

メタ倫理学・メタ法価値論と進化生物学 ——「ヒュームの法則」をめぐる——(3・完)

内 藤 淳*

- I はじめに
- II 古典的進化倫理学と「ヒュームの法則」
- III メタ倫理学・メタ法価値論における「価値の基礎づけ」
- IV マイケル・ルースの進化倫理学 (以上第3巻第2号)
- V 内井惣七のルース批判・功利主義的進化倫理学の検討 (以上第3巻第3号)
- VI リチャード・アレグザンダーの進化生物学的道徳論
- VII 結論 (以上本号)

VI リチャード・アレグザンダーの進化生物学的道徳論

もともと生物学者であるアレグザンダーは、比較的早い時期から、進化生物学的な視点に基づく人間社会の分析を行っており、とりわけ道徳について詳細な検討をしている¹⁰⁸⁾。しかし、その内容は、ルースや内井とは異なっており、本章では、この点を中心に、アレグザンダーの理論を検討したい。彼の理論そのものはすでに他のところで論じたので、詳しい紹介はそちらを参照してもらうこととし¹⁰⁹⁾、ここでは、はじめに必要な範囲でその道徳論の骨子を説明したあと、ルースや内井との対立点の検討を行う。この作業を通じて、アレグザンダーの道徳論の特徴を浮かび上がらせた上で、彼が進化生物学と倫理学との関わりをどのように捉えているかを述べる。その後で、それに対する筆者の見解を示し、彼の進化生物学的道徳論が倫理学に対してどういう意味を持つかを考えるという順序で話を進めよう。

【一橋法学】(一橋大学大学院法学研究科)第4巻第1号2005年3月 ISSN 1347-0388

※ 一橋大学大学院法学研究科博士後期課程修了(2004年7月博士号取得)

108) Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems* (以下 *Moral Systems*), Aldine de Gruyter, 1987; Richard D. Alexander, "Biological Considerations in the Analysis of Morality" (以下 "Biological Considerations"), in Matthew Nitecki and Doris V. Nitecki (eds.), *Evolutionary Ethics*, State Univ. of New York Press, 1993.

109) 拙稿「自然法の自然科学的根拠」第IV章。

(1) 理論の概要

一言で「進化生物学的視点」と言ってもそこにはいろいろな特徴があるが、その最も基本的な視座は、生物の活動を「(生存を含めた)繁殖のための利益獲得」に向けられたものと見る点にある。進化生物学的な視点から人間を研究するというのは、そうした視点から人間の行動や営為を見ることを意味する。人間の場合、もちろん、個々の行動は繁殖上の利益を直接意図してなされるわけではないし、また時にそうした利益に反する行動も生じる。しかし、究極的なレベルで、人間を含めた生物の行動（あるいはその行動を生む身体・神経的メカニズム）を見れば、個々の行動によって得られる利益はその生物にとっての「繁殖上の利益」につながっており、これを生物の「究極目的」と見ることができる。そうした観点から、血縁者への支援や他者との互惠的協調といった「利他行動」が、自らの繁殖上の利益獲得、「適応度の向上」に向けた行動性向として進化したものと説明されるのは本稿でも述べてきたところである。このように、人間（を含めた生物）を「繁殖上の利益追求主体」と捉える観点から、アレグザンダーは、社会の形成及びその中での道徳の発達を説明する¹¹⁰⁾。

アレグザンダーによれば、人間が集団を形成するのは、知性の発達により、資

110) 生物の行動を「繁殖上の利益獲得」のためとする見方、あるいはその中に人間を含める見方に対しては、反対する声があるかもしれない。進化生物学では、生物の行動目的を、その行動の直接の目的（「至近目的」）と、その目的の達成が当該生物に持つ意味（「究極目的」）との2つの次元で捉え、そのうち後者の次元において、人間を含めた生物の行動は、「繁殖上の利益」に向けられたものと解される。これについての詳しい説明は、拙稿「自然法の自然科学的根拠」（特に第Ⅱ章）参照。なお、ここで言う「繁殖上の利益」とは、生物が生存し、繁殖するために利用される有形・無形の資源の獲得を意味する。食糧や住処、その他の「財」はもちろん、配偶者も重要な繁殖資源である。また、これらの財や配偶者の獲得に資する無形の資源——人間の場合なら、地位、役職、人脈など——も、こうした「利益」に含めて考えられる。他方、進化生物学的視点に立つ論者の間でも、こうした見方を採らず、血縁淘汰や互惠的利他行動の理論をもって生物にはもともと利他的な性向があることが示されたと見る人もいる。こうした見方に立てば、人間を含めた生物の「本性」として、利己性と利他性という二元的性質が特定され、人間の行動や社会もその両側面から考察される。かかる観点から人間の道徳や法を論じたものとして、例えば、John O'Manique, *The Origins of Justice: The Evolution of Morality, Human Rights, and Law*, Univ. of Pennsylvania Press, 2003. 筆者は、この種の見方は進化生物学的な人間論として不十分だと考えているが、それを述べるのは本稿の議論から外れるので、こうした見解と、アレグザンダーのような「利己的本性」論との比較は、今後の課題として機会を改めて論じたい。

源獲得に対する自然的な脅威を克服した結果、人間にとって他の人間が生存競争の最大のライバルになったためである。他の人間に対抗して食糧や住処、配偶相手などの生活・繁殖資源を確保するため、人間は集団を作り、その規模を拡大させる。その集団は、血縁に加え、互惠的利他行動に基づく個体(個人)同士の結びつきによって形成・維持される。が、人間の場合、(記憶、認知その他の知的能力の著しい発達に基づき)集団内の個体同士の関係は、特定の二者間での互惠関係よりも、周囲の不特定の集団メンバー全般を念頭に置いた「間接互惠」が中心となる。

「間接互惠」とは若干複雑な概念だが、簡単に説明すれば次のようになる。通常の互惠的利他行動では、当事者間で「利他行動」が交換されることにより、それがなされなかった場合よりもお互いが「得」をする(自分が当該行動にかかるコスト以上の利得を相手にもたらす行為を相互に交換するため)。これが継続的な関係になれば、互惠的利他行動を誰かとの間で行っている者は、それを誰とも行わない者より相当大きな利得をその間に得ることができる。特に、集団の中で生活する人間の場合、生活・繁殖上の資源獲得に他者との関係が影響する度合いがきわめて大きい。財の多くは他者との交換によって取得されるし、狩りや採集にあたって仲間との協力は重要な要素である。配偶者の獲得にも、集団内でのその人の地位や人間関係が重要な要素となる。

ということは、人間の場合、集団の他のメンバーとの間にどれだけたくさん互惠関係を持てるかが資源獲得上の重要な要素になるわけだが、それには「評判」が大きな意味を持つ。各人が他者と互惠関係を結ぶのは、それによる利益獲得のためであるから、「お返し」をきちんとしてくれない相手とは誰も関係を結びたがらない。よって、多くの人と互惠関係を結び、資源を獲得するためには、周囲の人に「利他行動の交換を積極的にしてくれる人」「『お返し』をきちんとする人」と思われることが重要になる。このとき、注意しなくてはならないことは、人間の集団では、メンバーの間でお互いの情報が容易に伝わることである。現代でも相当程度そうだが、規模の小さい古代の狩猟採集社会ではなおさらである。すると、自分が現在誰かとの間で行っている互惠交渉の中で「お返し」を怠ったりすれば、その事実と「あいつは互惠関係の相手として不適切」という評価は周

囲に筒抜けになる。そのような「評判」は、以降、自分が他の人と互恵関係を持つとするとする上で大きなマイナスになる。こうした状況下では、自分が今行っている特定の相手との互恵関係は、そこで得る直接の利益以上に、それを目にする、あるいは話に聞く周囲の不特定の他者に対して「自分はきちんと『お返し』をする人間であり、望ましい互恵関係の相手である」ことをアピールする意味が大きくなる。このように、二者間の直接の関係以上に、集団内の不特定の他者を想定して成立する互恵関係を、「間接互恵」と言う。

「間接互恵」下での「お返しをする性質」のアピールは、それまで自分と関わりがなかった相手を含めて周囲の他者一般に向けられるものであるから、自らの「利他的な性質」は、特定の相手だけを対象としたものでない、一般的な性質として存在していることを示さなくてはならない。こうして、集団の中で、周囲の相手一般に積極的に利他行動を行う性質、アレグザンダーの言う「無差別的慈善性」を示すことが全員に求められることになり、そこでの圧力のかけ合いが集団全体で規範化したものが「道徳」になる、というのがアレグザンダーの道徳論である。

ここでもうひとつ注意しなくてはならないことは、こうした関係の中で互恵関係をたくさん築き、適応度を向上させるには、自分の本来の目的である「繁殖に向けた利益」「適応度の向上」を無意識化した方が「適応的」であり、実際、人間はそうしているという点である。これは、上で示されるように、「間接互恵」集団下で、各人は、自らの利益獲得のために「利他性」（「無差別慈善性」）を誇示しなくてはならないという矛盾に由来する。「繁殖上の利益獲得」という目的と自らの「利己性」を意識しながら、それを効果的に獲得するための方策として「利他性」を自分で計算して装うよりも、はじめから自分の利益を無意識化し、自らの「利他性」を信じてそれに基づく行動をとった方が効率的だし、「利他性」をよりリアルに表すことができる。そもそも、進化生物学の理論から示されるように、血縁者を支援したり、他者に協調的に振舞ったりすることは「一般に」自分の（遺伝子レベルでの）利益になる。それに則した行動をとっていれば原則として利益が見込めるわけで、そこで本来の目的である「繁殖上の利益獲得」をいちいち意識している必要はない。（但し、他者との協調は「互恵」が基

本であるから、原則としては他者一般に対して協調的に行動しつつも、相手から「お返し」がないことに対しては敏感でなくてはならない。そして実際我々がその通りの性向を有していることは、挨拶から贈り物、仕事上の手助けなど生活上のさまざまな面で我々が「お返し」に敏感であるという事実、あるいは進化心理学における実証研究などから示されている¹¹¹⁾。こうして、人間は、生物としての本来の目的である「繁殖上の利益獲得」を無意識化しつつ、その目的を達成するために適切な行動性向——「無差別的慈善性」を広く提示するため、他者に対して(原則)協調的に行動する性向、他方でこちらの協調的行為に対して「お返し」がないことに対して敏感で、そうした相手に対しては非協調的に振舞う性向——を発達させたと考えられる。

(2) アレグザンダーとルースの対立点

アレグザンダーのこうした理論は、ルースや内井の理論とは道德に対する焦点の当て方が異なっている。ここでは、道德的な価値判断の根拠や正当化は直接考察されていないが、しかし、アレグザンダーの理論も、ルースや内井が取り上げたこれらの問題への示唆を含んでおり、実際、アレグザンダーはそれに関連する点でルースの見解を批判している。ルースは、進化を通じて備わった生得的な「道德感覚」が人間に存在し、それが基本的な価値判断としての「べし」の(究

111) こうした性向が人間にあることを示した最も有名な研究が、「ウェイソン・テスト」である。このテストでは、論理的な形式を同じくする複数の問い(「PであればQである」という命題の真偽を確かめるために、並べられた4枚のカードのどれを裏返したらよいか?が問われる。例えば、2枚のカードが表を向いていて「A」と「K」、残りの2枚は裏が見えていて「4」と「7」であるとき、「カードの表が母音ならば、裏は偶数である」という命題を確認するためにはどの2枚をひっくり返して反対側を見ればよいか?など)に対して、それが社会的な取り決めに対する違反を検知する文脈(「ビールを飲むには20歳以上でなければならない」という命題を確かめるというような)で問われると正答率が大幅に上がることが示された。この種の問題をさまざまな文脈に変えて実験することにより、人間には、社会的なルールに違反する「裏切り者」を検知しそれに反応する心理的・認知的な特性が無意識的な心理反応傾向としてあることが確かめられた。Leda Cosmides, "The Logic of Social Exchange: Has Natural Selection Shaped How Humans Reason? Studies with the Wason Selection Task," *Cognition* 31 (1989): 187-276; Leda Cosmides and John Tooby, "Cognitive Adaptations for Social Exchange," in Jerome H. Barkow, Leda Cosmides and John Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, 1992, pp. 163-228.

極の) 根拠だと主張した。が、アレグザンダーはこの「道德感覚」の存在に懐疑的である。もちろん、アレグザンダーも、進化の中で発達した人間の生得的な特性の存在を認めており、その中で、人間には血縁者を助けようとしたり、他者と(互恵に基づく)協調関係を作ろうとしたりする性向があることも肯定している。さらに、こうした性向が人間の感情反応に反映しており、感情・感覚を通じた快／不快によって「適応度の向上」に向けた行動が人間に促されることも認めている¹¹²⁾。よって、アレグザンダーの見解でも、血縁者を「助けよう」、周囲の人に「お返しをしよう」といった動機づけが人間に生物学的に備わっているという点は決して否定されない、のみならず積極的に肯定される。

しかし、アレグザンダーは、そうした性向として、血縁者を「助けるべし」、周囲の人に「お返しをすべし」といった義務の感覚があることを認めていないし、それを「道德感覚」とも見ない。血縁者支援や互恵を通じた他者との協調を「しよう」という性向(感覚・感情反応)はあっても、そういう行動を「とるべし」という義務の感覚までが生物学的・生得的なものだとは考えられていない¹¹³⁾。

実際、先に述べたように、ルースの理論において、こうした「べし」を伴う義務感覚が「適応」として人間に備わったという実証的な根拠が十分に提示されているとはいえない。血縁者を支援すること、互恵関係を基盤として他者に協動的に振舞うことが「適応的」であることには、相当程度の理論的・経験的根拠がある。ルースは、こうした行動が「適応的」であるがゆえに、それを単に「しよ

112) Alexander, *Moral Systems*, pp. 110–111.

113) 「自然法の自然科学的根拠」の中で、筆者は、アレグザンダーの「道德感情」論について説明したが(第IV章第2節の3)、ここでは、ウェイソントテストで示される「裏切り者」を検知する感情反応をはじめ、「互恵」に反する自他の言動に対して生じる情緒的な反応を、アレグザンダーの言う「道德感情」として説明した。これに対して、本稿で言う「道德感覚(感情)」は、ルースや内井が言う意味で、血縁者支援や他者との互恵的協調を「すべし」と感じる義務感覚を指している。アレグザンダーの理論では、前者の感情反応性向が人間に生得的に備わっていることは認められるが、後者の「べし感覚」「義務感覚」が先天的に人間にあるということは認められない。この点、本来なら、両者の呼称を区別するなどしてその違いを明確にすべきであったが、論者によって微妙に異なる意味で使われている「道德感情」「道德感覚」という言葉をそのまま用いたため、先の論文での説明とここでの説明の関係が分かりにくくなってしまった。読者におかれては、上述の区別を踏まえた上、その点容赦いただきたい。

う」と思う以上に「すべし」と思う感覚を持つことがより「適応的」だと述べ、そこから、こうした感覚が進化を通じて発達しえたかと推測している。その「証拠」としては、霊長類をはじめ他の動物でも血縁者への支援や互惠行動、紛争調整などの道徳的行動が見られることや、狩猟採集社会に血縁淘汰や互惠的利他行動の原理が作用している具体例が見られることなどを挙げているが、こうした例がそれを「義務」と感じる感覚の進化・生得性まで示すかという大きな疑問を感じざるをえない¹¹⁴⁾。

本章のはじめにも触れたように、人間の行動や営為を考察するにあたって進化生物学的な視点を取り入れるというのは、人間というものを（他の生物と同様）繁殖利益追求に向けて動く存在と捉えるところに基本的な視座がある。言い換えれば、人間を根本的に「利己的」な存在と見て、その利益追求の一環として、血縁者への支援や他者との協調といった利他的な行動を把握するのが進化生物学の考え方である。ルースは、ここから一歩進んで、「利益追求」として備わった人間の生物学的性向の中に、特定の行動を「すべし」と感じる義務意識を伴った感覚、すなわち「道徳感覚」があるとする。しかし、アレグザンダーはこれを認めず、「進化生物学的視点」に忠実に、人間の生得的性向としては「利己性」のみを認め、それ以上の「べし」感覚は、生物学的・生得的に備わったものとは見ない。

(3) 道徳感覚の後天性と「適応度の向上」

しかしながら、我々が、子どもの面倒をみる「べし」、贈り物をもらったら「お返し」をす「べし」といった道徳的義務の感覚を実際有しているのは否定できない事実であるし、そうした内的感覚が現実の判断や行動に大きな影響を及ぼしているのも確かである。この点を、アレグザンダーはどう説明するのか。我々の道徳的義務の感覚はどこから来るのか。

これに対するアレグザンダーの答えは簡単である。それはすなわち「教育」による。「子どもに善悪の観念を最初に教え込むのは両親であり、これがたぶん大方の人にとって善悪概念のごく自然な起源だろう」と述べて、アレグザンダーは、

114) 前章第7節(ii)参照。

善悪の観念の「自然の起源」が、親による教育にあると明言している。それは後天的に教え込まれて人間が身に付けるものである¹¹⁵⁾。しかし、そこで教え込まれる善悪の内容に関して、アレグザンダーは一般的な理解とは著しく異なった解釈を示す。

一般に、「子どもが親から教わることはただ、決して人をだまさないように、つねに真実を、それも完全な真実だけを言うように、真実以外のことは言わないようにすることであり、つまり他人に対していつでも利他的であるべきこと、つき合う相手すべてが間違いなく公平を享受できるようにすること、そして自分自身の利害は他人つまりその集団のメンバーの利害に比べれば二の次であること」などであろうとアレグザンダーは言う¹¹⁶⁾。ここに挙げられたことは、我々が通常「道徳規範」としてイメージするものとはほぼ合致する。しかし、アレグザンダーは、「これは真実ではありえない」と言い、道徳の一般的なイメージを大きく覆して次のように言う。

実際には、親は自分の子どもにどうやれば人を《欺い》てもつかまらずにすむかを教えているのである。すなわち、親は子どもに、他人から見て《正しい》とか《悪い》とかいう行動は何なのか、真実を語る率直な行動とは実際のところどういうものなのかを教える。だから子どもたちはこの理解によって、世の中でうまく立ちまわるにはどうすればよいかがわかるだろう。そこでは、ある欺きには利益があるが、他は許容されずそれゆえ損失が多きすぎる、またある

115) アレグザンダー『ダーウィニズム』367頁。その一方で、アレグザンダーは、子どもが道徳的な感覚を初歩的なものから成熟したものに発達させていく過程を、コールバーグの発達段階論を基に説明しており、そうした感覚の発達に一定程度普遍性が見られることを示唆している。しかし、これは、道徳感覚が、人間に生得的に埋め込まれており、後天的に教育されなくても決まった段階を経て発達するという意味ではなかろう。他者の気持ちや利害といったものへの認識や理解の能力が年齢と共に発達するのに伴って、段階的に人間の道徳的意識・感覚が発達するのは事実だろうが、その前提には、それぞれの段階で人々が一般に受ける環境的刺激や教育が想定されており、そうしたインプットを踏まえて、道徳的な意識や感覚が発達する標準的な段階をアレグザンダーはここで示している、というのが筆者の解釈である。Alexander, *Moral Systems.*, pp. 129-139.

116) アレグザンダー『ダーウィニズム』367-368頁。

ものは発覚されにくく、他はされやすいのである。

さらに、

親と言うものは、他人を欺いたからといって子どもを罰するのではなく、むしろ(a)近縁者を欺いたとき、(b)長い目で見た互酬的なつきあいの中で家族に多くをもたらしてくれるだろう友人を欺いたとき、あるいは(c)確実に露見するような、見えすいた不手際なやり方で欺いたときに、子どもを罰することが多いのではないか(ここでは《欺き》ということばをごく広い意味で使っており、あらゆる種類の社会的欺瞞、すなわちつけこむことを指す)。血縁のない、あるいは遠縁の社会メンバーがよく《規則に従い》、他人をうまく欺いたり操作することができないということは、それ以外の社会メンバーの利益にかなう。逆に、欺いたり操作する能力がもつばら遠縁者か非血縁者に対して向けられるように発達してきたならば、自分にごく近縁の者がその能力を持つのは繁殖的に有利である¹¹⁷⁾。

要するに、アレグザンダーは、「善悪の概念は、そこで成長した一生暮らす可能性の強い、特定の社会や集団の中で、子どもが包括適応度を最大化する行動を導けるように教え込まれる」¹¹⁸⁾と言っている。道徳や善悪の本質は、間接互惠のシステム下で繁殖的利益をなるべく多く確保するための方法的行動規則、ノウハウと見られる。自分の子供や兄弟をはじめ、血縁者に対し精神的なつながりを感じ、これを助けることは自らの包括適応度の向上につながることは本稿でも再三述べた。また、友人や同僚など自分に近い人と協調し、「お世話」と「お返し」を繰り返すことも、互惠的利他行動に基づく適応度の向上につながる。しかしながら、アレグザンダーが自説の中で言うように、人間は、自らの本当の目的であるこの適応度の向上を無意識化している。通常、各人に自覚されているのは、そうした生物的本性から派生する親子兄弟への愛情や自分に親切にしてくれた人

117) これら2つの引用はいずれも、アレグザンダー『ダーウィニズム』368-369頁。

118) アレグザンダー『ダーウィニズム』369頁。

への感謝・好意、自分を裏切った人への嫌悪といった感情までである。これらの感情に動機づけられて、人間は自然且つ無意識に血縁者支援や互恵的利他行動など「自分の適応度を上げる行動」を行うが、そうした感情や感覚によって自分を動かす自らの内的メカニズムの存在と機能は我々には意識されない。よって、「善悪」のもつ自分にとっての意味を我々自身はなかなか意識しないが、その内容は、間接互恵の下で各人が適応度を上げるいわばマニュアルであって、それを親は（おそらくある程度は意識的に、ほとんどは無意識に）子供に教えている。こうした教育の蓄積により、我々の内面に「良心」や「道徳感覚」が形成されるわけだが、その「良心」とは、アレグザンダーによれば、「許容限度以上の危険をこうむることなくどれくらいのことのできるかを教えてくれる、いまなお小さな声」である¹¹⁹⁾。

それは他人を欺くなど私たちに命じるのではなく、どれくらいなら社会的な欺きをしてつかまらずにすむかを教えてくれる。つかまらなくても良心がとがめし、またもう危険はなさそうに見えたときに良心から告白することもありときある。これは、そのような結果を経験することで、非常に危険なことがわかったその行為を同じ状況では二度と繰り返さないよう、自分自身に言い聞かせているのである¹²⁰⁾。

実際、親から教示されたこのノウハウに則って行動するのに失敗した者は、社会生活の中で繁殖上の著しい不利益を被る。「不道徳な奴」という評価を受け、他人から嫌われたり、信用されなかったりするゆえ、互恵関係を他人と持てる可能性が低くなり、適応度上の大きな損失を免れ得ない。ひどい場合には集団からの罰という形で適応度上の損失を明示的に被ることになる。「法廷や刑務所は、教師たる親が善悪についてのほかならぬこの概念を教えそこなった者であふれているのである」¹²¹⁾。

119) アレグザンダー『ダーウィニズム』180頁。

120) アレグザンダー『ダーウィニズム』181頁。

121) アレグザンダー『ダーウィニズム』369頁。

このように、アレグザンダーの理論では、道徳的な義務の感覚とは、生得的・先天的に人間に備わっているものではなく、各人の「生きるノウハウ」として教育や経験を通じて後天的に獲得されるものと考えられている¹²²⁾。従って、そこに含まれる「べし」とは、人間社会において利益を獲得する方法としての「べし」を意味する。

もちろん、人間が「適応度の向上」を無意識化している以上、それに向けた方法の策定が意識的になされるはずがない。となると、道徳や善悪における「目的に対して合理的な手段の考案」がそれ自体無意識になされていることになるが、そんなことが本当にありえるのか、疑問に思う人も多いだろう。この点、アレグザンダーには十分な説明が見られないが、しかし、これはそれほど不思議なことではない。近年の認知科学や神経科学の知見を踏まえた人間の内面構造の理解に依拠すれば、繁殖上の利益や適応度の向上を意識していなくとも、それに向けた手段だけを身につけ、それを「適応度向上のための手段」と意識しないまま自分の子供などに教育することは十分ありえる。これは、人間の「学習」が、経験に対する「快」「不快」を基盤としてなされることによる。血縁者を助ける「べし」、他人に親切にす「べし」といった規範を身につける際、我々は、その規範に従ったか反したかによって、親や周囲の権威者からほめられたり（報酬）怒られたり

122) 以上の説明では、善悪を身につけるのは自分の「適応度向上」のためであるから、遺伝子を共有する親や血縁者がその「しつけ」を行うのは分かるが（教える方の「適応度向上」につながるから）、ではなぜ道徳は血縁関係のない他人同士でも推奨され（自分の子供をきちんとしつけない親や、親の老後の面倒をみない子供を我々が批判的な目で見ることに表れているように、我々は、赤の他人に対しても道徳的であることをしばしば求める）、社会全体でも道徳的であることに価値がおかれるのかという疑問が出てくるかもしれない。この疑問は、道徳的な善悪には、個人的な損得ではなく、社会全体での（あるいは人間本性に依拠するものとして）客観的な価値づけが伴うという、道徳の特徴とも関連する。これに対してアレグザンダーが示す理由は、集団のメンバーが道徳を身につけることは、本人の得であると同時に集団の他のメンバーにとっても大きな得につながるから、というものである。詳しくは「自然法の自然科学的根拠」での説明を参照いただきたいが、要点のみ示せば、各人が道徳を身につけるということは、①行動規則を共有することで集団全体の凝集性が高まり、その集団の他集団に対する競争力が向上する、②集団内でメンバー同士がお互いの行動予測可能性を高められることで、新しい相手と互恵関係に入る際のリスクが低くなる、という点で全員にとっての利益になる。拙稿「自然法の自然科学的根拠」第四章、特に注148参照。

(罰)する。ほめられるのは「快」であるから、その人は、ほめられる元となった自分の言動——血縁者や他人に親切に振舞ったこと——を「強化」して学習し、以降、彼(彼女)の中ではこの種の行動が促進される。反対に、他人に意地悪をして親から怒られるのは「不快」であるから、その種の行動は以降抑制される。また、実際の生活場面においても、血縁者を助けたり他人に親切にしたりすることによって、相手から感謝され、その後、その相手からさまざまな「好意」を受けたり、自分が困ったときに助けてもらえたりする。(逆に、友人が困っているときに助けてあげなかったら、以降その人から距離を置かれたり、自分が困っているときに助けてもらえなかったりする。)このように、他人に協調的に振舞うと、その相手から「快」な反応が返ってくるし、逆に、他人に冷たくすると「不快」が返ってくるという経験を我々は一般にする。人間(その他の生物)の学習メカニズムとは、この「快」「不快」に応じて、前者の元となった行動・態度を強化し、その反対を抑制するようになっていく。よって、こうした経験の積み重ねによって、血縁者を助けるべし、他人に親切にすべし、「お返し」をきちんとすべし、といった意識や信念が形成されていく。(もちろん、個別にはこれに類しない経験をすることが多々あるし、これに反する反応形成、信念形成が生じることもあるが、原則的にはここで述べているパターンが当てはまると考えられる。)こうした学習の過程は本人にはほとんど意識されないが、このような経験を経て形成された意識や信念を(「人には親切にすべきだ」「恩を忘れてはいけない」といった一般則として)各人は自覚するから、繁殖的利益や適応度を意識しなくとも、自分の子供にはそれに則った教育を行うことになる¹²³⁾。

(4) アレグザンダーによる進化生物学と倫理学的関係づけ

このように、アレグザンダーは、人間の「道徳感覚」は後天的に身につけられるものとし、善悪を、人間の持ついわば生物的本性としての「繁殖上の利益追求」「適応度向上」との関連で分析する。が、他方で、「人間はその行動において

123) 前述の通り、「近しい人」に親近感を持ち協調的に振舞おうとする心的性向が人間にあることはアレグザンダーも認めているから、そうした人に親切にすべしという意識は特に「強化」・「学習」されやすくなる。なお、こうした「学習」の元になる「快/不快」のメカニズムとそれによる行動傾向の形成については、拙稿「自然法の自然科学的根拠(2)」第Ⅲ章にて詳しく述べた。

きわめて柔軟だから、望むならほとんど何でも達成できるように思われる」と言い、道徳的な価値や目標を、生物学的な利益や適応度とは独立に、人間が意識的・主体的な論理や判断に基づき設定する可能性を認めている。道徳についての進化生物学的な分析から何が言えるにしろ、人間は個々の主体的な判断でそれとは違う価値を「善」とし目標とすることができるというのである。そのため、進化生物学と倫理学との関係について、アレグザンダーは、

「進化論は規範倫理について、つまり人間は何をなすべきかを規定することについて何を語らねばならないのか」と聞かれたら、私は答える、「いっさい語らない」と¹²⁴⁾。

と言う。

一方で進化生物学的な理論に基づく道徳分析を詳細に行っていながら、このようなことを言うのは矛盾しているようだが、この点に関するアレグザンダーの見解を要約すればこうである。人間はきわめて柔軟で、自らの動機や目標を主体的に設定し行動する能力を持っているが、先の分析からも示されるように、ほおっておくと無意識に自分の「繁殖上の利益」を追求するという生物的本性に則った行動をとる。しかし、自らのそうした本性や行動性向を自覚し理解すれば、それとは独立の、生物学的利益とは離れた行動を各人は自分の意識的判断によって選択できるようになる。そうした自覚や理解を促すために、進化生物学による人間分析、道徳分析が意味をもつ。意識下に存在する自らへの本性的・生物学的規定を、進化生物学的知見を通じて理解することで、人間は、そうした規定からの脱却を図ることができ、自らの主体的な判断に基づく道徳的価値の創出、目標設定が可能になる。

124) アレグザンダー『ダーウィニズム』370-371頁。内井が、進化倫理学の考察にあたって、ルースを取り上げ、アレグザンダーを取り上げなかったのも、アレグザンダーが「進化論が人間の行動について多くを教えてくれることを強調しつつも、それから『人は何をなすべきか』規範倫理に関する示唆を読み取ることがきっぱりと拒否しており、進化論的倫理は支持しない」ためである。内井『進化論と倫理』128頁。

ここでアレグザンダーは、道徳を2つに分けて考えている。「過去の——つまり、対立の背後に遺伝的利害があるという認識が発達する以前の——規範倫理」と「将来の、つまりこれらの論理に気づきそれを理解したあとの規範倫理」である¹²⁵⁾。自らについての生物学的知識を持たない段階では、人間は、無意識に生物的本性に規定された行動をとっており、道徳的な価値や規範も、各人の「利益追求」とその「最大化」原理に規定される。しかし、そうした「過去の規範倫理」を、進化生物学的知見に基づき自覚し理解すれば、我々は、かかる規定から抜け出て、主体的な議論と判断に基づいて価値や目標を設定できるようになる。この「将来の規範倫理」においては、何が道徳的な価値か、我々は何を目指すべきかといった議論に進化生物学が入る余地はなくなる。これらは、生物学的な利益や性質とは関係なく、それぞれの人が主体的に考える論理や信条に基づいて議論されるものである。

但し、

どんなにふさわしい規範的倫理体系を決めるにしても、進化の知識はそうやって定められたいかなる目標に到達するにもきっと役立つことだろう。それが他のどんな種類の知識よりも役立つと私が考えていることは、ことわるまでもない。しかしその目標をどうやって見きわめればよいのかについては、進化を理解したところで、ほとんどあるいはまったくわからない¹²⁶⁾。

という記述に表れているように、「将来の規範倫理」においても、そうした主体的な議論から見出された価値や目標にいかによれば我々は到達できるか、それらを実現するためにはどうすればよいのか、という手段・方法を考えるにあたっては、「私たちが本当には何であるのか」を示してくれる「進化の知識」が役立つ。目指すべき価値や目標を実現するために、我々の本性的な行動原理のうち、何を促進し何を抑制するか、それを正しく考えるには、我々人間にどのような性質・性向があり、どういう場合にどういう行動をとるか、その原理を正確に理解するこ

125) アレグザンダー『ダーウィニズム』365頁。

126) アレグザンダー『ダーウィニズム』373-374頁。

とが前提になる。そのため有用なのが「進化の知識」であり、進化生物学的な人間分析・知見である。よって、「将来の規範倫理」においては、道徳的な価値や目標の設定は、進化生物学とは関係ない、我々個々人の主体的判断からなされるが、そこに到達するための手段を考えるにあたっては、進化生物学的知見が活用される。

アレグザンダーのこうした見方は、先に挙げたネーゲルの見方と極めて親和的である。ネーゲルは、道徳的な価値や規範は、理性や論理を通じた合理的議論の積み重ねから醸成されるもので、生物学その他の事実論的議論とは切り離されると言っていた。それを行う場が倫理学で、進化生物学は、人間の生物学的な性質を明らかにすることで、その「起点」への寄与を多少するにしても、それ以上の意味は持たないとされた。アレグザンダーも、人間が生物学的な規定から脱却して、道徳的な価値や規範を主体的に論じ設定する可能性を支持する。但し、アレグザンダーの場合、それを実現するには、人間が自らに備わった生物学的性質や行動原理を自覚することが条件と考えられており、その条件のクリアに進化生物学的な知見は貢献する。つまり、進化生物学的視点による道徳理解は、従来、無意識に生物学的な規定の下で営まれていた道徳という人間の営為を、それとは独立した、人間自身の主体的な判断に基づく営為にシフトさせる役割を果たす。それによって実現した「将来の規範倫理」の議論では、道徳やその中の価値は、我々が論理的・合理的に行う「べし」レベルでの議論として論じられるが、そうした価値の実現に向けた手段の検討には、進化生物学に基づく人間の性質・行動原理に関する知見、「である」レベルでの知見が役に立つ。ここでは、倫理学における規範的議論を行う上での、人間に関する事実論的基盤を進化生物学が提供する、という関係が想定されている。

(5) アレグザンダー理論のメタ倫理的意義

しかしながら、筆者には、アレグザンダーのこうした「進化生物学—倫理学」関係の捉え方は、あまり適切なものとは思われない。先に述べたアレグザンダーの道徳論自体は、進化生物学的な「適応度」や「繁殖上の利益」、「間接互惠」といった概念に基づき道徳を分析したものとして評価できると筆者は考える。が、それを受けて述べられる進化生物学と倫理学との関係づけは支持できない。なに

よりも、「過去の規範倫理」と「将来の規範倫理」の区別が疑問である。

アレグザンダーは、人間の柔軟性、生物学的規定を離れた主体的な思考・判断能力を強調し、自らへの生物学的規定を自覚することでそれが完全に発揮され、自らが分析した「過去の」道徳とは違う新しい道徳的価値・目標の設定が可能になると言う。しかし、人間が生物であり、「繁殖上の利益獲得」や「適応度の向上」に向かって動く性向を本性的行動原理として持つなら、そうした性向を自覚するだけでそこから脱却した価値の設定や行動が本当に可能になるのだろうか。

そもそも、古来からの道徳哲学、倫理学におけるあまたの規範的議論で、「繁殖上の利益」や「適応度」が自覚されていなかったからといって、そこでの主張が実はみんな生物学的な規定に合致していたというわけではあるまい。同時に、道徳の背景にある生物学的な規定原理を理解したからといって、必ずしもそこから独立した主張や判断が生み出されるとも限らない。そうした理解があろうとなかろうと、我々が生物学的な規定とは独立した論理や判断に基づいて道徳的な価値や目標を論じうることに変わりはない。進化生物学的な人間分析が、我々が自覚していない本性的性質や行動原理を明らかにし、それに基づく我々自身の人間理解を深めるものであることには筆者も賛同する。しかし、それがあつかないかによって我々が行う規範的議論の性質が一変するとか、道徳的な価値や目標が今までと違う形で設定されるという主張は説得力のあるものとは思えない。

例えば、一般的な道徳においては、恵まれない人、貧しい人への施しや慈善は「善」である。しかし、自分や自分の子どもの生存を犠牲にして、他者への施しに邁進することまでは要求されない。施す相手以上に飢えながら、日々他人に食べ物や着る物を与えつづける人がいたら、「善人」と評価されるよりむしろ「おかしい」、「気持ち悪い」と敬遠・軽蔑されるのが現実だろう。このことは、アレグザンダーの道徳分析で述べられていることと合致する。施しや慈善は、自分が「他者に積極的に利他行動をとる性質」を持っていることを周囲にアピールするためのもので、それらが「善」なのは、自らの「適応度向上」という究極目的に対する手段として有効だからである。自分や家族の生存を危機に陥らせてまで「手段」に固執する振舞いは自らの「適応度」を著しく低下させるもので、道徳の背景にある原理から外れるから「善」にはならない。もちろん、こうした原理

は人々に意識されておらず、誰も自分の「適応度向上」に有効な範囲で施しや慈善を行おうと思っているわけではないが、意識的に把握される「善」「悪」の背景にかかる原理が見出せるというのがアレグザンダーの主張であった。そこまではいいとして、では、こうした背景を進化生物学的な知見を通じて多くの人が理解したからといって、自分の生存を犠牲にした施しが推奨されたり、あるいは逆に、施しや慈善が「悪」になったりするだろうか。慈善が「善」とされる範囲が「適応度向上」と一致していることが分かったからといって、「善」の範疇に入る行為が変化するだろうか。筆者にはそうは思えないし、そうなるとい根拠がアレグザンダーの主張の中で示されているわけでもない。

アレグザンダー自身も言うように、人間は、自らの「適応度向上」志向を無意識化している。近年の認知科学や脳・神経科学の成果からも、行動や意志決定は、「適応度向上」に向けた意識下の身体的・内面的メカニズム全体の作用を通じて生み出されるという見方が支持されるようになってきている。とすれば、「適応度」や「繁殖上の利益」の概念やそれに基づく行動原理が意識的に理解されたとしても、根本にあるメカニズム自体が変わるわけではないので、人間は、引き続きそのメカニズムに従って、自らの「利益」に向かった行動をすると考える方が自然であろう。進化生物学的な道德分析は、確かに、我々の道德理解について新たな視点をもたらすが、それによって倫理学の議論が一変し、新しい「将来の規範倫理」が生まれるという帰結を導き出すのは早計である。

筆者は、むしろ、アレグザンダーの道德論は、人間がいかにかに道德やそこでの価値を論じうるにしろ、現実の道德は、それに関わる人間の「利益」や「適応度」に規定されていること、実際の道德的価値や目標は、究極のところ人間に普遍的な行動原理、本性に基づいて生じていることを示すところに意義があると考え。その意味で、アレグザンダーの理論の意義は、「過去」と「将来」の道德を区別すると言うよりも、「議論」と「現実」、道德的価値の主張と実際の道德的価値との区別を示すところにあるのではないか。人間本性を理解しようとしまいと、人間は、それとは独立した主体的な論理で道德的価値を論じうるし、実際これまでも論じてきた。しかし、現実の道德やそこでの価値づけは、人間本性——各人が「繁殖上の利益」を最大化しようとする——に究極的なところで規定され

て生じている。理念として我々がいかに道徳や善を論じようと、現実の実践として人間の社会に生じる道徳は、「間接互惠下での各人の利益最大化」原理にかなう範囲のものになっている、という主張として、アレグザンダーの理論を捉えるのが適切だと筆者は考える。

こうした観点に立つと、アレグザンダーの理論は、現実の道徳的な価値や善悪が生じる根本原理、究極的基礎を、進化生物学的知見を通じて示したものと見ることができよう。アレグザンダーが、善悪の根源を、「利己的」な人間が集団の中で自らの利益を最大化する「ノウハウ」に見出しているのは、実際に我々が抱えている道徳的価値の「究極の基礎」が、そうした「利益最大化の方法」にあることを示したものだと思える。

アレグザンダー理論へのこうした解釈は、先に述べた内井の「道徳判断の正当化の論法」に通じる。内井は、規範的・価値的な判断に含まれる「べし」は、その元となる欲求を当該事実条件下で実現する「合理的な方法」として基礎づけられると論じていた。前章での検討では、内井が定義する「道徳的な価値判断」が、「生得的な道徳感情」すなわち「義務の感覚を伴う感情」によって裏づけられることを前提としていたため、この論法は、「べし」の根拠づけとして不十分だと筆者は批判した。しかし、この「論法」は、先天的・生得的な義務感覚を認めないアレグザンダーの理論にむしろなじむ。

アレグザンダーは、道徳を、人間が生物的本性として持つ「繁殖上の利益追求」から説明し、「間接互惠」システム下で長期的に見て利益獲得の最大化にかなう行動規則から道徳が形成されたという説明をしていた。ここで、道徳的な「価値」は、究極のところ「繁殖上の利益」に還元して考えられている。内井の言う「道徳感情の裏づけ」のような、それ以外の道徳特有の特徴づけは想定されていない。（そもそもアレグザンダーは生得的な「道徳感覚」を認めない。）「道徳的」な行為・判断とそうでないものとの区別は、「間接互惠」下での利益獲得として効果的か否かに集約され、その元となる欲求そのものの是非、「道徳感覚・感情の裏づけ」の有無などは問題にされない¹²⁷⁾。従って、道徳的な価値・規範に含まれる「べし」とは、まさに内井の「論法」で述べられていた「方法としての指令性」の「べし」、「適応度向上」に向けた手段的合理性としての「べし」

を意味することとなる。「適応度の向上」に向けて、周囲の人たちとの間なるべく多くの互惠関係を持つためには、周囲から「望ましい互惠関係の相手」として、すなわち「利他的な（アレグザンダーの言葉では「無差別的慈善性を有する」）人」と思われていなくてはならない。道徳的な「べし」は、そのための指令である。各人がこれに従わねばならない究極の根拠は、そうしないと周囲の人から互惠関係を結んでもらえず自分の適応度を向上させられないからで、つまり、この「べし」を究極のところで裏づけているのは、自らの「利益」なのである。こうして、道徳的な価値とそこで「べし」は、「間接互惠」という人間に特有の生態環境条件下での、各人の「利益最大化」「適応度向上」の方法的合理性に基礎づけられる。

このような「べし」の捉え方は、「ヒュームの法則」に照らすとどう考えられるだろうか。結論から言えば、この議論は「ヒュームの法則」には抵触しない。

-
- 127) こうした見方は、先の内井の理論に対する大庭の書評で指摘されていた「道徳性の“べし”は手段選択の合理性に還元できるか」という問いに対して「できる」と答えるものに他ならない。では、筆者が内井批判の中で挙げた（第V章第5節(i)）A男さんと部下のOLのケースはどう考えられるだろうか。「ルースー内井」流の見方では、部下と性的関係を持ちたいというA男さんの欲求自体が、生得的な「道徳感覚」に照らして是認されるものか否かによってその「道徳性」が判定された。が、ここでのアレグザンダー解釈で言えば、A男さんがB子さんと関係を持つべきでないのは、それがA男さんの利益にそわないから、ということになる。仮に一度だけであってもそうした関係を持った場合、長期的に見てそのことがA男さんの地位と安全を脅かす危険性は高い。B子さんが誰かにその事実を漏らすかもしれない、そこから会社や家族に不倫が発覚する可能性がある。あるいは、家に帰ったときにA男さん自身が発覚への恐れから精神的に動揺し、それを妻に見破られるかもしれない。B子さんから再び関係を迫られたり、長期的な関係を求められたりする可能性もないとはいえず、そうなれば会社や家族に事実が露見する可能性は一層高くなる。それによって会社での地位や評価を下げたり、家族関係にひびが入ったりすれば「適応度」上の大きなマイナスになり、一度の快楽に比して被る損害は甚大である。このように、「間接互惠」社会の下では、こうした関係を持つことが一般的に本人の利益損失につながるがゆえに「べからず」となるのである。他方、内井は、「道徳感情の裏づけ」がないことを理由に「運転免許」の例は道徳判断に入らないとしていた。確かに、それが「お金と時間があるから免許でもとろう」という実践的合理性判断として捉えられるなら道徳判断とはいえないが、「法律に違反せずに運転したい」という欲求が前提に含まれるなら、これは道徳判断になる。そこには、「法律に違反するような奴は互惠関係の相手として適切ではない」という周囲の評価を避ける意味があり、アレグザンダー理論でいう「間接互惠下での利益最大化」にかなう。そして実際、「法を守ろう」という欲求は、一般に道徳的なものと考えられる。

内井が自らの「論法」を示す中で主張していたように、ここで「論証の要となっているのは、人々がかくかくの欲求を持ちそれを充足したいと願っているという事実と、それを充足するためにはどういう手段が必要かという目的一手段に関わる事実関係であり、価値判断や規範は含まれていない¹²⁸⁾。ここで示されているのは、人間は自らの利益（「適応度の向上」）に向けて動くという（進化生物学から示された）事実に基づき、「間接互惠」という事実的条件下でそれを実現するために「どういう手段が必要か」という、あくまで事実的レベルでの議論である。これは事実命題から価値を導出するものではないので、「ヒュームの法則」には抵触しない。というより、ここでの議論は、道徳的な価値・規範に含まれる「べし」を、利益獲得という事実的レベルの議論に集約させて考えるもので、それ以外の道徳に特有の価値づけ、特徴づけもその中に還元してしまう。ここではあくまで「事実の探求」として「道徳的価値の基礎」が論じられているのであって、これは「ヒュームの法則」に抵触しないと言うよりも、初めから「ヒュームの法則」が適用される余地がない。

このように考えると、アレグザンダーの進化生物学的道徳理論は、倫理学の議論と断絶したものではなく、メタ倫理的な意義を大きく含んだものと考えられる。メタ倫理学における「価値の基礎づけ」問題を、進化生物学的知見に基づく事実的議論として、且つ、ルースや内井のような生得的な「道徳感覚」の存在を前提とせずに明らかにするところに彼の理論の特徴及び倫理学との接点が見出せる。もちろん、ここで示されているのは、道徳の「究極的な」根源であるから、その下で、個々具体的な道徳的価値や善悪が、社会的・文化的、あるいは歴史的状況によってさまざまに変化することはなんら不思議ではない。「利益」や「その獲得方法」とはきわめて現実的なものだから、その具体的内容は、個別の状況的要因を抜きに考えることはできず、我々が意識する道徳的な価値は、社会的・文化的背景によって集団ごとに相対的なものになる¹²⁹⁾。しかし、その背景に、人間の「繁殖利益追求」「適応度向上」志向から必然的に生じる根本的な原理があり、それが道徳的価値の究極的な基礎を構成していることがアレグザンダーの理

128) 前出1207-1208頁（第3巻第3号385-386頁）。内井『進化論と倫理』174頁。

論から読み取れる。

(6) 進化生物学と倫理学

以上、筆者は、アレグザンダーの道徳論をメタ倫理的な示唆を含むものと評価し、その意義を論じてきた。ここでの結論をまとめると、次のようになる。

- ①進化生物学的な視点からは、人間は、他の生物と同様、「繁殖上の利益獲得」に向けて動く存在と把握される。「間接互惠」という人間に特有の生態環境条件下で、その「利益」を最大化するためには、「互惠関係を結ぶのに

- 129) そうした要因として、特に筆者が重要だと考えるのは、集団内でのメンバー（サブグループ）間の力関係、及び当該集団での個々の行為・現象の意味づけである。前者について、通常、人間の集団では、血縁や身分、地域、職業、経済力、人種などに応じてさまざまなサブグループが存在し、そのうち力の強いものが集団全体に大きな影響力を持っている。こうしたサブグループごとの力の差が大きい集団では、そこで設定される「価値」や「規範」に、主要サブグループの利益が反映することがしばしばある。江戸時代の幕藩体制下で、徳川一族や武士階級が主要サブグループであったときに、身分的秩序やそれに資する儒教道徳が推奨されたことなどはその典型例であろう。社会的・経済的に男性の力が強く女性の力が弱い社会では、女性は男性に「三步下がってついていく」ことが美德であり「あるべき姿」とされる。反面、社会の中で女性が力を持つと、家事や子育てを妻だけがやるのではなく、夫がそれに積極的に関与することが「あるべき姿」となったりする。このように、道徳的な価値や規範は、その集団での当事者・サブグループ間の力関係を反映して変化する。他方、後者の行為の意味づけが道徳的価値・規範を左右する典型的な例が、古代・未開社会と現代社会での性的な規範の相違である。かつて、あるいは現代でもいわゆる未開社会などでは、未婚女性が性交渉すること、未婚女性と性交渉することを「悪」とする規範が頻繁に見られる。他方、現代日本をはじめ現代先進国社会の多くではそうした行いは「悪」ではない。その背景には、それぞれの社会で「性交渉」が持つ意味の相違が見てとれる。簡単に言えば、古代社会や未開社会では、性行為が妊娠に結びつきやすく、女性の性交渉経験が、男性にとってのその女性の「繁殖資源」としての価値に影響する。男性にとって、自分の配偶者の産んだ子供が確実に自分の子であることは自らの適応度を大きく左右する重大事である。性交渉経験のない女性は、彼女の産む子どもの父性の確実性が保証されるため、男性にとって配偶相手として高い価値を持つ。これに対し、現代社会では、妊娠に関する知識や避妊技術の発達により、未婚女性の性交渉経験の有無は、結婚後その女性の産んだ子どもの父性の確実性とはほとんど関係がなくなった。その結果、女性の性交渉経験が配偶者としての価値に影響しなくなり、そうした経験を「悪」とする規範や価値観は薄れていく。ここでは当該社会での文化的・社会的条件に基づく「性交渉」の意味の違いが、性的規範・価値観の違いに反映されている。このように、何が価値であり、道徳的な規範とされるかは、当該集団の社会・文化的要因によって左右されるが、いずれの場合もその根本には、各人の「自己利益最大化志向」があり、各々の価値・規範は、そのための「方法論」から生じている。

望ましい相手」と他者から認識されることが重要な条件になる。そのため、各人は、他者一般に対する協調性、アレグザンダーの言う「無差別的慈善性」にかなう行動や意識を、日常生活の中で示さなければならなくなる。これが集団全体で規範化したものが道徳になる。

- ②従って、道徳的な価値や善悪とは、「間接互惠」下での利益最大化のためのノウハウ、方法的な合理性を基盤として形成される。但し、その具体的な中身は、当該集団の社会的・文化的要素を反映するのでそれに応じて多様化する。
- ③こうした価値や善悪への意識は、各人の後天的な経験や教育を通じて醸成される。他者に対して協調的に振舞おうという一定の行動性向は生得的にあるが、そうす「べし」という義務意識を伴った「道徳感覚」は生得的に備わっているのではなく、②で述べた方法的規則として後天的に獲得される。
- ④しかし、こうした原理に規定された道徳は、いわば「過去の規範倫理」で、ここで示された道徳の根本原理を我々が理解することで、そこから脱却した「将来の規範倫理」が生まれる。そこでは、道徳的な価値や善悪を、我々の生物的な性向や性質とは任意に、我々自身の主体的な論理・判断に基づいて設定することが可能になる。その意味で、進化生物学は、倫理学の議論を意識下の生物学的規定から解放して、個々の人間の主体的な議論に基づいたものにシフトさせる役割を担っている。同時に、そうして実現する「将来の規範倫理」においても、そこで設定された価値や目標を実現する手段を考えるにあたっては、進化生物学を通じた人間の性質や行動原理に関する知見が意味を持つ。
- ⑤しかし、この④の主張は疑問であり、道徳の背景にある生物学的原理を理解したからといって道徳や倫理学がそれほど一変するとは考えられない。アレグザンダーの道徳理論は、むしろ、現実の道徳の背景にあって、価値や善悪を構成する基礎原理を指摘したものと見るのが適切である。その意味で、アレグザンダーの理論は、進化生物学的な知見や分析が道徳的な価値の「基礎づけ」に有用であることを示すもので、メタ倫理的に大きな意義を持つ。このように見ると、アレグザンダーの理論でも、ルースや内井の議論と同

じく、進化生物学と倫理学は、メタ倫理学における「価値の基礎づけ」を接点として関係づけられる。しかし、その中身はルース―内井とは異なっており、何よりもアレクザンダーは、人間に生得的な「道德感覚」の存在を認めず、それを前提とせず理論を構成している。しかしながら、このことは、逆に言えば、ルースや内井のように生得的な「道德感覚」があることを前提としなくても、進化生物学の知見が「道德的価値の基礎」の解明に資することを表しており、進化生物学が(メタ)倫理学に関与・貢献する可能性を強化するものである。

はじめに強調したように、進化生物学とは事実を探究する学問である。それによる人間の性質・特性、行動原理などの分析は、人間にはこうした性質がある、人間はこういう原理で行動する、といった「である」の次元での議論である。他方、「べし」を論じる規範的議論は、話者の価値的評価、賛成/反対の態度を含む。そして、人間がどう「である」かを問題にする議論は、人間自身の立場に立って当事者、行為者として自らの動機や判断を論じる「べし」の次元での議論とは違って、人間「外」から人間を観察する観点に立ってなされる。その意味で、この種の議論は、「ヒュームの法則」で指摘される通り、「べし」レベルでの規範的議論とは性格を異にし、区別されるものである。

しかし、価値や規範についての議論でも、こと「価値の基礎づけ」にあたっては、当事者の立場に立った議論のみに依拠して答えを出すのは難しい。実際、第Ⅲ章で見た従来の(メタ)倫理学での立場では、自然主義は事実から規範を演繹する「誤謬」を含み、直観主義では価値の元となる直観が何に基づくものかがはっきり示されない。主観説における情緒説や指図主義では、価値の基盤が人間(あるいは人間集団)の主観に委ねられるが、そうした主観や情緒は何に基づいて生じ、そのうちどういうものが道德的価値につながるのかといったその本当の基礎は明らかにならない。つまり、これらの立場はいずれも価値の基礎を何かに求めるが、その何かが何から来るのか、「価値の究極的基礎」が示されないままである。ここでは、「価値」という人間に特有の観念を発生させる人間の認識や感覚がどこから来るのかが不可避的な問いとして残る。

これに対して、先に(第Ⅲ章第3節)筆者が主張したように、この問題を考える「視座」を転換して、人間「外」の観点に立って人間を見ることが、ここでの

有用なアプローチとなる。「進化生物学的視点」を採るというのはそれを意味しており、本稿で述べた3人の理論は、まさにこの観点から、「価値の究極的基礎づけ」に切り込むものと言える。これらはいずれも、従来のメタ倫理学の諸説とは違う目線から、「価値の基礎」を人間に関する科学的な事実解明として明らかにしようとし、その具体的な論理と道筋を示すものである。内容的には、生得的な「道德感覚」の有無に応じて、これを「価値の究極的基礎」と見るルース・内井と、「間接互惠」集団下での「利益最大化」の方法論にその「基礎」を見出すアレグザンダーとの2つの種類があるが、いずれの理論も、事実と規範の峻別に則った上で、「価値の基礎づけ」というメタ倫理学の中心問題を進化生物学的な事実論から解明しようとする点で共通している。こうして、人間「外」の観点に立って人間の事実を探求する進化生物学的な視点や議論が、価値や規範を扱う倫理学に対して、特に、「価値の基礎」を扱うメタ倫理学の領域において大きな意味と役割を担うことが示される。

Ⅶ 結論

(1) 本稿の議論のまとめ

ここまで、進化生物学と倫理学・法学との関連をめぐって、3人の代表的な論者の見解を検討してきた。その焦点は、「ヒュームの法則」で指摘される「事実と規範の峻別」を踏まえた上で、事実の探求としての進化生物学が、規範的議論である倫理学や法学に関連しうるか否かにあった。以上の議論をまとめると次のようになる。

マイケル・ルースは、事実論としての進化生物学と規範論としての倫理学の「峻別」を踏まえた上で、道徳的価値の基礎を合理的に解明するのは不可能とし、むしろ道徳に関わる人間の性質・能力を進化生物学的に分析することからこれを「事実」として特定することで明らかにしようとする。近年の進化生物学の研究から、人間には血縁者をはじめ他者への利他的・協調的傾向が存在することが示されるが、ルースは、それに則った行動や思考を「すべし」と義務的に捉える「道德感覚」が人間に生得的に備わっていると主張する。この「道德感覚」は、

進化の過程で人間に「適応」として備わったもので、これが道徳的な価値判断や規範の究極的な基礎と捉えられる。価値としての「べし」は、そのままの感覚として人間に初めから備わっているもので、その「べし」が「なぜか?」を問うのではなく、いかなる「べし」が人間に備わっているかを明らかにすることが「価値の基礎づけ」の作業と考えられている。この「べし感覚」の存在と中身を特定するのに進化生物学的な知見は有用且つ必要であり、こうした形で「道徳的価値の基礎」の解明に資するところに、ルースは、進化生物学の倫理学にとっての意義を見出す。

かかるルースの主張に対し、内井惣七は、進化生物学の知見を利用して人間の特性を明らかにしようとする点、そこから生得的な「道徳感情(感覚)」の存在を指摘する点でルースを評価しつつ、道徳的価値の基礎や正当性は合理的議論からは明らかにできないと言う点でルースを厳しく批判する。内井は、規範的判断の正当化は、その判断に含まれる「べし」が、その元となる欲求を当該事実要件の下で充足する手段として合理的かどうかを考えることで、事実論として示せると主張する。そしてこのうち、元となる欲求に「道徳感情」の裏づけがあるものが「道徳的価値判断」のカテゴリーに入り、「道徳感情」の存在と中身を明らかにすることで何が道徳的な価値判断かを特定できる点に、進化生物学的知見の倫理学への意義を見出す。しかし、内井の理論においても、道徳判断を根本的なレベルで「道徳的に肯定/否定」するのは「道徳感情の裏づけ」であって、その点で、究極的な「道徳的価値の基礎」を生得的な「道徳感情(感覚)」に求めるルースの理論と基本的な構造は共通である。その「道徳感情」を特定するところに進化生物学の倫理学的な意義を見出す点もルースと同じで、内井の見解は、ルースへの批判というよりもむしろルースと共通の立場に立って、その詳細を検討し補足したものと位置づけることができる。

生得的な「道徳感情(感情)」に価値の基礎を見出すルース—内井の理論に対し、アレグザンダーはこうした「感覚」の存在を認めず、その点でルースを批判する。アレグザンダーの理論では、人間は「繁殖的利益」に向けて動く存在で、「間接互惠」という生態条件の下で、各人が自分の利益の最大化を図るときの方法論的な指針・規範として道徳は生じる。その中身は他者に向けた「無差別的慈

善性」の提示にあり、それを教育や経験を通じて各人が身につけることで「道徳感覚」は後天的に醸成される。

アレグザンダーは、道徳をこのように分析する一方で、人間が自らへの生物学的な規定を自覚し、道徳という営為の背景にあるこうした原理を理解することで、この原理から離れて、自らの主体的な思考や議論に基づく「将来の規範倫理」が作れる、と言う。しかし、この主張は疑問であり、アレグザンダーの道徳論は、むしろ、我々が意識するとしないと関わらず、現実の道徳を根源的に規定している基本原理、道徳的価値の基礎を示したものと見るのが適当である。その基礎とは、「間接互惠」条件下で各人が自らの利益の最大化を図るための方法論的合理性にある。こうしたアレグザンダーの理論に基づけば、ルースのように生得的な「道徳感覚」を前提としなくとも、進化生物学は「価値の基礎」の解明に資することになる。

これら3人の進化生物学的道徳論は、いずれも、「事実と規範の峻別」を踏まえつつ、「価値の基礎」の問題を、それを認識し主張する主体である当事者の立場を離れて、人間を「外」から観察する観点から解明しようとしている。こうした観点をとる進化生物学が、メタ倫理学を土俵にして倫理学の議論に関与することを示すところが、3人の理論に共通するポイントである。その中で示されたルース—内井、アレグザンダーという2つの方向性のうち、いずれが望ましいかを考えるには、人間に生得的な「道徳感覚」があるか否かが分岐点になる。それが「事実として」認められるなら、前者の方向性、すなわち、道徳感覚を「価値の基礎」とし、その中身を進化生物学的な人間分析から解明していくという方法が有力になるし、それが認められないなら、人間の利己性に基づく利益最大化に究極的な「価値の基礎」を見出す後者の理論が有力になる。

3人の理論では、いずれも道徳的価値及びそれを扱う倫理学を対象に、進化生物学との関わりが論じられているが、先に強調したように、この議論はそのまま法哲学における「正義の基礎づけ」の問題に結びつく。上での検討は、この問題を扱うメタ法価値論において、進化生物学によるアプローチが有効であることを示唆するものである。よって、ここで示されたルース—内井とアレグザンダーの2つの「進化生物学—倫理学」関係は、進化生物学と法学の関係にも当てはまる。

この点を碧海の「正義に自然的基礎ありや」という問いに照らして言えば、ルースー内井の理論では、生得的な「道德感覚」にその基礎が求められるから「自然的基礎あり」と言えるし、アレグザンダーの理論に依拠すれば、「間接互惠下での利益最大化の方法」にそれが見出されることになる。これが「自然的基礎」と言えるかどうかは微妙だが、人間の生物的本性に基づいて生じる原理という点で、広い意味では「自然的基礎」と考えてよかろう。これら2つの方向性を含みつつ、事実を扱う進化生物学は、「事実と規範の峻別」に則った上で、規範を扱う倫理学や法学の議論に関与・貢献する。その土俵となるのがメタ倫理学、メタ法価値論で、「道徳的価値」あるいは「正義」の基礎がどこにあるか、その中身が何であるかを考える上で、人間を「外」から見る進化生物学的な視点が有効な視座となるというのが、本稿全体を通した結論である。

(2) 今後の課題

以上、進化生物学と倫理学・法学の関連を考えてきたが、この中では、人間に生得的な「道德感覚」があるかないかが重要な焦点になった。この問題を脳神経科学や認知科学などの関連領域での成果を含め、進化生物学的な、もっと広い言い方をすれば自然科学的な研究を通じて解明していくことが、ここで指摘される第一の重要課題である。

他方で、この種の議論をしている論者は他にもたくさんおり、進化生物学的な道徳論・法価値論がこれで完全に整理されたわけではない。そのような試みが少ない現在においては、以上の整理でそれなりの意義は示せたと思うが、引き続き、他の論者の見解や新しい理論を含め、関連する研究をより総合的・包括的に整理し、道徳や正義の基礎、進化生物学とメタ倫理学・メタ法価値論との関係を一層明確にすることがもうひとつ重要な今後の課題として挙げられよう。

また、ルースー内井の理論においても、アレグザンダーにおいても、そこで示される「価値の基礎」はあくまで「究極的」なものであって、それが具体的な価値として我々に意識されるには、その間にさまざまな要因が関係する。アレグザンダーの理論を論じる中で触れた社会的・文化的要因などがそれに該当するが、そうした要因にはどのようなものがあり、個々の社会や文化の中でそれらがいかにか作用しているかを具体的に明らかにしていくことも、「価値」の十分な分析には

必要である。

さらに、ここでの議論を進めたものとして、より具体的な道徳的・法的「価値」の意味や基盤を、進化生物学的な視点から分析する可能性が考えられる。本稿では「道徳的価値・規範」あるいは「正義」といった「究極的価値」を念頭にその基礎づけを論じてきたが、そうした「価値」は、個別には、例えば「自由」や「平等」、「公平（公正）」といった観念や、「等しいものを等しく」「各人に各人のものを」といった規則として我々の間で認識される。加えて、自然法、自然権あるいは人権といった概念も、「価値」的要素を多分に含んだ観念である。これらがなぜ価値とされ我々の間で尊重されるか、個々の「基礎づけ」を、進化生物学的なアプローチを通じて「事実論」として分析することが可能であろう。そうした作業は、ルース・内井的な立場から見れば、我々の「道徳感覚」と社会における具体的な価値の関連づけという意義を持つし、アレグザンダー的な立場に立てば、人間の本性的な性質や行動原理とそれら具体的な価値との関連を明らかにするという意義を持つ。こうした形で具体的な「価値」概念を分析することは、本稿の議論のいわば「発展形」であり、進化生物学の知見が倫理学や法学により深く広く関わっていく「針路」を示している。筆者自身、この方向での研究を今後「重要な課題」として進めていきたい。

その一方で、より実践的な方向で、我々の社会にある具体的な道徳規範、法規則、あるいは法的・社会的制度を対象に、そうした規則や制度が、特定の「価値」の実現のための手段として有効か否かを、進化生物学的な人間分析を利用しつつ考察することも可能であろう。進化生物学は、「繁殖的利己性」をはじめ、「血縁者への支援」「互恵を基礎とした他者との協調」などの人間に普遍的な性向・行動特性を明らかにする。そうした人間の性向に照らして考えたとき、現実の社会的・法的規則や制度はどの程度効率的か、人間の特性を十分踏まえたものと言えるか、がここで分析課題として挙げられる¹³⁰⁾。

130) 検証されうる問題の例としては、婚姻制度（一夫一婦制度、一夫多妻制度）を、男性女性双方の「適応度」や男性の「配偶者防衛」の観点から分析した場合、いかなる関連性と効果が見出せるか、あるいは、「相続」制度が人間の「血縁者支援」の性向にどう関係し、そうした性向に照らしていかなる規則が効果的と考えられるかといったことが挙げられよう。この種の研究の例として、和田幹彦「法律はどこまで生物学で説明できるか？——日本民法 特に家族法を素材とした試論——」『生物科学』53巻（2001年）1号35-47頁。

この種の研究や検討が今後発展することで、ともすれば我々の現実と乖離し、観念的・思弁的な議論に陥る危険をはらんだ倫理学や法学において、自然科学的な根拠やデータを取り入れて、人間の実態に則した理論構築や議論を行う可能性が高まるであろう。このように、メタ倫理学やメタ法価値論という領域を核として、進化と道徳・法、進化生物学（その他の自然科学）と倫理学・法学、そして事実論と規範論とが「交流」し、それぞれの領域での研究の発展に向けて影響を与え合う可能性を指摘して、本稿の議論を終えたい。