スペンサーの進化倫理学の検討

児玉　聡

ハーバート・スペンサー（1820-1903）は、現在ではほとんど顧みられることのない思想家である。しかし、19世紀後半においては、英米および他の国々の思想界および実社会に対して甚大な影響力を持っていた。日本も例外ではない。「私にとって、スペンサーは、社会学史上の一人物に過ぎないけれども、明治のインテリにとって、スペンサーほどポピュラーな人物はいなかった。」と清水幾太郎は述べている（清水1970:28）[1]。

しかし、今日、「総合哲学」として知られるスペンサーの思想体系の中心にある進化倫理学は、進化論の歴史を扱った書籍や論文で簡単に触れられることはあっても、主題的に検討されることはほとんどない[2]。バートランド・ラッセルが『西洋哲学史』でスペンサーにまったく言及していないという事実はしばしば指摘されるところであるが[3]、哲学思想史においてスペンサーはほとんど抹殺されたような印象さえ受ける。

また、『進化論と倫理』（内井1996）で比較的詳しくスペンサーの思想を検討している内井惣七も、スペンサーの理論は功利主義であるかもしれないが進化倫理学ではないとかなり手厳しい。それは「スペンサーは、結局、快楽説あるいは功利主義の倫理学に進化思想（実は進歩主義）の衣を着せて「進化論的倫理学」として売り出した」（内井1996:85）に過ぎないからである。つまり、スペンサーの主要な理論は快楽説および功利主義であり、これ自体は進化論抜きでも語れるということだ。

だが、私の理解では、スペンサーはあくまで進化論を基礎とした功利主義的倫理学者として理解されるべきである。今日あまり顧みられない彼が、功利主義と進化論の議論をつなぐ一つの重要な事例になっている可能性がある。そこで以下では、簡単ではあるがスペンサーの思想について論じる。実際のところ彼が進化論をどう理解して、社会や倫理に適用される議論として構想したのか、また彼はどの程度功利主義者だと言えるのかについて検討したい。

一　スペンサーの全体像

まず、簡単にスペンサーの全体像を素描してみたい。スペンサーの思想を瞥見すると、進化あるいは進歩の思想、レッセフェール（自由放任）、社会有機体説、道徳感覚論、自然権思想、そして功利主義などの鍵概念が出てくる。これらを整合的に結び付けるにはどうすればよいのだろうか。[4]

スペンサーを理解するために、先に少しその人物像を記しておこう。スペンサーは一八二〇年に英国のダービーで生まれた。ジョン・スチュアート・ミル（一八〇六年生まれ）、チャールズ・ダーウィン（同、一八〇九年）よりも十数歳年下ということになる。父親がメソディスト系の非国教徒（dissenter）であったこともあり、スペンサーは父親や伯父から比較的インフォーマルな教育を受けた。彼は英文法を一度も学んだことがないと自伝の最初にも書いているが、ラテン語やギリシア語もある程度しか学ばなかった。ただ、スペンサーは父親たちから個人主義やレッセフェール思想を学んだとされる。また、ダーウィンの祖父であるエラズマス・ダーウィンが晩年にダービーに住んださいに作ったダービー哲学会があった関係で、獲得形質が遺伝するというエラズマス・ダーウィンの理神論的進化論を学ぶ機会もあったとされる。

スペンサーは10代の終わりから20代初めまで鉄道技師として働いた。彼は鉄道の工事現場でアンモナイトの化石

を見つけるなどして古生物学や地質学に関心を抱くようになり、ダーウィンのよき友人であったチャールズ・ライエルの『地質学原理』(Lyell 1830-33) を読んだという。後述するように、ライエルはその書の中でラマルクの進化論を批判していたのだが、スペンサーはむしろラマルクの説を支持するようになった。

20代からは自由貿易を奉じる『エコノミスト』(一八四三年創刊、現在も続く週刊誌) などの雑誌の編集作業をする傍ら、自らも論説を雑誌に寄稿するようになる。そして一八五一年に最初の本格的な著作である『社会静学』(Social Statics) を上梓した。この本はタイトルに社会静学というフランスの哲学者オーギュスト・コントが最初に用いた言葉が使われているが、スペンサー本人の弁によれば、彼は当時はコントの名前ぐらいしか知らず、意図的にコントの言葉を用いたのではなかった。スペンサーが最初は「社会および政治道徳の体系」という書名を考えていたように、[5] 実際のところ本書は (現在の我々が考えるような) 社会学の本ではなく、道徳哲学・政治哲学の書である。[6] 少し詳しく見てみよう。

本書はベンタムやペイリーらの「経験主義的」な功利主義 (The Doctrine of Expediency) の批判から始まっており、何が最大幸福に役立つかは経験的には確定できないため各人の行為指針として用いることはできないといった批判や、道徳感覚を批判するベンタムらも実は最大幸福原理を措定するさいに直観を用いているという批判がなされている (Spencer 1951: 8-10, 22)。また、ベンタムの功利主義は立法府の万能性を含意しており、必然的に大きな政府を志向するがゆえに望ましくないと論じている (Spencer: 13-16)。とはいえ、スペンサーは最大多数の最大幸福という目標自体は捨てず、神の視点から見るならば道徳の真の目的であることは認めている (Spencer: 66)。このような功利主義理解は、ペイリーやオースティンなどの神学的功利主義の発想に近いと言える。

また、スペンサーにとって、幸福とは各人が環境に完全に適応していることである。そして、個人の能力の行使が完全に止まった状態が死であり、部分的に止まった状態は苦痛ないし部分的な死であり、完全に行使されている

状態が「完全な生」だという。[7] そこで、各人が幸福を達成するためには各人が諸能力を行使せねばならない。そのためには最大限の自由が必要だとして、社会の運営原理として「各人は、他のすべての人々の同様の自由の所有と両立可能なかぎりでの、彼の能力を行使する完全な自由を主張できる」とする「平等な自由の法則（the law of equal freedom）」を最も重要なものとして導き出す（Spencer: 78, 80）。これが実現されているとき、個人は「完全な生」を得ることができ、社会も一つの有機体として見た場合に最も活性化していると言える。

個人の自由と幸福についてのこのような発想に基づき、国家は国民の自由を守る以外のことをするべきではないとして、スペンサーは経済や教育その他の領域における個人の完全な自由を主張している。[8] 彼は、文明化が進めば最終的には政府は必要なくなると考えており、この点はウィリアム・ゴドウィンのアナキズム的な主張を想起させる。なお、本書では「環境への適応」といった言葉や「進化」という言葉も何度か出てくるが、ここではまだ十分には進化の議論は展開されていない。

本書は好評を博し、約半世紀のちの一九〇五年に米国連邦最高裁の有名な判事オリバー・ホームズも、憲法修正第14条が個人の契約の自由を不当に制約しているとして、「修正第14条はハーバート・スペンサー氏の社会静学を制定していない」と述べているほどである。[9] この書の出版をきっかけにスペンサーはジョージ・エリオットやトマス・ハクスリーらと懇意になる。伯父の遺産を相続した一八五三年以降、彼は著述に専念するようになり、当時の一流雑誌に音楽や教育を含むさまざまな論説を寄稿するようになる。[10] また、一八五五年には『心理学原理』（Spencer 1855）を公表した。この書で彼は、人間心理の生理学的基礎を追究し、ジョン・スチュアート・ミルの観念連合説を当時の科学理論として知られていた骨相学と結び付けようとした。この著作を通じて、彼はミルとも交流を始めることになる。

このころからスペンサーは精神的な問題を抱えるようになるが、ライフワークとなる『総合哲学の体系（System

of Synthetic Philosophy)』に着手した。これは、生物学、心理学、社会学、倫理学の体系的説明であり、様々な自然科学・社会科学のデータを、「進歩について」(1857, Spencer 1861)や『第一原理』(1862, Spencer 1867)で示されたスペンサー流の進化の原理によって体系化したものである。[11] この中の一つである『生物学原理』(2巻本、1864-7)では、ダーウィンの『種の起源』を受けて、「適者生存(survival of the fittest)」という言葉を作った。よく知られているように、「自然選択」が持つ擬人的な含意(「自然が選択する」)を気にしていたダーウィンは、友人の博物学者アルフレッド・ウォレスの強い勧めもあり、『種の起源』の第5版からこのフレーズを採用した。なお、スペンサーは一八五〇年代に『種の起源』が公表される以前から自身の理論の構想を練っていたとされ、彼の進化論はダーウィンから直接学んだものではなかった。もっとも、次節で見るように、『生物学原理』では、ラマルク流の用不用説が主であるが、ダーウィンの自然選択説も副次的なものとして採用されている。

この総合哲学の体系の中で、倫理学の観点から重要な文献は、『倫理学原理』(1893, Spencer 1978)である。この本は最終的には一八九三年に出されたが、その第一部にあたる『倫理学のデータ』は一八七六年に出版された。これは、スペンサーが重要な倫理学の著作を生前に完成できないのではないかと恐れたためである。その他、彼は生前に『社会学原理』(1876-1882)を出版し、上記の『第一原理』(1862)および『心理学原理』(1872年に改版)を合わせて、このプロジェクトを一通り完結させている。その他に、『個人対国家』(1884)で再びリバタリアン的な主張を行ない、一九〇三年の死の翌年には『自伝』(1904)が出版されている。

一八八二年の米国への渡航では国賓扱いを受け、彼の名声は絶頂を迎えた(Taylor 2007: 2)。しかし、晩年にはその影響力も衰え、病気に苦しみ友人も減り、孤独に死んでいったとされる。一九〇三年のことである。墓はロンドンのハイゲートにあるカール・マルクスの墓の向かいにあるため、地元の人は「マークス・アンド・スペンサー」と呼んでいるというジョークがある(マークス・アンド・スペンサーは有名な小売店の名前)。スペンサー

が死んで2年後の一九〇五年に、彼の支持者たちは彼の記念碑をロンドンのウェストミンスター寺院に設置してもらうように運動をした。ウェストミンスター寺院にはニュートンやダーウィンらのメモリアル（墓や胸像など）があり、国葬扱いを受けることを意味する。しかし、寺院の首席司祭は、スペンサーの哲学と科学における業績は一時は高く評価されたものの、未来において評価される可能性は低いとして断わったという。すでに彼の名声が低くなっていたことを物語っていると言えよう。

二　スペンサーの進化論

上述したように、スペンサーはフランスのラマルクの進化論から大きな影響を受けたとされる。そこで、本節では、科学史家のピーター・ボウラーの論文（Bowler 2015）を主に参照しながら、スペンサーの進化論について検討する。[12]

ボウラーによれば、スペンサーがラマルク主義者かダーウィン主義者かという論争がある。これは、一方で、スペンサーは獲得形質の遺伝を主張していたが、他方では、適者生存すなわちダーウィンの言う自然選択を説き、個人の行動や経済活動への政府の介入を批判していたためである。

この論争について、ボウラーはまずラマルクの理論には二つの要素があるということを指摘している。一つは生物に内在する進歩する力であり、これによって生物は単純なものから複雑なものに変化してゆく。ラマルクによれば、現在も単純な生物が存在するのは、そうした生物が自然発生しているからであり、常にこのような過程が繰り返されているとされる。もう一つは、多様な外的環境に対応するために獲得した形質が遺伝することによって、さまざまな種ができるという論点である。キリンが首を伸ばすという習慣を通じて、世代を経るごとに首と前肢の長くなったという例がよく言及されるように、環境に適応するための欲求や習慣が進化の原動力となっているという

議論である。なお、ラマルクは有名なキリンの例について『動物哲学』(1809) の第7章で簡単に言及している(Lamarck 1914)。また植物については欲求や意図は働かないが、内在的な柔軟性により環境に適応するという。

上述したように、スペンサーは若いころに鉄道技師として働いているときに地質学者のチャールズ・ライエルの『地質学原理』を読み、ラマルクの理論を奉じるようになった。[13] 本書でライエルは、地球の現在の姿が聖書にあるような大洪水などの超自然的な力によって引き起こされたのではなく、現在も観察されるような自然現象の長期的な影響によって引き起こされたと考え、自然法則の種類や程度は時代を通じて変わらないという前提（斉一説）から地球の姿を科学的に説明することを試みた。[14]

ライエルの理論は地質すなわち無生物についての理論だが、ビーグル号の航海中にこの本を読んだダーウィンが、その進化論の発展に際して本書から大きな影響を受けたことが知られているように、ライエルの理論を生物に当てはめて考えればすぐに進化論を示唆する理論になりうるものである。しかし、ライエルが本書を執筆していた当時は、進化論はまだ空想的であり科学理論とは捉えられておらず、むしろ神の創造を否定する唯物論的な、フランス革命の原因となった危険思想だと考えられていた。そのため、ライエル自身は『地質学原理』の第2巻においてラマルクの議論を批判し、種の不変性を唱えることで、進化論とは距離を置こうとした。

『地質学原理』の中で、ライエルは進歩的発展（または進歩的前進）の傾向性と、外的状況の力（すなわち環境に適応した個体の獲得形質の遺伝）という二つの原理によってラマルクの説を説明し、「単細胞生物がオランウータンへと進化して、ゆっくりと人間の属性と位階を得るようになる」ものとしている（Lyell 1830-33: 192-3）。しかし、彼は現在入手可能な過去の生物に関する証拠は非常に少なく、生物が下等なものから高等なものへ進化してきたという証拠はないと考えた。また、逆に、当時のフランスのエジプト遠征のさいに得られた人間や動物のミイラの証拠からすれば、現在と三千年前の動物や人間は同じであるという証拠があると論じた。[15]

ところが、こうした議論はスペンサーにとっては説得的ではなかったようで、むしろライエルが当時はフランス語でしか読めなかったラマルクの理論を英語でわかりやすく紹介したことが（ラマルクの英訳が出るのは一九一四年とずっと後のことである）、スペンサーの思想形成に大きな影響を与えた。つまり、スペンサーはラマルクのこの二つの要素を基本的に受け入れたのだ。

さらに、スペンサーは獲得形質の遺伝だけでなく、後の『生物学原理』ではダーウィンの自然選択の議論も補助的な原理として受け入れた。両者を同時に受け入れるのは、一見すると奇妙に思われるかもしれない。しかし、ボウラーが指摘しているように、ダーウィン自身も獲得形質の遺伝は補助的な役割をしていると考えていた。たとえば、『種の起源』の第5章では、洞窟における昆虫やカニの目が退化していることについて、ダーウィンは用不用説を用いた説明をしている。自然選択と獲得形質の遺伝のいずれを重視するかに違いがあるとはいえ、当時はこの二つの進化のメカニズムの説明が併存していたと言える。(16)

ボウラーの論文では、その後ラマルク主義という言葉が、獲得形質の遺伝を指す考え方よりもむしろ、進化には方向性があるという進歩的発展の考え方を主に指すようになり、とりわけ進化の方向性には神の意図が働いているという考え方と結びつけられていったために、米国では進化は神の意図であり、人類は自らの進化に責任を取らなければならないという考え方が「（新）ラマルク主義」となった経緯が説明されている。

ボウラーはこうした神学的な進化論の立場とスペンサーの立場を対比するために、獲得形質の遺伝を採用していたスペンサーは目的論の立場を取っていないと主張しているが、この点については少し補足が必要と思われる。たしかに、スペンサーは神への言及が見られる初期の『社会静学』などの著作を除けば、神学的な説明を排して、科学的な実証主義の立場から理論構築をしていたと言える。しかし、マイケル・テイラーが述べているように、たとえスペンサーが自然神学的な意味での目的論を放棄して、万物は自然法則の作用によって展開するという機械論的

な自然理解をしていたとしても、進化には同質から異質のものへという方向性があるという意味での目的論は保持していたと言える（Taylor 2007: 68-70）[17]。また、スペンサーは最大の完成と最も完全な幸福が達成される宇宙的な均衡状態を進化の最終地点と考えていた[18]。この点で、スペンサーの理論は、進化は自然選択によって起こると考え、スペンサーのように進化の方向性や最終地点について論じることのなかったダーウィンの自然選択説とは大きく異なるだろう（cf. Taylor 2007: 74-5）。

三　スペンサーは功利主義者か

前節ではスペンサーの進化論に関する理解について概説したが、本節ではスペンサーの進化倫理学がどの程度功利主義的と言えるかについて検討する。スペンサーは、とくに道徳的権利の不可侵性を強調しているため、ノージックのようなリバタリアニズム思想の源泉ともみなされているが[19]、政治思想家のディヴィッド・ワインスタインのように彼を『自由論』を主張したミルと同類の「リベラル功利主義者」だと特徴づける論者もいる[20]。また、マイケル・テイラーは、スペンサーは快楽説を取っている点で功利主義的だが、獲得形質の遺伝を通じた道徳の生得観念説（直観主義）を正当化している点と、人間本性の可変性を支持している点で異なるとしている[21]。果たしてスペンサーはどの程度功利主義者だったのだろうか。

まず、この点を考えるために、スペンサーとミルとの直接のやりとりについて見てみたい[22]。よく知られているように、『功利主義論』（1861）の第5章において、ミルはスペンサーの批判に対する応答を行なっている。ここでミルは、正義の重要な特徴として、等しい者は等しく、等しくない者は等しくない仕方で扱うという不偏性（公平性）が、功利性の原理に先立つ原理であるのかどうかということを問題にしている。この点についてミルは、「各人を一人として数え、誰もそれ以上には数えない」というベンタムの格言を正義の根本にある不偏性という特徴と

みなしたうえで、これは功利原理に含意されているという主張を行なっている。[23] ミルのこの文章は、スペンサーが『社会静学』の第5章第3節において行なった功利主義批判に対する応答になっている。すなわち、功利主義者は自然権思想を批判するものの、自分自身も「各人は幸福に対する等しい権利をもつ」という先行する原理を密かに前提している、とスペンサーが批判したことに対する応答である。つまり、スペンサーは、功利原理の背後には自然権の理論があるとして、功利主義を批判したのだ。

これに対してミルは、スペンサーの批判を紹介した後で、同じ量の幸福は、どの人が感じるものであっても等しく望ましいというのは算術的な真理であり、前提ではなく原理そのものだという答えをしている。すなわち、これは等しい量の幸福は等しく望ましいという価値についての主張であり、各人が等しい権利を持つという権利の問題ではないということである。

だが、ここでスコラプスキが適切に指摘しているように（Skorupski 2015: 141）、スペンサーとしては、この主張に対して、各人の幸福は当人にとって価値をもつという経験的な主張から、快は行為者中立的な価値を持つ（すなわち、同じ量の幸福は、どの人が感じるものであっても等しく望ましい）という主張は導けないと反論することも可能であっただろう。実際のところ、シジウィックは後にこの点に気付き、功利主義を構築するための公理として、規則の適用において不偏性を指令する「正義の原理」と、自分自身の善と同等に他人の善を尊重する道徳的義務があるとする「合理的博愛の原理」を哲学的直観として前提したのである。[24] スペンサーはミルの痛い点を付いていたと言えるわけで、この点は高く評価できる。

しかし、実際にはスペンサーはミルへの応答においてはシジウィックのような主張をしなかった。彼はミルへの手紙のなかで自分が「反功利主義」と呼ばれることに異を唱え、「幸福は想起されるべき究極目的である」ことは認めるが、それが至近（proximate）目的であるとは言えないと論じた。つまり、各人は常に幸福を行為指針とし

て行為すべきだとは言えないということである。そして、行為指針として提供しうるのは「経験的な一般化」だけだとする従来の功利主義とは異なり、生存の法則と存在の条件からより法則性の高い道徳科学を演繹できるとした。スペンサーは、功利原理を常に行為指針として使おうとする（と彼が考えた）ベンタム型の功利主義を「経験主義的功利主義」（empirical utilitarianism）と呼び、功利原理から導かれる道徳的権利を行為指針として用いる自分の功利主義を「合理主義的功利主義」（rational utilitarianism）として対比的に描いている。[25] ワインスタイン（Weinstein 1998: 86-7）は、スペンサーの立場を直接功利主義と間接功利主義の区別を用いて後者の一種として説明している。すなわち、幸福を直接の目標とするのではなく、平等な自由の法則といった道徳的権利を尊重することにより、間接的に社会の幸福の最大化を図るということである。

スペンサーはミルへの手紙の中で続けて、道徳的直観は過去の世代の人々の経験の蓄積が遺伝によって各人に身に付いたものであり、現在の個々人の経験には基盤を持たないとはいえ、同様な仕方で各人に身に付いている空間の直観が幾何学の論証と対応しているのと同様に、それらの直観は道徳科学の論証に対応していると言う。こうして、進化に基礎を持つ道徳的直観には、進化に基礎付けられていない経験則にはない権威があるとスペンサーは考えた。すなわち、ミルの場合であれば後天的な観念連合によって我々の道徳感覚が説明されるのに対して、スペンサーは進化論を用いて、こうした道徳感覚は前の世代から引き継がれる道徳的直観として、自らの経験とは独立して存在すると主張したのだ。[26] このようにして、スペンサーは道徳的直観を進化論と結びつけることで、直観主義と功利主義との融合を図ろうとしたと言える。

とはいえ、スペンサーの議論には大きな疑問が残る。それは、道徳的直観にどこまで従ってよいかという問題である。スペンサーは『社会静学』において、知性および道徳感覚の双方から、「自由の平等の法則」が導かれると述べているが、テイラーによれば、スペンサーは道徳的直観がつねに正しいわけではないと考えていた。それは、

以前の世代が直面した環境に対応したものであるため、進歩する社会に対応していない可能性があるからである（Taylor 2007: 113）。このような認識はそれ自体としては重要だと考えられるが、スペンサーがそう考えていたとすれば、そのような直観にどこまで権威を認め従うべきかについて大きな問題が生じうるだろう。この点は、シジウィックが進化倫理学批判において挙げた論点の一つである、理性の命令と道徳感覚の命令が異なるときに、どちらに従うべきか答えが出せないという批判を生み出すことになると考えられる（Sidgwick 1876: 63ff）。スペンサーとしては、どの文化でも見られる比較的安定した直観と、そうでない直観に分けられると応えるかもしれないが、その場合、ある直観がそのいずれに含まれるかを見分ける基準が必要となり、その基準がより基底的な基準になるという問題が生じるだろう。

四　スペンサーは進化論的な功利主義者か

上述したように、内井惣七は、「スペンサーは、結局、快楽説あるいは功利主義の倫理学に進化思想（実は進歩主義）の衣を着せて「進化論的倫理学」として売り出した」（内井 1996: 85）と述べていた。つまり、スペンサーの功利主義は進化論抜きでも語れるものだということだ。

この指摘は本質的なもので、実際にスペンサーの倫理理論において進化論の話がどのぐらい重要な役割を果たしているかは問題である。また、この問題は、後にシジウィックやムーアが倫理学の基礎として生物学（進化論）は必要がないと考えたことにもつながっているだろう。

だが、ここでまず注意しないといけないのは、スペンサーの進化論が、主にラマルクの進化論を基礎にしたものであったということだ。この点は内井も認めているとおり、スペンサーの進化論は目的論的であり、また獲得形質の遺伝を認めている点でラマルク的である（内井1996: 78–9）。スペンサーやダーウィンが自然選択説と用不用説

を多少なりとも同時に受け入れていたということは置いておくとして、仮にダーウィンの自然選択を中心とする進化論しか進化論と認めなければ、スペンサーの進化倫理学は、当然ながら進化論的ではないことになるだろう。しかし、それだとスペンサーの進化倫理学は進化論的でないというのは、単に定義の問題になる。むしろ、スペンサーが生存していた当時はまだ否定されていなかったラマルク的な進化論が、どの程度スペンサーの功利主義の内実に影響を与えていたかを検討することが重要だと思われる。

このような観点から考えた場合、まず、ラマルク流の目的論は、今日の進化論理解からすれば的外れと言えるとしても、人間が到達する完全性、すなわち自分の利益と社会の利益が自然に一致する社会というスペンサーの理念に大きな影響を与えている。具体的には、苦痛は一般に環境への不適応によってもたらされるため、適応が進むと苦痛は減少し、快楽は増大する。人間が完全に適応した社会においては、苦痛は存在しないことになる。各人は他人に苦痛を与えない限りで自らの利益を追求し、他人に善行をすることで快楽を得る。そこで、テイラーの指摘するように（Taylor 2007: 114-5）、スペンサーの進化倫理学が正しければヴィクトリア朝の道徳理論が問題にしていた利己主義対利他主義の問題――これは利己主義的な人間観に基づくベンタム流の功利主義においても難問であったものである――は克服される。[27] このように、スペンサーは、進化論によって功利主義が目指すべき目標が提供されると考えていた。

さらに、獲得形質の遺伝についてはどうだろうか。この点についても、そもそもこの理論が歴史的に見ると基本的に正しくなかったとはいえ、内井の主張に反して、これまでの功利主義とは異質な、道徳的生得観念の正当化、あるいは道徳に関する生得説の擁護という重要な論点を出しているように思われる。

『人間の由来』（1871）において良心の起源について論じたダーウィンは、自然選択説からではあるが、スペンサーと同じように道徳の生得観念の存在を認めていた。内井はダーウィンの道徳感情論（良心論）は、ミルの観念

連合説と還元主義を取っている点で共通しており、それほど違わないとして、「両者〔ミルの思想とダーウィンの思想〕の違いはダーウィンが考えたほど大きくはない」（内井2009: 174）と論じた。しかし、直観主義と功利主義との論争の歴史および近年の道徳心理学の議論を考慮に入れた場合[28]、この点は、ダーウィンとミルの大きな違いとも言えるものであり、スペンサーをも視野に入れたときにさらにその対比が明確になると思われる。

ダーウィンは『人間の由来』で、道徳的直観が遺伝するものであるとするスペンサーの意見を肯定的に引用しているが、それは正に上記（第三節）のミルとのやりとりの内容だった。この引用のあとにダーウィンは「道徳的傾向が多かれ少なかれ強い遺伝性を持つかもしれないということは、本質的にありえないことだとは私には思われない」（Darwin 1879: 141, 翻訳95頁、一部修正）と述べ、進化論の内実は異なるとしても、スペンサーと同様に、道徳感覚の生得性を示唆していた。

このようにダーウィンもスペンサーも、進化論の理論を用いて、ベンタムやミルが敵対視していた直観主義と功利主義の対立を融和する道筋を示していたと見ることができるだろう。スペンサーの考えでは、進化論は利己主義と利他主義の衝突が克服された未来を描き出すことで功利主義の目指すべき方向を示すと同時に、生得的な道徳感覚が各人に意思決定の指針を与えるという間接功利主義的な立場が導出されていたと言える。これは仮にラマルクの進化論が正しいと前提した場合には、前節の最後に指摘した問題はあるものの、ある程度魅力的な進化論的な功利主義と考えられる。また仮にラマルクの進化論ではなくダーウィンの自然選択に基づく進化論を前提とした場合には、利己主義と利他主義の宥和に関する目的論的な世界観は支持できないものとなるが、後者の道徳感覚の生得性については、ダーウィンの自然選択説でも支持できるものであり、このような道徳感覚を規範倫理学的にどう評価するかは、今日においても重要な論点である[29]。

ここまでをまとめよう。スペンサーは初めて進化論を倫理学に本格的に適用し、功利主義的な倫理理論を打ち立

てようとした。彼は、進化が人間の幸福を増大させる方向に働くという目的論によって功利主義者が目指すべき社会を描き出し、また道徳感覚が遺伝するという考えによって、快楽計算ではなく道徳感覚に従うことが功利主義に適うという、直観主義と功利主義を調停する立場を示した。しかし、スペンサーのこのような理論は、獲得形質の遺伝ならびに目的論を取っているために、その後はほとんど見向きもされないものとなった。とはいえ、これだけが進化論の倫理学への適用方法ではない。ダーウィン流の進化論を踏まえたうえでの倫理学とはどのようなものになるだろうか。さらなる検討が必要だと思われる。

謝辞：本論文の執筆に当たっては、二〇一七年11月3日の京都哲学会における報告において特定質問者の伊勢田哲治氏および出席者からいただいたコメントから、また、二〇一八年3月28日のイギリス哲学会での報告においてフロアからいただいたコメントから、多くを学んだ。なお、本研究はJSPS科研費JP15K01998および18K00040の助成を受けたものである。

注

(1) 「スペンサーの*Social Statics*（1854）を尾崎行雄が訳した『権利提綱』は1877（明治10）年に、また同じくスペンサーの*The Principles of Sociology*, vol. I（1876）を乗竹孝太郎が訳した『社会学原理』は1882（明治15）年に出版されている。…社会ダーウィニズム関係のスペンサーの「著作で邦訳・出版されたものは、1877年から1888年の12年間で20冊」にものぼっているが、「生物進化論関係の書物では同じ時期に出版されたものがたったの4冊」しかなく、きわめて対照的な結果となっている」（鵜浦1991: 125-6）。現在、明治期のスペンサーの翻訳については、国立国会図書館のデジタルコレクションで読むことができる（http://dl.ndl.go.jp）。なお、清水は、社会学分野では、社会有機体説の没落とともにスペンサーも忘れられたという理解を述べている（清水1970: 40）。倫理学ではムーアの影響があると思われるが、スペンサー哲学の人気がなくなった経緯については、Taylor（2007: 144ff）参照。

(2) 日本国内で言えば、近年においてスペンサーを主題的に扱った本は、社会学分野では挾本佳代（2000）があるが、それ以前となると、清水幾太郎の『世界の名著 コント スペンサー』の翻訳（1970年）に戻らなければならない。しかも清水はコントにシンパ

シーがあるため、解説におけるスペンサーの扱いは冷淡である。思想史の分野では、山下重一（1983, 2008, 2009）を始め、スペンサーの思想を紹介する論文がいくつかある。英米においてもほとんど同じ状況だが、本文や注で触れるように、いくつかの著作や論文集が出されている。日本の哲学分野ではまったく著作はなく、論文もほとんど見当たらない。たとえば日本倫理学会の学会誌である『倫理学年報』は一九五二年から続いているが、タイトルにスペンサーや進化論が付いたものはこれまで一本もない。最後に、彼の自由主義思想は、ノージックらのリバタリアンの思想に影響を与えているとされる（ノージックは『アナーキー・国家・ユートピア』でスペンサーの著作に言及している）。その関係で、スペンサーの主要な著作は、「個人の自由と自由経済に関する著作」を電子化しているOnline Library of Libertyで読むことができる（http://oll.libertyfund.org/people/herbert-spencer）。最近、法哲学者の森村進が『ハーバート・スペンサー　コレクション』（2017）としてスペンサーの『社会静学』や『人間対国家』などを訳出したが、森村もこうしたスペンサーのリバタリアン的側面に注目していると言える。

（3）　たとえばTaylor（2007: 148）。ラッセルはケンブリッジ大学でムーアとともに、シジウィックからスペンサーの思想を学んでおり、彼の思想をよく知っていた。Cunningham（1994）を参照。

（4）　以下はスペンサーによる自伝（Spencer 1904）や、Offer（1994）の序文、横山（2007）、山下（2008）などを参照した。

（5）　書名についての紆余曲折は、スペンサーの自伝（Spencer 1904: Ch. 21）を参照。また、山下（2008:39）も参照。

（6）　先に注で触れた森村（2017）の翻訳のほか、山下（2008）の概説がわかりやすい。

（7）　この記述は、本書の「要約（Summary）」の部分に最も明確に記されている（Spencer 1851: 461）。

（8）　清水幾太郎は「自由放任の個人主義と有機体のアナロジーは、容易に調和しないように思われる」（清水1970: 42）と述べているが、スペンサーはあくまで社会は個人の総計と考えており、社会有機体説といっても部分は全体に従属しなければならないといった傾向はまったく見られず、本文でも述べているように、最終的には政府の消滅ということまで視野に入れている。社会有機体説に関する清水のスペンサー理解が間違っていることについては、山下重一（2009）を見よ。なお、山下（2008）ではこの平等な自由の法則とミルの自由主義との類似性が指摘されている。

（9）　Taylor（2015: 2-3）参照。日本でも一八八一年から『社会平権論』（松島剛訳）として分冊で出版され、一八八四年に出た合冊本は空前の売れ行きを示したという（山下2008: 14）。

(10) スペンサーの教育論については、小松（2009）を参照せよ。

(11) 『世界の名著』にも翻訳が収録されている「進歩について」（1857）は、ダーウィンの『種の起源』出版前夜の論文であり、カール・エルンスト・フォン・ベーアの胚の発生（分化）について学んだスペンサーが、「有機体の進歩が同質から異質への変化であることは議論の余地がない。……同質から異質への変化が進歩の根本であることがわかるであろう」と進歩の一般的原理として定式化したものである（Spencer 1961: 154, 清水 1970: 400）。本書では、たとえば、パプア人と比べて、ヨーロッパ人の場合は、「未開人に比べて前肢と後肢が異質的なのである」と述べられている（Spencer 1961: 160, 清水1970: 405）。また、熱力学の議論に影響を受けていたスペンサーは、多様性の増大の原因は、「能動的な力はすべて一つ以上の変化を生じ、原因はすべて一つ以上の結果を生ずる」という多様なものを生み出す原理によると論じた（Spencer 1961: 176, 清水1970: 421）。

(12) スペンサーは、「進歩について」、および『第一原理』で示されているように、生物だけでなく社会や宇宙のすべてが「同質から異質への変化」という意味での進化の法則に従っていると考えている（この点についてTaylor（2007）の第4章も参照せよ）。しかし、以下では主に生物についてのスペンサーの進化論理解を論じる。

(13) ただし、スペンサー研究者のマイケル・テイラーは、スペンサーの自伝に見られるこの逸話は知的な虚栄心から来るものであり、実際のところスペンサーはダービーに住んでいたころにエラズマス・ダーウィンの著作の影響を受けていたはずだと述べている（Taylor 2007: 59）。

(14) Lyell（1830-33）より。編者解説も参考にした。

(15) このエジプトのミイラについての記述はラマルクの『動物哲学』にもあるが、ラマルクはエジプトの現在の動物や人間が過去のものと同じなのはエジプトの環境が変わっていないためであると述べたのに対して、ライエルは、それらの動物は地球上の環境の異なる場所でも同一の特徴を保っていると応答している（Lyell 1830-33: 204-6）。

(16) スペンサーは自然選択による進化を環境不適応者を除外するだけの二次的なものと考え、獲得形質の遺伝こそが環境への適応をもたらす進化の原理だと考えていた（Taylor 2007: 73-4）。

(17) また内井（1996: 78）もスペンサーの理論をこの意味で目的論的としている。

(18) なお、スペンサーは均衡状態に関して、熱力学の法則を流用していたが、同時代人にも指摘されたように、完全な均衡状態は全

ての生物の死を意味するため、完全な幸福状態には反するのではないかという指摘を受けていた。スペンサーは、この点を考慮した結果、そのような完全な停止状態の少し前にそのような幸福な状態が達成されると考えたとされる（Taylor 2007: 67-70）。

（19）スペンサーが現代のリバタリアニズムに与えた影響については、前述の注2およびTaylor（2015: 51-2）を参照せよ。

（20）Weinstein（1998）のとくに第4章を参照。

（21）Taylor（2007）の第7章を参照。

（22）以下の議論は、Weinstein（1998）とSkorupski（2015）を参考にした。なお、挾本（2000）では、スペンサーは功利主義者ではないとの主張が展開されているが（とくに第6章）、スペンサーとミルの以下のやりとりを検討しておらず、偏った解釈となっているように思われる。

（23）Mill（1985: 257, 翻訳341頁以降及び353-4頁）を参照。このベンタムの格言の由来やその後の影響については、Guidi（2008）も参照せよ。

（24）Skorupski（2015: 141）。シジウィックの功利主義についてより詳しくは、奥野（1999）の第6章参照。

（25）Spencer（1904: 100ff）およびSkorupski（2015: 141-2）。しかし、この点に関してミルは、先の『功利主義論』のスペンサーに関する注への追加（注63）で、ベンタムのような「経験主義的功利主義者」も、スペンサーのように二次的規則を科学的に導出するという態度を共有しているため、この対比は不当だと指摘している。

（26）この点についてはTaylor（2007）の第7章も参照せよ。

（27）テイラーの記述は主にスペンサーの『倫理学のデータ』に依拠している。

（28）前者は拙著『功利と直観』で論じた論争である。後者は、詳しくは別稿に譲るが、E.O.ウィルソンらの社会生物学の論争から始まった議論、とりわけピンカー（Pinker 2002）の「反ブランクスレート」の議論を念頭に置いている。

（29）たとえば社会生物学の倫理的含意を検討したSinger（1981）を参照。

引用文献一覧

鵜浦　裕（1991）「近代日本における社会ダーウィニズムの受容と展開」『講座進化2　進化思想と社会』東京大学出版会、119-152。

内井惣七（1996）『進化論と倫理』世界思想社。

内井惣七（2009）『ダーウィンの思想』岩波新書。
奥野満里子（1999）『シジウィックと現代功利主義』勁草書房。
小松佳代子（2009）「スペンサー『知育・徳育・体育論』」、寺崎昌男　他編『名著解題』協同出版、147-155。
清水幾太郎編（1970）『世界の名著　コント・スペンサー』中央公論社。
挾本佳代（2000）『社会システム論と自然―スペンサー社会学の現代性（叢書・現代の社会科学）』法政大学出版局。
森村進編訳（2017）『ハーバート・スペンサー・コレクション』ちくま学芸文庫。
山下重一（1983）『スペンサーと日本近代』御茶の水書房。
山下重一（2008）「ハーバート・スペンサーの『社会静学』」『國學院法学』46（3）:13-80。
山下重一（2009）「ハーバート・スペンサーの社会有機体説」『國學院法学』46（4）:135-183。
横山輝雄（2007）「ミル／スペンサー」『哲学の歴史8』（伊藤邦武責任編集、中央公論新社）、377-458。
Bowler, Peter J. (2015). 'Herbert Spencer and Lamarckism,' in Francis & Taylor (2015), pp. 203-221.
Cunningham, Suzanne. (1994). 'Herbert Spencer, Bertrand Russell, and the Shape of Early Analytic Philosophy,' *the Journal of the Bertrand Russell Archives*, 3(14): 7-29.
Darwin, Charles. (1879). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Penguin Classics, 2004.（翻訳：チャールズ・ダーウィン『人間の進化と性淘汰Ⅰ、Ⅱ』文一総合出版、一九九九年。なお、ペンギン版は一八七九年に出版された第2版に基づくものであり、翻訳は一八七一年の第一版に基づくものである。）
Francis, Mark and Michael Taylor eds. (2015), *Herbert Spencer, Legacies*, Routledge.
Guidi, Marco. (2008). 'Everybody to count for one, nobody for more than one': The principle of equal consideration of interests from Bentham to Pigou. *Revue d'études benthamiennes*, pp. 40-69.
Lamarck, Jean. (1914). *Zoological Philosophy* (trans. by Hugh Samuel Roger Elliot), Cambridge University Press.（翻訳：ラマルク『動物哲学』小泉丹、山田吉彦訳、岩波文庫、一九五四年）
Lyell, Charles. (1830-33). *Principles of Geology*, Penguin Classics (ed. by James A. Secord), 1997.

Mill, John Stuart. (1985). *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society*, (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul). (J・S・ミル『功利主義論集』川名雄一郎・山本圭一郎訳、京都大学出版会、二〇一〇年)

Offer, John. (1994). *Spencer: Political Writings*, Cambridge UP.

Pinker, Steven. (2002). *The Blank Slate: the Modern Denial of Human Nature*. Penguin Classics. (スティーブン・ピンカー『人間の本性を考える』山下篤子訳、NHKブックス、二〇〇四年)

Sidgwick, Henry. (1876). 'The Theory of Evolution in its Application to Practice,' *Mind* 1(1): 52-67.

Singer, Peter. (1981, 2011). *The Expanding Circle*, Princeton University Press.

Skorupski, John. (2015) 'Spencer and the moral philosophers: Mill, Sidgwick, Moore,' in Francis & Taylor (2015), pp. 133-153.

Spencer, Herbert. (1851). *Social Statics: or, The Conditions essential to Happiness specified, and the First of them Developed*, (London: John Chapman)

Spencer, Herbert. (1855). *The Principles of Psychology* (London: Longman, Brown, Green and Longmans).

Spencer, Herbert. (1904). *An Autobiography by Herbert Spencer. Illustrated in Two Volumes*. (New York: D. Appleton and Company).

Spencer, Herbert (1893) *The Principles of Ethics* (Indianapolis: Liberty Classics, 1978).

Spencer, Herbert. (1861). *Essays on Education and Kindred Subjects*, (London: Dent, 1911). 本書に収録されている「進歩について」(1857)は清水（1970）にて翻訳されている。

Spencer, Herbert. (1867). *First Principles*, 2nd ed. (London: Williams and Norgate).

Spencer, Herbert. (1864-7). *The Principles of Biology*, (London: Williams and Norgate, 1864-7).

Taylor, Michael W. (2007). *The Philosophy of Herbert Spencer*, Continuum.

Taylor, Michael W. (2015). 'Herbert Spencer,' in Francis & Taylor (2015), pp. 40-59.

Weinstein, David. (1998). *Equal Freedom and Utility*, Cambridge University Press.

（筆者　こだま・さとし　京都大学大学院文学研究科准教授／倫理学）

On Herbert Spencer's Evolutionary Ethics

by

Satoshi KODAMA

Associate Professor of Ethics
Graduate School of Letters
Kyoto University

Herbert Spencer (1820-1903) was one of the most influential thinkers in the late nineteenth century in Britain and beyond. Today, however, he is rarely mentioned in the history of ethics. His evolutionary ethics, constituting a part of his "system of synthetic philosophy," is now understood as only deserving one paragraph or two in the literature of the history of evolution. It is as if he was eliminated from the intellectual history altogether.

One interpretation of Spencer's evolutionary ethics claims that he was only a hedonistic utilitarian and that the theory of evolution did not play a significant role in his theory of ethics. As I try to argue in this paper, however, Spencer was and should be understood as a utilitarian moralist who based his ethics upon the idea of evolution. Indeed, one can regard him as a missing link that connects utilitarianism and the theory of evolution in the history of ethics. This paper will examine how Spencer understood the theory of evolution, how he conceived it as a theory that can be applied to human society and ethics, and to what extent he can be described as a utilitarian.

This paper will conclude that Spencer was one of the earliest thinkers who, to provide a foundation for utilitarianism, applied the idea of evolution to ethics in a full-fledged manner. His teleological assertion that evolution works in a way to increase human happiness provided the picture of a society which utilitarians should aim for and his idea that moral sentiments are inherited made it possible to reconcile intuitionism and utilitarianism by showing that one can become a utilitarian by following inherited intuitions instead of doing hedonistic calculus. His theory of ethics, however, was soon to be forgotten, partly because it was based on the erroneous theory of evolution, particularly the teleological nature of his theory and the use and disuse theory of evolution.