

Discussion Paper No. 10
Toyota Technological Institute

カーラザースの
契約主義的、動物権否定論

浅野幸治

豊田工業大学

目次

序	1
第1節 普遍的契約主義	1
第2節 合理的行為者でない人間	3
第3節 残酷な性格	7
第4節 動物の内在的価値	12
参考文献	17

序¹

ピーター・カーラザースは、契約主義の立場から、動物²が道德上の地位——道德的配慮の対象たる身分——を有することを否定し、動物に権利はないと主張する。このカーラザースの議論を批判することが、本論考の目的である。その狙いは、動物権否定論を改良することではなくして、動物権否定論を否定することで動物権を擁護することである。

第1節 普遍的契約主義

カーラザースの考えでは、契約主義は道德のすべてである。引用しよう。

道德は、合理的行為者の間の合意によって作られるべきものなので、合意に先立って存在するとは考えられない。(Carruthers 2011 : 3)³

また、この契約によって作られる道德は普遍的である、すなわちすべての合理的行為者を包含する。これも引用しよう。

契約主義によれば、すべての合理的行為者には、合理的行為者であるがゆえに、同じ基本的道德的地位がある。(Carruthers 2011 : 5)

ところで、すべての合理的行為者が人間であるとは限らない。そこで可能性としては、宇宙人が合理的行為者ということも考えられる。そのような場合には、宇宙人にも、完全な道德的地位がある(Carruthers 2011 : 5)。合理的行為者に道德的地位があるということは、合理的行為者に同じ権利と義務があるということだと理解してよいだろう。

ここで早速、疑問である。古典的な契約説では、私たちには、社会契約に参加する自

¹ 本論考は、2014年12月に京都生命倫理研究会(京都大学)で発表した原稿に少し加筆したものである。

² ここでは「動物」ということで、人間以外の動物を意味し、特に哺乳類と鳥類を念頭において考える。

³ 引用箇所は、モーリスの論文集の頁ではなくて、閲覧がより容易な、メリーランド大学哲学科のホームページ内で公開されているpdf版の頁である。

由も参加しない自由もある。さらに、参加した後でも、契約から離脱する自由もあったと考えられる。しかし、カーラザースの契約主義によれば、私たちに、道德契約に参加しない自由はない。言い換えると、契約に参加する義務がある。この義務は、契約主義の観点から、どのように説明されるのだろうか。説明しようがないだろう。というのは、カーラザースによれば、合理的行為者の合意に先立って、道德は存在しない、義務も権利もないからである。

この問題にカーラザースはどう対処できるだろうか。2つの方途が考えられる。第1に、普遍主義を諦めて、契約に参加しない自由を認めることである。その場合、道德は、契約に参加したい人たちだけが参加するものとなる。参加しない人は、おそらく、ホップズ的な自然状態に留まるのだろう。そうした場合、契約によって生まれる道德は、どういうものになるのだろうか。地域的なものになるのだろうか。つまり、あっちで道德を作りたい人が集まって合意によって道德共同体を作り、こっちでもそっちでも同じように道德を作りたい人が集まって合意によって道德共同体を作るのだろうか。その場合、合意される内容も、それぞれの集団によって違う、多様なものになりそうに思われるが、どうなのだろうか。あるいは依然として普遍的であり続けるのだろうか。つまり、契約に参加したいすべての合理的行為者を包含する、唯一つの道德があるのだろうか。この場合、契約に参加したい人を排除することができない、つまり排除してはならない義務があることになる。この義務も、契約主義の観点からは説明が困難である。また、例えばAさんが契約に参加したいとしよう。他の人たちは、自分たちの契約に参加しない自由を行使することによって、Aさんを契約に参加させないことができるように思われる。その意味でも、〈契約に参加したい人を排除してはならない義務〉というのは維持困難である。もちろん、こうした仕方でAさんを排除した場合、他の人たちも道德共同体を作ることができない。けれども、契約というものが元々、約束のように任意のものだとしたら、誰とでも契約を結び、誰とでも契約を結ばない自由があるのではないだろうか。とすれば、道德は、先に述べたように、地域的なものになるように思われる。

第2の方途は、契約という説明枠組みを諦めて、合理的行為者の合理性を中心に考えることである。言い換えれば、「(誰でも)合理的に考えれば、こういうことになるで

しよ」という仕方で、道徳を説明するのである。このほうが、道徳の普遍性を説明しやすいだろう。この場合には、合意など必要ないからである。つまり、合意がなくても、仮に宇宙人でも、合理的行為者である限り、自動的に、道徳共同体に組み入れられる。さらに、「俺は合理的じゃないぞ」と言う人に対しては、「あなたも、人間なのだから、合理的であるべきことがあなたの本性だ」と言って切り返せるだろう。

カーラザースが、上で述べた第1の方途をとるのか第2の方途をとるのかは、はっきりしない、分からない。ただ、カーラザース自身は、道徳に、普遍的な層と地域的な層とがあると考えているようである。というのは、カーラザースは、次のように述べているからである。

道徳規則の中には、地域的な規約にすぎないものもある。（Carruthers 2011：3）

例としては、自動車が道路の左側を通行するのか右側を通行するのかというような規則をカーラザースは挙げている（Carruthers 2011：4）。あるいは、民主制を実現するのに、議会を1院制にするのか2院制にするのかとか、行政府を大統領制にするのか議院内閣制にするのか、というような例を挙げてもいいだろう。これは要するに、道徳規則を具体化するに当たって、規則の具体的なあり方に一定の許容範囲があって、その中ではどのあり方を選択してもかまわない、ということだろう。どのあり方を選んでも、それが規則の理念や目的を体現していることに変わりはないからである。

第2節 合理的行為者でない人間

以上のようなカーラザースの契約主義の枠組みでは、道徳は、合理的行為者による、合理的行為者のためのものである（Carruthers 2011：4）。したがって、動物は道徳の範囲内に入らない。動物は、合理的行為者ではないからである。ここで一応、「合理的行為者」ということでカーラザースが意味しているものを確認しておこう。

合理的行為者とは、普遍的規則（例えば「嘘をつくな」）に従って行動を律することができ、かつある規則を一般的に採用した——（他の合理的行為者

と作り上げる) 共同体のほとんどの構成員がその規則に従った——場合の費用と便益について考えることもできる存在者である。(Carruthers 2011 : 2)

このように、道徳的行為者であるためには、非常に高い水準の能力が要求される。このような契約主義の枠組みでは、動物に道徳的地位がないことは、あまりにも当然であろう。その意味で、カーラザースにとって、動物に道徳的地位がないことを証明することは、かなり容易である。というよりも、「論じるまでもない」と言ったほうが適切かもしれない。というのは、カーラザースは「動物の道徳的地位に反論する (Against the Moral Standing of Animals)」と題する論文の劈頭で、動物の苦しみが直接には私たちにとってなんら道徳的問題にもならないということを論じて書いているけれども (Carruthers 2011 : 1)、論文の中でそのことを論じている箇所はどこにもないからである⁴。カーラザースは、動物が合理的行為者でないことを仮定し、契約主義の道徳理論を仮定すれば (Carruthers 2011 : 2)、動物に道徳的地位がないことは明らかだと考えているようである。実際に、動物が合理的行為者でないことは仮定というよりも事実として認めてよいので、契約主義の道徳理論を仮定すれば、動物に道徳的地位がないことは自明と言ってよいだろう。

カーラザースは、契約主義の1つの結論として、すべての合理的行為者に同じ基本的道徳的地位があることを強調する (Carruthers 2011 : 5)。もしすべての合理的行為者が合理的行為者であるがゆえに道徳的地位をもつのであれば、合理的行為者でないものは道徳的地位をもたないということになりそうである。だから、この結論からは、動物に道徳的地位がないということが出てくる。しかし同時に、この結論は、契約主義に対する背理法を構成する可能性もある。こうである。

- 1、契約主義が正しいと仮定しよう。
- 2、そうすると、すべての合理的行為者には、道徳的地位がある。
- 3、ところが、子供や知的障害者は合理的行為者ではない。
- 4、よって、子供や知的障害者には、道徳的地位がない。

⁴ ただし1992年の著書では、そのことを論じるのに10行を費やしているように思われる (Carruthers 1992 : 98~99)。他方、動物が合理的行為者でないという議論には1章/26頁を充てている (Carruthers 1992 : 122~145)。

5、しかしこの結論は、子供や知的障害者にも基本的人権があるという明らかな事実
に反する。

6、したがって、契約主義は正しくない。

そこで、カーラザースの主たる議論は、まず、この疑念を晴らすことに費やされる。つまり、契約主義の枠組みからいっても、子供や知的障害者には道徳的地位がないということには必ずしもならないということを論じようとする。もちろん、契約そのものの構造からは、子供や知的障害者にも道徳的地位があるということは出てこないの
(Carruthers 2011 : 7)、別の方法を考えるわけである。

その別の方法とは、契約内容の中に、言わば人権条項を組み入れることである。言うまでもなく、合理的行為者である人間には、すでに、道徳的地位がある。合理的行為者である人間は、道徳契約の当事者であり、道徳契約は、合理的行為者がお互いに権利を認め合うものだからである。それに加えて、合理的行為者である人間は、契約に際して、合理的行為者であるか否かを問わず、すべての人間には道徳的地位があるということにも合意するのである。なぜか。人間とは、自分の家族や親族のことを気にかけるものであり、そのことは、相手が合理的行為者であるか否かに関係がないからである。これが人間の本性である。そうである以上、合理的行為者でないという理由である種の人間に道徳的地位を認めないような社会制度は、安定的ではありえないからである。そしてそもそも合理的行為者である人間が道徳契約を結ぶ目的は、お互いの平和的共存にあるので、社会の安定は非常に重要な価値なわけである (Carruthers 2011 : 5) ⁵。

続いてカーラザースは、同様な考慮が動物には当てはまらないと主張する。家族や親族を気にかけるのはすべての人間の本性だけれども、動物のことを気にかけるのは一部の人にすぎないからである。だから、動物にも道徳的地位があるという、言わば動物権条項には、万人の合意が得られない (Carruthers 2011 : 8～9) ⁶。

⁵ 1992年の著書では、カーラザースは、もう1つ、滑りやすい坂道の議論も述べている (Carruthers 1992 : 114～117)。これは、いったん乳児や重度の知的障害者に道徳的地位がないことを認めてしまうと、歯止めが効かなくなって、子供や軽度の知的障害者にも道徳的地位が認められないことになる。そしてついには正常な大人でもあまり知的ではないというだけで道徳的地位が認められないというようなことになる。だから、乳児や重度の知的障害者にも道徳的地位を認めておく必要があるという論法である。しかし、この議論は、事実問題として説得的と思われないので、ここでは取りあげない。歯止めをかけることは、どこでも十分に可能だと思われる。

この議論をどう評価したらよいだろうか。まず、積極的な議論、すなわちすべての人間には道徳的地位があることを主張する議論は、人間の本性に訴えかけている。よって、その議論は、人間ではない合理的行為者には当てはまらない可能性がある。宇宙人や超人の場合である。例えば、ナチスは、障害者に生存権を認めなかった。これに対して、カーラザースは、ナチスは、恐怖政治によって維持された不安定な体制であり、安定的な社会の失敗例にすぎないと答えるだろう。けれども、この例は、人間にとって、合理的行為者でない人間に道徳的地位を認めないような社会制度を考えることができるということを示している。例えば、次のような未来社会を想像することもできるだろう。人びとはもはや妊娠して子供をつくるということをしない。次世代の労働者は、優良な卵子と優良な精子から合成され、人工子宮の中で培養され、出生後は、誰の子でもなく純粋な個人として集団で保育され、教育されて、成長していく。成人後は、労働者としての権利が認められるけれども、労働能力がなくなった時点で不要品として抹殺される。これを、「超人社会」と呼ぶことにしよう。契約主義は、たしかに、人権条項と整合的だけれども、超人社会とも矛盾しないように思われるのである⁷。

しかしながら、超人社会は現在、存在しないし、私たちは宇宙人とも出会っていない。だから、地球上に今生きる人間に話を限って考えよう。そうすると、カーラザースの人間本性論は、十分にもっともだと思われる。たしかに、私たちは、家族や親族が合理的行為者でなくても、家族や親族のことを気にかけて、すべての人間に道徳的地位を認めるような人権条項に合意するだろう⁸。けれども、もう1歩進んで考える必要があ

⁶ カーラザースは、もう少し詳しく、一部の人が動物のことを気にかける理由が道徳的信念の場合と感情である場合とに分けて論じている。

⁷ Ehnert: 21~22にも、類似の批判が見られる。

⁸ 伊勢田は、合理的行為者である人間が家族や親族のことを気にかけることから、人権条項ではなくて、より限定的なくすべての合理的行為者のすべての家族や親族には道徳的地位がある>というような規則が出てくる可能性を指摘する。そして、「身寄りのない赤ん坊や認知症の人」に権利が認められなくても、社会の安定性は揺るがされないだろう、と主張する(伊勢田2008: 115)。これは、理論的に精妙な論点である。しかし私には、まず第1に、「身寄りのない赤ん坊や認知症の人」というのは空集合ではないかと思われる。すべての人は、父親と母親がいて、生まれてくる。父親と母親にも、それぞれの父親と母親がいる。したがって、すべての人には、両親と祖父母と、(通常)少なくとも合計6人の家族・親族がいる。第2に、もちろん伊勢田は、「身寄りのない」ということで、合理的行為者である家族や親族が今現在生きていない、ということの意味している。しかし、知的障害のある子供をもった親が一番心配することは、自分が亡くなった後この子がどうなるのだろうか、ということである。し

る。どうして私たちは、人権条項に合意するのだろうか。どうして私たちは、家族や親族のことを気にかけるのだろうか。たんに家族や親族だという理由だけで、道徳的地位が認められることを望むのだろうか。たとえ家族や親族というような関係があつたとしても、相手に意識も感覚もないならば、道徳的地位を望むだろうか。おそらく、望まないだろう。相手に意識も感覚もないならば、利益や権利を語ることにほとんど意味がないだろう。むしろ、私たちが家族や親族のことを気に向け、人権条項に合意するのは、相手に意識や感覚があるからなのである。

ここで注意しておきたい点は、こうである。カーラザースは、すべての人間に道徳的地位があるという合意を得るために、人間の本性に訴えた。それによって、カーラザースの契約主義は、普遍的なもの——すべての合理的行為者に当てはまるもの——から、地域限定的なもの——地球上に今生きる人間にだけ当てはまるもの——に移行した、ということである。

次に、カーラザースの消極的な議論——同様の考慮が動物には当てはまらないという議論——は、どう評価したらよいだろうか。それについては、節を改めて検討しよう。

第3節 残酷な性格

カーラザースの消極的な議論は、要するに、動物のことを気にかけるのは1部の人にすぎないということである。たしかに人間は、家族や親族のことを気にかけるほどには、動物のことを気につけはしないだろう。では、動物のことをまったく気につけなかつたかといえば、そうでもない。ここでカーラザースが直面する問題は、ほとんどすべての人が動物のことを気につけるといふ事実である。そこで、カーラザースの次の議論は、

たがって、合理的行為者でない人間にも、合理的行為者である身内が活着している間は道徳的地位が認められるけれども、身内が亡くなつた後は道徳的地位が認められないというような規則は、社会の安定性を大いに揺るがすだろう。第3に、たとえ身寄りがあつても、その身寄りが合理的行為者でなければ、助けにならないだろう。例えば、上で述べた6人の家族・親族の全員に知的障害があつたならば、生まれてきた子供には道徳的地位が認められなさそうである。この場合にはたしかに、伊勢田の指摘が当てはまりそうである。しかし私は、家族や親族に必ずしも血縁関係は必要ないと考える。夫と妻が血縁がないにもかかわらず家族であることを考えれば、血縁関係のない親子や血縁関係のない兄弟姉妹というのも十分にありうる。そしてたとえ「身寄りのない赤ん坊や認知症の人」であっても、その人の人権が蹂躪されようとしたとき、その人のことを気につけるのが、人間の本性だと思われる。場合によっては、その人を家族にでもするだろう。

この事実を契約主義の立場からなんとか説明しざることに向けられる。

まずカーラザースは、ほとんどすべての人が動物のことを気にかけることを示すために、次のような興味深い事例を考える。

事例1 アストリッドは、極めて裕福な女性である。アストリッドは地球上の生活に退屈したので、宇宙船を購入して、宇宙の旅に出発し、太陽系の外に出て永遠に戻ってこない。無線その他の通信手段も持っていないので、宇宙船の中で起こることは、決して私たちに知られない。その旅にアストリッドは、猫を1匹、相棒として連れていく。しかし、ある時アストリッドは、退屈しのぎに、猫を標的にして手投げ矢遊びを始める。(Carruthers 2011 : 12)

もちろん、この行為——猫を標的にして手投げ矢を投げること——は非常に悪い、間違った行為である。しかし、なぜそうなのか。人間はなんら被害を被っていない。にもかかわらず、どうしてこの行為は悪いと言えるのか。猫が苦しむからなのだろうか。そうではないということを行うために、カーラザースは、もう1つ事例を挙げる。

事例2 今度は、アストリッドは、猫だけでなく、終身の召使いとして雇った人も宇宙の旅に連れていく。やがて旅の途上で、召使いは亡くなり、その死体をアストリッドは切り刻んで、冷凍庫に保存し、1切れずつ猫の餌にしていく。しかも召使いは無神論者で、生前アストリッドに、自分が死んだら死体を好きなようにしてくれと言っていた。(Carruthers 2011 : 13)

この行為——召使いの死体を切り刻んで猫の餌にすること——も非常に悪い、間違った行為である⁹。しかし、どうしてか。この場合、人間が被害を被っていないだけでなく、動物も被害を被っていない。にもかかわらず、この行為は悪い。何故か。

それは、カーラザースによれば、この行為がアストリッドの残酷な性格の顕現だからであり、残酷な性格が悪いのは、残酷な性格は他人に対する残酷な行為を引き起こすからである。そして他人に対する残酷な行為が悪いのは、他人の権利を侵害することになるからである。これをまとめれば、行為の良さ・悪さは、それが表す性格の良さ・悪さに由来するということである。つまり、良い性格を表す行為は、良い行為であり、悪い

⁹ カーラザースは、この行為を非常に悪い、間違った行為だと見なしている。しかしながら私には、その確信がない。もし仮に間違いであるとしても、権利を侵害するような重大な間違いとは区別されるべきだろう。

性格を表す行為は、悪い行為である（Carruthers 2011：14～15）。かくして、アストリッドの行為は、猫を手投げ矢の標的にすることも召使いの死体を切り刻んで猫の餌にすることも、残酷な性格の現れだから悪いのであって、猫が苦しむことはアストリッドの行為を悪い行為たらしめる要因ではない、ということになる。そうカーラザースは説明する。

では、こうした良い性格（徳）や悪い性格（悪徳）という考慮は、どのように契約主義の中に入ってくるのか。良い性格（徳）は、良い行為を生みだし、人びとの幸福にとって一般的に有用であり必要である。そのことが分かるので、道徳契約の当事者たる人間は、契約内容として、徳を涵養すべしという規則に合意する（Carruthers 2011：15～16）。具体的には、善行（beneficence）の徳を涵養すべきであり、残酷さという悪徳を抑制すべきことが合意される。

しかし、人間に対する残酷さと動物に対する残酷さは、繋がりがあろうか。ここでカーラザースは、文化相対主義の立場をとる。つまりカーラザースによれば、人間に対する残酷さと動物に対する残酷さの結びつきは、人間本性に普遍的なものではなくて、現代西洋文化に特殊なものである。例証としてカーラザースは、ある種の文化を挙げる。こうである。

犬や猫を飼わない文化、動物との関わりが全面的に実用的な関わり（例えば牧畜）であるような文化、道徳教育で動物を行為の相手として活用しない文化では、動物に対する残酷な態度と人間に対する残酷な態度はかなり明確に分離できる可能性がある。（Carruthers 2011：17）

おそらく、狩猟社会や牧畜社会を考えればよいのだろう。そういう社会では、日常的に動物を殺したりなどするだろうけれども、それが人間に対する残酷な行為につながるわけではない、ということだろう。だから、すでに述べたように、動物のことを気にかけるのは1部の人たちであり、動物権条項は万人の合意が得られない。

この議論にどう答えたらよいだろうか。本当に、狩猟社会や牧畜社会では、動物の苦しみを気にかけないのだろうか。そんなことはないだろう。無意味な虐待行為は、依然として間違った行為であるだろう。たしかに、狩猟社会や牧畜社会では日常的に動物を

殺すけれども、それは人間の生存のためであり、動物に道徳的地位が否定されているということには必ずしもならない¹⁰。その意味で、人間の生存のためにやむを得ない（動物の）殺傷とみだりな（動物の）虐待とは、依然として明確な区別があるだろう。私たちの社会でも、人間の生命の価値と動物の生命の価値が衝突する場合には、人間の生命の価値が優先される。例えば、熊が人間を襲うような場合である。けれども、この場合、価値と価値が衝突しているのであって、動物に価値がないということにはならない。

そうすると、狩猟社会や牧畜社会であっても、動物の道徳的地位と両立しうる。〈動物をみだりに殺傷したり虐待したりしてはならない〉という規則を受け入れられるだろう。（何が人間の生存のために必要な場合であり、何がみだりな場合に当たるかは、社会の豊かさにも依存するだろう。貧しい社会では、他に手段がないために動物を殺して食べざるを得ないかもしれない。反対に、豊かな社会では、動物を殺さなくても人間は容易に生存し繁栄できるだろう。）したがって、カーラザースが、ある種の文化では人間に対する残酷さと動物に対する残酷さの繋がりがないと主張するのは、いささか性急である。

では、少し戻って、人間に対する残酷さと動物に対する残酷さには繋がりがあるといふ主張については、どうだろうか。この主張は、十分に説得的だと私には思われる。ただし、カーラザースが、この繋がりに客観的な根拠がなく、この繋がりが現代西洋文化の偏見にすぎないかのように述べるのは正しくない。そもそも動物に対する残酷な行為が残酷なのは、なぜだろうか。それは、動物が苦しむからだだろう。反対に、アライグマのぬいぐるみに火をつけて燃やしても、残酷ではないだろう。手投げ矢の標的に虎の絵が描いてあっても、その虎に向かって手投げ矢を投げることは、やはり残酷ではないだろう。人間に対する残酷さと動物に対する残酷さに繋がりがあるのは、人間を虐待することも人間以外の動物を虐待することも動物を虐待するという点で変わりがないからである。それは、犬を虐待することと猫を虐待することとがさして違わないのと同じ

¹⁰ これと同様な議論をカーラザース自身も用いている。カーラザースが、すべての人に道徳的地位があるということを論じたとき、人間社会の中には、嬰兒殺しや老人殺しが許される社会があったという異論がありえた。それに対してカーラザースは、そのような社会は生存ぎりぎりの貧しい社会だったためにやむを得ずそうしているのであって、嬰兒や老人に道徳的地位が否定されているわけではない、と論じている（Carruthers 2011：6～7）。

であり、茶色い犬を虐待することと白い犬を虐待することとが道徳的に違わないのと同じである。茶色い犬を虐待した場合も白い犬を虐待した場合も、犬は同じように苦しむ。犬という動物を虐待した場合も猫という動物を虐待した場合も、動物は同じように苦しむ。人間を虐待した場合も、人間は他の動物と同じように苦しむ。これは、なにも驚きではない。人間は、他の哺乳類と同じように動物だからである。だから、残酷な人は、動物一般に対して残酷なのだろう。残酷な人にとって、動物種の違いは客観的な違いはないのだろう。もし人間と他の動物種の違いがあったら、それはむしろ人為的な区別だろう。例えば、人間に対する残酷な行為と動物に対する残酷な行為は、刑法上の扱いが異なるというような。そのゆえに、動物に対して残酷な人は、人間に対して残酷に振る舞うことが少し抑制されるかもしれない。

ただし、動物に対する残酷さが人間に対する残酷さに繋がるから動物に対する残酷な行為が間違いだとしても、だからといって動物に道徳的地位がないということには必ずしもならない。というのは、ものごとは、同時にそれ自体においても派生的にも良い（または悪い）ということがありうるからである。例えば健康は、それ自体でも良いものであるし、そこから得られるさまざまな良いことのゆえにも良いものである。同様に不健康はそれ自体でも悪いことであるし、そこから派生してくるさまざまな悪いことのゆえにも悪いことである。だから、たとえ動物に対する残酷な行為が人間に対する影響のゆえに悪いとしても、その行為がそれ自体では悪くないということには必ずしもならない。言い換えると、動物に対する残酷な行為は、それ自体において——動物が苦しむという事実ゆえに——悪いことでありうる。その可能性が依然として残る¹¹。

もう1点、残酷な性格が、他人に対する悪影響のゆえに悪いとしても、それで、アストリッドの行為の悪さを説明できるのだろうか。アストリッドの性格が残酷だとしても、アストリッドはもはや他人に悪影響を与え得ないのだから、アストリッドの残酷な性格を「悪い」と言う根拠もなくなるのではないだろうか。というよりも、アストリッドは、地球（太陽系）から出ていった時点で、契約による道徳の圏外に出たと言うべき

¹¹ もちろんカーラザースの立論としては、動物に道徳的地位がないということが先にあって、にもかかわらず動物を虐待することが悪いことだということを説明するために、人間に対する影響のゆえに悪いという間接的義務（動物虐待禁止）説を考えだしたわけであるけれども。

だろう。もはや道徳的共同体の1員ではないと言うべきだろう。そうした場合に、どうしてアストリッドの行為が、契約主義の立場から、悪いと言えるのだろうか。もしアストリッドの行為が悪いと言えるのであれば、それは契約に基づかないでそう言えるのでなければならないだろう。それは地球上にアストリッドただ1人しか存在しなかった場合と同様である。地球上に合理的行為者はアストリッドただ1人しか存在しなかったとしても、依然として猫を手投げ矢の標的にして遊ぶことは道徳的に間違いであろう¹²。

第4節 動物の内在的価値¹³

さて、文化相対主義は、カーラザースにとって諸刃の剣である。一方において、動物に対する残酷さと人間に対する残酷さの繋がりやの普遍的妥当性を否定できる。つまり、アストリッドが猫を手投げ矢の標的にすることが間違った行為だということは、普遍的道徳の1部ではないと言える。しかし他方において、今の現代西洋文化においては、動物に対する残酷さと人間に対する残酷さの繋がりやは事実であり、アストリッドの行為が間違った行為だということは絶対的に妥当する——それを批判する視点が存在しないからである。

そこで次に、カーラザースによる現代西洋文化の分析を見よう。現代西洋文化では、動物の苦しみを減らそうとする、慈しみ深い性格の人は、動物のためにそうするのであって、自分の道徳的向上のためにするのでも他人の幸福のためにするのでもない。

「動物のために」とは、動物自身が道徳的地位を有するということを意味する (Carruthers 2011 : 18) 。言い換えると、動物には、動物への残酷な行為の禁止が人間に対する残酷な行為の抑制につながるという手段的な価値を超えて、それ自体で内在

¹² Swanson: 11~12 にも、同様の批判が見られる。

¹³ 私は、動物に「内在的価値がある」という表現と「道徳的地位がある」という表現と「権利がある」という表現を、おおむね等価なものとして使っている。もちろん、内在的価値と道徳的地位は、概念としては異なっている。例えば内在的価値の中には、審美的価値もあるだろう。しかし、動物に権利はあるかという論争的文脈の中では、もし動物に内在的価値があるならば、動物には道徳的地位もある、とは言えるだろう。ただし、もし動物に道徳的地位があるならば、動物には内在的価値もある、とは必ずしも言えない。というのは、動物に内在的価値がないにもかかわらず道徳的地位がある可能性——抜け道のような可能性——が残っているからである。その意味でも、「内在的価値がある」という表現と「道徳的地位がある」という表現は「おおむね」等価であって、正確に等価ではない。

的な価値があるということである。第3節の初めに私は、「ほとんどすべての人が動物のことを気にかける」と述べた。それは現代西洋文化では、＜動物には道徳的地位があるので、私たちは動物の苦しみを減らすべきだ＞というのが常識的な直観だということである（Carruthers 2011：18）。

そうすると、どういうことになるだろうか。例えば現在のアメリカ合衆国では、慈しみ深い性格を涵養することが良いことであり、したがって動物に内在的価値があると信じるのが正しいことであり、動物に道徳的地位を否定することは間違っている、ということになる。つまり、動物に道徳的地位がないと主張するカーラザースは、間違ったことを主張している。これが、カーラザースの議論の1番分かりにくい点であり、相対主義の自己矛盾的な性格である。つまりカーラザースは、相対主義者として、自分の主張が劣勢な所（社会）では、自分の論敵が正しいことを認めてしまう。私としては、「一体どっちやねん」と言いたいところであるが、カーラザースにも一応の答えはある。それは、思想の次元と理論的反省の次元を区別することである。一方において思想の次元では、私たちは、動物に内在的価値があると考え、動物に共感して、動物の苦痛を減らそうとする。他方において理論的反省の次元では、そのような慈しみ深い性格や態度を道徳理論によって正当化しようとする（Carruthers 1992：157）。ここで道徳理論による正当化とは、すでに述べたように、契約主義の道徳理論によれば、慈しみ深い性格を涵養し残酷さを抑制することが、人間の幸福に資するという理由で、道徳規則として合意され採用されるということである。動物に関して言えば、動物に道徳的地位はないのだけれども、動物に内在的価値があると信じるのが、同じ理由で道徳的に正しいということである。動物に内在的価値があると信じることは、慈しみ深い性格の1部だからである。

さて結局、カーラザースの立場は自己矛盾なのだろうか。私は、カーラザースのように思想の次元と理論的反省の次元を区別することによって矛盾を避けることは、できないと考える。いったい私たちは、一方において動物に道徳的地位がないと分かっているが、どうして他方において動物に内在的価値があると信じることができるだろうか。できない。少なくとも、誠実に動物に道徳的地位がないと信じながら、同時に同じく誠実に動物に内在的価値があると信じることは、矛盾であり不可能である。カーラザース

自身も、矛盾を認めている。カーラザースが直観と理論を整合的にする方法は、理論に合わせて、直観を勘違い（illusion）だと退けることである（Carruthers 1992：157, 158）。少なくとも現代西洋文化で慈しみ深い人は、動物に内在的価値があると直観的に信じている¹⁴。この直観を、カーラザースは、勘違いだとして退けている。そうすれば、カーラザースは整合性を回復できる。

それでも依然として2つの困難が、カーラザースを待ち受けている。第1に、カーラザースは、ピーター・シンガーの功利主義的動物解放論を、極端な帰結に至るという理由で退けていた。その時の言葉はこうである。

（動物に人間と平等な道徳的地位はないという）常識的な信念は、私たちの道徳的思考の中に非常に深く根ざしているので、動物に人間と平等な道徳的地位を認めるような道徳理論を受け入れるくらいなら、道徳理論なしですましたほうが理に適っているだろう。（Carruthers 1992：195）

これと同様な批判が、カーラザースの契約主義的動物権否定論にも向けられるだろう。こうである。

（動物にも道徳的地位があるという）常識的な信念は、私たちの道徳的思考の中に非常に深く根ざしているので、動物に道徳的地位をまったく認めない道徳理論を受け入れるくらいなら、道徳理論なしですましたほうが理に適っているだろう。

第2に、これに対して、カーラザースは、「いや、動物に道徳的地位がまったくないなどとは言っていない」と答えるかもしれない。少なくとも現代西洋文化ではそうではない、自分もそれなりに動物に道徳的地位を認めていると述べるかもしれない。たしかに、普遍的道徳としては、動物に道徳的地位はない。しかし、現代西洋文化の地域的道徳としては、慈しみ深い性格を涵養するべきことは、道徳規則として合意されてい

¹⁴ 実はカーラザースは、1992年の著書では、動物の苦しみに道徳的地位があるというのは常識の1部ではないと主張している（Carruthers 1992：158）。しかし、2011年の論考では、動物には道徳的地位があるので動物を苦しめるべきではないと感じるのが常識的な直観だと述べている（Carruthers 2011：18）。ここでカーラザースは矛盾しているように見える。あるいは自らの見解を変えたのかもしれないし、社会の常識が実際に変化したのかもしれない。

る。そして慈しみ深い性格ということの中には、動物に内在的価値があると信じる事が含まれる。したがって、動物に内在的価値があると信じるべきことが、道徳規則として合意されている、ということになるように思われる。つまり、合理的行為者でない人間にも道徳的地位を認めることが、合理的行為者である人間の合意によって、道徳契約の中に入れられたように、動物にも道徳的地位を認めることが、現代西洋文化においては合理的行為者である人間の合意によって、地域的な道徳契約の中に入れられる可能性が出てくる¹⁵。実際に、アメリカや日本の法律では、動物に一定の道徳的地位（権利）が認められている。こういう次第で、カーラザースも結局、動物に道徳的地位を認めるのかもしれない。

ただし、動物に道徳的地位があることを認めたとしても、たいしたことにはならない、とカーラザースは主張する。というのは、そのことによって課される制約は、動物を理由もなく、あるいは単に楽しみのために、あるいは些細な理由で虐待することが道徳的に間違いだということにすぎないからである（Carruthers 1992 : 154, 156, 165）。そこで実践的な含意である。動物実験をする研究者や畜産業に携わる人は、動物の実験や飼育・屠殺の過程で動物を虐待することがあるかもしれないけれども、そうした行為は道徳的に間違いではない。なぜなら、その人たちは、生計を立てるために仕事をしているのであって、生計を立てることは些細な理由ではないからである。理由が些細な理由ではないから、その人たちの行為は残酷さの顕現ではない。したがって、動物実験や工場畜産は、その人たちが他の人間に対して残酷な行為を働くことに繋がらない（Carruthers 1992 : 159~160）。

しかし、この議論は弱い。カーラザースも認めているように、私たちの社会で工場畜産や動物実験が行われている理由は、私たちが安い肉を食べたいとか新しい化粧品を使いたいといった些細な理由だからである（Carruthers 1992 : 160）¹⁶。では、どうすればよいのか。それもカーラザースは予見している——すなわち、私たちの社会が工場畜産や動物実験を必要としないように社会の構造を変える必要があり、その際に職を

¹⁵ 同様な議論が、Boonin-Vail: 46 にも見られる。

¹⁶ 動物実験の理由として、科学的真理の探究も、些細な理由である。ただし、人間の生命を救ったり重い病気を治したりすることは、些細な理由ではない。したがって、この場合には、動物実験が許される余地が残る。

失ったり収入が減ったりする人に補償をする必要もある（Carruthers 1992：167）。しかしながらここでもカーラザースは抵抗する。たしかに、動物に内在的価値があるので動物を虐待するべきでないと感じるのが、現代西洋文化における常識的な直観である。しかし、このような感受性を肯定的にとらえて推進すべきか、それとも否定的にとらえて抑制すべきかは、別問題である。カーラザースは、このような感受性を推進すべきではなく抑制すべきだと主張する。その理由は、動物の苦しみへの配慮は、人権への配慮の軽視に繋がるということである（Carruthers 1992：168～169）¹⁷。ここで、カーラザースは、心的力の水流説に依拠しているように思われる。心的力の水流説とは、心的力はいわば一定の水量であり、ある方向に流せば、それだけ別の方向には流れなくなるという考え方である。だから、動物の苦しみに配慮すれば、それだけ人権が配慮されなくなる、というのである¹⁸。たしかに、例えば私たちに利用できる時間は1日に24時間しかない。動物の問題に時間を費やせば、それだけ人権問題に費やすことのできる時間は減るだろう。しかし、私たちは四六時中、動物の問題か人権の問題に関わっているわけではない。だから、例えば安い肉を食べることにかかる心的力を動物の苦しみへの配慮に振り向けることができる。つまり私たちは、動物の苦しみに配慮したからといって、人間の苦しみに配慮しなくなるわけではない。それどころか事実問題として、動物に優しい人は、人間にも優しい傾向がある。

¹⁷ カーラザースが念頭においている人権（人間的）問題とは、例えば多くの人たちが飢餓や栄養不良で苦しんでいるとか環境汚染や天然資源の枯渇が人間の生存を脅かしているといった問題である。

¹⁸ この主張は、先に述べた、少なくとも現代西洋文化では人間に対する残酷さと動物に対する残酷さには繋がりがあるとい主張と矛盾するように見える。現に矛盾しているのかもしれない。しかしカーラザースに好意的に解釈すれば、人間に対する残酷さと動物に対する残酷さの繋がりは現代西洋社会での偶然的な事実を述べているにすぎず、カーラザース自身の主張ではないと言えるだろう。むしろカーラザース自身は、そのような繋がりが好ましいものではないと考えているようである。

参考文献

- 伊勢田哲治 [2000]、「動物解放論争の理論的展開——反動物解放側の議論を中心に」、京都大学文学研究科倫理学研究室『倫理学サーベイ論文集I』、<http://tiseda.sakura.ne.jp/works/animal2.pdf>
- [2001]、「動物の心と動物解放論」、千葉大学『生命・環境・科学技術倫理研究VI』：176～183。<http://tiseda.sakura.ne.jp/works/animal4.pdf>
- [2008]、『動物からの倫理学入門』、名古屋大学出版会。
- Boonin-Vail, David. “Contractarianism Gone Wild: Carruthers and the Moral Status of Animals.” *Between the Species* 10-1 (1994): 39～48. <http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1872&context=bts>
- Carruthers, Peter [1992]. *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge UP.
- [2011]. “Against the Moral Standing of Animals.” In Morris: 274～284. <http://faculty.philosophy.umd.edu/pcarruthers/The%20Animals%20Issue.pdf>
- Ehnert, Jesse. “The Argument from Species Overlap.” Master’s Thesis at the Virginia Polytechnic Institute and State University, 2002. <http://scholar.lib.vt.edu/theses/available/etd-07292002-144516/unrestricted/EhnertThesis.pdf>
- Morris, C. W. *Questions of Life and Death: Readings in Practical Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2011.
- Swanson, Jennifer. “Contractualism and the Moral Status of Animals.” *Between the Species* 14-1 (2011): 1-17. <http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1171&context=bts>
- (オンライン資料の住所は、すべて2016年1月26日確認である。)

豊田工業大学ディスカッションペーパー 第10号

発行日 2016年1月29日

編集・発行 豊田工業大学人文科学研究室

連絡先 〒468-8511 名古屋市天白区久方2丁目12-1

豊田工業大学 浅野幸治

Tel. 052-809-1754

E-mail: asano@toyota-ti.ac.jp