

心理的利己主義の更新：ベンサムを進化心理学で改訂する

NAITO, Atsushi / 内藤, 淳

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

75

(開始ページ / Start Page)

13

(終了ページ / End Page)

59

(発行年 / Year)

2017-09-30

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00014323>

心理的利己主義の更新

— ベンサムを進化心理学で改訂する —

内 藤 淳

はじめに

第I章 ベンサムの人間論の利己性

1. ベンサムの人間論
2. 「利益」概念の区分 — 兎玉の理解
3. ライオンズとディンウィディの論争
4. スコフィールドの整理
5. 相対的利己主義としてのベンサム人間論

第II章 進化心理学による利己主義の展開 — 「仕組み」としての心

1. 「なぜ」の視点と人間行動
2. 利他性の説明
3. 絶対的利己主義
4. 利己主義否定論への応答

第III章 ベンサム批判に関する検討

1. パレクによる「欲求と人格の先行性」の指摘について
2. ノージックの経験機械論に基づく批判について
3. 「良心」のコントロールについて

結びに代えて

はじめに

人は根本的に自分の利益を求めて動くという、いわゆる心理的利己主義の考え方は、人間本性の議論に伴って古くから論じられ、また批判されてきた。その代表的論者としてしばしば批判的になるのはホブズだが⁽¹⁾、もう一人、その見解の「利己性」が指摘される著名な哲学者としてジェレミー・ベンサムが挙げられる。広く知られているように、ベンサムは、人間の意志や行動は「快苦」で決定づけられ、「快を得、苦を免れる」という利益が人間行動の根本要因であると主張した。それに対して多くの批判が出されたことは本稿でも後で見る通りで、ベンサムの人間論やそれを含めた心理的利己主義には反対の声が強い⁽²⁾。

その一方で、科学の領域では、リチャード・ドーキンスの「利己的な遺伝子」のフレーズで知られる

ように⁽³⁾、「利己性」に着目した人間研究・人間理解が、特に1990年代以降に進化心理学として発展した。筆者は以前よりこの分野に強い関心を持ってきたが、そこでの考え方は、行動に対する感情・感覚の影響を重視する点、人間の内面作用を機械的に捉える点などで、ベンサム思想と類似する部分がある。そこで本稿では、この進化心理学の考え方をベンサムの人間論と対照させ、その共通点と相違点を明らかにしながら、前者の知見を活用して後者を見直し発展させて、従来の批判を乗り越えた心理的利己主義の再生論を示したい。

具体的には、まずベンサムの人間論の概要をまとめ(第I章1)、それがどういう意味で「利己主義」であるかをこれまでのベンサム研究に基づいて確認する(第I章2~5)。細かい部分をつつくような検討になるが、この点の明確化が後の議論のために有用なので、少し慎重に話を進めたい。その上で、ベンサムの見解の問題点を指摘し(第I章5, 第II章1)、進化心理学の知見に依拠しながらそれを補う「利己主義」理論を提示して(第II章1~3)、これが従来の利己主義への反論やベンサムへの批判に答えうるものであることを示したい(第II章4, 第III章1~3)。こうした作業を通じて、ベンサムの人間論の発展形として、従来の批判に耐えうる「より堅固な」——進化心理学的——利己主義理論を提示するのが本稿のねらいである。

念のために付け加えると、これはベンサムの人間論が未熟だとか不十分だとかと貶める「消極的」意図によるのではない。そもそもベンサムの時代には進化論も遺伝子概念もなかったもので、それに基づく議論や分析がベンサムに見られないのは当然で、それをもってベンサムへのマイナス評価につなげるのはおかしい。そうではなくて、ベンサムの人間論との対照を通じて進化心理学的な人間理解の特徴を明確にし、心理的利己主義の考え方を整理し直して、これまでの問題点を克服した「より強い利己主義」を提示するという積極的・建設的な意図に、本稿は基づいている。その先には、ここでの再生-心理的利己主義(事実論的人間論の見直し)を土台に、功利主義などの規範的主張・理論を再検討することも想定されるが、本稿ではその範囲の議論には言及しない。あくまで事実論の次元での、心理的利己主義の「更新」がここでの趣旨である⁽⁴⁾。

第I章 ベンサムの人間論の利己性

1. ベンサムの人間論

(1) 行動導出の内的過程

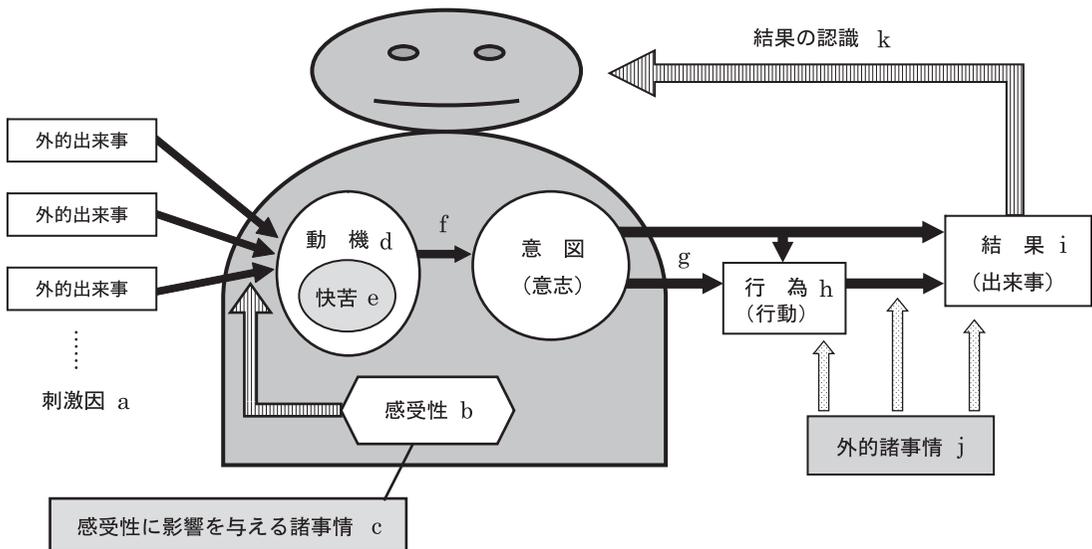
心理的利己主義は、人間が行動する際の内面的な要因や原理に関する主張であるから、最初に、この点でのベンサムの見解をまとめておきたい。その最大の特徴は、人間行動の決定要因を「快苦」に見出すところにある。『道徳と立法の諸原理序説』(以下『序説』)の有名な次の一節が、それをよく表している。

自然は人類を、2人の最高権力を持つ主人の支配下に置いた。それはすなわち苦痛と快楽である。

われわれが何をすべきかを指し示し、また何をしようとするかを決めるのは、ただこの2人だけである。一方においては正邪の基準が、他方においては原因と結果の連鎖が、彼らの玉座につなぎとめられている。彼らは、われわれが行うこと、言うこと、考えることのすべてにおいてわれわれを支配している。そうした従属から逃れようとわれわれがあらゆる努力をしても、それはただ、かかる従属の証明と確認につながるにすぎない⁽⁵⁾。

快苦の「支配」の下で行動が生じる過程を、ベンサムはどのように捉えていたのだろうか。これを正確に把握するには、ベンサムの複数の著作にわたる詳細な検討が必要になるが、ここではその基本的な型を示すという意味で、『序説』での記述からそこで想定されている「行動導出の内的過程」を図にまとめてみる(図1)⁽⁶⁾。おおまかに言えば、「外的出来事」に刺激されて、それへの快苦反応に基づく動機の形成が各人の内面でなされ、そこから「意図」が生まれ、「行為(行動)」とその「結果」が生じるというのがその基本的な道筋になる⁽⁷⁾。(紙面の節約と複雑さ回避のため、個別論点の検討は略して、『序説』の記述から筆者が読み取った当該過程の全体像を図1で表し、その理解の根拠となるベンサムの記述と説明を、該当箇所ごとにa~kの記号で後ろに示す。)

図1 ベンサムの考える人間の行動導出過程の基本図式



- a : 「快あるいは苦の要因として働く出来事を『刺激因 (exciting cause)』と呼ぶ」⁽⁸⁾。
- b : ある原因からどれぐらいの快または苦を感じるか、どういう原因からより多くの快または苦を経験するかは人によって異なる。その相違を生み出す各人の内的傾向を「感受性 (sensibility)」の程度 (量), 傾向 (質) と呼ぶ⁽⁹⁾。
- c : 各人の「感受性に影響を与える諸事情 (circumstances influencing sensibility)」として、ベンサムは32の要素を挙げている⁽¹⁰⁾。これらはおおまかに「肉体的状態に関する要素 (健康など)」

「精神の状態に関する要素（知識，知力，持続性，好みの傾向など）」「仕事と金銭的状况」「人間関係に関する要素（共感／反感を持つ相手など）」「肉体と精神の生まれつきの構造」「その人の属性に関する要素（性別，年齢，地位，人種）」「(肉体・精神両面での)教育」「外的・社会的要素（気候，政府，宗教）」に分けられる⁽¹¹⁾。ここで「教育」をはじめ「仕事」「金銭的状况」「政府」など，各人に外部的・後天的に影響する要素と並んで，「肉体と精神の生まれつきの構造」という先天的要素が挙げられていることは重要で，ベンサムは，快苦の感じ方には個人差があると指摘した上で，そこに「先天的要素」と「後天的要素」の両方が影響することをはっきり認めている⁽¹²⁾。（但し，この両者は相互に影響し合い，「一方の影響の結果は，他方の影響の結果と見わけがたいほど混在してしまう」とベンサムは言っている⁽¹³⁾。）

- d：動機の内容には，当該状況で予想される快樂／苦痛の「内的知覚」と，それを生み出す「ある状況や出来事」の2つの種類がある。前者は「内的な動機（interior motives or internal motives）」，後者は「外的な動機（exterior motives or external motives）」と呼ばれる⁽¹⁴⁾。
- e：内的な動機の実質は，それぞれの状況で作用する「快樂または苦痛」である⁽¹⁵⁾。すなわち，内的な動機のそれぞれにはそれに対応する感覚があり，その感覚的な快苦に基づいて各種の動機が生みだされる。（「性的快樂」という感覚から「性的欲望」という動機が生じて異性への接触行動や性行動が導かれる，「富の快樂」の感覚から「金銭的関心・欲望」という動機が生じて経済活動や儉約行為が導かれるなど。）
- f：意図（intention）または意志（will）の原因になるのが「動機（motives）」である⁽¹⁶⁾。
- g：意図（意志）には，「行為そのものと関係する場合」（意図的な行為である場合）と「行為の結果に関係する場合」（意図的な結果である場合）とがあり，また，「行為と結果の両方に関係する場合」（行為の全体が意図的である場合）もある。いずれとも違って，行為と結果のどちらも意図の対象でない場合（行為も結果も非意図的な場合）もある⁽¹⁷⁾。
- h：行為には，肉体の動きとして外に表れる「肉体の行為（an act of the body）」と，表に出ない精神的・知的活動である「精神の行為（an act of the mind）」とがある。（この図を含めて本稿では前者を対象とする。『序説』でベンサムもそちらを議論の対象としている⁽¹⁸⁾。）
- i：「ある行為の結果が出来事である」⁽¹⁹⁾。
- j：行為に伴う外的事情に結果が影響され，また依存する場合がある。この事情が行為者に意識されていた場合，当該行為は「熟慮された行為（an advised act）」と呼ばれ，意識されていなかった場合は「熟慮されない行為（an unadvised act）」と呼ばれる⁽²⁰⁾。
- k：結果に対して本人や他の人が感じる快苦（の量）が，行為への（規範的）評価を「功利計算」として行う場合の考慮対象になる。（が，本稿では「行為の評価」ではなく，「行為が生じるに至る過程」に関するベンサムの見解に焦点を当てる。）

図にある通り，行為は内心の意図（意志）から生じるが，その源になるのが動機であり，動機の基盤

になるのは——理性的な思索や思考ではなく——感情・感覚的な快苦である。人が何かの行為をするにあたっての動機は、快楽を生みだし持続させるように、苦痛を防止・停止させるように形成されるのであって、その実質は「快楽または苦痛以外のなにものでもない」とベンサムは言う⁽²¹⁾。もちろん、現実にはひとつの場面で複数の「快」の感覚、「苦」の感覚が生じ、それに伴う複数の動機が形成されて、その間に対立や葛藤が起こる中でわれわれは意志や行為を生み出すのであって、その過程は複雑化・多様化する。しかし、基本的にはそれらの間の強弱や優劣に応じて、総合的になるべく大きな快が得られるように、苦が少なくなるように行為がなされるというのが、ベンサムの基本的な考え方になる。

(2) その特徴

このように、

- (ア) 人間の行為（行動）の根本要因は「快楽」「苦痛」の感覚にあり、「快の生成・持続」「苦の防止・停止」に向けて動機が形成され、それに基づいて行為（行動）が生じる。

という「基本原理」で人間行動一般を捉えるのがベンサムの人間論の最大の特徴になるが、加えて次の点が明確に認められているところも、見逃してはいけない重要な特徴になっている⁽²²⁾。

- (イ) 外的出来事からいかなる快苦の感覚が生じ、いかなる動機が形成されるかは、人によって異なる（各人の具体的な動機形成には多様性がある）。それを左右する要素が「感受性」である。
- (ウ) 各人の感受性の違いに影響する要素として、その人の肉体や精神における「先天的要素」と「後天的要素」の両方が挙げられる。

2. 「利益」概念の区分——兎玉の理解

ベンサムのこうした人間論に対しては、研究者の間でさまざまな議論と評価がある。その際の重要論点のひとつが「利己主義」で、ベンサムの見解は利己主義か、だとすればどういう点がどういう意味でそうなのかが論じられてきた。以下ではその議論を踏まえながら、ベンサムの人間論の「利己主義」性とその趣旨を検討・確認してみたい。

(1) 「広義の利益」

この点でのきわめて有用な理解が倫理学者の兎玉聡によって示されているので、まずはそれに即してベンサムの考え方を整理してみたい⁽²³⁾。兎玉は、前掲注(5)の引用部分の記述を踏まえて、「われわれの行為を決定づけるのは快苦である」とする点でベンサムの人間論を「(心理的) 快楽説」と特徴づける⁽²⁴⁾。その上で、ベンサムの使う「利益 (interest)」概念には「広義 (a large and extensive sense of the word)」と「狭義 (the confined sense)」の区別があることを指摘し、それに従ってベンサムの

考え方を整理している⁽²⁵⁾。

このうち「広義の利益」は「快苦」に関わっており、ある物事が「個人の快を増進する場合または苦を減少させる場合」にそれが当人の「利益の促進」であるというのがその意味になる⁽²⁶⁾。利益をこのように解したとき、「人は彼自身の利益以外の何ものによっても決して支配されない」、「いかなる人間の行為もこれまで利害関心のないものであったことはないし、今後もそうあることはない」とベンサムは言い⁽²⁷⁾、「人間の行動は『広義の利益』（快の増進／苦の減少）によって決まる」との見方を打ち出している。これは「心理的快楽説の言い換え」であって⁽²⁸⁾、この「広義の利益」という意味においてベンサムは明確な利己主義を採っていると言える。

(2) 「狭義の利益」

その一方で、「ベンサムがいわゆる私心のない行為を認めていた」ことを兎玉は強調する⁽²⁹⁾。慈愛や共感といった社会的感情が人間に存在すること、それが行動の動機になることをベンサムははっきり認めている。われわれは、(特に自分が親愛の情を感じている)他者が快楽／苦痛を受けることを考えると、自身でも快楽／苦痛を感じる⁽³⁰⁾。ベンサムはこれを「慈愛の快楽 (the pleasure of benevolence)」（または「共感の快楽 (the pleasure of sympathy)」、「慈愛の苦痛 (the pains of benevolence)」と呼び、それが「好意 (good-will)」、「慈愛 (benevolence)」、「博愛 (philanthropy)」という種類の「行為の動機」になると言っている⁽³¹⁾。これらの動機は、それが「社会の他の成員の利益 (interests) に影響を与える」という意味で「社会的動機 (social motives)」に分類される⁽³²⁾ (この他に、社会の他の成員に負の影響を与える動機が「反社会的動機 (dissocial motives)」、社会ではなく自分自身の利益に向けた動機が「自己中心的動機 (self-regarding motives)」とされる)。社会的動機は、社会的傾向の恒常性と明白性に依拠してさらに「純社会的な (purely-social)」なもの「準社会的 (semi-social)」なものに分けられ、前者には「好意」が、後者には「名声への愛」や「親睦の欲望」などが当てはまる⁽³³⁾。この区分を表にまとめると表1のようになる⁽³⁴⁾。

このように、ベンサムは、人間が慈愛や共感の感情に動かされて他者の実質的利益に配慮した行動——いわゆる「利他行動」——をとることを認めている。「利益」を(快苦ではなく)こうした実質的な利害損得という意味で捉えるのが、先に挙げた後者の「狭義の利益」である。この意味で言うと、人間には「自分の利益」に限らず「他者の利益」に向けた行動がみられるのであって、行為が自分の利益だけから導かれると考えるのは誤りになる⁽³⁵⁾。「狭義の利益」という意味では、人間に利他性を認めるのがベンサムの立場である。

この「狭義の利益」に関する利他性は、先の「広義の利益」に関する利己主義・快楽説とは矛盾しない。慈愛や共感といった感情作用によって、「他者の(狭義の)利益に配慮することが自分にとって快になる」状態が生じるので、「他者の(狭義の)利益への配慮」が「自分の快(広義の利益)の追求」と合致し、「狭義の利益に関する利他行動」が「広義の利益に関する利己主義・快楽説」に即した形で導出されるからである。ただしここではひとつ注意が必要で、ここで感じとられる「広義の利益としての快」

表1 動機とそれに対応する快樂についてのベンサム分類

動機の類型	(小類型)	動機の内容	当該動機に対応する快樂
自愛的動機		肉体的欲求	感覚的快樂（味覚、触覚、視覚、性的感覚、健康など）
		金銭的関心	富の快樂
		権力愛	権力の快樂
		自己保存	感覚的快樂、富の快樂、名声の快樂、その他各種の快樂（苦痛の回避）が混在して対応
反社会的動機		不愉快	
社会的動機	純社会的動機	好意（慈愛、博愛、憐れみ、同情、感謝、優しさ、公共心など）	慈愛の快樂、共感の快樂
	準社会的動機	親睦の欲求（自身が迎合されることへの欲求）	親睦の快樂
		名声への愛 評判への愛	名声の快樂 よい評判の快樂

は、自分が誰かに（狭義の利益としての）利他行動をすることによって、将来その「見返り」を自分が得られると期待する「快」のこと——だと思われがちだがそう——ではない。そういう「情けは人のためならず」式の発想ではなく、慈愛や共感によって「他者に配慮すること自体」を快く感じる（及びその裏返しとして「他者の苦境を無視して放置するのを不快に感じるので、相手を助けて自身の不快を停止すること」）がここでの「快」の意味であり、広義の意味での「自分の利益」の内容になる⁽³⁶⁾。

こうしてベンサムは、「狭義の利益」という意味で人間に利他性や利他行動が見られることを認めるわけだが、言うまでもなく、「狭義」の意味でも人間はしばしば自分自身の利益を追求し、そのための行動をとる。むしろこちらの方が頻繁であるのが普通で、『序説』での「快樂・苦痛の分類」でも、自分が財物を得ることによる「富の快樂」や、自分が他者から奉仕を受けることによる「権力の快樂」など、自己利益と結びついた快樂／苦痛がいくつも挙げられて、それに応じた各種の動機をわれわれが持つと説明されている⁽³⁷⁾。と同時に、これらが相互に関連し合って、より一般的な「自己保存（self-preservation）」に向けた動機を形成すると指摘されており⁽³⁸⁾、「狭義の利益」に関しても、利他行動よりも利己的な行動の方が数多く、一般的だというのがベンサムの考えであった（そしてそれを彼は別段嘆かわしいとは思ってはいなかった⁽³⁹⁾）。それゆえ、「狭義の利益」に関しては人間に利他性と利己性の両方を認めつつ、「多かれ少なかれ利己的である」、「大なり小なり他人の幸福に配慮することはできるが、概して自分の幸福により多く関心を持つ」というのがベンサムの考えだと兎玉は結論づけている⁽⁴⁰⁾。

(3) 「快樂説」兼「相対的利己主義」

以上の兎玉の整理をまとめると、「広義の利益」に関しては快樂説的な利己主義一元論に立ちつつ、「狭義」では、「利己性と利他性の二元論」に立った上で前者に大きな比重を見出す形での利己主義、言

うなれば「相対的利己主義」を採るとというのがベンサムの立場だと言える。

3. ライオンズとディンウィディの論争

ベンサムの見解の「利己主義」性については、ディヴィッド・ライオンズが独自の見解を提示し、ジョン・ディンウィディがそれを批判している。その争点は、上で示した兎玉の整理に密接に関連するので、次にこの2人の主張を検討する。

(1) ライオンズのベンサム解釈

ライオンズは、1973年の著書 *In the Interest of the Governed* にて、功利の原理を「公共的文脈」と「私的文脈」とで区別して捉える二重基準のベンサム解釈を打ち出したことで知られるが⁽⁴¹⁾、その中で、ベンサムの心理的立場についての検討を行っている。

それによると、人間心理・行動に関するベンサムの考え方は、『憲法典』(*Constitutional Code*, 1830年公刊)に代表される後期と、『序説』執筆・公刊時(1780年までに執筆, 1789年公刊)を含めたそれ以前の時期(以下「前中期」)とで変化している。『憲法典』で、ベンサムは、「あらゆる行為の機会に際して、どんな人も、自分自身の最大幸福に最高程度の貢献をする一連の行為を追求するよう導かれる」という「自己優先の原理」(the principle of self-preference)を認める記述をしており、利己主義を採っている。ただし、それは、多くの例外事例が生じる可能性を認めるもので、人間本性を厳格に利己的と捉えるのではなく、他の多くの利益に比して、一般に自己関心的利益が優越して追求されるという「一般的」利己主義を意味している⁽⁴²⁾。

他方、それ以前の「前中期」には、ベンサムは利己主義を採っていないとライオンズは言う。この時期のベンサムが、人間行動は快苦によって決まるという快樂説を採っていたことは間違いない⁽⁴³⁾。この快樂説が利己主義と同一視されて、ベンサムは利己主義者と見られるが、ベンサムの快樂説は利己主義を含意していないのだという⁽⁴⁴⁾。すなわち、前中期のベンサムは、快樂説は採るが利己主義は採っていない。実際——本稿でも先に見たように——ベンサムは、『序説』の中で、人間行動における非利己的な動機や欲求の存在を認めている。

ではここでの快樂説と利己主義の関係はどうなるのか。ライオンズの説明はこうである。快樂説として重要な考え方は「目標についての快樂説理論」で、そこでは、各人にとっての価値のすべて、すなわち各人の欲求や嫌悪のすべてが快苦に還元され、対象から受けると予想できる快(避けられる苦)の程度に応じ、それがより大きい方に向けてわれわれは欲求を持ち行動すると考えられる。しかし、ベンサムの考え方では、このときの快苦は「自分自身のもの」に限られていない。他者に快を与えたり、他者の苦を止めたりすることも、それ自体でわれわれの欲求の対象となり、行動の要因となる。人間は単純に人の役に立ちたいという欲求を持っているのであり、われわれが「人のため」の行動をとるのは、それによって自分が快を得られるからではなく、他者の役に立つこと自体を欲するがゆえである。これは利己主義的な欲求ではない。そういう欲求の存在をベンサムは認めているのであって、自身の快苦に限

らず、自分以外の者の快苦もまたわれわれが求める対象になると認めることで、「利己主義ではない快樂説」として「前中期」のベンサムを考えを理解することができる⁽⁴⁵⁾。

この見方を採る場合、「前中期」ベンサムの代表的著作である『序説』の第17章第7段落の記述との整合性が問題になる。そこでは「人があらゆるとき、あらゆる機会に、適切な動機を確実に見出すために考慮する利益とは、自分自身のものだけである」とあり⁽⁴⁶⁾、動機の元になる「利益」が「自分自身のものだけ」だと明言されている。これはきわめて利己主義的な言明で、行動の要因を自分以外の人の快に広げるライオンズの上の見方に反するよう見える。

それに対する答えとして、ライオンズは2つの解釈の可能性を挙げる。第一は、この記述は「利益」の内容に関するベンサムの「混同」に基づくという解釈である。ライオンズのその説明は不明確で分かりにくいのだが、筆者の理解ではそれは次のような趣旨と考えられる。ベンサムのここでの議論の前提には、人間は他者の幸福に対する自然な関心を持つという認識がある。後でお返しが見込めるから、人によくしておかないと後での報復が怖いからといった損得的な理由とは別に、そもそもわれわれは人を傷つけたり助けられなかったりすること自体から不幸な気持ちになる。それゆえ、人に親切にするという義務を果たすことは、自身のそうした不幸を避けるという賢慮と一致するわけだが、『序説』第17章第7段落で言われる「自分自身の利益」とは、この意味での賢慮的（利己的）な「不幸回避」と、その元に存在する（非利己的な）「他者の幸福への関心」とが混同されたもので、「自分自身の利益」と言うこと利己主義的な受け取られ方をするが、その中身は非利己的な「他者の幸福への関心」を指すのであって、ここでの記述は決して利己主義的な意味ではない。

もうひとつの解釈は、この部分を「後期」ベンサム的に捉えて、人間は、多くの場合、すなわち「一般的」に自己中心的で、他者の幸福への関心に比べて自己関心的な動機が強いということを述べたと解するものである⁽⁴⁷⁾。しかしこれは、あくまで「一般」論としてそう言えるだけであって、人が他人の幸福に関心や欲求を持つこと自体は何ら否定されず、ベンサムが利己主義的見解を採っていたという見方にはつながらないとライオンズは言っている⁽⁴⁸⁾。

(2) ライオンズへの評価

以上のライオンズの解釈は、ベンサムの立場を「前中期」と「後期」で分けて捉える分、話が複雑になっているが、このうち「後期」ベンサムについての理解は、その前に挙げた兎玉の理解に近いと考えられる。すなわち——兎玉の言う「広義の利益に関する快樂説」を採りつつ、「狭義の利益」に関しては——自己利益に向かう動機と、他者などの利益に向かう動機との両方の存在を認めた上で、後者に比して前者が一般に優越的に働くというのがベンサムの考えだという理解がここではなされており、これは、兎玉のところで述べた「相対的利己主義」と合致する。

これに対して「前中期」ベンサムの場合は、「広義の利益」に関する快樂説でありつつもそれは（「狭義の利益」に関する）利己主義には結び付かないというのがライオンズの主張である。上述のように、行動の動機となる「快」には「他人の快」も含まれると解することで、「快」に基づいて生じる行

動は利己的にも利他的にもなり、どちらかに集約されるのではないというのがその根拠になっている。この理解に即して、『序説』第17章第7段落に関する2つの解釈が提示されることも前項で見た通りだが、ここには複数の問題点が指摘できる。

そもそも、われわれの行動の動機になる「快」の主体を他者にまで広げて、「他人の役に立つことで自分が感じる自身の快」とは区別して「他者の幸福自体への（自身の）関心」を捉える読み方（前項第4段落傍点箇所参照）には無理があるように思える。「他者の幸福」に関心を持つのであればそれに寄与することは自分にとって当然に快になるわけで（「他者の幸福」に関心を抱きつつそれに寄与すると不快になることは考え難い）、両者は不可分なのではないか。『序説』第17章第7段落についても、第一の「混同」解釈は、人の役に立てなくて自分が不幸な気持ちになるのを避ける「自身の不幸（苦）回避の利益」と、その前提にある「他者の幸福への関心・欲求」とをベンサムが混同したという趣旨だが、そもそもこの両者は区別可能なのか、この「混同」はむしろ「正しい連結」なのではないかという疑問を感じる。他方、第二の解釈のようにここを「一般」論と読むなら、ベンサムの「前中期」と「後期」の立場は同じになってしまい、これを別と捉えるライオンズ自身の理解と矛盾する（前出注(48)参照）。

(3) ディンウィディによるライオンズ批判

ライオンズに対しては、こうした細かい問題点に加えて、より大きな難点を指摘した正面からの批判がディンウィディによってなされている。

ディンウィディは、ライオンズの言う「前中期ベンサム」と「後期ベンサム」の変化・区別を否定し、「前中期」も「後期」もベンサムは利己主義を採っていたと主張する。その理由のひとつは、ライオンズが自説の根拠とする「バウリングによって記録された回想」の解釈が誤りだという点にあるが⁽⁴⁹⁾、これは「記録の読解」の問題になるので本稿では立ち入らない。その上で、ライオンズの主張の鍵となる「快は自分のものとは限らない」という指摘について、これは『序説』の記述と合わず妥当でないとディンウィディは言う。（先に挙げた第17章第7段落以外に）例えば『序説』第10章にて、ベンサムは動機に関する詳しい分類を行っているが、ここで動機と結び付けられる快苦は、いずれも「その人自身のもの」として説明されている。ライオンズが重要視する「自分以外の他者の幸福への関心」も、ここでは「慈愛」「博愛」「憐れみ」「同情」「公共心」といった呼び方で「共感の快楽」に分類され、「共感」という感情作用によって本人自身が感知する快楽とされている⁽⁵⁰⁾。それゆえ、「後期」と区別して「前中期」のベンサムを非利己主義と捉えるライオンズの解釈は成り立たず、「前中期」「後期」を通してベンサムは利己主義を採っていたとディンウィディは言う。

とはいえ、ではディンウィディがベンサムを完全な利己主義者と捉えているかというところではない。上の「共感の快楽」に表れているように、ベンサムは人間に非-利己的な性質があることを認めており、それを見て取った点ではライオンズは正しかったとディンウィディは言っている。『序説』にてベンサムが「純社会的動機」に分類する「好意」は（前出表1参照）、「共感の快に対応する動機で、人が他者の幸福を期待することから生じる快であって、彼自身の自己関心的利益に関する下心を伴わないもの」

であるから⁽⁵¹⁾、ベンサムが人間に純粋な利他性を認めていたのは明らかだとディンウィディも言う。ただし、ベンサムは「動機の中で、その影響が最も強力で、且つ恒常的で広範なのは、身体的欲求や、富への愛着、安楽への愛着、生命への愛着、苦痛への恐怖であって、これらすべては自己関心的動機である」とし⁽⁵²⁾、加えて1790年の別の著作でも、社会的動機に対する自己関心的動機の優越性は人間本性の普遍的な特質だと述べていることから⁽⁵³⁾、ディンウィディは、この点での「自己関心的動機の相対的優位」を認めるところに、時期を超えたベンサムの人間論の特徴を見出している。

(4) ディンウィディと児玉の共通理解

このように、「動機」の内容に関する「相対的利己性」を強調すると同時に、

彼は（引用者註：ベンサムを指す）、動機に関する利己主義理論を採っており、あらゆる行為は、何かの快を得る、もしくは何かの苦を避けるという主体の側の欲求によって（もしくはそうした欲求の組み合わせによって）直接に動機づけられると考えていた⁽⁵⁴⁾。

という記述から分かるように、ディンウィディは、ベンサムの立場を快樂説的な意味での利己主義と捉えていた。これはすなわち、児玉のベンサム理解と同じで、「広義の利益」に関して快樂説としての利己主義を採りながら、「狭義の利益」に関しては、利他的・社会的な志向と利己的な志向の両方を人間に見出した上で後者を優越とする相対的利己主義を採るという理解である。「後期」と「前中期」のベンサムを区別して「前中期」のベンサムを非利己主義と捉えるライオンズの見方にはさまざまな難点がある一方で、それを批判するディンウィディと児玉のベンサム理解は、特にその利己性に関してぴったり重なる⁽⁵⁵⁾。

4. スコフィールドの整理

「快樂説」兼「相対的利己主義」というベンサム理解は、現代のベンサム研究の中心的存在であるフィリップ・スコフィールドにも共通する。スコフィールドは、

ベンサムは心理的快樂主義者である。別の言い方をすれば、彼は、私たちがただ快樂への欲求と苦痛の回避によってのみ動機づけられるということを、人間本性に関する事実だと見ている⁽⁵⁶⁾。

と明言した上で、「それだと人間の利他的な行為が説明できない」という批判に対して、本稿でも先に挙げた「動機の三区分別」——「自己関心的」「社会的（共感的）」「反社会的（反感的）」——を根拠に反論している。すなわち、ベンサムは、「ほとんどの人は、ほとんどの場合に、自己関心によって動機づけられ、自分自身の幸福の増進に向けて諸々の行為をする」ことを認めつつ、同時に人は社会的・共感的な関心や反社会的・反感的な関心によっても動機づけられ、それによって他者の幸福を増進させたり、

他者の苦痛を増大させたりする行動をとると考えていた。「従って、ベンサムは、利他的な行動についての完全に適切な説明を行っていた」と言えるが、「人は他人の快を感じることはできず、ただ自分自身の快を感じるのみである」から——ライオンズの見方に反して——いずれの場合も、行動とその動機は「自分自身の快」に基づく。「自己関心的」動機についてはもちろん、「社会的・共感的」動機の場合は「他の人の快が増大するのを見ることで自分が快を得る」ため、「反社会的・反感的」動機の場合は「他者に苦痛を与えることで自分が快を得る」ためにそれに即した行動が生みだされる。これら「自己関心」と「共感」「反感」のいずれがどの程度働くかのバランスは人によって異なっており、それゆえ周囲から「利己的」と見られる人もいれば「慈悲深い」と見られる人もいるが、どちらも「自身の快」に基づいて動機を形成し行動していることに違いはないし、動機の大部分が「自己関心」にあることも共通である⁽⁵⁷⁾。

スコフィールドによるこの理解もまた、ベンサムが「広義の利益に関する快樂説」を採りつつ、「快樂」の内容において「自己関心的（利己的）」なもの「社会的・共感的（利他的）」なものとの併存を認め、「狭義」の面での利己性を相対的に捉えているとの趣旨になっており、兎玉やディンウィディの理解と共通路線にある。

5. 相対的利己主義としてのベンサム人間論

こうして、ベンサムの人間論は、利己主義として、正確には「広義の利益に関する快樂説」と「狭義の利益に関する相対的利己主義」の二重構造と解することができる。この理解は、ベンサムの考え方における（各人の）「快苦への志向」と（利己主義として想定される）「自己利益」との関係、を、「広義の利益」と「狭義の利益」の関係として明確化するもので、両者の混同による不適切なベンサム批判を抑えることができるという点で大きな意義を有している。また、それに伴って、利己主義一般に対する典型的な批判からベンサムを擁護するという意義もここにはある。心理的利己主義では、「他人のため」の行動はそれによる自己満足などの自分の快を志向してなされるものだから利己的行動だという説明がよくされるのに対して、——本稿でも後（第Ⅱ章4）で詳しく取り上げるように——これは「当該行動で志向される利益（の帰属先）」と「当該行動の源になる欲求（における快）」を混同したもので、そこに自己満足が伴うとしても他人の利益を志向しての行動を「利己的」と捉えるのはおかしいという批判が出される。兎玉らの理解では、ここでの「利益」と「快」が「狭義」「広義」の利益として概念上区別されるので、かかる「混同」は生じない。「他人のため」になされる行為は、『広義の利益』においては利己的、『狭義の利益』においては利他的」というふうに整理して理解できる。

その一方で、この理解に立つと、利己主義理論としてのベンサムの人間論の不徹底さが浮かび上がる。心理的利己主義は、人間の性質や行動を自己利益追求という一元的な原理に集約させて説明するところに最大の特徴があり、「人間の行為の様々な現象を統一する一つの単純な公式を求める」点はその理論的な魅力（欠点とする評価ももちろんありえるが）になっている⁽⁵⁸⁾。しかし、ここでの理解では、「狭義の利益」においてベンサムの人間論が利己性および利他性の二元的原理を採っていることがはっきり

するので、説明上の一元性や単純性が損なわれる。そのことをむしろベンサム理論の長所と見る向きもあるだろうが、利己主義理論としてはベンサムの人間論には「画竜点睛を欠く」感が残る。

ベンサムの人間論に対してはこの他にもさまざまな批判があるので、以上の整理を踏まえた上でなお検討されるべき課題や論点が残る。ベンサムの考え方の最大の柱は先にI章1(2)で挙げた(ア)、すなわち人間の行動と動機の根源を快楽に集約して捉えるところであり、児玉らの理解もその点を確認するものになっているが、すると、ここで言う「広義の利益」に関わる快楽説への疑問や反論が引き続き重要な意味をもって問われることになる。これも後でIII章にて取り上げるが、そういう見方では説明できない要素が人間の行動にはあるのではないか、快苦を抑えて行動をコントロールする「良心」的判断や道徳的判断をいかに説明するのかといった問いがそれにあたる。

第II章 進化心理学による利己主義の展開 — 「仕組み」としての心

1. 「なぜ」の視点と人間行動

(1) 「なぜ」の視点

以上の疑問に加えて、もうひとつ、「快楽説」兼「相対的利己主義」たるベンサムの人間論の根本的な問題点をここでひとつ指摘しておきたい。それは、人間の内面作用や行動に関する「なぜ」の視点がないことである。

人間の行動や動機が究極的に「快苦」に基づくとして、また、その動機や快苦の内容には利己的・自己関心的なものと同利他的・社会的なものとの存在し、前者の方が優越的だとして、ではなぜ人間はそうなっているのか。自己関心的動機を「最も強力で、且つ恒常的で広範に」持ちながら同時に「慈愛」や「共感」を備えているのはなにゆえなのか⁽⁵⁹⁾。ベンサムの人間論では「快苦」が行動の究極的基礎と位置づけられて⁽⁶⁰⁾、その具体的な内容やそれと結びつく動機の種類などは論じられるものの、「快苦」自体の基礎を含めたこれらの「なぜ」は突き詰められない。しかし、快苦の感情・感覚を含め、何かの性質や特徴が人間にあるのなら、なぜそうなっているのかの原因が考えられるはずで、そこに踏み込んで人間を考察することで、同じ事象に対しても新たな発見があったり、従来とは異なる見方ができたりする。ベンサムの人間論はそういう視点で補われ見直される余地がある。

(2) 進化と人間行動⁽⁶¹⁾

まさにそうした視点から人間の心と行動にアプローチする領域として近年発展しているのが進化心理学である。各種の生物は、進化の中で生まれ、進化の中で種として共通の特徴を発達させている。生物が暮らす環境の中で、自身の生存と繁殖に有利な性質（を生み出す遺伝子）が、その有利さゆえに子孫に受け継がれ広まっていき、他方、不利な性質（を作り出す遺伝子）が—— それを持った個体の生存・繁殖可能性が低くなるために—— 世代と共に淘汰され消えていくのが進化の基本的な作用で、かかる作用によって人間にも種として共通の形態や性質が備わっている。例えば、われわれがみな二本足で立っ

て歩くのは、先祖の生活環境が森林から平地へと変わる中で、四足よりも二足で歩くことが移動や物の持ち運びに有利であったために、それが世代と共に子孫に受け継がれ、広まったことによると考えられている⁽⁶²⁾。

進化心理学は、こうした進化の作用の中で、人間の「心」に関してどういう特性が備わり、それはいかなる環境条件に対する何の効果から形成されて、個々の人間の中でどのような働きをしているかを、各種の実験・観察を通じて研究する領域である。言い換えれば、哲学でよく言われる「人間本性」——人間が人間として普遍的に持つ性質や特徴——を、科学的な手法で明らかにしようとするのがその中身だと言える⁽⁶³⁾。

進化心理学に基づく心の理解は、ベンサムの人間論を「なぜ」の視点を通じて再構築するものになる⁽⁶⁴⁾。何度も言うように、「快苦」を行動の根本要因と捉えるところがベンサムの考え方の核になるわけだが、快苦を伴う感情や感覚の存在は、人間に普遍的且つ生得的である。具体的にどういう対象に対してどの程度の快苦が生じるかは人による差があっても、食欲や性欲を備え、喜びの感情やおいしさの感覚（いずれも快）、恐怖の感情や痛みの感覚（いずれも苦）を感じることは、人種や文化、時代を問わず人間に共通する⁽⁶⁵⁾。と同時に、ベンサムの言うように「快を求め苦を避ける」ことも人間に共通だが、正確に言うと「快／苦」は単に一般的に追求／回避されるのではなく、感情・感覚の種類によってそこから生じる「快追求／苦回避」の行動類型が決まっている。性的な欲求不満の苦は貯金を殖やしても解消されないし、山中で熊に出くわした恐怖の苦はアイスクリームを食べても解消されない。前者は性的行為の実行によって、後者は当該状況からの離脱によってのみ解消される。このように、それぞれの感覚・感情は、それぞれ決まった種類の行動を喚起するようになっている。

これは、感情や感覚が、主体にとっての「適応度」すなわち生存・繁殖上の有利不利を反映して進化したことによる⁽⁶⁶⁾。「恐怖」の感情をわれわれが持っているのは、身の危険を認識したときに何も感じない者よりも、それに特有の内的状態を神経上発生させてその場からの逃避反応を起こす者が高い確率で生き残り、その反応（を喚起する遺伝子）を子孫に受け継がせ発達させたためである。「空腹の苦」が摂食行動を呼び起こし、痛みの苦が該当個所への意識の集中と保護行為を促すなども同じで、各種の感情・感覚とそれに伴って喚起される行動パターンは、自身の生存や繁殖に大きな影響を与える状況が生じたときに、どうするかを一から意識的に考えずとも——それをやっつけては対応が遅れる——それに応じた利益を確保するための自然で自動的な反応になっている⁽⁶⁷⁾。

その上で、具体的にどういう刺激や対象によってどの程度の強さで快苦が生じ、そこから具体的にどんな行動が喚起されるかは、人間に共通して生得的に決まっているのではなく、人それぞれの経験によって後天的に変わる。これはわれわれの「学習」能力によるものだが、その「学習」過程でも感情・感覚的な「快苦」が重要な役割を果たしている。人間は、生まれ育つ中での自身の経験を（直接の体験に限らず見聞きしたものも含めて）それに伴う快苦と共に意識的・無意識的に記憶し、その蓄積に基づいて、目の前の状況において快につながる対象に近づき、苦につながる対象を避けるように行動する。現代日本で暮らすわれわれは、福沢諭吉像の刷られた紙片の入手に喜びを感じ、それに向けた行動を率先して

とるが、それは「福沢諭吉」でさまざまな財物やサービスを手に入れられるという「快」の体験と見聞から自身の中に後天的に形成された反応である。これに対して、例えば古代人は「福沢諭吉」には反応せず、「貝殻」などで同様の経験をすることでその獲得を喜び希求する反応パターンを身に付ける。これはつまり、「(資源獲得という) 生存・繁殖上の利得に快を感じそれに向けた行動をとる」という人間共通の生得的反応の、後天的経験に基づくバリエーションであり、前段で述べた「感情・感覚に基づく利益追求」作用の具体的表れである。と同時に、こうした「学習による後天的反応調整」作用を備えていること自体が、人間の心の、利益確保に向けた働きの一環になっている。この「調整」から形成される反応の中身は人それぞれ多様でも、かかる「学習」能力を持つことは人間に共通しており、そこで感情・感覚反応の具体的な対象や中身を個体レベルで後天的に柔軟に設定することは、個体が直面する可変的な環境条件に応じて、その中で具体的に利益／不利益になる対象に向けた行動調整ができるという意味で、われわれ自身の大きな利益になるからである⁽⁶⁸⁾。(資源獲得の快の対象が「狩りでイノシシを仕留めること」に生得的に固定されていたら、イノシシのいない環境で人は生きていけないし、貨幣経済に対応した生活もできない。もっとも、もしそのように人間が進化していたら貨幣経済は生まれなかつただろうが。)

(3) 行動導出の基本モデル

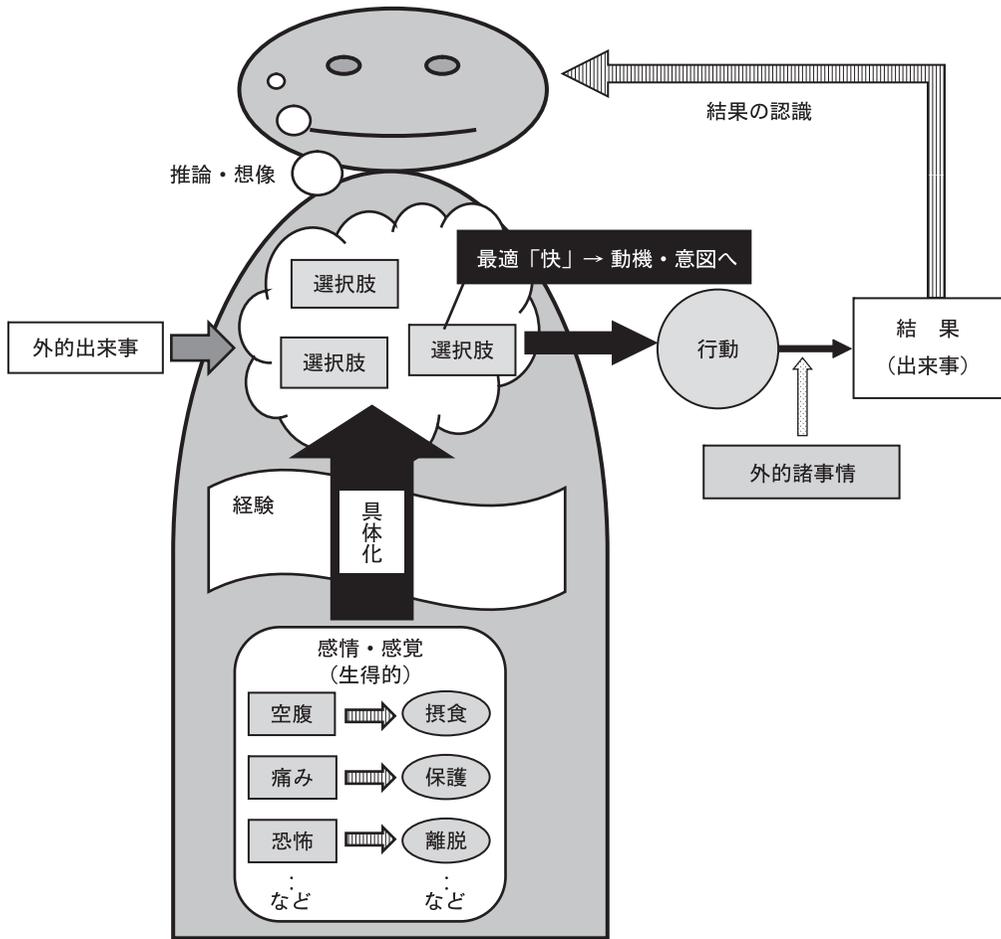
以上の点を踏まえて、本稿で想定する人間の行動導出過程の基本的な道筋を示せばおおよそ次のようになる。ある状況の下で外からの刺激や情報を受けることで、その場でとりうる行動の選択肢をわれわれはいくつか想定する。そこでどういう選択肢が浮かぶかはその人の過去の経験の「データ」に基づく想像や推論による。この「データ」は個別の経験の単なる事実的な記録ではなく、それに付随した感情・感覚(快／不快)を伴うので、その総合から選択肢を取捨し、最も適切な形で「快」な——すなわち利益的な——結果が期待されるものをわれわれは選んで実際の行動をとる。(この過程は必ずしも意識的ではなく、むしろ神経反応として無意識的になされる場合が多い⁽⁶⁹⁾。)これをまとめると図2のようになる。

この過程で中核的な役割を果たしているのは「感情・感覚」であり、そこに自己利益確保の働きを見出すところがここでの考え方の大きな特色になる。それは特に「感情・感覚の種類によって当該状況に対応した種類の利益確保行動が喚起されること」、「各種の感情・感覚を生起させる具体的な刺激内容やそこから生じる具体的な行動が個体の経験を通じて後天的に形成・調整されることで、可変的な環境条件に対応して当該状況下で利益につながる行動導出ができること」の2つの面に表れており、これらを通じて、人間の内面的な行動導出過程には、自身の(生存・繁殖上の)利益獲得に向けた「利己的」な作用を見出すことができる⁽⁷⁰⁾。

(4) ベンサムとの共通点と分岐点

進化心理学の視点に立った以上のような人間行動の説明は、「快苦」と切り離された意識や思考では

図2 本章で想定する人間の行動導出過程の基本図式



なく、「感情・感覚」を基盤に人間の行動導出過程を捉える点、すなわち第I章1(2)で挙げた(ア)の点で、基本的な理解をベンサムと共有している。ただしその際、感情・感覚的な快苦そのものに、主体にとっての利益が反映されていると考えるのがここでの重要な特徴で、それによって、快苦に基づく行動導出過程が、単なる「快」ではなくそれを通じた「利益」追求過程と位置づけられるところがベンサムとの分かれ目になる⁽⁷¹⁾。

それと共に、行動導出過程の説明に後天的要素が組み込まれているところも重要な共通点である。これも第I章で述べたように、ベンサムは、外的刺激を受けて「快苦」に基づく動機形成がなされることを人間共通としつつ、その中身や強度に「感受性」による個人差が生じることを認め、そこに「先天的要素」と「後天的要素」の両方が影響すると指摘していた(第I章1(1)b, c及び2(i)(ウ)参照)。同様に、ここでの説明でも、先述のように(本節2)の「学習」能力の説明及び注(68)), 感情・感覚の具体的な刺激因や発生強度、そこから生じる具体的な行動などが、— 各人が先天的に持つ遺伝的資質とも関わり合いながら — 個人の経験を通じて後天的に調整されると考えられており、ベンサムと共通の見方がさ

れる。ただこの点でも、かかる後天的行動調整作用自体に（可変的環境への対応という）「利益」指向性を見出すところに本説明の大きな特徴があり、それがベンサムとの相違になっている。

これら2つの点で、本章での進化心理学的な行動導出過程の理解は、ベンサムの人間論と基本的な枠組みを共有しつつ、そこに「利益」指向性を見出すことでベンサムの考えを発展させた内容になっている。

2. 利他性の説明

(1) 利他性の利益性

では、こうした観点からは、ベンサムが挙げる「慈愛」や「共感」のような社会的感情やそれに基づく「他者のため」の行動はどう理解されるか。既述のように、こうした感情の存在をベンサムが認めていることが、彼の立場を（「狭義の利益」に関する）「相対的利己主義」と位置づける大きな根拠になるから、この部分の理解は、本章の検討の重要な焦点となる。

この問題は、進化心理学全体の中心的な検討課題でもあり、関連する研究がこれまでに数多く積み重ねられてきている。その詳細に踏み込む余裕はないので、以下ではごく基本的な部分だけを述べるが、進化心理学では、この種の感情が向けられる対象に応じて主に3つの理論的枠組みでその説明がされる⁽⁷²⁾。

このうち第一は、「血縁者」に対する利他的感情・行動、第二は自分の「配偶者（やその候補）」に対する利他的感情・行動だが、ベンサムの快苦や動機の分類では、直接それに当たるものがないので、これらについては簡単に触れるにとどめる。誰にとっても、自分の子どもや兄弟姉妹などの血縁者は自分と遺伝子を共有する存在で、彼らが生存し繁殖することは「自分の遺伝子を残す」上での自身の利益そのものである。子どもが無事に育ち、進学する、就職する、結婚するなどで生存・繁殖基盤を確保すれば、それは親にとって最重要の繁殖上の利益になり、それを助けることは自分の利益の確保に直結する⁽⁷³⁾。また、配偶者は、そういう存在である「子ども」を作り育てて「自分の遺伝子を残す」ために不可欠なパートナーであるから、それが無事に生存し、自分と関係を保ちつつ繁殖活動を共にすることは、これまた「自分の遺伝子を残す」ことにつながり、それを助けることが自分の利益になる⁽⁷⁴⁾。これらの相手への強い関心を各人の中で沸き上がらせ、相手を助ける行動を発動させるのが「愛情」という感情で、それを通じて「純粋に相手を思い、相手のための行動をとる」ことで、われわれは——その背後にある自身の繁殖上の利益を意識に上らせていちいち計算に入れなくても——当該利益の確保を図ることが自然にできる。血縁者や配偶者に対する利他的感情・行動は、こうした形で自己利益の確保に向けた内面の働きの一環として説明される。

次いで第三は、血縁や配偶関係にはない「他人」に対する利他的な感情や行動で、『序説』でベンサムが挙げる社会的感情・動機に対応するものだが、これらは、進化心理学の「互恵的利他行動の理論」「間接互恵の理論」によって説明される。われわれは、自分が「好き」だと思う相手に強い関心を持ち、積極的に利他行動を行うが、「好き」になるのはたいてい自分に利他行動をしてくれる（くれそうな）

相手である。そして、その相手との間で実際に利他行動のやりとりが続けば「親愛」や「友情」の感情を持つようになって、より積極的に相手への利他行動をとろうとするし、その際には相手の状況や立場に自分を重ねて「共感」し、相手が必要とし相手の役に立つ、適切な利他行動をとろうとする。(反対に、こちらが利他行動をしているのに相手が裏切り、利他行動をしてくれなかったり自分に害をもたらしたりすれば、「嫌悪」や「憎しみ」を覚えて、以降はその人への利他行動を取りやめ、もしくは類似の害を相手にも与えようとする。自分に繰り返して危害を与えてくる人に「友情」を感じて利他行動をとろうとしたり、自分を度々助けてくれる人ほど憎らしく感じて攻撃したり、といったことはない。)

ここから分かるように、他人に対するわれわれの感情は、相手との利他行動の交換、すなわち互惠関係の構築に向けた働きをしている。他にも、「感謝」の感情は、自分に利他行動をしてくれた人に対して生じるもので、それを感じるとわれわれは自分もその相手に利他行動をしようと強く動機づけられる。実際に利他行動をしてくれたわけだから、こういう相手は他者に積極的に利他行動を行う性質を持っていると考えられ、こちらからも利他行動を返して関係を保っておくと今後も利他行動をしてもらえる見込みがある。また、「同情」は、困っている人に対して生じるもので、やはり相手への利他行動を引き起こす感情だが、「困っている人」というのは「誰かからの利他行動を強く必要としている人」で、そこで利他行動をしてあげれば相手はこちらに強く「感謝」し、利他行動を返してくれる可能性が高い。いずれの感情も、「自分に利他行動をしてくれる可能性が高い相手に対して積極的に利他行動を行う」という反応を、各人の中ですばやく自動的に喚起するよう働くもので、他者との互惠関係の構築に向けた作用を持つ。

原始時代から現代まで人間は集団で生活しており、その中では、他者と互惠関係を持つことがそれをもたないよりも——文字通り——大きな利益になる。単独で暮らす生物種と違い、人間にとって互惠関係を持たずに生存・繁殖することはまず不可能で、「好き」「親愛」「友情」「共感」そして「感謝」「同情」といった利他的な感情を備え、それを働かせて行動することは、周囲の人と互惠関係を構築し、その中でさまざまな恩恵を受けるという自己利益につながっている。

この互惠効果は、今述べた直接的な関係にとどまらない。人間は言葉を使い言語情報に反応する能力を持っているので、集団生活の下では、他者に対する自分の行動や態度が、その相手から第三者に「評判」として伝わる。「評判」は、自分が「望ましい互惠関係の相手かどうか」を周囲の人に示すシグナルになり、普段から隣人・知人への利他行動を積極的に行っていたら、他の人から「この人は利他行動を積極的に行う性質を持っているから互惠関係の相手として望ましい」と判断されやすくなる。すると、今まであまり付きあいのなかった人でも自分に近づき、利他行動をしてくれる可能性が高まる。(相手からしても今後の「お返し」の利益が見込めるから。) 反対に、隣人・知人に冷たい態度をとっていけば、その「評判」を聞いた人はこちらに近づかなくなり、周囲と互惠関係を築く可能性が狭まる。互惠関係が広がり、多くの人と利他行動を交換できれば、それができないよりも当然利益になるので、特定の隣人・知人ととどまらず広い範囲で「相手のため」の行動をとり、あるいは自集団全体のためになる行動をとって「よい評判」を得ることが、「互惠関係の拡大」という自分の利益につながる。そのため

の行動導出機能を担っているのが「思いやり」や「慈愛」「博愛」「公共心」といった社会的感情、あるいは「名誉」や「評判」を求める気持ちで、こうした感情を備え、それを働かせて広い範囲で利他的に振る舞うことは、互恵関係を通じた自己利益の確保に向けたわれわれの内面作用の一環になっている。

(2) ベンサムとの対応

先に見たように（表1参照）、ベンサムは、人間が持つ「社会的動機」を「純社会的動機」と「準社会的動機」に分け、それぞれに対応する快として「慈愛・共感の快樂」、「親睦・名声・評判の快樂」を挙げているが、上の「互恵」理論は、これらが「なぜ人間にあるのか」を含めたその機能の説明になっている。

これらの「快樂」は、集団生活という環境条件下での互恵促進効果から人間に普遍的・生得的に備わったもので、自身の中でそれが働き、「純」「準」を含めた「社会的動機」から行動することでわれわれは「相手からのお返し」「よい評判」「互恵関係の構築・拡大」といった利益を確保して社会の中で生き延びている。ベンサムが指摘する人間の（「狭義」での）利他性・社会性は、進化心理学の知見から、こうした形で人の「心」の自己利益確保——利己的——作用の一側面と説明される。

(3) 2つの視点——「意識の外」と「仕組み」

ここまでの説明の中で、一見些細なことのようなだが、強調しておくべき重要な点が2つある。第一に、この説明は、ともすると「われわれが“人のため”に行動するのは、結局相手からの“お返し”を期待してのことだ」「相手のことを思って”などと言う人はいい人ぶっているのであって、本当は自分の利益のことを考えているのだ」という意味に受け取られがちだが、そうではない。すなわち、われわれ自身が、互恵関係による自らの利得を意識的に「期待し」たり「考え」たりして利他行動をとるという意味ではない。

もちろん、現実には、将来のお返しや周囲からの評判を「計算」して利他行動をとることが、われわれには多々ある。それはそれで自分の利益を（意識的に）志向した、十分に利己的な行動である。その一方で、「計算」ではなく本当に真摯に相手を思いそのために行動することもわれわれにはあり、ベンサムもそれを認めているわけだが、ではなぜこの「純粹に人を思う」感情がわれわれに備わっているかということ、それは「純粹に人を思う」ことで迅速かつ積極的に「相手のため」の行動をとることができ、そのことが互恵関係の維持・拡大という利益を自分にもたらすからだというのが上の説明である。

ここには、われわれ自身が「互恵の利益」を意識したり考えたりするという意味は含まれない。本人が意識できるのは、そこで相手を好ましく感じたり、気の毒だと感じたりする感情の内容のみであって、そこに反映されている「互恵の利益」は本人の意識の「外」にある。（「互恵の利益」は、「純粹に人を思う」感情装置がヒトにインストールされた要因であって、個々のヒトはその要因を分かっているなくても、自分に入っている当該装置を日々働かせて活動することで自然に「互恵の利益」を得る。）本人は意識していない、意識できる範囲をその一部とする内面の行動導出作用全体——進化を通じて生得的に

備わった「共感」などの感情が外的刺激を受けて活性化し、そこから特有の種類の利他行動が喚起されるという作用——に焦点を当てて、それが自己利益確保に向けた働きをしていると指摘しているのがここでの説明なので、これを「本人が（結局、内心のどこかで）自己利益を志向している」という意味と区別することが大事である。少々ややこしいが、本人が自己利益を意識せずに利他行動することがその人の利益につながるから、そういう形での自己利益の確保のために「自己利益を意識せずに利他行動する」内面作用をわれわれは備え、それを働かせているのだ、というのがここでの説明の趣旨である。

こうした見方は、われわれ自身が何かの行動をするに際して自分で意識・認識する範囲を飛び出して、われわれ自身を「外」から観察する目線に立つことによって成立するもので、このようにわれわれの内省・内観から「外」に出てわれわれ自身を捉えるという視点の転換がなされる点が、——まさにこれは人間を「科学的に」を捉える観点といえよう——進化心理学の議論や説明の大きな特色になっている。

また別の言い方をすると、この説明は、目に見えない人間の心をひとつの「仕組み」として機械的・構造的に捉えた上で、その「仕組み」はランダムで無方向的にできているのではなく、自己利益の確保に向けた構造と機能を持っていると指摘するものになっている。特定の感情や行動を取り上げて、自分の利益／他人の利益への（意識的）志向があるかないかでそれを利他的／利己的と評価するのではなく、個々の行動の元においてそれらを生み出す内面の過程や「仕組み」を対象にして、そこに「利己的」な「指向」があると指摘する内容である。

それゆえ、——これが本項での強調点の第二になる——本章の議論は、これまで人間の「利他的」な面と捉えられてきたものを「利己的」な面と捉える、「利他」と「利己」の同一次元での反転を表すものと受け取られがちだが、そうではない。ここでの「利他」と「利己」では、対象の捉え方の次元が異なっている。前者は快苦を感じ行動する本人が意識的に感知している範囲や内容に焦点を当てて、ここでの志向が利他的か利己的かを評価して使われている表現だが、後者はそうした範囲や内容を含めた内面全体の「仕組み」に目を向けて、それが「利益」に向けた構造と機能を有していることを指しての表現である。このように「心」を「仕組み」として捉える視点が進化心理学のもうひとつの大きな特徴で⁽⁷⁵⁾、ここで言う「利己」は、その「心の仕組み」の指向を表している。

3. 絶対的利己主義

(1) 心の利己性

進化心理学に依拠した以上人間論は、では、「利己主義」としてどのように位置づけ・意味づけられるだろうか。上述のように、この理論は、本人の意識的な志向としては利己的な動機・行動も利他的な動機・行動もある——ベンサムのカテゴリで言えば、「自愛的」な動機・行動も「社会的」な動機・行動もある——ことを踏まえた上で、それらの動機・行動を生み出す「元」にある「心の仕組み」に根源的な利己性を見出すという形になっている。（これらのいずれの動機・行動も、「利益」を指向する内面の働きから生み出されるその産物と考えられる。）これはすなわち、人間の「この部分は利己的」だが「この部分は利他的」といった相対的な捉え方ではなく、「心」の働きそのものに一元的な利己性を見出

す見方であって、ベンサムに対して使った「相対的利己主義」と対比した表現で言うと、「絶対的利己主義」の立場と言える。

(2) 快樂説の利己主義への吸収

絶対的利己主義の人間論は、「利己／利他」の評価対象となる部分がベンサムとは異なる点、ベンサムが「社会的」「利他的」と評価する動機や行動を（その根底にある内面作用の）「利己性の表れ」と正反対の意味で捉える点などで、ベンサムの人間論からの「乖離」に見えるかもしれない。しかし、本章1(4)で述べたように、この考え方は、人間の行動導出過程についてベンサムと基本的な理解を共有した上で、「なぜ」の視点からそれをさらに突っ込んで分析し、「本人の意識」から離れてその根底にある「心の仕組み」に視線を移して提示されるものである。その意味で、ベンサムの見方を前提の中に含みながら、感情の存在要因という根源的な観点からそれを改訂したのがここでの立場だと言え、単にベンサムから離れると言うより、一定の連続性を含んだその「発展形」と位置づけることができるだろう。

その際、絶対的利己主義は、先の区分での『「広義の利益」の議論を『狭義の利益』の議論に』、すなわち「快樂説を利己主義に」吸収するものになっている。ベンサムの考え方が「広義の利益における快樂説」兼「狭義の利益における相対的利己主義」であるのは既述の通りだが、進化心理学での「仕組み」理解では、「広義の利益」（感情・感覚的な快苦）には「狭義の利益」（当人の生存・繁殖上の利益）が反映しているとされ、内面で「快を志向し苦を回避する」作用が働いて行動が導出されること自体が、自身の生存・繁殖上の利益を指向した「心」の働きと捉えられる。ここで、快樂という広義の利益への志向は、狭義の実質的な利益に向けた内面作用上の指向に重なり、集約される。言い換えれば、「広義の利益」は、われわれの内面作用が「狭義の利益」に向けた行動を自分に喚起するための「ツール」として、その「仕組み」内の（重要な）一部で指向されるものである。「広義の利益」としてそれだけを見れば、確かに快樂説で言われる通りの反応をわれわれはするのだが、それは「狭義の利益」に向けた内面の仕組み全体の利己的作用の中に組み込んで理解される。児玉などの整理では、この「組み込み」がなされず両者が別々に捉えられるため⁽⁷⁶⁾、「広義の利益」と「狭義の利益」が並列されて、「快樂説」と「相対的利己主義」の二層でベンサムの人間論が理解されるが、ここでの見方ではこの並列性がなくなり、実質的な利益である「狭義の利益」に関する絶対的利己主義に一元化されて人間の心と行動が理解される。人間行動を一元的な原理に集約して説明するのが心理的利己主義の特徴だと先に（第I章5）述べたが、絶対的利己主義の見方は、その点でのベンサムの不徹底さを乗り越えて、利己主義本来の趣旨を回復する形で人間を捉えるものになっている。

4. 利己主義否定論への応答

(1) 利己主義への代表的批判

絶対的利己主義の人間論は、心理的利己主義に対する従来の批判に答え、それに反論するものになる。「人間の行動はすべて自分の欲求に基づいて自分が満足感を得るものだから利己的と言える」というの

が利己主義の典型的な主張だが、その批判者として有名なジョセフ・バトラーは、欲求の中でも「自身の幸福に向けた欲求」と「他者など外的対象に向けた欲求」とは区別すべきで、後者のうち他者の幸福を志向するものも「利己的」の範疇に入れるのは「言葉として」おかしいと批判した⁽⁷⁷⁾。バトラーの主張は強い影響力を持ち、それを踏まえた利己主義批判がその後もあちこちで展開されているが、中で特にまとまっているものとしてレイチェルズの検討があるので⁽⁷⁸⁾、ここではそれに依拠して利己主義への批判の要点を挙げ、それへの応答を考えてみたい。

レイチェルズは、利己主義側の一般的主張として次の2つを挙げる。「自分のための行動も他人のための行動も、どちらも本人がやりたいことをやっていることであり利己的である」というのが第一、「他人のための行動も、本人に自己満足をもたらすがゆえになされるのであり利己的である」というのが第二である。前者は行動の前にある欲求に着目し、後者が行動の後に生じる自己満足に着目しているという違いはあるが、これらはどちらも自分自身の心理的充足や「快」の享受に行動の要因を見出し、そのことをもって（自分のためでも他人のためでも）あらゆる行動を「利己的」とみなすという論理になっている。これに対してレイチェルズは、

- (a) 行動は「本人がやりたいから」なされるというのは単純すぎる見方で、単に「やりたい」からではなく（歯の治療のために歯医者に行くなど）「成し遂げたい目的に対する手段」としてなされる行動や（本当はやりたくないのだがそうすることをすでに約束してしまったのですなど）「それをすべきという義務感」からなされる行動がある。それゆえにわれわれは、「やりたいこと」と「すべきこと」の間でしばしば葛藤するのであって、こうした区別を踏まえずに行動を一緒くたに捉えるべきではない。
- (b) 仮に行動はすべて「本人がやりたいから」なされるのだとしても、その行動が利己的か利他的かは本人が「何を願って」行動するかによって判断される。それを勘案せずに、すべての行動を「利己的」と見るのはおかしい。「困っている人を救う」ことを願っての行動は「非利己的」である。
- (c) （上の第二の主張では）すべての行動はそれによる自己満足のためだから利己的だと言われるが、「人助け」の行動をして人が自己満足を覚えるのであれば、それはその人が情け深く、他人を気遣う人だからである。これはその人の利他性を意味する。

と言って反論し、利己主義の主張を「明らかに混乱したもの」として否定する⁽⁷⁹⁾。

(2) 絶対的利己主義からの反論

これに対して、絶対的利己主義の立場からはどう答えられるだろうか。上の(a)~(c)の内容は、絶対的利己主義の枠内で人間の利己性と整合的に説明されるというのがその答えになる。

このうち(b)と(c)については、本章2~3の議論からすでに答えが示されている。他人を助けることを

願っての行動が人間に見られること、人助けをして満足する感情が人間にあること、すなわち人間には利他的な感情や行動があることは、絶対的利己主義でもそのまま認められ、何ら否定されない。ただその「利他性」は、個々の感情や行動の次元でその志向性を評価した場合の言い方で、そういう利他感情や利他行動は、自己利益を指向する「心の仕組み」の一環及び産物として存在し生じるのであって、その「仕組み」全体（の次元）で見るとその働きは「利己的」だというのがここでの捉え方である。こうして、(b)(c)の指摘は絶対的利己主義の説明の中に組み込まれ、それを否定したり論駁したりする要素にはならない。

同様に、(a)の主張も、絶対的利己主義の想定範囲にある。すなわち、その内容は、本人にとっての「短期的利益」と「長期的利益」が対立している状況で、「短期的利益に向けた直接的な反応」を抑えて「長期的利益に向けた間接的な反応」に基づく行動が生じるケースと理解される（「利益」的な行動と「非利己的な原理」の行動が対立し、前者を後者が抑えているのではなく、同じ「利益」的行動の中で「より大きな利益」に向けた行動が生みだされている）。

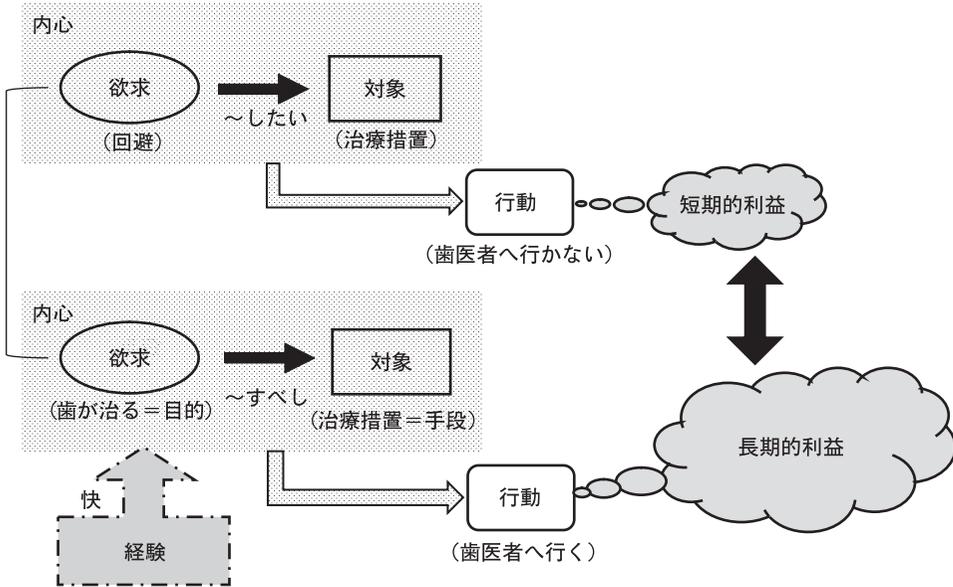
「歯の治療」はその典型的な例で、過去に得た情報や経験から、われわれは、歯医者に行くことで悪い歯を治し、痛みがなくなるとか快適に食事ができるといった「長期的利益」が得られることを認識している。これに対して、治療そのものは苦痛なので、歯医者に行かずにその苦痛を避けることがその場の「短期的利益」になる。両者の間で前者の利益が大きいのは明らかで、この「長期的利益」の大きさやそれを得たときの快を認識し、そちらに向けて行動するのが「歯の治療に行くこと」であって、これは利己主義に反するどころか自己利益に向けた行動そのものである。

こうした行動は、(何の阻害要素もない状況で)「喉が渴いたので、用意されていた水を飲む」といった「現下の欲求に直接的に反応する」行動とは、対立利益間での選択を伴う点で異なっており、その意味で「単にやりたいことをする」行動とは違うというのはレイチェルズの言う通りである。しかしこれは、当該状況にて指向対象になる自分の利益がひとつなのか複数なのか、短期的か長期的か、それに応じた行動の選択肢があるかないかの違いによるもので、対象利益がひとつで、それに向けた行動の選択肢もひとつである場合には、「単にやりたいことをする」行動が利益確保のための適切な反応として生じる。他方、対象利益が短期的なものや長期的なものや複数あって、それに応じた行動の選択肢も複数ある場合は、— 本章1(3)と図2で示した内面過程を通じて — 「これまでに得た情報や経験の蓄積を踏まえて目下の状況に対する選択肢を具体的に想定し、その各々を実行した場合の快や利益を予想・比較してそれが最大のものを選ぶ」という複雑な過程を経て⁽⁸⁰⁾、利益確保のために適切な行動が生じる。(この場合はそれが「歯医者に行く」行動である。)過程が単純か複雑かの違いはあれど、状況に応じて自己利益に向けた内面作用が生じている点は共通で、いずれも人間の「利己的」な行動導出の一環である(図3(1)参照)⁽⁸¹⁾。

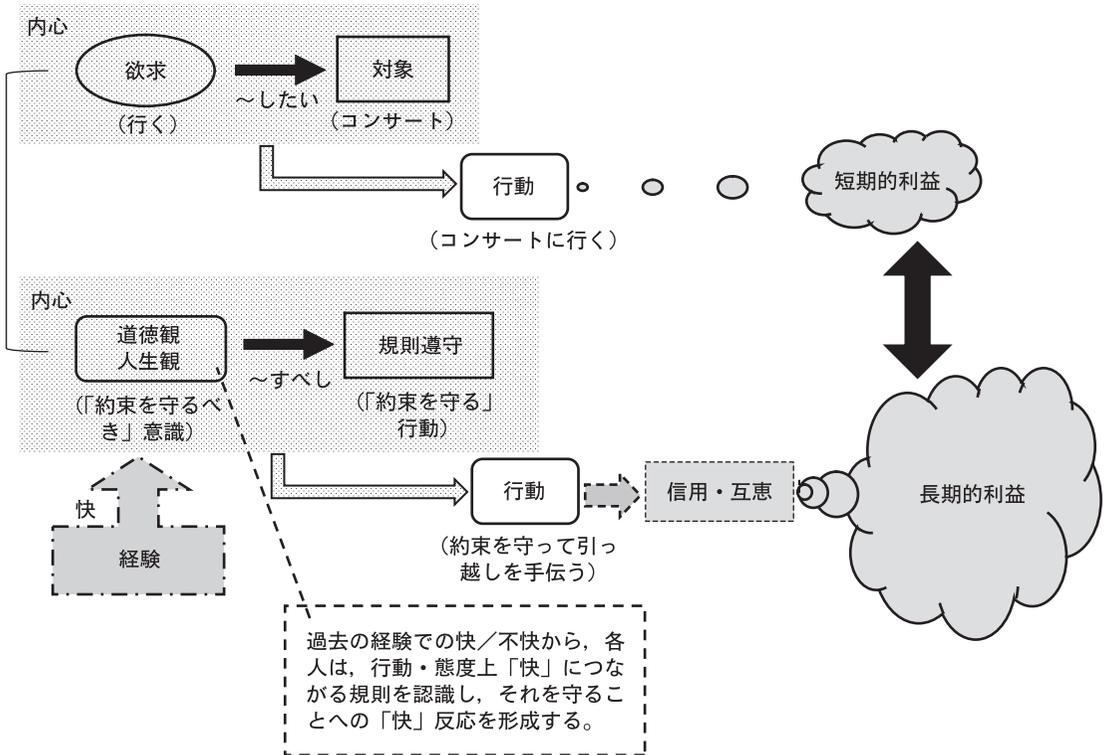
「約束を守る」などの義務感による行動も然りで、これも短期的利益を抑えて長期的利益に向けた行動が導出されるパターンのひとつである。そもそもわれわれがなぜ「約束を守るべきという義務感」を持つのかというと、それは、生育過程で得た情報や経験から、「約束を守る」ことが、他人から信用さ

図3 長期的利益確保に向けた行動導出パターンの例

(1) 特定の目的に対する手段として行動がなされる場合



(2) 義務感による行動がなされる場合



れて仲良くできる、人間関係が広がる、取引や仕事を任せてもらえるといった快や利益につながると認識しているからである（よって、「約束はちゃんと守らなきゃだめよ」と親から言われるだけで、その認識が十分できていない子どもなどは約束を破りやすく、ビジネスなどを通じて「約束を破る」マイナスを実感している社会人などは必死になって約束を守る）。1回約束を守ったらその後1回いいことがあるといった連動結果が出るわけではないので明確には意識されにくい、人との約束をその都度きちんと守り、周囲からの信用と評判を確保することは、集団生活で人と関わり合って生きていくための不可欠の土台になる。そこでは、「今回」約束を守るかどうかではなく、毎回約束を守ることで、周囲から「あの人は約束を守る人かどうか（そういう性質を持ちそういう原則で行動する人かどうか）」に関わる「原則」的な評価を確保することが重要で、それが自身の「互恵関係確保・促進」という「長期的利益」につながる。

これに対して、例えば、同僚の引っ越しを手伝うはずの日に「チケットが手に入った」からと友人から人気アーティストのコンサートに誘われるなど、約束と衝突する誘惑が生じるケースがある。こうした状況では、コンサートの魅力から、そっちに行く「短期的利益」が利益として認識しやすいのに比べて、人からの信用とか互恵関係拡大といった「長期的利益」はその場では認識しにくく、「今回約束を破ってもたいしたことにはなるまい」といった考えをわれわれは抱きがちになる。しかし、そういう考えで「大丈夫そう」ならば約束を破っていると、その態度がほどなく周囲に見透かされて信用されなくなるし、そもそも1回でも約束を破るとそれをもって人から嫌われたり相手にされなくなったりすることも多い。それは周囲との互恵関係の喪失につながり、自分にとって——そのときのコンサートの興奮の利益以上の——社会生活をしていく上での多大な不利益になる。

それを防いで、「短期的利益」を抑えて「長期的利益」にかなう行動を喚起するようわれわれの中で働くのが、約束や規則に対する「義務感」に他ならない。われわれは、周囲からの教えや自分自身の経験から、その場では意識しにくくとも「この原則で行動することが潜在的に大きな利益になる」ような行動上・態度上の規則を「〇〇すべき」という形で見出し認識すると共に、その「原則に従うこと」自体に快を感じる反応を形成する。この原則に相当するのが、「嘘をつくなかれ」「浮気はいけない」「仕事で大事なものは誠意」といった道徳規則や人生訓であり、「原則に従うこと」への快反応が「義務の感覚」だというのが筆者の考えで、「約束を守るべき」はそうした規則の最たるものと言える⁽⁸²⁾。

背景にある長期的利益が意識しにくいために、われわれは「約束を守る」ことを、利益に向けた欲求や計算とは異質な、道徳的義務感・責任感に基づく行動と考えがちで、「欲求に基づく行動」と「義務感に基づく行動」は別種のものに見える。実際、自身が意識している感触としてはその通りなのだが、上述のように、この原則を守って行動することには自身の長期的利益がかかっていることを踏まえると、両者の違いは、利益確保の形の違いであって、利益に向けた行動である点でこれらは同種と言える（図3(2)参照⁽⁸³⁾）。それゆえ、「義務感に基づく行動」も、人間の利己性と区別されるものでは決してなく、「生き方や道徳に関する規則を内面化し、それに従うことを快とする義務の感覚を有してそこから行動を起こす」という内面作用をわれわれが有していること自体が——そしてそれがしばしば単純な欲求に

基づく行動を抑えて優越的に働くことが——自己利益の確保に向けた「心の仕組み」の一環と位置づけられる⁽⁸⁴⁾。

以上のように、レイチェルズの言う(a)~(c)のいずれについても、本章で述べた人間の利己的な内面作用に即した説明と理解が可能である。レイチェルズは自身の主張を、(従来の)利己主義を論駁するものと考えているようだが、絶対的利己主義への論駁にはならず、むしろその枠内での具体的な説明を引き出すものになる。

第三章 ベンサム批判に関する検討

第II章では、進化心理学の知見に依拠しながら、ベンサムの人間論を発展させた絶対的利己主義の人間論とそれに基づく利己主義批判への応答について述べたが、第I章の最後で触れたように、ベンサムの人間論に対してはこの他にもさまざまな批判がある。中で特に快樂説に関する批判が重要な意味を持っていることもその際に触れた通りだが、ではここでの絶対的利己主義の立場からは、そうした批判にどう答えられるだろうか。筆者のみたところ、ベンサムの快樂説に関する代表的な批判としては、

- (1) パレクによる「(快に対する)欲求と人格の先行性」の指摘
- (2) ノージックの経験機械論に基づく批判
- (3) ミルやバトラーによる「良心」のコントロールの指摘

が挙げられるので、以下で順に検討してみたい。

1. パレクによる「欲求と人格の先行性」の指摘について

(1) その概要

Jeremy Bentham: Critical Assessments や *Jeremy Bentham: Ten Critical Essays* の編者である B・パレクは、ベンサムの功利原理の正当化を検討する論文の中で、ベンサムの快樂説を次のように批判している。

ベンサムは、人間の行為は快への欲求によって引き出されるとし、その動機を「快の追求」に集約して理解しているが、これは誤っている。何かを飲みたいとか誰かに会いたいといった人間の欲求は、「飲むこと」「会うこと」という特定の「対象」に向けて生じるもので、「その」欲求の充足を「目的」として人間の行動は生じる。ベンサムに従えば、この過程は快の追求に還元され、目的を達成することで自分が快を得られると考えるためにわれわれはその行動をとるとされる。だが、欲求の「対象」や行動の「目的」は特定の・具体的であって、それと切り離された抽象的な「快」に向けて行動が生じるのではないし、そもそもその対象に欲求を感じなければ、それを充足させても快は生じない。すなわち、特定対象への欲求やそれに基づく行動の目的は「快」に先行している。もちろん中には快樂そのものを

ねらいとする行動もあるが、人間の行動の多くは、「特定の対象」の存在とそれへの欲求に基づく。そして、この「特定の対象への欲求」は、その人の性格や生き方、人生観・道徳観といった人格の要素に影響され左右されて成立するもので、ある人がある場面でXを欲するかYを欲するかはそれに応じて異なる。つまり、欲求は各人の人格と不可分であって、人間の行動は、人格を形成する上記諸要素への考慮を組み込まずに、抽象化した「快」の追求として説明できるものではない⁽⁸⁵⁾。

(2) 絶対的利己主義との整合性

パレクのこの批判は、一言で言えば、『快の追求』に対する『特定対象への欲求』の先行性」と「欲求に対する人格（的諸要素）の影響」を指摘し、行動の要因を「快の追求」に還元するベンサムの見方を問題視するものである。相応に説得力を持つ主張だが、絶対的利己主義の見方では、これらの要素を踏まえた上で、それを利己主義に基づいて説明できる。

まず前半の「特定対象への欲求」に関して、第二章1(2)にて強調したように、絶対的利己主義では、「感情・感覚的な快苦」を核として人間の行動導出過程が捉えられつつ、その際に、感情・感覚の種類に応じた行動類型の存在に目が向けられる。「空腹の苦」に対しては「摂食」、「恐怖の苦」に対しては「当該状況からの離脱」といった具合に、感情・感覚には、その種類に応じて、喚起される行動に定型的なパターンがある。これは言い換えれば、「空腹」や「恐怖」の感情・感覚はそれぞれ「摂食」「当該状況からの離脱」という特定の指向対象を内包させて、それに向けた行動を主体に喚起するというところで、行動は「特定の対象への欲求」に基づいて生じるというパレクの指摘と整合する。

こうした反応パターン全般を総合して見たとき、そこに「快の追求、苦の回避」という一般原則が見出せるというのはベンサムの言う通りだが、個々の行動自体は決して「快一般」に向けられるのではない。それぞれ特有の「快発生／不快解消」パターンを備えた感情・感覚がまず先天的に人間に存在し⁽⁸⁶⁾、個別状況で受けた外的刺激に応じて、その種類ごとに「特定の対象」に向けた行動が生じる。この理解は、ベンサムが一般的・抽象的次元で捉えた感情・感覚の働きを、より正確に、具体的に捉え直して、行動導出過程の中に明確に位置づけたものである。パレクの批判も、ベンサムの見方を、より具体的な行動導出過程の考察に即して分析し、その難点を浮かび上がらせたものと言え、その視座の次元が絶対的利己主義と共通する。絶対的利己主義の見方は、パレクと同じ具体的次元に立って（ベンサムの）「感情・感覚に基づく行動導出」過程の説明を修正した⁽⁸⁷⁾、パレクへの応答と言えるだろう⁽⁸⁸⁾。

次いで後半の「欲求に対する個人人格の影響」に関して、パレクは、個々の行動の目的やその元になる欲求及びその対象は、人それぞれの人格や生き方などによって変わると言う。それはそれでその通りだろうが、ではその人格や生き方の違いは何によって形成されるかという、各人の遺伝的資質と経験の違いによる⁽⁸⁹⁾。このうち前者は——例えばリスクに対して強い不快を感じて慎重に行動するか、それほど強い不快を感じずに大胆に行動するかといった——その人固有に先天的に備わった具体的な感情・感覚反応のパターンを意味し、後者はそのパターンに基づいて本人がこれまで経験した「快／不快」体験の蓄積を意味する。すなわち、いずれも「感情・感覚」を基礎とするもので、これらによって形成さ

れたその人の「人格や生き方」は、当人の「感情・感覚」や「利益」と無関係だったり独立だったりするかということではなく、「自身が生まれ持った具体的な感情・感覚反応パターンに照らして、自身が経験してきた周囲の具体的な環境条件の下で最も快を生み出すと予想される——すなわち利己的な——具体的反応の集積」としてそれは形成されるというのが絶対的利己主義の理解になる。それゆえ、各人の「人格や生き方」の中身はそれぞれ多様だが、それは無法則的に多様なのではなく、当人の自己利益指向の反映だという共通基盤を持つ。その中身の相違は、各自の先天的資質・性質と具体的経験環境の違いに応じた「利益追求パターンのバリエーションの違い」と捉えられる。

こうして、パレクの主張の後半部分も、指摘としては妥当だが、絶対的利己主義の内面理解を通じて、利己主義と整合した形で説明される。前半部分も後半部分も含めて、パレクの指摘はベンサムの高快説への鋭い批判になっているが、絶対的利己主義の見方は、こうした批判を吸収した内容になっている。

2. ノージックの経験機械論に基づく批判について

(1) 経験機械論

ベンサムの高快説への批判としては、ノージックの「経験機械」の議論がよく取り上げられる⁽⁹⁰⁾。脳に電極をつなぐことで自分が欲する「快」適な経験を何でも与えてくれる機械があるとして、それにつながれる一生を望むかということ、多くの人はそうは考えない。「一生」でなく例えば「二年」を一区切りにしていったん機械を外し、次の二年の経験を選ぶという形でも、ほとんどの人はそれにつながりたいとは思わないだろう。それはなぜかと言うと、①われわれは、たとえ自分にとって好ましい経験でも、単にその「経験」を欲するのではなく、それを実際に「行いたい」と思うから、②われわれは、「勇敢」なり「知的」なり「愛情豊か」なりといった特定の存在、特定の人格で「ありたい」と思うのであって、機械につながるのではその「あり方」がないから、③機械による人工的な経験では現実との接触がないが、現実との接触を通じてその経験のより深い意義を探ることをわれわれは望んでいるから、だとノージックは述べている。その上で、では②の条件を満たすために「変身機械」を使って自分の好み通りの人間になり、その上で経験機械につながる場合はどうか、③での「現実との接触」を設けるために自分もたらしたいと思う結果を実際にこの世界にもたらし「結果機械」につながる場合はどうかと言うと、そのいずれにもわれわれはつながりたいとは思わないはずである。これはつまり、われわれが望んでいるのは「現実に触れながら自分自身を生きること」であって、たとえ好ましいもの、快いものであっても単にその「経験をすること」ではないことを表しているとノージックは言う。

(2) スコフィールドによる反論

この議論は、高快説への反論として強い影響力を持ち、前出のスコフィールドも、「人間は快楽を望むことと苦痛を嫌悪すること以外のものによっても動機づけられる」「単に快楽を追求すること以上のものが人生にはある」ことを示してベンサムを批判する議論としてこの「経験機械」論を挙げている⁽⁹¹⁾。

スコフィールドは、これに対して、

- ベンサムの想定する快樂は「飲食の快樂」「富の快樂」「権力行使の快樂」「友情の快樂」など幅広い範囲にわたっている。これは快樂を獲得する手段の違いであって、人びとが富や権力を得ようとするのはそれによる「快樂ゆえ」だと考えられるから、各人がいずれの手段に関心を持つにしろ、その目的は快樂にある。
- われわれは必ずしも自分に快樂をもたらさない行動をとることがよくある。しかし、それは各人の過去の経験や習慣によって当該行為がすでに快樂に結びつけられ、そのせいで何も考えずそうしてしまうか、もしくはそれを受け入れるためであって、関連する情報が十分に得られれば、そこから期待できる快樂が長期的に最大になるように行動する。「快樂の追求と苦痛の回避」は、通常想定される以上に幅広い範囲の動機の説明になっている。

という趣旨で反論を試みているが⁽⁹²⁾、これだと「経験機械」論への有効な答えになっているようには思えない。上の内容は、快樂によって人間の「幅広い」動機の説明ができるという「説明範囲の広さ」を示しつつ、さまざまな形があっても人間が諸々の行動をとるにあたって目指している目的は「快樂」に他ならないのだと言う趣旨である。しかし、「経験機械」の議論は、「快樂を得ること、経験すること」をそもそも人間は目的としていない（そうではなくて「現実の行為」を志向している）ことを言うものなので、それが正しいとすると、ベンサムの考えやそれへのスコフィールドの擁護論は根本的に否定されてしまう。

(3) 利益のための手段としての快樂

これに対して、絶対的利己主義の考え方は「経験機械」論と整合する。何度も言うように、感情・感覚的な快不快を人間行動の基盤と捉えるところはベンサムも絶対的利己主義も共通だが、その先の理解が大きく分かれる。ベンサムは快樂を行動の目的と位置づけるが、絶対的利己主義の見方では、感情・感覚は主体にとっての生存・繁殖上の利益を反映する、いわば「媒介」であって、それに動かされて行動することで、人間は——自分では利益を意識しないまま自然に——利益に向けた行動をとる。「心の仕組み」の中で感情・感覚は「手段」的位置にあり、「仕組み」全体として指向されている対象は「利益」である⁽⁹³⁾。例えば、空腹の不快によって摂食行動が促される場合、本人は「不快の解消」を目的に行動しているように意識するかもしれないが、そこで目指されているのは「食べ物（栄養）摂取」という利益獲得であって「不快」はそれに向けて自身を動かすための手段である。

こうした見方に立つと、自分が望む快樂を得られるとしても多くの人が「経験機械」につながれないと思わないのは至極当然である。それは「手段」である快樂を与えてくれるが、それを通じて本来指向している現実の利益の獲得につながらないからである。それゆえ、ノージックの変身機械や結果機械についての想定を少し変えて、

(例えば2年間) その機械につながれて自分の望む経験をした上で、2年後に機械から外れるときには、その経験の中で得ていたはずの知識や情報、人脈、評判、地位、富など(その途中で結婚して子供ができた経験をした場合は配偶者や子供も)が実際に自分の身に付いて獲得されている。その上で、また次の2年間の経験を選んで機械につながれることを繰り返す。

という「経験+成果」機械を考えてみよう。この場合、機械につながれるのではない「実体験」との違いは「本当にそれを自分が体験しているかどうか」だけで、2年間のプロセスでの自らの主観的な心象と2年後の自身の状態が同じになり、経験は疑似だが、そこから生じる有形・無形の資源すなわち「利益」は実際に得られる。ではこの機械につながれることを望むかどうかと尋ねられれば、「望む」という人が相応に出てくると筆者には思える。少なくとも「経験機械」などよりもその数が増えるのは間違いないのではないか。

そうだとすれば、われわれが望むのは経験ではなく「現実を生きる」ことだとノージックは言うが、必ずしも「現実を生きる」のでなくとも、望ましい快適な経験をしてその結果「利益」が得られるならば、われわれはそれを望むことになる。これはつまり、われわれが無意識のうちに重視し目指しているのは、単に快樂を経験することでも、現実を生きることでもなく、「結果として得られる利益」だということを意味する。われわれの内面作用は自身の利益獲得を指向しており、快不快はその手段になっているという絶対的利己主義の見方が、ここから裏づけられる。

3. 「良心」のコントロールについて

(1) ミルの指摘

ジョン・スチュアート・ミルは、ベンサム功利主義理論を発展させた人物として知られるが、同時に、功利原理の前提にあるベンサムの人間論を強く批判していた。1838年に発表された「ベンサム論」において、ミルは、人間性に関するベンサムの知識と経験の乏しさ、概念の狭さを問題視し、特に具体的な欠点として「良心」への理解不足を挙げている⁽⁹⁴⁾。

ミルによれば、人間の行動は「利己心の様々な変形」によるものか、「他の存在への共感(時に反感)」によるものかのいずれかだとベンサムは考えている。このように利己性と利他性の2つの方向をベンサムの人間論に見出すのは、先に挙げた兎玉やディンウィディなどに共通する理解だが、この2つ以外の要素が認められていないところにベンサムの人間論の問題があるとミルは言う。

人間は、利己的方向/利他的方向に行動する以外に、自身の「精神的完成それ自体を目的として追求できる存在」である。われわれは、自身の利害損得や他人からの評価とは別に、「あるべき」方向としての「卓越の基準」を自ら設定し、それに一致することを欲する。また、その「基準」に従って、自分自身や他者に対して道徳的な是認/否認の評価をする。それに関わる心的要素として、自尊心や羞恥心、個人的尊厳の意識などが挙げられるが、とりわけその中心になるのが「良心」で、それに基づいてわれわれは、人間的な「あり方」として理想の目的を意識し、それに近づくか否かという「個人的向上/墮

落」の感覚を持つ。しかるに、ベンサムの間論ではこれらの要素への目配りが不十分で、それは見落とされているか、もしくは「共感」の一要素に落とし込まれている。これは、人間という「最も複雑な存在」をあまりに単純化させた見方で、こうした「完成への欲求」や「良心」は、「共感」などとは独立に、人間固有の特徴として重視されるべきものとミルは述べている⁽⁹⁵⁾。

(2) バトラーの指摘

これと類似した指摘が、先に挙げたバトラーにも見られる⁽⁹⁶⁾。

バトラーは、人間の本性を、部分的にではなく、部分の相互の関係を含めて体系的・構成的に捉えることの重要性を強調し⁽⁹⁷⁾、これを3つの階層に区別した。第一は、特定の外的対象や目的に向けてわれわれを動かす「欲求 (appetites)」や「情念 (passions)」、**「情愛 (affections)」**の次元で、食欲や性欲、名誉欲や憤慨、同情、親子愛といった個別の欲求・感情がここに入る。第二は、より一般的な原理としての**「自愛 (self-love)」**と**「仁愛 (benevolence)」**の次元で、これらは第一次元の欲求や情念の上位にあってそれを指導する原理である。このうち「自愛」は自己の利益や幸福への志向を、「仁愛」は他者や社会の利益や幸福への志向を意味するが、両者は決して対立するものではなく、調和し一致することをバトラーは強調している⁽⁹⁸⁾。人の幸福に自己利益は不可欠だが、それにとらわれすぎるとかえって幸福を損なうし、他者の幸福を促進することもまた自身の充足の大きな源になるというのがその理由で、これらは競合するのではなく相互に促進・補完し合う調和的關係にある⁽⁹⁹⁾。

そして第三の、最上位にあるのが**「良心 (conscience)」**に基づく**「反省の原理 (a principle of reflection)」**の次元である。良心は、善なるものを是認しその逆を非難することで、われわれを「徳 (virtue)」の実践に向ける役割を担っており、これが先の2つの次元に優越する位置にあってそのすべてを統括・支配する。これこそが、他の動物にはない人間固有の特徴で、「良心」による「反省」を通じて、人間は、道徳的な基準に照らして自身の気質や行為に関する是非の判断を下すと共に、個別の欲求の充足を許したり禁じたりして自らの行為を統制する⁽¹⁰⁰⁾。善悪に基づく良心のこの働きは、単なる利益／不利益とは区別されるもので、それが3層の中の至上の位置にあって指導的役割を果たすことから、利益や利己性に還元されない道徳的存在として人間は特徴づけられる。

(3) 両者の共通点 — 良心の超利益性と統括性

ミルとバトラーの指摘は、どちらも

- ① 利益／不利益とは別に、それを超えて善悪のような道徳的・規範的基準に即して（自身の言動を含めた）物事を判断する「良心」という内面作用が人間には存在すること
- ② それが各人の内心や行動を統括する位置を占めており、（常にではないにしろ）そのコントロールの下で行動が生みだされること、そういう構造と働きが人間の内面にはあること

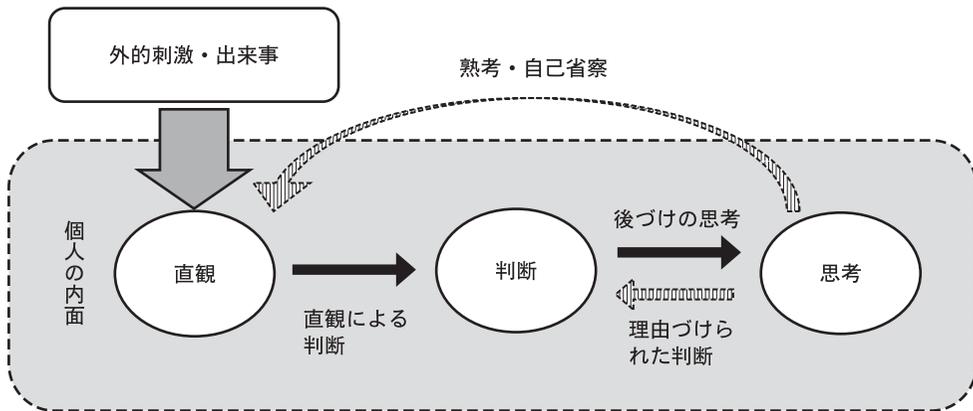
の2点を示すことで、人間行動を快苦や自己利益に集約して捉える見方に反論する内容になっている。「試験監督の監視が甘いのでカンニングをしようと思えばできるが、それは「悪いこと」だからやらない」、「出世のためには社内の有力派閥に属した方がトクだとみんなに言われるが、私は自分の判断を曲げずに仕事に取り組みたいので派閥には属さない」など、それに該当する心の動きはわれわれが日常よく意識するところで、その意味で、2人の指摘には一定の説得力がある。では、ここまで述べてきた絶対的利己主義の立場からは、これに対してどのような応答ができるだろうか⁽⁴⁰¹⁾。

(4) 情動・直観反応としての道徳的判断

まず、話の前提として、ミルやバトラーの指摘では、個別の欲求や感情とは独立して、それらを統制する内面要素として「良心」が位置づけられ、そこから生じる道徳的判断も非感情的なものと想定されているようだが、絶対的利己主義ではそもそもこういう見方はされない。人間が行う道徳判断は、むしろ情動反応を不可欠の要素として伴い、それに主導されてなされると考えられる。

こうした見方は、脳科学者のマイケル・ガザニガによる「解釈モジュール」論や、神経学者のアントニオ・ダマシオの脳損傷患者の研究などに基づくが⁽¹⁰²⁾、これらの研究や進化心理学などの知見を踏まえて道徳心理を分析したジョナサン・ハイトの最近の研究がその大きな裏づけになるので、ここではそれに依拠しながら話を進めたい⁽¹⁰³⁾。ハイトは、是非・善悪をすぐに判断できるがその理由づけができない「道徳的茫然自失」と呼ばれる事例の質問調査・分析などから、人間の道徳的判断は、「情動を伴う直観」がまず働いて結論を出し、「(論理的・合理的)思考」が後からそれに応じた論理や理由づけを生み出すという形で生じることを示した。ハイトによると、両者の関係は「象」とその「乗り手」に例えられる。「情動を伴う直観による自動的判断プロセス」が「象」で、道徳的判断を含めて何かの判断や決定をする場面では、われわれの心の中でまずこのプロセスが作動して答えが出され、その方向に向かって「心」全体が動き出す。その上で「乗り手」にあたる「思考」は、「象」が決めたことの根拠や説明を考え出し、それを言語化して自分や他人に提示し広告すると共に、「その方向」に進むにあたっての細かい障害や問題点を想定し、それを避けられるように、知識やスキルを用いて「象」を誘導する。これは、上で挙げたガザニガの言う左脳の「解釈モジュール」の役割に相当し⁽¹⁰⁴⁾、意識的な思考は、情動反応としての直観の後に続いてそれに引っ張られて働くというのがこの考え方の要点である。とはいえこう書くと、道徳的判断は完全に情動的・直観的の反応として生じ、思考はそれに100%従属するかのようだが、そうではない。情動と直観が作動して「判断」を導き、続いて「思考」がその解釈や理由を考え出した上で、「熟考」や「自己省察」という形で「思考」内容が直観にフィードバックされて「判断」に影響する——もとの判断を修正する——場合があることもハイトは認めている。しかしそういうケースは至って限定的で⁽¹⁰⁵⁾、情動と直観の主導の下で後発的に「理由づけ」を行うのが思考の基本的な働きであって、「(思考を司る)理性は直観の召使いであり、〈乗り手〉はそもそも〈象〉に仕えるために配置されている」とハイトは言う(図4参照)。「まず直観が第一に来て、戦略的な理由づけは二番目」なのである⁽¹⁰⁶⁾。

図4 ハイトによる物事の判断に関する直観モデル⁽¹⁰⁷⁾



外的刺激に対して「直観」がまず生じて判断を導く。思考は通常その後で働き、判断の理由づけを行う。思考によるこの理由づけが、「熟考・自己省察」として「判断」や「直観」に影響することもあるが、それは稀である。

(5) 6つの基盤モジュール

ハイトは、その上で、道徳的判断にあたって上述の「直観」が働く具体的な「仕組み」を明らかにしようとする。ガザニガが提示した「脳のモジュール性」に基づいて、ハイトは、人間の脳には「道徳」に関わる6つのモジュールがあると主張する。その6つとは、①「ケア／危害」基盤、②「公正／欺瞞」基盤、③「忠誠／背信」基盤、④「権威／転覆」基盤、⑤「神聖／墮落」基盤、⑥「自由／抑圧」基盤で、人間は、これら6つの領域に関わる刺激を受け取ると、それに関わるモジュールが働いて自動的に情動反応を起こすような、生得的な「直観」の仕組みを持っている。例えば、自分の子どもが傷つけられたり暴力を振るわれたりする場面を目にすると、われわれはそれに「無情動」でいるのではなく、「！」(苦)と感じて注意を向け、それを停止させようとする情動反応を起こす。反対に病気でうなっている子どもが看護師になでてもらっている場面を見れば、「あぁ・・・」「はぁ・・・」(快)と安心する情動反応を起こす。これらは①の「ケア／危害」基盤に関する刺激を受けて、ネガティブな情動反応とポジティブな情動反応が起きている例である⁽¹⁰⁸⁾。同様に、「受けた恩への返礼」には快を、「恩を仇で返す」ような「裏切り」や「割り当てられた役目を果たしたふりだけしてやらない」ような「ずる」には不快を感じるが、これは②のモジュールが刺激されることによる情動反応である⁽¹⁰⁹⁾。以下、例えば「チームプレー」と「利敵行為」は③に関する、「祖先への敬意」と「父親への侮辱」は④に関する、「清流の維持」と「排泄物への接触」は⑤に関する、「圧政からの解放」と「富の集中」は⑥に関する、それぞれポジティブ／ネガティブな情動刺激因の例である⁽¹¹⁰⁾。

これら6領域の刺激に対して情動反応を起こすこと、そういう心理的仕組みを備えていることは、後天的な経験によるのではなく、人間に生得的で普遍的である。これをハイトは、異なる文化や階層にまたがる質問紙調査や、神経科学、人類学などさまざまな角度からの関連研究から裏づけている。

その上で、これら6つの領域のうちのいずれが、どの程度、どういう具体的な刺激によって反応する

かは、後天的経験によって変わると言う。すなわち、具体的にどういう刺激や情報がこれら6領域の各々の反応を引き出す「引鉄 (current triggers)」になり、それによってどの程度の強さの情動反応が生じて、そこから具体的にいかなる判断や行動が導かれるかは生得的に決まっているのではない。それらは、経験からの情報入力を通じて各人の中で後天的に形成されていく⁽¹¹¹⁾。言い換えれば、脳には、これら6つの領域に関して情動反応を起こす予備配線が経験に先立って先天的に組み込まれていて、その上に細部の配線が付け加えられたり、一部の配線作用が強まったり弱まったりといった「改訂」が経験によって加えられる。この後天的な改訂が、人それぞれの具体的な道德観の違い、それによる判断の違いを生む⁽¹¹²⁾。

(6) 背景にある適応課題

では、所掌領域を異にするこれら6つのモジュールは、「なぜ」生得的な反応の仕組みとして人間に備わったのか。それは進化における「適応」のためだとハイトは答える。これら6つの領域は、進化の過程での原始的な集団生活という環境条件の下で⁽¹¹³⁾、われわれの祖先が繰り返し直面し、その生存・繁殖を大きく左右した適応課題に対応している。すなわち、①は「子どもの保護とケア」、②は「他者との双方向の協力関係による恩恵」、③は「結束した連合体の形成」、④は「有益な階層関係の形成」⁽¹¹⁴⁾、⑤は「(病原体や寄生虫などによる) 汚染の回避」、⑥は「支配的抑圧の排除」という利益に向けられている。現代よりずっと厳しかった原始の環境にあって、これらの利益を確保することは祖先たち一人一人の生存・繁殖を左右する重大問題であった⁽¹¹⁵⁾。それに対処するためには、これらに関係する事態に直面したときに——状況の分析や検討をその都度一からあれこれ行って反応するのではなく——それに素早く注意を向け、自分の利益を守るための対応を迅速にとる必要がある。そのための反応として、情動的直観による自動的・瞬間的な「認知と反応のシステム」が人間の心に進化したと考えられる。

それと同時に、その具体的な働きが後天的経験によって変わることは前項で述べた通りだが、この「システム」がそのようになっていることもまた、可変的な環境条件に応じて上述の各種適応課題への対応を可能にするという利益を各人にもたらす。その理由は、先に第Ⅱ章1(2)にて述べた「学習」能力の説明と同じである。

(7) 「利己的」反応としての道德判断

ハイトの理論(「道德基盤理論 (Moral Foundations Theory)」と彼は呼ぶ)の説明が長くなったが、道德的判断に関わる内面作用のこうした理解は、絶対的利己主義の重要な裏づけになると共に、その立場からミルとバトラーに应答・反論する根拠になる。それは以下の4点から成る。

第一に、この理論では、ミルとバトラーが主張する「良心」の至高性や統括性はそもそも否定される。道德的な判断・行動は、感情・感覚反応を伴う直観によって導かれるのであって、「良心」などに基づく意識的な思考によって感情や欲求が抑えられて引き出されるのではない。われわれは普段、自身の内面での「情動・直観」と「思考」の作用順序を意識しないし、そのうち特に前者の働き(それが自身の

判断の「結論」を導いていること)は瞬間的で意識に上りにくく、他方、後者は自覚的になされるので、ミルやバトラーのような見方をしがちである。しかし、自分ではそのように感じられても、われわれの実際の内面作用はそうっていない。道徳的判断は情動的直観によって導かれているというのがここでの見方になる。「良心」やそれに基づく思考は、至高・統括どころか、情動的直観にむしろ従属し、無意識のうちに直観が導き出す結論に「後づけ」で理屈や説明をつける働きをしていると考えられ、人間の内面作用に関するミルやバトラーの基本的な理解そのものが、ここでは否定される。

第二に、前項(6)にて述べたように、道徳的判断を導くこうした「仕組み」は、6つの適応課題に対応するという「利益」に基づいて人間に備わったもので、その「利益」ゆえにわれわれが先祖から受け継ぎ、その「利益」に向けてわれわれ一人一人の中で働いている。かかる生得的な仕組みに基づいて道徳的な判断や決定を行っているということ自体が、これらの課題に「迅速に対応する」という自身の「利益」に向けた、各人の内部での反応になっている。自分では利益／不利益とは別の課題に対処しているつもりでも、その問題をそもそも道徳的に認識し道徳的に判断する時点で、われわれは、自身の内側で「利益」に向けた心的作用を活動させているのであり、もたもた考えて対処が遅くなったり、非道徳的な視点に立った対応をして周囲の反感を買ったりといった「不利益」を避け「利益」的な反応をしている。われわれの行う道徳的判断は、利益と独立では決してなく、利益に向けたわれわれの内面作用の発動になっていることを、ハイトの理論は示している。

第三に、かかる仕組みを生得的に備えた上で、具体的な反応対象や反応形態をわれわれ一人一人が経験を通じて後天的に調整していることも、先に(第Ⅱ章1(2)(3)や前項(6)で)述べた「可変的な環境条件」に対応して「利益」的な対応をとるための、われわれの内面の「利己的」な作用である。もちろん、そこで(前出注(70))触れたように、この作用が必ず「功を奏する」わけではなく、個別の状況によってはそのせいで不利益な結果を招くこともあるので、そこで生じる個々の判断や行動のすべてが実際に利益につながるわけではない。しかし、このような「後天的調整の働き」自体は、自らを取り巻く具体的な環境条件に即して適応的な行動を可能にする、「利益」指向的な働きであって(自身に不利益を生じさせて生存を困難にするように、そのための効果から発達したものではなく)⁽¹¹⁶⁾、われわれの内面作用の「利己性」の一環と言える。

それと関連して、第四に、ミルやバトラーは、「良心」の働きを述べるにあたって、自身が内面化した道徳基準に照らして、あるいは自身が理想とする人間像や人格基準に照らして、われわれが自分の態度や行動を反省し「あるべき」形に修正するという過程を重要視している。それは利益や欲得に基づくのではなく、それらとは独立した道徳的・規範的基準に向けた行動調整であると彼らは言う。しかし、進化心理学的な視点に立って見れば、— これも第Ⅱ章4(2)と図3(2)で示したように — 各人が内面化している道徳基準や人格基準というのが、自らを取り巻く環境の下で今後自分が利益を確保して生きていくための行動や考え方のモデルになっていると考えられる。当該箇所でも述べた通り、「嘘をつかない人であること」や「誠意を持って仕事をする人であること」は、集団生活の中で周囲からの信用を獲得し、互惠関係を維持・拡大していくために必要且つ有利な条件であって、このような道徳基準や人格

基準に合致した態度や行動をとることは、社会の中で自分が「長期的利益」を確保して生存・繁殖するための方法論になっている。これらの道徳的・人格的基準は、言うなれば「長期的利益確保のノウハウ」としてのサブ目標なのであって⁽¹¹⁷⁾、これらの基準に鑑みて自らの態度や行動を反省し修正するというわれわれの営為も⁽¹¹⁸⁾、自己利益と独立なのではなく、それと結びついた「(長期的)利益確保に向けたわれわれ自身の行動・考え方の調整」と捉えることができる。

以上のように、ハイトの「道徳基盤理論」により、道徳的判断に関してミルやバトラーの理解とは異なる——「良心」統括的ではなく「情動的直観」主導的な——「心の仕組み」が見出されることで、道徳的判断とそれに関わるわれわれの内面作用が、自身の「利益」と結びつき、それを基礎に成り立っていることが示される。「良心」やそれに基づく道徳的判断は、こうした形で絶対的利己主義の考え方に則して「利己的」に理解され⁽¹¹⁹⁾、ミルやバトラーの利己主義批判を利己主義側からはね返すことができる。

結びに代えて

本稿では、ベンサムの人間論を踏まえつつ、進化心理学に依拠してそれを改訂し発展させた絶対的利己主義の人間論を提示し、それに基づく利己主義批判への反論を試みた。

ベンサムは、機械論的な観点に立って、行動の要因を快楽に集約する快楽説的な人間論を提示した。こうした見方は心理的利己主義の一種としてさまざまな批判を受けたが、正確に見ると、ベンサムの人間論は必ずしも徹底した利己主義ではない。「利益」概念を「広義」と「狭義」に区別して整理すると、「広義の利益」の面では快楽説を取りつつ、「狭義」の実質的利益という意味では、人間に利己性と利他性の両方の側面を認めた上で前者に相対的な優越性を見出す「相対的利己主義」がベンサムの立場である。これは確かに利己主義的な立場であるが、自己利益という一元的原理に集約させて人間行動を説明するのではないという点で「利己主義」性が弱いし、「なぜ」人間はそうであるのかという視点での考察が足りないという点で内容的な問題も残る。

これに対して、その「なぜ」の視点を踏まえて人間の心理と行動を研究する進化心理学の知見を活用すると、われわれの個別の態度や行動を生み出す元になっている「心」に、自己利益を指向した「仕組み」と作用を見出すことができる。われわれが自身で意識する心情・信条や、表に出る行動としては「自己利益志向」のものも「他者利益志向」のものもあるが、それらはいずれも「心」の「利己的」な働きから生みだされるもので、その仕組みは進化によって発達した人間に共通のものであることから、自己利益「指向」という一元的原理で人間を特徴づける絶対的利己主義の立場がここで提示される。

こうした見方は、行動導出の過程を含めて人間の内面作用を機械的に捉える点、その際に感情・感覚的な快不快を行動導出の駆動力と見る点でベンサムの人間論と共通路線にある。その一方で、その感情・感覚の働きが「なぜ」人間に備わっているか、それはどういう機能を担っているかといったベンサムにはない視点から内面過程を捉え直し、上述のように内面の「仕組み」や「働き」に焦点を当ててそこに

「利己性」を見出す点で、ベンサムを考えを踏み越え進展させたものになっている。

そしてこの進化心理学的な絶対的利己主義に立つと、心理的利己主義に対してこれまで提示されてきた反論に対抗することが可能で、従来の考え方の問題点を克服した、より説得力ある立場としての利己主義が打ち出される。また、ベンサムの人間論に対して提起された「欲求と人格の先行性（快苦の後行性）」、「快楽の非目的性」、「良心の統括性」といった批判・指摘に対しても、利己主義として整合的で具体的な説明が示される。そうしたことから、ここで示したベンサム的人間論から進化心理学的人間論への発展は、「心の仕組み」への着目によって従来の心理的利己主義の発想を前に進める、利己主義の「更新」と位置づけることができるだろう。

最初に述べたように、以上の本稿の議論は、ベンサムの思想のうち、人間の心理や行動についての事実論的内容に関わるもので、その面でのベンサム的人間論の発展形として絶対的利己主義を提示したもののだが、すると次に、ではこの人間論から、ベンサムの思想の規範論的な部分がどのように理解され、いかに評価されるかという問題が出てくる。特にその中心にある「功利の原理」に関する問題——ここでの人間論からその「原理」が整合的に導出できるか、その基礎や根拠がどう理解されるか、それとも「功利の原理」はここでの人間論からは否定されるのか——は、功利主義や正義論の土台に関わる大きな研究課題になる。それについては、今後、機会を改めて検討することにしたい。

注

- (1) 本稿と同様の観点でのホッブズに関する検討は、拙稿 [2015a], 同 [2015b]。
- (2) 例えば、フランケナ [1975] 38 頁, レイチェルズ [2003] 78 頁, *Rachels and Rachels* [2015] p. 71 など。
- (3) ドーキンス [2006]。
- (4) 「心理的利己主義」と「心理学的利己主義」と両方の言い方があるが（英語では Psychological Egoism）、本稿では前者を使い、文脈上強調の必要があるといった場合を除いて、以下これを「利己主義」と略す。これが「人は自分の利益の最大化を目指すべきである」という「倫理（学）的利己主義」（Ethical Egoism）と区別されることは言うまでもなく、本稿では「倫理的利己主義」は扱わない。
- (5) Bentham [1996] p. 11, ベンサム [1948] 25 頁, 同 [1979] 81 頁。ここでの訳文は筆者による。
- (6) 「快苦」や動機の具体的な分類・分析については *A Table of the Springs of Action* の記述が詳しいが（Bentham [1983]）、基盤となる考え方は『序説』と共通なので、ベンサムの考えの基本的道筋に焦点を当てるといふ趣旨からここでは『序説』に依拠する。
- (7) Bentham [1996] p. 89, p. 93, ベンサム [1979] 164, 168 頁。主体が一定の目的や意志を持ってなすものを「行為 (act)」と呼び、それ以外の無意識的なものも含めて「行い」一般を客観的に記述する場合には「行動 (behavior)」を使うというのがよくある用法だが（岩波『哲学・思想事典』1998 年, 481 頁）、本稿では、意味が広い後者の「行動」を想定して検討を行う。これは内心にとどまる思索などではなく、「表に出る」行いを検討対象にするという意味でもある（本稿本文 h 参照）。但し、『序説』でのベンサムの記述は「行為」になっているので、この図ではそちらを使っている。
- (8) Bentham [1996] p. 51, ベンサム [1979] 125 頁。山下訳では「刺激的な原因」と訳されている。
- (9) Bentham [1996] p. 51, ベンサム [1979] 125 頁。
- (10) Bentham [1996] pp. 52-73, ベンサム [1979] 125-148 頁。
- (11) Bentham [1996] pp. 52-73, ベンサム [1979] 125-148 頁。これらはさらに、感受性に直接作用する「一次

- 的な諸事情」と、一次的な諸事情を媒介して間接的に作用する「二次的な諸事情」とに区別される。Bentham [1996] p. 72, ベンサム [1979] 147 頁。
- (12) Bentham [1996] pp. 62–63, ベンサム [1979] 136 頁。原文の表現で言えば、各人の心 (mind) と身体 (body) の「original frame」と「acquired frame」, 「nature」と「education」とを区別し、これらの両方が「感受性の差異」に影響すると言っている。
- (13) Bentham [1996] p. 63, ベンサム [1979] 136 頁。
- (14) これらは、現在の対象や出来事に向けられるか、そこから生じうる将来の対象・出来事に向けられるかによっても区別できる。前者の場合の動機は「現存の動機 (a motive in esse)」、後者は「予想される動機 (a motive in prospect)」と呼ばれる。「隣家に火事が起こったこと」(外的で現存の動機) に対して「それが自分の家に燃え移って自分が焼け死ぬと信じること、それを苦痛に思うこと」(内的で現存の動機) によって「逃げる」という行為が生じる。他方、その際に想定される「実際にそれが自分の家に燃え移り自分が焼け死ぬこと」は、そこで「予想される外的な動機」で、「焼け死ぬときに自分が感じる苦痛」は「予想される内的な動機」にあたる (Bentham [1996] pp. 97–98, ベンサム [1979] 173–175 頁)。あとで自分が焼け死ぬことを今想定して感じている苦痛 (内的で現存の動機) と、焼け死ぬ際に自分が感じるはずの苦痛 (予想される内的な動機) との区別に注意が必要である。各種の動機は、相互に連鎖し合って作用するが、最も直接的に行為に作用するのは「予想される内的な動機の期待からなる、現存の内的な動機」である。例えば「このままだと自分が焼け死んで非常に苦痛を感じることを予想して今現在感じる甚だしい苦痛または不安」がそれにあたる (Bentham [1996] pp. 98–99, ベンサム [1979] 175 頁)。併せて、その人にある行動をするように促す動機は「推進的な動機 (an impelling motive)」, しないように促す動機は「抑制的な動機 (a restraining motive)」と呼ばれる (Bentham [1996] p. 122, ベンサム [1979] 202 頁)。
- (15) Bentham [1996] p. 100, ベンサム [1979] 176 頁。『序説』第 10 章第 3 節にて、ベンサムは、各種の動機とそれに対応する感覚の「目録 (catalogue)」を示している (Bentham [1996] pp. 103–116, ベンサム [1979] 180–196 頁)。これに修正と解説を加えたものが *A Table of the Springs of Action* である (Bentham [1983], 前出注(6)参照)。
- (16) Bentham [1996] p. 89, ベンサム [1979] 164 頁。
- (17) Bentham [1996] p. 84, ベンサム [1979] 158 頁。
- (18) Bentham [1996] p. 96, p. 99, ベンサム [1979] 172 頁, 175 頁。
- (19) Bentham [1996] p. 80, ベンサム [1979] 154 頁。原文では「行為」は acts, 「出来事」は events である。
- (20) Bentham [1996] p. 90, ベンサム [1979] 165 頁。
- (21) Bentham [1996] p. 100, ベンサム [1979] 176 頁。
- (22) ベンサムはこれらの動機がそれ自体として善いとか悪いとはいえず、動機の善悪評価はそれが生み出す結果によって — 詳しく言えば、動機が生み出す意図に関連させて、意図の結果によって — 判断されることを強調している (快を生みだし苦を避ける結果を生む動機は善で、逆の動機は悪である)。ベンサムの思想全体を見る上でこれは重要な特徴だが、本節では (事実的な) 行動導出過程に関するベンサムの考えの把握に焦点を当てているため、この点には踏み込まない。Bentham [1996] p. 100, p. 116, ベンサム [1979] 177 頁, 195 頁。
- (23) 児玉 [2006] 12–23 頁。
- (24) 児玉 [2006] 13–14 頁。
- (25) 児玉 [2006] 15 頁。この区別は *Of Laws in General* に基づくが (Bentham [1970] p. 70 note p), 児玉も引用しているように『序説』や *A Table of the Springs of Action* では「快の促進または苦の減免につながるもの・こと」が本人にとっての利益だと書かれており (Bentham [1996] p. 12, ベンサム [1979] 83 頁, Bentham [1983] pp. 91–92), ベンサム自身は「利益」を「広義」に集約させる立場を採りつつ、当該箇所では、その一般的な用法として「狭義の利益」に言及したものと考えられる。他方で、以下で見えていくように、この概念区分はベンサムの人間論の「利己主義」性理解に有用なので、本稿ではこれを使って検討を進める。
- (26) Bentham [1996] p. 12, ベンサム [1979] 83 頁, Bentham [1983] pp. 91–92. 児玉によるその指摘は、児玉 [2006] 14 頁。

- (27) 児玉 [2006] 14-15 頁。引用部分原文は、Bentham [1970] p. 70 (note p), Bentham [1983] p. 99.
- (28) 児玉 [2006] 15 頁。
- (29) 児玉 [2006] 15 頁。
- (30) Bentham [1996] p. 44, p. 48, ベンサム [1979] 118 頁, 122 頁。
- (31) Bentham [1996] pp. 109-111, ベンサム [1979] 188-189 頁。訳語について後の注(98)参照。
- (32) Bentham [1996] p. 116, ベンサム [1979] 196 頁。
- (33) 後者には「宗教の動機」も入るが、これは同時に「自己関心的動機」でもあるとされているので、混乱回避のためにここでは省略する。Bentham [1996] p. 116, ベンサム [1979] 196 頁。
- (34) Bentham [1996] ch. 5, ch. 10-§ iii, ベンサム [1979] 第 5 章, 第 10 章 3 節に基づき筆者作成。
- (35) 児玉 [2006] 15 頁。
- (36) 児玉 [2006] 18-19 頁。
- (37) Bentham [1996] ch. 5, ch. 10-§ iii, ベンサム [1979] 第 5 章, 第 10 章 3 節。
- (38) Bentham [1996] pp. 112-113, ベンサム [1979] 190-191 頁。
- (39) 児玉 [2006] 21 頁。
- (40) 児玉 [2006] 22-23 頁。
- (41) Lyons [1991] (本稿では 1991 年刊行の改訂版を使用)。その解説は、内井 [1988] 第 6 章。
- (42) Lyons [1991] pp. 67-68.
- (43) ライオンズはこれを「psychological hedonism」と言うので訳語としては「心理的快楽主義」が正確だが、利己主義と紛らわしくなるので、先の児玉の用法を使って「快楽説」と表す。
- (44) Lyons [1991] pp. 69-70.
- (45) Lyons [1991] pp. 70-71. ライオンズは、ベンサムの快楽説を非利己主義的に解する他の考え方も挙げている。「目標についての快楽説」では、人間が自分の目標を達成することで快を得、それに失敗することで苦を被ることから、その快苦がわれわれの動機を形成し、行動の要因になると考えられるわけだが、このときの「目標」は、必ずしも自分個人に利得をもたらすものに限られない。「他人の役に立つ」ことも「目標」になりえるし、その達成から快を得られるので、それに向けた行動をわれわれはとる。行動の要因となるわれわれの「目標」の内容はオープンであって、自己優先的・利己主義的なものに限定されないで、快楽説は利己主義とは結びつかない。これがその考え方だが、ここでの論理は、行動の要因を——目標達成から得られる——「自身の」快に見出している点で、本文で挙げた論理とは別種であって、むしろこの後で取り上げるディンウィディの論理と調和的であるように筆者には思える。そのことを踏まえて本節の議論の焦点を明確化する意味で、本文では、ライオンズの独特な見方である「快の主体を限定しない」論を取り上げた。
- (46) Bentham [1996] p. 284.
- (47) Lyons [1991] pp. 72-73.
- (48) とはいえ、この解釈を採ると、「前中期」ベンサムと「後期」ベンサムでは立場が違うという自身の主張と矛盾することをライオンズは意識しているようで、該当箇所の記述を見ても、ライオンズはこの「一般」論的解釈には消極的であるように見える。
- (49) Dinwiddy [1982] pp. 410-411. 自身の功利主義学説への周囲からの敵意を理解するのに 60 年かかったとベンサムが回想していたとの記述がバウリングに見られる。この時にベンサムは、人間に働く「自己優先の原理」に気付き、以降、利己主義を採るようになったというのがライオンズの見方だが、ディンウィディはこれを否定している。Lyons [1991] pp. 67-68 (「60 年」についての注釈が p. 68 note 9 にあり)。
- (50) Dinwiddy [1982] p. 410. Bentham [1996] p. 109, ベンサム [1979] 188 頁。この他にも、『序説』には、「あることが、ある個人の利益を促進する、もしくはその個人の利益に資するというのは、それが彼の快の総量を増やす傾向をもつとき、もしくは、同じことになるのだが、彼の苦痛の総量を減少させる傾向をもつときである」(傍点引用者)という記述があり、ベンサムが「快苦」を他者のものまで含めた意味で使っているという読み方はできないだろう。Bentham [1996] p. 12, ベンサム [1979] 83 頁 (ここでの訳文は筆者による)。
- (51) Dinwiddy [1982] p. 411. 『序説』の該当箇所は、Bentham [1996] p. 116, ベンサム [1979] 196 頁。

- (52) Dinwiddy [1982] p.411, Bentham [1996] p.155.
- (53) Dinwiddy [1982] p.411.
- (54) Dinwiddy [1982] p.413.
- (55) 先に指摘したライオンズの主張の難点(本節(2)(3))は、いずれも、「後期」と「前中期」のベンサムを区別して「前中期」のベンサムを非利己主義と捉える際の「快楽と利益の関係」に関わっている。この関係を「非利己主義」の枠内でなんとか説明しようとしながらそれがうまくいっていないというのがライオンズに対する筆者の印象だが、「広義の利益」と「狭義の利益」を区別することでその関係がはっきりし、ベンサムの人間論の明確な理解ができる。この点は兎玉の整理の大きな意義と言えよう。
- (56) Schofield [2009] p.53, 邦訳76頁。ここでの訳文は筆者による。
- (57) Schofield [2009] pp.54-55, 邦訳76-78頁。途中の引用箇所の訳文は筆者による。
- (58) レイチェルズ [2003] 76-77頁, 引用箇所は同書77頁より。
- (59) 前出注(52)の引用箇所参照。
- (60) Bentham [1996] p.34, ベンサム [1979] 108-109頁, Bentham [1983] p.11. 西尾 [2000] 756-758頁も参照。
- (61) 長谷川・長谷川 [2000] のタイトルより。
- (62) Carvalho *et al.* [2012] では、チンパンジーの研究から、「資源が限定された状況の中で多くの資源を持ち運べること」が二足歩行の大きな要因になったと指摘されている。
- (63) 念のために付け加えると、人が共通に持つ特徴がすべて進化における適応の効果によって形成されたわけではない。例えば「おとがいがい」はヒトに固有の、且つ普遍的な部位だが、それ自体は機能的な役割を持たず、顔の他の部位や構造が変化したことによる偶然によってできたものだと考えられている。Holton *et al.* [2015]. 進化の作用としても、本文で述べたいいわゆる「自然淘汰」による適応のほか、性淘汰、遺伝的浮動などがあり、これらを含めて人間が持つ特徴の中で「適応」として発達したもの(とそうでないもの)は何で、その発達条件や効果は何かを個々に明らかにする研究が、進化心理学において進められている。
- (64) 以下本節の内容の詳しい説明は、拙著 [2007] 86-114頁参照。
- (65) ジョンストン [2001] 99-100頁。
- (66) ジョンストン [2001] 100頁。
- (67) ここでの「利益」は、自分が生存・繁殖する上での利益全般を指し、具体的には自らの身体や安全の確保のほか、各種の資源の獲得がその中心になる。食べ物や飲み物、着る物、住居、土地、お金などの財(有形資源)に加え、地位、名誉、評判、人脈、情報など、集団生活の中で生存・繁殖に有用となる無形の資源もそこに含まれる。これに関する整理は、拙著 [2007] 86-90頁, 同 [2009] 33-34頁。これは、第I章でベンサムに関して述べた「狭義の利益」に対応している。後述本章3(2)参照。
- (68) 説明の複雑化を避けるために本文では「後天的な経験の蓄積」を強調しているが、各個人の遺伝的な資質・性質もここには関係する。「リスクを恐れない」資質を遺伝的に持つ人は、積極的・大胆な考え方や行動に「快」を感じ、かかる行動をたくさんとるだろうし、そこで成功する経験をすれば一層積極的な性格や人生観を形成していくだろう。反対に、「リスクを恐れる」資質を遺伝的に持つ人は、慎重な考え方や行動に「快」を感じ、その種の行動を多くとることで慎重な性格を発達させていく。もちろん遺伝的に「慎重な人」でも、消極的なせいで「損」をし不快になる経験を重ね、且つ積極的に行動して成功する経験を重ねれば、積極的な行動を多くとるようになりうる。このように、個人個人の感情反応や行動の傾向は、「個人の遺伝的な資質」と「経験」の両方の影響を受け、その「掛け算」によって形成されるというのが、ここでの正確な説明になるが、感情・感覚的な快苦がその基盤になっていること、その作用が——自身の失敗や損に向けてではなく——利益に向けられていることに違いはない。関連する議論は、小田 [2013] 23-29頁, 平石 [2013] 参照。
- (69) 第III章3(4)~(6)で挙げるダマシオやハイトの理論を参照。
- (70) しかしながら、ここで述べたような形で形成される各人の具体的な行動パターンが、現実に本人に必ず利益をもたらすかというところではない。例えば、個体の一生の中で「身分制から四民平等へ」「軍国社会から民主社会へ」といった環境の変化が起こった場合、「身分制」や「軍国社会」に応じた快苦の経験をし、それに則

した行動パターンを強固に形成した人は、それと異なる「四民平等社会」や「民主社会」に応じた反応ができず「損」な行動ばかりになってしまうといたことがありえる。また、好みの女性に激しく拒絶されて強い「苦」を感じる経験をしたり、「女の人はわがままで自分本位で男性の気持ちを理解しない悪魔だ」といった情報をたくさん受け取ったりした男性は、女性に近づくことに「苦」を感じるようになり、繁殖機会を失うといったケースもあるだろう。前者は「行動調整の柔軟性の限界」を表し、後者は「経験を通じてインプットされる情報の偏り」によって後天的に不利益的な行動パターンが形成される例で、後天的行動調整には、個別要因に基づくこうした「副作用」が実際にはいろいろ生じる。しかし、部分的にそうした機能不全が起きても、全般的には「食料」「お金」「地位」「名誉」「配偶者」その他の利益の獲得に向けた行動調整機能を人間の内面作用は果たしている（女性に近づかない男性も、食料やお金、地位などの利益全般を回避するのではなく、これらを志向する行動パターンを身に付けているのが普通である）。

- (71) この「利益」が「狭義の利益」に相当することは、前出注(67)参照。
- (72) 以下の本項の内容の詳しい説明は、拙著 [2007] 114-123 頁, 同 [2009] 第 2~3 章。平易な解説書として小田 [2011]。
- (73) 「親は子どもの幸せを願う」とよく言うが、いかに本人が幸福感いっぱいでも、自分の子どもが「定職に就かずアルバイトしながら趣味のプラモデルに没頭して過ごす」「妻子を顧みず給料を夜遊びにつき込む」などを喜ぶ親は少ないのではないか。これに対して、本文で挙げたように子どもの「受験合格」「就職」「結婚」「出産」を喜び、手助けしようとする親はたくさんいる。そう考えると、多くの親が願っているのは、子どもの「幸せ」ではなく「生存・繁殖」であるように筆者には思える。だとすれば、親の「子を思う気持ち」というのは、自分の利益と離れて相手の喜びを願う利他的なものではなく、子どもが生存・繁殖して自分の遺伝子が残ることを指向した「利己的」なものと言え、本文で述べた進化心理学の説明に合致する。
- (74) 多くの場合、配偶者やその候補に対してわれわれが抱く愛情は「自分本位」である。彼氏が自分からのプレゼントで満足すると「快」だが、他の女性からのプレゼントで喜んでいたら「苦」だという女性が多いはずだし、多くの男性にとっては妻が自分との性交渉を通じて繁殖すると「快」だが、他の男性との性交渉で繁殖するのは「苦」に違いない。「愛情」は、相手の幸不幸に関心を持ち、相手のためを思う感情だが、それは「自分の利益の範囲内」での話であって、自分と利益が対立する他者の行為で配偶者が幸せになることを「苦」に感じ防止する働きを同時に備えており、単に利他的な感情なのではない。このことも本文での説明を裏付ける。
- (75) ピンカー [2003]。
- (76) そのことに（ベンサム理解上の）一定の意義が認められることは第 I 章 5 にて指摘した通りである。
- (77) Butler [1969] pp. 365-366. 児玉 [2010] 12-19 頁, 柘植 [1999] 175-176 頁にその紹介がある。
- (78) レイチェルズ [2003] 第 5 章, *Rachels and Rachels* [2015] pp. 65-71.
- (79) レイチェルズ [2003] 78 頁, *Rachels and Rachels* [2015] p. 71.
- (80) この過程は必ずしも意識的になされるわけではないことは、当該箇所ですべての通りである。
- (81) 小さい子どもはよく歯医者に行くのを泣き叫んで嫌がるが、これは情報と経験の不足のために治療による快と長期的利益の認識が十分できず、「治療の苦痛の回避」という短期的利益だけを利益として認識し、それに応じた行動をしているからである。長期的利益を認識している大人が目からみればこれは自分の利益を損なう行動だが、「経験不足」でそれを認識していない本人としては、自分が把握できている範囲の利益に向けた反応をしているのであって、「利益」に向けて内面作用が働き、それに基づく行動が生じていることに変わりはない。この例も本章の説明の裏づけになる。
- (82) 例えば、「謙譲の美德」といった道徳観念は、積極的な自己主張を是とする文化の社会に暮らす人には育ちにくくろう。「控えめ」を是とする文化の社会で暮らし、「自己主張すると白い目で見られ、控えめにした方が好感を持たれる」経験をすることで、すなわち「控えめな態度をとって利益を得る」経験を通じて、かかる観念が個人の中に根付く。一方で、「各人が各人に対して」闘争しているような自然状態の環境に生まれて、「約束を守る」と馬鹿を見る経験ばかり重ねた人には、「約束を守る」ことへの義務感は形成されないのではないか。かかる義務感をわれわれが内面化するには、「約束を守る」ことで利益を得て快を感じる経験が不可欠だと筆者は考える。

- (83) 関連して、道徳的判断に関する検討と説明は、第三章3参照。
- (84) これに対して、ここでの説明はいわゆる「道徳的」な規則や義務と、生きる上での賢慮（ブルーデンス）を混同したものだとの批判があるかもしれない。が、ここでの説明はむしろ——われわれはこれらを別物と捉えがちだが——道徳の基礎が賢慮的な「社会生活上の利益獲得のノウハウ」にあるとの主張になる。これに関する説明は、拙著 [2009] 参照。
- (85) Parekh [2011] pp. 109-112. このほか、快でも苦でもない「無関心」な心の状態がある、「快の追求」と「苦の回避」とを同列に捉えるべきではないなどといった指摘もパレクはしている。Ibid., pp. 107-109.
- (86) 感情・感覚が先天的に人間に備わった上で、それに基づく欲求が個々人の中で生じ、その充足に向けた行動が起こる。このとき、欲求の充足によって快が生じるのは確かだが、それが生じるのはその元に快不快を伴う感情・感覚が存在するからである。本文で指摘したように、パレクは「行動の対象に欲求を感じるがゆえに、それが充足されたら快を感じるのであるから、欲求が快に先行する」と言うが、当人の意識の上ではそのように感じられるとしても、例えば「お金持ちになりたい」という欲求（とその実現で得られる快）は、資源の獲得に快を感じるという感情がその人にそもそもあるからこそ生じるものだから、順序としては「(快不快を内包させた)感情」が「欲求」に先行し、「欲求」による「行動」があってその後に「実際の快不快」が生じるという理解が適切だと筆者は考える。
- (87) 但し、(パレクが使う)「目的」という言葉には「主体が意識的に志向する」というニュアンスがあるので、この言葉を絶対的利己主義の行動導出過程の説明に当てはめるのは正しくない。当人の意識的な志向や意図に限らず、意識外の感情作用を含めた内面過程の産物として行動を捉えたときに、そこに「指向」される対象があるというのが絶対的利己主義の考え方である。
- (88) その上で、各種の感情・感覚とそこで喚起される行動で指向される対象——「空腹」に対応する「摂食」、「恐怖」に対応する「現状離脱」、「性的不満」に対応する「性交渉」、「痛み」に対応する「該当箇所の回復」、「感謝」に対応する「相手へのお返し」など——を総合して捉えると、それは「(生存・繁殖上の)利益」という概念にまとめられるというのがここでの「利己主義」の趣旨である。これは、パレクの言う人間行動の「目的」や欲求の「対象」を総括した捉え方で、パレクのここでの見方をさらに進めて「利益」概念に集約させたものが絶対的利己主義と言えるかもしれない。
- (89) 第二章1(2)(3) (特に注(68))、4(2) (特に図3) 参照。性質や行動の「個人差」に関する進化心理学や行動遺伝学での最近の知見の解説は、平石 [2013]。
- (90) ノージック [2014] 67-72 頁。
- (91) Schofield [2009] pp. 55-56 (邦訳 78-79 頁)。
- (92) Schofield [2009] pp. 56-58 (邦訳 79-82 頁)。
- (93) 注(87)でも述べたように、「目的」という言葉は、主体が意識的にそれを志向するという意味を含むのでここでは使わない。意識的ではない形で「仕組み」が指向する対象が「利益」である。その具体的内容については前出注(67)参照。
- (94) Leavis [1959] pp. 61-72, 邦訳 80-95 頁。
- (95) Leavis [1959] pp. 66-68, 邦訳 86-90 頁。
- (96) 以下の記述には、引用したバトラーの文献のほか、柘植 [1999]、児玉 [2010] 12-19 頁、31-34 頁を参照した。
- (97) Butler [1969] pp. 326-327.
- (98) 第I章2(2)にあるように、ベンサムも、他者を思う感情とそれに基づく動機を指して benevolence という言葉を使っており、当該箇所ではベンサム [1979] 188 頁の山下訳に従ってこれを「慈愛」と訳した。ここでバトラーが使う benevolence は、個々の感情ではなくその上位原理を指すもので、ベンサムとの違いを踏まえて、柘植 [1999] 172 頁に基づきこれを「仁愛」と表した。
- (99) Butler [1969] pp. 338-339, pp. 367-373.
- (100) Butler [1969] pp. 328-330, pp. 341-342, pp. 346-348.
- (101) 内面作用としての「良心」の働きの解明は、心理学や脳科学、哲学など複数の領域に関わる研究課題であっ

- て、本稿の範囲や筆者の能力で答えを出せるものではない。以下で示すのは、ミルやバトラーの指摘に対して本稿の観点から提示する「ひとつの説明」(の方向性・可能性)にとどまる。
- (102) ガザニガは、(手術などで左脳と右脳の連結が切断された)分割脳患者の研究から、人間の行動は、所掌範囲を異にしつつ非言語的・無意識的に働く脳内の各モジュールの連携によって(ある意味「自動的に」)導出されるもので、導出された行動を、左脳の中において言語的に働く「解釈モジュール」が観察しその行動の意識的な解釈や評価を「事後的に」生み出すという見方を示した。ガザニガ [1987] [2010]。一方、ダマシオは、情動反応を司る前頭前皮質を損傷した患者が(知的能力には問題ないのに)道徳的・社会的規則の遵守を含めた行動の適切な選択や判断ができなくなることを明らかにし、身体神経全体に生じる情動反応が行動選択を導くというソマティック・マーカー仮説を提唱した。ダマシオ [2000]。
- (103) Haidt [2012] ch. 2-3 (邦訳第2~3章)。
- (104) ハイト自身がガザニガに言及してこの合致を認めている。Haidt [2012] p. 385, note 42 (邦訳 590 頁, 注 42)。
- (105) これが決して限定的ではなく、ハイトが言う以上に「日常生活で頻繁に生じている」との批判が特に哲学者からあることをハイトは認めている。が、道徳的問題に関して人が当初と考えを変える場合も、思考によってというより、その過程で新たなデータを見るなどの経験をして直観の方が変わることによってだというのがハイトの答えである。Haidt [2012] p. 385, note 44 (邦訳 589-590 頁, 注 44)。例えば会議の場で、ある問題について A さんがおかしな主張をするのでそれに反対する合理的な論拠を次々挙げたが、後で A さんと個人的に話をしてその人柄に触れると A さんに好感を抱き、すると、会議での A さんの意見を支持する論拠を自分も新たに考えつくようになるといった経験が筆者には何度かある。これなどは、A さんへの人間的印象からその意見への情動的直観が変化し、それに伴って「理由づけ」が動かされているケースと考えられ、こうした経験を踏まえて、筆者は、ハイトのこの主張に説得力を感じる。
- (106) Haidt [2012] p. 54, p. 59 (邦訳 91, 97 頁), 引用箇所は一部筆者による。
- (107) Haidt [2012] p. 55 (邦訳 92 頁) の図をもとに筆者作成。もとの図は、ここで示された個人の内面作用が他者と相互作用することを含めた「社会的直観モデル」を表すものだが、ここではその中で「個人の内面」に関する部分だけをピックアップした。
- (108) Haidt [2012] pp. 147-148 (邦訳 207-208 頁) の説明より。
- (109) Haidt [2012] pp. 158-161, pp. 205-211 (邦訳 220-224 頁, 280-287 頁)。
- (110) Haidt [2012] pp. 161-179, pp. 197-205 (邦訳 224-247 頁, 270-279 頁)。
- (111) ハイトは、これら 6 つのモジュールに関して、原始の環境の中でそれらの働きを喚起したもともとの刺激である「オリジナル・トリガー」と、文化的な環境条件に応じて「オリジナル・トリガー」から派生し、各モジュールの多様な活性化要因となる「カレント・トリガー」とを区別して、6 モジュールそれぞれのカレント・トリガーの例を具体的に挙げている。Haidt [2012] pp. 144-148, ch. 7 (邦訳 203-208 頁及び第 7 章)。
- (112) Haidt [2012] pp. 152-153 (邦訳 213-214 頁)。加えてそれは、文化や社会による道徳観の違いの説明要因にもなる。単純化して言えば、現代の欧米文化ではこれら 6 つのうち①と②、あるいは⑥が特に強化された形で道徳観が構成されるが、アジアなど他の文化圏では③~⑤の要素も広く包摂されて道徳観が形作られる。Haidt [2012] ch. 5 (邦訳第 5 章)。
- (113) そこで想定されているのは、血縁を基礎として一定の流動性と限定的な階層性を伴い、言語による構成員間の相互コミュニケーションがなされる部族的な小集団だが、その際の「自己家畜化 (self-domination)」プロセス (集団内で協調しその中で共有される規範に従う能力を人間が自ら発達させたこと) を、特に「自由/抑圧」基盤の成立要因としてハイトは重要視している。Haidt [2012] p. 200 (邦訳 274 頁)。ハイトのこの見解は、Boehm [1999] に依拠したものである。
- (114) 上下関係を伴う階層制のどこが有益なのかという疑問があるかもしれないが、階層制とそれに伴う権威の成立は、社会的規則の受容や秩序の構築・維持と密接に関わっており、権威序列の存在は必ずしも人びとの不利益ではなく、むしろ利益につながるとハイトは言う。その序列が搾取や抑圧につながったときに、多くの(下位の)人たちの不利益になる。Haidt [2012] pp. 165-169 (邦訳 230-235 頁)。

- (115) Haidt [2012] pp. 146-147, pp. 200-201 (邦訳 205-207 頁, 274-275 頁).
- (116) 野球の「送りバント」は、ランナーを次の塁に進めること(そういう利益)に向けてなされる営為だが、実際には、ランナーが憤死したり、ダブルプレーをとられたりといった(不利的な)結果がしばしば生じる。が、だからといって「送りバント」が「ランナーの進塁に向けた営為であること」は否定されないのであって、当該営為が「何を指向(志向)してのものか」と「それが功を奏するか」は別の問題である。
- (117) われわれが理想として内面化する人格基準の具体的内容は、人によって異なる。「常に前向きで物事にアグレッシブに挑戦する」人格を理想として目指す人もいれば、「行動は常に慎重にし、事前の準備を怠らない」人格をモットーとする人もいるだろう。これには各人の固有の(しばしば生得的・遺伝的な)資質の違いが関係する。外向的で「リスクを恐れない」資質を持っている人にとっては、後者よりも前者の人格基準が適合しやすく、後者の基準に無理やり合わせて行動調整するよりも、前者の人格基準を内面化しモットーとする方が、将来にわたっての利益確保をしやすだろう(つまり、それが「自分の資質に合った利益獲得法」になる)。同様に、内向的で用心深い資質を持った人には、前者よりも後者の人格基準を採用した方が、今後生きていく上でスムーズな利益確保が見込めるはずである。このように、「利益確保の方法的規則」としての道徳的・人格的基準は、各人の生得的な資質・能力をはじめ、周囲の環境条件、社会的・文化的条件などにも左右されるので、その具体的な中身は人によって(あるいは社会や文化によって)多様化する。しかし、それは「単に多様」なのではなく「利益確保の方法」のバリエーションとして多様になっている。
- (118) 自身が内面化した道徳的・人格的基準に則して人間が自分の行動を「反省し修正する」というのは、理性的思考に基づく作業だから、本文中の記述は「理性的思考による行動導出」を認めることになって、行動導出における感情・感覚や「情動的直観」の役割を重視するここまでの説明やハイトの理論と矛盾するのではないかとこの疑問がここで出るかもしれない。これについて、図4にあるように、ハイトの理論でも、物事の判断(とそれによる行動)への思考の関与が(一部)認められており、ハイトも筆者も、思考が行動にまったく影響しないと考えているわけではない。その上で、ここでの「反省と修正」は、では感情や情動と独立した「論理的・理性的思考による作業」かというのではなく、これもまた感情に基づいてなされる営為だと筆者は考える。すなわち、ここで自分のとった行動がいかなるものだったかを認識し、それと自分が内面化している人格基準との異同を比較するところまでは(論理的・理性的)「思考」の作業だが、それに対して「当該人格基準に合致した行動をとること」が「快」であることに基づいて、行動の修正はなされる。それを「快」としその快を得ようとする感情作用なしには「反省」も「修正」もなされない。さらに、そもそもかかる人格基準が当人の中に「内面化」されたのも、それまでの生育過程で、それにかなう態度や行動をとること(例えば周囲から褒められるなどの)快を得、それに反した時に(周囲から反発されたなどの)不快になった経験の積み重ねによるものと考えられ、道徳的・人格的基準の「内面化」とそれに基づく「反省と行動修正」のいずれの面でも、感情・感覚は中心的役割を担っていると言える。
- (119) ここまで、ハイトの理論を、絶対的利己主義の裏づけとして扱ってきたが、その一方で、この理論には絶対的利己主義と大きく対立する面が含まれている。情動的直観に主導される道徳的判断の仕組みは、自然選択における(各個体の)適応的利益に基づいてヒトに備わったものとする一方で、ハイトは、道徳的判断に関わる内面要素の一部を——個体レベルで作用する自然淘汰ではなく——集団淘汰に基づいて発達したものと主張している。その要素とは、集団に属しそれに情動的な愛着を感じる「集団志向性」で、この性質は、それを備えた個体の集団がそうでない個体の集団よりも集団間競争において有利であったがゆえに、前者による後者の淘汰を通じて人間に進化したものだとハイトは言う。Haidt [2012] ch. 9 (邦訳第9章)。もしその通りだとすると、人間の「心の仕組み」には、自身の利益に向けて作用する部分以外に、もとより集団の利益を指向して働く部分が備わっていることになって、絶対的利己主義への重大な反証材料になる。これに対して、筆者は、かかる集団志向性が人間にあるのは確かだが、その性質は(その人が集団の中で高い評価を得て互惠関係が拡大するなど)「それを備えることが最終的に個体の生存・繁殖に有利な効果をもたらした」がために——すなわち自分自身の利益を基盤に——進化したものではないかと考えており、この点でのハイトの主張には賛成しない。該当箇所ではハイトが自説の根拠として挙げている内容も、こうした趣旨から説明可能と思われる。実際、ハイトも認めるように、進化心理学者の間では集団淘汰の作用を否定する人が多いが、他方で、最近では集団

淘汰の効果に改めて着目する研究も出てきており、この点の真偽の検証は進化心理学の今後の研究に委ねられる。

参考文献

〈欧語文献〉

- Bentham, Jeremy [1970] *Of Laws in General (The Collected Works of Jeremy Bentham)*, H. L. A. Hart (ed.) The Athlone Press.
- _____ [1983] *Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism (The Collected Works of Jeremy Bentham)*, A. Goldworth (ed), Clarendon Press.
- _____ [1996] *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (The Collected Works of Jeremy Bentham)*, J. H. Burns, H. L. A. Hart (eds.), Clarendon Press.
- Boehm, Christopher [1999] *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*, Harvard University Press.
- Butler, Joseph [1969] “Fifteen Sermons,” in D. D. Raphael (ed.), *British Moralists 1650-1800 I*, Oxford University Press.
- Carvalho, Susana, Dora Biro, Eugénia Cunha, Kimberley Hockings, William C. McGrew, Brian G. Richmond, Tetsuro Matsuzawa [2012] “Chimpanzee Carrying Behaviour and the Origins of Human Bipedality,” *Current Biology* vol. 22 no. 6, R180-R181, 20 March 2012.
- Dinwiddy, John R. [1982] “Bentham on Private Ethics and the Principle of Utility,” *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 36, pp. 278-300 (本稿では、Bhikhu Parekh (ed.), *Jeremy Bentham: Critical Assessments*, vol. 2, Routledge, 1993, pp. 404-422 を使用。頁番号も同書による。)
- Haidt, Jonathan [2012] *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Penguin Group, 邦訳：ジョナサン・ハイト『社会はなぜ左と右にわかれるのか — 対立を超えるための道徳心理学』高橋洋訳，紀伊國屋書店，2014年
- Holton, N. E., L. L. Bonner, J. E. Scott, S. D. Marshall, R. G. Franciscus, T. E. Southard [2015] “The Ontogeny of the Chin: An Analysis of Allometric and Biomechanical Scaling,” *Journal of Anatomy* vol. 226 Issue 6, pp. 549-559.
- Leavis, F. R. (ed.) [1959] *Mill on Bentham and Coleridge*, Chatto & Windus, 邦訳：J・S・ミル『ベンサムとコウルリッジ F. R. リーヴィス 序文』松本啓訳，みすず書房，1990年
- Lyons, David [1991] *In the Interest of the Governed: A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law (revised edition)*, Clarendon Press.
- Parekh, Bhikhu [2011] “Bentham's Justification of the Principle of Utility,” in B. Parekh (ed.), *Jeremy Bentham: Ten Critical Essays*, Frank Cass.
- Pinker, Steven [2011] *The Better Angels of our Nature: Why Violence Has Declined*, Viking, 邦訳：スティーブン・ピンカー『暴力の人類史』(上)(下)，幾島幸子・塩原通緒訳，青土社，2015年
- Rachels, James and Stuart Rachels [2015] *The Elements of Moral Philosophy, eighth edition*, McGraw-Hill Education.
- Schofield, Philip [2009] *Bentham: A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, 邦訳：フィリップ・スコフィールド『ベンサム — 功利主義入門』川名雄一郎・小畑俊太郎訳，慶應義塾大学出版会，2013年

〈邦語文献〉

- ベンサム，ジェレミイ [1948] 『道徳の原理 — 法と功利主義的道徳に就いて』堀秀彦訳，銀座出版社
- ベンサム，ジェレミイ [1979] 「道徳および立法の諸原理序説」山下重一訳，関野彦責任編集『中公パックス

- 世界の名著 49 ベンサム J. S. ミル』中央公論社
- デイリー, マーティン&マゴ・ウィルソン [1999]『人が人を殺すとき — 進化でその謎をとく』長谷川眞理子・長谷川寿一訳, 新思索社
- ダマシオ, アントニオ・R [2000]『生存する脳 — 心と脳と身体的神秘』田中三彦訳, 講談社
- ドーキンス, リチャード [2006]『利己的な遺伝子 <増補新装版>』日高敏隆ほか訳, 紀伊國屋書店
- フランケナ, W・K [1975]『倫理学』杖下隆英訳, 培風館
- ガザニガ, マイケル・S [1987]『社会的脳 — 心のネットワークの発見』杉下守弘・関啓子訳, 青土社
- [2010]『人間らしさとはなにか? — 人間のユニークさを明かす科学の最前線』柴田裕之訳, インターシフト
- 長谷川寿一・長谷川眞理子 [2000]『進化と人間行動』東京大学出版会
- 平石 界 [2013]『人はなぜ違うのか』五百部裕・小田亮編『心と行動の進化を探る — 人間行動進化学入門』第3章, 朝倉書店
- ジョンストン, ビクター・S [2001]『人はなぜ感じるのか?』長谷川眞理子訳, 日経 BP 社
- 児玉 聡 [2006]「ペンタムの功利主義の理論とその実践的含意の検討」京都大学大学院文学研究科博士学位論文 https://plaza.umin.ac.jp/kodama/doctor/doctoral_thesis.pdf
- [2010]『功利と直観 — 英米倫理思想史入門』勁草書房
- 内藤 淳 [2007]『自然主義の人権論 — 人間の本性に基づく規範』勁草書房
- [2009]『進化倫理学入門 — 「利己的」なのが結局, 正しい』光文社
- [2015a]「規範の正当化と人間観 — ホッブズを進化心理学で修正する: 序説」法政哲学 11 号
- [2015b]「平和は『絶対に』求めるべきか? — ホッブズを進化心理学で修正する: 自然状態と根本的自然法」(1) (2・完) 法政大学文学部紀要 71 号, 72 号
- 西尾孝司 [2000]「ベンサム『行為動機一覧表』を読む」神奈川法学 33 卷 3 号
- ノージック, ロバート [2014]『アナーキー・国家・ユートピア — 国家の正当性とその限界』嶋津格訳, 木鐸社
- 小田 亮 [2011]『利他学』新潮社
- [2013]『進化と人間行動』五百部裕・小田亮編『心と行動の進化を探る — 人間行動進化学入門』第1章, 朝倉書店
- ピンカー, スティーブン [2003]『心の仕組み — 人間関係にどう関わるか』(上)~(下), 椋田直子・山下篤子訳, 日本放送出版協会
- レイチェルズ, ジェームズ [2003]『現実をみつめる道徳哲学 — 安楽死からフェミニズムまで』古牧徳生・次田憲和訳, 晃洋書房 (原書第3版の翻訳で, 改訂された第8版が *Rachels and Rachels* [2015])
- ソーンヒル, ランディ&クレイグ・パーマー [2006]『人はなぜレイプするのか — 進化生物学が解き明かす』望月弘子訳, 青灯社
- 柘植尚則 [1999]「バトラーの人間本性論」「バトラーの良心論と自愛」, 行安茂編『近代イギリス倫理学と宗教 — バトラーとシジウィック』第2部第1章・第2章, 晃洋書房
- 内井惣七 [1988]『自由の法則 利害の論理』ミネルヴァ書房

Redefining Psychological Egoism: Examining Bentham's Views on Human Nature in terms of Evolutionary Psychology

NAITO Atsushi

Abstract

According to Jeremy Bentham, human nature is governed by pleasure and pain, and increasing pleasure and avoiding pain is the primary interest of human beings. Men, he opines, act innately to achieve this outcome. This idea was termed psychological egoism and has been criticized by many scholars for a long time.

However, Bentham did acknowledge that men sometimes acted in the interests of others. To be precise, he was of the opinion that men acted both selfishly and altruistically, but were more likely to act selfishly. This is not perfect egoism; it is what is called “relative psychological egoism.”

We can modify Bentham's ideas in terms of evolutionary psychology to explain our innate reactions to pleasure and pain and their influence on our behavior. By examining the human mind and its mechanisms from the standpoint of evolutionary psychology, we learn about how it operates to produce adaptive behavior, which helps in coping with varied and diverse environmental stimuli. In other words, our minds fundamentally operate in our best self-interests because our adapted behavior adheres to this. We thus introduce “absolute psychological egoism” based on this understanding of the human mind and the behavior that it results in.

Absolute psychological egoism is consistent with the premises of the “moral foundations theory” proposed by Jonathan Haidt, a social and cultural psychologist; it also counters different criticisms leveled against general psychological egoism and Bentham's views on human nature by the likes of Joseph Butler, James Rachels, Bhikhu Parekh, Robert Nozick, and John Stuart Mill. By proposing absolute psychological egoism as a modified version of Bentham's standpoint on relative psychological egoism, we attempt to redefine and advance the theory of human nature.