

[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（下の1）－

Where Do the Representations, the Ideas, and the Concepts of Morality Come from ?: A Note on J. Prinz' Critique of the Evolutionary Ethics (3)

武田 一博

Kazuhiro TAKEDA

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、前々稿（武田 2015a）。

- 5 霊長類 (primates) は道徳感覚 (moral sense) をもつか？
- 6 道徳性は人間にとって生得的か？

以上、前稿（武田 2016）。

[以下、承前]

7 進化の副産物としての道徳性

前稿で見てきたように、プリンツは、進化心理学や進化倫理学が主張するような、道徳感覚が人間に生得的に備わっているという見解には与しないのであるが、だからといって、彼が進化論を全面的に退けるとか、道徳性についての科学的探求が無意味だと言うわけでは決してない。そうではなく、彼が取っているスタンスは、道徳性は進化の直接的産物ではなく、生物進化のプロセスの中で人間が獲得した諸能力 (capacities) の副産物 (byproduct) である可能性が高い、ということである。この節ではそのことを、さまざまな科学的探求がもたらす証拠と突き合わせながら、明らかにしようとする。

ところでプリンツは、人間の有する諸能力の中で、生得的 (innate) ではないが、ほとんど普遍的 (universal) に見出されるものが数多く存在する、と主張する。ここで普遍的能力と言われているのは、

社会的経験を通じて（つまり後天的に）獲得した能力ではあるが、どの時代・社会・地域 etc. の人々にもほぼ例外なく見出される能力のことである。そうした諸能力の例として、美術 (art)、服飾 (clothing)、火 (fire) の使用、住居 (shelters) の建築、埋葬の習慣 (mortuary practices)、宗教 (religion)、結婚 (marriage)、複雑な道具 (tools) [の製作・使用]などを挙げている (Prinz 2007 p.270)。人間が獲得したこれらの諸能力の行使は、時代や地域で細部の形態は異なるものの、普遍的に見出されるものである。しかも、人類が生み出したこれらの発明の数々は、別の目的のために進化したさまざまな認知能力から [たまたま⁽⁵⁶⁾] 結果したもの、とプリンツは見なすわけである。すなわち、「われわれは [脳の中に]、服を作ったり着たりする (clothing) モジュール⁽⁵⁷⁾ を持っているわけではない」(ibid.) のである。しかし、体毛の薄いわれわれは、寒冷な気候の下では容易に風邪を引いたり、発熱を起こして苦しみもしたので、自分の身体を守るために身を覆う物を探し、あるいは工夫しようとした。つまり、寒さから身を守るために生じるさまざまな問題を解決するのに必要な、賢さ（認知能力）や手先の器用さを持っていた。このことが、われわれが衣服を製作し、着用するようになった主な理由である。

そのことは、宗教に関しても同様である。すなわち、「われわれは [脳内に] 宗教モジュールを持っているわけではない」(ibid.) が、「われわれは、無機物 (non-living things) に対しても、[ある種の] 心性 (mentality) を認めようとする傾向を持っている。また、その期待・願望 (expectations) が [たとえしばしば] 破られるとしても、[それを補い・説明しようとする] 物語 (stories) を [紡ぎ出す] 強い志向性 (penchant) を持っている」(ibid.)。これらのことが、自然物を信仰したり、超越者を崇拝するようになった（科学的）理由と見なされる⁽⁵⁸⁾。

ともかくプリンツにとって、「道徳性もまた、こうしたカテゴリーに属するもの」(ibid.) とされるのである。言い換えれば、道徳の諸規則（道徳法則 moral rules）をわれわれが獲得したのは、そのためのある特殊な能力をわれわれが進化させたからではなく、それとは別種の、一般的な認知能力を獲得したことによって可能となったのであり、道徳性はその副産物 (byproduct) でしかない、というわけである。つまり、道徳性の観念や概念の成立にとって一見無関係の、人間のさまざまな一般的認知能力、

(56) 「たまたま」と語を補ったのは、後で見ると、プリンツはこれらのスキルは、人間が進化の過程で獲得した一般的認知能力の副産物と見なしているからである。ただし、プリンツはここで、言語をその中に入れていないが、私は言語もまた、人間の一般的な認知能力の社会的産物と考えている。これに関しては、武田 2008a、2008c、2010c、2010d、2013、2015c、Tomasello 1999、Donald 1999、2001、Arbib 2012などを参照。

(57) われわれの脳は、約 1000 億本のニューロンから構成されているが、それらは均質に分布しているのではなく、ある特定の情報処理を受け持つニューロン群ごとに機能分化している。そうしたニューロン群は緊密な内部結合を持ち、相対的に独立した固まりをなしている。この一群のニューロンを、モジュールと呼ぶ。各モジュールは、それぞれが異なる認知機能ごとに（たとえば視覚情報であれば、あるモジュールは垂直の線分を、他のモジュールは右下がりの斜線を処理する、というように）情報処理を細分化しながら担当している。これを脳の機能局在説という。ただし、あるモジュールが担当する特定の機能は、生得的に固定化されているわけではなく、可変的・可塑的である（しかもその可塑性は、幼少期だけでなく、生涯にわたって維持される。Doige 2007 参照）。これらのモジュールは他の膨大なモジュールと、互いにネットワークを構成し、このネットワーク全体（ニューラル・ネットワーク）を通じて、対象のまとまったイメージや思考などが形成される。つまり、チョムスキー派言語学者らやその影響を受けた人たちが言うような言語モジュールとか宗教モジュールは存在しないのであり、それらはニューラル・ネットワーク全体によって生み出されるのである (Pinker 1994、1997、Buller 2005、武田 2005a、2008c、2010d、2013、2015c など参照)。なお、各モジュールはまた、シリンダー状に垂直につながる約百数十のニューロン群から成る、コラムから構成されてもいる (Churchland 1986、Churchland and Sejnowski 1992 など参照)。

(58) 心の唯物論からの宗教的感情の発生メカニズムの説明に関しては、武田 2005a、2005bなどを参照。

すなわちさまざまな用途に汎用的な認知能力を、人間は長い進化の過程で獲得したことが、道徳性を可能とした基礎をなす、と見るのである。そして、プリンツは、道徳感覚 (moral sense) の獲得にとって重要となる一般的認知能力とは、以下の5つであるとする。

まず第一に必要とされる能力であり、また、道徳性にとって最も重要な (foremost) ものとされるのが、感情・情動 (emotions)⁽⁵⁹⁾ である (ibid.)。情動には、たとえば怒り (anger)、軽蔑 (contempt)、嫌悪感 (disgust) のように、他者に向けられたものと、恥ずかしさ (shame) や罪・自責の念 (guilt)、あるいは気恥ずかしさ・当惑 (embarrassment) や悲しみ (sadness) などのように、自分に向けられたものがあるが、いずれも人間関係の中でわれわれが強く拘束され、一定の行動パターンと結びつく、自然的にわき上がる感情のことである⁽⁶⁰⁾。この情動を持つ (感じる) ことなしには、道徳性が成立されることは、そもそもありえない。

第二に必要とされるのは、規則を形成・定式化 (formulate) する能力 (ability) である。たとえば、われわれが他者に対して、あるまじき行ない (misbehavior) をした時に、否定的な情動 (negative emotions) —たとえば罪や自責の念—を感じるようにわれわれは条件付けられていると言えるが (このことは、第一の能力による)、第二の能力は、この否定的な情動という内的な状態を「あるまじき行ない」というカテゴリーに変換する (transfer) 能力だとされる (ibid.)。この変換能力によって、個別的で主観的でしかない感情が、一般的な道徳的規則へともたらされ、作り変えられるというわけである。そして、この変換作業によって、「われわれは一つの心的表象 (mental representation) を生み出す」 (ibid.) ことができるようになる。その心的表象とは、「あるタイプの行動 (behavior) が否定的感情 (negative feelings) と結びつくなら、その行動を誰が行なっているかにかかわらず、[常に] その行動によって否定的感情を持つようにわれわれを仕向ける (dispose)」 (ibid.) ものである⁽⁶¹⁾。われわれを駆り立てるこの心的傾向性は、「われわれが、たとえ [ある出来事に] 直接関与してい [る時でも、あたかも、そうで] ない時のように、第三者的な仕方 (toward third parties) 道徳的態度 (moral attitudes) をとる [ことができる] 能力 (capacity) の基礎 (basis) をなす」 (ibid.) ものと考えられる。そしてプリンツは、「規則を形成する (rule formation) ために必要とされる、この種 [の能力] が、人間のみ特有の能力 (uniquely

(59) emotion は一般に、情動と訳されるが、ここで感情・情動と併記したのは、以下の論述からも分かるように、プリンツが狭い意味での emotion を用いているのではなく—狭い意味での情動は、人間にとって強い拘束力を持ち、無意識的・自然的にわき上がって来、激しい身体的変化・動作・行動を生み出す、心的変化を表す—、もっと広い意味でも用いている。それは普通、感情 (feeling) と言われ、気づきを伴い、持続し、必ずしも激しい身体的変化や行動を生み出すとは限らない、人間の内部状態の変化を指す。プリンツの emotion の語は、この両面を表す語として用いられている。

(60) わたしは以前、他者および自分との肯定的／否定的関係の中で生じる情動を6つに分類して、それぞれがどのような行動パターンと対応しているかを、ポール・マクレーンの議論をもとに論じたことがある。武田 2008b の注 (4) 参照。

(61) 一般に、心的表象という語は、心の内部に形成され現前する、ひとまとまりのイメージないし思考を指すが (感覚表象や概念表象がその典型である)、ここでプリンツはそうした意味ではなく、心のもつ傾向性ないし志向性という心の作用 (働き) として使用している。この用語法は、多分にブレンターノやフッサール流の現象学的用法と言えよう。両者の違いは、前者が、表象をひとまとまりのものとして統合する機能を、表象自身にはなく、表象とは区別された心的機能 (意識の統合作用、カントの用語法では統覚) に見ているのに対し、後者では、表象と心を区別せず、心的表象そのものに自己を統合する機能があると解している点である。しかし、いずれにしても、心的表象がひとまとまりの存在として心 (ないし意識) に現前するためには、ばらばらの表象を一つにまとめ上げる統合機能が存在していなければならない。このことを最近、脳科学による実験に基づく実証的理論—統合情報理論 (Φ 理論)—として示しているのが、ジュリオ・トノニである (Tononi 2012、マッスィミーニ&トノニ 2015 参照)。

human ability)であるかどうか探究する (explore) ことは、興味のあること」(ibid.)と述べているが、人間以外の動物にも見出されるかどうかには、ここでは言及していない⁽⁶²⁾。

道徳感覚の獲得にとって必要とされる第三の能力は、記憶 (memory) である。そしてプリンツは、この能力はとりわけ「道徳の健全な発達 (healthy moral development)」のために必要とされる、と見なしている (ibid.)。というのも、人間社会では、犯罪者 (wrongdoers) が逮捕されるのは、犯罪行為 (transgression) が十分に行なわれた後であることが、しばしばだからである。人間以外の動物の場合には、プリンツの見るところ、[彼らの限られた記憶力のために、] ある者が好ましくないことを行なったということを彼らがお互いに認知するためには、その者を現行犯で (red-handed) 捕まえないといけないが、そのことは、彼らが罰することのできる行動や機会 (opportunities) をきわめてわずかなものにして (minimize) しまっている、と言う (ibid.)。

第四の能力は、もっと思弁的 (speculatively) なもので、模倣する (imitate) 能力とされる。人間の道徳性はこの模倣する能力に依存しているとプリンツが見なすのは、たとえば子どもが [親や教師から] 罰をくらうときに感じているのは、単に自分のしたことが悪かったと思う (自覚する) ことだけでなく、その [同じ] 行為 (actions) を他の誰かが行なった場合でも、その行為は問題を引き起こす (get into trouble) のだから、[自分と同じように] 罰をくらうべきだという気持ち・傾向性 (disposition) を持つからである (ibid.)。逆に言えば、他人が、自己の行為と同じ行為を行ないながら、自分は罰せられたが、他者はそうではなかったとしたら、「なんで自分だけが」という不満ばかりが残り、道徳性 (自分が悪かったという自覚) は成立しないのである。つまり、道徳性の成立のためには、自己の行為と他者の行為における鏡像関係ないし同型性を認識する知的能力が前提される、というわけである⁽⁶³⁾。

道徳性の成立に必要とされる最後の能力は、他人の心を読む (mind-reading) 能力である。人間が自分だけでなく、他者にも同じように心があると思えるのは、そしてそこから、他者との共感 (empathy) をわれわれが持ちうるのは、この能力のためである、とされる。すなわち、人間は、他人が苦しんでいる (ように思われる) のを見ると、その苦しみ (苦痛 distress) をあたかも自分の苦しみのように感じることができるし、他人の不幸 (misery) だけでなく、それが自分自身の不幸をもたらす (result) こ

(62) プリンツが道徳感覚を、人間以外の動物にも存在すると、本当に考えているかどうかは疑わしい、と私は思う。本文 (本稿だけでなく、前稿、前々稿も含め) から見て分かるとおり、プリンツは道徳性を単に本能や感情 (情動) のみによって成立可能とするのではなく、高度の知的判断、理性機能を必要とすると考えている。この点からすると、ここでのこの発言は、単なるリップ・サービスないし「証明できるものなら科学者諸君、どうぞ実証して見せてください」と言っているのと同じかと思えない。このことは、本文中でこのすぐ後に、人間以外の動物は、人間に比べてその記憶力が劣るために、相手が「好ましくない行為」を行なった場合でも、それを罰することができるのは「現行犯」の場合のみであり、そのことが、動物世界における道徳性の成立を「きわめてわずかなものにして」(Prinz 2007 p.270) ということばに端的に表れている。

(63) ただし、こうした鏡像関係ないし同型性の認識が、プリンツの言うように、「模倣 (imitation)」能力に依存しているかは、問題である。次注でもふれるように、人間の模倣能力は、少なくとも直感的な形やレベルでは、ミラーニューロン・システムによって、無意識的に行なわれるからであり、そこには推論過程は必ずしも介在してはいない。しかし、プリンツの考えでは、道徳感覚の成立は、無意識的ないし本能的な仕方ではなく—もしそうなら、人間以外の動物にも道徳感覚は可能になるだろう—、もっと高次の認識能力および社会的・文化的過程や装置が必要だとされるのだから、その模倣能力は直感的作用として働くミラーニューロン・システムとしては想定されていないことになろう。

とを認識し、経験することができる⁽⁶⁴⁾。そして、プリンツの理解では、そのことが、人間が「社会に受け入れられようとする (pro-social) 行動を促進させた」要因であるとともに、われわれが社会的規範 (norms) を獲得することを可能とさせたものだ、とするのである (ibid. pp.270-71)。つまり、人間には他者の心が理解でき、他者と共感することができるがゆえに⁽⁶⁵⁾、他者に「苦しみ (suffering) をもたすことは悪い (bad) ことだと、われわれは考えることができる」(ibid. p.271)、というわけである。

このように、他人の心を読むことによってわれわれ人間は、他者に対する行為規範を持つべきだという意識を獲得したし—これをプリンツは、「規範についての規範 [メタ規範] を獲得することができた」(ibid.) と表現している—、それを基にして、「道徳教師 (moral educators) [なる存在が可能となり、それ] がわれわれの情動 [や気分・感情] を評価する (recognize) [ことによって]、悪い行ない [をすれば、それ] に対してわれわれが済まないと思う (feel sorry) ように強制する (urge)」(ibid.) ということが社会的に起こってきたのだ、とプリンツは主張するのである。こうした道徳規範による社会的な訓練過程の成立は、われわれが規範に一致した行動を取るようになる確率 (蓋然性 probability) をおそらく高めただろう。というのも、もしわれわれが違う仕方で行為したなら、罪の意識 (guilty) を感じるだろうような場面で、そうした規範の確立およびその社会的強制力の存在は、われわれをして規範に合致した仕方で行動することを行なわしめるだろうからである。また、そのような罪の意識を感じる心の傾向性 (disposition) が一旦、確立すれば、「罪の意識を感じない時でも、われわれが罪の意識を感じる [ように仕向ける] だろうから」(ibid.)、ますますわれわれの心にしっかりと根を下ろすことになるだろう、とプリンツは強調する。ともかくこうして、われわれがどのように自己の行為を感じるかを規定する規範が、メタ情動 (meta-emotions) を確立させるし、そのメタ情動は、われわれが誤った行動 (misbehavior) をとった際に、いわば「特別な保険プラン (extra insurance plan)」(ibid.) とでも言えるものとして、われわれの行動を (内的に) 規制するのだ。これが、プリンツの考える、道徳性の成立過程である。

ところで、ここでプリンツは、メタ情動がなければ「道徳感覚 (moral sense)」を持たないか、すなわち、メタ情動が道徳感覚の本質的な必要条件 (essential) と言えるかどうか、判断にためらっているように見える。というのも、たとえば自閉症 (autism) の人たちの脳には、他人の心を読む能力に障害 (impairment) があるが (本稿、注 65 参照)、そうした自閉症の人々でも、道徳的に考えたり話したりする (moralize) ことはできるからである (ただし、その場合でも、彼／彼女らは他者に共感したり、

(64) こうした他人の心を読む能力、他者と共感する能力は、長らく理性主義者や観念論哲学者によって、人間理性による推論の結果 (間接的に) 得られると理解されてきたが、現代の脳科学は、ミラーニューロン・システムによって直接 (直感的に) もたらされる、と主張している (Iacoboni 2008, Rizzolatti and Sinigaglia 2007, Ramachandran 2011、武田 2007 など参照)。

(65) 他人の心を読む能力は、現代の進化心理学によって「心の理論 (theory of mind)」と名づけられているが、この能力は、人間以外の霊長類には確認されていない。また、人間においてこの能力が、何かの原因で障害や未発達に置かれると、他人の気分感情が認知できない自閉症やアスペルガー症候群が引き起こされることが分かっている (Elman et al. 1996, Cosmides et al. 1997, Baron-Cohen 2008 など参照)。ただし、心の理論を持たないとされる、人間以外の霊長類もまた共感能力を持つことは否定できず (ドゥ・ヴァール 2010、2014 など参照)、この点からすれば、他者の心を読む能力と共感能力は、それぞれ脳の異なるネットワークによって生み出されていると推測される。

他者の心を推測・察知することによってそうするのでなく、いわば機械的な仕方でも倫理的発言を行なっていると言える。この点は、Baron-Cohen 2008、武田 2001 など参照)。この点からすれば、道徳性は共感的感情とは相対的に独立した機能として成立させられていることを視させる。しかし、そうしたことがあっても、プリンツからすれば、メタ情動は「道徳性が文化の進化過程を通じて立ち現れる際に、その基礎となる (fundamental) 役割を果たしている」(Prinz 2007 p.271) と考えるのである。そして、プリンツはこのことを、ゲーム理論によるモデルを借りて示そうとする。

前々稿 (武田 2015a) でも見たように、ゲーム理論の説くところでは、協同行動 (cooperative behavior) は、それに反する行動 (裏切り) が罰せられないところでは、持続もしないし、広がりもしない。つまり、どんなに人々が協力的であろうと、一部の逸脱者 (裏切り者 defectors) によって、その社会は乗っ取られてしまう (overtaken) のである。プリンツはここで、同じことが道徳性に関してもし起こりうる、と主張したいのである。すなわち、「もし、悪をなす者 (wrongdoers) が [ある社会で] 罰せられないならば、その社会では、道徳的規範への適合・一致 (conform) が世代から世代へと引き継がれる (continue) ことはないであろう」(Prinz 2007 p.271)。というのも、「もし、ある共同体の [すべての] 構成員 (members) が、悪をなす者を罰しないとしたり、悪をなす者は自らの行為を変えないであろうし、悪をなすこと (wrongdoing) を悪 (wrong) と認める (regard) こと [自体] もないだろう」(ibid.) からである。ここで、「罰 (punishment)」という概念は、規範を侵犯する (violate) 者に対して負荷・代価 (cost) を課す (impose)、すべての行為を意味させられている。罰とは、その意味で、物理的・身体的 (physical) 方策 (tactics) であるが、それはまた、心理的 (psychological) なやり方でもある、とプリンツは見る。たとえば、人が他人を罰するために、それまで示していたその人間に対する愛着を全面的に撤回してしまう (withdrawal) という仕方で行なう場合がそうであり一子ども社会における「シカト (無視)」はその一例 (武田) 一、あるいは逆に、ある人を罰する時に、その行為がやむにやまれぬ事情のもとで行なわれたものである場合一たとえば、親が子どもの危険な行為を見て、とっさに子どもを叩いて止めさせようとするなど (武田) 一、「共感を導入する (empathy induction)」ことを通じて罰を行なおうとする時が、そうである。プリンツはこのように、道徳的規則はこれら物理的・心理的の両側面を含んだものとして、人々をそれに従うように仕向け・導くのだ、と解釈するのである (ibid.)。

協力や道徳性の成立は「罰」を必要とするというプリンツの議論は、しかし、「深刻な難問 (serious puzzle)」を抱え込むことになる。というのも、他人を罰することは、個人にとっても社会にとっても、高くつくことだからである。個人にとって、規則に従わない人間を罰しようとするためには、まず多大のエネルギーを必要とするが、相手からの反撃が予想される場所では、罰しようとする者にリスクが伴うことにもなる。それで、罰する行為を個人によってではなく、社会の制度すなわち権力機構 (司法制度や警察・監獄制度) を通じて行なおうとすることになるが、これは言うまでもなく、多大の社会的コストなしには実現も運用もできない。いや、この制度を悪用して [つまり、警察などとぐるになっ

て、あるいは賄賂を贈るなどによって（武田）、罰を受けることなしに他人や社会を裏切ろうとする者さえいるので、それを除去するための努力も必要となり、余計に社会システムの維持には費用が掛かることになる。したがって、誰かを罰することなしに裏切りを取り除くこうとする方がずっと魅力的に思えるが、それが叶わないとすれば、誰か別の者がその「汚い仕事 (the dirty work)」をやってくれることを、われわれは（密かに）願うのである。たとえば、わが国の多くの母親がよくやるように、自分で直接子どもを叱らないで、自分に代わって誰かが子どもを叱る、「悪い警官 (bad cop)」の役をしてくれることを期待するように—「そんなことをしたら、怖いお巡りさんに怒られますよ！」（武田）。

しかし、このやり方は、新たな問題を引き起こす。これをプリンツは、「2階のただ乗り問題 (second-order free rider problem)」(ibid.) と名づけている。その問題とは、以前の「1階のただ乗り」問題が、前々稿（武田 2015a）で触れたように、[行為者が認める] 道徳規則を侵犯ないし、うまくぐり抜けることによって、罰せられることなしに自分の利益を得よう（持ち逃げしよう）とするのに対し、この「2階のただ乗り」は、道徳規則を自分に押しつける (enforce) [認める] ことなしに、（それこそ「自由に (free)」）利益を持ち逃げ (get away with) しようとする、とされる (Prinz 2007 p.271)。「ただ乗り」をうまくやり果せた者は、1階であれ2階であれ、自分の支払うべきもの (dues) を支払うことなしに、利益を手にすることができ、それを行なう人間は、誰にとっても1階よりは2階の「ただ乗り」の方が、自分の支払う [心理的ないし道徳的] コスト・犠牲がより少なくて済む分、状況 (situation) はより魅力的 (tempting) であるので、自ずと「ただ乗り」の方法は、1階から2階へとエスカレートすることになる、というわけだ。しかしながら、もし仮に最初から2階の「ただ乗り」者が幾人かでも存在したなら、彼らはその社会の中で、2階の協力者 (cooperators) —すなわち、すべての場合に協力を優先し、規範侵犯者を罰しようとする者—よりも、最終的には数の上で圧倒する (radically outnumber) ことになるだろう、とプリンツは指摘する (ibid.)。

しかし、この二つの議論は、奇妙にも交差し、捻^{ねじ}れてくる。プリンツは、一方では、2階の[無条件的] 協力者 (処罰者) が減少することは、1階の (つまり条件付き) 「ただ乗り」者を増殖させることに結果的になる、と言う。なぜなら、そこでは「ただ乗り」を常に見張って、「ただ乗り」を食い止めようとする人の数が減少し、十分な抑制作用が働かなくなるから、条件付きで [つまり処罰者がいなければ] 「ただ乗り」しようとする1階の規範侵犯者が増大することになるからである (2階の「ただ乗り」者は、見張っている者がいようといまいと、いつでも常に「ただ乗り」しようとする)。しかし、先にも見たように、2階の「ただ乗り」が増大する傾向の方が実際には起こりやすい。こうした捻^{ねじ}れは、どう理解し、解決したらよいのか？

まず、「ただ乗り」者が (1階であれ、2階であれ) 増大することは、道徳規則 (規範) が次第に崩壊する = 抑制機能が働かなくなることを意味する。というのも、そうした状況下では、道徳規則を他人に伝達し、遵守させようとする人が、周りに十分な数、存在しなくなるからである。こうした (道

徳規則にとって) 困難な状況は、2階の「ただ乗り」者を徹底的に罰することによって初めて、防止することができる。なぜなら、1階の「ただ乗り」者は、状況次第では「ただ乗り」をするが、罰せられる可能性の高い(自己の支払うコストの高い)ところでは、「ただ乗り」を我慢するからである—こうした罰の与え方をプリンツは、「メタ処罰(meta-punishment)」と呼ぶ(ibid.)。そのように、誤った行為は罰せられるということを見做す人(2階の「ただ乗り」者)を処罰することによって、実際に「ただ乗り」者を(1階のそれを中心に)減少させることができ、また、処罰することが効果を持つという点で人々の間にインセンティブが働くことになり、その結果、道徳性は現実に行なわれる(get off the ground)ことが可能になる。プリンツは、こう主張するのである(ibid.)。ただし、2階の「ただ乗り」者は、処罰が実行されて、1階のそれが減少しようとも、いつでも規則を侵犯しようとするので、その数はほとんど減少しない。その結果、2階の侵犯者が「ただ乗り」者全体の中で相対的に増大するが、侵犯者の総数は減少するというわけである。

ところで、上の道徳性成立に関するプリンツの議論において、中心的役割を果たしているのはメタ情動(meta-emotions)である。すでに述べたように、1階の(道徳)規範は、人々がある一定の仕方で振る舞うように情動の面から条件付けられることによって、教え込まれ・植え付けられる(inculcated)、とされるからである。このことから帰結する一つの可能性は、人々に教え込まれ・植え付けられる規範は、1階の規範の、ある特殊な種類(class)のものだということである。すなわち、それは、人々をして処罰行動(punishment behaviors)に従事する(engage)よう、条件付けることである。[それに対して、人が無条件的・自律的に従う規範は、2階の規範ということになる]。もっとも、その際に留意しなければならないことは、そこでは処罰が、情動による条件付けを手法として用いること(たとえば愛情の解消(love withdrawal)⁽⁶⁶⁾など)も含める形で、広く定義されている、ということである(ibid. p.272)。

ともかく、こうして人々は、他人が誤った行動をとる(misbehave)場合には、それに対して失望したり(disappointed)、怒ったり(angry)、嫌悪感を抱いたり(disgusted)するよう、社会的に訓練されるのであり、その結果として、その他人との愛情関係を解消するように振る舞うことができるというわけである。そして、この情動による他者への反応は、直接的な(direct)ものであり、そのため、そこからより効果的な(efficacious)行動戦略が可能となるのであり、したがって、社会の道徳規範もそうした情動を基礎にして成立させられることになる。こうプリンツは評価するのである(ibid.)。

もし、こうしたプリンツの道徳感覚の成立過程論(情動をテコにした社会的訓練による制度化)が正しいとすると、メタ処罰(meta-punishment)を実行する(implement)最良のやり方は、誤った行動(misdeeds)に対しても否定的な情動でもって反応しない人に対して、人々が失望や怒り、嫌悪感 etc.

(66) ここでプリンツは、「愛情の解消」に関して、次のように述べる。「もし、あなたが、人々(people)をしてうまく愛情[関係]の解消をやるよう、[社会的に]訓練したいと思うなら、あなた方はそうした人々が、あたかも[自分から]愛情[関係]を撤回しているように行動するよう、訓練することも可能である。そうでない場合は、あなた方は人々が実際に愛情[関係]を解消するように[社会的・強制的?]に訓練することも可能である」(Prinz 2007 p.272、強調もプリンツ)。このことばによってプリンツが何を言いたいかは必ずしも明確ではないが、おそらく人間の情動は社会的に形成された(されうる)ものであって、生得的・本能的に身に付けたものではない、ということであろう(次注67も参照)。

という否定的な情動を具体的に示すことである。なぜ、そうしたやり方が有効かと言えば、そのような否定的な情動を示すことによって、悪い行動を悪く感じないこと (not feeling badly) は、悪い感じ方だと条件付ける効果が人々に生じる (effectively) からだ、とプリンツは主張する (ibid.)。つまり、人間は善くも悪くも社会的な動物であり、それは、自己の情動・感情でさえも、周りの人間のとるパターンから大きく影響を受ける、という訳である⁽⁶⁷⁾。こうして、規範を踏み越える=悪をなす (transgress) 人に対して、それを悪いと思う懲戒的 (punitive) 情動を抱けない人は誰であれ、その社会では、情動の面で [他者と共感・協同できないという] コストを強いられる (assign) ことになるのであり、この点から、メタ情動 (meta-emotion) はメタ処罰の一形式である、と言われるのである。

ところで、メタ情動はまた、伝達する (transmit) のが容易という利点 (advantage) がある、とされる (ibid.)。情動は一般に、われわれの表情に、無意識的・自動的・瞬間的に表れ、かつ、他者に同じ仕方でも伝達されるからである⁽⁶⁸⁾。そして、情動がそのように容易に他者に伝達されるがゆえに、誤った態度 (wrong attitudes) に対して明確にメタ情動を示すことを人々に条件付けることが可能にもなるし、また、誤った態度をとる人間を罰する — たとえば「自分を恥ずかしいと思え！」 ("You should be ashamed of yourself!") とする — ことによって、そうした条件付けが行なわれる、とプリンツは考える (ibid.)。そのように情動は、われわれの内面および行動を強く拘束・規制するがゆえに、メタ情動は社会的規範の形成・確立に大きな役割りを果たす、と評価されるのである。

しかし、他方でプリンツは、そのようなメタ情動による社会的処罰は、必ずしも常に必要なわけではない、とも言う (ibid.)。先と矛盾するこの言い方によってプリンツが含意させようとするのは、人間には、社会の他のメンバーと共通の態度 (attitudes) を持ちたい・共有したいという強い一般的願望 (general desire) がある、ということである。この願望があるからこそ人々は、他者と異なる仕方でも考えたり行動したりする人を、「はみ出し者 (変人 deviant)」と見なすのであり、また実際にそういう人は、他人との社会的協同関係 (social alliances) をうまく築けないことが多いのである⁽⁶⁹⁾。逆に言えば、そういった人間の、他者との協同関係を持ちたいという、強い一般的願望が働きさえすれば、誤った行動に対するメタ情動による処罰は必ずしも必要とはならない、というわけである。

ところが、それとは反対に、1階の情動 (条件付きで起こる情動) とその他の情動 (2階 = 無条件的情動、あるいはメタ情動) とが同じものと捉える誤りを犯す人を、社会の人々は欠陥 (defect) を持った人と理解する (construe)、とプリンツは説く (ibid.)。それは、普通の人々が通常もっている1階の情動に従わない者 = 順応しない者 (non-conformist) と見なすからであり、そうした人に対してもまた、人々

(67) プリンツは、情動や感情でさえも、本能的・生得的に決定されているわけではなく、それらは社会的・経験的に大きく影響を受け、可変的であるという見解をとっている。プリンツの情動論に関しては、Prinz 2004 および 2013 の ch.1、ch.2 などを参照。

(68) 情動のこうした伝達もまた、本稿注 63、64 でふれた、ミラーニューロン・システムによって行なわれるからである。

(69) 「空気を読む」とか「集団から自分が浮かないために、人の顔色を覗う」とか、とかく集団主義・共同体主義から抜け出せない日本人の「悪癖」とされる傾向は、何も日本人だけに特有のものではない。人間の他者との協同性は人間の一般的特性であり、人間の社会性からくる共通の心性だということは、本文のそうしたプリンツの表現の中にも見取ることができる。協同性 (cooperation) が人間の本性をなすという考えに関しては、Tomasello 2009、2014、武田 1998 など参照。

は失望・怒り・嫌悪感など否定的な情動 (negative emotions) を宛がうことを促される。つまり、そういう人は状況に応じて情動反応を（いわば臨機応変に）見せるのではなく、いつも決まった仕方・無条件的に情動行動をとるからである。[たとえば、闇市で米を買うことは法律に違反すると頑なに拒否し、自分や家族が餓死に直面しようとも、その態度を保持し続けようとする、など]。

これらのことをメタ情動の面から言い換えると、メタ情動とは、明示的に（ことばでもって explicitly）伝達されるものであると同時に、それにうまく適応・順応しよう (fit in) とする人々が一般にもつ欲求 (generalized desire) を通して、隠喩的に（ことばを介さずに implicitly）も伝達されるものである。つまりメタ情動は、メタ処罰を実現・実行する (implement) ために使用される主要な手段 (principal tool) だということであり、したがって、そのようなものとしてメタ情動は、道徳的規則をその社会が世代 (generations) を超えて維持していくために必要不可欠の (essential) 役割を担う、とされることになる。そこから言えることは、もしある社会において、ほとんどの人がメタ情動を持っていなかったとしたら（たとえば、多くの人が自閉症者であるような社会だとしたら [武田]）、たとえ彼らが道徳規範を何らかの仕方でも獲得できたとしても、その社会では、そうした規範が時代を超えて不変的・安定的に (stably) 維持されたり、伝達されることはありえない、とプリンツは言うのである (ibid.)。

以上のことを要約すれば、プリンツの考えでは、人間 (human beings) は [メタ] 情動、記憶 (memory)、規則を形成すること (rule-formation)、模倣 (imitation)、他人の心を読むこと (mind-reading) など、一連の道徳的とはいえない (non-moral) 道具 (tool) を [生得的に] 身に備えて (equipped) おり、それらが集合的に (collectively) 機能することによって、道徳的能力 (moral capacity) を生み出している、ということである。しかし、もしそこにおける具体的な情動のあり方が、人間のとり行動の違いによって条件付けられているなら（そして、実際、そうなのであるが⁽⁷⁰⁾）、具体的な人間の心の状態 (心性 sentiments) もまた、そうした社会的な文脈の中で形成されていることになるし、社会の諸規則も感情に裏打ちされた (affect-backed) 形で形成された結果 (result) だ、ということになる。こうして、[具体的な] 罰を与えるとか、メタ処罰 [によって規制する] という働き (business) を通じて示されることは、それら [処罰] が比較的 (relatively) 単純なやり方 (人間の資質 resources) に従うものでありながらも、きわめて強力 (powerful) である、ということである。原理的に言えば、人間の行動 (behavior) の形態 (form) は、いずれも情動による条件付け (conditioning) の形式 (form) に従って生じうる (could be subjected to) のである。こうした点から、道徳性は、プリンツでは、生得的 (innate) ではなく、他の生得的諸能力によって生み出された強力な副産物 (powerful byproduct) だとされたのである。

(70) 情動の違いが行動の違いを生み出すのか、それとも逆に、行動の違いが情動の違いを生み出すのかという問題は、心理学の古くて新しい問題であるが (ジェイムズ 1939 参照)、今日の脳生理学を基礎とする心の科学 (哲学含む) の見解は、情動と行動は弁証法的な関係にある、というものである。すなわち、情動は、人間の (脳に基礎をもつ) 生得的心理特性であるが、行動および社会環境から影響を受けて形成・発達・阻害されるものであると同時に、情動のあり方・強さが行動を生み出す要因ともなる、と考えられている (Doidge 2007、武田 2001 など参照)。プリンツの考えも、現代のこうした見方と合致したものとと言える (本稿注 67、68 も参照)。

*

ここまでの話は、道德規則の成立過程に関する一般の原理に関するものであったが、その具体的な内容は、プリンツでは、どのように考えられているのであろうか。この節の最後で、そのことが触れられることになる。しかし、それは、われわれ人間が何を道德的とする (moralize) かではなく — それは、われわれの自由にはならない、と考えられている —、どのような仕方^でで道德化 (moralization) は生起するか (emerge) という点に関してのみである。そして、その点で、進化倫理学の説明とは異なる道をプリンツはとろうとするわけである。すなわち、進化倫理学は、これまで見てきたところから分かるように、通常の倫理学が規範の内容を問題にするのと違い、動物間で見られる手助け (helping)、食べ物の分け合い (sharing)、相互返礼 (reciprocating) などの行動形式を重視するが、プリンツは、そうした行動は、道德感覚 (moral sense) の存在しないところでも起こりうるものとするのである。プリンツにとって、道德性がそこに働いていると言えるためには、動物たちがその行動を「善い (good)」と見なし (regard)、そして、そう見なすことによって行動が動機づけられている (motivated) 必要がある。

「[食べ物の] 分け合いが道德的である [と言える] のは、われわれがまさに [そうした分け合いをすることが] 正しいこと (the right thing) [だと見なし、正しいこと] をしたい^{ため}に分け合いをするとき、そのときのみである」 (ibid. p.273、強調もプリンツ)。

こうした道德性の成立には、高度な知的・情動的働きのなしには不可能だということになるが、通常の動物に見られる分け合いの習性 (dispositions) の内には、そうした道德的態度 (moral attitudes) によって引き起こされる (implemented) ものを見出すことはできない、というわけである。つまり、進化倫理学がいくら、他の霊長類と同様に、われわれ人間が生得的に道德規則を有していると [生物学の面から] 論証しようとしても、その努力は端^{はな}から失敗する運命にあるのだ、とプリンツは言いたいのである。

しかしながら、その逆に、もし進化倫理学が、道德性に人類が気づくようになった、その起源についての説明に何がしかの貢献をしていると考えるなら、どういうことになるだろうか？ 進化倫理学にとっても道德規則は生得的でないとするれば、われわれが道德的立場 (moral stance) に立つことを学習するのは、進化倫理学が強調するような、手助け、分け合い、相互返礼といった [他の霊長類と共通の] 行動にとりわけ基づいて行なわれると、見なすことはできないだろうか？ つまり、われわれが人類となる以前の霊長類の段階にあった時、別に道德的とは言えない単なる (自然的) 傾向性 (tendency) から、他者と分かち合い、助け合い、相互返礼し合っていたが、それがある時点を境に、自覚的・意識的に行なうようになって、それが道德意識として内化された、と考えるわけである。言い換えれば、自然的傾向性がわれわれの内^でで道德的に賞賛される対象として (社会的に) 変化したのであり、「われわれは、他者と分かち合うなどなどのことを、善 (good) と見なすように学習したのだ」、と。プリ

ンツはこのように、進化倫理学と自らの解釈との間に、何らかの接点ないし折り合いを見つけられないかと吟味した後 (ibid.)、次のように言って、その折り合いは最終的には付けることは可能だ、とする。

「われわれは、道徳的態度 (moral attitudes) を [道徳的とは違う] 別の行動へと発展させる (develop) ことはでき [た] が、進化倫理学者たちが強調するような行動 [こそ] が、人間の道徳的生活にとっての典型的な中心をなすものとな [った] のだ」 (ibid.)。

しかし、このように進化倫理学を肯定的に評価できたとしても、プリンツの中で問題は残る。というのも、「もしわれわれが他者との分け合い、手助け、相互返礼を行なう自然的な傾向がある (naturally prone) としても、なぜわれわれはこうした行動をそもそも (ever) 道徳化 (moralize) しようとしたか？」 (ibid.) 疑問だからである。進化倫理学では、そこが説明されてない、というわけである。言い換えれば、もしわれわれが本能的に [他者を] 思いやる (instinctively charitable) 存在であったとしても、問題は、なぜわれわれがその思いやり (charity) をそもそも道徳と見なすように悩み・努力する (bother) 必要があったか、ということである。

ところで、道徳化 (moralization) の機能の一つは、プリンツの考えでは、子どもの養育 (fostering) 行動をとるための一つ的手段 (means) である。つまり、親が子どもを養育するという行動は、本能によるのでも自動的な行為として行なわれるのでもなく、「そうした方が善い」という感情に裏打ちされてのことだ、とプリンツは見なすのである。「われわれ [人間] は、自然的な仕方で行なうこと [と同様な仕方]、子どもを育てる (foster) 必然性・必要 (need) はない」 (ibid.)。それでも、なぜ人間は子どもを育てることを自らの道徳的義務と見なすのか？ この問いは立てうる。そして、この問題の答えは、プリンツの考えでは、「人間社会の発展 (growth) の内にある」 (ibid.) というものである⁽⁷¹⁾。

人間以外の霊長類の間でも、分かち合い、手助け、相互返礼などの行為はしばしば見られるが、しかしそれは、自分が属す小さなグループのメンバー間に限定される傾向がある。すなわち、ある動物が他者に便益 (benefits) を与えるのは、その相手が自分の群れに属する身内 (relatives) であるか、同盟者 (allied members) である場合のみである。人間でも、その社会規模が非常に小さい段階では、道徳規則のようなものは必要なかったであろう。集団におけるメンバー間の関係はきわめて密接であり、相互の関係は自然的 [本能的・直感的] な仕方ですべて処理できただろうからである。しかし、集団の人口が拡大するにしたがって、親しい家族や友人ではない相手とも人間関係をもつことを迫られるようになる。もっと大規模な社会になると、大勢の [見ず知らずの] 人間との協同作業 (cooperation) によって初めて可能になる建設作業 (building) や農作業 (farming) といった、集団的事業 (group projects) がし

(71) こうした考え方は、なぜ幼児の虐待の半分近くが実の母親によってなされるかを説明することになる。すなわち、実の親といえども無条件・本能的に我が子愛するのではなく、社会的条件を欠いたところでは (たとえば極度の貧困や再婚相手がその子を嫌うなどの場合)、自分の子どもでも愛情をもって育てようとはしなくなるのである。母性に関してそのことを明らかにしたのが、Hrdy 2000 である。

ばしば行なわれるようになる。そこでは、誰もが作業の手抜きをする (slack off) ことが確実にないようにする (make sure) —つまり、自分だけが割を食わないようにする— 内的装置 (mechanisms) が[人々の心に] 据えられる (put in place) 必要が出てくる。こうして、協同関係 (cooperative relationships) が二倍に (dyadic) 増える所では、助け合う行動 (helping behaviors) が [その内的装置によって] 発達することになり、そうなれば、グループ内の見知らぬ人間同士が協同作業を確実にこなうようになるため、そこでは進化のメカニズム (evolved mechanisms) が強力に作用しなくても、[各自の生存上の利益が確保されるのに] 十分だとプリンツは言うのである (ibid.)。

その場合、われわれが見知らぬ隣人に対しても、自分を良い (nice) 存在であるよう強制する内的ファクターは、感情 (affection)、仕返し (やられたら、やり返す tit-for-tat) の繰り返し、ひどい目に遭うことへの恐怖 (fear of getting caught) などという形で働くことになる、とプリンツは言う (ibid.)。ただし、それらは、遠隔地にいる協同者 (collaborators) と共同作業を行なっている時でも適用されるとは限らないが。ともかくプリンツは、道徳化の作用 (moralization) は、社会が成長・拡大 (grow) する際に、人々がばらばらに (slack off) ならないよう、確実に保険をかける (ensure) ための人間社会の巧みな仕掛け (technique) として、人間の心の内に成立しただろう、と考えるのである (ibid.)。そして、そのようにして拡大されたわれわれの心の内の新しい領域 (道徳) は、人間が作り出す文化に圧力をかけ、われわれが見知らぬ人間に対しても自ずと良い人間であろうとすること (natural niceness) を拡大するための方策を、社会はさまざまな面で作り出したというわけである。つまり、道徳化の作用こそが、社会のさまざまな問題を解決するための、さまざまな文化的・社会的装置を生み出したのだ、と。プリンツのこうした道徳性成立の解釈は、多分にヒュームの議論 (Hume 1739/1969) から影響を受けているようである。ヒュームはその議論の中で、正義 (justice) の概念の成立は、人間の自然的な共感の感情 (sympathies) がより大きな社会集団に適用されるために、拡大される必要から起こってきた、と説いていたのである。

8 生命文化的 (biocultural) 規範

以上のようなプリンツの議論が正しいものとする、すなわち、人間の道徳性は、進化のプロセスの中で獲得した人間の自然的本能に根差して生み出されたものというよりは、人間の社会化作用の発展—血族による小集団から、血の繋がらない比較的大きな集団へ、さらには地域を越えた大きな社会集団へと、集団生活の規模を拡大し、そうした集団の一員として、他者との協同によって生存や生活を計っていく、人間の歴史的変遷のプロセス—の中で、社会や他者との相互関係において成立させられた、(歴史的に新しい) 人間の心的機能ないし作用であるとする、そこから生み出された「道徳的諸規則 [もまた] 生得的なものではない」(Prinz 2007 p.274) ということになる。つまり、「それら [道徳的諸規則] は、生物学と文化の相互作用 (interactions) を通じて現れ出・創発した (emerge) もの」(ibid.) ということである。当初は (共感に基づく助け合いや分かち合いのように) 生物学的な基礎を

もつ行動傾向 (behavioral dispositions) だったとしても、それが社会への適応化 (enculturation) を通じて、次第にその適用範囲が (遺伝子を共有する身内から見知らぬ他人へと) 拡大されていき、特に社会集団がより大きくなっていく中で、道徳的諸規則は形成されたものだ、というのがプリンツの捉え方である。こうした社会への適応化は、生物学的な基礎をもつ行動傾向をさまざまな方向へと組織し直し (re-shape) たであろうし、ある場合には従来の行動傾向を破棄 (override) しさえしただろう。世界各地の文化が、異なる道徳性の考え方を見せているように、道徳性の多様性 (moral diversity) が存在するのも、道徳性の成立がそうした社会的適応化によるものであることを覗わせるのである。

以上の議論を一言でまとめれば、ここでプリンツによって導入されている議論のスキームは、文化の多様性 (cultural diversity) の理解を深めようということである。それは、われわれの道徳規則のあるものは、われわれが生物学的な傾向性から一定の仕方では振る舞おう (behave) とするということによって特徴づけられる (informed) という [進化倫理学者たちの] 議論を、正しく [批判的に] 認識・判断することによって得られる、という戦略によっている。そして、そこから帰結するのは、生物学的に基礎づけることができる行動 (behaviors) は、道徳規則の系譜学 (genealogy) を何ら制約 (constraint) するものではない、ということである。なぜなら、文化 (culture) は [時には] 道徳規則を踏みにじり・破棄する (override) こともあるが、しかし同時に、道徳規則はほとんどの場合、[文化の] 中心的構成要素 (central ingredient) をなすものだからである。こうして「われわれは、人間のさまざま [に異なる] 道徳規範 (moral norms) を、同じく生物学のテーマ (themes) の下で [考察したとしても]、特殊な文化的変容 (variations) として理解することができる」(ibid.)、というわけなのである。

ところで、ほとんどの文化において他者に対する「親切な振る舞い (kindness)」は、利害を共にするグループ (in-group) のメンバー間では、もっとも重要なものとなるのが一般的である。そのことは、生物学的傾向性 (biological predispositions) [だけ] からでも予測がつくことであるが、問題となるのは、その「親切な行為」とされるものがグループ内でどのように規定されるかに関して、きわめて大きな変異・多様性 (variation) がある、ということである。封建時代のわが国においては、厳格な社会的身分制 (social hierarchy) が存在していたために、誰が誰に対して親切・丁寧 (kind) でなければならないかを決定する役割を、各人の社会的地位 (status) が果たしていた。プリンツはその例として、当時の日本では武士たちが、新しい刀の切れ味を試すために通りすがりの通行人⁽⁷²⁾を公道上で真っ二つに切り捨てる、「試し斬り」⁽⁷³⁾をすることができたことに、驚愕している (ibid.)。そうした行為が犯罪と見なされずに行なわれ得たということは、プリンツの解釈では、当時の日本において、人々の道徳

(72) プリンツはここで「百姓・小作人 (peasant)」という単語を使っているが (Prinz 2007 p.274)、武士が「試し斬り」をする相手は、武士でさえなければ、町人でも誰でもよかった=相手が無礼を働いたという理由さえ付けば、罪に問われなかった時代が、戦国時代からあった (後に、江戸幕府によって禁止された) ことは、われわれのよく知るところである。

(73) ここでもプリンツは、「試し斬り」ではなく、「辻斬り (tsujigiri)」(Prinz 2007 p.274、強調はプリンツ) ということばを用いている。確かに「辻斬り」は、公道上で武士が町民・農民を切りつける行為を一般的に指すが、狭義には、武士による金品物取り・強盗行為を伴う、刀による殺傷行為を意味し、プリンツの言うような、単に新しい刀の切れ味を試すために通行人に切りつける行為の場合は、通常、「試し斬り」と言ったので、ここではそれに従う。

的関心 (moral concern) は [同一の] 身分・階層内だけで閉じたものとして成立しており、下の (または上の) 身分・階層には適用されなかった、ということを示している、ということである。だからこそ、「上位階層 (high-ranking) の人々は、下位階層 (lower rank) の人々 [が虫けらのように殺されること] に、ほとんど関心 (regard) を見せなかった」 (ibid.) ののである、と。

だが他方で、身分制社会では、道徳的関心が同一身分内でも、人々に等しく適用されず、制約条件付きで機能している場合もある。プリンツはその例として、植民地化される前の (pre-colonial) ニューギニアを挙げている (ibid.)。その時代のニューギニアでは、居住地が隣接し合う部族 (tribes) の間で、食料や燃料などの生活物資の獲得を巡ってしばしば奪い合い (competition) が起こり、激しい闘争・戦争 (conflicts) が生じることも珍しくなかった。民族学者たちの記録には、高地部族 (highland tribes) の男たちの 20-38% がそうした部族対立によって殺された、という推計もあるようである。しかし、こうしたケースで見出される共通の特徴は、[同一部族内の] 裕福な人々が貧しい人々を襲って殺すということではなく、殺し合いの争いが起こるのはむしろ、ある部族が他の部族に対して仕掛けるというもののみだ、という点である (ibid.)。つまり、この地域では、身分 (rank) の差・違いというものが、殺し合いの闘争を引き起こす直接的要因 (factor) とはなっていない、ということである。

ただし、[戦国時代や江戸時代のわが国と同じように、] 時には同一部族に属する村と村の間でも、暴力事件 (violence) が起こることもある。アマゾン川流域のヤノマミ族 (Yanomami) の村々の間では、終わることのない「やられたら、やり返す (tit-for-tat)」という残虐な殺し合いの果てしない連鎖が続いた、という [もちろん、わが国では町民や農民が武士に仕返しをするということは、ほとんど起こらなかったが]。すなわち、ある村が隣の村を襲撃して男たちを殺し、女たちを強姦・略奪したかと思うと、今度はその隣村が、襲撃してきた村に復讐を仕掛ける、という具合である (こうした記録は、Chagnon 1992 に詳しい)。ここでプリンツの興味を惹いたのは、そうした襲撃を互いに繰り返しているのが、同じ文化を共有し合っているはずの部族同士だという点である⁽⁷⁴⁾。しかし、そこで互いに殺し合っているのは、同一の居住地域に住み、集団を形成している内部 (内集団 in-group) の部族同士である。

もちろん、どんな社会でも、共通の文化を有するメンバー同士が、互いに隣接して居住しているとは限らず、居住地域が地理的に遠く離れて分布していることも多い。キリスト教徒の社会が、その典型である。キリスト教徒は伝統的に、相手がたとえ地球の反対側に住んでいようとも、その相手が同じキリスト教徒であれば、その人を援助しようと努めるという原則に忠実だと言われる。もっとも、キリスト教徒は [一般に、] 非キリスト教徒に対しても同じように援助しようと努める [そうだ] が、そうしたキリスト教徒の慈善活動も、その活動を通じて人々が最終的にキリスト教徒になる確率を高

(74) 似たような光景が、20世紀後半にアフリカ中部で起こった、ツチ族とフツ族の間の激しい殺し合いの繰り返し (ルワンダ紛争) である。しかし、ツチ族が牧畜民を先祖に持ち、かつ、ドイツやベルギーの植民地支配国に協力して支配階層の地位にあったのに対し、フツ族は農耕民で下層階級と見なされていた点で、両者は同一の文化を共有していたとは言えない。

めるようになるだろうという、布教の使命感〔教会や神による命令？—鈴木2012、石川2016など参照〕と結びついていることがほとんどである。ともかく、キリスト教社会というケースでは、共通の文化や価値観を有する内集団は、村の境界線や階級といったものによって定義されたりしない。あくまでそれは、信仰を共有するという点から形成される。そして、そのことが、メンバーは地球上のどこにいても可能であるという、きわめて包括的な (encompassing) ものとなることをもたらすのである。ただし歴史的には、キリスト教徒たちが改宗に応じようとしない人々に出会った場合には、慈善活動のやり方もいささか(?)非友好的なものに置き換わることもしばしばであった。たとえば、異端審問・宗教裁判 (Inquisition) に掛けるとか、十字軍 (Crusades) を差し向ける、というように。

現代社会では、グローバル化 (globalization) や多元主義 (pluralism)、世界市民主義 (cosmopolitanism) といったものが、グループのメンバーを決める新しい指導的考え方 (conceptions) となっている。これらの新しい考え方は、理論的には、メンバーを決める際に、過去のやり方よりもずっと非排他的 (inclusive) であると言えるが、しかし〔実際には〕、グローバルな集団 (collective) と自らを同一視したくない人やグループにとっては、そうした考え方は重大な脅威 (threat) を与える (pose) ことになる、とプリンツは言う (Prinz 2007 p.275)。要するに、ここでプリンツが指摘しようとしていることは、次のことである。すなわち、もしわれわれの生物学的傾向性 (biological tendency) が〔自分たちの〕集団内部 (内集団 in-group) のメンバーに対して〔のみ〕親切であろうとすることを作り出し、そしてそのことが、道徳的規則に変換 (convert) されるのだとすると、道徳的規則はきわめて多様な形態 (a wide variety of forms) を取りうるだろう。つまり、〔さまざまな〕文化がさまざまな仕方で〔自らの〕集団の資格要件 (membership) を定義したり再配置 (renegotiate) したりするように、道徳的規則〔もまた〕さまざまな仕方で適用される〔はずだ〕、ということである (ibid.)。

もちろんプリンツも、ある条件の下では、自分の属する集団のメンバーに対して親切であろうとする、われわれの生物学的傾向性が浸食 (侵犯 erode) されるようなケースもありうる、と認めている (ibid.)。人類学者のコリン・ターンブルが報告しているように (Turnbull 1987)、ウガンダのイク族 (Ik) は〔普段はおとなしい平和な人々だが、〕干ばつが訪れて移住 (relocation) を余儀なくされ、飢餓の淵に立たされると、〔突然、〕邪悪 (不道徳 vicious) になる、という。そうした場合、イク族の人々はたえず相手を騙そうとし、病気で苦しんでいる〔自分の〕村人の口の中まで食べ物がいないか探し回ったり、子どもが火に焼かれているのを見ても平気でニヤニヤ笑っていたそうである。ただし、その後、イク族の経済状態が改善されても、彼らのそうした陰惨な有様は続き、あたかも〔過去の〕極端な貧困によって〔彼らの心は〕破壊 (墮落 corrupt) させられてしまったかのようだ、とターンブルは述べている。このターンブルの分析は、他の人類学者から見ると問題がある (controversial) ようだが、それでもプリンツにとって、ターンブルの見方の中には合理的なものも含まれている。それは、友人や家族に対して人間が親切であろうとする自然的傾向性は、〔それがたとえ存在するとしても、けっして生得的で固定的なものではなく、〕その人間を取り巻く文化状況によって〔簡単に〕捨て去ることもで

きるようなものだ、という指摘である (Prinz 2007 p.275)。つまり、生存的・経済的な窮乏 (destitution) は、そうでなければ友人になりえた (would-be friends) 人々を敵対者 (competitors) に変えるということであり、そうしたことは別段、驚くべきことではないということである。そのような他人に対する残酷な無関心が、ひとたび文化の構造 (fabric) の中に入り込めば、平気で他者をいたぶるという残酷さが一人歩きする (pass on) ようになる事例を、ロバート・エッジャートンはいくつも挙げている (Edgerton 1992)。

文化が異なれば、現象することがらも自ずと異なるということは、親切心 (kindness) だけでなく、公正さ (fairness) においても見られるようである。プリンツが紹介している事例で言えば (Prinz 2007 p.275)、たとえば最後通告ゲーム (an ultimatum game) を行なう際に、その人間がどのような文化に属しているかで違いが見られる、というものがある。最後通告ゲームとは、次のようなゲームである。ゲームは、二人のプレイヤーによって行なわれる。プレイヤー 1 (P1) には一定額のお金 (たとえば 100 ドル) が与えられ、そのお金の一部を必ずプレイヤー 2 (P2) に渡すよう、審判者から言われる。もし P2 が P1 から差し出されたお金を受け取れば、そのお金は P2 に配分される。しかし、もし P2 がお金を受け取らなかったら、どちらにもお金の配分はなされない (最初の 100 ドルも取り上げられる)。そして、P1 と P2 のプレイヤー同士の間での話し合いは一切なしで、かつ、そのプレーは 1 回限りのみである、と審判者から通告される。さて、このゲームでは、P1 にとってもっとも合理的なやり方は、1 セントだけを P2 に差し出す (残りの 99 ドル 99 セントは自分のために取っておく) というものである。そうすれば、P1 はもっとも多い金額を手にすることができるし、P2 だって、それを拒否して何も受け取らないよりは、たとえ 1 セントだとしても (すなわち不公平感は拭えないとしても)、受け取る方へ合理的に強制されるだろう (と予想される) からである。しかしながら、実験でそのゲームをさまざま異なる文化や民族の人間間で行なわせると、ほとんどの場合、P1 プレイヤーは 1 セント以上のお金を P2 に差し出したと言う。もっとも多かったのは、最初のお金の 40% (先の場合では 40 ドル) を P2 に提供したケースだそうである。そして、一見して明らかに不公平な金額 (先のような 1 セント) の提供は、ほとんどの場合、受け取りを拒否されたのである。その結果が示していることは、プリンツの解釈では、不公平な提供をしようとする者に対しては、われわれ人間は罰しようとするという傾向があるということである (ibid.)。あるいは、不公平な申し出に対しては、われわれはそれを (意地汚く) 受け取るよりは、何も受け取らない方を選ぶ、ということである (ibid.)。しかも、以上のような傾向は、文化の違いを超えて (cross-culturally) 見られたそうであり、P1 に最初に与えられた金額が 100 ドルをはるかに上回る場合でも、同様だったようだ (ibid.)。

そのことからすれば、公平さに関しては、文化の違いは無さそうに見える。しかし、詳細に調査・実験をしてみれば、文化間でかなりの差異が発見されたようである。たとえばペルーのマキゲンガ族 (Machiguenga) の人を対象にした実験 (ゲーム) では、平均して P1 が持ち金の 26% の申し出をした時の方が、40% の申し出よりも、P2 が受け取った場合が多かったそうである (ibid.)。しかも、その理由

は（道徳的というより）経済的であったという。すなわち、マキゲンガ族は焼き畑式 (slash-and-burn) 農業で暮らしを立てており、そこでは数人規模の家族による共同作業以上の人手を必要としていないので、見知らぬ人 (strangers) とそもそも共同作業 (cooperating) を行ないたがらない、という特性が関係しているようだ。そうした人々にとっては、公平さを推し進めるような社会規範 (norms) も、けっして重要なものとはならないというわけである。それと対照的なのが、パプア・ニューギニアのグナウ族 (Gnau) とアウ族 (Au) の人たちである。この人たちを被験者にした実験では、アメリカ人の場合とよく似通った結果だった（つまり、公平な提供を好む）そうであるが、違いは、パプア・ニューギニアの人たちの場合は、過度に「公平な」すなわち持ち金の 50% を超えるような差し出しに対しては、しばしば受け取りを拒否したことである — アメリカ人なら（日本人でも？）喜んで受け取ることだろう (ibid. p.276)。グナウ族やアウ族の人々がそうした申し出を拒否する背景には、彼らが互いに贈り物をする (gift-giving) 文化慣習がある、ということが挙げられる。そこでは、贈り物 (gift) を受け取るということは、お返しをする (reciprocation) 必要が強く含意されるのである。逆に言えば、気前のいい (generous) 提供は、受取り手からすれば、それに対する返礼をしなければならないという、却って重荷 (burden) になるのである。ともかく、グナウ族やアウ族の人たちは、返礼し合うことをとことん道徳化 (moralized) しているために、お返しをしないということは、とんでもない重大な罪 (a very grave offense) と見なすのである (ibid.)。

文化間で公正さに対する考え方や反応の違いが出てくるという点で、もう一つの証拠とプリンツが考えるのが、資源配分 (resource allocation) に関する問題を被験者に提示する実験である (ibid.)。限られた資源を人々の間で分配する方法は、数多くの原則 (principles) と言えるものがあるが、たとえばそれは、貧窮 (needy) の度合いに応じてであったり、行なった仕事の多さで決める、あるいはすべての人に平等に、という具合である。そうした戦略の違いは、それぞれ「必要性 (need)」「公平さ (equity)」「平等 (equality)」という名で呼ばれ、比較文化研究を通じて広く調査研究が行なわれてきた (Smith and Bond 1998 参照)。その一つの研究では、インド人とアメリカ人の被験者にそれぞれボーナスの支給方法について、富裕な (affluent) 人であっても特別よく働いた者に与えるべきか、普通の働き (moderate) の労働者であるが金銭的に (financially) 困窮している人にか、それともすべての労働者に平等に与えるべきか、を尋ねたところ、アメリカ人の被験者の半数は、どれだけ熱心に働いたかを基礎にして、公平にボーナスを分配すべきだと答えたが、経済的に困窮している労働者にお金が回って行くべきだと回答した人は 14% に過ぎなかった、という。それに対しインド人の被験者は、まったく逆の答え方をした。すなわち、その半数がボーナスは困窮の度合いに応じて配分されるべきだと言い、公平さに従って分配されるべきとしたのは 14% だけだった。価値観におけるこうした違いは、おそらくインドではより多くの貧困 (poverty) が存在し、そこに住む人々にとってはケア (care) は、重要な価値を持ち、無くってはならないもの (the needy) と見なされているという事実が関係しているだろう、とプリンツは解釈する (Prinz 2007 p.276)。

プリンツが取り上げている別の研究によれば、中国人の被験者たちは、友だちとの間で品物 (goods) を分け合う際に、公平な (equitable) 分配 (divisions) よりも平等な (equal) 分配の方をより好んだのに対し、アメリカ人の被験者たちは平等さ (equality) よりも公平さ (equity) をより好んだ、と報告されているという (ibid.)。こうした実験結果に対する一つの可能な説明は、アメリカ人は自分がどれだけ仕事を効率的に行なったか (self-efficacy) や業績 (achievement) に力点をおく個人主義的な (individualist) 価値観を持つのに対し、中国の人々はこれらの点も気にしないではないが、彼らはどちらかというところ集団主義的な (collectivist) 志向 (orientation) を持つ傾向があり、それはとりわけ友人たちや家族の間での集団の和 (group harmony) を意味し、個人的な成功よりもより価値の高いものでありうる、ということである (ibid.)。

*

さて、ここまでプリンツは、親切心 (kindness) とか公正さ (fairness) などにおける文化的差異 (cultural variations) に焦点を当てて論じてきたが、この二つの領域には、(個人にとって) 行動における一定の傾向性 (dispositions) が予め生物学的に備わった (prepared) 形で働いているという証拠 (evidence) がある、ということをプリンツが否定するわけではない (ibid.)。しかし同時に(それだけでなく)、文化 (cultures) がこうした生物学的な傾向性をさまざまな仕方で拡大している (extend)、というのがプリンツの立場である。もっと言えば、文化はわれわれの行動に(たえず) 影響・作用を及ぼしており、そのことこそが、行動がある特定のやり方ないし形式 (form) をとらせている当の(本質的な) ものだ、ということである。

このことをプリンツは、「互惠主義 (reciprocity)」を例にとって説明している (ibid.)。すなわち、人間以外の動物の間で互惠的行動 (reciprocation behavior) が見られる場合、その多くは(それぞれの種に特有の仕方で) ステレオタイプ化されたものである。たとえば(すでに前々稿や前稿で触れてきた例を繰り返せば)、血吸いコウモリ (vampire bat) では、それは自分が吸い込んだ血を吐き戻して (regurgitate) 相手に与えるというものであったし、またチンパンジーが「お返し」をする時には、それは毛づくろいをしてやる (grooming)、食べ物を分かち合う (food-sharing)、攻撃や防御のために連合を組む (forming alliances) などによってであった。だが、人間はどうであろうか？ 人間の場合には、互惠的行動が常に同じ仕で行なわれるというようなものは、ほとんどないと言っていいだろう。もっとも、ある時代のある特定の地域で、人々が何かパターン化された仕方で互惠的行動を取ることは、ありうる。だが、その場合でも、そのパターンは(ほとんど無限に) バリエーションは多様である。その逆に、もし人間にとっても「お返し」が遺伝的プログラムによって固定されたものであったとしたら、その結果は恐ろしく悲惨なものになっただろう、とプリンツは言う (ibid.)。なぜなら、その場合には遺伝子が行われに「返礼しろ (reciprocate) !」という命令 (command) を種に特有の仕方で (generic) 下すわけであるが、その命令は残念ながら、人間にとっては具体的な行動に移すにはあまりにも曖昧な (too vague) ものだからである。つまり、プリンツにとって人間の互惠的行動は、その規則 (rules) 自体は高

度に明確で具体的な (specific) ものであるが—すなわち、「お返し」をしなければ、社会的に不利・不利益を被ることになる、あるいは最悪、生きていけなくなるかもしれない etc. という仕方で、強制力を持つ—、しかし、その行動のあり方はステレオタイプ化されてもいないし、固定化されたものでもないのである (ibid. pp.276-77)。

しかし、人間の互惠的行動における「お返し」は、どのようなやり方でも (相手ないし集団・社会から) 許されるのだろうか? あるいは、「お返し」は、どんな物でも (本人の任意な選択によって) 可能なのだろうか? この問題に関するプリンツの見解は、かなり紆余曲折している。まず、どのような人間社会でも、ある行為が (ある個人や集団ないし社会全体にとって) 功績があると認められた場合、その行為に対して褒美・報償 (award) が与えられる制度ないし慣習 (institution) が存在するし、さらにまた、そうした制度・慣習に対し個人や社会が (その返礼によるコストを) 弁済・補償する (reimburse) というのを、これまた大概の社会は制度化・慣習化しているが—たとえばわが国で言えば、優れた功績のある人に与えられる春秋の叙勲制度や文化勲章・文化功労者などの表彰制度があり、政府によって多額の予算が毎年当てられるが、国民はその費用を税金によって負担することに不満を表明することはほとんどない—、プリンツはそうした制度の存在を「奇っ怪だ (bizarre)」とするのである (ibid. p.277)。というのも、そもそもそうした報償・お返しを、一体誰が「しなければならない (must)」と言い始めたのか不明だからだ、と言うのである⁽⁷⁵⁾。

日本を含む東アジア地域の伝統的社会では、人や社会から受けた恩義・義理 (debts) は、当の本人だけの問題ではなく、世代から世代へと受け渡されていくのが普通であった (し現在も、そうである)。たとえば、親がある人から恩義を受けたなら、その子どもや孫にもその義理 (負い目) は受け継がれて行くし、先祖の誰かが国家や政府から叙勲されたら、その子々孫々までもがそれを誇りとして受け継いでいく、というように。しかし、その場合、プリンツが問題にするのは、「いったいどれだけの物ないし額が支払われ (payback) たら、[報償・お返しに] 十分なものとされるのか」、という点である (ibid.)。すなわち、われわれは自分が他人や国家に支払ったのと同じ物や額が返ってくればよしとする (favor) のか、それとも、両者はそもそもまったく異なったものとわれわれは考えるのか、ということである。しかし、たとえば誕生日プレゼントの場合、もしわれわれが自分が贈ったのと全く同じ物を受け取ったとしたら、それは予想もしないことだろうし、とても不愉快に思うだろう。それでも分かるように、「人間の互惠性 (reciprocation) を支配している規則 (rules) は、微妙 (subtle) かつ可変的 (variable) であるが、そのことが示唆するのは、[人間の互惠性を] 生み出すのに本質的に寄与して

(75) もっとも、そうした報奨制度がいつ始まったか、制度を成立させた中心人物は誰かなどは、特定できる場合もあるだろう。しかし、ここでプリンツが言おうとしているのは、なぜそうした制度が確立される必要があったかは、それほど明確ではないということである。言うまでもなく、国家 (ないし政府) による報奨制度は、その国家の存立・存続のために、それに寄与・貢献する人物の忠誠や功績を必要とし、その功績に「報いる」ことによって、さらに多くの忠実な功労を引き出しうろということが、一般論として理由づけうるだろうが、しかしそれでもなお、本当にそうした報奨制度なしには、国家 (ないし政府) の存続はありえないのか、(もしありえないとすれば) そこにはどのような人間心理 (ないし脳内メカニズム) が働いているのか、それをプリンツは問おうとしているのである。

いるのは、文化だということだ」(ibid.)とプリンツは言う。チンパンジーや血吸いコウモリの場合には、彼らの互恵性は、ある特定の行動をとるという性向 (dispositions) と同一視されるものでしかなかったが(前々稿 武田 2015a 参照)、われわれ人間の場合には、互恵性はずっと柔軟な (plastic) 形をとる、というわけである。

以上のことからプリンツが導き出すのは、「人間の互恵性が [ある種の] 命令 (command) だとしても、それに対して生物学が関与 (contribution) できることは何もないということである。[つまり、互恵性という] 命令は、われわれ自身の手によって (on its own) 生み出して (carry out) きたものだ」(ibid.) ということである。逆に言えば、もしわれわれが互恵性を実行する上で利用できるものが生物学以外に何もないとすると、「返礼せよ」という生物学的衝動 (impulse) だけでは、それをある特定の行為 (action) として生み出すためにはまったく不十分だ、ということである。しかし、だからといって、われわれの社会慣行や文化が、どのような／どれだけの「お返し」をすればよいかを具体的にわれわれに示すわけでもない (ここから、われわれ日本人は他人の結婚式や葬儀に参加する際に、どれだけの金額をお祝いや香典に包めばいいかを常に悩み、人に相談するわけである)。つまり、実際の所、われわれはどのように「お返し」すればいいか、本当のところは何も知らないのである。このように互恵性は、人間にとって強制的に立ち現れながら、われわれはその互恵性を具体的な行動としてとるすべを知らないというはなはだしい矛盾があることを、プリンツは「奇っ怪な」と表現したわけである。

ところで、互恵性について社会や文化が明確な行動基準や具体的な物差しを示さないなら、われわれが最終的に依って立つ互恵性の基盤 (scaffold) は、生物学的な直感ということになるかもしれない。たとえばプリンツは、われわれが自分の欲求充足に際して他人から何か手助けをされた場合には、「生得的に [その人に] 感謝 (gratitude) を感じる感覚 (sense) をわれわれは持って生まれている」(ibid.) と認めている。もちろん、この生得的な感謝の感覚は、直接、何か具体的な行為を生み出すわけではない。しかし、それでもわれわれは、その感謝の気持ちを何かの形で表現せずにはおれない感情を抱くだけでなく、何かをその人にしたい／しようとするのである。プリンツの考えでは、この生得的な感覚が、われわれをして「自分の受けた恩義を支払う際に、[それぞれの] 文化特有の仕方で行なおうとすることを学ばせる」(ibid.) 基盤となるのだ、と。

ここまでのプリンツの議論は、かなり行きつ戻りつしている感があるが、要約すると、こういうことである。親切心 (kindness) や公正さ (fairness)、互恵性 (reciprocity) などに関係した行為は、生物学を基礎として生み出されるが、そうした行為は文化によって影響を受けるのである。もっとも、ただ影響を受けるというよりは、文化によって具体的にその細部が作り出されること (elaboration) なしには、われわれが実際に行為するには、生物学の基礎だけでは不十分だ、ということである。

さて、それでは、生物学によって基礎づけられたそれらの行為が、文化によって変容される仕方は、実際の所、どのようなやり方であろうか？ プリンツは、それには二側面あると言う (ibid.)。その第一の側面は、文化はそうした行為を道徳的な感情 (情動 emotions) の中に埋め込む (ground in) ことによ

て、道徳的規範（規準 norms）へと作り替える (convert) というものである。第二の側面は、文化は生物学的に基礎づけられた規範 — それは（人間以外の霊長類に見られるように）高度にステレオタイプ化され、[文化によって恣意的に変容されないという] 制限された行為のみをもたらし — を変容させて、われわれが誰に対して何をなすべきかについての「教え（命令 instructions）」として、それぞれの文化に特殊な形態で作り出す、というものである。順次、それらを見ていこう。

(i) 文化は行為をどのように道徳感情の中に埋め込むか

人間社会には、どんな社会にも社会的地位 (rank) や男女の区別 (sexuality) があり、それぞれが文化によって異なる装いを取ることは、よく知られている。各民族文化の研究を見的过程中ですぐさま気づくのは、文化によって社会的地位のあり方が高度に多様である (variable) ことである。すなわち、ある文化では、社会的地位は非常に細分化され、かつ上下に階層化 (stratified) されているのに対し、他の文化圏では、階層分化はほとんど見られず、社会構成員間の関係は非常に平等主義的 (egalitarian) である、というように。もっとも、平等主義的な文化でも、その社会が支配-被支配のヒエラルキーを持っていないというわけではないが、そこでは支配的な地位にある人間も、法外に強大な権力 (power) を行使することもなく、他の人間よりも大きな資産 (assets) を所有するというものもない、という具合である。つまり、平等主義的な社会では、支配的な人間 (dominant individuals) は — それはほとんどの場合、男性だが — 権力や富によってではなく、その優れた知恵 (wisdom) や技能 (skills)、指導者としての魅力・カリスマ性 (charisma)、あるいは人間としての度量の大きさ（寛大さ generosity）などによって尊敬 (respect) を得ていることになる。こうした高位 (high-status) にある人物は、^{かしら}（頭目）・族長・酋長 (headmen) と名づけられていることが多いが、そうしたリーダーたちは、平等主義的な社会では、他の人間が行なうことは何でも行なうだけでなく、事によると普通の人間よりも多く働きもし、ある場合には自分の財産や安全さえ ^{なげう} 擲ってしまいさえする。つまり、これらの指導者たちは、力 (force) によって支配する (rule) ために、その地位 (position) にいるのではない。したがって、その集団 (group) が何をしなければならぬかについてリーダーが下す判断は、権威に基づいてなされる命令 (authoritative commands) としてでなく、自分たちのためになること (recommendations) として受け止められる。

しかし、マーヴィン・ハリスが描き出しているように (Harris 1989)、平等主義的な血族共同体 (band) も、歴史的なプロセスの中で社会の階層化 (stratification) が進み、ついには国家 (states) の出現 (emergence) へと至るのが、人類の一般的なコースである⁽⁷⁶⁾。その中で人々は、他の人間より有利になろうとし、

(76) マーヴィン・ハリスがマルクス主義者でないことは、彼のマルクスおよびマルクス主義の宗教論批判で明白だが (Harris 1989 pp.463-64)、しかしその批判は、「宗教=アヘン」説そのものに対してではない。「宗教は、時としてはアヘンとしての機能も持ちうるのである。しかし宗教は、支配階級が[歴史上] 成立したずっと以前でも、そうした[慰めという] 目的のために用いられてきたのである」(ibid. p.463)。こうした記述からも覗えるのは、人類の歴史の（長い太古の）初期段階は、階級分裂が未だ起こっていない無階級社会であり、支配階級の登場は、その後の（生産力の拡大・発展による）過程であった、というハリスの歴史観である。そして、そうした歴史観は、マルクス主義の史的唯物論が提出したものである。

より多くのものを求めて互いにしのぎを削り合うことになる。しかし他方で、人々はまた家族や村の友人たちとより一層緊密な関係を築こうともし、そうした集団の力によってより豊富なごちそう (lavish feasts) に自分たちがありつこうとする。そして、もっとも多いごちそうをもたらしてくれた者が、大物 (a big man) になるというわけである。その大物はまた、ごちそうを提供することを通じて、さらに一層多くの支持者 (supporters) や追従者 (followers) を獲得する (recruit) ことができ、その勢力によって、競争者 (competition) に面と向かって自分の地位を誇示することができる、とするのである (ibid.)。

食料をはじめ物資が豊富に取れ、めったに枯渇することのない社会では、集団のリーダーは食料の貯蔵庫 (storehouses) を造り、食料が欠乏する時期には、そこから集団に分け与えるだろう。そのようなリーダーは、新しい段階の尊敬 (respect) や権威 (authority) を獲得することになる。こうして、首長・族長 (chiefs) が登場する。彼ら首長・族長らの役割は、村人たちに食料などの物資を供給する人 (providers) であることであるが、村人たちにとってはそのことは生きていくために決定的に重要である (vital) ため、村人たちは特別な物やサービスを貢ぎ物 (tribute) として、族長に報いようとする。族長はまた、村人たちの中でもっとも自分に忠実な貢献をしてくれる人間に対し、特別な報償 (rewards) を与えるだろう。このような関係を通じて族長となった者は、もはや他のものと同様に狩りに出かけたり、食料の調達を行なう必要はなくなる。そればかりか、族長たちは自分の富 (wealth) を蓄積することができるようになり、それを自分の子孫 (offspring) に受け継がせるようになる。そして、族長の子孫たちは彼の財産を相続するだけでなく、自分たちが族長亡き後、族長の支配権を継承する神聖な権利 (divine right) があると主張するようになるだろう。また族長たちは、自分たちの資力 (pot) を増大させるために軍隊 (armies) を組織し、近隣地域に戦争を仕掛け、自分の支配を拡大 (expand) しようとする。それに成功すれば、朝貢ないし課税システムを近隣の村々にまで押し広げることが可能になるし、もし近隣が従わなければ自らの軍事支配力 (military control) で強制的に徴収することもできるだろう。こうして、社会集団の規模が大きくなるにつれ、労働は分業化し多様化する (diversify) ことになるが、それぞれ異なる役割を担う人間が多くなる中で、権力をもつ人間への彼らの奉仕活動を通じて、社会の（というよりか、権力者の）富はそれまでとは桁外れに増大し蓄積されていく。国家 (state) はその中で誕生した、というのが国家の起源の一般的理解だろう (ibid.)。

こうした国家成立に向けたプロセスの各段階において、社会的地位・身分 (rank) は新しい意味を持つようになったと、プリンツは解釈する (Prinz 2007 p.278)。それは最終的に、年齢でも性別でもなく、蓄積した富 (resources) や戦略的同盟 (strategic alliances)、社会的役割 (social roles) によって作り出され

た。その意味で、ハリスは史的唯物論そのものには批判的でないように見える。すなわち史的唯物論によれば、狩猟・採集に依存した人類太古の原始時代は、少数の血族を基本とした集団の中で人々は生活し、そこでは階級・身分の区別はなく、平等主義的な社会形態であった (原始共産主義社会)。しかし、農業の開始による生産力の発展と共に、そうした共同社会は次第に支配-被支配に伴う階級分裂によって崩壊し、国家の形成へと向かった、とされる。国家の存在はそこでは、「階級支配の道具」と見なされたのである。

る社会的地位・身分に基礎をおいた支配 (dominance) が、多様なレベルで存在するようになった、ということである。そのような社会の階層化 (stratification) は、(すでに上で見てきたことの繰り返しであるが、) プリンツの考えでは、一つには、生物学的に予め備わった傾向性 (predisposition) が社会において地位・身分というシステムへと自然に発展 (outgrowth) したということでもあるが、それだけでなく、もう一つには、それが文化によって変形された (transformed) というにもよっている (ibid.)。この意味で文化は、人が社会的地位においてどのように振る舞うか、その手段・やり方・表現形態などを、いわば決定するのである。そして、文化のそのようなあり方は、人間にとって (社会が高度化し、進歩・発展するという意味で— 武田) メリットとなったが、同時にそうした文化を人間は努力と訓練によって獲得しなければならなかった面もある。文化とは、そのような多面的なものが融合・統一したもの (marriage)、というのがプリンツの見立てである (ibid.)。

しかし、社会が階層化してくれば、社会によっては階層 (strata) 間での人の移動が、実質的に不可能になるケースも出てくる。たとえばインドでは、カーストを変更することは、伝統的に固く禁じられてきた。カーストはすべての人に生まれた時点から固定化されているのであり、異なるカースト・レベルに移行できるのは、輪廻転生 (reincarnation) を通じて実現される場合のみ、とされる。そのカースト移行は、魂が死後、ニルヴァーナ (涅槃 nirvana) へ向かって上昇する過程において、その軌道が突然飛び移る (line-skipping) という、きわめて奇妙な (grotesque) 仕方で説明される。カースト変更のこうした宇宙論的正当化 (cosmological justification) は、政治的な背景の歴史をもっている。激しい論争を通して、今日われわれに明らかになってきたことは、インド亜大陸はおよそ紀元前 1,500 年頃、ヨーロッパ人によって数度にわたり侵略を受けてきた、ということである。インドにそれ以前から定着していた人々は、その侵略民族によって抑圧を受け、不可触賤民 (untouchables) とされるカーストが生まれ出された。それ以来、二千年以上たった現代でも、上位カーストのインド人の遺伝子を検査してみると、下位カーストのインド人よりもはるかにヨーロッパ人に遺伝的に近いという結果が見られるそうである (ibid.)。このことは、上位カーストへの移動を禁じてきた措置 (制度) が、幾多の世紀を超えて、きわめて成功裏に維持され続けてきた、ということを示している。

言うまでもなくこのインドのカースト制が、人間の遺伝子の中に生得的 (innate) なものとして組み込まれているということではないが、しかし、人間社会にヒエラルキーを作り出し、それを通じて支配構造を維持しようとするのは、自然が許容するもの (natural toleration) であり、それによって強化されてきた、とプリンツは認めている (ibid.)。同時にプリンツは、それを生物-文化的制度 (biocultural institution) と呼んでいるように (ibid.)、そうした制度は人間の服従心 (obedience) や敬意 (deference) あるいは優越心 (superiority) といった感情 (情動 emotions) によっても支えられ、強化されて成立する、とするのであり、その意味で文化的存在でもある。社会的地位に付随する (pertain) それらの感情は、おそらく人類に普遍的な (universal) ものであろうが、その表現形態 (expressions) は文化によって多様である。たとえば、敬意の感情表現の仕方にしても、お辞儀する (bowing)、帽子を取る／傾ける／指

で触る (hat tipping)、^{ひざまず} 跪く (kneeling)、あるいは他の仕方^でで身体を低くする (body-lowering)、というように一つではない。しかし、それらはいずれもその文化特有の形態をとってはいるが、人間以外の動物に関するいくつもの研究が報告しているように、動物もまた他の個体に敬意を表する時には自らの頭を低くするといった動作をとるのであり、人間の表現形態もそうした動物的・本能的性向が各文化に適応した仕方^でで表れたシンボリックな産物 (symbolic outgrowths) だ、というのがプリンツがとる考え方である (ibid.)。

(ii) 文化はどのように生物学的規範を社会的道徳として組み替えるか

文化はこのように、支配を巡るヒエラルキーの中では、人間の感情表現がどのような形態を取るかを決定する上で、大きな役割を果たすのであるが、その逆に、平等主義的な社会では、優越性の感情を抑圧する (suppress) 働きを文化が担う、ということも起こりうる。プリンツが取り上げている研究によれば、南アフリカのカラハリ砂漠に住むクン族 (!Kung) の人々は、彼らを調査に来た者が大きな雄牛を買ってプレゼントしようとしても、自分たちの腹を満たすにはその牛は痩せすぎている、と不満をこぼしたそうである (ibid.)。実際にクン族の人たちは、その贈り物を無価値なものとして受け取らなかったそうであるが、彼らがそうした行動をとったのは、受け取ることによってその調査者を、自分たちより上位・優越した (superior) 人間として感じてしまうのを好まなかったからだ、とされる。

優越心 (superiority) に関して言えることはまた、文化は服従の感情を奨励・強化し (encourage) もするが、しかし、その範囲・程度 (extent) がどこまで及ぶかは、文化によって違いがある。このことは、スタンレー・ミルグラムの有名な「権威への服従」という実験によっていち早く明らかにされてきた (Milgram 1974)。その実験で被験者たちは、電気ショックを与えられる側 (被害者) と与える側 (加害者) とに分けられ、与える人は与えられる人に電気ショックを与えてもよいかと尋ね、そうしてもよいと答えた場合のみ、電気のスイッチを入れる、と取り決められている (ただし、実際には電気ショックは起こらず、被害者は加えられる電圧の大きさに応じて苦痛に耐えるさまざまな演技をするだけであるが、そのことは加害者側には一切知らされていない)。低い電圧の段階では、被害者は苦痛を見せながらも電気ショックを受けることに応じていたが、次第に電圧が高くなるにつれ、被害者役は実験を中止するよう苦痛に顔を歪ませながら懇願する。しかし、加害者はその段階では、被害者のそのような訴えを無視しながら、電圧を次々に上げて被害者にショックを与え続けたという。

この実験結果は、加害者・被害者役とも、被験者の人の性格タイプ (personality types)、性別 (gender)、帰属する集団 (social groups) の違いにかかわらず、同様 (uniform) であった。しかし、異なる文化に属する人の間で行なわれた、ミルグラムとは別の実験では、結果は一樣ではなかった。たとえば、被害者役がアメリカ人だった場合には、電気ショックが加えられていた時間の約 65% で全く服従する (obedient) 態度を取ったのに対し、ドイツ人の被害者役は 85% の時間帯で全くショックを受け入れる姿勢を見せたという (Prinz 2007 p.279)。このことは、一般に言われる「ドイツ人は秩序 (orders) に従

う傾向がある」という文化的ステレオタイプに合致している。これと対照的な現象が、ミルグラムと同じ実験をオーストラリアで行なった研究で報告されている。それによれば、その地の男性被害者役の40%、女性被害者役にいたってはわずか16%のみしか、電気ショックを受け入れる服従の態度をとらなかったという (ibid.)。こうしたオーストラリア人の権威 (authorities) を無視する (disregard) 傾向は—ミルグラムの実験では、電気ショックを与える人間は、実験の前提として、加害すること (権威) が実験者によって許され認められているからである—、プリンツの解釈では、オーストラリアがかつてヨーロッパ (特にイギリス) の法の支配から遠く離れ、すべてを自前で切り開かなくてはならない未知のフロンテア (uncharted frontier) だった日々から今日まで、そうした傾向が引き継がれ (carry over) ていることになる (ibid.)。

以上の事例はいずれも、人間の社会的地位を形成しようとする (生まれつきの) 傾向 (predisposition) が、柔軟な可塑性 (plasticity) を持っていることを証明している (testify) と理解できる。逆に言えば、われわれ人間がどのように社会集団を秩序づけている (organize) かに関して、われわれの人間の遺伝子が決定しているという証拠は、ほとんど見当たらないのである。遺伝子はむしろ、人間の服従心 (obedience)、競争し対抗しよう (compete) とする能力 (capacity)、社会的地位に関連した感情・情動などをわれわれに生得的に与えている (furnish) のであり、そうした遺伝子の働きがあるからこそ、われわれはさまざまな文化の違いを超えて、いずれも社会的なヒエラルキーを成立させるのである。文化的要素 (factors) がそこで作用・寄与するのは、われわれの遺伝的な特徴 (traits) のどれが高い社会的地位を生み出すか、あるいは社会の階層化が激しいものになるか穏やかなものになるか、その程度 (degree) などを決定することだ、とプリンツは考えるのである (ibid.)。一言で言えば、社会的地位に関する規範 (norms) 的なものは、生物-文化の相互作用 (bio-cultural interaction) を通じて初めて、具体的なものとして立ち現れるという考え方である。

もちろん、地位・身分に関するこうした社会規範は、しばしば人間の心に内化され、道徳化される (moralized)。たとえば、誰かがある人に対して、その人の社会的地位に相応しくない仕方 (inappropriately) 振る舞った場合、その行為は道徳的に良くない (morally wrong) と見なされるだろう。十代の若者が学校教師に対してよくやるように、敬意を払うべき (と社会的にされる) 相手に向かって品のないやり方 (disrespectfully) ことばを発するのは、どの社会でも道徳的に非難されるのである。

ところで、社会的地位を侵犯しようとする侮蔑 (contempt) の感情は、怒り (anger) と嫌悪 (disgust) が折り混ざったものとして、かなりの程度、本能的なものとして成立しているように思えるが、プリンツの考えでは、この侮蔑的感情は、当の振る舞いに対して反感を抱くという道徳的心情 (moral sentiments) と同様、どの社会にも広く見出されるものではあるが、生得的な (innate) ものではない (ibid.)。というのも、地位ないし秩序を維持・強化しようとして (社会規範に基づいて) 反感を募らせるところに成り立つ道徳的感情も、地位侵犯の侮蔑感情と同様、怒りと嫌悪のミックスされたものと言えるが、それは、そうした規範を社会の中に送り込もう (transmit) とする際に生じた副産物 (byproduct) に

すぎない、とプリンツは考えるからである (ibid.)。そのことは、たとえばサル (simian) の社会でも、地位は力の強さ (power) だけで成り立つのではなく、他の個体によるその是認 (favours) によっても強化される (enforced) というを通じても確認できる。このため、ボスザル (ruling apes) は他の個体より力が強いだけでなく、通常、より寛大で気前がよい (generous) サルでもある。同様のことは、人間の世界でも見られる。権力争いに敗れた者は、敗北感・挫折感 (sense of defeat) の悲哀だけでなく、しばしば相手 (勝利者) に対する敬意 (deferential) の感情を抱くと言われる — 選挙戦に敗れた候補者が、しばしば勝利者を称えるのも、このことからくるものと思われる (武田)。こうしたことからプリンツは、人間においても社会的地位は、単に力・権力 (power) のみによって確立されるのではなく、同時にそれは社会や文化、他人によって教化された (taught) ものものである、と主張するわけである (ibid.)。つまり、われわれは権威 (authority) を尊敬する (respect) ように (二重に) 仕向けられているのだ、と。

「権威は社会的に作り出される」ということは、実際に目にするということでもある。たとえば、われわれは、ある特別な個人 (親、指導者、年長者など) が、無理矢理 (力づくで) 権威を発揮しているわけでは必ずしもなく、むしろ彼／彼女らが「社会的に高い位置 (station) に置かれる資格・権利がある (entitled)」 (ibid、強調はプリンツ) と、われわれ自身が認める中で、その権威が成立する場合もある。もちろん、こうした見方に従わない者は常に (少数ながら) いるが、そうした人間は、サルの社会の場合と同様、生意気な (imprudent) 奴と見なされるだけでなく、権力をもつ者の権利 (rights) を侵犯する者とされたりもする。これらのことが概念化されること (conceptualization) によって、社会的地位やその権威の侵犯 (rank violation) は、社会そのものに対する犯罪行為 (crime) とされるのであり、そのことによって同時に、人間 (persons) に対する犯罪行為として、人々の心に怒り (anger) の感情を呼び起こすのである。プリンツが描き出す道徳的規範化のプロセスは、以上のような構造の中で取り出されていると言える。

本稿の最後に、われわれはまた、われわれ人間の支配を巡るヒエラルキーを、それがあたかも自然の秩序 (natural order) であるとか、あるいは超自然的な (超越的な supernatural) 秩序であるかのように、概念化する傾向を持っている、という点にふれておこう。たとえばそれは、(伝統的には) 「国王の神聖な (神による) 権利 (the divine rights of kings)」 (王権神授説) とかインドのカースト制などに見て取れるが、もっと一般的な形では、(現代でも) 人はある一定の社会階級 (ヒエラルキー) の中に置かれて生まれる — つまり、人は能力や人間の器 (大きさ) などにおいて平等ではない — と考え、認めている面が多分にあるという点に見て取れる。あるいはまた、社会的権威をもつものは、ある生物学的事実 (人の親であること (parenthood) とか年長者であるなど) と強い相関関係がある (correlated) と考えがちである、という事実によっても確認できる。こうした概念化の中では、社会的地位の侵犯は、自然 (nature) そのものや神聖さ (divinity) に対する犯罪行為を犯す (transgress) ことと見なされることになる。そして、その反自然的行為 (unnatural acts) は、嫌悪感 (disgust) をもたらすのである。かくて再び、怒りの感情および嫌悪感とともに、文化が社会的地位を概念化した道と同じ道をたどることによって、

地位侵犯に対する必然的な結果 (inevitable consequences) として生じるのである。すなわち、怒りと嫌悪感はい互いに混ざり合って、ここでも (侵犯者に対する) 侮蔑となって表れる、という具合に。しかし、プリンツの考えでは、サルたちの世界では、社会的地位がこのような形で道德化されることはないし、動物行動学者たちが報告している限りでは、彼らが軽蔑・侮蔑の感情を持つことはない。こうして、道德性の成立は、自然的ないし進化論的メカニズムによってというよりは、社会的・文化的プロセスの (副) 産物とされるのである。[未完、続く]

以下、次稿

補論：いわゆる性道德 (sexual morality) について

9 結論：「自然に抗して (?)」

おわりに

文献

- Alcock, John, 2001, *The Triumph of Sociobiology*, Oxford University Press.
- Alexander, Richard D., 1987, *The Biology of Moral Systems*, Aldine De Gruyter.
- Arbib, Michael A., 2012, *How the Brain Got Language: The Mirror System Hypothesis*, Oxford University Press.
- Barkow, Jerome H., Leda Cosmides, and John Tooby (eds.), 1995, *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press.
- Baron-Cohen, Simon, 2008, *Autism and Asperger Syndrome*, Oxford University Press.
- Blum, Debora, 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)
- Boehm, Christopher, 2012, *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*, Basic Books.
- Boleyn-Fitzgerald, Miriam, 2010, *Pictures of the Mind: What the New Neuroscience Tells Us about Who We Are*, FT Press.
- 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.
- Buller, David J., 2005, *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and Persistent Quest for Human Nature*, MIT 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.
- Chagnon, Napoleon A., 1992, *Yanomanö: The Fierce People* (4th ed.), Harcourt School.
- Chemero, Anthony, 2009, *Radical Embodied Cognitive Science*, 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, 1986, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, MIT Press.
- Churchland, Patricia, 2011, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton University Press.
- Churchland, Patricia and Terrence J. Sejnowski, 1992, *The Computational Brain*, MIT Press.
- Cosmides, Leda, John Tooby, and Simon Baron-Cohen, 1997, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, A Bradford Book.
- 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)

- Doidge, Norman, 2007, *The Brain that Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*, Penguin Books.
- 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.
- Edelman, Gerald M. and Giulio Tononi, 2000, *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, Basic Books.
- Edgerton, Robert B., 1992, *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*, Free Press.
- Elman, Jeffrey L. et al., 1996, *Rethinking Innateness: A Connectionist Perspective on Development*, MIT Press.
- Evans, Vyvyan, 2014, *The Language Myth: Why Language Is Not an Instinct*, Cambridge University Press.
- Everett, Daniel L., 2012, *Language: The Cultural Tool*, Vintage.
- 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, Marvin, 1989, *Our Kind: Who We Are, Where We Came From, Where We Are Going*, Harper Perennial.
- 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.
- Hrdy, Sarah B., 2000, *Mother Nature: Maternal Instincts and How They Shape the Human Species*, Ballantine Books (『マザー・ネイチャー — 「母親」はいかにヒトを進化させたか』(上下) 塩原通緒訳、早川書房、2005年)
- 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.
- 石川明人、2016、『キリスト教と戦争』、中公新書。
- ジェイムズ、ウィリアム、1939、『心理学』(上下) 今田恵訳、岩波文庫。

- Kant, Immanuel, 1785/2013, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp Verlag.
- Kant, Immanuel, 1788/1990, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag.
- Kelly, Robert L., 2007, *The Foraging Spectrum: Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*, reprint ed. Percheron Press.
- 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.
- マッスイミーニ、マルチェットロ&トノーニ、ジュリオ、2015、『意識はいつ生まれるのか—脳の謎に挑む統合情報理論』花本知子訳、亜紀書房。
- Meltzoff, Andrew N. and Wolfgang Prinz (eds.), 2011, *The Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*, Cambridge University Press.
- Milgram, Stanley, 1974, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper & Row. (『服従の心理』山形浩生訳、河出文庫、2012年)
- 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・原壘（編）、2008、『脳神経倫理学の展望』、勁草書房。
- 荻阪直行（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.
- Pinker, Steven, 1994, *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*, Harper Perennial.
- Pinker, Steven, 1997, *How the Mind Works*, W.W. Norton & Co.
- 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, Matthew 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, *Musicophilia: Tales of Music and the Brain* (revised 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.
- Smith, Peter M. and Michael H. Bond, 1998, *Social Psychology across Cultures*, Prentice Hall Europe.
- 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.
- 鈴木崇巨、2012、『韓国はなぜキリスト教国になったか』、春秋社。
- ダブス、ジェイムズ・M & メアリー・G・ダブス、2001、『テストステロン — 愛と暴力のホルモン』北村美都穂訳、青土社 (James M. Dabbs & Mary G. Dabbs, 2000, *Heroes, Rogues, and Lovers: Testosterone and Behavior*, McGraw Hill 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」、『メタフュシカ』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、2005a、「心の唯物論と宗教的感情 — 人の脳はどのように <神> を見るか」、『唯物論研究年誌』第 10 号、青木書店、pp.297-322。
- 武田一博、2005b、「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って」、『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・マクリン『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・リーバ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、「道德性の表象・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（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。
- 武田一博、2016、「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)」、『沖縄法政研究』第18号、沖縄国際大学法政研究所、pp.57-102。
- 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.
- Tononi, Giulio, 2012, *Phi: A Voyage from the Brain to the Soul*, Pantheon.
- 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)
- Turnbull, Colin M., 1987, *The Mountain People*, Touchstone.
- 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。