

「厄介な生物」に対する倫理はあるか ——権利・共感・宗教モデルの可能性

鬼頭葉子

序

私たちの周りには、畜産動物や伴侶動物など、人間の福利に資するような（資するようにつくられている）動物の他にも、農作物に損害を与えたり、人間に危害を加えたりする動物がいる。現在の日本における、鳥獣による農作物被害については、令和元年度の被害金額が約 158 億円にのぼるというデータがある¹。ここでいう人間の生活に被害を与える動物として、日本では主にイノシシ、サル、シカ、クマなどが挙げられる。また一部のネズミやコウモリなど（動物という枠を取り払うなら、ダニやカモ）は感染症を媒介することもある。彼らのうち一部は駆除される。このような対処の仕方は、動物に対する倫理的扱いについて考えたとき、どこまで正当性をもつだろうか。「厄介な生物」は駆除すべきであって、疑問の余地はないという考えもあるだろう。「厄介な生物」を含めてまで、動物への配慮をなぜ拡大しなければならないのかという声もあると思われる。日常的な感覚としてはこれらの意見は分からなくもないが、人間にとって「厄介な生物」は倫理的配慮の枠の外に置いてよい、という線引きは果たして正解なのだろうか。むしろ配慮が難しい「厄介な生物」との関係性について考えることは、倫理学に課せられた課題なのではないだろうか。本稿では、このような「厄介な生物」に対しても開かれた倫理を探求し、最終的には「厄介な生物」への倫理を宗教倫理や宗教哲学といった領域に見出し考察する。ここで注目し再考したいのは、動物の「権利」や動物への「共感」といった概念である。そこで、動物の権利を確立しようと試みる動物権利論（animal rights theory）と、権利概念を批判し、共感に基づくケアの倫理を提唱する立場を中心にその可能性と課題を確認する。そしてこれらの理論が抱える課題をいかに超克するかを論じていきたい。

まず動物権利論では、普遍的で一律な権利を動物に付与することで、その生を侵害され

¹ 農林水産省ホームページ参照。<https://www.maff.go.jp/j/seisan/tyozyu/higai/attach/pdf/in dex-348.pdf> 2021 年 9 月 10 日閲覧。

ない地位を与えることができる。動物の権利は、成立したあかつきには、共同体の中でコンセンサスを得て、一定のルールとしてはたらく。その際人間には、動物の権利を守る義務が課されることになる。

一方、動物権利論とは異なるアプローチをとる理論²として、ケアの倫理を基盤とした動物倫理がある。動物に対するケアの倫理は1990年代に興った、フェミニズムに依拠する思想家たちの試みを中心とするものである。代表的な論者としては、キャロル・J・アダムスやジョセフィン・ドノヴァン、近年ではローリー・グルーエンなどが挙げられる。この理論は、動物を倫理的に扱うためには、共感といった感情の要素（動物に対するケアの倫理を提唱する論者たちはこれを sympathy, empathy, compassion といった語を用いて説明する）が基盤となることを主張する。ケアの倫理の感情、共感を基盤とする倫理は、与えられた状況の特殊性に焦点を合わせるため、動物の普遍的権利を提唱する動物権利論を超えた個別的配慮、また状況に合わせた適切な配慮が可能だと主張される。これらの動物倫理の理論は、「厄介な生物」に対してどのような倫理を語ることができるだろうか。

第1節、動物権利論の課題

はじめに動物権利論の内容を概観しておきたい。動物権利論とは、広い意味で人間の動物に対する倫理的責任のことを指す場合もあるが、狭義に捉えた場合、他者の利益や幸福のためであっても犠牲にされることがないという原則を動物に適用することを意味している。例えば殺されない権利、虐待されない権利、自由を侵害されない権利などの原則である。このような動物の権利を主張する論者としては、古典的なところではトム・レーガン、近年ではゲイリー・L・フランシオンなどが代表的である。レーガンは感覚や主体性

² また動物権利論以外の倫理的配慮のひとつとしては、功利主義に基づくアプローチも存在する。本稿では詳細に扱わないが、古典的な功利主義においては、感覚をおぼえる動物を配慮の対象と見なす。ピーター・シンガーのような選好功利主義では、利益・利害をもつものは平等に配慮されるべきことが主張される。功利主義においては、幸福の量を比較衡量するわけだが、動物の被る苦痛より人間の被る被害の方が大きいと判断されれば、鳥獣害をもたらすような動物は排除してもよいことになるだろう。よって厄介な生物までも含めた倫理としては不十分である。

といった能力を持つ動物を「生の主体 (subject-of-a-life)」とみなし³、この「生の主体」としての動物に権利をみとめる。「生の主体」となりうる動物は、一歳以上の健康な哺乳動物であり⁴、レーガンはここに権利の枠組みを決めている。一方フランシオンは、すべて情感 (sentience) を持つ動物は権利を認められるべきであると主張する。「情感がある」とは、「痛み（および喜び）を主体的に経験し、痛みの回避（および喜びの享受）がその者にとって利益となること⁵」とされる。レーガンとの差異として、フランシオン自身は次のように述べている。曰く、レーガンが権利の付与対象を「生の主体」に限定する理由は不明である。一方すべての動物は情感を持っているならば権利を持つというのがフランシオンの主張である⁶。さらに動物が財産であるという従来の法的価値に注目し、動物が「モノ扱い」されない基本権を主張する点に、レーガンとは異なるフランシオンの特徴がある。彼のいうところの「権利」は、他人の財産とされない利益を守るための仕組みなのである⁷。

レーガンは権利を持つものとして「生の主体」という概念を主張したが、フランシオンのように近年の動物権利論においては、痛みを感じるものは殺されない権利や、不当に監禁されない権利を有するという理解が浸透している⁸。権利は一律で普遍的であるため、「厄介な生物」であっても同じはずである。しかし「厄介な生物」の場合、その権利が確立する以前の段階において、その理論が有効に機能するかという実効性の問題が浮上す

³ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, The University of California Press, 1983, p. 243. 生の主体であるとは、以下の内容を指す。「信念、願望を持ち、知覚、記憶、自身の未来を含む将来の感覚を持ち、喜びと痛みの感覚とともにある情感的生を持ち、好みや福利への関心を有し、自分の願望と目標を追求するにあたって行動をおこす能力を持ち、通時的に心理的・身体的な同一性を持ち、他者にとっての有用性や他者の利益の対象であることから論理的に独立して、彼らにとって経験的生がうまくいくかいかないかという意味での個別的な福利を持つこと。」

⁴ Ibid., p. 78.

⁵ Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* The Temple University Press, 2000, p. xxxvii. 邦訳：『動物の権利入門』井上太一訳、緑風出版、2018年、51頁。カッコ内は原著者によるもの。

⁶ Ibid., p. xxxiii. 邦訳 45～46頁。

⁷ Ibid., p. xxvi. 邦訳 37頁。

⁸ 浅野幸治『ベジタリアン哲学者の動物倫理入門』ナカニシヤ出版、2021年、22～26頁

る。例えば人間が動物の権利を考慮しつつ、動物たちから農作物を護るために、農作物の周囲に防護柵を形成するという方策がある⁹。これは動物の権利と人間の生活の両方を守ることであり、そのような手段に見えるが、この施策のために必要なコストを負担するよりも（必要なコストが被害額より少ないとしても）捕殺が支持される場合も多くある。同様に、動物が人間の財産に被害を与えた場合、その動物の権利を守りつつ（つまり動物を殺さずに）管理する方法もなくはない。例えばクマが人家近辺に出没して人間の生活に被害を与えた場合、奥山などに当該動物を移動させる「移動放獣」や、忌避条件付けを行う「学習放獣」と呼ばれる非致死的な管理方法がある¹⁰。しかしこのような方策はおそらく市民からは支持されないだろう。特に「移動放獣」については、その動物の移動先の自治体にとって受け容れられないことは想像に難くない¹¹。

さらに理論上の課題もある。動物権利論の理論的な課題は主として以下の三点にあると考えられる。第一に、「権利」概念の位置づけの問題である。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、この行為自体の権利は何によって付与されたものなのか、「(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。(いわば人間が「上から目線」で権利を与えていると言ってしまうかもしれない。) また、人間が付与した権利の妥当性また不当性についての意見を動物の側から掬い取るところを想定していない。このため「動物の権利」についての議論は、動物への消極的権利（「～されない権利」）に終始し、積極的権利（「～される権利」）に行きつくことがないと思われる。第二に、動物との共生や関係性が考慮されない点である¹²。レーガンやフランシオンは、野生動物に対しては完全な不介入・没交渉の姿勢をとり¹³、家畜動物だけでなく伴侶動物の廃止も求める。もちろん食肉にされるためだけに繁殖される家畜動物や、不

⁹ 同書、123 頁。

¹⁰ 山崎晃司『ツキノワグマ　すぐそこにいる野生動物』東京大学出版会、2017 年、182 頁以降。

¹¹ 同書、190 頁。山崎も周辺自治体との関係上、移動放獣は現実的には困難であることを指摘する。

¹² 浅野の見解では、カラスやツバメなど、土地や空間を共有する「境界動物」との共生は想定されている。浅野、前掲書、130～134 頁。

¹³ Regan, op. cit., p. 357. Gary L. Fransione, *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, Colombia University Press, 2008, p. 13.

幸な犬猫、人間の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共生や関係性を否定しているようにさえ見える。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。第三に、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（たとえば「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。極端なことを言えば、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」である。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。

動物権利論には上に挙げたようないくつかの課題がある。しかしひとたび権利が確定されれば、権利侵害に対する強制力を持ち得る、つまり権利はく奪という逆方向の動きを一定程度封じることが出来る剛性を持つ。それゆえ動物権利論は強力なのである。しかし動物の権利は、共同体の中で合意を得なければ権利として成立しない。これは権利論が内包するハードルである。ここまで動物権利論の課題について考察してきた。続いてケアの倫理に基づく動物倫理の課題についてみていきたい。

第2節、ケアの倫理に基づく動物倫理の課題

動物に対する倫理的な扱いの基礎として、ジョセフィン・ドノヴァンは共感といった感情の要素を挙げている¹⁴。ドノヴァン自身も含め多くのフェミニストは、動物の扱いに関する倫理の理論は、シンパシー、コンパッション、ケアリングに基づくべきだとも主張している¹⁵。ここでいうシンパシーは単なる情動感染ではない。またケアは相手の状況に対

¹⁴ 「共感」の語に関して、英語圏では compassion を用いる論者もいれば、empathy や sympathy を用いる論者もいる。

¹⁵ Josephine Donovan, "Attention to Suffering," in Josephine Donovan and Carol J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, 2007, p. 174, p. 185. ここでいわれる共感は、アダム・スミスが述べたように、道徳を決定するものであると位置づけられている。

する単なる感情の発露ではなく、相手の状況やニーズについての正確な認知をも含んでいるとされる。ドノヴァンによれば、共感とは認知の次元を含む知の形式として理解されるべきである¹⁶。

従来、このような論者らは、ケアの倫理は、動物権利論のような「正義の倫理」に比して、動物と人間との関係を考える上でより適切であることを述べていた¹⁷。アダムスとドノヴァンによれば、その理由は4つに分けられる。第一に正義の倫理は（動物権利論者も）、合理的で自律的で独立した行為者を想定しているが、動物はこのような存在者ではない。ケアの倫理は、分離した個よりも個の間の関係性に注目する。第二に、正義の倫理が考えるように人間と動物は平等ではない。よってケアする者とされる者の間の非対称性（ケアされる者の依存性）を前提とするケアの倫理の方がふさわしいという。第三に、正義の倫理は理性的アプローチであり、感情をベースとして動物の福利を考えることに否定的であるが、動物と人間の関係において、感情は中心的な役割を果たしており、遠く離れたものよりも近くのを十分にケアすることができる。ケアの倫理の立場によれば、正義あるいは権利の理論もまた、人間に似たものに権利を認めるという点で、権利を持つものを指定するときに感情的な直感に依存している。つまり近い者ほど配慮するという点ではケアの倫理も動物権利論も同様であるが、ケアの倫理はこのバイアスを認識したうえで、近い者をより配慮するのである。第四に、正義の倫理は道徳の普遍的ルールに基づくが、ケアの倫理は与えられた状況にある特定のものに焦点を当てる文脈的アプローチを取るため、ケアの倫理の方が動物への配慮として適切であるというものである。

一方、ケアの倫理の問題点も挙げられる。共感という感情は近くの動物により強く感じられるものであり、時間的・空間的に離れてしまえば共感を得ることが難しくなる、すなわち倫理的配慮の対象から外れてしまう恐れがある。この「離れた」という語に象徴されるように、共感とはまた、ケアの主体が中心として据えられることを避けることができな

¹⁶ Donovan, op. cit., p. 185.

¹⁷ Josephine Donovan and Carol J. Adams (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethics for the Treatment of Animals*, Continuum, 1996, pp. 15-16. Grace Clement, "The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals," in Donovan and Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition*, pp. 302-3.

い。これに対しピーター・シンガーは、理性こそが特定の近い存在にだけ限定されがちな利他主義を拡大するものであると主張する¹⁸。ケアの倫理に基づく動物倫理に関しては、伴侶動物には共感できても、動物全般に関心がない人が多いという問題をどのように解決するのかという問いが投げかけられている¹⁹。またケアの倫理ではケア的關係を確立できない動物に対して配慮することは想定されない²⁰。一方シンガーやレーガンにとっては、あらゆる生物を含むように動物への配慮を拡大するのは、感情ではなく理性なのである。

それではここで、ケアの倫理が動物倫理においてより適切だというアダムスとドノヴァンの主張について批判的に検証しておこう。第一の主張、動物権利論が前提としているという「自律的で合理的な個人」という観点は、「感覚のある動物」に配慮するといった近年の動物権利論には該当しないと思われる。第二の主張、すなわち「人間と動物は平等ではなく、ケアする者とされる者の間の非対称性がある」という点についても確認しておく。動物が人間のように擬人化されるものではなく、両者の間に不平等があることは確かであるが、これは人間によってケアを必要とする状況に置かれた伴侶動物に対してのみ成立する議論であり、野生動物のような独立した動物にはそのままでは適用できない。第三の主張、権利がその対象を措定するときに直感に依存しているという点について、これは従来の動物権利論が権利の源泉について説明できないことへの批判ともなるだろう。つまり理性に基づく動物権利論といえども、権利がある者を措定するときに入り込む恣意性を免れることができない。権利もまた、「人間に似ている」という感情に左右される。恣意性を避けるため、「感覚」といった点で一律に権利を付与するならば、消極的権利にとどまり、動物との関係性によって異なる権利（積極的権利）を措定することはできないだろう。また倫理的配慮を身近なところから始めるという現実性については、これはケアの倫理の長所でもあるが、近い場所にいる動物しかケアできないという短所を言い表してもいる。第四の主張、普遍的ルールに基づく動物権利論は、動物の置かれている文脈に

¹⁸ Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press 1981, p. 134.

¹⁹ Tom Regan, *The Thee Generation*, Temple University Press, 1991, p. 96; Donovan, op. cit., p. 184.

²⁰ Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, 1984, pp. 156-7.

対応することができるケアの倫理と比べ難点がある、という点についても、ケアはケアする主体によってなされるものであるため、ケアの主体があるということ自体が、文脈に対応することに対する制約となってしまう恐れがある。対象の文脈に真に対応することができるか問われる点では、動物権利論もケアの倫理も同様である。

結局、4つの主張の内容をみても、ケアの倫理自体も動物権利論と同じ弱点を有していると言える。むしろケアの倫理と動物権利論とを補完関係に置いたほうが、よりよい動物への配慮が可能となるのではないだろうか。またケアの倫理と動物権利論の対立は、感情を動物への倫理的配慮の重要な要素として考慮にいれるかどうかの違いにもある。筆者自身は、ケアの倫理が主張する感情や共感といった要素は、動物倫理において有効であると考え。感情か権利かは対立する問題ではなく、感情は権利を拡張するはたらきをなし、その点においてケアの倫理と動物権利論とは両立すると思われるからである。法学者であるケルチは、話すことができない動物の利益を評価し、動物にどのような権利が必要か判断するには、感情の要素を欠くことができないことを述べている²¹。より正確にいうならば、共感社会におけるコンセンサス、すなわちある動物に対する感情を皆が共有するという事態を導き出し、その結果として社会の中で権利化がなされる。共感の機能は権利化に道をつける。共感はいくらでも、コンセンサスを導くことによって、権利を拡張する方向にはたらく。権利の内容は、共感が導き出す共同体の中でのコンセンサスによって決定されるのである。

「厄介な生物」への配慮を考えるにあたって、配慮の限界をいかに拡張できるかがケアの倫理のもつ可能性の鍵となるだろう。ケアの倫理に基づく動物倫理においては、配慮の限界は人間の共感にかかっており、共感しない動物はフォローできないことになるが、すべての生き物を含むような倫理の一般化ができるのかが課題になる。ケアの倫理の配慮において、同じ人間（A）が、近い距離にある人間（B）からは手厚い配慮を受け、遠い人間（C）からは配慮されないという事態が発生するのではないか。そうすると（Aが受けるはずの）ケアは、相手との距離によって認められたり認められなかったり

²¹ Thomas G. Kelch, "The Role of the Relational and Emotive in a Theory of Animal Rights," in Donovan and Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition*, pp. 286-7.

することになる。特に「厄介な生物」に対してはケアに向かうような感情が発動しない人は多くいると思われる。

第3節、権利の再規定——脆弱性の観点から

ではここで、動物権利論とケアの倫理の課題を乗り越えることを試みていきたい。まずケアの倫理と、動物権利論あるいは正義の倫理は「権利」という概念に関してのすれ違いがあるのではないと思われる。ケアの倫理においては、権利は「自律的で合理的な個人に限定されるもの」といった理解があり、そして普遍的な一般化としての権利を回避しようとする。

そこで筆者は、権利論そのものを放棄するのではなく、権利概念を再定義することによって、動物権利論とケアの倫理のすれ違いの問題を回避する案を提唱したい。従来の権利概念は動物の内在的な能力（苦しむことができる）をその根拠としていたが、筆者は、人間および動物に共通する脆弱さ（vulnerability）という観点から権利概念を捉え直すことを提案する。すなわち権利とは脆弱性を護るためのものであり²²、脆弱性があるからこそ権利があるのである。つまり脆弱性は権利の源泉として機能する。脆弱さとは、おかれた環境や加えられた危害に影響されうるという「可変性」であり、また究極的にはいずれ死すべき存在であるという「有限性」を意味する。このような脆弱性を源泉とした権利は、「脆弱性ゆえに苦しむ」すべての存在へと権利の射程を拡張することができる。人間も動物も共に苦しむ存在として捉えることによって、人間の動物に配慮すべき強い理由が生まれるのである。ここで注意したいのは、脆弱性そのものを権利とするのではないということである。脆弱性はあくまで権利の「源泉」として措定される。脆弱性を持つというのは、さしあたりすべての生を倫理的配慮へと包含することを意味する。そして脆弱性を持つ存在は権利の主体となる可能性を有する、つまりすべての生は、権利についての議論か

²² Sue Donaldson and Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, 2011, p. 29. 邦訳：『人と動物の政治共同体「動物の権利」の政治理論』青木人志・成廣孝監訳、尚学社、2016年、42頁。ドナルドソンとキムリッカによれば、人権の措定は最も脆弱な（vulnerable）もののために、最も強力な保護手段を設けることで発展してきた。

ら排除されないというのが、筆者の考える「脆弱性を源泉とする権利」である。脆弱性を源泉とした権利は、脆弱性を有するすべての存在が、必要なもの・必要なことを尋ねられる関係性を築く権利である。さらにこの脆弱性を源泉とする権利は、共同体の中で実定的に権利化されることを求める。すなわち動物に対する現実の配慮へと結実する可能性を持つ。

そして脆弱性は人間の共感と呼ぶ。権利の源泉として脆弱性を指定することで、得られる共感もまた増大することが考えられる。なぜなら私たちは誰しも、私たち自身の脆弱性ゆえに困難を覚えた経験を、共通して持っているからである。共感とは、人間と動物が「脆弱性を持つ同胞」としてすでに関わりのなかにあることを認識する感情であると解釈すべきであろう。共感の意味するところについて、あらためて次のように定義したい。

共感の第一の側面として、(1)「相手と同じ感情をいだいている状態」が挙げられる。前提となるのは、相手の感情が、私に伝染する性質を持っており、私はそのような感情を受容(受信)できる存在であるということである。この共感とは生得的なものである。相手の感情が自らに伝染した結果、「同じ」感情を持つが、本当に同じかどうかは客観的には確かめようがない。しかし当人にとっては「同じである」と信じるに足る。とはいえ単なる情動の感染、スポーツに対する熱狂のような感情は、他者との同一化であり、他者たる相手に対する「共感」には含まれない。

共感の二番目の側面は、(2)「相手の立場に立つことによって、相手がどのような感情を持っているかを理解し、認識した状態」が挙げられる。フィリップ・マーサーは、シンパシーとは認知的な同胞感情(cognitive fellow-feeling)であると定義している²³。筆者も共感とは認知的な要素を基底とすると考える。共感とは理解と認識に関する能力の問題であり、あくまで能力であるため、発展させることが可能である。(1)のように相手と同じ感情を持っていると確信できなくてもよく、自らが相手と同じ感情を持っているとは限らない。そもそも共感を持つ人が「相手の立場に立とうとする」のはなぜか。それは(1)自己の持つ利他心から、相手の状況を理解したいと思う。(2)相手からの言語的

²³ Philip Mercer, *Sympathy and Ethics: A Study of the Relationship between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise*, Oxford University Press, 1972, p. 10.

あるいは非言語的な「訴えかけ」を聞くことにより、相手の状況を理解したいと思う、というどちらかの場合によって「相手の立場」にたつことを促されるのである。最終的に、(3)「(1)や(2)から、相手の状況を改善する行為の動機が生まれる」。このように共感とは、「(1)や(2)、そして(3)」のプロセスのことを指す。

「共感」は、英語では sympathy あるいは empathy と表現される。シンパシーとエンパシーの違いは、シンパシーが「相手の不快なあるいは不幸な出来事を認識するが自分がその感情を経験するわけではない」といった、相手に第三者的に関わる感情である一方、エンパシーは他者の状況についての理解と、他者の状況と自己との関連性を認識する点である²⁴。共感する人は、他者の状況に巻き込まれているがゆえに、相手の痛みを自ら感じとり、相手の状況を改善しようと促されるのである。筆者がいう共感とは、後者のエンパシーの意味に近い。共感とは単にあわれむことではなく、自らが認知した相手の感情によって自身が揺さぶられ、他者の状況を変えようという能動的な意志をも含むのである。

他者の関連性において成立する脆弱性に対する共感とは、共同体における合意を拡大し、権利が確定される可能性を高める。権利の源泉として脆弱性を指定することは、動物の権利について共同体の中で合意を得ること、すなわち実際に権利化されるための戦略としても有効に機能すると考えられる。しかし、権利の確定に共同体の中での合意が前提されることは、動物権利論の強みであると同時に限界でもある。とりわけ「厄介な生物」たちの権利について、共同体的合意に達することは困難である。ただ、個々人の持つ動物への共感とは、共同体における合意とは無関係に発動する。ここで筆者は、脆弱性を源泉とした権利に、共感を基盤とした配慮を接続したいと考える。また、共感とは権利を代替するものではなく、権利を補完するものとして導入される。共感とは、共同体において権利化される範囲を容易に乗り越える。脆弱性をもとに惹起された共感とは、より拡張された権利化に結びつくプロセスを促進する。というのも、同じ弱いものという同胞意識は、より広い共感を生み、そこから権利化が促されるからである。

共感とは、共同体において権利化の合意がおよそできないような動物に対しても発動さ

²⁴ Lori Gruen, *Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationship with Animals*, Lantern Books, 2015, pp. 44-5.

れることがある。例えば鳥獣害の中でも深刻なケース、人を襲って危害を加えたような動物にその後も生き続ける権利を付与することについて共同体として合意することは通常は困難だろう。けれども、個々人は、この動物の置かれた状況に共感し、何らかの配慮をすることは可能かもしれない。もちろん共感を基盤とした動物への配慮にも限界がある。共感には普遍性はなく、人の抱く感情は様々であるので、共感をしない人もいるだろう。さらに人は自分に近いものほど強く共感がちである。しかし、その普遍性のなさこそ、合意によって権利を獲得できない動物に配慮することができる根拠となりうる。

しかしここまでの議論、すなわち脆弱性を源泉とした権利に共感を基盤とした配慮を接続しただけでは限界がある。共同体において義務が合意されず（つまり、社会において権利化されず）、誰からも共感されない動物に対する配慮は不可能となってしまう。それでもなお、はたらき得る倫理として、いかなるものが考えられるだろうか。

第4節、宗教倫理のもつ可能性と課題

4-1、宗教倫理の可能性

筆者は、「権利プラス共感」に接続できる倫理として、宗教の要請する倫理あるいは宗教に基づく倫理（宗教倫理）の可能性があると考える。これを「権利・共感・宗教モデル」と呼びたい。ここでいう宗教倫理とは、特定の行動規範やルール、道徳的指示のことではない。宗教の要請する倫理は、どのような行為を具体的に選択すべきかを指示するものではなく、ある視座、立ち位置である²⁵。視座や立ち位置が変われば、物事の見え方が変わる。結果として宗教は、動物および世界について、その宗教特有の視点を導入する。キリスト教であれば、「創世記」の記述にあるように、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であり、大乘仏教であれば『涅槃経』に基づく「一切衆生悉有仏性」、また吉蔵（549-623）の『大乘玄論』巻第三「仏性義」に述べられ、天台宗を中心に広まった「草木国土悉皆成仏」（山川草木悉皆成仏）という捉え方である。

²⁵ ロビン・W. ロヴィンは、キリスト教倫理とは行為を選択するための具体的な指示ではなく、スタンス（stance）であると述べている。このスタンスは、自らが占める場所と歴史について考える方法を提供するとされる。Robin W. Lovin, *An Introduction of Christian Ethics: Goals, Duties, and Virtues*, Abingdon Press, 2011, pp. viii-x.

う²⁶。宗教は、このような人間中心性から自由な見方、脱人間中心的な見方を、ある種の真理として提示する。そしてこの人間中心性を脱した視点は、その真理性ゆえに人間の共感を拡張し、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。京都学派の一人である西谷啓治は、自然と人間、あるいは人間と動物といった二元論的な枠組みを拒否し、自然も人間も動物も、同じ無常なものであることを受け入れて慈しむ「もののあわれ」という情緒が生じると主張する²⁷。「感応 (Sympathie)」の関係は、人間と人間との間ばかりでなく、生けるものすべての間において成立する²⁸。また西谷にとって、自然や動物も含めた他者に対する態度は、あらゆる生けるもののうちに（自然のうちに）自己自身を見、それらを己のごとく愛する立場でなければならないという²⁹。その時の自己こそ、絶対的に無にされた自己すなわち西谷のいう「空」の立場である。

さらに、宗教の要請する倫理は、共感できないような他者を、共感できないままに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なのである。その配慮の源泉は、キリスト教であれば愛 (ἀγάπη/α γ ά π η) であり、仏教であれば大悲である。「ホセア書」では共感の介在しない愛が語られ³⁰、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述べられる³¹。

²⁶ 吉蔵の『大乘玄論』巻第三「仏性義」には衆生のみならず草木にも仏性があるということが述べられている。奥野光賢「吉蔵と草木成仏説」『駒澤短期大学研究紀要』27 (1999 年)、白土わか「草木成仏説について—その形成と展開—」『佛教学セミナー』68 号 (1998 年)。また「草木国土悉皆成仏」の句の形では、道邃 (1106～1157 年頃) の『摩訶止観論弘決纂義』巻一に出てくる「一仏成道、観見法界、草木国土、皆悉成仏」がもっとも古いと見られている。竹村牧男「日本思想とエコ・フィロソフィ」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 1 号別冊 (2007 年)、27～28 頁。

²⁷ 西谷啓治『宗教と非宗教の間』岩波書店、1996 年、126～127 頁。

²⁸ 西谷啓治『宗教とは何か』創文社、1961 年、16 頁。

²⁹ 同書、310 頁。

³⁰ 「ホセア書」3 章、14 章 5 節ほかを参照。また「ガラテヤの信徒への手紙」におけるパウロの義と愛についての理解も同様である (Cf. ガラテヤ 5:14)。

³¹ カナダの哲学者チャールズ・テイラーによれば、キリスト教とは、埋め込まれた社会秩序から、アガペーのネットワークの中へと人を導き入れ、特定の宗教という枠組みを超えて、他者との新たな連帯のなかに踏み出させる可能性を有するものである。Charles Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 158. Cf. Jennifer A. Herdt, "The

宗教においては共感が拡張されるだけでなく、共感が拡張しきれないところにも愛が注がれる。ここでいう愛、アガペーは共感そのものではなく、共感を越えた他者への愛としてはたらくものである³²。

筆者の考える「権利・共感・宗教モデル」としての動物倫理の全体像を簡単にまとめる。

「動物の権利」論を基盤とするが、その権利の源泉を脆弱性とする。脆弱性は共感により共同体における合意形成を促し、動物への配慮が権利化され実効性を有するものとなることを助ける。権利によって保護されない動物への配慮は、共感を基盤とした個々人の配慮によって補完される。そして宗教の要請する倫理、すなわち宗教の立ち位置は、自然をも含むすべての生に対する脱人間中心的な視点を提供し、人間の共感そのものを拡張する。人間が中心でないという真理を指し示すものが宗教倫理である。さらに宗教の要請する倫理は、共感を介さない形で配慮の可能性をも示唆する。「権利・共感・宗教モデル」

Authentic Individual in the Network of Agape,” in C.D. Colorado and K.D. Justin (eds.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, University of Notre Dame Press, 2014, p. 213.

³² 新約聖書においてアガペーは第一義的には神の愛を指すが、人間の愛をも指す。たとえば「ヨハネの手紙1」4章11節には「愛する者たち、神がこのようにわたしたちを愛されたのですから、わたしたちも互いに愛し合うべきです」とあるが、ここでヨハネが互いに愛し合うよう勧めるときの「愛」はアガペーであり、神の愛（アガペー）と区別されない。また「ルカによる福音書」における「善きサマリア人」のたとえ話の前段に出てくる「シェマー〔「心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい、また、隣人を自分のように愛しなさい」(10章27節)〕」においても隣人を愛することが命じられるが、ここでの「愛」もアガペーである。つまり聖書が人間に期待する愛はアガペーなのである。しかし本質的にはアガペーは神的生を象徴するものであり、人間がアガペーとしての愛を他者に向けることの可能性と不可能性について論じられなければならないだろう。パウル・ティリッヒは『組織神学』第3巻の中で「アガペーは両義的でない愛であり、それゆえに人間の精神(spirit)それ自身によっては不可能である」(Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3, The University of Chicago Press, 1963, p. 135) と言う。しかしティリッヒはアガペーとフィリア、エロースとを対立的に捉えることは愛の本質を見失わせる議論であると批判しつつ、アガペーとしての愛が霊的現臨の脱自的顕現であり、霊的現臨によって生の両義性が克服されるところにアガペーは創造されると主張する (Ibid., p. 137)。キリスト教の語るアガペーは実存の条件下にある人間にとって不可能であるものの、霊的現臨によって〔両義的 (ambiguous) にではなく〕断片的に可能となる。このティリッヒの愛についての議論は、動物倫理における宗教的言説（とりわけ愛について）を考えるうえで示唆的である。ティリッヒの聖霊論については、拙論「パウル・ティリッヒの聖霊理解 ― 霊の普遍性・創造性について―」『基督教学研究』第26号(2004年)、143～156頁を参照。

は、権利と共感と宗教倫理がそれぞれに欠くものを補い合うことで、より広範な動物への配慮を可能にするものと考えられる。このモデルは3つの重層的構造を持っている。まず殺されない、監禁されないなど、「～されない」という消極的権利を前提とする。次に共感による配慮を想定する。これは人間と動物との関係性において、ニーズをもとに形成する「～される」という関係的権利である。最後に想定されるのが宗教倫理による特別な配慮であるが、これは共感できない動物に対しても促される愛による配慮と考えることができる。

4-2、宗教倫理の課題

法学者のスティーヴン・M・ワイズは、動物が権利を獲得するうえで立ちはだかる壁として、「宗教的な障壁」を挙げている³³。例えば「創世記」の「すべての生き物を支配させる」という記述をもとに、ユダヤ・キリスト教は人間の動物に対する優位性を認めてきたという。また宗教は、奴隷制を容認してきたように人間の権利にも無関心であったことをワイズは指摘している。宗教に対してはこのような批判的見解も多い。宗教（ここではキリスト教）とは何を意味するかということは、よく考え直されなければならない。例えば宗教とは何かと考えたときに、神学者の言うことがキリスト教の真理とは限らないし、キリスト教徒の多数の意見が真であるわけでもない。さらに聖書に書かれていることが文字通り、キリスト教の「教え」になるわけではない。しかし宗教界でも、18世紀の聖公会の聖職者ハンフリー・プリマットのよう、動物への配慮において先鞭をつけたベンサムに先んじて、動物への配慮を訴えていた者もいる³⁴。またプリマットを継承し、現在のキリスト教倫理においては、人間は同じ被造物として動物を取り扱う道徳的責任を有しているといった解釈が台頭している³⁵。筆者としては、宗教倫理の問題はワイズが考えるようなところにはないと思うが、その他に宗教倫理に対して提起されると思われる疑

³³ Steven M. Weis, "Animal Rights, One Step at a Time," in Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum (eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, 2004, pp. 22-4.

³⁴ プリマットは 1776 年に『野獣に対する慈悲の責務と残酷な行為の罪』を刊行している。Andrew Linzey, *Animal Theology*, University of Illinois Press, 1994, p. 15.

³⁵ Ibid., p. 17.

問をいくつか挙げてみよう。

まず考えられるのが、「草木国土悉皆成仏」や「あらゆる被造物」といった観点は、倫理的配慮を植物や土地も含めたすべてのものに広げるホーリスティックなものに過ぎず、動物も植物も同列に捉えてしまうのではないかという疑問であろう。しかし筆者の考えでは、「草木国土悉皆成仏」や「あらゆる被造物」といったときに、このことは動物にも植物にも同じ内容の配慮をすべきということを意味しない。「草木国土悉皆成仏」などの宗教倫理がいわんとするところは、植物も動物も「配慮されるべき」であることを示している。「生の主体」や「感覚のあるもの」だけを配慮していればそれでよいということではなく、いかなる生き物も配慮の対象から外されるようなことがあつてはならない、ということを示している。具体的な配慮の内容は、あくまでも権利と共感によって規定される。

また宗教は、その依拠する聖典などのテキストから動物への態度を字義通りに捉え、直接的に規範や戒律を引き出すのではないかという批判もありうるだろう。これはワイズの見解においても指摘されていた。聖書にみられるように、宗教テキストの中には矛盾する記述も現れるが、そこから人間の側の恣意的な解釈を許してしまうという問題も生じる。しかし宗教テキストは、それぞれの時代における新たな解釈を認めるものである。また宗教倫理は聖典のみならず、歴史において形成されてきた教団のはたらき、また共同体において維持されてきたナラティブにもその真理性をみてとる。これらを踏まえたうえで形成される、ある視座として、宗教倫理は脱人間中心性を持つことがその共通の特徴である³⁶。

³⁶ 自身は何らかの信仰を持っていないと考える者にとっても、宗教モデルは無縁なものではない。比較宗教学者のキャントウェル・スミスは『宗教の意味と終極』（1962年）において「信仰」と「累積的伝統」について考察し、信仰とは超越的なものとの関わりを求める人間の本性であり、特定の宗教組織への属性とは独立したものであると定義した（ウィルフレッド・キャントウェル・スミス『宗教の意味と終極』保呂篤彦・山田庄太郎訳、国書刊行会、2021年）。彼の議論を契機として宗教概念についての論争が始まり、ルックマン（「見えない宗教」）やインガー（「非教義的宗教」）のほか、ロバート・ベラーやタラル・アサドの議論へと繋がっていた。本論文ではそれぞれの議論について、その詳細を確認する紙幅はないが、世俗化についての理解の深化と呼応する形で、現代宗教学において宗教とは宗教組織や教義と一対一に対応するものとは限らないと結論され、筆者もその立場をとる。ゆえに本論で提唱した権利・共感・

まとめ——宗教哲学的課題

キリスト教神学者カール・バルトは、「隣人」について次のように述べている。「わたしの隣人とは、わたしに対して善き業をなす者として働きかけてくる同胞」である³⁷。神の愛が私に注がれ、神への愛としての神の賛美が命令され、自発的服従が求められているという「秩序」が、この他者を通じて私に示される、という点において「善き業」なのである³⁸。私に何かよいことをしてくれる人が隣人ということでは決してない。この隣人は、表面的には私に屈辱を与え、告訴し、私の悪意や無力さを暴露し、私に怒り、裁きを加える人物かもしれない³⁹。しかしこのような行為さえ、神の「秩序」を指し示すゆえに「善き業」なのである。だから、「隣人への愛」とは「わたしの隣人としての同胞が出来事となって起こることに、参与」することである、とバルトはいう⁴⁰。鳥獣害をもたらすような動物は「厄介」であるが、しかし「善き業をなす者」としての隣人としておかれているという愛によって捉えるとき、この厄介な動物は、厄介なままであったとしても配慮の対象となることができる。

ここまで「権利・共感・宗教モデル」によって、動物倫理に宗教の要請する倫理を加えることを主張してきた。もちろん宗教倫理は万能ではない。宗教は人間の欲望の投影としての性格をも持っているし、事実として宗教は人間の救済や御利益をひたすらに求める人間中心性を包含している側面もあるだろう。宗教倫理を動物倫理に接続する場合、宗教の持つ人間中心性と脱人間中心性を、人間自身がいかに認識、分別できるかを問わなければならないが、実際宗教には脱人間中心性と人間中心性が混在している。いかに脱人間中心主義に達したかを自分自身が悟れるのかどうかは、認識的な課題として残されている。

宗教モデルにおける宗教も、必ずしも実定宗教である必要はない。特定の宗教にコミットしていない者でも、実定宗教のナラティブに何らかの理解を示す場合はあり得るし、そのような理解にもとづいて動物に対し何らかの配慮をすることはあり得るだろう。

³⁷ カール・バルト『教会教義学：I/2 神の啓示（上）三位一体の神』吉永正義訳、新教出版社、1995年、418頁。 *Die Kirchliche Dogmatik*, Theologischer Verlag Zürich, 1942, S. 463.

³⁸ 同書、418-419頁。Barth, a.a.O., S. 463.

³⁹ 同書、412頁。Barth, a.a.O., S. 459.

⁴⁰ 同書、419頁。Barth, a.a.O., S. 463.

また宗教的使信を受け取る人間には有限性がある。人間の有限性という性質を考えるならば、宗教に包含される法外な命令（たとえば「あらゆる被造物の隣人であれ」といったような命令）を法外なままに受けとることができるか、認識することができるかという問題を指摘することもできるかもしれない。これは有限な存在が無限なものをいかに認識するのかという問いでもある。これら人間の認識の問題は、宗教哲学、宗教倫理学の根本課題でもあるが、このような答えも想定される。宗教哲学者パウル・ティリッヒによれば、有限なものが絶対的なものからの使信を受け取ることができるのは、人間が無制約的な命令を受け取ることができる本質的な要素を持っているからである。そして、この本質的要素がなければ、道徳的命令は単なる外的な法への服従となってしまうことになる⁴¹。またバルトによれば、隣人を愛せよという命令に対しては人間の自由な服従が要請されるが、命令に服するということがこそが自由でもあるのだという。このように有限な人間のうちに無制約的なものが現在しているということ、あるいは服従と自由との矛盾的同居こそ、人間の有する宗教性そのものであり、人間が宗教哲学、宗教倫理を語る言葉を持ちうる証左でもあろう。

⁴¹ Paul Tillich, "Morality and Beyond," in *Main Works/Hauptwerke*, vol. 3, de Gruyter, 1998, p. 657.