

Discussion Paper No. 28
Toyota Technological Institute

書評
鬼頭葉子『動物という隣人』

豊田工業大学

**書評 鬼頭葉子『動物という隣人
——共感と宗教から考える動物倫理』**

浅野幸治

ここでは、鬼頭葉子『動物という隣人——共感と宗教から考える動物倫理』（新教出版社、2023 年）を批評する。

本書は難しい。また、かなり大きな本である——400 頁以上ある。

本書は、次の 5 章から成る。

第 1 章 動物倫理の思想史

第 2 章 現代の哲学、倫理学における共感という感情

第 3 章 日本における動物倫理の思想的可能性

第 4 章 肉食と動物倫理——キリスト教神学からのアプローチ

第 5 章 多様な動物の包摂——新たな動物倫理モデルの検討

以下では、各章ごと順々に、鬼頭が何を言おうとしているか、何と言っているかを理解しようと努めながら、思いついた疑問や意見を記していく。

第 1 章について

第 1 章は、近い過去としての現代までの、動物倫理思想史である。ここで鬼頭は、誰が何と言ったかを紹介する。とはいえ、ここで紹介される哲学者の中で、通常の意味で思想史に属する過去の哲学者は、トマス・アクィナスとデカルト、カント、ヒューム、ベンサムのみである。第 1 章のほとんどは、動物倫理をめぐる現代の思想状況の概観である。それでも鬼頭が「思想史」と呼びたくなるのは、現代の動物倫理にも 1970 年代から 2010 年代まで約 50 年の時間幅があるからだろう。

純粹に過去に属する哲学者のうち、トマス・アクィナスとデカルトとカントは、動物に関して人間中心主義的で種差別的な見方をした。この 3 人は、人間中心主義と種差別の代表格と言ってよい。このことに私が注意を促すのは、鬼頭が「人間中心主義」という言葉の特異な仕方を使うからである。通常、「種差別」という言葉は、人間と他の動物種を区別して他の動物種よりも人間を優遇することという意味で使われる。「人間中心主義」は、

人間を特別視して、人間以外の物は人間のための手段にすぎないという考えを意味する。したがって、通常の用法では、人間中心主義と種差別はほとんど同じである。しかし鬼頭は、「人間の判断を中心に、人間に類似したものに権利が措定される」思想として人間中心主義を規定する（19 頁）¹。受身形を能動形に変え、隠れた前提を補い、分かりやすく書き換えれば、鬼頭の規定は、「人間が自分で考え、人間に権利があることを前提として、その権利を人間に類似したものにも拡張する」ことが人間中心主義だということになる。この鬼頭の「人間中心主義」は、通常の間中心主義ではない。それが混乱を招き、理解を困難にする。

鬼頭が紹介する現代の哲学者は数多い。その紹介は、ハイデガー、メルロ＝ポンティ、アガンベン、デリダから始まる。しかし、この4人の哲学者の紹介は簡略で、この4人の哲学者が動物に関して何を考えたのか、よく分からない。特にアガンベンについて鬼頭は、次のように述べる。

「人間と動物とをそのつどそのつど決定づける＝分断することによって人間性を産出する人類学的機械」は、人間を動物化すること、あるいは人間ではないものを自己（人間）から排除することによって機能してきた。私たちは、この「人類学的機械」を停止させ宙づりのままにしておくことによって、人間と動物との境界線を引くのではなく、両者の間に残された空無をさらけ出すこと、空無をそのままに受け取ることが促されている。（35 頁）²

人間と動物の間に残された空無とは、何のことだろうか。分からない。

次いで鬼頭は、アラスデア・マッキンタイアとロバート・グッディンの考えを紹介する。この紹介の中で鬼頭は、鬼頭自身の動物倫理思想の鍵概念である脆弱性（vulnerability）を導入する。脆弱性については後で詳しく論じるけれども、ここでは2点に注意しておく。第1に、人間も他の動物も脆弱であり、それが人間と他の動物の共通性である。第2に、鬼頭によれば、脆弱性とは能力というよりも弱さである。このように説明するとき、鬼頭は、弱さということではなんらかの能力——例えば、耐性や頑健性——の欠如を意味してい

¹ 頁数は、鬼頭『動物という隣人』の頁数である。以下同様。

² 引用に際して、注は省略した。以下同様である。

と思われる。以上が第1章第1節の概要である。

第1章の第2節から、狭い意味での現代動物倫理の概観である。この概観は、シンガーの功利主義的動物倫理とレーガンの動物権利論で始まる。ここで私が疑念を抱くのは、シンガーやレーガンの思想の紹介ではなくて、シンガーの理論への批判である。鬼頭は、シンガーの理論上の限界として、コーラ・ダイヤモンドが挙げる事例を次のように紹介する。

動物に苦痛を与えないためにベジタリアンになることを決めた功利主義者の眼前で、仔羊が交通事故に遭って死亡した場合、この功利主義者らは、仔羊に意図的に苦痛を与えることなく食することができ、子羊の肉を無駄にすることもないという素晴らしい幸運を喜ぶべきだ、といった状況である。(40～41 頁)

この事例が、どのようにシンガーの批判になるのだろうか。上の「仔羊」を伴侶動物に置き換えて、鬼頭は次のように述べる。

伴侶動物として名前をつけ可愛がった動物が自然死した際にも、それを食することとは間違っていないという主張に合理性があることになる (41 頁)

たしかに、その通りである。功利主義によれば、自然死した伴侶動物を食べることは、直ちには間違いにならない。実際に間違いになるかどうかは、当事者の選好に依存する。したがって鬼頭の指摘は、功利主義者にとっては当然の帰結であって、功利主義者に対する反論にならない。功利主義者でない人にとってはどうだろうか。一般に、人間であろうと仔羊であろうと伴侶動物であろうと、死体をどのように扱うのが適切かは、文化相対的だろう。例えばヘロドトスは、両親が亡くなったとき、その肉を食べる習慣のあるカッラティアイ人の話を伝えている³。人間の場合でもそうなのだから、亡くなった伴侶動物を食べる文化を想像することもできる。伴侶動物の死体を食べることが愛情深いことだとされる文化では、人々は、そのように感じ、行動して、それが正しい行いだらう。反対に、伴侶動物の死体を食べることなど考えられないという文化では、人々は、そのように感じて死体を食べないのであり、それが正しい行いである。

³ 『歴史』巻三、38 節。

話をもう少し敷衍して考えてみよう。移植用臓器を心待ちにしている A さんは、他人の権利を尊重するので、他人を傷つけることがない。しかし、B さんが交通事故に遭って死亡した場合、A さんは、B さんに意図的に苦痛を与えることなく、B さんの臓器を移植してもらうことができ、B さんの臓器を無駄にすることもないという素晴らしい幸運を喜ぶとしよう⁴。たしかに、A さんが他人の不幸を喜ぶことには、なにか不道德な趣がある。しかし、A さんが自分の幸運を喜ぶとしても間違いではない、と思われる。

次いで鬼頭は、ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチ、ダイヤモンドの同胞倫理、キャロル・J・アダムズのフェミニズム、キャロリン・マーチャントのエコフェミニズム、キャロル・ギリガンやネル・ノディングズやローリー・グルーエンのケア倫理、を紹介する。この中で鬼頭にとって一番重要なのは、グルーエンである。それでは、ケアとは何か。「ケアとは、言語にならない声を聞き届けようとする配慮や関心である」(56 頁)。こうした配慮や関心が是非とも必要だというのである。

さらに鬼頭は、キリスト教の観点からの動物倫理を紹介する。その初めに鬼頭は、シンガーやレーガンによるキリスト教批判を紹介する。この部分に関して細かいことであるけれども、気になることがあるので書いておく。シンガーによる批判について鬼頭は次のように述べる。

シンガーが言及したように、キリスト教が人間のみを神聖視し、ヒト以外の生物を共感の外に置いたという批判は、ある程度妥当する。……／……前述のようにシンガーは、『動物の解放』のなかで、キリスト教思想および神学の伝統は、ヒト以外の生物を共感が及ぶ範囲の外側に放置したと批判する。シンガーによれば、デカルトの唱えた動物機械論もまた、キリスト者として人間の不死の魂を確信する彼の態度に由来するものであった。(63 頁)

これは要するに、シンガーによれば、キリスト教は種差別的だったということである。

続けて鬼頭は、レーガンによる批判に関して次のように述べる。

またレーガンはキリスト教に関して、その人間を中心とする観点を「神学的種差

⁴ 死体からの臓器移植が成功するという想定である。

別 (theological speciesism)」として批判している。(64 頁)⁵

しかし、ここで speciesism を「種差別」と訳するのは間違いである。鬼頭が述べるように、レーガンは、チャールズ・ピンチズの見解を批判している。theological speciesism は、ピンチズが使った言葉で、その意味をピンチズは次のように説明している。

創造されたそれぞれの種には、他の種や神にとって価値があるだけではなくて、それ自体で価値があるという考え⁶

そして、この theological speciesism をピンチズは「人間中心主義的でない」とも述べている⁷。ピンチズが theological speciesism という言葉を発明して使用するの、狼の再導入の話をするところである。

この狼再導入の話を鬼頭は次のように紹介する。

ピンチズは生物多様性の管理者としての成功例として、オオカミを本来の森林の棲家へ還し、ウシが襲われる被害を減少させた米国ミネアポリス州での事例を挙げている。(64 頁)⁸

この紹介も不正確である。この紹介を読んだ人は、オオカミが里におりてきてウシを襲ったとき、捕まえたオオカミを本来の棲家である山奥に放獣し、その対策が功を奏して、ウシが襲われる被害が減少したというようなことを理解するだろう。しかし、ピンチズがオオカミの「本来の棲家」(former habitat) というのは、ミネソタ州ないし州内でかつてオオカミが生息していた地域のことである。オオカミはかつてミネソタ州内に多数生息していたけれども、何世代にもわたって人間によって駆逐されてしまった。その本来の棲家にオオカミを再導入すれば、当然、オオカミと、すでにその地域で牧畜を営んでいる人のウ

⁵ 鬼頭は注で典拠を、「Tom Regan, “Christian and the Oppression of Animals,” …」と書いているけれども、レーガンの論考の題名は「Christianity and the Oppression of Animals」である。

⁶ Pinches, “Each According to Its Kind,” p. 195.

⁷ Pinches, “Each According to Its Kind,” p. 197.

⁸ 「ミネアポリス州」というのも、「ミネソタ州」の間違いである。

シとが同じ空間を共有することになる。不幸にしてオオカミがウシを襲ったとき、どうするか。ウシを襲ったオオカミを殺処分するのも止むを得ない、というのがピンチズの話である。ウシを襲った個体の殺処分がどうしても必要かという、もし当局がそうしないなら牧場主がやみくもにオオカミを駆除して、種の存続が危機に陥るだろうから、という論理である。ここでピンチズが何を言いたいかというと、種の生存が重要であって、そのために個体の生存は犠牲にされうる、ということである。したがって、ここでピンチズが言う speciesism は、個体中心主義に対する種中心主義である。

もちろん、レーガンがピンチズを批判するとき、その批判は、ピンチズの神学的 speciesism が人間を中心としているから駄目だということではない。ここでレーガンが行っているのは、批判というよりも弁明である。すなわち、ピンチズの神学的種中心主義と動物権利論の個体中心主義とが必ず衝突するという主張が言い過ぎであり、動物権利論は種の存続と両立可能だということである。オオカミの再導入計画について言うと、オオカミを本来の棲家に還して、ウシと同じ空間を共有させるのではなくて、本来の棲家を牧場主からオオカミに返還すれば、オオカミ個体の権利とオオカミ種の存続とが両立するというのである。レーガンは、自分の議論の結論を次のようにまとめている。

要するに、動物権利論がミネソタ州のような野生動物種回復計画と衝突すると言って動物権利論を批判する試みは、失敗している。⁹

鬼頭は、次のようにも述べる。

さらにレーガンによれば、食肉用として飼育されるウシを生物の多様性とみなし、その数の増大を認めること自体が、動物の権利を人間の福利から判断し、動物利用を助長していると捉えられるのである。(64 頁)

たしかに、レーガンの議論の背景には、牧場主が土地をオオカミに返さないのが間違いであり、そもそも人間が食べるためにウシを飼育するのも間違いだというような関心がある。しかし、それはここでの議論の要点ではない。ピンチズの神学的種中心主義の主張は、動

⁹ Regan, "Christianity and the Oppression of Animals," p. 213.

物種には、人間にとっての利用価値を離れて、それ自体で価値があるというものだからである。

それどころか、ピンチズは、家畜化に関してかなり辛辣な批判をしている。七面鳥を代表例に挙げて、ピンチズは、人間が種の本性を自分勝手な仕方で歪めていると言い、感謝祭で七面鳥を食べることは、究極の皮肉（the deepest irony）であり、元々の七面鳥を造った神に感謝するのではなくて、元々の七面鳥を自分勝手に歪めて肉用七面鳥を造った人間自身に感謝しているにすぎないと主張する。そして、theological speciesism は、現行の畜産を批判する点において動物権利論や種差別的でない考え方（nonspeciesism）と同意見だと述べる¹⁰。これがレーガンとピンチズの同意点であることは、レーガンもよく分かっている¹¹。そうであれば、ピンチズに対するレーガンの批判は、畜産批判ではありえない。

本題に戻ろう。人間が神の像だということの意味に関して、鬼頭は、伝統的な解釈に代わる新しい解釈として、アンドリュー・リンゼイ、スタンリー・ハワーワスとジョン・バークマン、ライアン・P・マクラフリン、デイヴィッド・クラフ、ダニエル・K・ミラーらの考えを紹介する。キリスト教の伝統で支配的な解釈によれば、神の像とは、人間が他の被造物に優越する特質である（66 頁）。他方、新しい解釈はすべて、他の動物に配慮し他の動物を尊重できるように神の像を解釈しようとする試みである。こうした新しい解釈を評価する中で、鬼頭は自らの見解を垣間見せる。これは鬼頭の考えを知る上で重要と思われるので、引用しておこう。

筆者は、感情を持つもののみを配慮すればよいとは考えず、感情を持たない環境に対する配慮も必要であると考え。第5章で詳述するが、環境もまた人間との関係性のなかにあるものとして配慮すべきものではないだろうか（ただ配慮の内容が環境と動物とで同一というわけではない）。（77 頁）

シンガーやレーガンは、公平一律で普遍主義的な理論こそ、包含される他者の範囲を広げると主張するが、他方で他者の置かれた特定の文脈を考慮できない点において、真に適切な配慮を行うことができるのかという疑問が残された。共感を

¹⁰ Pinches, “Each According to Its Kind,” pp. 202-3.

¹¹ Regan, “Christianity and the Oppression of Animals,” p. 218.

提唱する論者たちは、この点を批判したのである。感情や共感が個別の文脈を配慮できるという理由から、その有効性を見出すことについては、筆者も同様の主張をしたい。しかし筆者は、ケアの倫理に基づく動物倫理と同一の立場に立つものではない。(77 頁)

これら 2 つの引用のうち 1 つ目の引用において、鬼頭の理解は、次のようなものと思われる。すなわち、感情を持つ動物を配慮する動物倫理だけでは不十分である、人間にとっての十全な倫理としては、少なくとも、植物や生態系に配慮する環境倫理も必要である。ただし、どのような配慮が必要かは動物の場合と植物や生態系の場合とで異なる。その違いはおそらく、動物には感情があり、植物や生態系には感情がないという違いに起因する(と思われる)。

2 つ目の引用で鬼頭は、特定の文脈で感情や共感が重要になるという点でケアの倫理に一定の理解を示し、その部分を継承するけれども、自分の立場はケアの倫理ではないとしてケアの倫理を退ける。

第 2 章について

第 2 章は、「現代の哲学、倫理学における共感という感情」と題されている。しかしながら私には、「現代の哲学、倫理学における共感概念」という題のほうが正確と思われる。この章で鬼頭は、もっぱら共感概念について論じるからである。ここでも鬼頭は数多くの哲学者の考えを紹介する。まず哲学史の中から、アリストテレスの憐れみ概念、デカルトの憐れみ概念、スピノザの憐れみ概念、ヒュームの共感概念、アダム・スミスの共感概念、ショーペンハウアーの共感概念を紹介する。

ここで、共感やその類語に関して言葉の整理をしておくことが適切だろう。鬼頭は次のように述べる。

一般的には、pity を「憐れみ」、compassion を「同情」、empathy あるいは sympathy を「共感」と訳すことが多いだろう。その内容の差異としては、pity や compassion は他者の不遇な状況に対して、客観的な立場を保ちつつ気の毒に感じる心の動きであるのに対し（自らは苦痛を感じない）、empathy や sympathy は、他者の不遇なあるいは喜ばしい状況に対して、自らもそれに動か

され、痛みを感じたり喜びを感じたりする心の動きを指している。(96 頁)

次いで 20 世紀以降の現代に入り、鬼頭は、シェーラーの共感概念、ヌスバウムの同情概念、スロートの共感概念を紹介する。

そして第 2 章の最後で鬼頭は、ついに自身の共感概念を開陳し、共感を次のように定義する。

共感とは、社会的、文化的、宗教的な状況などに影響されつつ、自己とは異なる他者の感情に共鳴し（感情的共感）、他者の状況について認識し（認知的共感）、感情的共鳴と知的理解とが相互に影響を及ぼしながら、他者の心情や状況について理解し、その他者の状況に寄り添うこと。また、窮状にある他者の状況に何らかの変化をもたらそうと意志すること。この共感とは、他者性を維持したままの他者に開かれており、自身はその開かれのなかで共感の適切性を評価し、場合によっては修正する（156 頁）

この共感概念を、私の言葉で簡潔にまとめるならば、知と情と意の三位一体である。すなわち、他の動物を擁護する理論を理解して、その理論枠組みのなかで他の動物が置かれた状況を適切に理解するためには、共感が必要であり、他の動物に共感できるためには、自分の生活、行動を改善しようという意志が必要である。また、自分の生活、行動を改善しようという意志があるところでは、自然と、他の動物にも共感し、他の動物を擁護する理論を理解して、その理論枠組みのなかで他の動物が置かれた状況を適切に理解することもできる。

鬼頭は適切にも、「共感には、感情的共感と認知的共感が含まれる」と書いている（156 頁）。しかしこれは、「共感的側面と認知的側面がある」と表現したほうが、誤解が少ないのではないか。このところ、鬼頭の書き方は、少し誤解を招く余地があるように思われる。たしかに鬼頭は、認知的共感と感情的共感が共感の「二つの要素」だと述べる（156 頁）。しかし少し後で鬼頭は、次のように述べて、認知的共感と感情的共感が相互独立であるかのような印象を与える。

この認知的共感とは、相手の心情に対する感情移入を伴わない中立的なものである。

相手の状況を認識するが心情を理解しないサイコパスは、認知的共感のみしかない極端な事例である。一方感情的共感をするのに、相手の状況についての認知や概念化は必要とされない。感情的共感は、誰かが悲しんでいるのを見て涙ぐむような事例を典型例とした共鳴であるが、自他の区別はなされている。このように共感においては、相手の状況についての情報を取得する認知的共感と、状況を認識しなくとも感情移入できる感情的共感とがある（157 頁）

ここで鬼頭は、感情的共感を伴わない認知的共感の例としてサイコパスを挙げ、認知的共感を必要としない感情的共感の例として「誰かが悲しんでいるのを見て涙ぐむような事例」を挙げる。しかしサイコパスは、鬼頭も述べるように、極端な例外的事例だろう。また「誰かが悲しんでいるのを見て涙ぐむような事例」は、認知的共感が表面化していないだけであって、その誰かが人間であり、自分がその人間と同じような存在であるというような理論枠組みが前提されている。つまり、認知的共感と感情的共感は通常は相伴うのだと思う。もちろん、感情的共感を伴わない認知的共感や認知的共感を伴わない感情的共感も、例外的にはありうるのだけれども。例えば、自分の生活、行動を改善しようという意志がないところでは、うっかり他の動物に共感してしまったとき、そこからその共感にふさわしい知的理解に進むのではなくして、むしろそのような進展を遮断するために、他の動物への共感を断片化、孤立化させ、速やかに忘れるのである。

上の共感の定義の中で、共感が他者の他者性を維持するという点に関して、鬼頭は、次のように重要な指摘をする。

共感のなかには、他者の他者性を失わせるようなものもあるだろう。例えば畜産動物に対して、その肉を食べることに「感謝する」行為も共感たりえるのか。筆者はそうでない考える。共感の対象となる動物の生命を奪うことは、他者性を失わせることの際「ママ」たるものだからである。（161 頁）

これは要するに、動物の肉を食べて「感謝する」ことは共感の行為たりえないという趣旨である。この主張はごく当然である。というのも、動物に共感するのであれば、その動物を殺して食べることなど通常は考えられないからである。ただし鬼頭の論述は些か自己矛盾的である。鬼頭はまず、「共感のなかには、他者の他者性を失わせるようなものもある」

と主張し、その例を挙げる。しかし直ぐに鬼頭は、その例が例であることを否定し、「他者の他者性を失わせるような」共感があることを否定するように思われる。

第3章について

第3章は、「日本における動物倫理の可能性」と題されている。しかし内容に照らすと、第3章は、「日本における動物倫理の不可能性」と題したほうが適切と思われる。というのは第3章の中で鬼頭は、日本における動物倫理の可能性をだいたいにおいて否定するからである。

日本語での「生きとし生けるもの」という表現との関連で、鬼頭は、シュヴァイツァーの「生への畏敬」について論じ、次のように述べる。

生への畏敬には、あらゆる動植物の脆弱性ゆえの苦しみに対する共感があり、その共感によって人間だけでなく動植物に対する倫理的行為を可能とする。筆者もまた、第5章2節3項で脆弱性ゆえの他者の窮状について後述するが、この点についてシュヴァイツァーの理解に賛同する。(198頁)

ここで鬼頭は、自らの見解を第5章に先立って少しだけ披露するわけである。しかし、ここですでに鬼頭の見解の最大の難点が顔を出している。すでに述べたように。鬼頭の定義によれば、共感とは、「他者の感情に共鳴する」ものである。したがって、感情のない相手に対しては、共感はいない。これまでの論述で鬼頭は、「感情を持つもの」と「動物」を同一視していた(77頁)。シンガーやレーガンに対する鬼頭の基本的な批判は、感情のあるなしによって道徳的配慮の対象になるかならないかを分ける線引きはおかしいというものである(327頁)。つまり、感情のない植物も道徳的配慮の対象になるというのが、鬼頭の基本的な論点の1つと思われる。しかし、198頁からの引用で、鬼頭は、植物に対しても共感があると述べ、その主張は、植物に感情があることを前提している。ということだろうか。198頁からの引用をよく読むと、そこでは、植物に対して共感があるということだけではなくて、植物に苦しみがある、つまり感情があるということも述べられている。

ということは、どういうことになるか。鬼頭の見解を整合的、好意的に解釈すれば、シ

ンガーやレーガンに対する批判は、次のような二段構えということになる。第1に、植物にも感情があるので、植物を道徳的配慮の対象に入れないのはおかしい。第2に、感情がなくても、環境は道徳的配慮の対象になる。ということは、感情のあるなしにかかわらず、動物も植物も動植物以外の環境も道徳的配慮の対象になる。

ただし、鬼頭がシュヴァイツァーに賛同するのは、動物と植物に関してであって、無生物に関してはシュヴァイツァーと鬼頭とで意見が異なる。シュヴァイツァーにとって、生への畏敬は、無生物には及ばない。無生物への畏敬はない。しかしすでに述べたように、鬼頭は無生物たる環境も道徳的配慮の対象になると考える。

このように鬼頭はシュヴァイツァーの「生への畏敬」を肯定的に紹介するわけであるが、日本語の「生きとし生けるものの尊重」については「必ずしも倫理的行為を内包しない」と否定的な評価をする（199頁）。

第3章の第2節で鬼頭は、動物供養について論じ、動物供養や供養の倫理に関して次のように否定的な評価をする。

動物供養といった日本文化の特色については、動物への倫理としての積極的な意義を見出すことはできなかった。（217頁）

私は詳しく紹介しなかったけれども、鬼頭は、動物供養や供養の倫理について詳しく検討し批判している。そうした詳しい検討と批判は他にないので、第3章第2節は、この分野における鬼頭の貴重で重要な貢献である。

第3章最後の第3節において鬼頭は、西谷啓治の宗教哲学を紹介する。しかし、西谷の宗教哲学は難しい。私にとっては、ほとんど理解不可能である。けれども鬼頭は、「西谷の特徴として、空に基づく自他不二は、……動物のように人間とは異なる他者への配慮の理論的根拠となる可能性を持っている」と述べて積極的に評価する（225頁）。とはいえ、これは、第3章全体の中では、例外的に見られる「日本における動物倫理の思想的可能性」である。それでも鬼頭が第3章全体を「日本における動物倫理の思想的可能性」と題したのは、ひょっとしたら、「日本における動物倫理の思想的不可能性」と言ってしまったのでは、鬼頭自身の動物倫理を語る余地がなくなってしまうからかもしれない。要するに、

日本における動物倫理の思想的可能性はほとんどないのだけれども、まったくないわけでもないというのが、議論の流れだろうか。

いずれにせよ、ここまでの3章は、私見では、本書の中でそれほど重要でない。重要なのは第4章と第5章である。

第4章について

第4章は、「肉食と動物倫理——キリスト教からのアプローチ」である。ここで鬼頭はまず、メンデズ＝モントーヤの食の神学とワーズバの食べることの神学を紹介する。けれども、これらの神学は難しく、私にはよく分からない。次に鬼頭は、リンゼイの動物神学を簡単に取り上げ、批判して、次のように結論する。

結局のところ、聖書の記述……から直接的に菜食主義を正当化することはできないと思われる。(256 ページ)

では、キリスト教から菜食主義へ、どのような道行きがありうるのか。鬼頭は、憐れみという美德に注目する。そこで次に鬼頭は、新約聖書における憐れみ概念、古代キリスト教思想における憐れみ概念、トマス・アクィナスの憐れみ概念を概観し、ザグゼブスキの神の動機論を紹介する。

そうした概念や理論について批評したあと、遂に鬼頭は自らの立場を次のように表明する。

憐れみの感情は……キリスト教倫理の中心的な美德である。憐れみの感情は愛に基礎づけられなければならない。また、憐れみは、神自身が完全な形で保持している美德である。神は、被造物に対する憐れみ、すなわち人間の罪ゆえに、人間が動物を含むすべての被造物と関係性を結ぶことができないことへの憐れみと、この関係性の不全に起因するすべての被造物の呻きに対する憐れみの感情を完全な動機として有する。人間は不完全な形ではあるが、イエス・キリストに倣うことをとおして神の動機を模倣することにより、憐れみを抱き（関係性の破れに起因するすべての被造物の苦しみを憐れに思い）、愛をもって倫理的行為をなす可能性がある。(279 頁)

これを簡単に言えば、神はすべての被造物を憐れむ、したがって人間も神（＝イエス）に倣ってすべての被造物を憐れむべきである、ということだろう。

第4章最後の第3節において鬼頭は、食べることに憐れみの美德との関係を考察する。そして鬼頭は、ノースコットという人に賛同して、次のように述べる。

これ〔偶像崇拜〕は工場畜産がはらむ権力構造、すなわち安価に食肉を提供することで消費者を引き寄せる一方、動物を残酷に扱い、生命を奪うことによって動物と人間との関係を破壊するという構造に起因する。そもそも動物を殺すためだけに生かして消費するという、畜産の営みそのものに人間中心主義がある。工場畜産に対する抵抗や禁欲によって、現代のキリスト者は、人間と動物との疎外された関係性を修復する機会を持つことになる。¹² (282 頁)

これは、かなり踏み込んだ発言である。ただしこれは、ノースコットの見方を解説しているだけかもしれない。それはともかくとして、鬼頭は、キリスト教の伝統について次のようにまとめる。

キリスト教会が、食べることに関して古代より実践してきたことは、キリストと同じように正義と憐れみをもって食べることであった。(283 頁)

さらに鬼頭は、聖餐における和解について次のように述べる。

神の和解のはたらきが被造物全体に対してのものであるならば、人間はこれまで食べてきた被造物である動物ともまた和解しなければならない。……人間が動物と和解するということは、神と被造物との関係が望ましいものであるように、被造物とのあるべき関係を取り戻すことを意味するだろう。動物と人間との関係性はこれまでの歴史のなかで修復できないほどに破綻しており、あるべき交わりを回復するすべを見出すことは困難である。もちろんキリスト教が一つの律法的義務を導くことはない。(287 頁)

¹² 角括弧の説明は、私が補った。

ここで鬼頭は、いつそう踏み込んだ発言をするように見える。けれどもこの引用の最後で鬼頭は、「あるべき交わりを回復するすべを見出すことは困難である。もちろんキリスト教が一つの律法的義務を導くことはない」と述べて、「被造物とのあるべき関係を取り戻す」という自らの結論を無力化するように思われる。

これだけの準備——実際にはもっと多くの準備作業——を経て、鬼頭の核心的な問いは、これである。

動物を殺して食卓に並べることと、正義と憐れみの美德は両立するか (297 頁)

この問いに直面して、鬼頭の答えは、次のように曖昧になる。

正義と憐れみをもって食べることについて、唯一の正解があるわけではない。キリスト教倫理において、食べることは戒律や食物規定とはならない。(297 頁)

とはいうものの、鬼頭は、次のように答えの方向性を示す。

聖餐に参加する者が、動物と本来の関係性を取り戻すにはどうすればよいか、自己中心性を放棄して食べるとはいかなる食べ方か、正義と憐れみという美德をもって食べることはいかにして実現可能か、という問いを持つとき、それが不十分であったとしても、菜食主義という選択肢を選び取る動機づけは決して弱くはないのではないだろうか。(297～298 頁)

ということは、どういうことになるのだろうか。菜食主義は、正義と憐れみという美德から自然に出てくる行いではあるけれども、それは自発的に選び取られるべきものであって、決して戒律として強制されるべきはない、ということだろうか。

とはいえ、それだけには止まらない。鬼頭は、次のように続ける。

動物の肉を食べず、植物を食べるという行為のみににおいて、正義と憐れみという美德が完全に実現するだろうか。……キリスト者の食事をめぐる倫理的問いに完全な答えはなく、新たな問いが続くことになる。(298 頁)

例えば、こうである。

食べ物の公正な配分（聖餐の起源における関心もここにあった）や、動物福祉に関わる課題、持続可能な生産方法だけでなく、食糧生産者に対する適切な対価、食糧生産に不可欠な水資源の問題、気候変動を含む地球環境問題など、様々な課題が浮かび上がってくる。（296～297 頁）

こうして鬼頭は、たんなる菜食主義を越えて、脱搾取主義に近づくように思われる。ただしこれは、たんなる示唆に留まるようにも思われる。というのは、鬼頭は、次のように述べるからである。

動物倫理における食べること以外の課題について、キリスト教倫理ではどのように考えるか、……様々な展開可能性があるだろう。（298 頁）

第4章の最後に鬼頭は、キリスト教的動物倫理の位置づけについて、次のように重要なことを述べる。

キリスト教神学を基盤とした動物倫理は、従来の動物倫理の議論を補完する（298 頁）

どのように補完するのだろうか。

キリスト教倫理が動物倫理に果たす役割は、市民社会における法的保護からこぼれ落ちる動物、倫理的配慮の妥当性を従来の動物倫理では説明できないような存在に対しても、倫理的配慮をなしうることにある。（299 頁）

ここで述べられた「市民社会における法的保護からこぼれ落ちる動物」や「倫理的配慮の妥当性を従来の動物倫理では説明できないような存在」が何かについて、鬼頭は続く第5章で明らかにする。とにかく、鬼頭の希望は、「宗教は、動物への配慮を拡張し続けるものとして機能しうる」（299 頁）ということである。

ここまで、鬼頭が何を言おうとしているのか、理解するように努めてきた。ここで批判

も書いておこう。どうして鬼頭は、自らの核心的な問いに対して遠慮がちな答え方になるのだろうか。憐れみは「キリスト教に特徴的な共感」(258 頁)であり、共感についての鬼頭の定義によれば、共感は相手の「他者性を維持したまま」(156 頁)行われる。したがって、憐れみは、「動物を殺して食卓に並べること」と両立し得ない。これは、共感の定義から直ちに出てくる単純明快な結論である。にもかかわらず、なぜ鬼頭は、「正義と憐れみをもって食べることについて、唯一の正解があるわけではない」(297 頁)と言うのか。「正義と憐れみの美德に基づいた食卓とは、どのような食べ方、どのような食事を意味するのだろうか」(296 頁)という問いについて考えるとき、なぜ「動物を殺して食卓に並べること」が1つの正解になりうるのだろうか。

ひょっとしたら、鬼頭は、かなり特殊な例外的な状況がありうるということを、菜食主義が唯一の正解ではないということの理由として考えているのかもしれない。たしかに例外的な状況はありうるだろう。しかし、例外ではなく、現代日本の一般的な状況の中で私たちは考え、生きている。その中で、キリスト教倫理からすれば、一般原則として、菜食主義が唯一の正解として出てくるのではないか。どうして、肉を食べるという利己的な目的のために、憐れみをもって動物を殺すことができるのか。そんなことは不可能である。それは、私がそう感じるだけではない。鬼頭の定義からして、不可能である。

あるいはひょっとしたら、鬼頭は、現代日本の人が肉食文化の影響を受けているというようなことを考えているのかもしれない。しかし、その場合には、肉食文化の影響によって憐れみを忘れて、動物を殺して食べているのである。この場合も、憐れみと動物を殺すことが両立不可能であることに変わりはない。やはり、キリスト教的な正義と憐れみという美德からは、食べるために動物を殺してはならないということが唯一の正解として出てくる。

ただし、この肉食問題は、次の第5章とはあまり関係がない。

第4章についての補注

第4章第3節の叙述に関して細かいことであるけれども気になることがあるので、補注として記しておく。鬼頭は、古代教会のキリスト者が肉食を避け、魚を食べていたことの時代背景として次のように述べる。

この背景には、当時のローマにおいて肉食は富める者の食事であり、貧しい者は肉を口にすることが難しかったことがある。初代教会における礼拝は、現在のキリスト教会の礼拝とは異なり、礼拝のなかで食卓を囲んで食事をしていたが、そこでは社会的弱者と強者が同じ食卓に着き、富める者と貧しいものが同じ食物を分かち合っていた。(280～281 頁)

その少し後で鬼頭は、次のようにも述べる。

[ローマ帝国の]権力者たちとその権力構造を支える被支配者たちが食べる動物の肉¹³ (281～282 頁)

初代教会のキリスト者の中には富める者と貧しい者とがいて、富める者は「社会的強者」とも言い換えられている。この社会的強者が2つ目の引用の「権力者」とだいたい同じであり、貧しい者が「被支配者」とだいたい同じだとすれば、初代教会の貧しいキリスト者は、1つ目の引用では「肉を口にすることが難しかった」と言われ、2つ目の引用では動物の肉を食べていたと述べられる。これが矛盾だとすれば、2つ目の引用の「権力者」はもっと狭い範囲の人を指すのかもしれない。その場合、初代教会のキリスト者は富める者も貧しい者も被支配者になる。この場合も、初代教会の貧しいキリスト者は、2つ目の引用では動物の肉を食べていたと述べられ、やはり1つ目の引用で言われていたことと矛盾するように思われる。ひょっとしたら、初代教会のキリスト者はローマ帝国に抵抗したので、権力構造を支える被支配者には含まれないのかもしれない。実際に鬼頭は、次のように書いている。

彼ら[初代教会のキリスト者]は偶像崇拜を強要するローマ帝国の権力に対する抵抗として、権力者やその支持者たちとは異なる食べ物を食べていたのである。

¹⁴ (282 頁)

¹³ 角括弧の説明は、私が補った。

¹⁴ ここも角括弧の説明は、私が補った。

しかしその場合でも、権力構造を支える被支配者の中には貧しい者もいたはずである。鬼頭の言葉を拾ってみよう。

帝国民は、ローマ帝国の支配ゆえに平和と安定を享受したともいえる。つまり被支配者にとって利がなかったわけではなく、だからこそこの「平和」は持続したと考えられる。(281 頁)

ここでは、帝国民と被支配者がおおむね等号で結ばれ、その被支配者には当然、富める被支配者と貧しい被支配者の両方が含まれると思われる。そうであれば、権力構造を支える被支配者が一般的に動物の肉を食べるとは言えない。言えるのは、せいぜい、権力構造を支える富める被支配者が動物の肉を食べていたということだろう。

第5章について

すでに述べたように、第4章と第5章が重要である。さらに私の関心から言えば、第4章も第5章ほど重要ではない。「多様な動物の包摂——新たな動物倫理モデルの検討」と題された第5章が一番重要である。第5章は、鬼頭が自分自身の見解を述べる所だからである。そういう次第なので、これから第5章を節ごとに詳細に検討していこう。

第1節で鬼頭は、動物権利論とケアに基づく動物倫理の課題について述べる。まず動物権利論について、すでに私が述べたように、鬼頭は「人間中心主義」という言葉の特異な仕方で用いる。そのことと関係する点であるけれども、鬼頭は次のように述べる。

この有感生物という、権利の対象とその外とを区分する前提を、人間が設定する根拠はどこにあるのだろうか。(327 頁)

ここで鬼頭は、「権利の対象」という表現を通常とは違う奇妙な仕方で用いる。「権利の対象」とは、通常の用法では、例えば腕時計が所有権の対象である。しかし鬼頭は、それとは異なり、「権利の対象」という表現を「権利の主体」や「権利の保有者」という意味で用いる。この奇妙な用法は、誤解の元であり、鬼頭の議論を分かりにくくする。それはともかくとして、この引用とほぼ同様の内容が動物権利論の第1の課題であり、それを鬼頭

は次のように述べる。

動物権利論は人間が「動物に権利を付与する」という行為を伴うが、この行為自体の正当性は何によるものなのか、「(動物に) 権利を与える (人間の) 権利」がどこに由来するのかが不明確である。(328 頁)

しかし、動物権利論によれば、基本的人権論の場合と同様に、基本的権利は自然権である。人間が動物に権利を付与するのではない。有感生物に権利を設定するのでもない。自然権は人間による設定を待つまでもなく、そこに存在し、自然権を人間は認めたり認めなかったりするだけである。自然権は認められるべきものなので、人間が自然権を認めるのは正しく、認めないのは間違いである。

動物の権利を動物に対して人間が負う義務の観点から表現すれば、こうなる。動物に対して人間は義務を引き受けたり引き受けなかったりする。このとき、鬼頭の「(動物に) 権利を与える (人間の) 権利」という表現は、「(動物への) 義務を引き受ける (人間の) 権利」となり、この表現の奇妙さが明瞭になる。つまり、人間が義務を引き受けるにあたって、「どうしてそんな権利が人間にあるのか」と問われるのは奇妙だろう。

ひょっとしたら鬼頭は、自然権を認めないのかもしれない。しかし鬼頭がキリスト教倫理の立場をとることを考えれば、鬼頭が自然権を認めないのは理解に苦しむ。というのも、鬼頭の考えによれば、人間と動物のあるべき関係は、人間をも動物をも造った神が定めたもので、その自然的秩序を人間は認めたり認めなかったりするだけだからである。しかも鬼頭の見立てによれば、人間と動物の現状は、破綻した関係であり、つまり、あるべき関係から大きく逸脱している。あるべき関係をあるべき関係と認めることは、人間にとって義務であって、「そんな権利が人間にあるのか」と反問されるようなものではない。このようにキリスト教倫理が自然権論と同じような構造をもつことを考えれば、動物権利論の第 1 の課題を鬼頭が課題として述べることは、理解に苦しむ。

動物権利論の第 2 の課題を、鬼頭は次のように述べる。

動物との共生が考慮されない点である。食肉にされるためだけに繁殖される畜産動物や、殺処分される犬猫、科学実験のためだけに生かされる実験動物の存在に

ついて、廃止も含め、そのあり方について是非を議論することは重要であろう。しかし、レーガンやフランシオンの姿勢は、動物との関わりを否定しているようにさえみえる。このような関係が、本当に人間と動物との目指すべき姿なのだろうか。(328～329 頁)

たしかに、動物権利論は、「食肉にされるためだけに繁殖される畜産動物や、殺処分される犬猫、科学実験のためだけに生かされる実験動物」を繁殖させるべきではないと考え、廃止論の立場をとる。しかし鬼頭は、「食肉にされるためだけに繁殖される畜産動物や、殺処分される犬猫、科学実験のためだけに生かされる実験動物」を繁殖させるべきだと考えるのだろうか。私見では、鬼頭の考える人間と動物のあるべき関係の中に「食肉にされるためだけに繁殖される畜産動物や、殺処分される犬猫、科学実験のためだけに生かされる実験動物」は存在しないはずである。

なるほど動物権利論の立場でも、人間と動物は地球上で共生する。とはいえ、この共生は、基本的に消極的権利を侵害しないという薄い関係である。ひょっとしたら鬼頭は、もっと愛情豊かな共生関係を考えているのかもしれない。たしかに、そのような共生関係の可能性を端から否定することは困難である。けれども、そのような豊かな共生関係は難しい。まず野生動物には、餌を与えない、餌付けしないのが原則だろう。他方で、飼育動物の場合は、監禁することを伴う。ところが動物にとって監禁されることは危険なことである。また監禁することが保護することであるような場合でも、動物にとって永続的に人間の保護下に置かれることが「人間と動物の目指すべき姿」だということは、それほど明白ではない。一体に、鬼頭の考える人間と動物のあるべき関係の中に、飼育動物はいるのだろうか。少なくとも神は、人間の保護下でしか生きていけないような動物を造らなかったように思われる。人間の保護下でしか生きていけない動物というのは、神が造った動物を人間が品種改悪した結果だろう。とすれば、人間の保護下でしか生きていけない動物を人間が保護し飼育するというのは、あるべき関係というよりも破綻した関係であるように思われる。

動物権利論の第3の課題を、鬼頭は次のように述べる。

動物権利論の哲学・倫理学の構造としての問題である。動物権利論が暫定的な解

（例えば「苦痛を感じる存在を権利主体とする」という線引き）を示した後、私たちは何を問うべきなのだろうか。極端なことをいえば、数百年後（？）に動物の権利がこの世界で承認された後、人間と動物との関係についての倫理的問いは残っているのだろうか。動物権利論が提示する明確な解、苦痛をおぼえる能力によって線引きするという点は強みの一つかもしれないが、哲学や倫理学の営みは問い続けることであり、また人間と動物との関係について考えるという倫理学の課題も、本来終わりが無いはずである。（329 頁）

これは、鬼頭の述べる通りである。哲学・倫理学の問いは、動物権利論で終わりではない。動物の権利をどのように実現していくかという実践論も必要だし、動物権利論の理想的状態が実現していない状況の中でいかに生きるのが正しいかを考える非理想理論も必要だろう。過去に行われた不正をどのようにして是正するのかを考える必要もあるだろうし、具体的な出会いの場で例えば傷ついた動物をどのように助けるのかというようなことも考える必要があるだろう。

もう1つ、動物権利論の課題だと鬼頭が見なしていると思われることがあり、それを鬼頭は次のように述べる。

動物を搾取してきた過去の歴史から、今後動物とどのような関わりを築いていくかといった将来へと至る視点を欠くという問題も挙げられよう。（328 頁）

たしかに、過去の不正の修復というのは大変難しい問題である。ただし、これが難しい問題であるのは、動物権利論に限らない。おそらく、他のどんな理論にとっても過去の不正の修復は難しい問題だろう。例えば、品種改悪された動物と、将来にわたってどのような関わりを築いていったらよいのだろうか。

以上、鬼頭が考える「動物権利論の課題」を紹介してきた。ここで鬼頭が「課題」ということで何を意味しているのか、少し曖昧で分かりにくい。一見したところ、鬼頭は、動物権利論の問題点を指摘し、動物権利論を批判している。しかし、別の可能性もある。「動物権利論には、まだこういう課題があるので、それらをこれから考えて動物権利論を発展させていこう」という趣旨にも思われる。というのは、鬼頭は基本的に動物権利論を退けるのではなくて受け入れるからである。だから、鬼頭が動物権利論に否定的な態度なのか

肯定的な態度なのかが分かりにくい。もし鬼頭が動物権利論を受け入れるのならば、不用意にも鬼頭の筆致は「動物権利論はこういう理由でダメだ」という否定的な印象を与える。

次は、ケアの倫理に基づく動物倫理の課題である。ケアの倫理に基づく動物倫理は動物権利論を批判し、動物権利論はそれに応酬してきた。この論争に関して、鬼頭は、動物権利論のほうに分があると見なすようである。

次に鬼頭は、関係アプローチ的動物権利論を検討する。この「関係アプローチ的動物権利論」とは、スー・ドナルドソンとウィル・キムリッカの立場で、動物権利論を1階とし、その上に特定の関係に基づく積極的権利を継ぎ足すものである。この権利論を鬼頭は、たんに消極的権利だけではなくて積極的権利をも認めるという点で、従来の動物権利論よりも優れていると評価する。

第2節で鬼頭は、権利概念を再考する。まず生命権や自由権のような動物の権利について鬼頭は次のように述べる。

それでは動物は、人権同様に「動物が動物であるがゆえに」このような権利を持つのだろうか。筆者の見解では、人権と動物の権利は類似するものの、動物の権利にはある条件が付帯する。すなわち、動物が感覚をおぼえることができるか、また主体的な経験を生きることができるかという二点の特質が基準となる。例えばフランシオンは、単に生きていることとは異なり、感覚を具える生きものは快苦を意識する存在に属し、主体的経験を生きる「私 (I)」を持っていることが権利付与の基準となると主張する。この基準において、動物の権利は、人権からは外れる要素を持っている。人間であれば、限界事例であろうとも「人間が人間であるがゆえに」人権を持つことになるが、動物の場合は上記のような特質を持つことという限定がつけられるからである。(340 頁)

この引用に関して2つのことを述べたい。第1に、鬼頭が典拠とする箇所¹⁵で、フランシオンは、単に生きていることとは異なり感覚を備えている (to be sentient) とはどのようなことかを説明している。感覚を備えているということの内実が、快苦を感じ、主体的経

¹⁵ Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. 6. フランシオン『動物の権利入門』、60頁。この訳書では、鬼頭が「感覚を具える」と訳す to be sentient が「情感を具える」と訳されている。

験を生きる「私 (I)」を持っていることだというのである。このときフランシオンは、「動物」という言葉を「人間その他の動物」という意味で使う。しかし鬼頭は「動物」という言葉を「人間以外の動物」という意味で使っている。そこに、行き違いがあり、混乱が生じていると思われる。

第2に、上の引用で鬼頭の書き方は、限界事例の人には感覚がないということを示唆する。つまり鬼頭は、限界事例の人は感覚がないにもかかわらず「人間であるがゆえに」人権を持つと論じているように思われる。しかし限界事例の人とは、例えば乳児や重い知的障害のある人や認知症の人のことであり、通常は感覚があり、主体的な経験を生きることができる。この点は鬼頭も次のように認める。

上記の二つの特質は、能力において動物が人間と類似する点であり、そこから導かれる利益を目的とすること（痛みをおぼえそれを避ける利益を持つこと、および喜びをおぼえそれを促進する利益を持つこと）も、人間と動物に共通する。また主体として他の個体と区別される自己意識を持ち、自己の中心性を持つこともまた動物と人間は共通する。(340～341 頁)

この点は、次のように述べることもできる。

- 1、すべての動物は、感覚があり、主体的な経験を生きることができる。
- 2、すべての人間は、動物である。
- 3、したがって、すべての人間は、感覚があり、主体的な経験を生きることができる。

そうであれば、人間も他の動物も共通に、感覚があり、主体的な経験を生きることができる。

にもかかわらず、鬼頭は、他の動物の場合には感覚があり、主体的な経験を生きることができることが生命権などの根拠であるけれども、人間の場合には、感覚があり、主体的な経験を生きることができることではなく、「人間である」ことが生命権などの根拠だと考えるのだろうか。しかし、人間にすでに感覚があり、主体的な経験を生きることができるのであれば、それに「人間である」ことは何を付け加えるのだろうか。むしろ、すべての人間は動物であるので、感覚があり、主体的な経験を生きることができる限り、それを根拠として生命権などの権利があると考えほうが自然だろう。人間は、感覚があり、主

体的な経験を生きることができる限り、それを根拠として生命権などの権利があるということ、どのようにして鬼頭は否定するのだろうか。

たしかに鬼頭は、人間には、動物の場合の2つの条件が付帯しないと述べる。だから、人間は、感覚がなくて主体的な経験を生きることができなくても、生命権などの権利がある、と主張するのだろう。しかし、人間に現に感覚があり、主体的な経験を生きることができるときに、「感覚がなくて主体的な経験を生きることができなくても」という非現実の想定は何を意味するのだろうか。すべての人間は、感覚があり、主体的な経験を生きることができるということは、直ぐ上の引用で確認できる。「上記の二つの特質は、能力において動物が人間と類似する点であり」という文言は、たしかに「すべての」という表現を使っていないけれども、明らかに、すべての動物、すべての人間が上記二つの特質をもつという全称命題を意味する。では、感覚がなくて主体的経験を生きることができない人間とは、一体、何を意味するのだろうか。考えられるのは、例えば脳死状態の人やヒト受精卵、人の初期胚などである。こうした人は、たしかに感覚も主体的経験もなさそうである。しかし、こうした感覚も主体的経験もない人に、「人間であるがゆえに」という理由で本当に生命権などの権利があるのだろうか。鬼頭は、こうした感覚も主体的経験もない人にも生命権があり、したがって例えば脳死状態の人から臓器を摘出することは殺人であり、受精卵や初期胚を廃棄することも許されないと主張するのかもしれない。しかし私は、こうした経験も主体的経験もない存在には生命権などの権利もなく、したがって脳死状態の人から臓器を摘出することも受精卵や初期胚を廃棄することも許されるのではないかと思う。

私はすでに、鬼頭が「人間中心主義」という言葉の特異な仕方で用いると述べた。ただし、シンガーとパオラ・キャバリエリによる『大型類人猿の権利宣言』に関する限り、それが人間中心主義だという指摘は不適切ではないと思われる。鬼頭は、次のように述べる。

デリダもまた、シンガーとパオラ・キャバリエリによる「大型類人猿の権利宣言」を批判し、能力に従って動物に権利を与える、あるいは認めるということは、人間という主体に対するある特定の解釈をひそかに、あるいは暗黙のうちに強化することであると述べている。このように……デリダも……従来の動物権利論が人間中心主義に陥ることを指摘する (342 頁)

たしかに、シンガーとキャバリエリによる『大型類人猿の権利宣言』は人間中心主義的である。というのは、私の理解によれば、『大型類人猿の権利宣言』は、大多数の人間中心主義者に対する戦略的な譲歩だからである。しかし、だからといって、動物権利論が通常の意味で人間中心主義だということにはならない。

動物権利論を批判するなかで鬼頭は、自らの見解を明かしていく。例えば、次のように述べる。

感覚があるかないかという一点で動物を区分することは、人間の視点で感覚がない、あるいは人間の感覚と異なるとみなされたもの（昆虫、甲殻類や魚類など）や植物には一切の権利は与えられないという結論につながる。この帰結は、動物権利論では当然の事柄として捉えられているが、果たしてまったく疑う余地はないのだろうか。（342 頁）

鬼頭は、動物権利論によれば昆虫や甲殻類や魚類や植物には一切の権利がないという結論になると考えている。しかし、その結論は性急である。多くの動物権利論者は、魚類や甲殻類にも権利があると見ている。昆虫に関しては、「一切の権利がない」というよりも「動物と同じ権利があるとまでは言えない」「よく分からないので、昆虫に感覚があった場合に備えて権利があると見なしておいたほうが無難である」というようなことになると思う。植物に関しては、感覚性（sentience）に基づいた権利はないということになる。他の根拠や理由や考慮に基づいた権利が植物にあるのかどうかは、動物権利論の範囲外のことで、動物権利論は肯定も否定もしないと思う。いずれにせよ、鬼頭は、植物にも権利があると思うようである。

鬼頭は、自分が考える「人間中心主義」について次のように述べる。

倫理的配慮について考えるのは人間である以上、いかなる倫理理論においても人間中心の視点を完全に回避することはできない。（342 頁）

私にも、その通りだと思われる。

ここまで鬼頭は、動物権利論の権利概念に批判的なことを述べた。鬼頭自身の権利概念

はどうなるのか。鬼頭は、「権利全般を、関係の権利として理解する」という（344 頁）。この「関係的権利」という表現は、私には少し奇異に思われる。というのは、権利とは、最初から権利関係を意味するからである。したがって、「関係的権利」という表現は、分析的表現と思われる。しかし鬼頭は、どうやら次のようなことを意味したいようである。人間は社会的存在であり、社会関係の中で生きる。したがって、権利は、既存の社会関係に由来する。鬼頭は次のように述べる。

権利は……関係的に生きる存在が内包する依存性……に由来するものと考えられる。依存性が相互の関係性を作り出し、共同体を形成する。権利とはまず、関係性を肯定するものなのである。（345～346 頁）

ただし権利とは既存の関係性を肯定するものなので、そのままでは「現状を追認するだけになってしまう」（348 頁）。そこで鬼頭は、「「あるべき関係性」と他者に対する共感を想定する必要がある」と主張する（348 頁）。したがって、権利とは、たんなる事実関係ではなくて、「核となる価値を促進するために関係を構造化する手段」である（349 頁）¹⁶。

では、核となる価値とは何か。自律、平等、尊厳、安全、調和、地球やその他の被造物への尊重と配慮などである（347 頁、349 頁）。また鬼頭は、人間を含むすべての存在に、計り知れない内在的価値があると主張する（349～350 頁）。どうやら、すべての実体の「本質的で計り知れない内在的価値」が一番根本にあるようである（350 頁）。このところで少し分かりにくいものだけれども、「存在」や「実体」という言葉は、生命体だけを指すようである。鬼頭は、権利のための敷居を「感覚を備えていること（to be sentient）」から「創造的な相互作用の能力（capacity for creative interaction）」に下げるようである。そうだとすれば、鬼頭の次のような発言は、理解に苦しむ。

関係的権利という観点に立つことは、人間に似ているものに権利を与え、それ以外のものには倫理的責任を認めないという人間中心主義的な視点を超えるものとなりうるのではないか。（350 頁）

¹⁶ ただしこれは、鬼頭が賛同して引用するネデルスキーの言葉である。

というのは、鬼頭は、人間との類似性を「感覚を備えていること」から「創造的な相互作用の能力」に緩めているだけのように思われるからである。関係的権利の観点は、人間と同じように「創造的な相互作用の能力」を持つものに権利を与え、それ以外のものには倫理的責任を認めないということにならないのだろうか。

いよいよ鬼頭の鍵概念である脆弱性である。権利の源泉たる脆弱性を鬼頭は次のように説明する。

脆弱性とは、他者や置かれた環境に対する依存性、およびいずれ死すべき存在であることの有限性である。脆弱性は生の特性、性質であり、この本性が他者から尊重されることが、「脆弱性に由来する権利」の目的である。(352 頁)

直ぐ上の「創造的な相互作用の能力」と脆弱性とは、どういう関係になるのだろうか。「創造的な相互作用の能力」は自律の重要要素なので、「よい生を生きる能力」や「幸せになる能力」と言い換えてもよいだろう。そういう能力のある存在は必然的に他者や置かれた環境に依存するので、そういう能力が阻害される可能性がある。だから、「創造的な相互作用の能力」は、生の肯定的特質であり、脆弱性は同じ生の否定的特質と言えるだろうか。

とはいえ、鬼頭の叙述は、少し脆弱性を強調しすぎるように感じられる。例えば次のように鬼頭は述べる。

脆弱性に由来する権利とは、有限な生が、脆弱なままでその生を享受する（すなわち有限な生を生き続け、他者と関係を持ち続ける）権利を指す。(252 頁)

例えば、親子関係を考えてみよう。子育ての目的は、子供を独立させることにある。子供を親に依存し続けさせることにあるのではない。理由は簡単であって、親はそのうちに亡くなるからである。親が亡くなったときに子供が困らないように育てるのが、親の責任だろう。もちろん少し別のところで鬼頭は、「生を開花させる権利」という言い方もする。この「生を開花させる権利」という表現ならば、子供はいつまでも子供でい続けるべきではなく、早く一人前になるべきだということになるだろう。

人間は社会的存在である。したがって、人間は、ありとあらゆる社会関係に依存する。

このように、鬼頭は「依存」という言葉を非常に広い意味で使うように思われる。例えば、私の「生を開花させる権利」は、私が道ですれ違う人に斬りつけられないことに依存する。

「依存」は、そういう消極的権利の場合も、子供が親に養育してもらう積極的権利の場合も含む。たしかに、親子の養育関係は、最も美しい人間関係の例である。だからといって、その関係が永続すべきだということにはならない。

もう少し脆弱性について考えよう。すべての動物は脆弱である。すべての植物も脆弱である。しかし、脆弱なものがすべて動物というわけではない。脆弱なものがすべて生命体というわけでもない。例えば、ガラスの容器は脆弱である。簡単に壊れてしまう。けれども脆弱かどうかは程度問題でもある。ガラスの容器が脆弱なのに対して鉄の容器は脆弱でないと言うことができる。しかし、もっと大きな力を加えれば、鉄の容器も壊れてしまう。その意味では、鉄の容器も脆弱である。同様のことは人間についても言える。基礎疾患のある人が脆弱であるのに対して基礎疾患のない人は脆弱でないと言える。しかし、これも程度問題であって、鬼頭の用法では、基礎疾患のない人も含めてすべての人が脆弱である。

実は、この点が分かりにくい。一方において鬼頭は、たんに動物だけではなくて植物も無生物も道徳的配慮の対象になると主張する。そして権利の源泉が脆弱性だと言う。たしかに動物だけではなくて、植物も無生物も脆弱である。しかし鬼頭は、無生物が道徳的配慮の対象になる理由は脆弱性ではないと述べる（200～201 頁）。また少し上の引用で鬼頭は、脆弱性が「生の特性」だと述べていた。どうして鬼頭は、脆弱性を生命体だけに限定するのだろうか。それは鬼頭が脆弱性ということの意味するものがたんなる脆弱性ではなくて、生の脆弱性であり、生の特性は例えば「創造的な相互作用の能力」といった積極的な能力にあるのではないだろうか。「創造的な相互作用の能力」があるところでは、それが傷つけられたり壊されたりすることは問題であるけれども、「創造的な相互作用の能力」がないところでは、その物が傷つけられたり壊されたりしても権利の侵害という問題にならないのだろう。別の言い方をすれば、「脆弱性」は、鬼頭の目的にとって概念が広すぎるのである。その意味で、鬼頭が脆弱性を強調するのは誤解の元であり、「創造的な相互作用の能力」といった積極的な能力のほうが根本にあるのだろう。

2つ上の引用で鬼頭は、脆弱性を「他者や置かれた環境に対する依存性」とも呼び変えている（352 頁）。そこで、依存性についても考えておこう。例えば奴隷所有者は奴隷に

依存している。奴隷所有者の生活は奴隷によって簡単に傷つけられうる。しかしだからといって、この依存性から、奴隷所有者が奴隷を所有する権利が出てくるわけではない。同様に、奴隷は奴隷所有者に依存している。奴隷の生活は奴隷所有者によって簡単に傷つけられうる。しかしだからといって、この依存性から、奴隷が奴隷所有者によって所有してもらう権利が出てくるわけでもない。依存性も、鬼頭の目的にとって概念が広すぎるのである。したがって私見では、鬼頭は脆弱性や依存性や関係性を強調するべきではなくて、権利のもっと実質的な根拠を明確にするべきである。そのような方向性を、鬼頭も少しだけは示唆している。生の開花や自律、平等や尊厳、安全、調和などである（347 頁、349 頁、352 頁）。しかし、こうした抽象的な概念よりもっと良いのは、「あるべき関係性」を具体的に述べることである。

ときに鬼頭は、次のように奇妙な文章を書く。

脆弱なまま生き続けられる権利は、人間中心的なものでも自己利益的なものでもなく（354 頁）

ここで「脆弱なまま生き続けられる権利」は動物の権利なので、それが人間中心的でないことは言うまでもない。また権利は権利保有者の利益を守るものなので、動物の「脆弱なまま生き続けられる権利」が自己利益的であることも言うまでもない。では、どうして鬼頭は、脆弱なまま生き続けられる権利は人間中心的でも自己利益的でもないと言うのだろうか。おそらく鬼頭が言いたいのは、次のようなことである。

＜脆弱なまま生き続けられる権利を動物に措定することは、人間中心的な行為でも自己利益的な行為でもない＞

つまり鬼頭は、人間の行為について話をしているのである。たしかに、脆弱なまま生き続けられる権利は、通常の意味で「人間中心的」ではない。しかし、鬼頭の特異な意味では「人間中心的」ではないだろうか。鬼頭によれば、人間は、脆弱性という共通性に基づいて他の動物にも権利を付与するのだろう。人間と動物の共通性を感覚性から脆弱性に変え

たとしても、その共通性に基づいて権利を拡張するという構造は、依然として鬼頭の特異な意味で「人間中心的」だろう。

この人間中心的構造に問題があると私が言いたいのではない。私は、この鬼頭の特異な意味での「人間中心主義」を問題とは考えない。しかし、動物権利論に対する鬼頭の批判の1つは、人間との類似性に基づいて権利を他の動物にも拡張しているということであった。それが人間中心的で良くないというのであった。この人間中心主義だという批判は、鬼頭が脆弱なまま生きられる権利を動物に措定するときには当てはまらないのだろうか。

なお、この第2節の最後に鬼頭は、次のように述べる。

野生動物もまた、人間活動が環境に与える影響に対し脆弱であるという点で間接的関係を持つため、彼らの生態を護る責任が人間の側に生じる。(354 頁)

この文に付けた注のなかで鬼頭は、次のように述べる。

従来の動物権利論では、こういった人間活動による動物への間接的・二次的影響に対応策を取ることは難しい。(386 頁)

しかしこの場合、野生動物への影響は消極的権利の侵害なので、完全に、従来の動物権利論の射程内である。ただし、この場合の加害行為は集合的行為なので、たしかに「対応策を取ることは難しい」。けれども、対応策の難しさは、従来の動物権利論に特有ではなくて——鬼頭の理論を含め——どんな理論によって加害責任を認定したとしても、対応策を取るのは難しい。

もう1つ、野生動物について鬼頭は次のようにも述べる。

野生動物の権利が、彼ら自身の脆弱性から生じる (354 頁)

これは、従来の動物権利論が次のように論じるのとどこが違うのだろうか。

<野生動物は傷つきやすく、傷つけられないことが重大な利益なので、この利益を守るために傷つけられない権利がある。>

なるほど鬼頭は、関係性ということを使う。野生動物と人間の間には、野生動物が私によって傷つけられるという関係、人間が野生動物を傷つけるという関係だろう。たしかに、こういう関係がなければ、権利もありえないだろう。例えば、100 年前に亡くなった野生動物と私の間には、野生動物が私によって傷つけられる関係、私が野生動物を傷つける関係がない。その場合、野生動物が私によって傷つけられない権利も私が野生動物を傷つけない義務もありえないだろう。その意味で、関係性は、権利のための必要条件ではあるだろう。けれども十分条件ではない。関係があれば、どんな関係からでも権利が生まれるわけではない。例えば、野生動物が私によって 10 キロメートルの距離をとられようという関係、私が野生動物に対して 10 キロメートルの距離をとりようという関係があったとしよう。だからといって、野生動物が私によって 10 キロメートルの距離をとられない権利や私が野生動物に対して 10 キロメートルの距離をとらない義務が生じるわけではない。したがって、関係性は、実際のところ、ほとんど何もしていないのである。実質的に重要なのは、脆弱性のほうである。

では、鬼頭の考える脆弱性と従来の動物権利論の「傷つきやすさ」と、どこが違うのか。脆弱性から権利が生まれるのであり、動物が脆弱だから権利があるのであれば、同じように植物も脆弱だから権利があることになる。もちろん、このことは、鬼頭も否定しない。では、権利の内容は何か。植物に権利があるならば、その権利には、少なくとも殺されない権利が含まれる。他方、従来の動物権利論では、「傷つきやすさ」だけから権利が生まれるわけではない。「傷つきやすさ」は、動物が傷つけられたことに気づくことができること、つまり動物の感覚性と結びついている。しかも、どちらかと言えば、動物の心理状態のほうがより重要であり、したがって従来の動物権利論は動物の感覚性を強調してきた。

もちろん鬼頭も、動物の権利と植物の権利が同じだと主張するわけではない。ということは、動物の権利と植物の権利がどういう理由でどのように違うのかを説明するために、動物と植物の間になんらかの区別を再導入せざるを得ないのではないのか。

次の第 3 節で鬼頭は、「望ましい関係性とは何か」「関係的権利の内実」(354 頁)について考えていく。まず鬼頭は、「様々なあるべき関係性」を前提すると述べる(361 頁)。この「様々なあるべき関係性」を鬼頭は、(1)脆弱性、(2)種、(3)共同体、(4)歴史、(5)個別

性という5つの観点から説明する。脆弱性に関してあるべき関係性を鬼頭は次のように述べる。

脆弱性に付け込まれることがなく、一方的に搾取されることがない、人間から倫理的配慮を受ける関係性が目指される。(362頁)

これは、動物の利益や福祉が尊重されるべきだということのようである。またここには、「～されない」という消極的権利だけではなく、積極的に福祉的支援を受ける権利も含まれるように思われる。

2番目の種に関して鬼頭は次のように述べる。

すべての動物は、動物種ごとに決定される適切な扱いが必要であり、そのような種に特異的な扱いを受ける権利がある。種に特異的な扱いとは、例えばその動物種が生存するのに必要な環境が維持されることが挙げられる。それは気温や植生といった環境の維持、天敵の有無、適切な餌の確保といったことから構成されるだろう。……／また、人間との適切な距離という関係性も種ごとに決定される側面を持つ。……例えば、イヌやネコのような伴侶動物であれば、人間と近接した環境において関係を築くことが適切であり、野生化することは望ましくない。また、タカのような野生動物であれば、人間と適切な距離の遠さを保つことこそ、ふさわしい関係性であろう。(362頁)

このことは、おそらく、品種改変された動物個体にも当てはまる。ただし鬼頭は、既存の動物種、既存の関係を永続化するような印象を与える。しかし、特に品種改悪された動物を繁殖させるべきかどうか、また品種改変された動物を再び品種改変によって野生種に戻すべきかどうかは難しい問題である。

3番目の共同体に関して、鬼頭は次のように野心的なことを述べる。

人間は家畜や伴侶動物、野生動物を含めた共同体に生きており、その共同体において、搾取の歴史も含めた動物との長い関わりを持ってきた。また人間は動物に依存して生活してきており、家畜や伴侶動物もまた人間に依存する存在である……。関係性がこうした依存的なものであることを踏まえれば、関係性を単なる因

果関係のようにみなしたり、家畜・伴侶動物廃止論のように簡単に断ち切れるものと考えたりすることはできない。……またこの依存的関係が、人間の意志のみによって過去に行われた種の改変といった、共同体の歴史の結果だとしたら、人間の決定のみによって家畜や伴侶動物を廃止する（種としてみれば絶滅させる）ことは形を変えた人間中心主義であり、その歴史的経緯からみても許容されないだろう。（363 頁）

ここで鬼頭は、過去に行われた搾取や不正の修復という難しい問題に取り組もうとする。例えば野生動物が監禁されているのであれば、その野生動物を解放すればよいのだろう。しかし、種が改変されている場合は、どうしたらよいのだろうか。種が改変されていても、その動物が野生で生きていくことができるのであれば、その動物を野生に解放することができるだろう。品種改変された動物が直ちには野生で生きていくことができない場合には、野生復帰訓練を施した後で野生に復帰させることになるのだろう。野生復帰訓練を施しても野生に復帰できないほど品種改変された動物は、どうしたらよいのだろうか。私が少し上で述べたように、時間をかけて品種復元を行ったのち、野生に復帰させるべきかもしれない。

鬼頭は、上の引用で、「家畜や伴侶動物を廃止する」ことが直ちに「種として絶滅させる」ことと同じだと想定しているようである。たしかに鬼頭も述べるように、人間と動物の関係を終わらせるのは、良いことでないと思われる。しかし、搾取的関係は終わらせねばならない。そうして、あるべき関係を築く必要がある。野生動物とのあるべき関係は、比較的分かりやすい。しかし、畜産動物や実験動物との関係は、基本的に搾取的であって、したがって、畜産や動物実験は廃止だと主張することになるのではないか。伴侶動物は、搾取的でないのかどうか、微妙で難しい。

鬼頭は、「種として絶滅させる」ことは好ましいことではないと考えるようである。しかしそれは、「種」の定義によるだろう。例えば、動物の福祉を阻害するように品種改悪された動物は、繁殖させ続けるべきだろうか、それとも決して繁殖させるべきでないだろうか。例えば、現代の肉用鶏や採卵鶏の品種は、完全に動物の福祉を無視して生産性だけを追求して開発されている。たとえそういう品種を絶滅させたとしても、鶏を絶滅させることにはならないだろう。同様のことは、ハツカネズミや牛や犬についても言えるだろう。

繰り返す。動物の福祉に問題のあるような犬の品種は絶滅させるべきではないのだろうか。

もちろん私は、今生きている動物を殺処分すべきだと主張するのではない。今生きている動物は、人間が誕生させた以上、人間に責任があり、人間が責任をもって終生飼養すべきだろう。しかし、ある種の動物は、これ以上繁殖させるべきではないと思われる。

4 番目の歴史に関して、鬼頭は次のように述べる。

動物の关系的権利では、それぞれの動物が種として負ってきた歴史を、人間が考慮することも必要である。ここで注目すべき歴史とは、共同体の歴史であり、さらにいえば共同体において人間が動物の権利を侵害してきた負の歴史である。…／また既述のように、筆者は家畜廃止論をとらないが、とするとそれらの家畜にどう対処するかという問題が生じてくる。……食肉用や酪農用に改変された家畜は、単に長く生命を永らえさせるだけでは幸福であるとは限らない実態にある。……食肉用の家畜は、健康的に飼えば生をまっとうできるとは限らない。これは家畜を食肉として早々に出荷し、効率よくシステムを運用できるよう、人間が品種を改変し続けてきた負の歴史の肉体への現れである。そこで彼らが健康的に生きられるように品種「改良」すること、つまりこれまで行われてきた、肥大化するための品種改変の歴史的時間を逆に進め、健康な個体を品種改良によって作っていくことが、歴史性を踏まえた家畜の権利に対する人間の責務として浮上してくる。(364～365 頁)

これは、私も賛同する良い論点である。ただし、「品種改変の歴史的時間を逆に進め」、健康な品種に戻すには何世代かの時間がかかる。その途中で、苦しむことになる動物を誕生させることが本当に良いことなのかどうか疑問が残る。

また鬼頭は、牛や豚や鶏が健康な品種に戻れば、「家畜廃止論をとらない」と述べる。しかし、牛や豚や鶏を殺すことになる畜産業は、関係性の破壊であって、「あるべき関係」とは言えないのではないか。動物の福祉に配慮し、動物を搾取しない採卵業や酪農業がどのようにありうるのか、それもよく分からない。

5 番目の個別性に関して鬼頭は、次のように述べる。

さらに筆者は、脆弱性を基盤とした关系的権利に基づき、個別的な关系的権利を上乗せすることを提案したい。これまでの関係アプローチが持つ課題、動物を家

畜や伴侶動物にカテゴライズして関係的権利を拡張する議論は、動物をそのカテゴリごとに分類し、個別の動物の権利について配慮できないという課題があった。(365～366 頁)

これも、もつともな点である。ただし、人間が他の動物と個別的な関係をもつことは、多くない。考えられるのは、地域猫くらいだろうか。鬼頭は、次のように述べる。

この権利は特に伴侶動物（場合によっては家畜）に想定される。(366 頁)

この引用で「この権利」というのは、個別的な関係的権利のことである。たしかに、伴侶動物には個別的な関係的権利がありそうである。これは特に保護犬や保護猫を伴侶動物とする場合に当てはまるだろう。しかし、そういう保護犬や保護猫を救済する場合を離れて一般的に考えたとき、伴侶動物について私はおそらく鬼頭よりも懐疑的である。というのは、伴侶動物は監禁されるし、それは重大な権利侵害に思われるからである。伴侶動物は、人間に依存しないでは生きていけないし、監禁ではなく保護されるのだと言われるかもしれない。しかし、伴侶動物が人間に依存し、人間に保護されないでは生きていけないようにしたのは、人間である。その責任は、伴侶動物の交配を支配してきた人間にある。鬼頭は、「依存し続ける」権利と言う。動物個体についてはそうかもしれない。しかし、動物種については、「品種改変の歴史的時間を逆に進め」、人間に依存しないでも生きていける品種に戻るのが正義ではないのだろうか。

この第3節の最後に鬼頭は、自らの権利論を次のようにきれいにまとめる。

動物の権利を多層的構造として考えた。すなわち脆弱性に由来するすべての人間と人間以外の生き物に共通する権利、種ごとの特性によって決定される適切な扱いを受ける権利、共同体性および歴史性に基づく関係的権利、そして個別の動物が個別の人間と特別な関係存在として生きる権利である。(367 頁)

このように4種類の権利ないし4層の権利を区別して考えたのは、鬼頭独自の視点であり貢献である。これを簡単に言えば、普遍的な権利、種ごとの権利、特定の共同体や歴史性の中で生まれる権利、特定の動物と特定の人間の間に生まれる権利／義務関係と言えるだ

ろう。これらについて少し述べる。第1層にあるのが普遍的な権利である。これは「関係的」というよりも、鬼頭は特定の関係ではなく普遍的な関係を念頭に置いているので、「普遍的」と言ったほうが誤解されないだろう。例えば、私と地球の裏側にいる野生動物との間にも、その野生動物に私が影響を与えうる以上、関係がある。

「関係」についてはもう少し述べたい。例えば、AとBの間に関係があるとしよう。そうすると、Aの存在はBとの関係に依存し、Bの存在はAとの関係に依存する。このように依存関係は相互的なので、AにはBに対する権利があり、BにはAに対する義務があるというに留まらず、BにもAに対する権利があり、AにもBに対する義務があるということになる。そうすると、依存し続ける権利（Bに対するAの権利）は、依存し続ける義務（Bに対するAの義務）にもなる。そうすると、なにか既存の関係にがんじがらめになるような印象を受ける。しかし、そうではない。既存の関係は、「あるべき関係性」か、という観点で評価されるからである。そうすると、「あるべき関係性」とは何か、というのが「あるべき関係」でないかということが重要になる。親子関係でも伴侶動物関係でも、そういう視点で評価される。ただ関係があればそれでよいというのではない。

第2層にあるのが、種ごとの権利である。これは、権利の具体的な内容が種ごとに決まってくるということだろう。例えば、ペンギンが必要とする環境と象が必要とする環境は違う。第3層にあるのが、特定の共同体や歴史性の中で生まれる権利である。これは特に過去の負の遺産を考えるとときに重要であり、過去の不正を是正することを要求する積極的権利にもなる。人間にとっては、過去の不正を是正する積極的義務にもなる。第4層にあるのが、特定の動物と特定の人間の間にも生まれる権利義務関係である。この権利の一番明瞭な例は、人間が動物を繁殖させる場合だろう。この場合、特定の人間が特定の動物を誕生させるのであり、誕生させた人間には、誕生した動物の生・福祉に対してほぼ全責任がある。この責任を人間は果たしているだろうか。もしこの責任を果たせないのなら、おそらく人間は動物を誕生させるべきでないのだろう。この点に関して一言述べると、誕生させた動物に対しては人間の責任があるけれども、まだ誕生していない動物を人間が誕生させる義務はないのだろう。

次の第4節の初めで鬼頭は、自らの権利論を次のようにまとめる。

生あるものは、存在論的性質としての有限性と、社会的・関係的性質としての依存性を有している。脆弱性に基づく権利の内実は、脆弱性、種、歴史、共同体、個別性と、それぞれにおけるあるべき関係性を勘案して議論され、決定される。このような脆弱性に由来する権利は、あらゆる生を倫理的配慮から除外しない。つまり、ここから生じるのは、他者から倫理的に配慮されるという包括的権利であり、主体性や感覚性の有無という基準で生き物を分類しない。脆弱性ゆえに他者から倫理的に配慮される権利は原初的な権利であり、人間も動物も同様に、また人間を含むすべての生物が持っている権利である。(369 頁)

第3節では動物に焦点を当てていたように思われたけれども、ここで鬼頭は自らの権利論が動物の権利論というよりも生命体の権利論であることを明らかにする。ただし、権利の内容は、種ごとに例えば犬か銀杏か朝顔かによって異なる。では、明治神宮外苑の銀杏は伐採されない権利があるのだろうか、ないのだろうか。

鬼頭の権利論は大胆な権利論である。そこで、鬼頭は顕在的権利と潜在的権利という用語で、法的に実現した道徳的権利と法的に実現していない道徳的権利とを区別する(369～370 頁)。この後、鬼頭は、道徳的権利を法的に実定化していくためには、人々の共感が大事だと言っているようである(371～372 頁)。そしてより現実的なことを次のように述べる。

しかし、権利の確定においては共同体のなかでの合意が前提されることは、一般的に共同体の構成員による多数の同意が必要であり、場合によっては合意形成に多くの時間と労力を要してしまう。合意形成ができていないために、ある動物が、本来であれば法的権利を有しているべきであるにもかかわらず、現時点では法的権利を有していない(つまり、潜在的権利にとどまっている)という状況も考えられる。(373 頁)

「状況も考えられる」というよりも、「本来であれば法的権利を有しているべき」動物がほとんど法的権利を有していないというのが実情だろう。「共同体の構成員による多数の同意」が得られていないというのが現実だろう。

そこで鬼頭は、次のように述べる。

共感は、個々人が抱く感情であり、共同体における合意とは無関係に発動する。個々人は、共同体において法的権利が確立していない動物の状況に対しても共感し、何らかの倫理的配慮をなすことも可能かもしれない。共感は……法的権利の不足を補完する（373 頁）

これは、法的権利がないので、せめて、動物に共感する一部の人たちが動物の道徳的権利を擁護する活動をして頑張ってくれることに期待しようということのようである。これを鬼頭は、権利と共感の2段階モデルと考えるようである。つまり、第1段に権利論があり、第2段に共感的活動がくる。しかし、一部の人の共感にも限界がある。鬼頭によれば、実定法秩序も共感も人間中心的である。

そこで鬼頭は、さらに第3段として宗教倫理を考える。鬼頭は次のように述べる。

キリスト教であれば、……人間も動物も（また植物も）すべて神の被造物である点で等しいという視点が与えられる。……この視点は、人間の共感の特質である物理的、心理的に近いものに共感するという欠点を乗り越える可能性がある。（374～375 頁）

さらに鬼頭は次のように主張する。

宗教の要請する倫理は、通常では共感できないような他者を配慮する可能性すら示す。つまり人間の感情において共感できなくとも、相手への配慮は可能である。その配慮の源泉は、キリスト教であれば愛であり、仏教であれば大悲である。ホセア書では、およそ共感できない人物に対する愛が命令され、福音書では善きサマリア人の物語のように、自らの共同体の外側にいる者への愛について語られる。宗教においては、共感されえない者に対してもアガペーとケノーシスを基盤とする憐れみによって倫理的行為が果たされる可能性が示されている。第4章で論じたように、憐れみはキリスト教を含む宗教に特徴的な共感概念であった。また、憐れみはアガペーとケノーシスに基礎づけられており、宗教共同体において美德とされ、人間の感情としては共感を呼び起こさない他者に対する倫理的配慮を発動する力となりうる。この法外な倫理的配慮の可能性を担保するものは、神の法外さ、すなわち絶対他者である神の人間に対するアガペーと、受肉と十字架に象徴されるケノーシスである。ここに、人間が自己を維持しつつも、動物という他

者のためにへりくだり、愛をもって法外な倫理的行為をなす可能性が生じる。このような法外さによって結ばれる特別な関係性こそ、権利や共感に基づく関係性だけでは為しえない倫理的行為の源泉であり、権利と共感に宗教を加えることは、動物への倫理的配慮の可能性を拡張しうるだろう。(375 頁)

長い引用だけれども、重要な一節である。宗教には、人間的共感の限界を乗り越えて、「へりくだり、愛をもって法外な倫理的行為を」なさしめる可能性がある、と鬼頭は主張する。

以上のように、権利論、共感的活動、宗教倫理という3段階で道徳的配慮を考えるのが、鬼頭の「権利・共感・宗教モデル」である。特に宗教倫理は、興味深い。聖フランシスコやシュヴァイツァーを念頭におけばよいのだろうか。しかし、物足りなさも残る。第1に宗教倫理に関しては、「可能性がある」という言い方がされているだけである。たしかに、キリスト教を鬼頭のように解釈する可能性はあるだろう。しかし、そういう可能性があるというだけでは、他のように読む可能性を排除しない。「どちらの読み方でも、好きなように」という構えであれば、鬼頭の読み方も説得力に欠けるのではないか。他の読み方は間違いであり、鬼頭のように解釈するのが正しいという議論がほとんどない。第2に、権利・共感・宗教モデルの中では、権利論が中心である。それに比べれば、共感的活動と宗教倫理はささいな付け足しに思われる。共感的活動は、誰も反対する人がいないだろうし、現に行われている。第3に、権利論に関しては、肝心の「あるべき関係性」がどういうものであるかが述べられない。

この中で、第1段の動物権利論と第2段の共感的活動の区別は、倫理学の用語法——分かりやすすくない用語だけれども——で言えば、完全義務と不完全義務の区別に当たるだろうか。動物に対する人間の義務が完全義務である場合、動物には、人間の側の義務履行を要求する権利がある。動物の権利に支えられた人間の義務が、完全義務である。この種の義務は、厳格義務とも呼ばれる。他方、動物に対する人間の義務が不完全義務である場合、動物には、人間の義務履行を要求する権利がない。人間の不完全義務の履行は、共感や善意により自発的に行われる。憐れみという美德に基づいた共感的活動は、まさにこうした不完全義務のように思われる。不完全義務は、努力義務とも呼ばれる。不完全義務は、義務を負う者の自発性に任されているので、義務を果たさなかったからといって非難に値するわけではないが、義務を果たした場合には、称賛される。

鬼頭が宗教倫理を持ち出すのは、主に「厄介な動物」に対処するためである。鬼頭は、キリスト者として、「厄介な動物」でも隣人として愛せ、と主張する。けれども、例えばゴキブリや蜂や蛇、熊や猪や鹿を隣人として愛するとは、具体的に何をする事なのか。「隣人として愛せ」というのだから、「駆除するな」という意味になるだろうことは推測できる。しかし「駆除するな」というだけなら、動物権利論も「厄介な動物」の生命権を主張し、「駆除するな」と言うだろう。では、「厄介な動物」を隣人として愛するとは、「駆除するな」ということ以上に何を意味するのだろうか。こうした点を鬼頭はより積極的に展開してもよかったのではないだろうか。今後の課題と言えそうである。

最後に

とはいえ、鬼頭の本は労作である。それだけに読む人にとっても骨が折れる。私は、ここまで鬼頭の叙述にしたがって、鬼頭が何を言おうとしているのか、何を言っているのかを理解しようと努めてきた。やっと最後のところで、だいたい分かったような気がする。このように鬼頭の論述が長くなるのは、鬼頭が多くの論者の見解を紹介し、それを批評するというやり方をとるからである。ところが読者にとって、鬼頭が論評する論者の著作は、ほとんど読んだこともないだろう。なるほど、そうした論者に対する鬼頭の批判は、理に適っているように思われる。けれども読者にとっては、鬼頭による紹介と批評を「なるほど、そうですか」といって受け取るしかないように思われる。そういう意味で読者にとって、いささか消化不良の感がある。鬼頭にしてみれば、先行研究の中に自分の見解を位置づけるという作業をしているのだろう。けれども、そういう作業はもっと焦点を絞って、ごく少数の重要な論者だけに限定してもよかったのではないだろうか。

文献表

パオラ・カヴァリエリ／ピーター・シンガー、『大型類人猿の権利宣言』山内／西田監訳、昭和堂、2001年。

鬼頭葉子、『動物という隣人——共感と宗教から考える動物倫理』、新教出版社、2023年。

ヘロドトス、『歴史 上』松平千秋訳、岩波文庫、1971年。

- Francione, Gary L. *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2007. デイリー・L・フランシオン、『動物の権利入門——わが子を救うか、犬を救うか』井上太一訳、緑風出版、2018年。
- Pinches, Charles. “Each According to Its Kind: A Defense of Theological Speciesism.” In Pinches and McDaniel eds., *Good News for Animals?*, pp. 187-205.
- Pinches, Charles and Jay B. McDaniel eds. *Good News for Animals?: Christian Approaches to Animal Well-Being*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2008.
- Regan, Tom. “Christianity and the Oppression of Animals.” In Pinches and McDaniel eds., *Good News for Animals?*, pp. 206-19.