

【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（上）－

Where Do the Representations, the Ideas, and the Concepts of Morality Come from?:
A Note on J. Prinz' Critique of the Evolutionary Ethics (1)

武田 一博
Kazuhiro TAKEDA

はじめに

私は、本誌に最近発表してきたいくつかの論文（武田2010c、2010d、2013）で、人間の言語は心すなわち脳の外部記号であり、人間が外的世界に文化的・社会的に作り出した産物に他ならないこと、逆に言えば、言語は脳が生み出したものではあるが、他の文化物と同様、脳の内部に直接それに対応するものは存在せず、脳の内部状態として存在するのは、あくまで言語や文化物と異なる神経生理学的な状態や過程であること、などを主張してきた。

ところで、このような主張を言語だけでなく、人間のあらゆる心的活動にわたって展開しようとするならば（私はそうしたいと思っている）、一つの難問に突き当たる。たとえば、われわれは人が目の前で殺されようとするのを見るとき、直感的にその人に対する同情の念や、恐怖感、あるいはその行為に対する「悪」「してはならない」という感情を抱くだろう。この直感的な感情は、おそらく生得的なものであろう。つまり、われわれの脳のメカニズムの中に生まれながらにインプットされたもの、および、それに基づいて生み出されたものであろう。孟子が「惻隠の情」（他人の不幸を黙ってみていられない心）と呼んだもの、あるいはルソーが「憐憫の情」¹と名づけたものは、そうした人間本性に根ざす普遍的感情を表現したものである。そして、われわれの対人関係を律するルール（掟、道徳律、社会規範、法など）は、この直感的感情を基礎にして作り出されたものであるに違いない。というのも、あらゆる社会や国家や権力は殺人行為を、自らの承認の下に行なわれる場合（死刑、戦争）を例外として、「悪」として処罰してきたし、現在もそうだからである。

とすれば、現実社会の文化的存在や現象の中には、人間の脳の内部状態に直接対応するものが存在する、ないし、脳の生得的メカニズムを基礎にして生み出された文化物が確かに存在する、ということ

1 ルソーの「憐憫の情」に関しては、武田 1998 pp.198-201 参照。

とになる²。だが、これらのことが正しいとすれば、先の心の唯物論の議論——脳内（心的）過程や状態は、外的記号世界とは異なる仕方では成立している——は、崩壊するか、大幅に修正を余儀なくされることになりはしないか。別の角度から言えば、現実世界の文化的・社会的現象は、人間の生得的原理にどこまで支配されたり、依存しているか、あるいは、どこまで後天的（経験的、慣習的、規約的・・・）原理に従っているのかという問題に、心の唯物論はどう答えるべきか、を明らかにしなければならないということである。

この問題を考えていく際に、私に一つの手掛かりを与えてくれると思われるのが、ジェス・J・プリンツ（Jesse J. Prinz）の進化倫理学および進化心理学への批判的議論である。プリンツは、現代アメリカを代表する若き心の唯物論者である。すなわち彼は、人間の心的現象を、首尾一貫して脳に定位・還元しながら、科学的、経験的に理解し説明しようとする哲学研究者である。彼は、最初の個人著（Prinz 2002）以来、立て続けに発表された著作群（Prinz 2004、2007、2012、2013）を通じて、心の哲学ないし認知哲学の分野で大きく注目されてきたし、心の唯物論の理論的優位性を築く上で大きな功績をあげてきた、と私が評価する論者である（もともと、残念ながら心の唯物論の優位性は、今日いまだ確立する所までは至っていないが）。しかし、彼は同時に、徹底した科学主義に基づく経験主義的観点から、人間の心的活動における生得的要素をできる限り排除しようとする。すなわち、空間認知や因果原理による認識から、言語や概念の形成、道徳性やジェンダー（社会的文化的性差）の認識、はては情動や感情の成立に至るまで、それらは基本的に人間の脳の生得的メカニズムによるというよりは、後天的・社会的経験の中で獲得されたものだ、という立場を鮮明にする（概念やカテゴリー形成はPrinz 2002、情動や感情はPrinz 2004、道徳性はPrinz 2007、言語やジェンダーなどはPrinz 2013、心の唯物論の理論的主張全体に関してはPrinz 2012などで、主に説かれている）。そして、そうした見地から、進化倫理学や進化心理学を強く批判するのである（これは主にPrinz 2007で詳説されている）。

ところで、ここでいう進化倫理学とか進化心理学とは何か。それは、大まかに言えば、人間の心理現象の基礎となる領域、およびそこにおいて成立する道徳性とか基本的価値観などは、長い人類進化の過程の中で、環境に対する適応の結果、あるいはその積み重ねとして形成されたものであり、かつ、それは脳のメカニズムないし遺伝子の内に（個々人にとってはいわば）生得的原理として備わっているもの、したがって無意識的・自動的に発動し、われわれの意識を規定してもいる、という考え方である。たとえば、ジェフリー・ミラーの言い回し（Miller 2001）を借りれば、美術も道徳も言語もみな、性選択（性淘汰sexual choice）のプロセスの中で生存確率を上げるために形成されたもの、正確に言えば、そうした新しい思考・行動パターンを獲得した人間が、結果として生存確率を上げ=子孫を

2 実際、脳の内には、たとえばミラー・ニューロン・システムというメカニズムが存在し、これによってわれわれは目の前の人がとっている行為や気分・感情を、あたかも自分自身の行為や気分・感情でもあるかのように感じるのである。そして、こうした自動的かつ生得的なメカニズムによって、われわれの心も、心が生み出すたとえば言語なども可能となっているとされる（Ramachandran 2011、武田2007、2013など参照）。

後世に残すことに成功したのであり、そのことを通じて人間本性 (human nature) の中に組み込まれた、とするのである。

しかしプリンツは、そうした進化論的説明に真っ向から反対する。本小論は、プリンツの道徳性に関する進化倫理学や進化心理学への批判を検討しながら、人間の脳／心的活動が生み出した記号世界の内、道徳性、規範意識、道徳概念などに基づく人間の社会的整序などが、どのように脳内過程と関係をもって作られているかを、心の唯物論の立場から明らかにすることを目的とする。

1 ニーチェの神話

これから取り上げるのは、プリンツの「進化倫理学の限界」と題した章 (Prinz 2007 ch.7) であるが、そこで彼はまずニーチェにふれている。その理由は、ニーチェがヨーロッパの倫理思想の中に「系譜論的 (genealogical) プログラム」を見て取ろうとするからであり、その見方こそ進化倫理学の源流ないし原型とされるからである。

周知のようにニーチェは、『道徳の系譜学』(1887) および『反キリスト』(1888) などを通じ、キリスト教思想およびそれに基づくヨーロッパ道徳思想が説くのは、表面的な正義や平等、アイデアや彼岸的なもの (天国) といった、名ばかりで、それを実現する能力も意思も持たない者が捏造したもの、偽りの価値しかもたないものだ、と主張した。それだけでなく、実際にはその裏に、地上の過酷な生を生きる力も意志も欠いた人間の単なる「ルサンチマン (恨みつらみ)」が深く埋め込まれていること、そして、その「薄汚い」歴史を暴き、そこに横たわる「卑しい」動機を掘り崩すことによって、善／悪の二分法に立つ道徳性を超えて『善悪の彼岸』(1886) に立つ「超人」としてのより自由で自然な生き方 (『ツァラトゥストラはこう語った』(1883-85)) を示そうとしたのである。

だがプリンツは、そこに巧妙なレトリックが隠されていると見る。彼によると、『道徳の系譜学』の中でニーチェが明らかにしようとしているのは、実は「自然の価値 (natural values)」である。つまり、現実世界についてわれわれの有する価値は「反動的 (reactive) で反時代的 (reactionary)」なものでしかなく、真にわれわれが依拠すべきは「自然的価値」であることをニーチェは説こうとしていると (Prinz 2007 p.244)³。もっとも、そうした自然的価値は、キリスト教以前の古代イスラエル人やローマ人の段階でも見られたものであるが、ニーチェにとってそのことは「人間本性の完全な現われ (manifestations)」とは言えず、「単なる近似 (approximation)」でしかない。だからこそニーチェは、長いキリスト教支配によって「非自然的な価値や反自然的価値 (un- and anti-natural values)」に慣らされた人間が、「自然的人間性 (natural humanity)」に到達するには、古代へ帰ることによってではなく、「長い戦い (struggle)」によってのみ可能になる、と説いたのである (『権力への意志』

3 それゆえに、『反キリスト』や『権力への意志』の中でニーチェは、古代イスラエル人たちはキリスト教徒よりはるかに自然的態度や価値を正しく有していたし、そのことはキリスト教徒におけるよりも「よりよいこと」であったと肯定的に言及している、とプリンツは指摘している (Prinz 2007 p.244)。ニーチェ自身の文章に関しては、Nietzsche 1883-88/1996 SS.86-88やNietzsche 1888/1981 SS.1185-86参照。

第120節参照)。

こうして、ニーチェのキリスト教道徳への批判が向かう先は、自然的価値の評価・復権と、非歴史的 (ahistorical) 見地である、とプリンツは要約する。つまり、ニーチェにとって「善悪の彼方へ移行するためには、われわれは過去 [古代] からのインスピレーションを利用することができるが、しかし、そうすることは、ノスタルジアという形式のためというよりは、時間の外に踏み出そうとする戦略のため」(Prinz 2007 p.245) ということになる。ともかく、道徳的なものをこのように無時間的なものによって解体し、「人間存在 (human beings)」をもっと「自然的な基本的構成物 (fundamental constitution)」から組み直そうとしたニーチェによって、20世紀の道徳論は新たな地平を切り開かれたと、プリンツは見るわけである (ibid.)。そして、20世紀の後半に、道徳的・倫理的規範 (norms) の基本的部分は、自然選択 (淘汰selection) の産物 (products) に他ならないという議論=進化倫理学が登場したのも、そうしたニーチェ的思想がその背景にあったからこそ、とプリンツは考えているようである⁴。

こうして登場した新しい見方、進化倫理学によれば、長い自然淘汰の過程の中で形成された道徳的・倫理的規範は、「われわれの太古の先祖において [すでに] 形成されていた (forged) ものであるし、[今日の] われわれの道徳的行動を導く上で [も重要な] 役割を果たし続けているものである」(ibid.)。

だが、とここでプリンツは釘を刺す。「進化倫理学の擁護者は、こうした生物学的な基礎をもつ規範を、生物学的な基礎をもたない他の [文化的・社会的] 規範と、対比させようとはめったにしない」(ibid.) と。つまり、人間の行為規範は、生物由来のものだけでなく、社会や文化に根ざすものでも同様にありうるのに、進化倫理学者たちはそれに目をつぶっている、と批判する。というのも、道徳的行為規範のほとんどは、地域や歴史、文化的伝統の違いから多様な形で存在しているが、そうした文化的多様性 (cultural variations) や歴史的偶然性 (historical contingencies) は、進化倫理学者たちからすれば、規範的価値を考察する上で「無くても済む上飾り (dispensable overlay) であり、それは歴史の外部に横たわる一連の価値 (values) を覆い隠してしまう (conceal)」(ibid.) ものでしかない、と見なされるからである。それに対し、「自然的価値は、異なる時代区分 (timescale) の内に [同一の形で] 属しているのであり、[それゆえ] それらは特権的 (privileged) と考えさせるものをもっている (tempting)」(ibid.)。すなわち、「歴史的に構成された価値と違って、自然 [の内] に進化した価値は、[そこへと] 選択され (selected) たのであり、[それがゆえに、] それら [自然的価値] は普遍的であり、かつ、不変的 (immutable) ありうるのだ」(ibid.) と。つまり、

4 他方で、そうしたニーチェ的な要素よりもプリンツが評価しようとするのは、ヒュームの徹底した経験主義的やり方である。特にここで彼が注目するのが、ヒュームの「自然的な価値 (virtues) と人工的な (artificial) 価値の区別」である。「ニーチェと違ってヒュームは、人工的なものを排除したいとは思わなかったが、彼 [ヒューム] は自然的な価値が特権的なもの (privileged) だと [ニーチェ同様] 考えていた。[しかし] 彼は、人工的な価値が何がしかの権威 (authority) をもつためには、自然的価値の内に根拠づけられねばならない、と考えていたのである」(Prinz 2007 p.245)。プリンツのヒュームへの肯定的言及は、彼のどの著作にも出てくる。以下の箇所を参照。Prinz 2002 ch.7, Prinz 2004 ch.10, Prinz 2007 ch.2 & 3, Prinz 2012 ch.7, Prinz 2013 ch.12。

自然的価値こそは、「人間存在としてのわれわれの本性 (nature) の中に織り込まれた (woven)」(ibid.) ものとされるのである。あるいは、自然的価値に依拠することによって、「おそらく相対主義 (relativism) も歴史主義 (historicism) も回避することができる」(ibid.) と考えられもしたのである。

だが、この進化倫理的思考法は、人間存在や行動において情動的側面が重要な、あるいは不可分の役割を果たしていると考えるプリンツにとって⁵、「著しくかけ離れたもの (significant departure)」(ibid.) を感じざるを得ないわけである。そして、ここでプリンツにとって問題となるのは、「われわれの道徳的感情 (moral sentiments) は、あるもの (some things) に自然的な仕方に向かっていて、別のもの (others) に向かっているのではないということが、[一体] 可能なのか、そして、この自然的な事実は、文化のプロセスを通して現れる (emerge) 価値を凌駕していて、それら [自然的] 価値を特権化しているということが、[一体] 可能であるのか」(ibid.) ということである。プリンツはこのことを、以下で詳細に検討しようとする。

その議論は、おおよそ次の順で進められる。プリンツはまず、われわれ人間が生物学的傾向からある種の価値をもつということは、承認できるとする。しかし、「生得的道徳性 (innate morality)」が存在することに対しては、疑問を投げかける。次いで、生物学的に予め作り出されたわれわれの傾向性 (predispositions) は、文化に由来する価値に対して、何らの優先性 (authority) をも持たないものとされる。それどころか、自然的価値こそ文化的価値からの影響によって彩られ (embellished) もするし、覆され (overturned) もするものだということが説かれる。さらに、われわれの自然的傾向性は、文化による仕上げ (elaboration) なしには、道徳規則 (moral rules) となる資格さえもたないこと、すなわち、道徳性は徹頭徹尾、人工的なもの (artificial) だということが示される。こうして最後に、進化倫理学 (evolutionary ethics) は神話 (myth) にすぎないこと、言い換えれば、愚かな科学主義 (crass scientism) がロマン主義的に甦ただけであり、ニーチェの陰険な (油断のならない insidious) 「超人 (Übermensch)」と似たりよったりだと結論づけられる。以下で、これを順に追っていこう。

2 助け合い (back-scratching)

進化倫理学の問題を議論する際に避けて通れないのが、スペンサーの社会ダーウィニズムの問題である。周知のように、19世紀の後半、ダーウィン進化論を人間社会に適用するものとして登場したが、ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer) である。スペンサーは「最適者生存 (survival of fittest)」の概念でもって、人間社会がなぜ歴史のプロセスにおいて進化する (progress) か、そのメカニズムを説き明かそうとしたのである。

近代社会においては、すべての人間は、自己の幸福を追求する生得的権利があるとされるが、それ

5 彼は、こうした自分の立場を「構成的感情主義 (constructive sentimentalism)」と名づけている (Prinz 2007 p.245)。

は他者の意志を蹂躪するものであってはならない。というのも、近代法は、幸福追求の能力をあまりもたない (less qualify) 人に対して、援助の手を差し伸べることを要求するからである。しかしスペンサーは、人々に慈善行為 (charity) を強要するこうした近代法に、断固として反対する。それは、そのような法は豊かさ (富wealthy) への権利を踏みこむ、と考えるからである。幸福追求や、その結果得られる富への権利を制限する法は、スペンサーからすれば、完璧に仕事ができる人々を怠惰に追いやるだけだし、本当に困窮している人々を援助したいと願う、われわれのもつ自然な共感 (同情sympathies) を却って減退させるだけだ。つまり、真に援助しなければならないのは、自分でコントロールできない環境のために困窮に陥った人々だけである。それは、草食動物たちの弱い個体が病気の個体が捕食者に食い殺されることによって、より適応した (fitter) 者が生き延びる (thrive) という仕方では生存上の利益を手にするのと同様だ、と言うのである (Spencer 1876/1999, 1896/2004 など参照)。

今日の新自由主義ときわめて酷似した⁶、こうしたスペンサーの社会ダーウィニズムは、従来から道徳理論とも解釈されてきた。というのもスペンサーは、われわれの生存が依拠している適応性 (fitness) は、われわれがもっている善悪 (正邪right and wrong) を識別するための道徳的感性 (moral sense) もまた基礎づけるものである、と考えていたからである。すなわちスペンサーは、自然的な悪 (evil) であれ道徳的悪であれ、すべての悪は、生物とその環境との間における、ある種の不一致 (不調和incongruity) と捉えていた。たとえば社会悪 (social ills) は、文明以前の野蛮で絶えず闘争や殺し合いに明け暮れる状況に何とか対処しようとして、われわれが発達・進化させた (evolve) もの (自然悪) に他ならなかった。しかし、今やわれわれは、行動をもっと文明化させた形で発達・進化させねばならないし、そうしたことに適応 (adapt) できない人間は、落伍するにまかせねばならない。自然進化のそうしたプロセスに介入すること自体、悪である。自然選択の過程は本質的に進歩的な (progressive) のであり、悪は自然の内に消滅していくものなのである、と。

現代の進化倫理学者たちのほとんどは、こうしたスペンサーの社会ダーウィニズムを拒否している。進化倫理学者たちは、強者が弱者を置き去りにして、自分たちだけが生き残るべきだという考えを正当化するために、ダーウィンの原理を使用することはできないと考えるからである。「最適者の生存」という概念は、社会政策を合理化するのに使用されてはならないのである。つまり、スペンサーは自然選択の概念を道徳法則へと向け変えようとしたが、現代の進化倫理学者たちの典型的な考えは、自然淘汰の概念は道徳的にはニュートラルなものでなければならない、と見なすのである。

進化のメカニズムないし論理が道徳性にとってニュートラルであるという意味は、進化倫理学の立場では、人間の道徳性 (道徳観念を認識・判断・実行する知的能力) は進化の過程で形成され、獲得

6 もちろん、両者に違いはある。新自由主義は、市場経済の中でそうした「自由な選択」の重要性を議論するのに対し、スペンサーはあくまで自然進化のプロセスの中で説く点である。新自由主義批判に関しては、とりあえず武田1998を参照。また、本稿の注 (22) も参照。

された人間の能力ではあるが、それは、弱者に対する強者の勝利を基礎として作り出されたものではない。そうではなく、道徳性は、われわれが自分自身を犠牲にしてでも、真に困っている（困窮している、援助を必要としている）人を手助けしたいと思う欲求を基礎にしている。「進化とは、われわれを利他的に (altruistic) してきたものだ」(Sober & Wilson 1998) というのが、進化倫理学の考え方である。

しかしプリンツは、スペンサーの社会ダーウィニズムと進化倫理学の間には、きわめて利己的な道徳性を説く前者と、きわめて利他的な道徳性を説く後者という、大きな相違点が存在するように見えるが⁷、そうした差異は表面的なもので、両者の間にはさしたる違いはない、と主張するのである (Prinz 2007 p.247)。というのは、スペンサーでも、われわれが社会的存在者であるなら、困窮している人を世話する (care) ことができるほどに進化していなければならないと考えられている、とプリンツは見なすからである。もちろん (上で見たように)、スペンサーの社会政策に対する見解は、ダーウィンの原理をスペンサー流に道徳化 (moralization) したものに満ちているが、それでもスペンサーの道徳的心理に関する説明には、今日の進化倫理的説明を予想させるものが含まれている、とプリンツは言うのである (ibid.)。その理由は以下の議論で示される。

確かに、利他的行動は自然界の中に至るところ見出される。雄のミツバチは、自分の巣に危険を及ぼす存在に、自分の針を内蔵ごと突き刺して死ぬし、雌のタコは、自分の卵を守っている間中ずっと食事を摂らず、そのため卵が孵化する頃には母ダコは弱り切って、捕食者の餌食になってしまう。イカは、捕食者が接近してきた時、自分と同種の存在を救うために警戒音 (alarm call) を発するが、自らがかえって攻撃を受けやすくなるにもかかわらず、そうするのである。もし動物の行動が、自らの利己的遺伝子によって生み出されるなら、そうした自己犠牲的な利他的行動は (自分の生存確率および自己の遺伝子を次の世代に残す確率を下げるだけなので)、ダーウィンの観点からすれば、不可解きわまりない⁸。もっとも、こうした奇妙な利他的行動に対して、現代進化論は答えを用意している。それは、ウィリアム・ハミルトン (William D. Hamilton) によって血縁選択 (血縁淘汰 kin selection) と名づけられた理論である。

その原理はシンプルである。自己犠牲的に利他的行動をとる動物は、自己と血縁関係の近い (遺伝子の一部を共有する) 近親者の安全と引き替えに、自己を犠牲にするのであるが、それは、たとえ自己自身および生殖による自己の遺伝子の存続を断念しても、それによって自己と遺伝子を (たとえその一部でも) 共有する近親者の生存確率を上げることができるなら、その生存戦略をとることも可能だということである。ミツバチやアリなどは、同じ巣の個体同士は遺伝子をほぼ共有し合っているため、それぞれの個体が自分で子孫を残す努力をする代わりに、同じ巣の他の個体の生存確率を上げる

7 プリンツはまた、両者の違いを次のようにも述べている。「スペンサーと現代の [進化論的] 道徳論者 (moralists) の間の主な違いは、彼 [スペンサー] が利他主義を文明に対する適応だと見なすのに対し、現代の理論家の方は、[利他主義の] 起源をもっと太古に置いて、[スペンサーと] 区別している点である」(Prinz 2007 p.247) と。

8 利己的遺伝子の議論に関しては、Dawkins 1776など参照。

ことができれば、「平気で」自己を危険に晒すのである（生殖は遺伝子の複製であるので、どちらの生存戦略をとっても同じである）。母ダコが我が子のために自己を死に至らしめても、そのことによって自分の遺伝子をもつ子孫の生存確率が上がる（繁殖する）ならそうするし、イカだって同じことで、その同胞が自分の遺伝子と近い個体であれば、彼らを助けようとするのである⁹。

以上のことは人間でも同じだというのが、進化倫理学の立場である。つまり、人間の利他的行動のコアをなすものも、遺伝子を共有する個体を援助することによって、自己と共通する遺伝子の生存確率を上げようとする、血縁選択に基づいていると見なすのである。だが、まずこのことに、プリンツは異議を申し立てる。すなわち、この議論の「難点は、われわれは全く見知らぬ者 (strangers) に対しても、手を差し伸べようとすることがあるということである」(Prinz 2007 p.247)。もちろん、このことは血縁選択説でも、必ずしも排除されていない。その説でも、助けようとする個体が血縁者か、血縁者でないか、区別できない場合でも、起こりうるとされるからである（もちろんそれは、たまたま偶然起こったにすぎないのであって、いつでも必ず起こるとされているわけではない）。

しかし、手を差し伸べようとする相手が、たとえ見知らぬ者であることがはっきりしている場合でも、その者に対する援助が進化論から見て、まったく生物学的に無意味な行為と常に言うのかといえば、そうではない。というのも、そうした援助を惜しみなく行なう人が、周りから高く評価されるなら（「太っ腹だ」「人に優しい」「高潔な人格だ」etc.などとして）、そうした援助がそれを遂行する人間の生存確率を上げることは十分に考えられるからである。少なくとも社会生物学者なら、そう答えるであろう (Alcock 2001, Wilson 1975, 1995, Trivers 1985, Sober & Wilson 1998など参照)¹⁰。

いや、社会生物学者ならずとも、見知らぬ人間に対しても手を差し伸べようとするのが、人間の特質だと言えるかもしれない。そして、人間のその親切心は、たとえ生物学的に無意味である（自己の生存確率を引き下げるだけ）としても、人間はなおかつそうした親切心を見せようとする。それが人間の本性だというのが、一般の見方だろう。プリンツもその見方に同意しているように見える。

「もしあなたが、あなたの遺伝子を共有していない誰かのために、あなた自身を犠牲にするなら、あなたは、自分の遺伝子が生き残る確率 (chances) を上げるために、何もしていないことになる。こ

9 血縁淘汰説の詳しい議論に関しては、Dawkins 1776 やBuss1999 ch.8など参照。

10 つまり、利他主義の進化は、社会生物学者から見ても、単に遺伝子のみによって生み出されるのではなく、社会的・文化的要因に依存している。

「人間の利他行動の形態や強度は、その大半が文化的に決定されているということに、私は直ちに同意したい。人間の社会進化が、遺伝的であるよりも、よりいっそう文化的なものであることは、自明のことである。[しかし、]重要なことは、あらゆる人間社会において実際のところ強力な形で表れているのは、各種の利他行動の根底に感情が存在していることであり、このことこそ、遺伝子を通じて進化したものだと考えられるのである」(Wilson 1995, p.153)

この引用の後半部分、すなわち人間の基礎的感情は遺伝子によって決定されているのか、それとも感情もまた文化的・社会的要因に依存しているのかは、プリンツが後から問題とする点である。

のことは、道徳的価値が生物学的基礎をもっているという仮説に、重大な困難 (ploblem) をもたらす。結局の所、道徳的価値はわれわれに、非近縁者 (non-relatives) を助けるよう、しばしば強制する (compel) [から] である。[そこで、] 人は訝しく思うだろう。そのような [道徳的] 価値が、われわれの遺伝子の利害 (interests) とまったく反対 (contrary) だったとしたら、それは一体どのようにして出現 (emerge) したのであろうか、と」 (Prinz 2007 p.247)。

社会生物学者はこうした指摘 (論難) に対して、どのように答えるか。プリンツも触れている (ibid. p.248) ロバート・トリヴァースは、次のように考えている。すなわち、われわれ人間は、ただ単に見知らぬ者を助けたいがために、自己犠牲的メカニズムを進化させたのではなく、互惠的 (reciprocal) 文脈の中で、そのメカニズムを進化させたのだ、と。言い換えれば、見知らぬ者を助けることは、未来の何がしかの機会にその見知らぬ者から援助を受け取ることができるかもしれないという未来戦略からである (わが国の伝統的言い回しで言えば、「情けは人のためならず」)。その前提をなすのは、他者への好意 (favors) は必ずや (reliably) 自分に返ってくるという仕方で、互惠的となる (reciprocate) ものであり、それは長い目で見れば、必ずや自分の生存確率を増大させる、ということである。トリヴァースはこのことを、「互惠的利他主義 (reciprocal altruism)」と呼ぶ (Trivers 1985)。

ところで、そのような行為が実際に遂行されるためには、人間の内に他人を助けるという傾向 (tendency) が発達させなければならないだけでなく、それと同時に、自分が他人から助けられたときには、その他人に返礼する (reciprocate) という傾向が発達させられなければならない。それだけでなく、返礼しようとしめない人間が誰であるかを認識 (特定) したり、その人間を互惠の対象からはずしたり、ある場合には罰したりする能力も、発達・進化させられなければならないだろう。そのような「裏切り者」ないし「ただ乗り (free riders)」を助けることは、失敗戦略 (losing strategy) でしかないからである。しかし、こうした傾向性はどのように発達・進化させられたのか。

トリヴァースはそれを、ゲーム理論で有名な「囚人のジレンマ・ゲーム」を使って説明している (ibid. ch.15)。この囚人ゲームはよく知られているので、ここでは解説は省略するが¹¹、プリンツはこの囚人ゲームによっては、「互惠性 (reciprocity) が実際に始まる (get off the ground) ことは決してないだろう」 (Prinz 2007 p.248) と批判する。その理由は、このゲームでは誰も本当は相手を信用していない、ということが前提されている点にある。そのことは、実際に少ない回数でのゲームでは、互いに相手を裏切る方が利得が多くなり、したがって、相手を裏切る方へと両者とも移行するという結果が生まれることでも分かる。しかし、それだけではない。アクセルロッドが「しっぺ返し (tit-for-tat)」戦略を導入して、300万回ゲームを繰り返させると、最終的に相互が互惠的に振る舞うよう

11 囚人のジレンマ・ゲームに関しては、Trivers 1985 ch.15、武田1998, pp.193-98などを参照。

になったとされるが (Trivers 1985 ch.15参照)、その場合でも、相変わらず「裏切りへの利得」があり、したがって相互に相手を裏切るインセンティブが働くのである。それにもかかわらず、互恵の関係が成立するとされる。しかし、何が互いに裏切りへの非寛容 (intolerance) および協力的相互関係 (cooperative interaction) へと導くか、不明なままである。トリヴァースからすれば、それをもたらすのはあくまでも遺伝子の生存確率だということになるが、プリンツからすれば (ただし、明示的には述べてはいない)、ここでは相変わらず相互に信頼していないという事態があり、結果のないし表面的に相互が互恵的行動をとっているように見えるに過ぎない。言い換えれば、少なくともわれわれの遺伝子の内に互恵性が組み込まれている、あるいは、互恵性が人間の生得的性質であるということ、それは示してはいない、と言いたいようである。

ゲーム理論に基づく社会生物学の議論には、そのように辛辣な批判を浴びせるプリンツであるが、他方で、利他的行動が進化の過程でだいに形成されていったということ自体は、評価している。

「われわれは [相互に] 善 (good) であるように進化したし、[相手を裏切る] 悪人 (the bad) を罰するように進化した。この物語 (story) はまた、私がこれまで擁護してきた [道徳の] 情動主義的 (emotionist) 枠組み¹² にも、うまく適合するものである」 (Prinz 2007 p.249)。

しかし、同時にプリンツは、そうした人間の道徳的行為は、自分の遺伝子の生存確率の増大すなわち利得のためになされるものではない、と考える。そして、あくまでも人間の道徳性は、われわれの感情ないし情動に根ざしたものであると主張する。

「実際にわれわれは、自分の遺伝子に利得をもたらすがゆえに他人に親切に振る舞おうとする人を、非難するだろう。利他的傾向は明らかに、もっと単純な心理学的メカニズムによって実現される (implemented) ものである。われわれが他人に善くしよう (treat others well) とするのは、そうすることがわれわれに喜び (pleasure) をもたらすからであり、困った人を見たときには、われわれが悲しみ苦しむ (distress) からである。われわれが [他人からの] 好意に返礼しなければ、われわれは良心のやましき (guilty) を感じるし、自分の善い行ない (good deeds) が他人から何の返礼も行なわれない (unreciprocated) なら、怒り (angry) を感じるのである」 (ibid.)。

このようにして自然的に沸き起こる道徳的感情は、プリンツでは、われわれの遺伝子に組み込まれた生得的なものではないとされるのであるが、遺伝子内に見出されるかどうかはともかく、間違いな

12 プリンツの主張する「道徳の情動主義的枠組み」とは、道徳的規範ないし道徳的価値は、歴史貫通的ないし生得的なもの、客観的なものではなく、人間の基礎的情動に起源をもつが、社会的・文化的関係の中で形成・発達させられたものであり、したがって、歴史的・地域的に多様な形態で見出される、という考え方である。

くわれわれの脳のメカニズムに組み込まれたものであろう。そうでなければ、いつでも誰でも、独りで（自動的・無意識的に）沸き起こってくることはないだろう（ただし、後からプリンツは、こうした感情は、人により、地域により、時代により、大きな差があるとするのだが）。しかし、道徳的感情がもし脳内メカニズムに生まれながらに備わっているとすると、それはどこから来たのか。長い進化のプロセスとしか言いようがないが、プリンツはここでは、あくまでも道徳的感情の遺伝子起源説の否定にやっきになっているように見える。

「進化倫理学者たちは、遺伝子が利他性 (altruism) を促進すると信じているのだが、それは、その [遺伝子の] 担い手 (行為者 bearers) が利他的行動へと進むよう、情動をもつように [遺伝子が] させた [と信じている] からである…。[しかし] われわれは、遺伝子の報酬 (payoffs) を利己的に計算した結果として、善い行ないをするのではない。われわれは、善を愛するがゆえに、善い行ないをするのである」(ibid.)。

しかし、そうしたプリンツの進化倫理学批判は、この部分だけではとうてい説得力をもたない。というよりか、プリンツの議論は著しい観念論の臭いを感じさせるものでしかないが（後で見るように、実際には、彼の議論は極端な観念論ではまったくないのだが）、プリンツは次節でこの議論を別の方向へと展開していく。それを追っていこう。

3 利他主義を超えて

これまで見てきたように、人間が自分を犠牲にしても他人に手助けしようとする欲求は、自然選択によって形成・獲得されたものだとして社会生物学者や進化倫理学者たちは考えるが、そこには次の二つの難点があるとプリンツは指摘する。その第一は、「互恵性 (reciprocity) [の語] は、いくつかの利害関係を伴う (interestingly) 異なる種類の行動をひとまとめにした包括語 (umbrella term)」(Prinz 2007 p.249) に過ぎない、という点である。プリンツはむしろ、互恵性を支えている異なる側面を一つひとつ分けて考えるべき、という立場をとる。第二は、「互恵性は [確かに] 道徳的行動の重要な側面 (aspect) ではあるが、それ [互恵性] が [道徳性の] 領域 (domain) を汲み尽くしている (exhaust) わけではないことは、確かである (certainly)」(ibid.)。つまり、互恵性以外にも、生物学に基礎をもつ他の道徳的規範 (norms) は存在しうる、とプリンツは見なしている（それが基礎的感情であることは、後で述べられる）。ともかく、こうしてプリンツは、自然選択によって与えられたとされる規範的概念を批判的に分析することに向かうが、その中心論点は、進化倫理学者たちが道徳性の生物学的根拠を探求する際に、あまりに利他主義にこだわりすぎる点にある。

さて、その利他主義 (altruism) であるが、その定義は一般に、「ある生物 (organism) が、[自己に] コストをもたらすにもかかわらず、他の個体に便益 (benefit) を与えようとする、すべての行為 (act)

をさす」、とされる。「互恵的利他主義 (reciprocal altruism)」は、そうした他者への好意 (favors) が自分にいずれ返ってくるという考え (期待、願望) に基づいて成立する。だが問題は、なぜそうした利他主義が進化のプロセスで選択されたかである。ここでプリンツは、社会的交換 (social exchanges) が成立するためには、利他主義というただ一つの行動能力 (behavioral capacity) に限定される必要はないという事実 (fact) に着目する (ibid. p.250)。というのも、利他主義も含め、社会的交換が成立するだけなら、最小限、ある者が他者に利益を与える行動と、過去に利益を受けた他者がお返しをする (repaying) という行動があればいい話だからである。しかし、進化論者はそこに、「お返しをしようとしぬい者を見誤らない (keep track) 能力」、すなわち「裏切り者を発見する能力」を持ち込む。それだけでなく、さらに、「進化した生き物には、[裏切り者を] 監視する (keep tabs)、より洗練された方法」すなわち、「自分がもたらしたコストが報われる際に、われわれは公正 (fair) という報酬 (reward) を期待する」という心理的要因が加えられる。そして、その公正さという報酬は、支払ったコストに比例することになるし、また、他者が受け取った利益の大きさにも比例することになる。言い換えれば、われわれ人間の高度な能力は、これらの好意とその見返りの大きさが等しいものであるか (公正)、そうでないか (裏切り) を判断する能力として、獲得・発達されたというわけだ。

ただし、動物行動学者によれば、人間以外の霊長類 (チンパンジーやサル) にも、公正さを評価する能力を持ったものがあるそうである¹³。そうだとすると、自分の行なった他者への好意とその見返りの多さの比較という「公正さの判断」や、それを守らない者を監視し排除する能力などは、互恵的利他主義そのものというよりは、それを構成する要素となる能力だと、プリンツは言うのである (ibid.)。そうでなければ、互恵的利他主義の集団も、簡単に裏切り者によって乗っ取られることになるだろう。実際、強い互恵的利他主義の動物として知られる血吸いコウモリ (vampire bat)——彼らは自分の血液を吐き戻し、同種の個体に分け与えながら生きている——は、「裏切り者発見能力」を極度に進化させていると言われる (Cheney and Seyfarth 1990参照)¹⁴。

もちろん、「公正さの能力」や「裏切り者発見能力」が、互恵的利他主義を支える能力ではあっても、

13 たとえばフサオマキザル (capuchin monkey) を人間の実験下で同一の作業をさせた際に、ある個体は、一旦はキュウリをその報酬として喜んで受け取りながら、他の個体がブドウをもらったのを見た後では、先には受け取ったキュウリを二度目は拒否したという事例が報告されている。サルにとってキュウリよりブドウの方が (糖度の多さから) より好ましい食べ物なので、このサルは不正さに抵抗したわけである (ドゥ・ヴァール2005, pp.268-9)。

14 血吸いコウモリは、腹が膨らんでいるのに自分の血液を吐き戻して他の個体に分け与えようとしぬい、「裏切り」ないし「ただ乗り」の個体を識別する特殊な能力を発達させていると言われる (ドゥ・ヴァール2005, Trivers 1985)。また、コヨーテは、獲得した獲物を「公平に」仲間に分け与えようとしぬい者に対して罰を与えるシステムを発達させているし、アカゲザル (rhesus monkey) もまた、十分な食べ物のある場所を発見しながら、それを叫び声で知らせぬい者を罰する、なども報告されている (Churchland 2011, Hauser 2006など参照。ただしHauserは道徳性に関してはチョムスキー派で、道徳性を生得的文法と見なしている)。パトリシア・チャーチランドはそこから、「ただ乗り」が進化しないための条件を3つ上げている。1. 集団の規模が小さい。2. 個々が互いをよく知り合っている。3. 協同のコストと得られる利益の間にタイム・ラグがない。原始時代の人類社会は、この3条件が揃っていたと考えられ、そこから人間社会には「ただ乗り」が発達せず、逆に協同が進化していったと見なしている (Churchland 2011 pp.81-82)。

それとは相対的に区別される特殊な能力として発達することは起こりうるかもしれない。すでに上でふれたように、互恵的利他主義はいわば、好意を与え、それを受け取った者から与え返されるという、相互関係からのみ成り立っていると言えるからである。そうだとすれば、公正さや裏切り者発見の能力は、どこからくるのか？ プリンツは、二つの想定されるケースを持ち出す (Prinz 2007 p.250)。一つは、われわれが真に困っている人を助けたいと思わすような、ある規範 (norms) がわれわれの内に存在するという、もう一つは、食べ物など資源 (resources) の交換 (exchange) が行なわれている所で、あえて交換を破ろうとする行為 (ventures)——ただ乗りや、不等価交換、不正など——を統制・抑制する (govern) 規範を、われわれは (自然に) もっているということ、である。これら、他者を助けようとする行為 (helping) と、他者と資源を共有し合おうとする行為 (sharing) とは、似ているようであるが、異なるものとプリンツは考えている (ibid.)。決定的に違っているのは、共有の方は物 (goods) の交換を含んでいるのに対し、援助の方はそれを含んでいないことである。そして、それらが互いに異なる行為であることは、異なる心理学的メカニズム、すなわち異なる情動 (emotions) を含んでいるからだ、とプリンツは主張したいのである (ibid.)。

「われわれが誰か困っている (in need) 者を助けるとき、それは典型的な関心 (concern) ないし共感からくる苦しみ (empathetic distress) の感情 (feelings) に駆り立てられている (prompted) のである。[それに対し、] 共有する行為は、同じ集団に属している (affiliation) という感情、ないし信頼 (trust) の感情に駆り立てられていると言った方が近い」 (ibid. p.251)。

このようにプリンツは、道徳的行為の背後には感情ないし情動が働いており、行為が概念ないしカテゴリー的に相互に区別されるときには、その行為をもたらす感情・情動が別のものとして働いているからだと見なすのである (そして、この点が、以下におけるプリンツの中心的論点となっていく)。

ところで、手助けや共有など道徳的とされる行為は、人間のみならず、自然界における野外観察からも報告されている。たとえばチンパンジーは、自分が狩りをして得た獲物を、自分が属す群れ (troop) の個体とのみ共有し、自分の毛繕い (groom) をしてくれる個体に対してのみ毛繕いをする。あるいは、雄のチンパンジーは雌に、セックスと交換でのみ食べ物を与える。同様に、傷ついた同種の個体の子どもを養育しようとするし、さまざまな攻撃から身を守ってやろうとする。また、協同して目的を達しようとお互いに助け合いもする (ドゥ・ヴァール2005、Cheney and Seyfarth 1990)。そうした行為はおそらく、それぞれ別個に進化・発達したと思われるが、そうした行為を一括して (一つ概念ないしカテゴリーとして) 利他主義と呼んでいる (それ以外では呼ばないだろうと、プリンツは言いさす [Prinz 2007 p.251])——ただし、それは一括し、概括した概念として利他主義ないし互恵的利他主義が存在するということであって、それがただ一つの行為ないし動機 (心理状態) から成り立っているという話ではない。これが、プリンツの言いたい点なのである——。

もかく、互恵的利他主義という概念は、抽象的な原理から成る概念であって、なぜ自己を犠牲にする行為が進化したかを説明するには、もっと立ち入った考察・分析が必要だ。特に、非近縁者に対する利他主義の起源を考察する際には、もっと綿密な分析が必要だ。これらの点で、進化心理学の議論だけでは不十分だ。これがここでのプリンツの見立てである。

それというのも、道徳に関連した行為領域で、たとえば社会的支配の構造としてヒエラルキーを作り出し、それを維持するための諸規則が存在するとか、性的関係に関する道徳に関する行為では、遺伝子によって促進されていると見なされる領域が確かに存在するが（プリンツは性選択を認めている [ibid. p.252]）、これらをすべて互恵的利他主義で説明することはできない、とプリンツは考えるからである（だからといって、それでプリンツが社会構築主義者だとか、その逆に性選択に立つ進化心理学を全面的に認めている、ということにはならないが¹⁵）。

では、社会の階層化 (stratification) がどのようにして形成されたかであるが、人間社会には多かれ少なかれ階層分化が見られる。したがって、権力または社会的な力関係はほとんどの場合、平等に保たれてはいない（マルクス主義者は、太古の旧石器時代には階層分化＝階級は存在しなかった、すなわち完全な平等社会だったと見なすが、それでもリーダーや権威者は存在しただろう）。対等でない力関係の下では、位階の上下 (rank) を侵犯する者やその行為に対しては、通常、重大なペナルティーが科せられる。われわれはこうした社会関係・対人関係の中で生きることを通じて、ヒエラルキーにおける自己の位置関係からくる、ある特殊な情動や感情をもつことになる。たとえば「従順 (deference)」や「尊敬 (respect)」、「屈従 (submission)」などの感情として。あるいは「軽蔑 (contempt)」の念は、力や権威をもつ者を敬わず、不相応な社会的地位を求めて争おうとしたり、力を乱用することなどによって、既存の力関係の秩序を侵犯しようとする者に対して、上位の位置にある者が抱く「主要な道徳的情動」 (ibid. p.251) だと、プリンツは言うのである。

逆に言えば、社会的力関係におけるヒエラルキーの存在が、進化（自然選択）の過程を通じてわれわれの内に道徳的な感情や情動を発達させたのである。そして、そうした感情は社会的なものであると同時に、（いったん成立した後の世代にとっては）自然的で生得的なものに見えるようになったということであろう¹⁶。

「支配（権威 dominance）のヒエラルキーは、大型の類人猿 (apes) を含めて多くの種 (species) の内に見出される。ゴリラの社会は、一頭のシルバーバックと呼ばれる雄の周りに形成されるが、彼

15 本文で後からふれるように、道徳的行為を可能にする感情や情動は、生物学的基礎 (biological roots) があると、プリンツも認めている。しかし、それは基礎的感情・情動においてのみである。もっと複雑な感情——社会生活においては、この方が断然、重要となる——となると、プリンツは生物学的生得性を認めず、社会的・文化的な経験を通じて学習され獲得されたものだとして主張する (Prinz 2004, 2013も参照)。

16 パトリシア・チャーチランドは、人間のみが道徳的感情を持つのではないこと、言い換えれば、道徳感情や規範は自然の中にその起源があること、その道徳感情や規範を生み出しているのは、身体と協働した脳の神経生理学的メカニズム（脳内ホルモンなど化学的過程を含む）であることを主張している (Churchland 2011)。

は多くの雌からなるハーレムをもち、性的関係を排他的（特権的exclusive）に行使用する。[他方、] チンパンジーにおいては、グループは多くの雄および雌から成る。他のグループから加わってきた雌は、初めはどの雄とも性的関係をもつが、支配的雄（dominant male）がすぐに雌に対するより強いアクセス権をもち、特権的な性的接近を要求することが、時折り（occasionally）見られる。雌たちは雄たちによって支配されるが、雌たちにも雄たちにも、ともにその間に地位のヒエラルキーが存在する。ボノボの間においては、力の構造（power structure）は逆転し、雌たちが雄たちを支配する…。すべての類人猿たちは、むき出しの力（brute force）でもって、自分の支配的ヒエラルキーを確立し、維持しようとするが、ボノボだけは比較的温和（docile）である」（*ibid.*）。

しかしそう言いながら、プリンツは慎重に、道徳的感情が自然由来のものであるという見解を避けようとする。確かに、社会的地位の上下の規範化は、下位の者が上位の者に頭を下げるなど、「従順」の行動パターンを生み出すし、上位の者は下位の者からさまざまな権限（entitlements）を認められる。「しかし、彼らが[何かを]受け取ることなしに、与えようとすることはないことは、必然である。地位（rank）[の上下]は、互恵性（相互利益reciprocity）によって相互作用する（interact）」（*ibid.* pp.251-52）。つまり、互恵性が作用することはプリンツも認めるのだが、その互恵性はどんな相手に対しても用いられるのではない。実際、むき出しの力による支配を行使用するチンパンジーでは、上位にある者は、下位の者とよりも、上位にある者との間でより多く物をシェアし合おうとする。そこでは互恵性はあっても、無条件な利他主義という形で発揮されるのではない、とプリンツは言いたいわけである（*ibid.* p.252）。上位の者同士のシェアは、彼らの集団内での権威（authority）を維持するのに役立つだろうし、多くの者がアルファ雄の恩恵に与っているなら、皆が従順に彼に従って、反乱が起きることはあまりないだろう。

ここでプリンツは、多くの場合、互恵性の進化のプロセスには目が向いても、地位（rank）（の存在ないし構造）が進化することには、これまであまり注意が向けられてこなかったことを指摘する（*ibid.*）。しかし彼にとっては、地位の進化に関するストーリーを取り出す方が、ずっと簡単だ。たとえば、社会的動物の場合、彼らが生存に必要とする物を、社会の構成メンバーそれぞれが欲し求めようとする（pursue）なら、彼らの間に争いが起こることになる。そして、この闘争が妨げられることなく進めば、その社会は自ら滅ぶことになるだろう。もし、その集団が生き残ろうとするなら、「共食い（dog-eat-dog）」の宿命を防止するメカニズムが必要となる¹⁷。もちろん、そのメカニズムは、さまざま異なる形態が可能である。ある種は、平等主義的な（egalitarian）やり方を進化させるかもしれない。それは、かなり安定した社会となるだろう。しかし、平等主義はその反面で、構成メンバー

17 言うまでもなく、こうしたストーリーは、トマス・ホップズの『リヴァイアサン』（1651）が下敷きになっているものである。

の「欲求を驚くほど抑制することを求めるものだ¹⁸」(ibid.)とプリンツは言う。

それに対して、別の選択肢もある——プリンツは、「別の適応 (adaptation)」と言っているが——。それは、ある個体が自らの欲求を満たそうとする努力が、より強力な他者によって妨げられた時、そしてその時のみ、自ら抑制することを示そうとする道 (適応の仕方) である。そして、その動物たちが、より強い者に負かされた時に、その相手を許す (relent) 能力を進化させたなら、その強力な個体が他の個体を支配する (dominate) という構造ができあがる。こうして、弱者が力ある者 (authority) を敬う (respect) なら、共食いの運命は回避することができることになる。

「まさにホッブズ (Hobbes) が説いたように、統治者 (sovereign) は果てしない殺戮 (murder) と混乱 (chaos) から人民を保護することができるのであり、アルファ個体への従順さが、動物社会から自らの破滅 (destroying) を遠ざけるのである」(ibid.)。

ところで、こうした適応 (行動選択) の仕方は、遺伝子が直接関与しているのだろうか? それとも、社会的な力関係ないし圧力といったものが、遺伝子とは別の形で関与した結果、生み出されるのか。この問題を考える際に、より明瞭な手がかりを与えてくれるのが、性関係の領域である。「性 (sex) [をめぐる関係] は、高度に道徳化されている (moralized)」(ibid.) 領域だからである。

性関係に関する行動規範 (norms) は、どの動物世界にも見出される。それは、個体間から社会関係までを規制するものであり、社会的行動を生み出す際の根本的制約条件をなすものと言える。

「[性] 規範は、誰が誰と寝る [セックスする] かを支配する。また、いつセックスが起こるか、どのような種類の性行動 (sexual acts) が適切 (appropriate) か、などに関連した規範でもある」(ibid.)。

不思議なことに、こうした性規範のもつ意味・構造などを、進化論的見地 (進化心理学や進化倫理学) から解明した研究はそう多くはないが (Miller 2001などがあるのみ¹⁹)、人間も含め、どの動物種も性行動に対しては、ある選好的態度 (preferred positions) を有している。ただし、種に共有されているものもあれば、性差によって異なる態度をとる場合もあるし、人間のように性差だけでなく、個人差、思想による選好的態度の異なるものなど、さまざまであるが、ともかく、性行動がランダムになされることはない。それは、性行動が個体ないし/および種の保存 (再生産) をもたらす重要な行為であるだけでなく、それを通じて社会関係・人間関係・政治的力関係までもが左右されるからで

18 平等主義は社会の構成員の欲求を抑圧する、という文言でプリンツが念頭に置いているのは、1991年までに崩壊した社会主義・共産主義国家かも知れない。

19 ただし、暴力や犯罪といった社会的行動が、性関係を主要な動機・背景として引き起こされるメカニズムを進化論の立場から論じたものは、いくつもある。その代表的なものは、Buss 2000、2003、2005、Blum 1997、Daly and Wilson 1988などである。武田2008bも参照。

ある²⁰。

「多くの動物は、雌が発情期にある時期にのみ行なうという、性行為に関する制約があるが、人間はボノボと同様、そのような生物学的に課せられた制約条件 (constraints) から相対的に自由であるように見える。しかしながら、われわれは、性的パートナーの選択に関する制約条件から、[決して] 自由ではない。…… [というのも、] われわれは多くの場合、性的パートナーを選ぶ際に、すでに他の誰かと性的に親密な関係にある (属しているsexually involved) 者を選ぶことは許されないし、犯罪にならない (uncommitted) 性的相手でも、われわれは近親者 (close relatives) とセックスすることは [通常²¹] 許されない。われわれには、不貞 (infidelity) に関する規範も、近親相姦 (incest) [禁止の] 規範もあるのである」 (Prinz 2007 p.252)。

不貞を禁ずる規範がなぜ存在するかに関して言えば、それはまず、誰も相手から裏切られることを好まないという一般的感情が上げられる。しかし奇妙なことに、性的に相手に忠実であろうとすること (sexual fidelity) が自分にとって魅力的なこと (preoccupation) と思わずような、生物学的にプログラムされた反応は、われわれにはほとんど無いことである (「据え膳食わぬは男の恥」と考える男性は無数にいるし、男であれ女であれ「禁断の恋」ほど燃え上がる!)。それではなぜ不貞を嫌う感情を、われわれは進化させたのであろうか？ プリンツは、その答えは「裏切る (cheat)」という語そのものの中にすでに含まれている、と考える (ibid.)。

すでに前節でふれたように、「裏切り者 (cheater)」とは、ゲーム理論から言えば、必要なコストを支払うことなしに、利益だけを手にしようとする者のことであるが、進化心理学的見地からすれば、「密通 (sexual liaisons)」は「交換の一形式」にすぎず、男性/女性を問わず、利益 (benefits) だけでなくコストをもたらすものである (Buss 2000など参照)。たとえば、男性の側では、排他的関係を結べる (利益) 代わりに、女性に支援と保護を与えなければならない (コスト)。女性の側も、支援 (利益) と引き替えに、特権的な性的関係を与えなければならない (コスト)、というように²²。

20 人間や、人間以外の他の動物のいくつかに見られる、生殖と無関係に選好される同性愛もまた、たんなるランダム・気まぐれに選択された結果ではないだろう。そこには何がしかの社会関係、人間関係、脳内メカニズムなど物質的制約条件 (および、そこからくる心理状態) を介して生み出されていると考えられる。この当たりに関しては、Prinz 2013 ch.9など参照。

21 「通常」と語を補足したのは、近親間の結婚が認められるケースがあるからである。たとえば、わが国の古代天皇家は、叔父-姪間、叔母-甥間など近親間の正式な (!) 結婚は珍しくなかった。それは血族の純粋さを保つためでもあり、対立するグループに権力を奪われぬためでもあったが、そもそも最上位のヒエラルキーの間で結婚相手は限られた少数者の中から選ぶしかなかったからである。ともかく、古代の血族を中心とした社会では、近親間の結婚はタブーではなかったのである。これがタブー化される背景には、クロード・レヴィ=ストロースの言うように、血族内での結婚を禁止することによって、異なる血族間での「女性の交換」が行なわれるようになり、それを通じて人間社会が血族社会から抜け出して、もっと大規模な社会関係へと発展して行くことが可能になった、ということが考えられる (レヴィ=ストロース2001参照)。

22 プリンツは、「進化心理学者たちは、時として生物学は政治的に正しくない (incorrect) ことを [逆に] 喜んで受け入れているように見える」 (Prinz 2007 p.252) と非難している。こうした非難はプリンツに限らず、多くの進化心理学に反対する人たち一般の反応である (Alcock 2001など参照)。しかし、進化心理学者および進化倫理学者た

進化心理学からすれば、こうした性的排他性 (sexual exclusivity) が重要となるのは、とりわけ人間である。というのも、ある女性が第一の性的パートナー (夫ないし「特定の男」とは別の人間と性的に親密な関係 (sexually involved) にあれば、彼女が産んだ子どもは、彼女の第一パートナーと遺伝的には無関係になる (公算が高い)。それでも第一パートナーが彼女の子どもに (生活費や学費etc.) を投資するとなると、その行為は、自分自身の遺伝子を犠牲にして、「間男 (adulterers)」の遺伝子の生存を保証してやることになる。そのことは、第一パートナーにとって、決して良いことではないだけでなく、当の女性にとっても良いとは言えない。というのも、「間男」とは (その言葉の意味からして)、長期間にわたる安定した保護や結婚の契約 (alliances) を与えようとはしないのが「本性 (nature)」であるからして、経済的支援が必要ないとなると、さっさと女性から遠去りかねないからである。もし、すべての男が「間男」だったとしたら? 女性たちは、けっして男たちからの援助に頼ることはできなかつただろう。「そのことは、女性たちの生存確率 (survival rates) を引き下げただろうし、それは [人類という] 種にとっても、縁起の良くない話となつただろう」(Prinz 2007 p.253)。こうして進化は、不貞をせず、女性を保護する (guard) 男性を、選択したというわけである。

「進化心理学者たちは、不貞 [抑制の] 規範が生物学的基礎をもつという彼らの推測 (conjectures) を、嫉妬に関するジェンダー間の違いを吟味することによって裏付けようとしている」(ibid.) とプリンツが言う時、進化心理学者たちの言説を彼がどこまで受け入れているかは分からないが、恋愛が常に嫉妬 (jealousy) がらみで進行することを考えれば、不貞を抑制するメカニズムに関する進化心理学の議論は、多分に説得力をもつ説明ではある。現実の話、誰でも自分のセックス・パートナーが自分に性的に忠実でないと思うだけで、われわれは平常心を失うだろう。それは、嫉妬心がわれわれに本能的に備わっていることを裏付けるものである (自分のセックス・パートナーにわざと自分以外の異性を接近させて、自分の嫉妬心を掻き立てることによって、相手への恋愛感情を高めようとする、「高度な恋愛テクニック」が用いられることさえあるのも、それを利用したものである)。

だが、「もし密通に至る場合に、男女が [それぞれ] 異なる動機 (motives) を持っているとするれば、嫉妬のパターンも異なることになるのでは?」(ibid.) と、ここでプリンツは疑問を投げ掛ける。女は支援を望むのに対し、男は独占的な性的接近を望むからである。この問題に対する進化心理学者たちの答えは、次のようである。すなわち、男たちは、相手が感情的な面で自分に忠実でないこと (infidelity) よりも、性的に忠実でないことの方に、よりずっと悩む。男たちは、他人の遺伝子に投資することのないように注意深く見守るよう、生物学的にプログラムされている。もし男性の性的パー

ちが主張していることは、人間の心理や行動の背景・原因の中には、必ず生物学的・遺伝学的要因が含まれているのであり (ただし、彼らは社会的・文化的要因をけつして否定するものではない)、そうした生物学的因子を正しく=科学的に認識することの必要性であつて、それ以上でも以下でもない。つまり、人間が心・意識・精神によって自由であることは、物理的・生物学的制約から自由で、どのようにでも考え・行動することができることだと見なすこと (自由至上主義) は観念論であり、誤りだということである (武田2004, 2006, 2009, 2010a, 2010bなど参照)。

トナーが他人とセックスしたなら、その男性は、女性が産んだ子どもに自分の遺伝子が伝わっているか、とても不安でたまらない。それに対して女性の側は、自分が他人の遺伝子に投資していることになるかどうかなど、心配する必要はまったくない。生まれてくる子はすべて、確実に彼女の遺伝子をもっているからである。女性が心配する必要があるのは、自分のパートナーの支援を失うことになるかどうか、だけである。この点で、相手に対して感情的に不誠実 (infidelity) であるのは、彼女にとって大きなリスクとなりうるものである。こうして男性と女性は、感情的な不誠実さと性的不実さとのどちらが自分にとって不都合かという点に関して、異なる反応を見せるのである (Buss 2000、2003、2005、Brizendine 2006、2010など参照)。

こうした進化心理学の説明に対してプリンツは、それは「ダブル・スタンダード」な説明だ、と嘯みつく。それは、男の側の性的不実 (浮気っぽさ) は、女性の側のそれよりも、しばしば社会的に許容される (tolerated) ということ、進化心理学者たちがいわば当然視する結果になりかねないし、圧倒的に多くの社会 (80%以上) で一夫多妻 (polygamy) がとられ、一妻多夫 (polyandry) をとる社会は1%以下であることを、理論的に容認・擁護することにもなりかねないからである (Prinz 2007 p.253)²³。

とはいえプリンツは、進化心理学に全面的に反対というわけではない。「生物学はおそらく、[われわれ人間の] 道徳的態度が近親相姦 [の禁止] へと向かうということ [の解明] に対しては、[理論的に] 貢献してもいる」(ibid.) と述べている。もっとも、動物行動学者によれば、近親婚の忌避 (incest avoidance) は、人間に近縁の類人猿を含め、広く動物の間でも見られる現象のようである。たとえばヒヒ (baboons) は、若いオスを自分たちの群れから追い出して、他所で子作りをするように仕向けると言われる。ゴリラでも同様の行動パターンが報告されているし、若いオスのチンパンジーもまた、自分の生まれた群れから出て行くとされる。ジェーン・グドールによれば (Goodall 1986)、オスのチンパンジーは、青年期には時として自分の母親に性的接近をはかることもあるが、母親の方はそれを拒絶するそうである。同様のことは、マカクザル (macaques) でも起こるようである。ドゥ・ヴァールによると (ドゥ・ヴァール2005)、あのセックス好きで有名なボノボでも、母一息子の近親相姦は、滅多に見られないと言う。ただし、類人猿 (apes) の世界で、父一娘の間で近親相姦が行なわれているかどうかは、追跡することは困難なようである。というのも、類人猿では一般に、父親は自分の子の養育には参加しない傾向があり、彼らの多くは乱交 (promiscuity) による子作りを行なうからである。テナガザル (gibbon) の父親が、交尾する相手のメスが他に近くにいない場合に、自分の娘とセックスしたことが報告されているが、このケースは、任意の選択によるというよりは、

23 ここでもプリンツは、過度に感情的になり、論理の飛躍を来しているようだ。進化心理学および進化倫理学者たちの誰も、生物学的 (本能的) な男女の性戦略の違いから——厳密な科学的データから、男女の性戦略の違いがあることは、事実であろう——、人間の社会行動がそうした生物学的要因から帰結せねばならない、あるいは帰結するはずだ——行為規範としての当為 (should, sollen)——ということが、論理的必然的に導出されるとは考えてはいない。むしろプリンツの方こそ、事実と当為を等置・混同する誤りを犯しながら、進化心理学などへの批判を行なっているように思われる。この点に関しては、Alcock 2001、武田2009など参照。

やむにやまれずの行為（いわば「誰かれかまわず」の例外的ケース）だったと考えられる。

これに対して、人間の場合には、近親相姦はほとんどタブーとして忌避されているように見える。ほとんどすべての社会や文化において、近親相姦は公然と禁止されていると言える（もちろん、私秘的には行なわれているが）。では、なぜわれわれ人間は、近親相姦を回避するように進化したのか？

プリンツが考える一つの可能性は、近親相姦の忌避は、不実な相手を回避するということの副産物として起こった、というものである (Prinz 2007 p.254)。というのも、「親と子の間の近親相姦は、不義・不実 (infidelity) の典型的形態」(ibid.) と言えるからである。親と子が恋愛関係になるということは、親の側も子の方も、もう片方の親(親にとってはパートナー)を騙していることに他ならない。しかし、この可能性は、いずれも未婚の兄弟姉妹間の近親相姦の禁止を説明できない。このタイプの近親相姦は、誰も裏切っていない。そこから考えられる別の可能性は、同系交配 (inbreeding) から起こる遺伝的リスクを回避するため、という説明の仕方である。この説明はよく行なわれるものであるが、遺伝学的データからも裏付けられる。同じ家族に属する者同士の間でできた子どもは、遠い血縁との間の子どもより、しばしば健康や適応性で劣る (less fit) という証拠がある。同系交配は、劣性の遺伝的特質 (recessive traits) の出現をもたらす確率が高くなること、劣性の特質は優性 (dominant) のものより、人間にとって有害な影響をもたらす傾向があること、なども分かっている。ここから、優性の遺伝的特質の方が、より強い淘汰圧 (heavier selection pressure) のもとで、出現することになる。なぜなら、劣性の特質をもった者より、優性の特質をもつの方が、環境中で生き残る確率が高く、その遺伝形質が受け継がれることを通じて、優性特質の方が表現型 (phenotype) として数的優勢を占めていくことになるからである。逆に言えば、もし劣性の特質が生殖を通じて再生産 (reproduce) されても、生まれた子どもにとってその劣性特質は、自分の生存を有利にしてくれるものではない。さまざまな動物種はこうして同系交配を回避しようとし (もちろん無意識的・本能的に)、新しい遺伝子の組み合わせの下で子孫を産もうとする。そして、こうした遺伝子の多様性に成功した種が、自らの絶滅の確率を引き下げたし、繁殖を続けることができた。なぜなら、環境における大災害 (catastrophe) が動物を襲った時でも、ある特定の遺伝子の構成 (makeup) をもつ個体群だけからなる集団よりも、多様な遺伝子構成をもつ個体群からなる集団の方が、環境の激変の中でも生き残る可能性が高くなるからである。

さて、こうした近親相姦の回避が、人間も含め、広く動物界に見られる現象は、具体的にはどのようなメカニズムで実現されるのか。プリンツは次に、この「実現問題 (question of implementation)」に向かう。まず、近親者との性行為を回避するためには、近親者とは誰かを識別する能力ないし／および手段・方法が必要である。たとえばわれわれ (現代の人類) には、それは困難ではない。われわれは今日、血縁関係 (kinship relations) を高い精度で確定する技術的手段 (たとえば遺伝子検査) を確立させており、それによって「われわれは、自分の遺伝子 (genes) を共有する者と、そうでない者とを、概念的に識別することができる。しかし、もし近親相姦の回避が進化

によって「引き起こされた」反応 (response) であるなら、現代科学の知識を必要としない仕方では実現される必要がある」(ibid.) とプリンツは述べて、人間のケースは他の動物には一般化できないことを強調する。

では、人間以外の動物は、どのようにして相手が近親者であることを見分けるのか。伝統的な見方は、動物はそれを「単純なメカニズム」、たとえば幼少期に共に生活してきた (childhood cohabitation) ことによって引き起こされるとした。人間でも、同じ家庭 (household) で育った人間同士は、お互いに対し性的関心をもたないことが分かっているが、同様に、動物でもそうした形で近親婚が本能的・直感的に回避されるとする考え方である。この考え方は——しばしば「ヴェスターマーク仮説 (Westermarck hypothesis)」と言われる——、いくつかの研究から支持を得ている。たとえば、イスラエルのキブツ共同体で共に育った、血縁関係のない者同士が結婚するケースは、彼／彼女らが共同体の外の相手と結婚する場合と比べ、有意な (significantly) 差で少ないものであった。また、台湾北部で見られる「年少者結婚 (minor marriages)」制度でも、同じような結果が見られたという (ibid.)。すなわちそこでは、両親が自分たちの息子が大人になった段階で結婚の段取り (arranging) をするより、息子が子どもの段階でどこかの幼女を養子として家に迎え、後々に二人を結婚させる目的で二人を共に育てることがある。しかし、こうした「年少者の結婚」は、成人同士の結婚に比べて、成功率は低いということである。「年少者の結婚」が離婚に至る確率は、そうでない場合よりも、3倍も高いのである。

近年、ヴェスターマーク仮説をよりダイレクトに検証する調査がなされたそうだが、その調査は、大学生に対し、兄弟姉妹による結婚をどう考えるかを質問したものである。それによると、自分と異なる性の兄弟姉妹と共に暮らしたことがある回答者は、そうでない者、ないし同性の兄弟姉妹と同居したことがある者に比べて、否定的回答をする者が多かったという (同性の兄弟姉妹と同居した者は、遺伝的につながっている／いない (養子) 場合で、差は無かった)。この調査が明らかにしたことは、十代の時期に姉妹と一緒に生活したことがある男性は、兄弟姉妹間の近親相姦にとりわけ反対の意 (disapprove) を示す、という点にあるとされる (ibid.)。

しかし、プリンツはこうした結果の解釈に、批判的である。すなわち彼は、人間の道徳性の観念・概念の形成過程における生物学的要因が寄与している度合いは、しばしば誤って、ないし過大に評価されていると考えている (ibid. p.255)。もっとも、プリンツは、進化論自体を否定するつもりは毛頭無いのであるが。

「[進化論] の基本的メッセージは、否定することは困難である。われわれがさまざまな行動的および感情的 (affective) な諸性質 (dispositions) を備えている (furnish) のは、おそらく自然進化によるのであり、それらの諸性質が寄与することによって、道徳的価値の出現 (emergence) があるのである」(ibid.)。

そう述べた後でプリントは、これまでの議論をまとめる形で、リチャード・シュヴェーダーら (Richard Shweder et al.) の研究にふれながら、世界中どこでも見出される道徳規則 (moral rules) は、以下の三つのカテゴリーのいずれかに区分できるとする。その第一は、人間の「自律性 (autonomy) の侵犯」のカテゴリー領域に含まれるものである。「互惠性 (reciprocity) の侵犯 (violations)」は、このカテゴリーに属す代表的なものである。また、人 (person) に対する危害 (harm) と言える「裏切り・だまし (cheating)」も、「ただ乗り (free riders)」に対する標準的感情である「怒り (anger)」もそうである。第二のカテゴリーは、「地位 (rank) の侵犯」である。それは、共同体に対する罪 (crimes) と考えられる。それは、社会のヒエラルキーは共同体が構成した基本原理だからであり、ヒエラルキーの規則を破ることは、その組織を危うくする (threaten) ことに他ならない。このカテゴリーに属するのは、社会秩序に敬意を払わない人間に対してとられる反応である、軽蔑 (contempt) という無言の (default) 感情である。法廷 (courtroom) の規則に敬意を払わない人間も軽蔑されるが、それも同じである。広く浸透した (prevailing) 権威を無価値 (unworthy) と考える人間が、権威に軽蔑を抱いていると言われ、社会からも軽蔑されるのも、このカテゴリーにおいてである。第三のカテゴリーは、性規範 (sex norms) の侵犯である。これは、「反自然的行為 (unnatural act)」と言われる。「近親相姦 (incest)」が反自然的行為の代表的なものであるが、それは、「吐き気を催す嫌悪感 (disgust)」を伴うという点にあると見なされる。「不実 (infidelity)」も嫌悪感を催す点では同様で——妻が夫の浮気を知った時、しばしば吐き気を催すことは、よく目にする点である——、そこから、このカテゴリーに属することが分かる。しかし、不実は、単に「汚^{けが}されたという思い (thoughts of contamination)」からだけでなく、「信頼 (trust)」を破った人間に対する「罪 (crime)」という点からも、道徳規則に対する侵犯とされることから言えば、それは、性規範の侵犯だけでなく、第一の人間の自律性の規範の侵犯でもある。

これらのものはもちろん、道徳規範に関する具体的事例を網羅するものではとうていないが、それらはいずれも進化心理学では、遺伝子にその基礎をもつものとされているものである。次節では、これらの道徳規範およびその侵犯に伴う感情的反応が、どこまで生物学的な基礎をもつものかを、プリントは吟味しようとする。次にそれを追っていこう。

4 自然は善 (good) をもたらしたか？

互惠性や地位、男女愛 (romance) などに関する道徳的規則は、自然選択の所産であるという、前節で見た進化心理学的見地が正しいものであるとするなら、道徳論ないし倫理学は自然科学の一分野となるであろうが、プリントはそれに大きな疑問を抱いている (ibid.)。もし道徳規則が自然的なものとするなら、「あらゆる文化 [の本質] が、……多様性 (variation) にあるにもかかわらず、文化が共通のコアをもち、それを生物プログラムの内に書き込まれたダーウィンの設計図として見出すことができる」(ibid.) としなければならなくなるからである。もっとも、「われわれの道徳的生活につ

いてのこうした見方は、おそらく「今日、ある種の」特権が与えられている」(ibid.)。というのも、「おそらくわれわれには、自然的規範さえあれば、文化を汚染するようなもの (contaminants) や下劣な道徳性 (base morality) など無くても良い」(ibid. p.256) という、シンプルな考えですむことになるからだ。それに加えて、自然的規範だけで人間理解を行なう方が、「客観性 (objectivity) を獲得・達成する (achieve) 戦略」(ibid.) でもあると見なされがちだからでもある。現代では、「非客観論者 (anti-objectivist) の主張は、……未熟 [な考え方] と見られる」(ibid.) のが一般的だ。

こうして、プリントからすると、「自然的な形で演繹された規範は、ある特別な権威をもつものであるはずだ」(ibid.) という見方や、「それらが自然的であるというだけで、よいものであるはずだ」という価値観が現代では支配的となってしまっている。彼は、それに対し強烈なアンチテーゼを突きつけようとするわけである。すなわち、そもそも「こうした自然の道徳化 (moralization) を擁護する方法があるのか？」(ibid.) と。彼はこの問題に関して、少なくとも「進化倫理学者たちは、統一した回答は示していない」(ibid.) と見なしている。

「彼ら [進化倫理学者たち] は、自然的規範の身分 (status) に関しては、[見解は] 分かれている。ある者は、道徳的価値の進化論的起源は、懐疑論的な結論を支持するのに使うことができると [さえ] 考えているほどだ。…… [懐疑論者の一人、マイケル・] ルーズが言うには、『道徳性とはもはや、遺伝子 [という概念] を使ってわれわれに^{にせ}偽の理論をつかませようとする (fobbed off) 共同幻想 (collective illusion) にすぎない』と」²⁴ (ibid.)。

進化論の立場から見て、道徳性が共同幻想にすぎないとは、どういうことだろうか。ルーズによると (Ruse 2012)、それはこういうことらしい。すなわち、われわれが他人を助けなければならないという道徳的義務 (moral obligation) を感じるのは、遺伝子という深い起源から発するものである。そして、その義務感は、種 (species) としてのわれわれの歴史がもつ偶然的な事実から独立・無関係である。この「客観主義的仮定 (objectivist assumption)」は、われわれの遺伝子や脳に²⁵「固定配線 (hard-wired)」されている。つまり、われわれは、道徳的主張が客観的で真理 (true) であると信じるように、生物学的に強制されている (compelled) のだ。しかしながら同時に、この信念は幻想である。道徳性が人間本性 (human nature) に基礎をもっているという事実は、われわれが道徳的判断をなせ行なうかを説明するが、そうした判断が遺伝子や脳に固定配線されたものであると、われわれが一旦気づいてしまうと、われわれはもはや道徳的事実を要請することに煩わされる必要がな

24 進化論の立場から、進化倫理学あるいは道徳性そのものに対する強い批判を投げ掛けているのが、マイケル・ルーズである。彼の著作は多いが、最近の主著といえるものに、Ruse 2012がある。Ruse 1993も参照。

25 人間の脳は高度に可塑性 (plasticity)——ニューロン結合が固定されていず、可変的であること——をもっているが、それでも幾分かはワイヤード・インされている部分もある。それによって、脳の機能は先天的・生得的特性を発揮するわけである。それは、基本的な生命維持機能、本能、男女の性戦略の違いなどに現れる。これらの点に関しては、Blum 1997、Brizendine 2006、2010、武田 2008b など参照。

くなくなってしまうのである。つまり、われわれが自己の行為において「～すべし」と要請する道徳性は、われわれの意識における単なる幻想でしかない。こう主張するのである。

こうした進化倫理学ないし／および道徳性そのものへの批判や懐疑主義に対しては、次のような議論が対置できる。すなわち、どんな規範も、それが進化の結果であるかぎりには真理 (true) であるとともに、文化的に構成された (constructed) 規範に対する、ある意味での特権をもつものである、と。この種の思考は、スペンサーやニーチェがとったものであるが (本稿の第1節、第2節参照)、現代の進化倫理学者たちがとる立場でもある。ただし現代の論者は、スペンサーやニーチェらの議論は、自然的であるということから善 (good) へと、まったく疑うことなしに推論を行なっていると、非難するのが一般的であるが (これは、事実から当為ないし価値を演繹・導出することは「自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy)」とする、ジョージ・ムーアの議論が現代哲学では広く受け入れられている背景がある²⁶)。

しかしプリンツは、こうした自然的なものから価値的・当為的なものへの推論が、「ある程度受け入れられる (plausibility) とするに足る道がある」(Prinz 2007 p.256) と提案する。それは、「われわれの価値のいくつかは自然選択の産物 (products) である、と仮定する」(ibid.) 道である。つまり、自然選択は適応 (fitness) を原理に作用するが、われわれが先祖から相続した (inherited) 諸特性は、われわれにとって生得的な (innate) ものであり、したがってそれら生得的特性は、環境に対し成功裏に (successful) 適用可能なものであることが、先祖によって証明済みのものだと言えるのである。別言すれば、もしある規範が自然選択を通じて次の世代に出現したなら、それは適応をもたらす (confer) ということによって出現したということに他ならない。そして、進化した規範がわれわれの適応を高める (fitness-enhancing) なら、それはその規範に権威をもたらす (endow) ことになるだろう。すなわち、「われわれは、それがわれわれにとって良い (good) ものであるがゆえに、なすべきである (ought to do)」(ibid.) と。進化論的倫理をこのように解釈することによって、道徳的義務を思慮深く考慮された (prudential) 義務の一つの特殊ケースとすることができる (ibid.)。そうした解釈は、道徳性を掘り崩すことになるどころか、かえって道徳性に疑い得ない妥当性 (indubitable validity) を与えるものになる、と見なすわけである。もっとも、その妥当性は、「いささか直感に訴える (some intuitive appeal) ものではあるが」(ibid.)、とプリンツは断ってはいる。

こうして、プリンツによれば、道徳性に対する進化論的アプローチは、懐疑主義だけでなく、現実主義 (realism) の道も可能である。もちろん、両者はともに、自然的なものが必然的に善 (good)

26 ただし、パトリシア・チャーチランドはこの「自然主義的誤謬」を次のように批判している (Churchland 2011 pp.186ff.)。ムーアが事実から峻別すべきと見なした価値 (善、正しいetc.) は、ムーアにとっては自然的性質ではないので、科学的研究の対象とはならないもの、したがって、われわれの「生の (素朴なbrute) 直感」だけに依存した性質と考えられている。しかし、たとえば「健康」をとってみれば分かるように、それはわれわれにとって大いに価値あるものであると同時に、科学で説明可能な神経生理学的状態に基づいて成り立っているものである。つまり、人間や他の動物にとって「良い状態」とは、自然的・事実的なものであると同時に、価値をもつ状態でもあり、両者を峻別する必要はないのである、と。この点に関しては、Casebeer2003も参照。

を論理的に帰結するわけではないが、進化を背景とする規範は文化的規範に対してある種の特権を有すると見なす点は、共通である。しかし、懐疑主義者は進化に由来する規範を、人間にとって固定的で不可避的な (inescapable) ものと考えるのに対し、現実主義者は、自然の内で進化した道徳性が特権的であるのは、それが人間に対する命令 (fiat) であるからではなく、適応 (fitness) の産物だからと考える点に、大きな相違点がある、とプリンツは言う (ibid. p.257)。

ただし、そう言ったからといって、プリンツが現実主義的方向に荷担しようというのではない。そうではなく、「ダーウィンの懐疑主義も現実主義の見方も、どちらも私は誤りだと考える」(ibid.) と言って、彼は両者ともに批判するのである。

プリンツにとって、まず懐疑主義 (特にルーズの考え) が誤りだと思う——致命的欠陥 (fatal flaws) をもつとさえ言う——理由は、二つある。一つは、進化によってもたらされた道徳的信念は、人間にとって動かさない (fixed) ものと考える誤りである。「人間は、その文明化 (enculturation) の過程を通じて、進化にとって価値あるものと [従来は人々に] 直感されていたもの (evolved evaluative intuitions) を変えることができたし、覆しもしてきたのである」(ibid.)。そのことは、進化が作り出した規範が特権の身分をもつという懐疑主義者の見解を、根底から掘り崩すというわけである。ルーズが誤っているとプリンツが考える第二の理由は、懐疑主義者が「道徳的主張は誤り、ないし幻想だ」と結論づける点にある。その結論が懐疑主義者によって導出された推論過程は、すでに上でふれたが、図式化すると次のようになる。すなわち、

「何が善かについての信念をわれわれに与えたのは、進化である」→「こうした信念をさらに根拠づけるような、もっと根底的な道徳的真理を要請しなければならない理由は存在しない」→「ゆえに、われわれの道徳的信念は、道徳的事実を言い表さない (not refer)」(ibid.)。

プリンツがこの推論で問題にするのは、第二の前提である。なぜなら彼は、道徳概念 (moral concepts) は人間がどのように行為し反応するかに依存した (response-dependent) ところで見せる諸特性 (properties) を表現する (represent) と考えるので——たとえば「善 (the good) は、道徳的是認 (approbation) を引き起こすところのもの」というように——、進化がわれわれに道徳的信念を与えたということを認めるなら、そのことによって進化は同時に、一連の道徳的事実をも生み出したと言うべきだ、とするからである (ibid.)²⁷。

27 ここでプリンツは、マイケル・ルーズの議論とニーチェの道徳系譜学とを比較した、興味深い議論を展開している (Prinz 2007 p.257)。ルーズの道徳性に対する懐疑主義は、ニーチェの議論同様、「道徳的価値は歴史的起源をもつ」ということを示そうとする点に特徴があることをまず指摘する (ただし、ニーチェがそのことを人間の歴史の範囲内で行なったのに対し [本稿第1節参照]、ルーズはもっと長い進化論的スケールで行なう点に違いがあるが)。しかし、ルーズの議論は次の2点で、ニーチェとはその戦略を異にする。第一に、ルーズは「歴史」という概念を、道徳的価値はわれわれにとって良い (good) ものであるということを論証する (argue) ために使用する。ニーチェでは「歴史」は、道徳的価値はわれわれにとって悪 (bad) であるということを論証するために使われていた。第二に、

プリンツが述べる最後の点（「進化は道徳性を事実として生み出した」）は、中でもプリンツが重視する点である。そして、この点から、ルーズの「道徳的信念は虚偽（false）である」という主張を「致命的欠陥」と言ったのである。

プリンツにとって道徳的概念が、われわれの行為による反応に依存した（response-dependent）諸特性（properties）を指示・意味する（refer）ということは、事実であり、かつ、その事実によって、道徳が真実（true）のものとなることは確実だ、と彼は考えるのである（ibid.）。とはいえ、道徳的価値が進化によって得られたということが即、それらがわれわれにとって良いものであると言えるかどうかは、吟味される必要がある（ibid.）。だが、それは、ルーズと同じ意味ではない。ルーズは、遺伝子に関してはダーウィン主義的リアリストでありながら、道徳規則に関してはダーウィン主義的懐疑論者であるが、プリンツはルーズのこの道徳性に対する懐疑主義とは逆の立場（いわば「道徳性の实在説」）をとろうとするのである（本稿、注27を再度参照）。

ところで、ここで言う「ダーウィン主義的リアリズム」とは何か？ それは、進化によって獲得されたものは真実であり、進化による以外のもの（たとえば文化）を基礎にして得られたものに対して、ある種の特権（privilege）をもっている、という考え方である。したがって、道徳規則ないし信念に関するダーウィン主義的リアリズムとは、道徳的信念は自然選択を通じて出現した（emerged）ものであり、自然選択は適応を高める（fitness-enhancing）ものだから、それは、文化によって得られた諸規範よりも、人間にとって特権的身分を有する、という考え方になる。

だが、プリンツはこうした見方に異議を突きつける。道徳に関するダーウィン主義的リアリズムは、プリンツからすれば、「適応（fitness）は本源的に（intrinsic）良いものであり、自然選択を通じて進化した規範ならずして、まさにその規範によって善（the good）を増進する（increase）ように〔自然によって〕デザインされている」（ibid. p.258）という考えに他ならない。しかし、こうした「進化は事実である」→「進化は道徳をもたらした」→「進化によって獲得された道徳は、良いもの（擁護されるべき）」という推論は、プリンツにとってはとうてい擁護できないものである。

プリンツはその理由を4つ挙げている。第一に、「進化は最も効果的に働く（optimize）とは限らない」（ibid.）。すなわち進化は、十分に良い特性（traits）を生み出すとは言えるが、最適の特性を生み出すとは限らないのである。したがって、生殖の成功（次世代の繁栄）をもたらすやり方一つではなく、種々の方法がありうるということである。逆に言えば、われわれが前の世代から進化を通じてたまたま受け取った（inherited）ものは、配偶者を選んだり（mating）、子どもたちを育てたり（raising）するのに十分効果的（sufficiently efficacious）であるとしても、黄金規則（golden

ルーズは、道徳的信念は虚偽（false）であることを示そうとしているのに対し、ニーチェは、道徳規則は社会的構成物（constructions）であるが、社会的事実と認め、もし経済的事実が真実であるなら、道徳規則もまた真実（true）であるとするように、ニーチェは道徳リアリストである点だ。以上のことをまとめて言うなら、ニーチェは道徳は人間にとって悪であるが、しかしそれは社会的・人間的に真実を表現しているとするのに対し、ルーズにとって道徳は良いものでありながら、しかしそれは虚偽にすぎないということである。

standard) が使えるなら、「われわれはもっとうまくことを行なえることは確かである」(ibid.)。違う言い方をすれば、「われわれの[生殖上の] 成功を増大させるのに、自然に頼らないやり方 (non-natural rules) があるということである」(ibid.)。その例の一つに、社会的地位 (rank) をプリンツは挙げている。すなわち、進化は、われわれが自分より上位の者と激しく対決すること (aggressive confrontation) を通じて、より高い地位を争い求める (vie) ように仕向けたかも知れないが、しかし他方で、より強い個人がより大きいパイの一切れを手にするを、それぞれの社会階級 (social station) が尊重して (respectfully) 受け入れるように、進化したかも知れない、と (ibid.)。このどちらのやり方が「最大の適応 (maximally fit)」(ibid.) を勝ち得たかは、分からないだろう、と。ただ、そう言いながらプリンツは、「社会的地位 (rank) なんか無くし、身体的な強弱 (merits) にかかわらず、すべてを平等に (equally) 分けた方が、おそらくわれわれにとってより幸せ (気楽・快適 better off) だろう」(ibid.) と、珍しく平等主義ないし共産主義的言辞を開陳している。それは、プリンツが自然的なものよりも文化の方を (人間にとって) より重要と考えるからである。

「ダーウィン主義的リアリストが、自然 (natural) が良いもの (good) を生み出す (entail) と言うことは、(適応という意味では) 正しいのかも知れない。しかし、そのような考えの表明 (discovery) は、進化がもたらす規範がもつとされる特権的身分 (privileged status) を、実際には傷つける (undermine) ことになる。というのも、自然が最良のもの (best) を生み出すとは限らないからである。文化が作り出した価値 (culturally devised values) の方が、[人間にとって] より有益である (beneficial) ということもあるのである」(ibid.)。

プリンツが進化論を善の唯一の根拠と認めない第二の理由は、「生物の[環境への] 適応 (fitness) は、個人 (individuals) としてのわれわれに常に有利だ (advantageous) とは言えない」(ibid.) というものである。とはいえ、生物学的な適応は基本的には、「遺伝子による適応 (genetic fitness)」という形で定義されることがほとんどである。しかし、プリンツにとって、「われわれの遺伝子にとって良い (good) ことが、われわれにとって良いことと、必然的になるわけではない」(ibid.)。プリンツはその例に、親殺し (parricide) を挙げる。すなわち、「もしあなたが、あなたの生存確率を上げる (increase) ために、あなたの両親 (parents) を殺すなら、あなたはそのことによって、あなたの両親の遺伝子の適応度 (fitness) [生存確率] を上げることになるが、しかし、あなたは確実にあなたの両親の適応度を上げることはない」(ibid. 強調は武田) と言えるからである。

第三の理由は、「進化によってもたらされた諸特性が、たとえ過去において適応度を上げたとしても、それらの特性が現在においては有利にならないことがありうる」(ibid.) という点である。つまり、われわれの先祖にとっては適応 (fit) であったことが、現在のわれわれにとって必然的に適応であるとは限らない、ということである。この点は「懐疑主義者が指摘したとおり」(ibid.) とプリンツ

は認め、「進化 (evolution) [の語] は、きわめて狭い限定的な (parochial) 規範をもたらす傾向がある」(ibid.) と、進化論自体にもその批判的な目を向けてさえいる。たとえば、もし利他主義が互惠性によって促進されて (driven) いたなら、われわれはおそらく互惠的に振る舞う (reciprocate) 者のみを助けるよう、生物学的に方向づけられて (biologically inclined) いたはずだ、と言いつつ (ibid.)、実際には進化はわれわれに「裏切り」や「ただ乗り」をももたらしたのであり、それは進化論ではどう説明できるのかと、暗に揶揄している。

あるいは彼はまた、「われわれは、弱い者 (the feeble) や貧しい者、あるいは遠い国に住んでいる者などから援助を受けたがらない傾向をもつように進化した」(ibid.) 点にもふれている。この傾向は、過去の歴史 (地域の共同社会を基本とする時代) の中では有利さをもっていたかも知れないが、今日のように社会が大きく発展し、とりわけグローバル・ネットワーク化の時代に、人々が社会の大きな集団 (groups) の中で安定した関係 (stability) を作り出していく (achieve) ためには、直接、互惠的な関係を取れない人々の利害関係をも尊重していくことが、実際には重要になっている、と指摘する (ibid.)。つまり、進化論や互惠性だけでは、今日の発達した高度な人間社会の関係を解明していくことは、もはや不十分だと言いたいのである。

最後に、プリンツが進化論に対する批判として挙げる第四の理由は、ダーウィン主義的リアリズムは「二種の良い (two kinds of goods)」をごちゃ混ぜにする (conflate)、ということである。すなわちそれは、「道徳的善 (moral goodness) を生物学的に良いこと (biological goodness) に還元しようとする」(ibid.) ことである。しかし、それは「[勝手に] 話題 (topic) を換える」(ibid.) ことでしかない。プリンツからすれば、「たとえ道徳的善が生物学的に [も] 良い (biologically good) といえようとも (たとえば適応度が上がる、のように)、われわれはそれら [生物学的に良い²⁸⁾] がそれでもなお道徳的に価値あるもの (valuable) [と言えるかどうか] か、不思議に思う (wonder)」(ibid.)。というのも、「生物学的に良いこと (goodness) という概念は、道徳的に良いこと [という概念] と異なる意味 (sense) および指示対象 (reference) をもっている」(ibid. pp.258-59) からである。彼にとって、道徳的概念の意味および指示対象のもつ特有の性質は、それらが「動機を原動力 (motivational kick)」にしているという点にある (ibid. p.259)。すなわち、「あることが道徳的に善であると判断することは、それを行なおうとするよう動機づけされている (motivated) こと」(ibid.) に他ならない、とするのである²⁹⁾。

28 ここでプリンツは「それら (they)」と言っているのだから、その複数名詞は直前の「道徳的善 (moral goods)」を指すしかないが、意味からすれば、「生物学的に良い (biologically good)」であろう。

29 しかし、人間の行為が常に明確な自覚的意識、自己意識に伴われた「動機」によってなされるかどうかは、今日、大いに問題とされる場所である。われわれの行為やそれを引き起こした (とされる) 「動機」は、しばしば無意識的な形で現れたり、社会的慣習や流行、他人の意見や価値観などへの盲目的服従など、自己自身の明確な判断や動機とは別のところで成立したものによって、遂行されることがしばしばである。自己の行為についての「動機」の認識や説明は、いわば「後知恵」的になされることの方がずっと多いのである。これらの点については、Wegner 2002、武田2004、2006、2007、2008b、2010a、2010bなどを参照。

それと対称的に、あること（たとえば、避妊をしないこと）がわれわれの生殖上の成功（子孫の繁栄）を増進したかどうかは、避妊するよう動機づけられていなくても、われわれは判断できる。子孫の生存率は、動機とは無関係に客観的に決まる（避妊していても子どもが産まれる時はあるし、避妊しなくても子ができなかつたり、できても流産、乳幼児死亡などで、遺伝子の再生産に成功しないケースも多い）からである。そのことは言い換えれば、生物学的概念と道徳的概念は「指示対象を異にする (refer differently)」という事実 (fact) を表すのであり、そのことはまた、次の事実、すなわち「道徳的善は文化によって変化しうる (can be altered)」ということから [も] 推論できる、とプリンツは言うのである (ibid.)。

「おそらくわれわれの旧石器時代（更新世Pleistocene）における先祖たちは、[彼らの] 適応度を高めるものだけを、道徳化した (moralized) だろう。[しかし、今日の] われわれは、そのような仕方でも道徳性を制限することはしない。その結果、道徳性の起源の進化論的な分析は、道徳性が [今日] 含むようになったものを十分に分析することは、できないのである。端的に言えば、たとえ自然的なものが良い (good) を帰結したとしても、そのことが道徳的な善を帰結することはないのである」 (ibid.)。

ここまでのプリンツの議論をまとめれば、次のようになるだろう。すなわち、進化が生み出した規範は存在するが、その規範からは、われわれが道徳的に誤っていること (falsity) も、正しいこと (truth) も、導出できないということである。「進化がわれわれに与えるのは、推論のある特殊な身分 (special status)、すなわち道徳性における肯定でも否定でもない」 (ibid.) ということだけである。こうして、自然的な規範を文化によって形成された規範から区別し、特権的な形で確保しようとする計画 (project) は——ニーチェや進化倫理学がそれを大胆に推し進めようとしたが——、プリンツの考えでは、「努力に値しない」 (ibid.) とされるのである。

次節以下では、そのことが別の面から詳説されることになる。そして、文化こそがあらゆる規範を形成すること、自然はその基礎をなすとしても、進化がもたらす規範はけっして道徳的規範の身分も資格ももたないこと、つまり、進化論的倫理学などというものはありえないことが論じられる。

(未完、続く)

以下、次稿（予定）

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

以下、次々稿（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

文献

- Alcock, John, 2001, *The Triumph of Sociobiology*, 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)
- 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、新思案社、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)
- 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)。
- 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., Elizabeth A. Bate, Mark H. Johnson, Annette Karmiloff-Smith, Domenico Parisi, and Kim Plunkett, 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., 2006, *Moral Mind: The Nature of Right and Wrong*, Harper Collins Publishers.
- Hume, David, 1739/1969, *A Treatise of Human Nature*, Penguin Books.
- Illes, Judy (ed.), 2006, *Neuroethics: Defining the Issues in Theory, Practice, and Policy*, Oxford University Press.
- 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.
- 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・原壱（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.
- 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.
- 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, *Musicophilia: 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.
- 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.
- 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・ヴェ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、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」、唯物論研究協会編『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『哲學』No.59、pp.77-95。
- 武田一博、2008b、「P・マクリーン『三位一体脳』の哲学的含意——悪は無くせるか」、総合人間学会編『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、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」、『沖縄国際大学

総合学術研究紀要』第13巻第1号、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」、総合人間学会編『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」、『沖縄国際大学 総合学術研究紀要』第14巻第1号、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」、『沖縄国際大学 総合学術研究紀要』第14巻第1号、pp.99-120。

武田一博、2011、「協同労働による協同組合運動と日本農業の未来」、尾関・亀山・武田・穴見（編）『〈農〉と共生の思想——〈農〉の復権の哲学的探求』、農林統計出版、pp.35-48。

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」、『沖縄国際大学 総合学術研究紀要』第17巻第1号、pp.1-40。

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。