特にイスラム教徒によるチャドルの着用を禁止を求める学校長らの強い求めに依じるという形で作成されたものであり、それゆえ、一九八九年のコンセイユ・デタ見解とは乖離したものとなっている。実際、当該通達は一九八九年見解を要約した形で引用してはいるものの、同見解が主張した生徒に保障される自由については一向に触れられていない嫌いがある。さらにまた、文部大臣自らが宗教的標章の携帯に対する積極的意見表示をおこなったことよって、それを全面的に禁止する行為への法的責任に基づく容認を与えたことになった⁽³⁹⁾、とみなされている面も否定しがたいといつてよい。

それにしても、バイヨール通達に対するコンセイユ・デタの反応は、興味深いものとなっている。というのも、コンセイユ・デタは一方では、バイヨール通達が、たとえ生徒への懲戒処分を容認する根拠となりうるとしても、チャドル着用の一時的禁止を正当化することは容認できない、と牽制しながら、同時に他方では、当該通達が政府の越権行為であり無効であるという訴えを、一九九五年七月一〇日の判決によって、訴え自体が不適当(通達の指示は、越権行為か否かを問う裁判にはなじまないいわば管轄外の事項である)という判断の下に門前払いしているからである。このような処置には、バイヨール通達を巡る議論を避け立法院に敬意を払おうとするコンセイユ・デタの姿勢が読み取られると解されている。⁽⁴⁰⁾

なお、バイヨール通達が、「男女平等」という新たな根拠を持ち出して、チャドル携帯禁止を正当化する論理を展開している点にも、簡単に触れておきたい。⁽⁴¹⁾ その論理は、要するに、通常女性のみがおこなうチャドル着用は、

学校教育における男女平等の精神に反する恐れがあるというものであり(一九八九年七月一〇日法、一九九四年八月四日九四一六六五法が根拠)、あるいはまた、チャドル着用が、女性の法的・社会的劣位の発露でしかないことが問題であるというものである。

3 小括

以上のように、学校における生徒の宗教的活動の限界についての様々な認識は、コンセイユ・デタと議会や政府とは、非常に隔たりがあることが明らかにされたと思われる。前者は、ライシテ原則の具体化として、学校教育の中立性と生徒の宗教的信念の表明を認める立場に依拠して、生徒の宗教的行為は、それが他の生徒の尊厳を傷つけるか、あるいは学校教育の円滑な運営を妨げたり、生徒や学校の安全を脅かしたりする場合に限つてのみ違法となる、という解釈を確立している。それはまた、宗教的標章の携帯を包括的・全面的に禁止する行為を違法とする立場を採用している。ただし、そのために、個々の事例ごとに生徒の行為の違法性を検討するという曖昧な基準を示すに止どまる結果を招来させている。ここに、裁判所による判断の一貫性に疑義を抱かせる要因が潜んでいるといえよう。また、最近の新しい判決は、これまでとは若干異なる考察に基づいているように推定することも可能のため、今後の判決の動向が大い注目されるであろう。

他方、議会や政府は、異なる意見の表明に止どまらず、しばしば通達という公的手段に訴えて、この問題に積極的に関わっている。彼らが批判を受けながらも執拗に介入し続ける背後には、なによりイスラムの教条主義者や特定の教条主義グループの影響力の増大に対する恐れを見て取ることができよう。要するに、議会や政府によれば、善意の生徒の宗教的行動に対する寛大さが、イスラムの教条主義者や特定の教条主義グループの勢力拡大を導く要因となりうるというのである。⁽⁴²⁾そしてまた、同様の見解が、一般市民や学校関係者の間にも少なからず存在するこ

とも厳然たる事実である。それでもやはり、当然ながら、ある種の漠然とした不安や恐れを根柢に、最も尊重されるべき個人の宗教的行為を包括的に規制することは許されない、といわねばならない。

- (23) Jean. Rivero, RFDadm. 1990n°1, p.1—comm. Claude Durand-priborgne, RFD. 13 (1) jan/fevr. 1997, p.152.
- (24) 一九八九年教育法の一〇条は、「大学および高等学校において、生徒は、多元主義、中立性の原則、情報の自由、表現の自由の尊重のもとに扱われる。生徒の自由は行使は、教育活動を妨げてはならない。」と規定している。
- (25) Christine Bertrand, JCP, Ed. Gr°17, II 21837, p.132.
- (26) Patrick Wachsmann, 《Libertés Publiques》, p.438.
- (27) J. Rivero, op. cit, p.6.
- (28) JO, Lois et décrets, 15 décembre 1989, p.15577-15578.
- (29) Claude Durand-priborgne, op. cit, p.152.
- (30) ショスパン通達は、学校長が、学校の安全にとって脅威であると十分根拠をもっていいる場合には生徒の入学拒否や、一時的就学禁止をも通告できるとしている。また、生徒の義務については、社会的・文化的・地理的起源がなんであれ、生徒は市民としての義務を果たさねばならない、という。こどもの信念ほど脆いものはなく、それを守ることが学校の使命である以上、学校におけるライシテは、教育の中立性を確保するために不可欠なものであり、それは生徒が自由に選択できる自由な教育を意味するとともに、あらゆる領域で差別を設けることを避けるという特質を固有すべきであらう。
- (31) Christine Bertrand, JCP, Ed. Gr°17, II 21837, pp.130-133; Paul Tedeschi, JCP, Ed. G, n°6, II 21998, 1993.
- (32) JCP, Ed. G, n° 2196.
- (33) この事件は、停学処分を受けた女生徒の親がメディアに訴えたことにより生徒らが再登校する模様がテレビで放送されるなどして、世間の注目を集めた。 Cf. Nguyen Van Tuong, JCP, Ed. G, n° 20, II 22431, 1995, pp.186-189.
- (34) Bertrand SEILLER, JCP, Ed. G, n° 12-13, 1997, II 22808, pp.137-140. この評釈では、従来の判決と当該判決との違いを、後者がライシテ原則にはほとんど触れていない点がある点を分析している。

- (35) Bertrand SEILLER, op. cit. p.138.
- (36) 一月判決は、宗教的標章そのものは圧力的行為ないしは改宗勧誘行為(宣伝行為)とはみなせないと解釈しつつも、チャドルを着用した一七人の生徒が集団で抗議活動をした行為は、義務に背いた行為であり、かつ学校の安全を脅かす限界を越えた行為だといわねばならず、したがって退学処置は当然ながら正当であると判示している。
- (37) Claude Durand-Pinborgne, op. cit. p.162.
- (38) Nguyen Van Tuong, op. cit. p.188.
- (39) *Ibid.* p.188.
- (40) Antoinette Ashworth, JCP, Ed. G. n°43, II2519, 1995, p.438.
- (41) この論理は、一九九〇年のアンター(Anter)事件でのヴェディエ政府委員の意見や、一九九四年のアウキリ事件に対する五月一〇日の内閣の介入の際の政府委員Alan Bevardの意見などにもみられるものである。
- (42) Claude Durand-Pinborgne, op. cit. p.168.

四 セクトを巡る問題

宗教を巡るもう一つの大きな問題は、「セクト」と目される宗教団体に関連するそれである。この問題が世界的ともいえるほど広汎な関心事である点については、先頃、日本のみならず世界中を震撼させたオウム真理教徒による一連の事件を想起するだけで十分であろう。

「セクト (*secte*)」とは、一般に、特定の性質をもつ宗教団体を指して用いられる言葉であつて、アメリカや日本では「カルト」、ドイツでは「ゼクト」の名によつて呼称されているものである。歴史的にみれば、当初この用語は、正統な宗教団体から離れた別一派、つまり分離独立した少数派の宗教団体を意味するものでしかなかつた。⁽⁴³⁾

しかしながらその後、この言葉は、政治的・宗教的宣伝に利用されることによつて、軽蔑的あるいは否定的意味を内在するものへと変容し、近年はさらに、精神的狭さや狂信といった悪しき意味までもが加味されるようになったとみられている。⁽⁴⁴⁾

ところで、「セクト」を取り巻く根本的問題点は、それをいかに定義するかにあるのではなく、それを定義する作業自体の正当性如何に求められねばならない。なぜなら、実のところ「セクト」を定義するという行為は、それを他の宗教から区別するための指標を設定することを意味するものであつて、そうした宗教上の差別化は、下手をすれば、それを宗教の範疇から排除するといふ方向にまで容易に発展しうるからである。

そもそも、何が宗教であるかを判断する権利は、かつては、国家権力が専有していたものである。しかしながら無数の歴史的事実の蓄積によつて、この権利の行使が、国家を出口の見えない宗教戦争に巻き込むだけでなく、人権として最も基本的な個人の信教の自由を阻害する、という病むべき内実が明らかにされたため、現代では国家は、

——国家形態によつて程度の差こそあれ——この権利を自ら放棄し、それを個々の国民に委ねるに至つたのである。ましてやフランスは、政教分離原則を採用することによつてこの権利を、他の諸国にもまして堅く封印したはずである。だからこそ、「ライシテの神髄は、何が宗教であるかについての判断を国家に認めない点にこそ見出だされる⁽⁴⁵⁾」として、「セクト」か否かを判断すること自体が、国家による宗教への不当な干渉として許されない、とする立場が厳然として今日なおフランスにおける学界の根強い通説になつているのである⁽⁴⁶⁾。それだけではない。今日、信教の自由は、やはり歴史的教訓に引照して、かつて蹂躪された少数者の信教の自由の保障を、その中核に据えている。この点に鑑みれば、特定の宗教——とりわけ少数派によつて支えられ、世間からは疎まれてい——を「セクト」と名付ける行為は、それを宗教に分類するか否かという問題以前に、既に信教の自由の精神その

ものの否定に繋つてしまふ、という批判を安易にかわすことはできまい。

ところが実際には、上述した見解とは別に、「セクト」の宗教性を否定する見解も現存する。それによれば、セクトは宗教団体の名に値しない危険な存在であり、信教の自由の保護を受ける資格はなく、したがってそれを取り締まることは他の国民を守るため、つまり「公共の秩序の維持」あるいは「公共の利益」のために当然である、というものである。⁽⁴⁷⁾ この説は学界でこそ少数説に甘んじているが、世間一般からは強い支持を集めているといつて差し支えあるまい。そして、こうした広汎な民衆による支持の背景には、信者である個人を没個性的に操作する、家族から彼らを分離する、とかく法を尊重しないなどの、「セクト」と目される団体活動の実態が存することも、否めない事実である。⁽⁴⁸⁾ ともあれ、ある団体が宗教という隠れ蓑の下に犯罪的行為をおこなうことは、無視しがたい他者の人権への侵害といわねばならず、それを見逃すいかなる論理も認められるべきではない。

それでもやはり、ある団体の宗教性を否定して信教の自由の保障の対象外とし、それに対する国家の干渉を許すのは、非常に危険な行為であるといわねばなるまい。そうだとすれば、「セクト」についての判断には、それを容認する合理的根拠とされる「公共の利益」というメルクマールそれ自体の主観性ないし恣意性や、⁽⁴⁹⁾ 伝統宗教の優遇につながるといった在りうべき批判など、数多くの越えねばならないハードルが待ち構えているといつても過言ではあるまい。

以上のようにみてくれば、「セクト」の問題とは、その国家の寛容・不寛容の程度を如実に物語るものというところにならう。そこで、この問題の解決策としては、たとえば、正当な宗教か然らざる単なる「セクト」かという二者択一思考に拘泥するのではなく、むしろ宗教団体のおこなう保護されるべき活動と、そうでない活動とを、いかに識別するかが重要であるという見解が提示されている。⁽⁵⁰⁾

さて、フランス政府はといえば、「セクト」の犯罪を告発する世論に押されて、一九八〇年代から積極的に「セクト」対策に乗り出している。具体的にいえば、ヨーロッパ議会での「セクト」に関連する決議の成立から一年後の一九八三年、ヴィヴィアン報告書(一九八五年刊行)を作成して、初めて「セクト」の活動の調査をおこなうとともに、その対策として、セクト専門省庁間組織の設置、予防と情報提供のためのキャンペーンの組織、家族の活動の援助、子供の権利保護などを挙げている。また、一九九五年一月二十二日に開催された「セクト」に関する調査会議の報告⁽⁵²⁾は、「セクト」という概念は特に日常語で定義するのは難しく、フランス法では全く無視されている」と記述している。

こうした政府の動きに呼応するかのように、市民が「セクト」を告発する訴訟に加えて、「セクト」と判断された団体が、政府による不当な介入を告発する訴訟も増えてきている。後者の型の訴訟に対するコンセイユ・デタの判断姿勢は、一貫しているといつてよい。というのも、コンセイユ・デタは、「セクト」の活動の自由を尊重する、という前提に立ちつつも、公共の秩序の観点から一定の警察的規制措置による制約は当然ありうる、との見地よりして、前述のヴィヴィアン報告書に対する政教分離法違反の主張を退けたり、マインドコントロール対策センターへの政府の公金支出を適法と判断したりしているからである。⁽⁵⁴⁾後者の事例では、裁判所は政府の支援が正当化される根拠を、「セクト」と呼ばれる宗教団体の活動が若者に対してもたらしうる危険性に求めている。要するに、コンセイユ・デタにとつて関心があるのは、当の団体が宗教であるか否かではなく、当の団体の実際の活動内容であるということに帰着するであろう。また、コンセイユ・デタの姿勢は、一九〇五法に基づくいわゆる宗教団体と一九〇一年法に基礎をもつ団体とを明確に区別するものとなっている。前述したように、一九〇五年法で認められる団体には、「専ら宗教的活動に従事する」との条件が求められるが、コンセイユ・デタはこれを非常に厳格に審

査するといった姿勢を崩していない。そのため実際には、いわゆる伝統的宗教のみが一九〇五年法上の宗教団体とみなされ、それ以外の宗教団体は例外なく一九〇一年法上の団体に甘んじる結果になっている。ただし一九八七年⁽⁵⁵⁾法の制定により、従前ほど両者の団体の権利能力に差はなくなつたとみられている。それでもやはり、宗教団体を伝統という曖昧な基準で行政府が二分するという行為は、明らかに宗教への介入であり、かつ宗教を差別する行為として、ライシテに低触する恐れがあるとはいえない⁽⁵⁶⁾か。

このように、「セクト」の判断を巡って多様な立場からの論理がしのぎを削っている最中に下された最新の判決が、一九九七年七月二八日に出されたりヨン高等裁判所の上訴審判決である。これは一九八八年、サイエントロジー教会の幹部が詐欺罪で訴えられた刑事事件判決の上告審である⁽⁵⁷⁾。この事例で当事者となつたサイエントロジー教会は、ヴィヴィアン報告書で「セクト」に分類され、また、一九八八年のコンセイユ・デタ判決では活動の「営利本位的性格」がはつきりと認められるなど、その宗教性が否定されてきた宗教団体である。にもかかわらずリヨン高等裁判所の上訴審判決は、そうした一連の流れに真つ向から対立する内容の判断を示してみせたのである。

特にサイエントロジー教会の宗教性にかかわる部分の判決内容は、概ね次のようなものであつた。すなわち、「共和国は、いかなる宗教も公認せず、あらゆる信念を尊重し、表現の自由を保障する。共和国は空想と宗教とを区別するような判断をおこなう権限をもたない。故に、サイエントロジー教会によつて説かれている教義や信念の価値を判断する権限をもたない」。また「宗教の自由は絶対的のものであるから、サイエントロジー教会が「セクト」か宗教 (religion) かを探ろうとする立場からの調査は無駄である。宗教を、客観的要素としての共同体の存在と主観的要素としての共通の信仰 (foi) の存在という二つの要素から定義するかぎり、サイエントロジー教会は宗教のタイトルを要求できるし、現存する法の枠内で、宗教活動や布教活動などその活動を広げていくことができる」

と述べている。

要するに、リヨン判決は、宗教の自由の絶対性、個人による宗教的行為の絶対的保障、さらにはライシテ原則という諸原理が、フランス憲法並びに国際人権規約に基づく要請であるとして、国家が宗教を恣意的に判断してはならないと断じているわけである。そしてまた、サイエントロジー教会の教義についての評価を避けただけでなく、さらにそれが「宗教のタイトルを要求することができる」とさえ独自に判断したのであった。

このリヨン判決が、国家権力に対して宗教を判断する権限を否定したのは、ライシテ原則に照らせば至極当然の判断といつてよい。⁽⁵⁸⁾しかし、事件が悪質な「セクト」の筆頭に揚げられてきたサイエントロジー教会に関するものであるだけに、この判決は世間の激しい批判を浴びる破目に陥ってしまった。なかでも、最も激しい攻撃の対象になったのは、サイエントロジー教会が宗教のタイトルを要求するという部分である。実際、この見解に対しては、「セクト」か否かの判断は裁判所ではなく一九〇五年法により内務大臣に委ねられている、との反論が寄せられていた。⁽⁵⁹⁾また、新聞では「もし億万長者になりたかつたら、宗教を創設するのが最も良い方法である」⁽⁶⁰⁾などと、皮肉られているのが実情なのである。

五 おわりに

以上、フランスにおける国家と宗教とを中心とした現代的様相を探るべく、別して学校における教育の中立性と生徒の宗教行為の自由との衝突の問題、及びセクトをめぐる問題を当面の論述対象として取り上げてきた。いずれの問題も、フランスそのものに、政教分離原則の複雑さや実践の難しさを改めて鋭く突き付け、それらを再考させ

る結果となっている。こうした問題は、アメリカや日本にとつてもまた対岸の火災として安易に見物を決め込むわけにはいかない喫緊の問題である、といわねばならない。

時代の推移とともに国家のもつ価値観が変化し、それに伴ってまた制度が変わっていくというのは、いわば自然の成り行きとして受け入れられやすい考え方である。他方、これとは逆に、時代を超越した、いわば永遠に生き続ける普遍的価値を追い求めるという姿勢も、国家の選択肢として存在してよいはずである。いずれにせよ政教分離制度が、今後フランスや日本でいかに展開していくかは、独り国家自身の選択に架かっていると見えよう。

*この論文は、第三五回宗教学会で発表した内容に加筆・修正を施したものである。

- (43) セクトという用語は、かつてはむしろ、正統から離脱した分派によつて自ら積極的に用いられたようである。この点については、Joël Benoit d'Onorio, *Les sectes en droit public français*, JCP, Ed. G. n° 20, 1998, I 3336. 以下及び「セクトの語源に関しては、今一〇別の見解——セクトは従者 (suivre) から派生した——が存在する。この点に関しては、Marie-Reine Renard, *Qu'est-ce qu'une religion?* JCP, n° 8-9, 1998, II 10025, p.338-9. さらに「セクト」という語はかつては思想そのものを指す言葉として用いられていたが、現在では人間の集団を指すのが一般的である。詳細については、Emile Litte, *Dictionnaire de la langue française* t.7, Gallimard, 1964 を参照されたい。

(44) Marie-Reine Renard, op. cit., p.339.

(45) Joël Benoit d'Onorio, op. cit.

(46) たとえば「J・ロヴェール氏は、思想、なかならず宗教的価値を判断してはならぬ」として、J. Roveri, *Liberté publiques*, p.514-521; Louis-Edmond Pettiti, *Liberté de religion et de convictions*, (Les Droits de l'homme en questions), 1989, pp.119-127; Philippe Malaunre, *Droit, sectes et religion* (Droit et Religion), 1993, pp.211-219

(47) Louis-Edmond Pettiti, op.cit., p.124-125.

- (48) Marie-Reine Renard, *op. cit.*, p.339; Philipp Malaure, *op. cit.*, p.212.
- (49) フランスでは、一九七〇年代初期から新しい宗教形態として「セクト」が生まれてきたとされる。「セクト」の基準とされるのは、一、信奉者が少ない。二、新奇である。三、信条や行動が風変わり、といった諸点に求められるが、こうした基準自体、必ずしも十分な根拠がなく非常に疑問視される。
- (50) 大石 真、「宗教団体と宗教法制度」、『ジュリスト』No. 1081, 1995-12-15, 11-15頁。Philippe Malaure, *op. cit.*, pp.214-219.
- (51) ここでは、実際に一一六団体(東洋系、秘教系が大半)の活動が調査されている。
- (52) 一九八八年のヴィヴィアン報告書事件とは、セクトがこの報告書を公式文書としたことを違法として訴えた事件である。ちなみに、原告は「パリ・サイエントロジー教会」と「クシュリナ意識国際教会」「フランス瞑想連合」「統一教会」など八つの宗教団体である。コンセイユ・デクは、訴え自体は違法とするが、「特定の法原理及び政教分離法違反というのは、公刊決定そのものを違法とする理由にはならず、首相の決定は権利の乱用には当たらない」と判断した。
- (53) 一九九二年二月一七日の反セクト補助金訴訟では、マインドコントロール対策センターがセクトへの注意を呼びかける冊子を作るための助成金として国が一〇万フラン支出した行為が、国の思想的・宗教的中立性に違反するとの主張がなされた。またこの訴訟では、別してサイエントロジー教会が槍玉に揚げられた。
- (54) この事件では信者に自殺者も出ている。なお、サイエントロジー教会とは、一八五〇年にアメリカのS.W.作家によって創設された宗教団体を含意するが、高額の有料制心理療法を採用したやり方が各国で問題視されている。
- (55) 一九八七年七月三三日法(メセナ法)を指す。この法律により、届出団体の法的・財政的能力が強化されたため、一九〇五年法に基づく団体と一九〇一年法に基づく団体とで、従来ほどの差はなくなると認識されている。
- (56) Stephane Perté-caps, *op. cit.*, p.1075-1078.
- (57) Marie-Reine Renard, *op. cit.*, p.337.
- (58) *Ibid.*
- (59) *Ibid.*
- (60) Article of Jean-Michel Durnay, "Le Monde", 30 juillet 1997.