

相互性としての人権

——「第一〇回神戸記念レクチャー」ミラー講演によせて

富 沢 克

はじめに

- I 相互性としての人権——ミラー講演の要旨と分析
- II いくつかのコメント
- III 人権のアポリア——むすびにかえて

はじめに

小稿は二〇一一年七月九日同志社大学において開催され、筆者もコメンテーターのひとりとして参加した「第一〇回神戸記念レクチャー」*におけるDavid Miller教授 (Nuffield College, Oxford) の講演**についての、筆者が当日おこなった

相互性としての人権

同志社法学 六四卷三号 一九七 (六七三)

コメントにもとづいている。当日時間的な制約のために十分な説明をできなかった部分をやや詳しく説明しなおし、また質疑応答のさいに明らかにになったいくつかの論点を参照しながら筆者自身の考えをまとめたものである。

*日時：二〇一一年七月九日

場所：同志社大学今出川キャンパス神学館チャペル

主催：I V R (法哲学・社会哲学国際学会連合) 日本支部

共催：日本法哲学会

後援：大和日英基金

* * 題目：Are Human Rights Conditional?

ミラー教授によって当日読み上げられたテキストと後日送られてきた最終版とのあいだには若干の異同が認められるが、内容上の大きな変更はない。本文中でのページ表記は最終版による。なお、この最終版は Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie-Beihete (ARSP-B) に掲載の予定である。

人権は通常人間が人間であるというだけでだれもが普遍的にもつ「不可譲な」(inalienable) 一連の身体的・精神的権利の総体であると理解されている。一七八九年の「人および市民の権利の宣言」(Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) も「人の自然的で不可譲かつ神聖な諸権利」と書き、それには自由、所有権、安全、圧政への抵抗が含まれるとしている。あらためて確認するまでもなく、この「宣言」はアンシャン・レジームを打破し、自由と平等という近代社会の理念を基礎づけるとともに、いまなお追求されるべき課題としてわれわれの目の前にある。

ところで、人権が「不可譲な」権利といわれる場合、それは正確なところ何を意味しているのであろうか。というのも、理論的にも歴史的にも、人権は「不可譲な」権利であるどころか、いとも簡単に「譲渡」されてきたことを示しているからである。理論的にはその正当化は「剥奪」(forfeiture)論によってなされてきた。ひとつだけ例をあげておこう。たとえば、今回のミラー講演でも頻繁に言及されている、人権史上特筆されるべき思想家ジョン・ロックは、犯罪者は

自然法（神の法）＝理性の秩序を侵犯することによってその生来の権利を全面的に剥奪されると述べている（彼は奴隸制の正当化もその論理に沿っておこなっている）。^③このような「剥奪」の論理はどこまで正当性をもつのか。この点はミラーが今回の講演で正面から問題にしているところである。

歴史に目を転じれば、人権の「不可譲性」はますます疑わしくなってくる。一八世紀以降の歴史はその反証に事欠かないといって過言ではないであろう。とりわけ二〇世紀は人権「剥奪」の光景に満ちている。ふたつの大戦と全体主義が生み出した大量の難民、亡命者、無国籍者の群れにとつて、また冷戦後相次ぐ内戦によって「浄化」されたエスニック・マイノリティにとつて、「不可譲の」人権とは何であつたのか、あらためて想起される。人間が人間であるといふだけで享受されるとされる権利は、国家の保護を失い、人間が人間でしなくなり、まさにもつとも人権の保障が必要になつた瞬間に棚上げにされたのである。人権の最大の逆説といつてよいだろう。人権の言説が最高潮に達した時期での人権の全面的な否定。

結局、バークがいうように、「人間の権利」などというものは存在せず、ただ「イギリス人の権利」「フランス人の権利」……という個別的な権利だけが存在することなのか。あるいはベンサムが切り捨てたように、実体のない「想像上のキマイラ」でしかないのか。あるいはまたド・メーストルとともに「この世に人間など存在しない。私はこれまで、フランス人やイタリヤ人やロシア人などを見たことにはある。モンテスキューのおかげで、ベルシャヤが存在しうることも知っている。けれどもはつきり言っておくが、人間というものについては、これまでお目にかかったことがない」といふべきなのであろうか。さらには、「人権の政治化」に異を唱える論者のように、憲法や整つた法制度があれば十分ということになるのだろうか。

人権について独自の視角から注目すべき考察をおこなつたハンナ・アレントは、二〇世紀における人権の没落を確認

するとともに、その再生への糸口を「権利をもつ権利」(right to have rights)ということばによって表現した。それはあらゆる市民的・政治的・社会的権利(シティズンシップ)に先だつともも基底的な、それなくしては他のいっさいの権利が成りたちえない根源的な権利、種々の権利が実効性をもつ場所を確保すること、具体的には特定の国家共同体に所属し、そこでさまざまな「活動」に従事する権利を意味していた。アレントにとつて人権とは「人間の条件」そのものを成立させるための基盤そのものを意味していた。⁴⁾諸権利の基盤を根こそぎ奪い去った二〇世紀の政治経験に照らせば、人権をもはや「自明の」権利として「偶像化」することはできない。そうではなく、人権それ自体を問題化し、現実政治の具体的場でそのつど検証しつつ、その存立の条件を明確化することこそが現在の政治哲学の中心的課題でなくてはならないだろう。

この観点から一八世紀以来の人類史を人権史としてとらえるならば、それは人権の「剥奪」と「回復」の歴史であつたと呼べるかもしれない。たとえば、かつての社会契約説は「剥奪」された「人間の権利」を回復するための論理であつたと理解することができるが、そのような権利はしかしフランス革命以後現在にいたるまでいたるところで「剥奪」の経験にさらされてきた。まただからこそそれに対抗する力が生み出されてきたといえる。このことは人権という理念が一度宣言されればそれで「解決済み」といった種類のものではなく、その誕生以来今日まで「剥奪」と「回復」の弁証法のなかで追求されてきたことを意味している。そうだとすれば、オプティミズムもペシミズムもなしにこの人権の「普遍性」や「不可譲性」といわれるものを再定義し明確化する理論的なコミットメントをつづけなければならないであらう。

さて、ミラーに戻る。ミラーの講演は上述の人権の「不可譲性」をめぐるものである。つまりは、理念上「不可

譲」とされる人権が実際には「剥奪」されているが、その論理はどこまでまたいかなる根拠にもとづいて正当性されるのか、また「剥奪」されない権利とはいかなるものであるのかという、現代人権論の核心にふれる問題への問いである。ミラーは今回の講演でこの問題に真正面から取り組んでおり、それが小稿で彼の議論を取り上げ検討する理由である。本講演でミラーは、まずロックの「剥奪」論を検討することから出発して、理念と実際上のズレを正当化する考えかたを批判した上で、自身の「剥奪」論を提示し、最後に条件付の人権と無条件の人権について論じている。

こうした議論を通してミラーがキーワードとして使用している概念が相互性 (reciprocity) である。以下では、この相互性の概念に留意しつつ彼の議論を順次たどっていくことにする。その上で、ここでの議論に関連するいくつかの論点を考察し、最後に人権理論が直面する課題を明らかにしたい。

I 相互性としての人権——ミラー講演の要旨と分析

i 何が問題なのか

現在、人権についての一般的なイメージを問われた場合、多くの人々は直観的にそれは自然的、つまり生得的なものであり、けっして譲渡されえない何ものであると答えるのではないか。ミラーもまた人権とは獲得される (earned) 必要のないものであり、譲渡不能 (inalienable) な権利であるという通念から出発する。ミラーはこの生得性と不可譲性というふたつの要素を人権の「無条件性」とよぶ。しかしまた、多くの人々は理論上はともかく實際上・経験的には人権が無条件に享受されているわけではないことを知っている。事実、戦争においては人々は「敵」の生命への権利を侵害するし、何らかの犯罪を犯したものはたとえ移動する自由を奪われる。歴史上いかなる社会においても無条件な人権が完全に認められることはなかったし、これからもないであろう。一七八九年の「宣言」も言うように、「各人の

自然的権利の行使は、同じ権利の享受を他の社会構成員に保障すること以外の限界をもたない。その限界は、法律によつてのみ定めることができると(第四条)。人権は「法律」によつて制限される。だとすれば、それはいかなる根拠にもとづいて、またどこまで制限されるのか。これが本講演でのミラーの問いである。この問いは次のように定式化される。「われわれは公式には人権はすべての人々によつて無条件に享受されると宣言しているが、実際の日常生活では——戦争をしたり、犯罪者を処罰したりして——この事実とは関係なく人権を侵害しているように見えるが、このことはいかにして可能であるか。このふたつの立場を調停する何らかの方法が存在するのか。とりわけ、真に無条件な人権——その保持者が何をしようと失われることのない——と、何らかの行為によつて剥奪されうる人権とを区別することが必要なのであろうか」。(二頁)

ここでミラーのこのような問題意識を触発したふたつの現実的ケースにふれておこう。それは現代におけるふたつの政治的争点に関連している。ひとつはイギリス固有のどちらかといえばローカルなものであり、もうひとつはグローバルなものである。前者は現在も係争中のイギリスと欧州人権裁判所 (European Court of Human Rights) との間でおこなわれている裁判である。これはイギリスでさまざまな犯罪を犯して収監されている人々が収監中に政治的権利(選挙権)を奪われていることをもつて人権侵害であるとの訴えを欧州人権裁判所におこなしたケースである。同裁判所はこれを人権侵害と認定して、事態の改善を勧告しているが、イギリスは一八七〇年の剥奪法を根拠にこれを受け入れていない。ここで何が問題になっているのか。裁判所はすべての被収監者は投票権をもつべきであると言っていないので、剥奪の原則については両当事者の見解は一致している。見解の違いはこの原則は個別の事例に即して、一貫した法的基準にしたがって決定されるべきであるという点にある。しかし、その場合どのような基本的前提にもとづいてこの決定がなされるべきなのか。「どの人権が、どのような状況のもとで剥奪されうるのかをいかにして決することができるのか」

(三頁) という問題は不明確なままなのである。

後者、すなわちグローバルな政治的争点とはテロリズムへの対応の問題である。リベラルな社会でテロの実行犯として特定された人物を先手を打って殺害することは許されるのか。テロをおこなう可能性のある人物を通常の裁判の過程を経ずに拘束することは許されるのか。あるいは、テロリストであることがはっきりしている人物からテロに関する情報を引き出すために、彼または彼女を拷問にかけるとは許されるのか。要するに、安全への配慮が優先されるのか、人権への配慮が優先されるべきなのか。これは現代における「テロとの戦い」において避けて通れない根本的な問題である。

以上のふたつのケースを通して浮かび上がるのは、個人の基本的な権利は絶対的・無条件なものであるのか、それともそれは相対的で状況いかによって制限あるいは剥奪されるものなのか、もし制限あるいは剥奪されるとすればそれはいかなる原則によるのかという問題である。このような問題への手がかりを求めて、ミラーは(政治哲学者の習性にしたがって)この点に関するジョン・ロックの見解の検討に向かう。

ii ロックの「剥奪」論

権利剥奪の理論はロックにまでさかのぼる。ミラーはロックの次の一節を引用している。

「*ぞう*した者は、神が人間と人間との間の規則として、また、人類がそれによって一団体や社会へと結合するため
の共通のきずきなどとして与えた理性を捨てたのであり、または理性が教える平和の道を放棄して、何の権利もないの
に戦争という暴力を用いて他人に対する不正な目的を達成しようと企てたのである。それゆえ、*ぞう*した者は獣の
ように暴力を権利の教えとすることによって人類から獣類へと転じたのだから、彼らは、人類とは安全も社会も共

有することができない野獣あるいは有害な獣と同じように、被害者や被害者に加担して正義をおこなおうとする他の人々によって殺されても仕方のない立場に身を置いたと言わなければならない」(『統治二論』(加藤節訳、岩波文庫、五〇二頁)。

これは強硬な権利剥奪論である。ロックはなぜこのような「ミリタント・リベラル」、あるいはいままでいう「ミリタント・ホーク」とでもいふべき考え方を抱くにいたったのか。ミラーによれば、ロックの理論は「闘争のための教義」であり、それはロックが生きた一七世紀当時の時代状況を反映している。つまり、ロックの時代、イギリス社会はいまだリベラルな社会的基盤が強固ではなく、それに対する政治的脅威が偏在していたため、このような勢力に対して強い警戒心をいだかざるを得なかったというのである。現代ではこのような脅威は皆無ではないとはいえ、一七世紀と比べれば差し迫った現実的脅威はよほど減少しているというのがミラーの診断である。それゆえミラーによれば、この問題に関するロックの真意をくみとるためには、一七世紀と二一世紀の時代状況の違いを考慮に入れなければならないということになる(ただ、今日の世界が全体としてよりリベラルな状況にあるかどうかについては、留保が必要であろう。二〇世紀が体験した数々の過酷な政治経験は過去のものではないし、もつとも基本的な実質的・形式的な権利の実現ですらいまなお追求されるべき課題であることをやめていない。しかし、これはまた別の問題である)。

さてロックによれば、他人の権利の侵害者はその行為によって「人間＝理性の世界」から離脱して「野獣＝非理性の世界」に足を踏み入れることになる。「トラヤライオン」はロックにとつて非理性の象徴であり、権利の概念とは無縁の存在である(当然ロックは人間以外の動物、ましてや野生動物には権利の観念などないと考えていた)。それゆえ権利侵害者はこのような世界に足を踏み入れることによって、自らの権利が保護され尊重される資格を全面的に喪失するのである。現に、ロックは次のようにも述べている。

「權利なしに實力を行使する者は誰であれ、法なしに社会のなかで實力を行使するすべての人と同様に、彼がその實力を行使する相手の人々との戦争状態に身を置くことになる。そして、この状態においては、それまでの拘束はすべて無効となり、他の權利はすべて消滅して、各人は、自分自身を防衛し、攻撃者に抵抗する權利をもつのである」(『統治二論』五七二頁)。

しかしながらミラーによれば、この「他のすべての權利は消滅して」しまふというロックの見解は「熟慮された上での見解」ではない。というのも、以上の見解は權利侵害者が喪失する權利と彼らがそれでも保持する權利とを區別している別の箇所の記述と整合的ではないからである。そこでは全面的な剥奪論ではなく、部分的な剥奪論が述べられている⁽⁵⁾。つまり、個々の行為に見合った個別の剥奪が問題にされているわけである(たとえば、強盗犯はその生命への權利を失うが、財産への權利は保持しつづける)。だとすれば、上の一節が意図しているのは全面的な剥奪論ではなく、たんなる正当防衛の理論ではないかとミラーは問う。

ところがミラーによれば、このような解釈によるロックの擁護論(全面的剥奪の緩和)にも問題が残る。第一に、ロックは「自分自身を防衛し、攻撃者に抵抗する權利」、すなわち正当防衛への權利を処罰論と結びつけて論じているからである。ロックによれば、処罰とは当該犯罪者に悔悟の念を植え付けるとともに、自余の犯罪を予防するためのものであり、これは正当防衛の域を超えている。第二に、ロックは加害者の行為をたんに被害者にも向けられたものではなく、人類そのものへの攻撃としてとらえていると、ミラーは指摘する。加害者は個々の被害者との関係において權利を喪失するだけではなく(この場合は、正当防衛の範囲にとどまるであらう)、人類全体との関係において權利を喪失するのであって、だからこそ処罰の正当性も可能になるわけである。いったん權利の喪失を人類全体への敵対行為の結果に結びつけるならば——最初の命題に戻るが——、權利の侵害者は自然法Ⅱ神の法Ⅱ理性の規則を侵犯した者であ

り、そうだとすれば彼は「人間の世界＝理性の世界」から放逐されて、「野獣の世界＝非理性の世界」の住人になるほかない。そしてこのような人間は野獣（くりかえすが、権利主体とはみなされない）と同様に、権利の主体たる資格を失うとされるのである。

ミラーによれば、ロックが権利を享受する条件として、相互性をあげているのは正しい。相互性とは誰もが自然法＝「万人に共通する理性法」を遵守するということである。ミラーが問題にするのは、ある単独の権利侵害がなぜ自然法そのものの侵害になるのかということである。ミラーはロックにおける「一連の膨張的な歩み」(a series of inflationary steps) (六頁) を指摘している。個別の権利侵害が自然法全般への侵害になり、被害者への権利侵害にとどまらず、人類そのものへの宣戦布告へと加速度的に拡大解釈されていくというのがそれである。この論理にしたがえば、たとえば窃盗犯はそれに見合った権利を失う（たとえば一定期間の自由の剥奪）だけではなく、オオカミやライオンのような「有害な被造物」と同列におかれ、最終的には人間世界からの追放を宣告されるのである。このロックの理論のどこが問題なのか。

ミラーによれば、それはふたつの問題を含んでいる。第一に、上どの「歩み」も論理的に正当化できない。窃盗犯を潜在的殺人者とみなす理由はないし、個々の侵害がなぜ普遍的な侵害になり、人類全体に対する敵対行為になるのかはまったく不明である。第二に、このような推論は権利の全面的な剥奪論につながるが、先に見たように、これはロックの別の場所での議論——強盗犯は生命への権利を失うが、つまり相手方の正当防衛行為によって反撃されるが、自分の有り金を奪われる権利は正当防衛の範囲を逸脱している——と整合的ではない。また、処罰をめぐる議論ではロックは処罰の目的は悔悟の念と予防であると明言しており、それを超えた刑罰が正当化できないのは権利侵害者が権利の一部を人権として保持しているためであるとロックは考えている——このようにミラーは解釈する。ロックにおい

て相互性という原則のもとで剥奪は正当化されるが、ロックの議論全体のなかで首尾一貫した形で全面的剥奪論が展開されているとみなすのは理論的整合性という点で無理がある。そもそも全面的剥奪ということになれば、これはもはや「不可譲の」人権という理念とは両立しえないであろう。ミラーの解釈によれば、ロックの理論では「熟慮された上での見解」と「熟慮されていない見解」が混在しており、それが彼の真意を把握しにくいものになっているということになる。ロックの真意はどこにあるのか。この点を念頭においた上で剥奪の論理をさらに明確化しなければならぬ。その前提として、現在おこなわれている人権の理論と実践を吟味することが次節におけるミラーの課題になる。

iii 人権の理論と実践

「不可譲」「不可侵」という人権の理念は実際上いかなる根拠にもとづいて制限されるのか(司法的収監などによって)。ミラーは三つの立場を検討している。これらを順次みていこう。

- a まず人権は「より広い社会的目標」(wider social goals)のために「覆される」(overridden)という考え方があつた。これは常識的に受け入れられやすい立場であろう。じつさい、「社会を防衛するために」近代社会はありとあらゆる戦略を張り巡らせてきたのである。収監の例でいえば、「危険人物」、「不審者」、あるいはその「予備軍」から「社会を防衛する」ためには人権は覆されてしかるべきであるとされる。しかし、ミラーはこの立場については次のような問題点があることを指摘する。そもそも「各人に国家が他の社会的価値の追求にあたって介入することのできない防衛領域を確保すること」(八頁)こそが人権の原義であるはずである。人権は国内的にも国際的にも政府の活動の正当性の指針たるべきものである。この場合、人権は「真剣な事柄」(serious matter)とみなされる。しかし、囚人の権利(あるいは戦争で殺されたり傷つけられたりする兵士の権利)が、「より広い社会的目標」のため

めに覆されることになれば、人権のそもそもの目的は失われる。この場合、人権は「真剣に考えられて (taking rights seriously)」「(ドウウォーキン) はいないことになる」と、ミラーはいう。

b 考えられる第二の立場は、人権そのものに内在する制約である。この立場からすれば、人権は他の人々にも同じ権利を承認するかぎり(相互性の原則)で享受される。したがって他人の権利を侵害した者は、自らの権利を主張できないのであり、被収監者が権利を剥奪されても当然なのである。このような人権の内在的制約の論理は、別のケース、たとえば交通法規や群集規制法規によって人々の移動の自由を制限する場合にもあてはまる。たしかにこの種の制限は権利の侵害にはあたらないだろう。ミラーはこのような人権の内在的制約の前提については間違っていないことを認めるが、それがもたらさざるまざまな結果については議論の余地があるという。というのも、交通法規や群集規制とは異なり、被収監者の権利剥奪は徹底しているからである。なるほど、権利侵害者を収監することによって他の人々の権利は護られるであろうが、被収監者自身の権利は通常その目的をはるかに超えて根こそぎ奪い取られてしまう。収監にともなう権利剥奪は、たとえば政治的権利の剥奪のケースのように、際限なく拡大していく可能性がある。なぜそのようなことが可能なのか。ミラーはこれこそが正当化の必要な部分であり、人権に内在する制約を指摘するだけでは不十分であるとしている。

c 第三の立場は権利の一時停止 (infringing) と権利の侵害 (violation) との区別を導入することによって剥奪を説明する議論である。この種の議論は「より重要な権利」を保護するためにはそれほど重要ではない権利を一時的に停止することはやむをえないというものである。たとえば、ある人の生命という重要な権利を脅かした者の権利は、一時的に停止される。しかし、この権利は一時的に停止されるにすぎず、未来永劫剥奪されるのではないので、「侵害」とは異なる。ミラーはこの種の議論にも疑問を呈する。「被収監者の人権が侵害されているのではなく、た

んに一時停止されているだけであるというのであれば、われわれは収監が他のだれかのより差し迫った権利を保護するために必要な手段だということを示さなければならぬであろう」(一〇頁)。一般に、その釈放が周囲の人々の生命と身体的安全に直接的な脅威を与えるような例外的に凶暴な犯罪者は別として、通常の犯罪者については一時的にせよ権利を停止しなければならぬほどの緊急性があるかどうかは疑わしい、とミラーいう。

以上のように、ミラーによれば、理念としての人権の不可譲性と実践における人権の可譲性とのギャップを埋めるこれまでの試みは、いずれも十分な説得力をもたない。それゆえ、ロックにおける剥奪の論理のあいまいさは現在にまで持ち越されているのである。では、剥奪の論理の新たな明確化はいかにして可能なのか。

iv 「剥奪」観念の再検討

今回のミラー講演の核心部分は相互性の概念にもとづいて剥奪観念を再定義していることである。ところで、ここで思想史を振り返っておくと、この相互性の概念自体は目新しいものではない。本講演においてミラーがロックの相互性概念から多くの示唆を得ていることは上で見たとおりである。ちなみに、類似の思想はルソーにも見られる。たとえば、ルソーはこう述べている。「われわれを、社会体にむすび付けている約束は、この約束が相互的であるがゆえにのみ、拘束的なのである。そして、その約束は、人がそれを果たすことによって、他人のために働けば、必ずまた自分自身のために働くことにもならざるをえない、といった性質のものである」(『社会契約論』桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫、五〇頁、傍点引用者)。すなわち、社会契約は相互性の上に成り立っている。したがって、この相互性としての社会契約を破棄した犯罪者は自らの権利を主張する資格を失うのである。「刺客の犠牲にならないためにこそ、われわれは刺客になった場合には死刑になることを承諾しているのだ。この契約にさいして、われわれは自分自身の生命が左右

されると考えるどころか、生命を保障することのみを考える。そのとき、契約当事者のうちに、自分が首をくくられると予想するものが一人でもいるとは考えられない(同五一頁)。相互性という観点に関するかぎり、ロックとルソーはほぼ同様の考え方をもっていたといえる。

剥奪をめぐるミラーの議論はこのような相互性の概念を継承しているが、そこから彼は先行者とは異なった結論を導き出すのである。すでに見たように、ロックはいったん相互性を破壊した人間は「人間の世界≡理性の世界」から放逐されて、オオカミやライオンの世界、「野獣の世界≡非理性の世界」、権利の対象性が成立しえない非人間的な世界に入り込むとされた。そして二度とそこから抜け出ることはいかならないのである。ロックにおいて、このような野獣としての人間の権利が全面的にかつ永久に剥奪されるのは論理的必然として正当化される。ミラーが問題にしているのはまさにこのような剥奪論である。ミラーの問題関心からすれば、相互性の破壊によって全面的に権利が剥奪されるのではなく、どの権利が剥奪され、どの権利がそのまま保持されるかが明確化されるべき問題なのである(そして、彼がロックにこだわりのつづけるのは、ロックの剥奪をめぐるテキストが一見単純な強硬論にみえて、じつは多様な解釈を許し、さまざまな可能性に開かれているからである)。

相互性の原理に依拠すれば、ある人の権利はその人が他者の権利を尊重するかぎりで保護される。つまり、他者の権利を侵害した者はそのことよって自らの権利を保護される資格を失う。この意味で、いかなる権利も無条件に享受されるわけではなく、条件付である。このことを確認したうえでミラーが問題にするのは、この「条件付」が全面的・包括的な剥奪を意味するのかということである。本来の剥奪の意味とは何か。ミラーはそのために剥奪が何でないかを明確にしなければならないとして、次のように指摘する(一一一―一二三頁)。

a ミラーはまず権利と要求(claims)とを区別する(二)によつて、剥奪が要求にまでは及ばないことを指摘する。

他者の権利の侵害者は相互性の破壊によってたしかに自らの権利保護の資格を失うとともに、他者もその義務から解放される。しかしこの場合、侵害者はなるほど権利は失うにしても、その実質 (substance) に対する要求まで失うことはない、ミラーはいう。要求そのものは相互性以外の根拠——たとえば、耐え難い肉体的苦痛や飢餓のような——によってなされるからである。しかしながら、人々は侵害者の権利を保護する義務(ないし理由)からは解放されるにしても、彼らの要求を考慮するある種の道徳的義務(法的義務とはいえないにしても)はのである。つまり、剥奪は権利の喪失ではあっても、その内実たる要求そのものの喪失とまではいえないのである。

b 剥奪は「約束事」(a matter of convention)ではない。たとえば、ゲームの規則に違反した者はプレイヤーとしての資格を失う。あるいは刑法はある一定の犯罪にはそれに対応する罰則が定めている。ゲームの規則とのアナロジーで剥奪を理解することは、ミラーにいわせれば、本末転倒の議論ということになる。なぜなら、あらかじめゲームの規則や刑法の罰則規定があつて、剥奪があるのではないからである。剥奪という観念は逆に罰則を決定するための基準になるものなのである。ミラーによれば、剥奪論の目的とはいかなる権利がどのようにして失われるかを見極めるための基準を提供するためのものでなければならぬ。

c 剥奪論を *lex talionis* と混同してはならない。「目には目を、歯には歯を」も一種の相互性といえるかもしれないが、剥奪論を報復 (retribution) と同一視してはならない。相互性にもとづく剥奪論の目的はあくまでもいかなる権利がどのように失われるかを特定することであつて、これを応報主義的な刑罰論に直接つなげることは誤りである。両者は原理的には別次元の問題として考えなければならぬ。「権利の剥奪はある形態の処罰を許容することになるかもしれないが、要請されているとまではいえないし、あるいは処罰を課することで正義が果たされるとは

いえない」(一二三頁)。

以上三点が剥奪が何でないかを確認するに際して、ミラーが考慮しなければならないとしている点である。

では、より積極的に、剥奪観念についての理解を深めるには何が必要なのか。権利は相互性にもとづき、自らの権利と同じ権利を他人にも認めるかぎりで権利として保護される。そのような権利を認めない場合に、剥奪の問題が生じる。他者に同じ権利を認めないとはどういう意味か。ここでもミラーはロックを手がかりにして議論をすすめる。「自然法」を侵すことによつて、「その侵害者は、「…」理性と一般の均衡との規則以外の規則によつて生きることを自ら宣言する」(『統治二論』三〇〇頁)。ミラーはロックのこの一節をそのようなケースの一例としてあげている(ただし、ロックはたとえば財産権を自然法に基礎づけたため、個別の窃盗行為がそのまま財産権そのものへの攻撃であると理解したが、これがロックをして包括的・全面的な剥奪論へ導いたとして批判している)。

またミラーはロックにしたがつて、「一時の激情や性急さに駆られてではなく、冷静で確固とした意図をもつて他人の生命を狙うことを言葉あるいは行動で宣言する」者や「自分の「被害者の」存在への敵意をあらわにする」(『統治二論』三二二頁)者は、相互性の破壊を決意しているとみなされるとする。つまり、明確で持続的な意図がその行動を通して明らかなき——たとえば、群集に向かつて進む自爆テロリストのケース——、当該人物は相互性の破壊者、すなわち自分の権利と同様の権利を他人に認めない者と判断されるのである。「ある意図にもとづいて行動がなされており、故意の権利侵害がいままさになされようとしていたり、あるいは何か介入する要因が防止しなければなされてしまうことが明らかの場合、われわれは当該人物の行動を相互性の欠如と解釈することが許され、その結果彼自身の人権は剥奪されることになる」(一四頁)。

ところで、ミラーが一貫してロックに準拠しながらも最終的にロックから離れるのは、彼が基本的に剥奪の限界また

はその終結を視野に入れていたためである。なぜ剥奪の限界や終結が問題になるのか。たとえば、殺人といっても、それにはさまざまな種類がありうるからである。ミラーは a. 一時の激情に駆られた結果としての殺人、b. 通り魔のような無差別殺人、c. 「切り裂きジャック」のような連続殺人や自爆テロなどを例にあげている。彼によれば、このなかで他者の権利を頭から無視しているのは b と c である。したがって、全面的な剥奪が生じうるのはこのケースについてのみである。a については、たしかに、犯行の時点で相互性を破壊したが、将来においてそれを回復する可能性まで排除してはならないとされる。この可能性ゆえに、剥奪の程度は慎重に確定されなければならないというのである。

このことが、剥奪の継続期間という問題と関係してくる。相互性の領域（「権利の共同体」）から離脱した者は——ロックが主張するように——永続的に剥奪の状態におかれるのではなく、そのような人間が権利の相互的な尊重を承認することができたと信じられる十分な理由が判明した時点で、剥奪状態は終結しなければならないと、ミラーは考える。人間には本来少なくとも潜在的に改善可能な能力が備わっているからである（もつとも、現実世界には例外的に「レクター博士」のような「先天的な」改善の余地がない本物の「怪物」が存在することも事実であろう。これについては別途考える必要がある）。相互的な関係、すなわち「権利保持者の共同体」に立ち返る可能性が剥奪の期間を限定的なものにするのである。この観点からすれば、終身刑はこのような可能性を閉ざすため論理的に首尾一貫していないとされる。結局ミラーの議論は次の一節に要約される。「ここでの基本的な前提は以下のとおりである。すなわち、われわれは人間というものは相互的な基礎のもとに他者の権利を承認しようとし、また承認できるものだという想定に立って人間に接しなければならない。これが人権とは獲得される必要のないものだという思想の背景にあるものなのである。相互性の原理を侵害する者の場合であっても、われわれは彼が権利を尊重する主体の共同体に立ち返る能力を有する」という考え方に立って行動すべきである。この者がそのような能力をもたないという決定的な証拠を手にするまでは。

これが人権を剥奪しうる程度に限界を設定し、…また人権のいくつかは無条件であるということの意味でもある」(一七頁)。

このように見てくると、剥奪に関してロックとミラーとの間に大きな違いが生まれたのは、そもそも人間観や時代状況の違い(しかし、全体主義による全面的剥奪の経験やさまざまな種類のテロの横行など、現代のリベラル社会も一七世紀同様、あるいはそれ以上に大きな危険にさらされているともいえる)とは別に、人権の基礎づけの仕方の違いが影響しているように思われる。ロックは人権(自然権)を神の秩序⇨自然法によつて基礎づけたため、そのような秩序の破壊者は人間共同体から永久放逐され、結果として「強硬な」剥奪論にいたった。それに対して、ミラーは他者の権利の尊重の理由については「特定の信念」の体系をもつ必要はないと述べている(一五頁)。宗教的信念からにせよ、功利主義的な立場からにせよ、あるいはまたただたんに侵害の結果生じる事態への恐れからにせよ、人はさまざまな理由から他人の権利の侵害を控えることができるのであり、それでさしあたり問題はないと、ミラーは考えているようだ。ミラーが人権の基礎づけをいっさい放棄しているのかについては、ここではこれ以上立ち入らない。ここではミラーが人権を基本的な人間的ニーズ(basic human needs)と最低限「人間らしい」(decent)生活への要求とに結びつけて考えていることだけを指摘しておきたい。

V 人権の条件性と無条件性

これまでに見てきたように、相互性の原理からすれば人権と呼ばれてきた権利のほとんどは実際には条件的(C-rights=conditional rights)である。しかし、そのうちのいくつかは無条件的(U-rights=unconditional rights)でなければならぬ。もちろん、すべての人権は等しく重要であるに違いない。この点はミラーが強調するところである。

ではなぜ、条件付と無条件的の違いがあるのか。ミラーによれば、両者の区別は重要度の違いにもとづくものではなく、剥奪の観念そのものに由来する。つまり、これもすでに見たように、剥奪は相互性の破壊によつて生じるが、それがいつ発生するのか、またいかにして権利を回復するのかを判定するためには、いくつかの権利は無条件に享受されるものでなければならぬというのである。このような権利こそが「無条件の権利」= *Unrights* とミラーが呼ぶものであり、そこには「手続きの」なもの、「実質的なもの」が含まれる（一八―一九頁）。

a 適正な司法上の手続きへの権利は無条件的である。なぜなら、剥奪がなされるためには、「証拠の収集」「被疑者の尋問」「法廷での防衛権」などが保障されていなければならないからである。こうしたプロセスを経て剥奪の可否が決定されるという意味で、この権利は基底的であり、無条件でなければならない。

b 実質的なものとしては、まず生命そのものへの権利が挙げられる。なぜ生命が無条件的かといえば、生命は取り戻しのきかないものだからである。生命への権利を剥奪することは相互性を一度破壊した者が再度「権利の共同体」へ復帰するチャンスを決定的に奪ってしまうことである。ミラーによれば、生命への無条件な権利は、あらゆる殺人は悪であるという観念に依拠したものではなく、将来的に相互性の領域で共存できるかもしれない人間の可能性を否定することであるという観念に依拠している。

c 拷問を受けない権利も *Unrights* に含まれる。この権利が無条件でなければならないのは、何よりもそれが被拷問者を「内面から破壊」するためである。ミラーはサスマンの一節を引用している。「被拷問者は、その主体のもつとも奥深い部分において、たんなる受動的な犠牲者ではなく、自己を引き下げる能動的な共犯者としての経験が強いられる。…犠牲者は自己の内部で彼の一部分が拷問者の熱心な協力者として働くという弁証法を経験する」（二〇頁）。拷問は人間が権利主体として、また他者の権利を承認する主体として活動する能力そのものを根底から

掘り崩す行為であるがゆえに、許されないのである。

ここまでミラーはロックの相互性の概念にしたがって、また他人の権利を侵害した者であっても後に人間共同体に復帰できる可能性があるとの想定のもとに、議論をすすめてきた。すなわち、将来における相互性回復の可能性が彼の議論の基本である。しかし、U-rightsの存在すべき説明としてこれは十分であろうか。形式的な司法手続きや生命、四肢の保全や屈辱的取り扱いの回避は、なぜU-rightsとされるのか。なぜなら、そうしたニーズはそれだけでは「人間らしい」生活そのものではないが、それなくしては「人間らしい」生活を送る条件（他のさまざまなニーズの充足⇨人権の実現）が成立しない、もっとも「基本的な」ニーズだからである。結局、人間の「尊厳」(dignity)という観念——「人間らしい」生活を送る権利——を最底辺で下支えする権利がU-rightsなのである。ミラーによれば、尊厳の概念はある権利がU-rightsであり、別の権利がC-rightsであることこの理由を説明しないが、少なくとも前者の権利が存在すべきであることこの理由は説明するのである。

結局、この講演でミラーは人権の「不可譲性」／「可譲性」という従来のダイコトミーを「無条件的」／「条件付」というダイコトミーに置き換えているように思われる。相互性という原則に立脚するかぎり、ほとんどすべての人権は事実上譲渡可能なものになってしまうだろう。相互性を破壊した場合にもなお残る——残らなければならない——権利の存在、これが形式上・実質上のU-rightsであり、これら最低限の権利群はいかなる条件のもとでも「不可譲」なのである。

II いくつかのコメント

前節では今回のミラー講演の要旨を筆者なりにパラフレーズしながら、やや詳細にたどってみた。その検討に入る前

に論点をもう一度確認しておこう。

人権は通常普遍的・不可侵・不可譲な権利とされているが、実際にはそのように扱われていないのはなぜかというのが、ミラーの問いの出発点である。人権は無条件に享受される権利なのか、条件付で享受される権利なのか、それともその中間のどこかに位置する権利なのか。結論的にいえば、ミラーは一方でいくつかの（あるいはほとんどの）人権の条件的な性格を肯定しながらも、他方でそれらの基底にある不可譲の絶対的な権利としての人権理念を否定していない。すなわち、いくつかの（ごく少数の）権利は無条件的に享受されなければならないとしている。このような人権論の分節化にさいして、ミラーが議論の手がかりとしているのがロックであった。ミラーはロックの権利剥奪理論にほぼ（全面的にはないが）したがっているが、しかし自然法の一部侵犯によつて侵犯者は「人間の世界」理性の世界」から「野獣の世界」非理性の世界」に移り住むことになるため、人間としての権利をいっさい主張することはできないという見解には異議を唱えている——人間にはたとえ彼／彼女が何をしても剥奪できない権利、すなわち無条件に享受される権利がたしかに「獲得」されるまでもなく備わっているとしている。ミラーの基本的な視座はしたがってロッキク的自然法に見られる「強力な」基礎づけ主義（特定の神学的・哲学的立場による正当化）から一定の距離をおき、より現実に即した、ある意味でプラグマティックな人権論を展開している。これは近年の人権論のひとつの流れに沿うもので、今後のグローバルな秩序のありかたを探るミラー自身の現在の関心を反映したものであるといえる。

おおむね以上のような理解にもとづいて、以下ではいくつかの論点について若干の検討を加えたいと思う。なお、本講演をとおしてミラーが議論の根拠にしているのは相互性という概念（法的には自分の権利と同じ権利を他者にも認める態度であるが、道徳的には相手の立場に自分自身をおくことから生じる一種の共感能力（*empathy*）を意味していると理解される）であるが、いったん相互性という関係性を破壊した者でもそれを回復する潜在的な能力を保有している

という指摘がここでの議論の底流にあり、結局そのような人間観がミラーの人権論——最後に残る無条件な権利の存在——の主張につながっているように思われる。そして、このことがまたミラーを最終的にロックの全面的な剥奪論から離脱させる要因になっているのである。

本節ではとくにミラーが講演をとおして議論の根底において相互性の概念に着目し、その含意のいくつかについて検討を加えたいと思う。そのさい、ミラーの政治理論において重要な位置を占めるナショナリティ概念や、フランス的な市民権概念にも——筆者自身の関心から——言及することになるだろう。

i 相互性の概念について

周知のように、相互性という概念は総じて近代のリベラルな政治理論（とくにホッブズ、ロック、ルソーに見られる社会契約説）において中心的役割を占めてきた。この理論にしたがえば、およそ権利というものは相手にも同じ権利を承認するという条件でのみ享受されるのであって、このような相互的な「権利の共同体」という発想が近代社会構想の基底にあるとされてきた。ミラーが相互性というとき、彼がこのような近代の伝統を念頭においていることは明白であり、このことは彼が近代のリベラルな伝統のなかに自己を位置づけていることを示している。

相互性とは自分の権利と同じ権利を相手にも認めることである。この点について近代の理論家のあいだで見解の相違はない。見解が分かれるのは、何がそのような相互性を支えるのかということが問題になるときである。あるものは「剣」であるという。あるものは「神」への義務であるという。またあるものは世俗的な「市民宗教」であるという。もちろん、「剣」といつてもそれは自然法の遵守をうながすためであって、「剣」のみが自己目的的に振るわれるのではない。また、「神」への義務や「市民宗教」による徳目教化も最終的に物理的な「死」の選択を排除するものではない。相互

性は最終的には外的強制力を背景としつつ、日常的・道徳的には内的・自発的動機によって支えられている。そして、本講演でミラーが主たる関心をよせているのは後者である。

さて、ミラーは本講演においてもつばらロックに依拠しながら、相互性について論じている。その場合、ミラーはロックが相互性を支える基盤とみなしたと思われる神学的基盤については踏み込んだ言及を避けているように思われる。ロックは「神」によって創造された秩序を遵守する万人の義務（自然法）が、人間同士の権利の主張の前提にあるとみなしていたことが研究者によって指摘されている。⁷⁾しかし、ミラーはこの点については深入りしない。この点に問題はないだろうか。もちろん、過去のある教説から何かを引き出す場合、その前提のすべてを受け入れる必要はない。とはいえ、何を受け入れ何を受け入れないかを明確にしておくことは必要であろう。この点についてミラーが詳論していないことについては、彼が構想するのが神学ではなく、世俗的な政治理論であるということではいまいちおうの説明はつく。そのうえでしかし、ロックの時代における宗教と政治をめぐる複雑かつ密接な関係を考えれば、この間の事情について十分な説明がなされていないのはやはり物足りなさが残る。この点についてはこれ以上の言及は差し控えるが、それにしても現在新たに相互性について論じるならば、ロックの神学に代わる社会的・人間的基礎づけとして別の代替的な説明が必要であると思われる。それは何であろうか。ミラー自身のこれまでの政治理論の展開から推し測れば、ミラー独自の「ナシヨナリティ」の概念がその基礎にあたるのではないかとということが考えられる。では、ミラーのいうナシヨナリティとは何であろうか。それは相互性の保持においていかなる役割を果たすのであろうか。

ii ナシヨナリティについて

あらためて確認しておけば、近代以降、ナシヨナリティとリベラル・デモクラシーの結びつきはつねに暗黙裡に想定

されてきた。しかし現在、ナシヨナリテイの内実への理解の深まり、またグローバル化の進展のなかで両者の結びつきはかつてほどナイーヴに信じられなくなっている。この「新しい現実」を前にして、われわれは両者の結びつき（もしくは乖離）の諸様態を吟味しなおし、規範的な方向性を示す必要に迫られている。

このような文脈のなかで、ミラーはとくに『ナシヨナリテイについて』（一九九五年）以来、デモクラシーの精神的基盤としてのナシヨナル・アイデンティテイの意義、ナシヨナルな共同体が要請する義務とその限界、ナシヨナルな自己決定の現代的条件（主権、自治、分離独立、連邦制など）、文化多元主義または多文化主義とナシヨナルな統合との関係、あるいはナシヨナリテイの衰退がもたらす現代の危機など、現代の国民国家が直面する主要な論点を考察してきた。ミラーの論点はこのように多岐にわたるが、それらを論じるさいの彼の一貫する視点を確認しておきたい。

まず、ナシヨナリテイの観念についてである。ミラーはデモクラシーの前提としてナシヨナリテイの意義を強調する点で、まぎれもなくナシヨナリストである。問題は、彼がどのようなナシヨナリストなのかである。ミラーが分析の対象にし、また終始それに依拠する「ナシヨナリテイの原理」は、多元性、差異性、反復性といった要素を含みながらネーションの一体性を表す観念であって、このことはミラーが「保守的な」ナシヨナリストが好む「一枚岩的な」ネーション概念とも、「急進的な」多文化主義者が掲げる「分断された」（とミラーが判断する）ネーション概念とも異なることを意味している。ミラーにとつて、ネーションとはたしかに歴史的形造物であり、過去からの文化継承を尊重するが、それだけではない。それは同時に、つねに未来に向けて可変的であり、現在の開かれた公的熟議を通してそのつど再定義されていくものである。ミラーは上述の著書でナシヨナリテイとは「思考の動態的過程と、集団内の当事者間の意見交換とによって創造され、維持されるもの」と述べているが、彼はここにナシヨナリテイとエスニシティとの違いを見出すとともに、デモクラシーとの親近性、ひいては世界に向けて開かれた方向性を見ている。

次に、「政治学的」アプローチについて。近年のナショナリズム研究の多くは歴史社会学の分野でなされているが、ミラーは自身のアプローチが「政治学的」なることを強調している。彼は「ナショナリテイの原理」の考察にあたり、歴史社会学からの知見の恩恵にあずかっていることを認めながらも、次のように述べている。「けれども、私の目指すところは彼らのものとは異なる。私の関心は、ナショナル・アイデンティティが生まれることになった由来とか、ナショナル・アイデンティティが果たさまざまな機能についての一般的説明という意味での、もうひとつの「ナショナリズム理論」を作り出すことではない。私の関心はもっぱら、ナショナリズムについてどう考えるべきか、ナショナリズムに対していかなる実際的態度を取るべきかを明らかにすることにある」⁽¹⁰⁾。ミラーのナショナリテイ論は実証的というよりは、規範的な関心にもとづくものである。

最後に、ナショナリテイと社会正義の関係についてみておこう。第二の観点は、ナショナリテイを社会正義と結びつける第三の視点とつながっていく。ミラーの研究関心が、当初の社会民主主義的な社会正義論からナショナリテイの問題へと移っていった経緯は、たとえば一九八九年に発表された論文からうかがい知ることができる。⁽¹¹⁾ミラーはこの論文で、当時論議の対象になっていたリベラル・コミュニタリアン論争を念頭におきながら、平等の理念を重視する社会民主主義者は、再分配政策が支持される社会的条件に留意しなければならず、この点で彼らはコミュニタリアンとある程度関心を共有する必要があることを指摘している（ただ付け加えておけば、ミラーがどの程度までコミュニタリアンであるかは、評価が分かれるところである。ミラーの第一義的関心はナショナリテイであり、近隣社会への関心はもちろん皆無ではないが、ナショナルな統合との関連でとらえられている。この点に関するかぎり、ミラーの立場は、たとえばナショナリテイの「フランス」型モデルを提示したドミニク・シュナペールなどに近いように思われる）⁽¹²⁾。

ところで、再分配政策が実施できなければ平等の実現は不可能であるが、そのためには社会を構成する人々の間に共

通のアイデンティティに裏打ちされた一定の連帯意識がなければならぬ。そしてそのような連帯意識を醸成するのがナシヨナリテイであるというのがミラーの考えである。ミラーは「福祉国家——そして実際のところ、マイノリティの権利を護る計画——はこれまでも、つねに、ナシヨナルな構想であったのであり、そうした構想は共同体構成員が互いに扶助しあい、平等な尊敬を相互に保証しあう基礎の上に正当化されてきたのである」と述べ、社会正義とナシヨナリテイとの密接な関係を強調している。その上で、グローバル化の進む現代だからこそ、人々の間に連帯意識をもたらし、再配分的福祉や、万人にアクセスしやすい文化的環境を提供するナシヨナリテイの機能にあらためて注目する必要があると考えるのである。

以上のような基本的な視点に立って、では、ミラーはどのようなナシヨナリテイ観を提示しているのだろうか。ここでその詳細について説明することは差し控えるが、要約的にその要諦を示せば次のようになるだろう。

a ナシヨナリズムは前近代から近代への移行期に始めて出現するが、にもかかわらずそれは巨大で、匿名的で、高度に流動化した「政治共同体」の一形態である。それは共有されるアイデンティティを創造し、人々に自分が独自の性格と文化を持つ世代を超えた共同体の一員であることを認識させる。

b しかしながら、ナシヨナル・アイデンティティは「原初」からインプットされたものではない。それは人々の自己理解の中で発展し、新しい環境に適合していく。とくに構成員基準は変わりうるし、たとえば人種的あるいはエスニックな基準で理解される必要はない。

c ナシヨナリテイは人格的アイデンティティの重要な一要素ではあるが、排他的である必要はないし、あるべきではない。あるネーションに所属することは、地域コミュニティ、宗教、文化集団、政治結社といった多くの下位ナシヨナルな集団の一員であることを排除することにはならないし、むしろそれによって補完される。

d ネーションに所属することによって人は同胞に義務を追うことになるが、このことは普遍主義的な性格をもつ外部の人々への義務を追うことと矛盾しない（人権の問題）。言い換えれば、ナシヨナリテイが要請することは同胞への理性的な肩入れであつて、盲目的な道徳的偏狭さではない。

e すべてのネーションは自己決定権を持つので、いかなるネーションも自決の名のもとに同様の権利を他のネーションに認めないような政策をすすめる権利をもたない。

f 政治的自己決定が重要なのは、一般的に政治的支持なしに開花・発展することが難しいからである。しかしその場合、自決権の「道徳的」理由に重点を置くべきである。これがデモクラシーと社会正義の基礎である。¹⁴

以上やや詳細にミラーのナシヨナリテイ概念を検討してきたのは、それがここで問題にしている相互性の概念と関係していると思われるからである。ミラーのこのようなナシヨナリテイ概念は相互性を支える基盤とみなすことができるであろうか。それが民主的な熟議と結びついて自律や平等や連帯意識を高める効果をもつかぎりで、相互性を支える重要な基盤となりうるであろう。問題は、ナシヨナリテイという概念が常時人々の意識を支配しているわけではないというところである。日常的にナシヨナリテイを意識して行動をする人はむしろそれほど多くないはずである。たしかに、「ナシヨナリテイの原理」は原理として重要であるには違いない。しかししばしば指摘されるように、戦争のような例外状況、領土問題の顕在化、もつと身近な例ではオリンピックやワールドカップなどの機会に断続的にナシヨナリテイの意識が覚醒されるにすぎないことも事実である。そう考えれば、ナシヨナリテイを相互性——これは日常性の倫理である——の基礎とみなすには限界があるのではないか。そのうえ、ナシヨナルな相互性はグローバルな広がりをもたないので、人権の普遍性とは適合的ではないだろう。もつと日常性と密着し、普遍性に開かれた基盤を見出すことはできないだろうか。ひとつの可能性と考えられるのは「基本的な人間的ニーズ」である。

iii 人権が市民権か？

基本的な人間的ニーズとは、人間が「人間らしい」生活を営むのに必要な最低限の条件を意味する。逆にいえば、そうした条件が否定されるならば「人間らしい」生活が不可能になるような根源的な条件が、基本的なニーズである。¹⁵⁾ この場合の「人間らしい」とは何か。それは、いわれない身体的苦痛を免れ、物質的・精神的向上の機会が保障されていることである。そのリストには、たとえば、食物や水、衣服や安全な場所、身体的安全、医療、教育、労働と余暇、移動や良心や表現の自由、等々が含まれるだろう。こうしたニーズは、人間が人間であるかぎり共有されるはずの基本的な条件であり、国内的・国際的なコンセンサスを得やすく、それゆえ相互的な権利の基礎とみなすのは妥当なように思われる。

しかしこの点を検討する前にひとつの問いを提起したい。つまり、なぜ人権なのかという問いである。市民権ではなぜいけないのであろうか。人権と市民権との関係をどう考えればよいのであろうか。

たとえば、先に言及したフランスの社会学者ドミニク・シュナペールはヨーロッパにおける「ヨーロッパ市民権」の出現という「新しい事態」において、「ナショナルな、地域的な、ヨーロッパ的政治機構の戦略、超ナショナルな利害をもった諸集団の織りなす戦略が、複雑な仕方で交差することになる」とし、「こうした配置、こうした制度、こうした活動のもとで姿を現す新しい市民権は、ナショナルでもコスモポリタンでもなく、多層的である」として、普遍主義的な市民権の可能性に期待を寄せている。¹⁶⁾ シュナペールからすれば、人権ではなく市民権の論理こそが「新しい事態」に対応する論理だということになる。シュナペールの市民権理論との比較で、ミラーの人権理論の位置と意義はどのようなものになるのか。以下で、ミラーの論理に即して若干の検討を試みたい。

すでに見たように、ニーズもとづく人権の正当化がミラーの基本的立場である。この場合市民権との関係でとくに重

要なのは、「基本的な」ニーズと「社会的」ニーズとの区別である。ミラーによれば、「基本的」ニーズとはいかなる社会であつても「人間らしい」生活を送ることができるとの条件であり、「社会的」ニーズとは特定の社会で「人間らしい」生活をおくるための条件である。そして前者は人権に対応し、後者は市民権に対応しているとされる。

ミラーは「…あらゆる社会に共通する人権は、(他の点で類似している社会間の事例では多くが重なり合うであろうが)社会⁽¹⁷⁾ごとに異なる市民権の権利として拡大され、より十全な形で表現されるであろう」と述べ、これはまた、ニーズによる正当化では市民的・政治的権利の価値を十分に説明できないという反論に対する返答⁽¹⁷⁾になっている。そして、彼は次のような見方を示している。

「それ『政治参加』の権利は人権とみなされる場合、ニーズにより直接的に結びついた他の権利の保護のために必要なものとして正当化される。多くの事例が示すように、民主的に統制されていないかぎり、政府は生存や移動の自由などの人々の基本的権利を侵害する政策を追求しがちである。けれども市民権の権利として理解すれば、政治参加の権利は新しい意義や様相を帯びる。リベラルな社会では、政治参加の権利は民主的統治における平等な発言力に対する権利となるし、部分的にはその価値は、権利の持ち主を自らの社会の方向づけに寄与しうる有能な市民として承認する点に存する。言い換えれば、手段的価値だけではなくそれ以上に象徴的意義があり、完全な資格を有する社会の構成員として認識され包摂されたいという社会的ニーズの充足に役立つのである」⁽¹⁸⁾。

こうしてミラーによれば、ニーズによる人権へのアプローチは「基本的」ニーズと「社会的」ニーズを区別し、普遍主義的人権と個別主義的的市民権との役割分担を明確化することが重要なのである。人権と市民権はそれぞれ種類の異つたなつたニーズにもとづいており、両者の適切な組み合わせこそがリベラルな政治にとって問題だとされる⁽¹⁹⁾。

いまで確認したように、ミラーにとって「社会的」ニーズにもとづく市民権の行使は、「基本的な」ニーズにもと

づく人権のたんなる手段ではない。市民権はそれ自体が目的としての意味をもっている。人権と市民権はいわば symbios の関係にあると理解することができよう。先ほどふれたシユナペールの論理からすれば、基本的に市民権が第一義的な重要性をもつ。この観点からすれば、ことさら人権を「政治化」する必要はないように思われる。他方、ミラーの観点からすれば、市民権と人権はいずれも目的としての意味をもっており、両者の共存・共生が重要なのである。一般に、リベラルな社会では市民権と人権は多くの場合重なるであろう。したがって、シユナペールとミラーの立場は実質的にはそれほど大きな違いはないであろう。にもかかわらず、ミラーが人権の意義を重視するのは、市民権に還元できない権利が存在すると考えるからであると思われる。このようなミラーの考え方は、彼がおそらく権力に対する懐疑というイギリス型リベリズムの伝統に立っていることと関係しているであろう。それに対して、フランス型共和主義の伝統に立つシユナペールは市民権によって「社会的」ニーズと「基本的な」ニーズの双方を包摂することができると考えるのである。この論点に関する両者の理論上の対立は、目的——自由で平等な人間的共同体の実現——の違いというよりは、彼らが依拠するそれぞれの政治文化の違いを反映したものであると理解できるように思われる。「市民の共同体」（シユナペール）と「ナショナルな共同体」（ミラー）、そこでの人権と市民権の態と結びつき。この論点は人権をめぐる今後の議論にとって興味深い示唆を与えるだろう。

iv 最初の問いへ

以上今回の講演と近著『グローバル・ジャスティスとナショナルな責任』をテキストとしてミラーの人権論の整理と検討を試みてきた。ここで最初の問題に戻る。ミラーは今回の講演の冒頭、彼が人権を再考するきっかけになったふたつの「政治問題」について述べていた。そのふたつの「政治問題」とは、繰り返しておけば、収監された人物の政治的

権利の問題と、リベラルな社会がテロリズムにどう対応するかという問題である。結局、ミラーは本講演をとおしてこのふたつの問題にどのような結論を下しているのであろうか。最後に、この点について検討しておこう（ただし、ミラー自身はいずれの問題に対しても明示的な言及をおこなっていない）。

a 収監された人物の政治的権利について。本講演でのミラーの狙いは、個別のケースに対して直接応答するというよりも、「いかなる人権がいかなる状況のもとで剥奪されるのか」という議論の前提を明確にすることであった。そしてミラーは相互性という観点から権利剥奪の条件を説明したのである。相互性を破壊したものはその程度に応じて人権を剥奪される。その意味で、ほとんどの人権は条件付で享受されるのである。ではこの原則からすれば、本ケースについてはどう考えればよいのか。この点についてミラー自身が言及していないので、推察するほかないが、結局は相互性の破壊の程度によると考えるほかないのではないか。比較的軽微な侵害が全面的な剥奪にいたると考えるには無理がある。しかしまた、重大な侵害であっても他の領域での権利（この場合は政治的権利）にいったい影響を及ぼさないと考えるのも直観的に受け入れがたいものがある。このケースについても、被収監者たちの個別の侵害の程度に即して判断するほかないのではないか。そして欧州人権裁判所も指摘するように、政治的権利剥奪の一貫した法的原理の整備が重要であろう。

b リベラルな社会においてテロリストとみなされる人物にどのように対応するかは現代における最大の難題である。自由と安全をどう両立させるのか。この点についてもミラーは、本講演では直接具体的に自論を展開していない。イグナティエフは「より小さな悪」(lesser evil)という観点から、一定の条件のもとで（立憲主義的なプレコミットメント戦略といわれる）²⁰ 「より大きな悪」であるテロリズムとの積極的な「戦い」に踏み込んでいっている。相互性という観点から見た場合、ミラーの見解はどうなるのか。ロックによれば、「一時の激情や性急さに駆られてで

はなく、冷静で確固とした意図をもって他人の生命を狙うことを言葉あるいは行動で宣言」したり、「自分の「被害者の」存在への敵意をあらわに示す」⁽²⁾ものは、その権利を剥奪される。この観点にしたがえば、明らかに実行の意思をもって人ごみに向かって進みつつある「自爆テロリスト」はその権利を剥奪（殺害）されるであろう。しかし、これは緊急避難としてのみ正当化されるであろう。テロリストといえども「人間」であって「野獣」ではないとすれば、彼／彼女は「権利の共同体」に復帰する潜在的可能性をもっているはずである。彼らもまた、人間であるかぎり無条件の権利（U-rights）をもつ。すなわち、公正な裁判を受ける権利、生命そのものへの権利、拷問を受けない権利をもつ。ミラーの人権論（G-rightsとU-rightsの複合）の論理からすれば、そのように考えなければならぬ。

ミラーは次のような印象的な一節で講演をしめくくっている。筆者もその一節で本節をしめくくりにしたい。「したがって、私が論じてきたように、人権の持続的保有は権利保持者が他者の権利を相互に認めあうという条件に依存している」とみなされるべきであるが、そうした人権の標準的な一覧の内部には、より小さな下位権利群——手続的なものと実質的なもの——が存在していて、それはいかなる理由によっても剥奪されることはないのである」（二二—二三頁）。あらゆる人間にとって、いかなる条件においても、「剥奪」されることのない権利の存在。このことが「テロリスト」にはあてはまらないと考える理由は存在しないのである。

III 人権のアポリア——むすびにかえて

相互性としての人権というロックⅡミラーの構想はどこまで一般的妥当性を要求することができるであろうか。人は自らの権利と同じ権利を他者にも認めることを条件に権利を主張することができる。これは受け入れやすい議論に見え

る。たしかに、窃盗犯や「テロリスト」は「明確で自足的な意図」をもって「権利の共同体」を破壊したので、それ相応に自らの権利を剥奪されてもしかたがないわけである。

しかし、「明確で持続的な意図」をもって「権利の共同体」を破壊しない場合もあるのではないか。筆者がここで想定しているのは、たとえば、アウシュヴィッツのユダヤ人、ジャン・ジユネの「パレスチナ人」、ミシェル・フーコーの「異常者たち」、アレントの「無国籍者たち」、あるいは中上健次の「路地の人々」、石牟礼道子の「被害患者たち」のことである。この人々は自らの「明確で持続的な意図」で「権利の共同体」を破壊したのではない。にもかかわらず、事実として彼らは「権利の共同体」に住んでいない。すなわち、「人権」を剥奪されている。そもそも、ここでは最初から相互性の関係そのものが存在していない。彼らは、トクヴィルⅡミル風の用語を援用すれば、目に見えない「匿名の」権力——必ずしも名指しで特定できない「構造的な」システムの力——によってあらかじめ「権利の共同体」から放逐されているのである。

人権の問題にかぎらない。たとえば、格差や貧困の問題を考えてみよう。それらを「自己努力」に還元することはできない。「自己努力」以外の生得的な諸要素（文化資産、性差、才能…）が関連していることは否定できないし、それは社会の基礎的な構造の問題に行き着くと考えなければならぬだろう。窃盗や自爆テロについても、どこまでが「明確で持続的な意図」の結果であり、どこまでが「構造的な」システムの問題であるかを見分けることは、多くの場合困難であろう。ましてや、上で挙げた例の場合には、もともと「明確で持続的な意図」がないのにもかかわらず、生まれた瞬間から「権利の共同体」から締め出されているのである。本来人権は、このような「理不尽な」状況にある、「法」の外におかれている人々が最後に訴えるよりどころでなければならぬだろう。人権が「獲得」されるものではなく、人間が人間であるという理由だけで尊重されなければならないことを表す理念であるとすれば、人権をもっとも必要と

するのは、まさにこのような人々であるといえよう。

これに対してロック・ミラーの相互性としての人権論はどう答えるであろうか。そもそも人権論は彼ら／彼女らの剥奪状態を回復する語彙を見出すことができるであろうか。あるいは、それには人権論とは別の新しい理論創造が必要なのであるか。いずれにせよ、あらかじめ「権利の共同体」から排除されている上述の人々のケースは、現代の人権理論に対して根本的な問題を投げかけているのである。

にもかかわらず、このような状況に希望がないわけではない。歴史を顧みれば、さまざまな困難にもかかわらず、一八世紀このかた人権は「共感」(empathy) という間主観的な感情の交流をとおして人々の意識に少しずつ、しかし着実に定着してきたことを確認することができるからである。人権意識の基底を「共感」能力に認めた歴史家リン・ハントは次のように述べている。

「人権の観念は、そのようにやつぎばやに不吉な双生児をもたらしたのだ。普遍的で、平等で、生得の権利への要求は、新しい、ときとして狂信的な差別のイデオロギーの発達を刺激した。共感的な理解を獲得する新しい様式は、暴力にかんする扇情主義に道をひらいた。残酷さを法の、司法手続き上の、そして宗教的なよりどころから除去する努力は、支配と人間性まっさつのための日常的手段として、残酷さをより近づきやすいものとした。人間性を完全に抹殺する二〇世紀の犯罪は、だれもが人類という家族の平等なメンバーであると主張しえるようになったとき

にのみ、考え得るものとなったのだ。これらの二面性を認めることは人権の将来にとって本質的である。共感はある人たちが主張したように枯渇してしまつたわけではない。それは、以前よりも強力な善への力となっている。

しかし、暴力や苦しみや支配という対抗する作用もまた、以前より大きいのである⁽²⁾。人類の歴史のなかで働いてきたこのような人権をめぐる対抗関係、その剥奪と回復の弁証法を把握することが、今後

の人権論にとって重要であることを強調しておきたい。人権が将来完全に実現されるような世界が到来するという保障はまったくない。むしろ、人権を「剥奪」する力はますます強まるかもしれない。その制度的実現は遅々として進まないかもしれない。人権が全面的に保障された世界の実現は考えにくい。その意味では、人権はひとつのユートピアなのかもしれない。しかしそれは、シユナペールが市民権について述べた言葉を借りれば「創造的ユートピア」(utopie créatrice)である。二二世紀はこのような「創造的ユートピア」をますます必要としているといえるだろう。

この文脈のなかで、ミラーの「現実主義的ユートピア」²³⁾はどのように位置づけられるのであろうか。相互性の原理に立脚するかぎり、「不可譲」とされてきた人権は事実上ほとんどすべて「譲渡可能な」ものになってしまっただろう。この場合、「不可譲の」人権という理念はひとつの神話、お守りの「偶像」として祭り上げられることになる。それに対してミラーは人権の「無条件性」という概念を指摘する。すなわち、相互性を破壊してもなお残る権利の残余部分である。なるほど、人権は他者の権利を認める条件でのみ享受されるという意味で、ほとんどすべての人権は条件付であるが、それでも無条件に享受されるべき形式的・実質的なくつかの権利は残る。それらは権利の「条件性」を確定するために必要なものである。ミラーにとって、この「無条件性」こそが人権の「不可譲性」を最終的に定義するのである。

[注]

(1) 深田三徳『現代人権論——人権の普遍性と不可譲性』(弘文堂、一九九九年)。なお、本書は人権に関する総合的な考察として現在も高い価値を有している。小稿執筆にさいしても常時参照させていただいたことを感謝する。

(2) この点に関するロック自身の記述は『統治二論』(加藤節訳、岩波文庫、二〇一〇年)、後編「政治的統治について」、第五章、一七二節などに見られる。詳しくは、本文中のミラーの議論を参照。

相互性としての人権

同志社法学 六四卷三号 二二二—二七〇八

(3) 深田前掲書、二五頁。

(4) 「無国籍者」の立場で現代における人権の喪失について語ったアレントは次のように述べている。「人権の喪失が起るのは通常人権として救えらるる権利のどれかを失ったときではなく、人間世界における足場を失ったときのみである。この足場によつてのみ人間はそもそも諸権利を持ち得るのであり、この足場こそ人間の意見が重みを持ち、その行為が意味を持つための条件をなしている。自分が生れ落ちた共同体への帰属がもはや自明ではなく、絶縁がもはや選択の問題ではなくなつたとき、あるいは、犯罪者になる覚悟をしない限り自分の行為もしくは怠慢とは全く関わりなく絶えず危難に襲われるという状況に置かれたとき、そのような人々にとっては市民権において保障される自由とか法の前の平等とかよりも遙かに根本的なものが危うくされているのである」。ハンナ・アレント『全体主義の起源、二、帝国主義』（大島通義・大島かおり訳、みすず書房、一九七二年）、二八〇—二八一頁。「権利をもつ権利」とは「人間がその行為と意見に基づいて人から判断されるという関係の成り立つシステムの中で生きる権利」のことであり、このような権利の存在を視覚化したのが二〇世紀における「無国籍者」の出現なのである。アレントにとつて、「無国籍者」の存在は「有国籍者」が自明視してきたシステムがじつは自明ではないことをあらためて想起させたのである。アレント人権論については、Serana Parekh, *Homniah Avari and the Challenge of Modernity, A Phenomenology of Human Rights*, Routledge, 2008が示唆に富んでいる。

(5) この論拠としては、ロックの次の二節をあげることができる。「このように、征服によつて、ある人間の身体に対しては思いのままにそれを滅ぼす権利を手にした者であっても、それによつて、相手の資産に対してまでは、それを所有したり享受したりする権利をもつことはできない。なぜなら、侵略者が、野蛮な暴力を行使すれば、その敵には、彼の生命を奪い、有害な被造物として彼を欲するままに滅ぼす権利を与えられるが、しかし、他人の財貨に対する権原は、ただ損害を蒙つたということだけによつて与えられるからである。例えば、私が路上で強盗に襲われた場合、彼を殺すことは許されるが、しかし、(あまりないことではあるが) 彼の金品を奪つて彼を放免することは許されないであつて、そんなことをすれば、私自身が強奪を犯すことになってしまう。彼の暴力と、彼が身を置いた戦争状態とが彼に生命への権利の喪失をもたらすとはいえず、それによつて、私に彼の財貨に対する権限を与えられるわけではない」(ロック『統治二論』、五一—五二頁)。

(6) Michel Foucault, (*Il faut défendre la société*), *Cours au collège de France* (1975-1976), Hautes études, Gallimard, Seuil, 1997.

(7) 加藤節「ジョン・ロックの思想世界」(東京大学出版会、一九八九年)・岩波文庫『統治二論』「解説」を参照。

(8) David Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, 1995, p.6.

(9) 最近の著書として、Liah Greenfield, *Nationalism, Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, 1992; Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed, Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge University Press, 1996(33)。

- (10) David Miller, *op. cit.*, p.4.
- (11) David Miller, "In What Sense must Socialism be Communitarian?" *Social Philosophy and Policy*, 6 (2), 1989, pp. 51-73.
- (12) Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens, Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, 1994.
- (13) David Miller, *op. cit.*, p.187.
- (14) David Miller, "Crooked Timber or Bent Twig? : Isaiah Berlin's Nationalism, *Political Studies*, Vol.53, 2005.
- (15) 周知のとおり、アイザイア・バーリンは政治的自由(消極的自由と積極的自由)とは別に、「それなしには人間が人間でなくなってしまう」条件について述べていた。彼はそれを *dececy* とか *basic freedom of human choice* といった言葉で言い表わしていた。それは人間が人間であるために最低限補償されるべき基準を意味していた。かりに政治的自由が否定されたとしても(例えば、権威主義体制や独裁制によって)人間が人間であることをやめることにはならないが、この最低限の基準が否定された場合には人間存在そのものが否定されることにつながる。バーリンはこのような条件を明確に「人権」と呼んでいる。ただし彼は *dececy* とは何かを尋ねないでもらいたい、それは誰でも知っていることだと答えている。Ranin Jahandoglo, *Isaiah Berlin en toutes libertés*, Editions de Pein, 1991.
- (16) Dominique Schnapper, *Qui est-ce que la citoyenneté?* Gallimard, 2000, p.253.
- (17) David Miller, *Global Justice and National Responsibility*, Oxford University Press, 2007, p.196.
- (18) *Ibid.*, pp.196-197.
- (19) ニースによるアプローチのメリットは「権利の共同体」のみならず「義務の共同体」をも含意していることである。すなわち、人間の「基本的な」ニースを相互に承認することによって権利が発生するということは、逆にいえば、そのような相互性の原理が維持されるかぎり相互に相手を尊重する義務もまた発生するということである。ミラーの人権論は相互性に依拠しており、それは「人間の権利」に関する理論であるとともに、「人間の義務」の理論でもある。この考え方はネーションの責任を重視する彼の立場につながっていくであろう。 Cf. David Miller, *Global Justice and National Responsibility*.
- (20) Michael Ignatieff, *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*, 2004. イグナティエフの「フレロニット戦略」については、濱真一郎「価値多元論の哲学と暴力という悪——バーリンとイグナティエフに即して」(同志社法学、第五七巻第三号、二〇〇五年)を参照。
- (21) ジョン・ロック『統治二論』三二二頁。
- (22) リン・ハント『人権を創造する』(松浦義弘訳、岩波書店、二〇一一年)、二二九—三三〇ページ。

- (83) David Miller, *Global Justice and National Responsibility*, p.19. ミラーは本書でロールズの世界正義の理論を「現実主義的ユーアム」として、その構造を自由主義的民主主義に還元する。 Cf. *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1999, pp.11-12.