

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？ インド最高裁と「宗教の自由」・ 「セキュラリズム」

孝 忠 延 夫

目 次

序 章

第1章 「セクラーナ」な国家・インド

1. インド憲法の成立と「セキュラリズム」
2. インド憲法と「宗教の自由」

第2章 「宗教の自由」と「セキュラリズム」をめぐる司法判断

1. インド憲法は「宗教」を定義してはいないが：『本質的行為の法理』
2. 「セキュラリズム」をめぐる司法判断

第3章 「宗教」と「セキュラリズム（多宗教共存主義）」

1. インドにおける「宗教」：包摂的ヒンドゥー主義と排他的ヒンドゥー主義
2. インドにおける「セキュラリズム（多宗教共存主義）」

終 章 国民統合・国家統合と「セキュラリズム（多宗教共存主義）」

むすびにかえて：『正義の寺院』

序 章

2021（令和3）年2月24日、最高裁大法廷は、那覇市都市公園内にある「孔子廟」の使用料を那覇市長が全額免除していたことが、憲法の政教分離原則に違反すると判断した¹⁾。この最高裁判決は、「宗教」とはなにかを定義してはいないが、宗教の構成要素とその特質に論及しつつ本件施設の「宗教的意義」を認定している²⁾。注目されるのは、林景一裁判官の反対意見である。林裁判

1) 最高裁判所令和3年2月24日大法廷判決（令和元年（行ツ）第222号）

2) 山崎友也「孔子廟公有地無償使用事件上告審判決」法律時報93巻7号（2021年）4頁。最高裁判決は、本件免除が憲法第20条3項の「宗教的活動」に該当すると

官は、その反対意見で、「(一般社団法人久米崇聖会は) ……特定の信仰を絆として、これを日常的に実践する集団であるとみることはできない」とし、「……常識的にみて宗教の本質的要素と考えられる要素のいずれも認定できていない」と多数意見を批判する。

日本国憲法には、「政教分離(セキュラー、セキュラリズム)」という日本語表現そのものを用いた条文は存在しない。「政教分離」の内容を示す第20条1項後段、同3項、および第89条の解釈として、日本国憲法における政教分離が論じられるのである³⁾。「宗教の自由」およびセキュラリズムに関わる諸外国の憲法規定はさまざまである⁴⁾。本稿では、インド憲法(1950年施行)の当該規定をまず紹介・検討する(第1章)。インド憲法の「宗教の自由」に関する判決では、上記林裁判官反対意見が指摘する、「宗教の本質的要素とは何か」、「宗教の本質的行為(実践)と何か」についてインド最高裁は一つの『法理(doctrine)』を生み出し、特定宗教(とりわけヒンドゥー教)の改革、さらには教義の問題まで正面から論じている(第2章)。すなわち、ほとんどの国の裁判所がその判断を避ける「宗教的過誤」あるいは「宗教的真実」の近代的かつ合理的な定義をインドの最高裁は提供してきたのである⁵⁾。もちろん、裁判所は憲

のみ判断し、第20条1項後段及び第89条違反かどうかは「判断するまでもない」としている。

- 3) 日本における信教の自由と政教分離をめぐる論議については、孝忠(1998)、同(2018)など参照。政教分離の憲法的保障は、憲法上の基本的権利ではなく、「制度的保障」であると解するのが憲法学の通説であり、最高裁の判例でもある。これに対し、政教分離は制度や原理にとどまらず、一定の「権利」をも内包するものであると考えてきた。一方、インド憲法は、前文にセキュラリズム、第三編「基本権」に宗教の自由の諸条項を設けているので、セキュラリズムを基本権と深いかわりをもつ憲法上の制度、憲法の基本構造をなすものと解釈できるだろう。
- 4) したがって、secular, secularism は、本稿では原則としてそのままセキュラー、セキュラリズムというカタカナ表記とし、特定の意味を明記しようとするときには、「世俗的」、政教分離(主義)、さらには「多宗教共存主義」などと表記する。
- 5) 「超自然的、超人間の本質(すなわち絶対者、造物主、至高の存在等、なかんずく神、仏、霊等)の存在を確信し、畏敬崇拝する信条と行為」(津地鎮祭事件控訴審判決・名古屋裁昭和46(1971)年5月14日判決、行集22巻5号680頁)。宗教および「宗教的なるもの」に関する司法判断および司法決定は、「規範秩序がどのメ

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

法・法律の解釈としてそれを行わなければならないので、具体的事件の処理にあたる裁判所の宗教関連条項の解釈としてである。

政教分離（セキュラリズム）については、大日本帝国憲法下での神社神道の事実上の国教化（「神社神道は、宗教にあらず」）の反省・克服をめざした日本国憲法と、印パ分離という過酷な歴史を経て独立インドの国是と考えられた政教分離（セキュラリズム）とは共通性ととも、その内容は大きく異ならざるを得ない。加えて、「宗教」のみならず「宗教的なもの」を『公共圏』に位置づけたインドの国家と社会は、日本とは大きく異なっている。第3章では、上記憲法規定、憲法解釈の前提となっているインドにおける「宗教」および「セキユラーなるもの」、そして「セキュラリズム」をめぐる論議を紹介してみたい。それらをふまえて、インドの「セキュラリズム」は、単なる政教分離にとどまらない「多宗教共存主義」を志向するものではないかとの試論を提起したい。終章では、インドにおける「国民統合・国家統合」と「宗教・セキュラリズム」とのかかわりをめぐる論議を考える。

今日、従来の『公私二分論』などを前提とした「宗教」の位置づけの限界が広く認識されつつある。本稿が扱うインドでの論議と現実の動きは、かかる動向のなかで重要な役割を果たすに違いない。しかしながら、本稿は、主として最高裁判例を手がかりとしてその一部を紹介するにすぎない。また、宗教やセキュラリズムに関する論考の不正確な紹介や、判決の重要な論点を見逃しているところも多々あるやに思われる。それでもあえて公表するのは、ひとえに、インドの現状（ヒンドゥー至上主義・ヒンドゥー多数派主義的傾向とマイノリティ宗教の周辺化、そしてマイノリティ宗教の信仰者への抑圧など）を危惧すると同時にこれらとかわる司法府の姿勢・判断の紹介に大きな意義を見いだしたからにほかならない。

本稿タイトルの「『正義の寺院』たりうるか？」という問いには、①『正義

↘ように解釈、具体化されているのかだけでなく、国家と社会との間の相互作用の基本的な側面を理解するための豊かな視点を提供してくれる」（Berti/Tarabout/Voix (2016), xxviii.）。

の寺院』とは何か、② インド憲法は、最高裁に『正義の寺院』たる役割を要請しているのか（少なくとも「許容」しているのか）、そして③『正義の寺院』となれるのか（なるべきなのか）、という問いを含意する。

第1章 「セキユラー」な国家・インド

1. インド憲法の成立と「セキユラリズム」

インド憲法前文は、「主権を有する共和国」を性格づける修飾語として、「社会主義的 (socialist)」、「民主主義的 (democratic)」の形容詞とともに「セキユラーな (secular)」という形容詞を付加している。この前文の成立経過とその解釈をめぐる論議を簡単に紹介しておきたい。

(1) 憲法制定議会における論議

1946年から1949年にかけてのインド憲法制定議会での論議は、議員の間で独立インドの国家理念としての、国家と宗教との関係をめぐる考えが大きく異なっていたことを明らかにする⁶⁾。すなわち、一方では、前文に神を呼び出そうとする試みがあり（前文を「神の名において (In the name of God)」で始めるもの (H.V. カーマト (H.V. Kamath)、G. マーラヴィーヤ (G. Malaviya)、S.L. サクセーナ (S.L. Saxena) 議員など)、他方では、前文を「われらインド国民は、社会主義的な秩序を確立するため、インドをセキユラーで協同的な共和国 (a secular cooperative commonwealth) にすることを決意する……」で始めようとする提案もあった (B. ブラサード (Brajeshwar Prasad))⁷⁾。

また、制定すべき憲法で、国家と宗教とのかかわりをどのように定めるのかについて、K.T. シヤー (K.T. Shah) (科学者) は、インドがセキユラーな国家であることを主張し、開かれた精神をもつというのなら、宗教的慣行を規制するだけでなく、それらを禁止する権限も持つべきであり、条文中にインドは

6) インド憲法に具体化された不文の原則は、1931年のインド国民会議派のカラチ決議に見られるものであり、それは「国家は全ての宗教に対して中立を遵守しなければならない」としていた。

7) *Constituent Assembly Debates (CAD)*, Vol. X, 439.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

「いかなる宗教、信条又は信仰告白についてもかかわりを有しない」ことを明記すべきだと主張した⁸⁾。これに対し、K.M. ムンシー (K.M. Munshi) (ヒンドゥー伝統主義者) は、「……私たちは、深い宗教的こだわりをもつ国民である。同時に私たちは、宗教的寛容という生きた伝統を持っている。それは、すべての宗教が同じ神に繋がっているという広義のヒンドゥー教のとらえ方の帰結である。……セクラーナ国家は、神のいない国家ではない。それは、宗教を根絶したり、無視することを約束する国家でもない。また宗教的信仰に配慮することを拒否する国家でもない。……」と考えていた。さらに、S. ラダークリシュナン (S. Radhakrishnan) は、国旗の真ん中のアショーカの法輪 (妙王輪) (ダルマ・チャクラ (Dharma Chakra)) について語り、真実はダルマの追求によってのみ得られると述べた⁹⁾。

いずれの試みも成立せず、いずれの見解も多数の支持を得ることができなかった。「セクラーナ」という文言の前文への明記は、1976年の憲法第42次改正を待たなければならない。「セクラーナ」あるいは「セキュラリズム」という用語は、おそらく正確には定義できない非常に弾力性のある用語であり、未定義のままにしておく方が好ましいので、定義はされなかった¹⁰⁾ のであろう。

今日に至るまで (そして、おそらくは将来にわたって)、「セキュラリズム」がインド憲法の「難解な」政治理念となったのは、憲法制定審議過程に生じた「印パ分離」という過酷な現実である。また、インド建国、インド憲法の制定を主導したネルーとガンディーの間にも、大きな違いがあった。宗教と政治の

8) CAD, Vol. VII, 815, 827. K.T. シャーは、基本法に「セクラーナ」という言葉を実際に明文化することを二度試みたが、それは成功しなかった。彼の二回目の試みは、「セクラーナなインド国家は、いかなる宗教、信条または信仰の告白にも関係をもたない」との文言を含む新たな条項の提案である。後にインド大統領となった S. ラダークリシュナンも、「宗教ではなく、ナショナリズムが近代的生活の基礎である」(Rao (1968), 16.) と述べている。

9) CAD, Vol. VII, 815. 現在連邦下院内の議長席をみおろす碑文には「Dharmachakra Pravartnaya」と記されているが、これは「正しさの輪の支配、法の支配を確立するためのものである」とされている (Kashyap (2017), 47)。

10) Kashyap (2017), 39.

厳格な分離を求め、インド政治における、異なる宗教と宗教コミュニティの調和のとれた共存を促進する手段としての合理主義的セキュラリズムを考えていた J・ネルー¹¹⁾ と、「寛容」と多元主義を提唱していた M.K. ガンディー (M. K. Gandhi) の考えは大きく異なっていたのである¹²⁾。R. セン (Ronojoy Sen) も述べているように、「……結局のところ、「平等尊重」理論——国家がすべての宗教を尊重し容認する——が当時、勝利したことを意味する。これはまた、セキュラリズムのネルー式定式化であった。」¹³⁾

(2) 憲法上の明文化

1976年憲法第42次改正により、憲法前文が改正され、「主権を有する共和国」を性格づける修飾語として、「社会主義的 (socialist)」とともに「セキユラーな (secular)」という形容詞が付加された¹⁴⁾。しかしながら、一般的には、「セキユラリズムは、セキユラーという言葉が前文に挿入される前でも憲法の一部だった」と考えられてきた¹⁵⁾。そして、前文におけるこのセキユラーという用語に与えられるべき意味は、「ダルマ・ニラペークシャ (Dharma Nirpeksh)、すなわち宗教事項における国家の中立性 (ダルマの自立、ダルマへの中立性) ではなく、パンタ・ニルペークシャ (Panth-Nirpeksh) すなわち、宗派の自立、

11) Khilnani (2007), 89; Richman/Geetha (2007), 66.

12) Rajan/Needham (2007), 1, 15; Tejani (2007), 45.

13) Sen, R (2019a), xxiii. 憲法制定議会の論議の中で、J. ネルーは、セキュラリズムは達成されるべき理想であり、セキユラーな国家の樹立は信仰の行為 (act of faith) であると宣言している (Kashyap (2017), 38.)。

14) 本稿では、憲法前文の「セキユラーな国家」という表現を用いる。近年、一定の価値内容を含意して用いられることもあるが、本稿では、憲法上明記されたものとして、この表現を用い、その規範的内容の意味を明らかにすることをこころみる。

15) Singh (2017), A-24. 後述する S.R. ボンマイ判決で、A.M. アーマディ裁判官も、次のように述べている。「1976年、憲法の前文に「社会主義」と「セキユラー」という言葉が第42次改正によって追加されたのにもかかわらず、セキュラリズムの概念は、(すでに) 憲法哲学に非常に深く組み込まれていた。「セキユラリズム」という用語は、非常に弾力的な用語であり、正確な定義はできなかった。おそらく最良のものを未定義のままにしておこうと、定義されなかったのであろう。この第42次改正によって、暗黙のうちにされていたものが明示されたのである。」((1994) 3 SCC 77.) 前述 Kashyap の言葉は、この判決をふまえたものであろう。

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」宗派への中立性、あるいはサルヴァ・ダルマ・サマバーヴァ (Sarva Dharma Sambhava)、すなわち全ての宗教を同様に扱う、またはすべての宗教を同等に尊重するという意味を与えようとするものだ」といわれている¹⁶⁾。ただ、この点を明文化しようとした1978年憲法（第45次改正）法案は、第367条（解釈）に次の定義を挿入しようとしたが成立しなかった。

〔(1)憲法前文に従い、『セキュラー』という文言で修飾された『共和国』という表現は、すべての宗教を平等に尊重する共和国を意味する。(2)『社会主義的』という文言で修飾された『共和国』という表現は、社会的、政治的、経済的なあらゆる形態の搾取から解放される共和国を意味する。〕

また、上記の定義の採用を拒否した国民会議派は、1993年憲法（第80次改正）法案を提出し、この定義にそって「国は、すべての宗教を平等に尊重する」とする憲法新条項（第28A条）を挿入することを提案したが、この改正案も採択されなかった¹⁷⁾。

2. インド憲法と「宗教の自由」

インド憲法は、「宗教の自由に関する権利」としてその第25条から第28条で宗教の自由に関する規定を設けている。「これらの条項は、その成立当初からインドの文明化の特徴の一つであった宗教的寛容の原則を具体化している」¹⁸⁾。本稿での考察の前提として、まず、これらの条文とその内容を以下概観しておきたい¹⁹⁾。

16) M.P. シンも、「それは社会主義や共産主義の憲法のように反宗教的なものではなく、あるいは USA のように国家と宗教との間に壁をつくるものでもない。またそれは、完全な中立性や宗教への無関心に基づくものでもない。それは全ての宗教を平等に尊重することであり sarva-dharma-sambhava というインドの古い概念を具体化するものである」と述べる (Singh (2017), A-24.)。Kashyap (2017), 40.

17) Singh (2017), A-24.

18) *Id.*, at 262.

19) インド憲法の条文については、後掲「資料」および浅野/孝忠 (2018) 参照。

(1) 良心の自由並びに信仰告白、祭祀及び布教の自由（第25条）

まず、第25条は、宗教に関する基本権を個人（なんびと）にも認める規定である²⁰。① 1項冒頭で、「公の秩序、道徳、衛生及びこの編の規定（第三編基本権）の制限内において」という、良心の自由、信教の自由に対する制限が明記されていること、② 国が宗教活動に関連するセキュラーな活動について法律を制定することを認めていること（2項a号）、③ 社会福祉・社会改革をめざし、公共的な性質を持つヒन्दゥー教の宗教施設をすべての人々に開放すべきこと（同b号）などを定めている。

インド憲法には、「宗教」を定義している条項はないが、後述シールル・ムット (*Shirur Mutt*) 判決 (1954年)、ラティラル (*Ratilal*) 判決 (1954年) などでは、広い、包摂的な宗教の定義が採用されてきた。すなわち、宗教的信念のみならず、それらを追求する行為（宗教的实践）も「宗教」に含まれると解されている。最高裁は、「ヒन्दゥー教」の定義についても広く、包摂的に、それは「生き方であり、それ以上のものではない」（シャストリ・ヤグナプルシュダスジ (*Shastri Yagnapurushdasji*) 判決 (1966年)（サトサンギー (*Satsangi*) 判決）と解してきたので、ヒन्दゥー教とは異なる「新しい」宗教であるとの主張の多くは斥けられてきた。

ただ、第25条2項a号、b号が宗教活動にかかわる法律を制定することを認めているので、これらの法律の内容と宗教の自由（第25条1項、第26条）との関係が問題となる。最高裁は、『本質的行為の法理 (*doctrine of essential practices*)』を用いて、憲法上保障されるべき「宗教の自由」を限定的に理解しているようである（後述²¹）。

20) 憲法制定議会では、宗教を広める権利（布教の権利）について活発な論議があった（詳しくは Sen, R (2019a), 112- など参照）。また、布教の権利との関連で、植民地時代から論議のあった「改宗・再改宗」、「改宗をめぐる規制」、についても激しく論議された。インド憲法の明記するこの布教の権利と改宗・再改宗に関しては、Needham/Rajan (2007) 所収の G. ヴィシュワナタン (Gauri Viswanathan) および S. サルカール (Sumit Sarkar) の論考など参照。

21) 例えば、ヒन्दゥー身分法の大幅な改正（婚姻、離婚、養子縁組、相続など）は、社会福祉と社会改革のための措置を認める憲法規定に基づく法律によって実施さ

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

2項a号は、公の秩序、健康及び道徳並びにこの編のその他の規定の制限(1項)を受けつつ、宗教活動を自由に行うことを認めているが、具体的に何が本質的な宗教的行為・実践に該当するのか、それとも宗教的活動に関連するセクシーな、経済的、あるいは政治的活動なのかを判断することは容易ではない²²⁾。この2項a号は、ヒンドゥー教に限定されているわけではない。したがって、イスラーム教やキリスト教などの比較的大きなマイノリティ宗教は、国家の規制を免れることはできない²³⁾。2項b号は、礼拝などのために寺院に立入る権利であり、個人の権利のみならずコミュニティの権利にも言及している。もちろん、その権利が絶対的な権利でないことは当然であり、昼夜を問わず礼拝のために寺院を開けておくべきであるなどとするものではない。「第25条2項b号で認められた権利は、必然的に幾つかの制限または規制の対象となるが、かかる制限または規制は、第25条2項b号を第26条b号によって保護された権利と調和する過程で発生する」²⁴⁾。

(2) 広義の「ヒンドゥー教」(第25条「原注(Explanation)」)

第25条原注Iは、シク教徒の信仰の自由の内容としてキルパーン(小刀)の所持(携帯)が認められることを明記する。ただ、シク教ではキルパーンの形や大きさを定めてはいない。したがって任意の形状、サイズが認められているようにも思えるが、複数の携帯や、宗教にかかわりのないものを保持することは認められていない²⁵⁾。原注IIは、第25条2項b号でいうところの「ヒン

ゝれてきた。それらの立法は、「国が憲法第25条2項b号によって立法する権限を与えられている社会改革の尺度である」(Smith 1999, 199)。Cf., *State of Bombay v. Narasu Appa*, AIR 1952 Bom 84. このことは、ヒンドゥー教のみならず、イスラーム教に対しても同様である。例えば、「モスクはイスラーム教にとって本質的なものではないし、ナマーズ(礼拝)はどこででもできる」(後述)、あるいは「4人の妻や2人以上の子どもを持つことは、イスラーム教にとって本質的なものではない」(*Lily Thomas v. Union of India*, AIR 2000 SC 1650; (2000) SCC 224.) などと判示されている。

22) Singh (2017), 270.

23) Sen, R (2019a), 128.

24) Singh (2017), 267-8.

25) *R. v. Dhyani Shingh*, AIR 1952 All 53.

ドゥー教（ヒンドゥー教徒およびヒンドゥー教施設を含む）」には、シク教、ジャイナ教又は仏教を含むものとする旨明言する。各種の法律がヒンドゥー教徒と同様の法的取扱いを定めているときには、これらの教徒はヒンドゥーとは別の宗教的マイノリティであるとの主張をすることは出来ない²⁶⁾。

(3) 宗教活動上の自由（第26条）

第26条は、宗教的宗派にその宗教事項を処理する自由を認めている。第25条および第26条は、宗教的「寛容」の原則を具体化するものであり、インド文明の歴史を貫く特徴を憲法に盛り込んだものであるとされている²⁷⁾。

(a) 宗教的宗派 (religious denomination)

シールル・ムット判決（1954年）は、「宗派」についてオックスフォード辞典を援用して定義したが、ミッタル判決（1983年）²⁸⁾ は、宗派は、共通の信仰、共通の組織、そして独自の名称による認知、という三つの要件をみだす必要がある、と判示している。シュリー・オロビンド (Sri Aurobindo) 協会、オロヴィル (Auroville) は宗派ではないが、ローマ・カトリック教会 (Roman Catholic Mission) やアーナンダ・マールガ教団 (Ananda Marga) は宗派と見なされるとした。

(b) 宗教的事項の管理・運営 (management of religious matters)

第26条 b 号の権利主体は、個人ではなく宗派・団体である。「宗教的事項」は、教義や信仰に限定されず、宗教的実践にまで及ぶ（もちろん、後述するように当該宗教に不可欠なものを見なされる儀式や修行、礼典、礼拝様式などに対する保障が含まれる）。寺院施設の運営に関する法律が、寺院の神聖で本質的な場所に立入る無制限の権限を行使できるものであるとするならば、当該法律は憲法第26条 a 号の権利を侵害することになる。第26条 b 号を根拠に、第25条 2 項 b 号に基づき一般市民のヒンドゥー寺院への立入りを規制（あるいは排除）できるの

26) *CWT v. Champa Kumari Singhi*, AIR 1972 SC 2119; (1972) 1 SCC 508. しかしながら、2014年1月27日以降、ジャイナ教徒は宗教的マイノリティと認められている (Singh (2017), 271.)。

27) Singh (2017), 262.

28) *S.P. Mittal v. Union of India*, AIR 1983 SC 1, 20-21.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

かどうかが争われてきた。b号の権利は、宗教的事項に限定されている。何が宗教的であり、何がセクラーナなものであるのかを決定することは困難ではあるが裁判所はその作業をおこなってきた。『本質的行為の法理』は、ここでも重要な役割を果たしている。

(c) 財産を所有し管理すること (own and administer property)

第26条 c 号および d 号は、宗派が財産を取得、所有し、法律に従ってその財産を管理する権利を保障している。宗派から運営の権利を剥奪し、それを他のセクラーナな機関に委ねてしまう法律は、d号で保障されている権利を侵害することになる²⁹⁾。c号は、国が正当な目的によって財産を接収する権限を有することを前提としているが、宗教の核心 (core of religion) は、侵害されてはならない³⁰⁾。

(4) 特定宗教布教のための課税の禁止 (第27条)

第27条は、特定の宗教または宗派のみに用いるための課税を禁止する。

第27条のつくった枠組みは、国がある特定の宗教または宗教団体への援助、維持のために費用を負担することを定める法律の制定を禁じるものではないが、その法律により何人もいかなる税の支払いを強制されることはなく、その利息は有効に活用されるべきこと、換言すれば、もしある特定の宗教または宗教団体の援助、維持のために税が設けられたときには、何人もかかる税の支払いを強制されない、ということを決めるものである。しかしながら、もっぱらイスラーム教徒の子女のために1934年西ベンガル・ワクフ法 (The West Bengal Waqf Act) (1973年改正) に基づいて教育基金を創設すること³¹⁾、コミユナル暴動で被害を受けた宗教施設の修復に国家資金から支出すること (マイノリティの権利にかかわるので特定宗教施設への支出となるのにもかかわらず)³²⁾ は、第27条に違反しないとされている。

29) Singh (2017), 276.

30) *Id.*, at 277.

31) *Bashir Ahmed v. State of W.B.*, AIR 1976 Cal 142

32) *K. Reghunath v. State*, 1974 AIR Ker. 48.

(5) 一定の教育施設における宗教及び礼拝に参加することの自由（第28条）

第28条は、国が資金を出している教育施設における宗教教育（religious instruction）を禁じている（1項）。また、2項に基づいて宗教教育が認められる教育施設においても、その宗教教育に参加することなどを強制されない（3項）。

1969年グル・ナーナク大学アムリトサル法（The Guru Nanak Dev University Amritsar Act, 1969）第4条は、グル・ナーナクの生涯と教えを学び研究するための規定を有していた。同大学の教育が、インドと世界の文脈におけるその文化的影響力に関する学術的かつ哲学的な教育とみなされるとき、1項の問題は生じないが、参加・強制の問題が生じる余地はある³³⁾。第28条で禁止されている「宗教教育（religious instruction）」と「宗教学習（study of religions）」は、区別すべきであるとされてきた³⁴⁾。第28条は、宗教哲学や宗教文化を学ぶことを禁じてはいないからである。

また、この問題は、宗教的・言語的マイノリティの権利を保障する憲法第30条とのかかわりでたえず論議されている³⁵⁾。

憲法前文およびこれらの規定などから、インド憲法は、たんなる国家の非宗教性および宗教的中立性を定めるのではなく、一定の場合には個人および宗教団体の信教の自由・宗教活動を規制することによって、（積極的に）信教の自由、宗教活動を平等に尊重・配慮しようとするセキュラリズム（これを「多宗教共存主義」と表現してみたい）の実現をめざしていると解される。本稿では、このことを、①インド憲法が保障する「宗教的活動」とは何か（『本質的行為の法理（essential practices doctrine）』）、②インド憲法がめざすセキュラリズム（政教分離主義：多宗教共存主義）は、いかなる内容をもつものなのか、また何をめざすものなのか、などを中心に次章で検討する。

33) *D.A.V. College v. State of Punjab*, AIR 1971 SC 1731. なお、*D.A.V. College, Bhatinda v. State of Punjab*, AIR 1954 SC 561; *D.A.V. College, Jullundur v. State of Punjab*, AIR 1954 Mad. 75. SC も参照。

34) *Aruna Roy v. Union of India*, AIR 2002 SC 3176. Singh (2017), 282.

35) 孝忠 (2005), 64-.

第2章 「宗教の自由」と「セキュラリズム」をめぐる司法判断

1. インド憲法は「宗教」を定義してはいないが：『本質的行為の法理』

裁判所は、憲法が保障する「信教の自由」をはじめとする「宗教の自由」における『宗教』の射程とその内容を確定しなければ司法判断を行うことはできない。すなわち、ほとんどの立憲主義国家において、裁判所は、一つの政策が宗教の自由な活動に実質的な負担 (a substantial burden) を課すかどうかを決定しなければならない。このことは、裁判所が宗教の定義をおこなうことを求められるだけではなく、ある特定の行為・活動がその定義にあてはまるのかも決定しなければならないことを意味する³⁶⁾。インド最高裁が確立した法理が『本質的行為の法理 (doctrine of essential practices)』と呼ばれるものである。この法理の萌芽は、イギリス植民地統治下における裁判所の判断手法、あるいは憲法制定議会の審議のなかでもみられるが、憲法制定・施行後の1950年代半ばから1960年代に明示、確立され、若干の再構成が行われつつ今日にいたっているといえることができる。

宗教に関する（信教の自由および政教分離）司法判断の歩みを、Sen, R (2019a) は、大きく五つに分けている。第一に、憲法制定施行後まもない1950年代初頭である。裁判所は、この時期、すべての宗教に自由な活動を認め、宗教を個人の信仰と信念の問題に限定する狭義の定義に基づいた判決を下している³⁷⁾。しかし、第二に、1950年代半ばになるとシールル・ムット判決（1954年）で、①

36) Sen, R (2016), 886. アメリカ合衆国最高裁の場合、「宗教グループにとっての信仰あるいはその宗教活動の核心を判断し、そこに自由な宗教活動への「実質的な負担」(substantial burden)があるのかどうかを判断しなければならなかった。」(同)。Sen, R (2010), 86-。も参照。

37) *Ratilal Panachand v. State of Bombay*, AIR 1953 Bom. 242. この判決で M.C. チャグラ (M.C. Chagla) 高裁長官は、「本質的には、宗教とは、個人の信仰と信念の問題であり、その個人とその創り手、創造者、または最高代理人とみなすものとの関係の問題である。この関係とは、その個人がそれらをすべての人と宇宙の力の存在を規律しているものと信じるという関係である」とし、信仰・信念に限定するという「狭義の宗教概念」をとっていた。

宗教を広義に定義し、儀式、儀礼および礼拝方法は宗教の不可欠の部分と見なされるべきであり、② いかなる部分が「不可欠の部分」と見なされるべきかは、当該宗派・団体が決定する自治を有している、と判断した。第三期（1960年代）の最高裁判決を主導したのはガジェンドラガドカル（Gajendragadkar）裁判官である。この時期以降、① 基本権として保障される「信教の自由」は、その宗教の「本質的な行為（実践）」に限定され、② 宗教団体（寺院など）への規制と管理における国家の役割を大きく認める方向性、が確立していくことになる。1980年代から1990年代にかけては、第四期とされる。この時期に最高裁は、① 主要なヒンドゥー寺院の国家管理を認め、② 憲法第25条に基づいて宗派の地位と保護を求める集団に対して厳しい規制を認める方向性を明確にした。また、③ シャー・バーノー判決、ヒンドゥットヴェ判決などではガジェンドラガドカル時代の見解の「流用」・変化が始まった。2000年代（第五期）になると、① マイノリティの権利をどのように解するのかについて司法の不安定な立場が明確となる。一方で、② グジャラート暴動の犠牲者に対する最高裁の一定の「配慮」努力も示される。近年の最高裁の判例動向を第六期と位置づけるかどうか、Sen, R (2019a) からは明らかではない。しかし、近年の幾つかの判決から、従来の手法と姿勢を変えつつあるようにも思われる。本稿では、これらの時期区分（第二期以降）を画するいくつかの代表的な判決を『本質的行為の法理』などを手がかりに紹介しつつ、司法府の考える、インド憲法の「信教の自由と政教分離」を浮き彫りにしてみたい（なお、「宗教的」行為、「宗教」にかかわる論議の中心になっているのが、「ヒンドゥー教」であることは避けがたい。「宗教とは」という問いと「ヒンドゥー教とは」という問いが異なったものであることは当然であるが、しばしば主語が曖昧になってしまうことへの懸念は大きい）。

(1) 憲法が保障する「宗教」の定義と『本質的行為の法理』——シールル・ムット判決（1954年）³⁸⁾

マドラス・ヒンドゥー教基金理事会における基金の管理・運用とその権限を

38) *Commissioner, Hindu Religious Endowments, Madras v. Sri Lakshmindra Thirtha of Sri Shirur Mutt* (AIR 1954 SC 282; 1954 SCR 1005.—*Shirur Mutt* 判決)

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」めぐる争いであり、教学の宗教的行為に対して1951年マドラス・ヒンドゥー宗教慈善基金法（Madras Hindu Religious Charitable Endowment Act）が認める理事会の行為が、憲法第19条1項f号、第26条および第15条に基づく権利を侵害するとして争われた。この事件において、最高裁は、「宗教とは何かという問題と、そうでないものとの境界はどこにあるのか」という問いに答えようと試みた。

最高裁は、「宗教」は「個人やコミュニティの信仰の問題であり、必ずしも神学的なものではない。インドには、仏教やジャイナ教のように神や知的『First Cause』を信じない有名な宗教が存在する。……³⁹⁾」と、広義の宗教概念を示した。そして、憲法が保障する「宗教の自由」について、①信念と行為の二分論を斥け、「宗教の一部としての宗教的信念に従って行われた行為」、すなわち②宗教の不可欠の部分であるとみなされる戒律、儀式、礼拝方式を含むと判示した⁴⁰⁾。そして、③誰が宗派としての資格を有するのかを判断するためのガイドラインも示された。これらの判決内容は、最高裁が、ヒンドゥー教寺院と宗教施設の国家管理に承認を与えたことを意味した。

宗教の本質的な部分を構成するものは、主にその宗教自体の教義を参照して確認することができる。ヒンドゥー教の場合、その宗派の信条が、神体への食事の提供は一日の特定の時刻に行わなければならないと定めているとき、定期的な宗教儀式が特定の時期に特定の方法で行うべきであると定めているとき、

39) 「……宗教が、信仰や教義体系に基づくことは間違いない。その信仰や教義は、その信仰が精神的な幸福を助長していると公言する人びとによって認識されているが、宗教は教義又は信念にすぎないということは正しくない。宗教は、信者が受け入れる倫理的規則の典拠を規定するだけでなく、宗教の不可欠な部分とみなされる儀式や礼拝様式を定め、これらの形式と遵守すべき戒律は食物や衣服の事項にまで及ぶことがある。」（AIR1954 SC 290）（下線引用者、以下同じ）

40) *Ratilal Panachand Gandhi v. State of Bombay*, AIR 1954 SC 388, 392; 1954 SCR 1055. は、「信仰の自由は、その人にとっての精神的な幸福を助長するとみなされることに関する信念や教義を享受する人の権利を意味しており、……宗教的信念を追求する行為の宗教的実践または遂行は、特定の教義における信仰または信念と同様に宗教の一部である」とした（388, 392.）。

また神聖な経典又は神聖な火への奉納など、これらすべてはその宗教の一部とみなされる⁴¹⁾。

最高裁が確立していった、この『本質的行為の法理』は、まず①このテストによって、いかなる宗教行為が憲法の保護対象となるのかを決定すること、②宗教施設を管理するための法律の正当性を判断すること、そして③宗派が享受できる独立性の程度を判断すること、である。

裁判所が、宗教に「不可欠な行為」あるいは「本質的な行為」とは何か、それを何を根拠にどのような手法で判断すべきかは、シールル・ムット判決以降も長く争われてきた。この問題は、植民地時代の裁判所でも論議となったところである。法的保護に値する宗教的行為というためには、たんなる儀式や伝統が存在するというだけでは不十分であり、「シャーストラの文献上の根拠を有しなければならない」⁴²⁾と判示されている。このシールル・ムット判決は、宗教の定義に礼典や慣行をも含めたことと同時に、「宗教機関への精巧な規制体制を容認した」という、ある意味「矛盾した性格を含んでいたがゆえに」画期的判決として評価された⁴³⁾。

41) D.E. Smith (1963), in: Bhargava (1999), 177, 198. ただ、そうすると、「カースト制度」は、ヒンドゥー教の「本質的な構成内容」なのか、裁判所によって保護されるものなのか、という疑問が生じよう。この点についてスミスは、「……この点についてはあまり真剣に受け止められるべきではない。カースト制度がヒンドゥー教の本質的な部分を構成していることを示す多くのテキストや歴史的証拠を示すことができる。しかし、カースト制度の慣行は、憲法によっては決して保護されない。実際のところそれらの慣行は、憲法自体によって間接的あるいは直接的に制限あるいは否定されている。第25条2項は、宗教事項への広範な干渉の権限を国に付与しているのである。」(Ibid.) と述べる。

42) *Saraswathi Ammal and Another v. Rajagopal Ammal*, (1954) SCR 277, 287. 「伝統的な教典・テキストと、憲法で表明されたヒンドゥー改革派の価値観との矛盾」は、*Sri Venkatramana Devaru v. State of Mysore*, AIR 1958 SC 255. で、より明白になった。すなわち、憲法解釈としては、「宗派が憲法第26条b号に基づき保障された宗教事項について管理する権利を有するの否か、ヒンドゥー寺院をヒンドゥー教のすべての階層と部門に開放することを、憲法第25条2項b号に基づいて制定された法律によってコントロールしうるのかどうか」(AIR 1958 SC 255, 259)の問題である。

43) Sen, R (2019a), 49; Acevedo (2016) 101-10.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

(2) 『本質的行為の法理』の確立：ガジェンドラガドカル裁判官の主導的役割

(a) ダルガー委員会 (Durgah Committee) 判決⁴⁴⁾

1955年ダルガー・フワージャー・サーハブ (Durgah Khawaja Saheb) 法は、憲法第25条と第26条とを含む幾つかの憲法条項によって保護された彼らの基本権を侵害するとして、ハーディム (khadims) が訴えた事件である。同法は、スーフィー・チシュティー (Sufi Chishtia : チシュティー教団) 秩序に属さない人々にもダルガー (スーフィーの聖者廟) の管理・運営に参加することを認めていた。最高裁は、同法の違憲性を認めなかったが、次のように判示した。① 同ムイーヌッディーン・チシュティー (Moinuddin Chishti) 聖者廟の管理は、ムガル帝国以前から現代まで「常に国によって任命された役人」がおこなってきた、② ハーディムらが主張する宗教的慣行が、憲法で保障する宗教の一部として扱われるためには、その本質的かつ不可欠な部分とみなされなければならない。さらに、ガジェンドラガドカル裁判官は、③ 宗教の「本質的で不可欠な」部分を決定する際の裁判所の役割を強調するだけではなく、「迷信的行為」と「宗教的行為」とを明確に区別すべきことを主張したのである⁴⁵⁾。このことは、最高裁が「本当の」宗教から迷信を篩にかける役割をも担うようになったことを意味する。『本質的行為の法理』は、最高裁が「そのテストに適合しない宗教の合理化と宗教的行為の周辺化という役割を担うことの明確な声明であった」⁴⁶⁾ といえよう。

『本質的行為の法理』のこの定義と、「宗教の合理化」における最高裁の大きな役割は、ドゥルガー委員会判決の直後に下された二つの画期的な判決、すな

44) *Durgah Committee v. Hussain Ali*, AIR 1961 SC 1402.

45) ガジェンドラガドカル裁判官は、迷信と宗教的行為を区別するための「注意書 (note of caution)」を出した。そこでは、「……宗教的な慣行でさえ、たんなる迷信的な信念から生まれた可能性があり、その意味では宗教自体に無関係で非本質的な遺物である可能性がある。……第26条に基づく保護は、宗教の本質的かつ不可分な宗教的慣行に限定されなければならない、それ以外のものではない。」(AIR 1961 SC 1415.) と述べられている。

46) Sen, R (2019a), 54.

わちゴーヴィンドラルジー判決⁴⁷⁾ とシャストリ・ヤグナプルシュダスジー判決 (サトサンギー (Satsangi) 判決)⁴⁸⁾ で確立することになる。

(b) ゴーヴィンドラルジー (Govindlalji) 判決 (1963年)

ゴーヴィンドラルジー判決は、ラジャスターン州のナートドワーラー (Nathdwara) 寺院のヴァッラヴァ派教主ゴーヴィンドラル (Tilkayat Govindlalji) が、ナートドワーラー寺院法の合憲性に異議申立てを行ったことに対して下された判決である。ゴーヴィンドラルの主張の根拠は、当該寺院はヴァッラヴァ (Vallabh) 派の長としてゴーヴィンドラルが私的に所有・管理しているので同法は、憲法第25条、第26条b号、および同c号に違反するというものであった。最高裁は、ヴァッラヴァ派の教義と寺院の歴史をふまえ、ゴーヴィンドラルは、「寺院の単なる監督者、管理人、管財人」であると判示し、訴えを斥けた。ガジェンドラガドカル裁判官は、宗教的な慣行とセキューラーな慣行とを区別することがしばしば困難であることを認めつつも、裁判所は、それぞれの「明白なもの」を区別できると確信していた⁴⁹⁾。ガジェンドラガドカル裁判官は、宗教的行為がその宗教の本質的な部分を構成するかどうかを決定することについて、「その行為 (practices) が宗教の本質的なかつ不可欠な部分を構成するかどうかを判断するのは裁判所の責務となるであろう」とした⁵⁰⁾。

47) *Tilkayat Shri Govindlalji Maharaj v. State of Rajasthan*, AIR 1963 SC 1638.

48) *Shastri Yagnapurushadasji v. Muldas Bhundardas Vaishya*, AIR 1966 SC 1119.

49) M.P. Singh (2017), 264. なお、1961年の *Durgah Committee* 判決と1963年の *Tilkayat Govindlalji* 判決の間に位置する1962年の *Saifuddin Saheb v. State of Bombay*, AIR 1962 SC 853. は、『本質的行為の法理』を用いてはいないが、その法理を否定したのではなく、その法理を適用すべき事例ではないと判断されたと思われる。ただこの判決でも、反対意見を書いたシンハ (Sinha) 長官は、『本質的行為の法理』を用い、純粋な宗教的行為はセキューラーな領域に属する行為から分離できるとした。

50) この見解への批判として、Seervai (1983), 906. などがあるが、最高裁は、基本的にはこの立場をとってきた。例えば、*Seshammal v. State of T.N.*, (1972) SCC 11: AIR 1972 SC 1586. も、「宗教又は宗教的慣行の不可欠で本質的な部分は何によって構成されているのかは、特定の宗教の教義を参照して裁判所が決定する必要がある」

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

(c) サトサンギー (Satsangi) 判決 (1966年) : 「生活様式 (a way of life)」

最高裁が宗教 (ヒンドゥー教) を定義しようとした最初の有名な事件は、1966年のサトサンギー判決であろう⁵¹⁾。すべてのヒンドゥー教寺院がハリジャン (不可触民) の参拝のために開放されていなければならないとする法律 (1948年ボンベイ・ハリジャン寺院参拝法 (The Bombay Harijan Temple Entry Act, 1948)) の適用をめぐる争われたこの事件において、サトサンギー (信者たち) は、「スワミーナーラーヤン (Swaminarayan) は、ヒンドゥーおよびヒンドゥー教とは関係のない別の宗派を代表しており、したがって当該寺院は同法の適用対象外である」と主張した。その理由として、① 同宗派の創設者であるスワミーナーラーヤン自身が自らを最高の神であると主張していたこと、② サトサンギー寺院は、スワミーナーラーヤンを崇拝するものであり、ヒンドゥーの伝統的な神を崇拝するものではないから、ヒンドゥー寺院とは見なされないこと、③ 同宗派の信仰内容として、スワミーナーラーヤン以外の神を崇拝することは背信行為であるという考えを広めることが含まれていること、そして④ スワミーナーラーヤン派への加入には一定の手続きが定められており、そのことによって同派の信者は明確であり、ヒンドゥーとは別個のアイデンティティを有していること、を挙げた。

ガジェンドラガドカル最高裁長官は、「ヒンドゥー教の顕著な特徴とは何か」と問うたうえで、要旨次のように述べた。ヒンドゥー教を定義することは、「たとえ不可能ではないとしても、定義したり、適切に説明することは極めて困難である。世界の他の宗教とは異なり、ヒンドゥー教はいかなる一つの神をも主張してはいない。いかなる一つの教義にも同意していないし、一つの哲学的概念を信じてはいない⁵²⁾。また、一連の宗教的儀式をもつ一つの宗派に従っ

あり、そこにはコミュニティによってその宗教の一部とみなされる宗教的慣行も含まれる。」と判示している。

51) *Shastri Yagnapurushdasji v. Muldas Bhundardas Vaishya*, AIR 1966 SC 1119.

52) 判決の中でガジェンドラガドカルは、ラダークリシュナンという「ヒンドゥー教哲学の基盤としてのヴェーダの受容」について「……これらの基本的な概念の最初のもは、ヴェーダを宗教的・哲学的問題における最高の権威として受容する」

ているわけでもない。」そして、「ヒンドゥー教は、宗教や信条についての狭い伝統的な特徴を充たしているようにはみえない。それは、『生活様式 (a way of life)』として記述され、それ以上のものではない (as a way of life and nothing more)』⁵³⁾ と結論づけた⁵⁴⁾。

この判決は、『本質的行為の法理』を確立した判決といわれており、裁判所は、①主張されている内容が完全に宗教的なものかどうか、②それが信仰にとって不可欠なものであるかどうか、そして③それが不可欠であるとしても公益および憲法のめざす改革の要件に準拠しているかどうか、の三段階の審査をおこなうものとされた⁵⁵⁾。

(d) ラーマクリシュナ・ミッション判決 (1983年、1995年)

ラーマクリシュナ・パラマハンサは、特定のカースト、信条または宗派のメンバーのためではなく、人類全体のための「普遍的な宗教」を創設した。その教えに基づいて同ミッションは設立・運営されているので、その運営する教育機関は、憲法第30条により同機関の管理、教員の任免などの自主性を保障されていると主張し、西ベンガル州による同教育機関への介入を違憲として争った事件である。カルカッタ高裁は、ラーマクリシュナの教え (Ramakrishnaism) を信奉する人びとをヒンドゥー教徒とは別の信仰をもつグループであると認めたが⁵⁶⁾、最高裁は、その高裁判決を最終的には覆した⁵⁷⁾。この最高裁判決は、ヤグナプルシュダスジー判決で述べられたヒンドゥー教の包摂主義的解釈の明

↘ことである」(AIR 1966 SC 1130.)としてヴェーダに特別の地位を与えている。

53) AIR 1966 SC 1121.

54) ガジェンドララダカルは、当該訴えは、「ヒンドゥー教の真の教えへの迷信、無知、全くの誤解に基づくものであり」、「インド憲法によって明言された社会平等と正義のメッセージの結果としてヒンドゥー・コミュニティの社会的・宗教的見解全体が根本的变化を遂げたのである」とも述べている (AIR 1966 SC 1135.)。

55) Sen, R (2019a), 58; Galanter (1971), in: Bhargava (1999), 268-9.

56) 2 Calcutta L.J. (1983), 342. この判決でカルカッタ高裁は、ラーマクリシュナの信奉者は、「ヒンドゥー教の不可欠の要素、すなわちカースト制度を拒否している」と述べている (*Id.*, at 394.)。

57) *Bramchari Sidheshwar Shai v. State of West Bengal*, AIR 1995 SC 2089.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」
確な事例であり、事実上、いかなる宗派もヒンドゥー教内での地位を与えられ、
ヒンドゥー教とは別の宗教であるというマイノリティ宗教の地位は認められな
かった（アーリヤ・サマージ：アーリア協会（Arya Samaj）なども）⁵⁸⁾。

(3) 1980年代～1990年代の判決

(a) S.P. ミッテル (S.P. Mittel) 判決 (1983年)⁵⁹⁾

インドの偉大な賢者・哲学者とされたオーロピンド・ゴーシェ (Sri Aurobindo) (1872-1950) の教えを実践するオーロピンド協会 (Sri Aurobindo Ashram) が宗派としての資格を有しており、憲法第26条の保護の対象であるかどうか争われた。判決は、「同協会もオーロヴィル (Auroville) も宗派を構成してはならず、オーロピンドの教えは彼の哲学を示すものであって、宗教ではないことを疑う余地はない」⁶⁰⁾ とし、同協会を規制対象とする法の有効性を認めた。しかし、反対意見を書いたレッドイ (Reddy) 裁判官は、シールル・ムット判決を援用しつつ、宗派は広義に解されねばならず、「オーロピンドはまさに宗教指導者であり、新しい宗教的な教義と実践を説いていたと理解される」⁶¹⁾ とした。

(b) イスマイル・ファルーキ (Ismail Faruqui) 判決 (1995年)⁶²⁾

1992年のバブリー・マスジド破壊事件後、当該紛争解決のための一手段として制定された1993年アヨーディヤー特定地域収用法の合憲性が争われた裁判において、最高裁は同法が憲法第25条には違反しない旨判示し、同法に基づくアヨーディヤー特定地域の収用の有効性を認め、次のように述べている。

「……憲法第25条に基づいて保障された、宗教を実践、告白、布教する権利には、必ずしも財産を取得または保持する権利は含まれていない。同様にこの権利は、ある特定の又はすべての場所で礼拝する権利にまでは及ばないため、特定の場所での礼拝自体に対する妨害も宗教の自由には（及ばない）。……折

58) Sen, R (2019a), 19-22.

59) S.P. Mittel v. Union of India, AIR 1983 SC 1.

60) AIR 1983 SC 30.

61) AIR 1983 SC 11.

62) Ismail Faruqui v. Union of India, AIR 1995 SC 605.

り又は崇拜の提供は宗教的行為であるが、かかる提供ができるすべての場所でのその提供は、その場所にその宗教の特別の重要性をもたせ、(その宗教の) 不可欠な内容を構成するのではないかぎり、宗教的実践の本質的または不可欠の部分ではない。その宗教にとって特別の重要性を有するいかなる宗教の礼拝場所も、その宗教の本質的または不可欠な部分にすることによって、異なった根拠に立つことになり、特別に、あるいはより一層敬意をもって扱わなければならない……。……モスクはイスラーム教の信仰実践の本質的な部分ではなく、イスラーム教徒によるナマズ(祈り)はどこでも行うことができる。したがって、その取用はインド憲法の規定によって禁じられてはいない。』⁶³⁾

この判決には、少数意見がある。少数意見によれば、公共秩序の侵害は、多数派コミュニティによって引き起こされるので、公共秩序の保全を理由とする、礼拝場所に対する国家の取用権は認められないとし、同法は、セキュラリズムの原則に違反するとした。

(c) A.S. ナラヤナ・デークシトゥル (A.S. Narayana Deekshitulu) 判決⁶⁴⁾ : ヒンドゥー教寺院に対する州の規制

『本質的行為の法理』は、最高裁がヒンドゥー教寺院に対する国(州)の複雑な規制を是認するための主要なツールとなった。シールル・ムット判決後、インドのほとんどの州はヒンドゥー教宗教団体へのさまざまな規制メカニズムを導入したのである。これらの州法に対して多くの州で宗教団体の伝統的な長や管理・運営機関からの異議申し立てがなされたが、その多くは斥けられた。

例えば、1987年アーンドラ・プラデーシュ慈善およびヒンドゥー宗教組織ならびに基金法 (Andhra Pradesh Charitable and Hindu Religious Institutions and Endowment Act) は、アルチャカ (archaka : 祭司・儀礼執行者) 間の相伝的継承を廃止し、アルチャカの任命に関する規則を定め、神への献金の共有についての彼らの権利を奪うものであるので、憲法第25条および第26条に違反するとして、インドで最も豊かな寺院の一つであるティルマラ・ティルパティ

63) ただし、「いかなる宗教地の取用も、例外的な状況の下でのみ行われるべきである」とも述べている (AIR 1995 SC 64.)。

64) A.S. Narayana Deekshitulu v. State of A.P., AIR 1996 SC 1765.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

(Thirumala Tirupati) の主任司祭が申立てた事件である。最高裁はこの申立てを斥け、幾つかの留保をつけたものの同法の合憲性を認めた。

この裁判の過程で、(シールル・ムット判決でのムケルジー (Mukherjea) 裁判官やヤグナプルシュダスジー判決でのガジェンドラガドカル裁判官と同じように) ラーマスワミー裁判官は、インドの文脈における宗教の性質について丹念な議論をおこなった。すなわち、ヴェーダ諸文献 (Vedas)、ウパニシャッド諸文献 (Upanishads)、およびギーター (Gita) などのテキストから引用し、オーロピンド、ヴィヴェカーナンダ (Vivekananda)、ラダークリシュナン (Radhakrishnan)、S.D. シャルマー (Shankar Dayal Sharma)、さらには R. ドウオーキン (Richard Dworkin) などの現代思想家を援用して、シールル・ムット判決とは大きく異なる宗教の概念を構築しようとしたのである。注目されるのは、ラーマスワミーが、憲法によって保障されている「宗教」とは、従来の宗教ではなく、ダルマ (dharma) である、と述べたことである。では、ダルマは、憲法的にはどのように理解されるべきなのだろうか。ラーマスワミーは、「ダルマは、自分自身を承認するか、または自分自身の幸福のための十分な熟慮から、また恐れ、欲望、兄弟愛の感覚を大切にすべての生き物の福祉、パーラトの統合のための団結と友情から生まれたものであり、これが、まさに憲法が保護を認めている宗教の核心である」と述べている⁶⁵⁾。また、宗教の本質的かつ不可欠ではない部分の宗教的事項の「セキュラー化」と憲法で保障されている宗教の自由との間の一致を見だし、「セキュラリズムは、本質的または一体的に宗教的信念または信仰の問題ではないあらゆる形態の超自然主義または迷信的な信念若しくは行動を意識的に非難する実践である。……したがって、第25条と第26条とによって保障された宗教の自由は、コミュニティの生活を導き、あらゆる宗教が、その文化的・社会的要求にしたがって、平等主義的な社会秩序を確立することを意図している」としたのである⁶⁶⁾。この考え方と、BJP の指導哲学である「統合的ヒューマニズム」との類似性を指摘する見方もあ

65) AIR1996 SC 1790.

66) AIR 1996 SC 1792-3.

る⁶⁷⁾。

ダルマ (dharma) への言及は、再構成され、近年の判決でも見られる。例えば、2016年、最高裁は次のように判示している。

「……宗教は、人々が集団として有する特定の信念を組み込む。ヒンドゥー教は、宗教として、単一の信念の選択または排除を強制することなく、あらゆる形態の信念を組み込んでいる。それは、創設者が一人もいない宗教である。(そこには)単一の聖典と単一の教えのセットは存在しない。ヒンドゥー教が説き、広めようとしているのは集団的英知と何世紀にもわたる洞察であるため、それはサナータナ・ダルマ (Sanatan Dharma)、つまり永遠の信仰として説明されている。」⁶⁸⁾

(4) 2000年以降

(a) ジャグディシュワラナンダ (Acharya Jagdishwarananda Avahuta) 判決 (2004年)⁶⁹⁾

最高裁は、1984年、アーナンダ・マールガ (Anada Margis) (教団の信徒たち) を宗派であると認めたが、ジャグディシュワラナンダ判決⁷⁰⁾ (1984年) では、ターンダヴァ舞踊 (tandava dance) をアーナンダ・マールガの本質的な宗教的実践と見なすことができるかどうかは疑わしいとした。ただ、ターンダヴァ舞踊をめぐっては、カルカッタ高裁が、その宗教性を認めており⁷¹⁾、また、21世紀になってからも最高裁は、再度この問題をとりあげ、2004年3月、宗教の本質的な「核心」を意味する宗教的実践の範囲をさらに狭め、「宗教の本質的な部分とは、宗教が築かれる根本的な信念と、宗教的信念に従うための基本的な実践を意味する。宗教の上部構造が構築されるのは、実践の本質的な部分の礎石の上であり、それなしでは宗教たりえないものである」とした⁷²⁾。

67) Sen, R (2019a), 63.

68) *Adi Saiva Sivachariyargal Nala Sangam v. State of T.N.*, (2016) 2 SCC 725.

69) *The Commissioner of Police v. Acharya Jagdishwarananda Avahuta*, 2004 (12) SCC 92.

70) *Jagdishwaranand v. Police Commissioner, Calcutta*, AIR 1984 SC 51, 57.

71) AIR 1990 Cal. 336, 350.

72) 2004 (12) SCC 782-3. ただ、多数意見のこの定義に対しては、最近できたも

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

(b) シャバリマラ (*Sabarimala*) 判決 (マヘンドラン (*Mahendran*) 判決)⁷³⁾

シャバリマラ寺院は、伝統的に生理中の女性を「不浄」とみなし、10歳から50歳までの女性の公の礼拝場所への立入り、礼拝する権利を認めてこなかった。1965年に制定されたケーララ・ヒンドゥー公衆参拝地 (立入許可) 法 (*The Kerala Hindu Places of Public Worship (Authorization of Entry) Act*) でも、「慣行またはしきたり (*custom and usage*)」により、公の礼拝場所に入ることが認められていない女性は、公の礼拝場所または礼拝する権利を認められない旨の条項が存在していた。この規定がインド憲法制定施行後も、正当化されるかどうか争われ続けている。1991年のケーララ高裁判決は、「太古の昔」から存在する宗教的慣行であるとしてこの立入制限条項を合憲とした⁷⁴⁾。最高裁は、この「慣行」が「本質的な宗教的行為」と見なされるのかどうか、また寺院が制定法上の役員会によって運営されている場合、役員会の決定によって女性への立入りを制限できるのかどうかについて検討した。最高裁は、2018年9月28日、女性の寺院立入禁止を性差別であり (第14条)、信仰の自由 (第25条) に違反すると判断したが⁷⁵⁾、この判決に対するアイヤッパン神の信者 (*Ayyappan*) たちの大規模な抗議活動によって、争いが続いている⁷⁶⁾。

ゝのであったとしても「ターンダヴァ舞踊の実践が霊的高揚を達成する方法として、かかる霊的リーダーの信奉者によって受け入れられている場合、それが宗教の問題であるということに変わりはない」 (*A.R. Lakshmanan* 裁判官) とする反対意見があった (2004 (12) SCC 793.)。cf. *A. S. Narayana Deekshitulu v. State of A.P.*, (1996) 9 SCC 548; AIR 1996 SC 1765.

73) *S. Mahendran v. Secretary, Travancore Devaswom Board*, AIR 1993 Ker 42. Acevedo (2016); in Berti/ Tarabout/Voix (2016), 101.

74) *S. Mahendran v. The Secretary, Travancore*, AIR 1993 Ker 42.

75) *Indian Young Lawyers Association v. State of Kelara*, WP (c) No. 373 of 2006. (2018年9月28日) Chauhan (2019), Nidhi Chauhan, “Case Comment: Indian Young Lawyers Association & Ors v. State of Kerala & Ors”, (2019) 11SCC1.

76) *Kantaru Rajeevaru v. Indian Young Lawyers Association*, (2019年11月14日) など。Acevedo (2016) 101, 110-. 最近の動向については、Ayesha Jamal, “Sabarimala Verdict: A Watershed Moment in the History of Affirmative Action”, *The Leaflet*, October 30, 2020. (<https://www.theleaflet.in/sabarimala-verdict-a-watershed-moment-in-the-history-of-affirmative-action/> 2021年8月1日最終アクセス)

2. 「セキュラリズム」をめぐる司法判断

「セキュラリズム」は、普遍的に認められた定義や内容・形式をもたない⁷⁷⁾。インドにおいて論議されてきた「セキュラリズム」の意味・内容を考えるとき、「辞書や百科事典でこの用語に与えられた定義は、インドのセキュラリズムには適用されないように思われる」⁷⁸⁾。本稿では、あくまでもまず第一次的には、それを定める憲法の関連条文の総合的な解釈として、すなわち司法の有権解釈としてのセキュラリズムの意味・内容を紹介・検討してみたい。最高裁は、セキュラリズムをインド憲法の本質的特徴の一つ、すなわち、その基本構造の一つをなすものにとらえてきた⁷⁹⁾（前節で紹介した「宗教の自由」をめぐる判例においても「セキュラリズム」への少なからぬ言及がある。したがって、判例を前節と本節に分けたのは、本稿の叙述の関係であって、「分類」したものではない）。

(1) 「憲法の基本構造」の一つとしてのセキュラリズム

(a) 聖ザビエル大学法人 (St. Xavier College Society) 判決

この事件は⁸⁰⁾、アーメダーバード聖ザビエル大学の運営機関が、グジャラート大学法の幾つかの規定は憲法第30条の保障する宗教的マイノリティ教育機関の自律的管理・運営権を侵害するとして争った事件である。同事件判決のなかで、最高裁は、次のように述べている。

「セキュラリズムは、反神でも親神でもない。それは、敬虔な者、不可知論者、無神論者を同様に扱う。それは、国家の問題から神を排除したり、宗教を理由に何人も差別しないことを保障する。同時に憲法は、良心の自由と、自由に信仰を告白し、実践し、広める権利を明示的に保障する。憲法制定者たちは、わが国の多くの人々が宗教に対して抱いている深い愛着、それらが彼らの心にも与えた感動がインド国民の生活の中で果たしてきた重要な役割を意識している。宗教事項における立法府と執行府によるすべての懸念を緩和するために、第25

77) Singh (2017), A-23.

78) Kashyap (2017), 37.

79) *Kesavananda Bharti v. State of Kerala*, (1973) 4 SCC 225: AIR 1973 SC 1461.

80) *The Ahmedabad St. Xavier's College Society v. State of Gujarat*, AIR 1974 1389: (1974) 1 SCC 717.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

条から第30条に基づく権利は、基本権の一部となり、これら条項に含まれる宗教の自由が憲法で保障されている。」

(b) S.R. ボンマイ (S.R. Bommai) 判決

1992年12月6日のバーブリー・マスジド (Babri Masjid) 破壊事件の後、連邦政府は、BJP 主導の三つの州政府に大統領令を出すとともに、それら州政府を罷免した。この罷免は、憲法の基本構造 (本質的特徴) の一つであるセキュラリズムに違反したことを理由とするものであるとして、最高裁は、S.R. ボンマイ判決において連邦政府の判断を支持した⁸¹⁾。最高裁で争われた多くの論点のなかで、本稿のテーマと関連するのは、① 憲法の基本構造の理論は、第356条に基づく権力の行使にも適用されるのか、② セキュラリズムは、憲法の基本構造、本質的特徴なのか、③ インド憲法の下で、いかなる政党または組織も、同時に宗教組織になることはできないのか、であった。とりわけ②の論点については全員一致で肯定的な判断がなされた⁸²⁾。「セキュラリズムの概念は、憲法体系のパターンを彩色豊かに描いた中心の黄金の意図として織り込まれた平等の権利の一側面」である。加えて、サーヴァント (Sawant) 裁判官と K. シン (Kuldip Singh) 裁判官は、基本構造の一部として「社会的多元主義と多元的民主主義」に言及しており、ラーマスワミー裁判官は、社会主義と社会正義、宗教と友愛を本質的な特徴として説明している。サーヴァント裁判官とラーマスワミー裁判官は、セキュラリズムが国の統一に不可欠であると結論づけ、ラーマスワミー裁判官は、「原理主義の台頭と政治のコミュナル

81) S.R. Bommai v. Union of India, (1994) 3SCC 1: AIR 1994 SC 1918. Tambiah (1999) 418, 445-. セキュラリズムが、憲法の基本構造を構成する内容の一つであると判示したその他の最高裁判決としては、M. Ismail Faruqui v. Union of India, (1994) 6 SCC 360: AIR 1995 SC 605; Valsamma Paul v. Cochin University, (1996) 3 SCC 545: AIR 1996 SC 1011. などがある。

82) セキュラリズムのほか、何が基本構造に含まれるのかについての論議はなかったが、アーマディ裁判官は、「第15条、第16条、第25条から第30条に定められた基本的権利は、憲法の基本構造の一部を形成していることに疑いの余地はない」と述べている。Sorabjee (1994), 3 SCC (Jour)1.

化は反セキュラリズムである。……それらは、分離主義勢力と分裂勢力を激励し国家崩壊の繁殖の根拠となり、議会制民主主義と憲法を破壊する」と述べる⁸³⁾。

(2) 「ヒンドウトヴァ (Hindutva) 判決」と国民代表法

(a) R.Y. プラブー (R.Y. Prabhu) 判決⁸⁴⁾

「ヒンドウトヴァ判決」とは、1966年に最高裁が下した7つの判決に与えられた集合的な名称である。この訴訟には、BJP やシヴ・セナー (Shiv Sena) などのヒンドゥー・民族主義党の12人のメンバーが関与していた。シヴ・セナーの B. タークレー (Bal Thackeray) 党首、当時のマハーラーシュトラ州首相 M. ジョーシー (Manohar Joshi) を含むメンバーがヒンドウトヴァに訴える選挙活動をしたことにより1951年国民代表法 (RPA) 第123条に違反したとして起訴された。同法第123条3項は、選挙候補者が、宗教宗派または宗教的シンボルをことさらに用いて投票を呼びかけることを禁止している。また、同第123条3A項は、宗教、人種、コミュニティ、又は言語を理由に投票を呼びかけることを禁止している。ヒンドウトヴァに訴えることが、RPA 違反を構成するか否かという問題について、当時ボンベイ市長であった R.Y. プラブー (Ramesh Yeshwant Prabhu) と彼の選挙代理人タークレイが宗教的理由に基づいて投票依頼あるいは敵意を助長したとして腐敗不正行為 (corrupt) 罪に問われた事件である。判決は、タークレイの演説の幾つかが RPA 違反を構成すると判断した。

この判決のもっとも重要な内容は、「選挙運動中にヒンドウトヴァに訴えることの正当性についての論議であった」⁸⁵⁾。ヴェルマー (Verma) 裁判官は、ヤグナプルシュダスジー判決の包摂主義的ヒンドゥー教理解とその後の判決に基づいてヒンドウトヴァは、「生き方」であり、「狭い原理主義的ヒンドゥー教

83) (1994) 3 SCC 163, 223.

84) *R.Y. Prabhu v. P.K. Kunte*, AIR 1996 SC 1113, 1996 SCC (1) 130. 佐藤 (2021) 1, 19-20.

85) Sen, R (2019a), 23.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」の宗教的偏見」と同一視することはできないとし、また、「ヒンドウトヴァという言葉は、『インド化 (Indianisation)』の同義語として使用および理解されている。すなわち、国内の共存するすべての文化の違いを解消することによる均一な文化の発達である」とも述べた⁸⁶⁾。ただ、ヒンドウトヴァとヒन्दゥー主義 (Hinduism) を融合させるにあたって、最高裁は、サーヴァルカル (Savarkar) とゴールワルカル (Golwarkar) によるヒンドウトヴァの重要な内容、すなわち神聖な土壌と出生／人種の側面について言及しなかった。

(b) コマチェン (*Commachen*) 判決

UP 州を含む五つの州で予定されている選挙日程が発表される数日前に、最高裁は、その選挙戦の様相を変える可能性のある判決を下した。すなわち、最高裁はコマチェン判決⁸⁷⁾で、国民代表法第123条3項（選挙において宗教、人種、カースト、コミュニティまたは言語の名称などを用いて訴えることを「不正」行為とみなしている）の要件を広く解釈し、「不正」行為とみなされる余地を広げる解釈をおこなった。多数意見は、第123条3項が禁止しているのは、候補者の宗教またはカーストなどだけではなく、第123条で禁止されている事由にもとづいて有権者に対して行われた訴えにも適用されるとの判断を示したのである。少数意見で D.Y. チャンドラチュード (D.Y. Chandrachud) 裁判官は、憲法は「宗教、カースト、人種などが公的領域で一定の地位を占めていることを否定してはいない」ことを指摘し、第123条3項は「不正、差別、そして苦難に根

86) AIR 1996 SC 1130.

87) *Abhiram Singh v. C.D. Commachen*, AIR 2017 SC 401: (2017) 2 SCC 629. Cf. (1996) 3SCC 665. 国民代表法第123条をめぐる事件としては、宗教指導者が牝牛屠殺についての対立点を挙げ、応援演説を行ったことに対して「選挙民が国民会議派に投票し、牝牛屠殺を継続することを認めれば、神の不快の対象となると信じるように選挙民を誘導する試み」を構成すると判示された *Kanti Prasad Yagnik v. Purshottamdas Patel*, AIR 1969 SC 851, 857-8. イスラーム教徒候補者間の争い。対立候補に投票すれば「神の不快」を招く旨の発言をおこなった事件で、過激な言葉遣いを抑制する選挙法を支持した *Z.B. Bukhari v. B.R. Mehta*, AIR 1975 SC 1788. などがある。また、宗教的シンボルを用いたことについては、*Shubhmath Deogram v. Ram Narain Prasad*, AIR 1960 SC 148; *Ramanbhai Patel v. Dabhi Ajithkumar*, AIR 1965 SC 669. など参照。

づいたわれわれの実際の歴史から選挙プロセスを無害化することを意図したものであるのではない」とも述べている。しかしながら、選挙での宗教的、カースト主義的言説の比喩が広まっている中であって、何が宗教的訴えを構成するのか、またどのような種類の言説が第123条3項に該当するのかという問題は、不明確なままである⁸⁸⁾。さらに、国民代表法は、選挙が行われた後のみ適用されるため、「国民からの委任（投票結果）を覆すことは困難であり、選挙における宗教またはカーストに基づく訴えの正当性の問題も裁判所を悩ませ続ける可能性が高い」といわれている⁸⁹⁾。なお、国民代表法第29A条に基づき登録を受けるには、すべての政党が社会主義、セキュラリズム、民主主義の原則を明確に宣言する必要がある⁹⁰⁾。

(3) シャー・バーノー判決からシャヤラ・バーノー判決へ

(a) シャー・バーノー判決からシャヤラ・バーノー判決へ

1985年の最高裁シャー・バーノー (*Shah Bano*) 判決⁹¹⁾ は、困窮した離婚女性には別れた夫から扶養手当を受ける権利があるとし、さらに統一民法典（憲法第44条）の早急な成立と普及の奨励についても論及した。この判決に対しては、ムスリムの宗教的アイデンティティに干渉するものであるとして激しい反発がおこった。政府と国会は、事実上ムスリム勢力の主張をいれ、「ムスリム女性離婚権保護法」（1986年）を成立させ、ムスリム女性が離婚後の扶養手当を

88) Sen, R (2019a), 212.

89) *Ibid.*

90) 憲法制定議会の審議では、A. アイヤングール (*Ananthasayanam Ayyangar*) によってすべてのコミューナル政党を禁止する決議の提案がなされている（1948年4月3日）。彼は、民主主義の適切な運用のため、およびインドの政治体制からコミューナリズムを根絶することを基本的目的とするインドの国家的統一と統合のために政治から宗教を切り離す時期が来たと述べた。そして、その構成員が宗教、カーストに依存しているいかなる政党も、宗教的、社会的、教育的需要に関連する活動以外の活動に従事することは認められるべきではないとした。（*Kashyap* (2017), 43.）

91) *Mohd. Ahmed Khan v. Sha Bano Begum*, (1985) 2 SCC 556; AIR 1985 SC 954. 性別、宗教などに基づく差別の禁止及び基本的人権の保障を明記する憲法と、身分法の形成との両者を明記するインド憲法の「矛盾」について、*Baxi* (2007), 272, 289. また、*Agnes* (2007), 294. なども参照。

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」めぐって刑事訴訟法に基づいて争う余地をなくした⁹²⁾。

シャヤラ・バーノー (*Shayara Bano*) 判決 (2017年)⁹³⁾ は、「セクシーラー」な政治の転換点を示したと言われているこのシャー・バーノー判決を彷彿とさせるが、その内容と国内における反響などは大きく異なっている。2017年8月22日、最高裁は、イスラーム教徒の男性が「タラーク (talaq)」とすばやく三回唱えることで妻と離婚できる instant triple talaq は違憲であると判示した。多数意見は、このトリプル・タラーク (triple talaq) は、「当該宗教宗派に不可欠のもの」と見なすことは出来ず、イスラーム身分法の一部ではない。したがって憲法第25条の保障の対象とはならない、としたが、少数意見 (ケーハル裁判官) は、①トリプル・タラークは、当該宗派にとって「不可欠のもの」であり、その「身分法」の一部をなしている、②タラークは、信仰の問題であり、基本権を侵害するものではない。ただ、トリプル・タラークは、「性別による差別」であり、国が立法措置によって解決すべきである、とした。この判決で最高裁は以前のシャー・バーノー判決などとは異なり統一民法典には言及していない。判決の2年後、ムスリム女性 (婚姻権保護) 法 (*The Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Act, 2019*) が成立した。

(b) 身分法の「近代化」

身分法の近代化について論議するとき、ガジェンドラガドカル裁判官は、ダルマが「純粋にセクシーラーな制度」であるとし、「セクシーラーな意味でのダルマは、社会制度と人間関係を安定させることを目的としているので、必然的に社会的有用性の合理的なテストと社会的平等の説得力のある配慮は、今日、ヒンドゥー法の構造を形づくる際に完全に変容される必要がある」と考えていた⁹⁴⁾。

統一された身分法 (家族法) の制定をめぐる論議は、一方では平等・無差別

92) *The Muslim Women (Protection of Right on Divorce) Act, 1986*. 詳しくは、孝忠 (2005), 12など参照。

93) *Shayara Bano v. Union of India*, (2017) 9 SCC 1.

94) Sen, R (2019a), 184.

の要請、他方では宗教の自由、さらにはマイノリティの権利という三つの憲法上の保障の間の緊張関係を示している（三番目のマイノリティの権利を含めず、前二者の緊張関係ととらえる見方もあるが、三すくみの関係ととらえるのが妥当だと考える）。最高裁は、何度か統一民法典の要請（憲法第44条）を優先する判断をおこなってきた⁹⁵⁾。そこには、第44条が宗教を社会関係および身分法から切り離すことを要請しているとの解釈があり、最高裁がほとんどの判決の前提とした「法的普遍主義」、すなわち「個人と社会を国家の基本単位として扱い、統一された法的権利と義務を有する同質の個人を想定する」考えをとってきたことに依るものと思われる⁹⁶⁾。

(4) アヨーディヤー判決

ヒンドゥー教のラーマ生誕地をまつる寺院を破壊してモスクが建てられたという言説に基づき、アヨーディヤーの土地所有権をめぐるヒンドゥー教徒とムスリムの間の紛争が長い間続いてきた。とりわけ、1992年12月、ヒンドゥー原理主義グループがこのモスクを破壊して以降は各地で宗派暴動が頻発した。1993年、連邦政府は平和を維持するため係争地を収用した⁹⁷⁾、その所有権をめぐる争いは続いてきた。2010年9月30日、アラハバード高裁は、係争地を紛争当事者に三分割するという判決⁹⁸⁾を出したが、アヨーディヤーの当該土地などをめぐる訴訟は続いた。2019年11月9日、最高裁は、ヒンドゥー教徒側の主張を認め、連邦政府が設立する信託団体がモスク跡地2.77エーカーの土地にヒンドゥー教寺院を建立することを認めた。また、モスク破壊（1992年）の補償として5エーカーの代替地がムスリム側に与えられるべきだとも判示した⁹⁹⁾。

95) *Sarla Mudgal v. Union of India*, AIR 1995 1531; *John Vallamattan v. Union of India*, AIR 2003 SC 2902.

96) マーティン・ラウ (2016), 82; Sen, R (2019a), 131-3.

97) 1993年アヨーディヤー特定地域収用法 (The Acquisition of Certain Area at Ayodhya Act, 1993.)。

98) *Gopal Singh Visharad v. Zahoor Ahmad*, All HC 4 (2010); Kapur (2014), 29 Md. J. Int'lL. 305. また、Baxi (2007), 267; Agnes (2007), 294. なども参照。

99) *M Siddiq (D) Thr Lrs v. Mahant Suresh Das & Ors*, Civil Appeal Nos 7

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

長年にわたる激しい政治的対立と厳しい政治的背景のなか、ヒンドゥー教徒の主張についての証拠の重みが大きいと判断して出された結論のように思われるが、「絶妙なバランスをとった」判決¹⁰⁰⁾とも受けとられた。

「信仰と信念〔のみに〕基づいて権原 (title) を確立することはできない」との言は首肯しうるが、このことがイスラーム側の主張を否定することのみに用いられ、奇妙にもヒンドゥー教徒のラーマ神とその生誕地に関する信仰と信念に基づいて結論が導き出されている内容となっている。判決の背後には、ラーマ神像がマスジドの中央ドームの下に密かに置かれたことがある。訴訟としては、1989年、ヒンドゥー教当事者は、それまでの個人の名ではなく、訴えをラーマ神 (Sri Rama) の名によっておこなった。H.S. シェイレンドラ (H.S. Shylendra) は、「神の名で訴えを提起し、訴訟者として神を投影することは、偏見や対立をもたらす可能性がある。……神の名の下に提出された主張に客観的に異議をとることは簡単ではないだろう」¹⁰¹⁾とする。

第3章 「宗教」と「セキュラリズム（多宗教共存主義）」

1. インドにおける「宗教」：包摂的ヒンドゥー主義と排他的ヒンドゥー主義

「宗教」を定義することの困難さを十分に踏まえたうえで、田辺明生は、「宗教」と「宗教的なるもの」を区別し、「宗教」と呼ばれるものは、「確立された制度として、この世の意味と価値の体系を支える超越的な根拠（平たく言えば神）を表象・媒介する装置（教会・寺院、教理・教典、宗教指導者などのセット）を備えている。「宗教」は、この世の意味と価値を支える超越的な根拠とその特定の表象・媒介にたいする信仰体系であると定義することができよう」¹⁰²⁾と

↘10866-10867 of 2010.

100) Sen, R (2019b), *The Times of India*, November 11, 2019.

101) Berti (2016), 71.

102) 田辺 (2014), 235, 241. 「宗教的なるもの」とは、「意味と価値を志向する実践をその基底で支える〈存在〉への感受性とコミットメントおよびそうした感受性とコミットメントを基礎として自他の関係性を再構築しようとする志向性を指すものということができよう」とする (同242頁)。

する。また、外川昌彦は、タラル・アサドに依りつつ近代的な宗教概念の「キリスト教」性、歴史性を批判し、宗教概念の政治性を指摘する¹⁰³⁾。

パキスタンと分離独立したインドは、パキスタンとの対比において（その優位性を示すためもあって）セキュラリズムをその国家理念として掲げたが、国家と社会の「宗教性」を重視する規定をその憲法の中に盛り込んだ。一方で、「ジャワハルラル・ネルーを代表とする独立インドの初期の指導者は、教育と開発を通じて近代合理性がやがてインド社会の全体を覆うことになると考えていた」¹⁰⁴⁾。ネルー主義者でありヒンドゥー教にも造詣の深かったガジェンドラガドカル最高裁裁判官などの「宗教」解釈、ヒンドゥー教改革への熱意は、すでに紹介してきたように最高裁判決の内容で明確に示されてきた。宗教的教義の翻訳者の役割の流用は、セキユラーな憲法体制における裁判所にとってきわめて珍しいものといえよう。しかしながら、インドで「この役割は、ヒンドゥー教には単一の教会組織がないということによって促進されてきた。このことは、司法府にセキユラリズムと進歩の名の下に、政府支援の下でのヒンドゥー教の積極的な改革に乗り出す機会を与えた」¹⁰⁵⁾のである。

インドにおける「宗教」理解には、その人口の8割を超える人々のかかわる「ヒンドゥー教」の理解が不可欠である。もちろん、最高裁判決の中にみられる「ヒンドゥー教は、一つの生活様式である」という説明は、日本でも前田専学が、「ヒンドゥー教は宗教というよりもむしろ生活法 a way of life であるといわれる」¹⁰⁶⁾と紹介している。いわば「ヒンドゥー教=非宗教」論とでもよぶべきものであろうが、この考え方の問題点を明らかにするために、「包摂的ヒンドゥー主義」と「排他的ヒンドゥー主義」という論議を紹介してみたい¹⁰⁷⁾。

103) 外川 (2009), 11, 14.

104) 田辺 (2014), 235, 251.

105) Galanter (1965, 1999a), 234, 249.

106) 前田専学「ヒンドゥー教」辛島昇ほか監修『新版南アジアを知る事典』（平凡社、2012年）670, 671頁。

107) この論議の要約は、主として Sen, R (2019a), 6-14. に依拠した。

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

(1) 包摂的ヒンドゥー主義と排他的ヒンドゥー主義

ヒンドゥー教についての司法的言説を分析するうえで、改革派ヒンドゥー教の二つの系統、すなわち包摂的ヒンドゥー主義 (inclusivist Hinduism) と排他的ヒンドゥー主義 (exclusivist Hinduism) の視点から判例を考察することは有益であろう。最高裁をはじめとする司法府のヒンドゥー教理解は、上述してきたように明らかに包摂的ヒンドゥー主義が主流となっている¹⁰⁸⁾。しかし、このことが、排他的ヒンドゥー主義の流れを汲むと理解されているヒンドゥー多数派主義 (ヒンドゥー至上主義) と重なる (補完しあう) ヒンドゥー教理解、ヒンドウトヴァ (≒Hinduness) 理解をもたらしているということも指摘されるようになった。例えば、Sen, R (2019a) は、次のように述べる。「最高裁が、ヒンドゥー教の包摂主義モデルを採用することにより、信仰、実践、および教義の変化に敵対的である均質なヒンドゥー教の構築にも貢献したのではないかと考える。この逆説的な意味で、最高裁によるヒンドゥー教の理解は、現代のヒンドゥー民族主義の創設者である V.D. サーバルカル (Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966)) と彼のヒンドウトヴァ (Hinduness) という概念に関連する排他主義の筋と重なることになる」¹⁰⁹⁾。すなわち、対立するかにみえる二つの立場の結論的な部分が類似のものになってしまうのなら、二分法自体が意味のないものだったのだろうか。それともその要件の何かがその分類を無意味にってしまったのだろうか。包摂的ヒンドゥー主義と排他的ヒンドゥー主義のそれぞれを簡単に紹介しておきたい。

(2) 包摂的ヒンドゥー主義

有名な包摂的ヒンドゥー主義の提唱者として、S. ヴィヴェーカーナンダ (Swami Vivekananda (1863-1902)) と S. ラダークリシュナン (Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975)) の名が挙げられることが多い。ヴィヴェーカーナンダは、ラーマク

108) 第2章で紹介した判決に加えて、例えば、ジャイナ教徒やリンガーヤットはヒンドゥー教徒として扱われるとした *Shuganchand v. Prakash Chand*, AIR 1967 SC 506.; *Guramma v. Mallappa*, AIR 1964 SC 520. など参照。

109) Sen, R (2019a), 6.

リシュナ・ミッションの創設者であり、近代インドにおけるヒンドゥー言説を形成し、西洋へのヒンドゥー教の紹介に大きく貢献したとされている。また、ラダークリシュナンは、ヒンドゥーイズムについてのヴィヴェーカーナンダの多くの思想を発展させた。両者ともに、ヴェーダに基づく普遍的で寛容な宗教としてのヒンドゥー教を強く主張した。そこでは、差異と異議を受け入れる無限の能力がヒンドゥー教の主要な特徴となる。ヒンドゥー教についてのヴィヴェーカーナンダの多くの考え、とりわけ同化する能力、普遍的な宗教としての独特の役割、ヴェーダの中心性は、ヒンドゥー教を宗教ではなく、「生き方」として定義するためにラダークリシュナンによって抽出される（ヒンドゥー教を宗教ではなく、「生き方」として定義するこの考え方を最高裁が採ったことは明らかであろう）。また、両者とも、ヒンドゥー教には共通の信条がなく、礼拝の確固とした形式がないという事実にもかかわらず、時代を超えて発展し、成長し続けている多くの宗派が結びついていると考えることを妨げるものではないとしていた。

(3) 排他的ヒンドゥー主義

従来からあったヒンドゥー教の排他主義的定式化の試みが集約されたのが、V.D. サーヴァルカル (Vinaya Damodar Savarkar (1883-1866)) のヒンドウトヴァの主張であろう。それは、① ヒンドゥー国家の考え方、② 仏教、ジャイナ教、シク教を含む「ヒンドゥー教」とイスラーム教、キリスト教などの他の宗教との区別、を特徴としている。また、サーヴァルカルのヒンドゥー教概念には、領土の要素が重要な位置を占めている。ヒンドゥー教のダルマは、ヒンドゥー教の土地と一致しており、この土地はピトリ・ブー (Pitribhu) だけではなくプニャ・ブー (Punjabhu)、すなわち祖国であるだけでなく聖なる地でもある、とされる。そして、ヒンドゥー国家は、明確な地域、人種、宗教、文化、言語に基づいていることが強調される。すなわち、「排他性」によって特徴づけられるのである。そして、サーヴァルカルは、ヒンドウトヴァの三つの「本質的」要素、すなわち共通国家 (rashtra)、共通人種 (jati)、および共通文明 (sanskriti) を示した¹¹⁰⁾。これら「ヒンドゥー、ヒンドウトヴァ、そしてヒン

110) R. Sen (2019a), 12.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

ドゥー国家 (rashtra) に関する言説および言説の形成 (を理解することは)、最高裁判決とヒンドゥー教理解を分析するためには不可欠で¹¹¹⁾ であろう¹¹¹⁾。

(4) ヒンドゥー改革主義の「限界」？

19世紀以降のヒンドゥー教改革主義者は、彼らがヒンドゥー教、ヒンドゥー主義の「真の教え」に対する (彼らがそう見なしたところの) 「迷信」、多くの人々から人気を得ていた (彼らから見れば「逸脱」した) 習慣・慣行への『嫌悪感』をもっていたとされる¹¹²⁾。裁判官の多くは、ヴェーダの合理主義的ヒンドゥー教に触発され、そこで主張されたヒンドゥー教は、「非合理的な」儀式や慣行を一掃したのである。このことは、最高裁がヒンドゥー教の構築とヒンドゥー教の慣行として引用している資料からも明らかである。最高裁は、「個人的な信仰のための制度的空間」(憲法第25条以下の「宗教の自由」諸条項の適用範囲) を『本質的行為の法理』などによって狭め、同時に、民衆的な宗教をも周辺化した (近代主義的・合理的な「宗教」理解と「ヒンドゥー教」の広義的理解などによる)、といえよう¹¹³⁾。

2. インドにおける「セキュラリズム (多宗教共存主義)」

「セキュラリズム」は、ウェストファリア条約後のヨーロッパの国づくりの中でそれぞれの国の政体と宗教 (宗派) とのかかわり (関係) についての具体的な教義とされてきた¹¹⁴⁾。非西洋における「国民国家」の基本的構造の一つとして、インドは、この英語表現の「セキユラーな」国家の建設を重要な理念としてきた。「セキュラリズム」は、憲法規範として具体化されるがゆえに、それぞれの国においてその内容に違いがあることは当然である (それらの内容の共通性を考えることは重要であるが、アメリカ合衆国憲法¹¹⁵⁾、あるいは日本国憲法

111) *Id.*, at 14.

112) *Id.*, at 27.

113) *Id.*, at 65-6.

114) Bilgrami (2014), 58.

115) アメリカ合衆国憲法の政教分離規定は、正確に表現すれば、「国教樹立禁止条項」である。(一部の州を除き) 各州がそれぞれ公定教会 (国教) をもっている状況

の政教分離規定の解釈から、他国（この場合はインド）のセキュラリズムのあり方、当否を論ずることは出来ない）。上述してきたように、インドのセキュラリズムは、「国家が全ての宗教の保護を確実にする責任を引き受けようとする内容を盛り込んだ。したがって、西洋諸国家とは異なり、宗教的信託を管理し¹¹⁶⁾、宗教的祭典のための休日を宣言し、様々なコミュニティのための身分法システムを維持し、宗教法の改革を試み、セキユラーな裁判所が宗教法を解釈するなど、宗教の問題に莫大な投資をおこなっている」¹¹⁷⁾。このことは、「セキュラリズム」を単純に「政教分離主義」とは訳せないことを示している。また、セキュラリズムにかかわる論議の論点が錯綜し、見えにくくなることを意味する。

インドは、何世紀にもわたって国家のセキユラーな性質に関わる独自のあり方、独特の概念を発展させてきていた。「インドは、西洋の政治的セキュラリズムのステレオタイプに甘んじてはこなかった。インドには常に多様な精神的源流の合流点と様々な宗教的共同体の集合体があり、それらの信念と伝統を国家が無視し続けることはできなかった。この現実は、常に国家法や慣行に反映されてきた。このことはもちろん今日でもあてはまる」¹¹⁸⁾ だろう。ただ、近代国家以前の国家と宗教（宗派）との関係（あり方）に関わる論議をそのまま現代国家インドの「セキュラリズム」の論議に援用することには留保が必要かもしれない¹¹⁹⁾。例えば、S. キヴィラージ (S. Kaviraj) は、「……近代以前のイ

ゝのなかで連邦の「国教」を定めることはできなかったのであり、「分離の壁」論も一つの解釈である。主流ピューリタンたちは、他の宗派に対してきわめて「不寛容な」政策をとっていた。この点についての最近の著作として、森本あんり『不寛容論：アメリカが生んだ「共存」の哲学』（新潮社、2020年）、孝忠（2018）など参照。

116) 田中（2014）；Tanaka（2020）。

117) Rajan/Needham（2007）, 1, 20.

118) Mahmood（2010）, 53-63.

119) S. タンバイア (Stanley Tambiah) は、インドにおけるセキュラリズムの危機を論ずる彼の論考において、まず（西洋）セキュラリズムの多くの意味合いに言及している。第一に、プロテスタントと啓蒙主義に関連する世界への導入として、第二に、宗教の領域から社会と文化の分離に関連して、そして第三に狭義の意味では、政治的領域に関係し、国家政策の憲章を明示するものとして (Tambiah (1999), 418.)。

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

インドでは、ヒンドゥーとムスリムの両方が、社会の基本的構造は神聖な是認を受けており、世俗国家が再構成する力を超越しているとの共通の信念を抱いていた。ある意味でセキュラリティは、社会秩序の不変性という基本的な観念の解体を示している。近代主義の理念の流入は、カースト制度の制限・排除のような伝統的な社会秩序の無批判の受容を最初に破壊するが、これらの部分的な破壊は、最終的にはより大きな、より基本的な意味で社会の可塑性を生み出す」¹²⁰⁾と述べている(下線引用者)。このことは、「セキュラリズムと共に生きること(living with secularism)は、何世紀も前と未来の幽霊が私たちの国民国家の国境を静かに破っているのを想起することである」¹²¹⁾とする N. メーノンの指摘を想起させる。

「セキュラー国家インド」の成立にジャヤハルラル・ネルー(初代首相)が大きな役割を果たしたことを否定する人はいないだろう。しかしそのいわゆる近代主義的・合理主義的思想が、今日のインドにおいて支配的な「セキュラリズム」観だということはできない¹²²⁾。ただ、セキュラリズムをめぐる最高裁の判例理論の形成(宗教(とりわけ、ヒンドゥー教)の改革に積極的にかかわる)に「ネルー主義者」が重要な役割を果たしてきたことも事実である。

本稿は、あくまでも、宗教の自由とセキュラリズムをめぐる司法判断を手が

120) Kaviraj (2014), 233, 257-8.

121) Menon (2007), 118, 139. 「……とりわけ、セキュラリズムと共に生きるとは、国境の固定制に疑問を投げかけ、過去を想起し、今日インドと呼ばれているものと、アジアの地域との関係を思い出すことである。インド、パキスタン、スリランカ、バングラデシュではなく、南アジアの歴史を教え、学ぶことは、セキュラリズムにとって何を意味するのだろうか？セキュラリズムと共に生きるとは、何世紀も前と未来の幽霊が私たちの国民国家の国境を静かに破っているのを想起することである」(139)。ただ、本稿は、あくまでもインド憲法の解釈論、インド国家の基本構造の一つとしてのセキュラリズムを論じるものである。国民国家を「破壊」しうる力を持つ「セキュラリズム」を論じることは筆者の能力をはるかに超えている。

122) J. ネルーの時代には、トルコの政教分離主義、近代化を推し進めた K. アタテュルク(Kemal Atatürk)とネルーが比較されることも多かった。トルコ建国の父とよばれるアタテュルクは、1924年にカリフ制を廃止し、トルコ語表記に不適切なアラビア文字を廃止し、モスクを国家管理の下に置き、宗教的ヒエラルヒーを打ち壊して西洋式セキュラリズムを導入した(Bhargava (2017))。

かりに「セキュラリズム」を論じるにとどまり、インドにおける宗教問題、ヒンドゥー教などの教義事項を研究するものではない（もちろん、筆者にその能力は全くないということもあってなのだが）。「『セキュラリズム』という西洋の言葉（英語）を使用しているにもかかわらず、インドは、政教分離の西洋モデルを採用したのではなく、宗教的多元主義の長年の伝統に基づく『セキュラリズム』¹²³⁾を現代国家・インドの形成にあたって採用したと評価されている。ここでは、インド憲法の理念とされた「セキュラリズム」の解釈をめぐる論議の概要を不十分であることを十分承知のうえで紹介しておきたい。

(1) インド憲法の「セキラリズム」解釈

インドの「セキュラリズム」、インドが「セキューラー国家」であるかどうかを最初に本格的に論じ、研究書として公刊したのはおそらく D.E. Smith であろう。スミスは、セキューラー国家を、次の三つの関係、すなわち、宗教と個人（宗教の自由）、国家と個人（市民権）、そして国家と宗教（国家と教会との分離）のセット¹²⁴⁾を含むものとして概念化した。「インドのセキューラー国家についての古典的な研究位置は、スミスの *India as a Secular State* (1963) が示している。スミスは、セキューラー国家の理論的概要から論を進め、アジアのセキュラリズムを可能にし、または阻害する要因を検討し、インドにおける国家と宗教との関係を分析・提示し、インド人の業績を評価し、そしてその病を診断¹²⁵⁾したと評価されている。スミスは、独立インドにおける「西洋化と近代化の力は、すべてセキューラー国家の特徴である」と、当時の典型的な立場にたったうえで、インドがセキューラー国家なのかどうかという問いに条件付きの「イエス」と応える。そして、それをめぐる諸問題の存在を認めつつも、インドをセキューラー国家として語ることには意味がある、と述べる。「インドは、民主主義国家であるのと同じ意味でセキューラー国家なのである。イン

123) Taylor (2016a), 1, 24.

124) すなわち、リベラル・デモクラシーのことばでいえば、自由、平等、中立という三つの原則。

125) Smith (1963) ; Smith (1999), 177, 229. また、Smith (1966) なども参照。

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

下の政治と政府のさまざまな非民主的な特徴にもかかわらず、議会制民主主義は機能しており、しかもかなりの活力を持っている。同様に、セキユラー国家の理念は憲法に明確に具体化されており、実質的に実施されてもいる。幾つかの困難な問題を継承しながらも、一般的に健全な方向にそってそれらを克服するのに尽力しているという動態的な状態をふまえて、かかる問いに応答していく必要がある」とする。また、「明らかに、セキユラー国家の最も深刻な問題は、より広い意味でのコミュニズムの問題であろう。あらゆる場面でセキユラー国家を弱体化させる傾向が強いのは、カーストとコミュニティへの強固な忠誠心である……。セキユラー国家たるインドの真の発展には……カーストまたはコミュニティについての個人の意識がインド市民権に服することによる、国の情動的な国民統合（国家統合）が含まれる」とも述べている¹²⁶⁾。

M. ギャランター (M. Galanter) は、「宗教」とセキユラーなるもの（あるいは非宗教）との区別についてのスミスの見解の批判者ではあるが、次の点はスミスの見解を共有する。すなわち、スミスは、宗教を無差別の観点から定義するという現在のインドの一貫した傾向を批判する。「多くのインド人にとって、セキユラーとは非コミユナルな又は非セクト的なことを意味するが、非宗教を意味するものではない。ほとんどの場合、セキユラー国家の基礎は、国家と宗教との間の『分離の壁』ではなく、特定の宗教に特別な特権を与えないことだけを要求する『非優先主義』である。……」¹²⁷⁾と述べている。

(2) インドの「セキュラリズム」として何を論じるのか

R. バルガヴァ (R. Bhargava) は、「セキュラリズム」を考えるにあたっては次のことを踏まえなければならないとする。まず第一に「セキュラリズムの標

126) D.E. スミスのこれらの見解は、Galanter (1999a) (初出1965年) や Sen, R (2019), xiv, で適切に要約されている。スミスは、「セキユラーな国家 (secular state)」という表現が排他的ヒンドゥー主義者の重要な政治的表現としても使われる可能性は想像していなかっただろう。また、マダン は、セキュラリズムとは、「社会と文化の諸部門が、宗教制度と象徴の支配から除去されていくプロセス」であると定義する (Madan (1999), 297; Tambiah (1999), 418.)

127) Galanter (1999a), 234, 264.

準的な「教会－国家モデル」から離れて、深い宗教的多様性への応答としてセキュラリズムに焦点を合わせなければならない」。第二に、「多様性は権力関係に絡み合っていると理解されなければならず、したがって、宗教「的」支配の隠れた可能性を明確に認めなければならない」。そして、第三に、「セキュラリズムを制度化された宗教的支配形態への応答と見なす」ということである。このことは「セキュラリズムが本質的に反宗教的であるという非難を批判する」ことであり、「セキュラリズムが宗教に反するものではなく、制度化された宗教的支配に反対するものである」と同時に「セキュラリズム国家がすべての宗教的および哲学的世界観に対して批判的な敬意を示すことを伴うことを主張する」ことを示すものであるとする¹²⁸⁾。そして、彼は、倫理的セキュラリズムと政治的セキュラリズムとを区別する。倫理的セキュラリズムとは、個人または集団の生活あるいはその両者を導くための包括的な規範的視点をさすものとされる¹²⁹⁾。

また、バルガヴァは、その編著（1998年）を公刊するにあたり、「セキュラリズムの適切な理論は、政治からの宗教の分離を正当化するだけでなく、分離後にその二つがどのような関係、かかわりを持つべきなのかについての見取り図を提示しなければならないと考えている」とし、その理論の概要を紹介する。それは彼が、「分離後のインドでは、二つのコミュニティ間関係はかつてないほどに疎遠になっている。この分断に対処するために最も適しているセキュラーな形態はどのようなものであろうか？今日のセキュラリズムはどのような意味をもっているのだろうか？」との問題意識をもっているからであり、結論的には、「(1)マイノリティの権利の強力な擁護、一方では(2)偏見をなくし、内部改革を促進するために宗教的寛容の資源を配備することによって、そして他方では(3)すでに存在している「公共善の空間とでもよぶべきものを結びあ

128) 反「宗教的」と反「制度化された宗教的支配」との違いである (Bhargava (2017))。

129) Bhargava (2013) <https://www.epw.in/journal/2013/50/revising-secularisation-special-issues/reimagining-secularim.html>.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」
をわけること（consolidating whatever space of the common good）」によって補完す
ること、であろう」と述べる¹³⁰⁾。この「公共善の空間」とは、多様な信
仰者と非信仰者が対等な立場で参加し、対話と審議をおこなう公式の構造（し
くみ）が保障され、そこでこそ連帯の確固たる基盤を提供しうる実質的な「共
通善」が形成可能となると想定されている¹³¹⁾。

A. ビルグラミ（Akeel Bilgrami）は、セキュラリズムを次のように定義する。

「宗教的に多元的な社会で生活しなければならない場合、セキュラリズムは、
すべての宗教は自由な活動の権利を持つべきであり、宗教活動が政治制度の達
成しようとしている諸理念と矛盾するときを除いて（それら諸理念は、しばしば、
必ずしもではないが、明示の基本権その他の憲法上の規定（コミットメント）に具体化
されている）、——その場合には、政治的理念を第一に重視している一つの語彙
的命令（ordering）が存在するのだが——同等に取り扱われるべきである¹³²⁾。」
彼は、第一に、セキュラリズムは、宗教に対してとるべきスタンスである、と
する。第二に、セキュラリズムは、「セキュラー」や「セキュラリゼーション」
とは異なり、具体的であり、それは政治的教義の名称である、と述べる。
そして、第三に、宗教に関するスタンスとしてのセキュラリズムは、政体によ
って限定されるものなので、それ自体が「善」なるものではないが、特定の
道徳的・政治的「善」を促進するためのものを求めるものである。そしてこの
第三の特徴は「物議を醸しすぎて明確な特徴とは見なすことが出来ないと考え
られるかもしれない」とする¹³³⁾。さらに、近年のリベラル・デモクラシー国

130) Bhargava (1999), 486, 542.

131) Id., at 536-538. この「空間」にイスラーム・コミュニティがその不可欠な構成要
素として入ることは当然であろう。テイラーは、ホセ・カナノヴァを援用しつつ、
19世紀にアメリカのカトリックが民主主義に「同化」できないものとしていかに標
的にされたのかを紹介する。そしてその後の歴史でアメリカのみならず世界のカト
リックが大きく変わったことを挙げ、イスラーム・コミュニティで、かかる「進
化」が起こらない理由は存在せず、起こらないとすればそれは偏見と悪しき運営
（bad management）に起因するものだろう、と述べる（Taylor (2011), 34, 36.)。

132) Bilgrami (2014), 79, 87.

133) Bilgrami (2015), 3-6.

家を悩ませているのは「とりわけ文化と宗教が、セクシーラーでリベラルな国の法律に免除 (exemptions) の根拠を提供することができるのかどうか」であると問う¹³⁴⁾。

1992年のバーブリー・マスジドの破壊とその後の選挙での BJP の躍進は、セクシーラーな国家の存続可能性とその構想に多くの疑問を投げかけた。信仰としての宗教 (religion-as-faith) とイデオロギーとしての宗教 (religion-as-ideology) とを区別する A. ナンディー (A. Nandy) は、「セクシーラーな国家は失敗する運命にある」と結論づけている。それは、歴史的な『寛容』の事例¹³⁵⁾ に頼らなければならないことで信頼を失い、「……誰もセクシーラリズムのイデオロギーから原則や価値を引き出してきた」わけではないからである。そして、「セクシーラリズムは、かつては開放的な考えだったのかもしれないが、長い間に排除の原則が組みこまれてしまった」と評価する。A. ナンディーは、「文化、とりわけインドの固有文化 (土着文化) に十分な根拠を有しないものとしてのネルー主義的なセクシーラリズム」には否定的である。インドの宗教的マイノリティを保護してきた価値観は、ヨーロッパの近代合理主義的なセクシーラリズムとは異なり、それは「ホスピタリティ」、または「共生」の概念をも呼び起こす「コンヴィヴェンシア (Convivencia)」(この言葉はムーア人のスペインの例に由来している¹³⁶⁾) とも呼ばれる「寛容」の価値観であると説く。

インドにおいて、宗教上の争いへの司法的介入の範囲は、上述してきたように他のセクシーラー国家よりも広い。U. バクシ (U. Baxi) は、「権利志向のセクシーラリズム」と「政府志向のセクシーラリズム」とを区別する。権利志向のセクシーラリズムとは、「良心の自由と宗教的信仰と実践に対する権利の規範的宣

134) *Id.*, at 58.

135) A. Nandy (2007), 197, 114. Rajeev Bhargava は、アショカのダルマを特徴づけるのは、「寛容」というよりは、文化的な規範 (norms of civility) と信念に基づく共存 (principled coexistence) であろうとする (Stepan/Taylor (2014), 173.)。

136) 「……周知のように、それは、ムーア人に関連づけられた言葉である。ヨーロッパが過去1000年間に生み出した唯一の真に多民族、多宗教の政治組織であり、同時に共生の概念を呼び起こす。」(Nandy (2007), 114.) ナンディーの「セクシーラリズム」批判については、Chatterjee (1999), 345. など参照。

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」言を最も理解する方法としてのもの」であり、政府志向のセキュラリズムとは、「政治権力の獲得、行使および運営のための資源として宗教に巧妙に訴える政治的慣行」と定義される¹³⁷⁾。

このほかにも多くの論者がセキュラリズムの定義、セキュラリズムに関わる論議を整理している¹³⁸⁾。

終章 国民統合・国家統合と「セキュラリズム」 (多宗教共存主義)

インド憲法前文は、「すべての市民に、個人の尊厳と国民国家の統一および統合」をもたらすことを厳粛に宣言（決定）する。この国民統合・国家統合が、同じく前文が定める「セキユラーな国家」の基本的な理念・目標であることに異論はない。しかし、すでに本稿で明らかにしてきたように、一定の「ヒンドゥー教」理解および「セキュラリズム」解釈は、「国民国家の統一・統合」に資するもの（あるいは、その統一・統合に不可欠なもの）であるのかもしれないが、その過度の強調は統一・統合とならぶ「個人の尊厳」を大きく損なうものとなっている（より、厳格に言えば、「市民権」のはく奪などによって個人の存在・尊厳そのものを否定するものとなっている）。すでに50年前に M. ギャランターが指摘していたように、「ヒンドゥー教の統一と組織化が何らかの形で国家統合

137) Baxi (2007)48, 49; Berti/Tarabout/Voix (2016), xv, xx-xxii.

138) 例えば、Shabnum Tejani は、次のように述べている。「インドのセキュラリズムに関する議論には4つの異なる要素がある。一つは古典的な啓蒙モデル (Amartya Sen)。二つ目は、「ソフト・ヒンドゥー」の立場 (T.N. Madan, A. Nandy)。三つめは、「ハード・ヒンドゥー」の立場 (Talreja)。そして第四は、宗教とセキュラリズムの対立を超えて今日の議論が取り残している地平に移動するものである (Bhargava)。」 (Tejani (2007), 45, 64)。また、Menon (2007) 118; Chatterjee (2007), 141. なども参照。Prakash (2007) は、「ナンディーとチャタジーは同じ立場をとってはいないが、——実際、両者の間には非常に大きな違いがあるのだが——、どちらも、セキュラリズムがヒンドゥーヴァ勢力の挑戦に立ち向かう根拠にはならないことを示唆している。少なくとも、彼らの論議の重点は、セキュラリズムが寛容な政体を構築するための適切な基盤を提供できなかったということである。」 (179-80) とする。

(国民統合)に貢献する」ということを自明の前提にする論議は、「内部の違いを生み出し、許容するヒンドゥー教の能力を崩壊させ、多元的民主主義を維持するインドの能力を大幅に低下させる」¹³⁹⁾のではないだろうか。すなわち、ヒンドゥー教改革、ヒンドゥー寺院を「近代ナショナリズムの想像力の中心機関」として確立しようとする不断の改革ということにおいて、「ヒンドゥー民族主義者とセキュラーな裁判官とは無意識のうちに同じ見方を共有していた」¹⁴⁰⁾との指摘である。本稿のタイトル「最高裁は『正義の寺院』たりうるか？」と問いかけた理由の一つはここにある。

M. C. ヌスバウム (Martha C. Nussbaum) は、アマルティア・センの *Argumentative Indian* (邦訳:『議論好きなインド人』¹⁴¹⁾) を援用し、A. センが「社会階層を分断し、インドの社会と文化を形成しているインド人の生活における議論好きの伝統の拡散が、異説を自然な状態にすることを助け、それを民主主義の発展に結びつけることさえあるということ、強く主張」していることを紹介する¹⁴²⁾。

ヌスバウムは、「文明の衝突」は国民自体の内部で生じるものであるとして次のように述べる。

「……一方の文明は、多様性を尊重するものであり、異なった背景を持つ人々に何ら恐怖をもたないものである。もう一方の文明は、同一性が支配し差異が周縁の二次的なときにのみ安全とを感じるものである。前者は、国民統合は

139) Galanter (1971), (1998b), 269, 289.

140) 「……非常に異なる、ときには反対の前提に基づいてはいるが、一部のセキュラーな裁判官とヒンドゥー民族主義者は無意識のうちに同じ見方を共有していた。すなわち、ヒンドゥー教の改革と統一は、国家の統一と強さに貢献するという見方である (Berti/Tarabout/Voix (2016), xxxi)。

141) アマルティア・センの「セキュラリズム」擁護論については、Sen, A (1999); セン (2008) 36- など参照。A. センは、同書第14篇「政教分離主義とその批判」(485頁以下)でセキュラリズム批判を丹念に紹介・批判している。そこでは、「政教分離主義の内在的な「不完全性」に留意すべき」ことの重要性をも説いている(490頁)。

142) Nussbaum (2007), 18-9.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

宗教の異なる人々の認める道徳的政治的諸原理のうちに存すると考え、後者は、国民統合は母なる大地と単一の宗教的・倫理的文化への多数派の不可分の忠誠のうちに存在すると考える。……その統合が血、地、そして宗教に基づくのではなく、共有する政治的倫理的文化に基づく一つの国民国家（Nation）は、何にもまして詩人を必要とする。というのは、人々が、その共同生活の源として宗教的あるいは倫理的帰属の彩色豊かなシンボルを避けようと決めたときには、共有された公的詩のみが憲法上の諸理念のむき出しの骨格に肉づきと生命を与えうるからである。……」¹⁴³⁾

現在のインドの状況は、S. サルカール（Sumit Sarkar）の指摘するように「その古いキャッチフレーズ『多様性の中の統一』を主要なヒンドゥー・ナショナリズムの影響を受けない方法で」その普遍性を再構築していく可能性がある一方で、「逆に、残念ながら、完全に支配的なヒンドゥトヴァがマイノリティと全ての反対派を恐怖に陥れ、服従させることによってインドの統一を維持することは考えられないことではない——すべての人間の価値観、とりわけセキュラリズムと民主主義の価値観のファシズム的な破壊を犠牲にして——」¹⁴⁴⁾。前者の可能性は、すでに述べてきたように、インド憲法は、個人の信教の自由を保障するとともに公共圏から宗教を排除せず、多様な信仰や価値をもつコミュニティを平等に扱い、それらを「単に私的な領域における個人的信仰としてのみではなく、公共的な意志決定にかかわる価値として尊重すること」¹⁴⁵⁾を求めているものと位置づけることであろう。すなわち、田辺明生が述べるように「諸宗教の平等な扱いという意味でのセキュラーな配慮と、宗教的価値の公共的な尊重ということは矛盾するのではなく、むしろ相互補完的なものとして位置づけられ」¹⁴⁶⁾よう。

サング・パリワール（Sang Parivar）が主張するような「マジョリティとマイノリティとの構造」を完全に解体し、マイノリティを国民文化に強制的に組み

143) *Id.*, at 332-5.

144) Sarkar (2007), 356, 365-6.

145) 田辺 (2014), 235, 239.

146) 同上。

込んだ（同化に基づく）新たな支配的合意ではなく、また有機的で主要な空間としての国家を自明視するのでもなく、「それを偶発性と論争へと開かれた複数の空間」として想像することである¹⁴⁷⁾。ここでセキュラリズム（多宗教共存主義）は、インドの「伝統的」な観念とされる「寛容」などのたんなる再主張ではなく、その現代的「展開」ととらえるべきではないだろうか。再主張だけだとしたら、イスラーム教徒のマイノリティ化を再確認するだけのものになってしまうからである¹⁴⁸⁾。独立後、そして今日、ヒンドゥーとムスリムという二つのコミュニティ間の関係は、かつてないほどに疎遠なものになっている。かかる分断に対処する最適のセキュラーな国家形態とその解釈・運用の最適の「姿」は、どのようなものなのだろうか¹⁴⁹⁾。

むすびにかえて：『正義の寺院』

周知のように J. ネルーは、ダムを「近代インドの寺院」¹⁵⁰⁾とよんでいた。本稿のテーマにかかわる最高裁判決の法理を導き、最高裁裁判官・長官として「宗教」改革に積極的に取り組んだガジェンドラガドカルにとって裁判所は『正義の寺院』であった。ただ、彼のめざした『正義の寺院』は、すでに述べたように国民統合・国家統合の実現をあたかも第一次的な「正義」としているように思える（もちろん、このこと自体も憲法前文が明記するように重要な憲法理念の一つではあろうが）。そこでは、あくまでも憲法上「個人の尊厳」の促進（こ

147) Prakash (2007), 177, 187. 社会や文化の複数性の根底にある「複数の過去を探索する」ことも、インドの現在を理解するためには必要であろう (Thapar (2007), 191, 207.)。また、この営為は、『他者了解』（とそのしくみ）をも不可欠の前提としよう (関根 (2006) 1-, 277-.)。

148) *Ibid.*

149) 佐藤 (2021), 1; 湊 (2021b), 27. G. パンディは、① 国家みずからが、その神聖な共同体の利益として、支配的多数の利益を隠べいしないようにし、かつ ② その多数派が国家のよそおいをとって「中立性」の地位を主張できないようにすること、が肝要である旨指摘する (Pandy (2007) 157, 175-6.)。

150) ダムの一つひとつが寺院 (a temple) と例えられているので、これにならえば、裁判所が正義の寺院 (a temple) であり、最高裁判所が (The Temple) ということになるのだろうか (本稿英文タイトル)。

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」の内容もインド憲法ではより具体化されている）と併記されていること、公正や正義にかかわる憲法上の諸原理や明文規定をもふまえた憲法解釈アプローチの探求が見過ごされているのではないだろうか。また、セキュラリズム（憲法前文）の具体的内容を解釈するにあたって、宗教の自由（第25条～第28条）が主要な役割を果たしているが、マイノリティの権利にかかわる第29条および第30条は、たんなる考慮要素、「配慮」要素にとどまっているようにも見える。

『〈ヒューマニティ〉の問題が相対化されずにはいないような領域』におかれ、『ディグニティからも追われた者』を真の意味で包摂する共和国（res publica）の姿¹⁵¹⁾、すなわち、一人ひとりの尊厳が確保され、生命や身体が脅かされる危険性を感じることなく日常生活をおくることができるインドの社会と国家の具体的ありようは、まだ見えないが、その手がかりの一端は本稿で扱ったテーマの中に隠されているように思われる。

資料 インド憲法関連条文

前文

われらインド国民は、インドを主権を有する社会主義的・政教分離主義的・民主主義共和国となし、すべての市民に

社会的、経済的および政治的正義

思想、表現、信条、信仰および崇拝の自由

地位および機会の平等

を確保し、

かつ、すべての市民に

個人の尊厳と国民国家の統一および統合をもたらす友愛を
促進することを

厳粛に決意し、

1949年11月26日憲法制定議会において、この憲法を採択し、制定し、かつ、われら自身に付与する。

第25条（良心の自由並びに信仰告白、祭祀及び布教の自由）

151) この『〈ヒューマニティ〉の問題が相対化されずにはいないような領域』および『ディグニティからも追われた者』という表現は、立野正裕『洞窟の反響——『インドへの道』からの長い旅』（2014年、スペース伽耶）から借用した。

- (1) 公の秩序、道徳、衛生及びこの編のその他の規定の制限内において、何人も等しく良心の自由を保障され、自由に信仰を告白し、祭祀を行い及び布教する権利を保障される。
- (2) この条の規定は、次に掲げる事項に関する既存の法律の施行に影響をおよぼし、又は国がこれに関する法律を制定することを妨げるものではない。
 - (a) 宗教活動に関連する経済的、財政的、政治的その他のセキュラーな活動を規制又は制限すること
 - (b) 社会福祉及び社会改良のため、又は公共的性質を有するヒन्दゥー教の宗教施設をすべての階級及びヒन्दゥー教各派へ開放するための規定を設けること

〔原注Ⅰ〕 キルパーンの所持は、シク教の信仰に含まれるものとみなされる。

〔原注Ⅱ〕 2項b号におけるヒन्दゥー教には、シク教、ジャイナ教又は仏教の信仰者を含むものと解釈しなければならない。また、ヒन्दゥー教の宗教施設についても同様とする。

第26条（宗教活動上の自由）

- (1) 公の秩序、道徳及び衛生に基づく制限内において、すべての宗派又はその分派は、次の権利を有する。
 - (a) 宗教的、慈善的目的のための施設を創設し、維持すること
 - (b) 宗教的事項に関する事務を処理すること
 - (c) 動産、不動産を所有し、管理すること 及び
 - (d) 法律に従って財産を管理すること

第27条（特定宗教弘布のために行う課税の禁止）

何人も、特定の宗教又は宗教の弘布又は維持の費用の支払いに充てるための租税の徴収を強制されない。

第28条（一定の教育施設における宗教教育及び礼拝に参加することの自由）

- (1) もっぱら国家資金により維持されている教育施設は、宗教教育を行うことはできない。
- (2) 1項の規定は、国が管理する教育施設であつて、宗教教育を行うことを目的としてなされた寄贈又は信託財産により創設されたものには適用しない。
- (3) 国が認可し、又は国家資金から補助を受けている教育施設で学ぶ者は、本人の同意、又はその者が未成年であるときにはその後見人の同意がなければ、当該施設で行われる宗教教育に参加し、又は当該施設若しくはその附属施設内で行われる礼拝に出席することを要求されることはない。

第29条（少数者の利益保護）

- (1) インド領内又はその一部に居住する市民であつて、固有の言語、文字又は文化を

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

有する者は、それを保持する権利を有する。

- (2) 市民は、宗教、人種、カースト、言語又はそれらのいずれかのみを理由として国が維持し、又は国家資金の提供を受けている教育施設で学ぶことを拒否されてはならない。

第30条（教育施設を設立、管理する少数者の権利）

- (1) 宗教又は言語に基づく少数者は、自らの選択で教育施設を設立、管理する権利を有する。
- (1A) 1項で規定された少数者の設立・管理する教育施設財産の強制収用を法律で定めるにあたっては、同項で保障された権利を制限又は廃棄しないよう、国は当該財産収用のために定められた法律に基づいて額を定めなければならない。
- (2) 国は、教育施設に補助をおこなうにあたって、宗教又は言語に基づく少数者が管理するものであることを理由に差別してはならない。

主要参考文献

- 浅野/孝忠（2018），孝忠延夫/浅野宜之『インドの憲法〔新版〕：「国民国家」の困難性と可能性』（関西大学出版部）
- 孝忠（2018），孝忠延夫「信教の自由と政教分離を考えるにあたって——再洗礼派（アナバプティスト）を手がかりとして」政策創造研究第12号89頁
- （2005），『インド憲法とマイノリティ』（法律文化社）
- （1998），「信教の自由と政教分離」関西大学法学論集第48巻3・4号99頁
- 小谷（1993），小谷汪之『ラーム神話と牝牛——ヒンドゥー復古主義とイスラム』（平凡社）
- 佐藤（2021），佐藤宏「権力についてのヒンドゥー至上主義——歴史修正主義と「文化の政治」」湊一樹編『インドのポピュリズム モーディー政権下の「世界最大の民主主義」』（アジア経済研究所）
- セン（2008），アマルティア・セン，佐藤宏/粟屋利江訳『議論好きなインド人』（明石書店）
- 関根（2006），関根康正『宗教紛争と差別の人類学：現代インドで〈周辺〉を〈境界〉に読み替える』（世界思想社）
- 田中（2014），田中鉄也『インド人ビジネスマンとヒンドゥー寺院運営——マルワリーにとっての慈善・喜捨・実利』（風響社）
- 田辺（2016），田辺明生「宗教性からみたインド——存在の平等性にもとづく多様性の肯定」大澤真幸編『宗教とこころの新時代』（岩波書店）91頁
- （2014），「現代インドにおける宗教と公共圏」島蘭進/磯前順一編『宗教と公共空間：見直される宗教の役割』（東京大学出版会）235頁

- 外川 (2015), 外川昌彦「多様性社会と宗教的共存の文化的基盤——ベンガルの聖者廟におけるヒンドゥー教とイスラーム」田辺明生/杉原薫/脇村孝平編『現代インド1 多様性社会の挑戦』(東京大学出版会)
- (2009), 『宗教に抗する聖者：ヒンドゥー教とイスラームをめぐる「宗教」概念の再構築』(世界思想社)
- 湊 (2021a), 湊一樹『インドのポピュリズム モーディー政権下の「世界最大の民主主義」』(アジア経済研究所)
- (2021b), 「モーディー政権下で進行する民主主義の後退——ヒンドゥー教至上主義と多数派主義」湊 (2021a) 27頁
- (2020), 「民主主義指標にみるアジア諸国の民主主義の現状」アジア経済第66巻2号42頁
- ラウ (2016), マーティン・ラウ (堀江聡江訳)「パキスタンおよびインドにおける司法積極主義とムスリム家族法改革の比較分析 (Judicial Activism and the Reform of Muslim Family Law in Pakistan and India: A Comparative Analysis)」孝忠延夫/高見澤磨/堀井聡江編『現代のイスラーム法』(成文堂) 82頁
- Acevedo (2016), Deepa das Acevedo, “Celibate Gods and ‘Essential Practices’ Jurisprudence at Sabarimala, 1991–2011”, in: Berti/Tarabout/Voix (2016), 101.
- Agnes (2007), Flavia Agnes, “The Supreme Court, the Media, and the Uniform Civil Code Debate in India”, in: Needham/Rajan (2007), 294.
- Bauberot (1999), Jean Bauberot, “Two Thresholds of Laicization” in: Bhargava (1999), 94.
- Baxi (2007), Upendra Baxi, “Sitting Secularism in the Uniform Civil Code: A Riddle Wrapped Inside an Enigma?” in: Needham/Rajan (2007), 267.
- (2002), Upendra Baxi, “The Second Gujarat Catastrophe”, *Economics & Political Weekly*, vol. 37, 24 August 2002, 3519–31.
- Benegal (2007), Shyam Benegal, “Secularism and Popular Indian Cinema”, in: Needham/Rajan (2007), 225.
- Berti/Tarabout/Voix (2016), Daniel Berti/Gilles Tarabout/Raphaël Voix (ed.), *Filing Religion: State, Hinduism, and Courts of Law*, OUP.
- Berti (2016), Daniela Berti, “Plaintiff Deities: Ritual Honours as Fundamental Rights in India”, in: Berti/Tarabout/Voix (2016), 71.
- Bhargava (2017), Rajeev Bhargava, “Nehru against Nehruvians: On Religion and Secularism”, *Economic & Political Weekly*, vol. 52, 25 Feb, 2017.
- (2016), Rajeev Bhargava, “An Ancient Indian Secular Age?”, in: Bilgrami

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

- (2016), 188-214.
- (2013), Rajeev Bhargava, “Reimagining Secularism: Respect, Domination and Principled Distance”, *Economic & Political Weekly*, vol. 50, 14 Dec, 2013.
- (1999a), Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, OUP.
- (1999b), “What is Secularism For?” in: Bhargava (1999), 486.
- Bilgrami (2016a), Akeel Bilgrami (ed.), *Beyond the Secular West*, 2016, CUP.
- (2016b); Akeel Bilgrami, “Gandhi’s Radicalism: An Interpretation”, in: Bilgrami (2016), 215-245.
- (2015); Akeel Bilgrami, *Secularism, Identity, and Enchantment*, Parmanent Black.
- (2014), Akeel Bilgrami, “How to Define Secularism”, in: Stepan/Taylor (2014), 58.
- (2007), Akeel Bilgrami, “Secularism and the Very Concept of Law” in: Needham/Rajan (2007), 316.
- (1999), “Secularism, Nationalism, and Modernity” in: Bhargava (1999), 380.
- Butler (2011), Judith Butler, “Is Judaism Zionism?”, in: Mendieta/VanAntwerpen (2011), 70.
- Carens/Williams (1999), Joseph H. Carens/Melissa S. Williams, “Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition”, in: Bhargava (1999), 137.
- Chandhoke (1999), Neera Chandhoke, *Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities*, OUP.
- Chatterjee (2007), Partha Chatterjee, “The Constitutions of Secularism”, in: Needham/Rajan (2007), 141.
- (1999), “Secularism and Tolerance”, in: Bhargava (1999), 345.
- Choudhry/Khosla/Mehta (2016), S. Choudhry/M. Khosla/P. B. Mehta (ed.), *The Oxford Handbook of The Indian Constitution*, OUP.
- Ferrari/Cristofori (2010), Silvio Ferrari/Rinaldo Cristofori (ed.), *Law and Religion in the 21st Century*, Ashgate.
- Galanter (1999a), Mark Galanter, “Secular East and West”, in: Bhargava (1999), 234.
- (1999b), “Hinduism, Secularism, and the Indian Judiciary”, in: Bhargava (1999), 268.
- Habermas (2011a), Jürgen Habermas, ““The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of a Questionable Inheritance of Political Theology”, in: Mendieta/VanAntwerpen (2011), 15-.
- (2011b), Habermas/Taylor, “Dialogue”, in: Mendieta/VanAntwerpen

- (2011), 60-.
- Hasan (1996), Mushirul Hasan, "The Changing Position of Muslims and the Political Future of Secularism in India", in: T.V. Sathyamurthy (ed.), *Region, Religion, Caste, Gender and Culture in Contemporary India*, OUP.
- Kapur (2014), Atna Kapur, "The 'Ayodhya' Case: Hindu Majoritarianism and the Right to Religious Liberty", 29 Md. J. Int'lL. 305.
- Kaviraj (2014), Sudipta Kaviraj, "Modernity, State, and Toleration in Indian History: Exploring Accommodations and Partitions", in: Stepan/Taylor (2014), 233.
- (2013), Sudipta Kaviraj, "Languages of Secularity", *Economics & Political Weekly*, vol. 48, 14 December 2013.
- Kashyap (2017), Subhash C Kashyap, *We, The People and Our Constitution*, Universal.
- Khilnani (2007), Sunil Khilnani, "Nehru's Faith", in: Needham/Rajan (2007), 89.
- Madan (1999), T.N. Madan, "Secularism in Its Place" in: Bhargava (1999), 297.
- Mahmood (2010), Tahir Mahmood, "Religious Communities and the State in Modern India", in: Ferrari/Cristofori (2010), 53-63.
- Mehta (2004), Pratap Bhanu Mehta, "Why the BJP is? ", *The Telegraph*, 2004 3.4 (2003.3.4).
- Mendieta/VanAntwerpen (2011), Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, CUP.
- Menon (2007), Nivedita Menon, "Living with Secularism" in: Needham/Rajan (2007), 118.
- Mohanty (2019), Prasanna Mohanty, "Ayodhya verdict: SC judgement raises more questions than it answers", www.businessstoday.in, last updated; Nov. 18, 2019.
- Nandy (2007), Ashis Nandy, "Closing the Debate on Secularism", in: Needham/Rajan (2007), 107.
- (1999), "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance" in: Bhargava (1999), 321.
- Needham/Rajan (2007), Anuradha Dingwaney Needham/Rajeswari Sunder Rajan (ed.), *The Crisis of Secularism in India*, Duke University Press.
- Nussbaum (2007), Martha C. Nussbaum, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*, 2007, HUP.
- Pandey (2007), Gyanebdra Pandey, "The Secular State and the Limits of Dialogue", in: Needham/Rajan (2007), 157.
- Pantham (1997), Thomas Pantham, "Indian Secularism and Its Critics: Some Reflections", *The Review of Politics*, vol. 59, Summer 1997, pp. 523-540.

最高裁は『正義の寺院』たりうるか？ インド最高裁と「宗教の自由」・「セキュラリズム」

- Prakash (2007); Gyan Prakash, "Secular Nationalism, Hindutva, and the Minority" in: Needham/Rajan (2007), 177.
- Rajagopal (2007), Arvind Rajagopal, "The Gujarat Experiment and Hindu National Realism", in: Needham/Rajan (2007), 208.
- Rajan/Needham (2007), "Introduction", in: Needham/Rajan (2007), 1.
- Rao (1968), B.S. Rao, *The Framing of India's Constitution: Select Documents*, Vol. II.
- Richman/Geetha (2007), Paula Richman /V. Geetha, "A View from the South: E.V. Ramasami's Public Critique of Religion", in: Needham/Rajan (2007), 66.
- Sandel (1999), Michael J. Sandel, "Religious Liberty: Freedom of Choice or Freedom of Conscience" in: Bhargava (1999), 73.
- Sarkar (2007), Sumit Sarkar, "Christian Conversions, Hindutva, and Secularism" in: Needham/Rajan (2007), 356.
- Scanlon (1999), T.M. Scanlon, "The Difficulty of Tolerance" in: Bhargava (1999), 54.
- Seervai (1983), H.M. Seervai, *Constitutional Law of India*, Vol. 1, 3rd ed., Universal.
- Sen, A (1999), Amartya Sen, "Secularism and Its Discontent" in: Bhargava (1999), 454.
- Sen, D (2007), Dwaipayan Sen, "Appendix: Chronology of the Career of Secularism in India" in: Needham/Rajan (2007), 369.
- Sen, R (2019a), Ronojoy Sen, *Articles of Faith: Religion, Secularism, and the Indian Supreme Court*, OUP.
- (2019b), "Ayodhya verdict sends mixed signals: The good news is most political parties and groups have publicly accepted it", *The Times of India*, November 11, 2019.
- (2016), "Secularism and Religious Freedom", in: S. Choudhry/M. Khosla/P. B. Mehta (ed.), *The Oxford Handbook of The Indian Constitution*, OUP.
- (2010), "The Indian Supreme Court and the quest for a 'rational Hinduism'", *South Asian History and Culture*, vol. 1-1, 86.
- Singh (2017), Mahendra Pal Singh, *V.N. Shukla's Constitution of India*, 13th ed., EBC.
- Smith (1999), D.E. Smith, "India as a Secular State" in: Bhargava (1999), 177.
- (1966), D.E. Smith (ed.), *South Asian Politics and Religion*, PUP.
- (1963), D.E. Smith, *India as a Secular State*, PUP.
- Shylendra (2020), H.S. Shylendra "God as a litigant: Examining the Contradictions and Bases of Ayodhya Verdict", *Economics & Weekly, Engage*, 9 November, 2020.
- Sorabjee (1994), Soli J. Sorabjee, "Decision of the Supreme Court in S.R. Bommai v. Union of India: A Critique", (1994) 3 SCC (Jour) 1.

- Stepan/Taylor (2014), Alfred Stepan/Charles Taylor (ed.), *Boundaries of Toleration*, CUP.
- Tambiah (1999), Stanley J. Tambiah, "The Crisis of Secularism in India" in: Bhargava (1999), 418.
- Tanaka (2020), Tetsuya Tanaka, "Trustee, State and Stakeholder: Hindu Temple Management in Contemporary India, 1957-2012", *Journal of Interdisciplinary Economics*, 32 (1) 75-94, 2020.
- Taylor (2016a), Charles Taylor, "Can Secularism Travel?", in: Bilgrami (2016), 11-27.
- (2016b), Charles Taylor, "A secular Age Outside Latin Christendom: Charles Taylor Responds", in: Bilgrami (2016), 246-260.
- (2011), Charles Taylor, "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism", in: Mendieta/VanAntwerpen (2011), 34-.
- (1999); Charles Taylor, "Modes of Secularism" in: Bhargava (1999), 31.
- Tejani (2007), Shabnum Tejani, "Reflections on the Category of Secularism in India: Gandhi, Ambedkar, and the Ethics of Communal Representation, c. 1931", in: Needham/Rajan (2007), 45.
- Thapar (2007), Romila Thapar, "Secularism, History, and Contemporary Politics in India" in: Needham/Rajan (2007), 191.
- Van der Veer (2016), Peter van der Veer, "Is Confucianism Secular?", in: Bilgrami (2016), 117-134.
- Vasudevan (2007), Ravi S. Vasudevan, "Neither State nor Faith: The Transcendental Significance of the Cinema" in: Needham/Rajan (2007), 239.
- Viswanathan (2007), Gauri Viswanathan, "Literacy and Conversion in the Discourse of Hindu Nationalism" in: Needham/Rajan (2007), 333.