

## チャーチランドの道徳生得説批判—射程と課題

植原 亮\*

### 要 旨

道徳心理学をめぐる最近の議論において、人間の道徳を生得的と見る道徳生得説が力を増しつつある。パトリシア・S・チャーチランドは『脳がつくる倫理』においてその批判を試みているが、彼女の批判は十分には明確なものではない。そこで本稿では、彼女の道徳生得説批判を検討し、その射程と課題を明らかにすることを目指す。そのために、まずは準備として道徳生得説をめぐる議論を概観する。次にその概観の中に、チャーチランドの議論を再構成して位置づける。最後に、そうして再構成された議論に対して突きつけられることが想定される反論を検討することで、チャーチランドが今後取り組まねばならない課題は何かを探る。

キーワード：道徳生得説、生得性、倫理の自然化、道徳心理学、脳神経倫理学

## Churchland's Argument against Moral Nativism: Its Scope and Issues

Ryo UEHARA

### Abstract

Recent discussions on moral psychology have increasingly focused on moral nativism, which is the perspective that human morality is innate. Although Patricia Churchland argued against this viewpoint in her book, *Braintrust*, her overall argument was unclear. Therefore, this paper examines her argument and clarifies its scope and issues in a three-step process. First, it provides a general overview of the debates on the innateness of morality. Next, it reconstructs Churchland's argument within this overview. Finally, it investigates the possible objections to the reconstructed argument and related argumentative issues.

Keywords: moral nativism, innateness, naturalized ethics, moral psychology, neuroethics

---

\* 関西大学総合情報学部

## 1 はじめに

パトリシア・S・チャーチランドは、その著書『脳がつくる倫理』において、倫理ないしは道德の自然化を目指している。彼女は、愛情や信頼を喚起するオキシトシンの働きについての知見など、脳神経科学を中心とする経験諸科学の最新の成果を援用しながら、人間の道德性の本性に迫り、その全体像を描き出そうと試みる。そうして、倫理ないしは道德を、神のような超自然的な起源に由来するものではなく、あくまでも自然的基盤のうえに成立するものとして捉えることで、それを経験的な探究の対象としようと主張するのである<sup>(1)</sup>。

しかし、このように道德の自然化を目指すからといって、チャーチランドの意図は脳神経科学に立脚した「道德生得説 moral nativism」を唱えることにはない。道德生得説とは、道德を人間に生得的に備わるものとする見方のことをいう。たとえば、人間の脳という生物学的な器官に生まれながらに道德が宿っているとの考えが、そのひとつの形態である。なるほど、そう考えるのであれば、生物学や脳神経科学の対象として道德を扱うという発想はごく自然であり、道德生得説は、道德の自然化へのひとつのアプローチとして自ずと浮上してくるものだといえるだろう。そして実際あとで見るように、近年では、とりわけ道德心理学に関する文脈において、何人もの研究者が道德生得説を主張するに至っている。しかしチャーチランドはこれを批判するのである。

本稿の目的は、『脳がつくる倫理』におけるチャーチランドの道德生得説批判の意義を明らかにすることである。だが、彼女がいかなる議論を提出することによって道德生得説を批判しているのかは、その著作からは必ずしも見てとりやすいわけではない。そこで本稿ではまず、彼女の道德生得説批判を再構成して明確化することを目指す。そのうえで、再構成された彼女の批判に対して突きつけられることが想定される反論を検討し、それを通じて今後の課題を探ることにしたい。本稿の課題はそうして果たされる。だが何よりも以上に先立つ準備として、最初に道德の生得性をめぐる議論の大枠を確認し、チャーチランドの批判が位置づけられる文脈を特定しておかねばならない。

## 2 近年の道德生得説とその批判

### 2・1 道德生得説

道德を人間に生得的に備わるものとする見方は、少なくともプラトンにまでさかのぼる由緒

---

(1) Churchland (2011). 本稿で扱う『脳がつくる倫理』の議論はほとんど第5章におけるものである。そこで煩瑣になることも考慮して、チャーチランドの議論については、とくに必要がない限り参照指示は行わないものとする。なお、本稿ではとくに倫理と道德を区別せず、以下ではもっぱら「道德」の語を用いる。

ある見方である。プラトンは、イデア論を背景とする彼特有の認識論にもとづく生得説を唱えた。人間はあらゆる知識を魂の記憶として携えて誕生する。むしろそこには善悪に関わる知識も含まれている。しかしそうした生得的な知識はみな誕生に際して忘却されてしまっており、それゆえわれわれは成長を通じてそれらを徐々に想起していくほかないのだが、もしうまくいけば、十分な成熟を経たあとに、道德に関する知識も完全に思い出した状態に至る、というのである。

プラトンのこの学説は、思弁的で形而上学的な色彩が濃く、生まれる前の魂がいかにして知識を得るのかといった問題を含め、その解釈をめぐる論争は古代より絶えない。これに対し、道德の生得性をめぐる近年の議論の動向において際立っているのは、道德生得説が経験的仮説として論じられている、という点である。人間の道德性に関する観察や実験を通じて得られるデータや、関連する隣接諸科学の知見とできるだけ整合するような仮説が形成され、それがどれだけ説明・予測の力をもつか、またそれが理論としての一貫性をどのくらい備えているか、といった観点から妥当性が検討されることにより議論が進められているのだ。

経験的仮説としての道德生得説にはいくつかの方向が可能だが、最近とくに注目を集めているのが、道德に関する強力な直観が人間に普遍的に見られるとの観察を根拠にして出発するものである<sup>(2)</sup>。ここではその代表として、『脳がつくる倫理』でも主要な標的として言及されている、M・D・ハウザーとJ・ハイトの見解をそれぞれ手短に取り上げることにはしたい (Hauser 2006; Haidt and Joseph 2007, Haidt and Graham 2009)。

ハウザーは、人間の脳には生得的な「道德器官 moral organ」が備わっていると主張する。ハウザーによると、この道德器官は、人間が通常の発達をすれば自ずと生じるという意味で生得的であり、道德に関する普遍的で強力な直観の源泉となるとともに、各人が身につけるに至る個別の道德体系を生み出すものである。ここでいう強力な道德的直観とは、おおよそ、善悪に関して非反省的で自動的に下される、変更しがたい判断のことを指している。たとえばわれわれは近親相姦の是非について問われると、それが一切の害悪を生まないという条件のもとで行われると想定した場合であっても、善くないことであるとか間違ったことであるという判断をただちに下す。しかもその判断の根拠を問われても「だめなものだめだ」という具合に、言葉では容易に表すことができず、何らかの原理原則に訴えて正当化することはできない<sup>(3)</sup>。ハウ

(2) 他には、進化心理学における仮説が典型例として挙げられる。最も著名な事例は、L・コスミデスとJ・トロービーによる社会的交換の認知的適応についての研究であろう (e.g. Cosmides and Tooby 1992)。人間は裏切り者を検出する生得的なモジュールを進化の過程で有するに至ったというのである。また「利他主義 altruism」が進化可能であるとの見解も、人間に生得的な道德行動への傾向性が備わっていることを進化論的な観点から主張する点で、同様の潮流を形成するものとして位置づけることができる (cf. Stich et al. 2010)。

(3) ハウザーが用いる近親相姦のシナリオについては、Hauser (2006): 22を見よ。そこで付されているのは、両者の合意のもとに完全に秘密裏に行われ、将来的にも他人に漏らす可能性はない、また入念に避妊を図って妊娠の可能性もない、さらに、関係をもったことでむしろ人間的な愛情について深く理

ザーが質問紙を使って行った調査によれば、このような強力な道徳的直観は文化横断的に共通性して見られるものであり、いいかえれば普遍的であるという。そしてこのことは、人間が共通の道徳器官を生得的に有していることを強く示唆している、とハウザーは考えるのだ。

ハウザーの仮説は、人間の言語の起源と獲得に関するN・チョムスキーの理論とのアナロジーに立つものである。チョムスキーの見方では、人間の脳には、遺伝子によって生得的な言語器官（普遍文法）が備わっている。この言語器官が普遍的な言語的直観の源泉となるとともに、日本語や英語といった個別言語を各人に獲得させる。個別言語の獲得は、抽象的な原理である普遍文法という初期状態が、生育を通じてパラメータの値が設定されていくことで特定の文法体系という安定状態に至る、という過程によって起こるものとされる。ハウザーは個別の道徳体系についてこれと同様の説明を与える。すなわち、普遍的な道徳文法のパラメータの値が生育を通じて設定されていくことにより個別の道徳体系が生み出される、というのである。

再び近親相姦についての判断を例にとろう。初期状態では、近親相姦は善くない、ということが原理として定まっている。そしてその細部、たとえばどこまでの血縁の範囲を近親相姦と見なすか、といった点が生育を通じてパラメータの値として設定される。そのため言語と同じく、パラメータの設定において、主として環境からの刺激による文化差・個人差が生じるため、結果として道徳体系には多様性が見られるようになる。こうして、道徳器官そのものは生得的であり、そのため特定の道徳的主題についての強力な直観が普遍的に存在するということが、しかし道徳器官から生じる個別の道徳体系には文化的多様性や個人差が見られるということが、同時に説明される。ハウザーの仮説はおおよそ以上のようにまとめられる。

次にハイトの見解に移ろう。ハイトは、道徳に関する独自の強力な直観を、「危害／世話」「公平性／互恵性」「集団内／忠誠」「権威／尊敬」「純潔性／神聖性」の五つの領域を対象とするものとして区分する。これらはそれぞれに特徴的な感情を伴うとともに、適応行動に対応している。たとえば、「公平性／互恵性」を対象領域とする直観は、公平な扱いに対して生じる感謝の念やその侵害がなされたときに湧き起こる怒りなどの特徴的な感情を伴うものであり、またそれは非血縁者と二人で行う協力から便益を得るという適応行動に対応している。ハイトによれば、こうした適応行動、すなわち「徳 virtue」を発揮するような人間が進化において選択されたという意味で、道徳の基礎を形づくるこれらの五つの根本的直観はそれぞれ自然選択の産物であり、それゆえ経験に先立って組織化されている生得的なものなのである。

ハイトの主張は（ハウザーもこの点は同じだが）、観察可能なデータからのアブダクションという形で導き出されている。まず、これらの直観の働きはきわめてモジュール的である。すなわち、その働きは自動的に素早く生じ、主体はそれに内的にはアクセスできず、したがって変更しがたく、またその根拠を言葉にするのも難しい。いいかえれば、これらの直観はきわめて強力であり、しかも特徴的な感情を伴うという点で独自性を備えている。次に、こうした直観

には、文化横断的に見られるという点で普遍性を見出すことができる（これも質問紙調査などで明らかにされる）。そしてこのようなデータを最もよく説明するものとして、道徳に関するこうした直観は進化によって人間に生得的に備えられたものにほかならないとする仮説が提出されるのである。

## 2・2 道徳生得説に対する批判

ここまでに見てきた道徳生得説に対しては、おおむね二つの方向から批判が提出されている。第一に、「道徳の反生得説 moral anti-nativism」と呼べるような見解（以下、単に「反生得説」と記す場合がある）に立脚した批判であり、それは文字通り道徳の生得性を否定することで、道徳生得説に異論を突きつけるものである。第二の方向は、道徳生得説において行使されている「生得性 innateness」の概念に対する批判を含むものである。道徳に限らずおよそ何かが「生得的である innate」との主張は深刻な概念的問題を抱えており、それゆえ道徳生得説は不十分な仮説でしかありえない、というのである。それぞれ順に見ていこう。

### (1) 道徳の反生得説

ハイトの主張する五つの道徳的な根本的直観は、それぞれ特定の適応行動ないし徳に特化した生得的なものとして捉えられている。すなわちハイトにいわせると、道徳とは、道徳という領域（ただし五つに下位区分されている）に特異的な生得的直観に由来するものなのである。これに対し反生得説では、そうした道徳に特化した能力なるものの存在は否定される。反生得説によると、道徳はむしろ、進化においてそれとは別の目的のために選択された認知的源泉に由来するという点で、いわば副産物として生じるものだとして理解されねばならない。そうした認知的源泉としては、感情や模倣や抽象化の能力などが考えられる<sup>(4)</sup>。

たとえば近年の反生得説の代表的な論者である J・J・プリンツの見方はこうだ (Prinz 2007, forthcoming)。まず、人間には共感や不快感や嫌悪感などの一般的な感情が生得的に備わっている。次にそれらが、個人の属する文化の影響下で、生育・学習を通じて特定の対象に向けられるようになる。そうして経験を経て感情が文化的に変容することにより道徳化が起こる。プリンツは、道徳をおおよそこのようにして生じてくるものとして捉えているのだ。

プリンツもハイトと同様に感情を重視しているが、道徳という限定された領域に特化した生得的な感情の存在を否定する点に、ハイトとの重要な相違がある。プリンツは、あくまでも領域一般的な感情がやがて道徳に関わるように変容していくという見方をとる。いたずらをした子供に対し、その世話をする者が身体的なやり方で、あるいは愛情を控えることで処罰を与えると、その子供はその種の行いについて気分が悪いと感じるようになるだろう。気分が悪いと

(4) 他に注目に値するのが、道徳規則に限らない規範一般の獲得能力を生得的なものとして捉える見解である (Sripada and Stich 2006)。そこでは、規範は自然種として理解できるという刺激的な主張も示されている。

感じるのは領域一般的で生得的な感情だが、それは後悔や罪悪感など道徳に関わる感情の種子でもあり、成長を通じて徐々に十全な形態へと発展していく、というのである。

このような見方では、道徳に特化した生得的な能力なるものを想定しなくても、道徳がどのように出現するかが説明できる。したがってこの見方が正しければ、道徳の由来をそうした生得的能力に求める道徳生得説をとる必要はなくなるのである。反生得説の側から道徳生得説に突きつけられる異論はこのように整理することができるだろう<sup>(5)</sup>。

ここでの対立は、より広い文脈においては、合理論と経験論の対立の現代版として描き直すことができる。人間の心に生得的に備わっているものは何か。合理論では、生まれながらに内容の固定された信念や領域特異的な能力（もしくはそうした信念や能力を獲得することに特化した学習能力）が無数に集合したものとして人間の心を捉える。これに対し経験論で想定される心の生得性は最小限にとどまり、汎用の学習機構のみが生得的に備わっていると見る。経験論では、本来は対象領域に制限のないそうした学習機構が、やがて経験を通じて、個別的な領域への対処が可能になるほどに洗練されていく、と考えるわけだ。したがって、ごくおおまかにではあるが、道徳生得説が、道徳に特異的に関与する生得的な能力が人間に備わっているとする点で合理論の流れにあるのに対し、反生得説は、道徳もまた一般的な学習能力によってもたらされるものでしかないとする点で経験論の流れにある、と捉えることができるのである。

## (2) 生得消去主義

上で整理したように、道徳生得説と反生得説の相違は、道徳に関わる能力の由来に関わっている。反生得説では、それを道徳専用ではないもっと一般的な生得的能力の派生物と見るが、この点では、通常は反生得説も何らかの生得的な能力の存在をさしあたり受け入れたうえで、道徳生得説批判を提出していることになる。

しかし次に見るように、そもそも「生得的な」とか「生得性」といった概念そのものに大きな問題が含まれているという主張もある。生得性の概念は、あまりにも混乱しており、真正の経験的探究の役には立たない。それはあくまでも素朴生物学上の概念にすぎず、それが指示する対象もせいぜい雑多な性質のまとまりでしかない（ひょっとするといかなる指示対象ももたないかもしれない）。いいかえれば、生得性なるものは自然種を形成してはおらず、そのため経験的探究の進展とともに、いずれ生得性の概念は消え去るべき運命にある、というのである。

こうした見方を、F・カウイの地口にならって「生得消去主義 elimiNativism」と呼ぶことにしよう<sup>(6)</sup>。生得消去主義はもともと道徳生得説の批判を意図したものではなく、またその中身に

(5) 実際には、反生得説の議論はこうした代替案の提出に尽きない。たとえばプリンツは、道徳生得説における言語理論とのアナロジーに対する個別的な批判も行っている (Prinz 2008, cf. 田中・中尾 2009)。

(6) ここに示した主張は、Cowie (2009) を参照しながら、Linguist et al. (2011) や Mameli and Bateson (2011) から抽出した論点を筆者の観点から簡単に整理したものであり、生得消去主義の厳密な主張を網羅的に示すことを目指したのではない。Cowie (2009) では消去主義の類型についてさらに詳しく

についてももう少し明確化が必要である（この課題はチャーチランドの議論に即して次節で扱う）。だがもし生得消去主義が正しいのであれば、道德生得説の中心的主張は理論的な実質を欠いた概念によって組み立てられているということになる。そうだとすると、「生得的な」道德器官なる概念や、道德に関わる「生得的な」根本的直観などという概念は、それを中心に据える道德生得説を失敗に導くであろう。「天上界／月下界」の区別に依拠するアリストテレス－プトレマイオス体系の天文学や、「五大元素」および「生氣」の概念に立脚する自然学がたどった歴史を考えればよい。生得性の概念もこれらと同様に、道德生得説を頓挫させて消え去るのではないだろうか。このようにして、生得性の概念そのものへの疑念を表明することで、生得性概念を手離さない反生得説よりもラディカルな方向から、道德生得説に批判を突きつけることができるのである。

### 3 チャーチランドの批判を再構成して明確化する

それでは、道德の生得性をめぐるこうした論争の中にチャーチランドの主張を位置づけてみよう。『脳がつくる倫理』での彼女の道德生得説批判は、おおよそ次のような議論として再構成することができる。

- (1) 生得消去主義的な批判：素朴な生得性の概念は理論的には役に立たない、と論じる。
- (2) 反生得説的な批判：
  - ① ハウザーやハイトら道德生得説に立つ論者の議論が不十分であることを指摘する。
  - ② 道德的判断ないし直観に見られる普遍性などの特徴については、生得的能力に訴えなくとも社会实践の学習から説明できる、とする代替プログラムを示唆する。
- (3) 結論：したがって道德生得説はもっともらしくない、という結論を導き出す。

このようにチャーチランドは、生得消去主義的な方向と反生得説的な方向の双方から道德生得説批判を提出している。実際に議論に割かれている比重としては、(1)がやや大きく、(2)はそれよりも小さいが、道德の生得性をめぐる議論においては、こうしたいわば合わせ技的な道德生得説批判は珍しく、ここに彼女の議論の独自色が見られるといえる。以下では(1)と(2)をそれぞれさらに明確化していこう。

#### 3・1 生得消去主義的な批判

チャーチランドは、素朴概念としての生得性概念を検討するにあたり、まずは「生得的な行

---

扱われている。また、生得性概念をめぐる論争を別の観点から整理したものとして、Wilson (2004) : ch.3をも参照。

動」ないしは「生得的な行動傾向」とはどのようなものかについて、三つの候補を挙げておおづかみに規定している。それによれば、生得的な行動（傾向）とは、①遺伝子によってプログラムされている、もしくは②習得が容易である、あるいは③普遍的に見られる行動（傾向）のことである<sup>(7)</sup>。③は「文化間で共通している」ともいいかえられる。そしてチャーチランドによれば、この素朴な生得性概念の規定における①～③の三要素はいずれも深刻な困難に突き当たるといふ（なお、以下では簡略化のために、行動だけでなく行動傾向をも含めて、単に「行動」と記す場合がある<sup>(8)</sup>）。

① 遺伝子によってプログラムされている ある行動の生得性を主張するために、それが遺伝子によってプログラムされていると述べることは、少なくとも日常的な直観にはよく適合するもっともな表現であるように思われる。だがはたしてそれは理論的な実質を伴ったものなのだろうか。

チャーチランドは①の内容をこう図式化する。まず、当該の行動は、その産出に特化した神経回路によって生み出される。次に、その神経回路の結線は、専用の遺伝子によって制御されている。つまりこの神経回路は、特定の遺伝子により結線が固定されており、当の行動の産出に特異的に働くモジュールなのである。こう見れば、ある行動と特定の遺伝子との関係が、神経回路（モジュール）の結線を介して、「一対一」に対応するものとして捉えられることになる。なるほどこれならその行動が「遺伝子によってプログラムされている」といって申し分ないであろう。

しかし、この図式が当てはまるような状況は、残念ながらほとんどない。というのも、一般に形質と遺伝子は、「多対多」の関係にあるからである。つまり、行動であれ神経回路であれ、複数の形質と複数の遺伝子とが対応しているのが通常の状態なのだ。しかも、遺伝子－遺伝子産物－脳－行動－環境は、きわめて複雑な影響関係のネットワークを形成しており、そこにおいては、形質と遺伝子の関係が多対多であるということまでは明らかにできても、その対応関係の詳細については特定しがたい。したがって、ある行動について、それが特定の遺伝子と一対一対応の関係にあることをもって「遺伝子によってプログラムされている」と捉える見方は、実質的な有効性が欠如しているといわざるを得ないのである。

---

(7) チャーチランドが素朴な生得性概念を、ここで挙げた三要素の連言として規定しているのか、それとも選言として規定しているのかについては、やや不明瞭な部分があるが、生得性概念の擁護者にとっても好意的な解釈となるように、ここでは限定のゆるやかな選言による規定として理解している。

(8) そもそも生得性概念を扱うのに、チャーチランドが行動に定位している点に違和感を覚えるかもしれない。とりわけ、ハウザーらの側が道徳的判断という認知的な働きに着目して道徳生得説を主張していることを考えればなおさらそうだろう。しかし私の見るところ、この方針は彼女がコネクションズに立脚して、認知と行動の関係を連続的に捉えているためだと考えられる。これに対して、ハウザーの認知観は認知と行動の間に断絶を見るもっとも古典的なものである。ここには認知観をめぐる大きな相違があり、本稿ではこの点については棚上げせざるを得ない。ただし、行動に定位することの利点のひとつとして、動物の協力行動などと連続的に人間の道徳が捉えられるようになるため、自然化が進めやすいかもしれない、という可能性を挙げておきたい。



この点は、遺伝子と行動傾向がたまたま「多対一」の関係として捉えられる場合でさえ顕著である。チャーチランドが挙げる、ショウジョウバエの攻撃性についての研究を見てみよう。この研究の先行研究では、セロトニンの増量がショウジョウバエの攻撃性を上昇させることが知られていた。そこでH・デーリックらは、攻撃性の高い（したがってセロトニンの生成量が多い）ショウジョウバエの系統を人工的に育成し、その遺伝子の発現の仕方が野生型とどう異なるかを比較して調べることにした。すると見出されたのは、80の遺伝子がわずかに異なる仕方で発現しているということであり、しかもそのどれもが、セロトニンとは直接的には無関係だということであった。

このことは、セロトニンが遺伝子－遺伝子産物－脳－行動－環境のネットワークの中で非常に多様な働きをすることを考えれば、さして驚くべきことではないのかもしれない。しかしこの事例により、ショウジョウバエの攻撃性という行動傾向が「遺伝子によってプログラムされている」という単純な表現を許さないほどに複雑な過程の所産であることが、如実に示されているだろう。このように、ある行動が「遺伝子によってプログラムされている」という素朴な言い方に理論的に意味ある実質を与えることは、一般に決して容易ではないのである。

② 習得が容易である 次の要素に移ろう。目に空気が吹きかけられるとまばたきをする、といった行動のように、特別な修練を必要としない行動は、人間が「生まれつき」できる、あるいはできるようになる行動だと思われる。このような「習得が容易な」行動については、もう少し細かく規定することが可能である。たとえば、ハイトのように神経回路がその産出を「事前に準備している」行動のことだと見なすこともできるし (Haidt and Graham 2009)、あるいは環境や経験ないし学習からの影響がきわめて小さい行動のことだと理解することもできるだろう。だが習得の容易さと生得的な行動をこのように結びつけて捉える見方には、どれにも異論や反例が突きつけられることになる。

チャーチランドの挙げる反例から見ていこう。まず、明らかに神経回路の事前の準備なしに容易に習得される行動がある。たとえば、靴を履いたり、牛の乳を搾ったり、自転車に乗ったり、小間結びをしたり、針にワームをつけてマスを釣ったりすることは、人間の進化の過程でそのために選択された行動ではない。したがってそれに対する事前の準備が神経回路によってなされていることなどどうも考えられないが、それでもこうした行動は比較的容易に習得されるものなのである。これに対し、自己制御の技能にはおそらく神経回路による事前の準備があるにもかかわらず、その習得はきわめて難しい。このように、神経回路の事前の準備という点から、行動の習得の容易さを理解しようという方向は見込みが乏しい。

次に、環境や経験・学習からの影響がごくわずかである、という捉え方に対しては、その内容の不明瞭さから異論を突きつけることができる。チャーチランドがすでに触れているように、遺伝子－遺伝子産物－脳－行動－環境は、各要因が相互に絡み合う非常に複雑なネットワークを形成している。そのため、ある行動の習得に対する環境や経験・学習からの影響なるものをその中から単独で取り出して評価するというのは、現実的には実行があまりにも困難な作業と

なるだろうし、それ以前に、少なくともそのままでは、いったい何から手をつければよいのか途方に暮れてしまうほど実質を欠いた課題である。

さらに、チャーチランドは挙げていないが、他に概念的に不明瞭な点がある (cf. Mameli and Bateson 2011)。そもそも学習や経験といったものは、一体いつから始まるものとして考えればよいのだろうか。日常的な見方からすると、人間の学習は個人の誕生直後から始まると捉えられるかもしれない。ところが、胎児は早くも子宮内にいる段階で、母親の声の認識を学ぶことが知られている。では、胎児の学習や経験はいつ始まるというべきなのだろうか。その線引きを恣意的ではない仕方で行うのはきわめて難しいように思われる。

③ 普遍的に見られる それでは第三の要素、行動の普遍性の検討に入ろう。ある形質が人間という種に共通の生物学的な基礎に由来するものである場合、それは人間の普遍的な特性でありうる。たとえば人間が生まれてくるときには、手や足や心臓や脳といった器官を通常は備えているが、これらは普遍的な特性と呼べる形質である。そしてこのような事例から、ある形質が普遍的に見られることその生得性を強く示唆している、と考えたくなる。

しかし行動に関してはどうか。ある行動が普遍的に見られることは、その生得性の証しといえるだろうか。チャーチランドの答えは「否」である。というのも、ある行動が普遍的に見られるとしても、それは生得的だからではなく、ありふれた問題に対する共通の解決方法であるがゆえに、人間の文化にあまねく存在しているにすぎない、という可能性があるからだ。

チャーチランドは木で舟を作るという行動を例に挙げる。この行動は世界中の文化に共通して見られるが、その産出に特化した生得的な「舟作り器官」なるものを指定する必要はまったくない。それは、水上の移動というありふれた問題に対して、木という手に入りやすく扱いやすい材料を用いた共通の解決方法なのである。手を使って食事をするという行動も同じである。足ではなく手で食事をするのは人間の文化に普遍的に見られる行動だが、その普遍性については、専用の遺伝子が結線するモジュールからの産出などということを考えるまでもなく、人体の構造や効率の問題として理解できるのだ。

そして、ある道徳的行動が普遍的に見られる場合についても、これと同様に考えることができる、というのがチャーチランドの主張である。そうした道徳的行動は、ありふれた道徳的問題に対する共通の解決方法として捉えられる、というのだ。たとえば、真実を語ることを称賛し、虚偽を非難する社会的実践を考えてみよう。これはほとんどの文化に共通している。しかしその普遍性を理解には、それを司る遺伝子や生得的モジュールなどを引き合いにする必要はなく、社会の中で起こりやすい問題に対して人間がよくやる解決の方法であると考えれば十分なのである<sup>(9)</sup>(この点については、反生得説的な方向からの批判の中でも立ち返ることになる)。

---

(9) ここで、道徳生得説論者は道徳的行動の普遍性ではなく、道徳的判断ないし直観の普遍性を問題にしていたのではなかったか、との疑念が生じるかもしれない。この点については前注を参照。

というわけで、チャーチランドが三つの要素のいずれかからなる素朴概念として規定する「生得的な行動」は、それぞれの要素に関して深刻な困難に突き当たることになる。生得消去主義者であれば、それゆえ生得性の概念は消去すべし、と主張することになるだろう。チャーチランド自身は、生得消去主義的な方向に沿った批判を提示してはいるものの、明確に生得性概念の消去まで主張しているわけではない。とはいえ少なくとも、ここまでの整理から以下のように入えるのは間違いないであろう。ここでの規定の三要素をすべて満たすような意味での生得的な行動なるものはほとんど見出せないであろうし、三要素もそれぞれ、反例や概念的不備を抱えていて、現状での素朴な捉え方では理論的には使い物にならない。したがって、かなりはっきりした例外的なケースがありうるとしても、そうしたケースを除けば、ある行動が「生得的である」などと簡単に述べることなどできないし、述べたところで得られるものはほとんどない。こうしてチャーチランドは、道徳が生得的だとする主張に対して、素朴な生得性の概念がそもそも理論的な役には立ちそうもないという点から批判を突きつけることができるのである。

### 3・2 反生得説的な批判

それでは、『脳がつくる倫理』で提起される道徳生得説批判のもう一つの方向に移ることにしたい。チャーチランドの議論の運びは、①道徳生得説論者が提出している議論を批判し、②それよりもすぐれていると思われる代替プログラムを示唆する、というものだ。この方向は生得性概念の運命については中立であり、したがってそれがうまくいけば、生得消去主義的な議論の成否によらず道徳生得説を揺るがすことができる。順に見ていこう。

① **道徳生得説論者への批判** すでに2・1で示したように、ハウザーやハイトらは、自身の生得説の根拠として、道徳に関する直観や感情の普遍性が質問紙への回答の共通性という形で見られること、道徳的判断には独自の強力な直観・感情が観察されること、道徳的直観には適応行動との結びつきが想定できること（この点は特にハイトによる）を挙げている。しかしチャーチランドによれば、いずれも道徳生得説を支える論拠としては不十分なものでしかない。

まず、質問紙への回答に共通性が見られることについて、道徳に限らず一般にそれをどう理解すべきか、という点から疑義が呈される。そうした共通性は、回答者へ質問の仕方のせいで生じてしまっている可能性が排除されていないかもしれない、と。

この点を説明するために、チャーチランドは一様な感情を生起させる例として、ハウザーの用いるシナリオを取り上げる。それは、新品の病院用おまるで、新鮮なりんごジュースを飲むかどうかを問うものであり、当然ながらというべきか、回答者は共通して嫌悪感を催しながらこれに回答することになる。だがここで生じる感情に共通性があるのは、このシナリオがいかなる脈絡に置かれているかが不明であるためにすぎないかもしれない。このシナリオに、机に座って空腹感も喉の渇きもない通常の状態では回答するなら、どうしても尿を連想してしまうため、嫌悪感を催さずにはおれない。だがもし私が砂漠にいて、喉がからからの状態で、飲料水

を所持していないところに、リングジュースで満たされたおまらがコブにくくりつけられたラクダが奇跡的にも現れたならばどうだろうか。私は喜んでそのジュースを口にするだろう。

このように、脈絡による影響は実に大きく、ここでの回答の共通性はその欠如に起因するものだと考えることができる。また、こうした質問に瞬間的に答えさせるという実験デザインもそうした共通性の一因となっているかもしれない。いずれにせよ、質問紙調査に見られる道徳的な直観や感情の普遍性を、その生得性の根拠にすることには慎重でなければならないのである。

次に、道徳的判断に際して、独自の強力な直観や感情が湧き上がってくるという点についてはどう考えるべきだろうか。確かに、殺人や近親相姦などに対しては、理由は挙げられないにもかかわらず、非常に強い負の感情とともに、「ともかくいけないことだ」との判断が生じてくる。しかしチャーチランドによれば、これもまた道徳生得説を支持する証拠にはならないという。なぜなら、それはわれわれの社会において現になされている強い感情価をもつ実践を反映しているにすぎない、と考えることができるからである。

われわれは幼少時からさまざまな社会的実践を身につけさせられるが、それは快苦の報酬制度を介した学習を通じて徐々に進む。具体的には、たとえば誠実にふるまえば称賛されて快が得られ、嘘をつけば非難されて苦痛を味わう、といった過程を通じて、他人との交渉において誠実さを保ち虚偽を避けることを学ぶ。生育とともに進むそうした学習の結果、われわれは、ある出来事や行為に対して独自の強力な直観や感情を生み出さざるをえなくなるのだ。そしてもしこのように説明できるのであれば、そうした直観や感情が人間に生得的に備わるものだと見る必要はなくなるのである。社会的実践の学習についてはこのすぐあとでも扱う。

それでは、道徳的な直観と適応行動との結びつきについては、チャーチランドはどう評価しているだろうか。ハイトは、危害や公平性、神聖性などにまつわる五つの根本的直観は、自然選択の産物であるという点で進化論的な基礎をもつと説明できるがゆえに、生得的であると主張する。しかし、多くの進化論的説明につきまとう弱点がここには見てとれる。すなわち、経験的証拠が乏しい中では、証拠に合致するようなもっともらしい「お話」が無数に作れてしまうのである。ハイトの説明もそうした無数に語りうる「お話」のうちのひとつにすぎず、経験的証拠による支持を欠いた現状では、それに肩入れしようという積極的な動機づけを与えてくれるものではない。

② 代替プログラムの示唆 以上のように、道徳生得説論者の議論が多くの点で不十分であることは否めない。だが、そこで道徳生得説の論拠として挙げられている事象についてはどう考えるべきなのだろうか。道徳生得説を斥けるにしても、現に道徳に普遍性が見られるという観察や、独自の強力な直観・感情が伴われるといった事実は無視できるものではなく、何らかの説明が与えられねばならない。そこでチャーチランドが示唆しているのが、人間の行う社会的実践の学習に着目する研究プログラムの方向である。

人間の社会的実践の学習は多くの要因によって支えられている。a) 処罰や非難を避け、快を

得たい、という人間のもつ基本的な欲求、b) 他者を模倣する能力、およびそうした模倣を動機づける喜び、c) 類比（アナロジー）の能力、d) 報酬と罰を備えたシステム、e) 学習のための文化的な足場（たとえばゴシップや歌、寓話、神話、儀式など）がそうした要因として挙げられるだろう<sup>(10)</sup>。たとえば、盗みのような行動について昔話の中で繰り返し聞かされることで、多くの子供は処罰や非難を伴うその顛末について感情的な苦痛を覚えるようになるし、また自分が盗みをするか否かを選択するといった場合にも、相応の強い感情に導かれつつ、昔話や過去の事例との類比を行いながらイメージを形成し、そのうえで行動を決定することを学ぶ。ここでの学習には上の要因のうちのいくつかが関与していることが見てとれる。

ここからチャーチランドが示唆するのは、おおよそ次のような見方である。たいいていの文化に見られるこうした要因が重なって作用することで、われわれの社会的実践には文化間でも主題上の共通性が生じ、また問題解決の方法にも類似性もたらされる。道徳的問題についての判断や行動にハウザーらのような普遍性が見出されるようになるのはそのためである。また社会的実践の学習には感情的要素が多分に含まれているため、その学習の成果が生育とともにわれわれに深く染み込んでいった結果として、道徳的な判断を下す際に生じる独自の強い直観や感情に反映されるようになる。このようにチャーチランドは、萌芽的ながらも、道徳生得説に対する実行可能な代替案として、今後その細部を埋めていくに値する十分な実質を備えた研究プログラムを提示しようとしているのである。

## 4 射程と課題

『脳がつくる倫理』におけるチャーチランドの道徳生得説批判は、以上のように再構成して明確化することができる。ここでのチャーチランドは、少なくともおおよその評価としては、生得消去主義的な方向と反生得説的な方向のふたつを巧みに組み合わせることで、道徳生得説にそれなりに有効な批判を突きつけていると見てよいだろう。だが他方で、一般向けの書籍という制約もあってか、扱われていない議論や掘り下げが不十分な論点があり、そのため当然ながら彼女の批判に対してはいくつかの反論が突きつけられることが予想される。以下ではそうした反論をふたつに絞って取り上げ、その検討を通じて、チャーチランドの批判の射程や今後の彼女が取り組むべき課題を明らかにしていきたい。

### 4・1 刺激の貧困

生得説一般を支持するひとつの論拠となるのが、「刺激の貧困 poverty of stimulus」論法であ

---

(10) このリストは、『脳がつくる倫理』の第5章や第6章でチャーチランドが断片的に挙げている要因を整理したものである。なお、K・ステレルニーも同様に社会的実践の学習について語っており、b)に近いものとして、向社会的でコミットメント志向の情動を、e) 学習の足場としてここに挙げたもの以外では、ゲームで遊ぶことや明示的な規則の教示などを挙げている（Sterelny 2012: ch.7）。

る。とりわけ言語獲得については、チョムスキーがこの論法によって行動主義を攻撃し、生得説の正当化を図ったことがよく知られている。幼児は周囲の大人の発話が文法的には不完全で誤りが多いにもかかわらず、つまり受け取る言語的刺激が貧困であるにもかかわらず、申し分なく言語を獲得するに至る。この謎は、人間が普遍文法という言語獲得専用の生得的機構を備えていると考えることで解決できる。少なくともチョムスキーの理論ではそう説明される。

チョムスキーの理論とのアナロジーに立つ道徳生得説論者も、たいていはこの論法に依拠して、道徳の習得についても同様の議論を提出する (cf. Dwyer 2006)。大人は道徳的判断の基礎となる道徳規則なり原理なりを現に身につけている。しかし実際には、その習得のための刺激ないし経験は貧困である。したがって、普遍道徳文法のような道徳専用の生得的な学習能力を措定するのがもっともよい説明を与える、というわけである。

このように刺激の貧困論法は、道徳生得説の正当化においてもしばしば引き合いに出される。だがチャーチランドは、『脳がつくる倫理』の中でまったくこれを扱っていない。では、もしこの論法を突きつけられたなら、彼女はどうか対処すればよいのだろうか。

示唆に富んでいるのは、チャーチランドの反生得説的な批判に登場した、社会的実践の学習に関する議論である。そこでは、道徳的判断や直観に見られる普遍性や力強さは、生得性ではなく社会的実践の学習から説明すべきものだとして主張された。ここで重要なのは、その学習が報酬と罰を備えたシステムや、歌や寓話や儀式といった文化的足場などさまざまな要因によって支えられているという指摘だ。人間はこうした要因が随所に埋め込まれた、道徳的学習のためにデザインされた環境の中で成長していくのである。

チャーチランドは、このような豊かな環境要因の存在を指摘することにより、刺激の貧困論法に依拠する議論に応答することができるだろう。道徳に関して人間が受け取る刺激や経験は、実際には貧困どころではない。その入力によく整備された周囲の環境から奔流のように豊穣に行われると見るのが正しい。したがって、道徳については刺激の貧困論法は成り立たず、それによって道徳生得説に論拠を与えることはできない、と。

これはさしあたりの応答としては悪くないと思われる。しかし問題は、このよういふなれば「刺激の豊穣アプローチ」を掲げて道徳生得説に応答することで、チャーチランドがどのような課題を引き受けることになるのか、という点である。ふたつほど挙げてみよう。第一に、刺激の豊穣アプローチに丹念に検討を加え、それが道徳生得説に引けをとらない経験的妥当性や前進性を備えていることを示さねばならない。そのためには、関連するさまざまな経験的知見を参照しながら、このアプローチにいっそうの理論的な洗練を施し、首尾一貫させ、さらに克服すべき点は何かを明らかにしていく必要がある。

一例として、道徳的判断は迅速かつ自動的で非反省的に下される、というハウザーの観察について考えてみよう。チャーチランドはこれについて、S・ブラックバーンを引きながら、道徳的問題には時間をかけてじっくりと反省的に取り組まれるものもある (そしてそれでも結論が容易に出ない場合も多い) と述べるにとどまっている。だが道徳的判断にハウザーのいうよう

な特徴が実際に見られる場合もあるということは否定できない。ではこれをどう扱うべきだろうか。そこで刺激の豊穡アプローチの出番となる。素早く自動的で非反省的に下されるという特徴を、繰り返し入力される豊穡な刺激に支えられて反復してなされる学習の成果として現れる、特定分野のエキスパートが下す判断に見られるような熟練した技能の特徴として説明する、といったことがここでの課題となるだろう。

第二に、このような刺激の豊穡アプローチの対象を、生得説一般に広げることも取り組むべき課題だと思われる。もしかすると言語獲得の場面でも、実際には言語的な刺激や経験は、整備された環境から豊穡に与えられているのではないだろうか。このように問うことで、チャーチランドは、文化学習を重視するM・トマセロなどと同様の探究の方向(Tomasello 1999)を示すことになる。これは、道徳に限定しない形で生得説一般に対する代替プログラムを構想することであり、彼女のアプローチがどこまで有効なのかを見きわめるためにも重要だろう。控えめにいっても、そうした代替プログラムの構想を通じて、チョムスキー的なアプローチがここ数十年でもたらしたとされるさまざまな成果を再検討することが課題とされねばならないように思われる。

#### 4・2 生得消去主義的な批判をめぐって

次に、生得消去主義的な方向での批判に突きつけられることが想定される反論を検討したい。チャーチランドの規定によれば、生得的な行動とは、遺伝子によりプログラムされているか、もしくは習得が容易であるか、あるいは普遍的に見られる行動のことであった。なるほどこの規定は、概念的に不明瞭な点を多分に含んでおり、また明らかに生得的とはいえない事例が排除できないといった欠点も抱えている。だが、そうした意味で混乱した不適切な概念であるということから、素朴な生得性の概念など真正の経験的探究にとっては役に立たない、という結論をも導いてしまってもよいのだろうか。以下で検討する反論はこうした疑念から生じるものにほかならない。

##### (1) 理論的洗練や改訂の可能性からの反論

確かに、現行の素朴な生得性の概念はチャーチランドの指摘するとおりのものかもしれない。しかし、いかなる経験的探究も、最初は混乱した不適切な概念を携えて出発するほかないのではないか。むしろ科学史上のさまざまな事例が示唆するのは、そうした素朴な概念でも、経験的探究を通じた理論的洗練や改訂が施されていったということである。そうだとすると、生得性の概念についても同様だという見込みは十分にある。したがって、それが将来的に、洗練された理論的概念へと変貌を遂げる可能性をはじめから排除することはできない。

こうした議論は、生得性概念の帰趨について以下のようなシナリオを描き出すことにより、そのもっともらしさが増す。まず、今後の探究がもたらしうるひとつの帰結として、生得性についての「多元主義 pluralism」が成立する可能性を考えねばならない。現行の生得性概念は混

乱を含んだ未整備のものであるが、探究とともにそれがやがて洗練されていき、発生上の頑強性や単型性、進化論的・適応的説明の存在、心理学的な原初性など、いくつかの理論的概念として分割されたり、あるいは部分的に消去されたりして、捉え直されるようになる。こうした複数の概念のそれぞれは、発生学や進化生物学、認知心理学などの異なる分野に登場し、互いに独立しているが、そのどれもが正当な科学的概念である。そしてもしこれらが各分野において「生得性」と呼ばれるのであれば、そのどれもが科学的に正しい生得性の概念だということになる。この場合、生得性の概念は、生得性 $\alpha$ 、生得性 $\beta$ 、生得性 $\gamma$ 、生得性 $\delta$ といった複数の自然的性質ないし自然種の集合を指すものとして改訂された、と理解されるだろう。生得性についてこうした多元主義が成り立つ可能性はおおいにあるといえる。

このシナリオがさらに次のように展開する見込みもゼロではない。探究がいつそう先に進み、多元主義において成立している複数の生得性には実際には共通のメカニズムが存在することが明らかになるかもしれない。そうなれば、分野ごとの複数の生得性は全体として、そうしたメカニズムが基礎となって形成されるような、緩やかながら相互に結びついた性質群として捉えられるようになると考えられる。これは結局のところ、生得性とは単一の自然種だったことが発見されたということだろう<sup>(11)</sup>。

以上のシナリオでは、素朴な生得性の概念は、理論的な洗練や改訂を経て、科学的な正当性を備えた有用な概念として姿を変えて生き残っている。その意味では、現行の素朴な生得性の概念がまったく役に立たないとはとてもいえない。したがってチャーチランドの批判は、こうした可能性を考慮していない点で不十分なものととどまる、といわれてしまうのである。

## (2) 反論の検討

検討していこう。まず、この反論そのものは理にかなっている。そのためチャーチランドの生得消去主義的な方向での批判は限定された有効性しかもたない、と評価せざるをえない。確かにこの方向での彼女の批判は、おおづかみに規定されるような、日常的な直観にかなった生得性の概念のまずさを指摘するという点では、おおむね成功しているといえる。しかしそれはあくまでも素朴な生得性概念を扱った場合に限られており、反論に述べられているような理論的洗練や改訂を経た生得性概念のことまでは視野に収めていないのである。

もっとも、おそらくチャーチランドの意図も、生得消去主義的な方向での周到な全面的批判を提出することにはなかつたものと考えられる。むしろ彼女はここで、十分な吟味を経ないま

---

(11) ここまでの議論は、Samuels (2007)に見られる生得消去主義批判（とりわけ、P・グリフィスに対する批判）に部分的に依拠したものである。また、Mameli and Bateson (2011)も、生得性がここで述べたようなあり方をする単一の自然種である可能性に、否定的ながらも触れている。多元主義の検討も含めた自然種に関する一般的な議論については、植原 (2013)をも参照されたい。なお、ここに登場した「心理学的原初 psychological primitive」としての生得性については、薄井 (2011)で詳しく検討されている。



まの素朴な生得性概念に依拠して自説を展開するような、「性急な」道徳生得説論者に対する牽制を試みていると解釈するのが好意的ではないだろうか。したがって彼女の批判は、そのような限定された役割を果たすものとしてなら十分な有効性を備えている、と位置づけるのが妥当だと考えられる。

しかしそれでは、反論に示されているような、理論的に洗練された生得性概念が得られる可能性まで視野に収めた場合、チャーチランドはそれには対処できないのだろうか。道徳生得説がそうした新たな生得性概念（のひとつ）に依拠することができるようになれば、それは現在とは異なる頑強な生得説に組み直されるだろう。これは刺激の豊穡アプローチを標榜するチャーチランドには望ましくない未来だ。

だがここでチャーチランドに打つべき手がないわけではない。それは、理論的洗練や改訂の可能性に関して反論が想定している見直しについての異論を提出することである。現行の素朴な生得性概念がやがて（複数の）洗練された科学的概念に変化していくという見込みは楽観的すぎるのではないか。あるいは、かりに素朴な生得性概念が改訂されて理論的に洗練された概念が手に入る見込みを認めるにしても、残されたその概念は、もともとの素朴な生得性概念の適用が意図された対象領域のうちのごくわずかな領域や、きわめて例外的とされていた事例にしか適用しえないという可能性はないだろうか。もしそのように素朴な生得性概念との距離が大きく開いている場合、はたしてそれは本当に「生得性」の概念と呼ぶべきものだろうか。むしろそれこそ生得性概念の消去が生じた、つまり生得性として捉えられる実在的な単位など最初から世界のうちに存在していないことが明らかになったと考えるべき状況だろう。そして、そのような概念に依拠する形で新たな道徳生得説を構想したところで、それは「生得説」の名に値しない。このような可能性を指摘することで、チャーチランドは反論に応じることができるのである。

ここには、究極的には今後の探究の進展を待つて決着するほかない経験的な問題と、概念の変化と適用対象との関係に関する意味論的な問題とがある。後者はこの場で解決できるような簡単な問題ではない。それには、概念の理論的洗練が生じたといえるのはどのような改訂で、消去と呼ぶべきはどのような場合なのか、またその両極端の間にありうるさまざまなケースはそれぞれどのような事態なのかといった点を、科学史上の事例を参照しながら丹念に議論を重ねることが必要となる。これは反論者とチャーチランドの双方にとっての重い課題だといえる。

これに対し、もう一方の、生得性概念の帰趨をめぐる経験的問題に関しては、少なくとも道徳に限ってのことではあるが、チャーチランドはもっと積極的に議論を展開することができるように思われる。それは3・2ですで見たと、反生得説的な方向から提示される代替プログラムを充実させていくことで可能となるだろう。社会的実践の学習に着目し、刺激の豊穡アプローチを採ることで人間の道徳を説明するような理論の構想が有望であることが示されれば、道徳生得説への動機づけは大きく減じることになるのである。

将来、道徳生得説は、洗練された科学的概念としての生得性概念に立脚して組み直されるの

だろう。その帰趨が完全に見きわめられるようになるには、経験的探究の十分な進展を待たねばならず、したがって少々時間がかかるのはまちがいない。だがそれまで待たずとも、チャーチランドには、自身のアプローチを整備し、実行可能性の高い一貫したプログラムに仕立て上げていくという、取り組むに値する課題がある。それがもし首尾よく果たせたなら、彼女はここでの反論に有効に応じられたということになるだろう。

### (3) さらなる反論とその検討—不適切な概念の前進性

しかし生得消去主義的な批判の方向に対しては、別の反論がさらに可能である<sup>(12)</sup>。チャーチランドのいうように、たとえ生得性の概念が混乱した不適切なものだったとしても、依然としてそれは現在における前進的な研究プログラムの中で活躍しうる、と反論することができるのだ。チョムスキーのプログラムがまさにその代表例として挙げられるし、あるいは認知心理学における概念獲得や顔認識、数的能力などの研究、さらには鳥の歌などの本能的行動を対象とした動物行動学の研究を挙げてもよい。こうした研究プログラムは実り豊かな成果を挙げてきたが、そこでは生得性の概念が、不適切で混乱を含んでいたとしてもなお、探究を導く有用な役割を果たしてきたといえる。そして同様の前進性が、生得性の概念を利用する道徳生得説に関しても成立する可能性はおおいに考えられる、というわけである。

これは、上で検討した、素朴な生得性概念の理論的洗練や改訂に関わる反論よりも強力である。さきにチャーチランドの批判を、性急な道徳生得説論者に対する牽制として位置づけたが、この反論では「性急でも前進的なら何が悪いのだ」といわれてしまいかねない。チャーチランドの側は、こうしたある種のプラグマティズムにどう応答したものでしょうか。

ひとつ有効だと考えられるのは、この反論そのものもやはり性急にすぎる、と指摘する方向だろう。この反論で論拠として挙げられている種々の研究プログラムにおいて、素朴な生得性概念は具体的にいったどのように有用だったのか。そもそも本当に有用だったといえるのか。もしかすると研究プログラムの前進性に対して生得性概念の寄与するところのごくわずかであったのかもしれないし、あるいはむしろ阻害要因だったという可能性さえあるのではないか。いずれにせよ、素朴な生得性概念を要素として含む研究プログラムが前進的だったから、というだけでは、道徳生得説も生得性の概念を含んでいるから同じように前進的である、などと考えることはできない。そのためには、チョムスキーの言語理論や動物行動学、認知心理学などの成果を再検討することで、そうした分野で生得性の概念が果たした役割を明確化し、そのうえでそこでの生得性概念の役割との類似性・相同性が道徳生得説においても重要な点で見られるかどうかを吟味する、という課題が果たされねばならない。この課題に肯定的な解答が示されるまでは、ここでの反論は性急にすぎる、とチャーチランドは応答することができそうだ。

---

(12) 以下での反論は、さまざまな対象についての消去主義に関する Cowie (2009) の議論を一部利用している。

むろん、いま述べた課題については、逆に否定的な解答を与えるべく、チャーチランド自身や彼女の主張に賛同する者が取り組んでもよいだろう。そしてその中心は、道德生得説の淵源のひとつとなっているチョムスキー的なアプローチについて、それがもたらしたとされる成果についての詳細な再検討で占められると思われる。というわけで、ここでの課題は、4・1で「刺激の貧困論法」による反論を検討した際に取り出された課題と大きく重なるものになるのである。

## 5 おわりに

チャーチランドは、素朴な生得性概念の検討を含む生得消去主義的な方向と、道德生得説論者の議論を批判するとともに代替プログラムを示唆することでなされる反生得説的な方向との二段構えからなる道德生得説批判を、経験的知見を巧みに援用しながら提出する。それは道德生得説に立つ者にとって無視しえない有効性を備えたものとして評価することができる。ただし彼女の批判は完全には周到なものではなく、さらにそこから十全な批判を展開していくためには、道德生得説論者の個々の議論に対する批判的検討に加えて、いくつかの課題を果たさねばならない。人間の道德を社会的実践の学習などに訴えて説明する反生得説的な代替プログラム（刺激の豊穡アプローチ）を整備し、いっそう充実させて、実行に移す。既存の生得説一般について、チョムスキーの理論を代表とするアプローチがもたらしたとされる成果を中心に再検討を行う。その中で生得性の概念が果たした役割を特定して、道德生得説における役割との比較を行い、その有用性を見定める。あるいは、刺激の豊穡アプローチが、言語や概念などに関する個別の生得説にどこまで取って代われるのか、その見込みを明らかにする。以上はいずれも取り組むに値する重要な課題であり、その成否がどうなるにせよ、道德ないし倫理の自然化という大きなプロジェクトに豊かな実りをもたらすと思われる。

## 参考文献

- Carruthers, P., Laurence, S., and Stich, S., eds. (2006). *The Innate Mind Volume 2: Culture and Cognition*. Oxford University Press.
- Carruthers, P., Laurence, S., and Stich, S., eds. (2007). *The Innate Mind Volume 3: Foundations and the Future*. Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (2011). *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton University Press. 邦訳：パトリシア・S・チャーチランド『脳がつくる倫理—科学と哲学から道德の起源にせまる』, 信原幸弘・榎則章・植原亮訳, 化学同人, 2013年
- Cosmides, L. and Tooby, J. (1992). Cognitive Adaptations for Social Exchange. In J. Barkow, L. Cosmides, and J. Tooby, eds., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press.
- Cowie, F. (2009). Why Isn't Stich an ElimiNativist? In D. Murphy, and M. Bishop, eds., *Stich and His Critics*, Wiley-Blackwell.
- Dwyer, S. (2006). How Good Is the Linguistic Analogy? In P. Carruthers et al., eds., (2006).

- Haidt, J. and Joseph, C. (2007). The Moral Mind: How Five Sets of Innate Intuitions Guide the Development of Many Culture-Specific Virtues, and Perhaps Even Modules. In P. Carruthers et al., eds., (2007).
- Haidt, J. and Graham, J. (2009). Planet of the Durkheimians: Where Community, Authority, and Sacredness are Foundations of Morality. In J. Jost, A. C. Kay, and H. Thorisdottir, eds., *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*, Oxford University Press.
- Hauser, M. D. (2006). *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*. HarperCollins.
- Linquist, S., Machery, E., Griffiths, P. E. and Stotz, K. (2011). Exploring the Folkbiological Conception of Human Nature. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 366: 444-453.
- Mameli M., and Bateson, P. (2011). An Evaluation of the Concept of Innateness. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 366, 436-443.
- Prinz, J. J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.
- (2008). Resisting the Linguistic Analogy: A Commentary on Hauser, Young, and Cushman. In W. Sinnott-Armstrong, ed., *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. MIT Press.
- (forthcoming). Where Do Morals Come From? In M. Christen, et al. eds., *Philosophical Implications of Empirically Informed Ethics*. Springer.
- Samuels, R. (2007). Is Innateness a Confused Concept? In P. Carruthers et al., eds., (2007).
- Sripada, C. S. and Stich, S. (2006). A Framework for the Psychology of Norms. In P. Carruthers et al., eds., (2006).
- Strelny, K. (2012). *The Evolved Apprentice: How Evolution Made Humans Unique*. MIT Press. 邦訳：K・ステレルニー『進化の弟子—ヒトは学んで人になった』, 田中泉吏他訳, 勁草書房, 2013年
- Stich, S., Doris, J. M., and Roedder, E. (2010). Altruism. In J. M. Doris and the Moral Psychology Research Group, eds., *The Moral Psychology Handbook*. Oxford University Press.
- 田中泉吏・中尾央 (2009). 「道徳と言語のアナロジー説の批判的検討—感情説との比較を通じて」『科学哲学科学史研究』, 第3号, 一一九
- Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press. 邦訳：マイケル・トマセロ『心とことばの起源を探る—文化と認知』, 大堀壽夫・中澤恒子・西村義樹・本田啓訳, 勁草書房, 2006年
- 植原亮 (2013). 『実在論と知識の自然化—自然種の一般理論とその応用』, 勁草書房
- 薄井尚樹 (2011). 「心理学的原初としての生得性」『哲学論叢』, 38, 一三三-四三
- Wilson, R. A. (2004). *Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences*. Cambridge University Press.