

動物——倫理への問い

一九七〇年代に出版されたピーター・シンガールの『動物の解放』以来、動物に対する倫理的配慮の問題は欧米の応用倫理学者たちによって熱心に論じられてきており、応用倫理学の主要なテーマの一つとして定着した。肉食、工場畜産、捕鯨、娯乐的狩猟、動物を用いた実験、毛皮、動物園やペットなどの動物の娯楽利用などが倫理的に疑問視され続けており、欧米ではそれに対応した各種の市民運動も活発である。

しかし、この分野に対する国内の倫理学者の反応はそれほど敏感なものではない。工場畜産による肉食反対運動や毛皮消費反対運動、倫理的ヴェジタリアン、反捕鯨などの活動は、市民レベルだけでなく倫理学者たちの間でもとすれば揶揄の対象ともされているように思われる。こうした現状をふまえて、本シンポジウムでは、動物の問題が倫理学に対して与える影響を検討してみたいと考えた。

まず動物に対する倫理的な配慮の必要性を訴える議論を簡単

に見ておくことにする。動物に道徳的な地位を認めようとする人々の主張は、おおまかには次のようである。

たしかにわれわれは一般に人間に対する殺害や暴行虐待などを不正であるとみなしているが、動物に対してはそれほど道徳的配慮を必要としないと考えている。しかし、人間を倫理的に特別な地位におく根拠となる特徴はなんだろうか。

もし人間と犬や牛などの動物は違う（生物学的）「種」であるからとするならば、なぜ種が倫理的な地位の違いを生じさせるのかを説明する必要がある。過去には人種や肌の色、あるいは性別、国籍などが権利その他の倫理的な地位の違いにつながると考えられていたが、現在ではこうした違いは倫理的には重要ではないと認められている。それではなぜ生物学的種は違いを生むのだろうか。もしこの問いに答えられなければ、リチャード・ライダーによって造語された「種差別」であって、人種差別や性差別と同様の偏見でしかないことになる。

したがって、この問いに答えるためには、人間性、いいかえれば人間に特有の種々の活動や能力など訴えねばならないことになる。そうした特徴の候補としては、思考の能力、自己意識、コミュニケーションの能力、家族や友人などとの社会的関係を営む能力、社会的な問題を解決する能力などが挙げられることになるが、これらの能力や活動は種としての人間に特徴的なものではない。ある種の動物もまた思考し、コミュニケーションを行ない、自己意識をもち、社会生活を営んでいるし、また、人間のなかでも新生児などの「境界的事例」と呼ばれるカテゴリーに入る人々はそうした能力をもたないことがある。したがって、先に挙げたような特徴は人間特有のものではなく、人間と他の動物を倫理的に区別する根拠とすることは困難である。

こうした論点から、トム・レーガンを代表とする「動物の権利」を提唱する人々は、動物に人間と同等の権利を認めるべきとして、肉食や動物実験などの全廃を求める。一方、ピーター・シンガーなどを代表とする功利主義者は動物の権利派ほど極端な立場はとらず、動物の利益に対する配慮を他の利益を比較考量すべきであるとする。この両者は実践的な問題に対して見解が相違することがありえるし、また別の立場もとりうるだろう。だが、いずれにしても、動物に対する倫理的な配慮がどの程度求められるかという問題は、人間が倫理的に特別であるとすればその根拠はなんであるかという問いをひきおこすことになり、そもそも倫理学とはどういうものであるかの試金石となりうる。

そこでこのシンポジウムでは、まず『動物からの倫理学入門』（名古屋大学出版会）を出版された伊勢田哲治会員に動物の問題と倫理学の基礎理論がどのように関係しているかを概説いただくことにした。次に動物の扱いに関する思想史研究を行なっている伊勢俊彦会員に西洋での動物の扱いに関する哲学者たちの見解を紹介していただき、同時にわれわれの動物を利用した実践について検討していただいた。さらに、ジェームズ・レイチェルズの『ダーウィンと道徳的個体主義』（晃洋書房）を翻訳された古牧徳生会員に、それぞれの個体のもっている特徴や能力によってのみ道徳的な地位が決定されるとする「個体主義」の立場から動物の問題を検討していただいた。最後により具体的な問題として、最後に動物福祉学の第一人者である上野吉一氏（東山動植物園）に、近年の動物園の動物福祉へのとりくみを紹介していただくことにした。

提題者にはまえて、各自の立場からの議論とともに、可能であれば特に次の三つの質問に触れていただくようお願いした。

- 1 動物の問題は倫理学にどういう影響を与える（べき）か
／どの程度真剣に考えるべきか
- 2 哲学・倫理学は動物の福祉になにか貢献するか
- 3 国内で動物に対する道徳的配慮の問題がなかなか理解されないのはなぜか

（江口 聡）

動物の権利はなぜ説得力を持つのか

——倫理的帰属者文脈主義の試み——

伊 勢 田 哲 治

本稿では、動物の権利という考え方がなぜ説得力を持つのか、そしてその説得力にもかわらぬなぜ説得されない人々もまた多くいるのか、を考える。最初に動物の権利運動 (animal rights movement) が及ぼしている影響について概観したあと、動物の権利がなぜ欧米で影響を持つのかを、動物解放論を支える二つの議論の区別という形で検討する。そして動物の権利論に説得力を感じない側の考え方のひとつとして、認識論的文脈主義を応用した「倫理的帰属者文脈主義」という立場を考察する。しかし、先回りして言えば、こうした試みから浮かびあがるのは、動物解放論を支える普遍化可能性からの議論の強力さである。

一 動物の権利運動

まず、議論の背景として、動物の権利運動がどのような経緯をたどってきたかを確認しよう。⁽¹⁾動物の権利運動の出発点として知られるのはピーター・シンガーの一連の著作である。特に、一九七三年の書評と一九七五年の書籍(どちらも「動物の解放」と題されていた)で、シンガーは「種差別」(specieism)、すなわち動物を人間と生物学的な種が異なるというだけで別扱いするのは人種差別や女性差別と類比的な差別だという考え方を紹介し、広めた。この考え方に影響をうけた人々が一九八〇年に「動物の倫理的扱いを求める人々」(PETA)を結成し、翌年にはシルバースプリング事件として知られる事件(PETAの

活動家がアルバイトとして動物実験施設に入り、そこで撮影した写真をもとに科学者を告発して、実際に一審有罪になった事件）を引き起こした。PETAに代表される、種差別の廃止を求める運動を動物の権利運動 (animal rights movement) と呼び、その背景となるシンガーヤトム・レーガンの哲学理論を「動物解放論」(animal liberation) と呼ぶことにする。⁽³⁾

動物の権利運動は非常に広範囲な問題を取り上げるが、主な領域は動物実験と工場畜産である。通常の動物の権利運動団体はこれらの領域については全廃論、つまり実験の廃止と工場畜産の廃止を求める立場をとる。これに対して、それぞれの業界は、十分な福祉への配慮が行われていると答えることで批判をかわしてきた。こうした応答は八〇年代中頃から実際の規制強化につながってきた。その傾向は動物の権利運動がはじまって三〇年が過ぎた現在も続いている。

動物実験に限って近年の規制強化の動きをみておこう。二〇〇一年にはOECDでLD50値の報告義務が廃止された。LD50とは、ある化学物質を摂取したときに、摂取した個体の半数が死亡するような摂取量を意味する。この値を決定するにはさまざまな動物種について摂取量をさまざまに変更しつつ実験をする必要があり、結果として膨大な個体数が犠牲になる。その反面、LD50はあまり意味のある数字ではなく、せいぜい毒性の目安にしかならない。この実験の無意味さはシンガーの『動物の解放』でも取り上げられ批判されていたが、四半世紀を経

て実験の廃止に至ったわけである。二〇〇二年にはEUで化粧品に動物実験を使うことを禁止するという決定が下され、二〇〇九年に発効した。日本でも化粧品メーカーの資生堂がこの決定をうけて自社での動物実験を廃止すると発表し、新聞報道もされた(読売新聞「二〇一〇年五月二十九日」)。

また、近年急速に進んでいるのが実験動物や展示動物の環境エンリッチメント、つまり動物にとってストレスの低い飼育環境を実現する取り組みである。たとえば飼育下での退屈を軽減するためにわざと食事に時間のかかるような給餌方法を工夫したりといったことが行われている。もちろん動物の権利派は環境エンリッチメントで満足するわけではなく、最終的には動物の利用の全面廃止を求めるだろうが、現在の取り組みについても何もしないよりはるかにましだという評価を与えるだろう。こうした取り組みをすすめているのはいわゆる動物の権利運動の活動家ではなく、限定的な動物の利用を認める穏健な立場の人々である。かれらの主張が受け入れられる背景には、やはり全廃論となえる過激な運動が一定の勢力を持っているということがあるだろう。ではなぜこの運動はそれだけの力を持つようになったのだろうか。

二 動物解放論の二つの議論

まず、基本的な性格として、動物の権利運動は、人権運動の

延長線上にある運動である。女性解放、黒人解放、障害者解放などの運動の際に使われてきた考え方をそのまま延長することで「種差別」や「動物の権利」という考え方が作られてきている。言い換えれば、そうした運動の成果として現代の市民社会で誰もが受け入れられるようになった原則を組み合わせてラディカルな結論が導きだされているのである。そしてそこに動物の権利運動の強みがある。そのことをより明確に見て取るために、動物解放論の中であまり区別されずに使われている「価値論からの議論」と「普遍化可能性からの議論」とを区別してみたい。

まず価値論からの議論 (argument from value) から見ていこう。これは具体的な価値論から出発して動物への配慮を導き出す論法である。たとえばシンガーが動物への配慮をもとめる議論の冒頭 (Singer 1993, pp.56-58) では「利益」を基本的な価値とみなす立場から、動物の利益も人間と同様に配慮されるべきだという議論が展開されており、レーガンの場合は独自の「性の主体基準」と呼ばれる内在的価値の議論が展開されている (Regan 1983, p.243)。彼らが訴えかける価値観は異なるが、議論の構造は同じである。すなわち、「苦痛は悪」「生の主体には内在的価値がある」などの価値論から見たとき、動物の苦痛や生の主体である動物への危害も人間の苦痛や人間への危害と同じくらい避けるべき対象となるはずだ、という理屈である。

次に普遍化可能性からの議論 (argument from universalizability) である。これはいろいろな意味での整合性・一貫性

に訴えて動物への配慮を求める論法を指す。動物の権利の議論ではさまざまな形でこうした論法が使われる。たとえばシンガーはさきほども触れた「種差別」を中心とした議論を行う (Singer 1993, p.58 など) が、これはわれわれが人種差別や性別の文脈で下している、「遺伝的差は差別の根拠にならない」という判断との整合性を求めるやり方である。もう一つの典型的な用例が「限界事例」(marginal case)、すなわち知的能力においてある種の動物の個体よりも劣るような人間の個体 (たとえば認知症の人など) を利用する議論である (p.74-75 など)。「動物は言語を持たない」「動物は約束が理解できない」といった動物の知的能力を根拠に人間と動物の差別を正当化しようという議論は、こうした限界事例の人々についての「知的能力は差別の根拠にならない」という判断との整合性を求める形になっている。

こうした整合性への訴えが可能になるのは、メタ倫理学でなじみの深い用語で言うなら、道徳判断の「普遍化可能性」を認めているからだと考えられる (詳しくは伊勢田二〇〇八, c.23 を参照)。普遍化可能性はさまざまな定式化が可能であるが、ここでは、「AとBが道徳的に関連するすべての特徴において似通っているならAについての判断とBについての判断も似通っていないくはならない」という定式化を採用する。こうした考え方によれば、たとえば、「人種差別や障害者差別はだめだが種差別はかまわない」といった主張に対しては、「人種の差

（肌の色の違いなど）」と「種の差」の間の道徳的に関連性のあ
る違いを指摘することが求められるわけである。

さて、価値論からの議論と普遍化可能性からの議論はどうい
う関係にあるだろうか。普遍化可能性からの議論は価値論から
の議論に比べてはるかに強力である。なぜなら、価値論からの
議論は、たとえば「生の主体」が大事だという価値論を受け入
れていない人には効力を持たないのに対し、普遍化可能性から
の議論は、価値論の如何にかかわらず「人種差別や障害者差別
は不正だ」ということを受け入れていて道徳判断の普遍化可能
性を認めるあらゆる人に対して効力を持つからである⁽⁵⁾。

また、価値論からの議論は、普遍化可能性からの議論と結び
つけなければ必ずしも動物の権利という強い主張を支持する議
論にはならないことも確認する必要がある。動物の虐待は悪い
と思っただけでも、それを人間の虐待と同等の配慮の対象にすべ
きだということは、価値論からの議論だけからでは積極的には
導かれない。

このように考えると、価値論からの議論だけ批判して批判し
た気になっている人は動物解放論の本質を見誤っているといえ
るだろう。また、動物解放論は保守的である、と批判してより
ラディカルな価値論を提案する環境倫理学上の立場も、この議
論の構造をよく理解していないのかもしれない。動物解放論は
誰でも受け入れる前提から強力な変革を求める結論が出てくる
ところに強みがあるのである。

しかし、これほど強力な議論であるにもかかわらず、動物解
放論（特に普遍化可能性からの議論）に説得される人はごく一部
である。なぜわれわれは普遍化可能性からの議論に動かされな
いでいることができるのだろうか。本稿の後半ではこの問いに
対して認識論的文脈主義を応用した答えを試みる。

三 認識論的文脈主義

普遍化可能性からの議論に説得力を感じないという人の頭の中
では具体的に何が起きているのだろうか。前提のどれか
（「限界事例も含めてホモサピエンスのすべての個体に「人権」と呼
ばれる一群の権利が認められる」という前提など）を実は受け入
れていないのだろうか、そもそも倫理というのが普遍化可能な
主張をする営みだという根本的な倫理観を受け入れていないの
だろうか。そこでひとつの候補として取り上げたいのが文脈主
義の考え方である（以下、認識論的文脈主義の整理、使用する用
語などについてはBrendel and Jäger 2004をベースにしている）。

認識論では「われわれはデーモンにだまされていないという
ことを知らない」という前提から「われわれは目の前に手があ
ることを知らない」という論理的な結論を導き出すのを避ける
ために文脈主義が使われる。同じやり方で「ホモサピエンスに
は権利がある」という前提から「ホモサピエンス以外の動物に
も権利がある」という結論を導き出すことを避けられるのでは

ないだろうか、というのが基本的なアイデアである。

まず、もう少し詳しく認識論的文脈主義を紹介しよう。懐疑的な議論は以下のような構造をとる。

A 「われわれは自分が水槽の中の脳ではないということを知らない」

B 「もしわれわれが目の前に自分の手があるということを知っているなら、われわれは自分が水槽の中の脳ではないということを知っている」

したがって、

C 「われわれは目の前に自分の手があるということをしらない」

ここで、Aを直接否定しようとするのが通常の反懐疑論の議論である。Bは閉包原理（「xを知っており、xならばyということを知っている」、両者からyを導出する操作を実際に行った人はyを知っている）の応用であり、これを否定する論者もいる。そして、A、B両方受け入れつつ、なんとかCも受け入れる余地をつくろうというのが文脈主義者である。

文脈主義者は知識主張が是認されるために必要な保証（内在主義なら正当化、外在主義なら信頼性など）の内容や度合いはその知識主張の置かれている文脈によって変わると考える。代表的な立場である会話的文脈主義（conversational contextualism）では、ある可能性が真剣に検討されるべき可能性として会話の

中で取り上げられているかどうか文脈を形作る。たとえば、「わたしは目の前に自分の手があることを知っている」という知識主張が吟味される文脈と「わたしは自分が水槽の中の脳ではないことを知っている」という知識主張が吟味される文脈は違うために、「わたしは水槽の中の脳かもしれない」という可能性を排除できなくとも、「目の前に自分の手がある」という知識が持てる（そういう知識を持っていると自己共に認めることができる）のである。別の言い方をすれば、二つの文脈では排除すべき「関連する対抗仮説」（relevant alternative）が異なる。

もう少し形式的に言い直そう。このタイプの文脈主義によれば、ある人の知識主張が是認されるのは、その人がその主張を掘り崩すような関連する対抗仮説をすべて排除できている場合であり、その場合にかぎる。この「関連する対抗仮説」の範囲が文脈で増減するために文脈の要素が入るわけである。なお、ここでいう文脈は「帰属者側の文脈」（attributor's context）であり、この種の文脈主義を他の立場と区別して帰属者文脈主義（attributor contextualism）と呼ぶ。これは、ある知識主張を行う本人の置かれた状況がまったく同じでも、その人が知識を持っているかどうかを判断する側（帰属者）の文脈が変わると、相手が知識を持つかどうかの評価が変わることがあるという考え方である。もちろん認知者本人のおかれた文脈も影響するが、それは誰もが認めることなのであらためて主張するまでもない。認識論的文脈主義はどう評価されるべきだろうか。まず、会

話的文脈主義はどのくらい制限を掛けることができるかあやしいと言わざるを得ない。ある可能性に言及するだけでそれが関連する可能性になるというのはあまりに簡単すぎるであろう。私自身は問いの性質や何のために議論をしているかといった議論の状況などからある程度文脈が絞られると考える立場をとる。たとえば「科学的探究」という状況においてはどこまでが関連する対抗仮説かということについてかなり強固な了解が形成されており、哲学者が水槽脳仮説を持ち出した程度ではその文脈は変わらない。

四 倫理的帰属者文脈主義

さて、この認識論的文脈主義は倫理学的議論にどう応用できるだろうか。倫理学においても、議論の前提を否定せずに演繹的な帰結だけを避けたい、という動機があるわけであるから、認識論的文脈主義と同種の文脈主義が動物倫理にも適用可能である可能性はある。私を知る限りこのやり方で普遍化可能性からの議論に対抗する議論は見たことがないが、普遍化可能性からの議論の力を測る上でこうした議論を検討することは有益だと考えられる。

文脈主義を正確にどのように当てはめるか考えるために、普遍化可能性からの議論で使われる推論を再確認しよう。たとえば、どうして動物を食べてもよいかという問いに対して「動物

には社会契約を結ぶ能力がないからだ」と答える場合、普遍化可能な規範的主張として暗黙のうちに「社会契約を結ぶ能力がないものは食べてもよい」という判断を下していることになる。すると、「社会契約を結ぶ能力をもたない存在を食べてもよい」という大前提と「限界事例の人々には社会契約を結ぶ能力がない」という小前提から「限界事例の人々を食べてもよい」という結論が導けてしまう。逆に、限界事例の人々に対して「社会契約を結ぶ能力を含め、いかなる知的能力もその人が持つ基本的人権の大小には影響を与えない」と判断するとしよう。そうすると普遍化可能性を逆にたどって動物についても「いかなる知的能力も『基本的動物権』の大小には影響を与えない」といった判断を下すことになるだろう。

この推論の連鎖を文脈主義の立場から断ち切るにはどうしたらいいだろうか。文脈主義の観点から見えてくるのは、「この牛を食べることは不正か」といった判断が問題になる文脈と「この子供をどう扱えば不正になるか」といった判断が問題になる文脈はそもそも文脈が異なる、と主張する、という方針である。倫理学にはすでに文脈主義と呼ばれる立場が存在するので、それと区別するために、認識論的文脈主義を応用した立場を倫理的帰属者文脈主義 (ethical attributor contextualism) と呼ぶことにしよう (以下、倫理的帰属者文脈主義関連の用語は Brendel and Jäger 2004 の用語法を応用した造語である)。

ある人が正しく価値主張を行っているかどうかの判断が帰属

者側の文脈によって左右される、というのが倫理的帰属者文脈主義である。この考え方をより具体化する方法はいくつか考えられるが、できるだけ「関連する対抗仮説」型の文脈主義にそって考えていこう。そうすると、たとえば、「関連する倫理的対抗仮説」(relevant ethical alternative)を、「ある人のある価値判断Xに対して、Xを掘り崩すような状況、特徴などの中の『関連する』と認められるもの」といった形で定義できるだろう。

この考え方を使って普遍化可能性を文脈化してみよう(したがって以下はもっぱらメタ倫理の話になるが、別に文脈主義がメタ倫理学に限定されるというわけではない)。文脈に相対化されない、通常の普遍化可能性の考え方においては、「xとしてよい」という判断(これをXと呼ぼう)がある人が下した場合、道徳的に関連するすべての特徴においてxと同様なyについて「yとしてはならない」という判断をしている(こちらをYとする)、というのは関連する倫理的対抗仮説となり、もしこれが正しいということがわかればXは掘り崩される(つまり妥当な倫理的主張としては認められない)。しかし、倫理的帰属者文脈主義の観点から言えば、普遍化可能性も帰属者側の文脈によって制限されるのが考えられる。帰属者文脈を考慮にいたった普遍化可能性(CUと呼ぶ)は以下のように定式化できるだろう。

CU.. AとBが道徳的に関連するすべての特徴において似

通っており、AとBが帰属者文脈において関連する対抗仮説の範囲に入っているなら、Aについての判断とBについての判断も似通っていないてはならない。

こうした文脈化された普遍化可能性は、「人間」について論じる文脈と「動物」あるいはもっとせまく「家畜動物」や「実験動物」について論じる文脈を分離するために使えそうである。たとえば、牛の扱いについて議論している場合、他の牛や、場合によっては他の家畜動物の扱いとの整合性は問題となりうる(会話の中で言及されうる)。しかし、限界事例の人々の扱いはそもそも言及されることがまずないであろうし、そうであれば普遍化可能性による整合性を求められる範囲に入らないことになる(ここでは会話型文脈主義を前提としている)。逆に、赤ん坊の扱いについて話しているときには、家畜動物の扱いとの整合性を求めるような発言が出ることは考えにくい。このため、牛に対する判断と赤ん坊に対する判断は、お互いに対して整合性がないという理由で掘り崩されたりしない、ということになる。

会話型文脈主義者が言うように、会話の中に出てくるというだけで関連する対抗仮説になるなら、シンガーがあらゆるところに向いて行って、牛の話をしている人には赤ん坊の話を、赤ん坊の話をしている人には牛の話をそれぞれ持ち出せば、もともとの普遍化可能性からの議論がよみがえることになる。そ

れでは困ると考えるなら、非会話型の文脈主義を取るという手もある。たとえば家畜動物の扱いという問いにおいてはそもそも家畜は食べるのが前提なので、会話に持ち出されるかどうかにかかわらず、「家畜を食べてはいけない」という結論が出るような対抗仮説は関連する対抗仮説となりえない、というような考え方である。

五 倫理的帰属者文脈主義の評価

非常にテクニカルな用語を使って説明してきたが、倫理的帰属者文脈主義というのは、一言でいえば、「それはそれ、これはこれ」という棚上げを認めようという考え方である。これが便利なのは確かであり、現実の倫理的思考のある特徴は間違いなくとらえている。実際、倫理的な懐疑論（そもそも善悪などあるのか、価値など存在するのかといった懐疑）に対しては、なんらかの帰属者文脈主義が使われている可能性が大いにある。そうした根本的な懐疑論は解決不能ではあるが、懐疑論が問題にならない文脈、すなわち日常的な倫理的議論が行われるほとんどの場面ではそうしたものを解決せずとも、十分理性的で生産的な議論が可能である。これは、デカルトの懐疑を解決せずとも日常生活で何が存在するかについて意味のある議論ができるのと同じことである。

しかし、倫理的帰属者文脈主義は、こと動物解放論の結論を

避けるという点では、あまり根本的な解決にはならない。倫理的帰属者文脈主義は、倫理的に容認しがたいさまざまな結論を擁護するのに利用可能である。たとえば「民族浄化」を行うということが既定の路線になっている国で、「浄化」の対象になっている人々に何をすべきか議論しているような場合、「そもそも民族浄化がおかしいのではないか」という疑問を発する人がいなければその路線にしたがった規範的判断が是認されることになりかねない。この状況に対して、「民族浄化」などという文脈は文脈として認められないからそんな判断は是認されない」と言う人がいたら、「では「家畜動物」という文脈は文脈として認めるのか」という疑問が自然に生じるであろう。これに「民族浄化」と「家畜動物」では話が別だ」と答えるならば、その主張をする人の側に、その差はなんなのかを説明する責任が発生する。これは言ってみれば、普遍化可能性からの議論が別の次元で再来したということである。この「メタレベルの普遍化可能性」がもともとこの普遍化可能性からの議論より扱いやすくなっているという保障はまったくない。

本稿の議論をまとめる。動物の権利を擁護する議論は二つの要素を持ち、中でも普遍化可能性からの議論は強力である。本稿ではこの問題についてより深くアプローチするため、認識論的文脈主義を応用した倫理的帰属者文脈主義という考え方を提案した。しかし、これを使って普遍化可能性からの議論に回答しようという試みは、今のところ普遍化可能性からの議論の

しづとさを確認することになったようである。⁽⁶⁾

注

- (1) 動物解放論や動物の権利運動をめぐる事実関係についてはすでに伊勢田(二〇〇八)などで紹介したことがあるのでそちらを参照されたい。
- (2) 以下、「動物」という言葉はヒト以外の動物を指し、主に哺乳類、鳥類を想定するものとする。動物の権利運動で実際に運動の対象になっているのはおおむねこの意味での「動物」である。
- (3) 「動物の権利運動」も「動物解放論」も定着した呼称であるが、なぜ一方で「権利」という言葉が使われ、他方で「解放」という言葉が使われるかに簡単に触れておく。シンガーは動物の権利運動の理論的指導者ではあるが、本人は「権利」という概念は使わず、功利主義に近い枠組みで議論する。もう一人の理論的指導者であるレーガンは「権利」を中心に据えて議論をする。両者の共通点は「解放」というところなので、彼らの総称としては動物の権利論ではなく動物解放論の方が望ましい。他方、運動の側では(少なくとも欧米では)「権利」という言葉が一貫して使われるし、実際、一九世紀以来の旧来の動物愛護運動とこの新しい運動を区別する一番目立つ特徴が「権利」概念の使用である。そんなわけで運動の側の総称としては「動物の権利運動」がふさわしい。
- (4) 普遍化可能性という概念を提唱したヘアが最終的に採用したのは「関連する」といった限定をとりはらった、「すべて

の普遍的性質において同じ」というバージョンであった(Hare 1981)。しかしこれは同時に導入された二層理論という道具立てとセットでないとあまり使いものにならないのでここでは採用しない。

- (5) シンポジウム当日のフロアから、説得の対象は誰なのか、という質問があった。もちろん整合性などどうでもよいという人や人権などどうでもよいという人にはこの論法は力を持たないだろう。しかし、実際の議論の場でそうやって聞き直る人がどのくらいいるのか疑問である。少なくとも哲学や倫理学を学ぶ者の多くは整合性を重視するはずで、そういう人々はまちがいがいなくここで考えている説得の対象になるだろう。

(6) 本稿はシンポジウムでの発表資料に、当日の質疑を参考にしつつ加筆を行ったものである。貴重な意見をくださったみなさんに感謝したい。

参考文献

- Brendel, E. and Jager, C. (2004) "Contextualist approach to epistemology: problems and prospects." *Erkenntnis* 61, 143-172.
- Hare, R.M. (1981) *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Clarendon Press.
- Regan, T. (1983) *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Singer, P. (1993) *Practical Ethics* second edition. Cambridge University Press.

伊勢田哲治（二〇〇八）『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会。

（いせだ てつじ・京都大学）

動物たち（と）の自由な関係へ向けて

—— 哲学史からの展望 ——

伊 勢 俊 彦

動物に対する道徳的配慮の根拠としては、通常、動物が、多くの人間と共通の意識的生活を持つことがあげられる。これに對して、人間を含む動物たちに共通のものとして重要なのは、意識的生活よりも、その背景をなす生命活動そのものとして現われている心のあり方である。そう私は考える。そして、意識的生活を含む認知のあり方については、多くの動物の認知活動が、人間と共通の側面を持つだけでなく、人間の理解を超える側面を持つことに注目するべきである。このように、動物の心にかんする理解を見直すことが、動物に対する支配や管理のあり方を見直すきっかけにもなることを期待する。

一 人間と他の動物のたがいの対比による特徴づけ

1 動物にかかわる三つの問い

動物にかかわる哲学的・倫理的問いは三つに分けられる。第一の問いは、人間を、他の動物との対比でどのように特徴づけるかである。哲学史の上で、この問いにかかわる典型的な主張は、理性や、言語や、あるいは社会形成の能力によって人間を他の動物と区別するものである。これに對して、人間と他の動物の連続性や共通性に着目する人々も少数とはいえ存在してきた。しかし、逆に、他の動物を、人間とは異なったそれぞれに固有の性質によって特徴づけることもできる。すると、この問いは、むしろ、人間と他の動物とをたがいの対比によってど

のように特徴づけるか、と言ひ直すことができる。

二番目の問いは、人間の、他の動物に対する現実のかかわり、他の動物に対する振る舞いはいかにあるべきかである。人間と他の動物の差異と共通性にかんする理論的問いには、古代以来さまざまな哲学者が取り組んできたのに対して、他の動物に対するかかわりのあり方が哲学的な根拠にもとづいて論じられ、社会に影響を与えるようになったのは、比較的近年のことである。この背景には、人間社会そのもののあり方が急激に変化し、人間と他の動物の関係もまた、これまでになかった様相を呈するようになったことがある。

最後の、三番目の問いは、われわれ人間自身が一個の動物に他ならないということ直視することから、人間自体の自己理解において、どのような視野が開けるかである。人間社会自体のあり方と、それとの関係での他の動物の位置自体の変化。それによって露呈してきた問題は、人間と他の動物の関係にかかわると同時に、生き物としての人間の生存のあり方に深くかかわっている。人間社会の制度に深く組み込まれ、その生死を管理されている動物のあり方、それは、人間自体の身体や生命が、資源として管理され、利用されている状況を映し出す鏡である。

2 人間は他の動物とどう異なるか

人間のみが、他の動物と異なり、理性的な魂を持つ。このような考え方が、哲学史の主流を占める多くの哲学者たちに共有

されてきた。古代と中世の哲学的伝統のバックボーンを形成するアリストテレスが、そうした主張によって、人間の他の動物に対する支配を正当化した。⁽¹⁾ デカルトは、アリストテレス的な哲学の伝統と決別することによって、近代に固有の哲学の流れを創始したと言われる。しかし、こと人間と他の動物の差異にかんする限り、デカルトは、アリストテレスの人間中心主義と決別するどころか、人間と他の動物のあいだに、いっそう越えがたい断絶を見出した。デカルトの議論の問題点は、人間のみが理性を持つという主張だけでなく、魂あるいは心そのものにとらえ方にある。アリストテレスは、理性的な認識の作用を、生命の原理としての魂の働きの一つと考えた。そして、このような魂は、他の動物や、植物を含むすべての生命体とも共通の特徴を持つ。⁽²⁾ これに対し、デカルトは、生命そのものは物質的世界を支配する機械的原理によって説明可能なものとみなし、理性的能力を、身体とは別個な実体としての精神に固有のものとする⁽³⁾とともに、人間以外の動物に一切の精神の働きを認めなかった。

一見これとは反対に、人間を、他の動物に自然に備わった能力を欠いたものと見る主張もある。プラトンの『プロタゴラス』で語られるプロメテウス神話では、人間は、他の動物が備えているような攻撃能力や移動能力を欠くゆえに、火を用い、人工物を製作する技術や、人為的な統治の技術を必要とする動物であるとされる。そして、これらの技術は、神々のもことから

もたらされたと言われる。⁽⁴⁾ これも、裏返しの人間中心主義と言すべきものであろう。

3 人間と他の動物はどれほど等しいか

これに対して、人間の他の動物との連続性、共通性を認める考え方も存在してきた。シノベのデオゲネスは、衆人環視の路傍でものを食べ、性的行為を行ない、人間が生きていく上での基本的欲求を満たすのに、複雑な技術的製作や社会的機構は必要ないことを身をもって示した。⁽⁵⁾ 人間の特有の必要や欲求は、むしろ想像の産物であり、人間には本来、人為的な発明によらずに幸福に生きていく自然な資質があるという考え方は、近世のモンテーニュにも見られる。モンテーニュはまた、人間以外の動物の行動の複雑さと巧妙さを見るならば、人間のみが知性的認識によって行動し、他の動物は自然に定められたしくみによって行動していると考ええる理由はないとして、知性の働きを、他の動物のうちに認める主張を行なっている。⁽⁶⁾ 知性ないし理性の働きを、人間と他の動物の行動を支える共通の原理として認める哲学者としては、さらにヒュームの名前をあげることができ⁽⁷⁾。

理性の働きを人間と他の動物に共通のものと認めることは、理性そのものとのとらえ方にも影響をもたらす。セクストス・エンペイリコスの伝えるクリュシッポスのように、動物が意識的な論理的推論をなすと述べる論者もいるが、動物の理性は、意

識に現前する言語的な表象の操作というよりは、意識的、無意識的を問わず、行動のうちに現われる、外界と自己の認知のあり方としてとらえるのがより自然である。⁽⁸⁾ ヒュームが人間と他の動物に共通とみなすのは、因果的推論の能力であるが、ヒュームにあって、原因から結果への推論は、明示的な論理的ステップによって媒介されるのではなく、経験によってかたどられた精神の習慣によって支えられる。であればこそ、動物が経験にもとづいて行動のパターンを調整することができる限り、そこに理性の働きを認めることができる。ここに、理性と生命を分離するデカルト的な理性観に対して、理性を、本質的に生命活動のうちに具体化されたものとしてとらえる見方が示される。

4 他の動物は人間とどう異なるか

人間中心主義を疑う根拠としては、人間の他の動物との連続性、共通性とは逆に、他の動物が持つ、人間にはない特性をあげることもできる。プルタルコスが、さまざまな動物たちの賢明さについて語るとき、それは、動物たちの人間との近縁性を示すと見ることができるとならんで、知性というものの人間的なあり方を超えた、知性の多様なあり方を示している⁽⁹⁾と見ることができであろう。人間と他の動物に対する物事の現われ方は異なり、そのいずれが優越するとも言いがたい。こうした認識は、セクストスがまとめた懐疑主義の議論にも示されている。⁽¹⁰⁾ そして、プルタルコスやセクストスは、モンテーニュの

依拠する古代の諸論者のうちでも主要な位置を占める。ヒュームもまた、人間を含む動物の行動のうちに共通の理性的原理を認めると同時に、他の動物が示す、人間とは異なった種類の賢明さに注目する。動物が示す複雑な行動の原理が人間の理解を超えるとき、人間はそれを本能と呼ぶ。しかし、その働きの原理が根源的に理解可能でないという点では、人間自身の理性も一種の本能に他ならない。そうヒュームは指摘する¹²⁾。

人間と他の動物を比較するとき、その共通点からは、意識や言語中心ではない知性の見方が引き出される。また、相違点に目を向けると、人間のあり方を基準にして、他の動物を位置づけるのでは十分でないことがわかる。

二 人間と他の動物のかかわり

1 配慮する根拠

人間と他の動物がたがいによくの共通点を持ち、連続的で段階的な変化によって結びついていることは、身体の構造に關しては、古くから気がつかれていた。さらに、進化論の登場以来、人間と他の動物はたがいによく似ているばかりでなく共通の起源を持つことが広く認められている。また現在では、動物の身体だけでなく、心の構造と機能もまた、進化の産物として比較研究されている¹³⁾。しかし、こうした理論的認識が、それ自体として、人間の他の動物に対する実践的な配慮を促進するとは限

らない。人間と他の動物のあいだの共通性と連続性という認識は、動物を道具として利用することを妨げるのとは反対に、たとえば動物実験によって得られた知見が、人間にとって有用であることの根拠となり、動物の利用を促すことがあり得るし、実際促してきたように見える。

人間が他の動物に対して持つ配慮の感情は、人間と他の動物の共通性や連続性に関する理論的認識よりも、他の動物と生活をともにし、身近に接する経験にもとづくのかもしれない。動物に対する配慮の必要性が一般社会で意識されるようになった端緒も、ウマやイヌなど、人間の身近で使役され、あるいはともに生活する動物に対する取り扱いの問題であった¹⁴⁾。今日、多くの人にとって、動物に対する配慮の問題を考える出発点になっているのは、イヌやネコに代表される、身近で生活をともにする動物との関係であろう。

2 支配と管理を前提とする配慮

しかし、現代の、とりわけ都市化の進んだいわゆる先進国で人間と生活をともにするイヌやネコの状態は、動物の状態としてはきわめて特殊なものである。たとえばイヌの場合、人間の社会とともに暮らしていくためには、個人の家庭内で管理下に置かれ、戸外で運動するときですらリードでつながれ、不妊・去勢手術を受けて、親になることもなく、人間に看取られて一生を終えなければならない。イヌやネコの不妊・去勢手術が、

これらの動物の殺処分を防ぐためには不可欠であるに違いない。しかし、原則的にブリーダーのもと以外で新しいイヌやネコが生まれないというのは、一面でイヌやネコ自身にとっての善のためとは言いながら、人間の動物に対する支配・管理の一つの究極のかたちである。動物たちをことうした厳密な管理下におくことを要求するのは、高度に都市化の進んだ人間社会の側の事情である。⁽¹⁵⁾イヌやネコに対する殺処分の防止が叫ばれる一方で、工場畜産の問題点が指摘され、ウシやブタを対象にしたアニメ・ウェルフェアが語られる。⁽¹⁶⁾これは、都市に暮らす人間が、イヌやネコを、いつまでも大きくならない子どものような存在として濃密に抱え込む一方で、この社会が要求する食肉の大量生産が食べられる動物にもたらす帰結にたじろいでいる姿ではないか。ここでわれわれは、イヌやネコに対する感覚を他の動物に押し広げようとする前に、現在の先進国社会での人間と他の動物の関係がどれほど特殊なものであるかを反省し、人間と他の動物の別のあり方の可能性を検討する必要がある。

3 ヒュームにおける真理の探究と狩り、そこに現われる人間と他の動物の関係

その可能性を示唆する議論として、ヒュームが狩りについて述べていることを取り上げよう。ヒュームは、『人間本性論』第二巻の情念論をしめくくる節で、真理への愛について語り、真理を探究する喜びを、狩りの喜びになぞらえる。⁽¹⁷⁾そして、真

理の探究や狩りについてのヒュームの叙述は、人間の活動そのものの一つの喜ばしいあり方を示すとともに、人間と、人間の活動が向かう対象の関係の、一つの型を示す。そして、この型は、われわれが人間と動物の関係の可能なあり方を考える上でも参照に値する。

真理の探究や狩りは、人間の意図とは独立に振る舞う対象を追求する、結果の不確実な活動である。両者は、有用な成果を追い求める活動だが、その喜びは、単に成果を手に入れることにはない。喜びはむしろ、心身の運動、注意の集中、そして困難と不確実性そのものにあるとヒュームは言う。図形の性質を知るのに、ただ定規とコンパスを用いてそれを計測することもできるが、それは数学的な論証によって図形の性質を知るのに比べてつまらないことである。同様に、動物の肉を金銭で購うことができて、それは、狩りのような喜びを与えるものではない。⁽¹⁸⁾

困難と不確実性が喜びの源泉になるといえるのは、一見奇妙なことである。どのような精神の働きによってそのようなことが起こるのか、ヒューム自身は多くを語っていない。その一つの要因としては、活動の向かう対象のとらえ難さこそが、精神を集中させ活気づけることが考えられよう。認識対象に内在する論理や法則が、奥深くとらえ難いものであればあるだけ、学問的探究は、認識対象に注意を集中し、精神を対象に寄り添わせることを要求する。それと同様に、狩りにおいては、動物の行

動が、狩猟者の意図とは独立した予測しがたいものであるだけ、動物の振る舞いに注意を集中し、動物の行動が持つ内在的なリズムに自らの行動を合わせていく必要がある。狩りが要求する動物の振る舞いへの注目と同調は、現代のイヌやネコに対する支配と管理が現わす、人間を中心とする物事の秩序づけの自明性を崩す性格を持つ。

狩りという活動のこうした性格は、ある目的に向けて効率的に組み立てられた機械的活動の対極をなす。そのような機械的活動において、対象は、完全に支配され管理されたものとして現われる。これに対して、狩りの対象となる動物は、探究の目標となる真理と同じように、未知の側面を持ち、それに到達するためには、それを求めるものが、対象の側に寄り添い、いわば対象に身をゆだねることを要求する。

この、相手に身をゆだねるという態度は、実は、人間と人間の関係の中にこそ典型的な私たちで見出される。人間の子どもは、他の動物より以上に養育者に依存する存在として生まれ、養育者に懸命に身を寄せることから出発して、人間社会の中で生きていくすべを学ぶ。子どもを養育する人もまた、子どもを振る舞いに懸命に目を向け、そこから子どもの欲求や必要を読み取り、それに呼応して行動するというしかたで、子どもに寄り添う。その一方、子どもは、集団での遊びの中で、遊び相手たちを注視し、その行動のリズムに同調を通じて、遊びのルールやそれぞれの遊びの中での役割を学ぶ。こうして、相手との

相互関係の中から、新たな行動のパターンが生まれ、それがもつ意味や価値が創発する。ここにおそらくは人間の文化の根源があり、またここに、人間と人間の、また人間と他の動物の、人間を含む動物たちどうしの自由な関係の可能性を見出すことができる。

4 人間どうしの非道具的な関係の可能性

しかし、狩りについてのヒュームのわずかな記述からこのように一般的な帰結を引き出すことは不当ではないか。この問いに答えるには、「真理への愛」の節に示された人間の活動に対する見方が、ヒュームの道徳哲学、社会哲学の全体にどう接続するのかを検討する必要がある。私見では、人間が持つ、不確実な成果を求める活動に喜びを見出す傾向は、利益や効用にもとづく社会秩序の形成の説明を補完する要素であるとともに、ヒューム自身の探究を動かすものである。しかしこのことをここで十分に論ずることはできない¹⁹⁾。

ここでは、ヒューム解釈上の問題は別として、この、動物たち(と)の自由な関係というアイデア自身に対して向けられるであろう疑問のうちから二つを検討する。一つは、狩りにおける人間と動物の関係で、心身の活動の自由を経験するのは、人間だけであり、この関係は協同的な相互関係ではなく一方的な関係であって、けっきょく人間の他の動物に対する支配を前提としているというもの。もう一つは、人間と人間との関係に

おいても、たがいに自由なものとしての協同は純粹なかたちでは存在しない。人間たちはたがいに優位と支配を求めて争い闘うものであり、いかなる具体的関係においても、協同はその一面にすぎず、その裏面にはなんらかの支配や管理が必ず働いているというものである。

第二の疑問の検討から始めよう。子どもと養育者の関係では、確かに、心身の能力の点で養育者が圧倒的に優位であり、養育者の子どもに対するある種の支配、管理が存在する。また、子どもの遊びは、多くの場合にそれぞれが勝利を求める闘争の形態をとっており、勝者の敗者に対する優越を認める構造を持つ。しかしながら、これらの関係は、たとえば工業製品の製造のために、工場主が他人の労働を支配下に置くときの支配、管理とは異なった性格を持つ。養育者は子どもを支配下において、自らの善のために利用するのではなく、遊び仲間、遊び相手としての勝利のために道具として操作しようとするのではない。養育者は、子ども自身にとっての善を目指して、自分の力を用いようとする。また、遊びとしての闘争においては、敵が単に自分の意図に従うというより、できるだけ心身の能力をよく発揮してよく闘うことが、勝負を面白いものにする。これらの関係においては、一方の他方に対する優位や支配が前提され、あるいは目指されるけれども、一方が他方を道具として扱うことはない。ヒュームは、他人の境遇の良さが愛や尊敬の原因となるのは、そのような人が自分に恩恵を与えてくれる見込み

よりも、その人自身の喜びへの共感によると言う⁽²⁰⁾。この叙述も、こうした非道具的な関係を示唆している。

5 非道具的な関係の境界の拡大

喜びや苦痛の意識を持つ対象の場合、その対象自体が持つ価値を認め、道具的でない配慮を持つことは、その対象への共感によるところが大であろう。しかし、こうした配慮は、喜びや苦痛など、共感が向かうべき意識内容の存在を明らかに示す対象のみに限られるわけではない。子ども自身の能力の発達に養育者が価値を認めるとき、子ども自身は、養育者が認める価値を、自分にとっての価値として明確に意識できるとは限らない。極端な例かもしれないが、長期脳死と言われる状態の子ども自身に意識がないとしても、その身体の成長に、両親は非道具的な価値を見出すことができる⁽²¹⁾。そして、機能を続け成長する原理が子どもの身体のうちに宿り、強制的に中断されることなく働き続けている限りにおいて、この子どもはある種の自由を享受していると言えるのではないか。

こうした、対象にとっての善や、対象自体が持つ価値に対する非道具的な配慮は、人間以外のものにも向かいうる。狩りや真理の探究の対象は、それがわれわれにもたらす直接的効用のゆえにではなく、それ自体が持つ価値ゆえに目指されるのではないか。ヒュームはこの価値を、対象自体に内在するものというよりは、探究者、狩猟者本人にとっての効用とは区別される、

より広い範囲の社会の成員にとつての効用と考えているようである。⁽²²⁾しかし、より広い範囲の社会の成員を考えた場合にも、その人たちが、見出された真理やしとめた獲物を称賛するのは、自分たちにとつての効用のゆえというより、それらの対象の見事さや、それらが人間をひきつけ、それを獲得しようとする心身の活動を引き起こす性質ゆえであるというほうが、ヒュームの共感論ともむしろ整合的ではないであろうか。⁽²³⁾真理に内在する論理や構造を、その生命と呼び、真理に内在的な運動原理を帰属させ、その自由を語るのは飛躍にすぎよう。しかし、字義どおりに生命と内在的な運動原理を持つ動物たちを自由と呼ぶことは、たとえ動物たちが自由の意識を持たないとしても、決して無理ではない。こうして、われわれは先の第一の問いに答えて、人間と他の動物たちとの関係を、自由な者どうしの関係として構想することができるとはならないか。

6 生命を奪うことの問題

それにしても、となお言われるであろう。いかに狩りの過程を自由な者どうしの、遊びの性格を持った闘争と描いたとしても、狩りの結果は、動物の生命を、したがってまたその自由をも断ち切ってしまうのではないか。

この問いに対して最も一般的に答えるならば、命ある者との自由な関係を求めることは、その生命を、いかなる場合にも継続させなければならないという帰結を持つものではない。狩り

はたしかに、動物の命を絶ち、その体を利用することを目的とする。しかしその場合でも、動物は、最初から命を絶たれるべきもの、食べられるべきものとして自明に存在しているのではない。理想化して言うならば、狩りをする者は、狙った動物を、まずその生きて活動する姿において十分に味わい、その後にはじめて、その動物の命をもらうことができる。動物とのこのようなかかわりは、ウシやブタの生きた姿やその命を奪う過程に接することもなく、血を抜かれ切り分けられパックされた肉を自明に「食べ物」として消費する関係とは大きく異なる。そればかりでなく、人間から独立に活動する動物の生に間近に接することは、自明に人間の家庭内の存在とされたイヌやネコとのかかわりとは異なった、自由な関係である。自由な関係は相手の命を絶つ決断を必ずしも排除しない。

三 管理される動物としての人間

動物たちとの自由な関係という考えの含む困難にもかわらず、そのような関係を求めなければならないと私は考える。その最大の理由は、現代の社会において、人間とそれ以外の動物の一見自明な関係を生み出しているメカニズムが、人間自体を、自明な価値づけを持った存在、与えられた目的のために利用可能な資源とみる見方をも生み出すことである。人間の生きた身体の活動の資源としての利用は、工場や軍隊という、近代を特

徴づける制度の中で大規模に行なわれてきた。二〇世紀は、人間の生きた身体の活動だけでなく、死そのものをも機械的な過程に還元するしくみを生み出した。こうした事態を象徴するものが、収容所で殺された人間の身体の脂肪からつくられた石鹼である。⁽²⁴⁾

ジョン・クッツェーが作中の人物エリザベス・コストロに語らせているように、収容所の近辺に住む人たちは、そこで起こっていることを知らないか、漠然とは推測しながら、しかと知ろうとはしないかであった。それと同じように、現在、人々の集まって住むところには必ずあるはずの食肉処理場その他、動物の命がルーティーンとして絶たれる場所について、人々は知らないか、あることは知っていても詳しくは知ろうとしない。⁽²⁵⁾ また、人の死の過程の機械化は、単なる過去の歴史ではない。人間の死がルーティーン的な過程として扱われ、それが人々の目から半ば隠蔽されている事態は、人は通常病院で死ぬというかたちで、広範に広がっている。そして、この事態は、人の体が温かく血の通ったままで「脳死体」として運び去られ、臓器を取り出され、冷たくうつろになって帰ってくるという、新たな段階にはいりつつある。

人間社会の制度に深く組み込まれ、その生死を管理されている動物のあり方は、人間自体の身体や生命が、資源として管理され、利用されている状況を映し出す鏡である。現在の人間と、ペットや家畜と呼ばれる動物の関係を自明視することは、人間

の人間に対する支配や管理を自明視することを帰結する。狩りという、一見すると人間の他の動物に対する暴力的支配を象徴する活動のなかで、動物を、内在的な活動の原理と価値を持った自由な存在にとらえる可能性。それが、現代において、人間と他の動物との関係、また、人間と人間の関係を含む、動物たちの間の関係を問い直すきっかけとなることを望む。

注

- (1) 『政治学』第一巻第五章、一二五四a—一二五五a。
- (2) 『魂について』第二巻第二章、四一三a—b。
- (3) 『方法序説』第五部。
- (4) 『プロタゴラス』三二〇D—三二二D。
- (5) ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者たちの生涯』第六巻第二二、三一、三八、四〇、四四、四六、五〇、五八、六四、七一節。
- (6) 『レーモン・スポンの弁護』『エッセー』第二巻第十二章。
- (7) 『人間本性論』第一巻第三部第十六節、『人間知性研究』第九章。動物の理性についてのモンテーニュとヒュームの議論については、以下の拙論を参照。「動物の心と人間の理性」『立命館文學』第六〇三号、二〇〇八年、一七六一—一九〇頁。
- (8) セクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』第一巻第六九節。
- (9) こうした理性観については、以下の拙論を参照。「推理する本能、または行動からみた理性」中才敏郎・美濃正編『知

- 識と実在」世界思想社、二〇〇八年、一三〇—一五五頁。
- (10) 「陸の動物と海の動物とどちらが賢いか」「モラリア」第二巻、九五九A—九八五C。
- (11) 『ピュロン主義哲学の概要』第一巻第四〇—四三節。
- (12) 『人間本性論』第一巻第三部第十六節第九段落。段落番号は以下の版による。David F. Norton and Mary J. Norton (eds), *David Hume, A Treatise of Human Nature: A critical edition*, Oxford University Press, 2007.
- (13) 藤田和生『比較認知科学への招待』ナカニシヤ出版、一九九八年。「動物たちのゆたかな心」京都大学学術出版会、二〇〇七年等を参照。
- (14) ビーター・シンガー『動物の解放』戸田清訳、技術と人間、一九八八年、二五五—二五七ページ。
- (15) イヌ・ネコの不妊・去勢処置が徹底しているアメリカ合衆国の現状については、以下を参照。西山ゆう子『アメリカ動物診療記——ブライマリー医療と動物倫理』駒草出版、二〇〇八年、第二章。
- (16) 佐藤衆介「食用家畜のウェルフェア——新しいガイドラインを求めて」秋篠宮文仁・林良博（編集責任）『ヒトと動物の関係学 第二巻 家畜の文化』岩波書店、二〇〇九年、二五六—二八〇ページ。
- (17) 『人間本性論』第二巻第三部第十節第八段落。
- (18) 同第三、八段落。
- (19) 以下の拙稿を参照。「社会的世界における規則と偶然——ヒュームの探求と不確実なものへの賭け」『哲学』第六二号、
- 近刊予定。
- (20) 『人間本性論』第二巻第二部第五節第五—十四段落。
- (21) 香川知晶・小松美彦・田中智彦「知っておきたい、考えた い、脳死・臓器移植13のこと」小松美彦・市野川容孝・田中智彦編『いのちの選択』岩波書店、二〇一〇年、十八—十九ページ。
- (22) 『人間本性論』第二巻第三部第十節第四、八段落。
- (23) 同第二部第五節第五—十四段落。
- (24) J. M. Coetzee, 'The Poets and the Animals', in Coetzee et al., *The Lives of Animals*, Princeton University Press, 1999, p.69; タッチャー『動物のいのち』森祐希子・尾関周二訳、大月書店、二〇〇三年、一一八ページ。
- (25) *Ibid.*, pp.19-21; 邦訳二八一—三二二ページ。(いせ としひこ・立命館大学)

ウサギと脳死者

一 道徳的個体主義の論理

ジェームズ・レイチェルズの思想の根底にあるのは進化論である。では、その進化論の主張とはいかなるものか。

——自然は様々な生物たちが平和に共存している楽園のように見える。しかし自然が与える資源は有限であるため、実は種と種のあいだで、また同じ種の個体間で、生存をめぐる競争が行われている。

——また、どの種においても個体はそれぞれ微妙に異なっている。するとその微妙な違いがその環境に偶然よく適合している個体は、そうでない個体よりも、生存をめぐる

古 牧 徳 生

競争において有利となろう。するとこの個体は他よりも多くの子孫を残す可能性が高くなる。

——さらに、一般に子は親に似る傾向があるから、子も親と同じく自分の置かれた自然環境に適した特徴を具えている可能性が高いであろう。すると子もまた環境によく適応していることで、そうでない個体よりも、より多くの個体を残していくであろう。

——これが何百世代も何千世代も続いたら、その種は環境によく適応した特徴を持つ個体だけとなり、形態において最初の世代とは違った、もはや新種と言ってもよいものになっているであろう。すると種の起源とは「個体がその自然環境に適応していたか否か」にあることになろう。

この考えを人間に当てはめるとどうなるだろうか。恐らくこうなる。

——大昔に存在したある種の子孫の中に、その環境において生きていくうえでたまたま有利な特徴を持った個体があった。そうした個体は、そうでない個体よりも生き残る確率が高く、従って子孫を多く残す傾向にあったであろう。また、その子孫は、親の有利な特徴を具えている限り、他の個体の子孫より環境にうまく適応していたであろうから、やはりその分だけ生き残りやすく、従って多くの子孫を残すことができたであろう。これがずっと続いた結果、子孫は他のサルたちとは違う特徴を集団的に具えるようになり、いつしかヒトという新しい種へと進化していった……。

仮にこの推測が正しいとしよう。すると人間とは大昔のサルが進化した種であり、他のサルにはない人間独自の特徴を具えているとしても、それは全くの偶然的産物にすぎないことになる。そうなる人間が人間であることに何ら深い意味はないわけで、人間を特別な存在とする伝統的人間観も、それに立脚した伝統的道徳観も根本から見直さなければならぬだろう。

そこでレイチェルズが主張するのが道徳的個体主義である。それは「人間と他の動物との類似点と相違点を両方とも認め」つつ「ある程度まで」であるが、「人間中心的」であるような

道徳⁽¹⁾である。それによれば「個体がどのように扱われるかは、そのものの集団への帰属関係ではなく、本人の個々の特質を考慮することによって決定される」のである⁽²⁾。

例として宝塚歌劇団を考えてみよう。この場合の個体の「扱い」とは宝塚音楽学校への志願者に入学を認めるか、認めないかである。そしてそれはその個体がいかなる集団に属しているかではなく、その個体が持っている「個体としての特質」で決まるというのである。宝塚の場合、それは未来のタカラジェンヌにふさわしい容姿や歌唱や舞踏の才能であろう。そこで志願者がこれらの特質を持っていれば合格、持っていなければ不合格となるわけである。この場合、本人にはどうすることもできない容姿を合否の基準とすることは別に悪いことではない。歌劇といういわれがある以上、当然なのである。

しかし、いま仮にこの「個体としての特質」として、家柄とか出身地といった集団への帰属関係を指定するのはどうだろうか。そんなことと歌劇との結びつきに何のいわれもない以上、こんな基準で合否が決定されたなら、それこそいわれなき差別であろう。このことから「個体としての特質によって扱いが決まる」と言っても、特質であれば何でもよいわけではないことがわかる。あくまでも「扱いにふさわしい特質」なのである⁽³⁾。

以上から道徳的個体主義の主張とは、「異なる扱いを正当化する適切な相違がないならば、諸個体は同じように扱われるべきである」ということである⁽⁴⁾。もっともこの主張自体はとりた

てて変わったものではない。レイチェルズの主張が他と大きく異なるのは、それが徹底した個体主義であることである。すなわち「扱いにふさわしい特質」について考えるとき、吟味の対象になるのはあくまでも個体としての特質である。その結果として、ある扱いを受けるにふさわしい特質があるならば、たとえその個体が人間でなくても、人間が受けているのと同じ扱いをされねばならない。逆にその特質に欠けているならば、たとえその個体が人間であつても、他の人間と同じように扱われるいわれはないのである。つまり道徳的個体主義とは、個体がいかなる種に属しているようが、その個体がつ持っている特質に応じて、差別すべきものは厳然と差別し、平等にすべきものは徹底的に平等にせよという主張なのである。

二 ウサギか脳死者か

この徹底した個体主義の論理に立つて、レイチェルズがたびたび批判の槍玉にあげるのがドレーズ・テストである。ドレーズ・テストとは薬剤を実験動物の眼に接触させることで効果や副作用を調べる実験で、シャンプー液の安全性を確認する場合には一般にウサギが多く使われている。しかし人体への安全性を本当に確かめたいなら、一番いい方法は人間の眼で試してみることである。それにもかかわらず人間でドレーズ・テストが行われないのは、シャンプーの原液を眼に垂らせば誰でも苦痛

を感じるであろうし、眼に重大な障害が発生するかもしれないからである。だがこのことはそのままウサギについても当てはまるはずであろう。そこでレイチェルズはドレーズ・テストにウサギを使うことの不当性を訴えるのである。彼に言わせれば、人間の眼にはシャンプーの原液が垂らされないのに、ウサギの眼には垂らされる背景には「こちらの個体はヒト、あちらの個体はウサギ」という論理が潜んでいる。つまり種 *species* の違いが理由になつている。そこでレイチェルズはドレーズ・テストにウサギを使うことは種によるいわれなき差別であるとして、ここに見られる人間だけを特別視する姿勢を種別主義 *speciesism* と呼び批判するのである。

ではドレーズ・テストはいかなる個体に対して行えばよいのだろうか。ドレーズ・テストはシャンプー液が人間の眼に入った場合の安全性を確認するために行われるのであるから、実験台となる個体に求められる「ふさわしい特質」とはまず「出来るだけ人間の眼に近い眼を持っていること」であろう。しかし、いくら人間に近い眼をしていても、人間と同じような苦痛を感じる能力があつてはならないし、また生きていくうえで眼が重要な役割を果たしている個体は使用してはならない。するとドレーズ・テストに求められる「ふさわしい特質」とは、(1) 出来るだけ人間に近い眼を持っており、(2) 苦痛を感じず、(3) 眼に障害が発生しても生きていくうえで支障をきたす恐れがないこと、の三つであろう。

はたしてそのような個体があるのだろうか。

実はあるのである。それも一〇〇パーセントどころではない、一二〇パーセントのふさわしさを具えているのである。

それは脳死者である。脳死者の眼は人間に近いどころかまさに人間の眼であるし、感覚はないし、眼に障害が出たとしても困らないのだから、実験には最適である。

しかしドレーズ・テストをウサギの代わりに脳死者に対して行おうとすれば、ただちに次のような反論が出されるであろう。

——たとえその個体が脳死者であり、ゆえに苦痛を感じることもがなく、また眼に障害が出て何ら困らないとしても、^い脳死者は人間であるから、実験台にすべきではない。

恐らくこれは我々が懐く道徳感情に沿うものであろう。だからほとんど誰もがこの主張に賛成するであろう。だが、これに對してはただちに次のような反論が重ねて出されるであろう。

——なるほど我々は、ウサギに代えて脳死者をドレーズ・テストの実験台にしようとするれば「脳死者は人間であるから」という理由で猛烈に反対する。しかしその一方で我々は、その人間であるはずの脳死者を臓器移植に利用している。ドレーズ・テストは駄目なのに、なぜ臓器移植は許されるのだろうか。

言われてみれば確かにその通りである。そもそも脳死者にド

レーズ・テストを行ったとしても、眼にシャンプー液を垂らすだけの話であり、生命を奪うわけではない。これに対し臓器移植は脳死者の生命を奪っているのである。となれば本当ならむしろ臓器移植にこそ反対すべきなのである。それなのにドレーズ・テストには反対しながら臓器移植に反対しないということは、我々の道徳感情は一体いかなる論理に裏付けられているのだろうか。

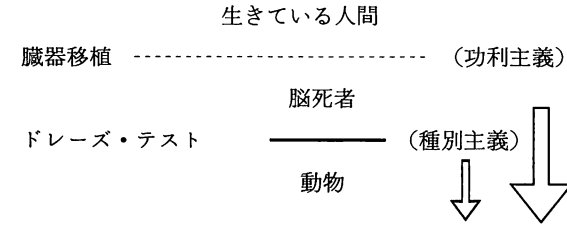
三 種別主義と功利主義

繰り返そう。

ドレーズ・テストに最適である脳死者を使おうとすれば、我々は「脳死者は人間であるから」と言って反対する。これは、その個体が「人間であるから」というただそれだけの理由で特別扱いを要求しているわけであるから、レイチェルズの言葉で言えばまったくの種別主義である。

ところがその一方で我々は同じ脳死者を臓器移植に利用することを是認している。そこで我々は、この是認の背後には種別主義とは別の論理があることに気づくのである。それは次のような主張である。

——生きている人間の利益になるなら、脳死者の身体を利用してもしもよい。



ここには、同じ人間であっても、それが脳死者であるなら、生きている人間のために利用してもよいとする論理が流れている。すなわち功利主義である。

すると我々はドレーズ・テストにおいては人間を特別扱いすることを当然としているが、それは必ずしも人間の絶対視ではないことが明らかになる。なぜなら人間とは言っても「生きている人間」と「脳死者」の二種類があり、前者のためなら後者を犠牲にしても止むを得ないとしているからである。

このように見てくると我々の道徳感情は、(1)脳死者も含めた人間と動物とのあいだに働く種別主義と、(2)生きている人間と脳死者も含めたそれ以外のすべてとのあいだに働く功利主義の二つの論理に支えられていることが明らかになる。我々はドレーズ・テストの場合は種別主義者になって、ウサギの代わりに脳死者を使うことに反対する。ところが臓器移植の場合は、とたんに功利主義者になって脳死者を使うことを是認しているのである。図示すれば上のようになろう。

しかし「生きている人間の利益になるなら、脳死者の身体を利用してもよい」というなら、ドレーズ・テストに脳死者を用いてもよいはずである。なぜそうしないのだろうか。ここに、種別主義がある重要な役割を果たしていることが浮かび上がる。

—— いま仮にレイチェルズの道徳的個体主義が全面的に採用され、現実に移されたとしても、脳死者と動物を分けていた種別主義は撤廃されるから、残るのは功利主義だけである。こうなると脳死者が動物よりも無条件に優先されるということはなくなくなり、どちらもただ功利性の観点からのみ判断されることになろう。

かくして脳死者も動物も等しく功利性で判断されると、動物以上の効用が見込まれるなら、動物よりも脳死者の方が積極的に利用されるようになるだろう。すると第一に考えられるのは医学部や看護学校での実習教材としての利用である。解剖にせよ注射にせよカテーテルの挿入にせよ人工呼吸にせよ心臓マッサージにせよ、動物や人形を使うよりも脳死者を使った方が絶対に教育効果は高いはずである。また病院に脳死者を常置しておけば緊急時には搾りたての牛乳ならぬ採りたての血液を大量に調達できる。さらに脳死者が出産能力のあるまだ若い女性だとすれば、それこそ「産む機械」で代理母として利用できよう。そしてなによりも、これは生きている人間にとっての効用が重視される限りは当然の話であるが、医薬品などの実験で

は全て脳死者が使われるようになるだろう。なにしろ脳死者は「身体的には人間であるし、苦痛を感じないし、法的には死体である」から実験には最適である。かくして動物よりも脳死者の方が利用されるようになる、脳死者は実質的に動物よりも下に置かれることになる。

それだけではない。功利性の観点から脳死者が利用されるようになれば、次は植物状態の患者が功利主義の対象になる可能性が出てくる。なぜなら植物状態とは自発呼吸があるという点で脳死者と異なるだけであるから、ドレーズ・テストにおけるふさわしさである(1)出来るだけ人間に近い眼を持っていること、(2)苦痛を感じないこと、(3)たとえ眼に障害が発生したとしても生きていくうえで支障をきたさないこと、を植物状態患者もまた完璧に具えているからである。だから脳死者に対して予想される事態は植物状態患者にもほぼそのまま予想されよう。すべては種別主義が否定され、「人間であるから」というただそれだけの理由で脳死者を特別扱いすることができなくなるからである。

こうなるともはや功利主義の氾濫である。するとこうした「滑りやすい坂道」に足を取られないようにするには、先の主眼にこう補足するしかないだろう。

——ただし動物を利用できる場合は、脳死者を使ってはならない。

これは「同程度の効用が見込まれるなら、脳死者の方を保護せよ」ということであるから、種別主義の条件つき復活と言える。確かにこう決めておけばドレーズ・テストには動物を使うこともできるのだから、わざわざ脳死者を使う必要はなくなる。医学実験や新薬の開発においても同様である。このように種別主義には功利主義の氾濫から脳死者——ひいてはさらに植物状態患者——を守る堤防としての役割があるわけである。

四 伝記的生命と価値意識

では道徳的個体主義は全く無意味なのだろうか。

そんなことはない。個体にふさわしい扱いを考えるうえでやはり参考になるものを秘めていると思うのである。先に一節で道徳的個体主義を説明した際に筆者は、「個体がどのように扱われるかは、そのものの集団への帰属関係ではなく、本人の個々の特質を考えることによって決定される」というレイチェルズの言葉を挙げた。そして、その際に考慮される「個体としての特質」とは「扱い」にふさわしいものでなければならぬことを説明した。

思うに、この逆もまた真ではないだろうか。すなわち各個体には「扱いにふさわしい特質」が考慮されなければならないように、「特質にふさわしい扱い」が為されなければならないのである。つまり個体を持っている「特質」に応じて、その個体

にふさわしい「扱い」も変わってくるのである。実際レイチエ
ルズもこう述べている。

「人間であれ人間以外の動物であれ、個々の生き物に対す
る我々の扱いは、それらの生き物が現実にもっている性質
に適合するよう調整されるべきである」⁽⁵⁾

このことについて彼が挙げる例は「拷問」と「大学への入
学」⁽⁶⁾である。

——拷問すなわち不当な苦しみを人間に与えることは許され
ない。ゆえに拷問は禁止されている。しかし苦しむ能力
においては動物も人間と同じである。すると動物に対し
ても不当な苦しみを与えてはならないはずである。ゆえ
に動物虐待は許されない。

——しかし大学で学ぶことはどうだろうか。大学への入学に
おいて問われる「個体としての特質」とは読み、書き、
計算する能力である。ところが人間以外の動物にはそう
した能力はないから、動物に大学入学を認めないのは当
然であろう。

動物には苦しむ能力はあるが、読み、書き、計算する能力は
ない。ゆえにこうした動物については身体的な面を配慮するだ
けで十分であろう。しかし人間には苦しむ能力だけでなく、読
み、書き、計算する精神的な能力もある。当然、人間に対する

扱いが動物に対する扱いと同じであってよいはずがない。違い
があつて当然である。ゆえに彼は言う。

「人間の生命と人間以外の動物の生命にまったく同じ価値
が与えられる必要はない。というのは人間のもつ特別な心
理的能力が、なぜ人間の生命により多くの価値があるのか
の理由を与えているからである」⁽⁷⁾

レイチエルズによれば、人間は高度の心理的能力を有するこ
とにより、単に生物学的に「生きる」のではなく「伝記的生
命」を営むことができる。人間が殺されてはならないのはこの
伝記的生命を持つがゆえなのである。すると感覚の有無と並ん
で、伝記的生命という特質もまた個体にふさわしい扱いを決め
る指標の一つということになる。まことに「道徳的に重要な
こととは当該個体の生命の豊かさ⁽⁸⁾と複雑さ⁽⁹⁾」なのである。そこ
で彼は次のように述べている。

「動物——人間も人間以外も——は伝記的生命の主体であ
る程度にに応じて、殺すことを禁じる規則によって保護され
る。……豊かな伝記的生命をもつ動物を殺す方がより単調
な生命をもつにすぎない動物を殺すよりもずっと反対され
ることになるだろう」⁽¹⁰⁾

一口に「動物」と言っても、そこには伝記的生命の程度に
応じて序列があることを明瞭に認めたこの言葉は重要である。こ

の序列についてレイチェルズは具体的には述べていないが、それぞれ動物にふさわしい扱いを考えるうえで非常に重要な問題であるから、筆者なりに考えてみよう。

五 種別主義と道徳感情

まず「伝記的生命」ということであるが、大部分の動物はほとんど生物学的に生きていくだけであり、その行動は感覚の次元に終始しているように思われる。このことから伝記的生命を余り持たない動物については、身体的苦しみを与えなければ、殺すことはそれほど非難されないように思われる。

するとこの裏返しとして、伝記的生命を多く持つ動物については、単なる「身体的な苦しみ」よりも多くの配慮が為されねばならないことになる。レイチェルズによれば、それはその個体を持つ伝記的生命の「豊かさ」と複雑さ」によりけりと言うのであるが、なぜか立ち入った説明はしていない。これについて筆者自身は道徳感情の有無を挙げたい。では、なぜ道徳感情かという点、種別主義も動物の権利の主張も実は同じ道徳感情の現れと思うからである。

すなわち道徳感情とは自己を他者に重ね合わせ、相手の境遇をあたかも自分の境遇であるかのように感じる能力であるから、同じ人間がいわれなき差別を受けることには耐えられない。そこで平等を実現するために種別主義に訴えるのである。

歴史を振り返ってみよう。異教の神々を祀っていたようが肌が黒かろうが、新大陸やアフリカの原住民が人間として扱われねばならなかったのはつまるところ「彼らはサルではなく人間」だったからである。それ以外に何があろうか。まことに「人間である」というただそれだけの事実こそ、すべての人間が大切にされなければならない唯一最大の理由だったのである。

すると道徳感情を持つ我々が、同じ人間である脳死者が「扱いにふさわしい特質に欠けているから」という理由で物扱いされることに抵抗を覚えるのは極めて自然なことではないだろうか。そこで「脳死者であっても人間という特質があるではないか」と種別主義に訴えることで脳死者を功利主義の濫用から守ろうとすることこそ、まさに道徳的な態度ではないだろうか。

ところが近年、自然人類学や霊長類学の発達につれて、人間と他の高等霊長類の差は見かけ以上に少ないことがわかってきた。加えて種の定義は曖昧なままである。するとレイチェルズが述べているように「地球には様々な種類の生物が生息していると言うよりもむしろ、無数の点で互いに似ているが、無数の点で互いに異なる諸個体が生息している」と見た方が実状に即しているようである。となれば我々の道徳感情が人間に隣接する個体たちにも向けられるのは極めて自然なことであろう。その典型が「動物の権利」についての様々な主張であり、レイチェルズの道徳的個体主義はその一つである。いずれの主張も、人類全体に道徳的配慮を広げるためにかつては種別主義に訴え

た道徳感情が、今や種別主義の否定に向かっている点で共通している。そして筆者が反対するのはまさにこの点である。

繰り返すが、道徳感情とは他者に自分を重ね合わせ、他者を思いやる能力である。この能力を持つがゆえに我々は脳死者が置かれた状況に無意識のうちに自分を重ね合わせ、同情し、せめて功利主義の濫用から守ってやりたいと思う。同様に、我々には道徳感情があるがゆえに、身近な動物たちが虐待されているのを見るとついつい自分を投影し、動物たちの苦しみを感じてしまうのである。

つまり、どちらも同じ道徳感情の現れなのであるが、この道徳感情もまた進化の産物であることを考えれば、他者を思いやる気持ちはあくまでもより身近なものに対して、より強く発揮されるのが自然であろう。するとたとえ種別主義と言われたとしても、他の動物を思いやることよりも同じ人間である脳死者を思いやる方が道徳感情としてより強いはずである。それなのになぜより弱い道徳感情を力説する一方で、より強い道徳感情を種別主義の名で切り捨てにできるのだろうか。なぜ強く感じられる方を優先しないのだろうか。不自然ではないだろうか。

このように考えると我々は種別主義を撤廃することによって道徳感情の枠を広げるのではなく、むしろヒトとチンパンジーのあいだに種別主義を維持したうえで、その外側に「同じ高等霊長類である」という言わば高等霊長類主義 Apism ともいべきものを一段低く設定するべきであろう。筆者に言わせれば、

他者を思いやる道徳の輪は、(1)あくまでも身近なものを守ったうえで、(2)徐々に、(3)外側へと、(4)程度を弱めつつ、広げてゆくしかないのである。

結 論

人間のあいだで行われている倫理的原則を突き詰めてゆけば、誰でも「動物の扱い」の問題にたどりつくと言われているが、確かにその通りである。

長いあいだ道徳的配慮の対象は同じ社会集団に属する者だけであったが、それが人種や性別を乗り越えて人類全体にまで拡大されたのは種別主義に立脚してのことだった。かくして、権利の主体としては無理があるいわゆる限界事例の人々にも道徳的配慮が及び、彼らにもある程度の権利が認められるとなると、チンパンジーなどの高等霊長類についてもやはり権利が認められるのではないかとの懐疑が芽生えてくるのは当然である。

限界事例と動物の問題は一方を認めるなら他方も認めるか、あるいは一方を否定するならもう一方も否定しなければならぬという困難な関係である。これまで人類は権利の枠を広げる傾向で来た以上、後者の「両方とも否定する」という選択肢は取れそうもない。となれば限界事例に道徳的配慮をしつつ、動物にも配慮するという方向しかない。どちらも同じ道徳感情の現れとなれば、とりあえず身近な方を優先するのが自然である

う。だから動物の権利の主張は理解できるが、その権利とは限界事例の人々以上にカギ括弧つききの「権利」であり、あくまでも比喩的意味に理解すべきであらう。生命倫理学者のエンゲルハートの用語で言えば、一般の人間は「厳密な意味での人格」、限界事例の人々は「社会的意味での人格」であるが、その下にチンパンジーなどの高等霊長類のために「第三の人格」を置くべきではないだろうか。それ以外の動物についてはいくつかの条件をつけたうえで人間が使用するのは許されると思う。

以上から次のことを結論としたい。

- (一) 人間と他の動物のあいだには種別主義を維持することで、厳密な意味での権利を人間だけに限定すべきである。
- (二) 人間においては道徳的個体主義の原理により、生きている人間の利益になるならば、他に手段がない場合に限り、脳死者を利用することは許される。
- (三) 人間に身近な動物については伝記的生命の程度に応じて比喩的意味で権利を認め、単に身体的苦しみを軽減するというだけでなく、そうした生命にふさわしい程度に尊重すべきである。
- (四) 伝記的生命を余り持たない動物については身体的苦しみを可能な限り減らすことに努力すべきであり、そのうえでその生命を利用してよい。

注

本文でのレイチェルズからの引用はすべて『ダーウィンと道徳的個体主義——人間はそんなにえらいのか——』（原題 *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* 次田憲和との共訳、晃洋書房、二〇一〇年）からである。以下にその頁数を示す。

- (1) 一九五頁下段。
- (2) 一九六頁上段。
- (3) 二〇〇頁上段「適切な相違について考えるうえで注目すべき第一のことは、諸個体の間の相違が適切であるかどうかは、我々が念頭に置いている扱いの種類による、ということである」。
- (4) 一九九頁上段。
- (5) 一九七頁下段。
- (6) 二〇一頁下段「扱いを正当化するのに適切な性質とは、扱いの種類が異なるに応じて変わるものだからである。我々は人間が大学に入るの認めるが、人間以外のものの入学は認めない。人間以外の動物は読み書きができず、数学もできないから、これは完全に正しい。……だが大学への入学許可ではなく、拷問について問うてみよう。不要な苦痛を動物に与えるのは、なぜ間違いなのだろうか？これについて、動物には読み書きができず、数学もできないということは不適切である。ここで適切なことは苦しむ能力の有無である」。
- (7) 二三五頁下段—二三六頁上段。
- (8) 二三五頁上段。

- (9) 二一四頁上段。
- (10) 二三五頁下段。
- (11) 一九七頁上段。

(ふるまき とくお・名寄市立大学)

動物園における倫理的課題と実践

上野 吉一

はじめに

動物に対する倫理的問題を考える場合、「動物の権利運動」に代表されるような動物の位置づけの論理的妥当性に関するものがよく知られている（たとえば Singer, 1976）。ここでは一般に、リチャード・ライダーにより使われ始めた「種差別・speciesism」が示すように（Ryder, 1985）、ヒトとの比較の中で動物の位置づけがおこなわれる。ここでは、動物はいかなる「権利」を有するに値するか、あるいはいかなる動物が権利の対象となるかが問題とされる。そうした議論の有用性を認める一方で、動物の倫理的問題を扱った議論が、ヒトに対する倫理的視点の拡張性に関する議論に留まっているのではないかとい

う疑問もわいてくる。

昨今、名古屋で開催されたCOP10を一つの象徴として、生物との共生の重要性がこれからの人類の課題として注目されている。これは環境倫理の領域で扱われることが、従来は一般的だと捉えられる傾向にあったのかもかもしれない。しかし、生物（生命あるもの）と人との関わりに関する問題を対象とすることから、動物倫理の領域でももっと活発に扱われるべき課題だろう。と同時に、前述のような視点に偏りがちな議論のあり方は、現実的なヒトとヒト以外の生物の関わりにおける倫理的な問題を考える上で、机上の議論に留まる危険性を感じさせる。ヒト以外の動物の「快苦」の議論は、動物との関係を考える上で非常に重要なものである。しかし、快苦を感じる能力の有無が生物への配慮を考える上での一つのクライテリオンとなる

となれば、生物(動物)との共生というコンテキストの中では違和感を感じるものを生み出す。なぜなら、快苦そのものが人間の感覚やあるいは神経機構をもとに類推したものであり、ある種の擬人主義的視点の変形に過ぎないとも言えるからである。さらに言えば、ヒト側からの拡張としての説明はできても、そこから外れる多くの生物に関しては対象とされないことの妥当性をほとんど何も説明していない。たとえば植物に対する倫理的配慮は不要であるということは、本来ア・ブリオリに決めることができない問題なはずである。

欧米(あるいはキリスト教文化圏)の伝統的な思考法である、「人は神の似姿である」という根源的な発想と「理性」というヒトの「特性」にもとづくことを前提とするならば、ヒト以外の生物に対する視点もヒトからの拡張として進められるというのは整合性のあるものとみなすことができるかもしれない。しかし、少なくとも日本人の感性においては、そうした考え方は落付きどころが定まらず、不完全さなし不十分さを強く感じてしまう。そのことが、現実に関米ほどに動物の権利運動というものは浸透せず、むしろ愛で護るといふ「愛護運動」が活発だという現実を生み出しているのではないだろうか。

動物園ということに限って言うならば、前述のような背景を持った「動物の権利運動」は、動物園を動物の「虐待」施設としてその存在を否定する立場を基本的に取る。しかし、そもそもの背景自体が、前述したように論理的にも、文化的にも大き

な問題を含んでいる以上、安易にこうした発想に組みすることはできない。動物に対する配慮としては、「動物の権利運動」や「動物愛護運動」というものとはその立ち位置を大きく異なる、「動物福祉」という考え方があろう。動物福祉において、動物を人の目的のために利用することを否定することは目的とならない。むしろ、動物の認知特性や行動特性などに注目したより高度な管理技法を実施し、かつ辛苦なく殺処理をおこなう工夫を進めることをもとに、生きている状態の質(Quality of Life)を高めることを目的とするものである。したがって、現実的な問題を実践的に解決していくためには、動物福祉的視点にもとづき検討するのが、少なくとも現時点ではより妥当性が高いと考えられるだろう。

一 倫理的課題の位置づけ

先に述べたように、本稿は「動物福祉」的視点に基本的に立脚して議論を進める。したがって、動物の倫理的課題としては、動物園の存在自体の是非は重要な課題ではあるが、本稿においてはこの点に関する議論をおこなわない。反対に、「動物園は社会的に重要な役割を持っている」ということを前提として、議論を進めたい。動物園には重要な役割があるということ、すなわち動物園の存在は是であることと捉える。動物園の存在意義を認めるとした場合、その役割がどれほど達成されているか、

あるいは達成するためにどれほどの工夫がなされているかが、現実的な倫理課題とみなすことができるだろう。

動物園の社会的役割は、世界動物園水族館協会により(1)憩いの場、(2)教育の場、(3)種保存の場、(4)研究の場の四つが挙げられている(WAZA, 2006)。野生動物をあえて飼育環境において見せるということにおける倫理的課題としては、これら四つの役割をいかに果たすような工夫がなされているのかということが第一に挙げられるだろう。かつては物珍しい動物を目にすることができるということだけで、その存在意義は十分に高いものとして認められた。しかし現代においては、それだけでは動物園のレゾナードールとして十分ではなくなってきた。その結果の一つが、先に記したように動物園の廃絶の主張ということになる。

これら四つの役割はいずれも重要なものであるが、市民にとり直接的に関わりを持つてくるものは「憩いの場」と「教育の場」の二つだろう。したがって、現実的なレベルとして動物園の倫理的課題を、この二つに絞って議論することの妥当性は認められるものと捉えられる。では実際これらをどのように見ていくことによって、倫理的課題として扱うことができるだろうか。

動物園という施設の性質を考えた場合、楽しさをなくすことは実質上できないし、適切ではない。つまり、来園者が何かを学ぶとしても、その根底には楽しさを持ったものでなければなら

ない。また、動物園での学びが、いわゆる学校などにおける教育のように、指導を受け何かを身につけていくという様式というのも現実にはそぐうものではない。動物園は、博物館や美術館などと同じように、楽しみながらそこはかとなくじわじわと知識を身に付けたり、物事に対する態度が変容するといったことを促す「エデュテインメント・edutainment」施設である。学ぶということを意識して訪れる人は、極めて少数だと言えるだろう。

動物をコレクションするという意味での動物園の歴史は四〇〇年以上と言われる(Hosey et al., 2009)。しかし近代の動物園、すなわち市民に開かれた動物園の歴史は一八世紀後半からであり、わずか二〇〇年でしかない。市民に開かれることによって、それまで日常目にするのでできなかったような動物を、市民たちは好奇の目で見るようになった。近代においても動物を展示するというなかに、原住民や障害者などすらも、珍奇なものの一つとして扱われていたということもあったと言われる(Mullan & Garry, 1998)。こうした時代の動物園は、市民にとっては「娯楽の場」であり、珍しいものを見ることがのみがほとんどの来園者の目的だった。

ここ三〇年くらい前から、環境に対する意識も広く高まり始め、また動物に関する科学的知識が集積されるにしたがって、動物園は娯楽のみではなく、教育という役割も非常に重要視するようになると変化してきた。この変化は、動物園の廃絶運動に対

する対抗策としても強く促されたことは言うまでもないことである。すなわち、動物に関する知識に対する責任と、動物園を否定する論理へ対向する理論武装として「教育の場」という役割がより明確に示されるようになったのだと、この動きを捉えることができるだろう。環境への配慮の高まりと相まって、動物園での教育という発想は広く受け入れられ、事実ほとんどこの動物園のホームページを見ても、現在は（環境）教育が目標の一つとして示されている。

動物園肯定の一種のスローガンとして「憩いの場」のみならず「教育の場」が重要視されるように至った裏側には、純粹に動物園自身による意識向上だけでなく、こうした動物園の存在に関する倫理的議論があったという推測は決して大きく的外れなものではないと言えるだろう。このことは逆に、動物園における倫理的課題として、「教育の場」としての役割に関して議論する必要性を示していると考えられる。また、教育的観点という面から見ても、動物をより適切な飼育環境に置くということは不可欠なことであり、このことも倫理的に議論すべき問題と考えられる。したがって、本稿ではこの二点に関して、動物園でどう具体的に対処すべきなのかの議論を以下で進めたい。

二 教育施設としての役割強化

一般に日本における動物園を見回した場合、どれだけの人が

教育施設として役割を思い浮かべるだろうか。大半の人は、「憩い（娯楽）」としての役割しか感じないだろうし、求めもしていないのが現状に違いない。これは、動物園は「教育の場」としての役割があるから、動物にある種の「犠牲を強いている」としても、存在意義があると主張と矛盾する。このスローガンとそれを実現するための実践の間に、意図的とは言わないまでも乖離が見られることが、動物園が果たすべき倫理的責任を實質上曖昧なものにしている。

動物園は、言うまでもなくその基本は楽しく動物を見ることにある。楽しく見るということを歴史的に省みると、動物に擬人的な芸をさせ、「蔑むような」視点から（嘲り）笑いながら見るといふ楽しみ方をしていた時代もかつてはあった。現在の動物園ではショーはほとんど見られなくなっているし、仮にあっても動物に関しての理解を促すものへと内容が変化してきている。まず、この変化の基本には「動物観」の変容が関与していると考えられるだろう。

動物観の話題においてまず取り上げられるものとして、デカルト的動物観がある。一七世紀の知識人だったデカルトが、動物を「生きた機械」と捉えたことは有名である。この時代、万人がこのように考えたとは到底考えられないが、少なくとも「生命あるもの」というよりは複雑なもの集積としての「機械」ということに目を向けるといふ発想が生まれたということ、動物観を考える上で注目に値する。現代に生きる私たちが、

動物を単なる「機械」のごときものと捉えることはない。その一方で動物が、私たち人とは異なるとしても、何らかの苦痛を感じたり要求を持った存在であるということ、日常の中で意識している人々がどれだけのものかも疑問である。

日本には「動物愛護」という発想で、動物を愛で護ろうという運動がある。この運動の主要な対象はイヌやネコのコンパニオンアニマルである。動物へ幅広く目を向け、生命あるものを考えるということには必ずしも立っているとは言いがたい。ここで対象とされるのは、基本的に私たちヒトに身近なものであり、せいぜい「擬人的」発想が拡張できるものまでとなる。また、動物への配慮を律する法律としては日本には唯一「動物の愛護及び管理に関する法律」がある。しかし、こうした法律に基づいても、仮に動物を殺すということがあったとしたらそれは「器物損壊」という扱いになる。まさしく、ここでは動物はデカルト的な「もの」なのである。

また、私たちはしばしば動物を「物言わぬ存在」として表現する。ここにおいて含意されることは、動物を必ずしも機械と同様には捉えていないかもしれないが、主体性を持ったものとして強く捉えているとも言いがたいのが実際だろう。ヒトは言語を持ち、ヒト以外の動物にはこのような言語を持ったものはいないことは事実である。しかし、動物を「物言わぬ存在」とする、ヒトとヒト以外の動物の間に区別を設けることは本質的な意味において適切な認識とは言えない。この認識は、デカルト

の認識そのものとは異なるとしても、動物をその本質において「もの」「機械」と捉えているとみなすことができるものである。

欧米にも「動物の開放」とか「動物の権利」といった思想的運動がある。動物の権利運動では特に、日本の動物愛護のような動物を愛で護るといふ精神的な運動であるよりは、もっと過激にヒトとヒト以外の動物の対等性を主張し、動物との関わり方、扱い方に言及している。しかし、その対象は動物一般ではなく、ヒトと類似の神経系を有する脊椎動物とか、ある種の「感情的」表現を示すタコなどに限定される。つまり、これは動物に対するものというよりも、ヒトへの発想の拡張に過ぎないと、行動や心理に関する知識が少なからず蓄積されてきた今の時代においては捉えることができる。

法的には、たとえばアメリカの動物福祉法では一九八六年の補正条項において、霊長類に限られるが「心理学的幸福 (psychological well-being)」の確立の必要性を明文化した。権利運動などと合わせて考えるならば、その範囲に発想的に限界があるということとは事実だとしても、ヒト以外の動物においても「心理的世界」を持っている、すなわち単なるものではないという認識が浸透してきているとみなすことができるだろう。ここにおいて初めて、デカルト的な「もの」としての動物観が、実質的に変化してきたと言いうことができるに違いない。

こうした動物観の違いが、欧米での多くの動物園を単なる姿形を見せることから、その動物の生活や振る舞い(行動)を見

せより深く理解を促す方向へと大きく変化させてきたものと考えられる。また見せるということだけでなく、解説サインだとかハンズオンといったものが積極的に利用されている。こうしたものを表層的に日本の事情と比較した場合、どこでも見られる工夫にすぎないとみなされがちである。しかし、実践的には「憩いの場」としての役割にのみ焦点が当てられる傾向にある日本の動物園では、生活や振る舞いを見せるための「演出」や、解説サインなどによって何を伝えようとするのかという「メッセージ性」が十分に練り込まれていないものがほとんどである。美術館や博物館の展示が、ストーリー性を持って作品を配置することにより、見る者はそのストーリーの中に入り込んでいけるようになる。動物園の展示手法においても、こうしたストーリー性に注目したものが無いわけではない。八〇年代からアメリカで特に推し進められてきた「ランドスケープ・イマージョン（生息地体感型展示）」と呼ばれる技法がその一つである。日本では、大阪の天王寺動物園の「サバンナ」や「アジアの森」、あるいは横浜のゾーラシアの「チンパンジーの森」などがある。しかし、これらは景観としての演出は工夫がされているが、動物の生活への眼差しに欠けているため、生活や振る舞いへの配慮が十分にはなされていないのが実情である。

一方、北海道の旭山動物園で広く知られるようになった、動物の振る舞いに注目した「行動展示」がある。ここでは、個々の動物の振る舞いはうまく引き出されるような工夫はされてい

るが、展示全体としてのストーリー性は希薄になる傾向にある。美術館などの作品展示で例えて言えば、作品単独としての展示は良く出来ていたとしても、その作品に到るまでのストーリー性が無いというものになる。つまりは、見て面白いものであるかもしれないが、メッセージ性に欠けるといことになる。

こうした欠点を補う展示技法として「行動にもとづく展示 (activity based design)」が最近では主張されている (Coe, 1997)。つまり、ただ単に自然景観を似せるといった生態性を強調するだけではなく、ある程度の人工的なものを組み込んでそれぞれの動物たちにとって住み良い飼育環境を提供しようというものである。福祉的側面の議論は次章に譲るとして、この視点に立つ展示技法は教育的機能への配慮を大きく持ったものとして評価することができる。すなわち、動物「不在」(あるいはモチーフとしてのみの扱い)の中で、景観のみを演出することは動物園展示として本筋を外れたものであるのに対し、動物を見据えつつ演出としてのストーリー性に目を向けることはこれからの動物園が目指すべき一つの方向であることは間違いないと言える。

メッセージは展示ストーリーにもとづき生み出されるのであり、ストーリーなくして見る者自身によって目の前にいる動物から何らかのメッセージを掴み取ることを期待するというのは、展示としては十分なものとは言えない。同時にアミューズメントという点においてもストーリー性に欠ける展示は、これまで

の博物館展示に関する研究などから見て、工夫の足りないものと捉えることができるだろう。

ところで、本稿は展示技法について論じるものではなく、動物園における倫理的課題とそれに対する実践的対応について論じるものである。ここまで検討したことがどのようにならと関わるのかを整理してみたい。緑り返しになるが、現代の動物園の存在意義として「憩いの場」のみならず、「教育の場」の提供も極めて重要と考えられている。存在意義を満たす努力をし、より充実したものとして始めて、「あえて動物を制限ある施設の中に留めておくこと（この状態を動物への虐待行為と捉える人達もいるが）」に対する倫理的正当性を提示することが可能になる。このためには「教育の場」としての作り込みが、どれ程に取られているのか考えていく必要がある。

「教育の場」となるためには動物園自身による努力・工夫が必要であるが、同時に訪れる人々の動物園に対する意識の変革も重要だろう。しかし、後者の主張は「ニワトリが先か、卵が先か」といったトートロジーの議論に陥る危険性がある。来園者が高い意識を持つのであればそれに越したことはないが、展示施設としての動物園は外部に期待するのではなく自分自身が明確な目標とそれに向けた工夫・戦略を持ったものとなること（第一だろう。たとえばニューヨークにあるブロンクス動物園では、ゴリラの展示を見るためには入園料とは別の料金（五ドル）が求められる。施設に入る時には多くの人がこの料金をい

ぶかしがるが、施設の導入部からさまざまな動物を眺めるだけではなく、さまざまな形で動物や環境に関するメッセージを伝えられ、クライマックスとしてゴリラに遭遇するという演出を経る。そして、最後に別料金として取られたお金を自分の好きな自然保護プロジェクトに寄付してくださいというメニューが提示された時は、来園者は違和感をほとんど持つことなく献金をする意識を持つ。これは取りも直さず、保護活動に自らが参加したという実感を与える体感的教育システムであり、記憶に残りやすい方法である。これ以上にもっと優れた方法があるのかもしれない。したがって方法自体にこだわってはいけませんが、動物を見せてなおかつ教育的メッセージを押し付けがましいやり方ではなくストーリー展開の中で受け取る仕組みを設けることは、展示施設としての動物園の倫理的責任を果たす上で重要だと言えるだろう。

最後に、動物園での教育を考える場合、クツェー(二〇〇一)の言う「心を開いて、自分の心のお聞きなさい」という言葉には耳を傾けるに値するだろう。すなわち、動物を実際に見て、様々な形で感じる、さらに理解することによって、動物に対し共感をゆり動かし、そこから引き出される「心の声」をもとに動物と関わり、またその動物の棲む環境への思いも持ち、自らのライフスタイルを見つめ直すといった、「共感の醸成」のきっかけになることが重要なのだと思う。クツェー自身は動物の利用（すなわち動物園）を否定的に捉えて

いると思われるが、あえて動物園の存在に関する倫理的理論武装に転用するならばこのように捉えることができるだろう。

動物園の倫理的責任を果たすためには、教育的機能の確立と向上が不可欠であることは、ここまで検討したように最早直視すべき問題であるのは間違いないだろう。

三 飼育環境の向上

動物園が倫理的問題の対象となる大きな理由として、飼育されている動物が「過酷な生活」を強いられるという認識がある。本来、野生で生活している動物を動物園という限りある空間に押し込めるのは、一言で言って虐待だというのである。しかし、ここまで見てきたように動物園は、それ自体として存在価値を私たちの社会にとって有するものと考えることができる。そうであるならば、不適切な扱いということで、ただちに動物園の存在を否定することは妥当な論理の進め方ではないだろう。

幾分乱暴な見解だろうが、人の存在はそれ自体、自然に対し少なからず負の影響を与えていることは否めない。だからと言って、人の活動を全否定したり、ひいては人の存在自体を否定するような思考は健全ではない。私たちがすべきことは、そうした安直な論理展開ではなく、私たちヒトとヒト以外の生物に対する損益のバランスにもとずく意志決定のための議論だろう。

この意味で、動物園の動物の扱い方は非常に倫理的な課題として、私たちに迫ってくる。

従来動物園の動物の扱い方は、来園者にいかに見えるかという工夫はおこなわれていたが、それ以外に関しては特に日本においては近年であつても「必要最低限」というものが基本だと言つても過言ではないだろう。つまり、病気や栄養失調にならず、うまくいけば繁殖にも成功したいといものである。しかし、動物は当然ながら二四時間生活する存在である。まして、動物園の動物のほとんどは、少なくとも数世代さかのぼれば野生由来であるように、基本的に野生動物である。そうした動物一種ごとの生活様式を考慮し、それに見合うような生活環境（物理環境のみならず社会的環境も）を提供することが求められる。

既に触れたように、一九八六年にアメリカの動物福祉法は補正条項の中で「心理学的幸福」の確立の必要性を明文化した。

これは身体的な健康 (physical well-being) のみならず、内的な要求の充足や苦痛の軽減に努めることを求めている。日本にある唯一の動物福祉関連法に「動物の愛護と保護に関する法律」がある。日本の多くの法律がそうであるように、この法律もたとえば前述のアメリカのような具体的規制を挙げてはいない。あるいは、イギリスのように動物園自体を縛り、その質の維持・向上を求めるような「動物園法」も存在しない。すなわち、日本においては動物園の動物の取り扱い（すべての動物の取り扱い

と言つても過言ではないが)に關する社会的規制がない。もつと言えば、社会的関心が非常に低いと捉えることが可能だろう。

繰り返しになるが、動物は生きており、常に生活をしている。遊園地のジェットコースターのように、来園者が帰つた後は車庫に格納し、次の日グリスを注入し点検をして、再び来園者の前に出すといったものと根本的に違ふのである。しかし、バックヤードと呼ばれる、動物がしまわれる獣舎は狭く貧相な環境であることがほとんどである(少なくとも日本においてはすべてだと言えるだろう)。実は、動物は一日の三分の二時間(一六時間)をそこで過ごしているのである。

極端な例ではあるが、ブリスベーンにあるオーストラリア動物園のゾウは、八〇〇〇平方メートルの展示場(これだけでも十分に広いが)で日中来園者の前で過ごす、閉園後は一〇ヘクタールのバックヤードに放される。ゾウは本来どう過ごしているか。一八時間近くをエサを探したり、食べたりするのに費やしていると言われる。こうしたゾウの要求を満たす工夫として、このような飼育形態を取っている。勘違いしてはいけないのは、単に広いところに放されるのが良いのではない。広さも一つの要素ではあるが、ゾウが必要とする食べ物を探すといった環境の機能が施された空間で、少しでもゾウなりの生活様式を具現化できることが重要なのである。

こうした例が示すように、動物の生活環境は、飼育下という制限は当然付くが、それぞれの種が必要とする機能が施される

ことが求められる。それは展示場のみならず、バックヤードもそうならなくてはならない。動物園がこうした姿勢を持ち実施していくことにより、野生動物を飼育するということに対する倫理的な反論に対し自らの妥当性を指し示すことができる。昔から飼育者は、自らの扱う動物を大事にしてきたことは事実である。しかし、このことと倫理的問題とされている飼育環境の問題は、必ずしもかみ合つてはいない。担当する動物を「大事にする、思う」という情緒的な問題とは別に、実践的対応としての適切さが問題なのである。したがって、前述のような生活環境の充実化は、倫理的課題とし捉えられるだろう。

生活環境の充実化は、前章で検討した教育施設という観点からも、その意義は指摘できる。行動展示で名が知られるようになった北海道の旭山動物園では、ヒョウの習性にもとづき、来園者の頭上にヒョウが来ることができるようなケージの構造を取っている。この構造によりヒョウはよりリラックスできる空間を得ることが出来る。同時に、来園者は寝ている姿であったとしても、頭上にいる姿にある種のダイナミックスさを感じることができ、またヒョウがそうした習性を持つことを容易に理解することが可能になる。このように生活環境に目を向けるということは、動物にとつてのみならず見る者にとつても利のあるものなのである。

ま と め

以上考えてきたように、動物園の存在意義を認めたとしても、その意義を果たし得るような工夫や努力が動物園への倫理的責任として求められる。動物を飼育し、展示するというところにおける倫理的課題は、詳細に検討すればさまざまなことが指摘できるに違いない。しかし、まずはその存在意義を具現化することが、重要な視点と捉えることに異を唱える人はまずいないだろう。同時に飼育される動物への配慮もまた、同様に重要な視点と捉えられるだろう。

これまで私たちは、個人的には別としても、少なくとも社会的価値観として実質的にデカルト的な認識に立って動物を捉えてきた。すなわち、複雑な機械としての「もの」である。私たちはより一層動物への共感を醸成することによって、より正しい動物への眼差しを手に入れることができると考えられる。その上で、単なる感情的な捉え方ではなく、科学的・客観的な理解にもとづき動物との関わりを考えていくことが求められる。また、そうした動物観を社会的に確立させていくことが動物園の使命の一つと言える。

動物園が、動物を飼育し展示することで「娯楽を提供する」ということだけに留まっていられる時代はもはや過去のものである。動物園は自らに向けられた倫理的課題を直視し、それに

応えるべく変化して行くことが強く求められている。

参考文献

- Coe, J. 1997, *Entertaining Zoo Visitors and Zoo Animals: An Integrated Approach*, Proceedings 1997 AZA Annual Conference.
- Coetzee, J. M. 2001, *The Lives of Animals*, Princeton University Press (『動物の生活』森祐希子・尾関周二訳、大月書店 二〇〇三年)。
- Hosey, G., Melfi, V. and Pankhurst, S. 2009, *Zoo Animals*, Oxford, Oxford University Press.
- Mullan, Bob and Garry, Martin. 1998, *Zoo culture*, University of Illinois Press, 2nd Ed.
- Ryder, R. 1985, "Speciesism in the Laboratory," In *Defense of Animals*, Singer, P. (ed). Basil Blackwell, New York.
- Singer, P. 1976, *Animal Rights and Human Obligations: An Anthology* (co-editor with Thomas Regan), Prentice-Hall, New Jersey.
- World Association of Zoos and Aquariums 2006, *Understanding Animals and Protecting them: About World Zoo and Aquarium Strategy*.

(うえの よしかず・東山動植物園)

デイスカッション要録

工藤和男
江口聡

【司会…工藤和男】 四人の方の発表が、私たちが考えるところを非常に明快に示してくださり、一つひとつの発表が大変に興味深いテーマを提起してくださったと思います。今日の総題が「動物——倫理への問い」ということで、私たちと動物の関わり方の中で、倫理の非常大事なものが見えてくる、浮かび上がるというシンポジウムにしたいと思います。

【神崎宣次】 伊勢田さんにお伺いしたい。論理の「説得力」という言葉で二つの意味が混じっているのではないか。つまり、前提を認めたら結論を認めなければならないという「妥当な論理」というという意味と、「人気があるか、ないか」という話の二つが混じっているように思える。伺いたいのは「普遍化可能性」の議論がロジックとして正しいということを証明することによって、動物の権利論は人気がでることにごう貢献することかという話。つまり、伊勢田さんのような話をするのが、動物解放論にとって、どのようなアクチュアリティをもちうるの

か、ということについてどのように考えているのかを伺いたい。

【伊勢田哲治】 ありがとうございます。妥当な論理と人気という二つの意味で、「説得」という言葉が使われているのではないかと、ということですが、説得されるかどうかという意味でいうと、説得されない人が多くいるという話でした。それで、「説得力」の意味は、実際には説得できないけれども、自分は論理的で整合的だと思っている人にとっては無視できないという意味での強制力はあるだろう、というニュアンスです。したがって「論理なんかどうでもいいです」という人に対して何の影響力をもたないということは確かだと思います。でも、そう聞き直る人は多くはないと思う。実際、動物の権利運動が、強い意味での「権利」を主張する運動として広まることのできたのは、少なくともそこに説得力を感じる人がたくさんいたからです。自分は論理的でありたいと思っていて、しかも論理的に考える人も受け入れざるをえないという意味での、これは

「比」ですかね。本人の論理性に対する自覚と実際の議論の論理性とによって発生する説得力が力をもった。ところが、それがある程度以上には波及しない、これが何なのかを考えたいというのが提題後半のテーマだった。今の議論を続けていても、それが今受け入れてない人に対して影響力を持ちうるかという、たぶん持ちえないと思う。ただ、まだこの議論に触れたことがない人が、新たにふれた時に影響を受ける人がいる可能性はあると思うので、新たな動物の権利論者をリクルートするためには非常に役に立つと思っている。

【安彦一恵】 ある意味で会場のみなさんを代弁することになると思うが、結局、動物保護の問題に対して、それぞれ自分は規範的にどういうスタンスをとっているのかを明示していただきたい。

【伊勢田】 私自身は、こういう文脈主義をなんとかやれないかということをやっていることからわかるように、普遍化可能性からの議論に抜け道を探しているのが現状です。ですから、抜け道がみつからない限り、私自身がその説得力を感じざるを得ない状況にいる。だからなんとか抜け道を探しているという現状が、私の議論の非常に不安定な立場ということになります。私自身は「価値論からの議論」はある程度認めているが、「普遍化可能性からの議論」については保留つきであって、今のところこれに対する反論を持たないから「何かを探しています」というお答えになる。規範的な主張としては、拒否できる方法

があれば拒否したい。しかし今のところ、その方法が見つかっていない。

【安彦】 拒否とは、何に対する拒否？ 動物保護の拒否？

【伊勢田】 違います。価値論的主張だけでも、ある程度、動物保護の話は出てくる。動物にも人間と同じように幸福を感じる能力があると認めれば、ある程度の動物保護、動物に対する福利というのはそこからでてくる。

【安彦】 シンガー主義と了解していい？

【伊勢田】 いえ、違います。シンガーは普遍化可能性までかなり強く認める立場で、シンガーとは距離を置きたい。

【安彦】 そうすると、結論的には同じでも、別の根拠を探しているという感じなのか。

【伊勢田】 結論は同じではないです。シンガーは私よりはるかに強く、動物の利用に対して反対すると思います。

【安彦】 どの辺がということを言っていて欲しい。

【伊勢田】 具体的な線はいま明示できませんが……。

【司会・江口聡】 工場畜産は反対するけど、肉食そのものはOKですか？

【伊勢田】 私は現状の工場畜産は廃止ないし大幅な改善が必要だという理解です。シンガーは完全に全面撤廃を求めます。例えば、そういう差がある。

【伊勢俊彦】 一般的に言うのは難しい。工場畜産に関しては現状問題があるという点で、ほとんどの人が一致すると思うが、

結局、動物を利用するのを全面的にやめるといふ気はなく、持続可能な形であればいいのではないか。持続可能な人間と動物の関係をこれから模索していく必要がある。工場畜産は、環境への負荷などを考えると、結局もたないのではないかと、思っている。

【古牧徳生】 流れとしては動物の権利という方向になっていくと思っている。しかし、あまり過激すぎると、大抵の人は反発するので、地道にゆくりと進めていくしかない。人間の権利を別枠で認めた上で、動物たちの待遇を改善（肉体的苦しみは極力与えないように）すべき。その範囲内で利用してもよい。ただし、工場畜産については、決して持続可能ではない。なので、徐々に縮小してもやむを得ないと思っている。

【上野吉一】 私自身、動物の利用は「あり」だと思っている。ただ、利用はあっても、その利用の仕方にどれだけ配慮ができるか。動物行動学者として、人間側の擬人的なものの方で動物を見るのではなく、動物の側にいかに立てるか、彼らの要求にどれだけ応えられているかということの一つの指標にしながら評価している。

話はずれるが、肉食に関して、シンガーの言うような「肉を食わない方がいい」「菜食主義がいい」は、現実問題として、種差別という言葉を使うなら、「逆種差別」であって、人間が自分たちの思うように振る舞うことができるというような、人間が動物としてのバックグラウンドをもっていることを無視し

た考えだと、私は思っている。なぜならば、ホモサピエンスとしての進化の歴史を考えた場合、動物を食べるように進化している。だから、ほとんどの人は無条件に脂身はおいしいはず。

実際、味覚テストをすると、脂身に対する嗜好性は非常に高い。人間が肉を食うという進化として勝ち得た嗜好性だから、そういうものも大事にしつつ、どこにバランスをもってくるかということと、もう一つは、動物の要求にどれだけ応えられるか、ということを考えていきたいという立場でいる。

【斉藤大樹】 伊勢先生にお伺いしたい。最後に、人間と動物、人間を含む動物たち同士の新しい関係が模索できるのではないかと仰っていたが、具体的にどのようなものを想定されているのかをお聞きしたい。というのも、ブルタルコスを挙げているが、彼は人間と動物の間に正義が成立するから、人間が動物を倫理的に扱うならば働かせることはお互いの利益になるから問題がないと言っており、そこから考えると人間と動物の関係も、穏健な利用という形で見えてくる。しかし、分らない点があつて、動物同士の関係は、自由な関係をどう考えるのか。つまり、動物解放論だと人間は不干渉でいいという立場をとる。そこに動物同士の関係が出てくるのはどういうことなのか、と疑問に思った。

【伊勢】 動物同士の関係は、異種間の動物の間でも「たわむれ」とか実際にある。ヒュームも動物同士は、種類の異なるもの同士であっても、慣れ親しむということによって互いに共感

するようになる。単に目的—手段という関係だけではなく、生き生きと活動している姿に喜びを見出すような関係。イメージとしては漠然としているが、そういうことを考えている。

【斉藤】 ということは、それに対して人間が何かをするというよりは、そういうような関係をつくれるような環境をつくるうというような関わりになるのか。

【伊勢】 実際、人間以外の動物同士の関係に、具体的に「何をしろ」というのはとくにはない。全体として多様性とか、いい環境が現れれば、そういう方向に行くのではないか。

【徳永哲也】 主に伊勢田さんに。動物の権利というときに、権利を誰が主張し、実効性を持たせるのかという問題。例えば、障害者問題や病者の問題だったら、意識障害のわが子のために親ががんばって主張するという「アドボカシー」のあり方が共感を呼びやすい。非常に重度障害者がいて、自分では言えないけれども、少し軽い同じ系列の障害をもっている人が、声すらあげられないこの人を守ってあげてくださいということは、感覚的に聞く耳をもってもらいやすい。けれども、動物の権利といった場合、例えばそれをシンガーが言ったら聞いてあげようというのか、あるいはシンガーよりは上野さんの方が代弁するにふさわしいということに、なるのかどうか。権利といったときに、それを擁護し、実現させる活動を誰がやるにふさわしいのか。

【伊勢田】 二つ条件があって、どういう理由で、なぜ権利が

認められているかが理解できていて、しかも、その理由がどういう形で実際に当てはまっているかを理解できている、つまり、シンガーと上野さんの両方の側面を持った人であることが望ましい。倫理的な知識と生物学的な知識両方が不可欠になる。そういう人はいないかもしれない。でも、本気で権利を守るつもりならば、そういう人を養成しなければならぬ。

【徳永】 極端に言えば、人間が推測しているだけですよね。こういう立場の人だったらふさわしいということも多くの人が認めるのが不安。上野さんのような人ならば従おうと言うのだろうか。

【伊勢田】 あまり動物のことを知らない動物の権利運動家が言ってもあまり説得力を感じない人が多くいるのは確かで、それはおそらく科学的な認識に基づいていないという理由なんです。それはやはり、ある種の人たちは、動物の権利の代弁者として不適切だと思われているのは間違いない。

【品川哲彦】 *speciesism* の話が出てくる根底は、大ざっぱに、唯名論というのが強くあるので、個体主義という話が出てくる。その上で古牧さんに質問したいが、動物の話は、普遍化可能性とかいろんな話があるが、具体的に言われている動物への何かの配慮したいというのは、直観みたいなものからわいてくる。

では、直観の対象は何なのか。その時に個体主義は、倫理の基礎づけとしての個体主義をいろいろ使うことができるかもしれないが、実際われわれは白タマのある個体、犬のある個体に対

しての直観ではなくて、一般に動物といった場合には、種というものを媒介としたような直観——これは人によってかなり違うし、勉強しないとわからないことがある。だから動物園でチンパンジーはこう生きるんだ、ということ知らないかそういう直観は醸成されないけれども——が働いている。もう少し言えば、直観がはたらく対象というよりも、そこで守られているものは、それでも個体と言いつけるのか、それとも、種とか生態系という、そういうものになっていくのか、という質問をしたい。

【古牧】 おそらく私たちは種の次元で認識し、そういうクセがついていると思いますし、おそらく個体を考えることはまずないと。だから種がベースになるような気がします。

【伊勢田】 われわれがどうやってイメージネーションを働かせるか、イメージネーションという言葉の定義からして、何かしらの抽象化を行って働かせていると思う。そういう意味では、われわれの道徳的思考のプロセスの中では、抽象化されたものを相手にしているのだと思う。けれども、それと価値論は区別した方がよい。では、われわれは抽象物そのものに価値を認めているのかというとそうではない。価値の担い手は個々の個体だろう。これは少なくとも人間に関しては、議論をすればほとんどの人が、抽象物としての日本人の権利ではなくて、個々の人が権利をもつと考えるでしょう。そういう意味では、品川さんの質問がトリッククエスチョンのような気がします。

【品川】 人間についてはもちろんそうなんです。ただ、動物

といったときに「動物」という括り方がもう抽象的だから、その際に、基礎付けの問題とは別に、イメージネーションが働く、あるいは直観がはたらく場合に、直観の対象としては何か、抽象的なものが直観的に働いている感じがする。つまり、存在論としては個体として存在しているのはわかりきっている、でも、ある特定の白クマとかではなく、ある種の風景の中にある動物とか、そういうものが働くのではないか。つまり、伊勢田さんの議論は動物の倫理の基礎に関する話なので、そのときにはいちいち直観とか言わなくてもいい。でも、もし基礎づけで相手を説得するのではなく、相手がそれに乗るときに、直観なりの個体ではないのではないかと。という質問。

【伊勢田】 だから普遍化可能性の話をするときには、ところで人間の時にはどうなの、なぜ違うのという話をするので、人間の話をしたのですが、仕組みとしては、なんらかの抽象物に対する直観が働きながら抽象物を判断するということは当然あると思いますが、それが心理的なメカニズム以上のものなのかという点に関しては、私は疑問をもっています。

【丸山徳次】 私は弱い人間中心主義にたつエコロジストですが、伊勢田さんの議論をぜひ理解して帰りたいので質問したい。動物の解放という議論と動物の権利という議論の間にはかなりのギャップがあると思う。予稿集の中に「動物の権利運動は、人權運動の延長線上にある運動である」とあっさり書いてあるが、環境倫理では八〇年代に権利の拡張の歴史性についての議

論があった。いまではこの議論がいかに間違っていたかということをしきりに議論しているが、伊勢田さんの今日の議論は、あくまでも「権利」の概念をつかって、人間という種差別主義を拡大できるという議論を、一応それによって普遍化可能と仰っているのですか。

【伊勢田】 私は、シンガーとレーガン、あるいはビーターとか運動家の共通項を取り出そうとしている。もちろん権利という概念が中心的な役割を果たす人もいれば、そうでない人もいます。

【丸山】 伊勢田さんは？

【伊勢田】 私にとつては、普遍化可能性からの議論の話をするときには、あまり中心的な役割を果たしていませんが。それは普遍化可能性からの議論をするときの出発点として、権利に関しては、例えば能力とか、遺伝的なケース、その他諸々については差は生じないという出発点を用いるならば、当然権利の話になる。普遍化可能性からの議論のいろんなパリエーションの一つです。よって権利という概念がそんなに不可欠に出現するものだと、私は思っていない。ただ、歴史的な流れとしては、人権運動の延長として出てきた。

【丸山】 ご存じだとは思いますが、ドイツでは動物の権利論は非常に受け入れがたい。ドイツ基本法の第一条は人間の尊厳事項というものがあって、その前提にたつドイツ憲法は一九九四年に二〇条のaを付加して、それには自然的生命基盤を保護す

る義務が三権にはあるという話がでたが、それは一九九〇年代の終わりに自然的生命基盤と動物という言葉が入った。ところが二〇条は、もともとドイツは連邦共和国であり、民主主義的な社会国家（福祉国家）だという項目の中に動物の保護義務を国家の一つの目標に掲げたわけですけど、そう言うとき、ドイツの場合、権利概念で拡張しているわけではなくて、人間の持っている福祉的要素のなかにブルールラリズムを前提にした、価値を守りたいというもののなかに、動物への配慮をもつ人間の有り様を尊重しようという、そういう立場にたつてきた。普遍化可能性というのは、一定の命題の適用が普遍的であるということですよ。ということは、カントならば、定言命法が普遍化可能だということは、いつでもどこでも誰にとつても当てはまるということ。その誰にとつてもはカントならば、人間ですよ。伊勢田さんの場合、そのいつでもどこでも、誰にとつても「誰にとつても」が人間を超えていいわけですよ。

【伊勢田】 普遍化可能性の定義はハンドアウトに書いていますが、「ある道徳判断を下すならば、道徳的に関連する、それがもっている特徴が似ているあらゆるものについては、似たような判断をくださなければならぬ」という

【丸山】 人間が判断の範囲を広げるといふことでしょ。

【伊勢田】 人間が、というか判断主体が。

【丸山】 道徳的共同体それ自身が広がるということですか。

【伊勢田】 道徳的共同体という概念は全然使っていません。

判断における整合性というそれ一本だけでかなり強いところまでいけるといふ発想、

【丸山】 でも、あくまでも人間の判断でしょ。

【伊勢田】 人間の判断ですが、人間の判断の対象は人間に限られない。

【丸山】 でも、そのときにはどういう範囲にするかというところ、道徳的にレリヴァントなんですか。

【江口】 「苦しんでいる者は苦しめてはいけません」なら、苦しむ動物も苦しめてはいけませんということになる。「痛いからやめて」は、痛い人も、痛い動物もやめてあげないと。

【伊勢田】 この普遍化可能性の概念はカント的な普遍性概念とたいぶ違う概念ですので、もうちょっと論理的な特徴として考えられているので、カントに引きつけて考えるとまったく混乱すると思う。

【丸山】 最後に一言だけ。人権の概念は、基本的には、種差別主義で出来ている。

【伊勢田】 その種差別主義を維持したまま、その整合性を維持できるかという大変問題があるというのが普遍化可能性からの議論です。

【司会・工藤】 むしろ伊勢田さんの発表が、動物の権利はなぜ説得力をもつのか、とか権利運動というところから始まった。この議論の内容は「権利」という概念を使わないと説明できないのかということだと思う。

【伊勢田】 中身をみていただければ、権利という概念よりもっと根源的なところで議論になっていて、権利という概念はあまり重要なファクターではない。

【魚住洋一】 シンプルな質問を。テーマとして「動物」があがっている。なぜ「植物」を排除するのか。伊勢田さんには、特に、植物への「共感」ということを言われるのか、言われないのか。古牧さんに関しては、五番の引用、生き物に対する取り扱い、扱いは生き物のもっている性質によるという話をしているが、動物と植物に対する取り扱いの決定的な違いというものが出てくるのかどうか、伊勢田さんは、先ほどの普遍化可能性の議論にからめて、なぜ動物でとまって植物までに至らないのか。

【伊勢】 私は動物のことを考えるときに、人間と同じような意識的生活をもっているかどうかはそれほど重要ではないということを書いていて、実は、この話は植物にも広げてもいいと思っている。というのも、植物もニーズを持っている。要するに、生きていくために必要なこと、良好な生存の状態ということは植物にとっても言えると思う。でも、だからといって、植物の利用をやめるといふわけにはいかない。植物との関係でも持続可能で。歴史的に発展していけるような関係を保っていくべきだと考えている。

【古牧】 レイチェルズ自身は、自分を功利主義者と自認していた。功利主義から言えば、快苦の能力が重要だから、植物には、苦しむ能力はない。従って除外される。そして、もう一つ、

より多くの個体が幸せである、よい状態にあることが重要。もし仮に植物を含めてしまうなら、人間だけではなく、肉食動物も減びてしまう。地球は植物だけになってしまいます。これが果たして幸せかどうか。そういう功利主義的な理由からレイチエルズは植物を排除するのではないのでしょうか。

【伊勢田】 普遍化可能性からの議論は、植物を排除しません。もしもわれわれが、人間と植物の間のモラル・レリヴァントな違いを指摘できなければ、当然、人間と同じ権利を植物に認めなければならぬ。

【丸山】 やっぱ「権利」を使うんだね。

【伊勢田】 権利というより、道徳的配慮。権利というものは不可欠ではないという話をしたい。上野さんの所属は東山「動物植物」園ですが、いかがですか。

【上野】 私は動物と植物を本質的なところで区別していません。ただ、生物学者として、彼らのニーズを理解するような作業それ自体が、研究の歴史がまだ非常に浅い。ここ三〇年くらいで動物にも心理的な要求があるということが主張されるようになってきた。それを植物に対して、今言えるかというと言えないが、(大根をまな板にのせるときに大根に配慮しましょうと言うような) 科学的なデータが出てきたら、配慮しなければならぬ義務がでてくると思う。しかし、今私たちが知っているのは、動物に関しても非常に限られたもので、シンガーが言っている痛み、苦痛を感じる脊椎動物やタコ、その程度までで考え

る対象は切れる、それ自体も私は反対。そういう切り方ではなくて、私たちが理解したものに對して、どう責任をとるのかということ、その幅を現実的にとどまらせていると思っていて、その意味で、植物に範囲を広げる気はないのかと言われたら、広げる気はないのではなく、広げられない。広げる根拠を私たちは手にしていない。

【北尾宏之】 先ほどの安彦さんの続きになりますが、先ほどの質問は結局規範に関してどういう立場を取るのかを聞きたいということだったが、どうしてそういう結論に至ったのかということが納得していない。伊勢田さんの場合、理由を探している最中ということでしたが、そうすると先に結論ありきで、論証なしに直観的に結論を持っていると伊勢田さんらしくないことになるのでしょうか。伊勢田さん、古牧さんは、過激なことを急にやっつてはダメというプラグマティックな理由をあげてこられた。上野さんの答えは進化論的な理由で、一番アカデミックな形で主張してくれた。ほかの三人は、ちょっと倫理学者として不満。シンガーとかレイチエルズとかだったらそんな答えを許さないと思うが、そこはどうでしょうか。

【伊勢田】 そうですね、倫理学者として大変恥ずべきお答えをしたと反省しているが、しかし、現実には今の私ができる答えはそのような感じになる。一応、エクスキューズを言うと、決して、シンガーの立場や、レーガンなど動物の権利の活動家も、整合的にできていないわけではない。そういう意味で、今のところ

る正解を持っている人は誰もいないという前提で、まだまだ検討の余地があるのではないか、という立場。そういう意味で模索中ですというお答えになる。

【伊勢】 私の全般的な立場は、動物を含めた人間と他のものの関係は、歴史的につくられてきたもので、それが持続可能な形で続いていけるのであれば、それは認められる。ただし、現状の工場畜産は、急激に発展してきて、何がされているのがわからない中で肉が作られている。これは見直す必要があるのではないか。

【古牧】 もし仮になにかもダメだということになれば、私は何を食えばいいのか、と考えてしまう。肉食主義は栄養的に決してよくないと思う。ある程度、動物性タンパク質をとらないと健康にもよくないと思う。人間中心主義としかいいようがないけれど、われわれが生きていくには、ある程度肉を食べる必要があるとしか言えません。

【伊勢】 今日あえて狩猟の話を出しているのに、誰も突っ込んでくれないけれども、狩猟に関しても、批判と擁護論がある。擁護の立場は、大雑把に言うと、伝統的な文化であって、その中で育まれる人間にとってよい資質もあるということ。議論の骨格としては、それでよくて、人間と動物が実際に、お互いに密接にかかわり合っていく中で作られている歴史的な関係が持続可能なのであれば、抽象的な原則をもってきて、それをやめろというつもりはないというのが私の立場。

【上野】 ちょっとだけ補足。肉食主義の話がでしたが、栄養学的なことだけで考えれば、植物だけで十分。ただ、嗜好性を考えた時に、本当に植物だけで私たちは満足できるかということ、満足できないというホモサピエンスとしての性質をもっていうということが重要。

【土屋貴志】 直接的には、古牧さんにお伺いしたい。伊勢さんも最後に限界事例を出していて、古牧さんも脳死者のことを出している。この辺の限界事例の使い方が気になる。そうするとやはり直観に訴えるという形で切り返す形になっているが、もしそうだとすると、古牧さんが種別主義と功利主義をわけている。けれども、直観的にこれは不快だ、苦痛だということ。ことであれば、種別主義は功利主義から導かれる二次原理と解釈できるように思えるのですが、いかがでしょうか。

【古牧】 言われてみればそうかなという気がします。

【白水士郎】 まずは、このシンポジウムの企画者に変感謝したい。その上で、とくに伊勢田先生にお聞きしたい。私は最近、肉食について書いて、違う文脈主義について触れた。実際、大学で教えていて、肉食、動物解放論の話をしたら、「私の家、肉屋なの」「被差別部落出身なの」ということが多い。そして社会的・歴史的な脈から、むしろシンガー路線で動物解放論を唱えることが、文脈として、上手い戦略ではない、大変まずい戦略である。それどころか、彼女たちの人権意識の微妙なところに触れてしまうということを『環境倫理学』（東京大学出版

会)の本の中で触れた。伊勢田先生の文脈主義が全然違うということはわかってはいるが、歴史的、社会的な文脈における文脈主義というのをどのように思っているのか。

権利とか普遍化可能性という言葉をも、一つの戦略ではあるかもしれないけれど、換骨奪胎して、というのはブラグマティズムの戦略なんです。まずは使える文脈に応じて使う。あくまで普遍化可能性はそういう戦略の一つであるのではないか、そういう使い方はできないか、ということをお聞きしたい。

それから、上野先生、われわれのこういう倫理学の議論に対し、どのような感想をもたれたのか、役に立ったか、何かあればお聞きしたい。

【伊勢田】 戦略としてという話であれば、訴えかける手段としては物語を使ったり、相手の置かれている状況に応じた訴え方をするのがよいと思う。こういう普遍化可能性からの議論は、ある意味、倫理学者がやっている議論ですが、ただ倫理学者だけではなくて、これまで運動をやってきた人たちが、自分たちでしてきた議論でもある。そういう意味では、単に倫理学のコミュニティの中の閉じた議論ではなく、ある種の広がりはあると思う。ただ、その広がりをおこえて、あまり運動とか関わっていないような人に訴えかける一番最初の言葉がこれであるというの、確かにあまりよろしくないかもしれない。

【上野】 私自身は、文系／理系という区別自体に非常に反対で、そういう意味で、生物屋である私みたいなものが、倫理的

な問題に足をつっ込んでみたり、逆に、倫理屋が生物学的問題に足をつっ込んだり、要するに、共同である問題について議論していくことは非常に重要だと思っている。いわゆる科学者、生物学者は、ある部分は精緻な議論を立てるけれど、価値論的なところによくと非常に雑。自分たちの思いが強い。それをきちんと整理してやっていくのは倫理屋の方が得意。そうやって、こういう問題はより発展していけると思うので、そういう意味で、こういう議論は意味があると思う。

【奥田太郎】 四人の方にお聞きしたい。最近、動物倫理をやっている人はどう答えるのかと思った問題に、宮崎で起きた口蹄疫の問題がある。メディアであれば産業面でしか論じられていない。なぜ動物倫理をやっている人は声をあげないのかという疑問をもった。倫理学者の三人には口蹄疫問題で、メディアからコメントを求められたときに、カット無しに放映されるということをお聞きしたい。上野さんには、あのあとテレビでドキュメントが多く流されていたが、食べる牛を育てることは必要であるということをお前提としたうえで、それをよりよくそうするためにどうしたいかを考えている点では、動物園の話とよく似た構造になっていると思う。そのあたりをふまえて、上野さんとしては、あの事件にたいしてどういう気持ちを持ち、どのように評価したかを聞きたい。

【伊勢田】 動物倫理のスタンダードな立場でいうと、口蹄疫

の問題は、目に見える形で大量虐殺が行われたためにいろんな問題を起こしているけれども、彼らの多くは早い時期にいずれ（食べられるために）死ぬ運命だった。それが本人たちの幸福にどれだけ差をもたらしているかというところ、動物倫理的に考えたときのモラル・ディファレンスは、実はこの事件の大きさほどには大きくないという印象をもっている。ただ、それは動物倫理で通常論じられる範囲で見たとときであって、そうではなくて、先ほど白水さんが出しておられた文脈という観点からいえば、通常の文脈では起こりえないことがおきた。文脈に置かれている人びとの幸福とか、そういう観点から考えると、当然ながら、避けるべき事態だった。そこで、大変奇妙なことに、動物倫理的には実はそれほど大事件ではない、という答え方になるかなと思います。

【伊勢】 基本的に伊勢田さんと同じ。大量に殺す仕組みはいつでも働いている。特別な事態ではない。それと、家畜の伝染病は、家畜の飼われている状態に起因するところが大きい。あれだけ集めて飼ってれば、いつか病気になると思います。

【古牧】 特質に即した扱いとひとまず言っておいて、疑いがあるというだけで殺処分するのはいかがなものか、と言うでしょう。その上で、人間の利益とか社会全体の利益を考えるとやむを得ないことかもしれない。仮に殺すとしても、出来る限り、苦痛を与えないように殺す。

【上野】 動物を扱う立場からいうと、伝染病なので処分する

のは仕方がない。ただ、動物を扱う人間から見た場合、どうせ食べるために殺すでしょ、だから伝染病で殺すのも、殺すということでは同じという意見もあった。しかし、それは決して同じではない。そこには意味性があった、なぜ殺さなければいけないかったかというのを考えたときに、感情的な、感覚的な問題として、受け入れづらいものがあつた。もう一つ、殺処分に關して、これは全然報道には出ていないが、何を使って殺したかというところ、パコマという消毒液を使って殺している。つまり、単に死ねばいいだろという薬剤を使っている。少しでも苦痛を軽減しようなんて方法はとっていない。その前に、暴れられたら困るから鎮静剤を打っている。あとは痛かろうが、苦しもうが構わないので、消毒液を血液にぶち込んで殺す。二〇万頭分の麻酔剤や筋弛緩剤の備蓄がないので、そういうものを使ったということになるが、そういうような体制が本場に国の体制としていいのかなというのがある。

【工藤】 時間になりました。「動物——倫理への問い」、この問いを向けられているのはわれわれ一人ひとり。シンポジウムを通して、われわれに宿題をいただいたような気がします。ありがとうございます。

(くどう かずお・同志社大学)

(えぐち さとし・京都女子大学)