

論説

宗教を論じる政治的審議は二度ベルを鳴らす

——セシル・ラボルドの最小限世俗主義について

大 森 秀 臣

概要…近年、宗教が法や政治に関わる場面が増えており、宗教の公的容認をめぐる様々な問題が取り沙汰されている。従来宗教は、政教分離や宗教の自由などの憲法上の原則にのっとり、政治領域に関与しないものとして扱われてきた。しかし、こうした従来の公私区分論では「宗教だけがなぜ特別に扱われるのか」、「宗教はどこまで公的に容認されるのか」などの問題が残される。従来の区分論を再構成しつつ政治的審議という設定を組み入れて、これらの問題を克服しようとするのがラボルドの最小限世俗主義である。この考えの下では、宗教は、政治的審議の場において、第一段階で誰にも理解可能な理由やインテグリティの根拠に基づくことが示される限りで議題としての参入が認められ、第二段階でリベラルな実体的諸価値と両立するとは認められる場合に、特別に扱われ公的に容認される、と考えられる。それは、一方で従来の区分論よりも宗教に包容的な立場だと評される。しかし他方で、それは審議の第一段階で広く宗教を受け入れながらも、第二段階でリベラルな実体的価値に反する宗教を振るい落とす点で、従来の区分論を審議の二つの段階に移植する形で引き継いでいると評される。

目次

1. はじめに
2. 国家と宗教との関係に関する従来の理解——公私区分論
3. ラボルドの最小限世俗主義——政治的審議の二段階理論
4. 検討——どこまで宗教に包容的か？
5. 結びにかえて

1. はじめに

近年、宗教が法や政治に関与する場面が増えている。宗教色が比較的薄いと言われる日本でもエホバの証人の輸血拒否事例が裁判で争われたり、首相や閣僚の靖国神社参拝がメディアで取り上げられたりしている。諸外国では、宗教と世俗との関係が社会を大きく揺るがしてきた歴史を有するためか、以前よりも先鋭な問題として注目を浴びるようになってきている。そこには有史以来の解決しがたい根本的な軋轢に由来するものも含まれるが、とりわけ最近出現した事例群は以下の二つの問題系に分類することができるだろう。

ひとつは国教樹立 (state establishment) の問題系である。それは国家が国民に特定宗教の信仰を強要するといふ劇的な事例として見られることもあるが、むしろ宗教的シンボルが公共の場に掲示されたり、宗教的行事が公的に支援されたりする事例として想定されることが多い。たとえば米国では、法廷で証人に聖書に片手を載せて宣誓をさせることが従来から非キリスト教徒たちによって問題視されてきたし、ある州では裁判所内に十戒の記念碑を設置したことや、殉職者や犠牲者への追悼のために十字架を公共の場に掲示したことについて実際に訴訟が提起されている。スイスでは、ミナレットの建築禁止の是非をめぐって国民投票が行われ、その結果大差で承認された。他にも IS (イスラーム国) やアフガニスタンなどは国家そのものが原理主義的な宗教・宗派を中核に設立された極

端な事例であると言える。日本でも、天皇が即位する際に行われる大嘗祭に国家の予算が使われたことは、憲法が定める政教分離の原則に反するのではないかと問われたことがあるが、これも国教樹立の問題系に含まれるだろう。

もうひとつは法適用除外 (legal exemption) の問題系であり、ここでは法が一般的に禁止する活動につき、特定の宗教団体に限って憲法上保障される「宗教の自由」への権利行使として、その適用が免除されるべきかが問われる。たとえば北米では、先住民が儀式の際に幻覚作用をもたらず植物ベヨーテを使用する行為に、有害薬物の使用を禁止する法令等の適用免除が認められている。また人身の不可侵性を信仰する正統派ユダヤ教徒による検死拒否が事件捜査や医学研究上の必要性と抵触することも指摘されている。英国では、ターバン着用を戒律上の義務とされるシーク教徒がオートバイ運転時のヘルメット着用義務の適用除外を受けている。逆にフランスでは、女性にだけ宗教上着用を義務付けられるスカーフやヴェールを公立学校で身に着けることを禁止する法令がムスリム女生徒たちに適用除外されることなく施行されている。さらに右派政党が政権を担う他の欧州諸国も、移民問題の影響もあってか、同種の法を制定しフランスに追隨している。世俗主義を国是とするトルコでは、公立学校での着用は、以前は厳しく禁止されていたものの、現 (本稿執筆時) 大統領率いるイスラム政権下では容認されている。日本の事例は、以前から存在していたものではあるが、宗教法人の本来の活動に関する課税義務免除やその他の税率優遇措置が法適用除外の問題系に当てはまるであろうか。

これら二つの問題系は、国家が宗教をどのように扱うかについてある意味で逆のベクトルに向いており、相互に異質なようにみえるかもしれない。国家は、国教樹立の問題系では、政治的権力の行使を正当化する理由として宗教的信念の訴えを排除することによって、宗教に「無能力」を課すのに対し、他方で法適用除外の問題系では、他の非宗教的集団には認められない特別扱いを宗教的集団に認めることによって、宗教に「保護」を与えるからだ¹⁾。だがこれらは、いずれも国家が特定の宗教を公的に容認するかどうかをめぐる問題系である。本稿では、これら国

教樹立と法適用除外の問題系を含めて「宗教の公的容認」問題と呼んでおきたい。

従来の法的な取組みは、様々な宗教問題について、宗教を公的容認するのではなく、国家と宗教とを明確に区別する方向で対処してきた。多くの立憲主義諸国では、憲法上「政教分離の原則」が定められ、「「信教の自由への権利」が国民に保障されている。国家は宗教に関与せず、逆に宗教も国家に関与しない、そして国民は宗教を私事として自由に信仰する権利が認められる、という基本姿勢が取られてきた。こうした国家と宗教との区別を理論的に擁護してきたのは、主として自由主義リベラリズムであったと考えられる。それは、各人の自由で自立的な生き方を尊重し、国家は各人の生き方に口出しをすべきではないとの公私区分の原則に立つために、国家と宗教とを区別する従来の扱い方と整合的であり、それを個人的自律性の尊重の理念から理論的に擁護することができる。⁽²⁾ただ上記の問題に見られるように、従来の区分論では、グローバル化に伴って多様な宗教・宗派が併存するようになった現代の多元的社会において、複雑に入り組む宗教集団の諸要求にすべて首尾一貫した対応ができなくなっているように思われる。⁽³⁾

近年では法哲学・政治理論の領域において、こうした宗教の公的容認の是非をめぐって様々な論考が出現している。その中でも注目されるのは、セシル・ラボルド (Cécile Laborde) の近著『自由主義の宗教 (Liberalism's Religion)』(二〇一七年)である。この著作で彼女は、リベラルな平等主義の立場を引き継ぎつつ、近年の宗教と法・政治との関係を扱った諸論考を整理・統合し、従来の区分論とは異なる、新たな関係観を打ち出そうとしている。それは、宗教的多元性が一層進行した現代のグローバル社会の動向を踏まえ、近年のそれら宗教の側からの諸要求に自由主義の理論的資源を活用して対応しようとする意欲的な著作であるとみられる。それは、宗教と法・政治との関係を法哲学的に検討する本稿の目的にとって、格好の題材を与えてくれるであろう。

そこで本稿では、彼女の理論を検討対象にして、宗教の公的容認をめぐる諸問題に対応できる新たな理論的アプ

ローチの可能性を探ってみたい。以下、本稿の構成を述べる。2. では、宗教問題に関する従来の公私区分論の対応を概観し、それがどのような難題に突き当たるかを考察する。3. では、ラボルドの理論的アプローチを再構成して、この文脈の中に導入する。⁽¹⁾ 4. では、それが従来の区分論をどのように拡張し、宗教にどこまで包容的となっているかを検証することにした。以上の通り本稿は、国家と宗教との新たな関係を見出すことを目的として、ラボルドの理論の射程と限界を考察する試みである。

2. 国家と宗教との関係に関する従来の理解——公私区分論

従来の公私区分論・宗教は私事、国政から除外

宗教は西洋における宗教戦争の悲惨な体験への反省という歴史的経緯もあり、法の世界において特別扱いをされてきた。日本をはじめ、多くの立憲主義諸国では、各地各様の形を取りはするものの、「政教分離」や「信教の自由」が基本的な原則・権利として規定されている。そこでは国家と宗教との間に境界が設定され、国家は教会などの宗教団体に固有の問題に立ち入らず、逆に宗教も国家の公共政策の問題に関与しないことが求められる。また各々の宗教団体の実践や行為は宗教的自由への権利の行使として特別に保護され、これらを阻害する国家の行為はこの権利の侵害だとして拒否される。様々な道德的・政治的な形を取りえる実践や行為、団体や結社、思想や信条のうち、とりわけ「宗教」に関するものは、これまで憲法上の特別な保護を受けてきたのである。

こうした憲法上の保護を一般的に説明し正当化する法理論として影響力をもってきたのは、自由主義^{リベラリズム}の思想であったと言えるかもしれない。だがここでは、国家と宗教とを区別する考え方を、自由主義だけに限らず、伝統的な政教分離の原則や信教の自由への権利など一般的に説明・正当化しようとする考え方としてやや緩やかに捉え、

「従来の公私区分論」という呼称を用いたい。⁽⁵⁾この区分論は、やや単純にすぎるくらいはあるが、通例の理解では概ね次のような自由主義の考え方に由来するとされている。自由主義は、自由・平等な諸個人の自立的な生き方を最大限に尊重し、国家は各人の生き方に関与することを認めない。各人は、自由に自分自身の善き生の構想 (conceptions of the good) を選択・追求することができ、自分自身に関わる私事について自己決定の自由を有する。国家は、各人の私的な事柄に介入・干渉することを禁じる法的ルールの下に服し、いかなる特定の善き生の構想を優遇も冷遇もしないことが求められる。こうした個人の倫理的自由や国家の中立性の観念は、様々な形を取りながらも共通して公私区分の原則を伴っている。すなわち各人は自分の善き生の構想を自由に選択・追求することが保障され、国家はどの善き生の構想に対しても中立的であることが求められるために、公権力は私的な領域に介入・干渉しないように求められている、ということである。

従来の区分論は、このような各人の倫理的自由と国家の中立性の観点から、宗教に対応しようとしてきたように思われる。すなわち宗教的実践や行為もまた、各人が追及する善の構想の一つのあり方であり、したがって各人は自由に宗教的活動を選択・追求できるように尊重されなければならない。そして国家は、どのような宗教的実践や行為であれ、各人の選択・追求する善の構想の一部なのであれば、それを尊重して優遇も冷遇もしないことが求められる、と。だから宗教に関する諸問題は、公共政策を審議し決定する場で政治的論題として扱われてはならない。いわば宗教は、各人の善の構想と同一視され私事と見なされる一方、公共政策を扱う政治的審議から排除されていた。このように従来の区分論は、宗教≡善の構想の等式と国家の中立性の枠内で宗教の諸問題に対応しようとしてきたと考えらえる。

なぜ宗教だけが特別なのか?——倫理的特例性の問題

しかしこうした従来の区分論では、なぜ宗教が倫理的に特例的 (ethically salient) であるのかを説明できない、と指摘されている。一方では、立憲主義諸国の憲法に「宗教の自由」への権利が定められている、つまり個人の有する多様な信条・内心の自由を保護する「思想・良心の自由」から独立して、あるいはそれに加えて、宗教的な信条・内心を保護する自由が別個に定められている事実が、憲法の諸規定を整合的に説明するうえで困難だとされる。国家は各人の善の構想に中立的であるべきだとされるならば、一般的な信条・内心の自由を保護する規定があれば十分であろう。しかし各人が自由に選択する信念や行動は宗教的なものに限らないはずなのに、なぜわざわざ「宗教の自由」が憲法に明記されているのだろうか。他方で、宗教的活動は何よりも重要だと考える信仰者の立場からみれば、国家は各人の善の構想に中立的であるべきとの考えは、宗教的活動を一般的な私生活様式の範疇に捉えており、宗教的活動の重要性に無頓着だと批判される。宗教的活動は信仰者にとって心の拠り所となる真摯で切実なものなのに、それは、シーク教徒のターバン着用やムスリム女性のスカーフ着用を、若者の流行りの服の着用と同列においてしまっているのではないだろうか、と。⁽⁶⁾

たとえば自由主義の代表的論者の一人ジョン・ロールズ (John Rawls) は、宗教を特例扱いする仕方では正義論を提起していない。彼は、『政治的リベラリズム』⁽⁷⁾において、価値多元的に分裂する社会を統合するための共通の価値基盤を見出そうとするが、それを支持する多様な立場のひとつとして、宗教的・見解を位置づけているのである。彼によれば、現代の立憲民主的社會は、特定の宗教・宗派を国教化するなどして一つの価値基盤によって統合されることはもはやできず、多様な「包括的ドクトリン (comprehensive doctrines)」——世界観や人生観を備える諸々の価値論的立場——によって分裂している。しかもこの状況は、市民たちが正しく実践理性を行使した結果であるが故に、いつの日か一つのドクトリンを中心に統合されることを期待できず、今後も永続していくとされる。だとす

れば、こうした価値多元的な状況をいつまでも安定的に維持するためには、市民たちが各自で承認した包括的ドクトリンを放棄せず、しかも同時に、それぞれの包括的ドクトリンから導かれる理由に基づいて同意できる正義の政治的構想 (the political conception of justice) を共通の基盤としなければならぬ。その共通の焦点を見出すことができるならば、どの包括的ドクトリンを承認する市民も排除されることなく、価値多元的な状況のままで共存・共生できる相互寛容の社会的枠組み——ロールズの言い方では「公正な協働システム」——が得られるであろう。こうした取り組みは、西洋社会が従来苦しんできた宗教戦争の反省から得られる教訓なのだ、と。

だがここで注目されるべきは、ロールズがこの文脈で挙げている多様な包括的ドクトリンは必ずしも宗教に限定されていない、ということだ。⁽⁹⁾確かに彼は政治的リベラリズムの起源を、過去の西洋社会の宗教・宗派対立の歴史に求めており、現代の多元的状况を描くのに主として宗教の多様性を念頭に置いていることは否定できないだろう。だからこそ、現代の多元的社会において宗教的ドクトリンを社会の共通基盤とすることは、当然のことながら否定される、なぜならば宗教的ドクトリンは数ある包括的ドクトリンの中のひとつに過ぎないからである。だが彼は、多様に併存する包括的ドクトリンとして、宗教的ドクトリンだけでなく他にも哲学的・道徳的ドクトリンを含めており、包括的ドクトリンについて言及する場合、ほとんど「哲学的・道徳的・宗教的ドクトリン」と列挙・併記している。⁽⁹⁾彼の政治的リベラリズムの構想の中で、宗教的ドクトリンは、他のドクトリンに比して、必ずしも特別の位置づけを与えられていない。⁽¹⁰⁾彼は、世俗的議論も宗教的議論と同じように公共的な理由を提供しないとして、次のように主張している。

政治的リベラリズムの重要な特徴は、このような全ての議論〔同性愛関係は恥すべきであり、品性下劣であるといった考えを支持する様々な議論〕にかんしても、宗教的議論を扱うのと同じ仕方であらう点にあるのであり、

それゆえ、これらの世俗的な哲学的教説は公共的理性を提供するものとはならないのである。諸々の世俗的な概念やこうしたたぐいの推論＝理由づけは、第一哲学や道徳的教説に属するものであり、政治的なものの領域の埒外にあるのである。⁽¹⁾

もう一人の代表的論者ロナルド・ドゥオーキン (Ronald Dworkin) は、ロールズよりも宗教に包容的であろうとしていられるが⁽¹²⁾、それでも同様に、宗教だけを特別扱いするような権利論を提起しない。彼は、宗教的实践や活動は「倫理的自立 (ethical independence)」に対する一般の権利の対象として保護されるべきだとする。倫理的自立への権利とは、彼の説明によれば、個人にとって特定の生き方が内在的に善いという理由で、つまりある特定の善き生の構想が他の善き生の構想よりも望ましいからと言って、各人が自立的に善き生の構想を選択・追及することを制限してはならないことを意味する⁽¹³⁾。各人の善の構想は多様であり、各人が真摯に追求する宗教的信条はもちろん、その他にも道徳や哲学などに関する様々な世俗的信条も含まれるだろう。それら各人によって異なる善の構想を追求する自由を一般的に保護しようとするのが倫理的自立の権利である。ここでは宗教的信条は、諸々の善の構想の一部として、一般的な権利保護の対象としてのみ位置づけられている。

しかしドゥオーキンは、宗教を一般的な法的枠組みの中で保護対象とすることはできても、特別な保護対象とすることはできないと明言する。ある宗教的实践や行為が憲法上定められる「信教の自由」の枠組みで特別に保護される場合、彼はその権利を「宗教的自由への特別権」と呼ぶ。それは、言論・表現の自由への権利とともに、他の自由への一般的権利よりも保護ランクが高く設定され、政府の側に「明白かつ現在の危険」を防止するためなど「やむを得ない」理由がない限り制限が許されない重要な権利とされる。だがそれは扱いが「厄介 (troublesome)」であって、もし伝統的な有神論のみならず、それ以外の疑似宗教的な信念にまで保護を及ぼすことになれば、たとえ

ば金錢を神聖視するマンモン崇拜や、純血性を崇める人種差別的な優性思想をも保護対象としてしまうからである。⁽¹⁴⁾もしそうした保護対象の拡張が許されれば、「宗教」の名の下に違法薬物の使用や性差別的な儀式に至るまで、正義に適わない実践や行為が広く認められて、政府規制が過度に制限され市民が危険に晒されることになってしまう。⁽¹⁵⁾ドウオーキンとは、「尊厳」こそが宗教を保護する鍵だとして、次のように主張する。

現在我々にとって、尊厳こそが宗教的思想と実践の自由を擁護する唯一支持可能な正当化理由である。だが我々がこの提案をいったん受け入れるならば、多くの人々が信じているように、宗教だけは特別であって、それ以外の深奥な倫理的選択——たとえば生殖、婚姻、性的嗜好などに関する選択——は集合的決定に適切に服しえる⁽¹⁶⁾と首尾一貫して考えることはもはやできない。我々は宗教的自由への権利を宣言し、かつその他の心の深奥に関して選択の自由の権利を拒否するなど、ひどい自己矛盾なくしてできない。もし我々が特殊な宗教は政治の場で特別扱いしてはならないと主張するならば、宗教そのものを政治の場で特別なものとして、つまりたとえ性意識よりも尊厳にとって重要なものとして扱うことはできない。だから我々は宗教的自由をそれ自体重要なものとして扱ってはならない。それは心の深奥に関する倫理的自立へのより一般的権利に由来する一つの帰結でしかないのだ。⁽¹⁶⁾

これらロールズとドウオーキンの理解に通底しているのは、宗教を個人の善き生の範疇に分類しており、他の道徳的等の価値に比して特別な地位を認めていない、ということである。宗教的ドクトリンを諸々の包括的ドクトリンの一つと位置づけることも、宗教的活動を倫理的自立の一般的権利によって保護することも、宗教は各人の私事に関する生き方の問題であり、国家によって強制されてはならず、特別に保護されるべき公共的関心事とはならない。

いことを表現している。それらは、個人の倫理的自由と国家の中立性から宗教に関する諸問題にアプローチした従来の公私区分論から生じる一つの帰結であるように思われる。

宗教はどこまで容認されるべきか？——境界画定の問題

もし従来の区分論が宗教の倫理的特例性の説明できなければ、宗教的实践や行為がどこまで公的に容認されるかも明確に決め難くなるだろう。これは、公的なもの／私的なものの境界画定というより広範な問題の中の一例であって、具体的には、冒頭でも紹介した「国教樹立」と「法適用除外」の問題がここに関わる。もし単純に宗教の倫理的特例性が認められるとすれば、議論はしやすくなるだろう。「宗教だけが特別な保護に値する」との基準に従って、ある実践や行為は宗教的である／ないから容認できる／容認できないと論じることができる。たとえ一義的に確定できなくても、少なくともそれらの容認／非容認をめぐる政治的審議を導く手がかりは与えられる。たとえば「十字架は、共通文化ではなくキリスト教の象徴だから、その公的揭示は国教樹立に当たるため容認できない」「土着民族のペヨーテ使用は宗教的儀式の一環だから麻薬禁止法の適用除外を認められる」と——その結論の是非はともかく——論じることが可能になるだろう。しかしながら、宗教の倫理的特例性が認められないならば、宗教的实践や行為が公的に容認されるかどうかを論じる際の指針が失われ、その是非を決めることがいつそう難しくなる。たとえば「十字架はキリスト教の象徴であっても、他の信条を傷つけるわけでもないし、その公的揭示は認められてしかるべきだ」「ペヨーテ使用は、当事者らにとって伝統的な宗教的儀式であっても、幻覚作用を伴うならば他の麻薬使用と同様に、麻薬禁止法が当然に適用される」という異論にも十分な理由があることになる。それぞれの結論の是非はともかく、問題は宗教的である／でないという境界確定の基準がないために、審議参加者たちが共通の根拠に基づいて、何らかの実践や行為の公的容認の是非を論じることが難しくなるといふことだ。従来の区分論で

は、宗教の倫理的特例性の基準を欠くことにより、ある実践や行為の宗教性を基準にした容認／非容認の境界画定がより複雑な問題となってしまう。

たとえばロールズは、宗教／非宗教ではなく、「政治的」と「包括的」との間に境界線を引いている。公共政策を審議・決定するプロセスでは、それを正当化するための理由は「政治的」でなければならず、「包括的」であってはならない、とされる。彼は、憲法の本質事項や基本的正義の諸問題を扱う政治的審議の場面において、社会の基本的諸制度や公共政策を正当化する理由として訴えられるのは「公共的理性 (public reason)」だけだ、としている。公共的な理由として訴えられるのは、公共的な政治文化の中から抽出された正義の政治的構想である。というのもそれは、先述の通り、様々な包括的ドクトリンから導き出される理由の総計に基づく重合的合意の焦点にあるために、様々な包括的ドクトリンが併存・対立する価値多元的な社会において政治的正当化のための共通の価値基盤となりえるからだ。

しかし彼によれば、公共政策を正当化する理由は、包括的な道德的・哲学的・宗教的ドクトリンであってはならない、という⁽¹⁷⁾。それらはすべて非公共的な理由であって、宗教的ドクトリンは数ある包括的ドクトリンの中の一つにすぎないとされる。様々な包括的ドクトリンを信奉する市民たちによって分裂した価値多元的な社会で、市民全員が影響を受ける公共政策を、宗教的ドクトリンも含めて、そのような非公共的な理由に基づいて正当化することは許されない。もちろん各人が私的な生活において宗教的ドクトリンを自ら選択し信奉することは自由である。だがもし政策が、一部の信奉者にとってしか固有の価値をもたない特定の包括的ドクトリンに基づく真理を理由にして正当化されれば、当該ドクトリンを共有しない他の市民に強制されることになるために、リベラルな正統性をもちえない。ロールズは次のように主張している。

民主的な社会では、たとえば構成員たちに対する教会の権威に見られるような非公共的な権力は自由に受け入れられる。教会権力の場合、背教や異端は法的犯罪ではないから、教会の権威をもちや認めない人は、国家権力に反することなくその構成員であることをやめることができる。どのようなものであれ、我々が抱く包括的な宗教的・哲学的・道徳的見解もまた、政治的に言って、自由に受け入れられる。というのも、我々は思想・良心の自由が与えられており、そうしたドクトリンを自分たち自身で課しているからだ：「しかし」憲法の本質事項や基本的正義の問題に関して、基本構造とその公共政策は、すべての市民にとって正当化可能でなければならない。……このことが意味するのは、憲法の本質的要素や基本的正義の諸問題を論じるときに、我々は包括的な宗教的・哲学的・ドクトリンに訴えてはならない、ということだ。⁽¹⁸⁾

このような区別から、どのような場合に宗教的实践や行為が容認されるか、容認されないかを政治的審議において議論することはそれほど容易ではない。宗教的ドクトリンが非公共的理由の一つに過ぎないならば、そのドクトリンを信奉する参加者は、自分が信奉する宗教の実践や行為が公共的な正義の観点から容認可能であることを、他の審議参加者に対してどのように説得すればよいのだろうか。十字架を公の場で掲示できるか、ベヨートル使用が麻薬禁止法の適用除外になるかどうかを、宗教的ドクトリンに一切言及せずに、論じあうことは困難であるように思われる。⁽¹⁹⁾

ドウオーキンもまた、ルールズと同様に宗教の特例扱いをせずに宗教／非宗教とは異なる仕方で線引きをしているが、彼の描く境界はルールズの場合よりも少し複雑である。彼の議論では、宗教的实践や行為は、宗教的自由への特別権ではなく、倫理的自立への一般的権利の対象となる限り保護される。倫理的自立への一般的権利は公権力の介入を排除するが、介入が排除されるのはその介入が特定の生き方が内在的に善いとか、ある特定の生の構想が

他の生の構想よりも優れているとかという理由に基づく場合である。⁽²⁰⁾ このことからドウオーキンの描く境界線は、あえて推測すれば、宗教と非宗教の間ではなく、「倫理的自立が侵害される場合」と「倫理的自立が侵害されない場合」の間にあると表現できるかもしれない。

この区別が含意するのは、宗教的实践と行為の中に／を横断して、倫理的自立に基づくので公権力の介入から保護されるものと、倫理的自立に基づかないので介入が許可されるものとが分けられる、ということだ。一方で公権力は、宗教を真摯に信奉する個人の倫理的自立を脅かす限り、宗教的活動に介入することはできない。たとえば「十字架の掲示は、それがキリスト教を支持するというよりも、他の個人的信念を侵害するから認められない」、「公立学校におけるスカーフ着用は、ムスリムの伝統的服装であつても、個人の自立的決定に基づく私的な表現であるから認められる」⁽²¹⁾とされている。これらの事例では、公権力の介入——十字架の公的掲示とスカーフ着用禁止——は、各人が自立的に善き生を選択・追求する行為を侵害しているために否定されている。他方で公権力は、宗教を真摯に信奉する個人の倫理的自立を脅かさない限りで、宗教的活動に介入することができる。たとえば「土着民族のペヨーテ使用は、宗教の伝統的儀式であるために無条件的に許容されるのではなく、社会全般に損害を与える危険性があるならば許容されない」⁽²²⁾、また「英国国教会が歴史的に共通文化として受容されているならば、国教指定されても構わない」とされている。⁽²³⁾ これらの事例では、公権力の介入——麻薬使用の禁止と英国国教会——は、個人の善き生の構想の選択・追及に干渉するわけではないために肯定されることになる。

以上のように、ドウオーキンの倫理的自立の基準は、一方で宗教を個人の自立的な善き生の対象となる限りで保護するが、他方でその対象とならない限りで公的介入の余地を認めるものとなる。後者の場合、国家は、宗教に対して中立的でなくてもよい、つまり宗教的实践や行為を治安や財政などの政策的基準に基づいて優遇したり制限したりすることが許されることになる。しかしこの基準は、許容される宗教的行為と許容されない行為との間に確固

たる境界線を引くことを可能にするわけではない。まずそれは、政治的審議を導く基準というよりも、ドウオーキン自身の価値判断が前提にあるようにみえる。すなわちどの宗教的実践や行為が公的容認されるかを論じる政治的審議が始まる前の段階で、理論家視点から「何が宗教的に保護されるべきかの価値について予め一定の境界線が想定されている」ように思われる。⁽²⁴⁾そしてそれは、ラボルドが批判するように、個人的倫理に関係しない限り国家は宗教に中立的であることが求められず、宗教色の強い文化・環境の保護政策や共通文化となった既存宗教の国教化も際限なく公的に容認する道を拓く。すなわち「倫理的独立の価値への信念は、それ自体では、個人的／非個人的倫理、個人的なもの／政治的なもの、宗教的なもの／非宗教的なものの境界を確定できない」⁽²⁵⁾のだ。

このようにロールズやドウオーキンは、ともに宗教の倫理的特例性を示していないために、宗教の公的容認／非容認の間の境界画定を論じる指針を提示できていないように思われる。だが自由主義を自認する論者の中にも、従来の公私区分論を超えて、宗教と法・政治との結びつきを部分的に承認し、宗教の倫理的特例性と境界画定の問題に取り組む論者たちがいる。たとえばラボルドもその中の一人である。⁽²⁶⁾そこで以下では、彼女が従来区分論の限界をどのように克服して、これらの問題にアプローチしようとしているのかについて検討しよう。

3. ラボルドの最小限世俗主義——政治的審議の二段階理論

最小限世俗主義とは——リベラルな平等主義の批判的再構成

ラボルドは、近年多くの自由民主的社會を悩ましている国教樹立や法適用除外の問題に適切にアプローチできる

理論として「最小限世俗主義 (minimal secularism)」を提唱している。彼女は、この理論を自由民主主義の中核にある考え方だと理解し、リベラルな平等主義を批判的に再構成することによって定式化しようとする。⁽²⁷⁾それは、従来の公私区分論とともに、宗教をどこまで公的に容認するかに一定の境界を画定しようとするが、しかし国家と宗教との間に単純な境界線を設けることなく、従来の区分論以上に宗教に包容的であろうとする。そのためにそれは、「宗教」を解釈的な観念と認め、その範疇に含まれる様々な要素を分解して、それらの多様な要素のうちどれが自由民主主義の枠内で容認されるのかを考察することを課題とする。彼女は、この宗教の分解 (disaggregation of religion) 戦略について繰り返し言及しているが、その趣旨は従来の区分論が支持してきた「個人の倫理的自立」と「国家の中立性」は単純すぎて維持できず、それらに伴う公私区分そのものを再編成しなければならない、という彼女の考えにある。彼女によれば、従来の区分論は、宗教を各人の善き生の構想の範疇に含め、国家はどの特定の善の構想をも優遇も冷遇もしない、という仕方では境界を画定してきたが、これでは国教樹立や法適用除外の諸問題に適切に対応することができない。その代わりに彼女が提唱する最小限世俗主義は、これらの問題に取り組むために、リベラル平等主義よりも、公私区分をより緩やかに理解し、宗教が公的領域に関わることができる許容範囲をいっそう広く捉えることができる。⁽²⁸⁾それは、厳格に宗教から区別された世俗国 (Secularia) だけでなく、単一の宗教を承認しながら個人権や平等な市民権を侵害しない神権国 (Divinitia) をも正当なリベラル国家として認める。⁽²⁹⁾いずれのタイプの国家も、最小限の世俗的諸条件を満たしており、そこを越えれば国家は宗教と多様な関係を取ることができるからである。

最小限世俗主義の三つの規範的原理

ではそうした最小限の世俗的条件とは何か。ラボルドは、まず宗教が公的領域に関わる場面を、各宗教的諸団体

がそれらの実践や行為の公的承認を他の市民に向けて要求を行う政治的審議の場に見定める。そして彼女は、その政治的審議の場において、それぞれの当事者の求める要求が公共政策として他の市民から承認を得るためには一定の条件を満たさなければならないとし、その条件として三つの原理を挙げている。それは、アクセス可能な理由 (accessible reason)、『平等なシティズンシップ (equal citizenship)』、『個人の自己決定 (individual self-determination)』である。⁽³¹⁾ 以下、順次見てみよう。

1. アクセス可能な理由

政治的審議の場において、審議参加者——国教樹立の場合は公職者、法の適用除外の場合は、宗教的その他の結社(後述)の構成員——は、参加者市民の誰もが理解できる理由に基づいて主張をしなければならない。⁽³²⁾ アクセス可能性とは、一方で当の主張者本人しか理解できない自認可能性 (intelligibility) とも異なり、他方で共通の基準に従って全員が合意・承諾する共有可能性 (shareability) とも異なる。アクセス可能な理由は、それらの間のいわば中間にあつて、当人だけでなく誰もが理解できるが、かといって誰もが同意するに及ばない——同意はしないが言いたいことはわかる——理由である。⁽³³⁾ それはともかく理解可能な理由を示すことを求める手続であつて、主張の内容を問うものではない。審議参加者の主張の根拠が当人の内心に関わる真摯で切実なものだと誰もが理解できることを求めるだけであり、その主張内容を誰もが共有することまで求めるのではない。理由がアクセス可能であれば、その内容は宗教的信念だけに限定されるわけではなく、宗教以外の倫理的信念に基づくこともありえる。

2. 平等なシティズンシップ

多数宗教の信仰者と少数宗教の信仰者とだけでなく、宗教的市民と世俗的市民とを平等に扱わなければならない。

国教樹立の場合であれ法適用除外の場合であれ、どの市民をも平等な配慮と尊重をもって扱うことが求められる。たとえば十字架などの宗教的象徴を法廷や公立学校で掲示する措置が、多数派のキリスト教徒を支持して、少数宗教の信仰者や世俗的市民を可傷的な立場に追いやったり、多数派の恣意的な意志の下に置いたりすることは、平等なシティズンシップに反する⁽³⁴⁾。また、スカーフを着用するムスリム学生に宗教的服装禁止の法適用除外が認められる場合、もしイスラーム共同体に所属しないその他の市民の地位を損なうことになる恐れがあるとすれば、それもまた同様にこの条件に反することになるだろう。ここでもまた特定宗教の特権視だけではなく、宗教以外の特定文化の特権視もまた市民の平等な立場を脅かしえることに注意が必要である。重要なのは、国家と宗教との間の区別ではなく、すべての市民が有するあらゆるアイデンティティを包容することである⁽³⁵⁾。どの市民の地位も脅かさないように、宗教と文化を平等に処遇することが肝要だとされる。

3. 個人の自己決定

国家は宗教的信念に含まれる包・括・的・倫・理を個人に強制してはならない⁽³⁶⁾。この条件は、リベラルな平等主義の中心的信条である倫理的個人主義から導かれる。それによれば、各人は自己の生において主権者であって、各人の善き生に関する選択と追及は尊重される必要がある。ここでは宗教の国家的強制が個人のどのような自由を侵害することになるかに着目せねばならない。個人の自由には、普通の諸自由 (ordinary freedoms) とインテグリティに関連する諸自由 (integrity-related liberties) がある。後者の自由は、個人の本質的な倫理的能力——自己の信念を描き、それに従って人生を営む能力——を行使するために不可欠な自由であって、そこまで本質的ではない前者の自由よりも、いっそうの保護が必要とされる⁽³⁷⁾。この条件からすれば、日曜日を休日と定める法令は、社会的多数派のキリスト教徒の安息日を公休日に設定するとしても、普通の自由を制限するにとどまり包括的倫理を強要する趣旨

をもたない以上、許容可能である。逆に軍隊や公立学校での制服規定が、本人の宗教的信条を真摯に表現する服装を着用することを妨げるならば、それはインテグリティに関連する諸自由を侵害するものとして否定されることになるかもしれない。⁽³⁸⁾ ここでもまた個人に強要される包括的倫理は宗教に限られず、その他の世俗的な教義でもありえることに注意しなければならない。

政治的審議の二段階理論

これら三つの条件から、宗教の公的容認に対する最小限世俗主義の基本的アプローチの姿が見えてくる。まず国教樹立や法適用除外が承認されるかどうかの問題は、何らかの一般的基準によって判断されるのではなく、「法の正統化」、つまり国家の公権力によって実施される公共政策の是非をめぐる政治的審議の場面で決められるという舞台設定があるということだ。⁽³⁹⁾ この政治的審議の舞台の上で、上記の三条件は、宗教の国家的承認あるいは法適用除外を求める参加者の要求が承認されるかどうかを論議するための指針や基準として機能する。彼女の構想において特徴的なのは、宗教の公的容認の是非を決める審議プロセスが二段階になっていることだ。彼女はこれを「二段階理論 (two-pronged theory)」と呼ぶ。⁽⁴⁰⁾ それは、政治的審議を、参加者が要求の理由を提示するインプット段階とその要求が許容されるかどうかを決めるアウトプット段階によって構成される形で設定する。

上記の三条件は、これら二つの段階のうち各々の段階で作用するかが想定されている。第一の「アクセス可能な理由」の条件は、政治的審議において参加者の要求のインプットを審査する必要条件あるいは先行テストとして機能する。政治的審議の第一段階では、参加者はアクセス可能な理由として示すことができる限りで宗教的その他の理由に基づいて自由に公的容認を求めて主張することが広く認められる。⁽⁴¹⁾ 宗教的その他の要求は、最終的に公的承認されるかどうかは別にして、ともかく一応の理由に基づくとして政治的審議の中に持ち込まれることができる。

だがそれは宗教的要求が公的承認されるための必要条件ではあっても、公的承認を約束するものではない。ラボル
ドは次のように主張する。

アクセス可能条件は、公共的討論のインプットの認識論的制約であって、リベラルな正統性の十分条件ではない。それは必要条件なのだ……アクセス可能性条件は、非常に限られた理由群を除外するが、確定的で決定的な公共的正当化をもたらさない……アクセス可能性条件は、許容可能性の最終テストではなく先行テストである。それは、どの種類の理由が許容可能性プールに入ることができるかを特定するが、どの理由が公共政策と法令を擁護する十全な正当化を与えるほどに決定的かを特定しない。⁽⁴²⁾

第一段階で算入が認められた宗教的要求は、審議参加者たちの間で論議の対象となり、その公的容認の是非が争われる。そして審議のプロセスを経た第二段階では、第二、第三で挙げられる条件——平等なシテイズンシップと個人の自己決定——がリベラルな実体的諸価値としてアウトプットへの外的制約となる。2と3の実体的な規範的条件は、ラボルドの二段階理論を整合的に解釈すれば、第一段階で抽象的な仕方で最小限の理由の制約条件として作用し、第二段階でより具体性を伴う実体的なりべラル原理として要求の許容可能性を絞り込む役割を果たすと考えられる。⁽⁴³⁾そして政治的審議においてこれらの二段階の条件をパスして得られた結果は、リベラルな正統性を獲得して、公的に容認される政策や法令となることができる。彼女はこう述べている。

法と命令への訴えはある程度、の善き公共的理由であるが、しかしある特定の世俗法がリベラルなものとして容認されるかどうかは、それが個人的自由やその他の人権など、リベラルな諸価値の実体的保護と両立するかに関

する、他のすべての事情を考慮した上での判断によって決まる。それ故、ある特定の法がリベラルな資格を有するのは、それを正当化する理由だけではなく、その実体的内容次第ではないかと私は考える。理由はアクセス可能でなければならず、自由と平等というリベラルな基本的規範に直接矛盾してはならない。これら二つの最小限の要件を満たした後は、あらゆる理由は公共的論議のインプットとして許される。実体的なりべらるな原理は、政治的論議のアウトプットへの外的制約として機能する（採用される政策は、すべての事情を考慮して、ここまですて支持されてきた理由に関わりなく、リベラルな価値に両立するのか？と）：私の理論では、自由平等の実体的諸原理は、理由それ自体の内在的な性格ではなく、法がリベラルだと容認される事後的チェックとして作用するのだ。⁽⁴⁴⁾

このラボルドの二段階理論は、国教樹立と法の適用除外の問題双方に应用可能であり、宗教の公的容認の是非を決定するための一般の方針を提示する。それは、彼女の最小限世俗主義の構想の基本骨格を構成する重要な理論装置であると考えられる。⁽⁴⁵⁾

宗教その他の結社の権限と資格の要件

次にラボルドは、上記二段階の政治的審議に参加する当事者の権限と資格を問題にする。⁽⁴⁶⁾言うまでもなく、政治的審議に参加する国家公務員が何ら理由もなく国教樹立の政策を主張することができないのと同様に、結社の構成員もまた無制限に法適用除外の措置を要求できるわけではない。結社の構成員は法適用除外のあらゆる措置を主張し得るわけではなく、またあらゆる結社の構成員が法適用除外の措置を主張し得るわけではない。法適用除外が無制限に容認されれば、法は社会の安定化機能を失い、さらには社会的協働を可能にする枠組み自体を崩壊させてしま

うだろう。

そこでラボルドは、宗教的その他の結社の「権限」について、慎重に許容範囲を画定する。それらは、国家や政府の公共的枠組みの設定自体を改廃することはできず、それらの枠内で自己の要求を主張できるにすぎない、とされる。宗教的その他の結社が自分たちの活動の公的実現を自ら決定できるとする極端な立場に彼女は与しない。国家が結社の自由な活動範囲を定めるのであり、権限を決める権限 (Kompetenz-Kompetenz) はあくまで国家専属である。国家が、憲法に定められる「結社の自由」の保護を社会的諸結社にして与えるのである。境界画定の役割と責任を担うのは、国家であって、結社ではない、と。⁽⁴⁷⁾

ラボルドは、以上のように宗教的その他の結社の権限を限定した上で、それらの結社の「資格」を問題にする。宗教的その他の結社は、法適用除外の要求を国家に承認してもらうためには、二つの条件——一致性の利益 (coherence interest) と専門性の利益 (competence interest) の具備——を満たしていることを政治的審議の場で示さなければならない、と。

一方の「一致性の利益」とは、結社が自らの組織の基準、目的、信念に従って存続できる能力のことを指す。具体的には、それらの組織が自発的 (voluntary) な性格を持ち、構成員個人の信念と結社の目的が同一 (identificatory) であることが必要である。自発的であるというのは、結社が構成員個人を超える有機的存在と捉えられず、彼らが過大なコストなく入退会を自由かつ容易にできることである。同一であるというのは、集団としての結社の目標と個人としてのその構成員たちの目標とが合致していることであり、彼らはその組織を通して自分の目標を追求できることである。この観点から、たとえば「イスラーム社会」や「ヒンドゥー社会」という集団の括りはあまりに漠然としており、宗教的結社としての資格を欠くと評される。⁽⁴⁸⁾

他方の「専門性の利益」とは、結社の基準、目的、信念を解釈・適用することに関して、当該結社だけが専門的

な知見と経験を有していることである。宗教的その他の結社は、法適用除外の要求をするに際して、裁判所では判断できない当該結社に内在する独自の神学上等の教義や信条を備えていなければならない。裁判所はこうした結社の内的基準に関する判断を結社の専権事項として尊重し、門外漢の立場から行う判断を回避しなければならない。結社が世俗の裁判所で判断できない結社内部の教義に関して専門性の利益を有していることを証明できるならば、裁判所はその専門知に敬讓しなければならぬ⁽⁴⁹⁾。この観点から、たとえばカトリック教会が司教職から女性を排除する慣習は正当化される余地がある、とされる⁽⁵⁰⁾。

ここまで結社を「宗教その他の結社」と表記してきたが、ここでもまた宗教的結社だけが想定されているのではなく、弁護士事務所や教授会などの結社も、宗教的結社と同様に、一致性の利益や専門性の利益を備えることができる点とされている点に注意が必要である。これら二つの利益を示すことができるならば、宗教的結社に限らず世俗的結社も含めて、一般的に結社は法適用除外の許可を求める主張を政治的審議の場に持ち出す資格が認められることになる。

宗教の法適用免除への応用——インテグリティ保護信念

最後にラボルドは、これまでの議論を展開して、宗教的その他の結社がどのような場合に倫理的特例性を示すことに成功するかについて具体的に詳述する。上記の通り一致性の利益と専門性の利益を有するとの条件を満たす宗教的その他の結社とその構成員は、自分たちの実践と行為に法適用除外を承認してもらうために、政治的審議の場面で、先述の三条件を満たすことを示さなければならない。ここでとくに重視されるのは、審議の第一段階で示すことが求められる「アクセス可能」な理由である。宗教的その他の結社は、国家公職者が特定宗教の公的容認を主張する場合と同様に、自分たちの法適用除外の要求がアクセス可能な理由に基づいていることを、とくに「インテ

グリティを保護する信念 (integrity-protecting commitments, 以下 IPCs⁽⁵¹⁾) に基づくことを示さなければならぬ。この IPCs は、アクセス可能な理由の中でも、最小限世俗主義にとって決定的に重要な観念である。というのもそれは、従来の公私区分論では説明困難であった宗教の倫理的特例性を示すとともに、宗教の公的容認／非容認を判別するための境界画定の基準を与えるからだ。しかもそれは、適切に再構成すれば、国教樹立と法適用除外のどちらの問題にも応用可能な一般的基準を提供することができる。⁽⁵²⁾

ラボルドは、IPCs は、リベラルな平等主義の根本的な信念の中にある見解であって、簡単に言えば、個人がその内面の奥底にある真摯で切実な倫理的信念に忠実な態度でいられることと定義する。⁽⁵³⁾ まず押さえておくべきなのは、IPCs そのものは、特定の宗教その他の結社だけが支持する特殊な善の構想に基づくのではなく、広く受け入れられた社会の共通価値であるということだ。それは、どのような宗教・宗派の結社に属する構成員であれ、あるいは世俗的な結社の構成員たちであれ、誰によっても共有される。⁽⁵⁴⁾ すなわち宗教的その他の結社が、政治的審議の第一段階で、自分たちの実践や行為が IPCs に基づいていることを示すことができれば、どの参加者からもアクセス可能な理由として理解され、議題として算入されることができる。

ラボルドによれば、IPCs には二種類あり、責務に基づくもの (obligation-IPCs) と、アイデンティティに基づくもの (identity-IPCs) とがある。責務に基づく IPCs は、本人の良心の義務に基づくより強固なもので、各人が宗教的その他の強固な良心の義務に従って行為せざるを得ない (obliged) と感じられる、最も深い内面的信念を表す。アイデンティティに基づく IPCs は、文化的慣習に結びつくもので、責務ほどの行為を強いる力はなくとも、各人が所属する宗教的その他の結社との一体感を保持し続けるのに必要な行為——たとえば慈悲の実践、忠誠心の表明、寄付、自我他我への配慮など——を誘う信念を表す。彼女は、責務に基づく IPCs の方がアイデンティティに基づく IPCs よりも倫理的に特例である傾向が強く、より保護に値する、という。なぜなら後者への法的制約は本

人のインテグリティを間接的に拘束する程度であるが、前者への法的制約はより直接的に拘束するために、その保護がいつそう喫緊に求められるからだ。⁽⁵⁵⁾

IPCs 保護が必要とされる不公正な背景

問題は、これらの IPCs はとくに不公正な事情が社会的背景にある場合に脅かされる傾向がある、ということだ。ラボルドは、そのような背景事情として「不均衡な負担 (disproportionate burden)」と「多数派の偏見 (majority bias)」の二つを挙げる。これらの不公正な背景事情がある場合に、IPCs の保護はとくに喫緊の課題とされる。⁽⁵⁶⁾

第一に「不均衡な負担」とは、自己の責務を果たし文化的実践を行うことが、ある市民にとっては困難だが、別の市民には容易な状況を指す。この状況下では、先述の二種類の IPCs のうち責務 IPCs の方が脅かされる傾向がある。この場合、責務 IPCs に負担を課す一般法は、厳格な基準により審査されなければならない。具体的には、「直接性 (directness)」、「深刻さ (severity)」、「法の目的 (aim of the law)」、「コスト転嫁 (cost-shifting)」の四つの基準が挙げられる。

第一に「直接性」のテストでは、法が適用される個人に對しどれほどの負担を直に課すかが測定される。たとえばヘルメット着用を義務付ける法は、工事現場で働くシーク教徒にとって変更困難な職業の上での負担なので適用除外が認められるが、オートバイに乗る場合には規制は重大な利益への侵害とはいえず適用除外が認められない。

第二に「深刻さ」のテストでは、IPCs に課す負担が責務か文化的実践かが判別される。先述の通り、責務に課す負担の方が文化的実践に課す負担よりも深刻であると判断される。たとえばムスリム女性にとってヴェール着用の禁止は本人の真摯な宗教的信念に深刻なコストを課すので適用除外が認められるが、ヒンドゥー教徒にとって鼻ピアスの規制は深刻なコストを課すとはいえず適用除外が認められない。

第三に「法の目的」のテストでは、法の目的がどれだけ平等主義的な正義にあるかが測定され、法の目的が正義に近づくほど画一的な順守が求められる適用除外は認められなくなる。たとえば死体の検死方法を定める法は何らかの正義が求めるものではなく正統派ユダヤ教徒に検死拒否の特例を認めるが、児童に適切な治療を施すことを命じる法は医療の正義に適用しておりエホバの証人の親信者に輸血拒否の特例を認めない。

第四に「コスト転嫁」のテストでは、法適用除外によって、他の個人や組織や社会全体にどれほどのコストを課すことになるかが測定される。これは面倒な計算を要するもので、考慮されるべきは個人の IPCs 保護の便益に限られず多方面に及ぶ。たとえばヘルメット着用義務法の適用免除は搭乗者のリスク増加と医療資源全体のコスト増加を考慮に入れねばならない。また日曜休日法の適用除外は職場や学校等にスケジュール調整コストの増加を課すことになる。このようにコスト転嫁の程度に関して、非常に多くの事情を考慮に入れなければならない。

これら四つのテストは、それぞれ単独で用いられるのではなく、それぞれの考慮のウェイトを与え、全体のバランスの中で適用除外の是非が判断される、という性格のものであるとされる。⁽⁵⁷⁾

第二に「多数派の偏向」とは、多数派の文化的実践が公的制度の中にデフォルト設定されているために、少数派が自分たちの文化的実践を行う権利や機会が制限される場合を指す。この状況下では、主としてアイデンティティ IPCs が脅かされる傾向があるが、責務 IPCs もまた脅かされる場合があり、後者の場合の保護はいつそう喫緊になるとされる。この場合、多数派と少数派の格差が是正され、少数派のアイデンティティ IPCs (や責務 IPCs) の法適用除外が容認されなければならない。是正の仕方には「上方の平等 (upward equality)」と「下方の平等 (downward equality)」の二種類がある。上方の平等とは、多数派の文化的実践そのものは不正ではない場合に、少数派の権利と機会を多数派のレベルに引き上げることを目指す。たとえば言語や休日のように、一定の公用語や祝祭日の指定自

体は不正でない場合に、少数派の言語使用や休日設定を学校や職場等に可能な限り反映させる、など。逆に下方の平等とは、多数派の文化的実践そのものが不正である場合に、多数派の特権を廃止して、多数派の機会を少数派のレベルにまで下げることが指す。たとえば英国議会における二六名の聖職貴族 (Lords Spiritual) が有する貴族院議員職は国教会に歴史的に認められてきた特権であり、民主的正義に反すると考えられるため、廃止が検討されねばならない。

IPCs 保護を求める主張のテスト

ラボルドによれば、とりわけ上記の背景事情がある場合、宗教的その他の結社の構成員たちは、政治的審議に法適用除外の議題参入を求める時に、その実践や行為が次の二つの条件——「濃密な真摯さ (thick sincerity)」と「希薄な受容可能性 (thin acceptability)」——を満たしていると示すことによって、それらが IPCs を伴っていることを表示しなければならない、とされる。

第一の「濃密な真摯さ」の条件とは、主観的なテストであり、結社構成員は自分たちの実践や行為がインテグリティにとって不可欠であることを説明しなければならない。彼らはそれらが自分の深い信念と内心にとってどれほど切実であるかを最もよく理解し、それを証明することのできる最適の立場にいる。彼女は、ここでチャールズ・テイラー (Charles Taylor) の「強い評価 (strong evaluation)」の観念を援用する。⁽⁸⁸⁾ 強い評価を行う個人のようにより、彼らは自分たちの実践や行為が、単なる欲求や選好を示すのではなく、自我の感覚や倫理的アイデンティティと深く結びついている点で「些細なものではない (nontrivial)」ことを示し、自分が望む人生にとって中心的・必然的である点で「大切な (important)」ことを証明しなければならない。⁽⁸⁹⁾

第二の「希薄な受容可能性」の条件とは、より客観的なテストであり、結社の構成員は自分たちの実践や行為が、道徳的に忌まわしい行動でも、他人の基本的自由・権利を侵害したりする行動でもないことを示さなければならぬ。彼らは先述の第一のテストを満たした上で、それらが他人によって是認・受容されなくても、少なくとも拒絶・非難されるものではないことを証明しなければならない。ラボルドは、ここで幼児の人身御供 (infant sacrifice) の事例——現在の特定の宗教・宗派を念頭に置いた例ではなく、宗教的儀式として過去に行われたとされる考古学的な事例——を挙げる。宗教的儀式としての幼児の人身御供は、道徳的に忌まわしい行動に当たるので、疑いなく希薄な受容可能性テストをパスしない。ただし彼女は、ここで幼児の人身御供が「インテグリティを伴う行為ではない」との理由で第一段階をパスしない」と考えることも、「インテグリティを伴う行為なので第一段階はパスするが、幼児の生命に対する基本権の侵害だとの理由で第二段階をパスしない」と考えることも、いずれも拒否する。彼女は、後者の理解を否定して、幼児の人身御供はやはり第一段階をパスしないと考えるべきだとし、だが前者の理解を否定して、「インテグリティを伴う行為ではあるが、道徳的に忌まわしい行為だからある程度の (pro tanto) 要求となりえない」と考えるべきだ、とする。⁽⁶¹⁾ 幼児の人身御供は、たとえインテグリティに基づく儀礼であっても、道徳的な受容可能性という最低限の条件を満たさないために、政治的審議に入る前の段階で拒絶しなければならない、というのである。⁽⁶²⁾

IPCs 保護テストは政治的審議の第一段階で作用する

ただ上記の二つのテストが、これらをパスした宗教的実践や行為をすべて公的に容認するものではないことに注意が必要である。これらは、法適用除外を求める結社構成員が自分たちの実践や行為が IPCs に適合するかどうかを審査する最低限の必要条件を定めているだけで、これらのテストの合格は、それらが法適用除外を認められる帰

結を約束するものではない、ということである。実際ラボルドは、政治的審議の第一段階で、これらの二つテストをパスしたものであっても「道徳的に両義的な要求」が通ってしまう可能性を認める。たとえばしつけの厳しい親が子どもに軽い体罰を与えたり、学校でムスリム生徒が教師との握手を拒絶したり、ケーキ屋の店主が同性婚の祝賀メッセージの装飾を拒否したり、複数の交際相手^{アモ}を愛する者が臨終の際に一人だけの付添を認める法規定に反対したりするような事例である。しかし彼女は、これらの道徳的に両義的な要求は「リベラルな正義に関する理に適った不一致 (reasonable disagreement about liberal justice)」の事実から生じているのであり、それらを少なくとも第一段階では認め、リベラルな正義構想と両立するある程度^{程度}の IPCs 候補として受け入れなければならない、とする。このような第一段階で IPCs に基づく諸要求を広く容認することは、政治的審議の継続を可能にし、リベラルな正義を発展させ、審議参加者たちに平等な市民の地位を認めることになるのだ、と。⁽⁶²⁾

そして何度も繰り返すように、ラボルドの最小限世俗主義は、これまで宗教「その他」の結社という表現を使ってきたように、宗教団体だけに限定されず、あらゆる結社に一般的に適用される理論であることに注意しなければならない。すべての結社の構成員は、宗教的、世俗的であることを問わず、法適用除外を望むならば、彼らの実践や行為が IPCs に基づくことを示さなければならない。それらは、政治的審議の第一段階で、道徳的に忌まわしくなく、アクセス可能な理由に基づくという最小限の条件を満たし、第二段階で平等なシティズンシップと個人の自己決定というリベラルな実体的価値との両立の条件を満たすと認められるならば、公的に容認されることになる。ここでは主として法適用除外の事例を扱ったが、国教樹立の諸問題も、適切に改編すればこの枠組みで扱われることが可能であろう。⁽⁶³⁾ このように宗教的实践や行為は、政治的審議の二つの段階を通して、倫理的特例性が示され、公的容認／非容認が決定される。このようにラボルドの最小限世俗主義は、従来の公私区分論とは異なる仕方、宗教の公的容認の問題にアプローチするのである。

4. 検討——どこまで宗教に包容的か？

最後に、ラポルドの最小限世俗主義の可能性と限界を考察し、その理論的射程を評価したい。一方でそれは、従来の公私区分論では対応困難であった、倫理的特例性と境界画定の問題にどのような有益な示唆を与えるのだろうか。他方でそれは、従来の区分論の難点をどこまで克服することができるのだろうか。

まずは利点を検討することからはじめよう。ラポルドの最小限世俗主義は、従来の公私区分論が扱い難かった諸問題を扱うための手掛かりを与える点で、一定程度までその難点を克服していると評することができるだろう。先述の通り、従来の区分論は、倫理的特例性と境界画定を上手く扱えないために、国教樹立と法適用除外の諸事例に対応することは難しかった。それは、宗教Ⅱ善の構想の同一視と国家の中立性の原則に立つために、「なぜ宗教だけが特例的に扱われなければならないのか」を適切に示すことができず、それ故に「宗教がどこまで公的に容認されるか」に明確な基準を与えることが難しいという問題を抱えていた。しかし最小限世俗主義は、これらの問題に直接的に向き合い、一定の示唆を与えていると評することができる。

倫理的特例性と境界画定——政治的審議の導入

一方で倫理的特例性の問題について、従来の公私区分論は、宗教を善の構想の一種として理解し、国家はそれらを優遇も冷遇もしてはならないとの立場に立つために、各人が選択・追求する善き生の様々な構想のうち、宗教的な信念や行為だけがなぜ保護に値するかを説明できなかった。たとえばロールズは、宗教を他の世俗的な諸々の包括的ドクトリンと同様に、正義の公共的構想を支える立場の一つとしてしか捉えなかった。またドゥオーキンも、

宗教的自由の特別権を認めず、宗教を倫理的自立の一般的権利の枠内で追及すべきものと見なした。いずれも公私区分の原則に基づいて、個人の倫理的自由と国家の中立性という基本原則を堅持している。

これに対しラボルドは、国家公務員や宗教的結社の構成員が自己の主張を他の市民参加者に向けて説得できる政治的審議の場面を設定し、その場で特定の宗教的実践や行為が倫理的特例性を備えるものであることを示す機会を提供している。政治的審議の第一段階では、参加者はアクセス可能な理由や自己の IPCs の根拠を示すことによって、彼らが擁護しようとする宗教的実践や行為が特例扱いされうるかどうかに関する議論の対象に値することへの参加者に向けて主張・要求する。この段階の説得に成功すれば、当該実践や行為は、政治的審議で検討される議題として算入され、それらの公的な容認／非容認をめぐる議論が開始される。もちろんそれらが最終的に公的容認されるかどうかはこの時点で保証されているわけではない。だが少なくとも第一段階において、宗教的実践や行為の倫理的特例性を示す機会が審議参加者の側に保障されていることが重要な意味を持つ。それらを主張する参加者は、国家の政治的過程から予め排除されることなく、他の参加者と同じシテイズンシップの地位に立つて、自分たちの真摯で切実な宗教的信念が少なくとも議題となりえる——他の参加者によつて真剣に検討される審議対象となりえる——ことを承認されるからだ。宗教を各人が選択・追及する善の構想の一種とし、国家はそれらに一切関与しないとの従来の区分論では、他人の善の構想の一種として宗教に寛容であることはできるかもしれないが、公的容認の対象として特別に扱うことはできない。このように最小限世俗主義は、政治的審議の中に公的議題として宗教を受け入れる場¹¹経路を認めているのである。

他方で境界画定の問題について、公私区分論は、宗教の倫理的特例性を上手く説明できないために、どの宗教的実践や行為が公的に容認されるか、されないかを適切に線引きすることができなかった。たとえばロールズは、政治的審議における公的理由として宗教的ドクトリンの援用を否定しているために、正義の観点からどの宗教的実

踐や行為が公的に容認されるかの議論の余地をなくしている。またドゥオーキンも、倫理的自立の一般的権利への侵害を公権力介入の是非を判別する基準にしているが、政治的審議とは独立に彼自身が設定した一定の境界線を宗教そのものの枠内に持ち込んでいる。

これに対してラボルドは、宗教の容認／非容認を当事者自身が政治的審議において議論して決定する仕組みを設計している。宗教的参加者は、審議の第一段階において、自己の要求する宗教的实践や行為がアクセス可能な理由や IPCs の根拠に基づいていることを証明できるならば、それらを議題として算入することが承認され、他の参加者とともにそれらの容認／非容認の検証に入る。その後には他の参加者への説得や反証などを繰り返し反復する過程を経る。そして自己が要求する宗教的实践や行為は、第二段階において「平等なシティズンシップ」と「個人の自己決定」などリベラルな実体的価値と両立するかどうかがテストされ、最終的に公的容認／非容認の判定を受けることになる。もしこれをパスすれば、それらはリベラルな正統性を獲得し晴れて公的に容認されることになり、そうでなければ残念だが否決されるだろう。すなわち宗教的实践や行為の中に／を横断して公的容認／非容認の境界が引かれるとともに、その他の世俗的实践や行為の中に／を横断して公的容認／非容認の境界が引かれることになる。国家と宗教との間に境界を引く従来の区別は、宗教的立場（とその他世俗的立場）をこのような複雑に入り組んだ仕方では扱うことはできない。最小限世俗主義は、宗教の中に本人にとって真摯・切実であると証明されかつ他の審議参加者に受容可能なものとそうでないものとの間で境界を画定するのである。

最小限世俗主義はより宗教に包容的

要するに、ラボルドの最小限世俗主義は、従来の公私区分の原則を拡充し、個人が善の構想として追及・信仰するものの私的なものとされてきた宗教を公共的な枠組みにより包容的に受け入れる理論だと評価することができ

る。それは、政治的審議の装置を組み入れ、倫理的特例性と境界画定を以上のように理解することによって、個人の倫理的自由と国家の中立性の原則に伴う公私区分の原則を再構成し、宗教の公共的な地位をより前向きに承認しようとする立場だと言える。この点をロールズとドゥオーキンを比較対象にして、繰り返し強調しておこう。

ラボルドは、政治的審議という仕組みを導入・設定するという点では、ロールズと共有するところはある。ロールズも、憲法の本質事項と基本的正義に関する諸問題は公共的理性に導かれる政治的審議の場で扱われるとしている。ただし彼女の設定する境界は、ロールズのそれ以上に宗教に包容的だと言える。ロールズが政治的審議の場で参加者の主張の根拠に据えることを許容しているのは、先述の通り、正義の政治的構想を主な内容とする公共的な理由だけであり、宗教的ドクトリンは包括的ドクトリンの一種として非公共的理由に分類される。つまり審議参加者は、宗教的ドクトリンを根拠にして宗教的活動の公的容認を主張できない。しかしラボルドは、少なくとも審議の第一段階における審議対象としての条件として、宗教的実践や行為がアクセス可能な理由や IPCs の根拠に基づくことを挙げている。その理由の中には宗教的結社の構成員たちの真摯な教義上の信条も含まれているだろう。このように理由や根拠を広く認めることは、ロールズ以上に、彼らに正義に関する民主的審議の参加者として平等なシティズンシップの地位を承認することだと思われる。たとえその宗教的実践や行為が道徳的に難があるものであったとしても、いったんは審議プロセスの中に受け入れられる。なぜならばそれらは「理性的な包括的ドクトリンから導かれるからではなく、むしろ包括的ドクトリンから離別され、リベラルな正義構想に挿入されうるからだ」⁽⁶⁴⁾。こうして最小限世俗主義は、ロールズ以上に、政治的審議で訴えられる理由や根拠を宗教に関わるものにまで開こうとするのである⁽⁶⁵⁾。

またラボルドは、宗教をそれ自体として特別扱いするのではなく、より広範な一般的な法的枠組みにおいて、その公的容認を考察する点では、ドゥオーキンと共有するところがある⁽⁶⁶⁾。彼は、宗教的実践と行為は、宗教的自由へ

の特別権ではなく、倫理的自立への「一般的な権利」の枠組みによって保護されるという考えに立つ。国家は策を、宗教的であれ非宗教的であれ、特定の善の構想を特権視する理由に基づいて正当化することはできないが、特権視しない理由に基づいていけば宗教的政策を正当化する余地がある。国家の中立性は、すべての宗教に対してではなく、宗教の中の他の善の構想と両立しない部分に対して求められるのだ。彼女もまた「一般的な結社」という枠組みで宗教的集団を位置づけており、個人が真摯で切実な宗教的信条をもつ場合に公的容認の可能性を承認するが、そうでない場合には承認しないことになる。彼女も、その限りで彼と同様に、宗教全般ではなく宗教の一部にのみ公的容認を与えようとする立場だと言える。ただし彼女が彼と異なるのは、政治的審議を導入することによって、参加者の立場から宗教の公的容認を決定する可能性を開こうとする点である。重要なのは、国家が宗教的活動に介入できる／できないを画定するのではなく、政治的審議の参加者が宗教を公認する／しないの境界を自ら決定する道筋を開いていることだ。⁽⁶⁷⁾ こうして最小限世俗主義は、ドゥオーキン以上に、宗教の公的容認をめぐる境界線を宗教的当事者自身も参加する政治的審議の自己反省的プロセスに委ねるのである。

以上で示した通り、ラボルドの最小限世俗主義は、従来の公私区分の原則をより緩やかに捉えるとともに、従来の区分論よりも宗教にいつそう包容的なアプローチだと評することができる。⁽⁶⁸⁾ とりわけ従来の区分論との相違で重要なのは、ラボルドが、倫理的特例と境界画定に関する難題を政治的審議における正統化の問題として捉え直した点であるように思われる。彼女は、従来の区分論のように、国教樹立や法適用除外の諸問題を、個人の倫理的自由と国家の中立性によって一律に解答するのではなく、政治的審議のプロセスの中で参加者自身が決定するように設定している。この舞台設定は、参加者の側から自己の宗教的実践や行為がどれほど自己の真摯で切実な信念に基づいているかを他の参加者に訴え、他の参加者とともその公的容認を議論を通して決定できる可能性を認めるものである。言い換えれば、宗教の公的容認を、国家の側からトップダウン式に基準を一律に当てはめる形で決めるので

はなく、審議の参加者の側からボトムアップ式に、彼らの相互主観的で内在的な観点から決定することを可能にしている、ということだ。最小限世俗主義は、宗教のみならず多様な信念を有する個人と団体に開かれた多元社会によりふさわしい寛容や相互理解の態度を醸成する可能性を秘めている、とは言えないだろうか。

最小限世俗主義は従来の公私区分論を引き継ぐ

最後に不十分な点について検討しよう。ラボルドの最小限世俗主義は、従来の公私区分の原則を引き継いでいるために、他方で一定の限界をも併せもっているように思われる。先述の通り、従来の区分論では、宗教を善の構想の一種に含め、国家はそれらに対して関与してはならないとされる。それは、国家と宗教との間に境界を一律に設定し、宗教は私的なものの領域に属するとされ、国家は宗教を公的介入の対象外とするという具合に区画が固定される。すなわち国家Ⅱ公／宗教Ⅱ私の区分が、あたかも最初から確定していたかのように所与とされ、区分それ自体の改編が最初から不可能であるかのように設定されている。ラボルドの最小限世俗主義は、確かに従来の公私区分論よりも、境界線を流動的・可変的なものとして捉え、宗教の公的枠組みへの編入を包容的な方向に広げている。しかしそれは、従来の区分論と同様に、公私区分の所与性を固持している側面もみられるように思われる。次の三つの点を挙げるができるだろう。

難点1…国家の境界画定の権限を前提にしている

第一に彼女は、境界画定の終局的権限を宗教的結社ではなく国家に帰している。すなわち宗教的結社はその構成員たちの生活を規制する権限をもつことが認められながらも、その権限がどの範囲まで及ぶかに関する権限は最終的に国家に帰属する、とされる。もちろん言うまでもなく、宗教的結社の構成員たちは政治共同体の一員でもあり、

いくら結社がその構成員たちの生活を規制できるといっても、その範囲の限界は当然あり、国家法の下に服することになる。宗教的結社が、その構成員たちの生命や身体に対する自己決定に介入したり、結社の規律範囲内において構成員が他の構成員の生命や身体を害したりすることは、個人の基本的自由と権利に対する重大な侵害であり、国家の刑事法によって処罰されるべき事例である。結社の権限に関する権限が国家に帰属することは近代社会の大前提であり、無制限の宗教的権威を認めることは国家主権の否定である。もし宗教的権威が国家主権を超越するものと位置づけられるならば、それは様々な宗教・宗派が多元的に共存する社会の実現と維持を妨げ、市民たちの個人的自由の保護に対する大きな障害となるに違いない。

ただし米国のように国家の下に宗教・宗派が多元的に併存する状況が近代社会の唯一のモデルだと、近代社会が歩んできた唯一の歴史的経緯だと述べることは留保が必要であろう。こうした想定がそのままではまらない社会的文脈も多数あり、国家と宗教との関係には多様な有り様があることもまた事実である。たとえば共産主義諸国のようにそもそも宗教的集団の存立それ自体に否定的な国家もあるし、逆にイスラーム諸国のように宗教的権威が聖俗一致により社会を統括している国家もあれば、カトリック教会のように国家を横断する広域のネットワークを有しながら国家と多種多様に折り合っていることもあれば、日本のように伝統的宗教の存在感が薄れて無宗教に近づきつつある状況もある。このように国家と宗教との関係は多様であるのが世界の実情であろう。

従来の公私区分論は、こうした国家と宗教との多様な関係性をあまり考慮せず、宗教・宗派の多元的並立状況をわりと素朴に前提にして、そうした状況下で国家の役割とその主権を自明視する傾向があるように思われる。たとえばロールズは、包括的ドクトリンが社会に複数存在する多元性の事実を市民たちが理性的な能力を行使した当然の結果と認めて、その安定的な維持・存続を可能にする正義の公共的構想を見出そうとしている。ドゥオーキンも、伝統的な有神論の信者と無神論者とが深刻な価値対立を起こしていることを懸念して、いずれもが対等に議論をし

あえる公共的な場を構築しようとする⁽⁹⁵⁾。ラボルドは、彼ら以上に国家主権と結社の権限との関係に意識的であり、国家の境界画定の権限を正当化する理由を考察している⁽⁹⁶⁾。ただ宗教・宗派の多元的並立状況の中で国家の役割を論じるといふ議論の設定自体は、従来の公私区分論と共有しており、結論としても国家の境界画定の権限を現状のまま擁護しているのである。そうした宗教的結社に対する国家の権限は歴史的に偶然的だとの指摘もあり⁽⁹⁷⁾、ラボルドらの国家と宗教との関係観が世界各国に普遍的に通用する理論モデルだとするのは一考の余地があるのではない。ただしそれは、本稿で扱うにはあまりにも大きな問題なので、これ以上は触れないでおきたい。

難点2…容認／非容認の判定を自身で下している

第二に、ラボルドは、宗教的活動の公的容認／非容認の問題を政治的審議の結果を待たずに自身で判断してしまっている。すなわち彼女自身、宗教の公的容認の問題は政治的審議の結果を待たずに自身で判断してしまっている。それぞれの宗教的实践や行為が国教樹立や法適用除外にふさわしいかについて、彼女自ら直接的に判断を下している。つまりこれらの問題の解決する役割と責任が現実の政治的審議に参加する当事者に委ねられるのではなく、理論家自身がそれらの問題を独断的に決めているのである。それゆえに、それぞれの具体的問題への判定が恣意的になっているように思われる。

従来の公私区分論においても、理論家自身の判断が下されている場合がある。ルールズは個別具体的な問題に判断を下すことが稀であるように思われるが、ドウオーキン⁽⁹⁸⁾は米国の憲法裁判事例を扱うことが多いせいか、それらに関して自身の見解を積極的に述べている。彼によれば、たとえばスカーフやブルカの学校での着用を禁じる規定は自己の宗教的服装を私的に誇示する生徒たちの倫理的自立を侵害することになり、容認されないとする。だが公立学校での礼拝は、特定の有神論の信仰を強要せず「沈黙の時間」を生徒に課すだけならば、宗教的な生徒にも非

宗教的な生徒にも中立だから、容認されるとする。ミナレットの建築規制は、イスラーム教への全国的な非難を表現し信徒の倫理的自立を脅かすから、容認されない⁽⁷²⁾、等々。ただし彼の場合は、宗教の公的容認の可否は政治的審議に委ねられるのではなく、倫理的自立を侵害するかどうかを基準に決められるとされているから、理論家自身が判断しても少なくとも理論的に矛盾はないかもしれない。

ラボルドも、現在争われている宗教の諸問題への発言に積極的である。彼女によれば、たとえば日曜休日法は、たとえ日曜日がキリスト教の安息日であっても、「神が日曜日を指定した」というアクセス不能な理由に基づかない限り、また他の宗教の信者や無信仰者のインテグリティに関連する自由を侵害するのではない限り容認される、と述べられる⁽⁷³⁾。また宗教的儀式によって屠殺されていない食肉の販売を規制する法は、そうした屠殺肉を食することが唯一の善き生の一部だとの理由に基づいて正当化されない限り、通常の自由を侵害することはありえてもインテグリティに関連する自由を侵害するものではないから、容認される⁽⁷⁴⁾。ヘルメット着用を義務付ける法をシーク教徒に適用することは、その法の目的が身体⁽⁷⁵⁾の健康と安全を一般的に守ることにあるから、彼らの IPCs を不当に差別するものではなく、不正ではない。またカトリック教会における司教職からの女性の排除は教会独自の教義に基づく「専門性の利益」を備える処遇であるために、反差別法からの適用除外が正当化される⁽⁷⁶⁾、等々。

しかしこうした具体的な判断は、彼女自身がそう認めているように、政治的審議の中で参加者相互の間で決められることではないか。日曜休日法は、非キリスト教徒にとってどれほど負担や制約となるかは、彼女自身の教義や主観的な事情を考慮しなければ的確に判断できないはずである。シーク教徒にとってターバンを着用できなくなる⁽⁷⁷⁾ことが、どれだけ彼らの宗教的慣行を否定するかは彼ら自身の視点から判断できることである。先述の通り、彼女の議論の利点は、政治的審議において宗教的信念をもつ参加者に発言の機会を与え、彼らの信念の真摯さと切実さを他の参加者に示す経路を開くことで、参加者の内在的な視点から宗教的実践と行為の容認の可否を評価できるこ

とにある。ところが彼女はこれらの問題への自己の判断を述べることで、最小限世俗主義の提案を自ら裏切っているようにもみえる。そう述べている彼女自身が現実の政治的審議の結論を待たずに判断した上記の個別的な諸解答は、宗教的参加者には恣意的に映るのではないだろうか。もしラボルドが、従来の公私区分論者たちと同様に、これらの具体的な諸問題を自分自身で判断するならば、彼女が設定した政治的審議の意味はなくなってしまうだろう。彼女自身の判断の表明は、公的に容認される宗教的実践とそうでない実践との境界に関して彼女自身の予断が秘かに持ち込まれているのではないかとの疑念を抱かせることにもなる。

難点3…宗教的要求を一旦受け入れても最後に排除するだけでは

第三に、そして最大の問題として指摘できるのは、ラボルドの「政治的審議の二段階理論」の構成に関する点である。彼女によれば、政治的審議の参加者たちはアクセス可能な理由やPGsの根拠を示すことができる場合に、宗教的その他の実践や行為の公的容認を求めて議論を始めることができるが、最終的にそれらが公的に容認されるかどうかは、リベラルな実体的原理との両立可能性の基準によって決められる、とされている。このように彼女は審議のプロセスを二つの段階に区別して、第一段階では争いのある宗教的要求でもインプットとして持ち込むことを広く認めながら、第二段階でアウトプットとして出される結論としては、個人的自由や人権などに反しないとの実体的制約を設けて、公的容認可能な宗教的実践と行為を最終的に絞り込んでいる。しかしながら、この二段階理論の区別は、従来の公私区分の原則を別の形で表現しただけではないだろうか。

従来の公私区分論は、その原則を様々な形で表現している。たとえばロールズの区別は「政治的なもの」と「包括的なもの」とであった。彼も公共的理性を指針とする政治的審議の場面を設定して、そこで参加者たちが訴えられる理由を正義の政治的構想に限定し、その他の諸々の包括的ドクトリン——宗教的ドクトリンはその中の一つ

——を非公共的な理由として排除していた。宗教的理由は、たとえそれを提示しようとする参加者にとっていかに真摯で切実なものであるとしても、政治的審議への導入そのものが否定されていたのだった。ドゥオーキンは、宗教的実践と行為を公的に容認する基準を、それらを導入する国家が個人の倫理的自立を侵害するかどうかに置いていた。それらの公的容認は、そもそも政治的審議の対象となる議題ではなく、審議とは独立にこの基準に従って決定される⁽⁷⁷⁾。

ラボルドの最小限世俗主義は、確かに彼らの理論よりも宗教に包容的であり、宗教的実践と行為が審議参加者によつて公的に容認される可能性を開くものである。だが彼女の理論にも従来の公私区分論に固有の戦略が、意識的であれ無意識的であれ、再導入されているのではないか。それは、彼女が「政治的審議の二段階理論」において、公私区分の原則を審議の中に持ち込んで「第一段階」と「第二段階」とを区別したところに現れているようにみえる。すなわち、審議の第一段階では、参加者たちがアクセス可能な理由や *IPCs* の根拠を示して、自己の宗教的実践や行為の公的容認を求める主張をインプットとして広く受け入れる。だがそれらの主張は、もちろんこの段階では承認されたことにならず、他の参加者たちとの議論プロセスの中で、公的承認を求めて繰り広げられ、他の主張と衝突・競合し、場合によっては否決されることもあるだろう。宗教をめぐる対立・抗争は議題として導入された後の第一段階における政治的審議のプロセスに集約される。しかし最終的にそれらの要求が公的容認されるかどうかの結論は、第二段階において、リベラルな実体的諸価値と両立するかの基準によつて審理される。政治的審議のアウトプットは、ほとんど争う余地もなく、ただ基準によつて是とされればリベラルな正統性を獲得し、非とされれば退けられる結果となる。第二段階では、対立・抗争が生じる余地は想定されていない⁽⁷⁸⁾。複数存在し相対立する宗教的要求を第一段階の審議プロセスに閉じ込め、公的政策や法令として容認できるかどうかの判断を第二段階で絞り込むというこの区分戦略は、第一段階と第二段階との区別自体の可変性を認めておらず、結局のところ、公私

区分の原則を審議プロセスの中に移植しただけではないだろうか。

もちろん言うまでもなく、あらゆる宗教的実践や行為が公的容認されるわけではなく、社会の多元的な状況の下では公的容認に馴染まないものも含まれるだろう。したがってどこかでそれらをふるいに掛けて、自由、平等、個人の尊厳、民主主義などの実体的価値との間で齟齬が生じる実践や行為を退ける手立てを講じるのは不可欠だと言える。ただ問題は、どこに境界を設定するか、その選別の装置をどのような形で設定するか、である。従来の公私区分論は、これを個人の倫理的自由や国家の中立性という形で表現し、いわば審議に入る前の段階で振り分ける試みであったと言えるかもしれない。審議の門番は宗教の信者に入口でこう言うのだ。「あなた方は宗教的要求を持ち込むつもりですね？ いや話は不要、私たちは他人の生き方には一切口を出しませんし、あなた方も政治の話題を口にしないでいただきたい」と。⁽⁷⁾ 門前払いが確かに冷たい態度に見えるかもしれないが、警報のベルは入口で一度だけ鳴らされるだけで済む。

ラボルドの最小限世俗主義は、宗教的実践や行為の公的容認を求める主張を、いったんは政治的審議の表口に広く受け入れ、公的議題に挙げられることを最初から排除せず、参加者自身が正当化できる機会を可能な限り認めるように審議プロセスを設定している。入口では自由や平等などの抽象的な理念に最低限違反しないことをチェックされるだけである。それは、確かに従来 of 区分論にあった公私区別の所与性・固定性を幾分か緩和するものではない。しかし審議参加者は、その宗教的要求を最初に受け入れられながら、最終的に否決されるかもしれない。審議の審判員は宗教の信者に最後にこう述べるのだ。「あなた方の話は聞いたし、私たちは確かにそれを理解しました。ですが、あなた方の主張はリベラルではないから採用されることはありません」と。政治的審議にいったん入場した宗教的要求は出口で二度目の警報を鳴らされるのだ。この次元では争う余地はなく、宗教的参加者は退場を余儀なくされるだけである。自己の真摯で切実な信条を人目に触れさせた上で、結局は退けられるという処遇は、

その参加者の心情にとつてよほど酷なことではなからうか。

このようにラボルドもまた、政治的審議を二つの段階に分けることによって、従来の公私区分の原則を別様に再表現しているように思われる。確かに彼女の最小限主義は、宗教により包容的であろうとしている。ただしその方向は、従来の区分論の対応戦略よりも、ひょっとすると宗教の真摯な信者たちにとって過酷なのかもしれない。

5. 結びにかえて

本稿ではラボルドの最小限世俗主義が、従来の公私区分論に比べて、どこまで宗教に包容的であるかを検討してきた。概要は冒頭に付けたので、ここでは本稿の内容は振り返らない。ただ重ねて確認したいのは、この理論が公私区分の原則を引き継ぎながらも、従来の諸理論に見られたこの原則の所与性・固定性を多少なりとも緩和して、可能な限り宗教に包容的であろうとした点である。それを可能にしたのは政治的審議という舞台装置の導入であった。彼女は、政治的審議において真摯で切実な信仰を有する信徒たちに、その内心の動機と意向に基づいて主張する機会を与えることによって、宗教側の内在的な視点を取り込むようにして宗教が公的に容認される可能性を追求したのである。従来の区分論では、一定の基準によって宗教の公的容認の是非が裁断され、国家の側からいわばトップダウン式に宗教に関する諸問題が取り扱われていたように思われる。これは公私区分の原則を固定的に捉えて、それを個人の倫理的自立と国家の中立性によって表現し、宗教に関する諸問題に適用したことが要因であったと考えられる。ラボルドの最小限世俗主義は、リベラルな平等主義の立場に立ちつつ、政治的審議の観念を梃子にしながら、公私区分の原則を柔軟に捉え、逆にボトムアップ式に宗教の諸問題を扱おうとした試みであったように思われる。それは、宗教に関する諸問題に焦点を当てながらも、公私区分の流動性・可塑性を意識し、従来の区分論を

批判的に拡充する方向で考察を進めている点では、著者の理論モデルと重なるところがある。⁽⁸⁰⁾ ただもちろん彼女のアプローチにも限界はあり、今後この理論モデルを発展させるに当たりその難点を踏まえないければならない。本稿でラボルドの理論を考察対象にしたのは、こうした問題関心からであった。

とはいえ本稿で成し遂げたことは非常に限定的であって、今後検討しなければならない課題は膨大にある。本稿は、ラボルドの理論を対象に、公私区分を再構成することによって、どこまで宗教的要求に対応できるかという観点から考察されたが、もし政治的審議という仕組みを用いるならば、その二段階の区分を超えて、審議に参加する宗教的・結社・信者の観点からその枠組み自体をどのように設定するかという問題にまで踏み込んで考える必要があるかもしれない。すなわち各宗教の内在的観点、イスラームや仏教など具体的な諸宗教の教義内容から見て、公的容認を求めている宗教的実践や行為がどのような重要な意味をもつか、さらには個人の自由や自立などリベラルな諸価値をどこまで受けいれることができるのかについて考察を進めなければならない、ということである。この考察は、ラボルドの宗教への包容的アプローチを超えて、従来の公私区分論とは根本的に異なるパラダイム転換を要する作業になるだろう。ただそのような大きな課題は、本稿の範囲を超えるものであり、今後の進展を待たなければならぬ。

参考文献

- Brownlee, Kimberley, 2017. Is Religious Conviction Special? in Laborde and Bardon 2017
 Bardon, Aurélie, 2016. Religious Arguments and Public Justification in Cohen and Laborde 2016
 Clayton, Matthew, 2017. Is Ethical Independence Enough? in Laborde and Bardon 2017
 Cohen, Jean L., 2016. Rethinking Political Secularism and the American Model of Constitutional Dualism in Cohen and Laborde 2016

- . 2017. Sovereignty, the Corporate Religious, and Jurisdictional-Political Pluralism in Laborde and Bardon 2017
- Cohen, Jean L. and Laborde, Cécile. 2016. *Religion, Secularism and Constitutional Democracy* (Columbia University Press)
- Cooke, Maeva. 2017. Conscience in Public Life in Laborde and Bardon 2017
- McCrea, Roman. 2017. The Consequences of Disaggregation and the Impossibility of a Third Way in Laborde and Bardon 2017
- Dworkin, Ronald. 1998. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (Vintage Books) (ロナルド・ドゥオーキン (水谷英夫・小島妙子訳) 『ライフス・ドミニオン——中絶と尊厳死そして個人の自由』(信山社、一九九八年))
- . 2011. *Justice for Hedgehogs* (Harvard University Press)
- . 2013. *Religion Without God* (Harvard University Press) [ロナルド・ドゥオーキン (森村進訳) 『神なき宗教「自由」と「平等」をいかに守るか』(筑摩書房、二〇一四年))
- Habermas 2005. ユルゲン・ハーバーマス (庄司信訳) 「公共圏における宗教——宗教的市民と世俗的市民の『公共的理性使用』のための認知的諸前提」(同 (庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳) 『自然主義と宗教の間——哲学論集』(法政大学出版局、二〇一四年) 所収)
- Harada 2013. 原田健二郎 「ロールズの政治的リベラリズムと宗教——公共的理性と宗教的な包括的教説との関係」『政治思想研究』第一三三号
- Kibe 2011. 木部尚志 「信仰の論理と公共的理性の相克——ロールズの公共的理性論の批判的考察」早稲田政治経済学雑誌第三八一号
- Laborde, Cécile. 2016a. Liberal Neutrality, Religion, and the Good in Cohen and Laborde 2016
- . 2016b. Conclusion: Is Religion Special? in Cohen and Laborde 2016
- . 2017. *Liberalism's Religion* (Harvard University Press)
- . 2018. The Evanesence of Neutrality in 46.1 *Political Theory*
- Laborde, Cécile and Bardon, Aurélie. 2017. (eds) *Religion in Liberal Political Philosophy* (Oxford University Press)
- Letas, George. 2017. The Irrelevance of Religion to Law in Laborde and Bardon 2017
- Omori 2006. 大森秀臣 『共和主義の法理論——公私分離から審議デモクラシーへ』(勁草書房)
- . 2015. 「宗教を政治的に考える——ドゥオーキンとヴィーロリの宗教観の比較を通して」岡山大学法学会雑誌第六五巻一号
- Nussbaum, Martha. 2008. — *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality* (Basic Books) (マーサ・ヌスバウム (河野哲也監訳) 『良心の自由——アメリカの宗教的平等の伝統』(慶応義塾大学出版会、二〇一一年))

- Patten, Alan. 2017. Religious Exemptions and Fairness in Laborde and Bardon 2017
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford University Press)
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice (Original Edition)* (Harvard University Press) (ジョン・ロールズ (川本隆史・福間聡・神島裕子訳)『正義論(改訂版)』(紀伊国屋書店) 二〇一〇年))
- . 1993. *Political Liberalism* (Columbia University Press) (ジョン・ロールズ (神島裕子・福間聡訳)『政治的リベラリズム(増補版)』(筑摩書房) 二〇一二年))
- . 1997a. 'The Idea of Public Reason Revisited in 64' *The University of Chicago Law Review* (ジョン・ロールズ (中山竜一訳)『万民の法』(岩波書店) 二〇〇六年))
- . 1997b. 'On My Religion in John Rawls (Thomas Nagel ed.), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith with On My Religion* (Harvard University Press, 2009)
- Schwartzman, Micah. 2017. Religion, Equality, and Anarchy in Laborde and Bardon 2017
- Rossi, Enzo. 2017. Understanding Religion Governing Religion: A Realist Perspective in Laborde and Bardon 2017
- Takada 2018. 高田宏史「宗教的自由をいかに擁護すべきか——ハーバーマスとヌสบaumによる政治的リベラリズムの観点から」『政治哲学』二四巻
- Tanaka 2017. 田中将人「ロールズの政治哲学——差異の神義論＝正義論」(風光社)
- Uomi 2013. 魚躬正明「ロールズの遺稿『私の宗教観について』を読む——政治的リベラリズムにおける宗教的寛容」成蹊大学法学政治学研究第二九号
- Valler, Kevin. 2017. Religious Establishment and Public Justification in Laborde and Bardon 2017

- (1) Schwartzman 2017, p.15.
- (2) ただしすべての自由主義者が、憲法上定められる政教分離の法原則をそのまま擁護しているわけではない。たとえばマーサ・ヌสบaum (Martha Nussbaum) は、米国の判例史は政教分離ではなく中立性・公平の原則によってよりよく解釈が可能だとしている。とくにエヴァーソン対教育委員会判決(一九四七年)におけるブラック判事の意見について Nussbaum 2008, pp.282-86 (四二六—三三三頁) を参照²²⁾。
- (3) 同様の関心からロールズの政治的リベラリズムに関するユルゲン・ハーバーマス (Jürgen Habermas) の解釈とヌสบaum の解釈とを比較検討し、従来とは異なる方向で「政治的なもの」と「宗教的なもの」との関係を問いかけようとする論考とし

つ Takada 2018)を参照。

(4) 彼女の議論は、様々な魅力的な諸観念を提示している一方、独自の理論体系の構築への関心よりもリベラル平等主義の批判的継受への意欲が強いせいか、それらの諸観念の関係性と全体像がわかりにくい。そこで本稿では、それらの諸観念を可能な限り整理し一貫させ、彼女のアプローチを自立した理論体系として統合的に捉え直してみたい。

(5) どのような呼称を用いるべきかなり迷ったが、後述するロールズやドゥオーキンによる自由主義の代表的論者とみなされていることもあり、当初は「リベラルな区分論」という呼称にしようかとも考えた。しかし一般に自由主義は、「政教分離」や「宗教の自由」を擁護する立場だと漠然と考えられているが、後述の通り自由主義は個人の自律的生全般を尊重する点で必ずしも宗教を特例扱いするわけではなく、これらの原則の正当化を主眼にしていない点で、この呼称はあまり的確ではないと判断した。「従来の公私区分論」という呼称を選んだのは、とくにリベラルな区分論を考察対象にしながらも、むしろ従来の「政教分離」や「宗教の自由」を含む区分論一般を対象とし、それらとは異なる理路を見出したいという本稿の目的による。

(6) より正確には、従来の区分論において宗教の倫理的特例性は、そもそも視野に入らないと言った方がよいかもしれない。個人の善き生や内心の信念という枠組みで捉える限り、宗教的確信も非宗教的確信も基本的に相違はなく、それらを区別する必要性がないからである。キムバリー・ブラウンリー (Kimberley Brownlee) も、宗教的確信も非宗教的確信も、それを抱く本人に深く感じられる点で同種のものだとしている。Brownlee 2017, pp.309-19. ただ著者は、宗教的確信を真摯に切実なものとして何よりも深く有する信者から見れば、宗教的確信も非宗教的確信も「私的なもの」の範疇に等しく入れる公私区分論の枠組みに違和感を覚えるだろうと推測する。宗教の倫理的特例性を問題にする論者——ラボルドもその一人——から見れば、宗教的確信は他の世俗的確信とはやはり質的に性格を異にするという前提から出発して、その特殊性を踏まえた上で、それどのように公的枠組みに包容するべきかを問題にする傾向がある。

(7) ここではロールズの議論を主として『政治的リベリズム』(Rawls 1993)に基づいて理解しているが、ロールズの宗教論を扱った重要な文献として Tanaka 2017, Harada 2013, Uomi 2013, Kibe 2011 を挙げておきたい。また遺稿「私の宗教について」(Rawls 1997b)も彼の宗教観を知るために重要な文献である。

(8) ただロールズの中で宗教が特別な地位にあったことは前掲注の中にも多くの指摘があり、また後述の公共的理性論の中でも、宗教的ドクトリンに基づく主張の例が挙げられている。もちろん一般論として彼が宗教に特別な処遇を与えている点に異論はない。ここでは宗教が包括的ドクトリンの一種として位置づけられていることが、宗教を善の構想の部分集合として位置づける従来の区分論の基本的態度と通じる側面に光を当てているだけである。この点に関してラボルドは、逆にロールズはキリスト教やイスラム教などの宗教的伝統を適理的な包括的ドクトリンに含めるのだと理解して、法適用除外の容認可能性

を正当化できない」と批判する。Laborde 2017, pp.213-4.

- (9) ロールズは、重合的合意に参加する包括的ドクトリンのモデルとして、①カントの道徳哲学、②ベンサムとシジウィックの功利主義、③多元主義的説明、④信仰の自由の説明を伴う宗教的ドクトリンの四つを挙げているが、④宗教的ドクトリンを省略して前三者に限定していることさえある。See Rawls 1993, pp.169-71 (二〇四—〇六頁)。なお、このロールズのモデルケースは、各々の宗教的ドクトリンの内在的観点から正義の政治的構想が支持される理路を開く非常に重要な視点を含んでいると著者は考えているが、その検討は別稿での課題とした。

- (10) これに対してアンドリュース・コッペルマン(Andrew Koppelman)は、ロールズの『正義論』段階での議論を援用して、ロールズも宗教の特例扱いを容認していたと擁護している。それによれば、原初状態の当事者は「恐るべき事態(Awful Situation)」を避けるために良心の自由を優先的に保障する正義原理に合意するが、四段階順序の次のステップである憲法制定段階において無知のヴェールが徐々に引き上げられ自分たちの善に関する知識をより得るようになる」と、「宗教」というより具体的な範疇を選んでそれに良心の自由を認めるようになる、と云う。Koppelman 2017, pp.31-42.
- (11) Rawls 1997a, p.780 (二一五頁)〔括弧内と傍点は大森による〕。

- (12) 本稿ではあまり言及していないが、ドゥオーキンの宗教観の再解釈——有神論と無神論のどちらにも科学的部分と倫理的部分を見出して両者を標準化する——は、宗教信仰者をも含めた公共的審議の成立条件を打ち出そうとする点で、ロールズよりも政治と宗教との関係に踏み込んで論じているように思われる。これについては拙稿 Omori 2015, 一二—一九頁を参照。

- (13) Dworkin 2013, pp.129-30 (一四〇頁)。

- (14) Dworkin 2013, pp.117-24 (一二七—三四頁)。

- (15) マッシュュー・クレイトン(Matthew Clayton)も、倫理的自立への一般的権利の枠組みで宗教を保護しようとする点でドゥオーキンに同意するが、倫理的自立の観念を政治道徳の一部として見るべきだとして、自由、平等、福祉、民主主義といった他のリベラルな価値理念によって宗教をより適正に保護することができるとはせずだ、と解釈している Clayton 2017, pp.135-40.

- (16) Dworkin 2011, p.376. See also Dworkin 2013, pp.128-137 (一一九—四六頁)〔傍点は大森による〕。

- (17) ケヴィン・ヴァリアー(Kevin Vallier)も、ロールズとやや異なるところもあるが、公共的理性的観点から宗教の特例扱いの問題を考察している。彼によれば、当事者の意図に反して公金を使う二次的・副次的強制(secondary coercion)を伴う法は「公共的に正当化される目的を促進する限りにおいてのみ許容される」との非国教樹立原理(NEP: the Non-Establishment Principle)に適合することによって公共的に正当化される、という。このアプローチでは、公共的に正当化される目的として経済的繁栄、身体の保全、暴力的犯罪への規制、社会保障の提供などが想定され、数多くの国教樹立の事例(たとえば法廷に

- 十戒を掲示するなど)は公共的に正当化できなく、とされる。Valier 2017, pp.103-117.
- (18) Rawls 1993, pp.221-25 (二六八―七二頁)。またロールズは「正義論」の段階でも、正義原理は公共的でない諸制度に税金を用いて公的助成することは認められなく、としている。Rawls 1971, pp.332 (四三九頁)。
- (19) ただしロールズは、公共的理性の観念を再考し「公共的政治文化の広い見方 (the wide view of public political culture)」を提示している。そこでは、正義の政治的構想だけではなく、宗教的ドクトリンも含めて包括的ドクトリンが公共的理由の一つとして導入される可能性が認められている。See Rawls 1997a, pp.783-87 (二二二―二二六頁)。
- (20) ドゥオーキンの場合、国家が中立的であるべきなのは、ロールズとは異なり各市民が信奉するドクトリンの主題や内容に關してではなく、むしろ公権力が推進する政策や法案の正当化理由に關して、ということになる。ラボルドは、彼らの相違に關して、ドゥオーキンの中立性観念は、公共政策の正当化への一階の制約となるが、それ自体は二階の非中立的でリベラルな倫理的自立に基づいているとして、ロールズの純粹に政治的で非形而上学的な中立性理解よりも、「リベラルな信条 (liberal faith)」に基づく実体的議論であることを指摘している。Laborde 2016a, p.259. また彼女は、ドゥオーキンの理解する中立性はロールズのそれよりも狭く、としている。Laborde 2017, pp.73-75.
- (21) Dworkin 2013, pp.137-44 (一四七―一五三頁)。
- (22) 「幻覚をもたらず禁止されたドラッグの使用が共同体に一般的な損害を与えるとき、その一般的権利はドラッグの宗教的使用を保護しない」。Dworkin 2013, pp.134-35 (一四四―一四五頁)。
- (23) 「イングランド教会をブリテンの公的宗教として『国教化』することは、それが実質のない歴史的遺物にすぎないならば、倫理的独立を侵すものではない」。Dworkin 2013, p.168, n16 (二二二―二二頁)。
- (24) 詳しくは、Omori 2015, 三九―四二頁を参照。また彼は、中絶に關する従来の主張にみられるように、胎児の生命に關する実体的判断を避けて中絶を女性の選択の問題に還元しており、宗教の中で非個人的価値と個人的倫理との間に恣意的な境界を引くようにみえる。Dworkin 1998, pp.3-178 (三二―一九〇頁)。
- (25) Laborde 2017 pp.76-82. ラボルドは、ドゥオーキンが「ライフズ・ドミニオン」において、人工妊娠中絶に關する争いは解決不能な宗教的・神学的論争だとして、合衆国憲法修正一条が定める宗教行為の自由の問題として女性に中絶を選択する権利を擁護したが、これは胎児の道德的地位に關する実体的な判断をせず、個人の倫理的自立の範圍を恣意的に引くものだとして批判している。
- (26) 他にもジーン・コーヘン (Jean L. Cohen) は、従来の米国憲法における政教分離の厳格な理解が上手く機能しなかったことを指摘して、宗教を特別扱いすることを否定し、宗教的結社と非宗教的結社とを問わず、平等で自由な個人に対する反差別の

一般的枠組みで保護する「政治的世俗主義 (political secularism)」を提唱している。Cohen 2016, pp.113-144.

- (27) 「私の目的は普遍的な最小限世俗主義を明記することである。それは特殊西洋的な世俗化の歴史に結び付くものではなく、自由民主主義に必要な基本条件を満たすものだ。私の探求はリベラリズムに内在する：私は、リベラリズムは世俗的でなければならないということの意味にだけ関心をもつ。私は自由民主主義の核にある最小限世俗主義を抽出する。とくに私は、自由民主主義は厳格な分離の壁を要しないことを論じる。」Laborde 2017, p.116. 「私は世俗主義をリベラルな正統性の最小限の規範的要件として導入する。それは：国家の中に宗教の正しい位置を定める政治的ドクトリンである。」ibid., p.113.

- (28) Laborde 2017, pp.1-5, 44, 70, 113.

- (29) Laborde 2017, pp.153-54. なおラボルドは基本的にリベラルな平等主義の立場に立つとの自己理解があるために、この立場と自身が提唱する最小限世俗主義との位置関係ははっきりしないところがある。彼女は、一方で後者は前者の理論的拡張だとし、連続的な側面を強調しながら、他方で後者は前者よりも宗教に包容的だとして非連続的な側面をも同時に主張している。また彼女は、「リベラル」との自称を好んで多用する一方、別の論考では、自分の提案する立場を「ラディカルな平等主義的リベラリズム (radically egalitarian liberalism)」と呼んで、それが批判的共和主義 (critical republicanism) から導かれるとも述べており (Laborde 2016b, p.432)。¹ 彼女自身、自己の立場の位置づけをはっきりさせていない観がある。本稿では、ラボルドの立場を「最小限世俗主義」と定位して、引用箇所以外は「リベラル」の呼称は用いず、リベラルな平等主義と一応区別される、その発展的な立場として位置づけておく。

- (30) Laborde 2017, pp.150-56. 世俗国と神権国はラボルドが理念型として挙げる仮想的国家の二つのモデルであるが、彼女自身は、自分の正義構想は「神権国の保守的仕組みよりも世俗国の進歩的な配置の方に近う」(ibid., p.158) としている。しかし、これら二つの国家タイプの比較は若干誤解を招くように思われる。最小限世俗主義の眼目は、国教樹立や法適用除外の諸問題の考察にあり、どのタイプの国家が正当であるかというよりも、自由民主主義的な国家において、どのタイプの政策が正当であるかを主たる考察対象としているはずだからである。

- (31) これらの原理は、彼女が主として国教樹立の措置の是非を判断するための基準として提示しているものではあるが、ここでは法適用除外の事例にも拡張・応用できる最小限世俗主義の一般の基準を示すものとして捉えておきたい。

- (32) 「理由が一般的にアクセス可能でなければ、国家公職者は国家の強制を正統化するために、その理由に訴えてはならない。」Laborde 2017, p.119. ラボルドによれば、アクセス可能な理由は、公共的討論がともかくも可能になるための認識論的条件であり、理由の内容は問われない、という。

- (33) 「そこで他の二つの選択肢と比べることで、アクセス可能性に関する私の見解の利点に注意を引かせてもらおう。一つは包

含的な公共的理性論者が擁護する自認可能性の見解であり、もう一つは排他的な公共的理性論者が擁護する共有可能性の見解である：包含的論者にとって、公の場で提示される見解は自認可能であれば、つまり自分独自の基準に従ってそれを支持している人に正当化できれば十分（かつ必要）である、とされる：今度は排他主義の哲学者の批判に取り掛かう。彼らは公共的討議における宗教的観念への訴えがリベラルな価値に両立しないのではないかと恐れ、市民たちが（正義のリベラルな構想など）共有されるか共通でありうる理由にのみ訴えることを求めたがる。Laborde 2017, pp.124-136.

- (34) 「最小限世俗主義の第二原理：社会的アイデンティティが社会の可傷性と支配の標章となる場合、それは国家によって象徴的に承認・促進されてはならない。」Laborde 2017, p.137. たとえばスイスにおけるミナレット建築の法的禁止は、少数派であるムスリムに排除のメッセージを与えることになるから認められない、とする。なおここで「支配 (domination)」という独特の単語が用いられるが、これはフィリップ・ペティット (Philip Pettit) から共和主義者らが定式化している言葉である。Cf. Pettit 1997. ラボルドは、この箇所でヌスバウムをも引用しており、自由主義と共和主義との相違にはあまり頓着していないようである。

- (35) 「重要な規範的価値とは、宗教と国家との分離ではなく、むしろすべてのアイデンティティの包括である。」Laborde 2017, p.141 (強調は原著者による)。ラボルドは、国家が承認する象徴が不正であるかを評価するために、配慮されるべき以下の四つの基準を具体的に挙げている。1. 宗教の意味論的な趣旨に固執せず、社会的意味の解釈に開かれていること、2. 個人の意識に依存しないこと、3. 文脈依存的であって社会的意味は社会によって変わること、4. 象徴は文脈依存的であって異なる場所によって異なる意味をもつこと。Ibid., p.140.

- (36) 「リベラルな世俗主義の第三原則：ある実践が包括的倫理に関する場合、それは個人に強制的に課されてはならない。…個人だけが自分の生き方について主権をもつことから、包括的宗教の国家的強制から自由でなければならぬ。」Laborde 2017, p.144.

- (37) ラボルドによれば、インテグリティに関する諸自由は「市民の中核的な道德能力——とくに自分自身の倫理的信条や企図を思い描きそれによって生きる能力——の行使に不可欠な自由」であるとされる。Laborde 2017, p.147.

- (38) Laborde 2017, pp.147-49.

- (39) ラボルドは、ドゥオーキンがリベラルな中立性を「正当化の中立性 (justificatory neutrality)」に読み替えたことを好意的に評価して、その中に、公共政策がどの宗教的自由を認めるべきかを検証する理由のフォーラムが想定されていることを示唆しつつある。Laborde 2016a, p.255.

- (40) Laborde 2017, pp.214, 217. 彼女は「二段階理論」を「これはEJCか？それは法適用除外を認められるべきか？」と簡略的に

定式化している。この呼称は、国教樹立ではなく法適用除外の問題への対応の文脈で登場するが、繰り返すように、本稿では国教樹立の問題にも適用できるように、彼女の最小限世俗主義の構想をより一般化して定式化することにした。なお two-pronged は、通常ならば「二面的」「二又の」「二本柱の」などと訳すべきところであるが、「二段階」と訳しているのは、彼女が宗教の公的容認を政治的審議における「入力」と「出力」の二つの段階で審査するとの意味でこの語を用いているからである。

(41) 「理由はアクセス可能でなければならず、自由と平等というリベラルな基本的規範に直接矛盾してはならない。これら二つの最小限の要件を満たした後は、あらゆる種類の理由は公共的論議のインプットとして許される。実体的なリベラルな原理は、政治的討議のアウトプットへの外的制約として機能する。」[Laborde 2017, p.123 (強調は原著者による)]。

(42) Laborde 2017, pp.129-30。

(43) 実はラボルドは、これら二つの条件が政治的審議の第二段階で採用される法案の最終チェックで用いられる基準だとは明言しておらず、関連箇所を読み比べても彼女の全体構想が今ひとつ判然としない。一方で彼女の記述には、宗教的その他の要求のインプットとして承認される条件にすでに「リベラルな基本的規範」との両立が描かれており (Laborde 2017, p.123)、これらの二条件はインプットの判定基準の側に含まれると解釈する余地もある。しかし他方で、彼女はこれらの条件を説明する節の前に「次の二節で私は、さらに二つの実体的な基準を解析しよう」(p.123) (傍点は大森による) と述べていたり、アウトプットの判定条件の例に「個人的自由」を挙げて、三条件を整理した表の中に第三条件のリベラルな価値として挙げたりもしている (p.118)。そこで本稿は、彼女の記述を踏まえつつ、これら二つの条件が主として第二段階における具体的な実体的基準として作用すると捉えることにより、より整序されたモデルとして再構成することにした。

(44) Laborde 2017, pp.123-24 (傍点は原著者による)。また彼女は政治的審議の段階区分を正義原理と正義基準との区別であり、宗教的要求を絞り込む役割を果たすとも述べている。「第一段階の資格審査は許容的である。こうした要求は、公共的なリベラル正義構想によって第二段階で審査される。だから要求の無限増殖はない。この二段階理論によって、正義原理と正義基準とを区別する。」Ibid. p.214。

(45) 宗教を特別扱いする条件を二段階構成で考えている点ではヌスバウムも同類である。彼女は、奴隷制度を神に訴えて正当化する南部の奴隷所有者の議論は、人生の究極的意味を探索する能力を保護する意味では第一のテストを通るが、次の段階では他者危害への恐れや州のやむにやまれぬ利益によって覆されるだろう、としている。Nussbaum 2008, pp.170 (二二頁)。しかし彼女は必ずしも政治的審議の場面を設定していない点、第二段階での排除テストとしてのみリベラルな条件を挙げているなどの点で、ラボルドとはやや異なるアプローチをしているように思われる。

(46) 予め断っておくが、ここで権限と資格が問題となるのは、国教樹立の場合の国家公務員ではなく、法適用除外を要求する宗

教的その他の結社とその構成員の方である。ラボルドは、結社の権限と資格を論じている章で「境界画定」の問題を論じ (Laborde 2017, pp.8-9, 160-61)、法適用除外に宗教分解の理論を応用すると述べている (p.17)。本稿では、彼女の最小限世俗主義の構想を可能な限り統合的に捉えようとする関心から、ここでの議論を、法適用除外を要求する結社を想定しつつも、一般的な参加者の権限と資格に関する議論として捉えておきたい。これと対照的なのは、オーレリア・バルドン (Aurelia Bardon) の議論である。彼女は、ラボルドと同様に、自由民主政における公共的正当化は、道德的真実に関する宗教の絶対主義的論拠ではなく、誰もが受容可能でアクセス可能な根拠に基づかなければならないとするが、しかしその担い手は立法者や裁判官のような公職者に限定される、とする。Bardon 2016, p.288。

- (47) 「私の理論では、諸々の結社の権威の本性と範囲は、リベラルな原理に依拠しつつ民主的に決定され、最終的には国家によって確定される。国家だけが、他の自由と両立するように、『宗教的自由の正しい境界』を判断すべきだ」。Laborde 2017, pp.170, see also, *ibid.*, pp.161, 163, 196。ジーン・コーヘンも、宗教的結社に国家の権限を委譲することは、立憲民主政において保障される個人の諸権利——とくに弱い地位にいる女性などの権利——を危険に晒すとして、国家主権の分散には否定的である。この限りではコーヘンは、ラボルドと同じ立場に立つ。「どこまでが好意的で、どこからが不公平で有害な容認なのかについて線引きすることは複雑な仕事ではあるが、線引きをするのはリベラルな民主国家でなければならない。」Cohen 2017, p.100。
- (48) Laborde 2017, pp.175-84。
- (49) Laborde 2017, pp.190-96。ただし彼女は、裁判所はこうした結社内教義に関する判断に敬讓すべきだが全面的な免除を与えるべきではないとして、宗教的理由で結社の施設で働く清掃員を解雇するなど、本来の業務目的とは異なる理由に基づいて判断する権限はなご、とする。

- (50) Laborde 2017, p.180。

- (51) 原著者の命名にケチをつけるようで恐縮だが、この「インテグリティを保護する信念」という名称はやや誤解を招きやすい表現であるように思われる。法適用除外が許可されるか——どの宗教的信念が保護に値するか——を決定する基準の中に「保護」という言葉を含めると「保護に保護を与える」という明瞭さを欠く表現になるからである。せめて「インテグリティ依存的信念 (integrity-dependent commitments)」などとした方がわかりやすかったように思われるが、ここでは原著者の名称にそのまま従っておく。

- (52) 実はラボルド自身は、この IPCs の観念を結社の法適用除外の文脈に導入しており、国教樹立の文脈で登場する三条件との関連を明らかにしていない。本稿は彼女の理論の統合的理解を提示するという関心から、IPCs の観念を三条件に組み入れて、IPCs を法適用除外の事例で結社の構成員が審議の第一段階で示すべきアクセス可能な理由の一種として理解している。国教樹

立の事例では、特定宗教の許可の要求は国家公職者が行くと想定されているから、彼らに IPCs の提示を求めるのは本性上矛盾している（公務員の IPCs を根拠にした十字架の公共的掲示の許容などありえない）。そのためアクセス可能な理由には様々なものがあり、法適用除外の事例に関してとくに重視されるのが IPCs だと理解した方が彼女の議論全体に整合的であると思われる。

(53) 「IPCs とは、慣習や儀式や行動（あるいは行動の拒否）の中で表明されるもので、これによって各人はどのように自分が生きるべきかと考えることに従って生きることが可能になる」。Laborde 2017, pp.203-04.

(54) Laborde 2017, pp.204-05.

(55) Laborde 2017, pp.215-17.

(56) 実はラボルドの記述では、これら二つは「正義に適った法適用除外の二つの原理（Just Exemptions: Two Principles）」（Laborde 2017, p.217）とされている。しかし、そもそもこれら二つがなぜ「原理」と称されているのが不明である。さらにこれらを法適用除外が容認される原理＝基準と理解してしまうと、最小限世俗主義の三つの条件や以下で挙げる二つの基準など、他の箇所が登場する基準との関係が不明確になるばかりか、これらの事情が存在する場合には、不正な状況下にある結社が法適用除外を求める主張をするまでもなく、法適用除外が政治的審議における承認プロセスを経ることなくそのまま容認されるかのような印象を与える点で誤解を招く。彼女自身も「IPCs へ向かう正義を指し示す背景的不公正の二種類（two distinct types of background unfairness that bear on justice toward IPCs）」という言ふ方をしてることもあり、これら二つは「IPCs にとって脅威となり、いそこの保護が正義によって求められる「背景事情」としてここでは捉えておきたい。「いそこの」と付記しているのは、もし仮にこれらの事情がなかったとしても、宗教的信念が保護されねばならない場合もあり得るからである。

(57) Laborde 2017, pp.220-229.

(58) ミーヴ・クック（Meave Cooke）は、宗教を個人の関心事に矮小化してきた従来のリベラルな「良心の私化（privatization of conscience）」に対抗して、テイラーの「強い評価」をテコに、共通善を継続的に追求する他者との相互主観的な承認の観念を結びつけて、良心の概念を公的生活への志向性を有するものと再解釈している。Cooke 2017, pp.296-307. ラボルドも同じでテイラーの「強い評価」に言及しているが、クックの公共的・相互的な理解とはむしろ対照的に、宗教的な信条が個人のアイデンティティやインテグリティの深層に結びつくことを示す内面的行為としてそれを捉えているように思われる。

(59) Laborde 2017, pp.205-07.

(60) IPCs の観念が、「最小限世俗主義の三つの条件のうち「アクセス可能な理由」に対応すると著者が考えるのは、彼女のこの記

述に基づいている。

- (61) Laborde 2017, pp.207-09. ラボルドが希薄な受容可能性条件の中で挙げている「道徳的に忌まわしい行動でも、他人の基本的自由・権利を侵害する行動でもない」との制限は、アクセス可能性条件の説明の中で補足的に付言された「自由と平等というリベラルな基本的規範に直接矛盾してはならない」に関連するものと解釈される。彼女の記述を解釈すれば、ここでの希薄な受容可能性条件として挙げられている制約は、審議のアウトプットを絞り込む第二段階でのリベラルな実体的価値とは区別され、リベラルな価値・規範の中でも最も基本的な条件であり、これに反する宗教的その他の要求は審議のインプットとしてさえ認められない最小限の基準と解されることができよう。

- (62) Laborde 2017, pp.209-13.

- (63) 国教樹立の場合、要求主体は「国家公務員」であると想定されるから、その主体にIPCsの理由提示を要求することはできないが、先述の三条件「アクセス可能な理由」「平等なシテイズンシップ」「個人の自己決定」が政治的審議の二段階で要求の可否を決定する条件として作用することは十分考えられる。

- (64) Laborde 2017, pp.212-14.

- (65) ハーバーマスも、ロールズと同様に、宗教的言明が政治的審議の場で表明される可能性を模索するが、ラボルドと比べてどれだけ宗教に包容的であるかの評価は難しい。彼は、一方では政治的公共圏において宗教的市民は自己の宗教的信念を世俗的市民にも理解できるように「翻訳」することを求めて市民社会の意味創出機能を保持しようとしながら、他方で国家の諸機関では世俗的な意見だけがフィルターを通過し、宗教的意見が振るい落とされるとしている。彼の宗教の包容度は、社会の公共圏レベルにおいて審議参加者同士の相互学習を強調する限りでロールズ以上ではあるが、審議の二段階構成を取りつつも国家の制度圏レベルでは宗教を厳格に排除する限りでラボルド以下であると評されるかもしれない。Habermas 2015, 一四〇—六〇頁。

- (66) Laborde 2017, p.157. ラボルドは、自己の理論がとくにドゥオーキンの「内在的批判 (an internal critique)」であることを強調している。Laborde 2016a, p.255.

- (67) ただしラボルドのドゥオーキン批判の一部は、彼女自身に跳ね返るところがあるように思われる。というのも宗教的要求を行う当事者が、自己の宗教的信念が真摯で切実であると、インテグリティに基づいて示すことができない場合には、公的容認の道を閉ざしてしまうからである。See Laborde 2017, pp.69-82.

- (68) ここではロールズやドゥオーキンとの相違に注目したが、もう一つミカー・シュウォーツマン (Micha Schwartzman) の分類を用いて補足しておく。彼は、「宗教を国家行為の正当化根拠とすべきか」という公共的正当化の問題に賛否二つの立場が

あり、「宗教に法適用除外を与えるべきか」という公的容認の問題に賛否二つの立場があり、それぞれ組み合わせ、内包的容認論・排他的非容認論・排他的容認論・内包的非容認論の四つの立場があり得るとする。前二者は宗教を特例扱いするかどうかの点で内的に矛盾し、排他的容認論は無秩序に至るために否定するが、内包的非容認論は平等主義的である点で魅力的だと是認しつつ、公共的正当化の問題に関して、非宗教的信念をも根拠として認めないというレベラアップの方向でそれを修正するべき——それに代えて根拠は「公共的／非公共的」であるべき——だと論じる。Schwartzman 2017, pp.15-28. この分類ではラポルドの立場は、法適用除外の可否問題自体を公共的正当化の場面にはめ込むように設定しており、少なくとも政治的審議の入口で宗教的理由を宗教的であることを根拠に予め排除しないという意味では「内包的容認論」——あるいはレベラダウンの方向での「排他的容認論」?——に親和的であると考えられる。しかしそれは、彼が批判するように内的矛盾を抱えるのでなく、容認を求める集団が審議の過程で IDCs を示すことができる限りで、宗教的・非宗教的信念に関わらず、それらを理由として認める点で、宗教の特例扱い問題を、審議から独立した基準によって裁断するのではなく、審議当事者の主張の真摯さに依存させる、いわば審議化 (deliberationalize) する試みであると評することができる。

- (69) Rawls 1993, pp.3-15 (五—一八頁, Dworkin 2013, pp.2, 147 (一一—一五五頁), なお拙稿 (Omori 2015, 三四—三七頁) を参照。彼らの論述に「国家」の存在が直接的に登場しなくても、こうした枠組みを構築する役割は公権力にあることが想定されていると考えられる。ロールズの「リベラルな正統性」の考察は政治権力の行使のあり方を対象にしていたし (Rawls 1993, p.217 (二六三頁))、またドゥオーキンの「宗教的自由」の考察は「裁判所は特定の宗教的実践を容認するべきか」という問題関心からであった (Dworkin 2013, pp.105-47 (一一六—一五五頁))。

- (70) 彼女は、正義に関する紛争の解決には主権の究極的源泉が必要であり、国家はすべての個人の利益を代表しているとの二つの理由を挙げている。Laborde 2017, pp.161-71. 「私の理論では、諸結社の権威の正統性や範囲は、リベラルな原理に言及しつつ民主的に決められ、最終的には国家によって確定される。国家だけが、他の自由と両立するように、『宗教的自由の正しい境界』を判断できる」 (ibid., p.170)。

- (71) 国家の境界画定の権限に関してエンゾ・ロッシ (Enzo Rossi) は、国家が宗教団体を国家と同列の (公的・政治的) 競合者ではなく、統治しやすい (私的) モノリスに鑄直してきた歴史的事実を指摘し、ラポルドはこの国家の単純化権力を過小評価しているとして批判している。Rossi 2017, pp.61-64.

- (72) Dworkin 2013, pp.137-47 (一四七—一五五頁)。

- (73) Laborde 2017, pp.148-9.

- (74) Laborde 2017, pp.149-50.

- (75) Laborde 2017, p.218.
- (76) Laborde 2017, p.180.
- (77) ドゥオーキンは、宗教の公的容認をめぐる政治的審議の場面を想定していない。むしろ彼は、有神論の信仰者と無神論者との間で道徳的対話が成立していないとの現状認識から、政治的審議が開始できる共通の基盤を見出すことに関心があったと言えるかもしれない。彼の宗教観の再解釈は、有神論と無神論の標準化を目指す試みだが、それは両陣営の間の対話の糸口を見出す目的を有していたと考えられる。Omori 2015, 三四—三七頁。
- (78) 実際、ラボルドは第一段階でのアクセス可能な理由や IPCs の根拠について多くの紙面を割き精力的に論じているが、アンバランスなことに、第二段階でのリベラルな実体的価値との両立判定についてはほとんど語るところがない。この両立の是非の判定が審議の中で議題になるのか、審判者の思考の中での基準適用で完結するのか、はつきりしない。推測するに、やはり彼女にはリベラルではない——個人の基本的自由や人権に反する——宗教的活動が公的容認される事態は避けたいとの予断があり、やはり第二段階ではスタティックな基準適用だけが想定されているように思われる。
- (79) ロナン・マックレア (Ronan McCrea) は、ラボルドが宗教の中に容認したい特徴と容認できる特徴を見分ける「区分の技術 (art of separation)」を用いていることを批判して、彼女の理論戦略は政治権力を求める宗教紛争を再招来しかねないとして、従来のリベラルたちが主張してきた通り、国家の中立性や政治と宗教とのカテゴリー区分の維持を擁護している。McCrea 2017, pp.69–79.
- (80) 詳しうて Omori 2006, 1101—1111 頁を参照。

*本稿の執筆中に、ロウルズ後期思想を代表する著書 (Rawls 1993) の翻訳が出版された。同書は待望の翻訳であり、大著を苦勞して訳された翻訳者の方々には感謝申し上げたい。本稿にも同書からの引用が何か所があるが、校正段階だったために訳文を逐一挙げるができなかった。原書の引用に対応する翻訳の頁のみを挙げるに止めたことをお詫び申し上げます。