

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——(1)

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（以上本号）
- V 内井惣七のルース批判・功利主義的進化倫理学の検討
- 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

I はじめに

近年、進化論的視点から人間の行動や内面構造・性向を解明しようとする研究が盛んになってきている。そこでは、1970年代に発展した進化生物学の諸理論に基づき、脳・神経科学、遺伝学、認知心理学、動物行動学など関連分野の成果を取り入れつつ、人間の特性ひいては社会的事象について科学的な研究が進められている。

そうした中に、進化倫理学といわれる分野がある。その名の通り、進化生物学的な視点から道徳や倫理を研究するものだが、進化論的な人間研究としては比較的古くから試みられているアプローチである。ダーウィンの進化論が発表されたすぐあと、19世紀末から20世紀はじめにかけて、これを人間社会に適用した社会進化論が登場し、それに基づいて道徳や倫理が盛んに論じられたことは広く知られている。しかし、この種のアプローチはほどなく挫折した。その大きな要因は、「自然主義的誤謬」として指摘された「事実と規範の峻別」問題にある。これはもともと「ヒュームの法則」として示されたもので、「である」を問題にする事実命題と「べし」を扱う規範命題は性質を異にしており、事実命題から規範命題

※ 一橋大学大学院法学研究科博士後期課程

「一橋法学」（一橋大学大学院法学研究科）第3巻第2号2004年6月 ISSN 1347-0388

は導出できないという指摘である。この「法則」を、社会進化論に基づく進化倫理学に照らして検討し、かかるアプローチが同「法則」に抵触していることを指摘したのがムーアで、彼の「自然主義的誤謬」の議論は、社会進化論のみならず、自然主義メタ倫理学の根本的難点を明らかにしたものとして、その後の倫理学・哲学に大きな影響を及ぼしている。

このように「ヒュームの法則」は、道徳を論じる上で重要な方法論的原則となっており、現在でも、科学哲学者をはじめ、多くの倫理学者、生物学者が、これを根拠に自然科学的な人間研究と倫理学との間に一線を引く。しかし、その一方で、20世紀の終わりから、進化生物学的な視点に基づいて道徳や法を扱う研究が目立って増えているのも事実である。では、こうした新しい流れの中で、「ヒュームの法則」はいかに克服されているのか、あるいはいないのか。「ヒュームの法則」に抵触しない形で、進化生物学の理論や知見は道徳・倫理の研究に適用されるのか。それとも「ヒュームの法則」「自然主義的誤謬」自体が絶対的なものではなく、事実と規範は区別されなくともよいのか。こうした問題意識から、道徳や倫理の議論に進化生物学的な視点を持ち込むことが可能なのか、逆に言えば、進化生物学は倫理学に関与・貢献しうるのか、だとすればいかに、を検討するのが本稿の試みである¹⁾。

この議論は、倫理学だけではなく法学、特に法哲学にも密接に関係する。道徳と同様、法も社会的な規範だから、「事実に関する議論」が「規範に関する議論」に関与しうるか否かは、進化生物学的な知見が法学に関与しうるかという問題のいわば一般論に相当する。加えて、法は「正義」と密接に関わっており²⁾、「正義」とは道徳的・社会的な価値と結びつくものだから、道徳的な判断や価値の研究に進化生物学が寄与しうるか否かは、法の本質、機能、目的などの考察に

- 1) 以下、本稿では、議論の便宜上、19世紀末～20世紀はじめにかけての社会進化論的視点に立った進化倫理学を「古典的進化倫理学」と呼び、1970年代以降に生まれた進化生物学の新理論に基づいた「進化倫理学」と区別する。
- 2) 法実証主義的な考え方に立てば法と道徳とは切り離されるが、法と正義の関連が古来よりあまたの法学者によって論じられ、また現実には「不正な法」「悪法」の修正や改正が想定され要求されることを見ても、法と正義の関連を否定することはできない。

進化生物学が意味を持つかという問題と関連する。その意味で、ここでの議論は、倫理学、法学の双方にとっての進化生物学の意義を探るものである。(この点については後で改めて整理する。)

さて、かかる検討を行うにあたっては、ポイントとなる論点が複数想定される。その第一は、「ヒュームの法則」で示される「事実と規範の峻別」は支持できるものか否かである。事実と規範は区別されるものと考えるか、そうではないと考えるかによって議論の方向は変わる。その答えに応じて、第二の論点、すなわち、進化生物学と倫理学・法学は関連するか否かについての考え方も4つに分かれる。(ア) 事実と規範は区別されなければならないので、前者は後者とは別物、関連はない。(イ) 事実と規範は区別しなければならないが、その上で前者は後者に関連しうる、(ウ) 事実と規範は必ずしも区別されるものではないので、前者は後者に関連しうる、(エ) 事実と規範は区別されないが、にもかかわらず前者は後者に関連しえない、の各々である。第一、第二の論点に対する論理が一貫しているのは(ア)と(ウ)だが、あらかじめ筆者の立場を示せば、この中の(イ)に該当する。とすると、第三の論点としてそれはいかにかという問題が生じる。

本稿では、このうち第一の論点を第Ⅱ章で扱う。ここでは古典的進化倫理学の検討を通じて、「ヒュームの法則」違反の具体的な形を明確にした上で、「事実と規範」が峻別されるべきものであること、及びその論理的根拠を示す。(これにより、上の4つの立場のうち(ウ)と(エ)が否定され、(ア)と(イ)が残る。)加えて、かかる「峻別」に基づき、進化生物学と倫理学の関連を否定する論者の見解を示す。(言うまでもなく、これが上の(ア)にあたる。)次に、上の(イ)の立場、すなわち『「事実と規範の峻別」に則った上で、進化生物学は倫理学や法学に関与・貢献しうる』という筆者の見解を第Ⅲ章で提示する。その際、倫理学・法哲学での従来学説・立場をおおまかに整理し、それを踏まえた説明をしたい。その上で、第三の論点である、それが本当に可能か、具体的にどのような形で可能かを、近年の進化倫理学の諸説を題材に第Ⅳ章以下で検証・検討していく。ここでは、「進化と道徳」の関係を論じる代表的な3人の論者——マイケル・ルース、内井惣七、リチャード・アレグザンダー——の見解を取り上げる。この3人を取り上げるのは、彼らがこの領域での代表的な理論家であることが第

一の理由だが、もうひとつ、彼らの理論がいずれも「ヒュームの法則」を強く意識し、それを念頭に「進化と道徳」の関係を論じていることによる。よって、この3人の理論は、ここで論じる「事実と規範を峻別した上での進化倫理学の可能性」を考察するにあたって、もってこいの題材と言える。加えて、彼らの理論は、同じ「進化生物学的視点による道徳論」でありながら、それぞれ内容を異にしている。内井とアレグザンダーは、いずれもルースの見解を批判するが、その立場や主張は決して同じではない。このようにスタンスの違う3人の見解を検討することで、事実に論議の規範的議論への関与、進化生物学の倫理学・法学への寄与の可能性を多様な角度から検討できるというのがこの3人の理論を検討する3つ目の理由である。

以上の検討を通じて、当為や規範を扱う倫理学・法学の議論に、事実を扱う進化生物学が関与し意義を持つこと、そしてそれはどのような形でかを明らかにするのが本稿のねらいである。このことは、倫理学や法学の議論に、自然科学的な研究成果や視点を取り入れ、従来見られなかった新しい視座と検討材料を持ち込むという意義を含んでいる。ともすれば従来切り離されてきた自然科学と倫理学・法学を結びつけ、またそのための障壁であった「ヒュームの法則」を乗り越える可能性を示すこと、これが本稿の議論の大きな意図である。

加えてもうひとつ、ここでの議論が持つ意義は、進化倫理学という研究領域そのものにとって、従来の主要な学説を整理し、それら相互の位置づけを明らかにすることである。先に述べた通り、この種の研究は近年目立ってきているが、その中で諸理論・学説が互いにどのような位置関係にあり、論点として何が共通し何が対立しているのかを検討した試みはまだ少ない。もちろん、その種の研究のすべてを本稿で扱いきれるものではないが、このうち主要な論者の見解を、この領域での不可避的な課題である「ヒュームの法則」に則して比較することで、「進化と道徳・正義」、「進化生物学と倫理学・法哲学」の関係が整理され、今後の研究での課題や方向性が明らかになると期待できる。

II 古典的進化倫理学と「ヒュームの法則」

(1) 古典的進化倫理学の問題点

はじめに、「ヒュームの法則」で指摘される「事実と規範の峻別」が、進化倫理学にとってどう問題なのかを明確にするため、本稿で言う古典的進化倫理学を取り上げ、それが同「法則」にいかにか抵触しているかを見ておこう。

先に触れたように、古典的進化倫理学では、社会進化論を基盤として道徳や善悪の考察が試みられる。論者によって若干の違いはあるが、その主張の核は、進化とは「自由競争」「適者生存」のプロセスであり、この流れを阻害しないこと（「自由放任」の主張）、あるいはより積極的にそれを促進することが「価値」の本質であり我々の「なすべきこと」だという点にある³⁾。

これに対しては、「自由競争」「適者生存」という進化的理解、自然理解が正しいか、そして、それを価値の本質とするのが正しいか、という2つの検討課題が指摘できる。前者の進化的理解については、事実としての進化あるいは自然の捉え方が正しいか否かという問題であるから、事実に・経験的な検討を通じて真偽を判断すればよい。かかる進化的理解が十分正確と言えるかは議論のあるところだが、進化の過程にそうした側面がないとはいえないし、またこの点の詳しい検証は本稿の焦点から外れるので、ここではとりあえずこうした進化的理解を認めておく。むしろ重要なのは、後者の「進化や自然が善悪、正不正といった価値の根拠とされる」点にある。ここでは、生物進化の基本法則、もしくは自然の摂理と捉えられた「自由競争」「適者生存」の原理を阻害しないこと、促進することが道徳的要請にかなう、すなわち「善」であり「正しい」という主張がなされている。その前提には、「進化」「自然」として見出された原理や法則をそのまま価値とする、「自然＝善」という図式が想定されているわけだが、しかし、これはそんなに簡

3) 社会進化論の代表的論者といえば、なんといってもハーバート・スペンサーである。彼に対する批判が、ムーアの「自然主義的誤謬」の主張において重要なウエイトを占めていることもあり、古典的進化倫理学の難点を示すにはスペンサーの主張とムーアの議論を取り上げるのが一般的であろう。しかしながら、すでに広く知られているように、スペンサーの主張は、生物進化を「単純なものから複雑なものへ」、「同質的なものから多様なものへ」と方向づけしたり、あるいは獲得形質の遺伝を前提に議論を行ったりと、誤った進化的理解を多々含んでいる。よってここでは、議論の混乱を避けるため、あえてスペンサーの主張には踏み込まず、これを修正した進化的理解に依拠して道徳的・規範的主張をする古典的進化倫理学の一般的見解に則した考察を行う。その代表的論者としてはウィリアム・G・サムナーが挙げられよう。

単に言い切れることではない。典型的な反論として、ここでは、トマス・ヘンリー・ハクスリーとマイケル・ルースの主張を参照しておこう。

①ハクスリーの検討

古典的進化倫理学が興隆したのと同時期にこの問題を検討した代表的な論者が、ハクスリーである。ここでハクスリーは、園芸を例に出し、それが自然に手を入れ自然とは違った状態を人為的に作る作業であることを指摘する。手入れをやめれば雑草や害虫がはびこりその庭は荒れてしまうことから、「園芸過程」における「技芸の状態」は「自然の状態」と対立することが分かる。このとき、「技芸」によって人為的につくられた状態よりも、「自然の状態」の方に価値があるといえるかというところではない。人間の道徳とは「技芸の状態」に対応しており、むしろ、自然の生存競争を抑え、それよりも好ましい状態を人為的に作ろうとするものである⁴⁾。そもそも、進化論に従えば、人間は進化によって生まれた存在であるから、一般に「善」とされる我々の性質のみならず、我々が持つ不道徳な感情も進化の産物と考えられる。であれば、「泥棒や人殺しも慈善家と同じように自然に従っている」のであって⁵⁾、自然がすなわち善であったり道徳的価値の根拠であったりすることはないとハクスリーは言う。

②ルースの検討

この問題は現代の進化倫理学者によっても検討されている。その代表がマイケル・ルースである。ルースは、ハクスリーの「園芸のアナロジー」は審美的な判断についてのものなので、それをそのまま道徳に当てはめることはできないと言いつつ、社会進化論における「自然」論の検討から、「自然は善か？」という問いにはやはり否定的に答える。ルースによれば、(a)社会進化論をはじめ、「自然」を「善」とする主張では、「自然」そのものではなく、例えば「社会の進

4) T・H・ハクスリー「進化と倫理 プロレゴメナ」(1894)、ジェームズ・パラディス、ジョージ・C・ウィリアムズ『進化と倫理——トマス・ハクスリーの進化思想』(以下『進化と倫理』、小林傳司・小川眞里子・吉岡英二訳、原著：James Paradis and George C. Williams, *Evolution and Ethics: T. H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on Its Victorian and Sociobiological Context*, Princeton Univ. Press, 1989) (産業図書、1995年) 87-124頁。

5) ハクスリー「進化と倫理 ロマネス講演」(1893)より。『進化と倫理』155頁。

歩」や「人間の幸福」といった特定の意味付与が「自然」や「進化」になされ、それが「善」の根拠とされている。(b)「自然」がそのまま「善」となるなら、寄生虫や疫病も「善」だし、天然痘のような病気を治療法の開発によって人為的に撲滅することは逆に「悪」となる。これは一般に想定される「善／悪」に明らかに反する。(c)進化理論は、いわゆる「生物学的進歩主義」とは異なり、盲目的でランダムな変異に自然淘汰の基礎を置くものである。しかし、そうした変異は、それ自体で意味を持つものではなく、そこになんらかの価値づけができるとは考えがたい。以上3つの理由から、ルースは、結論的にはハクスリーと同様に、自然や進化を価値の基礎とすることに反対する⁶⁾。

ハクスリーやルースの主張は、現代の科学哲学者、そして進化生物学者の多くからも支持されている。進化生物学による人間研究では、人間のもつ生物学的な特性や性向の解明が試みられる。しかし、こうした研究により、なにかの性質が人間に生物学的に備わっていることが分かっても、それが善かどうか、それに則った行動をすべきかどうかはまた別の問題である。

例えば、後述する血縁淘汰と包括適応度の理論は、その後、動物学や人類学など広範な研究を通じて検証され、今では、人間を含めた動物には、同祖遺伝子を高い割合で共有する近縁者を支援する性向があることが広く認められている。人類社会で親が子どもの世話をしたり、兄弟が助け合ったりする現象が文化を問わず広く見られるのは、こうした性向の表れだと考えられる。が、かといって、例えば親が財産を自分の子どもに遺さず、赤の他人のために慈善事業に寄付することが「悪」とはなるまい。あるいは、進化心理学においてよく引用される例だが、男性と女性では、性的嫉妬の内容に性差が見られ、男性は自分のパートナーの女性が他の男性と肉体関係を持つことに嫉妬するのに対し、女性は自分のパートナーが他の女性に愛情を感じることに、より強く嫉妬するという実験結果がある⁷⁾。しかしながら、こうした性質の差があったとして、男性は、女性が他の男性と肉体関係を持つことに嫉妬「すべき」だ、とはならない。人間に一定の性向があることを発見したり主張したりすることと、その性向にかなう行動や意識が

6) Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Prometheus Books, 1998. (originally published: Blackwell, 1986) pp. 86–93.

「善か悪か」というのはまったく別の議論である。なんらかの性質や行動性向が人間にあったとしても、それに基づく行動を「すべきでない」と考え、その抑制を「善」「価値」とすることも可能であるし現実にある。

よって、進化の法則、自然の摂理、あるいは、進化によって発達した人間の性質・行動性向などをそのまま「善」としたり「価値」としたりすることはできず、古典的進化倫理学の主張には無理があることが分かる。進化がどのような法則性を持つか、いかなる原理や状態が自然か、人間が「自然的に」どのような性質や特性を持っているか、というのは、「である」で表される事実的問題である。これに対して、それを「よい」とみるか「悪い」と見るか、「促進すべき」か「すべきでない」かは、「価値」判断である。事実に関する議論と価値判断は話の次元が異なり、事実的に正しいことがそのまま「なすべき価値」を意味するわけではない。

(2) 事実と価値を区別する論理

以上の議論、すなわち、事実命題と価値（規範・当為）命題との性質の違い、「is（である）」と「ought（べし）」の区別を表したのが「ヒュームの法則」に他ならない。その正確な解釈については論者間で意見の相違もあるが⁷⁾、少なくとも、「である」を表す事実命題と「べし」を含む価値・規範命題とが意味的に異なる性質をもっていることは広く認められているし、古典的進化倫理学が行ったように、事実命題を価値命題に直結させることは、上で示したように誤りだと言える。ムーアがスペンサー批判を通じて主張した「自然主義的誤謬」も、基本

7) 進化心理学者のデイビッド・バスらは、自分のパートナーが他の異性と「強烈なセックスを楽しんでいること」と「ぞっこんにほれこんでしまうこと」のいずれに、より強い苦悩を感じるかを、アメリカ、韓国、日本の各国で調査した。結果、どの国でも男性は性的関係に、女性は愛情関係に強い嫉妬を感じる事が分かった。その理由は、男性の場合、パートナーの女性が他の男性と性的関係を持つことにより、生まれてくる子どもの父性の確実性が脅かされるためと考えられる。他方、女性の場合、パートナーが他の女性と性的関係を持つこと自体は自分の繁殖成功率に直接影響しないが、「心が離れてしまった」ならば、その男性が自分と自分の子どもに行う資源の投資量が減るため、愛情関係に敏感になると説明される。長谷川寿一・長谷川真理子『進化と人間行動』（東京大学出版会、2000年）244-246頁。D. M. Buss, T. K. Shackelford, L. A. Kirkpatrick, J. Choe, M. Hasegawa, T. Hasegawa and K. Bennet, "Jealousy and Beliefs about Infidelity : Tests of Competing Hypotheses about Sex Differences in the United States, Korea, and Japan," *Personal Relationships* 6 (1999), pp. 125-150.

8) 後述注14) 参照。

的には同様の趣旨で、価値・規範命題を事実命題から演繹することを「誤謬」と指摘したものである⁹⁾。

この「事実と規範の峻別」は、本稿の議論の鍵でもあるので、これらはなぜ区別されねばならないのか、その根拠は何かをもう少し吟味しておこう。これについては、碧海純一及びフランケナによる詳細な検討があるので、ここでは、それらに基づいて、事実から価値が引き出せない「論理」を示しておきたい。

碧海によれば、「自然主義的誤謬」の問題の核心は「事実から価値を導出することが果して可能か」にあるが、これは、より正確には、「事実言明のみから成る前提群から、価値言明を含む結論を論理的に演繹することは果して可能であろうか」という問いに「パラフレーズ」される。この問いに対して碧海は、「およそいかなる演繹的推論においても前提のいずれにも含まれていない要素は結論にも含まれ得ない、という論理上の一般準則」から、「答えは明らかに『否』」とし、「事実から価値へ」の推論を無媒介的に行うことは論理的に正当化できないと言う。他方、このような「論理上の準則」をあくまで「一種のとりきめ」と見る「コンヴェンションナリズム」の立場に立てば、それと異なるルールを規約によって採択することにより必ずしも答えは「否」にはならないと主張することも可能である。しかし、碧海は、ヘアの議論に依拠しながら、その場合の新しいルールが明示しがたいこと、あるいは、その新ルールとは往々にして「元の図式においては前提中の命令法言明として出てきたものが、新図式では推論ルールとして出てきているにすぎない」ことから、こうした主張を否定する¹⁰⁾。つまりここでは、「前提に含まれないものは結論にも含まれてはならない」という論理規則が、「ヒュームの法則」「自然主義的誤謬」を支える根拠になる。

9) G・E・ムーア『倫理学原理』（深谷昭三訳、原著：G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge Univ. Press, 1903）（三和書房、1973年）。

10) ここでの説明と引用は、碧海純一『新版 法哲学概論〔全訂第2版補正版〕』（以下『法哲学概論』、弘文堂、2003年）226-230頁より。また、R・M・ヘア『道徳の言語』（小泉仰・大久保正健訳、原著：R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford Univ. Press, 1952）（勁草書房、1982年）、同『道徳的に考えること——レベル・方法・要点』（内井惣七・山内友三郎監訳、原著：R. M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1981）（勁草書房、1994年）参照。

他方、フランケナは、価値命題をなんらかの事実的名辞によって定義することによって、これを事実論として論じようとするいわゆる「定義論者」の主張と、その反対者による「未解決の問題」の議論の分析を通じてこの問題に答える¹¹⁾。

定義論者は、例えば、ある行為が正しいか間違っているかは、それが「他人に害を与えるか否か」という事実的な基準から判断できる、と主張する。行為の正邪の価値判断を「他人に害を与える」という事実には「定義」することで、当該価値判断を事実についての判断に一致させられるというのである。しかし、この判断は、実は事実的な基準だけに基づいてなされているのではない。かかる判断の前提には、「誰かに害を与える行為は悪い」という道徳的原則が想定されており、その原則に当該行為が該当するかしないかで「正しい」「間違っている」の判断が導かれている。この原則は、事実の記述ではなく、価値的な言明である。つまり、「行為の正邪」という価値判断は、より基本的な価値判断に依拠してなされているのであって、価値的な言明を含まない事実的な言明に基づいてなされているわけではない。

このことから、フランケナは、「価値」を、それがあつた事実的属性を持っているかどうかで定義しようとしてもなお、「その属性を持つものがよいか、正しいか」という問いが成立する余地があるとする反定義論者の主張（いわゆる「未解決の問題」の議論）に同意する。しかし、この主張は、それだけで「価値を事実的属性で定義することはできない」と結論づけられるものではなく、そこで採用された「価値の事実的定義」をさらに正確化する作業の必要性を指摘するにとどまるとフランケナは言い、さらに検討を続ける。その結果、最終的には「事実的属性に還元しての価値の定義」を否定するのであるが、その根拠は次の2点に要約できる。

- ①価値を事実的名辞によって定義するということは、「倫理的判断は単に事実の主張にすぎず、倫理的名辞は単に事実の報告にかわる代用語となっているにすぎない」と考えることを意味するが、「現実の用法では明らかにそうで

11) ここでの説明は、W・K・フランケナ『倫理学〔改訂版〕』（杖下隆英訳、原著：William K. Frankena, *Ethics*, Second Edition, Prentice-Hall, 1973）（以下『倫理学』、培風館、1975年）第6章、に基づく。

はない」。事實的主張では、その対象に対して賛成とか反対といった評価は含まれず、その点で主体の態度は中立的だが、倫理的判断は本質的にそうした評価を含む¹²⁾。

- ②「よい」なり「正しい」なりのある定義を認めるということは、必然的にそこに含まれる「何がよいか」「何が正しいか」の原則が正当化されていると認めることを意味する。ということは、ある倫理的名辞を定義として採用する場合、それと相応じる道徳的原則が、(その定義自体を根拠とするのでなく)別の議論によって正当化されていなければならない。しかるに、倫理的規範や価値を事物の性質に基礎づけるだけでは、それらを結び付けることの「正当化」がなされないままである。これに対して、定義論者は、「よい」や「正しい」といった価値判断についての自らの定義を、「それは単にわれわれが日常的にいおうとしていることを表現しているのだ、という事実によるだけで」正当化されると主張するかもしれない。が、それは「よい」「正しい」ことを導く動機づけではあっても、正当化の問題の解決にはならない。我々が「よい」「正しい」ことを行う動機によって「よい」「正しい」を定義したとしても、それを「定義」として確立するには、我々が当該動機に基づいて「よい」とされる行為をすることが正当化される必要がある¹³⁾。

以上の議論から、「事実」と「価値」は論理的な意味で区別されねばならず、価値判断は、より基本的な価値判断に基礎づけられるのであって、事実命題には還元できないことが示される¹⁴⁾。

(3) 倫理学の自律性

このように事実論と価値・規範論とが峻別され、価値や規範を事実から導き出そうとする古典的進化倫理学の考え方が「誤謬」だとすると、価値や規範を扱う倫理学や法学において、事実論である進化生物学的な知見を取り入れたら、それ

-
- 12) 「事實的主張をしているとき、われわれはそれによって、自分の語っているものに対してなら賛成とか反対の態度をとってはいない。……しかし、倫理的判断を下す場合、われわれはこのように中立的ではない」。フランケナ『倫理学』168-189頁。
- 13) フランケナ『倫理学』169-171頁。この「動機づけ」と「正当化」の区別は、後で論じる内井によるルール批判でも指摘される。

に依拠した議論を行うことは難しそうである。実際、こうした観点から、倫理学の議論に進化生物学が関与する可能性を否定し、倫理学は、そうした分野での知見や方法を取り入れるにはなじまない自律的領域だとする主張がトマス・ネーゲルによってなされている¹⁵⁾。

ネーゲルは、そもそも、倫理学への生物学的なアプローチが人々の関心を呼ぶのは、倫理学が「行為的レベル」と「理論的レベル」の2つの側面を持つことから来ていると言う。そして、このうち前者にあたる、実際の人間の行動パターンや行為に関する議論が一般に目立つために、そこで「倫理学外からのアプローチ」が試みられる。しかし、このレベルでの議論はいわば倫理学の表層にすぎず、その本質は、後者の「理論」の部分にあると言う。「行為的レベル」の議論は、この「理論」の具体的な適用としてあるにすぎない。

倫理学における「理論」とは、「世界や人間についての正確な像」を見出すためのものではなく、我々はいかに生きるべきか、社会の制度をどのようにすべきかに関するものである。その一部過程に事実認識に関する議論が含まれることは

14) これに対して、「is」と「ought」に区別があること、両者が無媒介に結びつくものではないことを認めつつ、「事実」と「価値」の橋渡しは可能であり、それを試みようとする主張も見られる。その一人として、入江重吉は、ヒュームが指摘したのは、事実命題と価値命題の性質の違いと、前者から後者を演繹的な論理によって導き出すことができないということで、ヒュームの「正義の法」の議論を踏まえれば、むしろ前者から後者は「帰納的」に導出されるのだと言う。入江重吉『ダーウィニズムの人間論』（昭和堂、2000年）194-200頁。一方で、「事実から価値を導出すること」は論理的には確かに誤謬だが、論理ではなく、現実の世界においては、事実から価値が導出されることがあるという主張も見られる。例えば笹倉秀夫は、人々に共通の事実認識から価値判断が間主観的に共有されることで、「認識から価値判断は現実的には出てくる」と主張する。笹倉『法哲学講義』東京大学出版会、2002年、379-380頁。筆者が以下本稿で示す考察も、「事実と規範の峻別」を踏まえた上で、進化生物学と倫理学・法学の関連を示そうとするものであるから、「事実」と「規範」を橋渡ししようとするこれらの試みと同種のものと言えるかもしれない。入江や笹倉の主張も検討に値するものと思われるが、その詳細な検討に踏み込む余裕はないので、ここでは、本文で述べた論拠から「事実と規範の峻別」が妥当と考えられることを強調して（入江や笹倉も「事実と規範」の性質・論理上の区別は認めている）、以下、進化倫理学をめぐる問題に集約させて話を進めることとしたい。

15) T. Nagel, "Ethics as an Autonomous Theoretical Subject" (以下 "Ethics"), in G. S. Stent (ed.), *Morality as a Biological Phenomenon: The Presuppositions of Sociobiological Research*, Univ. of California Press, 1978, revised edition 1980, pp. 196-205.

ありうるが、その中心は、「我々が自己と他者のために何を望むべきか」という「動機 (motivation)」をめぐる価値的・規範的な議論にある。この「べき」を、吟味・一般化・疑問提示・批判などを通じて論理的・合理的に——具体的には「帰納」と「演繹」により——考え、理論づけていくのが倫理学の作業である。よって、倫理学とは、合理的な思考に基づく批判と正当化、すなわち「反省的・理性的」議論を柱として理論を発展させるもので、ここに「実験・観察による事実の発見」を主体とする生物学などを持ち込むのは、根本的に倫理学の本質から外れた議論である¹⁶⁾。

その一方で、ネーゲルは、我々人間に、生物学的な基盤に基づく原初的な直感や反応が存在することも認め、それが倫理学の議論にも関連しうることを一応は肯定する。しかし、それはあくまでも話の「起点」としてであって、人間には「これらの前-反省的な反応 (prereflective responses) を評価し、体系化し、拡張し、場合によっては否定する批判的能力」というのが備わっており、それを用いた合理的な議論を通じて「直感を越えた」理念や理論を作り上げ発展させるのが倫理学の役割とされる¹⁷⁾。よって、仮に「原初的な直感や反応」の事実に解明に生物学が資するとしても、それは倫理学の議論の中ではごく限られた意味しか持たないことになる。

同様に、生物学と倫理学の関係を論じているC・フリードも、経験的な検証を行う生物学と区別して、倫理学における規範的議論の特徴を「我々の人間関係や生き方を規定する目標」を扱うところにあるとする。そうした「目標 (個別ばらばらに存在する目標ではなく、体系化されたサブセットとしての目標)」を、「選択者」として、いかなる論理・理由から選んでいくかを論じるのが倫理学であって、この世界の状態や法則の発見といった記述的な主張とは議論の性質が異なる。ゆえに、倫理学は、事実に議論とは一線を画した、領域としての自律性を有すると述べ、フリードはネーゲルの主張を支持する¹⁸⁾。

16) Negel, "Ethics," p. 199.

17) Negel, "Ethics," p. 198.

18) C. Fried, "Biology and Ethics: Normative Implications," in G. S. Stent (ed.), *Morality as a Biological Phenomenon*, pp. 186-195.

ネーゲルとフリードは、事実に関する議論と価値・規範に関する議論の性質の違いに基づいて、進化生物学と倫理学を別次元に位置づけている。但し、人間の生得的な性質や行動原理を進化生物学が明らかにしようとする限りで、その知見が倫理学に関係する可能性はある。が、そうした生物学的な基盤はあくまで我々の活動の「起源」にすぎず、我々は意識的な思考や議論を通じて、生得的な性質・原理を超えた主体的な判断を自覚的に行い行動することができる。ここではいわゆる「生物学的本性」に規定された人間像ではなく、意識的思考によってそれを脱却し、合理的に吟味した目標に向けて自律的に行動する人間像が想定されている。倫理とはまさしくこの「意識的・合理的な目標設定」を扱うもので、倫理学とはそれを特定し、根拠づけ、正当化するものであるから、事実の発見や特定を仕事とする生物学がそこに入る余地はきわめて少ない。

このように、「事実と規範との峻別」に基づき、加えて人間の「本性脱却性」を指摘することで、価値や規範を扱う倫理学あるいは法学の議論に、事実を扱う進化生物学その他自然科学的な人間分析が関与する余地は（ないわけではないが）きわめて限定的、周辺的なものとみなされる。実際、倫理学者や法学者で、進化的理論や生物学的な人間研究を取り入れた議論を行う人は稀である。

Ⅲ メタ倫理学・メタ法価値論における「価値の基礎づけ」

しかしながら、筆者は、ネーゲルらのように、進化生物学と倫理学や法学を切り離す見方には反対である。はじめに述べたように、筆者の見解は、「事実と規範の峻別」を認めた上で、しかし、進化生物学は倫理学・法学の議論に大いに関与するというものである。その接点が、メタ倫理学・メタ法価値論の領域に見出せるというのが筆者の考えで、そこでの中心問題である「価値の基礎づけ」を考えるにあたって、進化生物学的な視点や知見は重要な意味を持つと考えられる。このことを説明するため、本章ではまず従来のメタ倫理学の諸説を簡単に整理し（第1節）、そしてこれが同時にメタ法価値論として法学上の問題でもあることを確認しておく（第2節）。その上で、ここでの「価値の基礎づけ」に対して、事実と規範の区別に則りながら、人間に関する事実解明として進化生物学からのアプローチが可能であることを述べようと思う（第3節）。

(1) メタ倫理学における基本的立場

前章で述べたように、価値判断は、より基本的な価値命題に依拠して導出される。事実命題とは性質を異にする以上、価値判断の基礎となるのはあくまで別の価値命題である。しかし、だとすると、ある価値判断は別の基本的な価値命題に基礎づけられ、その価値命題はさらに基本的な価値命題に基礎づけられ、と遡ることとなり、最終的にそれ以上遡れない最も根源的な価値命題に行きつく（あるいは循環論に陥る）。このとき、その根源的な価値命題（循環論になるならそこで依拠される「価値」体系全般）は、一体どこから来るのか、なにによって生じるのかという「価値の究極的基礎づけ」の問題が生じる。これを考えるのが、メタ倫理学である。

メタ倫理学における従来の諸説はほぼ次のように整理できる¹⁹⁾。まず第一に、道徳的価値は客観的事実・事象に結びつけられるか、そうではなく話者の主観に基づくものかによって、その立場は2つに大別される。前者が客観説、後者が主観説である。客観説は、「倫理的価値判断の真偽は原理的に認識可能」という立場なので「認識説 (cognitivism)」、主観説は「価値判断の認識のみによる正当化を不可能となすもの」で「非認識説 (non-cognitivism)」とも呼ばれる²⁰⁾。こうした立場の違いは、最近では、道徳的な価値や知識が客観的真理として実在するという「実在論」と、そうした客観的な道徳的規準は存在せず、それは我々人間が創造していくものだという「反実在論」という対立軸で議論される。実在論が客観説、認識説に対応し、反実在論が主観説、非認識説に対応することは言うまでもない²¹⁾。(以下では説明の便宜のため、各々を「客観説」「主観説」の呼称で示す。)

このうち客観説はさらに2つの立場に分けられる。その第一は、「『善』、『正』などの倫理的価値に関する判断は、一定の経験的——即ち、生物学的、心理学的、社会学的、歴史的、その他の——事実に関する言明に究極的には還元できる」と

19) ここでの整理は、主に、碧海『法哲学概論』第7章、永井均『倫理とは何か——猫のインジヒトの挑戦』（以下『倫理とは何か』、産業図書、2003年）第6章、に依拠している。

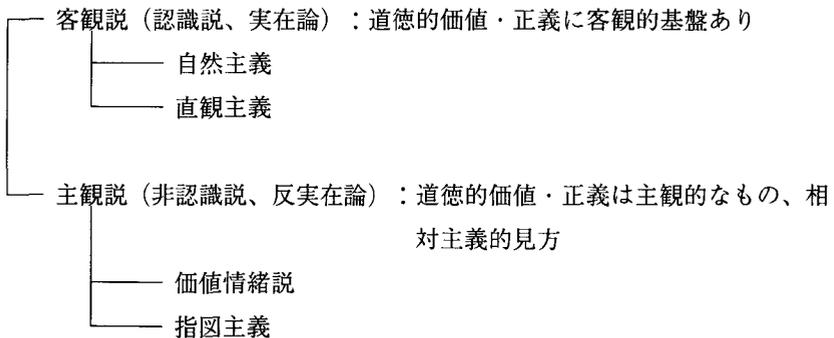
20) 碧海『法哲学概論』214頁。

21) 永井『倫理とは何か』171頁。

する「自然主義」である²²⁾。これは、道徳的価値や判断は、人間の快樂や欲求などの自然的事実の認識から導き出されるという考え方である。次いで「価値言明は経験的事実に関するものではないが、やはり一種の客観的事態の存在を主張する命題であり、当然、真理値を有する」という「直観主義」が挙げられる²³⁾。ここでは、道徳的判断は自然的事実の認識からは導き出せず、我々の主観や感情を排した「真理確信」、道徳的直観に依拠してなされると考えられる。

他方、主観説は、道徳的な価値を相対的に捉えることから、「相対主義」とも言われる。これを道徳的な価値の实在への懐疑ととれば「懐疑主義」という言い方もできるが、むしろ、「価値言明は、何らかの客観的事態の存在の主張ではなく、むしろ話者の側の一定の情緒の表現にほかならぬ」とする立場と見る「価値情緒説」という言い方が適切だろう²⁴⁾。これに対し、道徳的判断を「主観的情緒」の表出と見るよりも、「普遍化可能な指図」、これこれすることの普遍的な推奨を表すものとする指図主義の考え方もこの主観説に入る。

以上の分類は、次のように整理されよう。



22) 碧海『法哲学概論』215頁。

23) 碧海『法哲学概論』214頁。

24) 碧海『法哲学概論』214頁。善や正義を相対的と見る立場の中にも、これを集団や文化ごとに相対的と見るか、個人個人で相対的と見るかなどによって違いがある。が、ここではそこまでの分類はせず、まとめて「主観説」に入れておく。主観説の中でのこうした分類を踏まえて、それと客観主義との対比を論じたものとして、Louis P. Pojman, "The Case Against Moral Relativism," in L. P. Pojman (ed.), *Moral Life*, Oxford Univ. Press, 2000.

(2) メタ倫理学とメタ法価値論

この問題と進化生物学との関連についての議論に入る前に、これがメタ倫理学と並んで、メタ法価値論として法学、特に法哲学における主要な問題領域に位置づけられることに触れておこう。これにより、進化生物学がこの問題に関与するという本稿の見解が、倫理学と同時に法学に関わる主張であることが明確になる。

「価値の基礎づけ」の法哲学にとっての意義は、碧海純一が簡潔にまとめているので、ここでは前節に続いてその説明に拠りながら話を進めたい。碧海によれば、「現代法哲学の諸部門の中でも最古の分野は、法価値論 (legal axiology)、『正義の理論』、あるいは『正法の理論』 (die Lehre vom richtigen Recht) であり」、この分野は「第一は、個々の行為のレベル、第二はルールレベル、第三は規準レベル」の3つのレベルに区別して考えることができる²⁵⁾。このうち第一・第二のレベルにおいて、個々の行為及びルールが「正しい」か「不正である」かを論じるのが規範的法価値論とされ、一方、第三のレベルで「正・不正の判断のための客観的な規準は、果して、またどのような形で、存在しうるか」という「正義の判定規準」を扱うのがメタ法価値論 (または分析的な法価値論) と分類される。

この分類は、倫理学における「規範倫理学」と「メタ倫理学 (分析倫理学)」の区別に相当するもので、法価値論が倫理学の一分野に位置づけられることを意味している²⁶⁾。碧海は、正義についての問いが第一・第二のレベルを超えて第三のレベルに達し、「正義の判定規準」そのものの妥当性が明確に意識されるとき、法哲学の一分野としての法価値論がはじめて生じたと言う²⁷⁾。そこでの議論の最も基本的な焦点は、「正義の客観的標準があるかどうか」であり、「『正義に果して自然的基礎ありや』というソフィストの鋭い設問」こそが、メタ倫理学上の根本問題の提起であると同時に、正義の理論としての法哲学を生み出し成立させる中心問題と位置づけられる²⁸⁾。「正義とは何か」については古来よりあま

25) 碧海『法哲学概論』208頁。

26) 碧海『法哲学概論』212頁。

27) 碧海『法哲学概論』209頁。

たの議論が積み重ねられているが、その認識や判定規準は何か、客観的なものか主観的なものか、そこに自然的基礎があるかないかという問いに答えようとする諸々の試みにおいて、法学（法哲学）と倫理学は共通の土俵に立つ。このように、本稿で検討する「道徳的判断・価値の基礎づけ」の問題は、メタ倫理学のみならず、「正義の基礎づけ」としてメタ法価値論、法哲学上の議論を構成するとその認識の下に以下議論を進める。

(3) 人は何を「価値」と思うようにできているか？

本章第1節で述べたように、メタ倫理学・メタ法価値論の従来の議論にはいくつかの立場があるが、ここでそれらに共通する大前提が指摘できる。それは、価値とは人間に特有の問題であり、人間を離れたところで問いうるものではなく、よって、いずれの立場をとるにしろ、ここでの議論は、人間の価値認識の根拠を問うている、ということである。

客観説のうち、自然主義に従えば、道徳的価値はなんらかの自然的・経験的事実に還元できることになり、人間を離れて価値が文字通り「実在」するかのようにも思える。しかし、それを認識するのは人間であって、人間の認識を離れて自然がそれ自体「価値」を伴って存在するというのではない。事実、先に検討した古典的進化倫理学にあつては、進化の法則や自然の摂理がそれ自体で「善」と想定されたが、そうした想定は、ハクスリーやルースが指摘したように、実際の我々の価値認識と乖離していることから誤りであることが分かったのである。仮にそれ以外のなにかの自然的事象や原理が我々の持つ道徳的価値原理とぴったり合致して、それが価値の基盤だと発見されたとしても、それが確認されるのは我々人間の価値認識を通じてである。よって、人間の価値認識を問うことが「価値の基礎」への大きな接近となる。また、直観主義においても、価値が顕在化するのには人間の「直観」を通じた価値認識に基づいてであり、文字通り、「人間の直観」を離れて価値だけを取り上げたり論じたりすることはできない。

このことは主観説においてはさらに明白である。道徳的な価値は各人の情緒や感情、信念などに依拠して生じるものとされるから、人間の認識や内面作用を離

28) 碧海『法哲学概論』209頁、211頁。

れて価値だけが存在することはありえなくなる。このように、価値の基礎が何だと言われるにしろ、その解明には当該価値基盤に対応する人間の認識が焦点となる。

かかる「大前提」は、「価値」が人間に固有の観念であり、物体や人間以外の動植物などがそうした価値観念を有しないことを考えれば至極当たり前のことである。とすると、「価値の基礎づけ」というメタ倫理学の問題は、人間はいかに（あるいは何に基づいて）価値を認識するかという問いをもって替えることができる。こうすると、「価値の基礎」を「価値」に焦点を当てて「何が価値か?」「価値はどこにあるか?」と考えていくのではなく、それを認識する人間の方に焦点を当て、「何を価値と人間は思うか?」を人間の分析・考察から考えることができる。

こうした「問いの変換」は、「進化と倫理」の日本での代表的研究者である佐倉統の主張にも見られる。佐倉は、「人はなぜ道徳的でなければならないか?」という問いに明確な答えが見つからないのは「問いの立て方が不適当だから」であって、そうではなくて「なぜ人は道徳的でなければならないと思うのか?」、そして「なぜ人は道徳的でなければならないと思うようにできているのか?」と問うことで解決の糸口が見つかると言う²⁹⁾。というのは、このように問いを「変換」することで、この問題が「倫理学の問題から心理学の領域へ」、そしてさらに「自然科学で扱える問題となる」からだと言っている。当初の問いの立て方が不適当かどうかはともかく、こうした「視座の転換」が有用だというのは筆者も賛成である。価値の問題を「何を価値と人間は思うのか? 思うようにできているのか?」という問いで考えることで、この問題に、価値認識に関わる人間の性質、能力、内面作用が何であるか、それらがいかに働くかなど、人間についての考察からアプローチする可能性が生まれる。人間のそうした性質・能力を明らかにすることで、「価値」がどこからどのように生じるのかが解明されるか、そうでないまでも解明のヒントが掴めるはずである。

この「変換」は、「ヒュームの法則」を侵してなされているのではない。事実

29) 佐倉統『進化論の挑戦』(角川書店、1997年)、90頁。

から規範を演繹したり、事実をそのまま規範の根拠としたりするのではなく、むしろ、それらの「峻別」を認めた上で、問いの視点を転換することによって規範についての問いを事実的な観点での問いに替えているのである。「変換」前の問いは価値や規範を認識する当事者の立場に立った質問だが、後の問いは人間の外から人間を観察する視点に立った質問である。そして、「何を価値と人間は思うようにできているか?」「何を正しいと人間は思うようにできているか?」は、人間に関する「事実」を問うものであり、であるならば、人間の持つ性質や特性を「事実の研究」として分析することからアプローチしうる。人間の普遍的・本性的な性質や特性を明らかにすることは、現代進化生物学の主要課題のひとつであるから、ここに、進化生物学による人間分析という「事実に関する議論」が、倫理学や法学という「規範的議論」に関与・貢献する可能性が生まれる³⁰⁾。

このように考えれば、「ヒュームの法則」で指摘される「事実と規範の峻別」を認め、それに則った上で、特にメタ倫理学・メタ法価値論における「価値・正義の基礎づけ」の問題を、人間に関する事実の探究として考察しうるということが分かる。もっとも、かかる主張に対しては、その根本にある人間観を問題視する批判が想定されよう。すなわち、ここではあたかも「価値」が、人間に共通する性質に基づいて普遍的に「決まっている」かのような想定がされている。しかし、(前述のネーゲルの主張にも見られるように)人間とは生物的な本性を脱却した存在であり、「価値」とは、それぞれの人間が、さまざまな環境的・文化的要素を背景に合理的な思考を通じて生み出すものであって、特定の生得的な性質や能力に結び付けられるものではない、という反論である。それ以外にも、こうした形で進化生物学が「価値の基礎づけ」に関わりうるならば、進化生物学のどのような知見が、どういう形でそこに関連し、そこから何が言えるのか、そして、進

30) ここでの筆者の主張は佐倉の見解と重なるが、他方で、佐倉は、「ヒュームの法則」を支持しない立場であることを明言している。「ヒュームの法則も自然主義の誤謬も、『いつでもどこでも普遍的に』適用できるものではないのではないか。事実命題と規範命題の区別、あるいは善の還元不可能性は、……『とりあえず、当座の』区分として設けられているものであって、もしも科学の方法や概念が進歩して、こういった問題まで扱えるようになれば、そのときは取り外してもいい区別なのではないか」。佐倉、同書、101-102頁。前章で述べたように、筆者は「ヒュームの法則」を支持するので、この点で佐倉とは立場を異にする。

化生物学的に特定される「価値の基礎」とは一体何なのか、などといった疑問が浮かんでくる。これらの疑問は、人間の性質や能力についての具体的な理解に関わるものであるから、これに答え、進化生物学が「価値の基礎づけ」に寄与していることを示すには、それらの内容に踏み込んだより具体的な検討が必要になる。そこで、次章以下では、近年の進化倫理学の理論の中身を検討することにより、上の筆者の主張を検証し、進化生物学とメタ倫理学・メタ法価値論を「橋渡し」する道筋を具体的に明らかにしたい。

IV マイケル・ルースの進化倫理学

(1) 血縁淘汰の理論と互恵的利他行動の理論

20世紀の後半、進化生物学は新しい展開を見せた。1964年のハミルトンによる包括適応度と血縁淘汰の理論をはじめ、トリヴァースが70年代に発表した「親の投資」理論、「親子間の葛藤」理論、互恵的利他行動の理論など、新しい理論が次々に出され、これらに基づいて人間の性質や行動を解明しようとする研究が活発化した。そうした知見を踏まえ、進化と道德との新しい関係づけを論じる代表的な論者がマイケル・ルースである³¹⁾。ルースは、「進化」や「自然」をそのまま「価値の根拠」とした古典的進化倫理学の「誤謬」を認めつつ、これら新しい進化生物学理論に基づいた道德・倫理の分析を試みる。まずは、ルースが、新しい進化生物学理論のいかなる知見を倫理学に関係づけようとするのかという点から見ていこう。そうした知見としてルースが挙げるのは、血縁淘汰の理論と互恵的利他行動の理論である。

血縁淘汰の理論とは、親の子に対する世話や兄弟姉妹間の助けあいといった血縁者への支援行動が、進化の中で「適応」的な行動性向として動物に発達することを示すものである。詳しい説明は専門書に譲り、ここではその主旨のみを簡単

31) Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously*. この他、マイケル・ルース「進化論的倫理の擁護」、ジャン＝ピエール・シャンジュー監修、マルク・キルシュ編『倫理は自然の中に根拠をもつか』(松浦俊輔訳、原著: Jean-Pierre Changeux (direction), Marc Kirsch (ed.), *Fondements naturels de l'éthique*, Elsevier Science, 1991) (産業図書、1995年) 所収。Michael Ruse and Edward O. Wilson, "The Evolution of Ethics," in M. Ruse (ed.), *Philosophy of Biology*, Macmillan, 1989.

に言えば、親子兄弟などの近縁者は、自分とかなり高い割合で同祖遺伝子を共有している（親子兄弟間で共有率1/2、祖父母叔父叔母とは1/4）。そのため、自分の子供や兄弟を助けその生存・繁殖に貢献することは、自分の遺伝子の繁殖につながる。よって、「近縁者を支援する行動」を個体に起こさせる遺伝子は、そうした行動を個体にもたらさない遺伝子よりも繁殖の可能性が高まり、進化の過程で前者は後者を淘汰していく。こうして、多くの動物で、血縁者への支援が遺伝的な行動性向として発達する。このことは人間にも当てはまり、血縁者支援に向けた行動は、個々人が学習して身につける以前に、人間にも生得的な性向として備わっていると考えられる³²⁾。

一方、互恵的利他行動とは、ひとことで言えば「ほくの背中を搔いておくれ、ほくは君の背中を搔いてあげる」³³⁾という原理の行動である。特定のメンバーで集団生活をするなど、同じ個体同士が長期的に常時顔を合わせる環境にあって、且つそれぞれの個体が互いを識別し、他者の行動や自分との関わりを記憶する能力を備えた動物種においては、特定の個体同士が利他行動を交換することで両者共が適応度を上げることができる。すなわち、個体Aが一定のコストを被りつつも、Bに対してそのコスト以上の利益をもたらす行為をしてやり、その後同様の行為をBがAに「お返し」すれば、そうした行為のやりとりがなかった場合に比べて双方が得をし、両者共適応度が上がる³⁴⁾。こうした行動を個体にとらせる遺伝子は、そうでない遺伝子より繁殖可能性が高くなるので、自然淘汰の中で前者の遺伝子が広まる。こうして、先の条件（集団生活、他者識別、過去の記

32) 血縁淘汰は、「包括適応度」の概念に基づいて定式化される。詳しい解説書は、後述注36) 参照。なお、厳密に言えば、血縁者への支援は常に自分の「適応度向上」になるわけではない。例えば、親から見て、今いる子どもの支援に過度なエネルギーをかけたため、次の子どもを作れなかったり、そちらに必要な支援ができなくなったりすると、今いる上の子にとっては「適応度の向上」だが、親にとっては「適応度の低下」になる（「親の投資」理論）。このように、「適応度向上」をめぐっては親子など近縁者の間でも対立があり、血縁者を支援することが必ず「適応的」とは言えない。が、一般的には、血縁者を支援してその生存・繁殖を促すことは、自分にとっても「適応度向上」と見てよい。

33) ドーキンスによる表現。リチャード・ドーキンス『利己的な遺伝子』（日高敏隆ほか訳、原著：Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976/1989）（紀伊国屋書店、1991年）265頁。

憶)を備えた動物には、血縁関係がない相手との間でも利他行動(協力行動)のやりとりを行う性質が進化する³⁵⁾。人間(のみならずチンパンジーなどの霊長類も)は、そうした動物の典型であり、先の血縁者支援と同じく、生得的な性向として互恵的利他行動を行う性質が備わっていると考えられる³⁶⁾。

とはいえ、言うまでもなく、我々個人々が、遺伝子繁殖上の利益や適応度を計算してこうした行動をとるわけではない。これらの行動性向は、感情や感覚を通じた行動喚起により具体化する。我々は一般に自分の子供や兄弟に愛情を感じ、彼らのためになることをしてやろうという気持ちを持つ。血縁者以外でも、周りの人に対して一定程度親切に、協調的に振舞おうとする気持ちを持っている。と

- 34) 典型的な例として有名なものが、チスイコウモリの「血の吐き戻し」である。チスイコウモリとは、その名の通り哺乳類の血を餌にするコウモリで、中南米の洞窟に10頭前後の集団で暮らしている。彼らは、夜になると餌を求めて活動するが、朝になって巣に帰ってきたとき、十分に餌を摂れなかった者に対して、満腹の者が自ら吸ってきた血を吐き戻して分け与える。分けてもらった方は、後日、このとき血を分けてくれた者が十分な吸血に失敗したときにその「お返し」をする。チスイコウモリは代謝の速度が速く、60時間餌にありつけないと餓死してしまうという。実験によると、満腹の個体が体重の5%分の血を仲間へ渡すと、自分は約4~5時間命を縮めるが、一方、血を分けてもらった方はそれによって約15時間生きながらえる。こうして、血の与え手は一定の損失を被りつつもそのコスト以上の利得を受け手に与え、逆に自分が困ったときはその相手に救ってもらっている。これが連続した長期的な関係の中で繰り返されることでお互いの適応度は向上する。G. S. Wilkinson, "Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat," *Nature* 308 (1984): 181-184; 長谷川寿一・長谷川眞理子「進化と人間行動」165-166頁。
- 35) 互恵的利他行動は、行為主体に意識的な計算や予測がなくても発達・進化する。このことは、ロバート・アクセルロッドが、進化ゲーム理論に基づくコンピュータ・シミュレーションによって実証した。アクセルロッドは、遺伝子同様に計算や予測のないコンピュータプログラム同士で、反復「囚人のジレンマ」トーナメントを行い、その結果を次世代の各戦略の数に反映させて再び対戦を続けるという「進化」のシミュレーションを行った。その結果、初対面の相手に「協力」し、相手が「協力」すればこちらも次回「協力」、相手が「裏切り」ならこちらも次回「裏切り」という「しっぺ返し」プログラムが優位に立ち、互恵的な「協力行動」が「進化」することが示された。関連する追試研究も数多くある。R・アクセルロッド『つきあい方の科学——バクテリアから国際関係まで』(松田裕之訳、原著: Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, 1984) (ミネルヴァ書房、1998年、初版はHBJ出版局)。もっとも、実際の生物進化においては、互恵的利他行動と血縁者への支援行動は重複しながら進化したと考えられる。リチャード・アレグザンダー『ダーウィニズムと人間の諸問題』(以下『ダーウィニズム』、山根正気・牧野俊一訳、原著: Richard D. Alexander, *Darwinism and Human Affairs*, Univ. of Washington Press, 1979) (思索社、1988年) 72-77頁。

りわけ誰かに世話になったり好意を受けたりした場合にはその相手に対し好印象を持ち、こちらも積極的に「お返し」をしようという気持ちになる。逆に、こちらの好意に「お返し」を返してこない人に対しては不信や怒りを感じる。こうした感情・感覚は、もちろん教育や経験を通じて発達する側面もあるが、人間にもともと備わっている「心的性向」であることが認められており、そうした感情・感覚の作用を通じて、人間は、血縁者を助ける行動や他者と協調する行動をとると考えられる³⁷⁾。

(2) 「後成的規則」と「道徳感覚」

進化生物学におけるこれらの知見を、ルースはどのように道徳と結びつけるのか。

ルースはまず、前提的な議論として、人間の行動原理を、遺伝による完全なプログラミングと、個体（個人）レベルでの完全に主体的な行動決定という2つの軸の「中間戦略」とする見方を示す。脳の未発達な動物は、遺伝的にプログラムされた行動をそのまま表出していると一般に見られる反面、先に述べたネーゲルなどのように、人間は、そうした「本能的制約」を脱却して各人が自由且つ自律

36) 進化生物学になじみのない人は、これらの理論が本当なのか、どこまで実証されているのか、それが人間にも当てはまるものなのか、疑わしく思うかもしれない。進化生物学に限らず、科学の理論を論じるときにどの程度の根拠づけをもってそれが「証明」されたと見るかはそもそも大きな問題であるが、ここで挙げている血縁淘汰の理論や互恵的利他行動の理論は、裏づけとなる研究が相当程度蓄積されている。血縁淘汰に関しては、ハミルトンによる遺伝学的な定式化をはじめ、動物行動学の領域でこれを裏づける研究が多々あるし、人類学的な検証例も多い。互恵的利他行動に関しても、動物行動学、特に霊長類研究、人類学などの領域で、この理論を支持する研究が多数見られるし、前の注で述べたように、進化ゲーム理論に基づいてこうした行動が「適応」として進化しうることが示されている。これらの諸研究については、ルースももちろん言及しているほか、後に取り上げる内井の著書でも丁寧な説明がある。内井『進化論と倫理』130-153頁。その他、多くの進化生物学関連書にこうした研究の解説があるが、特にまとめたものとして、長谷川・長谷川『進化と人間行動』、西田利貞『人間性はどこから来たか——サル学からのアプローチ』（京都大学学術出版会、1999年）、粕谷英一『行動生態学入門』（東海大学出版会、1990年）、ロバート・ライト『モラル・アニマル』上・下（竹内久美子監訳、小川敏子訳、原著：Robert Wright, *The Moral Animal*, Pantheon Books, 1994）（講談社、1995年）、マット・リドレー『徳の起源——他人を思いやる遺伝子』（岸由二監修、古川奈々子訳、原著：Matt Ridley, *The Origins of Virtue*, Felicity Bryan, 1996）（翔泳社、2000年）など。

的に意志決定して行動すると考える人も多い³⁶⁾。が、ルースは、人間をこのようには見ない。そもそも、遺伝的・生得的に定まったパターンを全く持たず、そのときどきの場面で、状況把握、予見・予測、それに基づく損得計算などをすべて一から個体自身が行って行動を決定するには、いかに発達した能力をもってしても膨大な時間がかかる。反面、我々は実生活において一瞬一瞬で無限回の行動選択を要しており、そんなことをしては現実の行動は不可能になってしまう。また、そうした一からの計算・判断を行うだけの機能を脳や神経が維持するには

-
- 37) 血縁者支援や互恵的利他行動などの生得的な行動性向を喚起する感情や感覚が、学習や経験以前に人間に生得的に備わっていることについての説明は、拙稿「自然法の自然科学的根拠」(1)~(3)、『一橋法学』第2巻第2号(2003)711-726頁、第2巻第3号(2003)1035-1076頁、第3巻第1号(2004)151-189頁。ピクター・S・ジョンストン『人はなぜ感じるのか?』(長谷川眞理子訳、原著:Victor S. Johnston, *Why We Feel: The Science of Human Emotions*, Perseus Books, 1999)(日経BP社、2001年)。スティーブン・ピンカー『心の仕組み——人間関係にどう関わるか』(上)~(下)(椋田直子・山下篤子訳、原著:Steven Pinker, *How the Mind Works*, W. W. Norton, 1997)(日本放送出版協会、2003年)など参照。また、こうした感情・感覚が、進化の中で発達したものであることは、霊長類などヒトに系統的に近縁の動物に同様の感覚が存在していることからも裏付けられる。詳しい解説は、フランス・ドゥ・ヴァール『利己的なサル、他人を思いやるサル』(西田利貞・藤井留美訳、原著:Frans de Waal, *Good Natured: The Origin of Right and Wrong in Human and Other Animals*, Harvard Univ. Press, 1996)(以下『利己的なサル』、草思社、1998年)。西田利貞『人間性はどこから来たか』など。もちろんこうした感情・感覚の強弱、いかなる相手に対してどういう場面でそれが表にでるかといった具体的中身は各人の経験や環境からの刺激によってさまざまに変化する。ここではあくまで一般的な性質としての特徴づけを述べている。
- 38) こうした形で「動物」と「人間」の行動原理を対比的に捉える傾向は、一般に広く浸透している。碧海純一にも、「社会的昆虫に見られるところの、信じられないほど精緻な分業的協力の体制は生物学的な自然法則の作用に依拠している。……各個体の行動は基本的には遺伝的・本能的に決定されている」、「それに対し、人間の場合には、本能的な行動の持つ重要性は著しく後退し、……個人の『自由な意志』に発する行動が社会統合の過程においても大きな役割を果たしている」といった記述が見られる。碧海『法哲学概論』76-77頁。しかし、最近の進化心理学では、動物も「単に一つの刺激に対して一つの行動をとるようにプログラムされているのではなく、自分の周りの情報を取捨選択した結果、行動の選択肢の中から適切な行動を選択するようなアルゴリズムを備えている」と考えられ、「情報処理、意思決定者」である点で人間も他の動物も相違はないとする考え方が強い。長谷川眞理子「進化心理学の展望」、『科学哲学』34巻2号(2001年)13-14頁。筆者もこうした見方を支持するが、本文では、ルースの考え方を分かりやすく示すため、動物と人間を対比した言い方をした。

今以上に巨大な容量が必要になるし、その維持に要するエネルギーも相当なものになることが脳・神経科学の研究から示されている³⁹⁾。人間の行動決定は、実際は、これらの「中間戦略」としてなされているのであって、先に述べたような「自分の子供や兄弟を助けようとする傾向」や「恩や好意に対してはお返しをしようとする性向」など、一定の範囲の行動性向が先天的に備わっている中で、個別の状況での具体的な行動決定が、各個体の判断・計算に基づいてなされる⁴⁰⁾。人間の意志や行動は、こうした「中間戦略」に基づいて決まるとというのがルースの考え方の元になる人間観である。

その「戦略」の中身にあたる行動規則を、ルースは「後成的規則 (epigenetic rule)」と呼ぶ。これは、特定の行動としてではなく、一定の幅を含みながらおおまかな性向として人間に備わっている思考・行動上の規則を意味する⁴¹⁾。ルー

39) ベースとなる行動性向を持たずに完全に自律的な行動決定を行うことが人間にとって非現実的であることの説明は、アントニオ・R・ダマシオ『生存する脳』（田中三彦訳、原著：Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, William Morris, 1994）（講談社、2000年）参照。これについては、拙稿「自然法の自然科学的根拠(2)」第Ⅲ章第3節で論じた。

40) 自分の子どもや兄弟をどの程度まで世話するか、そのためにどの程度の犠牲を払うかは人によってさまざまだし、また同一人物でもそのときの状況によって違いがでる。普段は兄弟仲がよくても財産や地位をめぐる激しく争ったり、子供時代からの葛藤やトラウマから親子、兄弟で憎み合っていたりすることは多々ある。しかし、だからといって、血縁者を助けるという行動に生得的・遺伝的な基盤がないことにはならない。血縁者支援が汎文化的に人間に見られること、その中で人々の行動パターンに血縁度が影響していると見られる例が観察されることなどに、血縁淘汰の理論、他の動物での血縁者支援の例を考え合わせると、人間にも生物学的に備わった血縁者支援の性向があって、その上で、各個体の生育条件や環境からの刺激を通じてその具体的な程度・あり方に差が生じたり、時には血縁者支援に反する行動が生じたりすると考えるのが妥当であろう。なお、生得的・遺伝的な行動性向と個体レベルでの経験を踏まえた判断・計算とがいかなるメカニズムで関連し、行動や意志決定を生み出すかについての説明は、拙稿「自然法の自然科学的根拠(2)」第Ⅲ章。

41) ルースはこれを、外界からの情報や刺激の認知に関わる一次規則と、受容した情報の処理・伝達に関する二次規則とに分類するが、行動を左右する規則として道徳を考える上で主に問題になるのは後者である。一次規則の例としてルースは色の認知を挙げる。色に関連する光の波長と照度の変化は連続的であるにも関わらず、人間はこれを青、緑、黄、赤の4つの基本カテゴリーに分類して認識する。これは文化の違いを超えて普遍的な現象であり、すべての人間に共有されている視覚情報処理のパターンがあることを表している。Ruse, *Taking Darwin Seriously*, pp. 143-145.

スが挙げるその典型例は、「インセストの回避」である。近親者との接触行動で、具体的に何が回避され何が許されるかが生得的に決まっているわけではない（親や兄弟と手をつなぎ、抱き合うといった行動が一元的に回避されるわけではなく、人によって、文化によって、あるいは状況によって、そうした行動が抵抗なくなされることもあれば忌避される場合もある）。それでも一般的に、近親者との性的接触を忌避する性向が人間にはある⁴²⁾。同様に、具体的な行動として何が決まっているわけではないが、人間には一般に、血縁者を支援したり、互惠をベースに他者と協調したりする性向が備わっており、これらが「後成的規則」の具体的な内容を構成する。

「後成的規則」は、進化すなわち自然淘汰の中で「適応」として発達したものである。「インセスト」で言えば、近親者同士の間で生まれた子は遺伝的な障害を持つ確率が高いので、近親交配を避けることは各人の遺伝子繁殖上プラスであり「適応度の向上」につながる⁴³⁾。従って、近親者との性交渉を回避する行動性向を生じさせる遺伝子を持った個体は、そうでない個体より繁殖可能性が高まり、世代の経過と共に前者が後者を淘汰していく。血縁者支援や他者との互惠的な協調も同様なのは先に述べた通りで、こうして「適応的な」行動性向に向けた「後成的規則」が、自然淘汰を通じて人間に備わったと考えられる。

ただ、ルースの「後成的規則」の説明は若干不明確で、そうした「規則」には上に挙げたもの以外に何があり、それが内面的な意思決定過程の中でどういう形

42) 「インセスト回避」の性向は、人間の場合、幼少期・成長期と共に過ごした異性に対しては、成長後も性的な欲求を感じにくいという心理的・感覚的特性として現れる。これは、血縁関係のない若者同士でも、子供の頃から生活を共にしてきた異性には性的感情が表れないというイスラエルのキブツでの研究例から確認される。Ruse, *Taking Darwin Seriously*, p. 146. これに関連する研究は数多いが、ルースが依拠しているのは、J. Shepher, *Incest: A Biosocial View*, Harvard Univ. Press, 1979.

43) 「インセスト回避」の生物学的な意義が「生まれてくる子どもの遺伝的障害の回避」にあることは広く知られている。一般に、個体に遺伝的な障害を発生させるような遺伝子は劣性なので、子供は父親と母親から別々の遺伝子をもらうことで、当該劣性遺伝子に対応する優性な対立遺伝子によってその形質（障害）の発現が抑制される。しかし、両親が近縁の場合、双方から受け継ぐ遺伝子が類似しているため、障害の原因になる劣性遺伝子同士がペアになってその形質が発現する確率が高くなる。Ruse, *Taking Darwin Seriously*, pp. 145–146.

で作用するのかといった点は十分説明されていない⁴⁴⁾。しかし、基本的な仕組みとしては、こうした「規則」は、各人の感覚（感情も含む）に反映され、その感覚や感情が行動の動機づけになることで当該「規則」に従った行動が実際に生じると考えられる。つまり、人間には、子供や兄弟を「世話しよう」、恩を「返したい」と思う感情的・感覚的性向が一般に存在し（そうした直接的な欲求としてのみならず、血縁者や自分に親切にしてくれた人を好ましく思ったり、彼らの苦境を気の毒に思ったりといった間接的な動機づけにつながる感情も含む）、これが血縁者支援や他者との協調行動の動機づけとして働く。その感情・感覚の強弱や、それ以外の論理的計算などの要素が行動決定にどれだけ影響するかといったことは経験を通じた個体差に左右されるので、具体的に表に出る行動には人によって違いが生じる。が、「後成的規則」を反映したこうした感覚的性向に基づいて、人間には、血縁者支援や他者との協調行動が一般的に生じると考えられる⁴⁵⁾。

しかしながら、これだけでは単に「人間には血縁者を支援したい」と思い、恩を受けたら返そうとする心理的性向がある」ことが指摘されるにすぎない。実際、そうした性向が人間にあることは、進化生物学者でなくともほとんどの人が認めるだろう。とはいえ、それがすぐに人間の道徳性を表すわけではない。というのは、道徳的な判断や行為の特徴は、単なる欲求や感情とは異なり、そこに自分あるいは他者一般に宛てた義務の感覚が含まれることにあるからである。ルースの挙げる例で言えば、「私は女性をレイプするのが好まない」、あるいは「私は子どもとセックスをするのは好まないの、君がそれをするというのにはびっくりす

-
- 44) ルースの「後成的規則」の概念と説明に不明な点が多いことは内井も問題視しており、特に、それが「ある文脈ではある形質の発現過程を支配する規則性を意味し」、別の文脈では「十分成長した個体の形質に関わる規則性」を指すという説明上の混乱を内井は指摘している。内井はこれを基本的には後者の意味で捉えてルース理論の分析を行っており、本稿でも同様に解釈している。内井『進化論と倫理』153-159頁。なお、内井は、epigenetic ruleを「後生的規則」と訳しているが、本稿では、発生学上の「前成説」「後成説」からとって「後成的規則」とした。
- 45) ルースのこうした見方に対しては、人間の「理性」の役割を重視する立場から疑問が出るかもしれない。ルースをはじめ、後で取り上げる内井やアレグザンダーも、人間の「理性」が意志決定や行動に重要な役割を果たすことを認めるが、その原動力として「感覚・感情」をより重視した見方をとる。「理性」と「感覚・感情」の関係については、拙稿「自然法の自然科学的根拠(2)」第三章にて詳しく考察したのでそちらを参照されたい。

る」という言明は、道徳にかなっているかもしれないが道徳的判断・主張とはいえない。これらは個人としての感情や好みを表したものである。「子どもとセックスするのを好むか好まないかに関わらず、それはしてはいけない」というように、個人を超えて人間一般に向けて要求される客観的義務の感覚や拘束力を含んではじめてそれは道徳的な主張となり判断となる。よって、道徳を説明し、道徳的主張や判断の根拠を示すには、そうした「義務」が何に基づきどこから来るのかが説明されねばならない。

この点を、ルースは「進化生物学的視点」から次のように説明する。血縁者支援や他者との互惠的協調などの性向が人間にあっても、それはあくまで「一般的な性向」であるから、各人の具体的な経験や状況によっては、これに反対の動機づけや行動——「自分の子どもだが憎らしい」という感情や「目先の利益に目がくらんで恩を仇で返す」といった行動など——が生じうるし、実際そうした例を我々は多々目にする。しかし、こうした感情や行動は原則的には「適応度の低下」につながるので、そうした感情や行動が極力起きないようにすることが生物学的には望ましい⁴⁶⁾。そこで、「適応的な」行動性向の実現を強化し、「反適応的な」行動を回避するための生物学的なメカニズムとして、単に「子供を世話しよう」、「恩を返したい」という欲求の感覚にとどまらず、さらに積極的にそれを「しなければならない」、「そうすべし」と感じる義務の感覚が「後成的規則」の中身として人間に備わったのだとルースは言う。これが「道徳感覚 (moral sense)」である⁴⁷⁾。近親者との性交渉を避けることは「適応的」である。ゆえに、

46) 子どもをかわいがらず世話をしなかったがゆえに、その子が生き延びられなければ、親にとっても自分の遺伝子繁殖の失敗であるから「適応度の低下」になる。そこまでいかなくとも、その子の性格に問題が生じたり、能力を十分伸ばしてやれなかったりすれば、その子が結婚できない、子どもをつくれぬ、十分な所得のある仕事につけぬ、社会的信用を得られないといった事態につながりかねない。これらはいずれも子どもの生存・繁殖、そのための資源獲得上マイナスの事態であり、それは同時に親にとっての「適応度の低下」を意味する。他方、「恩を仇で返す」行動は、その場ではなにかの得になるかもしれないが、それによってその相手から信頼を失い、以降その相手との「互惠関係」が壊れることで、潜在的に大きな損失につながる。さらに、後で取り上げるアレグザンダーの「間接互惠」の理論によれば、そうした行動は悪い「評判」の元となり、周囲の人たちとその後互惠関係を築いていく上で大きなマイナスになる。

47) Ruse, *Taking Darwin Seriously*, pp. 217–223.

小さい頃から一緒にいる人（人間が進化してきた狩猟採集社会の環境では、そうした人が近親者である確率が高かった）とは「寝たくない」と感じる心理性を個体にもたらず遺伝子ほど繁殖成功率が高まり、そういう遺伝子を持った個体が増えていく。しかし、その過程で、そうした心理性をより強化し、かかる相手とは「寝るべきではない」という感覚を生じさせる遺伝子が（突然変異などで）生じれば、その遺伝子を持った個体はさらに高い確率で近親者との性交渉を回避するから、世代の経過と共にこちらの遺伝子の方がより多く繁殖し、その感覚が人間に共通の性質として浸透する。近親者に対する支援行動や互惠を基盤にした利他的・協調的行動にも同じことが言える。もちろんこうした感覚があるからといって、それに従った行動が100%確実に生み出されるわけではないのは我々人間の現実を見れば明らかである。が、少なくともこれによって当該行動への動機づけが強まり、そうした動機づけを持たない個体に比べて、持つ個体の繁殖確率が高まることは間違いない。こうして、インセスト回避、血縁者支援、他者との互惠的協調などの面で、「適応」行動をより確実に導出する「後成的規則」として人間に備わったのが、そうした行動を「すべし」と感じる感覚、すなわち「道徳感覚」だとルースは言う⁴⁸⁾。

(3) 「ヒュームの法則」と「道徳感覚」

ルースのこうした「道徳感覚」論は、事実の次元での議論である。ルースは、人間には生得的な「道徳感覚」がある、その中身はかくかくのものであるという

48) ルースのこの主張に対しては、それがいかなる根拠から裏付けられるか、実証されるかという疑問が生じる。これは、進化生物学の理論や研究への根本的な疑問にもつながる。進化論的な議論では、「適応的な形質は進化しうる」という命題と「この形質は適応的だから進化した」という命題とがともすれば混同され、現存するある形質になんかの機能を見出すことで、これを「適応」「進化」に直結させるという傾向が見られがちである。しかし、現存する形質の機能がすべて「進化の要因」になっているとは限らず、それは当該形質が別の要因から生じた副産物として偶然機能しているのかもしれない。グールドやルウォンティンがドーキンス的な進化生物学を「汎適応主義」と批判するのはまさにこの点からであるが、そうした誤りを犯さないためにも、進化論的な議論においては、ある形質が「進化した」と論じる場合にその実証的な根拠を（完全にはなくとも説得力のある程度に）具体的に示すことが重要である。もちろんルースも自説の実証的な根拠づけを試みているが、この点は後で（内井の議論を検討した後で）改めて問題にするとしてルースの理論の説明を続ける。

主張をしている。その一方で、第Ⅱ章でも触れたが、ルースは「ヒュームの法則」を積極的に支持しており、事実論と規範論の性質の違いや「事実から規範を導出する」ことの誤謬性を認めている。では、かかるルースの「事実に関する主張」が、どのように倫理学の「規範的議論」に関わるのか。

これに対するルースの答えは、生得的な「道德感覚」を、我々が持つ道德的価値の究極的な基礎と位置づけることで示される。前にも述べたように、価値・規範的な判断は、より基本的な価値・規範的判断に依拠して導かれる。価値を事実還元したり、事実から導出したりできない以上、その根拠はあくまで価値であり、「べし」の根拠づけは「べし」命題に求められる。しかし、それでは「べし」そのものが一体どこから来るのかを示すことはできない。ということは、価値の根拠は合理的・論理的に示したり、正当化したりすることができないというのがルースの考えである⁴⁹⁾。となると、その究極的な価値、「べし」そのものの基礎は何に求められるかという点、それが人間に生得的に備わった「道德感覚」なのである。価値や「べし」とは、結局のところ、人間がそれを「価値」と感じ、「すべし」と思うことに基づいている。そうした人間の感じ方や認識があって初めて価値が生じる。ルースはこのように、価値の基盤を各人の主観的感覚に置き、しかし、その感覚は個々人がばらばらに持っているのではなく、ヒトという種に共通の感覚として各人に備わっているものと考えている。ここでは、価値としての「べし」の「基礎」は、「一定の行為や判断を“べし”と思う感覚」として人間に初めから備わっているとされる。

前節での説明の通り、この「感覚」は、進化の中で人間に発達したものである。「血縁者を助けるべし」「恩を受けたらお返しすべし」といった感覚は、それが、霊長類の一種として進化してきた人間にとって、その生態環境下で（具体的には高い認知能力や記憶能力を持ちつつ集団で生活する中で）「適応的」であったために人間に生じ保持されたものと考えられる。もし人間という動物が別の進化過程から、例えばシロアリの一種から進化したなら、我々が今有しているのとはまったく違う、シロアリ的な生態条件に適した行為を「べし」と感じる「道德感覚」が発達し、それに合致する行為が道德的義務とされていたらとルースは言う⁵⁰⁾。よって、「道德感覚」の中身が「正しい」か「間違っている」かを論理

的・批判的に論じてあまり意味はない。シマウマが肉でなく草を食べ、魚が肺でなくエラで呼吸することが正／不正の判断の対象にならないのと同じで、人間の道徳感覚の中身も、論理的に正邪を判定したり、合理的な根拠から正当化されたりしうものではない。血縁者を助けること、恩を受けたらお返しすることが「適応的」だったがゆえにそれを「すべし」と思う感覚が発達したのであり、そうして備わった「道徳感覚」を究極的な基礎として、我々は、具体的な道徳的価値や規範を導出しているのだとルースは言う⁵¹⁾。よって、これを明らかにするた

49) この種の主張は珍しいものではない。例えば、法哲学者の森村進は、次のように言う。「倫理学や政治哲学など規範的な議論においては、単に他人の議論の論理的矛盾や飛躍を指摘するにとどまらず、自分自身の説を積極的に主張しようとするならば、それ以上正当化できない直観にどこかで訴えかけざるをえない。たとえば『理由のない苦痛は避けるべきだ』とか『自分の身体は（道徳的な意味でも）自分のものだ』という判断は、それ以上正当化できなくても、否定しがたい直観である……規範的な議論で道徳的直観に訴えかけること自体は別に悪くない。問題は、その直観がどの程度説得力があるか、そしてまたそれが他の説得力ある直観と矛盾しないか、その帰結が受け入れられるかである」。〔森村進「自由はどこまで可能か」、講談社現代新書、2001年、74-75頁。〕ここで森村は、規範的な主張を行う上で、正当化不可能な「道徳的直観」に依拠する必然性を指摘すると共に、当該主張が正当化できるかどうかの判断基準を、その直観の「説得力」に求めている。一方、ルースは、道徳的価値判断の究極的な正当化不可能性を「戦争で死んだ息子が霊媒師を通じてメッセージを送ってきていると信じる母親」の例によって説明している。死んだ息子がメッセージを送ってきているということを、論理をもって正当化したり誤りだと示したりすることは不可能で、できるのはただ、「この母親が息子を亡くした悲しみから無意識に自分を騙し、そのメッセージを本当だと信じることで精神的な安定を図っている」というように、事態を因果的に説明することのみである。ルースは、道徳的価値判断の正当化もこれと同じで、因果的な説明のみが可能で合理的正当化はできないと言う。しかし、このルースの説明は、内井によって厳しく批判されている。内井「進化論と倫理」190-196頁。筆者も、「死んだ息子がメッセージを送ってきているか否か」は事実的な真偽の問題であるから、道徳的価値判断の合理的正当化が不可能であることを説明する例としては適切でないと考え。が、こうした例の出し方はともかくとして、本文では、ルースが、価値判断の合理的な正当化を不可能と主張することを確認して、話を先に進める。ルースに反対して価値判断の正当化を可能とする内井の主張は次章で検討する。

50) シロアリは、食物中のセルロースの消化を、体内に寄生した微生物にやってもらう。ところが脱皮の度にその微生物と一緒に捨ててしまうため、他のシロアリの老廃物を食べることでそれを補充する。こうした生物にとっては、老廃物を食べることは必要且つ有用なことであるから、もし人間がそこから進化したとすればそれに則した行動や考え方が「善」あるいは「道徳的義務」とされてもまったくおかしくないとルースは述べている。Ruse, *Taking Darwin Seriously*, p. 263.

めに我々にできることは、人間及びその進化のプロセスを科学的に探求することにより、「道德感覚」の存在と中身を「事実論」として特定することである。

(4) ルース理論のメタ倫理的な位置づけ

以上の議論が、メタ倫理学における「価値の基礎づけ」問題に対応した議論になっていることは明らかである。ルースは、進化を通じて人間に備わった「道德感覚」の中に、諸々の価値判断や規範の大元になる「究極的価値」すなわち「“べし” そのもの」が見出せるとして、これを「価値の基礎」としている⁵²⁾。

では、このようなルースの理論は、第Ⅲ章で示したメタ倫理学の類型に照らすとどのように位置づけられるのだろうか。ルースは、「道徳的価値の根拠」は合

- 51) これに対して、「血縁者を支援すべし」というのが「道德感覚」だというのはともかく、互恵的利他行動をその基盤とするのはおかしいという意見があるかもしれない。というのは、一般的な道德規範としては、「互恵」を前提にする／しないに関わらず「他人に親切にせよ」と説かれるのであって、「お返し」が見込めるから相手に親切にするとか、相手に「お返し」を要求するといったことはむしろ道德に反するものと言えるからである。しかしルースは次のように述べてこうした反論を一蹴する。確かに、私があなたを助けた事実をもってあなたに「お返し」を要求するというのは、道徳的とはいええないかもしれない。しかし、そうした直接的な要求としてではなく、「自分が（誰かに）助けられたことをもって、その相手にお返しをする道徳的義務があなたにはある」と「あなた」に向かって説くことは、一般に考えられる道徳にかなっている。また、こちらの好意に対して「お返し」をせずに冷たい態度をとる人に、こちらもそれ以上好意的な振舞いをするのを控えることが道徳に反するわけではない。むしろ、人の好意に「お返し」をしない態度の方を抑制するよう推奨することが道徳にかなう。このように、互恵的利他行動の原理は一般的な道徳（規範）と合っており、これに基づく感覚が道徳の起源になっているという考え方は決しておかしくないことをルースは強調する。Ruse, *Taking Darwin Seriously*, pp. 242-244. なお、進化ゲーム理論のシミュレーションなどでは、「原則として相手に協調的に振舞い、それに対して協調的な行動を返してこなかった相手には次回こちらも協調しない」という「条件付利他主義」が互恵的利他行動に則した戦略として想定される。ここに表れているように、互恵的利他行動に基づく行動としては、「原則非協調で相手から利他行動を受けた場合にお返しをする」というのではなく、「原則協調で相手からお返しがない場合にはこちらも非協調」という原理が想定されている。従って、単に「お返し」をするというだけでなく、基本的に他者一般に対して協調的な態度を示すことが互恵的利他行動の中身として含意されている。
- 52) Ruse, *Taking Darwin Seriously*, pp. 93-99. こうした発想の原点を、ルースは、「社会生物学」の提唱者であるウィルソンの主張に求め、その意義を評価している。E・O・ウィルソン【社会生物学1～5】(伊藤嘉昭監修、原著：E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard Univ. Press, 1975) (思索社、1983-85年) (2003年に新思索社から合本版発行)。

理的には求められないことを強調している。これは彼自身の言葉によれば、「規範的倫理にはメタ倫理的な根拠はない」ことを意味し、自らのメタ倫理的立場を彼は「倫理的懐疑主義」と言う⁵³⁾。

しかしながら、ここまで示してきたように、ルースの理論は、「道徳的価値の基礎」が「無」というのではない。上の彼の言葉は、道徳的価値には「合理的・論理的な根拠がない」という意味であり、論理的には示せないが、各人に備わった「感覚」にその基盤があるというのがルースの主張である。この点で、ルースの見方は主観説的であり、同時に、「道徳感覚」が人間という生物種に普遍的なものだとされるところで、その「主観」には「客観的な基盤」があるとされる。こうした主張が主観説と客観説のいずれに入るかは判断が難しいところだが、ルース自身は自らの主張を「主観説」とし、しかしその「主観」から生じる道徳の基礎的原理が人間に共通且つ普遍的なのだという説明をしている⁵⁴⁾。反面、「価値の基礎」に「客観的な基盤」を認めることを重視するならばそれは客観説に入るという見方もでき、筆者としてはこちらの分類の方が適当なように思う。

また、ルースが価値の根拠とする「道徳感覚」は、進化によって発達したと考えられているから、それは「自然」によるものであり、その意味で、ルースのメタ倫理的立場は、「価値の基礎」を「自然」に求める自然主義である。が、同時に、その感覚は、進化の産物としていわば「各人に付与されているもの」で、中身が先験的に特定されるという点では直観主義的でもある。その一方で、この「道徳感覚」は、現実には各人の中で情緒的反応となって表れ行動を動機づけるものであるから、その意味では情緒説的側面もないとはいえない（とはいえ、上で述べたようにここでの「道徳感覚」は、各人ばらばらの「主観」に委ねられる

53) 「本当のダーウィンの進化論的倫理は、規範的倫理にはメタ倫理的な根拠はないとするということを筆者（筆者註：ルースを指す）は支持する。だからといって規範的倫理がないと言うのではない。それは明らかに存在する。逆に、そのことが、それに究極の根拠がないということの意味する。言い換えれば、筆者は「倫理的懐疑主義」とよく言われるものの方へ進んでいる。懐疑主義というのは規範についてのものではなく、根拠についてのものだということは念を押しておくが。」ルース「進化論的倫理の擁護」、シャンジュー監修『倫理は自然の中に根拠をもつか』57頁。

54) Ruse, *Taking Darwin Seriously*, pp. 252–256.

ものではないので、情緒説に分類するには筆者は抵抗を感じる。)このようにルースの見解は、従来のメタ倫理学の分類に照らすと多義的な面をもち、どれかに分類することが難しい。しかしながら、ルースの理論の最大の特徴は、メタ倫理学的な「道徳的価値の基礎づけ」を人間の生物学的な感覚に求めるところにあるから、筆者としては、ルースの理論は「自然主義」に位置づけるのが妥当だと考える。加えてそこでの価値の内容が、真偽、正邪の議論の対象にはならず、各人にいわば「所与のもの」として示されるという点も、ルースの見解の特徴的なところであるから、その点に着目すれば「直観主義」的な側面が強調される。つまり、ルースの立場は、若干複雑な表現だが、「客観的基盤を伴った主観説」もしくは「客観説」であり、「直観主義的自然主義」と言えよう⁵⁵⁾。

(5) 功利主義と「道徳感覚」

以上が、ルースの見解の概要とそのメタ倫理学的な位置づけであるが、他方で、ルースは、このように進化生物学的な人間分析から特定される「道徳感覚」から派生する規範の中身が、カント主義、功利主義などの規範倫理的主張と合うかどうかについても検討を行っている⁵⁶⁾。ルースの結論は、カント主義も功利主義も、人間の「道徳感覚」にはほぼ合う主張をしている、というものだが、この点でのルースの議論は明確とは言えず、分析も不十分な感があるので、ここではこれに踏み込んだ検討は行わない。但し、このうち特に功利主義に関する検討が、次に扱う内井のルース批判に関連して問題になるため、その点にだけ簡単に触れておく。

ルースは、功利主義において「快」や「幸福」が人間の目的とされることを、進化生物学での人間観に合致するとしてこれを評価する⁵⁷⁾。しかし、ルースは、

55) 内井惣七は、ルースの理論を「一種の直観主義」と評価している。内井『進化論と倫理』180頁。

56) ルースは道徳・倫理上の規範的主張を「実質倫理 (substantive ethics)」と呼び、「メタ倫理」と対比させているが、ここでは一般的な言い方にならって「規範倫理」という表現を使う。

57) 生物学的な利益と人間の感覚的な「快」との関係、及び「快/不快」をベースにした人間の行動メカニズムについての説明は、拙稿「自然法の自然科学的根拠(2)」第Ⅲ章参照。また、生物学的な利益といわゆる「幸福」との関係は、後で取り上げるアレグザンダーにも言及がある。アレグザンダー『ダーウィニズム』318頁。

「最大幸福原理」における各人の選好充足の「重みづけ」の仕方に、進化生物学的な「道徳感覚」との齟齬を指摘する。「最大幸福原理」では、各人の選好に等しい価値が認められ、それが同じ「重みづけ」でカウントされる。一方、進化理論では、血縁淘汰に基づき、人間には「縁者びいき（ネポティズム）」の感覚があるとされる。人間の「道徳感覚」とは、他者を同じように見るのではなく、親や子供、兄弟など自分に「近しい」人に対してほど強い利他行動の衝動を持ち、それが、親戚、親しい他人、単なる知り合い、知らない人といった具合に「縁遠く」なるにつれ薄くなるという段階性を伴うものである。これは、愛情や共感の強さに反映するのみならず、義務感覚の強さとしても存在する。よく知らない人に親切にしなかったことよりも、自分の子供や兄弟に冷たくする方に、我々は強い罪悪感を感じる。このように、道徳的な義務意識には相手との距離に応じて段階性があるというのが、進化生物学的に見た「道徳感覚」の特徴であり、この点で、すべての人の「幸福」を等しくカウントしようとする功利主義は、進化理論と合わないとルースは言っている⁵⁸⁾。

(6) ルース理論における「進化生物学—倫理学」関係

ルースのこうした理論は、先に挙げたネーゲルの見解と極めて対照的である。ネーゲルは、「何が正しいか」「何が望まれるべきか」の価値観念は、理性的・合理的な議論の積み重ねを通じて我々人間の間浸透・発展するもので、それに基づいて我々の道徳的な感覚が変化する、と考えている。人間の道徳感覚や道徳的直観は、理性的・合理的な議論の中から醸成されるものであり、その議論をする場が倫理学とされる。そこには進化理論や生物学が入る余地はほとんどない。一方、ルースは、「後成的規則」の考えに基づいて、人間には、理性や論理的思考以前に生得的に備わった「道徳感覚」があり、道徳的な価値は、究極的にはその「感覚」に依拠して派生すると考えている。その感覚は、「適応」として進化の過程の中で人間に備わったものである。（とはいえ、ルースは、さまざまな価値や規範の「究極的な」基盤が、生得的な「道徳感覚」にあると言っているのであって、そこから派生する道徳的な諸原理、諸規範をめぐる合理的議論を否定し

58) Ruse, *Taking Darwin Seriously*, pp. 235–242.

ているわけではない。)両者の対立点は、道徳的な価値判断の根拠となる「感覚」や「直観」が、道徳問題についての議論を重ねる中から各人に醸成されるものなのか(ネーゲル)、人間に生得的に備わったものなのか(ルース)にある。

この点の是非は、後で取り上げるアレグザンダーの理論とも関係するので、そこで改めて考えることにする。当面のところ、先に挙げたような進化生物学の知見——血縁淘汰や互恵的利他行動についての理論やデータ——を踏まえれば、人間に生得的な「道徳感覚」を見出し、そこに価値の根拠を求めルースの主張には一定の意義を認めてよいと筆者は考える。そして、ルースのような考え方をとるならば、「道徳感覚」の存在と中身は、進化生物学理論を通じた人間の性質や能力の解明から明らかにされることになり、「価値の基礎」を「人間に関する事実的検討」として解明することができることになる。これは、「事実から価値を導出」しようとしているのではなく、両者の性質の違いを踏まえた上で、価値の基礎となる要素を、人間についての事実の探求から見出そうとするもので、「ヒュームの法則」に抵触するものではない。

このようなルースの進化倫理学構想は、筆者が前章で述べた、進化生物学と倫理学の「橋渡し」の具体的なあり方を示すものである。その最大の焦点は、「価値の基礎」を生得的な「道徳感覚」に見出すことにあり、これにより、進化生物学的な人間分析を通じて「道徳感覚」の存在と中身を特定・解明すること——どのような「べし」の感覚が、いかなる「適応的利益(適応価)」に基づいて人間に備わっているかを解明すること——が、メタ倫理学における「価値の基礎づけ」への答えを導く意味を持つことになる。また、そうして人間にとっての「根本的な価値・規範」が特定されれば、それに依拠して現実の道徳的な価値判断や論理を正当化し体系化したり、それと具体的な行為や主張との整合性を検討したりといった形で、倫理学の議論全般にも大きな影響が及ぶ。こうして、メタ倫理学の領域を接点に、「事実」を扱う進化生物学が「規範」を論じる倫理学に関与し、意味を持つことが示される。

しかしながら、ルースの理論は、進化生物学と倫理学の関わりを検討している他の論者から批判もある。とりわけ厳しい検証と批判を行っているのが内井惣七である。次章では、この内井の見解を取り上げ、ルースの理論と照らし合わせて

(460) 一橋法学 第3巻 第2号 2004年6月

その詳細を検討することにより、「進化生物学と倫理学」の関わりについてさらなる追求を行う。 (以下次号)