

動物たちの叫び

- 「動物の権利」についての一考察 -

一ノ瀬 正樹
(東京大学)

『応用倫理・哲学論集』第3号、pp.1-43.
東京大学人文社会系研究科・哲学研究室
2007年3月

動物たちの叫び

- 「動物の権利」についての一考察 -

一ノ瀬 正樹
(東京大学)

1 隠蔽された日常性

肉料理が生き物の死を経たものであることは分かっていた。生き物が殺された結果であることが分かっていた。けれども、そうした肉料理に至るプロセスについて思いをいたすことはなかった。いや、正直にいうと、考えたこと、考えようとしたことは、あった。しかし、屠殺¹の現場に立ち会ったことがなく生の経験がなかったこと、そして、そんなことを考え始めると、このおいしい肉料理が食べられなくなるのではないかという、うっすらとした自己欺瞞的な欲求があったこと、そうした状態のなかで、肉料理に至るプロセスについて深く考えることを意図的に封印していた。さらには、人間は食物連鎖の頂点に君臨する生物なのだから、動物を殺して食べることは自然なことであり、許容されることなのだ、という正当化さえ念じて、肉料理を味わっていた。

しかし、疑問が完全に消え去ってしまっていたわけではなかった。そのうち、馬と接し、犬と暮らしてゆくうち、動物のかわいさ、無垢な瞳、無邪気な仕草、を垣間見ることができるようになった。そしてなによりも、彼らの「心」をリアルに感じるようになった。私の場合、そのことが、肉を食べる、という行為と表象として結びついていった。ここにある肉は、馬や犬と同じような純粋な「心」をもった哺乳類の殺された跡なのだ、という見方をするようになっていった。そしてある日、豚の屠殺場の脇をたまたま通りかかったとき、「ギャー」という豚の断末魔の叫び声（少なくとも私にはそのようにしか聞こえなかった叫び声）を聞いた。いやがおうでも、その場面を想像してしまい、身体が凍りついたようになった。何気なく食べている肉料理。どこのスーパーにいても、何気なく売っている食肉。これはあまりに当たり前の日常的な風景である。けれども、その背後には、「ギャー」という動物たちの叫び声が巧妙に隠蔽されている。わざと、気づかれないよう、考えさせないよう、考えなくてもよいのだと思わせるよう、事実が秘匿されている。このことについて見方を裏返せば、そこら中に肉料理が行き渡っているということは、すなわち、畜獣が屠殺されているということこそ

日常的な事態だということでもある。そうした日常性が、日常性であるにもかかわらず、隠匿されているのである。これを黙認してよいのだろうか。人間は強者なのだからよい、と断言できるのだろうか。私には、いやしくも倫理や道德の問題に関心を持つ人であるならば、このことについて考えずには議論を全うできないように思えるのである。こうして、試行錯誤しつつも、この問題との理論的かつ実践的な格闘がはじまったのである。

だが、さらにときが経ち、私は自分の、もっと深部にまで浸潤していた動物に対する欺瞞性に思い至らざるをえなかった。肉食の問題を日常的に意識した生活をするようになっていたが、それ以外の点で私の生活は以前と変わるものではなかった。つまり、現代文明の恩恵を思いっきり受けた生活をしているのである。朝起きれば、化学的に調整された歯磨き粉を使い、多かれ少なかれ食品添加物の入ったものを食べ、花粉症で苦しいときは薬を飲み、革靴を履いて出かける。女性ならば、出かける前に化粧をしもするだろう。何気ない日常の光景である。だが、実はここにも、裏返すならば、秘匿されたもう一つの日常性が潜んでいる。私は、そのことについても徐々に考えるようになった。革靴の場合は動物の直接利用であり、その限り肉食のケースと似ている。しかし、それ以外の場合には共通の、より裏側に隠蔽された秘め事としての日常性が存在している。すなわち、動物実験という日常性である。薬品、化粧品、食品添加物、これらは有効性や安全性を調べるために動物実験を経ているのが今日の通常の状態だし、法的にそのことが求められてもいる。動物実験をしていない、ということをもとに文句とする化粧品会社があったりするが、そんなことをいっても、化粧品製造以前に、個々の成分に関しては動物実験が行われているのが普通だろう。

では、果たして動物実験とはどのようなものなのか。これもまた、ひとたびそうした業界に入ればあまりに日常的な事態なのだが、屠殺と同様、一般的にはその内実はよく知られていない。動物たちの叫びに促された、私の動物に対する思いと思考を、たとえ部分的にせよ、今回まとめるに際して、この動物実験の問題を最初の手掛かりとしたい。ずっと気に掛けてこなかったという負い目もあるし、人間の動物に対する倫理のかかえる複雑さ、そしてそこに巣くう欺瞞性と矛盾性を露わにするのに大変適した主題だと思われるからである。

2 動物実験という問題

まず、「動物実験」という概念の意味について考えるところからはじめてみよう。ここで「動物」ということで何が名指されているのか。一般に「動物」とい

う概念は、「植物」と並んで「生物」の概念を構成しており、アミーバやゾウリムシなどの原生動物から、昆虫、魚類、爬虫類、鳥類、さらには人間も含むところの霊長類まで、その範囲は非常に広い。けれども、「動物実験」がともかくも議論の主題になるときに、原生動物や昆虫類に関する実験が注目されることはあまり多くはない。その理由は、「動物実験」の多くは人間にとっての安全や効用を確認することを目的として行われるので、微生物や昆虫を実験対象とすることはその目的に適合しないからである。ナメクジにとって塩を掛けられることが致命的だとしても、それが人間に対する塩の影響に関して情報をもたらすことはない。こうした点で、どうしても「動物実験」で頻用され重宝されるのは、人間に近い哺乳類とりわけ霊長類だということになる²。

しかし、では鳥類はどうだろうか。毒物の効力を知るために鳥を実験対象にすることで、一定の情報が得られるのではないか。あるいは、魚類はどうか。軟体動物はどうか。おそらく、軟体動物辺りになると、「動物実験」の対象としての適格性は、実験の目的に応じて、「動物実験」という言葉に対する各人の捉え方に応じて、いろいろと揺れ動くだろう³。同時に、「動物実験」に対して私たちが感じる何らかの問題性という点についても、軟体動物辺りは、受け取り方は微妙であろう。このように、「動物実験」に何らかの問題性を見取って主題化するという文脈において、問題性を負荷されてあぶり出される「動物」の範囲には、境界線事例、すなわち、主題化されるべきかされなくてもよいかどちらとも言い難いというような事例が、ある。つまり、ここでの「動物」としての地位には「程度」があると思われるのである。

同じことは「実験」の概念にも当てはまる。「実験」というからには、人間の側で実験対象に人為的に介入して、対象に何らかの影響を与えることが概念上必要だろう。したがって、自然に生活している動物を単に観察するような事態は「実験」とはいえない。しかし、そうした制限があるにしても、「実験」の概念が作る外延は広い。野生の動物の背中に信号を発するチップを埋め込んで、再び自然の中に放し、活動範囲を追跡するといった、当の動物に与える影響が最小限ですむような場合から、檻や箱の中に動物を入れてさまざまな条件の下でその生態や反応を観察するといった場合を経て、意図的に傷つけたり、生体解剖したり、殺したりするような場合に至るまで、動物についての「実験」のなかに包摂することができるだろう。それならば、捕獲した動物を、その動物がもともと生存していた場所とはまったく異なる気象環境の所に単に放して（チップなど埋め込まずに）その後の状態を観察する、といったことは「実験」だろうか。あるいは、野

生のキツネに若干量のビールを飲ませてどうなるかを見る、というのは実験だろうか。この辺り、実験であるとも実験でないとも、どちらとも言い難いのではないか。その意味で、「実験」もまた、境界線事例を許すのであり、「程度」が語られるべき概念なのである。

このような、「程度」を許すという「動物実験」の性質はこの問題にとって本質的であると、私は捉えたい。それへの考慮なしに「動物実験」の問題を論じるのは、私たちの理解の記述的現実に対応しないと思われるからである。そしておそらく、この「程度」の問題は「動物実験」についての規範的な態度にも大いに関わっているとも思われるからである。つまり、「動物実験」の問題は、すべてを一緒くたにして一律に論じることには適さない話題だと私は述べたいのである。逆にいえば、「程度」を論じるような形で「動物実験」について論じることが、理論的に求められていると思われるのである。

3 動物実験のモラル

以上、「動物実験」にまつわる「程度」の問題の存在を指摘したが、もちろん、境界線事例の対極には「動物実験」という概念にぴったり当てはまる典型的な事例が多数存在する。例証は事欠かないが、ここではシンガーが『動物の解法』の初版で紹介している米国インディアナ州ミード・ジョンソン研究センター及び英国ハンチンドン研究センターにおける以下のような毒性学に関する実験を具体例として引証しておこう。

96頭の兎、16頭のアカゲザル、8頭のリスザル、5匹の猫、376匹のラット、そして頭数の記載はないが犬とマウスを用いてメシル酸アミデフリン（鼻の充血抑止剤）の急性毒性について研究した。この物質は動物に経口、注射、鼻孔注入によって投与され、さらに兎の眼と陰茎に対する刺激性のテストを行った。ラットとマウスは、投与経路にかかわらず、筋肉の協調運動機能を失い、眼は流涙し、眼球は突出した。さらに致死量を投与すると、唾液の分布、痙攣、鼻と口のまわりの出血が起こった。兎も同様の兆候を示した。猫は鼻からの多量の水性分泌物の漏出と下痢、嘔吐を示した。犬は筋肉の協調運動機能を失い、唾液を分泌し、下痢をした。これらすべての種について、LD50値が測定された。

(*Toxicology and Applied Pharmacology* 23 (4), p.589, 1972. See Singer 1975, pp.49-50.)

同書からもう一つ、実験心理学の次の実験も引証しておこう。

ラットが電流を通じた金網の上をわたるまで、食物と水を得られないようにした装置を設計した。他の一群のラットも同様に食物と水を剥奪されたが、金網の上をわたる機会は与えられなかった。さらに別の一群は、食物と水を剥奪されずに、ただ電気ショックを与えられただけだった。実験が終わってから動物を屠殺し、胃に潰瘍ができていかどうか検査した。えさの剥奪とショックとの間の葛藤を経験させられた群のラットに、最も多くの潰瘍ができていたことが分かった。

(*Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 49(5), p.457, 1956.

See Singer 1975, pp.39-40.)

こうした典型的な動物実験のありさまを知らされたとき、私たちはどう感じるだろうか。こうした実験によってもたらさせる情報に一定の「効用」や価値があるだろうことは理解できるし、その限り一定の正当化ができるかもしれない。しかし、ここで実験対象とされた動物たちに対して、いかなる意味でも道徳的配慮を一切必要としない、単なる石ころと同じものだ、と思う人はいないのではなかろうか。動物のストレスの受け具合を知るため、わざと強いストレスを与えて、最後に屠殺して、潰瘍を調べる。こうした実験を、石材の切断作業と同じレベルの、一切道徳には関わらない、中立的な営為であると、そう感じる人などいないのではないか。効用によるどのような正当化がありえようと、事実としてこれは紛れもない動物虐待なのであって、それを「研究」の名のもとに、しかもおそらく公的な研究資金の援助を受けたりしながら行うというのは何かがおかしいのではないか、と感じるのはごく普通の感覚だろう。けれど、もしかしたら実験者の中には、そうした道徳的感覚を持たなくなってしまう人もいるのかもしれない。最初は違和感があっても、慣れてくる、ということがあるのかもしれない。しかし、一般の人たち、そして道徳や倫理に意識的に関心を持つ人たちは、そのように受け入れることができない。トム・リーガンはこの辺りの事情を次のように喝破している。

真剣に道徳を考えている人で、動物というものは私たちの好きなように扱ってもよいものなのだ、という見解を受け入れる者などまったくない。適正

な道徳的制限が動物たちの扱いに関して適用される、ということにすべての人が同意する(Regan 2004, p.150)。

さらにいえば、動物虐待は、犯罪心理学においてつとに認められているように、虐待を行う人間の犯罪可能性を示唆する現象でさえある。精神医学者の福島章の言葉を引いておこう。

動物虐待という行為は、単なる趣味・嗜好ではない。犯罪心理学的に見れば、殺人、対人暴力犯罪、児童虐待、家庭内暴力(DV)、財産犯罪など、対人暴力を中心とする広範囲の犯罪行動を予兆する重要なサインである。また、快楽殺人者の過去に発見されることが多い行動としても、特に注目すべきサインなのである(福島 2005, p.17)。

実際、犯罪心理学などを引証しなくとも、動物虐待が残酷性・残忍性を感じさせる、というのはごく当たり前の捉え方だろう。すなわち、動物実験はそれ自体として動物虐待なのであり、それはそのものとして道徳的問題性を孕み、さらに動物虐待はその行為が示唆する事柄からしても負的なものであって、避けるべき事態であると、そのように考えられるし、感じられるのである。私は、一般の人たちが抱く、こうしたごく当たり前の直観を真剣に受け止めなければならないと思う。こうして、動物実験に関して「モラル」が主題化されなければならないことになる。

4 「モラル」を語ること

けれども、このように述べたからといって、したり顔で、動物実験を行う研究者に対して批判を向ける、という形で議論の方向を定めることはできない。事態はそんなに単純ではないのである。というよりも、「動物実験のモラル」という主題は、動物実験の現場を問題化することによって、かえってモラルを語っている糾弾者当人へと問題性が跳ね返ってきて、ここに潜む根の深い欺瞞の構造が露呈される、という構造のもとにある。ほかでもない、現代に生きるすべての人が、単に日常生活を送っているというそのこと自体において、医薬品や食料品を通じて陰に陽に動物実験の恩恵を現実を受けてしまっているということ、にもかかわらず、そのことにはさしあたり注意が届かず、単に動物実験の実態の一部を知らされて道徳的な嫌悪を感じるだけという自己矛盾的で偽善的にさえ響くあり方、

それを私は指摘したいのである。

つまり、事態はこういうことである。まず事実として、動物実験には確かに効用があり、私たちはそれを現実に享受している。しかし同時に、私たちの心理的事実として、動物実験に対して道徳的問題性を感じ、嫌悪の念を抱く。言い換えれば、動物実験などしない方がいいに決まっているのは誰も分かっているのだけれども、人間の生活という点で仕方なく必要性が生じているのだ、というのが現実なのである。してみれば、私たちが問うべき理論的課題は次のようになる。動物実験とは一定の条件下で許容される必要悪なのか、それとも、あれば役に立つけれども、そうした効用などでは到底打ち消せない、したがって効用を断念してでも廃止すべき、道徳的悪なのか。これは、死刑や戦争に関する倫理的問題とどこか似ている。死刑や戦争も、秩序や正義を守るという効用が一方で言い立てられると同時に、それ自体の負的性質も明らかで、廃止や放棄が言挙げされているからである。さらに加えて私は、動物実験に関して私たちが向かうべき実践的課題も提示しておきたい。すなわち、動物実験が抱える道徳的問題性に対する理論的検討に沿って、動物実験を抑制したり廃止したりすることを実践すること、少なくともその実践に向けた態度を示すこと、である。もし理論的に抑制すべきとか廃止すべきとかの帰結を導いたとして、そう論じながら、何ら実践にそれを反映させず、これまで通りの日常生活を送ることは、結果的に現状を追認することであり、事実として理論的考察に反した実践を遂行することなのである。とりわけ日本人の場合、原理原則はこうだけれども実際にはそうすることはなかなかできない、というような根拠のない現状維持の態度を取ってしまうことが多いが、そうした態度はときによっては道徳的悪に荷担することになってしまうことを銘記すべきだろう。

とはいえ、実は、以上のような述べ方も厳密ではない。というのも、すでに指摘したように、「動物実験」という概念は「程度」を許すのであり、それゆえ「動物実験のモラル」もまたそうした事情の反映として「程度」が語られうる、語られねばならない問題であるはずだと思われるからである。つまり、「動物実験」というように一括りにして、許容されるか、それとも道徳的悪であり廃止されるべきか、という二者択一で応じてゆくことは私たちの理解の現実に沿わないし、おそらくは規範的にも適切でないと思われるのである。そもそも私たちが直観的に感じる動物実験の問題性は、動物を道具のように扱い、事実として虐待を加える、という点にある。すなわち究極的には、動物を虐待したり、屠殺したりすることの問題性が根本にある。しかるに、では、いかなる動物も人間の勝手な都合

で殺すことは問題性を孕むというべきだろうか。バクテリアはどうか。のみはどうか。ゴキブリはどうか。ヤブ蚊はどうか。こうした生物・動物に対して私たち人間は、まったく人間の都合から、いってみれば殺戮を繰り返している。

もちろん、仏教などある種の宗教の立場からすれば、いかなる殺生も行うべからず、ということにもなるし、昆虫を殺めるときにも「後ろめたさ」や罪の感触を感じるという感覚、普通は罪として言挙げされないような日常性・平均性となっている「殺すこと」、それを哲学や思想が考慮にいれる余地を持つことの重大さを私自身もかつて指摘した(一ノ瀬 2002, p.51)。けれども、冷厳な観点からすれば、昆虫を実験対象にしてその結果その昆虫を殺してしまうことと、犬やチンパンジーに同じことをするのは、それらが等しく「動物実験」だといわれうるとしても、その問題性にはまさしく程度の差があるというべきだろう。これは私たちの受け取り方の事実としてそうだろうし、規範的にもそうならざるをえないと思われる。病人に対してできるだけ慈しみ治癒を促すようにすることが規範的な意味で医師の道徳的責務だろうが、そのとき、その病人の安眠を犬がベッドにつきまわって妨害しようとしているとき、犬を遠ざけようとするにしても、犬を殺すことは規範的に求められることはないはずである。けれども、ヤブ蚊がその病人の周りにつきまとい安眠を妨害するときには、絶対にとはいえないまでも、そのヤブ蚊を駆除することが規範的に求められると考えることができるのではないか。ましてや、病人の身体に入り込もうとするバクテリアの類については、その駆除が強い意味で規範的に求められているといえるだろう。そうした意味で、事実的にも規範的にも、動物実験の問題性の根底にある動物虐待や屠殺に関するモラルには軽重の程度があるといわねばならない。繰り返しになるが、私はこうした程度のありようを考慮に導き入れることが、「動物実験のモラル」ということで求められていると考える。

5 義務説

さて、それでは「動物実験のモラル」を理論的に解明してゆくには、どのような道筋がありうるだろうか。この点については、すでに触れたトム・リーガンの与えている見取り図が分かりやすいので、それを参考にしながら大まかに整理しておこう。リーガンによれば、動物についての道徳には、まず、「義務」の概念に基づく立場、すなわち「義務説」(Duty View)がありうる。リーガンはさらにそれを「間接的義務説」(Indirect Duty Views)と「直接的義務説」(Direct Duty Views)とに分ける。「間接的義務説」の立場によれば、「私たちは動物たちに対して直

接的にはいかなる義務も負っていない。むしろ、動物たちは一種の媒介であって、動物たちを通じて、私たちは非動物、すなわち、私たち自身、他の人間、あるいはある種の見解に立てば、神、に対して負っている直接的な義務を果たすのに成功したり失敗したりするのである。よって、この立場に従えば、私たちは動物たちを包含する義務を有しているが、動物たちに対する義務を有してはいない」(Regan 2004, p.150)。たとえば、絶滅危惧種の動物を保護する義務というのは、それらの動物たち自身に対する義務ではなくて、将来の世代の人間がそうした種の動物を見て楽しんだり、知識を増大させたりするようにするために負う、そうした人間に対する義務なのであって、そういう意味で動物に対しては間接的な義務なのである(Regan 2004, p.151)。リーガンは、この種の見解の代表として、ロールズやカントの議論を挙げ、詳しく検討している。

次に、リーガンのいう「直接的義務説」だが、これは文字通り、人間のためというクッションなしに、私たちは動物たちに対して直接的に義務を負う、という考え方である。リーガンは、この「直接的義務説」を「残酷・情愛説」(the cruelty-kindness view)と「行為功利主義」(act utilitarianism)との二つに分けて検討する。「残酷・情愛説」とは、端的に、私たちは動物たちに対して残酷なことはするべきでなく、情愛をもって接するべきである、と主張する立場である(Regan 2004, pp.196-200)。そしてこの文脈での「行為功利主義」とは、動物たちを愛護的に扱うという個々の行為が世界全体の快適さを増大させるのだから、私たちは動物たちに対して愛護的に接する直接的義務がある、という考え方である。リーガンは、「行為功利主義」を「快樂主義的」(hedonistic)なものとして「選好」(preference)によるものとに細分した上で検討し(Regan 2004, pp.200-231)、とくに、「選好」に基づく「行為功利主義」による「直接的義務説」の代表としてシンガーを取り上げ、詳細な吟味を加えている(Regan 2004, pp.206-226)。

けれども、リーガンはこうした「義務説」に対してははっきりと批判的である。まず、「間接的義務説」に対しては、人間と動物の道徳的地位の区別に関して根本的に「恣意的」(arbitrary)である、とする。この立場の原則、たとえば「各個体に危害を与えないという義務を私たちは有す」(Regan 2004, p.187)とする「危害原理」のような原則、を整合的に貫くと動物たちに対する直接的義務が発生するはずだが、そうすると、「すべての間接的義務説は、定義によって、私たちは道徳的受動者(moral patient; 動物も含む(筆者註))に対して直接的義務を有するという見解を否定するがゆえに、いかなる間接的義務説も十全なる道徳理論を提供することはできない」(Regan 2004, p.193)とされる。しかしさらにリーガンは、

「直接的義務説」に対しても手厳しい批判を加える。「残酷・情愛説」は、「残酷」や「情愛」が行為主体の感じ方あるいはあり方に依存する点で、道徳的主体の感じ方を行為の道徳的評価と混同していると批判される(Regan 2004, p.198 etc.)。シンガー的な「行為功利主義」に対しては、隠蔽された屠殺の場合や、動物たちに危害を加えることが全体としての善の集積を増大させてしまう場合には、「行為功利主義」は動物たちへの危害を正当化してしまうと論難する(Regan 2004, pp.228-229)。

6 動物権利論と動物解放論

こうしてリーガンは、「義務」の概念ではなく、個々の主体の固有な価値に基づく「権利」(rights)の概念に訴えて動物に対する道徳的配慮の問題を考えるべきだという見解に至る⁴。リーガンは、固有な価値をもつ道徳的主体を識別する要件として「生活主体基準」(the subject-of-a-life criterion)を提示する。それは、単に生きていることとか意識していることだけでなく、信念や欲求をもち、未来感覚をもち、選好や福利への関心をもつことなどを含む、とされる(Regan 2004 ,p.243)。そうした要件に合う主体が「権利」の主体なのである。ここでいう「権利」(「動物の権利」も含めて)は、「普遍的」(universal)であり「平等であり」(equal)、よって「道徳的権利の所有は程度的には現れない」(Regan 2004, pp.267-268)、すなわち動物を含むすべての権利主体は等しく同身分のものとして尊重されなければならないのである⁵。

とはいえ、以上のようなリーガンの見取り図が完全に的を射てるかどうかは議論の余地があるだろう。リーガンの批判するシンガーの議論の方が、かえって影響力が大きいともいえるし、しかもシンガーの議論とリーガンの議論とはそれほど厳格に区別されずに、むしろ動物に対する道徳的配慮を喚起するのに相乗効果をもたらしていると思われるからである。シンガーの主張は、その著書の題名が示すように、「動物の解放」を目指すものである。「解放運動は、人種や性のような恣意的な特性に基づく偏見と差別に終止符を打とうとする要求である。その古典的な実例は黒人解放運動である……本書の目的は、読者に対して、一つの非常に大きなグループ、すなわち私たち自身以外の種のメンバーに対する態度と実践についての心のもちようを変更するよう導くことである」(Singer 2002, pp.xxii-xxiii)。つまり、過去の歴史において、奴隷解放、農奴解放、女性解放といった解放運動が行われ、(一定程度?)達成されてきたが、そうした運動の延長として、動物解放を提起する、という趣旨である。シンガーの議論の基盤はき

わめてシンプルである。それは、動物たちは苦痛を感じることができるので、道徳的配慮の対象としなければならない、というものである。シンガーは次のようにいう。

他の人間たちの苦痛を推論するよう私たちを導く外的兆候のほとんどすべてを、他の種においても認めることができる、とりわけ私たちに最も密接に関係している種、すなわち哺乳類と鳥類に認めることができる。そうした行動の兆候には、身もだえ、顔をゆがめる、うめき、悲鳴あるいはその他の叫び、苦痛の源泉を避けようとする試み、苦痛の繰り返しを見越したときの恐怖の表情などが含まれる。加えて、これらの動物たちが私たちの神経システムと大変に似た神経システムをもっていることを私たちは知っているのである (Singer 2002, p.11)。

だが、確かに、リーガンが指摘するように、シンガーは「権利」の概念に訴えることには消極的である。「道徳的議論の真の重要性は権利の存在を主張することに掛かっているのではない、というのも、かえって権利の存在の方が苦しみと幸福を受ける可能性に基づいて正当化されねばならないからである……権利の言語は便利な政治的速記である……動物たちに対する私たちの態度を根本的に変えるための議論にとって、権利の言語は決して必要ではない」(Singer 2002, p.8)。こうしてシンガーは、苦痛に関わる利害を軸に据えて、功利主義的な観点から動物解放論を展開する。ここで浮上するリーガンとシンガーの相違は、自然権論と功利主義という倫理学上の大きな対立におおまかに対応しているということができるかもしれない。

けれども、シンガーの権利概念に対する言い方を素直に受け取る限り、動物実験などにまつわる動物の倫理を論じるに当たって「権利」を鍵概念として持ち込むことはシンガーの議論に反することにはならないはずである。よって、私は、「動物実験のモラル」を論じるに際して、「動物の権利」の概念を基軸に据えてゆきたい。実際、榎則章が指摘するように「シンガーとリーガンの基本的な考えはまったく異なるが、議論の構造はよく似ている。すなわち、人に関する道徳的主張を、動物が人と類似しているかぎり、動物に拡張しようという構造である」(榎 2006, p.47)。それに、今日、動物に道徳的配慮を加える立場一般が「動物権利論」と総称されているのが現状であり、そうした意味でも「動物の権利」を主題化することに大きな誤りはないはずである。

7 自体的「動物の権利」

以下、私なりの整理の仕方、「動物の権利」の概念が有意味となりうる二つのアプローチを提示して順次検討してゆき、それを踏まえて動物実験に関する私自身の論点の展開へとつなげたい。私の理解では、リーガンとシンガーの議論も含めて、「動物の権利」が問題にされるとき、その「権利」の帰属場所が動物たちにあるのは当然としても、そうした「権利」主張の主体は何なのかについては特に問題化されてこなかったように思う。私のいう二つのアプローチは、こうした「権利」主張の主体のありかという観点から分けた二区分であり、それゆえ、リーガンとシンガーの議論にそのままぴったりと対応しているわけではなく、彼らの議論と交錯する形での区分である。

まず第一に、自体的「動物の権利」アプローチと呼べる立場がありえるだろう。すなわちそれは、動物それ自体が端的に道徳的権利主体である、つまりは person (猿格、マウス格など?) であると捉える立場のことである。この場合、動物たち自身が、苦痛の叫びややうめきを通じて、みずから「権利」主張を行っているというように表象される。おそらくリーガンの考えはほぼこれに近いだろうと思われるが、道徳的権利主体であることの要件をリーガンのいう「生活主体基準」として解すると、いささか制限がきつすぎて、実験動物の一部にしか当てはまらないように思える。むしろ、権利主体の基準を「苦痛を感じることができ、それを叫びなどによって何らか表現できる」というように、シンガー的にゆるく取った方が、「動物の権利」という概念に説得性が生まれやすいだろう。いずれにせよ、この自体的「動物の権利」の立場に立った場合、動物たちそのものが権利主体なのだから、苦痛を加えるいかなる動物実験も不正である、ということになるはずである⁶。権利主体に苦痛を加える行為が不正にならないのは、苦痛を加えることでしか権利主体の person が守られない場合だけであろう。たとえば、緊急的な病気やけがの治療などである。権利主体に苦痛を加えること、極限的には権利主体を殺すこと、を権利主体自身が望んでいる場合(自殺あるいは自殺補助)については、ここでは論じない⁷。ともあれ実際、「権利」の概念は、一旦それが認められたならば、それは種全体の考慮などは排除して当の個体に焦点を合わせて適用され尊重されるべきという「個体中心性」をもち、しかも他のことよりも何よりも最初に考慮されるべきという「優先性」をももつ、という特性を有している(長谷川 1991, pp.20-30 参照)。よって、その意味でも動物が文字通り権利主体ならば、たとえ実験の途中の過程においていかに実験対象の動物の「生活の質」

を考慮するとしても、最後に自由を奪ったり、苦痛を加えたり、屠殺（たとえ安楽死だとしても）してしまったりするならば、それは端的に道徳的不正である。

道徳的主体のあり方の古典的な捉え方としては、カントの考え方が代表的であり象徴的でもある。カントもまた、すでに私が用いた用語法と合致して、「Person」を道徳的主体として捉える。『人倫の形而上学』においてカントはいう、「Person とはその行為に対して責任を帰すことができる主体である。それゆえ、道徳的な Person 性は道徳法則のもとでの理性的存在者の自由以外のなにものでもない」（Kant 1968, S.223）。言い換えれば、自由と責任が帰せられる道徳的主体、それが「Person」なのである。ここでの「自由」はもちろん自由に行為する「権利」を事柄として含意する。そしてカントは、『人倫の形而上学の基礎づけ』では次のように確言する。

さらに私たちの意志によってではなく、自然によって存在する存在者も、もしそれが理性をもたない存在者であるならば、手段(Mittel)として単に相対的な価値をもつにすぎず、よって「物件」(Sache)と呼ばれるが、それに対して理性的な存在者は Personen と呼ばれる。というのも、それらはその本性によって、目的自体(Zwecke an sich selbst)として受け取られるべきこと、すなわち単に手段としてのみ用いられてはならないものであることを明示しているからである(Kant 1965, S.51)。

こうした古典的かつ伝統的な道徳的主体としての person 概念に従う限り、すでに論じたように、一旦 person と認められた存在者は、独立した一つの権利主体として遇されねばならない。それゆえ、ここでいう自体的「動物の権利」が承認されるならば、何の落ち度もない動物たちに苦痛を加えることは端的に不正だ、ということになる。（以下、person を「パーソン」と表記することにする）

もっとも、ここで誤解を避けるために急いで強調しておかねばならないが、カント自身は動物をパーソンとは認めていない。『コリンズ道徳哲学』の中でカントは次のように述べている。「動物は自分自身を意識していないがゆえに、すべての動物はたんに手段としてだけ存在し、それ自身のために存在するのでないのに対し、人間は目的である - 私は、人間はなぜ存在するのかと、その目的をもはや問えない。動物の場合には問いうるが。 - から、われわれは動物に対して直接的には義務をもたず、むしろ動物に対する義務は人間性[人類]に対する間接的な義務なのである.....動物に対して上記のような残酷な行いをしている人は、

人間に対しても同様に無感覚になっているからである」(カント 2002, p.269)。要するにカントは、動物はパーソンではなく、道徳的配慮を動物に対して直接与える必要はないが、動物虐待は人間への残酷性をも暗示するゆえに、動物は人間に対する義務の媒介にはなりうると、そう考えているのであり、リーガンの論じているように、「間接的義務説」を明確な形で打ち出しているのである。

8 権利の競合

いずれにせよ、自体的「動物の権利」は、その「権利」主張の主体のありかの指定として当然ありえる道筋だし、きわめて明快で紛れのない立場である。けれども、この立場にはいくつかの困難が直ちに発生してしまう。第一に、この立場は、いわば原理主義的で、動物は一個の権利主体であるという確言に基づいているがゆえに、安定的であって普遍化が容易に可能な、倫理的立場として形式的に整った考え方ではあるが、構造上どうしても「程度」が考慮されにくいという難点があるといわねばならない。リーガンの主張はこの自体的「動物の権利」の立場に近いが、すでに引用したように、権利が一旦認められると、「道徳的権利の所有は程度的には現れない」(Regan 2004, p.268)ということになる。たとえば、50%の権利主体性、といった捉え方は、動物自体が権利主体である、という主張からは導きにくいのである。「権利」は、個体中心であるがゆえに、つまり個性性によって構成されているがゆえに、分割したり部分を計量化したりすることに馴染みにくいからである。

しかるに、何度も指摘したように、動物実験に関しては、チンパンジーの場合、軟体動物の場合、原生動物の場合、といった状況に応じてその問題性に明らかに「程度」があるし、さらには「実験」の内容に関する問題性にも明白に「程度」があり、主題化するべきかどうかについての境界線事例を許す。実をいえば、リーガン自身もこうした点は気に掛けていて、アメーバやゾウリムシが「生活主体」ではないのは確かだとしても、系統発生論的にいってどこから「生活主体」が現れるかについて確定的な答えを与えられる人はいない、としている(Regan 2004, p.xvi)。しかし彼は、「動物」という語で「一歳以上の心的に正常な哺乳類」を表すとして、主題を限定する(Regan 2004, p.xvi & p.78)。けれども、このように限定してしまうと、議論の内的整合性は保てるかもしれないが、鳥類や両生類を使った実験に対して私たちが抱く、チンパンジーや犬を使った実験ほどではないにせよそれなりの重みをもった、素朴な感覚をくみ取れなくなってしまう。つまり、「程度」を扱う機構を欠いてしまうのである。いずれにせよ、自体的「動物

の権利」の立場がこうした「程度」の様相を扱えないとするならば、そのような立場は「動物実験のモラル」確立の基礎として不十分であるといわねばならない。

さらに第二に、果たして動物たちは私たちと本当に同じ質の苦痛を感じているのだろうか、という哲学的困難性が発生する。この困難性は、哲学でいう「他我問題」あるいは「他人の心」という問題と同構造であり、その意味で、私たちと動物の間のみならず、私たち人間同士の間にも発生する問題ではある。けれども、動物は私たちと同じ言語を用いず、理性的な相互了解の道がない、という点で、やはり明らかに苦痛の質というもののあり方は人間同士の間よりもさらに不確実にしか分からないというべきだろう。実際、お尻に大きな腫瘍をぶら下げながら散歩を楽しそうに享受している犬などを見かけることがある。同じ状態に人間が陥っている場合ならば、気が滅入ってそのような散歩の享受などはしにくいだろう。こうした問題は、おそらく、動物行動学や動物生態学などの実証科学の知見に拠って何らかの解明を与えていくしかないのかもしれない。つまり、実証科学の知見に合致するように苦痛感覚という概念のありようを修正して、自体的「動物の権利」の概念を維持する、というようなやり方である。しかし、「動物実験のモラル」という主題は本質的に倫理的な問題なのであり、したがって、伊勢田哲治の指摘するように、その根拠を実証科学に全面的に求めて「その場しのぎで理論を手直しすればいいというものではない」のであって、実証科学と独立の倫理的な主張なしに科学的知見に左右されるのならば「ほんとうに何でもありの、役立たずの方法論になってしまうであろう」(伊勢田 2001, p.182)。苦痛の受容力を倫理的な次元で捉え返す語法が求められているのである。

以上の第二の困難性と連動するもう一つの点は、確かに動物たちは苦痛のうめきや叫びを発しているように聞こえるが、私たちの言語を用いて苦痛を訴えているわけではない、よって動物たちは「権利」を主張したり訴えたりしているとはいえない、したがって動物たちに自体的に属す「動物の権利」を想念する必要性はないのではないか、という疑問である。これは「権利」の発生根拠に関わる問いであり、それについては後述するが、少なくともここで二つの論点を挙げておこう。一つは、この問題は「動物の言語」という問題系と連動し、したがってやはり動物行動学などの実証科学と関わらざるをえないが、前段で論じたのとまったく同様に、問題を実証科学に委ねてしまうことは筋違いであるという点である。実証科学の知見を取り入れつつも、「権利」についての主張や訴えの意義を実証科学とは別に輪郭づける必要がある。もう一つは、いわゆる「マージナル・ケース」と呼ばれる議論についてである。すなわち、動物たちは「権利」を主張しえ

ないではないか、だから「動物の権利」を認める必然性はない、という議論をもし受け入れるならば、乳幼児や重度の障害者もまた「権利」を主張しえないので、彼らの「権利」を認めなくてもよい、という議論も受け入れねばならなくなるのではないか、という問題点である。この点をどう捉えるかは「動物の権利」の問題にとって大きな試金石になるだけでなく、「権利」概念それ自体に対する解明の糸口ともなる。これについても後述する。

さらに第三の困難性は、権利の競合の問題である。自体的「動物の権利」を認めた場合、それはそれ自体として優先されるべき重みをもつことになるが、そうはいっても、たとえば畜産動物は畜産農家が所有権をもっているところの財産でもあり、両者の権利は競合関係に陥ることになる(プリングル 1995, p.52 参照)。同じような競合は、動物実験を行う研究施設の実験動物への所有権と自体的「動物の権利」との間にも生じるだろう。こうした場合、どちらの権利が優先されるべきなのか。どちらかを優先すべき、とする判定基準があるのだろうか。この問題性は、人間を奴隷として所有している人がいる場合にたとえることができる。こうした状態のときに、突然「人権」が普遍的に認められ、奴隷は禁じられるとしたら、もとの奴隷の所有者がおそらくは多額の代価を払って獲得した奴隷所有権はどうなるのか。その所有権は、人権に反するから、直ちに無にしてよいのか。ならば、代価を得て奴隷を売り払った人の、その獲得した代価もまた無に帰させねばならないのではないか。あるいはさらに、奴隷の売人が獲得した代価で食品を購入したならば、食品を売っていた人が得た収入も無に帰させねばならないのではないか。こうした想定から類推されるように、自体的「動物の権利」を文字通りに承認するということは、少なくとも現状では、社会の経済システムなどの過激な破壊をもたらしうるのであり、それゆえそうした破壊や変革に対してどう対応するのかという方策なしに自体的「動物の権利」を持ち込むことは実際上空論にすぎない、という困難性がここに浮かび上がるのである。

9 派生的「動物の権利」

さて、「権利」主張の主体性という観点からの第二のタイプの「動物の権利」として、派生的「動物の権利」が考えられる。すなわち、人権(Human Rights)がすでに成立しているとして、そうした人権の拡張として、そこから派生する二次的権利概念として「動物の権利」を捉えるというアプローチである。このアプローチに従うと、人権の主体たる私たちが、動物に対して抱く共感、愛情、憐憫などの感情を大事にしたい、そしてそうした感情に基づく願望を実現させたい、と

主張したり訴えたりすることで「動物の権利」が発生するということになる。この立場に立つと、動物たち自身は「権利」を主張しないのだから「動物の権利」を認める必要はない、といった前節で取り上げた問題は簡単にクリアできることになる。というのも、この場合、「動物の権利」の帰属場所は定義的に動物であることは動かないとしても、「動物の権利」を主張する主体は人間なので、文字通り言語的に「権利」が主張され訴えられていることになるからである。

さらに、この派生的「動物の権利」を採用すると、やはり先に触れた「マージナル・ケース」の問題に対しても端的な対応をすることができる。乳幼児や重度の障害者の人権もまた、人権の主体たる理性的で健常な成人が、そうした人々の「権利」を主張し訴えることで成立してくるのであり、その意味で乳幼児や重度の障害者の人権は派生的な人権にほかならないのだ、と。これは奇妙な考え方だろうか。人権あるいは基本的人権は万人に等しく生まれながらに備わっている、というような（古くは「人権宣言」などにそして現在でも多くの国の「憲法」などに宣言されている）語りをそのまま受け取るならば、乳幼児らの人権に対する私の言い方は根本的に間違っているということになるかもしれない。けれども、少し反省を深めるならば、基本的人権についての通常の語りを文字通りに受け取ることの方が実はおかしい。今日の人権あるいは基本的人権についての理解は、やや古いが、法学者高柳信一の次の記述にあますところなく示されているといえよう。

基本的人権の理念は価値的および実践的要因を含む理念であり、自然界の事象のごとく、人間の主観をはなれて純粋に客観的に存在するものではない。自由は人間の一定の心的態度をぬきにして存在しうるものではなく、権利は要求を前提にしてはじめて権利として観念されるものである。これらをはなれて、自由や権利があるかないかを五感で確知しようとしても不可能であろう。人間解放の要求を前提にしないでは、そもそも基本的人権という理念そのものが出てこない(高柳 1968, pp.10-11)。

すなわち、人権が万人に生まれながらに備わっているのではなく、人権が万人に生まれながらに備わっているとせよと誰かが「要求」したのであって、それがさまざまなる過程を経て承認されたのである。生まれたばかりの乳児が、いわば自然の性質として、人権を有しているわけではない。「人間の権利というものは、権利がある、という事実をいっているのではなくて、道徳的な訴え」(村井 1984,

p.61)なのであり、そうした意味で「権利はあるのではなくて主張される」(村井 1984, p.101)のである。実はこの点は、「権利」主張の主体性を問題にするという私の論立て自体のなかにすでに包含されていた。無論、主張されたすべての権利が承認されるに至るわけではない。そこには、主張して勝ち取る、獲得する、というある種の闘争性が含意されている。それゆえ、乳幼児や障害者の人権や「動物の権利」をも含めて、およそ権利についての言説は本質的に実践性・政治性を帯びざるをえない。

実はそもそも権利概念は、伝統的にこのような特性のもとで捉えられていた。先ほど触れた「人権宣言」そしてそれのもととなった「アメリカ独立宣言」などの思想的基盤となった考え方がジョン・ロックの哲学にあることはよく知られているが(大槻 1980, pp.47-49)、そもそもロックは、次の歴史上有名な記述のもとで、権利概念の核心をなす「所有権」(property)の概念を導入したのであった。

大地とすべての人間以下の被造物はすべての人間の共有であるのだが、しかしすべての人間は、自分自身のパーソンに対する所有権をもっている。これに対しては、本人以外の誰も権利をもっていない。彼の身体の労働とその手の働きは、固有に彼のものであるといてよい。それで、自然が準備しそのまま放置しておいた状態から彼が取り去るものは何であれ、彼はこのものに自分の労働を混合させ、そしてこのものに何か自分自身のものを付け加え、そのことによってこのものを自分の所有とする(Locke 1960, pp.287-288)。

所有の権利は労働によって発生するという、いわゆる「労働所有権論」の提示である。ここでの「パーソンに対する所有権」とは何か、なぜ労働が所有権に結びつくのか、相続権のようなものも含むすべての所有権を労働によって基礎づけられるのか、などなどたくさんの疑問が湧出するだろうが、それについてはかつて論じたのでいまは追わない(一ノ瀬 1997参照)。いずれにせよ、このロックの記述から、所有権とは労働によって、つまりは努力して苦勞することによって、獲得されるものであるという考え方を見て取ることができる。さらに、所有権以外の他の権利、自由権、生存権、投票権なども、そうした権利を「所有する」という形で所有権の中に取り込むことができることを考えるとき、ここでのロックの所有権論は権利一般に拡張されうることが分かるだろう。権利とは、努力して獲得するものなのである。その点で、毎年多くの大学がしのぎを削って競いながら奪い合う「箱根駅伝のシード権」などが、権利概念の本質をそのまま体現した純

粹な形の権利であるといえるだろう。

いずれにせよ、派生的「動物の権利」は、以上のような機制のもと、人権の主体たる私たち人間が要求し主張するという形で現出してくる。そういう輪郭づけのもとで動物たちは権利主体となるのである。シンガーの動物解放論は、事実問題として、こうした派生的「動物の権利」の訴えに近い。というのも、シンガーは、動物解放運動のハンディキャップとして「動物たち自身が自分たちの被っている扱いに対して組織だった抵抗をすることができない」(Singer 2002, p.xxiii)ことを挙げた上で、次のように述べているからである。

動物の利益を無視するよう私たちを導く思考習慣に対して、私たちは異議申し立てをすることができる(Singer 2002, p.xxiv)。

私たち人間の異議申し立て、それが派生的「動物の権利」という権利概念を産み出すのである。もっとも、リーガンの議論とて、結局は「動物の権利」を実際に言い立てているのはリーガンら人間なのだから、派生的「動物の権利」の考えと適合しないわけではない。派生的「動物の権利」はかなり説得性をもった理解仕方であるといえよう。

10 種差別

こうした派生的「動物の権利」の導入次第に関して、直ちに出てくる反応は、動物と乳幼児や障害者などの人間とを同列に論じるのはおかしいのではないか、というものである。こうした反応に対して、今日の文脈であてがわれるのは「種差別」(speciesism)という言葉である。理性的能力や言語的能力の点でまったく差異のないような人間の乳幼児と動物たちに対して、単に人間だから、動物だから、という理由で道徳的な価値の相違を言い立てることは、人種差別や性差別と同様な根深い差別であり偏見なのだ、という考え方がこの言葉には込められている。シンガーは、道徳や権利において問題なのは理性的能力とか言語能力ではなくて、苦痛を感じる能力なのだというベンサムが発言に言及し、したがってこうした意味で動物も道徳的配慮の対象とならねばならないが、にもかかわらず人間と種が違うということだけで動物たちの苦痛や利害を無視する態度は「種差別」にほかならず、そうした態度は糾弾されなければならないと、そのように論を展開する(Singer 2002, pp.6-8)。

しかしもちろん、事実として種が異なることを認識する「種区別」と、道徳的

価値づけに関する「種差別」とは、それこそ区別されなければならない。「種差別」に関しては、「平等」という道徳的理念が問題とされているのであり、そしてもちろん「平等」はいかなる区別もないということとはまったく違う。何らかの道徳的観点からの均等性、それが「平等」である。これは、事柄の本性からして、事実問題ではなく、主張し訴え、そして獲得していく類のありようである。「種差別」という用語を言い立てること、それ自体が一つの重要なデモンストレーションなのである。派生的「動物の権利」のアプローチは、今日のこうした「種差別」の申し立ての運動にぴったり適合する。

以上のように派生的「動物の権利」を理解してくると、結局これは私たちの「動物に苦痛を与えたくない」という要求に帰着するのであり、したがってそうした要求の充足がゴールであることが見て取れる。そして、こうした要求あるいは欲求や願望は、それが充足されるかどうかによって一種の快苦となって現れる。かくして、こうした構造のもとにある派生的「動物の権利」の主張は功利主義に傾斜しているといえるだろう。この点、自体的「動物の権利」の考え方が原理主義的であったのとは対照的である。この場合注意すべきは、功利主義に傾斜しているといっても、シンガーの依拠する功利主義のように、動物たち自身の利害を直接的に考慮するというのではなく、動物たちの利害に関する私たち人間の要求の充足具合が直接的考慮の対象になっているという点である。このように問題を論じる地平を人間自身に移行することで、自体的「動物の権利」の場合に困難となった苦痛の質や動物の言語についての哲学的懐疑を一定程度解消することができる。というのも、派生的「動物の権利」においては、動物たち自身の苦痛感覚や主張行為が問題なのではなく、私たち人間の欲求や願望、そして私たち人間の言語的要求こそが問題の核心だからである。確かに厳密に哲学的に言えば、すでに触れたように、人間の感覚を人間相互の間で認識することにも懐疑をはさみうるが、動物と人間の間での認識と比べれば懐疑の度合いは軽減される、という言い方はさしあたり許されるだろう。

さらに、以上のように規定された派生的「動物の権利」は、もう一つの重大な理論的長所をもちうる。すなわち、私たち人間の動物たちの処遇に対する要求あるいは欲求や願望、そしてその充足具合という意味での快苦が問題の核心である限り、原理的に、充足具合として捉えられる快苦の量化が主題化される道筋がおのずと導かれるであろうこと、つまりは「程度」を考慮する見地が開かれるであろうこと、それゆえ私自身がずっと強調してきた「動物実験のモラル」についての本質的なポイントと照応しうるであろうこと、これである。これは、権利が

あるかないかという二者択一の思考様式に基本的に貫かれた自体的「動物の権利」の立場と著しく異なる点である。ここでの「程度」とは、要するに、毒性試験を昆虫を使って行う場合とチンパンジーを使って行う場合との、私たちの感じる嫌悪感の程度的相違であったり、犬を使って新しく開発された皮膚軟膏の治験を行う場合と、犬に人工的に癌を発生させて転移の実験を行う場合との、私たちが行いたくないと思う欲求の程度的相違、といったものである。

こうした「程度」をどのように計量するのかという、功利主義的思考の誕生当時からつきまとう原理的問題があり、それはやはり決定的に重大な問題だと私も考えているが、とりあえずそれは後で触れることにして、ここでは「程度」を導入できるという想定のもとで議論を進めよう。すると、こうした派生的「動物の権利」の考え方を採用する限り、自然の成り行きとして、動物実験に対する部分的正当化がもたらされるという論点が出てくる。ただしそれは、先にシンガーから借りて引用したような相当に過激な哺乳動物を用いた毒性学の実験を、被実験個体数を減らして実施することを正当化する、といった意味ではなく、私たちが感じる嫌悪感の「程度」が低いような実験をたまに行うことを正当化する、という趣旨になるはずである。上の例でいえば、新しい皮膚軟膏の治験を犬を用いてたまに行うといった実験は、この派生的「動物の権利」の考え方においても正当化されるだろうし、あるいは、昆虫を使って毒性のテストをするといった場合も、少数の個体数の昆虫であれば正当化されうるだろう。むしろ論ずべきは、どこまでの「程度」が正当化されるのか、といった点であり、そのための計量方法がどのようなものであるべきか、なのである。いずれにせよ、自体的「動物の権利」の考え方が、方向としては、一切の動物の実験を直ちに廃止すべき、といったいわば教条的な道筋に突き進みがちであるのに対して、派生的「動物の権利」の立場はややマイルドな様相のリアリズムを形成する。

さらにいえば、このように「程度」を考量するという機制を備えた派生的「動物の権利」に従うならば、先に触れた権利の競合という現実的な問題に対しても一定の道筋が開かれるだろう。畜産農家の蓄獣に対する所有権と、「動物の権利」とで、どちらが重みの「程度」という点で優っているか、少なくとも理論的には比較可能となる。おそらく究極的には、畜産農家の所有権は代替可能性があるならば、代替可能性がない動物の生命に比較して、強く主張して死守すべきという欲求の「程度」の点で劣り、それゆえにそうした所有権の代替可能性を社会として探り、制度化してゆくべきだ、といった議論展開になってゆくだろう。しかしもちろん、そうした代替可能性は直ちに現実化するわけではない。それゆえ、現

実化する以前は、畜産農家の所有権と「動物の権利」とでの、程度的相違はあまり語りえない。相違は、畜産農家に対する社会的な処遇の整備とともに少しずつ現れてくる。派生的「動物の権利」の考え方は、一挙にではなく、漸進的な仕方です。その都度、具体的な権利の競合の問題に対処してゆくときの理論的基盤を提供するように思われる。

11 不安定性と教条性の克服

けれども、派生的「動物の権利」の考え方に問題がない、というわけではない。というより、この考え方には、確かに多くの理論的利点があるとはいえ、それらを一挙に帳消しにしてしまいかねない決定的な困難が宿っているといわなければならない。それは、この派生的「動物の権利」のアプローチは、私たちの感情・願望に相対的なもので、文化、時代、個人によって可変的であり、よって派生的「動物の権利」は道徳的概念として不安定であり、普遍化可能とはなりにくいという、この点である。こうした点は、原理的にいえば、功利主義的な考え方一般にも当てはまりうる難点である。快苦や幸福は文化、時代、個人などに相対的であるといえるからである。けれども、功利主義を人間に関して論じるときには、快苦や幸福がいくら外的要因に相対的でありうるといっても、いわゆる「人間本性」や生物的条件に照らして快苦や幸福がおおよそ普遍的に認められるような次元が確かに存在する。他人から悪態をつかれながら生活することが嬉しい人はいないし、指を火で焼かれて苦痛を感じない人はいないがゆえに、そうした事態を避ける行為や規則がよいこととされてゆくのである。

しかし、同じことは動物にもいえるのではないか。犬や猫とて、虐待されたり焼かれたりするのには苦痛なのではないか。確かにそうだろう。しかし、派生的「動物の権利」で問題となっているのは、定義上、そうした場合に動物たち自身が苦痛を感じるかどうかではない。そうではなく、そうした場合に対して私たち人間がどう感じるかということなのである。言い換えれば、功利主義が人間に関して適用されるときには「自体的」だが、功利主義が動物に適用されるとき、しかも理論的に受容可能な仕方です。適用されるときには、事実上「派生的」になるのであり、そこには様相的相違があるのである。そして、派生的「動物の権利」が、私たち人間の動物たちに対する感情・願望として成立してくるものである限り、私たち自身についてのものではないという距離感が混入することもあり、そうした感情・願望は個人によってかなり揺れ動く。実際、動物虐待を何とも思わない人が存在し、そうした人々に対して派生的「動物の権利」を納得させることは難

しいだろう。

シンガーが伝えているところによると、アメリカのあるテレビ局で「霊長類」と題する番組があり、そこに哲学者のノージックと動物実験をして研究している三人の科学者が出演した。そこでノージックは科学者たちにこう聞いたという。「科学者たちは、何百もの動物たちが実験によって屠殺されるという事実を、それを行わないようにする理由であると思ったことがありますか」。科学者の一人は「そんなことは聞いたことがない」と答えた。さらにノージックが「動物たちは考慮されないのですか」と聞くと、一人の科学者は「なぜ考慮すべきなのか」と答え、さらに別の科学者は「動物実験が道徳的な問題を提起するなどとはまったく思わない」と付け加えたという(Singer 1975, p.63)。しかし、科学者たちが教育課程の中でおかれている状況からして、こうした感覚・感性をもつようになるのは無理もないことでもある。指導する教授がすでにこのような感性を得ている場合には、学生は、そこで研究者になろうとする限り、動物実験を多用するような研究に染まらざるをえない。「本当に動物に関心をもっている人が、動物たちの苦しみに対する感受性を鈍らせることなしに、獣医学の課程を修めることは難しい」(Singer 1975, p.70)。だとすれば、派生的「動物の権利」は、その根拠が私たちの動物に対する感性におかれる限り、普遍性をもつとはいえないことになる。つまりは、不安定な権利概念であるといわざるをえない。

しかしでは、乳幼児や重度の精神障害者に対する人権もまた同様に不安定なものであるというべきではないか。なぜなら、厳密に言えば、彼らの人権もまた「派生的」であるといわなければならないからである。しかし、私は乳幼児や障害者の人権は「動物の権利」ほど不安定にはならないと思う。というのも、事実問題として、種差別がほぼ普遍的に行われている現状では、人間と動物の違いが道徳的相違に結びつけられてしまっているからである。乳幼児も動物たちも、事実としては同じく「派生的」な権利しかもたないのだけれども、乳幼児は「人間」なので成人が「自体的」人権をもつのと類比的に人権をもっていると考えられるが、動物たちはそうはいえない、と。かくして、派生的「動物の権利」の考え方は、「動物実験のモラル」を普遍化可能な仕方で確立するには相当に脆弱であるといわなければならない。

それでいいのだ、とってしまえば簡単だが、私には、3 節で触れたような、一般の人たちが抱く動物の扱いに対する直観には何らかの普遍化可能なものが備わっているとどうしても思われる。石材の切断作業と動物実験とを同じ次元で捉えるというのは、私たちの言語や認識のネットワークからして、どうしても不合理

であるように思えるのである。確かに、こうした不合理に陥っている人（研究者や一般の人でも）が実際存在するかもしれない。しかし、それは動物理解に関わる合理性そのものの問題なのではなく、こうした合理性に対する心理的距離の問題なのではなからうか。簡単にいえば、関心の有無にすぎないのではないか、ということである。それならばやはり、「動物の権利」についての二つアプローチのどちらかがデッドロックに乗り上げたことを踏まえた上で、ではどう考えれば「動物実験のモラル」確立の道筋が開けるのか、と改めて問う必要があると思う。

おそらくここで求められているのは、さしあたり、自体的「動物の権利」と派生的「動物の権利」の二つのアプローチのもつ理論的利点を継承した上で、なおかつ二つのアプローチの宿す困難性をうまく回避できるような道筋だろう。すなわち、自体的「動物の権利」の普遍化可能性と派生的「動物の権利」のリアリズム・実現可能性とを受け継ぎつつ、自体的「動物の権利」の教条性と派生的「動物の権利」の不安定性とを回避し克服できるような、そうしたモラルの道筋こそが求められているのである。

12 パーソンへの回帰

もちろん、万人が納得するような「動物実験のモラル」の確立が難しいのはいうまでもない。けれども、だからといってこの主題について考えなくてもよいということにはならない。明らかに道徳的問題がここにあり、しかもそれは生命倫理とか環境倫理とかと呼ばれている問題系のおそらく要に位置する問題なのである。動物の「生命」が、人間の「生命」との類比関係のもとで、主題化されているわけだし、「動物実験」の問題性が動物虐待に収斂し「肉食」の問題と直結してゆく限り、「動物実験」という主題は「肉食」がもたらす環境問題へとおのずとリンクしていかざるをえないからである。

さらにややこしいことに、「動物実験のモラル」という問題は、先に指摘したように、それを論じる人に対して自己欺瞞性を誘発するような仕方で自己言及的である。私たちは事実として日々動物実験の恩恵を受けつつ生活しており、そのことと、動物実験に対する違和感・嫌悪感とを自己欺瞞なしにどのように整合させるのか。問いは私たち自身に返ってくる。こうした困難性に圧倒されて何も考えず何もせずに問題を放置したままでは、結局事態は現状維持となり、動物実験に対する違和感・嫌悪感は何の位置づけももたないまま、動物たちは日々苦痛を与えられ続ける。このように現状維持がいつのまにか優位に立つという事態は、やはり死刑や戦争についての倫理的問題と似ている。死刑について存置論と廃止

論が拮抗して唱えられていたとしても、廃止論が100%勝利しない限り、つまり廃止論の方がかなり優勢になったとしても議論が決着しないうちは、現状維持となり、死刑は執行され続けてゆく。戦争の場合も同様である。戦争放棄が結論され法制化されないうちは、たとえ戦争放棄の意見が優勢であったとしても、戦争は合法と見なされ、実行され続けてゆく。議論が決着していないのに、一方の立場だけが合理的根拠なしに実践され続けてゆくこと、私はこのことは制度や習慣に関わる倫理的問題の本質的謎の一つだと思っている。

では、どう考えていけば状況を少しでも打開できるか。多様な道筋の可能性はあるだろうが、私は、自体的「動物の権利」と派生的「動物の権利」との正的融合を果たす一つの（唯一のとはいわない）打開策として、原点に戻ることを提起したい。それは、モラルの主体たる「パーソン」概念へと回帰し、その意義の再確認から始めてみるというやり方である。「パーソン」は日本語で一般に「人格」とか「人物」と訳されて、人間や人間主体を表す概念の一つと扱われており、その意義として、「私」、「自我」、「主観」、などと違って、道徳的な意味合いを帯び、おおよそ「自由な責任主体」として理解されている。このことに問題はないし、この点私もまったく意義を唱えるものではない。ただ私は、この「パーソン」概念の意義の根底までたどりその源泉を見定めることによって、「パーソン」概念の、意義は維持されるとしても、その相貌あるいは現れ方が少々変わってくるのではないかと、そう考えている。どういうことか。

「パーソン」の概念が、語源的にラテン語の「persona」（ペルソナ）に由来することはよく知られている。「ペルソナ」とは「仮面、マスク、役割」の意である。役者や俳優が舞台において仮面をつけて役を演じる場面、それが「ペルソナ」の生成する原風景である。したがって、「ペルソナ」の意義を受け継ぐ「パーソン」とは、ある種の役割存在、社会や共同体の中で弟とか教師とか乗客といった一定の役割を果たす者を意味していると考えられる。「自我」や「主観」などの主体概念がいわば本性的に個的であり没共同体的であるのに対して、「パーソン」とは、坂部恵が和辻の「間柄」という言い方を借りながらペルソナを規定することからも窺われるように(坂部 2007, pp.77-79)、言葉の意味からして共同体的であり、その点で道徳的文脈にぴったり適合する主体概念なのである。

しかるに、「パーソン」の基をなす「ペルソナ」について、さらにその原義をたどってゆくなれば、私たちはいきおい「personare」（一人称単数現在形は「persono」）という言葉に至りつく。実際たとえば、ルイスとショートによるラテン語辞典を引くと、persona について「from per-sono, to sound through」と記さ

れている(Lewis & Short 1975, p.1355)。そして、ここからも分かるように、「personare」とは、「声を上げる、反響する」という意味の動詞であり、それは「per」(~ を通じて)と「sonus」(声、音)という二語からなっている。文法的にいうならば、「persona」は「personare」の命令形であり(See 'persona' in Wikitionary)、その点でも「persona」と「personare」との結びつきの深さが確認できよう。実際、「ペルソナ」つまりは仮面やマスクは声を上げることに深く関わっている。そのことを示す強力な証左は、声楽の分野でオペラのアリアや歌曲を歌うときにダイナミックな声を出す手法として「マスケラ」という概念があり、この概念は現在でも広く流通しているという事実であろう。萩野と後野は、『発声のメカニズム』において次のように記している。

マスケラ maschera とはイタリア語で「仮面」を意味します。よく「顔に声を当てて歌うように」と言われますが、確かに「顔に声を当てる」いわゆる鼻腔共鳴を使う歌唱は、古くから正しい声の出し方だといわれてきました。顔の前面に声を当てて歌う感覚が、まるで仮面 = マスクをかぶっている感じに似ているので、このような表現が生まれたのでしょう(萩野 & 後野 2004, p.58)。

こうした事実から窺われるように、仮面 = マスク = ペルソナは「声を出すこと」に結びついている。マスクはいわば拡声器のような働きをするものとして表象されてきたのである。あるいは坂部もまた、仮面が他人にのろいをあびせるという意味と連関しているという説に言及しながら、「のろう」という語は「邪霊やもののけをはらい、カオスを追放して、あらたな「のり」(法)を宣り、告げ知らせ、コスモスをあらたに建て直すという意味をもっていた」と述べ、そのことと「personare」との結びつきを示唆している(坂部 2007, pp.80-81)。このように、「persona」と「personare」とは語源的、文法的、そして意味的に深く結合している。だとしたら、「ペルソナ」から生まれた「パーソン」が「声を上げる」という原義を継承しているのではないかと考えるに至るのは当然の成り行きである*8。

13 「声主」としてのパーソン

私は、以上のような事情を踏まえた上で、「パーソン」を「人格」と訳すのはいささかミスリーディングであると、むしろ原義に鑑みて「声主」(こえぬし)という訳語が実は適訳なのではないかと考えている。というより、原義に鑑みてと

いうだけでなく、近世以降現代に至るまでの「パーソン」概念の用法に照らしても、「声主」という訳語はあながち穿ちすぎとはいえないのではないかと考えている。近代的「パーソン」概念がジョン・ロックの議論に端を発することは間違いないが、それによれば「パーソン」およびその同一性は「consciousness」(「意識」と訳される)に基づく(Locke 1975, p.335 etc.)。そして現在に至るまで、「consciousness」に「パーソン」の根拠をおくというロックの路線は、たとえばトゥーリーなどによって展開されている生命倫理のいわゆる「パーソン論」も含めて(トゥーリー 1988, p.102などを参照)、確固たる哲学的伝統として継承されている。

けれども、ここでもやはり「consciousness」という語の意義について考慮しておく必要がある。「consciousness」はラテン語の「conscientia」に語源を有す二つの近代語のうちの一つである。もう一つは「conscience」である。では、「conscientia」とは何か。それは「共有知識」の意である。したがって通常「良心」と訳される「conscience」は「conscientia」の原義をそのまま受け継いでいることが分かる。「良心」とは多くの人に共有されているはずの道徳的知識であると解しうるからである。しかるに実は、ロックの時代には「consciousness」と「conscience」とはそれほど明確に分離されておらず、しばしばほぼ同義で用いられていた。つまり「consciousness」は「罪の意識」といった意味で「良心」と重なるような仕方でも用いられることが多々あったのである(E.g. Locke 1975, p.347)。だとすれば、やはり「consciousness」つまり「意識」も、「conscience」つまり「良心」を介して、ラテン語の「conscientia」の原義である「共有知識」という意味を受け継いでいるのではなからうか。

実はそうなのである。たとえば日本語でも、「バリアフリー社会に向けて人々の意識を高めてゆく」などという言い方がされることがある。こうした文脈での「意識」は明らかに人々に共有される知識と違って間違いないようなものだろう。しかるに、もしこのように「パーソン」の根拠となる「consciousness」が「共有知識」であるとするならば、それは「声主」としての「パーソン」という捉え方と親和してゆくだろう。なぜならば、「共有知識」を形成するためには私たちは相互に「声」を掛けて認識し合い、確認し合っていかなければならないからである。実際、ロックの議論でも、「パーソン」の根拠は「consciousness」にあるとされながらも、「パーソン」とは「法廷用語」であるされる(Locke 1975, p.346)。つまりは、ある者が「パーソン」かどうかは、法廷の審議のなかで規範的な合意を得て確定するということ、換言するならば、当人の「声」(言い分)を聞きな

がら、裁判官など、当人以外の複数の他者も「声」を出し合いながら審議して、当人に「consciousness」があったということがそれらの他者たちの「共有知識」となることによって当人の「パーソン」が確定すること、こうしたことを意味している。近世以来の「パーソン」概念もやはり「声主」という主体性を指し示していたのである。

加えていえば、先に触れた、「自由な責任主体」としての「パーソン」というカント的「パーソン」概念に対しても、「声主」という捉え方は見事に的を射ている。ここでの「自由」は、7 節で論じたように、自由に行為する「権利」を当然ながら含意する。しかるに「権利」の根拠は何か。繰り返し述べてきたように、「権利」は、自然物のように端的に存在するものではなく、主張し訴えることによって生成するものである。つまり「声を上げる」ことによって生成してくる。この点で、自由な権利主体である「パーソン」が「声主」と捉えられるのはまことに自然な理解である。また、「責任」とは「応答可能性」(responsibility)のことであり、それゆえ責任主体は「応答」する者でなければならない。つまり、「声を上げて」答える者でなければならない。まさしく文字通り責任主体は「声主」でなければならないのである。こうして、モラルの主体たる「パーソン」とは、共有性・相互性のもとで、自由に行為する権利を主張し、自分の行為に対して責任を持って応答することのできる、「personare」としての「ペルソナ」、つまりは「声主」であると、そう押さえることができる。

14 動物のパーソン性

本題に戻ろう。ここで向かうべきは、以上のような「声主」としての「パーソン」理解に照らしたとき、動物たちの道徳的位置づけについてどのような捉え方が生まれてくるだろうか、という問いである。しかし、この点についてもはや紛れはないだろう。「声」や「音」を発するという性質はほとんどすべての動物に帰属することができる。そもそもこの論考自体、「動物たちの叫び」に触発され突き動かされて成ってきたのであった。こうした「叫び」はまさしく「personare」であり、よって、これまでの議論に沿うならば、動物は文字通り現実的かつリアルに「パーソン」すなわち「声主」であると、つまりは道徳的主体であると、そう見なすことができる。しかしでは、「マージナル・ケース」として問題になった乳幼児や重度の障害者の場合はどうだろうか。だが、議論がこの段階に至れば、この問いに対する応答も容易だろう。誕生した新生児が産声を上げる。乳児が夜泣きをする。重度の障害者がうなり声を上げる。これらはすべて「personare」に

ほかならない。したがって、彼ら・彼女らはまぎれもなく「声主」としての「パーソン」でなければならない。産声を上げ、みずからの存在を声で表現したときに、新生児はそれ自体として「声主」として立ち現れ、道徳的配慮の対象となるのである。いや、なにも文字通りの「声」つまり口から発せられる音でなくても構わない。手足をばたつかせて音を出すこと、鼻から荒い呼吸音を響かせること、心鼓動を響かせること、これらもすべて「personare」であり、よってその主体は「声主」としての「パーソン」である。そして、このような「声主」のありようが、ほとんどの動物たちにも当てはまることは疑うべくもない。

こうした動物たちについての捉え方は、派生的「動物の権利」のリアリズムという理論的利点と実際上同じ論点にたどり着いている。実際に鳴ったり聞こえたりする「声」や「音」というリアルな現象に基づいた把握だからである。そしてまた、「声主」としての動物という捉え方は、「声」や「音」という現実に認識可能な根拠に基づいた捉え方であり、動物たちの苦痛の感覚や言語性といった確言しにくいものだけをベースにした教条的な捉え方ではない。ということは、自体的「動物の権利」が陥った教条性という難点を免れている。さらに、動物を「声主」つまり「パーソン」と見なすという立場は、人間の感情や欲求といった不安定なものに依拠することなく、動物たち自身の自然なあり方、さまざまに「叫ぶ」ことができるという普遍的あり方に基づいているがゆえに、普遍化可能なモラルを提出する基盤ともなりえる。つまり、派生的「動物の権利」の不安定性を免れつつ、自体的「動物の権利」の普遍化可能性と同じ利点をもっている。

実は、動物たちに対してパーソン性を帰すという考え方それ自体は、事実としては、多くの論者がすでに主張してきたものでもある。たとえば近代的「パーソン」概念の源泉をなすロックにおいて、姿や形に基づく生物的概念としての「人間」(man)に対して、意識をもち自分を自分として理性的に考えることのできることを要件とする「パーソン」が区別された上で、理性的な会話ができる「オウム」(parrot)の話しが言及される。そして、こうしたオウムは、姿や形のゆえに依然として「オウム」と呼ばれるだろうけれども、「理性的動物」の一種として通用するのではないか、という示唆がなされている(Locke 1975, pp.334-335)。ということはつまり、ロックは意識をもって理性的な会話ができるならば動物であっても「パーソン」たりうると考えているのである。

同じような論点はシンガーによっても追認されている。シンガーは、ロックのいう自己意識による「パーソン」規定には「パーソン」を「人間」に限定する条件は含まれていないのだから、「パーソンは定義によって人間ではない」(Singer

1994, p.181)と喝破し、「この地球という惑星には人間以外のパーソンが存在する」(Singer 1994, p.182)とした。シンガーは、別の著書でも、「動物たちの行動は、彼らが過去の記憶と未来に対する期待との両方を持ち、自己を意識し、意図を形成し、それに基づいて行動するという結論を指し示している」(Singer 1993, p.115)と述べ、「人間以外のある種の動物はパーソンである」(Singer 1993, p.117)と断じている。

では、私が論じて進めてきた、動物たちを「声主」つまり「パーソン」として捉えるという立場は、ロックやシンガーの提起した論点と異なる点は何もないのだろうか。決してそうではない。ロックは動物たちを「パーソン」として捉えたとしつつも、その要件として人間の言語を用いた理性的会話能力という、およそ現実にはありえないような制限を課しているように読める。つまり、ロックにおいて、動物たちのパーソン性は、理論的には可能だが、実際にはほぼありえないのである。シンガーの場合は、それほどきつい制限を課しているわけではない。シンガーは、いまのところそうしたパーソン性は霊長類に確実に帰することができ、その他の哺乳類についても自己意識の存在が将来確認されればパーソン性を帰することができるようになるかもしれない、と述べている(Singer 1994, p.182)。ということしかし、逆にいえば、哺乳類以外の、鳥類や両生類や魚類にはパーソン性を帰すことはほぼありえないと考えていることでもあろう。これに対して私の「声主」としての「パーソン」の立場では、鳥類や両生類や魚類も、何らかの叫び声や、パタパタと身体を使った音などを発することができるならば、「パーソン」であることの条件を満たすことになる。けれども、私の立場からすると、そうした動物たちのみならず、極端に言えば、風になびいてさらさらと音を立てる樹木、ざーざーと水音を響かせる河川なども「パーソン」になりえるのではないか。これだと、ほぼすべての自然現象が「パーソン」になりかねないのではないか。かくして、単なる原始的なアニミズムに帰着するという、単純な話で終わってしまうのではないか。つまりは、「動物の権利」などという権利概念を扱うには、あまりに範囲が拡散しすぎて、まったくもって不適切な立場だというべきなのではないか。このような反論が予想される。

15 パーソン度の概念

しかし、こうした反論に対しては、「声主」という概念自体が答えを与えてくれるだろう。確かに、哺乳類はいうまでもなく、鳥類、両生類、魚類、はては昆虫類、そして他の自然現象に至るまで「声主」という概念は適用されうる。けれども、

まさしく「声」や「音」という一種の現象に基づく捉え方であるがゆえに、さまざまな観点から「程度」を導入できるのだ、と。それゆえ、「パーソン」を基盤とする道徳的配慮にも程度があるのだ、と。いうまでもなく、こうした論の流れは、私が何度も強調してきた、「動物実験のモラル」という主題に「程度」の問題が本質的にからみつくといい事態と照応するものである。換言すれば、そうした本質的問題に対する私なりの応答になる、ということでもある。そしてそれが、前段での反論、「声主」とすると「パーソン」概念の範囲が拡散しすぎてしまって理論的に無効な把握になってしまうのではないかと、という反論への応答にもなるのである。

では、どのような意味の「程度」なのだろうか。どのようにしてその「程度」を確定したり測定したりできるのだろうか。この問いに答えられなければ、私の議論はなんの効力もない。しかし、この問いに取り組む前に、「パーソン」と「パーソン」でないものという「オール・オア・ナッシング」の二分法的思考に対して、道徳的主体としての「パーソン」概念に「程度」を読み込むという考え方が、一見思われる以上に私たちの常識に合う自然な捉え方であるという点を少し確認しておこう。以下、パーソン性の「程度」をパーソン度と呼ぶ。まず、植物や、河川などの自然物に対する私たちの自然な対応を素直に反省してみるならば、ほとんどの場合にそれらを単なる物質として扱い、人為的な操作や介入を何の道徳的配慮もせずに行っているのは確かだと思われるが、そうはいつでも、樹齢何百年にもなる老木の伐採が問題になったときとか、河川の深刻な汚染が問題になったときなど、人間の側の効用だけでなく、植物自体や河川自体の何らかの尊厳性とか生命性を私たちはうっすらと表象して、あまりにひどい対処を行うことを躊躇するものである。つまり、実は私たちは、常識的に、「程度」は低いかもしれないとしても、植物や自然物に対してもなんらかのパーソン性を実は承認しているのである。それらのパーソン度はゼロではないのである。環境倫理の問題系の一つの自然なモチベーションはここにあるだろう。地球はガイアという生き物だと表象しうるのである。

逆に、人間のパーソン性に対してもやはり「程度」が読み込まれる、というのは実は私たちの普遍的な常識の一つでもある。私がここで引証したいのは「責任能力」の程度の問題である。「パーソン」が責任主体であることは、すでに言及したし、日常言語的にも疑問はないだろう。しかるに、精神障害や、心神喪失や心神耗弱の場合、およそ普遍的に責任能力に程度が読み込まれて、刑が減輕される。たとえば日本の「刑法」では、第 39 条に「心神喪失者の行為は罰しない。2 心神耗弱者の行為は、その刑を減輕する」(佐藤他 2000, p.943)と記されている。西

洋的文脈でいえば、いわゆる「マクノートン・ルール」に代表される「精神異常抗弁」(Insanity Defense)が、責任能力の劣った程度を認めて刑を減輕するという発想に対応している。このことは、私の理解では、加害者のパーソン性に対して程度を認め、程度が低いからこそ刑の減輕を求め、という思考の道筋になっていると思われる。よって、このように精神状態に応じて量刑の軽重(つまりは程度)を計る、ということがおおよそ普遍的に認められる私たちの常識である限り、事実問題として私たちは、パーソン性に「程度」を適用している、つまりパーソン度の概念を受け入れている⁹⁾。この点は、乳幼児のような、その他の「マージナル・ケース」に対しても妥当するだろう。乳幼児のパーソン度は完全ではなく、それゆえ責任能力なども減じられるのである。先に引いたように、リーガンは「道徳的権利の所有は程度的には現れない」(Regan 2004, p.268)と述べていた。確かに、権利概念そのものには程度など当てはめられず、権利があるかないかのどちらかなのかもしれない。しかし、権利概念は実際の権利主体があってはじめて機能する。主体なしには、権利概念は一個の抽象観念でしかない。しかるに、どうやら、権利主体すなわち「パーソン」には「程度」が認められるということは否定し難いのである。ならば、現実には、「動物の権利」が程度的に現出する、という理解路線は十分な説得性をもっていると思う。

16 道徳的配慮度

さて、いよいよ「程度」の測定について論じよう。「声」や「音」の「程度」といっても、ここで問題となっているのは、突き詰めるならば、苦痛を「声」や「音」で訴えることができる「程度」にほかならない。現時点で私は、二つの段階を通じて、こうした「程度」が認識可能になるのではないかと考えている。まず特定の典型的な「苦痛」、たとえば針を突き刺すときの苦痛、に焦点を絞った上で(これ自体が動物実験になるので、典型的といってもすぐに回復可能なものに限る)、第一に、人間がその苦痛を感じるときの自然な「声」的あるいは「音」的反応を¹⁰⁾、身体の震えとか血流の変化とかの生理的状态に注目して量化し、それをいわば完全なパーソン性の基準として、人間以外の動物たちにも適用し、測定する。しかしこれだけだと、動物のパーソン性を実証科学にのみ委ねるといって道筋に陥り、実証科学の成果に応じて基準が右往左往することになりかねない。そこで、第二段階として、そうした生理的状态に注目して量化され測定された数値を踏まえた上で、複数の人々が、当該の動物たちの「苦痛」訴え能力に対して、人間のその能力を1とした場合、それと同じ能力をどのくらいの確率で有しているといえるか、とい

う主観確率をあてがい、医療的意思決定で利用されるような「デルファイ法」(the Delphi method)を援用して、一度皆であてがった確率を匿名状態で相互に見た上で、さらにふたたび主観確率をあてがう。かてて加えて、生理学的な知見が刷新され、新しい捉え方や情報が提起されたときには、それ以前のパーソン度に対して「ベイズ的条件づけ」を適用して、パーソン度の改訂を行う¹¹⁾。

もっとも、個々の動物実験についての判断をするに際しては、こうした「苦痛」訴え能力としてのパーソン度以外に、「苦痛」それ自体の物理的・精神的な「程度」も考慮しなければならない。先に私は、「動物」という概念にも、「実験」という概念にも、どちらにも「程度」が考慮されねばならないと論じたが、いってみるならば、パーソン度は「動物」の「程度」に当たる。よって、「実験」の「程度」に当たるもの、つまり「苦痛」それ自体の「程度」がまた別に考慮される必要があるのである。これは苦痛度として表現できよう。この苦痛度を考えるに当たって、私は「苦悶死」に対して最大の苦痛度1を付与したい。しかし、その他の「安楽死」や「昏睡死」も限りなく苦痛度1に近いと考えたい。確かに真の「安楽死」の場合、文字通りの「苦痛」はないのかもしれない。けれど、安楽死であれ何であれ、「死」は事実としていろいろな機会を完全に奪ってしまう以上、決定的な危害であると考えることができる(See DeGrazia 2002、p.61)。その意味で、いわば定義的に、「死」をもたらず操作の苦痛度は極めて高いと規定したい。その次に、麻酔なしで肉体を切ることなどが続くだろう。「死」以外の苦痛度は、ほぼ物理的あるいは生理的な現象として規定可能だと思う(必要があればここでも主観確率を使ってベイズ主義的手法を加えても構わない)。そして、真に快適な状態や何人も人為的な介入が行われていない状態が苦痛度ゼロである。かくして、厳密には、「パーソン度×苦痛度」の値がいわば「道徳的配慮度」として、個々の動物実験に対する道徳的判断の指針となるだろう。

いずれにせよ、以上のようにベイズ主義的な手法まで導入すれば、最初は危なっかしい数値だとしても、徐々に精緻化してゆくことができるはずである。そしてこの方法に従うならば、昆虫類や貝類などもパーソン度はゼロではないこと、ひいては植物や河川などのパーソン度もゼロではない数値をあてがえるであろうこと(かなり低い値だとしても)などが導かれる。この方法は道徳的主体としての「パーソン」概念の「声主」という意義にぴったり即したやり方であると同時に、ほぼすべての哺乳類に対して1に近いパーソン度を割り当てることになる考え方である。ならば、哺乳類に対する動物実験の倫理的意義、つまりその背徳性をここから引き出さざるをえないことになる。ちなみにこのように理解してく

るならば、先に触れた権利の競合の問題なども解明される。というのも、パーソン度が限りなく1に近い哺乳類という「パーソン」の生命権と、その所有者の所有権とでは、そもそも比較の相手にならないからである。「パーソン」の生命権は、まさしく権利の優先性のゆえに、何より優先されねばならない。もっともしかし、自体的「動物の権利」に即して確認したように、そうした道行きは社会構造のあまりに過激な変化をもたらすのではなかったか。これについては次節の結論部分で触れよう。

けれども、このように論じ進めるとき、ではこのような結論をどのくらいのパーソン度をもつ動物にまで適用するのか、あるいは、どのくらいの道徳的配慮度の実験にまで適用するのか、という線引きの問題が生じることは避けられない。そうした線引きにまつわる意思決定の問題の解決は、直ちにここで与えることはできないが、少なくとも、それをするためにもパーソン度そして道徳的配慮度の概念が有用な手掛かりになること、それは間違いないはずである。

17 肉食への問い

以上のような理解ののっとして、動物たちに対する道徳的配慮の問題を実際に考えてゆくこと、それが次に強く求められる。何より避けるべきは、こうした道徳的問題の存在を知りつつ、面倒なのでわざと目を向けず、なし崩し的に動物実験の現状を結果として追認してしまうことである。話しを聞かされたときだけ「かわいそう」と思い、そしてすぐに忘れて何もしないのは、やはり欺瞞的だというべきではないのか。こうした観点から、ここでは最後に「動物実験のモラル」に関して三つの提言をして、結びとしたい。

第一に、動物実験の詳細についての情報開示を社会全体で果たしてゆく必要がある。「パーソン」が「声主」であり、他者に何かを訴える存在である以上、動物たちの苦痛の「叫び」として現出する「パーソン」は私たちにも向けられている。私たちに向かっても呼びかけがなされている。ならば、それに応答し、動物たちのありように目を向けていくことが道徳的に求められていると考えねばならない。こうした情報開示の要求に対して、動物実験を行う研究者の側では、そうした実験の細かいデータを一般の人に開示したところで、一般の人がそのような専門的な事柄を理解することは望みえないのではないか、という反応をするかもしれない。しかし、それはポイントを外している。実験動物の猿や犬たちの血圧データとか、脳の状態についてのデータとか、そうしたものが「動物実験のモラル」という文脈での最終的な問題ではないからだ。問題は、苦痛の訴えのありさ

まなのである。だから、細かな数値データとか、実験動物たちに休憩を与えているときの様子とか、実験の一過程において楽しそうに実験に参加している動画とか、そんなものの開示が求められているのではない。最終的に動物たちに苦痛を与えるような実験であるならば、その与え方の最終的なありさまこそが情報開示要求の対象なのである。ここでの「苦痛を与える」ということの中には、「安楽死」ももちろん含まれる。本当に「安楽」なのか。恐怖心や不安感という「苦痛」が一切ないのか。あるいはそもそも、どういう仕方であれ「殺す」ことが正当化できるのか。こうした点についての判断をするための情報が開示されなければならないのである。

このような要求を社会全体で実現し、動物たちの「声主」としてのパーソナリティを配慮してゆくようにするために、おそらくまずは不要な動物実験の完全撤廃を徹底してゆくことが求められよう。すでに多くの実験によって分かっていることを追認するための実験などの撤廃ということである。私自身、中学生の頃、カエルの解剖の授業に出たことがある。内臓だけが水槽に浮いて、浮遊した心臓が鼓動を繰り返していた光景を思い起こす。胸が悪くなり、廊下に出て深呼吸をしていたことがまざまざと蘇る。あんな実験は完璧に不必要である。カエルの身体構造など、すでに人類にとって分かり切っていることなのだ。さらには、ラッセルとパーチ以来提唱されている 3R、すなわち動物実験以外の代替法を極力用いようとする「置き換え」(replacement)、実験に使う動物の数を極力減らそうとする「削減」(reduction)、動物たちの苦痛を最小限にする既存の技術を極力用いるという「洗練」(refinement)、といったスローガンに従うよう社会が実験者に求めてゆくことも暫定的な策としてももちろん有効だろう(See DeGrazia 2002, p.111ff)。

第二に、すでにこれまで何度も言及してきたことではあるが、こうした「動物実験のモラル」についての議論を「肉食」の問題に結びつけてゆく必要がある。そもそも動物実験がなぜ道徳的な問題になるかということ、動物たちに苦痛を与えたり屠殺したりという仕方であらゆる動物虐待を事実上していることになるからであった。しかるに、そうであるならば、私たちはシンガーの次の言葉に真摯に向き合う必要がある。

食用として飼育される動物の利用と酷使は、問題となる動物の数において、他のいかなる種類の動物虐待をもはるかに凌駕する(Singer 2002, p.95)。

まことに、動物実験で屠殺される動物の数に比して、食用のために屠殺される動

物の数は圧倒的に多い。ならば、動物実験での動物虐待や屠殺に道徳的問題があると見取る限り、肉食という私たちの行為に対しても、いやむしろそれにこそさらに重大な道徳的問題を見取らないというのは、あまりにバランスを欠く。私自身の経験でいえば、動物実験反対の運動を街頭でしている若者が、ハンバーガーを食べながら署名を求めているのを見たことがある。なんともちぐはぐな光景ではないか。

すでに言い古されたことだが、食用のための動物を飼育するためには膨大な飼料が必要であり、そのこと自体環境に負荷を掛け、エントロピー増大をもたらし、世界の食糧問題をさらに深刻化させる。さらには屠殺という道徳的問題が決定的に絡んでくる。現在の知見において、このまま人類が肉食を続けることを正当化する要因はほとんど見つけることが困難である。食文化とか、味とか、栄養面での必要性とか、いろいろと肉食を肯定する要因はありえようが、負の要因を取り消すほどの説得力はまったくもちえない。そもそも日本人の場合、鶴田静の記すところによると、天武天皇の頃以来、公的には仏教に基づいて肉食は禁止であったのであり、現在のように肉食が一般的になったのはたかだか明治以降であるにすぎない(鶴田 2002, p.23)。そのような肉食をしない仏教的伝統をもつ日本において、今日著しく肉食が普及しているのに対して、どちらかという肉食を宗教的にも許容するキリスト教文化圏の欧米において、今日ベジタリアンの割合が大変に多いという事実は、まことに奇妙なねじれ現象であるといえよう。

18 非発展というプライド

さて、第三に述べたい提言は、私たち自身「足るを知る」必要があるだろう、という論点である。私たち人類は、医学やその他の知識に関してすでに多くの蓄積をもつ。それで十分、という観点もありうるはずである。中川恵一と養老孟司が述べているように、「人間の死亡率は 100%」なのであり(中川・養老・和田 2007, p.29 & p.46)、もとより永遠の生命など望むべくもない。もちろん、このようにいったからとて、科学者や研究者の研究意欲や知的好奇心をすべて封印すべきであるなどといったのではない。私がいいたいのは、究極的には、動物実験なしでできるような発展や研究のみに集中するようになるべきだ、ということなのである。

もちろん、こうした根本的な提言を直ちに実践することはできないだろう。この点は、権利の競合をどうするのか、という何度も触れた論点と関わる。私は、この問題についてこのように述べたい。「動物実験のモラル」の確立とか「動物

の権利」の確立とかの主張や訴えは、長いスパンでの実現を目指した一種のデモンストレーションであって、もとより急激な改革を予期しているものではない、と。実際、奴隷解放とか女性解放とかの運動とて、トラフィッキング(人身売買)問題などを勘案するとき、いまだ完了しているとはいえないことに思い至る。まだ世界には「奴隷」と称してまったくおかしくない人々が存在しているのである。奴隷解放運動がいつ始まったかを規定するのは難しいが、少なくともアメリカ南北戦争終結のときのリンカーンの宣言(1862年)において一定の成果を見たはずである。しかし、それから140年たった現在でも奴隷は存在している。

このような実例からすれば、「動物の権利」確立とか動物解放といった訴えは、実現されるのにはおそらく何百年とかかるであろう。少しずつ、訴えを積み重ねていくことだけが実現の道である。したがって、権利の競合の問題も、誰かが少しずつ動物のパーソン性を訴えて、少しずつの意識改革を進めていくしかない。無論、このような事情だからといって、そうした訴えなどしなくともよい、ということにはまったくならない。私の理解では、一定以上の苦痛度の苦痛を与える動物実験、とりわけ哺乳類、鳥類、両生類に対するそうした実験は究極的には全廃すべきである^{*12}。「一定以上の苦痛度」とはどれくらいのことか。「死」は無論のこと、トラウマが残ったり、後遺症が残ったりするような類の実験はそれに含まれるだろう。おそらく、「パーソン度×苦痛度」という道徳的配慮度が0.6を越えるようなものは廃絶すべき範囲に入るのではなかろうか。もっとも、この線引きについての意思決定の問題はここで詳しく論じることはまだできないが、いずれにせよ、高い道徳的配慮度をもつような動物実験の究極的な全廃、それを誰かが訴え続けていかなければならない。この論考もそうした訴え実践の一つのつもりである。

とはいえ、こうした主張には実はとんでもない欺瞞性あるいは偽善性が露呈している。そのことにも自覚的であればならない。長いスパンを掛けて実現させるべく訴えていく、というのは聞こえはいいが、裏を返せば、その間(つまりおそらく一人の主張者の一生の間)動物実験を許容し続け、その恩恵を(道徳的配慮度の高い動物実験は究極的には全廃すべきだといいいながら)受け続けるということの体のいい言い換えにすぎないといいうるからである。加えて、動物実験や肉食の範疇から外れる動物の屠殺、たとえば鳥インフルエンザ発生の際にニワトリを処分(つまり屠殺!)するといった事柄については沈黙している、ご都合主義の主張でもある。一旦みずからの生命や健康に直接の害が及ぶ可能性があるとおそらく人間は、「動物の権利」などという言説など一致団結して封印してしま

う。鳥インフルエンザのような事態も結局は人間の工場畜産という道徳的に許容しがたい仕儀が原因となっているのであり、いまはとにかくそれを時間を掛けて改善していこうとしている最中である、よってその途上ではある程度の処分や屠殺はやむをえないのだ、とでもいうのだろうか。

一体、人間というのは何なのだろうか。悪いことだと分かっているが、し続ける。原理原則は分かっているが、なかなか実行できない。ある教養ある婦人と話をしたとき、肉食について話題が及ぶと、ご婦人は「道徳的に止めた方がいいのは分かっているけれども、小さい頃からの習慣なのでなかなか難しいですね」と述べて、肉料理を食べ続けた。これはどのように理解したらいいのだろうか。食べない、という行為はいくらでも実行可能ではないか。日本人は、なんとなく過ぎてゆく日常が何よりの基盤であって、原理原則に従って現状や習慣を変更する、という行為がどうしても苦手な国民なのだろうか。けれども、そのように感じた私自身、たとえ肉食に対して意識的であったとしても、動物実験の恩恵を陰に陽に受け続けている。耐え難い矛盾性を私自身感じる。厭世、人間嫌い、罪の意識。そうした言葉が浮かぶ。正直、自分を正当化することはできないといわざるをえない。

しかし、ともかくも論を結ぼう。少なくともこうはいえよう。環境を劣化させても肉食を続けたい、長生きし続けたい、といった私たちの（通常はまったく問題視されないごく普通の）願望のうちに潜む「背徳性」に対して少しずつ目を向けてゆくべき時期がきているのではなからうか、と。もっとも、そうした背徳性を回避しようとするのは、逆に、発展や快楽を相応に断念し、自然のあり方への黙従を部分的に求めることにつながる。けれど、それでよい、という選択肢もある。非発展をプライドをもって受け入れること、人間の叡知はそうした方向性を指し示しているように思われるのである。

*本論考は、2007年3月17日に東京大学農学部にて開催された「ヒトと動物の関係学会」シンポジウム「動物実験を考える」において私がシンポジストの一人として提題した内容に基づいている。機会を与えていただいた同学会の横山章光氏、新島典子氏、そしてシンポジウムの司会者の上野吉一氏、他のシンポジストの泰羅雅登氏、野上ふさ子氏、に対してここに深く謝意を表したい。

*1 「屠殺」という言葉は、今日マスコミなどでは自主規制用語とされており、使用が控えられているようである。けれども、たとえば日本の農水省や環境省のホームページから「屠殺」を検索すると、何件もヒットし、多くの正式文書に使用されていることが分かる。このことから窺われるように、「屠殺」は、動物を食肉にするなどの一定の目的のために殺すこと、という意味を客観的にもつ言葉なのである。にもかかわらず、なぜマスコミでは自主規制するのだろうか。さまざまな差別、漢字にまつわるさまざまな表象など、いろいろ理由はあるだろうが、いずれにせよ、こうした直截な言葉を避けてオブラートに包んだような表現をしようとすることは、現実を隠蔽することであり、もともとあった秘匿構造が一層促され、「屠殺」の営みが後ろめたいものになりかねない。というより後ろめたいから自主規制するのだろうか。ならば一層事態は好ましくない。後ろめたい、自分ではしたくないし見たくもない、でもその結末は享受したい、だから発端は見えないようにして結果の快さだけを心おきなく楽しみたい、だから自主規制する。そういう、おそらく自分では認めたくないような深層心理によって規制がなされているのだとしたら、これはいびつに歪んだ欺瞞の構造である。あるいは、そうした心理を意識しながらの自主規制なのだとしたら、それは偽善以外の何ものでもないだろう。そもそも結果が快いのならば、その結果に至るプロセスもまた愛好の対象になるのが普通である。快適な芸術作品や、美しい衣装など、それら自体が快いならば、その制作過程もまた好ましいものとなる。してみれば、肉食の場合も、結果が快楽と感じられているならば、その制作過程も好ましいものになってしかるべきである。なぜ、そうならないのか。私には、まさしくここには道徳的問題が絡んでいるからこそ、結果の快楽がその制作過程に直接に反映されず、さらにそのことが潜在的には理解されているのだけれども、結果の快楽ゆえに、そうした理解を無意識的または意識的に封じ込めたいからこそ、「屠殺」という言葉を自主規制しようとしているのだと、そう思えてならない。私は、こうした転倒した事情が潜在しているのかもしれないという疑いを払拭できないので、問題提起の意味も込めて、ここであえて「屠殺」という用語を意識的に用いることにしたい。

*2 ここでは「人体実験」については議論の範囲外とする。ただし私は、一定の条件が満たされたときに、人体実験のために自発的に自分を差し出す行為は、道徳に反しないような、「動物実験」の代替としての意味を原理的には持ちうるかどうか、検討するに値すると考える。つまりそれは、安楽死がどのように許容されるか、という問題と似た構造をもつ事態だと考えるのである。もっとも、この問題が「死ぬ権利」と結びつけられるならば、自発的人体実験の道徳的正当性は困難であると考えている。一ノ瀬(2003)を参照してほしい。

*3 私は特に、生物学で一般に語られるような動物のヒエラルキーを前提するものではない。

私が焦点を合わせているのは、そうしたヒエラルキーについての知識に牽引されているのかもしれないにせよ、あるいはそうでないにせよ、私たちが現にそう思っているという記述的事態であって、その根拠への含意はとくにない。

*4 「義務」と「権利」の概念は、誰かが何かに対して「権利」があるならば、周囲はその「権利」を守ったり遂行させたりする「義務」がある、というように互いに相対的あるいは還元可能なのではないか、したがって、「義務説」と「権利説」とを対立させることはミスリーディングではないか、という反論がありえよう。この点についてここでは深入りしないが、たとえば長谷川晃が論じるように、「慈善の義務」のような不完全義務には「権利」は対応していないし、借金返済における借り手の義務と貸し手の権利のように、それぞれの主体が別個であることがあり、そのことは権利と義務は道徳的属性を異にすることを示唆する、といった論点は指摘しておくことができるだろう。長谷川(1991), pp.33-34.

*5 リーガンは、「法的権利」(legal rights)と「道徳的権利」(moral rights)とを区別した上で、「動物の権利」を「道徳的権利」の一つとして論じようとしている。けれども、このリーガンの区別については直ちにそのまま受け入れることはしにくい。というのも、そもそも「権利」の概念は伝統的に政治的・法的なものであり、よって「動物の権利」もむしろ最終的にはそうした場面で確立すべき権利なのだ、とする立場は十分に説得力があると感じられるからである。それゆえ、リーガンの二種の権利概念の区分についてはここではさしあたりペンディングにしておく。

*6 苦痛を加えるのではなく、むしろ快樂を与える動物実験があるならば、それに対してはこの議論は当てはまらないだろう。動物がリラックスする条件を調べるために、いくつかの種類類の快適な環境において、相互比較する、というような実験がそれに当たる。けれども、そのようにすること自体が動物の自然な生活仕方に対する侵害・干渉であると捉えられるならば、大きな観点からすれば、それも一種の苦痛を与える実験として捉えられることになるかもしれない。おそらく、こうした事例も「程度」を考慮すべき境界線事例なのではなからうか。

*7 「死ぬ権利」については、私は一ノ瀬(2003)において詳しく論じた。

*8 ここでの「パーソン」が認識主体として考慮されるとき、それは認識というものが音楽的である、という主張と結びつくだらう。こうした発想に従って、私は「音楽化された認識論」というアプローチも展開している最中である。私の見込みでは、動物の「心」についての認識という問題もこうした文脈に沿って検討していくべきだと思っている。いずれにせよ、「音楽化された認識論」については、Ichinose (2007)を参照してほしい。

*9 ただし、私自身は、ここでの「程度」が具体的には「責任能力」という場面で扱われていることに対して異論がある。私は、そもそも司法の問題全般に関して、「刑事司法」あるいは「応報的司法」の考え方ではなく「修復的司法」の考え方を適用すべきだと思っており、その流れ

に沿って、ここでの「程度」は「修復実践能力」として捉えたいと思っている。この点について私は、2006年12月9日に東京大学本郷キャンパスにて開催された21世紀COE「死生学の構築」国際シンポジウム「精神医療と触法行為の死生学 - 殺人行為をめぐる」において、いわゆる「触法精神障害者の刑事責任」という主題に即して、「正常ならざる殺人の連続的広がり」と題して提題を行った。この内容は近々刊行予定の死生学シリーズ『医と法をめぐる生死の境界』（東京大学出版会）において発表する計画である。

*10 ここでの「苦痛」を感じる対象は、主として物理的な害だが、それ以外に恐怖、不安、不快感、後悔などの精神的な害も考慮されるべきだろう。したがって、健全な人間が他者を害してしまったときに感じる不快感や後悔も「苦痛」の対象となる。この点で、前段で触れたような心神喪失者や心神耗弱者の場合は、他者を害してしまったときの「苦痛」の程度という点で、「程度」が完全な状態よりも低まるのであり、その意味でパーソン性も弱まると、そのように考えられると思われる。

*11 このようなベイズ主義の適用、とりわけ責任の程度の問題に関しては、一ノ瀬(2006)第4章を参照されたい。そこで私は、ベイズ主義には多くの難点があるが、過去の行為の責任を判断するといった文脈の定まった課題については説得的に適用可能であると論じ、そうした適用可能性を責任度の概念に基づく「責任の論理」として多少なりとも追求した。動物のパーソン度という本論考での議論は「責任の論理」への補足となるだろう。

*12 私の勤務校での演習のなかで、ある学生がレポートの中で、肉食の問題について興味深い論点を提起した。クローン技術を使って動物の食用になる臓器や部分だけを再生させて（つまり意識などもたないようにして）、それを食べれば、道徳的問題は生じないだろう、というのである。同じことは動物実験にも妥当しよう。これがどこまで代替法として有効かは必ずしもはっきり分らないが、また現状では実現可能性にも疑問符が付くだろうが、いわば現代技術を逆手に取る逆転の発想として、将来的に考慮する価値があるかもしれない。

参考文献

- DeGrazia, D. 2002. *Animal Rights: A Very Short Introduction*. Oxford University Press. 邦訳『動物の権利』（戸田清訳、岩波書店、2003年）
- 福島章 2005. 『犯罪精神医学入門』、中公新書
- 長谷川晃 1991. 『権利・価値・共同体』、弘文堂
- 一ノ瀬正樹 1997. 『人格知識論の生成 - ジョン・ロックの瞬間』、東京大学出版会
- 2002. 「「殺人」試論」、『論集』第20号、東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室
 - 2003. 「「死ぬ権利」の欺瞞」、『死生学研究』2003年春号、東京大学大学院人文社会系

研究科

- 2006. 『原因と理由の迷宮 - 「なぜならば」の哲学』、勁草書房
- Ichinose, M. 2007. Remarks on Epistemology Musicalized. *Philosophical Studies*, vol.25. Department of Philosophy, Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo. 1-12.
- 伊勢田哲治 2002. 「動物の心と動物解放論」、『生命・環境・科学技術倫理研究 - 1』所収、千葉大学、176-184.
- Kant, I. 1965. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Felix Meiner Verlag. 邦訳『人倫の形而上学の基礎づけ』(野田又夫訳、『世界の名著 32 カント』所収、中央公論社、1977年)
- 1968. *Die Metaphysik der Sitten*. Kants Werke Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co., Bd.VI. 邦訳『人倫の形而上学』(加藤新平・三島淑臣訳、『世界の名著 32 カント』所収、中央公論社、1977年)
- カント 2002. 「コリンズ道徳哲学」、『御子柴善之訳、『カント全集 20 講義録』所収、岩波書店
- 樫則章 2006. 「動物解放論と利益の平等な配慮」、『哲学』第 57 号、日本哲学会編、法政大学出版局、43-58.
- Lewis, C. T. & Short, C. 1975. *A Latin Dictionary; Founded on Andrew 's Edition of Freund 's Latin Dictionary*. Oxford at The Clarendon Press.
- Locke, J. 1975. *An Essay concerning Human Understanding*. ed. P. H. Nidditch, Oxford University Press.
- マイケル・トゥーリー 1988. 「嬰兒は人格を持つか」、『森岡正博訳、『バイオエシックスの基礎』所収、加藤尚武・飯田亘之編、東海大学出版会
- 村井実 1984. 『人間の権利』、講談社現代新書
- 中川恵一・養老孟司・和田秀樹 2007. 『命と向き合う』、小学館
- 荻野仁志・後野仁彦 2004. 『「医師」と「声楽家」が解き明かす発声のメカニズム』、音楽之友社
- 大槻春彦 1980. 「イギリス古典経験論と近代思想」、『世界の名著 27 『ロック・ヒューム』に解説として所収
- Regan, T. 2004. *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- ローレンス・プリングル 1995. 『動物に権利はあるか』、田邊治子訳、NHK 出版
- 坂部恵 2007. 「仮面と人格」、『坂部恵集 3』所収、岩波書店
- 佐藤幸治他 2000. 『デイリー六法』、三省堂
- Singer, P. 1975. *Animal Liberation*. Avon Books. 邦訳『動物の解放』(戸田清訳、技術と人間、1988年)

- 1993. *Practical Ethics*. Second Edition. Cambridge University Press. 邦訳『実践の倫理』
(山内友三郎・塚崎智監訳、昭和堂、1999年)
 - 1994. *Rethinking Life and Death*. Oxford University Press. 邦訳『生と死の倫理』(櫻則章
訳、昭和堂、1998年)
 - 2002. *Animal Liberation*. HarperCollinsPublishers
- 高柳信一 1973. 「近代国家における基本的人権」、『基本的人権 1 総論』所収、東京大学社会科学研究所編、東京大学出版会
- 鶴田静 2002. 『ベジタリアンの文化誌』、中公文庫
- Wiktionary. 2007. <http://en.wiktionary.org/wiki/persona>