

徳と人間本性

アリストテレス的主題を現代から吟味する

植原 亮*

要 旨

本稿の目標は、徳と人間本性をめぐるアリストテレス的な主題に関連する現代的な議論の見取り図を描き出すことである。そのために、この主題を構成する要素のうちの三点を取り上げて批判的に検討を加える。第一に、卓越した性格特性としての徳という見方に関する状況主義論争を手短に振り返る。第二に、人間本性にもとづく特定の徳のセットやそれがもたらす繁栄という概念の抱える困難を指摘する。第三に、人間本性という考えそのものを発生システム論などの現代の理論的枠組みから吟味する。

キーワード：徳, 人間本性, アリストテレス, 状況主義, 発生システム論

Virtues and Human Nature:

A Contemporary Scrutiny of the Aristotelian Theme

Ryo UEHARA

Abstract

This paper aims to provide an overview of contemporary discussions related to the Aristotelian theme of virtues and human nature. For this purpose, the paper critically scrutinizes three components of this theme. First, it briefly reviews the “situationism” controversy over the virtues as excellent character traits. Second, it points out problems in the notion of having a specific set of virtues and well-beings based on human nature. Third, it examines the very idea of human nature from current theoretical frameworks, such as the “developmental system theory.”

Keywords: virtue, human nature, Aristotle, situationism, developmental system theory

*関西大学総合情報学部

1 徳と人間本性をめぐるアリストテレス的主題

徳には、称賛に値する優れた「性格特性 (character traits)」の獲得や涵養が要請される。これは、西洋においてはアリストテレスを淵源とし、現代の哲学でも広範な影響力を誇る徳倫理学の典型的な主張である¹⁾。徳倫理学の伝統においては、道徳的であるとは単に道徳的にふるまうことに尽きるものではなく、そうしたふるまいを導く性格特性、すなわち「徳 (virtues)」を有する人だということを意味する。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の中で、そのような徳のうち特に人柄に関わるものとして、勇氣、節制、気前良さ、温和さ、正直さ、機知、篤実さ、などを挙げている²⁾。アリストテレスのおおよその発想は、個人はそうした徳を、習慣づけを通じて徐々に身につけることで、個々の状況に応じた道徳的にふさわしい仕方であることが可能となり、それが結局のところ、人間としての充実を伴う、全体的な調和のとれた善き生や善き将来をもたらしてくれる、というものである。

ここにアリストテレス流の自然主義を見てとることはたやすい。まず、徳は人間の性格特性という心理学的な状態ないし能力と密接に結びついている。その意味で徳は、われわれの心の働きがいかんしてあるか、あるいは少なくとも理想的にはいかんしてあるかという、この世界における自然的事実と切り離して捉えることはできない。次に、徳の獲得や涵養がもたらす善き生は人間としての充実を伴う、という主張にも自然主義的な観点が多分に含まれている。というのも、そこでいわれる善き生とは、あくまでも人間という生物種の特徴に即して実現されうる幸福や繁栄として理解されねばならないからである。すなわち、われわれのような生物は、その本性からして、徳をどれだけ有するかに応じて繁栄に到達することができる、というのだ。たとえば、社会的動物としてのわれわれの本性に照らせば、真剣な配慮の対象であるとともに利益の共有者でもあるような相手と相互信頼を確立し、そうした相手と交流しながら営まれる充実した社会的な生が、繁栄の一形態と見なされ、その実現のためには気前良さや機知といった徳を発揮せねばならない、という具合である。このように、人間に関わる心理学的・生物学的な前提のもとに捉えられるという点で、アリストテレス倫理学における徳や善き生とは、「人間本性 (human nature)」によって根拠づけられるものなのである。

だが、現代の観点から見れば、こうした徳倫理学の構想が果たしてどれほどの経験的な妥当性を備えているのか、という疑問がまがいがなく湧き起こるはずだ。それを受けて本稿で目指すのは、徳と人間本性にまつわるアリストテレス的な主題が現代ではどのように論じられているのか、あるいは論じうるのかについて、おおまかな見取り図を描き出すことである（したがって、アリストテレスのテキストに関する解釈に深く立ち入ることはここでの目標ではな

1) 西洋・東洋の伝統を含めて古代から現代に至る徳倫理学上の諸見解を概観した論集として（ラッセル 2015）を参照。

2) e.g. (アリストテレス 2015)：一三八―一四四頁（なお、慣習的な表記では NE, 1107b-1108a）。

い)。そのために本稿では、この主題を構成している要素のうち、以下の三点を取り上げて検討していきたい。

A: 道徳的なふるまいを導く卓越した性格特性としての徳という見方

B: 人間という生物種に即した特定の徳のセット、およびそれと結びついた幸福・繁栄という概念

C: 人間本性という考えそのもの

はじめに第2節ではAを扱い、「状況主義 (situationism)」と呼ばれる立場から投げかけられた疑義に端を発する論争を手短に振り返る。次に、第3節ではBについて批判的に吟味する。そのうえで第4節ではCを取り上げ、人間本性という概念が登場する現代の理論的枠組みをいくつか参照することで検討を加える。第5節では簡単なまとめを示して結論とする。

当然のことながら、本稿全体を通じて、アリストテレス的な徳倫理学の構想に対して多くの否定的な示唆が与えられることになるが、一方では、アリストテレスの枠組みが、徳や人間本性をめぐる現状と今後の課題を整理・明確化するための参照点としてなおも有効であることも明らかになる。その点を示すこともまた本稿の目的のひとつである。

2 徳と状況

前節で触れたように、徳倫理学では典型的に、称賛に値する優れた性格特性を獲得・涵養するべきであるとの主張がなされる。そうして有徳な人間になることが道徳であるために求められることだからである。しかし、そもそもそこで推奨されるような性格特性などというものが、心理的な実体として本当に存在するのだろうか。このような疑念を呈するのが状況主義という立場である。状況主義からの問題提起を発端として生じた論争は、徳倫理学のみならず徳認識論にも飛び火するなど、規模を拡大しながら現在も継続中である。そこで以下では本稿の目標に必要な範囲に絞って、その一端を瞥見することにしよう³⁾。

2・1 状況主義からの挑戦

日常的な想定において、徳のような性格特性は、主体の置かれた状況に左右されにくい頑健性を有していると見なされている。勇気のある人は日常に限らず戦場でも勇敢にふるまい、機知に富んだ人は家庭や職場といったさまざまな場面で機知を発揮し、正直な人は嘘をつきたくない誘因が存在したとしても真実を語る、などという具合に、徳は比較的一貫した仕方

3) 状況主義論争の詳細については、状況主義からの批判に親和的な観点から概観したものとして (Stich and Doris 2006) や (Merritt et al. 2010) を、徳倫理学の側からの整理と検討として (スリーニヴァサン 2015) を、優れた全体像として (立花 2016) などを参照。

的な行動を導くと考えられているのである。

徳倫理学の支持者たちも多くはこの想定を共有する。だが、心に関する経験的な知見を参照するならば、その想定には必ずしもしっかりとした裏付けが与えられているとはいえなくなる。とりわけ重要なものとして、社会心理学の伝統でしばしば主張される状況主義においては、善き行動と悪しき行動との相違の由来は、当人の中にあるものよりもむしろ周囲の状況のうちにある、との見解が表明されている。

この見解を支持する代表的な知見として、「アイヒマン実験」とも呼ばれるS・ミルグラムの服従実験や、P・ジンバルドによるスタンフォード監獄実験などがきわめて有名である。服従実験では、多くの被験者が危険であると思いつつ、実験者に命じられるまま電気ショックを他人に加え続けた。スタンフォード監獄実験では、被験者たちが模擬監獄の中で看守役と囚人役を割り振られると、すぐにそれぞれの役に染まり、たとえば看守役が囚人役を虐待し始めるといった事態が生じたために、実験はまもなく中止された。いずれも、心身ともに健康な被験者たちであっても、状況の力に飲み込まれて悪しき行動をとってしまうことを如実に示した実験だといわれている。ここでは、当人がどんな性格特性を有していようとも、その人が置かれる状況次第で、導かれるふるまいには大きな相違が生じることが示唆されているのである⁴⁾。

こうした知見をどう解釈するかについては、ある程度の幅が生じる。状況主義の一方の極には、性格特性そのものは、さまざまな状況を通じて一貫した仕方で持続的に存在してはいるものの、それがふるまいに与える影響は存外わずかにすぎない、とする解釈が置かれる。もう一方の極には、そもそも行動を生み出すような性格特性などというものは心理的な実体としてまったく存在していない、とする消去主義的な解釈を位置づけることができる。

いま示した両極の間にあるいずれの解釈をとるにしても、状況主義の基本的な主張を認める限り、G・ハーマンやJ・M・ドリスといった哲学者が提出するような徳倫理学批判が引き出されることになる(Harman 1999, Doris 2002)。アリストテレス的な徳倫理学をそのままの形で受け入れることはきわめて難しいといわざるをえない。というのも、そこでは道徳的なふるまいを導く卓越した性格特性としての徳なるものの涵養が推奨されているけれども、そうした徳は置かれた状況からの影響に比べると非常に頼りなく、われわれを道徳的に望ましい仕方でふるまわせてくれるものとしては多くを期待できないからである。あるいは、そもそも習慣などを通じて涵養することのできるような因果的な実体として、徳などというものは存在していないかもしれないではないか、という疑問が生じてしまう。

4) (ミルグラム 2012), (ジンバルド 2015)などを参照。なお、哲学上の文献でもしばしば参照される他の知見としては、状況的要因(たとえば電話ボックスの釣り銭口に入っている小銭を見つけたかどうか)による気分の相違が、人助けのような道徳的なふるまいの発現の仕方を左右する、という「ムード効果」や、自分以外の人間がその場に立ち会っているというだけで、なすべき道徳的なふるまいが抑制されてしまう、という「傍観者効果」などが挙げられる。こうした知見は前注でも挙げた(立花 2016)で幅広くかつ見通しよく整理されている。

このように、心理学における状況主義——つまり「心理学的状況主義」——に依拠して徳倫理学ないしは広く徳理論への批判を展開する見解には、「哲学的状況主義」という呼称が与えられている。したがって、「状況主義」には大きく二種類あることになるが、以下では単純化のために、「状況主義」や「状況主義者」の語で哲学における立場や論者のことを指すことにしよう。

2・2 応酬

こうした批判に対し、徳倫理学の側からは、状況主義者たちはアリストテレス的な徳倫理学の重要なポイントを逸している、との応答がなされるだろう。徳とは、勇敢さや正直さといった道徳的なふるまいを生み出す種々の傾向性に尽きるものではない。それら複数の徳が両立しないように思われる場合であっても、全体として調和のとれた仕方でも最適な行動を指し示すことを可能とする実践的な理性の働きが肝要なのだ。それが「思慮」と呼ばれる、個々の徳の上位に位置する徳にほかならない。たとえば、正直さと機知とが相反してしまうような場面でも、思慮を発揮することで、何が望ましいふるまいなのかを推論によって適切に導き出すことができる。そして、そのような推論を支える実践的な理性ないし思慮こそが、アリストテレス的な徳倫理学の理念を最もよく特徴づけるものである。しかし、状況主義の側からの批判は下位に位置する個別の徳に対する批判に留まり、この点にまで届いてはいないのだ、と。

ところが、思慮のような認知能力に関わる徳に対しても、性格特性の場合と同様の疑念に基づく批判が向けられることになる。われわれが認知能力をうまく行使できるかどうか否かもまた、本人が置かれたその都度の環境に含まれる要因によって大きく左右されかねないのではないか。もしそうだとすると、思慮なるものもまた、さまざまな状況を通じて発揮され得るような頑健性を欠いているのではないか。こうした疑念を支えるのも心理学において蓄積されている経験的知見である。特定の領域で身につけた認知的なスキルを他の領域に「移転」することの困難はかなりの程度認められているし、あるいは課題がどのように定式化されているかが解決の仕方に影響すること——とりわけ「フレーミング効果」と呼ばれる現象——もよく知られている。いずれについても詳述は避けるが、こうした知見を考慮するなら、次のように問いたくなる。思慮という徳は、現実には必ずしも容易に発揮できるようなものではないのではないか。思慮なるものは、存在すらしないわけではないにしても、ごく一部の人間だけが享受できるものでしかないのではないか。もしそうなら、およそ人間はその獲得・涵養を目指すべきである、とする徳倫理学の基本的主張は、深刻な点で損なわれてしまうのではないか。

こうした批判に徳倫理学の側から応じるための手立てはいくつかあるが、ここではそのうちふたつだけを示しておくことにしよう⁵⁾。第一に、さまざまな状況を通じての性格特性の頑健性という前提をあくまでも堅持しようという道筋を採るものである。たとえば、状況主義を支

5) 他に、徳は結局のところ限られた人間にのみ獲得可能であるとする、ある意味で開き直ったエリート主義的な応答も可能だが、本稿では扱わない。

持するとされる社会心理学の知見に、自分たちの陣営にとって無害となるような別の解釈を与えてしてみたり、あるいは政治的アイデンティティや暴力傾向などのように実際に頑健性を示すと考えられる特性の実例を挙げてみせたりするのである。このような方向での応答は、状況主義からの批判は決定的なものではないことを示唆するものであるが⁶⁾、同時にアリストテレス的な徳倫理学を現代において構想しようとすれば、人間を対象とする各種の経験科学との高い整合性を備えた理論の構築を目指さねばならないことを物語っている。その意味では、この方向でも、アリストテレス的な徳倫理学をかつての形態のまま維持することはできず、一定の改訂が求められることが見込まれるのである。

これとはやや対照的に、状況主義からの批判を原則的に受け入れたうえでなお徳倫理学を維持するために、アリストテレス的な観点の方を放棄する、というのがふたつ目の手立てである。M・W・メリットが実際にこうした方向を模索しており、そこではD・ヒュームの名前が挙げられている (Merritt 2000)。この方向のもとでは、ある状況においていかなる道徳的ふるまいが導かれるのかは性格特性を中心にして決定されるとするアリストテレス的な捉え方に代えて、われわれの徳は、人々が共有する倫理的基準との適合に報い、不適合を罰する社会的な構造や関係によって偶然的に支えられているものとして理解し直さねばならない。このような「ヒューム的徳倫理学 (Humean virtue ethics)」の構想においては、徳は個人の中に堅固な仕方で内在するものではなく、あくまでも社会的に何とか維持されているものとして理解されることになる。それはもはや、卓越した性格特性を備えた人こそが道徳的な称賛に値するという、力強く魅力的な見方を与える徳倫理学の伝統的主流からは離脱することにはなるものの、一方で現実の人間のあり方に即した徳倫理学の方向を示すものだといえるだろう。

いうまでもなく、ヒューム的徳倫理学のように徳倫理学と状況主義との折衷を試みるのであれば、では現実の人間の性格特性は正確にはどのように成立しているのか、という事実に関する問いにまずは向き合わねばならない。そのことは、経験的知見を十分に取り込んだ新たな徳倫理学の構想を意味する。というわけで、以上のように性格特性をめぐる議論に限定してみても、状況主義からの挑戦に対抗的に応じるにせよ、それとの折り合いを図るにせよ、現代において徳倫理学を論じようとすれば、科学との緊密な連携を試みる「自然化」の進行はおよそ避けられそうもない。

6) たとえば (Prinz 2009) が、さまざまな経験的知見を検討しながらそのような評価を下している。ただしプリンツは、徳倫理学には規範的な役割を果たすことができないのではないかと、という別の問題を挙げて批判している。一方で、(Iizuka 2018) も同様の仕方で状況主義からの批判から徳理論を守ろうとしているが、そのうえでさらに、動機づけに関する心理学理論である「自己決定理論 (self-determination theory)」に立脚して徳理論の経験的妥当性を示そうと試みている。

3 徳と幸福・繁栄

二番目の検討事項、すなわち、人間という生物種に即した特定の徳のセット、およびそれと結びついた幸福・繁栄という概念に焦点を移そう。アリストテレス的な徳倫理学で、勇気、節制、温和さといった徳——称賛に値する優れた性格特性——の獲得や涵養が推奨されるのは、まさにそれが人間という生物としてのわれわれの善き生や善き将来に資するからである。しかし、はたしてこの主張にはどれくらい妥当性があるのだろうか。

3・1 徳や善き生の文化的な多様性・相対性

この点を検討するにあたり役立つと考えられるのが、J・グリーンとJ・J・プリンツによる議論である。まずは、グリーンが『モラル・トライブズ』でアリストテレスとその徳倫理学に対してどのような評価を下しているのかを確認してみよう。

倫理学者としてのアリストテレスは本質的に部族の哲学者だ。アリストテレスの著書を読むと、古代マケドニアとアテネで、賢明で節度ある貴族男性であるとは何を意味するのかわかる。そしてよりよい人間になるにはどうすればいいのかを学ぶこともできる。古代マケドニアとアテネの貴族男性に対する教訓の中には、もっと広い範囲で応用できるものもあるからだ。しかし、中絶が間違いかどうか、遠くの国の赤の他人に自分のお金をもっと送るべきかどうか、先進国は単一支払者保険制度を導入すべきかどうかといった問題の解決には、アリストテレスは役に立たないだろう。祖父の助言のような趣のあるアリストテレスの徳に基づく哲学は、こういった類の質問に答えるようにはできていない。徳では部族の対立は解決できない。ある部族の美德は別の部族の悪徳だからだ。一般にそうどとはいえないにしても、少なくとも部族どうしが対立するときにはそうなる。(グリーン 2015: 四四三頁)

グリーンの評価は、アリストテレスの掲げる徳のリストがローカルで限定的なものにすぎない、という点を指摘するものとして読むことができる。現代ではやや凡庸な指摘かもしれないが、要するに何が徳として有効なのかには時代や文化に応じた多様性があるということだ。

少し補足しておこう。グリーンはいわゆる「二重プロセス理論 (dual process theory)」に依拠した議論を展開している。大筋として、種々の徳の獲得と涵養は、直観的・情動的な認知プロセスを駆動するシステム1が、個人の属する共同体の道徳的価値観を身につけ、成熟とともにそれにいっそうの磨きをかけていく過程として捉えられるのである(この過程は、日本語環境に生まれた者が、成長とともに自ずと日本語を使いこなせるようになっていく様子に似ているかもしれない)。システム1は進化的に古い起源に由来するため、それがもたらすのは、血縁

集団での生活に適応的な、部族主義的な性格の濃厚な徳である。だが、そうして獲得・涵養された徳は、なるほどその部族内での善き生になら資するかもしれないけれども、視野を部族の外にまで広げれば、そうした徳を発揮することが必ずしも幸福や繁栄に結びつくわけではないし、それどころか、むしろ部族の間に由々しき事態をも招来してしまいかねない。グリーンはおおよそこのように論じているわけだ。

プリンツはさらに、こうした文化的な多様性ないし相対性の指摘を、身につけた徳がもたらしてくれるとされる幸福や繁栄、または福利といった概念にも向けている (Prinz 2007: 157)。心理学や幸福研究などで示されている通り、何が人間としての充実を伴う善き生と捉えられるのかには文化に応じた幅がある。西洋人の場合、善き生の概念は、自己充足や自由、肯定的な感情や目標達成などと高い相関が見られるのに対し、東アジアの人間にとってそれらはあまり重要ではない。東アジアで重視されるのは、他者からの承認や他者を幸福にすることである。あるいは何らかの目標を達成することよりも、それに向かって進むことの方が重要と見なされるようだ。確かに、古代ギリシアの男性貴族社会においては、アリストテレス的な徳倫理学で推奨される特定の性格特性のセットを身につければ善き生が実現されえたのかもしれない。しかし、人間が現に幸福・福利・繁栄と見なしているものの文化的な多様性・相対性を考慮すれば、それらが善き生に自ずと寄与するとか、その実現のために必然的に要請されるといった主張は成り立たない—プリンツはそう断じるのである。

3・2 徳は人間本性に根拠をもつか

グリーンやプリンツからの批判に直面しても、以下のような考えが依然として成り立つと思われるかもしれない。徳や善き生の捉え方について多少の文化的な多様性・相対性があることは認めよう。だがそれでも、人間という生物にとって普遍的に望ましい性格特性やそれに即した幸福・繁栄のあり方というものが、自然的な事実としてまったく存在しないわけではない。徳に限定して述べるなら、アリストテレス的な徳倫理学で挙げられる徳目とは少々異なるかもしれないが、人間本性によって根拠づけることのできる優れた性格特性のセットを経験的に見出していくことは十分に可能であるだろう、と。

こうした考えを現代的に現金化する手立てのひとつは、徳をわれわれ人間が有するべく進化した性格特性として捉えるダーウィンのような観点を採ることである⁷⁾。すなわち、そうした徳を生物進化のもたらした心理的な適応として見ようというわけだ。なるほどこう捉えれば、徳の

7) 別のアプローチとして、アリストテレスの中庸の考え方を尊重し、徳は両極端の中央に位置するがゆえに人間にとって自然であり、したがって人間本性に適っている、と考える道筋を採ることもできる。しかし、中庸の考え方は現代の徳倫理学者からの評判も芳しくないし、また尺度をどうとるかで徳の位置づけは簡単に変化してしまう—たとえば誠実の徳は正直／不正直のスペクトルでは極端に位置する—という理論的な問題も抱えている。この点についてのプリンツの指摘は (Prinz 2007: 157) に見られる。

適応的な意義は生存や生殖に貢献するという生物学的な機能に存する——そしてそれゆえ部分的には遺伝子に基礎をもつ——という理解が成り立ち、しかも現代生物学とも適合的な徳倫理学の構想にもつながるのではないかと期待したくなる⁸⁾。しかし、このアプローチに対して否定的な評価を下すのが、またしてもプリンツである (Prinz 2007: 157-8)。

プリンツの議論を手短かに再構成しよう。はじめに確認しておくべきなのは、人間の性格特性には集団内での多様性が認められるという統計的事実だ。ここでの性格特性は、さしあたり外向性や開放性、あるいは神経症傾向など、パーソナリティ心理学におけるいわゆる「ビッグファイブ」を考えればよい。こうした基本的な性格特性の遺伝率は四割から六割ほどであることが知られており、したがってその一部には遺伝子的な基礎があるとの想定が成り立つ。そしてこのことは、進化論的な時間尺度で見ると、集団における性格特性にある程度の個人差を存在させておくことが、人間という生物種にとって有益であった可能性を示唆する。集団内の個人がみな似たような性格特性を有している、たとえば集団内序列の最上位をめぐる全員でしのぎを削り合うよりも、適度に多様性があるおかげで個々人に応じた役割の分担が可能になっている、という状態の方が集団全体としては望ましいだろう。それに加えて、通常は非難の対象となるような性格特性をもつ者の存在でさえ、ひょっとすると有益なのかもしれない。反社会的な行動傾向を有する個人が少数ながらも集団内にいてくれるおかげで、裏切り者や違反者を見つけ出す能力・技能が維持されるというわけだ——正直者だけからなる集団ではそうはいかない。遺伝子が無慈悲で狡猾な人間を適度な割合で出現させてくれているおかげで、人間という種は全体として存続・繁栄できるのかもしれない。

もちろんプリンツによるこうした批判の有効性はあらためて吟味を必要とするが、それでも、人間本性によって徳が根拠づけられるとか、そうした徳の獲得や涵養が人間としての充実を伴う善き生に結びつくとの見方には、控えめに見ても一定の留保が必要だといわざるをえない。アリストテレス的な徳倫理学は、たとえ性格特性の頑健性にまつわる状況主義からの挑戦を退けたとしても、今度はそれが推奨する徳に対して現代の観点から見て経験的に妥当な根拠を与える、というさらなる難題に突き当たるのである。

4 人間本性という考えそのものについて

最後に、アリストテレス的な徳倫理学の構想を全体として支える人間本性という考えそのものを検討していこう。ここでの人間本性は、おおよそ以下のような理論的役割を担う概念とし

8) 現代のいわゆる新アリストテレス主義者たちはこのようなアプローチには、少なくとも消極的であるか、あるいは明確な議論を提出していないように見える。彼らの見解を解釈するのは総じて容易な作業ではないが、この点についてはたとえばP・フットの『人間にとって善とは何か』(フット 2014)の七六―七頁(注10)、一〇〇頁(注1)、一七―一四頁などを参照。また、(飯塚 2017)の注4での指摘も参照。

て理解することができる。それは、何よりもまず、諸個人に共通して内在し、人間とは何であるかの必要十分条件を与える本質である。いいかえれば、外的な環境要因に左右されることなくわれわれを人間たらしめてくれるものこそ、人間本性にほかならない。人間が他の生物種とは異なる固有の単位として分類可能なのは、人間本性が人間という種を定義づけているおかげであり、人間独自の諸形質はもっぱらそれに由来する。だからこそ、人間本性を基盤として、人間一般に関して普遍的に成り立つさまざまな理論を—アリストテレスの場合はとりわけ倫理学や政治学を—構想することができる、というわけである。

だが、ここに見られる人間本性観は、現代の生物学の観点からはとうてい認めがたい要素を含んでしまっている。というのは、ひとつには「相互作用主義 (interactionism)」のコンセンサスが現代では形成されているからである。それによると、生物のもつ形質は、遺伝子—遺伝子産物 (蛋白質など)—形質 (細胞—脳—行動)—環境が全体として形づくる相互作用のネットワークにおいて発生するものとして捉えられねばならない。この見方のもとでは、遺伝子にはもはや特権的な身分は与えられておらず、遺伝子に相対的な重要性を認める控えめなタイプの相互作用主義を採用する場合でさえ、それ以外の外的要因を無視することはもはや考えられない。そういうわけで、相互作用主義を受け入れる限り、少なくとも人間という生物種にとっての内在的な本質が—それが遺伝子のようなものなのかどうかは別としても—どこかに存在する、といった発想は捨て去らねばならない⁹⁾。

では、もし人間本性という概念そのものを放棄する (したがって消去主義に進む) のでなければ、アリストテレス的な人間本性の概念が果たすと期待されている役割のうち、どれをどのくらい残すことができるのだろうか。人間本性という考えが登場する現代の理論的枠組みのいくつか¹⁰⁾を手短かにスケッチしながらこの点を見きわめることが本節の目標である。

4・1 法則論的な捉え方—単に統計的に多く見られる特徴群

はじめに、「人間本性」という語が、単に人間という生物において統計的に多く見られる特徴群を指すために使われるケースを取り上げよう。E・マシェリはこれを人間本性の「法則論的な捉え方 (nomological conception)」と呼んでいる (Machery 2013)。この捉え方は進化生物学的な人類学や進化心理学において用いられており、それによると、人間本性とは、たとえば、二足歩行、言語、雑食性、両親による育児、特定の病気への罹患しやすさ、各種の認知バイアスなどの心理的傾向、といった一群の特徴をいうことになる。

9) 相互作用主義のコンセンサスについての詳しい解説は (ステレルニー&グリフィス 2009) : 九八—一〇二頁などを参照。また、生物種をはじめとして、自然種一般について必ずしも内在的な本質が存在するわけではない、とする見解がある程度は受け入れられているとあってよい。そうした立場を選択する場合、内在的な本質に代わる概念として環境要因や関係的性質も含む「基底メカニズム」が採用されることになる (植原 2013を参照)。

10) 本節での分類は (Kronfeldner et al. 2014) での整理を部分的に借りている。

こうした特徴は、われわれに一般的に見られる表現型の集合体ではあっても、人間という種の内在的な本質と呼べるものではない。それらは、人間を他の生物種から区別して分類する手がかりにはなるだろうが、必要十分条件による人間の定義を与えてくれるものではない。しかし、一方でそうした特徴は、生物進化によってもたらされた、種に典型的な特徴として理解されうるものである。そのため、ここでの人間本性は、人間がそのような特徴群をもつという事実に関する進化論的な観点からの探究——生物人類学や進化心理学など——における被説明項として位置づけられることになる。

こうした意味で、ここでの人間本性の概念は、何が説明されるべき事柄なのかという目標を定めることで、人間に関する経験的な理論の構築を動機づけるものではあるだろう。けれどもそれは、人間のもつ様々な独自の特徴を人間本性に由来するものとして説明しようとする——つまり人間本性に説明項としての理論的役割を担わせようとする——アリストテレス的な発想とは逆の方向を示しており、人間本性という概念はもはや理論の基盤としての役割を担うものではなくなくなってしまっている。

したがって、法則論的な人間本性の捉え方は、アリストテレス的な人間本性観との共通性を実質的にほとんど欠いているというべきである。倫理学や政治学の基盤を人間本性に求めるアリストテレスに共感を抱く者は、これとは別の選択肢を探した方がよさそうだ。

4・2 人間の典型的特徴どうしの関係およびその基底のメカニズムの一式

そこで次に、人間の典型的な特徴どうしの関係やその基底にあるメカニズムの一式を人間本性として捉える枠組みを見ておこう。たとえば、人間のもつ共同注意ないしは目標を共有する能力を引き合いに出して、人間に固有の言語的コミュニケーションや通時的な累積性を備えた文化の起源を説明しようとするM・トマセロの理論がその一例である(トマセロ 2013)。そうした説明を提示する際、トマセロ自身が「人間本性」という語を使用しているわけでない。だが、言語や文化に見られるそうした特徴は、人間とは現にいかなるものなのかを理解するのに欠かせないものだ。その基礎の解明を目指している点で、それは人間本性の探究であると述べて差し支えない。また、これと同様の試みとして、K・ステレルニーの枠組みを挙げることもできるだろう(ステレルニー 2013)。ステレルニーは、人間の行動に見られる際立った柔軟性と人間の行う徒弟制的な学習形態とを結びつけた理論の構築を図っている。

こうした方向をいっそう明確に示しているのが、哲学者のR・サミュエルズである(Samuels 2012)。サミュエルズは、人間という生物種に典型的な認知—行動的な特徴の基底をなすメカニズムのセットとして人間本性を捉える。たとえば、言語や概念の獲得・発達、あるいはワーキングメモリや視覚、などといった認知プロセスに関わる至近要因(ないしは神経基盤)の一式が、サミュエルズのいう意味での人間本性を構成している。それゆえ、一例として、もしチョムスキー派の唱える普遍文法のような種に共通の生得的な言語獲得装置が本当に存在するならば、それがわれわれ人間に言語をもたらす基底的なメカニズムであり、したがって人間本性を形づ

くる要素のひとつに数え上げられることになるわけだ。

ここでの人間本性の捉え方をアリストテレス的な人間本性観と比較してみよう。それは、人間という種の厳密な定義を与えてくれるものではないにしても、何よりも言語や学習などに見られる人間の特徴的な性質、いいかえれば、われわれの「人間らしさ」の一端の成立に、ある程度の深部まで光を当てるものではあるだろう。したがって、ここでの人間本性の概念は、アリストテレス的な構想において期待されている——人間としての充実という観念と深く関わる仕方で倫理学や政治学の基盤をも提供するという——射程の長い役割には及ばないとしても、人間の認知—行動に関する科学理論の基盤としてなら十分に働いてくれるものだ。見方を変えれば、それは因果関係や人格をめぐる哲学的問題を心の働き方の癖に訴えて解決しようとする際にヒュームが用いる人間本性の概念に近く、およそ人間とは何であるかの必要十分条件を示すものではない。だがそれでも、人間の認知—行動の至近要因から見た解明という限定された目的のためなら、その説明項として申し分のない理論的役割を担ってくれるものなのである。

4・3 発生システム論的な捉え方——時間的に発展するシステムの総体

とはいえ、上で示したようなヒューム的な人間本性観への接近は、本来のアリストテレス的な構想からすれば一種の撤退にほかならず、したがってとうてい受け入れられるものではない、とする見解もあるかもしれない。では、あくまでもアリストテレス的な見方を尊重し、倫理学や政治学の基盤となりうる人間本性の概念を維持する方向は考えられないのだろうか。

その可能性を示唆しているのが、生物学における「発生システム論 (developmental system theory)」に依拠して、人間の形質に関わるあらゆる要素を含む、時間的に発展するシステムの総体を人間本性として捉える枠組みである。生物学の哲学において著名なP・E・グリフィスやK・ストッツがその代表的な提唱者であり (Griffiths 2011, Stotz 2010; 2014), そこでいう発生システムには、ゲノムや身体部位、あるいは脳が生み出す行動といった、一般的な遺伝子型・表現型のみならず、生物個体を取り巻く外的・環境的な要因までもが含まれている。アリをコロニーから連れ出してはアリの本性が十全には理解できないのと同様に、人間をその文化的・社会的環境から切り離してしまっただけでは人間本性を適切に捉えることはできない。アリのコロニーは個体にとっては外的なものではあるが、コロニーの内部に置かれてどのカーストになるのかが決まるといふ点では、アリの生物学的な本性の不可欠の要素だ。われわれ人間に関しても、社会や文化からの影響を排除して探究を試みたところで、その本性を十全に捉えられる見込みは乏しいだろう、というわけである。

以下では、こうした理解の背景をなす見方のうち主要なものを確認していこう。なお、①と②の相違は、行動の産物かそれとも行動そのものに焦点を当てるかによって、実質的な違いはほとんどないと考えられる。

①延長された表現型 ビーバーのダムやクモの網や鳥の巣、トビケラの幼生が川底で残骸を

集めて建築する「家」など、動物の生み出す構造物は、何らかの仕方で遺伝子型に由来し、身体の外にあっても生物に適応度の面で貢献する表現型である。人間が作り出すさまざまなものもまた、社会的・文化的産物も含めて、同様の「延長された表現型 (extended phenotype)」として見るのであつて、動物のそれとの間に根本的な不連続性はない¹¹⁾。

②ニッチ構築 生物はしばしば、自分の環境の要素を操作し、改変し、構造化を施すことによって、自らに作用する選択圧ないしは適応地形に変化をもたらす。そうした「ニッチ構築 (niche construction)」によって構造化された環境の中で、生物は発生ないし成長していき、また生存や繁殖も可能となる (cf. Odlin-Smee et al. 2003)。この意味で、ニッチ構築の成果たる環境の要素が、発生システムに組み込まれるべきものとなる。人間の行ったニッチ構築の歴史的事例のうちでは、酪農生活の確立が、ラクターゼの生成に関わる遺伝子型に影響した事例として挙げられる。このような、ニッチ構築と遺伝子型の影響関係という観点からは、「継承した遺伝子の中に何があるか」を超えて、「継承された遺伝子は何の中にあるのか」が問われることになる。

③認知的ニッチ構築および外的足場 ニッチ構築には、動物が物理的な構造を築くことで、ある対象領域についての思考や推論を手助けしたり促進したりするように問題空間を変形する、というプロセスも見られる。こうした「認知的ニッチ構築 (cognitive niche construction)」は、とりわけ人間の行うニッチ構築に顕著に見られる。たとえば、図表や数式や計算機などの人工物を生み出し、それを環境内に置くことで、認知のための「外的足場 (external scaffoldings)」を築いて利用するのである¹²⁾。こうして、人間の心に関する探究は、「頭の中に何があるか」を超えて、「頭は何の中にあるのか」へと進む。

④環境の継承と累積的な改変 人間が先行世代から引き継ぐものはゲノムに限らない。それ以外に、ニッチ構築が施された環境をも先行世代から継承しており、しかもそこにさらなる改変を加えたうえで、次世代に引き渡すというを行っている。これにより、人間の行うニッチ構築の成果が何世代にもわたって環境内に累積していくことになる。われわれは、自らに作用する選択圧や、個人の発生・発達を導く外的環境、自分たちの思考や推論を支える外的足場を、自身の手で常に変化させ続けているのである。この点は、技術や社会・制度に関わる面で人間において実際に際立っており、またそこで文化的な多様性が出現してくることも容易に想定されることになる。

⑤人間の脳の可塑性と長い発達期間 人間が他の動物とかなり違うのは、ニッチ構築の成果

11) 延長された表現型という概念はR・ドーキンスが提唱したものであるが(ドーキンス 1987)、D・C・デネットはそれを引き合いに出しながら、ミームの概念に関わる議論の中で以下のように述べている。すなわち、礼拝堂や大学、さらには工場や刑務所も、それなしにはこの環境で暮らしていくことができなくなってしまう、われわれの生態の必要不可欠の一部なのである、と(デネット 2001: 四八三頁)。

12) 認知的ニッチ構築や外的足場といった見方に関してA・クラークはさらに、環境内の要素にまで心が広がっていると「拡張された心仮説 (extended mind hypothesis)」を提唱している(Clark 2005, 2008; クラーク 2012, 2015)。

が累積していくせいで世代や文化により環境が大きく異なっていく一方で、そうした環境と自らを全面的に一体化させられるほど、脳が発達に関して極端に可塑性に富んでいるという点にある。しかも人間は未熟児で生まれるため、子供時代が長く、非常に豊かな認知・文化的なニッチに浸されながら発達に時間をかけることができるのである。

人間本性が以上に示した見方から捉えられる発生システムのことであるとするなら、われわれの本性は、絶えざるニッチ構築を通じて時間的に発展し続ける環境の諸側面を不可分の要素としてもつことになる。そうだとすれば、人間本性は、ある程度の生物学的制約を課されながらも、そのもとで常に変化してやまない——そしておそらく文化ごとに多様化していく——巨大な歴史的連続体として捉えられねばならないだろう。

このような人間本性の概念は、アリストテレス的な構想においてもある程度まで有効に働く見込みはある。確かにそれは、人間本性の動的な時間的変化や文化的多様性を示唆する点で、人間という種の普遍的特性に関してどれほどのことを教えてくれるのかは見きわめがたい。けれども、少なくとも人間の来歴と現状——これまでのわれわれが実際にどのようなものであったか、そして現時点においてはどのようなものであるか——について一定の理解を与えてはくれるため、それが倫理学や政治学といった理論の基盤の一部となるだろう、というわけである。

ところが、こうした発生システム論的な人間本性の概念に対しては異論も表明されている。人間の形質に関わるあらゆる要素から構成される——それゆえ技術や制度なども含む——発生システムなるものはあまりにも巨大で複雑であるがゆえに、人間を主題とする科学にとって具体的な貢献を果たしてはくれないかもしれない。つまり、そうした人間本性の概念を引き合いに出すことで人間のもつ共通の特徴や多様性が説明・予測できるようになる、そのような理論的な枠組みを組み立てることが、どれほど現実的なのかは必ずしも明らかではない、というのである¹³⁾。

この異論は、いかなる概念を基盤にした場合なら理論構築が可能となるのかという疑問を投げかける点で、一般的な問題としてもなかなか興味深い。しかし、アリストテレス的な人間本性観がどれほど維持できるのかを見きわめる、というここでの課題に限定するなら、さしあたりこう述べることができるだろう。発生システム論にもとづく人間本性論の構築という研究プログラムには、その経験的妥当性や前進性を示すという困難だが重要なタスクが課されることになる。そしてもしそれが首尾よく成し遂げられるなら、徳と人間本性に関するアリストテレス的な構想の十全な現代化が果たされるかもしれない、と。

13) この指摘は(Kronfeldner et al. 2014: 649)を参照。他方でグリフィスの見解によれば、「相同 homology」の概念に注目することによって、人間の間に見られる類似・共通性と相違・多様性を統一的に説明することを可能にする人間本性の概念をわれわれは手にすることができる、という(Griffiths 2011: 326-8)。

5 結論

本稿では、徳と人間本性にまつわるアリストテレス的な主題を吟味し、その現代的な見取り図を描き出そうと試みた。まず、優れた性格特性としての徳という見方に関しては、状況主義からの批判を発端として生じた論争が現在も続いており、またヒュームの徳倫理学のようなオルタナティブの模索も始まっている。次に、人間という生物に即した特定の徳のセットや、それと結びついた幸福・繁栄という概念については、文化的多様性・相対性からの疑念が突きつけられる。あるいは、そもそも人間という生物種にとっては、集団内に多様な性格特性が存在することが有益であり、したがって特定の徳のセットだけが利益をもたらすわけではないかもしれない、という可能性も指摘できる。最後に、人間本性という考えそのものについても、現代の理論的な枠組みを参照する限り、それが人間という種を定義したり倫理学や政治学などの理論の基盤を与えたりするといった、アリストテレスが想定した役割をなおも果たしうると主張するのは容易ではない。このように、現代的な観点からは、徳と人間本性に関わるアリストテレス的な見解をそのままの形で維持することは難しいといわざるをえない。とはいえ、そうしてわれわれの置かれている状況を描き出し、今後の課題や展望を見通すことができるのは、現在でも依然として有効活用可能な概念や枠組みをほかならぬアリストテレスが提供してくれているおかげでもある。

参考文献

- Clark, A. (2005). Word, Niche and Super Niche: How Language Makes Minds Matter More, *Theoria*, 54: 255-268.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford University Press.
- Doris, J. M. (2002). *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge University Press.
- Doris, J. M. ed., (2010). *The Moral Psychology Handbook*. Oxford University Press.
- Griffiths, P. E., (2011). Our Plastic Nature. In Gissis, S. and Jablonka E. eds., (2011), *Transformations of Lamarckism: From Subtle Fluids to Molecular Biology*. MIT Press: 319-330.
- Harman, G. (1999). Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Error. *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 99: 315-331.
- Iizuka, R. (2018). Situationism, Vitruvian Epistemology, and Self-Determination Theory, *Synthese*, <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1750-7>.
- Krofeldner, M., Roughley, N. and Toepfer, G. (2014). Recent Work on Human Nature: Beyond Traditional Essences, *Philosophy Compass*, 9/9: 642-652.
- Machery, E. (2013). A Plea for Human Nature. In Downes, S. M. and Machery, E. eds., (2013). *Arguing about Human Nature: Contemporary Debates*. Routledge.
- Merritt, M. (2000). Virtue Ethics and Situationist Personal Psychology. *Ethical Theory and Moral Practice*, 3: 365-383.
- Merritt, M. W., Doris, J. M. and Harman, G. (2010). Character. In Doris, J. ed., (2010).
- Odling-Smee, F. J., Laland, K. N., and Feldman, M. W. (2003). *Niche Construction: The Neglected Process in*

- Evolution*, Princeton University Press. (邦訳: 佐倉統ほか訳『ニッチ構築—忘れられていた進化過程』, 共立出版, 二〇〇七年)
- Prinz, J. J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.
- Prinz, J. J. (2009). The Normativity Challenge: Cultural Psychology Provides the Real Threat to Virtue Ethics. *The Journal of Ethics*, 13: 117-144.
- Samuels, R. (2012). Science and Human Nature. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70: 1-28.
- Stich and Doris (2006). Moral Psychology: Empirical Approaches. In Zalta, E. ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Stotz, K. (2010). Human Nature and Cognitive-developmental Niche Construction. *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 9: 483-501.
- Stotz, K. (2014). Extended Evolutionary Psychology: The Importance of Transgenerational Developmental Plasticity. *Frontiers in Psychology*, 5: 1-14.
- アリストテレス『ニコマコス倫理学(上)』, 渡辺邦夫・立花幸司訳, 光文社, 光文社古典翻訳文庫, 二〇一五年
- 飯塚理恵「倫理的徳と認知的徳」, 信原幸弘編『ワードマップ心の哲学—新時代の心の科学をめぐる哲学の問い』, 新曜社, 二〇一七年, 所収
- 植原亮『实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, 二〇一三年
- アンディ・クラーク『現れる存在—脳と身体と世界の再統合』, 池上高志・森本元太郎監訳, NTT出版, 二〇一二年
- アンディ・クラーク『生まれながらのサイボーグ—心・テクノロジー・知能の未来』, 呉羽真ほか訳, 春秋社, 二〇一五年
- ジョシュア・グリーン『モラル・トライブズ—共存の道德哲学へ(上・下)』, 竹田円訳, 岩波書店, 二〇一五年
- フィリップ・ジンバルドー『ルシファー・エフェクト—ふつうの人が悪魔に変わるとき』, 鬼澤忍・中山宥訳, 海と月社, 二〇一五年
- キム・ステレルニー『進化の弟子—ヒトは学んで人になった』, 田中泉史ほか訳, 勁草書房, 二〇一三年
- キム・ステレルニー&ポール・E・グリフィス『セックス・アンド・デス—生物学の哲学への招待』, 太田紘史ほか訳, 春秋社, 二〇〇九年
- ゴバル・スリーニヴァサン「徳倫理学に対する状況主義者からの批判」, (ラッセル 2015) 所収
- 立花幸司「徳と状況—徳倫理学と状況主義の論争」, 太田紘史編『モラル・サイコロジー—心と行動から探る倫理学』, 春秋社, 二〇一六年, 所収
- ダニエル・C・デネット『ダーウィンの危険な思想—生命の意味と進化』, 山口泰司監訳, 石川幹人ほか訳, 青土社, 二〇〇一年
- リチャード・ドーキンス『延長された表現型—自然淘汰の単位としての遺伝子』, 日高敏隆ほか訳, 紀伊國屋書店, 一九八七年
- マイケル・トマセロ『コミュニケーションの起源を探る』, 松井智子・岩田彩志訳, 勁草書房, 二〇一三年
- フィリップ・フット『人間にとって善とは何か—徳倫理学入門』, 高橋久一郎監訳, 河田健太郎ほか訳, 筑摩書房, 二〇一四年
- スタンレー・ミルグラム『服従の心理』, 山形浩生訳, 河出書房新社, 河出文庫, 二〇一二年
- ダニエル・C・ラッセル『ケンブリッジ・コンパニオン徳倫理学』, 立花幸司監訳, 相澤隆ほか訳, 春秋社, 二〇一五年