

Discussion Paper No. 19
Toyota Technological Institute

特集
動物倫理の可能性

Discussion Paper No. 19
Toyota Technological Institute

特集
動物倫理の可能性

豊田工業大学

目次

まえがき	1
家畜動物に対する固有の責任を巡って	
—— 3つの関係アプローチの検討	高江可奈子 3
感情 (Emotion) からアプローチする動物倫理の可能性	
—— フェミニズム、徳倫理学の限界と展開	鬼頭葉子 15
Reverence for Life: What Does It Mean?	Kozi Asano 29

まえがき

2019年10月4日（金）、山口大学で開催された日本倫理学会で、私が実施責任者となって「動物倫理の可能性」と題するワークショップを行いました。そのワークショップでは、高江可奈子さんと鬼頭葉子さんと三上正隆さんの3人に提題をしてもらいました。その3人の提題のうち、三上さんの提題は他の雑誌に掲載予定があるということで、残念ながら本誌に寄稿してもらうことができませんでした。けれども、高江さんと鬼頭さんには、ワークショップ当日の提題を書き改めた論文をここに寄稿してもらうことができました。加えて私も、ほぼ同じ時期、昨年9月21日（土）に中国広東省広州市にある中山大学で開かれた第6回日中哲学フォーラムで「Reverence for Life: What Does It Mean?」と題する発表をしていました。この発表も動物倫理に関するものなので、中国での発表に少し加筆修正した論文をここに載せました。以上3つの論文を合わせて、本号を「動物倫理の可能性」特集としました。

これまで『豊田工業大学ディスカッション・ペーパー』は、1本の論文で1つの号でした。1つの号に複数の論文を載せるのは今回が初めての試みです。このように、『豊田工業大学ディスカッション・ペーパー』、ならびに日本における動物倫理の研究がますます発展することを願っています。

浅野幸治

家畜動物に対する固有の責任を巡って

—— 3つの関係アプローチの検討¹

高江可奈子

第1節、道徳的考慮をめぐる性質（能力）アプローチと関係アプローチ

生命倫理、動物倫理、環境倫理を中心として展開されてきた道徳的考慮の議論は、考慮の対象となる存在の性質や能力に基づいて論じられてきた。例えば、功利主義者は、快・不快といった経験を功利計算の中に価値づけるため、痛みを感じることでできる存在を考慮の対象とみなす。つまり、痛みを感じる性質・能力が道徳的考慮の根拠となるのである。しかし、道徳的考慮の規範性（道徳的考慮性）は、対象がもつ性質や能力からのみ導出されるわけではない。例えば、親が子どもに対してもつ義務や責任は、「子ども」という存在が一般的にもつ性質によって決定づけられるのではない。むしろ、その子どもがその親の子どもであるという関係において、それ固有の考慮のあり方が生じると考えられる。このように、道徳的考慮性は、対象の性質に基づいて生じる場合と、考慮する主体に対して対象がどのような位置づけにあるのかによって生じる場合の2通りある。以後、前者を性質アプローチ、後者を関係アプローチと呼ぶことにする。

従来、道徳的考慮の議論は性質アプローチが主流であったが、関係アプローチに基づく議論も昨今注目されてきている。中でも、動物倫理においては、Sue Donaldson と Will Kymlicka、および Clare Palmer といった論者たちが関係性に着目した議論を展開してきている。この立場は、人間と動物の関係が多様に存在するにもかかわらず、その多様性を考慮せず、動物の性質だけで一意的に義務のあり方を決定づける性質アプローチに疑問を呈する。実際、猫や犬といったペットと熊やバッファローのような野生動物を「動物」と一括りにして道徳的考慮のあり方を論じるのは、いささか粗雑であると言えよう。私たちは、人間がほぼ干渉しない場所に生息している野生動物とむやみに接触するべきではないし、仮にそのような動物を保護したとしても野生に返すよう努めるべきだと考える。し

¹ 本稿は、第70回日本倫理学会にて発表したものに修正・加筆を加えたものである。

かし、同様のことをペットに対して行った場合、それは不適切な扱いとなる。これはすなわち、家畜化を介した関係にある動物との間には、野生動物との間にはない、その関係固有の考慮のあり方があることを意味するのではないだろうか²。この点を踏まえ、本稿では、性質アプローチと関係アプローチにおいて論じられる義務や責任概念は、それぞれ一般的義務（ある性質に対して私たちがもつ一般的な義務）と特別な義務（ある関係固有の義務）という形で分類し、家畜動物に対する特別な考慮のあり方を論じる関係アプローチの可能性を検討する³。

また、家畜動物への義務に関して関係アプローチを取ることの利点を簡単に述べておきたい。家畜動物は、人間によってその性質が意図的に操作されるという特徴がある。つまり、性質に先立って関係があるため、性質アプローチだけでは関係によって規定される性質の操作を十分に考察することができない。（例えば、工場畜産は、動物に多大な苦しみを与える点が、動物福祉の観点から問題視されているけれども、性質アプローチに従うと、痛みを感じない動物を作り出すことができれば問題は解決する。しかし、工場畜産を続けるために動物の性質を改変することには、何の問題もないのだろうか。）本稿で、「性質を操作すること」をめぐる問題を取り上げることはできない。だが、関係アプローチは、性質に先行する関係を踏まえた上で考慮のあり方を論じるので、性質アプローチでは捉えられない視座——性質操作の問題を論じる視点——を提供してくれるであろう。それゆえ、関係アプローチの可能性を模索することは、今後の議論の射程を広げることにもつながると考えられる。

第2節、関係アプローチにおける「関係」概念

関係アプローチの検討に入る前に、家畜動物との関係を論じる際の「関係」概念をもう

² 筆者は、家畜動物への考慮のあり方と野生動物への考慮のあり方が異なると主張しているのであって、野生動物との間にはいかなる特別な義務や責任も存在しないと言っているわけではない点を明記しておく。

³ ちなみに、性質アプローチと関係アプローチの分類は、Christine Korsgaard の論文、“Two Distinctions in Goodness”に倣って、内在的価値（対象そのものがもつ性質の価値）と外在的価値（対象との関係における価値）という区別に則って考えることもできる。

少し明確にしておこう。まず、関係には、個別具体的な関係とその関係の文脈を規定する関係の2タイプが存在する。この区別は、家畜動物との関係を考える上で非常に重要である。例えば、野良猫を飼い慣らすという行為は、ある個人が特定の猫と直接的な関係を取り結ぶものであり、前者のタイプに分類される。一方、動物の家畜化は一個人が単体の行為で成せるものではない。そもそも家畜化された動物（家畜動物）という存在は、目に見えるものではない。例えば、家畜動物をまったく知らない人が家畜動物とは一体どのような動物を指すのかと問うてきたとしよう。それに対し、私たちが家畜動物と思われる動物を指差したとしても、それは何の答えにもならない。なぜなら、家畜動物は「家畜化」という社会実践によって生み出された存在だからである。この実践を理解せずに、家畜動物が何かを説明することはできない。つまり、「家畜動物」について語る時、私たちはすでに家畜動物が何者であるかを想定せざるを得ないのである。したがって、家畜動物との関係を考える場合は、個別具体的な関係ではなく、文脈的關係の観点から捉える必要があるのだ。

この理解は、家畜化が何世代もの時間をかけて行われるという特徴とも合致する。例えば、動物考古学者（zooarchaeologist）である Nerissa Russell は、家畜化と飼いならすことを区別して次のように述べている。「飼い慣らすことは家畜化の必要条件ではあるが、十分条件ではない……飼い慣らしは、特定の人と特定の動物の間において取り結ばれる関係であり、その動物の寿命を超えた長期にわたる影響はない。他方、家畜化は、動物の集団と築く関係であり、その集団内に形態学的小および行動的変容をしばしばもたらすのである。」⁴

以上述べてきたことを踏まえ、本稿では関係アプローチとして具体的に3つのモデル（自発性モデル、パートナーシップモデル、脆弱性モデル）を検討していく。

第3節、自発性モデル（The Voluntary Model）

まず、義務や責任概念が生じうる関係として、自発性モデルについて考察したい。この

⁴ Russell, “The Wild Side of Animal Domestication,” p. 286.

モデルは、私たちが自発的に何らかの関係に従事することによって、それ固有の義務や責任が生じると主張する。例えば、誰かと約束を交わす行為はその約束を守るという義務を自ら引き受けることを意味する⁵。

しかし、家畜動物との関係は、個々の自発的行為に基づいたものではなく、人間と動物の集団間におけるものであるため、自発性モデルを適用するのは難しい。また、私たちは、家畜化が常態化した社会の一員として生まれてくるため、家畜動物との関係に自動的に組み込まれることになる。もちろんその場合でも、自発性を発揮することは可能であるかもしれない。例えば、人種差別的な社会の中で生きている人がいるとしよう。仮に、彼がその社会の中でしか生きることができないとしても、彼自身人種差別的行為を差し控えることはできる。では、この可能性を家畜動物の場合にも当てはめて考えてみると、どうなるだろうか。まず、私たちの社会は家畜動物から大きな恩恵を受けている。したがって、その恩恵を拒否しない限り、社会の一員である私たち一人一人はその恩恵を享受していることになる。であるならば、恩恵を受け取らないという自発的選択をすれば、家畜動物との関係に従事することを避けることができ、一定の責任を負う必要はなくなると言えよう。以下、約束の例に代表される自発性モデルと区別して、このタイプの自発性モデルを恩恵モデルと呼ぶことにする。

だが、恩恵の享受の有無を通して自発性を確保できたとしても、次のような反直観的な帰結が生じることになる。例えば、ビーガンの人たちは家畜動物と一切関わりがないため、家畜動物に対して何の義務も負っていないことになる。つまり、どんなに家畜動物たちが社会の中で虐げられていたとしても、そのことから恩恵を受けていない限り、そのような事態に対して行動を起こす義務や責任は一切生じないのである。しかし、社会の一員として生きているのであれば、その社会に不正があった場合、その不正に自分が直接関与していなかったとしてもそれを正す一定の責任が生じると考えるほうがより自然ではな

⁵ ただし、ここでの自発性は必ずしも明示化されたものである必要はない。例えば、子どもを意図せずに作った場合であっても、その子どもに対する親としての責任は生じるだろう。子どもができる可能性のある行為を自発的に行ったのであれば、親子関係に対しても間接的な自発性が伴うことになる。

いだろうか。例えば、奴隷制の社会に生きている人は、仮に奴隷を所有していなかったとしても、奴隷制を是認する社会を変えるよう努力するべきではないだろうか。

この直観を救うため、恩恵モデルに基づいて次のように主張することもできるだろう。すなわち、家畜動物が存在する社会に生きている限り、その恩恵から逃れることはできない、という応答である。ビーガンであっても、その社会の一員である限り、何らかの形で恩恵を受けており、それゆえ家畜動物と関係している。それゆえ、ビーガンも家畜動物に対して固有の義務を負っているのである。しかし、このように主張した場合、自発性モデル自体が成り立たなくなってしまう。というのも、それはもはや私たちが自発的であるなしにかかわらず、家畜動物と何らかの形で関係づけられているからである。

以上の議論より、家畜動物との関係やそこから生じる固有な考慮のあり方は、自発性モデルでは十分に説明できないと言える。

第4節、パートナーシップモデル (The Partnership Model)

次に検討していくのは、パートナーシップモデルである。自発性モデルにおける恩恵は、あくまでも個々の人間が享受する場合を指していた。パートナーシップモデルでは、人間の集団と動物の集団が相互に恩恵を与え合っていると考える。順を追って説明していこう。

(1)、無自覚的選択 (Unconscious Selection)

家畜化に伴い、動物はさまざまな形で身体的かつ形態的に変容をとげてきた。一般的に、その原因は人間によって意図的にもたらされてきたと考えられるが、人為選択の中には無自覚的なものも含まれるとする見解が一部の専門家たちの中から出てきている。つまり、選択された形質に人間が関与しているからといって、人間がそれを直接選んだとは限らないのである。例えば、胸のサイズが異常なまでに大きい七面鳥は人間の意図的選択と言えるが、動物を一定の空間内に閉じ込めることから生じる変容は人間の意図的選択とは言えないだろう。確かに、「閉じ込める」という行為自体には人間の意図が反映されている。しかし、そもそも私たちは動物の形態的・生理学的特質を変えることを目的に動

物を閉じ込めているわけではないので、閉じ込めることによる形質変化は無自覚的選択に分類されるのである。この点において、無自覚的選択は意図的な人為選択とは異なる。この区別に則り、動物行動学者の Edward Price は、人間活動の結果としての環境の変化によって形質が選ばれる人為選択を、自然選択の特別な形態と捉える⁶。

このような見方に立つと、家畜動物に見られる様々な形質は人間によって意図された（意識された）選択とは限らないことがわかる。また、家畜化の歴史を振り返ったとき、その大部分は動物を特定の空間内に閉じ込めるという形態を取っており、動物の生殖に私たちが干渉し始めたのはここ 300 年ほどのことである。このことから、家畜動物に見られる変容のほとんどは、閉じ込められた環境に動物が適応するために生じた変化であると考えられる。

(2)、共進化 (Coevolution)

家畜化を無自覚的選択に基づいて理解することを通して、異なる種同士が互いに進化しあう共進化という見方を展開する論者がいる。例えば、S. Budiansky は共進化の例として、キリンとシマウマの関係を挙げ、次のように説明している。彼らは大抵一緒に行動しているのだが、それはお互いの長所と短所をうまく補い合う関係にあるからなのだ⁷。シマウマは耳がよく聞こえるが、遠くを見ることができない。一方、キリンは聴力が弱いですが、遠くをよく見ることができる。したがって、この2種が一緒にいると、捕食者から互いの身を守りやすくなるのである。人間と家畜動物の間にも、シマウマとキリンに見られるような共進化の関係を見いだせるというのがパートナーシップモデルの発想である。

(3)、共生関係 (Symbiotic Relation)

共進化の考えはすなわち、自然選択を通して相互の種にとって利益となりうるような関係が構築されるという見方である。Budiansky は家畜化について、少なくとも異なる2つの種が相互利益のもとパートナーシップを築くシンバイオシスであると述べている⁸。T. O'Connor もまた、異なる2種間の関係が成り立つのは、両方の種にとってその関係が

⁶ Leach, "Selection and the Unforeseen Consequences of Domestication," p. 80.

⁷ Budiansky, *The Covenant of the Wild*, p. 54.

⁸ Ibid., p. 24.

利益になるからであり、片方だけが得するような関係が自然選択を通して形成されるとは考えにくい、と言っている⁹。

パートナーシップモデルは、相互利益を共有する共生関係を通して、その関係固有の義務・責任が生じるという主張を展開する。では、それはどのような義務や責任なのだろうか。手始めに、共生関係が壊れるとどのような倫理的問題が生じるのかを考えてみよう。例えば、Budiansky は、工場畜産が動物だけでなく、自然に対する暴虐でもあると主張する。家畜化を通して形成されるシンバイオシスは、動物によって選択された進化論的戦略であり、私たちはその戦略を尊重すべきだからである。「家畜動物に対する自然史的見方をとると、数千年前に彼らは家畜化されるほうが野生でいるよりも良いという進化論的選択をしたのである。したがって、私たち人間はこの取引を守る必要がある。」¹⁰

上記の主張を説明するのに最適なのは契約論的見方であろう。つまり、家畜動物は、野生の状態から家畜の状態へと移行する契約を私たち人間と交わしたのである。この見方に立つと、私たちの関係は契約が有効である限りにおいて倫理的に許容されることになる。「契約は、家畜動物の位置づけを単なる資源からパートナーへと昇華させ、私たちは彼らに対して義務を負うことになる」¹¹。したがって、この観点からすると、工場畜産は契約違反になるのである。

しかし、契約論的見方にはいくつか難点がある。まず、私たちは実際に動物と契約しているわけではない。もちろん、仮定した契約概念（仮説的契約概念）を用いて、次のように論じることが可能かもしれない。すなわち、動物が契約という概念を理解したならば、家畜化という契約を交わすだろう、という主張である。だが、仮にこの解釈を受け入れたとしても、家畜動物と人間の関係と、異種間の共生関係の間には徹底的な違いがある。それは、人間と動物における力関係が不均衡だという点である。家畜化を共生関係として理解する見方は、そもそも家畜化がどのようにして始まったのか——人間の利益を促進す

⁹ O'Connor, "Working at Relationships," pp. 152-3.

¹⁰ Budiansky, *The Covenant of the Wild*, p. 167.

¹¹ Lund et al., "The Ethical Contract as a Tool," p. 35.

るために動物を閉じ込め、家畜化した——という経緯を捉え損ねている。人間と動物がどちらも野生の状態からスタートし、相互利益を形成し、共生関係を取り結んだわけではないのである。さらに、人間と動物の間には能力において決定的な差が存在する。この点について、M. Zeder は次のように説明している。自然界における相互性は本質的に対称的であり、互いに依存する形で変容していくものである。しかし、人間は自分たちの行動レパートリーを自ら調整することができ、さらにはその知識を生殖に頼らない形で次世代につなげていくことができる¹²。その結果、人間は自らの利益のために、動物のさまざまな特質を操作する力を得るに至ったのである。しかも、それらの人為的操作は不可逆なものが多いので、動物は契約から手を引くことができない。

以上述べてきたことから、契約論に則ったパートナーシップモデルも、家畜動物との関係を十分に説明できないと結論づけられる。

第5節、脆弱性モデル (The Vulnerability Model)

それでは最後に、脆弱性モデルを検討していこう。自発性モデルとパートナーシップモデルはどちらも、恩恵や利益といった概念に則って責任概念を提示してきた。脆弱性モデルでは、関係の帰結に焦点を当てる。まずは、脆弱性に基づく責任概念を展開した論者である、Robert Goodin の議論を取り上げてみたい。

まず彼は、関係固有の義務や責任が「他者があなたに依存しており、特にあなたの行為と選択に対して脆弱であるという事実から生じる」と論じる¹³。例えば、誰かが川で溺れており、あなたが比較的簡単に助けられる場合、その人が助かるかどうかはあなたの行動にかかっている。この点でその人はあなたに対して脆弱な立場にあると言える。この事実から、あなたはその溺れている人を助ける義務が課されるのである。実際、もしその人が地球の裏側で溺れていた場合、あなたにはその人を助ける義務は生じない。あなたに対して脆弱であるわけではないからである。この点から、Goodin は脆弱性が関係的概念であると説明する。誰が誰に対してどのような点で脆弱なのかが問われるからである。

¹² Zeder, “The Domestication of Animals,” p. 163.

¹³ Goodin, *Protecting the Vulnerable*, p. 33.

ただし、Goodin は、ここでいう「誰が誰に対して脆弱なのか」という視点を、誰が脆弱性を引き起こしたのかという意味では使っていない。というのも、脆弱性がどのようにして生じたのかについては、脆弱性に基づく義務や責任を考える上で関連性がないと彼は明確に主張しているからである。したがって、他者が脆弱であることに対して私が責任を負う理由は、他ならぬ私がある他者を助けることができるという点からのみ生じるのである。しかし、この見方は直観に反しているように思われる。例えば、川で溺れている人が、私が原因で溺れているのだとしたら、私の責任は偶然通りかかった人よりも重大なものとなるだろう。つまり、脆弱性によって関係づけられた二者がどのような文脈・経緯を通してそうなったのかという点は、義務や責任概念にとって重要なものとなるべきなのである。

これに対し、Goodin は、因果的歴史に依拠しない脆弱性概念を次のように論じて擁護した。因果的歴史は責任を分配するという観点においてはまったく関連しないのである、と。例えば今、私の目の前で人が溺れているのが、悪意ある別の人によって突き落とされた結果だとしよう。しかし、その因果的事実と、今その人を助けられるのは私しかいないという事実からくる責任は関連し合わないのである。助けるべき責任主体は私であるという事実は変わらない。したがって、Goodin における脆弱性への責任は、他ならぬ私がある脆弱性に対して応答可能であるという点から生じるのである。別の言い方をすると、私の行為の影響下にあり、かつ私が応答可能である存在に対しては一定の責任が生じるのである。

それでは、Goodin の主張をもとに、家畜動物に対する私たちの固有の責任がどのように論じられるのかを考えてみよう。まず、家畜動物は、私たちの行為から直接的影響を受けることから、私たちに対して脆弱な存在であると言える。この見方にたつと、例えば第3節の恩恵モデルで取り上げたビーガンの例は解決するように思われる。恩恵を受けていようといなかろうと、家畜動物が私たちにとって脆弱な存在であり続ける限り、私たちには一定の責任が生じうるからである。しかし、ここで注意しなければならないのは、家畜動物が脆弱であることからくる責任は、家畜動物固有のものではないという点である。というのも、Goodin の立場ではその脆弱性がどのようにして作り出されたのかは問われ

ないからである。この意味において、Goodin が展開する関係アプローチは、自発性モデルやパートナーシップモデルに見られる関係概念とは異なっている。すなわち、自発性モデルやパートナーシップモデルでは、二者の間で形成される関係を基軸にして責任が生じるという議論を展開する。一方、Goodin の脆弱性モデルは、そのような関係の固有性は想定されていない。あくまでも私たちが取る行為に対して脆弱かどうか問われているからだ。つまり、固有の関係ではなく、行為の帰結に組み込まれるかどうかポイントとなるのである。

関係を行為の帰結に基づいて理解することで、Goodin の脆弱性モデルは自発性モデルとパートナーシップモデルがそれぞれ直面する問題を回避していると言える。家畜動物との適切な関係が何かを論じる必要がないからだ。とはいえ、この見方をとると、関係アプローチ本来の強みがなくなってしまう。Goodin の主張する脆弱性概念は、固有の関係から生じるものではなく、私たちが持つ一般的性質からくるものとして考えられるからだ。実際、Goodin も、重要なのは動物が道徳的考慮に値する性質(interests)を持っているかどうかであると述べている¹⁴。これはつまり、川で溺れている人や家畜動物が脆弱な存在として私たちの前に立ち現れるのは、結局のところどちらも生き物¹⁵であるという点からくると言える。生き続けるためのニーズが私たちが脆弱な存在たらしめているのである。しかし、このような捉え方をすると、性質アプローチとの区別がつきにくくなる。性質や能力とは異なるものとして打ち出されたはずの関係概念が、生き物全般が持つ脆弱性という一般的性質に還元されてしまうからだ。

以上の点を踏まえると、Goodin の脆弱性モデルは関係アプローチとしては不十分であると言えよう。家畜動物との固有な関係から責任を論じるためには、家畜動物の脆弱性が家畜化という文脈的關係の中から生じるのであり、動物あるいは生き物として私たちが持つ全般的な脆弱性とは異なるという点を示す必要がある。

¹⁴ Goodin, *Protecting the Vulnerable*, p. 180.

¹⁵ 功利主義であれば、溺れている人間と家畜動物に共通して見られる脆弱性は、生き物全般が持つ性質ではなく、快苦の感覚能力に置き換えられる。

結論

本稿では、性質アプローチとは異なるアプローチとして関係アプローチの可能性を、家畜動物に対する固有の責任のあり方を通して検討してきた。具体的には、自発性モデル、パートナーシップモデル、脆弱性モデルの3つを取り上げ、それぞれの立場が家畜動物への責任をどう論じうるかを考察した。自発性モデルとパートナーシップモデルは家畜動物に対する責任をそれぞれ恩恵、契約に基づくものとして提示するが、家畜動物との関係を適切に描くことができていないという問題を抱える。一方、Goodin の議論を中心にみてきた脆弱性モデルは、関係概念を、家畜動物との固有の結びつきとしてではなく、行為の帰結に含まれるかどうかという観点から規定する。そのため、自発性モデルやパートナーシップモデルが直面する問題——家畜動物との関係を適切に描くことができていない——は回避できる。しかし、代わりに関係アプローチ本来の意義が損なわれ、性質アプローチとの区別がつかなくなってしまうという問題を抱えることになる。

関係アプローチのさらなる検討に向けて、家畜動物の脆弱性を家畜化という固有の文脈から生じるものとして捉え直し、Goodin の脆弱性モデルとは異なる見方を示していくことが求められる。

文献表

- Budiansky, Stephen. *The Covenant of the Wild: Why Animals Chose Domestication*. New York: William Morrow, 1992.
- Cassidy, Rebecca & Molly Mullin. *Where the Wild Things Are Now: Domestication Reconsidered*. Oxford: Berg Publishers, 2007.
- Donaldson, Sue & Will Kymlicka. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Goodin, Robert E. *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- Korsgaard, Christine. "Two Distinctions in Goodness." *Philosophical Review* 92-2 (1983): 169-95.
- Leach, Helen M. "Selection and the Unforeseen Consequences of Domestication." In R. Cassidy & M. Mullin eds. *Where the Wild Things Are Now*, pp. 71-99.
- Lund, V., R. Anthony & H. Röcklinsberg. "The Ethical Contract as a Tool in Organic Animal Husbandry." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 17 (2004): 23-49.
- O'Connor, T. P. "Working at Relationships: Another Look at Domestication." *Antiquity* 71 (1997):

149-56.

Palmer, Clare. *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press, 2010.

Russell, Nerissa. "The Wild Side of Animal Domestication." *Society and Animals* 10-3 (2002): 285-302.

Zeder, Melinda A. "The Domestication of Animals." *Journal of Anthropological Research* 68-2 (2012): 161-90.

感情 (Emotion) からアプローチする動物倫理の可能性

——フェミニズム、徳倫理学の限界と展開¹

鬼頭葉子

序

動物倫理の主流として、P. シンガーのように功利主義、また T. リーガンのように権利論に依拠する理論がある。これらはともに、動物への「正義 (justice)」にかなった関わり方を求めるものだと考えられるが、倫理学の潮流においては、正義理論の普遍性・絶対性に対し、個別性や文脈依存性を重視する方向性も見て取れる。動物倫理においても、1990年代以降、フェミニズムの観点から動物へのケア倫理を提唱する立場がみられる。他にも徳倫理学をもとに動物への配慮を考察する立場も見受けられる。フェミニズム、また徳倫理学に依拠する動物倫理は、共感 (sympathy) やエンパシー (empathy)、共苦 (compassion) といった人間の感情 (feeling, emotion) の動きに注目する点に共通する特徴がある。これらの「感情」には、どのような倫理学上の展望が見込めるだろうか。

本研究では、フェミニズムおよび徳倫理学を背景とする動物倫理の強みと弱点についてまとめつつ、「感情」から捉える動物倫理の展開可能性を探る。

第1節 フェミニズムに基づく動物倫理

第1項 ケアの倫理と共感——動物福祉論および動物権利論への批判

発達心理学者 C. ギリガンが、「ケアの倫理」を提唱し、正義理論とは異なる筋道を示したのが1980年代である。周知のようにギリガンの心理実験によれば、女兒は絶対的に正しい一つの答えに向かうよりも、相手との関係性やその都度の文脈において、多様で柔軟な配慮 (ケア) をしようと試みる。また N. ノディングスも、倫理的行為の主要な指針は諸原理や規則であるという従来の立場を批判し、あらゆる倫理的判断は「普遍化可能

¹ 本稿は、第70回日本倫理学会 (2019年) ワークショップ「動物倫理の可能性」において発表した内容に加筆・修正を行ったものである。

性 (universalizability)」を持たねばならないという言説を退けている²。ノディングスも「ケアの倫理」の提唱者として知られるが、ケアの倫理では、道德の原理原則や個別の行為の正しさを追究することに主眼はなく、いかにして他の人々と道德的に関わるかが重要な関心事となる。ノディングスによれば、「他者の現実 (reality) を私たちにとっての一つの可能性とみなすとき、私たちは耐え難い苦しみを取り除いたり、ニーズを満たしたり、夢を叶えたりするために、行為しなければならない」³。そして「ケアする」という行為の本質は、誰かについて心配や気遣いをする「専心没頭 (engrossment)」の状態にあることを指しているという。

このようなノディングスの「ケアの倫理」は、主に教育や養育における人間関係に限定されており、彼女は「専心没頭」の状態であるケアが、動物に対しても当てはまるかどうかという点に関して積極的ではない。特に動物と関係を持つことを選び取っていない人には、動物全般に対するケアや責務は発生しないことになる⁴。動物を飼うことを決めた人は、その時点でその動物と助け合う関係を成立させる可能性を人間の側から作り出している。だから、もしその動物に権利があるとすれば、人間が確立した関係性において、一定の権利を授けたからだとしてノディングスは主張する。この見解においては、動物は受動的に人間が与えた関係性の中に取り込まれるに過ぎず、動物の側からの関わりや、人間と動物との不可避な関係性は想定されていない。

しかし 1990 年代には、フェミニズムに依拠する思想家達が、「ケアの倫理」を動物倫理に適用しようと試みている。これらは feminist ethic of care (フェミニストのケア倫理) と呼ばれ、動物を、それぞれ感情 (feeling) を持つ個別の存在として捉え、それゆえ人間は彼らに対し道德的義務を有すると考える立場である⁵。これを中心に担った思想家として、キャロル・J・アダムス、グレッタ・ガード、ジョセフィン・ドノヴァンらが挙げられる。さらにフェミニストのケア倫理で重要となる要素は、attention (注目・配慮) である。ア

² Noddings, *Caring*, p. 5.

³ Ibid., p. 14.

⁴ Ibid., pp. 155-7.

⁵ Donovan & Adams, eds. *The Feminist Care Tradition*, pp. 2-3.

ダムスとドノヴァンによれば、フェミニストのケア倫理が、動物福祉論のアプローチ (animal welfare approach) と異なる点は、動物の苦しみを生み出している政治的・経済的システムに注意 (attention)を向け、そのシステムを動物が苦しむ元凶として捉える点である⁶。この意味で、ケアの倫理は単なる個人的なものではなく、政治的・社会的なものであることが主張される。特にアダムスの『肉食という性の政治学』によれば、肉食に代表される動物搾取をやめることは、男女が共に生きる社会、また人間と動物も共生する社会の新たな地平を拓くという⁷。またドノヴァンによれば、L. コールバーグと C. ギリガンの発達心理学研究で挙げられた事例「ハインツのジレンマ⁸」も、ケアの倫理から見れば、個人の権利や所有の問題ではなく、ヘルスケアシステムの不備を指摘する、社会的・政治的な課題となる⁹。

またフェミニストのケア倫理の特徴として、動物権利論 (animal rights theory) の前提を疑問視する点も挙げられる。その主張によれば、動物権利論は、①動物を人間同様に独立した行為主体 (independent agents) と捉える点、②動物を人間と類似するもの (similarity) とみなし、両者の差異を無視する点、これらが難点であるという¹⁰。動物を人間同様の行為主体とみなす①の視点は、不可避に②の視点の問題に行き着く。動物を人間と似たものと捉える見方は、動物独自の現実や問題状況に目を向けないことにつながる。C. マッキノンによれば、動物に人間同様の権利を付与するアプローチは、動物を彼ら自身の観点でとらえることに失敗しており、動物の問題の解決は、例えば同じく搾取されている女性の問題を解決することと同じではなく、彼ら自身のものでなければならない¹¹。

⁶ Ibid., p. 3.

⁷ Adams, *The Sexual Politics of Meat*.

⁸ 「ハインツのジレンマ」は、以下のようなストーリーを子どもに聞かせ、ハインツのなすべき行動とは何か、彼らに回答させたものである。ハインツは、病気に苦しむ妻を救う薬を求めているが、薬は高すぎて買えない。思い余ったハインツは薬屋に忍び込み、薬を盗んだ。コールバーグとギリガンの分析によれば、男児の多くがハインツは盗むべきだったと回答するが、女児の多くは薬屋と交渉することや、医療保険の必要性などに注目するという差異が確認できたという。

⁹ Donovan, "Attention to Suffering," p. 188.

¹⁰ Donovan & C. J. Adams, *The Feminist Care Tradition*, p. 5.

¹¹ MacKinnon, "Of Mice and Men," p. 270.

以上のような内容が、フェミニストのケア倫理による動物福祉論および動物権利論への批判的主張にあたる。さらにフェミニストのケア倫理は、2000年代に引き継がれ展開している。初期段階ではフェミニストのケア倫理は、先述のように政治的・社会的な搾取という文脈に立つ点とその最大の特徴であったが、次第に「共感 (sympathy)」のようなエモーショナルな要素が注目されるようになってきた。ただ「共感 (sympathy)」は、単なる感情ではない。L. グルーエンは「繋がりあう思いやり (entangled empathy)」という概念を提唱し、それを「相手が福利を得るように注意を払うケア的認知の型 (a type of caring perception focused on attending to another's experience of wellbeing)」と定義している¹²。人間は、自らを取り巻く世界を認知し把握するが、そこで他者がどのように世界を認知しているかを分かち合うプロセスを通ることによって、自らの認知の内容そのものを変化させることができる¹³。他者が認知しているものを知ろうと関わる (care) 営みを通して、我々は、自分が認知していた世界が今までとは異なってみえてくる経験をすることがある。グルーエンは自分と動物との差異、あるいは個別の動物同士の差異に注意を向けることこそケアの本質であると指摘する。ここで「ケア」の概念は、関係性を持つ個別の対象をいかに遇すべきか、個々の相手を正しく理解しようとする姿勢において考慮する、知的かつ情動的な営みと捉えられる。彼女の思索は、個体及び種ごとの差異に注目し、ケアの概念を深化させた点に特徴がある。このような感情の概念を取り入れたケアの倫理は、身近な対象から配慮していこうとする行為の出発点としてよく機能する点に強みがあると思われる。

しかしこのような動物に対するケアの倫理の有効性については、さらなる考察が必要である。例えばケアの倫理で、コンパニオンアニマルのような身近な動物は配慮できても、野生動物や、人間にとって「有害」とみなされるような動物への配慮は難しいという批判もできるだろう。G. クレメントは、動物に対して、正義の倫理 (ethic of justice) よりケアの倫理 (ethic of care) が有効だというフェミニストの主張について検証を加えてい

¹² Gruen, *Entangled Empathy*, p. 3.

¹³ *Ibid.*, p. 75.

る¹⁴。ドノヴァンとアダムスによれば、以下の4点から、正義の倫理よりケアの倫理が動物への道徳的配慮において有効であると主張される¹⁵。正義の倫理は、①自己以外の行為者から守られるべきテリトリーや所有物を有する、理性的かつ自律的で独立した行為者を想定する。②他者からの支援を必要としない、平等で自律的な行為者を想定する。③感情に依拠した主張を抑制する理性的なアプローチをとる。④道徳の普遍的ルールに焦点を当てるため抽象的である。これら4点により、正義の倫理は、動物への配慮で重要な役割を果たすと思われる感情 (feeling) を軽視し、与えられた状況の個別性に焦点を置いた文脈的アプローチができない点に課題がある。しかしクレメントによれば他者から守られるべきテリトリーを持つことや他者からの支援を必要としない独立した主体であることは、野生動物には当てはまってしまふ。そうすると野生動物 (wild animals) には正義の倫理、家畜動物 (domestic animals) にはケアの倫理という二分法もあり得るかもしれない。しかしクレメントの結論によれば、正義／ケア、政治／個人、自然／人間、野生動物／家畜動物などの二分法は適切ではなく、両者は「共にはたらくもの (as working together)」と捉えられるべきである。人間と自然が相互に関係していること、また人間も自然の一部であることを考慮すれば、人間が自然 (野生動物) を、単に無縁なものとして不干渉のままにとどめておくことはできない。したがって野生動物にもケアの倫理が適用されるべきである。正義の倫理とケアの倫理が分けられるものではないことは、近年の思想状況に鑑みても、適切な理解だと思われる。しかし筆者は、文脈依存적であるというフェミニストのケア倫理における長所が、かえって欠点や限界になりうるという問題提起を以下で行いたいと考える。

第2項 フェミニズムに基づく動物倫理の限界

フェミニズム理論と動物倫理との親和性の背景には、エコフェミニズム思想が介在すると思われる。「エコフェミニズム」は、1970年代に登場してきた思想およびムーブメン

¹⁴ Clement, "The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals," pp. 302-03.

¹⁵ Donovan & Adams, eds., *Beyond Animal Rights*, p. 14.

トである¹⁶。エコフェミニズムの主要な理論家である C. マーチャントは、自身の立場を「ラディカル・エコロジー」と呼び、自身の立場が人間以外の動物や植物など自然環境との関係性を捉えなおし、人間の自然に対する責任や倫理を厳しく問う立場であることを強調している¹⁷。マーチャントは、男性を中心に推進されてきた資本主義・開発主義が、自然および女性を奴隷状態に貶め、搾取し支配していると分析する。1970-80年代に世界的な環境危機が叫ばれる中、マーチャントは、自然も女性も男性原理の支配から解放されることが必要と主張し、公正で持続可能な社会形成をめざす理論と実践方法を提唱した。1990年代、欧米におけるエコフェミニズムは、実践や運動として、また哲学的・理論的アプローチとして世に隆盛した。マーチャントをはじめ、先述したアダムス、ドノヴァン、ガード、マーティ・キールらもエコフェミニズムの旗手である。エコフェミニズムの特徴は、人間に動物を支配する特権が発生しないという論拠を、人間も動物も自然の一部であるという認識においた点である¹⁸。この点、エコフェミニズムのロジックにおいて主張される動物との連帯は、女性と同じく搾取されているからという理由のみに由来するものではなく、そもそも自然／人間／動植物には切り離せない紐帯があることが前提されている。したがって単なるフェミニズムではなく、エコフェミニズムの視点がなければ、動物への配慮義務は成立しないことになる。この特徴は、フェミニズムが必ずしも動物との共闘に結び付かない事例からも見て取ることができる。

実際に日本のフェミニズム思想の状況では、欧米のようなエコフェミニズムも動物倫理も極めて影が薄く、女性と動物が支配原理に対して連帯するものとして捉えられてはいない。この事態は、日本のフェミニズム思潮において、エコロジー思想あるいはエコフェミニズムが導入された経緯に起因するように思われる¹⁹。横山道史によれば、日本でエコフェミニズムが提唱された際、その内容をめぐってフェミニズムの側からの批判、いわゆる「エコフェミ論争」が巻き起こった（1985年）。この時提唱されたエコフェミニズム

¹⁶ Adams & Gruen, eds. *Ecofeminism*, pp. 9-10.

¹⁷ Merchant, *Radical Ecology*.

¹⁸ Adams & Gruen, eds., *Ecofeminism*, pp. 24-5.

¹⁹ 横山道史、「日本におけるフェミニズムとエコロジーの不幸な遭遇と離別」。

は、欧米で隆盛したものとは異なり、自然に近い女性の原初的な力といった神話的要素や、前近代的・非西洋的要素を讃美する内容を強く持っていた。こういった特徴は、母性主義や女性原理への復古主義と捉えられ、他のフェミニズムの論客からの批判を受ける対象となったのである。また1980年代当時、バブル景気を迎えた日本の社会状況においては、未だ経済成長が期待されたため、欧米のエコフェミニズムの中心軸であった、資本主義や開発主義への批判や、環境持続性の取り組みは根付くことがなかった。もちろん、欧米のエコフェミニズムが提示していた課題、環境問題や労働問題が、当時の日本で存在していなかったわけではない。

このような日本におけるフェミニズム思想の受容史は、フェミニズムが文化背景や社会状況によって、独自の発展に至る柔軟性と同時に、思想的な脆さも持ち合わせていることを示している。フェミニズム思想で支持されるケアの倫理は、一般的に妥当する行為規範や権利主体への義務といった普遍主義を批判し、具体的・個別的な相手との関係性においてなすべき行為を見出そうとする。フェミニズム思想の立場では、男性中心の思想史において伝統的に追及されてきたとされる、いかなる場所や文化においても妥当するような絶対的な原理は批判の対象となり、特定の状況を考慮して文脈化 (contextualization) していく手法が採用された。普遍主義を批判する文化一文脈主義は、フェミニズムの長所や展開可能性であると同時に、短所にもなると考えられる。時と場所によって如何様にも変化でき、またその変化が許容されるとしたら、エコフェミニズムの受容の事例のように、フェミニズム思想は別様に展開することもできると同時に、どの方向へ進んでいくかを曖昧にしたまま、思想の一貫性が保てないという状況にも至りうるだろう。

動物権利論を提唱したリーガンは、フェミニストのケア倫理に関して、ケアとシンパシーの個人的経験を普遍化することに失敗している点を批判している²⁰。しかし筆者は、フェミニストのケア倫理を動物倫理として導入することについて、リーガンが指摘するような「普遍化可能性」の不在や個別性が問題の本質なのではなく、フェミニストのケア倫理では「動物への配慮」や動物との連帯といった主要な要素も、文化依存的に捨象されて

²⁰ Regan, *The Thee Generation*, pp. 95-6.

しまう可能性がある（すなわち文化によっては「動物への配慮」が考慮されない「フェミニストのケア倫理」というものがありうる）のではないかという点である。動物倫理との関係においても、欧米では密接な連関があった一方、日本のフェミニズム思想および「エコフェミニズム」は、動物倫理の理論構築には寄与しなかったことが好例だが、フェミニズムと動物への配慮の結びつきには、必然性があるとはいえない。その点で、フェミニズム思想に基づく動物の声の代弁は、特に日本のフェミニズム思想の状況においては、共有可能性や必然性という要素で疑問が残るのである。

第2節 徳倫理学に基づく動物倫理

第1項 徳倫理学の可能性

しかし筆者はここで権利論に立ち戻るべきとの見解をとらない。さらに注目したいのは徳倫理学の観点である。D. ドンブロウスキは、動物への配慮を考える二つの主流である権利論と功利主義の限界を指摘しつつ、近年の動物倫理で用いられるようになった徳倫理学のアプローチを評価している。例えば道徳的行為としての肉食という事例について、功利主義の問題点が指摘される。ドンブロウスキによれば、功利主義においては以下の三段論法で肉食が制限されることがある。すなわち、①工場畜産による肉の生産は動物に苦しみを与える。②人間は肉を食べなくても健康に生きられる。③よって動物の肉を食べない方がよいというロジックである²¹。功利主義で成立しうるこのような言説は、果たして動物に対する道徳的態度の表明であるといえるだろうか。この言説のみでは、特定のコミュニティに属する個々人の立場から、動物との関係性そのものがどのようにあるべきかという問題を考えるには十分でない。このような問題を考慮するにあたっては、共同体において目指すべき美德に注目する徳倫理学の観点が必要になってくる。

徳倫理学において動物倫理を考察する論者としては、R. ハーストハウスらの著作がある。ハーストハウスは慈悲 (compassion) の語に注目し、美德のある人は動物に対しても compassionate であり、そのような人は動物に対して残酷にふるまうことはないという観

²¹ Dombrowski, “The Argument from Marginal Cases,” p. 155.

点から動物倫理を取り上げている²²。慈悲 (compassion) という概念の導入は重要なポイントで、動物に関する徳倫理においては、R. スクルートンに対するハーストハウスの批判が有名である。スクルートンはキツネ狩りには「勇気」という美德が関連することを主張するが、ハーストハウスはそこには「残酷さ」という悪徳があり、同一の行為において美德と悪徳とが共存することはできないと述べている²³。M. ローランズは、「道徳的美徳 (moral virtue)」と道徳的価値を追求しない「実行的美德 (executive virtue)」を区別することを提唱している²⁴。勇気は実行的美德であり、慈悲は共同体において目指される道徳的価値である。ローランズによれば、リーガンにおける「権利」が「切り札」の役割を果たすように、徳倫理学における道徳的価値も「切り札」として機能するという。筆者は、特定の共同体のなかで動物への道徳的配慮が共有されうること、目指すべき目標が示されるという点で、徳倫理学には強みがあると考ええる。

第2項 徳倫理学の限界

とはいえ、徳倫理学にも固有の弱点があると思われる。徳倫理学の内側からは、M. スロートによる批判がある。スロート自身は動物への配慮義務について言及しているわけではないが、徳倫理学への批判および動物倫理の新たな可能性としてみるべきものがあると思われる。スロートによれば、ある行為が正しいかどうかは、行為者の内的特質（動機、傾向性、徳性など）の評価に依存する。行為の正しさは、行為者の内的状態についての評価から切り離すことはできず、行為者の動機が普遍的な善意 (universal benevolence) により近いものであればあるほど、その行為は正しいとみなされる²⁵。逆にその行為の動機が、悪意ある不十分なものであれば、その行為は正しくない。

このようなスロートによる道徳的判断の基準は、ハーストハウスに代表される、アリストテレス主義的な徳倫理学に対する批判として提唱されたものである。ハーストハウス

²² Hursthouse, *Ethics, Humans and Other Animals*, p. 163.

²³ Ibid., p. 161.

²⁴ Rowlands, *Animal Rights*, p. 111.

²⁵ Slote, *Morals from Motives*, p. 115.

は正しい行為の基準について、以下のように規定する。ハーストハウスによれば、行為者がある状況において、有徳な行為者がその性格特性に即して行為するようにふるまうのであれば、その行為は正しいとみなされる²⁶。ここには、行為の正しさが特定の状況においてそれがふさわしいものであるかどうか依存し、「有徳な行為者」は状況においてどう行動するのが正しいかをよく理解している人である、といったアリストテレスの徳についての理解が想定されている。しかしスロートによれば、このような徳倫理は、「有徳な行為者であればこのようにふるまうだろう」という想定のもと、「有徳な行為者」そのものを行為の正しさの基準としてしまい、行為者の内面に着目できていない²⁷。アリストテレスは、美德のない人が、他者に命令されて善い行いや有徳な行為をなすケースも認めている。よってスロートは、「有徳な人が行為するのだからその行為は正しい」という理解をとらず、美德を構成するものはいったい何かを問うべきだとしている²⁸。

スロートによれば、美德を構成するものは、行為者が持つエンパシー (empathy) であり、行為者の内面の動機にエンパシーがあるかどうか道徳的行為の評価基準となる。スロートのいうエンパシーとは、他のだれかが痛がっているところを見たときのように、他者の気持ちを（意図的でなく）自らのうちに抱き、自身が痛みを感じることであり²⁹。類似する概念「シンパシー (sympathy)」が、痛みを覚えている他者のために感情を動かすことを指すのに対し、エンパシーは痛みを自らのうちに感じることでとされる³⁰。スロートは、エンパシー概念を道徳的動機にとって不可欠とみなし、行為者基底的な道徳的判断の基準と定めている³¹。スロートによれば、このエンパシーは誰にでも備わっており、共同体において成長しうるものと捉えられている。エンパシーの原型としてスロートが挙げるのは、乳児が他の子どもの泣き声に反応して連鎖的に泣き出すケースである。このようにエンパシーの成長可能性やその方向性を共同体において期することができる点は、エン

²⁶ 加藤／児玉編、『徳倫理学基本論文集』、257頁。Hursthouse, *On Virtue Ethics*, p. 28.

²⁷ Slote, *Morals from Motives*, p. 5.

²⁸ Ibid., p. 6.

²⁹ Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, p. 13.

³⁰ Slote, *Moral Sentimentalism*, p. 15.

³¹ Ibid., p. 125.

パシーのような感情という要素を取り入れた徳倫理学の展開可能性であると考えられる。

第3節 まとめ——「感情」への再評価と動物倫理の可能性

倫理学・哲学の系譜において、ヒュームやアダム・スミスに代表される、理性よりもむしろ人間の感情に道德の原理を見出そうとする感情主義 (sentimentalism) の潮流があった。ヒュームの『道德原理研究』によれば、理性は道德的是認あるいは非難を我々に指示する上で十分ではなく、道德の起源は感情である³²。ヒュームは、他者への道德や公德心の形成過程において、来世の安寧を約束するような従来の摂理信仰を代替する道德的原理として、「共感 (sympathy)」の概念を導入する試みを行っている。共感とは、今現在において経験可能な感情に基づく道德形成を可能にする概念である³³。

理性概念に基づく権利論や功利主義を超え、動物倫理における新たな展開を見出しうるものとして、共感や感情の導入・ケアの倫理・徳倫理における共同体主義の要素を考慮すべきではないかと筆者は提言したい。共感や感情を取り入れることは、「共感できる動物のみを配慮するのか」といった議論を呼ぶかもしれない。しかしケア的態度は、可能なところ、身近なところからまず始めることに意義がある。さらにケアの倫理は、特定の誰かに対する狭い関心に限定されるようにも思われるが、初期の提唱者であるノディングスも、近年はケアの倫理が社会全体への広がりを持つこと、政治的なものと個人的なものが分けられないことを主張している。「ハインツのジレンマ」の事例であったように、ケアの倫理はヘルスケア制度の不在といった社会状況が抱える問題へも目を向ける。それはケアの倫理そのものが、所有や権利の問題のみにとどまらない、社会的な不正義や政治的課題への取り組み、また社会的連帯への促しといった要素を構造的に含んでいるからであり、その点においてケアの倫理は、動物倫理の政治的実効性も内包していると考えられる。

またスロートがいうように、道德的な行為には感情や共感が伴う。スロートは非道德的

³² Hume. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, pp. 83-4.

³³ スロートによれば、ヒュームが用いる sympathy の語は、スロートが用いる empathy の意味と同義であるという。Slote, *Moral Sentimentalism*, p. 15.

な態度が、非情 (heartless) だが非合理的 (irrational) ではない場合があることを指摘している³⁴。合理的・理性的な権利論や功利主義が、単なる規範となってしまったとき、動物への共感や感情に基づいて、彼らのニーズを反映した適切なふるまいをすることが疎かになってしまう可能性もある。動物への配慮の「道徳性」という観点から見れば、共感や感情を無視することは不適切であろう。理性のみに依拠しない道徳的配慮という想定は、思想史の発展においても、また実効性という点においても、今後考察する価値のある課題だと思われる。

文献表

- Adams, Carol J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Adams, Carol J. & Lori Gruen, eds. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Clement, Grace. “The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals.” In Donovan & Adams, eds., *The Feminist Care Tradition*, pp. 301-15.
- Dombrowski, Daniel. “The Argument from Marginal Cases: A Philosophical and Theological Defense.” In Grumett & Muers, eds., *Eating and Believing*, p. 155-67.
- Donovan, Josephine. “Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals.” In Donovan & Adams, eds., *The Feminist Care Tradition*, pp. 174-97.
- Donovan, Josephine & Carol J. Adams, eds. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996.
- , eds. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Gruen, Lori. *Entangled Empathy*. Brooklyn NY: Lantern Books, 2015.
- Grumett, David & Rachel Muers, eds. *Eating and Believing. Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*. London: T&T Clark, 2008.
- Hume, David, edited by Tom L. Beauchamp. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals: A Critical Edition*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

³⁴ Slote, *Moral Sentimentalism*, p. 139. スロートは、規範的道徳と政治的課題のすべての範囲にわたって、エンパシーから始まるケアの倫理によるアプローチが理にかなっていることを、その著作で一貫して示そうと試みている。Cf. 鬼頭葉子「個人から社会へ」。

- Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . *Ethics, Humans and Other Animals*. London: Routledge, 2000.
- MacKinnon, Catharine. “Of Mice and Men: A Fragment on Animal Rights.” In Sunstein & Nussbaum, eds., *Animal Rights*, pp. 263-76.
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge, 1992.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Regan, Tom. *The Thee Generation: Reflections on the Coming Revolution*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- Rowlands, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, 2nd ed. London: Palgrave Macmillan, 2009.
- Slote, Michael. *Morals from Motives*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- . *The Ethics of Care and Empathy*. London: Routledge, 2007.
- . *Moral Sentimentalism*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Sunstein, Cass R. & Martha C. Nussbaum, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Direction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- 加藤尚武／児玉聡編・監訳、『徳倫理学基本論文集』、勁草書房、2015年。
- 鬼頭葉子、「個人から社会へ——M. スロートにおける共感と社会正義の関わり」、『長野工業高等専門学校紀要』第53号（2019年）、1～7頁。
- 横山道史、「日本におけるフェミニズムとエコロジーの不幸な遭遇と離別—フェミニズムとエコロジーの結節点に関する一考察—」、『技術マネジメント研究』（横浜国立大学技術マネジメント研究学会）第6号（2007年）、21～33頁。

Reverence for Life: What Does It Mean?¹

Kozi Asano

Introduction

Here is a simple argument for animal rights. In so far as you can feel pain and pleasure, you would not want to be beaten or kicked or cut or injured or killed. Neither would you want to be confined. If so, you should not do any of those harmful actions to any other being, like you, that can feel pain and pleasure and would not want to be harmed in any of those ways. Specifically speaking, you have the rights to life, physical integrity and freedom. That is to say, you have the rights not to be killed, not to be injured and not to be deprived of freedom of action. Equally any other beings like you have the same rights to life, physical integrity and freedom.

As a matter of fact, that is the kind of reasoning that underlies the first Buddhist precept not to harm animals (不殺生). The Buddhist precept is based on the commonality between you and any other beings that can feel pain and pleasure. Contemporary animal rights theorists such as Peter Singer, Tom Regan and Gary Francione begin their arguments typically with the fact of human rights.² That is to say, they begin with the acknowledgement that every human being has basic human rights.

Certainly, there are various human rights. Some are just conventional; they are rights which some people happen to have by some kind of agreement. They are not basic human rights, however. Basic human rights are natural, not conventional.

Again, there are various basic human rights as you can see in the Universal Declaration of Human Rights of 1948. However, the most fundamental human rights among them are the rights to life, physical integrity and freedom of action. They are so fundamental that any political power

¹ This paper was presented at the 6th Sino-Japanese Philosophy Forum, which was held at Sun Yat-Sen University, Guangzhou, China on Sep. 21-22, 2019.

² Singer is a two-level utilitarian. Thus, he is quite willing to acknowledge most of the ordinary moral rules, including basic human rights.

that does not respect them cannot claim legitimacy. They are also solid in the sense that they are agreed upon by everybody including those who are skeptical about other basic human rights. Anyway, it is these fundamental human rights that contemporary animal rights theorists focus upon.

Thus, everybody has the rights to life, physical integrity and freedom of action. So, it does not matter whether somebody is male or female, wealthy or poor, white or yellow, Arian or Jewish, free or unfree, straight or LGBT. Everyone has them, including babies, children, people with intellectual disabilities, and people with dementia. Now what makes everybody a holder of the fundamental human rights? It is neither language ability nor rationality. Some people cannot speak and others are not rational; yet they have the fundamental rights. Rather it is the ability to feel pain and pleasure, that is sentiency. If so, any beings that have the ability to feel pain and pleasure are equally entitled to the same fundamental rights. If you grant those rights to one species of sentient beings and not to another species, it is speciesism. Hence logical consistency requires fundamental human rights to be extended to other animals.

The above argument for animal rights are not only simple and straightforward, but also convincing. Then why do most people eat meat in Japan? We cannot eat meat without killing animals first.³ Why do most people eat meat in China? I think that most people in Japan eat meat because they do not confront animal suffering. In other words, they do not take animal rights seriously. They just don't think but eat meat as a matter of custom. They grew up while being given meat for food. They have never examined whether or not it is morally right to eat meat.

By the way, this situation seems strange. Certainly, Japanese people consumed 4.1 million tons of meat in 2017, that is 32.7 kg per person. But 140 years ago Japan's consumption of beef in 1877 is estimated to be 3,319 tons, which is 0.092 kg per person. Since there are no statistics of meat for other animals in those days, apparently there was no meat industry dealing with pig, horse, goat, sheep or chicken. We can presume that Japan's consumption of pork, chicken etc. was negligible. So, most people did not eat meat in Japan in 1877, and only a small number of

³ There may be exceptions. For example, we can eat plant-based meat without killing animals; and perhaps we may be able to eat cultured meat although the first cells have to be taken from live animals.

people ate a small amount of beef. If you go back in history, Japanese Government officially prohibited meat eating from 675 till 1871. Although the decree does not seem to have been strict, it encouraged a culture against meat eating. So, we can presume that Japanese people ate very little meat before the modern age.

The above history tells us that the present habit of eating meat is not a permanent given but that it is culturally variable. Today's people eat meat because they have grown up in a meat-eating culture. If that is the case, it may be difficult to change people with rational arguments. People need to have developed an appropriate sensibility before they are willing to listen to arguments that would force them to change their life. Thus, we need to change our society and its culture. How? One thing we can do is education of children.

1. Education of Reverence for Life

From this perspective, it is promising to find reverence for life much discussed and practiced at elementary and middle schools in Japan. For example, Japanese Ministry of Education includes the dignity (尊厳) of life as a value to be taught in the curriculum guidelines of moral education. In Japanese various expressions are used for this concept. Reverence (畏敬) for life is one among them. Other expressions are for example respect (尊重) for life, value (価値) of life and irreplaceable life. I use reverence for life as it is an expression which goes back to Albert Schweitzer. It also has a merit of carrying a religious connotation because Education Ministry's guidelines explain life as something beyond human power and something to be revered.

I am not particularly concerned with Schweitzer's thought. However, he provides us with a good starting point. According to Schweitzer, reverence for life is the moral principle that "good consists in maintaining, assisting and enhancing life, and to destroy, to harm or to hinder life is evil."⁴ Thus life is the origin of values because it is valuable in itself. Now in Japanese Education Ministry's guidelines, children are expected to understand, first in their own case, that life is

⁴ Schweitzer, *Civilization and Ethics*, p. xviii.

wonderful and valuable. At the next stage, they are supposed to understand that others' life, especially other animals' and plants' life, is also wonderful and valuable. How would they understand it when most children are city-dwellers who have little contact with nature? One commonly employed method is to keep animals and grow plants at school. Through taking care of animals and plants, children experience the growth of animals and plants, empathizing with them. Thus they acquire such virtues as compassion and benevolence. What do you think of such an education? Such a virtue education is wonderful and so promising, isn't it?

There was a case of keeping an animal at school, which provoked a controversy some years ago. A class of children kept a pig at an elementary school north of Osaka (cf. Kuroda). Fourth-graders decided to keep a pig, got a small male pig and named him "P-chan." They took care of P-chan day in, day out and raised him for more than two years. Toward the graduation they discussed what to do with P-chan after they leave the school. Actually, it was the original plan to slaughter and eat P-chan, but apparently they hesitated. That is why they debated whether to slaughter P-chan or not. In the end they gave P-chan to a slaughter house after they graduated from the elementary school, but they did not eat him. What do you think of such an educational practice?

Is it good to raise a pig at school and kill it for food? Is it a good education? What does such an education teach children? The dominant view is that it is good; it can teach children both life and death. Through taking care of a pig, children acquire such virtues as compassion and benevolence, which make them tend to maintain, assist and enhance life. At the same time, they learn a lesson that we have to sacrifice life in order to live. By contrast, according to the opposite view, killing a pig is inconsistent with compassion and benevolence which children have cultivated in themselves. So, it is good to keep a pig but it is not good to kill it.

2. What Is Life?

Both the dominant view and the opposite view agree that it is good to keep a pig at school. They differ in whether it is good to kill the pig. It is good to cultivate such virtues as compassion

and benevolence in children. Children will grow into kind and humane persons.

The opposite view is represented by the animal rights theory. According to this theory, just as we humans have rights to life, physical integrity and freedom of action, other animals have the same rights. So just as we have to be compassionate, benevolent, kind and humane to other people, we have to be so to other animals, too. If we can be compassionate, benevolent, kind and humane to other animals, *a fortiori* we can be so to other people. Hence it is wrong to kill P-chan. If we kill P-chan, children will get confused. They will not understand whether it is good to be compassionate and benevolent.

Then what is the logic of the dominant view? What can children learn from killing P-chan? They can learn a lesson that we have to sacrifice life in order to live. Certainly, compassion and benevolence are one aspect of life, but another aspect of life is that life can live only by sacrificing other life. So, we have to respect not only other life but also our own life. Thus, we are justified in killing P-chan in order to respect our own life. How do compassion and benevolence work when we kill P-chan? Needless to say, other life is valuable; yet it has to be sacrificed for our own life. Compassion and benevolence tend to generate a sense of regret in ourselves and a sense of gratitude to other life that has to be sacrificed for our own life. That is a moral education which the dominant view envisions.

The distinctive feature of the dominant view is that it does not make a distinction between animals and plants. Every form of life is valuable. Nevertheless we have to sacrifice life in order to live. So, it does not matter whether the sacrificed life is animal or plant.

Killing P-chan contradicts compassion and benevolence. When the dominant view justifies killing P-chan, it seems to endorse the law of the jungle. For we are justified in killing other animals in order to maintain, assist and enhance our own life. Probably other animals follow the law of the jungle. Every life has to sacrifice other life in order to maintain, assist and enhance its own life. So, we do the same.

As I have already stated, the dominant view does not distinguish animals and plants. According to this view, life means life in general. That is why this view can boldly claim that life

has to sacrifice other life in order to live. Even plants compete with other plants for sunlight.

However, life in a narrow sense can mean emotional life or sentient life. For emotional or sentient life has a distinctive significance from a moral point of view. For example, we cut our hair and nails. When we do so, we do not hesitate even though our hair and nails are alive. The reason is that they do not feel anything. Of course sometimes we clumsily injure our scalp and fingers while cutting our hair and nails. Then we feel pain but hair and nails don't. Again, when people become brain dead, we can use their organs for transplant and consequently kill them. In other words, we no longer regard them as holders of fundamental human rights. Why? Because they feel nothing and they have no consciousness. It is indicated by the flatness of their brain waves.

I am not saying that we can do anything to brain dead people. Even a corpse demands a certain respect. We have to treat corpses respectfully. Plants, too, require a respectful treatment. We have to treat plants respectfully if we are to pay due respect to their value. However, that is quite different from the kind of moral consideration demanded of us by animals. Animals can feel pain and suffer. That is how they are different from plants. Thus they have a morally considerable life. That is why life means animals in a morally important sense.

3. Reverence for Life in the Moral Sense

In the above, we saw that life can have two meanings. First, it means life in general. We can call this "cosmic meaning" because life in this sense has a value from a cosmic point of view. The value of life in general requires a certain frame of mind (reverence for life), but does not really restrict our behavior.⁵ Second, life means emotional or sentient life. We can call this "moral meaning" because this form of life has a moral value, which requires certain actions and inactions of us.

⁵ Actually, there are two ways of thinking when we do not distinguish animals from plants. One way is the dominant view which we discuss here. The other way is to take plant life as seriously as animal life. This second way, going beyond animal rights, requires us to respect plant life as far as possible. Jainism and fruitarianism are examples of the second way.

Now which meaning should we take for our education of reverence for life? We should take the moral meaning. Why? When life is understood in its cosmic sense, reverence for life does not tell us anything on what we should do and what we should not do. It does not give us any moral guidance. Instead it allows any egregious acts in so far as we do such acts in an appropriate manner with an appropriate frame of mind.

Let me give you just one example. When we go to medical schools in Japan, we usually find a memorial for the animals sacrificed for medical experiments. In the memorials we typically find the following statements:

1. We solace and thank sacrificed animals.
2. Animals had to be sacrificed for the sake of medical advance and humanity.
3. We should not waste their valuable life but rather make the best use of their sacrifice.
4. Sometimes a sense of guilt is also expressed.

Thus, reverence for life in the cosmic sense does not prevent people from doing any egregious experiments on animals. Perhaps reverence for life in this sense may be fine. It might be better than nothing; but it does not make us morally right.

We should teach children reverence for life in its moral sense. Then children will develop a sensibility which make them tend not to harm animals.⁶ When they grow up and face rational arguments that require them to change their eating habit, they will be ready to accept the arguments.

⁶ This is the end of keeping an animal at school. As I have already stated, the animal rights theory claims that animals have freedom of action. Hence it follows that it is wrong to keep an animal. That is the direct theoretical consequence of the animal rights theory. Then how can we keep an animal? Is there any morally just way to keep an animal? One way to keep an animal morally is to keep it without confinement. However, this way would not be practical in cities. So, the second best way is to guarantee an animal as much space as possible, not to mention five freedoms of animal welfare (freedom from hunger and thirst, freedom from discomfort, freedom from pain, injury or disease, freedom to express normal behavior, and freedom from fear and distress). If we guarantee an animal a large space as well as five freedoms, then perhaps pet-keeping may be justified. There seems to be a room of justifiability for pet-keeping. At any rate, since pet-keeping usually limits an animal's freedom of action, it is a concession made for the sake of animal rights movement. For, without direct and close contact with animals, it is difficult for children to feel that other animals are "just like us."

Here we can go back to the controversy on the educational practice of keeping a pig. Is it a good practice? The dominant view gave a positive answer, but according to the opposite view the school should not have killed P-chan. If a school keeps a pig, it should take care of it throughout its life. As a matter of fact, an animal rights movement is growing today partly because we do not kill animals in everyday life.

An aspect of the dominant view is a belief that life can live only by sacrificing other life. Stated thus simply, this belief may sound true. But it does not follow that we have to kill animals in order to live. The fact is that we do not need to eat animals in order to live a decent, prosperous life. That is, we can be vegetarians or vegans. Perhaps in the past, where there was not enough plant food available, people had to eat animals. In such a situation, eating meat was necessary. But today we have enough plant food at least in Japan and China. So, eating meat is frivolous. It only shows the lack of compassion. Reverence for life in the moral sense tells us not to harm animals, consequently not to kill and eat animals.

Bibliography

- Farm Animal Welfare Council. "Five Freedoms." <https://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20121010012427/http://www.fawc.org.uk/freedoms.htm>
- Francione, Gary L. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- Japanese Ministry of Education, Culture, Sport, Science and Technology (文部科学省). "Commentary to the Elementary School Curriculum Guidelines: Special Subject Moral Education (小学校学習指導要領解説——特別の教科 道徳編)." 2017. http://www.mext.go.jp/component/a_menu/education/micro_detail/_icsFiles/afieldfile/2019/03/18/1387017_012.pdf
- Kuroda, Yasufumi (黒田恭史). *Buta no P-chan to 32 nin no Shogakusei* (豚のPちゃんと32人の小学生). Minervashobo (ミネルヴァ書房), 2003.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights* 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Schweitzer, Albert. *Civilization and Ethics* 3rd ed. London: Adam & Charles Black, 1949.
- Singer, Peter. *Practical Ethics* 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 1993.
- . *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: Harper-

Collins, 2009.

執筆者紹介

高江可奈子 成城大学研究員

鬼頭葉子 長野工業高等専門学校准教授

Kozi Asano (浅野幸治) 本学准教授

豊田工業大学ディスカッション・ペーパー 第19号

発行日 2020年1月30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

Discussion Paper No. 19
Toyota Technological Institute

Feature Issue
Possibilities of Animal Ethics

Edited by K. Asano