

進化論と倫理学のインターフェイス
に関する基礎研究

(17520005)

平成17年度～平成19年度科学研究費補助金
(基盤研究(C)) 研究成果報告書

平成20年6月

研究代表者 古 茂 田 宏

一橋大学大学院社会学研究科教授

進化論と倫理学のインターフェイスに関する基礎研究

(17520005)

平成17年度～平成19年度科学研究費補助金（基盤研究（C））研究成果報告書

[はしがき]	1
[本論] 戦争の自然学——進化論的人間本性論によせて	3
はじめに	
第1章 カラスの嘴をもったハト——動物行動学の知見から	3
第2章 爬虫類の脳と人間の脳——脳壁の空間的構造に刻印された進化の履歴	9
第3章 「汝殺すなかれ」の射程——古代ユダヤ人の戦争とポリネシア人の戦争	13
第4章 進化論的人間本性論への眼差し——人間の「悲しい性」の二義性	17
むすびにかえて	20
[補論1] 文化環境の「遺伝」と「進化」——ミーム概念の可能性	22
[補論2] 模倣するヒト——18世紀からの予言	30
[資料] 進化倫理学をめぐる論争から（部分訳）	35
マイケル・ルース「新しい進化倫理学」	36
エリオット・ソーバー「進化論的利他主義と心理学的利己主義」	50
アラン・ゲヴァース「進化論的倫理学はどのような意味で倫理に関わるのか」	59

は し が き

平成17年4月より3年間、科学研究費補助金（基盤研究C）を得て研究を進めることができた。研究成果報告書を提出するにあたり、まずこの点に関係各位に深く感謝したい。

進化論と倫理学のインターフェイスに関する基礎研究というテーマは、倫理学を少しでも学んだ者にとって、反射的な警戒心を抱かせるものである。近年、進化倫理学を積極的に唱導しているマイケル・ルースも、「進化倫理学は悪評が当然のようにつきまとう主題」であり、「単に間違っているというだけではなく、悪臭を漂わせるような」印象を伴うものとして多くの人々に受け止められてきたことを認めている。（Michael Ruse, “*The New Evolutionary Ethics*”, in “*Evolutionary Ethics*”, Ed. By M.Nitechki,1993, p.133）

それは、生物学上の偉大な発見であったダーウィン進化論が、19世紀末のスペンサー的な社会ダーウィニズムや、やはり弱者抹殺の傾向をあからさまに示す優生学という名の「科学＝生・権力」の台頭と重ねられて受け止められたことと深くかかわっているであろう。ことに倫理学サイドからみると、G・H・ムーアによる「自然主義的誤謬」という的確なスペンサー批判は、それが鮮やかだっただけに、進化論と倫理学をかかわらせようとする試みの全てを全面的に退ける結果にもつながったと言えるかもしれない。

確かにダーウィンの進化論は、生物学的な理論として没価値的なものであり、環境に対する適応度の差によって生物種の興亡と進化を機械論的に説明する点で、生き残った者の論理である。しかも、それは事実世界の描写でしかないが、これを人間的な価値や倫理の眼差しから眺めれば、それは単に没価値的な世界ということにとどまらず、「弱者淘汰」の「強者（トラシュマコス）の論理」という厭わしい世界であり、まさにそこから人間が脱出しようと苦闘してきた暗黒の世界であるとも言えるであろう。このような暗い事実性に基づいて、そこから倫理を導こうとするなどとはとんでもないことだ…という反応は、それゆえ健康であり、私自身もこの反応をとにもする者である。

しかしそのことと、人間が哺乳綱霊長目ヒト上科に属する動物であり、あらゆる生物と同じ生命の幹から分岐し、彼らと同じメカニズムをとおして進化してきた生物であるという厳然たる事実とは——他の動物は知らず、人間だけはそのような「自然的」出自を持たないのだと言うのであれば話は簡単だが——どのような関係にあるのだろうか。遺伝子や脳生理のレベルにまでおりた膨大な知見を進化論的な議論が積み上げつつある今日、人間は特別な存在であって、そのような事実は人間とは無関係なのだと言うだけで、その関係について倫理学サイドから実りのある説明が提示しえたことになるだろうか。ムーアのスペンサー批判は鋭かったが、翻って、彼自身が積極的に提示しようとした「反自然主義的」価値の直覚は、十分な説得力を持ちえていたであろうか。

本研究では、社会ダーウィニズムも含めたナイーブな進化倫理学の誤りがどこにあったかをムーアらの批判を受け止めつつ見極めつつも、他方でムーアのいわば「反自然主義的誤謬」とでも言うべきものを乗り越える契機として、より懐の深い進化論のロジックを探

ることを課題とした。もとより、このような大きな課題が果たせたわけではないが、その糸口になるような議論を示すために、本研究期間中に発表したいくつかの論文などを加筆修正し、成果報告に代えたい。本論としては、戦争論を切り口にして進化論的人間本性論を批判的に検討した発表論文を置き、補論として、ミーム論、コンディヤックの模倣論に関するエッセイを補った。また、資料として、現代的な論者による論争の一部を翻訳して紹介した。

研究組織

研究代表者 : 古茂田 宏 (一橋大学大学院社会学研究科教授)

交付決定額

(金額単位:円)

	直接経費	間接経費	合計
平成17年度	800,000	0	800,000
平成18年度	500,000	0	500,000
平成19年度	700,000	210,000	910,000
総計	2,000,000	210,000	2,210,000

研究発表

[雑誌論文]

古茂田宏、「戦争の自然学——進化論的人間本性論によせて」

『唯物論』(東京唯物論研究会)第79号、平成17年

古茂田宏、「ホモ・イミータンス——18世紀からの予言」

『総合人間学』(総合人間学会)第2巻、平成20年

[図 書]

マイケル・ウォルツァー著 古茂田宏 翻訳・解題

『アメリカ人であるとはどういうことか——歴史的自己省察の試み』

ミネルヴァ書房 平成18年

大庭健他編『現代倫理学事典』(項目執筆)

古茂田宏「ドルバック」「ベール」「ルソー」弘文堂 平成18年

新田國夫 他 『住み慣れた街に住み続けられるために(下巻)』

古茂田宏他 第3章第2節 日本アビリティーズ協会 平成19年

渡辺治・渡辺雅男 編『「現代」という環境』

古茂田宏 第6章(ミーム・プール) 旬報社 平成19年

[本 論]

戦争の^{ビュシカ}自然学——進化論的人間本性論によせて

…昔々、はじめてこの世に死すべき者どもの種族が作られることになったとき、神々はプロメテウスとエピメテウスの兄弟を呼び、あらゆる動物を作るように命じた。兄をさしおいてこの仕事を一手に引き受けたエピメテウスは、ある種には強さを、ある種には速さを、ある種には甲羅を、翼を…与え、肉食の種からは多産性を奪い、獲物になる側の種には余りある多産性を…与えた。こうすることで、どの種族も滅びることのないように配慮したのである。しかし、エピメテウスは軽率に諸能力を分配してしまったので、最後の種族の人間が何の装備も与えられないままに残されてしまった。そこにプロメテウスが点検にやって来て、この困った状況を前にしてある決断をする。竈の神へパイストスから火を、知恵と軍事の神アテナから技術的な知を盗み出して、これを神ならぬ人間に与えたのである。…さて、こうして火と^{テクネー}技術知を得たヒトはかろうじて生きられるようになったが、獣たちとの戦いに十分な勝利を得ることができなかった。というのも、彼らには技術知はあっても^{ポリス}国家をつくるという政治知がなかったからである。彼らは協力し合おうと集まりはしたが、この欠如のために互いの争いを止められず、再びばらばらになって滅亡の危機に瀕した。ゼウスはこれを憐れに思い、人間という種の滅亡を防ごうとヘルメスを遣わして人間たちに「^{アイドース}慎み（羞恥心）」と「^{ディケー}誠め（正義心）」をもたらすことにした。

(プロタゴラスによる人間創造の^{ミュートス}神話) ¹

はじめに

近年、この国を「戦争のできる国」へと変えていこうとする流れが急速に強まりつつある。ところで、このような戦争化を促す言説のなかには、あれこれの政治的見解を超えて、より根本的な人間観が織り込まれているようにも思われる。それは、もともと人間とは戦争をする動物であり、人類史のほとんど全てが戦争の歴史だという冷徹な事実を直視せずにただ平和を唱えているのは愚かであるといった類いの「リアリズム」である。こうした見方は、ある種の民衆的想像力のなかに存在するだけではない。人間（動物）の攻撃本能

¹ プラトン『プロタゴラス』(320D～322C) 梗概。なおこれに続いて、技術的な知恵についてはそれぞれ専門家がいるが、政治的な知恵についてもその専門家だけにこれを与えるべきかとヘルメスが問い、否、全員に分配すべし…とゼウスが答えたという、古代民主派プロタゴラスの面目躍如たる話につながっていく。

に関する進化生物学的な議論や、大脳生理学における暴力衝動の機制論といった科学的な議論のなかにも、これと親和的な言説は広く見られるのである。もちろん、戦争は人間の本性（本能）の発露なのだからそれに反対しても仕方がない、などという粗雑な議論をする生物学者はいないが、人間の戦争への傾きが、数千万年数億年の時間をかけて進化してきた哺乳綱霊長目ヒト上科に属する一動物種のなかに刻まれた遺伝的本性と全く無関係だとする生物学者もまた少ないであろう。そして、こうした言説のあれこれを恣意的につなぎ合わせることによって、^{くだん}件の「リアリズム」が「科学的に」オーソライズされたりもするのである。

本稿は以上を念頭に置いたうえで、戦争の生物学、生理学、人類学とでも呼ぶべき一連の言説群——それをかりに戦争の倫理学ないし政治学との対比で戦争の自然学と呼ぼう——をラフに横断しながら概観し、そこで提起された問題を真正面から受け止めることを目的としている。こうした作業は、切迫した状況下においてはいかにも迂遠なものに見えるかもしれない。だが、「戦争を望む人などいるはずがないのに、戦争への傾斜を食い止めることはなぜこんなに困難なのだろう」という素朴な疑問を支えている前提（傍点部）をとりあえず徹底的に吟味検討することなしには、例の「リアリズム」を説得的に乗り越えることも結局できないのではないか。そのような思いに本稿は端を発している。

人間の攻撃（戦争）本能に関する科学的言明は、哲学とは異なる経験命題に属する。それゆえ、こうした経験知の産出に直接関わらない者が、「哲学」の立場から「そのような戦争本能など人間にはあるはずがない」とか、「そういう発言は戦争に与するイデオロギーである」といった断定を下すことは許されていない。ここでできるのは、現在のスタンダードとなっている議論をとりあえず標準的な枠組みとして受け入れた上で論点を整理し、そこから言えることと言えないことを弁別し、究明されねばならない課題が何であるかを見定めるということに限られる。まずは、人間の攻撃本能に関する典型的な議論を提起した、動物行動学の定礎者コンラート・ローレンツの著作、『いわゆる悪——攻撃の自然誌のために』²から。

² Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, (1963, Wien) 1984, München, R. Piper GmbH & Co. 日高敏隆・久保和彦訳、ローレンツ『攻撃——悪の自然誌』みすず書房。同書からの引用は、該当箇所原書（1984）・訳書の順で頁数を挿入した。訳文は基本的には邦訳を踏襲したが、文脈上変えた箇所もある。なお本書には、死への衝動をめぐるフロイトのタナトス論について注目すべき発言がみられ、これも重要な論点であるが、本稿ではフロイト・ユング・バタイユとつながる深層心理学の諸議論を視野に収めることはできなかった。

第1章 カラスの嘴を持ったハト——動物行動学の知見から

攻撃に関してローレンツが問題にするのは、ライオンがレイヨウに対してもつ攻撃本能ではなく、ライオンどうしが互いに対してもつそれである。このような種内攻撃は、当該種の存続自体を脅かすようにも思われるのだが、なぜそのような攻撃本能が存在するのだろうか。

これに対するローレンツの答えは大きく二つある。ひとつは、その種が捕食上の困難に陥って絶滅する危険を避けるため、ということである。与えられた生存圏 (Biotop) が、ある所では同種の個体密度が高すぎてみなが飢えに悩まされているのに、他の所は手も付けられずにいるといった危険を避ける最も簡単な手立ては「同じ種の動物が互いに相手を寄せ付けない」(46,53) というやり方だ。たとえば珊瑚礁に住む極彩色の熱帯魚のあるものは、各個体が数立方メートルのテリトリーをもち、ここに自分と同一種の個体が侵入すると——異種動物の侵入に対しては全く反応しないのに——激しく興奮して攻撃する。ローレンツはこうした「散開分布 (spacing out)」という現象を、医者や自転車屋といった同業者がある地域の中で自然に離れて開業することに喩えている (ibid.)。

しかし、社会を作らないこうした動物種とは異なり、密集集団を作る大型有蹄類や社会性霊長類などにおいてもしばしば激しい種内闘争がみられる。この理由を、ローレンツは次のように解釈する。つまり同種のオスに対して強いオスは異種動物に対する攻撃 (防衛・統率能力) においても強いので、メスの争奪戦におけるこの勝利者は、単に己の生存と繁殖において勝利したというのではなく、結果としてその種全体が外部世界に対して有する奮闘能力の強化に寄与することになるというのだ。野牛やアンテロープなどの動物はオスがメスに比して巨大化 [雌雄二形化] するが、これはオス同士の種内淘汰の累積結果である。そしてこのような強いオスが選抜されてハーレムの主になり子孫を独占的に残すのは——ローレンツの集団選択パラダイム³⁾によれば——その個体自身のためというより、「その家族や群れを防衛する」——ひいてはその種全体を防衛する——代表選手選出のためなのである。「オスの野牛やヒヒのような堂々たる闘士は……一族が危ういとみると、群れの

³⁾ 進化の過程で淘汰選択される単位は、ダーウィンその人が考えたように (個体選択説) 個々の個体ではなく、それらの個体をメンバーとして含む社会集団だとする考え方。遺伝メカニズムの仕組みからして成立たない議論であるとして、二〇世紀後半にはドーキンスらの遺伝子選択説 (「選択の単位は個体でも集団でもなく、自己複製子である」) に取って代わられた。ただし、このパラダイムは、一定の学習や伝統をもつ動物——人間がその典型であるが——においては依然として有効であるとも考えられる。重要な論点であるが、本稿では主題化できなかった。今後の課題としたい。

弱い仲間を困んで勇敢にも自らを防壁と化す」(55,66)であろう。

このように攻撃本能には進化論上の「合理性」があるのだが、しかしそれはその自発性ゆえに、種にとって危険をはらんでもいる。様々な本能のひしめく「本能の大議会 (das große Parlament der Instinkte)」(107,121-)のなかで攻撃本能は最古参の議員として発言するが、その矛先が過剰に同種個体に向けられた場合、種全体のリスクは深刻なものになるからだ。それゆえローレンツのみるところ、今日まで生き残った動物種の多くはこの種内攻撃衝動を抑制する様々な機制を進化させている。ここではその二つを紹介しておこう。

第一は、順位制 (Rangordnung=pecking order) である。これは、コロニー内部での闘争が繰り返された結果、相対的な強弱がはっきりした二個体同士がそれ以降はいちいち闘うことをやめ、弱者が強者に道を譲るようになるというシステムである (この二項不等式の連鎖で全体の位階が定まる)。これはテンやヤマネコなど単独行動型の動物にはなく、一定規模の社会を形成するタイプの鳥類や哺乳類などに顕著である。(ただし社会的昆虫のような「無名の群れ」には無い。) この順位制によって、社会内部での過剰な小競り合いが外敵と立ち向かうポテンシャルを下げってしまうというリスクが回避される。(61,72-3)

第二は、攻撃行動の儀式化 (Ritualisierung) である。これは、攻撃衝動を呼び起こすリリーサー (敵の極彩色の体毛やとさかなど) から直ちに攻撃行動が^{リリース}解発されるのを、段階的威嚇行為という幾つもの関所を設けて遅延させることによって、どちらかに途中で引き下げる機会を与え、結果としては無用な種内殺傷を阻止することにつながっている (s.137-, p.159-)。なかでも印象的なのが、猛獣たちの「フェアプレイ」である。ローレンツは言う。同種の仲間を殺傷するのを妨げるそうした抑制作用が最も強い動物は、「専門の捕食者として、大きな獲物を殺すに足る武器をもっており、かつまた社会的連帯を結んで暮らすものである」(s.155,p.183)。たとえばオオカミは厳格な順位制をもつ社会性動物で、上位者に対する絶対的な服従で知られるが、この上位者が誰であるかの認知は後天的なものであり、この順位を決める争いは激烈に闘われる。ところが、この凄惨な噛み合いのなかで一方が負けを悟った瞬間、その敗者は劇的にも、自分の最も弱い身体部位 (首背面) を勝者にさらすのである。勝者はここをひと噛みしさえすれば瞬時に相手の頸静脈を食いちぎって殺すことができる。しかし勝者の牙は宙を空しく噛むばかりで、決して本当には噛まない——いや噛めない——のである (159-,188)。こうした攻撃抑止機制が、かれらの脳—中枢神経系や内分泌系のどのような仕掛けで働いているのかについては、ローレ

レントスは語っていない。しかし「武士の情け」とか「騎士道」といった言葉を連想させずにはおかないこのような本能的反射機制をかれらが具えていることは、事実であるらしい⁴。

さて、以上のような種内攻撃とその抑制機制的進化という観点から、人間という動物をあらためて眺めてみよう。そこで際立つ特徴は、人間が自らの生物学的な身体に加えて、石や棍棒のような人為的武器を使用し、そうした「延長された身体」によって、それまでは持たなかった強力な力を与えるに至ったということである。このテクネーの獲得が、本稿冒頭に掲げたプロタゴラスの神話のように神からの贈り物であったかどうかはさておき、それが人類の生態的地位の確保に大きく寄与したことは確かであろう。神話も語るとおり、素手で裸の人間という動物は、それ自体の身体能力からみれば何のとりえもないひ弱でのろまな存在に過ぎない。この、樹上で木の実や葉を食べ、動物性蛋白としては昆虫を捕まえるのがせいぜいであったであろう我々の遠い祖先が、東アフリカのサバンナという苛酷な環境にはじめて降り立ちそこに居を構えることができたのは、ひとえにこのテクネーの賜物であった。

しかしプロタゴラスの寓話は、このテクネーの両義的性格をも的確に見抜いていたと言わなければならない。というのも、襲い掛かるヒョウや逃げ去るウサギに対して投げつけた石塊（それはやがて尖らせた石片から鏃、銃…にまで「進化」するだろう）は、同時に、同じ人間仲間をも簡単に殺傷しえたからであり、そのことは、初期人類がすでに形成していたであろう血縁バンドに鋭い緊張をもたらしたであろうからだ。だからこそ、テクネーと並んで、同じく非自然的なディケー（正義＝ディカイオシュネー）が要請されたわけである。

しかし、今はとりあえずローレンツの議論に戻ろう。先にみたように、同種個体を容易に殺傷できる身体的武器を発達させた猛獣は、種内攻撃を抑制する一連の機制をも進化させた。しかし、そのような武器を持たない動物にはこうした「殺戮抑制の仕組みを発達させる方向での選択＝淘汰圧（Selectionsdruck）はかからなかった」（274,330）。しかも、攻撃能力の弱さは攻撃衝動の弱さを意味するわけではない。ヒナを抱えた親鳥が示すよう

⁴ 紀元前二世紀に成立した古代インドの『マヌの法典』には詳しい戦争法規があるが、それはこのオオカミのフェアプレイを彷彿させる。「去勢者、手を合わせた者、髪を解いた者、…武具を外した者、武器を持たぬ者、…重傷者、恐怖に慄く者、逃亡する者…を打ってはならない」（渡瀬信之訳『マヌ法典』第七章「戦闘」の項、中公文庫二二二頁）。以上、散開分布、対外戦士選抜、順位制、儀礼化などのローレンツの議論をやや詳しく紹介したが、こうした生物進化上の議論が、こと人間という動物だけには全くあてはまらない——多くの社会科学はそう考える傾向が強い——のか否かは微妙な問題である。たとえば、人間社会が何らかのかたちで階級構造を持ちやすいといったことにも、動物学的な自然的性向が関係している可能性がないとはいえない。もちろん、だから階級社会が「正しい」という結論は全く出てこないのであって、そのような誤謬推理——ムーアの言う自然主義的誤謬[naturalistic fallacy]——への警戒心を研ぎ澄ましつつ、今後の大きな検討課題としたい。

に、育児中の動物が子を守ろうとするときの外敵への攻撃本能などは凄まじい⁵。だから、オリのなかに二匹の動物を閉じ込め逃げられないようにして人為的なストレスをかけると、こうした「平和な」動物たちの種内攻撃はとめどもなく凄惨なものになるのである（仲間の後頭部や首筋の羽毛と生皮を剥ぎ、その傷を突つきまわしてなぶり殺しにするハトなど）
6. ローレンツは言う。「もし自然がたわむれに、ハトにいきなりワタリガラスの嘴を与えたらどうなるか、まざまざと思い浮かべることができる。そしてこの怪物の状態は、まさに鋭い石を武器に使うことを思いついた頃の人間の状態とそっくり」（275,330）なのである。

ローレンツは、初期人類にも社会性霊長類にみられる程度の本能的攻撃抑止機制はあっただろうとしつつも、こう続ける。…武器の発明によって「殺戮能力と本能的な殺戮抑制との平衡が乱れるや否や、そうした動物的な本能が役に立たなくなったことは想像に難くない。手斧の使用ですら、苦痛の叫びや従順の身振りなどによって攻撃者の攻撃抑制を呼びますいとまもないほどすばやく、相手を打ち殺すことができるのだ」（277,332-）。

もちろん、「最初のカイン」がアベルを石塊か棍棒で打ち殺したとき、殺害者自身を襲った狼狽の念は大きかっただろう。このように簡単に同朋を殺害しうること気づいた初期人類は、何らかの抑制機構（掟）を人為的に作らないわけにはいかなかったであろう。しかしその話は後述するとして、「人間の生得的な殺戮抑制力が、当時も今も、人間の自然の武器にしか同調しない」（283,339）ということは、依然として憂鬱な事実なのである。これを踏まえてローレンツは言うだろう。「本能的衝動を野放しにしておくことを誡める一切の禁欲のすすめとか、人間は子供の頃から邪悪だという原罪の教義…は、全て等しく真実な内容をもっている。つまりそれらは、人間が祖先から受け継いだ気質に盲目的に従ってはいけない…という認識を含んでいるのである」（286,344）。

⁵ 七面鳥の母鳥から聴覚を奪うと、その母鳥は自分のヒナをただちに全部突き殺してしまう。これについてローレンツは、七面鳥の母親の「母性愛」を実現する本能の設計図は、巢の周りで動くものの全てをつつく。ただし一定の鳴き声の持ち主に対してだけはこの攻撃を抑制する…という、たった二行の単純なアルゴリズムで書かれているのだらうと推測している。(141,164) ちなみに現代でも子を虐待する母親（父親）が話題になるが、母親という存在はきわめてストレスフルであり、こうした悲劇は生物学的機能錯誤とも関連している可能性がある。

⁶ 詳細はローレンツ『ソロモンの指輪 (*The King Solomon's Ring*,1952)』（日高敏隆訳、早川書房）一二章を参照せよ。

第2章 爬虫類の脳と人間の脳——脳髄の空間的構造に刻印された進化の履歴

以上、駆け足でローレンツの攻撃論をみた。「人類は互いに敵対するいくつもの党派〔国家、階級〕に分離してしまっているから闘争好きで攻撃的なのではなく、それが社会内部的攻撃性を消散させるのに必要な刺激状況を作り出しているからこそ党派に分裂しているのだ」(298.358)という結論は、その後「希望の糸」と題された終章が用意されてはいるとはいえ、あまり人を励ますようなものではない。しかし、人間の攻撃性向が実際にどのようなものであるのかを「嘆かず呪詛もせず」(スピノザ)凝視しておくことは、それをどのようにすれば——本能に頼れないのだとすれば人間の知恵をもって——抑制し・克服しうるかを考える上で避けては通れない作業であろう。そこで次に、人間を戦争へと誘^{いざな}いもする憎悪や攻撃衝動がいかなる生理的な仕組みで生じているのかを一瞥することによって、前章での議論を別の角度から眺め直してみたい。ローレンツが想像を交えて語った人間の攻撃機制の系統発生的過去は、脳の解剖学的な造^{つくり}作のなかに暗示されているように思われるからだ。比較・発生解剖学の知見によれば、複雑な脳髄の空間的構造には、我々が経てきた数億年の進化の時間的経緯が履歴書のように刻みつけられている。

現代の代表的な脳科学者ポール・マクリーンは、人間の脳を系統発生(進化)のレベルによって大きく三つの部分に分けている。第一は、脊髄の上部末端に瘤のように膨らんだ脳幹上部(小脳・中脳)、間脳、大脳基底核からなる部分であり、爬虫類の脳ではこの部分がそのほぼ全体をなしている。第二は、その先にさらに膨らみ始める大脳の入り口にある大脳辺縁系、すなわち扁桃核と海馬を中心とする部分であり、齧歯類などの原始的哺乳類、絶滅した古生物でいうと獣弓類(哺乳類型爬虫類)の脳においてはこの部分がきわめて大きく発達しているという。そして第三は、この先に伸びて脳全体を包み込むように膨張拡大した大脳皮質であり、霊長類をはじめとする高等哺乳類の脳ではこれがその最も大きな部分をなしている。マクリーンは、第一の部分爬虫類脳、第二の脳を旧哺乳類脳、第三の脳を新哺乳類脳と呼んでいるが、大まかに言うと、爬虫類脳は攻撃・逃避・交尾・食餌・テリトリー形成など自己保存・種保存に直接関わる本能——ローレンツの言う「本能の代議会」の古参議員——のプログラムを司っており、旧哺乳類脳(獣弓類の脳)は、子育てや遊び、そして恐怖や愛や憎しみをはじめとする広義の感情に関わっている。新哺乳類脳(大脳新皮質ことに前頭葉)が、広く抽象的思考や学習能力、さらには言語能力にも深く

関わっていることは常識であろう⁷。以上は、簡単な実験でその大筋を観察することができる。ハムスターから大脳皮質を取り去ると、かれらは迷路の通り抜けなどの学習能力を失うが、依然として遊びや子育ては続ける。ここからさらに辺縁系を取り除くと、もはや遊びも子育てもしなくなるが、それでもかれらは食べ、戦い、逃げ、交尾することをやめないのである⁸。

ここでは脳の生理学や解剖学の詳細に立ち入る必要はあるまい。肝心なのは、人間の脳が、爬虫類や獣弓類（の脳）とは別の系統樹を辿って独立に進化したのではなく、かれらを受け継いだ上で形成されているということである。我々のなかには爬虫類の脳や獣弓類の脳——両者を合せて古脳とも呼ぶ——が今も生き続けており、固有のロジックをもって我々をたえず導いているのである。もちろん、それだけで我々が動かされているわけではない。ゼウスが与えたというあの「羞恥心」^{アイドース}や「正義心」^{ディケー}は、おそらくは新皮質のどこかに外付けソフトウェアのように（幼児期における学習をとおして）インストールされ、爬虫類・獣弓類の脳に標準装備されている原始的機能と対抗しつつこれを強力に制御しているのである。だが繰り返し言わねばならないが、生物としての基本的機能を司っている古脳が働きをやめるわけではない。あたかもコンピュータのなかで複数のプログラムが相互に独立して働いているように、脳は多数のモジュールの複合をなしつつ我々の心を形作っているのである⁹。では、この古脳の働きにはどのような特徴がみられるだろうか。マクリーンを踏まえて書かれたラッシュ・ドージアの所説に即してまとめると¹⁰、古脳の働きは動物の直接的な生き死にかかわる機能であるだけに、①その反応がすばやく単純で頑固であること、②その反応を引き起こす対象の認知がきわめて大雑把であるということ、この二点を挙げることができる。分かりやすい例でこれを説明してみよう。

多くの哺乳類はヘビを怖がり、ヘビを見た瞬間にそれを避けようとするらしい。（致命的な毒ヘビもたくさんいるので、ヘビに対する忌避反応には合理的な理由がある。）ところで、あるものに対するこうした恐怖や怒り——ひいては逃避や攻撃という行動のレパートリー

⁷ ポール・マクリーン『進化における三位一体の脳』（法橋登他抄訳『三つの脳の進化』工作舎） Paul D. MacLean, *The Triune Brain in Evolution*, 1990, Plenum. なお、以下の記述は、次に触れるラッシュ・ドージアの著作や、田中富久子『脳の進化学』中公新書ラクレなどのまとめに多くを負っている。

⁸ マクリーン前掲書一四八頁。ラッシュ・W・ドージア Jr.『人はなぜ「憎む」のか』桃井緑美子訳、河出書房新社、七六頁。（Rush W. Dozier, Jr., *Why We Hate*, 2002）

⁹ これについては、スティーヴン・ピンカー『心の仕組み』椋田直子訳、NHK ブックス上中下（Steven Pinker, *How the Mind Works*, 1997）やニコラス・ハンフリー『喪失と獲得——進化心理学から見た心と体』垂水雄二訳、紀伊国屋書房（Nicholas Humphrey, *The Mind Made Flesh*, 2002）などに説得力のある記述が見られる。

¹⁰ ドージア前掲書（注8）。以下、ここからの引用は訳書の見数を該当箇所へ挿入。

——を引き起こす上での中核器官と目されているのは、古脳（獣弓類の脳）のなかの扁桃体である¹¹。（警戒信号を受けて扁桃体が興奮すると、それが視床下部を通して下垂体、そして副腎にまで伝達され、それを受けてアドレナリンなどのストレスホルモンが瞬時に分泌されて様々な筋肉運動を生じさせる。）へびに対して多くの哺乳類がとる忌避的態度が先天的（遺伝的）であるか否かをめぐっては諸説あるが¹²、いずれにせよ、「生存のための原始的反応を司る部位であるこの扁桃体がひとたびへびらしきものを危険と見なすと、その反応は変えにくい」（31）のである。確かにへび嫌いの人は、これこれのへびは安全なのだということをいくら教えられても（「頭ではわかっているけど」）、その恐怖を抑えられないであろう。もうひとつ重要なことは、この扁桃体が毒へびと無毒へびとを——さらにはへび状の縄や曲がった小枝までも——区別せずに怖がるという風に、対象を大雑把にとらえて反応するということだ。原始的生存システムとして進化した古脳はたえず瞬時の行動選択を強いられたので、たとえば様々なへびを区別する細密な分類学に則った反応システムを組むことは、かえって毒へびに噛まれるリスクを高めたのであろう（56）。これに関しては、「細長く曲がりくねった円筒形のもの一般」を危険信号とみなす反応の方がはるかに合理的だったに違いない。そして、高速道路や高層ビルの現代都市に生きる我々の中にも、密林やサバンナといった環境に同調して形成された古脳の支配は依然として続いているのである。

もちろん、人間の世界に対する態度は、フェロモンなどのリリーサーに機械的に反応する爬虫類のようなワンパターンで大雑把なものではない。人間が他の動物からどれほど深い断絶をもって生きているかということは、繰り返し究明し強調されるべきであろう。にもかかわらず、我々の心と密接に関連しているこうした解剖学的な仕掛けが、爬虫類から獣弓類を経て進化してきたこの系譜の中にあるという事実もまた、同様の真剣さで見つめられなければならない。なぜなら我々は、戦争という極限状態においてどれほど人間が残虐になりうるかを知っているのであるが、なぜそうしたことが起こるかを理解するには、

¹¹ 扁桃体を切除された動物（過剰攻撃性を持つ精神病患者）が攻撃性を失うことは従来から知られており、これを背景に、こうした攻撃衝動を生理学的な原因除去することによって人間を「平和な」動物に変えてしまおうする構想さえあった。しかし扁桃体を切除すれば攻撃衝動だけではなく愛着をはじめとする人間的な感情一般も消失・低下するのであって、このような話のグロテスクさには注意しておかねばならない。ジョン・クレマ『攻撃とは何か』榎本知郎訳、どうぶつ社（John Klama, *Agression*, 1988）参照。ただしクレマのこの本は、本稿で参照したローレンツやマクリーンを非科学的な悲観論であると一貫して批判しているが、議論の空転も多く、必ずしも的を射ているとは思われない。

¹² 一九世紀以来この論争は続いたが、最近では、幼少時に一度でも忌避行動の学習がなされると一生それが固定されるという「ガルシア効果」のためだとされている。正高信男『父親力』中公新書、八～一五頁。

以上のようなことを見極めることが不可欠だからである。

ここでは、以上の繰り返しも含め、二つのことを確認しておこう。その一。恐怖や憎悪は、国家単位の種内攻撃たる戦争の心的原因ともなりうるものであるが、これと深い関わりを持つ辺縁系、ことに頑固で反射的な扁桃体の原始的性格は、それを包む大脳皮質がどれほど精妙な働きをするように進化したところでいささかも変わっていないということ。これについては、銃弾が飛び交う戦場においては自明であるが——敵兵を銃剣で刺し殺したり機関銃を乱射している兵士たちの内部で生じていることは、ほとんど共食いをする爬虫類や獣弓類と変わらない——、そうした地獄図に向かう政治的選択へと人々を促すところの、「〇〇人が気に食わない」「〇〇人は生意気だ」……といった民族的反感や嫌悪のなかにも、その前駆的な姿を垣間見ることができる。

その二。人間には言語があり、これは爬虫類的・獣弓類的な世界分節——へビか非へビか、敵か味方かという原始的二分法——^{ダイコトミ}を超えた、緻密でこまやかな人間的な分節を可能にする。言語が人間の心的世界をどれほど豊かで複雑なものにするかは、稿を改めねばならない大きな主題である。しかし一方で、この言語自体が、自然的分節とは異なるとはいえ、やはりある種の二分法を基礎にできあがっていることにも注意を払っておくべきであろう。

(その究極は、ドージアも言うように「我ら—奴ら」の二分法である)。そして、その二分法が扁桃体の情動的興奮によって彩色された場合、「ユダ公」「ジャップ」「鬼畜米英」「テロリスト」……といった様々の「奴ら」がカテゴリー化され、顔のないのっぺりとした敵性信号と化すのである。「ターバンを巻いた顎鬚の男」を見ただけで「テロリスト」を連想して身を強張らせるアメリカ人は、下草に仄見える縄状の物体を見て飛びすさるウサギ（飛びかかるマングース）と基本的には同じ反応をしている。しかもこのウサギは、地球を何百回も破壊できるほどの力を具えたウサギであるのだ。そのことの恐ろしさを我々は肝に銘じるべきであろう。

第3章 「汝殺すなかれ」の射程——古代ユダヤ人の掟とポリネシア人の戦争

以上我々は、戦争に傾斜する攻撃性向に関して、人間という動物種のなかに生き続けている地質学的過去の遺産を、動物行動学や脳解剖学の標準的知見を参照しつつ観察してきた。そこで示唆されたのは、明るいとはお世辞にも言えない人間のあり方であった。しかし以上はあくまでも——プロタゴラスの神話で言えば——人間がプロメテウスから火とテクネーを与えられた以後の話ではあるが、ゼウスからアイドースとディケーを、つまり広義の規範（法と道徳）を与えられる以前の話である。我々がいまでも場合によっては扁桃体の興奮と機械的反射によって獣弓類のような猛々しい反応を見せることは事実であるにせよ、いやそうであるからこそ、カラスの嘴をもってしまったハトたる初期人類は、その自然性に身を任せることがどれほど恐ろしい事態につながるかを直観し、それを抑止する何らかの人為的な規範を作らずにはおられなかったはずなのだ。オオカミはオオカミに対してはオオカミでないが、テクネーを具えた人間は人間に対してオオカミになりえたからだ。カントをもじって言えば、オオカミが「法則」（自然＝本能）に従って自然に振舞っていればよいのに対し、人間は「法則の表象」に従って——自然をねじ伏せて——行為せねばならなくなったのである。しかし、そのディケーの導入で場面は一転して明るくなったであろうか。初期人類の発達史については無数の諸説がひしめいているので、ここではごく標準的な見方によりながら、論理的な推論を交えつつ規範の誕生期のありさまを考えてみたい。

初期人類は、ルソーがその思考実験でイメージしたような「孤独な未開人」ではなく、チンパンジーのような社会性霊長類と似た血縁バンドを形成していたであろうから、強力な武器を手にした人類は、このバンド内での種内攻撃を一定の限界内にとどめることを必然的に要請した。バンド内部の殺傷行為（およびそれを互いに警戒する緊張の総量）は全体としてバンドの力を弱め、バンドの対外的な奮闘能力を奪った——小規模バンドにおいてこのことはただちに個々の成員の生存をも脅かした——であろうからだ。何らかの形で「汝殺すなかれ」という掟を内部に強制できなかったバンドは、それを具えたバンドとの生態的地位をめぐる争いのなかで淘汰され消滅したはずである¹³。

¹³ このように、一定の文化的装置（言語・法・宗教・信念体系・習俗・・・）を共有する共同体どうしが生態的地位をめぐる競争し、環境淘汰圧による選択・淘汰をとおりて社会が「進化」（進歩ではない）する・・・というアイデアは、いろいろな問題をはらんではいないが、その可能性は吟味されてよいものであると私は考えている。いずれにせよ、これを進化という場合、その基礎となる遺伝（相続）メカニズムはDNAの

さて、この道徳法則＝法・掟の表象は——プロタゴラスの神話のように——さしあたり宗教的な表象、すなわち神の命令として現われたように思われる。モーゼの十戒にある「汝殺すなかれ」もその典型であろうが、初期人類がテクネーを手にした瞬間からほどなく、どの部族や民族においても、こうした超越的な神の声が響いたはずである。このような次第で、「汝殺すなかれ」という原初的な声はバンド内部に対する掟としては一種のア・プリオリ性をもって響いたのであろうが、しかしその声は、バンド（部族・民族）外部の人間に対する行為を律する声としても響いたのであろうか。明らかに、そうは思われぬ。たとえば、その十戒の伝説を含む旧約聖書自体が、異民族の虐殺と殲滅と強姦の記録にあふれており、またそのことに対する非難の論調は全く見られないのである¹⁴。

「汝殺すなかれ」というモーゼの十戒を遵法したユダヤ人たちが、異邦人たちを虐殺することに何の躊躇いも覚えなかったのはなぜか、それは矛盾ではないか……というような疑問がしばしば出される。しかし、少なくとも旧約聖書に限れば、そこには何の矛盾もなかったようである。旧約学者の関根清三は、イエブセンの研究に基づいて次のように言う¹⁵。「汝殺すなかれ」と訳されている古代ヘブル語の「ロー・ティルツァーハ」は、「ロー」という否定辞と、「ティルツァーハ」という動詞——「殺す」を意味する「ラツァーハ」の変化形——に分解される。だからこれを「汝殺すなかれ」と訳してもとりあえず間違いではない。しかし旧約の中には「ラツァーハ」が四七例あるのだが、これらは全て「イスラエル共同体の無実の者を殺す」という意味で使われていて、①動物を屠殺する場合、②罪人を処刑する場合、そして③戦争で敵を殺害する場合には「ハーラグ」「ヘーミート」「カータル」など別の言葉を使い、「ラツァーハ」は一度も使われていない。当然のことながら、戦争で敵を殺害することは十戒の禁止条項「ロー・ティルツァーハ」に全く抵触しないのである。

こうしてみると、旧約に限らず、「殺すな」という最も原初的な人為的規範が当該共同体の内部規則として成立したことは論理的に確実であるが、共同体外部の人間に対してはこ

ような生物学的遺伝子ではなく、一種の文化的遺伝子（ジーン *gene* に対してミーム *meme* と呼ばれる）によって担われることになる。スーザン・ブラックモア『ミーム・マシーンとしての私』垂水雄二訳、草思社（Susan Blackmore, *The Meme Machine*, 1999）参照。

¹⁴ 第一章の議論に関わるが、動物の種内攻撃はがんらい当該種の繁栄のために機能しているというのがローレンツの基本的発想であり、その典型が「同じ種類の仲間を滅ぼすという目的をもった攻撃には一度も出会わなかった」（65, 77）という発言であるが、この「同じ種類の仲間（*Artgenossen*）」（邦訳）というのは、ことごとし「同一コロニーの仲間」を指すべきではないかと思われるふしもある。動物界でも、ローレンツ自身が認めるように、ネズミや戦争アリなど、他のコロニーに属する同一種に対しては殲滅的な態度をとる動物種もある。

¹⁵ 関根清三『倫理の探究——聖書からのアプローチ』（中公新書）一一〇頁以降。なお関根は、「ラツァーハ」の用例分析に関するイエブセンの説を紹介しつつも、他の解釈可能性を排除していない。

の規則が適用されなかった（むしろ「殺せ」という正反対の規則が適用された）ということとは十分にありそうなことである。旧約聖書に限らず、トロイア戦争やポエニ戦争など古代の戦争に関する伝承の数々は、その蓋然性を高めている。このことは、単に遠い昔の神話的記憶のなかにあるだけではない。生物地理学者ジャレド・ダイヤモンドが紹介している一九世紀に観察されたポリネシア人の戦争を見てみよう¹⁶。

一八三五年一月から二月にかけて、ニュージーランドの東方八〇〇キロに位置するチャタム諸島に、銃や棍棒や斧で武装したマオリ族九〇〇人が二度に分けて舟で現われ、そこに住むモリオリ族を奴隷化すると宣言し、抵抗すれば殺すと威嚇した。人数では二倍と勝っていたモリオリ族は、島の伝統に従って無抵抗を決定し、友好関係と資源の分かち合いを基本とする和平案を申し出た。しかしマオリ族はこれを受ける前に大挙してモリオリ族を襲撃し、数日の間に数百人を殺して（食べて）しまった。かろうじて生き残り奴隷とされた者も、その後数年の間にほぼ全てが殺された。平和の民モリオリ族は、文字通り消滅したのである。

ダイヤモンドによれば、この二つの民は紀元一〇〇〇年前後にニュージーランドに漂着した同じポリネシア人で、ニュージーランド北島にそのまま住み着いた集団の子孫がマオリ族、チャタム諸島へ移住した集団の末裔がモリオリ族になったという。ガラパゴス諸島のフィンチ鳥の分岐進化にも似て、かれらの文化や生活様式は、そうした文化的な型を単位とする広義の進化論のタームで言えば、数百年の間に、ほとんど別種のように分岐していたのである。ダイヤモンドはこの大きな分岐を、もっぱらかれらの住みついた土地の自然的条件と、それによってもたらされた生産様式の差（農耕を発展させた前者と狩猟採取生活に戻った後者）、そしてその差によってもたらされた生産力の差（交易を含む余剰生産物によって高度な武器をもち、族長や兵士階級を含む一〇万人規模の複雑な社会をもった前者と、それができず二〇〇〇人の人口が限界であった後者）によって説明しているが、ここではその詳細には立ち入らない。言いたいのは、内部的には一定の正義の規則（友愛や信頼といった道徳的諸要素を含め）を実現していたであろう部族が、力において劣る他の部族をこのように容赦なく殲滅（あるいは奴隷化によって馴致同化）するという事態は、おそらく人類史の曙においては広く認められたであろうということであり、その傾向は古代帝国の征服戦争やスペイン人のインディオ虐殺から現代の国民総力戦にまで、形を変え

¹⁶ ジャレド・ダイヤモンド『銃・病原菌・鉄』倉骨彰訳、草思社 (Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel*, 1997) 第2章。

て続いてきたということである¹⁷。

もちろん、人類の歴史はこのような暗いページだけで書かれているわけではない。しかし、今こうして生きている我々（現生人類）のほぼ全員が広い意味で、モリオリ族（遊牧者アベル）の末裔ではなく、マオリ族（農耕者カイン）の末裔であり、強く猛々しい者たちが弱く穏やかな者たちを滅ぼしたあの殲滅戦の勝利者の子孫に属しているのではないかという憂鬱な可能性について目を閉ざすべきではないと、私はそう考える。

¹⁷ 意外にも、職業的な殺人技術者集団（騎士・武士）が権力の中核にいた中世においてはこうした殲滅戦が少ない。中世の封建領主どうしの戦争は、カイヨワが指摘しているように、実際の戦死者がほとんど出ない華麗で儀礼化された試合の様相を呈していた。兵士は封建諸侯の貴重な財産だったので、戦争は捕虜と賠償金を交換するゲームと化したのである。スイス国民軍や平民による宗教戦争が示すように、むしろ「平和な」民が軍隊を構成したときの方が戦争は残虐で際限のないものになった。これを全面的に引き継いだのがフランス革命軍であり、クラウゼヴィッツに靈感を与えたナポレオンの非限定（全面）戦争である。近代の民族国家単位の総力戦はむしろ古代的殲滅戦の様相を帯びた。オオカミとハトなど、攻撃抑制機制に関するローレンツの議論を髣髴とさせる話である。なお、本稿では取り上げられなかったが、カイヨワの『戦争論』は、ことにナポレオン戦争からジョレスの社会主義的戦争国家論にいたるまで、近代における戦争と国家・国民との関係についてきわめて充実した議論を展開しており、必読文献の筆頭に挙げられるべきである。ロジェ・カイヨワ『戦争論』秋枝茂夫訳、法政大学出版局（Roger Caillois, *Bellone ou la pente de la guerre*, 1963）

第4章 進化論的人間本性論への眼差し——人間の「悲しい^き性」の二義性

以上我々は、様々なアスペクトから戦争や攻撃へ傾く人間の性向を見つめてきた。私はそれらを諸分野の専門家の仕事から集めてきて関連させたのであって、それぞれの知見自体の妥当性について云々できる立場にはいない。これらの科学的経験知はたえず反証可能性に向かって開かれているから、以上とは全く別様の新説が——願わくばもっと明るい色調の新説が——説得的に主張される日がくるかもしれない¹⁸。しかし、我々のより素朴な人間に関する経験は以上のペシミスティックな議論と矛盾しないし、むしろそれによって我々の経験の意味が一層深く理解されるという部分も少なくないのではあるまいか。もし以上の議論が大筋で正しいとしたら、その暗い人間本性論から我々は何を学べばよいのであろうか。本稿ではデータを積み上げ整理する作業に終始し、そこから導きうる様々な教訓や結論をその最後の地点まで迎える手前で止まらざるをえないが、大きな方向だけを示しておくことにしよう。

本稿でとりあげたローレンツの動物行動学にせよマクリーンらの脳比較解剖学にせよ、あるいはジャレット流の人類学にせよ、そこで貫かれているのは進化論的な発想である。進化論とは、選択の単位を何とみるか（個体か集団か遺伝子か）はともかく、それらの単体に生じるランダムな変異と、その様々な変異体が生存と再生産（繁殖）をかけて行う競争と、この競争に淘汰圧をかける環境との相関で決まるそれらの適応度の差によって、生物種の（拡張すれば社会構成体の）分岐や進化を説明しようとする、純粋に機械論的なロジックである。神の摂理といった目的論を排除して、事実的世界の変容をそれ自体に即して理解し説明しようとするとき、我々は基本的にこの方法に従わねばならず、また従っているようにも思われる。ところで、進化論はその根本的性格からみて生き残った「勝者」の論理にならざるをえない。そして、そこに言う「勝者」が、道徳的な気高さや心の優しさといったものではなく、結局は力であり、躊躇のない残酷さであったりするのを見ると、我々は暗い気分になる。しかし、暗い気分になるからといって、この方法を見限るべきだ

¹⁸ デーブ・グロスマン『戦争における「人殺し」の研究』安原和見訳、ちくま学芸文庫（Dave Grossman, *On Killing*, 1995）によれば、南北戦争から第二次世界大戦にかけての諸戦争では、実際に人を撃てる兵士のパーセンテージが驚くほど低かったという（砲撃のように顔の見えない敵は殺せたが）。「同類である人間を殺すのをためらう傾向は、戦争の歴史を通じてはっきりと現われている」（六二頁）。このパーセンテージを決定的に引き上げたのがベトナム戦争におけるアメリカ軍であり、そのためにオペラント条件付けなどの「科学的」技法が徹底的に使われたという。ここからは、確かにローレンツのそれとは異なる、より明るい人間像が導ける可能性もある。この解釈も微妙ではあろうが。

ろうか。私はそう考えない。ここではその理由を全面的に展開する余裕はないが、二つだけ短く述べておく。

第一は、すでに述べたように、我々人間がおかれた深刻な危機を乗り越えようとするなら、その我々とは何でありどこから来たのかということ、どこまでも冷静に凝視すべきだということである。もちろん人間には、残虐さを伴う攻撃的な心だけがあるのではない。ある男が、穏やかな家庭の中で妻子を慈しみ、仲間と友情を交わすといったことは、ごくありふれた光景でさえある。しかしこの普通の男が——国に命じられたとはいえ——隣の国に出かけて行って、自分と同じように妻子や友をもつ異国の男の首を藁を切る押し切りで切断し、それをピラミッドのように積み上げたりもしてきたのだ¹⁹。繰り返すが、これは人間とは別種の道徳的怪物ではなく、ごく普通の人間が行いえた（うる）行為なのである。もちろん戦争は国家の行為であり、たとえば扁桃体の異常昂進がこの残虐行為をもたらしたと説明するのは、ある人が手を振ったのは彼の上腕二腕筋が伸縮したからだと言明するようなカテゴリー・ミステイク（G・ライル）であろう。そこには社会科学的な説明を要する幾重もの媒介がある。しかし、上腕二腕筋の伸縮がなければその人が手を振れなかったことも事実なのだ。我々には確かに恐ろしく悲しい^{きが}性がある。そして戦争はこの^{きが}性に火を付け燃え上がらせるのである。それがいかに簡単に着火するものかということに無警戒であってはならない²⁰。

第二は、いま私が「悲しくて恐ろしい^{きが}性」と呼んだ、そのことに関わる。私は、この^{きが}性の恐ろしく悲しい側面を凝視すべきだと言った。そうした暗黒面を我々がもっていることは、進化論的な意味では「合理的」であった（我々の遠い祖先にとってはそれが自らの適

¹⁹ 篠原作太「戦争の人間学・コメント1」（『総合人間学会報』9、総合人間学研究会二〇〇五年八月二五日、二一頁）満州吉林省の関東軍に所属していた兄が入手し、帰国の際持ち帰ったこの写真を見て、一九三五年当時小学五年生の篠原少年は戦争の実態に震え上がる。ちなみに我々の周りで目を覆いたくなる残虐な犯罪が起こると、犯人を我々とは無縁の化け物＝サイコパスだとみなす向きもあるが、戦争では皆がこのような振舞いすることを忘れてはならない。ブライアン・マスターズ『人はなぜ悪をなすのか』森英明訳、草思社（Brian Masters, *The Evil that Man Do*, 1996）参照。

²⁰ 戊辰戦争から太平洋戦争まで、近代日本史の前半は戦争の連続する八〇年間であった。その後、銃を算盤に持ち替えての「平和な」歴史が六〇年間続いたが、その内実は経済戦争というきわめて戦闘的な六〇年間であり、その意味では戦争が継続していたとも言える。いまや時代は一転して引きこもりやニートの時代であり、それらも心の痛む問題ではあるにせよ、少なくとも戦争や学徒出陣ということにならないのはよいことだと言う人もいる。だがもしローレンツの攻撃論に正しいところがあるとすれば、政治的な水路づけ如何では、この「優しい若者」たちの様相が急激に変化する恐れもなしとしない。北朝鮮が日本海を渡って攻めてくるなどという話には全くリアリティが感じられないが、抑鬱が「晴れやかな戦争」にはけ口を見いだすというこのストーリーはかなり恐ろしい。目を凝らすべきであろう。また、これとはかかわらずしも同じではないが、赤木智弘『丸山真男』をひっぱたきたい——31歳フリーター。希望は、戦争』（『論座』2007年1月号）のような議論にも注目すべきである。

応度を高めることにつながった) という可能性も大いにあるだろう。だからその^{さが}性に目を背けるべきではないが、しかし我々はこの^{さが}性の存在を認めた上で、それを「悲しい」と感じる。我々が、自分でも抑えられない残酷なことを行う傾向性をもっていることは事実だが、しかしそのことを「悲しい」と感じることもまた、同等の重みをもつ事実なのである。もしかりに、我々の残酷さや冷酷さが人間の進化の過程で完璧な適応度をもって選択されたのだとすれば、もはや我々がそれを「悲しい」と感じることもないはずであろう。であるとすれば、人間の進化は、本稿が追跡してきたような話だけで一貫しておらず、新しい稿を要する別のストーリーをうちに含んでいるのだ。だから私は、気休めではなく、進化論のロジック自体がペシミズムを乗り越える可能性を内に秘めていると信じているのである。

我々は本稿の冒頭で、そもそも人間は戦争をする動物であり、人類の歴史は戦争の歴史であったのだから、これからも平和などを夢見るのではなく戦争に備えるべきだ…といった類いの「リアリズム」をどうみるべきか、という問いを提起しておいた。これに対して本稿が確認してきたことは、その「リアリズム」の前提を大きく認めるものであった。そうだ。確かに人間は戦争への滑りやすい傾斜をもっている。しかし、だから戦争に備えるべきだという結論がそこから出てくるだろうか。否である。なぜなら、そうした「リアリズム」は、戦争が悪いのではなく、戦争に負けるのが悪いのであって勝てばよいのだ…という、これまた信じられないほどリアリティのない夢物語の上になりたつ話だからである。ハトの口に付け替えられたワタリガラスの嘴は、もはやどちらかが勝ったり負けたりするというような牧歌的な規模を超え、これ以上この手の「リアリズム」をもてあそばせば比喩でなく人類全体が破滅するというグロテスクな巨大さをもって世界中に拡散してしまった。そのことを、我々は二〇〇一年の九月一日に垣間見たのである。我々に残されている道は、これほど戦争に傾斜しやすい我々が、その滑落をくいとめるにはいかによいのかを、その傾斜のメカニズムを——もちろんその^{ビュシカ}自然学だけではなく、^{ポリテイカ}政治学をも——掘り下げつつ考え抜くことだけであって、それ以外にリアリズムはありえないのである。

むすびにかえて

最後に、以上の議論が具体的にはどこへ繋がっていくかを、私のよりナイーブな問題意識にかかわらせる形で示唆して、とりあえずの結びとしよう。近代国家の多くは、合法的な殺人の権利を二つ持っている。十戒が禁じなかった二種類の殺人、つまり戦争と死刑である。わが国は、戦争については日本国憲法下これを禁じてきたが、死刑制度についてそうでなく、これをめぐる国論もほぼ二分されている。私はこれについてはまだ確固とした考えをもつにはいたっていない。しかしたとえば、殺人犯をその殺人という禁令違反ゆえに殺すのは、自ら禁じた「殺すな」という原則に対する自己矛盾であるがゆえに死刑制度は誤りだ・・・といったタイプの死刑反対論を聞くと、これに対してはきわめて強い違和感を私は抱いてしまう。きわめてエレガントな論理ではあるが、人間の悲しみや憤りの本性を弁えた議論とはとても思えないからだ。死刑廃止論者は、死刑執行がどれほど残酷であるかを強調する。それはおそらくそうであろう。私もその場に立ち会えば、死刑への嫌悪を感じるだろうと思う。しかし一方、その原因となった惨い殺人の現場に立ち会ったとすれば——その被害者が私の愛する者であったとすればとりわけ——殺人犯に対する私の憎悪はとめどないものになるはずである。本当を言えば、私は国家の力などを借りず、この手でその犯人を虐殺したいと思うだろう。前章で述べたように、愛や憎悪に関連する大脳辺縁部は爬虫類には存在しないようであるが——だから爬虫類には家族も社会もパーソナルな感情関係もない——絶滅した獣弓類や原始的哺乳類には存在する。進化論的に言えば、育児をする哺乳類においては近親者に対する愛と、それを攻撃する者に対する憎悪は適応価が高く、こうした心的傾向を持たない個体は淘汰され滅亡したということになるだろう。ともあれ、このような原始的な愛と憎悪の心的機制は、きわめて古い段階から形成されて現在に至っているとみるべきである。つまり、我々の心のかかなり深い古層に、その仕掛けは根を下ろしているのである。

死刑廃止論が民衆に——この件に関しては私もその一人である——受け入れられにくいのは、おそらくこうした心の古層（大脳辺縁系）の頑固な性格に由来している。しかし、こういうことによって私は、だから死刑は人間の本性に適ったシステムだからよい、と言いたいのではない。ローレンツが言うように、我々が自分の「自然的」な反応に身を任せてはならない局面は多々あるのであって、死刑制度もこの観点から広く検討されるべきなのである。言いたいのは、死刑廃止論が真に説得的なものになるためには、右に見たよう

な人間の心の古層を凝視し、それとの同調を得られるような議論にならねばならないということである²¹。戦争についても事情は変わらない。戦争へと人を扇動する者たちは、人間のこの古層に訴えかけるレトリックに長けており²²、そこに降りていかないようなタイプの平和論者の訴えを空虚な言葉として宙に浮かせてしまうのである。平和の言説を構築するための前提的な議論しか提供できず、論じきれないいくつもの論点を残してしまったが、右のような心の古層への眼差しを確保しえたことをもって、とりあえず本稿を閉じることにする。

²¹ ただし死刑制度は、単にやみくもな獣弓類の脳の要求に同調した「獸的」な制度というわけではない。それは明確に、終りのない私的復讐の禁止と、横並びの「私」を超えた「公」による復讐権の独占という、まさに国家的正義という段階での話である。ということは、死刑という「野蛮」な制度でさえ、さらに野蛮な（扁桃体的な）私的復讐の無限応酬からみれば、明らかにその自然性を抑止するものであったし、その意味では「理性的」なものでもあった。「目には目を」というハムラビ法典の言葉は、片目をつぶされたら相手の片目をつぶすにとどめ、それ以上は復讐するなという抑制の論理であり、文明の表現であったのだ。マーティン・デイリー・マーゴ・ウィルソン『人が人を殺すとき』長谷川真理子・長谷川寿一訳、新思索社、第一〇章（Martin Daly, Margo Wilson, *Homicide*, 1988）。

²² どこからでもよいが、たとえばということで一節だけ引用しておこう。「戦後日本では、平和主義という言葉の意味は肯定的なものである。しかし外国でパシフィズム…といえば、否定的な意味合いで使われることが多い。あっさり言うと、卑劣漢、臆病者ということである。だから、『お前はパシフィストだね』と言われたら、常識を持った外国人なら、『俺は卑怯でも臆病でもない。いざとなったら、家族のため、祖国のために戦うことを厭わぬ人間である』と抗議するに違いない」。西部邁『国民の道徳』扶桑社、二〇〇〇年。一四五頁。

[補論1]

文化環境の「遺伝」と「進化」——ミーム概念の可能性

[1] ミーム「概念」の誕生——生物進化論を背景にして

「ミーム (meme)」は、イギリスの生物学者リチャード・ドーキンスが『セルフイッシュ・ジーン (利己的な遺伝子)』¹という本の中で提案したアイデアで、ギリシャ語の「ミーメシス (模倣)」と英語の「ジーン (遺伝子)」とを組み合わせた造語である。生物遺伝子との対比で「文化遺伝子」というような意味であると、とりあえず考えてよいだろう²。それは生物における遺伝や進化と密接な関連の下に生まれた概念であるから、まずは生物学における議論をやや詳しく振り返っておきたい。

生物進化論の骨格を作ったのはチャールズ・ダーウィンであるが、彼も最初は聖書に書いてあることを信じていた。神様がすべての動物種をいっぺんに作ったという創世記のあの話である。しかし、やがてダーウィンはこれを疑いはじめた。産業革命の当時、イギリスでは石炭採掘で地下何百メートルも深く掘っていたので、今日では見られない動物の骨がどんどんでくる。また七つの海を制覇していた当時の大英帝国であるから、海軍の船で世界を一周すると聖書に書かれているよりはるかに多い数の生物種が発見される…。

ダーウィン・フィンチは、ダーウィンが南米沖にあるガラパゴス諸島で発見したスズメに似た鳥だが、島によって異なる14種類もの種がある。神が同じような鳥を14種類も別々に作ったという話はどうもエレガントでなく、そんな風に世界を作ったとは思えない。山地の一部が海に沈没して取り残された孤島で、生殖分離されたグループが環境に応じて独立の進化をし、種が変化したのではないかと考えたわけである。

1 リチャード・ドーキンス (日高敏隆・岸由二・羽田節子訳) 『生物=生存機械論』、紀伊国屋書店、一九八〇年、三〇六頁。(Richard Dawkins, “*The Selfish Gene*”, Oxford University Press, 1976, 1999, p.192)

2 「遺伝」という生物学上の概念は、もともと遺産・相続 (inheritance) といった法学上の概念の転用であるらしいが、いずれにせよ、親から子へという垂直的で一方的な継承のイメージが強い。これに対し、後述するように「ミーム」は、水平的で双方向的な動きをもみせるので、「文化遺伝子」という垂直的ニュアンスの強い訳語はふさわしくないかもしれない。本稿では「ミーム」という原語のまま表記する。

[2] 変異と遺伝と多産性——自然というデザイナー

では、どのような仕組みで生物種は分岐・進化したのか。ダーウィンが考えた筋道は以下のとおりである。子どもは親に似るが、きょうだいどうし、互いにちょっとずつ違い（変異）がある。その変異の中には遺伝する性質もある。たとえば、ちょっと短足気味の犬の子は、やはり短足になりやすい。これが変異と遺伝のメカニズムである。これを意図的に選り分けて交配を重ねるとダックスフントが生まれたりする。これは人為選択だが、ダーウィンはこの選択を自然が意図せずに行っているのではないかと睨んだわけである。

この自然選択説は、変異と遺伝の話に、多産性の話を加えて出来上がる。多産で一番すさまじいのはマンボウという魚で、一腹で二億ほど卵があるらしく、このまま育てばあっという間に海はマンボウだらけになる計算である。しかし生き残るのは一匹か二匹で、残りの一億九千九百…は死んで生殖に至らない。この生死の分かれ目はほとんどが運である。しかし、ちょっとした特徴的変異のある個体が、環境との関係で生き残りやすいということもあるだろう。そこで多産という圧力下で競争が生じ、適応度の高い変異をもつ個体が結果として選ばれる…。そうダーウィンは考えた。49 対 51 くらいの些細な適応度の差でも、何万世代も重ねると 49 の方はゼロになってしまう。キリンの首や鳥の羽などは神の意図的なデザインではなく、こういった機械的メカニズムの蓄積たる進化の所産なのだというわけである。

[3] 選択される単位は何か——個体から集団へ

しかし、ダーウィンにもわからないことがあった。自然選択説では淘汰されてしまいそうな動物が、いまでもたくさん生きているからである。例えばクジャクのオスの羽は華麗で大きなものへと進化したが、そのせいで捕まりやすく、重くて飛べなくなってしまう。自然選択では説明できない。ダーウィンは、これを性選択という新しいアイデアで説明することになる。メスがそんなオスを選んだからだ…というのである。少しでも派手な羽をメスが好んだせいで、本来なら生き残りやすい地味なオスは配偶者に恵まれず、子孫を残せなかったため、その性質（地味な羽）は淘汰されてしまったというわけだ。なぜオスではなくメスの方が選ぶのかとか、なぜ派手な羽が好まれたのかとか、これに関する面白い話は尽きないのであるが、いささか面白すぎるのでここではカットして次に進むこと

にする³。

もうひとつダーウィンが不思議に思ったのは、きわめて利他的な動物がこの世の中にはたくさんいることであった。ある種のリスは、外敵が来ると「キー」と警戒音を上げて仲間を逃がす。しかし警戒音を上げる個体は目立つので、真っ先に殺されてしまうことが多い。自然選択説なら、こういう自己犠牲的な英雄リスは先に死んで子孫を残しにくいから、ずるいリスの方が繁殖してそういう方向での進化が起こりそうだ。ところが現実はそのようになっていない。利他性で究極的なのは、ハチやアリといった膜翅目という社会性昆虫で、広く知られているように、ワーカーたちは自らの生殖能力を無にして一生を女王の子育てに身を捧げて暮らすわけである。

そこで、ダーウィンの後、選択される単位は個体ではなく集団なのだという考え方が主流になっていった。英雄リスたちの集団の方がずるいリスたちの集団より、集団全体としては強いので生き残ったのだというわけである。コンラート・ローレンツなどの動物行動学者たちがこのパラダイム（考え方）を作りあげた。この集団選択説は、集団遺伝学やゲームの理論などの発達によって、動物においてはなりたたないことが後に証明されるのであるが、人間の文化においては十分に成り立つ重要なアイデアだと私は考えている。

[4] 「利己的な遺伝子」

その後、膜翅目は特殊な生殖システムをもっていて、親子よりもきょうだい間の方が血縁度が高く、自分の子どもを産むよりきょうだいに身を捧げた方が自分の遺伝子を大量に残せることがわかった。そこで、アリたちが「利他的」に振舞っているのは個々のアリの都合や思惑ではなく、アリにそういう行動をとらせるタイプの遺伝子と、「利己的」に振舞わせていた別タイプの遺伝子との淘汰競争で、前者が勝ち残ったからだと考えれば、説明がすっきりすることに生物学者たちは気づくようになる。ここからドーキンスの「利己的な遺伝子」のアイデアが生まれるのである。これは誤解されやすい言葉なので特に強調したいが、「利己的な遺伝子」というのは、利己的な動物個体（人間）を生み出す遺伝子という意味ではない。もちろん利己的な個体が生存競争に勝ちやすく、その結果そういう遺伝

³ ジェフリー・F・ミラー（長谷川真理子訳）『恋人選びの心』I、II、岩波書店、二〇〇二年など。なお、訳者の長谷川氏自身もこの領域での第一人者であり、多くの上質な啓蒙書がある。なお性選択のアイデアの元はダーウィン（池田次郎・伊谷純一郎訳）『人類の起源』中央公論社、「世界の名著」三九巻、第二部。（Charles Darwin, "Descent of Man, and Selection in Relation to Sex", 1871.）

子が次世代に伝えられやすいということもあるではあろうが、逆に個体が自己犠牲的に振舞った方がその遺伝子の継承に都合がいいときは、そういう行動をとらせる…というのが、遺伝子の利己性なわけだ。利己的なのは、あくまでも、「私をコピーせよ」と命じる遺伝子なのです。母親がとっさに子をかばって死んでしまうというようなことは動物でも人間でもみられるが、自分を殺して子を生かすことで一番利益を得ているのは、そのような反射行動をとる個体を作り上げている遺伝子だということになる。そのことによって、遺伝子はまんまと次世代への自己複製に成功するわけであるから。

もちろん遺伝子は何かを考えたり望んだりしているわけではないから、これは話を分かりやすくするための比喩であるが、ドーキンスはここから、人間も含めて個体というものはその個体の設計図である遺伝子の乗り物に過ぎないというショッキングな考えを提示した。そこで重視されたのは、「私をコピーせよ」と命じている（かのようにみえる）遺伝子であり、その自己複製機能であった。

[5] 「真似」が生んだ文明

さて次に、このコピーという話に移りたい。18世紀フランスにコンディヤックという哲学者がいるが、彼は『動物論』という本の中で、人間がこんなにお互いに違い、豊かな多様性をもっているのは、人間だけがお互いに模倣・真似（コピー）をしあうからだと言った⁴。アリたちはみな同じような行動をとるが、あれは互いに真似をしているわけではない。「猿真似」などと、真似を馬鹿にする向きもあるが、実は意外にも、これこそが人間を人間にしたのだと彼は見抜いたのである。これは慧眼であった。

恐竜の進化系統図を思い出してほしい。それに、自動車の進化系統図や、言語の進化系統図といったものを並べてみよう。共通の祖先があり、種の分岐や滅亡がありで、非常によく似ている。自動車がスポーツカー、戦車、トラクター…へと「分岐」「進化」していく様子は、恐竜のそれにそっくりである。しかし両者は似ているけれど、やはり違う。なぜなら、自動車は、生殖や出産を通じて次世代に繋がっていくわけではないからである。その「遺伝」や「変異」は、あくまでも人間の模倣を媒介してなされたのである。そして、この

⁴ コンディヤック『動物論』第二部第3章 (Condillac, “*Traité des animaux*”, 1755.) この書物については、近く拙訳が刊行される予定である。なお、コンディヤックの処女作『人間認識起源論』(岩波文庫上下、古茂田宏訳)の第二部には興味深い言語起源論が展開されており、ここでの議論ともかかわりがあるので参照されたい。

ような模倣を通して伝播していく情報の単位こそ、ここでの話題である「ミーム」なのである。遺伝子が細胞に宿り、生殖を通して親から子にコピーされる情報単位だとすれば、「ミーム」は一人一人の脳に宿るアイデア（観念）であり、その表出（行動や言葉）をとおして、周囲にいる全ての人に水平的にもコピーされうる力を秘めた情報の単位だと、さしあたりそんな風に理解してもらいたい。

世界地図を思い浮かべてみると、古代から近代にかけて文明が発達したのはアジアやヨーロッパといった横軸系で、南北アメリカ大陸やアフリカ大陸などの縦軸系ではなかった。ある農耕技術がどこかで発明されたとき、同じ緯度だとそれを隣に持っていきやすく、真似がしやすい。ところが縦軸は緯度が違うので真似がしにくい…。ジャレド・ダイヤモンドという人類地理学者がそんなことを言っているが⁵、そういえば、七つの海を経巡って様々な場所から真似をしたイギリス人の成功の秘密もわかるかもしれない。イギリス人の成功は、彼らの先天的な優秀さのせいであったというより、いろんなものを真似するチャンスの大きさにかかっていたのであり、ミームを攪拌し、変異を生じさせるミーム・プールの豊かさを我が物にできた歴史的事情にかかっていた…と考えられるわけだ。

ミームというのは、DNA という物質的分子構造まで解明された遺伝子のようにはっきりとした実体ではない。しかし、あの二つの進化系統図を比べると、そのようなものが存在すること自体は確かであろう。ちなみに、模倣を通してのミームの継承と拡散には、遺伝子の場合よりもはるかに変異（ミスコピー）が多いのであるが、そのことがミームの進化を劇的に速める原因にもなっているのだとも考えられる。

[6] ミームの実例——食タブーをめぐって

神や宗教というミームを例に取り上げてみよう。神の観念は結局のところ脳が作り出したとしか私には思われないのであるが、それは脳の中に去来したどんな観念であったのであろうか。そしてそれはどのような形で広がり、変異し、人々にコピーされていったのであろうか。

モンシロチョウの毛虫はアブラナ科の葉しか食べない。ホウレン草の上に置いておくと、全く食わずに餓死するそう。しかし、彼らは必ずアブラナ科の葉に卵を産み、それしか食べないようにできている。こういうことは遺伝子に書かれているのであろう。これとは

⁵ ジャレド・ダイヤモンド（倉骨彰訳）『銃・病原菌・鉄』上下、草思社、二〇〇〇年、上二六三頁～。

反対に、人間は雑多なものを食べるが、一方で世の中には、あれを食べてはいけないこれを食べてはいかけないという宗教的タブーがある。ヒンズー教では牛肉を、ユダヤ教やイスラム教では豚肉を食べないなど、いろんな規則がある。ヒンズー教徒は「牛は輪廻転生の最後のステージで、次に人間になるのだ。だから食べない」と言う。それはまあおとぎ話であろうが、しかし彼らの生活をしっかりと規定していることは間違いない。だが、ヒンズー教徒の遺伝子が、牛肉を忌避するようになっているはずはあるまい。その子がアメリカで教育されれば喜んでマクドナルドに行くだろう。だから、さっきのモンシロチョウとは違う。つまり、ミーム（文化遺伝子）の働きというべきなのだ。

ではなぜ古代ガンジス川流域で、神聖な牛を食べてはならぬというミームが生まれ、「繁殖」し、他のミームとの競争に勝ち抜いて進化したのであろうか。人類学者マーヴィン・ハリスは、地域ごとの食タブーには、蛋白質の摂取方法という観点からみると合理的な根拠がある。それを信じるのが、それを信じた人の生存率を高めたからだ…という趣旨のことを言っている⁶。インド人は水耕農業で生活していたので、牛は鋤を引く不可欠な動物だった。牛とつきあい続け、いつも一緒にいる必要がある。目の前にいると、飢饉の時などについて食べたくもなる。しかし、食べてしまえば翌年は生産能力を失うので、何があっても食べるなという教義は、結果としてそのミームの保持者の生存能力を高めたことになる。これは、進化論のロジックとほぼ同じである。豚は耕作家畜として役立たないので、豚肉食がコスト的に引きあわない地域では、端的に汚いという理由でタブーになった。神聖さゆえに牛がタブーになったのとは対照的だが、話の大筋はまったく同じである。

[7] ミーム同士の競争と「利己的なミーム」

ミームという情報単位は、さしあたり個々人の脳という小さなプールの中で生成消滅を繰り返している。その中の優勢なミームが、あるとき行動や言葉を通して表出され、それが他人によって真似（コピー）されたりもする。そのコピー競争に勝ったミームは、やがて横に広がったり、子孫に伝達されるという形で縦に伝えられたりしていく。その振舞いを、先ほどのドーキンスのアイデアを転用して「利己的なミーム」という観点から把握できるかもしれない。たとえば、ヒンズー教徒の牛タブーミームが彼らの生存力を高めたが

⁶ マーヴィン・ハリス（鈴木洋一訳）『ヒトはなぜヒトを食べたか——生態人類学からみた文化の起源』、早川書房、一九九七年、二二四頁。

ゆえに広がった…というのは個体を選択単位とする発想であるが、そうでない場合もあるのではないか。たとえば、異常にこまごました食タブーが古代ユダヤ人の旧約聖書には書かれているが、それはユダヤ人の生存力のためだけではなく、そういうタブーミームそれ自体の継承と存続のために機能したとも見られる。自分とはまったく異なる食文化をもった異民族とは、付き合ったり結婚したりしにくくなるからである。つまり、ミーム自体の自己保存を守るかのようにそれは機能したのだ…と。

ジーンに比べてミームはその実体が見えにくい。しかし、その表れははっきりしている。たとえばベートーベンの交響曲『運命』冒頭の「ダダダダーン」をひとつの情報単位（ミーム）とみれば、それは非常に成功したミームだと言えるだろう。これは我々の誰もが知っている。それは楽譜に書かれ、繰り返し演奏され、やがてレコードやCDという新しいミーム媒体に乗って爆発的に広がったのです。これに対して、たとえば昨日私が風呂の中で歌った鼻歌ミームは、私自身が忘れてしまった。残らない。それもミームではあるが、ミーム競争に負けて淘汰されてしまった。ユダヤ教からキリスト教が成立していく過程で、イエスという豊かなミームの源泉がどのような淘汰圧の下で変異や選択を蒙ったかというようなことを例として取り上げてみれば、もっと大きな話が見えてくるかもしれないが、ここでは準備も整っていないので、それは他日を期したい。しかし、話の大筋は理解してもらえたのではなかろうか。

[8] 広がりとは垂直から水平へ

最後に「ミーム・プール」の変容について触れておきたい⁷。私はここで書いたことが、何人の人の目に触れるかはわからない。しかし、かりに幾人かの目にとまり、私のアイデアの幾分かその読者の頭の中に飛び移ったとする。ある人は、この原稿から離れた後もそのことを考え、あるいは家族や友人に話したりするかもしれない。ならば、「ミーム」という名のミームは広がり、成功したわけだ。

しかし、それが人々の生活と思想を豊かにすることもあるが、不幸の手紙のように、単に己が広がることを自己目的にしているかのようなミームもあるかもしれない。我々は、遺伝子の乗り物というだけではなく、ミームの乗り物でもあるのかもしれない…と考える

⁷ 集団遺伝学に「遺伝子プール」という概念があり、ミーム・プールはその転用である。ここでは詳述できないが、人々の抱く観念の伝達や変異を促すコミュニケーションの場といった意味で理解されたい。

と、もの見方がずいぶん変わるのではなからうか。私がいま受け入れている考え方はどこから来たのだろうか…と、少し突き放して考えるのは大切なことだ。私の心を私が支配しているというのではなく、いろんな外部からのさざ波が私を作っている…。座禅では何も考えるなど言うが、何も考えないというのは難しいものだ。放っておいても、何かの思いが自然に渦巻きはじめる。様々なミームが私の中で渦巻くのだ。

昔の伝統的な社会は縦社会で、ミームは主に親から子に垂直的に、つまり遺伝子の伝達と平行して伝わっていたが、現代においては、テレビやインターネットや携帯といったツールを介して、水平方向（あるいは斜方向）に広がるようになっています。ルーズソックスの流行や、子どものいない生活を魅力的に描くトレンドドラマの視聴率といったことを思い出してみよう。近代公教育の学校という存在も、ある意味では垂直的なミームの伝達場所であったのかもしれないが、その存在も揺らいできている。こういう現象も、ミームやミーム・プールという観点から眺めると、新しい相貌を呈するかもしれない。⁸

ミームというものを生物遺伝子と並べて考えると何が浮かび上がるかが、わずかにでも明らかになれば、本稿の役目は全うされたと言えるだろう。本当は、これらと人間の自由との関係について考えなければならないのであるが、それは今後の課題として残し、とりあえず稿を閉じたい。

⁸ スーザン・ブラックモア（垂水雄二訳）『ミーム・マシーンとしての私』上下、草思社、二〇〇〇年が、ミーム論を本格的に展開している。

[補論2]

模倣するヒト —— 18世紀からの予言

ホモ・サピエンス。ホモ・ファベル。ホモ・ルーデンス。ホモ・ロクエンス。…。人間を他の動物から区別して特徴づけようと、様々な形容がなされてきた。知恵のある人。道具を使う人。遊ぶ人。言葉を使う人…。確かにこれらは、人間の輪郭を浮き彫りにさせる上でそれぞれに示唆的であり、人間とは何かを考える上での貴重な手がかりを与えてくれている。だがそれらをひとつひとつ検討してみると、それらが単独で人間と動物を区別する決定打になっているようには思われない。他の動物たちにもそれぞれの「知恵」の表れが見出せるし、その他の「道具」にせよ「言葉」にせよ、近年の動物行動学的知見は、それらが必ずしも人間だけにあるわけではないということを教えてくれるのである。

しかし、それも当然といえば当然のことであろう。大仰な進化論の議論をくり広げるまでもなく、人間が進化という大きな生命の流れの中で誕生したこと自体は疑うことができない。サカナやトカゲやネズミといった動物の胎児の成長段階の姿をヒトのそれと重ねてみれば、「ああ、みんな同胞なんだ…」という感慨を抑えられないし、そのような身体や脳の形成（アミノ酸・タンパク質の合成）を指令する遺伝子が、大腸菌からヒトにいたるまで全く同じ素材（塩基文字）でできていることを教えられると、その思いは強まらざるをえない。そうだ。人間も、あらゆる動物と同じ地続きになっている生命のかたちのひとつにすぎない。そこにある差異も、神秘的な深淵というよりは、程度の差——圧倒的な差ではあるにせよ——に還元されるのではあるまいか…。

だが、発生的にみて人間と他の動物が連続しているというのは確かだとしても、結果としての両者の間には質的な落差が開いているということも同じくらい明らかなことだ。問題は、どの点における「程度の差」がこれほど決定的な差異へと加速度的に累積し拡大していったのかということなのだろう。たとえば、「知恵」という点での程度の差と「言葉」という点での程度の差のどちらがより基底的呢だったのだろうか。人間は他の動物よりなぜか少し知恵があったので——大脳皮質がより複雑に進化したので——その結果、より精妙な言語を操れるようになったというのか、それとも話は逆で、人間は他の動物よりもなぜか少し言葉が喋れたので——咽頭が長く伸びて文節音を自由に出せるようになったので——その結果、記号的な操作ができるようになったというのか…。

これは一八世紀フランスの哲学者ルソーが、言語起源における循環のアポリア——知性が成立するためには言語が不可欠だが、言語が成立するためには知性が不可欠だ——という形で見事に定式化しているが¹、現在の脳科学や進化心理学の最先端の議論をみても、ルソーが指摘したこの論理的循環をいかにしてヒトが乗り越えたかという問題は依然として正真正銘の難問であるらしく、脳と言語システムとの共進化とか、ボールドウィン型淘汰過程と言った様々な議論がなされているようだ²。

さて、こうした問題に光をあてることになるのか、あるいはますます混乱させることになるのかは定かでないが、人間と動物との原初的な「程度の差」に関して、私はここでもうひとつの視点を加えてみたい。それは、右に触れたルソーの親友でもあったコンディヤックという哲学者によってさりげなく提出されたものである。いま、この哲学者の『動物論』という書物を翻訳しているところなので、そこから少し紹介してみよう³。

コンディヤックはこの本のなかで、人間と他の動物とを峻別したデカルトや、デカルトの動物機械論を修正しつつも不徹底な混乱を見せるビュフオンの議論を俎上にあげつつ独自の人間—動物論を展開しているのだが、そこでの彼の基本的な姿勢は、動物と人間の間には、それらがすべて神の被造物であるという点では程度の差しかなく⁴、身体的にも精神的にも連続性の原理が支配しているというものであった。だがもちろん、結果としての人間と動物の間には大きな隔たりがあることも事実である。では、何がその隔たりの根源になっているのか。コンディヤックはここで、一見とるに足らないようなひとつの傾斜に着目をする。それは、人間は他の動物と比べて互いに真似をする傾向が強い、という点であった。その根幹的主張は、『動物論』第二部第三章のタイトルに示されている。

「同一種に属する諸個体は、その種において互いに模倣しようとする傾向が低ければ低いほど、より斉一的な仕方で行動するという。それゆえ、人類が個体間でこれほど異

¹ Rousseau, “*Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi des homes*(1755)”, *Oeuvres Complètes* vol.3, Bibliothèque de la Pléiade, 1964,p.147. (ルソー『人間不平等起源論』本田喜代治・平岡昇訳、岩波文庫、六一頁)

² たとえば、テレンス・W・ディーコン『ヒトはいかにして人になったか——言語と脳の共進化』金子隆芳訳、新曜社、第一章「言葉は肉体となりて」三七三—四三九頁。(Telence W. Deacon, “*The Symbolic Species: The co-evolution of language and and the brain*”, W.W.Norton & Company, 1997)

³ Condillac, “*Traité des animaux, où après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes, et celui de M. de Buffon, on entreprend d’expliquer leurs principales facultés*(1755)” *Oeuvres philosophiques de Condillac*, vol.1, PUF, 1947. (コンディヤック『動物論——デカルトとビュフオン氏の見解に対する批判的考察をふまえ、動物の基本的な能力の解明を試みる』)

⁴ コンディヤックは、表向きはカトリックの司祭であったので、こうした神学的な議論をしばしばするが、それは戦略的な使い方をされているようにも思われる。

なっているのは、もっぱら、人類が全ての動物の中で最も模倣しあう傾向を強く持っているという理由からであるということ」⁵。

「模倣する（真似する）」というの是一見したところ、いかにも下等な動物のやりそうな機械的行動に思われるかもしれない。「サル真似」という侮蔑的言葉は、サルを侮蔑しているというより、そういうサルに託して真似をするという行為自体を侮蔑しているのである。人間が他の動物を圧して優れているのは、そんな下等なものまねではなく、精神の創造的な能動性を人間が具えているからなのだ…というわけだ。コンディヤックは言う。「普通、人は次のように信じている。すなわち、同一種に属する動物が皆同じようなことをするのは、もっぱら彼らが互いに真似しようとするからであり、これとは反対に、人間の行動が互いに異なっていればいるほど、人間たちは互いに真似をしていないのだ、と」⁶。

だが、果たしてそうなのだろうか。アリやハチが、営々と、互いに全く同じ仕方で巣作りやダンスをするのは、彼らが互いに模倣しあっているからなのか。コンディヤックは、そうではないと考える。かれらが互いに全く同じような行動をとるのは、かれらが互いに模倣しあっているからではなく、逆に全く模倣しあわなくても同一の行動が取れるように配慮した「自然」——現代の言葉で言えば「遺伝子」——の指令によって定められているからなのだ、そう考えるのである。「明らかに、かれらは人間に比べてわずかの欲求しか持たない。…こうした欲求を満たすべく配慮するための手段は単純だ。それは同一種に属する全ての個体において同じものである。自然はかれら動物たちのために全てを見越して準備してやっている。…だから、もしかりにかれらがばらばらに離れて生きるとしても、つまり一切の交流をもたず模倣しあうこともできずに生きるとしても、かれらの行動には同一の斉一性が…見られることだろう」⁷。

逆に、人間こそは最もよく真似をしあう動物であって、だからこそ、ある個体が新たに作り出した行動パターンが他個体によって模倣されることを通して社会的に広まり、時代的に伝えられることにもなる。もちろん「全ての個体がこうした進歩に等しく寄与するわけではない。圧倒的多数の人々は、創意のない模倣者」であって、他から模倣されるような「新しいものを発明する者はきわめて稀」なのだ。しかし、そういう稀なクリエイターでさえ「最初は模倣することから始めた」ことを忘れてはならない。このような模倣を

⁵ Condillac, op.cit. p.358.

⁶ ibid.

⁷ Condillac, op.cit. p.358-9

繰り返すことによって累積された文化的な行動や発明品のストックは、それ自体が模倣の基礎的なモデルとなるから、そういう社会に生れ落ちる子供たちは、そこを出発点にして新たな模倣を加えていくことができる。そしてまた、人間がこのように他の人間を模倣するからこそ、誰のどこをどう模倣するかという多数のバリエーションも生じ、その結果、他の動物たちには見られない無限の多様性がうまれることにもなるのだと、そうコンディヤックは言うのである。「…子供は、あるひとりの人だけの真似をするわけではない。彼は、自分に近づくあらゆる人々の真似をするからだ。彼が、特定の誰かに完璧に似てしまうということがないのは、こういうわけなのである。人間たちが、最終的にはかくも様々に異なってくるのは、彼らが最初は模倣者として生きはじめ、模倣者であり続けるということ以外の理由からではない。これに対し、同一種に属する動物たちがみな同じように振舞うのは、我々のように互いに真似をしあう能力が欠けているので、我々人間の状態や行動を同時に変化させていくこうした進歩を、彼らの社会が達成しえないからに他ならない」⁸。

この見方、すなわち人間は真似をし、模倣をする動物であるからこそ——社会単位でも個人単位でも——これほど互いにあい異なる多様性を帯びたのだという見方は、「コロンプスの卵」的な卓見であると、私にはそう思われる。そして、この見方は、リチャード・ドーキンスによる遺伝子概念の拡張、つまり、自己複製子として数十億年前にこの地上に現われた DNA (RNA) という生物的模倣機械が、進化における様々な変異をともなう自己複製を重ねる中で、やがて中枢神経系や脳を具えた生物個体を生み出し、ついに人間という種において、己 (DNA) とは異なる新たな自己複製子 (脳を培地として「繁殖」し、他個体の脳へと複製・拡散されるような観念) を生み出したのだという奇抜なアイデアにもつながっていくであろう⁹。ドーキンスは、この新しい自己複製子を、遺伝子と模倣の語呂合わせで「ミーム」と名づけ、このミームにおいても多産性、選択圧、変異、適応競争…という自然選択モデルがほとんど生物進化と同じように適応可能であるとして、生物学的決定論をうっちゃりで投げ飛ばす文化的進化論の可能性を示唆している¹⁰。もちろん、コンディヤックの模倣論から直ちにこんな大風呂敷を広げるつもりはないが、アブリオリ

⁸ Condillac, op.cit. p.359.

⁹ リチャード・ドーキンス『生物=生存機械論』、日高敏隆・岸由二・羽田節子訳、紀伊国屋書店、一章「ミーム——新登場の自己複製子」、三〇六頁～。(R.Dawkins, "The Selfish Gene", 1976, Oxford U.P.)

¹⁰ ミーム論の本格的展開としては、スーザン・ブラックモア『ミーム・マシーンとしての私』上下、垂水雄二訳、草思社 (Susan Blackmore, "Meme Machine", 1999, Oxford U.P.) が興味深い。「ミーム——新登場の自己複製子」、三〇六頁～。(R.Dawkins, "The Selfish Gene", 1976, Oxford U.P.)

に他の動物から区別することなく人間の独自性を見定めようとしたこの哲学者の視線は、可能的にはここまで届いていたようにも思われる。ミーム論がどれほどの有効性と射程をもつものなのかはまだ定かでないが、ともあれ、少年少女たちのどんどんずりさがっていくズボンやどんどん短くなるスカート——あまりにも古いかもしれないが——のような摩訶不思議な模倣累積現象を横目で眺めながら、もう少しこの哲学者の思索を辿りなおしてみたい¹¹。

¹¹観念結合説をはじめとするコンディヤックの受動的観念生成論は、ダニエル・デネットのような人間的意識のアルゴリズム的生成に関する議論も先取りしていて、一層立ち入ったミーム論につながっている可能性もある。コンディヤックの処女作『人間認識起源論』（拙訳、岩波文庫）を参照されたい。

[資料]

進化倫理学をめぐる論争から

ここでは、Matthew H. Nitecki, Doris V.Nitecki が編集した論文集 ” *Evolutionary Ethics* ” (1993, State University of New York Press.)から、進化倫理学を積極的に支持する哲学者のマイケル・ルース、懐疑的なエリオット・ソーバー、批判的なアラン・ゲヴァースの論文を取り上げ、その一部を翻訳して紹介する。これらにかんしては、ほぼ全訳を済ませているが、著作権の問題があるので、ごく一部の紹介にとどまることをお断りしておく。

論文の原題は以下のとおり。

Michael Ruse, “The New Evolutionary Ethics”

Elliott Sober, “Altruism, Egoism, Morality”

Alan Gewirth, “How Ethical is Evolutionary Ethics?”

マイケル・ルース「新たな進化倫理学」

進化倫理学は、悪評が当然のようにつきまとう主題である。学者なら誰でも知っているように、その世界には単に間違っているというだけでなく、悪臭を漂わせるようないくつかの議論が存在する。そういう説を信奉する熱狂者は、それとは口にしないものの、不吉で怪しげな神秘的・宗教的願望を抱いているものだと考えられている。超心理学はここに分類される。生物学的の領域では、いわゆるラマルク主義や獲得形質の遺伝といった説がこれに並ぶ。この説を反駁する証拠はどこからみても圧倒的なもので、こういう説をあいもかわらず持ち出そうとする者は、正統派の生物学者から、当然にも、極度の不信の目を向けられている（ドーキンス 1986 年）。三つ目のトピックが進化倫理学であり、それは道徳性の本性と基盤を十全に理解するためには、進化論者たちの経緯と理論に目を向けなければならないと主張する企てである。

いや、大方そのように考えられていたのは、約 10 年前までである。というのも、今日では幾人かの生物学者や哲学者が次のように考え始めているからだ。すなわち、進化と倫理の問題は、おそらく我々の皆が考えていたほどはっきりと決着がついたわけでも、議論の余地がなくなってしまったわけでもないのだ・・・と（マッキー 1978、1979。マーフィー 1982。アレグザンダー 1987）。我々が想像してきた以上に、この主題について語られるべきことがあるのかもしれないのである。新しい立場へと人々が殺到しているというわけでは決してないにせよ、[進化倫理学への] 評価は「間違いであり、議論の価値がない」という見方から、「間違いではあるが、ある点では興味深く、学生向けの入門用参考書に収録する価値はある」という見方へと変化しはじめている。（進化倫理学に対する人々の態度 [の変化] をこのように描くのは、実際のところ、生物学者に関してはややアンフェアな物言いになるかもしれない。すぐ後で示すように、幾人かの生物学者たち——そこにはこの分野における指導者も含まれる——は、ずっと前から常に、進化倫理学が普通の哲学者が考えるほど馬鹿げて無味乾燥なものでは決してないという感想を抱いてきた [=最近急に転向したわけではない] のであるから。）

私自身は、つい最近まで、進化倫理学を支持していなかったのであるが、今では劇的に立場を転換させている（反対論ルース 1979。賛成論ルース 1986）。他の誰もがそうだろうが、この私もまた、現在の進化生物学の知見が倫理学者のあらゆる疑問に答えているとは主張しないし、およそそのような [傲慢な] 主張がかつてなされたとして、そんな議論がまともなものであったかもしれないとも考えてはいない。しかし、この論文で論じるように、我々 [人間] が、6000 年前に神によって特別に創造されたのではなく、有機的生物学的变化の長くゆっくりとした、そして目的を持たないプロセスによって産み出されたものだということは、重要なことであるように思われる。我々人間が変容を蒙った猿であるということは重大な事実であり、社会的・道徳的な行動と思考の領域以上に、この事実が重大な意味を帯びる領域は他にないのである。

私は最初に、伝統的な進化倫理学、幾分不正確ではあるがしばしば「社会ダーウィニズム」と呼ばれているものを取り上げようと思う。以下で説明しようとする理由によって（その理由づけが私独自のものでないことは確かだが）、私はこの社会ダーウィニズムが成功したとは考えていない。しかしながら私は、このプログラムがおそらく、批判者たちが普通言うよりはもっと興味深く、また多様性に富んだものでもあることを示そうと思う。その次に、近年とくに哲学者たちからの好意的な関心をひきつけはじめた進化倫理学の枠組を論じてみたい。後に述べるつもりであるが、この進化倫理学は、進化生物学者によってなしとげられつつある新たな研究動向に決定的に依存している。しかし同時にそれは、従来

の伝統的な哲学にも深く根を下ろしているのもあって、そのことを示せばとも思う。自らを全く新しいものであると主張する類の哲学は、どんなものであっても、常に用心してかかった方がよい。そういうもののうち、よい部分はおそらくは独自のものではなく、逆に独自の部分はおそらくよくない・・・といったことも少なくないのである。

しかしながら、生物学に向かう前に、道德哲学者たちによって設けられたいわゆる「実質的」あるいは「規範的」倫理学と、いわゆる「メタ倫理学」との間の初歩的な区別（テイラー1978）を思い出しておくことは、有益であろう。前者は、人々が従うべき様々な道德規則について語り、後者は、その基礎づけについて語る。たとえばキリスト教のような規範的道德システムにおいて、実質的倫理学の観点からすれば、キリスト教信者は黄金律やそれに類する教え（「汝の隣人を愛せよ」）に従うべきものと考えられている。[これに対して] その基礎付けという観点からみると、——これについてはキリスト教信者の間でも論争があるものの——疑いもなく多くの信者は、神の命令に関する何がしかの理論——つまり、人がなすべきことをなさねばならない理由は、それが神の意志であるからだ・・・という理論——を信じるがゆえに、その道德を受け入れているのである。（キリストが生まれる約4世紀前に、プラトンは『エウチュプロン』において、神の命令という理論にまつわる困難さをすでに指摘していたのであるが、その事実にもかかわらず、依然としそうなのである [=キリスト教徒の多くは素朴にこの理論を受け入れているのだ]。プラトンの指摘した難問とは、神がよいことを行えと人に要求するのは、要するに神が人にそれをしてもらいたいと欲しているからなのか、それとも、[神が欲しようがしまいが関係なく] そのことがよいからという理由で神はそのよいことを人にしてもらいたいと欲しているのか、どちらか・・・という問題である。）

倫理学を実質的倫理学とメタ倫理学へと区別・分解することについて、洗練された道德哲学者たちが多くの難点を見出していることを私は知っている（ウィリアムズ 1985）。しかし、ここで必要な範囲の大まかなレベルの話であれば、この区別は我々を見晴らしのよい場所に立たせてくれるだろう。以上を踏まえた上で、いよいよ進化と倫理に関する伝統的な思想へ向かうことにしよう。

社会ダーウィニズム

生き死にを繰り返す、我々人間を含むあらゆる有機体が、原初的形態——無機物であることさえある——からはじまる発展の長く漸進的な自然過程から産み出されたものだという進化のアイデアは、18世紀にその起源をもつ。自然的な科学 [物理的科学] における偉大な革命 [=ガリレイやデカルト] から遅れること約200年後、啓蒙の時代に、多くの思想家たちは、旧約聖書の創世記に書かれた天地創造 [生命創造] の話が文字通りに正しいというのはかなり疑わしいと考えはじめた。むしろ、斉一説に従って捉えられる変化の過程の方が、現在我々をとりまく環境のなかにある多様性、そして（今後も徐々に明らかにされていくであろう）化石という記録の中に見出せる多様性というものを上手く説明できるのではないかと考えはじめたのである（グリーン 1959、ボウラー1984）。

[斉一説=過去の造山活動などの地表上の変化は、我々が現在観察しているそれと同じ原理でもたらされているという、地質学者ライエルによって唱えられた説。ダーウィンに大きな影響を与えた。]

しかしながら、初期の時点では、あれこれの道德的な指針を示したり特定の道德を支持したりするために進化論を使おうというようなことは、誰も考えなかった。そうではなく、進化の過程や結果というものは、我々の内部あるいは外部にある世界の他の [=進化論から説明されるのとは別の] 部分がそうであるのと同じく、[進化論とは] 異なる方法で基礎

付けられた道徳規範と調和した [=すべき] 主題であると考えられていたのである。この点で典型的なのは、チャールズ・ダーウィンの祖父エラズマス・ダーウィン——彼自身、進化論の揺籃期における最も確信的で熱狂的な進化論者のひとり（キング・ヘール 1977）——であった。非常に熱心な功利主義者としてエラズマス・ダーウィンは、道徳的義務を、人間の幸福の促進に全力を尽くすことと見なしており、全ての創造の背後にある不動の動者 [=アリストテレスの第一原因すなわち神] が、何らかの仕方で、この「道徳的」命令を支持していると考えていた。エラズマス・ダーウィンにとって進化とは、それが神の恩寵を享受しうる高等動物を作り出すことに寄与した限りで、端的に言えば、幸福総量の最大化を促進させようとする神の手練手管でしかなかった（マクニール 1987）。

しかしながら、19 世紀の中葉に進化思想が成熟していくなかで、伝統的な道徳 [=キリスト教道徳] への人々の信頼やその土台は崩れはじめた。面白いことに、このことは、科学が勃興し、それが [伝統的信仰に対して] 否定的な暗示を与えた結果というよりは、進化論とは別の社会的・知的な要因の結果であったように思われる。その要因の中には、少なからず、非宗教的な著述や思想の研究において磨かれ発展してきた [文献批判] 技術を、翻って伝統的な信仰に対しても差し向けようとした学者たちによる、因習的なキリスト教に対する文献批判も含まれる（ルース 1979）。私が言及しているのは、もちろん、いわゆる「高等批評」の実践者たちのことであって、彼らは、聖書というものも人間の手によって作られた文書であり、きわめて誤りやすいものであることを見つけたのであった。いずれにせよ、どういうわけか、神——およびその息子 [=イエス・キリスト] ——の命令は、人々に対して急速にその権威を失っていったのである。

[高等批評の実践家とは、シュトラウスやルナンのような、聖書の文献学的批判をとおしてキリスト教の成立にまつわる内実を暴露した人々を指すのであろうか。]

その原因が何であったかはさておき、19 世紀の中頃の産業化 [工業化] された世界において我々は、伝統の土台と枠組が崩壊しつつあることに気づいた。しかし、新たに発展しつつあった産業社会は、[手をこまねいてそれを見ているわけにもいかず、] 社会的・経済的な問題に対する新鮮で力強い解答を求めていた。多くの思想家が、倫理的な理解や振舞いを洞察するために生物学へ目を向けはじめたのは、まさにこの時代である（ホッフスタッター 1959、ラセット 1976、ジョーンズ 1980）。明らかに、主たるきっかけは、チャールズ・ダーウィンによる進化論上の偉大な著作『自然淘汰の方途による種の起源』（1859）であった。この著作の中でダーウィンは、単に彼は進化について論じただけではなく、彼独自の進化メカニズムについても論じていた。そのメカニズムとは、生存競争によってもたらされる有機体 [生物] の自然淘汰（適者生存としても知られている）であり、その生存競争は翻って、常に存在している人口圧の働きをなしているものであると捉えられた。しかし、逆説的なことに、明らかにダーウィンによる進化論の推進が進化倫理学への歩みをきわめて容易にしたにもかかわらず——そもそも「社会ダーウィニズム」という用語には他ならぬ彼の名前が冠せられている——、道徳的な振舞いに対する進化論的アプローチをはっきりと提案し、推進したことに主要な責任を負うのは、彼ではない。むしろ主要な功績は、進化論者という意味でダーウィンの同輩であり、またイギリス人であるという点でも同輩であった、ハーバート・スペンサーに帰さなくてはならない。1850 年頃（『種の起源』が登場する約 10 年前）にスペンサーは、倫理的なことがらを理解する鍵が進化過程の中にあるに違いないと論じはじめた。これが、次の半世紀にわたって多くの著作の中で彼が重視し続けたテーマであった（スペンサー 1850、1857、1892）。

スペンサーは、その主張することが常に全体的な一貫性を帯びてはいないという意味で、遠まわしに言って、いくらか散漫な思想家として評される人物かもしれない。とはいえ、スペンサーが倫理的にも社会的にもレッセフェールの個人主義のかなり極端な形態に惹

かれていたと言うことは、不当ではないように思われる。自由は、幸福を促進するがゆえに道徳的な善であり、したがって、人には可能な限り自由を最大化させる義務があると、彼はそう信じていた。産業化されたヴィクトリア朝のイギリスを生きる中で、各人の生き方——仕事のレベルにおいても個人的な振舞いのレベルにおいても——に対する政府の干渉は最小限であるべきだということを道徳が要求している・・・とスペンサーは考えたのだ。しかしそのことは、スペンサーが救いがたい利己主義の教説を垂れ流したということの意味しない。事実彼は、社会において恵まれた立場にいる者は恵まれない人々に対して個人的な責務〔恩義〕を負っているのだとも考えていた。にもかかわらず、社会病理を改善するために政府が何らかの制度を押し付けることに対しては、強硬に反対したのである（リチャーズ 1988）。

これに付け加えておくと、スペンサーその人が何を考えたかということよりおそらくもっと重要なことは、このリバタリアニズム〔極端な個人主義的自由主義〕の教説が、スペンサーの名前、もしくは〔＝というよりもむしろ〕、チャールズ・ダーウィンの名前の下で取り上げられ、推進されたということである。ちなみにその当のダーウィンは、進化論的生物学から世界についての哲学を引っ張り出そうというこうした様々な試みを傍観する場所に座り、居心地の悪い気分ですれを眺めていたのではあるが。そうした試みの一例をあげれば、社会学者のウィリアム・グラハム・サムナーがそれにあたる。サムナーは、スペンサー的な社会ダーウィニズム支持者の多くがそうであったようにアメリカ人であったが、社会主義国家が実際に存立する可能性を熱心に否定した。

「我々が自由という言葉を使うときそれが意味しているものは、市民的自由あるいは法の下での自由である。そしてこれが意味するのは、人が自らの幸福のために自らの能力を發揮しようとする際に、それが妨害されないという法の保証である。したがって自由とは、市民的・政治的に守られるべき重要な価値〔ステータス〕なのである。そして、労働者にとっての平穏と資本家にとっての安全との保証が最大化される国家こそが、最も自由な制度を有するのである」（サムナー1914、293頁）。

スペンサーおよびその追隨者たちは、人間の自由に対する歡喜に満ちた肯定的態度をどのように正当化したのだろうか。そして特に、この自由の称揚を、どのような仕方で進化過程に結びつけたのだろうか。彼らの取った手段は単純で直線的であった。第一に彼らが注目したのは、進化的変容の中核的なプロセスであるが、これはたえず働きつづける生存闘争を前提にしている、その生存闘争はさらに、自然淘汰につながるものであった。（スペンサーは、『種の起源』の出版以前に自然淘汰というアイデアを思いついていた。もっとも歴史的事実として言えば、それはダーウィンその人がそのアイデアを思いついた数年後のことになるのではあるが（スペンサー1852）。）第二に彼らは、人間の道徳的義務は、〔進化的〕変容をもたらす力を促進すべきであって、少なくともその〔進化過程の〕十全な展開の途上に立ちはだかつてこれを妨害すべきではないと主張した。第三に彼らは、人間の道徳的義務が、社会的領域における闘争や淘汰を支持することであると結論したが、それは〔現代の用語に翻訳すれば〕かなり極端なリバタリアニズムを含意するものと理解されてよい主張であった。再びサムナーを引用しておこう。

「生存闘争は、自然に対する争奪を目指して生じる。我々のニーズを満足させるために必要なものをぎ取ってこなければならないのは、彼女〔＝母なる自然〕の吝嗇（けち）な手中からであり、しかも我々の同胞は〔大勢いるので〕、乏しい供給量を求めて互いに争いあう競争者になるのである。したがって、競争は自然の法〔＝掟〕である。自然は〔こ

の競争に対して] まったく中立である。彼女は、自分を最も力強く断固として攻めたてる者に屈服する。つまり彼女は、他のどんな種類の考慮も無視して、ひたすらに最適者に褒賞を与えるのだ。もしも自由が存在するなら、人は自らの働きに比例して彼女から [この褒賞=富を] 手に入れるのであり、彼の所有するものと享受するものは、彼の存在と行動に比例する。自然の体系とは、こういうものである。我々がそれを好まないのなら、つまりそれを改善しようとするなら、それをなしうる方法はたったひとつしかない。すなわち我々は、より優れた人からその取り分を取り上げ、より劣った人にそれを与えることができる。より拙くことを行ってきた人への罰を大目に見るかわりに、その罰をより上手にことをなしてきた人の上に負わせることができるし、より上手にことをなしてきた人からその報酬を取り上げ、より拙くことをなしてきた人にそれを与えることもできる。このようにすれば、我々は様々な [結果としての] 不公平を減らすことになるだろう。最も適応しにくい者が生き残ることを援助し、自由の破壊をとおしてこの企てを成し遂げるだろう。以下の二者択一を避けてどこかに逃げることはできないのだということを理解しようではないか。つまり、自由、不平等、最適者の生存か、さもなくば不自由、平等、不適者の生存か……という二者択一である。前者は社会を前進させ、社会における最も優秀な人々全員に恩恵を与え、後者は社会を後退させ、最も劣等な人々全員に恩恵を与えるだろう」(サムナー1914、293頁)。

どんなに繁栄し広く行き渡った道徳システムであっても、その周辺部には様々な異論が潜んでいる。第一次世界大戦がたたかわれていた間、双方の軍隊は、ともに自分たちこそが神の意志に従っているのだという信念を抱いて衝突していたのであるが、その一方で、新約聖書の神は武器の使用を厳格に禁止しているのだと信じるキリスト教信者たちもいて、そういう人々はそれぞれの国の監獄にぶちまかれていたのである。社会ダーウィン主義者についても、これ [=キリスト教徒にもいろいろある] と同じことが言える。進化プロセスの解釈をめぐる純粹 [に科学的] な相違という理由からにせよ、そうした科学以外の理由からにせよ、熱心なスペンサー主義者たちには、それぞれ、自分とは全く異なるタイプの進化思想の持ち主——支持し従うべき道徳規範に関して全く異なる見解を抱く人々——がいた。たとえば、神の法とは大企業の法であり、スタンダードオイル (自分の会社!) が競争相手の会社を窮地に追い詰めることこそが善であり正義であるということを教会の日曜学校に集まる子どもたちに教え込もうとした——とも伝えられる——実業家のジョン・D・ロックフェラーのようなスペンサー主義者も一方にはいたが、他方では、次のような別のタイプのスペンサー主義者もいたのである (ラセット 1976)。

サムナーの時代に生きた、別タイプの興味深い人物とは、スコットランド系アメリカ人の鉄鋼業の大物アンドリュー・カーネギーであった。よく知られているように、カーネギーは中年になって慈善事業に転進し、数々の公営図書館を設立するために自らの資産を投入したりそれを支援したりした。このことは、カーネギーの一時的な気紛れといったものでは決してなく、彼の信念から直接育っていったことである。その信念とは、進化論的なプロセスを推進する最もよい方法は、不適者が失敗して淘汰されることに意を払うことではなく、むしろ適者が生き残って成功を収めることの方に力を入れることなのだ、というものであった。公営図書館を建設することでカーネギーが期待したのは、そのことによって、貧乏ではあっても才能のある子供が社会の中で成長し、自分自身の力を発揮して頭角を現わせるようになる、そういうチャンスを与える場所を提供することであった。これは、まさしく事実上の [社会] ダーウィニズムであったが、しかしサムナーのそれと全く異なるタイプのものであった。

さらには、ロシアの無政府主義的思想家であるピョートル・クロポトキン公爵のような

タイプの「社会」ダーウィニストもいた。彼は、集団の「相互扶助的な」性格や感情を促進することを通して自然淘汰が作用する・・・と考えたのである（クロポトキン 1902）。彼によれば、適者生存というのは個体の成功を意味するのではなく、むしろ集団——とりわけひとつの種という集団——の成功と生存を意味するものであった。そういうわけで、クロポトキンの主著である『相互扶助論』で主張されたのは、互いに助け合おうとする——進化によって獲得された——自然的感情を我々は持っているということと、それは汝の隣人を助けよというなかばキリスト教的な命令に翻訳されるということであった。驚くほどのことではないが、この見解は多くの進化論者たちの支持を見出した。20世紀において、こうした見解を最も明確に打ち出した人物のひとりが、チャールズ・ダーウィンの強力な支持者であったトマス・ヘンリー・ハクスリーの孫、ジュリアン・ハクスリー（1947）である。全生涯をとおしてジュリアン・ハクスリーは、道徳的な振舞い糸口を我々人間が見出し、その糸口が次に、人々の幸福の理想的なありかたを促す必要へと我々を導いていくのは、まさしく進化論的なプロセスの内部におけることがらなのだ、そう主張した。次のことも加えておくべきであろう。すなわち、ジュリアン・ハクスリーは、その前の時代を生きたレカーネギーのように、自らの進化論を真剣に受け止めていて、とりわけ第二次世界大戦後に新たにつくられたユネスコでリーダーシップを振るうことを通して、世界の幸福と平和という大義に、自らの晩年のほとんど全てを捧げたのであった。

我々自身の時代はと言えば、ここにも様々なタイプの進化倫理学の支持者が存在する。[たとえば] 伝統的な枠組みの中で、多くの国会議員たちは厳格なレッセフェール政策を促進しようとしている。今日こういう人々は、とりわけワシントンやホワイトホール [イギリスの官庁街] で権力を振るうような高い地位を占めている。たとえばマーガレット・サッチャー夫人は、生存闘争という現実やそれを受けて立つ必要性を人は認識すべきだという説教をするための、豊かな才能を授かっていると言えるだろう。ちなみに彼女によれば、それを達成するためには、理想主義的な社会主義的手段ではなく、節約や労働や個人主義といったものについての——きわめて 19 世紀風に響く——解決方法を使うべきだということになるのであるが、この理由によって彼女は、ハロルド・マクミランやエドワード・ヒースといった一時代前のイギリス保守党の指導者たち——彼らはベンジャミン・ディズレーリ [1804 - 1881] の慈悲深く家父長主義的な伝統のなかにより深くどっぷりとつかっている——より、はるかにラディカルであったのだ。彼ら一時代前の保守主義者たちが伝統的な諸制度を守ろうとしたのに対し、彼女はそれらをぶち壊そうとしたのである。スペンサーと同じく、サッチャーは下流の中産階級、非国教会派、そしてミッドランド [=イギリス内陸部] の家系出身であった。

これとは反対の、いわば穏健派サイドには、ハーバード大学の生物学者エドワード・O・ウィルソンがいた。彼は多くの点で、現代において進化倫理学への関心が復活してきたことについて最も責任・功績のある人であるが、その彼は、人間はこの地上に住む人類以外の生物たちと共生して生きることができるし、生きなければならないと主張している。つまり彼によれば、人間以外の種を保持し防衛する道徳的義務が人間にはあるということになる。ウィルソンにとってこのことは、環境保護主義を深刻に受け止める必要があるということと同じ意味で理解されている（ウィルソン 1984）。目下のところ彼は、ブラジルの熱帯雨林の保護といったようなプロジェクトにもっぱら関わっている。

ここまで私がかかなりの紙幅を割いて論じてきたのは、伝統的な進化倫理学の実質的あるいは規範的な側面 [=実質的規範倫理学] として、何が特徴として挙げられるか・・・ということであった。つまり、スペンサーやその他の人々が、進化の名の下で何を我々人間にさせたがっていたのかを見てきたわけである。これは、彼らの道徳理論のうち、キリスト教の場合であれば愛しあえという命令に相当するような部分である。だが、その基礎付けは

どうであったのだろうか。なぜレッセフェール個人主義を促進せねばならないのか。なぜ公営図書館を作らねばならないのか。なぜ南アメリカにおける木々のことを心配しなければならぬのか。ここでは話を無批判に一般化してしまわないように注意すべきではあるが、しかし伝統的な進化倫理学の支持者たちはおおむね、各々の主張の背後に——公然としてか暗黙のうちにかはともかく——ある種のメタ倫理的な傾向を持っていて、そしてそのメタ倫理的な主張は、彼らの全てに共有されていたようにも思われるのである。とりわけ注目すべきは、伝統的進化倫理学の支持者たちが、進化のプロセスは無意味なものではないと主張していたということである。[彼らにとって] 進化のプロセスとは、あてどなく揺れ続ける流れとか、どこにも辿り着かない道行きといったものではなく、ゆっくりとしてはいるが、しかし一定の方向へと——つまり前方へ前進し、上方へと上昇するように——導かれるものであった。価値や意味は進化を通してもたらされる。というのも、有機的な生物、とりわけ高等生物へと導く変容 [=進化] は、「進歩的 [progressive]」だからである。それゆえ社会ダーウィニストの目から見ると、人は進化のプロセスを大切に思い、これを促進すべきであって、そうしなければ人は退化し滅亡するだろう・・・ということになる。

スペンサーが熱心な進歩主義者 [進化が進歩でもあると考える人] であったことは確実である (スペンサー1857)。スペンサーの信じるところによれば、動物世界には、あらゆる動物がいつでも利用しうる一定量の基礎産出的流動体 [=生物それ自体をも含む栄養物質の総量のことか] が存在し [それを奪い合うゼロサムゲームが動物どうしの間で生じ]、そのことによって、動物たちの思考する能力の産出か、もしくは子孫をたくさん作る能力の産出かの、いずれかが帰結する。それゆえ、スペンサーが生存闘争の結果として見出したのは、動物の再生産 [子孫を増やす] の能力が逡減するのに対応して、その思考能力が徐々に漸増していったということである。この理由によって、我々はたとえば、哺乳類が魚類より高次の位置にまで進化してきたことを見て取る。哺乳類の内部にもまた、類似の序列 [=生む子供の数が少ないほど知能が高く高等であるという序列] が見出される。まったくのところ、スペンサーは十分にヴィクトリア時代 [人種差別的植民地帝国主義期] の人間であって、人類の内部にさえ進化の証明が見出されると [進化している人種と進化していない人種があると] までほめかしているのである。もっとも、アイルランド人が子沢山の大家族をもち、その結果彼らの暮らし向きがよくなるという事実と、より自制的なスコットランド人やイングランド人がそれほど子どもを作らず、その結果より豊かな生活を勝ちうるのに成功しているという事実を対比させ、その対照に注意を喚起すること以上のことまでは主張していないのではあるが (スペンサー1852)。ちなみにこのこと [子沢山の動物は知能が低く進化的に未発達] は、ダーウィンの『人類の由来』においても言及されにも注記され支持されている点である (ダーウィン 1871)。もっともダーウィンその人は、生涯子どもを持たない独身者にとどまったスペンサーほどには、この生物学的主張を真剣に受け止めたわけではないが [ダーウィンは子沢山であった]。

サムナーや他の 19 世紀の生物学的倫理学の支持者たちは、同時に進歩主義者でもあったが、このことは 20 世紀における彼らの継承者においても同じであった。たとえば、ジュリアン・ハクスリーは、自らの最も詳細な進化理論の大部分を、進歩というものの存在と意義に関する主張のために捧げており (ハクスリー1942)、またこれと同様の傾向は、生物学者のグループの内部でも外部でも、現在広く見られるのである。ウィルソンは、[生物進化の中に] 上方へ向かう進歩改善があるという信念をほとんど隠さないし、自分は人間がピラミッドの頂点に位置していると見なすと、はっきりとそう表明している (ウィルソン 1975)。ウィルソンが果たした最も重要な生物学的貢献は、社会的昆虫 [蜂や蟻] に関する我々の理解を引き上げてくれたことだが、そういう彼であってみれば、ウィルソン

の最も高く評価するものが社会性であるということを知ってもおそらく何の不思議もないであろう。人間が他の動物に比べてより豊かで、それゆえ価値の高い存在であるとウィルソンが考えるのは、まさにこの社会性という観点からみた話なのである(ウィルソン 1978)。

以上のようなことが、伝統的進化倫理学者や社会的ダーウィン主義者の考え方である。進化のプロセスが、我々の振舞いを導く実質的な指針として了解され、この進化論的なプロセスの持つ上向的進歩が、その指針のメタ倫理的な基礎付けとして了解されるわけだ。伝統的な考えの持ち主にとって、進歩はよいことであり、進化のプロセスに従わなければ——積極的にそれを促進しないならば——人間は衰退し、当然の結果、退化していくことだろう…ということになる。したがって、人間の道徳的義務とは、進化が成功的に継続することを見守ることだということになる。

[社会ダーウィニズムに対する] 批判

略

社会生物学——「利他主義」から利他主義へ

以上で、進化と倫理について語られるべきことは全て語られたのであろうか。すでに述べたように、確かにほぼ 10 年前位前までは、これが大多数の人々の見解であったし、またおそらく実際のところ、今日においてもなおそれが多数派の見解であろう。しかし、哲学者たちは認めたがらないが、ときとして、科学の進歩が哲学の新しい大道につながることがある。過去 20 年ほどの間に進化生物学における大きな前進——それが進化と倫理学との実り多い統合への全く新しい見通しを開く前進だと考える人もいる——があったが、これがその [=科学的進歩が新しい哲学につながることの] 典型的なケースであることは確かである。私はこの節で科学について語ろうと思う。そして次の節では、そこ [=科学的な果実] からどんな哲学的な果汁が搾り出せるのかを論じようと思う。私は、進化倫理学への新しいアプローチが妥当なものであろうとするなら、それはすべからず、従来の進化倫理学が目指したように、実質的 [倫理学] のレベルにおいても基礎付け [=メタ倫理学] のレベルにおいても、それなりの答えを出さねばならないと考えている。

問題となる科学的主張は、以下のように単純明快である。我々 [最近の] の知見によれば、生物たちは、生存闘争を中核とする進化論的なプロセスの只中においても、攻撃と防御の武器を携えてひっきりなしに争いあっているわけでは必ずしもない。特に協力は、優れた生物学的戦略でありうる。我々はまた、ヒト [=人間という生物種] が、協力と協働というこの道 [=戦略] を選ぶことに特に優れた生物だということをも知っている。さらに言えば、ヒトが互いに協力しあうときの主要なやり方が、ある種の倫理感覚を持つことによって生じたのだと考えられる、十分な理由がある。ヒトは互いに協力して一緒に働く「べき」だと信じており、またそうできる明らかな適性を具えていて、実際にもそうしているのだ。この最後の論点との関連で私が強調したいのは、ここで主張されていることの意味が、ヒトは善人を装うことによってできるだけ多くを獲得しようと、偽善的・意識的に振舞って互いに相手から奪おうと企んでいるということではなく、むしろ純粋な意味での道徳感覚や善悪意識を持っているということなのだ。ヒトを動機付けているものはこれ [=道徳意識] なのである。

では、科学をひもといてみることにしよう。まず手はじめに、協力行動——あるいは [動物の] 社会的行動を研究している現代の進化生物学者 (いわゆる社会生物学者) が好んでそう呼ぶところに従えば、利他主義 [=利他行動] ——についての一般的な主張から見ていくことにする (ウィルソン 1975、ドーキンズ 1976)。この点に関して強調しておかねばならないことは、ここでは、全く私利私欲と関係なく、ただそれが正しいという理由だけで他者に分け与えること——つまり文字通りの利他主義、あるいは修道女マリー・テレサ的利他主義とでも言うべきもの——に関しては、何も言われていないということである。ここでの話はそれとは違って、各自の生物学的な目的のためになされる協力活動——それは今日では、各自の遺伝単位 (遺伝子) の次世代への伝達を最大化するための協力活動であると解釈されている——に関するものなのだ (メイナード・スミス 1978)。

だからこの意味では、進化論的な利他主義とは、その用語の比喩的な意味であり、おそらく「利他主義」と括弧で括って表現するのが一番よい。進化論者がこのような用語を比喩的に転用して使うことには何ら問題がないということ、私は指摘しておこう。なぜなら、それは全ての科学者たちがやっていることなのだから。「労働力 workforce」や「引力 attraction」のような用語はどこからやってきたかを考えてみればよい [経済学における「労働力」の「力」は力学から、物理学の「引力」は「魅力 (人を惹きつける力)」から…。]。危険なのは、用語を借用すること自体にあるのではなく、それによって、そのような用語が必ず文字どおりに使われていると考えることにある。もっともミッジリーは、こうした

全ての生物学的な比喩の正当性に関して、私の見解とは反する態度を取っているのではあるが（ミッジリー1985）。

自然淘汰によって生物学的「利他主義」が広まり促進されるということについての理論と経験的証拠はきわめてしっかりと確立されており、周到に立証されてもいる。生存闘争 [を正面から闘いそれ] に勝利を収めることが、あらゆる可能な結果の中で一番よいが、しかし常にそれに成功するとは限らない——とりわけ、相手も自分と同様に必死に勝とうとしているとすれば——というのは、単純な事実である。したがって、ケーキを丸ごと独り占めできるかもしれないが、逆にひとかけらも得られないかもしれないという賭けをするより、ケーキを皆で分けるという案を受け入れる決心をする方が、結果的にははるかによいという場合も多い。

このたぐいの協力行動を促進すると考えられている様々なメカニズムが存在する。最も際立った例は、社会的昆虫に見られる。そこには、自らを犠牲にして自分の母親の子孫 [自分の姉およびその子、すなわち甥や姪] のために全てを捧げるメスたちがいるのである（ハミルトン 1964a, 1964b）。しかし、もっと我々と近縁の動物においても同様に、進化論的な「利他主義」が数多く見出される（トリヴァーズ 1971）。たとえばイヌ科の動物は、妊娠中や授乳中のメスとその子供たちの安寧を群れ全体が気にかけ、狩りにおいても互いに協力しあうように、彼らの命はこの協力にこそかかっているのである。しかしながらここで強調しておきたいのは、このように協力行動をする動物が何らかの意味で倫理的であるという必要は全くない、ということだ。たとえば、ハイエナが「定言命法」 [カントの言う絶対的な道徳律] の呼び声に耳を澄ませていると考える理由はほとんどない。また、こうした生命において何か確実なことがあるとすればそれは、「最大幸福原理」 [「最大多数の最大幸福」というキャッチフレーズで有名なベンサム の公理主義原則] などというものが社会的昆虫にとっては知らぬが仏の代物だということであろう。協力的な「利他主義」というものは、単純に、そのようになる生物学的理由があるから生じるのである。今日の進化 [生物] 学者たちは「集団淘汰」という概念を支持していないことも、ここで強調しておこう。すでに見たように、クロボトキンとジュリアン・ハクスリーはこの点で批判されるようになったのだ。近年語られる「利他主義」のメカニズムは、全体として、協力行動がいかにして協力者に利益をもたらすかを示すものになっている。たとえそれが、「もし君が僕の背中を搔いてくれるなら、僕は君の背中を搔いてあげよう」といった単純な取引であっても、話の筋はそうなっているのである。 [集団淘汰 [群淘汰] = 個体単位の淘汰ではなく、集団単位の淘汰概念を導入することによって「利他的」行動の進化を説明しようとするパラダイム。ローレンツら 20 世紀前半の動物行動学者たちが本格的に主張した。]

次のポイントは、明らかにヒトが生物学的「利他主義」を必要とする動物であり、その上、それをきわめて巧みに使う動物でもある、ということだ。ヒトは、狩人としても戦士としても、あるいは危険からの逃走者としてさえ、とりたてて優秀ではないが、しかし協力して働くことにかけては優秀である（アイザック 1983）。（もちろん、常にというわけではないが、しかし現代の動物行動学の調査報告によれば——世界大戦を考慮に入れた上でもなお——ヒトは他のほとんど全ての哺乳類よりかなり平和的な種であるというのは興味深く、注目に値する。）もちろん、協力することに関する我々の能力と、協力する必要性は、ただ偶然に生じたわけでは、実際、他の動物でも頻繁に起こっているように、これを促すフィードバック過程が進化的なかに存在したのである。古人類学者が現在考えているところによれば、ヒトの進化の重要な部分は、バンド内で協力して死肉漁りをしていたことと関係しているらしい。明らかに、それをうまくやるには、動物の死体あるいは死にそうな動物のありかを突き止め、[同じようにそれを狙う] 競争相手——同種のヒトであるにせよ、違う種の動物であるにせよ——に対して警戒したり威嚇したりする能力を持っていなければ

ばならない。協力して働くことでヒトは成功してきたわけであって、それをより巧みにやった者は、それほど巧みでなかった者より、相対的に数多くの子孫を残すという結果につながった。その結果、現在に至るまでの幾世代を重ねることを通して、我々は上出来の「利他主義者」として進化したのである。

現在、より思弁的 [=理論的] な動きが起こっている。もっとも、それはまだ、あくまでも経験的な事実に関する主張であろうとしているし、実際にも、日々蓄積される圧倒的な量の経験的情報によって支持されつつある類のものではあるのだが。ともあれ、その思弁的な動きにかかわる問題とは、ヒトが「利他主義」をびったりと身に付けるように進化したのはいかにしてであったかという問いである。いかにして我々は、これほど上手に協力して働くような存在になったのであろうか。進化の道筋で我々がとりえたオプションは、少なくとも三つある。今日の進化論研究者たちは、このなかのあるものが他のものよりも可能性が高く有力なのではないかと考えているが、しかしいろいろな視点からみると、この三つのオプションはいずれも可能であり、ありそうな話でもある。

ヒトの進化が「利他主義」を促進するときを選んでかもしれない最初の道 [=オプション] は、「遺伝子決定論」と性格づけられてきたようなものである (レウオンティン、ローズ、ケイミン 1984)。たとえばアリは、巣の中で一緒に協力して働くとき、自分たちが何をしているのかということについて明らかに何も考えてはいない。何かを考えるというよりむしろ、アリは自分のなすべきことを遺伝子によってプログラムされているのである。彼らは言うなれば、たとえば時計が時計職人の操り人形であるのと同じ程度に、DNAの操り人形である。時計の針は自分がどこを指すべきかを選べないが、それと全く同じように、アリも自分が何をすべきかを選べないのである。

では、ヒトはどうのだろうか。疑いなくヒトもまた、いくつかの点では、その行動や振舞いが遺伝的に決定づけられている。たとえば、親子の相互作用が全くプログラムされておらず、その全てが学習される…とは考えにくい。しかし逆に、我々がアリのように [完全に] 決定づけられているとも考えられないのであって、それに関しては、現象記述レベルでの明白な理由は別にしても、なぜそのような決定づけられてこなかったかということについての十分な生物学的理由がある。単純な事実として挙げられるのは、[子供・遺伝子を] 浪費をしても構わないという場合には、遺伝子決定システムはよい生物学的戦略だということである。女王アリは、環境の変化に対応し切れずに三、四百匹の子を失っても平気である。なぜなら、彼女は文字どおり何百万もの子を生むからだ。これに対してヒトは、両親が子供に膨大な投資をする——つまり育てる子供の数をきわめて少なくし、そのかわり生まれた子供たちには大きな努力を傾ける——という道を進むことになった。遺伝子決定システムでは環境の変動時に対応し切れなくなるのは当然であって、そういう際に子供を失っても構わないというような余裕が、ヒトにはなかった。こういうわけで、一般原則としては、この [遺伝子決定システムという] オプションは [我々にとって] 成功の見込みの大きい進化戦略とはならなかったのである。

ヒトが選んだかもしれない、そして明らかに選んだに違いないと思われる、二番目のオプションは、協力ないしは「利他主義」の必要が生じたときにはいつでも合理的な計算を行うスーパーコンピュータという道である。この場合人は、計算をめぐらさずには何もせず、やったことに対して直接的な見返りが期待できないようなこともしない…というわけだ。生物学的見地から言うと、これは理論的にみて成功する見込みの高いオプションであり、すでに述べたように、明らかにヒトが——一定範囲内で——選んだ道でもある。我々はお互いに優秀な交渉人であり取引業者なのである。しかしながら、我々があらゆる行為においていちいち計算しているようには思われたいし、なぜ我々が端から端まで合理的に [=計算高く] 振舞うべきではないのかということについての十分な進化論上の理由もある。

いつも正しい判断をすることの問題点は、それが脳への負荷という点でも時間という点でも、大きなコストがかかるということである。いついかなる場合でも自己利益を目指して合理的な判断を下そうとすれば、法外な量の計算が必要となるだろう。人生においてしばしば必要となるのは、それほど完璧な解決法ではなく、粗雑ではあってもすばやい——そのすばやさが粗雑さを埋め合わせてくれるような——解決法なのである。それゆえ、ヒトをよい「利他主義者」にするために進化が促さねばならなかったのは、我々を、こんな風に「アバウトな見通しだけで」仕事に取り掛かれるような、そういうタイプの協力者に仕立て上げることであった。

そして、このことが我々を三つ目のオプションへと導いた。つまりヒトは、一定の大まかなパターンで協力に配慮するようにプログラムされるようになったのである。それがあくまでも大まかなものであり、個々のあらゆる状況に対応できるほど行動を完璧に制御するような緻密なプログラムではないことに注意しておこう。つまりここでの主張の要点は、自然が我々を協力者に仕立て上げるために、互いに協力する必要があるという配慮を我々に吹き込んだ……ということなのである。我々が常にこの配慮に従っているわけではないかもしれないが、そういう配慮をする傾向は確かに「我々の内部に」存在する。「この意味で」我々は、チェスを指すようにプログラミングされた今日のコンピュータと同じような状況にある。初期のチェス指しコンピュータは、「三つ目というよりは」むしろ二つ目のオプションに似ていた。そこでは、コマを一手動かす前にありとあらゆる選択肢を全て数え上げ、最適手を合理的に考えようとした。しかし残念なことに、それは実際には役に立たなかった。というのも、この二つ目のオプションでは、一、二手動かすだけでも、そこにはあまりにも膨大な数の可能な手があるので、コンピュータが決断できなかったからである。「これに対して」今日のコンピュータは——確かに「人間の」トップ競技者に負かされることもたまにはあるにせよ——、普通は人間の相手に勝つことができる。なぜならば今日のコンピュータは、駒の一定の配置がチェス盤に現われると、その状況で最善の戦略を選ぶようにプログラムされているからだ。これと同じように、我々ヒトも、ときとして自らの利益の最大化に反する行動をとることはあるが、全体的に見ればまずまずうまくやっている。というのも、我々は互いに協力する必要があるという配慮しながら「＝そういう大まかなプログラムで」動くように作られているからである。

協力する必要性をめぐるこうした配慮の本性は何なのであろうか。今日の進化生物学者たちに見られる最新の傾向は、こういう配慮が「人を助けよ！」という信念以外の何ものでもないということを示すことである。言い換えれば、我々を「括弧つきの」利他主義者にするために、自然は我々を「括弧なしの＝文字通りの」利他主義者に仕立てあげたというのである。もちろん、我々が常に自分自身の利益になることをしようとたくらんでおり、かつ、自分を善人に見せかけることによってそれをなそうとしていること「＝第二のオプション」は疑いないという上述した点も、同時に強調しておかねばならない。「しかし」あらゆる進化論者が指摘しているように、もし我々が生物学的に騙されて「＝文字通りの利他主義者として」振舞うなら、我々は「このような小賢しい思惑で動くよりも」もっとうまくやることができるのである。そして、協力ということに関して言えば、これこそが通例だと思われる（トリヴァーズ 1976）。我々は「端的に」人を助けるべきだと考え、他人に対してそうする義務があると考えているのであるが、それはそういう考えや配慮を持つことが我々の生物学的利益に適うからなのである。しかし、進化論的見地からすると、そうした配慮「傾向」が我々の中にあるのは単に、そうした配慮「傾向」を持っていた我々の祖先の方が持っていなかった祖先よりうまく生き延び繁殖したという結果であるに過ぎない。言い換えれば、利他主義とは、我々の手や目や歯や腕や足がそうであるのと同じように、ヒトの「進化的」適応なのだ。自然淘汰のなかで変容し形成されていった我々の遺

伝子が、道徳的であれという考えを我々に吹き込んだおかげで、我々は道徳的な存在になったのである。

さらに報告すべきことも多々あるが、いまここで提示した論点の多くが、まだ「経験的実証のない」思弁的なものにとどまるにせよ、経験的な裏付けを求めて真剣に探求されつつあるということであらためて強調してこの経験科学に関する節をひとまず閉じることにしよう。ひとこと付け加えておけば、以上のことを支持するような証拠も、現われはじめている。たとえば、ゴリラやチンパンジーのようないくつかのヒト近縁種について詳細な研究が行われてきたし、行われつつもある（デ・ヴァール 1982、グドール 1986）。これらの研究は、こうした動物たちが利他的な行動（彼らは節音言語を持たないので、そう呼びたい人は原型的利他行動と呼んでもよい）に深くに支えられているということを示唆している。さらには、ヒトの「人類学的」研究から、あらゆる文化の多様性の下に道徳的信念の斉一性が存在するという、しかもその斉一性は学習したものというよりは生得的なものであること……を示す証拠も現われている（ファン・デン・ヴェルゲ）。言語と道徳の類似性を過度に強調してはならないが、言語の生得性に関してチョムスキーが信じる一定の形式が適切であったという証拠が固まりつつあるように（リーバーマン 1984）、異文化間の研究や発達「心理学」の研究もまた、ヒトの道徳的信念が、文化環境と並んで生物学にも根付いていることを示しているのである。

哲学的含意

略

明晰化とその諸帰結

略

結論

幸いなことに、哲学においてじっと立ち止まっているものは何もない。一時期流行らなかったアイデアが、本来それに値する注目を取り戻すこともある。こうした変化は、哲学の内的な展開によって火をつけられることもあるが、もっと頻繁に起こることとして、哲学からみると外的な変化によって、とりわけ自然科学において生じる変化によって火をつけられることもある。思うに、進化倫理学のケースはさしずめ後者の例であろう。現在に至るまで長年の間、それは職業的な哲学研究者たちのもの笑いの種であった。それは、哲学の入門クラスで嘲笑のなかでちょっと触れられ、話題が次に移るやいなやさっさと片付けられてしまうような、そういう類いの代物であったのだ。本論での議論が正しく理解されているなら明らかなように、倫理学への伝統的な進化論的アプローチ「広義の社会ダーウィニズム」がこのように片付けられ却下されてしまうのは、おそらくその正当な運命であったのだ。もっとも、多くの人が言うほどそれが馬鹿馬鹿しく不愉快なものでは必ずしもなかったということも「もちろんそれが中心的主張ではないが」私はここで示そうとしたのであって、それが成功していればよいと思っただけである。それはともあれ、もっと重要なことは、進化生物学それ自体の新たな展開のおかげで、「社会ダーウィニズムのような」伝統的なアプローチ「小道」では対象が探求し尽くされないことが明らかになったことである。その他に、もっと有望な大通り「アヴェニュー」が、まだ開かれたままなのである。

まだ、いくつものなすべき展開があり、埋めるべき「認識の」空白があることは事実である。進化倫理学のような自然主義的なアプローチは、科学それ自体の進展に決定的に依存しており、しかも確実なことに、ヒトの道徳的本性の発展に関して十分な説明を与える

ような、そしてその証拠も固まっているような、そんな理論をすでに人が手に入れているなどと主張する者は誰もいない。また、現代の生物学を道徳思想に適用することでどのような帰結がもたらされるかという細目が、すでに十分検討されたと主張する者もない。しかしそれでも、この領域でいくばくかの前進が成し遂げられたということには、おそらく読者も同意してくれるだろう。本論の冒頭で示唆しておいたように、説得的で決定的な証拠を示すことはまだできないにしても、少なくとも我々は、進化倫理学に興味深いものがあると判断できる地点にまでは到達したと言ってもよかろう。これに加えて、時の形勢が進化論者の側にあるということをも思い起こしておこう。コペルニクスのアイデア [= 地動説] が完全に受け入れられるのには百年かかった。進化に関するダーウィンの見解、ことに、ホモ・サピエンスに適用された進化論的見解についても、それと同じことが言えそうである。我々が、すすんで人間の動物的本性と正面から取り組むことができるのは、おそらくは今であり、また今しかない。もし我々がこれに取り組むとすれば、そのためには倫理への進化論的アプローチが必要になるということがすぐさま明らかになるであろう。

エリオット・ソーバー

進化論的利他主義と心理学的利己主義と道徳：表現型を解きほぐす

<ひとことと言って何が問題なのか>

社会生物学論争が開幕したとき、社会生物学に対する批判者たちの述べた不満は次のようなものであった。つまり、社会生物学者たちは人間のもつ特徴を人間以外の動物にまで〔拡張して〕あてはめ、人間以外の動物の事例を説明できるように、人間的な特徴の進化論的な説明をでっちあげ〔発明し〕、そうやってこしらえた進化論的な物語を、再び戻って、人間という種のなかに読み取ろうとしている…というのである。たとえば、「レイプ」や「奴隷化」といった言葉は、普通は人類の事象を指すものとして理解されている。ところが社会生物学者たちは、人間以外の動物の例も含めて議論できるように、これらの言葉の適応範囲を広げる。次に彼らは、〔このように意味を拡張して〕人間以外の動物種にもあてはまることになったレイプや奴隷化についての進化論的説明を発明する。そして最後に、こうして得られた進化論的な物語を、我々人間という種におけるレイプや奴隷化といった事象を説明するものだという触れ込みで持ち出す…というわけである。ここには二重の告発があって、ひとつはこのような〔社会生物学の〕議論の進め方〔戦略〕が、人間以外の生物を擬人化しているということであり、もうひとつは、人類をいわば動物化しているということであった（アレン、ほか 1978）。

社会生物学の擁護者たちは、このように言葉〔の意味〕を拡大することには何の問題もない、と応酬した。「親の世話 parental care」や「利他主義 altruism」といった言葉は、もともとは人間〔的事象〕を記述するものであったが、その言葉を人間以外の生物の世界にまで拡張して使うことには何の問題もない。これはまさに、「選択 selection」という言葉に起こったことである。その言葉は、初めは人間による意識的な選り分けを意味していたが、ダーウィンはそれを「より広く比喩的な意味」で使うことを提案した。この言葉の適用範囲の拡張が著しく実りの多いものであると判明したことは否定できない。こうした言葉の新しい用法を禁止することは、科学を用語上の拘束衣に縛り付けることになるであろう〔…と彼らは反論したのであった〕。

この論争からどのような一般的教訓が導き出せるだろうか。社会生物学の批判者たちは、ただ単純に一種の言語的ピューリタニズムにふけていただけなのか。私はそうは思わない。我々は、ともすると用語法の問題を「単なる言葉上の」〔瑣末な〕問題に過ぎないと退けてしまいがちであるが、言葉の使い方は、理論の内容を規定する議論の諸前提と関連しているのである。確かに、最初は人間に関わるものとして導入された用語を、他の生物たちにも適用させるために再定義することに関して、これを全面的に禁止せよ…というのはばかげており、ありえない話である。しかしだからといって、そのような用語法の拡張はどんなものでも問題がない、ということにはなるまい。そうした拡張の正当性は、ケースバイケースで個々に検討されなければならないのである。

「ホモロジー」と「ホモプラシー」というよく知られた生物学の区別が、ここでの問題の所在を教えてくれる。二つの種がある共通の特徴〔形質 trait〕を持っており、それが共通の祖先から相続されたものであるならば、その類似性はホモロジー的だと言われる。二つの特徴が異なる発生上の出来事の結果であるならば、その類似性はホモプラシーである。

ホモプラシーというカテゴリーを、私はさらに二つの下位類型に区別しようと思う。ある特徴が二つの血統において独立して生じる場合、これはその二つの血統において似たよ

うな過程が働いたか、あるいはまったく異なった過程が偶然同じ結果をもたらしたかのいずれかであろう。私の考えている区別は、次の二つの単純な例を考えれば理解することができるだろう。

鳥もこうもりも翼を持っている。彼らは共通の祖先からこの特徴を受け継いだわけではないが¹、同じような類いの因果的プロセスが二つの血統に働いて翼を進化させた（...と議論のために仮定しておこう）。この場合、翼が両者においてともに進化したのは、翼が飛行を容易にし、その飛行能力が自然淘汰において有利に働いたからだということになる。あまりいい言葉もないが、こうした種類の類似性を、「機能的類似性」と呼ぶことにする。

これと対照させるために、トカゲもシダも緑色であるという事実を考えてみよう。もちろんこの類似性はホモロジーではないが、それだけではない。加えて、二つの血統が緑色になるように進化する原因となった過程は、[鳥とこうもりの羽の場合とは]まったく異なる種類のものであったのである。このような類似性を、「偶然的類似性」と呼ぼう。

私の提唱する機能的類似と偶然的類似との対比は、より一般的な平行現象と収斂現象との対比と同じものではない。ホモプラシーは、子孫らが祖先らのあり方とほぼ同様に似ている時には平行的であり、子孫らが祖先よりも似ている場合には収斂的であるということになる。仮に二系統の子孫をもつ種が独立に四本の指がある足を進化させていて、それらの祖先が両方とも二本指であったならばその類似は平行現象であるが、一方の祖先が三本指でもう一方が五本指であったとすれば、それは収斂現象である。注意してもらいたいのが、この平行と収斂というのは、祖先と子孫の比較によって定義されるのであって、祖先から子孫への進化をもたらした過程がどんな類いのものであったかを比較することによって定義されるのではない。子孫の指の数の類似が平行的であろうと収斂的であろうと、最終的な結果をもたらす因果関係が類似しているか異なっているかはそれとは独立の問題であって、別個に解明されねばならない問いである。ホモロジー、機能的類似性、偶然的類似性の関係を表1に示しておこう。

図1 説明文 ふたつの種の類似性は、それらが共通の祖先から受け継いだままのものである場合には、ホモロジー的である。これに対し、その類似した特徴がふたつの系統のなかでそれぞれ独立に進化したものである場合には、ホモプラシーと呼ばれる。ホモプラシーのカテゴリーをさらに分けて、その類似性がそれぞれの二種の系統において同じプロセスを介して生じた場合は、それを機能的 [類似性] と呼び、全く異なる種類のプロセスを介して共通する結果をもたらした場合、偶然的 [類似性] と呼ぶことにする。

既存の言葉が科学において再定義されるときには、そうすべき理由があるはずだ。たとえば、「レイプ」という言葉が人間以外の生物にも [拡張して] 使われるようになるとすれば、そこには、人間以外の動物におけるその [レイプに似た] 事象と、普通この言葉が使われる人間における事象との間に何か重要な共通点がある...ということが含意されている。もちろん社会生物学者たちは、人間のレイプとアヒルのレイプが相同物 [ホモログ] だなどと言っているわけではない。そうではなく、両者の [類似した] 特徴は、機能的類似性を示していると主張するのである。アヒルのレイプに関する進化論的な説明には、人間のレイプの進化論的な説明と共通する部分がかなりある...というわけだ (バラッシュ 1979)。

¹ もちろん、[鳥とこうもりの] 羽の中には、両者がホモロジー的系統であることを示すいくつかの要素もある [たとえばともに脊椎動物である限りでの特徴]。しかし、両者が羽を持つという性質は、鳥とこうもりが共有する最後の祖先には存在しなかった。[両者が分離した後に、それぞれ独立に羽を進化させた。]

社会生物学のこうした「人間と動物の間の類似現象は機能的類似性をもつという」立場を批判する人々は、人間以外の動物にまで「レイプ」といった人間的な言葉を拡張して使うことを非難している。なぜなら、人間の事象と人間以外の動物の事象との間には重要な共通点など全く存在しないと彼らは信じているからだ。もしアヒルの強制的交尾「レイプではない」という事象に対して、繁殖に関連する「進化論的な」説明がつけられるとしても、人間的な世界において我々が「レイプ」と呼んでいる様々な行為は、暴力的な行為として理解されるべきであって、繁殖的機能をもつような行為として理解されるべきでは断じてない、とされるのである。[彼らによれば、] そのような類似性は単に表面的なものにすぎない。私の言葉づかいで言うなら、偶然的「類似性」なのである。

したがって、言葉の使い方「ターミノロジー」に関する論争は、[単に言葉の問題にとどまらず、] 世界がどのように存在しているのかということについての、より深くて実体的な見解の不一致を反映している。すなわち、「レイプ」という言葉の社会生物学的な使い方は、人間におけるレイプを説明することと人間以外の種におけるそれを説明することとの間には何か重要な共通点があるという彼らの憶測を反映しており、他方、社会生物学への批判者たちの用語法の方もまた、人間のレイプとアヒルの強制的交尾は、その進化論的起源において似たものではないという、彼らなりの憶測を反映しているのである。問題は、言語使用における革新派「意味範囲の拡張」と保守派「意味範囲の墨守」との対立ではなく、[人間と他の動物との類似現象を] 機能的類似性と捉えるか、偶然的類似性と捉えるかという対立なのである（ソーバー、1985）。

この論争はレイピストがもつ心理学的な動機に関するものではない、ということを経験することが重要である。社会生物学者たちは、レイピストが意識的に自分の繁殖上の成功を最大化しようとしている...などと主張しているのではない。レイピストの心の中で起きていることは、レイプという行為の背後にある様々な要因のうちで、その行為に最も近接したメカニズムを構成している「にすぎない」。そして社会生物学者たちは、その行為から遠く離れた「原因に関する」説明を見出すことに興味があるのであって、その近接原因に興味があるわけではないのだ。

遠隔的説明と近接的説明とのこの区別は、エルンスト・マイヤー（1961）²によって確立された。この考え方を、社会生物学のもうひとつの典型的な例を使って説明してみよう。

[原始的古代はいざしらず] 近現代の人間は近親相姦の忌避規則を遵守している。彼らは「配偶者を近親者の外部に広く求める」外婚制「outbreed 異種交配」のうちに生きており、近親間で子供をもうけることはほとんどない。これは、人間以外の様々な種においても同様である。ところで、この行動には進化論的説明がつくと主張されてきた。つまり、異系交配は子孫が有害な劣性遺伝をホモ接合でもつ危険の頻度を減少させるから「近親相姦＝同系交配回避行動が進化したのだ」...というのである。

以上は、この行動「近親相姦回避」の遠隔原因的な説明である。しかし、その近接原因は何であろうか。人類においては、この行動はしばしば、一定の信念体系によって——つまりインセストタブーによって——媒介される。しかし、他の種（種Xと呼ぼう）においては、この行動の近接原因は全く非精神的なものであるかもしれない。たとえば、種Xに属する個体は、性的乱交に加わる年齢に達する前に群れを去る習性をもっているとしよう。その結果、各個体が自分の近親者と交尾することは滅多にないことになる。このよう

² マイヤーは、「近接的 proximal」と「究極的 ultimate」という言葉で両者を対照させているが、進化論的説明を特徴づける言葉として、私は「究極的」ではなくより中立的な「遠隔的 distal」という言葉を用いることにする。人間の行動の進化論的説明が、その心理学的な説明よりも常に、より深くより重要だ...といった印象を与えたくないからである。

な「回避行動成立」メカニズムを説明するパターンを図2に示す。

図2 説明文 人類とそれ以外の種の動物とに共通して見られる（近親相姦回避のような）一定の行動は、たとえその行動が二つの種において異なる近接的な方法をとおして実現されるとしても、同じ遠隔的「進化論的」説明が双方に通用するかもしれない。

私が「近親相姦回避に関する」以上の説明を掲げたのは、それが正しいと保証するためではなく、ただその論理を示すためである³。このような説明の仕方「戦略」は、社会生物学においてきわめて典型的なものである。遠隔的な進化論的説明は、ある特定の行動を説明するために提示される。だがその行動が人類において生じる場合、その行動がなぜ規則的に生じるのかを十分に説明できるような近接メカニズムは精神「心」によってもたらされているということが示唆されるのである。しかし、我々が心を持つという事実は、進化論的説明を混乱させたり台無しにしたりするのではない。むしろ精神「心」は、進化論的説明にとって都合の良い付録「的産物」なのである。

しかしながら、精神には、それが果たしうるこれ「進化論上の付録的役割」とは別の役割がある。そして私の考えでは、社会生物学者たちはこれを過小評価してきた。「人類のもつ」ある特定の性質は、確かに一定の進化論的な理由によって進化してきたのかもしれない。しかしそれは、単に進化論的説明だけでは全く予見できないような、そういう様々な帰結をも持ちうるのである。

我々の種「人類」のなかにある、そしてまたおそらくは他の種にも存在するであろう⁴、セックスと快楽との関係について考えてみよう。明らかに、なぜ生物がセックスする⁵のかについては進化論的な説明がつく。つがい行動を起こさせる自然淘汰の仕組みの話は措くとしても、とにかく生物は、なすべきこと「生殖行為」を自らに促す近接メカニズムを具えていなければならない。多くの人間社会は、セックスと生殖との関係「セックスすると子供が生まれる」を理解することができなかった。同じことはたぶん、我々の親類筋にあたる霊長類の動物にも言えるであろう。この真理に関する信念は、近接メカニズムとしては必要とされていない。快楽があるだけで全てはうまく進んできたようにみえるのだ。

ここで私が読者に考えてもらいたいのは、性的快楽が我々の種においてどのような帰結を迎えたかということである。快楽は「生殖へと我々を促す」強烈な動因であるが、我々は生殖にはつながらないような仕方その快楽だけを手に入れる方法を工夫できるほどに十分賢かった。ここでは、『カーマ・スートラ』[四世紀のインドの性愛書]から章句を引用して読者を煩がらせようとは思わない。しかし、我々が「性的」と呼んでいる行動のあまりにも多くが、生殖につながらないものであるというのは注目すべき事実であろう。それらのなかには生殖上の成功度を低下させてしまうような行為さえあるのだ。

これと類似した他の例は、食べることである。食物は生存のために必要不可欠なものであるから、我々がなぜ食べるのかということに関しても、明らかに進化論的な説明がつく。

³ この説明をめぐるいくつかの問題には触れておく必要がある。人類の中には、多くの近親相姦が起きている。近親相姦はなぜこんなにありふれているのかを説明することよりも、なぜこんなに稀なのかを説明することの方が問題設定として相応しい…というのはなぜなのだろうか。また、近親相姦回避の進化論的説明がもし正しいとしてもなお、この回避行動がインセスタブーという「心理的・倫理的な」ものとおして調整されるのはなぜかという問題は残り続ける。三番目の問題は、近親相姦回避行動やインセスタブーは普遍的だという主張を裏付ける経験的証拠に関するものである。シェーファーの議論（1983）に対するハートツング（1985）による批判を参照せよ。

⁴ チンパンジーの性行動をめぐる議論に関しては、ドゥ・ヴァール（1984）を参照のこと。

しかしこの遠隔的 [進化論的] な説明は、近接的 [生理学的・心理学的] な説明によって補われる必要がある。飢餓感は、[他の原因を排除するほど] 排他的だというわけではないが、重要な近接原因である。ところで、飢餓感が排他的でないというのは、[食べる] 快楽もまた[我々を食へと促す]メカニズムの中に関与しているようにみえるからである。このこと [飢餓感だけではなく快楽もまた我々を食へと誘ったこと] の結果は甚大であった。これについても、言いたいことを示すためにブリヤ・サヴァラン [フランス革命期の法律家、『味覚の生理学 [美味礼賛]』で有名なグルメ] から章句を引用する必要はあるまい。生命維持のための食物に対する生物学的な必要とは無関係の、料理界における様々な活動のあの広大な空間を思い浮かべてもらいたい。))

食と性は、人間が創意を傾けて複雑化させた行動のカテゴリー [範疇・類型] である。どちらの行動類型も、人間に特有な行動と、他の種とも共通する行動とを含んでいる。社会生物学者たちは例によって行動の広い [薄い] 定義を使い、そのように定義された行動は、おしなべて人間固有のものとはみなされなくなる。それゆえ、普通の言葉づかいにおいて食と性という見出しのもとに我々が込めようとしてきた多くの意味は陰に追いやり、「実在」を指し示す現象とは全く見なされなくなるのである。様々な行動の定義をこのように拡張することによって、進化論的な観点からみて扱いやすい被説明項を得ることは、恐らく可能であろう。危険なのは、この部分 [人間と動物に共通の類型] と、それが引き出されてきたもとの全体 [人間固有の類型も含む全体] とを、我々が取り違えてしまうかもしれないということだ。なぜ我々が食べたりセックスしたりするのかについては進化論的な説明がありうるが、そうした説明を超えたところにも、[人間の] 食と性は多くのものをもっているのである。

以上述べてきた、社会生物学に関する一般的な前置きは、道徳の進化論的な説明 [考察] にかかわる議論をすすめる舞台装置を設営するためにもくろまれたものだ。社会生物学者たちは、道徳に関してどちらかといえば「薄い」定義をしがちであり、そうすることで、我々自身の種 [人類] における「道徳」と、他の動物種における「道徳」とのあいだに連続性を見ることができるようになる。私は、こうしたやり方が必ず誤謬に陥るだろうというようなことを主張しようとは思わない。我々が通常「道徳」と呼んでいるものの多様な細部から離れて [動物と共通するような部分を] 抽出することはおそらく、なにがしかの科学的な洞察へと我々を導いてくれるだろう。ただ、私の懸念は、その抽出 [抽象] の際に後ろに残してきたものを我々が忘れてしまうという危険性についてである。[そうなったとすれば、] 我々は人間固有のものを陰へと追いやり、「道徳」(そのように定義された「道徳」) についての進化論的説明を手に入れたと主張し、それで説明できないことは些末でつまらないことだと考えてしまうようになるおそれがある。

道徳の概念を薄いものにするひとつの方法は、道徳と利他主義を同一視することである。最もわかりやすい骨組みだけを示せば、私が検討したいと思う議論は次のようなものだ。

道徳は利他主義を含む。
進化論は利他主義の進化を説明する。

ゆえに、進化論は道徳を説明する。

こうした議論と、セックスや食べ物にかかわる類似した議論の間には、ある種の類比関係が存在する。セックスは、その固有の [ヴァナキュラーな] 意味において、繁殖を含んでいる。また、食べ物は栄養分を供給する。しかし、こうした分かりきったことと、我々

が「カーマ・スートラ」やブリヤ・サヴァランを理解するうえで進化論が手助けになるという結論との間には、大きな飛躍がある。

道徳と利他主義という二つの概念の間に私は落差を見るのだが、ここではそのうちのいくつかを説明してみたい。いま二つの概念と言ったが、実際にはここに三つの概念があり、それらの意味が解きほぐされねばならない。進化論者は、「利他主義」と「利己主義」という言葉を、普通の用語法とは異なった仕方を使用する。それゆえ私のとりあえずの目標は、進化論的利他主義と「普通の用語法に近い」心理学的利他主義、そして道徳の三者を区別することにある。肝心なのは、それらが互いに関係を持っていないと主張することではない。むしろ、どのようにそれらが結びついているのかということに関する様々な経験的問題が存在するのである。しかしこうした経験的問題は、それらの概念がはっきりと区別されて、はじめて明確になるであろう。

<進化論的利他主義>

略

<心理学的利己主義>

略

<心理学的な概念と進化論的な概念とはどのように関連しあっているか>

略

<道徳>

以上、心理学的な利他主義や利己主義から、進化論的な利他主義や利己主義を分離したが、それを踏まえて私はこれから、この両者がそれぞれどのように道徳と関係しているのか検討しようと思う。ダーウィン（1871）から現在に至るまで進化論者は、道徳というものがしばしば個体を自己犠牲的な行動に導く…ということに注目してきた。いかにしてそのような自己犠牲的な行動が進化するのかを説明しようとした時、ダーウィンは彼のそれまでの研究歴のなかで最もと言ってよいほど、集団淘汰仮説へと接近した。これに対し最近の理論家たちは、このような集団淘汰仮説を退け、一見すると自己犠牲的な行動に伴う利己的な見返りの存在を証明しようとしている（アレグザンダー1987）。両者において進化論的な説明は異なるが、しかし基本的な戦略は同じである。「道徳を説明すること」に関する進化論者の問題は、時に道徳が要求する自己犠牲的な行動がいかにして進化しえたのかを示す…という問題なのである。ある特定の道徳体系を信じるということは、端的には、進化論的にみて合理的な行動を生み出すための装置として自然淘汰メカニズムが選択し強化してきたものだ…というのである。

このような説明が正しいと、ひとまず仮定してみよう。私が強調したいのは、そうした説明が無視しているものについてである。道徳というものを信じることは確かに自己犠牲を促すであろうが、しかしそのような促しは、他の多くの近接的メカニズムによっても同じようにもたらされるであろう。前節で描いたような進化論的物語は、[自己犠牲的な行動を生じさせるという] 同じ結果に到達しえた様々の近接的メカニズムではなく、ほかならぬ道徳が進化したのはなぜか…ということの説明していない。この[人間的道徳という]種類に限定された道徳に特有なことがらは、右の説明によってはなにも明らかにされないのである。

このような[特殊性への]無視は、進化論において展開された多くの機能的説明の特徴である。なぜツタ科の植物は光に向かって成長するのかということの説明するとき、進化論者たちは向光性が淘汰上有利であることに着目する。他方、植物生理学者は、光の勾配に沿ってその植物を成長させる、植物の内部的なメカニズムを描写しようとするだろう。そのことによって、植物生理学者は進化論的な問題に焦点を当てることには失敗する。しかし対称的に、進化論者が近接的なメカニズムについての重要な問題に焦点を当てることには失敗してきたというのも真実である。向光性が淘汰上有利であるということがかりに正しいとしても、そのことは、なぜそういう目的に到達するために、その植物がほかの仕方ではなく、まさにこの近接的メカニズム[向光性]を持ったのか…ということの説明できない⁵。それはまた、植物の生理的メカニズムがどのように働いて、その行動[向光性]をもたらしているのかを解明することもできないのである。（以上3、鈴木）

進化論的説明における第二の不十分さは、自己犠牲を生じさせるための近接的メカニズムとして道徳を見なすことが、道徳がときとして自己犠牲を導くという事実にはとどまらない、[もっと多様な広がりをもつ]道徳の諸特徴を説明するものではない…ということである。「道徳」というものを、その多様な諸特徴をごたませにしまう[encompassing]ことによって、我々は、その[道徳というものについての]ほんの一部分しか説明できていないのに、まるでその全体を説明できたかのように思い誤るという危険を冒すのである。

⁵ ここで私が強調したい点は、進化理論はこうした問題を扱うことができないということではない。ただ、なにゆえ[ツタの]向光性が進化したのかについての単純な機能的説明だけでは、それはできないと言いたいのである。向光性をもたらさうる様々なメカニズムのなかのどのメカニズムが進化したかということの説明するについては、まだ歴史的[研究史的]な制約がある。

ここ「進化論的議論」で見逃されているものを明るみに出すために、私は、道徳に関するひとつの側面に光をあてることによって結論を導こうと思う。このひとつの側面は、私にはきわめて重要だと思われるのだが、道徳が利他主義と同一視されるときには見過ごされてしまうものなのだ。それは、道徳法則というもののもつ超個人性「impersonality」である。この言葉によって私が意味したいのは、あることをすることが自分にとって正しい場合、それは自分と同じような状況に立たされた他のどの人にとっても正しいということ、人々が広く認識している…ということである。そのことを人々が認識していると言っても、そのことは、自分が他人からしてもらいたいと思っていることを、人々は他人に対して自動的に「無意識的に」行っている…というようなことを意味しているのではない。むしろこの原理は、一種の梃子の支点である。つまりそれは、「自分と他人とに」同等の資格を与えよという結論と、そこに妥当な差別「たとえば他人よりも自分を優先してもよい、といった」を設けよという結論との、どちらにもつながりうるのである。つまり、このような超個人性の観念によって「野放図な利己性や無際限の利他性を」規制された人々は、もし自分自身が享受していると見なしているのと同等の権利を他人に対して認めることを望まない場合には、自分と他人の間にある妥当な差別がどのようなものであるかを見定めようと努めないわけにはいかない。道徳法則における超個人性は、互酬性にもつながるが、ちょうどそれと同じように、合理化「rationalization★自己正当化とも取れるが、必ずしもそうとは限らない」にもつながるのである。

このような「超個人性＝公平性という」特徴をもつというのは、何も現代の「普遍主義的道徳」に限った話ではない。こういう観念は、「部族的道徳」のなかにも見出すことができるのである。確かに、あるひとつの部族が道徳的な世界を制限し、自部族のメンバーだけを重要な者として遇する一方、そこに属さない者についてはそのような扱いをしない…ということはあるだろう。しかし、もしかりにそのよそ者が自分たちの部族メンバーであったとすれば、彼もまた自分たちと同様の道徳的資格を持っただろう…と、そう彼らが思うならば、そこで彼らの行動を統制している規則は、やはり超個人的だと言ってよいのである。逆に、あらゆる人間が同等の「道徳的」資格を有すると見なしている現代の道徳でさえ、人間と動物の間には「道徳的資格の有無を分かち」線を引いているのである。超個人性「公平性」という縛りの中で、なおかつこのような「人間と動物は同等でないという」立場を主張する人には、なぜ人間と人間以外の動物とが違う「道徳的な」取り扱いをされるべきであるのかを示す有意義な両者の違いを明らかにすることが求められるであろう。

道徳に関するこの「超個人性という」観念が、右で議論された利他性／利己性という概念とどのように接合し、あるいはしないのかを理解することは重要である。進化論者たちは、道徳のなかの、利他的に行動せよと我々に要求する部分「だけ」を強調してきた。しかし、どんな道徳でも、際限のない利他主義を要求したりはしない。ほとんど全ての道徳は、あるときには個人が自分を他人よりも優先すべきだとも命ずるのである。

我々の普通の道徳において容易に理解できるような例をひとつ出してみよう。いまあなたが、手に入りにくい貴重な薬を持っているとする。あなたにとってその薬は、生きるか死ぬかを決めるというほど大切なものである。さてここに、その薬を得ることで少しばかり恩恵を蒙りはするが、それがなくてもまずまず元気にやっていけるという、そういう別の人がいるとしよう。その状況においては、あなたとその人のどちらかがその薬を手にすることができ、それ以外の人間は考慮の外に置かれている、と仮定しておく。さてこういう場合、道徳はどのような行為を要求するであろうか。

我々のほとんどは、あなたがあなた自身のためにその薬を保持せよと道徳は命じるはずだと、そう結論するだろう。その場合、あなたは自分を他人よりも優先するのであって、利他的にふるまうことを拒むのである。

道徳は利他主義と同じものではない。道徳は利己主義 [利己性] と対立する何か、でもない。右に述べたような心理学的な利他主義と心理学的な利己主義とが、自己志向的な選好 [好み] と他者志向的な選好のどちらがより大きな比重を占めるかということに関連 [して対立] するのに反して、利他性と利己性というものの自体は、[道徳以前のことがらとして] むしろ同一のレベルにあるのだ。道徳的な考慮がいかなる役割を演じることもなく、[植物さえをも含む] 個々の個体は、利他的にも利己的にも行動しうる。そこに道徳というものが、我々が持つべき選好の可能な導き手として登場する [come into picture] ののである。道徳は、自分を他人に優先させるべきか、それとも他人を自分に優先させるべきかを語り、そしてまた、なぜそうなのかについて語るのである。(以上4、山口)

道徳は、ときには我々に利他的に行動せよと命じる。またあるときには、自分の利益を優先するよにと命じもする。しかし道徳というものが超個人的なものであるとすれば、道徳はきわめて独特な仕方、利己性と利他性とを接合するだろう。もしある特定の状況下で、自分自身の利益を第一に優先すべきだと道徳が我々に命じるとすれば、その道徳はまた、もしかりにその同じ状況で自分と他人の立場が逆転するならば、我々は利他的に振舞うことを命ぜられるだろうと、そう告げるのである (ネーゲル 1970)。道徳は、利己性を [全体として] 排除するわけではない。それが排除するのは、何が起ころうとも常に利己性を押し通すという態度である。つまり、自分と他人を取り巻く状況に対して全面的に鈍感であるような、そういう類いの利己性を道徳は排除しようとするのである。これと対称的に、いつでもどこでも自分を押し通す無条件の利他主義についても、道徳はこれを排除するのではないかと、そう私は言いたい。どんな状況においても常に自分を後回しにするというのは、超個人性という [道徳の] 縛りを侵害しているように思われる。

私は、道徳のこの側面が進化論的には決して説明できないと主張しているのではない。私が強調しようとしているのは、道徳と利他主義は同じではない、ということなのだ。道徳というのは、利他主義 (あるいは見かけ上の利他主義) を安定的にもたらすための装置として進化したものだというアイデアは、それゆえ、[道徳という] 表現型に関していま検討中のこの特性 [超個人性] を説明するものではない。

もし我々が「道徳を説明すること」について話すことをきっぱりと止めてしまえるならば、それはそれで有益なのかもしれない。だが、これによって私は、進化論的、社会科学的な探求が中止されればよいというようなことを言いたいわけではない。私が言いたいことの要点は、[現在進められているような形で] 「道徳を説明する」試みが、あまりにも粗雑な問題の特殊化 [矮小化] に陥っているということなのである。道徳は、実に多様な諸特徴を含んでいる。それゆえ我々が答えねばならないのは、それらのうちのどの特徴が我々の求める対象であるのか、ということなのだ。そして、[道徳という] 形質のうちのあるものは、他のものよりも進化論的考察に馴染みやすいのかもしれない。[いまのところ進化論にも得手不得手がある。] セックスには単なる繁殖 [手段] という以上の何かがあり、食べ物には単なる栄養物という以上の何かがあるが、ちょうどそれと同じように、道徳にも単なる利他主義という以上の何かがあるのだ。[道徳というものの] ほんの一部しか説明できていないのに、その全体を説明し尽くしたと思いつく間違いを回避することができるなら、道徳とは何であり、それはどこから来たのか…ということについての我々の理解を、さらに推し進めることができるであろう。

アラン・ゲヴァース

進化論的倫理学はどのような意味で倫理に関わるのか

進化論的倫理学を根本から支えている一般的な概念には、広範囲にわたる論争の歴史がある。ダーウィンよりはるか以前から、哲学者は生物学的現象の倫理的な含意に関心を寄せてきた。しかしこの関心は、相対立する結論に辿り着く結果となった。13世紀まで遡ってみるとトマス・アクィナスがいて、子供はその両親に育てられねばならないとか、人間は互いに争いを避け平和のうちに生きるべきであるといった道徳的な教訓を、生物学的本性の諸法則から合理的に「理性によって」導けると主張していた（『神学大全』第2部第1章第94問第2答）。4世紀ほど下るとスピノザが現われ、トマスとは対照的に、生物学的本性の諸法則は倫理的な基準とは全く無関係であることを、これまた合理的に証明できると主張した。その結果、海中の大きな魚が小さな魚を貪り食うことや、人間が自分の目的を達成するために暴力や欺瞞を他人に対して振るうことは、魚や人間にとっては自然法則[natural laws]⁶にぴったりと適う行いである[しかしだからといってそうすべきだとは言えない]ということにもなったわけだ（『神学政治論』第16章第2節）。

たとえ「法 [law=法則・法律] のような言葉の曖昧な両義性を考慮したとしても、[右のトマスとスピノザの間には] ダーウィンの進化論が登場した19世紀において、生物学的現象に関する倫理[学]的な解釈と非倫理的[=倫理とは無関係]な解釈との間にあったのと類似した対照関係が見られることに我々は気づく。そしてこの対立関係は、社会生物学とそれに関連する理論の影響の下、今日に至るまで続いているのである。現代の進化論的倫理学者の主たる主張のひとつは、下等動物のあいだに見られるようないわゆる利他的行動——様々な肉食獣による攻撃に対して個々の動物たちが、自らの親族や集団を守るのに役立つような仕方⁷で自分自身の命を危険にさらしたり、さらには犠牲にしたりするような行動——に訴えるというものなのだ（ウィルソン1979、メイナード・スミス1980、ルース1988、pp.32-3）。しかし、このような行動がある種の進化論的倫理の存在を証拠立てているのだということに我々は認めたとしても、捕食者側の肉食獣については何と云えばよいのであろうか。かれらは進化的なプロセスの外側のどこかにいるとでもいうのだろうか。あるいはそうではなくて、かれらは一種の進化論的な反倫理 [un-ethics] ないしは背徳性 [immorality] の存在を証拠立てているということなのだろうか。このように、生物学的進化から倫理的規範を導こうとする試みは、最初から先に私が述べたような対照[対立]関係に陥るのであり、そしてさらに、私が別のところで「特異性 [specificity] の問題」と名づけた問題を引き起こすのである。その問題とは、進化の過程が、何か反倫理的なものに對抗するものという意味で明確に倫理的であると言えるようなものをもたらす原因になりうる[その原因を説明しうる]かどうかという問題であり、あるいは、いかにして同じ進化の過程が、あのような倫理的に矛盾した結果[「倫理的」動物と「背徳的」動物の産出]をもたらす原因になりうるのか、という問題である。

<説明的理論としての進化論的倫理学>

6 「自然法則」と「自然法」は、それぞれ事実と規範に関連するという意味で、互いに全く異なる概念であるが、思想史的には古代・中世をとおしてずっと混乱して使われてきた。英語でも、<natural law><natural right><law of nature>などと、微妙な類似概念がたくさんある。規範的にも、「自然法」と「自然権」は異なるにもかかわらず、曖昧に使われてきたとホブズは指摘している。

本稿で、私は右とは違う方法でこの問題にアプローチしてみたい。それは以下のようなものだ。進化論的倫理学は、自らを人間の道徳を説明するものだと称している。そのような企てによって生じる主要な問題の一つは、その説明が、説明されるべき現象の十分条件を与えるものであるのか、それとも必要条件を与えるにすぎないものであるのか…ということである。我々人類が生物学的進化——その過程で我々は自然淘汰を、すなわち最適者生存（あるいは、おそらくスティーヴン・ジェイ・グールド [1989] なら「最幸運者生存」と言うであろうが）の争いを勝ち抜いてきたのであるが——の産物だということを否定する者はいない。だから、この進化論的なプロセスが、人類が達成してきた全てのものにとっての必要条件をなしてきたことは確実である。それはちょうど——より迂遠な話にはなるが——太陽系や我々の地球が存在するにいたった天文学的・地質学的なプロセスなしには、我々が今あるようなかたちで発展したようには、おそらく人類は発展しなかったし、発展できなかっただろう…というのと同様である。[だから太陽系や地球をもたらしたプロセスは、人類発展の——十分条件かどうかはともかく——必要条件ではあった。]

しかしながら問題は、生物学的進化のプロセスが、人類のおよそ可能な発展の多様な側面の十分条件を与えるのかどうか、ということである。つまり、そうしたプロセスさえ与えられれば、それ以上は何も、人類の道徳を説明するのに必要とされないのか、ということだ。この問題に接近するために、先に触れたある種の経験的な現象に立ち戻ってみよう。その現象とは、下等動物のあいだに見られるようないわゆる利他的行動であり、様々な肉食獣による攻撃に対して、個々の動物たちが、自らの親族や集団を守るのに役立つような仕方ですら自身自身の命を危険にさらしたり、さらには犠牲にしたりするような行動である。そのようないわゆる倫理的行動は、動物の集団や親族にとって、進化論的な意味で適応的である[と見なされる]。なぜならそういう行動は[結果として]彼らの遺伝子を生き残らせ増殖させることを可能にするからだ。

進化論的倫理学の中心となる考えは、道徳判断と道徳的行動を含む人間の道徳が、右のような話とよく似た適応論的な用語で説明されるべきだというものである。この理論によれば、人間がいま持っているような道徳を持つに至ったのは、進化論上の適応という過程をとおして、そうした道徳が[それを持つ]人間集団の生存と繁殖を可能にしたからだ…ということになる。

ところで、進化論的倫理学というこの理論は、一般的な形態としてはきわめて古いものである。西洋の伝統を少なくともプラトンにまで遡ってみれば、様々な社会集団の成員たちが、ともに平和に生きられるようにし、そしてそれをとおして、単に生存するだけでなく豊かに繁栄できるようにするための手段として道徳は生じたのだ…と、そのように道徳哲学者たちは主張していたのである。(★原注1たとえばプラトン『プロタゴラス』320D-322C)

このような伝統的倫理学にはとどまらない進化論的倫理学独自の寄与は、道徳の有益な実効性が生じるより立ち入った[specific=生物種的な]因果的メカニズムを論じるところにある。進化論的倫理学者たちは、問題のメカニズムが——他の理論がそう考えたように——ある種の理性の考案物[contrivance=社会的装置]のなかに存するのではなく、むしろ遺伝的決定のなかにあるのだ…と主張する。すなわち、下等動物におけるいわゆる利他的行動は、[たとえその自己犠牲的行動をとる個体の命を失わせたとしても、]そうした利他的動物が属する血縁集団の遺伝子を選び残し、結果としては[全体的な]繁殖的生存につながるのだが、ちょうどそれと同じようなことが人類においても妥当するというわけだ。人間がいま持っているような道徳を持っている原因は、そうした道徳が、[そういう道徳を持つタイプの]人間の遺伝子に、生存と繁殖を可能ならしめたからだということである。

もちろん、様々な見解の差を抱える進化論的倫理学者たちの多様な主張を詳細にわたって説明するには、もっと多くのことを語らねばなるまい。しかしとりあえず右に述べたような大まかな主張を、進化論的倫理学と人間の倫理や道徳との間にある二つの深い断絶と私が考えている事態を示すための、基礎的主張と見なしておきたい。私の考えでは、この断絶があるために、進化論的倫理学が人間の倫理を説明しうる——単にその必要条件だけでなく、その十分条件を示しうるという意味で——という話は、きわめて疑わしいものになるのである。この断絶には、二種類の問題が関わっている。一つは意図性 [intentionality] の問題、もう一つは決定性 [determinacy] の問題である。

こうした問題を説明する前に、本論文タイトルにも使われている「倫理的」という言葉について少々述べさせてもらいたい。「倫理的」という言葉は、記述的な意味と評価的な意味のどちらをも持ちうる。記述的な意味での「倫理的」という言葉は、ある特定の集団や社会において正しく、正当なこととして是認されている、行動や生き方に関する一般的な規則を意味する。しかしこの意味では、その行動や生き方が本当に正しく、正当であるのか…ということに関する、この言葉を使う側の評価的判断は全く示されない。たとえば、ナチス党员やホッテントット族やイギリス国民…たちが抱く倫理的な考えについて話すとき、我々はこうした記述の意味でこの言葉を使っているのである。こうした記述的な意味での「倫理的」の反対語は「非倫理的 [nonethical]」であって、「反倫理的 [unethical]」ではない。これに対して、評価的な意味での「倫理的」という言葉は、規範的な用語である。それは道徳的に正しいものや善いものを意味しており、その反対語は「反倫理的 [unethical]」である。

さて、私はここで「進化論的倫理学はどのような意味で倫理的である [倫理に関わる] のか」という問いを立てるのであるが、そのとき私は、この「倫理的」という言葉を、あるときには記述的な意味で使い、またあるときには評価的な意味で使うだろう。しかし、文脈を踏まえれば、そこでこの言葉がどちらの意味で使われているかは明らかになるであろうし、またそれをとおして、この言葉の使い方の適切な基準がどのようなものかということもはっきりするであろう。

<意図性の問題>

進化論的倫理 [学] と人間の倫理の間の断絶ということで提起される主要な二つの問題…と先に私が述べたうちの一つ、意図性 [intentionality] の問題に目を向けてみよう。この問題を扱うにあたって、「進化論的倫理学」という表現と、それと同じような文法構造を持ち、しかも「倫理」という言葉を含む他の表現と比べるところから始めよう。その一つの例は、「職業倫理 [professional ethics]」であり、医療倫理、法曹倫理、ビジネス倫理、報道倫理、学問倫理などといったいくつもの種類をうちに含んでいる。

これらの分化された職業倫理の全ては、それぞれの分野で立派な職業人になるためにはどのように振舞うべきか——とりわけ、自分を求めてくる相手 [レシピエント] に対して——ということに対して、筋の通った教訓を与えてくれる。たとえば医療倫理においては、医者は患者を害するようなことを控えるべきであり、自分の病院の損益対照表ではなく、あくまでも患者の健康を第一に考えるべきだといった教えがあるだろうし、ビジネス倫理においては、商売人は人を騙すような詐欺的宣伝をすべきではないというような教えがあるだろう。言い換えれば、様々な職業倫理の全ては、規範的で道徳的な「～すべし」を表明するのである。こうした「～すべし」ということの主たる特徴のひとつは、そのように命じられた行動が、その規範を受け止める人の意志的なコントロールの下にあることがそ

ここでは想定されている…ということである。ここで意志的なコントロール下にあるというのは、その規範によってどういう類いの行動が命じられているかを当人が理解でき、そして、命じられたように行動することを、強制的服従ではなく、理性的に選ぶ…ということだ。こういう意味で、道徳的な「～すべし」という判断によって命じられた行為は意志的もしくは意図的なのである。つまり、自分が何をしているかを知り、そしてそのように行為することを選んだ上で、適切に行為しようと意図することが、行為者には求められるのだ。

意図性に関するこれと似たような局面は、進化論的倫理学と文法的に平行関係にある、功利主義的倫理学や義務論的倫理学などの、より一般的な規範倫理学的理論においても同じように見出される。

さて、これに対して進化論的倫理学は、他人に対して人がどのように行為すべきかということについての規範的な理論ではない——少なくとも、その主要な役割としては——という点で、職業的倫理学や功利主義的倫理学などは異なっている。むしろそれはメタ倫理学的な理論であって、道徳的な「～すべし」という命令が、なぜそれが[現に] 持っているような内容を持つに至ったのか、そして、人はなぜ、道徳的とみなされるような仕方で他人に対して[現に] 振舞うのか…ということに関する因果的な説明を与えると、自ら称するのである。進化論的倫理学者は、職業倫理学を研究する倫理学者や功利主義を主張する倫理学者とは違って、人は効用を最大化させるように行為すべきだ…などとは言わないし、また、自然淘汰の進化論のプロセスに合致するように行為すべきだ…とも言わない。進化論的倫理学者の立場から言えば、そのような規範的な語り方はナンセンスだということになるだろう。なぜなら、進化論的倫理学の本領である因果的理論によれば、人間というものは、血縁淘汰といったものに含意されている利他行動 [altruism] に見られるように、ある種の道徳的な仕方で行為せざるをえない存在であるからだ。進化論的倫理学者が訴える自然淘汰のプロセスは、人間が、他の動物と同じく、各自の遺伝子プール [★血縁者に高い濃度でみられる共通遺伝子の集合] の生き残りを可能にするような仕方で行動するという事態を因果的な必然性を具えたものにする。なぜなら、もしそうでなければ、人間は生き残れなかっただろうから…というわけである。[確かに] この因果的必然性は、もし人間の遺伝子プールが存続すべきであるなら、ある種の行動が生じなければならない(「生じるはずだ」) …という意味では、少なくとも仮説的 [仮言的] ではある。[しかし、実際に人間の遺伝子プールは存続しているのだから、やはりそうした行動は生じざるをえなかったし、現に生じていると言える。] そして、この、ある種の行動とは、個々の動物たちが、自分の血縁の繁殖的生存のために互いに協力するという意味で、利他的な行動なのである。それゆえ、人間に対してこれこれの仕方で行為すべきだと言うのは意味がない、というわけである。イマヌエル・カント [1788 (1956:30)] や、さらに古い時代の人々が指摘したように、「～すべし」には、「～しう」と「～せずともよし」が同時に含まれている★ [原注★この点についてはアリストテレスにまでさかのぼることができる『ニコマコス倫理学』第3巻、1章]。であるとすれば、もし自然淘汰の進化論のプロセスに従う限り、人間はそのような行為をしないことができず、その意味で、そのような行為をしなくてもよいということにはならないのであれば、人間に対してこれこれの仕方で行為すべきだと言うことは意味をなさないのである。[★上から下に落ちるべきだと石に説教するのがナンセンスなのと同じ。]

右のような考察が導かれる一般的な結論は、進化論的倫理学というものが因果的説明[の理論] であって、道徳的な「～すべし」に関わる意志性や意図性の根拠を説明しうるものではない、ということである。このような「～すべし」に関わる意図と、進化論的倫理学が自ら倫理的な行動として描くもの [動物の利他行動] に対して与えている因果的説明との間には、断絶がある。それゆえ、たとえこの理論が、人間の倫理的行動の生じる必要条

件——つまり、そうした行動が、人間の遺伝子を保全することにつながるような協力的行動を何らかの仕方を含むということ——を示しているとしても、依然として、倫理的な「～すべし」の十分条件を与えるものとは言えないのである。

この点を十分に理解するためには、進化論的倫理学が与えると称しているものがどういう種類の説明であるかということも、もう少し突き詰めて考える必要がある。あるタイプの理論家たちは、これをひとつの——究極的には物理化学的説明と等しくなる——機械論的な説明として組み立てようとする。このような見解に対しては、もちろん、意図的な「～すべし」と[進化論的倫理学と]の間の断絶についていま私が行った批判は、より強いものになるであろう。これとは別のタイプの理論家たちは、進化論的倫理学を、一種の目的論的な説明——つまり、協力的・利他的な行動が、それを目指してなされるような、生物学的機能 [= 遺伝子淘汰・選択] という観点に基づく説明——として構成しようとする。そうした[利他的]行動は、それが自分の親族や自分に関係する親族以外の集団の生存と繁殖を可能ならしめる…という理由で生じ、そしていまも存在していると主張されるわけである。

さて、アリストテレスが指摘したように、目的論的な過程というものは、意識的・意図的である場合もあれば、無意識的・無意図的である場合もある。(『自然学』第2巻5章8節)。このうち、生物学的な説明は、後者の種類[無意識的・無意図的]の目的論と関わっている。それゆえ、かりに我々が、進化論的倫理学者によって与えられた説明を目的論的な説明として理解したとしても、これらの倫理学者たちが依拠する決定論的で無意識的な行動と、倫理的な規範・命令[precepts]によって発動される意志的で意図的な行動との間には、依然として鋭い断絶が残されるのである。

だからこの断絶は、進化論的倫理学はどのような意味で倫理的なのか[=倫理に関わるのか]という問いを提起する主な根拠の一つとなる。もし、倫理的であるということが、単に自分自身に加えて他者をも利するような仕方で行うことということとどまらず、行為者の側の知識や意志的なコントロールや合理的選択といったものに服する仕方で行うということでもあるなら、進化論的倫理学が倫理的行動であると呼んで提示するものの中身は、実際には、倫理的ではない。それは、人間の行為というよりは、屈性[=植物が光や湿度などの外部刺激に応じてその方向に向かう性質]のようなものに近いのである。

こうした批判に反論して、意志性や意図性も[それ自体が]進化論的プロセスの結果ではないか…という主張がなされるかもしれない。自分の行動に対して合理的選択や意志的なコントロールの能力を持つ方が、単なる自動的で反射的な反応しか持たないものに比して個体や集団の生存にとってより適応的で効果的であったからこそ、その能力が進化論的プロセスで選り出された…ということはあるのだ、と。

しかしながら、たとえこのことを認めるとしてもなお我々は、[意志的・理性的]選択の能力と進化論的プロセスと関係についての二つの異なった解釈を区別しておかねばならない。ひとつ目の解釈によれば、我々人間は選択の能力を持つまでに進化した[そしてそのプロセスは決定されていたのかもしれないが]、そうして選択される対象、すなわち何を選ぶかは非決定のまま残されている…ということになる。だからこの見解によれば、我々は進化論的に適応的でないものをも、適応的なものと同様に選択することができるし——たとえば、我々は煙草を吸うことや、その他の有害なことにふけることや、他の人にもそうしたことをそそのかしたりすること…を選択することができる——、また背徳的なことや反倫理的なことを、道徳的なことや倫理的に正しいことと同様に選択することができる。この解釈からすれば、進化論的プロセスは進化論的倫理[★ここは倫理学ではなく倫理であろう。]にいかなる特別の援助も提供しないということになるだろう。なぜなら、それは

我々に、倫理的な行動と同様に反倫理的な行動を選択する能力をも与えたであろうからだ。そして、我々が倫理的な行動を選択したとしても、この選択それ自体は進化論のプロセスに帰することはできないし、それによって説明することもできない。なぜなら、進化論のプロセスが我々に与えたものに関する限り、我々は倫理的な種類の行為も反倫理的な行動のどちらをも選択できるからである。

この点を主張するにあたって、この選択能力に関して、極端な非決定論的解釈をする必要はない。我々がするあれこれの選択は、[生物学的遺伝にとどまらず]我々の宗教的、国民的、経済的、性的…な背景といった様々な状況からも影響されるであろう。しかし、我々がこのような影響下にあるということは、他を排除する絶対的な因果的決定論に我々が服しているというのと同じことではない。もちろん、何を選ぶにしても、我々が[完全に]自由にはなれないというのも事実である。選択が本物のものであるためには、それは効果的 [=実行可能なもの] でなければならない、それが効果的であるためには、何と何のどちらを選択するかという行動の選択肢は、選択する者にとっていずれも実行しうるものでなければならない[その範囲を超えては選択できないから、完全に自由というわけではない]からだ。この選択肢は、その実行のしやすさが全く等しくなければならないというわけではない。ある人がXとYのいずれかを選べるとするなら、たとえその実行可能性においてXの方がYより難しいとしても、彼はXを選ぶことができるのだ。たとえば、ヘビースモーカーが、吸い続けるか禁煙すべきかの選択を迫られているとしてみよう。もしニコチン中毒のせいで彼が本当に禁煙することができないのであれば、この問題について効果的な選択肢を彼は持っておらず、事実彼は、喫煙し続けるように彼自身を仕向ける[プログラムする]ということになるだろう。しかしこの場合でさえ[本当は]その不可能性は決して乗り越えられないほど大きなものではないのである。ましてや、倫理的な規範が命じる行動のほとんど全ては、この[ニコチン中毒者にとっての禁煙の難しさの]ようなものではない。すなわち、そこで命じられる倫理的な「～すべし」は、行為者の側の意志的な選択に対して、実際に開かれているのである。それゆえ、進化論的倫理[学]は倫理的ではない[倫理とは無縁である]という我々の結論は、依然として揺るがない。なぜなら、進化論的倫理学が倫理的だと見なす類いの行動は、意志的な選択や意図性に由来するものではなく、決定論的な因果のプロセスに由来するものなのであるから。

<決定性の問題——配分的問題>

略

<決定性の問題——実質的問題>

略

平成19年度科学研究費補助金研究成果報告書概要

1. 機関番号 1 2 6 1 3 2. 研究機関名 一橋大学
3. 研究種目名 基盤研究(C) 4. 研究期間 平成17年度～平成19年度
5. 課題番号 1 7 5 2 0 0 0 5
6. 研究課題名 進化論と倫理学のインターフェイスに関する基礎研究

7. 研究代表者

研究者番号	研究代表者名	所属部局名	職名
8 0 1 7 8 3 7 6	フリガナ コモダ ヒロシ 古茂田 宏	大学院社会学研究科	教授

8. 研究分担者(所属機関名は、研究代表者の所属機関と異なる場合に記入すること)

研究者番号	研究分担者名	所属機関名・部局名	職名
フリガナ			

9. 研究成果の概要(当該研究期間のまとめ、600字～800字、図、グラフ等は記載しないこと)

下欄には、当該研究期間内に実施した研究の成果について、その具体的内容、意義、重要性等を、交付申請書に記載した「研究の目的」、「研究実施計画」に照らし、600字～800字で、できるだけ分かりやすく記述すること。また、国立情報学研究所でデータベース化するため、図、グラフ等は記載しないこと。

哲学史的な研究としては、コンディヤックの『動物論』の翻訳を、ビュフォンの『博物誌』と照合させつつ完成させた(今秋刊行)。この過程で、コンディヤックがラ・メトリとは対極的な「唯心論的」な仕方では人間と獣の魂の機能的連続性を主張し、進化論的発想を先取りしているという意外な発見を得た。また、模倣能力こそが人間に豊かな多様性をもたらすという卓抜な模倣論が、現在ドーキンスやブラックモアらが取り組んでいる文化的模倣子(ミーム)論を予告するものであることを確認し、これらをいくつかの論文などに発表した。また、現代の哲学的倫理学において進化倫理学の占める位置を見定めるために、これの支持派のルース、批判派のソーバー、ゲヴァースらの未邦訳文献を読解した。これらの詳細は省くが、かつての社会ダーウィニズム(スペンサー主義)の「悪夢」からの連想で、倫理学と進化論の接触を反射的に忌避し、進化論的倫理学の構想自体を「自然主義的誤謬」の一言で退けうると考えるような態度はもはやとれないであろうということは、十分に確認することができた。ムーアの社会ダーウィニズム批判の正しさを認めつつ、同時にその「反自然主義的誤謬」をも乗り越えるためには、生物的進化と文化的進化の相互に緊張したロジックを視野におさめた広義の自然主義的・實在論的倫理学の構築が求められるという見通しを得た。この作業はまだ緒についたばかりであるが、戦争論を切り口にして進化論の人間本性論を批判的に検討した発表論文は、その方向を示すものである。また自然選択では説明できない人間の文化や思考を、性選択・ないしは共同体選択とでもいうべきパラダイムで読み解こうとするパーリングやミラーらの仕事を18世紀の言語起源論と重ねながら読み、多くの示唆を得た。(その成果論文は今秋刊行。)またこの間、終末期医療に関して社会的に発言したが、それも以上の研究と深く関わるものである。

10. キーワード

- (1) 進化 (2) 倫理 (3) コンディヤック
- (4) 模倣 (5) 反自然主義的誤謬 (6) 性選択
- (7) _____ (8) _____ (裏面に続く)

11. 研究発表(印刷中も含む。)

〔雑誌論文〕 計(2)件

著者名	論文標題				
古茂田 宏	戦争の自然学——進化論的人間本性論によせて				
雑誌名	査読の有無	巻	発行年	最初と最後の頁	
唯物論(東京唯物論研究会)	無	79	2005	43-61	

著者名	論文標題				
古茂田 宏	ホモ・イミータンス——18世紀からの予言				
雑誌名	査読の有無	巻	発行年	最初と最後の頁	
総合人間学(総合人間学会)	無	2	2008	138-142	

〔図書〕 計(4)件

著者名	出版社		
マイケル・ウォルツァー著 古茂田 宏 翻訳・解題	ミネルヴァ書房		
書名	発行年	総ページ数	
アメリカ人であるとはどういうことか——歴史的自己省察の試み	2006	242	

著者名	出版社		
大庭健 他	弘文堂		
書名	発行年	総ページ数	
現代倫理学辞典(項目ドルバック、ペール、ルソー)	2006	1075	

著者名	出版社		
新田國夫 他	日本アビリティーズ協会		
書名	発行年	総ページ数	
住み慣れた街に住み続けられるために(下巻)第3章第2節(48-83)	2007	214	

著者名	出版社		
渡辺治・渡辺雅男 編	旬報社		
書名	発行年	総ページ数	
「現代」という環境 第6章 ミーム・プール(91-106)	2007	190	

12. 研究成果による産業財産権の出願・取得状況

〔出願〕 計(0)件

産業財産権の名称	発明者	権利者	産業財産権の種類、番号	出願年月日	国内・外国の別

〔取得〕 計(0)件

産業財産権の名称	発明者	権利者	産業財産権の種類、番号	取得年月日	国内・外国の別

13. 備考

※ 研究者又は所属研究機関が作成した研究内容又は研究成果に関するwebページがある場合は、URLを記載すること。

--

ABSTRACTS OF RESEARCH PROJECT, GRANT-IN-AID
FOR SCIENTIFIC RESEARCH (2007)

1. RESEARCH INSTITUTION NUMBER : 12613

2. RESEARCH INSTITUTION : Hitotsubashi University

3. CATEGORY : grant-in-aid for scientific research (C)

4. TERM OF PROJECT (2005 ~ 2007)

5. PROJECT NUMBER : 17520005

6. TITLE OF PROJECT : Basic Research on the Interface between Evolutionism and Ethics

7. HEAD INVESTIGATOR	REGISTERED NUMBER	NAME	INSTITUTION, DEPARTMENT,	TITLE OF POSITION
	80178376	Hiroshi Komoda	Graduate School, of Social Sciences,	Professor

8. INVESTIGATORS	(1) REGISTERED NUMBER	NAME	INSTITUTION, DEPARTMENT,	TITLE OF POSITION
	(2) "	"	"	"
	(3) "	"	"	"
	(4) "	"	"	"
	(5) "	"	"	"

9. SUMMARY OF RESEARCH RESULTS

At first, as a historical study, I have accomplished a translation into Japanese of "Trat  des animaux" of Condillac (1755), comparing with Buffon's " Histoire naturelle" (which will be published in this Autumn). Through this working, I found a curious fact that Condillac had anticipated a kind of evolutionism, insisting on functional continuity between the minds of human being and beast, although his position—somewhat spiritualistic— was completely contadistinctive against that of , for example, la Mettrie. In addition to that, I discovered his excellent idea concerning human imitation that just imitation has brought such an expansive diversity in human being was a prediction of the theory of "meme", namely a cultural gene (replicator), which R.Dawkins and S.Blackmore and so on are developing now. I have already published some papers on these discoveries. Next to this, in order to mark down the position of evolutionary ethics in the whole constellation of ethics, I have surveyed the philosophical debate among, for instance, M.Ruse, E.Sober, A.Gewirth, and so forth. In these reading, I could definitely confirm that we can't any more automatically deny the interface between evolutionism and ethics just by saying of "naturalistic fallacy", from nightmare association of social Darwinism (Spencerism). I got the perspective that we are required to construct a naturalistic and realistic— in its wide meaning— ethics which has good eyesight into the logically tense relation between biological and cultural evolutions, so as to overcome Moore's "un-naturalistic fallacy" in spite of his brilliant criticism to social Darwinism. Of course, this is such a big problem that I couldn't yet accomplish this work, but the thesis contained in this result, which examines the human inclination to the war, indicates the direction of our future research. Finally, reading some books and thesis of Burling, Miller, and so on, who are trying to solve the questions of human culture and thinking that naive evolutionism of simple natural selection couldn't give an answer, using a paradigm of sexual selection. It is so exciting that I acquired truly abundant suggestions. Referring these works, I am writing the papers on the problem of origin of human language in the 18th Century. (be published in this autumn.)

10. KEY WORDS

(1) evolution	(2) ethics	(3) Condillac
(4) imitation	(5) un-naturalistic fallacy	(6) sexual selection
(7)	(8)	

(CONTINUE TO NEXT PAGE)

11. REFERENCES

[BOOKS OR JOURNAL PUBLICATIONS]

AUTHORS , TITLE OF ARTICLE	JOURNAL,VOLUME-NUMBER,PAGES CONCERNED,YEAR
Hiroshi Komoda, <i>Pysica of the war: Considering evolutionary theory of human nature.</i>	Materialism, vol79. 43-61, 2005
Hiroshi Komoda, <i>Homo imitans: prediction from the 18th century</i>	Synthetic Anthropology, vol2. 138-142, 2008
Michael Walzer, translated by Hiroshi Komoda, <i>What it means to be an American.</i>	Minerva, 1-242, 2006
Ken Oba, edit. <i>Dictionary of Contemporary Ethics</i> Hiroshi Komoda, Bayle, d'Holbach, Rousseau.	Kobundo, 1-1075.
Kunio Nitta edit. <i>For Continue to live in our vernacular town.</i> vol2 Hiroshi Komoda, chapter3-2 (48-83)	Abilities Society of Japan 1-214
Osamu Watanabe, Masao Watanabe edit. <i>Environment of Today: its 10 Keywords</i> Hiroshi Komoda. Chapter6, Meme Pool (91-106)	Jum-po-sya 1-190

[RESEARCH PRESENTATIONS]

PRESENTERS , TITLE OF PRESENTATION	CONFERENCE NAME, DATE, VENUE