Discussion Paper No. 25
Toyota Technological Institute

特集 動物倫理について 哲学的に考える

Discussion Paper No. 25 Toyota Technological Institute

特集 動物倫理について 哲学的に考える

目次

まえがき	1
動物権利論の回顧と展望	浅野幸治 3
現代日本における動物倫理学の展望	
――『はじめての動物倫理学』への反響から考える	田上孝一 23
動物の「権利」再考	鬼頭葉子 31
『現代思想』肉食主義を考える特集の批評	浅野幸治 47

まえがき

2022年5月22日(日)、九州大学にて開催された日本哲学会で、私が実施責任者となって「動物倫理について哲学的に考える」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、田上孝一さんと鬼頭葉子さんと私の3人が提題をしました。そこでの提題を基に、3人の提題者が、本号に論文を執筆しました。それで、本号を「動物倫理について哲学的に考える」特集とします。

特集に加えて最後に、『現代思想』の 2022 年 6 月号が「肉食主義を考える」と題する 特集だったので、私がそれの批評を書きました。

浅野幸治

動物権利論の回顧と展望

浅野幸治

本稿の前半では、ごく簡略に現代の動物権利論を歴史的に振り返る。後半では、動物権利論の最新の展開として野生動物による鳥獣害の問題について私見を述べる。それは、動物に生命権、身体の安全保障権、行動の自由権という基本的動物権を認めるだけではなくて、これら3つの基本的動物権は自己所有権に当たるので、そこから動物に財産権、特に土地所有権を認めることができるのではないか、という考えである。

第1節、動物権利論の歴史

第1項 動物解放論の誕生

言うまでもなく、現代の動物擁護論は、1975年に出版されたピーター・シンガーの『動物の解放』を出発点とする。シンガーは功利主義者であって、快苦を感じる有感動物の利益を平等に配慮するという原則を主張した。快苦は誰が感じるかに関係なく、同様な快苦には同様な道徳的重要性があるからである。誰が感じるかに関係なくというのは、個人間で違いがないのと同じように、種が違っていても快が快であり苦が苦であることに変わりはないということである。この観点からシンガーは、人間のささいな利益を他の動物の重大な利益よりも優先するえこひいきを種差別と呼んで批判した。

とはいえシンガーは功利主義者なので、その理論によれば、誰かの利益を犠牲にして別の誰かの利益を増進するということが理論的にはあり得る。それどころか、犠牲よりも得られる利益のほうが大きい限り、そのような犠牲が常に正当化されてしまう。

そのような功利主義的柔軟性は必ずしも説得的と思われないので、間もなく権利論の立場からの動物擁護論が登場した。1983年に出版されたトム・レーガンの『動物権擁護論』である」。レーガンは、権利が守るべき利益、すなわち内在的価値の発生を意識的な経験に見いだし、そのような経験の主体、権利の主体を「生の主体(subjects of life)」と呼ん

3

Regan, The Case for Animal Rights.

だ。そして具体的に、1歳以上の正常に発達した哺乳類が生の主体であると主張した。かくして、1歳以上の正常に発達した哺乳類には個として尊重される権利が平等にあるというのが、レーガンの所論である。

ここで注意しておきたいのは、レーガンが具体的に述べた「1歳以上の正常に発達した哺乳類」というのは生の主体の必要十分条件ではないということである。そうではなくて、たんに生の主体の十分条件にすぎない。必要条件ではない。だからレーガンの趣旨は、少なくとも「1歳以上の正常に発達した哺乳類」には権利があるということであって、他の動物には権利がないということではない。言い換えると、1歳以上の正常に発達した哺乳類の他にも生の主体が存在する可能性は充分にある。どういうことか。どうしてレーガンは、1歳以上の正常に発達した哺乳類が生の主体だと述べたのか。私見では、動物権利論の初期にあって、レーガンは保守的な戦略を採ったのである。つまり、万人の同意が得られるように、権利の主体を限定し、絞り込んだ。その結果が「1歳以上の正常に発達した哺乳類」であり、これならば誰でも生の主体であることを認めてくれるだろうというところである。その他の動物については、疑念を感じる人がいるかもしれないので、レーガンは敢えて生の主体として述べない。そういう無難な戦略を採っているのである。

こうして現代の動物擁護論の2大潮流、すなわち動物福祉論と動物権利論を代表する著作が現れた。ただしシンガーの位置づけはいささか曖昧である。一方においてシンガーの立場は『動物の解放』という書名が述べるように動物解放論と見なされる。この場合、動物解放論は、その実践的要求において、動物権利論とほとんど同じと理解される。しかし他方でシンガーは、動物を苦しめないで殺すことを許容するので、動物福祉論の代表とも見られる。この場合、シンガーは、たしかに工場式畜産を批判するけれども、畜産そのものを否定するわけではなくて、飼育時における動物福祉の向上を主張するものと受けとられている。

第2項 動物解放論の前史

とはいうものの、現代の動物擁護論はなにもないところから突然に出てきたわけではない。シンガーに先立って、動物擁護論の蠢きと言ってよいような動きがあった。第1は、1959年にウィリアム・ラッセルとレックス・バーチが出版した『人道的な実験技術の原

理』である。この本の中で、動物実験に関わる3つの原理(3R)――代替(Replacement)、削減(Reduction)、苦痛軽減(Refinement)――が初めて提唱された。これは、(1)動物個体を使った実験をそうでない実験に置き換え、(2)動物実験を行う際には犠牲となる動物の数を減らし、(3)粗雑なやり方で実験を行うのではなく実験のやり方を洗練させて、犠牲となる動物が感じる苦痛を小さくせよ、という考えである。

次に、1964年に出版されたルース・ハリソンの『アニマル・マシーン』を挙げることができる。これは、近代的な工場式畜産を最初に告発した書物である。この本の出版後まもなく英国政府は委員会を立ち上げて調査させ、その委員会が翌1965年にまとめたのが、委員長の名をとって呼ばれる通称『ブランベル報告書』である²。正式名称は、『集約的畜産における家畜の福祉に関する調査のための専門家委員会報告書』である。この報告書の中で、動物に「立ち上がり、横になり、向きを変え、毛繕いをし、肢を伸ばす」等の自由があるべきことが主張された。こうした考えが後に、遅くとも1979年までに「5つの自由」としてまとめられ、現在に至っている。5つの自由とは、次のとおりである。

- 1、飢えと渇きからの自由
- 2、不快からの自由
- 3、痛み、傷害、疾病からの自由
- 4、正常な行動を表現する自由
- 5、恐怖や苦悩からの自由

3つ目に、1971年、スタンリー・ゴドロビッチとロズリンド・ゴドロビッチとジョン・ハリスの編集になる『動物と人間と道徳』の発行である³。この本の寄稿者にはリチャード・ライダーがいて、ライダーが動物実験についての論文の中で「種差別」という言葉を初めて使った。ちなみにゴドロビッチらはオックスフォード大学の人たちで、オックスフォード大学でゴドロビッチらに影響されてシンガーも菜食主義者になっていた。そして、この本の書評を 1973 年にシンガーが「動物の解放」という題で書いて、『ニューヨーク

Brambell, R. Report of the Technical Committee to Enquire Into the Welfare of Animals Kept Under Intensive Livestock Husbandry Systems.

³ S. Godlovitch, R. Godlovitch and J. Harris eds. *Animals, Men and Morals*.

書評雑誌』に投稿した⁴。この書評がきっかけとなって、シンガーは『動物の解放』を執 筆・出版したという次第である。

第3項 国内での関連図書

もちろん日本国内には、菜食主義の思想や実践が昔からある。とはいえ、それとは別に 1970 年代後半から 1980 年代にかけて欧米の動きに呼応するような国内の動きはあった のだろうか。ほとんど知られていないと思われるけれども、一応少しは国内の動きもあったので、記しておきたい。 1 つは、1982 年に波岡茂郎が出した『家畜はいずこへ――ある食肉恐慌論』である。この本は、ハリソン『アニマル・マシーン』の日本版と言っても よい内容である。実際、波岡の『家畜はいずこへ』は、『アニマル・マシーン』を出した同じ講談社から 2 年後に出されているので、同じような問題関心が背景にあったのだろうと 推測される。

2つ目は、1985年に太田竜が出した『家畜制度全廃論序説』であり、3つ目は同じく太田が翌1986年に出した『声なき犠牲者たち――動物実験全廃へ向けて』である。この2冊は、シンガーの影響が明確に見てとれ、太田がシンガーらの動きに呼応し賛同して書いた和書である。いずれも、あまり権利という言葉を使っていないけれども動物権利論の立場から、家畜制度や動物実験の全廃を主張している。また通常は「種差別」と訳されるspeciesismを太田が「人類独尊主義」と訳しているのも興味深い。

しかし残念ながら、すでに述べたように、波岡や太田の3冊はほとんど影響力がなかったようである。

第4項 動物解放論への異論

第1項で述べたようにして、動物解放論が登場した。それに対して当初向けられた反論・ 異論には主に2種類がある。1つは、種差別批判に対して正面から種差別を擁護する議論 である。言い換えると、デカルト的動物機械論の主張と言ってよい。この代表が、1980年

Singer, "Animal Liberation," *New York Review of Books* April 5, 1973 issue.

にレイモンド・ギレスピー・フレイが出した『利益と権利――反動物擁護論』である⁵。その中でフレイは、人間以外の動物には言語がないから信念がない、信念がないから欲求がない、欲求がないから道徳的に配慮すべき利益がないという論理で、人間以外の動物を道徳的配慮の埒外に置いて、種差別を正当化した。

もう1つは、生態系主義からの異論である。動物解放論は要するに、動物に危害を加えるなと主張する。この主張は飼育動物に当てはまるだけではなくて、野生動物にも当てはまる。つまり、動物解放論は、野生動物の保護も主張する。さらに、自然環境の破壊は通常そこに棲む動物を傷つけることになるので、動物解放論は自然環境の破壊にも反対する。こうして動物解放論は、自然環境を破壊するなと主張する生態系主義と似たような思想と見える。それに対して、生態系主義と動物権利論は違うと明確に主張したのが、1980年にJ・ベアード・キャリコットが発表した「動物解放論争――三極対立構造」という論文である。この論文名にある「三極」とは、人間中心主義と生態系全体主義と動物権利論である。キャリコットによれば、生態系全体主義も動物権利論も人間中心主義でないという点では共通であるけれども、生態系全体主義と動物権利論の間には大きな違いがある。すなわち、動物権利論では個々の動物に権利があると考えるのに対して、生態系全体主義では生態系全体の健全さが重要である。したがって、生態系全体の健全さを維持するためには、個々の動物は容易に犠牲にされうる。実際に、食物連鎖を考えれば、被食動物の犠牲なしに生態系は維持されえない。

第5項 動物解放論の代替か、補完か

倫理学内の潮流で言えば、シンガーの動物解放論は功利主義的であり、レーガンの動物権利論は義務論的である。それに対して次に、倫理学内の他の潮流からの異議申し立てが出てきた。他の潮流とは具体的には、フェミニズムとケア倫理と徳倫理である。この中でフェミニストの動物倫理とケアの動物倫理は、一緒にされることも多いけれども、それぞれ別々の要素もあるので、分けて考えたほうがよい。また、これら3つの申し立ては位置づけが難しい。

⁵ R. G. Frey, *Interests and Rights*.

第1は、フェミニズムの立場からの動物倫理であり、その代表は、1990年にキャロル・J・アダムズが出した『肉食という性の政治学――フェミニスト的ベジタリアン的批判理論』である⁶。この本の中心的主張は、動物の虐待と女性の虐待が繋がっているということである。これは虐待の構造が同じということであり、女性も動物もかけがえのない個体として見えなくされることによって、たんなる物に変えられる、というのである。構造が同じなので、女性の抑圧に反対する人は動物の抑圧にも反対する必要があるというのが、この本の趣旨と思われる。

第2は、ケア倫理の立場からの動物倫理で、代表は2015年にローリー・グルーエンが出した『繋がりあう思いやり――もう1つの動物倫理』である。この中で、グルーエンは、従来の動物解放論に対して「動物自身の経験に注意を払って、動物の気持ちに配慮すること⁷」の必要性を主張し、そのような思いやりに基づいた人間動物関係を提唱した。グルーエンは、従来の動物解放論に対する代替案として自らの動物倫理を捉えているようである。しかしながら私見では、従来の動物解放論に対するグルーエンの不満は、従来の動物解放論が十分でないということなので、グルーエンの主張も従来の動物解放論の代替というよりも従来の動物解放論を補うものと理解したほうがよい。

第3は、徳倫理の立場からの動物倫理であり、代表は2006年にロザリンド・ハーストハウスが発表した論考「徳倫理を私たちと他の動物との関係に適用する」である⁸。この論考でハーストハウスは、従来の動物擁護論とほとんど同じ実践的結論を、慈しみや節度、正直や誠実といった徳を備えた人がどのように行為するだろうかという観点から主張した。徳とは、人間がよく生きるために備えるべき優れた性格である。そして人間にとって、徳を備えて生きることがよく生きること(幸福)である。だから人間は自分が幸福に生きるためにも、動物擁護論の実践的結論に賛同し行為すべきなのである。こうして、徳倫理からの動物倫理は、動物擁護論のための追加的理由になる⁹。私見では、人間の道徳的成長

⁶ ただし、この本の副題が邦訳では「フェミニズム-ベジタリアニズム批評」となっている。

⁷ Gruen, *Entangled Empathy*, p. 3. これが「繋がりあう思いやり」の定義であるけれども、 訳はかなり自由な拙訳である。

⁸ Hursthouse, "Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals."

⁹ ただし、ハーストハウス自身は、徳倫理的な動物倫理を、動物の道徳的地位に依拠する功利主 義や権利論に代わるものと捉えているように見える。

や幸福に焦点を当てたところに徳倫理的な動物倫理の意義がある。

第6項 動物権利論の発展

すでに見たように、初期の動物解放論は、功利主義的な動物擁護論や非常に控えめな動物権利論であった。そこから動物権利論は発展、成熟し本格化してくる。まず取り上げるべきは、1993年にパオラ・カヴァリエリとピーター・シンガーが編者として出した『大型類人猿の権利宣言――平等の拡張』である。ある意味で、この権利宣言は、レーガンの動物権利論より以上に限定的である。権利主体を「1歳以上の正常に発達した哺乳類」から、さらに大型類人猿にまで絞り込んでいるからである。その代わり、大型類人猿の権利宣言はたんに倫理学上の学説に留まらず、政治的に実現することを目指している。この権利宣言に説得力があるのは、他の大型類人猿が人間とほとんど変わらない「精神的能力をもち、情緒的生活をしている」からである10。また政治的実現を目指すため、動物が有する権利の内容を具体的に特定している。すなわち、大型類人猿には次の3つの権利があると宣言される。

- 1、生存への権利
- 2、個体の自由の保護
- 3、拷問の禁止

このように『大型類人猿の権利宣言』が権利主体を大型類人猿に限定したのは、権利を人間以外の動物に拡張するにあたり、まず最も実現可能性が高いところで突破口を開くという趣旨であった。

次は、1999年にカヴァリエリが出した『動物問題――なぜ人間以外の動物が人権に値するのか』である。この本でカヴァリエリは、生命、行動の自由、身体の安全保障という3つの人権は、人間でなくても経験し、欲求し、行為するすべての動物に当てはまると主張した。ここでカヴァリエリが挙げる3つの権利は、『大型類人猿の権利宣言』で述べられた3つの権利とほぼ同じである。つまり、『大型類人猿の権利宣言』で述べられた3つの権利が大型類人猿に限定されず、すべての動物にあると、カヴァリエリは主張するわけ

9

¹⁰ カヴァリエリ/シンガー編『大型類人猿の権利宣言』、ix 頁。

である。その理由は、生命、行動の自由、身体の安全保障という3つの人権の根拠が他の 動物にもあるということである。

ちなみに、私が考える動物権利論も、カヴァリエリの線に沿って、人権の根拠から動物 の権利に行くという道行きをとっている¹¹。

そして最後に、ゲイリー・ローレンス・フランシオンである。フランシオンは 1990 年代から動物権利論を積極的に展開しているけれども、代表作は 2000 年の『動物の権利入門――わが子を救うか、犬を救うか』である。この中でフランシオンは、人間の財産とされない権利を動物の基本権として据える¹²。別の言い方をすれば、人間の財産にされていることが動物にとってすべての不幸の始まりだというのである。また人間の財産にされている限り、動物の福祉が人間の利益よりも優先されることはないというのである。だから、動物を所有するという制度を廃止する必要がある、というのがフランシオンの主張である。

第7項 動物権利論の新展開

こうしてフランシオンに代表される動物権利論は、人間が動物を所有・飼育することの廃止を主張する。人間に所有された動物がすべて解放されたならば、すべての動物は野生動物になる。そのとき人間は、野生動物に対して、上で述べた3つの権利、すなわち生命権、身体の安全保障権、行動の自由権を尊重するだけである。これら3つの権利は消極的権利なので、人間と動物の関係は、人間が動物に対して余計なことをしないということに尽きる。これを実現する手っ取り早い方法は棲み分けである。つまり、人間は人間開発区域で生活し、動物は自然保護地域に生息し、基本的に互いに交わらないという世界になる。

しかし、そのような世界は、必ずしも理想的でも現実的でもないかもしれない。動物解放論が思い描くような単純な二分法の世界を不満足なものとして、新たな理論的洗練を模索する動きが出てきた。1つは、2007年にツァヒ・ザミールが出した『倫理学と動物―

¹¹ 浅野『ベジタリアン哲学者の動物倫理入門』第1章。

¹² 正確に言うと、「他人の財産とされない権利」である。というのは、動物の基本権は、人間に もあるからである。ただし、人間に基本権があることを前提として、他の動物の権利を検討して いる場合には、「人間の財産とされない権利」という言い方のほうが分かりやすくてよいだろう。

一種差別的な動物解放論』である¹³。この本で、ザミールは、動物解放論の内部で、動物を搾取しないで利用する可能性を探求し、伴侶動物は伴侶動物であることによって被る不利益よりも伴侶動物であることによって得る便益のほうが大きいので、伴侶動物の飼育は正当化されうると主張した。

もう1つは、2011年、スー・ドナルドソンとウィル・キムリッカの共著になる『人と動物の政治共同体――「動物の権利」の政治理論』である。ドナルドソンとキムリッカによれば、人間と他の動物は現実にさまざまな関係を結んで生きている。したがって他の動物には、3つの消極的な基本権が普遍的にあるだけではない。人間には、他の動物との関係に基づいて、他の動物に対する積極的な義務もある――言い換えると、他の動物には、積極的な権利もある。そうした積極的権利を取り込んだ政治理論を構想するのが、ドナルドソンとキムリッカの狙いである。人間の場合、すべての人間に普遍的な権利があるだけではない。同胞市民の間には特別な権利・義務関係がある。同じように、人間に飼育されている動物は、一定の関係の中で人間と政治共同体を形成し、そのような共同体の構成員として積極的な権利がある。「動物市民権」と言ってよいだろう。

それだけではない。人間の場合、市民と外国人の中間に、一時滞在ではなしに国内に永続的に居住する外国人、すなわち居留民がいる。居留民は、市民ではないけれども、たんなる一時滞在者でもなく、外国人以上の一定の積極的権利が認められる。同じように、人間に飼育されているわけではないけれども、人間の生活圏の中で生息する動物がいる。そうした動物をドナルドソンとキムリッカは「境界動物」と呼ぶ。「半野生動物」と呼んだほうが分かりやすいかもしれない。これらは身近な動物であって、例えばカラスや鳩などである。こうした半野生動物には、居留民と同様、共生のために合理的な配慮を要求する権利が認められる。

また外国人には、消極的な人権があるだけではない。外国人の共同体である外国には共同体として主権が認められる。同じように、野生動物には、個々の動物に消極的な基本権が認められるだけではなくして、野生動物の集団には外国と同様な主権が認められる。これが、人間が野生動物に介入しない根拠になる。

¹³ Zamir, *Ethics and the Beast*.

このように、ドナルドソンとキムリッカは、人間の場合の市民、居留民、外国人に対応 して、動物にも飼育動物と境界動物(半野生動物)と野生動物を区別して権利義務関係を 考える政治理論を提唱した。

3つ目は、2013年にデビッド・アラン・ナイバートが出した『動物・人間・暴虐史――"飼い貶し"の大罪、世界紛争と資本主義』である。この本は、批判的動物研究と呼ばれる立場の代表作であり、基本的に動物権利論に立脚する。ただし、それだけに留まらず、ナイバートは、次のように述べる。

人間が他の動物に加えてきた危害――特に放牧文化と牧場経営の営為に端を発し、今日の工場式畜産に至って極みに達した危害――は、貶められた人間、なかんずく世界に広がる土着民を狙った大規模な暴力の前提条件であり、その生みの親でもあった¹⁴。

このようにナイバートは、すべての人間抑圧の根源に動物抑圧があると主張する。だから、 女性の解放も労働者の解放もそれだけでは完結せず、動物の解放まで遡らないと女性の抑 圧も労働者の抑圧も根本的に解決しないということのようである。

第2節 動物の土地所有権

第1項 動物の自己所有権

すでに述べたように、動物権利論によれば、動物には、生命権、身体の安全保障権、行動の自由権という少なくとも3つの基本的動物権がある。この3つの基本的権利は、人間の場合で言えば、自己所有権に当たる。

フランシオンがいう「人間の財産とされない基本権」も、自己所有権と同じものである。 例えば、奴隷が主人の所有権から解放されたならば、奴隷の身体に対する所有権ないし支 配権を回復するのは誰だろうか。奴隷自身である。同じように、他の動物が人間による所 有から解放されたならば、その動物の身体に対する所有権ないし支配権を回復するのは誰

¹⁴ 『動物・人間・暴虐史』、10 頁。ただし、原著者による傍点は、引用者が太字に変えた。

だろうか。その動物自身である。野生動物について見てみよう。野生動物には、人間の財産とされない権利がある。では、野生動物の何が、人間による所有を排除するのだろうか。

「人間の財産とされない権利」は、具体的に分かりやすく述べられた消極的権利である。 けれども、この権利は、人間の側の「動物を所有しない義務」に基づくわけではない。む しろ反対に、人間の義務が、動物の権利に基づく。では、動物が人間に対して「所有する な」と要求できるのは、動物にどういう積極的な権利があるからだろうか。それは、野生 動物が現に自分の身体に対する所有権ないし支配権を持っているからである。言い換える と、野生動物には自己所有権があるから、人間に対して「人間の財産とされない権利」を 主張できるのである。

こうして人間に自己所有権があるように、動物にも自己所有権がある。このことが認められれば、人間が自己所有権を元に他の物に対する所有権を獲得できるように、動物も自己所有権を元に他の物に対する所有権を獲得できるはずである。

第2項 ジョン・ロックの所有権論

物に対する所有権を基礎づける所有権論の中で最も有力なのは、ジョン・ロックの所有 権論である。その1番有名な箇所をみてみよう。

すべての人間は、自分自身の身体に対する所有権をもっている。・・・・彼の身体の労働とその手の働きは、まさしく彼のものであるといってよい。そこで、自然が準備し、そのままに放置しておいた状態から、彼が取り去るものは何であれ、彼はこれに自分の労働を混合し、またこれに何か自分自身のものをつけ加え、それによってそれを自分の所有物とするのである。・・・・樫の木のしたで拾ったどんぐりや、森のなかの樹木から寄せ集めたりんごを食べて生きている者は、たしかにそれらを自分のものとして占有したのである。・・・・それらがはじめて彼のものとなったのはいつだろうか。それらを消化したときか。それとも食べたときか。あるいは煮たときか。それらを家にもち帰ったときか。それともそれらを拾ったときか。もし最初に寄せ集めたときにそれらが彼のものになったのでなければ、それ以外の何によっても彼のものになりえないことは明白である¹⁵。

¹⁵ ロック『統治論』、27~28 節。

これが、ロックの有名な労働所有権論である。まず、自分の身体は自分のものである。したがって、自分の身体の労働も自分のものである。そこで、なにか他の物(対象)に自分の労働を加えることで、その対象も自分のものになる。

具体例を見よう。どんぐりやりんごは、自然の中にあるとき、誰のものでもない。しかし、どんぐりやりんごは、人間が食べて人間の身体の一部になったときには、その人間のものである。では、どんぐりやりんごは、いつ人間のものになったのか。どんぐりを拾ったとき、りんごを樹木から寄せ集めたときだと、ロックは言う。つまり、この「拾う」という行為、「寄せ集める」という行為が労働なのである。もしそうであれば、人間以外の動物も同じことを行うだろう。リスもどんぐりを拾うだろうし、猿もりんごを寄せ集めるだろう。そうして、人間と同じように、他の動物も労働を加えることによって他の物に対する所有権を獲得するだろう。

次に、より重要な土地所有権について見てみよう。ロックによれば、土地も、同じよう に労働を加えることによって所有権を獲得できる。ロックはこのように述べる。

明らかに大地の所有権もまた果実や動物と同様に獲得される。一人の人間が耕し、植え、改良し、栽培し、そしてその収穫物を利用しうるだけの土地、それだけが 彼の所有物である¹⁶。

少し注釈が必要である。ロックは、人間以外の動物に自己所有権があると考えていない。 したがって、ロックによれば、他の動物には「人間の財産とされない権利」がない。ロックにとって、他の動物は植物や無機物と同様、たんなる物、利用対象にすぎないようである。この点は、筆者と見解が異なる。私は、人間と同様、他の動物にも自己所有権があると主張する。この点で筆者とロックは見解が異なるけれども、それを除けば、ロックの所有権論の論理が有力であることに変わりはない。

上の引用では、「耕し、植え、改良し、栽培」することが労働ないし労働を加えること として捉えられている。ここでは、労働が対象の価値を高めるという側面が強調されてい

¹⁶ 『統治論』、32 節。

る。

もう1つ、「利用しうるだけの土地」という表現が表すのは、所有権の範囲条件である。 この所有権の範囲条件をロックは、次のように述べる。

ものがそこなわれないうちに生活の何かの便宜のために人が利用できるかぎり、だれでも自分の労働によって所有権を定めてよいのである。これを超過するものはすべて彼の分け前以上のものであり、他人のものなのである。そこなったり破壊したりするために神が人間のためにつくったものは何もない¹⁷。

ここでも少し注釈が必要である。ロックはキリスト教徒として、「神は人々に世界を共有物として与えた¹⁸」という枠組みで考えているけれども、私たちが「神」という言葉に惑わされる必要はない。私たちは、所有権の範囲条件の根拠を、誰もみんなの共有物である財産を無駄にする権利はないと理解すればよい。

このようにして人間は土地に対する所有権を獲得する。では、他の動物はどうか。他の動物も同じようにして土地に対する所有権を獲得するのか。残念ながら、他の動物は、「耕し、植え、改良し、栽培」するという労働をしない。では、他の動物は土地に対する所有権を獲得できないのか。そうでもない。発見という労働も価値を創造するという見方がある。この見方は標準的な解釈とまでは言えないかもしれないけれども、1つの有力な解釈である。典型的には、泉や鉱床を発見したという場合である。発見によって、これまで社会的に存在しなかった物が存在するようになるからである。しかも、このような見方がロックの『統治論』の中にも見いだされる。

狩りたてられている野兎は、猟の間はこれを追跡している人のものであると考えられる。・・・・それを見つけて追いかけるというだけの労力をその種のものに用いたものはだれでも、そのことによって、それを共有物であった自然の状態から取り去り、1つの所有権を生み出したことになるからである¹⁹。

18 『統治論』、26 節。

¹⁷ 『統治論』、31 節。

^{19 『}統治論』、30節。

この引用の中で、「追いかける」という労働が所有権の確立にどのような貢献をしている のかは、よく分からない。けれども、見つけるという労働は、所有権を確立するというよ うに読める。

この発見の論理で行けば、人間よりも前に、土地は他の動物によって発見され、他の動物のものになっていたと考えられる。

たしかに、この土地所有は、動物の1個体による所有ではないかもしれない。動物の共 同体による所有と考えたほうがよさそうである。その場合、土地は、共同体に属する動物 にとっては共有である。けれども、共同体の外の者を排除するので、その意味で「私的」 な所有である。

第3項 「鳥獣害」再考

私たち人間は、野生鳥獣による「被害」を語る。この言い方は、人間に土地およびそこに成った植物や果実への所有権があることを前提している。しかし、他の動物は、人間による所有権を認めていないかもしれない。むしろ、他の動物は、自分たちの所有権が人間によって侵害されたと思い、人間による土地簒奪に抵抗しているのかもしれない。人間同土の場合で言えば、土地を奪われた北米インディアンが、土地を奪った白人入植者に抵抗し、その入植地を襲撃している姿を思い浮かべればよいかもしれない。

たしかに、人間よりも前に、他の動物がこの土地にいたのだろう。とすれば、他の動物が人間よりも前にこの土地を発見し所有していたのだろう。そしてこの土地の所有権は、 他の動物の子孫である後世の動物たちが継承していたのだろう。

このように考えれば、後からこの土地に来た人間は一体どのようにして土地の所有権を 獲得できたのか、そのことのほうが不思議に思われよう。この不思議には、ロックの所有 権論で答えることができる。すなわち人間は、土地に開墾などの労働を加えることによっ て、土地の所有権を獲得するのである。けれども、このロック的説明が有効であるために は、1つの前提がいる。というのは、他人の土地に対して開墾を施したとしても、他人の 所有権の侵害にしかならないからである。そうならないためには、人間がすでに動物の共 同体の一員として受け入れられていたという前提が必要である。そうであれば、人間を含 む動物共同体にとって土地は共有であり、どの特定の個人にも属さなかったと考えられる。 実際に、そのような共有状態が、ロックの想定する所有権成立以前の状態である。

では、人間が動物共同体の一員として受け入れられていたという前提は、どれほど説得的だろうか。太古の昔には、そのような前提は説得的だったかもしれない。人間の数が少なければ、人間と他の動物は平和的に共存できただろうからである。しかし、歴史時代が始まり、人口が増え、人間と他の動物が対立するようになったときには、そのような前提は説得的でない。むしろ、人間は他の動物の共同体から排斥されていたと考えられる。この段階では、人間は暴力的に他の動物の土地に侵攻していったのである。

とはいえ、あまり昔のことは分からない。ここでは問題を便宜的に、統計的資料がある近代に限定して考えよう。1850 年頃、日本で人間が利用している土地面積は、 $64,090 \mathrm{km}^2$ であった。そのとき人間が利用していなかった土地は、他の動物の所有であったと考えられる。ところが、日本で人間が利用している土地面積は 1985 年には、 $102,520 \mathrm{km}^2$ に増えている 20 。その差は、 $38,430 \mathrm{km}^2$ であり、それだけの土地をこの 135 年ほどの間に人間は他の動物から奪ったことになる。これは国土面積の約 10%である。それに対して野生動物は今、抵抗しているのだと考えられる。

このように他の動物には、人間よりも先に土地に対する所有権があったとすれば、いわゆる「鳥獣害」は非常に違ったものに見えてくる。すなわち、「鳥獣害」は野生動物が人間の所有権を侵害しているのではない。むしろ、人間が他の動物の所有権を侵害しているのであり、「鳥獣害」はその侵害に対する抵抗であり、ささやかな反撃であると見られるだろう。そうとすれば、正義は何を要求するだろうか。

第1に、匡正的正義は、人間がこの百年余りの間に一方的に他の動物から奪った土地を 他の動物に返還することを要求する。特に耕作放棄地や荒廃農地については人間が利用す る土地から人間が利用しない土地に返すことに大きな支障がないだろう。

第2に、たしかに、人間がこの百年余りの間に一方的に他の動物から奪った土地のすべてを直ちに他の動物に返還することは現実的でないかもしれない。それでも、人間が土地を独り占めして他の動物を排除するのではなくして、土地を他の動物と分かち合い共生する努力はできるだろう。これは、「鳥獣害」から基本的に柵などによって農作物を守るけ

²⁰ 環境省、「平成 23 年度 第 2 回人と自然との共生懇談会資料 2 – 2」。

れども、守り切れない分については動物の取り分を許容するという態度である。

第4項 ロック的但し書き

上では、人間が動物共同体の一員ではなかったという前提の下で、他の動物が所有していた土地を人間が暴力的に奪ったと考えた。次に、人間が動物共同体の一員であったという前提で考えてみよう。その場合には、たしかに、人間は自分の労働を加えることによって共有であった土地を自分の私有地に変えることができる。つまり、人間の土地所有権が正当に認められる。もしそうであれば、先に述べた日本で人間が最近利用するようになった38,430km²の土地は、他の動物に返還しなくてよいのだろうか。

ここで、ロック所有権論の重要な制約である「ロック的但し書き」が効いてくる。ロック的但し書きとは、ロックの労働所有権論に対する次のような制約である。

少なくとも(自然の恵みが)共有物として他人にも十分なだけが、また同じようによいものが、残されている場合には²¹

労働を加えることによって所有権が認められるというのである。言い換えると、所有権が 成立するためには、他人にも十分な量だけ同じような質の物が残されていなければならな い、というのである。土地の所有に関して、この但し書きは次のように述べられる。

土地のある1部を改良することによって、このように占有することは、他人に対する何の侵害にもならなかった。というのは、まだ十分に、また同じように善いものが残されており、しかもまだ土地を与えられぬ者が利用しきれないほどあったからである²²。

土地に関して、このロック的但し書きは大昔には満たされていたと考えられる。しかし、 土地は有限なので、土地が所有されていったとき、ロック的但し書きがいつまでも満たさ

. .

²¹ 『統治論』、27 節。ただし、enough, and as good の訳は宮川訳ではなく、鵜飼の訳文に従っている。

²² 『統治論』、33 節。ここでも、enough, and as good の訳は宮川訳ではなく、鵜飼の訳文に従っている。

れているわけではない。

土地に関しても土地以外の資源に関しても、ロック的但し書きは、文字通りに解釈されるか、そうでない場合には「他の者の状況を悪化させない限り」という意味に解釈される。文字通りに解釈した場合、ロック的但し書きを満たすのは難しい。たいていの物は有限量しか存在しないから、誰かが私有化した分、それだけ他の者の取り分は減るからである。この帰結を避けようとすれば、均等配分しか認められないことになる。したがって、より標準的には、ロック的但し書きは「他の者の状況を悪化させない限り」という意味に解釈される。この解釈では、誰かがなにかを私有化したとしても、それで生産性が上がって、他の人の生活も豊かになれば、ロック的但し書きが満たされ、所有権の正当性が認められる。

では、この百年あまり日本で人間が土地利用を増やしてきたとき、ロック的但し書きは満たされていたか。他の動物の生活状況は悪化しなかったか。悪化しなかったとは言えない。2020年の環境省資料によると、日本ではすでに 46種の陸生動物が絶滅しており、さらに 1277種の陸生動物が絶滅の危機に瀕している²³。もちろん、人間による土地開発だけが動物種の絶滅や絶滅危機の原因ではないかもしれない。他にも要因があるだろう。けれども、他の要因もほとんどが人間および人間活動が引き金になっているので、人間が土地を開発したとき、人間は他の動物の状況を悪化させたのである。それが、野生動物の絶滅や絶滅危機が教えるところである。ということは、人間の土地所有権は、ロック的但し書きを満たさなかったので、正当でないということになる。とすれば、すでに述べたように、私たち人間は最近獲得した土地を他の動物に返還すべきなのである。

文献表

浅野幸治、『ベジタリアン哲学者の動物倫理入門』、ナカニシヤ出版、2021年。

キャロル・J・アダムズ、『肉食という性の政治学――フェミニズムーベジタリアニズム批評』鶴田静訳、新宿書房、1990年。

太田竜、『家畜制度全廃論序説』、新泉社、1985年。

―――、『声なき犠牲者たち――動物実験全廃へ向けて』、現代書館、1986 年。 パオラ・カヴァリエリ&ピーター・シンガー編、『大型類人猿の権利宣言』山内/西田監

²³ 「環境省レッドリスト 2020 の掲載種数表」

- 訳、昭和堂、1993年。
- 環境省、「環境省レッドリスト 2020 の掲載種数表」、https://www.env.go.jp/content/90 0502268.pdf
- J・B・キャリコット、「動物解放論争――三極対立構造」千葉香代子訳、小原秀雄監修『環境思想の系譜 3 環境思想の多様な展開』(東海大学出版、1995 年)に所収、59~80 頁。
- ピーター・シンガー、『動物の解放 改定版』戸田清訳、人文書院、2011年。
- スー・ドナルドソン&ウィル・キムリッカ、『人と動物の政治共同体――「動物の権利」 の政治理論』青木/成廣監訳、尚学社、 2011 年。
- デビッド・A・ナイバート、『動物・人間・暴虐史――"飼い貶し"の大罪、世界紛争と資本 主義』井上太一訳、新評論、 2013 年。
- 波岡茂郎、『家畜はいずこへ――ある食肉恐慌論』、講談社、1982年
- ルース・ハリソン、『アニマル・マシーン―近代畜産に見る悲劇の主役たち』橋本明子 訳、講談社、1979 年。
- ゲイリー・L・フランシオン、『動物の権利入門――わが子を救うか、犬を救うか』井上太 一訳、緑風出版、 2000 年。
- ラッセル&バーチ、『人道的な実験技術の原理罫線罫線動物実験技術の基本原理 3 R の原 点』笠井憲雪訳、アドスリー、2012 年。
- ロック、「統治論」宮川透訳、大槻春彦編『ロック ヒューム 世界の名著 32』(中央公 論社、1980年) に所収、187~346頁。
- ———、『市民政府論』鵜飼信成訳、岩波文庫、1968 年。
- Brambell, Roger. Report of the Technical Committee to Enquire Into the Welfare of Animals Kept Under Intensive Livestock Husbandry Systems. Her Majesty's Stationary Office, 1965. https://edepot.wur.nl/134379
- Cavalieri, Paola. *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights* Translated by C. Woolard. Oxford UP, 2001.
- Farm Animal Welfare Council. "Press Statement." 1979. https://webarchive.natio
 https://www.fawc.org.uk/pdf/fivefreedoms1979.pdf
- Frey, Raymond G. Interests and Rights: The Case Against Animals. Oxford UP, 1980.
- Godlovitch, Stanley, Roslind Godlovitch and John Harris eds. *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans.* Gollancz, 1971.
- Gruen, Lori. Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals. Lantern Books, 2015.

- Hursthouse, Rosalind. "Applying Virtue Ethics to Our Treatment of the Other Animals." In J. Welchman ed., *The Practice of Virtue: Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics* (Hackett, 2006), pp. 136-55.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights Updated with a New Preface*. University of California Press, 2004.
- Zamir, Tzachi. *Ethics and Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton UP, 2007.

現代日本における動物倫理学の展望 ----『はじめての動物倫理学』への反響から考える

田上孝一

はじめに

2021年3月に上梓した『はじめての動物倫理学』(集英社新書、以下「拙著」と略記) を巡り、これまで直接的及び間接的に受けてきたさまざまな反応を素材にして、現代日本 における動物倫理学の受容状況とこれからの展開を考えたい。これからの展開という際に は、事実としての可能性と規範としてのあるべき方向性との両面を含む。

以上が本報告の主旨だが、ここではこの主旨と関連させながら、私自身が動物倫理学を どのように考えているのかという論点と、どのような学問として発展させるべきかと考え ているかという論点も、若干ではあるが付け加える。この意味で、本報告には余り厳密で はない印象論的要素が含まれるが、そういう面も併せて、何かのヒントになれば幸いであ る。

第1節

動物倫理学を研究するようになったのは、拙著でも簡単に触れたように、元々の専門ではなく、倫理学や環境論を教えることになって、肉食を続けることへの何とも言えない居心地の悪さに苛まれたためだった。シンガー自体は早い段階から知っていたが、博士論文(『初期マルクスの疎外論――疎外論超克説批判――』時潮社、2000年)までは初期マルクス研究に専念し、動物倫理学はその後に本格的に研究を始めた。

この際、『実践の環境倫理学――肉食・タバコ・クルマ社会へのオルタナティヴ――』 (時潮社、2006年) に記したように、インド旅行の衝撃が強かった。ベジタリアンになどなれるはずはないと思っていたのに、インドではベジタリアンであることがむしろ普通だったからである。

こういう理由で、当初は動物倫理学よりもむしろベジタリアニズムが研究テーマで、この分野の最初の論文を世に問うたのは 2004 年だった (前掲『実践の環境倫理学』所収)。 既にこの時点で世界的にはかなり研究が進んでいたが、本邦ではベジタリアンについての 倫理学的な研究論文というのは新奇なもので、これは世間一般の常識と対応していた。この当時は「ビーガン」という言葉も一般には殆ど知られていなかった。このため、私の論文というか、上記書のベジタリアン章は多くの反発を巻き起こし、嘲笑されたりもした。

その後、食のみならず問題関心を動物自体にまで広げ、主として編著や共著に論文を書き続けた。それらをまとめたのが『環境と動物の倫理』(本の泉社、2017年)で、この本は少部数出版の割には多くの読者をひきつけた。拙著が誕生することになった直接的なきっかけも、編集者がこの本を読んだからだった。

こうして動物倫理学の研究を始めてから 10 余年が経過したが、私の予想に反して動物 倫理学の研究者は増えなかった。これは元来マルクスや社会主義の研究者である私がこの 分野で研究を継続した理由でもある。しかしごく最近の短い期間に、研究状況はかなり変 化した。そしてこれも、世間の雰囲気と対応しているようである。かつては研究者や活動 家しか知らなかったビーガンという言葉も、一部で不適切な解釈も広がっているようだが、 概ね適切に理解されて、日常語になりつつある。そしてこのような状況の変化があったか らこそ、拙著が出版できる素地もできていたと思われる。実際ビーガンという言葉を殆ど 誰も知らないようなかつての状況では、拙著のような本を出すことはできなかっただろう。

拙著は依頼されたからこそ書いたし、書けたものだったが、結果的には本邦初の動物倫理入門新書になった。このことの意味は、私自身が考えていた以上に重いものであったことが、後々痛感されるようになる。

このワークショップに参加されているような動物倫理研究者の中には、拙著の内容は大 したことはなく、理論的な意義などないと考える向きもあろうかと思うが、たとえそれが 真実だとしても、拙著にはそれとは次元の異なる独自の意義があったことが、出版後に思 わされたことである。

拙著には研究者にも新奇な内容が幾何か含まれていると思うが、その多くは既知のものだったろうと思う。そしてそれは新書という体裁上、仕方のないことでもあった。実は私としても、研究者に限らず、拙著が多くの読者に新奇なものと受け止められるとは思ってもみなかった。しかしこれは思い違いだった。研究者ならぬ一般読者の多くは、拙著で論じられた事柄の殆どを知らなかったのである。

翻訳も多く出てるし、解説も多いのでシンガーの議論ぐらいはある程度は知られている

のかと思っていたが、そんなことはなかった。「種差別」という言葉を、殆どの読者は拙 著で知ったようなのだ。

この理由は簡単で、多くの読者は専門書を読まないからである。専門書を幾ら出しても、 まさに専門研究者や学生、それに一部の好事家にしか知られない。多くの人は文庫や新書、 若しくは一般書しか読まないからだ。

こうして拙著は図らずも、動物倫理学という学問それ自体を初めて一般読書界に知らせることになった。この意味で、拙著の出版は1つの歴史的出来事だったと言ってよい。

拙著は残念ながらベストセラーとまでは行かないが、私の予想を超えた反響をもたらした。1つは大手全国紙を始めとしたメジャーなメディアで取り上げられたことだが、最も驚いたのは、実に10校近くの大学や大手予備校で試験問題として採用されたことである(ワークショップ時点)。こうしたことは、動物倫理学的な議論への世間的関心が大きいことの現れだろう。

第2節

ところで、別のところでも書いた(「動物倫理学からする食の規範」、季報『唯物論研究』第 155号、2021年5月刊、所収)が、同じ奥付の日(2021年3月22日)を持つ浅野幸治氏の『ベジタリアン哲学者の動物倫理入門』(ナカニシヤ書店)が出たのは驚きであり、喜びでもあった。浅野氏と私は、思想的立場は違うはずだが、動物倫理に関しては、これだけ同じような考えの文章を読むのは、少なくとも邦語文献では初めてだったからである。拙著に比べて浅野書のほうが平易であり、むしろ新書向きだと思うが、しかし浅野書がこのままの内容で新書化されるのは難しかっただろう。浅野氏の問題提起は拙著に比べてよりソリッドで端的だからである。

動物倫理を巡る困難は、理論的にも商業出版上も、常に肉食と結び付いている。肉食の 拒絶を厳しく読者に求める浅野書が新書枠で出版できる可能性は低い。それでも、拙著の 他に明確に動物の権利を訴える浅野書が一般書寄りの枠で出版されたことは、明らかな時 代の変化を感じさせる出来事であった。

ではなぜ我々のような書籍の出版に示されるように、最近になって動物倫理が一般的に も注目されるようになったのだろうか? 正確には分からないが、我々が求めるように、動物に対する意識が高まったというのは 残念ながら副次的な理由だろう。やはり主要な理由としては環境問題と健康意識の高まり が考えられる。その意味で、ファッション先行の面があるのは否めない。

ただ、だからと言って一時的流行と決めつけるのは早計である。環境は悪化し続けてるし、高齢化社会に向けて健康問題は常に人々の関心の中心に在り続けるだろうからだ。だからこうした主要な関心ルートから、動物倫理本来のテーマにコミットするようになっている人も出てくるし、小さな流れが徐々にではあるがやはり広がって行くだろう。

ではこのような現状の中で、どのような形で動物倫理を広めていくかだが、取り立てて流行に迎合する必要はないものの、やはり「健康で環境に良いライフスタイル」というイメージに乗ってこれを積極的に広げていくという形で、脱肉食、脱動物性食品のアドバンテージを宣伝していくというのが効果的なように思われる。勿論健康で環境に良いことは、倫理的にも望ましくもある。

この意味で、動物倫理の焦点はやはり最初から最後まで肉食の問題ということになる。これは動物倫理学の授業をする中でも、常に感じていることでもある。

脱動物性食品の提唱は、少し前まではハードルが高かった。しかし今はかなりマーケットが広がってきていて、厳格さを追求しなければそれほど困難なく実行できる規範になっている。こうしたことから、動物を利用しない生活のあり方を自らも実践しつつ人にも説いていくというのが効果的な方法と言えるだろう。

ではそうした実践が望ましいとして、今後どのような形で動物倫理は広がって行くだろうか?

当然これも正確には分からないものの、やはり健康と環境をキーワードにして、主としてテクノロジーの発展を梃子にして広まって行くのではないか。ここでテクノロジーというのは代替技術で、食品を中心に動物実験やさまざまな分野で代替が進み、結果的に動物倫理的に好ましい現実が現出していくという形が有力だろうと思われる。

勿論こうしたあり方よりも人々の意識が変化して積極的にビーガニズムが推進される ようになったりするのが望ましいが、食は最も保守主義が発揮される領域なので、限定的 な変化に留まらざるを得ないだろう。ただ、限定的にであってもやはり変化を引き起こす ことが重要で、動物倫理提唱の真骨頂もこうした人々の意識変革を促すことにある。

第3節

この点に関わって、そもそも「動物倫理」という言葉自体に対する世間的な反応を反省 する必要があるのではないかと、ここ最近考えるようになった。

印象論でしかないが、どうも世間ではこのところ、動物倫理という言葉自体にベジタリアンやビーガンを想起し、現行の動物利用に批判的なスタンスの学問であるかのような、 規範的な意味を読み込んでいる人が多いように思われる。

別に価値中立的もしくは自己の規範的立場を強く打ち出さずに動物を倫理学的に考察することは可能だし、そうした営みを「動物倫理学」といっても構わないが、この学問の歴史を振り返ると、むしろ積極的な規範を打ち出し、人々にコミットメントを促すという作風がスタンダードだったように思われる。

この意味で、最近の動物倫理という言葉に対する世間の反応に対して私は、この学問が 広く受け入れられているわけではないものの、少なくとも誤解なく受け止められていると いう好ましい兆候ではないかという思いを抱いている。

実は拙著で、動物倫理学をまさにそう世間が受け止めているような学問であることを動物倫理の前史と本史に分けて概説した。まさか拙著の影響が主だとは思わないが、拙著の出版が若干であってもこうした正しいイメージ形成に寄与できたのではないかと自負している。

この点に関わり、学問としての動物倫理学はどうあるべきかという問題がある。勿論学問研究は自由なので、研究者は自由に自説を展開すればいいが、やはりある程度は望ましい方向性というのは考えられるだろう。

元々英語圏で発展した学問で、現在の議論も英語圏の論者が引っ張ってはいるものの、だからと言って必ず追従しなければいけないということはない。しかし英語圏で見られる議論の展開はやはり歴史的背景から見て一定程度の必然性があり、先ずはフォローして吟味すべき対象であることには変わりない。これを十分に咀嚼する前から「日本的な動物倫理」みたいな方向に流れるのは避けたい。

現在の英語圏での研究では、先ずは「動物の権利」を認める若しくはその問題意識を承認することを前提にして、その上で議論を精緻化するという形になっている。やはり、取

りあえずこの地点までには達しておかないといけないだろう。

我が国では未だに、動物倫理=シンガーというイメージが強く、シンガーだけを読んで何となく批判的なコメントをして動物倫理をやっつけるみたいなスタイルが蔓延っている。やはり何とかこの域から脱したい。シンガーは確かに重要だが、彼だけ読めばいいというものではない。

この点で、最近の井上太一氏の訳業は、シンガーばかりに偏っていた文献紹介に風穴を開ける役割を果たしている。彼の存在は貴重である。井上氏は最近も、翻訳のみならず批判的動物研究を中心に動物倫理研究の最前線を伝える労作である『動物倫理の最前線:批判的動物研究とは何か』(人文書院、2022年5月)を上梓し、今後の動物倫理学研究に関して適切な方針を提起している。安易な日本的動物倫理の類に流れるべきではないという前提は、井上氏にも共有されているのではないかと思う。

第4節

批判的動物研究や今後の動物倫理の研究方向ということでいえば、シンガーにせよレーガンにせよ、動物倫理は文字通りに倫理学であって、社会理論としての面は余り強調されてこなかったきらいがあった。

私自身、マルクス研究と動物倫理は別枠で行っていて、社会哲学的な領域で研究し続けていたにもかかわらず、動物倫理を社会理論に包摂するという意図はなかった。しかし考えてみると、現代における動物倫理学最大の焦点である工場畜産は、まさにフォーディズム最大のインスピレーションになったわけである。

工場畜産の古典的告発者といえばアプトン・シンクレアであるが、彼は元々社会主義者であり、工場畜産告発の古典として名高い小説『ジャングル』(1906年)の主眼は労働問題にあった。この小説によって畜産業界の酷い実態が暴かれて、結果的に食肉生産の安全性向上に資することになった。しかしシンクレア自身は、肉食の問題はあくまで労働者の悲惨な現状を読者に印象付けるための効果的な素材と考えていたのであり、この小説によって社会主義運動を盛り上げようというのが彼本来の意図だった。

『動物の権利』の著者として、動物倫理学の前史における代表者であるヘンリー・ソルト(拙著第二章参照)も、自らの動物権利論と社会主義思潮との関連を意識しており、こ

の意味で動物倫理は、歴史的にはむしろ社会理論と密接な関連にあった。

私も拙著執筆を機にマルクスと動物倫理との関連を本格的に考えるようになり、案外結び付くのだなと思ったものだったが、考えてみれば元々動物倫理は社会理論としての面が強かったわけで、その意味では結び付くのは当然ということになろう。

この点で、社会理論としての動物理論という研究スタイルが、井上氏が伝えてくれたように「批判的動物研究」として英語圏で既に大きく展開されていたのは、意外な事実ではあったが、動物倫理学という学問の性質上、必然性があったとも言える。

批判的動物研究について詳論することはここではできないし、多様に展開していて全体 像がつかみ難くもあるが、資本主義批判と動物解放を内在的に結び付けるというのが最大 公約数的な性格付けになろうか。

例えばデビッド・A・ナイバートは資本主義における人間抑圧と動物抑圧の本質的連関を強調し、人間と動物を同時的に解放する理想として「民主的社会主義に基づく世界秩序」 (井上太一訳『動物・人間・暴虐史:"飼い貶し"の大罪、世界紛争と資本主義』新評論、 2016 年、309 頁)を求めている。

また Barbara Noske は *Beyond Boundaries: Humans and Animals* (Montreal /New York/London, Black Rose Books, 1997)で、マルクスの『経済学・哲学草稿』における「4つの疎外」を動物に当てはめ、資本主義における動物抑圧を告発している。これはマルクス自身には思いもよらない、マルクス理論の現代的適用の1つだろう。ただしマルクスの言う疎外は自らの産物によって支配されることだから、人間による一方的な抑圧は厳密には疎外ではない。

こうして図らずも私が別々に研究していた両分野が結び付いた理論展開が実在するわけだが、当然ながら自分と同じ理論的立場として、支持せざるを得ない。

こうした批判的動物研究が我が国の動物倫理及び倫理学研究者多数の同意を得るとは、 残念ながら思えないのだが、それはともかくとして、このような批判的動物研究が動物倫理学の異端的展開ではなく、むしろこの学問本来のあり方の現代的表現と言える可能性を 考える必要があろう。つまり動物倫理学はその古典的形態からして、社会変革を志向して はいなかったかということである。この意味で、動物倫理を社会主義思潮の中に位置付け 直すという作業も個人的には射程に入れている。

付記 本稿は日本哲学会第81回大会公募ワークショップ「動物倫理について哲学的に考える」(2022年5月22日)の発表で使用したスライドを若干の加筆の上で文章化したものである。また本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金[基盤研究(C)課題番号21K01315(分担者)]に基づく研究成果の一部である。

動物の「権利」再考

鬼頭葉子

序

本稿では、動物倫理なかでも動物権利論(animal rights theory)において、重要な鍵 概念となる「権利」について、今までの一連の議論を踏まえたうえで、筆者なりの考察を 行うことを目指す。動物権利論と目される論者としては、トム・レーガン、ゲイリー・フ ランシオンなどが挙げられる。レーガンによれば、当初は「生の主体 (subject-of-a-life)」 となりうる「一歳以上の健全な発達を遂げた哺乳動物」には、対人格同様の配慮が必要だ とみなされ、後に「生の主体」であるかないかの線引きは、厳密には分からない「神秘」 と主張された²。またフランシオンによれば、感覚 (sentient) のある動物は、すべて平等 に道徳的配慮がなされなければならない。「感覚がある」というのは、痛み(および喜び) の主体的経験を持つ存在であり、痛みの回避(および喜びの享受)に利害を持つことと捉 えられる³。彼らはこれらのカテゴリに入るすべての動物を平等に配慮すべきだと述べ、 動物への配慮について「権利」の語を適用する。特にフランシオンは、「他人の財産とさ れずにいる利益」を守るために、「権利」という仕組みを用いることを提唱する⁴。すべて 人間は、他人の財産とはならない基本権を持つが、人間と動物は感覚を持つという点で平 等に配慮されるべきである。したがって動物にも基本権を適用し、財産として扱われない ように守るという結論に至る。このような動物権利論は、アニマルウェルフェア(動物福 祉)や功利主義に基づく動物倫理の理論が、個体としての動物を保護しえないという点を 克服すべく生まれてきたものと考えられる。たしかに多くの幸福のため、あるいは他者の 利益の手段として用いられることがないという動物権利論は、この点を乗りこえているよ

Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (The University of California Press, 1983), p. 78.

² Tom Regan, *Animal Rights, Human Wrongs* (Rowman & Littlefield, 2003), p. 103. 〔トム・レーガン、『動物の権利・人間の不正』井上太一訳、緑風出版、2022 年〕

³ Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* (Temple University Press, 2000), p. xxxvii. 〔ゲイリー・L・フランシオン、『動物の権利入門 わが子を救うか、犬を救うか』井上太一訳、緑風出版、2018年〕

⁴ Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. xxvi.

うである。しかし動物権利論にも残された課題はないだろうか。本稿ではこの問いに答えるべく、動物権利論に対する批判やその発展的継承などを紐解きつつ、権利概念について再考していきたい。

第1節、動物の「権利」と人権

動物の「権利」はどのように措定されたものなのだろうか。これを考えるにあたって、人権の由来から出発してみたい。人間の基本的権利である人権においては、権利が何らかの特質に基づいて与えられるのではなく「人間がただ人間であることにのみもとづいて当然にもっている権利」と捉えられている⁵。1948年に採択された「世界人権宣言」によれば、その内容は、生命や自由の権利・政治的権利および経済的・社会的・文化的権利を指している⁶。これらの人権は自然権とも位置づけられ、その由来は天賦人権説、あるいは前述したように、人間が人間としてこのような権利を持つとみなす世俗的な自然法理論である。浅野幸治によれば、基本的人権あるいは自然権は、「人間が作ったのではない権利・道徳的秩序」と捉えられる⁷。

人権概念はどのように成立したのだろうか。アラスデア・マッキンタイアは、共同体主義に立って、古代や中世など、現代で用いられているような意味での「権利」という言語が存在しなかった時代に、権利という普遍的な信念があることは考えられず、権利の存在を信じることは魔女か一角獣を信じることと同じだと述べている。したがって自然権あるいは人権概念は、高度に特殊な特性をもった「虚構(fiction)」である。一方で、近代以前にも人権の萌芽的発想は多くの文明に見出すことができるという見解もあり。、後者の方が主流を占めると思われる。マッキンタイアは、権利概念について詳細に述べているわけではないが、彼の立場をとるならば、歴史的に共同体において議論され決定されてきた

5 宮沢俊義、『法律学全集4 憲法Ⅱ』、有斐閣、1959年、75頁。

⁶ 「世界人権宣言」https://www.unic.or.jp/activities/humanrights/document/bill_of_rights/u niversal_declaration/(2022 年 5 月 14 日閲覧)

[′] 浅野幸治、『ベジタリアン哲学者の動物倫理入門』、ナカニシヤ出版、2021 年、19 頁。

⁸ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed. (University of Notre Dame Press, 1984), pp. 69-70. 〔アラスデア・マッキンタイア、『美徳なき時代』篠原榮訳、みすず書房、1993 年〕

⁹ 森村進、「人権概念の問題」、『法哲学年報』1997 巻、1998 年、281~298 頁。

法的権利のみを権利として認めることになるだろう。法的権利は、脆弱なものを保護する ために作られたという意味でのある種の方便であり、フィクションであると考えるのは妥 当と思われるが、法的権利の基盤となるような広義の権利概念がないという見解には疑問 をさしはさむ余地がある¹⁰。

動物の権利もまた、一部は人権との類似点を持っていると考えられる。まず「世界人権宣言」でいうところの生命・自由の道徳的権利に関連するものとして、スー・ドナルドソンとウィル・キムリッカは、動物権利論において、動物の「拷問されない権利」「閉じ込められない権利」「実験の対象とされない権利」「強制的に家族と引き離されない権利」「駆除されない権利」などを想定する¹¹。この想定が妥当だとすれば、人権における生命や自由の権利と変わりはない。森村進が指摘するように、権利概念について、①「正当に保護されるべき意志」と理解する意志説 ②「正当に保護されるべき選択」と理解する選択説だけでなく、③「正当に保護されるべき利益」と理解する利益説を取るならば、権利主体の範囲は拡大する¹²。動物の場合は、③の利益説に基づき、上記のような自由権が保護されるべき利益を持つと考えればよいだろう。

それでは動物は、人権同様に「動物が動物であるがゆえに」このような権利を持つのだろうか。筆者の見解では、人権と動物は類似するものの、動物の権利についてはある条件が付帯する。動物権利論においては、動物が感覚をおぼえることができるか、また主体的な経験を生きることができるかという2点の特質が基準となる。フランシオンが言うように、単に生きていることとは異なり、感覚を具える生き物は快苦を意識する存在に属し、主体的経験を生きる「我(I)」を持っていることが権利付与の基準となるのである「3。この基準において、動物の権利は、人権からは外れる要素を持っている。人間であれば、「植

ジョエル・ファインバーグは、「いかなる法的もしくは制度的ルールよりも以前から、あるいは独立して存在するすべての権利にあてはまるもの」であるところの道徳的権利を認めている。 Joel Feinberg, *Social Philosophy* (Prentice Hall, 1973), p. 84.

Sue Donaldson & Will Kymlicka, *Zoopolis: a Political Theory of Animal Rights* (Oxford University Press, 2011), p. 4. 〔スー・ドナルドソン/ウィル・キムリッカ、『人と動物の政治 共同体――「動物の権利」の政治理論』青木人志/成廣孝監訳、尚学社、2016 年〕

¹² 森村、前掲論文。

Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. 6.

物状態(遷延性意識障害)」にあろうとも、「人間が人間であるがゆえに」人権を持つことになるが、動物の場合は上記のような特質を持つことという限定がつけられることになる。 田上孝一の指摘によれば、存在 X は A という性質を有する場合に権利を持つ。感覚や自己意識といった性質を有する個体であることによって、動物は権利があることになる¹⁴。

上記の2つの特質は、動物が人間と類似する点である。痛みをおぼえそれを避ける利害を持つこと、および喜びをおぼえそれを促進する利害を持つことは、人間と動物に共通する点である。また主体として他の個体と区別される自己意識を持ち、自己の中心性を持つこともまた動物と人間は共通する。よって動物権利論は、人間との類似性に基づき、動物の権利を想定していることになる。このような人間との類似性から由来する権利については、その課題を指摘することもできよう。

ローリー・グルーエンは、類似性から始まる動物倫理について、人間中心主義を免れないと批判を加えている。人間の視点から世界を経験するということは、人間以外の動物の視点から世界を経験できなくなることを意味しているためである¹⁵。グルーエンによれば、この異なる視点に立つことを補助してくれるものは共感(empathy)である(共感については、筆者自身も、権利は普遍性を志向する理性および人間の共感に基づいて実現するという見解を持っており、詳細については後述する)。全く異なる他者に共感するためには、相手を擬人化するのではなく、その者が世界をどのように見ているかを理解することが重要になるという。

またジョアンナ・ボークによれば、動物権利論における類似性(sameness)に基づく 区分は種差別であり、人間の能力と価値に従って動物を判断していることになる¹⁶。この ような人間以外の動物が特定の人間と「同じ」であることに基づく議論、たとえば霊長類

Lori Gruen, Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals (Lantern Books, 2015), p. 24.

¹⁴ 田上孝一編、『権利の哲学入門』、社会評論社、2017年、303頁。ただし何らかの特質が権利の由来となるという理解については、重度の知的な障害のある人間や遷延性意識障害の状態にある人間は、権利がないということにつながらないだろうかという疑問も呈したい。

Joanna Bourke, ""Are Women Animals?" The Rise and Rise of (Animal) Rights," in *The Subject of Human Rights*, eds. Danielle Celermajer and Alexandre Lefebvre (Stanford University Press, 2020), p. 74.

を「高等種」のカテゴリに入れることは、他の動物たちを無防備なままにしているという ¹⁷。続けてボークは、法学者スティーヴン・ワイズが動物のカテゴリごとに権利を与える とする分類を批判する。心理学者のゴードン・ギャラップ Jr.が 1970 年代に開発した試 験に、MSR テスト(mirror self-recognition test)がある。この試験では、鏡に映った自 己の認知能力がひとつの評価基準となる。ワイズの分類に基づくと、MSR テストにパス できるような、自己意識と自律性を持つカテゴリ1の動物(霊長類等)には、基本的自由 の権利が与えられる。MSR テストにパスできないカテゴリ2、3の動物においては、実 践的自律の能力が低くなるにつれて権利が少なくなり、カテゴリ4の動物では、平等の権 利の資格があるかもしれないし、ないかもしれないと規定される18。この分類では、「行動 が人間と似ている」度合いに応じて、動物に権利が与えられることになる。一方ボークは、 類似性に従って人間以外の動物に権利を与えることは、「人間」の特定の概念を補強する ものに過ぎないと述べている¹⁹。ボークも指摘しているが、デリダもまた、ピーター・シ ンガーとパオラ・キャヴァリエリによる「大型類人猿の権利宣言」を批判し、「動物」に 権利を与える、あるいは認めるということは、人間という主体に対するある特定の解釈を ひそかに、あるいは暗黙のうちに強化することであると述べている20。このようにグルー エンもボークも、動物権利論が人間中心主義に陥ることを指摘する点では共通する立場に 立っている。

以上のように、動物が主体性や感覚を持つという人間との類似性から権利を付与する仕方が、人間の自己性・主体性を基準として、それを動物に当てはめることにつながることは、論者らも指摘するところであり、筆者も同様の見解を持っている。人間には権利を与えるのにふさわしい属性があり、それにしたがって権利が尊重されるべきだとする、ステ

Bourke, ""Are Women Animals?" The Rise and Rise of (Animal) Rights," p. 74.

Steven M. Wise, "Animal Rights, One Step at a Time," in *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum (Oxford University Press, 2004), pp. 33-4. 〔キャス・R・サンスティン/マーサ・C・ヌスバウム編、『動物の権利』安部圭介・山本龍彦・大林啓吾監訳、尚学社、2013 年〕

Bourke, ""Are Women Animals?" The Rise and Rise of (Animal) Rights," p. 75.

²⁰ ジャック・デリダ/エリザベート・ルディネスコ、『来るべき世界のために』藤本一勇・金澤 忠信訳、岩波書店、2003 年、96 頁。

ータスに基づくアプローチ²¹は、人間同士の間でも権利のある者とない者を二分する可能性があるし、動物ではなおさら人間の視点をもとに権利のあるなしが問われることになるだろう。この人間中心主義をどのように回避することができるだろうか。また感覚があるかないかという1点で動物を区分することは、人間の視点で「感覚がない」あるいは人間の感覚とは異なるとみなされたもの(昆虫、甲殻類や魚類等)や植物には一切の権利は与えられないという結論につながる²²。この帰結は、動物権利論では当然の事柄として捉えられているが、果たしてこの前提は全く疑う余地がないのだろうか。このような問題意識を持ちつつ、さらに権利の内実を考え直してみたい。

第2節、動物の権利概念の射程① 関係的権利

ここでは、動物の権利をどのように定義し、またその保護する対象の範囲がどこに想定されるのかを確認していきたい。フランシオンは、権利は利益を守る1つの方法であるとし、権利を柵や壁に譬えている 23 。そして彼が主張する動物の権利は、ただ1つ「財産や資源とされない権利」である 24 。フランシオンの主張は明確であり、モノ扱いされないことは、他者の幸福や利益の単なる手段とされる可能性を回避するための権利である。ただ彼の言う権利は、消極的権利であり、それはレーガンなど他の動物権利論者にも共通する特徴である。動物権利論に一貫する消極的権利は、動物が持つ社会的・政治的背景や文脈に対応した内容を把捉することができない点に課題がある。動物権利論においては、人間の社会との複雑な関係を持つ家畜動物や伴侶動物の権利もまた消極的権利で対処されることになり、人間から独立しつつも人間活動によって大きな影響を被る野生動物についても、「放置しておく」ことにとどまっている 25 。

一方で、動物の権利を主張しつつもそれを積極的権利へと拡張しようとする立場もある。

Warren Quinn, *Morality and Action* (Cambridge University Press, 1993).

²² ただしフランシオンは、魚にも感覚があるという科学的知見があることを指摘している。 Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. 21.

Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. xxvi.

Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. xxxiv.

Regan, *The Case for Animal Rights*, p. 357; and Fransione, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation* (Colombia University Press, 2008), p. 13.

ドナルドソン/キムリッカは、動物の権利概念を維持しつつ、消極的権利から積極的権利にまで拡張された権利を主張する。彼らによれば、「主観的存在(a subjective existence)」である動物は不可侵の権利を持つ。感覚と自己性 (selfhood) があり、世界を主観的に経験しているがゆえにその権利は不可侵である²⁶。しかし彼らによれば、動物の権利は政治的でありまた関係的である。つまり動物と人間との関係において、その権利の内実は異なることになる。動物には人間との関係に応じて、家畜動物・伴侶動物にはシティズンシップ、郊外で生きる境界動物にはデニズンシップ、野生動物には主権という積極的権利が与えられる。また彼らによれば、人間が基本的権利を与えられているのは、我々がみな脆弱な (vulnerable) 自己だからである²⁷。脆弱な自己性を持つという意味で人間と動物は同様であり、権利とは脆弱性を守るものであることを彼らは主張する。

ドナルドソン/キムリッカがいう関係性に基づく積極的権利については、消極的権利において果たされなかった人間の野生動物への責任など、消極的権利の限界を乗りこえるものとして評価できるが、「脆弱性」については、その指し示す定義が曖昧である点に疑問を呈したい。彼らの想定するところは、脆弱性よりむしろ自己性を持つものを守ることである。ここでいう自己性とは、人間が世界を経験する仕方であるが、人間は他の動物がどのように世界を認識しているか十分に理解しているとは言えない。すなわち自己性を持つか否かという判断は、ある動物が人間に似ているかいないかということを決めているに過ぎないのではないだろうか。彼らは最も脆弱で、不可侵性の保護を必要とするのは限定的な能力しか持たない人びとであるとしつつも、権利を持つものは自己性を持つ存在であると限定する。ここでは意識障害などで感覚や認知能力を失った「限界事例 (marginal case)」のように、自己性を持たないあるいは不十分なものは権利保護の対象とならないことも意味されることになる。また彼らがいう脆弱性とは、法的な保護を必要とするという脆弱性であると思われる。このことには脆弱性が法的関係に還元されるという問題があり、法で守りきれないものがいかに「脆弱」であっても保護の対象とはならない。ボークによれば、権利を法と同一視することは本質的に暴力的である。法には排除と包含のカテゴリが含ま

Donaldson & Kymlicka, *Zoopolis*, p. 31.

Donaldson & Kymlicka, *Zoopolis*, p. 30.

れ、すべてのものを対象とした正義を実現することができないからである28。

筆者は、権利が脆弱性に由来するものであり、脆弱性とは、有限性すなわち可傷性があ りいずれ死を迎えること、および依存性すなわち環境や他者に依存して生きる関係にある ことを指すと規定したい。生あるものは、存在論的性質としての有限性と、社会的・関係 的性質としての依存性を有している。脆弱性に基づく権利は種ごとに決定され、実際に適 用されるのは個体ごとである。このような脆弱性に由来する権利は、あらゆる生を倫理的 配慮から排除しない。ここから生じるのは、「他者から倫理的に配慮される」ことを求め る権利であり、主体性や感覚の有無という基準で生き物を分類しないということである。 そしてこの存在論的および社会的・関係的な脆弱性に由来する権利を基盤として成立する ものが法的権利である。法的権利は、「歴史的に共同体で議論された結果として獲得され た」権利である29。したがって「他者から倫理的に配慮される権利」を基盤として、その 上に法的権利が構築されるという重層的な構造を持つと規定できる。この権利の構造は、 人間も動物も変わらない。第一の権利は原初的な権利であり、人間も動物も同様に、また 人間を含むすべての生物が持っている権利である。人間には、この第一の権利を足場とし て、権利を不可逆的に拡張してきた歴史がある。そして第一の権利は第二の顕在的な権利 に変わりうる潜在的な権利であり、実定法とはなっていなくとも今後権利化される可能性 を有している。

人権もまた、「他者から倫理的に配慮される権利」から歴史的に導出された権利であり、 不可逆な権利であると定めた社会的合意を含んでいるという意味で、人間にとって不可侵

Bourke, ""Are Women Animals?" The Rise and Rise of (Animal) Rights," p. 75. ネデルスキーもまた、法としての権利が持つ排他的権力性を指摘する(Jennifer Nedelsky, *Law's Relations* (Oxford University Press, 2011), p. 68.)。ただし、ネデルスキーは、しばしば批判される権利の個人主義的性質や疎外的性質は、権利を関係的に理解することで回避できると主張する(Jennifer Nedelsky, "The Relational Self As the Subject of Human Rights", in *The Subject of Human Rights*, eds. Danielle Celermajer and Alexandre Lefebvre (Stanford University Press, 2020), pp. 43-4)。

法的権利に関して、「権利」の語の意味するところは、ホーフェルドの図式に基づけば、狭義の権利 (rights) である請求権 (claim)・特権 (privilege)・権能 (power)・免除 (immunity) の 4 つである。Wesley Newcomb Hohfeld, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", *Yale Law Journal*, Vol. 23, No. 1, 1913, pp. 16-59. 亀本洋、「法における自由について」、『法律論叢』第 91 巻第 6 号、2019 年、99~120 頁。

の権利である。「不可侵」とは、制定された権利の状況を掘り崩してはならない不可逆的なものである(逆行させてはならない)ということが社会的に合意されている状態を指す。歴史的に共同体で議論された結果として獲得された権利は、社会的合意において不可侵であり、社会的討議の積み重ねの結果として個を守ることができるようになる。「他者から倫理的に配慮される権利」は、法的権利を生み出す源泉になっている。

「他者から倫理的に配慮される権利」は、すべての生き物が有する権利であると同時に、 人間に対して顕在的な権利を擁護する義務と、他者を倫理的に配慮する責任が発生する。 この責任は、他者の脆弱性から導かれると同時に、権利からも導かれる³⁰。「他者から倫理 的に配慮される権利」は、すべての生き物が持つが、そこから導出される責任は人間のみ が有する。なぜならばこの責任は、他者を倫理的に配慮する責任であり、倫理的行為の主 体は自律性に伴われるからである。筆者は、自律性そのものが価値を持つことを支持する のではない。ここでの自律性は、価値に紐づけられず、責任のみに紐づけられるのである。

他者を倫理的に配慮する責任は、すべての生あるものに当てはまるが、これはすべての ものに同一な権利を付与することを意味するわけではない。ジェニファー・ネデルスキー は、「核となる価値を促進するために関係を構造化する手段としての権利³¹」を提唱してお

エングスターが指摘するとおり、ケアの倫理では「ケアの責任」を依存の概念から説明する論者が多い(たとえば、コリンズ、ファインマン、キテイ、ミラーなど)。一方、エングスターは、ケアする責任を脆弱性から説明することで、ケアの倫理の射程を拡大しようと試みている(Daniel Engster, "Care Ethics, Dependency, and Vulnerability", *Ethics and Social Welfare*, Vol.13, Issue 2, 2019, pp. 100-114)。またネデルスキーは、権利から責任が生じることを認め、道徳的権利も法的権利も責任に対して等しく関与していることを指摘する(Nedelsky, *Law's Relations*, p. 74)。筆者は、脆弱性を基盤とした権利は、「脆弱性を基盤としている」ゆえに他者に対する責任を生むと同時に、関係を構造化するという権利の性質からも他者に対する責任が生まれると考える。

Nedelsky, Law's Relations, p. 373. 関係的に捉えられた権利にも特有の問題が生じる。関係の構造に注目することは、集団的な性質が重視されることになり、個人が集団に従属することになるという懸念があることもネデルスキーは指摘している。このような懸念に対して、ネデルスキーは次のように言う。関係アプローチの多くは、個人の特殊性(particularity)に注意を払うよう求めるもので、その特殊性には、個人の特定の文脈も含まれる。個人の尊厳や安全、平等を認識し保護するために何が役立つかを決めるためには、その人が相互作用する関係の構造の中でどこに位置しているかを知る必要がある。法律や政治制度は、このような関係性の文脈を考慮することなしに、個人に対する敬意を適切に表現することはできない(Nedelsky, Law's Relations, pp. 373-4.)。

り、この関係的権利の範囲は、人間以外のすべての生命体にまで適用される可能性がある。 ネデルスキーは関係的権利の前提として、権利あるものは「創造的な相互作用の能力」を 持つものであることを想定する32。他の生命の形態と人間との間に境界線を引くことは、 関係的な考え方と相容れない33。ネデルスキーは、尊重と責任ある関係性を実現するため、 人間に対しては固有の平等という語を用いるが、地球や宇宙を共有する人間以外の存在に 対しては、計り知れない「内在的価値」の語を用いている³⁴。これまでの人間の平等を主 張する仕方は、人間以外の存在を線引きして排除してきたという。そして、近年のように 動物の権利が主張される場合でも、無生物である (inanimate) とみなされた存在が、我々 に対して何らかの要求をしているという可能性を無視しようとしているとネデルスキー は言う35。そして動物たちとの関係や、地球(そして宇宙)を共有している多種多様な存 在との関係も再構築する必要が主張される。平等や尊厳、安全、調和、自律といった人間 にとっての中核的な価値を醸成する人間同士の関係は、人間以外の世界との関係を無視し た状況下ではあり得ないからである。ネデルスキーは、「創造的な相互作用の能力」を格 付けしたり、人間がそれらと結ぶことのできる絆の種類によって順位をつけたりすること も可能であるとしながらも、このような順位付けは、他の実体が人間とどの程度似ている か(たとえば、痛みを感じる能力があるか、認知能力はどうか、その実体の社会的関係は いかなるものか等) に基づく従来のアプローチと同様、あまり意味のあるものではないと 言う³⁶。彼女によれば、人間以外のものを排除しないためには、すべての存在に固有の平 等という言葉を使うか、あるいは人間を含むすべての存在に対して、計り知れない固有の 価値という言葉を使うかどちらかである。しかし、人間と他のすべての実体の間に固有の 平等があるとすることは、混乱を招くという37。関係アプローチでは、この世界の他の存 在との間に敬意と責任の関係を見出すことが義務づけられることが意味されており、それ

³² ネデルスキーは「能力」を前提するが、筆者は、関係的権利を有する主体を、他者との関係性 を結ぶ内在性を有する存在と規定したい。

Nedelsky, *Law's Relations*, p. 195.

Nedelsky, *Law's Relations*, p. 195.

Nedelsky, *Law's Relations*, p. 195.

³⁶ Nedelsky, *Law's Relations*, p. 196.

Nedelsky, *Law's Relations*, p. 198.

はすべてのものが平等であるということではない。この義務は、すべての実体が本質的で 計り知れない価値を持っていることから由来するのである。

筆者もまた、関係的権利が人間以外の生命へも拡大し得ると考える。ただし、権利の内 実はその生命体との関係性によって決定されるものである。この点で、権利の線引きをす ることは関係的権利から考えて矛盾を来すだろう。また権利は、人間との能力の類似性に 基づいて設定されるべきではなく、人間との関係性に基づいて設定されるべきである。も ちろん、人間とすべての生命体が同一の権利を共有するということではないだろう。ここ で重要なことは、人間と関係性を有する生命であるにもかかわらず、その生命は関係的権 利を有さないということはあり得ないということである。

第3節、動物の権利概念の射程② 権利化と共感

動物倫理における権利という概念について、ドナルドソン/キムリッカによれば、以下のような批判的論点がある³⁸。まず(1)動物権利論では、動物に人間と同じような権利を与えるという枠組み自体が、「動物を人間のようにする」という意味で人間中心主義的であり、動物と人間との差異を考慮していないことが挙げられる。また(2)人間は、動物に対して基本的に非干渉となり、何ごとかをしてはならないという否定的な義務の観点から動物との関係を定義するため、常に動物の権利は消極的権利となってしまう。さらに(3)権利は、他者との敵対的関係を想定した自己利益的なものとして考察される。最後に(4)権利が空虚で形式主義的なものになりがちであること、この4点である³⁹。そして、ジョセフィン・ドノヴァンやグルーエンらフェミニズム思想の論者らにとっても、動物権利論は、動物を人間同様に独立した行為主体と捉える点、動物を人間と類似するものとみなし、両者の差異を無視する点、これらが難点であるという⁴⁰。フェミニズム思想に

Will Kymlicka and Sue Donaldson, "Rights," in *Critical Terms for Animal Studies*, ed. Lori Gruen (The University of Chicago Press, 2018), p. 326.

³⁹ クレア・パーマーは、古典的な動物権利論と功利主義との共通する問題として、動物が置かれている文脈を十分に考慮した支援ができないことを挙げている。Clare Palmer, *Animal Ethics in Context* (Columbia University Press, 2010), pp. 38-9.

Josephine Donovan and Carol J. Adams, "Introduction," in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, eds. Josephine Donovan and Carol J. Adams (Columbia University Press,

おいては、動物権利論のこれらの特徴に対して、関係性や文脈、人間と動物との差異への 着目や、共感やケア的配慮の重要性が主張されてきた。フェミニズム思想の立場に立つな らば、動物倫理において切り札としての「権利」という概念を用いないことも問題解決の 1つとなろう。 筆者自身は、権利という概念が歴史的に共同体において成立してきた政治 的プロセスを尊重しつつも、権利を脆弱性や依存性といった存在論的・関係的性質に由来 させることによって、権利が帯びる排他性を回避することを目指している。また、共感や ケアだけでは個を守るために不十分であると考えるため、敢えて権利の語を用いている。 この政治的プロセス、すなわち「他者から倫理的に配慮される権利」が共同体で討議さ れ、法的権利として確定することは「権利化」である。この権利化に際し、共同体におけ る他者への共感が重要な鍵となると考えられる。これは脆弱性に対する共感である。共感 によって権利は拡張される、すなわち潜在的権利が権利化され、顕在的権利へと変化する 可能性がある。ここでいう共感について、筆者は以下のように定義している。「社会的、 文化的、宗教的な状況などに影響されつつ、自己とは異なる他者の感情に共鳴し(感情的 共感)、その状況について認識し(認知的共感)、感情的共鳴と知的理解とが相互に影響を 及ぼしながら、他者の心情や状況について理解し、その他者の状況に寄り添うこと。場合 によっては、他者の状況に何らかの変化をもたらそうと意志すること。」共感は自己に近 い者に強くはたらき、遠い者に対しては弱くなるという性質を有しているため、他者への 道徳的配慮を考えるうえで適切ではないと見る立場もあろう。しかし近年では、道徳心理 学の観点から、共感は、他者への開かれ(openness)と他者への志向性を可能にするた め、真に動物に必要な配慮を実現するものであるとして、共感などの感情に道徳の指針を 見出す感情主義が動物倫理においても有力な潮流であることが主張される⁴¹。また先述の ように、フェミニズム思想も、共感や感情の意義を主張している⁴²。共感において、他者

^{2007),} pp. 5-6.

Elisa Aaltola, "The Rise of Sentimentalism and Animal Philosophy," in *Animal Ethics and Philosophy: Questioning the Orthodoxy*, eds. Elisa Aaltola & John Hadley (Rowman & Littlefield, 2015), p. 211.

Josephine Donovan, "Attention to Suffering," in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, eds. Josephine Donovan and Carol J. Adams (Columbia University Press, 2007), p. 174.

の感情や状況という、自己には縁のなかったものを一部共有することにより、自己は変容しうる可能性をわずかにでも持っている。また共感は、他者を他者のままに受け入れ、その他者のニーズに応答できる可能性を持っている。動物権利論や、シンガーが提唱する功利主義は、普遍主義的に一律な権利あるいは平等な配慮を提唱するが、一方で動物への共感や感情に基づいて他者としての動物を理解し、彼らがおかれた文脈に基づいてそのニーズを反映することが困難となることも考えられる。このことは、ケアの倫理やフェミニズムに基づく動物倫理でも広く指摘されてきた。共感は理性のもつこのような限界を越える可能性を持っている。

共感は多様なものに開かれ、他者を文脈に即した形で理解できるという長所とともに、偏りをもつという弱点も抱えている。権利化の過程で、法的権利は共感によって拡張することもあれば、あるいは縮減されてしまうこともあるだろう。共感は不安定性も持ち合わせている。権利化における社会的討議は、既存の法との整合性や、共感のような感情の偏りを調整するはたらきを持っており、さらに権利の源泉が脆弱性であるという本質に照らして、相応の権利化であるか否かを決めていくものである。すでに権利化されている人間の権利と今後権利化されうる潜在的な動物の権利が衝突する場合、脆弱性という権利の源泉に照らして、双方の権利を調整する必要があるだろう。動物の権利を社会に実装していく際には、特に法的整合性と権利の源泉としての脆弱性へ目を向けることが重要となる。ネデルスキーによれば、権利と法は社会におけるさまざまな存在の関係性を構造化するという⁴³。法の中にあらたに動物の権利を書き込むならば、それによってあらたな動物との関係の構築が期待される。だからこそ、その法の本質的な適切さを社会的に討議し、合意する必要がある。

「誰が権利を持つのか」という問いは、生の脆弱性を持つすべてのものが「他者から倫理的に配慮される権利」に基づきつつ、社会において、共感のような感情もまじえて討議されなければならない。この討議の際、権利保護の対象として俎上に載せられるのは、脆弱な生すべてである。ボークの言葉を借りれば、我々は「人間を含むすべての存在の不可

Jennifer Nedelsky, *Law's Relations*, pp, 65-6.

知性を認める必要がある⁴⁴。」レーガンやワイズが、生の主体であるか否か、実践的自律を欠く動物に平等の権利があるか否かといった線引きについては、率直に「神秘」であるとみなしたり、どちらともいえないと認めたりするように、権利あるものについての「正しい線引き」は我々には不可能である。生の主体や自己性といった観点も、人間に似ているという限界を越えることができない。だからこそ生の脆弱性を持つすべてのものに「他者から倫理的に配慮される権利」が存することを想定し、他の生き物が持つ脆弱性に対する人間の責任を自覚する必要があるし、また共感において他者性に開かれることが、重要な要素となると考えられるのである。

まとめ

筆者は、従来の動物権利論の人間中心主義的側面を指摘し、権利の由来を脆弱性(有限性と依存性)に見出して、権利概念を再考することにより、権利論にひそむ人間中心主義を乗り越えることを試みた。しかし権利概念だけでは、他者への適切な配慮という観点や、自己変容の可能性という点で不十分である。権利論は有効であるが限界もあり、権利論のみで動物への配慮の理論を完成させることは困難であろう。また、共感を起点として権利化された顕在的法的権利も、権利化されるとともにその倫理的行為への動機を失いかねない。権利論のさらなる問題は、権利の由来は脆弱性であったとしても、人間は他者の脆弱性を、完全な形で認識することができないということである。これは、脆弱性を認識する主体である人間の有限性に起因し、人間の有限性は人間中心主義へと帰結する。ネデルスキーによれば、権利は安全、自由、自律、平等といった中核的価値を実現するための修辞的・制度的手段であり45、法もまた同様である。しかし、完全な形ですべての生き物に対して倫理的配慮が可能となるような法を制定することは不可能である。ここに、法を超えた「法外なもの」の意味がある。筆者はより多様な存在を包含する倫理として、「権利・共感・宗教モデル」を提唱しているが46、紙幅の都合上、詳細については述べることがで

Bourke, ""Are Women Animals?" The Rise and Rise of (Animal) Rights," p. 76.

Nedelsky, *Law's Relations*, pp. 74-5.

⁴⁶ 鬼頭葉子、「「厄介な生物」に対する倫理はあるか一権利・共感・宗教モデルの可能性一」、『豊田工業大学ディスカッションペーパー 24号』、2022年、3~20頁。鬼頭葉子、「権利・共感・

きない。このモデルでは、権利について、脆弱性を持つものすべてが倫理的に配慮される べき権利とし、権利は脆弱性への共感によって拡張される可能性があり、さらに人間中心 主義を超える「法外なもの」として、宗教倫理の果たす役割について論じている。本稿で は、権利に関する考察を主として取り上げた。

動物倫理は単なる動物擁護やムーヴメントではない。動物権利論の再考は、哲学・倫理学への影響を及ぼすものと考えられる。権利とは、他者に対して自己の権益を主張し、自律した個が法的に請求することの妥当性を保証するためだけではない。脆弱性すなわち有限性と依存性を肯定し、脆弱性を基盤として、動物という他者とつながるための権利として措定できる可能性がある。この権利は共感によって法制化され、顕在化される。このような権利は、自己を孤立させるのではなく、多様な他者との新たな関係を開く契機となる。自律的主体としての人間へのアンチテーゼとして、関係性や依存性について主張されてきたことは、ケアの倫理やフェミニズム思想の展開に見られる通りである。人間に内在する存在論的脆弱性の普遍性、また依存性についての議論は、近年マッキンタイアらも取り上げており、またフェミニズム思想を中心に進められてきた47。これらの議論の多くは、脆弱性や依存性を欠落として捉えるのではなく、何らかの積極的な意義を見出す48。ヴァル・プラムウッドは、自律をニーズや依存の対立として理解する二元論的枠組み(すなわち依存性を否定する)により、平等や相互性といったものが失われていくことを指摘する49。

_

宗教モデルに基づく動物倫理の構想」、『法の理論』40 号、2021 年、205~218 頁。鬼頭葉子、「動物権利論の拡張可能性について-新たな権利概念の措定と関係アプローチの導入-」、『法の理論』39 号、2021 年、19~46 頁。

⁴⁷ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Open Court, 1999). 「アラスデア・マッキンタイア、『依存的な理性的動物-ヒトにはなぜ徳が必要か』高島和哉訳、法政大学出版局、2018 年〕Cf. *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, eds. Catriona Mackenzie, Wendy Rogers, Susan Dodds (Oxford University Press, 2013), Introduction.

⁴⁸ フェミニズム思想では、脆弱性や依存性を、自律の反対物として否定的に捉えてきた従来の哲学を鋭く批判する。以下の文献を参照のこと。Seyla Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other." in *Women and Moral Theory*, eds. Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers (Rowman and Littlefield, 1987), pp. 154–77; Eva Feder Kittay, "The Ethics of Care, Dependence, and Disability." *Ratio Juris* 24 (1), 2011, pp. 49–58; and Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (Routledge, 1993).

⁴⁹ Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, pp. 41-59.

自律と脆弱性に代表される、二元論的枠組みの問題性は、動物倫理の観点からその重要性をよく指摘できるものであり、筆者もプラムウッドの見解に賛同する。しかし、これらの議論の中でさえ、人間中心性から脱却しようと試みつつも密かに内包されてしまうという現実はある⁵⁰。人間中心主義からの脱出は、動物という鏡によって常に見返され、検証される必要があるだろう。動物倫理から、私たちには新たな人間理解の地平へと踏み出す可能性が開かれているのである。

たとえばアダムズとドノヴァンは、フェミニストによる動物倫理を、人間中心主義からの脱却 を展望する理論として理解している。Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations. eds. Carol J. Adams and Josephine Donovan (Duke University Press, 1995), pp. 3-5. ドノヴァンによれば、女性の動物擁護論者たち(たとえばミッジリーら)は、動物と の感情的きずなを発展させようとしてきたという (Josephine Donovan, "Animal Rights and Feminist Theory," in The Feminist Care Tradition in Animal Ethics, eds. Josephine Donovan and Carol J. Adams (Columbia University Press, 2007), p. 59)。しかし、人間の感 情から人間中心性を脱する方法については述べられない。またキャサリン・A・マッキノンは、 動物の問題の解決は動物たち自身に固有の方法や内容でなければならないとし、動物権利論の 人間中心性を批判するが (Catharine A. MacKinnon, "Of Mice and Men," in Animal Rights: Current Debates and New Directions, eds. Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum (Oxford University Press, 2004), p. 270)、どのように動物に固有の方法や内容を把握するの か、その方法と可能性についての議論は展開していない。ネデルスキーはジョセフ・シンガーに 依拠しつつ、権利と義務とを双方向的なものとして捉えるが、ここでの権利は人間同士の関係か ら構築されることが前提とされており(Nedelski, *Law's Relations*, p. 74. Cf. Joseph William Singer, Entitlement: The Paradoxes of Property (Yale University Press, 2000), p. 216)、人 間中心性を払しょくするには至らない。

『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べ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、「セルフィリア」 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」。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ではないらしい。「条件

²⁸ 頁上段第 3 段落 $1 \sim 2$ 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。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

² ここの 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っ。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。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

51

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。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なると、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 直せるはずです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。

¹⁵ 頁上段。

^{11 15} 頁下段後から 7~4 行目。

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る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の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

¹⁷ 頁上段。

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り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言う。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い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 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肉食を受けい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」からである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、生産性主義やは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に、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で」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。

10 负土权取及57门 一权217日6550 巴

^{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、一般的な道徳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、書斎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い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る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」はどういう必然性だろうか。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○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○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○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・バスティアンらが「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
- ・ハンク・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。

48 58 頁上段~下段。

⁴⁶ 57 頁上段~下段。

^{47 57} 頁下段。

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としよう。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。

⁵⁸ 62 頁下段 4 ~ 5 行目。

^{56 62} 頁上段後から 3~1 行目。

^{57 61} 頁上段。

^{59 58} 頁上段。

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、修辞疑問文なのかも 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、という懐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ば、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。明言しないので、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 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。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。

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」と述べるとき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

⁶⁷ 70 頁下段 8 ~ 9 行目。

^{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。

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、「セルフィリア」 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。

- ・セルフィリア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 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。

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的過程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
- ・コモンズ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「セルフィリア」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「セルフィリア」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「セルフィリア」というルビをふって、「細胞への愛着や憧憬」という言葉に「セルフィリア」というルビをふって、「細胞への愛着や憧憬」という表現は「セルフィリア」のことなんですよ、と説明しているのだろう。では、「セルフィリア」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、「セルフィリア」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」はどういう意味になるのだろうか。

次に「共一生政治」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、「共一生政治」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

98 78 頁上段 8 行目。

^{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。

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「バイオリアクター」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。

78 頁下段注 4。

^{99 78} 頁上段注 2。

^{...}

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のか、細胞の中に何かを起こすエージェントがいるというのか。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、

73

¹⁰¹ 74 頁下段第 3 段落 1 ~ 3 行目。

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。

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、テク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₁ 108

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

79 頁上段注 16。

78 頁上段 7~10 行目。

⁷⁹ 頁上段注 15。

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)物語として語ることができるだろうか。バイオリアクターで増殖さ 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・・人間一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、人間一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 ちを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ってみたい。 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

82 頁下段後から4~1 行目。

⁸² 頁下段第2段落2~7行目。

¹¹⁴

⁸² 頁下段後から6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 t^{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。

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のか。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。

81

^{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。

¹²² 95 頁下段第 2 段落 8 ~ 9 行目。

⁹⁵ 頁下段第 2 段落 4 ~ 6 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。

⁹⁷ 頁下段 1~2 行目。

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」にも罪と悪の道を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、せっ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。そう感じること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

⁹⁹ 頁下段 7 行目。

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「32。

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はなく」、「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

105 頁上段第 2 段落最後の行。

^{129 104} 頁下段後から 4 行目。

¹⁰⁶ 頁下段後から4~3行目。

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よ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

110 頁上段最後の行~下段最後の行。

¹¹⁰ 頁上段第2段落後から2~1行目。

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でよいだろう。「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。

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て楽しいのだから、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、なかなかもっともな論理である。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

^{37 113} 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、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ことができ 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

89

^{139 126} 頁上段最後から3~1行目。

¹²⁷ 頁上段第2段落3行目~7行目。

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、通常の理解では、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

130 頁上段最後から2行目~下段1行目。

¹²⁹ 頁上段第 3 段落 1 ~ 7 行目。

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

146 以上の2つは、132 頁上段第1段落。

¹³⁰ 頁下段第 3 段落。

¹³² 頁上段第 2 段落。

¹³³ 頁下段第 2 段落。

¹⁴⁹ 以下2つは、133頁下段第3段落。

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、「動物を囲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

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。

¹³⁷ 頁上段最後から 4 ~ 2 行目。

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。

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、通常の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、通常の植物を経由せずにという意味だろう。通常の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 史的な問題である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いなくなる時代が、有史以来、初めてやってくる、ということを意味する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、それは事実に反すると思う。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に、どう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。人間に必要不可欠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。永平寺は地球にないのだろうか。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「64。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「65。しかし、その意味で「自然であることと

97

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。

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。

Joy, "Understanding Neocarnism." Ideas or Ideologies?の節。

^{172 156} 頁上段第 2 段落 1 ~ 5 行目。

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・レトリー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・レトリー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・レトリー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じ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・レトリーバーを食べないのは不合理だというのである。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、熊坂の疑問を受けいれる。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。

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、

102

 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。

動物の苦しみがく自分>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るように思われる。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。

¹⁶⁹ 頁下段第 2 段落。

¹⁷⁰ 頁下段 3 行目。

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

¹⁷⁰ 頁下段 3 ~ 4 行目。

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、鷲使い、鵜飼い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、鷲使い、鵜飼い漁などは、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。

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。

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」 ことができる動物は、物理的に食べることができ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「段階的に解体するべきである」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

¹⁹³ 頁上段最後から 5 ~ 3 行目。

¹⁹⁹ 頁上段 2 行目。正確に言うと、「段階的に解体するべきである」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、また一歩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 頁下段最後から4~3行目。

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。

だと思う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、

208 頁下段 2~3 行目。

110

²⁰⁴ 214 頁下段最後の 4~1 行目。

^{205 215} 頁上段注 2。

^{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、それは事実に反する。事実は、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。

111

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こと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生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生かされているからである。

²⁰⁸ 頁上段第3段落1~5行目。ただし、丸括弧内は省略した。

²⁰⁸ 頁上段最後から8~4行目。

²⁰⁸ 頁上段最後から4~2行目。

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。

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、これは事実に反する。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、また野生動物を苦労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

²¹⁶ 216 頁下段第 3 段落 4 ~ 5 行目。

²¹⁵ 216 頁下段第 3 段落 1 ~ 2 行目。

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さ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ことも、それほどおかしな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養に書かれた基準を満たさないので、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 頁上段第3段落2~4行目。

^{222 227} 頁下段最後の 2 行。

編集後記 お詫びと訂正

『豊田工業大学ディスカッション・ペーパー 第 21 号』の猪口智広論文「種間の相互 関係は動物への権力行使を正当化するのか」の中で、14~15 頁に、ワディウェル『現代 思想からの動物論』の引用や要約がありました。しかし出典として、訳書訳者が挙げられ ていないので、訳書の無断引用に当たります。実際には次の邦訳書の 277 頁、279~280 頁を参考にし、

ディネシュ・J・ワディウェル、『現代思想からの動物論――戦争・主権・生政治』井上 太一訳、人文書院、2019 年

この訳書の 282 頁から引用しています。ここに記して、訳者の井上太一さんにお詫びします。

執筆者紹介

田上孝一 立正大学人文科学研究所研究員

鬼頭葉子 同志社大学文学部准教授

浅野幸治 本学特任准教授

豊田工業大学ディスカッション・ペーパー 第25号

修正発行日 2022 年 9 月 23 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. 25 Toyota Technological Institute

Feature Issue Philosophical Reflections on Animal Ethics

Edited by K. Asano