『現代思想』肉食主義を考える特集の批評

浅野幸治

はじめに

本稿では、雑誌『現代思想』の2022年6月号、「肉食主義を考える」と題する特集を批評する。ただし、この雑誌の最後に掲載された石岡丈昇の文章は、特集と関係ないので、取り上げない。

日本語では、「肉食」という言葉は普通の言葉であり、「主義」も普通の言葉であり、「肉食」と「主義」を組み合わせた「肉食主義」という言葉も普通の言葉である。ただし、「肉食主義」という言葉は、「菜食主義」との対比で、肉ないし動物性食品だけを食するという意味を示唆するようである。『現代思想』が考えようとする肉食主義は、この意味ではない。『現代思想』が考えようとする「肉食主義」は、メラニー・ジョイが編み出した carnism という英語の邦訳である。

『現代思想』2022年6月号「肉食主義を考える」特集には、次の21の文章が寄せられている。

- 1、「なぜ私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならないのか」 伊勢田哲治、井上太一
- 2、「肉食主義」 メラニー・ジョイ／玉木麻子訳
- 3、「動物のウェルフェアをめぐる理解と肉食主義」 久保田さゆり
- 4、「肉を食べないことと哲学的な生活への問い」 池田喬
- 5、「コオロギは肉食のジレンマを解決するのか」 大森美香
- 6、「肉を食べる／食べない」のこれまでとこれから」 石川伸一
- 7、「セルフイリア」 吉田真理子
- 8、「培養肉的生と付き合う」 福永真弓
- 9、「殺生禁断の現在」 小泉義之
- 10、「肉食言語批判」伊藤潤一郎
- 11、「静寂の理由」 信岡朝子
- 12、「食べられるものたちから世界の見方を学び直す」 黒田昭信

- 13、「人と動物をめぐる揺らぎと対等性についての一考察」 一ノ瀬正樹
- 14、「培養肉についての考察」 藤原辰史
- 15、「「普通」で「自然」な人間と動物の関係とは？」 熊坂元大
- 16、「動物嫌悪と肉食主義の共生成」 比嘉理麻
- 17、「ポスト・ドメスティケーションの時代」 卯田宗平
- 18、「動物園・水族館と「肉食」」 溝井裕一
- 19、「持続可能な食肉からエコロジー社会へ」 太田悠介
- 20、「つながりとしての肉食」 山口未花子
- 21、「肉食にもとめられる開かれた議論」 野林厚志

この中で、メラニー・ジョイの「肉食主義」だけは特別である。ジョイこそ、「肉食主義」という言葉の発案者であり、この文章では、ジョイの考える肉食主義が簡単に紹介される。より正確に細かいことを言えば、ジョイのこの文章は、メラニー・ジョイ『私たちはなぜ犬を愛し、豚を食べ、牛を身にまとうのか——カーニズムとはなにか』玉木麻子訳（青土社、2022年5月）の第二章にあたる。ジョイの訳書が2022年5月に刊行され、それをうけて『現代思想』2022年6月号の特集が組まれたと思われる。

それでは、ジョイが言う肉食主義とは何か。ジョイによると、肉食主義とは、「人間に特定の種の動物を食べることを条件づける信念」体系ないし思想のことである¹。ここで翻訳について一言述べる必要がある。「条件づける」という日本語が分かりづらい。そもそも「条件づける」という日本語があるのかどうか、あやしい。とはいえ、「条件づけ」という日本語はあって、それと関係しているらしい。「条件づけ」とは、パブロフの犬でよく知られた話で、対象が特定の刺激に対して特定の反応を起こすよう訓練することである。例えばパブロフの犬は、メトロノームの音を聞いただけで唾液を出すようになった。では、肉食主義は、人間がどのような刺激に対してどのような反応を起こすよう訓練するのか。特定の種の動物を見たら唾液を出すよう訓練するのか。あるいは特定の種の動物を見たらその動物を食べるよう訓練するのか。どうもそういうことではないらしい。「条件

¹ 28頁上段第3段落1～2行目。特に断らない限り、頁番号は『現代思想』2022年6月号のものである。訳書49頁後から5行目。

づける」と訳されている英語原文は、conditions である。これは言うまでもなく、condition という他動詞の三人称単数現在形である。そこで、condition の意味を調べると、ここは人間に特定の種の動物を食べるように「しむける」ないし「習慣づける」という意味だと思われる²。そうであれば、肉食主義とは、「人間に特定の種の動物を食べるようにしむける、ないし食べるように習慣づける信念」体系（ないし思想）である。

肉食主義は肉食の背後にある思想であり、肉食は肉食主義の現れである。ジョイによる肉食主義の定義には重要な特徴がある——それは「特定の種の」という部分である。肉食主義は、人間に動物一般を食べるようにさせるのではない。特定の種の動物を食べるようにさせるのである。言い換えれば、肉食主義という信念体系には、私たちに最も身近な動物である人間や犬や猫を食べてはいけないという信念も含まれている。

ジョイによれば、肉食主義の重要な特徴は、人々が普段は肉食主義を意識しないということである。それは、肉食主義が多数派の支配的な思想だからである。とはいえ肉食は、れっきとした行為である。作為が行為であるように不作為も行為であるとはよく言われる。けれども、肉食は不作為でもない。非肉食が不作為であるのに対して、肉食は積極的な行為である。私たちは毎日、朝、昼、夕、何を食べるかの選択に直面する。たいていの場合、私たちは消費者なので、なにかを食べる前に、そのなにかを買う。したがって、何を食べるかの選択は、その前段階で、何を買うかの選択でもある。これをまとめて言えば、何を買って食べるかの選択である。現代の日本では、現代のアメリカ合衆国と同じく豊かなので、スーパーマーケットに行けば膨大な選択肢がある³。そこで私たちは選択をし、買った物を食べる。

人々が肉食主義を意識しないのは、肉食主義の暴力、すなわち動物の殺傷が隠されている

² この conditions は、26 頁下段後から 3～2 行目、訳書 46 頁後から 3 行目の「仕向けている」（英語では cause）とほとんど同じである。また訳書 243 頁 3 行目では、玉木も condition を「仕向けます」と訳している。ただし玉木は訳書 244 頁第 2 段落ではなぜか、“and colleagues (and they understand the ways systems of oppression condition them to disconnect from their authentic thoughts and feelings)” (*Why We Love Dogs, Eat Pigs and Wear Cows*, 2020, p. 148)を訳していない。

³ たしかに中には小さなスーパーマーケットもある。けれども近ごろは非常に大きなスーパーマーケットが多い。

るからでもある。では、なぜ動物の殺傷が隠されるのか。それは、ジョイによれば、私たちが「感覚を持つ別の生き物に共感するから」、「人間であれ人間以外の生き物であれ、他者に苦しんでほしくはない」からである⁴。しかし、たとえ隠そうとも、事実は事実である。この事実——動物の殺傷が私たちの行為であること——を指摘するために、ジョイは「肉食主義」という言葉を作った。すなわち、肉食をする人は、肉食という行為にも肉食主義という思想にも責任がある、ということである⁵。だから、「肉食っておかしいんじゃないか」と言って菜食主義者から挑戦されたとき、肉食主義者は、「自分はなにも特別なことをしていない」と言って逃れることができない。では肉食主義者は、どう応答するのか。それがジョイの問題提起である。

このジョイの問題提起をうけて肉食主義について考えるというのが、『現代思想』2022年6月号特集の趣旨だと思われる。そういう次第なので、ジョイの文章については批評しない。簡単に紹介したのみである。これから他の20の文章について順々に批評していく。

1、「なぜ私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならないのか」

伊勢田哲治、井上太一

この文章は、伊勢田と井上の共著文ではない。対談の文字化である。対談は、次の4つの部分に分かれる。

動物倫理の現在

肉食主義とは何か

人間と動物の関係

「食」を変えるのは誰か

この中で、最初の「動物倫理の現在」は、初めの挨拶と言ってよい。この対談は、「なぜ私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならないのか」と題されている。この問いは、「私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならない」ということを前提し、その上でその理由は何かと問うている。したがって通常の答は、「私たちが肉

⁴ 30頁下段第2段落2行目、3～4行目。訳書55頁。

⁵ 肉食は、通常、動物の殺傷と不可分である。

を食べることについて真剣に考えなければならないのは、かくかくしかじかの理由からだ」という形になる。例外的には、前提を否定して「いや、私たちは肉を食べることについて真剣に考える必要がない。考える必要がないのは、かくかくしかじかの理由からだ」という形になる。伊勢田と井上はそれぞれ、この問いにどう答えるのか。伊勢田も井上も、「私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならない」という前提は共有しているようである。しかし残念ながら、その理由は何かという問いに対しては一見したところ答えていないように見える。

初めのほうで伊勢田は、倫理学をやるためには動物についても考えなければならなかったということを、自分が動物倫理に入っていった個人的経緯として語っている⁶。ただし、そのことを伊勢田は一般化するつもりはないようである。伊勢田自身は倫理学を専門に勉強したけれども、他の多くの人がそうするわけではないからだろう。ここで、「いや、すべての人間は生きる限り倫理について考えなければならない、したがって動物についても考えなければならない」と論じることも可能かもしれない。しかし伊勢田はそういう路線を取らないようである。

では、対談の残り3つの部分で伊勢田と井上が「肉を食べることについて真剣に考えなければならない」理由は何かという問いに本当には答えているのかいないのか、順に詳しく見ていこう。次の「肉食主義とは何か」という部分で、伊勢田と井上はジョイの肉食主義の議論に入る。ここからが本論だと言える。初めに伊勢田は、肉食が肉食主義の現れだというジョイの指摘が正しいか、それともジョイの指摘は幻想かと問う⁷。この問いに対しては、伊勢田も井上もジョイの指摘が正しいということに同意している⁸。この後、対談は人間心理の話になる。この「肉食主義とは何か」という部分で伊勢田と井上は、ひょっとしたらジョイに賛同するという形で、「肉を食べることについて真剣に考えなければならない」理由を示唆しているのかもしれない。しかし、その示唆が対談で語られることはない。

次は、「人間と動物の関係」という部分である。ここで伊勢田と井上は多文化主義の問

⁶ 9頁中段。

⁷ 11頁中段から12頁上段1行目。

⁸ 12頁上段。

題に入る。多文化主義の問題とは、「本当に狩猟しなければ生きていけない」人たちや、自文化の本質的要素として「狩猟を続けている」人たちに対して、動物権利論を押し付けることができるのか、というような問題である⁹。しかしジョイは、現代アメリカの人たちに向けて肉食主義という問題提起をしている。訳者も、現代日本の私たちに向けてジョイの本を邦訳している。しかも伊勢田が言うように、文化は変わりうる¹⁰。日本の文化も、これまで大きく変わってきた。次に伊勢田は、供養の倫理について語る。供養の倫理を伊勢田は修正して、修正版供養の倫理を唱える。その要諦は、感謝すれば犠牲にしてよいというのではなくして、無駄な犠牲をしないということである。そして伊勢田は次のように述べる。

無駄な犠牲を要求しないと、われわれは畜産という形で動物を犠牲にする必要が本当にあるのかを、この同じロジックをちょっとひっくり返すだけで問い直せるはず¹¹。

ここでジョイの中心的主張の1つを思い出しておこう。私たちは動物を殺して食べなくても生きていける、肉食は必要ない、というのである¹²。

伊勢田は、「畜産という形で動物を犠牲にする必要が本当にあるのかを、……問い直せる」と述べる。おそらく修正版供養の倫理から言えば、単に問い直すことができるというのではなくして、問い直すべきだということになるだろう。とすると、ここで伊勢田は、「私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならない」と考えているようである。その理由は何だろうか。ここで示唆される理由は、「不必要な犠牲だから」「不必要な犠牲を出すべきでないから」というものである。ただし、これはジョイの考えであって、伊勢田自身は、「畜産という形で動物を犠牲にする必要が本当にあるのか」を問い直したあと、その問いにどう答えるのかを明言していない。

次に伊勢田と井上は、動物と植物の間の線引きの話に入る。この部分は少し分かりにく

⁹ 14 頁上段から下段。

¹⁰ 15 頁上段。

¹¹ 15 頁下段後から 7～4 行目。

¹² 27 頁下段、28 頁上段。訳書 49 頁、50 頁。

い。まず井上は、動物と植物の間の線引きを批判するように思われる。それに対して伊勢田は、動物と植物の間の線引きに対する批判を退けるように思われる。さらに井上は、動物と植物の間の線引きを批判するのではなくて、その線引きを肯定した上でもっとたくさん線引きすべきだと述べているように思われる（差異の倫理）。それで最終的に、「異なる特性を持つものに対して異なる応答をする」というあまりにも当たり前ところに落ち着くようである¹³。

対談の4つ目の部分は、「食」を変えるのは誰かである。この問いでは、食を変えるのは個人か社会システムかということが問われているようである。答としては、個人と社会システムの両方だということのようである。とはいえ、ようやくここで井上が自分の考えを語る。「動物を手段化する」ことが不正だというのである¹⁴。おそらくこれが、井上の考えでは、「私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならない」理由である。ただしこれで、「私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならない」理由が一般読者に伝わるかどうか、不明である。というのは、動物を手段化することがどうして不正なのかが十分に説明されていないからである。また、仮に動物を手段化することが不正だとしても、どうしてそこから「私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならない」ということになるのか、よく分からないからである。井上は（レーガンのたとえを引いて）「満ち足りた主婦」や「幸福な奴隷」の例を出すし、伊勢田は「盲導犬」の例を出す。仮に「満ち足りた主婦」や「幸福な奴隷」や「盲導犬」が不正な動物利用の例だとしても、どうしてそこから「私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならない」ということになるのだろうか。

すでに述べたように、井上は、動物を手段化することが不正だと考える。そうすると、培養肉はどう評価されることになるか。動物実験では、動物実験の倫理として3つの原理が唱えられ、その中の1つが代替である。つまり、動物個体を使うのではなくして、例えば動物の細胞組織を使って実験をするのである。それと同じことを畜産で行う、つまり動物個体を殺して肉を得るのではなくして、細胞を培養して作られた肉、これが培養肉であ

¹³ 17 頁上段。

¹⁴ 18 頁中段。

る。培養肉に対して井上は2つの疑問を呈する。第1に、培養肉が牛や豚や鶏の肉である限り、培養肉を食べることは牛や豚や鶏を食べ物と見なす肉食主義に変わらないから依然として問題だと述べる¹⁵。第2に、培養肉の開発にお金をかけることに合理性があるか、と問う¹⁶。どちらも興味深い論点である。第1の点に関して井上は、培養肉を製造する過程で動物個体が手段的に利用されるという問題も指摘する¹⁷。ただし、この問題は技術的に解決できそうである¹⁸。また仮に動物個体が手段的に利用されるとしても、動物の被る被害がごく軽微なものである場合、それでも、動物個体を手段的に利用することは許されないのだろうか。さらに動物権利論によれば通常、勝手に死んだ動物の肉を食べることは、なんら不正ではないと考えられる。死体に権利はないからである。もしそうであれば、培養肉を食べる肉食主義（略して培養肉食主義）のどこがいけないのだろうか。第2の点も興味深く、私は大いに共感する。にもかかわらず、培養肉の開発にお金をかけたい人がお金をかけるのは、その人の勝手であるし、それでお金儲けを企み、現に大儲けをするとしても、その人の自由だろうと思う。それどころか、培養肉の事業が大成功をして、既存の工場式畜産を駆逐するならば、それは積極的に、非常に良いことだろうと思う。

最後にまとめると、伊勢田も井上も、「なぜ私たちは肉を食べることについて真剣に考えなければならないのか」という問いに一見したところ答えていないように見えたけれども、よく見れば一応の示唆は与えているように思われる。すなわち伊勢田は、もし無駄な犠牲を要求すべきでないならば、肉を食べることが本当に必要かを問うことができるという。井上は、動物を手段化することが不正だから、肉を食べることについて真剣に考える必要があると述べているように思われる。

2、「肉食主義」 メラニー・ジョイ

これについては、すでに述べたので繰り返さない。

¹⁵ 20 頁上段～中段。

¹⁶ 20 頁下段。

¹⁷ 20 頁上段。

¹⁸ 20 頁中段。

3、「動物のウェルフェアをめぐる理解と肉食主義」 久保田さゆり

ジョイの考えを紹介して久保田も、「私たちは気づかないままに、特定の動物を食べることを受け入れるよう条件づけられている」と述べる¹⁹。この「条件づけられている」も、ジョイの condition を久保田が訳したものであるか²⁰、久保田が玉木訳を踏襲しているかである²¹。

久保田は、動物のウェルフェア（福祉）に関して2つの理解を対置させる。1つは、動物を殺すという行為が動物の「よい生」にとって問題ではないという理解である。これをアニマルウェルフェア（動物福祉）論と呼ぶ。もう1つは、動物を殺すこと自体がその動物にとって危害になるという理解である。これがジョイの立場である。久保田は、動物を殺すことが動物の生を短くし、動物からさまざまな良い経験の機会を奪うことになるという理由で、ジョイの立場に軍配を上げる²²。

また久保田は、肉食主義が文化であるけれども、そのことは免責にはなるわけではなく、間違った文化だと主張する。その理由は、動物に危害をもたらすことが間違っているからである。さらにその根拠としては、私たちのなかに、「苦痛は倫理的に重要な問題であるという信念や、動物は痛みや苦しみや喜びを感じながら自身の生を生きる存在なのだという信念」がある²³。だから私たちは、人間や犬や猫を食べてはいけないと考えている。このことも通常、私たちは意識しない。私たちが通常意識しない支配的文化の一部である。こうして久保田は、ジョイに賛同して、肉食主義が根拠のない偏見にすぎず、その偏見に気づいたならば、私たちはその偏見を見直すべきだと考える。

最後に1つ、久保田に注文を付けておこう。久保田は、肉食主義と菜食主義が2つのイデオロギーとして対置されると、「各々自分の考えをもっているのであり、それらはどち

¹⁹ 33 頁下段後から9～7行目。

²⁰ 久保田が condition を訳したとすれば、その元は“Understanding Neocarnism”にある言葉“the invisible belief system or ideology that conditions us to eat certain animals”であると思われる。

²¹ 久保田も、別のところでは、ジョイの考えを、「私たちが、肉食主義のイデオロギーによって、意識されない仕方でも肉食を受け入れるよう仕向けられている」と説明している（34 頁下段第2段落3～4行目）。

²² 36～37 頁。

²³ 39 頁下段2～3行目。

らも尊重されるべきで、互いに押しつけてはならない」というような意見がよく聞かれると言う²⁴。そのような相互尊重・寛容の精神に対して、久保田は、肉食主義と菜食主義の間には避けることのできない衝突があると主張する。1頭の動物個体を「殺して食べるの」と同時に、殺さずに食べないでいることはできない²⁵。これは適切な指摘である。とはいえ、それは、肉食主義か菜食主義かどちらか1つを選ばねばならないということだけを言うだけで、どちらが正しいかを述べていない。やはりイデオロギーの対立というのは、決着が付かないのだろうか。そうではないだろう。肉食主義は内的に不整合だからである。その意味で、肉食主義は理論的正しさの最低限の条件、内的整合性さえも満たしていないのである。

種差別と肉食主義とは違う。この点を久保田はもっと強調してもよかったのではないか。種差別は、人間だけを優遇して、人間以外の動物一般を差別的に扱う。他方、肉食主義は、特定の種の動物だけを食べ物として扱う。言い換えると、ほとんどの人は、犬や猫をはじめほとんどの動物を食べようと思わない。それが、ジョイの書名にある「犬を愛し、豚を食べ」ということである。この不整合を考えるにあたって、ジョイは、私たちがすでに受け入れている「犬や猫をはじめほとんどの動物を食べようと思わない」という信念を出発点として考える。このやり方は久保田自身の考え方とも合っているので、その点を久保田はもっと明確に述べたほうがよかったと思う²⁶。

4、「肉を食べないことと哲学的な生活への問い」 池田喬

池田の文章は、次の3つの部分からなる。

- 1 シンガー『動物の解放』を振り返る——テイラーとレステルについて
- 2 動物倫理とは別の仕方で——反グローバル化運動が遺したもの
- 3 食べさせる、食べさせられる、作る——哲学的生活のイメージ転換

「シンガー『動物の解放』を振り返る」という最初の部分で、池田は、肉食問題を南北

²⁴ 38 頁下段第 2 段落 5～6 行目。

²⁵ 39 頁上段 1～2 行目。

²⁶ 一応 39 頁上段～下段で述べられているけれども、それほど明確でないという印象である。

格差問題として捉える。このシンガーの読み方は正当である。シンガーの心は、途上国で貧困にあえぐ人にも、人間以外の動物にも向けられている。次に池田は、工場畜産における大量廃棄を健常者中心主義の現れだというテイラーの考えを紹介する²⁷。ここで池田はテイラーに賛同しているように思われる。そこで池田は、採卵鶏の雄ひなの問題と生産性が落ちた採卵鶏の問題を一緒くたにしている。たしかに「痛めつけられ、衰弱しきった」採卵鶏は「障害を負わされた」と言ってよい²⁸。しかし、採卵鶏の雄ひなは障害があるわけではない。もし採卵鶏の雄ひなが「卵を産む能力を欠いている」という理由で「障害を負わされた身体」だというのであれば、すべての雄が「障害を負わされた身体」になってしまう。採卵鶏の雄ひなが大量廃棄されるのは、雄ひなに障害があるからではない。雄ひなは障害鶏ではなく、健常雄ひなである。また採卵鶏が廃棄されるのも、採卵鶏に障害が発生したからではない。採卵鶏は廃棄されるずっと前から嘴に障害を負わされている。では、なぜ廃棄されるのか。生産性が落ちたからである。だからここには、生産性主義を見てとることができるし、能力主義を見てとることもできるだろう。しかし、生産性主義や能力主義は健常者中心主義と同じではない。

さらに池田は、この大量廃棄の問題が「シンガーにはない着眼点」だと述べる²⁹。しかし私はそう思わない。採卵鶏の雄ひなも生産性が落ちた採卵鶏も立派な有感動物である。すべての有感動物に平等な配慮をするシンガーの立場からすれば、この大量廃棄が問題視されることは間違いない³⁰。ひょっとしたら池田が「シンガーにはない着眼点」だと述べるのは、この大量廃棄の問題というよりも、この大量廃棄が健常者中心主義の現れだという見方のことかもしれない。そうであれば、この大量廃棄が健常者中心主義の現れでないことはすでに述べた。それどころか、工場畜産では、生産性を上げるために、断嘴のように、障害のない動物に積極的に障害を負わせさえする。採卵鶏の場合、障害のない雄ひなが殺され、障害を負わされた雌ひなが生かされる。どうしてこれを健常者中心主義と呼べ

²⁷ 45 頁下段～46 頁上段。

²⁸ 45 頁下段最後から 3 行目。この部分はテイラーからの引用箇所である。

²⁹ 46 頁上段後から 3～2 行目。ただし原文の傍点は太字に変えた。

³⁰ Cf. P. Singer & J. Mason, *Eating: What We Eat and Why It Matters* (Arrow Books 2006), p. 40.

るのか。

さらに池田は、シンガー流の「動物倫理」が健常者中心主義だというテイラーの判定にも賛同しているように思われる³¹。たしかにナチスは、障害のある人を殺した。これは健常者中心主義の実践である。しかし、それに反対して、「障害のある人にも生きる権利がある」「障害のある人も生きるに値する生だ」と主張することは、健常者中心主義ではない。Aさんが、理性のない者には権利がないと主張したとしよう。これはおそらく健常者中心主義だろう。しかしそのとき、Aさんに反対する人が、Aさんによって権利を奪われようとしているけれども明らかに権利がある人を持ちだして、「重い知的障害のある人にも権利はある」と主張したとしよう。どうしてこれが健常者中心主義なのか。すべての有感動物を平等に配慮しようとするシンガーは、「動物主義」と呼ばれるかもしれない。しかし、少なくとも限界事例からの論証は、健常者中心主義でも人間中心主義でもない³²。

私は、池田がテイラーに「賛同しているように思われる」と述べた。たしかに池田は、テイラーの考えを、あたかもそれに賛同するかのよう、紹介している。しかし、池田は、テイラーの考えに対する賛同を明言しているわけではない。したがって池田は、テイラーの考えに賛同していないのかもしれない。池田がテイラーの考えに賛同するのか賛同しないのか、よく分からない文章である。

次の「動物倫理とは別の仕方だ」という部分で、池田は、かつては一国内の政治経済の課題であった問題が今では地球規模の政治経済的問題になっている、その結果商品の由来がより分かりにくくなっているという指摘をする。このことは食料品に限らない、靴も服もその他非常に多くの物がそうである。ここで池田は近頃、不正に関わらない「倫理的消費」と呼ばれる問題関心を述べているように思われる。ただし池田は、個人の消費選択という問題に留まらず、地球規模の政治経済的構造に対する集団的政治的責任——不正な構造（構造的不正義）をより不正でないものに変革する責任——にも言及する。

3つ目の「食べさせる・食べさせられる・作る」という部分は、1番分かりにくい。ほとんどチンプンカンプンと言ってよいくらいである。例えば池田は次のように述べる。

³¹ 46 頁上段最後の行～下段2行目および註3。

³² 池田は註3で、シンガーの論理が「人間中心主義的だ」というテイラーの言葉を引用する。

ヤングが社会的つながりモデルの責任と呼んだものは、……教師としての責任や市民としての責任がその例に当たる。自分は誰に何を負っているかの認識が肝心であり、そうした役割や立場において自分に何ができるか——未来志向的な責任——が問われている。その認識のためにはコミュニケーションが不可欠であり、自分に何ができるかの理解はこのコミュニケーションによって深まったり変化を被ったりする。このような対話的で関係的な責任は、一般的な道德原則を個別事例に適用するという理論モデル——「動物倫理」の大半も従ってきたもの——が過小評価してきたとC・ギリガン以来の「ケアの倫理学」が指摘してきたものと重なる³³。

構造的不正義は、南北格差問題に関わる地球規模の非常に抽象的な話である。教師としての責任、市民としての責任を自覚するためには、書齋で本を読んで勉強すれば足りる。私たちの1人1人が途上国に出かけて行って構造的不正義の被害者から直接に生の声を聞く必要があるわけではない。もちろん、構造的不正義の実態や被害者の声を例えば教室で学習する必要はあるだろうけれども。どうして、こうした大きな政治経済談義がギリガン以来の「ケアの倫理学」が指摘してきたものと重なるのか。

ひょっとしたら池田は、ヤングを引き合いに出しているにもかかわらず、大きな社会構造の話をしていてのではないのかもしれない。そうではなく、自宅で子供にご飯を食べさせるときや、友人と一緒に食事をするときには、自分1人ではなく相手がいるという、それだけのことを言いたいのかかもしれない。

次に池田は、こう述べる。

子どもに食べさせる生活においても肉は食べないが、乳製品の例外扱いは増えた。〇〇主義と名指された理論を一貫して自分の生活に適用することが「思考と生活」の一致なのだとしたら、揺らぎが目立つ³⁴。

この文章も何を言いたいのか分かりにくいけれども、私が推測すれば、次のような意味である。

³³ 51 頁下段。

³⁴ 51 頁下段後から9～6行目。

池田は菜食主義を一貫して自分の生活に適用していて、「思考と生活」が一致している。他方、純菜食主義(ヴィーガニズム)は例外があり揺れているけれども、純菜食主義の看板が倒れない程度には純菜食主義を大体において自分の生活に適用している。

ここで池田は奇妙な問いを立てる——すなわち、理論を一貫して自分の生活に適用して思考と生活を一致させることが最良の哲学的生活なのか、と。私は必ずしもそうではないと思う。例えば肉食主義を考えてみよう。肉食主義を一貫して自分の生活に適用して「思考と生活」を一致させることは最良の哲学的生活だろうか、疑問である。

「思考と生活の問題」について池田は、次のようにも述べる。

一般的な理論や原則を自分の食生活に適用するというモデルに従うほうが、埋めるべきギャップを生むように思われる³⁵。

よく分からないけれども、池田は、埋めるべきギャップを生むから、ないし埋めるべきギャップを埋められないことがあるから、一般的な理論や原則を自分の食生活に適用すること、ないし自分の食生活に適用する一般的な理論や原則を立てることはよくないと主張しているように思われる。どうしてだろうか。例えば、「毎日、野菜類を 350 グラム以上食べる」という原則を立てたとしてしよう。この原則は、毎日埋めるべきギャップを生む。大抵はギャップを埋められるだろう。しかしときには、埋められないこともあるだろう。こうした生活のどこがよくないのだろうか。

池田は、構造的不正義をより不正でない政治経済的構造に変革する義務を引き受けていたのではなかったか³⁶。その義務は、巨大なギャップを生む。また不正に関与しないという原則を引き受けていたのではなかったか³⁷。この原則も、自分の生活との間にギャップを生むだろう。ギャップを生むことは、よくないことなのか。

³⁵ 52 頁下段第 2 段落 1～3 行目。

³⁶ 49 頁上段 2～4 行目。

³⁷ 52 頁下段 5 行目。

池田は、食生活は特別だと言って、次のように述べる。

食生活は、各自に固有な人間関係の文脈で形成された習慣の重みをかけられ、その生活には他者との共同選択や関係的責任が深く関与する³⁸。

この文も難しいけれども、私が理解する限りでは、次のようなことを意味する。

私たちは、食べ物を自分で選んで食べることもあるけれども、知らない間にできた習慣でなにかを食べることもあれば、友人と一緒に食事をするということもあれば、子供のために食べ物を選ぶこともある。

だからどうだというのだろうか。たしかに私たちは子供のとき、自分の食習慣が他人によって形成される。しかし大人になったとき、私たちはその食習慣を維持するか、どのように変更するかを自分で自由に決めることができる。友人と一緒に食事をするとき、私が友人に合わせることもあれば、友人が私に合わせることもあり、私と友人で一緒に別々のものを食べることもあるだろう。子供のために食べ物を選ぶときには、基本的に私の考えを子供に押し付ける。親の食習慣を子供は身に着ける。それでも、池田の言うように、例外扱いもある³⁹。だからどうだというのだろうか。例えば、肉を食べないという原則を自分の生活に適用することに、どういう問題があるのだろうか。

続けて池田は、次のように述べる。

しかし、理論適用型の発想においては、各自に固有な習慣や社会関係は度外視し、その生活を単なる適用事例として扱わなければならない⁴⁰。

この「扱わなければならない」はどのような必然性だろうか。池田が、扱いたいという意味だろうか。しかし、理論はいつでも、個別具体的な状況に適用されるのであって、「各自

³⁸ 52 頁下段後から 7～5 行目。

³⁹ 51 頁下段後から 9～8 行目。

⁴⁰ 52 頁下段後から 5～3 行目。

に固有な習慣や社会関係」が度外視されるのではない。池田がどのような事態を想定しているのか、分からない。例えば、不正に関与しないという一般原則を考えてみよう。この一般原則を自分の消費生活に適用した場合、どういうことになるのだろうか。それは、1つ1つ検討してみなければ分からない。検討してみれば、この商品の購入は止めておこうとか、この商品は良いだろうとか、これはよくないのだけれども今すぐに止めるのは難しいとか、そういうことになるのではないだろうか。

さらに池田は、次のように述べる。

しかし、比較的独立に把握しやすい行為 (action) に適した思考法を生活 (life) という複雑な織物に用いようとすれば、ミスマッチが生じるのではないか。生活は行為を取り巻く人間の事情の全体であり、それに特有な扱いが必要なのであって、生活を一介の行為と同様に、あるいは行為の単なるシリーズとして扱うことには無理がある⁴¹。

池田は、行為と生活は違う、一般原則の適用は行為に適しているけれども生活には適していないと言いたいようである。一般原則を生活に適用しようとするれば、どういうミスマッチが生じるのだろうか。そもそも生活とは何か。私たちは毎日、朝から晩まで行為選択に直面する。そうして選んだ行為の結果、生活が形成される。生活を「行為の単なるシリーズとして扱うことには」 どういう無理があるのだろうか。

最後に池田は、次のように述べる。

何ができるかを考えながら生きてみて、生きてみながらどう生きうるかを考え、そして——今まさにやっているように——その考えについて公に語ったり書いたりする⁴²。

たしかに池田のように「考えについて公に語ったり書いたりする」人は少ないだろう。けれども、考えについて私的に語ったり書いたりする人はいるだろう。またほとんどすべて

⁴¹ 52 頁下段後から 3 行目～53 頁上段 3 行目。

⁴² 53 頁上段 4～6 行目。

の人が、「何ができるかを考えながら生きてみて、生きてみながらどう生きうるかを考え」ているだろう。それで池田は何を言いたいのか。

池田の文章は、「肉を食べないことと哲学的な生活への問い」と題されている。哲学的な生活への問いとは、理論を一貫して自分の生活に適用することは最良の哲学的生活なのか、という問いである。この問いに対して池田は、そうではないという答えを示唆する。池田が否定するこの哲学的生活においては、思考に生活を一致させる、ないし一致させようと努める。反対に池田は、「そもそも埋めるべきギャップがない」ほど思考が生活に密着しているほうが「思考と生活の調和した哲学的な生活」だと主張するように思われる。

肉を食べないことは池田の思考であり、生活であり、この点で池田の思考と生活は一致している。この池田の生活は、池田が否定する哲学的生活なのか、それとも池田が称揚する哲学的生活なのか、私にはよく分からない。そんなことはどうでもいいことだとも、私には思われる。というのは、哲学的でなくても立派な生活はできるからである。

私の考えを述べれば、「どう生きうるかを考え」た時点で、考えられた生き方は実践される必要があり、埋めるべきギャップが生まれる。池田は、構造的不正義を変革するための取り組みとして未来志向のプロジェクトについて語っていたように思われる⁴³。そこで立てられた将来の目標と現在の現実との間には大きなギャップがある。そういうギャップを埋めようと試行錯誤し、努力することは、仮に哲学的でなかったとしても、十分に立派なことだと私は思う。

5、「コオロギは肉食のジレンマを解決するのか」 大森美香

この論考の中で大森は、以下のような、たくさんの研究を紹介してくれる。

- ・「なぜ肉とみなされるものが回避されるのか明らかにするため」に Richardson らが「イギリスの一般人口一〇四六名を対象に調査を行った」研究⁴⁴
- ・「一八歳から六九歳までの四一〇名の成人を対象に」「ポルトガルで行われた肉のイメージの調査」⁴⁵

⁴³ 52 頁。

⁴⁴ 56 頁上段。

⁴⁵ 56 頁上段。

- ・「肉食頻度と肉食に対する信念や態度の関連について、九九〇名のドイツ人を対象にした調査」⁴⁶
- ・「フィンランド人八二名の女性に対し」「食物選択における思想（イデオロギー）と日常的な食物選択の動機と価値観の関連を調べた調査」⁴⁷
- ・ロウナンらが実施した実験⁴⁸
- ・ブラタノヴァらの実験⁴⁹
- ・ブロック・バステアンらが「オーストラリアの五九名の女子大学生を対象に、動物の心性と食用性の認知の関連性を調査した」研究⁵⁰
- ・「どのような食べ物が女性的または男性的とみなされるのか」についてロジンらが「三八四名の大学生を対象に」調査した研究⁵¹
- ・同じことについて「日本人を対象として行われた調査」⁵²
- ・ハंक・ロスガーバーが「大学生一二五名を対象に、肉食正当化の性差を調査した」研究⁵³
- ・「ドイツの青少年七一八名を対象に、昆虫と培養肉を食べる意欲を調査した研究」⁵⁴
- ・パトリシア・プリナーが「特定の食べ物の摂取回数と好みの関係を明らかにするため、研究協力者にとっては新奇な南国フルーツ味のジュースを用い」て行った実験⁵⁵

これらの研究は、客観的事実、自然科学的事実についての研究というよりも文化についての研究と思われる。にもかかわらず、大森は文化の違いについて意外にも無頓着に見える。ただし、その点は大森も了解しているようで、大森は次のように述べる。

⁴⁶ 57 頁上段～下段。

⁴⁷ 57 頁下段。

⁴⁸ 58 頁上段～下段。

⁴⁹ 58 頁下段～59 頁上段。

⁵⁰ 59 頁上段。

⁵¹ 60 頁上段。

⁵² 60 頁上段。

⁵³ 60 頁上段～61 頁上段。

⁵⁴ 61 頁上段～下段。

⁵⁵ 61 頁下段。

とりあげた研究は、対象者の属性や方法論の点で何らかの限界はあり、あらゆる社会や文化に一般化するためには、さらに検証を重ねる必要がある⁵⁶。

大森の論考は、「コオロギは肉食のジレンマを解決するのか」と題されている。この題は少しだけ分かりにくい。「肉食のジレンマ」が何か、よく分からないからである。大森は、論考の中のどこにおいても、「肉食のジレンマ」が何かを説明していない。ただし、それを読み解く鍵はある。大森の論考の第5節は、「代替肉・培養肉・昆虫食は肉食にまつわる課題を解消するのか」と題されている。どうやら「肉食のジレンマ」は、「肉食にまつわる課題」を意味するらしい。「肉食にまつわる課題」とは、「肉食に関連する公衆衛生上の問題、環境への影響、動物福祉の問題」のことである⁵⁷。

これで一応、大森の論考の問いを理解できたでしょう。コオロギは、「肉食に関連する公衆衛生上の問題、環境への影響、動物福祉の問題」を解決するのか。この問いに、大森はどう答えるのか。大森の結論は、次のようである。

昆虫食は、肉食にまつわるさまざまな社会的個人的課題を解決してくれるのか⁵⁸。

すなわち、大森の論考の結論は、大森の論考の出発点にあった問いと同じである。もしそうだとすれば、大森は論考の中で一体何をしてきたのだろうか。特に、肉食主義について何を考えてきたのだろうか。大森は、「肉食主義」という言葉を1度も使っていないように見える。たしかに、認知的不協和⁵⁹や4つの肉食正当化⁶⁰の話は、肉食主義に近い話である。大森は、Festingerの「認知的不協和」という概念を紹介している。ジャレッド・ピアッツァらが提唱した4つの肉食正当化についても紹介している。しかし、認知的不協和や4つの肉食正当化について大森自身が何を考え、何を言いたいのかは、述べられていないように思われる。

⁵⁶ 62 頁上段後から 3～1 行目。

⁵⁷ 61 頁上段。

⁵⁸ 62 頁下段 4～5 行目。

⁵⁹ 58 頁上段。

⁶⁰ 59 頁下段。

ひょっとしたら、大森の結論は、出発点にあった問いとは違って、修辭疑問文なのかもしれない。つまり、「昆虫食は、肉食にまつわるさまざまな社会的個人的課題を解決してくれ」ない、という懷疑を表しているのかもしれない。というのも、大森は第5節の終わりで次のように述べるからである。

コオロギがタンパク性食品として、一般的に食されるようになるまで、一定の時間はかかりそうである⁶¹。

だから、遠い将来ならいざ知らず、少なくとも当分の間はコオロギが肉食に関連する社会的個人的課題を解決することはない、というのが大森の答えであるのかもしれない。とはいえ、この答えは曖昧である。なぜなら、この答えは、一定の時間をかければ、コオロギは肉食に関連する社会的個人的課題を解決する、というようにも読めるからである。要するに、大森の答えは、短期的には解決しないけれども、長期的には解決するということだろうか。

そもそも大森は、肉食に関連する公衆衛生上の問題に関心がないのだろうか。環境への影響に関心がないのだろうか。動物福祉の問題に関心がないのだろうか。もし関心があるのなら、そうした問題をどのように解決すべきだと考えているのだろうか。コオロギは見込みがないから、代替肉か培養肉に注力すべきだというのが、結局のところ、大森の主張なのだろうか。もしそうであるならば、どうしてそうと明言しないのか。明言しないで、大森が何を言いたいのか、非常に分かりづらい。

6、「肉を食べる／食べない」のこれまでとこれから 石川伸一

石川の文章では、その題が示すように、おおかたにおいて（現在と呼べるような近い過去を含めて）過去のことが述べられている。では現在、何が問題になっているのか。石川は、次のように述べる。

消費者や食品開発者から問われたのは、「植物肉（植物性代替肉）が動物肉を真

⁶¹ 61 頁下段後から2～1行目。

似ることへの是非」、「植物肉だからこそその価値は何か」ということだった⁶²。

これらの問いに対して石川は何と答えるのか。直截には何も答えないように思われる。けれども石川は、植物肉の今後に関して次のように予想する。

今後、日本において植物肉が食文化として定着し続けるのであれば、従来の肉に寄せたものではなく、動物肉が持っている好ましい要素を引き出し、それをうまく強調したものが新しいジャンルの肉として残っていくのではないかと思われる⁶³。

石川のこの予想は、「日本において植物肉が食文化として定着し続ける」という仮定に依存する。この仮定は満たされるのだろうか。石川は、この仮定が満たされるとも、満たされないとも言わない、態度中立的と思われる。それでも一応、この仮定が満たされるとしよう。その場合に、石川は、植物肉が動物肉を真似ることに否定的と思われる。すなわち、植物肉が動物肉を真似ないならば、植物肉は新しいジャンルの肉として残っていく。植物肉が新しいジャンルの肉として残っていくためには、植物肉は動物肉を真似るべきでないと述べているように思われる。

では、動物肉を真似た植物肉は、どうなるのか。2つの可能性がある。第1に、動物肉を真似た植物肉は、古いジャンルの肉と区別されずに残っていくかもしれない。第2に、動物肉との競争に勝てず、残っていかないかもしれない。石川は、この第2の可能性を念頭に置いているのかもしれない。石川は、第1の可能性について否定的なように思われる。上で引用した石川の文は、動物肉に寄せた植物肉は残っていかないというように読めるからである。しかし、動物肉に似せた「おいしい植物肉」が、食糧問題や環境問題、健康問題や動物福祉の点で動物肉よりも優位であり、動物肉と並んで残っていく可能性も十分にある、と私は思う。

培養肉について石川は、次のように述べる。

⁶² 69 頁上段 2～4 行目。ただし、丸括弧部分は私が補った。

⁶³ 69 頁下段第 2 段落。

人工的に作られた肉に対する、消費者の抵抗感や安全性に対する不安を払しょくすることなく、培養肉を流通させることは困難であろう⁶⁴。

この文も、「消費者の抵抗感や安全性に対する不安を払しょくす」れば、「培養肉を流通させること」ができるというように読める。

結局、石川は、「植物肉や培養肉といった新しい肉について考える機会が訪れた」と述べる時⁶⁵、植物肉や培養肉の存在を事実として受け入れている。この事実が、石川によれば、「この食を食べる／食べない」を考える機会になる⁶⁶。そのとき、「食行動は個人の価値観がより投影される」と石川は述べる⁶⁷。要するに、石川は、次のように言いたいようである。

植物肉や培養肉の登場によって、人々は、肉を食べるか食べないかを考える良い機会を与えられ、そうした自覚的に選ばれた食行動は、個人の価値観をより強く反映する。

このことが肉食主義とどう関連するかを考えてみよう。石川が言うように、「通常、食は習慣化されているため、考える必要性が乏しい」⁶⁸。かくして肉食主義は自覚されない。しかし、植物肉か動物肉か、培養肉か動物肉か、という選択肢を与えられたとき、人は選択を迫られる。そして動物肉を選んだ人は、自らの肉食主義を自覚することになる。一言で言えば、植物肉や培養肉は肉食主義の可視化に貢献する。このことが、石川の考える「食べる／食べない」のこれからであると思われる。

最後に、少し批判的なことも書いてみよう。石川は、「肉食の受容にはおいしさが重要である」と述べる⁶⁹。おそらく、このことは他の食の受容にも言えるだろう。したがって、おいしくない物は食べられない。食べられる物はすべておいしい。しかし私たちは、おい

⁶⁴ 70 頁上段後から 5～3 行目。

⁶⁵ 70 頁下段後から 5～4 行目。

⁶⁶ 70 頁下段第 4 段落。

⁶⁷ 70 頁下段 8～9 行目。

⁶⁸ 70 頁下段第 4 段落 2～3 行目。

⁶⁹ 71 頁下段後から 8 行目。

しい物すべてを食べるわけではない。では、おいしい物の中で、私たちはどのようにして、現に食べる物を選ぶのか。この選択において、おいしさは重要な要因にならない。石川が言うように、「個人の価値観がより投影される」。では、価値観としての肉食主義について、石川は何を考えるのか。肉食主義はたんに個人の価値観であって、私的領域に属し、他に影響しないものなのか。私的領域に留まらないとすれば、他の何にどのように影響するのか。こうした問題を石川は意識している。しかしながら、こうした問題について石川は何も語らない。

7、「セルフイリア」 吉田真理子

吉田の文章は難しい。専門知を前提するような言葉が並んでいる。例えば、以下のような言葉である。

- ・セルフイリア⁷⁰
- ・資本新世⁷¹
- ・「共-生政治」⁷²
- ・グローバルサプライチェーン資本主義⁷³
- ・「商品の生態空間」⁷⁴
- ・再文脈化⁷⁵
- ・バイオリアクター⁷⁶
- ・筋衛星細胞⁷⁷
- ・フュージョン料理化⁷⁸

⁷⁰ 73 頁表題。

⁷¹ 73 頁上段小見出し。

⁷² 73 頁下段 8 行目。ただし、ルビは省略した。

⁷³ 73 頁下段最後の行。

⁷⁴ 74 頁上段 1 行目。ここでも、ルビは省略した。

⁷⁵ 74 頁上段 1 行目。

⁷⁶ 74 頁上段第 2 段落 4～5 行目。

⁷⁷ 74 頁上段第 2 段落 8 行目。

⁷⁸ 74 頁下段第 2 段落 5 行目。

- ・ ウェイストフリー⁷⁹
- ・ パイロット生産工場⁸⁰
- ・ 細胞のエージェンシー⁸¹
- ・ コモディティ・フェティシズム⁸²
- ・ トランスジェニック動物⁸³
- ・ オンコマウス⁸⁴
- ・ 被傷性⁸⁵
- ・ ファンタスマゴリーの過程⁸⁶
- ・ バイオ資本化⁸⁷
- ・ プラネタリースケール⁸⁸
- ・ オートファジー的能力⁸⁹
- ・ 「つくられている細胞」⁹⁰
- ・ プラネタリーバウンダリー⁹¹
- ・ スケーラビリティ⁹²
- ・ ドムス⁹³
- ・ ニュー・マテリアリズム⁹⁴

⁷⁹ 74 頁下段第 2 段落 6～7 行目。

⁸⁰ 74 頁下段第 2 段落 9 行目。

⁸¹ 74 頁下段第 3 段落 1 行目。

⁸² 74 頁下段第 3 段落 2～3 行目。

⁸³ 74 頁下段第 3 段落 4 行目。

⁸⁴ 74 頁下段第 3 段落 4～5 行目。

⁸⁵ 75 頁上段 6 行目。

⁸⁶ 75 頁上段第 2 段落 4 行目。

⁸⁷ 75 頁下段 3～4 行目。

⁸⁸ 75 頁下段 4 行目。

⁸⁹ 76 頁上段第 2 段落 8～9 行目。

⁹⁰ 76 頁上段後から 5 行目。ルビは省略した。

⁹¹ 76 頁下段 7 行目。

⁹² 76 頁下段第 1 段落後から 2 行目。

⁹³ 76 頁下段小見出し。

⁹⁴ 77 頁上段第 2 段落 5～6 行目。

- ・マルチスピーシーズ民族誌⁹⁵
- ・資本例外主義的⁹⁶
- ・ストーリーテリング⁹⁷
- ・コモンス⁹⁸

これらの言葉について、1つ1つ順に私の考えを述べていく。まず「セルフイリア」という言葉は、吉田の文章の題名に出てくる、というよりも題名そのものである。この言葉は、何を意味するのか。吉田の文章を読み進めていっても、吉田はなかなか説明してくれない。ようやく、吉田の文章の半ばになって、「細胞への愛着や憧憬」という言葉が出てきて、この言葉に「セルフイリア」というルビがふられている。たしかに、「細胞への愛着や憧憬」という日本語が一体何を意味するのか、よく分からない。それで吉田は、「細胞への愛着や憧憬」という言葉に「セルフイリア」というルビをふって、「細胞への愛着や憧憬」という表現は「セルフイリア」のことなんですよ、と説明しているのだろう。では、「セルフイリア」とは何のことなのか。吉田は、Wilsonの本や Tuanの本を参照として上げているので、「セルフイリア」が分からない人は Wilsonの *Biophilia* という本や Tuanの *Topophilia* という本で勉強してね、と言いたいようである。

次は「資本新世」である。「資本新世」とは何のことなのか。どこかで私は「人新世」という言葉を見たことがあるけれども、「資本新世」はどのような意味になるのだろうか。

次に「共-生政治」である。この難しい言葉には、「シンバイオポリティクス」というルビがふられている。これも、「共-生政治」というのは、「シンバイオポリティクス」のことですよ、ということなのだろう。では、「シンバイオポリティクス」とは何か。それについては出典が上げてあり、文化人類学者ステファン・ヘルムライクの *Alien Oceans: Anthropological Voyages in Microbial Seas* を読んで勉強してね、ということのようである。

次は「グローバルサプライチェーン資本主義」である。これについて吉田は注を付けて

⁹⁵ 77 頁上段第 2 段落後から 2 行目。

⁹⁶ 77 頁下段第 2 段落 5 行目。

⁹⁷ 78 頁上段 4 行目。

⁹⁸ 78 頁上段 8 行目。

いて、注の中で吉田は、「サプライチェーン資本主義」の概念についてはTsingの「Supply Chains and the Human Condition」という雑誌論文を「参照のこと」と述べている⁹⁹。

次は「商品の生態空間」である。これに吉田は「コモディティ・ハビタット」というルビをふっている。だから、この「商品の生態空間」という言葉も日本語としては分かりにくいかもしれないけれども、それは「コモディティ・ハビタット」のことなんですよ、と吉田は説明してくれる。しかしその説明は、読者が「コモディティ・ハビタット」を知っていることを前提している。「コモディティ・ハビタット」が何のことか分からない私のような読者にとっては、自分がいかに無知であるかを思い知らされるだけで、吉田が何を言いたいのかはまったく伝わってこない。

次は「再文脈化」である。これも難しい言葉である。どこかの専門用語らしいけれども、門外漢の私にはよく分からない。

次は「バイオリクター」である。これが難しい言葉であることは吉田も承知しているようで、吉田は次のような注を付けて説明してくれている。

酵素や微生物などの生体触媒を、不溶性の担体やろ材などの支持体に固定し、反応溶液を流して特定の物質と残存基質を分離精製するための装置を指す¹⁰⁰。

しかし、1つの難しい言葉をたくさんの難しい言葉で説明されても、ますます分からなくなるだけである。

次は「筋衛星細胞」である。これは、ある種の細胞の名前で生物学の用語である。それくらいは私でも分かる。吉田の文章は「セルフィリア」という題であるけれども、副題もついていて、それは「＜培養サケ＞が問う食の情動とドメスティケーション」というものである。この副題から分かるように、吉田の文章は「培養サケ」を主題としている。だから、細胞の名前が出てくることも不思議ではない。けれども、どうして吉田は、筋衛星細胞が何であるか、培養サケをどうやって作るのかをもう少し分かりやすく説明しないのだろうか。

⁹⁹ 78 頁上段注 2。

¹⁰⁰ 78 頁下段注 4。

次は「フュージョン料理化」である。この言葉は、「フュージョン料理化した寿司」という形で使われている。「フュージョン料理化した」というのは、おそらく「フュージョン料理になった」という意味なのだろう。では、「フュージョン料理」とは何か。そんなことも知らない私は、よほど無知なのだろう。

次は「ウェイストフリー」である。これは、どういう分野のどういう用語なのだろうか。最近私は「SIMフリー」という言葉を聞いたことがあるけれども、「ウェイストフリー」というのは聞いたことがない。

次は「パイロット生産工場」である。「パイロット生産工場」というのは何のことなのだろうか。

次は「細胞のエージェンシー」である。これも、ほとんどチンプンカンプンな言葉である。細胞の販売代理店のようなものか、細胞が行為者だということか、細胞の中に何かを起こすエージェントがいるということか。次の「コモディティ・フェティシズム」もチンプンカンプンな言葉であり、「細胞のエージェンシー」と「コモディティ・フェティシズム」が出てくる文全体は、次のようである。

同時に、細胞のエージェンシーがどのような物質・社会・政治的プロジェクトを経て生起し、どのようなコモディティ・フェティシズムが創出されているかについては十分な議論がなされていない¹⁰¹。

この文全体が、まるでチンプンカンプンであって、なにも分からない。

次の「トランスジェニック動物」と「オンコマウス」はどちらも専門用語である。「オンコマウス」について吉田は注を付けて、次のように説明する。

ある生物種の特定の遺伝子を人為的に導入して異種間で遺伝子の発現を制御したり、内在的な遺伝子に何らかの変異を導入する遺伝子改変マウスを指す¹⁰²。

難しいけれども、遺伝子改変マウスのことであるらしい。この2つの言葉を含む文全体は、

¹⁰¹ 74 頁下段第 3 段落 1～3 行目。

¹⁰² 78 頁下段注 7。

次のようである。

垂直的な血縁関係を持たないトランスジェニック動物のオンコマウスは、制度・資本・階級関係の再分配を生み出した (Haraway 1991) ¹⁰³。

この文全体も、まるでチンプンカンプンであって、なにも分からない。どうも、遺伝子改変マウスが制度・資本・階級関係の再分配を生み出したということを、Haraway という人が言っているらしい。しかし、どのように制度・資本・階級関係の再分配を生み出したのかについて吉田は何も説明しない。

次は「被傷性」である。この箇所でも吉田は、福永という人の論文を紹介しているようである。ひょっとしたら「被傷性」という言葉は福永の論文の中では説明されているのかもしれない。しかし吉田は説明しない。だから今、吉田の文章だけを読む私のような読者には、吉田が何を言いたいのかも福永が何を言いたいのかも分からない。

次は「ファンタスマゴリー的過程」である。この言葉も私にとっては完全にチンプンカンプンである。

次は「バイオ資本化」である。これも難しい言葉である。

次は「プラネタリースケール」である。そもそもこれは日本語なのか。それとも英語なのか。英語をカタカナで表記しているらしい。おそらく元の英語は、planetary-scale だろう。吉田が英語を知っていても、私は驚かない。しかし、吉田は日本の読者に文章を書くのに、どうして英語で書くのか、どうして日本語で書かないのか。吉田は、planetary-scale という英語を知らない読者に、どのように自分の言いたい意味を伝えるのか。

次は「オートファジー的能力」である。これも難しい言葉なので、吉田は注をつけて、次のように説明する。

細胞内のたんぱく質を消化・分解し、得られたアミノ酸でたんぱく質を合成し、細胞を常に新しく保つというリサイクル能力を指す¹⁰⁴。

¹⁰³ 74 頁下段第 3 段落 4～5 行目。

¹⁰⁴ 78 頁下段注 12。

なにやら分かったような分からないような感じであるけれども、自己再生能力というような意味らしい。

次は「つくられている細胞」である。これも特殊な専門用語らしく、吉田は「セル・イン・ザ・メイキング」というルビをふっている。では「セル・イン・ザ・メイキング (cell in the making)」とは何のことなのだろうか。まったく分からない。

次は「プラネタリーバウンダリー」である。これも難しい言葉なので、吉田は注を付けて、その中で「地球の限界 (プラネタリーバウンダリー)」と言い換えてくれている¹⁰⁵。これで、「プラネタリーバウンダリー」という言葉は「地球の限界」という意味であることは分かる。

次は「スケーラビリティ」である。これもなにかの専門用語のようである。いきなり「スケーラビリティ」と言われても、私には何のことかよく分からない。

次は「ドムス」である。これもまったく分からない。Lien という人の *Becoming Salmon: Aquaculture and the Domestication of a Fish* という本の中に出てくる言葉らしい。しかし、Lien という人の本を読んでいない私には、吉田がどういう意味でこの「ドムス」という言葉を使っているのか、全然分からない。

次は「ニュー・マテリアリズム」である。これについて吉田は注を付けて、次のように詳しく説明する。

身体やモノ、観念や制度の主体的特性に着目し、偶発的にネットワークが創発されるプロセスを考察するニュー・マテリアリズム (新物質主義) は、一九九〇年代以降、科学研究、フェミニスト科学技術論、人類学、地理学、社会学、量子物理学など、多様な学問領域を横断しながら発展している。ニュー・マテリアリズムの先例としてはアクターネットワーク理論やアッサンブラージュ論が挙げられる。諸物が一時的に寄り集まり、実践の都度異なる物質的現実が生成されるプロセスに分析の主眼を置いている。能動性としてのエージェンシーは、人間だけでなく非人間や無生物アクターの能力でもあるという見解のもと、ニュー・マテリアリズムはオープンエンドで流動的な関係性としての自然と社会の絡まりあいに目を向ける。言語論的転回に代表される社会構築主義的アプローチを踏まえ

¹⁰⁵ 79 頁上段注 13。

ながらも、ニュー・マテリアリズムは、テキスト中心主義的な陥穽から脱却していると言える¹⁰⁶。

これを読むと、「ニュー・マテリアリズム」は、訳すと「新物質主義」になるらしい。また「新物質主義」が社会構築主義的であることも分かる。しかし、科学研究にもフェミニスト科学技術論にも人類学にも地理学にも社会学にも量子物理学にも明るくない私には、「ニュー・マテリアリズム」と呼ばれる研究領域があるということが分かるだけである。

次は「マルチスピーシーズ民族誌」である。これにも吉田は注を付けていて、その中で「マルチスピーシーズ（複数種）民族誌」と書いている¹⁰⁷。それで、「マルチスピーシーズ」という言葉は、日本語で言うと「複数種」という意味らしいことが分かる。そして「複数種民族誌」というのが文化人類学における研究潮流の1つであることも分かる。

次は「資本例外主義的」である。私も「資本主義」や「資本主義的」という言葉は分かるけれども、「資本例外主義的」というのが一体何なのか、知らない。知らないから、分からない。

次は「ストーリーテリング」である。「ストーリーテリング」というのは、図書館などで絵本を子供に読み聞かせることだろうか。どうもそういうことでもなさそうなので、よく分からない。

次は「コモンズ」であり、これが一応最後である。この言葉は、次のような文の中に出てくる。

「生物学の言説と隣りあわせでいるということは、私たちの身体性というコモンズを特定の所有形態のもと構築したり、囲い込んだりすることを意味しますが、これはトランスナショナルな資本の回路においていとも容易く疎外されてしまうのです」¹⁰⁸

実はこれは吉田自身の文ではない。吉田が引用するハーヴェイの文である。「私たちの身

¹⁰⁶ 79 頁上段注 15。

¹⁰⁷ 79 頁上段注 16。

¹⁰⁸ 78 頁上段 7～10 行目。

体性というコモンズ」とは一体どういう意味なのだろうか。この引用文が私にはまったく理解できない。この引用文に吉田は長い注を付けている。その注は長いので、もうここには引用しないけれども、その注の全体が私にはまったく意味不明である。

以上、多くの難しい表現について長々と意見を述べてきた。このように難しい表現が多いので、吉田の文章全体を理解するのも難しい。それでも、吉田が何を言おうとしているのか、理解するよう努めてみよう。まず吉田は何を問題とするのだろうか。吉田は次のように問う。

培養魚肉も規格化と標準化を通じて実現される肉の「真正」さとは何だろうか¹⁰⁹。

この問いに吉田は何と答えるか。私が見た限り、吉田の答えはどこにも見当たらない。次に、吉田は次のように問う。

バイオテクノロジーと工学テクノロジーの道具的利用を通じて、魚でありながら魚ではないという不確定なアイデンティティを持った人工的他者が現れる。こうした細胞農業の現実と実践を、私たちはどのように読み解き、人新世／資本新世の(複数の)物語として語るができるだろうか。バイオリクターで増殖されたサーモン細胞をめぐる「自然=文化批評」とはいかなるものだろうか¹¹⁰。

この問いに対して、吉田は次のように答えるように思われる。

細胞農業は、水産サプライチェーンにおける人間と非人間の非対称性にかんして根本的な転換を促すものというよりは、むしろ人間例外主義的な社会関係を強化しているのだ (cf. Evans and Johnson 2021) ¹¹¹。

これは、細胞農業についての吉田の語りであると同時に評価でもある。つまり、培養サケや培養肉は、人間が自然を収奪するという問題の解決にならない、というのである。

¹⁰⁹ 74 頁上段 3～4 行目。

¹¹⁰ 75 頁上段後から 6～1 行目。

¹¹¹ 75 頁下段第 2 段落後から 4～1 行目。

この吉田の答えは、肉食主義について何を言うことになるか。培養サケや培養肉は肉食主義を強化するという意味合いをもつように思われる。

では肉食主義について吉田は何を考えるのか。というよりも、肉食主義は吉田の文章の主題ではないように思われる。つまり、吉田は肉食主義について最初からなにかを考えようとしているのではないように思われる。むしろ、培養サケが吉田の文章の主題と思われる。つまり吉田は培養サケについて文章を書いている。どういうことか。

たしかに『現代思想』2022年6月号の特集は、「肉食主義を考える」と題されている。しかし同時に副題も付されていて、それは「ヴィーガニズム・培養肉・動物の権利・人間-動物関係を再考する」というものである。この副題の意味は、肉食主義について考えない場合には、ヴィーガニズムについて、または培養肉について、または動物の権利について考えるか、人間-動物関係を再考するということだと考えられる。そうすると、寄稿者は必ずしも肉食主義について考えなくてもよいわけである。だから吉田は肉食主義についてではなく培養サケについて文章を書いたのだろう。

それにもかかわらず不満は残る。どうして吉田は、ジョイの肉食主義という問題提起に応答しないのか。それを避けて、無視するのか。

8、「培養肉的生と付き合う」 福永真弓

福永の文章は非常に難しい。福永は一体何を言っているのだろうか。文章全体は非常に難しいので、小さな部分に分けて、その1つ1つについて理解するよう努めてみよう。福永の文章は、次の5つの節からなる¹¹²。

第1節 「醸造所」の風景

第2節 細胞本質主義的思考と再現幻想

第3節 アルキメデスの点と銀の工場

第4節 器質的生の拡大

第5節 細胞をめぐる新しい裂け目から

¹¹² ただし、福永自身は5つの部分を「節」と名付けない。私は便宜のために仮に「第何節」という呼び方をする。

第1節は導入部である。そこで福永は自分の問題関心を次のように述べる。

細胞農業は生命をいかなるものに置き換えようとしているのか、それにより私たちがどのような新しい秩序に埋め込もうとしているのかについて探してみたい。とりわけ、細胞から物質化される肉なるものの考察、そしてその肉が育つ「醸造所」の喚起し表出する内蔵器としてのイメージ、「醸造所」に生きる細胞たちから議論を広げてみよう¹¹³。

続く第2節で福永は何をするのか。第2節を福永は次の問いで始める。

つくられようとしている肉とはなにものか¹¹⁴。

「つくられようとしている肉」とは培養肉のことである。ただし、問いは「培養肉とはなにものか」に留まらない。そもそも「肉とはなににか」という一般的な問いにも及ぶ。この問いに福永は答える気がないように思われる。というのも福永は次のように述べるからである。

培養肉生産の中心には、抽象的な「肉なるもの」の概念の探索と、具体的な肉への物質化、さらにそこからのぞましい肉の構成要素を抽出し、再帰的に肉なるものという概念を更新し続けるという終わらない運動がある¹¹⁵。

肉とは何かへの答えが更新され続けるというのである。とはいえ、答えが更新されるのは議論を通してだろう。その議論に福永はどう貢献するのか。福永は、現時点で肉とは何だと答えるのか。福永が何だと答えているのか、私にはよく分からない。

次の第3節で福永は何を述べるのか。この第3節を福永は次のような非常に難しい文で始める。

新しい「肉なるもの」の境界をつくるまなざしは、宇宙に措定された「アルキメ

¹¹³ 82 頁下段第2段落2～7行目。

¹¹⁴ 82 頁下段後から6行目。

¹¹⁵ 82 頁下段後から4～1行目。

デスの点」(アレント 1958=2021: 398) から送られている¹¹⁶。

この文は一体何を意味するのだろうか。「新しい「肉なるもの」の境界をつくるまなざし」というけれども、誰のまなざしなのだろうか。この第3節は特に難しい。例えば次のように述べられる。

食肉の生産拠点が地球から離脱することで守られる未来の地球も強調されるのだ¹¹⁷。

誰が強調するのだろうか。どうも福永は培養肉企業について語っているようである。だから培養肉企業のまなざしであり、培養肉企業が強調するのだろう。

福永の文章は、「培養肉的生と付き合う」と題されている。ここで問うてみよう。どうして私たちは培養肉企業と付き合う必要があるのか。培養肉的生と付き合う必要があるのか。たしかに私たちは培養肉的生と付き合うこともできるけれども、付き合わないこともできる。どうして福永は「培養肉的生と付き合う」と言うのか。福永が「培養肉的生と付き合う」と決断するとすれば、その根拠は何か。

すでに批評した対談の中で、井上は次のように述べる。

動物の苦痛を減らしたり環境問題を解決したりするために、すでにヴィーガン商品がある中、あえて培養肉の開発にリソースを割こうとすることに、そもそも合理性があるだろうか¹¹⁸

この問いに福永は何と答えるのだろうか。たしかに資本の合理性、金儲けの合理性はあるかもしれない。しかし、どうして私たちが資本の合理性、金儲けの合理性に付き合う必要があるのか。

次の第4節で福永は何を言うのだろうか。肉は、かつては生体内で育ったけれども、培養肉においては感覚能力のない器質的生として植物のように育つ、と言いたいようである。

¹¹⁶ 85 頁上段後から 6～4 行目。

¹¹⁷ 85 頁下段第 2 段落後から 4～3 行目。

¹¹⁸ 20 頁下段後から 11～7 行目。

それくらいのことは私にも分かる。だからどうだということか。培養肉は動物か植物か分からなくなる、ということのようである。分からなくなったら、困るのだろうか。福永の言葉で言えば、培養肉は器質的生だ、それでいいのではないだろうか。

最後の第5節で福永は何を述べるのか。福永は次のように述べる。

培養肉をつくるとは、……肉なるものそのものを更新していくことだ¹¹⁹。

ここで福永は肉食主義の変更可能性について語っているように思われる。肉食主義とは、人間に特定の種の動物を食べさせる思想であった。この「特定の種の動物」が牛や豚や鶏から培養肉に変わる可能性がある。培養肉に変わる可能性があれば、代替肉に変わる可能性もある。つまり、牛や豚や鶏や魚が食べるべきでない物になり、培養肉や代替肉が食べてよい物になるかもしれない。

最後に福永は、次のように述べる。

培養肉的生と共に生きることは、私たちにどのような新しい歴史空間と物語をもたらすのだろうか。おそらくもっとも重要なのは、これまで動物たちに対して向けられてきた無関心という暴力について、これまで以上に考えてみることだろう¹²⁰。

「これまで動物たちに対して向けられてきた無関心という暴力について、これまで以上に考えてみ」ればそれでよいのだろうか。ただ考えるだけではなくて、何を考えるかが大事だろう。そしてなによりも、福永が「これまで動物たちに対して向けられてきた無関心という暴力について」何を考えるのか。それが大事だろう。それを福永は一言も語らなかった。

9、「殺生禁断の現在」 小泉義之

小泉の議論には少し雑なところがある。例えば小泉は次のように述べる。

¹¹⁹ 89 頁上段第3段落2～5行目。

¹²⁰ 89 頁下段後から4～1行目。

われわれ人間は、人間を殺すことを道徳的にも倫理的にも、政治的にも経済的にも認容し正当化している¹²¹。

そんなことはない。私たちは、人間を殺すことを原則禁じている。ただし正当防衛の場合のように例外もある。この点は、動物を殺すことについても同様である。小泉は、「動物を殺すことの絶対悪」と書く。たしかに他の点が変わらないならば、動物を殺すことは不正である。その意味では「絶対悪」と言われるのかもしれない。しかし、より適切には「さしあたりの悪」「一応の悪」「原則的に悪」というべきである。原則に例外がないという意味ではない。

小泉は次のようにも述べる。

われわれ人間が一斉に肉を食うことを止めたら動物を殺すことはなくなるかもしれない¹²²。

これも間違いである。肉を食うことだけが動物を殺す理由ではない。動物を殺す理由は他にもある。したがって、「われわれ人間が一斉に肉を食うことを止めた」としても、「動物を殺すことはなく」なりはしないだろう。例えば、私たちは自分を襲ってきた動物から身を守るためにやむを得ず動物を殺すことがあるだろう。病気に苦しむ動物を安楽死させることもあるだろう。

さて、こういうつまらない論点は横に置いて、小泉のより重要な論点は、次のようである。

私は、肉食批判に見られる倫理的・政治的・経済的な批判、総じて世俗的な批判には、さほど説得力はないと思っている。というより、その次元で肉食を否定するというのなら、もっと為されるべきことは他にもあるだろうと思考が働くのである¹²³。

¹²¹ 95 頁下段第 2 段落 4～6 行目。

¹²² 95 頁下段第 2 段落 8～9 行目。

¹²³ 97 頁上段第 2 段落 1～5 行目。

「もっと為されるべきこと」が「他にもある」としても、肉食を止めるべきでないということにはならない。あれかこれかではなくして、あれもこれもであって、やるべきことはたくさんある。肉食を止めるのは、ほんの小さな一歩にすぎない。とはいえ、それは簡単に今すぐ始められる一歩である。

肉食を止めることについて小泉は次のように疑問を呈する。

この世で、この地球で、無垢にして聖なる生き方をそれほど容易に体現できるものだろうか¹²⁴。

容易だとは私にはまったく思われない。為すべきことは他にも多くあるだろう。それでも肉食を止めることは、「無垢にして聖なる生き方」に向けた小さな一歩ではある。

実は小泉は、肉食で問題になる「殺す罪」は、「非世俗的で宗教的な次元」のものだと述べる¹²⁵。

小泉は次のように述べる。

人間が動物を殺して食べることは自然の秩序に適ったことであり、それ故に自然なことであり、罪科を問われるようなことではないとしながら、しかし人間の現状はその自然の秩序を逸脱して過剰に殺し過剰に食べているが故に節制しなければならない……私自身も基本的にはそのように考えざるをえないと思っている¹²⁶。

ということは基本的に小泉は、動物福祉（アニマルウェルフェア）論の立場に立つように思われる。つまり、工場式畜産を否定するけれども畜産そのものを否定するわけではない。肉食主義という言葉を導入したジョイは、畜産・肉食を全否定していた。だから、ジョイと小泉の違いは、小泉の引用の前半部分にある。

ところが小泉は次のようにも述べる。

¹²⁴ 97 頁下段 1～2 行目。

¹²⁵ 97 頁下段 4～6 行目。

¹²⁶ 97 頁下段第 3 段落 1～7 行目。

私は、他の生き物を殺して生きる人間には罪があると感じる¹²⁷。

これが小泉のいう宗教的次元なのだろう。それで、どういうことになるのか。小泉は、次のようにキリスト教神学者リンゼイの見解を参照する。

リンゼイの神学的な解は、人間は「自然本性的」にも「心理的」にも罪と悪の道歩んでしまっており、肉食性はそれに対する「譲歩」や「適応」として許されているのであるが、それでも、人間は、人間だけが、自然本性や心理を越えた「高い秩序」を、「全ての被造物が切望している」原初の存在の秩序を目指す使命を帯びているということにある¹²⁸。

この引用の中で、リンゼイの力点は後半にある。それに対して小泉の力点は前半にあるように思われる。どうして小泉は、せつかくリンゼイの見解を参照していながら、そのリンゼイの見解を曲解するのか。私見を述べれば、おそらく小泉にとっては、「人間には罪があると感じる」ことが大事なのだろう。そう感じるのが宗教性なのだろう。その宗教性の故に肉食が問題になる。ところが、「罪があると感じる」ためには、肉食を止めるわけにはいかない。別の言い方をすれば、罪があると感じるために、罪を犯す。

ひょっとしたら私は小泉の言葉を勝手に解釈しているのかもしれない。けれども小泉がはっきりと語ってくれないから、私は小泉の見解を推し量っているのである。

私は、罪があると感じて、謙虚になるかもしれない。罪がないと思い込んで、傲慢になるかもしれない。しかし、そのことは、それほど重要ではない。小泉の奇妙な論理に欠けているのは、被害者の観点（利益）である。私たちが肉を食べるべきでないのは、自分が謙虚になるためではない。動物が被害を被らないで生きられるように、私たちは肉を食べるべきでないのである。

10、「肉食言語批判」伊藤潤一郎

¹²⁷ 99 頁下段 7 行目。

¹²⁸ 100 頁上段第 2 段落 1～6 行目。

伊藤はバタイユの思想を辿る。バタイユの「屠場」と題する文章を引用し、それをまとめて、伊藤は次のように述べる。

多くのひとが屠場から顔を背け、それを見ないようにしている¹²⁹。

それは、「暴力を隠蔽する」ためである¹³⁰。ただし奇妙なことに、バタイユの文章は「肉食を避ける方向へとむかっているようにはみえない」そうである¹³¹。

その後で伊藤は、次のような興味深いことを述べる。

肉食に対する人間の欲望がもっとも鮮明に表れているのは、まちがいなく言語である。事実、言語やイメージのレベルにおいては、ビーガンでさえ常日頃から肉を食べるひとと同じく肉を食べている。たとえば「大豆ミート」は、なぜ「大豆ミート」と呼ばれるのだろうか。……これらすべては、肉食の痕跡を残した名であり、そこで食べられているのが動物ではないとしても、肉食とのつながりを完全に断ち切ることはできない。なぜこのような議論が必要かといえば、人間が何かを食べるとき、そこで食べられているのは物質としての食品だけではけっしてないからだ。……豆腐ハンバーグを食べるとき、ひとはつぶした豆腐を小判型にして焼いたものだけを食べているのではなく、「ハンバーグ」というイメージも一緒に食べているのである。それゆえ、人間の食べるという行為がもつ、言語やイメージの次元を問わずに、動物を搾取することによって生み出される食品を避けるだけでは、根本的な意味において肉食と手を切ることにはならないだろう¹³²。

だから、動物への暴力を止めるためには、「工業畜産の現状や人間がいかに動物を搾取しているかを知るだけでなく」、「肉食にもとづく価値体系を批判する」ことが必要であり、そのためには「動物搾取と関係する言語のあり方も同時に見直さなければならない」と、伊藤は主張する。ここで、おそらく「肉食にもとづく価値体系」という表現が、肉食主義

¹²⁹ 104 頁下段後から 4 行目。

¹³⁰ 105 頁上段第 2 段落最後の行。

¹³¹ 106 頁下段後から 4～3 行目。

¹³² 108 頁上段第 2 段落 1 行目～下段第 1 段落後から 4 行目。ただし強調のための傍点は太字に変えた。

に最も近いだろう。

では、どのように言語のあり方を変えるのか。「肉食とのつながりを断った新たな名を創り出す」のである¹³³。この伊藤の考えを私は、よい案だと思う。

とはいうものの、そうすべき理由について、もう少し伊藤の言葉を聞いてみよう。

肉食の痕跡を残す言葉には、人間の抑えきれない肉食への欲望が表れている。肉を食べていなとしても、そのような言葉を口にしてしているとしたら、それは搾取したり殺したりしていないという意識をもちながら、肉食への欲望を肯定することになりはしないだろうか。なぜ、言葉の肉食であれば許容されるのだろうか。人間の欲望がある部分では言葉に規定される以上、言葉のうえでも肉への欲望を断たなければ肉食と手を切ったことにはけっしてならない。それゆえまさに、肉食言語批判が求められているのである¹³⁴。

しかし、どうして肉食と手を切る必要があるのか。肉食と手を切る必要はない。動物を殺したり搾取したりする暴力が問題なのであって、肉食そのものが問題ではない。例えば、赤ちゃんが母乳を飲むことはなんら間違いでないと思われる。勝手に死んだ動物の肉を人間が食べることも不正ではない¹³⁵。死んだ動物はもはや権利主体でないからである。

伊藤が述べる、言語に表れた肉食への欲望という論点は、興味深い。おそらくそれは、肉食を止めようとしている人や肉食を止めて間もない人に当てはまるかもしれない。しかし、味覚は相当に学習の産物であり、比較的簡単に変わる。肉を食べたことがない人にとって、おそらく肉は気持ち悪い。肉を食べなければ、肉は肉臭く感じられるようになる。そうすると、美味しそうと感じないのだから、食べたいとも思わない。菜食主義者が例えば「がんもどき」を食べるとき、「がんもどき」という古い言葉は残っていても、肉食への欲望はもはやないのである。

けれども、肉食を止めようとしている人や肉食を止めて間もない人のために、また肉食を止めるべきですと人に勧めるためには、伊藤の言うように、新しい言葉を発明して意

¹³³ 110 頁上段第 2 段落後から 2～1 行目。

¹³⁴ 110 頁上段最後の行～下段最後の行。

¹³⁵ たしかに、人間の遺体を食べることは日本では死体損壊罪にあたる。しかし、これは文化依存的であって、犯罪化の根拠は故人の権利以外の宗教的感情などにある。

識変革を助けるのはよいことかもしれない。例えば「大豆ミート」を止めて「粗挽き大豆」や「薄切り大豆」に変える。とはいえ、「ハンバーグ」は肉料理と決まったわけでもないと思う。「牛肉ハンバーグ」や「豚肉ハンバーグ」や「鶏肉ハンバーグ」や「魚肉ハンバーグ」と並んで「大豆ハンバーグ」があってもおかしくないと思う。これらに共通なのは「ハンバーグ」という調理法であって、主材料はそれぞれ勝手によいだろう。「大豆ハンバーグ」を食べる人は「ハンバーグ」という肉料理を食べたいのではなく、「ハンバーグ」という調理法を採用しているだけである。「豆乳」についても、「母乳」や「牛乳」と並んで「豆乳」があってもよいだろう。その中で「牛乳」だけが特権的な地位を占める必要はない。また「アーモンド・ミルク」は独特の美味しさがあるので、牛乳の模倣品ではないと思う。

11、「静寂の理由」 信岡朝子

信岡は、『いのちの食べかた』という映画に音楽もナレーションもセリフもない理由を解説する。その理由とは、観客が言葉に惑わされないで現実を見るため、である。その背景にあるのは、人々が屠畜を知らないということと、人々が屠畜を忌避するということである。おそらく人々が屠畜を知らないということから、人々は屠畜を知るべきだという主張が出てくる。言うまでもなく、映画を作るのは、人々に見てもらうためである。

信岡は自分の文章を最後に、次のように締めくくる。

観客は初めて、自分ではない誰かが創り出した定型化したアナロジーとメタファーで飽和した知覚世界から自由になり、自分の力で眼前の光景を捉え、それが意味するところを自分なりに考えることができるようになるのである¹³⁶。

それで屠畜の現実を見て、信岡は自分なりに何を考えるのか。1つの素直な反応は、「かわいそう」というものだろう。そこからの自然な展開は、肉食を止めることである。けれども信岡は、そうではないようである。信岡は次のように述べる。

¹³⁶ 121 頁上段最後から2行目～下段3行目。

個人的には筆者は、屠畜の場面を見て「少しショックだったけど、気持ち悪いとは全然思わなかった。むしろそういう過程を知らずに食べている方が気持ち悪くない？」という内澤の言葉に大いに共感する¹³⁷

つまり、屠畜は気持ち悪くない、屠畜を知らずに肉を食べているほうが気持ち悪い、というのである。だから、信岡の方向性としては、肉食を止めるという方向ではなく、屠畜を忌避するのがおかしいというほうに行くのだろう。肉を食べるのは美味しく楽しいのだから、屠畜も楽しい嬉しいことなはずだ、そのほうが自然だ、と内澤や信岡は言いたいのではないかと思われる。

これは、なかなかもつともな論理である。美味しい胡瓜を食べるために胡瓜を収穫するのは楽しい。料理の過程で胡瓜を包丁で切る作業も楽しい。同じように、魚を見て美味しそうだと思ったとき、その魚を捕まえるのも捕まえた魚を捌くのも楽しい経験だろう。それはよく分かる。しかし、それは受益者の心理であり論理である。とはいえ私たちは純粋な利己主義者ではない。ジョイは次のように述べている。

なぜ私たちは、動物たちが痛みを苦しむのを見たくないのでしょうか？それは、感覚を持つ別の生き物に共感するからです。私たちのほとんどは、たとえばいわゆる「動物好き」でなくても、人間であれ人間以外の生き物であれ、他者に苦しんでほしくはないのです¹³⁸。

つまり私たちは自分の嬉しい楽しいが分かると同時に、他者の痛い苦しいも分かるのである。そうすると信岡は、自分の美味しい楽しいと他者の痛い苦しいとの間で、どのように折り合いをつけるのだろうか。

12、「食べられるものたちから世界の見方を学び直す」 黒田昭信

黒田の文章は、主に3つの部分に分けられる。初めの3分の1と中ほどの3分の1と最

¹³⁷ 113 頁下段第2段落後から10～7行目。ただし、引用は文の途中までなので、最後に句点がない。

¹³⁸ 30 頁下段第2段落1～4行目。

後の3分の1である。初めの3分の1で、黒田は〈食べる〉ことを広い意味で次のように定義する。

生命個体として自己の生命維持のために必要な諸要素を外部環境から自発的かつ選択的に摂取すること¹³⁹

そして黒田は次のように述べる。

人間にとって、〈食べられる〉という受動性の経験はきわめて稀である。あったとしても、食べられる以前にすでに命を奪われてしまっているのだから、「私が食べられた」経験を一人称で事後的に語ることはできず、ましてやそれについて考察することはできない¹⁴⁰。

ただし例外として、黒田は注の中で次のように述べる。

例えば、猛獣に腕を食いちぎられたが辛うじて生き残るという経験をした人は、そのときに感じた激しい苦痛を思い出しながら後日その経験を語る事ができるだろう¹⁴¹。

そうであれば、私たちが蚊に刺されて血を吸われるというのは、かなりありふれた「私が食べられた」経験である。

中ほどの3分の1で、黒田は動物権利論の立場をかなり手際よく整理してから次のように述べる。

動物倫理および動物権利を主張する理論が〈主体〉概念の適用範囲の拡張をその根拠とする限り、人間中心主義から動物中心主義への移行は、かつて人間だけが占めていた中心に動物も参加できるように拡大しただけのことで、人間以外の動物が人間に代わって中心を占めるような世界観が構築されているわけではな

¹³⁹ 126 頁上段最後から3～1行目。

¹⁴⁰ 127 頁上段第2段落3行目～7行目。

¹⁴¹ 134 頁注4。

いし、中心と周縁という構造をもった世界観の脱構築に成功しているわけでもない¹⁴²。

黒田は、人間以外の動物が人間に代わって中心を占めるべきだと主張するのだろうか。中心と周縁という構造をもった世界観のどこがよくないのだろうか。

動物権利論が〈主体〉概念の適用範囲をどこまで拡張するかといえば、新たな境界線は動物と植物の間に引かれる。この線引きを批判するのが、黒田によれば、ラディカルな反種差別主義と植物中心主義である。とはいうものの、ラディカルな反種差別主義と植物中心主義について黒田は詳述しない。

その後、黒田は動物権利論について特異な理解を示す。黒田は次のように述べる。

動物権利論は、〈種〉と〈個〉の二つのレベルに大きく分けて考えることができる。前者では、種の保全が問題となり、後者では個々の個体の権利の保護が問題になる¹⁴³。

しかし、通常理解では、動物権利論は個体主義であって、種は問題にならない。種の保護を重要視するのは、生態系主義ないし環境倫理である。この誤解から黒田は次のように不可解なことを言う。

産業化された食肉加工のために大量に屠殺される動物の生命権の保護が主張されるときは、個々の個体の生の固有性は問題とはされない¹⁴⁴。

しかし、畜産工場に閉じ込められた動物も1頭1頭がかけがえのない個体であり、1頭1頭が生命権の主体である。

さらに黒田は、もう1つ次のように奇妙なことを述べる。

生命権の付与（あるいは回復）の適用範囲と程度を規定するための最も重要な基

¹⁴² 129 頁上段第3段落1～7行目。

¹⁴³ 130 頁上段最後から2行目～下段1行目。

¹⁴⁴ 130 頁下段第2段落5～7行目。

準は、人間との親近性である。形態学的、生態学的、生理学的、身体能力的あるいは心理学的な観点から見て、どこまで人間に近いか、あるいはある点において人間より優れているかによって、動物たちの「等級」が決められる。どこまで人間のように個別性や他者性が認められるかによって権利が増減する¹⁴⁵。

たしかに動物の道徳的地位に関しては、さまざまな程度を考える見方もある。しかし、それは動物権利論とは違う。生命権の適用範囲を規定する最も重要な基準は、すでに黒田が述べたように、感覚の有無、痛覚の有無である。痛覚がある動物にはすべて平等に生命権がある。この点で、人間であるか哺乳類であるか鳥類であるか爬虫類であるか両生類であるか魚類であるかは重要な違いではない。

最後の3分の1は、ある意味で奇妙である。そこでの論述は、特に肉食とは関係がない。環境一般、食一般の話であり、肉食を前提としない。もう1つ、黒田がそこで述べることは、ひどく当たり前のことである。例えば、黒田は次のようなことを述べる。

- ・人間は地球環境の一部である。
- ・人間は、地球環境を著しく破壊した¹⁴⁶。
- ・しかし人間は、地球環境の均衡を回復させることができる¹⁴⁷。
- ・〈食べられるもの〉は、私たちが〈食べる〉ことによって、〈食べられるもの〉になる¹⁴⁸。
- ・〈食べられるもの〉は、私たちの体内で、私たちが生きるエネルギーに変換される¹⁴⁹。
- ・この変換過程は、世界内の出来事である。

以上のことはなにも間違いではないけれども、そういう当たり前のことを確認して黒田が何を言いたいのか、それがよく分からない。たしかに黒田は「万物が可塑的・動的に相互連関する多元的コスモロジー¹⁵⁰」を描きたいのかもしれない。しかし私がすぐ上で述べた6つの文が、黒田の多元的コスモロジーを表すのだとすれば、それはより常識的な「自己

¹⁴⁵ 130 頁下段第3段落。

¹⁴⁶ 以上の2つは、132 頁上段第1段落。

¹⁴⁷ 132 頁上段第2段落。

¹⁴⁸ 133 頁下段第2段落。

¹⁴⁹ 以下2つは、133 頁下段第3段落。

¹⁵⁰ 131 頁下段最後から2～1行目。

同一的個体概念を基礎とした世界観¹⁵¹」とどう違うのだろうか。

<食べる>ことは、最初に黒田が定義したように、私たちが自発的かつ選択的に行う行為である。では私たちは何を食べ、何を食べないのか、あるいは何を食べるべきであり、何を食べるべきでないのか。肉食主義というジョイの指摘、動物権利論の肉食批判に黒田はどう応えるのか。何も応答しないのか。

13、「人と動物をめぐる揺らぎと対等性についての一考察」 一ノ瀬正樹

一ノ瀬は最初に、人間と犬の関係の捉え方として「退廃モデル」と「補償モデル」と「返礼モデル」という3つの見方を簡単に再説する¹⁵²。「退廃モデル」とは、「犬をはじめとする動物や自然は人間にとって畏怖すべき対象であり、ペットなどとして動物を飼い慣らすことは傲慢であり退廃だとする」見方である¹⁵³。「補償モデル」とは、「動物を困い込み飼い慣らしている以上はその補償として動物の本来のニーズに対応した環境を与えるべきだとする」見方である¹⁵⁴。それに対して「返礼モデルとは、犬などの動物が「人間を選んで保守してくれる上位の存在であり、私たち人間はその幸運に感謝し、返礼すべきだとする」見方である¹⁵⁵。言うまでもなく、一ノ瀬自身の見方は返礼モデルである。

以上3つの見方はそれほど排他的とは思われない。私は3つの見方の関係を整理してみたい。まず返礼モデルと退廃モデルには、動物への畏敬の念という共通項がある。次に返礼モデルと補償モデルには、負い目という共通項がある。つまり、動物になにかを返さなければならないという感覚がある。野生動物に対しては、負い目がないので、補償モデルや返礼モデルが当てはまらず、退廃モデル、より正確に言えば退廃モデルの動物観が適切である。私たちは動物に畏敬の念を感じる。動物には、私たちに畏敬の念を感じさせるなにかがある。このなにかを尊厳と呼ぼう。野生動物は、退廃モデルが理想として想定する

¹⁵¹ 131 頁下段最後から4～3行目。

¹⁵² より詳しくは、一ノ瀬が一ノ瀬・正木編『東大ハチ公物語』（東京大学出版会、2015年）の第1章「断章 いのちは切なし——上野博士とハチ、そして人と犬のつながり」の中で展開した見方である。

¹⁵³ 137 頁上段最後から4～2行目。

¹⁵⁴ 137 頁上段最後から2行目～下段1行目。

¹⁵⁵ 137 頁下段第2段落7～9行目。

ように、動物の尊厳が尊重されているのである。私たちが動物の尊厳を著しく棄損しているとき、私たちは畏敬の念をまったく抱いていないので、退廃モデルや返礼モデルが当てはまらず、補償モデルが適切になる。私たちが動物の尊厳を著しく棄損しているのではないけれども十分に尊重しているのでもないとき、私たちは畏敬の念と同時に負い目も感じている。そのときに返礼モデルが適切になる。つまり、退廃モデルと返礼モデルと補償モデルは、競合する3つの動物観ではない。むしろ、単一の動物観が、動物が置かれた別々の状況に適用された結果である。これを一ノ瀬動物哲学の本源的尊厳解釈と呼ぼう。私のこの解釈は基本的に退廃モデルに近い。動物の尊厳が尊重されているとき、動物に対する私たちの関係は退廃していないので、返礼モデルや補償モデルは必要ない。しかし、動物の尊厳を十分に尊重しないとき、動物に対する私たちの関係は退廃し、返礼モデルや補償モデルが適切になる。

一ノ瀬の動物理解の特徴は、動物に対する畏敬の念である。それを上で私は「動物の尊厳」という言い方で表した。この感覚があるから、一ノ瀬の思想は動物福祉や肉食忌避という動物倫理に向かう。

しかし、一ノ瀬は、「権利と義務の相関性」を適切に理解していない。「権利と義務の相関性」を論理学の用語で言えば、権利は一項述語ではなくて関係を表す二項述語だということである。例えば、「子供である」という述語を考えてみよう。ある用法では、「子供である」は一項述語であり、誰かに当てはまれば、その誰かは万人にとって子供である。たとえ親のいない子供であっても、年が若ければ子供である。しかし、別の用法では、「子供である」は二項述語であって、いつでも、特定の誰かが誰か特定の人の子供であるという関係を表す。AさんがBさんの子供であるとき、BさんはAさんの親である。この場合、AさんがたとえBさんの子供であったとしても、Aさんは他の多くの人の子供ではないだろう。権利も同様に、権利保有者と義務者の関係を表す二項述語である。すなわち、AさんがBさんに対して権利をもつとき、BさんはAさんに対して義務を負う、そして逆もまた然りである。けれどもCさんがAさんに対して義務を負わないことは十分にありうる。動物問題で考えてみよう。鹿は狼に対して権利をもつか。狼は鹿に対する義務を承認しないので、狼は鹿に対して義務を負わない。したがって鹿は狼に対して権利をもたない。つまり、鹿と狼の間には権利義務関係がない。では、鹿は人間に対して権利をもつ

か。それは、人間が鹿に対する義務を承認するか否かに依る。人間次第である。人間が鹿に対して畏敬の念を感じるか、鹿の尊厳を蔑ろにするか、人間のあり方が問われている。人間が鹿に対する義務を承認すれば、人間には鹿に対する義務があり、鹿には人間に対する権利がある。

だから一ノ瀬が、狼が鹿に対する義務を承認しないので鹿には権利概念が当てはまらないと主張するとき、一ノ瀬は二項述語としての権利を一項述語と混同している。

一ノ瀬の結論であり主張は、動物対等論である。これは少なくとも人間中心主義ではない。それどころか動物権利論に非常に近い。動物権利論でも、動物は対等である。では、一ノ瀬の動物対等論とは何か、少し中身を見てみよう。まず狼が鹿を捕食する行動については「いいも悪いもない自然な現象であるとして受けとめ」る¹⁵⁶。これは、動物権利論の通常の見方である。次に動物が人間に敵対し人間を攻撃してきた場合、人間は「防衛的態度で接」す¹⁵⁷。これも、動物権利論の当然の主張である。人権も、権利保有者である人間を守るためにあるからである。最後に動物が人間の権利を尊重する場合、人間も動物の尊厳を尊重すれば、相互尊重の共存関係を築くことができる。これは野生動物と人間の相互不干渉を意味する限り、これも動物権利論と同じである。難しいのは、人間が動物の尊厳を十分に尊重しない場合である。そのとき、一ノ瀬の返礼モデルまたは補償モデルが適切になると思われる。けれども一ノ瀬は、具体的にどのように返礼するのか、どのように補償するのかについて、ほとんど語らない。例えば、盲導犬の場合、関係者は礼を返すよう努めているように見える。しかし競走馬の場合、関係者が礼を返しているようには見えない。役に立たなくなった馬は直ちに処分されるからである。畜産動物や実験動物のように殺されてしまう場合、そもそも補償のしようがあるのかも分からない。もちろん一ノ瀬は、畜産や動物実験は動物の尊厳を尊重することができないものとして、廃止の方向に傾いているのかもしれない。だから、返礼モデルや補償モデルの対象にならないと考えているのかもしれない。とはいえ一ノ瀬はその辺りのことについてあまり語らない。

¹⁵⁶ 143 頁下段本文最後から 7～8 行目。

¹⁵⁷ 143 頁下段 9 行目。

14、「培養肉についての考察」 藤原辰史

藤原は培養肉の利点を挙げたあと、培養肉の問題点を2つ指摘する。第1に、畜産や屠畜の文化が衰弱する。ここで「衰弱する」とは、「博物館の展示物としてしか保存されなくなる」という意味である¹⁵⁸。これは、通常肉が培養肉に全部置き換わることを前提している。けれども、藤原が述べるように、培養肉という低価格食品は天然肉という高級食品と並存するかもしれない。その場合、畜産や屠畜の文化は縮小するとはいえ、衰弱はしないだろう。それはとにかくとして、今は前提を受け入れて、畜産や屠畜の文化が消滅するとしよう。そのことについて藤原は、次のように述べる。

光合成による炭素の同化を経由せずに、細胞の培養（に必要な電力や養分）によって人間がエネルギーを得られる人類史の大きな転換点と言える¹⁵⁹。

これを藤原は問題点としてあげる。しかし、どこに問題があるのだろうか。「光合成による炭素の同化を経由せずに」というのは、通常植物を経由せずにという意味だろう。通常植物を経由せずに人間がエネルギーを得るのは、それほど容易ではないけれども、それほど稀でもない。例えば、もやしは光を必要とせずに生産され、私たちはもやしを食べている。舞茸やしめじなどのキノコ類も同様である。したがって、「光合成による炭素の同化を経由せずに、細胞の培養（に必要な電力や養分）によって人間がエネルギーを得られる」としても、それが人類史の大きな転換点だとは思えない。

第2に、「肉を食べるために屠畜するというプロセスをスキップすることが及ぼす精神的な問題である¹⁶⁰」。それを藤原は次のように説明する。

畜産の現場が消えていく、というのは、つまり最終的に（半年か数年後に）殺すことに向けてケアを続ける、という文化の担い手がなくなる時代が、有史以来、初めてやってくる、ということの意味する¹⁶¹。

¹⁵⁸ 147 頁下段第3段落1～3行目。

¹⁵⁹ 148 頁上段3～5行目。

¹⁶⁰ 148 頁上段6～7行目。

¹⁶¹ 148 頁下段5～8行目。

しかし、それは事実と反すると思う。伴侶動物の中には、年をとって不治の病に冒され安楽死させられる犬や猫も多いだろう。藤原が言うように、必ずしも「生命を奪うことと生命を慈しむことは矛盾しない」のである¹⁶²。ただし、畜産動物を殺すことと伴侶動物を安楽死させることには違いもある。第1に、伴侶動物は十分な年月生きた後で安楽死させられる。他方、畜産動物は非常に若いときに殺される。第2に、伴侶動物は主に金儲けのために安楽死させられるのではない。他方、畜産動物は金儲けのために屠殺される。それはともかくとして、仮に「殺すことに向けてケアを続ける、という文化の担い手がいなくなる」としよう。そのことのどこが問題なのか。

この「殺すことに向けてケアを続ける、という文化」に関連して、藤原は次のように、「夢明（ゆめあき）」という名前の豚について内澤が語る言葉を引用する。

「脱走した時に取っ組みあったし、何よりこの豚の、底意地の悪く頭のいい感じが、「喰べてやる」という気にさせるではないか」

内澤が「夢明」との闘争を楽しんでいるのは、よく分かる。内澤にとって「夢明」を殺して食べるのが楽しいというのも、分かる。しかし、「夢明」は内澤との闘争を楽しんでいるだろうか。「夢明」は殺されることを喜んでいるだろうか。ここにあるのは、内澤が「夢明」を暴力的に搾取するという一方的な関係である。もちろん、「夢明」は内澤の暴力に抵抗する。そして内澤は「夢明」の抵抗を楽しむ。内澤の行為は、「怪我をしたり、場合によっては殺されたりする可能性もある」ので、賞賛に値する勇敢な行為なのだろうか。たしかに、勇敢であるかもしれない。しかし、それは思慮深い勇敢ではない。このような文化がなくなること、という問題があるのだろうか。

最後に藤原は、次のように述べる。

食行為は本来的に摩擦と抵抗の行為である。培養肉を大きなきっかけとして、食事はやがて自然界と人間の摩擦ではなく、調和の世界へと移行していくかもしれない。しかし、摩擦のない世界に生きることは、地球に生きることだといえるの

¹⁶² 148 頁下段第 2 段落後から 3～1 行目。

だろうか¹⁶³。

しかし、抽象的に「食行為は本来的に摩擦と抵抗の行為である」と言われても、何のことか、意味が分からない。食行為は本来的に何と何が擦れ合うことなのか。歯と食物とが擦れ合うということか。培養肉というのは、噛まずに食べられるようなものなのか。抵抗とは何が何に抵抗するのか。食物が歯に抵抗するのか。ひょっとしたら「摩擦と抵抗」というのは、人間が動物を抑圧し動物が人間に抵抗するという意味なのか。もしそうだとすれば、その意味での「摩擦と抵抗」は食行為に本来的ではない。肉食は本来的ではなく派生的、補助的だからである。人間に必要な食行為は菜食である。少なくとも歴史的にはそうである。縄文人は基本的に植物を食べていた。したがって、「摩擦と抵抗」がなくなったとしても、人間の本来的な食行為は変わらない。永平寺では人間が何百年も肉を食べずに生きている。その人たちは「地球に生き」ていないのだろうか。永平寺は地球になるのだろうか。事実を確認しよう。永平寺は日本にあり、日本は地球にある。したがって永平寺で生きる人たちは地球に生きている。

15、「普通」で「自然」な人間と動物の関係とは？ 熊坂元大

熊坂は、ジョイが行っている3N批判を簡単に紹介する。3Nとは、肉食が「普通(normal)」だ、肉食が「自然(natural)」だ、肉食が「必要(necessary)」だという考えのことである。肉食者は、しばしばこれら3つの考えによって肉食を正当化する。それをジョイは批判するわけである。その中で熊坂は3つ目のN「肉食は必要だ」は取りあげないので、私の論評も熊坂が論じるはじめの2つのN「肉食は普通だ」と「肉食は自然だ」に限定される。ジョイによれば、「肉食は普通だ」というのは、「肉食が多数派だ」というにすぎない¹⁶⁴。多数派が正しいと決まったわけではない。「肉食は自然だ」というのは、「人間は何千年もの間肉を食べてきた」というにすぎない¹⁶⁵。しかし、その意味で「自然であることと

¹⁶³ 150 頁上段第2段落。

¹⁶⁴ 29 頁上段第2段落。訳書 51 頁最後の段落 (52 頁 6 行目まで)。

¹⁶⁵ 訳書 165 頁。

正当化できるかどうかは」別のことである¹⁶⁶。

熊坂は、ジョイの肉食批判ではなく積極的な議論について次のように述べる。

ジョイの筆致は肉食を是とする姿勢のみが普通という考えを批判する段階を踏み越え、文字通りに肉食を異常と見なしていると思わせることがある¹⁶⁷。

つまり、ジョイは肉食に「異常」というレッテルを貼り、完全菜食主義を普通として正当化している、というのである。その証拠として熊坂が上げるのは、ジョイの次のような言葉である。

「筋の通らない議論 irrational argument」

「不合理で、ケアの欠如した慣習 irrational, uncaring practice」¹⁶⁸

しかし、言葉によく注意しよう。ジョイは肉食主義を「異常 abnormal」だと述べていないし、完全菜食主義を「普通 normal」だとも述べていない。ましてや、普通だという理由で完全菜食主義を正当化してはいない。

ではジョイは何をするのか。議論 argument であり、議論では合理性 rationality が重要である。上で熊坂が引用したジョイの「筋が通らない議論」という言葉は、肉食主義を正当化しようとする特定の議論に対してジョイが下した評価である。つまり、その議論は合理的でない、というのである。その特定の議論とは、動物の福祉に配慮すれば動物を殺して食べてもよいという新肉食主義の議論である¹⁶⁹。それに対してジョイは、動物の福祉に配慮することと動物を殺して食べることは矛盾するので、その議論は合理的でないと主張しているのである。

もう1つ熊坂が引用するジョイの「不合理で、ケアの欠如した慣習」という言葉は、人々

¹⁶⁶ 訳書 165 頁最後の行～166 頁 1 行目。

¹⁶⁷ 155 頁下段 5～7 行目。

¹⁶⁸ 155 頁下段第 2 段落 6～8 行目。

¹⁶⁹ Melanie Joy, “Understanding Neocarnism.” [https://www.onegreenplanet.org/lifestyle/understanding-neocarnism/] 特に Compassionate Carnism と Ideas or Ideologies?の節を参照。

の行いが人々の価値観と一致していないという意味で不合理だというのである。では人々の価値観とは何か。それをジョイは次のように表現する。

通常人間は動物が苦しむところを見るに堪えません。／なぜ私たちは、動物たちが痛がり苦しむのを見たくないのでしょうか？ それは、感覚を持つ別の生き物に共感するからです。私たちのほとんどは、たとえいわゆる「動物好き」でなくても、人間であれ人間以外の生き物であれ、他者に苦しんでほしくないのです¹⁷⁰。今日、大多数の人たちは、動物には利益があり、危害から守られるに値すると信じている¹⁷¹。

こうした信念と矛盾した行動を「不合理だ」とジョイは評価しているのである。

その後、熊坂は次のように感覚能力という基準に疑問を呈する。

どのような存在が食の対象であるか、あるいは道徳的配慮の対象であるかについて考えるとき、苦痛を感じる能力があるか否かといった1つの（あるいはその他若干の認知能力についての）基準で判断することは、どこまで適切なのだろうか¹⁷²。

適切でない理由として、熊坂は次のような例を上げる。

私たちは原則的に人肉を食べないし、食べることを認めようとしない。たとえ食べられる人間の死が突然の発作などによるものであり、食べる側が直接的にも間接的にも危害を加えていないとしてもである¹⁷³。

ここには少し誤解がある。「苦痛を感じる動物を殺して食べることは間違いだ」というのは1つの基準にすぎない。苦痛を感じる動物以外の物に関しては、何を食べて何を食べないかを各人は各人の基準で自由に決めることができる。そこには、個人間の差も文化的な

¹⁷⁰ 30 頁下段第 1 段落最後の行～第 2 段落 4 行目。訳書 55 頁第 1 段落最後の行～第 2 段落 4 行目。

¹⁷¹ Joy, “Understanding Neocarnism.” Ideas or Ideologies? の節。

¹⁷² 156 頁上段第 2 段落 1～5 行目。

¹⁷³ 156 頁上段第 2 段落 5～8 行目。

多様性もあるだろう。だから、動物の感覚能力は、食べるか食べないかの唯一の基準ではない。

また熊坂は、ジョイが「ゴールデン・レトリバーを食べないけれども豚を食べるという慣習」を不合理だと論じるのを捉えて次のように述べる。

実際には犬肉を食べるという文化的に隔たりのある行為への生理的嫌悪感を倫理的なものとはき違えている可能性もあれば、豚を食べることを受け入れていることが問題なのではなく、ゴールデン・レトリバーを食べないことに問題があるのかもしれないという視点を真摯に検討する姿勢がジョイにはあまり見られない¹⁷⁴。

まず熊坂が上げる1つ目の可能性について考えてみよう。犬肉食への生理的嫌悪感を倫理的なものとはき違えている可能性である。熊坂が言うように、この可能性があるので、ゴールデン・レトリバーを別の例に変えよう。猫でもリスでも猿でも人間でも、私たちが食べようと感ぜない身近な動物であれば何でもよいだろう。実際のところ、私たちはほとんどの動物を食べようと思わない。食べる必要もないのに、動物を殺すのはかわいそうだからである。次に2つ目の可能性について考えてみよう。つまり、豚を食べるのだから、ゴールデン・レトリバーを食べないのは不合理だということである。同じ論理で、猫を食べないのは不合理だ、猿を食べないのも不合理だ、ということになるだろう。論理一貫性から言えば、すべての動物を食べないか、すべての動物を食べるか、である。もちろん、現実に食べるかどうかは、1つ別次元の問題であり、そこに相当の選択の自由もあるだろう。今問題になっているのは、食の対象になるかどうか、食べてよいかどうか、である。では、すべての動物を食べてよいか、いかなる動物も食べるべきでないか、どちらが理に適っているだろうか。私自身は殺されて食べられたくないので、いかなる動物も食べるべきでないという選択肢のほうが理に適っていると思う。

「自然だ」という論点についても、熊坂によれば、ジョイは「肉食は自然だ」という考えを批判するのみならず、完全菜食主義を自然だという理由で正当化する。熊坂は次のよ

¹⁷⁴ 156頁下段最後から6～2行目。

うに述べる。

実際には「他者を傷つけることへの感受性が高まっているのは、私たちが切り離されているからではなく、私たち自身の倫理や他者との結びつきがより強くなっているからだと思われる」とジョイはビーガニズムの自然性を擁護する¹⁷⁵。

しかしこれも、熊坂がジョイを読み間違っている。理由は単純である。ジョイは、「人々が動物を殺すのを忌避する¹⁷⁶」こと、「他者を傷つけることへの感受性が高まっている」ことを自然だと述べていない。上の引用では、ジョイは「私たちが自然から切り離されている」という理由を退け、「私たちが自分の倫理や他者とより強く結びつくようになった」という理由を上げている。しかもジョイが上げる理由は、自然回帰ないし自然回復というよりも「道徳的進化 moral evolution」として捉えられている¹⁷⁷。

その後、熊坂は次のような難問を提示する。

私たちは道徳的被行為者が何らかの理由により他者に危害を加えると判断したとき、その行動を制限することがある。それならば、動物への倫理的配慮を検討するにあたって、議論の対象を人間による動物への加害行為に絞るべき理由がどこにあるのだろう¹⁷⁸。

これは捕食の問題である。例えば狼が鹿を捕食する。このとき、狼には道徳的責任能力がないので、狼には鹿を食べない義務も責任もない。とはいえ、私たちは、狼が鹿を捕食するのを妨げ、鹿を危害から守ることができる。私たちには、そうする義務があるのではないか。私たちはそうすべきではないのか。これが熊坂の疑問であり、動物権利論にとって難問である。

この難問には、ジョイに代わって私が応える。飼育動物の場合と野生動物の場合に分けて考える。飼育動物の場合は、熊坂の疑問を受け入れる。すなわち、「はい、その通り。

¹⁷⁵ 157 頁下段 5～8 行目。

¹⁷⁶ 157 頁下段 1～2 行目。

¹⁷⁷ Joy, “Understanding Neocarnism.” Ecocarnism の節。

¹⁷⁸ 158 頁上段第 2 段落 1～5 行目。

私たちは、捕食動物が被食動物を食べるのを妨げるべきだ」ということである。この場合、捕食動物の餌をどうするかという問題が生じる。動物性の餌をなんとか確保するか、代替餌ですませるか。よく分からない。1番よいのは、動物を飼育しないことである。もう1つ、野生動物の場合である。この場合、私たちが捕食動物の捕食を妨げる義務を引き受けることは、捕食動物の生命権を侵害することになる。そういう理由で、熊坂の疑問に私たちは、「いいや、そうではない。私たちは捕食動物が被食動物を食べるのを妨げるべきでない」と答えることになる¹⁷⁹。

16、「動物嫌悪と肉食主義の共生成」 比嘉理麻

比嘉は、「なぜ、「くさく・汚い」嫌われた豚を、そもそも食べることができるのか」という問いを立て、その謎を解く鍵として興味深いことを述べているので、少し長いけれども、引用したい。

フランスの屠殺場を調査した人類学者ノエル・ヴァイルによれば、その鍵は「脱動物化 (de-animalization)」にある。脱動物化とは、私たち消費者が動物たちを殺しているという事実を実感せずに、家畜の大量虐殺・大量消費を倫理的に許容することを可能にする仕掛けであり、産業社会に固有な「動物の死の不可視性」を言い当てた概念である。具体的には、これは、消費者から屠殺現場を遮蔽し、かつ、目の前に並ぶ食肉が、動物の生の痕跡を抹消する仕組みを指す。私たち消費者が口にする食肉は、動物が生きていたことを想像させる部位——例えば血や毛、足、皮など——を、すなわち「動物」の跡を残しておいてはならない。それらは入念に除去される。こうした手続きは、人びとの認識のうえで「食べられる肉」をつくりだすための不可欠な作業であるとともに、家畜の大量虐殺の事実を不可視化する実践である¹⁸⁰。

この後、比嘉は工場式畜産を批判するように見える。ただし、工場式畜産の批判を明言するわけではない。だから比嘉が正確に何を言いたいのかは、分かりにくい。

もう1つ、比嘉は共感について興味深いことを述べるので、これも少し長いけれども、

¹⁷⁹ この問題について詳しくは拙著『ベジタリアン哲学者の動物倫理入門』、127～130頁を参照。

¹⁸⁰ 164頁上段第3段落～下段4行目。

引用したい。

動物の苦しみが<自分>にスライドしてくるような感覚を理解するには、人類学者ケイ・ミルトンの提示した「擬自己化 (egomorphism)」の概念が非常に示唆に富む。ミルトンは、擬人化を、人間の特質を動物に付与する誤った認識なのではなく、動物理解の一つの方法として肯定的に捉え、擬人化の概念を発展させて、「擬自己化」の概念を提起した。我われは、ある動物を理解する時、その動物を「人間に似ている ('humanlike')」という抽象的な人間概念に基づいて理解しているのではない。そうではなく、ある動物に対するとき、「私に似ている ('like me')」という、個別的・具体的な一人の人間である<この私>との類似性を発見しながら、我われは個別の動物を理解しているのである。特定の動物との相互行為の中で、「私に似ている」という、'like me'の知覚が（相手の動物によって）引き出されていく。その類似性の発見が、その動物に対する共感の土台となる¹⁸¹。

私は、ここで比嘉は良いことを述べていると思う。たしかに私は、「この犬は私に似ている」、「この鳩は私に似ている」、「この鳥は私に似ている」、「この鶏は私に似ている」と感じる。しかしながら、このような感覚は、そう多くの動物ともてるものではない。「この犬」から「すべての犬」へと行くには、一般化・抽象化が必要である。

比嘉は、私たちの社会が「動物「不在」の社会」だと言う¹⁸²。しかしそれは少し不正確な表現である。私がすぐ上で述べたように、私たちの社会の身近なところに犬や猫、鳩や鳥などがいて、私の家の近くには鶏もいる。どうも比嘉の真意は、私たちの社会に家畜が「不在」だということのようである。もちろん、これは家畜が文字通り存在しないという意味ではなくて、ジョイが言うように、家畜が見えなくされているという意味である。だから一般国民に家畜が見えるようにするために、シンガーは『動物の解放』を書いたわけである。けれども比嘉は、シンガーやジョイのやり方では十分でないと考えられる。比嘉は、家畜や家禽たちとの「共生のあるべき姿を考えてゆく倫理¹⁸³」について次のように述べる。

¹⁸¹ 169 頁下段第 2 段落。

¹⁸² 170 頁下段 3 行目。

¹⁸³ 170 頁下段 1 行目

まずは生身の動物たちとの接触を増やしていくことが、その新たな出発点となる

¹⁸⁴。

ここで比嘉は、見落としをしている。私たちに1番身近な動物は人間である。私は自分の子供を育てたことがある。自分が子供だったとき、犬や鶏を飼っていたこともある。しかし比嘉によれば、人間という動物や犬や鶏との接触では不十分なようである。比嘉はすぐに続けて次のように述べる。

当然、ペットのような愛玩動物とではなく、現在、我われが関わりを持っていない食用動物たちとの個別的な関わり合いを、である¹⁸⁵。

比嘉の要求水準は非常に高い。比嘉は次のように述べる。

具体的には、肉になる動物たちの誕生から死まで付き添い、種付けや出産に立ち合い、ときに世話をし、餌をあげて育てあげ、屠殺し解体し食べるまで、自ら経験し、動物という他者の命を自らの糧にすることの「重み」を体験してみる。そうした直接経験に基づいて、それぞれの人が、肉を食べることの意味や、個々の動物たちのより善き生や、我われと彼らとの共生のあるべき姿を考え抜いていくことが求められている¹⁸⁶。

比嘉自身は、そのような直接経験がある。そのような直接経験に基づいて、比嘉は、繁殖雌豚との共生のあるべき姿をどのように考えたのか、考えているのか。

比嘉は肉食を大前提としているように思われる¹⁸⁷。そうすると、「狭いケージで繁殖を繰り返すメスの豚（豚の体にぴったりと沿う狭さゆえ、豚の動きを極度に制限でき、陰部

¹⁸⁴ 170 頁下段3～4行目。

¹⁸⁵ 170 頁下段4～6行目。

¹⁸⁶ 170 頁下段第2段落4～11行目。

¹⁸⁷ ただし171頁注2の中で比嘉は、ある種の迷惑施設については「施設の是非自体を議論すべきであり、必要性ありきで立地問題のみを議論するのは論点ずらしである」と述べている。

がみえやすいのが利点)¹⁸⁸」という現実の共生の姿について、比嘉は豚との直接経験に基づいて何を考えるのか。それを「我われと彼らとの共生のあるべき姿」だと考えるのか、「決してあるべきでない姿」だと考えるのか。比嘉は何も語らない。

比嘉は、読者に「我われと彼らとの共生のあるべき姿を考え抜いていくことが求められている」と主張していながら、比嘉自身は自分の直接経験に基づいて繁殖雌豚の現実について「それが共生のあるべき姿」だとも「決してあるべきでない姿」だとも結論せず、判断停止をする。それで考えたことになるのか。

話を少し元に戻そう。どうして人間や犬との直接経験では、家畜や家禽との共生のあるべき姿を考えてゆく倫理にとって十分でないのか。では、何であれば十分なのか。比嘉がもった豚との直接経験は、牛との共生のあるべき姿を考えてゆくために十分なのか、十分でないのか。もし十分でないならば、比嘉は牛をも直接経験する必要があるし、同じ論理で鶏をも直接経験する必要がある。例えば、採卵鶏の雄ヒナの一生を比嘉が直接経験したとしよう。その直接経験に基づいて比嘉は採卵鶏の雄ヒナとの共生のあるべき姿について何を考えるのか。私は採卵鶏の雄ヒナとの関係は共生などでは決してなく、虐殺だと思う。そんなことくらいは、雄ヒナを殺した直接経験がなくても理解できる。繁殖雌豚や乳牛や採卵鶏がいかに虐待・搾取されているかは、直接経験していなくても、涙なしでは読むことができないし映像を直視することもできない。私は、人間や犬などをいくらか経験したことがあれば、他の動物との共生のあるべき姿について考えることができると思う。少なくとも牛や豚や鶏は、人間や犬とそれほどは違わない。

比嘉の語り口は、豚の一生を直接経験していなければ豚との共生のあるべき姿について考える資格がないかのようである。そんなことはない。私たちは他人を殺したことがなくても他人との共生のあるべき姿について考えることができる。豚を殺したことがなくても、豚との共生のあるべき姿について考えることができる。

また細かいことを言えば、比嘉が豚との直接経験について「動物たちの誕生から死まで付き添い」というのは正確ではない。もちろん、ある意味では比嘉は豚が生まれてから死ぬまでを経験したのであり、間違いではない。しかし、より正確に言えば、それは「誕生

¹⁸⁸ 167 頁上段写真2の題名。

から殺されるまで」である。肉用豚は、非常に若いときに殺される。だから別の意味では、豚は死ぬまで生きることが許されなかったのであり、比嘉は豚が死ぬまでの生活史を見届けていない。比嘉は豚の一生どころか半生も経験していない。それどころか、豚は10分の1生も生きさせてもらえないのである。だから比嘉は豚との共生のあるべき姿について語る資格がない、と私は言いたいのではない。比嘉の叙述の少し不正確な点を指摘しただけである。

17、「ポスト・ドメスティケーションの時代」 卯田宗平

家畜化には、「動物を飼い慣らすこと」と「都合のよい性質を獲得させること」という2つの側面がある¹⁸⁹。動物を飼い慣らすというのは、基本的に動物が「飼い主に対して従順になる、攻撃性が減退する、周囲に無関心になる、性成熟が早期化する、防御距離が短くなる、運動能力が衰退する¹⁹⁰」などのことを意味する。「都合のよい性質を獲得させる」とは、例えば、競走馬がより速く走れるようになる、採卵鶏がより多くの卵を産めるようになる、猟犬の能力が高まるというようなことである。

上記2つの側面に加えて、卯田は次のように述べる。

一方、飼育する動物の攻撃性や注意力、運動能力、自己防衛力、筋肉量、脳容量などが減退しては困る現場もある。狩猟や鷹狩り、鶯使い、鶉飼いや漁などの現場である¹⁹¹。

この側面をもって、卯田は「ポスト・ドメスティケーション」と呼ぶ。つまり、野生性を抑えることと品種改良にだけ注目するのがドメスティケーションであり、それら2側面だけではなく動物の性質を抑えないという側面にも注目するのがポスト・ドメスティケーションということである。とはいえ、狩猟や鷹狩り、鶯使い、鶉飼いや漁などは、最近のことではなく、昔からある。だから、昔の人が動物の野生性の保持に注目していなかったということではない。

¹⁸⁹ 182 頁上段5～6行目。

¹⁹⁰ 179 頁下段第2段落6～8行目。

¹⁹¹ 180 頁上段第3段落1～3行目。

まとめると家畜化には、動物の性質を抑えるという側面と伸ばすという側面と抑えないという側面がある。すべて人間に都合のよいように、である。それだけのことを読者は卯田から学ぶ。「人間がほかの動植物とどのように生きてきたのか¹⁹²」の確認である。では、「今後いかに生きていくのか¹⁹³」について卯田は何を考えるのか。どのように人間-動物関係を再考するのか。卯田は何も語らない。

しかし、家畜化を論じるのであれば、どうして卯田は、例えば品種改良がいかに動物の健康を損なっているかについて考えないのか。

18、「動物園・水族館と「肉食」」 溝井裕一

溝井は次のように興味深いことを述べる。

優位な立場から見ることは、相手を自由にできることを意味する。そこには、「食べる」という選択肢が含まれていてとうぜんなのである¹⁹⁴。

この文、特に最初の文は、主語の「見る」に「優位な立場から」という限定が付いているので、同語反復にも思われるけれども、たしかに溝井が言うように「見る」ことには攻撃性が含まれている。だから見ることは、しばしば失礼なことにもなる。この攻撃性が顕著に現れるのが、おそらく動物実験の場合だろう。動物実験と動物園には関連がある。どちらも学術研究のためにある。少なくとも近代的な動物園は、研究用という点で、それ以前の動物園と区別されるようである。研究目的に限らなければ、近代以前の動物園も、サーカスも、人間が見るためのものである。

「相手を自由にできること」が所有権を意味するならば、たしかに、そこには「食べる」という選択肢が含まれる。とはいうものの、実際に食べるかといえば、溝井は次のように述べる。

考えてみれば、私たちが動物園の動物を食べないのは、それが観賞用に限定され

¹⁹² 174 頁上段第 2 段落後から 3 行目。

¹⁹³ 174 頁上段第 2 段落後から 2 行目。

¹⁹⁴ 192 頁上段最後から 2 行目～下段 1 行目。

ているからというだけでなく、彼らを食べる必要のない環境で暮らしているからだ¹⁹⁵。

溝井は歴史的経験として、人間の食料が不足したとき動物園の動物が食べられたという事例を報告していた。

今、私たちは食料が不足していない。だから動物園の動物を食べない。ではなぜ、牛や豚や鶏を食べるのか。溝井が述べるように、私たちが食べ物に困ったときに動物を食べるというのは、分かる。食べ物に困っていないときに、必要がないから動物を食べないというのも分かる。ではなぜ、牛や豚や鶏を食べるのか。これがおそらく、ジョイの言う肉食主義なのだろう。つまり人々は、どうして自分たちが動物園の動物を食べないのかを理解している。必要がないからである。しかし人々は、必要がないのに自分たちがどうして牛や豚や鶏を食べるのかを理解していない。

この肉食主義について溝井は何を考えるのか。溝井は、私たちが「優位な立場から見ることが出来る動物は、物理的に食べることが出来るということ」を教えてくれた。しかし動物園では通常、必要がないから動物を食べないということも教えてくれた。ではなぜ、必要がないのに牛や豚や鶏を食べるのか。このことについて溝井は何を考えるのか。このような人間-動物関係を溝井は、どのように再考するのか。溝井は何も語らない。

19、「持続可能な食肉からエコロジー社会へ」 太田悠介

太田は、ロバン『パンデミックの生産』を紹介しながら、工場畜産を「段階的に解体すべきである」と主張する¹⁹⁶。その理由は、次の2つである。

- 1、工場畜産には、工場の内部で家畜の健康と衛生の問題、工場の外部で飼料の購入による外部経済への依存という問題と排泄物による土壌や水質の汚染という問題がある

¹⁹⁵ 193 頁上段最後から5～3行目。

¹⁹⁶ 199 頁上段2行目。正確に言うと、「段階的に解体すべきである」は太田の言葉というよりも太田が引用するロバンの言葉である。しかしながら、太田の文章において、太田の考えをロバンの考えから分離するのは難しいので、ロバンの代弁者として太田がロバンに同調しているものとみなす。

197。
。

2、「工場畜産が人獣共通感染症の発生源となる可能性が高い¹⁹⁸」。

2つ目の理由は、感染症大流行の要因として他の2つの要因——熱帯雨林の伐採と経済のグローバル化——と繋がっている¹⁹⁹。さらに熱帯雨林の伐採は、畜産工場に輸出する飼料作物の栽培とも繋がっている²⁰⁰。

こうした理由から、肉食を持続可能にするためには、工場畜産を解体することが必要であり、食肉生産を環境にも家畜にも優しい小規模なものにするしかない、と太田は主張する²⁰¹。「家畜に与える飼料を有機栽培の穀物に代えたり、小規模の家畜の生産者が地域の顧客に肉を直売することで価格を安定させること」が事例として上げられている²⁰²。太田が将来に夢見るのは、環境配慮型のエコロジー社会である。

太田は、工場畜産を「段階的に解体するべきである」と主張する。それは良い。私も賛同する。太田は、「資本主義をも徐々に変化させる」、「資本主義への依存度を下げてゆく」とも述べる²⁰³。しかし、巨大資本にどうやって対抗するのか。個人として、また社会制度として、何をどのように変えるべきなのか。こうした問いに太田は、どう答えるのか。もう少し具体的に考えて、提言してもらいたい。

20、「つながりとしての肉食」 山口未花子

山口の文章は、感想文のようである。例えば、山口の文章を締めくくる最後の文は、次のようである。

心身を通して私と動物との間に生成したものに浸された経験が、また一步私と動物を近づけてくれる、そんな気がして、またこの秋も猟に出掛けることになるの

¹⁹⁷ 198 頁下段第2～第3段落。

¹⁹⁸ 198 頁下段最後から4～3行目。

¹⁹⁹ 200 頁下段3～4行目。

²⁰⁰ 204 頁上段第3段落3～7行目。

²⁰¹ 204 頁下段最後から3～1行目。

²⁰² 204 頁下段第2段落3～5行目。

²⁰³ 204 頁下段第2段落の3行目、および最後の行。

だと思ふ²⁰⁴。

この書き方に関して、山口は注の中で次のように述べる。

ここでは、インゴルドが提唱するように、人類学とは頭の中で理論を組み立てる学問ではなく、自分の外側にある対象との間に生成するものから世界や私という存在を理解していくものであると捉える。それは私という人類学者に置き換えればフィールドワークで出会った人や狩猟する動物との間に生成するものであり、そこを描くことに意味があると考えている²⁰⁵。

ここで「自分の外側にある対象との間に生成するもの」というのは、客観的には「交渉」、主観的には「知覚」ないし「経験」のことだろう。ということは要するに、人類学とは、私の経験から世界や私を理解していくことだ、ということだろう。だから山口は自分の経験を描くのだろう。「描く」ことが「理解する」ことになるのは、恐らく、経験したことを言語化して書きとめるとき、その「言語化」する際に理解が行われるのだろう。これで一応、山口がやろうとしていることは分かった。

山口は、「私たちヒトが初源的に行ってきた狩猟」と書いている²⁰⁶。それに関連して、山口は注の中で次のように述べる。

人間はその歴史の九九%を狩猟採集民として暮らしてきたこと、特に狩猟や肉食はヒトをヒトたらしめる重要な要素であるという議論は Lee と DeVore の *Man the Hunter* (1968) など、特に生態人類学の分野では活発になされてきた²⁰⁷。

しかし、このような男性中心主義的な見方は信用を失っていると思う。とはいえ、そのような見方にも一抹の真理は含まれている。すなわち、狩猟を始める以前、人間は狩猟をしていなかったということである。人間は、あるとき石器を作ることができるようになり、

²⁰⁴ 214 頁下段最後の4～1行目。

²⁰⁵ 215 頁上段注2。

²⁰⁶ 208 頁下段2～3行目。

²⁰⁷ 215 頁上段注3。

狩猟ができるようになった。これが狭い意味での狩猟である。ただし、だからといって狩猟が容易だったというわけではない。広い意味での狩猟には、腐肉漁り、病気や怪我や老齢で弱っている動物や落とし穴に落ちた動物を殺して食べることが含まれ、この意味での狩猟は、狭い意味での狩猟よりも以前から行われていた。上の引用は、狭い意味での狩猟がヒトをヒトたらしめたというのである。

「狩猟採集民」という表現も、おそらく男性中心主義の名残りである。この表現は、狩猟が主で、採集が従、狩猟が採集よりも重要だったということを示唆する。しかし、それは事実と反する。事実上、採集が主であり、狩猟は補助的であった。より正確には、「採集狩猟民」と呼ぶべきである。だから、狩猟を始める前と後で人間のあり方が大きく変わったわけではないと思う。

山口は次のように述べる。

岐阜の中山間地はもともとずっと農村だった地域であり、最近になるまでシカやイノシシが出ることはほとんどなかった、つまり野生動物との関係はそれほど密接ではなかったという²⁰⁸。

ここで山口は嘘を書いているわけではない。それでも、「最近になるまでシカやイノシシが出ることはほとんどなかった」、その理由を山口が書かないのは少し無責任に感じられる。「最近になるまでシカやイノシシが出ることはほとんどなかった」のは、狩猟者がシカやイノシシを殺しすぎて、シカやイノシシが絶滅の危機にひんしていたからである。そういうことを山口は知らないわけではないと思う。山口は次のように述べている。

実は狩猟採集民の自然にゆだねるという態度が多くの動植物の絶滅を招いてきた²⁰⁹

それはさておき、山口の主たる関心は次のようなところにあるらしい。

²⁰⁸ 214 頁上段第 2 段落最後の 3 行。

²⁰⁹ 212 頁下段 10～12 行目。

現代社会における肉食について、心理学者の大森美香は、Loughnan らの論文を引きながら、肉食をする人は、動物を価値の低い、鈍感な存在だと考えることによって、食肉として供される動物を道徳的扱いに値しないものとする事で肉を食べることに葛藤を感じなくなるという説を紹介している²¹⁰。

それに対して山口は問う。

それでは肉をよく食べる狩猟採集民や牧畜民は動物を人よりも位の低い存在、さらに言えばモノとしてみることで動物を殺すことへの罪悪感を減らし、平常心で動物を殺して食べることを可能にしているのだろうか？²¹¹

山口の答えはこうである。

むしろそれは逆で、動物を頻繁に殺し、食べる人たちはむしろ動物を高いものとみているし、肉を食べることをとてもポジティブにとらえている²¹²。

言うまでもなく、現代社会の文化と狩猟採集民や牧畜民の文化とは違う。現代社会とは具体的には、現代のアメリカ合衆国やイギリスや日本のことであり、狩猟採集民とはカナダ・ユーコン先住民のことである。現代のアメリカやイギリスや日本の顕著な特徴は、動物を殺して食べなくても十分な食料があるということである。他方、カナダのユーコン準州というのは、カナダの北西端、アラスカの東隣で、非常に寒い。だから「ユーコンでは毎日毎日、肉、肉、肉²¹³」で、動物を殺して肉を食べないでは生きていけない。

だから、ユーコン先住民が「肉を食べることをとてもポジティブにとらえている」のは、よく分かる——肉をたべることによって自分自身が活かされているからである。私も米や野菜や木の実を食べることをとてもポジティブにとらえている——米や野菜や木の実を食べることによって自分自身が活かされているからである。

²¹⁰ 208 頁上段第 3 段落 1～5 行目。ただし、丸括弧内は省略した。

²¹¹ 208 頁上段最後から 8～4 行目。

²¹² 208 頁上段最後から 4～2 行目。

²¹³ 210 頁上段 1 行目。

しかし、私たちが自分の生き方を考えるにあたって、ユーコン先住民の生き方はどのように参考になるのか。ユーコン先住民と野生動物との関係は、私たちと畜産工場の動物たちとの関係に何を教えてくれるのか。ユーコン先住民と野生動物との関係がけっこういい関係だから、私たちと畜産工場の動物たちとの関係もけっこういい関係だということになるのか。ユーコン先住民と野生動物との関係がけっこういい関係だから、その分、私たちと畜産工場の動物たちとの関係はとんでもなく悪い関係だということになるのか。それとも、ユーコン先住民の生き方は、私たちの生き方とまったく何の関係もないのか。

山口は次のように述べる。

私も動物を貶めることでしか動物を安心して食べられないなら、そうまでして食べたくないと思う。ただ、動物を食べないようにすることで動物との最後の絆を断ち切るよりは、動物との関わり方のほうを見直す方向に進みたい。こうして私は自分が食べる肉を自分で獲るために猟をするようになったのである²¹⁴。

ここでどうも山口は次のようなことを言っているように思われる。

畜産工場で生産された動物は、食べたくないと思う。けれども、動物を食べないようにするよりは、動物との関わり方のほうを見直して、自分が食べる肉を自分で獲るようになった。

これを一般化して言えば、次のようになる。

工場式畜産の肉を食べるな。あるいは他人が作った肉を食べるな。自分で狩猟して殺した動物の肉だけを食べろ。

もちろん、山口がこのように明言するわけではない。山口の言葉がそう示唆するだけである。だから、私の解釈が間違っているのかもしれない。

²¹⁴ 212 頁下段最後から 2 行目～213 頁上段 3 行目。

21、「肉食にもとめられる開かれた議論」 野林厚志

野林は次のように述べる。

人類学者である私が肉食という行為を考えることに取り組んだ一つの理由は、それが人類史のなかで普遍的にみられる行為であり²¹⁵

しかし、これは事実と反する。人類史の中で肉を食べない人たちはたくさんいた。「人類史のなかで普遍的に見られる行為」というならば、植物食こそ人類史に普遍的である。すべての人が植物を食べてきたし、植物を食べなかった人は1人もいない。「人類史のなかで普遍的に見られる行為」だから「ホモ・サピエンス（人間）とは何かを知る手がかりになるのではないか²¹⁶」というのであれば、どうして野林は植物食という行為を考えることに取り組まなかったのか。

野林は、共食が社会の紐帯を築くことに関連して、次のように述べる。

動物の組織を機械的に培養したアミノ酸還元主義的な肉「製品」が、社会の紐帯を築くための共食に適した肉になるのだろうか²¹⁷。

培養肉が社会の紐帯を築くための共食に適しているかどうか、私には分からない。しかし、米や餅などは、社会の紐帯を築くための共食に適した食べものだと思う。社会の紐帯を築くための共食が、どうして肉である必要があるのだろうか。

野林は次のようにも述べる。

産業化、工業化した食料生産の恩恵を受けていた人たちが自分たちの過ちに気がつき、他の生物を含めた地球全体を守るという理念をふりかざし肉食の制限や禁止にまきこみ、また野生動物を苦勞して狩猟したり時間をかけて育てた家畜を屠ったりするかわりに、人工的に作った肉を社会の紐帯のための共食に使いなさい

²¹⁵ 216 頁下段第3段落1～2行目。

²¹⁶ 216 頁下段第3段落4～5行目。

²¹⁷ 220 頁上段第2段落2～4行目。

と言うのは、あまりにも相手の文化や時間を尊重しなすぎているようにも思えてくる²¹⁸。

長い文である。このなかで、「まきこみ」の目的語は何だろうか。何をまきこむのだろうか。文の後のほうに来ると、「相手」という言葉が出てくる。どうも「相手をまきこみ」という意味であるらしい。しかも、どうも文脈からすると、相手というのは、台湾の原住民族のことと思われる。しかし、ジョイは、台湾の原住民族を相手にしているのではない。現代のアメリカ人や現代の日本人、例えば野林を相手にしているのである。野林は台湾の原住民族ではなく、現代の日本人である。ジョイの議論が、台湾の原住民族に当てはまらないとしても、野林に当てはまらないということにはならない。また台湾には仏教徒が多い。台湾の仏教徒が原住民族を教化しようとするのも、それほどおかしいことだとは思われない。

また野林は次のように述べる。

ユダヤ教徒は肉食そのものを禁止しているわけではなく、ブタという生き物が教義に書かれた基準を満たさないで、生き物そのものが忌避され、その肉を食べることが禁じられている。こうなってくると、肉そのものに罪はあるのかという気にもなってくる²¹⁹。

肉そのものに罪があるのかどうか、私には興味がない。けれども強いて言えば、私は、肉そのものに罪はないと思う。それでも、ユダヤ教徒が豚肉を食べないのは、ユダヤ教徒の自由である。

野林は、ヴィーガン／ベジタリアンの食生活の短所として、「野生動物に危害を加えたり殺したりすることに変わりはなく、土地、水、エネルギーを使用する²²⁰」というサラ・ベリーの言葉を紹介したあと、次のように述べる。

植物の生産には農耕地の造成が必要になってくることから、そこに本来住んでい

²¹⁸ 220 頁上段第 3 段落。

²¹⁹ 220 頁上段最後から 5～1 行目。

²²⁰ 221 頁上段第 2 段落 3～5 行目。

た他の種のニッチを奪う点も考えなくてはいけないであろう²²¹。

しかし、ここでの短所とは現状の食生活と比べた場合の短所であろう。そうすると、ベリヤーが述べるように「植物を基本にしたアプローチは環境フットプリントが畜産業の約10%」なので、「野生動物に危害を加えたり殺したりすること」も「土地、水、エネルギーを使用する」ことも減る。また植物性の食料はすでに十分に生産されているので、新たな「農耕地の造成」も必要ではない。

野林は、「肉食に対するさまざまな立場」として次の7つの立場を上げる。

- 1、狩猟もしくはDIY肉食
- 2、ヴィーガン／ベジタリアン
- 3、ペスケタリアン
- 4、減食主義者
- 5、良心的な雑食主義／オーガニック／放し飼い
- 6、フリーガニズム
- 7、植物性「肉」または培養肉

私は、これらすべてが、現状よりましだという意味で、良い案だと思う。野林は、肉食主義を上げていない。肉食主義はもはや選択肢ではありえないという意味だろうか。

最後に、野林は結局何を言いたいのか。肉食について開かれた議論を進めるべきだと主張するようである²²²。しかし、肉食について開かれた議論を進めるべきだと形式的に主張するだけでは、肉食について開かれた議論を実質的に進めることにならない。肉食についての開かれた議論の中で、野林は何を論じ主張し貢献するのか。

とはいうものの、野林の主張にも良い点はある。肉食についての議論に参加せよ、論点をはぐらかすな、ジョイの問題提起を無視するな、と言っているのである。これが重要な点であるのは、従来あまりにも多くの人が動物権利論の問題提起に冷笑や黙殺という態度で対応してきたからである。

²²¹ 221 頁上段第3段落2～4行目。

²²² 227 頁下段最後の2行。