

人道的干渉の再検討

Rethinking Humanitarian Intervention
(第1回/全3回)

ブライアン＝レパード Brian D. Lepard 著
(Penn. State Press, 2002)
稲原 泰平 Yasuhei Inahara 訳

〈目次〉

図表一覧
序文及び謝辞
略語
外国語及び外国人名の表記について (以上4項目省略 訳者)
第1部：人道的干渉と国際法
第1章 新たなアプローチの必要性
第2部：新理論の基礎
第2章 人道的干渉に関する現代国際法の基本的倫理原則と世界宗教
第3章 人道的干渉に関する国際法規範の認定と解釈
第3部：国連が授権した人道的干渉の問題点
第4章 平和の“破壊 Breach”又は平和に対する“脅威 Threat to”としての人権侵害
第5章 同意 Consent
第6章 中立性 Impartiality
第7章 武力行使
第8章 国連の人道的干渉を防止又は指示する義務
第9章 人道的干渉を行う多国籍軍の命令と構成
第10章 安全保障理事会の意思決定プロセス
第4部：安保理が許可しない人道的干渉
第11章 安保理の許可のない人道的干渉の合法性
第5部：新千年紀の人道的干渉と国際法
第12章 基本的倫理原則に基づく新アプローチの展望
用語解説
参考文献
索引 (以上3項目省略 訳者)

第1部 人道的干渉と国際法

第1章 新たなアプローチの必要性

1.1. 新世紀を迎えた人道的干渉と国際法

20世紀の最後の10年間の外交政策で人道目的を掲げ自衛の範囲を超えた軍事干渉 — 以後、人道的干渉 humanitarian intervention という — ほど論議を巻き起こしたものは無かった。北大西洋条約機構 (NATO) 軍による1999年春のユーゴ連邦 (セルビア及びモンテネグロ。以後、ユーゴスラビアと表記) に対する空爆のような顕著な例外を除いて、大半の人道的干渉は国連安保理の授権のもとに行われてきた。人道的干渉をめぐる論議の多くは重要な国際法上の論点を含んでいる。たと

えば、国連の支援の有無を伴うさまざまな人道的干渉の合法性や人道的干渉の実行をどの程度国際法の規制下に置くべきかといった問題がある。こうした国際法上の論点をめぐる議論は新世紀に引き継がれていきそうである。なぜなら、人道的危機はやむ気配が無く、政策決定者や法律家にとっての課題とならざるを得ないからである。

本書は国際法上の人道的干渉が提起する困難な諸問題に対して新たなアプローチで解決の糸口を見出そうとするものである。1990年代に確立した解決法は、大半の国家や地域機構が安保理に対して人道的干渉の許可を求めたり、国連自体が人道的干渉の行動をとることであったので、本書でも安保理の授権に基づく干渉を“国連の人道的干渉 U. N. humanitarian intervention”と名づけて重点的に記述している。しかし本書は同

時に安保理が授権しない干渉の法的問題点についても論じている。

人道的干渉が法的視点から論議されることが多い1つの理由として、国連憲章の規定と現代国際慣習法規則との重大な抵触が人道的干渉から発生している点を指摘できる。つまり、人道的干渉を支持する規範があるかと思えば、これに反対する規範も国際法に存在するのである。

人道的干渉を支持する法規範に、国際人権法や国際人道法そして国際刑法の規範が含まれる。国連憲章自体は国連の基本的目標として“人種、性、言語又は宗教による差別無くすべての者のために人権と基本的自由を尊重・奨励することについて・・・国際協力を”⁽¹⁾ 達成することを挙げている。§ 55は国連は“すべてのものために人権と基本的自由の普遍的尊重と遵守を・・・促進しなければならない”⁽²⁾ と定めている。更に、§ 56は、“すべての加盟国はこのためにこの機構と共同で又は個別の行動を執ることを誓約”⁽³⁾ している。1948年、国連総会が世界人権宣言 Universal Declaration of Human Rights を採択してから、多数の国際人権条約が公布されたが、その多くは国連加盟国が中心になって批准している。こうした人権規範の発達に平行して、これまで国際社会は戦争遂行や文民その他弱者の保護に関する多数の条約を成立させてきたが、その中でも1949年の4つのジュネーブ条約が最も重要である。ジュネーブ諸条約のほかジェノサイド条約や拷問禁止条約などの若干の条約は、国際人権法や国際人道法に著しく違反した個人を国家が処罰しなければならないという規定をおいている。⁽⁴⁾

最低限度の人権や人間の尊厳を保障する法規範体系が拡張しているため、国際法上これらの規範を防衛するための軍事干渉が必要とされ正当化される事例が発生している。実際に国連憲章第7章は安保理に対して“平和に対する脅威 threat to the peace”, “平和の破壊 breach of the peace”そして“侵略行為 act of aggression”⁽⁵⁾ — これらの用語は安保理によって一定の人権侵害行為を含むものとして、人道的干渉を正当化する根拠として用いられている — を認定したときに関係国やその他の当事者の同意を得ずに経済的又は軍事的強制行動を執ることを認めている。

しかし、同時に、国連憲章や現代国際法の各規範は人道的干渉に友好的であるとは思われない。そうした規範として、国家主権原則や国内管轄権原則、そして不干渉原則や紛争の平和的解決原則、武力不行使原則、人民の自決権、そして(国連の人道的干渉についての) 国連の中立性 impartiality の原則などがある。例えば、国連憲章 § 2 (1) は国連が“そのすべての加盟国の主権平等の原則に基礎をおいている”⁽⁶⁾ ことを確認しているし、§ 2 (7) は国連が憲章第7章の下で安保理が執る強制行動のほかは⁽⁷⁾、“本質上いずれかの国の国内管轄権内にある事項に干渉”できないことを宣言している。憲章 § II (3) 及び第6章は加盟国に対して紛争の平和的解決と武力不行使のための協議を要請している。⁽⁸⁾ 更に、§ 2 (4) は、“いずれかの国家の領土保全 territorial integrity 又は政治的独立 political independence に対して、又は国連の目的と両立しないその他の方法で”⁽⁹⁾ 国連加盟国が武力による威嚇又は武力の行使を行ってはならない旨を明記している。この規定は(第11章と同様)、安保理の許可を得ない人道的干渉を禁止したものと解される。更に、国連憲章は国連の目的として“諸国民の平等と自決の原則の尊重に基礎を置く諸国民の友好関係”⁽¹⁰⁾ を発展させることを指摘している。外国軍による人道的干渉はこうした自決権の行使を妨害するものとみなされている。最後に、人道的干渉は憲章の多くの条項に反映されている国連の中立性

impartiality の原則を侵害するものとみなされている。⁽¹¹⁾

こうした相反する諸規範を調整するために本書が採用している新たなアプローチを紹介する前に、人道的干渉をめぐる最近の議論の経過を見ておきたい。冷戦が終結したとき最初に現れたのが大いなる楽観主義であった。東西の協力関係を拡大し国連安保理の硬直した関係が改善されると期待されたのも当然であった。長らく国連憲章上の平和創設機能が冷戦のデッドロックによって破壊されていたからである。1991年の湾岸戦争での軍事的勝利が如何に一時的性格のものであったとしても、世界が新時代 — 国連が最終的に世界と人権の実効的保護者になる時代 — の入り口に立っているとの認識を多くの人に植えつける結果になった。

しかし、冷戦の終結によって世界情勢が比較的平和で安定した時代に入るという期待は、地球の各地域での民族・種族・宗教・部族闘争の勃発によってすぐに打ち砕かれた。こうした政治的大変動にもかかわらず、国連はそうした破壊を封じ込め人類の生存を確保し市民の人権を守る有効な手段になっている。安保理は紛争地域で次々に平和維持活動を実施している。こうした国連活動の数も範囲も急速に拡大しているため、国連の貧弱な財政的・人的・軍事的資源がかつて無い制約をこうもっている。

伝統的な平和維持活動は1956年に始まった。この年、ダグ＝ハマースホルド事務総長 Secretary General Dag Hammarskjold はシナイ半島での国連緊急軍 United Nations Emergency Force (UNEF I) の行動計画を策定して、国連の平和維持活動の任務について国連部隊を紛争当事者の間に入れて休戦協定を監視し休戦ラインを警戒することであると述べていた。ハマースホルドが考えていたとおり、平和維持活動の中心的原則は、国連部隊が紛争当事者の同意に基づいてのみ駐留し、中立の立場を維持し、自衛に必要な限度でのみ武力行使が許されるということであった。彼らは軽武装のため強制行動には従事しないことになっていた。⁽¹²⁾

この伝統的な平和維持活動に対して、冷戦後の新たな平和維持活動は休戦ラインの監視という軍事的機能に限定されなかった。むしろ、平和維持活動は人道支援や選挙監視そして民間人保護 civil policing を含む広範な非軍事的任務を調整して実施されたのである。こうした多面的任務はしばしば“第2世代の second-generation” の平和維持活動と呼ばれている。⁽¹³⁾ 更に、安保理が憲章第7章の権限を行使して、大規模な人権侵害を行った国家に対する経済制裁の実施を国連加盟国に委任してきたのである。⁽¹⁴⁾

きわめて重要なことには、国連安保理が授権した多くの軍事行動は、それが国連の指揮下で実施されたか多国籍軍で構成されたかを問わず、人道目的の活動に従事している部隊の自衛行動以上の積極的な軍事力行使になったことである。こうした軍事的強制行動は憲章第7章の下での安保理の管轄権下に再度入ることになった。⁽¹⁵⁾

国連の新たな人道的干渉は、安保理が合衆国を先頭とした国連加盟国の多国籍軍に対してイラク軍をクウェートから排除するために“必要なすべての措置 all necessary means”をとるように要請した結果、湾岸戦争の廃墟から生まれたといえる。⁽¹⁶⁾ この戦争の直接の余波として、イラク北部のクルド人と同南部のシーア派イスラム教徒がイラク軍の迫害を受け隣国のトルコやイランに大量の難民 refugees となって流入したのである。多国籍軍はやがて国際社会の世論に答えて、クルド難民のための“難民キャンプ safe havens”を設営し、軍事力の威嚇と行

使によってこれを保護することを決めた。多国籍軍は、“慰め支援活動 Operation Provide Comfort”とあだ名された自らの行動が安保理決議 688 によって授權されていると解釈していた。⁽¹⁷⁾

クルド人救援活動は 1990 年代の数多くの人道的干渉の実験的行動の先駆となった。ここで 6 つの代表的事例を検証しておきたい。そのうち 5 つの事例では、基本的に人道上的目的のために厳密な自衛権以上の武力行使を安保理が承認したのである。その 5 つとは、ボスニア＝ヘルツェゴビナ（ボスニア）での人道的支援活動の保護と“安全区域 safe areas”に対する攻撃の抑止；ソマリアでの人道支援の拡大と国家的政治的債権の促進；ルワンダでの 1994 年初期の絶望的な集団殺害 genocide

の発生後の公共秩序の維持と市民の保護；1994 年末のハイチでの民主的に選ばれた政府の復活；NATO によるユーゴ空爆後、コソボのアルバニア系難民の安全な帰還を確保しコソボの人々の社会生活を再建するための 1999 年 6 月におけるコソボ多国籍軍（KFOR）の展開、以上の事例である。6 番目の事例－NATO によるユーゴ空爆 bombing campaign－では、安保理の許可なしで人道的干渉が行われた。時節ではこの 6 つの事例を検討するがコソボ問題を含む最後の 2 つの事例は一緒に検討することにする。そして KFOR 以後の東チモールやチェチェン、コンゴ民主共和国などの展開については簡単に触れるにとどめたい。

(注)

- (1) 国連憲章 § 1 (3)。
- (2) Ibid., § 55.
- (3) Ibid., § 56.
- (4) 本書第 3 章第 3・4・5 節での国際刑事法に関する分析を見よ。
- (5) 国連憲章 § 59。
- (6) Ibid., § 2 (1)。
- (7) Ibid., § 2 (7)。
- (8) See generally *ibid.*, § 2 (3) and § 33 – 38.
- (9) Ibid., § 2 (4)。
- (10) Ibid., § 1 (2)。
- (11) 本書第 6 章での中立性 impartiality に関する分析を見よ。
- (12) See generally *Hammarskjöld, Second and Final Report*, parag.

4 – 12.

- (13) 第 2 世代の国連の平和維持活動の独自性については多くの研究で指摘されている。たとえば以下を見よ。Daniel and Hayes, *Beyond Traditional Peacekeeping* ; Ratner, *The New U. N. Peacekeeping* ; Warner, *New Dimensions of Peacekeeping* ; and Woodhouse, Bruce, and Dando, *Peacekeeping and Peacemaking*.
- (14) See generally U. N. Charter § 39, 41.
- (15) See generally *ibid.*, § 39, 42. 憲章第 7 章をめぐる論議については本書第 3 章を見よ。
- (16) See S. C. Res. 678 (1990, parag. 2).
- (17) See S. C. Res. 688 (1991). クルド人保護活動の起源や態様についてもっと詳しい説明を知りたい場合は次を見よ。Murphy, *Humanitarian Intervention*, 165 – 77, 182 – 98

1. 2. 人道的干渉の代表的事例

1. 2. 1. ボスニア

スロベニア及びクロアチアという旧ユーゴ連邦内の共和国が独立を宣言した後、1991 年に内戦が勃発し安保理がその後の決議で経済制裁と武器禁輸を徐々に強化した。さらに安保理はまずクロアチアに対して国連防護軍 United Nations Protection Force (UNPROFOR) を展開した。1992 年はじめには戦火はボスニアに拡大した。ボスニア政府も独立を宣言したが同国内のセルビア人やクロアチア人が反政府の軍事行動を起こし、セルビアとクロアチアがこれを支援したのである。1992 年 4 月、セルビア軍はボスニアのイスラム教徒に対するテロを含む大規模な軍事行動を起こした。この悲惨な戦争に直面した安保理は国連平和維持軍の展開をボスニアに拡大することを認めた。⁽¹⁸⁾

国連はやがて 1992 年 5 月にクロアチアとスロベニアとボスニアをそれぞれ独立の国連加盟国として承認した。この承認によって、旧ユーゴ領内の紛争は“国内 domestic”紛争から転じて、国連安保理が憲章第 7 章の下で管轄権を行使できる“国際 international”紛争になった。前述のとおり、憲章第 7 章の下での安保理の管轄権は“平和に対する脅威 threat to the peace”, “平和の破壊 breach of the peace”または“侵略行為 act of aggression”に対してのみ及ぶ。前 2 者は“国際平和 international peace”に関係する限りで問題となるのである。国連加盟国は、憲章 § 2 (7) が明記する国内管轄権に対する制約から漏れる国際戦争としての紛争を扱いたがらなかったのである。

国連防護軍 UNPROFOR への委任範囲は急速に拡大されサラエボ空港の保護やボスニアでの人道支援活動一般が含まれた。⁽¹⁹⁾ 国連防護軍の要員に対する武力攻撃が増えたため、安

保理はボスニア上空へのすべての軍事飛行を禁止した。⁽²⁰⁾ 1993 年 2 月、安保理は国連防護軍の安全の強化を検討し、“必要な自衛手段 the necessary defensive means”⁽²¹⁾ を執ることを承認した。約 1 ヶ月後、この軍事飛行の禁止は拡大され、ボスニアへの非軍事飛行も禁止され、安保理はこの禁止措置を執行するために国連加盟国に対して個別に又は地域機構を通じて“すべての必要な措置 all necessary measures”を執ることを認めた。⁽²²⁾ 北大西洋条約機構 NATO は 1993 年 4 月現在、この目的のために空軍の支援を提供することに同意した。安保理の禁止措置は日常的に侵犯されたが実害が発生することは無かった。

1993 年 4 月及び 5 月に、ボスニアのセルビア人が同国内のイスラム教徒を長期にわたって計画的かつ大量に虐殺していることが判明してから、安保理はボスニアのセルビア人による虐殺行為（婉曲に“民族浄化 ethnic cleansing”と表現される）を強く非難し、イラクのクルド人安全区域の先例に倣って、軍事的に包囲されたイスラム教徒のための安全区域を設定した。⁽²³⁾ 国連防護軍 UNPROFOR は重火器を使用して当該安全区域を現実に保護する権限は与えられていなかったが、安保理決議 836 によって当該安全区域に対する攻撃を“防止し deter”, 停戦を監視し、ボスニア非政府軍の撤退を促進し、人道支援に継続的に参加し重要地点を占拠する権限を与えられていた。安保理はまた自衛のために必要とされる措置をとる権限を国連防護軍 UNPROFOR に委任したが、そうした措置には“いずれかの紛争当事者による安全区域に対する爆撃や軍事侵入に対する武力行使、更には安全区域内やその周辺での国連防護軍および人道支援物資輸送部隊の移動の自由に対する意図的妨害に対する武力行使”が含まれた。安保理はさらに地域的機構を含むすべての国連加盟国に対して、“安全区域内及びその周辺で空軍力を

用いて、すべての必要な措置”をとり、任務が拡大した国連防護軍を支援することを認めた。⁽²⁴⁾

この野心的な任務を遂行するために、国連防護軍 UNPROFOR は北大西洋条約機構 NATO との間でやや不確定要素の多い関係を取り結ぶことになった。前述のとおり、安全区域の周辺から重火器の撤去を求める安保理決議を執行するために、北大西洋条約機構 NATO は安保理が設置した“飛行禁止区域 no-fly zone”を維持しセルビア人武装勢力の拠点を攻撃するための空軍力を提供した。これが国連の強制行動に対する地域機構の援助の最初の事例になった。国連憲章第8章には安保理の方針に従って地域機構が援助すべきことが明記されていたのだが、それまでその事例が無かったのである。⁽²⁵⁾ 国連防護軍に対して大量の平和維持要員を参加させている英仏政府は自国部隊の安全に対する配慮からアメリカ政府ほど航空攻撃に積極的でなかったし、ボスニアでの戦争をセルビアによる侵略戦争とは捉えず基本的に内戦として理解していた。従って、英仏両政府及び国連事務総長は国連防護軍 UNPROFOR が伝統的な平和維持原則に従って自衛の場合のみ武力を行使すべきであると考えていた。しかし、国連の意向に基づいて、空襲が警告されたり、あるいは実行されたりした。

安保理はボスニア紛争の特徴である大量殺戮・拷問・レイプといった忌むべき行為を軍事手段ではなく基本的に司法手続によって処理しようとした。安保理は再び憲章第7章に基づきアド・ホック旧ユーゴ国際刑事法廷 ad hoc International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia (ICTY) を設置して、国際人同法違反で訴追された個人の審理を始めた。⁽²⁶⁾

ボスニアのセルビア人勢力がスレブレニカ及びゼパの安全区域を制圧しイスラムの民間人を大量殺戮するのを阻止するために北大西洋条約機構 NATO は“ピンポイント pinprick”空襲を行ったが目的を達成できなかった。⁽²⁷⁾ 国連派遣軍がセルビア人武装勢力に対して積極的に軍事力を行使しなかったために、NATO による攻撃が終わった後、国連の“不面目 humiliation”を指摘する声が上がった。1999年12月、コフィ＝アナン Kofi Annan 国連事務総長は国連防護軍 UNPROFOR が安全区域を放棄した後に多数のイスラム教徒男性が少年も含めて大量殺戮されたことについて国連の責任を認める自己批判に満ちた報告書を発表した。⁽²⁸⁾ 1995年8月及び9月、アメリカの圧力を受けて NATO はサラエボ周辺のセルビア人勢力の軍事拠点に大規模な爆撃を開始した。また、クロアチア及びボスニア両政府軍の軍事的成功もあって、最終的にセルビア人勢力も交渉のテーブルに就き、 Dayton 平和協定が締結された。この協定で NATO が指導する多国籍執行軍 multinational Implementation Force (IFOR) の展開が認められた。⁽²⁹⁾

国連防護軍の全活動が国連加盟国（国連安保理や NATO 構

成国を含む）のボスニア紛争に関する国連防護軍の任務や戦略についての深刻な見解の分裂によって麻痺したのである。国連加盟国及び国連諸機関は、一方では市民の人権を配慮して、他方では“過度の excessive”武力行使を控えて“公正 impartial”で早期の紛争解決を促進するため、法的倫理的⁽³⁰⁾ 矛盾を如何に解消すべきかについて意見は一致しなかった。例えば、ボスニアのイスラム教徒の大儀に同情的な国連総会代表者たちは、事務総長に対して安全区域の保護を国連防護軍に指示するよう要請し、安保理に対して民族浄化の停止と抑留キャンプの即時閉鎖を強行するよう要請する多数の決議を採択した。⁽³¹⁾ 他方で Gari Boutros Boutros - Ghali 事務総長は、仮に一般市民が直武力攻撃にさらされても国連防護軍が市民を保護するために武力を行使する権限は安保理決議によっても与えられていないと述べた。⁽³²⁾ 国連外の第3者は安保理が民族浄化をやめさせるためにもっと強力な軍事的措置をとる法的権限を持っているのだからそうすべきであったと指摘した。彼らは国連が安全区域を放棄したことについて法的道義的責任の放棄であって悲劇的結末をもたらした失策であったと見ている。

Dayton 平和協定に基づく多国籍執行軍 IFOR は国連防護軍 UNPROFOR 以上に、それに参加している国連加盟国の同意を反映していた。戦闘が終了し紛争当事者が IFOR の展開に同意したので、参加国は IFOR に強い授權を与え、重要軍事物資を提供しその処分を任せたとのである。国連の軍事的無能力に関する国連防護軍とアメリカの認識が合致しなかったため、アメリカとしては安保理管理下での任務に見切りをつけ多国籍執行軍 IFOR の統合モデルを作ろうとした。しかし、クリントン William Clinton 大統領及び紛争当事者は IFOR の活動に対して国連の許可が必要との立場を維持した。しかも、その許可は当然安保理が出す性格のものであった。⁽³³⁾

それにもかかわらず、多国籍執行軍 IFOR は国連から委任された軍事行動を適切に遂行するために自らが直面する法的倫理的問題を提起した。最も論争された問題の1つが、ボスニアのセルビア人勢力の指導者カラジッチ Karadzic と軍事部門の責任者ムラジッチ Ratko Mladic を含む旧ユーゴ戦犯法廷 ICTY が起訴した個人を IFOR（及びこれを引き継いだ安定化部隊 SFOR）が逮捕できるかどうかという点にあった。IFOR 参加国は Dayton 平和協定 — その内容は非政府間機構（NGO）とメディアから大いに批判された — の継続的で平和的な執行にマイナスの影響を与えるのではないかと懸念から逮捕に消極的であった。2001年6月30日現在、カラジッチもムラジッチも逮捕されていない。しかし、ユーゴの前大統領スロボダン = ミロシェビッチ Slobodan Milosevic が6月28日にハーグに移送された後も両名を逮捕するための方策が探られている（See subsection 1.2.5）。⁽³⁴⁾

(注)

- (18) ボスニア及び旧ユーゴ紛争への国連の介入を論じた一般的著作として以下を見よ。Economides and Taylor, “Former Yugoslavia”; Murphy, *Humanitarian Intervention*, 198 – 217; and Steinberg, “International Involvement in the Yugoslavia Conflict”. 本書の以下の叙述は部分的にこれらの文献に依拠している。
- (19) See S. C. Res. 743 (1992); S. C. Res. 758 (1992); S. C. Res. 761 (1992); S. C. Res. 764 (1992); S. C. Res. 770 (1992); and S. C. Res. 776 (1992). スティンベルクの考え方については次を見よ。Steinberg, “International Involvement in the Yugoslavia

Conflict”, 43 – 44. See also Economides and Taylor, “Former Yugoslavia”, 67 – 68.

(20) S. C. Res. 781 (1992).

(21) S. C. Res. 807 (1995), (8).

(22) S. C. Res. 816 (1993), (1) (4).

(23) See S. C. Res. 819 (1993), (1), and S. C. Res. 824 (1993), (3) – (4).

(24) S. C. Res. 836 (1993), (5), (9) and (10).

(25) 国連憲章 § 53 参照。同条については本書第11章で詳述されている。

(26) See S. C. Res. 808 (1993), and S. C. Res. 827 (1993). ユーゴ

- 国際戦犯法廷 ICTY の理念についての一般的著作として次を見よ。Jones, *The Practice of the International Criminal Tribunals*, 39 – 459.
- (27) スレブレニツァ Srebrenica の制圧については次を見よ。Annan, *The Fall of Srebrenica*, pp. 239 – 317.
- (28) See generally *ibid.*.
- (29) デイトン平和協定 Dayton Peace Accords の締結交渉についての一般的著作として次を見よ。Holbrooke, *To End a War*.
- (30) 本書全体を通じて私は“倫理的 ethical”と“道徳的 moral”という2つの言葉を同義のものとして使用している。

- (31) See, e. g., G. A. Res. 48 / 88 (1993), (6), (21).
- (32) See, e. g., Report of the Secretary-General Pursuant to Security Council Resolutions 982 (1995) and 987 (1995), U. N. Doc. S / 1995 / 444 (1995), (40).
- (33) See S. C. Res. 1031 (1995), (14).
- (34) 例えば、アムネスティ＝インターナショナルが発行している“Bosnia-Herzegovina : Srebrenica” (Amnesty International Press Release) を見よ。

1.2.2. ソマリア Somalia

国連のソマリア派遣軍は、国連が認めた軍事行動であっても1国内の武力紛争当事者間の“熱 hot”戦の中で彼らの同意を得ずに人道支援物資の配給を行い内戦当事者を政治対話の席につかせることが法的にも倫理的にも可能なのであろうかという問題を大胆に提起した。⁽³⁵⁾ 1, 991年1月26日、モハメド＝シアド＝バレ Mohamed Siad Barre 大統領の政権が崩壊した後、アリ＝マハディ Ali Mahdi とモハメド＝ファラー＝アイデイド Mohamed Farah Aidid 将軍が率いるそれぞれの部隊が中心となって内戦に突入した。内戦によってソマリアは分裂し無政府状態になった。さまざまな勢力の兵士がすでに飢餓状態にある市民から救援食料を略奪し、危機的状況の飢饉をさらに悪化させた。そのために大規模な人口移動の波が隣国のケニア・エチオピアそしてジブチ Djibouti に押し寄せた。

各種の地域機構から行動を起こすよう要請されて、1992年1月、国連安保理は“ソマリア情勢の急激な悪化と深刻な人命の軽視”に重大な警告を発し、“この地域の安定と平和に対する影響”に関心を持っている旨表明した。安保理は、“こうした状態が継続すれば・・・国際平和及び安全に対する脅威を構成する”と宣言し、憲章第7章の下で授權されている一般的で完全な武器禁輸措置を発動した。⁽³⁶⁾ 3ヵ月後、安保理は人道活動を保護するための国連安全保障軍即ち第1次国連ソマリア活動 United Nations Operation in Somalia (UNOSOM I) の設置を決議した。⁽³⁷⁾ 当初、この部隊はマハディ Mahdi とアイデイド Aidid 両派の休戦協定を監視するために50名の非武装の軍事監視員を展開する予定であったが、ソマリアの各派勢力と協議の上、人道活動の安全を確保するために500名の大部隊を展開することになった。

ソマリアの各派勢力は非武装の監視員の入国は認めたが、武装した安全保障軍の入国などは認める意思は無かった。それにもかかわらず、決議767で安保理は、もし紛争当事者が安全保障軍の展開に協力しないならば“安保理としてはソマリアでの人道支援物資の配給のためにあらゆる措置を執る用意がある”と警告した。同一決議で安保理はさらに総合的かつ緊急の空輸を承認した。⁽³⁸⁾ 同時にガリ Boutros-Ghali 国連事務総長は政治問題担当事務次長ジェームズ＝ジョナー James Jonah 及び事務総長特別代表モハメド＝サハナウン Mohamed Sahnoun を通じて外交的努力を尽くしていた。

1992年8月、各派勢力は最終的に500人のパキスタンの平和維持部隊で構成される安全保障軍の展開を認めた。しかし、その後数ヶ月間に各派勢力間の紛争が再燃して平和維持部隊の完全な展開は遅れることになった。1992年12月までに事態は悪化し続けた。事務総長は安保理に対して断固たる措置を取るよう説得した。彼は安保理に対して5つの選択肢を提案したが、そのうち3つまで憲章第7章の下での軍事的強制行動(安保理の授權に基づく多国籍軍の創設、又は、国連指揮下の国連軍の

創設を求めていたが彼としては困難を承知で後者を原則的に支持していた)を内容としていた。⁽³⁹⁾ その後、安保理はアメリカのブッシュ大統領の提案を受け入れ食料支援物資の配給を保護するために部隊を派遣した。

1992年12月3日に採択した決議794で安保理は、“ソマリア紛争が引き起こした人間的悲劇は人道支援物資の配給に対する障害によって倍化され国際平和と安全に対する脅威を構成している”と認定した。憲章第7章に基づき、安保理は統合軍 Unified Task Force (UNITAF) として知られるアメリカ主導の多国籍軍に対して“ソマリアでの人道救援活動のための安全な環境を確保するため早急にすべての必要な措置をとる”⁽⁴⁰⁾ 権限を委任した。この外交的表現は明らかに自衛の場合以外に武力行使を認めるものと理解され、伝統的な平和維持活動からの離脱を意味した点で重要である。蔓延している略奪、人道支援物資輸送中の船舶・航空機に対する攻撃そして“国際人道法の広範な違反”にかんがみて広範な武力行使が許されると安保理は考えたのである。純人道目的のために憲章第7章に基づき軍事行動が発動される先例が成立することを安保理は恐れていたものであって、辛抱強く“ソマリアの独自性と現状”及び“即時かつ例外的対応を必要とする複雑で異常なソマリア情勢の悪化”⁽⁴¹⁾ を指摘した。統合軍 UNITAF は当初、地域住民から歓迎され、人道活動に相当の成功を収めた。

同時に、ソマリアで小火器が拡散している事態にかんがみて統合軍として各派の武装解除を実施すべきか否かにつき意見が分かれた。当初、統合軍 UNITAF は自己の任務が人道救援活動を保護することに限定されていると解していた。⁽⁴²⁾ しかし、1993年1月に欠く武装勢力が署名した休戦協定で、彼らは統合軍 UNITAF や第1次国連ソマリア活動 UNOSOM I の要員で構成される停戦監視団に自発的に重火器を引き渡すことを約束した。各派民兵はそれぞれ統合軍に申請した場所に重火器を提出し、統合軍がそれら提出場所の査察を日常業務として行った。⁽⁴³⁾

統合軍 UNITAF は、人道任務を完遂したと考えソマリアから出発すると発表した。しかし、ソマリアの政治・行政機構の根本的再建なくして事態の長期的改善はありえないのではないかと懸念が拡大した。そこで、安保理は1993年3月26日全会一致で決議814を採択して、憲章第7章に基づいて国連ソマリア活動 UNOSOM の授權範囲を広げいわゆる“国家建設 nation building”⁽⁴⁴⁾ を促進するためのすべての代理業務を委任するにいたった。そうした任務には軍事衝突を繰り返す武装勢力に対する強制行動や“非公認武装勢力 unauthorized armed elements”⁽⁴⁵⁾ が保有する小火器の押収が含まれた。これは、(軍隊が湾岸戦争時のように特定の国家又は国家群の指揮下に入るのと違い)国連指揮下で部隊が厳密な意味での自衛以外にも武力の行使を許された最初の事例になった。

統合軍 UNITAF から国連ソマリア活動 UNOSOM (第2次

国連ソマリア活動 UNOSOM II) への形式的な権限委譲は1993年4月に行われた。統合軍に部隊を参加させていたアメリカなど多くの国は現地部隊の一部を国連指揮下の新戦力に改めて参加させた。すでに地上軍が投入されていたにもかかわらず、国連は追加の重武装部隊の召集及び大規模活動の調整の点で行き詰まり兵站上の危機に直面した。そしてまもなく1993年6月5日、悲劇的事件が発生した。この日、ラジオ＝モガディシュ Radio Mogadishu の武器保管地から帰還中のパキスタン人平和維持部隊が待ち伏せに会い数時間にわたって砲火を浴びせられ動けなくなった。パキスタン兵を救援しようとした各国の部隊も攻撃対象となり多数の死傷者を出した。結局、24名のパキスタン兵が死亡した。⁽⁴⁶⁾

安保理は直ちに且つ果敢にこれに対応した。翌日、安保理は6月5日の攻撃の責任者を制裁することを認める決議を採択した。そこで言う責任者として安保理はアイデード Aidid と彼の配下を念頭に置いていた。⁽⁴⁷⁾ この決議は、先の安保理決議814が事務総長に対して“ソマリア全土に第2次国連ソマリア活動 UNOSOM II の実効的権威を確立するために”武力を行使する勢力の“すべての責任者に対して……彼らの行動を調査し、起訴・審理・処罰のために逮捕・抑留することを含めて全

ての必要な措置”⁽⁴⁸⁾をとる権限与えていることを再確認したのである。

第2次国連ソマリア活動 UNOSOM II はアイデード將軍 General Aidid と彼の部下を逮捕し、同將軍派の本拠を攻撃して武装解除を遂行しようとして、戦争状態になってしまった。第2次国連ソマリア活動は各武装勢力に対して“公正・中立 impartiality”の立場をとることをやめた。その結果、多数のソマリア市民がさまざまな事件に巻き込まれて殺害される事態になった。さらに、各武装勢力が市民を拷問し殺害したという調査報告書も出ている。⁽⁴⁹⁾ 1993年10月3日、第2次国連ソマリア活動の指揮下に入っていないアメリカの特別行動部隊がアイデード將軍を捜索するためオリンピック＝ホテルに突入したが待ち伏せ攻撃にあい、8名のアメリカ兵が死亡した。この事件が第2次ソマリア活動の成否の分かれ目になった。アメリカ合衆国政府は連邦議会の強烈な圧力に屈する形で1994年3月末までに自国軍隊を撤退させることを決定した。他の多くの国もこれに従った。安保理は多くの決議を採択して第2次国連ソマリア活動 UNOSOM II の戦力レベルを縮減することを認め、さらに同部隊の任務が1995年3月末までに完了させることを決定した。

(注)

- (35) ソマリアへの国連の関与をもっと詳細に論じた論稿として以下を見よ。See, e. g., Hillen, *Blue Helmets*, 183 – 223; Makinda, *Seeking Peace from Chaos*; and Murphy, *Humanitarian Intervention*, 217 – 43. 本文での以下の検討はこれらの文献に部分的に依拠している。
- (36) S. C. Res. 733 (1992), preamble, § 5.
- (37) See S. C. Res. 751 (1992).
- (38) S. C. Res. 767 (1992), § 4.2.
- (39) See Letter Dated 29 November 1992 from the Secretary-General to the President of the Security Council, U. N. Doc. S / 24 868 (1992).
- (40) S. C. Res. 794 (1992), preamble, §§ 7 – 10.

(41) Ibid., preamble.

(42) 武装解除に関して生じたガリ Boutros-Ghali 国連事務総長とアメリカ合衆国の部隊司令官との紛議については次を見よ。Makinda, *Seeking Peace from Chaos*, 71 – 72.

(43) See United Nations, Report of the Commission of Inquiry, § 40.

(44) See generally S. C. Res. 814 (1993).

(45) See *Furthur Report of the Secretary-General Submitted in Pursuance of Paragraphs 18 and 19 of Resolutions 794 (1992)*, U. N. Doc. S / 25354 (1993), § 57 (b), (d).

(46) See United Nations, Report of the Commission of Inquiry, § 94 – 124.

(47) See S. C. Res. 837 (1993).

(48) Ibid., § 5.

(49) 本書第7章脚注(7)が引用する資料を参照せよ。

1.2.3. ルワンダ Rwanda

1994年4月、大量殺戮発生後の最悪の集団殺害の続発を抑えるために国連として法的ないし倫理的に軍事力を行使できるか、また行使すべきか – 又はその行使を要請されているか – を決定するために国連総会が招集された。そのホロコースト(大量殺戮)はルワンダで発生したのである。⁽⁵⁰⁾

1993年中葉、国連はルワンダとウガンダの国境線監視のためにウガンダに監視団を展開した。両国の国境線がツチ＝ルワンダ愛国戦線 Tutsi Rwandan Patriotic Front (RPF) を主体とする勢力によって侵犯されていたのである。安保理も1993年10月に国連ルワンダ支援部隊 United Nations Assistance Mission for Rwanda (UNAMIR) を設置して、タンザニアのアルーシャで取り決めた和平協定に従い新政府の樹立を支援することにした。1973年以来、ルワンダはツツ族出身のジュベナル＝ハビヤリマナ陸軍少将 Major General Juvenal Habyarimana が率いる単一政党によって支配されてきた。1962年にベルギーから独立して以来、ルワンダはツツ族とツツ族の散発的な民族抗争に苦しんできた。

原因不明の航空機事故でハビヤリマナが死んでから、1994年4月、いわゆる志願兵を含んだ政府軍がツツ族および穏健派

フツ族に対する大規模な集団殺害 genocide を始めた。⁽⁵¹⁾ 国連ルワンダ支援部隊 UNAMIR の司令官ロメオ＝ダレール Romeo Dallaire は、この航空機事故以前においてさねルワンダで大虐殺の計画が進んでいることを国連本部に警告していた。しかし、彼の上官たちは彼が主張したもっと強力な予防措置を執らないよう彼に指示していた。⁽⁵²⁾ さらに、指揮命令系統に問題があった国連ルワンダ支援部隊 UNAMIR はルワンダの混乱を収拾できなかった。⁽⁵³⁾ 安保理は当初、約2000名の国連ルワンダ支援部隊を削減して約270名の形式的戦力に性格を変えた。安保理は現地での大量殺戮を目の当たりにして同部隊では有効な手を打てないと考えたのである。⁽⁵⁴⁾ 国連要職者の一部は国連の中立性を守ることだけに腐心していた有様であった。⁽⁵⁵⁾ アメリカが反対したため国連ルワンダ支援部隊 UNAMIR の活動再開は遅れた。他方、アメリカの部隊当局者はジェノサイド条約上の義務が発動されると困るのでルワンダの情勢を“ジェノサイド genocide”と性格づけられないよう指示されていた。⁽⁵⁶⁾

結局、1994年5月17日、プトロス＝ガリ Boutros-Ghali 国連事務総長の勧告を受けて、安保理は決議918を採択して、500名のガーナ人平和維持部隊の展開を認め、更に同部隊や難民を保護し人道的救援活動を保護するため国連ルワンダ支援部

隊を 5500 人規模に拡大した。⁽⁵⁷⁾ 6 月 8 日、安保理は決議 925 を採択して、第 2 次国連ルワンダ支援部隊 UNAMIR II を正式に設置し、同部隊が安全人道区域を設置して避難民・難民・被災民を保護し、更に現地の人道救援活動を保護すべきことを確認した。⁽⁵⁸⁾ しかし、アメリカ合衆国やアフリカ諸国が非協力の姿勢を維持したため、第 2 次国連ルワンダ活動 UNAMIR II の活動開始は延期された。ブトロス＝ガリ Boutros-Ghali 国連事務総長はこうした状況を“醜聞 scandal”⁽⁵⁹⁾ と呼んだ。

こうした態度不鮮明な諸国家対して、フランスは一般市民の悲惨な状況に憂慮の念を表明し、第 2 次国連ルワンダ活動 UNAMIR II の展開を妨げている武力攻撃から指定地域内の一般市民を守るためにフランス部隊の投入を申し出た。フツ族政府とフランスとの歴史的結びつきに基づくフランスの政治的動機に一部の安保理理事国は懸念を表明し、ツチ＝ルワンダ愛国戦線 RPF もフランスの意図に猛烈に反対したけれども、安保理は 2 ヶ月間の期限付きでの軍隊派遣のフランスの申し入れを受諾した。1994 年 6 月 22 日の決議 929 で、安保理は従前の決議 925 で設置した第 2 次国連ルワンダ支援部隊 UNAMIR II の目的である人道的支援を遂行するため、憲章第 7 章に基づき、“すべての必要な措置 all necessary means” — 合意に基づかない武力行使を意味する今日的常套句 — を執ることをフランスその他の参加国に許可した。⁽⁶⁰⁾ フランスは干渉に参加しよう諸国を招誘したがセネガルだけが要員派遣を申し出た。フランス部隊が公正な立場で任務を遂行したかどうか評価が分かれている状況である。⁽⁶¹⁾ 尤も、フランス部隊は、主にフツ族難民の多くが虐殺行為を行い同時に保護を求めていたルワンダ南西部に“安全区域 safe zone”を設置することには成功した。

フランスは自国軍隊が 2 ヶ月間だけ駐留すると表明し、実際、1994 年 8 月、ツチ＝ルワンダ愛国戦線 RPF が勝利を取った後、国連の駐留継続要請があったにもかかわらず撤退した。フランス軍部隊の撤退によってフツ族を主体とする難民がザイールその他の隣国に大量に脱出するにいたった。アメリカは食料及び医療物資の配布を支援し満員の難民キャンプでの疫病の蔓延を阻止するため東ザイールに部隊を派遣することに同意した。難民危機が高まるに連れて、ブトロス＝ガリ Boutros-Ghali 事務局長はフツ族民兵や“中立派 innocent”市民が居住するザイール難民キャンプでの暴動阻止のために軍隊を派遣するよう国連

加盟国に要請したが、これに応じる国は無かった。⁽⁶²⁾ ザイールは結局、難民キャンプの多くを閉鎖してしまった。他方、ルワンダ政府が国連ルワンダ支援部隊 UNAMIR の撤退を要求したため、1996 年はじめに同部隊は撤退した。旧政権を支持するフツ族がザイールに残っていた難民キャンプを武力攻撃したため、混乱が頂点に達し、1996 年 11 月には武装ギャングが難民のルワンダ帰還を阻止し人道支援物資の配給を妨害する事件も発生している。多くの救援組織が国連加盟国に対して新たな破滅的飢餓の連鎖の発生を防止するために東ザイールに何らかの武装部隊を派遣するよう重ねて要請した。最終的にカナダが連合軍を統率する労をとることになり、1996 年 11 月 15 日の国連安保理決議 1080 によって法的にも承認された。⁽⁶³⁾ しかし、難民は突然ルワンダに大量に帰還してきたため、ザイールでの眼前の危機は緩和された。⁽⁶⁴⁾ 結局、多国籍軍は展開されることは無かった。

ボスニアの場合と同じく、安保理はルワンダでの虐殺に対して犯罪捜査と事後の刑事制裁を科すことを任務とする機関を設置した。安保理はまず、集団殺害を含む国際人道法違反の申立を審理するために専門家委員会を、次に、ユーゴ戦犯法廷 ICTY に倣って大量殺戮の責任者を訴追するためにルワンダ戦犯法廷すなわちルワンダ国際刑事裁判所 International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR) を設置した。⁽⁶⁵⁾

後知恵ながら、1994 年 4 月の大虐殺の第 1 報が入ったときに国連が迅速に強制行動を執っていれば、最終的に約 800,000 人に上る犠牲者を出さずに済んだと多くの人は感じている。⁽⁶⁶⁾ クリントン大統領は 1998 年、ルワンダ訪問中に、ルワンダ危機に際して国際社会が適切に対応しなかったことを認め、そこで起きた大量虐殺が“集団殺害 genocide”⁽⁶⁷⁾ であるとの認識を率直に表明した。そして、アナン国連事務総長が任命した独立委員会が 1999 年 12 月に作成したルワンダでの国連活動に関する報告書で、すべての関係者が厳しく批判されたのである。⁽⁶⁸⁾ 2000 年 5 月に、アフリカ統一機構 Organization of African Unity (OAU) は国際著名人会議 International Panel of Eminent Personalities の報告書を公表したが、その中でも国際社会がルワンダ国民に対して責任を果たさなかったことが指摘された。⁽⁶⁹⁾

(注)

(50) ルワンダでの集団殺害 genocide に対する国際社会の対応に関する一般的著作として、例えば以下を見よ。Murphy, *Humanitarian Intervention*, 243 – 60 ; OAU, *Rwanda* ; and United Nations, *Report of the Independent Inquiry on Rwanda*.

(51) ツチ族に対する集団殺害とその余波について論じた一般的著作として以下を見よ。Des Forges, “Leave None to Tell the Story” ; Destexhe, *Rwanda and Genocide* ; Gourevitch, *We Wish to Inform You* ; Prunier, *The Rwanda Crisis* ; and OAU, *Rwanda*.

(52) See United Nations, *Report of the Independent Inquiry on Rwanda*, 10 – 12.

(53) See *Ibid.*, 35 – 36, 45 – 46.

(54) See S. C. Res. 912 (1994), § 8 (c) ; *Special Report of the Secretary – General on the United Nations Assistance Mission for Rwanda*, U. N. Doc. S / 1994 / 470 / (1994), pp. 15 – 18. 国連が同考えていたについても見よ。United Nations, *Report of the Independent Inquiry on Rwanda*, 20 – 22.

(55) See United Nations, *Report of the Independent Inquiry on Rwanda*,

19 (国連ルワンダ活動 UNAMIR の中立性を維持することの重要性を強調した国連本部から部隊司令官宛の電報について報告している) ; OAU, *Rwanda*, pp. 15 – 19 (“ナミビアで国連は毎日マスメディアを通じて‘国連が中立を守ることの大切さ’を伝えたこと、及び‘国連がどちらかの側についていると見られてはならない’ことを指摘している”).

(56) See Destexhe, *Rwanda and Genocide*, 35 ; OAU, *Rwanda*, p. 15, 13.

(57) see S. C. Res. 918 (1994), § 3 – 6.

(58) See S. C. Res. 925 (1994), § 1 – 4.

(59) “199 年 5 月 25 日に国連本部で開催されたガリ事務総長主催の報道会議の草稿” U. N. Press Release SG / SM / 5297 (1994) 3 – 4.

(60) See S. C. Res. 929 (1994), § 3.

(61) 比較的肯定的な評価をしているものとして次を見よ。Murphy, *Humanitarian Intervention*, 256 – 60. これとは対照的に、アフリカ統一機構 OAU が開催した国際著名人会議の報告書は概してツチ＝ルワンダ愛国戦線 RPF に対するフランスの軍事行動に批判的であり、フランスが設置した安全区域に難民として入ったフツ族指導

- 者の多くが集団殺害に巻き込まれたことを指摘している。See, e. g., OAU, *Rwanda*, pp. E. S. 43, 15・53 - 15・85.
- (62) See, e. g., “U. N. Chief Asks Troops for Rwandans”, *New York Times*, November 22, 1994.
- (63) S. C. Res. 1080 (1996) .
- (64) See, e. g., James C. McKinley, Jr., “Turmoil in Central Africa: The Overview; Zairean Rebels Rout Foes, Freeing Refugees in Camps; Aid Mission Now Uncertain”, *New York Times*, November 16, 1996.
- (65) See S. C. Res. 935 (1994) and S. C. Res. 955 (1994) . ルワンダ

- 戦犯法廷 ICTR の法的性格に関する一般的著作として次を見よ。
Jones, *The Practice of the International Criminal Tribunals*, 463 - 643.
- (66) See, e. g., Dallaire, “The Rwandan Experience”, 23; United Nations, *Report of the Independent Inquiry on Rwanda*, 3.
- (67) See, e. g., James Bennet, “Clinton Declares U. S., with World, Failed Rwandans”, *New York Times*, March 26, 1998.
- (68) See generally United Nations, *Report of the Independent Inquiry on Rwanda*.
- (69) See generally OAU, *Rwanda*.

1.2.4. ハイチ Haiti

1994年7月、安保理はハイチで民主的に選挙された政府を倒した権力を排除するために武力行使を許可するという文字通り前例のない措置をとった。⁽⁷⁰⁾ 国連及び米州機構 Organization of American State (OAS) の監視のもとで行われた選挙によって政権を掌握したファーザー＝バートランド＝アリスティード Father Bertrand Aristide が軍事クー＝デタで1991年9月にラウル＝セドラス Raul Cedras によって排除されてからまもなくして、米州機構はハイチに対して経済制裁を課した。国連事務総長及び総会は、米州機構と協調して、セドラスに自発的に政権から身を引くように何度も説得工作を行った。1993年早々、国連総会はハイチでの人権侵害を監視するための部隊の派遣を許可した。⁽⁷¹⁾

事態が悪化する中で、アリスティード政権のスポークスマンは米州機構の同意を得て、安保理が1993年6月16日に採択した決議841で引き受けていた国連憲章第7章下の経済制裁を実行するよう要求した。⁽⁷²⁾ 安保理は、“こうした事態が続けば迫害と経済的混乱が更に加速し、多数のハイチ人が国連加盟国たる隣国に難民となって流入することになる”⁽⁷³⁾ との懸念を表明した。1993年7月、セドラスとアリスティードは協定に署名し、ニューヨーク州の総督島 Governors Islands にアリスティードが復帰することで合意した。そこで安保理はハイチに対する経済制裁を解除した。⁽⁷⁴⁾ 更に協定の履行を支援するために安保理はハイチ国連派遣軍 United Nations Mission in Haiti (UNMIH) の展開を認めた。⁽⁷⁵⁾

アメリカ及びカナダの要員を輸送中の米国海軍艦艇ハーラン＝カウンティ Harlan County が1993年10月にドック入りを武装ギャングに妨害され、更に、セドラス政権がハイチ国連派遣軍 UNMIH の展開を妨害しようとしたため、安保理は全会一致で経済制裁の再開を決議した。⁽⁷⁶⁾ その後の決議で安保理はハイチ行きの海上輸送の停止を含む制裁の履行を確保するために国連加盟国が必要な措置をとるよう要請した。⁽⁷⁷⁾ 経済制裁によってハイチの貧困の度は加速したが、安保理はその後、制裁を更に強化した。⁽⁷⁸⁾ 1994年7月にハイチの指導者が国連＝米州機構合同人権監視部隊 UN-OAS human rights monitors を追放してからは、アメリカは1993年の総督島協定 Governors Island Accord の履行と違法なセドラス政権排除の

ために最終的に軍事介入が必要であると考え、アリスティード Aristide 大統領の明示の同意を得て、安保理に対してハイチへの軍事力の投入の許可を求めた。多くの安保理構成国は軍事行動について懸念を抱いたが、これを黙諾した。

1994年7月31日に賛成12・反対0・棄権2（ブラジルと中国）で採択した決議940で、安保理はアメリカおよび他の国連加盟国に対して、ハイチの軍事指導者の出国を促し“正当に選出された大統領を速やかに復帰させ、正当なハイチ政権を復活させ、安全で安定した環境を確立・維持するため”⁽⁷⁹⁾ “すべての必要な措置 all necessary means” を執ることを認めた。その後、アメリカは9月に侵攻を開始すると予告してハイチ指導者を権力の座から追放しようと試みた。幸いにも、アメリカの前大統領ジミー＝カーターを長とするチームがハイチ支配層と時間切れ寸前に協定を結んだので、合衆国の部隊は抵抗を受けずにハイチに上陸できた。平和的な占領を国際社会は一般的に支持したが、（安保理の支持を求める以外に）国連との実質的な協議を行わずに単独で行動したいとアメリカ政府が発表したため、ハイチに派遣されていた国連使節ダンテ＝カプット Dante Caputo が辞任してしまった。

1995年3月、安保理決議975に従って、アメリカ指揮下の合同軍は国連指揮部隊であるハイチ国連派遣軍 UNMIH に任務を移管した。⁽⁸⁰⁾ 形式的には国連指揮下にあったけれども、ハイチ国連派遣軍 UNMIH はアメリカの主張を入れてアメリカ人の指揮下に置かれた。1995年6月に国内の議会選挙が終わり、1996年早々レネ＝プレヴァール Rene Preval 新大統領が選出されてから、ハイチ国連派遣軍 UNMIH は名目的存在にまで縮小され、ハイチ国家警察の発達を支援するための小規模の文民警察部隊に引き継がれた。⁽⁸¹⁾

ハイチでの活動が成功したため、多くの問題が覆い隠されてしまった。国際社会はアメリカ指揮下の軍事侵攻に期待を寄せたが、大国が協調して介入して民主主義を回復する先例を作ることに疑義を呈する国も多かった。そうした国は特に、ソマリヤやボスニアやルワンダのような国内的又は国際的な武力紛争や大量殺戮が行われていない段階での介入の合法性に疑念を抱いたし、国連主体の軍事活動を定める国連憲章を無視して単一の強大な加盟国に指揮権を委ねることに不安を抱いたのである。

(注)

- (70) ハイチでの国連活動について本文での以後の要約は、より詳細な以下の資料に一部準拠している。See kumar, *Building Peace in Haiti*, 41 - 50; Malone, *Decision-Making in the UN Security Council*; and Murphy, *Humanitarian Intervention*, 260 - 81.
- (71) See G. A. Res. 47 / 20B (1993) .

- (72) S. C. Res. 841 (1993) .
- (73) Ibid., preamble.
- (74) S. C. Res. 861 (1993) .
- (75) S. C. Res. 867 (1993) .
- (76) S. C. Res. 873 (1993) .
- (77) S. C. Res. 875 (1993) .
- (78) S. C. Res. 917 (1994) .

(79) S. C. Res. 940 (1994) , § 4.

(80) See S. C. Res. 975 (1995) .

(81) See, e. g. , S. C. Res. 1063 (1996) ; S. C. Res. 1086 (1996) ;

S. C. Res. 1123 (1997) ; S. C. Res. 1141 (1997) ; S. C. Res. 1212 (1998) ; and S. C. Res. 1277 (1999) .

1. 2. 5. コソボ Kosovo

コソボは1990年代末に国際社会が人道的干渉に対してどのような正当性の意識を持っているかを示すもう1つのリトマス試験紙になった。⁽⁸²⁾セルビア共和国の自治州であるコソボは住民の90%が民族的に(大半がイスラム教徒の)アルバニア人であった。それにもかかわらず、セルビア共和国はコソボをセルビアの不可分の一部とみなし、大半がカトリックのセルビア人社会はコソボ内の多くの地を神聖なものとして扱ってきた。1980年代末にユーゴにミロシェビッチ大統領が登場してから、セルビア政府はそれまでコソボに与えられていたわずかな自治権を奪い、コソボのアルバニア人に対して組織的な差別活動を展開し、彼らの仕事を奪い、コソボ自治州に対するセルビアの統治を改めて宣言した。同時にアルバニア人社会の多くの人々がセルビアからの独立を要求し、コソボ解放軍 Kosovo Liberation Army (KLA) が“自決 self-determination”のための武装闘争に入った。

ユーゴ連邦政府とセルビア共和国政府はコソボでのこうした政治的動きに対して軍事力で対応した。1998年3月、コソボ解放軍 KLA のメンバーだけでなくコソボのアルバニア系住民に対してもセルビア軍の攻撃が激しくなったため、安保理は“コソボでの平和と安定をはぐくむため fostering peace and stability in Kosovo” 国連加盟国に武器の禁輸措置を採るよう要請した。安保理は、アルバニア系住民の独立要求に沿った“実質的に従前以上の自治と自決”をコソボが享有でき、しかも“ユーゴ連邦の領土的統一 territorial integrity of the Federal Republic of Yugoslavia”を尊重した政治的解決が望ましいとの考えを表明した。安保理は更にユーゴ国際戦犯法廷 ICTY の検察官に対してその権限に属するコソボでの殺戮事件の情報を収集するよう要請し、ユーゴ政府に対して当該法廷に協力する義務があると通告した。⁽⁸³⁾コソボ情勢が悪化し続ける中、アナン国連事務総長は1998年6月の演説で、何らかの形で国連が承認する軍事介入が実施されるかもしれないと述べた。⁽⁸⁴⁾1998年9月、安保理は人権侵害と国際人道法違反を指摘する類似のレポートに注意を喚起した。再度、憲章第7章に基づき、安保理は敵対行動の停止を要求し、コソボのアルバニア人指導部がすべてのテロ活動と手を切るべきだと主張し、紛争当事者が対話を通じて政治的解決を目指すべきだと述べて外交的監視団を派遣する用意があることを指摘した。⁽⁸⁵⁾

1998年10月、アメリカによってユーゴと欧州安全保障協力機構 Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE) 及び北大西洋条約機構 NATO3 者間の協定交渉が促進され、OSCE がコソボ地上査察部隊を派遣し NATO が空中査察を引き受けることで合意を見た。安保理はこれら合意の完全な履行を強く支持し要請するとともに、市民に対して行われたすべての殺戮行為の迅速に調査しユーゴ国際戦犯法廷と全面的に協力するよう要請した。⁽⁸⁶⁾安保理はこれら派遣部隊の安全 safety and security を確保するためにユーゴが行動することを歓迎し、“緊急事態が発生した場合、彼らの移動の安全を確保するための行動が必要になるかもしれない”と考え、監視要員を保護するために武力行使の可能性をも敢えて示唆していた。⁽⁸⁷⁾欧州安保協力機構 OSCE はコソボ各地に監視要員を展開したが、彼らからはセルビア軍部隊による各地での虐殺行為

の報告が相次いだ。その中には1999年1月のコソボのラサク村 village of Racak でアルバニア系住民の大量虐殺も含まれていた。ユーゴはまた、OSCE 派遣部隊のトップを追放し、ユーゴ国際戦犯法廷 ICTY 検察官の調査を拒否した。⁽⁸⁸⁾

こうした混乱の拡大を前にして、フランス・ドイツ・イタリア・ロシア・イギリス・アメリカの各国政府で構成される交渉団 Contact Group が政治的解決を目指す努力を強めた。その努力は1999年2月、ユーゴ政府代表とコソボのアルバニア系住民代表のフランスのランブイユ城での交渉となって結実した。いわゆるランブイユ規約 Rambouillet Accords が成立していれば、コソボに実質的な自治が与えられていたはずであるし、規約の履行を監視するために NATO 軍主導の多国籍軍が展開することになっていた。しかし、会談は不調に終わった。1999年3月中旬、再び同様の協定締結に向けてパリ会談が開かれた。コソボのアルバニア系住民の代表団は協定に署名したが、ユーゴ連邦政府代表は、北大西洋条約機構軍による空爆 NATO air strikes が迫っているこの段階になっても署名を拒否した。⁽⁸⁹⁾

こうした外交的失敗の後、1999年3月24日、NATO は安保理の同意を得ずに、コソボのアルバニア系住民に対するセルビアの攻撃を抑止しセルビアがパリで拒否した協定に改めて同意させるため、空爆を開始した。クリントン大統領は、之こそ“良心の命令 moral imperative”⁽⁹⁰⁾であると述べた。彼も他の NATO 諸国の指導者も、ロシアと中国が拒否権 vetoes を発動する恐れがあるため安保理の同意は取れそうに無いと考えたのである。NATO の大規模な空爆はセルビアの攻撃を抑止できるどころか、ユーゴ及びセルビア軍による明らかに組織的なテロ・レイプ・殺人・放火・追放を引き起こしてしまったし、この地域から大量の難民が発生し、人道的な危機的状況を生み出してしまった。⁽⁹¹⁾NATO 諸国家は陸軍部隊の派遣を拒否したので、空爆が強化され、2ヵ月半近く続行された。

空爆が始まったとき、ロシアは之を激しく非難した。そして、ロシア、ベラルーシ、インドは共同で空爆を非難する決議案を安保理に提出した。⁽⁹²⁾安保理はこの決議案を賛成3(中国・ナミビア・ロシア)、反対12、棄権0で否決した。⁽⁹³⁾他方、アナン事務総長は NATO が安保理の許可を得ずに行動し国連憲章に違反したと指摘した。⁽⁹⁴⁾同時に、彼は、ユーゴ当局がコソボの一般市民に対するテロ攻撃を直ちに停止して軍隊を撤退させること、及び難民や避難民の帰還を認め安全な環境を確保するために国際部隊のコソボへの展開を受け入れることを要求した。彼は、ユーゴがこうした条件を受け入れれば、NATO に空爆を停止するよう要請するつもりであると述べた。彼は更に軍事行動停止後に永続的平和をもたらす政治的解決を行うよう要求した。⁽⁹⁵⁾1999年5月、安保理はコソボ難民への人道支援の増大を要請する決議を採択したが、同決議では同時に国連その他の人道支援団体要員のフリー＝アクセスの権利を要求し、いわゆる G-8 諸国(カナダ・フランス・ドイツ・イタリア・日本・ロシア・イギリス・アメリカ)が採択した諸原則に合致した政治的解決に向けて作業を継続することをも要請していた。⁽⁹⁶⁾5月末に、ユーゴ国際戦犯法廷の検察官は、戦争の法規・慣例違反と殺人・強制移住・コソボのアルバニア系住民に対する政治的・民族的・宗教的理由に基づく迫害を含む人道に対する罪 crimes against humanity でミロシェビッチ Milosevic

と他の4名のセルビア人指導者を起訴した。⁽⁹⁷⁾

NATOは空爆の過程で、橋や発電所、更にはセルビアのテレビ・ラジオ局を含む多数の民間施設や軍民共用施設を攻撃した。そのため、多数の民間人が死亡した。NATOは人口密集地域に対してウラン爆弾を使いきったほか、集束爆弾 cluster bombsをも使用し、違法に環境に被害を与えたといわれる。更に、明らかな誤爆によって多数の市民が死亡した。⁽⁹⁸⁾ そうした犠牲者には1999年5月にベルグラードの中国大使館の館員が含まれている。各種の調査結果によると、空爆終了までにNATOの軍事行動によって約500名の市民が死亡したことがわかった。⁽⁹⁹⁾ 著名な諸人権団体はこぞってNATOが国際人道法を侵犯したと非難した。⁽¹⁰⁰⁾ 他方、NATOは民間の被害を減らすために事前の警告を出していたことも周知の事実である。ユーゴ国際戦犯法廷の検察官が任命した委員会は2000年6月に公表したレポートで、“攻撃目標の選定が違法であったかどうか議論されることはあっても”，NATOの命令に従って行動した個人について戦争犯罪や人道に対する罪更に集団殺害 genocide について検察局が調査を開始する権限は無いと結論付けた。⁽¹⁰¹⁾

1999年6月始め、ユーゴはNATOの要求を受け入れた。そこで同月10日に採択した決議1244⁽¹⁰²⁾で安保理は、フィンランド大統領マルッチ＝アハチサーリ Martti Ahtisaari 及びロシアの特別代表ビクトル＝チェルノムイルジン Viktor Chernomyrdin が交渉しアメリカの国務長官代理タルボット Strobe Talbott が後から参加して纏め上げた協定に対して支持を表明した。この協定及び決議は、“国連の委任の下に”更に“NATOを参加主体とする”多国籍軍 KFOR を展開すると宣言していた。⁽¹⁰³⁾

安保理決議1244は国連加盟国及び(NATOのような)関係国際機関に対して、コソボ多国籍軍 Kosovo Force : KFOR を設置すること、および同部隊が“自己の任務を十分に達成できるようにすべての必要な措置”を提供することを認めた。その任務には、戦闘の再開を監視・予防すること、停戦を監視すること、セルビア及びユーゴ軍の撤退を確保すること、コソボ解放軍 KLA を武装解除すること、“難民や避難民が安全に帰宅し、国際的市民団体が活動でき、暫定行政機関を設置し、人道支援物資を配給できる安全な環境”を確保すること、そして公共の安全及び秩序を確保することが含まれた。決議1244は更に事務総長に対して、コソボに民主的自治制度が成立するまで民政と経済再建を有効に遂行するためコソボ国連暫定行政機構 United Nations Interim Administration Mission in Kosovo (UNMIK) を設置する権限を付与した。そのほかこの決議はランブイユ協定草案の精神に従い、コソボの“実質的な自治と自決 substantial autonomy and self-government”を促進すべきことを宣言していた。⁽¹⁰⁴⁾

しかし、コソボ多国籍軍 multinational Kosovo Force (KFOR) によって新たに多数の紛争や問題が発生した。先ず、NATO軍とロシア軍部隊との間でお互いに管轄区域を確保し

ようとして緊張が生じた。⁽¹⁰⁵⁾ 多くのコソボのアルバニア系住民はロシア軍部隊の展開に抗議した。なぜなら、ロシア軍はセルビア軍の一部であって戦争犯罪の調査に消極的とみなされていたからである。⁽¹⁰⁶⁾ ユーゴの言い分は、コソボ多国籍軍 KFOR がユーゴ残留のセルビア人をアルバニア系住民の攻撃から適切に保護していないためセルビア人の大量流出 exodus が発生しているというものであった。⁽¹⁰⁷⁾ 2000年2月のミトロビカ Mitorovica 事件⁽¹⁰⁸⁾のようなコソボのアルバニア系住民とセルビア系住民との武力衝突事件が継続的に発生した。KFOR 要員による人権侵害事件も多数発生したが、アメリカ軍兵士によるコソボのアルバニア系少女に対するレイプ殺人もその1つである。⁽¹⁰⁹⁾ そして2001年早々、危機は隣国のマケドニアにも飛び火した。ここではアルバニア系の急進民族主義者がコソボから違法に密輸した武器を使用してマケドニア政府に対する軍事攻撃を開始し、政府軍が之に強行に応戦する有様であった。こうした新たな緊張関係の下で、マケドニアへの軍事介入を行うべきかどうか、また行うとしていつ行うかについて国連やNATOが検討を始めた。⁽¹¹⁰⁾

最後に、ミロシェビッチ自身の投降を求めない和平協定の欠陥を指摘するものもいた。実際、和平協定及び安保理決議1244はコソボ多国籍軍 KFOR がコソボ以外の地にアクセスすることを一般的に認めていなかった。そのためベルグラードはミロシェビッチ Milosevic にとって潜在的に安全な避難地になってしまった。2000年9月ユーゴで選挙が行われ、野党の指導者コストニツァ Vojislav Kostunica が大統領になってミロシェビッチが引退に追い込まれたため、コストニツァが望んでいないのに、新政権はミロシェビッチをユーゴ国際戦犯法廷 ICTY に引き渡すべきだと世論が強まった。⁽¹¹¹⁾ そこで、新聞報道によれば、NATO事務総長はミロシェビッチがコソボを訪れるならばそのときにKFORは彼を逮捕できるとの見解を表明した。⁽¹¹²⁾ ユーゴ大統領派はアメリカの経済支援を受け続けるためにユーゴ国際戦犯法廷に協力することをアメリカに2001年3月31日までに約束しなければならなかった。そこで、ユーゴ当局は、最終日に彼の住居に突入して彼を逮捕した。⁽¹¹³⁾ 当初、ミロシェビッチをセルビアで起訴する予定であったが、2001年6月28日、セルビア政府は西側からの経済支援を失うことを恐れて、ミロシェビッチの身柄をICTYに引き渡した。この身柄の引渡しは、それを命ずる政令が違憲であるとのユーゴ憲法裁判所の判決に反して行われた。⁽¹¹⁴⁾

NATOによるユーゴ空爆期間中、国連はNATOの軍事行動に一切関与できなかった。しかし、空爆終了後、コソボ多国籍軍 KFOR の展開に関連して、国連は人道的干渉活動として重要な政治的監視任務を再度引き受けた。KFORは、1990年代に国連が委任した他の人道的干渉活動と同様の法的・民族的難問にぶつかった。さらに、国連の同意を得ずに行ったNATOの軍事行動の合法性と倫理性について識者の間で激しい論争が続いたのである。

(注)

⁽⁸²⁾ コソボでのNATOの行動やKFORの展開についての総合的な解説書として以下を見よ。Murphy, “Kosovo: Air Strikes Against Serbia” and “Kosovo: Deployment of Peacekeeping Force”. See also, e. g., Ignatieff, *Virtual War*, and Schnabel and Thakur, *Kosovo and the Challenge of Humanitarian intervention*.

⁽⁸³⁾ See S. C. Res. 1160 (1998), preamble, § 5.8, 17.

⁽⁸⁴⁾ See United Nations, “Secretary-General Reflects on ‘Intervention’”.

⁽⁸⁵⁾ See S. C. Res. 1199 (1998).

⁽⁸⁶⁾ See S. C. Res. 1203 (1998), § 1, 14.

⁽⁸⁷⁾ See *ibid.*, § 9.

⁽⁸⁸⁾ See, e. g., Jane Perlez, “Defiant Yugoslav Orders Expulsion of

- U. S. Diplomat” , *New York Times*, January 19, 1999.
- (89) See Craig R. Whitney, “Talks on Kosovo Wind Up As Only the Albanians Sign” , *New York Times*, March 19, 1999.
- (90) See “Address to the Nation on Airstrikes Against Serbian Targets in the Federal Republic of Yugoslavia (Serbia and Montenegro)” , March 24, 1999, in Clinton, *Public Papers*, 1 : 451.
- (91) 2001年中葉にはセルビア新政権による調査の結果、ユーゴ軍とセルビア軍の非人道的行為の組織的性格が明らかになり、また、セルビア政府がコソボのアルバニア系住民の殺害死体を隠そうとしたことが明らかになった。See, e. g. , Carlotta Gall, “Serbia Finds Where Bodies Are Buried, and Investigates” , *New York Times*, July 31, 2001.
- (92) See U. N. Doc. S / 1999 / 328 (1999) .
- (93) See U. N. Doc. S / PV. 3989 (1999) , 6.
- (94) See, e. g. , Tom Bowman and Mark Matthews, “NATO Pummels Yugoslavia ; Allied Ships, Jets Unleash Cruise Missiles and Bombs ; ‘Moral Imperative’ , Clinton Declares ; Scores of Military Targets Hit in First Day of Campaign ; War in Kosovo” , *Baltimore Sun*, March 25, 1999. すでに1998年6月にアナン Annan 国連事務総長は、“いずれかの国の国内情勢が強制的介入 forceful intervention を正当化しうるほどに深刻なものであるかどうかを認定する権限は安保理だけが持っている” と述べていた。United Nations, “ Secretary - General Reflects on ‘Intervention’ ” , 7.
- (95) See *Letter Dated 9 April 1999 from the Secretary-General Addressed to the President of the Security Council*, U. N. Doc. S / 1999 / 402 (1999) .
- (96) See S. C. Res. 1239 (1999) .
- (97) See “ミロシェビッチ大統領及び4名のユーゴ連邦幹部がコソボでの殺人・迫害・追放の罪で起訴 President Milosevic and Four Other Senior FRY Officials Indicted for Murder, Persecution and Deportation in Kosovo” , ICTY Press Release, JL / PIU403E, The Hague, May 27, 1999.
- (98) NATO の軍事行動のこうした側面についてはアムネスティ＝インターナショナル Amnesty International やヒューマン＝ライツ＝ウォッチ Human Rights Watch などの独立レポートが分析している。See Amnesty International, “*Collateral Damage*” or *Unlawful Killings* ? and Human Rights Watch, *Civilian Deaths in the NATO Air Campaign*. これらの独立レポートは、NATO の授權の下で行動した個人に対する起訴を行うためユーゴ国際戦犯法廷 ICTY 検察官が任命した委員会の報告によっても、本文後述のとおり再検証された。See generally ICTY Office of the Prosecutor, *Final Report to the Prosecutor*.
- (99) See ICTY Office of the Prosecutor, *Final Report to the Prosecutor*, pp. 53, 90 (ヒューマン＝ライツ＝ウォッチ及びユーゴ連邦共和国外務省の両レポートの報告内容を要約している)。
- (100) See, e. g. , Amnesty International, “*Collateral Damage*” or *Unlawful Killings* ? and Human Rights Watch, *Civilian Deaths in the NATO Air Campaign*.
- (101) See ICTY Office of the Prosecutor, *Final Report to the Prosecutor*, pp. 90 ~ 91.
- (102) この決議は賛成 I , 反対 0 , 棄権 I (中国) で採択された。See U. N. Doc. S / PV. 4011 (1999) , 9.
- (103) See S. C. Res. 1244 (1999) , § 5, and annex 2, § 4.
- (104) See S. C. Res. 1244 (1999) , § § 7, 9 (a) - (d) , 10, 11 (a) .
- (105) See, e. g. , Robert Burns, Associated Press, “Bid for Peacekeeping Sector Snags Talks ; Crisis in Kosovo, Russia ‘s Role” , *Boston Globe*, June 18, 1999, Mitchell Landsberg, Associated Press, “NATO Blocks Russian Flights” , *Des Moines Register*, July 5, 1999.
- (106) See, e. g. , Roy Gutman, “Fearing the Russians : Albanians Oppose NATO Agreement to Turn Area Over” , *Newsday*, July 8, 1999.
- (107) See, e. g. , Carlotta Gall, “Belgrade Sees Grave Sites as Proof NATO Fails to Protect Serbs” , *New York Times*, August 27, 1999.
- (108) See, e. g. , Carlotta Gall, “7 Killed and 9 Hurt in Kosovo Rampage, Worst Since War” , *New York Times*, February 5, 2000.
- (109) See, e. g. , Kim Sengupta, “Apocalypse Now” , Independent (London) , November 3, 2000, and Dave Clark, “OSCE Condemns Human Rights Violation by Kosovo ‘s UN Justice System” , *Agence France Presse*, October 18, 2000.
- (110) 2001年3月、安保理は過激な武装闘争を非難し、紛争当事者に平和的解決を呼びかけ、コソボ多国籍軍 KFOR に対して違法な武器輸送の取締強化を要請した。See S. C. Res. 1345 (2001) § § 1, 5, 6, 7, 10.
- (111) See, e. g. , Rory Carroll, Ian Traynor, and Ian Black, “West Split on New Push to Get Milosevic : US and Hague Prosecutors Twist Belgrade ‘s Arm to Hand Over Indicted War Criminal - But Italy Hints at Amnesty” , *Guardian* (London) , October 9, 2000.
- (112) See Michael Evans and Richard Beeston, “Britain Expands Kosovo Force to Quell Poll Violence” , *Times* (London) , September 18, 2000.
- (113) See generally Murphy, “Resumption of U. S. Diplomatic Relations with the FRY” .
- (114) See, e. g. , Marlise Simmons with Carlotta Gall, “The Handover of Milosevic : The Overview ; Milosevic Is Given to U. N. for Trial in War - Crime Case” , *New York Times*, June 29, 2001.

1. 2. 6. その後の展開

NATO によるコソボ干渉は世界の他の地域に先例として適用されないと多くの人は考えたが、国際情勢の変化に直面した政治指導者たちは人道的災難を避けるための武力干渉もやむをえないと考えるようになった。そして、各国の指導者は幾多の危機の際に軍事干渉を行うか否かの決定を下した。

例えば、1999年8月30日、国連は東チモールの人々の“民衆協議 popular consultation” を監督した。東チモール人民が圧倒的多数でインドネシアからの独立の支持を表明した後、政府支持派の民兵はインドネシア国軍とあからさまに共謀して、東チモール民衆と国連要員に対して武力攻撃を開始するに至った。彼らは殺人・放火を広域的に繰り返したため、多数の東チモール民衆が避難民となり、その多くは西チモールに逃れた。⁽¹¹⁵⁾ 各国の政治指導者は殺戮を防止し東チモール民衆の安全を確保

する緊急の必要に迫られた。しかし、安保理は暴動の余波を直接受けて軍事力を展開する決議を採択することはできなかった。安保理理事国はインドネシア政府の同意を得ずに軍隊を展開することにはできないと考えたようである。なぜなら、安保理が派遣した5カ国代表団が強く要請したにもかかわらず、インドネシア政府は軍隊の展開に同意を与えなかったからである。⁽¹¹⁶⁾ 結局、9月中旬、オーストラリアは、自らが多国籍部隊（その大半がオーストラリア軍である）を指揮してほしいという事務総長の要請を黙諾した。そしてインドネシアも東チモール国際部隊 International Force, East Timor (INTERFET) の展開を承認したので、⁽¹¹⁷⁾ 国連憲章第7章の下で安保理も権限を委任するにいたった。⁽¹¹⁸⁾ 東チモール国際部隊には、その最盛期に18カ国から約11,000名の兵士が参加した。⁽¹¹⁹⁾

更に安保理は、東チモール国連暫定行政機構 United Nations

Transitional Administration in East Timor (UNTAET) の設置に同意した。この機構はチモール人の自治政府が活動を開始するまでの間、諸国家の警察及び軍隊の要員で構成され、行政についての全責任を負うこととされた。⁽¹²⁰⁾ 東チモール国際部隊 INTERFET は、2000年2月に全権を東チモール国船暫定行政機構 UNTAET に移管するまで後者と協調して行動し、東チモールでの暴動・殺戮の拡大を食い止めることにほぼ成功したが、政府支持は民兵は西チモールで難民を襲撃したし、2000年9月6日には国連難民高等弁務官 United Nations High Commissioners for Refugees (UNHCR) 事務所のスタッフ3名を無残にも殺害した。⁽¹²¹⁾ 安保理はこの虐殺事件を非難し、インドネシア政府が“直ちに民兵を武装解除し解散させるよう”⁽¹²²⁾ 追加措置をとるべきであると主張した。その決議で安保理は更に、国際人道法及び国際人権法の重大な違反者は国連参加の下での“司法手続に付されるべきである”⁽¹²³⁾ と主張した。2001年1月、安保理は民兵の活動に関する不安が継続していると警告し、“東チモール国連暫定行政機構 UNTAET は東チモールでの民兵の脅威に果敢に対応すべきである”と指摘し、凶悪犯を裁判にかけの必要性を強調した。⁽¹²⁴⁾ 安保理は正当な裁判を行うよう要求したにもかかわらず、インドネシアの国内裁判所は3名の国連難民高等弁務官事務所スタッフ殺害容疑で起訴された6名の元民兵に対して異常に軽い刑を宣告した。東チモールで起きた重大犯罪を裁く意思がインドネシアにないことが明らかだったので、国連が代わってそれを行うべきだとする国際社会の世論が強まった。⁽¹²⁵⁾

東チモールの危機はニュー＝ヨークで第54回国連総会が招集されたときに噴出した。東チモールとコソボの危機によって、人道的干渉についての論議は更に深まることになった。アナン Annan 国連事務総長は重大な人道的侵害を防止するために安保理が介入する形での国際社会の一般的干渉権を支持すると述べた。彼は、“次世紀の安保理及び国連全体にとって中核的課題”は“大規模で組織的な人権侵害—それがどこで起ころうとも—を持続させてはならないと謂う原則の下に一致団結すること”⁽¹²⁶⁾ であると断言した。クリントン大統領も国際社会が“大量殺戮や追放を防止し、できうる限り抑止する”⁽¹²⁷⁾ 能力を強化すべきであると述べた。同時に、中国を始め多くの国家が人道的干渉を国家の権利として承認することに疑問の念を表明した。⁽¹²⁸⁾

1999年9月、国連総会が招集されたとき、ロシアはチェチェン共和国 republic of Chechnya で持続していた独立運動を鎮圧するために更に強硬な作戦に出た。ロシア軍はチェチェンの首都グロズヌイ Grozny を包囲し、一般市民を組織的に追放し始め、時にはテロまで遂行した。ロシア軍が侵略的性格の強い戦術を取ったので、西側の諸国はこれに抗議したが、自らの戦力を犠牲にしたいくないという気持ちが強く、軍事干渉を真剣に考えることは無かった。ロシア軍の行動は最終的にチェチェンの独立派ゲリラを押さえ込み、少なくとも一時的に一般市民を服従させた。しかし、ロシア軍部隊の統制が緩み重大な国際人道法違反が行われたと非難する声が多く上がっている。⁽¹²⁹⁾

てよう、アフリカ大陸での暴力事件もエスカレートした。例えば、1999年7月、シエラ＝レオーネ政府とフォデー＝サンコ Foday Sankoh 率いる反乱軍との間で和平協定が署名された。この協定は、民主的に選出された大統領アフマド＝チェン＝カバ Ahmad Tejan Kabbah が1997年5月の軍事クー＝デ＝ターで追放されて内戦が2年間続いたのち、西アフリカ経済共同体 Economic Community of West African States (ECOW-

AS) の外交的支援を得て作成されたものであった。内戦には政府軍及び反乱軍のほか、ナイジェリア指揮下の多国籍軍、それに西アフリカ経済共同体の軍事監視団 Military Observer Group of ECOWAS (ECOMOG) も巻き込まれていた。ECOMOG は ECOWAS の後援の下に展開され、安保理の事後の承認を受けて、⁽¹³⁰⁾ 社会不安の解消と民主的に選出された政府の権威の回復とに努めた。1998年7月、政権の権力が再度確立した後、国連安保理はシエラ＝レオーネ国連監視団 United Nations Observer Mission in Sierra Leone (UNOMSIL) の展開を認めた。⁽¹³¹⁾

しかし、1999年7月の停戦合意は早くも敗れ、反乱軍は子供に対する攻撃や誘拐・身体的危害を含めて一般市民に対する前例の無いテロを始めた。⁽¹³²⁾ 反乱軍は更にシエラ＝レオーネ国連監視団 UNOMSIL および西アフリカ経済共同体軍事監視団 ECOMOG の要員を人質にとった。こうした行動や1999年7月の停戦合意の無実化に促されて国連安保理は小規模な UNOMSIL の戦力を平和維持部隊としてのシエラ＝レオーネ国連派遣部隊 United Nations Mission in Sierra Leone によって交代させることを決めた。後者は当初6000名までの軍事要員で構成することとされた。⁽¹³³⁾ 国連憲章第7章に基づき、安保理はシエラ＝レオーネ国連派遣部隊 UNAMSIL が“シエラ＝レオーネ政府及び西アフリカ経済共同体軍事監視団 ECOMOG の責務を考慮して、自らの要員の安全と移動の自由を確保し、自らの権能で展開区域内で一般市民を暴力の脅威から保護するため必要な行動を”⁽¹³⁴⁾ 執ることを認めた。2000年2月、ナイジェリアとギニアとガーナがシエラ＝レオーネの西アフリカ経済共同体軍事監視団 ECOMOG に派遣している要員を引き上げると決定したので、安保理はシエラ＝レオーネ国連派遣部隊 UNAMSIL の軍事要員を増員し ECOMOG を UNAMSIL に移行させる手はずを整えた。⁽¹³⁵⁾ 反乱軍と UNAMSIL 要員との衝突が起き、UNAMSIL 要員が相次いで誘拐されたため、安保理は2000年5月に UNAMSIL の武装を強化した。⁽¹³⁶⁾ また、イギリスは UNAMSIL を支援するため国連支配区域外に軍隊を展開した。2000年7月、UNAMSIL は軍事行動によって222名の PKO 要員と11名の軍事監視員を反乱軍の包囲網から無事救出した。⁽¹³⁷⁾ 2000年8月、あれこれの事件に対応して安保理はシエラ＝レオーネ国連派遣部隊 UNAMSIL の規模を拡大し軍事要員を増強し、更に当時表面化していた指揮官と部下の軋轢を処理するための改革を推進することにした。⁽¹³⁸⁾

国際人道法違反の大量発生が報道されていたので、安保理は事務総長に対してもシエラ＝レオーネの国内法上の犯罪だけでなく人道に対する罪・戦争犯罪・その他国際人道法の重大な違反についても被告人を裁く独立の特別法廷を設置するために同国政府と協定を締結するよう要請した。⁽¹³⁹⁾ 事務総長の協定締結交渉は成功した。⁽¹⁴⁰⁾ 2000年11月、シエラ＝レオーネ政府と反乱軍はアブヤ Abuya で停戦協定に署名した。2001年3月、安保理は停戦協定が完全に履行されていないとの懸念を表明した。⁽¹⁴¹⁾ 安保理は更にシエラ＝レオーネの反乱軍を支援したという理由でリベリアに経済制裁を科した。⁽¹⁴²⁾ しかし、事務総長は、2001年6月現在でシエラ＝レオーネ及び周辺地域で被誘拐児童の釈放など事態は顕著に改善されているとのレポートを発表した。⁽¹⁴³⁾

シエラ＝レオーネで内戦が継続していた頃、今日コンゴ民主共和国として知られる旧ザイールでは、1997年にカビラ Laurent Kabila が大統領に就任してから、アンゴラヤブルンジ、ナミビア、ルワンダ、ウガンダ、ジンバブエなど多数のアフリ

カ諸国が参加して激烈な戦闘が行われた。⁽¹⁴⁴⁾多くの声明や決議を採択して、安保理はすべての当事者に対して紛争の平和的解決と国際人権法及び人道法の遵守を強く要請した。⁽¹⁴⁵⁾1999年7月、ルサカ Lusaka で停戦合意が成立した後、当事者による停戦協定履行を支援するために安保理は国連軍事連絡要員の展開を認めた。⁽¹⁴⁶⁾その後、安保理は国連派遣部隊の規模を拡大し各分野の文民スタッフを揃え、コンゴ国連派遣部隊 United Nations Organization Mission in the Democratic Republic of the Congo (MONUC)⁽¹⁴⁷⁾に格上げした。しかし、安保理は、紛争当事者が停戦協定を遵守せず国連軍事監視員の安全や移動の自由を保障しないならば国連軍事監視員を増員することは無いとの意向を表明した。⁽¹⁴⁸⁾2001年1月にカビラ大統領が暗殺され彼の息子ヨゼフ＝カビラ Joseph Kabila が大統領になってから、関係者間の交渉が活発化し警察改革も推進された。そこで、2001年2月、安保理は前記条件が満たされたとの事務総長の判断に留意して、2001年早々にコンゴ国連派遣部隊 MONUC の軍備を漸増することを承認した。こうして、MONUC 部隊はコンゴ各地に駐留を開始するに至ったので

ある。⁽¹⁴⁹⁾

2000年を通じて、国連及びその加盟国は平和維持活動と人道的干渉の経験から得た一般的問題について、更にそうした活動の改善策について検討を重ねた。アナン事務総長は新しい千年紀を迎えてレポート(“2000 Millennium Report”)を発表したが、その中で彼は国連の授権に基づく人道的干渉を一般的に支持した。⁽¹⁵⁰⁾2000年8月、事務総長はアルジェリアの外相ラクダル＝ブラヒミ Lakhdar Brahimi が議長を務める国連平和活動ハイレベル委員会作成の報告書を公表した。⁽¹⁵¹⁾この委員会は多くの重要な改革を提言しているが、それについては本書でも後ほど触れることになる。しかも、2000年11月、安保理はこの委員会作成の報告書の勧告に従って多くの決定を採択したのである。⁽¹⁵²⁾更に、2000年9月、国連事務総長が開催した“ミレニアム＝サミット Millennium Summit”で、各国の元首や政府首長は平和と安全保障を維持し回復するために国連の能力を高める色々な提案を行い、“ミレニアム宣言 Millennium Declaration”を採択した。

(注)

- (115) See, e. g., Barbara Crossette, “U. N. Says a Quarter of East Timorese Have Died”, *New York Times*, September 8, 1999. 東チモールで起きた事件に関する国連の調査結果については次を見よ。United Nations, *Report of the International Commission of Inquiry on East Timor*.
- (116) See, e. g., Seth Mydans, “Indonesia Says No to Timor Peacekeepers”, *New York Times*, September 9, 1999.
- (117) See, e. g., Seth Mydans, “Indonesia Invites a U. N. Force to Timor”, *New York Times*, September 13, 1999.
- (118) See S. C. Res. 1264 (1999), § 3.
- (119) See, e. g., Michael Richardson, “East Timor Peace Force Is Held Up as a Model”, *International Herald Tribune*, February 28, 2000.
- (120) See S. C. Res. 1272 (1999), § 1 ~ 3.
- (121) See, e. g., Christopher S. Wren, “Summit in New York: Indonesia Rampage; 3 U. N. Aid Workers Killed in Attack in West Timor”, *New York Times*, September 7, 2000.
- (122) See S. C. Res. 1319 (2000), preamble, § 1.
- (123) *ibid.*, § 3.
- (124) See S. C. Res. 1338 (2001), preamble, § 7 ~ 8.
- (125) See, e. g., Kathy Marks, “Anger As Mob Gets 20 Months for Killing Aid Workers”, *Independent* (London), May 5, 2001.
- (126) United Nations, “Secretary-General Presents His Annual Report”.
- (127) “ニューヨークの国連総会第54会期での議長声明 Remarks by the President to the 54th Session of the United Nations General Assembly in New York City”, September 21, 1999, in Clinton, *Public Papers*, 2: 1563, 1565.
- (128) See, e. g., Barbara Crossette, “China and Others Reject Pleas That U. N. Intervene in Civil Wars”, *New York Times*, September 23, 1999.
- (129) See, e. g., Michael R. Gordon, “Russia Blockades Chechnya to Isolate Rebels”, *New York Times*, November 10, 1999 (ここでロシアの軍事戦術が無差別的でジュネーブ第4条約を侵犯しているとアメリカ国務省が非難していることがレポートされている); Margaret Coker, “Killings of Civilians Alleged; Chechen Refugees Accuse Russian Soldiers of Committing Atrocities”, *Atlanta Journal and Constitution*, February 5, 2000; and Michael Wines, “Rebels Destroy a Convoy Outside Chechnya”, *New York*

Times, May 12, 2000 (ロシア軍部隊による人権侵害の申し立てに基づきヨーロッパ理事会 Council of Europe がロシアの加盟資格を停止するとの警告を出したことがレポートされている)。

- (130) See, e. g., S. C. Res. 1132 (1997), §§ 3 ~ 4, 8 ~ 10, 18. 私は、本書第11章で西アフリカ経済共同体 ECOWAS のような地域機構が安保理の事前の同意を得ずに人道目的の軍事干渉を行うことについて、その合法性を分析している。
- (131) See S. C. Res. 1181 (1998).
- (132) そのような大虐殺や人質行為は多数の国連安保理決議や声明で非難された。See, e. g., S. C. Res. 1231 (1999), § 3; U. N. Doc. S / PRST / 1999 / 13 (1999).
- (133) See S. C. Res. 1270 (1999), §§ 8 - 9.
- (134) *Ibid.*, § 14.
- (135) See S. C. Res. 1289 (2000).
- (136) See S. C. Res. 1299 (2000), § 1.
- (137) See, e. g., *Associated Press*, “Peacekeepers Are Rescued in Sierra Leone”, *New York Times*, July 16, 2000. 安保理はこの行動に対して支持を表明した。See *Statement by the President of the Security Council*, U. N. Doc. S / PRST / 2000 / 24 (2000).
- (138) See S. C. Res. 1313 (2000), §§ 3 - 5.
- (139) S. C. Res. 1315 (2000).
- (140) See *Report of the Secretary-General on the Establishment of a Special Court for Sierra Leone*, U. N. Doc. S / 2000 / 915 (2000).
- (141) See S. C. Res. 1346 (2001), § 7.
- (142) See S. C. Res. 1343 (2001).
- (143) See *Tenth Report of the Secretary-General on the United Nations Mission in Sierra Leone*, U. N. Doc. S / 2001 / 627 (2001), especially § 2, 56, 70.
- (144) この戦争の一般的状況については次を見よ。OAU, *Rwanda*, § 20, 42 - 20, 70.
- (145) See, e. g., *Statement of the President of the Security Council*, U. N. Doc. S / PRST / 1998 / 26 (1998), and S. C. Res. 1234 (1999).
- (146) See S. C. Res. 1258 (1999), § 8.
- (147) See S. C. Res. 1279 (1999), § 4.
- (148) See, e. g., S. C. Res. 1291 (2000), preamble; S. C. Res. 1304 (2000), § 6; *Statement by the President of the Security Council*, U. N. Doc. S / PRST / 2000 / 28 (2000).
- (149) See S. C. Res. 1341 (2001), preamble, § 19; S. C. Res. 1355 (2001), § 29 - 41; *Eighth Report of the Secretary-General on the United Nations Organization Mission in the Democratic Republic of the Congo*, U. N. Doc. S / 2001 / 572 (2001).

(150) See Annan, "We, the Peoples", 47 – 48.

(151) See United Nations, *Report of the Panel on United Nations Peace Operations*.

(152) See S. C. Res. 1327 (2000). 2001年6月、アナン事務総長は国連総会平和維持活動特別委員会 General Assembly's Special

Committee on Peacekeeping Operations の勧告及び国連平和活動委員会 Panel on United Nations Peace Operations の勧告の履行状況について報告書を発表した。See Annan, *Report on the Implementation of Peacekeeping Recommendations*.

1.3. 人道的干渉論議に潜む法的及び倫理的問題

ここまでやや詳しく述べた国連の授權に基づく5つの代表的な干渉に現れた安保理の大胆な人道的干渉の試みと、安保理の授權を経ない NATO のユーゴ空爆、そして最近のその他の事件から、国際法上のややこしい問題が浮上してきている。その多くは本性の冒頭で述べた法規範に関係するものである。安保理としては国際の平和または安全に対する脅威やその破壊を構成する人権侵害をいつ合法的に認定できるのだろうか? またいつ憲章第7章の下で侵害からの救済を目的とする軍事行動を決定できるのだろうか? 安保理の法的決定を指導する倫理的規範がそもそも存在するのだろうか? どういう条件のもとで、安保理は紛争当事国や当事者に対して干渉に対する同意を求めることができるのか? また、その同意が無い場合に安保理は合法的に行動できるのだろうか? 即ち、安保理が人道的干渉を許可する場合に紛争当事国・当事者の同意をどの程度得ておく必要があるのかを判断するとき、そこで依拠される倫理規範はどのような内容のものなのだろうか? 国連が認めた人道的干渉は公平性の原則を侵害し国連の伝統的な平和維持機能を麻痺させるのではないだろうか? 平和維持のために“公平性 impartiality”を限定する他の法規範や倫理原則にはどんなものがあるだろうか? 安保理が各種の人権目的のために武力行使を容認する決議を採択するとき、どのような法的・倫理的制約があり、又、なくてはならないのだろうか? 更に、安保理に法的裁量が認められるとき、武力行使の形態や程度に法的・倫理的制約はあるのだろうか?

実際、ルワンダでのジェノサイドのような人権侵害を終わらせるために武力行使を認める法的義務 obligation を安保理は負っているのかどうか問われよう。また、安保理はどのような倫理的責任を負い、安保理の法的義務の認定にその倫理的責任はどのような影響を及ぼしているのだろうか? どのような指揮命令協定が安保理の承認を得た軍事的人道的干渉で法的に許容され、また必要とされるのであろうか? 安保理が指揮命令協定の内容について法的裁量権を有するとすれば、その法的裁量権の行使に関わるような倫理的規範は存在するのだろうか? 国連保護軍 UNPROFOR や第2次国連ソマリア活動 UNOSOM II の様な国連指揮下での軍隊の利用という方式と、統合任務部隊 UNITAF やボスニアでの NATO 空軍そしてフランスのルワンダ干渉、アメリカによるハイチへの干渉そしてコソボ多国籍軍 KFOR の際に観られた地域機構やアド＝ホック連合への執行任務の委任という方式との、どちらを選ぶかを安保理が決めるときに役に立つ倫理的基準はあるのだろうか? 拒否権の行使を含めて、人道的干渉に関する安保理の決定を制約する法規範や原則は存在するのだろうか? それが仮に存在するとして、倫理的規範はどのような形で安保理の意思決定手続に影響するのだろうか? そして、最後に、NATO によるユーゴ空爆に観られるような安保理の承認を得ない一方的ないし地方的干渉が国連憲章や現代国際法の下で合法とされるかが問われなければならない。こうした法的問題に倫理的判断はどのような影響を及ぼすことになるのだろうか? 倫理的判断の余地があるとしたら、安保理の同意を得ない干渉の持つ法的欠陥は倫理的判断によっ

て治癒されるのだろうか?

1.4. 人道的干渉に対する新たなアプローチの必要性と国際法による倫理規範の認定・評価

これらの法的問題は解決が困難である。なぜなら、これらの問題を考察すると、本書ですでに摘示した国連憲章と現代国際法との多くの規範的抵触が表面化してくるからである。法規範の抵触は当該法規範の根底にある倫理規範の抵触を反映しており、実際、こうした問題の事例研究が示唆しているとおり、人道的干渉に関する法的問題は倫理的問題と複雑に絡み合って解決不能状態になっている。

関係国際法規を発見して適用する伝統的な方法論は法規相互の抵触を回避するには不十分である。なぜなら、こうした方法論では法規の持つ倫理的規範相互の抵触を判定する基礎が提示されていないからである。更に、安保理がその法的裁量権を倫理的にどう行使すべきかについても、この伝統的方法論では解答が出てこないからである。

したがって、法規相互の抵触を回避し最終的な解答を出すためには、人道的干渉に関する法規範を発見して適用する際に、関係する倫理規範をも発見・適用する法的方法論が必要になる。そうして方法論をとることで、人道的干渉の際の国連憲章と現代国際法との規範的抵触の調整の仕方がもっと正確に判るようになるし、安保理が倫理的立場からどのように法的裁量権を行使すべきかもはっきり認識できるようになる。

とりわけ、人道的干渉を巡る国際法の新たなアプローチで用いられる倫理規範は、どのようなタイプの行為主体 — 個人、集団、民族、国家、国家からなる地球社会、個人からなる地球社会を含めて — がどのような価値を実現しているか、価値相互間の優先順位はあるか、それがあるとして価値相互の衝突はどのように調整されるのか、こういった問題にわかりやすく解答を示さなければならない。そのために、価値を個人志向性価値、集団志向性価値、民族志向性価値、国家志向性価値、国際志向性価値、人類志向性価値に分類してみるのも有益である。⁽¹⁵³⁾ 多くの国際政治学者は、“コミュニケーション”理論と“コスモポリタン”規範理論を区別している。前者は集団志向性価値や民族志向性価値、又は国家志向性価値を強調し、後者は国際志向性価値や人類志向性価値を支持している。⁽¹⁵⁴⁾ 国内政治の研究者はよく、自由という個人志向性価値を最優先する“自由主義 liberal”理論と、民族国家やその地域社会のレベルで典型的に現れる団体志向性価値を最優先する“団体主義 communitarian”理論との区別を強調する。

新たなアプローチに組み込まれる倫理規範は以下の諸問題にも答えることができなければならない：人類志向性価値は民族ないし国家志向性価値に優位すべきものであろうか? また優位すべきであるとしてどのような場合に優位できるのか? すべての人間は第一義的に人類社会の一員とみなされるべきであらうか? それとも特定の民族や国家や人種の集団の一員とみなされるべきであらうか? 共同体の一体性はどの程度尊重されるべきなのであろうか? 例えば、ボスニアのセルビア人やコソボのアルバニア系住民についてどう考えるべきなのであろうか? もっと

と一般的な言い方をすれば、相異なる集団に属する個人間関係はどのような倫理規範によって規律されるべきであろうか？

すべての人間が平等の尊厳と人権を認められるべきかどうかについても問われなければならない。また、個人や政府は他のすべての人間に対してどのような倫理的義務を負っているのだろうか？政府は自国民に対してどのような義務を負っているのだろうか？国家主権の壁を破ることはできるのだろうか？破れるとしていつ破れるのだろうか？倫理的視点から言って、どのような人権が一番大切で国連安保理の関心を喚起する力を持っているのだろうか？政府の政策決定に参加するために国民はどのような権利を持っているといえるのだろうか？個人は一般論として人権侵害に責任を負うべきなのであるだろうか？もし負うべきであるならば、いつどのような理由で逮捕や処罰が正当とされるのだろうか？I 国家内の個人や集団が方を遵守し中央政府に従うのはどのような義務があるからなのだろうか？反乱や分離独立 *secession* が倫理的に許容されるのはいつなのだろうか？

安保理構成国や各国政府を含めて行為主体が一般的に人道的干渉に関する意思決定を行う際にこれを指導する倫理原則があるのかどうかについて問われるべきである。人道的危機への対応策を決定する際に、武力不行使・外交交渉推進の原則はどれほどの比重を持っているのだろうか？どのようにして平和は正義に結びつくのだろうか？条約に人権尊重がうたわれているか人道的干渉に関する武力不行使が明記されているかにかかわらず、その条約義務を遵守するために政府としてはどのような倫理的義務を負っているのだろうか？

筆者が本書で論ずる人道的干渉活動は軍事力の展開に関する重大な倫理的問題を提起しているのである。一般論として軍事力の行使はいつ正当化されるのだろうか？人権侵害を回避するための軍事力行使は許されるのだろうか？それが許されるとして、いつ許されるのか？いかなる内容の人道規範が人道的干渉を行う際に発動されるのか？そもそも人道的干渉を遂行すべき道徳的義務 *obligation* があるのではないかともしそういう義務があるとしたら、いつ認定されるのか？民族紛争や大規模な人権侵害状況の下で、紛争当事者の利益を平等に考慮し“犠牲になった *victimized*” 住民を救済するために — 公平に行動するとは倫理的にどういう意味なのであるだろうか？これらの重大な倫理的問題に解答を出す — 少なくとも解答の糸口を見つける — ためには、相当内容の充実した倫理規範体系が必要である。

人道的干渉に関する国際法の新理論を補強する倫理規範は、同時に、安保理やその他の行為主体が直接特定の規範に従って行動すべきかどうかについて、又は特定の価値の最大限の実現を目指して行動すべきかどうかについて安保理を指導しなければならない。前者は安保理の規範志向的・非存在論的活動であり、後者は結果論的機能である。一般的に言えば、非存在論的アプローチは“理論のための理論として *for their own sake*”, その間接的影響を顧慮することなく行動規範・行動原則を強調する。他方、結果論は、指定された価値実現の帰結がどうであれ、人間が従うべき倫理規範を強調するのである。⁽¹⁵⁵⁾ “価値倫理学 *virtue ethics*” を含む近年の理論は、倫理行動の本質を為す特定の価値を強調している点で、非存在論的性格を有している。⁽¹⁵⁶⁾ 倫理的性格の強い多くの理論は非存在論の原則と結果論の原則と価値志向の原則をそれぞれ何らかの形で結合させている。

非存在論的・結果論的・価値志向的アプローチのメリットを認める倫理的論拠は人道的干渉を導きやすい。なぜなら、安保理や国連加盟国政府はしばしば“結果が手段を正当化する

end justifies the means” ことになるかの決定を余儀なくされてきたからである。しばしば安保理は結果志向の対応策を採ってきたといえよう。例えばハイチの軍事的支配者を追放するといったような人道的目的を達成するために、国連加盟国が“あらゆる必要な措置 *all necessary means*” を執ることを同理事会は認めてきたのである。ユーゴでの戦闘で NATO も、ユーゴに NATO の要求を受け入れさせるために、文民を除外する爆撃基準を含めた法的枠組みの中で、国際法上必要なあらゆる行動を執る権限を認められていると考えていた。しかし、そうした結果志向主義 *consequentialist orientation* は倫理的にも法的にも妥当であろうか？人道的価値を実現するための安保理の対応を導く上で、非存在論の原則や道徳原則はどういう役割が認められるのか？安保理が認める軍事行動の限界を維持するためだけでなく、大規模な人権侵害の際に常に軍事干渉を認めるためにも、非存在論的義務を安保理に課すことは妥当であろうか？

安保理や国連加盟国全体にとって有益な人道的干渉に関する新たな国際法理論の一部をなす倫理原則は、同時に、安保理や加盟国が合法的に追求できる長期的人道目的の実現のためにいかなるタイプの戦略が必要かを明らかにするものでなければならない。この点は特にボスニアやコソボの事件で強く認識された。この種の事態で、安保理は大規模な人権侵害と人道的干渉の余波を受けながら社会再建という重大責務を担うことになる。具体的に謂うと、安保理は個人の心と現実の行動のケアまで担当し、集団や国家の内部組織を民主的に改変し、集団や国家の間の関係の再編まで担当すべきかが問われるのである。こうした3つの戦略は、国家間戦争に関するアメリカの政治学者ケネス＝ヴァルツ *Kenneth Waltz* の所謂“3つの姿 *three images*” に類似している。ヴァルツは1959年の古典的著書“人間、国家そして戦争 *Man, the State, and War*” のなかで、国際関係の3つの姿を記述し、戦争の起源と平和実現のための必須の対応策についての3つの相異なる哲学的信念を紹介している。第1の立場は戦争が人間の本質から生まれ出てくることを主張し次のように言う：“戦争は利己的性格・間違った侵略的衝動・愚かさから生まれる…。もし、これらが戦争の根本的原因であるとすれば、人間性を高めて啓蒙し精神的・社会的適応性を確保することによって戦争を除去していかなければならない。”⁽¹⁵⁷⁾ 第2の立場は国家の内部機構に問題があると主張する。例えば、この立場の支持者は、すべての国家が民主的であれば戦争は起こり得ないと考えている。⁽¹⁵⁸⁾ 第3の立場は、戦争の発生原因を人間性の本質や国家の内部機構に求めるのではなく、国家間関係そのものに求めるのである。とりわけ、この立場では、戦争は中央権力が担保する権威的規範が不在の国際的アナキーの世界政治システムに内在する風土病と考えられている。⁽¹⁵⁹⁾

最後に、これらI～3の立場が人間性の認識や人間行動及び国家行動の改善につながるかどうかを問わず、人道的干渉に関する国際法の新理論が認定した倫理原則は人道的干渉の計画・戦略に直接・間接に寄与するもので無ければならない。しかし、こうした倫理原則は、少なくとも、人間性の認識や人間及び国家の行動の改善といった問題について、安保理や加盟国が“悲観的態度をとる *pessimistic*” か“実用的態度をとる *pragmatic*” か“楽観的態度をとる *optimistic*” かの指針を提供できるもので無ければならない。⁽¹⁶⁰⁾

こうした問題の多くにかかわる内容を持つ倫理規範をも包括する人道的干渉を巡る新国際法理論の構築が、多くの法学者によって手がけられてきた。例えば、法学の教授で哲学者でもあ

るヘルナンド＝テソン Fernando Teson は、干渉の実行について先駆的で学級的な法哲学的分析を行い、カント哲学を引用して個別的ないし集団的人道的干渉の法的・倫理的正当性を主張した。⁽¹⁶¹⁾ また、国際法学者シーン＝マーフィ Sean D. Murphy は倫理的・法的緒論点に十分配慮して、国連的人道的干渉に含まれる各種の法的問題を探求した。⁽¹⁶²⁾

私自身も大いに示唆を受けたこれらの重要な学問的成果に依拠して、本書では人道的干渉に関する法原則を探り出し解釈するという新たなアプローチが展開されている。このアプローチには関連する倫理原則を認定して取り込むというシステムが含まれている。とりわけ、このアプローチは、国連憲章や国際人権法及び国際人道法を含めた現代国際法が保証した中核的基本的倫理原則に基づいている。支配的倫理原則は人類社会の構成員たる平等かつ尊厳あるすべての個人を結び付けている。しかし、彼らは全体の枠内で個人的・民族的・人種的・宗教的アイデンティティを発揮しているのである。私は之をよく“多様性の統一 unity in diversity”の原則と呼んでいる。

現代国際法上の基本的倫理原則及びきわめて重要な多様性の統一原則に基づく人道的干渉に関する国際法理論は、人道的干渉が提起した焦眉の法的倫理的問題を最終的に解決できるはずである。この理論の長所の1つは、特定の哲学上の倫理規範を紹介しようとする点にあるのではなく、先ず国連憲章や現代国際法そのものに目を向けて倫理的方向性を探ろうとしている点にある。更にこの理論は、国連憲章や現代人権法が保証する倫理的な多様性統一の原則を道標として採用している。また、私は世界の7大宗教哲学の有名な倫理的文節が私の国際法理論と一致しそれを補強してくれることを立証している。多様な法文化がこれらの宗教哲学の教義になっている倫理原則の多くと歴史的に結合してきた世界で、こうした国際法理論と倫理的な文節との一致が人道的干渉に関する国際法原則に追加的信認を付与しているといえよう。⁽¹⁶³⁾ これらのことから判断して、実務的な面では、さまざまな国連加盟国から、また多様な世俗的集団や宗教的集団から非難を浴びせられている政府や国民にとって、この理論は受け入れられ易いものになっているといえよう。

他方、本書で展開されている人道的干渉をめぐる国際法理論の限界も理解しておく必要がある。きわめて大切なことである

が、この理論は最新の国際法に顕著な基本的倫理原則を引用しているが、基本的に法的理論であり国際法の伝統に忠実な姿勢を貫いている。確かに、この理論が“法的 legal”性格を持っているので、関連の倫理原則を認定するためにも国際法に視点をあわせたほうが良いといえる。之とは対照的に、他の倫理原則に立脚した人道的干渉理論を構築することも確かに可能である。その場合の倫理原則は、一定の倫理基準の提案という性格を持っており、多様性統一の原則と結びついた国際法原則よりもメリットは大きいといえる。ほかの道徳論を考案してその利点を主張したり、国際法上の基本的倫理原則を哲学的に分析してみせることは筆者の能力を超えている。同時に、本書では、多様性を統一する基本的な倫理原則が少なくとも人道的干渉に関する国際法理論を発達させる上で基礎的倫理原則の地位を占めることが指摘されている。この基本的な倫理原則は部分的には純粋な倫理性に支えられているが、他面、国際法の新原則によっても支えられている。前者については本書では十分な説明が紙幅の関係でなされていないが、後者については本書第2部で十分な解説がなされている。

第2に、私が人道的干渉をめぐる特定の問題の解決に合致すると考える基本的倫理原則を適用すれば、それは当然主観的で先入主的なものになる。私は、この基本的倫理原則が提示する法的解釈や改革及び政策提言のタイプを明らかにしたつもりであるが、明確な解答を提供しえたとはいえない。本書で提示した理論は今後一層の調査や論議の基礎になる指針であり、暫定的結論に過ぎない。

最後に、この研究には範囲の点で重大な制約がある。大切なことだが、本書では人道的干渉に関する国際法に焦点を絞っている。この問題を検証するために、1950年の北朝鮮や1991年のイラクに対する国連同意の下での行動のような国連加盟国に対する軍事攻撃を撃退するための安保理の“集団安全保障 collective security”行動；伝統的な国連の平和維持活動；攻撃的軍事力の行使や威嚇を伴わない選挙監視や民生警察を中心とする“第2世代型 second generation”PKO；人権理論；安保理の手續問題等々、他の多くの問題にも本書は検討を加えている。しかし、本書ではこれらのテーマについて詳細に論じてはいない。

(注)

(153) 価値の“方向性 orientation”，即ち受益者が誰であるかに基づく価値の分類についての一般的著作として次を見よ。Rescher, *Introduction to Value Theory*, 17 – 18.

(154) See, e. g., Brown, *International Relations Theory*.

(155) See generally Pettit, “Consequentialism”, 231.

(156) このジャンルに属する有力な著作として次を見よ。MacIntyre, *After Virtue*.

(157) Waltz, *Man, the State and War*, 16. See generally 16 – 41.

(158) See *ibid.*, 80 – 123.

(159) See *ibid.*, 159 – 86.

(160) この関連で述べると、政治学者マルチン＝ワイト Martin Wight は、彼のいわゆる“現実主義的 realist”伝統・“合理主義的 rationalist”伝統・“革命家的 revolutionary”伝統という3つの傾向に基づく国際関係に対する3つのアプローチを確認している。See Wight, *International Theory*, 25 – 29.

(161) See Teson, *Humanitarian Intervention*.

(162) See Murphy, *Humanitarian Intervention*.

(163) この歴史的連結について次を見よ。See generally, e. g., Bentwich, *The Religious Foundations of Internationalism*, and the essays collected in Janis and Evans, *Religion and International Law*.

1.5. 本書の構成

本書第2部は人道的干渉に関する新たな国際法理論の倫理的及び法的特徴を論じている。第2部第2章では、人道的干渉に関係する基本的倫理原則の概略を示しているが、その原則は現代国際法によって承認され多様性統一の原則にも論理的につながるものと解されている。更に、すでに指摘したとおり、世界の7大宗教哲学の基本文献の記述がこうした基本的倫理原則に

合致し支持する関係に立つことを第2章は示そうとしている。

第3章は、第2章で確認された基本的倫理原則に照らして、人道的干渉に関する国際法規範を・認定・解釈する新たな方法論を展開している。第2章は、人道的干渉を支持し、又は支持しない国連憲章や現代国際法上の規範を検討し、新たな解釈理論で対立する規範相互の調整を試みている。

第3部は、1.3節で見た国連の承認を得た人道的干渉を巡る

難題を第2部で展開された倫理的・法的枠組みに照らし、かつ最近の政治的議論の趨勢を考慮して詳述している。第4章は、国連憲章第7章の下での安保理の権限行使の法的正当性を、人権侵害が平和に対する“脅威 threat to”又は平和の“破壊 breach”を構成することを示して論証している。第5章は、人道的干渉が決定されたときの干渉対象国や対象者の同意の意義や機能を適切に評価している。第6章では、安保理が人権を守るために軍事行動を許可したとき同理事会は“公平性 impartiality”の原則を侵害しているか否かを論じている。第7章は、人権に関連した各種の目的を達成するための安保理による、又は安保理が授権した武力の行使やその威嚇の法的・倫理的正当性を検討し、安保理がいつどういう条件で武力行使やその威嚇を許可できるのか、またその軍事力はどのような風に調達するかについて提言している。

第8章では、安保理とその加盟国が人権侵害事件に軍事的に介入することが本当に法的・道徳的に義務付けられているのかどうか — また人道的軍事行動を加速するために緊急展開部隊のような実効的機構を設置することを義務付けられているのかどうかという点に視点を移している。第9章では、人道的な軍事的任務を引き受ける国連が授権した多国籍軍の指揮・構成について検討している。第10章では、安保理の意思決定の実行に目を向け、特に常任理事国の拒否権行使の改善や安保理内での協議の改善の問題に言及している。

第4部第11章では、安保理の許可の無い干渉、特にNATOによるユーゴ空爆の合法性について論じている。最後に、第5部を構成する第12章は、今日の政治環境に照らして、新世紀及び新千年紀の最初の10年間に本書が提示した新理論が現実化する可能性について私権を披瀝している。

第2部 新理論の基礎

第2章 人道的干渉に関する現代国際法の 基本的倫理原則と世界宗教

2.1. 序説

本章での筆者の主たる目的は人道的干渉に関する国際法に関係する若干の倫理原則を確定して分析することである。本書の評価がかかっている人道的干渉に関する国際法の新理論はそうした原則に基礎付けられているのである。その種の倫理原則は2つの基準で選別されている。1つ目の基準は、国連憲章や本書第3章で詳述されている国際人権法及び人道法の新規範を含む現代国際法が認定している諸原則であり、2つ目の基準は、本書第1章が認定している優越した倫理性をもつ多様性統一の原則と論理的につながっていることである。そこで本章では、これらの原則が国際法上の原則として多様性統一の原則とも合理的な関係をもつことを示したいと思う。以後、“基本的な倫理原則 fundamental ethical principles”という言葉は、前期2つの基準を満たす原則を指称するものとする。

この関連で、多様性統一の原則に論理的に直結する度合いに応じて基本的倫理原則を大きく3つの範疇に分類することができる。多様性統一原則に最も直結している倫理原則の特徴はその最高度の道徳性である。3つの範疇は道徳性が高くなるにつれて、(1) **基本的 fundamental** 倫理原則 (2) **強制的 compelling** 倫理原則 (3) **本質的 essential** 倫理原則 と呼ばれる。

指摘したとおり、“基本的倫理原則 fundamental ethical principles”はそのすべてが国連憲章・国際人権法・国際人道法などの現代国際法が承認する倫理原則であり、優れて倫理的な多様性統一の原則に論理的に結びついているがゆえに他の倫理原則よりも重要性が認められる。“強制的倫理原則 compelling ethical principles”は多様性統一の原則に**直接**の論理的関連性を有するので基本的に**他の倫理原則よりも特に高い**評価を受けている。最後に、“本質的倫理原則 essential ethical principles”は多様性統一の原則緊密に関係しているので**最高度の重要性**を有し、**他の倫理原則によっても規範的に無効とはされない**強行的規範である。⁽¹⁾ (図Iを見よ。) この定義に依拠すれば、多様性統一の原則はそれ自体、本質的倫理原則である。これら3つのカテゴリーに属する規範・原則例は本章及びその後の諸章で紹介されている。

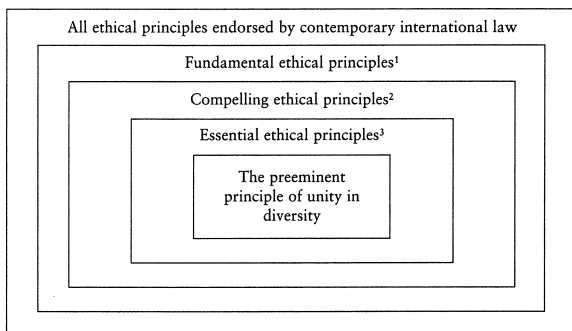


Fig. 1. A proposed classification of ethical principles

¹ Fundamental ethical principles are those ethical principles endorsed by contemporary international law, including the U.N. Charter and international human rights and humanitarian law, which are deserving of significant weight in relation to other ethical principles because they bear some logical relationship to the preeminent ethical principle of unity in diversity.

² Compelling ethical principles are those fundamental ethical principles which are deserving of especially high weight in relation to other ethical principles because of their direct and immediate logical relationship to the preeminent principle of unity in diversity.

³ Essential ethical principles are those compelling ethical principles which are so closely related to the preeminent principle of unity in diversity that they deserve the highest weight and therefore cannot normally be overridden by other ethical principles.

こうした3つの用語は、現代国際法上も使われているかどうかにかかわらずもっぱら多様性統一の原則との関連で倫理原則を指すために使用されている。しかし、本書では、明示又は黙示に現代国際法が承認し“基本的倫理原則 fundamental ethical principles”に関する私の定義にも一致する原則という意味に限定して使用している。さらに、後述するように、倫理原則を基本的とか強制的とか本質的とかいう形容詞をつけて分類する基準が道徳的性格の強弱である点に注目すべきである。

倫理原則についてこうした3つの上位範疇が理論的に成立可能であることを提示したので、私としてはこの研究で分類方法の是非をこれ以上論証するつもりは無い。また、私が本書全体を通じて強調しているように、基本的倫理原則とされる規範はしばしばお互いに対立関係にある。したがって、具体的規範を分類し対立関係にある原則を調整するには、慎重な判断が求められるのであり、さまざまな倫理的配慮を組み込んだ結論を出すためにすべての政策決定者の協議が必要である。本章での私の目的は、若干の倫理原則が実定国際法によって承認されている度合いや多様性統一原則の確定度を簡単に分析して、そうした倫理原則が一定の地位を占めるべきことを提言することである。

こうした2つの基準を満たした“基本的倫理原則 fundamental ethical principles”といえる倫理規範は、世界の7大宗教哲学の主張と一致すると解され得る *may* 限りで、人道的干渉に関する新たな国際法理論の基礎としての説得力を有している。世界の著名な道徳的文書に見られる倫理原則への賛意が国際法の分野においても倫理原則が独立的権威を持つ根拠になっている。例えば、国際司法裁判所規程 § 9 は、裁判官全体の中に世界の“主要文明形態 main forms of civilizations”と“主要法系 principal legal systems of the world”が代表されるべきと明示しているのである。⁽²⁾ これらの用語は、宗教哲学からインスピレーションを受けた文明や法系を当然に含んでいるのである。

これらの著名な道徳的原典の内容と同時に明らかに倫理原則に反する部分があることを考慮しても、現代国際法の下でこれらの倫理原則の権威が損なわれるわけではない。国際法上、これらの倫理原則の基本的権威は法的文書との内容の一致から生じているのであって、一部の宗教哲学書の内容が倫理原則に合致しているという事実由来しているわけではない。しかし、著名な道徳的原典も倫理原則を支持しているという事実は、世界の主要な宗教哲学思想の多くが倫理原則に対して**潜在的 potential** 支持を表明しているわけであって、法的文書が付与した法的権威を更に固めているといえよう。そこで、本書第3章で人道的干渉に関する新しい国際法理論の一部として古典的道徳論に現れている倫理原則が検討されている。

したがって、第3章の副次的目的は、古典的名著に見られる道徳論が現代国際法が承認している倫理原則と一致しそれを補強していることを示す点にある。このように目的を絞った関係で、引用されている古典は名著の評価が高いものであって、引用箇所も内容が簡明な部分を意図的に選んでいる。第3章では、伝統がよくわかる基本的文献の上っ面をなぞるだけである。つまり、私としてはこれらの文献の全体的分析を行うつもりは無いし、基本的倫理原則に反すると思われる箇所の解説も行うつもりは無く、最善の解釈を提示するという難問に取り組むつもりも無い。勿論、私の主張とは明らかに異なる倫理原則を提示している文献もあり、さまざまな宗教思想がどのように倫理を扱っているかを精力的に検証した学問的成果も数多く発表されている。⁽³⁾

私は基本的倫理原則を支持する世界の7大宗教哲学の原典か

ら引用している。⁽⁴⁾ 対象を絞り込んで明快に説明するために、私としては信頼できる調査結果に基づき最多数の信者を有する世界の7大宗教哲学を選んだのである。それを信者が占める地理的範囲が大きいものから挙げると、キリスト教、バハ信仰、イスラム教、ユダヤ教、仏教、ヒンズー教、儒教及び中国の“民族宗教 folk religions”である。⁽⁵⁾ これらの宗教哲学は地理的範囲の大きいものから選ばれているのであって、必ずしも信者の数を基準にして選んだわけではない。しかしこれらの宗教哲学はいずれも、前記の調査結果によれば、信者の数では世界のベスト8に入っている。⁽⁶⁾ 7大宗教の信者の総数は世界の人口のほぼ3/4を占めている。⁽⁷⁾

紙幅の関係で、ここでは伝統的な土着の宗教については、その重要性は認めつつも割愛せざるを得なかった。しかし、私が論議の対象としている倫理原則については、土着宗教の本質的思想は、たいいていの場合、私が論ずる宗教哲学のそれと類似している。紙幅の関係で論じられない有力な宗教哲学もある。例えば、神道やシーク教 Sikhism、道教、ゾロアスター教などである。本章で私が検討対象とする宗教を限定した意図は特定の宗教哲学の古典を個人的趣向で選んだわけではないことを付言しておきたい。

私は古典的名著が説く道徳論を、それらが属する宗教哲学思想が確立した順に、いわば時系列的に紹介している。およそ4000年の歴史を持つヒンズー教の場合、⁽⁸⁾ 私は紀元前200年ころに著名な宗教家クリシュナ Krishna の教義を詳説した韻文編纂書『バガバド=ジータ Bhagavad Gita』に視点を措いている。ジータは最近ヒンズー教の“主要経典 chief devotional book”と呼ばれている。⁽⁹⁾ ユダヤ教については、私は紀元前1250年ころにイスラエルの民を指導した預言者モーゼに啓示された神の教えを記したモーゼの五書 five Books of Moses (the Pentateuch or Torah)⁽¹⁰⁾ と預言者の書 (Neb'im) 及び著作集 Writings (Ketubim) をヘブライ人の経典として引用している。⁽¹¹⁾ 仏教に関しては、私はすべての学者が一般的権威を認めている諸経典のうちで中心的なものに焦点を当てている。⁽¹²⁾ 仏教の諸経典は紀元前563年にネパールで生まれた仏陀の教えを詳述しているからである。⁽¹³⁾

儒教については、紀元前551年に生まれた孔子の名言の多くを記した儒教の中心的書物である論語 Analects から、また、紀元前387年に生まれた構成の儒家・孟子 Mencius の著作から、私は関係箇所を引用した。⁽¹⁴⁾ キリスト教に関して、私は新約聖書から引用した。同書は紀元前4年前後に生まれたキリスト教の教祖イエスの死後数世紀かけて完成されたものである。⁽¹⁵⁾ イスラム教について私は基本的にコーランを引用した。なぜなら、イスラム教徒にとってコーランこそ預言者モハメッド Prophet Muhammad (570 - 632) に啓示された神の言葉だからである。⁽¹⁶⁾ しかし、私は更にイスラム法学の追加的

系も引用している。たとえばイスラム教創始後200年の間に収集されたマホメットの言行録であるハディス *hadith* などである。最後にバハ教 Baha 'i Faith について、私は教祖バハウラ - Baha' u 'llah (1817 - 1892) と彼の息子アブズル=バハ Abdul' l Baha (1844 - 1921) の著作、および教祖公認の翻訳家の著作、そしてバハ教の庇護者であるショーギ=エフェンデ Shoghi Effendi (1897 - 1957) の著作を引用した。⁽¹⁷⁾

名著とされる古典的道徳論が、特定の(しかししばしば非伝統的な)解釈に基づく現代国際法に一致しそれを支えていることが証明できれば、多様な文化が共存する世界にふさわしい人道的干渉の新国際法理論の基礎として基本的倫理原則の比重が高まることになろう。政府関係者を含めてこうした宗教的道徳論の信者が、今までひょっとして気づかなかったかもしれない基本的倫理原則の長所を理解してくれるようになれば、それは素晴らしいことである。

さまざまな宗教哲学的社会の実行ではなく古典的道徳論に私たちがなぜ焦点を当てたのかが問われるかもしれない。確かに特定の実行を指摘して現代国際法上の倫理原則に合致することを示せば当該倫理原則の説得力は高まるであろう。しかし、私としては古典的道徳論の原典こそが基本的倫理原則の法的権威を高めるがゆえにその原典の存在を指摘したいのである。即ち、世界人権宣言のような成文の基本的法文書に現れている基本的倫理原則の法的表明と同じく、古典的道徳論はその多くの信奉者によって最高の倫理観の表明とみなされている。彼らにとっては、自らが信奉する古典こそ最も権威ある宗教的倫理観の表明なのである。仮に彼らの行動が倫理原則に及ばず、個別の状況下で倫理原則の適用について見解が異なることがあっても、彼らにとって教典こそ最高の存在なのである。⁽¹⁸⁾ 古典的道徳論は、国家の法体系の基礎を一般的な言葉で表明していると国内法廷の判事が評価している国家の憲法にたとえられるのである。

もちろん、多数の国連加盟国政府や宗教哲学の多くの賛同者、更には多数の世俗思想家も倫理的基本原則の正当性を議論すべきである。本書第3章で証明したように、国連憲章および現代国際法も、基本的倫理原則に抵触しつつも多数の国連加盟国によって擁護されている国家主権原則などを受け入れていると考えられている。更に、これらの倫理原則はしばしば激しい知的・倫理的論争の対象になってきたのである。そして無数の血なまぐさい戦争が、とりわけ、お互いに敵対する宗教的集団の間で繰り返されてきたのである。歴史的に見ると、古典的道徳論の支配的解釈は、しばしば私の解釈とは異なる諸原則を生み出している。したがって、私としては、世界のほとんどの国家が条約や宣言によって古典的道徳論で支持されている倫理原則を建前的に承認している事実を鑑みて、当該倫理原則に基づく人道的干渉の新国際法理論を推進したいと考えている。

(注)

(1) ここで“通常は normally”という限定詞を使ったのは、他の原則が具体的事件でどのように適用されるかについて一定の場合に一定の制約があるからである。例えば、危険な犯罪者の場合、身体的自由 physical liberty という本質的倫理規範は、犯罪者を隔離して社会を守るといふ社会の倫理的利益によって排除されるのである。しかし、本質的な倫理原則については、こうした制約はきわめて厳格に適用されなければならない。本質的人権をめぐる私論については、2. 4. 2や2. 4. 4そして2. 4. 6の各項の説明をも参照せよ。

(2) I. C. J. Stature, § 9.

(3) See, e. g., Bloom, Martin, and Proudfoot, *Religious Diversity and Human Rights*.

(4) さまざまな倫理原則を集中的に示している世界的名著を確定・紹介しかつ多くの学者の専門意見をも引用するという総合的かつ全般的労作として次を見よ。Wilson, *World Scripture*. 1993年に世界宗教会議が採択した“地球倫理宣言 Declaration Toward a Global Ethic”は世界の各宗教哲学が共有している倫理原則を表明している。同宣言の本文については次を見よ。Kyng and Kuschel, *A Global Ethic*, 11 - 39.

(5) “Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas, Mid - 1998”. 1999年度ブリタニカ年鑑 *Britannica Book of the Year* の統計によれば、地理的占有率で見た世界の7大宗教哲

- 学を以下のように1位から序列化している。キリスト教(238ヶ国)、バハ教(221カ国)、イスラム教(208カ国)、ユダヤ教(138カ国)、仏教(128カ国)、ヒンズー教(114カ国)、儒教及び“民間宗教 folk religions”(前者は15カ国、後者は91カ国)。これらの数字は宗教哲学の信者の正確な地理的分布状況を確認するための概数である。
- (6) See “Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas, Mid – 1998”. 1999年度ブリタニカ年鑑 *Britannica Book of the Year* の統計によれば、世界の八大宗教哲学の信者が1998年中期の世界の総人口(59億2,900万人)の中で占める人数と割合を示すと以下ようになる。キリスト教(19億4,300万人, 32.8%), イスラム教(11億6,500万人, 19.6%), ヒンズー教(7億6,200万人, 12.9%), 儒教及び中国の民間信仰(3億8,500万人, 6.5%), 仏教(3億5,400万人, 6.0%), シーク教(2,200万人, 0.4%), ユダヤ教(1,400万人, 0.2%), バハ教(700万人, 0.1%)。(統計は100万人単位になっている。)シーク教は6番目にランクされているけれども、1999年度ブリタニカ年鑑 *Britannica Book of the Year* によるとその信者が34カ国にしか分布していないので私の検討対象には含めなかった。儒教と中国の民間宗教の統計はそれぞれの合計した数字(中国の伝統的宗教の信者であって、儒教道徳の支持者を含んだ数字)である。この統計は不正確な部分があり、定義や基準も論議の余地があることを認めなければならない。
- (7) 前注で取り上げた統計に基づけば、世界の7大宗教哲学の信者数は1998年中期の世界の総人口の約78.5%を占めていた。
- (8) See Zaehner, *Hinduism*, 3.
- (9) Edgerton, “Interpretation of the Bhagavad Gita”, 105. プハバガド=ジータ Bhagavad Gita からの引用はすべて、エジャートン Edgerton の訳書に拠っている。See Edgerton, *The Bhagavad Gita*.
- (10) Sidnie W. Crawford, correspondence with the author dated May

22, 1998.

- (11) 特に断りの無い限り、ヘブライ教の教典からの引用は次の訳書に拠っている。See *Tanakh, A New Translation of The Holy Scriptures*.
- (12) 仏教経典に関する背景の情報についての一般的著作として次を見よ。Conze, *Buddhist Scriptures*, 11 – 16. ここには多くの中心的経典が編集され紹介されている。
- (13) See Smith, *The World 's Religions*, 83.
- (14) See Books and Books, *The Original Analects*. 『語録 Analects』からの引用はすべて、特に断りの無い限り、Books and Books の訳書に拠っている。孔子の生誕日については次を見よ。Smith, *The World's Religions*, 154. また、孟子の生誕日についてイレーネ=ブルーム Irene Bloom のご教示に感謝する。
- (15) イエスの生誕日については次を見よ。Smith, *The World's Religions*, 318. 新約聖書からの引用は改訂標準版聖書 New Revised Standard Version of the Bible に拠った。
- (16) モハメッドの生没年月日については次を見よ。Rahman, *Islam*, 11, 24. イスラム世界でのコーランの一般的地位については同書 pp. 30 – 42 を見よ。コーランからの引用はすべて以下の書に拠っている。See Arberry, *The Koran Interpreted*. 引用されている詩はアーベリの訳書の編纂方針に従って番号を付されている。
- (17) バハ教の歴史の詳細とその教義の概要については次を見よ。Hatcher and Martin, *The Baha 'i Faith*. バハ教の中心的人物の生没年月日については次を見よ。Bowker, *The Oxford Dictionary of World Religions*, 5, 121, 894.
- (18) See, e. g., Smart and Hecht, *Sacred Texts of the World*, xi-xiii (“世界の古典的徳論は人間の内面と行動の潜在的源泉である。しかも、それが人間の現実認識を形成する上で重要な役割を果たしている。・・・個別社会が持つ教典は信仰と教義と行動を指示している点で規範的なのである”).

2. 2. 多様性の統一：他の社会との連帯や個人の多様性を尊重するための人類の統合

2. 2. 1. 人類の統合 Unity of the Human Family

国連憲章によって明示的に承認され国際人権法が保障する特に重要な倫理原則は、地球上のすべての人間が、民族や人種や門地、国籍、性、宗教によって差別されず、人類の一員と看做されるべきであるとの規範である。例えば、国連憲章前文は、“われら連合国の人民は we the peoples of the United Nations” — 彼らの政府自体ではなく — まず“寛容を実行し、かつ、善良な隣人として互いに平和に生活 live together in peace with one another as good neighbors”⁽¹⁹⁾ するためにこの憲章に同意したと宣言している。また、1948年に国連総会が採択した世界人権宣言の前文は“人類を構成する各人 all members of the human family の固有の尊厳と平等で不可譲渡の権利を承認する”と述べ、§ 1ですべての人間が“理性と良心を付与されているので互いに同胞の精神にのっとして in a spirit of brotherhood 行動すべきである”⁽²⁰⁾ と宣言している。もっと近年の例を挙げると、国連総会が2000年9月に採択したミレニウム宣言 Milenium Declaration は、国連を“全人類 entire human family 共通の不可欠の家”⁽²¹⁾ と呼んでいる。

私としては、人道的干渉に関する新たな国際法理論を開拓するために人類統合の原則を必須の卓越した倫理原則として扱うよう提案したい。この認識は少なくとも国連憲章や世界人権宣言の冒頭部にも現れているのである。この原則は支配的倫理原則としての信用をも勝ち得ている。すなわち、以下に述べるように、現代国際法の多くの規範がこの原則から論理的に派生する多様な補助的倫理原則を承認しているからである。この原則を哲学の立場から弁護することは本書の目的をそれるが、本書の目的との関連では、多くの倫理学者がこの原則の道徳的卓越性

を強力に支持していることを指摘するだけで十分であろう。⁽²²⁾

人類統合の原則を守るために、人類を構成する各個人が統合のために協力を促進することが倫理的に不可欠である。倫理的に理想的な人間関係の概念は、人類を構成する各個人が基本的尊敬と尊厳を保障されることの根拠にもなっている。このように人類統合の原則 principle of the unity of the human family は、個人志向的価値観と同様に人類志向的価値観をも強調している。

本書で筆者が言及していると古典的徳論は人類統合を信奉する中心的教義であるといえよう。特に、それらの多くの引用箇所は、国連憲章や世界人権宣言から筆者が引用する箇所と同じく、すべての人類がお互いに隣人であり兄弟であり親であると宣言し、人類の“一体性 oneness”ないし“統一 unity”の概念を表明しているのである。例えば、バガヴァド=ジータ Bhagavad Gita は全世界が神の下に統一されていると述べている(11. 7)。あるインド人学者の言葉を借りれば、ヒンズー教の中心には“全人類は一体のものであって基本的に分割不可能である”⁽²³⁾ という教義がある。トーラー Torah (モーゼの五書)によれば、人間は自らの隣人(友)を自分自身として愛すべきだとされる(Leviticus 19. 18)。更にヘブライの経典は“我々は1人の父を持っているのではないか？1人の神が我々を作ったのではないか？”(Malachi 2. 10)と訴えるのである。

仏教の経典は謂う：“仏陀が悟りを開きすべての人間の福祉を自らの目的としたことは幸いであった”⁽²⁴⁾。確かに仏陀は、民族や国籍にかかわらずすべての人間が、母がたった1人のわが子に抱く愛情に劣らぬ慈悲の心を持つよう要求した。彼は謂う：“母が無限の愛情でわが子、たった1人のわが子を見守るように、人はすべての生き物を慈しみ、全世界に無限の友情を広げるべきである。人は悪意と敵意から解放された全世界に

無限の友情を持つ資格がある”⁽²⁵⁾。更に、論語 The Analects の中にすべての人間お互いを同胞と看するよう命じていると思われる 1 節がある。孔子の弟子の 1 人がある別の弟子の次のように論じたと伝えられている：“もし君子が勤勉にして万事に遺漏無く、他者を敬って礼儀を尽くすならば、四海は波静かで万人は兄弟となりうる。いづくんぞ、君子同胞の無きを憂うることあらんや？” (12. 5)。

イエスは人々に自分自身を愛するように汝の隣人を愛せよと説いた。ある法律家がイエスに“隣人 neighbor”とは何を意味するのかを尋ねたとき、イエスは、追いはぎに襲われて身包みはがされた被害者を哀れんで宿屋に運んで介抱した善良なるザマリア人 Good Samaritan の例を挙げた (Luke 10. 25 - 37)。イエスは、善良なるザマリア人 — 同情の念を示したその人 — が追いはぎの被害者にとって隣人になると述べ、特定の個人間の偶発的關係を排除した“隣人 neighbor”の普遍的定義を提示した。イエスは更にすべての人間は神の子であるという前期

マラキ Malachi の言葉をまねて次のように言っている：“この世の誰をも父と呼んではならない。なぜなら汝にはたった 1 人の父 — 天上の父 — がいるだけだから” (Matthew 23. 9)。同じく、聖人ポール St. Paul によれば、“もはやユダヤ人もギリシア人も無く、奴隷も自由民も無く、男も女も無い。汝らすべてはイエス = キリストを信ずる点で同一なのである” (Galatians 3. 28)。

コーランはすべての人間が唯一神によって創造され固有の尊厳と統一的人格を持つことを認めている：“人間よ、魂を持つ汝を創りし汝の神を畏れよ” (4. 1)。モハメッドの言行録・ハディース Hadith に拠れば、“全宇宙はアラーの家族である”し、人間は“くしの歯のように等しい”⁽²⁶⁾。又、アブドール = バハ Abdu'l - Baha は次のように言っている：“すべての人民と民族は 1 つの家族であり、たった 1 人の父を持つ兄弟姉妹と看做されなければならない”⁽²⁷⁾

(注)

(19) 国連憲章前文 (イタリック筆者付加)。

(20) 世界人権宣言、前文、§ I (イタリック筆者付加)。

(21) G. A. Res. 55 / 2 (2000) , § 32 (emphasis added) .

(22) 人類統合の原則はカント Kant やミル Mill のような一流の哲学者によって承認されている。この原則はピーター = ジンガー Peter Singer のような現代の哲学者の倫理論にも含まれている。例えば見よ。カント kant “永久平和論” , 107 - 8 (“地上の諸国民は・・・それぞれの立場で普遍的共同体に参加しており、この共同体は世界の或る one 当事者に生じた権利侵害が世界中に everywhere 波及する段階に達している”) (イタリックは原文どおり) ; ミル Mill, “功利主義論 Utilitarianism” , 268, 284 (“人間の社会感情：同胞と一体化したいとの願望” に基づいて実現可能と

なる人間の幸福にもっと関心を持つべきと主張している) ; ジンガー Singer, 実践倫理 Practical Ethics, 16 - 26, 232 - 34 (民族や国籍による差別を禁止することで人類統合を黙示的に承認する“平等の利益考量の原則 principle of equal consideration of interests” を提唱している)。

(23) Sastry, “Hinduism and International Law” , 552.

(24) Ashvaghosha, “Buddhacarita” , 15, 14 - 25, in Conze, Buddhist Scriptures, 55.

(25) Conze, Buddhist Scriptures, 186.

(26) Weeramantry, Islamic Jurisprudence, 133. イスラム教における人類統合の原則については次を見よ。Weeramantry, Islamic Jurisprudence, 133.

(27) ' Abdu' l Baha, Paris Talks, 140.

2. 2. 2. 統合の枠内の社会及び個人の多様性の積極的価値

国連憲章及び現代国際法は人類統合の原則に付き添う倫理原則をも承認している：人類社会と共存できない家系的・人種的・民族的・宗教的集団や個人の多様性は尊重されなければならないのである。之と同じ理由で、多様性原則は人類統合の原則と並んで支配的倫理原則と考えられなければならない。多様性尊重原則の根底には個人・集団・民族・国家志向の価値観がある。この原則は個人が各種集団に参加することを誇る権利を有し、これら小社会の個人の統合が倫理的に望ましく、個人及び小社会が自分の将来を決める自治権を持つことをその内容としている。しかし、それだけでなく、多様性尊重原則は社会的諸関係が優先的な人類統合の原則や人類指向型価値観の枠内で築かれるべきことをも要求している。

そこで、まとめた言い方になるが、人類統合の原則と社会的個別的多様性の原則という 2 つの原則は“多様性の統一 unity in diversity” を要求しているのかもしれない。個人的多様性という組織原則は本書 2. 4. 6. で詳述することとして、ここでは人類統合の枠内で社会的多様性という組織原則に焦点を当てたい。

国連憲章の随所に、また世界人権宣言などの現代国際人権法の法源に、このような多様性の統合を支持していると看られる表現がある。例えば、“善良な隣人 good neighbors” として平和裏に共存する“連合国の人民 peoples of the United Nations” のあり方は、地球的“善隣関係 neighborhood” の枠内での多様性尊重の原則に沿って世界の“諸人民 peoples” の多様性が評価されることを示唆している。憲章 § 1 は“人民の自決 self-

determination of peoples” の原則を承認しているが、この原則が同時に“諸国家の友好関係”の発展の基礎にならなければならない“普遍的平和 universal peace”⁽²⁸⁾の強化を目指すもので無ければならないと言っている。

同様に、世界人権宣言は個人の団結の自由を保障し、“社会の文化的生活への参加”⁽²⁹⁾を宣言している。しかし、同宣言は教育によって“すべての民族的・人種的・宗教的集団相互間の理解と寛容と友好を促進すべきである”⁽³⁰⁾とも明言している。

1996 年の市民的政治的権利に関する国際規約 International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) § 1 によれば、“すべての人民は自決の権利を享有する。この権利に基づき彼らは自由に自己の政治的地位を決定し、自由に自己の経済的・社会的及び文化的発達”⁽³¹⁾を追求することができる。同一の規定が経済的・社会的・文化的権利に関する国際規約 International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR), § 1 にも措かれている。⁽³²⁾更に市民的政治的規約 ICCPR § 27 は、人種的・宗教的・言語的少数者に属する個人が“集団の他の構成員との関係で自己の文化を享有し、自己の信仰を告白・実践し、自己の言葉を使用する権利を否定されてはならない”⁽³³⁾と定めている。しかし、こうした人権は、“人種・皮膚の色・性・言語・宗教・政治的その他の意見・民族的社会的起源・財産・出自その他の地位”⁽³⁴⁾のような要因による差別を受けずに、すべての個人の人権と両立させて行使されなければならない。その意味は、自決権や文化共有

権は最終的に人類の一員としての各個人の尊重の原則に従属するというのである。

ミレニアム宣言では、“多様性を持つわれら人類 our common humanity in all its diversity”について言及している。更に同宣言では、“社会内部及び社会相互間での差異を恐れる必要もないし抑圧する必要も無い。人類の貴重な財産として尊重しなければならない”⁽³⁵⁾と主張している。

古典的道德論の多くも家系的・宗教的・人種的共同体の正当性 legitimacy を承認していると解することができる。しかし、伝統的な共同体志向の多くの解釈に反して、古典的道德論は国際法文書と同じく、全人類の関心事としてその連帯感を確認し多様性統一の原則を承認しているものと解されている。

例えば、バガヴァド＝ジータ Bhagavad Gita はカースト制の正当性をはっきり認めながら、他方で、そうした社会関係や社会的義務はすべての人々の倫理的関心事に従属する関係にあると述べている。ジータは云う：“知識と文化が完成し、バラモンと牛と象がいる。そして1匹の犬と浮浪者がいる。賢者に目に移るのは同じものである” (5. 18)。⁽³⁶⁾ヘブライ教の教典では、モーゼとの約束によってユダヤ人に神の恩寵が与えられたと解されている。しかし、後世の預言者の書は、神の視点からイスラエルをその歴史的敵国と同列に扱い、後者を等しく神の厳粛な創造物として描いている。例えば、イサイア Isaiah によれば、“イスラエルは現世で恩寵を受けたエジプトやアッシリアに対して第三者として振舞うべきである。なぜなら、主は、わが民エジプト、わが作品アッシリア、私自身のイスラエル‘と言って、彼らを等しく祝福されているからである” (Isaiah 19. 24 - 25)。⁽³⁷⁾

仏教の教典は家族や国籍の紐帯の正当性を認めているし、親子間や夫婦間の義務を承認している仏教教典もある。⁽³⁸⁾しかし、仏教教典によれば、仏陀は弟子たちにこうした狭い紐帯を克服して普遍的な心を持つよう奨励したとも言われる。⁽³⁹⁾例えば、彼は愛国心が健全で正当な感情であることを認めながら、すべての国家が道徳的に退廃していることを冷静に認めたとすでの愛国心で無ければならないと論じた：“万が一にもどれその国が安全で繁栄して幸福な国家だと汝が気づいたとしても、そんな考えは捨ててしまいなさい。なぜなら、世界はどこへ行っても何らかの失敗によって戦火が絶えることが無いからだ。如何に上っ面は嬉しそうに繁栄し安全なように見えても、悪徳がはびこっている限り善良なる国家とはいえないのである。”⁽⁴⁰⁾ある学者によれば、仏教の経典は人間の精神的墮落を“人種感情・民族感情・利己主義または個人的民族的自尊心”⁽⁴¹⁾に分類しているという。

『論語 Analects』のなかで、孔子は個人が家族と社会内で重要な権利を有し義務を負担していると述べている。彼と彼の弟子たちは親兄弟への孝行と敬愛を説いた。⁽⁴²⁾孔子が身分に基づく役割を強調したことを示す『論語 Analects』の1節として、“君は君にして大臣は大臣にして、父は父、子は子なり” (12. 11)

がよく引用される。しかし、『論語』もこうした権利・義務が人類的枠組みの中で培われたものであることを認めているようである。後世の孟子は君子が自愛の心を持つことが“天下万民を愛し保護することにつながる”のであって、もし君子が万民に対する仁愛の心を持たないなら“自らの妻子を守ること能わず”と説いた。この言葉は身内と万民に対する仁愛が相互に関連し、身内に対する仁愛が万民への仁愛を前提にして成り立つことを示唆している。⁽⁴³⁾

2. 5節で論じられているローマ人宛のセント＝ポール St. Paul の書簡は、政府や国家への忠誠の余地を残していると解される。また、新約聖書の中には自分の家族を含めた小集団への忠誠の正当性を示唆する箇所がある (see, e. g., I Timothy 5. 8)。しかし、繰り返しになるが、こうした忠誠心は善良なるザマリヤ人 Good Samaritan の話に立脚して理解されなければならないのであり、万人は唯一神の子供であるとのイエスの教えは人類統合の原則に含まれると解されなければならないのである。

コーランも世界の諸民族や諸国民が多様性を維持したまま統合されるべきことを求めている：“汝、人間よ。われらは人間の男女を創造し、汝らがお互いに見分けがつくよう種族と部族を割り当てた。神の目から見てもっとも高貴な人間は神を畏れる信心深さを持つものである” (49. 13)。実際、神の存在を示す兆候の1つは、“汝らの言語の多様性” (30. 21) を作り出した点に看られる。コーランは仕事の成果を挙げるための多元主義と“友好的 friendly”競争を賞賛している。その趣旨は次の詩によく現れている：“もし神が望んでいたならば汝らを1つの民族としていたであろう。しかし、神は汝らを裁いて今の姿にしたのだ。汝らは自身を高めなければならないのである。神の元へ戻らなければならないのである。神は汝らが相互に多様性を保持することを認めつつ、神の元に戻ることを命じておられるのである” (5. 53)。⁽⁴⁴⁾多様性を保持したままでの統一を求める思想はコーランによって支持されてもいる。コーランはイスラム教徒の社会的団結を呼びかけるとともに、“キリスト教徒 People of the Book”が自らの宗教的信念に基づく法制度を維持し広範囲の自治権を行使することを認めたのである。⁽⁴⁵⁾

バハ教の教典も家族的・民族的・宗教的連帯が誇るべきものであることを説きながら、人類の根本的一体性を承認している。ショーギ＝エフェンダイ Shoghi Effendi の言葉を借りれば、バハ＝ウラー Baha ‘u’ llah が教えた人類統一の原則の目的は、“人類の心に宿る神聖かつ知的な愛国心の炎をもみ消すことではないし、過度の中央集権の弊害を回避することを条件に民族的自治を捨てることでもない。この原則は、世界の諸人民・諸民族の個性を生み出した人種の起源や風土・歴史・言語的伝統・思想そして習慣の多様性を無視したり抑圧したりするものではない。この原則が求めているのは人類の活気を生み出す心の広い誠実さと熱意である。この原則のスローガンは多様性の統一なのである。”⁽⁴⁶⁾

(注)

(28) U. N. Charter § 1 ②.

(29) See Universal Declaration, § 20, 27 ①.

(30) Ibid., § 26 ②.

(31) ICCPR, § 1 ①.

(32) ICESCR, § 1 ①.

(33) ICCPR, § 27.

(34) Ibid., § 2 ①.

(35) Millenium Declaration, § 5 - 6.

(36) エジャートン Edgerton は、この1節を“汝自身を愛するように汝の隣人を愛せよ”との聖書の教えに類似した高度の倫理規範であると解している。See Edgerton, “Interpretation of the Bhagavad Gita”, 162 - 63.

(37) 構成の預言者の神について“すべての民族を裁き導く全世界の神”として理解したことについては次を見よ。Bentwich, *The Religious Foundations of Internationalism*, 62 - 63.

(38) See, e. g., de Silva, “The Concept of Equality in the Theravada

Buddhist Tradition”, 81 – 82.

(39) See *ibid.*, 89.

(40) Ashvaghosha, “Saundaranandakavya”, in Gonze, *Buddhist Scriptures*, 111.

(41) Jayatilleke, “The Principles of International Law”, 498.

(42) See, e. g., *Analedts* 1. 2, 1. 6 – 7, 2. 20 – 21, 4. 18.

(43) Legge, *The Works of Mencius*, bk. 1, pt. 1, chap. 7, sec. 12 at 143.

(44) この原則については例えば次を見よ。Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, 167.

(45) 本文後掲 2. 4. 6 項を見よ。

(46) Shoghi Effendi, *The World Order of Baha’ u’ llah*, 41 – 42.

2. 3. 黄金律と善行の重要性

2. 3. 1. 黄金律 Golden Rule

黄金律 — 人は自己が取り扱われたいと思うように他人を取り扱うべきであり、自己が望まない待遇を他人に与えてはならないという趣旨の規範 — は世界人権宣言 Universal Declaration of Human Rights によって保障されていると考えられる。同宣言 § 1 は、すべての人間は“互いに同胞の精神を持って行動しなければならない”⁽⁴⁷⁾と定めている。更に § 29 は、すべての人間は“その人格の自由かつ完全な発達が可能となる社会に対してのみ責任を負うものである”⁽⁴⁸⁾と宣言している。

黄金律は論理的に人類統合の原則及び同原則が内包するすべての人間に対する基本的尊重の理念と結びついている。黄金律は家族そして全人類を結びつける強固な道徳的な絆から生まれている。黄金律には一定の条件が付着している。即ち、自分が望む待遇（それゆえに他人にも与えなければならない待遇）の内容は多様性統一の原則と関係のある他の基本的倫理原則によって決定されるべきであって、個人的性格や好みによって左右されてはならないのである。⁽⁴⁹⁾従って、黄金律は基本的倫理原則に合致した公平の理念を具現しているものであって、本章後掲 2. 9 項で詳細に検討されている。

私が検討している古典的徳論はいずれも黄金律の考えを含んでいる。その著作の中には、自分以上に他人に配慮すべきことを論じているものもある。古典的名著に目を向けると、バガヴァド=ジータ Bhagavad Gita について或る学者は、“ジータが論ずる倫理原則のうちでもっとも強烈なものは実質的に黄金律である”⁽⁵⁰⁾と述べている。ジータが表明している黄金律の考えは、“人間はその隣人及び神と一体である”⁽⁵⁰⁾という言葉に示

されている。

ユダヤの諸学者に拠れば、トラー Torah の最重要の倫理原則は“汝自身を愛するように汝の隣人を愛せ” (Leviticus 19. 18) ということであり、この教えに基づいて、数世紀後、ラビ=ヒレル Rabbi Hillel は彼の“黄金律 Golden Rules”の概念を“汝の欲せざるところを他人に施す無かれ。それがトラーの真髄である。それ以外はすべて注釈になる”⁽⁵¹⁾との言葉で定式化した。仏教の教典も次のように黄金律を強調している：“人はみな自分が可愛いのだから、自分の利益を確保したいと思えば、他人を害するようなことをしてはいけない。”⁽⁵²⁾論語で孔子が説いている最重要原則の1つが相互性 reciprocity の原則であるが、之が本質的に黄金律に該当する。孔子の弟子が“あらゆる場合に適用できる格言がありますか？”と聞いたら、孔子は次のように答えたという：“共感を得られるかどうかかわからないが、自分が望まないことを他人に施してはいけないということだろうね” (15. 24)。

マタイ伝福音書 Matthew も、イエスが黄金律を教えたことのように記している：“万事、他人にしてほしいと望むことを彼らにして上げなさい。それがこの世の法であり真理なのですから” (マタイ伝福音書 7. 12)。また、コーランに拠れば、人間は自己よりも他人を愛すべきものとされている。コーランは、“隣人を”愛し“貧富にかかわり無く自己よりも他人を愛する” (59. 9) 人々こそすばらしいと賞賛している。バハ教の教典も黄金律を表明している。バハ=ウラー Baha’ u’ llah は、求道者は“自分が欲しないことを他人に求めてはいけない”⁽⁵³⁾と述べている。彼は更にコーランの1節を引用して之を激賞して、人間は“汝自身にも増して同胞”⁽⁵⁴⁾を愛せと説くのである。

(注)

(47) Universal Declaration, § 1.

(48) *Ibid.*, § 29 ①.

(49) こうした警告的制約が無い場合の道徳的基準として黄金律を用いる際の問題点について論じた一般的著作として次を見よ。Gewirth, “The Golden Rule Rationalized”.

(50) Edgerton, “Interpretation of the Bhagavad Gita”, 185, 191.

(51) B. T. Shabbat 31a, quoted in Kellner, “Jewish Ethics”, 86 – 87.

(52) *Udana* 5. 1, quoted in Conze, *Buddhism*, 61.

(53) Baha’ u’ llah, *Gleanings*, 266.

(54) Baha’ u’ llah, *Tablets of Baha’ u’ llah*, 71.

2. 3. 2. 言葉だけでなく善行を実践すること Doing Good Deeds の大切さについて

国連憲章採択以後これまでの半世紀の人権を保障する法規範の発展は、人権保障が単なる言葉だけでなく行動を必要とすることを諸国政府が承認した歴史でもあった。そのような行動の必要性は世界人権宣言前文にはのめかされている。即ち、同宣言は国連総会によって、“社会のすべての個人およびすべての機関がこの宣言に不断に留意して、教育を通じて人権の尊重を促進し且つ国内的・国際的な漸進的措置を通じて人権の普遍的で実効的な承認と遵守を勝ち取るという目標に向かって努力する共通の基準を示したもの”⁽⁵⁵⁾として宣言されたのである。

すべての個人や政府が世界人権宣言の倫理的理想を実践する

具体的行動を執る必要があるという考え、もっと一般的な言い方をすると言葉よりも行動が倫理的に優位するという考えは、すべての人間が1つの人類を構成しているとの原則と結びついているとみなされている。家族的結合のゆえに、すべての個人と政府は他人の利益を促進するように行動する義務があり、単にそうした行動の必要性を吹聴するだけでは済まされないのである。

大半の古典的徳論は善行を実践することの重要性を強調しているものであって、精神論や美辞麗句を並べ立てることを意図しているわけではない。例えば、バガヴァド=ジータ Bhagavad Gita は、個人が自ら精神的に他人を支援する行動を執るよう奨励していると見られている：“尊敬は行動から生ま

れる Worship originates in action” (3. 14)。また、ジータ Gita は“徳行 virtuous deeds” (7. 28) を賞賛している。ヘブライ教の教典も“正義、それこそ汝が追求すべきものである” (Deuteronomy 16. 20) との警告の形で公正な行いを奨励している。仏教の経典は仏陀が弟子たちに“精力的で忍耐強くあれ。また精神の修養に勤めよ！善行を積み、心を鍛えよ！”⁽⁵⁶⁾と命じたことを詳細に記述している。また、孔子によれば、徳行は単なる美辞麗句に比べ格段に実利に優れている。孔子曰く：“君子は自らの約束が行いに到らざるを恥じるものなり” (論語 Analects 14. 27)。まさしく、君子が“義を見てせざるは勇なきなり” (2. 24)。

新約聖書において、黄金律に関するイエスの定義は他人に善行を施すことを助言する形で述べられている。更に、イエスは

書記とパリサイ人が“自らの言っていることと行いとが一致して”いないとして批判している (マタイ伝福音書 Matthew 23. 1-3)。コーランが示す規範の多くは神の元に至るための道徳的行動であり闘争 (聖戦 *jihad*) である。“安易に無為に過ごす信者は — 負傷している場合を除き — 自らの財産と労力によって神の元に到ろうと闘っている者に及ばない” (4. 97)。また、バハ＝ウラー Baha’ u’ llah は弟子たちに精神的規範に基づいて行動するよう諭した：“言行不一致の者どもに惑わされないうよう・・・用心しなさい・・・。自らの行動がすべての人々の模範となるよう心がけなさい。大半の人々にとって職業に貴賤が有って各人の職業が異なっても、倫理的行動の基準が異なることは無いからである。”⁽⁵⁷⁾

(注)

(55) Universal Declaration, preamble (emphasis added) .

(56) Ashvaghosha, “Buddhacarita”, in Conze, *Buddhist Scriptures*, 62.

(57) Baha’ u’ llah, *Gleanings*, 395.

2. 4. 人間の尊厳 Human Dignity, 人権 Human Rights, そして人間の義務 Human Duties

2. 4. 1. すべての人間の同等の尊厳

世界人権宣言は“人類を構成する全ての個人が有する・・・固有の尊厳 inherent dignity”を宣言し、すべての人間が“生まれながらにして自由であり、尊厳と権利において平等である”⁽⁵⁸⁾ことを確認している。こうした原則は、すべての個人が人類の一員として固有で平等な尊厳を保持しているがゆえに、人類統合の原則から導かれる。何人も部外者ではありえず、人間以外の存在ではありえず、人間以下ではありえず、人間の品位や尊厳への侵害を正当化することはできない。したがって、“人種、皮膚の色、性別、言語、宗教、政治的・その他の意見、門地、財産、生まれ、其の他の地位”⁽⁵⁹⁾を含むいかなる理由によっても差別は許されない。

繰り返していうと、私が考察している古典的徳論はすべて、(女性を含めて)すべての個人が固有で平等な尊厳を保持していると解している。⁽⁶⁰⁾例えば、ジータ Gita は、本書ですでに引用した諸教典が指示しているような尊敬の念を持ってバラモンや賤民を含めて万民が同等に扱われるべきだと原則を幾度となく表明している。(5. 18) この平等の尊敬はすべての人間に対する同等の配慮を要求している：“バラモンの涅槃は万民の幸福を願う・・・姿勢によって獲得された”(5. 25)。トラー Torah は、神が人間を自らの姿に似せて創造したと説いている(例えば、創世記 Genesis 1. 27, 5. 1)。その意味は、多くのユダヤ学者によれば、神に近づくこと即ち精神的特性を磨き他人の人格の尊厳を認めることが人間の義務だということである。⁽⁶¹⁾ユダヤ人は外国人に対して真正な個人的共感を抱く傾向がある：“あなたたちは外国人を抑圧すべきではない。あなたたちはエジプトの地で外国人として扱われ外国人の気持ちを知っているはずなのだから”(出エジプト記 Exodus 23. p)。仏教の教典によれば、仏陀は人類が単一の生物学的種属に属すると説いたという。⁽⁶²⁾この人類志向の観点に立って、仏陀はどんなカーストに属していても人間は皆同じ性向を有すると説いた。⁽⁶³⁾

また、儒教的伝統といえるが、論語 Analects には人間の基本的平等と尊厳の強烈な自覚に裏付けられていると思われる箇所が多々ある。例えば、論語によれば最も大事なことは如何に生きるかということである：“生まれながらにして人間相互に大きな違いは無い；習慣的行動の点で個人差は大きくなっていく・・・。英知と愚昧は変わらないのである”(17. 2a/b)。⁽⁶⁴⁾

新約聖書に報告されているイエスの教えには平等な人間の尊厳という概念がある。即ち、彼はしばしば社会の貧困者や賤民の需要に寄与したのである。彼は人間の精神的尊厳をも承認した：“心穏やかなる者に幸いあれ。彼らがこの世を引き継いでいくのだから”(マタイ伝福音書 Matthew 5. 5)。同様に、人間が本質的に平等であるという強い意識がコーランに浸透している。例えばコーランに次の言葉がある：“われらはアダムの子供たちを引き受けて彼らに陸と海を与え、生きるすべを与え、われらが作りし何にもまして彼らを愛した”(17. 72)。⁽⁶⁵⁾ 辞世となった訓話 Farewell Sermon の中でモハメッドは言っている：“汝らすべてはアダムを祖先としている。アダムは人間である。確かにアラブ人は非アラブ人より優れているわけではなく、非アラブ人がアラブ人より優れているわけでもない。白人が黒人より優れているわけではなく、その逆でもない。優れているということは信心深さに由来するのである。汝らの中でもっとも高貴な地位を占める者は最も信心深い者である”。⁽⁶⁶⁾ また、バハ教の教典は言う：“神が評価するところでは、万民は平等である：神の正義と衡平 His justice and equity が支配する地においていかなる差別もありえない”。⁽⁶⁷⁾ 更に同教典は諸民族の平等を立証している。バハ＝ウラー Baha’ u’ llah は助言する：“人種差別に目を瞑り、万民を一体的存在として受け入れなさい”。⁽⁶⁸⁾ 女性の地位に関して、アブドル＝バハ ‘Abdu’ l-Baha は公共部門で男性との完全な平等が達成されない限り世界平和も実現しないと言う：“女性が世界の問題に男性と完全に平等の資格で参加し、法と政治の分野で自信と能力を示せば、戦争はなくなるであろう”。⁽⁶⁹⁾

(注)

(58) Universal Declaration, preamble, § 1.

(59) Ibid., § 2.

(60) 私はここで宗教が女性の地位に関してどう観ているのかという重要なテーマを論ずるつもりは無い。この問題を詳細に論じた著

作として次を参照されたい。Sharma, *Women in World Religions*. 私としては、古典的名著の多くが一般的・普遍的な平等原則 — 女性や他の歴史的従属集団を主体として包括するものと理解できる (また理解すべき) 原則 — を明確に表明していることを証明できれば十分であろう。

- (61) See, e. g., Kellner, “Jewish Ethics”, 84 – 85.
 (62) See Salgado, “Equality and Inequality”, 60 – 61.
 (63) See Smith, *The World Religions*, 98.
 (64) イレーネ=ブルーム Irene Bloom によれば、この言葉は“人間

の基本的相似性の確信と人格の発達を通じて個人が差別化されるとの認識”を表明している。Bloom, “Confucian Perspectives”, 122.

- (65) See Rahman, *Major Themes of the Qur’ an*, 45 – 46.
 (66) Quoted in Weeramantry, *Islamic Jurisprudence*, 173.
 (67) ‘Abdu’ l Baha, *The Promulgation of Universal Peace*, 182.
 (68) Quoted in Shoghi Effendi, *The Advent of Divine Justice*, 31.
 (69) ‘Abdu’ l Baha, *The Promulgation of Universal Peace*, 135.

2.4.2. 普遍の人権と及び他人の人権を尊重すべき普遍的義務

国連憲章および世界人権宣言によれば、人類の一員としてすべての人間が同等の尊厳を持つとの意味は、各人が人権を保有し相互にそれを尊重すべき強い義務をも負っているということである。この関連で国連憲章前文は、“われら連合国の人民は” “基本的人権と人間の尊厳および価値と男女の同権とに関する信念”⁽⁷⁰⁾ あらためて確認すると宣言している。同じく、既述の通り、世界人権宣言は“人間のすべてが保有する平等で不可譲渡の権利”を承認し、すべての人間が“生まれながらにして自由であり、尊厳と権利において平等である”⁽⁷¹⁾ と宣言している。しかし、同宣言は同時に、誰もが“自己の人格の自由で完全な発達が可能になるような社会に対して義務”⁽⁷²⁾ を負っていることを認めている。そうした義務には、少なくとも默示的に、他人の“平等で不可譲渡の権利 equal and inalienable rights”を尊重する義務が含まれている。⁽⁷³⁾ 世界人権宣言が指摘しているように、このような相互的権利および義務はすべての人間の“家族的 familial” 絆から生まれていると考えることができる。人類統合の原則は、更に一步進んで、こうした倫理的義務の積極的履行を求めているのである。

私が考察している古典的著作に現れている道徳論は、そのほとんどが普遍的人権とそれを尊重する普遍的義務を支持していると解釈することができる。実際に、古典的道徳論が提示した価値観が普遍的人権概念の普及に寄与したことを示す歴史的証拠がある。ある政治学者の言葉を借りれば、“人権の歴史的発祥の源を探ると、世界的宗教を検証した人文学者の足跡にたどり着く”。⁽⁷⁴⁾ すでに検証したとおり、大半の古典的道徳論は普遍的人権概念を支持する平等な人間の尊厳を承認していると解しうる。勿論、歴史的には人権原則に反する解釈がしばしば行われ、伝統的宗教の教義が本当に“人権 human rights”⁽⁷⁵⁾ 概念を承認しているのかどうか論争があったことも事実である。

ここでこうした難しい問題に解答を出すことはできないが、古典的道徳論の中には他人の人権を尊重すべき人権上の義務という概念に一致し国連憲章や世界人権宣言上の基本的倫理原則を支持するものがあるということである。私が検討した古典的道徳論の大半が、他人の人権と利益を配慮すべきすべての人間の本質的義務を承認している。貧困者、傷病者、弱者、圧制の犠牲者に対してすべての人間が支援の手を差し伸べるべき特別の義務を負っている。更に、古典的道徳論の多くは、2.8 節で詳述するとおり、他人の権利を防衛するために援助する義務を提唱している。

例えば、バガヴァド=ギータ Bhagavad Gita は、寛容・愛他心・生き物への憐み・無害性 (ashimsa) ・優しさ・非暴力などの対人的有徳行為の積み重ねを薦めている。⁽⁷⁶⁾ ヘブライ教の教典ではユダヤ人に対して積極的に被抑圧者や弱者の権利を擁護するよう戒めている：“口の利けない者に代わって話さない。不幸な者すべてを弁護しなさい。正しく判断し話しなさい。貧しき者と救いを求める者のために戦いなさい” (箴言

Proverbs 31. 8 – 9)。実際、預言者イザヤ Isaiah は、被抑圧者が解放される日が来ることを約束したのである：“貧しきものに喜びを与え、心病む者を救うため、囚われし者を解放するために” 救世主が降りたもう (イザヤ書 Isaiah 61. 1)。仏教の教典によれば、行いは同輩の人格の向上を目的としなければならない：“2 面性のない公正な思想の木がこの世界に枝葉を伸ばす。その木は同情の花と果実をつけ、人がその木に名をつける。” “人には何の役にもたたず施しもしないその木はサマラ Samara (生と死の世界) の果実に過ぎない。この果実を採るよりも自我を放棄するほうが好ましい。”⁽⁷⁷⁾ これらの記述に依拠して、現代の多くの学者は仏教の教典に見える人権思想を支持している。⁽⁷⁸⁾

『論語 Analects』の中で、孔子も自分以外の人間に対する多くの義務について、特に慈悲の心 (=仁) を持つ義務を説いている。更に彼は、信義、誠実、忠義、忍耐、敬愛、高潔、勤勉、そして温和の徳を説いている。⁽⁷⁹⁾ 現代の多くの儒教研究者が主張しているとおり、こうした義務や徳目は今日の多数の人権を承認するための論拠になりうる。⁽⁸⁰⁾ 同じように、“善良なるサマリア人 Good Samaritan” の話を含めて、イエスが提示した必須の倫理上の義務の多くは人間の相互的権利の存在を証明するのに役立つかもしれない。⁽⁸¹⁾

コーランの次の 1 節は人道的配慮や慈善や奴隷の解放という徳義的義務を人種・国籍・性別・宗教にかかわらず推進すべきことを我らに求めている：“汝が西を向こうが東を向こうがそれは信仰の結果とは言えない。真実の信仰とは、神と最後の審判と天使と聖書と預言者たちを信じ、親族や孤児や貧乏者や旅人そして物乞いに大事な財産を分け与え、奴隷を身請けし礼拝を実行し施しをすることなのである” (2. 172)。よそ者であっても他人を助けよと説く教えはコーランの別の 1 節にも現れている：“親族であれ他人であれ汝の隣人に・・・好意を持つべし” (4. 41)。そして信ずるものは“貧乏者や孤児や虜囚に” 神の恩寵として食べ物を与えなければならないのである。信ずる者は言うはずである：“我らは神の御名で施すだけである：あなたからの返報を期待いたしません。御礼には及びません” (76. 8 – 9)。

最後になったが、バハ Baha の著作が基本的な人権を強調している。アブドル=バハ ‘Abdu’ l — Baha によれば、“バハウラー Baha’ u’ llah は平等な人権標準を承認し採択する必要があると説いた。”⁽⁸²⁾ 更に、バハ Baha の著作は、完成した人間の特性が“他人の権利を尊重する点にある”⁽⁸³⁾ ことを教えている。

現代国際法及び著名な各種道徳論で承認されている人権は、基本的な倫理諸原則と同様、その道徳的重要性にしたがって、原則的な分類が可能である。(See Fig. 2) 最重要の権利は“本質的 essential” 人権と称することができよう。“本質的 essential” という言葉を使ったのは、これらの人権が等しく人間の尊厳を享有するための最低限の基準を示しているからである。

これらの人権は多様性の統一という上位原則に密接に関連するがゆえに最高の道徳的価値が認められるのである。更にその重要性のゆえに、それらの権利については道徳的に遵守を拒否する理由が見当たらないのである。⁽⁸⁴⁾しかし、このカテゴリーの人権は、人権一般と同様、世界人権宣言 § 29 にいわゆる“民主社会で他人の権利・自由を正当に承認・尊重し、道徳・公序・一般的福祉という正当な目的を侵害しない”⁽⁸⁵⁾ ようにもつぱら合理的制約に服する。しかし、本質的権利の場合、そうした合理的制約は限定的に狭く解釈適用されなければならない。以下で、私は、生命や身体の安全、更には生存や道徳的選択の自由、不当な武力行使からの保護を含む若干の人権が本質的人権として、その享有の無差別が保障されるべきことを提案している。(See Fig. 3)しかし、それ以外の人権が本質的人権に値するかどうかという点について、本書では詳細な研究は紙幅の関係で行っていない。⁽⁸⁶⁾

本質的人権 essential human rights は、所謂“強制的 compelling”権利の下位概念である。後者は多様性の統一という卓越の原則に直接の論理的関係を有するがゆえに特に高い道徳的評価と優先度が認められている権利である。最後に、強制的権利については“基本的 fundamental”権利の下位概念として理解できよう。後者は多様性統一の原則に論理的に関連しているがゆえに道徳的に重要で優先的効力を認められる現代国際法上の全ての権利である。今後、私は“本質的 essential”とか“強制的 compelling”とか“基本的 fundamental”とかいう用語を、現代国際法が承認している人権の法的側面よりも道徳的側面を指称するために用いることにする。

強制的及び基本的人権も前記の一般的利益のためにその行使が合理的範囲で制約される。こうした制約は本質的人権の場合に比して広範囲に及びうる。私はここで強制的権利と基本的人権の分類法についてこれ以上深入りすることはできない。しかし、私は第3章で、政府と協議する権利や選挙を通じて政治に参加する権利や本質的人権を含む全ての人権を無差別に享有する権利などが少なくとも基本的(せいぜい強制的)権利と見るべきであって本質的権利と見ることはできないと指摘した。

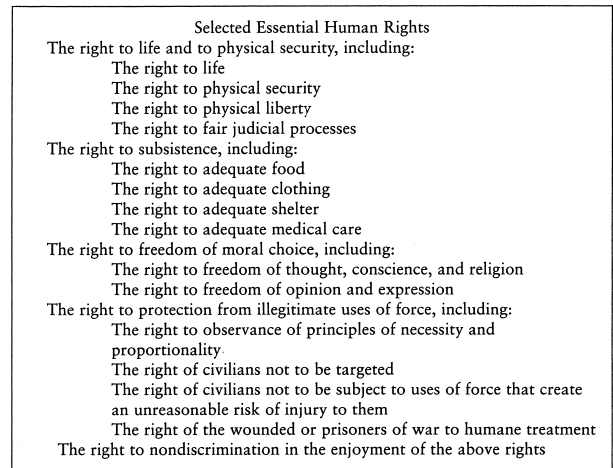


Fig. 3. Selected essential human rights

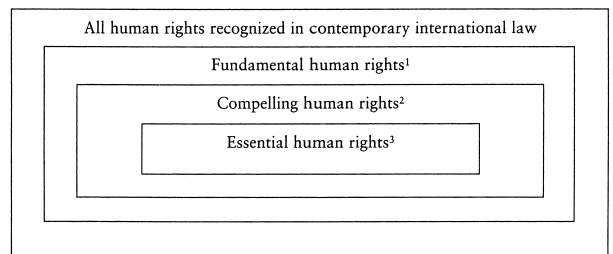


Fig. 2. A proposed classification of human rights

¹ Fundamental human rights are those human rights recognized in contemporary international law which morally are deserving of significant weight because of their logical relationship to the principle of unity in diversity, and which morally merit a significant degree of preemptive effect. They appear to encompass all of the rights recognized in the Universal Declaration of Human Rights.

² Compelling human rights are those fundamental human rights which morally are deserving of especially high weight because of their direct and immediate logical relationship to the preeminent principle of unity in diversity, and which morally merit a high degree of preemptive effect.

³ Essential human rights are those compelling human rights which are among the most minimal requirements for the enjoyment of equal human dignity. They deserve the highest weight morally because they are so closely related to the preeminent principle of unity in diversity. Further, because of their importance, they should normally preempt morally any potential reasons for not respecting them.

(注)

(70) U. N. Charter, preamble.

(71) Universal Declaration, preamble, § 1.

(72) Ibid., § 29 ①.

(73) See *ibid.*, preamble.

(74) Ishay, “Introduction”, xiv.

(75) See, e. g., Donnelly, “Human Rights and Human Dignity”.

(76) See Bhagavad Gita 12. 13 – 20, 13. 7, 16. 1 – 3, 18. 51 – 53, and Edgerton, “Interpretation of the Bhagavad Gita”, 183 – 86.

(77) Sahara, “Dohakosha”, vv. 70 – 112, in Conze, *Buddhist Scriptures*, 179 – 80.

(78) See, e. g., Unno, “Personal Rights and Contemporary Buddhism”, 140.

(79) See, e. g., Analects, 1. 6, 1. 8, 1. 12, 12. 10, 15. 27, 17. 5.

(80) 『論語』がとく諸原則を現代の人権概念に関連付ける試みについては、以下の文献に多くの論稿が載っている。Bary and Weiming, *Confucianism and Human Rights*.

(81) See, e. g., Harakas, “Human Rights”, 18 – 19.

(82) ‘Abdu’ l-Baha, *The Promulgation of Universal Peace*, 182.

(83) ‘Abdu’ l-Baha, *The Secret of Divine Civilization*, 40.

(84) 人権がある程度の優先的効力を持つとの原則を論じた著作の例として次を見よ。Raz, *The Morality of Freedom*, 192 (“権利の特殊性は個人的利益の源泉という点にあり、権利の優先的効力は権利者以外のものに義務を課す点に善く現れている”).

(85) Universal Declaration, § 29 ②.

(86) したがって私は、本章で指摘されながら本質的権利として性格付けされていない他の権利が詳細な検証に基づいて本質的権利と認定される場合もあることを否定するものではない。

2.4.3.A 統治に関する信託理論 Trust Theory と制限国家主権
個人が小社会の一員としてそれに参加することが倫理的に望ましいとの原則と全ての人間が人類社会の一員として平等の権利と尊厳を認められるという原則から、各種小社会の構成員相

互間の協力を促す統治制度の正当性が導かれる。これら2つの原則は同時に、政府及び国家機関一般の最重要機能の1つが各国家の構成員の権利と尊厳との維持にあることを示唆している。即ち、権力を持つ個人や組織は権力行使の対象たる社会構

成員のために受託者 trustees として行動し、人権の尊重と保護に努める倫理的義務を負っているのである。つまり、国家主権は基本的倫理上の義務によって必然的に制約されているわけである。

統治に関する信託理論とそれから派生する制限国家主権原則は国際的人権規範の発達に含まれている。しかし、(第3章で論ずることであるが) 国連憲章は国家主権というもっと頑強な概念をも支持していると解されている。例えば、国連憲章 § 56 の下で加盟国は、とりわけ“人種・性・言語・宗教による差別なく全ての者のための人権及び基本的自由の普遍的尊重と遵守”を確保するため“国連と協力して共同及び個別の行動を執ることを誓約”⁽⁸⁷⁾している。先に見たように、世界人権宣言は“国際社会の機関 organ of society”としての国家に人権と基本的自由に対する尊重を促進しその普遍的かつ実効的承認と遵守のための漸進的措置を執るよう求めている。⁽⁸⁸⁾更に、この宣言によれば、国家は権利に対して、“他人の権利や自由の正当な承認と尊重を確保し、民主社会の道德・公序・一般的福祉という正当な利益のため法によって認められた”⁽⁸⁹⁾制約だけを課すことができる。この条項は少なくとも黙示的に統治に関する信託理論を支持している。なぜなら信託理論では、全ての法は市民の権利の“正当な承認 due recognition”を前提として市民のために制定されなければならない、更に民主社会に適合しなければならないと説くからである。

この関連で言うと、私が検討している古典的道德論の多くも、等しく独裁政治を非難し権力者が被支配者に対して正当に振舞う義務を課していると解釈することができる。原文を見る限りでは、支配者は人民の福祉を預かる受託者であると解釈することができる。原文が統治に関する信託理論の表明と解しうる限りで、これらの原文は支配者による正当な待遇を求める個人の権利を黙示的に承認しているのである。このように、古典的道德論は、国連憲章や世界人権宣言と同じく、支配者の“主権 sovereignty”が人権を保護すべき義務によって固有の制約を受けていると考えている。

例えば、ヘブライ教の教典は諸王と支配者と政府関係者に対して、自らの福祉の改善と保全を目的とする被治者一般に対して多くの義務を遂行するよう命じている：“ああ神よ、王にあなたの判断力を、そして王子にあなたの公正さを与えたまえ。さすれば、王はあなたの民を正しく扱い、身分賤しき者を公正に扱うであろう。・・・王に賤しき者を守らせ、貧しき者に施しをさせ、悪しき者を撃退させよ。・・・なぜなら、王だけが貧しき者、即ち身分賤しき者を救えるのだから。王が貧しき者の世話をし施しができるのだから。王が貧しき者を詐欺と無秩序から救えるのだから” (『聖』詩篇 Psalms 72. 1 - 14)。トラトー Torah によれば、王自身は法の支配を受ける。イスラエルのどの王も発見された法に従わなければならない (Deuteronomy 17. 18 - 20)。法学者シャブタイ＝ローザンヌ Shabtai Rosenne は、古典的な“ユダヤの宗教的教義は国家行為や国家理由や主権それ自体に内在する神聖なエゴイズムを強烈に拒否している”⁽⁹⁰⁾と述べている。

仏教の教典も王の責務としてとりわけ人民のために法と秩序を維持し人民の経済的福祉を促進すべきことを指摘している。⁽⁹¹⁾要するに、仏教学者によれば、地上の権力は“公正な支配を支えるためのものであり、・・・国家は用心深くなくてはならず、人権の享有を妨げてはならない。”“最終的な主権は支配者にも人間にも神にも、更にはどんな国家機関にも存せず、国

家自体にも帰属しているわけではない。それはダーマ Dharma すなわち永遠の公正原則 principle of righteousness に求められるのである。”⁽⁹²⁾

孔子は人民の利益を図る統治を実践しているか否かが君主を判定する基本的基準になると考えた。⁽⁹³⁾君主は優しく公正な統治を心がけなければならない；確かに君主は“他者への思いやりを持つ”必要がある (論語 Analects 1. 5) . 君主は寛大な心を持って人民を滋養しなければならない (5. 16), “人民を豊かにし”教育を施さなければならない (13. 9)。孟子も、支配者が国家ではなく被治者即ち人民に対して負う責務が最高の価値を認められることを強調している：“人民こそ [国家内で] 最重要の要因である；生産物の問題は第二義的である；そして国家は最も軽い存在である。”⁽⁹⁴⁾

新約聖書の本文、とりわけ本章 2. 5 節で分析されているローマ語の 1 部分は、民族的政権は単に土着の事実上の実体であり、正当な統治をしない限り神の承認は受けられないことを確認している。更に、聖ペテロをはじめ使徒達が禁令に逆らって新しい宗教を布教した科で起訴されたとき、彼らはこう答えた：“われらは人間の権威ではなく神に仕える者です” (Acts 5. 27 - 29)。

コーランも神のみが究極の権威であって全ての支配者が被治者に対して正当に行動する義務を負っていると言っている。⁽⁹⁵⁾コーランに拠れば、神のみが唯一の主権者 sovereign である。なぜなら、“天上と地上の王国、そして両者の間の森羅万象すべてが神に帰属するからである” (5. 20)。コーランはすべての市民のみならず支配者をも対象として論じていると看られる 1 節で次のように述べている：“神は汝に預かり物を所有者に返すよう命じておられる；神は汝が人民を裁くとき公正に裁くことを命じておられる” (4. 61)。更にコーランはダビデ王が地上における神の代理者であって公正な統治を行うよう求められていたという：“さあ、ダビデよ。われらは汝を地上の王に任命した；人民を公正に裁き、気まぐれを起こしてはいけないのだよ” (38. 25)。これらの諸原則を守るカリフは地上における神の補佐者または代理人とみなされ、神法 divine law による制約を尊重し、神の委任を遂行する際に正義を遵守しなければならない。⁽⁹⁶⁾

バハ教の教典で、バハ＝ウラー Baha' u' llah は支配者に対して正義と人道の精神に基づいて人民を扱うよう論じている。彼は支配者たちに被抑圧者を援助し人権を保護する義務を引き受けるよう要求している：“抑圧的独裁制に陥らないように人民を公平に扱い、君主としての高邁な正義感を全人類に示すことが汝の明らかな義務ではないのか？神は汝の手に人民に対する統治をゆだねたのであるから、正義を持って政治を行ひ民の権利を保護し悪人を罰するに何を憚ることあらんや。”⁽⁹⁷⁾アブドル＝バハ 'Abdu' l-Baha は、“個人の権利の自由な行使と個人の身体と財産の保障”⁽⁹⁸⁾を実現すべき政治の重要性を強調した。あれこれ理由をつけて、バハ教の教典では、熱狂的な国家主権原則は排除されている：“世界は成熟しているのであって、国家主権の迷信を捨てて人類の一体性を承認し、一体性を具体化する最善の機構を樹立しなければならない。”⁽⁹⁹⁾

私が引用した古典的道德論だけでなく国連憲章や世界人権宣言でも表明している統治の信託理論から派生する倫理的制限国家主権論は、国家自治 state autonomy に第一義的重要性を認める倫理観とは際立った対照を成している。後者の倫理観を代表する例として、19 世紀のドイツの哲学者ヘーゲル Hegel を挙げる事ができる。彼は民族国家を“現世の絶対権力 the

absolute power on earth”⁽¹⁰⁰⁾ と考えたのである。更に、既述の通り、国連憲章および世界人権宣言で表明されている人類統合原則に関連する国家主権論は現代の共同体論者が説く理論とは異なる。例えば、哲学者ミッチェル＝バルツァー Michael

Walzer は、かつて、国家及びその自治の道徳的価値を強烈に擁護し、個人で構成される地球社会の存在及び道徳的妥当性に反対したのである。⁽¹⁰¹⁾

(注)

(87) U. N. Charter, § 55 (c), 56.

(88) Universal Declaration, preamble.

(89) Ibid., § 29 ②.

(90) Rosenne, “The Influence of Judaism”, 149.

(91) See Jayatilleke, “The Principles of International Law”, 528 – 33.

(92) Ibid., 472, 478.

(93) See, e. g., Analects 13. 16.

(94) Legge, *The Works of Mencius*, bk. 7, pt. 2, chao. 14, sec. 1 at 483.

(95) See, e. g., Weeramantry, *Islamic Jurisprudence*, 115 – 16.

(96) See, e. g., Khadduri, *War and Peace*, 11 – 12, 14 – 18.

(97) Baha’ u’ llah, *Cleanings*, 247.

(98) ‘Abdu’ l-Baha, *The Secret of Divine Civilization*, 115.

(99) Shoghi Effendi, *The World Order of Baha’ u’ llah*, 202.

(100) Hegel, *Hegel’s Philosophy of Right* (trans. Knox), §331 at 212.

(101) See, e. g., Walzer, “The Moral Standing of States”, 234 – 35. 主権と人道的干渉に関するワルツァー Walzer の見解は、近年本文で指摘した原則にいつそう近づいているようである。See, e. g., Walzer, “The Politics of Rescue”.

2. 4. 4. 生命の権利と身体の安全

Right to Life and Physical Security

全ての人間が平等の権利と尊厳を持つとの原則は、とりわけ、全ての人間が生命の自由と身体の自由 — 人間の肉体的存在に関するこれらの本質的かつ最小限の保護は人間が自由に肉体的・知的・倫理的な努力を遂行するのに必要である — を享有することを意味している。そうした権利には身体的自由に関する権利が含まれている。生命と身体の安全の権利の尊重は、更に、犯罪で起訴され生命と身体の自由が刑罰による危険に瀕している個人が公正で適当な手続的保障を与えられるべきことを要求している。

こうした理由により、これらの権利は、先に述べた人権の分類法に従えば、“本質的 essential”人権と呼ぶことができよう。⁽¹⁰²⁾ この関連で言うと、世界人権宣言は、身体の自由と公正な裁判を受ける権利を含めて、生命及び身体の安全に対する権利について、当宣言中で最重要の地位を占める意味で本質的である essential と認めているようである。例えば、権利享有における無差別の原則を別として、世界人権宣言が明示している第1の実質的権利は“生命、自由及び身体の安全に対する権利 right to life, liberty and security of person”⁽¹⁰³⁾ である。後続の2か条は奴隷及び拷問を禁止しているが、この両者は身体の安全と自由に対する特に甚大な侵害と看做されているからである。⁽¹⁰⁴⁾ 更に、その後の一連の条文中、法の前での平等と保護の権利、権利侵害があった場合に裁判所で実効的な救済を受ける権利、恣意的な逮捕・監禁・追放の禁止、公正で公開の刑事裁判を受ける権利、無罪の推定、事後法による処罰 ex post facto criminal punishments を保障している。⁽¹⁰⁵⁾ 更に、世界人権宣言の前日に採択されたジェノサイド条約は、ジェノサイド — 生命及び身体の安全に対する権利のもっとも重大な侵害形態のひとつ — が国際法上の犯罪であって締約国が防止及び処罰の義務を負うことを確認している。⁽¹⁰⁶⁾

繰り返して云うと、多くの古典的徳論はとりわけ本質的権利と類似の権利を保障していると解釈することが可能である。古典的徳論の多くは、個人によるか国家によるかを問わず、不当な殺戮を非難し、他人の身体の完全な安全に対する尊厳を汚す行為を非難している。又それらは刑事被告人に対して手続的保障を認めているし、恣意的な抑留や刑の執行を明示的にまたは黙示的に禁止している。

例えば、ジータ Gita は、“あそこの敵は私が切り殺した。こ

この敵も私が殺した”と人殺しを自慢するような人間は“地獄に落ちる”(16. 14 – 16) べきだと言っている。トラー Torah は殺人 murder を禁止している。(例えば、『出エジプト記 Exodus 20. 13』を見よ)『出エジプト記』には特に、“無罪で正当な者を死刑にして”(Exodus 23. 7) はいけなとの命令が含まれている。トラーは無罪の人間1人1人の生命の価値を強調している。この関連で言えば、後世のラビ学派の学徒は次のように言っている。“異教徒が我が人民に「死罪に処すべき者1名を差し出せ。さもなくば皆殺しにするぞ」と通告すれば、イスラエルは1名たりとも差し出さず皆死を選ぶであろう。”⁽¹⁰⁷⁾ 更に、トラーによれば、殺人の容疑者は目撃者1名以上の証拠に基づいてのみ死刑を執行され、死刑の合法的執行の範囲を大きく制限している。⁽¹⁰⁸⁾

仏教の教典によれば、仏陀は殺戮と武器取引を禁じたという。⁽¹⁰⁹⁾ 仏陀は更に有罪の認定と刑罰の決定に際し、少なからぬ公正な手続的保障を求めたという。⁽¹¹⁰⁾ 孔子も『論語 Analects』のなかで、君主は“自らに従う者を生かすために従わない”者を殺してはならないと言っている。彼はいう：“汝は支配者である to govern : 殺戮 killing は何の利益ももたらさない。汝が善を欲すれば、民はそれに応えるはずである”(12. 19) (原文のまま)。更に、国家は暴虐や殺戮に従事すべきではなく、それを許してもいけない：“有徳の君子が国家100年の大計を立てるならば、その国は最終的に暴虐もなく殺戮もなくなるであろう — これは真理である!” (13. 11)。

イエスは“汝、殺すべからず”(『マタイ伝 Matthew』19. 18) の教えを再確認している。この言葉で彼は暗黙のうちに、彼のような刑事被告人に対して最低限の公正な手続的保障を与えるよう求めたのである。例えば、イエスは、高位の聖職者がイエスを不正に告発しないように、警官がイエスを不当に殴打しないように (John 18. 23)、そして代書人やパリサイ人が正義をないがしろにしないように求めたのである (『マタイ伝 Matthew』23. 23)。同じく、コーランも殺人その他の犯罪に対する応報として死刑を課す場合の外、死刑を認めないとする聖書の教えを承認し、人命の尊厳を強調している：“例えば私たちはイスラエルの子供たちに、殺戮や侵略の報復を恐れて殺戮を繰り返す者は同様の報いを受けるのであり、他者の命を救うものは自らも救われるのだと論じたものである”(5. 35)。そして、コーランは“お互いに殺しあうな”(4. 33) と論じている。バハ教教典によれば、“殺人、窃盗、裏切り、詐欺、偽善、残

忍は悪であり非難されるべきである。・・・殺人を犯せば、責任の追求あるは当然である。”⁽¹¹¹⁾ 更に、バハ教の教典は、刑

事被告人を含め全ての個人が“平等で正当な待遇を受ける権利”⁽¹¹²⁾を保障されなければならないと言っている。

(注)

(102) 多くの人権理論では、生命の権利が最も本質的な人権であり、公正な待遇を受ける権利も本質的な人権であることを認めている。

See, e. g., Milne, *Human Rights and Human Diversity*, 124 – 31.

(103) 世界人権宣言 § 3.

(104) See *ibid.*, § 4, 5.

(105) See generally *ibid.*, § 6 – 11.

(106) ジェノサイド条約 § 1.

(107) *Tosefta Terumot* 7. 20, quoted in Hirsch, *The Most Precious*

Gift, 65.

(108) See Numbers 35. 30, and Deuteronomy 17. 6, 19. 15. これらの要件に基づいてラビ法学が説く“死刑の事実上の廃止”については、次を見よ。Fishbane, “The Image of the Human”, 19.

(109) See de Silvia, “Buddhist Ethics”, 66.

(110) See Jayatilleke, “The Principles of International Law”, 522 – 24.

(111) ‘Abdu’ l - Baha, *Some Answered Questions*, 266 – 67.

(112) ‘Abdu’ l - Baha, *Paris Talks*, 154.

2. 4. 5. 生存の権利 Right to Subsistence

生き残るために必要な全ての保護を受ける権利として理解されている生命の権利の観点から言えば、全ての個人は適切な衣食住を提供される権利 — 即ち、生存の権利 — を持たなければならないことになる。この権利は人間の生存に必要であるがゆえに本質的な人権の1つと考えなければならない。⁽¹¹³⁾ この関連で再論すると、世界人権宣言 § 25 は、誰もが“衣・食・住・医療などの自己と家族の健康と福祉のための一定の生活水準を享受し、合わせて必要な社会サービスを受ける権利を有する”⁽¹¹⁴⁾と宣言している。この権利を実現するには政府をはじめ多くの行為主体の活動が必要であり、又、長期にわたる粘り強い努力が必要であるけれども、この権利を倫理上本質的な人権として承認すべきである。

多くの古典的道德論はそうした権利の道徳的本質を承認していると解しうる。確かに古典的道德論では随所で、全ての個人及び国家が貧困者に生存に必要で十分な衣食住その他の基本的必需品を支援すべき道徳的義務を負っていると述べている。少なくとも、古典的道德論はこうした義務を推進すべきものと考えている。なぜなら、こうした義務は道徳的権利の積極的価値を含意しているからである。

例えば、バガヴァド=ジータ Bhagavad Gita によれば、全ての個人は“それに値する worthy”他者に対して、見返りを求めず施しをする義務があるという (17. 20 – 21)。そして、ジータ Gita は、“同情心のある compassionate” (12. 13) 人間と

“気前のいい generosity” (16. 1) 人間を賞賛するのである。ヘブライ教の教典が示す多くの規範も貧困者に対する配慮を反映している。例えば、トラトー Torah は、土地所有者が畑地の一部を寄付して“よそ者や孤児や寡婦” (Deuteronomy 24. 19 – 21) の必要に応える義務が有ると述べている。多くの論者は、こうした行為が慈善的行為ではなく貧者の権利と看すべきだといっている。⁽¹¹⁵⁾ 仏教の教典は、仏陀が弟子たちに不幸な人々への自発的喜捨を勧めたことを詳しく記している。⁽¹¹⁶⁾ 又、『論語 Analects』の中で、孔子は人民のために食糧を含めた福祉を提供するよう君主に求めている (12. 7)。

イエスは善良なる人々に貧者に対する喜捨を行うよう諭した (ルカ伝福音書 Luke 18. 22)。コーランは、“乞食と賤民”は富裕の信者の財産を分けてもらうことができると記し、彼らの経済的権利を承認している (51. 19)。⁽¹¹⁷⁾ こうした訓言はザカト法 law of *zakat* の中に公式化されている。即ち、同法は全てのイスラム教徒に対して彼らの財産の一定割合を貧者のために喜捨するよう要求しているのである。⁽¹¹⁸⁾ 更に、バハ教の教典は次のように言う：“万民は生きる権利を持ち、休息の権利を持ち、相当程度の福祉を享有する権利をも持つ。金持ちが宮殿で贅を尽くした快樂にふけることを認めるならば、貧者も生活の必要物資を受け取る権利があるというべきである。誰も餓死していいはずがない。誰もが十分な衣服を与えられるべきである。一方で生活に困る人がいるのに、他方で贅沢をする人間がいていいはずはない”。⁽¹¹⁹⁾

(注)

(113) 多くの政治理論家や政治哲学者も、道徳的本質を持つ権利として生存権 right to subsistence を支持している。See, e. g., Vincent, *Human Rights and International Relations*, 143 – 50.

(114) Universal Declaration, § 25 ①.

(115) See, e. g., Polish, “Judaism and Human Rights”, 50.

(116) See *Sutta Nipata, Maghasutta*, in Woodward, *Some Sayings of the Buddha*, 92 – 93.

(117) コーランが貧者の権利を承認していることについては次を見よ。Rahman, *Major Themes of the Qur’ an*, 38 – 42.

(118) See Weeramantry, *Islamic Jurisprudence*, 59 – 60 ; Rahman, *Major Themes of the Qur’ an*, 40 – 42.

(119) ‘Abdu’ l - Baha, *Paris Talks*, 131 – 32.

2. 4. 6. 道徳的選択権 Right to Freedom of Moral Choice

世界人権宣言は、“思想・良心・宗教の自由”と“意見発表の自由”⁽¹²⁰⁾を承認している。これらの権利は多様性の統一という包括的原則が個人の帰属する小社会だけでなく個人自体にも適用されることを意味していると解している。個人の平等と尊厳の原理に結びついている多様性統一の原則は、全ての個人がとりわけ宗教的道徳的問題について個人的見解を形成する基本的権利を有すること、そして個人的知見や生活設計や社会的立場の多様性が高度に尊重されるべきことを要求している。このよ

うに、各個人は思想・良心・宗教・意見発表の自由と道徳的選択を行って行動する権利を認められなければならない。即ち、これらの権利を一括して表現すれば、“道徳的選択の自由 freedom of moral choice”認められなければならないのである。

道徳的選択の自由は、もしそれがなかったら個人は多様性統一の原則をはじめとする基本的倫理諸原則を受容して行動できなくなるという意味で、本質的な人権である。従って、道徳的選択の自由こそは、人間の尊厳を享有するための最低要件の1つであり、多様性統一の原則との緊密性のゆえに最も重視される

べきである。道徳的選択の自由は、その性格上、不遵守を認めないのが普通である。しかし、現代国際法上明確になっている他の倫理的諸原則に照らして、道徳的選択の自由も道徳的拘束力を持っているといえる：道徳的選択の自由は、他の倫理的諸原則に従って行使されなければならない、又、“〔個人の〕人格の自由で完全な発達が可能となるような社会に対してのみ負担する責務”⁽¹²¹⁾と両立して行使されなければならない。

多くの古典的徳論は、現代国際法上の道徳的選択自由の原則に合致し、その道徳的本質を裏付ける記述を含んでいる。例えば、宗教的信念に絡んで強制することを禁止する記述が見られるのである。ジータ Gita の近年の注釈者の中には宗教的寛容の教えの中にその趣旨を見出している者もいる。⁽¹²²⁾ヘブライ教の教典では、モーゼの十戒は神の予定を受け入れそれに拘束されることを選んだ全ての者を拘束するとしている。⁽¹²³⁾ユダヤ人の論者の中には、良心の自由は表現の自由の基礎であると主張する者もいる。⁽¹²⁴⁾仏教の教典に、仏陀が人々に自力で宗教的真理を探究するよう説いたことが記されている。“伝聞や他人の話やうわさ、更には自己の信念に対する他人の評価などに惑わされてはいけない・・・自らの会得したところ：‘この教えは正しくない・・・これに従ったら損をして苦しむだけだ’ — だからこの教えは守る必要は無い”という判断を大切にしなさい。⁽¹²⁵⁾多くの学者は、仏教の教典も異教に対する宗教的寛容を信徒に論じていると解している。⁽¹²⁶⁾そして、『論語 Analects』のなかで、孔子は何人も自己の意思どおりに行動する権利を奪われないことを教えている：“三軍の将は死しても、匹夫の勇を奪うことはできない”⁽¹²⁷⁾ (9. 26)。

イエスは人々に対して真摯な精神的探求によって自力で真理に到達するよう求めた：“神の意思を実践しようと決心した者は、教えが神から出たものかどうか、又、私が自己の責任で話しているかどうか、全てわかるはずである” (John 7. 17)。そして彼自身の行動を見ると信条を異にする人々への尊敬の気持ちが現れている場合が多い。異教徒である“善良なるサマリア人 Good Samaritan”を賞賛しているのはその1例である。聖パウロは信徒に対して他人を裁かないよう訓戒した。その理由として彼は、神が万人を信条や国籍によらず行動に基づいて、“神が公平を世に示す”形で“ユダヤ人もギリシア人も同等に”裁いてくださるからだと言った (Romans 2. I-II)。

多くのイスラムの学者によれば、信念は人格に固有のものであって個人の神の啓示への帰依や倫理原則の遵守によって確立していくものであるとコーランが教えているという。⁽¹²⁸⁾従って、彼らの見解によれば、誰も他人に宗教を強制する権利を持たないことになる。この関連で彼らはコーランの次の1節を引用するのである：“信仰を強制してはいけない” (2. 257)。宗教的共同社会のレベルでの話であるが、コーランに拠ればイスラム教徒には信者の共同体即ちウマ umma を結成する権利があるという。(See, e. g., 3. 100.) しかし、“聖書の民 People of the Book”といわれるユダヤ人やキリスト教徒や他の一神教徒に対して特に寛大な姿勢が随所に見られる。例えば、この文章がそうである：“われらは神を信ずる。我らは、アブラハムに、イシュマエルに、イザックに、ヤコブに、諸部族に、そして我ら自身に伝えられたことを信ずる。又、我らは、モーゼやイエスや預言者たちが示した主の意思を信ずる。我らは彼らと我らの神とを区別しない” (3. 78)。コーランはモーゼの律法 (トラー Torah) やイエスの福音書 Gospel を共に激賞している：“イエスの福音書には我らに対する導きと光明がある。福音書より先に現れたトラーには導きと神に対する恐れが見える” (5. 50)。コーランは更に、キリスト教社会に適用されるのは福音書 Gospel の規範であってイスラムの規範ではないことを指摘している：“福音書を信ずる民には神がその中で述べているところから従って判断させなさい” (5. 51)。聖書の民に非ざる無宗教者についてさえ、コーランはお互いに尊敬し寛容の態度で接すべき事を説いている：“汝には汝の宗教があり、我には我の宗教がある” (109. 5)。そして、無宗教者同士の関係についてコーランは次のように論じている：“お互いに信心の道を歩みなさい：敵意を持たず、恨みを捨てなさい” (5. 3)。

最後に、バハ教の教典は言論に道徳的制約が伴うことを認めつつも、宗教間の共存と信仰の自由と言論の自由を保障している。アブドル=バハ ‘Abdu’ l-Baha の言葉を借りれば、“政治の世界で信条の自由が必要であると同様、宗教の世界においても無制限の信条の自由が認められるべきである・・・。良心の自由や思想・言論の自由が普及すれば — 即ち誰もが自己の人格を表現する形で信念を表明できれば — 発展と成長は必然的にもたらされよう。”⁽¹²⁹⁾

(注)

(120) Universal Declaration, § 18, 19.

(121) Ibid., § 29 ①.

(122) その例として、ラードハクリシュナン Radhakrishnan の解釈をあげることができよう。See Minor, “The *Bhagavadgita* in Radhakrishnan’s Apologetics”, 169.

(123) See generally Agus, “Religious Liberty in Judaism”, 169.

(124) 表現の自由をめぐる議論について次を見よ。Cohn, *Human Rights in Jewish Law*, 107 – 28.

(125) *Anguttara Nikaya*, I. 188, in Woodward, *Some Sayings of the*

Buddha, 189.

(126) See, e. g., Abe, “Religious Tolerance and Human Rights”.

(127) 儒教研究者ブルース=ブルックス E. Bruce Brooks とタエコ=ブルックス A. Taeko Brooks は、“匹夫の‘勇 will’も奪うべからず・・・”の表現の中に“〔論語 Analects のうちで〕現代人が個人の人權を想起するもっとも強烈な宣言的価値を認めている”。Brooks and Brooks, *The Original Analects*, 106.

(128) See, e. g., Sachedina, “Freedom of Conscience and Religion in the Qur’an”, 76.

(129) ‘Abdu’ l - Baha, *The Promulgation of Universal Peace*, 197.

2. 4. 7. 開放的協議 Open-minded Consultation

道徳的選択の自由は、多様性統一の原則と相俟って、さまざまな見解を持つ個人や団体が共通の問題に対してコンセンサスで解答を見出すために率直で心を開いた対話を行い、その解決策を統一的行動で実行するよう求めている。道徳的選択の自由と多様性の尊重とは、関係グループのできるだけ多くのメンバ

ー相互間の公正な意見の交換が必要であることを含意している。同時にそれらと同類の人類 (及び小社会) 統合の原則は、各個人に他人の長所を積極的かつ慎重に受け入れることを求めている。各人は自己の個別利益ではなく所属グループの利益や合法的倫理原則を最大限促進できる解決策を見出すよう心がけなければならないのである。基本的倫理原則としてのこのよう

な協議概念は伝統的な交渉や取引概念とは異なる。なぜなら、後者は相対立する自己利益を満足させるための妥協のプロセスを含む概念だからである。

国連憲章にこのような開放的協議 open-minded consultation という概念を支持していると思われる箇所がある。例えば、憲章前文には憲章制定者達の“寛容を實踐する practice tolerance”⁽¹³⁰⁾ 意図が含まれている。国連の基本的目的には、“諸国間の友好関係”を發達させること、及び“國際問題解決のための國際協力”や人権の尊重を促進・奨励するための國際協力の達成が含まれる。おそらく最も重要な点は、国連が“これら共通の目的を達成するために諸国家の行動を調整するためのセンター”⁽¹³¹⁾ になることであろう。この関連で、国連憲章は総会に“この憲章の範囲内にある全ての問題や事項を討議する”⁽¹³²⁾ 権限を付与している。更に、1950年に採択された平和のための結集決議 Uniting for Peace Resolution で、国連総会は“世界平和を脅かす虞のあるすべての問題に関する安保理常任理事国の全会一致の重要性”を再確認している。同決議は更に常任理事国に対して、“集团的にまたは個別的に、又必要があれば他の関係国と共に、國際平和を脅かし国連の活動を妨げる虞のある全ての問題について、国連憲章の精神と文言に従って立場の違いを克服して合意に至るよう議論する”⁽¹³³⁾ よう勧告している。

ここで私が考察している古典的道徳論の大半の著作は、問題解決または真実發見の方法として個人や指導者相互間の真摯で開放的な協議を支持していると解されている。例えば、トラータ Torah によれば、人間は“偏見を抱かずに”“身分の貴賤を問わず公平に人の意見を聞かなければならない” (Deuteronomy 1. 17)。哲学者レン＝グッドマン Lenn E. Goodman は、『創世記 Genesis 1. 26』で“・・・しましょう Let us make...”⁽¹³⁴⁾ と表現することで、ユダヤの律法学者 rabbis 達は“神でさえも協議なしでは何事も行えない”事を言いたかったのだという。仏教の教典によれば、仏陀は他人の見解に心を開く必要を強調したという。諸学者によれば、人間は他人と対話を行う際に常に疑問を持ちつつ、“相手の立場を誠実に考慮して”⁽¹³⁵⁾ 振る舞わなければならない。仏教の教典に詳述されていると盲人と象の寓話は、真実は多様な側面と顔を持っており自己の狭い認識に固執しては把握できず、むしろ謙虚に話し合うことで真実を完全に把握できることを教えている。⁽¹³⁶⁾

『論語 Analects』では随所で、真実の探求が謙讓と公平無私の精神に基づく他人との協議や他人からの教示によって支えられなければならないことが示されている。孔子は言う：“3人よれば文殊の知恵がある。その中に必ずわが師がいる。私は彼から正しい箇所を学び悪いところを改めるのだ” (7. 22)。⁽¹³⁷⁾ 『論語』は、個人は他人との協議の過程で他人の見解や欠点を批判するよりも、自らに批判的な目を向けるべきだといっている：“自らの悪性を反省した他人の悪性を絶対に攻撃しないことこそ、短所欠点の改善策ではなからうか？” (12. 21)。他方、誠実に協議することは他人の見解をそのまま自動的に受け入れ

ることを意味しない：“君子は和して同ぜず。小人は同じて和さず” (13. 23)。確かに、孔子は多数派の人々の見解に盲目的に追従することに疑問を抱いていたのである：“多数の人々がある者を憎んでいても、愛していても、その実態を常に調べてみる必要がある” (15. 28)。

新約聖書には随所に信者相互間の開放的な協議を奨励していると思われる記載がある。使徒パウロは言う：“あなた方が集えば、各人が賛美歌を歌い神の教えを受け、黙示を得、同じ言葉を話し同じ解釈をします・・・2・3人の預言者に話をさせ、ほかの預言者に話の内容を評価させなさい。近くに座っている誰かが黙示を受けるとき、最初に黙示を受けた者を黙らせなさい。なぜなら、あなた方は全ての預言を1つずつ伝えられ、そのすべてを学び実践を奨励されているのだから” (I Corinthians 14. 26, 29 - 31)。同様に、人間は他人の欠点よりも自己の欠点を謙虚に、イエスの教えに従って、反省しなければならぬ：“人を裁いてはいけぬ。人を裁かなければ自分も裁かれることはない・・・なぜあなたは隣人の瞳のしみに気づきながら、自分の目の中の丸太に気づかないのか？” (マタイ伝 7. 1, 3)。

コーランの多くの箇所が協議の原則 principle of consultation (shura) を承認している。例えば、コーランは言う：“事に当たっては人に相談しなさい；物事を決めるときは神を信じなさい” (3. 153)。⁽¹³⁸⁾ また、ハディース hadith には、真実を探求する際にさまざまな見解が表明されることが望ましいと記されている。モハメッドによれば、“もしわが社会に意見の相違があれば、それはアラーの寛大さによるものだ。”⁽¹³⁹⁾ 言い伝えによれば、預言者モハメッドは、彼やコーランが言及していない問題が彼の死後発生したときどのように扱うべきかについて次のように指示している：“弟子たちを集めて、彼らに問題を提示して協議させなさい。1人の意見に基づいて決定を下してはいけぬ。”⁽¹⁴⁰⁾ モハメッドが彼の弟子たちと協議をして、自分の意見と違うときでも多数の意見に従ったことを伝える多くの言い伝えがある (但し、多数意見がコーランの教えと矛盾していないことを条件としていた)。⁽¹⁴¹⁾

バハ教の教典でも随所で開放的協議の重要性が強調されている。例えば、バハ＝ウラー Baha' u' llah は云う：“万事協議に付すべし。協議こそ行く路を照らすランプであり、我らの理解を助けてくれるからである。”⁽¹⁴²⁾ アブドル＝バハ Abdu' l-Baha は協議について次のように言っている：“協議の目的は真実の發見でなければならない。意見を表明する者は、自分が正しいと思ってはならず、あくまで合意の形成を目指すべきである。なぜなら意見が一致したとき、真実が白日の下に曝されるからである・・・自分の意見を述べる前に、人は他人の見解に耳を傾けるべきである。人間はすでに表明された他人の見解が正しく又価値があると思えば、即座にそれを受け入れ自己の見解に固執すべきではない。こうした卓越的手法によって、人間は一体的真実に到達できるのである。”⁽¹⁴³⁾

(注)

(130) U. N. Charter, preamble.

(131) See *ibid.*, § 1, ¶ 2 - 4.

(132) *Ibid.*, § 10.

(133) Uniting for Peace Resolution, G. A. Res. 377C (V) (1950), preamble, ¶ (a) (強勢形付加) .

(134) Goodman, “The Individual and the Community”, 42.

(135) Cox et al., “World Religions and Conflict Resolution”, 272.

(136) See *Udana* 4. 4, in Woodward, *Some Sayings of the Buddha*, 190 - 92.

(137) 『論語 Analects 9. 7』も参照せよ。イレーネ＝ブルーム Irene Bloom による翻訳によれば、孔子は次のように言ったという：“我に知有りや？そんなものは有りはしない。しかし、友が私に一

まるで空があるかのごとく、空について — 問いかけるならば、私としては友と議論して結論の出ないままあきらめることになる”。Bloom, “Confucius and the Analects”, 53 (emphasis in original) .

(138) See also Qur’ran 42. 36. シューラ *shura* という概念については、次を見よ。Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, 43.

2. 4. 8. 政府の意思決定への協議による市民参加

政府が国民の福祉のために受任者として協議して行動する義務を負うとの倫理原則は、政府の側に国民と協議して国民の考えを考慮に入れなければならないとの基本的な倫理的義務が発生していることを意味する。従って、国民は自らに影響する政府の意思決定に協議を通じて参加する権利を有する。世界人権宣言はそうした参政権を承認しているようである。実際、§ 21 は全ての人間が“直接、または自由に選ばれた代表者を通じて、自国の政治に参加する権利を有する”と宣言している。同宣言は更に“公共サービスへの平等なアクセス”権を認めている。最後に、同宣言は云う：“人民の意志が政府の権力の基礎でなければならない：人民の意思は普遍的で平等な国民投票の形で、しかも秘密投票またはそれと同等の自由投票手続で実施される定期の真正な選挙によって表明されなければならない。”⁽¹⁴⁴⁾

倫理的な協議原則は、明らかに自由な選挙を通じて指導者の選出に参加する権利の理論的根拠を提供している。しかし、同時に、この原則は選挙権の重要性を意味しているものの、それが政府指導者との実効的な協議を行う *effectively to consult* 権利ほどの決定的重要性を持っていないことをも意味している。なぜなら、指導者が人民によって選ばれても、それだけでは指導者が本当に国民と協議して後者の考えを真剣に考慮するという保証はないからである。定期的な協議を通じて始めて国民は自分たちのさまざまな意見が指導者によって適切に評価されていると確信できるのであって、指導者が人民の投票で選ばれているや否やは特に関係ないのである。この関連で言えば、今日の民主主義の提唱者たちの中には、狭量で圧制的な指導者が選ばれた場合であっても、多様な意見を持つ国民や少数民族との定期的協議を行うなど人権を保護する自由主義的統治機構が用意されれば問題ないと言う者もいる。⁽¹⁴⁵⁾

古典的道徳論には国民が協議と選挙を通じて政府の意思決定に参加することをはっきり支持していると解されるものがある。例えば、仏教の教典に政府の正当性に関して人民全体で王を選出する社会契約論を支持する部分がある。選出後の王は依然として1人の個人に過ぎないが、全人民のために行動する責任を付与された個人なのである。従って、ある仏教学者は次のように結論付けている：“仏教が民主主義を最善の統治形態と

(139) Quoted in Weeramantry, *Islamic Jurisprudence*, 26.

(140) Quoted in *ibid.*, 92.

(141) See *ibid.*, 123 – 24.

(142) Baha’ u’ llah, *Tablets of Baha’ u’ llah*, 168.

(143) ‘Abdu’ l-Baha, *The Promulgation of Universal Peace*, 72.

考えていることは明らかである……。しかし、仏教が好む民主主義は、単なる多数の支配ではなく、多数者が生活の基準として認識する正当性の原則、即ちダーマ *Dharma* に合致する多数者の支配である。”⁽¹⁴⁶⁾

孟子は、管理の任免や犯罪者への死刑の宣告の是非など君主が重大事項を決定するとき、直近の臣下だけでなく人民と協議すべきだと説いた。しかし、人民が一連の行動を承認しても、君主は独自に問題を調査して一連の行動が正当で適当であることを確認しなければならない — これによって多数の横暴を抑えることができる — と孟子は述べている。⁽¹⁴⁷⁾ 又、本章 2. 8 節で論じているように、人道的干渉についても、孟子は被侵略国の人民が新支配者の任命につき協議を求められる立場に有ると考えている。⁽¹⁴⁸⁾

現代の多くのイスラム学者によれば、コーランは地域社会の構成員相互が、又政府と地域社会とが協議を行うよう命じているという。例えば、ウェーラマンリー C. G. Weeramantry によれば、支配者は“臣民と協議して彼らを民主的に統治に参加さなければならない。”⁽¹⁴⁹⁾ リファット = ハッサン Riffat Hassan も、“相互協議の原則は命令的規範である”から“……共同体生活のできるだけ多くの分野に参加することはイスラム教徒の基本的権利である”⁽¹⁵⁰⁾ と言っている。アブドゥラジズ = ザフェディーナ Abdulaziz Sachedina は、云う：スンナの伝統 *Sunni tradition* のもとでは“主権者は国事行為を行う際は常に社会と協議してその代表者の言に耳を傾けなければならない。主権者も社会も相手方を無視して行動してはならず、又、自己の意見を一方的に押し付けてもいけない。”⁽¹⁵¹⁾

バハ教の教典に話を戻すが、バハ = ウラー Baha’ u’ llah は共和国制度と立憲君主制度を賞賛した。⁽¹⁵²⁾ アブドゥル = バハ Abdu’ l-Baha は、彼の所謂“統治の根底”を成す“議会の設立”と“協議総会の創設”を称揚している。そして彼は次のように提案する：“主権国家の協議総会の非常任議員の選挙は人民の意志と選択に従うべきである。なぜなら、被選出代表はこの責任に基づいて、自らの名声が傷つかず又大衆に嫌われないように、幾分なりとも正義を維持しようとするからである。”しかし、彼は同時に、こうした選挙で選ばれた団体の構成員が“正しく、敬虔で、高潔で、志操堅固で”⁽¹⁵³⁾ なければならないと主張するのである。

(注)

(144) See Universal Declaration, § 21.

(145) See, e. g., Zakaria, “The Rise of Illiberal Democracy” .

(146) Jayatilleke, “The Principles of International Law”, 524 – 25. See also 512.

(147) See Legge, *The Works of Mencius*, bk. I, pt. 2, chap. 7 at 165 – 66 ; Cheng, “Transforming Confucian Virtues into Human Rights”, 150 – 51 ; and de Bary, “Introduction”, 13.

(148) Legge, *The Works of Mencius*, bk. I, pt. 2, chaps. 10 – 11 at 169 – 72.

(149) Weeramantry, *Islamic Jurisprudence*, 124.

(150) Hassan, “On Human Rights and the Qur’anic Perspective”, 60.

(151) Sachedina, “Justification for Violence in Islam”, 133.

(152) See Shoghi Effendi, *God Passes By*, 219.

(153) ‘Abdu’ l-Baha, *The Secret of Divine Civilization*, 17, 24.

2.4.9. 個人の道徳的責任の原則と犯罪行為処罰の目的としての非報復的改善・抑止・保護

倫理的義務の限界内で道徳的選択権を持つとの原則は、個人は自らの行動に道徳的責任を負っており、刑法に適切に明示された道徳的義務を侵害した場合に刑事責任を追究されることを示唆している。この原則は更に、刑事処罰の主要目的が犯罪者の自立的更生を促し倫理的行動の改善を図る点にあることを意味している。更に言えば、もし共同体構成員の権利を尊重しようとするれば、犯罪処罰の正当な目的の中に、当該構成員を保護し彼らの権利の更なる侵害を防止し犯罪者その他の将来の非行を抑止することをも含めなければならない。同時に、人類統合の原則は刑罰付加の応報的動機が道徳的に許されないものであることを示唆している。更にこの原則は犯罪犠牲者を含めて全ての個人が許し許され励まされるべきものであることを示唆している。

これらの原則の多くは国際人権法で保障されており、国際犯罪法上の規範だけでなく犯罪者の取扱に関する国際標準を包括している。例えば、世界人権宣言 § 30 は、(全ての団体及び政府と共に) 全ての個人が“ここに明記されている権利及び自由のいずれかの破壊を目的とする活動や行動に従事したり遂行したりする”⁽¹⁵⁴⁾ ことを控える道徳的義務を負うという。市民的権利に関する国際規約 ICCPR § 10 は、“刑務所制度は受刑者の待遇を含むが、その主要目的は受刑者の教育と社会復帰でなければならない”⁽¹⁵⁵⁾ と定め、刑罰の主要目的が受刑者の強化改善であることを強調している。しかし、すでに指摘したとおり、世界人権宣言も犯罪者の法的処罰を含めた人権の合法的制約を、他人の人権を尊重し“道徳、公序及び一般の福祉”⁽¹⁵⁶⁾ を保護するのに必要な限度で認めている。

これらの条項は黙示的に共同体の安全の保護と防衛という目的を鼓吹しているのである。実際に、戦争犯罪及び人道に対する犯罪の抑止とそれらの犯罪から共同体を保護するという目的は、1968年の戦争犯罪及び人道に対する罪に対する時効不適用条約 Convention on the Non-Applicability of Statutory Limitations to War Crimes and Crimes Against Humanity の前文に明記されている。この条約の前文で、当事国は“戦争犯罪及び人道に対する罪を効果的に処罰することが当該犯罪の防止と人権及び基本的自由の保護にとって重要な要素になる”⁽¹⁵⁷⁾ との信念が述べられている。1998年7月に採択された国際刑事裁判所ローマ規程 Rome Statute of the International Criminal Court も、“国際社会全体にとってもっとも重大な犯罪は処罰されなければならない、個別国家の施策によって、又、国際協力の推進によって有効に起訴されなければならない”ことを確認している。同規程は更に“これらの犯罪の実行者に免責を拒否する *put an end to impunity* ことによって同種の犯罪の発生を防止 *prevention* する”⁽¹⁵⁸⁾ 決意を表明している。これらの原則は全て、ジェノサイドや戦争犯罪そして人道に対する罪などについて、起訴及び処罰の動機として復讐を除外している。

古典的道徳論の多くはこれらの原則の一部または全部を支持していると解されている。例えば、古典的道徳論には個人の道徳責任を強調している箇所が少なからず見られるのである。後世のエゼキエル Ezekiel のようなヘブライ教の教典に出てくる預言者によれば、個人は自らの犯罪について法的責任、つまり他人に転嫁できない責任を負うという (Ezekiel 18. 20)。仏教の教典でも、人間はそれぞれの公私の活動に対して道徳責任を負うといっている。⁽¹⁵⁹⁾ ある学者によれば、仏教の視点から見

るとこの原則は戦争犯罪や人道に対する罪を犯した国家の公務員が国際法上起訴され刑を宣告されて当然であること言っているという。⁽¹⁶⁰⁾ コーランは犯罪行為に対する個人責任を認め、次のように言っている：“悪行を行ったものは誰であれ、その報いを受けるべきである” (4. 122)。⁽¹⁶¹⁾ バハ教の教典も人間は善悪を判断する能力があり、自らの選択に責任を負わなければならないと云っている。⁽¹⁶²⁾

古典的道徳論の著作では随所で、犯罪を予防するための長期的な道徳教育の必要性を訴えていると同時に、犯罪者を更生させる手段としての刑罰の重要性を強調している。例えば、ある学者によれば、刑罰の目的について仏教では犯罪者の更生を第1義的とし、犯罪予防は2次的に過ぎないとしている。⁽¹⁶³⁾ 又、バハ教の教典は云う：“社会は圧制者、殺人犯そして悪人を処罰して、一般人が同種の犯罪を犯さないよう警告を発ししなければならない。しかし、最も本質的な問題は、人々が犯罪を犯さないよう教育を施さなければならないということである。”⁽¹⁶⁴⁾

一部の古典的道徳論は犯罪者が処罰されるのは将来の非行を防止して社会を保全するためであって、犯罪者自身が刑罰を免除される温情に浴する資格が有るからではないという。例えば、孔子は“恨みに報いるに徳を持ってす。これ如何？”と尋ねられたとき、彼はこう答えたという：“それでは何を以って徳に報いるのか?恨みには恨みを持って、徳には徳を以って報いよ” (14. 34)。この一節は悪人には徳ではなく、それなりの対応が必要であることをいっているものと理解されている。又、すでに指摘したとおり、バハ教の教典は刑法が社会の構成員の保護だけでなく犯罪の抑止をも目的とすべきであるといっている。実際に、同教典は人権の侵害者に対して同情ではなく正義を以って接すべきことを説いている：“親切心は暴君や詐欺者や盗人には通じない。なぜなら、親切心で接しても、彼らは自らの誤りに気づくどころか、従来どおり我を張り続けるからである。”⁽¹⁶⁵⁾

同時に多くの古典的道徳論は復讐を禁じている。例えば、トララー Torah は云う：“汝の同胞に恨みを抱くなかれ” (Leviticus 19. 18)。『論語 Analects』に従えば、少なくとも国際関係では敵対行動に対して暴力による報復や復讐は正当化されえない。孔子の弟子の1人は、“不当に扱われながらも仕返しをしない” (8. 5) 友人を賞賛している。イエスは宥恕の原則を教えている：“なぜなら、もし汝が他人の不法行為に寛大に答えるならば、天上の父 (= 神) も汝をお許しになるからである；しかしもし汝が不法行為者を許さないならば、神は汝の不法行為をもお許しにはならないであろう” (マタイ伝 Matthew 6. 14 - 15)。聖パウロは云う：“悪に報いるに悪を以ってしてはならない” “愛しき者よ、汝自身が復讐に立ち上がってはならない。神の手にゆだねなさい。神は‘復習するは我にあり’とおっしゃっている” (Romans 12. 17, 19)。コーランでも随所で国際関係で復讐よりも寛恕の姿勢が必要なことを訴えている。例えば、コーランは“世間が怒っているときに宥恕の気持ちを持つ”人間を、そして“忍耐強く寛恕の気持ちを持ち続ける” (42. 35, 41) 者を称揚している。バハ教の教典でも復讐は明確に非難されている：“処罰は人権を守るためであり、復讐のためではない；復讐は次々と悪を非難する怒りの表明であるといえよう。これは許しとは無縁のものである。”⁽¹⁶⁶⁾ 従って、寛恕は、犯罪者に対処すべき国内社会よりも国際関係において歓迎すべき態度である。⁽¹⁶⁷⁾

(注)

(154) Universal Declaration, § 30.

(155) ICCPR, § 10 ③ (emphasis added)

(156) Universal Declaration, § 29 ②).

(157) Convention on the Non-Applicability of Statutory Limitations, preamble (emphasis added) .

(158) Rome Statute, preamble (emphasis added) .

(159) See Jayatilleke, “The Principles of International Law” , 506.

(160) See *ibid.* , 560.

(161) イスラム世界での個人の刑事責任法理については、例えば次を見よ。Al - Saleh, “The Right of the Individual to Personal Security in Islam” , 57 - 58.

(162) See ‘Abdu’ l-Baha, *Some Answered Questions*, 248.(163) See Jayatilleke, *The Principles of International Law*, 500, 505.(164) ‘Abdu’ l-Baha, *Some Answered Questions*, 268.(165) ‘Abdu’ l-Baha, *Selections from the Writings of ‘Abdu’ l-Baha*, 158.(166) ‘Abdu’ l-Baha, *Some Answered Questions*, 268.(167) See, e. g. , *ibid.* , 270 - 71.

2. 5. 政府と法に対する尊重及び専制政に対する絶対的最後の手段としてのみ許される反乱

多様性統一の原則はサブ国家・国家・国際社会の全ての段階での社会統一を倫理的理想として追求するので、各段階での統一促進の手段として政府と法に対する倫理的遵守の原則を包含している。他方、政府に関する信託理論と制限国家主権原則に基づき次のように提唱されている：もし政府が意図的に国民の本質的権利に広範かつ重大な侵害を加えるならば、国民は協議と平和的抵抗の法的措置を尽くした後の最後の手段として反乱も許される。

絶対的最後の手段としてのみ反乱を許すという政府及び法への遵守の原則は、世界人権宣言によって保障されているようである。例えばすでに指摘したとおり、同宣言 § 29 では、誰もが“社会に対して義務”を負っており自らの権利の享有が正当な法的制約に服することを確認している。⁽¹⁶⁸⁾しかし前文は、人権侵害に対して法的救済手段が存在しないとき反乱が道徳的に許容されるとも言っている。同宣言は云う：“人民が専制政治や圧制に対して最後の手段として反乱に訴える状況が発生していないことを条件として、人権が法の支配によって保障されることこそ枢要なのである。”⁽¹⁶⁹⁾

私が考察した古典的徳論の多くも同様の原則を宣言していると解釈することができる。古典的徳論の一部は信者に対して政治的権威と市民法への服従を要求しているが、多くの著作は政治的義務と最重要の倫理原則とが直接的に衝突したとき服従義務が解除されると考えている。特に、これらの著作では専制政治に対する絶対的最後の手段として反乱の正当性を承認しているのである。

例えば、ヘブライ教の教典には、ユダヤ人にあてて、たまたま彼らが居住することとなった都市の政府に対して、その統治形態の如何を問わず当該都市の利益を促進するために服従すべきであるとの一般的忠告が含まれている：“汝よ、私 [=神]によって追放された地の福祉に従え” (エレミア書 Jeremiah 29-7)。しかし、後世のユダヤの律法学者は、法が個人の宗教的信念に反するとき不服従は正当化されると説いている。⁽¹⁷⁰⁾仏教の教典によれば、仏陀は猿に対して“道徳感情に反し”ない限り王の命令に従うよう諭し、いかなる場合にも暴力に訴えず非暴力で抵抗するよう諭した。⁽¹⁷¹⁾孟子も暴君に対して平和的抵抗をすべきと説いているが、究極の場合には絶対的最後の手段としての反乱の正当性を承認している。⁽¹⁷²⁾ある著作で、彼は大きな失政を犯した君主に対して側近は先ず“その君主を諫め”、“諫言が聞き入れられず失政が繰り返される時、側近は君主を追放すべきである”⁽¹⁷³⁾と云っている。

ヘブライ教の教典と同様、新約聖書にも信者一般に対して現世の権力者に服従するよう諭していると解される箇所がある。イエスがパリサイ人に皇帝に税を納めることが正しいかどうか

尋ねられたとき、こう答えている：“シーザーの物はシーザーに、神の物は神に” (マタイ伝 22. 21)。聖パウロは云う：“万人を政府権力に服従させなさい；なぜなら、権力はすべて神に由来し、現世の権力は神が創ったものだからである。従って、権力に抵抗する者は神が任命した者に抵抗しているのであって、神の裁きを受けるであろう。支配者は人民の悪行の脅威ではあるが善行の脅威ではないからである” (Romans 13. 1 - 3)。それにもかかわらず、新約聖書の他の箇所では、主権者の命令が道徳的義務に反するとき後者が優先することが示唆されている。例えば、既述のとおり、聖ペテロをはじめとする伝道者たちは云う：“我々は人間の権威に従うのではなく、神に服従しなければならない” (Acts 5. 29)。前述の『ローマ人 Romans』の1節でさえも、服従すべき権力が道徳的善悪に沿って善を推進する立法を行わなければならない、権力がこれに反したとき人民は服従の義務を免れるとの前提に立っていたと解しうる。⁽¹⁷⁴⁾

コーランは人民に対して神の命令だけでなく現世の権力者に従うよう諭して次のように云っている：“嗚呼、神の子らよ！神に従い、神に使者に従い、この世の権力にも従いなさい。もし汝らの間で争いごとが起きれば、神による最後の審判を信する限り、神と使者にその争いごとを預けなさい” (4. 62)。この1節は信者一般に権力に服従するよう忠告していると読める。その権力は宗教的権力又は世俗の権力、又はその両者をさしていると解されうる。⁽¹⁷⁵⁾大切な点は、後世のイスラム法学の下で、法と権力とに服する義務が非イスラム権力下で生活するイスラム教徒にも適用されたことである。⁽¹⁷⁶⁾しかし、コーランやハーデイス *hadith* を解釈する法律家や注釈者たちは、正義を擁護すべき義務を専制政府が侵犯したときは人民の反乱が許されると判断している。⁽¹⁷⁷⁾これに関連してコーランでは次のように云っている：“汝、神を畏れ我に従え。現世で腐敗し正道を踏むはずした者の命令に従う勿れ” (26. 150 - 52)。専制政治における不服従の権利を支持する法律家は、更に、次のようなモハメッドの言葉を伝えるハーデイスに依拠している：“人民が抑圧者の存在を傍観するならば、両者とも神の処罰を受けるであろう。”⁽¹⁷⁸⁾

バハ教の教典では、バハ教徒は居住国政府に服従しゲリラ的行動を控える義務が課されている。なぜなら、彼らは統一よりも分裂を好む傾向があるからだといわれる。バハ＝ウラー Baha’ u’ llah によれば、一国内でのバハ教徒の生活は“忠誠と廉直と誠実さで居住国政府に接しなければならない。”⁽¹⁷⁹⁾しかし、彼らは信仰に関する倫理的教義を実践するよう求められており、基本的倫理原則を侵害する政府の要求に対して抵抗することが許されている。⁽¹⁸⁰⁾バハ教の教典は確かに一般市民が専制政治に反乱を起こす権利があると明記していないが、不当な政府の決定に対してあらゆる合法的手段をとりうることを認めている。⁽¹⁸¹⁾

(注)

(168) See Universal Declaration, § 29 ①②.

(169) Ibid., preamble (emphasis added).

(170) See, e. g., Maimonides, “kings and Wars”, 214.

(171) See Jayatilleke, “The Principles of International Law”, 506, 527 – 28.

(172) See de Bary, “Introduction”, 8, and Legge, *The Works of Mencius*, bk. I, pt. 1, chap. 8 at 167.

(173) Legge, *The Works of Mencius*, bk. 5, pt. 2, chap. 9, sec. I at 392.

(174) See, e. g., Ramsey, *Basic Christian Ethics*, 386.

(175) See Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 202 n. 31.

(176) See Hamidullah, *Muslim Conduct of States*, 128 – 30.

(177) イスラム法学が説く反乱の一般理論については次を見よ。Abou El Fadl, “*Ahkam Al-Bughat*”.

(178) Quoted in Sachedina, “Justification for Violence in Islam”, 136.

(179) Baha’ u’ llah, *Tablets of Baha’ u’ llah*, 22 – 23.

(180) 1948年12月21日付けのショージギ=エフエンディ Shoghi Effendi にあてた書簡 (quoted in Hornby, *Lights of Guidance*, 446) を見よ。

(181) 例えば、アブドゥル=バハ ‘Abdu’ l-Baha の言葉からの抜粋 (quoted in the *Compilation of Compilations*, 2 : 173) を見よ。

2. 6. 平和的な国際関係, 平和と人権の相互関係 そして条約の尊重

2. 6. 1. 国際の平和・協力・集団的行動そして

国際法の発達を促進すべき国家・民族・個人の義務

多様性統一の原則は、人類統合の原則や遵法の原則を包摂するが、その趣旨は全ての個人や政府が国際の平和・協力・集団的行動及び国際法の発達を促進すべき道徳的義務を負うとする点にある。この関連で言えば、国連憲章前文は連合国の“諸国民 peoples”が“国際の平和と安全を維持するために我らの力を統合し”、“全ての諸国民の経済的社会的進歩を促進するための国際機構を創設し”、“正義を維持し条約その他の国際法から生ずる義務を遂行するための条件を整備する”ことを決意したと述べている。国連加盟国は少なくとも、“諸国間の友好関係”を発展させ、“正義と国際法の原則即ち平和の破壊に至る恐れのある国際紛争や事態を平和的に調整・処理する”⁽¹⁸²⁾ ことを包括した道徳的義務を負っている。

国連憲章によれば、個人だけでなく国家も国際の平和や協力及び集団的行動を推進すべき道徳的義務を負っている。これとは対照的に、一部の政治的現実主義者は個人間に適用される道徳規範が国家間ではそのままでは適用されないと述べている。⁽¹⁸³⁾

この関連で言えば、古典的道徳論の著作にも、最終的目標として地球的管理システム global governance structures だけでなく — 解釈上、現代国家を含む — 人間社会相互間の平和や協力及び集団的行動を奨励していると読めるものがある。他の古典的道徳論の著作も明示に又は黙示的に支配者が相互にこの目的実現に向けて協同すべき義務があると論じている。例えば、

ヘブライ教の教典は、前述の普遍的倫理原則の枠内でユダヤ民族を含めた各民族間の平和関係を支持していると解されている。人類の将来に関する預言者ミカ Micah の見解（それはイザヤ Isaiah の見解の焼き直しである）は、諸国家が共通の法の下に統一されるといふものである：“なぜなら、お告げはイスラエルの地 Zion から出されるべきであり、神の言葉はエルサレムの地から発せられるべきだからである。そうしてはじめて、以下に遠く離れていても、神は多くの諸人民を裁き、多数の国家を仲裁することが可能になる”（ミカ書 Micah 4. 2 – 3）。⁽¹⁸⁴⁾ 仏教の教典は、正義と公平を旨とし“人類平等の原則に基づき物質的及び精神的福祉を推進する”世界的政治家が最終的に出現するとの預言を出している。しかし、そうであっても、そのような世界的支配者は征服によってではなく先例を尊重して責任を遂行していくことにならう。⁽¹⁸⁵⁾

コーランに拠れば、諸民族と諸人民は神によって創造され、相互の平和的関係を維持しなければならないとされる：“人類よ。我らは汝らを男女に作りわけ、各民族・種族に配属した。これによって汝らはお互いに識別できるようになったのだ”（49. 13）。更にコーランは、本書の後出 2. 7. 1 節で論じられている集団安全保障 collective security の類似概念を提唱している。バハ教の側もその教典で、多国間条約で独立国家で構成される世界連邦を樹立するよう勧告している。但し、“連邦構成国の自治とそこに住む個人の身体的自由や主体性が明確かつ完全に保護される”ことを条件としている。この連邦は民主的に選出された議会を持ち、必要に応じて立法を行うことにならう。⁽¹⁸⁶⁾

(注)

(182) U. N. Charter, preamble, art. I.

(183) See, e. g., Morgenthau and Thompson, *Politics Among Nations*, 12–14.

(184) ユダヤ教神学者ロバート=ゴードイス Robert Gordis によれば、ミカの見解からは拘束力のある国際法によって本来自治権を持つ国家が自発的に受け入れた世界国家の姿が浮かび上がってくると

言う。即ち、“ナショナリズムの将来を予想すると、自国民に対する愛と人類全体に対する忠誠という 2 元的構成が確立していくと考えられているのである。” See Gordis, “The Version of Micah”, 282 – 83, 287.

(185) See Jayatilleke, “The Principles of International Law”, 539 – 40. See also, 452, 493, 538 – 41.

(186) Shoghi Effendi, *The World Order of Baha’ u’ llah*, 203. See generally 39 – 41, 202 – 4.

2. 6. 2. 平和と人権尊重との緊密な相互関係

多様性統一の原則は、“平和 peace”が戦争のない状態としてだけでなく社会の成員相互間の統合をより確実に強化・発展させるプロセスとしても理解されなければならないことを意味している。同時に、この原則は、人権の尊重に関する諸原則や政府に関する信託理論を随伴しており、永続的な社会的統合に基づく平和が人権の尊重に基づいて達成され後者が統一的平和的社会的秩序の不可分の一部であることを示唆している。人権侵害は常に戦争に結びつくというわけではないが、社会的統一の理

想的結合の破綻を意味する。

平和と人権が相互依存の関係にあるとの考えは国連憲章や世界人権宣言で承認されている。例えば、国連憲章 § 55 は、人権の普遍的尊重を促進することで“諸国家間の平和的で友好的な関係にとって必要な安定的福祉の条件”⁽¹⁸⁷⁾ を実現できると提唱している。又、世界人権宣言前文は“全ての人間が固有の尊厳 inherent dignity と平等で不可譲渡の権利 inalienable rights を持つことを承認することが世界における自由と正義と平和 peace の基礎になる”⁽¹⁸⁸⁾ と宣言している。

古典的徳論の著作の中にも、平和が単に戦争のない状態を意味するだけでなく少なくとも黙示的に人権の尊重という正義が実現された状態をも意味する同種の多面的概念であることを主張し、これを推進すべきだと論ずる箇所が見受けられる。例えば、バガヴァド=ジータ Bhagavad Gita は“無害性 harmlessness”と“公正 uprightness”を共に徳 virtues として賞賛している (13. 7)。多数のユダヤの学者に拠れば、国際平和は“公正と正義に基づいて構築”⁽¹⁸⁹⁾されなければならない。平和と正義の親密な関係についてイザヤ Isaiah は言う：“公正の産物が平和である。公正と平穏と信頼の効果よ、永遠なれ！”(イザヤ書 Isaiah 32. 17)。仏教の教典も、正義と平和が動的な相関関係にあり、時には長期的な高度の平和を実現するために正義に基づき短期的な武力行使が許される場合があることを認

めている。その点については後掲 2. 7. 1. 節で論じられている。新約聖書に現れている平和の概念は、戦争のない状態を言うにとどまらず、神の下での公正と平和をも意味している。⁽¹⁹⁰⁾ 実際、イエスは平和を説きながら、書記及びパリサイ人に対して“法の重要問題つまり正義・慈悲・誠実” (マタイ伝 Matthew 23. 23) を無視しないよう論じている。コーランも、本書 2. 7. 1. 節で論じられているように、特に集団安全保障に関する教義として、平和と正義が相互依存関係にあるとの考えを提示している。ある学者によれば、“平和は正義に対する意識の高い社会の財産であって、単に紛争が存在しないことの帰結ではない。”⁽¹⁹¹⁾ 最後に、バハ教の教典に拠れば、“今こそ、人類が将来において更なる危険にさらされない普遍的平和 — 公正と正義に基づく平和 — を布告するときである。”⁽¹⁹²⁾

(注)

(187) U. N. Charter, § 55 (emphasis added) .

(188) Universal Declaration, preamble (emphasis added) .

(189) Bentwich, *The Religious Foundations of Internationalism*, 66.

(190) See Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 54 - 55.

(191) Sachedina, “Justification for Violence in Islam”, 155.

(192) アブドゥル=バハ ‘Abdu’ l-Baha の著作の1節であり、以下に引用されているので見よ。 *The Compilation of Compilations*, 2 : 165 (emphasis added) .

2. 6. 3. 条約遵守義務

現代国際法では国家が条約上の約束を遵守する義務を負う (合意は遵守せらるべし *pacta sunt servanda*) との原則が随所で表明されている。そうした原則の表明は多くの場合、条約遵守義務が単に法的義務であるだけでなく道徳的義務でもあることを意味している。例えば、国連憲章前文では、連合国の諸国民が“条約及び他の国際法規から生ずる義務と正義が尊重される諸条件を確立する”⁽¹⁹³⁾ ことを決意したと述べている。そして前記のとおり、憲章 § 1 は国連の目的の1つが“正義と国際法の諸原則に従って”⁽¹⁹⁴⁾ 紛争の平和的解決をもたらすことであると宣言している。同様に、1969年の条約法に関するウィーン条約 Vienna Convention on the Law of Treaties, § 26 も、“有効な全ての条約は当事国を拘束するのであって、当事国によって誠実に履行されなければならない”⁽¹⁹⁵⁾ ことを確認している。“誠実に in good faith” という言葉は、この義務が道徳的及び法的性格の両面を持つことを示唆している。

条約は遵守されるべきとする強固な倫理的原則は人類統合の原則や諸国家間の平和的協力の原則に関連すると考えられている。条約は当事国相互間に条約は遵守されるとの期待を生み出す。なぜなら、いやしくも可能である限り、その期待に反した当事国の国益が侵害されたり (重大事項について) 将来の行動の自由が侵害されたりしても仕方がないからというだけでなく、その条約を遵守しなければ分裂と不信が生ずることを当事国がお互いに知っているからである。条約遵守義務をこのように道徳的に理由づけることは、現代の多くの政治理論家が提示したきわめて慎重な正当化プロセスとは対照的である。⁽¹⁹⁶⁾

古典的徳論の著作では随所で、条約を含めて自己が締結した約束に対して誠実に対応することを求める強固な道徳的義務が強調されている。例えば、ヘブライ教の教典は、ヨシュア書 Book of Joshua に出てくるジベオン人 Gibeonites の話を再引用している。⁽¹⁹⁷⁾ この話は、ジベオン Gibeon の住民が、自分たちがユダヤ人の中で生活していることをヨシュアが知ったら命が危うくなると思ひ、遠方の地から移り住んだと彼に嘘をつい

たというものである。ヨシュア Joshua は、そこで、進んで“彼らの生活を尊重することを約束し、社会の族長たちもそのことを誓約した” (ヨシュア書 Joshua 9. 15)。しかし、ユダヤの人々がジオベン人の嘘に気づいてからでさえ、ユダヤの族長たちは部下にジオベン人に対する攻撃を控えさせた。その理由として次のように言われた：“我らは主、イスラエルの神の名で彼らに誓ったのだ；だから、我らは彼らに手を出すことはできない” (ヨシュア書 9. 19)。この話についてはユダヤの律法学者の間で解釈が異なっているが、法学者ミッチェル=ブロイド Michael J. Broyde によれば、あるユダヤの律法学者は“条約が基本的にユダヤの法律に従って拘束力を持つ”⁽¹⁹⁸⁾ という。この原則は聖書によって裏付けられているため、数世紀にわたり国際法学者に大きな影響を及ぼした；実際にも条約の神聖 sanctity をめぐるオランダの国際法学者グロチウス Hugo Grotius (1583 - 1645) の議論は、ジベオン人の話を含めてその多くは聖書から引用されている。⁽¹⁹⁹⁾

仏教の教典は誠実かつ厳粛に約束をすることの重要性を説いている。⁽²⁰⁰⁾ 又、孔子は約束を誠実に遵守するよう論じた：“先ず、〔君子は〕約束を実行すべし。それでこそ言行一致といえる” (2. 13)。新約聖書でも、イエスは天地又はエルサレムの名において約束を守るべしと説いている。(マタイ伝 Matthew 5. 33 - 35.) コーランは合意事項を守るべしと教えている (see, e. g., 2. 173)。コーランは更に、条約の神聖について、それが異教徒との間で結ばれたものであっても、その異教徒が当該条約を侵犯してイスラム社会を攻撃しない限り、条約は守られなければならないと云っている (9. 3 - 4, 12)。⁽²⁰¹⁾ 明らかに、コーランは、強国が自らの立場を利用して条約上の義務を逸脱してはならず、条約は国力の大小にかかわらず当事国を等しく拘束することを指摘しているのである (16. 93 - 94)。⁽²⁰¹⁾ 又、次節で論ずるとおり、バハ教の教典は違反国に対して厳格な制裁を課す拘束力のある集団安全保障条約の締結を提案し、国際条約の義務の神聖を唱導している。

(注)

(193) U. N. charter, preamble (emphasis added) .

(194) Ibid. , § 1, 1 (emphasis added) .

(195) Vienna Convention, § 26.

(196) そのような思慮深い正当化の1例として次を見よ。Stein, “Coordination and Collaboration” . 倫理原則としての“合意は遵守せらるべし *pacta sunt servanta*” を解説したものと次を見よ。Teson, *A Philosophy of International Law*, 89.

(197) See Joshua 9 and the analysis in Brodyde, “Fighting the War

and the Peace” , 15 - 17.

(198) Brodyde, “Fighting the War and the Peace” , 16.

(199) See, e. g. , Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, vol. 2, chap. 13, f 4 at 366 - 67.

(200) See, e. g. , “Bya Chos” (“The Buddha ‘s Law Among the Birds”) , in Gonze, *Buddhist Scriptures*, 89.

(201) イスラム法の下での条約の神聖を論じた一般的著作として次を見よ。Weeramantry, *Islamic Jurisprudence*, 141, and Khadduri, *War and Peace*, 203 - 5, 220.

2. 7. 正戦 Just War と人道的戦争行為の原則

2. 7. 1. 可能な限りでの紛争の平和的解決方法の利用と道徳目的達成の最後の手段としての

理想的な集団的武力行使（戦争の法 Jus ad bellum）

多様性統一の原則と協議の原則そして平和的国際関係の原則は、平和的な方法での社会改革や説得や紛争解決は本質的に武力行使に優ることを示唆している。共同体の構成員及び実際には人類の一員としての各人の基本的な人権を共同体の安全保障と共に絶対的に確保するといっても、人権を保護し社会の安全保障を確保するための武力行使は、理想的には集団で行使すべきであり、自助 self-help や自衛 self-defense の場合を除き、合法的機関の許可を受けて行うべきであると言えよう。武力行使の場合、なんらかの正当な道徳目的を達成するための武力行使は厳格に当該目的に限定されなければならない。

正当戦争即ち戦争の法 *jus ad bellum* の諸原則は、国連憲章や本書で詳細に論じられる新興の国際法にその一部が含まれている。特に国連憲章前文では、連合国の諸国民が“力を一つに合せ国際平和と安全を維持し、これらの諸原則に基づく制度を受け入れて共通の利益の場合以外に武力を行使しないようにすることを”⁽²⁰²⁾ 決意したという。本書第3章で詳しく論じているとおり、憲章は紛争の平和的解決を奨励しており⁽²⁰³⁾、個別国家が“他のいずれかの国家の領土保全または政治的独立に対して、又は、国連の目的と両立しないいずれかの方法によって”⁽²⁰⁴⁾ 武力を行使したり武力による威嚇を行ったりしないよう命じている。しかし、憲章は同時に安保理に対して、平和に対する脅威や平和の破壊又は侵略行為を防止するために平和的方法では“不適切であるかまたは不適切と判明した”と考えるとき、“国際平和の維持又は回復にとって必要な”強制措置を執ることを認めている。⁽²⁰⁵⁾ 本書第4章で論じているとおり、憲章はそうした集団安全保障行動が国家の安全保障（及び黙示的にそこに居住する人民の安全保障）だけでなく、国内の人権侵害の犠牲者をその国の政府を含めた脅威から保護することをも念頭においていた。最後に、憲章 § 51 は国家に対して外部からの武力攻撃に対して自衛行動を執ることを認めている。⁽²⁰⁶⁾ この種の攻撃は明らかに被攻撃国の住民の生命と身体をも脅かすことになる。すでに指摘したとおり、世界人権宣言も独裁国家の国民が最後の手段として武装蜂起する権利を持っていることを宣言している。

国連憲章や世界人権宣言の条項を総合的に勘案してみると、当該諸条項は、いやしくも基本的倫理原則によって定まる道徳的目的の実現に必要な限度でのみ軍事力の行使が認められるとの一般的倫理原則を内包している。そうした道徳的目的は、武力攻撃・平和に対する脅威・平和の破壊・侵略行為から国家と国民を守り抑圧的独裁政権を排除することを含み、最終的には人権を保護すると言うことに尽きる。どのような武力行使も生命や身体に対する本質的な人権を危険に晒すので、そうし

た倫理原則は強制的かつ本質的な原則とみなされるべきである。それは“交戦の法 *jus ad bellum*” の分野での倫理的な緊急避難 *necessity* といえよう。

古典的道徳論の著作では随所で、現代国際法で武力行使が正当化される場合を規制する諸原則に類似した規則を受け入れていたと解されている。例えば、バガヴァド=ギータ Bhagavad Gita は最高の徳として非暴力と無害性 (*ahimsa*) を承認しており、これがヒンズー教各派やガンジーの平和主義そして非暴力の抵抗運動に大きな影響を及ぼした。⁽²⁰⁷⁾ 歴史的には、無害性 *ahimsa* の原則は紀元前 100 年頃に編纂された“マヌ法典 Code of Manu” にみられ、そこでは諸王に対してやむをえない場合のほかは戦争を行わず紛争を調停などの平和的手段によって解決するよう求めていた。⁽²⁰⁸⁾ それにもかかわらず、ギータの詩的叙述はアルジュナ Arjuna とアルジュナの一部の親族・友人を含む敵対勢力との戦闘を描いているが、そのなかでクリシュナ Krishna はアルジュナに対して魂は不滅であるがゆえに結果の如何を問わず戦うよう (= 戦士カーストの義務を尽くすよう) 説いている：“戦え、バラタ Bharata の息子よ！” (2. 18)。人間が戦う義務を負うとの考えは、正義を確保するために場合によっては暴力も許されることを示唆しているようである。

ヘブライ教の教典は平和と云う中心的価値を強調していると考えられている。人間は自己を愛するように一緒に生活する外国人を愛さなければならない (Leviticus 19. 34)。更にヘブライ教の教典が描く究極の将来像には戦争の消滅が含まれている。イザヤ Isaiyah は預言している；神の国が到来したとき神は“諸民族を裁き／諸国民を仲裁し／剣を鍔に変えさせ／槍を刈り込みバサミに変えさせ／民族同士剣を執り合うこともさせず／2 度と戦争を起こさせないであろう” (イザヤ書 Isaiyah 2. 4)。国際法史学者アーサー=ヌスバウム Arthur Nussbaum はイザヤの預言を“国際法史上ユダヤ人の最大の貢献”であり“現代の平和主義の主要起源”⁽²⁰⁹⁾ であると言っている。しかし、ヘブライ教の教典が説く戦争の規制は絶対的なものではない。トラトー Torah には、イスラエル人が近隣のカナン地の 7 部族及びヘブライ人とヘブライ教の敵と考えられていたアマレク人に対して起こした戦争についての記述がある (Deuteronomy 7. 1 - 5, 20. 15 - 18, 25. 17 - 19)。しかし、トラトーでは最後の手段としてのみ戦争に訴えることができると考えているようである：“汝が町を攻撃しようとするとき、平和を目的として行わなければならない” (Deuteronomy 20. 10)。

殺生を禁ずる仏教の教えから明らかなおと、仏陀は人類を平和な生活に導こうとした。⁽²¹⁰⁾ 仏教の教典は諸王に対して“近隣の王に敵意を抱か”ず“友好関係を築くよう”勧めている。⁽²¹¹⁾ しかし、同時に教典では自衛戦争を認めているし、全ての平和的手段が尽くされた後に正義を維持するための軍事行動を認めている。仏陀は第三者の立場で自己を見つめ次のよう

に語ったと謂われる：“人間が同胞を殺しあう戦闘行為はどんなものであれ嘆かわしい限りである。しかし、平和を保全するためにあらゆる手段を尽くした後、正義公道を維持するために戦争に訴える者を非難することはできない。”⁽²¹²⁾

孟子は戦争を嫌忌し、自分の著作の1節で、超王朝の開祖が行ったとされる残虐行為についての史書 *Book of History* の記述を評価せず、むしろ史書全体に否定的評価を下している。⁽²¹³⁾ 更に彼は云う：“— ‘私は部隊を統帥し戦闘を遂行する達人だ’ — このように言う者がいるが、そういう者どもは極悪人である。”⁽²¹⁴⁾ それとの関連で孟子は、“‘春秋’時代、正当な戦争はなかった”とも云っている。他方で、彼は“いい戦争と悪い戦争がある”ことを認識していた。それにもかかわらず、国家間の戦争は“修正的である *corrective*”とか“正義にかなう *righteous*”とかは謂えなかった。なぜなら、孟子によれば、“‘修正 *correction*’とは君主が臣下を武力で制裁するときの根拠であって、対等の国家間ではお互いに修正することはできない”⁽²¹⁵⁾ と考えたからである。

平和 *peace* は個人間そして国家間においてもキリスト教教義の中核を占めている。イエスは謂う：“神の恩寵を受けたものは平和の創造者である。なぜなら、彼らは神の子だからである”（*マタイ伝 Matthew 5. 9*）。また、聖パウロは謂う：“悪に報いるに悪を以てせず、万人の立場に立って最高の公益を考えなさい。汝のできる範囲で、万人との共生を図りなさい”（*Romans 12. 17 - 18*）。しかし、新約聖書ではいくつかの節で武力行使を特定の目的に限って承認していると見られる記述がある。イエスはローマ軍司令官に軍務を放棄することは求めなかったし（*Matthew 8. 9 - 10*）、バプティスト教徒ジョンは兵士たちに出会ったとき“給与に満足するよう”論している（*Luke 3. 14*）。新約聖書には随所⁽²¹⁶⁾で軍事力の役割を黙示的に承認していると解される記述が看られる⁽²¹⁷⁾。又、新約聖書ではたとえ話の形で軍事力の役割が承認されている箇所もある。従って、現代の神学者の間では、イエスの教えが厳密な意味で平和主義的であるかどうかにつき見解が分かれている。

多くのキリスト教神学者は、アウグスチヌス *Augustine* やトマス＝アクィナス *Thomas Aquinas* が著作で展開した“正戦論 *just war*”に類似した理論を支持している。例えば、アクィナスは正戦の3つの条件を指摘している。第1は、“戦争を遂行する支配者が戦争遂行の権限を有する”ことである。第2は、“正当原因が必要であると言うことである — 戦争を挑まれた側は自ら攻撃を行ったからであることを銘記しなければならない。”第3に、支配者は“善を実現し悪を回避するという正しい意図”⁽²¹⁸⁾を持たなければならない。アクィナスの分析に立

脚して、現代のキリスト教倫理学者は異口同音に、戦争の法 *jus ad bellum* の基準を充足するためには、戦争に正当原因がなくてはならず、交戦当事者に正統な権威が伴っていなければならず、戦争が形式的宣言によって開始されなければならず、平和的意図の下に最後の手段として遂行されなければならず、勝利の見通しがあって目的に対応した適切な実力が行使されなければならないと説く。⁽²¹⁹⁾

コーランには随所に平和を奨励する記述がある。コーランは“平和的な形で神の善なる喜びを追求する全ての者を神が導くための書”（5. 18）であるとされる。コーランは、モハメッドによって紛争が解決されることを要求する記述があることから明らかとなり、裁判その他紛争の平和的解決を奨励している（4. 62）。モハメッドの行動や初期の信者に関する記録を観ると、調停や裁判に訴えた事例が多数ある。⁽²²⁰⁾ 同時にコーランは武力の正当な行使、特に聖戦 *jihad* に関する規範を含んでいる。多くのイスラムの学者は、コーランの原文が認めている聖戦 *jihad* は自己又は他人の防衛だけのための戦いであると考えている。⁽²²¹⁾ 彼らは、コーランが明示的に侵略戦争を禁止していること、特にイスラム教を冒瀆する者に対する戦争であっても侵略戦争を禁止している事実注目している：“神聖なるモスクへの礼拝を妨害する者を忌み嫌って侵略戦争を起こしてはならない”（5. 3）。また、コーランは、万が一にも紛争が平和的に解決できなかったときに、不法行為者に対する集団的な武力行使を明確に容認している：“もし信者の2つの集団が戦うならば、両者の関係を正しく判断しなさい；もし一方が傲慢であれば、その集団が神に帰依するまで敵として戦いなさい。その集団が神の下に戻れば、両集団を公平に扱いなさい。それが正義です”（49. 9）。

バハ教の教典で、バハ＝ウラー *Baha' u' llah* は国家間の紛争の平和的解決を奨励し、一般的に戦争を禁止した。しかし、バハ＝ウラーは更に世界の指導者の合意によって集団安全保障システムを構築するよう主張した：“地上の支配者や王たちは・・・人類の恒久平和 *Great Peace* を確立する方策・手段を考えなければならない。そのような平和を樹立するには、大国が地上の諸人民の安寧のために彼らの紛争を十分に調停することが必要である。もに王の中に武器を持って立ち上がる者が出たら、他の全ての王が連合してこの王の行動を抑止しなければならない。もし、このシステムが作られるならば、世界の国は自国領域の安全保障と国内の治安維持以外に、軍備を必要としなくなるであろう。このようにして、全ての人民、政府、国家の平和と安寧が確保されるのである。”⁽²²²⁾

(注)

(202) U. N. Charter, preamble.

(203) 例えば、国連憲章 § 2・第3号は全ての加盟国が“自らの国際紛争を平和的手段によって、国際の平和及び安全そして正義が脅かされないように処理しなければならない”と定めている。

(204) *Ibid.*, § 2.

(205) *Ibid.*, § 42 (emphasis added).

(206) *Ibid.*, § 51.

(207) ヒンズー教とバガヴァド＝ギータ *Bhagavad Gita* に看られる非暴力主義について解説した著作として次を見よ。Edgerton, “*Interpretation of the Bhagavad Gita*”, 185-86.

(208) See Byhler, *The Laws of Manu*, chap. 7, ¶ 198 ~ 200 at 248.

(209) Nussbaum, *A Concise History of the Law of Nations*, 9 ~ 10.

(210) See, e. g., Ashvaghosha, “*Buddhacarita*”, in Conze, *Buddhist*

Scriptures, 51 ~ 52.

(211) Jones, *The Mechavastu*, 1 : 229.

(212) Carus, *The Gospel of Buddha*, 148. See also the discussion in Jayatilke, “*The Principles of International Law*”, 549 ~ 51.

(213) See Legge, *The Works of Mencius*, bk. 7, pt. 2, chap. 3 at 479. この引用箇所をご教示いただいたイレネ＝ブルーム *Irene Bloom* に感謝する。

(214) *Ibid.*, chap. 4, sec. 1 at 479.

(215) *Ibid.*, chap. 2 at 478.

(216) See, e. g., *Luke 22. 36 - 38*.

(217) 例えば、アウグスチヌスはイエスがまったく戦争を禁止しなかったことを示すためにこれらの記述のいくつかに依拠している。See, e. g., *Augustine, The Political Writings of St. Augustine*, 162 - 83.

(218) Aquinas, *II - II The Summa of Theology*, qu. 40, 64 - 65.

(219) See Wink, "Beyond Just War and Pacifism", 111.

(220) See, e. g., Hamidullah, *Muslim Conduct of States*, 152 ~ 56 ; and Khadduri, *War and Peace*, 231 - 38.

(221) See, e. g., Sachedina, "Justification for Violence in Islam", 126.

(222) Baha' u' llah, *Gleanings*, 249.

2.7.2. 軍事行動での人道法規則（交戦の法 *Jus in bello*）の遵守

武力行使の唯一正当な目的が結局、（ある共同体の構成員であるか、人類の一員として他の共同体の構成員であるかを問わず）個人の人権の保護であるとすれば、— 戦闘員であれ文民であれ — 武力行使によって身体的危険に曝される個人の人権を保護するために軍事行動が制限されなければならないことになる。こうした制限は交戦法規 *rules of jus in bello* の問題として論じられてきた。交戦法規 *rules of jus in bello* 国際人道法と言う新たな形で法典化が進んでおり、本書第3章及び第7章で詳述されている。特に国際人道法によれば、軍事力行使の程度はそれによって実現しようとする目的に照らし必要かつ均衡の取れたものでなければならない。軍事力は（最終的には人権の保護に関する）一定の道徳的目的を実現するためにのみ行使できるとする倫理則があるため、全ての交戦法規から判断して、基本的倫理原則に則りいやくも道徳的目的の実現にとって必要かつ均衡の取れた軍事力を行使すべきであるとの倫理規範 *ethical principle* が導かれる。私はこれを交戦法規 *jus in bello* と呼んでいるが、その実体は緊急の倫理規範である。

私が論ずる緊急の倫理規範たる戦争の法 *jus ad bellum* と交戦の法 *jus in bello* は、まとめて一般的“緊急の倫理規範 *ethical principle of necessity*”と表現することができる。この規範は、道徳的観点から判定されて基本的倫理原則に従った一般的純益を生み出す場合に軍事力行使を容認するものである。但し、その一般的純益が（不作為を含めた）非軍事的選択肢や選択的軍事力行使によって実現される道徳的純益を凌駕することを条件としている。緊急性の原則と均衡の原則はしばしば独立・別個のものと考えられているが、緊急の倫理規範が示しているように倫理的に両者は相互依存の関係にある。なぜなら、均衡の原則の下でさえ、武力行使は特定の道徳的目的を達成するための他の強制的もしくは非強制的手段と比べてぜひ必要であると言うときのみ“均衡が取れている *proportional*”といえるからである。

更に云えば、現代の国際人道法によれば、文民は意図的に武力行使の対象とされてはならず、又、武力行使の対象とされていないときであっても、その武力行使によって文民に危害を及ぼす不当な危険を生じさせてはいけない。戦闘員も負傷したときや捕虜として拘束されたとき人道的に扱われなければならない。

文民（そして限定的に戦闘員）の生命及び身体の安全と言う本質的人権を保護することがこれらの原則の目的であるので、これらの原則はそれ自体、本質的倫理原則と考えられなければならない。加えて、これらの原則を侵害する違法な軍事力の行使から保護される権利も本質的人権とみなされなければならない。

私が検討している古典的徳論の著作の中に、交戦の法 *jus in bello* の倫理的規範の先例となる記述がある。又、そうした記述の多くはこれらの原則が道徳の本質を有することを示唆している。特に、古典的徳論の著作では随所で、文民とりわけ女性・子供・老人などの弱者を標的とすることを禁止してい

る。例えば、ジータ Gita で強調されている *Ahimasa ahimusa* の原則は、ヒンズー教のマヌ法典に看取される人道法規にも反映している。⁽²²³⁾ 更に、トラトー Torah には、戦闘行為を緩和する多数の規範が含まれている。戦争が講和の申し出をした後に合法的に遂行されることを求め、トラトーは占領地に対する枯葉作戦をはじめとする“焦土 *scorched earth*”作戦を禁止している（*Deuteronomy* 20. 19）。又、12世紀の法学者マイモニード Maimonides は明文の規則を制定して文民に攻撃からの庇護を求める権利を与えた。⁽²²⁴⁾ 文民が攻撃から逃れることを認められるべきだとの発想は、非戦闘員を故意に攻撃してはいけないことを意味している。⁽²²⁵⁾ 仏教の教典も同様に、軍事行動中の人道的行為の重要性を強調していると解されている。⁽²²⁶⁾

西欧で部分的に新約聖書の教義として鼓吹された正義 *just war* の伝統は、戦闘行為に多くの人道的制約を課している。聖アウグスチヌス St. Augustine は、非戦闘員の免責のほか、戦闘の緩和や捕虜の人道的待遇を求めた。⁽²²⁷⁾ 又、聖トマス＝アクイナス St. Thomas Aquinas は、いわゆる2重効果の原則 *principle of double effect* に基づく一般倫理論を展開した。彼によれば、もし我々の行動が2つの効果、つまり、我々が意図した効果（例えば、自衛による生命の保全）と意図しない効果（攻撃者の殺害）を有するならば、当該行動の道徳性は意図された効果によってのみ判定されるという。他方で、彼は、“善なる意図で推進された行為でも目的との均衡を欠くに至れば違法となりうる”⁽²²⁸⁾と述べている。この但書は戦闘行為の均衡性の原則 *principle of proportionality* の根拠とされた。

交戦の法 *jus in bello* に関して、コーラン、各ハディース *hadith*、古典的なイスラム法学ともに、弱い立場の文民の保護を図るために戦闘行動に制限を課している。⁽²²⁹⁾ 例えば、学者たちは、“汝に戦いを挑む者たち”（2. 187）と戦い続ける義務を課しているコーランの記述が戦闘員以外のものを攻撃してはならないことを意味していると言っている。⁽²³⁰⁾ ハディースもモハメッドが女子と子供の殺害を禁止したことを再評価している。⁽²³¹⁾ コーランも“捕虜”（76. 8）に一定の待遇を与えることを要求している。戦闘行為を緩和しようとする効したコーランの記述や慣行はカリフ、アブ＝バクル Abu Bakr の初期の布告にも現れている。その布告で彼は、“勝利した後の兵士は女子や子供や老人を傷つけてはならず農園を破壊してはならず、敵の物品を必要以上に略奪してはならず、捕虜を人道的に扱われなければならないことを要求している。”⁽²³²⁾ 重要な点として、イスラム法学では、戦闘行為に関する非イスラム諸国との人道的取極が厳格な法的効力を発生させ追加的保護規定になると解されていることである。⁽²³³⁾

バハの著作では繰り返し戦争中の非人道的残虐行為を非難している。⁽²³⁴⁾ それにもかかわらず、彼の著作では同時に、格別神聖な集団安全保障条約を侵害した政府（但し、明らかに人民ではなく）に対して十分な軍事力が行使されなければならないとも云っている。⁽²³⁵⁾

(注)

(223) See Buyhler, *The Laws of Manu*, chap. 7, qq90 - 93 at 230 -31, discussed in Nussbaum, *A Concise History of the Law of Nations*, 10.

(224) See Maimonides, "Kings and Wars", 221 - 22.

- (225) See, e. g., Broyde, "Fighting the War and the Peace". 10 - 11.
 (226) See, e. g., Carus, *The Gospel of Buddha*, 149.
 (227) See, e. g., Augustine, *The Political Writings of St. Augustine*, 182 - 83.
 (228) Aquinas, *II - II The Summa of Theology*, qu. 64, 70.
 (229) イスラムの交戦法規 *jus in bello* に関する一般的著作として次を見よ。Sultan, "The Islamic Concept"; Weeramantry, *Islamic Jurisprudence*, 134 - 38; Hamidullah, *Muslim Conducts of States*, 194 - 95, 202 - 62, 275; and Khadduri, *War and Peace*,

- 102 - 8, 126 - 32.
 (230) See, e. g., Sultan, "The Islamic Concept", 37.
 (231) 2つのハディース *hadith* が次の著作で紹介されている。Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, 13.
 (232) Nussbaum, *A Concise History of the Law of Nations*, 28.
 (233) See Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 207 - 8.
 (234) See, e. g., 'Abdu' l-Baha, *Paris Talks*, 28 - 30, 106 - 9.
 (235) See, e. g., 'Abdu' l-Baha, *The Secret of Divine Civilization*, 65.

2. 8. 異常な事態に対して人道的干渉を行う義務と許可

国連憲章や世界人権宣言で明確に承認されている人類の統合や人権や、人権の保護に結局関連する道徳的目的実現のための理想的な集団的力の行使に関して論じられている諸原則から判断して、被害者の居住国の如何を問わず、人権の犠牲者を救済するための人道的干渉が一定の条件が満たされた場合にのみ許されると考えられる。そうした条件には、交戦の法 *jus in bello* に属する倫理的諸規範の尊重と関連法規の適切な遵守が含まれるが、いずれも本書の一貫した検討対象である。実際に、本質的人権の優越性が承認されている以上、本質的人権が広範かつ深刻な侵害に被っている場合、少なくとも人道的干渉の道筋をつけることが必要であり道徳的義務であると言えよう。⁽²³⁶⁾

更に、人道的干渉は大規模人権侵害に終止符を打つためにはかにとるべき手段がない最悪の状況を是正するため道徳的に必要とされるのであるが、やはり一定の基準を満たした場合に認められるべきものである。広範かつ深刻な本質的人権の侵害に対して、各国政府や国際機構や（個人を含む）他の行為主体が自己の能力に応じて個別に又は集団的に、武力行使に至らずとも何らかの合理的措置を執る最低限の義務が少なくとも倫理的意味において承認されるべきである。

人道的干渉を遂行する倫理的義務とその認容は、すでに指摘した本質的倫理原則と同様、国連憲章や世界人権宣言などの現代の国際人権法文書に明確に規定されていない。その点は以下の諸章で詳しく論ずることにする。しかしそうした本質的倫理原則は現代人権法文書が明示的に保障している諸権利から論理的に導かれる性各のものである。本書では、国連憲章と現代国際法の解釈上、これらの本質的倫理原則が承認されているし承認されるべきであるとの立場をとっている。他方、ぐたいきな事態が発生したとき国連憲章及び現代国際法上、人道的干渉が許されるか又いつ許されるかあるいは求められるかは、きわめて複雑な問題であり、本書の論及課題である。

大事な点は、古典的道徳論の多くの著作で強制的な人道的干渉を承認し、場合によってはそれが道徳的義務であると論じていることである。実際に、人道的干渉を論じている著作の間には、人道的干渉の正当性 *legitimacy* と、最悪の場合に人道的干渉を実行する道徳的義務が発生することについて大方の意見の一致がある。⁽²³⁷⁾

例えば、ヘブライ教の教典とユダヤの法律では人権侵害の犠牲者を救済するための限定的な武力行使を明示的に認めている。トラトー Torah は、ユダヤ人に対して“同胞の犠牲で利益を得”てはならないと論じている (*Leviticus* 19. 16)。“讚美歌 *Psalms*”の I 節は云う：“不幸な人々や孤児たちに配慮しなさい。身分の低きものや貧しき者を庇いなさい。不幸な人々や困っている人を救済しなさい。悪人の手から彼らを救いなさい” (*讚美歌 Psalms* 82. 3 - 4)。王は泣き叫んでいる貧困者や下層

階級の人々を救済する義務がある（讚美歌 *Psalms* 72. 12）。人々を救済し彼らの福祉を実現する義務は明らかに外国人に対しても尽くされなければならない。ヨブ *Job* の言葉を借りれば、“私は貧困な人々の父であったし、外国人の面倒も見た”（ヨブ記 *Job* 29. 16）。更に、生命侵害の脅威を受けている人を救済しない口実として無関心 *ignorance* を主張する個人は道徳的な説明責任を負うことになる。“もし汝が死に直面した人を救済しないなら、人殺しと非難されよう — もし汝が‘それについては何も知らない’と言え、汝の心を探る者が[真実]を知るのであろうし、汝の生活を観る者が真実を知るのであろう。そしてその者が救済を替わって行うであろう”（格言 *Proverb* 24. 11 - 12）。

マイモニード法典 *Code of Maimonides* は、この救済義務をより正確に規定している：“もし汝が他人を救えるのに救わないならば、隣人の不幸を怠惰に見過すなかれ *Neither shalt thou stand idly by the blood of thy neighbor*”と云う命令に違反している” (*Lev.* 19 : 16)。⁽²³⁸⁾ 犠牲者を救済しない者は、個人の生命が格別尊いものであるがゆえに、刑罰を受けなくとも道徳的非難に値するといえる。保護のために必要な絶対最小限の武力行使だけが許される。にもかかわらず、犠牲者を保護する点から、最小限の武力行使について生ずる判断の過誤はやむをえない。⁽²³⁹⁾ ユダヤの律法学者に対するミカエル＝ブロイデ *Michael J. Broyde* の評価によれば、救済義務から人道的干渉を含む戦争の 1 カテゴリーが成立するという。⁽²⁴⁰⁾

仏教の教典に看る正戦 *just war* 論は（本書 2. 7. 1. 節を見よ）人道的干渉の可能性を認めているようである。なぜなら、そうした戦争は“正当な *righteous*”大義に仕えらるからである。又、現代の学者は、“国家の支配権の乱用からその国民を保護するための外国による武力の行使は、適切に実行される限り、儒学者も容認するだろう”⁽²⁴¹⁾と言っている。例えば、孟子の著作では、支配者が“人民に暴虐を働いていた”燕に対して齊の王が侵攻を行ったことが再評価されている。もとより燕の人民はこの侵攻を歓迎した。孟子は、もし燕の人民が望むなら、齊による燕の併合にも同意すると言っている。しかし、齊の王自身が燕の人民を虐げるに至った。そこで孟子は齊王に対して、捕虜を釈放し燕の人民と協議の上新たな王を任命して燕から撤退するよう助言した。⁽²⁴²⁾ 一般的に戦争を非難しながらも⁽²⁴³⁾ 人道的干渉を支持する多くの記述から実際に推測できることは、孟子が“‘人道的干渉 *humanitarian intervention*’の場合だけ戦闘行為が許される”⁽²⁴⁴⁾と考えていたらしいということである。

無実の人々を攻撃から守るために、非暴力主義と善良なるサマリア人 *Good Samaritanism* の話に代表されるキリスト教的博愛主義とを如何に調和させるかでキリスト教神学者の意見はしばしば分かれる。一部の神学者はこの場合にも非暴力による抵抗の絶対的規範性を主張している。他の神学者は、愛の表現

として無実の者を擁護する強い道徳的義務に基づき武力の行使やその威嚇が正当化される場合があると主張している。例えば、神学者ポール＝ラムゼイ Paul Ramsey は次のように尋ねている：“追いはぎたちが襲撃を開始しまだ略奪を続けているときにイエスが現場に居合わせたとすれば、彼はサマリア人に何をさせたと思いますか？襲撃を防止し処罰しかつ不正義に抵抗する利用可能な唯一の実効的手段を行使することが博愛的といえるのではないのでしょうか？これは権利であって義務で *obliged* はないのです。”⁽²⁴⁵⁾ 他の神学者も、平和主義の原則が他人を防衛する善良なるサマリア人の義務に適用できないと言っている。⁽²⁴⁶⁾ 従って、現代のキリスト教的正戦論を説く理論家は、人道的干渉を正戦 *just war* として積極的に支持している。⁽²⁴⁷⁾

初期の国際法理論家の多くは全人類への思いやりを説く新約聖書の教えに影響されて、それに基づく人道的干渉の正当性を支持した。例えば、アルベリコ＝ゲンチリ Alberico Gentili のようなカトリック的又はプロテスタント的国際主義者は言う：“世界的規模の法的共同体が存在している・・・世界共同体という — 道徳的性格を有する — この概念から人道的干渉と云うやや漠然とした別の概念が分岐してくる。全人類が同一の共同体に帰属しているがゆえに、抑圧されている人々を救済すべき義務が存在する。”⁽²⁴⁸⁾

コーランには、抑圧されている男・女性や子供を保護するための武力行使を容認している — そして実際には武力行使の義務を課している — と読める 1 節がある：“虐げられている男性や女性、子供を神の教えに従って救済するために汝は戦わないつもりか？彼らの‘主よ！悪人が住むこの町からわれらを救いたまえ。主よ！われらに保護者を、そして救済者を遣わし給え’と祈る彼らの言葉が聞こえないのか？”(4. 77)。論者の中には、人道的干渉は正義と善を擁護し悪行を禁ずるコーランの義務によって支持されていると主張する者もいる (see 3. 100, 3. 110)。⁽²⁴⁹⁾ 人道的干渉はハディース *hadith* によっても支持されている。例えば、ハディース *hadith* は侵略に対して戦うことを認めている。モハメッドは云う：“侵略者であれ被侵略者であれ、同胞を助けなさい。”どのようにして侵略者を助けるのかと尋ねられて彼は云っている：“最善の策として侵略の遂行を妨害することによって侵略者を救えます。”⁽²⁵⁰⁾ アブドゥル＝バハ ‘Abdu’ l-Baha は、自らの著作で次のように記している：“社会は人間の権利を守らなければならない。だから、誰かが私を襲って傷つけ抑圧し苦しめても、私は抵抗せず相手を許すつもりだ。しかし、誰かが〔私以外の第三者を〕攻撃するつもりなら、私はそれを防止するつもりである。”⁽²⁵¹⁾ 実際に、

バハ＝ウラーは全人類に対して“圧政の犠牲者を支持し擁護すること”⁽²⁵²⁾ を求めている。彼の著書の 1 節は、大量の人権侵害を防止するために集団的武力干渉を支持していると解しうる。彼は地上の全支配者に対して国家防衛のために一致して集団安全保障システムを構築し、“専制政治による虐殺から人々を守る”⁽²⁵³⁾ ため協力するよう勧告している。

人道的干渉特に集団的人道的干渉を支持する現代国際法上の基本的倫理原則については以下の諸章で詳述されているし、古典的倫理論の著作でも支持されているが、新たに人類統合というより高度の倫理原則に基づき比較的強固な人道的干渉原則の確立が求められている。これとは対照的に、国家志向の価値を鼓舞する政治倫理学者は人道的干渉が主権という被保全領域に対する侵入であるとして支持しない傾向がある。⁽²⁵⁴⁾ こうした基本的倫理原則は、更に、人類志向の価値を強調しつつ人権犠牲者の自力救済を支持する理論家の見解とも異なる。例えば、ジョン＝スチュアート＝ミル John Stuart Mill は、人道的干渉を犠牲者がすでに反乱を起こした場合に限定すべきであると言った。彼は云う：“人民が現在の制度に適合しているかどうかを判断する唯一の実質的基準は・・・彼らが自らの解放のために進んで危険を冒して働いているかどうかと言うことである。”⁽²⁵⁵⁾ 又、哲学者ミッチェル＝ウォルツァー Michael Walzer は、初期の著作の中で、大虐殺や“奴隷化 *enslavement*”などの“人類の道徳的良心に衝撃を与える”極端な人権侵害の場合にだけ干渉を認めていたはずである。⁽²⁵⁶⁾

私が本章で確認した基本的倫理原則は、不干渉原則の例外がヴァルツァー Walzer の理論以上に範囲が広いことを示している。⁽²⁵⁷⁾ 更に、人類の同胞としての他人を救済する強固な義務は、国家への個人の服従義務や内乱の犯罪性と結びついて、ミルが提示した制約が認められないことを意味している。確かに、これらの規範的原則を諸国家の協議や協力関係の原則と結び付けて考えると、内戦時の深刻な違反を修正する手段として外部からの集約的な人道的干渉を正当化する余地が出てくる。こうした主観的な選好はグロチウス Grotius が表明した理論と類似している (尤もグロチウスほど極端ではないけれども)。グロチウスは“人類相互の血の結びつき”に基づき、他国の君主が国内で宗教的迫害を始めとする“人権侵害の政策”をとっているとき当該国民のために軍事干渉を行おうと考えていた。グロチウスによれば、1 国の臣民に反乱の権利が認められない場合でも、当該無実の人々を防衛する外国の権利は認められなければならない。⁽²⁵⁸⁾

(注)

(236) 本書を通じて筆者は“広範かつ深刻な *widespread and severe*”と同義の語句を複数使用している。その各用語は“本質的人権の広範かつ深刻な侵害”についてのグロッサリー Glossory の定義に挙げられている。

(237) 人道的干渉の正当性 *legitimacy* と必要性に関してキリスト教徒イスラム教が教義の上で収斂していることを確認した研究として次を見よ。Ramsbotham, “Islam, Christianity, and Forcible Humanitarian Intervention”.

(238) See Maimonides, “Murder and the Preservation of Life”, 198 (emphasis in original). この 1 節では、Leviticus 19: 16 について本書で先に引用した解釈よりももっとわかりやすい解釈が提示されている。

(239) See *ibid.*, 196 – 98.

(240) See Broyde, “Fighting the War and the Peace”, 2 – 7.

(241) Chen, “The Confucian View of World Order”, 35.

(242) See Legge, *The Works of Mencius*, bk. I, pt. 2, chaps. 10 – 11 at 169 – 72.

(243) 以下の著作に引用されている記述を見よ。Legge, *The Works of Mencius*, in subsection 2. 7. 1.

(244) Irene Bloom, correspondence with the author dated July 13 – 14, 1998 (emphasis in original).

(245) Ramsey, *The Just War*, 501 (emphasis in original). See also Ramsey, *Basic Christian Ethics*, 164 – 84.

(246) See, e. g., Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 63.

(247) See, e. g., Kenneth R. Himes, “Just War, Pacifism and Humanitarian Intervention”, *America*, August 14, 1993.

(248) Kooijmans, “Protestantism and the Development of International Law”, 107.

(249) See, e. g., Hashmi, “Is There an Islamic Ethic of Humanitarian

Intervention ?” 62, 69.

(250) Quoted in Nagler, “Is There a Tradition of Nonviolence in Islam ?” 165.

(251) ‘Abdu’ l – Baha, *Some Answered Questions*, 271.

(252) Baha’ u’ llah, *Cleanings*, 285.

(253) *Ibid.*, 249.

(254) こうした見解の1例として次を見よ。Thomas, “The Pragmatic Case Against Intervention” .

(255) Mill, “A Few Words on Non-Intervention” , 122. See generally

121 – 23.

(256) See Walzer, *Just and Unjust Wars*, 101 – 8, especially 101, 107.

(257) 実際、ヴァルツァー Walzer は、ソマリアやボスニアやルワンダへの干渉（又は不干渉）など、本書第1章で論じた各種事件に従って所説を変更したようである。See Walzer, “The Politics of Rescue” .

(258) See Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, vol. 2, chap. 25, § 6 at 582, and § 8, ¶¶ 2 – 4 at 584 ; vol. I, chap. 4, §§ 1 – 6 at 138 – 48.

2.9. 基本的倫理原則を支える公平 impartiality の原則

既述の全ての基本的倫理原則、その中でもとりわけ人類統合の原則から、家族以下の小社会の存在にもかかわらず、“公平 impartiality” という概念が基本的倫理原則を意識の面でも事実上も支えているとの倫理的定義が出現してくる。本書第6章で詳述されているとおり、国連憲章の多くの条項は、国連の歴史の実行と同様、こうした公平の概念を支持しているといえる。

多くの古典的徳論の著作も、この公平概念を裏付けていると言える。例えば、ジータ Gita は、全ての人間を、敵でさえも同等かつ同一の原則に従って取り扱うべしと云う意味での良心的公平を説いていると解されている。その同一の原則は云う：“友人や同盟者や敵や中立者になるよりも、又、わけのわからぬ敵意を抱く者や親類の男になるよりも、更には一般的に善人や悪人になるよりも、公正な心を持つ者になったほうがましである” (6. 9)。トラトー Torah では、裁判官及び政府高官は“正当な正義に基づいて人民を統治し” “公平な態度 no partiality” を示すよう求められている (Deuteronomy 16. 18 – 19)。彼らは全ての当事者の意見を聞き、当該当事者を含む他人の批判を恐れず、正義に基づいて決定しなければならない：“判断に偏りがあってはならない；貴賤を問わず人の意見に耳を傾けよ。人を恐れるな。なぜなら、神が審判を下すからだ” (Deuteronomy 1. 17)。全ての個人は、多数派にくみすることが不当な結果になるときは、それを回避する義務がある（『出エジプト記 Exodus』 23. 2）。構成のユダヤの律法学者たちは、裁判官が裁かれる者の立場に立って考えることで何とか公正が維持されると考えた。⁽²⁵⁹⁾

仏教の教典によれば、訴訟を指揮する王への次の助言に示されている倫理原則に従い、王は公正な態度を維持しなければならない：“紛争が起きれば、王は双方の当事者を平等に扱い、おのおのの言い分を聞き、正義に従って決定しなければならない。彼は、・・・自分の好みや憎しみや恐怖や墮落から超越していなければならない。”⁽²⁶⁰⁾ 『論語 Analects』でも、孔子は個人に対して偏愛よりも積善の徳を説いている (4. 11)。誠実な積善の姿勢が公平 impartiality と言うことである：“君子の社

会に対する姿勢に偏りがあってはならない。君子は自ら正しいと信ずるところを実践すべし” (4. 10)。⁽²⁶¹⁾ 孔子はいかなる形であれ、ゲリラ闘争や特定優先主義に反対した：“君子は心を広く持つべし。小人は閑居して不善をなすべし” (2. 14)。諸学者はこの言葉を次のように解している：“君子は大義に生き、小人は忠義に生きる。”⁽²⁶²⁾

すでに紹介したとおり、新約聖書の記述によれば、聖パウロはローマ人にあてた自らの手紙の中で、神は国籍や宗教で人を判断なさることはないと言っている；“神は公平をお示しになる” (Romans 2. 9 – 11)。また、イエスは弟子たちに汝の敵を愛せよと教えている。即ち、彼は敵味方の区別なく人を扱うよう教えている (マタイ伝 Matthew 5. 43 – 48)。コーランも、自分や家族が被害を受けても行いを正すべきことを教えている。コーランは云う：“信者たちよ、貧富の差にかかわらず、また自分や両親や親族の利益に反する場合でも正義を維持し神の証人となりなさい；神は貧富の差にかかわらず判断されるからである。気まぐれを起こして教えから逸脱してはいけない。気まぐれを起こせば、神が汝に行いをご覧になろう” (4. 134)。コーランは敵に対しても公正に振舞うよう信者に諭している。コーランは云う：“人を嫌っても公平な equitable 態度を失ってはならない；公平であること — これこそ神を畏れる心に通ずるのである” (5. 11)。また、バハの著作によれば、公平 impartiality とは全ての個人及び人民に対して、偏愛を排して正義を以て臨むことを意味する：“王は叡智と正義に基づき統治しなければならない；王子も貴族も農民も等しく正当に扱われる権利を有する。偏愛による個人的差別があってはならない。裁判官は扱う全ての事件において、‘個人的偏愛’に基づくことなく、厳格かつ公平に法を適用しなければならない。”⁽²⁶³⁾ 別の箇所ではアブドゥル＝バハ ‘Abdu’ l-Baha は公平及び正義を定義して次のように述べている：“それは個人的利害や一身上の利益を無視して、ただひたすら神の法を遂行することである。・・・言うならば、社会全体の幸福を自分の幸福と考えることなのである。”⁽²⁶⁴⁾

(注)

(259) See Cohn, *Human Rights in Jewish Law*, 196.

(260) Jones, *The Mahavastu*, 1 : 228.

(261) ブルックスは孔子が“事前の個人的選好のない客観的かつ正当

な基準” を論じていると考えている。Brooks and Brooks, *The Original Analects*, 15 (emphasis in original) .

(262) *Ibid.*, 112.

(263) ‘Abdu’ l – Baha, *Paris Talks*, 154.

(264) ‘Abdu’ l – Baha, *The Secret of Divine Civilization*, 39.

2.10. 観念的結果至上主義者 Deontological Consequentialist と価値志向原則との結合

現代国際法上承認されているこれらの基本的倫理原則は、全体として、観念論的結果主義者の価値志向理論であると言える。その観念的側面を示す1例を挙げると、これらの原則は人類同

胞に対する適切な対応を求める最低限の規範で構成されている点にある。そうした規範として、平等な生命や身体的自由、道徳的選択の自由、違法な武力行使からの保護などが指摘される。倫理的基本原則に基づいて、戦争の潜在的な大義に正当性が認められ交戦法規遵守が正当な交戦者にとって不利な場合があ

っても、交戦の法 *jus in bello* の中の厳格な倫理規範は遵守しなければならない。

同時に、基本的倫理原則は、他人の人権の尊重や観念論の結果主義やを含む人類志向価値を実現するための行動ないし行動規範の発達を奨励しているといえる。⁽²⁶⁵⁾ また、こうした原則

は、“同胞の精神に基づく”⁽²⁶⁶⁾ 相互協力のような一定の価値を普及・実践することを奨励している。このような観念論と結果主義論と価値志向論が結合した姿が、すでに紹介した古典的道德論の著作にも現れていると言えよう。

(注)

⁽²⁶⁵⁾ See Universal Declaration, preamble.

⁽²⁶⁶⁾ Ibid., art. 1.

2.11. 第1・2・3の状況に対する楽観的で実務的な対応

2.11.1. 第1の状況の重視と第2、第3の状況への対応

道徳的選択と協議という両原則から、人間社会の政治制度が最終的に市民及び指導者が自発的な相互協議で取得した新たな倫理観に従って改革されなければならないとの結論が導かれる。その限りで、これらの原則はヴァルツ Waltz の考えでは、“第1の姿 first-image”を強調している。同時にこの2つの原則は、市民に対する政府の行為を規制する倫理的必要があることを示している。これが“第2の姿 second - image”である。更にこれらの原則は、国家間関係の行為を改革する手段として国際法の発達を期待している。これが“第3の姿 third-image”である。

実際に出現している国際人権はこれら3つの状況に統一的に対応しているとともに、人権の現実的遵守を確保する究極の前

提としての倫理教育の重要性を強調している。例えば、世界人権宣言前文は、社会の全ての個人及び機関が“教育を通じてこれらの権利や自由に対する尊重を促進するため努力”⁽²⁶⁷⁾ しなければならないと言っている。同宣言§は、“人権と基本的自由に対する尊重を強化する”⁽²⁶⁸⁾ ための教育の重要性を強調している。更に、国連総会は1995年—2004年を“国連人権教育の10年 United Nations Decade for Human Rights Education”⁽²⁶⁹⁾ と命名した。しかし、世界人権宣言及びその他の人権文書は諸国政府に対して人権の尊重を確保するために各自の法制度を改革し第2の姿を実現するよう要求している。また、国際人権条約の発達は第3の姿を推進するものである。古典的道德論の著作に対するこれまでの分析から判断して、これらに著作も社会改革のために第1～3の姿を結合するよう主張していたと解釈できそうである。

(注)

⁽²⁶⁷⁾ See Universal Declaration, § 1.

⁽²⁶⁸⁾ Ibid., § 26, ¶ 2.

⁽²⁶⁹⁾ See G. A. Res. 49 / 184 (1994) .

2.11.2. 実用主義と一定の現実主義を伴う

道徳的社会的な改革責任に関する基本的楽観主義

私が概述した倫理原則は国連憲章や世界人権宣言や他の国際人権文書に反映されており、全ての人間が単一の人類社会の構成員とみなされ多様性を維持したまま統合され基本的人権を相互に尊重しなければならないとの認識を個人や国家が最終的に受け入れるであろうとの楽観主義に基づいている。こうした楽観論は国際人権法の発達に固有のものであり、現実主義理論の狭義と際立った対照を成している。なぜなら、後者は、個人(及び個人で構成される政府)が救いがたいほど利己的で、権力の支配という価値を維持していると考えているからである。

しかし、本書の後続の諸章で明確になるとおり、国連憲章や現代国際人権法及び国際人道法上の諸原則も、実用主義 pragmatism や一定の現実主義を反映している。これらの原則は、既存の政治秩序を転覆させるための革命的手段よりも、政府の合法的役割を受け入れ、政治的権威や法に対する一般的尊重を推奨している。また、これらの原則は、国家と国民の安全を確保するために軍事力の必要性を認めている点で“現実主義 realism”をも反映している。しかし、国連憲章及び後続の諸文書は、これらの基本的倫理原則に従って生活し社会制度にそれらを反映させようとする人類の尊厳を侵害する現実主義を許さないことは確かである。この意味で、現代の法的諸文書やそれらが擁護する倫理原則は、長期的には本質的な楽観主義に、そして短期的には実用主義 pragmatism に依拠していると考えられ

る。こうした見方は、現在の政治的現実を考慮した短期戦略を人類社会が絶えず道徳的向上を目指す能力があるとの確信に基づく長期戦略によって補充しなければならないことを意味する。少なくとも、一部の所説によれば、本質的な楽観主義と実用主義はともに古典的道德論において自明の原理とされている。

2.12. 結論

本章では人道的干渉に関連する多数の基本的倫理原則を確認してきたが、それらは国連憲章や世界人権宣言などの現代国際法によって承認され、多様性の統一という優越的な倫理原則と論理的に繋がっていると考えられている。本章では、更に、これらの倫理原則が世界の7大宗教哲学の古典的著作の解釈からも裏付けられることを示した。そこから更に進んで、国家と個人とからなる多文化社会にふさわしい人道的干渉の新国際法理論の基礎としてこれらの倫理原則を受容する追加的效果が生じている。

これらの基本的倫理原則が明示的にしろ黙示的にしろ現代国際法上確認され、多様性統一の原則に関連すると言っても、これらの倫理原則がしばしば相互に緊張関係に陥ることを否定する趣旨ではない。“多様性の統一 unity in diversity”という中軸的概念そのものが固有の緊張を表現している。更に、広範な基本的倫理原則に対する一般的支持を表明する政府や個人でさえも、それら原則の個別事件への解釈適用の際に相当な意見の隔たりが生じている。私がこれらの倫理原則に関して述べた事

柄は一般的であり、漠然とした内容であった。これらの倫理原則のいずれかを実際に適用するに当たって、しばしば、“困難に直面する devil is in the details” ことは覚悟しておかなければならない。

本書第3章で、国連憲章を始め新たな国際法文書の明文規定がこの困難を解消するのに役立つことが示唆されている。同時に、国連憲章その他の国際法の具体的規範によって問題が解明されない場合、これらの倫理原則が国際法規範の適切な解釈を導く手助けをしてくれる。また、国連憲章自体がこれらの倫理原則の変形態を表明していると解される場合、基本的倫理原則がより優越的な多様性統一の原則に結びつくという基準が、問題規範の再解釈に役立つし、憲章の規範相互間の矛盾の調整に役立つと言える。

第3章 人道的干渉に関する 国際法規範の認定と解釈

3.1. 序論

本章での私の目的は、人道的干渉に関する国際法の新理論の一部として、本書第2章で略述した基本的倫理原則に照らして、国際法の法源を認定して国連憲章及び現代国際法を解釈する方法論を提示することである。そして私としては、こうした方法論を先ず人権を防衛するための合法的軍事干渉を導き出す個別規範の発見と解釈に適用し、次に人道目的の軍事干渉に対して阻止的効果を及ぼす法規範の発見と解釈に適用することにする。これらの規範は本書第1章で要約されている。国連憲章や現代国際法の現行規範を再解釈する私の目的は、人道的干渉に関する諸規範の衝突をできる限り調整することである。ここでの私の説明は、必然的に一般的である；本書第3部及び第4部が、人道的干渉から生ずる個別の現代的諸問題に関する法規範を詳細かつ精力的に認定し解釈している。

3.2. 国際法の法源を確認するための方法論の開発

現代の人道的干渉論議でまず意見が対立するのは、個別規範を拘束力ある国際法とみなすか否かと言う点である。この一般の問題は、少なくとも2つの理由により人道的干渉に関連する。1つには、これが国連憲章本文以外にも人道的干渉を法的に許可し規制し要求さえもする国際法源が存在するか否かという問題にかかわってくることである。2つ目には、これが個別の国際人権規範が人道的干渉の対象となる国家や行為主体を拘束するかどうかの認定の問題にかかわってくることである。

伝統的な“実証主義 positivist” 法理論の下で、規範は条約もしくは一般的に法と認められる慣習法規から発生する限りで“法 law” として諸国家を拘束すると考えられている。こうした実証主義理論は、国家の自治的主権の観念や国家のみが国際法を創設し自らの自由意志によってのみその拘束を受けるという観念から生まれている。従って、条約は明示的にそれによって拘束されることに同意した国家のみを拘束する。他方、慣習法規は諸国家がそれに明示的に同意するか否かに拘わりなく全ての国家を拘束する。しかし、諸国家間の従前の自発的“慣習 custom” の成立要件は、独立の国家実行の価値を認識させるに足るものである。国際法の“法源 sources” に関するこうした規則は慣習国際法の一部になっており、今日、国際司法裁判所規程 Statute of the International Court of Justice § 38 に明文化されている。同規程は国連憲章に付属した条約であって、国連加盟国全てが規程当事国にもなっている。同規程はしばし

ば国際法の法源に関する慣習法規を表明した公式文書であるとみなされている。同規程 § 38 によれば、裁判所は、(1) 条約； (2) “法として認められた一般慣行の証拠としての国際慣習”； (3) “文明諸国家によって認められた法の一般原則”； (4) 法則決定の補助手段としての判例及び学説、以上を適用することとされている。⁽¹⁾

国連の最初の50年の歴史で、総会が特に人権分野の“宣言 declarations” を洪水のごとく採択したことにより、総会決議が第5の国際法源になりうるかが問われるに至った。総会決議での宣言は形式的には“単なる mere” 勧告的効力しか持たないけれども、宣言を慣習法や法の一般原則の証拠として少なくとも道徳的義務の発生を認めようとする一部の論者や国家が存在する。⁽²⁾

国家慣行 state customs は一般的に、諸国家が、(1) 一致してその慣行を実践し (“一貫した国家実行 consistent state practice”), (2) そうした行動が法的に要求されているとの一般的認識を持ったとき (“慣行から逸脱すれば何らかの制裁が科されるか、もしくは違反者として非難されるかもしれないとの認識が成立していなければならない”) ⁽³⁾、国際慣習法の地位を取得すると考えられている。後者は法的信念 *opinio juris* として知られている。大多数の国家による慣習法規の法的拘束力の一般的承認が当該規範の義務的性格の有無を判定する有効な基準となっている。“執拗なる反対者 persistent objectors” として地位を取得している国家を除いて、どんな *any* 国も当該規範を守らなければならないのである。慣行 usage が国際慣習法の地位を取得していることの証拠は、外交上の声明や通信記録・国内立法・判決などを始めとする多様な国家実行を調査・秤量して認定されることになる。一般的に云うと、国家実行は統一的で一貫して uniform and consistent いなければならないが、特定の継続期間が要求されているわけではない。⁽⁴⁾ 特に高度の合意を達成しいかなる逸脱も許されない慣習法規は強行法 *jus cogens* であると考えられている。強行法規はその後の同種の規範によってのみ変更されうる。こうした命令的性格を持つと (少なくとも国際司法裁判所によって) 承認されている規範の例として、侵略戦争の禁止や集団殺害 genocide・人道に対する罪・人種差別・奴隷制の禁止を上げることができる。⁽⁵⁾ しかし、実際にいかなる基準で強行法規 *jus cogens* を認定しているのかしばしばはっきりしないことがある。しかも、もっと一般的な言い方をすると、一致した国家実行と慣行がすでに法になっているとの諸国家の信念によって慣習法が成立するとの考えそのものが、1つの逆説である。“なぜなら、慣習法規がすでに成立している (即ち、権威を取得している) との必然的な誤信によってのみ慣習法規が成立しうる (即ち、権威を取得する) からである。” ⁽⁶⁾

法の“一般原則 general principles” とは、各国国内法上の共通原則であって、国際関係に類推適用されるものであって、時効 prescription や禁反言 estoppel や既判力 *res judicata* などの原則を含んでいる。このような原則は“国内法の一般原則” といっている。国際法学者ブライアリー J. L. Brierly によれば、裁判所規程で法の一般原則を認めたことは、“国際法は国家が同意を与えた規範でのみ構成されているとの実定法理論を排除したのと同じ意味を持っている。そのことは国際法の動的要素と国際法を適用する裁判所の創造的機能を権威的に承認したことになる。” ⁽⁷⁾

法の一般原則はしばしば慣習国際法規と重複し (後者を“慣習国際法の一般原則” と呼ぶことにする)、強行法規 *jus*

cogens を含んでいる。⁽⁸⁾ 一部の法学者によれば、法の一般原則は単に国内法の一般原則及び慣習国際法の一般原則だけでなく、国家の直接または間接の同意に関係なく全ての国家を拘束する理性に基づく統一的自然法 *natural law* をも包含している。⁽⁹⁾ 云うまでもなく、“法の一般原則 *general principles of law*” の範囲が不明確であるため、この概念は多くの論議を引き起こしている。⁽¹⁰⁾

この有力説の枠組に照らして判断すると、人道的干渉は以下のような問題を提起する：国連が行う人道的干渉は条約としての国連憲章によって認められているか？国連憲章にその規定がなく、また、憲章規定が不明確であれば、国連が行う人道的干渉はそれを認める慣習法規を発動して認められるのか？干渉は法の一般原則によって正当化されるのか？国際法のいかなる法源が国連の人道的干渉を規制し、政府間機構としての国連を拘束するのか？国連に人道的干渉の実行を義務付ける国際法の法源が国連憲章のほか存在するのだろうか？国連安保理の許可を受けずに行う国家や地域機構の人道的干渉にも同種の質問が投げかけられるかもしれない。その他の問題として次のようなものがある：既存の国家は人権条約を批准していなくても、その条約上の個人人権規範によって法的に拘束されるのであろうか？全ての国家及び行為主体を拘束する“自然法 *natural law*”や“道徳律 *moral law*”が存在するのであろうか？そのような普遍的な自然法ないし道徳律の法源は何であろうか？既存の法理論では、これらの問題に明確な解答はとて出ないの

である。しかし、基本的倫理原則に基づく現代国際法理論は、少なくともいくつかの一般的回答を提供し始めている。本書第2章で論証しているとおり、現代国際法に浸透している基本的倫理原則とは、現行の国際法構造の尊重を意味するが、併せて (1) 当該構造が許容する限度での他の基本的倫理規範の遵守、(2) 他の基本的倫理規範に沿った現行の国際法構造の改革の推進、(3) 最後の手段として、他の倫理規範を著しく侵害している慣習法規に対する不服従をも意味する。

こうした基本的倫理諸原則に基づく国際法の法源論は、現行国際法がすでに認知している法源（即ち、条約、慣習国際法、法の一般原則）を暫定的に確認するものである。しかし、これらの法源が平和や人権と同様、本来道徳的概念であるならば、現行の法源論の曖昧さを解消し正確な内容を付与する手段として基本的倫理原則は法源論を補充することができよう。結局、この理論は条約や慣習国際法や法の一般原則を基本的倫理規範と調和させることを狙っているといえる。

更に、この国際法理論の下では、条約による国際法形成に関する規則はそれ自体道徳的に重視されている。全ての条約上の義務の履行を支持する多数の倫理規範が存在する。まず、本書第2章で論じたように、条約の遵守それ自体、基本的倫理原則である。第2に、条約は時に開放的協議を実行して見せる国家間の交渉の賜物である。第3に、個人レベルでの道徳的選択の自由の原則は、国家が自らの政治構造を決定する際に国民の希望を取り入れることを正当化することになる。かくして、義務履行を選択する国家の自由には道徳的価値が認められることになる。第4に、立法過程で国家の同意を要求する伝統的要件は、全人類との包括的な民族意識の中での民族国家への帰属意識の正当性を擁護する倫理原則に基づいて、一定の道徳的意義を認められてしかるべきである。これらの規範は条約が尊重されるべきことを示唆しているとともに、基本的倫理原則と合致してその履行を支える条約上の義務が特に重要性を帯びることを意

味している。

慣習国際法に話を戻すと、まず法的信念 *opinio juris* と云う観念について先に確認した“逆説 *paradox*”を解消するのに慣習国際法が役立つと言える。法的信念 *opinio juris* とは、諸国家が問題の行動を命令し・許可し・禁止する権威的法規範を現在及び近い将来において保有することが望ましいと一般的に自認する状況ではなからうか？私は既にこうした解釈を別の著作で公にしている。⁽¹¹⁾

もし私たちがこうした法的信念 *opinio juris* の解釈を受け入れるならば、慣習国際法は、長期の国家実行と法規範を嗜好する大半の諸国家の一般的信念を示している限りで、関連条約にも類似した道徳的根拠を取得していると言えよう。更に、諸国家間の平和・協力・集団的行動を支持する倫理諸原則が存在するので、これらの目的のために諸国家が相互関係を規制する趣旨で発達させた制度として慣習国際法は相当程度倫理的的支持を獲得していると見られよう。しかし、個別の慣習の道徳的比重は基本的倫理諸原則との合致性によっても影響を受けることになる。

この関連で言うと、慣習規範として承認すべきかどうか論議されている確立途上の規範につき、慣習法規として認定の可否が決せられるとき — 例えば、現実の国家実行の統一性 *uniformity* や普遍性 *universality* について、更には私が定義した意味での法的信念 *opinio juris* の成立について疑いが残っているとき — 基本的倫理原則と一致していることが慣習法規として承認を“導き獲る *tip the balance*”ための重要要因になると考えていい。⁽¹²⁾ 更に、この法的信念 *opinio juris* の解釈の下で、多国間条約や宣言は、ある普遍的法義務の即時承認が望ましいことを当事国がどの程度認識しているかについての文言的証拠であって、法的信念 *opinio juris* の成立を認定する重要な機能を果たしている。⁽¹³⁾ その条約や宣言が基本的倫理原則を支持しているとき、その機能は特に強く現れる。最後に、統一的国家実行の存在を認定する祭、従来以上に重視すべきだと思われるのは、基本的倫理原則に合致する国連の諸決議など、原則的規範の宣伝的保障の国家“実行 *practice*”である。(See Fig. 4.)

Customary International Law requires both:	
<i>Opinio Juris</i>	Consistent State Practice
States generally believe that it is or would be desirable now or in the near future to have an authoritative legal principle or norm prescribing, permitting, or prohibiting the conduct in question; multilateral treaties supporting fundamental ethical principles are particularly relevant in determining whether this condition is satisfied	Can include the “practice” of rhetorical state endorsements of principles or norms, such as in U.N. declarations, that are consistent with fundamental ethical principles
Is the principle or norm morally essential?	
Yes	No
<i>Jus cogens</i>	Further analysis of <i>jus cogens</i> status is required

Fig. 4. Requirements for customary international law under a fresh approach

加えて、慣習国際法は伝統的に国家のみを拘束すると考えられてきたが、基本的倫理原則に基づくアプローチによって、慣習国際法が国際機構の権限や受任事項を規定する限りで国連のような公的国際機構をも拘束することを説く最近の国際法理論が導かれている。⁽¹⁴⁾ 慣習法規に国際機構をも拘束する効果を

認める考えは、権力を振るう全ての行為主体は受任者として行動し倫理規範と法に従って権力を行使する道徳的義務を負っているとの原則に支えられている。⁽¹⁵⁾

同様に、提案されているこの理論によれば、国際法の現代の第3の法源、即ち諸国家が認めた法の一般原則も認められることになる。(See Fig. 5.) 繰り返して云うと、基本的倫理原則と一致する法の一般原則は一段と強調されることになる。そして、個別原則の“法的 legal”性格の認定に当たり、すでに慣習国際法によって保証されている基本的倫理諸原則との合致が、拘束力ある法として承認されるための有力な要因となる。このような法の一般原則の範囲と重要性を認定するために基本的倫理原則に依拠するやり方は、一般的法原則と倫理原則との歴史的相互依存関係から観て支持できるものである。実際に、各国の法制度の多数の“一般原則 general principles”は倫理原則から演繹されている。最後に、慣習法規の場合と同じく、法の一般原則も国家自体だけでなく公的国際機構をも拘束していると考えなければならないし、実際にそうした拘束力を発揮しているのである。⁽¹⁶⁾

General Principles of Law		
General principles of national law	General principles of customary international law	General principles of moral law (appropriately specified compelling ethical principles)
Are the principles morally essential?		
Yes		No
<i>Jus cogens</i>		Further analysis of <i>jus cogens</i> status is required

Fig. 5. Elements of general principles of law under a fresh approach

私が提示しているこのアプローチは、慣習国際法の一般原則のうちで更に特殊なカテゴリーを形成している強行法規 *jus cogens* という概念をも支持するものである。この理論は、基本的倫理原則と一致しその法典化 codification を意味する著名な強行法規 *jus cogens* を特に強調していると言えよう。この理論は強行法規 *jus cogens* として承認可能な候補規範として、私が本書第2章で“本質的人権 essential human rights”と呼んだ権利を保護する原則を含めて、強制的といえないまでも本質的な現行の基本的倫理原則を提示している。指摘したとおり、強行法規には生命に対する権利や身体的安全の権利、生存権や道徳的選択の自由、更に違法な武力行使からの解放が含まれる。さらに、これらの権利の享有における無差別待遇の権利も含まれる。こうした定義がなされているので、集団殺害 genocide や人道に対する罪 crimes against humanity そして戦争犯罪や拷問は全て本質的人権の侵害となり、強行法 *jus cogens* 違反となる。これらの違反行為については本章で後ほど論じられる。

更に、第2章の下での定義で強制的とか本質的とか言われている基本的倫理諸原則は、適切な言葉で表現すると、それ自体で国際法規範とみなされるべきである。基本的倫理諸原則は、条約規定や慣習法規やそれらを明示的に承認する国際法や国内法の一般原則が存在しない場合においても法的に国家を拘束する“道徳律の一般原則 general principles of moral law”とみなされるべきである。そのような道徳律の一般原則は国際司法裁判所規程 § 38 (1) (c) に所謂広義の“一般原則 general principles”に含まれている。更に、道徳律の一般原則は、倫

理的強制力があると言う点で国家の法的義務以前の倫理原則に起源があるために、国家のみならず国際機構や国家内の集団や団体などの非国家主体 non - state actors をも拘束すると思えなければならない。(See Fig. 5.)

本書第2章で分析し、かつ本章で後ほど詳述し、また、本書全体を通じて指摘されているとおり、道徳律の一般原則には以下の規範が含まれている。(1) 政府や国際機構やその他の行為主体が意図的に人権侵害を行うことを禁ずる原則；(2) 武力行使は、仮にそれが認められるにしても、基本的倫理原則に基づいて認定される道徳目的の実現に必要な限りでそれと比例してのみ認められるべきであるとの原則；(3) 文民が意図的に攻撃対象とされてはならず武力行使は文民を殺傷しないよう遂行されるべしとの原則；(4) 本質的人権に対する広汎かつ重大な侵害を防止し終始させるための軍事力行使を国際システムの中で許容するとの原則；(5) 政府や国際機構や他の行為主体がその能力の範囲内で人権侵害を防止し停止する措置を個別にまたは集団的に執らなければならないとする原則。(See Fig. 6.) これらの原則はいずれも、少なくとも道徳的拘束力を持っている。確かに、これらの各個の原則は、本書第2章で展開した理論に基づき、最高度の重要性を認められ、他の倫理諸原則によっても無効化されないという意味で道徳的本質を具有している。

General Principles of Moral Law (appropriately specified compelling ethical principles)	<i>Jus cogens</i> because also an essential ethical principle?
Governments, international organizations, and other actors may not deliberately violate essential human rights	Yes
Force may be employed, if at all, only if, and in such a degree that, it is necessary and proportional to the achievement of moral ends, determined by reference to fundamental ethical principles (the “ethical principle of necessity”)	Yes
Noncombatants may not be deliberately targeted and force may not be used in a way unreasonably likely to injure them	Yes
There must be some legal avenue available in the international system for the use of military force to prevent or put an end to widespread and severe violations of essential human rights	Yes
Governments, international organizations, and other actors are obligated to take some reasonable measures, either individually or collectively, within their abilities to prevent or stop widespread and severe violations of essential human rights	Yes

Fig. 6. Selected general principles of moral law

国際司法裁判所規程 § 38 (1) (c) の伝統的な国際法の法源によって明示的にまたは黙示的に支持されていた倫理原則に基づき“道徳律の一般原則 general principles of moral law”を承認しようとの提案は、確かに現代国際法学の理念と一致しており、国際法の判例にも合致している。例えば、1951年のジェノサイド条約の留保 *Reservations to the Genocide Convention* に関する事件で、国際司法裁判所は法の一般原則がいわゆる“道徳律 moral law”を含むことをその勧告的意見の中で認めた。国際司法裁判所に拠れば、ジェノサイド条約の目的の1つは“最も基本的な道徳原則を確認し保障すること”であった。この条約に対する留保をどう扱うかについて、裁判所はこの条約の目的と諸原則に目を向けた。⁽¹⁷⁾ 要するに、私がここで提案しているように、裁判所はこの条約に、批准の如何を問わずすべての国家を拘束する“道徳律 moral law”の一般原則そのものというべきジェノサイド禁止の倫理的強制原則の姿を見出したのである。更に、1949年のコルフ海峡 *Corfu Channel* 事件で、国際司法裁判所はアルバニアが自国領海内に

敷設した機雷についてイギリスの軍艦に警告を発しなかったことについて責任があると考えた。裁判所は判決の中で、警告を出すべきアルバニアの法的義務がなんらかの条約に基づくものではなく、“戦時よりも平時に於いてより強く要求される基本的な人道的考慮”を含む“一般的な公知の原則 certain general and well-recognized principles”⁽¹⁸⁾に基づくことを明らかにしている。

本書第2章で確認した基本的倫理原則の全てが本書の新理論の下で道徳律の一般原則となるであろうか？法と道徳との間には維持すべき決定的な差異があるので、そうはならないであろうし、そうあるべきでもない。社会秩序の一体性を育成する手段としての法への倫理的服従の原則は、法哲学者ハート H. L. A. Hart の所謂“承認規則 rules of recognition”⁽¹⁹⁾によって立証される現行法規を遵守することの必要性を示唆するとともに、緊急時に現行法規の不遵守を正当化する倫理原則との違いをも示唆している。基本的倫理原則は国際法の特定の法源を支えたとともに、これらの法源の解釈を通じて基本的倫理原則が促進される関係にある。しかし、このことはすべての道徳的倫理規範に法的効力をそのまま自動的に付与することを意味するわけではない。個別に国際法規性を認定する現行規則は、国際司法裁判所規程 § 38 に明文化されており、十分に尊重されなければならないが、同規定は基本的倫理原則の全てを国際法の法源として認めているわけではない。⁽²⁰⁾

それにもかかわらず、すでに指摘したとおり、現代国際法によって支持され且つ包含されながらも、道徳的強制力を備えて独立して実効性ある現行国際法の一部を形成していると思われる基本的倫理原則が存在している。しかし、倫理原則から法の一般原則に転換するに当たっては、そうして生まれた法的義務は限定的に課されるべきであって、明文の根拠に基づきその条件に服さなければならない、違反があったとき一定の制裁が課されることが承認されていなければならない。私が提示した道徳律の一般原則の内容は、その土台となっている一般的且つ強制的倫理原則の限定的明文化である。

実際問題として、本書第2章の分析に従えば、いずれの基本的倫理原則が少なくとも道徳的“強制力を持ち compelling”道徳律の一般原則とみなされるかを定めるに当たり、その倫理的基本原則が多様性の統一というより高次の原則と直接の *direct and immediate* 論理的關係を有するか否かが第1の基準になる。同時に、そうした基本的倫理原則が国連憲章や世界人権宣言や国際人権法及び国際人道法など現代国際法によってどの程度の重要性を認められているかを認定しなければならない。

強調しておかなければならないのは、どの基本的倫理原則が道徳律の一般原則とみなしうるほどに十分な強制力を持ち国家及びその他の行為主体を法的に拘束するかを決定するための体系的な方法論をここで提示しているわけではないということである。本書の目的に照らして、本書の特に7・8・11の各章と本章で若干の倫理原則がこうした法的地位を取得していることが指摘されているわけである。

最後に、本書第2章で指摘したとおり、道徳律の一般原則の候補として特定の基本的倫理原則を支持していると解釈できる限りで古典的道徳論の著作を引用してもいいと思う。なぜなら、それが国際司法裁判所の構成について“世界の主要な文明形態と主要法系が代表されなければならない”⁽²¹⁾とする同裁判所規程 § 9 の趣旨にも合致するからである。“主要な文明形態 mains forms of civilization”への言及は、さまざまな宗教的哲学的伝統に触発された文明を含む趣旨である。裁判所の構成を

多様化すべしとの趣旨は、世界の著名な各宗教哲学の著作を裁判所の構成を考えると考慮に入れたほうが望ましいということである。

古典的道徳論の著作に対する法的研究によってそれら著作が基本的倫理原則の道徳的強制力と道徳律の一般原則を強力に支持していることが論証されたが、この立場は核兵器の使用ないし威嚇の合法性に関する国際司法裁判所の1996年の勧告的意見 *advisory opinion* の中でクリストファー＝ウエラマントリ Christopher G. Weeramanantory 判事の反対意見 *dissenting opinion* によって支持されている。⁽²²⁾ ウエラマントリ Weeramanantory 判事は、現代国際人道法の規範の内容を解釈して、さまざまな文化とりわけ世界の宗教道徳の著作の検討を通じて戦争行為の歴史的制限を調べた。彼はヒンズー教やユダヤ教、更にキリスト教、イスラム教、仏教の教典と実行を調べて関連する倫理原則を分析した。⁽²³⁾ 彼はグロチウス Grotius の著作をも検討し、グロチウスが“この問題に関連するヒンズー教やイスラム教や仏教の膨大な文献”⁽²⁴⁾ から大いなる示唆を受けていたといっている。ウエラマントリ判事は、こうした世界的宗教哲学の古典的著作に注目した理由を次のように述べている：

審議中の問題は普遍の問題であって、本裁判所は裁判所規程によってその構成が世界の主要な文化的伝統を反映するように求められている普遍的な法廷である。この重要事項に関する多文化的伝統は本法廷の審議中の問題についても無視されてはならない。なぜなら、裁判所の他文化的構成を無視すると、裁判所が出す結論に普遍的権威がなくなるからである。その普遍的権威によって裁判所の結論は力 — 伝統の歴史的淵源と地理的広がりから生ずる力 — を持ちうるものがある。⁽²⁵⁾

道徳律のどの一般原則が強行法規 *jus cogens* としての性格をも認められるのであろうか？全ての基本的倫理原則が道徳律の一般原則の地位を認められるわけではないのと同様、道徳律の一般原則の全てが絶対的な強行法規 *jus cogens* としてそれに違反する条約規定を無効にするというわけでもない。どちらかという、本質的倫理原則に基づく道徳律の一般原則だけが強行法規 *jus cogens* にカテゴリーに入るといえる。思い出していただきたいのだが、本質的倫理原則は優越的な多様性統一の原則と密接に関連しているために最高の価値を認められ、他の倫理原則によっても排除されない強制的性格を持っている。本質的倫理原則の先例を見ると、そこから引き出された道徳律の一般原則に法的地位を認めてもいいと思われる。但し、その道徳律の一般原則がいかなる場合にも侵害を許さないほどに明確になっていなくてはならない。道徳律の一般原則が本質的倫理原則に基づいているかどうかは、古典的道徳論の著作を副次的に発動することを含めて、道徳律の一般原則の確認方法に類似した方法論によって決定することができる。(See Fig. 5.)

私がすでに指摘した道徳律の一般原則については、例外なく、その基礎となっている基本的倫理原則が道徳的強制力を持っているだけでなく、道徳的本質を備えている。しかも、道徳律の一般原則から派生する法的義務に関して私は個別に内容を指摘したとおり、これらの原則が遵守されなければならない。従って道徳律の一般原則たる規範全ては強行法規 *jus cogens* とみなされるべきである。(See Fig. 6.) しかし、強行法規 *jus cogens* とは看做しえない他の道徳律の一般原則も存在する。

本書ではそうした規範を論ずるつもりはない。

国連の各種の宣言を国際法の法源として扱う問題に話を戻すと、私はすでにそうした宣言特に世界人権宣言を基本的倫理原則の法源として扱うべしと主張してきた。これまでの分析を基にすると、基本的倫理原則の中には道德律の一般原則として認められるものもある。更に、既述の通り、国連での宣言は法的信念 *opinio juris* と国家実行の証拠であり、特定の規範がすでに法の一般原則になっていることの諸国家の共通の認識の証拠でもある。最後に、多様性の統一という優越の原則と一致する宣言条項を特に重視すべきである。

ここで概述した法的方法論は、少なくとも国連憲章や世界人権宣言やその他の現代国際法の文書によって崇高な理想として保障されながらも条約上の法的拘束力を取得していない倫理原則に一定の機能を認めようとするものである。従って、この方法論は、個別の宗教的・道德的・政治的信念を越えて国際社会に参加している全ての国家を拘束する規範体系として認められている国際法の基本的性格を無視するものである。また、この方法論は国際法及び国際社会の“実際の practical” 概念に反している。⁽²⁶⁾

この異議に対して少なくとも5つの回答が用意されている。第1に、この理論は概して国際法義務の承認に関する現代の規則を支持している。この理論は、国際法の伝統的の法源を確認し解釈するための補助手段としてのみ基本的倫理原則の役割を認めているのである。第2に、本書第2章で証明されているとおり、この理論の基礎となっている基本的倫理原則は、直接的に又は間接的に、国連憲章や世界人権宣言やその他の関連文書によって支持されている。従って、この原則は、国家意思ではなく“理性 reason” と自然とからのみ導かれる伝統的意味の“自然法 natural law” の1形式と単純に考えるわけにはいかない。

第3に、基本的倫理原則は、これらの公知の諸文書で宣言されていることから判るように、普遍的性格を有している。従って、これらの原則は文化の異なるどんな国家にも潜在的に受け入れられるものである。更に、私は本書第2章で宗教哲学の伝統的名著の趣旨がこれらの原則と合致することを証明しようとした。従って、ここで提示している理論は、例えば国際法を専らキリスト教的道德神学に基礎付けてきた歴史的な理論などは根本的に異なるのである。すでに指摘したとおり、この理論は国際司法裁判所規程 § 9 によっても支持されている。

第4に、国際法の実弟規定の中に基本的倫理原則の権威を見出し発揚させるために古典的の道德論の著作を引用するやり方は、著作中の倫理原則が国際法規の発達に深遠な影響を及ぼしたがゆえに正当化されるといえる。その影響についてここで詳述することはできないが多くの論稿がそれを論じている。⁽²⁷⁾

国際法上の基本的倫理諸原則 — 合意は遵守せらるべし *pacta sunt servanda* の原則を含む — が古典的の道德論の著作に現れている倫理原則と一致しているのは、多くの場合、偶然の一致ではなく、前者が後者に起源を持ち保証される関係にあるからであろう。それゆえ、実際、ここで提示されている理論は国際法が自己の重要倫理原則の起源を“回顧する return to” のに役立つだけであろう。

第5に、この方法論が人権などの道德的内容を有する規範に関する国際法理論に倫理性を導入する限りで、黙示的に進行していた事態を法的に明確化しているに過ぎないとも言える。国際司法裁判所が人権領域で承認した強行法規 *jus cogens* はすでに道德律として成立していたものである。実際に、多くの強行法規を上位規範として分類する根拠は当該規範自体の道德的本質にあり、国家実行の統一性に求めるべきではなかろう。⁽²⁸⁾

従って、これらの理由によって、国際法の法源を確認するこの方法論は国際法の一般的性格を根本的に変革したり損なったりするものではない。むしろ、この理論は、伝統的の起源を持つ基本的倫理原則と一致する国際法規を確認する現行規則を再解釈することを意図しているのである。

それにもかかわらず、この方法論は過度に主観的で“循環論法的 circular” であるとの批判はまぬかれない。なぜなら、この理論は法学者に対して、基本的倫理原則を国際法から引き出し、その引き出した原則を用いて国際法の内容と個別的法規範の地位を確認するよう求めるからである。この2段階の分析プロセスには、主観が入り込まざるを得ない。

ここで提示されている方法論が慎重且つ最終的に主体的な判断を要求していることは明らかである。しかし、この理論が優越的な倫理原則 — 多様性統一の原則 — を提案しているのである。この原則こそ、内容に不正確な部分があるものの、個別具体的な事件の解決を導く一連の現代国際法上の倫理諸原則の認定に役立つ。しかも、多様性統一の原則及びその論理的派生諸原則によって、研究者は個別の国際法規の相対的地位を判定できるのである。そのことを本書の以下の部分で論証したいと思う。更に、本書第2章で証明を試みているとおり、この理論の基礎となっている倫理原則は現代国際法によって内容が支持されている。各倫理原則は全体として共通の思想的背景を持つわけではない。最後に、提示されている方法論は完全な循環論法 — 法から倫理へ、そして再び倫理から法へという — を回避している。即ち、この方法論は、国際法の規範の中に現れている論理的に防御可能な一連の一般的倫理原則を確認した上で、その一般的 *general* 倫理原則をより具体的個別法規の発見と調整のために適用しようとするものである。

(注)

- (1) I. C. J. Statute, § 38 ①.
- (2) See, e. g., Henkin et al., *International Law*, 129.
- (3) Brierly, *The Law of Nations*, 59.
- (4) See generally *ibid.*, 59 – 62, and Brownlie, *Principles of Public International Law*, 4 – 11.
- (5) See generally Brownlie, *Principles of Public International Law*, 517 – 17. 強行法規 *jus cogens* に関してはウィーン条約法条約 Vienna Convention on the Law of Treaties, § 53 をも参照せよ。
- (6) Finnis, “Authority”, 180.
- (7) Brierly, *The Law of Nations*, 63.
- (8) See Brownlie, *Principles of Public International Law*, 18 – 19,

513 – 17.

- (9) See, e. g., *South West Africa (Ethiopia v. South Africa ; Liberia v. South Africa)*, Second Phase, 1966 I. C. J. 6, 250, 294 – 300 (July 18) (Dissenting Opinion of Judge Tanaka) .
- (10) この論争に関しては、例えば次を見よ。Van Hoof, *Rethinking the Sources of International Law*, 131 – 51.
- (11) See Lepard, “Is the United States obligated to Drive on the Right ?” 154 – 67.
- (12) 慣習国際法はより広い道德的枠組の中で認定されるべきであるという類似的議論については、次を見よ。Teson, *Humanitarian Intervention*, 11 – 12.
- (13) See Lepard, “Is the United States obligated to Drive on the Right ?” 164 – 65.

- (14) 国際機構が慣習国際法や強行法規 *jus cogens* を含む一般国際法によって拘束されているとの原則を論じた 1 例として次を見よ。Brownlie, *Principles of Public International Law*, 690, 696 - 97.
- (15) ジェノサイド条約のように国連などの国際機構の加盟国が当事国となっている条約によって国連などの国際機構も拘束されるべきであるとの関連主張が表れている。しかし、慣習法規になっていない条約上の義務を当該条約の非当事者たる国際機構に課するという問題は、ここでは紙幅の関係でとても論じ尽くすことはできない。
- (16) See Brownlie, *Principles of Public International Law*, 690, 696 - 97.
- (17) ジェノサイド条約の留保に関する事件 Reservations to the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, 1951 I. C. J. 15, 23 (5月28日の勧告的意見)。ジェノサイド条約の適用に関する事件 (ボスニア=ヘルツェゴビナ対ユーゴスラビア) の先決的抗弁に関する判決 (1996 I. C. J. 595, 616, July 11) も参照せよ。そこでは、1951年5月28日の同裁判所の勧告的意見のこの部分を引用している。
- (18) The Corfu Channel, 1949 I. C. J. 4, 22 (April 9) .
- (19) See Hart, *The Concept of Law*, 92 - 93.
- (20) イアン=ブロンリー Ian Brownlie も同様に、“法と道徳の間にルビコン河はない”けれども、道徳律と“諸国家が一般的に認めた法的諸原則”とを区別することは重要であるといっている。

Brownlie, “Causes of Action in the Law of Nations”, 41.

- (21) I. C. J. Statute, § 9.
- (22) 核兵器の行使または威嚇の合法性 Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, 1996, I. C. J. 226, 429 (7月8日の勧告的意見) (ウエーラマン トリー Weeramantory 判事の反対意見 Dissenting Opinion)。
- (23) Ibid., 478 - 82.
- (24) Ibid., 482.
- (25) Ibid., 478. 1999年にユーゴスラビア連邦がベルギーを被告として提出した事件でのウエーラマン トリー判事の反対意見をも参照せよ。彼は紛争の平和的解決の重要性を説く仏教の教典に言及し、そうした言及が“裁判所の法理論を極めて豊かにしてくれるはずである”といっている。武力行使の合法性 (ユーゴ連邦 対 ベルギー), 仮保全措置命令の要請 (1999年6月2日の命令) (ウエーラマン トリー副所長の反対意見) available at www.icj-cij.org.
- (26) See Nardin, *Law, Morality, and the Relations of States*, 3 - 24.
- (27) 宗教哲学の著作に現れている倫理原則の国際法に対する歴史的影響を探った優秀な論文集として次を見よ。Janis and Evans, *Religion and International Law*. See also Bentwich, *The Religious Foundations of Internationalism*.
- (28) 強行法規 *jus cogens* がせいぜい道徳 moral 規範として理解されるという同じような主張がある。See Teson, *A Philosophy of International Law*, 93 (emphasis in original) .

3.3. 国連憲章及び他の条約に対する解釈方法の発達

条約解釈の問題は、それ自体条約である国連憲章の下で人道的干渉の合法性を決定する際に中心的地位を占める。国連憲章のような条約が“平和”や“人権”などの潜在的倫理概念を明示的に発動しているとき、条約の解釈は特に難しくなる。条約の解釈に関する規則は慣習国際法やウイーン条約法条約 (ウイーン条約) の中に存在する。ウイーン条約は条約の解釈に関する慣習法規を法典化し、当該慣習法規がウイーン条約当事国を拘束することを確認するものである。⁽²⁹⁾

ウイーン条約 § 31 は、一般的に“条約は文脈上文言に与えられる通常の意味に従い、且つ、当該条約の立法目的に照らして誠実に解釈されなければならない”と定めている。更に、ウイーン条約は、事情に応じて、“この条約の解釈や適用に関する当事国間の事後の合意”や“この条約の解釈に関するその後の実行でこの条約の解釈に関する当事国間の合意を形成しているもの”、あるいは“当事国間に適用される全ての国際法の関連規則”を“考慮しなければならない”といっている。更に、“当事国のそういう意図が証明されるならば、文言に特別の意味が付与されるべきである。”⁽³⁰⁾

注目すべきことだが、条約本文の交渉記録 (準備作業 *travaux preparatoires*) は基本的解釈規則の下では考慮されないのである。ウイーン条約 § 32 によれば、作業文書 *travaux* その他の“解釈の補助手段”は、“§ 31 の適用から生ずる意味を確認するときのみ、あるいは § 31 に従って解釈すると、(a) 意味が不明確になったり曖昧になったりするとき、または (b) 明らかに不合理な結果になるとき”⁽³¹⁾ にのみ利用できる。従って、この規定を起草した国際法委員会は、条約当事国の意図を独立の解釈的基礎として扱おうとしていたと言える。この“逐条 textual”アプローチは、一般的には、ウイーン条約の最終草案に反映されている。同時に、国際法委員会は、§ 31 ~ 32 を結果論的ないし機械論的に適用するのではなく、動態的な相互関連性を認めて適用すべきであると言っている。⁽³²⁾

国際司法裁判所は、条約の文言が“その締結時に効力を有していた一般国際法の規則及び文言のその時代の意味に照らして

解釈されなければならない”⁽³³⁾ と指摘している。裁判所はしばしば国連の実行を考慮して憲章の意味を決定しており、憲章の目的と一致する総会及び安保理の憲章上の“当然の権限 implied powers”を承認している。⁽³⁴⁾ 同時に、裁判所は、ウイーン条約が国際法の立法過程に副次的役割しか認めず条約本文が不明確なときに立法過程を考慮することを拒否している点を支持している。⁽³⁵⁾

人道的干渉は国連憲章各条文に対してウイーン条約の諸規則と一般的に合致する“文言 literal”解釈を行うべきか、それとも、国連憲章起草者たちの本来の意図を憲章作成の準備作業 *travaux preparatoires* を検証して確認したうえで得た解釈；人権の保護・促進を含む憲章の“目的 objects and purposes”を考慮した柔軟なアプローチから出た解釈；付帯的な公共政策や公的価値を考慮した解釈、これらを行うべきかと言う問題を提起している。これらのアプローチは、条約解釈に関する“文言 textual”解釈、“立法目的 intentions - of - the - parties”解釈、“条約目的 teleological”解釈、“公共政策 public - policy”解釈にそれぞれ対応している。⁽³⁶⁾ 本書第3部及び第4部で詳論されているが、これらの解釈アプローチは国連憲章 § 39 や § 2 (4) に関して提案され熱く論議されている。ちなみに前者の規定では、本書第1章で指摘したとおり、安保理に対して“平和に対する脅威 threat to the peace”“平和の破壊 breach of the peace”“侵略行為 act of aggression”を認定して強制行動を執る権限を与えている。⁽³⁷⁾ また、後者の規定では、“他国の領土保全または政治的独立に対する、または国連の目的と両立しない”国連加盟国の武力行使を禁止している。⁽³⁸⁾

本書第2章で概述した基本的倫理諸原則や国際法の法源に関するこれまでの分析から判断して、国連憲章を含む条約解釈の問題に対する最適なアプローチはどれなのだろうか？私としては基本的倫理諸原則及びそれらから派生する次の3つの指導的規則を考慮に入れた条約解釈アプローチを提案したい。(1) ウイーン条約に反映されている条約解釈に関する確立した慣習法規範の尊重 (必ずしも絶対的服従である必要は無い) : (2) 条約に関して section 3. 2 で述べた協議原則を含んだ倫理諸原

則への服従から得られる国連憲章当事国の本源的且つ現代的な共通認識の尊重：(3) 同時に、基本的倫理諸原則の漸進的実現に向けて絶えず努力する個人及び政府の義務の承認、以上の3つがその指導的原則である。

これら3つの指導的原則はそれ自体、国連憲章を解釈する際の特別で“最高の best” 手続を確立しているわけではない。しかし、私はこれら3つの原則全てを実践的に適用する試みとして次のような提案をしたい。(See Fig. 7.) 第1に、国連憲章を解釈する政策決定者は、ウィーン条約の諸規定を守って、憲章の諸規定が憲章の目的と一致するように解釈しなければならない。第2に、それと同時に政策決定者は憲章作成過程で表明された諸国家の見解なども解釈の補助手段として考慮している。後者の提案の目的は、憲章当事国の見解だけでなく当時共有されていた義務感 shared understanding をも確認する点にある。

1. Ascertain whether a Charter provision has an ordinary meaning in light of the objects and purposes of the Charter.
2. Refer to various supplementary means of interpretation including, but not limited to, the views expressed by states during the preparation of the Charter, in order to ascertain the parties' true shared understandings of their obligations at the time the Charter was adopted.
3. Consider the possible existence of new generally accepted understandings of Charter terms that alter either the ordinary meaning of the Charter or the parties' original understandings; such new shared understandings should prevail to the extent they are equally or more consistent with fundamental ethical principles.
4. If there are remaining ambiguities, favor interpretations of the Charter that best help to implement fundamental ethical principles.

Fig. 7. A proposed methodology for interpreting the U.N. Charter and other treaties

第3に、国連憲章当事国の本当の了解を尊重するアプローチに従い、政策決定者は常に(準備作業 travaux のプロセスが明瞭であろうとなかろうと) 憲章の通常の意味や当事国の当初の了解を変更するような新たな一般解釈の可能性を追求すべきである。こうした新たな解釈が全ての国連加盟国、少なくとも大国によって共有されているならば、その新解釈が基本的倫理原則と同等であるか一致する限りで従前の解釈や当事国の当初の了解に“取って代わる trump” べきである。

こうしたアプローチは憲章解釈の動態性を容認することになる。他方で、このアプローチは、憲章の文言の意味を変更すれば基本的倫理原則から逸脱した新たな政治的解釈に基づいて先験的ルール(通常の意味や当初の了解)からも逸脱することになるとして非難する。この警告によって、基本的倫理原則の実現を目指す全ての条約上の義務及び自発的行為を個人と国家が積極的に推進しなければならないという優越的規範が守られている。国家も個人もこうした活動を忌避してはならないのである。そこで、バランスをとる形で、このアプローチは国連憲章の本文と憲章作成準備作業 travaux に重点を置きつつ、他方で基本的倫理原則が強く支持する人権尊重などを定める憲章規定を無視する解釈はとらないことにしている。従って、このアプローチの特徴は憲章解釈の安定性をもたらす点にある。

第4に、そしてこれが最後であるが、国連憲章の目的に照らして憲章本文を解釈し、憲章作成準備作業 travaux を含めて当事国の当初の了解を示す補充証拠を考慮し、更に当事国の共通認識の変化を示す証拠を考慮しても、なお、憲章解釈に不明確な部分が残るならば、基本的倫理原則の履行に最も役立つ解釈が採用されることになろう。こうした倫理諸原則は国連憲章上の加盟国の義務を解釈する際の必須の規範的“引力 pull”を生み出している“磁石 magnet”と考えることができるが、加盟

国が自らの判断で拒否した法的義務を改めて受諾・履行することを強制する効力はない。他方、加盟国が基本的倫理諸原則の履行度を高める義務を次第に認識してくれば、この一般的な解釈アプローチは加盟国を今後も導き続けるであろう。更に、基本的倫理原則が道徳律の一般原則や強行法規 *jus cogens* の地位を認められるならば、国連憲章はそうした原則や強行法規と一致するように解釈される必要がある。しかし、基本的倫理諸原則は、憲章上の法規範と同じく、しばしば相互に抵触し明快な解釈に至らず、次善の解釈で我慢せざるを得ないこともある。

本書第4章では、強制行動を執る権限を安保理に付与している憲章 § 39 の解釈にこのアプローチを実際に適用している。また、第11章では国家の武力行使を禁止する § 2 (4) と地域機構による強制行動を定めた § 53 の解釈にこのアプローチを適用している。私は更に、他の条約解釈上の諸問題を解決するためにこのアプローチを適用したいと思っている。

私が提案する憲章解釈の背景の側面に限定しても、“基本的倫理原則 fundamental ethical principles” を憲章解釈に持ち込むだけの合法的根拠は存在するのだろうか？ 私はすでにこれまでの国際法の法源に関する分析から、このアプローチには現代的正当性が存在することを証明した。同種の多くの議論が、このアプローチ以上に、憲章解釈の際の基本的倫理原則の役割を支持している。

おそらくきわめて重要な点だと思うので再説するが、大半の基本的倫理原則は国連憲章自体によって明示的にまたは黙示的に奨励されている。従って、憲章解釈のためにどのアプローチをとっても、こうした倫理原則または類似の原則を発動せざるを得ないはずである。勿論、私が本章の以下の部分で論ずるとおり、憲章は抵触する倫理原則をも提唱している。従って、憲章上の倫理原則に対する時代背景の優位を認める背景的アプローチが不可欠である。⁽³⁹⁾ 私が提案するアプローチは、憲章及び慣習国際法が明示的に支持する倫理原則と優越的な多様性統合原則との関係を基礎としている。

この関連で言えば、私が提案している解釈アプローチは、マイヤーズ=マクドゥーガル Myres McDougal と彼の同僚が条約解釈に関して開発した革新的なニューヘヴン=アプローチと多くの点で類似しているが、主要な点で異なっている。⁽⁴⁰⁾ ニューヘヴン=アプローチでは、政策決定者に対して憲章当事国の“真の共有認識 genuine shared expectations”を確認するよう助言している。しかし、この共有認識が確定できないときに、ニューヘヴン=アプローチは“国際社会の政策 community policies”や“公序の目的 goals of public order”や特に“人間の尊厳という優越的目標 overriding objectives of human dignity”を基準として条約解釈を行うべしと主張するのである。また、政策決定者は憲章当事国の共有認識が“公序体系の目的と衝突する”⁽⁴¹⁾ 時には当該共有認識を実現化してはならない。憲章当事国の期待を排除しうる公序目的として、マクドゥーガルと彼の同僚たちは、不当な強制力の行使や人権侵害を禁止すること、および“約束は守られるべし *pacta sunt servanda*”⁽⁴²⁾ の原則に基づく先行条約上の義務が後行条約を拘束することを上げている。本書が展開している理論は、憲章当事国の共通認識を探り、その不明確な箇所を人間の尊厳を含む諸原則や諸価値を援用して解明しようとする点で、ニューヘヴン=アプローチに極めて類似している。

他方で、私が提示しているアプローチがニューヘヴン=アプローチといくつかの点で異なっていることも事実である。第1に、私のアプローチは憲章当事国の“期待 expectations”より

も“認識 understandings”に着目している。前者の用語は憲章当事国が条約に何を期待したか *expected* を問う意味を含んでいる。そこでは、条約の成果に影響を及ぼす非本質的要因に対する評価も問われているのである。それに対し、後者の用語では憲章当事国が自らの法的義務をどう認識しているかが問われているのである。

第2に、私のアプローチは国連憲章当事国の一般的認識に同調していない。とりわけ、その一般的認識が基本的倫理原則に照らして憲章本文の本来の解釈よりも後退しているならば、その一般的認識は無視されるべきである。従って、私のアプローチは“道徳的後退 moral backsliding”を抑止するものである。実際、このアプローチでは、憲章規定が長期の不適用によって失効するとの失効 *desuetude* 理論が基本的倫理原則に基づく義務には適用されるべきでないことを提案している。ニューヘヴン＝アプローチは、私のアプローチとは対照的に、憲章を解釈するときの当事国の支配的願望を重視するのである。⁽⁴³⁾

(注)

- (29) 条約法に関するウィーン条約についての一般的著作として次を見よ。Sinclair, *The Vienna Convention*.
 (30) Vienna Convention, art. 31, ¶ 1, 3 - 4.
 (31) Ibid., art. 32.
 (32) See Brownlie, *Principles of Public International Law*, 632 - 34.
 (33) Ibid., 634.
 (34) See generally ibid., 637, 687 - 89, 699 - 701.
 (35) See ibid., 635 - 36.
 (36) 条約の解釈についての各学派の主張を紹介した一般的著作として次を見よ。Sinclair, *The Vienna Convention*, 114 - 15.
 (37) U. N. Charter, art. 39.
 (38) Ibid., art. 2, ¶ 4.

第3に、私が提案しているアプローチは、援用されるべき倫理諸原則の内容を明示して、一般的に序列化しようとするものである。ニューヘヴン＝アプローチは、せいぜい既述の人権や武力不行使や“合意は遵守せらるべし *pacta sunt servanda*”の原則を追加した形の“共同体政策 *community policies*”を引用しがちである。⁽⁴⁴⁾ 比較論的な言い方をすると、私が本書で展開しているアプローチは、国連憲章や現代国際法が支持し多様性統一の原則にも適合する基本的倫理原則に焦点を当てているのである。歴史的状況や政治的背景に依存しつつ、国際社会の“目標 *goals*”や“政策 *policies*”はこれらの基準を満たすこともあろうし満たさないこともあろう。⁽⁴⁵⁾ 要するに、基本的倫理原則は多様性統一の原則と一致すべきであるとの拙論の要件によって国連憲章上の諸原則の優先順位が判明するのである。

さて、それでは、本書第1章で主に人道的干渉に対する賛否両論を導いている規範として紹介した国連憲章その他の現代国際法の諸文書に見える規範を確認し解釈しておこう。

- (39) 人権の促進を含む国連憲章が提示する複数の目標を序列化するために哲学的原則を發動する必要を強調する類似の理論として次を見よ。Teson, *Humanitarian Intervention*, 151 - 52.
 (40) このアプローチを展開した著作として次を見よ。McDougal, Lasswell, and Miller, *The Interpretation of Agreements*.
 (41) Ibid., 41, 44. See generally 39 - 45.
 (42) See ibid., 107 - 9.
 (43) See ibid., 213 - 15.
 (44) この点に関しては次を見よ。Falk, “On Treaty Interpretation and the New Haven Approach”, 350 - 51.
 (45) 倫理原則とニューヘヴン＝アプローチが想定している国際社会の政策的期待との食い違いの可能性についてはフェルナンド＝テッソン Fernando Teson が照明を当てた。See Teson, *Humanitarian Intervention*, 17 - 21.

3.4 人道的干渉に好意的な規範の認定とその解釈

3.4.1 国際人権法

人道的干渉を支持する人たちの多くは、国際人権法の普遍的規範を執行するために人道的干渉が不可欠であると考えている。彼らの考えでは、こうした規範は不可侵であって全ての国連加盟国を拘束するがゆえに、人道的干渉が正当化されるのである。他方、人道的干渉に反対する者は、これらの規範の普遍的正当性に異議を唱え、特定の一部の人権侵害だけが軍事干渉を正当化すると論ずるか、または、国際人権法の遵守を確保するためのより平和的な方策を執るよう訴えるのである。

本書第1章及び第2章で観たとおり、国連憲章の採択は人権概念を普遍化し、最低限の基本的倫理原則として承認するための抜本的な試みであった。国連憲章 § 1 (3) は、国連の基本的目的の1つが“経済的・社会的・文化的・人道的性格の国際問題を解決し、人種・性別・言語・宗教による差別のない万人の人権及び基本的自由の尊重を助長・奨励するため国際協力を実現する”ことであるといっている。⁽⁴⁶⁾ § 55 は、国連が他の経済的社会的目標に先んじて“全ての者のための人権及び基本的自由の普遍的尊重と遵守”を“促進すべき”ことを挙げているし、§ 56 は、この目的を“全ての国連加盟国が達成するために国連と協力して共同または個別の行動を執ることを誓約”している。⁽⁴⁷⁾ 学者たちは § 56 の誓約が法的義務と言えるか、あるいは単に道徳的義務にとどまるのかについて論争している。この制約を法的義務と考えるための最有力の説明は、“誓

約する *pledge*”という用語それ自体が法的履行を意味するというものであった。⁽⁴⁸⁾

§ 1 (3) に国連全体の目的として人権の尊重の促進が含まれたので、これが少なくとも安保理がその権限と職務の制限にしたがって追求すべき“表向きの *prima facie*”目的になったと言える。この点について、本章で後ほど簡潔に検討しておきたい。国連の経済社会理事会 (ECOSOC) は人権尊重の促進を任務とする基本的機関であり、⁽⁴⁹⁾ 憲章 § 68 に従い人権問題を審議するため、現在 53 名の加盟国代表で構成されている人権委員会 Commission on Human Rights を設置した。⁽⁵⁰⁾ 人権委員会は人権の保護及び伸張に関する小委員会 Sub - Commission on the Promotion and Protection of Human Rights という補助機関を持っているが、後者も人権に関する研究を行っている。この委員会及び小委員会はともに、しばしば独立の“特別報告者 *special rapporteur*”又は“特別代表 *special representatives*”を任命して人権状況を調査させたり、事実関係について報告させたり勧告させている。⁽⁵¹⁾ 加えて、国連総会は人権高等弁務官 *high commissioner for human rights* の職責を創設し、国連事務局の人権部局長とし、政府間の人権遵守を促進する任務を課している。

本書第1章及び第2章で指摘したとおり、世界人権宣言の草案はもとも、人権委員会が起草したが、同宣言の目的は国連憲章が言う“人権と基本的自由”を詳細に表現することであった。多くの学者は、世界人権宣言が列挙した人権の少なくとも

一部が慣習国際法になっていると考えている。又、世界人権宣言が全体として *in toto* 慣習国際法になっていると考える学者もわずかながらいる。⁽⁵²⁾

それ自体は拘束力のある条約ではないけれども、世界人権宣言は国連発足後の第1半世紀に異常な影響力を発揮した。同宣言は、主として国連の権威の下で公式に採択された条約や宣言を含む国際人権法体系を支える法的土台となっている。本書第2章で見たとおり、そういう条約として、1948年のジェノサイド条約 Genocide Convention がある。この条約の当事国はジェノサイドを国際法上の犯罪と認め、これを防止し処罰することを約束している。⁽⁵³⁾ この条約は“集団殺害 genocide”を次のように定義している。

国民的・人種的・民族的・宗教的集団それ自体を全部または部分的に絶滅させる意図の下で遂行された次のいずれかの行為を言う：(a) 集団構成員の殺害；(b) 集団構成員に深刻な肉体的または精神的危害を加えること；(c) 集団に対し故意にその全部または一部の肉体的破滅をもたらすよう計画された生活条件を課すこと；(d) 集団内での出生を防止することを意図した措置を課すこと；(e) 集団内の子供を強制的に他の集団に移すこと。⁽⁵⁴⁾

ジェノサイド条約の下で、ジェノサイドの責任を追及される個人は当該行為の実行地が帰属する国家の裁判所、または、“この条約当事国に関して管轄権を持つことになる国際刑事裁判所”⁽⁵⁵⁾ によって審理されなければならない。ジェノサイド条約 § 8 は、更に全ての当事国に対して、安保理を含む“国連の権限のある機関に対しジェノサイドの防止及び抑止に効果があると考える行動を国連憲章に従って執るよう要請する”⁽⁵⁶⁾ ことを認めている。

世界人権宣言で表明されジェノサイド条約などその後の諸宣言や諸条約でも詳細に明文化された人権を3つのカテゴリーに便宜的に分けることができる。第1のカテゴリーは“市民的政治的”人権である。これはしばしば“第1世代の人権 first-generation rights”と呼ばれ、1966年に採択された市民的政治的人権規約 ICCPR の中に反映されている。第2のカテゴリーは“経済的社会的文化的”人権である。これは“第2世代の人権 second-generation rights”と呼ばれ、同じく1966年に採択された経済的社会的文化的的人権規約 ICESCR の中に拘束力ある規範として列挙されている。第3のカテゴリーは“第3世代の人権 third-generation rights”と呼ばれ、その多くは少数民族のような集団によって享有されている。⁽⁵⁷⁾ 世界人権宣言が表明している第1世代の市民的政治的人権には、本書第2章で部分的に紹介しているように、以下のものが含まれている。人種・性・言語・政治的意見・国籍・財産・生まれ・その他の社会的地位に基づいて差別されないこと；生命・自由・身体に対する権利；奴隷制度または苦役からの解放；拷問その他の残虐で非人道的で品位を貶める待遇や処罰の禁止；法によって存在を承認されて平等の保護を受ける権利；人権侵害を被ったときに実効的な救済を受ける権利；不当な逮捕・抑留・追放の禁止；独立した公平な裁判所による公開の公正な裁判を受ける権利；有罪が立証されるまでは無罪の推定を受け、また事後 *ex post facto* 法による刑罰に服さない権利；プライバシーの権利；居住・移転の自由；迫害からの庇護 *asylum* を他国で求め享有する権利；国籍を選択する権利；婚姻の権利；財産権；思想・良心・信教の自由；意見発表の自由；平和的な集会結社の

自由；直接にまたは選挙された代表者を通じて政治に参加する権利などである。⁽⁵⁸⁾

世界人権宣言で表明されている経済的社会的文化的的人権には以下のものが含まれている。社会保障を受ける権利；勤労の権利と正当で有利な労働条件を享有し雇用保障を受ける権利；休息と余暇を享有する権利；個人及び家族の健康と衣食住・医療・必要な社会サービスを含む福祉とを維持するため適当な生活水準を享有する権利；教育を受ける権利；文化的な共同体生活に参加する権利などである。⁽⁵⁹⁾ 世界人権宣言の後に採択された各種の条約や宣言で承認された第3世代の人権には、2つの国際人権規約の共通 § 1 で確認されている人民の自決権や発展の権利 *right to development* や少数者 *minorities* の権利が含まれる。⁽⁶⁰⁾

条約に基づく義務は別として、国家は強行法規 *jus cogens* を含む慣習国際法や法の一般原則の地位を取得した一部の人権規範によって拘束されていると考えられる。更に、多数の学者や国家は、このような広く承認されている基準が国連憲章 § 2 (7) が謂う国内管轄事項の対照概念であるとの立場をとっている。本書第1章で言及され、更に本章 3.5. I. 節で詳述されている通り、国連憲章 § 2 (7) は云う：“この憲章のいかなる規定も、国連に対して本質的に国家の国内管轄権内にある事項に対して干渉する権限を与えるものではないし、その事項を加盟国がこの憲章に基づく解決にゆだねることを要求するものでもない；しかし、この原則はこの憲章第7章に基づく強制措置の発動を排除するものではない。”⁽⁶¹⁾ しかし、個別の人権について、現在すでに慣習国際法や法の一般原則として確立しているのか、単に将来の慣習国際法または法の一般原則の候補に過ぎないのかという疑念は付きまとうことになる。

これらの人権基準は人道的干渉に関する最近の法的倫理的論議で死活的役割を演じている。安保理は最近までこうした人権基準を自らの決議で援用することに消極的であったが、同理事会での論議を通じて、人権に対する配慮と国家の人権尊重の法義務とが国連主導の軍事行動および NATO によるコンソ介入の主要要因であったことが明らかになった。他方、人道的干渉に反対する多くの論者は、自発的な条約遵守及び憲章上の既述の人権メカニズムによって人権状況を合意に基づいて改善することの大切さを強調している。

人道的干渉に関連する国際人権法が発達した結果の1つとして、その分野で多くの法的論点が浮上している。1つの論点は、多くの外見上の“普遍的 *universal*”人権基準が非西欧世界で受け入れられていない西欧版人権に過ぎないのではないか、また、そうした文化的多様性がある以上、ある人権を客観的に正当と認める可能性が文化的に疑われて当然ではないかということである。⁽⁶²⁾ この“相対主義的 *relativist*”反対論によって、全地球的に承認されているわけではないとか客観的に確立しているわけではないとか言われる人権を保護するために干渉する人道的干渉の正当性に疑念が生じているのである。大事な点は、安保理及び国連加盟国がこのような相対主義の主張の長所及び短所を評価するための明確な基準を持つことである。

第2の問題は、人権を法的に⁽⁶³⁾ または道徳的にどのように優先順位をつけるべきかにつき明確な判定基準が存在していないことである。この欠陥は人道的干渉に関する論議できわめて重要である。なぜなら、軍事干渉は、それが国連の許可を受けていようが受けていまいが、特に重大な人権侵害があった場合にのみ許されると考えられているからである。更に云えば、人権侵害の重大性に依って序列をつけることができれば、世界各

地で同時多発的な人権危機に直面したとき安保理が限られた財政的・軍事的資源を効率的に使用することができよう。

世界人権宣言は第1世代及び第2世代の多数の人権を表明しているが、それらの人権ははっきり序列をつけられているわけではない。本書第2章で、私は生命及び身体の安全に対する権利が世界人権宣言の冒頭に挙げられているので他の人権よりは重要性が高いと推察されると述べた。しかし、§ 28は、“全ての人間はこの宣言で表明されている権利及び自由が完全に実現される国際社会の秩序を享有する資格を持つ”⁽⁶⁴⁾とだけ述べている。このように、世界人権宣言は自らが表明している全ての権利の完全な実現を理想として掲げている。他方、市民的的政治的権利に関する国際規約ICCPRは、その1部の権利について“国民の生命を脅かす公共の緊急事態”においても当事国が“逸脱 derogation”できないこととして、その実効性を高めた。ここで謂う逸脱を許さない権利には生命に対する権利のほか次のものが含まれる。集団殺害からの自由；拷問を受けない権利；奴隷または意に反する苦役からの自由（但し、非強制労働を除く）；債務不履行によっては刑事罰を科されない権利；事後法の禁止；常に法の前に個人として承認される権利；思想・良心・信教の自由、以上である。⁽⁶⁵⁾ 住目すべきことに、任意的な逮捕及び拘禁を受けない権利を含む身体の自由及び安全に対する権利は、意見発表の自由と同様、逸脱禁止の対象となっていない。⁽⁶⁶⁾

一部の学者は、人権相互間に優劣をつけるため倫理基準を確立しようとしている。例えば、政治学者ヘンリー＝シュー Henry Shue は、思索に富んだ貴重な分析を行って、“基本的権利 basic right”の基準として本質的な“享有可能性 enjoyable”ではなく、その享有が“他の全ての権利の享有にとって本質的前提になっている”⁽⁶⁷⁾ことを提案している。シューは、そうした基本的権利として“生命・身体の安全 security rights”，“生存権 subsistence rights”，“行動の自由及び経済的参加の自由”⁽⁶⁸⁾を指摘している。

すでに言及した他の法的問題として、国連憲章自体は全ての国連加盟国に対して人権尊重の法的義務を課しているかどうか、また、世界人権宣言上の全ての人権が慣習国際法であるか法の一般原則であるかを問わず国連加盟国全てを拘束するのかわどうか、という問題がある。

基本的倫理原則に基づく新たなアプローチがどのように国際人権法上の紛争、とりわけ人道的干渉に関わる紛争の解決に寄与しうるのだろうか？第1に、このアプローチは人権が文化的環境によって道徳的にも法的にも変貌するという発想——いわゆる“文化的相対主義 cultural relativism”——を明確に拒否し、人権の普遍的性格を確認している。確かに、さまざまな人権概念が経験的事実として一般的に存在している。しかし、諸国家が過去半世紀にわたり世界人権宣言の人権条項をほぼ普遍的に言葉の上で支持してきた事実を照らすと、同宣言が承認した人権の理念を諸国家が一般的に認めていると断言はできない。本書第2章で世界の著名な古典的道徳論が生命や身体の自由・道徳的選択の自由・違法な武力行使からの自由・人権享有の平等など人権の尊重を肯定していることを論証したが、これらの著作を生み出した文化が（事実論はさておき）相互に異なっているに蓋然性が高いことや私たちが厳格な道徳的相対性の概念を受け入れざるを得ないことを忘れてはいけない。⁽⁶⁹⁾ 同時に、文化的多様性の尊重という原則は、特定の人権の解釈及びその履行方式につき相当程度の多様性を認めるものである。

更に、人権の優先順位の問題に関しては、基本的倫理原則に

基づくアプローチが人権の3世代分類即ち“市民的・政治的”人権と“経済的・社会的・文化的”人権と集団的人権という序列を承認している。なぜなら、本書第2章で概述した基本的倫理原則は、市民の生命と身体の安全を尊重し公正な刑事裁判を保障することなどを含む政府の国民に対する義務（即ち、国民の市民的・政治的権利）を認めるとともに、貧者を救済し生存権の完全な実現に向けての行動する政府・社会団体・個人の義務（即ち、経済的人権）を承認し、更には、政府及び市民が多様性統一の原則に従い社会的・小集団の連携の権利を尊重する義務（即ち、社会的・文化的人権）をも承認している。

人民の自決権に関する私論を展開する中で明らかにするつもりだが、これらの倫理原則は更に、多様性統一の原則や小集団連携の尊重原則やに基づく集団自体の権利（即ち、第3世代の集団的権利）を支える機能を果たしている。しかし、これらの倫理原則の主眼は人類統合という上位原則実現のために個人及び人類志向価値の優位性を強調する点にあったため、その理論は特定の集団のために個人の権利を切り詰めることは許さないし、包括的な人類価値志向集団のメンバーが個人的に教養を深めることを放任している。

基本的倫理原則に基づく理論は現代国際法で認められている人権の実現を最終的に社会統合と社会平和の確立にとって不可欠と考えている。⁽⁷⁰⁾ しかし、本書第2章で分析したとおり、現代国際法における基本的倫理原則は、特に多様性統一の原則やそれに付随して人権に優劣をつける平等な人間の尊厳という本質的原則に照らして理解することができる。思いつくまえば、人権には生命や身体の安全、生存権、道徳的選択の自由、違法な武力行使からの保護、そしてこれらの本質的人権の享有の面での無差別の地位が含まれる。これらの本質的人権には倫理的な優位性が承認されてしかるべきである。それらは市民的・政治的人権規約ICCPR § 4 (2) に列挙されているいわゆる違反することのできない権利 nonderogable rights とだいたい一致する。しかし、その列挙と異なり、基本的倫理原則には身体の自由と安全や意見発表の自由が含まれる。

“本質的 essential”人権といっても、他の法的に承認されている人権が道徳的に基本的重要性を持たないとか、本質的人権に劣後して保障されるに過ぎないとかということの意味するわけではない。本質的 essential 人権は、本書第2章で示したとおり、“基本的 fundamental”人権の下位グループである“強制的 compelling”人権の更にその下位グループに属する（See Fig. 2）。世界人権宣言で挙げられている全ての人権は、多様性統一の原則 principle of unity in diversity との論理的関係に照らして、倫理的に基本的なものばかりである。特に、そうした基本的権利には、本書第2章で見たとおり、本質的権利だけでなく、政府と協議をする権利や選挙権や人権享有の平等権が含まれている。⁽⁷¹⁾ しかし、今指摘した権利は、基本的権利ではあるけれども、平等な人間の尊厳を享有するための最低の要件の枠を超えており、“本質的 essential”人権と考えないほうがいいと思う。本書の紙幅の制約もあるので、これらの権利の中に“強制的 compelling”人権の資格を持つものがあるかどうか？また、あるとして、それが一般的な道徳律によって保護されると考えられるかどうか？という問題について、ここで論ずることはできない。

万が一にも人権相互間に序列をつけるとすれば、本質的人権に最優先の倫理的価値が認められるべきである（例えば、本書第4, 7, 11章で更に探求されている人道的干渉が認められる場合の認定のために）。もちろん、本質的権利相互間に重大な緊

張が存在しており、個別の状況下で本質的権利のカテゴリー内で *within* どの権利が他に優先して適用されるべきかを決定しなければならないこともありうる。ここでこれ以上私論を展開することはできないが、本書第2章で指摘した基本的倫理原則に基づく本質的人権が高い優先度を認められることは確かであろう。

この本質的人権のリストは、ヘンリー＝シュー Henry Shue の所謂“基本的権利 basic rights”のそれに類似しているが、由来が異なることに注意すべきである。例えば、良心の自由や表現の自由は、その享有が“他の全ての人権の享有にとって不可欠”⁽⁷²⁾とされるシュー Shue のいわゆる基本的権利 basic rights の定義には当てはまらないといえる。基本的倫理原則、特に多様性統一の原則と人間の尊厳の理念に基づくアプローチは、生命や身体の自由、生存権、道徳的選択の自由（内心と表現の自由を含む）、違法な武力行使からの保護、これらの権利が他の全ての人権の享有にとって“不可欠 essential”と看做されるかどうかに関わりなくこれらの権利享有での差別待遇の禁止などを承認している。

本章の始めて紹介した国際法の法源を確認したり国連憲章を解釈したりするための方法論から言えば、国際人権法は現在理解されている以上の広い守備範囲を認められるべきであるし、その法的強制力ももっと強化されて然るべきである。例えば、国連憲章 § 56 は平易な言葉を用いて、諸国は全ての国家と個人に対して必須の道徳的義務を課す基本的倫理原則に直結すると解されるとき、“人権と基本的自由”の促進を達成するために行動することを“誓う pledge”と定めている。この言葉は、

国連憲章自体が全ての加盟国に対して、私が定義したように全ての基本的人権を含むと理解される人権と基本的自由の最低限度の保障を法的に要求しているとの結論が出てくる。更に、国連憲章の諸規定に対する共通認識を基本的倫理原則を促進する限りで考慮に入れるよう求めるこのアプローチは、憲章の最低限の人権規定を国連のその後の人権条約や宣言、特に憲章との共通認識を反映する世界人権宣言に照らして解釈することの正当性をも主張するのである。

更に、世界人権宣言で承認されている全ての人権が法の一般原則ないし慣習国際法の地位を取得していると看做しうるかどうかが此処では決定できないけれども、同宣言が承認している本質的人権は、その道徳的引力の強さのゆえに慣習国際法規としての資格を持つといえよう。また、3.2節で指摘したとおり、本質的人権はそれ自体独立して道徳律の一般原則と看做されるべきである。本質的人権の域に達しない強制的な人権についても同様の結論が出てくる。最後に、本質的人権は3.2節で言及した強行法規 *jus cogens* の認定基準を満たす強行法規 *jus cogens* の強力な候補である。私が“本質的 essential”と認定する人権の多くはすでに強行法規 *jus cogens* と考えられている（例えば、生命の権利、奴隷の禁止、人種差別の禁止）。現代国際法上、強行法規としての地位が不明確な規範（例えば、生存権、道徳的選択の自由、違法な武力行使からの保護、身体安全）は、本質的人権であるがゆえに適切且つ具体的な内容を持つ強行法規 *jus cogens* として承認されて然るべきである。つまり、最低限、全ての政府および国際機構その他の行為主体はこれらの権利を故意に侵害しない法的義務を負うのである。

(注)

(46) U. N. Charter, art. 1, ¶ 3.

(47) Ibid., arts. 55 - 56.

(48) See, e. g., Schachter, “The Charter and the Constitution”, 646 - 53. 国連憲章は国連加盟国に対して人権を保護する法的義務を課してはいないとする議論の1例として次を見よ。Hudson, “Charter Provisions on Human Rights in American Law”, 543 - 44.

(49) See U. N. Charter, art. 62, ¶ 2.

(50) See *ibid.*, art. 63.

(51) こうした各種機関の機能を再検討した小論集として次を見よ。Alston, *The United Nations and Human Rights*.

(52) 世界人権宣言の法的地位に関して、関連する法的資料を引用して論じた一般的著作として次を見よ。Lillich and Hannum, *International Human Rights*, 122 - 76.

(53) See Genocide Convention, art. I.

(54) *Ibid.*, art. II.

(55) *Ibid.*, art. VI.

(56) *Ibid.*, art. VIII.

(57) 少数者の“世代 generations”間の相違の分析については次を見よ。Weston, “Human Rights”, 264 - 67.

(58) See generally Universal Declaration, arts. 2 - 21.

(59) See generally *ibid.*, arts. 22 - 27.

(60) See, e. g., Declaration on Minority Rights.

(61) U. N. Charter, art. 2, ¶ 7.

(62) See, e. g., Pollis and Schwab, “Human Rights”.

(63) 国際法上特定の権利が他の権利よりも高次の地位を有するかどうかを確認するのが極めて難しいことを論じた一般的著作として次を見よ。Meron, “On A Hierarchy of International Human Rights”.

(64) Universal Declaration, art. 28.

(65) See ICCPR, art. 4, ¶ 1 - 2 and arts. 6, 7, 8, 11, 16, and 18.

(66) これらの権利は他方では市民的政治的人権規約 ICCPR の § 9 と § 19 とでそれぞれ保護されている。

(67) Shue, *Basic Rights*, 19. See generally 18 - 20.

(68) See *ibid.*, 20, 22, 81 - 82. See generally 20 - 29, 65 - 82.

(69) 一部の学者も、キリスト教の教典やキリスト神学とイスラム教の教典やイスラム神学との間に見出される共通性が文化的相対主義者の主張を抑えるはずだといっている。See Little, Sachedina, and Kelsay, “Human Rights and the World’s Religions”, 218.

(70) 同じく、各国政府はしばしば、全ての人権が“普遍的で、不可分で、相互に依存し関連している”ことを確認してきた。Vienna Declaration, ¶ I (5). 多くの学者は、とりわけ女性の権利との関連でこの見解を支持している。See, e. g., Hernandez-Truyol, “Women’s Rights as Human Rights”, 622 - 29.

(71) このことは、人権に関わる命令が本来的に道徳的平面で適用されることを示唆している。私の考えでは、この道徳的ヒエラルキーはどの人権が法的に国際法の一部（法の一般原則としてであるか強行法規 *jus cogens* としてであるかを問わない）と看做されるかを決定するのに有用であるが、本書では国際法上の人権相互間の相対的ランク付けなどの包括的分析まで行うつもりはない。

(72) See, e. g., Nickel, *Making Sense of Human Rights*, 133, 140.

3.4.2. 人権保護の義務、権利の制約、政府と法に服従する義務

私が論じてきた条約や宣言やその他の文書は特に個人の側の義務や権利制限を強調したものではなく、むしろ権利宣言に主眼が置かれていたけれども、個人も他者に義務を負ったり自らの権利の正当な法的制約を受け入れる義務を負うことを認める文書も存在する。⁽⁷³⁾ そうした義務や制限は、本書第2章で論じた世界人権宣言 § 29 や § 30 に反映している。

こうした義務や必要条件是、個人が人権を侵害せず、戦争犯罪を犯さず、更に積極的に人権侵害の犠牲者を救済する国際法上の義務を負うのかどうかという問題を提起している。更に、安保理にとって、諸国家が単に人権に対する合理的制約を執行しようとしているのかどうかに関わりなく、人権侵害の事態に注意を喚起しなければならないのかという問題も出てくる。更に、どういう状況の下で、また、どれほど深刻な人権侵害があれば政府に対する氾濫が正当化されるのかという問題も脚光を浴びてくる。

本書第2章その他ですでに提示した権利・義務の説明に基づき、全ての人間は人権を享有すると同時に、他人の人権を尊重する道徳的義務を負う。したがって、何人の権利といえどもこの道徳的義務によって制約されているのである。他方、道徳的選択の自由の原則の意味するところは、道徳的権利の行使を中庸化する道徳的義務の全てが刑事制裁の対象となる法的義務として成文化される必要は無いということである。一般論として、この原則の意味するところは、権利の行使と両立しそれを

規制する道徳的義務を遵守させる手段としては法的制裁よりも道徳教育のほうが好ましいということである。更に云えば、基本的倫理原則に基づき、本質的人権を含む最重要の基本的倫理原則に対する重大な侵害となる場合を除いて、個人には自国政府に対する服従の義務が発生する。最悪の場合、武器を以ての叛乱も許される。しかし、個人の意に反する強制的叛乱は容易に認められるべきではない。

これらの基本的倫理原則はさまざまな形で的人道的干渉の際の法規の解釈に関連してくる。第1に、国連や世界共同体が人権関連の法規の存在や範囲を明らかにするだけでなく、そうした人権規範の履行責任者を特定するために — これは以下の3.4.6. 節及び第8章で詳しく探求している問題 であるが — 新たな関心を払うことが求められる。第2に、基本的倫理原則に基づき、諸国家としては世界人権宣言 § 29 が認めている人権の制約を法的に受諾できることになる。第3に、私が以下の3.5.4. 節で詳述しているとおり、基本的倫理原則によれば、現代国家の国内社会秩序に対して適切な価値的評価を下さなければならず、市民は言うまでもなく自決権を主張する団体全てが、苦しければいつでも武器を取って反政府行動に立ち上がる正当な法的権利を持っているというわけでもない。最後に、基本的倫理原則は政府による人権侵害全体の違法性を明確化する。それと同時に、深刻な人権侵害に際して市民や国際社会がその停止を求め、人権侵害がはなはだしいときには政府の変更をも要求できる最終的な法的権利を持つことが基本的倫理原則から導かれる。

(注)

⁽⁷³⁾ 国際人権法の諸文書が一般的に定める個人の義務については次を見よ。Paust, “The Other Side of Right”.

3.4.3. 確立途上の民主制要求権 Right to Democracy

“民主主義 democracy” を復活させるために安保理が授権したハイチ干渉軍は、民主主義が万人のための人権といえるのかどうか、また、民主的政府を樹立するための国連の軍事干渉は許されるのか、という問題を明確に提起した。過去1世紀、民主主義は統治の理想形態として、また、人権としてさえも認識されてきた。本書第2章で指摘したとおり、世界人権宣言 § 21 は、全ての人々が“自国の統治に直接にまたは自由に選出された代表者を通じて参加する権利を有する”と明記し、真正で定期的な選挙を要求している。市民的政治的人権規約も同様の規定を持っている。⁽⁷⁴⁾

1990年に国連総会が採択した決議は、“定期的で真正な選挙が被治者の権利および利益を守るための持続的努力にとって必要不可欠の要素であって、実際の問題、参政権が政治的・経済的・文化的権利を含む他の広範な人権や基本的自由の実効的享有にとって必須の要因になっているとの確信”⁽⁷⁵⁾ を国連加盟

国が表明したものになっている。あれこれの文書に基づいて、法的な“民主制要求権 right to democratic governance”⁽⁷⁶⁾ が存在することを主張する者もいる。しかし、国連の授権に基づく軍事干渉がその権利を維持する最終的で最善の方法であると信ずる者は少ない。⁽⁷⁷⁾

基本的倫理原則に基づく人道的干渉に関する新たな国際法アプローチによって、国際法上、民主的自由選挙がますます承認され支持されている。それと同時に、このアプローチによって、法的権利として出てくる参政権は定期的な自由選挙権を意味するだけでなく、人権の現実的实现と市民との協議を政府に要求する権利として理解されることになる。このアプローチは政治指導者層に要求を受け入れさせる市民の現実的能力の重要性を指摘するのである。更に、このアプローチは国民多数の意思が、人権尊重を含む基本的倫理原則と矛盾し、常に政府行動の適切な指針になりうるわけではないことを示唆している。

(注)

⁽⁷⁴⁾ See ICCR, art. 25.

⁽⁷⁵⁾ G. A. Res. 45 / 150 (1990), ¶ 2.

⁽⁷⁶⁾ See, e. g., Franck, “The Emerging Right to Democratic Governance”.

⁽⁷⁷⁾ See, e. g., Falk, “The Haiti Intervention”.

3.4.4. 国際人道法 International Humanitarian Law

人道的干渉は極端な人権侵害を伴う内戦や国際紛争に対してしばしば実行されてきた。多くの場合、主として国際人道法違反が認識された際に人道的干渉が推進されてきた。本書第2章で記したとおり、**交戦の法 *jus in bello***の諸原則を法典化した国際人道法の体系が成長している。ところで、この交戦の法は文民や他の弱者即ち傷病兵・捕虜などを保護するために戦闘行為を規制する法体系である。⁽⁷⁸⁾ 国際人道法は1949年のジュネーヴ4条約やジュネーヴ4条約を含む条約分野と戦闘行為に関する慣習法規や法の一般原則を取り込んでいるが、後者の多くはジュネーヴ4条約に現在明文化されている。

ジュネーヴ4条約は、文民について定め、国際的武力紛争時に文民（保護される人々）を人道的に取り扱うべき当事国の一連の義務を列挙している。⁽⁷⁹⁾ この条約の多くの規定は当事国に人道的諸原則を遵守するよう要求しているが、当事国自身の判断と裁量により人道原則よりも“軍事的考慮 *military consideration*”を優先させることを認めている。⁽⁸⁰⁾

ジュネーヴ4条約§3は、4つのジュネーヴ条約に共通の条文であって、非国際的武力紛争に適用される。同条は内戦当事者に対して非戦闘員を無差別に且つ“人道的に *humanely*”取り扱うよう最低限の義務を課している。特に、同条は禁止されるべき非戦闘員に対する行為を次のように類型化している。殺人・不具化・残虐な取扱・拷問など“生命または身体に対する危害”；人質行為；“個人の尊厳に対する侵害、特に屈辱的で品位を貶める扱い”；“文明諸国民によって不可欠と認識されている司法的保障のある世紀の裁判所によらない判決の言渡と刑の執行”⁽⁸¹⁾がそれである。

ジュネーヴ4条約全ては、それぞれが定める義務の“重大な違反 *grave breaches*”に関する規定を持っている。条約当事国は、一般的に、個人が条約の重大な違反を行いまたはそれを命令した場合に実効的な制裁を科すことを求められている。⁽⁸²⁾ 重大な違反に該当する行為には、“故意の殺人、拷問、非人道的待遇”、“故意に肉体的健康に苦痛や深刻な被害をもたらす行為”、“軍事的必要性が認められないのに不法且つ恣意的に遂行された人質行為や財産の破壊・収用”⁽⁸³⁾が含まれる。当事国はそのような重大な違反を犯したと疑われる個人を捜査し起訴しなければならない。⁽⁸⁴⁾

1977年、ジュネーヴ諸条約に追加する2つの議定書が国際赤十字委員会 *International Committee of the Red Cross (ICRC)* が後援する会議で採択された。第1（ジュネーヴ第1議定書）は、国際的武力紛争に適用される規範を改定している。例えば、その§48は、紛争当事者は“常に文民と戦闘員を区別し、民用物と軍事目標を区別し、軍事目標のみ攻撃すべき”⁽⁸⁵⁾との一般原則を定めている。§51は“無差別攻撃 *indiscriminate attacks*”を禁止しているが、ここで云う無差別攻撃には、“予想される具体的且つ直接の軍事的利益との比較で、文民の生命の付随的損失や文民の被害や民用物の損失が過剰になると予想される”⁽⁸⁶⁾攻撃を含む。この定義は、攻撃を開始する前に予防措置をとることを義務付けている§57の規定⁽⁸⁷⁾を基礎としている。なぜなら、その予防措置には“予想される具体的且つ直接の軍事的利益と比較して、過剰な文民の生命の損失や文民の被害や民用物の損失をもたらすと予想される攻撃の開始決定”⁽⁸⁸⁾を回避することが含まれているからである。

第1追加議定書のあれこれの規定は、武力の行使が軍事目的にとって必要且つ均衡の取れたものでなければならないことを要求する**戦争の法 *jus ad bellum***と**交戦の法 *jus in bello***の一般

原則および慣習法規を反映している（反映ではなく拡張していると評する者もいるが）。⁽⁸⁹⁾ その種の法規は、“緊急事態の法原則 *legal principle of necessity*”⁽⁹⁰⁾であると主張されるかもしれない。更に、第1追加議定書は“重大な違反 *grave breaches*”の定義を拡張し、とりわけ“市民や個人を攻撃対象とすること”や“過剰な生命の損失や市民の被害や民用物の損失が生ずることを知りながら、文民や民用物に被害が及ぶ無差別攻撃を開始すること”⁽⁹¹⁾を含めている。

ジュネーヴ第2追加議定書は、内戦に対して多数の個別的被害拡大防止策を定めている。そうした被害拡大防止規定はジュネーヴ4条約の共通§3よりもはるかに内容が拡大しているが、一定規模以上の軍事組織と戦闘能力のある反乱軍にのみ適用される。⁽⁹²⁾ 注目すべきは、ルワンダ戦犯法廷 *ICTR* がジュネーヴ第2追加議定書だけでなく共通§3の重大な違反に対しても管轄権を持っていることである。⁽⁹³⁾

ジュネーヴ4条約や2つの追加議定書で義務を課された人や保護された人のカテゴリーには多くの非現実的想定がある。例えば、未組織の政治集団や伝統的な国連平和維持部隊はジュネーヴ条約の射程外に置かれている。1994年、国連総会は国連平和維持部隊に関する規定の欠缺を埋めるため、国連及びその職員に関する条約を採択した。（私は本書第7章及び第11章で詳細に人道目的の軍事行動に対して国際人道法を適用する問題について分析している。）

1998年に採択された国際刑事裁判所ローマ規程 *Rome Statute of the International Criminal Court* は、国際人道法の発展に更なる1ページを加えた。同規程は将来裁判所の管轄権下に入る犯罪として、(1) 集団殺害 *genocide* (2) 人道に対する罪 (3) 戦争犯罪 (4) 侵略の罪を挙げている。⁽⁹⁴⁾ これらのうち最初の3者の定義は拡張されている。拡張の多くはジュネーヴ4条約と2つの追加議定書と慣習国際法の定義を基礎としたものであって、追加的な人道的保護を図ったのである。⁽⁹⁵⁾

この関連で、“人道に対する罪 *crimes against humanity*”は慣習国際法によって禁止されていると考えられている。ニュールンベルク裁判所条例§6は、人道に対する罪を定義して、“戦前または戦中において一般市民に対して行われる謀殺、殲滅、奴隷、追放、その他の非人道的行為；または、裁判所の管轄下の犯罪に関連して政治的・人種的・宗教的理由に基づく迫害として死刑を執行すること”⁽⁹⁶⁾と説明している。ユーゴ戦犯法廷規程 *Statute of ICTY* は、人道に対する罪の定義を改定し拘禁、拷問、レイプを含ませ、“国際的武力紛争又は内戦時に文民に対して”⁽⁹⁷⁾行われた人道に反する全ての犯罪がこれに該当するとの姿勢を見せている。他方、ルワンダ戦犯法廷規程 *Statute of the ICTR* は、“国民的・政治的・人種的・民族的・宗教的理由に基づきいずれかの市民に対する組織的且つ包括的攻撃の一部として実行されたとき”⁽⁹⁸⁾に人道に対する罪の成立を認めている。国際刑事裁判所ローマ規程は、更に以下の犯罪を人道に対する罪に加えている。(1) (追放に加えて) 住民の強制移住；(2) (拘禁に加えて) 国際法に違反する身体の自由の重大な侵害；(3) レイプに加えて、性的奴隷・強制売春・強制妊娠・強制不妊などの性的暴力；(4) 特定の集団または団体を国民的・人種的・文化的・性別的理由に基づき、または裁判所の管轄に属する行為または犯罪に関連して“国際法上許されないと普遍的に考えられているその他の理由”に基づき迫害すること；(5) 強制失踪；(6) **人種隔離 *apartheid***の罪がそれである。ローマ規程は、これらの犯罪が“市民に対

して故意に広範且つ組織的な攻撃の一部として実行される”⁽⁹⁹⁾ならば、“人道に対する罪 crimes against humanity”を更生すると定めている。

“戦争犯罪 war crimes”も今日、慣習国際法上禁止されると考えられる。戦争犯罪には以下の行為が含まれると理解されている。ジュネーヴ諸条約の重大な違反；国際的武力紛争を律する国際人道法の重大な違反であって、故意に市民を攻撃したり市民の生命・身体に過度の損失をもたらすことを知りつつ無差別攻撃をすること；ジュネーヴ諸条約共通 § 3 の重大な違反；内戦に適用される国際人道法の他の重大な違反、これらである。⁽¹⁰⁰⁾

人道的干渉に関する国際法の新アプローチは基本的倫理原則に基づいているが、国際人道法規範を認定し解釈するのに役立つ。基本的倫理原則は、現代の国際人道法が十分に尊重されるべきこと、そして — 人道法を適用すべきかどうか疑いがあるときはなるべく適用すべきことを提案しているのである。基本的倫理原則によれば、更に、本書第 2 章で論じた倫理的な緊急事態 necessity の原則や文民を故意に攻撃対象とせず彼らを傷つける不合理な武力行使を控える倫理的義務が**強行法規 jus cogens**の地位を有する道徳律の一般原則として承認されるべきなのである。⁽¹⁰¹⁾ そうした道徳律の一般原則はまさしく倫理的な本質を有し、国家や国際機構やその他の関係行為主体に法規範として合理的に強制できるように明文化されているからこそ**強行法規 jus cogens**として承認されるのである。更に、(非戦闘員を故意に攻撃対象とすることを禁ずる規範を除いて)これらの規範を(単なる倫理原則としてでなく)法の一般原則として適用するにあたり、関係行為主体は相当程度の

裁量権を行使して難しい判断を行うことになるが、その判断が合理的かどうか客観的な評価を受けなければならない。

基本的倫理原則は更に、ジュネーヴ第 1 追加議定書のような緊急事態 necessity の法原則を明文化した関係諸条約が**倫理的な緊急事態原則**に基づいて解釈されなければならないことを示唆している。つまり、当該軍事行動の道徳的目的及び結果、特に人権保護に及ぼす影響を考慮して、これらの条約規定は解釈・適用されなければならないのである。その結果、これらの条約は、交戦当事者にある程度の裁量権は与えられているものの、“**軍事的必要 military necessity**”よりも文民その他の要保護者の人道的待遇を優先して解釈されなければならない。特に、条約の解釈の要点は、非戦闘員を攻撃対象とはしなくても彼らに被害が及ぶ可能性のある武力行使を合理的且つ可能な限り回避する点にある。この攻撃回避義務は、武力行使の直接の目的が非戦闘員の生命や人権の保護ではなく主に軍事目的の達成にあり、人権保護が間接目的に過ぎないときに、特に強行法的意味を帯びてくる。こうした解釈は、人権保護を目的とする軍事行動のために既存法規を拡大解釈しているというよりも、人権保護を直接の目的としない軍事行動で文民に付随的損害を生じさせるような行動に**追加的制約 an additional limitation**を課しているわけである。同様に、慣習国際法または法の一般原則の下での緊急事態 necessity の法原則は、緊急事態 necessity の倫理原則と内容的に一致するように解釈すべきである。そのように解釈すれば、緊急事態 necessity の法原則は伝統的な解釈をする場合よりも緊急事態の倫理原則により正確に対応できるはずである。本書第 7 章では、これらの点についてもっと詳細に論じている。

(注)

(78) 現代国際人道法を分析した一般的著作として次を見よ。Best, *War and Law Since 1945*.

(79) 例えば、ジュネーヴ第 4 条約 § 27 – 141 を身よ。

(80) See, e. g., *ibid.*, art. 30 (赤十字国際委員会 ICRC が“軍事的安全保障上の利益に反しない限り”被保護者の援助の要請を受け付けるために“すべての便宜を供与されるべきである”と定めている)。

(81) *Ibid.*, art. 3, ¶ 1.

(82) See, e. g., *ibid.*, art. 146.

(83) *Ibid.*, art. 147.

(84) See, e. g., *ibid.*, 146.

(85) ジュネーヴ第 1 追加議定書 § 48。同じく同条約 § 52 ② (“軍事目標 military objectives”とは“その性質・所在地・目的・使用によって軍事行動に有効な寄与をなす対象であって、その全体的または部分的破壊・捕獲・無害化がそのときの支配的状況下で明確な軍事的利益をもたらすものをいう”と定義している)を身よ。

(86) *Ibid.*, art. 51, ¶ 4.5 (b)。

(87) See ICRC, *Commentary on Geneva Protocol I*, art. 51, ¶ 1976.

(88) ジュネーヴ第 1 追加議定書 § 57 ② (a) ()。

(89) See generally Gardam, “Proportionality and Force in International Law”, 406 – 10. 多くの法律専門家は、軍事目標と民用物を区別すべき義務についての第 1 追加議定書の規定が慣習法規になっているとの見解を採用している。例えば次を見よ。

Bothe, Partsch, and Solf, *New Rules for Victims of Armed Conflicts*, 317.

(90) 本書第 2 章で論じた緊急事態 necessity と均衡性 proportionality という 2 つの倫理原則と同様、この概念も前 2 者の概念が相互に依存しているからこそ適切と思われるからである。実際に法学者の中には、緊急事態 necessity の原則が均衡性 proportionality の原則を吸収していると説く者もいる。例えば、見よ。Bothe, Partsch, and Solf, *New Rules for Victims of Armed Conflicts*, 309 (“均衡性の原則は、武力紛争法の基礎となっている緊急事態と原則および人道の原則に固有のものである”)。See also *ibid.*, 194 – 95, and 309 – 10, n. 30.

(91) ジュネーヴ第 1 追加議定書 § 85 ③ (a) (b)。

(92) ジュネーヴ第 2 議定書の適用範囲について同議定書 § 1 を見よ。

(93) See S. C. Res. 955 (1994), annex, art. 4.

(94) Rome Statute, art. 5.

(95) See generally *ibid.*, arts. 6 – 8 (defining genocide, crimes against humanity, and war crimes)。

(96) Nuremberg Charter, art. 6 (c)。

(97) See U. N. Doc. S/25704 (1993), annex, art. 5.

(98) See S. C. Res. 955, annex, art. 3.

(99) See Rome Statute, art. 7, ¶ 1.

(100) See generally *ibid.*, art. 8, ¶ 2.

(101) この関連で、一部の法学者は、ジュネーヴ 4 条約および 2 つの追加議定書の規定が人道目的を有するがゆえに強行法規 jus cogens であると主張している。See, e. g., *Abi-Saab, The Specificities of Humanitarian Law*, 270 – 73, 280.

3. 4. 5. 国際犯罪法 International Criminal Law

本書第 2 章で簡潔に指摘し、前節でも間接的に指摘したとおり、拡大し続けている国際法体系は個人の犯罪防止を訴え、諸国家や国際裁判所や国際機関に対して犯罪を犯した個人を起訴

し処罰する義務を課している。いわゆる国際犯罪法は海賊のような犯罪に関する長期の慣習国際法に起源を有するけれども、第 2 次大戦後に戦犯を審理し処罰したニュールンベルク裁判および東京裁判は、個人を規制する新たな規範創設への起爆剤と

なった。⁽¹⁰²⁾ すでに見たとおり、ジェノサイド条約やジュネーブ4条約などの多数の条約は個人の一定の行為を禁止し、条約当事国にそれらの犯罪の容疑者を起訴する義務を課している。今日、この種の条約は増大の一途をたどっている。ジェノサイド以外に、人道に対する罪や戦争犯罪、テロリズム、そして拷問や麻薬取引が条約で処罰対象とされている。本書第1章で指摘したとおり、安保理は旧ユーゴおよびルワンダに関して臨時の ad hoc 刑事裁判所を設置した。そして、常設の国際刑事裁判諸規程に関する合意達成の努力は、ついに、1999年7月にローマ外交会議で結実した。⁽¹⁰³⁾

国連の授権に基づく人道的干渉の争点として、ジェノサイド・人道に対する罪・戦争犯罪・そのほかの国際犯罪法違反行為の容疑者を逮捕するために軍事力の使用が許されるかという問題がある。この争点をめぐって次のような一連の微妙な問題が提起されている。すなわち、戦犯容疑者を逮捕・審理・処罰

するよりも紛争の平和的解決のために彼らの協力を得たほうがいいのではないか？国際犯罪法違反者を逮捕・処罰するための正当目的は何なのであるか？逮捕を執行するために国際刑事裁判所や国連を利用することは、国際犯罪法や基本的な道徳的行動規範に対する尊重の念を促進する最も有効な手段なのだろうか？等々。

犯罪責任に関して本書第2章で確認した諸原則は人類統合の原則とあいまって、基本的倫理原則に基づくアプローチによって国際犯罪法確立の道が開けることを示唆している。このアプローチは、安保理が設置した2つの臨時の ad hoc 法廷や個人の刑事責任を効果的追及のための新たな常設の国際刑事裁判所を含めて、多国間制度の発達を歓迎するスタンスを採っている。本書第7章で探求される点であるが、このアプローチから、社会のメンバーを保護し将来国際犯罪法に違反させないように、多国籍軍を使用して容疑者を逮捕する構想も出てくる。

(103) See Rome Statute.

(注)

(102) 国際犯罪法に関する一般的著作として、例えば次を見よ。Paust et al., *International Criminal Law*.

3.4.6. 人道的干渉 Humanitarian Intervention を 実行し支持する義務

国連加盟国や安保理は国連による人道的干渉を引き受けたり支援したりする法的義務を負っているのだろうか？また、人権を保護するための国連の軍事行動能力を強化する法的義務を加盟国や安保理は負っているのだろうか？安保理が機能しないときに、個別国家や地域機構は人道的干渉を引き受ける法的義務を負うのであろうか？安保理や国連加盟国や地域機構が負担する法的義務のほかに、これらの行為主体はどのような道徳的 moral 義務を負っているのだろうか？こうした諸問題が人道的干渉を巡る論議の最先端に出てきている。

極端な事例に際して人道的干渉を実行する義務を課す基本的倫理原則は、こうした諸問題のいくつかを解決するのに役立つと思われるが、その点については本書第8章と11章で探求されている。しかし、ここで、基本的倫理原則に由来する2つの一般的道徳律を確認しておきたい。その1つは、基本的倫理原則の下で個人や政府や国際機構が人権の被害者を救済すべき強固な道徳的義務であって、本質的人権の尊重が最優先されるべきと理解されていることもあって、本書第2章で確認したジェノサイドを含む本質的人権の広範且つ深刻な侵害を防止し抑止するために各自の能力の範囲内で個別にまたは集団的に適当な措置をとる道徳的且つ本質的義務が国家および国連など国際機構双方を拘束する一般的道徳律とみなされるべきことを示唆している。更に、この義務的原則が道徳的本性を持つがゆえに、**強行法規 jus cogens** として承認されるべきである。多くの法的標準と同様、この法的義務の正確な内容はケース＝バイ＝ケースで決定されることになる。加えて、この義務をこのように明示して公式化することで、関係行為主体にもっとも適切で実行可能な措置をみずからの裁量で実行させることができる。

第2に、本書第2章の分析によれば、**本質的人権の広範且つ重大な侵害を防止し終止させるための軍事力の行使を国際システム内で法的手段として利用できるようにすることが倫理的にも必要であるし、道徳律の一般原則としても承認されるべきである。**そうした法的手段には、個別国家、地域機構、国連のよ

うな国際機構の活動、及び、それらの結合形態が含まれる。勿論、すべての国家、地域機構そして国際機構にかかってくる強い倫理的義務に照らして、あらゆる形態の軍事干渉が許されると論ずることもできよう。倫理的分野の原則を前記の法の一般原則に転換する際に強制的倫理原則に由来する法義務を厳格に限定して明文化することが重要である。なぜなら、法的観点から論じてこそ、一定の人道的干渉が国際法上合法とされうるからである。再説すると、本質的人権の広範且つ重大な侵害の被害者を実効的に救済する道徳的必要性に照らして、倫理的一般原則は**強行法規 jus cogens** とみなされなければならないのである。(私は、国連による人道的干渉及び安保理の授権のない人道的干渉に対して道徳律の一般原則を適用する問題を本書第4章および第11章で丹念に論じている)

3.5. 人道的干渉に否定的な規範の確認と解釈

国連憲章および現代国際法のさまざまな法規範は、人道的干渉に友好的と指摘された人権関連の規範と潜在的に衝突している。それらの規範は人道的干渉に非友好的であり、それに対立する倫理原則をしばしば反映している。本書第2章末尾で指摘したとおり、人類社会の平等のメンバーとしてすべての個人を統合するという優れて倫理的な原則は、人類統合の枠内で地域社会の多様性を尊重するという原則とあいまって、競合する倫理原則や衝突する法規範を調整している。

3.5.1. 国家主権、国内管轄権、そして不干渉

安保理が加盟国領内で発生する人権侵害を理由として当該国への軍事干渉を許可したり、国連加盟国や地域機構が安保理の許可なしで類似の干渉を行ったりすれば、そのような干渉は“主権 sovereignty”の尊重を要求する国家の伝統的な権利を直接脅かすことになるし、国連や他国からの国内問題への干渉を排除できる伝統的な国家の権利をも直接脅かすことになる。本書第1章および第2章で見たとおり、国連憲章それ自体は、多様性の統一と人権の尊重という倫理原則を反映していると同時に、国家主権の原則を維持している。例えば国連憲章 § 2 (1)

は、国連が“すべての加盟国の主権平等の原則に基礎を置く”⁽¹⁰⁴⁾ことを宣言している。§ 2 (7) は、国家主権原則を維持して、国連が“本質的にいずれかの国家の国内管轄権内にある問題に干渉”できないという“原則 principle”を確認しているが、他方で、“この原則は第7章の下での強制措置の発動を妨げるものではない”⁽¹⁰⁵⁾とも規定している。憲章の実行の下で基本的な解釈上の問題は、具体的にある問題が本質的に国内管轄事項に属するか否かをどうやって認定するかという点にある。しかし、大事な点は、憲章 § 2 (7) の本文によれば、安保理が第7章の下での強制行動をとっている間、不干渉原則が適用されないということである。1970年の友好関係宣言を始めとして各種の総会決議や宣言が、国家が他国内政に干渉してはならないとする原則を繰り返し確認している。

人道的干渉を実施する段階でこうした法規範を適用すると、重大な問題が生じてくる。例えば、“主権 sovereignty”の限界は正確に示せるのかという問題が出てくる。すべての国家は平等に主権の尊重を要求できるのか？国家による国民の取り扱いなど当該国家の特性は、主権に属する問題であろうか？仮に人権侵害があるとして、どのようなカテゴリーの人権侵害であれば外部からの干渉を国家主権を根拠に排除できるのであるか？国連や他国からの干渉はどのようなタイプのものであれば許されるのであろうか？一定タイプの干渉が許されるとして、それは侵害されている人権の性質によって決まるのであろうか？いかなる人権侵害が憲章 § 2 (7) のいう本質的な国内管轄権の枠外におかれるのであろうか？安保理が憲章第7章の下で裁量権を行使する際、人権尊重を促進し同時に国家主権をも保全するという2つの憲章の目的は安保理によってどのように調整されるのであろうか？

基本的倫理原則特に多様性統一の原則に基づく解釈アプローチの視点から判断すると、本書第2章の分析から明らかなとおり、福祉、権利、人間の尊厳に付与されるべき道徳的価値は国家“主権 sovereignty”に帰せられるべきあらゆる価値をしのいでいる。しかし、そうとは言っても、現代国際法で主張されている主権・国内管轄権・不干渉の各原則 — 3者あいまって国家に広範な自治を認める結果になっている — は、基本的倫理原則によって個別に支えられていることに変わりはない。実際に、これらの原則は、おおよそ次のような序列で指摘されている基本的倫理原則によって正当なものとして再確認される：(1) 国民が政府の決定に参加し政府が国民と協議できるという意味での国民の道徳的選択の自由と協議の原則；(2) 現実的に可能な限り国家は国民の人権を保護する義務を負うとの原則；(3) 世界共同体の枠内で国家の国民に親られるような民族的文化的一体性の意識を重視する多様性統一の原則；(4) 国民が政府への服従義務を負うとする原則；(5) 基本的

倫理原則との両立を条件として国家の独立を保全する規範など現行法規の尊重の原則、以上である。

これら (1) ~ (5) の原則から、国家にはこれらの基本的倫理原則の下のみならず現行国際法の下で負う義務の範囲内で相当な裁量権が認められるとの一般的補助原則が派生してくる。(1) および (2) の原則は、国民と協議しその同意を得て統治し国民に参政権を付与しその人権特に本質的人権を保障している諸国家が、反民主的な国よりも主権と国内管轄権と不干渉の原則に守られ広範な裁量権を行使している現状をも示唆している。残りの (3) ~ (5) の原則は、すべての政府が一定の**表見的 prima facie** 保護を共有することを示唆している。

基本的倫理原則が支持する信託統治理論 trust theory of government の下で、政府の最も基本的な責務は人民の本質的人権を保護し、可能な限りその侵害を防止することである。相当な規模で本質的人権を自ら侵害したり、他者（例えば、武装民兵）による猛烈な人権侵害を容認して、この基本的最低限の責務を果たさない国家は、もはや主権・国内管轄権・不干渉の各原則に依拠して外部からの干渉を排除する法的権利を享有し得ないと解すべきである。⁽¹⁰⁶⁾ある国家がこの最低限の責務に違反したとき、国連憲章 § 39 及び § 2 (7) にしたがって少なくとも安保理の委任に基づき軍事干渉することは許されると解されるし、そう解すべきである。（私は本書第4章で § 39 と § 2 [7] との解釈を提示している。）

本質的人権の広範な侵害を実行ないし教唆しているわけではないが他の（強制的ないし基本的）人権を随時ないし執拗に侵害する国家については、どう考えるべきであろうか？基本的人権 fundamental human rights を強調するアプローチの下では、その侵害は少なくとも、国際的関心・批判・非難に服すべきものである。国際法規範はこうした“柔軟な soft”干渉を許容するものとして解釈されなければならない。このような柔軟な干渉を根拠付ける基本的倫理原則には、人類社会の構成員としてのすべての人間に対する国際的保護の原則や、各国の倫理的行動の推進努力の一環として国民と協議し国民から情報を得ることが含まれる。

しかし、そうした状況の下で軍事干渉は認められるであろうか？現代世界の大半の国家は人権保障が十分であるとは言にくく、本質的人権でさえもその侵害に対して個人を保護しているとはいいにくい状況である。しかし、こうした場合でさえ、国連が授權する何らかの軍事行動が倫理的にも正当化されるのは、少なくとも現存の中央政府の転覆を目的とせず、人権侵害を終わらせることを目的とする場合に限られる。（これらの問題については私は以下の諸章で論及しているし、第4章および第5章で主権と同意の問題をより詳細に研究している。）

(注)

⁽¹⁰⁴⁾ U. N. Charter, art. , ¶ 1.

⁽¹⁰⁵⁾ Ibid. , ¶ 7.

⁽¹⁰⁶⁾ アナン事務総長も国連憲章上の主権概念を再定義すべきだといっている：“憲章は諸人民の主権を保護している。主権は決して、人権や人間の尊厳を踏みにじるライセンスを政府に与えたわけではない。主権は権力ではなく責任を意味しているのである。”国連

刊行，“事務総長が干渉を考える Secretary – General Reflects on ‘Intervention’ ”, 3. 彼は2000年度のミレニアム報告 Millenium Report で次のように言っている：“[人道的干渉の] 批判家に対して、私はこう言いたい：人道的干渉が実際に主権に対する容認しがたい攻撃を意味するならば、ルワンダ Rwanda やスレブレニツァ Srebrenica に対して — 人類共通の人間性を侵害する人権の大量且つ組織的侵害に対してどう対応すればいいのだろうか？”Annan, “We, the Peoples”, 48.

3.5.2. 紛争の平和的解決

人道的干渉に関する最近の論議の最大の論点の1つは、人権

侵害を引き起こしているかその恐れのある紛争を軍事力ではなく交渉で忍耐強く解決を目指すべきかどうかという点にある。

20世紀という世紀は、諸国家が紛争の平和的解決を目指し、軍事的措置を行使せず、仲介・調停・仲裁裁判・司法的解決によって紛争を解決しようとした時代であった。

国連憲章第6章は紛争の平和的解決の計画を提示している。憲章§33①は、その継続が国際の平和および安全を“脅かす *endanger*” 恐れのある紛争の当事国が先ず“交渉、審査、仲介、調停、仲裁裁判、司法的解決、地域的機関や取極の利用、その他当事国が選択する平和的手段によって解決を求める”べきことを確認している。同憲章§33②は、安保理に対して国連加盟国がこれらの方法によって自らの紛争を解決しよう“要請する *call upon*” 権限を与えているだけである。⁽¹⁰⁷⁾ §37①の下で、紛争の平和的解決に失敗した当事国が“安保理に事件を付託する *refer it to the Security Council*” よう求められている。そうした紛争が安保理に付託され安保理がその紛争によって国際の平和と安全が脅かされていると考えたとき、安保理としては§36の下での他の解決方式を勧告するか、“自ら適当と考える解決条件を勧告する”⁽¹⁰⁸⁾ ことができる。さらに、安保理は—紛争当事国が望むことを条件として—“紛争の平和的解決を観点から”自ら勧告する権限を与えられている。⁽¹⁰⁹⁾

(注)

(107) U. N. Charter, art. 33.

要するに、一般原則として、安保理には仲介者の権能に基づく勧告権限のみ与えられているのである。

実際に、国連安保理は一定の紛争を人権の視点から解決しようとしており、歴代事務総長は卓越した *par excellence* 公正なる仲介者として積極的に活動してきた。しかし、安保理や事務総長の人権分野での活動形態は歴史的に限定的なものであった。同時に国連は国連による平和維持という伝統的概念を發展させて、憲章第6章および第7章の下での明示の許可を受けない形で、休戦協定後の持続可能な平和 *sustainable peace* を出現させた。

人道的干渉をめぐる最近の議論の多くは、紛争の平和的解決の原則と国際人道法や国際人権法との固有の緊張関係から湧き出たものである。本書第2章で分析したとおり、基本的倫理原則がこの問題を解決する端緒を提供している。この原則によれば、いやしくも可能な限り、紛争解決は平和的手段に依拠すべきであるが、人類統合の原則にも依拠して、必要ならば、人権保障のために軍事力の行使をも厭うべきではないということになる。(紛争の平和的解決については本書第5章および第7章で詳述されている。)

(108) *Ibid.*, arts. 37, 36.

(109) *Ibid.*, art. 38.

3.5.3. 自衛や集団安全保障行動以外での武力行使の禁止

すでに指摘したとおり、国連憲章§2(4)は、各加盟国に対して、“いずれかの国家の領土保全や政治的独立に対する、または国連の目的と両立しないその他の形での武力”⁽¹¹⁰⁾の行使または武力の威嚇を禁止している。この規定は、諸国家が相互に合法的に武力に訴えることが認められていた時代に適用があった戦争の法 *jus ad bellum* に属する慣習法規に取って代わることを目指しているといえよう。この慣習法規は国家間の戦争を禁止していなかったけれども、他国の戦闘行動に対する武力行使は必要且つ均衡のとれたものでなければならないとの最低要件を課していた(即ち、戦争の法 *jus ad bellum* のうちの必要性 *necessity* の原則)。⁽¹¹¹⁾

国連憲章は2つの場合に強制的軍事行動を認めている。第1に、個別国家または国家集団による武力行使は§51が定める自衛の場合に認められる。§51は、憲章上、“国連加盟国に武力攻撃が発生した場合、安保理が国際の平和および安全の維持に必要な措置を取るまでの間、個別的または集団的固有の自衛権の行使は妨げられない”⁽¹¹²⁾と規定している。第2に、安保理は集団的武力を平和に対する脅威・平和の破壊・侵略行為に対して行使できるが、その権限は憲章第7章で認められている。§53は、強制行動を執るにあたり安保理は地域的機関を利用できるが、当該地域期間は安保理の許可なしに行動できないことを定めている。⁽¹¹³⁾ こうした規定は憲章の起草者たちが一般的に武力行使を回避して国家の自主権を尊重しようとしたことを示している。国家間戦争に際して国家とその住民を保護しようとする憲章の意図は、内戦で苦しむ人民や集団を保護しようとする意図までは含んでいない。内戦それ自体を禁止する一般国際法の規定はないし、憲章にもその趣旨の規定はない。

§2(4)及び§51が定める正当な武力行使の正確な限界は、国連の最初の半世紀を通じて激しい論争のテーマであった。この論争は、特に、“いずれかの国家の領土保全、または、政治

的独立に対する、または国連の目的と両立しない形での”武力行使を禁ずる§2(4)が、人権の促進や自決の達成のような国連と両立する他の目的の武力行使を正当化する限定的表現であるかどうかという問題を提起した。(こうした論点について私は本書第11章で詳細に論じている。)

§2(4)の武力行使禁止の第2の一般的例外事項としての憲章第7章の集団安全保障行動について云うと、第7章は第6章の完全に任意的な性格とは際立った対照を成している。§39の下で、安保理は“平和に対する脅威、平和の破壊、または侵略行為”の存在を認定して、平和を回復するための措置に付き勧告をするか拘束力ある決定を下すか *to take binding decisions* を決めることができる。⁽¹¹⁴⁾ そのような措置には§41が定める非強制的措置が含まれる。非強制的措置には、“経済関係や陸海空の郵便・電報・ラジオその他の通信手段の全部または一部の断絶または外交関係の断絶”⁽¹¹⁵⁾のような経済的・外交的制裁が含まれる。しかし、安保理は軍事的措置を授權することもできる。特に、§42の下で、安保理は非強制的措置が“不十分であるか不十分であることが判明した”と考えるとき、“国際の平和または安全を維持し回復するために必要な陸海空軍の行動をとる”権限を有する。“そのような行動には国連加盟国の陸海空軍による示威活動、海上封鎖、その他が含まれる。”⁽¹¹⁶⁾

安保理はほぼ全面的に憲章第7章に依拠して、人権状況が国際平和に対する“脅威 *threat*”を構成し、国連が授權した人道的干渉に際し武力行使を正当化すると解している。その軍事行動は§2(7)に対する非難は別として、“強制措置 *enforcement measures*”であるといえる。しかし、この実行は、既述の条約解釈の問題を含む国際平和に対する脅威(ないしは破壊)として人権侵害を捉えることができるか、またできるとしてもいつの時点でそのように捉えることができるかと云う問題を提起する。人権侵害の国際的影響は国家間の明白な戦争の脅威を生み出すのであろうか?あるいは、人権侵害に明確な国際的影

響が確認されなくても重大性があればそれで十分なのであろうか？

一般的に云うと、基本的倫理原則に基づく人道的干渉に関する国際法アプローチは、武力行使を回避し、紛争の平和的解決方法を提示し、武力行使やその威嚇の許される場合を限定する憲章規定に高い優先度を認めている。さらにこのアプローチは、武力行使が合法化される時点を確定するために倫理的な緊急事態 *necessity* 原則を道徳律の一般原則および強行法規 *jus cogens* として承認しているといえよう。緊急事態原則が持つ所謂戦争の法 *jus ad bellum* の要素は、基本的倫理原則との関連で認定される道徳目的の実現に必要であり均衡が取れている限りで武力行使を認める機能を果たしている。(See Fig. 6.) 小節 2.7.2 で述べたような戦争の法 *jus ad bello* と交戦の法 *jus in bello* の結合した法体系が適用されることになる。再説する

と、緊急事態原則が道徳律の一般原則として適用されれば、国家や安保理やその他の行為主体は2つの法体系をどういう風結びつけるかにつき相当な裁量権が認められることになる。尤もその判断の合理性については客観的な判定に服さなければならぬことは言うまでもない。

武力行使が国連憲章や現代国際法の下で国家の裁量にゆだねられている限度で、このアプローチは武力行使の意思決定が十分慎重な熟慮に基づかなければならないことを示唆している。しかし、深刻な人権侵害が発生している場合、このアプローチは最終的に武力行使を認める可能性が高い。(私はこの中心の問題や前述した諸問題について、安保理が授權した干渉について述べる際に、本書第4章および第7章で詳述している。また、本書第11章で安保理が授權していない一方的ないし地方的寒暑の問題を論じている。)

(注)

(110) Ibid., art. 2, ¶ 4.

(111) See, e. g., *Brownlie, International Law and the Use of Force*, 40 – 44, 261 – 64.

(112) U. N. Charter, art. 51.

(113) See *ibid.*, art. 53, ¶ 1.

(114) *Ibid.*, art. 39.

(115) *Ibid.*, art. 41.

(116) *Ibid.*, art. 42.

3.5.4. 人民の自決

最近の人道的干渉を巡る論議によって自決原則は複雑化し両面的にもなっている。他方、国連やその加盟国が人民の抑圧と自決権の侵害を防止するために干渉するとき（ハイチやコンゴの事例がそうであったといえる）、自決原則はそうした干渉を支持するものと考えられる。他方、干渉は自らの政治制度を決定し国家を建設する人民の“権利 *right*”に対する軍事妨害であって本来禁止されている行為である。

さまざまな国民的・人種的・民族的・宗教的集団が保有する人民の自決権は国家やその他の団体に相当程度の自治を認めるべきだという趣旨に基づいており、20世紀に大きな影響力を行使した。⁽¹¹⁷⁾ 自決原則は連盟規約ではじめて現れたが、国連憲章の自決原則に関する規定は、本書第1章および第2章で見たとおり、国連の目的の1つとして、“諸国民の同権と自決原則の尊重に基礎を置いた *based on respect for* 友好的な国際関係”⁽¹¹⁸⁾ の発達を掲げている。国連憲章は連盟の委任統治システムに替えて信託統治制度を導入して60年代および70年代の非植民地化の流れを作った。憲章には国連の長期目的としてこれらの地域の独立を目指す旨の明文規定が入っている。⁽¹¹⁹⁾ 加えて、非自治地域を管理する国連加盟国は、“各地域および各人民の個別環境や発展段階に応じて彼らの自由な政治制度の漸進的発達を支援すること”⁽¹²⁰⁾ を引き受けた。

非同盟諸国の連携 *Non-Aligned Movement* が国連総会を実効的に支配するようになったため、自決原則は国連の後援の下で採択された多くの宣言や条約で確認された。1960年の植民地地域および人民に対する独立付与宣言はこの原則をさらに緻密に理論化している。⁽¹²¹⁾ さらに、本書第2章で指摘したとおり、開発途上国は1966年の2つの人権規約の共通 § 1 に自決原則を入れることに成功した。

安保理は特に、関係当事者が自決権を根拠に市民や民間団体に対する人権侵害や暴力を正当化したり、少なくとも国外からの干渉を免れようとする事態に直面し、強烈な道徳的・政治的・法的ディレンマに見舞われた。基本的倫理原則に基づくアプローチでは、地域的・国民的・宗教的・その他の社会に帰属

して誇りを持ってそれと連携する個人の正当性が承認されることになる。すでに観たとおり、多様性統一の原則は、人類志向の枠組みの中でのグループ志向を容認している。多様性統一の原則を強調する理論は個人の選択権を尊重するであろうし、グループ帰属意識は特定の社会の自治制度と他の社会からの独立によって開発されるであろう。従って、このアプローチは2つの人権規約共通 § 1 及びその他の国際文書で表明されている人民の自決と言う一般的倫理原則を支持するものであり、又、個人が強い帰属意識を持つすべてのグループを包括する広義の“*人民 peoples*” 概念を支持するものである。

他方、このアプローチは倫理的な自決原則や自決関連の現代法の諸規範を多様性統一の原則やその他の基本的倫理原則に照らして解釈するのである。ここに謂うその他の基本的倫理原則の中には、すべての人間の人権を尊重する義務や国家への服従義務が含まれる。したがって、このアプローチは、“*社会 community*” を自ら形成し独立国家を形成したいと願っているあらゆる集団の適切な目的としての政治的独立を絶対視するものではない。むしろ、国内で少数民族を含む各種グループに意思決定の自由や協議権を認める政治的構造の発展が奨励されているのである。また、各種グループ内の個人の人権の大切さが強調されるとともに、各種レベルの社会に属する個人の基本的統合の意識を涵養すべきことが強調されるのである。

このように、団体や国家が特定の個人やグループに対する人権侵害や国際人道法違反を行う口実として“自決 *self-determination*” 権を発動することがないように、新たな国際法規の解釈には注意が必要である。また、国際法は国内の団体による武力行使を明示的に制約するよう徐々に改革されるべきである。なぜなら、武力行使は厳格な自衛権行使と正当な叛乱の場合に限定されるべきだからである。⁽¹²²⁾ 例えば、特に自決権を主張して武器を取る団体は、国家と同様、道徳律の一般原則としての倫理的な緊急事態 *necessity* の原則を遵守しなければならないと考えるべきである。

同時に、現行の国際人権標準に従えば、国家は自国民が厳格な自衛権や正当な叛乱に該当する大規模暴力行為を実行する場

合、自決権を主張する彼らに対して大規模な軍事力行使をしてはならない。国家による武力行使は基本的倫理原則に従うべきであり、その原則には倫理的な緊急事態原則や、文民殺傷禁止の原則そして最小限の秩序と人権尊重の確保の原則が含まれる。

特に内戦の状況下にある国家にとって、政治制度を改革し創設する際に団体と個人の権利を正しく均衡させなければならないという難しい問題があるが、ここでそれを論及するのは無理である。しかし、基本的倫理原則特に多様性統一の原則に基づ

いて、国内の諸団体に地方的問題に関する重要な政策決定の自治を認める連邦型アプローチが成立してくるといえよう。⁽¹²³⁾ 長期的には、基本的倫理原則は、暴力が勃発する前に積極的且つ総合的に、そして地球的規模で民族的自治に配慮しなければならないことを示唆している。国連がそうした要求を研究する特別委員会を設置してこの課題に応えるのも1つのやり方であろう。その種の委員会で国境線の調整や、適当な場合には連邦制の創設を勧告するのもいいであろう。

(注)

(117) 国際法的実行の点での自決権の概念に関する一般的著作として、例えば次を見よ。Cassese, *Self — Determination of Peoples*.

(118) U. N. Charter, art. 1, ¶ 2.

(119) Ibid., art. 76 (b).

(120) Ibid., art. 73 (b).

(121) 一般的には植民地独立付与宣言を参照せよ。

(122) 国内の団体による武力行使を規制する必要性を論じたものとして

次を見よ。Wedgwood, “Limiting the Use of Force in Civil Disputes”.

(123) ハンス＝キュング Hans Kyung も、“紛争の場合・・・その処理は‘主権的 sovereign’ 国民国家の維持を目的とするのではなく・・・最広義の文化的政治的自治の実現を目的とすべきであり”、“連邦モデル *federal model* が追求されるべきである”と示唆している。Kyung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, 125 (emphasis in original).

3.5.5. 国連の中立

冷戦後、安保理が授権した人道的干渉がその種の紛争を惹起した1つの理由は、国連が支持する軍事力の行使が国連の“中立 impartiality” 原則を愚弄しているように見える点にある。

本書第2章で指摘したとおり、基本的倫理原則は自らの遵守を要求するとともに中立公平の概念を内包している。(私は本書第6章で人道的干渉の論議に際し中立公平の特殊な意味とその対立概念について論及している。)

3.6. 結論

本章では第2章で概述した基本的倫理原則に照らして、人道的干渉に関する国際法規を確認・解釈する新たな方法論を提示するとともに、その方論にしたがって国連憲章上の相互に抵触する可能性のある諸規定の解釈を調整した。この基本的倫理原則および法的枠組に基づいて、第3部では国連の人道的干渉を

めぐる数多くの個別の論点を検討する。第3部の各章では、一般的に、人道的干渉を巡る過去および現在の論争を要約し、すでに分析した諸法規に言及している。さらに、政治的現実や傾向を考慮した上で関連諸問題に解決策を提示している。第4部の第11章では、安保理の授権のない人道的干渉の合法性を第3部と同様の視点から分析している。