

### 進化的暴露論証の基底の批判的検証：道徳性と利他性の関連について（2・完）

NAITO, Atsushi / 内藤, 淳

---

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

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

(巻 / Volume)

88

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

20

(発行年 / Year)

2024-03-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00030888>

# 進化的暴露論証の基底の批判的検証

## —— 道徳性と利他性の関連について (2・完) ——

内 藤 淳

はじめに

I. 本稿の作業の趣旨と位置づけ

II. 道徳性とは？

II. 1. 「道徳性」と「利他性」の区別

II. 2. 道徳における規範性の特徴

III. 進化的暴露論証における「道徳性の進化」論

III. 1. ルース——道徳の基礎としての生得的「道徳感覚」

III. 1. (1) 道徳感覚の進化要因：利他行動の動機づけ強化

III. 1. (2) 道徳感覚の機能：行動選択に対する抽象的方向づけ

III. 1. (3) メタ倫理学的主張

III. 1. (4) ルースの見解のまとめ

III. 2. ストリート——「基礎的評価性向」の反映としての道徳

III. 2. (1) 評価的判断のパターン

III. 2. (2) 基礎的評価性向を通じた進化の影響

III. 2. (3) ルースとの共通性

III. 3. ジョイス——互恵に向けた規範的評価感情

III. 3. (1) 道徳的判断と適応

III. 3. (2) 道徳的判断の性質とそれが生じる仕組み

III. 3. (3) 道徳的能力の適応作用：「個人的コミットメント」と「対人的コミットメント」

III. 3. (4) ジョイスの見解の要点とルース、ストリートとの共通性 (以上は前号に掲載)

IV. 疑問：「利他行動の動機づけ強化」は道徳性の進化要因か？ (以下本号)

IV. 1. 道徳には「適応的な利他行動」と関連しない内容がある

IV. 1. (1) 具体的疑問

IV. 1. (2) 進化的説明

IV. 1. (3) 進化的説明への再反論

IV. 1. (4) 進化的暴露論証の問題点：文化的暴露論証へ？

IV. 1. (5) 進化的暴露論証から可能な説明とその問題点

IV. 2. 動機づけのためであれば道德感覚よりも欲求強化が進化する

IV. 2. (1) 摂食行動・性行動との対比

IV. 2. (2) 進化的暴露論証からの応答

IV. 2. (3) その問題点

IV. 3. 進化的暴露論証の「道德性の進化」論の脆弱性

結びに代えて

\* 「はじめに」及びⅠ～Ⅲは本紀要前号（第87号）に掲載。以下その続き。

#### IV. 疑問：「利他行動の動機づけ強化」は道德性の進化要因か？

以上が、Ⅰで挙げた【A】に関する進化的暴露論証の提唱者3人の見解である。次に、これに対する疑問や批判を見ていくことにしよう。Ⅰでも述べたように、進化的暴露論証への反論としては【B】に関わるものが目立つが、【A】の面でも強い疑問が出されている。ここでは、その中で特に大きな論点に関わる2つの種類の疑問を取り上げてその中身を検討してみたい。第一は、ここでの理解と実際の道德との間の内容的な齟齬に関する疑問、第二は、ここで想定されている「利他行動の動機づけ」という適応効果に関する疑問である。

##### IV. 1. 道德には「適応的な利他行動」と関連しない内容がある

###### IV. 1. (1) 具体的疑問

1点目について、人びとの道德的な判断・行動、実際の道德的な規範や規則、それらに関わる事象には、ルースたちが強調する血縁者支援や互惠性と調和しないものや、主体の適応的利益に結びつきそうもないもの、それらの要素では説明しがたく思えるものがいろいろある。具体的な指摘を3つほど挙げる。

- ① 哲学者のマイケル・ヴレリックによると、通りがかりのお年寄りを手助けする、知らない人のために献血する、エチオピアの飢えた子どものために寄付をする、動物保護のための資金援助をするなどは、血縁もなく、「お返し」を受ける見込みもない相手のために（労力を含めた）自分の資源を費やす行為であって、主体の適応的利益につながらない。こうした行動をわれわれが道德にかなうものとして称賛したり実行したりするという事実を、進化的暴露論証の立場からどう説明するのか<sup>55</sup>。

55 Vlerick [2017] pp.227-228.

- ② 道徳の内容は時代によって変化している。かつては多くの社会で是認されていた死刑や拷問、奴隷制、人種差別、性差別などは、現代では道徳的に「悪」と考えられるようになった。哲学者のマイケル・ヒューマーは、人間社会のこうした変化を「倫理のリベラル化」と呼んでいるが、このような「道徳の変化」は人間が生得的に持つ道徳感覚や適応的利益とどうつながるのか。進化的暴露論者はこれをどう説明するのか<sup>56</sup>。
- ③ 道徳の内容は文化によって異なる。のみならず、「何が道徳か」についての人びとの意識や認識も、文化によって違っている。社会心理学者のジョナサン・ハイトの研究によると、「国旗を雑巾に使う」「死んだ愛犬を料理して食べる」といった「危害はないが不快な (harmless-offensive) 行為」に対する人びとの反応には文化や経済階層による違いがある。これらを明確な道徳違反と捉える人たちがいる（非西洋化地域や低位の経済階層の人たち）一方で、こういうことの是非は道徳の範疇には入らず個々人の主観の問題だと考える人たちもいる（西洋化地域や高位の経済階層の人たち）<sup>57</sup>。道徳が生得的な道徳感覚や適応的利益に基づくものなのだとしたら、こうした違いをどう説明するのか。この種の行為は血縁者支援や互惠とは関係しなさそうだが、それを道徳違反と考える人たちの存在を進化的暴露論証の立場からどう説明するのか<sup>58</sup>。

\* 前出図2および注32にあるように、ヒトの道徳的な思考・判断能力の中心にある「生得的な規範的評価の感覚」を指す言葉の使い方は、ルース、ストリート、ジョイスの3人で違っている。これらをその都度並べて使うとややこしくなるので、以下の本文でこれを表すときには、代表としてルースの用語を使って（生得的）「道徳感覚」と書くことにする。

#### IV. 1. (2) 進化的説明

これらの疑問は、現実の道徳のあり方に照らして進化的暴露論証の主張の問題点を的確に指摘した「難問」に見える。しかし、ルースやジョイスは特に答えに窮する様子もなく、これによって自分たちの見解が崩れることはないという応答を淡々としている。それは、彼らが、生得的道徳感覚の「後天的な調整・変容」をもとから想定しており、ここで挙げられた現象はそれによるものと考えためである。道徳感覚が生得的なもので利他行動の動機づけ機能を果たしているという暴露論証の見解は、その感覚の中身が固定されているという趣旨ではない。血縁者支援や互惠に向けた「べし」や義務の意識が生じるのは道徳感覚の「初期設定」であって、それが各人の内面で実際に働くにあたっては、環境や文化、本人の

56 Huemer [2016] pp.1988-1994.

57 Haidt, *et al.* [1993], Haidt [2012] pp.21-31 (邦訳 47-60 頁) .

58 ハイトの道徳基盤理論では、人間の心には、進化的に重要な適応課題であった事象に対する直観反応として備わった生得的な道徳構成基盤が6つあるとされる。これは、ルースの「道徳感覚」論と同じ観点に立ちながら、生得的な道徳感覚の中身と働きをより詳しく、正確に表したものと見ることができる（拙稿 [2023] 11.3）。それゆえハイトの研究はむしろ進化的暴露論証と調和する側面を持つと考えられるが、ここでは、進化的暴露論証の問題点を浮かび上がらせるために、ハイトの研究の中でそれと衝突しそうな内容を取り上げた。ハイトの理論に依拠して進化的暴露論証が成り立つか、それに基づくメタ倫理的な主張ができるかは重要な研究課題だが、本稿ではそれには踏み込まない。

経験などを通じた「書き込み」や加工がなされて、その内容にさまざまなバリエーションが生じる。そのため、道徳の内容が一様ではなく、そこに時代や文化に応じた違いや多様性が見られるのは、暴露論証の考え方からしていれば当然なのである。

実際、ジョイスは、未来世代や動物への配慮など、互惠と結びつかない道徳的義務の存在を指摘する前記①のような批判に対して、自身の見解は「道徳性が進化したもとの要因は、互惠の交換を規律することにある」（傍点引用者）というもので、それが互惠に向けた働きだけをするという意味ではないこと、社会文化的な影響によってそれが「お返しを見込まない利他行動」に向けられうることを強調している。「こうしたメカニズムが進化したのは互惠の交換を管理するためであったかもしれないが、そこに社会的要素が作用して、相手側の行為の如何によらずに関係を築いたり続けたりすることを各人に促しさえするような（例えば相手から嫌なことをされても仕返しせずに許すといった）、より普遍性のある慈善的態度への衝動が発達することに何ら不思議はないはずだ」<sup>59</sup>。これが、そうした批判へのジョイスの答えである。

同様に、ルースも、文化や宗教など「生物学的なものもそうでないものも含めた」さまざまな要素によってわれわれの道徳的な感受性は変化すると言い、特に現代では、コミュニケーション技術の発達などによって世界中の人々の間の接点が深まることで、各人の道徳的な配慮や考慮の対象領域が拡がると考えている<sup>60</sup>。そういう中で、もともと同じ集団の仲間に向けて働いていた道徳感覚が「集団外」にも向けられ、途上国の貧しい人々に対する道徳的義務などが意識されるようになるが、しかしこの事実は、生得的道徳感覚に基づく進化的な道徳心の仕組みの存在や働きを否定するものではないし、それと衝突するものでもない。なぜなら、その義務は、血縁者や友人、隣人などに対するものと比べて弱いものだからである。道徳に可変性や多様性がある、その中で外国人への支援などが求められるような場合でも、だからといって「自分の子どもや友人に対する以上の、もしくはそれと同等の支援を外国人にも行うべし」といった道徳的義務がそこで想定されるわけではない。あくまで血縁者や互恵相手への配慮が優先的に要請された上で、外国人や動物などへの配慮はそれに抵触しない範囲で、ずっと弱いレベルで要請されるにすぎない。現に、自分のお金を難民救済ではなく自分の子どものために使ったとしても罪悪感を持つ人はいないだろうし、それを道徳的に受け入れがたいと思う人もいないだろう。文化や技術発展によって環境が変わっても、道徳の中心原理が血縁や互恵に基づく利他性の要請にあることに変わりはなく、生得的な道徳感覚がその根本的な基盤になっていることも変わらない。「遠い存在」への配慮は、技術の発達などによってその苦境を知ることができるようになった環境の中で、「近い存在」への配慮義務が充足された上で、いわば余力の範囲で可能なことをするかしないかという「便宜の問題」(a

59 Joyce [2006] pp.141-142.

60 Ruse [1998] p.240.

question of expediency) として要請されるにすぎないとルースは言っている<sup>61</sup>。

#### IV. 1. (3) 進化的説明への再反論

これに対して、暴露論証の批判者の側からは、さらに突っ込んだ批判と主張が示される。

ヴレリックは、テレビなどのメディアを通じて「アフリカの子どもたちの苦境」をわれわれが目当たりにする中で、もともとと同じ集団の仲間に向けて作用していた「親社会的本能」がそちらに向けられる可能性をある程度認めつつ、しかしそうした環境的な要因だけではこの現象は説明できないと主張する。途上国の子どもや動物への支援・保護に寄付をするということは、将来のお返しを受ける見込みがまったくないまま、自分や自分の近親者のために使えるはずの資源をそちらに向けることを意味する。これは、「進化的な起源から予期されるものとは真逆の行動」である。ここでの寄付などはあくまで「余裕のある範囲」で期待されるもので、自分や近親者よりも優先的にそちらに資源を向けること、そうす「べき」ことなどは想定されていないという反論があるかもしれない——現に「ある」のは前述の通り——が、そうだとすると、われわれは、その種の行動を道徳的称賛に値するものと認識するのであって、その事実は、われわれの道徳感覚が「そんなことのために進化したのではないような範囲の行動にわれわれを導いている」ことを表している。進化的な説明との間にこれだけ大きな齟齬がある以上、ここには、環境条件に起因する道徳感覚の作用拡張——ヴレリックの表現で言うと「誤射」(misfiring)<sup>62</sup>——というだけではない、より踏み込んだ説明が必要である。

その説明になるのが「理性的推論」であるとヴレリックは言う。ここで挙げたような「本能に反する」道徳的な判断・行動は、理性的推論が働いて、進化的適応を反映した感情的・直観的な反応を修正することによって生じる。実際、脳科学の研究などでも、われわれが道徳的な評価をするとき、特に道徳的ジレンマを含んだ問題に対するときには、「感情的な認知的サブシステムに続いて理性に基づく認知的サブシステムが使われて」、前者によるアウトプットを超えた優越的な働きを後者がすることが示されている。理性は「道徳を、その生物学的起源が持っていた目的を劇的に超えるところまで押し上げる」作用を果たす。見知らぬ人への道徳的な配慮や支援は、進化的適応を反映した道徳感覚の作用の延長や変容なのではなく、その作用を超えた反応を理性が生み出していることの表れだというのがヴレリックの主張である<sup>63</sup>。

同じように、ヒューマーも、「倫理のリベラル化」の中には道徳感覚の延長作用としては説明しがたい事象があると言っている。例えば、死刑は、かつては姦通や窃盗その他の幅広い犯罪に対する適切な刑

61 Ruse [1998] pp.239-240. それゆえ、ルースの見解によると、「近しい人」に対する配慮の輪を「遠い人」にそのまま拡張し、すべての人を同等にカウントして「最大多数の最大幸福」を要請する功利主義の考え方は、そもそも道徳として規範的に間違っている。「近しい人」に優先的な配慮をするのが道徳的に正しく、「すべき」ことである。Ruse [1998] pp.240-242, *idem* [2017] p.94-95.

62 Vlerick [2017] p.229.

63 Vlerick [2017] pp.228-230. 引用箇所は同書 p.230 より。ヴレリックがここで依拠している脳科学の研究は、Greene, *et al.* [2001], Greene [2013] ch.4-5 (邦訳第4-5章)。

罰と考えられていたのが、罪の重さとつりあっていないことが問題視されるようになったのであって、道徳感覚が向けられる対象範囲が広がったために「悪い」となったのではない。「婚前交渉の許容」や「(名誉のための) 決闘の禁止」など、道徳感覚が働く領域や対象の拡張では説明しがたい道徳の変化はほかにも指摘できる<sup>64</sup>。

道徳のこうした変化を進化の観点から説明するには、「リベラルな価値を生み出す遺伝子」を想定してそれが適応として広まったと考えるといった路線が考えられるが、「倫理のリベラル化」現象は近代以降に起こっているので、この現象を進化的要因と結びつけて説明するには時間的なスパンが短すぎるとヒューマーは言う。例えば、アメリカでジムクロウ法が廃止されたのは1960年代で、それ以前は人種差別的な制度や慣行が残っていたが、その時期から人種差別主義者は子どもの数を減らすようになったとか、人種差別主義の遺伝子が残らなくなったなどとは言えないだろう<sup>65</sup>。適応的利益に集約させて道徳を説明することにはやはり無理があり、道徳のこうした変化は、理性などを介した道徳的な真理・事実への接近として捉えられるとヒューマーは主張している<sup>66</sup>。

#### IV. 1. (4) 進化的暴露論証の問題点：文化的暴露論証へ？

このように、実際の道徳とその進化的説明との間の齟齬をめぐって、進化的暴露論者とその批判者の間では議論の応酬が見られる。その対立軸をおおまかに言えば、暴露論者が「それは生得的道徳感覚の後天的・文化的な変容や作用拡張から生じる現象で、道徳についての進化的説明と衝突しない」と言うのに対して、批判者側は「ここでの諸現象はそれでは説明できず、適応的利益を超えたものになっている(理性に基づく道徳的真理への接近によるものだ)」と主張する形になっている。

この議論の中で、「道徳感覚は文化の影響を受けて後天的に変容する」「古代と異なる現代の環境条件の下で道徳感覚の作用対象が自集団の外に拡大している」という暴露論証の見方には相応の説得力があり、そういう「変容」や「拡大」が起こるとするのはヒトの心理作用の説明としておそらく正しいだろうと筆者は思う。しかし、その点を踏まえた上でも、ここでの議論は批判者側に分があり、進化的暴露論証の問題点と課題を浮かび上がらせるものになっているというのが筆者の考えである。

暴露論証の基本的な主張は「適応的利益を反映した道徳感覚が個体の判断や行動を方向づけることで、その判断や行動が適応的利益に即したものになる」というもので、そのときに、人びとの実際の判断や行動に多様性や可変性があることに対して「それは道徳感覚に後天的に作用する文化の影響によるのだ」と答えているのがここでの応答の趣旨である。道徳感覚がそういう影響を受けるようにもともとできて

64 Huemer [2016] pp.1996-1998.

65 Huemer [2016] pp.1994-1995. ただし、先の説明から分かるように、ルースらは生得的「道徳感覚」の遺伝的変化を想定しているわけではない(それが後天的に変容すると言っている)ので、ヒューマーのこの議論は進化的暴露論証には当てはまらない。ヒューマーはさらに、暴露論証側から「倫理のリベラル化」を説明する方法として、「資源が乏しい環境では非リベラルな信念を個体に持たせ、資源が豊富な環境ではリベラルな信念を個体に持たせる遺伝子」を想定するという考え方を挙げ、それを検討した上でやはりうまくいかないと結論づけている。Huemer [2016] pp.1995-1996.

66 リベラルな価値が道徳的な真理であって、「倫理のリベラル化」はその真理に近づく道徳的進歩を表しているというのがヒューマーの立場である。Huemer [2016] pp.2000-2008.

いて、それを含めた判断・行動形成メカニズムの全体が進化の中で適応としてヒトに備わったのだと言うことで、「文化の影響を受けた多様で可変的な道徳的判断・行動」が「進化で備わったヒトの心の仕組み」から生み出される、その産物であるという主張——Ⅰの【A】の「道徳的な判断・信念やそれに基づく行動は、適応としてヒトが遺伝的・生得的に備えた心理メカニズムから生み出される」という部分——を維持することがとりあえずはできることになる。しかし、これに対するヴレリックやヒューマーの主張は、「人びとの実際的な道徳的判断・行動の内容は、主体の適応的利益の範囲を超えている」（適応ではなく道徳の真理を反映している）と指摘するものであって、それを生み出す元は「進化で備わったヒトの心の仕組み」だったとしても、そこから出てくる判断・行動は必ずしも適応的利益を反映していないことを示すものになっている。これは、Ⅰの【A】の上記引用部分に続く「（道徳的な判断・信念やそれに基づく行動は）ヒトの適応的利益を反映しそれに即したものになる」という暴露論証の主張を否定する内容である。

なぜ「元」が適応的な仕組みにあるのにその産物は適応的利益を反映しなくなるかという、その過程で作用する「文化の影響」が適応的利益の枠を超えて大きいからである。従って、これに対抗して自らの主張を維持するには、暴露論証の側は、その「文化の影響」やそれを通じて生み出される個々の判断や行動が、実は「適応的利益の枠内にありそれに関連している」ことを示さねばならない。すなわち、ヴレリックやヒューマーの指摘を含め、先の①～③の疑問（Ⅳ. 1. (1) 参照）で挙げられている諸現象が「（道徳感覚を後天的に変容させる文化の影響によるものであって且つ）主体の適応的利益に関連し、それにかなっている」ことを示さねばならない。それができることによって【A】の中の「道徳的な判断・信念やそれに基づく行動は・ヒトの適応的利益を反映しそれに即したものになる」という主張が成立するのであって、できなければこの主張が崩れる。ヴレリックやヒューマーは、途上国の子どもへの支援や野生動物保護、死刑廃止などが道徳的に肯定・称賛されるという事実をもってこの主張への反証としているので、これに対抗して、これらの事実を適応的利益と関連づけて説明することが、進化的暴露論証が自らの主張を維持するために必要な課題になる。

そこに十分な説明が出せないなら、人びとの道徳的な判断や行動は、「文化の影響」によってその中身が適応的利益にかなうものになったりならなかったりすることを暴露論者も認めざるをえなくなる。すると、それらを規定しその基礎になるのは「適応的利益」ではなくて、より至近的なところでそこに影響する「文化」だということになるだろう。そうすると、道徳の基礎を因果的に説明してそれに基づくメタ倫理的な主張を打ち出そうとするときにも、それを担うのは「文化的暴露論証」（という新しい視座）であって、進化的暴露論証はその役割から外れることになる<sup>67</sup>。そうした意味で、ここでの問題は、「道徳の基礎」論やメタ倫理的立場としての進化的暴露論証の、いわば「存亡」を左右する重要な意味を持つ。

67 仮にそうであっても、道徳的な判断が道徳的な真理や事実に依拠するのではなく、適応的利益なり文化的利益なりといった非道徳的要素によって説明されることに違いはなく、その实在論批判の趣旨は変わらないからそれでよいのだと言う暴露論者もいるかもしれない。しかし、文化的な慣行や価値観の形成にはひょっとしたら個々の人間の後天的な思考から見出される道徳的な真理が関わっているかもしれず、「文化的暴露論証」が道徳的实在論とどういう関係になるかは別途検討を要する問題だろう。



#### IV. 1. (5) 進化的暴露論証から可能な説明とその問題点

では、進化的暴露論証の側から、その関連を示す説明が出せるだろうか。さまざまな可能性と検討の余地があるのでその結論をここで出すことはできず、これは今後の研究上の課題になるが、現時点では、少なくともルースやジョイスの見解に即してそうした説明を提示するのは難しいのではないかと筆者は考えている<sup>68</sup>。そもそも、現実の道徳的な判断や行動、それが生み出される場面や状況にはきわめて多種多様なパターンと内容があり、それらをひとつひとつ検討してそのすべてが「適応的利益と関連している」と示すには、あまりに膨大な作業が必要になる。(それに対して、ヴレリックやヒューマーが行っているように、それらが必ずしも「適応的利益と関連しない」ことを示すには、それに該当する例を挙げればよい。) そういう中で、暴露論証から提示しうる説明として筆者が想定するものがひとつあるが、そこにも難点が指摘できる。そのことを述べてこの問題の検討を終わることにしたい。

それは、個別の判断や行動と適応的利益の関連を問題にするのではなく、道徳感覚が「文化の影響」を受けて後天的に加工・調整されること、そういう形で道徳的な判断や行動が生み出される仕組みにヒトの心がなっていること自体に適応効果があり、そこに適応的利益が反映していると主張することである。社会の制度や慣行は文化によって異なり<sup>69</sup>、自分のいる社会の文化に適合した判断や行動をすることは、各個体の生存と繁殖に大きく寄与する。(周囲の文化に適合しない判断や行動をする個体は、その社会で生存・繁殖していくのが困難になる。) そのため、上記のような加工・調整の仕組みを備えて、例えば日本に生まれ育ったならば日本の社会に、インドに生まれ育ったならばインドの社会に適合した判断と行動をするようになることはその人の適応的利益にかなう。「文化の影響を受けて生得的道徳感覚を後天的に調整する仕組み」は、このようにしてその仕組み自体が「社会的条件に応じて個体に適応的利益を確保させる」機能を果たしていると考えられる。

そうすると、この「仕組み」を通じて、例えば弱者に対する配慮や保護が重視される文化の社会にあっては(たとえお返しが見込めずとも) お年寄りや途上国の子どもや絶滅危惧動物などに対して無関心に

68 筆者は、この点の進化的な説明として有効なのは間接互惠理論だろうと考えている。(従って、IV. 1. (1) の①～③で挙げられている諸現象についても、進化的な観点での説明は相応に可能だというのが筆者の立場である。) しかし、ここが重要なのだが、間接互惠は——「互惠」の文字は入っているものの——「他者の目に反応して行動する」ことの適応効果に依拠するもので、それは血縁者支援や(直接の) 互惠的利他行動における「相手に利他行動を行うこと」の適応効果とは別種の効果であり心理反応であると位置づけられる。(注79の文献でそれが論じられている。注78の本文も参照のこと。) つまり、間接互惠による説明は、ルースやジョイスが採っている道徳性の説明とは、同じ進化的説明でも別物であって、それゆえこの理論を、ルースやジョイスの見解と組み合わせるとその補完として用いるのは適切ではない。間接互惠理論を用いるなら、ルースなどの考え方とは別の「道徳性の進化」論を構想することになるだろう。ジョイスは自著の中で間接互惠に言及しているが、その際、道徳感覚の進化をもたらした正確なプロセスが何か——血縁淘汰か直接互惠か間接互惠か集団選択か——は結局「分からない」とした上で、しかしその機能は互惠関係の促進にあると言って(前出注35の引用を参照)、道徳的な能力の進化要因をそれに集約させて、本稿Ⅲ. 3で示したような自説を展開している。上で触れた直接互惠と間接互惠の相違に注意を払っていない点で、ジョイスのこうした議論の進め方には問題があると筆者は考える。Joyce [2006] pp.140-141.

69 文化のみならず、自然環境や時代状況、経済システムなどによっても社会の制度や慣行は異なってくるが、記述の煩雑さを避けるためにここではそうした環境的・社会的条件の相違を「文化」に代表させて、それに焦点を当てた書き方をする。

ならず、その支援・保護を「すべき」という判断をしてそれに即した行動をすることが、「周囲の社会的風潮との調和と人びとからの受容」という形でその人の生存・繁殖にプラスをもたらすと考えられる。先の応答の中で、ジョイスは、「社会文化的な影響によって、もともと互惠の交換に向けた心理メカニズムから、普遍性のある慈善的態度が発達することに不思議はない」と言っていた（IV. 1. (2) の注 59 の引用部分参照）が、このように考えると、「弱者保護が重視される社会環境」という条件の下で「互惠に向けた」道徳感覚がそのように「発達」し変容するのは主体の生存・繁殖に寄与する現象であるというふうに、適応的利益に関連させた説明が可能になる。

このほか、先の批判の②③では、時代や文化による道徳の変化・相違が強調され、それと適応的利益との関係が問題にされていたが、今の説明に基づけば、道徳の内容がそのように変化・相違するのは、周囲の社会に適合する判断・行動をその人が行って当該社会の下で適応的利益を確保できるように、「進化で備わった心の仕組み」の中で道徳感覚が加工・調整された「結果」なのである。リベラルな社会においては、その条件の下で適応的利益にかなう判断や行動を出せるように各人の中で道徳感覚が加工され、他方、「危害はないが不快な行為」を「道徳違反」と捉えるような規律の強い文化の社会ではそれに応じた道徳感覚の加工が各人の中で生じる。そのために道徳の内容や範囲は文化によって変わるが、しかしその多様な道徳（的な判断・信念・行動・規範）の各々は、いずれも「その社会の文化的条件の下で個体に適応的利益をもたらす内容になっている」という意味で、各人の適応的利益とつながっている。

以上がここで提示しうる暴露論証側の説明で、これであれば、目下の課題である各事象を適応的利益との関連で説明することが相応にできるように見えるが、しかし、ここにもまだ問題が残る。さらに踏み込んで他の例を考えていくと、現実に見られる「文化の影響」とそこから生じる判断・行動は、必ずしも主体の適応的利益にかなうものになっていない。例えば、宗教や思想の影響によって、性的に禁欲し「妻帯」しない、現世を厭い死によって来世に救いを求める、主君や国家への忠義のために命を差し出す、自分や家族を犠牲にして社会奉仕に尽くすといったことを「すべき」として実行する判断や行動が生じることが実際にある。こうした判断・行動は、同じ宗教や思想を信奉する周囲の人たちから受容・歓迎され社会的には順応したものになるかもしれないが、当人の遺伝子の存続や複製を阻むことになってその人の適応的利益に反する<sup>70</sup>。

そう考えると、「文化の影響」による道徳感覚の加工・調整の仕組みは、そこから生み出される判断・行動を周囲の社会に順応したものにするとする一定の適応効果を確認に伴うかもしれないが<sup>71</sup>、そこで出てくる「産物」（である個々の判断・行動）は、結局、主体の適応的利益にかなう場合もかなわない場合もあり、それはその「文化の影響」とその結果生み出される判断・行動の内容による。ならばやはり、

70 もっとも、自集団や仲間のために自分を犠牲にすることで周囲の称賛を受け、それが家族や一族の繁栄につながる場合もある。長篠の戦いで籠城する味方を鼓舞して敵から磔にされた鳥居強右衛門の行動は、周囲から高く評価され、その子孫は主家から優遇され繁栄した。強右衛門の行動は適応的利益につながっていると言える。金子 [2018]。

71 他方で、この効果は、先に注 68 で述べた「他者の目に反応して行動する」という間接互惠に即した適応効果であって、ここでもともと「道徳性の進化要因」として想定されている「利他行動を行うことによる適応的利益の確保」とは別の適応効果ではないかという問題点もここで指摘できる。

ヒトの道徳的な判断・行動への「文化の影響」は適応的利益の範囲にとどまらない大きなもので、道徳的判断・行動は「適応的利益を反映しそれに即したものになる」とは言えないだろう。(つまり【A】中の「道徳的な判断・信念やそれに基づく行動は…ヒトの適応的利益を反映しそれに即したものになる」という暴露論証の主張はやはり維持できない。)むしろそれらの基盤が文化にあることが確認されて、そのメタ倫理的な分析としても「文化的暴露論証」を活用する余地が高まる可能性がある。

#### IV. 2. 動機づけのためであれば道徳感覚よりも欲求強化が進化する

##### IV. 2. (1) 摂食行動・性行動との対比

1点目に関する検討が長くなってしまったが、進化的暴露論証で示される「道徳性の進化要因」に対しては、もうひとつ重要な疑問が浮かび上がる。これを指摘して進化的暴露論証を批判する主張が進化生物学者のデイビッド・ラハティによって出されている。

ヒトに道徳性が進化したのは「利他行動の動機づけを強化し、その実行可能性を高める」という適応上の効果によるものだとルースらは言うわけだが、それであれば、進化の作用としてわざわざ規範的な思考や評価を生み出す複雑な感覚装置を作り出すのでなく、利他行動に対する欲求（を喚起する感情）を強める方が効率的で効果的ではないか。ルースやジョイスは、その時々々の短期的な欲求や計算が利他的感情の働きを凌駕するような状況でも、利他行動に向けた規範的な意識を持つことでその導出が推進される場所に、道徳感覚や道徳的能力を持つことの固有の適応的効果を見出している。だが、そういう場合を含めて、利他行動の喚起・実行可能性を高めるには、利他的感情をもっと強力にして、いわば「抑えがたいほどの利他欲」を備えるように心が進化すればよいのではないか。

ここまでの説明から分かるように、利他行動を喚起するための内面装置としては、道徳性以前に、愛情や友情や共感のような利他的感情がヒトに進化したと考えられている。感情やそれに伴う欲求は、われわれを動かす基本的な原動力であるから、進化の中でそれが強化されればそれに基づく行動が生じる可能性は当然高まるだろう。自然選択上の「起こりやすさ」という点でも、規範的意識という別種の装置を新たに心に加えるよりも、利他的感情という既存の装置の働きを強める流れの方が生じやすいはずだ。われわれの遠い祖先が利他的感情を備え、それに動かされて利他行動をしている中で、何世代かの間にその感情がより強固に働くような遺伝子の突然変異がいずれかの個体に生じることは十分考えられる。するとその個体は、他の個体よりも利他行動を実行する確率が高まり、適応度が上がってたくさんの子孫を残すことができ、その者の「より強い利他的感情」遺伝子が後の世代に広まるはずである。利他的感情が強化され「抑えがたいほどの利他欲」が人間に備わるのは進化的に「あり難い」ことでは決してなく、それとは異種の心理メカニズムである規範的意識が別途進化するよりも蓋然性が高いように思える。

このことは、食欲や性欲との対比で考えると分かりやすい。「食」と「性」は（有性生殖）生物の生存・繁殖の基本で、摂食行動や性行動を確実に実行することは個体の適応上の最重要の要件になる。だが、そのための内的メカニズムとしてわれわれが備えているのは「強い食欲」「強い性欲」であって、それら

に対する規範的意識ではない。われわれは、食事やセックスに対して正当性や義務を感じるからではなく、抑えがたい欲求を感じることでそれに向けた行動をとっている。その「動機づけ」力も——他の欲求や感情、状況判断や損得勘定などより——強大であって、食欲や性欲が高まっているときに、それを意識せずに仕事や会議や読書や映画鑑賞に集中できる人は少ないだろう。知識欲や名誉欲は多少我慢できても、食と性の「禁欲」は難しい。それは言い換えれば、「食」と「性」が適応の基本であることから、自然選択がそれらに対する「強い欲求」をわれわれに植え付け、別の行動への誘惑が生じるような状況でも、それを凌駕して食と性に向けた行動を確実に導出する内面的な仕組みをわれわれが備えたということである。

そう考えると、利他行動の着実な実行がヒトの適応上重要だというのなら、食欲や性欲と同じように、進化の中で「強大な利他欲」が備わり、善悪などを考えるまでもなくその欲に動かされて利他行動に進進するようにわれわれがなっていたとしても不思議はない。現に他の動物は——進化心理学の諸研究が示すように——規範的な思考や意識を持たなくても血縁者支援や互恵的利他行動を行っているわけで、利他行動の動機づけのために規範的思考や道徳的能力がどうしても必要なわけではない。にもかかわらず、なぜ人間には、利他行動を導出する仕組みとして「規範的な思考と評価を生み出す道徳的能力」が進化した（と考えられる）のか。そういう見方は「道徳性の進化」の理解として本当に妥当なのか。こう言って、ラハティは、ルースなどの見方に対してかなり根本的な疑問を呈している<sup>72</sup>。

#### IV. 2. (2) 進化的暴露論証からの応答

この疑問を受け止め、それに答えているのはジョイスである。その骨子はおおむね次のようにまとめられる<sup>73</sup>。

- ① 食欲や性欲の場合も、自然選択は、単純に食事やセックスをしたいと欲するようにわれわれをデザインしたのではない。「おいしさの味わい」（味覚）やオルガスムという内的な報酬システムを作り、それらが食事やセックスへの欲求を後押しして摂食・性行動への動機づけを強化する形になっている。それと同じで、利他行動に関して、利他的な感情による欲求的な動機づけを後押しする内的システムとして自然選択がわれわれに組み込んだのが「協調について道徳的な用語で考える性質」すなわち道徳的な思考・判断の能力なのである<sup>74</sup>。
- ②（感情や欲求に基づく動機づけとは違って）ある行動が道徳感覚に基づく規範的評価を通じて動機づけられると、そこに正当化のための理由づけが生じる。ハイトの研究によるとそれは「後付け」であって、直観的に方向づけられた判断や行動の事後的な合理化として生じるとされるが<sup>75</sup>、たと

72 Lahti [2003] pp.643-645.

73 Joyce [2006] pp.114-115.

74 Joyce [2006] pp.115.

75 Haidt [2001], *idem* [2012] PART I 1～4（邦訳第1～4章）。

えそうであっても、この理由づけが伴うことによって本人が自身の判断や行動を正当なものと思え、自信を持って固い意志で決定・実行することができる。人間は社会的な存在なので、自分の判断や行動が他者から受容されるかどうかの認識が、行動の決定やその際の気持ちの強さを左右する。自分の判断や行動が（規範性のない）直観的な欲求や感情によるものだと思うよりも、「正当には無視できない熟慮的考察」を伴っていて第三者から受容されやすいと自分自身で思っている方が、その判断や行動に対する動機が強まる。こうした形で、欲求や感情に基づくだけの場合には生じないような「動機づけ強化」機能を、規範的評価を伴う道徳感覚は果たしている<sup>76</sup>。

ジョイスが「答え」として明示しているのはこの2点だが、加えて、先述の「道徳感覚の進化要因」に関するジョイスの説明の中の「対人的コミットメント」の部分（Ⅲ. 3. (3) 参照）は、ここでの疑問に答えるもうひとつの要素になるだろう。すなわち、次の内容をラハティの疑問に対するジョイスの応答の3点目と位置づけることができる。

- ③道徳感覚を通じて規範的意識に基づく互恵的利他行動へのコミットメントが生じることで、それに反する行動をとる相手に憤りを感じ、たとえコストがかかってもその相手への非難や仕返し行動がその人に喚起される。それをされると相手にも損害が生じるので、相手の側もそういう人のことは裏切らず、はじめから利他行動をするようになる。すなわち「道徳感覚を備えて互恵的利他行動に向けた規範的コミットメント意識を持つ」ことには、周囲の人から自分が裏切られたり危害を加えられたりするのを防ぐという適応効果がある。規範的意識を持たず、自分を裏切った相手を責めたり罰したりしようとせずに、単に嫌ったり回避したりするだけではこうした危害予防効果は生まれない。

#### Ⅳ. 2. (3) その問題点

ラハティの疑問は、進化的暴露論証の「道徳性の進化」論に対して、進化の仕組みや流れに照らしたまさに進化的な疑問を突きつけるもので、これにどう答えるかは暴露論証の基本的視座の有効性を左右する重要課題であると筆者は思う。それに対するジョイスの応答は、道徳的な思考・判断の特徴を踏まえた示唆的なものになってはいるが、この①～③にはいずれも問題が指摘でき、ここでの疑問を払拭するものにはならない。理由は以下の通りである。

##### ・①について

道徳感覚による利他行動の動機づけは、摂食行動や性行動に対する味覚やオルガズムの動機づけとは作用の構造が違っている。よって、これらを類比的に捉えるジョイスの応答は不適切である。

76 Joyce [2006] pp.116-117.

おいしさ（を感じる味覚）やオルガスムは、そこで発生する感覚的な「快」によって「食べたい」「セックスしたい」という意欲を高め、食欲や性欲を「ふくらませる」形で摂食行動や性行動を動機づける。これに対して、道徳感覚は、愛情なり友情なりの、相手のための行動を「しよう」と思わせる感情作用をふくらませてそれを高めるのではなく、まさにルースやジョイスが強調しているように、その働きが弱いとき、働かないときであっても、それとは別方向から「すべし」という規範的な感覚を参入させることで行動を動機づけるものである。前者の作用は言うなれば欲求の「促進」であるが、後者は欲求の「代替」である。このように両者は動機づけとしての働き方が違っており、これらを同列に位置づけることはできない。

もしも味覚やオルガスムと対比して考えるのであれば、利他行動においても、利他的な感情の働きを後押ししてその意欲をふくらませるような——例えば一定時間以上誰かに親切にしないでいると胸が苦しくなり、人助けをすると絶頂感と共にそれが消えるといった——「快／苦」的な心理メカニズムを想定しなければならない。それはすなわち、ここでの疑問の方で挙げられている「欲求強化」に相当する。しかしながら、そうした仕組みは進化せず<sup>77</sup>、それとは別の働き方をする道徳感覚が進化しているのだから、それはなぜなのかというラハティの疑問は解消されずにそのまま残る。

## ・②について

確かにわれわれは、自分のやろうとしていることが周囲に受け入れられると思えば自信をもって行動できるし、批判されると思うと行動を躊躇しがちなので、ジョイスのこの説明はわれわれの実感に適合するように思える。しかし、その中身を慎重に吟味すると、このことが「利他行動の動機づけ」につながっているかどうかはやはり疑問である。

①で言及した摂食行動に照らして言えば、われわれがお腹がすいて「お昼ご飯を食べよう」というときに、規範的な理由づけや正当化が伴わないために動機が弱くて実行できない、食べに行けない、などということはない。さほどお腹がすいていなくて欲求や感情が弱いというのであれば食べることへの動機が弱くなるかもしれないが、「お腹がぺこぺこ」で「食べたい」気持ちが強ければそれで摂食行動は十分に動機づけられる。性行動も同じで、「自分はこの相手とセックスをすべきなのだ」と思わないとセックスに積極的になれないという人はあまりいないだろう。むしろそんな義務感を感じたら逆効果でその気がしぼんでしまうことの方が多く、「したい」気持ちの強さこそが性行動の動機づけになるのではないか。そう考えると、利他行動だって特に規範的な意識や感覚を伴わずとも、「抑えがたい」欲求や感情があれば十分に動機づけがされるはずである。ジョイスの説明が成り立つように見えるのは、利他行動に対するわれわれの欲求がそもそもそれほど強くないからで、食欲や性欲レベルの強度の欲求を進化させ

77 困っている人を助けるなどして人の役に立つと気持ちが晴れ晴れすることがわれわれにはある。これは、ここで言っている「利他行動を後押しする心理的仕組み」の一環であって、そういう仕組みの「弱い形」はすでにヒトに備わっていると言えるかもしれない。ただこれはあくまで「弱い形」であって、本文で想定しているのは、昨日から何も食べていないために頭がくらくらして食べ物のことしか考えられないというぐらいの、それよりもずっと強い反応を生み出す仕組みである。

ていれば、規範的評価に基づく自信や強い気持ちといった効果を問題にするまでもなく、利他行動の動機づけが確実になされるにちがいない。よって、ここでのジョイスの指摘は、「利他行動への欲求強化が進化せずに規範的評価感覚が進化した」ことへの説明にはならない。

これに対して、現実のわれわれの生活においては、お昼を食べたいがまだ昼休み前で「食べてはいけない」から食べない、昼休みになって「食事に行ってもよい」ようになったら絶対に食べよう、というように、「食べる」ことを正当化できるかどうかによってその動機づけが弱まったり強まったりする場合がある。また、さほどお腹がへらず食べる意欲が乏しいときでも、取引先との会食で「食べるべき」ときだから食べるといったように、欲求以外の規範的理由が「食べる」動機になる場合もある。だとすると、規範的な意識や思考を通じた理由づけや正当化は、やはり「食べる」判断や行動の動機に影響するようには思えるし、同じことが利他行動にも当てはまりそうに思える。親が「子どものため」を思って血縁者支援行動をとろうとする場合でも、「塾やクラブ活動への送迎」であれば「正当」で誰からも非難されないので積極的に実行するが、「有力者への入学や就職のあっせん依頼」は「不当」で非難されそうなのでためらうはずだ。ジョイスの言う通り、それを「正当」と思えることは、利他行動の動機づけを現実にも強める効果があるように思える。

しかしこれは、「摂食行動や利他行動自体の適応的效果」と「自身の行動が周囲から承認・受容されるメリット」という別の効果を混同することから生じる誤解である。その証拠に、今述べた後者のメリットは、摂食行動や利他行動に限らず、どんな行動に対しても当てはまる。勉強でも仕事でも趣味でも、「絵を描く」「星をながめる」といった他人に関係しない行動でも、「不動産に投資する」「暴飲暴食を控える」といった自分の利益のための行動でも、それが周囲から褒められたり受け入れられたりすればわれわれは「やる気」が増すし、白い目で見られたり非難されたりすれば「やる気」が低下する。それは、われわれが「他者の目」を意識し、それに反応することから生じる現象である。もちろんそこにも適応効果があって、自分の振舞いに対する周囲の反応を把握し、周囲から受け入れられるように、はじかれまいように行動することは自身の生存・繁殖にプラスになるだろうから、こういう反応性質自体が進化の中で適応として備わったものかもしれない。だが、仮にそうだとすると、それは、「身体組織の維持と活動に必要な養分を摂取する」という「摂食行動」の適応的效果（進化要因）や、「血縁者の生存・繁殖を促して自身の遺伝子の複製可能性を高める」「互恵関係の中で相手からの利他行動を受けて生存・繁殖上の利益を得る」といった「利他行動」の適応的效果（進化要因）とは別の、集団生活という条件に応じて生じる「行動全般」に関わる適応的效果である<sup>78</sup>。

ここまで述べてきたように、進化的暴露論証では、ヒトの道徳性や道徳的能力は、「利他行動を行うことが適応的利益につながるがゆえに、それを確実に喚起・実行する動機づけ強化のために進化した」という主張がされる。ならば、この主張に対する疑問に答えるにあたって、その趣旨に即して「利他行動の」動機づけと結びつく「これこれの効果」が道徳感覚や道徳的能力にあると示さねばならない。そ

78 前出注 68 で指摘した内容はこの点と関わっている。

うではなくて、利他行動に限らない「行動全般」に対する道德感覚の効果を挙げたのでは、道德感覚は「行動全般の動機づけ強化」のために進化したということになって、「利他行動の動機づけ強化」のために進化したという自らの主張との間に齟齬が生じる。従って、ラハティの疑問に対抗してジョイスらが自説を根拠づけるには、血縁者支援上の付加的効果なり互恵関係構築上の新たな効果なりの「利他行動を実行することに固有に伴う効果」を示さねばならないわけだが、この②はそうになっておらず、むしろ今述べた「自らの主張との間に齟齬を生む」ものになってしまっている。

・③について

これに対して、③は、「互恵的利他性」にコミットした規範的意識を持つことによって危害予防ができるという適応的効果を指摘するものだから、他の種類の行動ではなく「利他行動」への動機づけが道德感覚の進化につながったという進化的暴露論証の考え方に即した説明になっている。われわれの道德性が、「恩を仇で返す」ようなことを自分がしたときの罪悪感や恥、「恩を仇で返す」ような人への憤怒といった「互恵的利他性への規範意識を生み出す感情」によって支えられているというのはジョイスの言う通りだろうから、この説明は、そうした感情の働きを踏まえて「道德性を備えること」の適応的効果を指摘した、適切なものに思えるかもしれない。

しかし、このような危害予防効果を得るためには、われわれは、利他行動の互恵的交換に対する厳格な規範意識を持ち、それを周囲に示さねばならない。その点で「甘い態度」をとって、「あの人は他者との間の利他行動の収支に対して鷹揚で、自分がやった利他行動に『お返し』がなくても寛大に許してくれるし、それでもなお積極的に利他行動をしてくれる性質を持っている」と周囲の人に思われたのでは、先方からの裏切りを誘発することになって危害予防効果が生じなくなる。するとこのことは、今度は、ヴレリックらの指摘にあるような「お返しの見込めない利他行動」が道德的に推奨され、道德感覚（の拡張作用）に基づいてわれわれがそういう行動を肯定し実行するという事実と矛盾する。これらはまさに「お返しがなくても自分は寛大に利他行動をする性質を持っている」ことを周囲に示してしまう振舞いであって、ここで指摘された道德感覚の適応的効果を打ち消すものに他ならない。

ジョイスもルースも、こうした現象を「道德感覚の文化的加工・変容」として説明していることは前述の通りだが、だとするとここで改めて、こうした「加工・変容」は道德感覚のももとの適応的効果を打ち消す、脱「適応」的な意味を持っていることが確認される。IV. 1. (4) (5) で指摘した通りに、こうした「加工・変容」を通じて引き出されるわれわれの道德的な判断や行動はやはり適応的利益を反映しないことになって、道德の基礎を適応的利益に見出す進化的暴露論証のそもそもの立場が崩れることになるだろう。「危害予防効果」に依拠したこの③の説明は、「利他行動の動機づけ」のために（欲求強化ではなく）規範的な道德感覚が進化したと言うための根拠には一応なるが、その効果自体を打ち消す内容が道德には実際にあるという事実と対立・衝突する上に、その対立事実を進化的暴露論証が自説の枠内で説明しようとしていることと矛盾する。



#### IV. 3. 進化的暴露論証の「道德性の進化」論の脆弱性

以上の検討から分かるように、ジョイスの説明はここでの疑問の解消にはつながらず、むしろ進化的暴露論証への疑いを深めるものになっている。IV. 1にて検討した1点目に関する議論とあわせて進化的暴露論証の「道德性の進化」論の問題点をまとめると、次のように言える。

- (i) 進化的暴露論証の見解では、(血縁者支援や互惠関係に向けた)「利他行動の動機づけの強化」が道德性の進化要因であり、その機能を担う生得的な道德感覚の働きによって、各人の道德的な判断や行動が血縁者支援や互惠に即したものになって主体の適応的利益につながるとされる。しかし、実際の道德的な判断や規範の中には適応的利益と結びつかないものがある。ルースやジョイスはこれを「生得的な道德感覚の文化的な加工・変容」によるものとして自説の枠内で説明しようとするが、その「加工・変容」によって「適応的利益と結びつかない」判断や行動が生み出されるということは、「文化的な加工・変容」は適応的利益の範囲にとどまらない幅広い影響力を持つことを意味する。暴露論者の言うように、道德的な判断や行動を生み出すヒトの心理メカニズム自体は適応として進化したものかもしれないが、そのメカニズムが働く過程で文化の「幅広い影響」が作用することで、そこから出てくる個々の判断や行動は適応的利益を反映したものとは言えなくなる。ならば、それらを規定し、その基礎になるのはむしろ文化だと言える。
- (ii) 「利他行動の動機づけ強化」のためであれば、規範的評価の感覚(道德感覚)が生じるよりも、利他行動に対する欲求強化が生じる方が進化的に自然で効率的である。ジョイスの説明では、道德感覚に基づく規範的思考には「欲求後押し」や「正当化による意志固め」といった独自の効果があり、それが「利他行動の動機づけ強化」に有効に働くことが道德性の進化要因になったとされるが、いずれの効果も「欲求強化」が生じれば「動機づけ」として必要なくなるもので、「欲求強化ではなく規範的評価の感覚が進化した」ことの説明にならない。さらに、ジョイスの説明では、そこに「互惠性への規範的コミットメントを持つことから生じる危害予防」効果があるとされるが、そのためには各人の道德的な判断・行動が厳格な互惠性を志向したものにならなければならない。しかし、実際にはそうではなく、人々の間では非互惠的な内容の道德的判断・行動・規範が生み出され実践されている。これは、各人の道德的な判断・行動やそれを生み出す心理メカニズムが、「危害予防」のような適応効果から外れた働きをしていることを意味しており、ジョイスの説明への反証になる。「利他行動の動機づけ強化」による適応的利益の確保が道德性や道德的能力の進化要因であるという暴露論証の見解には疑問が呈せられる。

これらの問題点は、進化的暴露論証の考え方の枝葉の部分に関わるのではなく、「道徳的な判断・行動と適応的利益との関連」というその中心的主張や、その基盤になる「道徳性の進化要因そのもの」についての見解を揺るがすものになっている。こうしたことを踏まえると、「道徳性の進化」に関する進化的暴露論証の見解は支持しがたい。

以上が本稿の結論になるが、これが意味するところを I で示した進化的暴露論証の主張の【A】【B】の区分に即して整理すると次のように言える。本稿Ⅲにて検討した内容が進化的暴露論証の【A】の主張の具体的な中身になる（その要約が前頁（i）の最初の文である）が、そこには（i）（ii）で示した2つの大きな問題点がある。このうち（i）から「各人の道徳的判断・行動は必ずしも生得的道徳感覚やそこに反映している適応的利益に方向づけられているとは言えず、むしろそれらを規定しているのは文化である」という指摘が引き出され、（ii）からは「利他行動の動機づけ強化のためであれば利他行動への欲求強化が進化する方が蓋然性が高く、そのために道徳的な能力が進化したとは考え難い」という指摘が引き出される。これらのことから、進化的暴露論証の【A】の主張は大きく揺らぐことになる。

I で述べた通り、暴露論証の【A】の経験的主張は【B】のメタ倫理学的主張の土台なので、【A】の主張が揺らぐと【B】の主張も揺らぐ。特に、ここで挙げた問題点から、「道徳は、ヒトの適応的利益を最終的な基礎として、それに規定されて成立する」という【B】の主張の中心部分が切り崩されるので、その結果、【A】も【B】も含めて進化的暴露論証の主張全体が維持しがたくなる。

## 結びに代えて

本稿では、ルース、ストリート、ジョイスの見解をたどりながら、その「道徳性の進化」論の具体的な中身を検討し、問題点を指摘した。3人に対して批判的な結論を出したため、ここでの筆者の意図は、進化的暴露論証が成立する可能性を「全否定」したり、進化的な視点を道徳の分析やメタ倫理学的議論に活用することを批判したりすることにあるように見えるかもしれない。

しかし、そのように話を結びつけるのは飛躍で、筆者の考えはそれとは異なる。本稿で問題を指摘したのは、あくまでルースとストリートとジョイスの「道徳性の進化」論に対してであって、道徳性の進化が起こったのは、彼らが考えるのとは異なる要因と道筋によるかもしれない。もしそうだとすると、ルースらの見解とは別の「道徳性の進化」論が成立し、それに基づいて人間の道徳的な判断や行動が適応的利益に即して説明される可能性がある。その場合、中身が入れ替わる形で【A】の主張が復活し、その入れ替わった内容によって【B】の主張が支えられ、進化的暴露論証は生き延びて道徳研究の視座としての有効性が再発見されるかもしれない。つまり、ルース・ストリート・ジョイス型の進化的暴露論証は成立しないが、他の型の進化的暴露論証が有効に成立するかもしれない。実際、近年の進化的な道徳研究では、利他行動を基盤として道徳の進化を考えるルースなどの「利他主義モデル」を批判し、それと違って、他者への非難やそれに対する自己防衛を道徳の進化要因と捉える「非難・自己防衛モデル」を提唱

する主張が出されている<sup>79</sup>。こちらの考え方に依拠することで、【A】の経験的主張の見直しと進化的暴露論証の改訂・再生・展開ができる可能性がある。その検討は稿を改めて行いたい。

\*本研究にあたっては、科学研究費助成事業・基盤研究（B）「道德の機能と心理的基盤についての多角的な研究」（2020～2023年度）および2022年度法政大学国内研究による支援を受けた。心より感謝申し上げます。

#### 主要参考文献

- ・Copp, David [2008] “Darwinian Skepticism About Moral Realism,” in Walter Sinnott-Armstrong (Ed.), *Philosophical Issues* 18: 186-206.
- ・Darwin, Charles [1871] *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, John Murray（本稿ではBurt's Library of the World's Best BooksのReprinted from Second English Edition, Revised and Augmentedを参照、頁番号も同版より）。長谷川眞理子訳『人間の由来』（上）（下），講談社学術文庫，2016年。
- ・DeScioli, Peter & Robert Kurzban [2009] “Mysteries of Morality”, *Cognition* 112: 281-299.
- ・—— [2013] “A Solution to the Mysteries of Morality,” *Psychological Bulletin* 139 (No.2): 477-496.
- ・FitzPatrick, William J. [2015] “Debunking Evolutionary Debunking of Ethical Realism,” *Philosophical Studies* 172: 883-904.
- ・—— [2017] “Why Darwinism Does Not Debunk Objective Morality,” in M. Ruse & R. J. Richards (Eds.), *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*, Cambridge University Press.
- ・Fraser, Ben [2018] “The Evolution of Morality and the Prospect for Moral Realism,” In R. Joyce (Ed.), *The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy*, Routledge.
- ・Greene, Joshua [2013] *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, Penguin Press. 竹田円訳『モラル・トライブズ——共存の道德哲学へ』（上）（下），岩波書店，2015年。
- ・Greene, Joshua D., R. B. Sommerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley, and J. D. Cohen [2001] “An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment,” *Science* 293 (5537): 2105-2108.
- ・Haidt, Jonathan [2001] “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment,” *Psychological Review* 108: 814-834.
- ・—— [2012] *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Penguin Books. 高橋洋訳『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德心理学』紀伊國屋書店，2014年。
- ・Haidt, Jonathan, Silvia Helena Koller, and Maria G. Dias [1993] “Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?” *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 65, No. 4, 613-628.
- ・Huemer, Michael [2016] “A Liberal Realist Answer to Debunking Skeptics: The Empirical Case for Realism,” *Philosophical Studies* 173: 1983-2010.
- ・Joyce, Richard [2006] *The Evolution of Morality*, MIT Press.
- ・—— [2016] *Essays in Moral Skepticism*, Oxford University Press.
- ・Lahti, David C. [2003] “Parting with Illusions in Evolutionary Ethics,” *Biology and Philosophy* 18: 639-651.
- ・Ruse, Michael [1998] *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Prometheus Books, originally published: Blackwell, 1986.
- ・—— [2017] “Darwinian Evolutionary Ethics,” in M. Ruse & R. J. Richards (Eds.), *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*, Cambridge University Press.
- ・Street, Sharon [2006] “A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value,” *Philosophical Studies* 127: 109-166.
- ・—— [2008] “Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying About,” in Walter Sinnott-Armstrong (Ed.), *Philosophical Issues* 18: 207-228.

79 DeScioli & Kurzban [2009] [2013].

- ・ Vlerick, Michael [2017] “Better Than Our Nature? Evolution and Moral Realism, Justification and Progress,” in M. Ruse & R. J. Richards (Eds.), *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*, Cambridge University Press.
- ・ フランク, ロバート・H [1995] 『オデッセウスの鎖——適応プログラムとしての感情』(山岸俊男監訳) サイエンス社.
- ・ ジェイムズ, スコット [2018] 『進化倫理学入門』 児玉聡訳, 名古屋大学出版会.
- ・ 金子拓 [2018] 『鳥居強右衛門——語り継がれる武士の魂』 平凡社.
- ・ 柏葉武秀 [2003] 「進化論的倫理学と道徳实在論」『北海道大学文学研究科紀要』 第 110 号掲載の訂正版, URL : <https://eprints.lib.hokudai.ac.jp/dspace/bitstream/2115/8538/1/shinka.pdf>
- ・ 内藤淳 [2004] 「メタ倫理学・メタ法価値論と進化生物学——『ヒュームの法則』をめぐって」(1)~(3・完)『一橋法学』 3 巻 2 号~ 4 巻 1 号.
- ・ —— [2023] 「進化心理学と道徳」小田亮・大坪庸介編『広がる！ 進化心理学』朝倉書店, Chap.11.
- ・ ルーズ, マイケル [1995] 「進化論的倫理の擁護」ジャン=ピエール・シャンジュー『倫理は自然の中に根柢をもつか』松浦俊輔訳, 産業図書.
- ・ 鈴木貴之 [2010] 「道徳性の進化とそのメタ倫理的含意——リチャード・ジョイス『道徳性の進化』の批判的検討——」『アカデミア』人文・社会科学編第 91 号.
- ・ 内井惣七 [1996] 『進化論と倫理』世界思想社.

## A Critical Examination of the Basis of the Evolutionary Debunking Arguments : On the Relation between Morality and Altruism

NAITO, Atsushi

### Abstract

The Evolutionary Debunking Arguments (EDAs) develop a critique of the moral realism of metaethics based on the empirical claim that human morality is a product of evolutionary adaptation. From the viewpoint of Michael Ruse, Sharon Street, and Richard Joyce, who advocate EDAs, the causes that led to the evolution of morality were “strengthening the motivation for altruistic behavior (toward relatives and reciprocal partners)” and thereby “securing adaptive benefits.” The human mind has an innate “moral sense” that functions to these effects, and it works to guide the individual’s judgments and actions through internal processes, allowing the judgments and actions produced from these processes to reflect adaptive benefits. Our moral judgments and actions are ultimately based on adaptive benefits and are defined by them. This view is the basis of the empirical claims of the EDA. However, two problems can be found here. ① Some actual human moral judgments and actions are not associated with adaptive benefits. In addition, the content of morality changes with time and culture, and some of these changes cannot be explained by adaptive benefits. ② To “strengthen the motivation for altruistic behavior,” it is more effective, as an evolutionary function, to reinforce the desire for it than to have a moral sense. Having the capacity for normative evaluation through a sense of morality is not necessary for “strengthening the motivation for altruistic behavior.” These two points undermine key parts of the views of Ruth and others, and thus the empirical claims underlying the EDA cannot be sustained. Subsequently, the foundation of EDA’s critique of moral realism is also undermined.