

環境倫理学におけるヒューム哲学 --- その限界と可能性 ---<sup>1</sup>林 誓雄<sup>2</sup>

## 0. はじめに

本報告は、デイヴィッド・ヒューム<sup>3</sup>の哲学に依拠する環境倫理学の諸研究を紹介しながら、環境倫理学という領域において、ヒューム哲学が貢献している点を模索するものである。

環境倫理学においてヒューム哲学は、J. B. キャリコットによって援用されたことでも有名であろう。その後、ヒューム哲学を援用するキャリコットの方法を批判する形で、近年、環境倫理学とヒュームについて論じられることが多くなってきた<sup>4</sup>。そこで本報告では、環境倫理学においてヒューム哲学を援用する議論を整理しながら、それらについて検討することにした。

本報告での論の運びは以下の通りとなる。まず、キャリコットの議論、及びそれに対する批判を紹介する。次に、ヒュームの「人為的徳artificial virtue」論を環境倫理学に援用するY. S. Lo[2006]<sup>5</sup>の議論をとりあげ、詳しく紹介した後に、最後に口の議論を検討する。

安彦によれば、環境倫理学の現状は、「環境プラグマティズム」の主張線上で、いわば拡大版人間主義で収斂しつつあるとされている<sup>6</sup>。そして、安彦はこうした現状に対して、再度疑問を投げかける試みを始めている。今回の報告も、そうした動向に沿うものではあるが、ひとまずは環境倫理学におけるヒューム哲学の限界と可能性に焦点を合わせた考察をすることにした。

---

<sup>1</sup> 本報告を執筆するにあたっては、ドラフトの段階で神崎宣次(京都大学大学院文学研究科助教)、杉本俊介(京都大学大学院文学研究科)両氏より有益なコメントを数多くいただいた。この場をお借りして、心からの感謝を申し上げます次第である。

<sup>2</sup> 京都大学大学院 文学研究科 博士後期課程 / 日本学術振興会特別研究員 mail to: seiyu@ethics.bun.kyoto-u.ac.jp

<sup>3</sup> ヒュームの引用に関しては以下の通り：

『人間本性論(*A Treatise of Human Nature*)』からの引用・参照は、セルビービッグ版[1978]、及びノートン版[2000]より行う。略号としてTを用い、初めにノートン版の巻号、章番号、節番号ならびに段落番号をアラビア数字で順に付し、次にセルビービッグ版の頁数を付す。日本語訳は報告者によるものである。

『道徳原理の探求(*An Enquiry concerning the Principles of Morals*)』からの引用・参照は、ビーチャム版[1998]より行う。略号としてEを用い、ビーチャム版の節番号と段落番号をアラビア数字で順に付す。日本語訳は報告者によるものである。

<sup>4</sup> 2000年以降では、Carter, A. [2000], Haught, P. [2006], Lo, Y. S. [2001, 2006]などがある。

<sup>5</sup> 2006年よりLa Trobe UniversityのLecturer。Stanford Encyclopedia of Philosophy “Environmental Ethics”の項目を、Brennan, A.と共著で執筆している。

<sup>6</sup> 安彦[2008]p.95

## 1. キャリコットによる環境倫理学へのヒュームの導入

キャリコットが、アルド・レオポルドの「土地倫理Land Ethics」を全体論的倫理学と解釈し、それを「環境倫理学のパラダイム」と論じた<sup>7</sup>ことは周知の通りであろう。そして、レオポルドに投げかけられる批判をかわす議論を提出することで、キャリコットはレオポルドを擁護する。レオポルドに対してなされる批判の一つに、「存在」から「当為」を導く誤謬であるところの、いわゆる「is-ought gap[「ヒュームの法則」とも言われる]<sup>8</sup>」の指摘がある。具体的には、「事物が正しいのは生命共同体の統合性、安定性、美観を維持する傾向があるときである。それとは反対の傾向を持つときにはそれは不正である」というレオポルドの言明<sup>9</sup>が、事実言明から価値言明を導く誤謬推論だと批判される<sup>10</sup>。この批判に対し、レオポルドをヒューム -- アダム・スミス -- C. ダーウィンの倫理的伝統上に位置づけることで、キャリコットは回避策を講じる。

キャリコットは1982年の論考において、ヒュームの議論を援用すれば、レオポルドの土地倫理の概念的基礎付けに、知覚される事実から土地倫理の主要な価値への橋渡しが与えられると論じる<sup>11</sup>。キャリコットの議論は以下の通りである。

ヒュームによれば、道徳判断は感情に基づいている<sup>12</sup>。善と悪は客観的な性質ではない。われわれが善と悪を見いだすのはむしろ、自分自身の胸中においてである。それは、例えば故意の殺人という行為を見たときに自然と生じる是認と否認の情感である。このときに言われている行為の悪とは、主観的情感の性質を投影したものである。かくしてヒュームの議論から、価値に関する主観主義的な倫理学説が導かれる<sup>13</sup>。

ヒュームの価値論をおさえた上で、キャリコットはヒュームの議論において理性が情念に影響を与える二つの仕方を紹介する。それは[1]「理性が、その適切な対象であるものの存在についてわれわれに知らせることで、情念を引き起こす」という仕方と、[2]「理性が原因と結果の結びつきを発見し、これによって、何らかの情念に影響を及ぼす手段をわれ

---

<sup>7</sup> e.g.: Callicott [1982]p.164

<sup>8</sup> []内は報告者による補足である。以下同様。なお、地の文、引用問わず、理解を容易にするために「」を勝手に挿入している。

<sup>9</sup> Leopold [1949/1977]p.262/349. (レオポルドへのリファレンスは初めに原書の頁数を、次に訳書の頁数を付している。)

<sup>10</sup> e.g.: デ・ジャルダン[2005] (邦訳)pp.295-6

<sup>11</sup> Callicott [1982]p.164

<sup>12</sup> もちろん、これはキャリコットの主張である。善や悪が客観的なものか主観的なものかは、後に議論となる。

<sup>13</sup> Callicott [1982]pp.167-8

われに与える」という仕方である<sup>14</sup>。このうち二つ目の理性の使用について、キャリコットは次の事例を用いて考察をおこなう。

親が「煙草を吸う「べき ought」ではない」と10代の娘に言う。  
それに対して娘は「なぜ？」と切り返す。  
親は「なぜならタバコは健康に有害「である is」から」と答える。  
そこで娘は「あなた[親]は is から ought を導く推論をした。あなたは自然主義的誤謬にコミットしたのだ。あなたがこれ以上、メタ倫理的に説得力のある議論を提出できないのなら、私は煙草を吸い続けるよ」と応じる。

キャリコットによれば、理性によって近年、タバコが「実際に健康に有害である」ことが発見されてきた。つまり、理性は、以前は未知であった「原因と結果の結びつき」を発見してきたのだ。この発見によってわれわれには、「情念を引き起こす原因」が、つまり、「われわれが通常であれば自分の健康や幸せな暮らしのために感じるところの情念を引き起こす原因」が与えられる。しかし、他ならぬ「この情念が人間本性においてほとんど普遍的だ」という理由のために、その情念について言及することは通常、実践的議論には入れられない。そして、その情念に言及されないがゆえに、「is から ought へ移行する文章の謎」と呼ばれるものをわれわれは経験することになるのである。

キャリコットによれば、ヒュームに基づくと、情念、情感ないし感情に言及する失われた前提が議論の中に明確に組み込まれるので、その謎が解消されるというのである。そこで議論を次のように定式化する。

- (1)タバコは健康にとって有害である。
- (2)あなたの健康は、それに対して、事実として、肯定的態度(暖かい感情ないし情念)をとられるようなものである。
- (3)それゆえ、あなたはタバコを吸うべきではない。

理性に、「原因と結果の結合」を発見するという実践的熟慮における役割を担わせるということそのものについて、ヒュームが端的に自家撞着を犯しているというのではないのなら、以上の推論は、「is言明」から「ought言明」への完璧に正当な移行なのである。その推論は、

---

<sup>14</sup> T 3.1.1.12; SBN459

厳密に論理的な意味では演繹ではないかもしれないが、ヒューム自身の基準に従えば、それは説得力を持つ実践的な議論なのだ<sup>15</sup>。

キャリコットはこのようにしてis-oughtを架橋した後、さらにヒューム哲学に特徴的な道具立てである「共感sympathy」を援用して、レオポルドの議論を補強する。すなわち、道徳感情の対象を「人間 → それ以外の動物 → 植物 → 土壌や空気など」へと拡張していくレオポルドの戦略を、ヒュームの「共感」を組み入れつつ、生物学や生態学の知見を根拠に裏付けていく<sup>16</sup>。

以上がキャリコットによるレオポルド擁護論の一部だが、キャリコットに投げかけられる批判は、次節で確認する「ヒュームを援用すること」に対するものだけではない。例えば、レオポルドとキャリコットでは、共通して感情が倫理学の基礎に置かれているが、感情とはあまりに不安定な基礎であるのだから、カント主義者が言うように、当為は個人の感情に依拠すべきものではないという批判もあるだろう<sup>17 18</sup>。また、is-oughtの架橋が、成功しているかどうかとも疑わしいと批判されるかもしれない。紙幅の都合で、これらの批判を逐一確認していく余裕はない。本報告では、「ヒュームを援用すること」に関するキャリコット批判を中心に見ていくことにしたい。

## 2 環境倫理学とヒューム哲学

キャリコット批判は、大きく分けて二つに分けることができる。それは、[1]環境倫理について論じる上で、ヒュームを援用することそれ自体が間違っているという立場と、[2]キャリコットのヒューム援用については批判するものの、ヒューム哲学をキャリコットとは違った仕方で環境倫理学に援用しようとするものである。まずは一つ目から見ていこう。

### 2.1 ヒューム哲学の援用そのものを批判する議論

まず一つ目の立場として、アーネスト・パートリッジ[1996]の論考を紹介しよう。パートリッジは「環境倫理学は、感情についての理論無しには立ち行かない」というキャリコ

---

<sup>15</sup> Callicott [1982]pp.1167-9

<sup>16</sup> Callicott [1982]pp.171-4

<sup>17</sup> デ・ジャルダン[2005]p.313

<sup>18</sup> また、レオポルドを全体論主義的に解釈することそれ自体に対する批判も存在する。キャリコットとは異なり、レオポルドの土地倫理をエコテクノロジーの技術倫理としてとらえるべきとする長崎浩[2001]の解釈を、丸山徳治[2004]が紹介している(丸山[2004]p.11-20)。

ットの主張には同意するものの、ヒュームの道徳感情論では、むしろ人間中心主義を補強してしまい、人間を自然から遠ざける可能性が高いと指摘する<sup>19</sup>。ヒュームの道徳感情とは、そのすべてが「人格に関わるもの」である、つまり人物の性格や動機について熟慮することでヒュームの道徳感情は獲得される。ところで、キャリコットは、ヒュームの道徳感情が、家族や友人などの個人から、社会に広がり、最終的には生命共同体そのものにまで拡大すると論じる。だが、この拡大には無理がある。というのも、「道徳感情」の適用範囲は「道徳共同体」までであるし、この共同体は、人間の共同体以上にはなりえない、少なくとも、生物(動物)の共同体以上にはなりえないからである<sup>20</sup>。つまり、ヒューム哲学を援用するならば、人間中心主義的な枠組みを出ることができないのだが、キャリコットはヒュームから出発して非人間中心主義的な結論を導いており、この点が不適切である<sup>21</sup>。

このようなパートリッジのキャリコット批判は妥当なものと考えられる<sup>22</sup>。では、パートリッジの言う通り、ヒューム哲学を環境倫理学に援用することは、そもそも間違いなのだろうか。ヒューム哲学を環境倫理学に援用する別の議論について見てみることにしよう。

## 2.2 ヒューム哲学を援用する議論

Y. S. ロ[2006]は、キャリコットとは異なる仕方で環境倫理学にヒュームを援用する。ロは、「内在的価値」というものが多くの環境哲学者によって環境運動のための確固たる道徳的根拠とされているとした上で、自然環境に内在的価値を与えるための合理的な議論を提供しようとする。注意しておきたいのは、ロが「内在的価値」ということで意味しているのは「非-道具的価値」だということである。道具的価値が他の目的のための単なる手段として事物が持つ価値であるのに対し、内在的価値とは、それら事物が他の目的のための手段としても有用であるかどうかに関わらず、目的それ自体として事物が持つものを意味す

---

<sup>19</sup> 例えば、ヒューム哲学を奉じる道徳家は、伐採者と彼に依存する家族の肩を持つだろう。(Partridge [1996] p.153)

<sup>20</sup> Partridge [1996] pp.150-1

<sup>21</sup> 以上をふまえて、非人間中心主義的な環境倫理学を目指し、パートリッジは「生命愛 biophilia」という感情に着目する。この感情は、自然が保持されていると発生し、破壊されると消失してしまうものであり、「この感情をもつこと」が神経学的に「健康」であることを根拠に、「生命愛」を基礎とした非人間中心主義的な環境倫理学が提唱される(Partridge [1996]pp.156-63)。

<sup>22</sup> パートリッジとは異なる点に関して、キャリコットによるヒュームの誤読を指摘するならば、次のようになる。キャリコットはヒュームが「公共的利益への共感」ということを語っていることから、ヒュームに基づく、「われわれは自分たちの仲間[=人間]に共感するだけでなく、「社会そのもの」を共感の対象とするような感情が、自然的に備え付けられている」と論じる(Callcott[1982]pp.171-3)。しかしながら、ヒュームが「公共的利益への共感」と述べているときに、その対象が「社会そのもの」という実体のないものとなることはない。ヒューム哲学において、われわれが共感の対象とするのは、自分たち人間以外にはないのである(Cf. T 2.1.11.2; SBN316, T 2.1.11.8; SBN320)。

る<sup>23</sup>。このように定義した上で、ロは「あるものが内在的価値を持つ」とはどういうことか？内在的価値は客観的なものか、主観的なものか？などの問いを立て、それらに答えていく。そのような彼女の議論は、大きく二つに分けられる。まず、[1]キャリコットがヒュームの価値論を(単純な)主観主義的なものとして解釈するのに対して、ロは内在的価値に関するヒュームのメタ理論が客観主義的なものであると主張する。その上でロは、[2]ヒュームの人為的徳論[=正義論]こそが、環境倫理学にとって有益なモデルになると主張する。

### 2.2.1 ヒューム主義的価値論

まずロは、「内在的価値」の内実を特定するために、ヒュームの価値に関するメタ理論を「価値に関する傾向性理論dispositional theories of value」として描き出す。その一般的形式とは、以下のようなものとして描き出すことができる。

D. Xが、(相対的に/普遍的に)価値をもつのは、(ある/すべての)主体が、理想的な条件{C}の下で、Xに対する特定の評価的な反応{R}を与える傾向性がある場合その場合に限られる。

そして、ヒュームの価値に関するメタ倫理学理論を、上記Dの構造をもつものと解釈した上で、ヒュームのテキストから、C1:「対象認識条件<sup>24</sup>」、C2:「人間本性認識条件<sup>25</sup>」、C3:「非-自己中心主義的条件<sup>26</sup>」という3条件を抽出し、ヒューム主義的な道德判断を次のようにまとめる。

H. ある行為/性格が、有徳/悪徳であるのは、人間が、C1, C2, C3という条件の下で、それに対する是認/否認の感情をもつ傾向性がある場合、その場合に限られる。

ロは、このHをさらに拡張して、「価値」に関する、より一般的なヒューム主義的分析として、以下のH\*を提示する。

H\*. Xが、(相対的に/普遍的に)価値をもつ/負の価値をもつのは、(ある/すべての)人間主体が、C1, C2, C3の条件の下で、Xに対する是認/否認の感情を感じる傾向性がある場合、その場合に限られる。

---

<sup>23</sup> Lo[2006]pp.123-4

<sup>24</sup> 「評価に際して、評価される対象に関するあらゆる事情と関係に気がついているという条件(Lo[2006]p.128)」

<sup>25</sup> 「人間本性に関する事実に関心があるという条件(Lo[2006]pp.129-30)」

<sup>26</sup> 「評価の対象に関するある人の個別の利益や関係を、自己中心的ではない仕方と考えるという条件、つまりそのような利益や関係を、第三者の視点に立って考えるという条件(ibid.)」

HはH\*の個別事例の一つとなる。行為や行動がHで捉えられるのと同じように、物質的な対象や抽象的な対象、出来事そして事態に対しては、H\*が適用される<sup>27</sup>。

ここでロは、「価値に関する客観主義」の事典項目<sup>28</sup>における定義、すなわち「価値とは、人間の関心に特有な仕方で適合するカテゴリーではなく、人間の利益とは独立に存在するものである」を引き、この意味でヒューム主義的価値が客観的だとする。詳しく述べると、H\*が正しいとすれば、Xに価値があると述べることは、「もし人々が理想的条件C1, C2, C3の下にあれば、あったら、あったとしたら、彼らはXに対する是認の感情を感じるだろう、感じただろう、感じたはずだろう」という条件命題を主張することと同じである。この条件命題は、たとえ実際に誰もそのような感情を抱かないとしても真でありうる。というのも、「関係する感情をもたらす理想的な条件すべてを実際に満たした者はいないが、もし誰かがそれらの条件を満たせば、Xを是認するだろう」ということは妥当でありうる。このことから、Xに対する人々の是認が実際になくても、Xに価値がないことは含意されないからである。かくして、「価値は、主体の肯定的な評価的反応がない場合にも存在しうる」ということ、つまりH\*によれば、「キャリコットの単純な主観主義的価値とは異なり、ヒューム主義的な価値は存在論的に客観的だ」ということが導かれる。こうしてキャリコットのヒューム解釈[=価値の単純な主観主義]が退けられる。さらにロは、H\*が価値を主体という観点から分析し、価値を概念上主体に依存させるので、ヒューム主義的な価値は、概念的に主観的なものでもであると論じる。このように、価値とは[存在論的に]客観的かつ[概念的に]主観的なものとして分析され、しかもそれらは互いに相補い合う仕方で両立するとされるのである<sup>29</sup>。

### 2.2.2 価値の創出：ヒュームの人為的徳論

ロの価値論解釈におけるH\*が正しいとすれば、価値とは本質的にわれわれの評価的傾向性と結びつくことになる。それゆえ、われわれの評価的傾向性が可塑的であるのだとしたら、つまりその傾向性が陶冶・獲得可能であるのだとしたら、価値とは作り出すことができるものである、このようにロは主張する<sup>30</sup>。

<sup>27</sup> Lo[2006]p.131

<sup>28</sup> Thomas, A. [1998] "Values," p.582, in: Craig, E. ed., *the Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.

<sup>29</sup> Lo[2006]pp.131-2

<sup>30</sup> Lo, Y. S. [2006]p.134

こうした「価値の創出」が描かれているものとしてロが引き合いに出すヒュームの理論的枠組みは「正義<sup>31</sup>」を代表とする「人為的徳」論<sup>32</sup>である。ヒュームによれば、正義とは、社会にとって有益なものであるだけでなく、社会の維持にとって必要不可欠なものである<sup>33</sup>。この正義の考察において、「価値と道徳性がある程度、人間の創作物である」ことが描かれている、そうロは指摘する<sup>34</sup>。

ところで、ヒュームはくり返し「道徳というものが、行為、あるいはそれを導く動機と不可分に結びついている」という点を強調する<sup>35</sup>。つまり、何らかの行為が有徳と言われるためには、その行為を遂行するための何らかの動機が人間本性にもともと備わっていないなければならない。では、正義へとわれわれを導くのはどのような動機であるのか？ヒュームによれば、その動機は「自己利益(利害)の感覚」である<sup>36</sup>。もちろん、このときに言われている自己利益の感覚とは、正確に言えば社会の成員たちが表明する「共通利益の一般的感覚」、すなわちヒューム哲学では「コンヴェンション」と言われるところのものである<sup>37</sup>。ところで、この自己利益という動機には問題がある。なるほど、自己利益は社会が小さいうちは、有効な動機として機能する。なぜなら、そのような場合、その社会の成員たちの間で相互チェックがおこなわれ、誰かが正義の遂行を怠ると、まわりの人々から排斥や処罰、そして非難などが課せられる。そのようなサンクション[=不愉快感・不利益]を回避しようとして、人々は正義の規則を遵守し続けるわけである。しかし、社会が大きくなると相互チェックが働きにくくなるので、フリーライダーが出現するようになる。そこで、社会が大きくなったときには、正義と不正義の感覚、すなわち「正義の規則の遵守に対する是認の感覚」と「違反に対する否認の感覚」が、正義の規則遵守のために必要とされる<sup>38</sup>。

---

<sup>31</sup> 一般に言われる「正義」とは異なり、ヒュームの正義とは、所有を安定させる規則を遵守することや約束を履行することなどを意味する。

<sup>32</sup> ヒューム哲学を研究する上では、自然的徳と人為的徳との区別を常に念頭においておくことが重要である。有徳な行為を遂行する動機がもともと備わっておらず、人為的な工夫を導入しない限り遂行されないものをヒュームは「人為的徳」と呼ぶ。これの典型として、正義が挙げられる(T 3.2.1.1; SBN477)。これに対して、程度の差はあれ、ほとんどの人間に生来的に備わっている心の性質で、他者に快をもたらしたりするものは自然的徳と呼ばれる。自然的徳の具体例としては、親の子に対する愛情、困窮者に対する善意や人間愛などが挙げられる(T 3.3.1.12-3; SBN579-80)。

<sup>33</sup> T 3.2.6.1; SBN526, etc. 正義が人為的「徳」である理由は、正義を実践することで、社会に住まう人々に対して利益がもたらされる点が、ヒュームの道徳の規準である「他者への有益性 usefulness to others」に合致するからである(T 3.3.1.9; SBN577)。

<sup>34</sup> *ibid.*

<sup>35</sup> e.g., T 3.2.1.4; SBN478

<sup>36</sup> T 3.2.2.24; SBN499-500

<sup>37</sup> T 3.2.2.10; SBN490

<sup>38</sup> T 3.2.1.17; SBN483 cf. T 3.2.2.20-3; SBN496-8

このような「正義・不正義の感覚」の進展は、「共感<sup>39</sup>」によって説明される。われわれは不正義を被った犠牲者から、不快の結果を見てとる。その不快がわれわれに観念として伝わるだけでなく、共感により、それに対応する情動を観察者の胸中に生むのである。こうして、他者が被る不正は、われわれから遠くにあるから、われわれ自身の利益にまったく影響しないとしても、依然としてわれわれを不愉快にする<sup>40</sup>。これが「正義と不正義の感覚」の萌芽である。このように芽生える「正義と不正義の感覚」は、政治家の人為や親の教育などによって、さらに補強される。そのやり方は、親たちは子供たちに「社会を維持する諸規則を遵守すること」が、「価値があつて名誉に値すること」だと見なすように、逆に、「それら諸規則を破ること」が「下劣で不名誉なこと」だと見なすよう教えるというものである<sup>41</sup>。この点に口は、二つの異なるプロセスを見て取る。[a]一つ目は、正義と不正義の感覚が最初に共感によって出現するプロセスである。このとき、共感の対象は満足と不快の感情であつて、これらは正義から直接利益を得る者と不正義の直接的な犠牲者の心の内に現れる感情である。[b]二つ目のプロセスで獲得される感情は、教育、法、そして社会の宣伝によって生み出され、人々に伝えられるものである。この二つ目のプロセスにおいて抱かれる感情は、人間の計画と人為によって生み出されるものであるとも言える<sup>42</sup>。

### 2.3 人為的徳論から環境倫理学へ

正義に代表されるヒュームの人為的徳論が、実践的な環境倫理学にとって有益なモデルになる、そう口は主張する<sup>43</sup>。口によると、正義が徳であるのは、われわれがそれを必要性から徳としてきたからであり、さらに、道德感情と行動の両方を伴ったコンヴェンションに、継続的に参加し続けることによって、正義を徳とし続けてきたからである。同様に、「われわれは、人間の繁栄の継続を確保するために、「環境に優しい特定の性格特性」を有徳なものとする必要がある」と論じられることはもってもらいだろう。そして、「正義」

<sup>39</sup> 共感とは、他者の感情と同じ種類のもを自分の中に沸き立たせるメカニズムである。人間同士の間には、一般的な類似性があるから、われわれの心が、他の人々の感情についての考え *thought* を自分の考えと結びつけるのは容易となる。さらに、自分たちの考えは強力で生き生きしているから、その考えと連合したものが、勢力と活力を得ることになる。こうして、他者の感情についての考えが、勢力と活力を得て、感情そのものになる。これが、われわれが他者の行動から推測する他者の中にある感情をわれわれのうちに生ぜしめる仕方である。

<sup>40</sup> かくして、社会が大きくなると人間は遠くにある正義の利益を見失いがちだが、他者の不正義から受け取る害悪を観察し損なうこと、それを憎み損ねることは決してないといわれる。(T 3.2.2.24; SBN499-500)

<sup>41</sup> T 3.2.2.26; SBN500

<sup>42</sup> この点に関してヒューム研究者であるマルシア・バロンは、道德の教育者や政治家達は、「不正義が常に害あるものである」と主張し、人々に不正義を、それ自体嫌悪すべきものとして見なすよう促すことによって、人為的な義務感を教え込むというのが、ヒュームの見解であると解釈する(Baron, M.[1982]p.549)。

<sup>43</sup> Lo[2006]p.139

の徳と同じように、「環境に優しい特定の性格特性」が「社会的徳」として出現することが、共通利益の一般的感覚コンヴェンションによって支持されるに違いないと論じる。「環境に優しい行動」のための最初の動機も、正義と同じく、利己的で人間中心主義的なものであろう。だが、ロによると、「環境に優しい行動を、利己的かつ人間中心主義的に正当化すること」は、環境倫理の持続的な実践の「始まり」に過ぎない。正義の場合と同様に、「環境に優しいコンヴェンション」なるものが、現代のcosmopolitan societies世界市民的社会<sup>44</sup>において存続し続けようとするのであれば、人々は、「非利己的」な感覚だけでなく、「非人間中心主義的」な感覚、すなわち「環境に優しいコンヴェンションに従う際の有徳な感覚」と、「そのコンヴェンションに違反する際の悪徳の感覚」をも成長させる必要があることになる。かくして、ロによると、環境の徳に関する非人間中心主義的な感覚を涵養し内面化することは、「環境に優しい行動を生み出す」だけでなく、「自然環境に内在的価値を創り出す」ことにもなる。そしてH\*が正しいとするならば、ヒューム主義的条件の下で、それらに対する是認の道德感情を経験する傾向性が、(ある/すべての)人々にあるような諸事物が自然に存在する場合その場合に限って、(相対的/普遍的な)内在的価値が自然に存在することになるという。同じように、(ある/すべての)人々が、対応する心理学的傾向性を涵養し内面化することに上手く成功しうる場合、その場合に限って、人々は自然における(相対的/普遍的)価値というものを創り出すことができるのである<sup>45</sup>。

以上をまとめると次のようになる。ヒュームによれば、人間が最初のうちは自己利益によって正義を遂行するものであったのが、いつの間にか自己利益から切り離された価値[正義そのものへの尊重の念など]でもって正義を遂行・維持することになった。このことからロが示したいのは、「人為的徳の議論を環境倫理の文脈に置き直すと、われわれ人間は最初のうちは生物学的な道具的価値によって環境的価値を追求するものであったのが、いつの間にか道具的価値から切り離された非-道具的価値でもって、環境的価値を追求することがありうる」ということなのである。

さて、こうしたロの戦略はどの程度妥当なものと言えるだろうか？次章では、ロの戦略の妥当性について検討することで、環境倫理学におけるヒューム哲学の限界と可能性について考察することにしたい。

---

<sup>44</sup> そこではコミュニティの絆とサンクションが弱く、環境にダメージを与えるようなライフスタイルの誘惑が恒常的にある。

<sup>45</sup> Lo[2006]pp.139-40

### 3. 環境倫理学におけるヒューム哲学の限界と可能性

ヒューム哲学を研究するにあたっては、ヒュームが『人間本性論』で導入している自然的徳と人為的徳との区別をきちんと抑えていることが重要である。この区別を抑えた上で、二つのうち人為的徳論を援用したロの議論には、ある程度の妥当性があると本報告は考えている。というのも、奥田[2007]が指摘するように、「自然的徳については基本的にそのリストが閉じられているが、人為的徳は、利益に基づく行為の相互的な積み重ねという人間の社会的営為から生まれてくるため、その中に含まれるものは原理的には開かれている。つまり、人為的徳は、道徳的な善の拡大可能性に原理的な保証を与えているとも言うる<sup>46</sup>」と考えられるからである。それでは、ロの議論はどこまで妥当なものと言えるのだろうか。以下では、ロの議論に対する問題として二点指摘し、それぞれ検討する。

#### 3.1 環境倫理学の範囲：環境倫理学におけるヒューム哲学の限界

一つ目は、「環境倫理学」ということでロが念頭に置いている範囲の広さが不明だという点である。つまりロの言う環境倫理学とは、ある国や地域の生態系の多様性などを問題とする「ローカル」なものなのか、それとも地球温暖化を問題とする「グローバル」なものなのか、はたまたその両方を包括するものを念頭に置いているのか、示されてはいない。

そもそも、ヒューム哲学は、「身近な人々」との間のも<sup>47</sup>でしかなく、したがって正義も、一つの社会、大きくても一つの国家まで拡大するのがせいぜいであると考えられるかもしれない。そうすると、例えば環境倫理学をグローバルなレベルで考える場合、ヒューム哲学の限界が見えてきそうである。しかしながら、この問題点に対しては、次のヒュームの言葉を引いて応じることができる。

...いくつかの別個な社会が、相互の便益と有益性のために、ある種の相互交流を維持するとすれば、人々の視野の広さと人々の相互の結びつきの強さに応じて、正義の境界線[=適用範囲]はさらに広げられる。正義の徳の広範囲に広がる効用にわれわれが通じるようになるにつれ人間の感情が自然的に成長すること、そして正義に対するわれわれの顧慮が次第に拡大していくことを、歴史、経験、そして理性によって、われわ

---

<sup>46</sup> 奥田[2007]p.45

<sup>47</sup> Cf. T 3.3.3.2; SBN602

れは十分に知ることができるのである<sup>48</sup>。

ヒュームの経済思想を専門とする森[2006]によれば、「いくつかの別個な社会」に「国家」が含まれることが『人間本性論』における記述<sup>49</sup>から支持されるとした上で、こうしたヒュームの見解から、国際間正義の形成可能性は開かれているとする<sup>50</sup>。正義が国際間にも拡大する可能性をヒュームが開いているのであれば、グローバルなレベルで環境倫理について考察するとしても、ヒューム哲学は通用しそうである。

だが、この問題点を掘り下げてみると、さらなる問題が浮かび上がる。ヒュームは国際法について考察する中で、個人間の関係と国家間の関係との違いを次のように述べる。

異国間の相互交流は有益なものであり、時折必要でさえあるのだけれど、それなしでは人間本性がまったく存立しえないものであるところの個人間の相互交流ほど、必要でも有益でもない<sup>51</sup>。

「個人間における正義」を「国家間における正義」と同じような仕方でも考えることが可能であるとしても、国家間における相互交流の有益性と必要性の程度が、個人間のそれよりも低いがゆえに、正義が道徳的責務となる程度も低くなるのだという<sup>52</sup>。これを環境倫理の文脈で考えれば、環境を保護することが道徳的責務になる程度は、国際間における場合には極めて低くなるということが導かれてしまうのである。

京都議定書にアメリカが署名はすれども締結しなかった、あるいは中国に削減義務が課されなかったという昨今の出来事を鑑みれば、現状ではまだ、「環境問題というものが、国家間の相互交流を必要とされるまでの程度には達していない」ということになると思われる。この背景には、環境問題に対する危機感を切実に感じていない国々や人々がいるということがあろう。つまり現状では、そしてグローバルなレベルでは、環境保護に関するコンヴェンションの形成及び共有に、未だ至っていないことが浮き彫りとなる。

こうした現状をヒューム哲学から考えてみると、コンヴェンションが共有されていない現状では、環境保護を道徳的責務として主張することはできない。環境保護が道徳的責務

---

<sup>48</sup> E 3.21.

<sup>49</sup> T 3.2.11. 1-2; SBN567-8

<sup>50</sup> 森 直人[2006]pp.40-1

<sup>51</sup> T 3.2.11.5; SBN569

<sup>52</sup> *ibid.* Cf. 森[2006]p.41

として主張されるためには、グローバルなレベルで環境問題に対する危機感が抱かれるということが、何より必要であり重大なことだと考えられる。だが、グローバルなレベルでそういった危機感が形成・共有されるようになるためには、環境破壊がもう少し進むまで、待たねばならないということになるのかもしれない。

もちろん、そうした危機意識を全世界レベルにまでいたるまで気長に待っている間に、ツバルは海中に沈み、アマゾンでの森林破壊などが取り返しのつかないレベルにまで達しているかもしれない。しかしながら、コンヴェンションが共有されないままなのだとしたら、仮にコンヴェンションに気がついている者が、そのコンヴェンションを「道徳的責務」として、未だに気がついていない者に対して押し付けることは、いわゆる「正当性」を欠くということになると思われる。これが、ヒュームの道徳倫理学というものが持つ慎ましさであるとともに、ヒューム道徳・倫理学の限界であるとも言えるだろう。

### **3.2 ヒュームとヒューム主義：環境倫理学におけるヒューム哲学の可能性**

ヒューム哲学は、グローバルなレベルで環境問題を考えることに用いると、相性の悪さを露呈することが浮き彫りとなった。そこでロの議論を、ローカルなレベルでの議論として見直してみることにしよう。このとき、ヒューム解釈に関わるものとして、ロの次の点が問題として指摘できると考えられる。それは H[人間の行為・性格に関する定式]から H\*[価値全般に関する定式]への拡張である。パートリッジが指摘していた通り、ヒューム哲学における道徳判断の対象はあくまでも「人格」に関わるものであった。それゆえに H から H\*へと拡張することは、ヒューム哲学において大きな飛躍と言える。したがって、忠実に解釈した上で議論を進めるのであれば、ヒュームの価値に関するメタ理論は H まででとどまるはずである。この点でロの議論は、いささか正確さを欠くと考えられる。

しかし、忠実に解釈した上での議論は、パートリッジの批判の餌食となり、人間中心主義的な議論になりはしないだろうか。だからこそロは、[本人は否定するかもしれないが]忠実なヒューム解釈から議論を展開するのではなく、いわゆる「ヒューム主義的な議論」を、つまり人間中心主義にならないような議論を組み立てたのだと応じられるかもしれない。

すでに紙幅が尽きかけているので、詳しく検討することはできないが、本報告は忠実なヒューム解釈から議論を展開しても、人間が自然から離れてしまう議論には必ずしも導かれまいと考える。ロによって示された通り、正義と同様、環境倫理の文脈においても、人間が最初のうちは自己利益によって環境運動を動機付けられていたのが、いつの間にか自

己利益から切り離された価値に動機付けられることで、環境運動を遂行することになりうる可能性が開かれた。この自己利益から切り離された「価値」が環境保護への動機づけの役割を十分に担えるのであれば、それが「非人間中心主義的な価値」でなくとも構わないと考えるのである。

ロが目指したのは、H\*から引き出した内在的価値を自然物に与え、そうすることで人間を環境保護へと動機付ける際の「正当化」をおこなうことであった。だが、ヒュームは正義論において、人々に正義を遂行させるための「正当化」の議論を一切していない。むしろ、マルシア・バロン[1982]が主張するように、ヒュームが描き出しているのは「道德教育者や政治家達によって、不正義が、それ自体嫌悪すべきものとして見なされ、人為的な義務感として教え込まれる」ことなのであって、これは、社会を維持するための「崇高な嘘 noble lie」が吹き込まれることだと言える<sup>53</sup>。したがってこれを正当化する必要などないし、そのような正当化などそもそも不可能なことであると考えられる。正当化の議論がないとしても、現に正義はあらゆる社会で守られ、そのおかげで社会は維持されている。このことから、環境問題についても、正義と同じ仕方で、正当化をせずとも、人々を環境保護へと動機づける道筋が見いだせるかもしれない。だが、紙幅の尽きた今は、そのような可能性を示唆するにとどめて筆を置かざるをえない。

## おわりに

これまでの議論をまとめておこう。まず、環境倫理学にヒューム哲学を援用するにあたっては、ロの考察が注目し値するものであった。ロの議論が、ある程度妥当なものであるならば、環境倫理学とメタ倫理学とが関係する可能性を開くことになるかもしれない。ただしその場合に用いられているのは、あくまで「ヒューム主義的」な理論なのであって、ヒューム哲学そのものとは言いがたいことに注意が必要である。そして、本報告が最後に示したように、ヒューム哲学の忠実な解釈から、環境問題に取り組むことにも可能性は残されていると思われる。だがその場合、どれだけ(悪い意味での)人間中心主義という批判を避けられるかが大きな課題となるだろう。とはいえ、今回の報告で、ヒューム哲学を環境倫理学に援用する際の課題や限界が見えると同時に、僅かであれ、ヒューム哲学を生かす可能性についても示すことができたと思われる。

---

<sup>53</sup> Cf. Baron[1982]p.549

## References

- ・ 安彦 一恵 [2008] “「人間中心主義 vs. 非人間中心主義」再論”『DIALOGICA』第 11 号、pp. 95-124
- ・ Baron, M. [1982] “Hume’s Noble Lie: An Account of His Artificial Virtues,” in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol.12, No.3, pp.539-55
- ・ Callicott, J. B. [1982] “Hume’s Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold’s Land Ethics,” in *Environmental Ethics*, 4(2), pp.163-74
- ・ Carter, A. [2000] “Humean nature,” in *Environmental nature*, No.9(1), pp.3-37
- ・ Hadley, J. [2007] “Critique of Callicott’s Biosocial Moral Theory,” in *Ethics & The Environment*, No.12, pp.67-78
- ・ Haught, P. [2006] “Hume’s projectivist legacy for environmental ethics,” in *Environmental Ethics*, 28 (1), pp.77-96
- ・ Hume, D. [1739-40] *A Treatise of Human Nature*. Edited by Selby-Bigge, L.A., 2nd Ed Oxford Clarendon Press, 1978
- ・ ----- [1739-40] *A Treatise of Human Nature*. Edited by Norton, David Fate. Norton, Mary J. 1<sup>st</sup> Ed Oxford University Press, 2000
- ・ ----- [1751] *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. by Beauchamp, T. L., Oxford U. P., 1998.
- ・ Leopold, A. [1949] *A Sand County Almanac*, New York: Ballantine  
     〔邦訳〕アルド・レオポルド『野生のうたが聞こえる』新島義昭 訳、講談社学術文庫、1977 年
- ・ Lo, Y. S. [2001] “non-humean holism, un-humean holism,” in *Environmental Values*, No.10(1), pp.113-123
- ・ ----- [2006] “Making and Finding Values in Nature: From a Humean Point of View,” in *Inquiry*, Vol.49, No.2, Routledge Taylor & Francis, pp.123-147
- ・ 丸山 徳治 [2004] 「「土地倫理」再考--人間-技術-自然--」『岩波 応用倫理学講義〈2〉環境』岩波書店、所収
- ・ 森 直人 [2006] “十八世紀ヨーロッパに関するヒューム国際関係認識の二面性について”『調査と研究』第 32 号、京都大学経済学会、pp.38-56
- ・ 奥田 太郎 [2007] “ヒュームにおける多層的徳理論の解明---自然/道徳、自然/人為の二分法を手がかりに---”『倫理学年報』第 56 集、日本倫理学会、pp.33-47
- ・ Partridge, E. [1996] “Ecological Morality and Nonmoral Sentiments,” in *Environmental Ethics*, No.18, pp.149-63.
- ・ 白水 士郎 [2004] 「環境プラグマティズムと新たな環境倫理学の使命---「自然の権利」と「里山」の再解釈へ向けて---」『岩波 応用倫理学講義〈2〉環境』岩波書店、所収
- ・ ジョゼフ・R. デ・ジャルダン[2005]『環境倫理学---環境哲学入門』新多 功 他訳、出版研