法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-15

宗教的コスモロジーにおける神、人間、動物：環境思想としての動物権利論と動物供養の意義

若林, 明彦 / Wakabayashi, Akihiko

(出版者 / Publisher)
法政大学人間環境学会
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
人間環境論集 / 人間環境論集
(巻 / Volume)
5
(号 / Number)
1
(開始ページ / Start Page)
45
(終了ページ / End Page)
59
(発行年 / Year)
2005-03-31
(URL)
https://doi.org/10.15002/00002886

Hosei University Repository

宗教的コスモロジーにおける神、人間、動物
― 環境思想としての動物権利論と動物供養の意義 ―

若 林 明 彦

はじめに

自然環境の劣悪化や天然資源の枯渇の加速度的進行がもたらすきわめて深刻な人類の危機的状況において、環境問題の根本的な解決は、人類の必須課題であることはいまさら言うまでもない。もちろん、環境問題の重大性と緊急性は、世界中の誰もが承知していることであり、そうであるがゆえにこれまで何度も国際的な環境会議が開かれ、宣言や提案がなされてきたわけだが、それらが実効性ある施策へと結びついているとは言い難い。というのも、そのような施策がたいてい何れかの国々の利益を損なう可能性を伴うものであり、また、現代人の生活スタイルを大きく変更させることを要求することになるためである。つまり、環境問題をテーマとする国際会議に参加する国家は、まずもって自らの権益をできるだけ維持することを最優先課題とするものであり、また先進諸国に暮らす人々の多くは、現在の豊かで便利な生活スタイルを失ったり減じたりする施策に対して強い抵抗を感じるものであるがゆえに、国際社会全体が環境保全型社会へと方向転換することを難しくしているのである。しかし、人類破滅へのカウントダウンといった表現が決してオーバーではないほど危機的状況は日々進行している。環境問題は重大だがなかなか解決の手が打たれない（打ちたくない？）、という閉塞状況を打破するために、私たちは今の生活を支えている考え方、価値観を変更する必要があるのではないか。少なくとも、これまでの考え方、価値観を反省することによって新しい考え方、価値観への展望を開く必要があるのではないか。環境倫理学、環境哲学、エコソフィーなどその名称は何であれ、いわゆる哲学・思想の立場から環境問題を扱おうとする者は、この問いに関わらざるを得ない。

1　人間中心主義という指標

では、反省すべき考え方、価値観とは何か、新しい考え方、価値観とは何か。この問いに対して、これまでの環境思想は、「人間中心主義」を指標に、自らの「新しい考え方・価値観」もしくは「本来の考え方・価値観」を提示・展開しようとしてきた。つまり、伝統的世界観を規定してきた「神（神々、精霊などいわゆる「聖なるもの」）―人間―自然（生物を含む）」という普遍的かつ根本的な軸、あるいは枠組みにおいて、人間という項が近代という時代（聖なるものが希薄化し、形式化した世俗化の時代）以降、あまりにも肥大化し、絶対化し、特権化してしまったという意味での「人間中心主義」という考え方にこそ環境問題の元凶があり、それを「人間非中心主義」へと転換することが今問われているのだとする環境思想が一方で生まれる。他方、それに対峙する形で、地上世界においては人間の中心的役割を否定することはできないという意味では人間中心主義それ自体を転換する必要はないが、問題はその役割は神によって限定されていることを想起・反省することにあるとし、宗教的な伝統への回帰を訴える環境思想が提起される。いずれにしても、転換の軸は、「人間中心主義」に置かれていると言える。

そこで、問いは次のように具体化する。人間は自然との関わりの中で、高度な文化・文明を築いてきたわけだが、多かれ少なかれその文化・文明が自然を破壊してきたとするならば、これまでの自然との関わり方を反省すべきではないのか、つまり、これまでの人間中心主義的自然観から人間と自然との共生を可能にするような

Hosei University Repository

人間非中心主義的自然観を構築することが問われるのではないか。

しかし、その共生的自然観の構築という課題には、それに付随して、もう一つ取り組むべき課題、すなわち人間と動物との関係の反省と再構築という課題がある。ところが、自然が人間にとって基本的に受動的な存在であるのに比べて、動物[1]は、個体として人間に敵対的あるいは友好的に関わってくる能動的な存在であるために、私たちは自然よりは強く感情移入してしまう、このことがこの課題を扱いにくいものにしている。とはいえ、この課題を看過するわけにはいかない。なにしろ、人類の文明は、自然と同様に、動物との多様な関わりの中で発展してきたのであるし（食料、動力源、宗教的犠牲など）、動物の多様な形での恩恵なくしては人類の文明や文化は成り立ちえなかったと言ってよいほどだからである。現代社会においても、もはや宗教的儀礼や動力源として用いることはまれになったが、食料供給の対象としての重要度は依然として、いや、以前とは比較にならないほど高くなっている。現代社会において動物は、人間が生存するための必要不可欠なもの（vital needs）というより、私たちの高度な消費文明が存続していくための資源または商品というべきものであり、私たちは動物を、過度に節度なく消費・利用していると言えるだろう。そしてそれは、日々多くの動物種、生物種を絶滅に追い込み、生態系の劣悪化に「寄与」している。

ところで、生態系の劣悪化と動物の過度の消費・利用との連関は、自然環境破壊ほど明確に目に見える形で現れるわけではないので、自らの動物の消費・利用活動そのものを罪悪と感じるような人は多くはいないだろう。実際、動物種がいくつか絶滅したところでそれがすぐさま私たちの生活に影響を与えるわけではないし、BSEや鳥インフルエンザ等の疫病の発生とそれらの商業主義的な効率優先の飼育方法との因果関係が取りざたされてはいるが、それが科学的にはっきりと証明されているわけではない。しかし、食用動物の大量屠殺の現場や動物実験の残酷な有様を見れば、だれもが多かれ少なかれ罪悪感をもつことだろうし、ペットを家族の一員と見なし、人間と動物との共生的関係を実感している人でも、その擬似的（？）共生を支えるペット産業そのものがペット動物を商品として扱っている（動物を生産あるいは輸入し、販売し、在庫整理する＝処分する）という現実に対しては、いくばくかの矛盾を感じるはずである。そうした矛盾や罪悪感に対しては、単なる青臭い感傷主義であって、人間世界の矛盾と悲惨こそ問題とすべきなのだ、という者もいるだろう。しかし、子供じみた感傷主義として切って捨てるには、現代社会の動物の利用と消費は度を越しており、人間と動物との伝統的な本来の関係からは大きく逸脱しているのではないだろうか。その逸脱は、人間と自然との本来の関係からの逸脱、つまり、動物同様に自然に対する破壊的な消費・利用と密接に関わっており、共生的自然観の構築という課題に取り組む上で、やはり再考すべき問題なのである。すなわち、人間と動物との共生的関係の構築という課題を無視することはできないのである。

2　人間と動物の共生的関係の構築をめざして

さて、人間と動物の共生的関係を築くために、二つの方法、アプローチが考えられる。一つは欧米で議論されてきた動物解放論及び動物権利論という倫理学的アプローチである。これを倫理学的アプローチと呼ぶのは、前者（解放論）が動物を人間と同様に道徳的配慮の対象として、後者（権利論）はさらに一歩進んで、動物を人間と同様の権利の主体として、倫理的共同体に包括しようとする考え方だからである。いずれも、倫理的見地からの人間と動物の関係の構築である。

もう一つは、伝統的な人間と動物の生命的、感情的連関、いわばアニミズム的な感覚を再生しようとする方法である。このような感覚は、アニミズム的宗教が残存する地域や仏教、ヒンズー教の影響下にあるアジアにおいてみられるものであるが、特に日本においてはアニミズムと仏教などのシンクレティズムという宗教的伝統があるために顕著である。実際、他のアジア諸国と比べても肉食に対してはタブー視してきた経緯があるし、動物の死に対しては人間同様

Hosei University Repository

に供養する習慣が発達した。そして、今、この日本特有の動物供養という、エシックというよりはエトスを再生・復権することが人間と動物・自然との共生を可能にすることになるという議論がなされている

動物の権利という倫理学からのアプローチと動物供養というエトスからのアプローチは、共に人間と動物を平等な関係の中に位置づける、換言すれば人間にのみ特権的な位置を与えないという点では共通するが、その根拠付けは異なる。人間と動物の共生的関係の構築にはまずこの根拠付けの相違を明確にしなければならない。

そこで、次に、西洋と日本のそれぞれの文明・文化の発生段階まで遡って、そこから動物との関わり方がいかに展開されていったのかを辿ってみることにする。

3　人間と動物との関係の歴史的考察

今から約一万年以上前の時代においては、世界のどこでも狩猟（漁労を含む）・採集生活をしていたわけだから、文化の質的違いは大きくないと言ってよいだろう。しかし、人間が農耕技術を手に入れることによって文明化が進行し始めると、それぞれの文明・文化は固有の展開を示し始める。西洋文明の形成に大きく寄与した古代オリエント文明では、小麦を中心とした農耕文化と牧畜・遊牧文化が発展する一方で、日本では、狩猟採集文化を残存させつつ米を中心とした農耕文化が形成され、その過程で野生獣を狩猟する文化が周辺的文化へと押しやられ、衰退していくという展開の仕方をする。このことは、両文明・文化の間において、人間と動物の関わり方及び動物観の相違を生み出すことになる。そして、それぞれの動物への関わり方・動物観の根拠付けまたは正当化が、宗教的教義及びその思想においてなされることになる。実際、オリエント文明地域の農耕・牧畜・遊牧文化の中から生まれたヘブライズムあるいはユダヤ教は、農耕よりも牧畜文化により大きな価値を置き（カインとアベルの物語）、さらに動物の可食（清いもの）・不可食（汚れたもの）の規定がなされる（レビ記）のに対して、日本では、自然アニミズム的伝統を有する神道の穢れの観念や仏教の殺生罪業観が融合して、狩猟よりも農耕文化が優先され、動物を食べること自体がタブー視される。

では、このような相違からいかにして西洋文明は動物権利論という倫理が、日本文化においては動物供養というエトスが成育していったのだろうか。

A　動物権利論の形成に向けて

(1)　旧約聖書のコスモロジー

どのような宗教もたいてい創造神話が見られるものだが、それらはほとんどが世界制作論ともいうべきもの、つまりすでに何かが存在し（無定形の自然、混沌（カオス）としての世界など）、そこから神々が世界（コスモス）を、人間を制作するというものである（いわば「有からの創造」）のに対して、古代イスラエルの宗教思想（ヘブライズム）は、『旧約聖書』の「創世記」冒頭の「初めに、神は天地を創造された」（創世記 1—1）という一節が示すように、絶対的な「無からの創造」[2] という根源的な意味での創造論である。神の七日間の創造過程において、絶対的な無から天地のみならず、時間も空間も含めて、天体、動植物のすべてが創造され、完成される。したがって自然は、ギリシャの生成消滅するものとしての自然（ピュシス）ではなく、絶対安定の被造物であり、神の被造物としての自然においては、アニミズムや多神教に見られる神々や精霊などはすべて排除される、つまり非神話化されることになる[3]。自然はアニミズム的世界のように崇拝・畏敬の対象ではない[4]。その対象となるのは超越神としてのヘブライズムの神だけである。かくて、超越神とその被造物としての神なき自然は、明確に分断・隔絶される。

さらに、自然の中でも人間は「神の似姿」として特別な位置を与えられ、次のように自然と動物を支配する権利を与えられる。「神は御自分にかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された。神は彼らを祝福して言われた。『産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ』」（創世記 1 −27, 28）。このことは、神が自然の「外に」立った

Hosei University Repository

（両者の分断・隔絶）ように、人間も自然・動物の「外に」立つ（両者の分断・隔絶）ことを意味する。人間は被造物世界にありながらも、自然の外部に立ち、支配する資格を与えられたのである。〔神（創造者）—〈創造・支配する〉—世界（被造物＝自然・人間〕と同様な関係が〔人間—〈支配する〉—自然・動物〕という関係になぞられる。したがって、ヘブライズム及びユダヤ・キリスト教思想においては〈超越神—人間—自然・動物〉の非連続的階層が形成され、それぞれの頃は「支配」という関係によって繋がっていることになる。

この支配という語を巡っては、人間による自然の「専制君主的搾取」と同義と解釈するのか、それとも、むしろそれを制御する「管理」として解釈するのかという論争がある。その端を発したのが科学技術史家のリン・ホワイトによる次のような見解である。「キリスト教の、とくにその西方的な形式は、世界がこれまで知っているなかでももっとも人間中心主義的な宗教である。…キリスト教は古代の異教やアジアの宗教（おそらくゾロアスター教は別として）とまったく正反対に、人と自然の二元論をうちたてただけではなく、人が自分のために自然を搾取〔exploit〕することが神の意志であると主張したのであった」[5]。そして、そのような態度こそが生態学的危機を招いたとホワイトは述べる。これに対してジョン・パスモアは次のように反論する。搾取的利用という傲慢さはむしろ、「存在するものは何であれ、それは理性的存在者のために存在する」[6]というギリシャ・ストア主義の思想の影響を受けたキリスト教思想であって、ヘブライ・キリスト教の傲慢さではない。むしろ「創世記」の「支配」とは、「世界の世話を任された神の代理人として実質的な責任を有する『スチュワード』〔steward〕、つまり農園管理者」[7]としての振る舞いのことを指しているのであって、「キリスト教が人間と自然の関係に関するいかなる道徳的判断をも許さないと考えたり、またキリスト教は絶対専制君主のやりかたで自然に対して人間を勝手気ままに振る舞わせるばかりか、実際にそうした振る舞いを命じていると考えたりすることは、誤解もはなはだしい」[8]。

また、旧約聖書を専門とするゲルハルト・リートケによると、確かに旧約の「支配」という語は、王がその民を支配するように、人間は動物と地との主であることを意味している。しかし「その際、オリエント的専制君主とその残酷さを考えてはならないのであって、旧約聖書において普遍的な創造秩序と生命秩序との地上の保証人とみなされている、あのイスラエルの王の理想像を考えなくてはならない。その支配は、正統な政治的、社会的諸関係、また自然における健全な秩序とを保証する。…古代オリエントにおける裁判官は、権威主義的さばきを下すのではなく、むしろ仲裁者、一種の調停者であり、争っている当事者に、彼らが受け容れることのできる—あるいはそうではない—判決の提案をする。イスラエルの王国時代の諸報告は、王も裁判官として、多くの分野でこのような調停者の機能をもっていたことを示している。…さばくことは旧約聖書では、破壊されたシャローム（平和、救い）を再建することに他ならない。王がシャロームを作り出すこの仕方で、動物と地に対する人間の支配は理解されている。人間と被造物との間に抗争があるところでは、人間は調停者でなければならず、被造物のいかなる部分も生存権を奪われないように、すべてを再びシャロームへと回復しなければならない」[9]。したがって、「〔支配〕に関し、われわれは新たに、それが世界創造と人間創造との間の関節、回転盤であることを学ぶ。それは、人間が世界から隔てられていることと同時に、その世界へと人間が結びつけられていることを、かつその世界に対し責任を負うていることを明確にする、接触の場である」[10]。

以上の「支配」という語を巡るホワイト、パスモア、リートケの解釈から言えることはまず第一に、「支配」という言葉の彼らの解釈がどうあれ、そこには「（無からの）創造」が根本的概念として前提されているということである。この「創造」によって、神と世界が、さらに人間と自然が明確に分断・隔絶される。そこには、自然の中に神々も人間も動物も包括され、相互に交感しあうようなアニミズム的コスモロジーが入り込む余地はない。

Hosei University Repository

第二に、「支配」という語を搾取としての暴力的支配と捉えるホワイトの解釈と責任的管理として捉えるパスモア、リートケの解釈の相違は、後者が「創造」の意義をより大きく捉えている点にある。ホワイトの見解は、〔人間―（支配）―自然・動物〕という構造連関が、〔神（創造者）―（創造・支配）―世界（被造物＝自然・人間）〕というより大きな構造連関に内包されると同時に、それの反復的縮小版であることに人間による自然の強圧的支配の正当化の根拠がある、というものである。いわば人間の支配は神によって、ユダヤ・キリスト教的コスモロジーによって「お墨付き」を得られるというわけである。しかし、ホワイトのこの見解は、上記の構造連関の中の「創造」を閑却している。神は無から世界を創造したがゆえに世界を所有し、支配する権利と能力をもつ。それに対して、人間は自然を創造したわけではないのだから、所有権はないはずで、それゆえその支配権は、自ずから限定されるはずである。ここに注目するのが、パスモアでありリートケである。自然の所有者はあくまで神であり、人間はその神の委託を受けて管理する義務を負っているだけである。したがって、人間は自然を管理する権限を逸脱して搾取することは許されないどころか、「人間の努力により一層実り豊かな自然を子孫に譲り渡していく責任が人間にはある」[11]。キリスト教に依拠した環境思想は皆、この見解の延長線上にあると言ってよいだろう[12]。

(2) ヘレニズムの理性（ロゴス）中心主義

ヘブライズムに見られた「分断・隔絶」は、さらに、パスモアも指摘していた西欧思想のもう一つの源流であるヘレニズムにおいても見いだされる。プラトン、アリストテレス、ストア主義といったギリシャ哲学は、ロゴスすなわち合理性、知性、理性を重視する性格をもつものであるが、そのためにそれらを持つ者と持たない者との区別がはっきりつけられ、さらにそれらを持つ者の持たない者に対する優位性、逆に持たない者の無価値性が正当化される。新プラトン主義者たちにとっては、理性なきものは人間の肉体を含めて軽蔑の対象とさえなる。アリストテレスは生物界の階層化を図り、下位の者は、上位の者のために存在し利用されるという目的論的構造を構築することによって、理性的存在者である人間は理性を欠く動物を支配し、利用することが正しいという思想が根拠づけられることになる。

このヘレニズムの思想は、キリスト教神学者に圧倒的な影響力を与えた。例えばアウグスティヌスはストア主義の動物観を採用し、動物は痛みを感じ苦しむことはあるが、人間は彼らに道徳的義務を負ってはいないと考える。なぜなら、理性を持つ者だけが道徳的配慮の対象となるのであり、動物は理性を欠いているからである。彼はこのストア学派の動物観を下に福音書の「悪霊に取りつかれたガダラの人をいやす」の逸話（イエスは悪霊に取りつかれた人からその悪霊を豚の群の中に入れ替えた。すると豚たちは崖を下って湖へ飛び込み死んだ）を解釈している。またトマスもアリストテレスの影響の下に「殺すことによってもその他のどんな仕方によっても動物を人間が利用するのは悪いことではない」と述べている。ここにパスモアが指摘するようなギリシャ・キリスト教の思想の伝統が生まれるのである。

そして、この思想的伝統のもつ合理主義、理性主義は、ルネサンス期以降の「人間の尊厳」の思想的潮流に乗って、ますます強大化し、人間と動物の境界線が明確に引かれていくことになるのである。そして近代に至っては、デカルトの「動物機械論」に見られるような極端な動物観が生まれるのである。

(3) 動物への道徳的配慮の根拠付け

しかし、西欧文明は、上記のような人間と動物の質的相違の明確化それ自身でもって、動物の虐待や暴力的利用の正当化に邁進したわけではない。トマスにしても、より不完全なものはより完全なもののために存在するという自然の階層的秩序の中で、より完全なる人間がより不完全な動物を暴力的に利用することはその秩序そのものを破壊することになり、それゆえ動物の利用は倫理的に限界づけられねばならない、むしろ動物に配慮することが人間の使命だと考

Hosei University Repository

えていた。つまり、「より不完全なものに配慮することを可能にするのが、われわれ人間がより完全なものであるというまさにその事実」[13] なのであると考えていた。とはいえ、トマスは動物に対する虐待を罪とはしないし、それゆえ動物への配慮が人間の道徳的義務であるということははっきりと否定する。

カントもトマスと同様に[14]、動物の利用の倫理的限界及び道徳的配慮を主張しつつも、それを人間の道徳的義務とはみなさない。カントもまた動物を人間同様の倫理的共同体の成員としては認めないからである。動物の虐待などの暴力的利用を不正とする根拠は、そのような行為を容認することが人間性の毀損に結びつくということに置かれる。動物を虐待するような人間は、人間に対しても同様なことをするだろうというわけである。

このカントの根拠付けは動物保護の必要性の根拠としては今も説得力を持っている。確かに、動物虐待に伴う残酷さに無感覚な人間は、人間に対しても同様であるだろうという判断は非常にまともなものである。しかし、残酷さはそれぞれの人間の感情に基づくものであるから、何をもって残酷と客観的に判断するのかはきわめて難しい。さらに、動物への残虐的行為と人間への残虐的行為が必ず結びつくかというと、そうとは言えない。人間には残酷でも動物には優しい輩はいる。ユダヤ人、ロマ人、障害者を計画的に虐殺したナチスドイツにおいては当時としては画期的な動物保護法を制定していた[15]。もっとも激しい人種差別（racism）の裏側で彼らは最も強力な反種差別主義（antispeciesism）者だったということである。したがって、「残酷さ」という曖昧な概念だけでは動物への道徳的配慮へと人々を向かわせることはできないし、結局、それだけでは動物の暴力的利用を抑止することはできない。

(4) 倫理的共同体の拡大

そこで、理性的存在者を成員とする倫理的共同体という西欧の伝統的思想に立ちながら、その共同体の範囲を拡大する、逆に言えばその中に動物を引き込むことによって、動物の暴力的利用が不正であることを合理的に根拠づける二つの試みがなされる。その一つは、倫理的共同体内の成員は個人として平等に扱われなければならないこと（each to count for one and none for more than one）を原理とする功利主義的倫理である。もう一つは、倫理的共同体内の一人一人の成員は個人としての尊厳を権利としてもっていることを原理とする義務論的倫理である。

ベンサム、J・S・ミルによって生み出された功利主義倫理学は「最大多数の最大幸福」を原理的目標とし、ある行為が善である根拠を、その行為がより多くの当事者により多くの幸福をもたらすこと、すなわち最大の快楽あるいは最小の苦痛をもたらすことにおく。とすれば、快楽を感じ、苦痛を感じることができる者はすべてこの当事者に包括されるわけで、快楽と苦痛という感覚をもっているとみなされる動物もまた人間と同様に倫理的共同体に包括されねばならない。このようにして功利主義的倫理を応用して動物に対する暴力的利用を悪とし、我々は彼らを人間と平等に扱う責任があることを主張し、様々な暴虐（動物実験、動物工場など）から動物たちを解放することを唱道するのがピーター・シンガーである。シンガーによれば、平等という道徳的原理が依拠するのは、ただ、その者が苦しみ（suffer）、喜びや幸せ経験する（experience enjoyment or happiness）能力、すなわち知覚（sentience）をもっているかどうかということでしかない。したがって、その人間が何であるか（人種、性、知性など）という事実、さらにその者が人間であるか知覚能力をもつ動物であるかという事実は、倫理的共同体内の成員を差別的に取り扱う理由とはなり得ない。もしそれをすれば、その者は人種差別主義者であるか、性差別主義（sexism）者であるか、種差別主義者であるかである[16]。

しかし、功利主義的倫理は、結果として全体の幸福の量が可能な限り増大するという効用が産出されることに価値をおく倫理であり、それは場合によっては個々の幸福が犠牲にされることがあるという問題点を含んでいる。したがって、功利主義的倫理に基づいたシンガーの動物解放論も倫理的共同体全体の効用のために（要する

Hosei University Repository

に人間の利益のために）動物の虐殺を阻止することができず、動物の生体解剖は依然として続くだろう、と批判するのがトム・レーガンである。彼は、個人の権利は正当な理由がない限り、全体の利益より優先されるべきだと主張する。「我々人間は、自分にとってより良きあるいはより悪しき生の主体であって、それは我々を価値づけたり、我々を役に立つと考える他の誰かに論理的に依存しない。…それと同様に、自分たちにとってより良き、またはより悪しき生の主体である動物は、他の誰かから価値づけられるかどうかということに論理的に依存しない」[17]。それゆえ動物もまた人間と同様に内在的価値（inherent value）をもち、尊敬を受けるべき者であり、単なる道具的存在ではない。動物はそれぞれが内在的価値をもった個としての権利を有する。このようにレーガンはカント主義的義務論の視点から、しかしカントが動物を前に閉めてしまった倫理的共同体の扉をこじ開けることによって動物権利論を展開するのである。

シンガーとレーガンは、動物の道徳的配慮及び内在的価値の根拠付けにおいてはそれぞれ依拠する理論を異にしているものの、反動物実験等の戦略上の共闘関係にある。しかしそれは呉越同舟のような関係ではなく、両者の根拠付けはともに、西欧の思想的源流である、ヘブライズムとヘレニズムという宗教思想、哲学思想から派生している点で、根源的に同質であると言える。したがって、動物権利論は単なる西欧の政治社会思想の応用でないのであって、まして中村禎里氏が言うように動物権利論は、「個体レベルでは『モウスグ死ンデイタダキマスカラ、ソレマデハ親切ニシテサシアゲマショウネ』といった程度の話」[18] ではないのである。

B　エトスとしての動物供養の形成に向けて

以上のように、人間と動物との共生的関係の構築という文脈において、動物への道徳的配慮としての動物権利論という倫理を西洋文明は獲得した。しかし、「動物の権利」ということに対して、ほとんどの日本人は中村禎里氏の皮肉と同様な違和感をもつのではないだろうか。というのも、権利概念は西欧から輸入された政治的、社会的概念であり、日本文化の根底にある宗教思想及び宗教的コスモロジーから派生するものではないからである。しかし、そのことは、別の形で人間と動物との共生的関係を生み出すことになる。すなわち、人間と動物がカミガミとともに生命的繋がりの中に包摂されているというコスモロジーから産出される関係である。そしてそれをもっともはっきりと表すのが人間と同様に動物を供養するという儀礼である。これは西欧の「動物への道徳的配慮」に該当するもののように見えるが、それは「道徳」というよりは宗教儀礼を媒介とした「エトス」であるという点で異質なものである。では、なぜ日本固有と言われる動物供養が行われるようになったのか、またその意味は何かを検討しよう。

そこで、まず、歴史の中で日本人が動物とどのように関わってきたかを概観してみることにする。

(1) 日本人と動物との関わりについての歴史的考察

一般に日本人は、水田稲作が本格的に導入された弥生時代以降は、植物性の食料が主食となり動物の肉を食べなくなったというイメージを持っているが、原田信男氏によると「弥生時代を水田稲作のみで語ることは不可能で、やはり畑作や狩猟・漁労を無視することはできない。…また縄文のイノシシにかわって、弥生にはシカが重視されるほか、ブタの飼育も行われたようで、動物食の比重は決して低いものではなかった」[19]、また「弥生時代に肉食の禁忌が存在してはおらず、米と肉とは共存して互いに補完し合う食物で、ともに弥生人の身体維持に大きな役割を果たしていた、と考えるべきだ」[20] としている。実際、記紀神話には神の死体から生まれたものとして農作物の他に魚介を指す「鰭の広・鰭の狭」に加えて鳥獣を指す「毛のあら物・毛の柔物」（これらは神への捧げものとなる）という言葉がみられ、『古語拾遺』には祭田神事として「牛宍」（牛肉）が供されたという記述もある。こうした動物供犠については文献学的資料のみならず、遺跡からも牛馬等の骨が発見され、古代に留まらず中世までも続けられていたことが

Hosei University Repository

明らかになっている[21]。したがって、少なくとも古代社会においては動物の肉は食用と共に祭祀用として頻繁に使われていたことが分かる。中村生雄氏は「動物供犠と獣肉食は日本人によって先験的に拒否されてきた、などというのは、じつは後代になってつくりあげられた民族主義的フィクションにすぎず、実際の歴史のプロセスが物語るのは、そうした動物供犠なり獣肉食の慣行がそれと背反するイデオロギー—それはコメと共食の文化として立ちあらわれているものだが—によって隠蔽され、抑圧されてきた事実にほかならないことが少しずつ明白になってきている」[22]と述べている。

しかし、『日本書紀』天武天皇4年（675年）にはすでに肉食禁止令が見られ、大化改新を境に日本は、中国の律令制にならって天皇を中心にした集権国家体制を築く際に、仏教を護国宗教とする農耕中心の、とくに稲作中心の国家という形を鮮明にして行く。もちろん、この変革に大きな影響を与えたのは、大陸から伝来した仏教の不殺生や放生の思想であるが、原田氏によれば、それだけではなく、動物が贄として捧げられる祭田神事において「動物の血が農耕に役立つという古い信仰が……この頃（675年）から次第に、肉食が農耕の障害となる、という新しい認識が生まれつつあった」[23]、ことが背景にあるという。そして、「八世紀中葉には、公的な場から獣肉を排除する法令が、集中的に発布されているところから、この時期に律令国家は、狩猟を犠牲にしてでも農耕を安定させる、という政策の徹底化を図」[24]るのである。この稲作国家の徹底化にともない、日本古来の土着宗教がもっていた死穢、産穢などの穢れの観念と前述の仏教戒律が結びつくことで、肉食の触穢思想は発展し、上層階層から下層階層へと浸透して行く。同時に、それでも狩猟や屠殺に携わざるをえない者に対する差別の観念も生まれ、中世には賤民の主要部分を占めるようになった。

このように概観すると、動物は日本の文化においては、周辺的役割のみならず否定的な意味しかもっていないように見えるが、実際は、下層民や庶民のレベルでは狩猟や肉食が続けられていた。動物は食べるためだけでなく、薬としても、武具や寒冷地の被服の材料としても非常に重宝されたものだったのである。上層階級の者もまた完全に「菜食主義者」だったわけではなく、日常的に小動物（兎、狐など）の獣肉が膳に載せられていたという[25]。そもそも先の675年の肉食禁止令にしても、その内容は、牛・馬・犬・猿・鶏の肉を食べることを4月から9月までの間だけ禁止したもので、なおかつ猪と鹿の肉は除外するというきわめて限定的なものだった。したがって、肉食を含めた動物の多様な利用というのは、それが穢れであり禁忌であるという神道、仏教の思想を背景とするいわば表の文化の裏側で、徐々に後退しながらも脈々と受け継がれてきた文化であったと言うことができる。

しかし、動物を「殺して利用する」ことがやむを得ないことであるとしても、それが宗教的コスモロジーにおいてはやはり禁忌であり、穢れであるとされている限り、「殺して利用する」ことに対して人々が罪責感をもつことも当然であり、そこにはその罪責感を消去する装置が宗教的儀礼として要求されることになるだろう。それが供養という儀礼なのではないだろうか。殺すことによって断絶された人間と動物の関係が、この供養によって修復され、元の、カミガミ、人間、自然・動物という三者の生命的繋がりが回復されるのである。

(2) 供犠の文化・供養の文化

ところで中村禎里氏によると、罪責を消去する仕組みは通文化的に次の4種類に分類されるという[26]。第一は、動物を神の賜物とする方法（キリスト教、イスラム教のように創造神をもつ一神教の文化）。第二は、殺した動物の霊を弔う方法（日本文化）。第三は死んだ動物を利用する者が自らを動物を殺す者から分離することによって、自分の罪責感を回避する方法。第四が、動物殺しそのものに罪責感をもたない文化。さらに中村生雄氏はこの分類を踏まえた上で、罪責感を解消する方法にしたがって文化を分類するならば、第三のタイプはすべての文化に普遍的であり、第四のタイプの文化はその存在が確認されたことがないという理由で、基本カテゴ

Hosei University Repository

リーは第一と第二だけ、すなわち彼が言うところの「供犠の文化」と「供養の文化」だけであるとする。そして、あらためて次のように説明する。「第一は、動物を神の賜物とみなす文化であって、そこでは、神から人間に送られた動物のうち、人間が己のために利用するものの一部を送り主への返礼として神に返すこと、すなわち、『供犠』という儀礼慣行がそなわっている。そして第二は、殺した動物の霊を弔う文化であり、そこでは動物が人間のアナロジーとしてとらえられ、彼らは人間と同様に『供養』や『鎮魂』の対象となる。言い換えると、第一の『供犠の文化』とは、動物殺しという人間の罪を神の権限を導入することで一挙に解消あるいは免罪する文化であり、第二の『供養（あるいは鎮魂）の文化』とは、動物殺しの罪を事後も定期的に確認しながら、その罪責感情を宗教的に少しずつ浄化しようとする文化だということになるだろう」[27]。

しかし、前述したように、日本においてもかつては動物供犠が行われていたわけであるから、問題は、なぜその動物供犠が衰退し（そして中村生雄氏に言わせれば、「先験的に拒否され」るほど忌み嫌われ）、動物供養へと転換したのかということである。

この問題を扱う前に、まず同じ動物供犠でも牧畜文化における動物供犠と農耕文化における動物供犠では意味づけが異なるという点を明らかにしておく必要がある。供犠とは人間が神と関係をもつ、結びつくための人間による象徴的行為のことであるから、神話において語られる神と人間との関係づけ及び神の性格づけが異なれば供犠の方法も意義づけも異なるはずである。中村生雄氏によれば、牧畜文化においては、「供犠の中心が犠牲獣の破壊とその〈血〉を神に捧げることに特化し、…ヴィクティムはもっぱら共同体から神（外部）に向かって放出されるだけで、共同体内部に還流することはない。つまり、犠牲獣は殺すことで無に帰し、共同体から消滅する。…結論的に言えば、これらの事例においては神と人間との無限の差異が中心主題となっているのであり、その差異を儀礼的に際だたせるために犠牲獣の〈血〉が使用されていることになる」[28]。例えば、ユダヤ教において神への捧げものは基本的には焼き尽くされねばならないとされる（焼き尽くす捧げ物）。なぜなら、動物は神の創造物であり、それゆえそれは神の所有物であって人間の所有物ではないからである。本来人間は植物しか食べることを許されていなかった（「創世記」1－29）が、後に（「レビ記」）可食とされる動物がまさに賜物として与えられ、制限つきでそれを食べることが許される[29]。もしそれを人間が勝手に食べるならば、それは神の創造した生命の簒奪に他ならず、「人間と神の無限の差異」あるいは隔絶が無効となってしまう。それは、無からの創造の意義を無効にすることであり、ヘブライズムの宗教的コスモロジー全体を崩壊させるものである。だからこそ、動物は神に属するものであることを確認するために、また人間が動物の命を奪うことによってしか生きることができないという罪を確認するために、動物の捧げものはすべて焼き尽くされねばならないのである。

一方、農耕文化における動物供犠は、「ヴィクティムの破壊ではなく共食に重点をおく供犠儀礼」であり、「供犠は、犠牲獣を殺すのではなく、食べることによって、それを共同体内部に回収するために行われる」[30]のであって、決して神と人間との関係の断絶を確認するためにあるのではない。むしろ、それは生贄としての動物を神と人が共に食べる「神人共食」によって神と人間が分かちがたく結ばれていることを確認するためにあると言えるだろう。すなわち、動物の命を媒介にした神と人間との生命的絆の再認が動物供犠の本義であり、それこそが豊作をもたらすと考えられていたのである。

(3) 変身譚における神、人間、動物

ところで、このような〈神—人間—動物〉の生命的連関は、日本の神話や民話、昔話、童話などの中の、人間が動物に、動物が人間に変身するという変身譚の中にも読みとることができる。変身譚そのものは世界の各地にみられるものだが、すべての変身譚がその構造及び意味づけにおいて同じというわけではない。そこで、ヨーロッパの変身譚と日本の変身譚を比較して「日

Hosei University Repository

本人の動物観」を解明して見せた中村禎里氏の試み[31]を参考にして、日本の変身譚に反映されている先の生命的連関を明らかにしてみたい。

中村氏は、ヨーロッパの変身譚の代表として『グリム童話（昔話）』を取り上げ、その特徴を次のように指摘する[32]。まず、グリム昔話においては、人間から動物への変身譚はあるが、動物から人間への変身譚はほとんどない。そして変身の結果としての動物は、主として人間における疎外状態（人間が貶められた状態）のシンボルである。この場合、疎外態は動物的状態であって動物の状態ではない（表面的に変身するに過ぎず、人間は人間のまま）。その一方で両者の親近性が確認できる。つまり、ヨーロッパにおいては人間と動物との関係は親近性をもちつつも本質的に大きく断絶しており、動物は蔑視されていると中村氏は結論づける。

この関係は、ヘブライズムの宗教的コスモロジーにおける、神と人間の関係の反復、模倣であると言うことができる。つまり、人間は神の被造物である限り神とは根本的に断絶しているが、神の似姿としては神と親近性を保持しているという関係がもう一度なぞられているのである。

そして今度は、日本の昔話から、次のような特徴が指摘される。まず動物から人間への変身譚が多いこと。そして変身は完全な人間の状態であって、表面上の人間的状態ではないこと。グリム昔話に比べると疎外態は少なく、むしろ昇華態（鳥の姿となって魂が浮出する＝転生）であること。さらに人間が完全に動物化する例があること。人間と動物との交情は、しばしば細やかで美しいものとして描かれていること。以上の点から、日本人は人間と動物との関係を連続的に見ていると言える。ただし労役的家畜は人間に変身しない、人間と動物との間の変身の意味は対称的でない（人間の劣性を示す方向への変身は許されない）、といった傾向もあることから人間と動物との連続的連関というイメージは絶対的なものではない。

以上の特徴の中でも「変身は完全な人間の状態であって、表面上の人間的状態ではない」という指摘は重要である。それは、人間と動物との間に境界線や断絶はなく、両者は連続しており、それゆえ互いに乗り入れることができるという日本人の動物観をはっきり表すものである。そしてその根底にあるのは人間も動物も同じ生命によって貫かれているという感覚である。しかし、その一方で、身近な動物を蔑視する傾向があるというのは、日常的な支配ー被支配の関係のみならず、仏教の「畜生」観の影響もあると思われる。

動物観のこうした矛盾は、仏教思想が民衆のレベルに浸透してくる中世において、仏教説話の中にはっきりと現れる。つまり、因果応報や輪廻転生の仏教思想を基に、悪行の報いとして動物へと転生する話や逆に経の功徳によって動物から人間へと転生するという話は、人間としての生と動物としての生が連続しているという思想の一方で、動物は「畜生」として人間より劣った存在であるという思想を背景にするものである[33]。こうした動物との融合感と劣等視という矛盾を止揚するために作り出された宗教的装置が放生や供養という儀礼なのではないだろうか。

ところで、人間と動物との変身譚には神、あるいは神的要素が介在する場合がある。動物が人間に変身して男または女と婚姻関係を結ぶという異類婚姻譚[34]において、その動物はほとんどヘビなどの爬虫類であるが、日本の古代社会においてはヘビは神であり、人間と神が動物を介して交わることを象徴するものだった。ヘビを神とするヘビ信仰は、おそらくヘビは昔から死霊との結びつきが強いというイメージ（脱皮を転生とみなすことによって？）や清水にのみ住むというイメージ、そして稲作にとっての害虫を駆除してくれるという実益によって、水田耕作の民にとっては山神の象徴的存在であったことに起因するだろう。したがって、日本の古代社会における宗教的コスモロジーにおいては、人間と動物のみならず神との間にも互いを断絶するような境界線はなく、三者が相互に乗り入れられるような繋がりがあったと言うことができるだろう。

さらに、この三者の生命的連関は「憑きもの」信仰にも現れる。

Hosei University Repository

(4) 動物霊と「憑きもの」

中世における仏教思想の影響によって古代社会の動物神という考え方が薄れ、動物は人間より劣った存在とみなされるようになる。しかし、その一方で、動物は人間に影響を及ぼす霊的存在であり続ける。すなわち、人間に「つく」動物霊に対する信仰（「憑きもの」信仰）が現代に至るまで日本の社会に生き続けるのである。

小松和彦氏は『憑霊信仰論』[35]の中で、まず、日本における「つきもの」現象は、人類学で言われる「精霊憑依」・「憑霊」（spirit-possession）現象にはおさまりきれない要素があると主張する。つまり、「日本の『つき』現象が発現する対象は、個人に限定されず、特定の社会集団や、一定の土地・屋敷にも適用され、さらに超世代的に伝承されてゆくものさえある。…たとえば特定の屋敷についている神霊として有名なのは、東北地方の座敷童子やオシラ様、四国の御崎様や巫女神様など…。『憑きもの筋』として〈オサキモチ〉や〈犬神筋〉も、オサキ狐や犬神などの精霊が屋敷のみではなく、血を媒介にして人間から人間へとついてゆく。これは、いわば、遺伝形質のごときものである。この家筋の者は生まれながらにして、特定の精霊がその肉体に内在しているか、外在している、つまり家の中にいるかは定かでないにせよ、ついているわけである」[36]。何かがついている、この何かはキリスト教などに見られる人格的な精霊でも未開民族に見られる非人格的なマナ的なものでもない、結局「もの」としか言いようのないものであり、それが非日常的状態（異常・聖性）を発現させているというわけである。そこで、小松氏はこの無定形な「もの」をαとして、日本固有の「憑きもの」現象を《日常の状態＋α》と規定する。そしてこのαは動物の姿をかりたり、あるいは妖怪、ものの怪と称されるものであったりして、それらは人間に災い（障り）や繁栄をもたらす。

こうした「憑きもの」現象及び「憑きもの」信仰は日本の「公的」宗教から見れば、いわば「裏」の呪術信仰ではあるが、「表」の宗教である仏教それ自身が呪術に深く関与していた。つまり、「ものの怪」の災いを排除する呪術者としては陰陽師だけでなく、仏教系祈祷師もいて、彼らは災いを追い払うための呪術（「護法」）をもち、その力で「ものの怪」を制圧することを「調伏」と称した。災いをもたらすエネルギーを封じ込めるこの「調伏」は、これまで論じてきた供養と密接に連関している。というのは、災いをもたらす「ものの怪」とは「祀られる神々」に対する「祀られぬ神々」のことであるという小松氏の説明[37]に倣えば、「供養されぬ神々」が「ものの怪」となり、「供養されぬ」ことから来る負のエネルギーを封じ込める呪術が「調伏」であって、供養と調伏とは表裏一体の関係にあると言えるからである。実際、現代の日本においても人間、動物のみならずあらゆるものを供養する習慣が見られるが、それは、供養の対象に感謝の意を表するというよりも、供養しないことから生起するそのものの「祟り」を何となく恐れてそれをあらかじめ封じ込めるためだと多くの人が漠然とながらも意識しているのではないだろうか。

したがって、仏教による動物蔑視が定着することで、古代社会のような動物信仰は廃れたかもしれないが、呪術的コスモロジーの領域においては、動物は依然として人間と共生的連関を保持していると言えるだろう。

4 西欧の宗教的コスモロジーと日本の宗教的コスモロジー

以上から、日本の宗教的コスモロジーは、神、人間、動物が互いに人格をもった存在としてではなく、生命のレベルで繋がりあって互いに浸透し合うこともあるコスモロジーであることが分かった。それゆえ、この三者が関与し合う際には、神話や民話に見られるような共食、婚姻という身体的連関が介在するのであった。そして、供養とは、これらの身体的、生命的連関が失われたときにそれを修復する機能をもつ行為なのであった。

それに対して、西欧の宗教的コスモロジーに基づいた動物権利論は、人間と動物を互いに独立した存在とみなし、動物を人間同様に感覚をもった主体、生の主体として倫理的共同体に取り入れるという方法で、互いの共生的関係を築

Hosei University Repository

こうとするものだった。

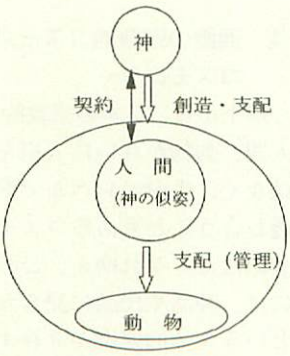
両者の相違を示すのが下の図である。西欧の宗教的コスモロジーとしては、Aとその派生形でもあるA'の二つを示すことができる。Aにおいては、創造主としての神とその非造物である世界は隔絶しており、両者は〔創造主—被創造物〕・〔支配—被支配〕という関係にある。そして、人間はこの非造物世界内における「神の似姿」としての特別な位置が与えられることによって、神と世界との関係が人間と動物の関係として反復される。すなわち、その関係は〔支配—被支配〕あるいは〔管理—被管理〕である。そして人間だけが、理性と自由意志をもつものとして、神との断絶の修復として契約を結ぶことができる。また、A'においては、本来、理性的存在者だけが構成する倫理的共同体において倫理性を功利主義的に追求することによって、また生の主体として追求することによって成員の条件を理性から意識、さらに感覚へと広げて行く。その結果として、倫理的共同体が拡大する傾向にあることを示している。これが動物解放論及び動物権利論のコスモロジーである。

他方、Bの日本的な宗教的コスモロジーにおいては、「無からの創造」という概念をもたないために、神（カミガミ、精霊、祖先霊など）と人間と動物は、コスモス制作の前提的枠組み（混沌、自然など）の中で水平的に共存し、それらの境界線は曖昧（波線で示される）で、それぞれが越境、浸透し合う関係（双方向矢印で示される）にある。そして、この越境、浸透し合う関係（生命的連関）の中で、生存のためにやむを得ず動物の命を破壊する場合には、カミガミを介して生命的絆を再認することによって動物と和解するということ、これが動物供養の意味であった。

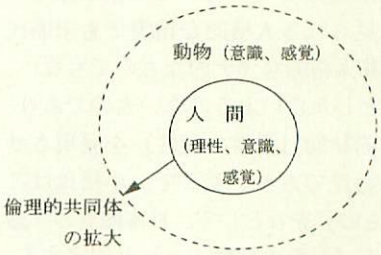
5　人間と動物の共生的関係の構築のための倫理学的アプローチとエトスからのアプローチの統合及びその課題

こうして、動物の権利という倫理学からのアプローチと動物供養というエトスからのアプローチは、それぞれの文化の宗教的コスモロジーから根拠づけられた。では、人間と動物の共生的関係を構築するためにはどちらのアプローチが有効なのであろうか。

共生的関係の破壊あるいは動物の暴力的利用の抑止力の強さという点では、動物供養のようなエトスを復活することが有効であろう。実際

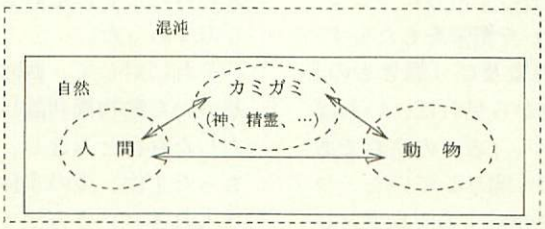


A



A'

B



Hosei University Repository

に、近代化以前の日本にはこのエトスが存在していたがゆえに、人々は結果としてきわめて環境保全的な自然・動物利用をしていた。例えば、果実を収穫する際には、一本の樹木に必ず実を一つ残す「木守り」、樹木を伐採するときは必ず目立った大木を一、二本残すという「残し木」という習慣[38]や、捕鯨の際には、妊娠している鯨（孕み鯨）は対象外とし、万一捕獲した場合には埋葬に努め、石碑を建てるなどの供養をする習慣[39]をもつ地方があった。もしこれらを怠れば、不作、不漁という厄災に見舞われることになる。このような習慣のもつ拘束力は、それが厄災（祟り）に対する恐怖を伴っているために非常に強い。しかも、後者の場合、その厄災は決して理不尽なものではなく、生まれくる子供鯨までも殺してしまうことが同じ生命に貫かれている人間と鯨の繋がりを断ってしまうこと、同時に〔神ー人間ー動物〕の宗教的コスモロジーを破壊してしまうことを意味しているだけに、当然の報いだと人々は感じるのである。したがって、このようなエトスを復活させることは、人間と動物との共生的関係を構築、維持、安定化するためには非常に有効な方法だと言えそうである。

しかし、問題は、伝統的な宗教的コスモロジーが普遍的な力を失い、形骸化し、だれもが自分の宗教的あるいは非宗教的コスモロジーをもつような世俗化した現代社会において、それは可能なのかということにある。というのも、人間と自然及び動物との共生的関係を可能にさせるのは自然、動物に対する「畏敬」というエトス的概念であるが（それが供養という儀礼を生み出す）、近代化以降、私たちはその「畏敬」を感じさせる力を自然からも、動物からも剥奪してしまったからである。特に、「畏れ（恐れ）」という部分を徹底的に奪い取ってしまった。「畏れ」なき自然そして動物を「敬う」ことは非常に難しいのではないだろうか。「畏れ」は「災い（祟り）・恵み」と表裏一体だったからこそ人々は「敬う」ことをしたのではないだろうか。したがって、このアプローチは実効性という点では弱いと言わざるを得ない。

それとは逆に、動物権利論による倫理学的アプローチは、今ある動物虐待や暴力的利用を阻止できるという点で、実効力に優れた方法だと言える。実際、西欧においては1978年の「世界動物権宣言」（Déclaration universelle des droits de l'animal）に象徴されるように、日本の法律と比べればはるかに厳しい動物保護法が施行されている。また、1972年のストーンによる「樹木の当事者適格ー自然物の法的権利について」という論文が発表されて以降、自然の権利という概念が法廷の場で影響力を発揮し、開発のための自然環境破壊を阻止してきた。しかし、このアプローチの問題は、動物の権利にしても自然の権利にしてもそれらが人間の権利と衝突した場合、どちらを優先するのかという深刻な問題がついてまわるということである。

したがって、どちらのアプローチも一長一短があるわけだが、私たちは、人間と動物の共生的関係の構築に際し、これら二つのアプローチのどちらか一方を選択しなければならないというわけではない。両者を相互補完的に組み合わせる戦略は可能である。

まず言えることは、日本の思想的土壌からして、私たちは人間と動物との関係の中に権利概念を持ち込むことに対する違和感をぬぐいきれないとしても、権利という概念自体が現代の民主主義社会の原理であり、実際、不正や紛争を解決する場合、それは当事者同士が自らの権利を主張しあい、第三者に判定してもらう形の法廷の場でしかなされないならば、現実の動物虐待を阻止するためにはやはり権利概念が最も有効だということである。しかし、権利を主張する場が与えられても、権利を侵害されたその動物の法的後見人として提訴する人間がいなければ意味がない。つまり、結局の所、人間が動物に対して、倫理的共同体の一員であるという認識、あるいは共生感覚をもっていなければ、訴訟は起こりえないということになる。そこで、力を失ったとはいえ日本の宗教的コスモロジーにおける人間と動物の共生的関係というエトスは重要な意味をもってくる。したがって、形骸化してしまっている動物供養の本来の意味を再認すること、さらにアニミズム的感覚を復権することは、問題解決の方向としては間違っては

Hosei University Repository

いない。ただし、問題なのは、「畏れ」なきアニミズムはアニミズムたりうるのか、「畏れ」なき「敬い」そして共生は可能なのかということである。いまさら「祟り」という概念を現代社会の表舞台に引きずり出すことはできない。とするならば、私たちに与えられた課題は、「敬い」を引き出す「畏れ」とは別の何かを見いだすこと(それがあるとするならば)、あるいは「災い(祟り)」という前近代的、呪術的概念と直接リンクすることない新たな「畏れ」を探し出すこと、そしてそれを動物に、また自然に見いだすことということになるだろう。

注

1) 以下の論述において、「動物」とは、人々がその生活環境の中で自然と関心をもち、感情移入してきた生物を指すことにする。このような緩い定義にとどめておくのは、動物の生物学的定義ではなく、それぞれの文化の「動物観」をここでは問題にしたいからである。

2) 「子よ、天と地に目を向け、そこにある万物を見て、神がこれらのものを既に在ったものから造られたのではないこと、そして人間も例外ではないということを知っておくれ」(マカバイ記二:7—28)参照。

3) ゲルハルト・リートケ『生態学的破局とキリスト教—魚の腹の中で』(安田治夫訳、新教出版、1989年)49〜50頁参照。

4) このように自然及び動物から聖性が剥奪されることによって、むしろ「自然の権利」「動物の権利」という概念の発生の余地が生まれる。逆に、アニミズム的世界においては自然や動物には聖性が残存するが故に「権利」は出てこない。

5) リン・ホワイト『機械と神—生態学的危機の歴史的起源』(青木靖三訳、みすず書房、1972年)87〜88頁

6) ジョン・パスモア『自然に対する人間の責任』(間瀬啓允訳、岩波書店、1998年)23頁。

7) 同書、48頁

8) 同書、50頁

9) リートケ、前掲書、178頁〜179頁

10) 同書、200頁

11) パスモア、前掲書、55頁

12) 例えば、動物権利論の領域で神学者の立場から発言するリンゼイは、「神—権利」(theos-rights)という用語を提示して、すべての権利の基盤は、創造主である神の権利にあり、人間も動物も被造物である限りそれらを傷つけることは神の権利を傷つけることになる、したがって、動物に対して畏敬をもち、責任を負わなくてはならない、と述べる。Linzey, Andrew. *Christianity and the Rights of Animals* (1987), *Animal Theology* (1995) など参照。

13) Wenberg, Robert N., *God, Humans, and Animals: An Invitation to Enlarge Our Moral Universe*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2003, p128

14) 同書、120〜131頁参照。

15) 青木人志『動物の比較法文化—動物保護法の日欧比較』(有斐閣、2002年)149頁〜165頁参照。また、ドイツにおける動物保護法は、ゲルマン民族の民族的、宗教的、歴史的な要素を背景にした動物に対する深い「思い入れ」に基づいており、それはホロコーストという人種差別の暴走と密接に関係している。その点についた論じた次書も参照のこと。ボリア・サックス『ナチスと動物—ペット・スケープゴート・ホロコースト』(関口篤訳、青土社、2002年)

16) Peter Singer, "All Animals are Equal": in ed. by Michael E. Zimmerman and J. Baird Callicott, *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, 3rd. ed., New Jersey, 2001, p. 26〜p. 41参照。

17) Tom Regan, "Animal Rights, Human Wrongs": in op. cit. p. 51

18) 国立歴史民俗博物館編『動物と人間の文化誌』(吉川弘文館、1997年)171頁。中村氏は、権利とは、自由権、言論の自由、社会権、参政権が認められる人間社会における概念であり、動物にそのような権利はない、また権利は専制者から闘いとったものであって、動物はそのようなことができない、として動物権利論を「ほとんどたわごとにすぎない」と断じている。しかしそれでは物言うことのできない、それゆえ権利を闘いとる力のない胎児、重度の知的障害者、植物状態の人間の権利は認められないことになる、と動物権利論者は反論するだろう。中村氏はさらに動物の権利とは「大日本帝国の明治欽定憲法における人権のようなもの」であって、「人が上から動物にいわば恩恵的に施し与えようとしているものにすぎない」とも述べる。しかし、権利とは生得的な剥奪不能なものであり、中村氏自身が言うように本来「闘いとる」ものではあっても、「恩恵的に施される」ものではな

Hosei University Repository

い。「恩恵的な施し」、「慈善」（benevolence, charity）では動物虐待の抑止の根拠付けには不十分だからこそ動物権利論者は「権利」概念を持ちだしてきたのである。

19）原田信男「列島の生業史」『いくつもの日本Ⅳ　さまざまな生業』（岩波書店、2002年）7頁
20）原田信男『歴史の中の米と肉ー食物と天皇・差別ー』（平凡社、1993年）43頁
21）松井章「動物祭祀」『いくつもの日本Ⅶ　神々のいる風景』（岩波書店、2003年）参照。
22）中村生雄『祭祀と供犠ー日本人の自然観・動物観ー』（法蔵館、2001年）61頁
23）原田、前掲書。71頁
24）同書、81頁
25）同書、128頁
26）『動物と人間の文化誌』175頁～176頁
27）中村生雄、前掲書、219頁
28）同書、11頁～12頁
29）旧約聖書における神による食規定の変更については、次書を参考されたい。谷泰『神・人・家畜ー牧畜文化と聖書世界ー』（平凡社、1997年）
30）中村生雄、前掲書、13頁
31）中村禎里『日本人の動物観ー変身譚の歴史ー』（海鳴社、1984年）
32）同書、「序章　日本人とヨーロッパ人の動物観」参照。
33）仏僧がペットの供養・埋葬に関与し、ペットのための霊園を提供することは珍しくはなくなっているが、ペットの遺骨を飼い主の墓に合葬することは拒否されているということである。松崎憲三『現代供養考ーヒト・モノ・動植物の慰霊ー』（慶友社、2004年）第五節「ペットの供養」特に233頁、註28参照
34）中村禎里、前掲書、「第一章　神話の世界」参照。
35）小松和彦『憑霊信仰論ー妖怪研究への試みー』（ありな書房、1984年）
36）同書、28頁
37）同書、213頁～218頁
38）松崎、前掲書、95頁
39）同書、155頁～160頁