

研究ノート

道徳性の表象・観念・概念はどこから来たか？ —J・プリンツの進化倫理学批判から考える(中)—

Where Do the Representations, the Ideas, and the Concepts of Morality Come from ? :

A Note on J. Prinz' Critique of the Evolutionary Ethics (2)

武田 一博

TAKEDA Kazuhiro

はじめに

1 ニーチェ的神話

2 助け合い (back-scratching)

3 利他主義を超えて

4 自然は善 (good) をもたらしたか？

以上、前稿(武田2015a)。

[以下、承前]

5 霊長類 (primates) は道徳感覚 (moral sense) をもつか？

前節では、進化論から帰結する諸規範が、道徳性の表象や観念の成立にとって、さまざまに寄与してきたという議論のいくつかについて、プリンツの批判的見解が述べられたが、本節では、その論点の一つひとつに立ち入って、より批判的な吟味が加えられることになる。

ここでまずプリンツは、進化論的規範 (evolved norms) について、次のように再確認する。

「進化論的規範は、生得的な道徳性を構成することはない。..... 研究者たちはこれまで、人間以外の霊長類の中に道徳的な諸能力 (capacities) の存在を確かめ (establish) ようとしてきたが、[いずれも] かなわなかったのである。そのような能力を発見しようとしたことが [ことごとく] 失敗したことは、進化論的 [に形成された] 道徳感覚 (moral sense) が事実 (case) であることを [著

しく] 弱めることになる」(Prinz 2007 p.259)。

こう押さえた上でプリンツは、その理由の解明として、最初に「互恵的利他主義 (reciprocal altruism)」の検討に向かう。前稿でふれたように、この概念を通じて進化倫理学者たちは、「分け合う (sharing)」や「手助けする (helping)」といったことに関連した道德規範を、進化論的に裏打ちされるものと考えてきた。しかしプリンツは、これまで報告されている限り、この互恵的利他主義は、人間以外の動物種の間で実際に見出されたことはほとんどない、とする。というのも、互恵的利他主義を行なうには、それを可能にする認知能力が、かなり高度なレベルで予め獲得されている必要があるが、ほとんどの動物は、そうした能力を遂行することが困難だからである。とはいえ、互恵的利他主義が、人間以外の霊長類 (primates) において見出されるとする、確かな証拠は存在する (そのことをプリンツは無下に否定しない)。類人猿 (apes) や小型のサル (monkeys)³⁰⁾ は、互いに返礼し合う (reciprocate) し、助け合い、食べ物を分け合いもする。このように、霊長類にはいずれも、進化した互恵的な行動をとる傾向が明らかに見られる。しかし、エリオット・ソーバーとデイヴィッド・ウィルソンの指摘するように (Sober & Wilson 1998)、そうした人間以外の動物の互恵的行動には、「互恵的動機 (altruistic motives)」といったものを覗かせるものは何も見出されない、とされる。すなわち、類人猿やサルたちが他者に対して「善いこと (good things)」を行なっているとすると、その「道德的欲求 (moral desire)」は、単に衝動に駆られた (driven) ものか、そうでなければ、あまり品の良くない関心 (less noble concerns) に駆り立てられて (driven) のことか、いずれかを意味するだけだ、と彼らは言う。プリンツはこのことから、人間以外の動物にも見られるとされる互恵的な行動は、人間のような意識的行動ではなく、無意識的で本能的なものでしかなく、そこには倫理的規範性を見出すことはできない、と断ずるのである (Prinz 2007 p.259)。

もちろん、人間においても、ある種の利他主義は動機を持たないで行なわれると見なせる——たとえば、自分の前を歩いている人がうっかり落とした物を、とっさに拾ってあげるといった行為は、明確な動機なしに行なわれる利

他的行為と言えるであろう——が、霊長類の無意識的・本能的な行為を利他主義であると、何を根拠に言いうる/えないかには、さまざまな解釈がありうるだろう。その第一に、霊長類などは報酬(rewards)を得ようと利己的に欲求することから、互いに善いことをしているのかもしれない。たとえば、さまざまな霊長類は物(goods)を互いに交換し合うが、その際に彼(女)らが利他的動機に駆り立てられて(そうして)いると考える理由はないかもしれない。というのも、提供する側(donor)はほとんど決まって、その見返りに報酬(payoff)を受け取るからである。ボノボでは、食べ物(異性の)相手に与えれば、その見返りに、必ずといっていいほどセックスが得られる。もっとも、そこには、囚人のジレンマ・ゲームで見られるような、互惠性に対するしっぺ返し(tit-for-tat)を行なおうとする、「精神病質者(psychopaths)」(プリンツの表現)が存在しうることに注意する必要がある、とプリンツは言う(ibid.)。「精神病質者」はおそらく、公平さ(fairness)に関心を払うという動機はもっていないからである。あるいは、彼らはただ単に、ある他者に好ましいことをすれば、そのことがより大きな見返りにつながるかも知れないと認識して(recognize)、利他的行動を行なっているだけかもしれない³¹⁾。

第二の問題は、明白に利他主義と見えるケースでも、それがあある種の脅迫(duress)の下に行なわれている場合もある、ということである。たとえば、サルが仲間(conspecifics)と物を分け合っている(sharing)ように見える時でも、実際には横取り(theft)が大目に見られているだけかもしれない。すなわち、サルたちは、仲間が暴力的に襲ってくるのを回避するために、自分の物が横取りされるのを許容しているのかもしれないのである。

第三に、ある行動(acts)が明らかに利他主義でなされている場合でも、余剰資源(surplusresources)が十分に手に入る時には、仲間内で一般に見られる行動が、ここでは戦略的に利他的行動としてなされているのかもしれない。というのも、類人猿のアルファ・オスは、しばしば他のライバルたちよりも多くの食べ物を仲間に分配しようと言われるが、このことを通じてアルファ・オスは、群れのメンバーたちから好ましく見られることを手に行なうことができるのである。また、サルたちが互いに食べ物をシェアし合っている時で

も、彼らが(そのことによって)個人的に損失を被っていると考える必要はない。もし、サルたちが本当に利他主義的関心に駆られているのなら、われわれは彼らが(想像されるより)もっと自己犠牲的 (self-sacrificing) であると考えてもよいかもしれないし、また彼らが互いに分け合おうとしている際に、われわれが考えるよりもっと公平で (even-handed) あろうと努力しているのかもしれないからである。しかし、もっとも気前のいいチンパンジー (chimps) でさえも、食べ物を欲しがっている者に差し出す量は、自分の持っているその約半分ではない、と言われる (ドウ・ヴァール 2005 参照)。もっと驚くべきことに、チンパンジーたちは、食べ物を分け合うことに何のコスト (犠牲 cost) も要しない条件の下でも、食べ物をシェアし合おうとはしなかった、という観察もある (Prinz 2007 p.260)。そこでは研究者たちによって、次のような仕掛けが作り出された。あるチンパンジーが、一本のロープを引っ張れば自分だけに食べ物が得られ、他のロープを引けば、自分にも他のチンパンジーにも同じ量だけの食べ物が与えられる、という仕掛けである。チンパンジーたちがその実験の中で示したことは、彼らは自分だけ食べ物が得られる、「利己的な」ロープを引くということであり、それを超えて気前よく他の仲間にも食べ物が与えられるロープを引っ張るという「選好 (preference)」は見せようとしなかったのである。どちらのロープを引こうと、自分に食べ物が得られるという点では違いがなく、また、他のチンパンジーたちと 15 年来、いっしょに生活をしてきた仲だというのに！

しかし、他方で、人間以外の霊長類も (人間と同じように)、奇妙な仕方を選択しながら、相手を手助けする (helping) 行為を示すことがある、という。彼らは、強いつながり (愛着 attachments) をもっている相手に対しては、援助の手を差し伸べるのが普通であるが、時として彼らは、苦しんでいる仲間に対して、奇妙なくらい (bizarre) 無関心を示すこともある。ドウ・ヴァールも、回っている車輪のスポークに腕を挟まれて泣き叫んでいる子ザルを、大人のアカゲザル (rhesus) が殴りつけて脅している所を、詳しく報告している (De Waal 1996)。それは日常の些細な光景かもしれないが、そのような例は、人間以外の霊長類が心底、道徳的関心を抱いたために、お互いを助け合ってい

るのではない、という疑念を起こさせるものだ、とプリンツは言う(Prinz 2007 p.260)。つまり、霊長類たちが他者に利益を提供することがあっても、それはわれわれが特段の価値あるものと思うような動機によってなされたものではない、とプリンツは主張したいのである。別の言い方では、人間以外の霊長類たちが、人間と同様、道徳的関心を動機として互恵的行動を行なっていると断言するためには、ほとんど「お返し(reciprocation)」が期待できないような場合でも、彼らがいつも(regularly)お互いに助け合っているということを、明白な仕方で示せなければならない。それが示せない以上、人間以外の霊長類たちに道徳性を認めるわけにはいかない、というのがプリンツの見解である³²⁾。しかし、それと対照的なのが人間である。人間の場合は、見返り(お返し)が期待できないところでも、しばしば他者を手助けする。プリンツの表現では、「われわれ[人間]は、別の土地の慈善団体に小切手を送付もするし、自分に直接関係があるわけでもない不正義に抗議したりもする。あるいは、遠く離れた国へ援助・支援の介入(support intervention)を行ないもする」(ibid.)のである。そうしたわれわれの行為は時として、リチャード・アレキサンダーのこぼれを使えば、「間接的互恵性」(Alexander 1987)でもって描き出される(chalked up to)ようなものであることもある。すなわち、遠隔地にいる他人を手助けすることによって、われわれは自己の評判を高めることにもなるし、家において利益を手にするということにもなる、という考えから行なう利他主義である。しかし、そのような行動も、人からよく見られたい(look good)という明確な欲求に動機づけられているのではないことは、確かであろう(途上国を支援するためにオックスファム基金に送金したとしても、誰もそれを見ていないからである)。ここからプリンツは、人間の利他的行動は、多分に(probably)道徳的関心によって引き起こされる(implemented)、と見なすのである(Prinz 2007 p.261)。それだけでなくプリンツは、道徳性の起源は進化のプロセスにあるのではなく、文化によって形成されたもの、と結論づけている。

「[人間以外の] 霊長類においては、この種の[利他的] 行動が、一般的な形では(regularly) 見出されることがないという事実は、道徳的な関心は人間

にのみ特有の (uniquely) ものであるということを示唆するのである。そして、道徳的関心が人間特有のものであるなら、この[道徳性の] 特性が、文化によって作り出された (constructed) ものではなく、進化によるということを示すために、[他の動物と] 比較するという方法 (comparative method) を使うことは [もはや] できない [と考えるべきな] のである」(ibid.)。

プリンツは同様の疑念を、霊長類の「公正さの感覚 (sense of fairness)」にも向ける (ibid.)。ドウ・ヴァールらの研究が明らかにしたように (ドウ・ヴァール 2005、2010、2014 など参照)、オマキザル (capuchin monkey) は、実験者から与えられた仕事をした報酬に、別の同種の個体がブドウをもらうのを見た後では、(以前は喜んで受け取っていた) キュウリを実験者から与えられても、それを拒否したという (言うまでもなく、ブドウの方が甘く動物にとって栄養価が高い)。この行動の解釈としてドウ・ヴァールらは、社会的な不平等 (inequity) の原始的な感覚 (nascent sense) を見て取るのであるが、プリンツは、むしろここではオマキザルは、もっとよい報酬を手にすることができるかもと考えて、それより劣った (mediocre) 報酬には単に手を出さなかった (pass up) だけかもしれない、と見る方に加担している (Prinz 2007 p.261)。こうした可能性は、動物行動学では早くから知られていた。たとえばサル (monkeys) は、レタスだけが示された場合には、喜んでそれを欲しがるのに、レタスよりも彼らももっと喜ぶ (欲しがる) 報酬、たとえばバナナが同時に目に入ると、もはやレタスを受け取るのを拒否する、という報告がされている。人間だってそうじゃない? とプリンツは言いたいのである。チョコレート・ケーキが目前にあるのに、クラッカーを差し出されても、「いや!」と誰だって思うだろう? というわけだ。つまり、ドウ・ヴァールらの研究に対しても、あるいはブドウが隣のケージに置いてあるだけの実験にしても、オマキザルがレタスを拒否した行動に対する解釈として、自分 (プリンツ) のとる解釈の方がより穏当な (modest) ものだ、と主張するのである (ibid.)。

またプリンツは、動物の行動をどのように解釈するにせよ、その際に、人間と同様の動機 (motives) をそこに持ち込みたくなる誘惑 (temptation) がいつ

もわれわれにはある、という点に注意を促している(ibid.)。たとえばドウ・ヴァールが、互いに激しく争ったサルたちは、その後、損なわれた関係 (relationship) を修復するために仲直り (make peace) しようと努める (try) と語っている(ドウ・ヴァール 2010、2014 参照) のが、その良い例だ。しかし、そのケースに対しては、別の解釈もある。すなわち、その「仲直り」行為は、長期的な関係を安全なものに確保しよう (secure) という欲求に基づいてなされたというより、直接的な報酬を手にしよう (reap) という欲求に動機づけられている(だけ)、という解釈もありうる。後者がもし正しいとするなら、サルたちは、近視眼的 (shortsighted) で利己的 (selfish) であるだけで、社会的な平和・秩序 (harmony) といったものに深く動機付けられているというわけではない、ということになる。それと同様、一見して明らかに道徳的と見える行為も、それを支えている動機がまったく非道徳的である、といった場合もある。たとえば、類人猿たちが互いに好意を見せ合っている (do favors) 時でも、それはただ、味方 (allies) を得ようとしているだけか、利得 (benefits) を手にしようとしている、そうでなければ、攻撃を受けることを回避しようとしているだけかもしれない。いずれにしても、そうした行為はどれも、ただ盲目的に (blindly) プログラムされて [生み出されて] いるだけだ、とプリンツは見なすのである (Prinz 2007 p.261)。つまりプリンツにとって、人間以外の霊長類が人間と同様に、心理的に(すなわち動機の面からも) 利他的であることを証明するためには、彼ら霊長類が、他の個体、とくに非血縁者 (unrelated animals) に対する純粋な (genuine) 関心[だけ?] から、手助けしようとする (helpful) 欲求をもちうるということを示す必要がある、ということである。しかしながら、たとえサルたちが純粋な利他性を有していることが確定されたとしても、プリンツにとっては、彼らが道徳性を持つことを証明したことにはならないとさえ言う。それはなぜか。そのことを考える前に、ここでしばらく立ち止まって、プリンツの「純粋な動機による利他性」を考えてみたい。

*

まず、プリンツが考える利他的行動は、明確な動機、それも「純粋な動機」に基づいていなければならない、としている点について³³⁾。この見方は、明ら

かに近代合理主義ないし理性主義的観点からのものである。すなわち、この立場では、ある行為を説明する(できる)ためには、その行為を生み出した原因者である動機に言及する必要がある。そして、その場合、動機とは、明白に行為者自身によって意識され意図された行為の目的、とされる。なぜなら、無意識的・反射的・自動的になされる身体的振る舞いは、動機をもたず、単なる機械的な動作・身体的活動にすぎないのであり、それゆえ行為とは見なされないし、他人から命令・威嚇・強制された行為の場合も、行為者自身の意図に反して行なわれるものであ(りう)るゆえに、それは行為者自身の行為とは見なされないからである。こうして、理性主義に基づけば、行為は行為者の動機によってのみ生み出されるものとなり、行為の原因の説明もまた、行為者の動機に言及することが不可欠と見なされることになる(武田 2010a、2010b 参照)。

だが、そうだとすると、行為は特殊、人間のみ起こるものとなる。理性主義の立場では、行為を動機に基づいて遂行することのできる(主体的意志を持つ)存在は、理性的存在者としての人間のみであり、人間以外の動物には、そのような行為者の明確な目的意識性は確認されない、とするからである³⁴⁾。この点から言えば、動物がどのように「利他的行動」を行なっているように見えようとも、理性主義を採る限り、そこには厳密な「利他性」は初めから成立しようがないことになる。つまり、たとえブタの母親が、自らとは異種のイヌの子どもに自らの乳を与えようとも、そのことは盲目的・本能的行為として行なわれているだけで、それは「利他的行動」とはされないことになってしまう。しかし、孟子が説いたように、われわれ人間においても、たとえば井戸に子どもが落ちようとしているのを目撃した時、本能的・反射的にその子どもを救おうと行為するのではないか。その際には、われわれはいちいち自らの行為の目的・動機を意識的に反省したりはしないはずである。しかし、だからといってその行為が、利他的でないとは言えないだろう。

また、動機が意識されている場合でも、利他的行為が常に「純粋な動機」のみによって引き起こされるとは限らない。たとえば、われわれが寄付行為を行なう場合、(プリンツが、寄付行為の標準的ケースと考えているような)

匿名で、あるいは人の目に付かないところで(隠れて)行なう場合(人)もあるであろうが、多くは、他人の評判を気にして、ないし、ケチと思われたくない、気前のいい人間と見なされたい、いわゆる見栄から、あるいは所得税の控除が受けられるという経済的打算から、寄付行為を行なうこと(人)も少なくない。しかし、そうした場合でも、すなわち動機に不純な点があるからといって、それを寄付行為と見なさないわけではないだろう。いや、むしろ利他的行為はほとんどの場合、その動機の内になんか「不純な」要素を含んでいると見なす方が、現実的な考え方だろう。「純粹」と「不純」を切断するプリンツの思考法は、この点で著しく非弁証法的で観念論的と言わざるを得ないのではないか。

では、プリンツはそれにどう答えるだろうか。プリンツは、そのような批判を想定してか、「純粹な利他主義」は、「道徳的行動 (behavior) の一つの形態 (form)」[にすぎない]と多くの人は思うかもしれないが、「そうではない」と説く(Prinz 2007 p.261)。ここで彼が注意を促すのが、「純粹な道徳的行動」という概念が有する意味の「曖昧さ」である。「曖昧さ」というのは、プリンツの見るところ、その概念は、一般には、われわれが[自らの内面において]道徳的に賞賛に値する (praiseworthy) と見なす行為 (behavior) をも意味するが、しかし他方それは(一般には強調されないが)、[他者からの]道徳的評価 (evaluations) によって駆り立てられた (driven) 行動をも意味しているということである。つまり、ある行為が道徳的行動と見なしうるのは、それが行為者の内面において純粹に = 道徳的に賞賛に値すると考え、意図して行なうだけでなく、そのことが[社会や共同体の]評価システムによってもまた承認・賞賛・促進されていなければならない(この表現は武田による)、とプリンツは見なすのである。

だが、なぜ社会の評価システムによる承認が、道徳的行為の純粹さと関係するのか？それは何と言っても、動機が純粹であるか否かは主観的な面だけでは決定できないからだろう。もし決定できるとすれば、それは完全な主観主義、観念論に立つことになる。プリンツは心の唯物論者であり(前稿、参照)、その立場に立ってはいない。つまり、内面の動機の純粹さは、社会的・公共的

に評価されうるし、されなければならない。プリンツの考えは、そこにある。

もしサルたちが〔他者への〕純粋な関心だけから互いに助け合っているとわれわれが見なし、そして、そこに道徳性を見出すのであれば、人間における道徳的に賞賛に値する行為の起源を進化の内に認めることになるだろう。しかしプリンツは、サルたちのそうした行為は「道徳的な礼儀正しさ (moral decency) の進化について何かを語る [かもしれない] が、それは道徳性の進化 [そのもの] については何も語ってはいない」(ibid.) と見なすのである。つまり、「道徳的な礼儀正しさ」と「道徳性」そのものは、異なるものだ。プリンツの考えでは、「道徳性とは、諸行為 (actions) や行為者 (agents)、さまざまな態度 (attitudes) などを評価するために用いられる、規則や価値から成るシステムのことである」(ibid.)。それに対し、「道徳的な礼儀正しさ」は、「[ある] 行為が善いものである (good) と判断する能力をもたなくても、動物 (creature) が気品・威厳をもった (noble) 仕方で振る舞う (behave) ことができる」(Prinz 2007 pp.261-2) ところのものである。それは評価システムをもたず、本能的・無意識的な行動パターンであって、道徳的行為とは言えないものだ、と言うのである。

要約すれば、プリンツの道徳性ないし道徳的行為の理解の仕方は、次のような形で示される。もし動物たちが仮に道徳性を持っていたとしたら、それはすなわち道徳的行為を単に本能的・無意識的に行なうのではなく、また単に互いの利害関心 (concern) から助け合うだけでなく、道徳的な判断を〔自らの意識において、ないし / および社会的評価のために〕なし、その判断に基づいて道徳的に行なうべき (ought) こと」(ibid. p.262、強調はプリンツ)によって、互いに助け合うということが起こるはず (起こらなければならない)、ということである。言うまでもなく、このプリンツの考えは、カント主義に他ならない。

というのも、プリンツは「カントに呼応して (echo)」、「道徳法則 (moral rule) に〔単に盲目的に〕従うこと (conforming) と、道徳法則の下で〔意識的、意図的に〕行為すること (acting) ととの間には、違いがある」(ibid.) ことを積極的に認めようとするからである。周知のように、カントの道徳法則は定言命法 (kategorischer Imperativ, categorical imperative) としてわれわれの理性に与えられており、道徳法則に従って行為することは、自らの自由意志に従いなが

らも、「汝なすべきである」と認識することによって、その行為は行なわれることになる、としたのである³⁵⁾。だがプリンツは、道徳法則が定言命法であるというカントのこの要請 (requirement) 自体は受け入れない (ibid.)。それは、プリンツの道徳性の理解が、無条件的・本能的・自動的に行為を生み出す原理としては考えられていず、道徳性の成立のためには (社会的評価システムと関係づけられるとともに)、必ずながしかの感覚的・感情的な内面的受け止め (認識) が伴わなければならない、とされるからである³⁶⁾ (前稿 = 武田 2015a 参照)。

そのようにプリンツは、カントの道徳性 = 定言命法説はとらないが、しかしそれでも、カントが道徳法則を「なすべきと考える (ought-thoughts)」という側面や姿勢 (すべきと見なす構え oughtitudes³⁷⁾) から考察したことを、積極的に評価しようとする。プリンツにとって、道徳性の成立のためには、そうした心理的・認識的側面が必要不可欠な条件 (prerequisites) と考えられるからである。したがって、プリンツからすれば、もし類人猿たちもまた道徳性を有するとするなら、彼らもまた「道徳性を共有すべきと [言葉の最も広い意味で] 考え」たり、考えないまでも、「道徳性を共有しようという方向へ向かう道徳感情を持たねばならない」(Prinz 2007 p.262) ということである。そして、そのことは逆から言えば、「もし彼 [類人猿] が [他者と道徳性を] 共有していないなら、彼は罪の意識 (guilty) を感じていなければならない (must) ことを意味する³⁸⁾」(ibid.) のである。しかし、そうした事態が類人猿たちの内に起こっていないとすれば——その可能性は十分に考えられる——、彼らの間に道徳性は成立していない。こうプリンツは主張するのである。

だが、そう言いながら、他方でプリンツは次のようにも述べる。人間以外の霊長類に道徳性が成立しているために、プリンツが必要だとする「この種の動機は、[もちろん] 進化倫理学者たちが利他的動機と呼ぶものと異なっている」(ibid.)。だが、「利他的動機の内には、利害関心 (concern)、すなわち共感 (sympathy) や愛着心 (attachment) に似た情動 (emotions) によって裏打ちされた (underwritten) 情感 (sentiment) が含まれている」(ibid.) かもしれない、と。つまり、動物たちの利他的行動の内に、何がしかの感情的なものが含ま

れている可能性を、プリンツはまったく認めないというわけではなさそうである。しかしながら、その可能性は一転して(突然!)、「これらの[動物の内なる]情動は、道徳的判断にとって必要なものでも、十分なものでもない」(ibid.)と切り捨てられる。しかし、その理由・根拠は何かといえば、「人間以外の霊長類において利他的動機[が存在する]という証拠(evidence)は、[プリンツの考えとは]異なるあらゆる[利他主義の肯定的]解釈をもってしても、依然としてきわめて弱いものである。[すなわち、]道徳的動機、すなわちすべきという構え(べき意識 oughtitudes)[が存在する]という証拠[としては]、まったく弱いものでしかない」(ibid.)と言うのである。

このプリンツの論の運びは、まったくカント主義であり、非進化論的であり、同語反復的でさえある。つまり、プリンツが採っている立場は、はなはだしく理性主義的であり、自己の明確な意識性を道徳性の前提条件とした議論である。それはすなわち、人間と同じ程度の意識性、理性性をもつ者だけが道徳性を有するという考え方でしかなく、人間以外の動物は人間と同様の意識性、理性性をもたないがゆえに、道徳性をもたない、と述べているに過ぎない。先にも述べたように、人間の道徳性の意識においても、常に明確な意識性や理性的理解を伴うわけでもなく、ただ何となく、あるいは社会や他人が言うからそれに従うという仕方で、道徳性を成立させたり、行為したりすることも、しばしばある。であるなら、人間の道徳性も無意識的側面を含むのであり、そのことは、明確な意識性が確立される以前の、動物的段階との連続性があったとしても不思議ではない。進化倫理学はそのことを、進化のプロセスにおいて取り出そうとするのであり、それは倫理学を狭い理性主義の近代主義的呪縛、あるいは人間中心主義から解放させる道だったのである。プリンツには、この見地ないし評価が欠けている、と言わざるをえない。とはいえ、逆に道徳性は、無意識的ないし感情的側面だけから成り立っているかということ、そうは言えない。そこには明確な他者への配慮が含まれていなければならない、その点からすれば、プリンツの言うように、明確な意識性(ただし、広い意味における)が必要ともなる。プリンツはこの一面を突いている点では妥当な議論と見なせるが、今日の環境倫理学ないし自然や動物の権利論といったものと

道徳性を接合しようとするれば、先のプリンツの議論は狭い議論と見なさざるをえない、ということである³⁹⁾。

*

さて、以上のことを意識してかどうかは不明であるが、プリンツはトリヴァースにふれて、次のように述べる。

「トリヴァースは、[相手の手助けに] 返礼しよう (reciprocate) とする傾向は、進化のプロセスの中で発達したが、それは、もしわれわれが [相手を] 裏切った時に、罪の意識 (guilty) を感じるという、生得的 (innate) 傾向によって促進された (driven) ということが、部分的 (inpart) であれ、[確かに] 存在する、と示唆している……。[しかし、] そのような理論的背景 [の中で、それ] とは反対に、類人猿の間において [見られる] 互酬性 (reciprocity) を、彼らが罪の意識を感じていると結論する [に足る] 証拠 (evidence) と解釈しようとする関心 (誘惑 tempting) もある。そして、このような [考え方をとれば]、霊長類たちがべき意識 (oughtitudes) を持っているという主張 (contention) を支持することになる」(ibid.)。

プリンツはここで晦渋な言い回しを使っているが、そこで主張されているのは、道徳性の観念は、動物世界において進化の中で無意識的・本能的な傾向性として発達させられたのではなく、逆に、他者に対して報いようと意識する中でこそ、道徳性は成立・獲得させられた、ということである。

だが、そうだとすると、類人猿の他者への思いやり (charity) も、「罪の意識」にわざわざ言及せずとも、容易に説明できるということである。そして、そのことは、プリンツにとっても都合がよい。なぜなら、人間以外の霊長類たちが、「べき意識 (oughtitudes) を有していない」と考える [に足る] 十分な理由がある」(ibid.、強調は武田) ことになる、とプリンツは見なすからである。すなわち、霊長類研究者たちの報告によれば、たとえばマカクザルたち (macaques) の劣位にあるオスは、アルファ・オスがいない所では (普段なら彼が独占する) メスたちと交尾 (copulate) しようとするが、交尾が首尾よく達成されると、ア

ルファ・オスが戻ってきた時に、いつもにも増して (unusually)、彼に服従の態度を示す (submissive) ようになるという。しかし、そのことは、劣位オスがアルファ・オスに対して「罪の意識」を感じているからではなくて——ただし、ドウ・ヴァールの解釈では、「罪の意識」によるものである (De Waal 1996、ドウ・ヴァール 2005、2010、2014 参照) —、プリンツの解釈では、それは「報復への恐れ (fear of reprisal)」という感情のためである (Prinz 2007 p.262)。というのも、プリンツの考えでは、もし本当に劣位のマカクザルがメスたちと交尾したことを悪い (wrong) と感じているなら、彼らオスたちは、交尾できる別の機会があるごとに、交尾を試みようとはしないであろう。しかし、実際には、アルファ・オスがいない所では、常にオスたちはメスを追い回すのである。そこには、「罪の意識 (guilty)」が成立しているとは考えられない、というわけである。もっと一般的な言い方をすれば、人間以外の霊長類が「やましさ (guilt)」や「恥ずかしさ・不名誉 (shame)」を本当に感じている、ないし、その観念が内的に成立しているとすれば、プリンツの考えでは、彼らが首尾一貫して (consistently) かつ公平なやり方で (evenhandedly) お互いを助け合ったり (helping)、共有し合う (sharing) という行動を示さなければならない。しかし、残念ながら類人猿もサルにも、自分の仲間たち (peers) の「良い状態 (well-being)」にはほとんど無関心・無頓着しか示そうとはしない。これが、人間以外の霊長類に道徳性は成立していないと見なす、プリンツの論拠となっている。

これらをまとめて言えば、プリンツでは、人間以外の霊長類には道徳的感情 (やましさ、恥) が欠落しているがゆえに、彼らは「べき意識」がもてないのであり、「べき意識」が成立していないがゆえに、彼らに道徳性を付与することができない、ということになる。この考え方が、上ですでにふれたプリンツの道徳的感情主義 (moral sentimentalism) とされているものであるが、そうした見方からすれば、道徳性に関して、人間と人間以外の霊長類との心理的特徴の相違点は、先に挙げられた点以外に、さらにもう二つ帰結することになる。

その第一は、類人猿たちは「メタ感情 (meta-emotions)」を持っていない、という点にあるとされる (ibid.)。「メタ感情」とは、具体的な仕方では感じられる感情とは区別され、具体的な感情に対して反省的に感じられる、もっと抽象

的・一般的・高次な感情のことである。たとえば、われわれ(人間)は、ある行為規則(rules of conduct)を犯したと自覚した時、具体的な罪の意識(guilty)として——「ああ、やってしまった！」とか「あいつに悪いことをしたなあ」という風に(この言い回しは武田のもの)——感じるだけでなく、もっと抽象的で一般的な罪の意識としても——「もう二度とすべきではないな」とか「こんなことを繰り返しては、信用を失ってしまうな」という仕方(同前)——感じるのが通例である。後者の心理状態をプリンツが挙げている例で言えば、ひどい悪戯をした子どもを親が叱る時、「恥を知らなさい！(You should be ashamed!)」と言って、子どもを自責の念(guilt trips)に駆らせる場合が、それに相当する(ibid.)。だが、プリンツによれば、人間以外の霊長類には、そうした道徳感情は、一階(first-order)の具体的特徴も見出されなければ、いわんや二階(second-order)のメタ感情は言わずもがな、というわけである(ibid.)。

第二の違いは、人間以外の霊長類たちは、プリンツの見るところ、確固とした(robust)三人称的見方・関心(third-party concerns)が存在しない、ないし、できないということである。他方、道徳的に考えることのできる人間(human moralizers)であれば、ある犯罪から直接に自分が被害や影響を被らなくても、その犯罪を犯す者に対して怒りを感じることが出来る(はずである⁴⁰⁾)。つまり人間は、自己が属すコミュニティの外に位置する第三者(third-party)に対しても、その人物の行為の善し悪しに関心をもつことができる。そして、そのような第三者の見方によって道徳性は成立させられる、とプリンツは主張するのである(ibid.)。

プリンツの考えでは、上記の違いは大きな意味をもっている。すなわち、道徳的である(moral)ということと、単に慣習的・外見的(conventional)に良いことを行なうということの間には、大きな違いがあるのであり、両者の違いは行為者の「道徳性の理解(comprehension)の違い」に起因するものであると同時に、その理解の違いはテスト可能だということである。そして、その際、道徳性の有無を左右するのは、ある行為者が自分自身と直接関係をもたない社会(や第三者)に対しても道徳性を維持・適用できるかにかかっている、とされる(ibid. p.263)。人間以外の霊長類は、直接自分と利害関係が生じる場

面以外では、道徳性に関心をもたなくなる——アルファ・オスがいない所では、メスにちょっかいを出す——点で、道徳性のテストにはパスしない、というわけである。だが、人間はそうではない⁴⁾。たとえ隔絶されたある村の村人たち (villagers) が、罪のない人を殴打することは別に悪いことではないと是認しようとも、人はその行為を悪い (wrong) と見なすだろう。そして、ここでプリンツが注意を促すのは、「遠隔地 (long-distance) [の人々] への関心は、[人間以外の霊長類たちも持つとされる] 互惠的利他主義の論理を拒否する」(ibid.) という点である。言うまでもなく、遠隔地の人々とは互いに返礼し合うことができないからである。また、サルたちの間では、こうした直接関係ない他者たちに対する関心は、観察されることがないのである。ドゥ・ヴァールは、ある類人猿が別の二頭の仲間たちが争っている間に割って入って、争いを止めようとしたと報告しているが (ドゥ・ヴァール 2005、2014 など)、プリンツの解釈では、割って入った類人猿もまた、争っている者たちと係争関係 (stake in the conflict) にあるか、そのどちらかと愛情関係 (attachment) にあることが普通である (Prinz 2007 p.263)。つまり、ここにも第三者的観点や関心は存在しない、と主張するのである。

ここまでのプリンツの議論を要約すると、以下ようになる。人間以外の霊長類には、人間の道徳感情および、そこから帰結する道徳的行動・態度 (attitudes) に類似するものが見出されるとするに足る十分な理由は存在しない (プリンツは、道徳性の基礎に感情があるとする立場に立つ)。したがって、道徳性とは、特殊、人間の能力 (human capacity) だけが持ちうるものである。この見方・解釈は、多くの動物行動学者や進化倫理学者と異なるものである。

そして、もしこうしたプリンツの見解が正しいとすると、次の二つことが導出される。一つは、道徳的に振る舞う (moralize) 能力は、人間以外の霊長類 (特にチンパンジー) との共通の祖先から人類が進化の系譜の中で袂を分かつた後で獲得した、進化上の適応 (evolved adaptation) でありうる、ということである。そうでなければ、二つ目に、道徳的に行為する能力は、他の目的のために進化させられた別の何らかの能力の副産物 (byproduct) であるかもしれない、ということである。プリンツは、後者の可能性をより積極的に評価する

のであるが、それを明らかにすることが以下の議論の主題となる。

6 道徳性は人間にとって生得的か？

この節では、プリンツはまず、道徳性が人間にとって生得的であるとする、三つの説を検討する。それは、これまで西洋近代哲学において、道徳性は人間にとって生得的であると、ほとんど当然視されて来たため（とくにカント倫理学によって）、まともにその議論の当否が検討されることがなかった、とプリンツなりの判断（反省）があるからである (ibid.)。したがって、ここでは、本当に道徳性が人間の生得的能力であると信じるに足る、どのような証拠が存在するのかが、以下の三つの学説に即して検討されることになる。取り上げられる三つの説とは、第一に、発達心理学 (developmental psychology) における道徳性の議論、第二には、ゲーム理論などにおいて生得的とされる裏切り者検出メカニズム (innate cheater-detection mechanism) の議論、第三は、言語生得説 (linguistic nativism) からくる道徳性の議論である。

(i) 発達心理学

プリンツの見るところ、これまで発達心理学においては、道徳性は一般に、人間存在 (human beings) において、生得的なものとして議論されてきた。そして、その証拠として、幼児 (infants) における「前社会的行動 (pro-social behavior)」が上げられる。たとえばマイケル・トマセロは、人間の認知メカニズムの多くは（言語も含めて）社会や文化を通じて経験的に獲得されたものである、と考える認知心理学者であるが (Tomasello 1999、2009、2014、武田 2013 など参照)、それでも彼は、実験で被験者が 18 ヶ月児であったとしても、その幼児の目の前で大人が何かを行なおうと——たとえば、床に落ちた物を拾い上げる、崩れた本の山を直す、キャビネットの扉を開ける、など——しながら出来ないのを見ると、自発的に手助けしようとするのを観察したことを通じて、人間には生得的に他者を手助けしようとする傾向が見出される、と主張している (Tomasello 2009)。また、その実験結果は、次の比較実験によって——そこでは幼児の目の前にいる大人は、今度は（先の実験と違って）

何かをやるうとはしていないが、それでも被験者の幼児たちは、今度も同じように大人を手助けしようと、物を拾い上げてその大人に手渡したり、本を積み重ねたり、扉を開けたりした——、幼児たちの自発的手助けの傾向の存在は裏付けられた、とした (ibid.)。

トマセロによれば、同様の実験は幼いチンパンジーに対しても行なわれたが、手を伸ばして取るという作業シナリオでは、何がしか進んで手助けしようとすること (helpfulness) は観察されたものの、それ以外の場面設定では、手助けしようとする傾向は、有意な (significant) 形では見出されなかった、という (ibid.)。トマセロはこのことから、人間はチンパンジーよりもずっと強い形で、他人を手助けしようとする傾向を進化させた、と結論づけた (ibid.)。そして、プリンツの見たところ、トマセロは、人間の場合には 18 ヶ月の幼児でもその傾向が明白に見出されるという事実をもとに、人間には生得的な道德感覚 (moral sense) があるという主張が支持できるものと見なしている (Prinz 2007 p.263)。

ただしトマセロは、人間の生得的な道德性を、他人を手助けしようとする生得的傾向性から演繹的に推論 [できると] しているわけではないし、そうした推論への誘惑を正しくも拒否している、とプリンツは評価する (ibid.)。そのような見方 (評価) をプリンツがするのも、他人を援助しようとする人間の傾向性は、自己の関心だけから他人を援助しようとするというような、前社会的 (pro-social) 動機が存在することへの証拠 (evidence) ともならないし、人間が他人を援助する理由は、単に道德性がそれを要求する (require) からだ、と言うような道德的判断が正しいことの証拠ともならない、とプリンツが考えるからである (ibid. p.264)。

「幼児 (infant) が [他人を] いつも手助けしようとすること (helpfulness) は、高貴な意図 (noble intentions) によって駆り立てられている (driven) [からだ] という [ことを示す] 証拠は存在しない」 (ibid.)。

同様の理由によってプリンツは、身近な大人が悲しみの表情を浮かべているのを見ると、幼児はその人を慰めようとするという研究をわれわれが読むと、

先のような結論へとしばしば飛躍したくなるのを、次のように戒めている。

「幼児は、身近にいる人から悲しみ (distress) を受け取ると、慰め (consolation) の行動をとろうとするが、それは強制的圧力(stress) に対する対処(management) としての、自動化されたプログラムに従っただけかもしれない。家族の一員として暮らすペット (family pets) でさえも、悲しみに暮れる主人を慰めようとするのである⁴²⁾」(ibid.)。

それだけでなく、トマセロが生得的とした、先の人間の幼児の手助け行動 (helping behaviors) も、実際には生得的でない可能性がある、とプリンツは見なしている (ibid.)。というのも、人間の場合、幼児は 18 ヶ月になるまでに、しばしば大人たちから次のようなことばで働きかけられるという経験を豊富に重ねるからである。「そのペン (marker) を取ってくれる?」、「その扉を開けてもらえる?」、「それらの本を積み重ねてくれる?」など。これらのことばは幼児の中に、人は手助けをしばしば求めるし、手助けすると人を喜ばせることができるという経験を(後天的に)容易に形成することになる。そのことは、幼児が自主的・自発的に他人を手助けしようとする傾向を生み出すだろう。プリンツの議論を要約すれば、こうなる。

それ以外にも、18ヶ月児になるまでに幼児は、目の前の人のさまざまな行動を識別する能力を身に付けるし、自分の行動をさまざまに使い分けることにも長けてくる。あるいは、アンドリュウ・メルツォフらが明らかにしたように (Meltzoff & Prinz eds. 2011)、同年齢の幼児は、目の前の大人のわざとらしく作った表情や動作でさえも、自発的に模倣しようとする⁴³⁾。先の幼児の他人を手助けしようとする行為は、この模倣行為ないし、他人の行為を(手助けすることによって)完成させようとするもののように一見、思えるかもしれないが——もしそうだとすると、手助けしようとする行為は、一般的なイミテーション行為の特殊な形態ということになるだろう——、プリンツはそうではないと断定する (Prinz 2007 p.264)。つまり、他人を手助けしようとする幼児の傾向性が、生得的な道徳的能力 (moral capacity) の一部であるのではなく、むしろ社会的学習 (social

learning) のメカニズムによるものであるように、他人を模倣しようとする幼児の傾向性もまた、社会的学習のメカニズムによるものだ、と言うのである (ibid.)⁴⁹⁾。

(ii) 「裏切り者検出」理論

プリンツが、人間の道徳性を生得的と見なす理論として批判の対象とする、第二のものは、「裏切り者検出メカニズム」に関する議論である。すでにふれたように、相互的利他主義は、「ただ乗り (free rider)」をいかに防ぐかの問題を常に孕んでいる。それは、ある者が他人に対し親切に手助けしようとする場合、親切を受け取る側が「お返し」をしないリスクが、常にあるからである。もちろん、単なるボランティア的な、相手から見返りを最初から期待しない利他主義であれば、この問題は生じないが、ここでは「見返りを期待する」相互的利他主義が前提となる。そして、人間社会の利他主義は、通常、この相互的利他主義から成り立っている。とすれば、われわれは自分の提供した親切(手助け)から利得 (benefits) だけを受け取って、何らそれに対するコスト(お返し)をしようとしなない者＝「裏切り者(騙し屋 cheaters)」を見つけ出し、罰する必要がある。もしこのことに失敗するなら、われわれはその社会全体でそれこそ高いコスト(犠牲、余計な出費)を支払わされることになるので、そうした裏切り者に対してどの社会も、重大なペナルティを課してきたのである。

しかし、プリンツがまずここで確認しようとするのは、この裏切り者検出メカニズムをもつ存在は、人間だけに限らないということである (ibid.)。すでに前稿でもふれたように、血吸いコウモリ (vampire bat) はこのメカニズムを高度に発達させた種の一つであるが、それは彼らが他者の血液から得られる栄養分だけに自己の生存を依存させていて、それなしには二日と生きていけないからである。したがって彼らは、異種の動物(獲物)の血液が得られない個体がグループ内にいる時には、自分の吸った血液を吐き戻してその仲間に与えることによって、自分たちの生存を協同して確保する道を進化させたのである。その結果、いつもよく仲間にこの利他的行動をとる個体ほど、仲間からより多くのお返しを受け取ることが報告されている (ibid.)。そのことは反対に、腹部が吸った血液で膨れ上がっているのに、仲間とシェアし合おう

としない個体がいれば、それを容易に見破ることができる高い能力をも彼らに身に付けさせた、というわけである。

だがプリンツは、動物世界におけるこうした生得的メカニズムの事例から、同じ裏切り者検出メカニズムが人間世界にも生得的な形で存在する、と結論づけることはできない、とする。つまり、人間の場合、裏切り者(ただ乗り、返礼しない者)の存在は、「腹部が膨らんでいる」というような知覚の手掛かりだけで決まるような単純なものではないからである。もちろん、動物とは別バージョンとはいえ、人間界にも裏切り者検出メカニズムは存在することを、プリンツは認めはする。別バージョンというのは、動物の場合は、道徳的判断をなすことなしに裏切り者検出がなされるのに対し、人間の場合は、それが道徳的な仕方で(moralistic)行なわれる点が異なっている、と彼が見なすためである。すなわち、われわれ人間がある者を裏切り者であると判断するのは、その者を「道徳的に悪い(誤っている bad)」と評価する時だ[その時に限られる]、と言うのである(ibid.)。そして、もしその裏切り者検出メカニズムが人間にとっても生得的だと言えるとするなら、まさしく「道徳感覚(moral sense)」こそが人間にとって生得的だからだ、というのがプリンツの立場なのである。

ところで、ジェローム・バーコウ(Jerome H. Barkow) やリーダ・コスマイド(Leda Cosmides)、ジョン・トゥービー(John Tooby)ら著名な進化心理学者の多くは、人間の推論過程の研究を通じて、人間にも裏切り者検出メカニズムが生得的に備わっている、と議論してきた(Barkow et al. eds. 1995, Buss 1999 など参照)。そうした議論の中で彼らは、人間は「もし a が B なら、a は C である」というような、抽象的な条件法(conditionals)の形で推論することは苦手であるが、「もし a が利得 B を受け取ったとしたら、a はコスト C を支払わなければならない」というような、具体的な(特に損得を伴うような)条件法を用いた推論なら、人間は非常に得意である、と説いた。両者の推論は、一見、表面上は非常によく似た文法形式をとっているが、前者は単なる記述的(descriptive)であるのに対し、後者は社会的交換(social exchange) およびその解釈(interpretation)を含んでいる点で、両者の推論形式には違いがある。プリンツは、次の二つ

の事例でもって両者の違いをイメージ化している (Prinz 2007 p.265)。

最初の記述的条件文に関する推論は、たとえば次のようなケースが想定できる。仮にわれわれが新聞紙面で、「テレビを毎日多く見る子どもは、几帳面 (tidy) になりやすい」という研究結果の報道を読んだとする。特にその見出しで、「子どもが1日2時間以上テレビを見ると、その子どもの部屋は清潔 (clean) になる」というのを読んだりすると、本当にそれが正しいかどうか、実際に確かめようとする際に、われわれは何にもっとも着目するだろうか。その場合、点検項目は、その子どもが (a) 2時間以上テレビを見ているか、(b) 2時間以下しか見てないか、(c) 部屋が汚いか、(d) 部屋が清潔か、という4種になるが、実際に実験を行なったところ、被験者がもっとも重視したのは (a) であり、(c) はもっとも着目されなかったという。つまり、多くの被験者は、「部屋が汚い子ども」が実際にテレビを多く見ているかどうかを考慮する必要があることに、気づいていなかったのである。もし、そのこと (部屋が汚い子どもも、テレビ視聴時間が長い) が起こっているとすると、先の条件文は直ちに「誤り (偽 false)」となるのに、である⁴⁵⁾。このように、人間は抽象的な推論の場合には、論理的には即座に偽となるようなケースをも、簡単に軽視する傾向があるのである。

それに対し、次のような推論の場合には、上のような問題は起こりにくいとされる。その推論とは、たとえば次のようなものである。ある人が自分の子どもたちに、子どもたち自身の部屋をきれいにしておかなければテレビを多くは見せない、という躰をしているとする。そして、その家庭のルールとして、子どもたちに「1日に2時間以上テレビを見たければ、自分自身の部屋をきれいにしておかなければならない」と定めている。さて、そこで被験者に、どの子どもがこのルールを守っているかを点検するとしたら、先の (a) ~ (d) の点検項目のどれを重視すればよいかを尋ねると、このケースでは、ほとんどの被験者が (a) と (c) を挙げたという。つまり、このケースでは被験者は、テレビを多く見ている⁴⁶⁾子どもかどうかと、その子どもの部屋が汚いかどうかをチェックすればよいと、直ちに認識したのである。この推論過程は正しいと言うほかないが、なぜこの場合は被験者は正しい推論を瞬時に行なうことができたの

だろうか？それは、この推論過程は、記述的な条件法に基づくものではなく、社会的な交換を含む条件法によるものだからである。言い換えれば、ここでは被験者は、ルール違反者 (rule violators) すなわち裏切り者 (cheaters) を見つける課題を要求されているのであり、単なる抽象的な条件文に合致しているかどうかを尋ねられているのではないのである。そして、人はこうした社会的交換を含んだ「裏切り者検出」課題を生まれながらに上手に推論することができる、心的(脳内)モジュールを進化の過程で発達させた、というのが進化心理学者たちの考え方というわけである (Barkow et al. eds. 1995 参照)。

しかしながらプリンツは、こうした進化心理学者たちの説明は説得力をもたない、と異議を唱える (Prinz 2007 p.265)。というのも、プリンツの見るところ、進化心理学者たちの先の実験は、記述的条件法と社会的交換を含む条件法とを対比させる際に、両者を形式上、類似のものとして取り扱い、被験者に判断(推論)させているが、「実際にはまったく異なるもの」(ibid.)と彼は考えるからである。たとえば、新聞紙上での記事から、記述的条件法を評価するように被験者が求められた場合、その判断の作業は、それが真(true)かどうかを決定するということである。これは「確証(confirm)問題」(ibid.)と言われる。「確証する」とは、一つひとつの事例を通じて、「すべての a は B である」ことが真であるかどうかを決定することである。この決定が本当に効力ある(efficient)ものになるためには、存在するすべての事例をくまなく調べることが必要だが、それには膨大な時間が掛かるだけでなく、本当に「すべての事例」をチェックしたかどうか、検証することは困難である(該当する=正の事例がどれだけ存在するか、分からないことが多いからだ)。したがって、正の事例を検証することを諦めて、負の事例(Bでないa)が存在するかどうか、つまり「すべての a は B である」を反証する事例が存在するかどうかを調べる方が、ずっと効率的である⁴⁷⁾。先の例で言えば、「テレビを毎日2時間以上見ている子どもが、部屋が片づいている」(正の事例)かどうかを、すべての子どもにわたってつぶさに調べる=命題の真理性を確証するやり方よりも、「テレビを毎日2時間以上見ながら、部屋が片づいていない子ども」(負の事例)を一人でも見つけることができれば、命題を簡単に反証することができるわけで

ある。

しかも、条件文で書かれている命題が真であるか偽であるかの決定は、その命題に関して利害関係を持たない第三者であるか、それとも当事者であるかによって大きな違いがある、というのがプリンツの考えである。たとえば、上の家庭ルールの例で言えば、「たとえどの子どもも、決められたルールに従わなかったとしても、そのルールは真である」(ibid. pp. 265-66)。というのも、そのようにルールが決められている(ルールの存在が前提されている)からである。つまり、ここではそのルール(命題)が確認されるか反証されるかは、問題ではない。そうではなく、そのルールに対する違反者(violators)が存在するかどうか、問題なのである。違反者とは、言うまでもなく、そのルールが要求していることを行なわない者のことである。そして、違反者であることは、直ちに「部屋が汚い」を含意する。なぜなら、そのルールは「部屋がきれいな子ども[だけ]が、テレビを2時間以上見ることを許すのであり、したがって、論理的にその違反者は、「部屋が汚いのに、テレビを2時間以上見ている子ども」となるからである。そうであるとするなら、ここでわれわれに関心が向けられるのは、そのルールが要求している(部屋を片付ける)ことを、その子どもが行なっているかということのみである。とすれば、プリンツの考えでは、「裏切り者を検出すること」(およびその能力[capacity])は、何も特別な生得的なものでもなくてもよい、ということになる(ibid. p.266)。ここから彼は、「裏切り者検出」能力は、われわれが条件文(「もし a なら、B である」)を推論する際に、前件(「もし a なら」)が肯定されるなら、結論(B である)を否定する事例が存在するかどうかに関心(敏感に(sensitive)なるように推論すること)に人類が巧みになる中で獲得したものだ、と見なすのである(ibid.)。その結果、「社会的交換[を含む]条件法は、この[反証事例を推論する]特徴(feature)をもっているが、記述的条件法はそうではない」(ibid.)という仕方で、両者を区別することができるのである。

こうして、プリンツからすれば、先の進化心理学者たちが持ち出している実験結果は、次のような仕方で、きわめて簡潔に説明し直すことができる。すなわち、記述的条件文が真であるか偽であるかを評価する作業は、その反対

事例 (counterexamples) を探すこと——それが存在すれば偽、存在しなければ真——であるのに対し、社会的交換を含む条件文の場合は、その条件文は「常に」真であると前提されており、「問題は」その違反者を見つけ出すことである、と。

ところで、その場合にわれわれは、裏切り者検出の推論過程は特殊な領域の「脳内」モジュール (domain-specific module) 「によって遂行される」と仮定する (postulate) 必要はない。そうではなく、そこでもまた普遍的領域 (domain-general) からなる「脳内」推論システムが使用されている、とプリンツは考えている⁴⁸⁾。ただ、「条件文の真偽を」確証する作業の場合とルール違反者の発見作業では、その推論システムの適用の仕方が異なっているに過ぎない、とプリンツは見なすのである (ibid.)。この見方に立てば、人は、たとえある条件文が裏切りとか道徳性と何の関係をもたない時でも、その条件文が彼らにとって規範「ないしルール」と解釈 (interpret) されれば、その条件文は一般に、彼らによって非常にうまく (successfully) 遂行されることになる、ということを示している。

そのことをプリンツは、次の「分別ある「行動の」条件文 (prudential conditionals)」を例にとって説明しようとしている (ibid.)。たとえば「ブラウン管式のテレビは、5 フィート(約 150cm) 以上離れている場合でないかぎり「すなわち近距離で見ていると」、長時間視ている者に「身体に有害となる」一定のレベル以上の放射線を被曝させる、ということをわれわれが学んだとしよう。健康被害 (health hazards) に関するこの事実 (fact) は、次のような条件法的規則として書くことができる。すなわち、「もし、ある人が一日に 2 時間以上テレビを見てい「たいとす」るなら、彼/彼女は 5 フィート以上「テレビから」離れて座っていなければならない」⁴⁹⁾と。言うまでもなくこの規則は、道徳的規範 (norm) を表すものではない。それはせいぜい「安全性基準 (safety norm)」と言えるものでしかない。しかし、そうだとしても、それが一般化された規則(ルール、規範、基準 etc.) と見なされれば、われわれ人間は、その規則を破り、違反する者がいないかどうかを発見しようとするインセンティブが「生まれながらに、自動的に」働く、とプリンツは見なすのである。すな

わち、もしわれわれが放射線の被害から人を守ることを必要としたなら、われわれは「直ちに次のことを認識するだろう。誰がテレビに近すぎる所に座っているか、その位置からその人はテレビをどれ位長く見ていたか、などをチェックしなければならない、と」(ibid.)。

だが、そうだとしても、問題は残る。その問題とは、「裏切り者検出に関するわれわれの推論能力が、基準に関する (normative) 条件法のすべてについて推論しようとする、われわれの〔脳の〕領域普遍的な能力に依存しているとすれば、われわれは、〔なぜ、ないし、どのように〕人々が分別ある〔行動の〕条件法を推論することに〔進化の過程で〕熟達する (adept) ようになったかを発見しなければならない」(ibid.) ということである。もちろん、それが発見されても、「われわれ〔人類〕は、一方で、裏切り者検出に関する推論を行なうための生得的モジュールを有しており、〔他方で〕分別ある基準に関する推論を行なうための別のモジュールを別の仕方で生得的にもっているが、それら〔両方〕のモジュールが全く偶然に (*just happen*)、両者の領域を〔同じ〕条件法の形で考えるための素晴らしい (good) 能力として、われわれに同じ形で (equally) 付与され」(ibid.、強調はプリンツ) ているかもしれない、という可能性は〔論理的には〕残るはずだ、とプリンツは言う。しかし、分別ある行動をわれわれがどのような進化の過程で獲得したかを発見しなければならない、と考えるこうした発想は、「進化心理学者が好んで取る」(ibid.) ものであるが、プリンツからすると、「事実の途方もない (extravagant) 解釈」(ibid.) に基づくものでしかない。というのも、この解釈が成り立つためには、分別ある〔行動〕規範のためのモジュールと裏切り者検出のためのモジュールという二種類の情報処理モジュールが〔別々のシステムとして〕、人間〔の脳〕に〔生得的に〕備わっている必要があるが、プリンツは、そうした研究は神経科学の中には見当たらない、と考えるからである³⁰⁾。

もっとも、大脳の前頭葉中腹部 (ventromedial prefrontal cortex) に損傷のある患者の神経科学的な研究からは、次のような報告がなされている。すなわち、ある患者は、社会的交換を含むような条件法を推論する能力が著しく損なわれていたが、(先の健康被害に関する推論のような) 分別ある行動規範に關す

る条件法を推論する能力は正常(intact)であった。しかし、このことから直ちに、進化心理学者がとるような、これら二つの推論能力は互いに(神経科学的に)独立しているという見解が導出されるわけではない、とプリンツは真っ向から反論する。というのも、その見解が正しいとされるためには、先の患者の例とは逆の、「裏切り者の検出はうまくできるが、分別ある[推論の]方はうまくできない患者が[実際に]発見される必要がある」(ibid. p.267) からである。その時はじめてこれら二つの推論能力は、神経学的にも実際にも異なる(double dissociation) ものと見なせるが、「そのような患者は、いまだ発見されていない」(ibid.) のだ、と。

しかし、それでもコスマイドやトゥービーらは次のように言うかもしれない(Barkow et al. eds. 1995 参照)。大脳前頭葉中腹部損傷患者のケースは、裏切り者検出の推論能力が、それ以外の推論能力とは脳内メカニズムとして異なるものとして、特殊な領域で成り立っている(かもしれない)。少なくともその可能性は否定できない。というのも、二つの推論能力が異なっていることを示す、一つの面は実際に示されているのだから、と。だが、プリンツはその可能性を否定する。なぜなら、その患者は、二つの推論能力のどちらか一方が任意に損なわれた(つまり、社会的交換の方は正常で、分別に関する推論能力が損傷されたかもしれない)ことを示しているのではなく、裏切り者検出の方が選択的に損傷を受けた(selective deficit) ということを示すだけだからである。それは、その患者らが他にもさまざまな問題をもっていることから裏付けられる、と。たとえば、それらの患者は突然、感情の激発を見せるという衝動性(impulsive)をもったり、異常な情動的反応(abnormal emotional responses)を見せたり、あるいは社会的な不作法(品の悪さ faux pas)を見抜くことが下手であったりする。「こうした彼らの一連の深刻な[心理的]欠損(deficits)を目の前にすると、彼らは裏切り者検出のモジュールを欠いている(deficit)のではと、われわれは推論せざるをえなくなる³⁰⁾」(Prinz 2007 p.267)が、しかし、実際の研究が示しているのは、それらの患者は裏切り者検出ができないだけでなく、「患者を取り巻く社会的状況(social situations)一般について思考することができず、その結果、社会的規則を何が[作り出し、人々に]

強いている (enforce) か、それが含意する (involve) ものについて正しく認識する (appreciate) ことができない」 (ibid.) ということである。それらの患者が見せる情動的欠損は、彼らが裏切り者を見出そうとする際に、情動的なインセンティブが与えられることを困難にしているのだろうが、プリンツの理解では、情動的欠損が原因で起こっているのではなく、あくまでも一般的推論が社会状況に関して困難だということが原因だ、ということだけである。そして、その状況証拠としてプリンツは、次の点を挙げる。すなわち、「社会的領域について十分理解したり、社会の細部の微妙な物事 (subtleties) を気にとめる (care) 能力に欠けていたりする患者は、その患者に [研究者が] 要求していることを推論する作業をする際、彼はその要求を [正しく] 理解することが単に (simply) できない」 (ibid.) というだけである。そして、そのことは、「たぶん彼が、社会的交換の条件法を記述的条件法と間違えて理解している (misconstrue)」ことから起こっているのだろう、とプリンツは結論づけている (ibid.)。

ともかく、プリンツからすれば、進化心理学者たちの研究は、裏切り者検出 [のみ] に特化した認知領域 (resources) が [脳内に] 存在するというを示すものではない、ということである。少なくとも、今までのところ「そのような証拠は見つかってはいない」 (ibid.) し、「十分な証拠のないところでは、裏切り者検出の生得的モジュールが [脳内に] 存在するという仮説 (hypothesis) は、われわれは退けるほかない、と私 [プリンツ] は考える」 (ibid.) のである。

(iii) 言語生得説

プリンツが反対する、道徳的生得主義の第三のものは、言語生得説を援用した議論である。ここで言う言語生得説とは、次のような言説を指す。すなわち、われわれが言語を獲得する過程は、ほとんどの場合 (少なくとも見かけ上は)、他人によって外から言語的刺激を大して受けなくても、ひとりでもたらされることが多い。これは、文法規則 (grammatical rules) をわざわざ経験を通じて学習・獲得しなくても、どんな子どもたちにも生まれながらに備わっているので、それに従って言語を聞いたり話したりできるためだ、と説明される⁵²⁾。そこから、子どもたちが最初に身を置く言語環境の中で、自らの発語行

為に対して大人たちからその訂正・修正 (corrections) が行なわれる場合でも、その中で子どもたちが無数に存在する言語規則のどれを選択すればよいかを教えてくれる情報は、ほとんどの場合、含まれないということも起こる、とされるのである。

こうした「言語生得性」を手掛かりにして、ある種の道徳的生得主義が成立させられる。すなわち、子どもたちが道徳的な領域で「正しい」理解をもつようになるために、それをわざわざ説明する初歩的な道徳情報 (primary moral data) を、子どもたちは大人たちから十分な量で受け取ったりはしない、という仕方である (ibid.)。とりわけ子どもたちは、道徳的規則と慣習的・規約的 (conventional) 規則との違い (後述) を区別するような情報 (input) を、大人たちから十分に受け取るといったことは、通常起こらないにもかかわらず、この道徳的 / 慣習的・規約的の区別は、(普通) 三歳になるまでに見出されるのである (最後の点に関しては、Mandler 2004、武田 2010c、2013 など参照)。

「親たちは [通常]、どのような規則が道徳的なもので、どのような規則が単なる慣習的・規約的なものか、と彼らの子どもたちに話して聞かせたりはしない。親たちは、そのどちらであったとしても、子どもたちに罰を与える (punish)。すなわち、子どもたちが [相手を] 叩いたり、噛みついたりしても、また、エチケット・ルールに違反したとしても、それは罰せられるのである」 (Prinz 2007 p.267)。

このように、子どもたちは、自分の行為が罰せられる場合、その理由が道徳的規則によるのか、それとも単なる慣習的・規約的規則によるのかを、よく見分け、認識するようである。とりわけ道徳的規則が、その他の単なる慣習的・規約的規則と異なっているということに、気が付くようである。このことが、道徳性が生得的であると考えられる論者を勇気づける。

「子ども時代の早い段階で、子どもたちは、道徳的規則が [その他の規則より] より重要な (more serious) ものであり、[単に何か / 誰かの] 権威 (authorities) に依存して [作られ、強制されて] いるものではないものとして、道徳的規則

を見なしている (treat)」(ibid.)。

つまり、相手を叩いたり噛みつくなどの行為は、「誰が何と言おうと」悪い (wrong) 行為であるが、机の上に肘を突くといった行為は、もし誰かが許可さえすれば、してもかまわない (okay) というように、「行為にはこの種の対照性 (contrast) があることを、世界中のどこの子どもたちも、[誰からも] 明瞭な形で教えられなくても、区別するのである」(ibid.)。

こうした議論は、一見して否定しがたいものであるように見えるが、そして、進化心理学者や進化倫理学者たちはその上に立って議論を組み立てるのであるが、プリンツはそれに正面から批判を浴びせかける。プリンツの反対する理由は、次の通りである。すなわち、確かに親たちは、道徳的規則とコンヴェンショナルな規則とを明瞭な仕方子どもたちに教えるとは限らないが(そうしない方が多いだろう)、しかしそれでも、それらの規則が子どもたちにどのような仕方親たちから伝達される (transmitted) かは——道徳的規則でさえも、プリンツにとっては、生得的に備わったものではなく、親や社会・文化によって教え込まれ、伝達されなければならない、と考えられている点に注意。この点は、後から大きな論点となる——、それとなくのやり方 (implicit) ではあるが、大きな違いがある。その違いとは、「親たちは、道徳的規範 (norm) の侵犯 [に対して] はより重大な (serious) ものとして扱い (treat)、きわめて厳しい仕方 (harshly) それらを取り締まる (enforce)」(ibid. p.268) のに対し、コンヴェンショナルな方はそれほどでもない、という形で。プリンツ自身のことばで言えば、「道徳的規則[の侵犯の方] は、しばしば力ずくの言い回し (power assertion) や共感を引き出す (empathy induction) [やり方] を使って罰せられるのに対し、^{コンヴェンショナルな}慣習的・規約的規則 [の方] は、社会的基準 [となっているもの] や社会秩序 (social order) に訴え[るやり方を使ったり、] 理性的論証 (reasoning) によって支持される [というやり方を使って罰せられる] のである」(ibid.)。

このように、プリンツの考えでは、道徳的規則の侵犯は、より情動に訴える形で非難される (charged) 傾向があるが、それは、その侵犯行為が被害者・犠牲者 (victim) を生み出すということを含意するからである。たとえば、小

さなサリーがビリーに噛みついたとすると、ビリーは痛みから泣き出すであろうし、ビリーの両親はそれを見ると怒り狂うであろう、というように。その時、子どもは、道徳的規則は誰かの権威によって成り立っているのではないと判断し、学ぶのであろうが、それとともに、そうした強い情動を伴う経験を通じて、道徳的規則は子どもの心に内面化される (internalized)、というわけである。ここで「道徳的規則が内面化される」とは、たとえば実際に相手から噛みつかれたのでもなく、相手に噛みついたわけでもなく、想像上、相手から(に)噛みつかれた(ついた) だけだとしても、過去の経験(激しく怒られた、痛かった、怒りを感じた etc.) から、強い否定的情動・感情を掻き立てられて、その行為に対する抑制や禁止など、否定的思いを感じるようになることである。「その [道徳的規則の内面化の] 結果、子どもたちは、たとえ権威ある人たち [たとえば周りの大人たち] がそれを OK と言ったとしても、相手を噛むことはよいことだ (okay) とは言ったりはしないのである」(ibid.)。

こうして、結局の所、子どもたちは、社会や文化から十分な正の(訂正的 corrective) フィードバックに晒されることを通じて、道徳的規則と慣習的・規約的規則との違いを区別立てするようになる、というのがプリンツの主張である (ibid.)。

*

この節の最後でプリンツは、もう一つのタイプの道徳生得説に言及している (ibid. pp.268-69) が、それを見ることによって、この稿をひとまず閉じよう。それは次のような(今日ではきわめて有名となった) 思考実験を基にした議論である。その思考実験とは、被験者に次の二つのシナリオのそれぞれで、どちらの行為をとることが道徳的かを判断させるものである。

第一のシナリオ: 線路上をトロッコ (trolley) が走っていて、その先には線路の上に 5 人の人が横たわっている。もし、あなたが誰かを突き飛ばし、その人間が線路上に落ちれば、トロッコを止めることができ、その 5 人の命を救うことができる。しかし、あなたがその誰かを突き飛ばさないとすれば、線路上の 5 人がトロッコによって命を落とすことになる。さて、あなたはその人

間を突き飛ばすことを道徳的によし (okay) とするか。

第二のシナリオ：先のケースのような線路上を走っているトロッコを、もしあなたが目の前の転轍機のレバーを引かなければ、そのまま先の5人を轢き殺すことになるが、あなたがレバーを引けば、トロッコの進路を別の線路に切り替えることができ、5人を助けることができるが、その別の線路上には一人の人間がおり、トロッコはその人間に衝突し、その命を奪うことになる。さて、あなたはレバーを引くことを承諾するか。

マーク・ハウザーらはこの思考実験を、ネットを介して数千人からアンケートを取って調査したが、その結果は次のようだった (Hauser 2006)。シナリオ1では、回答者の11%のみが、目の前の人間を突き飛ばすことを道徳的に許される (permissible) としたが、シナリオ2では、89%もの回答者が、レバーを引いて線路を切り替えることを道徳的に許されるとした。

こうした回答結果の違いが起こることを、どう解釈したらよいだろうか。まず、二つのシナリオの違いは、1人の人間の命を奪う (その結果、5人の人間の命を救う) ことを、直接自分の手で行なうか、レバーという機械を介して引き起こすか、である。この違いが、前者の場合は後者のシナリオよりも、より強い道徳的規制を生み出すのである。つまり、自分の手で直接1人の命を奪うことを伴う行為は、それがたとえ5人の命を救うことをもたらしたとしても、道徳的には許容できないと (多くの人には) 強く感じられるのである。

しかし、問題はここ先である。ではなぜ、直接、自らの行為を介するか否かが、道徳的許容性を左右するのか？ 一つの解釈は、道徳生得説である。つまり、人間には生まれながらにある道徳性が備わっており、それは自分の直接的介入で人を死に追いやることを強くためらわせる (規制・抑止する) のだ、と。しかし、プリンツはこの解釈に反対である。というのも、もし道徳性が生得的なものであれば、明瞭な仕方では教え込まれなくとも、他人を傷付けることはないであろうからである。しかし、ほとんどの人は、幼少期から絶えず親や周りの大人たちから、他人に危害を与えないようにはっきりと (explicitly) 教えられてきたことに、同意するだろう。もし、ある子どもが誰かを噛んだり、

ぶったり、あるいは他の仕方では誰かを攻撃したとしたら、その行為に対する罰は、社会的には厳しく行なわれるであろう。われわれはそれとともに、他人を手助けする (help) ことを道徳的規範 (norms) としても学ぶ。それは、困っている (in need) 人を助ける (assist) ことは、道徳的によい (good) ことだと、他人や親たちから教えられるからである。もちろん、「[他人を] 手助けする行為は、生物学に基礎 (basis) をある程度 (some) もっているかもしれない」(Prinz 2007 p.268) と、プリンツは認めないわけではない。「しかし、[他人を] 手助けしようとする生物学的な本能 (instincts) は、おそらく近親者 (kin) や仲間 (affiliates) に直接向けられたもの」(ibid.) でしかない、というのがプリンツの解釈である。「見知らぬ者 (strangers) を手助けすることが、[道徳的に] よいことだということ [は]、われわれは教えられる」(ibid.) ことによって初めて獲得されるのである、と。

以上のことを、先のトロッコの例で言うと、次のようになる。ここには二つの規範がある。一つは、危害(harm)が与えられることを回避すること(avoiding)、もう一つは、他人を助けること (helping)。問題となるのは、われわれはその規範のどちらを、どのように適用したらよいか、一言で言えば、どう決断すればよいか、であるが、この問題を決定する上で、「道徳的な生得的原理」は役に立たない、とプリンツは見なすのである。その理由は、まず第一に、トロッコの例で多くの回答者の判断を左右しているのは、「情動によって直感 (intuitions) が大きく影響されている (driven)」(ibid. p.269) ことである。というのも、「誰かを線路へ突き落とすことは、[どんな人間をも] ネガティブな情動・感情 (emotion) を強く引き起こすこと (elicitor) なので、悪い (bad) ことだとわれわれは考える」(ibid.) ように駆り立てられるからだ。それに対し、「線路を切り替える (switch) という行為 (action) の方は、[突き落とすよりは] 穏やかな (benign) [行為のように] 思えるので、われわれはそれは [行なっても] 許される (okay) と考えてしまう」(ibid.) のだ、と。こうしたプリンツの分析が示しているのは、トロッコの例をわれわれが考える時に、相手の人間にどれほどの危害を直接目に見える形で与えるか、その明瞭さ (salience) によってわれわれの直感は左右される (fluctuate)、ということである。この分析は、

ハウザーらが用いている別の思考実験モデル (Hauser 2006) でも、当てはまる (bear out) とされる。その別のモデルで用いられているシナリオは、次のような設定である。

第一のシナリオ: 今、本線とループ状につながっている引き込み線の上をトロッコが走っている。その線路の先には非常に太った人 (a heavy man) が立っていて、そのままトロッコが走り続ければ、その太った人に衝突して止まるだろう (しかし、その人を轢き殺してしまう)。ところが、太った人のすぐ手前には転轍機があって、そのレバーを引けば、トロッコの進路を変えて本線へ入れることができるが、本線上には 5 人の人がいるので、トロッコはその人たちを轢き殺すことになる。

ここで被験者に問われるのは、レバーを引いて太った人を助けるべきか、レバーを引かずに太った人が轢き殺されるのを見るか、結果的に 5 人の命を助けるべきか、という選択である。ハウザーらの調査によると (ibid.)、何んと 55 % もの人が、レバーを引いて線路を切り替える方が道德的だ、と答えたと言う。

この数値は、先の思考実験のケースのちょうど中間の値であるが、そうになった理由は何であろうか? プリンツの見るところ、それは、自分自身の行為によって直接人が死ぬという殺人行為のパラダイムケース (先のシナリオ 1 がこれに近い) はないが、しかし、実際に太った人が被験者自身の行為によって、人的障害物として使用されて死に至らしめられるという、きわめて明瞭な事実を目の当たりにするということによって、先のケースのシナリオ 2 ほどには道德的許容度は高くならなかった、と解釈できる (Prinz 2007 p.269)。

第二のシナリオ: 非常に太ったその人が、トロッコが走っている引き込み線路上で、非常に重たい物体の前に立っている。(ここで重要な点は、その人がいようとまいと、そのままトロッコが走って行っても、その重い物体によって止まってしまうので、トロッコはその先でつながっている本線に入り込まず、本線上の 5 人の命が奪われることはないということが、被験者に告げられて

いるということである)。被験者が転輻機のレバーを引かなければ、太った人はトロッコに轢かれて死んでしまうが、本線上の5人の命は救われ、レバーを引けば、太った人は助かるが、5人の命は失われてしまう。

驚くべきことに、アンケートの回答者の何と72%もの人が、レバーを引いて太った人を助ける方が道徳的と答えたそうである(Hausser 2006)。それに対するプリンツの解釈は、ここでも眼前の人(太った人)を救う方が優先され、遠くにいる犠牲者(本線上の5人)から被験者の注意が遠ざけられたため、というものである(Prinz 2007 p.269)。

プリンツはこのように、目の前の出来事の明白さ(salience)が、人が道徳的判断を直感的に行なう⁵³際に、大きな影響を及ぼすと考えるのである。もちろんプリンツは、人は常に目先のことだけによって道徳的判断を下していると考えているわけではなく、道徳的判断をそのような形でのみ説明可能だとしているわけでもない(ibid.)が、それでも、人が生きるか死ぬかを目の当たりにすることが、われわれの道徳的判断を行なう上で決定的に重要な影響を及ぼしている、とするのである。しかし、そのことは、道徳的判断に関して「われわれが生得的な規則を持っているということ、を支持するものではない」(ibid.)ということ突き付けている、と解釈するのである。それだけでなく、そのことは、なぜ人は人を手助けすることを正の規範として、そして、人に危害を与えることを負の規範として教えられるか、ということの説明可能にするし、(たとえば先のトロッコのケースがそうであるように、)さまざまな正負の諸規範がいかに相互に複雑に絡み合っているか、ということをも説明する、とプリンツは主張するのである(ibid.)。もちろん、先にもふれたように、われわれの直感的な道徳的判断は、常に同じ形で、ないし決まった仕方で行なわれるわけではない⁵⁴——そのことが道徳性の生得性を退ける根拠ともされた——。むしろ道徳的判断は、目の前の出来事に引きずられるということによって、さまざまなヴァリエーション(多様性)が生まれるのである。そして、そのことは、感情的なものが容易に道徳的判断を左右するというものであり、そうした経験を通じてわれわれの道徳性は学習

され・獲得されたものだ、ということを示している。これが、プリンツの立場である。

この最後の点は、とりわけプリンツが道德生得説に対置して強調する点である。というのも、多くの哲学者や倫理学者が考えたように、われわれはともすると、人から教え込まれなくても道德的判断は下せるし、高度な道德的洞察にさえ到達することができる、と見なしがちだからである。しかし、「そう見なすことは、深刻な誤りだ」(ibid.)とプリンツは主張するのである。もし道德性が生得的であるなら、なぜ「子どもの養育者(caregivers)は、どのように振舞うべきかを子どもたちに教えるために、[かくも]膨大なエネルギーを費やすのか」(ibid.)、訳が分からなくなる、というわけだ⁵⁹⁾。道德性が生得的なものであるとするなら、そのような教え込みは、まったく不必要であるはずだ。いや、子どもたちに養育=教育が必要であること自体、「明らかに養育(nurture)が道德性[の涵養]に寄与している」(ibid.)ことを何よりも雄弁に物語っている、とされるのである。

*

以上、これまでの所を要約すると、人間に道德感覚が生得的なものとして備わっているという、現代を代表する進化心理学者や進化倫理学者がしばしば主張する議論は、ほとんど「ありそうもない(implausible)」というのが、プリンツの見立てである。しかし、だからといって、人間の心理や道德性を進化論的に探求することが無意味だとか、する必要のないもの、とプリンツが言おうとするのではない。そうではなく、ここで彼が強調するのは、「道德生得説(moral nativism)」が誤っているとするに足る「決定的な証拠」を提示できる程には、これまでの議論ではいまだ十分な探求は尽くされていない、ということである。したがって、道德生得説が退けられるためには、「道德性は[生物進化によるのとは]別の[仕方ですら発達させられた]能力(capacities)の副産物(byproduct)である」(ibid.)ということを示す、「もう一つの説明(alternative account)」(ibid.)が提示されなければならないということである。「もし、道德性が[そうした]別の能力の副産物であるということが説明できたとしたら、それ[道德性]が生得的であると主張できる力(pressure)は、[圧倒的に]小

さくなるだろう」(ibid.)。次の節以下では、道徳性が獲得される過程で、どのように「非道徳的な認知能力」が重要な役割を果たしているか、が考察されることになる。(未完、続く)

以下、次稿(予定)

7 進化の副産物としての道徳性

8 生命文化的 (biocultural) 規範

9 結論:「自然に抗して(?)」

おわりに

注(上中下、通し番号)

30) 類人猿(ape)とは、チンパンジー、ボノボ、ゴリラ、オランウーンなど大型のもの、テナガザル、フクロテナガザルなど小型のものから構成される、進化の系統樹で人類(ヒト)にもっとも近い霊長類(primates)である。ちなみに、チンパンジーとボノボは、ヒトと先祖を共有するが、ヒトから進化の袂を分かった後、それぞれ独自の進化を遂げたと今日、見られている(ドゥ・ヴァール 2014)。それに対し、サル(monkey)とは、オナガザル(ニホンザルはその中の1種)、メガネザル、キツネザルなど、類人猿よりも小型のもので、約200種類いると言われる。これらも霊長類の内に分類されるが、進化の系統樹では類人猿より古く、人類からは遠い関係にある。

31) この表現からするとプリンツは、「精神病質者」の霊長類でさえ、そのような複雑な認識をなしうるほど高度な知的能力を持つと認めているように、読める。そうだとすると、霊長類の利他主義的行為は、単に本能的で衝動的だと否定的に評価した先の文脈とも、あるいは、霊長類は明確な意識的意志(動機)は持ち得ないとする、この後で述べられることとも、齟齬を来すように思える。

32) ここには明確に、プリンツが行為/行動の説明原理として、動機主義を採用していることが窺える(本文、後述)。動機主義の問題点については、武田 2010a、2010b 参照。

33) 利他主義は、「純粋な動機」によって生み出されなければ真の利他主義とは言えないと考える論者は、理性主義的哲学者に多い。その議論の典型は、たとえば Kitcher 2006 参照。

34) 周知のように、近代合理主義の始祖ルネ・デカルトは「動物機械論」を唱え、人間以外のすべての動物は、それがどのように高度な振る舞いをとっているように見えようとも、彼らは

心(魂・精神・理性)すなわち「思惟する能力」をもたず、ゼンマイ仕掛けの時計と何ら変わらない、自動機械でしかない、としたのである(デカルト 1637/1967 参照)。

35) カントは第二批判(Kant 1788/1990)ほかで、道徳性は人間理性(実践理性)の内に道徳法則が先天的に与えられることによって可能になるが、その道徳法則は無条件的な命令、すなわち定言命法としてわれわれに与えられており、それによって「汝なすべきがゆえに、なしうる」という仕方であらわれわれの行為が行なわれることになる。そして、このような道徳性は、人間理性においてのみ現前しうる、と説いた。

36) プリンツはこうした道徳性の捉え方を、道徳性に関する感情主義(moral sentimentalism)と名づけている(前稿、武田 2015a 参照)。そして、道徳性は同時に、彼の考えによると、後天的に社会や文化によって形成される(ないし社会や文化の副産物)と見なされるがゆえに、その立場は道徳性に関する構成主義的感情主義(constructive sentimentalism)とも呼ばれている(Prinz 2007)。

37) この語はプリンツの造語で、ought(すべき)と attitude(態度・感じ方)を合成したものである。

38) あるいはプリンツは、もしこのサルが罪の意識をそうした場面で感じるなら、「自分と[同じ道徳性を]共有していない者に対して、怒り[さえ]も感じるに違いない」(Prinz 2007 p.262)と言う。ともかくこういう言い回しをすることによってプリンツは、道徳性は内面的感情を伴う形でのみ成立するという自説を強調するのである。

39) 動物の権利論と進化倫理学との関係についての議論は、たとえば Singer 2006 と de Waal 2006 とのやりとりを参照。

40) 「はずである」という言葉は、武田の付加である。プリンツは、本文ですで見たとように、人間をカント主義的に考えているので、道徳的行為者 = 自己立法者 = 無条件的に善を希求し悪を憎む者、という図式を下敷きにして議論を進めている。しかし、私が思うに、現実の人間はもう少し複雑な形で犯罪(者)を眺めるのではないだろうか。たとえば、19歳の女子学生が77歳の老女を斧で殴打した後、絞殺し、「人を殺してみたかった」と逮捕後に述べたという新聞記事を読んだとしても、すぐさまその女子学生を「根っからの凶悪犯罪者」と考える人はそれほど多くはないのではなからうか。私もそのニュースに接した時に真っ先に思ったことは、「何がその女性を凶行に追いやったのか」ということである。この犯罪——言うまでもなく、殺人は凶悪な犯罪である——を考える時、重要なことは、犯罪ないし犯罪者を憎むのではなく、なぜ、どのような環境・境遇が、その人間をして犯罪を犯さしめたのか、を理解することだろう。という

のも、(標準的な)人間の内には、善を希求するという道徳性も(生得的に)備わっている——そのことが、人間を社会的存在たらしめる——だけでなく、悪(他者の生存・自由・財産などを不当に毀損すること)をも(密かに)希う存在だからである(武田 2008b)。そして、通常は善が—社会規範や法や教育などの強制力で—優勢となることによって、悪が抑止されるのであるが、その二つの性向の力関係が何がしかの原因で崩れた時に——たとえば幼児期に両親や社会環境からひどい虐待を受けたために、あるいは(自閉症や重度アスペルガー症候群の人に見られるように)生まれつき何がしかの脳の異変から、脳の内部で共感する部位が十分発達させられず、また/あるいは、それと善悪を判断する部位とを結ぶ回路が形成されないことによって——、人は「悪」をなすこともあるのである(武田 2001, 2005 など参照)。

41)「人間はそうではない」とプリンツが言うのは、人間ならボスがいない時でもボスの女に手出しは決してしない、という意味ではない。いや、人間の男たちもまたサルのおスたち同様に、人の目を盗んで浮気や不倫は平気で行なうだろう(現に多くの男たち[女たちも?]がそのことに日夜励んでいる)。しかし、そうした場面での行為は、行為者自身の利害関心と直接結びついた所で行なわれるのが普通である。プリンツの考えでは、そうした場面でどう振る舞おうが、そのこと自体は道徳性の成立とは直接関係ない。むしろ道徳性の有無を左右するのは、自分と直接関係ない所や場面の中で(も?)、つまり第三者的な観点からでも道徳的に見たり、行為できるかに掛かっている、というわけである。

この点で、人間以外の霊長類は第三者的な見方ができないのに対し、「人間はそうではない」と言っているのである。

42) このことは、ドゥ・ヴァールらの動物行動学者らによっても、確認されている(DeWaal 1996, 2006、ドゥ・ヴァール 2005, 2014 など参照)。

43) 幼児のこのイミテーション行為は、新生児の段階から見出されるが、それは大脳前頭部に生得的に備ったミラーニューロン・システムによって作り出される、とされる。これに関しては、Meltzoff & Prinz eds. 2011, Rizzolatti & Sinigaglia eds. 2007, Stamenov & Gallese eds. 2002、武田 2007 など参照。

44) プリンツは、(おそらく)ミラーニューロン・システムの(生得的)存在を全面否定していないだろうが、そのミラーニューロン・システムは、社会的・文化的な経験を通じて初めて発動するという趣旨のことをここで述べている。それは、たとえば言語を司る脳内メカニズムは生得的に存在しながら、それが実際に機能するようになるのは、他者との言語的経験を重ねるこ

とを通じてである、ということとパラレルに考えているのであろう。だが、発言の真意およびその(神経学的)根拠を、ここでプリンツは何ら示していない。この点は大いに問題だろう。

45) このことを論理的に言えば、次のようになる。記述的条件文が偽(false)となるのは、前件(antecedent)が真(true)であり、かつ、結論(consequent)が偽である時、その時のみ(when and only when)である。つまり、「もし子どもがテレビを毎日2時間以上見るなら、その子どもの部屋は清潔である」という条件文は、「毎日2時間以上テレビを見ている子どもの部屋が汚い」ということが正しければ、論理的には即座に(絶対的にimperative)偽(誤り)となるのである。

46) プリンツは、ここで「テレビを多く見ていなかったかを確認する」(Prinz 2007 p.265)と書いているが、被験者が答えた点検項目は(a)と(c)だと言うのだから、それは正確ではあるまい。

47) カール・ポパーはすでに1960年代に、全称命題や科学法則の真理性を検証可能性に基づいて帰納法的に確証しよう(できる)とした論理実証主義を批判し、反証可能性こそ唯一の科学的方法だ、と説いていた(Popper 2002)。その根拠とされたのは、帰納法的な検証は事例を汲み尽くすことができない(事例は無限に存在可能である)のに対し、反証することはたった1事例でも存在すれば可能だ、という非対称性にあった。ここでは、そうしたポパーの論理が用いられていると思われる。

48) 同様のことは、脳内における言語処理に関しても言いうる。従来の見解(たとえばチョムスキー派の言語論)は、言語処理は特定の脳部位に存在する言語モジュール(ヴェルニッケ野とブローカ野)のみによって遂行されると見なされてきたが、最近では、人間の言語能力は、脳内のさまざまな部位が協働することによって成立している、と考えられている。この点に関しては、武田1997、2008c、2010c、2010d、2013、2015cなど参照。

49) プリンツはここで、「テレビから健康被害を受け[たく]ない」という条件を入れていないが、それは「言うまでもない、当然の前提」と考えているのだろう。とはいえ、それはプリンツがエコロジストだということを示すわけではない。この箇所に限らず、プリンツの著作には、エコロジックの観点は驚くほど少ない。

50) コスマイドやトゥービーらは、神経科学者の研究を基に、人間には裏切り者を推論する能力と分別ある[行動]規範を推論する能力は、脳内では異なる回路として成立していると結論づけている(Barkow et al. eds. 1995)。この結論が正しいとすると、それはプリンツの見解と真面向から対立することになるが、本文で後からふれられるように、プリンツは彼らの結論に正面

から反対する。

51) 原文は "Given their profound suite of deficits, we cannot infer that they have a deficit in a cheater-detection module." となっており、"we cannot but infer that ~" とはなっていないが、意味を汲んで（後者のように）cannot の後に but を補って訳した。

52) こうした言語生得説を現代において説く論者の代表者は、ノーム・チョムスキー（Noam Chomsky）である。チョムスキーおよびその潮流の言語論に関しては、武田 2008c、2013 など参照。

53) このように言うのは、人が道徳的判断を行なうのは、理論的・理性的というよりは、感情や情動に突き動かされての方が（圧倒的に）多いとプリンツが考えているためである。

54) 道徳性を生得的なものと思なすマーク・ハウザーは、この点で、道徳規則は人間にとつてあたかも（チョムスキーの言う）普遍文法のようなものだ、と主張している（Hauser2001、2006）。

55) そのことはたとえば、子どもが2歳から10歳になるまで、彼らの養育者は6分から9分ごとに、子どものとる行動をいちいち訂正する（correct）、とマーチン・ホフマンが報告している（Hoffman 2001）点にも表れている。もしそれが本当だとすると、養育者たちは「毎日毎日、子どもたちに行動に関する50もの教訓（lessons）を与え続けていることになる」（Prinz 2007 p.269）、とプリンツは言う。

文 献

Alcock, John, 2001, *The Triumph of Sociobiology*, Oxford University Press.

Alexander, Richard D., 1987, *The Biology of Moral Systems*, Aldine De Gruyter.

Barkow, Jerome H., Leda Cosmides, and John Tooby (eds.), 1995, *The Adapted Mind:*

Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, Oxford University Press.

Blum, Debra, 1997, *Sex on the Brain*, Penguin Books. (『脳に組み込まれたセックス』越智典子訳、白揚社、2000年)

Brizendine, Louann, 2006, *The Female Brain*, Broadway Books.

Brizendine, Louann, 2010, *The Male Brain: A Breakthrough Understanding of How Men and Boys Think*, Three Rivers Press.

Buss, David M., 1999, *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind*, Allyn and Bacon.

Buss, David M., 2000, *The Dangerous Passion: Why Jealousy Is as Necessary as Love or Sex*,

- Bloomsbury Publishing. (『一度なら許してしまう女、一度でも許せない男——嫉妬と性行動の進化論』三浦彊子訳、PHP 研究所、2001 年)
- Buss, David M., 2003, *The Evolution of Desire: Strategies of Human Mating* (revised and expanded edition), Basic Books.
- Buss, David M., 2005, *The Murderer Next Door: Why the Mind Is Designed to Kill*, Penguin Books. (『殺してやる——止められない本能』荒木文枝訳、柏書房、2007 年)
- Casebeer, William D., 2003, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, MIT Press.
- Cheney, Dorothy L. and Robert M. Seyfarth, 1990, *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*, University of Chicago Press.
- Churchland, Patricia, 2011, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press.
- Daly, Martin, and Margo Wilson, 1988, *Homicide: Foundations of Human Behavior*, Aldine De Gruyter. (『人が人を殺すとき——進化でその謎をとく』長谷川真理子ほか訳、新思索社、1999 年)
- Dawkins, Richard, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford University Press. (『利己的な遺伝子』日高ほか訳、紀伊國屋書店、1991 年) デカルト、ルネ、1637/1967、『方法序説』(改版) 落合太郎訳、岩波文庫。
- De Waal, Frans B. M., 1996, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press.
- ドゥ・ヴァール、フランス、2005、『あなたのなかのサル——霊長類学者が明かす「人間らしさ」の起源』藤井留美訳、早川書房 (Frans de Waal, 2005, *Our Inner Ape*, Penguin Books)。
- De Waal, Frans B. M., 2006, "The Tower of Morality", in Macedo and Ober eds., 2006, pp.161-181.
- ドゥ・ヴァール、フランス、2010、『共感の時代へ—動物行動学が教えてくれること』柴田裕之訳、紀伊國屋書店 (Frans de Waal, 2010, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Souvenir Press)
- ドゥ・ヴァール、フランス、2014、『道徳性の起源——ボノボが教えてくれること』柴田裕之訳、紀伊國屋書店 (Frans de Waal, 2013, *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism among the Primates*, W.W. Norton & Company)
- Donald, Merlin, 1991, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and*

- Cognition*, Harvard University Press.
- Donald, Merlin, 2001, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, W.W. Norton & Co.
- Elman, Jeffrey L. et al., 1996, *Rethinking Innateness: A Connectionist Perspective on Development*, MIT Press.
- Flint, Jonathan, Ralph J. Greenspan, and Kenneth S. Kendler, 2010, *How Genes Influence Behavior*, Oxford University Press.
- Glannon, Walter, 2007, *Bioethics and the Brain*, Oxford University Press.
- Goodall, Jane, 1986, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Belknap Press.
- Harris, Sam, 2010, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, Free Press.
- Hauser, Marc D., 2001, *Wild Mind: What Animals Really Think*, Henry Holt.
- Hauser, Marc D., 2006, *Moral Mind: The Nature of Right and Wrong*, Harper Collins Publishers.
- Hoffman, Martin L., 2001, *Empathy and Moral Development: Implication for Caring and Justice*, revised ed., Cambridge University Press.
- Hume, David, 1739/1969, *A Treatise of Human Nature*, Penguin Books.
- Iacoboni, Marco, 2008, *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*, Farrar Straus and Giroux.
- Illes, Judy (ed.), 2006, *Neuroethics: Defining the Issues in Theory, Practice, and Policy*, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel, 1785/2013, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp Verlag.
- Kant, Immanuel, 1788/1990, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag.
- Kitcher, Philip, 2006, "Ethics and Evolution: How to Get Here from There", in Macedo and Ober eds., 2006, pp.120-139.
- レヴィ=ストロース、クロード、2001、『親族の基本構造』福井和美訳、青弓社。
- Levy, Neil, 2007, *Neuroethics: Challenges for the 21st Century*, Cambridge University Press.
- Macedo, Stephen and Josiah Ober (eds.), 2006, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton University Press.
- Mandler, Jean M., 2004, *The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought*, Oxford University Press.
- Meltzoff, Andrew N. and Wolfgang Prinz (eds.), 2011, *The Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*, Cambridge University Press.
- Miller, Geoffrey, 2001, *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human*

Nature, Vintage.

Nietzsche, Friedrich, 1883-8/1996, *Der Wille zur Macht*, Alfred Kroner Verlag.

Nietzsche, Friedrich, 1888/1981, "Der Antichrist: Fluch auf Christentum", in *Werke in Drei Bänden*, Carl Hanser Verlag, Zweiter Band, SS.1161-1235.

信原幸弘・原塑(編)、2008、『脳神経倫理学の展望』、勁草書房。

お亭阪直行(編)、2012、『道徳の神経哲学 — 神経倫理からみた社会意識の形成』、新曜社。

Panksepp, Jaak, 1998, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*, Oxford University Press.

Popper, Karl, 2002, *The Logic of Scientific Discovery*, 2nd ed., Routledge.

Prinz, Jesse J., 2002, *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*, MIT Press.

Prinz, Jesse J., 2004, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford University Press.

Prinz, Jesse J., 2007, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press.

Prinz, Jesse J., 2012, *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*, Oxford University Press.

Prinz, Jesse J., 2013, *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape Our Lives*, Penguin Books.

Ramachandran, V.S., 2011, *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*, W.W. Norton & Company.

Rizzolatti, Giacomo and Corrado Sinigaglia, 2007, *Mirrors in the Brain: How Our Minds Share Actions and Emotions*, tr. by F. Anderson, Oxford University Press.

Ruse, Michael, 1993, "The new evolutionary ethics", in Nitecki, Matther H. and Doris V. Nitecki (eds.), *Evolutionary Ethics*, State University of New York Press, pp.130-62.

Ruse, Michael, 2012, *The Philosophy of Human Evolution*, Cambridge University Press.

Sacks, Oliver W., 2008, *Musophilia: Tales of Music and the Brain* (rivised and expanded ed.) , Vintage Books.

Sacks, Oliver W., 2010, *The Mind's Eye*, Picador.

Sacks, Oliver W., 2012, *Hallucination*, Vintage Books.

Shermer, Michael, 2004, *The Science of Good and Evil: Why People Cheat, Gossip, Care, Share, and Follow the Golden Rule*, Henry Holt and Co.

Singer, Peter, 2006, "Morality, Reason, and the Rights of Animals", in Macedo and Ober eds., 2006, pp.140-158.

Sober, Elliott, and David S. Wilson, 1998, *Unto Others: The Evolution and Psychology of*

Unselfish Behavior, Harvard University Press.

Spencer, Herbert, 1876/1999, "Social Types and Constitutions", in M. Waters ed. *Modernity: Critical Concepts*, Vol. 1, Routledge, pp.7-24.

Spencer, Herbert, 1896/2004, *The Principles of Sociology*, Vol. 1, University Press of the Pacific.

Stamenov, Maxim I. and Vittorio Gallese (eds.), 2002, *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, John Benjamins Pub Co.

武田一博、1997、「心の唯物論と現代科学——ニューロ・コンピュータ理論による心 = 脳モデル」、梅林・河野編『心と認識——実在論的パースペクティブ』、昭和堂、pp.165-218。

武田一博、1998、『市場社会から共生社会へ——自律と協同の哲学』、青木書店。

武田一博、2001、「心の唯物論と人格性の問題」、唯物論研究協会編『唯物論研究年誌』第6号、青木書店、pp.87-111。

武田一博、2004、「理性の自律と決定論——H・ヴァルターの見解を中心に」、『メタフシカ』第35号別冊、大阪大学大学院文学研究科哲学講座、pp.87-95。

武田一博、2005、「カント宗教論ノート—『単なる理性の限界内の宗教』の現代的意義」、『沖縄法政研究』第8号、沖縄国際大学法政研究所、pp.1-38。

武田一博、2006、「心の唯物論と自由意志——B・リベットの議論をめぐる」、『沖縄国際大学総合学術研究紀要』第10巻第1号、pp.87-111。

武田一博、2007、「ミラー・ニューロンによる人間の社会性の新しい考え方」、『唯物論研究年誌』第12号、青木書店、pp.281-304。

武田一博、2008a、「ニューロ・フィロソフィーとしての心の唯物論——フォークサイコロジー消去主義と物理主義的還元主義の哲学」、日本哲学会編『哲学』No.59、pp.77-95。

武田一博、2008b、「P・マククリーン『三位一体脳』の哲学的含意——悪は無くせるか」、『総合人間学2 自然と人間の破壊に抗して』、学文社、pp.193-203。

武田一博、2008c、「動物言語と人間言語の断絶と連続性——チョムスキー派言語学とP・リーパーマンの所説によせて」、『環境思想・教育研究』第2号、東京農工大学大学院環境共生哲学研究室、pp.61-68。

武田一博、2009、「人間の自然的性差と男女の共生」、藤谷・尾関・大屋編『共生と共同、連帯の未来——21世紀に託された思想』、青木書店、pp.168-196。

武田一博、2010a、「心の唯物論と法的責任・自由——S・モースの議論を中心に」、『総合学術

研究紀要』第13巻第1号、沖縄国際大学、pp.45-58。

武田一博、2010b、「理性主義のみで法的責任が語れるか——心の唯物論による理性主義批判」、『総合人間学 4 戦争を総合人間学から考える』、学文社、pp. 231-241。

武田一博、2010c、「心はことばの中にあるか——心の唯物論による『拡張された心』批判」、『総合学術研究紀要』第14巻第1号、沖縄国際大学、pp.33-70。

武田一博、2010d、「脳はどのように記号〈言語〉の意味を理解するか——『シンボルと身体化』(2008)を読む」、『総合学術研究紀要』第14巻第1号、沖縄国際大学、pp.99-120。

武田一博、2012、「真の環境ラディカリズムとは何か——『自然に従う』ということ」、尾関・武田編『環境哲学のラディカリズム——3・11をうけとめ脱近代へ向けて』、学文社、pp.2-37。

武田一博、2013、「ことばは脳の外部記号である——心の唯物論による言語道具説の擁護」、『総合学術研究紀要』第17巻第1号、沖縄国際大学、pp.1-40。

武田一博、2015a、「道徳性の表象・観念・概念はどこから来るか——J・プリンツの進化倫理学批判から考える(上)」、『総合学術研究紀要』第18巻第1号、沖縄国際大学、pp.133-165。

武田一博、2015b、「『自然主義的誤謬』の何が問題なのか?」、『環境思想・教育研究』第7号、東京農工大学大学院環境共生哲学研究室、pp.105-112。

武田一博、2015c、「脳科学の進展は、どのようにわれわれの言語観を変えたか?——言語生得説から脳の外部記号説へ」、総合人間学会編『総合人間学』第9号・電子ジャーナル版、pp.103-116。

Tomasello, Michael, 1999, *The Cultural Origin of Human Cognition*, Harvard University Press.

Tomasello, Michael, 2009, *Why We Cooperate*, MIT Press.

Tomasello, Michael, 2014, *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press.

Trivers, Robert, 1985, *Social Evolution*, Benjamin/Cummings Pub. Co.(『生物の社会進化』中嶋ほか訳、産業図書、1991年)

Wegner, Daniel M., 2002, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press.

Wilson, Edward O., 1975, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press.

(『社会生物学 [合本版]』伊藤嘉昭監修・坂上ほか訳、新思索社、1999年)

Wilson, Edward O., 1995, *On Human Nature*, Penguin Books. (『人間の本性について』岸由二訳、ちくま学芸文庫、1997年)

付記) 本小論は、沖縄国際大学特別研究費による成果の一つである。