

社会福祉の基礎づけと進化倫理学

岡 村 裕

はじめに

我々は見知らぬ他者を支援しなければならないのか。それをどこまで他者に強制できるのか。この問いは、社会福祉学における根源的な問いであるにもかかわらず、それに対する明確な解答はいまだ得られてない。そもそもその探求は十分ではない。社会福祉学における理論研究は、他者支援を所与のものとして位置づけ、どのように誰の支援を誰が行うのか、という方法論や制度のあり方を探求することに重きを置き、なぜ他者を支援しなければならないのかという問いを避ける傾向にある。社会福祉政策のあり方を考える上では、他者支援の行動原理についてもっと深く理解する必要があるものの、それは十分に行われていない。しかし、我々が行う他者支援はどのような特性を持つのかといった問いを回避して、果たして対人援助の方法論や制度論を展開することができるのだろうか。

これまで、見知らぬ他者を支援すべきなのかといった問いに対する解答は、人文社会科学領域の哲学によるものがほとんどであり、主として道徳哲学（倫理学）の分野で行われてきていた。しかし近年、その基礎づけをヒトの生物的特徴から試みる動きがでてきている。それは、進化倫理学と呼ばれ、ヒトがヒトを支援する行動（利他的行動）の起源や倫理を、進化論の視点から考えようとするものである。実のところは、このような試みが全くされなかったわけではない。むしろ進化論に基づく社会政策が積極的に展開されて

いた時期があった。しかしそれは進化論を為政者が都合よく解釈したもので、今ではそれは否定されている。それが今日ではどのように変わり改めて注目されているのか。また進化論の知見をもって社会福祉を基礎づけることは可能であろうか。本稿では、ヒトの他者支援行動の生物学的意味について概観しながら、社会福祉における進化倫理学の可能性や課題について整理したい。(なお、本稿において「ヒト」は生物学的名称として、「人又は人間」は人文社会科学的名称として区別して使用する)

1. 社会福祉の基礎づけ

広い意味での社会福祉は社会保障制度を包含し、傷病・失業・高齢など自活するための前提が損なわれたときに生活の安定を図り、安心をもたらす「社会的セーフティネット（社会的安全装置）」であり、それは、個人間または世帯間での所得移転（税方式）や、保険料の徴収と給付（社会保険方式）によって実行される。社会福祉は最低限の生活保障と生活上のリスク分散を目的とした強制的な他者支援あるいは福祉資源の分配制度であると言える。

したがって、社会福祉（あるいは社会保障）における中心的な問いは、誰に負担を求め誰に分配するべきか、あるいは誰が誰を支援するべきか、そしてそれはどこまで強制できるのか、というものになる。このことは、見知らぬ他者支援を我々の義務とすることができるのかという問いに等しい。社会福祉は社会制度の一つであり、国民という見知らぬ他者同士が各人の自由意思とは無関係に助け合うという仕組みである。しかしながら我々はそもそも見知らぬ他者を手助けしなければならないのか。そしてそれはどこまで強制できるものであるのか。このような社会福祉の基礎づけに関連した議論は、主として欧米を中心とした政治哲学の分野で展開されてきた。すなわち正義論の展開が社会福祉の原理論に関わる問題提起をすると同時にその方向づけを与えてきたと言えよう。

正義論においては、正義にかなった正しい行為や制度のみ人々に強制でき

るとされる。では、人々に強制することができる正しい行為や制度の基準となる正義とは一体いかなるものであるのか。歴史的には、功利主義、自由主義、共同体主義などの立場から様々な正義論が提示されている。まず社会福祉を肯定的に基礎づける理論として挙げられるのは、功利主義、リベラリズム、共同体主義（コミュニタリアニズム）であろう。

(1) 功利主義

功利主義は、ジェレミー・ベンサムによって18世紀末に提唱され、19世紀のJ・S・ミルやシジウィックなどによって洗練された倫理学説である。ベンサムは一つの究極の道德原理、つまり「功利性の原理」が存在すると主張する。この原理によると、幾つかの行動あるいは社会政策を選択する場合はいつも、関係者全員にとって最高の結果をもたらす方を選ばねばならない。功利主義においては、それがもたらす帰結のみから行為や制度の正しさが判断される¹⁾。とはいえ、あらゆる帰結を考慮するわけではない。功利主義が重視するのは、効用と呼ばれる各人の感じる主観的な快楽と苦痛あるいは欲求の充足であって、客観的な利益というものではない。本人の心理状態や嗜好とは無関係に利益なるものが存在するとは考えないし、人間にとっての本質的な利益や、人間としての真の幸福といったものは想定されることもない。あくまで人々の効用に対する影響のみが問題とされるのであって、効用に関係がない帰結は無視される。

さらに、行為や制度の正しさは、その行為主体のみの効用を最大化することではなく、それによって影響を受けるすべての人の効用の和を最大化するかどうかで判断される。その意味で利己主義とは区別される。効用を集計する際には、すべての人を1人として数え、それ以上には数えない。効用の測定および集計は、利害関係のない第三者のごとく厳正中立の立場で行われることが要求される²⁾。特定の善の構想を優遇または排除せず、すべての人を平等に扱い、各人の効用に優劣をつけずに単純に足し合わせる。何を持って善とするかは各人の主観的選択に任せ、ある生き方や人間としての性質がそ

れ自体として好ましいといった考え方には強く異議を唱える。

特にベンサムに代表される古典的功利主義において効用は基数的に測定可能で足し算できるか、あるいは個人間比較が可能であることが前提となっている。たとえば効用を快樂と苦痛のような心理状態とみなす場合、快樂と苦痛は負号が異なるだけの通約可能な一元的変数で、量的に差し引きすることによって計算が可能と考える。そのうえで行為主体は、ある行為をする前にその行為の影響をうけるとされる関係者全員の総効用を計算してそれを最大化する行為を選択するか、あるいは前もって総効用を最大化と思われるルールに従って行為するよう求められる。ベンサムに代表される古典的功利主義に従えば、社会福祉のような富者から貧困者への再分配政策は、総効用を最大化するという意味において正義にかなったものとして支持される。

(2) リベラリズム

ジョン・ロールズの「正義論」(1971年)は、福祉国家の正当化理論になりうるものとして今日においても広く受け止められている。ロールズ自身は、彼の正義論を福祉国家による事後的な所得の再分配や社会的ミニマム保障の正当化と直接結びつけることには慎重であったが、全般的にロールズをはじめとするリベラルな正義論は、平等主義的であり、福祉国家や社会保障の権利を正当化する傾向を持っている³⁾。

ロールズは、あるべき社会の原理を見出だすための思考実験として、人々が、自分の社会的地位、天賦の資質、人生についてどんな目標を持っているのかが分かっていないという状況（「無知のヴェール」）を仮定する。人は、自分に関する情報を知っていれば、自分に有利になるように社会の原理を選択してしまうが、これでは、公正な原理を見出せない。そこで、誰も自分に関する情報がわからないとの仮定を置いて社会の原理を選択するという状況を考えるのである。そしてその場合には、人々は、「誰もが社会の最も恵まれない立場に置かれる可能性を想定し、それをできる限り良いものにする」ような社会の原理を選択するはずであるとした。「無知のヴェール」に覆わ

れた人々は次のような原理にコミットするとされる。(1) すべての人に基本的な自由と権利が、平等に分配されること (平等な基本的 諸自由の保障) (2) 職務と地位に関するアクセスがすべての人に公平に開かれていること (公正な機会の均等の保障) (3) 所得や富の「格差」の存在は、社会の最も恵まれない人の状況の改善に最大限資するものであること (格差是正原理)。

ロールズの正義論が導出する正義の原理は、「社会的基本財の平等」である。社会的基本財とは、ロールズに従えば、基本的自由、所得や富、権利や特権、自尊心の基盤など、社会生活を営むなかで各人がいかなる目的を追求しようとも、そのために最低限必要となるような一般的財をさす。そして、そのような社会的基本財によって可能となる自由を社会のすべての個人に平等に保障しようとする。ロールズによれば、才能と能力の開発も生まれ落ちた環境条件に依存しており、これに必然性は認められない。優れた才能と能力を有する者は、偶々そのように生まれついてきただけである。それゆえ、彼らの才能と能力は全体の利益に奉仕するように使われるべきであるとして、経済的自由を制限し、基本的自由を保障するための再分配が許容される⁴⁾。

ロールズは、才能と能力をその人自身の「有価性」(desert) とする見方、つまり、自分はこの才能と能力に「価する」(deserve) 人間なのだという独善的な見方を排するとともに、能力面で、ハンディを背負わされた人々に対する連帯補償を正当化した。誰にどの分野での才能が授けられ、それぞれの人にどの程度の能力が備わっているかは天の配剤である。それは人為を超えており、当人の功績でもなければ、当人だけが責任を負わなければならないハンディでもない。人間の側からすれば、才能と能力の初期的な取得は、偶然的な運で決められたことであり、そこには正当な資格づけを請求できる根拠は何もない⁵⁾。

ロールズのアイデアのベースにあるのは契約論あるいは合意論である。自らが契約・合意したルールに従うことは強制ではなく各人の自由を尊重することになる。社会福祉のような最も恵まれない人々の支援を義務化する制度も各人が合意すれば正しいルールとなる。自分自身の社会的立場がわからな

い状況下で選択される社会福祉制度は公正なルールとして正当化されうる。

(3) 共同体主義 (コミュニタリアニズム)

共同体主義 (コミュニタリアニズム) は、基本的に他者支援や富の再分配を支持する点では功利主義やリベラリズムと一致しているが、その理由や形態が異なる。

共同体主義はもともとアリストテレスの徳の倫理学に根ざすもので、それによれば人間は特定の性質や機能を備え、それゆえに人間にふさわしい固有の目的を持つとされる。またその目的とは人間本性にかなった生を実現することであり、各人はそのために必要な徳を身につけ自己完成に至らねばならないとする。徳とは人間の性質や機能において優れていること、すなわち卓越性 (アレーテ) を意味し、卓越的であることが、人間の目的達成を可能にすると主張する。このような卓越主義においては、人々が人として自らの能力を発揮し、人間として望ましい「善き生」をおくことに最大の価値を認める。たとえば、家族や地域住民と積極的に交流し、人間関係を深めるとともに、文化活動に参加するなどであり、我々は自らの能力や資質を向上させるべく日々努力しなければならないとする⁶⁾。

何をもって実現されるべき好ましい能力や性質とするかについてアリストテレスは、人間であれば誰もが発揮すべき普遍的な能力や資質が存在し、「善き生」とはそれらを実現することにほかならないとする。共同体主義者としてのマッキンタイアは、何が好ましい活動であるか、またいかなる性質や能力を発揮すべきかについては共同体によって異なり、人間にとって普遍的な「善き生」が存在するわけではなく、各人は、それぞれが生活する共同体のもので、理想の生き方に少しでも近づくように努力するべきであると主張する⁷⁾。

共同体主義の主張をさらに簡略化すると次のようになろう。まず、あらゆるものには目的があり、それを達成することが善であり正でもある。人間のテロス (目的) とは、人間らしくよく生きる (行為する) ことであり、我々

が人としてなすべき道徳的に正しいことは、善き生（行為）の実現である。さらにその善き生（行為）の構想は、共同体の中で形成され、陶冶され、各人に埋め込まれる（価値観として人々に共有される）。したがって善き生（行為）は、各人が何もないところから選ぶものではなく、発見し獲得されるものである。さらにそこで発見される共同体の共通善に基づく善き活動は、促進あるいは義務化されるとともに、そうでない活動は抑制または禁止されることになる。

何を共同体と呼ぶかは論者によって様々である（政治的単位としての州や国家であったり、あるいは家族なども含めたもっと小さな組織であったりする）が、基本的な特徴としては、共同体は、ある特定の共通の善の構想（以下、共通善）を持ち、それにコミットしているような人々からなる集団である。そこで共有される文化や行動様式など伝統の多くは善き生（行為）の概念を我々に明示する源になるため、典型的な共同体主義者は、共同体の歴史や伝統に従った行為を善き行為として推奨し、さらにそれが共同体の維持に必要な不可欠なものであればある程度強制できるものとする。歴史的には、ほとんどの共同体が伝統的に、その社会的結束を重視し、連帯をその共通善として持っているので、社会福祉のような連帯の理念を具現化した制度は、当然のことながら支持されることになる。

(4) リバタリアニズム

一方で福祉国家に反対するのは、リバタリアニズムである。前述したロールズを中心としたリベラリズムと同様に自由を尊重する自由主義であるが、自由競争市場を最大限尊重するこの立場は、再分配的な社会正義の概念や福祉国家に対して、個人の自由の侵害や官僚主義的非効率などを理由に厳しい批判を展開する。

フリードリヒ・フォン・ハイエクは、市場の自動調整機能を損なうような、強制的手段による弱者保護や累進課税を否定した⁸⁾。ハイエクによれば、福祉や再分配の領域における国家の政策では、分配の基準について、国家が判

断することとなるが、こうした基準の設定を限定的な知しか持ち得ない国家が行うことは、恣意的な分配にしかなり得ない。むしろ、国家が介入せず、この種の判断を個々人にゆだねるならば、自由に交わる個人はそれぞれの持つ情報や知恵を結晶化させて「自生的秩序」を生み出す。それを代表する自由市場は、いかなる中央の計画者にも入手できない種類の知を提供する価格というシグナルを備え、個々人を全体的な善に導く経済活動に向かわせると主張する。すなわち、国家が計画を策定し、特定の目的を達成するため資源を再分配することは、個人の自由を侵害するだけでなく、それ自身に任せておけば全ての人に利益を与えるはずの市場プロセスを非効率なものにして、長期的には社会の発展を阻害することになるとする⁹⁾。また、ミルトン・フリードマンは、①裁量的な福祉政策は現に望ましい結果をもたらしてはならず、②家族の絆や社会のダイナミズムを失わせ、人々の自由を阻害しているとして、福祉国家・大きな政府に反対した¹⁰⁾。フリードマンは、政府のなすべき役割は、①市場を通じた経済活動の組織化の前提条件（ゲームのルール）を整備すること、②市場を通じて達成できるかもしれないが多大な費用がかかることを行うことに限定されるべきで¹¹⁾、「負の所得税」制度という単一の包括的なプログラムを導入し、アメリカの社会保障制度は解体すべきであると主張した¹²⁾。この背景にあるのは、効率を重視する市場メカニズムへの大きな信頼であり、自由な経済秩序は市場メカニズムの貫徹によって、個人の自由と福祉を最もよく増進できるという哲学であった¹³⁾。

ロバート・ノージックは、古典的な夜警国家（ノージックはこれを「最小国家」と呼ぶ。）こそが正義にかなうとの立場から、ロールズの議論の平等主義的・介入主義的な側面は、個人の自由を不当に侵害するもので、本当の平等も実現できないとして痛烈に批判した¹⁴⁾。ノージックのいう正義とは、人々が自分のものをどう処分するかを自ら自由に決定できるよう、自己の身体・自己の労働の産物やその代価としての財産を保有する権利を尊重することであるという考えに基づき、「権原理論」を唱えた¹⁵⁾。権原理論とは、ある人が自らの保有する資源に対して正当な権原（entitlement）を有す

る場合とは、①ある人が誰にも保有されていないものを占有する場合（獲得）、②ある人から他の人に保有物が同意の上で譲渡される等の場合（移転）、③過去の取引の過程で何らかの不正な取引が行われたことが判明した場合にその被害を救済する場合（矯正）の3つに限定されるというものである。権原理論によれば、富裕者の保有資源の貧困層への移転は、富裕者が自発的に行うものでなくてはならず、国家が再分配（社会保障など）を行うことは、個人の財産権の不当な侵害にほかならないと考える。そして、最小国家以上の機能を備えた国家は「拡張国家」であり、それは正義の観点から正当化されないことになる¹⁶⁾。

今日、人々の多様なニーズに応答できる社会保障のあり方に関わる原理的視座を再構築し、提示することが求められているが、正しさの基準と考えられている「正義」のアイデアは一つではなく、どの「正義」に基づく制度を構築すべきか、という議論は今なお続いている。このように、従前の社会福祉の基礎づけに関する議論は、主として政治哲学あるいは道徳哲学（倫理学）の分野で行われてきた。しかし、近年人間の道徳性に関する心理学や脳科学的知見、あるいは進化生物学の知見を応用する試みが始まっている。人間の道徳性の起源を進化論の視点で検討しつつ、そのあり方に関する解を導出しようとする試みは進化倫理学と呼ばれる。

2. 進化倫理学とは何か

まず進化論はすべての生物の起源やその変化の過程を対象とした学問領域である。当然その対象には我々人類も含まれている。そこで得られた知見から、ヒトの倫理について考察したり、進化論に基づきながらヒトが従うべき規範を考えたりするのが、進化倫理学である。例えば、なぜヒトは道徳的に振る舞うようになったのかというヒトの道徳性の起源から、ヒトのあり方を考えようとする。あるいは、ヒトはなぜそのルールに従わなければならないのか、あるいはある特定の行為をしなければならないのか、といった従来か

らある疑問に対して、進化論の知見に基づき考察する分野であるとも言えよう。

進化倫理学の主たる作業は、ヒトの道德性そのものの起源を探求することから始まる。それは、ヒトが社会の中でつくりだす以前からヒトの本性として内在していたと考える。さらにその事実から規範を導き出そうと企てる。

進化倫理学は、ヒトの道德性の起源を明らかにしながらその意味を考える分野であり、進化論の知見に基づいた倫理学へのアプローチであるとされる。進化倫理学が扱う課題は、倫理学の三分野、すなわち記述倫理学、規範倫理学、メタ倫理学に応じて三種類ある¹⁷⁾。

記述倫理学とは、倫理や道德と呼ばれるものの実態について記述し、探求することである。ダーウィンが提唱した進化論は、生物に見られる様々な特徴を神によるデザインではなく、自然選択などの自然の作用のみで説明するものである。ダーウィンは、ヒトの倫理もその例外ではなく、進化論によって説明されるべきものだと考えた。つまり進化論が生物の特徴の起源を説明するのであれば、生物の一種であるヒトの倫理の起源も進化論的に説明されるということである。倫理の起源に関する探究は、道德起源論とも呼ばれ、記述倫理学の重要な一角を占めている。倫理の起源を進化論の観点から明らかにしようとする試みは、進化記述倫理学と呼ばれる¹⁸⁾。

メタ倫理学は、倫理的概念や道德判断の分析を行う分野である。メタ倫理学における一つの主題として、倫理的な善悪や正・不正の区別のための基準が、客観的なものであるのか、主観的なものであるのかという問いがある。進化論の知見からこの問いにアプローチするのは、進化メタ倫理学と呼ばれる¹⁹⁾。

規範倫理学は、我々が従うべき倫理原則・規範を探求する学問分野である。進化論の知見を用いた規範倫理学は、進化規範倫理学と呼ばれ、二つのタイプがあるとされる。第一に、進化論は人間の道德行動や道德心理に関して新たな知見を提供することはできるが、そうした知見と既存の倫理原則の組み合わせから、新しい規範が導き出せるかもしれない。たとえば、進化心理学

が人間の心理にかかる制約やバイアスを発見したとすると、この人間心理に関する科学的事実を無視するよりも、それを考慮に入れた上で規範を導出するほうが適切なはずである。というのも、そうした事実を無視した規範は、非現実的だからである。(哲学者は、このことを「べし」は「できる」を含蓄するという原則として表現する)。このタイプの進化規範倫理学においては、我々が規範を考える際に利用する科学的事実のソースとして進化論の知見が活用されている²⁰⁾。

第二に、進化論の知見は我々に対して既存の倫理原則の見直しを迫り、根本的に新しい倫理規範をもたらすかもしれない。このタイプは、進化論が科学的事実に関する知識だけでなく、新しい倫理規範を生み出すという極めて野心的なものとなる。

第一のタイプについては、もちろん、進化論がもたらす知見の重要性の程度に関しては、様々な主張がありうるものの、科学的事実に関する知識が規範の導出に必要なだと認められ範囲で成り立ちうる。

いずれにしても、進化論によるヒトの道徳性に関する知見は、規範に影響しうるが、現段階では、進化倫理学によって画期的、革新的な規範が導出できるとまでは言い切れず、新しい倫理規範ではなく、従来の規範を補足することになるだろう。

このように進化倫理学では、ヒトの生物学的特徴から、ヒトのあり方を導出しようと試みる。しかし、そもそも「ある」から「べし」を導くことができないというのが定説となっている。前述したように、どのように「ある」のか、なぜそうで「ある」のかは、記述倫理学やメタ倫理学の領域で、「べし」を問うの規範倫理学の領域と同じ倫理学でありながら、その課題は異なる。ヒトの道徳的行為の起源や本性が明らかにになったとして、そこから即座に「べし」が導出できるとは限らない。進化倫理学は、進化生物学の知見に基づいて道徳の起源を明らかにし、さらにあるべき倫理の条件を考察するためにも進化的な視点を活用するアプローチだが、ヒトに「できる」こと(物理的、生物的、社会的、心理的に)のうちから「なすべきこと」を選ぶ

ほかはない、というのがこのアプローチの基調である。前述したように「べし」は「できる」を含意する。ヒトにそもそもできないことを強いることはできない。例えば、生物学的に、宇宙空間において生身で生存することなどは不可能であり当然ながらそれを強制することはできない。ヒトは一生物としての限界を超えることはできない。

またヒトには、そもそも道徳的能力があるから、それを求めることができるが、道徳的能力のないその他の動物にまで道徳的に行動せよと言うことはできない。事実を無視した規範は非現実的であり、できないことをさせるのは不正である。しかし同様に、ある能力が生存に不可欠であるから、たとえできることであっても、あるいはできるからといってそれを強いることも不正である。仮にヒトの本性は利他的であったとしても、それによってすべての人に自己の利益をかえりみない支援を強制することにすべての人が同意するわけではない。では、強制はできないとしても称揚することは可能であろうか。できることをすることを無秩序に称揚することは正しいとはいえないが、それをうながすことは可能かもしれない。ただし、ヒトにできることのレベルも人によって異なる。だれもができる、大方の人が、半分くらいが、一部の人のみ、などがあり、できることのうち、何を称揚すべきか、について必ずしも明確になるとは限らないだろう。

このように我々はできること（機能）から、すべきこと（強制できることあるいは称揚できること）を明確に導出することはできなくとも、少なくとも強制的できないことを確定することは可能である。できること、できないことが明らかになれば、それは規範のヒントにはなる。「ある」から「べし」は導出できないとしても、「ある」は「べし」に影響する。

したがって、少なくとも、ある規範を導出するためには、まず我々には何ができ、何ができないのかを吟味しなければならない。つまり、それはヒトの本性にほかならない。もしそれが生まれながらに持つ本性であるならば、それをある程度強制する可能性は残されている。何を強制できるかはわからなくとも、強制できる可能性のあるもの、強制できないことはわかるはずで

ある。

生物学的に生まれながらにもつヒトの機能の特性を踏まえながら、その規範のあり方を考えるのが進化倫理学の特徴であり、その主たる問いは、我々は一生物として生きるべきか、生存本能に従うべきか、自然界のルールに従うべきか、人間の本性に従うべきか、あるいはそれに抗って生きるべきか、といったものとなるだろう。

ヒトの道徳性については様々な考え方があるが、進化倫理学では次のように考えるものと思われる。(1) 道徳的行動の起源はある時期のある環境下における行動にある。(2) 道徳的能力は人間特有のものではなく、他の動物が持っている能力から進化によって発達してきたものである。(3) ヒトの道徳性は進化の過程で身についたものである。(4) 道徳的能力は人の生存になくてはならないものであったから残った、などである。

では、進化倫理学が拠り所とする進化論とはそもそもどのような理論であるのか。進化論の人間観とは一体どのようなものであるのか。また現代人が生まれながらに持つ機能とは一体どのようなものであろうか。

3. 進化論とヒトの本性

ヒトとは一体どのような存在であるのか。最も有力な仮説が進化論である。では進化論とは何か。まず、進化論とは、我々は一体どのような存在であるのか、という問いに対する一つの仮説であり、我々ヒトの本性を最も科学的な方法で結論づけようとしている分野であると言えよう。

進化論によれば、あらゆる生物は進化の過程にあり、我々は進化の過程で生まれた生物種の一つである。進化とは、一般に生物進化のことであり、地質学的な時間経過において生物種が変化していくことをいう。集団遺伝学では、特定の形質を発現する遺伝子をもつ個体が、それをもたぬ個体より多くの子孫を残し、この形質が集団中に広がることを言う。

生物学的に進化を定義すると「世代を超えて伝わる性質に生じる変化」で

ある。新しい性質が子孫世代に伝わり、集団内に広まり、その種の新しい性質として定着することによって、進化が生じる²¹⁾。

進化の最初のステップは突然変異である。突然変異とは、集団中の他個体には見られない新しい性質を持つ個体が出現することである。こうした突然変異は、DNAの複製に生じるミスによって起こる。ほとんどの突然変異は有害であるが、まれにDNAの配列に生じたミスが、その生物個体の生存や繁殖に有利になる場合がある。その場合、その突然変異によって生じた性質は、世代を繰り返すにつれて集団内に広まり、ついには種全体の標準的な性質となる²²⁾。

進化理論の中心的原理は「最適者生存の原理」である。環境により適応した生物体の遺伝的特徴が、淘汰プロセスを経て集団内に広まることされる。進化のアイデア自体はすでに古代ギリシャにみられるが、キリスト教世界観の強い影響で進化論が登場する余地がなかった。1859年のダーウィンの「種の起源」の出版は科学と社会の様々な領域に影響を与えてきた。「種の起源」で提起された考え方は、すべての動物は少数の共通の先祖から分かれて進化してきたという共通先祖説と、進化の主なメカニズムは自然選択であるとする自然選択説からなる。自然淘汰説を中心にしたダーウィンの進化論はダーウィニズムと呼ばれる。1930年代には、突然変異、遺伝的組み換え及び自然淘汰を進化の本質的要因と考えるネオ・ダーウィニズムが登場した。これはダーウィン説と集団遺伝学を統合したもので、「進化の総合説」とも呼ばれる²³⁾。

ダーウィンの理論は科学的な理論でありけっしてイデオロギーではないにもかかわらず、なぜダーウィニズムと呼ばれるのか。それは確かに生物進化に関する実証的理論であるが、同時に、それは西欧の伝統的な信念への重大な挑戦という意味も有していたからである。ダーウィンが挑戦した当時の基本的信念とは、神による世界の創造、世界の定常性、神のデザイン論、目的論的世界観、人間中心の世界観などである。

自然淘汰は生物進化の主要な要因であり、生物種を変化させる最も重要な

機構である。ダーウィンはいくつかの観察から出発し、特定の結論に達した。第一に、種のどの個体も独自のものである。すなわち、どの種の内部にも形態・生理・行動などに関する変異がある。第二に、生物体には非常に大きな繁殖力がある。そして第三に、餌、配偶者、住み場所などの資源は限られている。これらの観察からダーウィンは、次のような結論を導き出した。ある個体群の個体数は多少とも一定に保たれているから、生まれた子どものすべてが生き残るわけではない。よって、限られた資源をめぐる生存闘争は不可避免的に起こる。こうした闘争の結果、ある変異個体は他のものより多くの子孫を残し、両親の特徴を次の世代へ伝え、進化的変化が自然淘汰によって生じる²⁴⁾。

進化論に従えば、我々の持つあらゆる能力や特性は、過去のある時期において生存に有利であったものと考えることができる。現在の我々になぜそれができるのかというと、それができることが過去のある時期において生存に有利であったからである。あるいはなぜそのように行動するのか、しようとするのかというと、過去にそうすることが生存に有利な時期があったということである。もちろん、たとえ生物のあらゆる機能が進化の過程で生じたとしても、現存する生物のあらゆる機能の起源は、すべて生存と繁殖に有利であったとは言えない。生き残るのに支障があるものはなくなるが、特に影響がないものはそのまま残る場合もある。しかし少なくとも今ある形態や機能は、生き残るのに有利であったか、それを妨げないものであったことは確かである。いずれにしても、ヒトが生まれながらに持つ機能、それは本能的行動、反射的行動、衝動、あるいは傾向性とも呼ばれるが、それは祖先から受け継がれてきたヒトの本性であると言えよう。

では、例えば、ヒトの道徳性も同様に進化の過程で生じた本性的特性であるのか。近年のダーウィン進化論の発達は、倫理に対して大きな影響を与えており、その代表が生物学的利他行動の分析である。生物学的利他行動とは、自分自身の生存や生殖に直接つながらない（あるいは不利になる）にもかかわらず、他の個体の生存や生殖を助けるような行動を言う。

なぜヒトは利他的に行動するのか。また本当にそれは利他的な行動と言えるものであるのか。あるいは利他的行動はヒトの本性であると言えるのだろうか。

4. ヒトの利他的行動とその起源

人間社会においては、他者への援助行動は頻繁に観察される。一般的にヒトは、嫌いな人を支援することに消極的ではあるものの、自分と同じような性質を持った人は、自ら進んで支援しようとする。しかし、自分一人では如何ともし難い危機が訪れたり、あるいは自分の家族、会社、地域、国家に危機が起きた場合においても、ヒトは個人的損失を厭わずに他者や社会に献身的に振る舞おうとする存在であるかどうか。

自分の利益を犠牲にしても、他人の利益の向上を図ろうとする行動は、利他的行動と呼ばれるが、伝統的な経済学における「経済人」の仮定によると、人間は合理的でかつ利己的であるとされ、利他性は仮定されていない。利他性を全面的に仮定すると、個人合理性を満たさない、あるいは社会における競争や反社会的行為を十分には説明できない。人間が完全に利他的であるという仮定は、日常生活の観察から成り立たないともいえる。

ボランティア・ジレンマと呼ばれるゲームがある。このゲームでは、次のような状況が設定される。(1) 誰か一人が協力行動を選択すれば、集団全体の利益が増加する。ただし、協力行動を選択した人は個人的な費用を負担しなければならない。(2) 一方、誰も協力行動を選択しなければ、集団全体の利益は向上しない。このゲームでは、集団のサイズに比例して協力行動を選択する人の割合は減少するが、10名程度の集団では、2～3割程度の参加者が選択するとの報告がある²⁵⁾。

ヒトだけでなく、現実の動物における利他行動も観察されている。社会性昆虫の行動や親の子に対する利他行動などはダーウィンの時代より知られていたことだったが、それ以外の行動に関する研究は多くなかった。しかし、認知動物行動学の分野では、哺乳類、とりわけ霊長類における様々な利他行

動が観察報告されている。血縁選択の結果進化したと思われる行動は数多くある。群れを助けるために警告音を発したり、生殖せずに弟妹を育てたりする行動が、多くの種で観察されている。一見不利に見える行動が実は不利でないことが血縁選択で説明できる²⁶⁾。

互恵的利他行動の例としてよく知られているのは、ジェラルド・ウィルキンソンによるチスイコウモリの研究である²⁷⁾。チスイコウモリは数日間血を吸うことができないと餓死してしまう。そこで吸血できた個体ができずに餓死しかけている個体に吸った血を与える。これは血縁のない個体間でも行われ、過去に提供してくれた個体に優先的にわけるという行動も観察されている。霊長類においては互恵的利他行動のバリエーションも多く、人間に近い行動も多く観察されている²⁸⁾。

動物と比較すれば、ヒトは攻撃の抑制力が弱く仲間を殺してしまう凶暴な生き物といえるかもしれない。他方で血縁選択や互恵的利他行動以上の自己犠牲的利他行動が認められるのもヒトである。比較認知科学の知見によると、仲間の心の状態がわかるのはヒトだけであるとされている。

チンパンジーとヒトの研究をしているデビッド・ブレマックによれば、ヒトの心には他者の心の状態を推測できる「心の理論」が備わっている²⁹⁾。心の理論とは、他者の心がどう作用するのかを推測する心のシステムであるとされる。私たちは手に持っているものを離せば、それが地面に落ちるという単純な物理法則を理解している。同様に、たとえば相手に悪口を言えば言われた人は怒ることを理解している。ヒトは他者の考えを理解するだけでなく、仲間と共に共感し、援助する。それどころか、ときには自分を犠牲にしてまで誰かを助けることもある。ほかの動物には見られないような、仲間を助けようとする強い気持ちは協利行動として現れる。ヒトにもっとも近縁な生物であるチンパンジーも仲間と協力することがあるが、それはあくまでも自分に利益がある場合のみである。それに対してヒトは生まれつき他人を助けようとする性質を持っているとされる。1歳児が見知らぬ大人の手助けをする。手伝いへの褒美のためではない。逆に褒美を与えると援助行動は減少するとの

報告がある。2歳児では、もらったお菓子を自分のものにするよりも、他者にあげるほうが喜ぶとのマイケル・トマセロによる実験結果もある。ヒトは「超協力的性質」を備えた生き物であるとされる³⁰⁾。

研究結果の多くは、生まれながらにヒトは利他性を有していることを示すものである。ヒトは他者支援をする人を好みそうでない人を本能的に敬遠する。またしないことによる不快感や罪悪感を持つ。さらに教育によりこの特性が強化される。利他性を内在していることの証拠ともいえよう。

ではなぜ我々は見知らぬ他者を本能的に支援しようとするのか。なぜ利他的に行動するのか。進化論に従えば、そのような特性を持つものが生き残ってきたと考えられるが、進化の中でなぜそう行為する個体が生き延びてきたのか。

自己の適応性を犠牲にして他者の適応性を上げるような行動原理が、淘汰プロセスの中でどう生き残ってきたのか。普通に考えれば、そのような遺伝的傾向があるものは消滅するはずである。自然界には生物学的利他行動の例が多くみられる。例えば社会性昆虫における働きアリや働きバチで、自分では生殖せずに自分の姉妹の子どもの世話に一生を捧げる。しかし、このような行動がなぜ進化したのかは自然選択説の観点からは一見説明できないように見える。というのも、ある集団の中に手助け（生物学的利他行動）をする個体としない個体があった場合、手助けされるだけで手助けしない個体のほうが自然選択で有利になり、集団全体に占めるその割合も多くなり、やがては全員が手助けしない方向に行くようになるはずである。ではなぜ利他的行動をとる個体が存在し続けているのか。

(1) 共感力の発達

アダム・スミスは「道徳感情論」の中で「人間がどんなに利己的なものと想定されるにしても、あきらかにかれの本性の中にはいくつかの原理があって、それらは、かれに他の人々の運不運に関心を持たせ、かれらの幸福を、それを見るという快樂のほかにはなにも、かれらはそれから引き出さないの

みに、かれにとって必要なものとするのである」と述べている³¹⁾。アダム・スミスは、こうした人間の心理を共感と呼ぶ。動物行動学者のハンフリーは、ヒトのこうした他者の心中を思いやる意識について、ヒトが心の中に内なる目を有していると主張する³²⁾。この内なる目は、自分の心の状態を読み解く自己意識を表しているが、この自己意識を他者に投影することによって、他者の心理状態を読み解くとする。この内なる目は、ヒトがお互いに共通の利害を共有しつつも、時として対立する可能性を孕んだ、持続的な社会関係を築いていることによるものとされる。すなわち、複雑な社会関係において他者と強調していくためには、他者の立場に身を置いて、その心中を察するという高度な知的能力が問われる。この点で内なる目が不可欠であったとハンフリーは主張する。しかし、それだけでは、なぜヒトは、他者の立場に身を置くだけでなく、実際に、自分の利己的損失を払ってまで、他者を助ける行動に出るのかについては、十分な説明を与えない。これについては、内なる目が他者を自己であるかのように錯覚させ、その上で利己的な心的傾向によって結果的に他者を利する行為を選択する、と考えれば説明がつくかもしれない。つまり、利己主義者に内なる目を付与するだけで、自動的・必然的に利他的行為が現出することになる。また相手になりきることによって、相手の行動を読むことができるという機能を持つ個体は生存確率が高くなるとも言える³³⁾。

(2) 互惠的利他主義

利他的行為に関する自己利益的説明が互惠的利他主義である³⁴⁾。繰り返し付き合いのある主体間において、自分が利他的に振る舞うことによって相手から報酬を得ることが期待でき、その結果、両者共に利他的行動を採用することによって、長期的に高い適応性を維持することができる。

例えば、ゲーム理論の囚人のジレンマにおけるしっぺ返し戦略があげられる³⁵⁾。自己の利益を犠牲にするような行為が、長期的な相互依存関係では適応上有利な行動になる。しかし、一回限りの付き合いにおいて、相手からの

見返りが期待できない状況において、なぜ利他的にふるまうかは十分に説明できない。こうした無条件の利他主義は、純粋な利他主義と呼ばれる³⁶⁾。

(3) 社会的支援説

見返りを期待しない利他的行動は、純粋な利他主義と言えるが、こうした利他主義者の人々には、感謝や賞賛、場合によっては物質的な支援がなされる。一般に、人々は利他主義者に対して感謝、賞賛する傾向にある。ブランニーの研究では、人は利他的な異性を好む傾向にあることが報告されている³⁷⁾。社会的支援がある環境では利他主義者が駆逐される傾向が緩和される。例えば、利他主義者に感謝する傾向が高い社会ほど、利他主義者が増加する傾向にあることがシミュレーション実験によって確認されている。しかし、社会の全員が利己主義者ならばそれは起こりえない。利他主義者は、自分が負担する個人的損失以上の支援を社会から受けることはないので、これだけでは最終的には淘汰される³⁸⁾。

(4) 血縁淘汰・利己的遺伝子仮説

血縁関係にある個体においては、たとえ自分の利益を犠牲にしたとしても、相手の利益を高めることによって、お互いに共通の遺伝子が増えることになる。自分は繁殖できなくとも、自分と同じ遺伝子を持つ別の個体の繁殖を助けることによって、その遺伝子を拡大することができる。例えば血縁の兄弟は1/2の確率で同じ遺伝子を共有している。兄が自分を犠牲にして弟を助け、自分は繁殖できなくなったとしても、弟が兄に助けられなかった場合の2倍以上の数の子どもを作れば、結果として犠牲になった兄は自分の遺伝子を残したことになる。この考え方は、個体もしくは血縁間に共通する遺伝子にとっての利益という立場から利他的行動を説明するものである³⁹⁾。

ドーキンスをはじめとする遺伝子選択論者は、選択や淘汰は実質的には遺伝子に対して働くものと考え、利他的行動が自然界に存在しう理由を以下のように説明する。(1) ある遺伝子Aに促された行動は、自ら損害を被って

も同じ遺伝子Aを持つ他の個体を助ける性質があると仮定する。これは個体レベルで見れば利他的行動である。(2) その行動による個体の損失より遺伝子Aを持つ個体全体が受ける利益が大きいなら、遺伝子Aは淘汰を勝ち抜き、遺伝子プール中での頻度を増していくと考えられる。(3) 結果として、遺伝子Aに促された利他的行動も広く見られるようになる。すなわち個体の利他的行動も遺伝子の利己性に基づいた行動として説明されるが、他の個体がある遺伝子を持っているかを直接見極めることは野生動物には不可能である。ドーキンスは、実際の動物の行動について、血縁関係・外見の特徴・同一の群れのメンバーであることなど、同一遺伝子を持つ確率に関係する事柄に基づいていると考えている。しかしこの仮説では、同一遺伝子を持つ確率がないと認識された人に対する支援行動は説明できない⁴⁰⁾。

(5) 階層淘汰論

階層淘汰論は、一個の遺伝子の生存確率はその遺伝子が含まれている個体の生存率とその個体が属する集団の生存率に依存すると考える進化論である。すなわち、階層淘汰論によれば、遺伝子とはさまざまな階層で淘汰圧が作用し、大きくは集団内の個人淘汰と集団間の集団淘汰に分かれる。ここで個人淘汰論とは、進化プロセスにおいて環境に適応できず淘汰されるか、あるいは生き残るかという単位が個体であるのに対して、集団淘汰論とは、淘汰の単位が集団であると考えた進化論を言う。ただし、従来の進化生物学においては、個人淘汰論は是であるが、集団淘汰論は避けなければならないという風潮が支配的であった(ソパー・ウィルソン)⁴¹⁾。この風潮は、ダーウィンの進化論の基本的な考え方が十分に社会に理解されていなかった19世紀後半や20世紀初頭に、社会問題を安易に集団淘汰論で説明しようとした際の種々の誤謬に対する反省によって生じたものである⁴²⁾。

ところが、20世紀の後半から再び階層淘汰論に注目が集まっている。ソパーとウィルソンによれば、集団淘汰が存在するからこそ、自分の利益(生き残る確率)を犠牲にしても集団内の他者の利益の増進を図るという自己

犠牲的な利他主義が、進化プロセスの中で創発する可能性があるとする。集団淘汰のメカニズムなしでは、利他的行動を説明できないと主張する⁴³⁾。

利他主義が存在しない集団よりも、利他主義が存在する集団のほうが多くの集団的利益を上げる傾向が高くなり、かつ集団淘汰が存在する状況下では、後者のようなより多くの集団的利益を上げる傾向が強い集団のほうが生き残り、そうでない前者の集団は淘汰されてしまう傾向が高くなる。その結果利他主義が生き残る可能性が高くなる。一方で、集団淘汰が存在しなければ、集団内の個体間競争を通して、利他主義は淘汰される。

これらのことは、我々ホモ・サピエンスだけが生き残った理由を示すものと考えられている。人類が誕生したのは約700万年前、ホモ・サピエンスが現れたのが約30万年前、農耕が始まったのが約1万年前である。その間、我々ホモ・サピエンス以外にも人類は生存していたが、生き残ったのはホモ・サピエンスだけであった。その生き残ることができた理由が、ホモ・サピエンスのみが生まれながらに持っていた協力行動や利他的な行動にあるとする仮説である⁴⁴⁾。

5. 進化倫理学の発展経緯

このように進化論によれば、ヒトは本能的に他者を支援する傾向を持っているとされる。ではその仮説が正しかったとして、果たしてそのようなヒトの本性に関する知見から、倫理を導くことが可能であるのか。

過去においては、社会ダーウィニズムと呼ばれた理論が提唱された。提唱したのは、イギリスの哲学者・社会学者ハーバート・スペンサーである。スペンサーは福祉など国家による支援を否定した。福祉政策は能力の劣ったものを淘汰することができず社会の進化が阻害されると主張し、自由放任主義を擁護した。スペンサー自身の倫理学は今日でいう規則功利主義にあたり、進化そのものの価値よりは集団全体の幸福を最大化する手段としての自然選択を支持していたが、彼の影響を受けた人々は、「進化」と「進歩」を同一

視して、進化＝進歩を善だと主張した。またスペンサー自身は誰が最適者かは状況によって変わると考えていたが、彼の支持者たちは知能や体力が優れている者、あるいは場合によってはある特定の人種が「最適者」だというように解釈していった。こうして広まったのが通俗的な社会ダーウィニズムである。この社会ダーウィニズムは19世紀から20世紀にかけて自由放任経済の正当化や人種差別政策の正当化に利用された⁴⁵⁾。

ダーウィン自身は「善い方へ変わる」といった価値判断を「進化」という概念から極力排除している。むしろ、特定の方向を持たずに、その時々その場の環境に応じて変化していくというのがダーウィニズム的な進化のイメージである。あまり使わなくなった器官がなくなったとしてもそれは「退化」ではなく、環境に応じて無駄を省いた「進化」の一種である。

ダーウィン進化論で言う「最適者」とは本来「その環境でより多くの子孫を残せる特徴を持つ者」のほずで、知的能力や体力に優れたものを最適者と呼ぶのは日常的な価値判断を勝手に「最適者」に読み込んだ結果であると考えられる。人種間闘争バージョンの社会ダーウィニズムは、これにさらに人種という、当時としても実体の不明確なものを付けたしている。この時代、人種は他の生物における「変種」のようなものとして考えられていたが、今日では人種間の差は生物学的にはないに等しいとされている。

社会ダーウィニズムは、自然界を弱肉強食の仁義なき社会であるとして、それを人間社会にあてはめようとする試みだったが、そもそも自然界とは本来そのような場所であるのだろうか。実際には自然界にはお互いを助け合う行動も多いのではないか。こういった疑問が20世紀後半の進化生物学の発達につながることになる⁴⁶⁾。

ヒュームは人間観察に基づき共感という能力や道徳感情が人間に元々備わっていると考えた。ダーウィンはそうした能力が進化の中で育ってきたと考えたが、遺伝学が成立していなかった彼の時代にはまだ具体的なメカニズムを提案することができなかった。しかし、近年の血縁選択や互恵的利他性についての理論的発展が、生物の社会構造の進化論的分析を可能とし、それ

を人間に適用する道を開いた。その流れを生んだのは1975年のE. O. ウィルソンの「社会生物学」という著書である。そこには、様々な種に見られる社会構造を生物学的な適応の観点から分析がある。ウィルソンは同様に人間社会への適用可能性を主張した。例えば人間社会における階層構造も生物学的起源を持ち、人間社会のあり方という倫理規範について社会生物学の観点から提言できると考えた⁴⁷⁾。

これに対して、スティーヴン・グールドやリチャード・ルウォンティンらは社会生物学の考え方に反対した。彼らは、人間の様々な能力や性格に遺伝的な確定部分があると考え、それが差別の正当化につながると考えた。歴史的に、社会ダーウィニズムや優生学が誤用されながら人種間にあるとされる遺伝的な差異を根拠とした人種差別が多くの国で行われてきた。人間の行動を遺伝的に説明するのはそうした人種差別の再来を招く、あるいは、仮にそうならないとしても、人間の行動を遺伝的に説明するのは、「遺伝的であるから仕方ない」という現状肯定に働く。こうした批判から1980年代には社会生物学を人間に適用することはタブーとなった。ウィルソン自身はそのような特性をすべての人間が共通に持つ人間の本性と考えていた。1990年代以降は、再び、進化心理学として社会生物学を人間に適用する動きがでてきている。人間の様々な心理的特性を進化の歴史、とりわけ狩猟採集時代の人類が置かれた状況という観点から解釈するものである⁴⁸⁾。

6. 進化倫理学の可能性と課題

社会福祉は他者支援を法制度化し社会構成員に強制するしくみである。しかし、なぜ他者を支援しなければならないと言えるのか、自分の面倒だけみているだけではいけないのか、あるいはハンディキャップのある人々、いわゆる社会的弱者の扱いはどうあるべきかなど、社会福祉学における根源的なテーマである社会福祉の基礎づけは十分とは言えない。社会福祉とは助け合いの組織化であり、福祉活動・事業の企画運営を制度化した総称であるが、

社会福祉政策のあり方を考える上では、進化倫理学の視点が有用であるものと考えられる。以下、そもそも他者支援は強制してもよいものかどうか、あるいはどこまで強制できるのかについて、従来の道徳哲学や政治哲学を補完する方法として進化倫理学を位置づけ、その可能性を模索してみた。

まず他者支援行動は、ヒトにとってどのような行為であるのか。様々な研究報告は、利他的行動がヒトの本性である可能性が高いことを示しており、ヒトの本性として可能性を示唆している。一方でヒトの利他的行動は他の動物と比較して複雑であり、文化的要素が混在している。利他的行動のすべてのパターンをヒトの本性と言い切ることはできない可能性もある。さらにそもそも我々は我々自身の本性に従うべきなのかという問いが存在する。

したがって、他者支援行動を進化倫理的に考えるマトリクスは、他者支援が本性であるかどうかという視点とヒトは本性に従うべきかどうかという視点によって構成されるだろう。それによって分類するならば、(1)「他者支援はヒトの本性で、それをするべき」(2)「他者支援はヒトの本性だがそれをするべきとは言えない」、(3)「他者支援は本性ではないので、それをするべきとは言えない」、(4)「他者支援はヒトの本性ではないが、それをしてはならないとは言えない」、の4つになり、それぞれの立場からの主張がありうる。

まず(1)「他者支援ヒトの本性で、それをするべき」は、様々な研究報告は、利他的行動がヒトの本性である可能性が高いことを示すものであり、ヒトは積極的に他者支援をするべきとの主張である。ヒトの本性的にできないことをさせることはできないが、できることはさせることはできる。利他的行動がヒトの本性からくるものであり、よい社会制度はヒトの本質に適したものでなければならないとするならば、それを涵養する社会福祉制度は不正とはいえないし、むしろ称揚されるべきであろう。社会とはヒトが発明した生存のためのアイデアであると考えられる。資本主義社会という自由競争原理に基づく社会システムもそのアイデアの一つであるが、そのみではヒトは生き残ることはできないし、良き生活を送ることもできない。

最も影響力のある古代の哲学者の一人、アリストテレスによる哲学の基礎

的な問いは、我々はいかに生きるべきかといった類のものであった。その後を引き継ぐアリストテレス主義者は、我々はどんな人間であるべきか、あるいは我々はどんな特徴を持つことがよいのか、といった問いへの解答を模索してきた。こうした特徴はギリシャ語ではアレテー、徳 (virtue) と訳され、このような倫理学は徳倫理学と呼ばれている。徳倫理学者は、誠実、親切、勇気、節制のような特徴をあげ、これらを持つことが、最良の人生の構成要素になるとする。さらになぜこれらの特徴がよいのかについて説明することが、徳倫理学者の仕事になる。我々のような生物にとっての善とは何であるのか。それを我々はどうのように知ることができるのかを問う⁴⁹⁾。

アリストテレスによれば、その答えは機能によって導くことができる。例えば、よいピアニストとは、ピアノを弾く能力 (機能) を十分に働かせている人である。それと同様に、よい人間とは人間が持っている能力 (機能) を十分に働かせている人であると言える。したがって、徳倫理学者によれば、我々は自然の事実から、我々の人生をいかに生きるべきかを導出することが可能になる。アリストテレスによれば、我々を他の生物から区別するのは、理性的要素を持つ生であった。言い換えると、理性的に考える能力と理性に従う能力である。他の生き物と異なり我々は空腹時にいつも食べるわけではないし、対立している人といつも闘うわけではない。熟慮しながら行動する理性の能力を持っている。もしこれが正しいならば、我々の機能は理性に従って生きるということになる⁵⁰⁾。

一方で、理性を用いることが我々の機能であり、それをすることがよいということが言えるのかどうかという問いが生じる。他の動物と違って持つ能力が、それであるからと言って、それをすべきだということになるのだろうか。例えば、ヒトは話すことができるのだから、より話すべきだと言えるのだろうか。

アリストテレスによれば、自然の種はすべて目的、すなわちテロスを持つという。しかし、鳥は飛ぶ能力を有するが、それによって彼らが飛ぶべきであるとか飛ぶことは彼らの本質であるということは、論理的に全く異なった

言明であるとも言える。これに対してアリストテレス主義者は、ダーウィンの自然選択論をもって反論する。機能とは選択の文脈においてある特徴がどうして維持されてきたのかを説明する傾向性であり力であるとの考えに基づき、道徳的事実は機能的事実と一致することを示そうとしている。すなわち、我々が道徳的に何をなすべきかは、我々が発達させるべき特徴の種類から導出でき、我々が発達させるべき特徴の種類は、我々がいかなる種類の生物になるべく定められているかがわかればそこから導出される。そして我々がいかなる種類の生物になるべく定められているかは、生物学的に与えられた我々の機能から導出される。このようなアリストテレスの考えを自然化し、科学に基づく徳倫理学を模索する試みは、道徳哲学者の間で広がり始めたところである⁵¹⁾。

(2)「他者支援はヒトの本性だがそれをするべきとは言えない」は、様々な研究報告は、利他的行動がヒトの本性である可能性が高いことを示すとはいえ、仮に他者支援がヒトの本性だったとしても、それを強制することは必ずしも正しいとは限らないとの主張である。これは「ある」から「べし」を導くことは自然主義的誤謬にあたるという古来よりの主張である⁵²⁾。あるいは、俗流社会ダーウィニズムに陥っていると批判される。実際この主張を支持するのは、進化の歴史の産物に忠実に生きたいという欲望を持つ人々だけだろう。また、利他行動が進化してきたということは、その利他行動が我々にとって利益になるとは必ずしも限らない。進化論的にはあらゆる生物の形態機能は生きるのに有利であったということだけでなく、単に邪魔にならなかったというケースもありうる。生まれながらに持った機能が必ずしも良いとは限らない。過去において生存に有利であった機能が今日の間社会において不利に働くかもしれない。現生人類の形質がほぼ定まった数万年前には利益だったことが、現在の文明社会で利益になるとは限らない。数万年前の人類にとっての利益（生存と生殖）を何よりも重視するという人以外にはこの主張は説得力を持たないと言える。したがって、たとえ過去において協力行動が自然選択において有利であったとして、そのために我々はいつか

なる状況においても協力し合わなければならないとは言えないということになる。

(3)「他者支援は本性ではないので、それをすべきとは言えない」は、ヒトはそもそも利他的に行動する能力がないのだから、それを強制してはならないということである。例えばもし他者支援がヒトの本性でないならば、現在の社会福祉制度は無理があり正しい制度とは言えないことになる。しかしこの場合においては現実には社会福祉はほとんどの先進諸国で社会制度として定着しているので、それを全くなしにするという選択肢はなく、その規模をどの程度にするのかという議論が中心になるだろう。そこではある制度設計がヒトの本性的な道徳能力に合致しているのか確認することが重要となる。しかしいずれにしても生物としてのヒトは能力以上のことはできないし、それを越えたことを要求されるべきではない。「べし」は「できる」を含意しており、できないことは強制できないという言説は強力な主張である。

最後に、(4)「他者支援はヒトの本性ではないが、それをしてはならないとは言えない」は、ヒトの本質は利己的なものであったとしても、利己的に振る舞うかどうかは各人の選択によるべきだと主張である。あるいは生まれながらに持つ傾向性に必ずしも従う必要はないということもできる。むしろ利他的な傾向性のないヒトが利他的にふるまうことが賞賛されるべきであるといったカントの義務論に近い立場になる。仮言命法ではなく定言命法によってあえて傾向性に従わないことに人間の独自性を見出すカントの義務論を補完するものになりうる。

進化論の知見は社会福祉の基礎づけにおいて今後さらに重要な役割を担うことになる可能性は高い。進化倫理学は、現段階では、ヒトの本性を明らかにしながら、我々は何をするべきか、何をすることが正しいのかを導き出す一つの試みに過ぎない。しかし今後は、そもそもヒトとはどのような存在で、いかなる本性を持つのかについて、さらなる知見が加わっていくものと予想される。ヒトの本性が利他性や協力的行動にあることの証拠が積み重なっていくかもしれない。ヒトの本性はその協力特性にあり、それがあつ

たため生き残ることができ、生まれながらにそれを持っているとするならば、それを求めることは無理なことではない。他方、協力行動にみられる利他的行為は完全な利他ではないとすれば、各人の生存確率を下げるルールを強制することはできないとも言える。いずれにおいても、本来持つ人間の本性を外れた能力以上のものを強制することはできないが、ヒトの利他的行動のさらなる特性が明らかになれば、どの程度までの他者支援を求めることが妥当であるのかより詳細かつ具体的に判断できるかもしれない。そう考えると社会福祉の制度設計において進化倫理学は何らかの貢献ができる可能性は高い。

進化倫理学は進化論の知見をベースとした倫理学である。したがってまずヒトは特別な存在ではなく、生物としての限界を決して超えることはできないものと措定する。利他的行動はヒトが生まれながらに持った遺伝的特質であり、協力行動も本性によるものである可能性は高いが、それもあくまで生物として生存するために持つ機能であることを支持する。

しかし、繰り返しになるが道徳性の起源が他の生物と同じあるからといって、それを必ずしもしなければならぬ、とはならない。ヒトも他の生物と同じであり、人間界も生物界も同様の構造を持つとしても、他の種と同様に生きるべきとは言えない。したがって現段階では、進化倫理学が我々にどうすることを要求するのかを明確に述べることはできない。どのような行為を正とし、どのような行為を不正とするのか、自然に従うべきか、抗うべきか、ヒトは生物種の一つであることを自覚するべきで、ヒト以上のものになるうとしてはいけないのか、など残された課題は多い。

本稿では、社会福祉の基礎づけを考える上での進化倫理学の可能性と課題を中心に述べた。今後はさらに進化論の知見が追加されていくだろう。それに合わせて進化倫理的な見方も変わりうる。それを踏まえて社会福祉の基礎づけとの関連について注視していくことが肝要であると思われる。

おわりに

今回、長年ご指導いただいた高坂先生の退職記念号ということで、先生の専門分野である人類生態学に関連があると思われる進化生物学の視点から社会福祉（「他者支援」という行為）について考えてみた。内容の些末さについては先生からのお叱りがあるかもしれない。また、人類生態学の概要については高坂先生の著書「人類生態学第二版」を参考にさせていただいたが、進化倫理学と人類生態学との関連に関する理解の不十分さについてはご容赦願いたいところである。

本稿は、社会福祉のあり方を、従来の人文・社会科学の枠組みを超えた、進化倫理学という新しい学問領域の視点から考える試みの第一歩であるものと考えている。今後も、このような視点で社会福祉政策を検討していきたい。ヒトとは一体どのような存在であるのかについてあらためて考えるよい機会を与えてくださった先生に感謝の意を表したい。

注

- 1) ジェームズ・レイチェルズ「現実をみつめる道徳哲学」晃洋書房、2010年、pp96-97.
- 2) ジェームズ・レイチェルズ、同書、p107.
- 3) ジョン・ロールズ（川本隆史・福岡聡・神島裕子訳）「正義論」紀伊国屋書店、2010年、pp159-192.
- 4) ジョン・ロールズ、同書、pp75-82.
- 5) 同書、p86.
- 6) アリストテレス（朴一功訳）「ニコマコス倫理学」京都大学学術出版会、2002年、p25.
- 7) アラスデア・マッキンタイア（篠崎榮訳）、「美徳なき時代」みすず書房、1993年、pp269-271.
- 8) F・A・ハイエク（西山千明訳）「隷属への道」2008年、pp130-134.
- 9) F・A・ハイエク、同書、pp11-129.
- 10) M・フリードマン（村井章子訳）「資本主義と自由」2008年、pp311-318.
- 11) M・フリードマン、同書pp65-87.
- 12) 同書、pp345-354.

- 13) 同書、pp37-61.
- 14) ロバート・ノージック (嶋津格訳)「アナーキー・国家・ユートピア、国家の正当性とその限界」木鐸社、1992年、pp330-339.
- 15) ロバート・ノージック、同書、pp255-260.
- 16) 同書、pp281-292.
- 17) 松本俊吉編著「進化論はなぜ哲学の問題になるのか」勁草書房、2011年、p186. Barbora Bad'urová (2015). Evolution and ethics, Electronic Journal for Philosophy, Vol. 22(1), pp71-76.
- 18) 松本俊吉編著、同書、p186, Richard Joyce (2013). Ethics and evolution, The Blackwell Guide to Ethical Theory, 2nd edition, Blackwell, pp123-147.
- 19) 同書、p186.
- 20) 同書、p187. Gregory Gorelik (2014). Evolutionary Awareness, Evolutionary Psychology, www.epjournal.net, 12(4), pp783-813.
- 21) 伊勢武史「生物進化とは何か」ベレ出版、2016年、pp12-14.
- 22) 伊勢武史、同書、p15.
- 23) 入江重吉「ダーウィンと進化思想」昭和堂、2010年、p2.
- 24) 入江重吉、同書、p3.
- 25) 高木修・竹村和久編「思いやりはどこから来るの? -利他性の心理と行動」誠信書房、2014年、p118. Diekmann,A.(1985). Volunteer's dilemma, Journal of Conflict Resolution, 29, pp605-610.
- 26) 伊勢田哲治「動物からの倫理学」名古屋大学出版会、2013年、p164. Herbert Gintis,a,b, Samuel Bowles,a,b, Robert Boyd,c, and Ernst Fehr,d (2003). Explaining altruistic behavior in humans, Evolution and Human Behavior 24, pp153-172.
- 27) 長谷川寿一・長谷川真理子「進化と人間行動」東京大学出版会、2008年、p165. Gerald S Wilkinson, Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat, Nature 1984, 308(5955), pp181-184.
- 28) フランス・ドゥ・ヴェール (柴田裕之訳)「道徳性の起源」紀伊国屋書店、2015年、p137.
- 29) Premack, D. G., Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind?. Behavioral and Brain Sciences 1 (4), pp515-526.
- 30) 川合伸幸「ヒトの本性」講談社現代新書、2015年、pp168-190.
- 31) アダム・スミス (水田洋訳)「道徳感情論」、岩波書店、2003年、p23. 堂目卓生「アダム・スミス」中公新書、2008年、pp27-28.
- 32) Humphrey,N.K.(1986). The inner eye, London:Faber &Faber (N.K.ハンフリー (垂水雄二訳)「内なる目-意識の進化論」紀伊国屋書店、1993年)
- 33) 高木修・竹村和久編、前掲書、pp121-122. Heylighen F. Evolution, Selfishness and Cooperation, Journal of Ideas, 1992,Vol 2, pp70-76.

- 34) Trivers,R.L.(1971).The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46, pp35-57.
- 35) Axelrod, R.&Hamilton, W.D.(1981). The evolution of cooperation, *Science* 211, pp1390-1396.
- 36) 高木修・竹村和久編、前掲書、pp123-124.
- 37) Blaney, P.H.(1976).Genetic basis of behavior : especially of altruism, “On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition” : *American Psychologist*, 31, p358.
- 38) 高木修・竹村和久編、前掲書、pp125-126.
- 39) 同書、pp127-128. Hamilton, W. (1964). “The genetical evolution of social behaviour. I.” *Journal of Theoretical Biology*. 7 (1): pp1-16. “The genetical evolution of social behaviour. II” *Journal of Theoretical Biology*. 7 (1): pp17-52.
- 40) リチャード・ドーキンス 『利己的な遺伝子』紀伊國屋書店、1991年、pp141-165.
- 41) Sober, E.&Wilson,D.S.(1998).The evolution and psychology of unselfish behavior, Cambridge, Harvard University Press.
- 42) 高木修・竹村和久編、前掲書、pp128-130.
- 43) 高木修・竹村和久編、同書、pp129.
- 44) 日経サイエンス編集部編・別冊日経サイエンス「孤独と共感－脳科学で知る心の世界」日経サイエンス社、2018年、pp12-15.
- 45) 伊勢田哲治、前掲書、p155.
- 46) 同書、p157.
- 47) 同書、p165. Robert J. Richards (1986). A Defense of Evolutionary, Ethics, *Biology and Philosophy* (1), pp265-293.
- 48) 同書、p166. Neil Levy(2010). The Prospects for Evolutionary Ethics Today, *EURAMERICA* Vol. 40, No. 3, pp529-571.
- 49) スコット・ジェームス (児玉聡訳)「進化倫理学入門」名古屋大学出版会、2018年、p273.
- 50) スコット・ジェームス、同書、p274.
- 51) 同書、pp278-281.
- 52) 同書、pp199-200.

参考文献

- ・イ・サンヒ&ユン・シンヨン (松井信彦訳)「人類との遭遇」早川書房、2018年
- ・エドワード・O・ウィルソン (小林由香利・長谷川真理子訳)「ヒトはどこまで進化するのか」亜紀書房、2016年
- ・エリオット・ソーパー (松本俊吉・網谷祐一・森元良太訳)「進化論の射程—生物学の哲学」春秋社、2009年
- ・太田絃史編著「モラルサイコロジー」春秋社、2016年
- ・大塚柳太郎・河辺俊雄・高坂宏一・渡辺知保・阿部卓「人類生態学」東京大学出版会、2012年
- ・クリストファー・ボーム (斉藤隆央訳)「モラルの起源」白揚社、2014年
- ・更科功「絶滅の人類史」NHK出版新書、2018年
- ・ジェームズ・レイチェルズ (古牧徳生・次田憲和訳)「ダーウィンと道徳的個体主義」晃洋書房、2010年
- ・ジョシュア・グリーン (竹田円訳)「モラルライブ」岩波書店、2015年
- ・ティモシー・H・ゴールドスミス (渡植貞一郎訳)「進化から見たヒトの行動」ブルーバックス、1994年
- ・長谷川寿一・長谷川真理子「進化と人間行動」東京大学出版会、2008年
- ・パトリシア・S・チャーチランド (信原幸弘・檉則章・植原亮訳)「脳がつくる倫理」化学同人、2013年
- ・内藤淳「進化倫理学入門」光文社新書、2009年
- ・西田利貞「人間性はどこから来たか」京都大学学術出版会、2007年
- ・日本科学哲学会編 (横山輝雄責任編集)「ダーウィンの進化論と哲学」勁草書房、2011年
- ・Newton「サピエンスのすべて—ヒトが人になるまで」ニュートンプレス、2019年
- ・Newton別冊「生命とは何か、いかに進化してきたのか」ニュートンプレス、2007年
- ・日経サイエンス「特集新・人類学」日経サイエンス社、2018年
- ・日経サイエンス編集部編、別冊日経サイエンス「社会性と知能の変化」日経サイエンス社、2007年
- ・日経サイエンス編集部編・別冊日経サイエンス「孤独と共感—脳科学で知る心の世界」日経サイエンス社、2018年
- ・野家啓一編「ヒトと人のあいだ」岩波書店、2007年
- ・フランス・ドゥ・ヴァール (柴田裕之訳)「共感の時代へ」紀伊国屋書店、2010年
- ・マイケル・トマセロ (橋彌和秀訳)「ヒトはなぜ協力するのか」勁草書房、2013年
- ・松本俊吉編著「進化論はなぜ哲学の問題になるのか」勁草書房、2011年
- ・ユヴァル・ノア・ハラリ (柴田裕之訳)「サピエンス全史」河出書房新社、2016年
- ・ユヴァル・ノア・ハラリ (柴田裕之訳)「ホモ・デウス」河出書房新社、2018年