

他者救援をめぐるグローバル倫理の不可能性について

池田 丈佑

はじめに

介入と国家主権に関する国際委員会（ICISS）が、『保護する責任』を定めて10年以上が経つ。その基盤となる思想が表された時期まで含めれば20年である。

『保護する責任』は、いわば、国際社会における伝家の宝刀である。一見するとわずか数十年の経緯しかもっていないかのように見えるこの国際文書は、背後に、数百年に渡る歴史を背負っている。それは、苦境に喘ぐ他者をいかに救うべきか、という、他者救援をめぐる倫理的・政治的・苦闘の跡である。昨年、国際連合（国連）安全保障理事会は、リビアに対し、決議1973においてこの刀を抜いた。他者救援をめぐる倫理は国際的実行へ変換され、現実には軍事力が展開されたわけである。だが、リビアとほぼ時期を同じくして推移し、しかしリビアとは対照的といってよい事態となったシリアと比較したとき、いくつかの疑念が浮かび上がる。伝家の宝刀を抜いたところで、それは、国際的介入をめぐる国際社会の姿勢には影響を与えなかったのではないか。結局、介入をめぐる国際政治は、時になされ、時になされないことを繰り返し、一貫性を欠いたまま以前とさほど変わらないかたちで残存するのではないか。そもそも、国際社会は『保護する責任』に、果たしてどのくらいの信頼を置いているのか。こうした一連の問いは、『保護する責任』はもちろん、それを可能にしている基盤に対して向けられている。他者救援をめぐるグローバルな倫理は、本当に可能なのか。この点が問われている。

小論は、「他者救援をめぐるグローバルな倫理は不可能である」という主張を軸にこの問いを検討する。というのも、これまでの研究は、多く、グローバルな倫理が可能であることを論じ、あるいは前提として話をしてきたためである。グローバル倫理が不可能であるという状況は様々に考えられる。倫理が現実には繰り返される政治の前に屈服するような事態はその一例であろう。だが小論では、この「倫理の屈服」にはあまり焦点を当てない。むしろ、グローバル倫理が、その無理な理論構造ゆえに自壊するという状況に注目して、議論を進めたいと思う。国際社会が「介入できない」「介入しない」という状況は、政治的意思の問題以上に、解決を全面的に政治的意思へと委ねようとする、グローバル倫理の仮借ない理論化に求められる。つ

まり、それは倫理的である以上に理論的要求ゆえなのである。その意味で考えるなら、選択的介入にせよ、グローバルな傍観にせよ、国際的介入がなされない背景には同じ事情が存在していることがわかるだろう。

このような議論を展開するため、次節と第二節では二種類の準備作業を行う。それを踏まえて、第三節以降、他者救援をめぐるグローバル倫理の不可能性について考察する。最後に、この不可能性自体をどう考えればよいか検討したい。

1. 「人道的関心」の出現

国際社会は、たびたび、多数の犠牲者が出ている状況に対して積極的な対応をしないことがある。だが歴史を振り返るなら、むしろその例の方が多かったといえよう。ここから導かれるのが、ある事態を人道的に憂慮するという状況そのものが、歴史的な過程の中で発展してきたという点である。これに沿えば、「世界はなぜ他人を見殺しにする(した)のか」という問いも、比較的新しい時期以降でなければ意味を持たなかったことになる。以上を確認することから、議論を始めたい。

ある人びとに起こった出来事について人道的視点から憂慮する状況を「人道的関心」と呼ぼう。この「人道的関心」は、今日私たちが抱きがちなかたちで存在してきたわけではなく、歴史的産物である。そしてそこには、大きく三つの背景事情が考えられる。

まず挙げるべきは「世界」の拡大である。ここでいう「世界」とは単なる地理的世界のみならず、その上で構築される人間の社会的活動の一切を含んだ包括的なものをさす⁽¹⁾。かつて、「世界」は複数形で存在した。ヨーロッパにはヨーロッパの想定する世界があり、アジアにはアジアの考える世界があった。これを踏まえて「世界」の拡大と呼ぶとき、それはヨーロッパの構築した世界像が、ヨーロッパを越えて広がってゆくことを意味する。世界政治から敷衍するなら、それは、近代以降、国家からなる社会が西洋世界の外へと展開していった過程であり、国際社会化である⁽²⁾。グローバル化と資本主義の浸透を考えるなら、社会を構成する諸要素とその論理の世界的な組み換えともいえる⁽³⁾。今日、「世界」の拡大は単なるヨーロッパの世界像の地理的展開を越え、当のヨーロッパが想定していた世界像のグローバルな変容をも含んでいる。

(1) その意味で、小論における「世界」とは、F. ブローデルの言う「文明」という用語に重なる。ただし、「文明」には、文明化をよしとする規範の意味が含まれることが多い一方、小論がいう「世界」にはそのような意味を持たせていない。ただ、こうした違いがあるものの、小論は、「文明」という用語が他分野にわたり、複数の意味を多層的に重ねた上で成立しているという彼の議論には同意する。同じことが「世界」についても言えよう。フェルナン・ブローデル(松本雅弘訳)『文明の文法 (I)』(みすず書房・1995年)、38-53頁。

(2) Hedley Bull and Adam Watson (eds.), *The Expansion of International Society* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

(3) Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights* (Updated Edition) (Princeton: Princeton University Press, 2006).

次は「人類」の創出である。これは、一方で、ヨーロッパに由来する「人間」観がヨーロッパを越えて他の人びとを包摂してゆく過程であり、他方でそうした「人間」観の持つ普遍的・抽象的な属性を、ヨーロッパ外に住まう非ヨーロッパ人も持っている想定していった過程をいう。そのため、ここでいう「人類」とは、「人間」概念を基盤に置いた思想的な存在であり、生物学的人間とは別である。「世界」の拡大と「人類」の創出とは、大体足並みを揃えて進んできた。言い方を変えるなら、両者は、諸々の文明からなる複数の世界が単数化される過程の一部であった⁽⁴⁾。そしてこの動きは、第三に挙げる「倫理」の世界化と連動することになる。ここでいう「倫理」とは、かつてヨーロッパ世界にあって、ヨーロッパに住まう人びと同士の間を規定した関係である⁽⁵⁾。その舞台であった「世界」が次第に非西欧地域を巻き込み、その主体が非西欧地域に住まう人びとを含み「人類」となった以上、個々人を規定する関係も、当然世界化を免れなくなる。とりわけこの過程にあって重要なのが、理性と感情の世界的規模での共有である。理性が、倫理の在り方を次の次元から構築した一方で、感情は成員間に想定される紐帯と共感というかたちで個々人へと浸透する。理性を基盤とした世界倫理の可能性を構築したのはカントであり⁽⁶⁾、感情に基づく紐帯を説いたのはA. スミスであった⁽⁷⁾。ただ、理性と感情のいずれに注目するにせよ、「倫理」の世界化が倫理の世俗化をも含んでいた点には留意すべきであろう。もとより宗教に基づく倫理はこれによって消失したわけではない。だが「倫理」の世界化が、宗教倫理の世界化を認めないということをそのうちに含んでいた点は重要である。ただしこれは建前であって、実際、倫理の世界化と世俗化の背後で強力な宗教倫理が作用していたのは言を俟たない。

以上三つの事情を背景に、「人道」の概念が登場する。もとよりこの考えは、人間性を指す humanitas を中心的意味とし、精神的支柱として中世から近代ヨーロッパに存在してきた⁽⁸⁾。簡潔に言えば、その示すところは、神と対比され、かつ神よりも劣った存在と認識された人間へ、まさに神と姿が似ているという理由で、改めてその意味と価値とを与えようとした点にある。したがって人道概念においては、主体である「人間」が「人格」として固有のすばらしさを持っていることが重要になる。この点は一般に、「人間の尊厳」として理解される⁽⁹⁾。つまり、人道概念の中心にあるのは人間の尊厳であり、これを守ることが重要になる。そしてここにおいて、

(4) ブローデル『文明の文法 (I)』、31-37頁。

(5) ただしこの点是非ヨーロッパにおいても十分理解されている。典型として、和辻哲郎『人間の学としての倫理学』(岩波書店・2007年)、第1章1-5を参照。

(6) イマニエル・カント(篠田英雄訳)『道徳形而上学原論』(岩波書店、1976年)。

(7) アダム・スミス(水田洋訳)『道徳感情論 (上・下)』(岩波書店、2003年)。

(8) 田中忠「人道観念の諸相」、寺沢一ほか編『国際法学の再構築 (上)』(東京大学出版会、1977年)、とくに第7節を参照。

(9) ホセ・ヨンバルト『人間の尊厳と国家の権力』(成文堂、1990年)、58-68頁。なおヨンバルトは、人間の尊厳から人命の尊重が導かれるという(ただしその逆ではない)。

「人道」は世界大に拡大された人類の関心事としての地位を得ることになる。

2. 現代世界政治における倫理の布置

ところで、前節で述べた「人道的関心」は、単に社会が構築し共有するにとどまらない。人の命の是非に関わる以上、それは倫理的意味を持つ。だから、「人道的関心」に対し、いかなる倫理的姿勢で臨もうとしているのかを把握しておく必要がある。だが、倫理に関しては複数の見解が林立する状況にあり、世界政治にあってもこれは例外ではない。そのため、異なる倫理観を単に把握するのみならず、それらが世界政治においてどのように布置されているかをも理解しておくことが重要である。規範倫理学や現代政治理論において、倫理の布置をめぐる事柄は、長らく「コスモポリタニズム対コミュニタリアニズム」の対立として理解され、両者をいかに齟齬なく融合させるかという点が主要な課題として考えられてきた。世界政治でもこの流れは一応継承されている。ただ、他の領域と異なり、世界政治では意識的に、また常に、国家を介在させながら問題を考えなければならない。そこで本節では、国家の存在を前提に、現代世界における倫理観の布置を示してみたい。

世界政治における倫理は一つの円環をなしている。そして円環のなかで、世界のあるべき姿は大きく三つの立場をとって存在する。もっとも伝統的・保守的であるのが、「国際的政治理論」の立場である。国際的政治理論では国家の存在が大前提である。しかも国家は、単に前提されるのみならず、倫理上是と考えられる。よって世界のあるべき姿も、国家の存在を是とした上で成立する。国際的政治理論の中核として国家理性が考えられるのはこのためである。国家が是とされる以上、国家間で行われる国際的行為のあり方は、そのまま世界のあり方へと直結する。そしてこの点に関して考えに幅が生まれる。国家はその存在が是であるから、その存亡をめぐる局面にあっては暴力にうったえて自らを守ることが認められる。ただ同時に、国家の実力行使はあくまで例外であり、相互の存在を脅かすまでの行為は認められない。戦争が世界政治の秩序を維持する一要素でありながら、なおも制限されうるといふ、H. ブルの議論はここから導かれる⁽¹⁰⁾。

これとは別に留意すべきは、国際的政治理論が、常に統治者による政治的活動を念頭に世界のあるべき姿を考えている点である。だから統治者は被治者から分離され、独自の政治的空間を持つことが想定される。統治者は被治者の代表であり、被治者の福利のために権力を託される。ここにおいて被治者の福利の実現は、多く功利主義的に計算される。合理的思考が存在し、倫理の実践者たる統治者は合理的である、とする前提が有効に機能する。ところがその上で、被治者の利益は、必ずしも被治者の損失を上回るかたちで積極的に出てくるとは限らない。統治者は、より多くの利益ではなく、より少ない損失を目指して行動するからである。こうして

(10) Hedley Bull, *The Anarchical Society* (London: Palgrave, 2012), Ch. 8.

統治者には、社会契約的土台と、功利主義的計算に基づき行動することが求められる。それは、そのまま近代国家における基盤であり、倫理的基礎であり、国際政治の営みとなる。被治者の福利の実現という点から国際的政治理論をみたとき、一連の思想は「政治道徳」という言葉で集約されることが多い。

国際的政治理論の目指す倫理的価値は秩序である。秩序ある世界が、この立場にとって望ましい世界の姿である。国家と、そのかじ取りをする為政者は、国家間関係にあって相互の存在が保障されることを望む。同時に、当の国内にあっては、構成員の身の安全のみならず、国内社会の形成に不可欠な諸々の条件が安定して保たれることを願う。このような意味での秩序観は、内にあっては至高であり外にあっては独立しているとする主権概念抜きには考えられない。また、国内においては「治安」となり、国際においては「安全保障」となる「セキュリティ」概念ともほぼ一体である。結局、国際的政治理論の目標とは、対外的には主権の維持であり、対内的には治安の確保であって、秩序という用語はそれらを集約させたものとされる。

国際的政治理論は伝統的な国家間関係を取り持つ倫理観としては十分に機能する。だが今日のグローバル化する政治にあっては限界に直面する。それは、国際政治の限界ゆえに起こる。世界政治が国際政治にとって代わろうとしている今日、世界政治に対応する倫理観が提唱されることについて特段の不思議はないだろう。こうした背景のもと、国際的政治理論とは別の倫理観たる「グローバル倫理」が登場する。

グローバル倫理は、伝統的な意味でいう政治を前提とせず考慮にも入れない点で国際的政治理論と大きく異なる。グローバル倫理では、かつての政治的空間の外にあった人たちを主体として認識し、かつて政治的活動の外で行われてきた営みを対象とする。この営みは、国家による社会を超えた世界社会を舞台とし、国家主権に基づかない多様な権力形態を伴った諸アクターが集い、繰り広げられる出来事全体をいい、一般にグローバル・ガヴァナンスと呼ばれる。国際的政治理論が国際政治の空間で成立するように、グローバル倫理はグローバル・ガヴァナンスにおいて成り立つ。

グローバル倫理にもう一つ特徴的なのは、その倫理観が持つ世界性である。ここでいう世界性とは、特定の政体や地域、文化から倫理をみるという立場をとらず、あたかも自らがどこにも属さないかのような点から、一望のもとに倫理を掌握しようとする姿勢をいう⁽¹¹⁾。いわば「コペルニクスの点」から倫理を捉えるため、グローバル倫理を形作る内容は、固有の伝統や価値観の一切を超えて存在することが多い。しかも、固有の経験に先立ち、全世界において、全時代を通して、倫理的によしとする指針を模索し、提供しようとする。いずれにせよ、グローバル倫理が掲げる中身は普遍的である。しかし、その普遍的ゆえ、倫理の内容は個別具体的な事例に対しては細心の注意をもって適用される必要が出てくる。グローバル倫理を固有の文脈

(11) この点についての哲学的・倫理学的議論は、Thomas Nagel, *Views From Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1989) に詳しい。

でどう適用するかという問題についてはこれまで議論が重ねられ、一応の回答も試みられてきた⁽¹²⁾。一方で、あたかも天から降ってくる格好で倫理を一様にあてはめるという従来の考え方には無理があるとし、その逆を推奨する議論も出されている⁽¹³⁾。ただ、こうした相違にも関わらず、グローバル倫理は基本的に倫理学、それも規範倫理学の領域で育まれてきた。よって倫理学上の対立・文化が残存していることには注意しておくべきであろう。これを受ける格好で、世界政治の文脈にあっては、大きく (a) 功利主義、(b) 権利・人権・潜在能力論、(c) 義務論、という三つがグローバル倫理の内容を形成してきた。だが近年は、これらを比較的自由に組み合わせる試みもなされている⁽¹⁴⁾。

グローバル倫理の掲げる倫理的目標は正義である。正義が何であるかについては、倫理学において無数の議論が重ねられてきた。小論は、近年の研究の流れに乗るかたちで配分的正義に主眼を置いて考える。ただし、配分的正義にあって重要なのは正しい配分そのものである以上に、正しい配分によって実現される一種の自由であることを強調しておきたい。そもそもロールズが問題とした配分的正義は、普通の人間であればまず欲するであろう善を前提とする。そして彼による善は、最終的に人間の人間らしい生き方に役立つものとして構想されている。A. センやM. ヌスバウムのいう潜在能力についても同様のことが言える。その上で要点は、正義が、人間の人間らしいあり方にたどり着くために獲得されるべき条件であり、I. パーリンのいう積極的側面の自由として解釈できる点である。したがって、正義の究極の目的は自由の獲得であるということができる。以上は、秩序が、いわゆる消極的側面の自由に該当していることと併せて考えるなら、いっそう明確になろう。

かくして、政治のグローバル化が進むなか、倫理もまたグローバル化⁽¹⁵⁾する。国際的政治理論はグローバル倫理へと変容し、拡張されてゆく。だが話はここで終わらない。第三の立場

(12) 代表的なものは、Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

(13) つまり、個々の伝統や事例のなかで機能する倫理観を総合してグローバルな倫理を構成しようとする試みである。ただしこの議論は、個々の伝統や事例において機能する倫理観がどのようなものかをめぐって事前に想定を施している。つまり、個々の経験に先立って考えているわけであり、その意味ではなおも超越的傾向にある。詳しくは、David Miller, *Global Justice and National Responsibility* (Oxford: Oxford University Press, 2008) を参照。

(14) その一例は、「危害の回避」を軸に置いたグローバル倫理の形成であろう。この立場は、功利主義、権利論、義務論のいずれを採用しても理論化が可能であり、また三つの立場を併用することによって議論を強化できるという側面を持っている。倫理学においてはかつて、R. グッディンが功利主義の立場から、前述のオニールが義務論の立場から、双方へ歩み寄るというかたちでなされたことがある (Goodin, *Protecting the Vulnerable* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1985); O'Neill, *op cit.*)。現代世界政治においては、この流れを受けつつ、権利や潜在能力、人間の脆さ (vulnerability) や危難 (suffering) といった概念を加味した議論が展開されている。代表例として、Andrew Linklater, *The Problem of Harm in World Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Richard Shapcott, *International Ethics* (Cambridge: Polity Press 2010).

(15) この「倫理のグローバル化」は、前節で述べた「倫理の世界化」と同義である。

たる「批判倫理」が、こうした倫理のグローバル化を警戒し、これを阻もうとするからである。批判倫理が問題とするのは、グローバル倫理と倫理のグローバル化の根本にある、「倫理は倫理的に形成されない」という事態である。そもそも、ある倫理観が倫理観として立ち現れる際、何がよしとされ、逆に何が悪しとされるかは、一つの判断に委ねられている。しかし、その判断自体を判断する基準は厳密に言って存在しない。だから、善悪の基準を打ち立てること行為自体に対する善悪は決められない。それによって目指そうとする、倫理的に望ましい状態についても然りである。批判倫理はこの点に注目し、グローバル倫理の恣意性を問う。グローバル倫理は内容的にグローバルとなりえても、その成立をめぐっては決してグローバルとなりえないからである。こうしたグローバル倫理の恣意性は、批判倫理が抱えて立つポスト構造主義の知見からきている。世界がいかにあるかをめぐる私たちの認識が、結局恣意的な概念構築（一般にそれは「哲学」と呼ばれる）からきているように、世界がいかにあるべきかをめぐる私たちの認識も、結局恣意的に作られる。それが倫理的だと誰がいえようか。批判倫理はこの点を問い、倫理（Ethics）にではなく倫理的なること（ethical）に重きを置く。

批判倫理はこうして、倫理を倫理的に打ち立てることをも要求する。それはある意味で、国際的政治理論やグローバル倫理よりも厳しい要求である。では、この求めを世界政治に持ち込んだ場合、批判倫理はいったいどのような形であられるのか。批判倫理による答えは、既存倫理の絶えざる問い直しである。それは、旧来の国際政治空間に参画する者、現在のグローバル・ガバナンスに携わる者を除いた人びとによって実践される。国際的政治理論は、国際政治にあって国家の為政者が行う実践へ与えられた指針であった。そしてグローバル倫理は、その範囲が狭いことを問題とし、その狭さを打ち破り、世界政治にあってグローバル・ガバナンスを担う者へ与えられる新しい指針となるべく発展してきた。批判倫理は、その上をゆくかたちで、誰もが既存の倫理を問い直すことができると論じ、またそうすべきであると考えたわけである。問い直しにおいて既存の倫理観は常に突き上げを受け、正しさを質される。それが繰り返し行われることで、倫理は固定化されることなく、倫理的に人びとの間に流通する。そのため、批判倫理における倫理観は常に流動的である。これは、既存の倫理的立場をとる場合には大問題となろう。しかし批判倫理は、世界がいかにあるべきか以上に、その思考がいかに私たちの中であるべきかをも問題とする。つまり、倫理の問い直しがいつでもできるような空間をも、求めたといつてよい⁽¹⁶⁾。

こうした倫理的空間における問い直しは、秩序や正義とは異なる倫理的価値の実現を目指そうとする。それは解放（emancipation）である。解放という言葉には非常に微妙な意味がある。マルクスがプロレタリアートの解放といったとき、それはブルジョアジーによる政治的経済的支配から自らを解き放つことを意味し、消極的自由と重なる。J. ハーバーマスが批判理論の中

(16) David Campbell and Michael Shapiro (eds.), *Moral Spaces* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), Chapter 1.

核に解放を置くとき、それは人間が自らの理性によって精神的により人間らしい価値を獲得する条件となり、積極的自由へとつながる。つまり解放には自由と同じような意味がある。ところが、解放が自由以上に問題とするのは、その前段階である抑圧である。それも、物理的な力によってふるわれる古い抑圧ではなく、人間関係や、ものの考え方のなかで静かに動く力によって規定される別種の抑圧である。自由は近代的抑圧からの解放を説き、解放はポスト近代的抑圧からの自由を求める。

さて、世界政治における倫理は、いま述べた国際的政治理論、グローバル倫理、批判倫理が、相互に連結され、一つの円環を描くかたちで存在する（下図参照）。三つが異なる倫理観でありながら一つに連結されるのは、それらが最終的に、人間の自由と解放という共通の尺度をめぐって存在するからである。それぞれの立場には、何をもって望むべき世界の姿と判断するかに関し、程度に幅がある。そのため、基準によっては、国際的政治思想はグローバル倫理と限りなく近くなり、グローバル倫理は批判倫理とほぼ同じになる。つまり、三者は決然と分かれているわけではなく、倫理的立場をめぐって濃淡を構成している。ただこの円環は、批判倫理と国際的政治理論との接点を跨ぐかたちで、いわば「倫理の不在状態」も内包している。行き過ぎた現実主義は、力によって世界の望ましい姿を判断し、倫理の介在を拒む。行き過ぎた批判倫理は、あらゆる倫理観や判断基準が恣意的であることを批判し、倫理そのものの徹底した相対化を試みる。それぞれ理由はまったく異なるものの、両者は、結論として、倫理や規範が社会の内に存在することを斥ける。ここにきて倫理は空白の域を持つ。それは倫理的でも反-倫理的でもない、脱-倫理的状况である。これは価値自由を意味しない。価値自由はそれ自身が既に価値だからである。一方で脱-倫理的空間にあって倫理は顧慮されず、倫理-外の要

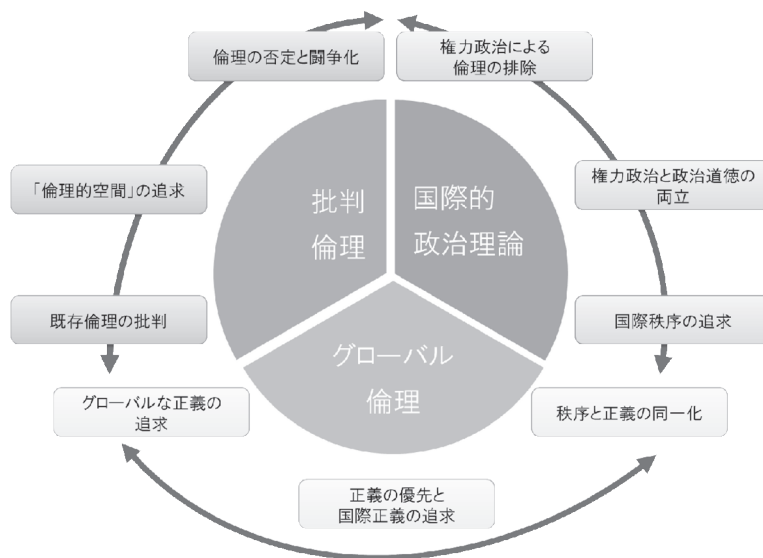


図1 世界政治における倫理の布置

素だけが考えられる。しかし脱－倫理的立場は事実上、反－倫理的立場となることが多い⁽¹⁷⁾。

3. グローバルな倫理の不可能性——（1）政治に対する倫理の屈服

本節からは、前二節を通して行った予備作業を踏まえ、国際的な介入をめぐるグローバルな倫理の不可能性を考える。繰り返しになるが、小論では、国際的介入という局面にあってグローバルな倫理は不可能であると論じる。しかし、そもそも、介入において「グローバルな倫理は不可能である」とは、いったいどういう意味か。これを考えるに、グローバルな倫理が介入の正統性を基礎づけられない、という事態となろう。ところが、一見すると事実むしろ逆に映る。グローバルな倫理を扱った研究は、ほぼ例外なく、介入の正統性を論じ、それを基礎づけ、要求しているからである⁽¹⁸⁾。のみならず、『保護する責任』に代表される政治的ドクトリンや、『平和への課題』のような政策文書であっても、相当に前から、グローバルな倫理的土台を念頭に置いて介入の必要性をうたえてきた⁽¹⁹⁾。こうした事実を前に、グローバルな倫理が不可能である状況が果たして生じうるのか、またその場合いかなる状況を指すかを、明らかにしなければならない。

まず、介入においてグローバルな倫理が不可能である状況はたしかに存在する、という点から確認しよう。グローバルな倫理が介入の正統性を基礎づけ、介入を可能にし、要求することができなくなる事態は実際に存在する。それは、（ア）大規模な傍観、（イ）時期を逸した行動や撤退、（ウ）選択的介入、（エ）一方的介入として、大別できる。1994年のルワンダは（ア）、1992年のソマリアは（イ）、最近懸念されているリビアとシリアとをめぐる国際社会の対応は（ウ）、2003年のイラクは（エ）に、該当する。いずれの場合にも、国際社会による有効かつ正当な介入は行われず、倫理的にも国際介入を十分に下支えすることができない、とされる。

このような事態を引き起こした要因として通常槍玉に上がるのは政治的事情である。そして、大体において問題視されるのは国際社会を構成する各国の意志である。介入が不可能になるのは、各国や国際社会に介入しようとする意志が欠けているためである。倫理の不可能性を政治と政治的意志へ集約させるこの議論は、多く、倫理が政治に屈したという構図をとる。グロー

(17) Martin Wight, *International Theory* (Leicester: Leicester University Press, 1991), p. 247.

(18) 介入をめぐる倫理的議論については多くの研究がある。さしあたり最近の主要なものとして、Fernando R. Tesón, *Humanitarian Intervention* (Third Edition) (New York: Transnational Publisher, 2005); Simon Caney, *Justice Beyond Borders* (Oxford: Oxford University Press, 2006), Ch. 6.

(19) 具体的には、国境を超えた複合的人道危機（complex emergency）の想定、それに対する国際社会による対応の必要性認識、それを、いわば「阻む」かたちで存在してきた国家主権の相対化の試み、といった一連の議論の展開がある。そもそも、『保護する責任』自体、議論の基本的な考えをある程度『平和への課題』に負っているわけだが、とりわけ国家主権の相対化という点に関しては、同文書が「絶対的な意味で国家主権を考える時代は終わった」と述べている点に注意すべきだろう。UN Doc. A/47/277 (17 June 1992), para. 17 参照。

バルな倫理が、世界のあるべき姿を示し、そのためになすべき行動を提示しておきながら、国際社会の現実が結局はそれをゆるさない、という筋書きになるわけである。前節で挙げた枠組みを用いるなら、「倫理の屈服」という状況は、国際的政治理論（それも現実政治に近い点）の位置に立ってグローバル倫理を斥ける、というかたちをとる。グローバルな倫理が機能しないのは、各国が有する権力への意志ゆえである。そこまで極端でなくとも、国際秩序の維持という名目のもと、介入されるべき事態が看過される場合もある。国家間の安定を危険に晒すような国際的行動に対し、各国は躊躇する。それが、政治的意志の欠如として表れる。

この、「倫理の屈服」という構図は明快である。これに対しては、三つの角度から反駁ができる。それらを弱い反論・中程度の反論・強い反論として示してみよう。

まず、弱い反論である。今日の世界にあって、完全な傍観という事態は考えられない。だから、倫理が政治に屈服するという状況もまた、あまり考えられない。無論、それは国際社会が十全な対応を取ってきたことを意味しない。しかし、少なくとも国際社会は何らかの形で人道的関心を示し、憂慮する。伴わないのは現実の介入行動である。あるいは、不十分な介入である。国際的介入を考えるにあたって取り上げるべき実例は、多くが、完全な介入か完全な傍観かという二極のなかに散在している。そして、国際社会の手がまったく差し伸べられない事態というのは、冷戦以降に限定するならばほとんど存在しない⁽²⁰⁾。介入の根幹を軍事作戦に限定するのであれば、政治的意志がはたらく余地は否定できない。しかし、国際社会による関与という点で幅広く解釈するなら、倫理はどこかで政治へ影響を及ぼしている。かくして、弱い反論は、グローバルな倫理の不可能性は究極において起こりえないことを示唆する。ただしこれには、「現実政治を前にして」という但し書きが付く。後述するように、グローバルな倫理は、外からの力ではなくそれ自体で不可能に陥るからである。

次に、中程度の反論である。この論によれば、政治的意志がはたらいて介入が成立した場合であっても、グローバルな倫理は機能しない。2003年のイラク戦争の際、英国首脳部は、まさに『保護する責任』を理由に現地へ介入した。しかし英国によるイラク介入は、グローバルな倫理によって正当化も要請もされえない事態を生み出すことになった。英国（や米国）がイラクにもたらした状況を政体変更という点で考えたところで、それは倫理の要求以上に国際政治的選好であり、また「民主主義諸国間の平和」テーゼを援用して擁護したところで、グローバルな倫理としては成立しがたい⁽²¹⁾。これに関連して出てくるのは、グローバルな倫理の逆機

(20) 歴史を振り返れば、国際社会が完全に近い格好で傍観した例はいくつかある。たとえば、1960年代に起こったビアフラ戦争がこれにあたる。また、1970年代のカンボジアにおけるポル・ポトによる強制的な集団移住と大量虐殺は、ベトナムによる介入によって国際的に明らかにされるまではほとんど黙殺されていた点で、ビアフラの例に近い。

(21) 周知のように、このテーゼは「民主主義国同士は戦争をしない」という仮説の上に成り立ち、民主主義国への体制変革を促す内容を持つ。しかし厳密に言えば、仮に「民主主義国同士が戦争をしない」というテーゼが成り立ったところで、それが民主主義国へと体制を変革させる理由とはならない。あくまで仮説をもと

能という考えである。倫理は介入の基礎づけや正当化としてはたらくものの、倫理の内包していた価値の実現と逆行して現実の事態が進むことをいう。1993年のソマリア介入は、国際的な政治的意志のもとで進められた行動である。しかしここにおいてグローバルな倫理は正常に機能せず、その後の失敗もあって、ソマリアは20年近く紛争状態に置かれることとなった。この場合、グローバル倫理の逆機能は、「意図せざる結果」として理解され、政治的要因というよりは、制度化された倫理に要因が求められることになる⁽²²⁾。この新制度論的説明は、倫理が自ら不可能に陥る可能性を示唆している。しかしそれはあくまで意図せざる結果であり逆機能であって、倫理は正常に機能することが一応の前提となっている。一方で強い反論は、この中程度の反論を受けつつ、倫理が例外的にはなく必然的に不可能に陥ると論じる。これはいったいどういう意味だろうか。

4. グローバル倫理の不可能性——(2) 倫理の自壊

「倫理の屈服」という議論には、いくつかの前提が隠されている。それは、倫理は政治とは別空間にあって、政治色に染まらず、非-政治的な性格を保って存在しているという考えであり、それゆえ倫理は弱いという想定である。強い反論は、倫理をめぐるこうした前提を斥ける。つまり、倫理は政治と区別された空間にあるわけでもなければ到底非-政治的な存在とも呼べず、しかも強い、と考えるのである。二節で提示した枠組みに拠るなら、この議論は、批判倫理の立場からグローバルな倫理の不可能性を説く。国際的政治理論に立てば、グローバルな倫理は国際政治において弱いために不可能であった。だが批判倫理から見れば、グローバル倫理は国際政治において強いゆえに不可能だということになる。問題は、倫理と政治が区別されないこと、また倫理が強いということが、それぞれ何を意味するか、である。

端的に言って、強い反論の立場は、それまでと違う意味で倫理をみている。先述したとおり、この立場を代表する批判倫理は、倫理が倫理的に成立しない点を問題視する。つまり、倫理が暴力的に成立することに着目する。ここでいう「暴力的」とは、何者かが実力を用いて倫理を打ち立てるという意味ではない。むしろそのようなむき出しの実力とは異なる力が、内にあってはたらくことを指す。そもそも、私たちの世界に流通する概念は、すべからく異なるものを排除することで成立する。批判倫理によれば、倫理の成立においても、同じ排除作用がはたらく。

にした価値の導出であり、「自然主義的誤謬」へもつながるものである。

(22) 人道主義が、制度化された倫理として逆機能を果たした点については、Michael Barnett, *The Empire of Humanity* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011) が詳しい。ここで彼の展開する議論は、「ある目的を実現しようとした制度が意図せざる結果を招く」とする、いわゆる新制度論の方向で進められたものである。また、倫理化した制度が単に意図せざる結果を招くのではなく、それが権力を持ち、その発現として逆機能におよぶ場合もある。この点については、土佐弘之『安全保障という逆説』(青土社、2003年)を参照するとよい。

ある倫理観が成り立つためには、倫理の本質が必要になる。そして倫理の本質を抽出してゆくなかで、異質な要素は排除される。通常、倫理の本質とされるものと、異質な要素とされる者との間には、価値の重みという点で一つの秩序が出来上がる。本質は重視され、異質なものは軽視される。「倫理は倫理的に成立しない」というテーゼは、こうした一連の事態を指す⁽²³⁾。

あるものの本質を定め、概念を成り立たせるために異質な要素を排除するという過程は、それ自身随分乱暴である。しかもそれは乱暴のみならず、脆くもある。あるものの本質を定めるためには、本質以外の異質をいつも参照しなければならないからである⁽²⁴⁾。本質を抽出するために排除されたはずの異質な要素は、まさに本質が何であるかを示すために前もって必要とされる。本質と異質としていったん価値の秩序が作られたにもかかわらず、この事態ゆえ、地位は逆転する。重要なのは、この逆転によって、本質と異質のどちらが重要か分からなくなってしまうことである。ここに、倫理的本質を決めることは実は不可能であることが明らかになる。

(23) たとえば、私たちの世界にあって「みかん」が成立するためには、それが似た形や性格をもったもの（「オレンジ」や「はっさく」、「ボンカン」など）とも、異なった形や性格を持ったもの（「リンゴ」や「キャベツ」や「自動車」）とも、また言葉の上で近いところにあるもの（「やかん」や「おかん」）とも、区別されなければならない。そういった非なるものを斥ける過程で重要になるのが、「みかんをみかんとらしめているもの」、つまり「みかんの本質」である。「みかんの本質」は色（オレンジであること）、形（ゆるやかに楕円を描いた球形であること）、その他の性格（植物であり、木になること。花をつけること。実は食用であり、甘いこと等）からなり、それによって「みかん」は他のものを区別し、みずからを維持する。留意すべきは、あるものの本質が何であるかを規定する作業では、一種の力が作用する点である。何が本質であり、なにが異質であるかを見分け、異質なものを本質から仕分けること—この作業は、一方で「みかん」を「みかん」足らしめるためには欠かせない。しかし同時に、必ず異質なものの排除を伴う。批判倫理は、本質化作業に必ず伴う「異質の排除」に注目し、それを「暴力的」だと表現する。ここで「暴力的」と表現される理由は二つある。一つ目は、異質な要素は本質と比べられ、常に本質より劣った地位におかれるからである。二つ目は、その異質な要素は結局、本質を成り立たせるために追いやられるからである。こうした点は、「みかん」の例では想像が難しいが、とくに社会的に共有されている概念で例を考えれば分かりやすい。たとえば、「日本人」が何かを考えるために、私たちは「日本人の本質」を考える。そしてその「本質」は「日本人でないこと」を意味する異質を生み、「日本人」を成立させるために「日本人でない」性質、そしてそれを備えた人びとは「日本人」の領域から排除される。こうして「日本人」をめぐる本質化の作業は、「日本人」そのものを成立させるために欠かせない一方で、必ず異質なものの排除を伴うことになる。この排除を、暴力的だというわけである。

(24) 先に挙げた「みかん」で話をするなら、「みかん」であることは、結局、否定表現でしか成り立たない。「みかん」を考えるためには、常に、「みかん」よりも先に、「みかん以外」の異質なものを念頭に置いておかなければならない。何が「みかん以外」かが分からない限り、「みかん」が何であるかも分からないからである。かくして、「みかん」を成立させるために排除されるはずの異質な要素は、「みかん」を成立させるためには常に必要であり、少なくとも「みかん」よりも劣ったと考えることができなくなる。ここにきて、「みかん」と「みかんでないもの」との地位は逆転する。同じことが一般に起こる。

こうした状況は一般に「脱構築⁽²⁵⁾」と呼ばれ、重要な示唆をいくつか含んでいる。まず、本質化を狙う作業は、作業の前から、異質なものの存在に依存する。つまり、本質が抽出できるかどうかは、本質自身の持つ特徴や内容によっては保障されない。第二に、その意味で、本質化の際になされる、「本質が重要であり、異質は重要でない」という判断は、実は誤っていることになる。異質なくして本質は存在すらできないからである。それゆえ第三に、この判断は、誤っているどころか、逆転してしまう。倫理という点でこの三番目を考えるとき、示唆するものは大きい。というのも、いったん「倫理の本質」として、あるべき・なすべきと想定されたことが、最終的に転倒してしまうからである。ただし、この転倒というのは、単にあらざるべき・なさざるべきことが、あるべき・なすべきことにとって代わる様子を指すわけではない。むしろ、ある倫理において、本質とみなされるべき態様や行為が成り立つために、それより劣ると考えられる態様や行為を挟まざるを得ない事態をいう。いわば、倫理が成立するために、みずからの存在基盤を掘り崩す格好になるのである。こうした状況を、小論では「倫理の自壊」と呼ぶことにする。

では、国際的介入という局面にあつて「倫理の自壊」はどう起こっているかを考えたい。まず、介入倫理がどのような価値秩序を持っているかをみる。グローバル倫理に関する多くの文献が構築してきたように、また、『保護する責任』が典型的に示すように、介入については、今日、秩序だった倫理が存在する。この秩序は「二階建て」の構造になっている。「一階」にあたる部分では、介入の是非そのものが秩序化されている。すなわち、「介入>傍観」という構図である。ここでいう「>」は望ましさを程度を指し、「介入する方がしない方より望ましい」という意味になる。この「一階」の上に「二階」ができる。「二階」では、介入が、いつ（タイミング/when）・だれが（主体/who）・どこへ（場/where）・どのように（態様/how）介入するべきか、について、「一階」と同様に秩序化がなされる。介入のタイミングについては、「予防>対応（介入の本質とは、先んじて人道危機を制することであり、発生をゆるし後手に回ることではない）」が、その主体と場については、「当事国>国際社会（人道危機の発生した国がその国で何とかすべき事柄であり、それが不可能である場合に限って、副次的に国際社会が行動すべきである）」が⁽²⁶⁾、それぞれ価値秩序として構築される。介入の態様をめぐっても、いくつかの秩序化がなされる。その一つは、「集团的介入>単独介入」というものである。これと関連して現れるのが、「権威づけられた行動>権威を欠く行動」である。両者は連動していることが多く、国連決議に基づいて実施される国際的介入の多くに見られるように、権威づけられた行動は集团的介入

(25) 一般に脱構築というとデリダによる著作が挙げられる。特に小論では、『根源の彼方に：グラマトロジーについて（足立和浩訳）』（現代思潮社、1972年）に拠った。

(26) ただしこの価値秩序は、国際社会において何が主体たるべきか（国家>非国家主体）、またそうした国家同士はいかに行動すべきか（不介入>介入）を規定する別の価値秩序と拮抗してきたと考えられる。そして、冷戦期にあつてはこちらの秩序が力を持っていた一方で、冷戦後にあつてこれらの価値秩序が大きく揺さぶられ、時に転倒してきた点に注意が必要である。

であることが多い⁽²⁷⁾。ただし、後述するように、集団的行動であっても権威を欠いた介入と認識されるものもある。これとは別に考えられるのは、「非軍事的介入＞軍事的介入」という秩序である。だがこれは、国連憲章が定める国際的制裁の在り方が、基本的構造として「非軍事的制裁＞軍事的制裁」という価値秩序を既に持っているためであり、介入倫理はこれに倣っている、という格好になる。

次に、こうした価値秩序が、すべて『保護する責任』に内包されていることを確認しておこう。『保護する責任』は、その存在からして、大規模な人道危機に対する国際行動を可能とする指針である（行動＞傍観）。その基本原則のはじめにくるのは「予防する責任」⁽²⁸⁾である。「対応する責任」は存在するものの、重要性という点では前者に劣っている（予防＞対応）。一方、いずれの責任を果たすにせよ、国際社会の取るべき行動はできるだけ集団的であることが推奨され（集団的介入＞単独介入）⁽²⁹⁾、これは国連安全保障理事会による授權のもと、正統であることが望まれている（権威づけられた行動＞権威を欠く行動）⁽³⁰⁾。

その上で最後に、「自壊」そのものに迫りたい。繰り返しになるが、ここでいう「自壊」とは、倫理が成立するにあたって、あるべき・なすべきとされた本質より劣る要素が入り込まざるを得なくなり、最終的に当初目指していた倫理秩序が転倒してしまう状況をいう。介入倫理は「二階建て」で成立しているため、その自壊も、一階・二階のそれぞれで発生する。まず二階をみよう。介入のタイミングに関して打ち立てられているはずの「予防＞対応」は、「予防が対応より望ましい」という価値秩序を持っている。しかしこの秩序は、果たして予防が成功したかどうか判断できないことに加え、予防の段階が、国際社会にとっても当事国にとっても、実は既に対応の段階であるという理由で、対応に対する予防の優位性を保つことができない。続く「当事国＞国際社会」という価値秩序においても、冷戦終焉以降頻発した「国家の破綻」が、この秩序そのものを自壊させてしまう。当事国自身が事態を收拾する、まさにそれを目的として、まず国際社会による介入が必要になるためである。そのため、「集団的介入＞単独介入」は、直前の「当事国＞国際社会」を尊重する限り、むしろ逆となる。国際社会による集団的介入をより望ましいと考えるのであれば、それを可能にするためにまず当事国単独による対応がなされなければならないためである⁽³¹⁾。さらに、「権威づけられた行動＞権威を欠く行動」についていえば、安保理の権威付けを待っている適切な行動がとれない場合があり、権威付

(27) この点を考えるにあたって重要なのは、人道危機が「集団」にとって国連憲章上の脅威となると認識されることである。S. チェスターマンは、この「国際の平和に対する脅威」が冷戦終焉後拡大解釈されてきたことを、懸念とともに示している。Simon Chesterman, *Just War or Just Peace?* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

(28) ICISS, *The Responsibility To Protect* (Ottawa: International Development Research Centre, 2001): Ch. 3.

(29) *Ibid.*, para. 6.9–6.12; 8.4 and 8.32.

(30) *Ibid.*, Ch. 6.

(31) *Ibid.*, para. 2.30.

けを欠いた行動が先行するという事態が生じうる⁽³²⁾。どの場合においても、当初想定された倫理秩序は転倒する。

加えて、同じ事態は「一階」にある「行動>傍観」という図式においても生じる。端的に言えば、「行動するためにまず傍観しておくことが望ましい」という状況だといえよう。「二階」で示されたように、国際的介入には望ましい形態が想定されている。そして、それらを満足させるために、短絡的な行動はゆるされなくなる。実際、この「行動>傍観」を尊重したがために「二階」で示された望ましい介入倫理の秩序そのものが無視された場合は少なくない。それは、傍観をゆるさないがために当事国の意向を無視して国際社会がとった介入であり（ソマリア）、集団的な形態をとらずに単独で行った介入であり（イラク）、あるいは適切な権威付けを待たずに進められた介入（コソボ）であった。これらはいずれも「二階」にある介入倫理の秩序を無視したものであり、一般にも適切な介入とは理解されていない。ところが、これを理由に「二階」の倫理秩序が満足されるまで待った場合、「一階」で示される「介入すべし」という要件自体を満足できない状況が生まれる。「ジェノサイド」の認定に時間を費やしすぎた結果、当の国際社会が虐殺を効果的に止められなかったルワンダは典型的な事例である。かくして、救援倫理を規定する「一階」と「二階」の間でさえ、どちらを先行させるべきか決定できなくなってしまう。ふたたび、救援倫理は自壊してしまうのである。

現実的にいって、国際社会による傍観は、今日、文字通りの傍観ではない。最近のシリアにみられるように、様々な外交努力が払われるからである。にもかかわらず、介入の根幹を、実力を伴った国際的な人命救助として考える限り、倫理的に十全な介入を実施するために国際社会が傍観するという事態はなおも生じうるし、実際起こっているのである。

おわりに

小論では、国際的介入という文脈において、グローバルな倫理の不可能性について考察を試みた。論文では、批判倫理という立場に立って、倫理の成立する過程が、成立した倫理そのものを自壊させてしまう要因を持つと論じ、『保護する責任』に代表される国際的介入の局面にあって同じことが言える点を指摘した。論を閉じるにあたって、小論のテーマに関連する点につき、二点、検討を加えておきたい。

まず問題となるのは、倫理の自壊は食い止められないのか、という点である。小論は、ポスト構造主義、とくに脱構築に多くを負ったグローバル倫理の批判的考察である。ポスト構造主義は、倫理のみならず、哲学一般にわたって、理論化が及ぼす暴力を指摘し、その暴力を伴って成立した概念や考え方が常に既に失敗しているという点を暴く方法で批判を繰り返す。こ

(32) たとえば、地域機関による行動について、『保護する責任』は、安保理による事前の承認を求める一方、それを事後に求め、地域機関が先行して活動する可能性を述べている。*Ibid.*, para. 6.35.

の路線に沿うなら、倫理の自壊はそもそも食い止めるべきでない、という示唆が導かれる。倫理自身が、特定の概念を本質とみ、他の考えを排除して成り上がったものだからである。それが、自ら行った暴力的な理論化によって自壊してしまうのは、いわば自業自得であるし、一方で、これに「代替」するような倫理を検討したところで、その過程自体が、同じく本質の抽出と異質の排除を伴う。つまり同じ失敗に陥る。こうした理由から、ポスト構造主義は代替の提出を拒否する。そして、この路線に従う限り、小論もまた、代替の検討を行わない、という選択肢を選びうることになる。ところが倫理にあってこの点は問題となる。ある立場を斥けて、そのまま「倫理の不在」として放置するわけにはいかないからである。無論この点は、「なぜ倫理的であるべきか」という問いと関わるものであり、解明には別稿を要する。一方で、理論上、倫理の真空は考えられないわけではない。しかし人間の営みは文字通り実践なくしては成り立たず、その実践において、事の良し悪しをめぐる価値観は不可欠である。この単純な理由ゆえに倫理の介在は抜きがたい問題として残る。そして、世界政治を、世界大に拡張された人間の活動として捉える限り、この点は世界政治にも同様に該当する。

だとすれば、グローバル倫理の不可能性の次には何が現れるか。これが第二の問いとして立ち現れてくる。一度グローバル倫理が不可能だと宣告された以上、以前のように功利主義やカントの義務論をなぞることはできない。一方、ポスト構造主義自身は、既存の理論化された概念を問い直すこと以外に有用な解決策は打ち出せていない。だがそのなかにおいて、近年注目されている動きがある。それは「徳倫理への回帰」である。重要であるが、徳倫理は他の規範倫理と異なり、壮大な理論化を行わない。もし、小論が述べたように、理論化自体が問題となるのなら、その方法を選ばない倫理の可能性を探る価値は十分にあるだろう。倫理学においても、世界政治にあっても、既に研究が進んでいるが⁽³³⁾、筆者においてこの問いは次なる課題として残される。ただその上で、二節で示した倫理の布置を再度思い出すのであれば、「徳倫理への回帰」という動きは、世界政治倫理をめぐる理論的検討が、国際的政治理論を起点に一回転し、いわば「二周目」へと入ることを意味する。徳倫理の実践とは、賢慮に基づいた適切な判断をいうからである。もしこの考えが妥当だとするなら、「徳倫理への回帰」とは国際的な政治道徳の復権を意味するのか。あるいは、それ以上の何かを伴うのであろうか。そして、世界政治倫理は、徳への回帰に沿って、今後その布置をどのように変えてゆくのだろうか。こうした点は、長期的な課題となるだろう。

追記

本論文は、科学研究費補助金（若手研究B 採択番号22720016）による成果の一部である。

(33) たとえば、Rosalind Hursthouse, *Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Michael Slote, *From Morality to Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 1995)。世界政治においては、Chris Brown, *Practical Judgement in International Political Theory* (London: Routledge 2010)。