HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	進化論的倫理学と道徳実在論
Author(s)	柏葉, 武秀
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 110, 23-45
Issue Date	2003-07-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/34044
Type	bulletin (article)
Note	この論文に対し、訂正版が発表されています。このページの下部の「HUSCAP内関連資料」のリンクから、訂正版をご覧ください。
File Information	110_PL23-45.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

北大文学研究科紀要 110 (2003)

進化論的倫理学と道徳実在論

柏 葉 武 秀

はじめに

かつてネーゲルは「生物学の埒外にある倫理学」において，倫理学の学として独自の固有性のゆえに「生物学を用いて外部からそれを理解しようとする試み」はほとんど無価値であると断じた。すなわち，なにをなすべきかさらにはなにを欲すべきかを探求の主題とする倫理学は，一つの学科(subject)をなすのであって，その内部から生じる特有の諸問題に対応しつつ独自に発展していく学なのである。それゆえ，倫理学の発展を生物学によって，なかんずく進化論によって説明しようとするのは，物理学の発展に対してそうするのと同じくらいばかげている[1]。

ネーゲルが短いエッセイで述べているのは，哲学的議論というよりむしろある種の警戒感かもしれない。すなわち，伝統的に倫理学が扱ってきた諸問題について，安易に生物学や進化論に訴えるのは危険である，と。この警戒感はもっともである。進化論を人文・社会科学に持ち込みながら，結果的に優性思想に新たな装束をまとわせるに終わったいくつかの悲喜劇を，すでにわれわれは苦い記憶としてもっている。だが，ネーゲルも認めているように，道徳的な諸課題を引き受け，一定の回答を与えていく能力は，すくなくとも原初的には生物的基盤をもつだろう。そうすると，道徳や倫理を考えるとき，

[1] Nagel [1979] ch. 10. 訳語は邦訳に従っている。

われわれは生物としての人間本性を考慮に入れる必要がやはりあると思われる。さらに一般的にいえば，人間は自然存在であるのだから，自然科学をはじめとするさまざまな分野の経験科学の知見を，倫理学は大いに摂取すべきではないのだろうか。つまり，生物学などによって「外部から」倫理学を吸収してしまうのでなく，諸学それぞれの自律性を認めつつ内的に相互参照する可能性にいまいちど目を向けるべきではないのか。このことが意味するのは，メタ倫理的には自然主義に分類される倫理学を真剣に検討するということである。

かかる問題意識のもとで本稿ではまず，進化論的倫理学の代表としてルース（Michael Ruse）の主張を取り上げる[2]。ルースは社会生物学者ウィルソンとともに進化生物学の現時点での成果をふんだんに取り入れながら，規範倫理，メタ倫理両面にわたる興味深い議論を提出している。だが，彼の倫理学は，メタ倫理的にはきわめて不十分なものだといわざるをえない。その理由の一つは彼がいわゆる「ヒュームの法則」を回避しようとするあまり，道徳性（morality）を一種の「幻想（illusion）」であるとの極端な見解に行き着いてしまったからだと思われる。だがヒュームの法則をないがしろにしているとの批判を乗り越える方策は，自然主義を堅持してもなお可能である。自然主義的な道徳実在論（コーネル・リアリズム）がそのような告発を再批判する有力な議論を構成している。この議論を参照することで，進化論的倫理学は自然主義的実在論としてその姿を刷新できるだろう。進化論的倫理学をメタ倫理的には道徳実在論として解釈する利点を論証すること，これが本稿の主要な目的である。

他方で，道徳実在論もまた進化論を必要としているようにみえる。まさに，自然主義的誤謬（ムーア）を反駁する過程で，道徳実在論は自然科学から社会科学までを広く含む経験科学の知見の活用を期待しているからである。さらに，道徳実在論の理論構成からいっても，とりわけ進化論からの理論的貢

---

[2] ルースの進化論的倫理学についてはすでに内井惣七が詳細に検討している（内井［1996］153-96頁）。

献が要請されているようにも思われるからである。副次的ではあるが，本稿のもう一つの目的は，道徳実在論と進化論との密接な親和性を，進化論的倫理学の検討を介して，見定めておくことにある。

1　ルースの進化論的倫理学[3]

ルースらの進化論的倫理学は二つの命題を疑いの余地なき前提としてもつ。つまり(1)動物の社会的行動は遺伝子の支配に服しており，繁殖上の利点を得るべく形成されること，そして(2)人間もまた動物であることの二命題である。彼らは，前者はダーウィンその人もかつて主張しており，後者に関しては近年の進化生物学研究が実証しているという[4]。では，そのような事実が道徳を論じる上でいかに関わってくるのか。進化生物学がなす倫理学への最大の寄与は，協力行動（cooperation）についての知見である。進化生物学が示すところによれば，生物は，攻撃と防御からなる単純な争いのみをこととする素朴な生存闘争のイメージに反して，協力行動がよき生物学的戦略でありうる。ルースらはこの協力行動こそが人間の道徳を理解する鍵になると考えている。

進化生物学において協力行動は「利他行動（altruism）」として分析されている。この利他行動とは「行動のやり手は適応度上の不利益をこうむるにもかかわらず，その行動の受け手は利益を受けるような行動」[5]である。利他行動が血縁者に向けられる血縁淘汰（ハチ類の不妊ワーカーなど）と，互恵的利他行動（チンパンジーの集団における「ボス」と支援者との「派閥」形成

---

[3] ルースはスペンサーらの倫理学を進化論的倫理学と呼び，それとの違いを強調して，自らの立場をダーウィン主義的倫理学と称することもあるのだが（Ruse [1998] ch. 2, ch. 6.），本稿ではとくに区別しない。

[4] Ruse & Wilson [1998] p. 314.

[5] 長谷川＆長谷川 [2000] 121 頁。なお適応度（fitness）とは，ある生物集団の生存率と繁殖率の績を集団全体の値で相対化したもの（同書 34 頁）。なお，本稿での進化生物学の知識は，専門用語の訳語選定をも含めて，ほとんどすべてを本書に負っている。

など）に分類されるのだが[6]，注意しておかなくてはならないのは，生物学上の利他行動はいずれもわれわれが通常人間の「利他主義（altruism）」と考える行動とは異なることである。利他主義を，他者の利益のみを目的とした自由意思に基づく自己犠牲的行為とさしあたり規定しておくとすると，利他行動は利他主義とはいえない。そもそも利他行動に自由な意図など想定しようもないのは明らかであるし，仮に利他行動が生物学上の目的に貢献すると想定しても，その目的とは「個体の遺伝子を最大限に次の世代に残す」ことであって，せいぜい比喩的な意味でしか（あるいは括弧付きでしか）利他主義と呼べないからである[7]。

それでもなお，ルースは人間が「生物学的利他行動を必要とする」動物であり「利他行動を採用するのにきわめて習熟した動物」であるのは明らかだという。つまり，進化の過程において，われわれは常に利己的にふるまうだけではなく，たがいに協力しあう能力を必然的に獲得したのである[8]。ルースは人間においては生物学的利他行動と利他主義とは地続きだと考えているようである。すると次なる問いは，人間はいかにして利他的行動能力を身につけたのか，となるだろう。

ルースの考察によれば，可能な選択肢は三つある[9]。まず「遺伝決定論」である。たとえばアリが巣において互いに協力しているときに，自分たちが何をしているか考えなどしていない。アリは遺伝子によって協力するべく決定されているだけである。人間の行動も同様に遺伝的に決定されていると見な

---

[6] Ruse & Wilson [1986] p. 179.

[7] Ruse [1993] p. 144.

[8] Ruse [1993] p. 145. ルースとウィルソンによれば，人間の精神にある生得的な傾向性を与え，特定の行為へと導いていくのは「後成規則（epigenetic rule）」である（Ruse & Wilson [1986] pp. 180-5, [1998] p. 315.）。後成規則とは，「生物の特徴的な性格を創り出す遺伝子と環境のあらゆる相互作用の総和」を意味する生物学用語である。具体的には，人間が色彩語彙を習得するさい，多様な波長を四つの基本的色彩（青，緑，黄，赤）とその中間色として見ているという事実が，言語や文化の違いをこえて広く認められることなどが例とされる（ラムズデン&ウィルソン［1985］79-118頁）。

[9] Ruse [1993] pp. 146-7.

すのが遺伝決定論である。だがルースによれば，人間の利他行動を説明するためには，遺伝決定論はもっともらしくない。親子関係は学習成果というよりは遺伝的にあらかじめプログラムされているとみなすべきなのは確かであろう。だが，遺伝決定論が生物学的戦略として有効であるためには，子孫の死を補ってあまりある繁殖の余裕がある場合だけであるので，これは人間には当てはまらない。それゆえ遺伝的決定論で人間の利他行動を説明するのは不可能である。

また，人間は協力行動あるいは利他行動が必要なときはいつでも，各自の自己利害に基づいて合理的に推論するスーパーコンピュータのごときものと考える選択肢もあるかもしれない。しかし，この選択肢では人間の脳の働きにあまりに過大な期待をかけてしまうことになり，やはり退けられる。

結局ルースは第三の選択肢として次のような想定を採用する。人間は広範囲にわたる協力行動のパターンをとって考えるようにあらかじめプログラムされている。すなわち，われわれが協力行動者であるために「自然がわれわれを協力行動が必要だという思考で満たした」のである[10]。もちろん人間が常に協力行動をとるはずもないのだが,「協力行動が必要だ」との思考は常に（おそらく無意識のうちに）伏在しており，それゆえわれわれはときに自身の利益に反するような行動をとることができる。そしてルースによれば，このようにプログラムされた利他行動こそが，われわれの利他主義，ひいては道徳すべての根源となる。というのは，今日の進化生物学者の示唆によれば，この協力行動が必要だという思考とは「他者を助けよという義務の信念」にほかならず,「自然はわれわれを生物学的利他行動者とするために利他主義者にした」のだから[11]。われわれが他者を助けなくてはならない，そうする義務があると考える利他主義者であるのは，そのように考えることがわれわれの生物学的利益となるからなのだが，この事情はあくまでも進化論的に説明されるものである。われわれが他者への義務感を覚えるのは，そういった義務感

[10] Ruse [1993] p. 147.

[11] ibid.

をもったわれわれの祖先とされるものたちが，義務感をもたなかったものたちに比べて，生存率と繁殖率が高かったからにほかならない。つまり，利他主義とは人間の適応なのであって，それはわれわれの四肢や眼がそうであるのと同じである。自然淘汰を通じて，われわれの遺伝子が「道徳的である(being moral)」ようにわれわれの思考を統御している[12]。

以上のようなルースの議論は，これだけでは倫理学的な議論としては不十分であろう。利他主義が進化論的観点から望ましいと述べるだけでは，やはり利他主義の本質を捉え損なっている。われわれが「他者を助けよう」と考えたり感じたりするとき，同時にわれわれはそうするよう拘束されていると感じる。利他主義は単に道徳的に望まれているだけではない。われわれはそうするのが「正しい」と信じており，それゆえそうする「べき」なのである。道徳とは，それ自身である種の規範性を備えている。そうであるから，多くの論者が客観的な道徳法則の存在を前提に道徳理論を構想しもするのだが，ルースの進化論的倫理学は道徳の規範性をどう説明するのだろうか。

以上の疑問に対するルースらの回答は至って単純である。われわれはみなが従うべき「不偏的で客観的な道徳が存在している」と信じこむように遺伝子に欺かれており，そう信じこむ方が人間にとっては好都合なのである。ダーウィン主義の進化論的倫理学が示しているのは，われわれが他者を助けるのが正しいがゆえに助けるというときの「正しさ」の感覚は（それ自体は生物学の埒外にあるかもしれないが），究極的には生物学的過程によってもたらされたのだという事実である[13]。

さて，ここまで紹介してきたルースらの進化論的倫理学はどれほど説得的であろうか。いくつかの興味深い進化生物学的知見と，その倫理学的含意には傾聴に値する部分も少なくない。だが，人間の利他行動能力獲得から利他主義へと至るプロセスをめぐるルースの考察が行き着く彼のメタ倫理上の立場は，倫理学的にみてきわめて脆弱である。しかも，おなじダーウィン主義

---

[12] Ruse [1993] p. 148.

[13] Ruse & Wilson [1986] p. 179.

者の陣営からルースのメタ倫理に対する厳しい批判が続出している。そこで次章では，進化論的倫理学の基本的着想を維持しつつ，ルースのメタ倫理に焦点を絞って批判してみたい。

2　進化論的倫理学とメタ倫理

ルースは彼の進化論的倫理学はメタ倫理としては主観主義にたつという。主観主義というのは，道徳とは決して合理的に正当化することはできず，道徳的言明は単なる適応にすぎないからである。ルースによれば，倫理学とは「遺伝子がわれわれを協力行動に向かわせようとしてだましてつかませた幻想（illusion fobbed off on us)」，それも「集団的幻想（collective illusion)」にすぎず，外部に何の根拠ももたない。進化は倫理学を生み出したのであって，正当化はしないのである[14]。

道徳や倫理が幻想だというのは，それがいつかはさめてしまう集団催眠のように刹那的な力しかもたないという意味ではない。先に述べたように，われわれは客観的道徳法則があると信じこんでいる。道徳判断は個々人の趣味や嗜好とは違い客観的な基礎をもつと信じている。だが，道徳や倫理が客観的な基礎をもつから，われわれが道徳的ルールに従うわけではない。事柄は逆であって，われわれが倫理が客観的な基礎をもつと「信じているから」，われわれは道徳的ルールに則って行為するのである[15]。こういった道徳の客観性への「信憑」をルースは幻想と呼ぶのである。その幻想のおかげで，人間は利他主義的に行為し，そのあげく最終的には生物学的に最高の利益を与えてくれる結果へと意図せずして導かれるのである。

われわれの道徳的判断の正当化にいっさい寄与しないメタ倫理的分析には，大いに不満が残るのだが，具体的な批判に移る前に，ルースの主観主義の含意をさらに分析する必要がある。というのも，ルースのメタ倫理は，そ

---

[14] Ruse [1993] pp. 151-2, Ruse [1998] pp. 252-7, Ruse & Wilson [1998] p. 316.

[15] Ruse & Wilson [1998] p. 316.

の主張内容が正しいとしても，およそ進化論的倫理学にふさわしいと思われないからである。さて，ルースは道徳の規範性を承認し，われわれが利他主義的にふるまうのは，そうするのが正しくかつ客観的な道徳法則にかなっていると信じているからだと認める。しかし，そう信じこむのは幻想のゆえであるのだから，この信念が正当化されることはありえない(a)。また，「道徳の備えている拘束力の源は幻想にすぎないという意味で道徳は主観的だ」という知識をわれわれがもちうること(b)にも異存はないだろう。ルースその人がそういった知識を流布しようとしているのだから。そうすると，ルースの主張は次のように解釈できるだろう。われわれは道徳が先の意味で主観的であると知悉し(bより)，自身が道徳的にふるまうよう拘束されているとみなすのは不合理だ（aにより正当化不可能なので）と知るときでさえも，道徳的たらんとする非合理な欲求にとらわれてしまう。あたかも神が客観的実在として存在しないと認識するようになっておりながら，幼少時からの習慣が抜けずに神の命令だとかつて信じこんでいた道徳に従ってしまう不信心者のように[16]。だがもしそう解釈できるとすると，ウールコックが指摘するように，ルースの倫理学には「進化論的」という形容が不要になってしまうだろう。というのも，不信心者の例はとりたてて進化論的な説明を必要とせず，標準的な学習理論による説明で十分だからである。ルースのメタ倫理に関わる主張は，進化生物学の知見とは無関係であるという点で大きな難点を抱えているといえよう。

ルースの進化論的倫理学は，道徳の客観性を否定してしまったがゆえに，もはや「進化論的」とは言い難いメタ倫理を招来してしまった。このことが示しているのは，進化論的倫理学にふさわしいのは道徳の客観性を積極的に認めるメタ倫理だということではないだろうか。じっさい，ロットシェファーとマーティンセンは，ルースの基本路線を継承しながらも，価値の客観性を保持する「ダーウィン主義的で自然主義的にもっともな理由がある」と述べ，メタ倫理的には客観主義を奉じている[17]。

---

[16] この不信心者の例はウールコックから借用した（Woolcock［1993］p. 428.）。

ロットシェファーとマーティンセンのルース批判は多岐にわたるが，本稿に関連するかぎりでは次の指摘が重要である。先述のように，ルースは道徳感情や義務感が，われわれ外部から課されたかのように思われる事実を認めてはいる。だが，ルースは道徳がわれわれの外部にそれ自体として客観的に存在するというのは見かけにすぎないと批判し，彼の主観主義とはそういった見かけをうまく処理するための方策でもあった[18]。これに対してロットシェファーとマーティンセンは，この道徳という現象につきまとう「見かけ」を真剣に受け止めるべきだという。われわれは，日常的に，道徳になんらかの客観的特性を認めているし，あることがらはそれ自体で道徳的によいあるいは悪いと感じている。たとえば，子供が猫を虐待している場面を目撃するならば，われわれは子供の行為をそれ自体で悪いものだと憤激するだろう。この場合，われわれは道徳的な悪さが「そこ」に実在していると感じている。さらに，道徳の現象的観点だけでなくダーウィン主義的な観点からも，道徳は実在的であると思われる。道徳感情は遺伝的変異に働く自然的・社会的環境からの選択圧によって課せられたものであり，対象のもつ道徳的な望ましさはこういった因果的要因によって生み出されたと考えられる。それゆえ，ダーウィン主義者は道徳に客観的な実在を積極的に承認すべきなのである[19]。

なるほどルースは，自分が否定しているのは道徳感情の実在性やそれを生み出した進化的な力などではなく，道徳感情がそこへとわれわれを突き動かす価値の客観性を否定するだけであると再反論するかも知れない。だがロットシェファーとマーティンセンによれば，この反論ももっともらしくない。というのも，自然的・社会的選択圧には食料，避難所，あたたかさなども含

---

[17] Rottschaefer & Martinsen [1990] p. 161. なお林真理がこの論文の内容を丁寧に紹介しており，たいへん参考になった（林 [1995]）。

[18] Ruse [1998] p. 256.

[19] Rottschafer & Martinsen [1990] pp. 157-8. ここまで「客観的」や「客観性」という言葉を特に定義せず緩やかに使ってきたが，本稿の論述上，この道徳現象につきものの「見かけ上の客観性」ほどの規定で十分だからである。

まれているのに，なぜ価値だけが主観的でなければならないかをルースは説明できないからである[20]。

このロットシェファーとマーティンセンによるルース批判は，少なくともその方向性は正しいと思われる。まず，素朴に考えると，われわれはたしかに道徳的な価値が実在しているとみなしているだろう。この意味でわれわれは道徳について「暗黙のうちに」実在論者である。理論的にいかに周到に価値の実在性を否定して見せたところで，こういった直観を簡単に捨て去ることは難しい。さらに，ルースは進化生物学という自然科学の一部門の成果を存分に生かして，自らの倫理学を構想している。そうであるとするならば，倫理学そのものについても，自然科学あるいは広く経験科学と接合しやすい理論を探求するのが望ましいのではないか。つまり，今一度自然主義の道を模索すべきではないのか。

道徳的な素朴実在論というわれわれの直観を保持した自然主義倫理学として，自然主義的な道徳実在論がある[21]。以下本稿では，ブリンクとボイドといった，いわゆるコーネル・リアリズムとよばれる潮流を扱う。ルースの進化論的倫理学は，メタ倫理的には極めて脆弱であったが，それへの対案をこの道徳実在論に求めたいのである[22]。

3　道徳実在論

最初に道徳実在論をごく手短に特徴づけておこう。ボイドは科学哲学における実在論と類比的に道徳実在論の綱領を提案している。科学実在論によれば，科学理論は実在を記述し，実在は「思考に先立つ」。ボイドはこういった

---

[20] Rottschafer & Martinsen [1990] p. 159.

[21] 自然主義との限定をつけるのは，ムーアのように自然界に存在しないものの実在を認める非自然主義的実在論もあるからである（Smith [2000] pp. 25-6.）。

[22] 直接的な言及は少ないが，文献表にはブリンクの論文があげられており，ロットシェファーらもこの立場を採用していると思われる（Rottschafer & Martinsen [1990] p. 166.）。

科学的実在論とパラレルに道徳実在論を以下のように考えていく。

(1) 道徳的言明は真か偽であるような種類の言明である。

(2) 道徳的言明の真偽は，おおむねわれわれの道徳的意見や理論から独立である。

(3) 道徳的推論の通常の基準は，科学的で日常的な事実に関わる推論の基準とあいまって，道徳的知識を獲得し改善するための信頼に足る方法を構成する[23]。

ボイドの道徳実在論によると，「よい」「公正な」「正しい」「義務である」などの道徳的用語は実在的な特性や関係に対応する（correspond）とされる[24]。つまり，道徳的言明はわれわれの道徳的判断や道徳理論から独立した実在を記述し，真理の対応説に従って，真理値をもつことになる。実在の記述という点においては，道徳的言明も事実についての言明も変わりはない。すなわち，道徳的な「よさ」は実在的な特性であり，自然的特性とみなされている。

ここで「実在」の意味を明確にしておく。ボイドは科学哲学者として科学実在論において独自の貢献をなしており，その実在論を背景にして道徳実在論を構想している。だが，本稿では科学実在論について特定の立場にコミットしない。むしろブリンクがいうように，道徳的特性に自然科学のみならず心理学や社会理論までも含めた経験科学が扱う対象と少なくとも同程度の実在性を与えておけば十分である[25]。

ボイドの道徳実在論にとって，道徳的概念が指示するのは単一で確定した特性ではなく，複数の特性が恒常的に集約されたもの（homeostatically clustered）と考える。ボイドの「恒常的帰結主義（homeostatic consequentialism）」によると，まず(1)重要な人間のニーズを満たす多くの重要な善（goods）がある。これらのニーズには物理的，医学的なもの，あるいは心理

---

[23] Boyd [1988] p. 182.

[24] ibid.

[25] Brink [1989] pp. 5-6.

的社会的なものが含まれるし，おそらくは愛や友情なども含まれる。さらに，(2)さまざまな（現実のあるいは潜在的な）状況下において，これらの善は，恒常的に集約されている。多くの善は相互に支えあっており，それらを動的な平衡状態に統一する心理的･社会的機構がある[26]。そうして「道徳的よさはこれらの集約された善とそれらを結びつける恒常的機構とによって定義される」ことになる[27]。

恒常的帰結主義が重要なのは，それが道徳的よさの構成要素が経験的な事柄であることを理解させてくれるからである。ボイドは科学的探求と道徳的探求との類似性に訴える。科学史にあってはよくあることだが，理論上の大きな進歩はしばしば適切な社会的条件と技術的進展，それ以前の科学的発見に依存している。道徳的よさについての知識にも同じことがいえる。基本的な人間の善とそれらの恒常的機構についての知識は人間の心理的・社会的能力についての基礎的な知識を表現している。歴史上の政治的事件もまた政治的・社会的実験とみなしうるならば，これらの知識の多くは純粋に実験で得られた経験的なものであろう。それら事件の生起と解釈はわれわれの道徳的理解にとって外的な要因と道徳的理解の現状の双方に依存している。たとえば，ごく初期の民主制が成立してすらいなければ，われわれは善の恒常的機構における政治的民主主義の役割を理解できなかっただろう。「最初の民主制

---

[26] この「恒常的特性集約による定義」とは「いくつかの用語は特性の集まりによって与えられる定義をもつ。つまり，特性の集まりのうち，十分な数の特性をもつことが，その用語の外延におさまるための十分条件となっている，そのような特性の集まりによる定義」のことである（Brink［1988］p.196)。

たとえば，「健康である」という用語は，「顔色がよい」「体温が36度台である」などの一まとまりの特性によって定義される。この用語の外延は，具体的なケースによって，そのつど決まってくるので，本来不確定性をはらんでいる。

[27] Boyd［1988］p. 203. このほかに第四点として，じっさいの実践においては，道徳的よさへの関心が道徳的に関心づけられたものへの行為指針となりうる。というのは，道徳的よさの恒常的統一にはさまざまな個別の善の間に可能的に存する対立を緩和する傾向があるからである。そこからボイドは，道徳的実践は製品設計におけるよきエンジニアリングと似ているという（ibid.)。

という実験から獲得された道徳的洞察を手にしてはじめて，われわれは奴隷制が道徳的にきわめて異常だと判断する力を身につける」のである[28]。さらにいえば，科学的知識と同様道徳的知識においても，知識の進歩が関連する学問分野の理論的発展に依存するのは同じである。たとえば，歴史や経済理論のより深い理解が，人間能力と善の恒常的統一を支える機構とについてのわれわれの理解に寄与しないなどと考えられない。かくして，道徳的用語の指示対象である道徳的特性は，経験科学の対象でありうると主張される[29]。

いくつか抜け落ちた点もあるのだが，道徳実在論の基本的特徴は素描できたとしよう[30]。本稿を主導する問題意識は，あくまで進化論的倫理学との関連において道徳実在論を検討することにあるのだから，さしあたり本節の記述で十分である。つまり，道徳実在論によれば，道徳的特性を同定するためには，経験科学との密接な連携が必要である。そして道徳的特性を捉える役割を果たすのは，われわれのもつ道徳的信念のみならず，諸々の非道徳的信念をも含んだ全体論的ネットワークにおける「反照的均衡（reflective equilibrium）」によって，もっとも整合的な理論となる。経験科学はこの信念のネットワークの重要な一部をなすのは言をまたない[31]。たとえば，功利主義に分類される理論が全体論的ネットワークのなかでもっとも整合的な倫理学理論であることが見出されるならば，道徳的なよさは「効用の最大化」となるだろう。進化生物学の知見も，それに基づいた非道徳的信念を生みだし，われわ

---

[28] Boyd [1988] p. 205.

[29] Boyd [1988] pp. 204-5.

[30] ボイドとブリンクの間にはもちろんいくつもの相違があるのだが，両者は相互補完的な関係にあると考えられるので，本稿ではあえてひとつの道徳実在論であるかのように論じていく。

ホーガンとティモンズは，ボイドは道徳実在論の意味論を，ブリンクは道徳的特性の特徴づけそれぞれを提案しているという。ボイドの意味論によれば，(1)「よさ」「正しさ」のような道徳用語は，自然種のごとき自然で「総合的な」定義をもつ。(2)道徳用語は「固定指示子」である。（3）道徳用語の使用とその指示対象の間に因果関係が存在する（Horgan & Timmons [1991] pp. 122-4.）。

[31] Boyd [1988] pp. 206-9, Brink [1999] ch. 5.

れの信念の全体論的ネットワークに参与している。道徳実在論が進化論的倫理学のメタ倫理的立場としてふさわしい理由がここにある。

ルースがこのような道徳実在論を知っていたとはおもわれないのだが，事実関係については推測の域を出ない。だが，彼が実在論全般を拒絶する理由はたしかにあった。そしてそれはメタ倫理研究の歴史において，おそらくはもっとも人口に膾炙しているトピックにかかわっている。

4　is/ought テーゼの克服

進化生物学の研究成果を倫理学と関係づけるとき，ルースがなんとしても回避したかったのは，ヒュームに由来するといわれる is/ought の区別（ヒュームの法則）をないがしろにした前人の轍を踏むことであった[32]。なるほど is/ought の区別そのものを否定するものはいまい。この区別を強調し，両者を架橋する試みをひとしなみに否定する教説を，ブリンクにならって is/ought テーゼと名づけておく。ヒュームの法則もこのテーゼの一種に分類できる。この is/ought テーゼへの対処法がなければ，いかにルースのメタ倫理への対案を模索したとしてもむなしい。進化論的倫理学にふさわしいメタ倫理として道徳実在論を候補にあげるためには，is/ought テーゼに正面から取り組む必要がある。is/ought テーゼという陥穽に落ち込まなければ，前節で確認されたように，ルースが道徳実在論を採用する障壁はなくなる。

ブリンクによると is/ought テーゼには二種類の論証法がある。ひとつは道徳的言明は動機づけを含意するという観点からの論法である。もう一つは，ムーアの「自然主義的誤謬」に代表される伝統的な形態で，事実についての言明（「である」）から規範についての言明（「べきである」）を導出できないという主張である[33]。前者は道徳についての動機内在主義からの is/ought の区別の擁護であり，後者は言語の意味論にもとづいて is/ought の混同を

---

[32] Ruse [1989] pp. 86-90.

[33] Brink [1989] pp. 145-6.

厳しく戒める。以下では順番をかえて，まず自然主義的誤謬との論難を道徳実在論がどのように克服するかを先にみていく。しかるのちに，動機内在主義からの論法に反論を加える。そのためには，マッキーの錯誤説（Error Theory）の主要な論拠の一つを動機外在主義の実在論がいかに回避するかをおさえておけばよい[34]。二つのヴァージョンの is/ought テーゼを道徳実在論が克服する仕方を追うことで，この実在論を構成する哲学的見解とその強みをより詳しく理解できるだろう。

4-1　自然主義的誤謬と開かれた問い論法

伝統的な is/ought テーゼは，ムーアのいう自然主義的誤謬として総括される。ムーアによれば，道徳的な「よさ（good）」とはその他の特性によって定義することが不可能な単純な概念であって，いかなる特性であれ，それを善と同一視するあるいはそれでもって定義するものは「自然主義的誤謬」を冒している[35]。そして，よさをほかの特性によって定義する議論はみな「開かれた問い論法（open question argument）」の前に破産を宣告される[36]。道徳的特性と非道徳的特性とは決して同一ではありえないのである。ブリンクはムーアの開かれた問い論法を，道徳的用語と非道徳的用語の間には同義性はありえないという主張だと解釈している。ブリンクは開かれた問い論法を彼なりの「意味論テスト」などの分析手法を駆使して定式化しているのだが，ここではテクニカルな側面にはこだわらず，実例を挙げて具体的に考えてみる。

開かれた問い論法とはおおむね次のような論理構成からなる。Xが α をもつと知っているとする。しかしその場合，「Xがよいか」はなお「開かれた問

---

[34] 内井もルースの立場が錯誤説に近いと述べているし（内井［1996］189 頁），なによりもルース自身がマッキーへの共感を隠さない（Ruse［1998］p. 68.）。ちなみに，錯誤説とは，実在論者と同じく道徳的言明は真か偽でありうると認めるが，じっさいはすべて偽であるという説である（Sayre-McCord［1988］pp. 9-12.）。

[35] Moore［1993］pp. 58-63.

[36] Moore［1993］p. 68.

い」であるように思われる。つまり，α であるXがまたよいものであるかどうかは有意味な問いである。もし「よさ」が α とまったく同じ特性であったならば，Xが α であると知っているときには，「Xがよいか」と問うことは無意味である。Xが α であるかどうかさえ知っていればすむからである。

たとえば「未亡人」という特性を考える。「未亡人」とは（日本では）「夫に先立たれた16歳以上の独身女性」である。いま響子さんが夫に先立たれた28歳の独身女性だとする。この場合，その事実を知っている人が「響子さんは未亡人であるか」と有意味に問うことはできない。「未亡人である」ことと「夫に先立たれた16歳以上の独身女性」こととは完全に同じ特性であるからである。つまり「未亡人」と「夫に先立たれた16歳以上の独身女性」とは同義なのである。

しかし，「よさ」については未亡人の例と同じではない。あるものがよいとは，ある人が十分に経験をもち情報を知りえた場合に欲求の対象となるものと仮に取り決めておこう。だが，当のものがこの特性（適切な条件下で欲求対象となる）をもっていたとしても，なおそれが当人にとってよいのかどうかは有意味な問いである。したがって，私にとって「よい」ことは，この自然的特性をもつこととまったく同じ特性ではありえない。ほかの道徳的特性についても同様であって，それらがなにか自然的特性と同じではありえない。したがって，道徳的特性は非道徳的な自然的特性と同義ではありえず，それゆえ自然主義は破綻する。

このように解された開かれた問い論法は，言葉の同義性に依拠した論法であった。複数の名辞の意味が同じである場合にのみ，それらの指示対象は同じとなるという前提に基づいて特性の同一性を語っているのである。これに対して，道徳実在論者は次のような例を用いて反論する。遺伝子とDNAを例にしてみよう。現在の生物学においては，遺伝子の本体がDNAであると解明されている。ごく一般的にいえば，遺伝子はDNAと同一であり，二つの（遺伝形質を規定するという）特性は同じである。ところで，遺伝子はメンデルの研究段階ではいまだ仮定された存在であった。したがって，のちにDNAが発見されるまでは次の問いは有意味であったはずである。すなわち「Xは

DNA であるが，Xは遺伝子であるのか？」。

自然主義的な道徳実在論者は，ムーアの開かれた問い論法に対して次のように反論する。α と「よさ」が異なる意味なので，α であるXがよいかどうかは開かれた問いだとしても，だからといって α と「よさ」が異なる特性だという結論がでてくるわけではない。「遺伝子であること」と「DNA であること」とは意味は異なるが，特性は同一である。この場合と同様に，将来科学的発見によって，α と「よさ」が同一特性を指示対象とするとわかるかもしれない。つまり，経験科学の進展にともない，「よさ」を自然的特性として同定できる可能性がある。換言するならば，道徳的特性は経験的探求に対して開かれている。このように考えるとき，もはや言葉の同義性に依存した形態の開かれた問い論法は脅威ではない[37]。

4-2　動機内在主義と錯誤説批判

is/ought テーゼには動機内在主義を基礎におく形態もある。動機内在主義とは，道徳的判断が判断者を動機づける特性をもつとみなす想定である。それは，通常の言語能力と判断能力を備えた人にとって，ひとたび道徳的考慮や判断がなされるならば，(無気力や意志の弱さなど)特段の障害がなければ，当の考慮や判断に対し無関心ではいられないはずだという想定である。たとえば，「猫の虐待は許せない」と判断する人が子供が猫を火あぶりにしようとしている場面に遭遇したとき，平然と見過ごしてしまうとするならば，その人の道徳的判断は疑わしい。この場合，われわれはその人がそもそも真剣に道徳的考慮をしていないか，あるいはその能力を欠いているかもしれないとみなすだろう。この内在主義は，道徳の本性としてひろく受け入れられているかのようにみえる。

---

[37] この節の記述は，ブリンクの議論をスミスの整理やそのほかの倫理学の教科書などを参照してまとめたものである（Brink [1989] ch. 6, Smith [2000] p. 28.)。単純化の嫌いはあるがポイントははずしていないと思う。スミスはここで紹介したかたちの自然主義的誤謬回避策には致命的な欠陥があるというが，本稿では検討できなかった（Smith [2000] pp. 29-30.)。

ところで，道徳実在論によれば，道徳的特性とは自然的特性であった。マッキーは，自然的な特性が動機づけの力をもつとは不可解だといい，自然主義的な実在論を批判している。もし動機内在主義が正しいのであれば，道徳的とはいうもののやはり自然的特性として「追求されるべき（to-be-pursuedness）」特性が実在することになる。マッキーならずともこれは「奇妙（queer）」であろう。「追求されるべき」特性や「なされるべきではない（not-to-be-doneness）」特性なるものを探求する経験科学などとてもありそうもないのだから[38]。

以上のマッキーの議論に対して，ブリンクは動機外在主義を唱えて反論する。ブリンクによれば，道徳的特性の認知だけで，認知主体を必然的に動機づけたり，行為の理由を与えるという内在主義の主張はもっともらしくない。そもそも，道徳的特性の認知が動機づけを与えるかどうかという問題は，道徳的特性がいかなるものかに依存するはずであるし，道徳的事実の認知が動機づけるかどうかは，行為者についての偶然的な心理的事実に依存するはずである。行為の理由についても同断である。道徳的事実と動機づけの関係は，道徳的事実の本性がなんであるかにかかわらずア・プリオリに知りうるものではない。したがってわれわれは，動機内在主義を退けて，動機外在主義を採用しなくてはならない[39]。

ブリンクは，動機内在主義にはさらに別の欠陥があるという。動機内在主義は無道徳者（ammoralist）について語るすべをもたないのである。無道徳者とは「道徳的考察の存在を認めておきながら，なお心を動かされることのない」ものである[40]。動機内在主義者は，そもそも無道徳者の存在可能性を概念的に認められないか，仮に認めるとしても，無道徳者は道徳とは当事者がまったく無関心でいられる行為を要請するのだとあやまってうけとっているとみなすのがせいぜいである。ブリンクは反社会的行為者（sociopath）を無

---

[38] Mackie［1990］p. 40.

[39] Brink［1984］pp. 114-5.

[40] Brink［1989］p. 46.

道徳者の例にあげている。いまや「ソシオパス」は「サイコパス」とともに精神医学では「反社会性人格障害」という名称で統一され，実例もいくつか報告されている。これらの報告を疑う理由が見つからないのであれば，われわれは無道徳者の存在を一概に否定できないだろう。すくなくとも，無道徳者による道徳への懐疑的挑戦を真剣に受け止める必要があると思われる。

ブリンクは言及していないが，このほかに，徹底的な独我論者は無道徳者でありうる。独我論者は自分以外のすべての人間を，たとえば石ころと同じようなものとみなすだろう。首尾一貫して独我論を奉じるのであれば，自分の娘が通り魔に刺し殺されたとき，「無辜のひとを理由なく殺害するのは道徳的に許せない」と発言してなお怒りや悲しみに包まれないかもしれない。独我論者にとっては，石ころが車にひかれてひび割れるのも，娘が理由なく殺されるのもさして違いはないのだから。もしわれわれが独我論を，その当否は別としても，一つの哲学的議論として理解できるとするならば，無道徳者の存在を哲学的な考察からあらかじめ排除してしまうわけにはいかないはずである。それゆえ，道徳的言明や判断が単独で動機づけたり行為の理由を与えるはずだという動機内在主義の妥当性は大いに疑問なのである。

動機内在主義批判が正しいならば，道徳実在論へのマッキーの論難は的はずれとなる。道徳実在論者は，道徳的認知とは道徳的特性あるいは道徳的事実の認知であると考える。それは一種の事実認知であって，ほかの事実認知と同様に，それだけでは認知者を特定の行為へと動機づけたりはしない。だからといって，道徳実在論者がとがめ立てされる筋合いはないである。前提となる動機内在主義にこそ咎がある。したがって，道徳実在論は動機外在主義と結合することで，マッキーの立論によって損なわれはしない妥当性を獲得するのである。

かくして，以上二つの形態の is/ought テーゼのいずれに対しても道徳実在論を擁護できる可能性は十分にある。メタ倫理における対案として道徳実在論を採用しても，ルースの危惧を払拭できる。ここで確認されたのは，一般的には道徳実在論を採用するいわば消極的な理由にすぎないといえるかも

しれない。しかし，すでに進化論的倫理学にとって道徳実在論をメタ倫理学的立場としていくメリットを見とどけたのだから，その成果はきわめて大きい。進化論的倫理学を構築しようとするものにとって，道徳実在論が真剣な検討に値する有力なメタ倫理理論であることは明らかとなった。以上の考察をもって本稿の目的は達成されたといえる。

5　進化論と倫理学

道徳実在論がルースのメタ倫理への対案となりうることは論証された。すなわち，ネーゲルのひそみにならえば，進化論を「内部に」組み込んだ倫理学は，メタ倫理的には道徳実在論がふさわしかった。ではひるがえって，道徳実在論にとって進化論はいかなる貢献をなしうるのか。この設問の答えは，道徳実在論が is/ought テーゼに対して免疫をもつという事実のうちに，じつはすでに潜んでいた。よって，前章と同じ順序で，だが議論のベクトルは逆向きにして，進化論的倫理学と道徳実在論との関係を探って稿を閉じたい。

道徳実在論が自然主義的誤謬を冒さないですんだのは，道徳的用語の指示対象が当面のあいだはブランクにしておいてもかまわないからであった。正確を期すならば，集約された善を構成する個々の要素は本来的に不確定なのであって，それに応じて道徳的用語の外延がときに不確定なのである。このブランクを埋めていく作業には，さまざまな経験科学の進展が必須であって，とりわけ進化論は多くを期待されている。

たとえばブリンクは，道徳的特性を機能主義的に捉えて，次のように述べている。

> 「〔実在論者は〕道徳的特性に本質的なのは，それが有機体としての人間に特徴的な活動において担っている因果的役割であると主張するかもしれない。とくに，実在論者は，道徳的特性は有機体としての人間の生命維持と成長に影響を及ぼす特性だと主張するかもしれない」[41]

引用箇所においてブリンクは，道徳的特性は有機体としての人間の自然的特性に付随している（supervene）と把握しようとしている[42]。ブリンクは，この付随関係を道徳実在論のありうべき一つの例としてあげているだけかもしれない。だが，そうだとしても，道徳的特性が有機体としての人間を維持成長させる特性に付随しているというのはもっともらしい。というのも，ブリンクも認めるように，そういった自然的特性は人間の生存のみならず，福祉に結びつくさまざまな善の必要条件だからである。こういった試みに進化論が手がかりを与えてくれるのは疑いを入れない。じっさいロットシェファーとマーティンセンも，人間の行為の道徳的特性を，人間の適応と，ひいては通常は生存と繁殖を導く適応度の促進という特性に求めようとしている[43]。この進化論への期待に，道徳的特性を特定していく自然主義倫理学に経験科学が貢献していくあり方が典型的に示されているといえよう。

進化論の道徳実在論へのもう一つの貢献は，動機づけにかかわる。自然主義的な道徳実在論は動機外在主義の実在論であった。ボイドによれば，動機外在主義の倫理学に依拠するならば，無道徳者を認知的な能力の欠如に苦しんでいる人だと把握する道が拓けてくる。たとえば，無道徳者は知覚上の障害を患っている人と同じように，道徳判断を下す能力に欠陥があるのかもしれない。続けてボイドは，正常な人間にとっては，道徳的推論能力は他者への共感能力(sympathy)に依存しているという見解をもっともらしいという。まさにこの共感能力こそが，動機づけの理論を外在主義的倫理学に補塡してくれる。というのは「ヒュームが強く主張するように，共感能力の作動が動

---

[41] Brink [1984] pp. 121-2.

[42] ブリンクの簡潔な説明によると，付随性（supervenience）とは，ある特性（あるいは一組の特性）が，基礎となる別の特性（あるいは一組の特性）によって因果的に実現される関係を表す。このとき，基礎的な特性に何の変化も起きずに，付随する特性が変化することはない。道徳的特性がある自然的特性に付随するならば，道徳的特性を世界に満ちている物理的特性のほかに独立した存在者とみなすような形而上学的「奇妙さ」を排除できる（Brink [1984] pp. 118-20.）。

[43] Rottschafer & Martinsen [1990] pp. 164-70.

機づけにおいて重要であるという見解が正しい」ということはきわめてありそうなことだからである。つまり，共感能力が人間においては果たすのは認知的な役割だけでなく，動機づけの役割をも担うとボイドはみなすのである[44]。そして，1章でみておいたように，現代の進化生物学は，人間が進化の過程で道徳能力あるいは道徳感情を身につけたことを明らかにしつつある。この道徳感情のなくてはならない構成要素が共感能力なのである。進化論は道徳実在論の動機外在主義という特徴に理論的妥当性を付与しつつ，道徳判断における動機づけの問題への回答を準備する。この点において，進化論の道徳実在論への寄与は明らかであろう。

いうまでもなく，本稿で追求してきた進化論と倫理学との内的結合だけが，唯一の選択肢ではない。道徳実在論そのものが多くの批判にさらされている。その批判の急先鋒というべき規範表出主義（expressivism）の陣営には，規範の受容をめぐる議論において進化論を援用している論者もいる。また，ルース以外にも多くの研究者が進化論的倫理学を構想している。それらを考察の射程に入れた論考はまた後日を期すしかない。

文献表

Boyd, R. N. [1988] "How to Be a Moral Realist" in Sayre-McCord, G. (ed.) *Essays on Moral Realsim* (Ithaca: Cornell U. P.), pp. 181-228.

Brink, D. O. [1984] "Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness" in *Australasian Journal of Philosophy*, 62, 2, pp. 111-25.

——, [1989] *Moral Realism and The Foundations of Ethics* (Cambridge: Cambridge U. P.).

Horgan, T. & Timmons, M. [1991] "New-Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth" in Heil, J. (ed.) *Rationality, Molrality, and Self-Interest* (Lamham: Rowman & Littlefield), pp. 115-33.

Mackie, J. L. [1990] *Ethics: Inventing Right and Wrong* (London: Penguin Books).

---

[44] Boyd [1988] p. 215.

Moore, G. E. [1993] *Principia Ethica*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge U. P.).

Nagel, T. [1979] *Mortal Question* (Cambridge: Cambridge U. P.). (永井均訳『コウモリであるとはどのようなことか』勁草書房，1989 年)。

Rottschaefer, W. A. & Martinsen, D. [1990] "Really Taking Darwin Seriously: An Alternative to Michael Ruse's Darwinian Metaethics" in *Biology and Philosophy*, 5, pp. 149-73.

Ruse, M. [1993] "The New Evolutionary Ethics" in Nitecki, M. H. & Nitecki, D. V. (ed.) *Evoluionary Ethics* (Albany: State University of New York Press), pp. 133-62.

——, [1998] *Taking Darwin Seriously* (Amherst: Prometheus Books).

Ruse, M. & Wilson, E. O. [1986] "Moral Philosophy as Applied Science" in *Philosophy*, 61, pp. 173-92.

——, [1998] "The Evolution of Ethics" in Ruse, M. (ed.) *Philosophy of Biology* (Amherst: Prometheus Books), pp. 313-7.

Sayre-McCord, G. [1988] "The Many Moral Realisms" in Sayre-McCord, G. (ed.) *Essays on Moral Realsim* (Ithaca: Cornell U. P.), pp. 1-23.

Smith, M. [2000] "Moral Realism" in Lafolette, H. (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (London: Blackwell), pp. 15-37.

Woolcock, P. [1993] "Ruse's Darwinian Meta-Ethics: A Critique" in *Biology and Philosophy*, 8, pp. 423-39.

内井惣七［1996］『進化論と倫理』世界思想社。

長谷川寿一＆長谷川眞理子［2000］『進化と人間行動』東京大学出版会。

林真理[1995]「Darwin をまじめに取り上げる ── Michael Ruse の Darwin 的メタ倫理学に対する代替案 ──」(文献紹介)，千葉大学普遍科目「科学技術の発達と現代社会 I」企画運営委員会『生命・環境・科学技術倫理研究資料集 II』，92-111 頁。

ラムズデン＆ウィルソン［1985］『精神の起源について』(松本亮三訳) 思索社。