

## 「ポスト・アウシシュヴェイツ救出原理」としての『保護する責任』<sup>(\*)</sup>

池田 丈佑

はじめに

本稿の目的は、介入と国家主権に関する国際委員会 (International Commission on Intervention and State Sovereignty, 以降 ICISS) が二〇〇一年に発表した報告書『保護する責任 (Responsibility to Protect)』について、その倫理的基盤が何であるかを明らかにするところにある。

主権国家からなる社会 (国際社会) において、『保護する責任』を国際「規範」の一つと考えるなら、本稿は、規範を形成している倫理的価値観が何であるかを解明することを目指している。学問としての国際関係論 (International Relations) は、従来、国際規範に対して、主に社会科学的方法・実証主義的な姿勢で臨んできた。そこでは、国際規範がいかに形成され定着するか、また、それが国際社会においてどのように影響を及ぼすのが、主に検討されてきた。その点で、これまでの研究は、国際関係論者 B・ブザン (Barry Buzan) がいう「規範に関する〔実証〕理論 (theories about norms)」に属

するものであったといえる。<sup>①</sup>

既存の研究が実証主義的内容に偏った結果、規範がいかなる価値観を備えているかという問題に対しては、十分な検討が加えられなかった。本稿は、この問題を克服すべく、『保護する責任』を対象に、規範が持つ倫理的な内容を明らかにする。国際関係論において倫理を扱う研究は、「規範理論 (normative theory)」と呼ばれ、一九九〇年代前半から興隆をみせてきた。本稿は、この規範理論の立場に立っている。

以下構成を述べたい。まず次節において、『保護する責任』を正当介入論として理解する考え方に對して検討を加える。この見方は、『保護する責任』を倫理的に考えるにあたって、かなり普及している立場だからである。ここで本稿は、正当介入論という理解が正しい一方で、実は一面的でもあることを指摘する。というのも、この見解は、正しい介入の方法に注目するあまり、介入自体を理由付ける倫理的基盤に十分言及していないと考えられるからである。そこで第二節では、この基盤が何であるかを国際関係論と規範倫理学の

接点から明らかにする。ここにおいて筆者は、「ポスト・アウシュヴィッツ救出原理」と呼びうる倫理原則が基盤に当たりうることを論じたい。そしてその上で、第三節で、『保護する責任』が当該救出原理をいかに具現化しているか検討する。

### 一・正当介入論としての『保護する責任』

そもそも、『保護する責任』が正当介入論であるとする見方は、なぜ成立するのか。その理由は、『保護する責任』における正しい介入をめぐる議論が、正戦論の枠組みをそのまま用いているからである。

戦争の正当化に関する議論は古くから存在している<sup>(2)</sup>。とりわけ、この議論が、人を殺してはならないとされるキリスト者がなぜ武器を取りうるのかという問題にこたえる形で形成された点は注意すべきである。一般に正戦論の原型を提示したのはキケロ (Marcus Tullius Cicero) であるが、それを発展させたのは神学者アウグスティヌス (Saint Augustine) だとされている。この流れは、神学者トマス・アクィナス (Saint Thomas Aquinas) に引き継がれ、その後国際法学者であるH・グロティウス (Hugo Grotius) によって事実上完成することになる。

正戦論は、戦争にいたる理由の正しさ (jus ad bellum) を扱ったものと、戦争における振る舞いの正しさ (jus in bello) を扱ったものとに二分される。だが、内容上もつとも注目を集めてきたのは、

戦争に踏み切る理由付けに關しての議論であった。グロティウスにおいては、(一) 自衛、(二) 財産の回復、(三) 懲罰が正当な原因として認められている。

武器を取り、人を殺しうる点で「規則破り」<sup>(3)</sup>である戦争に対し、介入は二重の意味で規則破りであると考えられる。つまり介入は、武力行使禁止の原則 (国際連合憲章二条四項) に反し、さらに主権平等・内政不干渉 (同二条一項および同七項) の原則にも反しているわけである。武力行使禁止原則は、国連憲章第七章または各国の自衛権発動という用件によって正当化が可能である。しかし、一九九九年に北大西洋条約機構 (North Atlantic Treaty Organization, NATO) 軍が、国連安全保障理事会による決議なしにコソボへの空爆に踏み切ったことにより、これまで比較的遵守されてきた正当化手続きに対する信頼は損なわれることとなった。一方、主権平等・内政不干渉原則については、それを破る行為を正当化するだけの論理がまだ存在していない。したがって、これまでなされてきた介入に対しては、権力政治の論理によってこれを正当化するか (冷戦期に米ソ両国によってなされた介入行動など)、あるいは主権平等原則違反として国際的に非難するか (ヴェトナム軍によるカンボジア介入など) という二極的な対応がなされてきた。

さて、周知のように、『保護する責任』には、正しい介入のための条件が列挙されている。それに拠れば、

(a) 介入は、次のいずれかのような事態を原因とすること。す

なわち

- (a) 大規模な人命の喪失
- (a') 大規模な民族浄化
- (b) 介入は、人道危機を食い止めるために行われること
- (c) 介入は、予防のための手段や紛争の平和的解決を模索した後で用いられる、最後の手段であること
- (d) 介入の際の規模や期間、「投入される軍事力の」強度は、人道危機から人びとを保護できるだけの最小限度であること。
- (e) 介入にあたっては、目標が達成できるだけの見通しがあること
- (f) 介入は、正当な権威を持つ国連安全保障理事会からの授権に基づくこと

が求められる<sup>4)</sup>。これらには、正戦論の持つ基本的要素が反映されている。ここから、『保護する責任』には、正当介入論としての側面が抜きがたく存在していることがわかる。

しかし、正当介入論としてのみ『保護する責任』を捉えることは、一面的な理解でしかない。たしかに、この理解に基づけば、『保護する責任』は、「どうすれば介入は可能か」という問題に対して答えることはできよう。しかし、「なぜ介入をするのか」というより根本的な問いには答えられない。重要なのは、なぜ国境をこえたところで苦境に喘ぐ人を救うのかであり、しかもそうすることが「責

任」とされるのか、という問題である。つまり、人を救い出す行動に対しての倫理的な基礎付けが、必要とされるわけである。『保護する責任』のいう「責任」とは、時に介入にまで至りうる自国民保護がなされるべきなのはなぜかを一語に凝縮した概念である。その上ではじめて、正しい介入の方法も成立しうる。その点で、『保護する責任』は、いわば「二階建て」の構造を持っている。正当介入論としてのみこの報告書を理解するのは、この構図でいえば「二階」の部分のみを過ぎない。しかし重要なのは、その責任がいかなる基盤に基づくものであるのかという「一階」部分である。この基盤を明らかにする必要がある、なおもあるわけである。

## 二. 「ポスト・アウシュヴィッツ救出原理」とは何か

『保護する責任』を支える倫理的基盤として筆者が考えるのは、「ポスト・アウシュヴィッツ救出原理 (Post-Auschwitz Principles of Human Rescue)」と呼びうる枠組みである。本節では、その一般的特徴と構造とを、それぞれ明らかにしてみたい。

### (一) 一般的特徴

「ポスト・アウシュヴィッツ救出原理」は、現代世界において、ある主体が、苦境に陥っている者(客体)を救出する際、その行動を倫理的に理由付けるために用いられるグローバルな枠組みと定義できる。ここで「主体」とは、世界政治における諸主体を指す。ま

たその「客体」とは、主に国境を越えたところで苦境に陥っている者をいう。さらに、「苦境」とは、本稿で示す「危害」によって自らの生命や身体、自由が損なわれつつある状況をいい、「救出」とは、そのような「苦境」から当該客体を解放することを意味する。

ポスト・アウシュヴィッツ救出原理では、次のような一般的特徴が描き出される。まず、この原理は、国境を越え、ある人びとに対して、救出に関わる何らかの行動を促したり、あるいは禁じたりする。そのため、この原理はグローバルな倫理原則だといえる。苦境を救う者とそこから救われる者との間に直接の紐帯はない。つまり、両者は、国民のように特定の共同体に共に属しているわけでもなければ、特定の民族や宗教観を共有しているわけでもない。加えて両者には、たとえば医者と患者のあいだに成立するような、契約に基づいた紐帯（この紐帯によって、医者は患者に対して治療行為を行う）も存在していない。ポスト・アウシュヴィッツ救出原理は、このような紐帯を持たない相手であっても、その者が苦境に陥っている場合には、救出を要求する。

第二に、当該原理は、人間を救い出すという一定の行為を命じている。したがってこの原理は、義務を課するものである。重要なのは、ここで定められる義務が、何らかの事柄を条件に発生するのではなく、もっぱら一方的に生じる点である。加えて、後でみるように、当初不完全義務（そこで命じられた作為や不作為を怠っても罰されない類のもの）として成立していたこの原理は、今日徐々に完全義務（命じられた作為や不作為を怠った場合罰せられる類のもの）

へと性質を転換しつつある。

第三に、ポスト・アウシュヴィッツ救出原理は、その名の通り、アウシュヴィッツ絶滅収容所（正式名称は、アウシュヴィッツIIビルケナウである）に象徴される第二次世界大戦時のユダヤ人大量虐殺の経験に、歴史的契機を求めている。<sup>⑤</sup> アウシュヴィッツに象徴されるユダヤ人の大量虐殺は、単なる殺害という事実に加え、それがために西洋が構築してきた倫理観を根本から揺るがした出来事であったといえる。それはまず、ヨーロッパ各地でユダヤ人が隔離され、移送され、労働を強いられ、そしてガス室へ送られた事態を連合国側が知りつつ、また、大戦後半には、そのような危機に瀕したユダヤ人を救い出せるだけの軍事的優勢に立っていたにもかかわらず、結局本格的な救出をしなかったという事実、すなわち大規模な傍観という点で、単なる倫理的な不祥事を越えていた。さらに、ユダヤ人の虐殺が凄惨を極めるものでありながら、同時に一般の人びとも多く加わって機械的に進行したという事実、<sup>⑥</sup> 哲学者T・アドルノ (Theodor W. Adorno) とM・ホルクハイマー (Max Horkheimer) の言葉を借りるなら啓蒙を携えて突入してしまった一種の「野蛮状態」、<sup>⑦</sup> あるいは政治哲学者H・アレント (Hannah Arendt) の言葉を用いれば「凡庸な悪」<sup>⑧</sup> が存在したという点でもそうであった。人間の歴史において、大量虐殺は古くから存在したであろう。しかしアウシュヴィッツに代表される経験は、特異であり「理解不能」である<sup>⑨</sup> という点でそれまでの大量虐殺とは異なっていたと考えることができる。ポスト・アウシュヴィッツという表現を用いるとき、そこ

には、国際社会がそのような特異で「理解不能」な現象を経験したという意味が含まれている。

## (二) その構造

ポスト・アウシュヴィッツ救出原理は、二つの部分からなる倫理原則であると考えられる。すなわち、①ある行為を求める部分（義務）、と②その根拠となる部分、である。

### 一 義務

ポスト・アウシュヴィッツ救出原理は、「苦境にある人間を救え」という行為を命じる原理である。したがって、そこには必ず、ある行動を行い他の行動は行わない義務が含まれる。問題は、この義務が、いかなる論理によって基礎付けられるかである。この問題を考えるにあたり、規範倫理学の知見が有用である。そこで本稿は、規範倫理学における二大潮流である、功利主義 (utilitarianism) と義務論 (deontology) に沿って、問題を解明していくことにしたい。

### 功利主義的アプローチ P・シンガールの行為功利主義

功利主義の立場から、苦境に陥った者を救い出すことを求めた議論の嚆矢として挙げられるのは、倫理学者 P・シンガー (Peter Singer) によるものである<sup>(9)</sup>。彼は、一九七二年の論文「飢饉、豊かや、道徳 (Famine, Affluence and Morality)」のなかで、「食糧や住居、医療サービスを欠くがためにもたらされる苦痛 (suffering) や死は

悪であり<sup>(10)</sup>、もし私たちが、道徳的に同じくらい重要な物を何も犠牲とすることなく、そのような出来事が起こるのを防げるのであれば、道徳的にそうすべきである」と説く。この議論では、苦境にある者が地理的に近くにあるか遠くにあるかは問わない。さらに、救助する者がどのくらいの数いるかも考慮しない。一人であっても千人であっても、同じように苦境にある人間は救うべきだという論理である。

このようなシンガールの論理は、明快である。しかし、救出の方法とその程度をめぐる部分に至ると、かなり問題含みなものとなる。彼は、苦痛から人を救い出すために私たちは何をすべきかという問題に対して国際的な富の再分配を要求する。問題はその負担の限度である。彼のいう「道徳的に同じくらい重要な物を何も犠牲としない」程度というのは、国際関係論者の C・ジョーンズ (Charles Jones) が敷衍しているように、「これ以上富を再分配すると、富を分け与えた者の境遇が、再分配された者のそれよりも悪化してしまうような」状況である。つまり、富を多く持っている者が、富を少なく持つものに対して自らの資源を与え続け、その結果後者が前者よりも富んでしまう場合、負担の限度は行過ぎてしまうわけである。そこに至るまでの程度で手を差し伸べるべきであるとするシンガールの議論は、それゆえ、「平等主義的な結論<sup>(11)</sup>」を導きうる。彼が示す負担の程度は、現実的に考えればほとんど実現不可能である。仮に飢餓救援のための負担を、彼が言うところの次元にまで譲ったとしても、救い手となる私たちが負う負担は通常考えにくいくらいの高さ

である。論理構成が明快である反面、実現可能性に乏しいのが、シンガールの議論が持つ弱点である。

#### 功利主義的アプローチR・グッデインの規則功利主義

シンガーとは異なる論理で、しかし基本的に功利主義的な見解に則つて、他者の苦境に対する救出の問題を考えたのが、倫理学者R・グッデイン (Robert Goodin) の議論である。彼は著作『脆弱な者を守る (Protecting the Vulnerable)』において、「脆弱な (vulnerable) 者」を守る必要を、いくつかの規則として提示した。彼が提示した規則は、大きく三つ存在するが、その中心となる考え方は、「ある者 (A) が、他の者 (B) による振る舞いや選択に対して『脆弱』である場合、BはAの利益を守る特別の責任を負う」というものである。

グッデインの議論で重要になるのは、「脆弱さ」と「危害 (harm)」の概念である。彼にとつて「脆弱さ」とは、危害を受けうるおそれにある状態をいう<sup>16</sup>。逆に、「危害」は、そのような「脆弱さ」をもたらしものとして理解される。

その上で、グッデインの議論は、「脆弱」な者の保護を、三つの「責任 (responsibility)」というかたちで導いてくる。これは一見すると、彼の議論が、功利主義によらないものであるかのような印象を与える。実際彼自身、自らの論は功利主義によらない倫理的理論と両立できると述べている<sup>17</sup>。しかし同時に、彼は、「脆弱な者」を保護する「責任」が、その行為自体の持つ義務的性格ゆえに導か

れるのではないという。保護という行為は、あくまでも、ある人が保護されるという結果 (利益) を生むがために必要とされるわけである。彼の議論が、「根本的に結果主義的」なものである所以はここにある。

後述するように、グッデインの議論は、「ポスト・アウシュヴィッツ救出原理」においても中核となる「脆弱さ」や「危害」の概念を用いている点で、本稿にとつて重要な存在である。また、シンガーのような単純な論理ではない反面、功利主義的論理以外の考えとも両立できる余地を持っている。

#### 義務論的アプローチよきサマリア人原理

功利主義とは対極にある規範倫理が義務論である。一般に規範倫理において義務論と呼ぶとき、カントによる原理を指すことが多い。しかし、カントに匹敵するだけの影響力を有しているという点で、「よきサマリア人」原理も同様に注目し値する考えである。「よきサマリア人」の話は、新約聖書の一部である「ルカによる福音書」に収められたものであり、エルサレムからエリコへ行く途中強盗に襲われた旅人をサマリア人が救うものである。

この物語は、ポスト・ホロコースト救出原理を考える上で、大きく三点の示唆を与える。まず、「よきサマリア人」原理は、ヨーロッパを中心に、人を救う際の倫理観として、強力な影響を及ぼしている。フランスをはじめとするヨーロッパ各国において、当該原理は刑法に反映されており、犯罪に遭った被害者等に対してしかるべき

救援活動を行わなかった場合、傍観していたものは罰せられる<sup>20</sup>。第二に、一点目と関連して、「よきサマリヤ人」がいるのと同時に、「悪しきサマリヤ人 (Bad Samaritan)」が存在することが想定されている<sup>21</sup>。彼(女)に対してキリストは、直接的な批判こそしていないものの、「よきサマリヤ人」が神の祝福に預かるといふ論を通して道徳的な優劣関係を示している。「悪しきサマリヤ人」は、前述のように法律上の制裁を伴う場合もある。

さらに第三として、「よきサマリヤ人原理」は当初、不完全義務原理であつたはずであるのに、ゆるやかに完全義務原理へと転換されつつある点が示唆されてくる<sup>22</sup>。後述するように、『保護する責任』においては、「主権としての責任」という考えがこれを表すようになる。

#### 義務論的アプローチ—カント倫理学

最後に概観するのはカント倫理学の定める義務原理である。ここでは、著作『人倫の形而上学的基础付け』に基づいて議論を展開した、倫理学者O・オニール (Onora O'Neill) を紹介する。

オニールが、著作『飢餓の諸側面 (Faces of Hunger)』において注目したのは、カント倫理学でまず注目される「定言命法」ではなく、その前段階となる三つの「仮言命法」であつた。とりわけ、彼女は、各人が持つ格率の形式が、普遍的自然法則として妥当すべきであるかの如くに選ばねばならないとする「法則普遍化の要請」に注目した。ある場面である行いをするにあたって、当該行為が正しいと

されるためには、それが普遍的になされる必要がある。つまり、カントのいう理性を持つ人間であれば、誰でも、ある場面においては一定の行為を行うことが求められるわけである。

ところが、オニールによれば、カントは、「法則普遍化の要請」によつて、実は何をすべきかを定めようとしているのではないという。オニールは、カントがむしろ、ある局面においてとるべき行動として、理性を持った人間であるなら誰によつてもなされない類の行動があり、それが何であるかを明らかにしようとした、と考えるのである。そこでオニールは、第一の仮言命法に注目して、理性を持つものであれば誰によつてもなされない行為が何か、を導き出すとする。つまり、「法則普遍化の要請」を逆手に取つたわけである。その上で、理性によるならば「他人を目的としてではなく手段として扱う」行動が、まず普遍化できない行為であり、道徳的に考えても不正であると考えたのである。これは、先述した仮言命法の第二にあたる。オニールは、この考え方を飢餓という具体的文脈に移し変え、次のような議論を展開する。すなわち、飢餓をもたらしている行為が何であるかを考え、それが、カントの格率にどうしても適合しないのを示すことで、道徳的に不適切であると議論するわけである。結果、飢餓をもたらさうする行為や状況は、カント的解釈によつては倫理上支持されないという結論に達する。そしてそれを踏まえたうえで、このような境遇にある人びとには、何らかの援助をすべきだと説くわけである。

## 二 義務の根拠―「脆い」人間と「危害」の概念

このように、「ポスト・アウシュヴィッツ救出原理」として義務を求める方法は、複数考えられる。ただこれらは、いずれも、人間の持つ「脆弱さ」と、それをひきおこすものとしての「危害」とに注目しているという点で共通している。シンガーが死をもたらしうる存在を「悪」とみなす一方、グッディンが人間の「脆弱さ」と、それをひきおこす「危害」に注目している。「よきサマリヤ人」原理においては、行為を受ける人間が瀕死の状態にあることを通して、「脆弱さ」の存在が認められる。そしてオニールの議論では、人間が理性的に完全な存在ではない、という点から、「脆弱さ」の考えが導かれている。こうして、共通する要素である「脆弱さ」と「危害」へ注目することで、義務の根拠を導くことができると考えられるわけである。

では、「脆弱さ」とは一体何か。社会学者B・ターナー (Brian Turner) によれば、「脆弱さ (vulnerability)」という語はラテン語で「傷」を意味する“vulus”から来ている。<sup>(23)</sup> この語源から、大きく二つの意味が導ける。第一に、人間は傷を負いうるという点である。人間は一方で成長を経験しながら、他方で老化をも経験する。また、けがや病気等によって、身体や精神が損なわれることもある。第二に、「傷」の存在によって、人間は、けがや病気に対して常に開かれていることが明らかになる点である。けがは擦り傷から致命的に頭を打ってしまうような傷まで様々であるが、人間が何らかの活動において行動を誤ったりした結果引き起こされるものである点

で共通している。病気に至っては、たとえ積極的に体を動かしていなくとも、空気によって感染したり、過度のストレスによって引き起こされたりすることがある。つまり「脆弱さ」とは、人間がけがや病気に対して、ひいては外界そのものに対して、開かれているというこの帰結でもある。この点で、人間の「脆弱さ」が、近代において、「身体に降りかかる危害や、道徳が損なわれるような事態、また精神を脅かす危険といったものに対して、人間が開かれていること」だとされたというターナーの議論<sup>(24)</sup>は重要である。

その上で、「脆い」人間像からどのような倫理が導かれるか、が問題となる。人間が脆いという事実から直接にある倫理を導いていくことは難しい。しかし、人間の脆弱さが、人間に対して投げかけられる何物かの故に生じていると考えれば、その脆弱さを生み出す何物かに対しての嫌悪<sup>(25)</sup>が導かれてくる。ここで、人間に脆弱さを与えている極端な例として「死」を考えることができる。死は、人間にとつて不可避の条件である反面、常に忌むべき存在として認識されてきた。たとえば、哲学者T・ネーゲル (Thomas Nagel) は、死が、人間が持ちうる固有の善さを奪い去ることを理由に挙げて悪であることを論じ、倫理学者F・カム (Francis M. Kamm) は、死そのものが無であるがために悪であると議論した。<sup>(27)</sup> もちろん、死を引き起こす原因は様々にある。したがって、人間の脆弱さを構成するものを、死そのものだけにではなく、死へつながる複数の諸要因の総体として考えた方がよい。その上で、それら諸要因をまとめて「危害」と呼ぶならば、死を含めた多様な「危害」に対する嫌悪が

認められると考えられるわけである。

では、「危害」とは一体何か。法哲学者J・ファインバーグ (Joel Feinberg) は、「人間の利害を阻む存在」としてこれを定義した。<sup>(28)</sup> 彼の定義は、ネーゲルによる死の特徴づけと類似しているが、一般的過ぎて理解が難しいところに問題がある。グッデンによる定義も、ファインバーグよりやや明確であるものの、同様の問題を残している。他方、世界政治の文脈に限るなら、国際関係論者A・リンクレイター (Andrew Linklater) による分類が有効である。彼によると、「危害」とは、次の五つに分類できる。すなわち、

- 一、政治共同体 (国家) 間による危害
- 二、自国政府が自国民へ与える危害
- 三、非国家主体による危害
- 四、環境問題、資本主義に伴う格差などの意図せざる危害
- 五、危害の危険を予防できなかったこと。<sup>(29)</sup>

である。ここで、彼の議論を、他の関連する思想家たちの論と比較してみよう。まず、上記のリストは、何が人間にとっての危害であり、それゆえに嫌悪すべき対象であるかを明確にしている点で、哲学者M・ヌスバウム (Martha C. Nussbaum) が提示したような「潜在能力アプローチ」と逆の視点に立つ論である。次に、先述したファインバーグと比べれば、リンクレイターの定義は、(一)「利益の阻害」という曖昧な表現ではなく、特定の事態が想定されていること、

(二) 誰によるどのような作為・不作為が元になっているかが明らかになっていること、そして (三) 危害が物質的、非物質的なもの双方を含んでいること、という三点において優っている。最後に、リンクレイターのリストは、ターナーが示した「身体、道徳、精神を損なうもの」としての危害観と重なり合う性格を持つ。

それでは、「脆い」人間像と、それを導く「危害」から、どのような義務が導かれるか。本稿では、三種類の義務を挙げておきたい。第一は「加害の禁止」である。「危害」を避けるために自ら「危害」を加えることは、矛盾であり認められない。第二は『「危害」の阻止』である。これは、「危害」の原因が何かを問わず、帰結となる「危害」を避けることができるのなら、そのための行動をとるべきだといふものである。そして最後に、「危害」に遭った者の「救助」である。これは、実際に起こってしまった「危害」に苦しむ人間に、然るべき手当てを施すべきだとする考えである。以上三点が、義務として求められることになる。

### 三、ポスト・アウシュヴィッツ救出原理としての『保護する責任』

前節では、『保護する責任』の倫理的基盤として、『ポスト・アウシュヴィッツ救出原理』と呼ばれる原則が考えられることを論じた。そしてこの原則では、人間が持つ「脆弱さ」と、それを引き起こす「危害」の存在を根拠に、三つの義務が導かれることを指摘した。本節

では、このような考え方が、『保護する責任』のなかでどう表われているかを明らかにする。

### (一) 『保護する責任』における「危害」

まず、『保護する責任』のどの箇所でも、「危害」という概念が登場しているのを確認したい。「危害」という用語は、報告書の随所において登場するが、中心的に扱われるのは、正しい介入のために必要な「正しい原因(Just Cause)」を論じている部分においてである。ここでは、「深刻で回復できない危害 (serious and irreparable harm)」<sup>(30)</sup> という用語が用いられる。より具体的には、(一)大規模に人命を失ったり、(二)民族浄化が行われるような状況において発生するものと想定されている。

ただ、重要なのは、『保護する責任』において、「危害」が、単に言葉ではなく、概念として登場しているかどうかである。その上で、報告書が大規模な人命損失という事態を想定している以上、自国民の保護に反し、人命の損失につながる、あるいはそれを脅かすような状況は、「危害」にあたるものだと考えられる。加えて、『保護する責任』は、人権や人間の安全保障概念にもかなりの程度依拠して議論を進めている。これより、人権や人間の安全保障を損なうような状況についても、「危害」の一部として考えてよい。

ここで注目したいのは、『保護する責任』では、二箇所にわたって、危害の概念が拡大されて用いられていることである。ここで、危害概念の拡大とは、個人から国際社会や人類社会へ、その被害者

の範囲が広がっていることを意味する。具体的には、「人類の良心に対して衝撃を与える」もの、という箇所<sup>(31)</sup>、ならびに、「国際安全保障に対する、明白で現在する危険」という箇所である<sup>(32)</sup>。はじめのものでは、危害を被る対象が、個人ではなく人類全体に、二番目のものは国際社会に、それぞれ想定されている。『保護する責任』において、「危害」概念は、一方で個々人にとつての苦境という性格を持ちながら、他方でそれと同等に、あるいはそれ以上に、国際社会や人類社会全体に対する負の影響という性格を持つているわけである。

### (二) 「責任としての主権」と「保護する責任」

その上で、『保護する責任』は、個人や国際社会、人類社会に降りかかる「危害」に対し、各国や国連をはじめとする諸主体が歯止めをかけることを求める。報告書において、この要求は、「責任」という用語で表現されている。『保護する責任』が、人道問題一般に対して及ぼした最も大きな影響は、国家主権とこの責任概念とを連結した考え方を提示したことである。報告書において、「保護する責任」概念は、「責任としての主権」概念を土台とするかたちで成り立っている。ICISSは、「責任としての主権」が、「統制としての主権 (sovereignty as control)」に替わって再編される必要を示し、附属の研究チームは、「責任としての主権」が「権威としての主権」よりも広い意味を持つものであることを論じている。

主権が絶対的なものではないという考えは、元国連事務総長ブ

トロス・ブトロス＝ガリ (Boutros Boutros-Ghali) が『平和への課題 (An Agenda for Peace)』において既に表明していたものであるが、これを責任概念と連結させ、「責任としての主権 (sovereignty as responsibility)」という考えに発展させたのは、国内避難民問題を担当した国連事務総長特別代表のF・デン (Francis M. Deng) であった。この概念は、『保護する責任』成立以前に、「国内強制移動に関する国連行動指針 (Guiding Principles on Internal Displacement)」と呼ばれる国内避難民保護の国際規範において具現化された。それが、『保護する責任』へと波及したわけである。

こうして、ICISSが提示した「保護する責任」概念は、「責任としての主権」概念を引き継いだものとして理解できる。しかし、「保護する責任」概念は、単にそれを敷衍したのものとはとどまらない。特に次の二点に関して、ICISSは、「責任としての主権」よりも詳しい意味を与えているのである。

第一は、ICISSが、「保護する責任」を、三つの下位概念——「(紛争や人道危機を) 予防する責任」「(発生した紛争や人道危機に) 対応する責任」「(紛争や危機後の社会や国家を) 再構築する責任」——からなる概念として考えた点である。たしかに、前述した行動指針も、「責任としての主権」原則において、どの状況で国家がいかなる責任を負うかについて段階ごとの区分を行っている<sup>34)</sup>。しかしそれらは、国内強制移動の各段階に応じて設けられたものであり、強制移動現象に対して有効に作用することはあっても、人道問題一般にまでは直ちに適用できないものであった。これと異

なり、『保護する責任』で示された「予防—対応—再構築」という図式は、人道危機一般が経験しうるシークエンスに対応しており、汎用性が高いと考えられる。

第二は、ICISSが、「保護する責任」概念を、(一)「統制としての主権」との対立と、(二)「介入する権利」との対立という、二つの異なる対立軸から浮き彫りにしたことである。第一の対立軸は、『保護する責任』以前から存在した『責任としての主権』対『統制としての主権』という対立を受け継いだものである。他方、『保護する責任』において新しく登場したのは、「介入する権利」との対立であった。「介入する権利」が不十分であることは、まず、『保護する責任』を補完する研究において提起されている<sup>35)</sup>。さらに『保護する責任』の本体では、これを引き継ぐかたちで「介入する権利」の不十分さが次のように論じられる。すなわち、「介入する権利」という考えは、介入の受益者が有する差し迫ったニーズ以上に、介入する国家の主張や権利、特権に焦点を当てている。また、「介入する権利」は、介入行為にのみ焦点を当てているため、介入を引き起こすような事態の予防、あるいは介入後のフォローアップの必要性を十分説明できない。さらに、「介入する権利」という言葉を用いることで、議論があらかじめ介入に対して好意的な内容に偏ってしまう。このような三点から、ICISSは、「介入する権利」の使用は有用でないと論じたのである<sup>36)</sup>。

(二)三つの義務と『保護する責任』

最後に問題となるのは、『保護する責任』が、倫理的にどのような義務を打ち出しているかである。ここでは、前節で挙げた三つの義務に沿って検討を加えたい。

まず、「加害の禁止」は、「責任としての主権」の矛盾律として導かれる。すなわち、自国民に害を与える活動は主権の機能として基本的に矛盾するものあるから許されないという考えに基づくものである。加害行為には、国家が積極的にこれを行う場合と、国家が他の主体による加害行為を容認する場合という二つが考えられる。加害の行為は、作為、不作為を問わず、国家によって危害がもたらされるものと理解できる。一方、国家が他の行為主体による加害行為を容認した場合は、傍観ということになる。傍観は救出の放棄であり、保護する責任の放棄でもあるので、そのような行動もまた、認められないことになる。したがって、「加害の禁止」のなかには「傍観の禁止」も含まれる。

次に挙げる「危害の阻止」は、「主権としての責任」からそのまま導かれてくるものであり、特に、『保護する責任』を構成する「予防する責任」にあたる。後述する「救出」の場合、危害が既に発生していることが想定されているが、「危害の阻止」は、それにいたる前段階にある点で異なっている。もちろん、危害阻止の要請は裏切られる場合がある。国家の過失によって危害が発生する場合や、国家の能力を超えて危害が発生する場合である。その場合は、国際社会による介入の対象となりうる。

最後に「救出」であるが、「責任としての主権」という考えからは、「保護」というかたちで導かれてくる。また「救出」は、『保護する責任』を構成する「対応する責任」にあたる。自国民を救出する活動は主権が果たすべき「保護する責任」の一環に含まれ、当然要請されるわけである。

こうした三つの義務に共通するのは、これらがいずれも、発生日や苦境に陥っている人からの権利の主張などに応じて生じるようなものではない点で、一方的な義務だということである。

また、国内政治における「リヴァイアサン」にあたる存在のない国際関係において、ここであげた四種類の義務は、究極的には不完全義務である。ただ、これについては、完全義務化に向かう傾向にあると考えられる点で注意が必要である。完全義務化について、まず問題となりうるのは、介入の性格をめぐるものである。『保護する責任』は、人道危機の発生国が自国民を保護できない場合には主権が一時停止され、国際的な介入が正当化される可能性を示唆している。ここでいう介入は、危機発生国を打倒するものではない<sup>37</sup>。しかし、「責任としての主権」概念が、国家主権の対外的な意味、つまり、各国のもつ「国際社会の構成員としての主権」を含んでいる以上、各国が自国民を保護することは「構成員」のための条件とみなされる。そのため、国際社会の「構成員としての責任」を果たせない国家に対する介入には、一種の「制裁」という性格が認められることになる。

加えて、三つの義務の履行に関しては、各国と国際社会との間で

非対称的な構図が存在している点も、問題である。「保護する責任」の履行について、人道危機発生国がこれを怠った場合、介入が一種の制裁となされうる。しかし、国際的な行動に失敗した場合、それへの制裁は当然存在しない。もとより、三つの義務はいずれも「不完全」なものである以上、国際社会の側は何ら制裁を受けなくてもよい。しかし、一方においては義務の不履行に対して制裁が想定されつつ、他方ではそれが想定されないという非対称的な構図自体は、ともかくも存在することになる。もちろん、この非対称性は、国際社会が世界政府のような「レヴァイアサン」を有していないことが直接の原因である。ただ、国際社会の構成員である各国に対して、国家であるための条件を付し、これを満たさない相手に対しては対等な扱いをしないという姿勢の表れであると考えられることでもできる。<sup>38</sup>

さらに、完全義務化はあくまで傾向であることにも注意が必要である。現実には繰り広げられる国際社会の実行は一貫性を欠いている。冷戦期においてはアルジェリア・ピアフラ紛争が、冷戦後においてはルワンダの虐殺やスーダン・ダルフルの紛争が、それぞれ象徴的に示すように、現代世界は人道危機に対し、一貫した姿勢で「保護する責任」を果たしてきたわけではない。近年では、そのような介入行動の非一貫性を支持する議論も登場している。<sup>39</sup>

「保護する責任」が完全義務化を辿りつつある一方で、その実行について対称性と一貫性を欠くのであれば、たとえ洗練された倫理的基礎を備えていたとしても、『保護する責任』への支持は限定的

なものにとどまるであろう。実際、ICISS主催の地域ラウンドテーブルでは、『保護する責任』が結局軍事的介入を強調するものではないかという懸念が示されていた。<sup>40</sup>『保護する責任』には、その内容に加えて、実践に関しても倫理的な基盤が必要だといえる。しかしそれは結局のところ、この規範を運用する政策決定者たちの政治的意志のはたらしにかかっている状態なのである。

#### おわりに

本稿では、『保護する責任』の持ちうる倫理的基盤を「ポスト・アウシュヴィッツ救出原理」という考え方をもとに解明してきた。この救出原理は、人間が持つ「脆弱さ」と、それを引き起こす「危害」に注目して、「加害の禁止」、「危害」の阻止、「救助」という三つの義務を要求するものであった。そして、『保護する責任』においても、本稿の掲げた「危害」や三つの義務は、それぞれ反映されていること、しかし同時に、そこにはいくつかの問題が存在することが明らかとなった。

「ポスト・アウシュヴィッツ救出原理」にせよ、それを具現化した『保護する責任』にせよ、それらは、いずれも「救う側の倫理」である点で共通の限界を持つている。とはいえ両者は、「私」や「あなた」の振る舞いに関わるものではなく、国家や国際社会といった、集団的な道德主体 (collective moral agent) が行うべき行為に関わる考えである点で、なおも非常に重要である。国際関係論にお

いて、集団的な道徳主体がいかにかふるまうべきかを問う研究は、あまり多くなされてこなかった。<sup>(4)</sup>だが、世界政治において、苦境にあえぐ無関係の他者を救う理由を考えるにあたって、この部分の考察は不可欠である。「国家や国際機関等がなぜ遠方の他者を救うべきなのか」という問題は、倫理学のみならず、国際関係論からも今後更なる研究が進められる必要を有している。

注

(\*) 本稿は、二〇〇七年一月に、南山大学社会倫理研究所が開催した「保護する責任」研究プロジェクトでの報告に修正を加えたものである。当該報告においては参加者の方より多くのコメントを賜ったが、とりわけ、宇佐美誠教授、山田秀教授、山田哲也准教授から有益な指摘を頂いた。特に記して感謝申し上げたい。なお、本稿執筆者の専門は国際関係論であり、倫理学やいわゆるホロコースト研究ではない。そのため思わぬ誤りがあるかと思われる。今後適宜ご指摘を賜れば幸いである。

- (1) Barry Buzan, *From International to World Society? English School Theory and the Social Structure of Globalization*(Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 24
- (2) 正戦論の系譜をキケロにまで遡って詳説しているのは筒井若水『戦争と法』(東京大学出版会、一九七一年)である。本稿も、筒井の記述に拠った。筒井、三八―五二頁。なお、正戦論も含めた国際法の系譜に関しては、田畑茂二郎『国際法(第二版)』(岩波書店、一九六六年)第一章第一節も詳しい。
- (3) これは、国際関係論者J・ローズノウによる言葉である。James Rosenau, "Intervention as a Scientific Concept", *Journal of Conflict Resolution*, 13-2, 1969, pp. 149-171.
- (4) *The Responsibility to Protect* (Ottawa: International Development Research

Centre, 2001), Synopsis.

- (5) この名称であるが、本稿では、ポスト・「ジェノサイド」でも、またポスト・「ホロコースト」でもない、ポスト・「アウシュヴィッツ」という表現を用いる。「ジェノサイド」という用語を使用しないのは、人の大量虐殺そのものを指す言葉としてはむしろ適当であるものの、ユダヤ人大量虐殺が経験した「理解不能」な性格については十分表現できないためである。また、次に「ホロコースト」であるが、これは、哲学者のG・アガンベン(Georgio Agamben)によって、第二次大戦中のユダヤ人大量虐殺を考えるに際しこの語の使用が誤りであることが述べられている。この議論に関しては、ジョルジョ・アガンベン(上村忠男・廣石正和訳)『アウシュヴィッツの残りのものーアルシーヴと証人』(月曜社、二〇〇一年)、三三―三八頁を参照。

- (6) たとえば、歴史家のR・ヒルバーク(Raul Hilberg)は、ユダヤ人の虐殺において、ユダヤ人評議会の果たした役割が大きかった点を指摘した。この点は発表当時大きな論争を巻き起こしたが、今日では妥当なものと判断されている。ラウル・ヒルバーク(望田幸男訳)『ヨーロッパ・ユダヤ人の絶滅(上・下巻)』(柏書房、一九九七年)。

- (7) マックス・ホルクハイマー、テオドル・アドルノ(徳永恂訳)『啓蒙の弁証法』(岩波書店、一九九〇年)。

- (8) ハンナ・アーレント(大久保和郎訳)『イェルサレムのアイヒマンー悪の陳腐さについての報告』(みすず書房、一九九四年)。

- (9) この部分は、アレントによる小論「社会科学のテクニクと強制収容所の研究」ならびに「理解と政治(理解することの難しさ)」(いずれも齋藤純一訳) 齋藤純一・山田正行・矢野久美子(共訳)『アーレント政治思想集成・第二巻』(みすず書房、二〇〇二年)、二七―四一頁および一二二―一四七頁を参考にした。

- (10) Peter Singer, "Ramine, Affluence and Morality", in William Aiken and Hugh LaFollette (eds.) *World Hunger and Morality, Second Edition* (Upper Side River, NJ: Pearson Education, 1996) なお初版は一九七二年に出版された。

- (11) *Ibid.*, p. 27.
- (12) *Ibid.*, p. 28.
- (13) Charles Jones, *Global Justice: Defending Cosmopolitanism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 33.
- (14) *Ibid.*
- (15) Robert E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1985), p. 118. B, p. 136 and 139.
- (16) *Ibid.*, p. 110.
- (17) *Ibid.*, pp. 114-117.
- (18) *Ibid.*, pp. 109-110.
- (19) 新約聖書より「ルカによる福音書」一〇：二五—一〇：三七。聖書共同訳実行委員会『新約聖書（新共同訳）』（日本聖書協会、一九八七年）。
- (20) 刑法上の扱いについては Ernest J. Weinrib, “The Case for a Duty to Rescue”, *The Yale Law Journal*, 90-2, 1980, pp. 247-293 を参照。
- (21) 「悪しきサマリヤ人」に関する議論については Joel Feinberg, “The Moral and Legal Responsibility of the Bad Samaritan”, *Criminal Justice Ethics*, 3-1, 1984, pp. 56-69.
- (22) 国際関係論の文脈でこの点を指摘した A・リンクレイターの議論では、「他人に対して害を加えないという消極的義務は、その延長線上に、危害にあつては他人を救い出す義務を含んでいる」という旨が述べられている。Andrew Linklater, “Distant Suffering and Cosmopolitan Obligations”, *International Politics*, 44-1, 2007, pp. 30-31.
- (23) Brian S. Turner, *Vulnerability and Human Rights* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2006), p. 28.
- (24) *Ibid.*
- (25) 「嫌悪」というのは感情である。これまで、人文社会科学においては、理性のはたらきが重視され、他方感情は「理性の欠落したもの」としてあまり注目をされてこなかった。ところが近年、人文学においても、また国際関係論においても、感情の果たす役割に注目した論考が提起さ
- られている。本稿では Martha C. Nussbaum, *The Upheaval of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003) 44-55、Andrew Linklater, “Emotions and World Politics”, *Aberystwyth Journal of World Affairs*, 2, 2004, pp. 71-77 を参照した。
- (26) Thomas Nagel, *Moral Questions* (Oxford: Oxford University Press, 1979), (永井均訳『モナモリ』48頁)とは全く同じような動草書房一九九二年、Ch. 1.
- (27) F. M. Kamm, *Mortality, Mortality* (Volume I: Death and Whom to Save from It) (Oxford: Oxford University Press, 1992), Ch. 1.
- (28) Joel Feinberg, *Harm To Others* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 33.
- (29) Andrew Linklater, “The Problem of Harm in World Politics”, *International Affairs*, 78-2, 2002, p. 330.
- (30) *The Responsibility to Protect*, para. 4.18.
- (31) *Ibid.*, para. 1.6 and 4.13.
- (32) *Ibid.*, para. 4.13.
- (33) Butros Butros-Ghali, *An Agenda for Peace: Preventive Diplomacy, Peacemaking and Peace-keeping* (Report of the Secretary-General), UN Doc. A/47/277/S/24111, 17 June, 1992, para. 17.
- (34) 具体的には、強制移動の予防（原則五）→強制移動が避けられない場合の事態最小化の努力（原則七）→発生した際の国内避難民の保護（原則九）→避難民への人道援助（原則二五—二）→避難民が帰還・再定住する際の支援（原則二八—一ならびに二九—二）というものである。
- (35) *The Responsibility to Protect Research, Bibliography, Background* (Ottawa: International Development Research Centre, 2001), pp. 146-147.
- (36) *Responsibility to Protect*, para. 2.28-2.33.
- (37) *Ibid.*, para. 7.1: 7.31: 7.51.
- (38) たとえば、国際関係論者の W・バイン (William Bain) は「国際的な領域統治において、統治国—非統治国の関係は対等ではなく、むしろ非対称的であったことを指摘する。William Bain, *Between Anarchy and*

*Society: Trusteeship and the Obligations of Power* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

- (39) Chris Brown, "Selective Humanitarianism: in Defence of Inconsistency", in Deen K. Chatterjee and Don K. Scheid (eds.), *Ethics and Foreign Intervention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 31-50.
- (40) 二〇〇一年一月三十一日に開催されたジュネーブ会合II (国際機関関係者以外が対象) がこれにあたる。『*The Responsibility to Protect Research Bibliography, Background*』, p.355.
- (41) ただし、近年の例外として、Toni Erskine (ed.) *Can Institutions Have Responsibilities?* (London: Palgrave, 2003) がある。