



Title	ドイツ語圏における進化倫理学の一例：フランツ・ヴケティッツ倫理学の諸特徴とその意義
Author(s)	濱田， 洋輔
Citation	Sprache und Kultur. 2024, 43, p. 5-21
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/93989
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

ドイツ語圏における進化倫理学の一例

——フランツ・ヴケティッツ倫理学の諸特徴とその意義——

濱田洋輔

人間も生物進化の過程を通じて誕生した生物の一種であるというのは、今日では疑う余地のないものと広く認められた科学的事実であり、人間の心や行動、社会を扱う様々な学問分野（特に心理学、社会学など）において、その意義は見逃せないものとなっている（Turner & Machalek 2018; Buss 2019）。一方、哲学という分野においては、全般的に見れば進化論の意義はほとんど顧みられていない状況にあるといって良いであろう。しかし、まったく顧みられていないとまでいうわけではない。現代の科学との協働を志す一部の哲学研究者の中のさらに一部において、という極めて限定的な意味ではあるが、近年では、進化論を考慮に入れた哲学研究も、英米圏においては少なからず存在している（Joyce 2018）。こうした進化論を考慮に入れた哲学研究において、倫理学を対象とするものは進化倫理学などと呼ばれ、やはり英米圏を中心に盛んになっているが、ここで対象としたいのはその進化倫理学、しかも、——今日ではドイツ内外を問わず滅多に語られることのない——ドイツ語圏における進化倫理学である。

発表された書籍を基に判断すれば、進化倫理学がドイツ語圏において拡がり（少なくともその兆し）を見せたのは1990年代という短い一時期に限られるようである¹⁾。つまり全体として見れば——人間を精神的なもの、自然・生物を超えた自由な存在として前提する傾向の強い——ドイツ哲学界においては、進化論の哲学的・倫理学的意義はほとんど考慮されてこなかったと言って良いであろう（Tremml 1999, 10; Wuketits 2008, 26-27; Vollmer 2017, 328-330）。

そのように進化倫理学というのはドイツ語圏の哲学・倫理学においてはいわば異端なのであるが、異端であるということはそのまま過ちを意味しない。どころか異端であればこそ、主流派が自明の理とする前提の欠点や問題点を指摘し得ると

ということもあるであろう。また、昨今の進化倫理学の文脈においてまず語られることのないドイツ語圏の哲学者を扱うことによって、進化倫理学に携わるあるいは興味を持つ人々に対して新しい示唆を提供し得るということもあるであろう。そうした可能性に期待して本稿では、ドイツ語圏の哲学界における「異端者」の一人、フランツ・ヴケティッツの進化倫理学を取り上げたい。その際、中心的な課題となるのはヴケティッツ倫理学の基本構造・根本特徴を明らかにすることであるが、それに加えて最後に、その倫理学の意義も併せて示しておきたい。

そうした課題に入る前に一つ注意しておきたいのは、一口に進化倫理学といっても様々なタイプがあり、進化倫理学者の間でも様々な点において意見の相違や対立が見られるということである。つまり、ヴケティッツがドイツ語圏における重要な進化倫理学者の一人であることは疑いないにせよ、以下で見るのはドイツ語圏における進化倫理学の代表例ではなく、あくまでその一例なのである。

1.

フランツ・ヴケティッツ (1955-2018) は、〈刷り込み〉の研究で有名な、ノーベル賞受賞者でもある生物学者コンラート・ローレンツの流れを組むオーストリア出身の生物学者／哲学者である。そのヴケティッツは500近くの論文と40を超える書籍という膨大な量の公刊物を残しているが、その多くにおいて中心テーマとなっているのが進化論である (Schmidt-Salomon 2018)。ただし進化論を中心テーマとするとと言っても内容・問題は多岐に渡る。純粋に科学的 (生物学的) に進化論自体を主題化することもあれば、進化論発展の歴史を扱うこともある。進化の観点から人間の認識メカニズムを論じることもあれば、社会問題を論じることもある。また、同じ進化の観点から道德問題を扱いもするが、ここで取り上げるのはもちろんこの道德問題の扱いについてである。

進化論的観点から道德問題を捉えようという試み自体には、(科学的) 進化論の祖であるダーウィンが早くも先鞭をつけており、ハクスリー、スペンサー、ヘッケルなどといった19世紀の思想家・生物学者がそれに続いている (Wuketits 1993a, 251-252; Wuketits 1993b, 21, 79-80; Levy 2018, xii-xv)。しかし、進化倫理学が学問の一分野として確立されるようになったのには、アメリカの生物学者E・O・ウィルソンが1975年に発表した『社会生物学』が大きな役割を果たしたと言って

よいであろう (ウィルソン 1999; Ruse&Richards 2017, 2; Levy 2018, xi)。

1980年代初頭から進化倫理学の議論に加わったヴケティッツも当然、ウィルソンを始めとする英米圏の初期の進化倫理学者の議論に大きな影響と刺激を受けている (Wuketits 1993a)。しかし彼はその後——筆者の見限——論者が急増し複雑難解になって行った英米圏の進化倫理学の流れをほとんど追わず、論者の少ないドイツ語圏の進化倫理学の比較的緩やかな流れの中で独自の理論を展開して行くこととなる。(とは言え、その後もヴケティッツが英米圏の進化倫理学を否定した訳でも無視した訳でもないということは付け加えておかなければならない。)

では、そうして形成された彼の進化倫理学とはどのようなものか。それを知る為にはまず、彼が〈道徳 Moral〉という言葉で何を理解していたのかを見ておかねばならない。

彼の定義によれば、「道徳とは、〔人間の〕ある社会や集団の維持もしくは安定化に役立つ全てのルール (規範や価値観) の総体のことである」(Wuketits 2010, 15, 傍点筆者)²⁾。言い換えれば、〈道徳〉とは——明示的であれ暗示的であれ、集団全体によって意識された——社会の安定的存続を支える規則や価値観全般を意味している。この定義に関連して重要なのは、ヴケティッツが〈道徳〉を持たない人間集団は存在しないと考えていたということ、また彼が〈道徳〉の形態 (= 集団の維持・安定化のための諸規則の在り方・内容) は集団によって異なると考えていたということである (Wuketits 2010, 15; Wuketits 2009, 94)。つまり、家族においてであれ、国家組織においてであれ、宗教団体においてであれ、愛好家団体においてであれ、あるいはたとえ犯罪者集団においてであれ、その集団の維持と安定化に寄与する諸規則の総体——それはどの人間集団にも必ず存在する——であれば、その内容・形態にかかわらずそれは〈道徳〉と呼ばれるのである (ヴケティッツ 2002, 21-22; Wuketits 2010, 15-16)。

〈道徳〉というものの根本をヴケティッツは以上のように解しているわけであるが、進化倫理学にとって重要なのはもちろん、進化の観点から〈道徳〉を説明するということである。では、〈道徳〉と進化とはどのように関係しているというのだろうか。ヴケティッツによれば、——これは進化倫理学の中では多数派の考えと呼んで良いであろうと思われるが (Wuketits 1993b, 80) ——人間社会に見られる〈道徳〉は、進化を通じて形成された生物としての性質を基盤として成立している。

この点に関して、ヴケティッツはオオカミとヒビを引き合いに出すことから始めて次のように論じている。

オオカミにおける集団生活には特に、集団で協力して狩りをすることによってヘラジカなどの大型の獲物を捕らえ易くなるという利点があり、それを通じて集団内の各個体は生存・繁殖上の利益を得ている。また、ヒビにおける集団生活には特に、ヒョウの様にヒビ一個体では抵抗できない危険な捕食者に対して集団で防衛・撃退を行えるという長所があり、そこから集団内の各個体は生存・繁殖上の利益を享受している。

ある動物種の生存・繁殖にとって単独生活が有利となるか集団生活が有利となるかは複雑な（特に生態学的）諸要因に依っており、どちらが有利とは一概には言えない。単独生活には単独生活の利点——例えば、集団生活する場合より少ない食料獲得で事足りるという利点——があり、基本的に単独生活を送る動物（トラ、ヒグマ、ヘラジカ等）も存在している。その点は忘れるべきではないがしかし、ある動物（例えばオオカミやヒビ）が集団生活を営んでいるのは、集団生活がその動物の生存・繁殖に対して有利に働いて来たためであるという事実が変わりはない。言い換えれば、その動物種（の大多数の個体）にとって集団生活が単独生活よりも生存と繁殖の為に有利であったからこそ、集団生活を行うという性質が自然選択を通じて形成されて来たのである（Wuketits 2010, 26-28）。

もちろんこの説明は人間（ヒト、ホモ・サピエンス）という動物にも例外なく当て嵌まる。つまり、集団生活という性質を人間が持っているのは、ヒトという生物種（あるいはその祖先種）にとって集団生活が生存・繁殖上の利点を有していたからこそなのである。では、集団生活についてのそうした進化論的説明が、ここで主眼となっている道德問題とどう繋がるというのであろうか。

その要点は、人間を含めたどの動物集団も〈社会的な規則〉を有しているという点にある。自然選択を通じて形成された集団生活は、ただに集まって生活するということだけを意味するのではない。ヴケティッツによれば、動物の集団生活には、序列、役割分担、食料分配、服従姿勢などといった集団メンバーが守るべき、集団の維持・安定化に役立つ「集団規範 Gruppennormen/group norms」(Wuketits 2010, 28) といったものが必ず存在している。また、先に見たように、彼にあっては、人間の〈道德〉もやはり集団の維持・安定化に役立つ集団規範のことを意味している。つまり、動物の〈社会規範〉も人間の〈道德〉も根本的には同じ機能を

有しているということになるのであるが、これはなにも偶然の一致ではなく、必然の結果である。というのも彼にしてみれば——またダーウィンを始めとした多くの進化倫理学者にしてみれば³⁾——、人間の〈道徳〉とは生物的・動物的〈社会規範〉の延長線上にそれを基盤として成立したものだからである。

ここに関連して一つ注意しておくべきは、ヴケティッツが——ダーウィンに似て——人間の〈道徳〉と他の動物の〈集団規範〉を同一視しているわけではないということである。彼はそれらの主要な相違についてこう論じている。動物における〈集団規範〉とは思慮・反省に基づかない本能的傾向性が従うべく促す一定のルールのことであり、人間の〈道徳〉とは明確に意識されたルールである。動物は、たとえそれがチンパンジーの様に高度な知性を持った動物であっても、規範や善悪というものの観念を持っておらず、何をすべきであり・何をすべきでないという義務を明確に意識しているわけではない。つまり動物は〈道徳〉を知らない（し必要ともしない）のであり、その点において、動物の〈社会規範〉と人間の〈道徳〉には決定的な相違があるのである（ヴケティツ 2002, 17, 32-42, 141; Wuketits 2010, 28-30, 37, 68）。

こうした相違点を確認した上で、集団の維持・安定化を可能にする動物の〈集団規範〉にこそ人間〈道徳〉の根あるいは基盤が存在するというヴケティッツの主張に戻れば、まず説明すべきは、人間〈道徳〉の基盤となっている〈集団規範〉とはどのようなものであろうかということである。というのも、それぞれの動物種によって集団維持の方法、つまり〈集団規範〉の在り方は異なっているのである。

筆者の知る限りヴケティッツは、どのように人間の〈道徳〉が発生・進化して来たのかという問題には具体的な形で踏み込んでいない。その為、ここでは〈集団規範〉から〈道徳〉への進化の具体的過程を論じることが出来ないが、〈道徳〉が生まれる核となった〈集団規範〉をヴケティッツがどのようなものと考えていたかは明らかである。その〈集団規範〉とは、協力（同じ利益を目指しての協調行動）と相互扶助（互惠的利他行動＝見返りの期待に基づく親切的行為）の要請である（Wuketits 1993b, 78, 81; Wuketits 2010, 30-36）⁴⁾。つまり人間の祖先種は、協力和相互扶助を行うべしといった——集団の維持・安定化に寄与する——本能的な傾向性を有しており、それが人間〈道徳〉の根幹となったというのである。

これまで見てきたヴケティッツの議論を纏めるとこうである。(1) 集団生活を営むことが、人間（もしくはその祖先種）にとって生存・繁殖上の利益となって

いた。(2) 人間が〈道徳〉を持つ前段階においては、協力行動と相互扶助とを要請する〈集団規範〉が集団の維持・安定化に特に重要な形で寄与していた。(3) そうした段階において、人間(もしくはその祖先種)は、そうした〈集団規範〉を道徳的義務とは意識していなかったが、それらを遵守しようとする強い本能的な傾向性を有していた。(4) そうした生物としての強い傾向性を基盤として、我々が今日知るような様々な〈道徳〉規範が形成されて来た。

こうした〈道徳〉理解が、ヴケティッツの進化倫理学の基盤を成している。次章では、その倫理学の特徴を、(i) 道徳の起源、(ii) 「自然主義的誤謬」問題、(iii) 道徳的相対主義という三つの観点からさらに詳しく見て行きたい。

2.

2.1

〈道徳〉が動物的な〈集団規範〉を基盤としているということは、現行の多くの道徳命令・規則は、生物としての人間の性質に従って作られたものであるということの意味している(ヴケティッツ 2002, 229)。こうした考えに従えば、現実の道徳規範や道徳行動をその生物起源から説明することが可能になるわけであるが、そこにヴケティッツ流の倫理学の長所、あるいは少なくとも特徴の一つがある。

つまりその倫理学にあっては、幾つかの特定の道徳規範が(ほとんど)全ての社会に共通して見られる(あるいは見られない)という事実の背景を、神や普遍的道徳法則などといった超越的あるいは思弁的・抽象的な存在を引き合いに出すことなく科学的・進化論的に説明することが可能になる(Wuketits 1993b, 34; Wuketits 2009, 93-101)。例えば、なぜ(まず恐らく)あらゆる社会・集団において他者に協力する・親切にすることというのが道徳的に正しいもの(=善)とみなされているのかという問いには、協力と相互扶助への強い生物的傾向性こそが人間〈道徳〉の基盤であるからと簡単に答えることが出来る(ヴケティッツ 2002, 175; Wuketits 2010, 10)。

ヴケティッツ流の倫理学はしかも更に一步進めて、〈道徳〉の基盤となるそうした生物的傾向性の根源あるいは裏面についても明らかにしてくれる。これまで述べたところだけからすると、ヴケティッツは、〈人間という生物には私利私欲を捨てて集団全体に奉仕しようとする純粋に利他的な本能傾向があり、それが「道徳」

の基盤となっている」と主張していたとも取られるかもしれない。しかし、だとすればそれは誤解である。ヴケティツは、生物全般における集団に対する利他行動の根源・裏面というものを次のように理解していた。(1) 協力や相互扶助を語る際に問題となっているのは、集団内の他個体への協力・他個体との助け合いであって、集団それ自体に奉仕するということではない。(2) 人間に強い協力性や相互扶助性が存在するということは、人間が不協力や不親切な行動を取らないということの意味しない。人間の協力性や相互扶助性というものはあくまで傾向であり、全ての人間があらゆる場面において必ず発揮するようなものでは決してない。(3) 他個体を助けるという性質が進化したのは、個体間で互いに助け合うことが互いの生存・繁殖上の利益になったからこそ、つまりそうすることが自分自身にとっても利益になったからこそである (Wuketits 1993b, 71-77; Wuketits 2010, 37-43, 49)。

以上三点のうち、利他性の裏面という今の文脈で特に重要なのは (3) である。ヴケティツによれば、生物進化における根本問題とは、——世代から世代への長期的な遺伝子の受け渡しという意味での——生存と繁殖である。つまり、自己(=自身の遺伝子)の生存と繁殖に成功しない生物種、ましてそうした成功を欲さない生物種というものは存続し得ないのである。したがって、全ての生物の行動は、自己の生存と繁殖(=自身の遺伝子の受け渡し)を成功させようという衝動・傾向性から大きな影響を受けている。もちろん人間もその例外ではなく、その意味で人間は大いに〈利己的〉なのであり、協力や相互扶助といった一般に利他的と呼ばれる人間の傾向もやはり、本を正せば、自己の生存と繁殖を有利に進める〈利己性〉の一環なのである (ヴケティツ 2002, 155-157, Wuketits 1993b, 71-78; Wuketits 2010, 10, 22, 114; Wuketits 2013, 18-19)。

このようにヴケティツの進化倫理学は、親切や協力が人間社会全般において道徳的に正しいものとされている理由や、協力や援助という利他的な行為が——それが行為者によって意識されないにせよ——〈利己的〉な裏面を有しているという事実を生物学・進化論的起源から説明してくれる。また、ここで取り上げることではできないが、その倫理学は、これら二点以外にも、——例えば、なぜインセスト・タブーがほとんどあらゆる社会に見出されるのか、なぜ殺人は死刑や戦争などといった一部のケースにおいて〈道徳的〉に許容されているのか、などといった——様々な道徳行動・道徳規範の生物的起源についての説明(仮説)も提供して

いる（ヴケティッツ 2002）。

とこれまで、道徳の起源の進化論的解明というヴケティッツ倫理学の記述的な試みについて見てきた。以下では、その規範的な試みについて見て行きたい。

2. 2

進化倫理学の議論に乗り出した当初のヴケティッツは、事実（である）から義務（べき）を導くことは誤り（自然主義的誤謬）であるという良く知られた議論に倣って、道徳の起源（事実）についての進化論的説明とあるべき道徳の形（義務）を論じる倫理学的議論は別物であり、どのような形であれ前者の説明を後者の議論に持ち込んではいないと主張していた（Wuketits 1984, 181-183; Wuketits 1988, 462-463）。つまり、進化倫理学は記述的な試みだけに留まるべきであるというのが彼の当初の考えであった。しかし彼は、1990年代初頭にこうした考えを改めることとなる（Wuketits 1993a, 253; Wuketits 1993b, 9）。彼はその頃に進化倫理学は記述的な試みだけではなく規範的な試みにも踏み込まなければならないと主張するようになり、亡くなるまで一貫してその主張を守り続けた。つまりそれこそヴケティッツ進化倫理学の真の主張と言うべきもののなのであるが、それを彼は次の様に説明している。

確かに（生物）進化は私たちに規範的な意味に関しては何も指示しないが、私たちは進化を通じて確立された枠組み、つまり、私たちの存在の生物学的枠組み条件〔＝生物としての構造〕を打破することは出来ない。したがって、私たちはこの枠組みの中でのみ意味のある形で倫理学を試みることが出来るのであるが、それによってこの枠組みは一つの『規範的な枠組み』となるのである。（Wuketits 1993b, 212, 後者の傍点筆者）

彼は決して難しいことを言っているわけではない。彼が言いたいのはただ次のことである。他の生物同様、人間であってもやはり、進化を通じて形成された変えることの出来ない生物としての諸性質——これらを根本から理解するには進化論が不可欠である——が存在しており、人間においても、出来ること・出来ないこと、しやすいこと・しがたいことが生物的に規定されている。そうした人間の生物

的諸性質に逆らった道德規則は、それがどのように理想的なものであっても、実践的に機能しようはずがないし、どこか社会・集団に悪影響さえ及ぼしかねない。したがって、人間の生物としての諸性質にとって実行可能な道德規則を作るべきであり、それらにとって実行不可能なあるいはそれらを無理矢理抑え込むような道德規則は作るべきではないのである。

このように彼は初期の主張を改め、人間の生物としての諸性質（事実、である）は倫理学において一種の規範、一種の〈べき〉を要請すると主張するようになる。が、ここで注意しておくべきは、彼が進化論的説明（事実）と規範倫理学（義務）の間の区別を無視するようになったわけではないということである。それは例えば、いわゆる社会ダーウィニズムに対する彼の態度を見れば明白である。19世紀後半から20世紀前半にかけて盛んになった社会ダーウィニズムと呼ばれる考えは、自然選択説の誤った理解と誤った適用に基づいて、〈自然選択のメカニズムは社会の模範となるべきであり、生存闘争において生き残るもの＝強いものこそが善いものである〉と主張するのであるが、こうした主張をヴケティツは完全に誤った推論・誤謬であるとして、また、ナチスの残虐行為の理論的補強にも繋がった危険な思想であるとして明確に退けている（ヴケティツ 2002. 223-22; Wuketits 1993b, 24; Wuketits 2005, 93-96）。

彼がこのように自然（進化）の〈である〉と倫理学の〈べき〉の間の区別を十分に意識していたということ、また彼が前者から後者を誤った形で導き出してはならないと考えていたということは強調しておかねばならない。しかし、誤った形でなければ、つまり正しい論法に従うのであれば、前者から後者を導出することには問題がないどころかそうすべきであるというのが彼の主張である。その〈正しい論法〉がどのようなものかについては今見たところであるが、念のため、その論法を〈である〉・〈べき〉という用語を基に改めて簡単に説明し直せばこうである。

人間は抜き難い生物としての諸性質を有しており、その諸性質にとって不可能なあるいはそれに反対するような道德規則を打ち立てることは、意味がないどころか危険ですらある。したがってまずは、生物としての人間の諸性質の〈である sein/be〉を生物学・進化論の観点から根本的に理解する必要がある。また、その〈である〉の理解に基づいて、生物として人間の〈できる können/can〉限界を明確にする必要がある。そうして、道德規則はこの限界の範囲内に留められる〈べき sollen/ought〉なのである（Wuketits 1993b, 23; Wuketits 2010, 118-120）。

以上、本節では自然主義的誤謬と呼ばれる問題との関連で規範面に関するヴケティツ倫理学の要点を示したが、次節では道徳的相対主義との関連において、やはり規範面に関する別の要点を明らかにしたい。

2.3

改めて確認すれば、ヴケティツにとって〈道徳〉とは端的に言って、人間集団の維持・安定化に役立つ規則（全体）のことを意味している。この意味からすれば、例えば南米のヤノマミ族における——集団の人口調整などを背景とした——嬰兒殺しの慣習も、それがその社会の安定と維持に貢献している以上、立派な〈道徳〉であるということになる。たとえそうした慣習が今日の西洋社会の住民の多くに非道徳的と映るにしても、そうである（ヴケティツ 2002, 21-27, 138-139; Wuketits 1993b, 186）。このようにヴケティツは基本的には、諸〈道徳〉間に優劣はないという相対主義的な立場を取っており、様々な著作において再三再四、あらゆる社会・あらゆる時代に妥当する絶対的で普遍的な道徳規範や善悪の価値基準というものは存在しないと断言している（ヴケティツ 2002, 51; Wuketits 1993b, 236, 242; Wuketits 2008; 35-36; Wuketits 2010, 15, 104）。

こうした相対主義的主張に纏わる問題は良く知られているが、ヴケティツの具体的な議論に沿えばこう問うことが出来る。彼はヤノマミ族の嬰兒殺しの慣習どころか、上で触れたように犯罪者集団のルールさえも、それが集団の維持・安定化に寄与する以上〈道徳〉であるとするのであるが、そうした他集団に危害を及ぼすような〈道徳〉も許容すべきなのだろうか。あるいは、——ヴケティツ自身が持ち出している例を使えば——ナチス政府の〈道徳〉も許容すべきなのだろうか。ヒトラーやナチスの指導者たちの罪を問う必要はないのであろうか。

ヴケティツは道徳的相対主義に纏わるこうした問題の存在を早い時期から十分に自覚していたが（Wuketits 1993b, 186-187）、この問題を正面切って扱ったとは言い難いように思われる。その為、この問題への彼の見解に関しては筆者による解釈の程度が大きくなりすぎるを得ないのであるが、とはいえ、彼がこの問題を等閑に付したというわけではないし、彼の見解は十分に理解可能でもある。

今し方の問いに対する彼の答えは端的に言えばこうである——他者に危害を及ぼすような犯罪者集団の〈道徳〉は許容すべきではない。また、ナチスの〈道徳〉

にしても許容されるべきではないし、ヒトラーらの罪も決して許されるべきではない（ヴケティツ 2002, 279-280; Wuketits 1993b, 186-187; Wuketits 2010, 144-145）。しかしこうした主張の論拠はどこにあるのであろうか。絶対的な道徳的価値基準というものは存在せず、諸〈道徳〉間に優劣はないとするにもかかわらず、なぜ犯罪者集団やナチスの〈道徳〉を許容すべきではないと言えるのであろうか。彼によればそれは、まさに道徳の価値規準が相対的で、諸〈道徳〉間に優劣がなければこそ、そう言えるのである。様々な〈道徳〉間に上下が無ければこそ、ある集団の〈道徳〉が他の集団の〈道徳〉を抑圧あるいは蹂躪するようなことがあってはならないのである。だからこそ、他集団の〈道徳〉を害する犯罪者集団やナチスの〈道徳〉を許容すべきではないし、彼らの罪を許すべきでもないのである（ヴケティツ 2002, 279-280; Wuketits 2010, 103, 144-145）。

このように、〈道徳〉は外部の他集団の〈道徳〉を侵すものであってはならないというのがヴケティツの道徳的相対主義の補足条件であるが、ここにさらに集団内部に対しての二つの補足条件が加わる。その一つは、実のところ既に説明済みである。つまり、ヴケティツによれば、〈道徳〉は人間の生物学的性質に即したものの、生物としての人間にとって実践可能なものであるべきなのである。二つ目は、散発的にしかもごく簡潔に提示されているだけの考えであるが、その条件とは、〈道徳〉とは集団のメンバー全員にとっての良い暮らし⁵⁾を促進すべきものであり、従って人間（という種）であればまず誰もが望まない〈道徳〉——例えば集団メンバーの生命に危害をもたらすようなルール——は基本的には許されるべきではないというものである（Wuketits 2006, 168-170; Wuketits 2009, 116-117; Wuketits 2010, 148-149)⁶⁾。

本節で扱ったヴケティツ倫理学の要点を纏めると以下の通りである。その倫理学は基本的には道徳的相対主義の立場を取っており、多様な〈道徳〉が存在し、それらの間に優劣がないことを前提としている。しかし、こうした前提には、普遍的に守られるべき以下三点の補足条項が加えられる。(1)〈道徳〉は他集団の〈道徳〉を圧迫あるいは蹂躪するものであってはならない。(2)〈道徳〉は人間の生物としての性質をないがしろにしたり抑圧したりするものであってはならない。(3)〈道徳〉は全ての集団メンバーにとっての良い暮らし（＝人間という生物が共通して望むような暮らし）を目指すなければならない。このようにヴケティツの倫理学は、純粋な道徳的相対主義ではなく、上記三点における普遍主義を伴った道

徳的相対主義なのである。

3.

以上、ヴケティッツの進化倫理学の重要特徴を三つの観点から見てきたが、以下ではその倫理学の意義を簡潔に示して本稿を終えたい。

その為にはまず、良くある、しかし全く根拠のない誤解を避けるべく、次の点、つまり、生物学・進化論を基盤としたヴケティッツの倫理学は決して、遺伝的・生物学的に道徳行動の全てが決定されているとするいわゆる生物学的決定論ではないという点を明確にしておきたい。どのような生物であっても遺伝子だけで全てが決定されるわけではなく環境条件が極めて重要な役割を果たすという事実は、生物学者でもあった彼にとって自明の理であった。それで彼は、道徳行動を含む人間の行動全般においても、文化や教育といった環境要因が極めて大きな役割を果たすということを繰り返し強調しているのである (Wuketits 1993b, 115-125; Wuketits 2008, 32-33; Wuketits 2010, 118-120, 125; Wuketits 2012, 77-86)⁷⁾。

そのようにヴケティッツは、大多数の哲学者・思想家と同様、文化や教育によって人間の道徳行動・道徳生活が大きな影響を受けることは認めている。しかし一方、彼は多数派と異なり、文化や教育といえども人間の生物としての性質全てを自由に変更できるものではないという点を重視・強調する (Wuketits 2012, 66; Wuketits 2015, 123)。文化や教育が〈道徳〉にどれほど影響を及ぼそうとも、〈道徳〉とはやはり、生物進化の過程の延長線上に形成されたもの、人間の生物としての性質に根差したものである、と彼はいうのである。

では、そうした倫理学はどのような意義を有しているのだろうか。最も重要なものと思われるところを二点挙げれば、その意義の一つには、それが、古典的な倫理学にはまず見られない科学的な方法で、道徳の歴史的・生物学的起源を考えさせてくれるという点、それによって人間道徳の在り方を根本から理解させてくれるという点にある。また一つには、それが、進化論 (生物としての人間理解) に基づいた現実主義の重要性を示しているという点にある。前者の道徳の起源については、道徳心理学 (moral psychology) と呼ばれる心理学の一分野において盛んに議論されるようになっているため、最新の議論はそちらを参照すべきであろう

(Sinnott-Armstrong 2008; 太田 2016)。つまり、この点に関するヴケティツ倫理学の意義は今日にあってはそう大きくはないと言えるであろう。(とはいえもちろん、彼がドイツ語圏の哲学者としてそうした議論を倫理学に持ち込んだことは評価されてしかるべきであろう。)したがって以下では後者の点、その進化論的現実主義とでもいう点に焦点を当ててその意義を示したいが、その為にここでは、ヴケティツが重視していた取り分け適用範囲の広いと思われる一例として、〈道德〉に付随する集団帰属意識についての議論を取り上げたい。

その議論とは凡そ以下のようなものである。進化論に基づけば、集団社会で生活する動物は〈自集団のメンバー＝私たち〉と〈他集団のメンバー＝よそもの〉を明確に区別するという強い傾向を有しており、動物の〈社会規範〉も人間の〈道德〉も基本的には自集団のみに向けられている。つまり、〈道德〉——中でも協力や相互扶助の推奨、他者危害の禁止などといったルール——は人間の生物としての性質上、他集団には及ばないもの、でなくとも極めて及びにくいものなのである。これは、自集団への帰属意識が同時に他集団に対する排他性という側面を伴っていることを意味している。更には、自集団に対する道德心の強化は他集団に対する排他性の強化を伴うということの意味している(ヴケティツ 2002, 101-104; Wuketits 1993b, 187-194; Wuketits 2010, 46-51, 98-110)。この他集団に対する排他性というものは常に敵対性を意味してはいないがしかし、場合によっては容易に敵対性や攻撃性へと移行するものであり、その際には、集団内部の強い協力は、集団外部への強い攻撃性となって現れるのである(ヴケティツ 2002, 101; Wuketits 2012, 56; Wuketits 2015, 46, 111)。

ヴケティツの考えでは、こうした人間の生物的性質としての自集団に対する帰属意識と他集団に対する排他性・攻撃性を考慮して初めて、民族中心主義、愛国主義、人種差別、集団的残虐行為、戦争などといった歴史上のそして現行の諸問題がその根本から理解可能となる(ヴケティツ 2002, 96-97; Wuketits 1993b, 188; Wuketits 2015, 11)。また、そうした理解があって初めて、それら諸問題に対する現実的な解決策の道筋が明らかとなる。ではそうして明らかになる道筋とはどのようなものであろうか。

主要な点を挙げれば、一つには、単に普通の〈道德〉心(=集団内部において協力や相互扶助を行おうという心)を促進・教育するだけでは、集団間の争いの解決にとっては役に立たないばかりか、悪影響をさえ及ぼしかねないということが言

える。またもう一つには、集団帰属意識という生物的性質が備わっている以上、血縁者や友人、所属集団内のメンバーに対してと全く同じように世界中の人々に親切にすること・協力することは人間には不可能であるということが言える。後者の点についてより詳しく言えば、それは、相手を全く選ぶことのない人類愛を通じての平和で公正な社会の実現といった理想や——ピーター・シンガーなどが提唱するような⁸⁾——自集団・他集団を区別しない純粋に功利主義的な援助を通じての平等で幸福な世界の実現という理想は不可能であろうということを含意している。裏を返せばそれは、〈我々＝自集団〉と〈他者＝他集団〉の境界をなくそうとするのではなく、そうした境界が存在すること——より正確には、そうした境界の移動・変更は出来るがその存在自体を消滅させてしまうことは出来ないこと——を前提とした上で、人種問題や戦争などといった集団間の諸問題の解決策を模索すべきだということを示唆している⁹⁾。

そもそもヴケティッツは、その進化論的思考に基づいて、集団間に起こる諸問題を完璧に解決することは極めて難しいと考えていたように見受けられる。少なくとも最晩年の著作(2015)においては、彼は、集団間の暴力行為を地球上から根絶することは——思想上・宗教上のイデオロギーの存在がなくなりそうもない以上、また、世界中における資源の公正な分配に世界の政治家たちが真剣な関心を向けていない以上——難しそうであると結論している(Wuketits 2015, 124-125)。しかしこれは彼がそうした問題の解決を諦めたということを意味するものではない。ヴケティッツの見方は悲観的なものというよりはむしろ現実的なものであり、それが彼に問題解決における現実的な困難を見せずにはおかないのである。彼ははっきりとこう書いている。

幻想なき倫理学をめざす私の最終弁論は、私たちが肩をすくめてこの状況〔＝戦争、テロなどの多発する状況〕を受け入れるべきだ、ということの意味するものではない。それは、道徳的規範を〔進化論的人間理解に基づいた〕理性的な枠組みの中でとらえ直そうという要求を意味するのである。……〔その為には〕第一に、人間はいかにあるべきかということにあまりかかわらず、ユートピア的人間像を組み立てないことが必要である。……／第二に、私たちは〔人間という生物の〕道徳能力の限界を考慮しなければならない。(ヴケティツ 2002, 284-285)

希望に基づくユートピア的な人間像・社会像に立脚した倫理学は、「空中楼阁のような構築物」(Wuketits 1993b, 213) に過ぎない。それは、道德問題・社会問題の解決の役に立たないばかりか、より一層の問題を産み出す危険さえ孕んでいる。そうした無意味あるいは危険な帰結を避けるべく、倫理学は進化論に基づいて、また他の諸科学の成果を頼りにして、あくまで一つの生物として人間を徹底して現実的に捉えることで、実現可能な最善策を探求して行かねばならない——というのが彼の倫理学の根本態度である(ヴケティツ 2002, 284-285)。

こうした態度に基づいて彼は、これまで簡単に見てきた集団帰属意識に纏わる問題の他に、移民、宗教、食料・エネルギー危機、環境破壊、現代医学などと関連する様々な道德問題を扱っている。これら諸問題の彼の論じ方については問題ごとに意見の分かれるところであろうし、上に示した彼の倫理学の根本的な諸特徴に対する異論も存在するであろう。しかし、彼が世界的に見てもかなり早い時期に倫理学にとっての進化論の意義を理解し、同調者の少ないドイツ語圏の哲学界の中で長年に渡って独自の進化倫理学を展開してきたという功績は広く認められても良いであろう。古典的な倫理学に馴染んだ人の多くは、倫理学に人間の進化的・生物的条件を重要要素として持ち込むことを拒むのではないかとも思われる。また、そうした人々にとっては、今しがた述べたような彼の功績は認め難いのではないかとも思われる。しかし、「人間は生存の生物学的条件から独立に行動を決定することができる、とまじめに主張する人がいるとしたら」、その人は、「進化を完全に無視する立場を取らなければならない」のである(ヴケティツ 2002, 226)。裏を返せばつまり、進化という科学的事実を認める以上は誰しも、進化の観点から人間行動の生物学的条件を検討してしかるべきなのである。この点に同意できるのであれば、彼の倫理学の功績も認められてしかるべきであろう。

冒頭で述べたように、また今しがたも触れたように、ドイツ語圏の倫理学にあっては、そうした検討の意義が広く認められてはこなかった。また今もってそうであるように見受けられる。しかし、であればこそなおさら、進化という事実を認めると共にドイツ語圏の倫理学に感心を持つ人間にとっては、ヴケティツの倫理学は一顧に値する例を提出していると言えるであろう。また、——これは当然、英米圏の進化倫理学を詳しく検討する必要のあることであるが——その中心である英米圏の議論から距離を取って形作られたヴケティツの進化倫理学が、国

際的な進化倫理学の議論に新しい示唆を提供するという可能性も捨て切れはしないであろう。

参考文献

- 太田絃史 (編) (2016), 『モラル・サイコロジー：心と行動から探る 倫理学』, 春秋社。
- ウィルソン、エドワード・O (1999), 『社会生物学』, 坂上昭一他訳、新思泉社。
- ヴケティツ、フランツ (2002), 『人はなぜ悪にひかれるのか』, 入江重吉・寺井俊正訳、新思泉社。
- シンガー、ピーター (2018), 『飢えと豊かさと道徳』, 児玉聡監訳、勁草書房。
- ダーウィン、チャールズ (2016a/2016b), 『人間の由来』(上/下)、長谷川眞理子訳、講談社。
- Bayertz, K. (1993), *Evolution und Ethik*, Stuttgart: Reclam.
- Buss, D. (2019), *Evolutionary Psychology*, New York and London: Routledge.
- Joyce, R. (ed.) (2018), *The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy*, New York and London: Routledge.
- Levy, N. (2018), “Introduction,” in N. Levy (ed.), *Evolutionary Ethics*, London and New York: Routledge, xi-xxxix.
- Lütterfelds, W. (ed.) (1993), *Evolutionäre Ethik zwischen Naturalismus und Idealismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Neumann, D. et al. (eds.) (1999), *Die Natur der Moral*, Stuttgart: Hirzel.
- Ruse, M. & Richards, R. J. (2017), “Introduction,” in M. Ruse & R. Richards (eds.), *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-9.
- Schmidt-Salomon, M. (2018), “Ein unverbesserlicher Freigeist,” <https://hpd.de/artikel/unverbesserlicher-freigeist-15682> (2023. 10. 08. 閲覧).
- Sinnott-Armstrong, W. (ed.) (2008), *Moral Psychology, Volume 1: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, Cambridge: MIT Press.
- Treml, A. K. (1999), “Geleitwort,” in D. Neumann et al. (eds.), *Die Natur der Moral*, Stuttgart: Hirzel, 9-12.
- Turner, J & Machalek, R. (2018), *The New Evolutionary Sociology*, New York and London: Routledge.
- Vollmer, G. (2017), *Im Lichte der Evolution*, Stuttgart: Hirzel.
- Wuketits, F. M. (1984), *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wuketits, F. M. (1988), “Darwinism: Still a challenge to philosophy,” in *Zygon*, 23 (4), 455-467.
- Wuketits, F. M. (1993a), “Moral Systems as Evolutionary Systems,” *Journal of Social and Evolutionary Systems*, 16(3), 251-271.
- Wuketits, F. M. (1993b), *Verdammt zur Unmoral?*, München: Piper.
- Wuketits, F. M. (2005), *Darwin und der Darwinismus*, München: C. H. Beck.

- Wuketits, F. M. (2008), *Der freie Wille*, Stuttgart: Hirzel.
- Wuketits, F. M. (2009), *Darwins Kosmos*, Aschaffenburg: Alibri.
- Wuketits, F. M. (2010), *Wie viel Moral verträgt der Mensch?*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Wuketits, F. M. (2012), *Zivilisation in der Sackgasse*, Murnau a. Staffelsee: Mankau.
- Wuketits, F. M. (2015), *Mord. Krieg. Terror*, Stuttgart: Hirzel.

註

- 1) 複数の研究者が参加した書籍としては、Bayertz 1993、Lütterfelds 1993、Neumann et al. 1999 などがある。
- 2) 以下、ドイツ語からの翻訳は全て本論筆者による。
- 3) ダーウィンについては、ダーウィン 2016a, 102-112; ダーウィン 2016b, 475-480 参照。
- 4) ヴケティッツは協力と相互扶助（互恵的利他行動）をほとんど区別せずに扱っているが、厳密には、同じ利益を求めて一つの目的に向かって〈協力〉することと、なにかをしてあげれば後にそれをし返して貰えるであろうという期待に基づく〈相互扶助（互恵的利他行動）〉とは区別して扱うべきではないかと思われる。
- 5) これといった説明がない為、残念ながら、この〈良い〉暮らしの意味は漠然としている。
- 6) この議論がヤノマミ族の嬰兒殺しのような慣習に対してどのように、またどの程度適用されるのかは、ヴケティッツが何も語っていない為分からない。ただ、推測を許せば、集団内部のメンバーの一部の命を犠牲にしなければ集団全てのメンバーの命が危険にさらされてしまうといったような例外的なケースにあつては、一部のメンバーの生命に危害をもたらすような〈道徳〉も最小限の範囲であれば容認され得るという考えを持っていたのではないかと思われる。
- 7) そもそもヴケティッツが——少なからずのドイツの哲学者・思想家とは異なり——文化（精神）と自然（進化）を二項対立と捉えていないことは指摘しておくべきであろう。彼にとっては、文化もまた自然（進化）を基盤としてこそ成立しているものなのである（Wuketits 2008, 90-91; Wuketits 2009, 104）。
- 8) シンガーも進化論的観点から、遠く知らない者に対しては援助を行おうという心持になり辛いという生物としての性質が人間にあることを認めている。しかし彼は、理性的な推論能力によって、人間はそうした性質を克服することが可能であると考えている（シンガー 2018, xxii-xxiii）。
- 9) 筆者の知る限り、ヴケティッツはこれらの問題に対して具体的な解決策を提示してくれてはいない。彼はただ、以下のような大まかな方向性を示すばかりである——〈道徳〉の多様性・相対性というもの各自が認識することによって、また、人間に備わった集団内における協力と相互扶助への傾向性を他集団のメンバーとの遣り取りにも上手く応用することによって、誰もが他集団の〈道徳〉に介入せず調和的に生きて行けるような世界を目指すべきである（Wuketits 2010, 141-148, 163-167）。