

「正しく食べる」ことを学ぶ

—デリダの正義論に着目して—

石村華代

キーワード：食育、デリダ、正義、マナー、屠殺体験

はじめに

近年、食に関する教育の必要性がいたるところで提唱されている。例えば、2005（平成17）年には食育基本法が制定され、「食に関する適切な判断力を養い、生涯にわたって健全な食生活を実現することにより、国民の心身の健康の増進と豊かな人間形成に資することを旨として」（第2条）、食育が行われるよう、期待されている。また、2008（平成20）年に告示された小学校等の学習指導要領においても、総則のなかで、「学校における体育・健康に関する指導」として、とりわけ食育の推進が重要であることが明記されている。

とはいえ、食が教育にとって、あるいは人間形成にとっていかなる意味で重要なのかについては、これまでほとんど研究がなされていない⁽¹⁾。また、思想や哲学の分野においても、食が議論の中心テーマとして取り上げられるようになったのはつい最近のことで、それまではほぼ等閑視されていたといえる⁽²⁾。それにはいくつかの理由があるのだろうが、最も大きな理由としては、食べるのが、野蛮さやおぞましさをとまなう営みであり、理性をもった思考主体としての人間にとっては、動物とのつながりを感じさせる恥ずべき営みだと捉えられてきたからであろう⁽³⁾。それゆえ、食べるという行為は、私たちの日常生活においてきわめて身近でありながらも隠され、理論的に追究されることなく放置されてきた。

そこで、この論文では、食べるという行為に焦点を当て、それが倫理的な次元といかに関わっているのか、それが豊かな人間形成へとどのようにしてつな

がるのかについて考察したい。そのために、まずはデリダ (Derrida,J.) の議論を参考にして、『「正しく食べる」とはいかなることか』という問いについて検討していくことにする。

1. 「正しく食べる」とはいかなることか—デリダとシンガー

デリダと食——まずはこの一見すると意外な組み合わせを、おもに、ナンシー (Nancy,J.L.) との対談『「正しく食べなくてはならない」あるいは主体の計算』に即して繙いていくことにしよう⁽⁴⁾。

食べるというとき、その残虐さが最もあらわになるのは、動物を食べる場合である。私たちは、動物を殺して食べなくても、卵や乳製品をとったりサプリメントで不足する栄養素を補完したりすれば、生きていくことができる[蒲原 2005:35]。それどころか、例えば狂牛病の事例を考えると分かるように、肉食は、ある種の危険をとまなう行為である。また、肉食で得られるカロリーよりも、その家畜の飼料となっている穀物から得られるカロリーの方が高いため、効率性という観点から見ても、肉食をやめた方がいいという結論が導き出される。しかし、それにもかかわらず、私たちは肉を食べるのであり、私たちの文化は、動物を殺すことを黙認することで成立している。すなわち、動物の致死 (la mort donnée) とヒトの殺害 (meurtre) とを区別し、それらの行為のあいだに境界線を引いているのである。

もちろん、このような区別は、一種の欺瞞をとまなっている。というのも、動物とヒトとの境界線をそれほどはっきりとは引くことができないからである。例えばシンガー (Singer,P.) は、動物とヒトとのあいだに境界線を引くことを種差別 (speciesism) であるとし、動物にも<利益に対する平等の原理>を適用すべきだと主張している。なぜならば、動物には感覚が備わっており、心地よさや苦しみを感じる能力があるからだ。シンガーはベンサム (Bentham,J.) に依拠して、以下のように述べる。「苦しみを感じる能力こそが、何らかの存在が平等な配慮を受ける権利を得るためにそなえていなければならない必須の性質である」[Singer 1993:57]。よってこの議論に即していえば、脊

権をもった動物は、苦しみを感じるという点ではヒトと共通しているので、殺してはならないということになる。

あるいは、シンガーによれば、自己意識をもっているかどうかを基準として、動物とヒトとの境界線を引くことも不可能である。というのも、知能に重度の障害を抱えていて、その点では動物以下だという人々もいるからである。より知的なもの、人間らしいものを保護すべきだとする主張が真であるならば、知的に劣ったヒトのいのちよりも、高等動物のいのちを大切にすべきだということになる。私たちの社会では、いかなるヒトの殺害も原則的には禁止しているのだから、少なくともより知能の高い動物の致死を禁止することもできる。ならば、動物を食べなければ、つまり肉食主義者であれば、私たちは「正しく食べる」ことになるのだろうか。

デリダはこの点に関して否定的である。肉食主義者であっても、キリスト教の聖餐に代表されるような象徴的なカニバリズムの文化のなかで、あるいはそのようなカニバリズムに基づいて構築された社会システムのなかで生活しているのであって、彼らはある意味で「人間さえ食べている」[Derrida 1992:295]のである。また、「反動的で強迫的な肉食主義は、つねに、否認、反転ないし抑圧というかたちで、カニバリズムの歴史に書き込まれる」[Derrida 1992:295]。肉食主義は、つねに、肉食主義への嫌悪のもとで成立しており、肉食主義に対するアンチテーゼでしかない。肉食主義は肉食主義に依存しており、肉食主義なき肉食主義は存在しないともいえる。さらに、私たちは、(少なくともはじめのうちは)欲望を抑制することなく肉食主義の立場に立つことができないし、肉食主義者は、自らの欲望を抑圧しきれず肉をむさぼる者に対しては、われ知らずのうちに、軽蔑の目を向けてしまうこともあるだろう。肉食主義は、嫌悪、抑圧、軽蔑といった否定的な衝動を構造的に自らのうちに抱え込まざるをえないのであって、動物とヒトとの区別なきユートピア的な発想として、肉食主義を単純に肯定し、称揚することはできないのである。

以上のような理由で、デリダに従えば、肉食主義であっても「正しく食べる」ことにはならない。つまり、シンガーのように「何を食べるべきか」という問

いを立て、「食べてよいもの」と「食べてはいけないもの」のあいだに分割線を引くことはできないし、デリダはむしろ、そうした「二項対立を生むことに対して異議を唱えている」[Derrida 1992:299]といえる。

それでは、私たちが動物を食べることもありうるし、食べてもよいのだとすれば、食べることはもはや倫理的に追及されるべき問題ではないのだろうか。デリダはこのような問いかけに対して、以下のように述べる。「いずれにせよとにかく食べねばならない以上、そしてそれが<正しい=快適な (bien) >ことであり、<よい=おいしい (bon) >ことであり、<善 (le bien) >にはこれ以外の定義はない以上、問題は、いかに正しく（善く=快適に=おいしく）食べるべきかということになる」[Derrida 1992:296]。つまり、私たちは、肉食をしながらも「いかに正しく食べるべきか」という問いを立てることができるのであり、「正しく食べる」ことは一種の義務として私たちに課されているのである。

ここで「正しく食べる」ことが、「善く=快適に=美味しく」食べることだとされているのは一考に値する。このうち「快適に」と「美味しく」は、感覚的な印象の一種であるが、このような印象は、私たちが置かれた状況や主観的な判断に左右されやすい。例えば、長い時間、空腹の状況に置かれれば、とりあえずは何でもおいしく感じるし、また、だれもが快適だと感じる食空間や、だれもがおいしいと感じる食事などありえない。とはいえ、だれかが手をかけて整えてくれた食べ物には、たいていおいしく感じられる。あるいは、身近な人々と共になにかを食べるときには、まずは快適に感じられるだろう。他者の存在が、食べるという行為にはたえず関わっているのであって、「人間は共食する動物である」[石毛 2009:15]とも言われるように、他者を介して食べること、他者とともに食べることが、社会的存在としての人間の成立に深く関わっているように思われる⁽⁵⁾。デリダも「けっして自分だけで食べないこと、これが『正しく食べなくてはならない』の規則」[Derrida 1992:297]だと述べており、食事の共同性や社会性については、ここではこれ以上は触れないが、今後、より根本的な次元で追究すべき課題だと言えよう。

さて、これから「正しく＝善く」食べることについて考えてみたいのだが、そのためには、この対談を離れ、デリダの他の議論を参照しながら、思考を掘り下げていく必要がある。次章では、デリダにおける「正しさ＝善さ」について検討したうえで、「正しく＝善く」食べることは何かを考察していきたい。

2. 「正しく＝善く」食べるとはいかなることか

2-1: デリダの正義論

「正しい＝善い」とはいかなることだろうか。本節ではこれをデリダに即して考えていくが、デリダは、正義 (justice) ということばでもって、道徳的行為に関わる善の問題を考察しようとしている。

正義は、通常、「社会全体の幸福を保障する秩序を実現し、維持する」[広辞苑] ためのものであり、とりわけ近代以降は、「社会の成員の自由と平等」[広辞苑] と結びつけて捉えられるようになっていく。デリダはこのような意味での正義を法／権利 (droit) と呼び、きわだった意味での正義とは区別している。

法／権利とは、「安定させておくことのできる、規約になかった、計算可能な装置として、また規則正しく整えられてコード化されたもろもろの指示の体系としてなされる正義の行使」[Derrida 1994:48]である。法／権利は、社会における各人の平等を、少なくとも形式的には志向している。よって、ある人のもつ権利が他の人のもつ権利と等しく釣り合うように、計算をし、それらを量的に調整する機能が法には含まれている。また、法／権利においては、私のもつ権利も、他の人のもつ権利と同様に尊重されるべきなのであって、自他の対称性が、当然、成立していなければならない。このような法／権利は、法的な次元のみならず、道徳的な次元にも及んでおり、日常の行為においても、顕在的であれ潜在的であれ、あるいは権力作用による見かけの差はあれ、規範として浸透し、維持されている。また、マナーのような社交上の規範も、もともとその多くは、相互の快適さを保障するために設けられたものであり、相互性を志向するという点では共通である。

それに対して、正義とは、「無限であり、計算不可能なものであり、規則に

反抗し、対称性とは無縁であり、不均質であり、異なる方向性をもったもの」[Derrida 1994:48]である。正義とは無限であるがゆえに、際限なく追求されるべきものであり、ある地点に達すればこれで十分だといって見切りをつけることができないようなものである。また、計算不可能であるがゆえに、正義という観点からある行為を別の行為と比較することができないし、どの行為がより正義にかなっているのかを言い当てることもできない。それは、規則を各人に一様に適用することを拒み、自分と他者との権利をひとしなみに扱うことができず、むしろ自他の関係を非対称性の次元から捉えようとする。つまり、各人のあいだでの平等よりも公正を、そして、自他の対称性よりも非対称性を重視するのが、デリダ流の正義だといえる。

デリダのいう正義は、『法の力』でも述べられているように、レヴィナスの『全体性と無限』における用法に影響を受けている⁽⁶⁾。レヴィナス (Lévinas, E.) はこの著作のなかで、正義を「正面から向かい合いながら<他者>を迎え入れること」[Lévinas 1993:53]と定義している。つまり、眼前の他者の顔 (visage) に促されることによって、他者に対する責任／応答可能性 (responsabilité) を担うことが、私にとっての正義なのである。他者は、私に対して、まったく異質性をもった比類なき存在として立ち現れるため、私はその他者をもう一人の他者と比較したり、社会全体のなかに位置づけて解釈したりすることができない。正義とは、あくまでも唯一無二の他者とのあいだでのみ成り立ちうるものである。また、正義の次元において私に課される責任は、他者が他者として立ち現れるかぎり、際限なく私に降りかかってくるものである。つまり、この種の責任は無限である。

レヴィナスと同様に、デリダも「他者」「責任＝応答可能性」「無限」のネットワークのなかで、正義の概念を創出しようとしている。私たちは、日々の生活のなかで、なんらかの行為をおこなうさいにはたえず、ある種の決断をしている。私たちは、ふつうは、法律、慣習、制度などの規範に従って決断をするのだが、その多くはあまりにも自明であるため、決断として意識されないままにとどまる。つまり、私たちは、暗黙のうちに、なんらかの規範を支持してい

ることになる。とはいえ、他者によって、私のありふれた行為が問いただされ、決断をくだすことがためられることがある。このような場面においてこそ、ある決断に正義への可能性が開かれるのである。「ある決断が正義にかなうものでありかつ責任ある／応答可能なものであるためには、その決断はそれに固有の瞬間において——このような瞬間があるとして——規制されながらも同時に規則なしにあるのでなければならぬし、掟を維持するけれども同時にそれを破壊したり宙吊りにするのでなければならぬ」[Derrida 1994:51]。決断が規制されながらも規則なしであること、法／権利としての掟が維持されながらも壊されたり留保されたりすること——このようなアポリアの経験、どっちつかずの苦悶の経験、つかもうとすると過ぎ去ってしまうような痕跡としての経験こそが正義である。

以上をまとめてみよう。正義とは、他者に対する無限の責任／応答可能性を果たそうとする場面において立ち現れるものだが、それはアポリアの「瞬間」にのみ経験されうる。よって、私たちが「正しく＝善く」在るためには、その「『瞬間』に立ち会おう、ないし立ち会わせようとする姿勢」[土戸 2005:32]を持つ必要がある。それでは、食べるという行為においても、正義への志向は可能なのか。また、可能だとすれば、それはいかにしてだろうか。次節ではこの問題について考察してみたい。

2-2：人間／動物をめぐるアポリアの経験

食にまつわる規範にはさまざまなものがある。例えば「食前食後には『いただきます』『ごちそうさまでした』と言わなくてはならない」「『ながら食べ』してはいけない」「スープは音を立てて飲んでではない」など、実はあまたのルールを守りながら、私たちは食事をしている。

しかし、このような規範は、なぜ生じたのだろうか。この点について、多田道太郎は以下のように述べる。「食事は元来、攻撃的なものである。『さあ、ひとつやっつけようか』というのが食の本質であろう。動物や植物を解体し消化してしまう。それが食事というものだ。さらに人間どうし——つまり、食事を

共にする人たちの関係も、攻撃性をうちにひめた相克的なものである」[多田 1976:271]。食事という場合は、表面的にはなごやかであっても、実は、権力関係をたえず内包している。そのため、「食の攻撃性を中和し、それを押さえこむ文化の生まれる必要があった」[多田 1976:273]。すなわち、食べることは、動植物や他者に対する攻撃性をひめた行為であって、それを隠蔽するために、食卓のマナーが生まれたというのである。よって、「食のもつ攻撃性をおおう手段は様相のちがいがいこそあれ、偽善的なもの」[多田 1976:271]であるといえる。

とはいえ、このような偽善は、ときに、はがれ落ちてしまうことがある。食のもつ攻撃性が表面へとあぶり出される場合、例えば屠殺を目の当たりにした場合はそれである。屠殺を体験する教育実践が、現在、広く知られるようになっているが、このような実践においては、人間が動物を食べるという自明のできごとが問いただされうる。

例えば、鳥山敏子の「にわとりを殺して食べる」実践⁽⁷⁾に参加した児童の一人は、以下のような感想を述べている。「もしかはんたいに、人間がにわとりどころさされていたらどうなるか、と思った」[鳥山 1883:20]。ここでは、人間がにわとりに対して優位に立っていることがあたりまえでなくなり、逆の可能性が子どもの心のなかにふとイメージされている。あるいは、ブタの解体に立ち会った別の児童は、「人間はかわいそうだと思います。なぜかというと、生き物をころさないと食べてはいけないからです」[鳥山 1883:255]と述べている。この児童は、日頃は他の動物よりも優れた存在として人間をとらえていたが、そのような人間観が問いただされ、むしろ「かわいそう」な存在として人間を理解するようになっている。

このように、屠殺の体験においては、人間のために殺された動物に促されるようなかたちで⁽⁸⁾、食べる存在としての人間と、食べられる存在としての動物との境界があいまいとなり、食べるべきか食べざるべきかをあえて決断しなければならないような、アポリアの「瞬間」へといざなわれうる。食における「正しさ=善さ」とは、このような「瞬間」において現出するものである。私たちは、一見、食事のマナーを形式的に守れば、道徳的によい振る舞いをしたと考えが

ちである。しかし、食事の規範はあくまで相互の快適性を保障するためのものであり、正義ではなく法／権利の次元に属すものである。正義の次元においては、私たちは、人間と動物との境界をめぐって逡巡しなければならないのである。

もちろん、先ほどの児童のような洞察へといたるのは、まれだと思われる。実際、筆者らが主宰する生活体験塾でにわとりを解体する学習を行ったさいには、このような感想を記した子どもはほとんどいなかった⁽⁹⁾。とはいえ、にわとりを食べているときには、あたかも食べることの偽善が白日のもとにさらされてしまったかのように、誰もがあまり口をきかず、なにかしらの居心地の悪さを抱えて、気まずく、食べることに徹していた。また、鳥山実践においても、以下のように記す児童もいた。「いつもならへいきで食べている肉も、なぜかきょうだけは食べられない。なんだかわからないけれども、なみだが出ました。そして帰りは、とほとぼあるきながら、えきへ行って、電車で帰りました」[鳥山 1883:21]。「なぜか」「なんだかわからないけれど」という表現からも分かるように、明快に言葉にすることはできないのだが、この児童は、何かしらの居心地の悪さを感じていることが分かる。

アポリアの「瞬間」は、このような「居心地の悪さ」や「気まずさ」として立ち現れうる。そして、正義がアポリアの「瞬間」にのみ経験されうるのなら、「正しく＝善く」食べることは、まずは、その「居心地の悪さ」や「気まずさ」に立ち会い、なすすべなくたたずむことだといえる。

おわりに

以上、結論をまとめよう。「正しく食べる」とは、一方で「快適に」「おいしく」食べることであり、他方で「善く」食べることであった。「善く」食べることは、「居心地の悪さ」や「気まずさ」に立ち会うことであったので、私たちは、「快適に」「おいしく」食べるとともに、「居心地悪く」「気まずく」食べなければならないことになる。つまり私たちが「正しく食べる」ためには、仲間とともに「快適に」「おいしく」食べる力を生きる基盤として身につけながらも、時に、

人間と動物の境界に思いをめぐらせなければならない。おいしく食べる能力と、気まずく食べる能力——これらの相反する能力をバランスよく作用させることが、「正しく食べる」ことにつながる。よって、「正しく食べる」ことを教えるさいには、これらの能力を調和的に発展させることが重要だといえる。

※この論文は、九州教育学会第61回大会（鹿児島大学）の発表原稿に加筆修正を加えて作成したものである。

註

- (1) 例えば[矢谷／山本 2002]。また、[田岡 2007]では、「食べる」ことの形成的意味をテーマにした大学での講義が紹介されているが、講義内容の詳細については触れられていない。
- (2) 例えば[矢谷／山本 2002]、[松永 2003]、[鷺田 2003]、[村瀬 2010]。
- (3) 食べるという行為は、日常生活のなかで、最も動物とのつながりを感じさせるものである。他にも、出産、排泄、死といった現象が挙げられるが、これらはすべて、現代社会においては、日常生活のなかから駆逐され、見えなくされている。
- (4) 食べるということは、他なるものを口に含んで咀嚼し消化することによって、自己のうちに取り込むということである。それは、他なるものをかくあるものとして理解することへとつながる。つまり、口だけでなく耳や眼といった感覚器官をつうじて他なるものを取り入れる在り方は、「食べる」ということばで象徴的に表現されうる。デリダの場合、食べることは換喩的であり、取ること (prendre)、包摂 = 理解すること (comprendre)、内化することなどと隣りあわせの関係にある。
- (5) 共食については、[外山 2008]などで詳しく述べられている。
- (6) デリダとレヴィナスだが、「他者」「無限」「応答可能性／責任」のネットワークのなかで正義の概念を創出しようとする点では、両者は共通している。ただし、レヴィナスは、『全体性と無限』では、正義から法／権利へ

の移行を比較的スムーズに考えているのに対し、デリダは移行のさいに必然的に働く暴力を強調している。

- (7) 鳥山実践への評価については[村瀬 2010]を参照。村瀬は、この実践を「特異な情熱をもった教師でないといけない」[村瀬 2010:195]ものだと評価しつつも、痛烈に批判している。それは、「鳥山の観念論を押しつけ」[村瀬 2010:204]るために、このような授業を（自由参加ではあれ）学校教育の一環として展開しているからである。村瀬が「鳥山の観念論」とよぶのは、①鳥山が「狩り」という時代錯誤的な表現を使い、狩りのまねごとをやっている点、②「つぶす」という婉曲的な表現ではなく、「殺す」ということばをわざわざ使って、「いのちの尊さ」を教えようとしている点、などである。鳥山の実践は個性的であるがゆえに、人口に膾炙し、関西学院中等部での実践[村井 2001:20-53]などに受け継がれているが、それが今ひとつ普及していないのも、この実践の強烈さゆえだと思われる。
- (8) 動物を他者と捉えてよいのかという問いが、当然出されるであろう。レヴィナスにおいては、他者は人間に限定されるのだが、デリダは、もちろん人間と動物をその権利においてひとしなみに見ることはないにせよ、動物(具体的には彼が飼っていた猫)のまなざしに「隣の者あるいはあの絶対的他者性」[Derrida 2006:29]を認めている。
- (9) NPO 法人生活と教育の活動については [石村／石村 2009] を参照。「自然の里」体験塾は、2009年4月より生活体験塾と改称され、現在も月一回のペースで継続している。体験塾での実践も鳥山実践と「にわとりを殺して食べる」という点では同じだったのだが、その目的、方法および経過は全く異なっていた。

体験塾の実践の最も大きな特徴は、それが学校外での活動の一環として行われたということである。このような活動の場合、参加はまったくの任意である。鳥山実践も自由参加で行われたが、学級単位で行われたため、それはあくまで学校での教育活動の延長線上にあり、参加にさいしては「学級で自分（ないしはうちの子）だけが不参加なのはいやだ」といった力学

が働いた可能性もある。

また、目的の違いだが、鳥山の実践では、食べ物への感謝の気持ちをもってほしい、いのちの大切さに気づいてほしいというメッセージが強く発せられていた。それに対して、体験塾は生活に根ざした体験の場を与えることを目的としているため、食べ物がどうやって食卓に届くのかに興味をもってほしいという気持ちは持っていたものの、道徳的なメッセージは直接的には意図されていなかった。鋒山泰弘が指摘するように、「いのちを大切にすべきだ」などといった「徳目を教えることが全面に出ると、かえって子どもの認識を閉ざ」[鋒山 2002:184]しがちになってしまうからである。

方法の違いに関しては、①にわとりを放し飼いにし、狩って殺すという展開にはしなかったこと、②手慣れた協力者にすべてつぶしてもらったこと、が挙げられる。その結果、子どもたちは泣き叫んだりといったパニック状態に陥ることもなく、一瞬のとまどいだけで、あとは静かに実践は展開した。これは、鳥山実践と違って、「友達が泣いているから私も泣かなくちゃ」といった力学が働かず、子どもたちが学級での密な人間関係に縛られることなく体験したからでもあるだろう [村井 2001:67-68]。

体験塾での実践は、鳥山実践のようなインパクトはないが、ハードルが低く、他の団体等でも実施しやすいと思われる。また、時間を取って子どもたちに感想を書かせたりすることはできないため、記録としては残しづらいが、子どもたちにも、この実践は記憶としてゆるやかに残っているようである。

参考文献一覧

石毛直道 2009年 『石毛直道 食の文化を語る』、ドメス出版。

石村秀登、石村華代 2009年 「生活体験からの学習——『自然の里』体験塾の試み——」、九州教育学会研究紀要第36巻。

蒲原聖可 2005年 『ベジタリアンの医学』、平凡社。

- 田岡由美子 2007年 「日常の営みから『教育』を問う——『食べる』ことの人間形成的意味の考察を通じて」、関西教育学会年報第31号。
- 多田道太郎 1976年 「『パンの分配』の倫理」、潮出版社。
- 土戸敏彦 2005年 「規範伝達のルーティンから規範創設の瞬間へ」、教育哲学研究第91号。
- 外山紀子 2008年 『発達としての共食——社会的な食のはじまり』、新曜社。
- 鳥山敏子 1985年 『いのちに触れる——生と性と死の授業』、太郎次郎社。
- 松永澄夫 2003年 『食を料理する——哲学的考察』、東信堂。
- 村井淳志 2001年 『『いのち』を食べる私たち ニワトリを殺して食べる授業——「死」からの隔離を解く』、教育資料出版会。
- 村瀬学 2010年 『『食べる』思想 人が食うもの・神が喰うもの』、洋泉社。
- 鋒山泰弘 「『食』に対する学校教育の取り組み」 矢谷慈国／山本博史編著 2002年 『『食』の人間学』、ナカニシヤ出版。
- 鷺田清一編著 2003年 『<食>は病んでいるか——揺らぐ生存の条件』、ウェッジ。
- 新村出編 『広辞苑（第5版）』、岩波書店。
- Derrida, J. 1992 *Points de suspension*, Galilé. 1996年 「『正しく食べなくてはならない』あるいは主体の計算」（廣瀬浩司訳）『主体の後に誰が来るのか』、現代企画室。
- Derrida, J. 1996 *Force de loi*, Galilé. 1999年 『法の力』（堅田研一訳）、法政大学出版局。
- Derrida, J. 2006 *L'animal que donc je suis*, Galilé.
- Singer, P. 1993 *Practical ethics* (second edition), Cambridge University Press. 1999年 『実践の倫理（新版）』（山内友三郎、塚崎智訳）、昭和堂。