

若手研究者奨励賞受賞論文

環境徳倫理学研究における環境徳と受傷性〈Vulnerability〉

Environmental Virtue Ethics and Vulnerability

熊坂 元大

KUMASAKA, Motohiro

1. 行為規制の限界

環境問題の解決は技術的手段のみでは達成不可能であると述べたことを一つのきっかけとして (White Jr. 1967), 哲学・倫理学をはじめとするさまざまな人文科学の学問分野で, 西洋思想の人間中心主義に関する議論が行われてきた。技術史を専門とするホワイトは, 近代の科学・技術の発展の土台には, 自然は神によって人のために創造されたという人間中心主義的自然観があるとし, それが現代の環境危機の源泉であると述べた。西洋の伝統的価値観の革命的な転換を要求する議論の衝撃は大きく, その後さまざまな分野における人間中心主義の見直しを活性化させた。彼が論文で提案した通り, のちにアッンジのフランチェスコはカトリック教会により生態学者の守護聖人として認められた。ホワイトの主張は一般市民のあいだにも大きな反響を呼び起こしたが, 研究者や活動家たちの肯定的な反応とは対照的に, 彼のデスクには毎日山のような抗議文が届けられたという (スタイガー2001: 100)。

確かにホワイトの論文は, キリスト教に由来する人間中心主義を批判対象としていたのだが, その後の環境倫理学の展開は, 果たして彼が期待していたほどに, そして一部で言われるほど西洋の価値観の

転換へと結びつくものだったのか, 見方によっては疑問符がつく。というのも, その後の応用倫理学で活発に議論されてきたのは, たとえば功利主義や義務論といった西洋哲学の学説をもとにした道德共同体の「拡張」であり, この「拡張」の基準は痛覚あるいは知性といった, それぞれの学説が (自然科学の発展によって更新されているにせよ) 伝統的に採用するものだからである。

こうした基準を動物などに当てはめることで, 道徳的に人間と同等かそれに準ずると見なされる対象を増やして動物倫理学や環境倫理学に見られる非人間中心主義の学説は, 価値観を転換させることではなく, むしろ従来の価値観を洗練させてきたのだと言えるだろう。そこに見られる人間中心主義批判の多くは, より正確に言えば種差別主義批判, すなわち人間同様に道徳的配慮の対象となるべき存在が差別的に扱われることへの批判だった⁽¹⁾。捕鯨論争において最も顕著にあらわれているが, 非人間中心主義と見なされる議論には, 人間以外の生物を擬人化することによって, 「人間」の範囲を広げる, いわば人間中心主義の拡張という側面もある (熊坂 2012: 115-116)。

ところで道徳的配慮の対象であるということは,

何を意味するのであろうか。環境倫理学における一般的な説明の一つは、そうした対象は「内在的価値 intrinsic value」を有するというものである。何か（おもに人間の目的）のために役立つがゆえの道具的価値ではなく、有用性とは無関係なそれ自体としての価値である内在的価値を、人間以外の存在もまた有していることが認められれば、自然保護は強力な道徳的基盤を獲得することになる。個々の生物を倫理の対象とする種差別主義批判のような個体論的非人間中心主義と、個体よりも生態系の保護を優先する全体論的非人間中心主義の学説とのあいだには大きな断絶もあるが (Callicott 1980)、自然の内在的価値をもとに自然保護を訴えるという点では、どちらも同じ土台を有していると言うことができるだろう。

とはいえ内在的価値を自然保護の土台とする議論には、明白な弱点が存在する。そもそも人間以外の生物や生態系それ自体が、人間に準ずる内在的価値を持つということの論証が、極めて困難だという点である。事実、環境倫理学の文献の多くはこの課題に取り組んできたのであり、それに対して90年代以降注目を集めるようになった環境プラグマティズムは、環境倫理学は内在的価値の論証のような「基礎づけ」の議論に拘泥してきたことで、環境保護の実践に十分に寄与することに失敗したと批判する

(Light and Katz 1996 : 1-3)。環境倫理学に長年携わってきたキャリコットに言わせれば、理論的整合性よりも実践や合意形成を重視するセイアやノートンのような環境プラグマティストは「反哲学者」ということになるが (Callicott 1995 : 20-22)、環境保護の合意形成を目指すにあたって、「基礎づけ」の段階で足止めされることのない環境プラグマティズムには、確かに一定の強みがある。

このように見ると、環境プラグマティズムはそれ以前の環境倫理学説とは大きく異なったものであるかのような印象を受けるかもしれない。しかし実は環境プラグマティズムにも、功利主義や義務論に基づいた環境倫理学説と共通している点がある。それはいずれも人びとの人格や思考の傾向ではなく、行為に焦点を当てているということである。

環境保護は生命倫理学における人工妊娠中絶や安楽死などの賛否が分かれる問題とは異なり、基本的には正しく善い活動だと考えられてきたので、環境保護の是非を巡って議論が展開されることはなかった。環境保護が問題視されるのは、それ自体としての是非によるものではなく、個人の自由や経済活動との優先順位を巡る争いのなかでのことなのである。近代社会ではこの種の争いは、いずれの権利が優先するかにもとづいて判断される。これが「環境に関する公共の議論は、ほぼ例外なく法令や規制の用語によって組み立てられてきた」(Sandler 2007 : 1) 最大の理由であろう。多くの環境倫理学者たちはこの問題意識のもと、経済活動の自由などに優先する規制の倫理的根拠を整えるべく、権利とその根底にある内在的価値の説明に従事してきたのである。そして法令や規制が対象とするのは人びとの行為であって、人びとの態度や人格ではないのだ。

リベラルな社会で暮らす私たちからすれば、規制が行為を対象とし、人びとの内面に踏み込まないというのは、至極当り前のことである。また同時に自由の尊重という観点からは、個人の思想やライフスタイルに対して、社会が何かしらの規範を押し付けるべきではないとも言える。しかし「ほぼ例外なく」人びとの行為に集中した議論が、果たして私たちの倫理的関心を十分に汲み取ったものとなりうるのかといえば、それは疑わしい。道徳について語るとき、

私たちは個々の具体的な行為の是非に関心を持つだけでなく、自分や他者が一個の人格としてどのような道徳的存在であるべきか、ありたいのかということ懸念している。この懸念は問題を複雑化する夾雑物ではなく、むしろ問題を適切に扱うためには必要な要件なのである。

たとえばここ数年、日本でも話題になっているヘイト・スピーチとその規制を考えてみるとよいだろう。憎悪を煽る表現を、行為に規制をかけることで完全に抑制しようとするれば、自由主義に対する深刻な危機を招くことが予測される。だからと言って

(表現の)自由を守るという名目でヘイト・スピーチを全くの野放しにすれば、市民のあいだの連帯は損なわれ、結果として社会の民主的な土台を掘り崩しかねない。名誉棄損のような従来のものであれ、新たに設けられるものであれ、最終的には何かしらの根拠をもとにして行為に規制をかけることは必要だろう。しかしその規制を自由主義と両立可能な、一定の緩やかさを保持したまま機能させるには、寛容・差別の拒否・憎悪の背景にある社会問題を解決しようとする理性的な態度といった「市民的徳 civic virtue」を持つ市民が、多数派として存在することもまた要請される。自由主義と環境保護を両立させるためにも、ヘイト・スピーチの場合と同様に市民的徳、あるいは「環境徳 environmental virtue」と呼ぶべき、ある種の態度が求められるように思われる。そうした態度抜きでの規制や保護の取り組みは、経済活動などの自由を侵害する恐れ以上に、全く形骸化し、機能しない可能性もある²⁾。しかし行為の規制に焦点を当てる環境倫理の学説は、この点を十分にとらえているとは言い難い。また環境プラグマティズムについて言えば、合意形成の可能性が高まることは実践の観点からは魅力的であるが、

民主的に成されたというだけで合意が倫理的に正しいものになるという保証はないというもっともな批判もある (Sandler 2007 : 121-122)。

2. 徳倫理的アプローチの強み

こうした点から興味深いのが、環境徳倫理学研究という日本ではまだあまり注目されていない動向である³⁾。環境徳倫理学は(徳倫理学一般についても言えることだが)、人びとの行為よりも、むしろ行為者の人格に注目する⁴⁾。つまり特定の開発や汚染の正不正ではなく、そうした活動に従事する個人や集団の性格を焦点化するのである。これまでもディー・エコロジーのように、人びとの内面に言及する環境倫理学の学説はあったし、より広く哲学以外の分野にも目を向ければ、ネイチャー・ライティング研究をはじめとする人文科学の他の領域においても、環境と人格との関わりが論じられてきたのであるが、環境問題の文脈で人格や態度を規範的に扱うことを中心課題としている点で、環境徳倫理学は特徴的である。

またファン・ヴェンスフェーンは、エコロジカルな徳の言語を指す用語として dirty virtue という語を提唱しているが、それは環境徳が「地球 earth」、すなわち「土 dirt」に関わるからだけでなく、多くのエコロジカルな徳は西洋史のほとんどの期間、とりたてて賞賛に値するものではないと見なされてきたか、あるいは不道徳、すなわち「汚れた dirty」なものと見なされてきたからだと述べている (van Wensveen 2005 : 15)。彼女の理解が正しければ、環境徳倫理学は従来の非人間中心主義以上に、価値観の大きな転換を要求するものだと言えよう。

このように環境徳倫理学は倫理思想史の観点からも興味深いものだが、実践的にも無視できない強み

がある。それは自然の内在的価値を前提とすることなく、環境保護を道徳的に訴えることが可能だというものである。たとえば1983年に発表されたトーマス・ヒル Jr. の論文は環境徳倫理学の最初のものだと見なされているが (Cafaro 2009 : 3), そこでは次のような過激な比喩を用いて、徳倫理学のアプローチが持つ有効性が説明されている。

たとえばナチス党員が大真面目に「なぜ人間の皮膚でランプシェードを作るのが私にとって悪いことだということか説明してくれ。言うまでもないことだが、皮膚をとるために私が自ら犠牲者を殺したのではないとして」と尋ねてきたとしてみよう。私たちは憤激をもってそれに応じるというより、ショックを受け、むかつきを覚えるだろう。私が思うにこれは、提示された行為がそれ自体として不道徳であるということ以上に、この問いが質問者の欠陥を示していることが明らかなためである。私たちは時に、ある行為を全く不正だとは見なさないかもしれないが、それでもそれを行う人物の何か好ましくない点を反映しているものとして受け止める (Hill Jr. : 2005 : 50)。

このように環境徳倫理学は、ある行為が自然の内在的価値を損ねるか否かではなく、自然を破壊して平然としているような人物に対する私たちの評価がいかなるものかへと論点をずらし、それによって環境にまつわる道徳的議論を多角的なものとし、強化することを目指すものなのである。

質問者をナチ党員とするヒルの設定が、彼／彼女の間接的な責任の所在を感じさせるというのであれば、条件に手を加えてもよい。質問者は殺害され皮膚を奪われた犠牲者の境遇に、直接的にも間接的に

も何ら関与しておらず、遺体の扱いに心を痛める遺族や友人も存在しないと設定してもよいだろう。肝心なのは、その行為によって不正を犯していると責められることのない安全な立場に、質問者を置くということである。それでもなお人間の皮膚でランプシェードを作るという行為は、単に生理的なものではない、道徳的な嫌悪感を私たちに引き起こすように思われる。だとすれば、この反応はいかに説明されうるのか。

そのような行為をとりながら道徳的不正を犯していないということなど原理的にありえないのだとして、何かしらの咎を質問者に帰するよう論証に努めるという道は常に残されている。だが行為の不正を論じるのとは別の道、すなわち質問者の人格が道徳的に問題を抱えているのだとする道もある。そして時には後者を選択したほうが議論を容易に進められるだけでなく、私たちの道徳的 (拒絶) 反応のより有力な説明にたどり着くこともあるだろう。ただし、この二つの道は相互に排除し合うものでもなく、むしろ補完し合うことが期待されることは、ヘイト・スピーチへの取り組みを考慮すれば、明らかである。

ところで環境徳倫理学は、非人間中心主義以上に価値観の転換を要求するものだと上で述べたが、環境徳倫理学には極めて人間中心主義的な側面もある。というのも徳倫理が気に掛けるのは、第一に私たちの徳であり、ここでいう私たち、徳を有する可能性のある私たちとは、基本的に人間のことだからである。

古代ギリシャにおける「徳 (卓越性) ἀρετή」は優れた機能のことを意味しており、当時は動物や人工物、体の一部の「徳」について論じることも可能だった。だが私たちは今日、徳という語を単に機能的な卓越性という意味では用いておらず、そこに精

神的活動の存在を前提している。優れた走力を提供する筋肉や骨格、あるいは高速移動を可能にする輸送機関を私たちは有徳とは見なさないし、通常は優れた走者のことも、足が速いことのみを理由として、有徳な人物だと見なすことはない。そうした人物が受ける賞賛は、その走力を身に着けるまでの彼／彼女の努力や克己心といったものを前提としているのである。今日的な意味での徳とは、ロールストンの言うように「獲得された卓越性」なのである。動物の卓越性は、おもに遺伝子によるものであって、多くの場合、賞賛に値するような努力の痕跡をはっきりと見出すことは困難である (Rolston 2005 : 69)。

さらにロールストンは、自然が保護されるべきなのは第一に内在的価値のためであり、自然が我々を有徳にするような経験をもたらすというのは二義的な論点であるはずだが、環境徳倫理学はこの二つを逆転させてしまっていると批判している。ロールストンは、環境徳倫理学を十分に非人間中心主義ではないと、批判的に理解しているようだ。とはいえ彼も環境徳倫理学と非人間中心主義が両立不可能だとまでは主張してはいない。またサンドラーのように環境徳倫理学に人間中心主義と非人間中心主義の両方の要素を見出す論者もいる (Sandler 2007 : 114-117)。

繰り返すと、環境保護のような社会目標を十分に達成するためには、規制だけに頼るのではなく人びとの徳の涵養にも取り組むことが望ましい。サンドラーが引用する C. S. ルイスの言葉にあるように、「法によって人びとを善くすることはできない。そして善き人びとがいなければ善き社会はない」のである。とはいえ徳倫理的アプローチが、環境保護のための方策としての行為の規制を排除するわけでは

ない。また環境徳倫理学の個々の論者にはもちろんそれぞれの思想的立場があるが、環境徳倫理学全体としては、自然の内在的価値の有無にはこだわらず、人間中心主義・非人間中心主義のどちらも排除することはないため、さまざまな学説と協力しながら、環境保護の倫理的基盤を構築することが可能であり、この分野の研究を発展させることは極めて有意義なはずである。

なお環境徳倫理学研究は確かに比較的新しい動向ではあるが、ファン・ヴェンスフェーンが明らかにしたように、70年代以降の自然環境に関する文献には数多くの徳や悪徳、あるいはそれに関連する語彙が用いられており (van Wensveen 2000)、徳倫理的アプローチは決して一般的な自然観から乖離したものではないということを、付け加えておきたい。

3. 環境徳について

とはいえ、いざ環境問題を徳との観点から論じようとすると、すぐに幾つもの疑問が浮かぶだろう。そうした疑問の多くは徳倫理学一般にも関連するものだが、本論でそれら全ての疑問に応答することはできない。ここでは環境徳が、どのようなものとして想定されるのかという点に絞って検討しよう。

環境徳についての網羅的な資料としてはファン・ヴェンスフェーンが作成した「生態学的な徳と悪徳のカタログ」があり、70年代以降の環境関連の文献に見られる189の徳と174の悪徳が挙げられている (van Wensveen 2000 : 163-167)。そのなかには筆者から見て、徳や悪徳と呼ぶのが適切か判断しがたいものも含まれているが、少なくとも、私たちが環境について語るさいに用いる語彙には、人びとの性格や態度に関わるものが多数含まれてきたことが示されている。このカタログを見ると *patience* と

rage など対照的でありながらどちらも徳とされる語や, managing と control のように, 類義語でありながら徳と悪徳に振り分けられているものなどもある。私見では, 彼女のカタログは「徳と悪徳」ではなく「徳と悪徳に関連付けて用いられてきた語彙」を集めたものとして理解するのが適切であり, 実際の環境徳 (および環境悪徳) の数はもっと絞られたものになるだろう。

とはいえこれだけ多くの語彙が, アリストテレスが枢軸徳として四つを挙げたように, わずかな数の徳に還元されえないことは十分に考えられる。想定される環境徳の数が多いということは, 環境徳倫理学が未熟な段階にあるということを示しているのかもしれないが, 私たちの自然観の多様性を反映しているとも考えることもできる。この考えは, ある地域や時代において徳と見なされていたものが, 別の地域や時代では徳とは見なされなかったりする相対的なものだという, 一般的な徳の理解と親和的であり, またそれぞれの地域の状況に応じた環境徳を考える上でも都合が良いだろう。徳倫理学を非相対主義的に解釈する有力な論者もいるが (Nussbaum 1993), 私たちはここで徳が普遍的か相対的かという論争に決着をつける必要はない。さしあたりは普遍的であることの可能性を否定せず, かつ相対的であることに長所を認めるよう判断を保留しておこう。環境徳の持ち主として取り上げられる人物の多くが活動的な教養ある白人男性である現状を考慮すると, 必ずしも高度な教育を受けていない, マイノリティー (女性を含む) に見られる静的な環境徳の存在を排除しないことや, 多文化的な環境保護の取り組みのためにも, ここでの判断保留は適切であると思われる。

環境徳が従来の徳の延長上にあるのか, それとも

新たな環境徳が必要なのかという点でも, 私たちはできるだけ幅広い選択肢を残しておくほうが良いだろう。上述のカタログには, 伝統的な徳もそうでないものも混在している。サンドラーも従来の徳を自然との関係に適用する方式について述べつつ, ポール・テイラーなどが掲げる「自然への敬意」を, 従来の徳の延長としては理解できないタイプの徳として挙げている (Sandler 2005 : 219)。

以上の点をふまえて環境徳倫理学研究の状況を見ると, 現在の関心は環境徳を絞り込みそこから厳密な行為の指針を導き出そうとすることよりは, むしろ多くの環境徳を認めることで, 多様な文化的・社会的状況に適した環境意識を育むことに向けられているようである。これは各地の環境保護運動に寄与するためには望ましいことだが, 気候変動や生物多様性の減少といったグローバルな問題への取り組みにおいては, 環境徳同士の対立や, 一方で徳と見なされているものが他方では悪徳と見なされるといったことを懸念する向きもあるかもしれない。そうした事例が実際に報告されたという話は, これまでのところ寡聞にして知らないが, その可能性については今後検討する必要があるだろう。

4. 環境徳の根底にある Vulnerability

ここまで日本ではまだ馴染みの薄いと思われる環境徳倫理学について概観してきたが, 最後に本節では環境徳倫理学との関連で vulnerability 概念について検討したい。今日では vulnerability とその対概念である resilience (または resiliency) は, 建築や都市計画, 安全学や心理学をはじめとしてさまざまな分野で目にする。それだけこれらの概念は, さまざまな文脈において有効なものだということであろうが, 同時にこの概念の多義性は, 適切な訳語

を選択しなければならないという悩ましさも引き起こす。たとえば resilience には回復力・復元力・弾力・障害許容力などの様々な訳語があり、さらには強靱化という訳語をあてる論者もいる（藤井 2012）。同様に vulnerability にもさまざまな訳語が当てられており、そのなかでは「傷つきやすさ」や「脆弱性」などが、広く用いられているような印象を受ける。しかし徳倫理の文脈において、これらの訳語は必ずしも適切なものではない。

このように述べると、そもそも徳と vulnerability とを結び付けて論じることには違和感を覚える向きもあるだろう。徳が何かしらの卓越性を意味し、vulnerability を「脆弱性」や「傷つきやすさ」という意味で理解するならば、両者はむしろ切り離され、対極に位置する概念であるようにすら見える。だが vulnerability は、ラテン語で傷を意味する *vulnus* と、能力などを意味する *habilitas* から生じた語であって、語源的に見れば「他と比べていっそう脆弱である」とか「傷を受けやすい」といった欠点を必ずしも意味するものではなく、「傷つく能力を有している」ということを意味するに過ぎない。そもそも徳は経験を通じて涵養されるものであるが、人間の経験にとって傷つきうるということは中心的な要素ですらあり、だからこそ徳が今日以上に卓越性として理解されていた古代ギリシャの英雄達にもまた、vulnerable な存在としての側面は、力を入れて描かれてきたのである（McCoy 2013）。そこで以下では vulnerability に「脆弱性」などの従来よくあてられてきた訳語を用いることを避け、「受傷性」という語をあてることにしたい。

さて受傷性は、上述の通り、決して徳と切り離された対極的なものではない。しかしそれでも哲学的な徳の概念が卓越性を意味してきたことを考えれば、

受傷性自体を素朴に一個の徳と見なすこととのあいだにはまだ隔りがある。だが私たちにとっての望ましい振る舞い、すなわち有徳な態度というものを考えるとき、受傷性は他者（人間であれ自然であれ）への同情や共感、配慮といったものを可能にする要素として、言い換えれば徳の基礎として浮かび上がってくることは確かなように思われる。ソロー以降のネイチャー・ライティングに顕著に表現されているが、私たちが自然と向き合うとき、私たちの観察は科学的な観察の対象としての自然だけではなく、観察主体である私たち自身をも対象としている（野田 2003 : 9-10）。「湖水を覗き込む者は、自己の内面世界の深さを測ることになる」とソローは『ウォールデン』に書いたが、自然と向き合うなかで、自らの内面と向き合う者は、必ずしも意図してそうするのではない。野田がいうところの「交感 *correspondence*」の原理は半ば無意識に機能し、自然を鏡として私たち自身へと目を向けさせる。そしてまた反対に、自然が破壊されるさまを目の当たりにして、当の自然が感じているかどうか定かではない痛みや喪失感といったものへの同情や共感を、私たちに感じさせるのである。この同情や共感といった私たちの反応は、主客双方に受傷性があるからこそ引き起こされるのである。

むしろ自然と向き合う者が常に、そうした経験をするわけではなく、おそらく環境徳を有する人物であってもその時々心身の状態に左右される。それでも自然との関係において有徳な人物は、そうでない人物に比べて相対的に、こうした経験をすることが多く、その経験はより深く内面に刻まれると考えられるだろう。それゆえ、私たち自身と自然の受傷性に対する高い感受性を養い保つことは、自然に対する共感能力をはじめとするさまざまな環境徳の基

盤であり、あるいはそれ自体が重要な環境徳の一つとして考えることができるかもしれない。

ところで交感が働くのは、受傷性が関わる場合とは限らないはずである。私たちの喜びなどもまた自然に投影され、私たちの目に入ってくることもあるだろう。それではあえて受傷性に着目することで、どのような意義があるのだろうか。

一つは、環境問題に対処しようとする私たちの道徳的誘因が強く働くのは、自然が傷つけられ失われていくという場面を目の当たりにしたときだということである。私たち自身の受傷性は、私たちが有する他の性質と比較して、環境保護の促進により大きな役割を担いうるだろう。

次に、人工物との関係である。日本に限らず世界的な現象として、都市で暮らす人々の数は増加の一途をたどっており、原生自然を訪れたり野生生物と触れ合う機会を頻繁に持つ人は少数である。里山のような半ば人工的な自然にも自然美はもちろんあり、人によっては手つかずの自然以上に美を感じることもあるだろう。しかしそうした自然、さらには公園や街路樹、あるいは建造物などの人工物やそれらが自然と一体になって生み出す景観の保護となると、これまで環境倫理学で主流をなしてきた内在的価値を前提とする議論で対応することは難しい⁶⁾。だが受傷性が形ある存在の全てに共通する属性であることを考慮すれば、それにもとづいた交感とは、手つかずの自然との関係においてのみ働くものだとする理由はなく、対象を人工物を含めたより幅広いものとして、保護活動を論じる道筋が見えてくるかもしれない。たとえば日本社会に見られる人工物への供養は、崇りなどを恐れる宗教的心情ばかりでなく、受傷性から生じる共感や同情とも関わっていると解釈することも可能だろう。というより本論の見据えて

いる方向性は、そのような議論を積み重ねていくことで、人工物や人為的営みを含めた生態系保護への私たちの感受性が涵養されていくよう働きかけることにある。

最後に、東日本大震災以後の日本における自然観の修正である。震災後しばらく、識者たちは「大自然の脅威と人類の驕り」「人間の管理を超える超越的な自然」「自然への畏れの喪失」といった表現で、日本社会の産業構造や文明観を反省していた(岩佐・高田 2012: 31-41)。今やそうした声は忘れられつつあるかのようである。この忘却自体、当然問題視されるべきだが、本論の関心は忘却よりも、むしろここに露わになっている自然観にある。

環境問題は、科学・技術を用いる人間社会の力が強大になりすぎたため、自然を私たちが望むような状態に留めておくためには人間の側が自然をいわば弱者として扱わなければならぬ面があるにもかかわらず、そうしてこなかったために引き起こされたものとも言える。ところが地震と津波という天災によりもたらされた被害は、私たちに「大自然の脅威」を思い知らせると同時に、私たちの被害者としての側面ばかりに関心を集中させた。原発事故により広い地域を汚染し、生態系やそこに生息する生物種にとっての加害者としての役割を果たした私たちと、汚染により傷つけられた被害者としての自然という構図に覆いをかけ、見えにくくしてしまったように思われる。

災害時の人的・社会的被害にまず目が向けられるのは仕方ないことであり、また道義的にも(人間中心主義的とのそしりを受けるのかもしれないが)当然のことである。しかし震災から四年半の月日が過ぎた今、環境倫理学はスタート地点に立ち戻り、自然に対する人間の及ぼす力の強さと、自然を道具

的にのみ見る視点への反省を再度促す取り組みに着手すべきではないだろうか。その一つの契機として、自然に対する振る舞いを私たちの人格や態度の面から論じる環境徳倫理学、そして私たち自身と自然の受傷性に注目することは有意義であるように思われる。

注

(1)これは生態系そのものを道徳的配慮の対象とみなす全体論的な学説には、必ずしもあてはまらない。そうした学説は、倫理学説としてどこまで妥当なものかは評価の分かれるところだろうが、価値観の転換という点では、明らかに個体論よりラディカルなものであろう。

(2)こうした事例は日本国内にも当然見られるが、緑化のために緑色のペンキで塗装するといったより明白な事例は、環境意識の向上よりも開発に目が向きがちな途上国に見出すことができるだろう。そうした事例を根拠に他国の「民度」を蔑むようなことは、それこそ有徳とは対極にある態度である。しかしそこから私たちは市民的徳や環境教育の重要性をよりはっきりと再認識することができるのであり、あえて目を背けるべきでもない。また本論執筆中に明るみに出たVW社の排ガス不正のように、環境意識が高いとされる先進国においても、規制が機能不全に陥ることは当然ありうる。

(3)環境徳倫理学の日本語での研究業績はまだ極めて少なく、2015年9月末時点でCiniiに登録されている環境徳倫理学の日本語文献は、神崎宣次によるレビュー論文一本のみである。

(4)ハーストハウスは「行為中心ではなく行為者中心である」などの徳倫理学についてのよく見られる説明は誤解を招くものだとして、徳倫理学も成され

るべき行為（あるいは成されるべきでない行為）を示すことができると主張している（Hursthouse 1991, 1999）。

(5)なお van Wensveen のカタログには vulnerability が徳の一つとして挙げられている。

(6)この問題を扱った優れた研究として吉永（2014）がある。

参考文献

- 岩佐茂，高田純（2012）『脱原発と工業文明の岐路』大月書店。
- 神崎宣次（2011）「環境徳倫理学—倫理学としての環境徳倫理学の新しい方向性」倫理学年報第60集，173-185頁。
- 熊坂元大（2012）「日本の捕鯨を巡る論争の分析：合意困難の原因を探る」総合人間学第6号，109-120頁。
- ド・スタイガー・J・E（2001）『環境保護主義の時代：アメリカにおける環境思想の系譜』（新田功，藏本忍，大森正之訳）多賀出版。
- 野田研一（2003）『交感と表象—ネイチャー・ライティングとは何か』松柏社。
- 藤井聡（2012）『救国のレジリエンス：「列島強靱化」でGDP900兆円の日本が生まれる』講談社。
- 吉永明弘（2014）『都市の環境倫理：持続可能性，都市における自然，アメニティ』勁草書房。
- Cafaro, P. (2010), “Environmental Virtue Ethics Special Issue: Introduction,” in Cafaro P. and R. Sandler eds. (2010), *Virtue Ethics and the Environment*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer 3-7.
- Cafaro P. and Sandler, R. eds. (2010), *Virtue Ethics and the Environment*, Dordrecht,

- Heidelberg, New York, London: Springer.
- Callicott, J. B. (1980), "Animal Liberation: A Triangular Affair," in *Environmental Ethics*, Vol. 2 No. 4, 311-338.
- Callicott, J. B. (1995), "Environmental Philosophy Is Environmental Activism: The Most Radical and Effective Kind," In Marietta Jr., D. E. and L. Embree. eds., *Environmental Philosophy & Environmental Activism*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 19-35.
- Hill Jr., T. E. (2005), "Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments," in Sandler, R. and P. Cafaro eds., *Environmental Virtue Ethics*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, -. 初出は (1983), *Environmental Ethics*, Vol. 5 No. 3, 211-224.
- Hursthouse, R. (1997), "Virtue Theory and Abortion," in Crisp, R. and M. Slote eds., *Virtue Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Light, A. and E. Katz eds. (1996), *Environmental Pragmatism*, New York: Routledge.
- McCoy M. B. (2013), *Wounded Heroes: Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Literature and Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (1993), "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach," in Nussbaum, M. C. and A. Sen eds. (1993), *The Quality of Life*, New York: Oxford Clarendon Press, 242-269.
- Rolston III, H. (2005), "Environmental Virtue Ethics: Half the Truth but Dangerous as a Whole," in Sandler, R. and P. Cafaro eds., *Environmental Virtue Ethics*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 61-78.
- Sandler, R. (2005), "A Virtue Ethics Perspective on Genetically Modified Crops," in Sandler, R. and P. Cafaro eds. (2005), *Environmental Virtue Ethics*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 215-232.
- Sandler, R. and Cafaro P. eds. (2005), *Environmental Virtue Ethics*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Sandler, R. (2007), *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*, New York: Columbia University Press.
- van Wensveen, L. (2000), *Dirty Virtue: The Emergence of Ecological Virtue Ethics*, New York: Humanity Books.
- van Wensveen, L. (2005), "The Emergence of Ecological Virtue Language," in Sandler, R. and P. Cafaro eds., *Environmental Virtue Ethics*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 15-30.
- White Jr., L. (1967), "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," in *Science*, Vol. 155, 1203-1207.

[くまさか もとひろ／徳島大学／応用倫理学・比較倫理学]