

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——(2)

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
- VII 結論

V 内井惣七のルース批判・功利主義的進化倫理学の検討

(1) 内井の進化論的道徳論の概要

内井は、倫理学の議論に現代進化生物学の知見を取り入れることができると考える点では、ルースと基本的に同じ立場に立つ。よって、内井は、ルースの主張の一部には賛成しつつ、他の部分について厳しい批判を加える。それを詳細に論じた『進化論と倫理』の関連箇所において、内井は、①道徳に関する進化論的知見とルースの「中間戦略」論を紹介した上で（第3部1～6節）、②そこから特に倫理学の研究に積極的にくみ上げるべき点を示す（同7～9節）。そして③ルースの見解を具体的に検討し批判を加え（同10～13節）、④それに代わる自らの見解を提示する（同14節以降）という手順で自説を展開している⁵⁹⁾。

このうち、①で内井は、現代進化生物学の知見のうち倫理的に大きな意味を持つものとして、血縁淘汰理論や互惠的利他行動の理論を挙げ、その概要を紹介すると共に、ルースの「後成的規則」論について説明している。次いで、②の部

『一橋法学』（一橋大学大学院法学研究科）第3巻第3号2004年11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）

59) 内井惣七『進化論と倫理』（世界思想社、1986年）。その他、内井「道徳起源論」、『科学』67巻4号（1986）297-304頁、「進化と倫理」（進化経済学会編『進化経済学とは何か』、有斐閣、1998年、第5章）など。

分では、ホッブズの自然法論を例に、進化生物学的な知見が「人間本性」や「自然状態」を明らかにする手がかりとなり、それによってホッブズの人間本性論と自然状態論、自然法論がそれぞれ修正されることが述べられている⁶⁰⁾。さらに、進化生物学的な知見は、道徳的な価値や規範の特徴づけに有用であり、これを活用することで、規範的主張一般のうち道徳的なものとそうでないものの区別が示されることを示す。

③では、最初に(i)ルールによる功利主義批判が的外れであることが強く主張される。前述の通り、ルールは、功利主義の「最大幸福原理」が、すべての人の選好を等しい比重でカウントする点で、進化生物学から示される人間の「道徳感覚」に合わないとした。これに対し内井はこう反論する。功利主義の「最大幸福原理」は一般則であり、その下に、この原理を規準とする具体的な道徳律が派生する。個々の道徳判断や行為に適用されるのは、これら具体的な道徳律であり、一般則を直接我々の直観に照らし合わせるルールの議論は、功利主義への無理解に基づくものである。そして、内井は、(ii)ルールの見解のうち是認できる部分を挙げた上で、(iii)道徳判断は正当化が不可能というルールの主張を否定し、規範的判断を合理的に正当化する自身の論法を示す。そして④で、内井は、その「論法」に基づき、進化生物学的知見を取り入れながら、道徳判断を正当化するモデル及び「道徳という営み自体」を正当化するモデルを、功利主義的な原理を基に提示する。

かかる議論の中で、内井は、人間の行動原理や、人間の能力と道徳との関連など、前提となる基本認識についてはルールにはほぼ同意している⁶¹⁾。その上で、規範的判断は事実論として合理的に正当化できるとする点でルールと大きく対立し、そこから必然的に、倫理学における進化生物学的知見の関わりについてもルールとは異なる見解を示す。筆者は、ここでの内井のルール批判には疑問を感じており、彼の理論は本人が言うほどルールと対立的ではないと考えているが、それは追って詳しく論じることとして、その前に、ルールへの批判を中心に、内井の主張を見ていこう。

60) 進化生物学的知見を踏まえた自然法論の検討は、筆者も行ったことがあり、その中でホッブズについても論じている。拙稿「自然法の自然科学的根拠」。

(2) 規範的判断の合理的正当化の論法

上で触れたように、内井とルースの最大の対立点は「道徳判断の正当化」にある。ここでは、「ヒュームの法則」「自然主義的誤謬」に絡んで問題にされる「規範的判断を事実命題に基づいて正当化できるかどうか」が議論の大きな焦点になる。先に示したように、ルースは、究極的な道徳的価値・規範は合理的な正当化が不可能で、ただ事実論的にその基礎を特定できるのみ、と主張するが、内井は、これを「一種の直観主義」と評して否定し、その正当化は「ヒュームの法則」に抵触せずに事実論的に可能、と言う⁶²⁾。

内井によれば、ルースの議論は、道徳判断を導く動機づけとその正当化を混同したもので、「ルースやわたしが何を不正だと感じるかという『道徳的直観』は、われわれの道徳判断や行為を導く働きは持つが、われわれの道徳判断や功利の原理などを正当化する役には立たない」。人間に「道徳感覚」（内井の言い方では「道徳感情」。これについての詳しい検討は後述）が備わっており、それが各人の道徳判断の「動機づけ」になることは内井も認める。しかし、その上で、「その人自身が義務だと判断することが本当に義務かどうか」、つまり、その人の判断が客観的に正当化されるかどうかと別な「真の問題」として残っており、「ルースの論法からは、この最後の肝心のステップが抜け落ちている」⁶³⁾。そして、その「正当化」は「目的一手段の合理性」として事実論的に論じることができるというのが内井の主張のポイントであり、彼の理論全体の基盤になっている。ま

61) 具体的には次の諸点である。

- ・人間は、完全な遺伝的プログラミングと個体レベルでの完全な自律的判断との間の「中間戦略」で行動すると考えられること。
- ・人間には進化を通じて備わった行動・内面上の大まかな傾向性があり、その特定や解明に進化生物学的な知見が有用であること。またそうした傾向性の中に、血縁者支援や互惠的利他行動の性向があること。
- ・道徳は、これらの性向を元とする人間に普遍的な感覚や能力に関わるもので、個々の人間に備わったそうした感覚を抜きにして存在するものではないこと。
- ・この感覚は「義務・責務」の感覚を伴うもので、単なる好みとしての感情とは質的に異なること。（この点は、後の議論で重要な焦点になるので追って詳しく検討する。）

62) 内井は、倫理学的方法論として直観主義に賛成しないと明言している。内井『進化論と倫理』180頁。また、この説明としてルースが用いる「死んだ息子からのメッセージ」の例を、内井が不適切だと批判するのは前述注49)の通り。内井『進化論と倫理』192-194頁。

ずは内井が「規範的判断を事実命題に基づいて正当化する」、その手法から見て
いこう。それによると、

(1)A 子さんは自動車を運転したいが運転免許を持っておらず、法に違反せずに
運転したいと思っている。

(2)そして、彼女は運転免許を取る能力も時間も経済力もあるとする。

という状況を想定したとき、これらの前提から、

(3)A 子さんは免許を取るべきである

という判断を導き出すことができる。「このように、(1)と(2)の事実前提から(3)が
正当化されるのは直観的には明らかなのだが、……(3)は A 子さんに対する実践
的指針（指令）を与えるのに対し、(1)と(2)は A 子さんに関する事実の記述にす
ぎない。前提と結論との間のこのギャップを埋めようとする方策はムア以後いく
つも提案されたが、結局、記述と『べし』とは異なる意味（働き）を持っている
のであり、後者を前者に還元することは『べし』特有の意味（働き）を取り去っ
てしまうことになる」。よって「こうした推論は論理的に妥当な導出ではないと
いう疑いがある」とされてきた。しかし、内井によれば、「(1)と(2)によって(3)を
正当化することは、このようなギャップがあることを認めたまま可能なのであ
る」。内井の説明をそのまま引用すると、

A 子さんはかくかくの欲求を持っている。ところが彼女の意志では変えられな
い条件のもとでその欲求を充足するためには、しかじかの手段が必要である。

この目的—手段関係は事実関係として論証可能であり、A 子さんもわれわれも

63) 「例えば、パレスチナ人は自分たちに不正が行われていると強く感じている。しか
し、イスラエル人たちは同じ事態を正しいことだと感じている。では、これらの
『直観』あるいは『道徳的経験』に訴えて、いったい何が正当化されるのだろう
か」。内井『進化論と倫理』182-183頁。この部分の主張が、先に挙げたフランケ
ナの議論に対応する。前述注13) 参照。

認めざるをえない。すなわち「(4)A 子さんの欲求充足のためには、彼女が免許を取ることが必要である」という事実関係が成り立っている。それゆえ、A 子さんが(事実と論理に基づく)合理的な意志決定によって行為の指針を求めるなら、先の(3)を受け入れざるをえない。そして、A 子さんだけでなく、彼女と同じ条件を満たす人なら誰でも(3)を受け入れざるをえない。これが(3)の(客観的な)正当化にはかならない⁶⁴⁾。

事実に関する前提から規範命題を正当化することは、このように、当該事実条件下で(事実として存する)欲求を充足するための手段の合理性の判定としてなしうる。これが「事実判断と価値判断のギャップは埋められないものとして認め、そのギャップを残したまま事実と事実に基づく推論に訴えて価値判断を正当化できる論法」である⁶⁵⁾。この論法は、事実命題と規範命題の性質の違いを認めた上でなされており、「ヒュームの法則」に抵触していないことを内井は強調する。このとき、(1)や(2)のような事実前提には含まれない「指針としての拘束力」が(3)に生じるのは、事実前提の中に存在する A 子さんの欲求が源になっている。その欲求を基に、(3)の指針の導出は、当該事実的条件の下での判断として「合理的かどうか」という論理的議論を通じて正当化される。逆に言えば、規範的判断の正当性の根拠は、その手段が当該条件下での目的達成に十分合理的かどうかを求める。これが十分合理的であるということは、同時にそれが同じ状況下にある誰に対しても適用可能であることを意味する。

もちろん内井は、規範的判断の中で、道徳的なものとそうでないものを区別している。上の運転免許の例は、明らかに道徳的な判断ではない。が、ここでの論法自体は、道徳的な判断にもそのまま使えと内井は言う。それを行っている具体例として内井が挙げるのが、ホッブズの自然法論である。内井は、ホッブズの自然法論が、「人間本性と自然状態に関する想定」の部分では相当程度の修正を要するものであり、よってそのままの形で肯定できるものではないと注意を促す。しかし、その「手法」の部分では、「人々がかくかくの欲求を持ちそれを充足し

64) ここでの引用は、内井『進化論と倫理』173-174頁。

65) 内井『進化論と倫理』195-196頁。

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」に基づき、「『べし』で表される自然法が正当化される」ことが示されていることを高く評価する。ホッブズは、「『戦争状態』に対する人々の嫌悪から出発し」、それを避けるための方策を合理的に推論するという形で「『自然法』という規範」(「平和のために自然権を一部放棄すべき」など)を導出している。ここで「べし」を導き出す手法は、上の運転免許の場合と同じで、事実前提として存在する欲求(戦争への嫌悪)をそこでの事実条件下で実現するための合理的な手段の判定として、当該「べし」を根拠づけるという形をとっている。そしてこの「ホッブズの自然法のたぐいの判断は、まぎれもなく道徳的判断だとみなされる」ものであり、道徳的判断もかかる手法によって事実論的・合理的に正当化できることが分かる⁶⁶⁾。

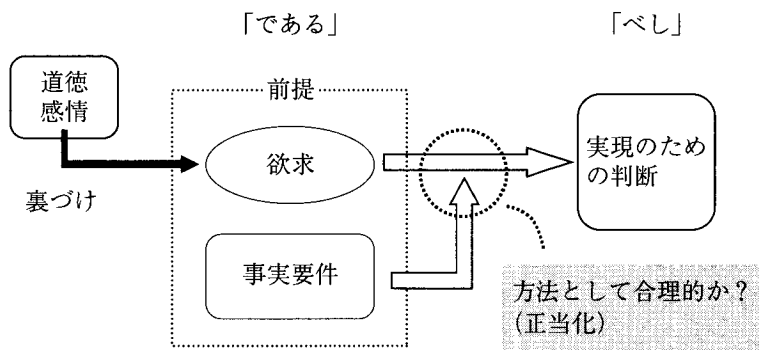
では道徳的な判断とそれ以外の規範的判断とは何が違い、どのように区別されるのか。内井は、ここで「道徳性」というものの特徴を明らかにし、道徳判断とそれ以外の規範的判断の違いを示すところに、進化論的な知見が寄与すると言う。ルースが言うように、人間は、「行動の細目までは本能的に規定されていないが、ある程度の利他的・協調的な傾向性を備え、その傾向性を発揮するためには特有の感情による拘束力を伴う規則をもってみずからの行動を規制するという方策」(「中間戦略」)を、進化の結果獲得した。このときの「特有の感情」が「道徳感情」である。

道徳的な価値や規範と非-道徳的な価値や規範とは、それらのもととなる欲求や規範自体に道徳感情が伴うか伴わないかという基準で大まかに区別される。そこで、同じような基準で、道徳的規範の正当化とその他の規範の正当化とが区別できるはずである。骨子のみを述べるなら、道徳感情の裏づけを持つ欲求に基づいてある規範がホッブズ流の論法により正当化できるなら、この規範は道徳的規範として正当化可能である⁶⁷⁾。

66) ここでの引用は、内井『進化論と倫理』174-175頁。

67) ここでの引用は、内井『進化論と倫理』175-176頁。

つまり、先に挙げた血縁者支援や他者との互恵的協調などの生得的な「利他的・協調的な傾向性」が現実の行動として現れる際に、その動機づけとして内的に働く感情が「道德感情」であり、こうした感情（あるいは感覚）の存在が「道德性の核心」を構成する⁶⁸⁾。「道德判断」とは、「道德感情の裏づけを持つ欲求に基づいて」なされる判断を指し、それがその時の事実的条件に照らして方法として合理的と考えられるときにこの規範は正当化される。この論法を図にすると以下になる。



しかし、「この特徴づけは粗筋のみのものであり、複雑さを生み出すいくつかの要因を考慮に入れた作業をまだ行う必要がある」⁶⁹⁾。当該条件下で、自分の中で対立する複数の欲求がある場合にこれをどう扱うか、あるいは、自分だけでなく他者の欲求をいかに考慮するかといった問題がそれに該当する。これらの問題も考慮した上で、「道德判断の正当化」とはどのようなものなのか、その「モデル」化を内井は試みているので、次節ではこれについて検討しよう。

(3) 道德判断の正当化モデルと道德そのものの正当化モデル

かかるモデルの提示にあたって、内井は、「道德という営みの内部である道德判断を正当化することと、道德という営みそのものを正当化すること」という

68) 「道德性」の特徴づけについては、内井は、別の論文で、ドゥ・ヴァールによる有名な霊長類研究の成果を引用してより具体的な考察をしている。内井「道德起源論」300-303頁。ドゥ・ヴァール『利己的なサル』。

69) 内井『進化論と倫理』176頁。

「倫理学ではほぼ基本的だとみなされている区別」の必要性を指摘する⁷⁰⁾。前者は、先に示した基準から「道徳」の範疇にあるとされる個別の「判断」を正当化すること、後者は、より抽象的なレベルで「道徳という営み自体」を正当化することを意味するが、内井はこの区別に言及していない点でもルースを批判している。そして、「われわれが道徳判断を行ない道徳という営みを持つことの科学的な説明と、道徳判断の正当化や道徳という営み自体の正当化を与えることは両立可能」と言い、それぞれの「正当化モデル」を示す⁷¹⁾。ここでの議論の中心は前者にあるので、以下ではこちらに重点を置いて説明しよう。

「道徳判断の正当化モデル」は、前節で述べた、事実前提として存在する行為者の欲求とそれに関連する状況的要件から、その欲求を充足する手段の合理性を考えるという論法を基本にする。しかしながら、通常の道徳判断では、前提に存在する欲求がひとつではなく、同じ人の中で内容を異にする複数の欲求が絡むと考えられるので、この点が考慮されなくてはならない。また、「モデル」として一般化されるには、そこに普遍化可能性がなくてはならない。「ある個人が受け入れる『べし』の判断は他の個人にも受け入れられるものでなければならない。ということは、その個人が他者の立場に置かれた場合にも受け入れられるような『べし』でなければ、道徳判断としての役割を十分に果たしえない⁷²⁾。そのためには、自分だけでなく、そこに他者が関係する場合に、その人の欲求をどう扱うかが問題になる。これら「(a)個人が自分のなかでの対立する欲求をどう扱うか、また(b)他者の欲求をどのように考慮に入れるのか」という2点を念頭に、内井は、「道徳判断の正当化」の「体系的な見解」を、功利主義に依拠した「選好充足の最大化モデル」として次のように提示する⁷³⁾。

まず(a)の自らの対立する欲求の考慮にあたり、人間が、知性とそれに基づく損得の計算能力により、「予見可能な事実を踏まえて自分の損得のバランスを最大化するという『合理性』の観念と傾向性」を持つことに内井は着目する。ここで、

70) 内井『進化論と倫理』194頁。

71) 内井『進化論と倫理』196頁。

72) 内井『進化論と倫理』202頁。

73) 引用箇所は、内井『進化論と倫理』197頁。

そうした知性や予見能力、計算能力を最大限に仮定すると、「このような知性と合理性を備えた人は、(予見できる限りで)自分の二つの欲求が両立しない場合、より強い欲求の充足を目指すであろう」と予測できる⁷⁴⁾。そして、「一つ一つは充足可能であってもすべてをとともに充足することは不可能な欲求のうち、時点時点で最強のものを選んでいくなれば、その人の欲求は全体として最大に充足される」。これが、内井の示す「理想化された合理的な個人的選択の最大化モデル(傍点筆者)」である。そして、「与えられた欲求(選好)と事実条件に基づいて推論すれば、この最大化モデルに従った選択を行う人は(誰でも)問題の『べし』判断を受け入れる。この受け入れるということの論証自体はすべて『である』の領域で行われ、科学的な推論に劣らない説得力を持つ。しかし、『べし』は行為への指令を表す表現であり、それを受け入れる人は『である』ではなくその指令を受け入れるのである。かくして、実践的な指令性を持った規範が合理的に選択されるという意味で、その規範は正当化される」⁷⁵⁾。

次いで、(b)の他者の欲求の考慮も、基本的には同じ手法によって可能となる。ここで重要な役割を果たすのが、人間の共感能力、すなわち、「他者の選好を自分のうちで(不完全ながら)再現する能力」である。「理想化によってこの能力を最大限にまで仮定すれば、他者の選好はすべて自分の中で再現される。そして、理想的な再現とは、他者の選好をその強度まで含めて自分の選好として再現することである」。これによって「個人の意志決定において、他者の選好もそれに対応する代理の選好(これは、意志決定者にとっては自分の選好として再現された選好である)によって反映されるから、自他の選好(欲求)を併せて、強度の強い順にその充足を図ることが可能になる。

例えば、Aに貯えがあつてBがある事情で一時的に窮乏しているとき、Aの持っている鹿肉のうち1kgをBに分け与えてやればBは大いに助かり、3日

74) ここでは、個人の利益は、(ある程度の断続的な過程を経るとしても)最終的には個々の欲求の充足に還元できること、個々の欲求は関連ある事実に関する知識を踏まえた上で補正されること、が前提として想定されている。内井『進化論と倫理』199-200頁。

75) この段落での引用は、内井『進化論と倫理』199-201頁。

後には狩りに出て活躍できるものとする。Aはこの鹿肉を与えたくないという選好を持つが、Bがそれを望む選好を知り、それを自分のうちで再現して自分のもとの選好と比べてみれば、自分のもとの選好のほうがはるかに弱い。そして、二つの選好を同時に充足することは不可能である。この条件のもとでAが「鹿肉をBに分け与えるべきかどうか」考える（つまり、道徳という枠のなかで考える）なら、彼は「分け与えるべきである」という判断を受け入れるであろう。

「この判断は、事情を知った誰にでも受け入れられる『べし』である。したがって、道徳という枠の中でこの『べし』の判断（道徳判断）は正当化される」⁷⁶⁾。

この理屈は、多数の人の選好が含まれる場合にも同じように適用可能である。「ある人の一つの行為が多数の人々の選好に関わるとき、彼が道徳的になすべきことは、彼らの選好をすべて自分のうちで再現して、そしてもちろん自分自身のもともとの選好も考慮に入れて、それらを全体として最大限に充足するような行為を選ぶことである。このとき、両立しない複数の選好があれば、強度の強いほうを選ぶという最大化モデルの方針に従って行為を決定することができる」⁷⁷⁾。

以上の論法は、「ヒュームの法則」に抵触しない。ここでなされているのは、「『である』から『べし』を導いたのではなく、事実を知り、他者の選好を考慮に入れた上で、Aは合理的選択の結果この『べし』を受け入れる」という推論である。にもかかわらず、「A自身にとっては、受け入れた結論は『である』ではなく『べし』であり、当然Aにとっての行為への指令性を持って」いる⁷⁸⁾。こうした形で、道徳判断は事実前提から合理的に正当化することが可能となる。

76) 以上の引用は、内井『進化論と倫理』203頁。

77) 内井『進化論と倫理』206頁。

78) 内井『進化論と倫理』204頁。なお、内井は、ここでの議論が「道徳という枠のなかでの推論」であること（すなわち、これが「道徳判断」を対象にその正当化を示す論法であること）を強調する。「Aは共感能力をはじめ、道徳能力を使った決定を行ったのであり、彼の結論は道徳感情によって支持される（例えば、利己的欲望に負けてAがこの結論に逆らった行為を取り、その結果Bが苦しみを受けたなら、Aは自責の念を感じるであろう）とみなしてよい」。この点は、後で内井の問題点を論じる際に重要な論点になる。同書、同頁。

このようにして内井が提示する「正当化のモデル」は、理想化されたものであるから、これがそのまま現実に適用可能なわけではもちろんない。何よりも、この中では当事者の予見能力や共感能力が「最大に」仮定されている。道徳判断を現実に行う場面ではそこで利用できる情報も限られたものになるから、このように自分の欲求を（十分な予見と計算に基づき）完全に把握したり、他者の選好を自分の中でそのまま再現できたりすることはありえない。しかし、内井は、ここで最大に仮定されている能力はいずれも「われわれが現に持っている能力」であり、それを引き伸ばしたものであるから、「ここで成り立つことは、制限された形ではあるが、現実の道徳の営みのなかですくなくとも部分的には成り立つものと考えてよい」と言う。その上で、現実の道徳や道徳判断を考察・評価するためにも、「理想化されたモデルをまず考えておくことが肝要」と言っている。具体的状況での道徳律がこうしたモデルに合致しない場合は当然ある。しかし、その形がどうあれ、それが正当なものであるかどうかを判断する規準となるところにこのモデルの意味がある。つまり、表面的にはこうした「理想化モデル」と相違した道徳律であっても、それが一般的に採用された場合の結果が、上のモデルで求められていること（選好充足の最大化）に資するかどうかによって、その道徳律の是非を判断できる。その規準としての意味がこの「理想化したモデル」にある、ということである⁷⁹⁾。

以上が内井の提示する「道徳判断の正当化」のモデルである。これが功利主義的な考え方に拠っていることは誰の目にも明らかだが、そのこと自体、つまり、「道徳判断の正当化」が功利主義と調和するということも、内井がここで示したかったことのひとつだと思われる。他方、「道徳という営み自体の正当化」モデルについて、内井は、進化ゲーム理論からの類推を用いて、これも功利主義的な主張をする。この問題は、「そもそも道徳という営みに参加するかしらないか」、言い換えれば、「我々はなぜ道徳的であるべきか」という問いに対し「十分に納得のいく肯定的な答え」がどういう形で示せるかという議論として考えることができる。

79) 引用箇所は、内井『進化論と倫理』205-206頁。

ここで内井は、進化ゲーム理論に基づき、「(徹底した) 利己主義」「(徹底した) 利他主義」「条件つき利他主義」⁸⁰⁾といった戦略の間で「生物学的利益」を争い、その獲得利益を次世代での各戦略の個体数に反映させる「進化という長期の『ゲーム』」を想定する。これを人間の行動戦略とみなした場合、そこでの「利得表」がはっきり特定できないという難点はあるが、しかし、内井は「人類にあまねく『道徳』が行き渡っている事実からすると」、「人類の社会的行動は『道徳』と『利己主義』の『多型』で安定しているか、あるいは二つの『混合戦略』でESSになっているかのいずれか」になると推測する⁸¹⁾。このときの2戦略の割合は、「大多数の『道徳的』個体と少数の『利己的』個体、あるいは大多数の『道徳的』行為と少数の『利己的』行為という組み合わせ」になる⁸²⁾。ということは、「このような条件のもとで個人が（仮に自分の生物学的な利益を最大化したいと望むなら）採用すべき戦略は、『概して“道徳的”であること』（ただし、少数で

-
- 80) この「条件つき利他主義」が「道徳の大枠のなかで判断し行為するという『道徳』の営み」に該当する。これについて内井は具体的に説明してはいないが、原則として相手に「利他行動」を行い、それに対して「お返し」のなかった相手に対しては次回「利他行動」をとらないという行動パターンが想定されているものと思われる。
- 81) 内井『進化論と倫理』213-214頁。ESSとは、Evolutionarily Stable Strategyの略で「進化的に安定な戦略」を意味する。簡単に言えば「集団のほとんどすべての個体がある戦略Sをとっているとき、ほかの戦略がその集団に侵入できないような戦略」を意味する。内井惣七「進化的に安定な戦略とは」、『科学哲学』32巻1号（1999年）83頁。
- 82) 内井『進化論と倫理』218頁。ごくおおまかにその過程を示せば、「利他主義」戦略は、「利己主義」戦略によって搾取されてしまい、自分は「利他行動」を返してもらえないのでほどなく滅びる。「利己主義」戦略は、最初だけは「条件つき利他主義」から搾取できるが、以降は「利他行動」をしてもらえないのでそれ以上の利得を増やせない。他方、「条件つき利他主義」は、同類同士で「利他行動」を交換しあって利得を増やすことができるため、世代を経て個体数も増え、他の戦略を圧倒する。が、「利己主義」が初顔の「条件つき利他主義」から利得を引き出す可能性が残る以上、一定割合で「利己主義」戦略も存続する。内井がこのような推測する背景には、ドーキンス、アクセルロッド、メイナード＝スミスの研究結果が念頭に置かれている。内井、同書、139-153頁。ドーキンス『利己的な遺伝子』第10章。ジョン・メイナード＝スミス『進化とゲーム理論——闘争の論理』（寺本英・梯正之訳、原著：John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge Univ. Press, 1982）（産業図書、1985年）。なお、アクセルロッドに関しては、同書には引用文献が記載されていないが、R・アクセルロッド『つきあい方の科学』に依拠していると思われる。

あれ、可能な場合には『利己的』に振る舞う)となる」と考えられる⁸³⁾。

それとのアナロジーにより、「選好充足を基準にする」倫理学の観点で、「ある個人が自分の選好充足の最大化を最終的な基準にするとしても、彼に可能な最大限の合理的思考の結果選ばれうる『最善の』生き方」は、「概して道徳的であること」ではないかと内井は言う。道徳を無視した「完全に利己的な」生き方をしようとしても、「自分の交渉相手の多数に自分が利己的であると認識されては、利己主義はその目的を達成しがたいから」、結局「選好充足の最大化」のためには「概して道徳的であること」を選ぶのが「最善の」生き方となる⁸⁴⁾。ここでは「生物学的利益」と「選好充足」との関連が明確に示されたわけではないので、上の2つの対比はあくまでアナロジーにすぎないことを認めた上で、内井はこれが「道徳という営み自体の正当化」問題への「見かけよりはるかに強力」な答えになるとしている⁸⁵⁾。

(4) 内井による「進化論と倫理」

内井はこのようにして自らの「道徳判断の正当化」モデルを論じるが、ここで内井は、進化生物学と倫理学（内井の著書のタイトルでの表現を使えば「進化論と倫理」）の関わりをどのように捉えているのか。現代の進化生物学的知見のうち何が倫理学の議論に取り入れられるか、についての内井の見解は、多くの部分でルースと重なる。その中身は本章のはじめに挙げた通りだが⁸⁶⁾、それを踏まえて、倫理学にとっての進化生物学の意義について、内井は、「(進化生物学の知見は)倫理学を構築する際の事実的基盤を提供するだけでなく、規範的主張や実践的提言の内容にも影響を及ぼし、さらに道徳的規範の正当化にも重要な形で関わる」と言う⁸⁷⁾。具体的には、

83) 内井『進化論と倫理』218頁。なお、「ここで言う『道徳的』とは、『道徳的に正しい』という意味ではなく、『少なくとも道徳的に考える』という意味である」。同書、同頁。他方、ここで、内井は、道徳的な戦略が広まるだろうという推測の根拠を、「人類にあまねく『道徳』が行き渡っている事実」に求めている。これは、結果を示すためにその結果自体を根拠とするもので、推論の手法として問題があらう。

84) 内井『進化論と倫理』218-219頁。

85) 内井『進化論と倫理』219頁。

86) 注61) 参照。

87) 内井『進化論と倫理』222頁。

- ①「進化論的知見は、道德という営みの特徴を明らかにし、人々がどういう欲求や感情によって動かされるかを明らかにする」。「道德という営みの特徴」とは、「道德感情」を伴う欲求が当該判断や行為の前提にあることである。この「道德感情」の存在と中身を、血縁淘汰理論や互恵的利他行動の理論などに基づいて具体的に明らかにするところに進化論（進化生物学）的知見の意味がある。

後で詳しく検討するが、内井の言う「道德感情」は、ルースの言う「道德感覚」とほぼ同じ内容を表している。「道德感覚」を究極的な「価値の基礎」とし、進化生物学による「道德感覚」の特定がそのまま「価値の基礎」の解明に相当すると見るのがルースの理論であった。その前提には、究極的なレベルで価値を合理的論理から基礎づけるのは不可能というルースの見解がある。これに対して内井は、価値判断の正当化が事実レベルで合理的になしうろという見方を前提に、道德判断の元となりそれを正当化する「究極的な価値」をそのまま人間の感覚の中に求めるのではなく、この点で二段構えの考え方をとる。すなわち、「道德感情」は「道德という営みの特徴づけ」の指標とみなされ、それが伴うかどうかによって規範的判断が「道德」の範疇に入るか否かを区別する意味を持つ。他方、「道德」に該当するものもそうでないものも含めて、規範的判断自体の「正当化」は、「事実のレベルでの合理的な推論」を以ってなされる。進化生物学的知見が「道德感覚」「道德感情」の存在と中身を特定するというのはルースも内井も共通だが、内井の場合、進化生物学的知見は、直接「価値の基礎」を解明するのではなく、「道德」という営為の特徴を明らかにし、何が「道德」の範疇に入る判断であり価値であるかを示す役割を果たす。（その上で、「事実論的な合理的正当化」のプロセスを経てはじめて「価値の基礎づけ」となる。）

もうひとつ、

- ②「進化論では遺伝子型レベルと表現型レベルとを区別し、前者のレベルでのある種の最大化原理の働きにより、後者のレベルでは一見『最大化』に反するような生物の行動パターンが定着することが明らかにされた」⁸⁸⁾。一方、「倫理学

でも、批判的レベルでの合理的な選好充足最大化は、『最大化』に一見反するような直観的レベルでの道德律を正当化しうる」。規範倫理学の理論は、こうした形で、進化論の理論構成ときわめて類比的に考えることができる⁸⁹⁾。

この2点において、進化生物学は倫理学に関係し、その議論に寄与するというのが内井の見解である。

(5) 内井理論の問題点

以上のような形で内井は、ルースの理論の「直観主義」性、特に、道德的価値判断の正当化に関する不備を批判し、それに替わる「道德判断の正当化」及び「道德の正当化」のモデルを提示する。内井の主張は細かく精密に論じられており、ルースの議論のあいまいな点、不正確な点が鋭く指摘されている。ルースの「後成的規則」の説明が不明確なのは先に触れたが、ルースの議論において、道德的判断の「動機づけ」と「正当化」の区別、「道德的判断」の正当化と「道德そのもの」の正当化の区別が明示されていないのも内井の指摘する通りである。しかし、筆者は、内井の議論にもいくつかの疑問を感じる。ここではそれを(i)道德判断の還元論的正当化への疑問、(ii)内井の功利主義モデルと進化生物学的知見との矛盾、の2つの点で示したい。

(i) 道德判断の還元論的正当化への疑問

内井とルースとの最大の争点は、道德判断の合理的正当化が可能か否かにある。基本的な道德的価値はそれ以上合理的には正当化できないとルースが言うのを批判して、内井は、欲求充足の手段選択の合理性に還元することでそれは可能と言う。しかし、ここでの内井の論理は次のような問題を含んでいる⁹⁰⁾。

まず、運転免許の例により内井が示す「正当化の論法」は、一見、「事実判断と価値判断のギャップは埋められないもの」として認め、そのギャップを残したまま事実と事実に基づく推論に訴えて価値判断（規範的判断）を正当化できる論法」に見えるが、こと道德判断の正当化に関してこの論法が適用できるかは疑問

88) 「利己的な遺伝子」の利益（自己複製）の最大化が、表現型のレベルでは一見「利己性」に反する他者への利他行動や協調性として表れることを指す。

89) 以上①②での引用は、内井『進化論と倫理』223-224頁より。

である。というのは、規範的な判断の正当性を、このように欲求充足の手段選択の合理性に還元して考えることができるとしても、そのうち特に「道德判断」を問題にする場合、単に手段の合理性だけでなく、元となる欲求そのものの「善悪」が問題になるからである。先に内井が提示した例にならって言えば、

(1) A男さんは部下のOLであるB子さんと性的関係を持ちたいが、A男さんには妻がおり、妻に知られずに彼女と関係を持ちたいと思っている。

(2) そして、仕事でB子さんと二人で出張した際、B子さんの方から関係を迫られたとする。

(議論を単純化するため、B子さんはA男さんと継続的な関係を望んでいるのではなく、一回限りの関係を欲しているとする。)

(1)(2)の事実前提があったとして、そこから「(3) A男さんはB子さんと性的関係を持つべきである」という判断が道德的に正当化されたものとして導出できるだろうか。(3)は、確かに「べし」を伴う規範的判断であり、(1)(2)の事実前提から「合理的に」導出されたものといえるかもしれないが、これを(実践的判断としてはともかく)道德的に正当化されたものと思う人は少ないのではないだろうか。ホプズズの「自然法」が内井の言う論法で正当化されたかに見えるのは、その前提にある「戦争状態を避けたい」という欲求が、多くの人にとってすでに「道德的に正当なもの」として受け入れられるからである。「道德判断の正当化」のためには、その前提となる欲求が充足されることがそもそも「よい」ことなのかど

-
- 90) この点につき、以下に述べる筆者の見解に関連する指摘が、倫理学者の大庭健による同書への書評の中に見られるので引用しておく。「著者(筆者註:内井を指す)は、『である』から『べき』を導出することへのヒュームの批判を継承しつつも、ある行動ないし戦略Xが所与の選好Pの充足にとって最適で『ある』という手段—目的に関わる事実は、Xを採用する『べき』であることを含意する、と強調する。しかし、倫理学の根本問題は、道德性の『べし』がそうした合理性の『べし』に還元できるか否かにある。もちろん、還元しうるのは、ひとつの有力な立場であるが、できないと主張する立場にも、それなりの論拠はある。したがって、手段選択の合理性に還元できないという主張にたいして、……科学の知見を顧みつつ分析的に議論を組み立てるのであれば、……この問題について、もう少し論じてもらいたかった」。(『科学哲学』30巻、1997、146頁。)

うか、欲求自体に対する「賛否」が問題になる。その議論を含まずに、単に欲求とその充足手段の「合理性」を論じて、道德判断の正当化にはならない。

この筆者の主張は、内井の立場から次のように反論されるはずである。内井は、道德判断の「動機づけ」と「正当化」を区別しており、ここではそのうち「道德判断の正当化」、すなわち「道德内の」議論を論じている。先に指摘したように、道德判断とそれ以外の規範的判断との違いは、そこで前提となる欲求が「道德感情の裏づけ」を伴うか否かにある。「道德判断の正当化」とは、道德感情にすでに「動機づけ」られた判断が「本当に義務かどうか」を問題にするものだから、ここでの議論の対象は、「道德感情」を伴う欲求を前提とする判断に限定されている。上で挙げたA男さんの例がそれに該当しないのは明らかで、これは、最初から「道德判断」の範疇にない。言い換えれば、上の例で問題になる「欲求自体の正当性」は、道德判断とそうでない判断との分類において考慮済みの点である。この分類に基づいて「道德判断」を論じる場合、かかる例はそもそも考察の対象から外れているのであって、内井の正当化の論法への反証とはならない、と⁹¹⁾。事実、先にも引用したように、「道德感情の裏づけを持つ欲求に基づいてある規範がホップズ流の論法により正当化できるなら、この規範は道德的規範として正当化可能である」(傍点筆者)⁹²⁾と内井ははっきり書いている。

しかし、ここで問題にしたいのは、その「道德感情」の中身である。「道德感情の裏づけを持つ欲求」とそうでない欲求はどう違うのか。「血縁者支援や他者との互惠的協調といった利他的・協調的な傾向性を動機づける感情」が「道德感情」とされることはすでに述べたが、ここではその「感情」がどういう種類の行為を動機づけるかではなく、どのような形で動機づけるかが重要である。

91) 先に挙げたAがBに鹿肉を分け与えるかどうかの例(本章第3節)に関し、内井は「この判断は道德判断だと言えるだろうか。単なる選好の比較に基づく合理的判断というだけでは『道德性』は生じないのではなかろうか」という懸念を示しつつも、すぐにこう言う。「心配ご無用である。われわれは道德という枠のなかでの推論を論じていたのであり、Aは共感能力をはじめ、道德能力を使った決定を行ったのであり、彼の結論は道德感情によって支持されるとみなしてよい。こうみなしてよいというのは、進化論的知見によって支持されているという意味である」。内井『進化論と倫理』204頁。

92) 内井『進化論と倫理』176頁。前出注67)の引用文参照。

「道徳感情」についての記述は、内井の著書の中で随所に出てくるが、この点を取り上げてははっきりと説明した箇所はない。が、その中のいくつかに内井の見方は明確に表れている。前章（第2節）で、ルースが「道徳感覚」を単なる個人の好みではない客観的義務の感覚を含むものと特徴づけていることを述べたが、このルースの見解に内井は基本的に賛成する。内井は、「道徳判断」についてのルースの見解を紹介する中で、

(1)わたしはあの人物が嫌いだ、という言明と、(2)あの人物は悪人だ、という道徳判断とは明らかに意味が異なる。(1)はわたしの単なる好みの表現かもしれず、その人物が道徳的に善人であるにもかかわらず、わたしはその人と「ウマが合わない」だけかもしれない。しかし、(2)の判断は、「その人のような人物にはなるべきでない」という義務あるいは責務の判断を伴う。そして、いずれも単なる好き嫌いの感情ではなく道徳感情に裏付けられた判断なのである。

道徳感情と普通の感情との違いを強調するルースの言い分は認めてもよい。(中略) ルースは、普通の感情だけでも行為をもたらす力はあるが、義務や責務の感覚は生み出さないことを指摘する。われわれは、自分が嫌だということでも、それが義務だと判断するなら好みに逆らって行いうる。この強い動機づけを支えているのが道徳感情であり、それは進化の産物なのである。この言い分も認めてよい⁹³⁾。

と述べている。ここから、内井の言う「道徳感情」は、基本的にはルースの「道徳感覚」と同じものを指していることが分かる。また別のところで、こうしたルースの見方は、「ダーウィンの路線の延長線上」にあり、その道徳起源論を20世紀後半の進化生物学の成果によって具体的に裏づけたものと内井は言っていることから⁹⁴⁾、「道徳感情」とは、ダーウィンの言う「道徳感覚」とも基本的に一致するものと考えてよい。そのダーウィンの「道徳感覚」については、

93) 内井『進化論と倫理』186-187頁。

94) 内井『進化論と倫理』158頁、222頁。

道德感覚とは、単なる欲求とか利害の計算など、人間の行為を決定する他の原則を押さえても「こうすべし」と命じるような能力をいう⁹⁵⁾。

と説明されている。これらの記述から、「道德感情（あるいは道德感覚）」とは、単に「こうしたい」という「好み」としてではなく、「義務や責務の感覚」を含む「べし」として当該行為を動機づける感情だと内井が捉えていることが分かる。

道德感情の中身をこのようにはっきりさせた上で、先の内井の「正当化の論法」を見直してみよう。内井は、「道德判断」のカテゴリーに入る判断を「道德感情の裏づけを持つ欲求」を前提とするものとした。しかしながら、上で示したように、ここで言う「道德感情」は、他者に対する利他的・協調的行為を「義務」と感じる感情のことである。とすると、「道德感情の裏づけを持つ欲求」とは、道德感情によって「義務」すなわち「べし」と感じられる行為をなそうとする欲求を意味することになる。つまり、ここで欲せられる行為とは、道德的に「べし」とされる行為に限定されている。

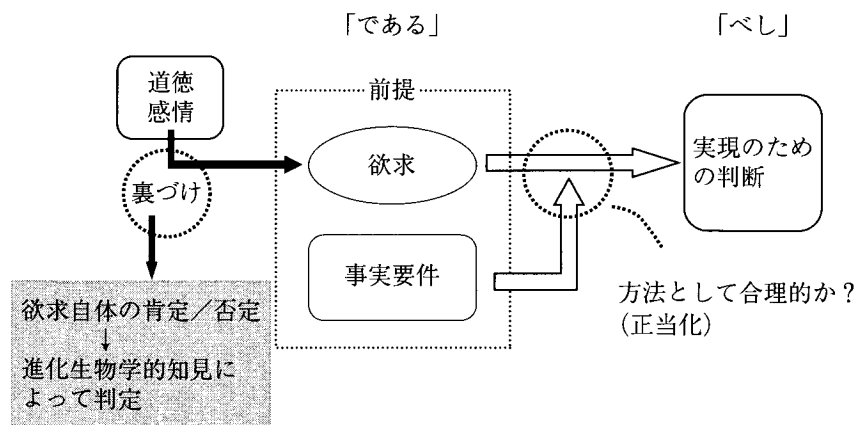
ここで、内井の「論法」の問題点が浮かび上がってくる。内井は、ルースの「(究極的) 道德判断の合理的正当化不可能性」を否定し、それを正当化する論法を示したと言う。この論法は、「ヒュームの法則」に抵触せずに「事実命題に基づいて価値判断を正当化する」ものであることを内井は強調していた。しかし、上の議論から明らかなように、内井の「道德判断」の定義に従えば、この議論で「事実命題」とされている要件の中に、「道德感情の裏づけを持つ欲求」が存在することで、前提の中にすでに「べし」の要素が入っている。これは、「である」という事実レベルでの議論と推論から「べし」を正当化しているのではなく、すでに価値判断として肯定されている欲求を前提に置いて、それを具体化する方法論を検討する議論——「べし」から「べし」を導く議論——である。

「道德判断の正当化」のためには、単に欲求とその充足のための手段の合理性判定のみならず、その前提にある欲求の充足そのものが道德的に肯定されるか否定されるかという、その「動機」の正当性を問う議論が含まれていなくてはなら

95) 内井『進化論と倫理』23頁。

ない。ルースが「道徳的価値（判断）の究極的な正当化は不可能、事実論としての特定のみ可能」というのはまさにこの点を念頭においたものである。内井の議論では、その部分が「道徳感情」に預けられてしまい、それを正当化する方法と根拠が示されていない。

これに対して、内井の立場からは、さらなる反論が想定できる。内井は、ホッブズの自然法論を進化論的知見から検討・修正する中で、『「約束を守るべし」という程度の規範は、自然状態でもおそらく相当程度の拘束力を持っている」⁹⁶⁾』ことが進化論的知見によって明らかになると言う。であるから、ホッブズの言う自然法としての「強大な主権の設立」は、「戦争回避」という欲求実現のために必須とはいえない、すなわち、「合理的な手段」とはみなせない。そう言って内井は、進化論的知見を活用することで、ホッブズの「自然法の規範的内容の修正」までが可能になると言っていた。つまり、ここで内井は、「欲求の充足そのものが道徳的に肯定されるか否定されるかの議論」を決して示していないのではなく、その判断を「進化論的知見によって」行うと言っており、そうした形で進化論的な知見が倫理学に貢献するところに進化倫理学の意義を見出している。これを先の図を使って示せば次のようになる。



96) 内井『進化論と倫理』171頁。

が、だとすれば、まさにこれが筆者がここで言いたいことの要点なのだが、「道徳判断の正当化の根拠」について、内井は基本的にルースと同じことを言っている。ルースの主張のポイントは、道徳的な価値判断の基礎づけを突き詰めていったときの究極的な根拠を、我々が進化の中で獲得した「道徳感覚」に求めるところにあった。そしてその存在と内容を解明するのに、ルースは、進化生物学による事実に探求・分析を用いるのである。ここでは、「善悪」や「正義」は、究極的には、合理的に示されるものではなく、初めから人間に備わっている「べし感覚」に照らして判断される。これを内井は「直観主義だ」と批判するが、ある欲求が「充足されるべきものか否か」という「規範的」判断を、進化論的知見によって特定される『道徳感情』に依拠して行い、そこで是認された欲求を充足する「方法の合理性」を判断するという形で道徳判断の正当化ができるとする内井の議論は、まさに以上の傍点部分においてルースと同じことを言っている。内井は、ルースが、道徳判断や行為を導くことと正当化することとの区別をしていないと言い、ルース的な「道徳的直観」（「道徳感覚」）は、前者の働きは持つが後者の「役には立たない」と主張する。しかし、道徳判断の正当化は、欲求実現の手段の是非のみならず、その欲求の充足が是認されるか否かという「動機」の是非の判定を含むもので、むしろそこに道徳的な正当化の核心がある。内井の「正当化」の議論も、その部分での判定を、進化生物学的に特定される人間の本性的な「感情・感覚」に依拠して行う（前頁図左下の灰色塗りつぶし部分が「究極的正当化」に該当する）点で、ルースと立場を同じくしている。内井の示す「モデル」は、究極的な意味で肯定された「価値」を具体化するところでの正当性を論じたもので、ルースに対抗する議論というより、むしろ、ルースと同じ立場に立った上で、道徳的価値の基礎づけの過程を細かく分け、そのうちルースが示していない部分を補足したものと見ることができる。

(ii) 道徳判断正当化の功利主義的モデルと進化生物学的知見の矛盾

もうひとつの疑問点は、内井の提示する「道徳判断の正当化モデル」の一部に、進化生物学的知見と対立する面があることである。功利主義の「最大幸福原理」と進化生物学的知見（ネポティズムが人間の普遍的性向として存在すること）との不一致をルースが指摘したのに対し、内井が、一般則である「最大幸福原理」

を人間の「感覚」に直接照らし合わせるのは不適当だと反論していることは既述の通りである。ここでの内井の反論が妥当か否かは、功利主義についての理解や解釈の問題になるが、相応の説得力を持つものと筆者には思える。

しかし、その上で内井が示す「道德判断の正当化モデル」は、純然たる（進化生物学的知見と関係ない）功利主義の原理として提示されたのであればともかく、「進化論と倫理」との関係づけを踏まえて提示されたものとしては疑問である。

内井はこれが「理想化されたモデル」であることを強調し、「知性による知識および予見の能力と、みずからの利益の最大化を計算する能力」を「最大限に仮定」したものとはじめに断っている⁹⁷⁾。加えて、その判断にあたって他者の選好を考慮する際に用いられる「共感能力」も「最大限にまで仮定」し、「他者の選好をその強度まで含めて自分の選好として再現すること」ができるという想定の下で議論を行っている⁹⁸⁾。

このモデルが「理想化」（「批判的レベル」での議論と内井は言う）である限り、「理想化の成り立たない条件のもとでの道德や道德判断をどのように行うべきか」という問題は、別個の問題として残る」ことは当然である。一方で、内井が言うように、そうした現実レベルでの問題を考えるためにも「理想化されたモデルをまず考えておくことが肝要」⁹⁹⁾であること、すなわち、「理想化モデル」が現実の道德律の是非を論じる際の規準としての意義を持つこと¹⁰⁰⁾にも筆者は同意する。

さて、これらの前提を認めた上で内井のモデルを検討してみよう。このモデルの要点は、かいつまんで言えば次のようになる。知性、予見、計算、共感などの能力を用いて、①個人の中の複数の欲求を考慮するにあたっては、それに強度に従って優先順位をつけ、その強度の強い順に充足を図ることで「全体としての充足の最大化」がなされる。次いで、②他者の選好を考慮するにあたっては、共感能力を通じて、関係する他者の欲求すべてがその強度を含めて自分の中で再現さ

97) 内井『進化論と倫理』199頁。

98) 内井『進化論と倫理』203頁。

99) 内井『進化論と倫理』206頁。

100) 「どんな道德律が道德の営みにとって最善であるかは、基本的に批判的レベルの最大化モデルあるいはその自然な拡張形となるモデルに従って正当化される。」内井『進化論と倫理』209頁。

れるから、それと自分自身の欲求とを併せて強度が強い順に並べ、上から充足を図っていくことで「充足の最大化」がなされる。こうして自他のものを含めて「欲求」をその強度の順に「最大に充足」することが、当該判断の客観的正当化の基準になる。

しかし、ここには2つの点で疑問がある。まず、先の(i)での議論と同様の意味で、欲求をその強度に一元化して考えるのではなく、その質や内容によって、充足される「べき」ものとそうでないものを判断する余地があるのではないか、それが「道徳判断」の特性なのではないかという点である。これに対しては、(i)の話と同じく、「これは道徳内での判断を問題にしたものであり、議論の前提として道徳感情の裏づけのある欲求が対象となる」という答えが想定できる。とすると、この問題は(i)で述べたことに収斂するので、ここではこれ以上問題にしない。

もうひとつ、ここで問題にしたいのはむしろこちらののだが、上の②での「他者の選好の考慮」は、これを進化生物学的な知見に照らし合わせるなら、やはり、ネポティズムの問題と衝突する。その意味ではルースの「功利主義批判」には的を得たところがあると筆者は考える。すなわち、進化生物学では、血縁淘汰の理論により、人間にはネポティズムすなわち「身内びいき」の性向が、生得的・普遍的性質として備わっているとされる。また互惠的利他行動の理論から、自分に好意や便宜を供してくれた相手に積極的に「お返し」をしようとし、逆にこちらの好意に「お返し」をしない相手を回避する性向が人間には備わっていることが示される。こうした性向は、各人の感情・感覚に反映されるから、人間は、近縁者や自分と深い互惠関係にある人（以下まとめて「近しい人」と呼ぶ）に強く同情・共感し、他の人以上にそうした人の欲求や感情を重視し、それに資する行動への動機づけを強く持つという普遍的な特性を持つ。これらはまさに内井自身が自らの進化倫理学構想に取り入れようとしている知見だが、だとすると、内井が「進化によって備わった」と言う「共感能力」によって、人間が他者の選好を自分の中で再現する際には、自分に「近しい人」の選好に高いプライオリティを置き、そうでない人の選好を低く扱うという「偏向」が原則として生じると考えられる。（さらに言えば、人間の場合、自分との最近縁者である親子兄弟であってもその遺伝子共有率は1/2であるから、誰の選好にも増してまず「自分の」欲求

に高いプライオリティを置くのが原則ということになる。) もちろん、各人の中で生じる個々の欲求の強度(や内容)ははさまざまだから、自分や「近い人」の欲求がそれ以外の人の欲求よりも常に優先されるとは限らないが、少なくとも「誰の」欲求・選好であるかによって、それを自分の中で再現する際に「重みづけ」の相違が生じることが原則だと考えてよい。とすると、この「原則」が、ここでのモデルに反映されないといけないのではないか。「これは『理想化されたモデル』であって『共感能力を最大に仮定』するのが前提である。実際の判断にあたってそうした『重みづけ』の違が生じるのは事実だろうが、そうした現実的要件を捨象した話をここではしている」という反論があるかもしれないが、進化生物学で示されるのは、「近い人の選好を重視する」という「偏向」が人間の一般的性向として存在するということである。現実を考慮するというのは、むしろ、そうした一般的性向に関わらず、実際には「自分の親だが、強く憎んでいるのでその希望や欲求には逆らう」などといった状況を想定すべきであって、「誰の」選好かによる原則的な「重みづけ」を踏まえることは、むしろこれが「理想化されたモデル」であるからこそ必要だと筆者は考える。

そもそも、この点が考慮されずに、仮に「理想」としてでも「すべての人の選好を平等に再現する」ことがありうるのであれば、このモデルで想定される判断主体が誰であるかに関わらず、他者の選好はその人の中で平等に再現されるわけだから、これが「事情を知った誰にでも受け入れられる」¹⁰¹⁾ものになるのは当たり前である。であれば、「道徳判断の正当化」の基準を示すという問題はこれで解決済みとなり、残る問題は、この「理想化モデル」と現実の道徳判断との相違に集約されることになる(実際それが内井の意図であろう)。しかしながら、道徳判断の問題とは、単に「理想と現実」との相違にとどまらず、「理想」として提示される「基準」自体が「誰にでも受け入れられる」ものにならないから生じるという側面もあるのではないか。それはつまり、人間が、原則として、他者の選好をその相手との「距離」に応じて「重みづけ」する存在であるがゆえに、判断の主体が誰かによって「重みづけ」られる選好が常に相違し、「事情を知った

101) 内井『進化論と倫理』203頁。

誰にでも受け入れられる」ような「理想化」が困難であることを意味している。内井の功利主義モデルでは、この問題が考慮されないままになってしまう。

内井はルースの言う「功利主義原理とネポティズムの矛盾」を功利主義への無理解として一蹴したが、以上の点を考慮すると、ルースの指摘はむしろ「理想化モデル」を考えるにあたって積極的に考慮すべき問題点を示唆したものだと思筆者は考える。とすると、進化生物学的な知見を倫理学に活用することは、内井の言うように功利主義的な倫理学を支持する結果を生むのではなく、ルースの言うようにこれを修正する方向に作用すると考えられる。

(6) 内井理論の評価すべき点

前節(i)、(ii)の問題点は、内井の「道徳判断の正当化」に関するものであるが、一方で、内井は「道徳という営みそのものの正当化」の「モデル」も提示している。これに関する内井の議論はどうか。

ルースがこの点をはっきり論じていないのは内井の指摘する通りである。このことを指してルースを「議論が乱暴」¹⁰²⁾と評することもできないが、強いてルースの立場に立ってこれを弁護する見方を示せば、次のように言えよう。

ルースの議論では、我々の道徳判断は、人間の「道徳感覚」に究極的に基礎づけられている。この「感覚」は、進化の中で「適応」として人間が獲得し、我々にいわば刻印されたものであって、我々はそうした感覚を持つようにできている。ということは、「道徳感覚」を持つ持たないということについて、我々に選択の余地はない。「道徳感覚」を持つことや、それに基づいて道徳という営みをなすことは、人間に普遍的な生態であって、我々はそういう風にできているのである。それはちょうど、我々が言葉を話すための身体的基盤を持ち（発声を可能にする咽喉の構造を持つなど）、それに基づいて言葉を話すことに（言葉を話さない場合に比べて）適応価があったがゆえに、人間は言語を持つようになったというのと同じ理屈で考えられる。人間は言語を話すもの、そういう生態を有する存在なのであって、言語を持つこと、言語を話すことが「正しい」か「間違っている」かという議論はナンセンスである。これと同様、我々は、道徳という営みを有す

102) 内井『進化論と倫理』194頁。

る存在なのであって、そのこと自体、正当化を問題にするようなことではない。

このようなルース弁護論もそれなりに説得力を持つ、と筆者は考えるが、しかし、その一方で、人間を個々のレベルで見ると、各人が、自分の生物学的傾向性がどうあれ、後天的な影響によってそれに反する行動や判断を行いうるのも事実である。「自分の子供の世話をする」という行動性向が人間一般の性質としてあるとしても、本人の経験や環境的な影響から「子どもの面倒をみない、ほったらかしにする」親は実際にいる。つまり、ルースの言うような「道徳感覚」が一般的な生物学的性向として人間に備わっているとして、それぞれの人間を個別に見れば、後天的な要因次第で、その性向に反した非道徳的な生き方を（個人としてもあるいはその集合たる集団としても）することが十分可能である。こうした事実を踏まえれば、あえて「我々はなぜ道徳的であるべきか」と問うことには一定の意義が認められよう。「道徳という営み自体の正当化」を問題にする内井の議論は、その点で意味のあるものである。

筆者は、先に「道徳判断の正当化」に関する内井の問題点を指摘した際、道徳判断の「べし」を方法論的合理性に還元することを疑問視し、そうした「べし」に還元できない道徳判断特有の価値判断（道徳感覚・感情に依拠した判断）がそこに含まれると述べた。しかし、「道徳という営み自体の正当化」は、「道徳」そのものを正当化するわけであるから、その「べし」を道徳に特有の（道徳感覚・感情に依拠した）判断基準に照らして正当化するのは逆におかしい。道徳そのものを道徳内の価値判断から評価して正当化するのは矛盾だからである。よって、「道徳という営みの正当化」には、「道徳的にそうあるべき」「そうあることが道徳的だ」という基準ではない、道徳性を離れた別の基準が用いられなくてはならない。

そうした意味で、「道徳という営み」を、進化ゲーム理論の知見等から「合理性」によって正当化しようとする内井の議論は評価できる。これは、「道徳という営み」を、それが「適応的」な戦略であり、そうした営みに参加することが各人の生存・繁殖上「適応的」だから、という進化生物学的な分析から根拠づけるものである¹⁰³⁾。その推論の過程に問題があるのは先に指摘した通りだが¹⁰⁴⁾、ここで示される方向性は、「道徳」そのものを道徳外の観点から基礎づける道筋を示す

もので、「道徳を正当化する」にあたつての有力な視座を提示するものといえる。

(7) 中間的結論

(i) ルースと内井の議論の整理

話が若干複雑になったので、ここで、ここまでの議論を整理しておこう。

前章で述べたように、倫理学に進化生物学の視点を取り入れようとするマイケル・ルースは、究極的な道徳的価値・規範は、合理的に正当化できるものではなく、人間に備わった「道徳感覚」に依拠して導き出されるものだと言い、その「道徳感覚」の存在と内容を明らかにするところに、進化生物学のメタ倫理的な意義があると主張した。

ルースの主張のうち、内井惣七は、進化を通じて発達した「道徳性（道徳感情・道徳感覚）」が人間にあること、それは通常の感情と異なる質を持ち義務の感覚を含むこと、そうした道徳感情（感覚）の解明と明確化に、血縁淘汰理論や互惠的利他行動の理論をはじめとする進化生物学的知見が有効であること、などに同意する。他方、究極的な道徳的価値（判断）の合理的正当化を不可能とする点、功利主義の論理に進化生物学的知見と合わない部分があるとする点、及び道徳判断の正当化と道徳そのものの正当化を区別して論じていない点の3点ではルースを批判し、

①道徳的な価値判断は、合理的に正当化できないものではなく、前提となる欲求を充足する方法論的合理性を考えることで正当化可能である。（ここで元となる欲求に道徳感情の裏づけが伴うかどうか、単なる規範的判断と道徳的な価値判断との違いになる。）道徳判断の「べし」は、「ヒュームの法則」における事実命題と規範命題の性質の違いを認めた上で、事実問題として合理的に正当化できる。

②①の論法は、自分及び他人の複数の欲求が絡む場合を含めて一般化できる。知

103) 正確には、内井は、「条件つき利他主義」という「道徳的行動戦略」が、「利己的戦略」との「多型」もしくは「混合戦略」として安定すると言っていることは前述の通り。なお、この点の正確な理解をめぐって、内井と大庭健との間で討論がある。『科学哲学』30巻（1997）における大庭の書評、以下、『科学哲学』31巻1号（1998）、31巻2号（1998）、32巻1号（1999）における「討論」欄参照。

104) 注83) 参照。

性、予見、計算、共感といった能力を最大限に仮定すれば、それらの欲求はすべて自分の中で再現できる。これを「強度」の強い順に充足させていくことで、「欲求充足の最大化」が図られ、これを基準にして、当該判断が正当かどうか合理的に判断できる。

③道徳判断の正当化とは別に、道徳という営み自体の正当化に関しても、進化生物学的知見（特に進化ゲーム理論）に基づく有力なモデルが示せる。

と主張する。

しかし、このうち、①、②の主張は認めがたい。道徳判断の正当化を、①で述べられるような方法論的合理性に還元して考えるのは無理があり、その前提に含まれる欲求自体が正当化される「べき」ものなのか否かを判断するという問題が残る。内井の議論では、これが「道徳感情の裏づけ」の有無によって判断されることになるが、だとすれば、道徳判断の正当化は、究極のところ、人間に生得的に備わった道徳感情に照らしてなされることになる。とすると、内井のメタ倫理学上の立場は、結局のところ、ルースの「直観主義的自然主義」と合致する。内井が示す「論法」は、価値の究極的な基礎づけについての見方をルースと共有した上で、ルースが示していない、究極的な価値基盤から具体的な価値や規範を導く論理を示したものである。②の点でも、道徳判断においては、充足されるべき欲求の質・内容が問題になるので、それらを「強度」に一元化した観点から「充足の最大化」を図るという「モデル」は、「道徳判断の正当化」として疑問である。また、進化生物学的知見によれば、人間は、原則として自分や自分に「近い人」の欲求をそれ以外の人の欲求よりも優先する傾向性が備わっており、この点を考慮しない「道徳判断の正当化モデル」はモデルとして十分ではない。内井の功利主義的な「道徳判断正当化モデル」は、進化論的知見に基づくというより、それによって修正を迫られるものである。

他方、③は、ルースが十分検討していない点で、これに対する回答の方向性を進化生物学的知見に基づいて提示している点で、内井の主張は評価できる。

(ii) 「進化論と倫理」と「道徳感覚」

では、ここまでの議論を、「事実」論と「規範」論、進化生物学と倫理学の関連という点から見るとどうなるか。上で示したように、内井の理論は、そのルー

ス批判にも関わらず、「道徳的判断・価値の究極的基礎づけ」を人間に生得的に備わった「道徳感情」に求めているというのが筆者の分析結果である。そして、その「道徳感情」の内容、作用を明らかにするのに、進化生物学的知見が有用だと内井は述べている。ここから分かるように、内井は、メタ倫理的には基本的にルースと同じ立場に立っており、進化生物学と倫理学との関係づけについても、ルースと同種の見解を示している。両者はいずれも、「ヒュームの法則」で指摘される「事実と価値との峻別」を認め、それを踏まえた上で、事実に関する議論である進化生物学的知見を用いて「道徳的価値の基礎」というメタ倫理学上の問題へのアプローチを行っている。そこでは、進化を通じて人間に備わった「道徳感覚（感情）」が、「価値の究極的な基礎」と捉えられる。そうした「感覚」「感情」の存在と中身を明らかにし、道徳規範の根源を示すところに、進化生物学の倫理学にとっての意義があり、これらの領域の関連が見出せるというのが、ルースと内井に共通の立場である。

前章の終わりににも触れたが、このような見方は、先に挙げたネーゲルの見解と、根本的な人間理解の点で対立する。その焦点は、道徳的な判断や行為の根拠となる価値が人間に生得的に存在する「道徳感覚」に依拠するのか、あるいは、道徳的な議論が合理的・批判的になされ、その蓄積を通じて、後天的に「道徳感覚」が醸成されると見るかの違いにある。前者の考え方をとるルース・内井の立場からは、上で述べたような倫理学と進化生物学との結びつきが示されることになり、一方、後者のネーゲルの立場では、倫理学は進化的理論や生物学の理論などが入ってくる余地が（ほとんど）ない、独自の議論に基づく自律的な領域とされる。

しかし、ということは、進化生物学が倫理学などの規範的議論に関与・貢献しうるかどうかは、一定の「道徳感覚」が人間に先天的に存在するか、あるいはそれは各人が後天的に発達させるものか、という問題にかかっていることになる。となれば、進化生物学と倫理学の関連性を主張するには、「人間には生得的な道徳感覚がある」ことが示されなくてはならない。この問題はまさに進化生物学的な人間分析における重要なテーマで、これまでもさまざまな議論がある。もちろんルースもその検討を行っており、自説の根拠を次のように示す¹⁰⁵⁾。

ルースは、まず、血縁淘汰や互惠的利他行動の理論に基づき、道徳感覚を持つ

ことに「適応価」があることを挙げ、その上で、他の社会性動物（特に霊長類）における観察結果と人類学的なデータによってその裏づけを試みる。具体的には、①アリ、ハチ、ソウジウオ、ハチクイドリなどの例から、社会的な行動が（人為によらずして）自然淘汰によって進化したと考えることに相応の根拠が見出せること、②より人間と近縁なチンパンジーなどの霊長類に、血縁者支援や互惠、さらには紛争調停など「道徳」に相当程度類似した行動が見られること、③現代の狩猟採集社会（ヤノマモ族など）の研究から、血縁者支援や互惠の利他行動が適応度の向上をもたらすと理解されること、を挙げている。もちろん、これだけで「道徳感覚」の進化の証明には至らないことはルース自身も認識しており、自らの挙げている例が「風の中の数本のわら」にすぎず、ここから道徳的義務の感覚が我々の「後成的規則」として備わっていると言ってしまうのは「証拠の先を行く」ものであると認めている。それでもルースは、人間の思考や行動に対して後成的規則が及ぼす重要性に鑑みて、血縁者支援や互惠の利他行動が生物学的なものだと考えられること、大きな生物学的価値を伴う行動規則（インセスト等）は我々の中で善悪という強い感覚によって実際支えられていること、などから、「道徳感覚の進化」論は相当程度の説得力を持つ「強い仮説」といえると述べている¹⁰⁶⁾。

しかし、以上の根拠を持ってルースの見解が「強い仮説」と言えるかどうかはかなり疑問である。ルースの挙げている根拠は、血縁者支援や互惠の利他行動に「適応価」があるということを示すもので、これに対する「義務」感覚が進化の産物であることを示すものではない。筆者は、この点での根拠が十分とは言えないところにルースの理論の弱点があると考える¹⁰⁷⁾。

105) 内井の議論をルースと同じ立場に入れるのは筆者の見解であり、内井自身はそのように考えていないため、この部分に対応する内井の主張はない。しかし、「生得的な道徳感覚の有無」は、内井がルースの主張に同意することの中に含まれるものと考えられるから、ルースに類した主張を内井もするものと推測される。（が、他の根拠を内井は主張するかもしれないので、正確には内井自身の見解を聞くしかない。）

106) Ruse, *Taking Darwin Seriously*, pp. 234–235.

107) これに対して、生得的な道徳感覚の存在を発達心理学的な観点から根拠づける J・Q・ウィルソンの主張などもあり、この点の検証は、この分野での今後の重要な検討課題である。James Q. Wilson, *The Moral Sense*, Simon & Schuster, 1993.

いずれにしろ、これだけでは「生得的な道德感覚の有無」を判定するには至らず、この問題は今後の検討に委ねるしかない。その一方で、では、倫理学と進化生物学の接点は、生得的な道德感覚の存在に集約されるのか、言い換えれば、生得的な道德感覚が認められないなら、倫理学と進化生物学の関連は断たれるのかというところとも言えない。というのは、道德感覚の生得性に依拠せず、これをネーゲル的に後天的なものとしながら、道德を進化生物学的視点から論じた理論があるからである。それを行っているのがR・アレグザンダーで、次章ではこれについて検討したい。

(以下次号)