

自然法の自然科学的根拠

—近代自然法思想と現代進化生物学における 人間観・道徳論—(3・完)

内 藤 淳[※]

- I はじめに
- II 問題の所在——人間の本性的「利己性」(以上第2巻第2号)
- III 行動と意志決定の利己的メカニズム(以上2巻3号)
- IV 道徳性の利己的基盤(以下本号)
- V 今後の課題

IV 道徳性の利己的基盤

前章では、人間の内面のメカニズムに焦点を当て、「繁殖的利己性」に基づいて行動や意志が導かれる仕組みを述べたが、とはいえ人間には自分の利益になるわけでもなく、血縁者支援にも互惠的利他行動にも当てはまらない、純粋に利他的な行動も見られる。血縁関係にない他人に向けて「お返し」の見込みなく行われる利他行動、例えば、献血をする、慈善事業に寄付する、旅先のレストランでチップを置いてくるといった行為がその典型である。さらに、個別の行為ではなく、より抽象的な行為規範というレベルで、人間の社会には道徳というものが存在する。道徳とはいろいろな形で定義づけが可能だが、基本的には、利己性を戒め利他的行為を推進する原理を柱としていることは間違いない。上に挙げた献血や寄付もこれに合致した行動である。しかもこうした規範は特定の文化や時代に限られたものではなく、広く人間社会一般に見られる。人間が「利己的な」存在であるなら、あえてそれに反する行為規範の存在が普遍的な現象として見られるのはなぜか。それとも道徳とは人間の「利己的」本性とは直接関連のないものなのか。本章ではこの問題を考えてみたい¹⁰⁹⁾。

※ 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1号2004年3月 ISSN 1347-0388

1 自然法思想における道徳

はじめに、例によって自然法思想において道徳がいかに説明されるかを見ておく。自然法思想では、道徳と自然法がしばしば重ねて考えられている。後述するように、ホブズは自然法の内容を黄金律に基礎づけているし、ロックも自然法を「真の道徳の基礎」だと言う¹¹⁰⁾。従って、彼らの道徳に関する説明は、自然法の根拠が何か、何によって自然法が導かれるのかという説明と重なる部分が多い。

まず、人間の「利己性」を強調したホブズの説明から見ていく。ホブズによれば、人間は「自己保存」に向けた情念や欲求を本性として有し、「かれ自身の意志するおりに、かれ自身の力を使用する」自由すなわち自然権を持つ¹¹¹⁾。よって「だれかの欲求または意欲の対象」が「善」、「かれの憎悪と嫌悪の対象は悪」となり¹¹²⁾、第Ⅱ章で指摘したように、あらゆる徳や利他主義はこの「自己保存に向けた利己主義」に集約される。物をいへの同情などもこの理屈から説明されることは先に見た通りである。しかし、こうした「利己心」そのままの「自然

109) 血縁関係のない見ず知らずの人への支援行動を、前章注108における子どもをつくらないことの説明のように、人間が進化してきた過程と現代との環境条件の解離から説明する説もある。例えばデズモンド・モリスによれば、人間は進化の過程で部族生活をしており、周囲を血縁者に囲まれていたので、「他者を助ける」行動が血縁者支援として進化した。ところが歴史の経過とともに急激に社会が変化し、現代では見知らぬ人に囲まれて生活する環境ができた。が、こうした状況に対応する遺伝的变化が生じるだけの時間が経過していないため、血縁者支援として備わった利他行動がそのまま非血縁者に向けられてなされていると言われる。こうした見方も検討する余地はあるが、本稿では、具体的な行為にとどまらず、一般的な規範というレベルで「利他的な」原理が人間にひろく見られることに着目し、これを進化の視点から検討することを試みたい。デズモンド・モリス『マンウォッチング』(藤田統訳、原著: Desmond Morris, *Manwatching: A Field Guide to Human Behavior*, Elsevier, 1977) (小学館、1980年) 153-155頁。

110) ロックの『自然法論』第一論文での問題提起は、「道徳法または自然法は、われわれにあたえられているか」であり、道徳法と自然法が同一視されている。(John Locke, *Essays on the Law of Nature*, W. von Leyden ed. 1954. pp. 108-109.) また、『人間知性論』の主題は「真の道徳の基礎としての自然法の探求」と「その上に考えられる道徳の可能性」だと言われる。「かれ(筆者註: ロック)は、生涯自然法存在を確信し、それが真の道徳の基礎であると考えていたが故に、その認識可能性をめぐってその経験哲学を展開する一方、そこに前提された自然法概念の上に、その政治論を展開していったのである。」(田中正司『増補 ジョン・ロック研究』未来社、1968年、34頁)

111) ホブズ『リヴァイアサン(-)』216頁。

112) ホブズ『リヴァイアサン(-)』100頁。

状態」ではいわゆる「万人闘争」が生じ、本来の目的である「自己保存」がかえって脅かされてしまう。そこで各人が「自己保存」の確保のために、情念から目覚めて「理性によって発見」するのが「平和をもとめ、それにしたがえ」という第一の自然法である¹¹³⁾。ここからさらに「人は、平和と自己防衛のためにかれが必要だとおもうかぎり、他の人びともまたそうであるばあいには、すべてのものに対するこの権利を、すすんですてるべきであり、他の人びとに対しては、かれらがかれ自身に対してもつことをかれがゆるすであろうのと同じおおきさの、自由をもつことで満足すべきである」という第二の自然法が導かれる。

というのは、各人が、なんでも自分のこのむことをするというこの権利を保持するかぎり、そのあいだすべての人びとは、戦争状態にあるのだからである。しかし、もし他の人びとがかれらの権利を、かれとおなじように放棄しようとはしないならば、そのときはだれにとっても、自分の権利をすてるべき理由がない。なぜなら、それはかれ自身を平和にむかわせるよりも、むしろ餌食としてさらすようなもの（だれもそうするように拘束されてはいない）だからである。これは、「他人が自分に対してしてくれるように、あなたがもとめるすべてのことを、あなたが他人に対しておこなえ」という、あの福音の法である。そして、「あなたに対してなされるのを欲しないことを、他人に対してしてはならない」という、あのすべての人間の法である¹¹⁴⁾。

ホッブズの言う自然法の内容はこのように黄金律すなわち道徳と一致する。続いてホッブズは「正義」「報恩」「礼讓」など十カ条の自然法を列挙するが、そのいずれも上で挙げた黄金律に基礎づけられる。こうしてホッブズは、人間が本性的に目的とする「自己保存」を現実に確保するためのいわば「手段」として「平和の追求」という至近目標を位置づけ、その実現のために「理性」が見い出す規則を自然法すなわち道徳とする¹¹⁵⁾。

ロックもホッブズと同様、「自分のしてもらいたいようにすること」という黄

113) ホッブズ『リヴァイアサン(一)』216-217頁。

114) ホッブズ『リヴァイアサン(一)』218頁。

金律を基礎として道徳を捉える。ロックの場合、道徳に関する議論とは別に、自然法を「平和と全人類の存続とを目的とする」ものとし、「自己保存権」及び「他人の自己保存権の尊重（他人の生命、健康、自由または財産の尊重）」として論じている（その具体的な柱として「プロパティ」の概念が展開される¹¹⁶⁾が、「各人は自分自身を維持すべき」「彼は自分自身の存続が危うくされないかぎりできるだけ他の人間をも維持すべき」「侵害者に報復する場合を除いては、他人の生命ないし生命の維持に役立つもの、他人の自由、健康、肢体、もしくは財産を奪いもしくは傷つけてはならない」という自然法の内容は、自分の生存と他者の生存の両方に配慮するという意味で『『自分のしてもらいたいようにすること』という道徳の大原理¹¹⁷⁾と事実上合致するもので、自然法と道徳とは根本原理を同じくするものと考えられている¹¹⁸⁾。

ここから明らかなように、ロックは、道徳や自然法を（自己保存という）「利己的」な目的と併せ、利他性・相互性にも基礎づけて考えている。これは、本性として備わった理性が正しく機能することで発見され実践される行動規則である¹¹⁹⁾。但し、ロックはホッブズと違い、そのような自然法や道徳規則を発見する理性の働きとそれに基づく行動を人間本性の枠内で考えているから、人間が自然

115) この点を指して、ホッブズの言う「自然法」は「自己保存」に向けた「利己的本性」だけからは導き出せず、自己保存欲求とは別に「他者への配慮」という要素が人間本性の中にあることが前提になるという見方もある（妹尾『コミュニケーションの主体の思想構造』第1部1章3）。こうした立場からは、人間本性の根源を「自己保存」に一元的に集約するホッブズの議論は矛盾をはらんでいると指摘されるが、ここではそうした解釈には踏み込まず、一般に浸透していると思われる本文で述べた解釈に従っておく。

116) ロック『市民政府論』（鶴飼信成訳、原著：John Locke, *Two Treatises of Government*）（岩波書店、1968年）12-13頁。

117) ロック『人間知性論(←)』77頁。

118) ロックの場合、道徳も自然法も、さらには人間存在そのものも、究極的にその根拠は神に求められており、道徳と自然法に共通する根本原理も「神の法」になる。道徳原理の根底は「神なるものの意志と法」であって、それは、理性を現世的尺度だけでなく「この世の向こうを眺めて」来世まで考え働かせることによって見いだされるものである（「人間知性論」第2巻21章）。従って、ロックの道徳、自然法、人間理性についての考え方を正確に考察するには「神」についての議論を踏まえた検討が必要だが、神の議論は本稿で考えている前提を超えるのでここではその詳細には立ち入らず、人間に普遍的な道徳や自然法が理性によって見いだされる、という範囲での指摘をもって議論を進めたい。

な本性のままている「自然状態」は「万人闘争」ではなく、各人の「自己保存」と「平和」が両立した状態になる。ホブズが、自己保存に向かう情念と欲求を人間本性とし、それを実現するための手段として理性が見い出すのが自然法というふうに、本性（あるいは自然状態）と道徳（自然法）の間を一段区切ったのに対して、ロックはこうした理性の働きも含めて人間本性に組み入れて考えており、自然法の認識が人間本性の内側に位置づけられる。つまり、自己保存に向けた「利己性」と理性に基づく道徳性、すなわち「利他性」とが人間本性の中に同居しているというのがロックの見方である。

二人の道徳論の要点をまとめれば、ホブズの場合、人間は本来「利己的な」存在で「自己保存」を目的として活動するものだが、そのままではかえってそれが脅かされるので、そこから脱却するために理性が発見するのが自然法、道徳である。これらはいわば人間本性を抑えるための現実的・人為的工夫と考えられる。一方、ロックも道徳と自然法を重ねて考え、自分のみならず他者の生存と安全への配慮をその根幹と見る。しかし、これを見い出す理性の働きをロックは人間本性の内側に位置づけるため、道徳は人間の自然的本性を抑えて他者と協調するためのものでなく、むしろ人間本性に基づくものと考えられる。ホブズ、ロック共、道徳を人間の「利己性」とは一線を画した協調的な原理と見ている点は共通で、それを人間本性の外側に位置づけるか内に見るかが異なる。これらを表にすると次のようにまとめられる。

-
- 119) この点、ロックの道徳哲学は、初期の『自然法論』と『人間知性論』『市民政府論』との間に「転向」があると言われる。その根拠は、後者になると、前者とは相反して人間の快楽主義すなわち「快苦に基づく行動原理」が認められる点にある。しかし、こうした人間観の「転向」にもかかわらず、自然法や道徳についての彼の考え方は一貫しており、「神の意志としての自然法」「それを見い出す理性」「利己心や欲望と対立するものとしての道徳原理」といった見方は『自然法論』以来変わらない。(田中『増補 ジョン・ロック研究』第3章第1節) 本稿では、前章で述べた通り、ロックの人間観については後期の「快苦に基づく行動原理」を挙げた上で、道徳や自然法についての見方は上で述べた考え方に従っている。また、この点に関連して、ロックの道徳論では、道徳の善悪と快不快に基づく善悪とが混同されており、道徳と本性的な快苦との関係があいまいだとの指摘もある(妹尾『コミュニケーションの主体の思想構造』217頁)が、本稿はロック解釈を主眼とするものではないのでその議論には踏み込まず、以上の理解に基づいて議論を先に進める。

	道徳を見出すのは	道徳は自然的本性 or 人為に基づく	自然状態は	道徳原理は利己的 or 反利己的
ホッブズ	理性	人為	反道徳的	反利己的
ロック	理性	自然的本性	(ある程度)道徳的	反利己的

以上2人の見方に対して、ヒュームは、自然状態論についてホッブズを、道徳を理性に基礎づける点でロックを批判して独自の道徳論を展開する。

まず後者の点から見ていくと、すでに述べた通り、ヒュームによれば理性は行動を生み出すものではないから、具体的な行為につながる道徳(規則・判断)は理性には起因しえない¹²⁰⁾。道徳は道徳感情に基づく。その際、道徳的な是認/否認の源となるのは、「その性格が、他人に有用であるよう自然に適しているか、あるいは本人に有用であるよう適しているか、あるいは他人にとって快いか、あるいは本人にとって快いか」の4つの「有徳の源」¹²¹⁾及び「共感」である。共感によって前者の4つの「源」のいずれかが感じ取られ、我々に「快」をもたらすものが道徳的に是認され、そうでないものが否認される¹²²⁾。

このように道徳を「徳」として捉える一方で、ヒュームは「正義の規則」について論じている¹²³⁾。これがヒュームの「自然法」にあたる。「自然法」といっても、ヒュームはこれが人為によるものであることを強調しており¹²⁴⁾、それがいかに確立されるかの説明はホッブズの自然法論と類似している。すなわち、人間は

120) ヒューム「人性論」第三篇第一部第一節(『世界の名著』518頁)

121) ヒューム「人性論」(『世界の名著』528頁)

122) 但しここでの共感は主観的なものではなく、「一般的観点」に基づいたものである。これは「道徳的考察の対象となっている人とかわりをもち、彼の行為の影響を受ける人々の観点」を意味し、そこに「われわれ(判断の主体)を置き、その場合に共感で生じる感情を道徳感情とみなす」ことで「その行為に対して生じる道徳感情の客観性が成立する」。内井『自由の法則 利害の倫理』83頁

123) 以下の記述は、ヒューム「人性論」のほか、杖下隆英『ヒューム』(勁草書房、1982年、新装版1994年)第6章、内井『自由の法則 利害の倫理』第3章を参照した。

124) 以下での説明の通り、これは「教育と人間のしきたりから必然的に生ずる」人為的なものであるから、その意味では「自然」ではない。が、「自然」という言葉を「明白」「ある種属に共通」という意味で使えば「正義の規則」は「自然」法といえる。ヒューム「人性論」第三篇第二部第一節(『世界の名著』524-525頁)

自らの欲求と必要に比べてきわめて不十分な自然的能力しか持っていないが、社会を作りその中で分業や相互援助を行うことでこれを克服する。社会の形成は男女両性間の結合という「自然の欲求」に始まるが、利己心や資源の稀少性のためにそのままでは大きな社会にならない。こうした不都合を抑制し、無事社会を作るために人間は人為的な「黙約 (convention)」を取り決める。これは意識的になされる約束や契約ではなく、各人が互いの財を尊重すれば自分にも利益になるという「共通の利益」を経験的に感知することから形成される。これが「正義の規則」にあたり、ヒュームはその内容として所有の尊重、同意に基づく所有権の移転、約束の履行の3つを挙げるが、その本質は「私はあなたの財を侵害しないので、あなたも私の財を侵害しない」という相互性にあると言えよう。

この規則は、それに従って社会を作ることが自分の資源獲得上有利だという人間の「利己心」がそもそもの基盤となっている。この事実を知性によって各人が見出すことで「黙約」は成立する。従って「黙約」や「正義の規則」は自然ではなく人為的なものである。しかしながら、この規則は簡単で、それを守ることが利益になることは誰にとっても明白であるから、こうした「黙約」以前の状態すなわち社会以前の「自然状態」は想定しがたく、「自然状態」とは哲学的虚構だとしてヒュームはホブズを批判する。

「正義の規則」は前述の道徳感情からも是認される。ヒュームは、人間は自己利益から社会を作りながら、社会が大きくなると目先の利にとらわれて正義に服さなくなる傾向を指摘する。しかし、人間は、「他人の不正から直接、間接に不利益を受けるとき……正義の利を決して見逃さない。のみならず、不正がわれわれの利害に影響を与えぬほど遠いときにも、不正をおかす人に接するすべての人間——したがって社会——に有害であるがゆえに、それはわれわれを不快にする」¹²⁵⁾。そのため、人々の道徳感情によって正義は担保され支持される。こうして、正義とは、利己心を「本源的動機」として成立するものでありながら、「公共の利益への共感」を通じて道徳的に是認される。

以上、ヒュームの議論は若干複雑だが、彼はロックと異なり道徳を感情に基礎

125) 杖下『ヒューム』177頁。

づけた上で、社会の「自然法」たる「正義の規則」を「相互性に基づく所有・合意の尊重」と捉える。これが成立するのは、社会を作ることが自らの利益になるという人間の「利己心」のゆえだが、その事実気付く「知性」が必要であって、ホップズやロックの言う意味で「自然」に確立されるものではない。その一方で、自分の不利益への敏感さと他人の被害への共感が人間には備わっているため、この規則を破る者に対しては「不快」が喚起される。こうして「正義の規則」は道徳的にも是認されるものとなる。

2 進化生物学の道徳論

では進化生物学の観点から、道徳はどのように考えられるか。この問題は、昨今、進化倫理学としていろいろなところで論じられており、そこでは、進化と道徳を直結させる（道徳は進化の原理から派生したとする）ものからこれらの間には全く関連がないというものまで多様な立場がみられる。このうち本稿では最初に述べた理由から主に R. アレグザンダーの理論に依拠してこれを考えることにし¹²⁶⁾、それ以外の論者の主張は関連のある範囲で言及・指摘するにとどめる。

(1) 間接互惠システムとしての社会

進化生物学の考え方の基本は、生物の形質や特徴は、当該生物の生活環境条件に対する「適応」として、すなわち繁殖上プラスの効果を持つものとして備わったと考えるところにある。よって、道徳を進化の視点から考えるというのは、人間が進化してきた生活環境¹²⁷⁾の下で、(道徳そのものは人間の形質ではないから)道徳を生じさせるような生得的な形質がそうしたプラスの効果を伴って発達し、それに基づいて道徳が成立したことを示すということである。アレグザン

126) 進化と道徳との関連性はダーウィンも言及しているほか、多くの進化生物学者、哲学者が論じている。近年では、マイケル・ルース、ジェームズ・Q・ウィルソンなどが進化倫理学の論者として知られている。ルースやウィルソンの道徳進化論とアレグザンダーの理論は、同じように進化の視点に立ちながらも内容はかなり違っている。本来ならこれらを比較対照した上で考察を進めるべきであるが、相応の紙面を要することからそれは機会を改めることとし、ここではアレグザンダーの理論を中心にみていくことにする。ルース、ウィルソンの理論については、Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously*, Basil Blackwell, 1986. James Q. Wilson, *The Moral Sense*, Simon & Schuster, 1993 参照。なお、日本でこの種の議論を展開しているのは、内井惣七『進化論と倫理』（世界思想社、1996年）。

ダーの道徳理論は、まさにこうした観点から、人間が道徳的な性質を有すること、道徳を持つことが進化の過程での人間の生活環境条件に照らして有利な効果を持って生じたことを示し、道徳が「適応」として生じたことを主張するものである。

その際、アレグザンダーが人間に固有の環境条件として挙げるのは、集団生活である。場所と時代を問わず、人間は常に集団を作りその中で生活してきた。これは単に事実に関する推測として言われるのではなく、人間に特有の知性の発達から必然的に起こった現象だとアレグザンダーは言う。一般に、生物が生存し繁殖していくには、気候条件や餌となる食糧の確保、捕食者・寄生虫・ウィルスの回避といった自然的な脅威が大きな障害となる。しかし、人間は、知性の発達によってこれらの自然的脅威を相当程度克服した。その結果、同じように環境的な脅威を克服した他の人間（集団）が、生存上の最大の競争相手、いわば「天敵」となった。同種の仲間との間で食糧や配偶相手をめぐって競争があるのは他の生物にも言えることだが、人間は、自然的な脅威を克服した分、同種内の競争の影響が大きくなり、これが各人の生存・繁殖を脅かす最大の要因になった。そこで、ライバルである他の人間に対抗して食糧や土地、配偶相手などの繁殖資源を確保するために、人間は集団を作りまたその規模を拡大させたというのがアレグザンダーが進化と道徳を関連づける前提になる¹²⁸⁾。

集団ができるには、それを構成する個々の人間の間には何らかのつながりや関係

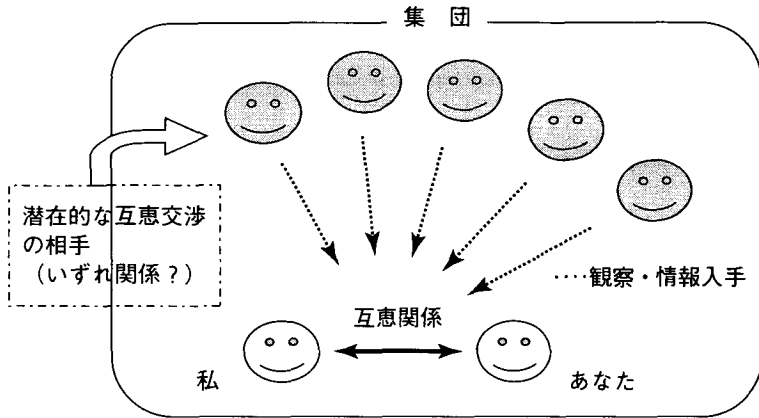
-
- 127) ある形質や特徴の進化には長い時間が必要だから、ここで言う環境条件は短期的・流動的なものではなく、人間に普遍的・不変的なものであることが前提になる。(進化生物学では、人間の特徴が進化した環境として旧石器時代の狩猟採集社会を念頭に置くことが多い。)
- 128) 集団を作る動物は多いが、ほとんどの場合その規模は一定範囲に定まっている。これは、それぞれの種の生活条件に照らした集団を作る利益とコストとのバランスから必然的に決まる。(これについての分析は、西田利貞『人間性はどこから来たか——サル学からのアプローチ』京都大学出版会、1999年、64-67頁。)これに対して人間集団の場合、その規模が一定の範囲にとどまらず、氏族、部族から首長社会、国家へと拡大が見られる。この規模の拡大こそ、他集団への対抗が人間にとって大きな淘汰圧となった表れだとアレグザンダーは述べている。詳しい検討は、リチャード・D・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：R. D. Alexander, *Darwinism and Human Affairs*, Univ. of Washington Press, 1979) (思索社、1988年) 296-314頁。

がなくてはならない。一般に、動物の集団形成は、血縁関係と互恵的利他行動が基盤になっている。自分と遺伝子を共有する血縁者が生存・繁殖上の利益を得ることは自分の適応度（包括適応度）の向上であるから、血縁者に対する支援を動物は行う。これによって血縁者同士が結びつくことが動物集団の第一の基盤になる。加えて、個体認知や記憶など一定の能力を発達させた動物の場合、（非血縁）個体同士でも互恵的利他行動による協調が見られる。互恵的利他行動とは、自分が多少コストを被っても相手にそのコスト分以上の利益をもたらす行為を行い、後日（もちろん同時にでもよい）同様の行為を相手から「お返し」してもらおうという関係を特定の相手との間で築くことで両者ともが「トク」をし、そうした関係をもたない場合と比べて適応度を向上させることを言う。こうした行動が生物の間に遺伝的な性向として進化しうるとはすでに多くの研究によって示されており¹²⁹⁾、これによって血縁の枠を超えた集団形成が起こる。

人間にも血縁者支援と互恵的利他行動がみられることはすでに指摘した通りだが、人間の集団にはこれらに加えてさらに特有の構成原理を見出すことができる。これをアレグザンダーは「間接互恵（indirect reciprocity）」と言う。間接互恵とは、二者間の互恵的利他行動を超えて、周囲にいる第三者を「潜在的な互恵交渉相手」とする多元的な互恵関係を考えるもので、メンバーにとってその「潜在的交渉相手」と将来どれだけ互恵関係を築けるかが適応度向上の重要な要素になる互恵関係を意味する。その最大の特徴は、「自分が特定の相手との間で行っている現在の互恵関係のあり方が、その集団で暮らしていく中で、将来、他のメンバーを相手にどの程度、いかなる互恵関係を作れるかに影響する」ことにある。

これは以下の図で示すことができる。

129) 互恵的利他行動についてはすでに多くの文献で紹介・検討がなされているが、これを最初に論じたのはトリヴァースである。Robert L. Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism," *Quarterly Review of Biology* 46 (1971): 35-57. 動物におけるこうした行動の実例として有名なものに、G. S. Wilkinson, "Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat," *Nature* 308 (1984): 181-184. がある。また、R・アクセルロッド【つきあい方の科学】（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）をはじめとして、コンピュータシミュレーションによってこうした行動の進化（とその条件）を実証する研究が数多くなされている。



集団の中で「私」と「あなた」が互恵的なやりとりをしているとき、その様子は、同じ集団にいる他のメンバーにも知られる。彼ら（彼女ら）が「私」と「あなた」のやりとりを直接目にすることもあるだろうし、それに関連する話を聞くことも多いだろう。そのため、人間の集団では、直接つきあいが無い相手でも他のメンバーに関する情報を互いに持つし、少なくとも、知ろうと思えばそうした情報を得ることができる。こうした中で、周囲にいる他のメンバーというのは、「私」にとって今は関係がなくとも、同じ集団にいる限り将来的には「つきあい」が生じる可能性が相当程度ある「潜在的な互恵関係の相手」となる。集団のメンバーが固定し、メンバー同士が接触する場が広がるほどこうした傾向は高まる。現代の都市生活と違ってメンバー同士の距離が近かったであろう原始古代の暮らしではなおさらである。こうした傾向が生じるのは、直接的な互恵的利他行動の進化において必要とされた個体認知や記憶の能力が、ヒトにおいて高度に発達したゆえであることは言うまでもない¹³⁰⁾。

さて、こうした中で、「互恵的利他行動」の基本は、当事者間でコスト以上の利益を与え合う「利他行動の交換」によって双方が利益を得ることにあるから、互恵関係を持つということはそれを持たないよりも適応度の向上につながる。よって、一生の間で互恵関係をたくさん持つ人は、それだけ繁殖的利益を得る機会が増えて適応度が向上する。その一方で、互恵関係とは血縁のようにあらかじ

め決められた関係ではないから、互惠関係を持つか持たないか、誰と持つかというの各人の選択による。そのため、互惠関係の相手として選ばれない、好かれない人は、集団生活の中で適応度を上げることができない。

では、互惠関係の相手に選ばれる条件とは具体的にどのようなものか。互惠関係の柱は「利他行動の交換」にあるから、相手を選ぶ際は、その相手がそれをきちんとしてくれることがそもそもの前提となる。「お返し」をしてくれなかったり、してもこちらが与えた利他行動に見合うだけのものを返してくれなかったりする人は互惠関係の相手として失格である。よって、「お返し」をきちんとする、文字通り「互惠」行動をとる（と思われる）ことが周囲のメンバーから互惠関係の相手に選ばれる条件、ひいてはその集団の中で適応度を上げていくための条件になる。

自分が互惠関係を結ぼうとしている相手がこの条件を満たしているか、すなわち「お返し」をきちんとする人かどうかは、その人の現在あるいは過去の互惠関係の様子から判断できる。先に指摘したように、同じ集団のメンバーが誰とどういう互惠関係を持っているか（いたか）は容易に知りうるから、自分がつきあったことのない人でも、その人が友人や隣人との間で積極的に「利他行動」をしている、他人からの「恩」に対してあまり「お返し」をしないでいる、といった様子をもとに、「彼（彼女）と関係をもったときに得になりそうか損になりそうか」の判断がある程度下せる。このことは、逆に言えば、今「わたし」が行っている特定の相手との「つきあい」の状況が、周囲の他者にとって、今後「わたし」と互惠関係を結んだら得かどうかを見る基準になるということである。現在の相手との交渉で「ずる」をすると、一時的には得になっても、周囲の他のメン

130) ヒトの知能が発達した要因については諸説がある（食糧である果実類を採るため、言語を操るため、狩りのためなど）が、その中で有力なのが社会脳仮説である。これによると、集団生活においてメンバー同士の社会関係を処理する必要性が高まったことがヒトの脳の発達を促した主要因とされる。間接互惠社会でメンバー間関係が複雑化し個体認知・記憶の重要性が高まることはこの仮説の主旨と合致する。霊長類学者のR.ダンバーは、この説の根拠として、霊長類の脳に占める皮質の割合がその種が暮らす群れの大きさと相関することを示している。長谷川寿一・真理子もこの説を支持する。Robin I. M. Dunbar（原表記のまま）「言語の起源」（平石界・長谷川寿一訳）、『科学』67巻（1997年）4号、289-296頁。長谷川・長谷川『進化と人間行動』91-96頁。

パーから「互惠関係を結ぶにふさわしくない相手」と思われて長い目でみたときに大きな損失をひきおこしかねない。そこで各人は、周囲の「潜在的な交渉相手」を常に念頭に置いて、自分の行動や振舞いが彼らにどのような印象を与えるかに基づいて、目の前の互惠交渉をやっていかななくてはならない。そこでの行動を通じて、周囲の不特定のメンバーに自分が互惠関係を結ぶに望ましい相手であることをアピールすることが、直接その互惠交渉から得る利益以上に大きな影響力を持つ。ここではいわば特定の相手との互惠的利他行動による「正味の利益」以上に「評判の利益」が大事なのである。

(2) 「無差別的慈善性」

このときの「潜在的な交渉相手」に向けたアピールは、正確には、「お返し」をきちんとするというだけでは足りない。間接互惠システムの下では、具体的な関係が発生する以前に各人がお互いを「潜在的な交渉相手」として評価している。よって、AさんがBさんに対して行っている行動が相手特定の動機によるものであっては（相手がBさんだからなされるのであっては）周囲の観察者たちの評価につながらない。周囲の「潜在的な交渉相手」として重要なのは、Aさんが将来自分を相手にしたときに自分に積極的に利他行動を行ってくれるかどうかであるから、AさんがBさんに対して行っている利他行動が相手に関わらずなされること、そういう性質をAさんが持っていることが分からなくてはならない。つまり、利他行動そのものが評価の対象ではなく、それを行っている本人が「利他行動、互惠行動を行う性質」を持っていることが重要であり、評価の対象になる。よって、各人がここで示すべきは、自分の性質としての一般的な利他性である。この性質——相手特定の利他性ではなく本人の性質として存在する協調的な性向——を、アレクザンダーは「無差別的慈善性 (indiscriminate beneficence)」と呼ぶ。普段の行動や振舞いを通じて、自分が「無差別的慈善性」を持っていることを周囲の人に伝えられれば、将来にわたってその集団の中で互惠関係を築きやすくなり、自分の適応度の向上につながる。逆にそれを示すことができないと、周囲の人から「互惠関係を結ぶのに望ましくない相手」と思われ、その後の生活に大きな支障と不利益が生じる。

間接互惠が生じたのは、(各人が)非対称的で、それゆえ高度に利益的な直接の社会的互惠からのリターンを最大化するための相手や状況を求めるところからである。互惠が主要な社会的紐帯となり、間接互惠が浸透している大規模で複雑な社会では、そのような相互利益的で非対称的な互惠的相互交渉の機会がすこぶる増大する結果になる。こうした状況によって、逆に、無差別的な社会的投資(言い換えれば、無差別的な慈善性)——私の定義では、それを必要としているのが誰であれ、相対的に小さなコストでならある種の社会的貢献を率先してすること——を行う性質を示すことが促進される。その理由は、利害関係を持つ観察者が周りにひろく存在することと彼らが鋭い監視の目を持っていること、そしてあとあと互惠関係を結ぶのに適切な人を特定するのに周りの人がその慈善行動を用いることにある。大量の互惠行動を伴う複雑な社会システムにおいては、互惠的相互交渉の相手として魅力的だと判断されることは成功の必須要素となるだろう。同様に、それが必要な状況で小さな社会的貢献を無差別に行えなかったがゆえに周囲の人から厳しい判断を受けてしまうと、直接ペナルティを受けるか、その後の互惠交渉の機会を失うかして取り返しのつかない損失につながる¹³¹⁾。

(3) 自己利益の無意識化と道徳感情

但し、以上のような「他人の評価」や「つきあう相手の選択」を人間が意識的に行うわけではない。これらは無意識化された心的プロセスとして実行される。上述の通り、人間集団では周囲から「お返し」をしない人、すなわち利己的な人と思われてはいけない。にもかかわらず、そもそもこうして他者との関係を持つのは、相手からの「利他行動」によって繁殖上の利益を得るという「利己的」な目的のためである。ここには矛盾がある。周囲の人と互惠関係を結ぶ目的はそれを通じて自らの適応度を上げることなのだけれども、それがそのまま表に出ては周囲のメンバーから互惠関係を結ぶのに不適切な相手と思われてしまい、逆に適応度の低下を招く。よって、それを隠して表面的には自分が進んで利他行動を行

131) Alexander, *Moral Systems*. pp. 97-100.

う「利他的な」性質（「無差別的慈善性」）を持っていることを示さなくてはならない。これは、他人に対して「無差別に慈善的な」性質を「偽装」することに他ならない。しかし、同じことは相手も考えているから、それと同時に、相手がうわべだけ慈善的な性質を装っているのも見破れなくてはいけない。相手が「お返し」をしなかったりこちらから余分な利得を引き出そうとしたりすれば、これをすぐ検知する能力が必要である。こうして人の集団の中では、各人がお互いに自分の慈善性を態度や行動でアピールしながら相手の利己性をチェックし合うという、いわば「騙し合い」が恒常的に行われる。この「騙し合い」の中で、相手のアピールの裏にある利己性をチェックする能力が発達し、するとそのチェックをかいくぐって自分の慈善性を信じさせる能力が発達し、さらにそれを見破る能力が発達し、といった具合に、それぞれの「偽装」能力とその「検知」能力が「軍拡競争」的に向上していく。我々が、普段、何気ない相手の仕草や振舞いから言葉と裏腹なその真意を見抜いたり、相手の表情や雰囲気から嘘を見抜いたりするのはこの競争によって発達した能力によるものと考えられる¹³²⁾。

「軍拡競争」がエスカレートしていくと、尋常なやり方では相手を騙せないし相手の「偽装」を見破れなくなる。その中でより確実に「偽装」を行うには、いっそこれを「偽装」でなくしてしまうのがよい。嘘発見器などでも、自分で思っている真実と自分のついた嘘のギャップを自分で意識するから、それが心拍数の変化や汗のかき方などの生理現象に出る。進歩した「軍拡競争」の下では、目に見える言葉や行動よりも、もっと潜在的な次元で、表情、しぐさなど意識的なコントロールが難しい部分も含めて、自分の慈善性を示す兆候が示されるようでないといけな。そのために一番よい方法は、自分で自分を本当に慈善的だと思ひ込むことである。自分の本当の目的——適応度の最大化——を自らに対して

132) こうした能力の発達も自然淘汰的なプロセスによって説明できる。これらの能力が低い者は、その能力の高い者に「利他行動」を搾取されるから適応度上の損失を被り、次世代に子孫を残す比率が小さくなる。一方、相手はこの搾取により繁殖資源をたくさん獲得し、子孫を増やす。この繰り返しを通じて、「偽装」能力、その「検知」能力をより高度に持った者が集団の中で子孫を増やしていくため、世代と共にこれらの能力を持った個体が全体にひろまり、且つそのレベルが高まる方向に進化する。

隠し、これを無意識化して自分で自分の慈善的な性質を信じること、自らの「利他行動」が真に利他的な動機からくるものと自分で認識することである。自分で自分が慈善的だと思っているのだから、表情であれしぐさであれ雰囲気であれ、そこに表れる徴候は自分の慈善性を示すものになる¹³³⁾。

自らの利己性を無意識化することは、他者の利己性を「検知」する上でも役立つ。というのは、本当は自分も利己的な動機を持っていることを認識しながら、いわば「同じ穴のムジナ」であると思いながら「不届き者」をチェックするよりも、自分は「ずるをしていない」と認識している方が「不届き者」に対して厳しく反応できるからである。

以上述べてきた間接互惠の下での状況は、時代的・文化的な条件に基づくものではなく、人間の集団に普遍的なものと考えられる。従って、相手が「互惠」をきちんとする人かどうかを見極めること、それに基づいて自分の互惠関係の相手を選択すること、同時に自らの「無差別的慈善性」をアピールすること、そのために自分の利己性を無意識化することといった間接互惠下で適応度を上げるための条件は、人間社会に普遍的なものだといえる¹³⁴⁾。ということは、こうした条件の獲得は、個人レベルで個々の経験から「学習」されるよりも（もちろんそうした側面もあるが）、人間に生得的な内的性質として進化した可能性がある。

そもそも、こうした判断やアピールをすべて意識的に行うには膨大なエネルギーとコストがかかるし、「自己の利己性を無意識化する」のを意識的に行うのは不可能である。むしろこうした判断やアピールを（多少おおざっぱでも）生得

133) 「偽装」する能力が高いことが適応上有利ならば、嘘をついたときにそれが表情に出るとかどきどきするといった性向が我々にあるのはなぜか、進化の過程でそうした徴候が出ないようにならなかったのか、という疑問が生じる。これに対して、フランクは、「正直な性質」には、これはこれで「適応的」な利益があったと言う。というのは、嘘をついたときにそれが表情に出ることは、逆に「自分は正直者だ」というサインになるからである。こうした性質を持つことによって、利益的な互惠関係の構築が逆に促進できるというのがフランクの説明である。詳しくは、フランク『オデッセウスの鎖』、第6章参照。なお、後述注139参照。

134) 但し、間接互惠を通じて「互惠」や「無差別的慈善性」が促進されるのは、その対象が「潜在的な互惠交渉の相手」であるのが前提である。従って、それに該当しないことがきわめて明らかである相手——自分や自分の属する集団の存続を脅かす者（主として他集団のメンバー）——にはこうした意識が向けられないことも考えられる。この点の検証は今後の研究の課題である。

的な内面反応として獲得できれば、その方が迅速且つ効率的にこれらの条件に対応できる。そこで、こうした条件が反映されて間接互惠下で「適応」的な行動を生むために人間に進化したものが道徳感情と考えられる。

第三章で述べた通り、感情や感覚の「快」「不快」は進化の過程で適応度上のプラス・マイナスが反映して発達したものである。よって、上で述べた判断やアピールが普遍的な「適応の条件」である以上、これに相応する反応が人間に進化したと考えるのは不自然なことではない¹³⁵⁾。実際、こうした判断やアピールを感情や感覚に反映させるのはそう複雑ではない。先に説明したように、ここでの判断やアピールの基準は「無差別的慈善性」に集約できるから、他人の「無差別的慈善性」を示す徴候には「快」を感じ、そうでないものには「不快」を感じる、同時に、自分が「無差別的慈善性」を示すことができれば「快」を感じ、逆にそれができなければ「不快」を感じる感情反応が発達することでこの「適応」は実現する¹³⁶⁾。そして実際、こうした反応は、「道徳感情」と呼ばれるものとして我々に備わっている。

道徳感情が「適応」として生じたことを最初に主張したのはトリヴァースである。トリヴァースは、人間の道徳感情が、互惠関係への「適応」に向けて行動を規律する心理システムとして進化したものとして、具体的には、友情や人に対する好き嫌い、義憤、感謝や同情、罪悪感、信頼感などを挙げ、それぞれその「適

135) 集団生活はヒトが地球上に出現した初期段階からなされていたと推測されるから、ヒトに固有の他の形質と同様に、間接互惠に対応した内的メカニズムが進化する時間は十分あったと考えられる。

136) 念のため、「発達した」という表現は、そういう判断を意識的に行っていたのが神経反応として定着し、それが子孫に受け継がれたというような「獲得形質の遺伝」を意味しているのではない。第三章で「腐った卵の匂いを嫌悪する感覚」を例に述べたように、そういう反応を生む神経構造をたまたま(突然変異で)持った者が適応上有利となり、それが遺伝により受け継がれ、自然選択の中でそうした反応がより鋭くなる方向に淘汰がかかったゆえに「発達した」という意味である。

137) R. Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism". 但しトリヴァースは間接互惠ではなく、単なる互惠の利他行動を前提にそれに対する適応反応としてこれらの道徳感情を論じている。また、ジョンストンも罪の意識、誇り、羨望といった社会的感情を互惠性に基づいて発達したものと言う。ジョンストン『人はなぜ感じるのか』153頁。この他に道徳感情を「適応」として論じた研究に、James Q. Wilson, *The Moral Sense*. がある。

応」効果を分析している¹³⁷⁾。こうした感情は、我々に「無差別的慈善性」を示す人を好ましく感じさせその人と関係を結ぼうとさせる反面、そうでない人を嫌い回避するよう促す。罪悪感や自分の「反-無差別的慈善」的、利己的な行為や考えに対して生じるし、他人の利己的な行為に対しては怒り（義憤）や嫌悪が生じる。友情や感謝、信頼感などは、特に二者間の互惠関係において積極的な利他行動の交換に向けて機能する感情である。同情も、利他行動を行う動機づけとして作用する。同情とは普通ならかの苦しい状況にある相手に対して起こるが、苦しい状況にある人は利他行動をしてもらえばそれに対して感謝するから、「お返し」が確実に返ってくる可能性が高い。従って、利他行動の先行投資には望ましい相手である¹³⁸⁾。この他、動物学者のドゥ・ヴァールは、恥やとまどいといった感情が顔を赤らめるといった形で表に出ることは、それによって自分が互惠関係のパートナーとして望ましい、正直で信頼に足る性質を持っていることのアピールだと述べている¹³⁹⁾。

「互惠」に向けた反応が人間に普遍的なものとして存在することは、いくつかの実証的な研究からも示されている。進化心理学者のレダ・コスミデスは、互惠の規範を破る者、言い換えれば「フリーライダー」に対して人間は敏感であり、これを検知する認知的な仕組みが生得的に備わっていることを実験を通じて明らかにした¹⁴⁰⁾。同様の結果はいくつかの追試研究からも確認されており¹⁴¹⁾、人間は、他者との関係において非-互惠的な振舞いを検知し、これを忌避する反応を（論理的思考によらずして）本来的に有していることが示されている。

138) 一般に人が同情を感じるのには、不運や災害など自分のせいではないのに苦境に陥っている人に対してである。不運によって苦しい状況にある人は自分の実力に不足があるわけではないから、誰かの助けでそこを抜け出せばその人に「お返し」のできるだけの安定した状態を作れる可能性がある。他方で我々は自分のミスや力不足で困難を招いた人には「自業自得」としてそれほど同情を感じない。こうした人は自分の力が足りないわけだからそこを乗り切って安定した状態を作れる可能性が低く、そこに利他行動の投資をしても返ってこない確率が高い。

139) 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）（草思社、1998年）194-195頁。先に引用したフランクも同じことを言っている。『オデッセウスの鎖』第3章、第6章。なお、前述注133参照。

進化を通じて発達した特徴としてこうした感情反応が人間に備わっていることは、人間と系統的に近縁である霊長類に同様の行動や反応が見られることから裏付けられる。霊長類に「互惠」行動が観察されることを指摘した研究は多いが¹⁴²⁾、行動生理学者のマイケル・マクガイアは、霊長類での研究を通じて、「互惠」原理に従って「利他行動」と「お返し」のバランスを計算し、十分な「お返し」をしてくれない相手に対して攻撃反応を起こす生理学的なメカニズムがあることを明らかにしている。それによると、例えば神経伝達物質のセロトニンの分泌が増えると、他者への支援行動に伴うコストが低く見積もられる効果が生じる。よってセロトニンの活動レベルの高い個体は、利他的・社会的な行動性向を持つ。

-
- 140) これを実証する有名な実験が「ウェイソンテスト」である。このテストは「4枚カード問題」を通じて、人間が純論理的な規則命題よりも「裏切り者検知」の規則命題に敏感に反応することを示したものである。ここでは「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問われる。例えば、2枚のカードが表を向いて「A」と「K」、残りの2枚は裏が見えて「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という問題を大学生に出すと、正答率は10~20%にとどまる。これに対して問題の文脈を変えて「今、バーに4人の人間がいて、何かを飲んでいる。ひとりには“25歳”、もうひとりには“18歳”で、それぞれ何を飲んでいるのかはわからない。残りの2人はそれぞれ“ビール”と“コーラ”を飲んでいるが、年齢は不明である。ここで『ビールを飲むには20歳以上でなければならない』という法律があるとして、これが守られているかどうか確かめるには、どの2人を尋問すればよいか?」という形にすると、正答率は60~70%まで上昇する。これら2つの問題は、論理的な形式はまったく同じであるにも関わらず、正答率に大きな差が見られる。コスミデスとトゥービーは同種の問題をさまざまな文脈に変えて実験し、人間には社会契約を守らない「裏切り者」検知に鋭く反応する心理的特質が備わっていることを示した。Leda Cosmides, John Tooby, “Cognitive Adaptations for Social Exchange,” *The Adapted Mind*, pp. 163-228. この実験は、長谷川・長谷川『進化と人間行動』、佐倉『進化論の挑戦』、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)で詳しく紹介されている。
- 141) 例えば、長谷川寿一・平石界「進化心理学からみた心の発生」、渡辺茂編著『心の比較認知科学』(ミネルヴァ書房、2000年)など。
- 142) 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』、同『政治をするサル——チンパンジーの権力と性』(西田利貞訳、原著: *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*, Jonathan Cape, 1982) (平凡社、1994年)、西田『人間性はどこから来たか』、ウィリアム・C・マックグルー『文化の起源をさぐる——チンパンジーの物質文明』(西田利貞監訳、原著: William C. McGrew, *Chimpanzee Material Culture*, Cambridge Univ. Press, 1992) (中山書店、1996年)等。

ノルエピネフリンとドーパミンの分泌はその反対の行動を促す。このような形で「他者を助けるコストとその潜在的利益の計算」に関わる生理学的なメカニズムが霊長類に見られる。同様に、「誰を助けたかの記憶」「個体による社会的地位の識別、血縁／非血縁の区別」「受ける利益の価値の計算」「義憤に基づく攻撃のコスト／ベネフィットの比率計算」などが、セロトニン、エンドルフィン、アセチルコリンなどの神経伝達物質による生理学的メカニズムによって左右されることをマクガイアは示している¹⁴³⁾。これらの伝達物質が具体的にどのような状況に対してどれぐらい分泌されるかといったことは個体差があるが、こうした生理学的な仕組みは人間にも共通していると考えられ、「互惠」的行動を喚起する神経メカニズムが、生理反応として系統発生的に備わっていることが分かる。つまりここでは、人間が「互惠」にかなう行動をとったり、それに反する行動を他者がとったときにこれを検知・忌避したりするのは、人間独自の合理的・論理的な思考によるものではなく、系統的な進化において近縁の霊長類と分岐する以前に発達した反応であることが示唆されている。

こうしたことから、我々の道徳感情は、「互惠」にかなう行動反応に向けて——より具体的には「無差別的慈善性」への反応として——進化した形質だと考えることができる。

(4) 道徳の確立

人間の集団は、こうして進化した感情反応に基づいて各人が各人の「無差別的慈善性」をチェックし合い、それを示した者同士が互惠関係を結んで互いに適応度の向上を図ることから成っていると見ることができる。このような状況は、裏を返せば、集団のメンバーそれぞれが、自分の隣人に「無差別的慈善性」にかなう行動をとるよう圧力をかけていることを意味する。集団レベルでこの圧力が「規範」として意識されたものが「道徳」に他ならない¹⁴⁴⁾。これに従わないと、周囲の人から互惠関係の相手として選ばれないという実質的なペナルティを被る。逆に、「無差別的慈善性」を有した者だと周囲の人に思われれば、相応の繁殖上の利益獲得が見込める。

143) Michael McGuire, "Moralistic Aggression, Processing Mechanisms, and the Brain : The Biological Foundations of the Sense of Justice," *The Sense of Justice*. pp.31-46.

社会の中の全員に対して、自分がしようとする以上に少しだけ道徳的になるようにというプレッシャーがかかり、また、慈善的に行動する傾向と意志の有無を判定する鋭い能力を人々が全般的に発達させた結果、誰もが他のみんなに比べて大きく遅れをとるわけにはいかなくなる。慈善性が促進され続けるので、全員がそれに従わねばならなくなり、その結果、最大に利己的な人でもそれを抑えるよう強いられることになる¹⁴⁵⁾。

極端な力の差がないところでは、慈善性の水準を通常レベルから自分の利益に資する方向へ著しく近づけると、評判や地位が低下したり、あるいは、以降他者から受ける好意が減ってしまったりする結果、實際上、正味の損失が発生するのは確実である。他方、慈善性の水準を通常レベルから無差別的な方向に向けると、地位が向上し、それによる利益が増進することで行為者にリターンが生じる。この非対称的な効果により、欺瞞的行為や利己的行為が規範から逸脱してなされる度合いが最小限に抑えられ、一方で、勇氣、博愛、高德を伴う行いが劇的にあるいは極端に促進される。おそらくは一定範囲で、これら2つの効果の非対称性が、安定的な社会という一種の細かい編物の「くぐり穴」の中に埋め込まれており、それをより高度に協調的且つ民主的に機会を平等化する構造に向ける作用を果たしている¹⁴⁶⁾。

道徳として一般に想定される規則の内容は、間接互惠の中で互惠関係の相手として選ばれる条件を示している。「自分の欲せざるところを人になすなかれ」という黄金律をはじめ、人の物を盗らない、嘘をつかない、困っている人を助ける

144) ここでは道徳を社会や他人との関係で捉えているので、その中身は「やっていいこと／悪いこと」「正しい／まちがっている」といった概念や感覚に基づく、いわば社会道徳を念頭に置いている。「人間は一生を通じてあれこれいろんな仕事をするよりも、ひとつの仕事をライフワークとしてそれ一筋に生きるべきだ」とか「くだらないお笑い番組やワイドショーを見るのは人生の無駄だ。テレビを見るなら少なくとも教養番組かドキュメンタリーにすべきだ」といった個人的な美意識、信条に関わるようなものは原則として含まない。

145) Alexander, *Moral Systems*. p. 105.

146) Alexander, *Moral Systems*. p. 106.

といった規範は、「そういう人が互惠関係を結ぶ相手として望ましい」、「その反対のことをする人とはつきあいたくない」という条件そのものである。人の物をタダで手に入れられれば一時的には利益になるが、そんな人とは誰も関わりたがらない。逆に、「あの人は他人のモノを盗るような人ではない」という「評判」のある人とつきあうことをみんなが望む。その結果、後者の方が周囲の人との互惠関係を通じて長期的に多くの利益を積み上げることができる。道徳規範の遵守は、目前の繁殖利益の獲得に目を奪われずに長い目で見た利益を確保することにつながる¹⁴⁷⁾。この意味で、道徳は、間接互惠の中での繁殖利益の損得という「罰と報酬」によって担保されている¹⁴⁸⁾。

道徳をこのような形で発達したものだを見ると、道徳的な善悪、やっていいこと悪いことというのは、適応度上の「損得」に基づくものであることが分かる。善を行う人は「いい人」と思われ適応度が向上し、逆に悪を行う人はみんなに嫌われて適応度を低下させる。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

147) 間接互惠を前提にして「規範遵守→長期的利益」「違反行動→短期的利益」と捉えるアレグザンダーの見方は、ポズナーの社会規範分析における「シグナリング理論」と共通する。エリック・ポズナー『法と社会規範——制度と文化の経済分析』（太田勝造監訳、原著：Eric Posner, *Law and Social Norms*, Harvard Univ. Press, 2000）（木鐸社、2002年）。同書と「シグナリング理論」についての紹介は、鳥澤円「シグナリングとしての規範遵守」『アメリカ法』2001、108-114頁。

148) 集団の中で道徳が浸透すると、次の2つの意味でメンバー全員にとって適応度上の大きなプラスとなる。まず第一に、集団内に統一的な行動基準ができることでメンバーの統合が進み、集団全体の凝集性が高まる。そもそもヒトが集団をつくるようになったのは、「他集団の脅威」が根源的要因であった。他集団に対抗するには、メンバーが一定の規範を共有して規律的に行動する集団の方が、各人が勝手に行動する集団よりも競争力が強い。集団が強いということは、それだけメンバーの生存と繁殖が安泰だということである。このことは、かつての日本の「戦時体制」のように、集団が大きな脅威にさらされると、その中で規範が強化されメンバー同士の監視が厳しくなることにも表れている。第二は、集団の中でメンバーがお互いの行動の予測可能性を高められることである。道徳に反する行動は損になるから、多くの人にはそれに則った行動をとる。初めて会う人でもその集団の一員であるかぎり道徳的な行動をとると予測できるから、仮にその人についての「評判」データを自分が持っていないとしても、新しい互惠関係に入る際のリスクが小さくなる。とすると、集団内での互惠関係が構築しやすくなるから、集団全体でも高い程度で凝集性を保ちながらの規模拡大が可能になり、それが「他集団への対抗力」につながる。

大化する行動を導けるように教え込まれる」¹⁴⁹⁾と言う。「われわれが自覚しようとしまいと、自分の子どもに『よきサマリア人』のことを好意的に話すときは、彼らに繁殖的利益を生む可能性の高い行動を教えているのだ」¹⁵⁰⁾。道徳的な善悪は、間接互惠のシステムの下で繁殖的利益を失わないための基本的なマニュアルといえる。

道徳についての従来議論では、道徳は自己犠牲的、利他的な性質のものと捉えられ、人がもともと持っている（とされる）善性や良心に結びつけられることが多かった。「人はなぜ道徳的にならなければならないか？」という問いに対しては、「利己的に振舞っては貧しい生を送るから」とか「人は社会的存在だから他人の幸せを自分の幸せと考える傾向がある」というように答えられる。しかし、これらの議論は、人間社会における間接互惠関係を見落としているとアレグザンダーは言う¹⁵¹⁾。道徳とは、各人が自分の適応度を最大化しようとする「利己性」に基づいて成立しているものであり、(繁殖利益上の) 損／得によって裏付けられている。その原理は一見「自己犠牲的、利他的」なものに見えるが、その実、人間の「利己性」に裏付けられている規範なのである。

3 進化生物学的道徳論への反論

(1) 人間固有の「利他性」を根拠とする反論

進化生物学によるこうした道徳理論に対しては、いくつかの反論がある。代表的なものとして、オーストラリアの倫理学者ピーター・シンガーによるものが挙げられる。シンガーは、アレグザンダーをはじめ進化生物学が道徳を人間の「利己性」に基礎づけるのに反対し、人間には本来的に「利他性」¹⁵²⁾があり道徳はそれに基づくものだということを具体例を挙げて主張している。

(i) ピーター・シンガーの主張

シンガーは、子どもへの愛情や世話などを親の「繁殖的利益」として説明する

149) アレグザンダー『ダーウィニズム』369頁。

150) Alexander, *Moral Systems*. p. 102.

151) Alexander, *Moral Systems*. pp. 161–164.

152) 本稿のはじめに、「利己性」を主体の意志を問題にしない表現と断ったが（注4参照）、ここでシンガーが言う「利他性」は、主体の意志も含んだ表現である。

進化生物学の理論をある程度認めつつ、しかし、こうした理論から進化生物学が人間の行動を「利己性」一元論で解釈するのに強く反対する。その際、シンガーが人間の内に「利他性の存在」を主張する根拠とするのが「道徳」である。例えばテキサス州で実際にあった話で、自分の娘がフットボールのチアリーダーチームのメンバーに選ばれるようにと、ライバルの少女を殺そうとした母親がいる。この母親の行為は「娘の利益のための行動」という点で生物学的には理にかなうのかもしれないが、道徳的には許されるものではない。このように道徳とは生物学的な「利己性」としばしば対立するものであり、この道徳なるものが人間の社会に事実あるということが、人間が生物学的な「利己性」だけから生きるものではない、「利他性」が人間に備わっている証拠だとシンガーは主張する¹⁵³⁾。

さらにシンガーは、生物学的な「利己性」に反する道徳的行為の例として、①「ふつうの紅茶とビスケットをもらうだけで赤の他人に血を与える献血者」¹⁵⁴⁾、「ナチによって迫害を受けたユダヤ人犠牲者たちを密かに助け、いかなる社会的是認も確かに期待できなかったドイツ人」¹⁵⁵⁾など、本人にとってはなんの利益にもならないにも関わらず利他心の発露としてなされる行為（第Ⅱ章でホップズの「利己性」に関連して言及した「物乞いにお金を与える行為」もこれに該当しよう）、及び②フットボールの試合で自国のチームを応援する、戦時に祖国のために死の危険も顧みず志願して戦争に行くというような「集団としての連帯感」「国家と集団に対する忠誠心・犠牲的行為」「集団愛」に基づく行為という2種類を挙げる。これらの行為は利己心とは関連せず、むしろそれに反する行為であって、利己心以外に「利他性」が人間に存在しそれに基づいて道徳が存在している証拠だとシンガーは言う。

(ii) これに対する進化生物学的説明

以上のシンガーの主張は、進化生物学的な道徳論に対する典型的な反論と考えられ、これに同意する人も多いと思われる。しかし、シンガーの挙げている例は、

153) ピーター・シンガー『私たちはどう生きるべきか——私益の時代の倫理』（山内友三郎 訳、原著：Peter Singer, *How Are We to Live? : Ethics in an Age of Self-interest*, Prometheus Books, 1995）（法律文化社、1995年）144-145頁。

154) シンガー『私たちはどう生きるべきか』127頁。

155) シンガー『私たちはどう生きるべきか』155頁。

いずれも進化生物学における「適応」の視点から説明可能なものである。

娘をチアガールにするために手段を選ばなかった母親の行動は、そもそも生物学的な原理に反している。このことは先に述べた間接互惠の仕組みを考えれば容易に理解できる。フットボールチームのチアガールに選ばれるというのはこの母親にとって利益だったかもしれないが、そのためにライバルを殺そうとするというのは間接互惠における鉄則——「潜在的互惠交渉相手」を念頭に「無差別的慈善性」をアピールすること——に真っ向から反している。これは、自分たちの「繁殖上の利益追求」にきわめてマイナスの行動であり、事実この母親は「禁固15年」という適応度上の甚大な損害を被っている。警察や裁判のなかった原始の人間集団でも、同じような行動は周囲の悪評と嫌悪を招き、当人のその後の生活に大きな支障を生んだに違いない。この例は、「生物学的には理にかなうが道徳には反する」例というよりも、むしろ生物学的な原理と道徳的原理が「一致」することを示している。

同様に、シンガーが挙げる①、②に該当する行動も、ここまで述べた進化生物学の理論によって説明できる。このうち①に対しては、アレグザンダーがシンガーに直接反論している（シンガーは献血の例によってアレグザンダーを批判した）。アレグザンダーによれば、献血などの行為はやはり自らの「無差別的慈善性」のアピールとしての機能を果たしている。すなわち、献血をするのは、まさに自分の「無差別的慈善性」を周囲及び自分自身に対して示すためであり、間接互惠における利益獲得につながる行為である。具体的に誰に見せる、誰が見ているといったターゲットがなくとも、その行為があとで誰の耳に入るとも限らないから、献血や寄付には常に他者へのアピールの要素があるとアレグザンダーは言う。実際、献血をしてきた人はその事実を周囲に隠そうとはしない。また、自分の「無差別的慈善性」を自分で信じることは、先に述べた通り、自分が他者にそれを示す上で有利な条件になるから、そうした行為を行った事実を仮に周囲の人に知らせることができなくても、自分が「無差別的慈善性」にかなう性質を持っていることを自分自身に示すことができる。これによって、自分が「無差別的慈善性」を有していると信じる事実的な根拠ができるから、そのアピールを他者に向けてするときには自信をもってこれを行うことにつながるし、また他人の「非-

無差別的慈善性」を厳しく検知することにもつながる¹⁵⁶⁾。

他方、②に関して、こうした「集団愛」的行動が進化理論や生物学的原理とは直結しないという主張は、進化生物学の視点からも一定の評価ができる。というのは、進化に関するよくある誤解の中に「生物は種の保存のために生きる」というものがあり、そのことから「集団のために尽くす」性質や行動が進化によって人間に組み込まれた本能だという誤った見方がかなり浸透しているからである¹⁵⁷⁾。すでに多くの進化生物学者や動物行動学者が指摘していることだが、こうした見方はまったくの誤りで¹⁵⁸⁾、生物は自分の適応度向上に向けて活動するのであり、「種」や「集団」のために行動するのではない。従って、集団のために自分を犠牲にしたり集団そのものへの「愛情」が進化を通じて直接発達することはない。

しかし、人間の場合、前述のように、集団生活が進化過程での普遍的な環境条件となっており、集団間の競争が大きな淘汰圧になっているから、集団のために行動することが自分の適応度向上につながるケースが多々ある。そうした場合に、自分を犠牲にしても集団のために尽くすことがかえって「トク」になることが

156) こうした説明以外に、本章注109にて述べたデズモンド・モリスの説明にあるような「人間が進化してきた過程と現代との環境条件の乖離」からこの種の行動を理解する見方もある。道徳感情は、進化の過程で一般的であった人間の環境条件に合わせて発達したものであるから、個々具体的な（それも現代という環境の）状況によってはそれが「適応的」な利益につながらないケースも生じる。進化という大きな枠組みの中では「適応」のための性向やメカニズムが発達するだけで、その作用を個別の状況に応じて調整・修正するほど万能なシステムはできない。こうした見方は、献血などの行為をいわば進化が発達させたメカニズムと環境との「誤差」と見るものである。アレグザンダーも本文中で述べた説明をすると共に、こうした見方も基本的に支持している。（むしろ、こうした調整をするために進化によって備わったのが、前章で述べた個々人の「行動選択メカニズム」だといえよう。従って、道徳感情の作用から献血やユダヤ人救済にある程度心が動いても、頭で考えて「そんなことをしてもトクにはならない」と判断する人はそうした行動をとらない。）

157) 『市民政府論』の中で、ロックは「男女の結合の目的はたんに生殖にあるばかりでなく、また種の存続にある」と言っており、こうした見方をしていたことが分かる。ロック『市民政府論』82頁。

158) この点は多くの論者の指摘があるが、差し当たり、長谷川・長谷川『進化と人間行動』、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—Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*, Pantheon Books, 1994）（講談社、1995年）に解説されている。

ある。そこで「集団のために尽くす」一定の性質が進化の中で内面的な形質として直接獲得されてきたのか、あるいは各人が「集団のための行動を選択するとトクになる」状況に直面した個別の意志決定の中でその種の行動を導き出しているのかははっきりしないが、すくなくとも「集団のための行動」が「適応行動」として生じる可能性はある。例えば、戦争などにより自集団に危機が迫ったとき、戦闘に参加して集団を守ろうとすることは自分の血縁者を守ることでもある。またそこで戦闘から逃げるよりも積極的に戦闘に参加しなおかつ殊勲を挙げれば集団の中で尊敬と評判を集めることができ、それが自分と血縁者の適応度の向上につながる。事実、戦時中の日本の例をはじめ、集団に危機が迫ったときほど「集団のために尽くす」行動が推奨・促進される。従って、「集団愛」や「集団への献身」も、自らの利益に反するものではなく逆に「繁殖上の利益獲得」に向けた「適応」行動としてなされると考えられる¹⁵⁹⁾。

このように、シンガーが進化生物学的道徳論を否定して挙げる根拠は、進化生物学の視点で説明可能であって、道徳が「繁殖的利己性」に基づくことを否定するものではない。

(2) 道徳基準の多様性を根拠とする反論

(i) その趣旨

進化生物学の道徳論に対するもうひとつ別の反論として、道徳的な善悪の文化的多様性を根拠とするものが考えられる。道徳や善悪の基盤が進化を通じて発達したものならば、それは文化や時代を問わず人間という種に共通のものであるはずで、しかしながら実際には何が善で何が悪かといった基準や判断は文化や社会によって多様である。よって、道徳を進化に結び付けて考える見方は成り立たないという批判である。こうした考え方は、法学における自然法論への批判と重なる。法や正義の基盤として普遍的な自然法の存在を主張する自然法論に対して、

159) これに関し、マイケル・ルースは、進化を通じて「集団全般の幸福促進」に向かう性質が人間に獲得されたとの立場をとっており、「集団愛」的行為はそこからくるものと言っている。同じ原理から、ルースは、献血などの行為も「一般的な幸福促進」傾向に基づいて不特定多数の他者への貢献としてなされると主張する。John Lemos, "A Defense of Darwinian Accounts of Morality," *Philosophy of Social Sciences* 31 (2001): 361-85. Ruse, *Taking Darwin Seriously*. pp. 235-238.

文化相対主義あるいは価値相対主義的な立場から、「普遍的」とされる規範や価値の中身は時代や論者によってさまざまであり、それは結局、その時代や文化に基礎づけられるものではないのかという批判がある。こうした立場からは、普遍的な規範や価値、自然法といったものはないか、あってもそれを見出すことはできないとされる。この問題にきちんと答えるには、人間の歴史や文化に関わる詳細な議論と検証が必要になり、それはとても本稿のレベルで、しかもその一部で扱えるものではない。とはいえこの問題に言及しなければ、本稿の主張に関連する重要な論点が保留されたままになってしまうので、ここでは前節までに述べた進化的な視点や理論を踏まえて、この問題に対する基本的な考え方を示し、その検証を含めた包括的な議論は今後の課題とすることとしたい。

(ii) これに対する進化生物学的な考え方

善悪や「何が正しい、何が間違っている」という基準が、時代や文化によって様々なのは間違いない。ある時代、ある文化での常識が別の時代や文化ではほとんどないことだった、という例はそこそこ見ることができる。筆者自身の経験から一例を挙げれば、もう10年以上前のことだが、インドネシアのスラウェシ島を訪れた際、その奥地で古くからの伝統的慣習に従って暮らしているトラジャ族の人たちから「結婚前の娘と性交渉を持った場合、相手の男は娘の父親に殺されても文句は言えない。ここではそれが当然だし、自分が父親の立場でもそうする」という話を聞いた。現地のガイドによればそれがその地域の「慣習法」なのであって、そうした実例もある、インドネシアの国家法もこうした地域的慣習法を尊重する、とのことであった。検証したわけではないので真偽の程は不明だが、少なくとも彼らの間にこうした規範意識が存在するのは事実であろうし、この種の規範が、原始古代の社会あるいは現代でもいわゆる未開社会などに見られた（見られる）であろうことは容易に推測される。一方で、こうした規範や意識は、現代の日本やおそらくはアメリカ、ヨーロッパのそれと大きく異なっているのは明らかで、同じ規範を今日本に適用すれば、青年期の男性の人口は確実に激減するだろう。この一例だけで考えても、善悪や正不正は時代や文化によって大きな違いがあることが分かる。

しかし、こうした善悪の多様性の前提として、そもそも善悪・正邪の区分があ

る、やっぴいいことと悪いことが区別されるということは人間の集団・社会に普遍的な現象と言ってよかろう。未婚の女性と性交渉を持つことを日本人は「悪」とは考えない(だろう)が、日本では善悪の区別そのものがないわけではない。人の物を盗ったり嘘をついたりするのは日本でも「悪」だし、同じ性交渉に関しても、他人の妻と関係を持つのは悪だとか18歳未満の少女と性行為を行うのは悪だといったようにやっぴいいことと悪いことはある。こうした区別がなく、つまり善悪の意識そのものが存在しない人間や集団というのは(よほど初期段階の人類にホップズ的な「自然状態」を想定するならともかく)想像しがたい。

この善悪の区別は、人間に普遍的な感情反応から生じるものと考えられる。先に述べたように、間接互惠下での適応度最大化に向けて、人間には「無差別的慈善性」にかなうものに対して「快」、そうでないものには「不快」を感じる道徳感情が備わっている。これに基づいて集団の中で「無差別的慈善性」への圧力が規範化したものが道徳であるから、ここでの感情反応はそのまま道徳的な善悪への反応になっている。つまり、人間は「善」や「正」に対して「快」、「悪」や「不正」に対して「不快」を感じる普遍的な感情反応を有する¹⁶⁰⁾。この説明を逆

160) 早坂泰次郎、北林才知、高橋照子『喜怒哀楽の心理学——人間関係と感情表現』(創元社、1984年)では、テレビ視聴者へのアンケート調査及び新聞への投書の採集から、そこに表れた視聴者・投稿者の感情の揺れについての分析がある。それでも、政治的な不正や汚職、社会的不正・暴力・公害、戦争・人権抑圧など「不正」に対して多くの人が怒りを感じる事が表れている。一方、「正」に対する「快」の感情反応が典型的に表れる例として、人類学者のライオネル・タイガーは、「中世の宗教儀式から現代のカウボーイ映画に至るまでの道徳劇」を挙げる。言うまでもなく、そこでは特定の勸善懲悪のパターン——悪者がコミュニティの公益を侵害するのを排除し、最後に正しい秩序が回復する——が普遍的に見られ、観客は「正義が勝つ」ことで「快」を覚える。この手の映画やドラマは文化や時代を超えて日本を含め世界中に存在する。中でもタイガーは、シャーリー・ジャクソンの小説『The Lottery』(邦訳『くじ』、深町真理子訳、早川書房、1964年)の例を引いて、そこで描かれる「あるコミュニティで毎年1人をくじで選び、その人は別に悪いことをしていなくともみんなで石をぶつけて殺すという儀式」に対して、これを読んだ人のほとんどに「こんなことは明らかに悪であり、その不運な犠牲者を助けたいという気持ちが起る」のは、「おながすいているときに食べ物を差し出されて唾液が分泌されるのと同じように確実」だと言って、正不正への普遍的な感情反応の存在を主張している。Lionel Tiger, "The Evolution of Cultural Norms," *The Sense of Justice*. p. 287. これに対して、例えば「人を殺すことが楽しい、快楽だ」というような「極悪人」も存在するから、「善悪への普遍的な感情反応」が人間にあるとは言えないという反論があるかもしれない。しかし、

に辿れば、「善→快、悪→不快」という感情反応の根源は「無差別的慈善性→快、反（非）無差別的慈善性→不快」「互恵→快、反（非）互恵→不快」という反応に還元され¹⁶¹⁾、善悪の根源を「無差別慈善性」と「互恵」に求めることができる。事実、互恵性の規範は社会規範における最も重要で基礎的な要素であり、「互恵」はさまざまな文化や社会での道徳や社会規範に反映されていることを指摘した研究がある¹⁶²⁾。

では、実際に善悪に地域や文化による相違が見られるのはなぜなのか。それは、この相違が第Ⅲ章で述べたメカニズムで言うところの「ディテール」として生じるからである。上で述べたように、「無差別的慈善性」や「互恵」は善悪の基本原理だが、その具体的な内容はそこでの環境条件や状況によって左右される。「互恵」といっても、どういう立場の人とどういう立場の人が、いかなる「恵」

そういう人がいるからといってこうした感情反応の普遍性が否定されることにはならない。「人殺しを快とする」性質が遺伝的な要因によるのか後天的・環境的な要因によるのかという違いはまず問題だが、仮に前者だとすると、その種に普遍的な形質とは異なる形質が、遺伝的な突然変異によってある個体に現れることは生物の世界で頻繁に起こる。しかし、仮に遺伝的理由のために首が短いキリンや体色を変えられないカメレオンが生まれたとして、そうした個体は高いところの餌がとれなかったり天敵に襲われやすかったりするため、生き延びて繁殖できる確率は低い。よってこうした形質は受け継がれず、他方で、首の長いキリンや体色を変えられるカメレオンが繁殖してこちらが「普遍的形質」となる。逆に、突然変異で生じた形質が繁殖に有利な効果を持てばそちらが広まっていくわけで、いずれにしろ遺伝的な要因により他の者と違った形質が発生するのはきわめて普通の現象である。が、だからといってその種が本来持っている「普遍的な形質」が否定されることにはならない。他方、後天的な要因でそうした性質が生じることも大いにある。動物園で生まれたチーターを纏足にして足を発達させなければ大人になっても速く走ることはできないだろう。が、そうした例があるからといってチーターは足が速いという性質が否定されるわけでもない。つまり、遺伝的な要因にしろ環境的な要因にしろ、その種に一般的な性質を持っていない個体がいるからといって、その性質自体がその種に固有で普遍的な形質であることは否定されない。問題なのは種全体としての傾向である。

161) ここで言っているのは、道徳感情のもととなる善・悪の基本パターンが「互恵」にあるということで、あらゆる感情的「快／不快」のものが「互恵」だということではない。前章で述べたように、人間の「快／不快」は「適応度の向上／低下」を反映したものであり、「互恵」「無差別的慈善性」はその中のひとつの反応基準である。

162) A. W. Gouldner, "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement," *American Sociological Review* 25 (1960): 161-178. 亀田達也・村田光二『複雑さに挑む社会心理学』（有斐閣、2000年）72-81頁。

といかなる「恵」とを、どの程度やりとりすればそれが成り立つのか、言い換えればどういう利益とどういう利益が交換されれば「互惠」といえるのかは、時代背景や文化環境によってさまざまだろう。あまり感心する例ではないが、政治家と地元の建設会社の間で一定額の献金と公共事業の誘致とが交換されるとき、それを「互惠関係」と断じるには、それがいつの時代のどの地域の話で、事業の中身は何で誰にどういう動きがあったかといった具体的な要素が不可欠である。同じことは「無差別慈善性」にも言え、個々の行動やその意味、行為者の意図などをいかに認識、解釈するかは、それがなされた具体的な環境条件や当事者の関係などを踏まえずにはなしえない¹⁶³⁾。これらは前章で引用した佐倉の言う「遺伝子の担当」領域ではなく、「脳」が担当する「時空間尺度」の範疇の問題である¹⁶⁴⁾。

163) 先に挙げた「未婚女性との性交渉の善悪」に関して言えば、こうした現象は男性の配偶者選択における「処女」の意味が社会文化的な条件によって変化したことが影響していると考えられる。現代と違って避妊手段が未発達で、妊娠や出産に関する知識も十分でなかった原始古代あるいは未開の社会では、女性が性交渉の経験を持つことは妊娠と深く関連する。男性にとってそのような女性を配偶者にすることは、他の男性の子どもを自分の子どもとして育てるという「適応度上の大損害」を被るおそれがあり、これを避けるために配偶者は「処女」である必要がある。こうした状況下では、男性から見て女性の婚姻前の性交渉は「悪」であり、そうした行為を行うこと自体その女性は（男性にとっての）「無差別的慈善性」に反していることとなる。よって、娘の父親の立場に立てば、娘が婚姻前に性交渉を持つことは配偶者としての価値が毀損することになるから、自らの適応度上の重大な損失となる。相手の男はそうした適応度低下を自分にもたらした「悪い奴」であり「殺しても飽き足りない」。「未婚女性との性交渉の禁止」はこうして成立する。一方、現代の日本では、女性に性交渉の経験があっても婚姻後生まれる子の父性の確実性にはほとんど影響がなくなっている。その経験が配偶者となる男性の適応度を低下させる恐れはないから、女性の配偶者としての価値は損われない。従って、その父親の適応度上も問題はほとんどない。つまり、女性の性交渉経験と男性にとっての「無差別的慈善性」とが（避妊の発達という社会文化的要因によって）結びつかなくなり、そのため、未婚女性の性交渉を禁止する意味もなくなって、そうした意識は弱まる。しかし、その一方で、すでに自分の妻となった女性が他の男性と性交渉を持つのは夫の適応度を低下させる可能性があるから、これについての「禁止」は残る。このように、「父性の確実性」を求める男性の本性は変わらなくても、それに関わる規範の形は社会文化的状況の違いによって変動する。

164) 神野慧一郎は道徳や倫理を進化に基礎づけて捉えることには反対するが「どんなときにどのように恥を感じるかは、文化と社会に依存しそれに相対的であろう。しかし、ある種の場面において、恥ずかしいと思う心的形態は、人間に普遍的なものではないか」と述べて認識の相対性と感情反応の普遍性を認めている。神野『我々はなぜ道徳的か』106頁。

逆に、基本原則に基づく具体的規則がこのように個別の環境条件に合わせて変わることも自体が、個人のレベルで経験や可変的な環境条件に合わせて、人間の行動や意志が調整されることから生じる現象である。経験や細かい環境条件を取り入れて行動や意志を決めることができるからこそ、そうした要素や条件を反映した行為の基準を作り、同じ条件で暮らす人たちの間でそれを共有することができる。そして、まさに前章で示した通り、周囲の状況に対応した行動選択や意志決定のメカニズムは、可変的な環境条件下で繁殖上の利益を確保するための「適応」として人間に備わったものであるから、善悪の多様性が人間社会に存在すること自体が進化の産物とすることができる¹⁶⁵⁾。

以上、ここで述べたことをまとめると、善悪や正不正の基準は確かに社会や文化によって多様である。しかし、その根本には進化によって備わった人間の普遍的な感情反応があり、「互惠」や「無差別的慈善性」にかなうかなわなないかが善悪の根源的な原理となっている。その上で、「互惠」や「無差別的慈善性」の中身は具体的な環境条件によってさまざまに認識されるため、実際に規範や規則として認識される善悪、正不正は、社会や文化によって多様化する。つまり、善悪には普遍的な根本原理がある上で、その具体的規則は多様化する。一方、善悪が社会文化的な条件を反映すること自体も、可変的な環境条件に応じて行動や意志決定を行うという、進化によって人間に備わったメカニズムの作用によるものであり、進化を反映した現象といえる。このように、善悪の多様性の背景に普遍的な根本原理があること、その上で具体的な善悪のバリエーションが多様化することのいずれも、進化によって人間に備わった形質の産物である。従って、これを根拠に進化と道徳の関連性を否定することはできない。

165) 善悪の具体的な認識が文化や社会的な要因の影響を受けるのは、人間が周囲の他者に同調し、自分のまわりの社会の価値観を取り入れ自らの価値観を形成する、という「他者同調」的な性質を持ったため、そうした性質も、進化の中で「適応」として人間に発達してきたのだと主張する論者もいる。Lionel Tiger, "The Evolution of Cultural Norms," *The Sense of Justice*. pp. 278-289. James Q. Wilson, *The Moral Sense*.

4 本章の結論——進化生物学的道徳論と自然法思想の道徳論

(1) 進化生物学的道徳論のまとめ

以上、主にアレグザンダーの理論に基づいて進化の視点から捉えた道徳論を考えてきたが、これをまとめると次のようになる。

- ① 人間は、進化の過程を通じて間接互惠システムとして構成される集団の中で生きてきた。そこで人間は、自らの適応度を向上させるために、自分が「無差別的慈善性」を有していることを周囲にアピールし、また他者が「無差別的慈善性」を有しているかどうかを検知する性質を発達させた。
- ② こうした性質は、「適応的」な行動を個体にとらせる原動力となる感情の中に反映され、自分と他者の「無差別的慈善性」を感知すれば「快」、その反対には「不快」を感じる反応が人間に進化した。この感情反応がいわゆる道徳感情にあたる。
- ③ こうした感情反応によって、集団内でメンバーの間にかかる（「互惠」に向けた）「無差別的慈善性」の圧力が、集団の中で規範化して道徳になる。従って、道徳の基本原理は、この感情反応の元にある「互惠」原理や「無差別的慈善性」性に求められる。
- ④ こうした感情反応は、①での指摘のように、「各人の適応度の向上」のためのものであるから、道徳や道徳的行動とは、究極的には自らの適応度の向上を図る人間の「繁殖的利己性」に基づいた現象であり行動である。

(2) ホップズ、ロック、ヒュームとの比較

進化生物学からの道徳へのこうした見方は、ホップズ、ロックの道徳論（自然法論）とは大きく異なる。人間本性を「繁殖的利己性」に基礎づける進化生物学的な人間観は、一見ホップズの「利己的」人間観と類似しているが、ホップズと違って進化生物学では繁殖を核とした利己性を想定するので、ホップズ的な自己保存を前提にしては「利己的」に見えない行動や性質が、繁殖に向けた「利己性」の作用として説明される。

こうした相違のために、いわゆる自然状態を進化生物学的な根拠に基づいて想定するとしても、その内容はホップズの考えたものとは著しく相違する。ホップズの自然状態とは、人間同士が相互に自己保存に向けてあらゆる手段をとるため

に「万人闘争」化したものになるが、進化生物学的には、自然状態は決して「万人闘争」にはならないと考えられる¹⁶⁶⁾。それは、人間が互惠関係に基づいて自らの繁殖上の利益を最大化しようとするからで、そのために自他の「無差別的慈善性」を「快」とする感情が人間に本性として備わっているからである。

その意味で、進化生物学的に想定される自然状態とはロックの言うものに近いといえる。事実、「人為」のない霊長類の「自然な」社会を見ると、決して「万人闘争」にはならず一定の秩序と調和が保たれた状態になっている¹⁶⁷⁾。しかし、それはロックの言うような「正しい理性の発揮」によるものではないし、各人が他者の生存に配慮するからでもない。(人間の行動や意志が理性によって導かれるのでないことは前章で述べた通りである。) 周囲の他者との調和的な関係から利益を得る、そのための感情反応に基づくものである。

進化生物学の視点から道徳をこのように見てきた場合、これはヒュームの「正義の規則」論と最も親和的である。ヒュームによれば、人間が「黙約」を通じて社会を作るのは、それによる「共通の利益」を感知するから、すなわちそれが自分にとって「有利」「得」だからである。ここではいわば自然法が人間の利己性に基礎づけられるわけで、その意味で、「繁殖的利己性」の作用として道徳や道徳性を捉える進化生物学の考え方と一致する。また、そうして確立した「正義の規則」が道徳感情からは認められるという点、特に、「他人の不正により被る被害への敏感さ・不快感」にその基礎が求められる点も、進化生物学が道徳を個々の人間の感情に基礎づけ、「フリーライダー」を検知する本性的な感覚を認めるのと合致する。

その一方で、ヒュームと進化生物学的道徳論とは相違もある。ヒュームが道徳と「正義の規則」の確立を区別して捉えるのに対して、アレグザンダーは、人間の道徳性と道徳(自然法)の両方を、間接互惠下での「無差別的慈善性」アピール・検知に結び付けて説明するという違いもある。これに関連してさらに大

166) 内井惣七『進化論と倫理』(162-72頁)でも同様の見方がされている。

167) 霊長類社会の研究からそこに道徳の萌芽を見出す見方は、ドゥ・ヴァール『利己的なサル、他人を思いやるサル』、同じく de Waal, "The Chimpanzee's Sense of Social Regularity and Its Relation to the Human Sense of Justice," *The Sense of Justice*. pp. 241-255.

きな違いは、ヒュームが自然法（正義の規則）の確立を人間の知性による人為的なものと主張するのに対して、アレグザンダーは人間の感情反応に基づいて道徳が確立すると説明している点である。ヒュームの場合は、「共通の利益の感知」という知性の作用があってはじめて（家族を超えた）社会が形成され、「正義の規則」が確立するとされる¹⁶⁸⁾。他方、アレグザンダーは、血縁に基づいた集団の暮らしを進化の前提と捉えており、その中で進化した感情反応が集団レベルで集約されて道徳をつくるという。そこでは知性は必須の要件にはならず、感情・感覚的に備わった「無差別的慈善性」への反応とフリーライダーへの不快反応を基に、文字通り「自然に」道徳は確立される。よって、ヒュームは自然状態を哲学的虚構と批判したが、アレグザンダーの理論に従えば、このように集団のメンバー同士で「自然に」協調が実現した状態を、人間の自然状態と言って差し支えなからう。

もうひとつ、ヒュームと進化生物学とで微妙な違いが見られるのは、道徳感情についての捉え方である。ヒュームは、「道徳的是認/否認」は「共感」の作用によって「4つの有徳の源」が評価されることで生じるとする。この際の「共感」の働きを、特定人への主観的な感情移入ではなく「一般的観点」からのものとする点がここでの特徴である。一方、アレグザンダーの理論では、道徳感情は自他の「無差別的慈善性」の検知反応として捉えられる。その源は、他人同士の互惠交渉の様子から、彼らの互惠交渉の相手に自分になったときに利益となるかどうかを感知することである。よって「他人同士の交渉の観察」から、それが自分に向いた場合にどうなるかを感じる「共感」の作用がここには働いていると考えられることも可能である。しかし、アレグザンダーは、対象の観察からそれを自分

168) 従って、ヒュームの言う「人為による黙約の成立」をホブズの「理性による自然法の発見」と同一視してしまうと、ヒュームとホブズの理論が類似して、共に進化生物学の道徳論とは乖離したものと見られる。が、ここではこうした解釈論の詳細には踏み込まず、①ヒュームが「黙約」と「社会契約」の区別を強調していること。②ホブズの自然法は、人々に自然権を「すてる」よう要請するというように「自己抑制的」に表現される。対して、ヒュームの「黙約」は、人間がその「有利さ」に気付くことから成立するというように、自らの利益の積極的な確保のためというニュアンスで表現されている。この2点を根拠に、本稿ではこれらを区別して捉えておく。

に当てはめるという過程ではなく、観察される「対象の性質」そのものが「無差別的慈善性」、すなわち一般的な性格のものかどうかを検知する過程としてこれを説明しているのもので、ここではこの過程を「共感」の作用とは区別して理解しておく¹⁶⁹⁾。よって、その視点も「わたし」が「一般的観点」という客観的な立場に立って対象をながめるという抽象的なものではなく、対象を「わたし」がそのままの立場でながめて、その性質が一定の条件をクリアしたものであるかどうかを判断するものと捉えられる。

(3) 自然法の進化生物学的根拠

このような考察の結果、進化生物学（アレグザンダー）の道德理論は、ホブズ、ロック、ヒュームの自然法思想とそれぞれ共通する部分、相違する部分があることが分かるが、その中では比較的ヒュームの思想と相性がよいものと考えられる。とはいえ、自然法の確立を「知性を通じた人為的なもの」と捉えるか、本性的な感情反応に基礎づけて考えるかというのは重要な相違点であり、必ずしも進化生物学とヒュームの自然法論が合致しているわけではない。

ホブズらの思想と比較して、進化生物学的な道德論の一番の特徴といえるのは、人間を「繁殖的利己性」という生物本性に従って把握し、理性や知性といった人間特有の能力に依拠せずに一貫してこの本性から道德と道德性を説明する点にある¹⁷⁰⁾。そして、ここで本稿の結論として言いたいのは、このような視点から「自然法」そのものとは言えなくとも、その本質的な要素といえるものが「ある」ことが確認されるということである。

ホブズ、ロック、ヒュームは、それぞれの間観に基づきそれぞれの自然法論を主張した。ホブズの自然法の基本は「平和を求めよ」ということであり、

169) 本文ではヒュームの主張と進化生物学の視点を区別した形で評価したが、実際、進化生物学から道德を論じる学者の中でも J・Q・ウィルソンなどは「共感」を道德感覚の重要な柱と捉えている。J. Q. Wilson, *The Moral Sense*. こうした説も踏まえ、この点はさらに検討の余地がある。

170) だからといって、道德に人間の知的能力が関与しないと言っているわけではない。道德を具体的規則として認識することやこれを現実場面に照らして関連するルールを導き出すことなど、道德にはさまざまな側面で人間特有の知性や判断が関わるのは明白である。ここでは、道德というものが人間社会に生じる根源的な要素・要因についての説明を問題にしている。

ロックは各人相互の自己保存権の尊重である。その具体的な規則を考えるにあたっては、2人共、「自分の欲することを他人になし、欲しないことを他人になすな」という黄金律を基本としている。ヒュームの場合は、所有の安定と約束の履行が自然法の柱とされる。これは、人間同士が互いの所有物を尊重し、相互協力することで社会を作りより大きな利益を各人が得るためである。共通点として、いずれも「相互性」と「互恵性」の原理を基盤としていることが指摘できる。ホブズは平和のための手段として、ロックは理性によって見い出される人間本性として、ヒュームは黙約による社会形成・維持の条件として、それぞれ、各人が相手の生命と安全、所有を尊重し合う「相互性」とそれによる「互恵」を自然法の根源に捉えている。安全や所有の尊重は、それが一部の人には適用されるが別の人には適用されないという偏ったものでは自然法にはなりえない。また、互いが尊重するものとして生命や安全、所有が挙げられるのは、その規則の遵守によって「お互いが利益を得る」ものでなければならないからである。「相互性」が意味を持つのは、「わたしがあなたの財産を尊重する(あなたの利益になる)から、あなたもわたしの財産を尊重する(わたしの利益になる)」ことでお互いの利益になる「互恵」が達成されるからである。つまり、ホブズ、ロック、ヒュームの自然法は「互恵の原理」に集約できる。これこそが一見目立たないが、人間の自然法の最大の柱であるといえよう。

同じ原理が進化生物学からも見い出せることは明らかである。血縁を超えた動物の集団形成は互恵的利他行動が基本になるが、人間の場合、他者認知や記憶の能力の発達により、間接互恵という複雑な互恵関係が出来上がった。これは不特定の相手が対象だが、自分が他者の適応度向上のためにコストをかけることでそれ以上のリターンが返ってくるという互恵関係が基盤になっていることに変わりはない。人間には、それに対する「適応的」な行動が感情反応を通じて備わっている。「無差別的慈善性」に反応する道徳感情がそれだが、ということは、人間には他者との関係の中で「互恵的たろう」とし、また他者に対して「互恵的たるべし」と求める性質——それにかなう行動(反互恵的な他者の行動にネガティブに反応することも含めて)選択を行う内的な仕組み——が「自然的に」存在している。人間の集団やそこでの社会関係は、こうした性質が基盤になって成立して

おり、道徳や自然法は生物学的に備わった人間のこの性質に基礎づけられる¹⁷¹⁾。つまり、人間の「利己的」な本性の中に、こうした「互惠」に則る性質が見い出せるのであり、この互惠原理によって自然法の存在が確認できる。

V 今後の課題

ここまで進化生物学の視点から人間の自然的本性と道徳・自然法を論じてきたが、言うまでもなくこれは人間と社会への進化生物学的アプローチのほんの一端にすぎない。これによって人間の「自然」のすべてが明らかになったわけでももちろんないし、関連して検証すべき点も多々ある。最初に断ったように、また本稿の途中でも度々指摘したように、同じ進化生物学でもこれと異なる立場や主張があるので、そうした観点との比較検討を通じて、本稿での議論をさらに検証・発展させる可能性と必要性は大いにある。また、本稿でも依拠した脳神経科学をはじめ、関連する他の自然科学分野におけるデータや知見をさらに活用し、それを踏まえて本稿での議論を見直していく余地も大きい。これらの課題は、人間や社会に対するこの種のアプローチの可能性を示すものに他ならず、こうした検証もその一環としつつ、今後、自然科学の視点を踏まえた人間理解、社会研究の進

171) 哲学では、事実と規範、「である」と「べし」との区別とすることがよく言われ、法哲学でもその区別が自然法論に反対するひとつの根拠とされることがある。確かに、事実的議論と規範的議論の間には一線があり、例えば進化生物学で言われるような「人間は繁殖的利益を求めて行動する」ことが事実であるかどうかということと、「人間は繁殖的利益を求めて行動すべきだ」ということは違う。しかし、事実と規範が完全に別個の議論としてなされなくてはならないとすれば、まさに自然法論への批判に見られるように、法をはじめとする規範についての議論に人間の性質や生態といった事実的な要素を組み入れる余地がなくなってしまう。(実際、これまでの法学の議論ではそうした区別を積極的に肯定してきた面があるように思う。)しかし、本文で行っている議論は、規範的議論と事実的議論につながりを見い出す、ひとつのモデルケース的な意義を持つと考える。つまり、人間が法をはじめとするさまざまな規範を作り、また社会の中で「こうすべき」「これはしてはいけない」という議論をするにあたって、その根源には、ある原理なり命題なりを「こうであるべき」と考える人間の(本性的)性質があることをここの議論は示している。自然法や正義についての議論は、「何が正しいか」ということを論理や観念を通じて考えるのみならず、「何を正しいと人間は考えるか」という人間の性質や性向に関する事実的考察を念頭に置いてなされることで、さらなる広がりを持つことができると筆者は考える。進化学理論や動物行動学といった自然科学は、そのための重要な材料を提示してくれるツールといえる。

展が期待できる。

そうした展開は、特に法学での研究の発展に向けた可能性を秘めたものである。本稿で、自然法の議論を対象に、進化の視点からこれを検討したのはその一端と言えるが、その他の問題でも自然科学的な成果を踏まえて検討されるべき問題は多々あろう。差し当たって本稿での議論に関連する範囲で具体的な課題を述べれば、道徳や自然法の基礎がこのように捉えられるとして、それが具体的な集団の規範となって確立していくプロセスはどう理解されるか、あるいはそれを人類史的な事実からいかに検証できるかは、本稿での議論そのものを裏づける（あるいは誤りを明らかにする）上で興味深く重要な検討課題である。また、その中で、法という規範あるいはそれに基づく政治・社会制度が発達する過程、その意義は、こうした視点からどのように捉えられるか、あるいは、法的な価値や利益もここで述べたような人間本性との関連で理解されるものかされないものか、といった疑問も生じる。本稿では、自然法を「互恵」原理に結びつけたが、例えば国王が一方的に徴税する法など、歴史的に互恵性や相互性に反する法の例は数多く見られることなどが進化生物学の視点からどう考えられるのか、といったことも重要な論点である。実定法的な問題としては、本稿の途中でも触れたが、刑法における責任論などが、自然科学的な「自由意思」論を踏まえてどのように捉えられるかは検討すべき点であろう。これらはいずれも人間や社会、そして法への理解を深めていく上で重要且つ有益な問題であり、法の研究に自然科学的な視点を取り入れる余地が大きいことを表している。筆者自身、今後の研究課題として検討を進めていきたい。