

博愛精神は普遍的義務になりうるか ——動物愛護思想の論理を考える——

壁谷 彰慶

1 普遍的義務としての動物愛護

あなたも私も人間として生を営んでいるが、自然主義においては、我々はみな生物種としての人類という括りの中の一個体として扱われる。人類は犬やクジラやカブト虫と同種の動物であることを重視すれば、我々がお互いの利害を配慮するように、あらゆる人間は動物の利害もまた配慮すべきであるという動物愛護の思想に接近していく。

動物が苦痛を受けるという事実は、確かに心地よいものではなく、諸々の惨状を知れば、黙認し続けることには罪悪感が伴われる。だが、情動に素直に従うことから、動物愛護精神を実践し、それを普遍的義務として要求することは、少し尚早ではないだろうか。動物へ愛を注ぐことは確かに安堵を与える、いささかの心地よさを与えてくれるが、しかし、その心地よさとは別に、動物愛護精神を遵守することは義務なのかどうか、また、義務であるとすればどのような根拠によってそう言えるのか、という疑問に突き当たる。よって、配慮対象の基準や義務の内容を策定する前に、義務を肯定したり、動物食を悪として非難したりするさいの根拠について省みてみたい。

動物をめぐる倫理的問題（以下「動物倫理」）は多様な論点を巻き込んでいるが、紙幅も限られていることから、本稿における動物愛護論の扱い方について制限しておきたい。

まず、本考察は、動物倫理の主題のうち、動物食に対して批判的な動物愛護思想に対する違和感を契機とするものだが、主題は動物倫理とそこで語られる動物愛護思想の根本的な構造である。そこで、「苦痛を与えること」の問題（動物福祉）と「命を奪うこと」の問題（動物の生存権）との両者に共通する側面を扱う場面があり、そこでは（動物の）「被害」という表現を用いる。また、実験動物や環境的淘汰のための殺処理といった問題については言及されないが、本考察の射程はそれらを覆うはずである。

第二に、本稿で扱う争点は、動物の命を利用した（食べた）ほうがよいか利用しない（食べない）ほうがよいか、という対立軸ではなく、食べるべきでな

いか食べてよいか、という対立軸に見て取られるものである。健康食の菜食主義者や明らかな利己心を背後に据えた動物愛護思想はひとまず主題から除外する。(但し、このような形態でしか動物愛護精神に説得性は見いだせないとも結論する。) そこでの動物愛護論は手段的な生活の指針か副次的目的であるに過ぎず、別の問い合わせになるからだ。逆に、栄養的価値や味覚的快楽といった点に基づく肉食文化の擁護にも与しない。

第三に、同種の理由から、愛玩動物を念頭においていた動物愛護論は、本考察の主題から除外する。以下の主題は動物愛護論の背後にある博愛精神の検討にあり、それは、動物が人の利益に資するか否かとは関係なく、動物をそれ自体として配慮する態度だからである。

第四に、動物愛護論や博愛精神（を信条とする個々人）を批判することに本考察の主眼はない。私が懐疑的なのは、慈愛や博愛の精神に基づく実践を万人に強制する思想である¹。結論を先取りしてしまうが、動物愛護の論調は、人間全体に義務を課す主張へ発展する傾向にあり、そのとき彼らは個人の生き方について私が自由裁量を認める余地をまさに否認しようとするからである。

最後に、文献的補足になるが、動物愛護論として主に参照するのはシンガー（1975）の議論である²。数多ある動物愛護論の文献の中から本書を取りあげるのは、詳細な実態調査と明瞭な論旨によって倫理学者の思想が表明されており、今日においてもこの話題に多大な影響を与えていたからである。

2 功利主義と二つの普遍化

動物愛護論の背景にある思考は、功利主義、すなわち、世界に存在する（そして、存在しうる）有感主体が享受する幸福量の最大限の実現を至上命題とする思想である。もちろん、契約論ないし義務論に依拠する動物愛護論といったものも考えられるが、それらも常識的に考えて、動物への快苦や利害への配慮

¹ 本稿では動物愛護精神をもつことと動物愛護精神に従って生きることは同一視するが、当該の精神をもちらがら行為の動機づけまでに至らない人や、当該の精神をもたないが結果的にそうしたを行いをする人もありうるだろう。前者は動物倫理の問題を知ったうえで大半の人々が置かれる状況に相当し（程度差はある、いくらかの後ろめたさを抱きつつ肉食や革製品の着用を続けること）、後者は健康上の理由に基づく菜食主義者の状況に対応する。

² 動物倫理の話題の全体像を得るには、伊勢田（2008）が役に立つ。著者は功利主義者であるが、本書では持論の展開よりもこの話題の整理と解説に重きが置かれている。また、功利主義の難しさと動物倫理との関連については、ウイリアムズ（1985）、第5・6章の洞察が参考になる。なお、彼によれば、「功利主義は現存する倫理学理論のなかで最も野心的なもの（邦訳153頁）」である。

から提示されるものである³。それらと功利主義が異なるのは、個々人の幸福の最大化が至上命題とされる点にある。これは最善の状態の実現を目的とし、その考量を成員の快苦において行う考え方であるが、功利主義自体の是非は差し置き、ここで考えたいのは、この主張の本質にある共感という思考操作⁴を、動物にまで拡張して行うことの意味と、さらに、その思考操作から導かれる倫理的命題を我々人間全員の義務にまで拡張することの意味である。

つまり、気がかりは、動物愛護論が経由する二つの普遍化にある。動物愛護論の背後に控える博愛精神と、それを、万人に適用される普遍的義務へと一般化することとの二つの普遍化である。ひとことで言えば功利主義の内容を特徴づける普遍化と、それが倫理的主張であることを特徴づける普遍化である。後者の普遍化は、倫理的相対主義をとらない限り、一般に規範的倫理的主張がもつ特徴であるが、博愛精神を内容とする主張の場合には、奇妙な印象を与える。博愛精神を貫くことは、我々の整合的な理解を拒む構造的欠陥があるのでないか。この点を、田島正樹は宮沢賢治の寓話の中に読み取っている。

3 博愛主義のパラドクス

■『ビジテリアン大祭』

宮沢賢治の「ビジテリアン大祭」は、ビジテリアンの世界大会の余興として、肉食を肯定する「異教派」と「異派」を招き、菜食主義批判を陳述させ、ビジテリアン側からの応答によって異教派が菜食主義に転向する喜劇である。「異派」とは、健康上の理由から肉食しないが肉食を否定しきれない人々（冒頭で「予防派」と呼ばれる）であり、賢治は、現に食べる食べないが問題ではなく、食べてよいか否かが争点であることを明記している。逆に言えば、ビジテリアンが動物を食べてはならないとするのは、ひとえに動物に対する愛情ゆえにである（その態度は「同情派」とも呼ばれる）。

異教派側の反論は七つ述べられ、それぞれに対してビジテリアン側から答弁が与えられる⁵。個々の答弁が成功しているとは私には思えないが、動物食の是

³ 動物愛護論の一主張として、受益主体の幸福量への配慮とはまったく独立した契機をもつた契約論や義務論が提示されることは、実質的にはありえないと思われる所以、ここでは考慮の外おく。

⁴ ここでの共感は、理性的思考ではなく情感という事実的問題であるとして、反感を覚える人もいるだろう。しかし、私は共感を自明視して行われる論証に疑義を唱えているのである。（注13も参照。）

⁵ （以下、括弧内は新潮文庫『銀河鉄道の夜』の頁数。）①栄養的価値と味覚的価値(282)、

非を巡って一通り思いつく論点と、賢治の菜食主義と動物愛護の思想を読みとることができる。ただ一つ気になるのは、そのひねくれた結末である。喜劇俳優が潜伏していたことが判明し、大団円のなか、主人公が吐露する幻滅と、この大会自体が出来レースだったかのような雰囲気が漂い、思想としてのビジテリアニズムを揶揄し、自嘲するかのようなオチになっているのである。読者を菜食主義へと啓蒙するには余計な結末であるが（読者はここで、同種の空気が冒頭にも漂っていたことに気づくだろう）、これは何を暗示しているのだろうか。

■ 「保守 vs 革新」と「利己主義 vs 博愛主義」

田島正樹は、賢治のテキストを、思想としてのビジテリアニズムの微妙な存立形態を示唆するものとして読み解いている。

「ビジテリアンの理想とは、すべての人がビジテリアンになることではない。……なぜなら、いかなるビジテリアンといえども、十分に徹底的にビジテリアンでは有り得ないのであり、ビジテリアンこそがそれを一番はつきりと自覚する人々でなければならないのである。……ビジテリアンの理想とは、ビジテリアンと異教徒の理想であって、単にビジテリアンだけの理想ではない。それゆえにこそ、ビジテリアン大祭は異教徒に開かれたものであらねばならなかった（田島(2009), 312 頁）」。

田島の論考は作品解釈の形をとったまま閉じられるが、引用部の指摘は肉食派とビジテリアンとの対立固有の事柄ではなく、思想対立の一般構造に関する知見として読み直せるものである。一般化は二つの方向に可能であり、「保守と革新」の思想的対立と、「利己主義と博愛主義」の思想的対立である⁶。

まず、我々の実際社会では、ビジテリアンは革新派であり、異教徒・異派（肉食肯定派）は現状肯定をする意味で保守派である⁷。革新派が革新派であるため

②動物は苦痛を感じない(285)、③人類の食用資源を制限するな(288)、④動物も植物も境界がない(292)、⑤人間の身体構造上肉食は自然(296)、⑥いつか食べられる命だから／野菜生産のさいにだって昆虫駆除をする(297)、⑦神の摂理（マットン博士(298)&小さな信者(301)）。それぞれに対してビジテリアン側からの答弁がなされ、異教派が「改心」する。答弁のトリを務めるのが主人公で、⑦に対して、「あらゆる生物への愛」が語られる。

⁶ とはいえた二つの対立は事実として重なりあっており、じっさいには分離しがたい。保守的な博愛主義や革新的な利己主義（我々主義・人間主義）というのもありうるはずだが、我々の現実における既成事実に沿わないという意味でありえない組み合わせである。

⁷ しかしながら、賢治の作品内では、ビジテリアンが保守であり、肉食が革新（異端派）とされていた点を踏まえると、彼は、私があげた二つの対立のうち、「保守 vs 革新」の対立

には必ず保守派が存在しなければならないのだから、保守派を全滅させることは革新派にとって最終目標ではなく、むしろ保守派の存続が必要である。つまり、革新的主張をする人たちにとって、保守的陣営の存在は壊滅されるべきものではなく、むしろ寄生に必要な共生相手である、というのが田島を通して浮かび上がる賢治の一つの洞察であろう⁸。

だが、要点はこれで尽くされない。ここで、保守に「肉食肯定派」を、革新にビジテリアン（肉食否定派・動物愛護派）を代入したとき、入れ子状に別の対立が浮かび上がる。保守派である肉食肯定派は、現状の人と動物の絶対的差異を認める立場であり、革新派であるビジテリアンは、人と動物との間の絶対的差異を否定する立場である。「人と動物」の対立を肯定するのが肉食肯定派であり、否定するのがビジテリアンである。両者の対立は、我々ではないものを我々同様に見なすべきか否かをめぐる、我々の中での対立である。我々人間が人間以外の存在と相違があるか否か、外にあるものを我々と同じく配慮すべきか否かを問うのである。

これは、倒錯した問い合わせ言えるだろう。我々人間は、事実として明らかに我々以外の存在者ではないのだから、「我々人間は、我々以外の存在者を同胞と見なすことができるかもしれないし、見なすべきなのかもしれない」という問い合わせ不可能なことを要求する誤った問い合わせであるように思える。しかし、誤りのように見えるだけで、本当は可能なのだ、とする考え方もありうる。それが博愛主義なのである。

ゆえに博愛主義には二つの自家撞着への危惧がつきまとう。一つは、博愛主義者ないしビジテリアンはその態度を貫くならば、自己の主張を放棄せざるをえないということである。賢治の寓話において、肉食肯定派は、人と動物を差別している現状を肯定するのに対し、ビジテリアンは、人と動物との間の差別を否定し、あらゆる生物への愛を説きつつ、配慮すべき「他者」を人間の外に広げていく。それは同時に、多くの人間を敵に回すことであろう。見えないとこれまで届く大きな愛を貫くためには、眼前の相手に矛先を向けなければなら

をこの問題にとって本質的でないと考えていたのかもしれない。つまり、「現状において多数派だから肯定される・少数派だから否定される」という言い方を避け、それぞれの主義の内容自体を判定すべく、「ニュウファウンドランドで行われるビジテリアンの世界大会」という設定をしているのかもしれない。ちなみに、wikipediaによれば、ニューファウンドランド島は、「世界屈指の好漁場」だそうで、菜食主義の対極にあるような地域のようである（いざれにしろ、この地名の選択は何か意味ありげである）。

⁸ オーウェルの『動物農場』は、賢治の作品と同種のテーマを扱いつつも、この点のみを強調する。人間支配の転覆を目指した動物たちによる革命は、支配者の台頭とヒエラルキーの存続、すなわち局所的成功と大局的失敗というシニカルな顛末を迎えるのである。

ないのである⁹。

二つ目の自家撞着は、とりわけ「保守と革新」の対立構造にかかる。その配慮すべき他者の範囲を、これまでの我々が生きてきた生の事実とどれほど独立したかたちで拡張できるのか、という点にかかる。つまり、「あらゆる生物への愛」というものと、我々の生の事実というものは、まったく相容れないものである。革新的世界像は、保守的世界像と連続したかたちで実現されなければ、意味をもたないし、意図を遂行できないのである。しかしそうだとすれば、眞の意味での革新的世界像ではなくなってしまう。

賢治の作品の結末に漂う、ビジテリアン大祭が劇中劇であったかのような雰囲気は、思想としてのビジテリアニズムの、寄生的でもありパラドキシカルでもあるような存立形態を示すものである、というのが田島の読解であり、私の指摘も路線を同じくするものだが、こうした博愛精神の主張内容と主張行為との構造的な自家撞着を、私は以上の二つの別個の側面——利己主義者との不和と、既成事実との乖離——に見て取られるものと理解しておきたい。

4 歩み寄ること・取り込むこと（もう一つのパラドクス）

さて、田島の指摘したパラドクスは、ビジテリアンは、博愛精神を貫くことができないというものであった。それは、博愛精神を貫徹するには利己主義者を倒さなければならないことを意味している。利己主義者にとってみれば、博愛精神はまったく蚊帳の外にあるものであり、共感の対象にならないからである。

逆に言えば、彼らの企図を完遂するには、動物愛護論者が抱く共感を、人類一般が共感するものとして普遍化できればよい。では、どうすれば普遍化できるのだろうか。さらにその問い合わせ以前に、そもそも、「我々」にとって、遠い人たちのことを自分たちと同様に見なすことは可能であり、かつ、必要なことか。動物愛護論者が動物へ共感し、さらにそれが誰にとっても動機づけとなるような普遍的な思考操作であると考えるのはなぜなのか。こうした問い合わせに博愛主義

⁹ 「くれぐれも自分一人気持ちをさっぱりすることにばかりかかはって、大切の精神を忘れてはいけないと、斯う云ふのであります(新潮文庫 265 頁)」との賢治の一節を引き、田島は次のように述べる。「肉食をする人々のやむにやまれぬ気持ちや働きの中にも、生命と自然の深い真実が現われているのであり、それゆえ、それに対しても「同情派」は同情せざるをえない。かかるのつべきならない矛盾の洞察に立つ事こそが、ビジテリアンの真髓であるからこそ、それはある意味では不可能な立場であると同時に、それが不可能な立場である事を自覚する立場でなければならないのだ(前掲書 312 頁)。」

に基づく動物愛護論者は答えなければならない。

2 節で区別した普遍化のうちの第一のもの、すなわち配慮対象の普遍化を遂行するには二つの思考過程がありうる。一つは、人間も動物一般の一種であるとの論拠を通して、それゆえ人間どうしが配慮するようにほかの動物にも配慮すべきだ、という主張に進む方向。もう一つは、動物は人間と同じく有感性や未来の志向性をもち、有感性をもつものに苦痛を与えたま、未来の志向性をもつものの可能的生を奪ったりすることは避けるべきである、という（人間に理解可能な理由に訴え、また当該の動物たちの生が、その理由が適用される個別例であることを指摘する）主張に進む方向である。我々は彼らの一種である、という論理と、彼らは我々の仲間である、という論理とである。これは、我々のほうを自然種としての人類と見なすことと、対して、動物を有感性や志向性といった心的特性¹⁰をもつものと見なし、「被害」や「権利」といった倫理的概念の適用される外延のうちに取り込むこととの相違である。比喩的な言い回しをすれば、これらは人間が動物に「歩み寄ること」と、動物を人間の内に「取り込むこと」という二種類の視点の変換である。

シンガーのとる路線は「歩み寄り」であり、彼は、我々がある生き物が苦痛を感じる能力をもつと想定することが妥当かどうかの判定について、二つの基準を提案している。苦痛のふるまいを見せるか否かという基準と、神経系の人間との類似性をもつか否かという基準である（シンガー(1975), 邦訳 213 頁）。そして、特定のふるまいや、人の神経系の構造は、我々人間にとての「苦痛を感じること」の表徴であり、それを介することによって我々の苦痛が特徴づけられていると考えるのである。

ここで気になるのは、ふるまいや神経系に関する人間との類似性は、別の種差別基準を出しているだけに思われるということである。生物学的特性であれふるまいであれ、新たな種差別を生み出しうることは想像にたやすい。たとえば、生物学的構造を苦痛の有感能力の基準とするならば、何らかの対象が苦痛のふるまいをしていても、神経系における人との類似性という一つの特性を欠如しているならば、苦痛を感じていないことにされてしまう。さらには規則的な苦痛のふるまいを見せていても、その対象は苦痛を感じていないこともあり

¹⁰ この心的特性とは何か、ということが記述できれば事柄は簡単になるだろうが、本稿は、それは原理的にはできないということを前提しており、また主旨として、その前提を強調するものもある。我々はすでに心的特性とは何かをすでに理解てしまっていると同時に、それを記述に置き換えることが原理的にできない。（いわば記述が事実に追いつかない。）逆に言えば、博愛主義は、快苦や利害の概念を、我々の現実の理解と独立した一般的記述によって汲み尽くせるという反対の前提に依拠する立場だと言える。

得るし、苦痛を感じている対象が苦痛のふるまいを見せないこともありうるだろう。すると、シンガーの議論で示されているのは、(人間であることを自明視しないかたちで外延特定された)「我々」と類似した存在者の苦痛を配慮したい・我々に似た対象に対して危害を加えたくない、という姿勢であるとも言えるだろう。その点で、新たな種差別を彼は無意識に導入しているとも言えるのではないか。

つまり、ここで基準が錯綜する。人間と生物学的でないしふるまい的に類似しているから尊重されるべきだと考えるのか、被害を受けるから尊重されるべきだと考えるのか。そもそも、「苦痛」や「被害」や、それとかかわる有感性や未来の志向性は、人間との類似性以前に、我々がすでに理解している心的特性であるから、我々との同一性をじかに保証する強い基準なのではないのだろうか。

「歩み寄り」と「取り込み」という二つの差別の解消法は、レベルを異にしているとも言えるだろう。かたや、説明すべき事柄を根拠づけるものとして、ふるまいや生物学的事実という世界内の事象に基づいて人間と動物の垣根を取り除くことをめざし、かたや、無根拠に有感性や未来の志向性に訴え、被害や権利という人間社会において適用されるはずの倫理的概念を、人間以外の対象に適用しようとするからである。

ここからわかるることは二点ある。一つは、「歩み寄り」による差別の解消法は「取り込み」による解消法を含意すると動物愛護論者も我々の大半も見なしていることである。二つの個体群が事実的に同種であるとすれば——有感性や未来の志向性といった心的特性を、何らかの自然的性質（神経系の構造やふるまい）に還元し、そのうえで同種であると言われば——、有感性や未来の志向性といった生存に関する心的特性は当然含意されるであろうから、生死に関する相応の配慮の理由をそこから読みとるのは自然だからである。もう一つは、三段落前に示したように、この含意関係は生物学的事実に関する我々の常識的理解をいったん離れるならば反例が示されうる、という点を踏まえるならば(そして動物倫理において俎上にあげられる差別の解消法として、どちらの基準も言及されるという事実を踏まえるならば)、前者の根拠に基づく解消法——人間と動物は同族であるという事実に訴える方法——だけに全幅の信頼を置くことはできず、後者の解消法に積極的に依拠する必要があるということである。(同種であるとしても動物は人間と同様の被害を受けていないかも知れない、という批判を受け、動物愛護論者は再反論に躍起になるだろう。) 二つ目の点が意味

するのは、詰まるところ、差別の解消は、動物の被害を軽減したい・動物の生を配慮したい、という我々人間側の動機が先行しているということである。それは、我々がすでに同一性を見て取っている対象に関してのみ成立しうる動機である。種的な同一性や生物学的類似性以前に、すでに原初的な同一性を見て取っているからこそ、彼らの被害を勘案することができる¹¹。別の言い方をすれば、動物愛護論者が提示する議論と、彼ら自身の元々の思考法は、逆向きなのだ。動物愛護論者は、彼らが憐憫を抱く対象を擁護したいという動機からその対象と我々との種的同一性ないし生物学的類似性を強調するのであって、その対象と我々との間に種的同一性や生物学的類似性があるからそれらの対象を擁護しているのではないのである¹²。この点は忘れられてはならない。

このように考えると、シンガーの議論においては、種的同一性の有無は権利の有無の根拠を与えるとされていたが、この根拠のほうこそ、権利の有無を与えるか否かという判断に基づいて、人間が恣意的に確定されるものになっていることがわかる。シンガーは、動物擁護の帰結を導くために論者、種差別をなくすこと——人間のうちに「取り込むこと」——を目指そうとするが、その根拠付け自体は、恣意的なものであり、その根拠付けを採用することも採用しないこともどちらも可能なのである。

「苦痛」や「被害」や、それらに関する有感性や志向性という心的概念を人間の配慮対象の特徴として重視するならば、その特徴を媒介することで、動物と人間は同じ配慮対象の外延に含まれることになる。注意すべきは、苦痛や被害という概念の適用基準は、人間内部のものであり、それ以上説明しようがなく我々が自然に読み取ってしまう原初的事実だということだ¹³。動物愛護論者

¹¹ この点に関して私がしばしば動物愛護論において特定の論調に対して抱く違和感を説明しておきたい。それは、事柄の深刻さを、人類史における差別（奴隸制やホロコーストなどの出来事が援用される）に喻えて強調する論調（たとえば伊勢田(2008), 324頁など）である。我々の歴史において、奴隸解放運動や、女性解放運動等々で差別が解消されたときに採用された方法は、明らかに差別者と被差別者の両陣営がともに「人間」のカテゴリーに属する事実を指摘することによってなされた「歩み寄り」の方法であらざるをえなかつた。動物倫理の論点は、差別者と被差別者が同一であるか否かが、その根拠とともに模索されなければならないという点で、人間社会の差別問題よりも深いところにある。

¹² たとえばシンガーは、「しかしこの多くの哲学者は、推論によって導かれる結論を受け入れる代わりに、不正としかいえないような論法を用いて、人間の平等と動物の不平等という異質な考えを調和させようとするのである（シンガー(1975), 邦訳 300頁）」と言うが、彼がここで「不正」や「異質」と断言できるのはなぜなのか。その論拠を当該の哲学者にわかるかたちで示せるのだろうか。彼の議論の背後には、すでに動物愛護心に基づいた動機以外にはないと思われる。

¹³ これが文学者クッツェーの著作にはじまる一連の「哲学と現実の難しさ」として諸領域の人文学者を巻き込んで展開される論争の焦点である。彼らは、「動物の苦痛を直観してしまう」という現実を哲学が掬い上げられないことに懊惱する。クッツェー(1999)やカヴェ

が望んでいる、動物を擁護すべきであるという義務を支える論拠が存在しないとは言えない。むしろそれは実際あるのだろう。だが、その論拠は彼らにとつてのみ有効なものであり、その論拠を我々が採用しなければならないことを支える事実など、やはりどこにもないのである。

そもそも真の博愛主義を貫く動物愛護論者であれば、人間と動物との同一性など不要なのである。というのも、博愛主義とは、人と同種のものの被害のみを配慮するという立場ではなく、至るところで現に存在し、また、これから可能的に存在しうるあらゆる被害を配慮するという立場であったはずだからである。そして、真の博愛主義にとっての困難は、「被害」とは、我々の想定しうる被害であるという直観と、他方で「あらゆる被害」とは我々と独立にありうるはずであるという直観の拮抗にある。我々が愛情を抱くもの、すなわち、我々が関心をもつ対象のみを配慮せよ、という主張であり、博愛精神に悖るものであることは明らかであろう。

5 利己主義に基づく動物愛護論

以上の考察から、博愛主義は三つの困難に直面していると言えるだろう。

- ① 利己主義者を愛せない
- ② 我々の既成事実と乖離してしまう
- ③ 博愛主義者の配慮は無根拠なものであるがゆえに配慮対象の選別は観点に依存しており、快苦や利害を、博愛主義者の理解を超えた存在者に対して配慮できない

それぞれ3節と4節で指摘された論点である。さらにまた、博愛主義は、その思想に与すること自体が普遍的義務に基づく態度であることを要求するとするならば、さらに第四の困難を指摘できるだろう。つまり、

- ④ 自分の倫理的動機づけの説明に苦慮する（利己心に訴えることができない）

というものである。とはいって、④の困難を回避できるように博愛主義を改変し

ルほか(2008)を参照。

てしまえば、ほかの三つの困難も、さながらドミノ崩しのように霧消する。すなわち、博愛主義は利己主義的態度と根本的に対立するものではなく、根底においては彼らの利己心・自己愛に裏付けられたものであることを認めるのである。それは、利己主義に接続することであるから、既存の価値観とも接続可能であり、①と②は解消される。③に関しても、配慮は個人の関心相対的な態度となり、愛の普遍性を要求しなくてもよいことになる。

動物倫理における致命的な困難は、どこかに「人間」という種名辞ではなく、「我々」という（常に使用されている）インデックスが入ってしまうことの難しさにある。規範性を要求するには、我々がこれまで生きてきた既存の価値基準と接続しなければならない。これは、各人の利己心に訴えるのが正しい方策であることを示唆している。

博愛精神を利己心の発現として理解することができれば、それを背後にもつ動物愛護論をもまた、義務ではなく、生のオプションと見なすことを可能にする。たとえそれが、動物の被害が世界に存在するとしても、それを配慮するか否かは、我々人間の個々人の自由裁量に委ねられているのである。これは忌むべきことではない。自由裁量に委ねられたうえで行われる配慮は、普遍的義務ゆえに行われる配慮よりも、人間の行いとして、はるかに健全なことである。動物愛護論者にとっての課題は、何よりもそれに反対する人との共生をはかることがある。

よって、以上の考察から私が帰結するのは、動物愛護論が当初の目的を果たすためには、博愛精神に明示的に訴えるのではなく、各自の利己心に訴えることによって、動物愛護の利点を流布するのが有効な方策である、ということになる。つまり、動物愛護は結果的に各自の利益に資する、という認識を流布する作業であり、具体的には、「野菜食は健康によく肉食は不健康だ」とか「野菜はおいしく肉はまずい」とかいった、既存の価値観を転倒する言説を流布することや、地球資源の有限性や生産コストなどの人類にとっての利益を認知させることや、善悪とは別の「美德」といった特性¹⁴に訴える価値観の普及に努めることなどが考えられるだろう。

論を閉じるにあたり繰り返しておくが、以上は動物愛護論の批判を目指したものではなく、動物愛護論に対して私が抱く違和感の解消を目的とした、とり

¹⁴ とはいって、この特性の記述自体は、善悪を含意せず、その性質が社会的にどう評価されるかは動物愛護者と当座の社会との相関によって決定されるかたちになっているのが望ましい。現段階では、「誠実さ」ないし「繊細さ」という表現のどちらかがもっとも適切であると私は感じている。

わけその博愛主義的側面に注目した試論である。とはいってもこの話題に対して、私は次のような積極的な提言をしたことになる。動物愛護論が少なからず我々にとって理解可能なものであるためには、現在の我々にとって何らかの意義をもつものでなければならず、それゆえ、動物愛護論に与するか否かは個人の裁量に委ねられるべきである、と。

文献

(※洋文献は主に邦訳書を参照したが、刊行年は原著・訳書の順に記してある。
本文中での言及にあたっては原著の刊行年を使用した。)

スタンリー・カヴェルほか(2008[2010]):『<動物のいのち>と哲学』 中川雄一
訳 春秋社(Stanley Cavell, et al. *Philosophy and Animal Life*)

J. M. クッヅエー(1999[2003]):『動物のいのち』 森祐希子・尾関周二訳 大月書
店 (J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*)

伊勢田哲治(2008):『動物からの倫理学入門』 名古屋大学出版会

ジョージ・オーウェル(1945[1995]):『動物農場』 高畠文夫訳 角川文庫 (George
Orwell, *Animal Farm*)

ピーター・シンガー(1975[1988]):『動物の解放』 戸田清訳 技術と人間社 (Peter
Singer, *Animal Liberation*)

田島正樹(2009):『神学政治論』 頭草書房

宮沢賢治(1934):「ビジテリアン大祭」(『銀河鉄道の夜』新潮文庫)

バナード・ウィリアムズ(1985[1993]):『生き方について哲学は何が言えるか』
森際康友・下川潔訳 産業図書 (Bernard Williams, *Ethics and the Limits of
Philosophy*)

(かべや あきよし／千葉大学大学院人文社会科学研究科 特別研究員)