

ISSN 2432-7921

Discussion Paper No. 21
Toyota Technological Institute

特集
犬猫などをめぐる動物倫理

豊田工業大学

Discussion Paper No. 21
Toyota Technological Institute

特集
犬猫などをめぐる動物倫理

豊田工業大学

目次

まえがき	1
種間の相互関係は動物への権力行使を正当化するのか	
——ハラウェイの人間例外主義をめぐって	猪口智広 3
動物の「法的」権利についての一考察	
——フランシオンとフェイヴァーの議論を素材として	吉田聡宗 21
ドミニク・レステル『肉食の哲学』の書評	浅野幸治 43

まえがき

2020年10月2日(金)、江戸川大学にてオンライン開催された日本倫理学会で、私が実施責任者となって「犬猫などをめぐる動物倫理」と題するワークショップを行いました。そのワークショップでは、高江可奈子さんと猪口智広さんと吉田聡宗さんの3人に提題をしてもらいました。そのうち今回は猪口さんと吉田さんに、ワークショップ当日の提題を書き改めた論文をここに寄稿してもらうことができました。それで、本号を「犬猫などをめぐる動物倫理」特集とします。

最後に、オマケとして、私が書いた「ドミニク・レステル『肉食の哲学』の書評」を載せました。

浅野幸治

種間の相互関係は動物への権力行使を正当化するのか ——ハラウェイの人間例外主義をめぐって

猪口智広

はじめに

人間と人間以外の存在の関係を問うことは、今や動物倫理や環境倫理にとどまらず、人文学の内外にわたる学際的な問いとなっている¹。ダナ・ハラウェイ (Donna J. Haraway) による動物や種をめぐる議論もそのような潮流のひとつに位置づけられるが、その中でも 2000 年代に上梓した著書は民族誌的^{エスノグラフィック}な記述を出発点としたものであり、それゆえ近年では特に人類学の文脈においてハラウェイの重要性が論じられるようになってきている²。このようなハラウェイの議論を倫理学において扱おうとするのは、一見すると奇妙な作業である。ハラウェイは純粋な倫理学者であるとも、ましてや人類学者であるとも言い難い。その研究はむしろ科学論やフェミニズム理論の文脈に位置づけられるものであり、そこで顕になっていたのは認識論的あるいは存在論的な関心だった³。また、霊長類学やバイオテクノロジーといった題材を中心とした 2000 年以前の著作を見ても⁴、動物について高い関心を持ってきたことは疑いないとしても、体系的に動物の倫理を論じてきたとは言いがたい。

しかしながら近年のハラウェイの議論には、動物との種間関係をめぐる倫理の問題についてのより直接的な言及がみられるようになってきている。そして、そこでたびたび議論的となるのが、動物の権利である。動物は人間と平等な扱いを受けるに値する存在であり、動物に対する現在の扱いは人間中心主義的な「種差別」である、という批判を出発点とする動物解放論・権利論の主張は、それまで半ば自明とされてきたさまざまな動物利用

¹ 一例を挙げるならば、気候変動問題に端を発する「人新世 (Anthropocene)」の議論は、人文学の射程を大きく超える問題系を形作っている。

² Kirksey and Helmreich, “The Emergence of Multispecies Ethnography.”

³ Haraway and Goodeve, *How Like a Leaf*, p. 78.

⁴ 霊長類学については Haraway, *Primate Visions*、バイオテクノロジーを用いて作製された実験動物については Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse* における議論を参照のこと。

を問題化した⁵。動物の権利運動、すなわち単なる倫理学上の議論にとどまらず、具体的な動物の処遇の変革を求める運動実践と一体となった動物権利論は、1970年代以降の動物倫理の一大潮流となっていると言って差し支えないだろう。既存の動物利用の中でも特に問題とされたのは動物実験や工場畜産である。しかし権利論の主張においてはしばしば、それにとどまらない人間による動物のあらゆる使役が搾取であるという批判がなされ、そうした関係性を全面的に廃止すべきであるとして、家畜すなわち飼育動物の将来的な全廃が主張されてきた⁶。

ハラウェイは基本的にこうした動物権利論や反搾取の議論に批判的な態度を示すが、その内容はいくつかの理由から興味深いものとなっている。第一に、批判対象である反搾取論との部分的な共通点の存在である。反搾取論もハラウェイも、まずもって批判の矛先が向かうのは、人間とそれ以外の存在を区分してきた西洋の哲学的伝統である。しかし、ハラウェイは人間と動物が築いてきた関係性に焦点を当て、種間関係についての異なった枠組みを提示することで、家畜の全廃を主張する廃止論の立場にも批判を差し向ける。この差異は、動物の権利言説において批判される人間中心主義⁷と、ハラウェイが批判的に用いる「人間例外主義 (human exceptionalism)」という概念の違いにも表れている。第二に、倫理的な正当化可能性についてのハラウェイの態度がある。動物との使用関係を大幅に擁護するハラウェイは、しかし一方でその積極的な正当化を困難なものだとみなしている。矛盾をきたしているかにもみえるこの態度は、ハラウェイの立場を一貫した倫理学説として位置づけることを難しくする一因ともなっている。しかしそれでもなお、具体的な場面における事象から倫理を論じようとするハラウェイの議論は、動物の存在論的身分を先験的に決定することや、道徳的主体としての人間を自明の前提とすること

⁵ ピーター・シンガー (Peter Singer) が展開したような動物解放論、すなわち功利主義の立場から種差別を批判する議論においては、必ずしも権利の概念が用いられているわけではない。しかし、ここでは種差別批判に端を発する一連の主張と運動であるという点や、ハラウェイが「動物の権利」という表現を用いている点を鑑み、これ以降両者をまとめて「動物権利論」と呼ぶ。

⁶ この廃止論を取る代表的な論者がゲイリー・フランシオン (Gary L. Francione) である。フランシオンの主張については Francione, *Introduction to Animal Rights* を参照のこと。

⁷ この概語は humanism と anthropocentrism いずれの訳語として用いられる場合もあり、またこれらの語の用法は論者によって差異があることにも留意する必要があるが、ここではこれ以上掘り下げない。

の問題について、一定の有用な示唆を与えるものでもある。

本稿ではこうした種(species)をめぐるハラウェイの立場の意義と限界を論じるべく、「伴侶種宣言」(The Companion Species Manifesto, 2003)⁸および『犬と人が出会うとき』(When Species Meet, 2007)⁹における議論を、先述した2点において整理する。そうして確認されたハラウェイの主張に対し、その妥当性とそれがもたらす示唆について、動物倫理や環境倫理の諸理論との関係を踏まえて検討を加える。

第1節、犬との関係に見出される倫理

種間関係をめぐる倫理の問題についての具体的な言及へと焦点を絞る前に、まずはハラウェイが種の議論でいかなる問題に取り組もうとしているのか、その全体像を確認しておく。種をめぐる議論の最初の問題設定は、異なる存在が同じ世界の中で共に暮らすための倫理的・政治的実践を探求することに置かれている。そしてその出発点となるのは、犬と人の関係性がまさにそうであるように、種間関係が相互的に構築されてきたことで歴史的に特異的な共生関係が出現している、という事態である。ハラウェイが「伴侶種(companion species)」という用語を用いて形容するこのような種間関係は、人間と伴侶動物の関係のみならず多種多様な生物の関係を含むものと位置づけられている。とはいえ、伴侶種の議論、特にCSMにおいて、犬との関係性は全体のかなりの部分を占める主要な事例となってもいる。

犬を主題として論じられてゆくこの伴侶種の議論において、反搾取論とはっきり対立する箇所の一つが、家畜化をめぐる論点である。家畜化をめぐるのはしばしば、自然な存在である野生動物を人間が飼い慣らし、道具として作り替えた文化的存在が家畜である、という見方がなされる。家畜化を進歩の証として称揚する技術偏愛的な人間中心主義者と、自然破壊の証として批判する有機偏愛的なディープ・エコロジストは、一見正反対の立場を取っているようで、どちらも家畜化についてのこのような視点を前提として共有している、とハラウェイは指摘する¹⁰。しかし犬の家畜化についての科学研究を参照する

⁸ 本稿では以下 CSM と表記。書籍としての出版は 2003 年だが、本稿での引用に際しては *Manifestly Haraway* に再録されているものに従っている。

⁹ 本稿では以下 WSM と表記。

¹⁰ CSM, p. 119. 技術偏愛と有機偏愛については WSM, p. 10 を参照のこと。

ことで明らかになるのは、こうした見方は説得力に乏しく、むしろ家畜化は完全に人為的でも完全に自然的でもないような複合的な営為であり、相利的な進化戦略だということである。ハラウェイによれば、こうした過程は人間による他の動物の一方的な道具化というよりも、相互構築とみなすべきものである。

種間関係は相互的なものであるにもかかわらず、しばしば人間のみがそうした関係から独立した存在であるかのようにみなされてきた。ハラウェイはこのような人間の独立性についての眼差しを、西洋に受け継がれてきた、人間とそれ以外の存在の区分をめぐる幻想であるとして、「人間例外主義」と呼ぶ¹¹。一見しただけでは、この概念は、人間中心主義を単に言い換えたものに過ぎないかのように思われる。動物倫理や環境倫理の文脈では、既存の道徳では人間以外の存在の価値が不当に貶められているという批判的主張が行われる際に、既存の道徳は人間中心主義的である、という表現がしばしば用いられてきた¹²。しかし人間例外主義を批判するハラウェイの立場から見れば、人間中心主義への批判は十分なものではない。家畜化を例に考えるならば、家畜に対する人間の関係を、人間の関与というだけで全面的に悪魔視する廃止論者は、人間を自明の不変な前提とする誤りを犯していることになる。このように、人間例外主義批判は、人間中心主義のみならず、ある種の人間中心主義批判をも批判の射程に含むものなのである。

また、このような相互関係は、家畜化という歴史的経緯のみならず、個別の飼育動物との関係にも見出されるものである。ただし、このような相互性は完全な対称性や対等な関係を意味するものではない。むしろ、飼育動物の関係においてはとりわけ人間と動物が対等ではなく、人間の側が生殺与奪の権力を握っていることをハラウェイはたびたび強調している¹³。しかし、人間に一方的に依存する飼育動物は人間に一方的に使用される存在であるとする反搾取論者に対し、ハラウェイは使用の一方方向性には同意しない。関係が非対称であることは一方方向的であることを意味しない。人間が動物を使用するためには、動物もまた特定の仕方では人間を使用できなくてはならない、とハラウェイは主張する。動物

¹¹ WSM, pp. 9-12.

¹² 例えば、動物権利論による種差別の批判では、人間と動物の不平等な扱いが人間中心主義だとみなされた。また、環境倫理思想のひとつであるディープ・エコロジーは、自然に固有の価値を認めず人間にとっての使用価値しか認めない立場を人間中心主義だと批判した。

¹³ WSM, pp. 216, 236.

が人間を使用できなければ関係性は破綻してしまう。つまり、使用するという道具的關係性それ自体が問題なのではない。道具的關係性が有用なものとなりうる事例を、ハラウェイは人間と動物が共に労働する共働の実践に見出している。

家畜化が相互的な過程を経て形成され、相互関係の中で動物の側にも利益が生じているならば、飼育動物との関係それ自体が問題ある搾取だとはいえない。ハラウェイはこうして、人間と動物の関係の相互性を強調しながら、廃止論の問題を指摘している。とはいえ、關係論的な動物倫理を展開する論者はハラウェイ以外にも、ひいては動物権利論の一部にも存在する¹⁴。しかしハラウェイがそれらの多くと異なるのは、権利や契約といった人間社会で用いられる既存の概念を用いて動物を論じようとはしない点である。米国における伴侶犬や使役犬（ワーキング・ドッグ）とそれを取り巻く産業についての分析を行う中で、ハラウェイはこうした既存概念の限界を繰り返し強調している。

通常の財産と同じように伴侶動物を評価することはできない、という弁論が法廷で成功を取めている……〔ペット医療への需要からは、〕親／子、後見人／被後見人、所有者／財産といったものが、わたしたちの間に出現している類の複数種の関係にとって適切な語彙ではなくなっている、ということがわかる。こうしたカテゴリーは作り替える必要がある。¹⁵

これらの〔牧羊〕犬は、商品ではあるが、ペットでも家族の一員でもない。労働する犬は農家の資本の一部たる道具であり、市場主導の経済システムにおける、受け取るよりも多くの剰余価値を生み出す労働者である。これはアナロジー以上のものであるが、アイデンティティではないと思う。……しかし動物は奴隷人間でも賃金労働者でもないし、そうした枠組みで彼らの労働を理論化するのは重大な誤りだろう。¹⁶

¹⁴ 例えば Donaldson and Kymlicka は、動物との共生関係に着目して廃止論を批判しつつ、市民権の議論によって動物の権利を政治理論に位置づけようとしている。また、共進化や共生関係から動物への責任を主張する議論を「パートナーシップモデル」として分析している高江によれば、それらは契約論的な見方によって説明される。

¹⁵ WSM, p. 51.

¹⁶ WSM, pp. 55-6.

無論、分析対象となる米国の社会状況がすべて手放しで肯定されるわけではない。米国の消費文化においては、犬がしばしば人間の親子関係における「子供 (children)」の地位に位置づけられてしまうことに言及がなされている。こうした犬へのまなざしを批判し、犬は人間の代替ではないと述べるハラウェイはさらに、このような「人間主義的な用語」を用いたカテゴリー化を採用しているという点で、動物の権利の言説も同様の問題を抱えていると主張する。すなわち動物の権利の言説においては、動物が「毛皮をまとった人間」、恒久的に依存的な「劣った人間」、完全に自然な「非人間」といった存在に歪められている、というのである¹⁷。この主張は、ヴィッキー・ハーン (Vicki Hearne) の議論を踏襲する形でなされる。ハーンによれば、西洋の哲学や政治理論が前提としてきた「権利を持った人間主義的な主体」を基準として、それとの類似性から動物の価値を測るのは、動物の身体の中に人間が入っているかのようにみなす直解的擬人化であり、誤りである。権利は単一な所与のカテゴリーではなく関係性の中で相互的に生成するものであり、そうした関係性において伴侶動物が自らの可能性を実現することが幸福なのである。このように幸福の倫理を論じ、犬と訓練者が共に訓練することに幸福の達成を見出すハーンの議論を、反搾取論が批判するような家畜観とは異なり、伝統的な財産権的關係にも当てはまらないような、関係性における生産的な価値を追求するものだとハラウェイは評価する¹⁸。そしてそれを実証するかのように、ハラウェイは自らの飼い犬との訓練という共働実践をエスノグラフィーとして記述してゆくのである。

では、そのような生産的な種と種の実現するためには、いかなる倫理的態度が必要なのだろうか。ハラウェイが倫理をめぐる議論の出発点とするのは、具体的な場面において接触し、互いに視線を交わすことである。この具体性への重視において特徴的なのは、実在の動物との関係を持たなかった哲学者による動物の議論が批判され¹⁹、むしろ生物学者をはじめとする、直接動物と関係を持ってきた研究者の語りが重要なものとして参照されながら議論が展開されてゆく点である。責任は相互関係の中から生じるもので

¹⁷ WSM, p. 67.

¹⁸ CSM, pp. 142-5.

¹⁹ この点でとりわけ厳しく批判されているのが、ドゥルーズとガタリによる『千のプラトー』における「猫や犬を愛する者は、みんな馬鹿者だ」(Deleuze and Guattari, *Mille plateaux*, p. 294) という一節である。

あり、倫理的な抽象概念ではない、とハラウェイは述べ²⁰、視線を交わすことから敬意を払う (respect) ことや応答する (respond) ことの責任が形作られる、と論じる。こうした応答をめぐる責任の議論はケアの倫理を彷彿とさせるものであり、また次節で確認するように、動物をめぐる実践はケアと呼びうるものであるが、ハラウェイは理論としてのケアの倫理さえも参照していない。応答責任をめぐって参照される唯一といってもいい人文学者はジャック・デリダ (Jacques Derrida) である。ハラウェイはデリダの動物をめぐる議論、とりわけ飼い猫からの視線についてのエピソードに始まる議論を参照しながら、デリダが動物に人間と同じような他者性を認め、応答の問題を提起したことを評価する。しかし同時に、デリダが動物の苦痛に関心を焦点化したことを不十分なものとみなし、より積極的な動物との応答関係にも目を向けるべきであった、とハラウェイは論じる。ハラウェイにとって、種間関係を取り結ぶことは現実世界を形作ることであり、それ自体ある種の根源的な生産性をもつ営為として位置づけられているのである。

第2節、動物を殺すことの倫理

ここまでのハラウェイの議論はしかし、いくつもの点に反論が可能である。まず、ハラウェイの前提とする種間関係が正当なものかどうかは議論の余地がある。ハラウェイは哲学的な論証よりもエスノグラフィックな記述や自然科学的な知見を重んじ、種間関係の歴史的側面と生物学的側面を強調している。しかしこの議論は、伝統に訴える論証や自然に訴える論証として知られる誤謬を犯している可能性はないのだろうか。もし歴史的に成立したという事実のみによって現状が正当化されてしまうのならば、現存するあらゆる種類の差別についても問題化することはできなくなってしまう。また、生物学的事実についても、同様にそれを演繹の自明の出発点とすることはできない。

また、ハラウェイが取り上げる題材が犬を中心としており、それ以外の動物との関係についての議論にどの程度適用可能なのか、という点にも疑義が生じる。すでに述べたように、動物権利論が特に厳しく批判したのは、動物実験や工場畜産、そして肉食といった、動物を殺したり、過酷な状況に置いたりするような営為である。こういった関係と、ハラウェイが記述し擁護する犬との関係は、明らかに性質を異にするのではないだろうか。犬

²⁰ WSM, p. 36.

との関係が正当化され、家畜の全面廃止論が斥けられたと仮定しても、それは問題のある動物との関係性に対する批判をただちに封じるものではない。それにもかかわらず、犬の事例のみから権利論を全面的に非難するのは、権利論を廃止論へと矮小化するものではないのか。加えて、残酷な営為の存在を無視して犬との幸福な関係性を強調することは、そうした残酷な営為の存在を覆い隠し、不問にする効果すら持っているのではないか。こうした問題点を具体的に指摘した論者の一人がキャロル・アダムズ (Carol J. Adams) である。アダムズは権利論にフェミニズムの視点を加え、女性差別や人種差別といった別種の差別と種差別との関連性を指摘するとともに、肉食を父権的暴力として批判してきた論者である²¹。父権制という構造的暴力の産物として肉食文化をとりわけ問題視するアダムズだが、動物の抑圧と女性の抑圧が関連しているという視点はアダムズに特有のものではない。むしろ、自然破壊の問題に端を発し、これまで数多くのフェミニストが(動物を含む)自然の抑圧と女性の抑圧の関連を論じてきた。こうしたフェミニストの関心は、エコフェミニズムと呼ばれる潮流を形作っている²²。これまでフェミニズム理論に貢献してきた過去を持つハラウェイが、このようなエコフェミニズムの数十年にわたる議論の蓄積を無視している、とアダムズは指摘し、動物を食用に殺して消費することにこそ向き合う必要がある、と論じた²³。

ハラウェイが WSM において、実験動物や肉食についても紙幅を割いて議論を行っているのは、こうした批判への応答だとみることができる。結論を先に述べれば、ハラウェイは最終的に人間が特定の仕方で動物を殺すことを含む、幅広い使用関係を擁護する。この点で反搾取論との対立は決定的なものとなっているが、しかしそこに至るまでの理路は単純ではない。ここでハラウェイは、少なくとも積極的な正当化とは言い難い、一見奇妙な態度を示す。

逆説的にもハラウェイがまず強調するのは、動物を殺すことを十分に正当化する理由は存在しないということである。動物は主体的に応答する「意味ある他者」であり、そうした存在を殺す必要性が認められることはない。他方、西洋の思想的伝統においては、

²¹ アダムズの主要な著作は、*The Sexual Politics of Meat* である。

²² ただし、環境問題を論じるフェミニスト(広義の意味でのエコフェミニスト)すべてがこのような構造的抑圧の関連性を主題的に論じているわけではない。

²³ Adams, *The Sexual Politics of Meat*, pp. 124-7.

デリダが分析したような犠牲の論理が存在してきた。すなわち、人間のみが応答する (respond) 能力やそれに伴う義務を負っており、人間のために人間を殺すことは人間性の喪失とされる一方で、動物はそうしたものを持たず反応 (react) しかない存在とされ、動物を人間のために殺すことは犠牲として正当化されてきたのである。人間以外のさまざまな動物を一括りに殺してもよい存在と位置づけ、人間との間に境界線を引くこの犠牲の論理に対して、デリダが行った批判は正当なものだとハラウェイは評価する。

しかし同時にハラウェイは「殺すことの外部で生きていると言い張ることも誤り」²⁴だと述べる。殺すことを免れるという主張は、死を運命づけられた存在であるあらゆる生物が、他の生物の身体の内側に住んだり、他の生物の身体を利用、つまり食べたりしながら生きていくという事実を無視している、というのである。一見するとこの主張は、生物学的・生態学的事実に訴えることで価値判断を帰結している点で問題を孕んでいるように思える。しかしハラウェイは、自然の捕食関係を盲目的に肯定してあらゆる関係を正当化するような主張を行っているわけではない、とこれを否定する²⁵。自然的側面を全面的に否定するのは超越論的な人間主義にほかならず、全面的な肯定と同様に適切なものではない、というのがハラウェイの主張である。さらにハラウェイは、殺すことを免れることが不可能である例として、廃止論がもたらす帰結を指摘する。家畜動物の根絶やそれに近い事態がもたらされることもまた、異なる形での死をもたらししているのではないか、というのである²⁶。

殺すことは正当化されえないにもかかわらず、殺すことを免れることはできない。この衝突を前にして、ハラウェイは問題設定を変更すべきだと主張する。ハラウェイによれ

²⁴ WSM, p. 79.

²⁵ 自然に訴える論証をしているのではない、というここでの主張に際して、ハラウェイは「自然主義的誤謬」(WSM, p. 79) という用語を用いている。しかしこの概念には若干の注意が必要である。というのも、この概念を導入したジョージ・エドワード・ムーア (George E. Moore) による元々の用法と、「善を自然的対象と同一視するのは誤りである」という解釈の異同、および「ヒュームの法則」として知られる「事実判断から価値判断を導出することはできない」という命題との混同など、いくつもの議論や混乱が存在するからである。しかし本稿ではこれ以上こうした議論に立ち入ることはしない。

²⁶ ただし、ある個体を殺すことと、ある種を絶滅させることは問題の水準が異なるだろう。ハラウェイは双方の水準において問題が生じるとしているが、それ以上の具体的な分析を行ってはいない。

ば、動物を犠牲にしてもよいという論理を打ち破るためには、殺すことそれ自体を問題視するのではなく、特定の存在を殺してもよい存在として区分することを問題視すべきなのである²⁷。このように、ハラウェイのデリダに対する評価は、合理的な分割線を設定して殺してもよい存在を規定することの誤りを正しく指摘した、という点にある。その上でハラウェイは、この衝突が根本的には解決不能なものであることを強調する。この問題は、普遍的な規準によって合理的に解決できるものではない。それにもかかわらず、「人間の利益は動物の利益に勝る」という立場も「動物は不可侵な存在である」という立場も、十分な理由によってこの問題に解決をもたらすことができるかのような前提に立ってしまっている。人間の利益と動物の権利のどちらの立場を支持するか、といった二項対立は、ハラウェイにとって受け入れられるものではない。

しかしそうだとしても、いかにして動物を殺すことが擁護されうるのか。ハラウェイは十分な理由に対して、現世的で平凡な (mundane) 理由を対置する²⁸。いかなる選択肢を取ろうとも、倫理的な正当性が保証されるような状態にたどり着くことは不可能である。そのような状況において、理由付けは個別具体的なものでしかありえない。理性的な応答しうる存在である動物たちの処遇に対して人間が負っている責任は、決して十全に満たされることのない、いわば無限のものである。しかしそれは対等ではないような道具的關係性にまったく関わらないことを要求するものではない。責任は、人間のみにも特有のものとして賦与されているのではなく、あらゆる応答しうる存在の關係性の中で作り出されるものである。だからこそ、必要なのは個別の状況それぞれを前にして、具体的に理由付けと応答を行うことであり、そうしたものを再考し続けることである。そのような応答は、動物の経験内容に注意を払い、苦痛を最小化する、ケアというような形を取るが、この応答もまた特定の項目を満たせば十全となるようなものではない。個別具体的な理由さえも担保することができないならば、そのような営為は中止する必要がある。このように、合理的な境界線画定を行う犠牲の論理を避ける形で責任を考えることは、禁止や権利の拡張よりも多くの変化をもたらすことができる、とハラウェイは述べる²⁹。

²⁷ WSM, p. 79.

²⁸ WSM, p. 76.

²⁹ WSM, p. 82.

特定の状況の中で特定の責任を負って殺す、というこのような行為は、フェミニズムの思考から導き出されるものである、とハラウェイは考えている³⁰。さまざまな領域の研究を参照しながらハラウェイがフェミニズムに見出すのは、共生のための思考と実践である。

どのように事が運んでいるのか、誰が活動中なのか、何が可能なのか、そしてどのようにして、現実世界のアクターがどうかしてより非暴力的な形で互いに説明責任を負い、愛し合うことができるのか、といったことについて、フェミニズムは問うのである³¹。

このように、ハラウェイにとってフェミニズムとは、類型学的な思考、二元論、相対主義や普遍主義といったものを斥けながら、異なる存在が現実世界の中で、どのように共生できるのかを考え、実践する営為なのである。たしかに、対等ではない動物との関係は、性差別や人種差別がもたらす客体化と類似している。それゆえ、フェミニズムの立場からの肉食批判や動物実験批判は強力である。しかし、人間以外の他者に注目してきたフェミニズム倫理の貢献は、それにとどまるものではない。人間と動物が現在取り結んでいる道具的関係性には、問題のある客体化にとどまらない生産的なものが存在する、とハラウェイは主張し、むしろさまざまな人間と動物の具体的な関係を、犠牲の論理に陥らない形で論じてゆくことがフェミニズムの課題である、と結論付けている³²。

第3節、ハラウェイの議論と動物倫理の接続点

結果としてハラウェイは、動物を殺すことは正当化できないとしつつも、動物を殺す営為を擁護している。殺すことをめぐる問題の普遍的な解決が不可能であると主張し、具体的な特定の状況における部分的な理由付けに依拠するハラウェイの議論は、どれほど成功しているのだろうか。少なくともそれは、現実の事態が複雑であり容易には解決しないものであることを明らかにすることには寄与する一方で、ある事象に対して与えられる

³⁰ 特にハラウェイは、殺すことをめぐるフェミニズムの思考の例として妊娠中絶の問題に触れている (WSM, p. 87)。

³¹ CSM, p. 99.

³² WSM, pp. 74, 80-82.

特定の倫理的評価を直ちに正当化するわけではない。個別具体的な理由付けを模索することが変革につながる、とハラウェイは主張しているが、普遍的な規準を否定することが説得力のある倫理的主張を不可能にしてしまうのならば、それは現状の動物に対する処遇を批判できずただ追認することしかできない、危ういものになってしまう。

そもそも、種間の相互関係に立脚することは、動物を殺すことを必然的に受け入れることを意味するのだろうか。もしそうだとすれば、特定の形で動物を殺すことをより積極的に肯定すべきなのではないか。例えば、ドミニク・レステル (Dominique Lestel) は、工場畜産の廃止のための政治的手段としての菜食を擁護する一方で、肉食それ自体は倫理的に擁護可能だと論じている。レステルによれば、肉食を倫理的に問題視する態度は、残酷さを完全に排除することが可能だという信念に基づいて人間の動物性を否定する人間例外主義的態度である。食べることはあらゆる生物の相互依存関係に立脚するものであり、肉食の悪魔視と過度な肉食はどちらも誤った態度である³³。このように、ハラウェイとかなり近い理路を經由しながらも、レステルは倫理的に正当な肉食行為と不当な肉食行為についてより明晰な価値判断の規準を提示するところまで至っている。

一方で、動物を殺すことを受け入れるのは早急だという判断を下すことも可能である。この点を指摘しているのは、人間と動物の関係を主権と暴力の観点から分析するディネシュ・ワディウエル (Dinesh J. Wadiwel) である。ワディウエルはハラウェイの主張のうち、動物との道具的關係それ自体は問題ではない、という指摘には賛意を示しており、動物が犠牲にしてもよい存在だとされてしまうことの問題や、動物たちへの暴力を免れうるという考えの誤謬についても、ハラウェイに同意している。しかし、そこから直ちに「殺すしかない」という結論に至るのは論理的な飛躍である、とワディウエルは論じる。ワディウエルによれば、それは間主体的、制度的、および認識的次元で生じている動物への暴力を看過するものであり、動物との非対称な関係性を認めるならば、そのような関係性をあらかじめ定めている支配権を問わねばならない³⁴。このように、「共形成の相互関係を認めることは……権力の非対称にもとづく組織的な暴力と道具性を認めることと矛

³³ Lestel, *Apologie Du Carnivore*.

³⁴ Wadiwel, *The War against Animals*, pp. 212, 215.

盾しない」³⁵のだとすれば、ハラウェイの議論を土台としてより厳格な動物利用の禁止を導くことも可能だろう。また、ハラウェイが主張するように家畜の廃絶も動物にある種の死をもたらすものであるならば、動物を殺すことを引き受けよという主張に則って家畜の廃絶へと向かう道筋を描くことも不可能ではないように思われる。

以上のように、種間関係の相互構築を前提としたとしても、そこからはさまざまな価値判断を導くことが可能である。もし、わたしたちは肉食をしてよい、あるいは動物実験をしてはならない、という普遍的な規範命題について論じるのであれば、レステルやワディウエルのような議論の方が有用であろう。ハラウェイは、動物へ具体的に応答せよ、ということ強調する一方で、どのような応答が望ましいのかについて一律の規準を提示しはしない。そのような問題は、個別の状況に委ねられている。しかしそれは、ハラウェイの議論が動物倫理を考える上で役に立たない、ということの意味するものではない。その貢献は、動物をどのように扱うべきなのかについてではなく、動物をどのように扱うか議論するためにはいかなる前提に立つべきなのか、という点にあるとみることができる。

例えば、具体的な営為への着目という点では、プラグマティックなアプローチを取る動物や環境の倫理にハラウェイを引き付けることができる。具体性への着目の源泉としてハラウェイ自身が挙げているのは、普遍主義と相対主義の双方を拒絶するフェミニズム認識論や、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド (Alfred North Whitehead) やイザベル・スタンゲルス (Isabelle Stengers) のプロセス哲学であり³⁶、プラグマティズムではない。しかし、人間以外の存在をめぐる倫理という点では、個別具体的な状況の中で問題を再考し続けることを主張してきた環境プラグマティズムの議論は無視できないものである。

真理と客観性は、行動が要求される個別の状況に現れる個別の特性の中で追求されなければならない。…… [こうしたアプローチに基づく] 「限定された合理性」に基づいて行われる「改善された政策に到達するということが、往々にして「なんとか乗り切る」ことであって、理想的な目標を設定し、それを達成するた

³⁵ Wadiwel, *The War against Animals*, p. 219.

³⁶ CSM, pp. 98-9; WSM, pp. 83, 93, 106, 243-5. また、ハラウェイ自身が行ったフェミニズム認識論についての議論は Haraway, “Situated Knowledges”を参照のこと。

めに決定的で急激な改革を行うことではないということを認めている。プラグマティズム的なアプローチは、人間の知識にも価値評価にも大きな不確実性があることを認める。そして、それは妥協を追求し、理解および目標の漸進的な変更ないし向上を追求する過程や制度を育もうとする³⁷。

ブライアン・ノートン (Brian G. Norton) によるこの環境プラグマティズムの説明は、具体性をめぐるフェミニズムのアプローチにハラウェイが見出しているものと興味深い類似性を呈している。環境倫理におけるプラグマティックなアプローチのこれまでの貢献が、動物倫理にかかわる問題における同様のアプローチの重要性を示唆するものだとするならば、そこにフェミニズムがさらなる貢献を行うことができる可能性がここには示されているのではないだろうか。種と種の間をめぐるとは、フェミニズムとプラグマティズムの協働、すなわちフェミニスト・プラグマティズムの有用性を明らかにするかもしれない。ハラウェイの議論は、このようなプラグマティックなアプローチをとる動物倫理として、さらに洗練させることができると考えられる。

もう一つ、ハラウェイの議論の貢献先と考えられるのは、道徳的存在論をめぐるとは議論である。すでに述べたように、動物を所与のカテゴリーに位置づけ、それを元に倫理的要件を導出することをハラウェイは一貫して否定してきた。ハラウェイにとって、人間を含むあらゆる存在者の位置づけは、具体的な関係と切り離せないものである。

この点において、道徳的身分を関係論的に捉える必要性を主張したマルク・ケッケルベルフ (Mark Coeckelbergh) は注目に値する。ケッケルベルフは道徳的身分についての従来の立場を「特性アプローチ」と呼んで批判する。このアプローチは、ある実体の存在論的身分から道徳的身分を導くものである。敷衍するならば、「ある特性を持つ実体は特定の道徳的身分を持つ」という大前提を設定し、その特性を持つか否かという小前提によって、個々の実体の道徳的身分の有無を一意に定める三段論法の形式をとる³⁸。しかしケッケルベルフによればこの特性アプローチは、全称命題の形式をとる大前提にも、個別の

³⁷ Norton, "Integration of Reduction," p. 151.

³⁸ ケッケルベルフの挙げた例を若干翻案すれば、以下のようになる：

- (1) 大前提：痛みを感じる存在はすべて、道徳的権利を持つ。
- (2) 小前提：この存在（動物）は痛みを感じる。
- (3) 結論：したがって、この存在（動物）は道徳的権利を持つ。

実体を持つ特性について述べる小前提にも、検証可能性の問題を抱えている。さらにこうした推論を行うことによって、論じている実体と論者自身との関係が切り離されてしまう。道徳的身分は所与のものではなく、社会関係や相互行為と結びついているにもかかわらず、哲学的議論の大半がこうした相互行為を十分考察してこなかった。このように論じるケッケルベルフは、この議論をロボットの道徳的身分についての問題へと接続するのだが、実際に誤った推論が行われてきた例として動物が言及されている³⁹ことは注目に値する。

さらにケッケルベルフは、存在論から倫理を導く従来の主流的立場と異なるものとして、倫理を存在論に先行させ、他者に対する応答責任を出発点とするエマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Levinas) の議論や、関係論的な徳倫理の可能性にも言及している⁴⁰。特にレヴィナスの応答責任についての議論は、デリダを経由する形でハラウェイの応答責任の概念の間接的な基礎ともなっている点でも示唆的である。レヴィナス自身は人間のみが他者性を持つとした点、またレヴィナスの出発点は関係性それ自体ではなく他者であるという点で、ハラウェイとの差異が存在することに留意する必要がある⁴¹。また、ロボットと動物の議論を安易に同一視することは避けねばならない。しかし、道徳的身分を所与のものではなく、関係から位置づけなければならないとした点で、ケッケルベルフの指摘は動物倫理における道徳的身分の議論に十分適用可能であろう。ハラウェイの応答の倫理はまさに、動物の道徳的身分を関係論的に捉える必要性を別の角度から論じたものだといえるし、関係論的な動物倫理の可能性については論じるべきことが多く残されているといえるだろう。

おわりに

本稿では、ハラウェイの種をめぐる議論の中から、動物倫理に結びつく論点として、動物飼育廃止論に対する種間の相互関係に依拠した批判と、動物を殺すことの正当化をめ

³⁹ Coeckelbergh, *Introduction to Philosophy of Technology*, pp. 161-3.

⁴⁰ Coeckelbergh, *Introduction to Philosophy of Technology*, pp. 163-5.

⁴¹ しかし、レヴィナスの他者性の射程をロボットに拡張することを試みている Gunkel (2018) のように、レヴィナスの議論を批判的に発展させてより広い存在の他者性を検討することは可能だと思われる。

ぐる主張を取り上げた。犬との関係を出発点とする種間関係の位置づけは、共働における相互的な使用に着目することで、飼育動物との生産的な関係性を評価しようとするものであった。また、関係性への依拠は、人間主義的なカテゴリーを用いて動物を論じることを批判するものでもあった。一方で、動物を殺すような利用については、殺してよい存在を規定する犠牲の論理を問題化することで、殺すことの正当化や普遍的な規準による解決が否定されるとともに、個別具体的な理由付けによる擁護が試みられていた。こうしたハラウェイのアプローチは、動物の扱いについて一律の規範を提示するものではないが、他方で動物倫理の議論において、存在論的身分を前提とすることの問題や、プラグマティックなアプローチをとることの意義について、示唆を与えるものであった。こうした点についてはより具体的な検討が必要だが、それは動物倫理の思想をより実りあるものとするだけでなく、動物をめぐる学際的な議論へと有機的に接続することにつながるだろう。

参考文献

- Adams, Carol J. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum, 1990.
- Adams, Carol J. 2006. "An Animal Manifesto: Gender, Identity, and Vegan-Feminism in the Twenty-First Century." *Parallax* 12 (1): 120-28.
- Coeckelbergh, Mark. *Introduction to Philosophy of Technology*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Éditions de minuit, 1980.
- Donaldson, S., and W. Kymlicka. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Francione, G. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia, PA: Temple University Press, 2000.
- Gunkel, David. 2018. "The Other Question: Can and Should Robots Have Rights?" *Ethics and Information Technology* 20 (2): 87-99.
- Haraway, Donna J. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14-3 (1988): 575-99.
- . *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.
- . *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse:*

- Feminism and Technoscience*. New York: Routledge, 1997.
- . “The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness.” Reprinted in *Manifestly Haraway*, pp. 91-198.
- . *When Species Meet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007.
- . *Manifestly Haraway*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2016.
- Haraway, Donna J., and Thyrza N. Goodeve. *How Like a Leaf: An Interview with Donna Haraway*. New York: Routledge, 1999.
- Kirksey, S. Eben, and Stefan Helmreich. “The Emergence of Multispecies Ethnography.” *Cultural Anthropology* 25-4 (2010): 545–76.
- Lestel, Dominique. *Apologie Du Carnivore*. Paris: Fayard, 2011.
- Norton, Bryan G. “Integration of Reduction: Two Approaches to Environmental Values.” Reprinted in A. Light and E. Kats eds. *Environmental Pragmatism* (London: Taylor & Francis, 2013), pp. 105-38. 邦訳「統合か還元か：環境価値に対する二つのアプローチ」（寺本剛訳）は、岡本裕一朗・田中朋弘監訳『哲学は環境問題に使えるのか：環境プラグマティズムの挑戦』（慶應義塾大学出版会、2019年）の129～169頁に所収。
- Wadiwel, Dinesh J. *The War against Animals*. Leiden: Brill, 2015.
- 高江可奈子、「家畜動物に対する固有の責任を巡って——3つの関係アプローチの検討」、『豊田工業大学ディスカッション・ペーパー 第19号』（2020年1月）、3～14頁。

動物の「法的」権利についての一考察

——フランシオンとフェイヴァーの議論を素材として

吉田聡宗

序

本稿の目的は、動物¹に「法的」権利を認めることが導く帰結について考えることである。日本法との関係でいえば、動物福祉に関する総合的な立法である動物の愛護及び管理に関する法律（以下、動物愛護管理法）の目的を定めた第1条が謳う「人と動物の共生する社会」の実現に対して、動物に権利を認めることがどのような意味を持つかを考えることにある。

動物に権利を認める理論（以下、動物権利論）のいう動物には、野生動物や産業動物などさまざまな動物が含まれるが、本稿は第71回日本倫理学会の「犬猫などをめぐる動物倫理」ワークショップの報告を土台としているため、犬猫を中心とした伴侶動物に射程を限定する²。

オリジナルの動物権利論を提唱している日本の法学者はいないため、異なる動物権利論を提唱する2人のアメリカの法学者の理論を検討する。1人目は、動物を「人」として扱う理論を提唱するゲイリー・L・フランシオン（Gary L. Francione）³である。2人目は動物を特殊な「物」として扱う理論を提唱するデイヴィッド・S・フェイヴァー（David S. Favre）⁴である。

本稿は、動物権利論を法的に考察するための基礎概念を第1節で確認した後に、第2節でフランシオン理論を、第3節でフェイヴァー理論を紹介する。第4節でフランシオ

¹ 本稿で動物というときには、人間以外の動物を指すこととする。

² 学会での報告内容に修正を加えて、2020年11月に本誌編集部に原稿を提出した。その後に浅野幸治氏からいただいたコメントを反映したのが、本稿である。

³ ラトガース大学ロースクール教授。日本語で読めるフランシオンの著作として、『動物の権利入門』と「動物は財産か、人格か?」がある。フランシオンの見解を簡潔に紹介した文献としては青木「動物の法的地位のゆらぎ」26～27頁を参照。

⁴ ミシガン州立大学ロースクール教授。日本語で読めるフェイヴァーの著作として、「動物のための新しい財産的な地位」がある。Favreの表記については、本人の自己紹介の音声および武蔵野大学特任教授の樋口範雄氏によるフェイヴァー本人への確認を参考にした。この場をお借りして、樋口氏に感謝申し上げる。

ンとフェイヴァーの間で行われた議論を検討する。第 5 節で両理論の帰結と問題点について整理してから、第 6 節で結論を述べる。

第 1 節、法における人と物

本節では、次節以降で扱う動物権利論を理解するために必要となる、法における人と物の区分と、「物扱い」という言葉の法的な意味を確認する⁵。

第 1 項、権利による区分

すべての存在は、法の世界にはいると、権利の有無を基準として人か物に分類される。権利の主体となるのが人 (person) であり、権利の客体となるのが物 (財産) (thing, property) である。人の中には、ホモサピエンスないしは、ヒト、人間を意味する自然人 (natural person) と、学校や株式会社などの法人 (juristic person, legal person) がある。物の中には、動産、不動産、知的財産というカテゴリーがあり、動物は動産に分類される。これを表したのが、表 1 である。

【表 1】人と物の関係

人	物
権利主体	権利客体
自然人	動産
法人	不動産
	知的財産

表 1 のように人と物の区分は権利の有無に基づくが、法的な権利とは何かという定義をめぐってさまざまな見解がある。本稿においては、法的権利は法的に保護されるという形式で尊重され、法的権利が侵害されるとその権利を持つ人は裁判所などに救済を求めることができる、ということを押さえていただければ十分である。

⁵ 本稿で考察する範囲では、法における人と物の区分は日米法の間で大きな差異はない。

第2項、「物扱い」という言葉の意味

本項では、日常用語と法律用語としての「物扱い」という言葉の違いを説明する。これらの区別を確認すると、第3節以下で説明する法理論の理解が容易になるからである。

日常用語として、「物扱いする」という際には、その行為の客体は人間であり、「ある行為が残忍である」、「ひどい扱いをしている」という非難の意味が込められていることが多い。たとえば、「あの会社は従業員を物扱いする」という場合には、人使いが荒いとその会社を非難する意味が込められている。

その一方で、法的な議論をする際に何かを「物扱いする」というのは、「財産として扱う」ことを意味する。物（財産）として扱うことは、ひどい扱いをすることのみを意味するわけではない。法は間違いなく動物を物として扱っているけれども、伴侶動物を慈しむ読者もおられることだろう。「ひどい扱い」には、何かしらの制裁が予定されている場合もある。たとえば、動物を虐待すれば動物虐待罪が成立する可能性があるし、他人所有の動物であれば器物損壊罪が成立する可能性もある。日本法上は、愛護動物への殺傷・虐待・遺棄は動物愛護管理法第44条で処罰される。環境省が発表している『平成30年度動物の虐待事例等調査報告書』においても、飼い犬や飼い猫に対する殺傷や虐待が裁判を経て愛護動物殺傷罪や愛護動物虐待罪に当たると判断されていることがわかる。もちろん、動物愛護管理法第44条第4項の「愛護動物」の範囲を拡大するべきだ、または、第1項から第3項に定められた愛護動物虐待関連犯罪の法定刑の上限を引き上げるべきだという批判は可能である。しかしながら、特定の動物への法的保護がすでに定められていることは認識する必要がある。すなわち、「法が動物を物扱いしている」のは間違いないが、「動物に対してどんなにひどいことをしてもよい」というのは法的には認められておらず、実際に検挙などの法的対応がなされているのである。

第2節、フランシオンの動物権利論

本節では、動物の法的地位を物から人へと移行させることを提唱するフランシオンの理論について述べる⁶。

⁶ フランシオンは、近年は私生活上のパートナーでもあるアンナ・チャールトン(Anna Charlton)

第1項、基礎認識

フランシオンの動物権利論を理解するために、本項で彼の基礎認識を確認する。

まず、法と社会の関係について、大多数の人々の考えが変わると法が変わるとフランシオンは理解している⁷。立法や司法がパラダイムシフトを先導することはほとんどないとする。

次に、利益と権利の関係について述べる⁸。フランシオンによれば、「利益とは、我々が好んだり、望んだり、または欲したりすること」([a]n interest is something we prefer, desire, or want)⁹であり、利益は法的権利となることで守られる。法的権利となった利益は国家によって保護され、権利を奪うのには一定の手続が必要となる。たとえ刑罰が科されるような行為をしたとしても、裁判を経なければ、行動の自由を奪い懲役刑を科すことはできない。さまざまな権利がある中で、その他の権利の土台となるような権利を基本権と呼び、奴隷(他人の所有物)とならない基本権は国内法上も国際法上も認められていることにフランシオンは注目する。

動物に利益を認めることは可能だとも、フランシオンは認識している¹⁰。動物は苦痛を感じることができる。そのため、人間と同じく感覚を持ち、苦痛を受けないという利益を動物は持つ。フランシオンは、感覚を持たないことを理由として、植物の利益主体性を認めない。昆虫が感覚を有するかは不明だが、このことは動物が感覚を持ち利益を持つことを理由として権利主体となることを妨げないとしている。

と書籍を執筆しているが、フランシオンは単著と共著で理論的に重なる部分が多いため、本稿では共著についてもフランシオンの主張として整理する。

⁷ Francione and Charlton, *Advocate for Animals!*, p. 113.

⁸ Francione and Garner, *The Animal Rights Debate*, pp. 19-22、Francione and Charlton, *Advocate for Animals!*, p. 109、フランシオン『動物の権利入門』、37～40、160～164頁。

⁹ Francione and Charlton, *Animal Rights*, p.13.

¹⁰ フランシオン『動物の権利入門』、32～33、282～283、286～288頁。なお、井上は「経験能力としての sentience には主体の積極的な心の働きがかかわっていると考えられるので、…『情感』を訳語に用いることとした」と説明している(同書、33頁、訳注2)。井上の見解は示唆的だが、「情感」は芸術の文脈で用いられることが多く、また「感受性」、「感覺性」という訳語にも主体的な心の働きを読み取ることができると考えられるため、本稿ではより一般的な文脈で用いられる「感覚」と訳す。

フランシオンの基礎認識として押さえておくべきなのは、人間による動物飼養への強い否定である¹¹。すなわち、家畜動物 (domesticated animals) は人間が選抜育種し、囲い込むことで「創ってきた」 (have created)¹²動物であるために、永久に人間に依存しており、自力では野生で生きていけない。それゆえ、人間と家畜動物の関係は自然でも、正常 (normal) でもないとして、人間が家畜を飼うことをフランシオンは強く否定する。

第2項、問題意識

フランシオンは、物¹³である動物の搾取が横行していることを強く批判する¹⁴。畜産であれ、動物実験を伴う薬品の製造であれ、動物由来の製品の製造過程には、動物に苦痛を与える、また、殺すという不正義が伴う。動物の利益は法的な権利としては保護されていないために、法的に保護される人間の利益と衡量すると、必ず人間に有利な結論が導かれる。動物を大切に扱うといいながら動物由来の製品を消費して搾取に加担するような人々の態度に対して、言行不一致だ、とフランシオンは強く批判している。

動物の取扱いに関する法制度には、動物の使用自体は認めながらその福祉を保護することを求める動物福祉論に沿って整備されたものもあるが、動物福祉論そのものには限界があると、フランシオンは批判する¹⁵。動物福祉論に基づいて動物使用を改善していけば、漸進的に動物の権利が認められるという主張もあるが、動物福祉論は動物の使用を「人道的」にしているのみで動物を用いることを廃止するわけではない。また、動物福祉の思想が現れてから 100 年以上たつが、動物福祉論に基づく法制度は規制対象が限定的

¹¹ Francione and Charlton, *Animal Rights*, pp. 26-7.

¹² *Id.*

¹³ フランシオンが原文で“a thing”もしくは“things”と表現した内容を、井上は「モノ」と訳し、土屋は「もの」と訳す。しかし、法律上は「もの」は、『者』又は『物』には当たらない抽象的なものを表す場合に、あるいは、これらのものと、『物』とを併せて指す場合、「あるものにさらに要件を加えて限定する場合」、「ある行為の主体として、人格のない社団又は財団を指す場合、あるいは、これらと個人・法人とを併せて指す場合」に用いられる (法制執務用語研究会『条文の読み方』、52～55 頁)。フランシオンが人と対置していることは明らかであるため、本稿では「物」と訳す。

¹⁴ Francione and Charlton, *Animal Rights*, p. 75、フランシオン『動物の権利入門』、31～36、53～89、91～113、115～151 頁。

¹⁵ フランシオン『動物の権利入門』、33～35、43～44、53～89、91～113、115～151、289～291 頁。

であり、また、執行力も弱いために、動物の「人道的」搾取を増加させただけである。歴史的にみても、動物福祉論では動物搾取を止めることはできないと、フランシオンは動物福祉論を批判する。

今の世界に必要な思想として、ヴィーガニズム普及の必要性をフランシオンは訴える¹⁶。彼のいうヴィーガニズムとは、食事や衣服を含め一切の動物使用をしないことである。個人レベル、社会レベルで創造的・非暴力のヴィーガン教育 (creative, nonviolent vegan education) を丁寧に施すことで、動物由来の製品を使用しないという考えを人々が持ち行動すべきだと、フランシオンは主張する。また、人間以外の動物種であるという理由だけでその動物の利益を権利として認めないことは種差別に当たると批判し、この種差別を女性差別や性的少数者差別と同列に扱い、いかなる暴力・差別にも反対する。

第3項、依拠する原則：平等な配慮の原則

フランシオンは、動物の利益を権利として保護するために、「同様の事柄を同様に扱う」 (treat like cases alike) という平等な配慮の原則に依拠する¹⁷。この平等な配慮の原則はあらゆる道徳理論に含まれている原則であり、大半の人々がこの原則をすでに受け入れているのだ、とフランシオンは主張する。この原則は、必ずしもあらゆる場面ですべての者を「同様」に扱うことを求めるわけではない。たとえば、数学的な能力など特定の能力が求められる場面で、その能力を有している者を他の者よりも優遇することは妨げられない。フランシオンは、この原則に基づいて、人間と動物が同様の利益を持つならば特別な理由がないかぎり両者の利益を同様に扱うべきだと主張する。

第4項、動物の権利

平等な配慮の原則に基づいてフランシオンが動物に認める権利は、人間のための物と

¹⁶ Francione and Garner, *The Animal Rights Debate*, pp. 61-85; Francione and Charlton, *Animal Rights*, pp 3-6, 69-133; Francione and Charlton, *Advocate for Animals!*

¹⁷ Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. 82、フランシオン『動物の権利入門』、32～33、36～37、153～187、282～283、286～288頁。本稿では、邦語訳がある外国語文献については邦語訳を参照するが、独自に翻訳を付す場合には原著の頁数を示すこととする。

して扱われない基本権である¹⁸。動物がもつ利益を権利とすることは、人間による動物所有や売買の禁止につながる。こうして、動物の法的地位を物（財産）から人へと移行させることを、フランシオンは主張する。

フランシオンによれば、動物を権利主体として認めることは、動物に人間と同様に内在的価値を認めることである¹⁹。このような価値が動物に認められると、すべての人（動物を含む）は他の人間の「資源としての価値を越えた別の価値」を持ち、誰かのための物ないしは道具としては扱われないこととなる。なお、権利主体と認めることはすべての苦しみから守ることではないという断りをフランシオンは入れている。彼の考えをまとめたのが、表2である。

【表2】フランシオン理論における人と物の関係

人	物
権利主体	権利客体
自然人（人間）	動産
法人	不動産
動物	知的財産

表2のように、フランシオンの理論においては、動物はもはや物ではなく、権利主体である人へと法的地位が変更されることになる。

第5項、帰結

これまでの議論をもとに、フランシオンは人間と動物の関係について一定の帰結を導き出す。本稿では以下の5点について述べる。

第1に、動物使用・搾取の廃止である²⁰。伴侶動物の飼養を含めていかなる動物使用も

¹⁸ フランシオン『動物の権利入門』、37～41、168～171頁。

¹⁹ 同書、172～177頁。

²⁰ Francione and Charlton, *Animal Rights*, pp. 26-7、フランシオン『動物の権利入門』、146～149、250～269、274～275頁。

否定される。動物に権利を認めた時点で人々が飼っている動物の扱いについては、その動物が自然な死を迎えるまで世話すること、人間が使用するために新しく動物が生まれないうようにすることとする、とフランシオンは主張する。人間と動物の利益の衝突を前提とする制度は構築するべきではないとして、動物に裁判を提起する権利を認めるかについての考察を行わない。

第 2 に、動物同士の殺合いについては、非介入とすること、または、介入する義務までは人間には求めないということである²¹。動物に認められるのは、あくまでも「人間の資源として用いられない権利である。なお、フランシオンは、多くの動物は草食動物であるし、自然界では動物同士の協力関係も多くみられることにくわえて、肉食動物は肉を食べなければ生きていけないと主張する。

第 3 に、遭難などで、どうしても動物を殺して食べないと餓死するような非常事態への対応である²²。このような、動物を食べないと餓死するような非常事態のみ、人間が動物を殺して食べることを許容する。

第 4 に、野生動物と人間の利益が衝突した場合の対処についてである²³。動物に権利を認めれば、その権利を人間が尊重するために、人間と動物の利益が衝突する機会が大幅に減少すると予測する。そのうえで、ある動物の頭数が急激に増加して、自動車との衝突事故などが増えたとしても、フェンスの設置や「産児制限」(contraception)²⁴をするという解決策を提案し、殺すことは支持しない。また、リスなど人間の生活圏にくる動物と人間との利益の対立については、新しいフレームワークが必要だとする。

第 5 に、人間の資源として用いられない権利以外の権利を認めることである²⁵。フランシオンは人々の考えが変化すれば、何かをされないと消極的な権利にくわえて、何かをできるという積極的な権利も、人間の居住地に来るような野生動物に認められる日が来るという。

²¹ フランシオン『動物の権利入門』、276～278、293～294 頁。

²² 同書、257～261 頁。

²³ Francione, *Introduction to Animal Rights*, pp. 154-6, Francione and Charlton, *Advocate for Animals!*, p. 112, フランシオン『動物の権利入門』、254～256 頁。

²⁴ Francione, *Introduction to Animal Rights*, pp. 154-6.

²⁵ Francione and Charlton, *Animal Rights*, pp. 27-8.

第6項、フランシオンの動物飼養

フランシオンは、著作において、そのままでは死んでいた保護犬を引き取り、共にヴィーガン生活を送っていることを公表している²⁶。それらの犬を「ある種の難民」(refugees of sorts) と捉えている。

第7項、小括

フランシオンの理論をまとめると、人間による動物使用を否定するという目的のために、権利に基づく人と物の区別を維持しながら動物の法的地位を物から人へと移行し、人間の資源として用いられない権利を動物に認める理論だといえる。人間と動物の関係性を根本的に変化させることで、動物の権利保護を図る。

第3節、フェイヴァーの動物権利論

本節では、飼養動物のために、権利主体でありながら人間に飼養される特殊な物という法的地位を創設することを提唱するフェイヴァーの理論について述べる²⁷。

第1項、基礎認識

まず、フェイヴァーの基礎認識について確認する。彼は法と社会の関係について、「法は、それ自体がその一部をなしている人間社会からは独立していない」と認識している²⁸。社会の変化、すなわち人々の考えの変化に合わせて、法も変化する。奴隷解放のように、財産法や法人法は、歴史を振り返れば、たとえその速度が遅くとも社会の変化に合わせて変化してきた。社会の変化の速度とは一致しないものの、財産法における動物の扱いや、法人格付与の要件も、漸進的に変化する可能性がある。

²⁶ Francione and Charlton, *Animal Rights*, pp. 26-7, Francione and Charlton, *Advocate for Animals!*, pp. 88-92、フランシオン『動物の権利入門』、274～275頁。ヴィーガンのペットフードを販売する会社をまとめたウェブサイトによれば、複数の会社が商品を販売している (Animal Ethics, “Vegan food for Animals”)。

²⁷ 吉田「動物の法的地位に関するフェイヴァー理論の検討」を適宜改めた。

²⁸ Favre, “Animals as Living Property,” (*Oxford Handbook* version) pp. 66, 69-70.

人々が充たそうとする要求、欲望、期待である利益を法が発見、承認し、利益対立を解消するというロスコー・パウンド (Roscoe Pound) の理論に依拠しながら、フェイヴァーは利益を分析する²⁹。そのうえで、フェイヴァーは、利益主体の条件として、DNA を有し生きていることをあげる³⁰。DNA を有する生物は自己複製するという「分子的な欲望」(molecular desire)³¹を有すると捉え、個々の生物が生きていくためのさまざまな能力はDNAによって授けられるとする。動物も人間と同様にDNAを有しているため、動物も人間と同様に利益を持つ。なお、植物や昆虫などについてもDNAを有することは、フェイヴァーも認める。しかし、植物は中枢神経系を持たない、また、昆虫は現行の動物虐待防止法で保護されていないため、彼は法的権利に関する議論の対象外とする。これは、現行法との関係を考えれば、植物や昆虫までも含めると議論が拡散してしまい、法改正に結び付けることが難しくなるからだと、フェイヴァーは説明している。

フェイヴァーは、人間による動物飼養に利点を見出す³²。人間の世話を必要とする動物もいるし、所有によって人間は動物を世話する義務を負うからである。人々の動物に対する考えについては、動物には経済的価値に還元できない内在的な価値があると、多くの人が認めているとする。しかし、このような人々の考えの変化が法に反映されていないと指摘する。

第2項、問題意識

動物に権利を認めるには、動物の法的地位を物から人へと移行させるという方法が考

²⁹ Pound, *Jurisprudence III*, pp. 16-17, 21-2、パウンド『社会学的法学』、8～9頁。なお、フェイヴァーも認めている通り、パウンドは動物の利益については分析していない。

³⁰ 自己複製という欲望によって、「DNAを有する存在」(DNA beings)は生存し、生存をするために他のDNAを有する存在と戦い、ときに殺すのだという (Favre, “Living Property,” pp. 1043-53; “Animals as Living Property,” (*Animal Law—Tier und Recht* version) pp. 419-22)。このようなDNAの複製に注目する考えについて、フェイヴァーは、リチャード・ドーキンス (Richard Dawkins) の議論を参考に行っている。

³¹ Favre, “Living Property,” pp. 1043-53; “Animals as Living Property,” (*Animal Law—Tier und Recht* version) pp. 419-22.

³² Favre, “Equitable Self-Ownership for Animals,” p. 495; “Living Property,” p. 1043; “Animals as Living Property,” (*Oxford Handbook* version) pp. 65-70; *Respecting Animals*, pp. 61-3.

えられるが、フェイヴァーはこの考えには問題があると指摘する³³。すなわち、動物の物という法的地位の廃止は、人間と動物双方へ深刻な影響を与えるし、社会的な合意を得ることが難しいという問題である。後述するように、フェイヴァーは、人間による動物所有を許容しながら、動物に権利を認めるという方法を模索する。

フェイヴァーは、動物はそれ自体を所有しているとして、動物に自己所有権を認める³⁴。これは、生きていながら存在は自己を所有していると考えられることができるし、動物を人間が所有するには合法的に所有権を取得しなければならないために、人間に所有されるまで動物は自己を所有していると考えられるからだと説明している。

これらの考えを基に現行法の解釈を変更して、動物の利益が法的に認められている、すなわち動物の権利が法的にすでに認められているとフェイヴァーは主張する³⁵。たとえば、動物虐待防止法が動物の虐待されない権利を保護している、また、ペット信託を設定して動物のために財産を残すことにより動物は限定的であれ法人として認められる、と解釈する。フェイヴァーは、人間のために動物が保護されているという解釈を採用しない。その代わりに、動物は DNA を有するためにそもそも利益を有し自己所有権をもつために、動物そのものの利益・権利が立法や司法で認められてきた、と解釈するのである。

第3項、依拠する原則：信託法の法理

動物に権利を認めるためにフェイヴァーが依拠するのが信託法の法理である³⁶。英米法における信託法の法理の要諦は、ある財産の所有権をコモン・ロー上の権原 (title) とエ

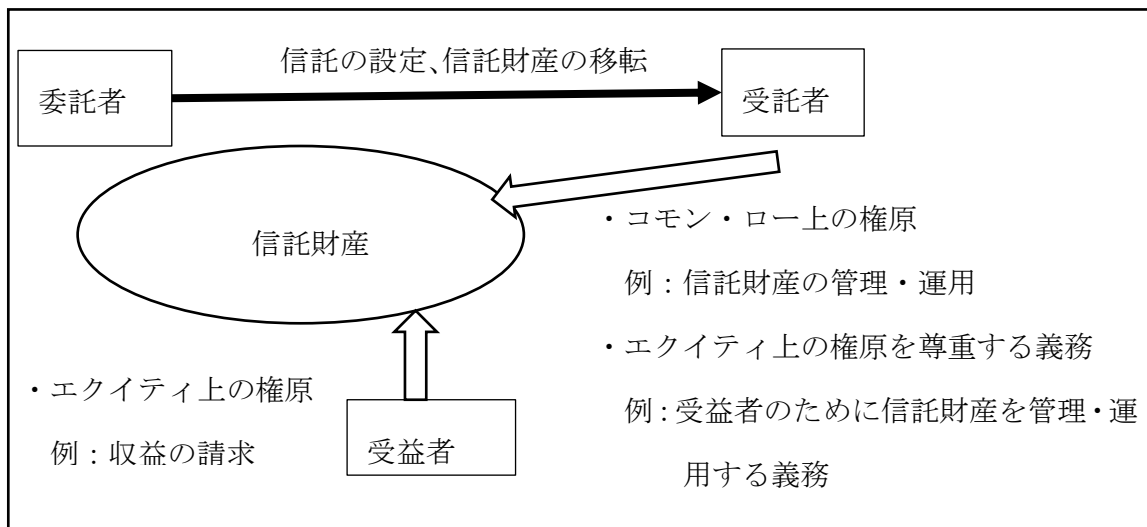
³³ Favre, “Animals as Living Property,” (*Oxford Handbook* version) p. 66.

³⁴ Favre, “Equitable Self-Ownership for Animals,” pp. 479-80.

³⁵ Favre, “Living Property,” pp. 1032-42; “Animals as Living Property,” (*Animal Law—Tier und Recht* version) pp. 414-22.

³⁶ イギリスでは中世から 19 世紀半ばまで、コモン・ローとエクイティという 2 つの法が併存していた。コモン・ローの裁判所で救済されない事件について、正義と衡平の観点から当然救済すべき場合は、エクイティ裁判所で大法官が裁量により権利を救済するという裁判例が積み重なった。アメリカの法制度はイギリスの法制度を基礎として発展したために、コモン・ローとエクイティという 2 つの法が発展したことは現代のアメリカ法にも影響する。詳細は、新井『信託法』、6～16 頁、樋口『フィデュシャリー [信託] の時代』、40～45 頁、ファーヴル「動物のための新しい財産的地位」、314 頁訳注 iii、318 頁訳注 iv を参照。

クイティ上の権原に分割する点にある³⁷。信託とは、委託者が、受益者のために、自らの財産を受託者に移転して管理を委ねる制度である。委託者の財産が信託財産となり、受託者の管理する財産となる。受託者が信託財産に有するのはコモン・ロー上の権原にすぎず、自らの利潤のために売買することなどはできない。あくまでも、委託者の定める目的に沿って、受益者のために管理するのである。受益者は、信託財産についてエクイティ上の権原を有する。整理すると、図1のようになる。



【図1】 信託の基本構造

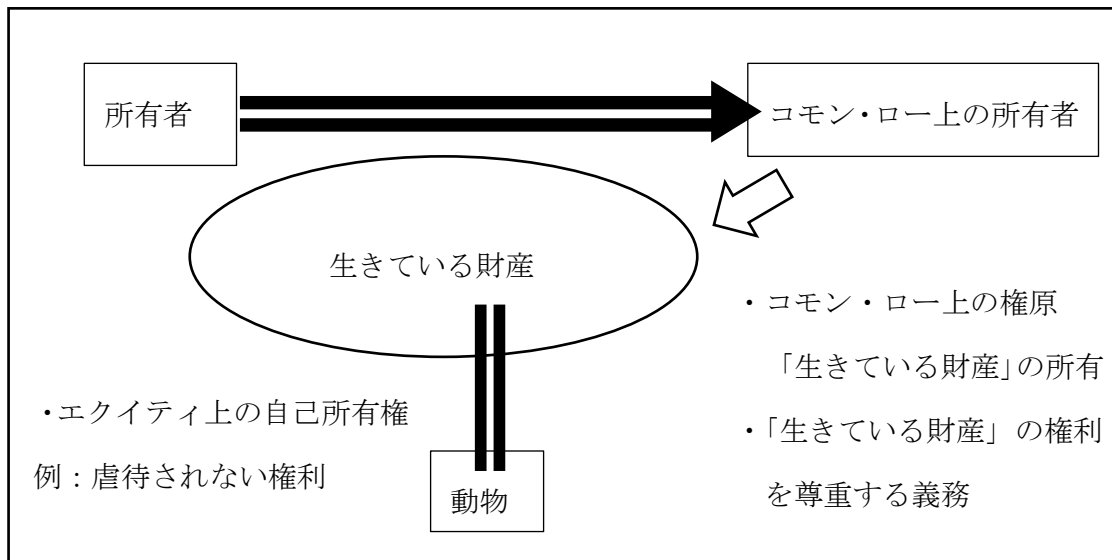
図1のように、信託財産については、2種類の性質の異なる権原が設定される。フェイヴァーはこの点に注目し、信託法の法理を用いて動物を権利主体となる財産、すなわち、「生きている財産」(living property)とする。

フェイヴァーは、動物が人間に所有されるまではそれ自体を所有していたと考えられることから、動物を「エクイティ上の自己所有権」(equitable self-ownership)を有する「生きている財産」とする³⁸。人間は動物に対する「コモン・ロー上の所有権」(legal ownership)のみを有し、動物が有するエクイティ上の自己所有権を尊重する義務を負う。

³⁷ なお、日本法上はこのような法律構成がとられていない点には、注意が必要である。本稿では、日本法と英米法における信託法の相違については扱わない。詳細については、樋口『フィデューシャリー [信託] の時代』と新井『信託法』を参照。

³⁸ Favre, “Equitable Self-Ownership for Animals,” pp. 473, 477-95; “Living Property.”

これを整理したのが、図2である。



【図2】 信託の法理の応用

図2のように、動物の所有者はコモン・ロー上の所有者となり、「生きている財産」のもつエクイティ上の権原を尊重する義務を負うこととなる。

第4項、動物の権利

フェイヴァーは、人間が動物を所有することの利点を活かしながら、動物を権利主体とする。彼の理論における人と物の関係を整理したのが、表3である。

【表3】 フェイヴァー理論における人と物の関係

人	物	
権利主体	権利主体 権利客体	権利客体
自然人 法人	生きている財産	動産 不動産 知的財産

表3のとおり、フェイヴァーは人間による動物飼養を維持するために、権利に基づく人と物の区分そのものを変更する。しかし、すべての動物が「生きている財産」になれるわけではない。

「生きている財産」となる動物の条件として、フェイヴァーは、人間に所有されていることと、脊椎動物であることの2つをあげる。「財産」という名称が示す通り、人間に所有されていることは必須の条件となる。脊椎動物であることを条件とするのは、法制度を変革するためには資源を集中する必要があるためである。フェイヴァーは、現在のアメリカの動物虐待防止法では脊椎動物が保護されているため、まずは脊椎動物を「生きている財産」とする理論を提唱する。なお、将来的に「生きている財産」に脊椎動物以外の動物を入れる可能性は留保している。

「生きている財産」に具体的に認められる権利として³⁹、フェイヴァーは「さらなる議論を始めるための出発点となるリスト」(a starting list to initiate further discussion)と説明したうえで、以下の5つの権利をあげる⁴⁰。

- ① 「違法な使用のために保持されない、または違法な使用に供されない」
(not to be held for or put to legally prohibited uses) 権利
- ② 「不必要に害されない」(not to be unnecessarily harmed) 権利
- ③ 「身体的、精神的な良き生のための十分な補助が与えられる」
(to be given adequate support for physical and mental well-being) 権利
- ④ 「十分な居住空間を有する」(to have adequate living space) 権利
- ⑤ 「適切に所有される」(to be properly owned) 権利

³⁹ 本稿ではフェイヴァーの直近の議論を紹介するべく、2015年の論文で検討された権利論を紹介する (Favre, "Animals as Living Property," (*Oxford Handbook* version) pp. 74-8)。

⁴⁰ これらは、「5つの自由」(Five Freedoms)を参考としてはいるものの、5つの自由から導出されたものではなく、さらに広い応用範囲を持つものだとフェイヴァーは述べている ("Animals as Living Property,"(*Oxford Handbook* version) pp. 75-8)。だが、上記の権利との対応関係について、彼は詳述していない。なお、5つの自由とはイギリスの畜産動物福祉協議会 (Farm Animal Welfare Council) によって整理され、「動物福祉を分析するために定式化された枠組み」であり、具体的には「飢えと渇きからの自由」、「不快からの自由」、「苦痛、傷害、疾病からの自由」、「正常な行動を発現する自由」、「恐怖と苦悩からの自由」を指す (青木『日本の動物法』、201~202頁)。

これらの権利が侵害された場合は、コモン・ロー上の所有者ではなく、「生きている財産」それ自体に救済がなされる⁴¹。すなわち、より適切な飼養ができる人にコモン・ロー上の所有権を移転させることと、元の飼主が新たに動物を所有することへの制限を課すことを、法はためらってはならないと、フェイヴァーは主張する。

フェイヴァーは、「生きている財産」の所有権移転に対して、一定の制限を課すという提案をしている⁴²。たとえば、売買を禁止し、「生きている財産」がよりよく生活するための非営利の引取りのみ可能とすることや、売買するのであれば販売額の一部をその「生きている財産」のための信託財産とすることである。

動物を権利主体とする手続としては、エクイティ上の権原を動物に移転するという法的文書に所有者が署名することを、フェイヴァーはあげる⁴³。また、裁判所の判断や法改正によって動物を「生きている財産」と認めることが必要だとしている。

第5項、帰結

フェイヴァー理論から導き出される帰結として、人間による動物所有の維持があげられる。また、「生きている財産」となった動物の権利を人間は尊重しなければならない。もし、「生きている財産」の権利が侵害されると、その動物の代理人が訴訟を提起することとなる⁴⁴。コモン・ロー上の所有者が「生きている財産」の権利を侵害した場合には、裁判所が後見人を指名し、「生きている財産」のために訴訟提起などをさせる。

第6項、小括

フェイヴァーは、DNAを利益主体の条件として、従来の人と動物の関係性を一定程度維持し、人間による動物所有・飼養の利点を活かそうとする。そして、信託の法理を用いて権利に基づく人と物の線引き自体を変更し、動物を権利主体となる特殊な物（生きてい

⁴¹ Favre, “Animals as Living Property,” (*Oxford Handbook* version) pp. 77-8.

⁴² Favre, “Living Property,” pp. 1055-6.

⁴³ Favre, “Equitable Self-Ownership for Animals,” pp. 492-5.

⁴⁴ *Id.*, pp. 497-502.

る財産) とする⁴⁵。

第4節、フランシオンとフェイヴァーの議論

本節ではフランシオンとフェイヴァーの間でなされた議論を考察し、動物に権利を認めるということについての、両者の理解の相似点と相違点を浮かび上がらせたい。

まず、フランシオンがフェイヴァーに寄せた批判から、次の3点を取り上げる⁴⁶。第1に、人間の所有権を制限するフェイヴァーの理論の方が、動物の使用禁止よりも社会的、法的に受容されやすいとする理由が不明確である。第2に、現行の動物虐待防止法は十分に動物虐待を防ぐことはできていないのだから、動物にエクイティ上の自己所有権を認めても、その保護は期待できない。第3に、動物のために信託を設定できたとしても、動物の法人格を認めることにはならない。たとえば、歴史的な建造物の保存のための信託の設定をしたとしても、その建造物の法人格が認められたことにはならない。動物のための信託の設定を理由に動物の法人格が認められる、というフェイヴァーの理解を、建造物の例を出しながらフランシオンは批判している。

次いで、フェイヴァーがフランシオンに寄せた批判から、次の2点を取り上げる⁴⁷。第1に、動物への敬意を欠くような行為が動物に危害を加えるのであって、動物の法的地位が財産であることが動物への危害の原因ではない。所有によって獣医療の提供など動物を世話する義務を人間は負う。また、人間が使用するという目的で動物を所有すると動物が虐待されるからといって、一概に人間が使用する動物が存在しないほうがよい、ということにはならない。第2に、児童虐待が行われているように、権利主体となったとしても動物が虐待される可能性は残る。これは、動物を権利主体とした後の権利保護の構想が不足していることを指摘しているものと考えられる。

両者の相似点は動物に権利を認めることである。一方で、相違点として人間の動物所有

⁴⁵ なお、フランシオンとの対比をするために触れるにすぎないが、動物所有を認める理論を提唱するフェイヴァーは100エーカー(40万平方メートルあまり)の土地に、様々な動物を飼養している(Favre, *Respecting Animals*, pp. 63-6, 73-5)。

⁴⁶ Francione, *Animals as Persons*. pp. 98, 119.

⁴⁷ Favre, "The Integration of the Ethic of the Respectful Use of Animals into the Law," pp. 173-6; Favre, "*Respecting Animals*," pp. 59-63; Favre, *Animal Law*, pp. 82-3.

をめぐる理解と、利益と権利の関係の捉え方が異なることがあげられる。

まず、人間の動物所有をめぐる理解の違いについて述べる。フランシオンは、人間の動物所有に否定的であり、動物の物という法的地位の廃止を説く。フェイヴァーは、人間が動物を所有することを肯定的に捉えて、動物の物という法的地位を維持しながらその権利を認め、権利侵害への対応についても構想を示しながら理論を提唱する。この違いが、フランシオンによるフェイヴァーへの第1の批判と第2の批判、そして、フェイヴァーによるフランシオンへの第1の批判と第2の批判に表れている。

次いで、利益と権利の関係の捉え方の違いについて述べる。フランシオンは感覚の有無を利益の条件にあげて、利益は法的権利となることによって保護されると考え、現行法上は動物の利益は権利として保護されていないと認識する。一方で、フェイヴァーはDNAを持つことを利益主体の条件にあげて、法的に利益が認められていると解釈できれば権利主体として認められると考え、現行法上は部分的であれ動物の利益・権利がすでに認められていると認識する。この考えの違いが、フランシオンによるフェイヴァーへの第3の批判に表れている。

互いに指摘はしていないものの、両者の理論には重なりもみられる。フランシオンは権利主体でありながら動物が人間に飼養されるという状況を一時的に認めている。これはフェイヴァーの説く「生きている財産」のような存在として動物を扱っている、と解釈できる余地があるといえよう。

第5節、フランシオンとフェイヴァーの理論がもたらす帰結と問題点

まず、フランシオンの動物権利論がもたらす帰結について述べる。それは、伴侶動物を含めた一切の動物使用の禁止である。ただし、動物を権利主体とすると法的に決定した時点で飼養している動物については、その動物が死ぬまで飼養することを認める。彼の理論の問題点として、次の3点があげられる。第1に、動物を権利主体とした時点で人間の飼養下にある動物の権利をどのように保護するか、である。人間は人権を持つけれども、人権侵害をめぐるさまざまな事件が起きている。人権が侵害されてしまうことを前提として、法は構築されてきた。動物の権利が侵害されないような対策を講じるのはもちろん必要であるが、権利侵害が起きたときの対応策の構想を示す必要があろう。第2に、動

物使用禁止という理論と自らの動物飼養という実践が矛盾しないかである。人々の言行不一致を批判しておきながら、難民として扱うという名目だとしても動物を飼養していることは事実である。これでは、「フランシオンですらも、動物を飼養しているではないか」という批判が寄せられるであろう。また、フランシオンが何かしらの理由で自らの行為を正当化するとなれば、その理由付けは他者にも転用される可能性がある。第3に、「非常事態」をめぐる問題である⁴⁸。フランシオンは人間の「非常事態」のみを問題にしたが、権利主体となった肉食動物が他の動物を食べるのが許されるのはどのような理由によるのだろうか。餓死寸前の「非常事態」でなければ、肉食動物は他の動物を食べることはできないのであろうか。また、他の動物を「食べること」以外の目的で殺したり苦痛を与えたりすることは許容されるのか、許容されないのであればどうなるのかを理論的に整理する必要があるであろう。一方で、捕食対象となる動物は、常に捕食される危険にさらされている、という「非常事態」にいるのではないだろうか。動物を権利主体と認めたとうえで動物が他の動物を殺して食べることを許容する場合には、「非常事態の常態化」という問題と「権利侵害への対応」という問題が生じるのではないだろうか。

次いで、フェイヴァーの動物権利論について述べる。彼の理論の帰結は、特定の動物を「生きている財産」として、その権利を尊重しながらの飼養は許容するということである。この理論には、以下の3点の問題がある。第1に、動物を権利主体と認めるほど社会の動物に対する考え方は変化しているか、である。フェイヴァーは、動物の内在的価値を多くの人々が認めているという社会状況に、法を対応させようとしている。たしかに、人間の動物飼養には獣医療の提供などの利点があるかもしれないが、権利主体とするほど多くの人々が動物の内在的価値を認めているのかは定かではない。第2に、DNAを有することを利益主体の条件にあげたうえで動物を利益主体とする考えが、私には理解できない。フェイヴァーは、DNAをもつことを条件として利益主体を一度広く捉え、「生きている財産」に認められる種が今後拡大することは留保しながらも、現行法との関係から絞りをかけていく。「分子的な欲望」という概念自体が支持を得られるのかが、問題と

⁴⁸ この点については、裁判官のリチャード・ポズナー (Richard Posner) が動物権利論者のステイヴン・ワイズ (Stephen Wise) に寄せた批判を参考としている (Posner, "Animal Rights," p. 533)。ポズナーの動物権利論批判を紹介する文献として、青木「アニマル・ライツ」、249～250 参照。

なる。第3に、人と物の線引きの変更はできるか、すなわち、「権利主体である物」という理論が法的に、社会的に受け入れられるのかという問題が発生する。権利主体であるにもかかわらず所有されているというのは、法的には奴隷として扱われていると評価されるかもしれない。フェアヴァー理論は権利に基づく人と物の峻別という法の根底にある考えそのものの変化を目指すけれども、法理論として受け入れられるようになるのには、時間を要するであろうし、理論的な課題も抱えている。

第6節、おわりに

フランシオンとフェアヴァーそれぞれの動物権利論から得られる示唆は多岐にわたるが、本稿では以下の3点について考察する。

第1に、動物権利論を構築することの難しさである。両者の理論には前節で指摘したように、いくつかの問題点がある。大別すれば理論レベルと社会での合意形成のレベルという2つの段階で抱えている問題点を克服する必要がある。

第2に、動物愛護管理法の謳う人と動物が「共生」する社会のモデルに動物権利論を置くことはできるのかという問題である。ここで争点となるのは、人による動物飼養を認めるのか、認めないのかである。フェアヴァー理論のように動物飼養を認める場合は、権利に基づく人と物の線引きの変更は可能かが問題となる⁴⁹。フランシオン理論のように動物飼養を認めない場合は、人と動物の「隔離」ないし「分離」は人と動物の「共生」といえるかが問題となる⁵⁰。動物に権利を認めたいと考える動機には、伴侶動物とのふれあいを通して得られた、動物を大切にしたいという思いがあると推察される。そのため、動物の権利を認めて人間による動物飼養を禁止するフランシオン理論を社会の多数派が支持する状況を作り出すのは難しいと予測される。むしろ、動物を苦手とする人々や、動物とのふれあいを不要とする人々の方が、フランシオン理論を支持するかもしれない。

第3に、本稿で紹介したのはあくまでもアメリカ法を前提として組み立てられた動物

⁴⁹ 青木人志は、「従来の人と物の二元論的思考に慣れた者には、フェアヴァーの見解は難解である」と評している（『動物の法的地位のゆらぎ』、29頁）。

⁵⁰ ドナルドソンとキムリッカは、フランシオンの理論を、家畜動物と人間の間を「断ち切ることを志向する」理論と捉えたうえで、動物権利論に与する「多くの潜在的支持者を疎外する」として批判する（『人と動物の政治共同体』、110～126頁）。

権利論であるために、日本法への応用を考える際には、日本法とアメリカ法の相違点についても注意を払う必要がある。コモン・ローとエクイティの並存や、奴隷解放のようにある時点で物だった存在の法的地位が人へと移行した歴史的経験を持つアメリカ法の特徴を意識しなければならない。本稿で紹介した動物権利論は、提唱者が特定の法制度に依拠しているという点では普遍的なものではない。彼らの理論を参考にしながら日本法を土台として動物権利論を構築するのであれば、法制度間の違いを考慮する必要がある。

本稿では、フランシオンとフェイヴァーという 2 人の法学者の動物権利論を参考にし、伴侶動物に限定しながら動物に法的権利を認めることについて考察してきた。しかし、畜産動物や実験動物、さらには野生動物と法的権利の関係は重要な問題である。また、フランシオン理論の問題点として指摘したことの繰り返しになるが、権利主体となった動物が他の動物の権利を侵害することについても、動物権利論は重要な問題を抱える。ある動物による他の動物の権利の侵害を、どのように考えればよいのだろうか。これを法的な問題にしないとすれば、「権利侵害の放置」という別の問題が発生しないのか。法的な問題とするならば、誰が、誰に対して、どのように責任を負うべきなのか。これらは動物権利論が抱える重要な法的問題であるので、今後考察を深めたい。

参考文献

日本語文献

青木人志、「アニマル・ライツ——人間中心主義の克服？」、愛敬浩二編『人権の主体——講座人権論の再定位』、法律文化社、2010年、238～256頁。

——、『日本の動物法』〔第2版〕、東京大学出版会、2016年。

——、「動物の法的地位のゆらぎ——人間と非人間のはざままで」、『法律時報』90巻12号（2018年）、22～29頁。

新井誠、『信託法』〔第4版〕、有斐閣、2014年。

環境省、『平成30年度動物の虐待事例等調査報告書』、環境省、2019年。

樋口範雄、『フィデュシャリー〔信託〕の時代——信託と契約』、有斐閣、1999年。

法制執務用語研究会、『条文の読み方』、有斐閣、2012年。

吉田聡宗、「動物の法的地位に関するフェイヴァー理論の検討——『人/物』二元論の再考に向けて」、『一橋法学』第18巻第1号（2019年）、215～271頁。

英語文献

- Animal Ethics. “Vegan food for Animals.” <https://www.animal-ethics.org/defending-animals/veganism/vegan-food-for-animals/> (2021/4/5 最終閲覧).
- Donaldson, Sue and Will Kymlicka. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 邦訳は、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。
- Favre, David S. “Equitable Self-Ownership for Animals.” *Duke Law Journal* 50 (2000): 473-502.
- . “A New Property Status for Animals: Equitable Self-Ownership.” In Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004, ch. 10. 邦訳は、デヴィッド・ファーヴル、「動物のための新しい財産的な地位——エクイティ上の自己所有」（萬澤陽子訳）、キャス・R・サンステイン/マーサ・C・ヌスバウム編『動物の権利』（安部圭介/山本瀧彦/大林啓吾監訳）、尚学社、2013年に所収。
- . “Living Property: A New Status for Animals Within the Legal System.” *Marquette Law Review* 93 (3) (2010): 1021-71.
- . “Animals as Living Property.” In Margot Michel, Daniela Kühne, and Julia Hänni eds. *Animal Law – Tier und Recht: Developments and Perspectives in the 21st Century – Entwicklungen und Perspektiven im 21. Jahrhundert*. Zürich: Dike, 2012. 409-31.
- . “The Integration of the Ethic of the Respectful Use of Animals into the Law.” *Between the Species* 16 (1) (2013): 166-85.
- . “Animals as Living Property.” In Linda Kalof ed. *The Oxford Handbook of Animal Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2017, ch. 3.
- . *Respecting Animals: A Balanced Approach to Our Relationship with Pets, Food, and Wildlife*. New York: Prometheus Books, 2018.
- . *Animal Law: Welfare, Interests and Rights* 3rd ed. New York: Wolters Kluwer, 2019.
- Francione, Gary L. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000. (Kindle ed.). 邦訳は、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。
- . “Animals: Property or Persons?” Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004. ch. 5. 邦訳は、ゲイリー・L・フランシオン、「動物は財産か、人格か?」（土屋裕子訳）、キャス・R・サンステイン/マーサ・C・ヌスバウム編『動物の権利』（安部圭介/山本瀧彦/大林啓吾監訳）、尚学社、2013年に所収。
- . *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New

York: Columbia University Press, 2008.

Francione, Gary L., and Anna Charlton. *Animal Rights: The Abolitionist Approach*. Exempla Press, 2015 (Kindle ed.).

———. *Advocate for Animals!: An Abolitionist Vegan Handbook*. Exempla Press, 2017 (Kindle ed.).

Francione, Gary L., and Robert Garner. *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* New York: Columbia University Press, 2010.

Posner, Richard, “Animal Rights (reviewing Steven M. Wise, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*).” *Yale Law Journal* 110 (2010): 527-41.

Pound, Roscoe. *New Paths of the Law*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1950.

邦訳は、ロスコー・パウンド、『社会学的法学』（細野武男訳）、法律文化社、1957年。

———. *Jurisprudence III*. St. Paul: West Publishing Corporation, 1959.

本稿は公益社団法人日本愛玩動物協会の家庭動物の適正飼養管理に関する調査研究助成の成果である。

ドミニク・レステル『肉食の哲学』の書評

浅野幸治

ここでは、昨年に邦訳が出版された、ドミニク・レステル『肉食の哲学』大辻都訳（左右社、2020年）を批評する。より正確には、レステルは倫理的菜食主義者（＝動物権利論者）を批判しているので、動物権利論の立場からレステルの所論に反論する。

レステルは、第1に、倫理的菜食主義者（＝動物権利論者）を批判する。倫理的な菜食主義者とは、倫理的理由で肉食を拒絶する者、すなわち「肉を食うことが感覚ある生物を苦しめ、殺さなくてはならないから」（20頁¹）肉食を拒絶する者のことである。倫理的菜食主義は、現代では、動物の権利の主張と結びついている²。動物の権利の主張とは、レステルによれば、「動物も利益不利益の主体」（20頁）なので、動物は「ヒトに食われない権利を持つ」（21頁）というものである。

第2に、レステルは、工業的畜産に反対する（111頁、137～138頁）。そうすると、レステルは、動物福祉論の立場から動物権利論を批判しているように見える。しかし、そうでもない。動物福祉論は、動物を殺して食べることが許されるという立場である。レステルの主張はそうではなくて、動物を殺して食べることが人間の義務だということである（13頁、87頁、105頁）³。この意味でレステルは、倫理的肉食主義者ないし積極的肉食主義者だと言える。この倫理的肉食主義と動物福祉論がどう違うかといえば、動物福祉論によれば、動物を殺して食べることが許されるだけではなくて、動物の肉を食べないことも許される。他方、レステルの倫理的肉食主義によれば、動物の肉を食べないことは人間の義務に反するのである。

¹ 頁数はすべて、レステル『肉食の哲学』の頁数である。

² 正確に言うと、倫理的菜食主義は動物権利論の1つの帰結なので、動物権利論と倫理的菜食主義が同一なわけではない。

³ 細かく見ると、レステルは、すべての人間の義務というのではなくして、「西洋人にとって」（13頁）は義務だと限定しているようにも読める。しかし、それは読者が西洋人だからそう述べられているだけであって、レステルが肉食は東洋人にとっては義務でないとする理由はない。したがって、レステルの公式の見解は肉食がすべての人間の義務だということである、と私は考える。

第1節、倫理的菜食主義者に対するレステルの批判

それでは、レステルの第1の主要論点である、倫理的菜食主義者の批判を詳しく見ていこう。

第1の批判

レステルによれば、第1に、倫理的菜食主義者は「ヒトと他の動物の間にアパルトヘイト政策を持ち込む」(44頁)。言い換えると、倫理的菜食主義者は、人間が他の動物と違って特権的に偉いと考える。この思想は、「人間例外主義」と呼ぶこともできる(58~60頁参照)。ただし、人間例外主義は、人間中心主義とは異なるので、注意が必要である。人間中心主義とは、他の動物は人間が利用するために存在するという思想である。他方、人間例外主義とは、動物のなかで人間だけが理性をもった道徳的存在だという考えである。しかしながらレステルによれば、人間は動物である。では、動物であるとは、どういうことか。動物であるとは「苦しみつつ苦痛を与え、脅かされつつ脅かし、嫌悪しつつ嫌悪されること」(80頁)「殺すことと殺されること」(42頁)だとレステルは考えているようである。ところが、倫理的菜食主義者は、「ヒトから動物性を消し去りたいと考える」(13頁)。この倫理的菜食主義者の思考は、レステルによれば、「己の動物的本性」(12頁)を否定するものなので、自己否定的ないし自己矛盾的である。レステルは、次のように書いている。

ヒトの動物的次元は薄暗い過去の遺物に分類できるものではなく、ヒトの本質的な構成要素なのだ。ヒトが動物性を脱する日が来ると信じるなど馬鹿げている。(106頁)

以上が、倫理的菜食主義者に対するレステルの第1の批判である。

上記の批判に倫理的菜食主義者は、どう応えたらよいか。おそらく公式的な返答は、人間が動物であることと特別な道徳的存在であることは両立可能だ、というものになる。しかしながら、レステルと倫理的菜食主義者とでは、「動物性」ということで意味するものが異なる。すでに引用した文章に加えて、レステルは次のようにも述べる。

生きるとは喜び、苦しみを受け取り、また与えることにある。生きるとは他の生ける者に怒り、反対に他の怒りを買うことを意味する。(13頁)

また人間の動物性に関して次のようにも書いている。

われわれ自身が他の動物の肉からできた動物であり、他の動物の餌になりうる(105頁)。

どういうことか。レステルは、倫理的菜食主義者が「生物間の相互関係と交換の普遍的原則」(87頁)を拒絶すると主張する。この「生物間の相互関係と交換の普遍的原則」ということでレステルは、食物連鎖のことを意味しているようである。レステルは次のように述べる。

動物を食うことを受け容れるにあたり私がとりわけ深く認識するのは、世界には「無償の食事」というものはないこと、すなわち動物でありたいと願うのなら、動物であることが意味する生死のサイクルに関与しないわけにはいかないということである。私は他のすべての動物と同じように、生きるために殺す。(63～64頁)

他方、倫理的菜食主義者にとって、人間が動物であるとは、人間と他の動物が同じような器官から出来ていて、快樂や苦痛を感じ、情があるということである。こうした意識現象が発現するためには、少なくとも中枢神経系の発達が必要と思われる。私たちは現にそのような動物であり、適切な教育を受ければ、理性を発達させ、道徳的に成長することもできる。この「動物性」の理解の違いは、第2の批判とも関係するので、次に倫理的菜食主義者に対するレステルの第2の批判を見よう。

第2の批判

第2に、倫理的菜食主義者は、「ひたすら関心を払うべき動物と、たいてい純粹かつ単純に道具と化した植物の間の絶対的な区別」(45頁)を立てる。動物と植物がどう違うかといえば、すぐ上で述べたように、動物は苦痛を感じ利害の主体であるのに対して、植物は感覚がないので利害を感じる主体ではない。しかし、レステルは、植物にも感覚があり、

利害の主体だと主張する (45～49 頁)。レステルがそう主張する根拠は何だろうか。レステルは、アンソニー・トレワヴァスという植物学者の研究を引き合いに出して、植物にも知性があると主張する。少し引用しよう。

トレワヴァスはアンデス椰子 (*Socratea exorrhiza*) の行動について記し、この樹木が根を誘導しながら光に向かってどのように位置を変え、より日当たりのいい場所を確保するためにライバルの邪魔をするかを示した。……植物はおそらく考えはしない。だが計算し、遭遇する問題に適合するように反応するのである。(47 頁)

植物には脳はないが、学習し、記憶し、決定する。じじつこれらは一個の脳であるかのごとく動いている。(48～49 頁)

あらゆる生き物同様、植物にも利害があり、それを精力的に追及している。(49 頁)

なるほど、植物は生命体であり、栄養摂取をし、増殖する。その構造や行動は実に精妙に出来ていて、賛嘆に値する。この点では、自然一般、特に気象現象が実に精妙に出来ていて、知的に動くと感じられる。またコンピュータやロボットは現に知的だろう。しかし、なにものかが知的だからといって権利があるということにはならない。例えば、飛行機や自動車が知的に動いたからといって、飛行機や自動車に傷つけられない権利があると主張する人はいない。道徳的配慮にとって重要なのは、苦痛や喜怒哀楽といった情、意識現象である。したがって、植物に知性があるとしても、植物が動物と同じようなものだということにはならない。

この点はレステルも認めているようで、レステルは次のように述べる。

おそらく植物には哺乳類とまったく同じ知性はないが、だからといって植物を人間の意のままとなるたんなる対象と考え続けてよいなどという主張は説得力がない。(49 頁)

これは正しい。植物は無機物とは違う。では、植物は人間にどのような道徳的要求をし、人間は植物にどのような道徳的義務を負うのか。残念ながら、この点に関してレステルは、なににも述べていないように思われる。実際に、植物に対する道徳的義務を述べるのは、

難しい。植物は被害を被らないように思われるからである。「植物にも利害があり、それを精力的に追及している」としても、植物はそれを無意識的にしていると思われる。だから、植物は被害の主体ではない。もし人間が植物に道徳的義務を負うとしたら、それは人間の徳性の考慮に基づくのではないかと思われる。たとえば、道徳的に立派な人間は、みだりに植物を殺したりしないものだ、というような節度である。

倫理的菜食主義者にとって争点は、植物をどのように取り扱うかではない。倫理的菜食主義者とその論敵の肉食者とで、植物の扱いは違わない。倫理的菜食主義者も肉食者も普通に植物を食べたり、その他の用途に利用したりする。争点は動物の扱いである。この点もレステルは了解しているようである。レステルは次のように述べる。

西洋のヒューマニストと逆に、ベジタリアンは動物には何をしてもよいとは考えない (58 頁)。

ここで「ヒューマニスト」と呼ばれるのは人間中心主義者であり、「動物には何をしてもよいと考え」る人間中心主義者こそが倫理的菜食主義者の論敵なのである。例えば、人間中心主義者は、動物を殺して食べてもよいと考える。この点では、動物を殺して食べてもよいと考えるレステルも、人間中心主義者である。ところがレステルは、直前の段落で引用したように、植物でさえ「人間の意のままとなるたんなる対象と考え」るのは説得的でないと述べていた。動物であれば、なおさらであろう。レステルは、動物に対して、植物に対するのとは次元の違う、どのような道徳的義務が人間にあると考えるのだろうか。

いや、そうではなくて、レステルの基本的主張は植物と動物の間に重要な違いがないということなので、植物を殺して食べてよいように、動物も殺して食べてよいというのが、レステルの立場であるのかもしれない。当然ながら、「動物」には人間も含まれる。しかもレステルの主張は、動物を殺して食べることが許されるというのではなくして、動物を殺して食べることが人間の義務だということであった。かくしてレステルは、次のようにも述べる。

徹底した肉食者であれば、倫理的ベジタリアン同様ヒトの特権を疑問に付すだろう。ただしベジタリアンと異なり、ヒトをも食うべきだと要求して。(41 頁)

ただし、レステル自身が徹底した肉食者であるのかどうかは、明確でない。いずれにせよ、仮に植物に知性があるとしても、植物には苦痛や感情がないので、その点で動物とは道徳的観点で大きく異なる。この動物と植物の区別をレステルはさらに次のように批判する。

第3の批判

倫理的菜食主義者は、肉食者を種差別の咎で批判する。ここで前提となっているのは、倫理的菜食主義者は種差別をしない、すべての動物種を平等に扱うということである。しかしレステルによれば、倫理的菜食主義者は、

一本の草、一匹のミミズ、または一匹の昆虫は一頭の牝牛より重要性において劣ると考えている (50 頁)。

蚊やゴキブリを殺すことは牛を殺すこととは異なるとの考えを受け容れている (51 頁)。

つまりレステルは、倫理的菜食主義者が反種差別の看板とは異なり、「生き物の序列」を導入していると主張する (50 頁)。この批判に倫理的菜食主義者は、どう答えられるだろうか。まず、一本の草が一頭の牝牛より重要性において劣ることは、言うまでもない。草は動物ではなくて植物だからである。では、ミミズや蚊やゴキブリはどうか。倫理的菜食主義者 (=動物権利論者) によれば、なにものかが道徳的配慮に値するかどうかの基準は、それが苦痛や感情の主体であるかどうかである。これが動物権利論の理論枠組みである。では具体的に世界の中でどの物が苦痛や感情を感じるのか。この問題を考えたとき、世界には明らかに感覚や感情の主体である動物とそうではない植物の他に、感覚や感情があるのかどうかよく分からない動物がいる。貝類や昆虫などである。こうした動物の場合、神経組織のあり方が人間と非常に違っていて、通常は脳がない——ただし脳に相当するものはある——と考えられている。こうした動物の意識のあり方はよく分からないので、倫理的菜食主義者の間でも、こうした動物をどう扱ったらよいのか意見が分かれる。いずれにせよ、正確に言えば、世界は完全に白と完全に黒の二色世界というよりも、白と黒とその中間の灰色に三分される。レステルが指摘する蚊やゴキブリなどの昆虫やミミズは、この灰色部分に入る。だから、蚊やゴキブリやミミズのことをあまり考えない倫理的菜食

主義者がいても不思議ではない。

たしかに倫理的菜食主義者は、この灰色部分についてあまり述べない。それは、この灰色部分が肉食者との争点ではないからである。なぜか。仮に倫理的菜食主義者が灰色部分についてあまり頓着しなかったとしても、肉食者も昆虫などの灰色部分についてあまり頓着しない。その点で倫理的菜食主義者と肉食者は同じであり、肉食者が倫理的菜食主義者に反対する理由がないからである。

倫理的菜食主義者が主に問題にするのは、牛や豚や鶏などの哺乳類と鳥類である。これらの動物には、倫理的菜食主義者は、平等に生命権を認める。ここで生命権は人間の行動を制約する切り札であり、どの動物の生命権がより重いか軽いかということはない。したがって、すべての動物の生命権が尊重されることが理想である。しかしながら現実の世界は理想世界ではない。ときに、ある動物の生命権と別の動物の生命権が両立し得ない悲劇的な状況が起こる。そうした場合、知性がより発達し感情生活のより豊かな動物を優先することが適切だろう。こうした優先は、平等な権利の下でもありうると考えられる。種差別ということに関して、レステルはさらに次のようにも批判する。

第4の批判

レステルによれば、倫理的菜食主義者は、人間が他の種よりも優位に立てると考えるので(52頁)、種差別者である。他方、肉食者は、「あらゆる捕食動物と同じ行動を受け容れ」(52頁)「他のあらゆる種に属する生き物と協調しようとする——すなわち彼ら[自分たち]の利益を追求する」(56～57頁)ので、反種差別的である。しかしながら、レステルと倫理的菜食主義者とは、「種差別」という言葉の意味が異なっている。倫理的菜食主義者にとって、「種差別」とは、道徳的に正当な理由がないのに他の動物種に対して他の動物種だからというだけの理由で不利な扱いをすることである。他方、レステルにとって、「種差別」は、自分の種と他の動物種を区別することにすぎないと思われる。レステルの意味での「種差別」には、相手に不利な扱いをするという要素が欠けているように思われる。いずれにせよ、レステルと倫理的菜食主義者とで「種差別」という言葉の意味が違っているので、レステルの主張も倫理的菜食主義者の主張も「種差別」という言葉のそれぞれの意味で成り立つ。その意味で、レステルの批判は、「種差別」という言葉をこ

ういうふうに別の意味で使うこともできるということを示しているだけであって、倫理的菜食主義者に対する批判になっていない。

第5の批判

さらにレステルは次に、倫理的菜食主義者が反菜食主義的だと言って批判する(54頁)。倫理的菜食主義者の考えの中心には、動物を苦しめるのが悪いことだという思想がある。ところが、倫理的菜食主義者は、肉食者から肉食の快楽を奪おうとする。肉食者にとって肉食の快楽を奪われることは苦痛である。つまり、レステルによれば、倫理的菜食主義者は、肉食者に苦痛を与えるから反菜食主義的だというのである。この批判に対する倫理的菜食主義者の答えをレステルはよく了解している。倫理的菜食主義者の答えをレステルは次のように述べる。

肉を取り上げられた肉食者の苦しみは、食われる牛の苦しみに比べたらたいしたものではない(55頁)。

別の言い方をすれば、生きていく喜び、殺されない利益に比べたら、肉を食べる快楽や利益はそれほど重要ではないということである。だから倫理的菜食主義者は、牛肉を食べることよりも、牛の殺されない権利を尊重すべきだと主張するのである。

この倫理的菜食主義者の答えに対して、レステルは、主観的快楽の比較不可能性をもって対抗するようである。レステルは次のように述べる。

[食われないという動物の快楽とその動物を食うわれわれ自身の快楽という]
互いに相反する利害が同一線上にあると考える理由はない(55頁)。
一杯の牛乳を飲むことがごく心地よい経験であるにせよ、ワイン好きにとってその快楽は、ワインを飲んで得られる快楽とはまるで比較にならない。(56頁)

つまり牛肉好きにとって牛肉を食べる快楽は他の快楽で置き換えできないと、レステルは言いたいようである。たしかに主観的な快楽を比較することは難しい。特に間主観的な比較、例えば私とあなたの間での比較は難しい。ましてや種を跨いだ比較はもっと難しいだろう。それでも私たちは客観的な世界について話さざるを得ない。私について見た場

合、特定の食べ物を食べる快樂よりも、生きる快樂のほうがはるかに大きい。食べ物を食べる快樂は、生きる快樂の一部にすぎないからである。したがって、牛と人間で差別をしないかぎり、牛の殺されない利益のほうが、人間が牛肉を食べて得る快樂よりも重要である。

第6の批判

さらにレステルは、次のように述べる。

もっとも過激な（多少なりとも首尾一貫した）ベジタリアンの一部は……捕食動物の生態を草食や果実食に転換しようと考えている。（57頁）

動物は皆食われたくないと思っている……この理屈を極限まで押し進めれば、すべての動物に他の動物の殺傷を禁じなくてはならないだろう。（66～67頁）

真に徹底したベジタリアンはまた、すべての肉食動物がバイオテクノロジーによってベジタリアンになり、すべての肉食動物の「未来の元被捕食者」が今後は捕食者の存在しない生態系のもとで繁殖するような変化を望むはずだ。（81頁）

これは捕食の問題と関係している。動物権利論によれば、動物には殺されない権利がある。これが、人間が他の動物を殺すべきでない理由・根拠である。では、人間ではなくて例えば狼が鹿を殺そうとしたとき、どうすればよいのか。鹿の殺されない権利を守るためには、狼に捕食を止めさせなければならないのではないか。そのためには、肉食動物を草食動物に変える必要があるのではないか。これが捕食の問題である。けれども、ほとんどの倫理的菜食主義者は、肉食動物を草食動物に転換しなければならないと考えていない。ほとんどの倫理的菜食主義者は、野生動物の生態に介入する必要がないと考える。したがって、もしレステルの第6の批判に意味があるとすれば、その批判は、倫理的菜食主義者は論理的に首尾一貫しようとするならば肉食動物を草食動物に転換するという主張に至るといえる。別言すれば、もし倫理的菜食主義者がそういう主張をしないとすれば、それは倫理的菜食主義者が論理的に首尾一貫性を欠いていること、ご都合主義者であることを暴露している、というのである。

この批判に倫理的菜食主義者は、どう応えられるか。倫理的菜食主義者は、動物の権利と捕食への非介入を整合的に組み合わせることができるだろうか。できる。その鍵は、道

徳は人間の行為に関わるということである。道徳的概念としての権利に対して道徳的概念としての義務を負うのは、人間だけである。動物は、殺されない権利を人間に対して主張できる。人間は、殺さない義務を動物に対して負う。この権利義務関係は、一方において動物の苦痛感受性に、他方において人間の理性的道徳性に基づいている。言い換えると、一方に苦痛感受性がなかったり、他方に理性的道徳性がなかったりした場合、この権利義務関係は成り立たない。したがって、人間とその行為や性格については、道徳的に善いとか悪いとか言える。しかし、人間のいないところでは、道徳的に善いとも悪いとも言えない。例えば、野生動物の間で狼が鹿を殺して食べたとしても、それは道徳的にどうのこうのと言うたぐいのことではない。

ただし、道徳外の意味では、例えば生態系にとっては、狼が鹿を捕食するのは良いことだと言えるかもしれない。あるいは生態系も変化することを考えれば、生態系を維持するのが良いことだとも言えないのかもしれない。その場合、生態系は自然のままどうなってもいいので、その考え方は自由放任主義である。このように人間と関わらない野生動物については、倫理的菜食主義者は、生態系主義をとることもできれば、自由放任主義をとることもできる。

第7の批判

レステルは次のように述べる。

ベジタリアンは、……ヒトが動物に汚染されることを拒み、……。肉を食うとは動物の肉がヒトの肉に変化することを意味するわけだから、それはヒトの動物化というかたちで捉えられるのである。(58頁)

しかし、動物の肉を食べることによって自分の身体が汚染されると考える倫理的菜食主義者は1人もいない。実際に、問題は動物を殺したり傷つけたりすることなので、倫理的菜食主義者の中には、動物を虐待しないならば、牛乳や鶏卵を食べることは許されると考える人たちもいる。倫理的乳菜食主義者や倫理的卵菜食主義者である。また、自然に事故などで死んだ動物の肉を食べることも、間違いではない。この点は、レステルも了解しているようである。レステルは次のように述べる。

車にぶつかって死んだ動物をベジタリアンが食べられないという理由はないし、たまたま雷に打たれた牝牛を食うのを禁じられることもないだろう。この主張を敷衍して言えば、食うことを目的とした動物の殺傷を望まないベジタリアン実践者は、自然死した動物を即座に食肉に加工する自動装置を発明してもいいかもしれない。(89～90 頁)

したがって、この第7の批判も倫理的菜食主義者を非難しているように見えて、実は批判になっていない。

第8の批判

レステルは、倫理的菜食主義者の根本的誤りを次のようなところに見てとる。

ベジタリアンが拒んでいるのは、現実世界が本質的に闘いの世界であり、たがいの基本的利害は一致どころかむしろ衝突する傾向にあるとの認識である。(61 頁)

世界からあらゆる残酷さを殲滅するというのは、……非現実的だ。(62 頁)

ベジタリアンは残酷さを純粹に否定的なものとして見ており、その完全な根絶を現実的目的だと考えている。(63 頁)

ベジタリアンの態度には、あらゆる残酷さと苦しみの究極的拒絶がはっきりと見てとれる。だが、残酷さと苦しみをすべて根絶するなど結局できるはずも望めるはずもない。(65 頁)

たしかに、功利主義者ならば、世界からできるだけ苦痛を減らしたいと考えるだろう。究極的には苦痛をゼロにしたいと考えるかもしれない。苦痛をゼロにする確実な方法は、「地上のあらゆる動物的な生を消滅させることだろう」(75 頁)。しかし、そうすると、苦痛だけではなく快樂もゼロになってしまう。これでは、功利主義者にとって元も子もない。功利主義者にとって本来の狙いは快樂を最大化することであり、苦痛の軽減は快樂最大化のための効率的な手段にすぎないからである。

上の引用のうち最初の引用で、レステルは、世界が捕食や競争で満ちているということを描いているようである。衝突する利害の例として、レステルは、「ある生物にとって

の食われないという利益」と「その捕食者の食うという利益」を挙げている(61頁)。たしかに捕食動物の利益と被食動物の利益は衝突する。しかし、このように利益と利益が衝突することは、倫理的菜食主義者の落ち度でも責任でもない。功利主義者ならば、どちらの利益がより重要かを考量しよう、と言うだろう。そこでレステルが持ち出す例は、「イヌイットのように、その集団的アイデンティティの大部分が肉を食うことの上に打ち立てられている民族の文化的利益」と「アザラシにとっての食われないという生物学的利益」である(61～62頁)。この例では、イヌイットの文化的利益よりもアザラシの生物学的利益のほうが重要である。文化は変わり得るし、イヌイットはアザラシを食べなくても生きていけるからである。ただし、イヌイットがアザラシを食べないでは生きていけない状況では、イヌイットの生存的利益をアザラシの生存的利益よりも優先することが許されるだろう。

一般的に捕食動物の生存的利益と被食動物の生存的利益は衝突する。これは事実であり、この衝突は避けることができない。しかし、イヌイットと同様、人間は動物を食べなくても生きていける。したがって、人間が動物を食べるという利益と動物の食べられないという利益の衝突は、避けることができる。

また、レステルが言うように、「苦痛には本質的にポジティブな面がある」(70頁)。つまり、快適な価値ある生活のためには、ある種の苦痛が不可欠である。健全な生態系にとっても、被食動物の苦痛は避けられないだろう。被食動物が捕食動物に食べられなければ、被食動物が大繁殖をして、生態系を破壊し、多くの動物により大きな被害が及ぶだろう。こういう次第で、ある種の苦痛は避けることができない。したがって、「残酷さと苦しみをすべて根絶するなど結局できるはずも望めるはずもない」。この点は、倫理的菜食主義者も認める。倫理的菜食主義者が止めようと主張するのは、不必要な加害行為による不必要な苦痛である。避けることのできない苦痛を避けることができないとしても、避けることのできる苦痛を避ける必要がないということにはならない。かくして、この第8の批判も、倫理的菜食主義者を非難しているように見えて、実は批判になっていない。

第9の批判

さらにレステルは、倫理的菜食主義者を次のようにも批判する。

ベジタリアンはお気楽にも逆の幻想を抱く。彼らは世界においてヒトが例外となり、他の生物を殺すことも害することもなく完全に自給自足的な方法で生きられると信じたいのだ。(64 頁)

これは、レステルによれば、幻想である。現実には、第 1 の批判に関して引用したように、「世界には「無償の食事」というものはない」からであり、「動物でありたいと願うのなら、動物であることが意味する生死のサイクルに関与しないわけにはいかない」からである(63~64 頁)。ベジタリアンのこの幻想をレステルは、次のように丁寧に説明してくれる。

徹底したベジタリアン(流行に乗った「表層的な」ベジタリアンに対して「深遠な」ベジタリアン)は動物でも植物でもない遺伝子組み換え食品しか摂取しない覚悟で闘争しなければならないはずだ。あるいはより正確に、真に一貫したベジタリアンは、ヒトを動物の影響下から抜け出させ、(バイオテクノロジーやナノテクノロジーの恩恵により)どんな生物も捕食せず、光合成のみで栄養摂取できる新奇な有機体に変化させるために闘うはずだ。(81 頁)

たしかに、そのような野望は幻想だろう。

しかし残念ながら、倫理的菜食主義者は、そのような幻想を抱いていない。レステルが適切に指摘するように、人間は植物ではなくて動物なので、「他の生物を殺すこと」なく生きることはできない。たしかに植物を殺して食べることなく生きることはできない。しかし植物を殺すことと動物を殺すことの間には道徳的に大きな違いがあって、人間は動物を殺して食べなくても生きていくことができる。したがって、この第 9 の批判も倫理的菜食主義者を非難しているように見えて、実は批判になっていない。

第 10 の批判

さらにレステルは、次のようにも述べて倫理的菜食主義者を批判する。

私は……相当数の動物が今も捕食で生きており、われわれ自身もこうした狩猟のおかげで生き延びてきた面があることは確信している。これほど広くおこな

われ、種の間力学において大きな役割を果たしてきた行為を倫理に反するなどと考えることができるのだろうか。(64頁)

言うまでもなく、この文は修辞疑問文で、レステルは、捕食が倫理に反するなどとは考えられない、と主張するのである。たしかに自然界において捕食は大きな役割を果たしている。そして例えば狼が鹿を捕食することは、すでに述べたように、倫理に反するわけではない。倫理・道徳は人間の行為に関わるからである。だから、狼が鹿を捕食することは、倫理的に善くも悪くもない。しかし人間は自分の行為について反省し、動物の基本的利益・権利を尊重すべきだということが分かる。この道徳的な視点から行為することができるのが、人間の特徴である。したがって、狼が鹿を捕食することが倫理に反しないからといって、人間が狼の真似をするべきだということにはならない。

第11の批判

さらにレステルは、次のようにも述べる。

農業もまた野生のエコシステムを破壊し、そこに生きる動物を害する。……真に徹底したベジタリアンなら、すべての農業行為は動物たちが暮らすエコシステムを破壊しているのだから、自ら採集したものだけを食すべきである。(67～68頁)

これは正当な論点である。人間が自然の土地を開墾し農地に変えるとき、すでにそこに暮らしていた動物の生息環境を破壊する。仮にそのときに動物が殺されなかったとしても、動物は土地を奪われ、追い出される。これは、動物に対する権利侵害かもしれない。しかし他方で、動物に他に十分広い土地が残っているならば、人間が土地を私有化することは許されるかもしれない。また人間が生きていくために必要であれば、人間が土地を獲得するために動物を殺すことも道徳的に許容されるだろう。

この関連でレステルは、次のように述べている。

ベジタリアンは(バクテリアや蚊などからの)防御のためなら殺してよく、他の選択肢がある場合は食うために殺してはならないと考えているらしい。(67頁)

ここでもレステルは、倫理的菜食主義者の考えを適切に理解していると思われる。この倫理的菜食主義者の考えに対して、レステルは、次のように述べて反対する。

だがこの主張は自明のものではない。(67 頁)

しかしレステルは、どうしてこの主張が自明のものではないのかを述べていないように思われる。レステルが示唆するのは、次のような論理である。

- 1、他の選択肢がある場合には、人間は動物を殺すべきでない。
- 2、ところが、農業は他の動物を殺す。
- 3、また農業をしなくても、人間は自ら採集したものだけを食べて生きていける。
- 4、したがって人間は、農業をしないで、自ら採集したものだけを食べて生きていくべきである。
- 5、ところが、そんなことをしたら、「地球の人口が一千分の一だったとしても、恒久的に飢餓状態に置かれる」(68 頁)。
- 6、この帰結は馬鹿げているので、出発点である 1 の前提が間違っている。

しかし、5 の帰結の不合理性が示すのは、3 で述べられた他の選択肢が現実的に存在しないということである。つまり、人間が餓死しないためには、農業をして動物を殺すことも許容されるのである。

人間の生存権と他の動物の生存権が両立しえないとき、人間の生存権を優先してよいだろう。他方で、他の動物の生存権を侵害する必要があるときには、他の動物の生存権を尊重すべきである。

さてこれまで、倫理的菜食主義者に対するレステルの批判について長々と述べてきた。しかしながら、こうした批判の最後にレステルは、批判とは趣の異なることを 2 点述べている。1 つは、こうである。

肉を食べたくないと思うのは自由だし難なく受け容れられるが、それを多数派が採るべき倫理的選択とするのは無理がある。(82～83 頁)

すでに述べたように、レステルの主張の特徴は、肉食がたんに許容されるというのではなくして、肉食が義務だというのであった。しかし、この引用では、肉食が義務ではないと認めている。どういうことか。レステルが最初に述べているように、レステルが批判するのは、菜食主義者ではなくて、倫理的菜食主義者、「原理主義的なベジタリアン」(14頁)である。

では、「原理主義的なベジタリアン」とは、どういう者か。レステルは、次のように書いている。

一部の倫理的ベジタリアン(全員ではないし、たぶん大多数でもない)は疑うことなく自らの信念を最重要とし、この信念が世界の隅々まで広がるべきだと考える強固な原理主義者を見做せるだろう。これらのベジタリアンは自分が肉食を放棄するだけでは満足せず、世界中の人々に自分と同じ行動を求め、時には強引な手法をとることも躊躇しない。私には、攻撃的になりがちなこの闘争主義が、西洋の倫理的菜食主義の特徴であるように思えるのだ。(119~120頁)

ここで「強引な手法」ということで2つのことが考えられる。第1に、暴力・実力による動物解放である。しかし、そのような運動方法は、すでに信用を失っている。第2に考えられるのは、議会での立法化である。議会で法律を通すことによって、動物倫理をたんなる道徳に留めるのではなくして、動物倫理に強制力をもたせるのである。たしかに、このような運動は、道徳を立法化しようというのだから、いささか道徳主義的ではある。しかし、道徳主義的だからといって、ただちにダメだということにもならない。人々の道徳的成長は、政治の正当な目的でありうるからである。

批判とは趣のことなる、もう1つの点は、こうである。

だがゲイリー・スナイダーが依拠する仏教は、あらゆる苦痛を根絶するのは不可能だと認めており、それを実行しようなどとはゆめゆめ要求しない。仏教はわれわれが成しうるかぎり、そして成すことが理に適い、とりわけ不要なあらゆる苦痛を取り除くかぎりにおいて、苦痛軽減の願いに同意するのだ。(83頁)

ここでレステルは、仏教を肯定的に評価しているように思われる。しかし、すでに述べたように、避けられない苦痛は仕方がないにしても、不要な虐待を止めろというのが、倫理

的菜食主義者の願いでもある。とすれば、レステルは、倫理的菜食主義者にも賛同しているように思われる。

以上が、『肉食の哲学』の前半の批評である。

第2節、レステルの倫理的肉食主義

後半でレステルは、自らの倫理的、積極的肉食論を展開する。それをこれから見ていこう。レステルはまず自らが勧める倫理的肉食主義者を「ちんぴら肉食者」(87頁)から区別する。「ちんぴら肉食者」についてレステルは、次のように述べる。

肉食者は一般に自らの行動をうまく正当化できていない。彼らがするのはほとんどの場合恥知らずな主張であり、その防御の姿勢は対決相手のベジタリアンがくり広げる攻撃の前では説得力も効果もない。(86～87頁)

このように「ちんぴら肉食者」に対してレステルはなかなか手厳しい。そのことを承知の上でレステルは自らの倫理的肉食論を展開する。

レステルの倫理的肉食主義の根幹にあるのは、「生物間の相互関係と交換の普遍的原則」(87頁)である。この普遍的原則を私は捕食のことだと述べた。それをレステルはさらに詳しく「贈与と返礼のシステム」(94頁)と述べる。これがどういうことかを、レステルはアルギンコン族の倫理的肉食を例として説明する。長いけれども、レステルから引用しよう。

彼ら [アルギンコン族] にとっての問題は動物を殺すことでなく、動物をどうやって殺すか、なぜ殺すか、さらにその死骸をどうするかだと言う。食うための動物殺害は許されるが、それでも死に至るまでの苦痛が極力少ないことが条件だ。さらにアルゴンキン族においては、動物との相互関係と貸し借りのプロセスに参加せねばならず、またその身体から最大限の食物を得られなければならない。この最後の点は根本に関わる。すなわち食われた動物は、彼のうちの食用可能なすべてが確かに食われ、使用可能なすべてが使用されて初めて、正確な意味での食われた動物なのだ。だから重要なのは動物を殺すことではなく、不要な苦しみを与えずに殺すことであり、殺された動物をまったく無駄にしないということである。結果、戯れに動物を殺したり、殺処分することはアルゴン

キン族の目には許しがたいものと映るのだ。(93～94 頁)

この贈与と返礼のシステムをレステルは「契約」とも呼び、「拘束力の強い義務が遵守される場合のみ」動物を殺したり食べたりすることができるという(94 頁)。この契約の義務部分は、「苦痛が極力少ない」ように動物を殺し、動物の「食用可能なすべて」を食べ、「使用可能なすべて」を使用することである。権利部分は、動物を殺し食べることができるということと思われる。この権利と義務を、すでに述べたように、レステルは「贈与と返礼」とも呼ぶ。つまり動物は、その身体をアルギンコン族に贈与してくれる。それに対してアルギンコン族は、一定の作法を返礼として返す。

この贈与と返礼のシステムをレステルはさらに「依存のシステム」だと述べる。レステルは次のように述べる。

世界においてエネルギーは循環し、このよき循環が世界に調和と正義をもたらすとも考えられるのだ。各々の動物は他の生存の条件であり、捕食の普遍化はこの調和のひとつの原則となる。(96 頁)

この依存関係は、一方的ではなくて相互的である。狼と鹿を例にとると分かりやすいだろう。狼は鹿がいなくなれば困るし、鹿も狼がいなくなれば困る。その意味で、狼の生存が鹿に依存するだけではなくて、鹿の生存も狼に依存する。ここでは生態系の維持にとって、狼が鹿を食べすぎないことが重要であるのみならず、食べること(食べなさすぎないこと)も重要なのである。このようにレステルは、自らの倫理的主張の根拠を生態系の調和におくようである。

捕食の意義についてレステルは次のように述べる。

ヒトと動物の依存関係は、それほど特別なものではない。すべての動物が相互に依存し合わずにはいないのだ。そこに生の本質をなす原則がある。この認識は二重の利点を持っている。この認識は他の生き物に負っているすべてを思い起こさせ、採取していい限界、特に量的限界を設定する。必要以上に捕獲することは論外だ。すなわちどのような捕食もシステムを危険に陥れてはならない。食うとはしたがって依存契約を結ぶことのみならず、自らもそのシステムの内にあると認めることだ。(98 頁)

この認識は、「謙虚な態度」(98 頁)につながる。ここに肉食の意義があるようである。つまり肉食者は、動物との契約関係に入ることによって、義務を引き受け倫理的になる。

なるほど、レステルのいう相互依存の倫理は、狩猟採集社会においては理解できる。そうした社会では、人間は生態系との相互依存の関係にあるから、取りすぎてはならない。しかし、私たちの社会は、東洋の社会も西洋の社会も、もうずっと昔に農耕や牧畜の社会に変わっている。農耕や牧畜では基本的に取りすぎることがない。稲でも小麦でも豚でも牛でも、どんどん増えてくれるからである。それだけではない。人間が動物を捕食しなくても、生態系は崩壊しない。実際に日本では何百年間も人間が動物をほとんど捕食しなかったけれども、自然界の生態系は適切に維持されていたと考えられる。とはいえ、批判を急ぎすぎたかもしれない。もう少しレステルに耳を傾けてみよう。

レステルにとって、生態系の中での相互依存があるべき姿なので、そこからの逸脱が2通りに考えられる。

捕食の倫理というこの観点においては、どうあっても避けねばならない重大な誤りがふたつある。ひとつ目はこのシステムから逃れようとするものであり、ふたつ目はこれを乱用することである。システムから逃れるということは、所有欲からであれ(許される以上のものを取る)、傲慢からであれ(自分を生き物の上位に立つ存在と見做し、すべての生き物が例外なく関連しているシステムに属さないと考える)、その形態を尊重しないということだ。生の営みの外に身を置こうとするベジタリアンは、つまるところ傲慢の罪を犯している。一方で、根源的依存とはほど遠く、肉を過剰に摂取している現代西洋社会の超肉食者は所有欲の罪を犯しているのだ。(103~104 頁)

ここでのレステルの叙述は、少し混乱しているように見える。というのは、超肉食者は、2つ目の乱用の誤りを犯していると同時に、1つ目のシステムから逃れる誤りをも犯しているように見えるからである。2つ目の乱用の誤りは、1つ目のシステムから逃れる誤りの特殊形態ということであろうか。

いずれにせよ、レステルはここで、倫理的菜食主義者だけではなくて超肉食者をも批判している。では、超肉食者とは何者か。ここでレステルは、倫理的菜食主義者と区別して、

政治的菜食主義者を立てる。

政治的ベジタリアンは、巨大な人口を持つ集団が恒常的な肉食をおこなうのは破滅的に他ならず、端的に言って常軌を逸していると説明する。こうした主張を見過ごすわけにはいかない。工業的畜産は恥ずべきものだという政治的ベジタリアンの見解には、肉食者としてももちろん同意する。……豊かな国において肉食は習慣に墮しており、そこにはもはや動物への追悼や動物との一体化という側面はない。政治的ベジタリアンの主張はしたがって倫理的ベジタリアンの議論とは関係なく、その報告は肉食者も認めなくてはならない忌まわしい真実に基づいている。(111 頁)

先進国における過剰な肉食も限界のひとつで、工業的畜産の脅威とそれによる環境破壊の要因となる。倫理的ベジタリアンの態度が支持できないのは確かだとして、逆に今日政治的ベジタリアンの態度は、生きる上での必要として避けられないものである。(123 頁)

政治的菜食主義者が批判するものこそ、工業的畜産であり超肉食者である。政治的菜食主義者による批判の要点は2つである。1つは、工業的畜産が環境にとって破壊的だということである。もう1つは、超肉食者の肉食はたんなる慣習であって「動物への追悼や動物との一体化」がないということである。

工業的畜産を批判する点において、レステルの政治的菜食主義は、本書評の初めでも述べたように動物福祉論に近い。実際にレステルは、「肉食を何も全廃せずとも徹底した削減を目指して闘うことはできる」(111 頁)と述べる。もちろん、レステルの立場が動物福祉論と違うのは、肉食に積極的な意義を認める点である。それが、すぐ上で述べた批判の2つ目の要点と関係する。この2つの要点を合わせて、レステルは次のように述べる。

出所不明な肉の無反省な摂取と完全なる菜食の間に、じつは現在の西欧諸国ではベジタリアンも肉食主義者もまだ真剣に模索していない道が存在する。それは肉食の抑制と儀礼化だ。別の言い方をすれば、毎回の肉食を儀式さらには追悼と見做し、適切に扱われた動物由来の肉のみを受け容れ、肉の摂取をこうした機会に限定することである。(113 頁)

レステルは具体的な数値を挙げていないけれども、文面からは肉の消費をかなり劇的に減らすべきだと主張しているように思われる。

かくしてレステルは、次のようにも述べる。

私自身は同類とされる大多数の肉食者より、自分の知る大多数のベジタリアンの方によほど近いと感じている（14頁）。

だから、レステルの本書は決して「反ベジタリアン論」（14頁）ではない。その意味でレステルの立場は、「倫理的肉食」というよりも「政治的菜食主義」と呼ぶほうが適切である。ただし、レステルの政治的菜食主義には、すでに述べたように2面がある。1つは、工業的畜産を環境問題として批判する点である。この点で、レステルの菜食主義は「政治的」である。もう1つは、個人の内面に深く入り込み、人間に「謙虚な態度」を要求する。この点で、レステルの立場は「倫理的」であり、人間が倫理的であるために肉食が必要だというのが、レステルの所論の特徴である。

さて、レステルは、自らの倫理的肉食に対する反論を3つ想定して論じている。その中では最初の反論が決定的と思われ、後の2つはそれほど重要と思われないので、私の批評も最初の反論に限定する。この最初の反論は、こういうものである。

状況は植物にとってもまったく同じだ……われわれは野菜、穀類、果実との根源的な近さを確認する（105～106頁）。

これだけでは少し分かりにくいので、説明したい。動物と同じように、植物も生きている。そして牛のような草食動物は、食べられる草との相互依存関係にある。であれば、人間も、動物との相互依存関係に入って義務を負い、謙虚な態度になることができるように、植物との相互依存関係に入って義務を負い、謙虚な態度になることができる。そうであれば、人間が倫理的であるために、動物を食べる必要はない。そういう反論だと思われる。この反論に対し、レステルの再反論は、事実において倫理的菜食主義者はそのように謙虚な態度をとらないというものである（106頁）。実際に、レステルによれば、倫理的菜食主義者は「植物を道具化し」（95頁）、物同然に扱う。ここでレステルは、菜食主義者が植物との相互依存関係に入って義務を負い、謙虚な態度になることができることを認めてい

る。レステルの不満は、現実の倫理的菜食主義者がそうしていない、ということである。

同じことは、肉食者についても言える。肉食者は、動物との相互依存関係に入って義務を負い、謙虚な態度になることができる。しかし、現実の肉食者——レステルが「超肉食者」と呼ぶ人たち——がそうしていないことは、レステルも認めている。ということは、肉食と謙虚な態度との結びつきは必然的でない。だからこそレステルは、現実の肉食者に対して、倫理的肉食者になれと要求するのだろう。そうであればレステルは、現実の倫理的菜食主義者に対しても、植物との相互依存関係に入って義務を負い、謙虚な態度になれと要求することができるだろう。

実際に、倫理的菜食主義者に対するレステルの主たる不満は、無垢の態度、無垢でありえないにもかかわらず倫理的菜食者が無垢の態度をとること、そこから生まれる傲慢であると思われる。無垢でありえないことについてレステルは、次のように述べる。

無垢であり続けながら生きられるとの思い込みは、単なる幻想である。(13頁)
世界には「無償の食事」というものはない……すなわち動物でありたいと願うのなら、動物であることが意味する生死のサイクルに関与しないわけにはいかない(63～64頁)。

確認しておこう。たとえ1人の人間が個人として動物を殺さなかったとしても、レステルが指摘するように、農業において昆虫などの動物に危害を加えないことは難しい。また私たちは現代社会の中で医療を享受しているわけだから、すでに動物実験の恩恵に浴している。さらに私たちは植物を殺して食べないでは生きていけない。だから私たちは無垢でありえない。レステルのこの指摘は正しい。

無垢でありえないにもかかわらず、倫理的菜食主義者は自分が無垢だと信じ込んで傲慢になる。それに対してレステルは私たち人間に、倫理的になること、謙虚な態度を要求する。このように見てくると、レステルの中心的な関心は、人間の心のあり方、徳性であることが分かる。つまり人間にとって傲慢であることは悪く、謙虚な態度がよいことなのである。このレステルの徳論には賛同できる。

しかしながら動物にとってはどうか。動物にとっては、謙虚な人間に殺されるよりは、たとえ人間が傲慢であっても、人間に殺されないほうがましだろう。たしかに、動物をた

んなる物としか見ない傲慢な人間に殺されるよりは、謙虚な人間に殺されるほうがましかもしれない。けれども一番よいのは、人間が自分と動物の共通性を自覚し、動物の権利を尊重する謙虚な姿勢によって、動物が人間に殺されないことである。

執筆者紹介

猪口智広 東京大学大学院

吉田聡宗 一橋大学大学院

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21号

発行日 2021年4月29日

編集・発行 浅野幸治

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. 21
Toyota Technological Institute

Feature Issue
Animal Ethics Dealing
with Dogs, Cats etc.

Edited by K. Asano