



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	直観と道徳的判断に対するピーター・シンガーの立場とその補完 : 道徳的正当化を中心に
Author(s)	金, 雲龍
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(文学)
Dissertation Number	甲第16482号
Issue Date	2025-03-25
DOI	https://doi.org/10.14943/doctoral.k16482
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/94996
Type	doctoral thesis
File Information	Woonyong_Kim.pdf



直観と道徳的判断に対するピーター・シンガーの
立場とその補完：道徳的正当化を中心に

北海道大学

金 雲龍

目次

I. 直観と道徳的判断に対するピーター・シンガーの立場とその補完：道徳的正当化を中心に	6
1. 研究背景	6
2. 研究目的	7
3. 先行研究	10
4. 本文構成	15
II. ピーター・シンガーによるロールズの反照的均衡批判	20
1. ジョン・ロールズの反照的均衡(Reflective equilibrium)	22
1.1. 反照的均衡と正義感覚の関係	24
2. ピーター・シンガーの反照的均衡批判	26
2.1. 直観と熟考された判断に対するシンガーの批判	27
2.2. 反照的均衡の記述的な側面に対する批判	31
3. シジウィックの『倫理学の方法』に対するシンガーとロールズの解釈の違い	32
3.1. ロールズによる『倫理学の方法』の解釈	33
3.2. シンガーによる『倫理学の方法』の解釈	35
4. 科学理論と倫理理論の違い	38
4.1. シンガーのウィルソン批判	39
4.2. 反照的均衡における記述と当為の問題	41
5. 直観と道徳的判断に関するシンガーの見解	42
5.1. ジョナサン・ハイトの研究	43
5.2. ジョシュア・グリーンの研究	48

5.3. シンガーの立場から見たハイトとグリーン	52
第二部 まとめ	57
III. ピーター・シンガーの進化生物学の意義と批判：道徳の起源として理性と感情	60
6. 進化生物学と倫理	62
6.1. 道徳の経験的意味と規範的意味	64
7. シンガーの進化生物学の説明	65
7.1. 非ヒト動物に現れる利他性	66
7.2. 人間に現れる利他性	71
7.3. 進化生物学における理性の意味	77
8. 進化生物学における共感と感情	81
8.1. 共感と感情に基づく協力	84
8.2. 計算された互惠性と態度的(感情的)互惠性の区別の意義	90
8.3. 態度的(感情的)互惠性に基づいたシンガーの立場の批判	96
第三部 まとめ	102
IV. ピーター・シンガーの効果的利他主義と道徳的正当化	105
9. 効果的利他主義	106
9.1. ピーター・シンガーの効果的利他主義	107
9.2. ウィリアム・マッカスキルの効果的利他主義	109
9.3. 議論の余地のある効果的利他主義の定義	111
9.4. 非規範的という効果的利他主義の定義	113
10. 効果的利他主義に対するシンガーの道徳的正当化の方法	117

10.1. シンガーが提示する実践理性の二元論の解決	118
10.2. ヘンリー・シジウィックの密教的道徳(Esoteric Morality)	125
10.3. シンガーの道徳的な正当化方法の評価	132
第四部 まとめ	137
結論	141
参考文献	145

I. 直観と道徳的判断に対するピーター・シンガーの立場とその補完：道徳的正当化を中心に

1. 研究背景

人間は誰しもが生きていく中で、数多くの問題に接して生きていく。そして、それぞれの問題に対して我々は様々な道徳的判断を下す。しかし、このような日常的な道徳的判断は直観的に行われることが多い。例えば、我々は誰かが嘘をつく場合、ほとんどの人が嘘をつくことは道徳的に間違っていると判断することができる。しかし、その逆の場合も、我々は同様の判断を下すことができる。もし例外的な場合に嘘は許されると誰かが主張すれば、これもまたほとんどの人が道徳的に許されると判断することができる。具体的な状況を提示しなかったが、この場合、嘘は禁止されるべきなのか、それとも許されるべきなのか。

単純に嘘を例に挙げたが、複雑な社会現象の場合にもこれを適用することができる。例えば、人種問題、フェミニズム、ヴィーガニズムなどの場合がある。過去には、白人と黒人の差別、男性と女性の差別、人間種と動物の差別は当然のこととして受け入れられていた。しかし、現代では、この差別が道徳的に正当化されないという主張を容易に見つけることができる。特に人間という種に限定すれば、人種、性別などの条件が差別を正当化できないことは常識として受け入れられている。

この場合、私がもともと持っている直観と私の道徳的判断に疑問を持つことができる。なぜなら、もし時代が違えば、過去の私は、今では嫌悪されるべきこととして受け入れられている人種差別や性差別を当たり前のように考えたかもしれないからである。そしてこのことは道徳的判断につながり、人種による差別、性別による差別もまた正当であると考えたかもしれず、これらの差別に反対する主張を不条理だと考えたかもしれない。

このように、直観は知らず知らずのうちに我々が下す道徳的判断に直接的な影響を与えることが多い。そしてこの影響は、瞬間的な我々の認識とともに、その後の熟考された判断にも影響を及ぼすことがある。では、我々が何らかの道徳的判断をしたとしたら、その道徳的判断はどのように正当化されるのだろうか。

道徳的判断を正当化する一つの方法は、特定の倫理原理に訴えることである。大きな枠組みで言えば、義務論、功利主義、徳倫理といった規範倫理に訴えて、自分が下した道徳的判断を正当化することができる。例えば、義務論に訴えれば、いかなる状況でも嘘をついてはいけないということが道徳的に正当化されるだろうし、功利主義に訴えれば、状況によって嘘は許されるということが道徳的に正当化されると考えられる。

しかし、ほとんどの人は特定の倫理原理に訴えて自分の道徳的正当性を問うようには見えない。規範倫理として主張される主な倫理原理は、大きく功利主義、義務論、徳倫理に分けることができる。倫理学に触れたことがない人であれば、この区分さえも分かりにくい。また、どの倫理原理を受け入

れるとしても、自分がその理論を正しく理解しているかどうかを把握することも容易ではない。そして、私がどのような倫理原理を受け入れたとしても、私が常に自分が受け入れた倫理原理に従って行為すると見なせない。

このような傾向は、自分の道徳的判断を容易に正当化できない、あるいは誤った正当化につながりやすい。容易に正当化できないということは、どのような倫理原理に従うべきかを決定するのが容易ではないということであり、誤った正当化の場合には、自分がもともと行っていた道徳的判断に高い比重を置き、自分の判断と反対の道徳的判断は考慮しないということである。

しかし、直観そのものが全く役に立たないとは言えない。我々がある行為を見て道徳的に判断できるのは、直観があるから可能だと解釈することもできるからである。特に、道徳の起源に関する進化生物学での研究を見ると、道徳性という直観があったからこそ、倫理体系を備えることができたという説明も可能である。何かが正しいか間違っているかを認識する能力が与えられており、この能力が自然に発揮され、倫理的な行為が可能になった。そしてこの能力が次第に発展し、特定の倫理原理に到達したというのが進化生物学における一般的な説明である。

そこで、どのような行為が道徳的に正しい行為か間違った行為かを知る能力は、直観の領域でもあるが、判断の領域でもある。あるものが正しいか間違っていることを認識する能力、そしてその能力に加え、判断を下すまでに様々な熟考を経て、道徳的に正当化を試すからである。この場合、個人的に様々な道徳的判断が可能であり、この判断を道徳的に正当化する様々な方法があると考えられる。では、倫理学において、直観と道徳的判断はどのように違うのか、それらはどのようにすれば道徳的に正当化されるのかという疑問を解消できる方法を提示しなければならないというのが研究の背景である。

2. 研究目的

この研究の目的は、ピーター・シンガー(Peter Singer)の道徳的正当化の方法を検証し、それを補完することである。シンガーを研究する理由は、シンガーが直観をそれ自体として道徳的に正当化されるとは考えないが、道徳の起源としての直観を利用して自分の倫理原理を擁護しているからである。そうすると、シンガーの立場では、直観はそれ自体としては正当化されないが、道徳の起源としての直観はなぜ道徳的に正当化されるのかという説明が必要である。そこで、シンガーの立場がどのようなものであるかを論じながら、直観と道徳的判断においてどのような基準が倫理的に正当化されるのかについての研究が必要だと考えることができる。

また、この理由を大きく分けると、第一に、シンガーは功利主義者として広く知られており、直観と道徳的判断についても深く研究している。一般的に直観に反することが功利主義の主な反論として提示されることが多いため、シンガーも直観の問題をどのように解決できるのかについて自身の研究を提示している。

理論 U が真であるならば、状況 X では Y をすべきだが、X で Y をするのは間違っているとわかっているため、U は真であるはずがない。これは、X において Y をするのは間違っているという判断が問われない限り、U に対する有効な反論である。しかし、この議論は、X で Y をすることが間違っていることや、U よりも健全な理論がどのようなものであるかを立証するものではない¹。

シンガーによれば、功利主義に対する直観的な反対は、功利主義が間違っていることを証明するものではない。また、功利主義を超えて、どの理論がより健全な理論であることを明らかにすることとも関係がない。誰もが X で Y をすることが間違っていると判断すると仮定することはできず、誰もが X で Y をすることが間違っていると判断するからといって、それが正当化されないと主張するのも疑問である。例えば、ある社会に属する誰もが、がん患者に嘘の結果を伝えることは道徳的に正しくないと判断するとしよう。そうすると、これが道徳的に正当化されるのは、誰もが道徳的に正しくないと判断するという理由のためではなく、医師が患者に嘘をつかないことは義務に属するというような特定の倫理原理に基づくという理由から正当化されることができる。そうすると、功利主義が道徳的に正当化されないと主張するには、大多数の人の直観に反するという理由ではなく、他の規範的理由から正当化されないと主張しなければならない。

しかし、シンガーの主張を受け入れたとしても、どのような過程を経て功利主義が正当化されるのか疑問が残る。功利主義の基本的な立場は、全体の善を増進することであるといえる。ならば、自分の利益や自分に近い人の利益を優先するのではなく、全体の利益を優先すべき規範的理由が説明できなければならない。シンガーの道徳的正当化を論じるのは、何かが正しいか間違っているかを認識する能力、そしてその能力に加え、判断を下すまでの過程でどのような判断が道徳的に正当化されるかを研究することに目的がある。シンガーは功利主義的な立場からこれを検討するが、直観的ではないという理由で反対される他の倫理理論にも役立つと考えられる。

第二に、シンガーは事実と価値を明確に区別しようとする。シンガーは、直観と道徳的判断の科学的な研究結果を利用し、感情を根拠に倫理を正当化するのは間違っており、理性に基づくべきであると主張する。また、シンガーは直観の進化生物学的研究成果を自分の理論に適用し、なぜ利他性が今まで消えなかったのかを提示する。我々は正義感覚という直観があったからこそ、利他的な行為が可能であり、それを発展させて倫理体系を成し遂げたというのがシンガーの説明である。

しかし、一方でシンガーは、すべてを科学で説明しようとするエドワード・ウィルソン(Edward Osborne Wilson)を批判し、科学で倫理のすべてを説明することはできないと主張する。科学あるいは進化生物学での作業は一般的に記述倫理学に属する。記述倫理学は行為を記述することに目的があり、なぜそのような行為をしたのかを説明する作業である。それに比べて、規範倫理学は、特定の規

¹ Peter Singer, "Ethics and Intuitions", *The Journal of Ethics*, 9(3-4), (2005), p. 344.

規範倫理の主張や理論を正当化する作業に属する。記述倫理学は科学的な作業に近く、規範倫理学は哲学的な作業に近いという点で、二つの作業の性格が異なると考えることができる。では、シンガーが科学に基づき自分の倫理的観点を提唱することは、どのように受け止めるべきかに対しての説明が必要である。シンガーの研究を論じることは、科学を哲学に適用する上でいかに境界線を引くべきかについての一つの答えになると考えられる。

第三に、立場の変化にもかかわらず、自身の中心的な倫理的観点を維持した。シンガーの中心的な立場は、利益に対する平等な配慮の原理(The Principle of Equal Consideration of Interest)に要約することができる。利益に対する平等な配慮の原理は、すべての感覚を持つ存在者(Sentient Being)の利益を平等に考慮しようという主張である。もしある個体が感覚を持つと、その個体の利益は他のすべての感覚を持つ個体と平等に考慮しなければならない。シンガーの立場では、道徳的存在となる基準は、苦痛あるいは快楽を感じることができるかどうかによって定められる。

一方、シンガーは非認知主義から認知主義へと立場を転換することになる。シンガーは次のように述べる。

長年、私は実践理性についてヒューム的であり、理性は欲求から出発すべきであると考え、倫理的判断については非認知主義者であり、リチャード・マーヴィン・ヘア(R.M. Hare)の普遍的指令説と同様の観点を持っていた。しかし、私はずっと前から、ヘアが道徳的用語の意味に依存することは、私が擁護したい観点の根拠があまりにも希薄であると感じていた。実践理性に対するヒュームの視点に反対するデレク・パーフィット(Derek Parfit)の主張は、客観的な規範的理由があることを説得するのに役に立った。・・・(中略)・・・しかし、カタジナ・デ・ラザリ＝ラデック(Katarzyna De Lazari-Radek)の選好功利主義に対する批判(この問題についてのシジウィックに対する彼女の理解に基づいている)と、ロバート・ノージック(Robert Nozick)の経験機械の例に対する彼女の回答は、私が選好功利主義を捨てて快楽主義的功利主義を支持するようになった最後の後押しとなった²。

シンガーは、理性は欲求から出発すべきであると考え、倫理的判断については非認知主義者であったと述べている。それでいながら、利益に対する平等な配慮の原理という自分の主な原理は維持している。シンガーが立場を転換したにもかかわらず、自分の中心原理は維持したことは意味するところが大きい。もはや理性は欲求に基づくものや非認知主義の基盤では道徳的に正当化されず、理性それ自体または認知主義の基盤でなければ道徳的に正当化されないと考えたからである。欲求に訴えることと理性に訴えること、そして道徳は認知できないという立場と、道徳は認知できるという立場は全く異なる立場である。そこで、シンガーが立場の変化にもかかわらず、どのような理由で自分の中心原理が維持できるのか、どのような理由で立場が変化をしたのか、そして立場の変化において考える

² Peter Singer, "Twenty Questions", *The Journal of Practical Ethics*, Vol. 4, Iss. 2, (2016), pp. 68-69.

べきことは何なのかを研究することが、道徳的正当化に役立つと考えることができる。

3. 先行研究

シンガーに関する研究は非常に多いが、シンガーの立場変化を基準に三冊の本で先行研究を紹介したい。シンガーに対する代表的な批判書は、立場の変化前、1999年に出版された“*Singer and His Critics*”と2009年に出版された“*Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast faces His Critics*”、そして立場の変化後、2018年に出版された“*Peter singer's ethics: a critical appraisal*”が挙げられる。そこで、この本の内容のうち、道徳的正当化に関連する批判とシンガーの回答を中心に紹介したい。

まず、フランク・ジャクソン(Frank Jackson)は、シンガーが非認知主義に基づいていることを指摘し、推論の過程で真理値がない文章の妥当性について説明する必要があると指摘する³。これに対して、シンガーは、自分は非認知主義にあまり固執していないと述べる。また、宇宙的観点から、ある個人の善が他の個人の善よりも重要ではないことは自明な真理であるというヘンリー・シジウィック(Henry Sidgwick)の主張の妥当性を否定することはできないと論じる。そこでシンガーは、「私は、「Xは善である」は「その合理性がアプリアリに導出可能な処方」であるとする客観主義的非認知主義者に分類されるかもしれない」と論じる⁴。これにより、少なくともシンガーが認知主義に立場を転換する前にも、非認知主義自体に疑問を持っていたことがわかる。

次に、マイケル・スミス(Michael Smith)は、シンガーの「is-ought」問題が些細であるという主張に反対し、この議論は欲求に依存しない行動の理由があるかどうかに関するものであるため、些細ではないと主張する⁵。例えば、「is-ought」のギャップを肯定する人々は、誰かにある目的に対する欲求がすでに存在するとき、その欲求を誘発し、合理化するためには、その欲求の手段に対する信念を獲得させ、問題の信念がこの目的に対する手段であることを認めなければならない。これに対し、「is-ought」のギャップを否定する人々は、理性が欲求に依存していることを否定する。ある信念があるときだけ特定の欲求を獲得することを要求し、欲求がなければ欲求もないという原理を否定する。

スミスは二つのことを提案している。「第一に、もし我々に最大限の情報が与えられ、一貫して統一された欲求の集合を持っていたら、我々自身が何をすることを望むかについての信念は、まさに欲

³ Frank Jackson, “Non- cognitivism, Validity and Conditionals.” In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), pp. 18-37.

⁴ Peter Singer, “A Response”, In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), p. 270.

⁵ Michael Smith, “The Definition of ‘Moral’”, In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, (Oxford: Blackwell Publishers), 1999, pp. 38-63.

求に依存しない理由の存在に必要な方法で、対応する欲求を引き起こし、合理化することができる；そして第二に、道徳的事実は、もし我々に最大限の情報が与えられ、一貫して統一された欲求の集合を持っていたら、我々自身が何をすることを望むかについての事実の部分集合であるということである」と主張する⁶。そこでスミスは、欲求から独立した行為の理由があること、そして道徳的事実がそのような理由を提供すると仮定する十分な理由があると主張する。これは、シンガーの理性が欲求に基づくというヒューム主義的な考えに対する批判といえる。

これに対して、シンガーは「is-ought」問題が些細なことではないというスミスの見解に同意する⁷。しかし、シンガーは、スミスが主張する欲求と独立した行為の理由は「is-ought」問題を解決するのに十分ではないと論じる。なぜなら、すべての人が最大限の情報を持って一貫し統一された欲求を持っていたとしても、そのうちのいくつかは人間の繁栄に対して不偏的な関心を持たないかもしれないからである。もしそうなら、最大限の情報を持って一貫し統一された欲求は、人間の繁栄に対する不偏的関心に繋がらない。シンガーは「スミスが提案した、欲求から独立した唯一の行動理由、すなわち、もし我々が最大限の情報を得ていて、我々の欲求が一貫し統一されているならば、我々がしたいと望むことをするのが合理的であるという主張は、仮説によれば、道徳的な動機づけをもたらすのに何の役にも立たない」と論じ、スミスを指摘する⁸。この点で、シンガーは「is-ought」の問題を重要視していること、そしてこの時期にはある程度ヒューム主義的な立場に立っていることがわかる。

次に、ロバート・ソロモン(Robert C Solomon)は、シンガーが社会生物学的観点から理性に過度に依存していると指摘し、同情(Compassion)の力を過小評価していると主張する⁹。ソロモンは「同情は必ずしも行為に結びつくとは限らないが、倫理的行為を生み出す原動力となる」と述べ、利他性の拡張が単純に理性によるものではなく、拡張された感情的認識によるものであると主張する¹⁰。

シンガーはこれに対し、「私は非認知主義者であり、両立させるのが容易でない二つの考えを抱いている。一つは行為の理由は欲求に左右されるということであり、もうひとつは、理性がある存在の善が他の存在の同様の善よりも重要ではないという、より広い観点へと我々を導くことができるとい

⁶ Ibid., p. 61.

⁷ シンガーは以前、道徳に関するすべての記述に限界があり、どのような道徳の定義も「is-ought」のギャップを埋めることができないことを指摘した。そこでシンガーは「道徳の定義をめぐる論争も、「is-ought」の問題をめぐる論争も、本当に重要な問題を提起しない言葉をめぐる論争だということになる」と主張した。Peter Singer, "The Triviality of the Debate Over 'Is-Ought' and the Definition of 'Moral'", *American Philosophical Quarterly*, 10, (January, 1973), p. 56.

⁸ Peter Singer, "A Response", pp. 279-280.

⁹ Robert C. Solomon, "Peter Singer's Expanding Circle: Compassion and the Liberation of Ethics." In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), pp. 64-84.

¹⁰ Ibid., p. 81.

うことである」と論じる¹¹。これでシンガー自身も、理性が欲求に基づくという立場と、理性と欲求が独立しているという立場が衝突することある程度認めていることがわかる。

しかし、シンガーは、社会生物学に関しては、説明的見解と規範的見解を明確に区別すべきだと主張する。シンガーは「自然的反応を超えたのは理性であるという私の提案は、進化の歴史の過程で起こったことについての仮説である。何が起こるべきかについては何も述べていない」と論じる¹²。シンガーによれば、理性によって利他性を拡張したというのは説明的見解に属する。もしこれを根拠に、理性によって利他性を拡張させなければならないという規範的見解に移行すれば、誤謬に陥ると考えられる。しかし、この場合、理性が欲求に基づくという立場と、理性と欲求が独立しているという立場が対立することについての説明自体については、解決できていないと考えることができる。

ローリー・グルーエン(Lori Gruen)は、シンガーの不偏的(Impartial)観点は、不公平的(Partial)考慮事項を一貫して受け入れることができないと指摘する¹³。グルーエンは「最大の善を増進するために意図的かつ直接的に行為することが、実際には全体として最適でない状態をもたらすということは十分にあり得る。例えば、最大の善を増進するために、不偏的に行為し、その結果、自分自身や愛する人の利益を満足させることに失敗すると、不公平主義の批判者が示唆するように、文化的、社会的、個人的な期待に深刻な綻びが生じ、長期的には悪い結果を招くかもしれない」と指摘する¹⁴。

これに対してシンガーは、自分はヘアの二層理論を受け入れていると論じ、「この明らかなジレンマは、私的な一人称の観点と公的な三人称の観点を区別することで緩和することができる。私的な一人称の観点からこの質問(私は何をすべきか)をするならば、私は自分の子供ではなく、病気の他人を助けるべきである。しかし、もし我々が公的な三人称の観点からこの質問をするならば、実際に公的な道德基準を広めることになるため、批判道德が不公平を受け入れる理由を考慮に入れるべきであり、それも受け入れるべきである」と論じる¹⁵。シンガーによれば、倫理原理を公的に主張することと、私的に主張することが分かれる。倫理原理を私的に主張するならば、直観レベルで一人称の観点で不公平性を考慮すべきでなく、公的に主張するならば、批判レベルで三人称の観点で不公平性が全体の善を増進する場合について考慮しなければならない¹⁶。

¹¹ Peter Singer, "A Response", p. 280.

¹² Ibid., p. 282.

¹³ Lori Gruen, "Must Utilitarians Be Impartial?." In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), pp. 129-149.

¹⁴ Ibid., p.140.

¹⁵ Peter Singer, "A Response", p. 301.

¹⁶ ヘアの二層理論は、直観レベル、批判レベルにその段階を分け、直観レベルで衝突が生じたときに批判レベルに移行し、功利主義的思考に基づき、何が道徳的に正当化されるかを問う理論である。シジウィックの密教的道徳は、公的に主張されることがと私的に主張されることが異なる可能性があるという主張であるが、これについ

不公平性(Partiality)に関する最近の研究は、不公平性に基づくとしても、様々な方法があることを示唆している。ベンジャミン・ランゲ(Benjamin Lange)は、不公平性あるいは不偏性が道徳的に擁護できる四つの方法を提示する。

不公平性なし(No Partiality)：不公平性をもっともらしく擁護することはできない。

許容できる不公平性のみ(Permissible Partiality Only)：不偏的に最善とされる行動から逸脱できる許容(要求ではない)のみが存在する。

要求される不公平性のみ(Required Partiality Only)：(他の一般的な義務に加えて、もっともらしく)親しい人に特別な優先順位を与える連想的(associative)義務(許容ではない)のみが存在する。

完全な不公平性(Full Partiality)：不偏的に最善とされる行動から逸脱する許容と、親しい人に道徳的に特別な優先順位を与える連想的義務が存在する¹⁷。

この四つの方法は、不偏性と不公平性のどちらの要素を中心に置くかによって区別される。もし不偏性のみに基づくならば、いかなる種類の不公平性も許されないだろうし、逆に不公平性のみに基づくならば、いかなる種類の不偏性も許されないと考えられる。重要なことは、一般的に道徳的に正当化されるのは不偏性であると考えがちだが、不公平性に基づいても道徳的に正当化できることである。また、一人称と三人称の観点を分けるシンガーの立場でも、ある程度自分の周りの人を優先することが正当化されている。そこで、シンガーの立場も完全な不偏性に基づくのではなく、許容できる不公平性あるいは要求される不公平性に基づいていることがわかる。

マイケル・ヒューマー(Michael Huemer)は、シンガーの非認知主義とヒューム主義的立場が、客観的価値に対する自明性を認める合理的直観主義と衝突すると指摘する¹⁸。ヒューマーは「これらの見解は、倫理の内容や方法に関する彼の構成にはそぐわない；その代わりに、倫理的主張とは、我々の欲求とは無関係に我々に行為の理由を与える客観的事実についての主張であり、我々はこれらの事実のいくつかについて直観的で知的な認識を持っているという見解を採用すべきである」論じる¹⁹。

シンガーはこれを一部認め、自分が非認知主義に対して曖昧な立場をとっていると論じる。シンガ

ては第十章で詳しく論じる。

¹⁷ Benjamin Lange, “The Ethics of Partiality”, *Philosophy Compass*, Vol. 17, Iss 8, (2022), p. 3.

¹⁸ Michael Huemer, “Singer’s Unstable Meta-Ethics”, In: *Peter Singer under Fire: The Moral Iconoclast faces His Critics*, edited by Jeffrey A. Schaler, (Chicago: Open Court Publishing Company, 2009), pp. 359-379.

¹⁹ Ibid., p. 362.

ーは「理性の役割は限られているというヒューム的見解と、私のような厳しい倫理観とを組み合わせた場合、問題に直面することも認めざるを得ない」と論じる²⁰。この点で、シンガーの立場が一貫性を持つためには、ヒュームの理性を情念の奴隷と見なすヒュームの道具主義的な観点を超える理性観が必要であることがわかる。

研究目的でも説明したように、シンガーは自分の立場が変わったと論じている。このことからわかるのは、シンガーがヒューム主義的立場を撤回したこと、欲求から独立した理性が可能であるということである。これは、非認知主義と認知主義の間で認知主義を、ヒュームの道具主義的な観点を超えた理性観を選択したことが分かる。

アミン・ジョン・アブード(Amin John Abboud)はシンガーの立場変化の後、シンガーの理論を説明し、この理論が正当であるかどうかについて全体的に検証する。アブードは、シンガーがシジウィックの哲学的直観主義を受け入れていることを説明し、「シンガーは、自明の真理への訴えによって自らの基本原理を説明しているが、自明の命題が直観ではないことを説明しない」と論じる²¹。例えば、私がある命題を目にしたとき、それが直観によって自明であると考えることができる。しかし、直観は自明であるということ以上は教えてくれない。私がある命題を自明だと言ったとき、それがなぜ自明なのかという確かな説明を必要とする。シンガーはこのような命題がいかに直観に属さないかを説明せず、単に自明な真理だと訴え、それに従わなければならないのであれば、曖昧な説明になるというのがアブードの立場である。

また、アブードは、シジウィックの三つの直観的な道徳的公理に訴えるシンガーを批判する。アブードは「直観を選別するには理性が必要だと主張したシンガーは、今度はシジウィックの権威への訴えだけに頼って、その正当性の確かな理由を提示することなく、シジウィックの原理を推進する」と論じる²²。アブードの主張が正しければ、シジウィックが提示する三つの公理の自明性は、直観によってのみその自明性を知ることができると考えられる。

今まで、シンガーの直観と道徳的正当化に関連する先行研究を論じた。シンガーを批判するほとんどの研究は、立場変化以前は非認知主義に対する曖昧な立場に対する批判、立場変化後はシンガーが直観あるいはシジウィックに主に訴えるという点が主な問題として提起されている。私は本文で基本的にシンガーの立場に従うため、このような批判に対する私なりの説明も加えていく。

²⁰ Peter Singer, "Reply to Michael Huemer", In: *Peter Singer under Fire: The Moral Iconoclast faces His Critics*, edited by Jeffrey A. Schaler, (Chicago: Open Court Publishing Company, 2009), p. 385.

²¹ Amin John Abboud, *Peter Singer's Ethics : A Critical Appraisal*, (Nova Science Publisher, 2018), p. 45.

²² Ibid., p. 130.

4. 本文構成

本文で、私はシンガーの利益に対する平等な配慮の原理がどのように正当化されるかを論じ、その方法が正当化されるかどうかを検証する。その過程で、直観と道徳的判断に対するシンガーの立場を説明し、どのような道徳的判断が正当化されるかを明らかにする。私は、シンガーが動機づけの理由としての感情を受け入れないが、規範的理由としての感情は受け入れていると主張する。私は、シンガーの理論の中で感情はすでに規範的に扱われており、むしろこれを正しく規範的に認めることによってシンガーの道徳的正当化の方法が正しくなると主張する。また、この研究はシンガーの道徳的正当化の方法を批判的に扱うが、主な目的は批判よりもシンガーの立場を補完することにある。そのため、基本的にはシンガーの倫理的立場を受け入れることにする。

まず第二部では、ジョン・ロールズ(John Rawls)が提唱した反照的均衡(Reflective Equilibrium)とそれを批判したシンガーの立場を論じる。ロールズは、道徳的正当化の方法の一つとして、反照的均衡を提示する。反照的均衡とは、我々の熟考された判断と道徳理論の間に均衡状態を形成することである。このとき、道徳的判断は、ほとんどの人が下す道徳的判断と道徳理論が一致する地点である、ある種の均衡状態に達すると正当化される。ところが、シンガーは、ロールズが提示する反照的均衡という正当化作業が直観を修正できないという理由で受け入れられないと主張する。ロールズの反照的均衡の方法において、多数の道徳的判断は直観に基づくものであり、道徳的正当化の方法としては適当ではないということである。

そこで、第一章と第二章では、ロールズの反照的均衡とそれを批判したシンガーの立場を論じる。この章の目的は、シンガーの立場から、なぜ反照的均衡という道徳的正当化の方法が正当化できないのかを明らかにすることである。そして、シンガーが直観と道徳的判断をどのように扱っているのかを論じる。

次に第三章では、熟考された判断をどのように扱っているかを見るために、シジウィックに対するロールズとシンガーの解釈の違いについて論じる。シジウィックは常識道徳を中心に主張を展開するが、常識道徳をどのように捉えているかについて、ロールズとシンガーは立場が異なる。ロールズの場合、シジウィックが反照的均衡の方法を使用したと考える。ロールズが提示する反照的均衡の方法は、多数の熟考された判断と道徳理論の間の均衡状態を成し遂げることであり、シジウィックが『倫理学の方法』(“*The Methods of Ethics*”)において常識道徳を根拠に功利主義を正当化しているということである。ロールズにとって、シジウィックの功利主義の正当化は反照的均衡に属する。

これに対し、シジウィックの作業は単に直観主義に対する対人論証(Ad Hominem Argument)であり、基礎づけ主義の立場から功利主義を展開したとシンガーは主張する。シジウィックの『倫理学の方法』は正当化作業ではなく、調査作業(Investigatory work)に過ぎない。また、シジウィックは常識道徳に基づくのではなく、直観を根拠に導き出した公理(Axiom)に基づいている。この公理に基づいて導き出されるのが功利主義である。この違いがどのような含意を持っており、反照的均衡に反対する理由になり得るかを試みる。

次に第四章では、シンガーが科学と倫理学をどのように扱うかを論じ、記述の領域と当為の領域がどのように区別され、使用されるべきかを論じる。シンガーが反照的均衡を批判する理由は、反照的均衡が記述的作業であるということである。科学と倫理にどのような関係があるかを論じ、結論として、反照的均衡は我々が一般的に道徳的判断を下す過程を説明できるかもしれないが、それが倫理的に正しいかどうかについては説明できないと主張する。

第五章では、直観と道徳的判断に関するシンガーの立場に基づき、ジョナサン・ハイト(Jonathan Haidt)とジョシュア・グリーン(Joshua Greene)の理論を比較する。ハイトとグリーンは、感情が道徳的判断に影響を与えるという互いの研究結果を利用し、独自の倫理的観点を展開しようとしている。しかし、シンガーの立場では、科学は既存の倫理原理の実体を暴露するために使用することができるが、いかなる倫理原理も正当化することはできない。科学研究は事実に属し、これを根拠に倫理原理を導き出すと自然主義的誤謬に陥るからである。そこで、ハイトとグリーンの立場もそれ自体としては擁護できない。

シンガーはシジウィックの哲学的直観に基づき、功利主義を擁護する。直観とは独立した公理に基づくことで、自分の功利主義の道徳的正当性を求めている。これを根拠に、ハイトの社会的直観主義モデルは擁護できないが、グリーンのメタ道徳としての帰結主義は擁護できる可能性があると論じる。そして、この過程を通じて、シンガーが反照的均衡を受け入れない理由、そして我々が持っている直観あるいは感情を超えた道徳的判断に基づかなければならないというシンガーの主張をより明確にする。

次に、第三部では、直観に対するシンガー固有の主張について論じ、シンガーの立場を批判的に考察する。シンガーが反照的均衡を批判する上で重要なのは、我々の直観に道徳的正当性を与えることができないこと、そして反照的均衡は記述的な作業であるということである。シジウィックが直観を研究し、三つの公理を提示するように、シンガーも直観を研究し、倫理原理の正当性を探す作業を行う。

シンガーは多くのところで、我々の正義感覚が自然に与えられたものであることを認めている。シンガーは、正義感覚が自然なものであることを進化生物学の観点から証明している。我々が進化を経ながら倫理体系をますます発展させてきたというのがシンガーの主な主張である。我々の正義感覚が自然に与えられたものであるというシンガーの立場を理解する際に、反照的均衡に反対するシンガーの立場を理解しようとする、(1)反照的均衡は一種の直観主義に属し、直観を除去しなければならない、(2)我々が正義感覚という直観を持っていたからこそ倫理体系を持つことができたという主張が相反することを発見することができる。

そこで私は第三部で主に二つのことを主張する。第一に、シンガーが直観よりも理性に倫理的正当性を与えているにもかかわらず、依然として特定の種類の直観を重要視している。進化的に生き残った自然な互惠性(Reciprocity)あるいは正義感覚(Sense of Justice)が道徳の起源として理性の目標となる。私は、シンガーが自然的な互惠性あるいは正義感覚に訴える限り、自然主義的誤謬を完全に克服したとは言えないと主張する。

そして第二に、感情に基づく直観も哲学的に考慮されるべきである。シンガーは、直観に相当する

互惠性を理性的に考慮し、不偏性に訴える方法で道徳的正当化を試みている。しかし、シンガーは利益を公正に分かち合う互惠性だけを考慮しており、利益に関係なく関係の持続性のための互惠性は考慮していない。私は、シンガーが互惠性を理性で正当化する方法で道徳的正当化を試すのであれば、理性ベースの互惠性だけでなく、感情ベースの互惠性も理性で正当化しなければならないと主張する。

そこで私は第六章でシンガーの作業を論じる前に、進化生物学について簡単に説明する。私は、進化生物学における倫理学を記述的進化倫理学、指図的進化倫理学、進化論的メタ倫理学に分けて説明し、進化生物学に基づいて倫理学を展開しようとする際に、自然主義的誤謬に陥らない方法を考慮する必要がある、それに対する哲学的作業が必要な理由について説明する。

次に、第七章では、シンガーが進化生物学を使用する方法について論じ、シンガーがどのように自然主義的誤謬を克服しようとしているのかについて論じる。シンガーは互惠性を血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性に分け、この互惠性が非ヒト動物と人間の間でどのように進化したかについて論じる。しかし、人間と非ヒト動物が血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性を持っているからといって、これをそのまま正当化すれば、自然主義的誤謬に陥ると考えられる。

シンガーは自然主義的誤謬を理性で解決しようとする。シンガーは、理性は人間が進化を経て発展する能力ではあるが、予期できないところまで我々を導かせる特徴を持っているため、進化に逆らう行為も可能になったと主張する。シンガーによれば、理性はただ自然なものではなく、遺伝子の支配を受けないため、自然主義的誤謬に陥らない。

次に第八章で、私は進化生物学的観点から共感と感情に訴える方法を検証し、シンガーの立場を批判する。私は、シンガーが理性で自然主義的誤謬を克服しようとしたが、本能的な互惠性の感覚に基づくという点で、自然主義的誤謬を完全に克服したとは考えられない。また、フランス・ドゥ・ヴァール(Frans de Waal)とマイケル・トマセロ(Michael Tomasello)の区分によれば、互惠性は計算された互惠性と感情的(態度的)互惠性に分けられる。私は、シンガーが互惠性という自然的根拠に訴える限り、計算された互惠性だけでなく、感情的(態度的)互惠性にも基づくべきであると主張する。

そして、理性のみに訴えるシンガーの戦略は、効果的利他主義(以下、EA)にも現れると主張する。シンガーはEAで認知的共感を受け入れるが、感情的共感を受け入れない。私は大きく二つの理由から、シンガーが感情的共感を受け入れないのは正当化されないと批判する。第一に、共感的関心と個人的苦痛が感情的共感に属するため、認知的共感に従わなければならないと主張すれば、自然主義的誤謬に陥る。第二に、シンガーが提示した四つの共感は、より詳細な研究が必要であり、四つの共感が互いにどのように関連するのかについては明確ではない。

第四部では、シンガーとウィリアム・マッカスキル(William MacAskill)の効果的利他主義(Effective Altruism、以下 EA)を比較し、シンガーがEAを規範的に定義する理由について論じ、シンガーの倫理的立場とEAにおける道徳的正当化方法が適切かどうかを検証する。EAは、最も効率的で影響力のある方法で社会的価値を創出しようとする哲学的運動である。この運動の基礎はシンガーによって築かれた。シンガーは道徳的義務として寄付と社会的責任を果たさなければならないと主張し、飢餓、

貧困、病気などの問題を解決するための効率的な方法論を提示した²³。シンガーは功利主義的なアプローチを通じ、人々が資源を最も効率的に配分しなければならないことを強調し、人々が小さな犠牲で大きな影響を与えることができると主張した。シンガーの理論は、EAの哲学的基礎を築き、人々が最も影響力のある方法で他人を助けることに焦点を当てた。

マッカスキルは、この理論を具体的な実践に発展させた人物であり、EAを現代的で実用的な運動として確立する上で重要な役割を果たした。彼は *“Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference”* という本で、人々がどのように効率的に寄付し、影響力のある職業を選ぶことができるかについて具体的な方法を提示した²⁴。マッカスキルは特に寄付するために稼げ (Earn to Give) という概念を導入し、人々が高収入の職業を選択し、その収益を寄付する方法を提案した。例えば、医師や弁護士、金融専門家などの高収入の職業を通じて稼いだお金を最も影響力のある慈善団体に寄付することで、より大きな社会的影響を与えることができると主張した。また、マッカスキルはEAを体系的に組織し、GiveWellのような慈善団体の効率性評価を通じ、人々に最も効果的な寄付先を推薦する活動も行った。このような実用的なアプローチを通じて、彼はEAがより具体的な社会的変化をもたらすことができる運動として定着させた。

シンガーはEAにおいて感情的共感を受け入れない。これはシンガーの基本的な倫理的立場とも合致する。しかし、感情ベースの互惠性にも基づくべきであるという私の主張と、シンガーの立場を補完するというこの研究の目的を達成するためには、EAの枠組みの中で感情を適切に説明することができなければならない。

そこで私は、シンガーが動機づけの理由での感情は受け入れないが、規範的理由での感情は受け入れていると主張する。私は、シンガーがEAで感情的共感を受け入れるべきではないと主張したのとは異なり、シンガーの理論の中で感情はすでに規範的に扱われており、むしろこれを正しく規範的に認めることによってシンガーの道徳的正当化の方法が正しくなると主張する。

そこで、第九章の第一節と第二節では、シンガーとマッカスキルが主張するEAを説明し、その違いについて論じる。マッカスキルがEAを非規範的に定義するのに対し、シンガーはEAを規範的に定義することを論じる。次に、第九章の第三節と第四節でマッカスキルによるEAの議論の余地がある定義について論じ、シンガーの立場からEAを非規範的に定義することが望ましくない理由について説明する。

次に、第十章では、シンガーが自分の倫理的観点とEAを規範化する方法について論じ、その方法が正当かどうかを検証する。まず、第十章の第一節でシンガーが博愛(Benevolence)の原理の根拠と

²³ Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing ideas About Living Ethically*, (Yale University Press, 2015).

²⁴ William MacAskill, *Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference*, (Gotham Books, 2015)；ウィリアム・マッカスキル、『〈効果的な利他主義〉宣言！：慈善活動への科学的アプローチ』、千葉敏生訳、(みすず書房、2018)。

して提示した理性に基づく非互惠的利他性を中心にこれを説明する。シンガーは、非互惠的利他性が消えなかった理由として理性を提示する。非互惠的利他性は理性で正当化することができるが、非互惠的利他性それ自体は感情と関係がある。私は、第三部で計算された互惠性と態度的(感情的)互惠性の区別を根拠に、非互惠的利他性が感情とより深く関係していると主張する。

第十章の第二節では、密教的道徳(Esoteric Morality)として EA を正当化する際に、できるだけ多くの人が受け入れられる基準を設定することから、直観の客観的要素としての常識道徳を規範化していると主張する。効果的に全体の善を増進するためには、各社会でどの程度の基準が適切なのかという常識に敏感に反応してその基準を定めることが規範的に要求されると考えられる。結果として、全体の善を増進する際に、常識道徳はそれ自体として正当化されるわけではないが、規範的に考慮すべき要素となる。

最後に第十章の第三節では、シンガーの実践理性の二元論の解決と密教的道徳が EA にどのように適用されているかを論じ、シンガーの道徳的正当化方法において、理性だけに訴えることは正当ではなく、感情にも訴えなければならないと主張する。

II. ピーター・シンガーによるロールズの反照的均衡批判

我々が実際に行っている道徳的判断が倫理的に正しいかどうかを評価することは非常に難しいことである。実際に我々が下す道徳的判断は様々な影響を受けるため、その判断が正しい判断であるという確信を得ることが難しい場合が多い。例えば、「嘘をついてはいけない」という命題について、ほとんどの人はそれを受け入れているが、人々はそれを直観的にとらえていると考えることができる。また、「嘘をついてはいけない」という命題を受け入れる場合であっても、「場合によっては嘘をつくことは許される」という命題も同時に直観的に正しいと考えるかもしれない。

両方の命題を受け入れる場合、「嘘をついてはいけない」と「場合によっては嘘をつくことは許される」のどちらに従うべきかについて疑問を持つことがありうる。そして、これよりもっと複雑なケースの場合、その作業がより困難になると考えられる。では、私の判断を道徳的に正当化するためにはどのような作業が必要なのだろうか。

ジョン・ロールズ(John Rawls)は、道徳的正当化の方法の一つとして、反照的均衡(Reflective Equilibrium)を提示する。反照的均衡とは、我々の熟考された判断と道徳理論の間に均衡状態を形成することである。このとき、道徳的判断は、ほとんどの人が下す道徳的判断と道徳理論が一致する地点である、ある種の均衡状態に達すると道徳的に正当化される。このとき重要なのは、我々が下す道徳的判断が修正されるかどうかである。もし、我々の道徳的判断が修正されず、特定の道徳理論とのみ均衡状態を形成するのであれば、道徳的正当化が正しく行われているかどうか疑わしい。単に多数の人がそう思っているという理由によって、それが正しいと考えているにすぎないからである。

シンガーはまさにこの点で反照的均衡を批判する。シンガーの批判の要点は、ロールズが提示する反照的均衡という正当化の作業は直観を修正できないということである。ロールズの反照的均衡の方法において、多数の道徳的判断は直観に基づくものであり、道徳的正当化の方法としては適さないということである。シンガーが重要視しているのは、直観を超える理性の役割である。我々はほとんどの場合、ある状況に接するとき、直観的に何らかの道徳的評価を下す。しかし、その直観的な評価は、直観的であるという私の判断以外には、いかなる道徳的正当化の方法も経ない。そこで、直観的である私の判断や多数の判断にいかなる正当化の根拠も置くことなく、直観的判断を超えた理性に基づくべきだというのがシンガーの立場である。

第二部では、ロールズの反照的均衡とそれを批判したシンガーの立場について論じる。この章の目的は、シンガーの立場から、なぜ反照的均衡という道徳的正当化の方法が正当化できないのかを明らかにすることである。そして、シンガーが直観と道徳的判断をどのように扱っているかを論じる。これを検討するために、まずロールズの反照的均衡を説明し(第一章)、上述したシンガーの反照的均衡の批判の詳細を論じる(第二章)。

次に、熟考された判断をどのように扱っているかを見るために、ヘンリー・シジウィック(Henry Sidgwick)に対するロールズとシンガーの解釈の違いを論じ(第三章)、二人が熟考された判断をどのように扱っているかを論じる。シジウィックは常識道徳を中心に主張を展開するが、常識道徳をど

のように扱っているのかについてロールズとシンガーの立場は異なる。ロールズはシジウィックが反照的均衡の方法を使用したと見なしている。ロールズが提示する反照的均衡の方法は、多数の熟考された判断と道徳理論の間の均衡をはかるというものである。シジウィックが『倫理学の方法』で常識道徳を根拠に功利主義を正当化しているというのがロールズの解釈であり、ロールズによれば、これは一種の反照的均衡の方法である。

一方、シンガーはシジウィックの作業が単に直観主義に対する対人論証(Ad Hominem Argument)であり、シジウィックは基礎づけ主義の立場から功利主義を展開したと主張する。シンガーによると、シジウィックの『倫理学の方法』は正当化の作業ではなく、調査作業(Investigatory Work)に過ぎない。また、シジウィックは常識道徳ではなく、直観から導き出した公理(Axiom)を基礎とする。この公理に基づいて導き出されるのが功利主義であるというのがシンガーの解釈である。本稿では、ロールズの解釈との違いがどのような含意を持っており、反照的均衡に反対する理由になりうるかを示すことを試みる。

次に、シンガーが科学と倫理学をどのように扱っているのかを論じ、記述の領域と当為の領域がどのように区別されるべきかを論じる(第四章)。シンガーが反照的均衡を批判する他の理由は、反照的均衡が科学理論をテストすることと同じだということである。伝統的に科学は事実の領域、倫理学は当為の領域で扱われてきた。この違いは何を意味するのか、そして、この違いの区別によって反照的均衡がいかに関与されるかを論じる。結論として、我々はより良い倫理的判断のために反照的均衡の方法を使うことができる。しかし、反照的均衡の方法を使用したからといって、その判断が倫理的にすべて正当化されるとは言えない。

最後に、直観と道徳的判断に対するシンガーの立場に基づき、ジョナサン・ハイト(Jonathan Haidt)とジョシュア・グリーン(Joshua Greene)の理論を比較する(第五章)。ハイトとグリーンは、直観あるいは感情が道徳的判断に影響を与えるという互いの研究結果に基づき、独自の倫理理論を展開しようとしている。しかし、同じ実験を活用しているにもかかわらず、両者の見解は相反する。直観あるいは感情が克服できないと考えるハイトは社会的直観主義モデル(Social Intuitionist Model)を提示するが、グリーンは集団内での直観あるいは感情は認めるが、集団間ではメタ道徳(Meta-morality)としての帰結主義を提示するからである。

そこで、私はシンガーの立場から、ハイトの社会的直観主義モデルとグリーンらのメタ道徳としての帰結主義をどのように評価できるかを議論する。シンガーの立場から、科学は倫理原理の実体を暴露するために使用することができるが、いかなる倫理原理も正当化することはできない。科学研究は事実に属し、これを根拠に倫理原理を導き出すと、自然主義的誤謬に陥るからである。そこで、ハイトとグリーンらの主張もそれ自体としては倫理的に擁護できない。

シンガーはシジウィックが提示する公理に基づき、功利主義を擁護する。直観とは独立した公理に基づくことで、シンガー自身の功利主義の道徳的正当性を求めている。これを根拠に、ハイトの社会的直観主義は擁護できないが、グリーンらのメタ道徳としての帰結主義は擁護される可能性があると論じる。そして、この過程を通じて、シンガーが反照的均衡を受け入れず、我々が持っている直観や感情を超えた道徳的判断に基づかなければならないと主張する理由をより明確にするのが第二部の目的

である。

1. ジョン・ロールズの反照的均衡(Reflective equilibrium)

反照的均衡はロールズが提唱した、熟考された判断と道徳理論の間に均衡を取ることで判断の正当化を試みる方法である。ジョン・ロールズ(John Rawls)は『正義論』で正義感覚を説明する際に重要なのは、正義の概念に照らした判断ではなく反照的均衡からの判断だと主張する。反照的均衡は、我々が持っている道徳的能力を重視することだと考えられる。

理性はほとんどの人間が共有する能力であるが、判断は個別に行われる。また、ロールズが主張する反照的均衡は正義感覚と関連するため、倫理学として主観的な側面をどのように解決できるかについての説明を必要とする。正義感覚は我々が個別的に持っている感覚であり、どのように正義感覚が反省の過程を経て客観的に正当化されるのかが不明確だからである。

正義感覚は道徳(Moral)に属するというより、道徳性(Morality)に属し、我々の本性に内在していると考えられる²⁵。つまり、ある意味で正義は客観的、正義感覚は主観的なものとして捉えることができる。しかし、本性に従って生きることと、本性に従って生きなければならないことには違いがある。我々が何らかの感覚を持っていて、この感覚に従って行為すべきだと主張したら、自然主義的誤謬に陥る可能性があるからである²⁶。そこで、道徳性を正当化する過程が必要であり、ロールズが提示する方法が反照的均衡である。この節ではロールズの反照的均衡とその根拠となる熟考された判断の定義を紹介する。

ロールズは反照的均衡の概念について次のように述べている。

²⁵ シンガーは倫理と道徳性について次のように述べる。「倫理と道徳性は密接な関係にある。かつては道徳的判断や道徳的原理と言った方が正確であったが、現在では倫理的判断や倫理的原理と言うのが一般的である。これらの用法は、倫理の意味を拡張したものである。以前の用法では、この用語は道徳性そのものを指すのではなく、道徳性を主題とする学問分野、あるいは探究の一分野を指していた。この意味で、倫理学は道徳哲学に相当する」。Peter Singer, "Ethics – Introduction", in *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1998, <https://www.britannica.com/topic/ethics-philosophy>.

私はシンガーの定義に従い、本稿では道徳性と倫理という用語は区別して使っているが、倫理と道徳は区別していない。

²⁶ 自然主義的誤謬を誤謬として受け入れない立場もかなりある。しかし、後に述べるシンガーの立場が事実と当為(is-ought)の間にギャップがあると主張しているため、私もそれに従って事実と規範の間に隙間があることを前提に議論を進める。詳細は第四章で議論する。

ある人が自分の正義感覚について直観に訴える説明を(たとえば、妥当で無理のないさまざまな推定を体現するものを)与えられたとしよう。この場合、その人は自分の既存の判断と正確には合致しない理論であったとしても、その理論の諸原理に従わせるべく判断のほうを修正することが当然起こりうる。こうした修正がなされる可能性が特に高いのは次のような場合であろう。すなわち、[当人が陥っていた]もろもろの偏向についての説明が見つかり、彼の元来の判断への確信が揺らいだり、当人に提示された構想が今や受容可能だと思われる判断を生み出したといった場合がそれである。道徳理論の観点からすると、ある人の正義感覚の最善の説明とは、当人が何らかの正義の構想を吟味する前から抱いている諸判断と合致するようなものではなく、むしろ〈反照的均衡〉における当人の諸判断と適合するものにほかならない。すでに述べたように、この均衡状態は、提案されたさまざまな構想を比較考量した後に到達するものであり、ある場合は諸構想のひとつと一致させるために自分の判断の方を修正したり、他の場合は当初の確信(およびそれらに対応する構想)をしっかりと固守し続けることになる²⁷。

ロールズが提示する反照的均衡の方法は、個人が複数の見解を受け入れながら自分の判断を維持または修正することであるため、個人の判断の整合性が基礎になると考えることができる。反照的均衡の過程を経て、我々の熟考された判断と様々な道徳理論の均衡を図る。そして、この均衡状態に従い、自分の判断を修正するかあるいは元の判断を維持するかを決めるのが反照的均衡の方法である。

反照的均衡は、何らかの第一原理を前提する必要はない。反照的均衡は第一原理を証明する方法ではなく、我々の道徳的判断と道徳原理の間の整合性に訴える方法だからである。しかし、整合性に道徳的正当化の根拠を求めるため、どんな判断が正当なのかに対する基準を示す必要がある。ロールズはこれを熟考に任せる。ロールズが提示する熟考された判断は次のようなものである。

〈しっかりした判断〉は正義感覚の行使に好都合な条件のもとで、したがって過ちを犯した場合に通常なされる言い訳や釈明が通用しない状況において下された判断にほかならない。・・・さらにこれらの判断を見分ける規準は、恣意的に定められたものではない。実際、そうした規準は[道徳的判断だけでなく]どのような種類の〈しっかりした判断〉をも選り抜く規準とよく似ている。そしていったん私たちが、思考力の行使をも含んだ知的能力のひとつとして正義感覚を見なすようになれば、関連する判断は熟考や判断一般にとって好都合な条件のもとで差し出されるものとなる²⁸。

²⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition, (Harvard University Press, 1999), pp. 42-43; ジョン・ロールズ、『正義論』、川本隆史 福間聡 神島裕子訳、(紀伊国屋書店、2010)、p. 68.

²⁸ Ibid., p. 42; 邦訳は pp. 67-68. ここで〈しっかりした判断〉と熟考された判断は‘Considered Judgement’の訳語である。そして、この訳語を用いるのは第三章で‘prudence’を熟慮と訳したことと区別しようとするため

ロールズは熟考された判断を正義感の行使に好都合な条件のもとで下された判断だと説明している。我々は実際に日常生活の状況の下で道徳的判断を下す。もしある人が統合失調症のような精神的な症状を持っている場合など、きちんと反省の過程を経ることができない状況であれば、正義感の行使に好都合な条件ではないと考えることができる。

このように日常生活で我々が下すすべての判断がまともな判断だとは考えられない。したがって、適切な判断に何が必要なのかを示す必要がある。ロールズは熟考された判断から除外される例として躊躇しながらかれた判断、ほとんど確信を持ってない判断、気が動転したりおびえている状態での判断や何らかの仕方得をするような場合に下される判断などを挙げる²⁹。これらの条件は、上記に引用した適切な判断のための基準となるだろうが、その他の要素も十分に含まれる可能性があると考えられる。

1.1. 反照的均衡と正義感の関係

私は熟考された判断を主観的なものとして扱ってきた。しかし、反照的均衡を扱う際に注意しなければならないのは、反照的均衡の対象が個人の熟考された判断ではなく、我々の熟考された判断であるということである。ロールズは様々なところで、反照的均衡の状態における我々の熟考された判断に訴えている。反照的均衡の状態の対象となるのは、主観的な判断ではなく、多数の熟考された判断であると考えることができる。多数の熟考された判断と道徳理論との間の均衡状態を成そうとするのが反照的均衡の目的であると考えられる。

私はこの節で正義感を主観的なものとして扱う。その理由は、正義論の目的にある。ロールズは正義論が「〈道徳感情(Moral Sentiment)の一つの理論〉であって、私たちの道徳的な能力—あるいはもっと厳密に言うと、私たちの正義感—を律している諸原理を詳説しようとする」と述べる³⁰。ロールズが提示する我々の正義感は、もちろん多数の人の正義感である。多数の人に貫いた特性として現れる正義感はもちろん共通点を持っている。しかし、あくまで正義感そのものは個人が持っているものとして考えることができる。我々が持つそれぞれの直観、そしてそれに基づくそれぞれの熟考された判断を多数の熟考された判断に帰属させる必要がある³¹。

もある。

²⁹ Ibid., p. 42 ; 邦訳は p. 67.

³⁰ Ibid., p. 44 ; 邦訳は p. 70.

³¹ ロールズは直観主義を批判するが、直観を完全に排除することを要求しない。

ロールズは「どのような正義の構想であっても、ある程度まで直観に依拠せざるをえないことは、疑いようがない。

また、『正義論』では正義感覚がある程度、心理学的に扱われている。ロールズは『正義論』第八章で正義感覚について論じる。この章でロールズは、人が正義感覚をどのように獲得し、どのように発展させていくかを説明する。ロールズの立場から正義感覚の発展と関連して論じられる要素は、主に秩序だった社会(Well-ordered Society)、正義の構想(Conception of Justice)、正義感覚(Sense of Justice)である。

ロールズは、道徳的発展の過程を記述するにあたり、秩序だった社会という状態を前提としている。秩序だった社会は、「成員の利益を増進するようもくろまれ、公共的な正義の構想によって事実上統制されている社会」である³²。秩序だった社会にいれば、各個人が正しく道徳的な発展を進めることができるということである。

ここで重要なのは、公共的な正義の構想である。秩序だった社会がどのようなものであるかは、正義の構想に依存する。そして、秩序だった社会が維持されるためには、正義の構想がある種の安定性を持たなければならない。正義の構想には、社会契約論、功利主義、完全主義など様々な正義の構想がある。このうち、ロールズは公正としての正義が最も安定性が高いと主張する。

ロールズは、「道徳心理学の原理がその構想に基づいて行為したいという不可欠の欲求を人間の中に生み出せないようなものであるならば、当該の構想には重大な欠陥がある」と主張する³³。ロールズが提示する公正としての正義が理論として正当化されることと、個人の観点からそれをどのように受け入れ、発展させるかは異なると考えられる。もし大体の人が公正としての正義と反対の傾向性を持っていると仮定すると、正義の構想の安定性が低くなると考えられる。そこで、ロールズは『正義論』の第七十五節で他の正義の構想に比べ、公正としての正義が道徳心理学的に人間にもっとも合うと主張する。

ロールズの理論の中で道徳心理学的に説明される正義感覚は、「少なくとも正義の原理が道徳的観点を規定する限りにおいて、その観点を採用しその観点に基づいて行為したいと欲する、確固たる性向・構え(Disposition)」である³⁴。様々な公共的な正義の構想の中で、公正としての正義が最も安定性が高いというロールズの主張は、公正としての正義が単なる短期的なものではなく、長期的にも人間に最も合うことを示唆している。

『正義論』において正義感覚は一種の傾向性として主観的なものとして扱われており、不正義に対する性向の反対の性向であると考えることができる。ロールズが正義感覚を道徳心理学的な側面で扱っているのは、他の正義の構想に比べ、公正としての正義が持つ主観的な側面での相対的な安定性を説明するためだと考えることができる。

い」と述べる。Ibid., p. 36 ; 邦訳は p. 59.

³² Ibid., p. 397 ; 邦訳は p. 595.

³³ Ibid., p. 398 ; 邦訳は p. 596.

³⁴ Ibid., p. 430 ; 邦訳は p. 643.

そしてロールズが提示する反照的均衡は、正義感覚と関係している。ロールズが熟考された判断を正義感覚の行使に好都合な条件のもとで下された判断と定義しているため、正義という概念よりむしろ正義感覚が反照的均衡の主な条件として使われている。正義感覚を条件とすることは、二つの問題を引き起こす可能性がある。

第一に、熟考された判断の条件が、正義感覚の行使に好都合な条件として定義されているということである。正義感覚の行使に好都合な条件というのは、それが常に完璧に行われるとは限らないことを仮定していると考えることができる。どのような状況に置かれているのかを完璧に知ることができる人はいない。結局のところ、どのような状況にあるのかについて判断することも、恣意的な判断になる可能性がある。ロールズが提示する熟考された判断の基準がどのように解消されるのかについて、さらなる議論が必要と考えられる。

ロールズ自身も「出発点に据える判断あるいは熟考・反照の理路自体が、我々が最終的に到達する[均衡の]静止点に影響を及ぼす」ことを認めている³⁵。この影響が良い影響なのか、悪い影響なのかを把握するのも個人の判断、多数の判断によって異なる場合がある。そこで、ロールズが提示する熟考された判断の条件の定義が不明確であるため、どのような判断を熟考された判断とすることができるのか確定できないと批判できる。

第二に、反照的均衡は、道徳理論の観点からある人の正義感覚の最善の説明の方法として提示されている。もちろん、ロールズが反照的均衡を道徳感覚の説明としてのみ使用すべきだと言っているわけではない。しかし、伝統的に倫理学は「一をすべきである」という当為の領域として記述的な領域とある程度独立して扱われてきた。その理由は、事実から当為を導き出すと自然主義的誤謬に陥るからである。反照的均衡が我々の正義感覚を説明するための方法であれば、記述的領域と当為の領域の区分をどうすべきかを提示できなければならないと考えられる。

2. ピーター・シンガーの反照的均衡批判

第一章ではロールズの反照的均衡を紹介し、反照的均衡において我々の直観あるいは熟考された判断が問題になる可能性があることを論じた。反照的均衡において熟考された判断は直観の要素を含んでいるが、熟考された判断が理性から切り離されているとは考えにくい。そのため、ロールズが提示する熟考された判断が直観の領域に属するのか、理性の領域に属するのかは不明瞭になる。しかし、正義感覚の行使に好都合な条件を前提とするロールズの立場が、直観が熟考された判断に影響を与えると仮定していることは明らかである。

そして、多数の熟考された判断によって修正しなければならないのは、自分の直観あるいは熟考さ

³⁵ Ibid., p. 44; 邦訳は p. 69-70.

れた判断である³⁶。この章では、反照的均衡の方法と熟考された判断を批判したシンガーの立場を論じ、どのような点で熟考された判断を基準にすることができないのか、そして、なぜ反照的均衡は記述的な作業に属するのかを説明する。

2.1. 直観と熟考された判断に対するシンガーの批判

シンガーは、『正義論』におけるロールズの「その理論(道徳理論)が推測する原理と照らし合わせる事実の、有限だが明確な集合が存在している。この集合こそ、反照的均衡における私たちの熟考された判断にほかならない」という主張を批判する³⁷。シンガーはこれに対して規範となる理論が、人々が通常行う道徳的判断とどの程度一致するかによって、その理論を検証することはできないと主張する。シンガーが反照的均衡に反対する理由は大きく分けて二つあると述べるが、その理由は以下の通りである。

道徳哲学の反照的均衡の構想は、我々が特定の道徳理論をテストするためのデータとして考えるように誘導することによって、二つの点で誤解を招きやすい：第一に、それは道徳理論がある集団や合意によって作られた道徳的判断に対してテストされるべきだという観点へ簡単に陥る。どの集団の判断にも規範的重要性を付与することはできない；第二に、たとえ「反照的均衡」の方法は、相容れない特定の判断を保持しながら矛盾なく道徳理論を受け入れることができない、ということ以上のことを言わないとしても、我々の特定の道徳的判断に過度な重みを置いてこの真実を語る傾向がある³⁸。

まず、第一に、「集団や合意によって作られた道徳的判断に規範的な意味を与えることができない」ことである。反照的均衡の方法は、正義感を説明するための方法であるが、正義感は個人あるいは多数が持つものであり、個人や集団によって異なるものである。熟考された判断が正義感の行使に好都合な条件の下でなされた判断であれば、個人や集団によって熟考された判断にも差が生じると考えることができる。

³⁶ ロールズが提示する反照的均衡は解釈の余地はあるが、あくまで集団的な方法である。これに対し、シンガーはロールズが提示する反照的均衡を個人的なものとして扱っているため、反照的均衡における概念の違いが存在すると考えられる。しかし、この章は反照的均衡に対する批判が目的ではあるが、シンガーの立場を説明することも目的としているため、反照的均衡を個人的な方法として扱うことにする。

³⁷ Ibid., p. 44；邦訳はp. 70-71.

³⁸ Peter Singer, "Sidgwick and Reflective Equilibrium", *The Monist*, Vol. 58, No.3, (1974), p. 517.

シンガーは、反照的均衡で「道徳理論の妥当性は、理論をテストする熟考された判断が誰のものであるかによって異なるため、ある理論が客観的に妥当だと言うことはできないことになる」と主張する³⁹。もし、二つの異なる社会で、かなり異なる熟考された判断のセットを持っている場合、異なる道徳理論が妥当なものとされる可能性がある。すべての人が道徳的判断を共有すると仮定しても、これは単に理論それ自体が妥当なのではなく、この理論を妥当だと考える人々によって妥当とされるものであり、したがって客観的な意味からの妥当性ではないと批判することができる。もし、人々が異なる判断を下したとしたら他の理論が妥当になると考えられる。

また、道徳理論が社会と関係なく、個人より大きな集団の熟考された判断と必ず一致しなければならないかは疑わしい。例えば、すべての男性に共通する反照的均衡の状態が存在するかどうかについて考えてみよう。男性に共通の反照的均衡の状態を持つことができないと仮定するのは意味がない。なぜなら、単純に均衡状態に至らなかったからである。この場合、反照的均衡は失敗したことになり、熟考された判断と道徳理論も均衡状態に至らなかったと考えることができる。

反対に、男性に共通の反照的均衡の状態を持つことができると仮定すれば、男性にのみ妥当な反照的均衡の状態である均衡状態に至った道徳理論は男性にのみ妥当な理論として見なされる。この場合、選択される道徳理論はすべての男性の間でのみ妥当であると考えられる。また、女性がこのような男性の熟考された判断と道徳理論の均衡状態をそのまま受け入れるべきかどうかについては議論の余地があるということになる。

ロールズの『正義論』において、正義感覚を発展させていく上で重要なのは、秩序だった社会、そして公共的な正義の構想である。どの社会が秩序だっているかを判断する基準は、公共的な正義の構想がどれだけ安定しているかに関連している。しかし、実際に安定性を確認できるかどうかは難しく、少なくとも『正義論』における正義感覚の発展の説明は、秩序だった社会という状況を前提としている。上記の例で、異なる二つの社会の妥当性の両方を認めるか、社会と関係なくより大きな集団を想定する場合にも、どちらを優先するべきかについては明確ではない。このような場合、ある集団や合意に関係なく成立する妥当性が必要になると考えられる。

シンガーは、ロールズが「(正義論の)読者が自分の直観を共有していると仮定する確信は、例えば何が正義で何が不正義かについて広い合意があるという仮定に基づいているとしか思えない」と主張する⁴⁰。正義感覚を直観、熟考された判断を理性の領域と仮定し、すべての人が直観を共有していると仮定しなければ、理性を通したとしても、同じ結論に至ることができるのかということについて疑問が生じる。

これらの疑問は、秩序だった社会という理想的な状況を前提とした場合に起こりうる問題であると考えられる。実際に秩序だった社会から導き出される正義感覚は理想的なのか。また、理想的な正義感覚を持っていれば理想的な熟考された判断が可能なのか。秩序だった社会と、直観と熟考された判

³⁹ Ibid., p. 494.

⁴⁰ Ibid., p. 495.

断の間の繋がりが明確でないことを批判することができる。

たとえば、ジョナサン・ハイト (Jonathan Haidt) は、「とりわけ嫌悪をもよおす行為や不敬に対し、ときに人は本能的な不快感を覚える。また、それによって思考は影響を受ける。道徳的な思考は、あとづけの正当化と見なせる場合がある」と主張する⁴¹。ハイトの立場によれば、我々の道徳的立場を変えることは非常に難しいことになる。理性が単に合理化の役割としてのみ使われるということは、感情を超える判断が不可能であり、またこの判断を変えるのは非常に難しいことを意味することになる。

そして、ジョシュア・グリーン (Joshua Greene) は「私たちの道徳脳は、集団内で、おそらく個人的な人間関係の文脈の中でだけ協力するように進化した。私たちの道徳脳は、集団間で(少なくともすべての集団が)協力するようには進化しなかった」と主張する⁴²。グリーンが正しければ、正義感覚という我々の直観は集団内までしか適用できないという結論に至る。このことは我々が直観を共有しているというロールズの仮定は、集団内に対しては正しいが、集団間に対しては正しくないことを意味する。また、集団を超え、すべての人間が直観を共有しているという仮定はさらに信頼性を失うことになる⁴³。熟考された判断に対する心理学的、脳科学的な実験の結果は、我々に合意に至ることが難しいから合意を放棄すべきだという当為的な主張まで可能にするのではない。しかし、少なくともハイトやグリーンが主張していることはロールズが前提としている直観の共有が非常に難しいことを示す実証的な結果だと考えることができる。

第二に、熟考された道徳判断と道徳理論の間で、熟考された判断の方に過度の重みを置くという批判である。シンガーは反照的均衡が一種の科学理論をテストすることと似ていると述べる。科学では、一般的にデータに最も合う理論を受け入れるが、時には理論が本質的にもっともらしい場合、データに最も合う理論でなくてもその理論を受け入れる。科学理論であれば、データに合わない時に他の仮説を導入するように、なぜそのデータが間違っているのかを説明することができる。

反照的均衡の場合、最初の道徳的判断は正当性を判断する重要なデータとして活用される。シンガーは、反照的均衡で「初期の道徳判断を生(なま)のデータ (Raw Data) だと仮定し、もっともらしい理論を道徳判断に合わせようとするが、もしこれが不可能であれば、判断のいくつかを否定し、他の道徳判断に合うように理論を修正する」と述べる⁴⁴。道徳理論と残りの判断の妥当性が均衡状態を取れば、最善の理論を持つことになる。

⁴¹ Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, (Vintage, 2012), Part 1, Chapter 1, In sum; ジョナサン・ハイト、『社会はなぜ左と右にわかれるのか』、高橋洋訳、(紀伊国屋書店、2014)、p. 60.

⁴² Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, (Penguin Press, 2013), p. 23; ジョシュア・グリーン、『モラル・トライブス 上、下』、竹田円訳、(岩波書店、2015)、p. 30.

⁴³ ハイトとグリーンの立場の詳細は第五章で論じる。

⁴⁴ Peter Singer, "Ethics and Intuitions", pp. 344-345.

ところが、熟考された判断が妥当性を判断するのに十分なデータなのかという疑問が残る。初期の熟考された判断を X、反照的均衡を経た熟考された判断を X'、道徳理論を Y、反照的均衡を経た道徳理論を Y'、均衡状態を Z と仮定してみよう。反照的均衡を経て生じる X と X'の違いは大きくないと考えられる。なぜなら、初期の道徳判断のうち、反照的均衡を経た後に残る熟考された判断が X'であるからである。X'が X の部分集合であると仮定すれば、反照的均衡を通じて均衡状態である Z に到達し、道徳理論 Y が Y'に変わったとしても、その変化は大きくないと考えることができる。

一方、別の見方から考えると、X と X'の違いに意味があると主張することができる。しかし、X と X'に違いの意味があると仮定する場合、この違いが道徳理論を変えるほどの役割を果たすことができるのかという疑問が残る。例えば、初期の道徳判断である X から帰結主義という Y に従う均衡状態 Z に至ったと考えてみよう。この場合、X は反照的均衡を経た X'を持っていて、X'も帰結主義を認めていると考えられる。この場合、以後の反照的均衡を経て帰結主義をより洗練させる Y'', Y'''…あるいは X'', X'''…を得るかもしれない。しかし、このような X などあるいは Y などが非帰結主義を支持するというまったく異なる道徳理論を支持するとは考えられない。結果として、X と X'の違いも意味があると考えにくい。

このような観点から「道徳理論の受容可能性は理論自体の内部の整合性(Coherence)と妥当性(Plausibility)によって決定されるのではなく、我々が修正したり諦めたりしたがない、以前から持っていた道徳判断との一致によって相当決定される」というのがシンガーの主張である⁴⁵。シンガーの主張が正しければ、反照的均衡で熟考された判断と道徳理論が均衡状態に至らないとき、以前から持っていた道徳的判断を支持する決定が下される。

また、上で論じたように、反照的均衡は正義感覚の行使に好都合な条件下で下された熟考された道徳的判断から始まる。ところが、すでに好都合な条件下で自信を持って下されたこのような判断は、他の判断や原理に比べて相対的な優位を占めると考えられる。反照的均衡は熟考された道徳的判断を維持するのに有利に働く可能性が高い。

反照的均衡の方法は他の要素との相互調整の過程を経ながら進められるだろうが、既存の熟考された道徳的判断と一致する信念を維持及び保存する消極的な役割を果たすだけで、現在の観点を根本的に変化させることは難しいと考えられる。たとえ熟考された判断が修正されとしても、その判断の核心は維持しつつ、些細な修正に満足するかもしれない。つまり、反照的均衡は保守的(Conservative)だと考えることができる。

反照的均衡は保守的だという批判が妥当であるならば、熟考された道徳的判断に強い確信を持てば持つほど、反照的均衡は機械的に行われると考えられる。反照的均衡をより洗練させたマイケル・ドポール(Michael R. DePaul)もこの点を指摘している。ドポールは「いったん最初の熟考された道徳的

⁴⁵ Ibid., p. 345.

判断が何であるかが決定されれば、倫理問題に関連する合理的能力を持つ人なら誰でも、さらには機械でさえも、反照的均衡の過程を実行することができる」と述べている⁴⁶。すべての道徳的事項が熟考された判断を維持あるいは保存することに都合よく調整するのが反照的均衡だということである。

2.2. 反照的均衡の記述的な側面に対する批判

シンガーは規範についての道徳理論と科学理論は異なると主張する。科学理論は生のデータを説明するための理論である。反照的均衡では、この生のデータが道徳的判断であり、道徳的判断によってもっともらしく説明される道徳理論が選択される。しかし、規範について道徳理論は我々の道徳判断を説明するための理論ではなく、「我々は何をすべきか」という問いに答えるための試みである。「我々は何をすべきか」は当為の問題であるため、科学理論をテストすることとは異なると考えられる。もし反照的均衡が科学理論をテストすることと同じだというシンガーの批判が正しいとすれば、反照的均衡もまた、「一である」から「一すべきである」を導き出すという自然主義的誤謬に陥ることになると考えられる。

シンガーは、ロールズの反照的均衡を一種の記述的作業とみなす。ロールズの反照的均衡が一種の記述的作業であると考えられる理由は、ロールズが道徳と言語の類似性を比喩的に表現し、我々がいかに言語を使うことができるかを探求する目的は我々の言語能力を明らかにすることであると説明したことである。シンガーが批判しているロールズの主張は次である。

ここで、母語の文章に対して私たちが有している〈文法性の感覚〉を記述するという問題と比較するのが役に立つ。この場合の達成目標は、母語を話す者と同じ識別をする明瞭に表現された原理を定式化することを通じて、適格な文章を認識する能力を特徴づけることにある。そうした取り組みには、明白な文法上の知識に関する場あたりの指針の域をはるかに超える、理論的な構成・解釈が必要とされることが知られている。同じような事情がおそらく道徳理論についても当てはまる⁴⁷。

道徳理論の正当化を母語の文法規則を明らかにする作業に例えることは、反照的均衡の方法を記述的に解釈する余地を残す。上の引用でロールズが示しているのは、あくまでも〈文法性の感覚〉を記述することが目的であるということである。我々が言語を使用する上で使用する能力はどのようなも

⁴⁶ Michael R. DePaul, "Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics", *Mind*, Vol. 96, No. 384, (1987), p. 466.

⁴⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 41; 邦訳は p. 66.

のであるかを記述することは重要な問題かもしれない。しかし、我々が特定の言語能力を持っているということは、それに従って行為しなければならないという規範性を明らかにする問題とは別の問題だと考えることができる。

例えば、あるXという人物が今後「あのリンゴを赤い」と言うと言明したとしてみよう。記述的な作業からは「Xの文法性の感覚が間違っ使われた」と記述できる。しかし、我々が持っている文法性の感覚についての記述は単に事実を表しているに過ぎない。Xは依然として「あのリンゴを赤い」と言うことができ、我々は「Xの文法性の感覚が間違っ使われた」と記述することができる。

もし、Xに「あのリンゴは赤い」と言うべきだと要求するには、「文法性の感覚に従って言うべきである」という規範的な主張が伴わなければならない。これは「Xの文法性の感覚が間違っ使われた」という記述で要求できるものではない。このような記述はいかに行為すべきかという規範とは別の問題と考えることができる。

このように反照的均衡を記述的な作業と解釈すると、我々の熟考された判断が恣意的な判断であるということと独立に、自然主義的誤謬に陥ると批判できる。ロールズの比喩に従えば、道徳理論の正当化の作業は、我々が下す判断を観察し、記述することと似ているように見えるからである。しかし、何かを記述する作業と何かを正当化する作業との間には、明確な境界線があると考えることができる。

したがって、反照的均衡が記述的な作業に属し、我々がどのように熟考された判断を下すかを説明できるからといって、これがそのまま正当化されるのではない。熟考された道徳判断は、記述的な作業である反照的均衡に含まれる観察データに過ぎないと主張することができる。上で論じたように、ロールズは正義感覚を道徳心理学の観点から扱っている。しかし、我々の道徳的な心理現象を説明したり、共有する道徳判断を確認する作業が意味を持つことは確かである。しかし、記述的な作業を通じて規範的に妥当な理論に到達することは、非常に困難な作業になると考えることができる。

3. シジウィックの『倫理学の方法』に対するシンガーとロールズの解釈の違い

シンガーは反照的均衡を批判する上で、道徳理論を単に我々の特定の道徳的判断をテストするためのデータだと考えるように誘導していると指摘した。このような道徳理論の理解は、道徳理論が我々の道徳的能力を説明しようとする試みであるという見方に基づいている。そして、この試みが記述的な作業に属するだけで、規範的な作業ではないというのがシンガーの批判であり、その中心には熟考された道徳判断がある。

しかし、ロールズの議論から「熟考」と表現される理性的要素を取り除くと奇妙な主張になる。誰も熟考なしに何らかの判断に至ることはできないからである。また、ロールズが根拠としているのはあくまで熟考された判断であり、正義感覚ではない。熟考された判断は直観の要素を含むかもしれないが、それでも理性の領域であると解釈することができる。

この章では、ロールズが提示する熟考された判断が直観を含むことを明確にするために、シジウィ

ックの『倫理学の方法』に対するロールズとシンガーの解釈の違いについて論じる。この過程を通じて、反照的均衡を経ない熟考された判断は正当化されていないことを説明する。

3.1. ロールズによる『倫理学の方法』の解釈

ロールズは、反照的均衡の方法がシジウィックの方法と同じものであり、すでに古い歴史を持つものであると述べる⁴⁸。シジウィックは、「常識道徳に対する体系的な反省のためには常識道徳の体系のさらなる発展が必要であることが証明され、同じ反省を通じて功利主義の原理が、常識道徳が自然的に訴える原理として提示されれば、功利主義の証明は完全なものとなる」と主張する⁴⁹。

ロールズは我々の道徳的能力を説明し、熟考された判断と道徳原理の間の相互支持と調整を通じて妥当な道徳原理を正当化する。同様に、シジウィックの完全な証明では、功利主義と常識道徳からの判断の間の肯定的な関係を明らかにしながら互いの妥当性を補完している。つまり、功利主義と常識道徳の間の反照的均衡の状態に進むことを「最も完全な証明」と見なしている。

ジェローム・シュニーウィンド(J. B. Schneewind)によると、シジウィックの功利主義の証明は二つの段階を経て行われるが、それぞれの段階は「依存性論証(Dependence Argument)」と「体系化論証(Systematization Argument)」と呼ぶことができる⁵⁰。まず、依存性論証は、常識道徳の規則が独断的(Dogmatic)直観主義者の信念とは異なり、自明なものではないことを示す試みである。常識道徳は哲学的直観による自明な倫理原理に依存的で、従属的な妥当性しか持たない。

常識道徳の原理は、一見自明なものと考えがちだが、この原理を適用しようとする、追加の原理を必要とする場合が生じる。例えば、「嘘をつくな」という常識道徳は例外的に許容される場合があると考えられる。常識道徳に対する分析の要点は、「一般的に正しいと判断される行為を否定する傾向はなくても、なぜそうなのか、もっと深い説明が必要である」ということである⁵¹。深い説明を必要とするときに働くのが功利原理であって、常識道徳は功利原理に依存するというのが依存性論証である。シュニーウィンドは、「常識道徳を構成する一連の道徳原理が完全に受容されるためには、功利主義が提案する第一原理も有効で拘束力がなければならない」というのが依存性論証の要点だと述

⁴⁸ Ibid., p. 45.; 邦訳は p. 71.

ロールズは、シジウィックの方法が反照的均衡に当てはまる根拠としてシュニーウィンドの論文を提示する。シュニーウィンドの論文は以下で述べる。

⁴⁹ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, (Palgrave Macmillan UK, 1962), p. 422.

⁵⁰ J. B. Schneewind, "First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 45(2), (1963), p. 139.

⁵¹ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 102.

べる⁵²。

また、体系化論証は、常識道德の規則が自明な倫理原理と肯定的な関係を持つことが確認されるとき、正当化されると主張する。功利主義に一般的になされる批判は、功利原理が常識道德のような直観的な規則に反するという批判である。功利主義が常識道德に反しないことを示すのが体系化論証である。

具体的には、功利原理が「場合によっては衝突する常識道德の推論の原理を完全で調和のとれた体系にまとめる方法」を提供するかどうかを示す手続きを経る⁵³。ならば、この論証の全体的な手順は、我々の日常的な道德的判断に対する体系的な反省から始まることになる。そのような反省を通じて「常識道德の体系にさらなる発展が必要であることを証明し、功利主義の原理が体系の発展のために常識道德が自然に訴えるような原理として提示されれば、功利主義の証明は完全なもの」となる⁵⁴。

もしそうであるならば、常識道德の原理が依存し、これらの原理を体系化する常識道德の推論の暗黙の前提を明らかにしなければならない。このとき、この自明な命題は、単なる意見とは区別されるものであり、常識道德の規則よりもより高次的で抽象的なレベルでの自明な道德原理である。それは「達成可能な確実性の最高水準」に到達するためのものであり、「信頼できる結論に我々を合理的に導く」推論の前提として機能する⁵⁵。シュニーウィンドは、常識道德の内容が他の第一原理よりも功利原理を指すということが体系化論証の要点であり、常識道德を我々が受容していることだけが正当化の条件であると述べる⁵⁶。

常識道德は功利原理に依存するため、功利主義が常識道德を説明することができ(依存性論証)、したがって、功利主義は常識道德を体系化する総合の原理を提供する(体系化論証)というシジウィックの正当化方法は、ロールズが提案した反照的均衡の方法と非常に似ている。常識道德は、我々の道德的能力が歪んでいない熟考された判断を下すことができるようにする一連の原理を定式化したものといえる⁵⁷。シジウィックはこの常識道德の包括的な原理として功利原理を提示し、常識道德と功利主

⁵² J. B. Schneewind, op. cit., p. 140.

⁵³ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 422.

⁵⁴ Ibid., p. 422.

⁵⁵ Ibid., p. 338.

⁵⁶ J. B. Schneewind, op. cit., p. 140.

⁵⁷ 常識道德を定式化する原理の条件は次のようである。

- ・ 命題の言葉は明白かつ厳密でなければならない。
- ・ 命題の自明性は注意深い反省によって確認されねばならない。
- ・ 自明だとして受容された命題は相互に矛盾のないものでなければならない。

義の整合性を根拠に功利主義を正当化するのである。

ロールズが説明した反照的均衡の方法は、確かにシジウィックの方法にも妥当するように見える。

『倫理学の方法』は、利己主義、直観主義、功利主義を順に提示しながら、それぞれの立場の長所と短所を考察する過程で構成されている。この点から、シジウィックの方法はロールズの反照的均衡と類似している。この三つの方法は、シジウィックが我々の常識道徳を分析する過程で提示される倫理理論だからである。

また、シジウィックの功利原理を直観主義あるいは常識道徳の葛藤を解消し、それらを補完する総合原理と見なせば、シジウィックが反照的均衡を通じて直観主義と功利主義の調和を目指したと考えることができる。もちろん、シジウィックが反照的均衡という用語を明示したわけではないが、彼の功利主義の正当化は明らかにロールズが提案した方法と同様の過程を含んでいる。

3.2. シンガーによる『倫理学の方法』の解釈

ロールズがシジウィックの方法は反照的均衡の方法であると見なしたのとは異なり、シンガーはシジウィックが反照的均衡の方法を使っていないと主張する。シジウィックは、反照的均衡のように道徳的判断の集合である常識道徳に依存する整合的な方法を使ったのではなく、第一原理を基準に立てる基礎づけ主義者に属するということである。

シンガーは、シジウィックの論証が現れる文脈を検討してみると、常識道徳といえる日常的な道徳判断が、功利主義のような理論の真理の基準として使われたわけではないと主張する。それらの判断は、真理を決定する基準とは無関係なもので、独立して導き出された結果に対する一種の確認として使われたのである。その方法は、特に功利主義を拒否し、常識道徳を支持する人々、つまり「直観主義者を説得するための手段として使われた対人論証(Ad Hominem Argument)に過ぎない」⁵⁸。

対人論証の一部として常識道徳に訴えることでシジウィックの正当化方法を限定して解釈するシンガーは、ロールズの反照的均衡の方法と根本的に異なる方法が用いられていると解釈する。反照的均衡は、常識道徳への訴えを功利主義の妥当性に対する究極のテストとして認める一方、対人論証とい

・私の保持する命題の真理性を他の同様に有能な判断者が拒否する程度において、その命題の真理性への私自身の信頼は縮減されるべきである。また、私が間違っているのではないかと疑うべき理由が、他の判断者が間違っているのではないかと疑うべき理由と同じくらい存在するならば、少なくとも一時的には、私は「中立的状態」に置かれるべきであることになる。Katarzyna De Lazari Radek, Peter Singer, *Utilitarianism: A Very Short Introduction*, (Oxford University Press, 2017), pp. 24-25; カタジナ・デ・ラザリ＝ラデク、ピーターシンガー、『功利主義とは何か』、森村進 森村たまき訳、(岩波書店、2018)、pp. 27-28.

⁵⁸ Peter Singer, "Sidgwick and Reflective Equilibrium", p. 498.

うシンガーの解釈は、常識道徳の訴えが妥当性とは無関係な手段的な意味だけを持つと考えられる。シンガーの対人論証の解釈によれば、シジウィックが常識道徳を活用する場合に直観主義者を説得しているだけであって、哲学的な正当化を試みているわけではない。

シンガーがシジウィックの正当化方法を対人論証として解釈する主な理由の一つは、『倫理学の方法』の目的である。シジウィックは自分の第一目的が倫理学の第一原理を確立することではないことを明らかにしており、『倫理学の方法』の読者が実践的な結果ではなく、倫理学の方法そのものに注目してくれることを望んでいる⁵⁹。これによれば、シジウィックの『倫理学の方法』は単なる調査作業(Investigatory Work)であり、特定の道徳理論を正当化するための試みではなく、我々が持っている常識道徳がどのような特徴をもつかを記述するための試みである。

シジウィックの方法が反照的均衡ではないもう一つの根拠は、シジウィック自身が「直観主義に基づいた功利主義者である」ことを明らかにしたことにある⁶⁰。シジウィックは一般的幸福を目指す最高の規則が拘束力を持つためには、根本的な道徳的直観に依存するしかないことを認める⁶¹。これはシジウィックが反照的均衡の方法についての実践者(Practitioner)というよりはむしろ基礎づけ主義者であることを端的に示している⁶²。

シジウィックが依存する根本的な道徳的直観は、ロールズが言う熟考された判断とは異なる意味を持つ。ロールズの熟考された判断は、シジウィックが提示した自明性の条件を満たさない。ロールズが言う熟考された判断は、むしろ常識道徳による判断に近い。シジウィックの根本的な道徳的直観の対象は、個々の行為や一般的な規則ではなく、非常に抽象的な自明な原理である。このような自明な道徳原理は「哲学的直観(Philosophical Intuition)」であり、ロールズが言った熟考された道徳判断、

⁵⁹ 「このように、私の批評家(Reviewer)の一人は、第三巻(直観主義について)を単なる外部からの敵対的批判とみなしているようである。別の一人は、私の主な目的が「利己主義の抑制」であるという仮定で論文を構成した。三人目は、私の論考の主な議論が普遍的快樂主義の実証であるという印象(らしい)で論文を書くまでに至ってしまった。私は、このような誤った批評を引き起こしたことを心配しており、この版では、その一因となったと思われる箇所を慎重に変更した。」 Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Preface to the Second Edition, p. ix.

⁶⁰ Ibid., Preface to the Sixth Edition, p. xxi.

⁶¹ これはシジウィックの理論の中で公理として表現される。シジウィックはこの公理に属する原理として正義(Justice)、熟慮(Prudence)、博愛(Benevolence)の原理を提示する。このうち、博愛の原理が功利主義の基礎公理となる。功利主義の擁護は、単純な道徳的直観の集合である常識道徳とは独立して自明な公理を根拠に行われると考えることができる。

⁶² Katarzyna De Lazari-Radek, Peter Singer, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, (Oxford University Press, 2016), p. 110.

すなわち「独断的直観(Dogmatic Intuition)」とは区別される⁶³。したがって、哲学的な道徳的直観は、単純な道徳的直観の集合である常識道徳とは区別される。

シンガーは「シジウィックは結局、我々がある根本的な原理が直観的に明らかで確実なのかどうかについて慎重な熟考すること以外に頼るものがないことを認めるだろう。しかし、彼は道徳理論の妥当性を、我々の究極の直観との一致や、我々の特定の判断との一致という観点で定義していない」と主張する⁶⁴。

シンガーによれば、ロールズとは異なり、シジウィックは哲学的直観主義の立場をとることによって、否定できない根本的な第一原理の確固たる基礎から正当化を始めている。ロールズは熟考された判断によって道徳理論の妥当性が多様化するという意味で主観主義に該当するが、シジウィックの主張は哲学的直観主義として単なる主観主義とは明確に区別される。

	作業の性格	論証の性格	正当化の方法	正当化の原理
ロールズの解釈	正当化の作業	依存性論証 体系化論証	反照的均衡 (整合主義)	常識道徳 (独断的直観) 功利原理
シンガーの解釈	調査の作業 (Investigatory Work)	対人論証 (Ad Hominem Argument)	基礎づけ主義	直観に基づく公 理(Axiom) (哲学的直観)

<表3.1. シンガーが主張するロールズとシンガーのシジウィックの『倫理学の方法』解釈の差>

シジウィックをどう解釈するかに関するロールズとシンガーの立場の違いは異なる結果を導く。まず、ロールズはシジウィックの作業を一種の正当化の作業として見なしたということである。常識道徳が功利主義を正当化できると主張するには、常識道徳がすでに正当化されていなければならない。しかし、常識道徳がそれ自体で正当化されるためには、すべての人が共通の直観を持っていることを前提にしなければならない。しかし、上記したように、すべての人が共通の直観を持っているとみなすのは難しい。

また、反照的均衡を経ない熟考された判断は、正当化されていない状態に属する。このときの反照的均衡を経ない熟考された判断は、正義感覚には基づいているが、明確な意味での熟考を経たと考え

⁶³ 独断的直観主義では、常識道徳の一般的な規則が公理として受け入れられる一方、哲学的直観主義は常識道徳が自ら提供しない哲学的基礎を探そうとする。その基礎は、現在の規則が演繹されることができる、より絶対的で否定しがたい真で明白な一つまたはそれ以上の原理である。Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 102.

⁶⁴ Peter Singer, "Sidgwick and Reflective Equilibrium", pp. 514-515.

ることはできない。そうすると、熟考された判断は正当化の出発点としての役割を果たすことができない。反照的均衡では自分の信念を維持あるいは修正することが目的として提示されているが、少なくとも自分の信念を維持する場合には、いかなる正当性も持たないと主張することができる⁶⁵。

そして、シジウィックの方法を記述的な方法として解釈する場合、常識道徳はそのまま正当化されない。常識道徳と常識道徳から導き出した原理は異なる性格を持つ。シジウィックの『倫理学の方法』において、常識道徳は重要な要素であるが、常識道徳と独立して正当化できる自明な原理を提示する。この場合、常識道徳自体に正当性は与えられない。常識道徳が衝突する場合、正当性は常識道徳ではなく第一原理から問われるべきであり、すべての人が共通の直観を持っていることを前提にする必要はない。

しかしロールズの場合、最初の熟考された判断をそのまま使っているため、正当化することができない。少なくともシジウィックの場合、熟考された判断と独立した公理を提示することでこの問題を回避することができる。私は以上で論じたことを踏まえ、結論として、反照的均衡は一種のジレンマに陥ると考える。反照的均衡を正当化の方法として使う場合、独断的直観主義を擁護しなければならず、記述的な方法として使う場合、自然主義的誤謬に陥る。

4. 科学理論と倫理理論の違い

第三章では主に熟考された判断に含まれる直観に焦点を当てて反照的均衡を批判した。反照的均衡を正当化の方法として使う場合、直観主義に属すると解釈することができる。しかし、シンガーの批判が正しく、反照的均衡が直観主義に属するとしても、倫理学として全く擁護できないわけではない。ロールズ以降の反照的均衡において、直観に訴える主張がないわけではないからである⁶⁶。

⁶⁵ シンガーは、反照的均衡の方法によって直観の修正が可能な場合も考えている。代表的にノーマン・ダニエルズ(Norman Daniels)は、広い意味での反照的均衡の方法を主張し、直観の修正が可能であると主張する。しかし、シンガーは「この解釈が、我々の通常の道徳的信念をすべて否定することを容認できるほど本当に広いものであるならば、私はそれに異論はない。しかし、狭い解釈の内蔵された保守主義(Conservatism)を回避する代償として、反照的均衡は規範倫理学を行うための特徴的な方法ではなくなってしまう。以前は、反照的均衡の方法と、ある明白な出発点から外に向かって倫理体系を構築しようとする「基礎づけ主義」の試みとが対照的であったが、今では、基礎づけ主義は単に広い反照的均衡の限定的なケースとなっただけである」と述べ、反照的均衡に反対する。Peter Singer, "Ethics and Intuitions", p. 347.

ダニエルズが主張した広い反照的均衡は次の以下の著書で主張されている。Norman Daniels, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

⁶⁶ デポールの場合、より広い反照的均衡(Wider Reflective Equilibrium)を主張し、ここで均衡状態に達したときの直観を最終状態直観(End State Intuition)と呼ぶ。より広い反照的均衡では、道徳哲学だけでなく、すべての

しかし、反照的均衡が記述的な作業に属し、自然主義的誤謬に陥ることは否定しにくいと考えられる。第二章で論じたように、ロールズの反照的均衡が道徳理論の正当化を母語の文法性を明らかにする作業に例えることは、反照的均衡の方法を記述的に解釈する余地を残す。この作業の目標が原理を定式化することではなく、文章を認識する能力を特徴づけることであるとすれば、我々に文法規則に従えと主張することはできない。

ロールズの比喻によれば、道徳理論の正当化の作業は、我々が下す判断を観察して記述することと似ているように見える。もしそうなら、熟考された道徳的判断は、記述的な作業である反照的均衡に含まれる観察データと見ることができる。この章では、科学と倫理の違いについてのシンガーの立場を論じ、なぜ記述的な作業が倫理学に適用できないのかを論じる。この説明は、観察データを倫理学でどのように使うべきかについての答えとなる。また、この答えは、観察データとして熟考された判断にも適用できると考えられる。

4.1. シンガーのウィルソン批判

シンガーは、科学と倫理の違いを説明するためにウィルソンの主張を批判する。ウィルソンは既存の社会進化論者とは異なり、進化から倫理的価値を導き出すことができないという事実をよく認識していた。しかし、少なくともウィルソンが科学と倫理を何らかの形で関連づけようとしていることは明らかなので、ウィルソンに言及する。シンガーは「あらゆる倫理的主張や多くの政治的行為の源泉となっている人間的な諸価値の起源や意味自体が、遠からず科学的研究の対象になるだろう」というウィルソンの主張を批判する⁶⁷。シンガーはこの主張を三つに分けて次のようにまとめる。

1. 科学は、ある行為をすることによって現れるかもしれない究極的な結果についての新しい知識を生み出すことができる。
2. 科学は既存の倫理原理の実体を暴露するために使用することができる。

背景理論における均衡状態を達成することが目的である。

詳細は DePaul, M., "Methodological Issues: Reflective Equilibrium", in: C. Miller (ed.), *The Continuum Companion to Ethics*, (New York: Continuum, 2011), pp. ixv-cv.

⁶⁷ Edward O. Wilson, *On Human Nature*, (Harvard University Press, 1988), p. 5 ; E・O・ウィルソン、『人間の本性について』、岸由二訳、(思索社、1980)、p. 19.

ウィルソンは価値に対しても社会生物学的に解釈し、「諸々の価値基準は、人間の遺伝子プール(Gene Pool)にどんな効果を及ぼすかに応じて、必然的に束縛をこうむることになるはずなのだ」と主張する。Ibid., p. 167. ; 邦訳は p. 247.

3. 科学は新しい倫理原理を生み出すことに貢献する⁶⁸。

まず、1に関するシンガーの答えは次の通りである。ある行為や政策を実施することによって現れる究極的な結果に関する新しい事実が社会生物学を通じて知られることになっても、それが倫理原理に影響を与えることはできない。社会生物学からの検討を通じて新しい事実についての情報を確保することによって人々に異なる行為を要求することになるだろうが、この場合にも倫理原理自体は全く影響を受けないというのがシンガーの主張である。

シンガーは、事実に関する知識は倫理原理の適用に非常に重要であり、それに応じて我々は最善の情報を確保する努力をしなければならない。しかし、シンガーは「この努力が、生命倫理学を通じて倫理が「残さず」説明できるとか、倫理学者が必要ないということではなく、倫理原理は以前と変わらず固有の領域をそのまま維持することになる」と主張する⁶⁹。

たとえば、倫理原理と倫理原理を適用することは異なる。例えば、最も単純で古典的な形の功利主義では、影響を受けるすべての人の幸福を増進し、苦痛を減少させる行為が正しい行為とみなす。功利主義の基礎原理は、たとえば平和が戦争よりも正しいのか、真実が嘘に比べて良いのかなどについて、それ自体としては何も教えてくれない。シンガーは「どんなに重要な新しい知識であっても、それはどのような制度や政策、または行為が幸福を最大化するかどうかを評価するのに役立つだけである。新しい知識は、功利原理そのものについてはいかなる疑問も提起できない」と主張する⁷⁰。

シンガーは、科学が倫理原理に影響を与えられないということが、義務論的倫理でより顕著に現れると主張する。義務論的倫理原理は、その原理に従うことによって現れる結果とは無関係に無条件的な命令を下し、たとえ何らかの災厄がもたらされることが生物学からの研究で明らかになったとしても、その原理自体は全く修正することが不可能だということである⁷¹。

次に2に関して、シンガーは科学を通じた倫理の実体への暴露効果を検討する。シンガーは、生物学的検討によって「自然法」理論の擁護者や倫理的絶対論者が説得力を失うことになると主張する。なぜなら、倫理原理が我々の進化史から結果的に生じた生物学的適応の産物に過ぎないのであれば、「自然法だから」という議論や、道徳が絶対性を持つという主張が失敗してしまう⁷²。これは自然主義的誤謬に陥るからである。

⁶⁸ Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, (Princeton University Press, 2011), p. 62-63.

⁶⁹ Ibid., p. 68.

⁷⁰ Ibid., p. 64.

⁷¹ Ibid., p. 67.

⁷² Ibid., p. 69.

また、倫理原理の実体を暴露する説明は、生物学以外にも文化史的な検討を通じて行うことができると述べる。例えば、人間の生命の尊厳を強調する西洋の倫理的伝統は、人間だけが神の形相によって創られ、不滅の魂を持っていると把握するキリスト教的遺産だと説明できる。シンガーによると、このような説明は、人間の生命だけが尊いという信仰の幻想を崩すのに役立つ⁷³。これは文化的遺産に過ぎないからである。

最後に、3に関して、シンガーは科学から倫理的価値を導出する可能性を考察する。端的に言えば、シンガーはこれに対して否定的な立場をとる。事実と価値は分離されるため、これを無視する場合、我々は自然主義的誤謬を犯すことになる。シンガーは、「事実がいくら多く蓄積されても、価値が介入しなければ、我々は行為する理由を持たない」と主張する⁷⁴。価値は我々に行為する理由を提供するのに対し、事実はそうでない。

つまり、価値は我々に行動する理由を提供するのに対し、事実はそうではない。例えば、誰かが「寄付をすべきであることは認める。しかし、私は今後も寄付をするつもりはない」と言う場合、実質的に寄付の価値を認めていないと考えることができる。もし何かをするために何らかの価値を持つということが何の影響力も行使しなければ、価値はその重要性を失うことになる。

それに比べて、事実そのものは行為の理由を提供しない。たとえ事実が多く蓄積されても、それは私が価値を受け入れるのに役立たず、また、私が何をすべきかについての結論を受け入れることにも影響を与えることができない。例えば、私がお金をどのように使うことができるか(貯金、寄付、食事など)について様々な事実が与えられている。その中でどのような選択をするかは、これらの事実に対して私がどのような価値を与えているかによって変わる。

このように、事実は何に価値があるかを私に教えてくれない。一方、様々な選択肢の中から何を選ぶかには、私の価値が反映される。事実が私が価値あると思うものについて教えてくれるものがない。シンガーは、「事実と価値のギャップは、選択のための命令を下すことができないということにある」と主張する⁷⁵。

4.2. 反照的均衡における記述と当為の問題

科学と倫理の区分は、反照的均衡を批判する要素として使用できる。反照的均衡における道徳理論の正当化の作業は、我々が下す判断を観察して記述することと類似しているからである。もしそうなら、熟考された判断は、記述的な作業である反照的均衡に含まれる観察データとして見なすことがで

⁷³ Ibid., p. 72.

⁷⁴ Ibid., p. 75.

⁷⁵ Ibid., p. 76.

きる。

前述したように、シンガーの立場から事実と当為は区分されており、この違いを無視する場合、我々は自然主義的誤謬に陥ることになる。我々が何らかの道徳判断を下すと仮定した場合、熟考された判断は観察データに過ぎない。観察されたデータとして、我々は自分が持っている道徳能力によって、どのような行為が道徳的であるかを判断できると考えられる。しかし、我々がそう判断したという事実は、その判断が倫理を正当化できるという結論を導くものではない。

例えば、反照的均衡の方法によって「寄付をすることが全体の快樂を増進するため、寄付をすべきである」という判断をしたとしよう。この判断は、様々な倫理原理を熟考して下した判断といえる。しかし、この判断は「反照的均衡の過程を経て、寄付をすることが全体の快樂を増進するため、寄付をすべきである」という判断を下したという事実を示しているに過ぎない。

この場合、私がある判断を下したという観察された事実からというより、全体の快樂を増進することが功利主義の立場から正当化されるため、寄付をすることが倫理的行為として正当化されると考えることができる。ならば、この判断が倫理的かどうかを判断するには、観察された事実そのものとしての判断ではなく、一つの倫理原理として功利主義に訴えなければならない。

このように、ある個人あるいは集団は、ある事柄について道徳的判断を下すとき、複数の道徳理論を考慮し、反照的均衡が要求する均衡状態に至るかもしれない。しかし、自分あるいは集団の判断は観察された事実に過ぎない。ロールズは反照的均衡を記述的な作業として考えるからである。反照的均衡は、我々が一般的に道徳的判断を下す過程を説明できるかもしれないが、それが倫理的に正しいかどうかについては説明してくれないと考えることができる。

私は結論として、もしシンガーの立場が正しければ、反照的均衡の方法は科学と倫理の違いのように、1と3の前提が間違っているため、正当化することができないと考える。我々はより良い倫理的決定のために反照的均衡の方法を使うことができる。しかし、反照的均衡の方法を使うからといって、その決定が倫理的にすべて正当化されるとは言えない。

5. 直観と道徳的判断に関するシンガーの見解

今まで、ロールズの反照的均衡を中心に、直観と道徳的判断に対するシンガーの見解について論じてきた。反照的均衡という方法を用いることにシンガーが反対する理由は大きく二つあった。まず、反照的均衡は初期の道徳的判断、つまり現在持っている直観に高い比重を置くため、直観を超えることができない。そして、直観を修正したとしても、その核心は維持し、わずかな修正にとどめるというのがシンガーの主張であった。第二に、ロールズの反照的均衡は記述的な作業として解釈される余地がある。反照的均衡が我々の道徳性を記述する作業であるならば、反照的均衡を使用して規範的な主張をすることは自然主義的誤謬に陥るというのがシンガーの主張であった。

しかし、どうすれば我々の直観を超えることが可能なのかということについては、まだ疑問が残

る。我々が道徳的判断を行う上で、直観は常にそれに影響を与えている。今まで我々が経験してきたすべてのことが直観を形成することもある、そうでないこともある。人によっては数多くの直観を持っており、その直観が本当に修正可能なのか、あるいは直観の修正によって直観を超えることが本当に可能なのかについては様々な主張がある。また、直観に基づくことが正しくないと結論づけることも非常に難しい。シンガーの立場によれば、どのような点で直観を超えるべきかを提示する必要がある。

シンガーが直観による道徳的判断の問題点を述べる際に根拠として提示する主な研究は、ハイトとグリーンの研究である。どちらの研究も、道徳的判断において直観と感情がどのように作用するかを扱っている。しかし、ハイトとグリーンは似たような根拠によって、異なる結論を下す。ハイトは直観を認める社会的直観主義モデル(Social Intuitionist Model)を主張し、グリーンは集団内では感情的な判断あるいは直観による判断を認めるが、集団間ではメタ道徳(Meta-morality)としての帰結主義を擁護するからである。

シンガーはハイトとグリーン直観や感情が道徳的判断に影響を与えることを示す研究を根拠として提示するが、どちらかを擁護しているわけではない。第四章で論じたように、シンガーは事実と当為を明確に区別しようとしている。そこで、同様の研究を根拠にしても、この研究は事実でしかないため、これを根拠に社会的直観主義モデルやメタ道徳としての帰結主義を正当化すれば、自然主義的誤謬に陥ることになる。そこで、シンガーの立場からすると、ハイトとグリーンの主張はそれ自体としては正当化できない。直観あるいは感情が道徳的判断に影響を与えるという事実は、間接的な証拠としてのみ使われるべきである。いかなる規範倫理を正当化するとしても、他の理由がなければならない。第三章でシンガーはこの点についてシジウィックに依存していると論じた。シジウィックが提示した熟考された判断とは独立した公理に従うことで、シンガーは自分の倫理的観点を擁護している。シンガーの立場が一貫性を持つことを前提として、独立した公理に従う行為が倫理的に正当化されると考えられる。

この章では、ハイトとグリーン直観の研究がどのような研究であるかを論じ、シンガーの立場からハイトの社会的直観主義モデルは擁護できないが、グリーン直観のメタ道徳としての帰結主義は、シジウィックの公理に訴える限りにおいて擁護できると主張する。その過程で、シンガーが道徳的判断において直観あるいは感情を超えなければならない理由と、それでもシンガーが規範倫理を正当化するために部分的に直観に訴える理由を明確にすることがこの章の目的である。

5.1. ジョナサン・ハイトの研究

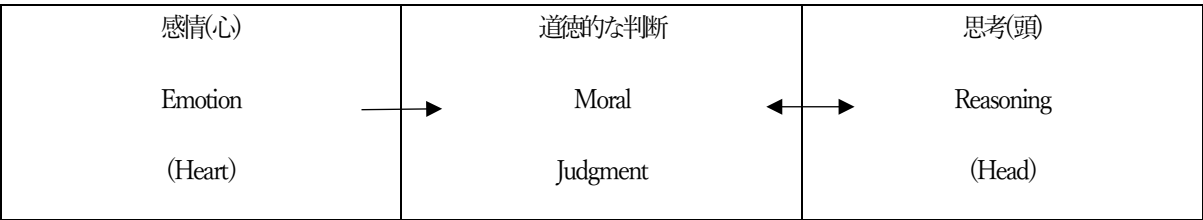
ハイトは、道徳において直観と感情が重要な役割を果たすと考えた。ハイトは社会的直観主義モデルを提示したことで有名である⁷⁶。社会的直観主義モデルとは、象に例えられる直観が先に動き、そ

⁷⁶ 直観と感情は異なる概念であるが、ハイトは両者が道徳的判断に影響を与えることを前提としている。

の象に乗る騎手に例えられる理性が象(直観)の動きを合理化するというモデルである。社会的直観主義モデルの核心的な主張は、道徳的判断は速やかな道徳的直観によって行われ、必要な場合は、遅い事後的な道徳的推論が続くということである⁷⁷。

ハイトは自分の主張の根拠を進化論や神経学研究に求めている。道徳的判断より感情と直観が先行する研究の事例としてハイトは大きく三つ提示しており、それはアントニオ・ダマシオ(Antonio Damasio)の脳研究、ジュリーとマークの兄妹間の性交の話、最後に死体の肉を食べたジェニファーの話である。

まず、ダマシオの脳研究について述べたい。ハイトは、道徳的感情と道徳的推論は別々のプロセスであると考えていた。そこで、道徳的感情と道徳的推論の過程で別々の道徳的判断がなされる可能性があるというジェファースン流二重プロセスモデルを検証しようとする。



<図5.1. ジェファースン流二重プロセスモデル>⁷⁸

ジェファースン流二重プロセスモデルから、感情と推論が異なる経路で道徳的判断に至ることがわかる。しかし、時には道徳的判断が事後推論につながることもある。この場合、感情と推論は異なる経路を利用してそれぞれに基づいた判断が可能である。

ハイトは、この二重プロセスモデルを検証するために、ダマシオの研究を提示する。ダマシオの研究によると、VMPFC(腹内側前頭前野)に損傷を受けると、感情に関連する能力がほぼゼロに近いレベルまで低下する。この患者は、何が正しいかを判断する能力は失っておらず、IQ テストやコールバークの道徳思考のテストなどでは、決して低くない点数であったが、プライベートや職場で何らかの決定をしなければならない状況では、おかしい選択をしたり、決定自体を下すことができなかった

ハイトは「重要な区分は直観と思考という、二つの異なるタイプの認知能力のあいだにあることを悟った。さらに、道徳的な感情(Emotion)は道徳的な直観の一種だが、後者のほとんどは、感情のレベルにまで達することのない、もっととらえにくいものであることも理解できるようになった」と述べている。 Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, Part1, Chapter2, The Rider and The Elephant, para4. ; 邦訳は p. 89.

原文は emotion を情動に訳しているが、この文では感情と訳した。

⁷⁷ Jonathan Haidt, “The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment”, *Psychological Review*, 108, (2001), p. 817.

⁷⁸ Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, Part1, Chapter2, Why Atheists Won’t Sell Their Souls, para 4-5. ; 邦訳は p. 74.

また、ジェファーソンのモデルが本当に正しいのであれば、理性が主になる部分ではうまく生きることができるはずだが、純粹に分析的で体系的な業務でも意思決定能力が見られなかったことを根拠に「合理的な思考は情念(Passion)を必要とする」と主張した⁸⁰。ハイトは感情と理性を象(直観または感情)とその象に乗る騎手(理性)に例えた。ハイトは感情の力がはるかに強いが、絶対的な権力を主張する独裁者ではないと言う。しかし、ハイトの立場によれば、我々の道徳的立場を変えることは非常に難しい。

次に、ハイトは無害なタブー侵犯ストーリーについての彼の研究を提示する。それがジュリーとマークの兄妹間の性交の話と、死体を食べたジェニファーの話である。無害なタブー侵犯ストーリーを被験者に提示し、道徳的な戸惑いを引き起こすのがハイトの目的である。

・ジュリーとマークの兄妹の性交の話

兄妹であるジュリーとマークは、一緒にフランスに旅行に行く。二人とも大学に通い、夏休み中である。ある夜、彼らは海辺の小屋で二人きりになる。彼らは、愛を交わしたら面白そうだし、楽しそうだと思う。少なくとも二人にとっては新しい経験になる。ジュリーはすでに経口避妊薬を服用しているが、マークも安全のためにコンドームを使う。二人とも楽しかったが、二度としないと決める。二人はその夜を二人だけの特別な秘密にし、お互いをより親密に感じる。あなたはこれについてどう思うか。彼らが性交をしたのは間違っているのだろうか。

まず、近親相姦は遺伝的に欠陥のある子供を産むという論理がよく言われる。しかし、二人の兄妹が二種類の避妊手段を利用したことを指摘しても、「ああ、それなら大丈夫」と言う人はいない。それでも人々は「それは彼らの関係を傷つけやすい」などの別の根拠を探し始める。私がこの場合、性交が彼らの関係をより緊密にしたことを指摘すると、人々は頭をかきむしり、顔をしかめ、こんなふうに言うそうだ。「それが間違っていることはわかっているけど、なぜそうなのかはうまく説明できません」

・死体を食べたジェニファーの物語

ジェニファーは病院の病理検査室で働いている。彼女は動物を殺すことは間違っていると考えた道徳的な理由からベジタリアンになった。しかし、ある夜、ジェニファーは新鮮な人間の死体を焼却しなければならないが、食用になる肉を捨てるのはもったいないと思った。そこで彼女は肉を一切れ切り落とし、家に持ち帰った。そして調理して食べた。

この無害なタブー侵犯ストーリーで、人々は様々な理由を作り出し、また廃棄した。人々は頭をかき回し、あれこれ理由を探し出すのに精一杯の様子で、その考えを変えようとはしなかった。

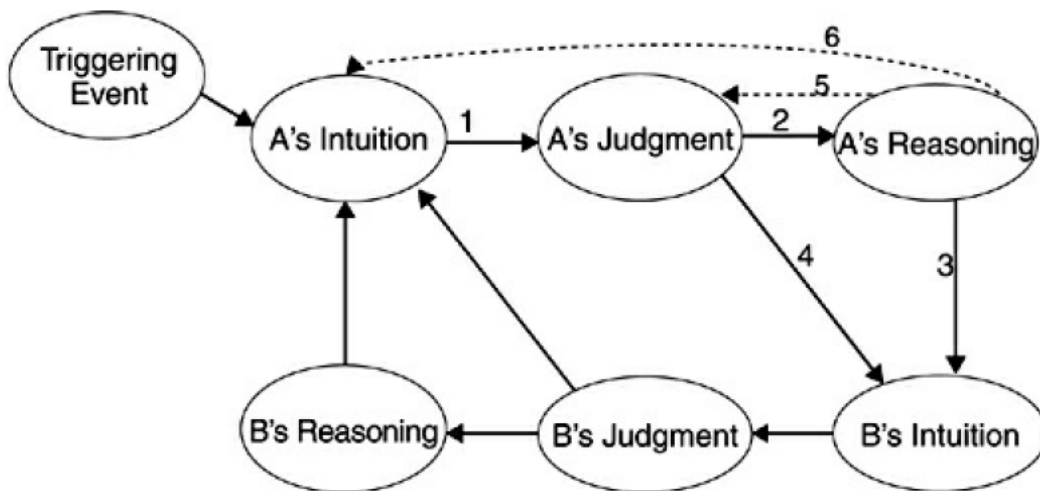
⁷⁹ Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, (Avon Books, 1994), pp. 48-51.

⁸⁰ Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, Part1, Chapter2, The Emotional Nineties, Para 7.; 邦訳はp. 72.

<図5.2. ハイトが提示する無害なタブー侵犯ストーリーの研究事例>⁸¹

ハイトは、「事実、マークとジュリーのセックスに問題なしと答えた被験者は二〇パーセント、ジェニファーの人肉食はとくに非難されるべきことではないと回答したのは一三パーセントに過ぎなかった」と説明する⁸²。そしてさらに、無害なタブーに反対する理由について詳しく説明することを要求した。ほとんどの人が無害なタブーに対して反対する理由について説明を要求したが、きちんと説明できなかったことが、ハイトがほとんどの道徳的判断が即時的で感情的であったと主張する理由になる。また、この過程で、理性は直観や感情の下僕に過ぎず、理性が優れた論拠を全く見つけられない時にも直観や感情は変わらないということを理由として提示する。

ハイトの実験結果によると、道徳的推論の前に自動的に認知したり、または直観が素早く作動して現れる判断が存在し、その判断の根拠を説明しようとするとき、正確な理由を知らずに我々はその理由を擁護する推論をすることになる。ここでハイトは、直観あるいは感情が先にあり、そう感じた理由が急造されることを示している。ハイトはこの考えをさらに洗練させ、社会的直観主義モデルを提示することになる。



<図5.3. 社会的直観主義モデル>⁸³

このモデルで主要なリンクは1)直観的判断、2)事後推論、3)推論による説得、4)社会的説得であ

⁸¹ Ibid., Part1, Chapter2, Why Atheists Won't Sell Their Souls, para 14-20 ; 邦訳はpp. 78-82 の内容を再構成。

⁸² Ibid., Part1, Chapter2, Why Atheists Won't Sell Their Souls, para 17. ; 邦訳は p. 79.

⁸³ Jonathan Haidt, "The emotional dog and its rational tail", p.815.

り、あまり利用されていないリンクは5)推論による判断、6)個人的反省である。ハイトは、感情と推論が異なる方向から出発し、それぞれに基づいた道徳的判断が可能であるというジェファースン流二重プロセスモデルに従わず、むしろ感情あるいは直観によって道徳的に判断し、理性はこれを事後的に合理化するというヒューム式モデルに基づいている。そのため、直観が道徳的判断の主な根拠であり(リンク1)、通常、推論は判断の後に行われ(リンク2)、事後の正当化の根拠を作る。

しかし、我々は個人的な考え方に基づくだけでなく、様々な社会的影響も受けながら道徳的判断を下す。ハイトによると、ヒューム式モデルでは、我々は直観に基づいて最初の判断を下す傾向があり、この判断を覆す根拠を探すことに消極的である。社会的影響は、この点で個人に影響を与える可能性がある。他の人が我々の判断に異議を唱えながら、様々な理由と論拠を提示し(リンク3)、そこから新しい直観が生じたり、自分の考えも変わる可能性もある。我々にある問題について自分で考え、自分が下した判断が変わる場合もある。このモデルのリンク6が示すのがこのような個人的反省である。ハイトは、「誰かに促されずに、道徳的な問題に関して自らの考えを変えることは、通常めったにない」と主張する⁸⁴。ほとんどの場合、直観が下した判断を事後的に合理化するという点で、推論による判断(リンク5)が起こらないという点、個人的な反省もあまり生じないという点で、点線のリンクで表現している。

個人的な心の変化よりも一般的なのは、社会的影響である。もし他の人が何らかの道徳的判断を下す場合、その判断は自分に影響を与える。このような影響を示すのがリンク4である。ハイトは「多くの人は、「私は自分自身の道徳的な指針に従っている」と考えるが、人は他人から大きな影響を受け、特に理由や根拠がなくても残酷な行為を受け入れたり、利他的な行為をきまり悪く感じたりするよう誘導され得るという事実を、社会心理学者はこれまで何度も示してきた」と述べる⁸⁵。ハイトによると、我々は様々な社会的影響を受け、社会的に説得されやすいと考えることができる。

ハイトが提示する社会的直観主義モデルは、我々には直観が先に思い浮かび、推論は判断が下された後、我々が他人に影響を与えようとする目的で行われるのが一般的であることを示している。しかし、議論が進むにつれて、時には他人が提示した理由が我々の直観と判断に変化を起こすこともあることも示している。

ハイトは道徳的推論によって直観が変化する個人的な推論過程は頻繁には起こらないと考えている。このような観点に対して我々は、道徳的推論から道徳的判断に、あるいは道徳的推論が道徳的直観に至る過程が日常で頻繁に起こると考えるが、ハイトは道徳的推論を通じて当初の直観的判断を覆し、新しい道徳的結論に至ることはほとんど起こらないと主張する。直観や感情を変えることは難しいため、我々はそれを受け入れる。ハイトは理性の能力を高く評価していない。理性は直観的反応あるいは特定の種類の感情を事後に合理化する役割しか果たさない。そこでハイトは自分が持っている道徳性を認め、その範囲を増やすべきだと主張する。ハイトの社会的直観主義の立場は、自動的な直観と熟考する意識的思考との分裂を超えようとするが、ほとんどの行為は道徳的直観の中にあり、道

⁸⁴ Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, Part1, Chapter2, The Rider and The Elephant, para9 ; 邦訳はp. 93.

⁸⁵ Ibid., Part1, Chapter2, The Rider and The Elephant, para 10 ; 邦訳はp. 93.

徳的理性を動機づけ、道徳的行動へ導くのは道徳的直観であるという現実をより強調する立場といえる。

5.2. ジョシュア・グリーンの研究

グリーンは、道徳的判断に関する神経科学の研究を倫理学に応用しようとしている。ここで言う科学的研究とは、我々が何らかの道徳的判断を下すとき、その内部で行われるプロセスを明らかにすることであり、これを証拠として使って倫理学に適用することである。グリーンは「科学は、我々の道徳的判断、特に直観的判断の隠された内面を明らかにすることで、倫理学を発展させることができる」という立場を擁護する⁸⁶。そしてこの立場を擁護するために、グリーンは二重過程理論を提示する。二重過程理論とは、我々の脳が処理をする仕方が二つあるという主張である。この立場を擁護するために、グリーンはカメラの比喻を例に挙げている。グリーンが提示する比喻は以下の通りである。

私が所有しているデジタル一眼レフカメラは、他の多くのカメラと同様、二つの補完的なモードで動作する。まず、典型的な撮影状況（「描写」、「行為」、「風景」など）に最適化されたさまざまなポイント&シュート自動設定(Automatic Settings)がある。私はほとんどの場合、これを使用する。時々、私は野心的になり、カメラの設定をすべて手で調整できるマニュアルモード(Manual Mode)にする⁸⁷。

グリーンによれば、人間の脳もカメラと同様に設計されている。上記で紹介したカメラの自動設定とマニュアルモードのように、我々の脳も自動設定とマニュアルモードに分かれているというのがグリーン主張する二重過程理論である。我々の脳の二つの処理方法、つまり、自動的に設計されている方法とマニュアルで処理する方法をどのように使うべきかをよく理解すれば、この二つの方法を一緒に使って最善の行動を導き出すことができるというのがグリーン立場である。

まず、自動設定は我々の行動を導く様々な種類の反射神経と直観に相当する。そして、このような自動設定は、ほとんどの場合、感情的なものに該当する。我々は、このような感情的な反応について認識する場合もあるが、一般的な場合には、そのような自動設定が引き起こされる過程について正確に認識することはできない。しかし、我々は生きている間、ほとんどの場合、自動設定に依存しているが、通常、それらはうまく機能している。

⁸⁶ J. D. Greene, “Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics”, *Ethics*, 124(4), (July, 2014), p.695.

⁸⁷ Ibid., p. 696.

次に、マニュアルモードは、自動設定とは異なり、長期的な目標を達成する行為が可能になることに特化している。このとき、長期的な目標の達成は、内因の身体の状態や現在の時点の環境的刺激により、自動的に活性化されたものとはほど遠いという点で、自動設定ではなく、マニュアルモードの固有の領域で脳は機能する。マニュアルモードの作動はほとんど意識的かつ自発的に経験されながら、しばしば多くの努力を要求することもある。マニュアルモードは、我々が明確な規則を使用して我々の行動を導き、我々が住んでいる世界がどのように機能するかについて明確に考えることを可能にする。

グリーンの二重過程理論の説明はもっともらしいが、科学的な証拠が必要である。グリーンがこの二つの設定について提示する科学的説明は以下の通りである。

最近の脳イメージング研究により、根本的な神経ダイナミクスが明らかになった。腹側線条体 (Ventral Striatum) や VMPFC (腹内側前頭前野) などの脳の領域は、現在を好む自動反応を生み出し、この反応が行動に影響を与えることを可能にする。他の脳領域、特に DLPFC (背外側前頭前野) は、状況の詳細に応じて、後から有利になる制御された反応を可能にすることがある。例えば、人種的に疎外されたグループや悲しい場面に対する否定的な反応を認知的に制御することで、異なる領域で二重処理する脳が働いていることがわかる。特にこのような場合、VMPFC と直接繋がっている古代の哺乳類の脳構造である扁桃体が自動反応に重要な役割を果たしているのに対し、DLPFC は受動モードの思考と反応を調整する上で中心的な役割を果たしている⁸⁸。

上記のような認知科学の研究成果を通じて、グリーンは自分の二重過程理論をより現実的に説明した後、次の順序で道徳的判断の問題に目を向ける。グリーンによると、道徳的判断も脳が下す他の判断と同様に二重過程理論、すなわち、自動的な感情的反応である自動設定と制御された意識的な推論であるマニュアルモードによって影響を受ける。そして、人間が下す道徳的判断を、我々が広く知っている代表的な二つの倫理理論と結びつける。それは義務論的道徳判断と帰結主義的道徳判断である。グリーンはこれを中心的緊張原理 (The Central Tension Principle) と名づけ、これを擁護する。グリーンが言う中心的緊張原理は、「義務論に特徴的な判断は自動的な感情反応によって優先的に支持される一方、帰結主義に特徴的な判断は意識的な推論と認知制御に関連する過程によって優先的に支持される」という原理である⁸⁹。

上記の実験でグリーンが主張したのは、VMPFC が自動反応に重要であるのに対し、DLPFC は受動モードの思考と反応を調整する上で中心的な役割を果たすということであった。これがどのように義務論と帰結主義に結びつくのか。グリーンは、広く知られているトロツキ問題での「スイッチケー

⁸⁸ Ibid., pp. 697-698.

⁸⁹ Ibid., p. 699.

ス」と「歩道橋ケース」について被験者が判断を下す際に活性化する脳の領域を観察する⁹⁰。これに基づき、上で説明した二つの判断が行われていることを主張する。一般的に、トロッコ問題の中でスイッチケース、操作スイッチを押すことで、一人を犠牲にして五人を生かすか、五人を死なせるかの選択に関するものである。多くの被験者は、五人を生かすために一人を犠牲にしなければならないと判断する。この判断は帰結主義的な判断であり、この判断をするときに認知に関連する脳の領域が活性化する。

一方、歩道橋ケースは、五人を救うために、歩道橋の上に自分の前に立っている太った人を押して犠牲にするのか、それとも五人を死なせるのかの選択に関する問題である。多くの被験者は、五人を救うために、目の前に立っている太った人を押すことはできないと判断する。このような判断を下すとき、感情に関連する脳の領域が活性化する。グリーンは、このような判断が義務論的判断であると主張する。

グリーンは、スイッチケースを非人身的(Impersonal)ジレンマ、高架橋ケースを人身的な(Personal)ジレンマと見なす。五人を救うためにスイッチを押すという判断は功利主義的に理にかなっており、これに対立する感情反応をあまり引き起こさない。そのため大半の人は支持する。一人を歩道橋から落とすことも功利主義的には筋は通っているが、かなり大きいネガティブな感情反応を誘発するため、ほとんどの人が支持しない。

グリーンによれば、上記のような二つの判断は、現代が直面している二種類の悲劇を克服することに関連している。グリーンは「最初の悲劇は、コモنزの悲劇だ。これは、利己性の悲劇、《私たち》を《私》に優先させることのできない個人の悲劇である。＜中略＞あらたな悲劇、現代の悲劇は、「常識的道德の悲劇」だ。＜中略＞現代の悲劇においては、集団内の協力を可能にするまさにその道徳的思考が集団間の協力を損なっている」と述べる⁹¹。前者は、同じ共同体の中で基本的な価値観を共有する人々の間の問題であって、「我々」よりも「私」を優先することで生じる悲劇である。グリーンによると、感情的な判断はこのような問題を解決するのに役立ち、感情的な判断に従う直観は進化論的な副産物だと述べる。我々の道徳的な脳は「集団内」で行われる協力のために進化したということである。

グリーンは、感情的な直観的判断は、別の種類の悲劇である常識的な道徳の悲劇を克服するのに役立たないと主張する。第二の悲劇を克服するためには、帰結主義的な判断が必要だというのがグリーンの立場である。グリーンの説明によれば、常識道徳で悲劇的なことは集団と集団の間の葛藤である。二つの集団は異なる常識を持って生きている。例えば、ある集団はキリスト教的価値観に基づいた常識を持って生き、他の集団はイスラム教的価値観に基づいた常識を持って生きている。この二つの集団が互いに対立するとき、感情的な判断では解決策を見つけない。グリーンは、このような問題を解決するためにはメタ道徳が必要であり、このようなメタ道徳は帰結主義的な判断に

⁹⁰ 実験の詳細は Joshua Greene, *Moral Tribes*, pp. 121-124 ; 邦訳は pp. 159-162.

⁹¹ Ibid., pp. 25-26 ; 邦訳は pp. 33-34.

基づかなければならないと主張する。

グリーンは、道徳的判断も脳が下す他の判断と同様に、二重過程理論、すなわち、自動的な感情的反応である自動設定と、および意識的推論により制御されるマニュアルモードによって影響を受けるという事実と、集団内と集団間でそれぞれ異なる道徳的判断をしなければならないという主張に基づき、六つのルールを提示する。そのルールは以下の通りである。

ルール1： 道徳的論争に直面したら、自分の道徳的本能に助言を求めるとしても、それを信賴してはならない。	ルール2： 権利は議論を行うためでなく、議論を終わらせるためにある。	ルール3： 事実 zu 焦点を置く。相手にも同じことをさせよう。	ルール4： バイアスのかかった公正を警戒しよう。	ルール5： 共通通貨を利用しよう。	ルール6： 与えよう。
個人の生活では、道徳的直観を信賴し、マニュアルモードを警戒すべきだ。しかし、道徳的論争に直面したら、マニュアルモードに切り替えなくては行けない。	私たちは「権利」を盾として利用できる。それで自分たちが成し遂げた道徳的進歩を守るのだ。合理的な議論をすべき時が過ぎた後は、修辞上の武器として「権利」を利用できる。しかし、こうしたことは、できるかぎり慎むべきである。	自分たちがどの政策を支持し、どの政策に反対するかだけでなく、これらの政策がどう機能するかを知るべく心がけなくては行けないし、他人にも心がけさせなくては行けない。	人は、自分の部族のバイアスのかかった公正を押し通すために個人的な犠牲を払うこともある。一種のバイアスのかかった無私だ。	私たちは、部族の本能的な反対を乗り越えて、もっとうまくいくことなら、すなわち私たちを全体としてももっと幸福にすることなら何でもすることに合意できる。何が最もうまくいくかをあきらかにするには、価値の共通通貨が必要だが、事実の共通通貨も必要だ。	物質的に恵まれた世界に住む私たちは、ささやかな犠牲を払うことによって、他者の生活を飛躍的に向上させる力を持っている。自分たちの習慣の冷酷な現実を認め、それを変えよう最善を尽くすことが誠実で見識のある反応である。

<表5.4. ジョシュア・グリーンが提示する六つのルール>⁹²

この六つのルールは、グリーンが今まで主張してきた理論が実践に適用されるときに現れる可能性のある違いを考えて提示したものである。我々は生きていく中で多くの道徳的判断を下し、行動する。しかし、集団内の問題と集団間の問題に分けたとしても、現代の集団の範囲はあまりにも多様である。我々の問題、そして我々と彼らの問題は、我々をどのように設定するかによっても変わる。グリーン主張に従おうとすると、我々はいつマニュアルモードに従うべきかについても考えなければならない。そこでグリーンは、上記の六つのルールを提示し、常識道徳の悲劇から抜け出すために、よりシンプルかつ現実的ないくつかの提案で自分の主張をまとめる。

5.3. シンガーの立場から見たハイトとグリーン

今まで、ハイトとグリーンの直観と道徳的判断に関する研究を論じた。ハイトとグリーンの根拠となる科学的研究は、同様の結果を示している。直観あるいは感情が道徳的判断に大きな影響を与えるということである。しかし、ハイトとグリーンが同じような研究結果を根拠として提示しているにもかかわらず、それが持つ倫理的含意は全く異なる。

ハイトの場合、直観あるいは感情が先であり、理性は道徳的判断を下した後に、それを合理化するだけである。そこでハイトは直観を認め、社会的直観主義モデルを提示することになる。一方、グリーンの場合、集団内での直観的な道徳判断は認めるが、集団間ではそれよりメタ的な帰結主義的判断をしなければならないと主張する。我々の道徳的脳は自動設定で行われる道徳的判断で集団内の道徳的問題を解決できるかもしれないが、集団間の問題を解決する時はマニュアルモードに切り替えて理性に頼らなければならない。

ハイトとグリーンの違いは、直観を認めるか、それとも直観を超えなければならないかという点において異なる。ハイトは直観を超える合理的な道徳的判断は不可能だと論じたが、グリーンは直観を超える合理的な判断が可能だと考える。どのような道徳的判断においても、直観あるいは感情と理性を明確に区別することは難しい。そのため、いかなる道徳的判断が修正されたとしても、それが本当に直観あるいは感情を超えたものかどうかを確認することも難しいと考えることができる。

シンガーは、直観と道徳的判断に関するハイトとグリーンの研究を提示しながら、議論を展開していく。道徳的判断は直観の影響を受けているという科学的な証拠に基づいて議論する一方で、直観を道徳的判断の根拠として使用してはならないと警告する。したがって、シンガーの立場からすれば、ハイトとグリーンが科学的事実を訴える限り、どのような科学的事実を証拠として提示しても、自分

⁹² Ibid., pp. 350-352 ; 邦訳は pp. 471-475 を再構成

の倫理的主張は擁護できない⁹³。科学的事実は、倫理原理を導き出すことのできない間接的証拠に過ぎないからである。また、事実はそれ自体で命令を下すことができないため、事実によってはいかなる規範的主張もできない。これは、反照的均衡が直観を完全に変えることはできないというシンガーの解釈、そしてこれは事実と価値を明確に区別しようとするシンガーの立場とも関係している。この節では、道徳的判断に対するシンガーの議論を論じ、シンガーの立場から、ハイトの社会的直観主義モデルとグリーンらのメタ道徳としての帰結主義はそれ自体として受け入れられないが、上位の原理に訴える限りグリーンらのメタ道徳としての帰結主義は擁護できると主張する。

シンガーは、道徳的判断におけるハイトとグリーンらの研究結果を提示する。シンガーが提示するハイトの研究はジュリーとマークの兄妹間の性交の話であり、グリーンらの研究は「トロッコ問題」と「歩道橋のジレンマ」に対する磁気共鳴機能画像法(fMRI)の検査結果である⁹⁴。それぞれの研究結果は、直観あるいは感情が道徳的判断に大きな影響を与えることを示している。

シンガーは科学の発展は規範倫理にとって重要であると考えているが、シンガーは間接的な方法で科学を適用しようとする。直観あるいは感情は道徳的判断に大きな影響を与えるが、それをもって倫理的な結論に導くことはできない。シンガーは主に、功利主義が直観に反するため正しくないという主張を検討する。ヘースティングス・ラッシュドール(Hastings Rashdall)は、性的純潔の価値が説明できないと主張することによって、快楽主義的功利主義に反論できると主張する⁹⁵。そして、H・J・マクロスキー(H. J. McCloskey)は、アメリカ南部でリンチがまだ起こりうる時代に、この理論が、レイプの復讐のために六人の無実の人々をリンチする白人暴徒を防ぐために、無実の男に濡れ衣を着せるよう保安官に指示するかもしれないということは、功利主義に対する決定的な反論になると主張する⁹⁶。

⁹³ グリーンの場合、功利主義が道徳的真理であるとは断定しない。しかし、グリーンは「道徳を科学的に理解することによって、私たちの道徳的思考が客観的に改善されれば、功利主義は他に類を見ないほど魅力的になる」と主張する。Ibid., p. 189; 邦訳は pp. 250.

また、グリーンは「いま私は、実用上もっとも重要なものは、客観的な正しさの可能性ではなく、客観的改良の可能性である」と考える。それゆえ、実用上は、道徳的真理にかなり近いものが存在し得るといいたい。「道徳的真理」そのものではないとしても、事実上の道徳的真理であるかもしれないもののことだ。しかし、じつは私は、この問題に注目するのは間違いだと思う。重要なのは、私たちが泥沼にどう立ち向かうかであり、最終的に出てきたものを「道徳的真理」と呼ぶかどうかではない」と主張する。グリーンは、決定的に道徳的でなくとも、ほぼ道徳的真理のようなものが存在する可能性があるというブラックバーン(Simon Blackburn)が主張した準実在論(Quasi-realism)を支持している。Ibid., p. 374; 邦訳は原住 p. 37.

⁹⁴ 主に Peter Singer, “Ethics and Intuitions”の第三章で述べている。

⁹⁵ Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Volume 1, (Oxford: Clarendon Press, 1907), p. 197.
Peter Singer, “Ethics and Intuitions”, p. 343. 再引用。

⁹⁶ H. J. McCloskey, “An Examination of Restricted Utilitarianism”, in Michael D. Bayles (ed.), *Contemporary Utilitarianism*, (Gloucester: Peter Smith, 1978), p. 121.

ウィリアムズも同じような例を挙げている。二十人の無実の人々が射殺されようとしているジャングルの村に迷い込んだ植物学者の話である。彼は、自分が二十人目を撃ちさえすれば、19人は助かると告げられる。ウィリアムズ自身は、二十人目を射殺することが必ずしも間違っているとは言わなかったが、功利主義はその決断の難しさを説明できないと主張した⁹⁷。

シンガーは、上記のような主張は、道徳的直観に訴えるという点で、メタ倫理的な基礎を持たず場当たりのであると主張する。シンガーは次のように言う。

理論 U が真であるならば、状況 X では Y をすべきだが、X で Y をするのは間違っているとわかっているため、U は真であるはずがない。これは、X において Y をするのは間違っているという判断が問われない限り、U に対する有効な反論である。しかし、この議論は、X で Y をすることが間違っていることや、U よりも健全な理論がどのようなものであるかを立証するものではない⁹⁸。

上記で提示した功利主義に対する反論は、ほとんど我々の直観に訴えている。そして、我々はほとんどの場合、功利主義に対する反論に同意できる道徳的直観を持っている。そこで、直観に基づく功利主義の批判(反論、異論)は我々が受け入れやすいものである。しかし、規範倫理は常に我々の道徳的直観に基づくことを要求するわけではない。ある規範倫理は、我々の道徳的判断によりよく合致する他の規範倫理よりも倫理的に正しい場合がある。シンガーは、「規範的道德理論は『我々は何をすべきか』という質問に答えようとする試みである。この質問に対する答えは次のように言うことができる：「我々の一般的な道徳的判断をすべて無視して、最善の結果を生むことができることをしなさい」ということである」と主張する⁹⁹。

もちろん、このようなシンガーの主張は、功利主義を念頭に置く主張ではあるが、規範倫理において功利主義だけが正当化されると主張することではない。我々の一般的な道徳的判断よりも優れた規範倫理がある可能性を全く考慮しないのは正しくないということである。この意味で、ある理論 U より健全な理論がどのような理論であることを証明するのに役立たないということである¹⁰⁰。

Peter Singer, "Ethics and Intuitions", p. 344. 再引用。

⁹⁷ Bernard Williams, "A Critique of Utilitarianism", in J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism; For and Against*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), pp. 96–100, 110–117.

Peter Singer, "Ethics and Intuitions", p. 344. 再引用。

⁹⁸ Peter Singer, "Ethics and Intuitions", p. 344.

⁹⁹ Ibid., pp. 345–346.

¹⁰⁰ この意味で、シンガーは反照的均衡を保守的(Conservative)だと評価し、道徳的正当化の方法としては適切ではないと主張するということを第二章で確認した。

また、我々が何らかの直観を持っているという事実は、直観に基づいて行動すべきであるという根拠にはならない。我々は前章で、シンガーが事実と価値を明確に区別しようとすることを論じた。もし我々は功利主義に対する批判(反論、異論)に同意する強い直観を持っているから、功利主義を拒否すべきだと主張するならば、自然主義的誤謬に陥る可能性を示唆することになる。

一つの問題は、規範倫理が一般的な道徳的直観を無視すべきだと提案されるたびに、直観なしではどこにも行けないと反論できることである。規範倫理には様々な原理があるが、その証拠を見つけるのは非常に難しいと考えることができる。シンガーは、「功利主義のような急進的な倫理理論でさえ、何が善なのかという根本的な直観の上に置かれていなければならない」と論じる¹⁰¹。シンガーの立場によると、直観に対するすべてを否定するならば、我々は倫理に対して懐疑主義やニヒリストとなるしかないと考えられる。

シンガーは、ハイトとグリーンの研究結果に対して、即時的感情に基づく反応と、より合理的な結論の間には違いがあるという可能性を提示する。ハイトの研究結果は、直観または感情が先であり、理性は後から合理化するだけのものであることを示している。しかし、グリーンの研究は、一部の人々にとっては、推論によって初期の直観的反応を克服できることを示している。初期の直観的反応で活性化される脳の領域と合理的推論で活性化される脳の領域が区別されるからである。

これを根拠に、シンガーは直観の中でも合理的直観を提唱する。特にこの部分でシジウィックに訴えている。シンガーは「シジウィックが『倫理学の方法』で功利主義を擁護しながら訴えた三つの「倫理的公理」または「実際の明確性と確実性を持つ直観的命題」のような合理的直観と言う方が真実に近いかもしれない」と主張する¹⁰²。シンガーが根拠としているシジウィックの公理は博愛の公理である。シジウィックは、哲学的直観主義の立場から自明な原理としての三つの公理を提示する。シジウィックの三つの公理に対するシンガーの説明は以下の通りである。

・正義(Justice)はわれわれに、似通ったケースは、同じように取り扱うよう要請する。あるいはシジウィックの言い方では、「われわれの誰かが自分自身にとって正しいと判断する行為が何であれ、彼は默示的に、それは同様の状況にあるすべての似通った人々にとっても正しいと判断していることになる。

・熟慮(Prudence)はわれわれに、われわれは「意識ある生活のすべての部分に公平な関心」を持つべきだと告げる。すなわち、われわれは自分自身の存在のすべての瞬間に平等な配慮をすべきだ、ということである。未来は不確実だから割り引いて考えて構わない。しかし、「未来それ自体は、現在より少なくとも多くも考慮されるべきではない。」

・博愛(Benevolence)はと同じく、単なる一部以上の全体の善を考える。しかしこの場合、それ

¹⁰¹ Ibid., p. 349.

¹⁰² Ibid., p. 351.

はわれわれ自身の善ではなく、普遍的な善である。それゆえシジウィックは、博愛の原理はわれわれに「他のいかなる個人の善も、公平に判断してそれがより小さいと彼が判断する場合、あるいは彼によって知りうる、あるいは達成できる可能性が低い場合を除き、自分自身の善と同様」に取り扱うことを要請する。¹⁰³

このうち、博愛の原理が功利主義の基礎となる。博愛は自分自身の善ではなく、普遍的な善としての全体の善を要求するからである。シンガーは、博愛の原理に基づいて功利主義を擁護するシジウィックの立場を受け入れる¹⁰⁴。そこで、私が倫理的行為をする上で根拠にすべき原理は博愛の原理であり、どのような行為が正当化されるかどうか博愛の原理に訴えてその正当性を問わなければならない。シジウィックの博愛の原理は、直観を研究しながら導き出された原理ではあるが、直観そのものを正当化するのではなく、直観を合理的に探求して導き出された哲学的直観であるため、直観とは独立した公理として考えることができる。そのため、博愛の原理は自然主義的誤謬にも陥らず、道徳的正当性も確保できる。

しかし、シジウィックの合理的な直観に訴えても、それは依然として直観の領域に属すると考えられる。ハイトの研究結果のように、理性は、非合理的な根拠に基づいてすでになされた決定に対して可能な限り最善の判断を構築することしかできないというのが真実かもしれない。もしこれが本当であれば、どんなに合理的な基盤を構築したとしても、直観を超える判断は不可能になる。我々の感情に基づく道徳的判断と合理的根拠を持つ道徳的判断を分離することは非常に難しい作業であると考えられる。しかし、シンガーは、「どのような意味で道徳的判断が合理的な根拠を持つことができるかを明示することさえ容易ではない。それにもかかわらず、道徳的懐疑論を避けることができる唯一の方法であるため、試してみる価値がある」と論じ、論文を締めくくっている¹⁰⁵。

シンガーは、感情あるいは直観がすべての行為に影響を及ぼす可能性を認めている。しかし、感情や直観に基づくとなると、人それぞれの基準を設定するのが非常に難しく、道徳的衝突が発生したときに理性で解決することができないため、道徳的懐疑論に陥ることになる。この時、道徳的葛藤の解消方法において、理性に訴えることが唯一の方法になるというのがシンガーの説明である。そして、

¹⁰³ Katarzyna De Lazari Radek, Peter Singer, *Utilitarianism*, p. 25 ; 邦訳は pp. 28-29.

原文は Prudence を思慮、Benevolence を善行と訳したが、私は Prudence を熟慮、Benevolence を博愛と訳した。

¹⁰⁴ シジウィックは熟慮の原理は自分自身の全体の善を考慮し、博愛の原理は全体の善を考慮するという点で、二つの原理が衝突すると考えた。そこで、シジウィックはこれを実践理性の二元性と名づけ、この問題は解決できないと考えた。シンガーはこれとは異なり、熟慮の原理は正当化されないが、博愛の原理は正当化されると論じ、実践理性の二元性の問題が解決できると主張した。この問題については、第十章で詳しく述べる。

¹⁰⁵ Peter Singer, "Ethics and Intuitions", p. 351.

このとき訴えるべき原理は博愛の公理であると結論づけることができる。

これに基づいて、シンガーの立場からハイトの直観的社会主義モデルとグリーンのメタ道徳としての帰結主義を判断することができる。シンガーの立場では、ハイトの直観的社会主義モデルを受け入れることができない。ハイトは直観あるいは感情が道徳的判断において必要不可欠であり、理性は直観が下した判断を合理化するだけのものだとは主張する。そこでハイトは、ほとんどの行為が道徳的直観の中にあり、道徳的行動を導くのが道徳的直観であるという現実をより強調する立場をとることになる。しかし、シンガーの立場では、二つの理由からハイトの議論を受け入れることができない。第一に、道徳的直観を超える倫理的立場の可能性が考慮されておらず、第二に、ほとんどの行為が道徳的直観に属するという事実によって、道徳的直観に従って行動しなければならないことは正当化できない。

しかし、シンガーの立場では、グリーンのメタ道徳としての帰結主義は擁護される可能性がある。まず、グリーンは感情ベースの道徳的判断と理性ベースの道徳的判断を区別している。グリーンはこれを根拠にメタ道徳としての帰結主義を擁護する。しかし、義務論的な判断は感情的な判断であり、帰結主義的な判断は理性的な判断であるという研究結果に基づいて、帰結主義的な判断をしなければならないと主張すれば、自然主義的誤謬に陥ることになる。そこで、シンガーの立場では、グリーン

のメタ道徳としての帰結主義はそれ自体としては擁護できない。

しかし、シンガーの立場では、グリーン

第二部 まとめ

第二部では、ロールズが提示する反照的均衡に対するシンガーの批判と、直観と道徳的判断に対するシンガーの立場について論じた。まず、シンガーの立場から、反照的均衡は大きく二つの理由で正当化できない。第一に、反照的均衡は熟考された判断に含まれる正義感覚によって直観主義に陥る可能性がある。熟考された道徳的判断に含まれる道徳的直観の要素は、その判断の信頼性に疑問を投げかける。反照的均衡で熟考された道徳的判断が持つ直観的な要素は、除去されるか、または追加的な方法によって補完される必要がある。

第二に、反照的均衡は我々の道徳的能力を説明する方法として提示されたという点で、記述的に解釈する余地を残している。反照的均衡を記述的に解釈すると、自然主義的誤謬に陥る。事実是我々がある選択をする際に熟考する要素として考えることはできるが、行為の理由を提供することはできない。反照的均衡は、我々が一般的に道徳的判断を下すプロセスを説明できるかもしれないが、それが倫理的に正しいかどうかについては説明できない。

そして私は、シジウィックの『倫理学の方法』に対するロールズとシンガーの解釈の違いについて論じた。シジウィックは直観を中心に自分の議論を展開する。シジウィックは、常識道徳に対する体系的な反省が常識道徳の体系のさらなる発展が必要であることを証明し、同じ反省を通じて功利主義の原理が体系の発展のために常識道徳が自然に依存するようになる原理として提示されれば、功利主義の証明は最高に完全なものとなると主張する。

ロールズは、常識道徳が功利原理に依存しているため、功利主義は常識道徳を説明することができ(依存性論証)、功利主義は常識道徳を体系化する総合の原理を提供する(体系化論証)という点で、シジウィックの反照的均衡を使用していると主張した。また、ロールズが解釈するように、シジウィックの公理を直観主義あるいは常識道徳の葛藤を解消することによってそれらを補完する総合原理と見なせば、シジウィックが反照的均衡を通じて直観主義と功利主義の調和を目指したと考えることができる。

しかし、シンガーの解釈によれば、シジウィックは反照的均衡を使用していない。シンガーは、常識道徳といえる日常の道徳的判断が、功利主義のような理論の真理基準として使用されなかったと主張する。それらの判断は、真理を決定する基準とは無関係なものであり、独立して導き出された結果に対する一種の確認として使われたものである。シンガーの解釈によると、シジウィックが使用した方法は、功利主義を拒否し、常識道徳を支持する人々、つまり直観主義者を説得するための手段として使用された「対人論証(Ad Hominem Argument)」に過ぎない。

対人論証の一部として常識道徳に訴えることでシジウィックの正当化方法を制限して解釈するシンガーの観点は、ロールズの反照的均衡の方法と根本的に異なっている。反照的均衡は、常識道徳への訴えを功利主義の妥当性に対する最終的な検査として認める一方、対人論証にすぎないというシンガーの解釈は、常識道徳への訴えが妥当性とは無関係な手段的な意味だけを持つと見なす。シジウィックの方法は対人論証であるという解釈によれば、シジウィックが常識道徳を活用する場合、単に直観主義者を説得しているのであって、哲学的な正当化を試みているわけではない。

次に私は、事実と当為を明確に区別しようとするシンガーの立場をさらに具体化するためにシンガーの著作である“*The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*”について述べた。シンガーは、事実と価値のギャップは、選択命令を下すことができない事実の無能力によって生じると主張する。シンガーによれば、事実がいくら蓄積されても、価値が介入されなければ、我々は行動する理由を持てなくなる。

私は、科学と倫理を区別するシンガーの作業は、反照的均衡を批判する要素として用いることができると主張した。反照的均衡における道徳理論の正当化作業は、熟考された判断を観察して記述することに似ているように見える。反照的均衡の方法を通して我々が何らかの道徳的判断を下すと仮定した場合、熟考された判断は観察されたデータに過ぎない。観察されたデータとして、我々は自分が持っている道徳的能力によって、いかなる行為が道徳的であるかを判断できると考えることができる。しかし、シンガーの立場によれば、我々がそう判断したという事実が、その判断が倫理的であるという結論を導き出すわけではない。そこで私は、シンガーの立場でも、我々はより良い倫理的決定のために、反照的均衡の方法を使うことができるが、反照的均衡の方法を使うからといって、その決定が

倫理的にすべて正当化されるとは言えないと主張した。

最後に、私は直観と道徳的判断に対するシンガーの立場について論じた。シンガーの立場から、二つの理由でハイトの社会的直観主義モデルを受け入れることができない。まず、直観あるいは感情に基づくなら、我々の倫理観に懐疑主義あるいはニヒリズムを呼び起こす。シンガーは、いかなる意味で道徳的判断が合理的な根拠を持つことができるかを明示することさえ容易ではないが、それにもかかわらず、理性に訴えることが道徳的懐疑論を避けることができる唯一の方法であるため、試してみる価値があると主張する。

そこで私は、シンガーの立場から、ハイトの社会的直観主義モデルは、シンガーがロールズの反照的均衡を批判するのと同じ理由で受け入れられないと主張した。ハイトの社会直観主義モデルでは、直観を奨励し、それに基づく道徳性の発展を追求するからである。第二に、ハイトの社会的直観主義モデルは自然主義的誤謬に陥る可能性を示唆している。ハイトの主張は、直観あるいは感情が道徳的判断に影響を与えるという事実から、直観あるいは感情に基づかなければならないという主張に解釈される可能性があるからである。

同じ理由で、私はグリーンのメタ道徳としての帰結主義はそれ自体を擁護することはできないと主張した。もし義務論的な判断は感情的な判断に属し、帰結主義的な判断は理性的な判断だから帰結主義に従うべきだと主張するならば、自然主義的誤謬に陥るからである。私はシンガーの立場から、グリーンの帰結主義を擁護するには別の方法が必要だと主張した。シジウィックの博愛の公理を根拠に、シンガーは自分の功利主義を擁護している。

私は、シジウィックの哲学的直観は直観そのものを擁護するのではなく、直観を理性的に探求した結果としての独立した公理として考えることができるため、自然主義的誤謬に陥らないと主張した。そしてあくまでシジウィックの博愛の原理は全体としての善を促進することを要求するため、グリーン

III. ピーター・シンガーの進化生物学の意義と批判：道徳の起源として理性と感情

第二部では、直観と道徳的判断に対するシンガーの立場を論じた。シンガーが反照的均衡を批判する上で重要なのは、我々の直観に道徳的正当性を与えることができないこと、そして反照的均衡は記述的作業であるということであった。シンガーの立場からは、我々の直観を超える倫理原理を立てることが重要である。しかし、シンガーが直観にまったく訴えないわけではない。シンガーは、シジウィックの哲学的直観を受け入れる。シジウィックは直観を根拠に正義(Justice)の原理、熟慮(Prudence)の原理、博愛(Benevolence)の原理を提示する。このうち、博愛の原理は個人の善ではなく、全体の善を増進することを要求する原理であり、シンガーはこの三つの原理のうち、博愛の原理を功利主義の基礎とする。直観に直接訴えるのではなく、独立した公理(Axiom)に訴えるのがシンガーの戦略である。

ところが、シンガーはシジウィックに訴えるだけではない。シジウィックが直観を研究し、三つの公理を提示するように、シンガーも直観を研究し、倫理原理の正当性を見つける作業を行う。シンガーは多くのところで我々の正義感覚が自然に与えられたものであることを認めている。シンガーは進化生物学の観点から正義感覚が自然であることは証明されると説明する。我々が進化を経ながら倫理体系をますます発展させてきたというのが“*The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*”でシンガーが主張する主なテーマである。

我々の正義感覚が自然に与えられたものであるというシンガーの立場を理解するとき、反照的均衡に反対するシンガーの立場を理解しようとすると、彼の主張の中には次のような相反する主張が含まれていることが分かる。

- (1) 反照的均衡は一種の直観主義に属するが、直観は排除されなければならない
- (2) 我々が正義感覚という直観を持っていたからこそ、倫理体系を持つことができた。

上記の相反する二つの立場をどのようにしてまとめることができるのかということについての説明が必要である。

そして、シンガーの進化生物学の観点は、一般的に記述的作業に属するという点が問題になる可能性がある。ハーバート・スペンサー(Herbert Spencer)のように進化生物学を倫理学に適用しようとした学者もあり、一般的に進化生物学は倫理的行為を記述する作業として多く使われている。そのため、どのように記述的作業が倫理学に適用できるのかについては説明が必要である。シンガーが反照的均衡を批判する理由は、反照的均衡が記述的作業に属するからである。もし、「我々が正義感覚を持っているから、正義感覚によって作られた倫理体系に従って行動しなければならない」と主張するならば、自然主義的誤謬に陥ると考えられる。

端的に言えば、シンガーはこれを理性で解決しようとする。シンガーは、理性がエスカレーターのように予期できないところまで我々を導く特別な種類の能力であると説明する。我々が自然に持つ正義感覚によって倫理体系が発展したのも事実だが、より広い体系を持つようになったのは理性の役割

があったからだ」とシンガーは主張する。シンガーにとって、理性は進化の過程を経て得られた能力ではあるが、進化と関係なく、理性そのものが発展可能な能力であり、内在的価値を持つ。

第三部で私が主張したいことは次の通りである。第一に、シンガーが直観より理性に倫理的正当性を付与しているにもかかわらず、依然としてある種の直観を重要視していることである。シンガーにとって、正義(Justice)は不偏性(Impartiality)として解釈される。この不偏性から、苦痛や快樂を感じることができる個体の利益を平等に考慮するというシンガーの原理が正当化されている。シンガーは正義が自然的に与えられたものでありながら理性として人為的に造ったものでもあると主張し、その背景に互惠性(Reciprocity)が関係していると言う。シンガーは「人間の言語を使う社会に典型的な、より詳細な正義のルールは、互惠性という本能的な(Instinctive)感覚を改善したものであり、人為的なものと考えられる」と主張する¹⁰⁶。私は倫理あるいは道徳の正当化は理性によって可能であるが、理性の目標として道徳の起源になったものは、依然として進化の中で獲得された自然な互惠性あるいは正義感覚であると主張したい。シンガーは自然主義的誤謬を克服したと主張するが、シンガーが自然な互惠性あるいは正義感覚に訴えている限り、完全に自然主義的誤謬を克服したとは考えられない。

第二に、感情に基づく直観も哲学的に考慮されるべきだということである。シンガーは、直観に相当する互惠性を理性的に考慮し、不偏性に訴える方法で道徳的正当化を試みている。ところが、シンガーは利益を平等に分かち合う互惠性だけを考慮しており、利益の配分とは関係のない、対人関係の持続のための互惠性は考慮していない。もし利益を平等に分かち合う互惠性を理性的なものとして倫理体系を正当化することができれば、利益に関係ない関係の持続性のための互惠性も理性的なものとして倫理体系を正当化することができると考えられる。

そこで私は次に、シンガーが理性と不偏性を根拠に提示する、利益に対する平等な配慮の原理(Principle of Equal Consideration of Interests)に

おいて感情が果たす(果たしうる)役割について考察する。利益に対する平等な配慮の原理は、「道徳的な考慮をするさいに、我々は、自分の行動に影響される人々全員の同様の利益に等しい重みをおくということ」である。このときの利益がどのような利益を指しているのかは明確ではない。

私はフランス・ドゥ・ヴァール(Frans de Waal)とマイケル・トマセロ(Michael Tomasello)の議論を根拠に、互惠性を「計算された互惠性」と「態度的(感情的)互惠性」の二つに区分する。計算された互惠性は、私が受け取った取り分が公正かどうかという問題と関連する。もし私が受け取った取り分が公正であれば正しいと考え、公正でなければ正しくないを考える。計算された互惠性は、私がどれだけ利益を受けたかによって協力するかしないかを決めることである。この説明は、シンガーが根拠として提示している互惠性と関係が深い。シンガーの立場からは、不偏性に基づいて公正に利益が与えられなければならないからである。

これに対し、態度的(感情的)互惠性は、感情に基づいた長期的な社会的関係を形成する傾向があり、哺乳類でより頻繁に見られる。感情的互惠性を持つ個体は、自分を助けてくれる人々と感情的な

¹⁰⁶ Peter Singer, "Ethics and Intuitions", p. 337.

絆を形成し、自然に自分が社会的に絆を結ぶ人々、つまり親族や友人を助ける。この場合、態度的(感情的)互惠性は、自分が受けた取り分が公正かどうかを考慮するというよりは、その対象となる個体自体が目的になる。このような理由からシンガーの立場から態度的(感情的)互惠性を説明し難い側面がある。シンガーの利益に対する平等な配慮の原理の場合、不偏性にに基づいているため、態度的(感情的)互惠性が正当化されない可能性が高い。

ところで、シンガーが互惠性を理性によって正当化する方法を使って道徳的正当化を試みるのであれば、計算された互惠性だけでなく、態度的(感情的)互惠性も理性によって正当化しなければならない。もし、態度的(感情的)互惠性を考慮せずに、道徳性を計算された互惠性だけに基づけるのであれば、満足な正当化とは言えないからである。そこで、私は感情的(態度的)互惠性を利益に対する平等な配慮の原理に位置づけることを試みる。

そこで第三部では、まず背景として進化生物学を概説し(第六章)、シンガーの著作である“*The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*”を中心にシンガーの進化生物学的立場を説明する。(第七章)そして互惠性を計算された互惠性、態度的(感情的)互惠性に区分したドゥ・ヴァールとトマセロの立場を説明した後、シンガーの進化生物学的立場で重要な正義感覚と理性が、計算された互惠性と態度的(感情的)互惠性を説明できるかどうかを検証する。(第八章)

6. 進化生物学と倫理

シンガーが反照的均衡を批判する上で重要なのは、それが我々の直観や熟考された判断に道徳的正当性を訴えている直観主義に過ぎないという点と、倫理学は規範的な作業であるが、それとは違い、反照的均衡が記述的作業に属するという点であった。ところが、反照的均衡を記述的作業に属すると批判するシンガーの立場と、進化生物学を中心に人間の道徳を説明しようとするシンガーの立場は、相反しているように見える。なぜなら、進化生物学的観点から道徳を説明することも記述的作業に属するよう見えるからである。そこで、この章では、まずシンガーの進化生物学の観点を説明する前に、進化生物学と倫理がどのような関連性を持っているかを説明する。

進化生物学の最も主要な業績は、方法論的に大きな変化をもたらしたという点にある。それは、人間の行動を生物学的基盤の上で説明できるようにしたということである。進化生物学は、人間行動の根拠を説明する一つの分野として位置づけられており、もはや進化生物学基盤の説明が奇妙なものとして受け入れられることはない。

進化生物学的観点から道徳を探究するということは、一般的に道徳の起源を明らかにしようとする作業に繋がる。進化の流れの中で見つけられる人間の固有の本性を明らかにすることが進化生物学の目的の一つだからである。進化生物学に基づく倫理学は、時々議論されるエウティプロン問題に対する新しい答えを出している。それは道徳というものが神の命令のためでも、人間の本性や良心のためでもなく、人間が生き残るために道徳を作ったということである。

エウティプロン問題¹⁰⁷は、道徳の起源を解決しようとする試みとして理解できる。この問題によると、道徳性の起源に対する根拠を神の命令に求める一種の権威主義的な試みと、道徳自体の属性を定義しようとする本質主義的な試みに分けることができる。この問題に対して進化生物学は、道徳は人間の生存と繁殖のために作り出されたものだという答えを出す。例えるなら、上からの道徳ではなく、下からの道徳と言える。

我々が道徳を作り出したということは、我々の本性の中に道徳性がすでに内在していることを意味する。人間の本性は、人為的にづけ加えられた文化的な殻ではなく、進化した人間の本性の一部なのである。進化した人間本性の一部として、倫理学を進化生物学的観点から扱う方法はいくつかある。明確に分かれる部分もあるが、一般的に次の三つの方法で行われる。この方法は明確に定義された研究分野ではないため、実際には以下の一部あるいは全部を含むこともある。

A. 記述的進化倫理学(*Descriptive Evolutionary Ethics*)：人間の特定の能力、傾向、思考、感情、行動パターンの起源を科学的に説明する際に、進化論に訴えること。例えば、遠い過去における自然選択の圧力に訴え、規範的案内(Normative Guidance)の能力の進化を説明すること、より具体的には、公正の感覚や欺く人に対する憤りの起源を説明することである。

B. 指図的進化倫理学(*Prescriptive Evolutionary Ethics*)：ある規範的な倫理的主張や理論を正当化したり、弱めたりするために進化論に訴えること。例えば、自由市場資本主義や男性優位の社会構造を正当化したり、人間には非ヒトの動物にはない特別な尊厳があるという主張を弱めたりすることである。

C. 進化論的メタ倫理学(*Evolutionary Metaethics*)：さまざまなメタ倫理の理論(すなわち、道徳的議論とその主題に関する理論)を支持したり弱めたりする際に、進化論に訴えること。例えば、道徳的判断の意味論の非認知主義的な説明(道徳的判断は道徳的事実を表すものではなく、感情や態度、コミットメントを表すものであるという考え方)を支持したり、客観的な道徳的価値が存在するという主張を弱めたり、そのような価値について正当な信念を持ちうるかどうか疑問を投げかけたりする¹⁰⁸。

広く見れば、上記の三つのタイプの作業は、主に新ダーウィン主義的進化論が倫理や道徳を理解する上でどのような影響を与えるかに関係している。しかし、各研究の問題、関心の所在、方法論、含

¹⁰⁷ エウティプロン問題は、神が命令したため、ある行為が正しいのか、あるいはある行為が正しいので、神がそれを命令したのかという問いである。このような問題は、神の命令が優先されるという神名論、自然的属性を認める自然法の側面で説明できる。Robert L. Arrington, *Western Ethics: An Historical Introduction*, (Blackwell, 1998), p. 5.

¹⁰⁸ William FitzPatrick, "Morality and Evolutionary Biology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2021 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/morality-biology/>>.

意は大きく異なる。上記の A、B、C というタイプは明確に区別されない場合もあり、互いに影響を与えることもある。例えば、進化メタ倫理学を通じ、非認知主義に基づく見解を支持することができる。逆に認知主義に基づく見解を支持することもできる。このような場合に指図的進化倫理学に影響を与えることができる。しかし、A は科学的作業に属するのに比べ、B と C は哲学的作業に属するため、この二つのタイプの差を埋めることは容易な作業ではないと考えられる。

6.1. 道徳の経験的意味と規範的意味¹⁰⁹

進化倫理学において上記の三つの区分法は明確に区別されるわけではないが、研究を進める上でその方向が異なるのは事実である。これにより、その対象となる道徳を扱う際にも意味の違いが生じる。例えば、記述的進化倫理学において、道徳は科学的作業になり、経験的な意味を内包する。これに対し、指図的進化倫理学は道徳を規範的な意味で扱う。そこで、道徳の経験的意味と規範的意味を区別する必要がある。

まず、記述的進化倫理学では、主に科学的な観点から道徳を記述しようとする。「道徳はいかに進化したのか」という問いに対して、人間あるいは非ヒト動物を観察したり、実験したりする作業を通じて道徳を記述するという点で、これは科学的な観点に立っているといえる。このような試みで道徳が意味するのは、道徳の経験的な意味であると言える。遺伝子を比較したり、霊長類の進化過程を調べながら道徳の進化を説明したり、議論するときの道徳は経験的なものだからである。

ここで道徳とは、規範的判断を下す可視的な能力、同情、罪悪感、怒りのような特定の感情を感じる傾向、公正や暴力に対する特定の直観などを含むある経験的現象の集合を指す。これには、進化史においてなぜ我々が良心を持つようになったのかを説明したり、子供も非個人的な観点が可能であるとか、道徳が進化する上で人間の共感能力が不可欠であったという説明が含まれる。

これに対し、道徳は経験的な意味とは全く違う意味で使われることもある。誰かが「私は遺伝子の生存のために進化してきたので、他の個体のために犠牲を払ったりあるいは利他的行為をする必要がない」と主張するなら、どう判断すべきか。日常で我々のほとんどは自分の生存を念頭に置く。しかし、利他的行為を全くしない人は見当たらない。そして、「私は遺伝子の生存のために進化してきた」から「私は遺伝子の生存のために生きなければならない」と主張すれば、一般的には受け入れないと考えられる。

規範的な意味の道徳について議論する時、我々は我々が生きなければならない方法、つまり我々が選択し、従わなければならない規範の集合を指そうとしている。我々は進化を経て遺伝子を残すために生存してきたとしても、進化がその個体が生きる方法まで決定してくれるわけではない。我々は遺伝子によってのみ生きているわけではなく、時には遺伝子に反する行為をすることもある。このよう

¹⁰⁹ この節は SEP を参考した。

に「Xをしなければならない」というとき、「しなければならない」ということは生物学とは独立して研究すべきである。

道德の規範的意味は、主に指図的進化倫理学と進化論的メタ倫理学の観点から扱われる。この観点からの問いは、道德は我々に何を要求するのか、道德は純粹に帰結主義的な構造を持つのか、規範的意味での道德にはどのような意味があるのか、規範的意味での道德に関する真理は存在するのか、道德的真理をどのように知ることができるのかといったものである。

	作業の方法	道德の意味
記述的進化倫理学	科学的作業	経験的意味
指図的進化倫理学 進化論的メタ倫理学	哲学的作業	規範的意味

<表 6.1. 倫理学で進化を利用する方法の違い>

規範的意味での道德は説明されるべき経験的現象ではないが、進化論が規範的意味での道德とどのように関連するのかを問うことは重要である。進化論を根拠に倫理を規定しようとするならば、人間の進化的背景を探究することで、規範的な意味での道德に含まれる内容に対する洞察を得て、道德的な規則を引き出すこともできる。あるいはメタ倫理学の観点から、道德およびその本性の存在を進化論で正当化したり、あるいは反対にそのようなものは存在しないと主張することができる。

7. シンガーの進化生物学の説明

第六章では進化生物学について簡単に概説した。しかし、第六章で論じたように、記述的進化倫理学から指図的進化倫理学あるいは進化論的メタ倫理学に移行する過程で、ある種の哲学的作業が必要であることは明らかである。記述的進化倫理学をそのまま指図的進化倫理学に適用すれば、「自然主義的誤謬」に陥るからである。

社会生物学¹¹⁰で人間を説明しようとする本格的な試みの始まりは、ウィルソンの1975年に出版された“*Sociobiology: The New Synthesis*”という本である。ウィルソンは「社会生物学とは、あらゆる社会的行動の生物学的基盤に関する体系的な研究である」と主張する¹¹¹。ウィルソンが定義する社

¹¹⁰ 厳密に言えば、進化生物学と社会生物学は異なる。社会生物学は既存の進化生物学から社会現象の基本原理を探そうとする学問と考えられる。しかし本文では、進化生物学と社会生物学は意味に違いを置かず、両方とも進化論からの説明という広い意味で使うことにする。

¹¹¹ E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, (Belknap Press of Harvard University Press, 1975), p. 4.

会生物学によれば、我々が道徳性を発揮して行う道徳的行為も社会生物学的検討の対象となる。我々の道徳的行為は、もっぱら自分だけの行為ではなく、社会的な行為として解釈できるからである。

しかし、シンガーが“*The Expanding Circle*”の序文で述べているように、シンガーはウィルソンを「倫理に対する社会生物学的アプローチが、しばしば否定しがたい粗雑な誤りを含むことは事実である」と述べ、批判する¹¹²。ここでシンガーが述べる否定しがたい粗雑な誤りとは、ウィルソンの主張が「自然主義的誤謬」に陥ることである。

シンガーもまた、社会生物学的観点から互惠性(Reciprocity)を中心に議論を展開する。助け合うという互惠性の範囲をどんどん広げていく過程で、我々が倫理体系を持つようになったというのがシンガーの主張である。ここでの疑問は、社会生物学を中心に倫理学を展開しながらも、自然主義的誤謬に陥らない方法はどのようなものかということである。シンガーがウィルソンを批判したように、もし我々が進化を経て互惠性を持つようになったからといって、これを規範の領域である倫理学に適用すれば、自然主義的誤謬に陥るからである。

シンガーは端的に言って、理性(Reason)で自然主義的誤謬を解決しようとする。理性は進化を経て我々が得た能力であるが、予測していなかったところに我々を導く能力を持っているため、進化や遺伝子を越えた行為を可能にするということである。我々が持っていた互惠性が不偏性(Impartiality)という概念を生み出し、この不偏性をますます広い範囲に適用し、倫理体系を作るようになった。そして、これを可能にしたのが理性であるというのがシンガーの主張である。

そこでこの章では、シンガーの“*The Expanding Circle*”を中心に、社会生物学的アプローチは倫理をどのように説明しようとするのかについて確認する。そして、記述的進化倫理学から指図的進化倫理学へと移行する作業がいかに行われるのかについて論じ、シンガーの社会生物学的説明が互惠性(Reciprocity)、不偏性(Impartiality)、理性(Reason)を中心として展開されていることを確認する

¹¹³。

7.1. 非ヒト動物に現れる利他性

議論に入る前に、シンガーが進化論で前提としていることの一つについて論じたい。それは自然選択で遺伝する対象は何かということについてである。シンガーは選択の単位を遺伝子として前提する。つまり選択の実際の単位は種、個体、集団などではなく、遺伝子だということである。シンガー

¹¹² Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. xvii.

¹¹³ “*The Expanding Circle*”で、シンガーは生物学的成果に訴えて自らの議論を展開しているものの、生物学に関する議論の多くはシンガー自身の研究ではなく、他の生物学者の研究が多い。この章でシンガー自身の主張は、利他性が不偏性という概念を生み出し、不偏性という概念が理性によってますます広い範囲に拡大されたということである。

は、選択の実際的な単位が遺伝子であることを種全体の単位を選択理論と比較して論じるが、「種全体のレベルでの選択が遺伝子の個別選択に対抗するには、進化が遺伝子を選択するのと同じような比率で種を選択しなければならない」と述べる¹¹⁴。この場合、個体が繁殖に成功したり失敗したりする場合と似たような比率で元の種が消えたり、新しい種が出現したりしなければならないが、自然はそうではないということである。

シンガーはまず、人間と非ヒト動物に共通して現れる利他性について探求する。非ヒト動物を研究する理由は、今の倫理体系が初期人類と人類以前の祖先の利他的行為にそのルーツを置いているからである。倫理そのものについて探求するわけではないが、非ヒト動物を研究することによって利他性がどのように発展してきたかを探求し、間接的に倫理について示唆するところを知ることができる。我々が非ヒト動物と倫理的起源を共有するならば、進化論と社会的動物に対する観察などが、倫理の本質を把握するのに役立つというのがシンガーの考えである。

また、利他性を探求する理由は、進化の目的が生存競争であるということである。もし進化が生存競争を意味するなら、自分を犠牲にし、他人を生き残らせる利他的傾向を持つ個体が淘汰されなかった理由を説明する必要がある。なぜなら、利他性も生存競争に一定の役割を果たし、道徳体系の発展に寄与しうるからである。

一般的に自然選択を通じて説明される利他性は、血縁利他性(Kin Altruism)、互惠的利他性(Reciprocal Altruism)、集団利他性(Group Altruism)の三種類である。まず、血縁利他性は「遺伝的に近い血縁を助けようとする傾向」が基礎となる¹¹⁵。シンガーは遺伝子を選択の単位だと見なしており、遺伝子を物理的な DNA 断片として定義している。このような定義から、ある個体の消滅が遺伝子の消滅につながることはなく、DNA のタイプが伝達される限り無限に生き残ることができる。

タイプとしての DNA は、生殖を通じて遺伝子が伝達される形で最も確実に生存することになる。この場合、自分だけが生き残ろうとする行為は進化の過程で選択されないと考えられる。個体を持っている特定の遺伝子が重要なのではなく、遺伝子の伝達が重要だからである。そこで、自分の遺伝子の生存は私が生殖に成功するかどうかによって決まる¹¹⁶。

¹¹⁴ Ibid., p.9.

¹¹⁵ Ibid., p.14. このような主張もシンガー固有の主張ではない。シンガーが依拠している研究については、引用に書くことにする。

¹¹⁶ このようなシンガーの説明は、リチャード・ドーキンス(Richard Dawkins)の遺伝子主義(Gene-centered View)に基づく説明と理解するのが適切であると考えられる。ドーキンスの遺伝子主義は、生物の進化的行動と特性が遺伝子の観点から説明されるという理論である。生物は自分の遺伝子を次の世代に伝えるために行動し、彼らの行動は遺伝子の保存と複製を最大化する方向に進化する。ドーキンスの遺伝子主義は、進化の中心に遺伝子の生存と複製を置き、生物の行動をそのための戦略として理解する方法である。

ドーキンスの近縁度の計算方法の説明はRichard Dawkins, *The Selfish Gene*, (Oxford University Press, 2006), p. 92.

シンガーは「進化は、他の条件が同じであれば、私の子供たちが生き残り、繁殖する見込みを高める行動を好む」と述べる¹¹⁷。広い意味で親が自分の子の生存と繁殖について関心を持つということは親が選択することができる様々な戦略のうちの一つである。親が自分の子に対して関心を持つことは、進化が利他性を生み出す最も重要かつ確実な方法だと考えることができる。

このような血縁利他性は、親と子の関係だけに現れるわけではない。単純に子供は父親の遺伝子の50%、母親の遺伝子の50%を持っている。したがって、兄弟あるいは姉妹は、遺伝子を共有している分、密接な関係を持つ。私の兄弟あるいは姉妹を助けるということは、自分の遺伝子の生存可能性を高めることを意味する。

兄弟あるいは姉妹が遺伝子を共有しているという事実は、叔父の関係、いとこの関係にも十分に適用できる。関係の範囲が拡大するにつれて、遺伝的に共有している割合は減るだろう。しかし、選択の単位が遺伝子であり、その目的が遺伝子の生存にあるとすれば、血縁利他性を通じて、ほとんどの構成員が親族で構成された緊密な集団での利他的行為を説明することができる。また、これが非ヒト動物にも現れるというのがシンガーの説明である¹¹⁸。

血縁利他性が維持される理由は、血縁利他性が血縁の生存を図るからである。しかし、血縁関係にある個体を助けることだけが利他的行為に属するとは言えない。例えば、サルはお互いの毛づくろいをしながら多くの時間を過ごす、このとき他のサルは自分たちの手の届かない位置にいる寄生虫を

¹¹⁷ Peter Singer, Op. Cit., p.12. シンガーは「というのも、ある条件下では、より多くの子どもを産み、その子どもたちにチャンスを与えるというような別の戦略もあり得るからである。哺乳類では、メスにとってこのような選択肢は実行不可能であろう。なぜなら、メスは子孫を残すために多くの時間を費やさなければならないからである。社会生物学者は、メスが育児により大きな関心を寄せ、オスがさまざまなパートナーとの気軽な性的関係をより強く望むのは、このためだと主張している」と説明を加えている。

¹¹⁸ このような説明は、ウィリアム・ドナルド・ハミルトン(W. D. Hamilton)によって定立された理論である。ハミルトンは包括適応度(Inclusive Fitness)の概念を提示し、社会的行動の遺伝的進化を説明する数学的モデルを開発した。また、ミツバチを研究して利他的行為が現れる理由を提示する。ハミルトンの説明によると、ミツバチのオスは単性生殖を行い、その結果、自分の染色体が親の片方と同じである確率が50%である。一方、働き蜂の間、つまり姉妹の間には75%もある。結局、働き蜂が自分の遺伝子を存続させるためには、自分で子を産むよりも兄弟を育てることがより効果的であり、兄弟をたくさん作るためには女王蜂によく仕え、女王蜂が子孫、つまり自分の兄弟をたくさん産むように助けなければならない。もし働き蜂が敵の侵入を防いで犠牲になったとしても、自分が属するミツバチ集団が生き残れば、侵入で集団全体が潰滅する場合より適応度が向上すると考えられる。遺伝学的根拠から利他性を説明したハミルトンの理論は、社会生物学を一つの科学として成立させる足がかりとなった。

W. D. Hamilton, "The genetical evolution of social behaviour. I", *Journal of Theoretical Biology* 7 (1), 1964, pp. 1-16.

W. D. Hamilton, "Innate Social Aptitudes of Man: an Approach from Evolutionary Genetics". In Robin Fox, (ed.) *Biosocial Anthropology*, London: Malaby Press, 1975, pp. 133-153.

捕まえてくれる。お互いに毛づくろいをするサル同士が常に血縁関係にあるわけではない。周りに助けしてくれる個体がいれば、お互いに助け合う関係を形成することができる。助け合う個体間の利他性を互惠的利他性と呼ぶことができる。シンガーは、互惠的利他性のことを、サルの「あなたが私の背中を搔いてくれるなら、私もあなたの背中を搔いてあげよう」という例によって説明する¹¹⁹。

互惠的利他性に関する疑問点は、利己的観点から見ると、自分だけが協力を受け、他の個体は私に協力をする状況が一番理想的だということから生じる。そうであるならば、与えることなく受け取るだけの利己的な個体が進化で選択されなかった理由は何なのかという疑問が生じる。この理由に対する答えをシンガーは「あるレベルでは、この質問に対する答えは、個体は誰が自分を助けてくれて、誰が助けてくれなかったかを覚えていて、自分を助けることを拒否した人を助けないということかもしれない」と述べている¹²⁰。ある程度知能を備えた個体は、相手が自分に助けを与えたかどうかを記憶することができ、それによって相手に接する態度を変えることができる。記憶能力により、受け取るだけで、助けを与えなかった個体は集団内で疎外あるいは排斥され、最終的に自然に淘汰されてしまうというのがシンガーの考えである。

シンガーはこのような結論を裏づける証拠がたくさんあると言い、次のように論じる。

互惠的利他性は、鳥類や哺乳類に最もよく見られ、おそらくは限られている。その最も明確な例は、オオカミ、野犬、イルカ、ヒヒ、チンパンジー、そして人間のような高度な知能を持つ社会的動物に見られる。これらの種のメンバーは、互いに毛づくろいをし合うだけでなく、互惠的基礎から食べ物を分け合ったり、捕食者やその他の敵に脅かされたときに助け合ったりすることが多い¹²¹。

非ヒト動物の中で、理性を持っているとされる動物は数え切れないほど存在する。ある程度の理性的能力があることを前提とするが、自分の血縁の個体だけでなく、互いに助け合える個体は協力を選択し、それによって非ヒト動物の集団で互惠的利他性がますます広がる。

互惠的利他性が一つの集団で広がり続け、維持されると集団利他性に発展する。集団利他性は、人間と動物が共有するもう一つの利他性である。集団利他性とは、概ね同じ種に属する生物として緊密に相互作用し、長期間一緒に滞在する群れの間で現れる利他性をいう。例えば、互惠的利他性がそれぞれの集団内で時々現れると仮定してみよう。ここでいう利他性とは、一匹のサルが他のサルの毛づく

¹¹⁹ Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 16. 互惠的利他性の説明とこの例えはロバート・トリヴァース(Robert Trivers)の研究である。Robert Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism," *The Quarterly Review of Biology*, 46 (1971), pp. 35-57. 再引用

¹²⁰ Ibid., p. 17.

¹²¹ Ibid., p. 17. B. C. R. Bertram, "Living in Groups: Predators and Prey," in J. R. Krebs and N. B. Davies (eds.), *Behavioral Ecology* (Oxford: Blackwell, 1972), p. 92. 再引用

くろいをして、それによって病気を媒介する寄生虫を除去することを指すでしょう。ある個体の毛づくろいが終わると、その個体は自分の毛づくろいをしてほしいと背中を向ける。このような行動を生み出す可能性を持つ遺伝子がまれに現れる突然変異であれば、ほとんどの場合、利他的なサルは自分が施した親切に対して補償を得ることができないと考えられる。毛づくろいの対象となったサルはただ去ってしまうからである。

それに比べて、ある集団内でお互いの毛づくろいを助け合う遺伝子を持つことが発生したと仮定してみよう。このとき、お互いに利益を与え合うサルは、そうでないサルに比べ有利と考えられる。お互いの寄生虫を取り除く行為によって生存確率が上がるからである。お互いの毛づくろいを助け合う遺伝子を持っていないサルの集団は、このような遺伝子を持っている集団よりも生存確率が低い。このような過程で互惠的利他性は集団に広がっていったと推測できるというのがシンガーの説明である。

シンガーは「もし互惠的利他性の誕生に集団選択の役割を認める用意があるなら、ある集団が他の集団よりも生き残ることで、集団の他のメンバーに対する利他的行動のより一般的な傾向を進化論的に説明できることを否定することはできないだろう」と述べる¹²²。ところが、集団の構成員が互いに助け合うという集団利他性は、一般的な進化論とは距離がある。集団利他性は遺伝子の単位で説明される利他性ではないからである。集団利他性を受け入れると、遺伝子の単位で説明される自然選択とは異なるものとして、慣習あるいは文化などの影響を受けるという意味でそれを解釈できるようになる。シンガーも集団利他性は限定的な意味でのみ受け入れている。種としての選択よりも集団の選択ははるかに小さな選択となり、個人の選択を補完する形としてのみ作用すると考えることができるからである。これについてシンガーは「集団は種よりもはるかに小さな単位であり、存在したり消滅したりする頻度も高いため、集団選択は種選択よりも個体選択に対する効果的なカウンターウェイトとなりやすい」と答える¹²³。

このようなシンガーの説明はあくまでも遺伝子が選択の単位であり、集団選択は間接的な役割を果たすことに限定していることが分かる。シンガーは集団利他性が発揮されるための条件として二つのことを提示する。第一に、互惠的集団は他の集団と距離を維持しなければならない。もし距離が維持されなければ、他の集団に属する利己的な個体は利他的集団の利他性を巧みに利用し、これにより最終的に利他的集団は利他性を喪失し消滅することになるからである。第二に、互惠的な集団は外部からの侵入者に敵対的な態度を取らなければならない。これは侵入者による秩序破壊を防止し、集団内の利他性の維持に役立つというのがシンガーの説明である¹²⁴。

¹²² Ibid., p.20. シンガーが集団利他性を説明する際に参考にした研究は以下の通りである。

J. L. Mackie, "The Law of the Jungle," *Philosophy*, 53 (1978), pp. 455-464. 再引用

E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, p. 121.

¹²³ Ibid., p.20.

¹²⁴ Ibid., p.20.

7.2. 人間に現れる利他性

ここまで非ヒト動物に現れる利他性について議論した。非ヒト動物の利他性の発展を述べる理由は、非ヒト動物と人間が社会生物学的に同じ特性を持っていることを前提としているからである。この前提から、人間と非ヒト動物に共通して現れる利他性を説明することが目的である。この節では、シンガーが社会生物学的観点から人間が持っている利他性とは何か、そして非ヒト動物の利他性とどのような違いがあるのかを論じる。

シンガーは、非ヒト動物の場合と同様に、人間に現れる利他性を血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性に分けている。そして、シジウィックの“*The Method of Ethics*”を引用し、親切を与えるべき対象を順番に列挙したことが概ね社会生物学の理論とも合致すると述べる。非ヒト動物の利他性と同様に一番前に来るのが血縁利他性、次に互惠的利他性、そして集団利他性である。

- ・血縁利他性：非ヒトの動物と人間が共有する最も顕著な特性である。遺伝的基盤を持つ血縁を助けようとする傾向をいう。

- ・互惠的利他性：互いに助け合おうとする傾向をいう。人間と知的能力を備えた一部の非ヒト動物にのみ現れる。互惠的利他性は血縁利他性と同じくらい普遍的であると言える。互惠的利他性を持つためには、次のようなことが必要である。第一に、助けられる存在とそうでない存在を区別する能力、第二に、助けに相当する補償がどの程度得られるのかを知る能力が必要である。このほか、第三にコミュニケーション能力である。

- ・集団利他性：互惠的利他性が集団に属しているすべての個体に利他的な遺伝子を所有するようになることを集団利他性という。集団利他性は特に非ヒト動物よりも人間にさらに顕著に現れる。集団利他性がありうる二つの場合は次のような場合である。第一は、自分が属している集団の個々の構成員を対象とする集団利他性がある場合であり、第二は、全体としての集団に対する忠誠心で表現される集団利他性がある場合である¹²⁵。

まず、血縁利他性の場合には、あまりにも自明であるため、ほとんどの人類学者がきちんと言及していないと述べ、エドワード・ウェスターマーク(Edward Alexander Westermarck)をシンガーは引用する。シンガーは「ウェスターマークによれば、結婚した男性が家族を扶養し、保護する義務も(母親が子どもの世話をする義務と)同様に広く浸透しており、彼は数々の例を挙げてその主張を裏づけ

¹²⁵ Ibid., pp. 29-53 を参考。

ている」と述べる¹²⁶。また、血縁利他性は、子供と妻に対する義務、親に対する義務を最優先し、その次が兄弟あるいは姉妹を助ける義務、その次が親戚に対する義務で順次現れる。似たような遺伝的基盤を持つ順に血縁利他性の強さも決定される。

非ヒト動物で見たように、人間も血縁関係にある人にだけ利他的行為をするわけではない。非ヒト動物の互惠的利他性と同様に、人間の互惠的利他性もお互いに助け合う関係の中に現れる。互惠的利他性は、道徳の起源を説明する上で最も重要だと考えられる。なぜなら、私と直接的な関係を持たない人に対する利他性を説明することができるからである。

シンガーが社会生物学的な観点から互惠的利他性を説明する際に根拠としている理論は、トリヴァースの互惠的利他主義(Reciprocal Altruism)である。互惠的利他主義は、「自分が他人に利益を提供した後、ある時点で提供した利益に対する見返りを受けさえすれば、親族でない場合でも利益を提供することができる」という主張である¹²⁷。血縁利他性の場合には、自分の遺伝子と直接的に関連するため、直接的に自分の利益と関連している。これに対して、トリヴァースの互惠的利他主義によれば、利益に対する見返りが前提となる。したがって、お互いに利益にならないなら協力をしないだろうと考えることができる。

トリヴァースはこのような利益を協力(Cooperation)と互惠交換(Reciprocation)、そして社会的交換(Social exchange)に分けている¹²⁸。協力、互惠交換、社会的交換は様々な形で存在することができるが、互惠的利他主義は主に囚人のジレンマで説明されることが多い。囚人のジレンマのバージョンは多いが、現代で一般的に使用される囚人のジレンマの状況は以下の通りである。

銀行強盗を犯した二人の容疑者が警察に逮捕された。警察は、彼らが懲役三か月刑に当たる別の犯罪の犯人という証拠を持っているが、銀行強盗の罪に対する十分な証拠は持っておらず、彼らの自白が必要な状況である。警察は二人の容疑者に対し、「二人のうち一人だけ自白して法廷で証言をすれば、自白した人は釈放され、自白しなかった人は八年刑の処罰を受けることになる。二人とも自白すれば、刑罰減免制度により、それぞれ五年刑の処罰を受けることになる」と説明し、それぞれ別の部屋に拘禁する。彼らは各自の部屋で自白するかしないかを悩む¹²⁹。

¹²⁶ Ibid, p.30.

¹²⁷ David M Buss, *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind (Sixth Edition)*, (Routledge, 2019), p. 248.

トリヴァースの研究は Robert Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism," *The Quarterly Review of Biology*, 46 (1971), pp. 35-57.である。

¹²⁸ Ibid, p. 248.これらの利益は人間と動物の共通する利益である。

¹²⁹ この例えは私が一般的に使われている囚人のジレンマを参考して作った仮想であるが、量刑はシンガーの例えを参考した。Peter Singer, *The Expanding Circle*, pp. 45-46.

このような状況で、各個人は自白するか、あるいは沈黙するかを選択を下すことになる。しかし、どの選択肢を取るかによって、個人が受ける刑罰には大きな差がある。そして、相手がどのような選択をするかによっても刑罰には大きな差がある。このような状況は、お互いのコミュニケーションが不可能であることを前提しているため、受ける処罰は相手の選択と関係しているが、自分の選択に関しては自分の判断で進めなければならない。このような状況では合理的な理性による判断では、お互いに沈黙することで最も処罰を軽くすることができるが、相手が信じられないため、互いに自白する選択肢を選ぶというのが囚人のジレンマである。

囚人のジレンマが協力の判断基準の状況として使われる理由は、個人にとって合理的な選択は自白することであるが、被害を最小限に止めるための戦略は裏切ることだけを選ぶことであるからである。このような状況で囚人のジレンマが続けば、しっぺ返し(Tit for Tat)戦略¹³⁰を取るのが最も利益が大きくなる。これをトリヴァースは条件付き互惠性(Contingent Reciprocity)と名づけた¹³¹。

プレーヤー A	プレーヤー B		
		協力	裏切り
	協力	R=3 相互協力に対する補償	S=0 裏切られた者の代価
	裏切り	T=5 裏切りたい誘惑	P=1 相互裏切りに対する処罰

¹³⁰ ロバート・アクセルロッド(Robert Axelrod)は、囚人のジレンマゲームにおけるしっぺ返し(Tit for Tat)戦略を基に4つの戦略を提示する。それは「第一、嫉妬しないこと。第二、先に裏切らないこと。第三、協力でも裏切りでもそのまま返すこと。第四、賢くなりすぎないこと。」である。Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation (Revised)*, (Basic Book, 2006), p. 68.

¹³¹ David M Buss, *op. cit.*, p. 250.

条件付き互惠性という翻訳は正確な翻訳とはいえない。実際、条件付き互惠性は一人の行為の蓋然性が他人の行為によって変化する場合を言う。したがって、必然的に変化するのではなく、あくまでも可能性が変化するものと解釈しなければならない。

“Contingent reciprocity implies changes in the probability of one person’s behavior based on another’s behavior.” Arthur L. Robin & Sharon L. Foster, *Negotiating Parent-Adolescent Conflict: A Behavioral-Family Systems Approach*, (New York: The Guilford Press, 2003), p. 25.

<表 7.1. 囚人のジレンマゲーム>¹³²

上の表は囚人のジレンマゲームの内容を数値化して示す表である。囚人のジレンマが続くという仮定の下では、コミュニケーションがなくても相手が協力したのか、そうでないのかに対する判断が可能である。したがって、お互いのコミュニケーションを除いて、以前の協力を根拠に相手と協力するか、それとも裏切りをするかの選択を下し、それに対する点数を得られる。

しっぺ返し戦略は、上記の囚人のジレンマゲームを行った際に最も勝率の高かった戦略である。しっぺ返し戦略は「最初は協力し、その後は相手がその前に行動した通りに従う」という単純なルールで構成されている。多くの戦略の中でしっぺ返し戦略が最も勝率が高かったのは、進化という長い時間の間、利他性が消えなかった理由を実証する一つの根拠となる¹³³。

囚人のジレンマのような状況が一度だけ起こることと、継続的に起こることは全く異なる状況である。もし、このような状況が一生に一度だけ起こるのであれば、一つの個体が自分の利益のために行為することを止めることはできないかもしれない。しかし、このような状況が継続的に起こる場合は違う。一つの行為では自分の利益を優先することが常に有利だが、同様の状況が続く場合は、一緒に協力することがより良い戦略になる可能性がある。アクセルロッドの研究は、協力を選択した方がよ

¹³² これはアクセルロッドがコンピュータで回したトーナメントに使用された利益分配マトリックスである。一つのゲームは二つの戦略の間で行われる 200 回の対決である。このゲームの点数は $T > R > P > S$ と $R > (S+T)/2$ と定義される。R は両囚人とも相手の犯罪事実を話していない互惠協力に対する補償である。P は、二人とも自白をする時に各自が受ける処罰である。T は裏切りへの誘惑（相手の犯罪事実を話す対価として受け取る小額の報奨金のため）である。S は裏切られた者の代価すなわち相手が裏切って自分は裏切らなかった時に自分が受ける不利益である。各自の選択結果によって点数がつけられ、二百回の対決後、最も高い点数を得た者が勝利する。R. Axelrod & W. D. Hamilton, "The Evolution of Cooperation", *Science*, 211, (1981), pp.1390-1396.

¹³³ アクセルロッドはしっぺ返し戦略が、次の3つの条件を満たすことで、自らの非搾取性(nonexploitability)から利益を得ていると説明する。

1. しっぺ返し戦略に遭遇する可能性は顕著である。
2. 一度遭遇すれば、しっぺ返し戦略は容易に認識できる。
3. 一度認識すれば、しっぺ返し戦略の非搾取性は容易に理解できる。

Robert Axelrod, Op. Cit., pp. 53-54.

囚人のジレンマゲームが繰り返される状況によって相互作用がある程度強制するのは異なり、現実では相互作用が繰り返されない状況では協力は続きにくい。現実で二度と会わない人であれば、協力しない可能性も高くなると考えられる。そこでアクセルロッドは「協力を促進する重要な方法は、同じ二人が再び出会い、互いを過去から認識し、相手が今までどのように振る舞ってきたかを思い起こすことができるようにアレンジすることである。この継続的な相互作用が、互惠性に基づく協力関係を安定させる」と述べる。

Ibid., p. 125.

り良い結果を導き出すことができるという実証的なデータとして意義がある。

また、トリヴェアースの区分によると、囚人のジレンマゲームで参加者がお互いに協力したり、裏切ったりして得た得点は、互惠交換で説明される。しかし、囚人のジレンマゲームは社会的交換については語っていないように見える。これはシンガーが提示する互惠的利他性の条件とも通じるところがある。上で提示した囚人のジレンマゲームでは、私がどの程度の利益を得ることができたかということが点数で示されている。シンガーが提示した互惠的利他性の条件のうち、助けてくれる存在とそうでない存在を区別する能力、第二に助けに相当する補償がどの程度で得られるのかを知る能力についての説明になる。

シンガーはまた、囚人のジレンマを例に挙げて互惠的利他性を説明するが、人間の理性とコミュニケーション能力も重要だと述べる。シンガーは「互惠的利他性は、人間のように理性的でコミュニケーション能力のある生物集団の中では特に重要かもしれない、両側的(Bilateral)関係から多側的(Multilateral)関係へと広がっていくからである」と述べる¹³⁴。

我々は協力をするときにお互いの利益を授受するが、もっぱら二つの個体だけが利益を授受するわけではない。一つの集団の中でAはBと協力をしたり、Cとも協力をしたりする。もし、Aという個体がBとは協力的だが、Cとは協力的でないかと仮定してみよう。この事実をBとCが知ったら、Aに対する評判は悪くなると考えられる。

囚人のジレンマが互いの利益だけを考慮するという点で両側的であれば、複数の人と協力する上で様々な状況に置かれる可能性があるという点で多側的だと言える¹³⁵。このような観点から、互惠的利他性は単に二人の関係だけでは説明できない部分がある。これはトリヴェアースの区分では社会的交換と呼ばれ、シンガーが言う理性とコミュニケーション能力による互惠的利他性と区別される。そして、このような互惠的利他性の説明は集団を前提としているという点で、集団利他性とも関係が深い。

しかし、非ヒト動物の集団利他性で見てきたように、集団利他性はあくまで個体の選択を補完する役割にとどまる。シンガーは集団利他性が人間にはより顕著に現れるという。シンガーは集団利他性について次のように述べている。

¹³⁴ Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 41.

¹³⁵ アラン・ギバード(Allan Gibbard)は、人間の正義感覚が主に交渉の進化的安定性(Evolutionarily Stable Strategies in Bargaining)の観点から進化したという仮説を立てる。この仮説によると、人間は交渉の過程で公正な結果に対する共通の期待を形成し、それを守る過程で正義感覚が進化した。ギバードは、正義の概念が交渉と互惠性の進化的な産物であり、人間が共同体内の葛藤を解決する上で重要な役割を果たすと主張する。

Allan Gibbard, "Human Evolution and the Sense of Justice", *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. VII: *Social and Political Philosophy* (Univ. of Minnesota Press, 1982), pp. 31-46.

この考え方は、血縁関係の絆に関連してすでに述べたとおりだが、血縁関係の義務が果たされると、「我々のもの」の境界線は、地方的・地域的な集団であれ、同じ地域に住んでいることではなく、民族的・階級的背景や宗教的信念といった共通の特徴に基づく所属であれ、我々が同一視する次に大きな共同体へと拡大する。特定の集団のメンバーの福利に対する関心という優先順位を超えて、集団の個々のメンバーに対する忠誠心とは異なる、集団全体に対する忠誠心も存在する¹³⁶。

シンガーによると、我々が持っている集団利他性には、まず自分が属している集団の各個体を対象とする集団利他性と、各個体の集合としての集団自体に対する集団利他性がある。まず前者の集団利他性を現代的な観点から見ると、我々は他の国よりも自分が住んでいる国に住んでいる人を優先し、自分が住んでいる国よりも自分が含まれる集団に所属している人、自分が含まれる集団に所属する人よりも自分の家族を優先する傾向があるという説明が可能である。

後者の利他性に関連してシンガーが例に挙げるのは愛国心で、シンガーは「集団全体への忠誠心に関する我々の倫理観の集団偏重は、我々が愛国心を高く評価することに現れている」と述べる¹³⁷。愛国心は自分が属する国家のみに利他性を持っているという点では批判に値するが、生物学的基盤である集団利他性で、ある程度説明可能であると思われるからである。

問題は、シンガーが集団利他性を限定的な意味で受け止めていることである。集団利他性を受け入れるということは、集団によって選択される利他性を受け入れるということであり、自然選択とは相反するように見えるからである。シンガーは「文化的要因と生物学的要因が相互に影響し合うということは、倫理の生物学的基盤に関する議論を通じて、心に留めておくべきことである」と述べる¹³⁸。文化的要因と生物学的要因が相互作用するという事実を受け入れるなら、文化は遺伝的な基礎を

¹³⁶ Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 50.

シンガーは、ウェスターマークの忠誠心に関する研究を根拠に提示する。Edvard Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas* vol. 2 (London: Macmillan, 1908), p. 169. この研究は、人々が故郷やコミュニティに強い愛着を持ち、それを離れることを極端に嫌う事例を通じ、忠誠心の本質を探る。忠誠心は単に個人的な感情ではなく、集団のアイデンティティと結束力の重要な要素として機能し、これは様々な文化と社会で共通して現れる。

¹³⁷ Ibid., p. 51.

¹³⁸ Ibid., p. 52.

シンガーは「文化は、遺伝的傾向を強めたり、和らげたり、あるいは特殊な条件下では完全に抑えたりするかもしれない」と述べる。Ibid., pp. 52-53.

シンガーは文化の影響を認めているという点で、完全に遺伝子中心で考えるのではなく、遺伝子と文化の共進化理論(gene-culture co-evolution thesis)に基づいていると考えることができる。遺伝子と文化の共進化理論によると、文化は生物学的ニースによって創造され、定型化される一方、

持つある傾向を強化したり弱めたりすることも受け入れなければならない。この点で、シンガーは文化の役割を完全に排除しているわけではないが、遺伝的な基礎を中心に利他性を解釈している。

7.3. 進化生物学における理性の意味

これまで人間と非ヒト動物に対する利他性の発展過程についてのシンガーの主張を論じた。血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性につながる社会生物学的観点からの利他性の説明は、我々が本性として利他性を持っていることが説明できる根拠となる。しかし、我々が本性に利他性を持っているという事実は、利他的に行為しなければならないことを正当化するものではない。我々はただ人間と非ヒト動物が進化の過程で得た利他性について記述しているだけだからである。もし血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性が倫理体系としてそのまま正当化されるなら、我々は集団より互惠の関係、互惠の関係より血縁関係を優先しなければならないと考えられる。このような行為が最も私の生存あるいは繁殖の確率を高めてくれるからである。このような観点から、上記で提示したしっぺ返し戦略も、囚人のジレンマ状況が続いたときに点数が最も高かったという事実を記述しているだけという点で、それ自体としては倫理的に正当化できない¹³⁹。

シンガーもこの点を認識し、次のように論じる。

ここまでの議論は、純粹に記述的なものであった。私は人間の倫理の起源について推測してきた。これらの推測から倫理的結論は生まれない。特に、人間倫理のある側面が普遍的である、あるいはほぼ普遍的であるという示唆は、人間倫理のその側面を正当化するものではない。また、人間倫理の特定の側面が生物学的根拠を持つという示唆も、それを正当化するものではない。なぜなら、倫理に関する生物学的理論と倫理的結論そのものとの間には、非常に多くの誤解があるからである¹⁴⁰。

このように、我々が利他性に関して生物学的基礎を持っているからといって、それが利他的に行為すべき理由にはならない。では、我々が本性として利他性を持っているということが、いかに道徳と関係しているのだろうか。もし、我々の生物学的基礎が道徳と何の関係もないのであれば、人間と非

生物学的特性は文化的選択によって複製された遺伝子の進化によって変化することになる。

¹³⁹ シンガーは“*A Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperation*”において、しっぺ返し戦略に関するアクセルロッドの研究を紹介しているが、あくまで協力を促進する状況を説明するデータとしてのみ使用している。Peter Singer, *A Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperation*, (Yale University Press, 2000), pp. 47-53.

¹⁴⁰ Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 53.

ヒト動物の利他性にも言及する必要がないと考えられる。シンガーは理性でこの問題を解決しようとする。我々は利他性に代表される互惠性(Reciprocity)は不偏性(Impartiality)という概念を作るようになり、この不偏性を理性で発展させたのが倫理体系になったというのがシンガーの説明である。ここで、理性は人間が進化を経て発展させてきた能力ではあるが、予期せぬところまで我々を導く特徴を持っているため、進化に逆らう行為も可能になったというのがシンガーの主張である。この場合、理性は単に自然なものではないため、自然主義的誤謬に陥らない。したがって、互惠性そのものを倫理の根拠とすることは自然主義的誤謬に陥るが、不偏性は理性によって正当化されるため、自然主義的誤謬には陥らない。この節では、シンガーがどのように互惠性と不偏性を理性と関連づけているのかについて論じる。

まず、シンガーは理性について次のように述べている。

理性能力は、我々を予測できない場所に導いてくれる特別な能力である。この点が、例えばタイプング能力とは異なる。この章の草稿を書きながら、私は理性能力とタイプする能力の両方を使っている。つまり、自分の考えを伝えるために選んだ言葉が、ほぼ思い通りにタイプライターの紙の上に現れる。一方、私の理性能力は、あまり予想できない結果をもたらす。健全に見えた議論が誤りであることが判明することもある。以前抱いていた立場を捨てなければならないこともあるし、やり遂げられないと判断したプロジェクトを放棄しなければならないこともある。・・・(中略)・・・理性能力を使い始めるということは、上へと続くエスカレーターに足を踏み入れるようなものである。最初の一步を踏み出せば、その先は我々の意志とは独立的であり、どこにたどり着くのか事前に知ることはできない¹⁴¹。

我々の理性能力は進化的に発展した能力であり、発展するということは今後もさらに発展する可能性を秘めているということである。シンガーは理性をエスカレーターに例え、予測できないところまで我々を導くことができると述べている。子供と大人を比較しなくても、理性能力が発展を重ねていくことを否定することは難しい。シンガーは「人間が推理したり数を数えたりできるのは、進化上の生存競争において、これらの能力をもたらす遺伝子を含む遺伝子のセットの方が、そうでない遺伝子のセットよりも生き残る可能性が高かったからに違いない」と主張する¹⁴²。もしシンガーの主張が

¹⁴¹ Ibid, p. 88.

¹⁴² Ibid, p. 90.

しかし、この事実が必然的にそうであるとは、シンガーは主張しない。シンガーは「倫理の起源と本質に関するあらゆる理論と同様に、この理論にも確たる証拠が欠けている推測が含まれている。我々が扱っているのは、歴史的な記録がなく、思想も化石を残さないような人間形成の段階である。とはいえ、私が述べる説は内部的に首尾一貫しており、入手可能な証拠に合致している。これは、倫理的思考に固有の論理を無視した純粋に生物学的な説明よりもっともらしい」と述べる。Ibid, p. 90.

正しければ、理性能力は我々の生存に必要な能力だと解釈することができる。そして、その中でも重要な理性能力は推論能力と計算能力であると考えられる。自分の取り分をきちんと計算できずに損だけをすれば、生存に支障が生じるかもしれないからである。では、理性能力はどのように倫理体系と関係しているのだろうか。

シンガーは、「理性によってもたらされる違いは、集団の他のメンバーが好意に応じるかまたは応じないときに、友好的な態度でなめるか威圧的なうなり声を上げるかの違いであり、承認の判断で応じるか非難の判断で応じるかの違いである」と主張する¹⁴³。承認や非難の判断であるため、私を取り分を受け取ったとき、これが公正かあるいは不公正かという判断によって、協力関係を維持するか、それともやめるかを定める。そして、基本的にお互いに利益を授受することを前提としているため、協力関係は互惠性と関係していると考えられる。

このような互惠関係において、承認や非難に対する判断を正当化するために不偏性という概念が現れる。シンガーにとって不偏性を要求するということは、自分の利益だけに訴えるのは通用しないことを意味する。例えば、ある集団内で皆が一つの果実をもらったが、私だけが二つをもらったとしたら、不公正だと考えられる。しかし、もし私が集団のために役立つ特定のことをしたなら、正当化される可能性がある。ただし、この場合、他の誰かが役に立つ特定の仕事をしたのであれば、他の誰かも果実を二つ貰うのが公正である。この場合のように、少なくともある立場が正当化されるには、同じ基準を皆に適用する一種の不偏性という概念が必要である。シンガーは「私の正当性を無私性(Disinterestedness)に見せかける必要性は、やがてわかるように、倫理的推論を発展させる重要な足がかりとなる」と述べる¹⁴⁴。最初の承認あるいは非難に対する判断の正当化として不偏性を適用し、倫理や道徳体系が発展するようになったというのがシンガーの説明である。

そしてシンガーは不偏性について次のように述べる。

倫理学における理性は、倫理的権威の源泉としての慣習を否定するという消極的な課題に限定されるものではない。自分の行為を社会全体に対して正当化するという考え方に内在する無私性(Disinterestedness)という要素を取り入れ、倫理的であるためには、ある決定がそれによって影響を受けるすべての人の利益に等しく重みを置かなければならないという原理へと発展させることによって、倫理をめぐる論争を合理的に解決する方向へと前進させることができる。つまり、倫理的な判断を下す際には、完全に不偏的な(Impartial)視点、つまり、自分が考えている行動によって得をするか損をするかという自分の知識を無視した視点から、自分の判断を下すことが求められるのである¹⁴⁵。

¹⁴³ Ibid., p. 92.

¹⁴⁴ Ibid., p. 94.

¹⁴⁵ Ibid., pp. 100-101. ここでの無私性は、自分の利益を中心に考えないという点で、すべての利益を同等に考慮する不偏性とは異なり意味で使

シンガーは「遺伝子に基づく社会的行動が社会的慣習へと変化したことで、それまで遺伝子の支配下にあったものに初めて理性が限定的に適用されたのである」と主張する¹⁴⁶。このようなシンガーの説明は、理性能力が自然に与えられたものではあるが、遺伝子の支配を受けないので自然主義的誤謬に陥らないと彼が考えていると解釈できる。我々は遺伝子の支配を受けない固有の理性能力によって倫理体系を発展させてきたのである。

ここで、シンガーの著作が“*The Expanding Circle*”である理由が解釈できる。我々は「血縁→隣人や友人など助け合う者→小集団→民族や国家→人類→動物→植物や無生物など」というように、倫理体系をどんどん拡大してきたのである。ここで公正な視点（シンガーの表現では不偏性）をどの集団に限定せず、なるべく全体に適用する必要がある¹⁴⁷。

社会生物学に基づくシンガーの説明をまとめると次のようになる。

- a) 道徳の起源は互惠性(Reciprocity)である。
- b) 互惠性は不偏性(Impartiality)という概念を作るようになった。
- c) 道徳の発展は、不偏性をより広い範囲に適用することで拡張されてきた。
- d) 理性能力は予期せぬところまで我々を導くことができる能力である。
- e) 道徳の拡張は理性能力によって可能になった。
- f) 理性能力は自然に与えられたが、遺伝子の支配を受けないため、自然主義的誤謬に陥らない。

このように、シンガーは互惠性、不偏性、理性を倫理体系の根拠にしようとしている。もちろん、このようなシンガーの主張は哲学的あるいは倫理的に厳密であるとは言えない。道徳の起源に関する説明は正確に実証するのは難しく、今後新しい主張が出てくる可能性もあるからである。

シンガー自身も、道徳の発展過程について厳密な証拠があるとは思っていない。シンガーは社会生物学を証拠としてのみ活用し、消極的に適用することを主張する。“*The expanding circle*”でシンガー

われている。

¹⁴⁶ Ibid., pp. 94-95.

¹⁴⁷ しかし、シンガーの立場では、植物および無生物は道徳の考慮対象にならない。シンガーは苦痛や快楽を感じる能力を道徳の考慮対象になりうる基準として見なしているからである。シンガーにとって、苦痛や快楽を感じる能力は、少なくとも利益を持つための前提条件である。したがって、動物までが道徳の考慮対象になる。

Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*(Reissued ed.), (Harper Perennial Modern Classics, 2009), p. 37.

が主に批判する理論は、自然法理論と倫理的絶対主義である。なぜなら、シンガーによれば、「倫理の特定の原理が、進化の歴史から生じた生物学的適応とみなすようになれば、その倫理原理を道徳的に絶対的なもの、あるいは自明で正しいものとみなすことはなくなる」からである¹⁴⁸。この点で、シンガーは不偏性を根拠に利益に対する平等な配慮の原理¹⁴⁹を主張するために(利益に対する平等な配慮の原理自体に対する正当化の問題はさておき)、自然主義的誤謬に陥ることなく、道徳の起源という味方を得ることになるのである。

シンガーは互惠性という自然な特性に訴えている。血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性は、我々が進化を経たにもかかわらず、利他的行為が消えなかった理由を説明してくれる。しかし、シンガーは血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性をそのまま正当化しているわけではない。これらの利他性はただ道徳の起源としてのみ考えられているからである。したがって、私が自分の血縁や親しい人を他の人より優先することは正当化されない。もし血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性をそのまま正当化するならば、これは自然主義的誤謬に陥ることになる。シンガーはこれを理性で解決しようとする。理性能力は自然に与えられているが、遺伝子の支配を受けないため、自然主義的誤謬に陥らないからである。互惠性は不偏性という概念を生み出し、我々は理性能力を持って不偏性を拡張させながら倫理体系を発展させてきた。したがって、シンガーにとって正当化される倫理体系は、すべての利益を等しく考慮するという利益に対する平等な配慮の原理だけである。ここで互惠性と不偏性は、消極的な意味としての道徳の起源として考えられる。

8. 進化生物学における共感と感情

シンガーは社会生物学をそのまま倫理に適用することはできないと主張する。その理由は、自然的事実をそのまま倫理原理に適用する場合、自然主義的誤謬に陥るからである。シンガーは記述倫理学として社会生物学を活用するが、それをそのまま適用するわけではない。その鍵となるのが理性能力であり、理性能力はエスカレーターのように予測できないところに我々を到達させる。理性は我々が進化しながら得た能力の一つであるが、理性によって我々は進化の流れとは独立して考えることができるようになった。理性によって我々は倫理体系を発展させることができ、道徳的対象の範囲もますます広げることができたというのがシンガーの説明であった。

¹⁴⁸ Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 69.

¹⁴⁹ すべての個体の利益を平等に考慮するという原理であり、シンガーが提示する功利主義を正当化する原理でもある。そして、シンガーは「利益の平等な考慮は、平等な扱い(Treatment)を指示するものではないという意味で、平等の最低限の原理である」と主張する。したがって、他の個体に同じ行為をすることが要求されるといふより、むしろ異なる扱いをすることが利益を平等に考慮する結果につながる。Peter Singer, *Practical Ethics* (3rd ed), (Cambridge University Press, 2011), p. 22.

私は第三部の冒頭で、シンガーの主張のうち、(1) 反照的均衡は一種の直観主義に属するが、直観は排除されなければならない。(2) 我々が正義感覚という直観を持っていたからこそ、倫理体系を持つことができたという主張が互いに相反しているという疑問を提起した。第二部で論じたように、シンガーはシジウィックの倫理的方法は単なる調査作業(Investigatory Work)であり、直観主義者を説得するための手段として使われた対人論証(Ad Hominem Argument)に過ぎないとする。シンガーの対人論証の解釈によると、シジウィックが常識道徳を活用する時、直観主義者を説得しているためであって、哲学的正当化を試みるわけではない。

そうであれば、進化生物学に対するシンガーの作業も哲学的正当化のためではないと考えることができる。そうであれば、人間が進化を経てどのような直観を獲得したかを記述することは、正当化とは無関係だと考えることができる。もし直観についての記述が正当化の作業と別のものであるならば、自然的要素に属する直観とは独立した方法で哲学的正当化を試みるべきである。

アミン・ジョン・アブード(Amin John Abboud)は、普遍化の可能性について、シジウィックの公理(Axiom)のような自明な原理に頼ることを指摘する。アブードは「シンガーが直観を他の人が使うときには有効な知識の形態として拒否するが、自分の目的のために直観が必要なときには直観を受け入れる」と批判する¹⁵⁰。シンガーは、自然主義的誤謬に陥るという理由で直観を拒否すべきだと主張する一方で、シジウィックの公理が自明であると判断するにあたっては、自然的要素である直観に訴えるのである。

そこで、理性に基づくシンガーの説明が自然主義的誤謬を完全に解決しているのかについては、まだ疑問が残る。その理由は、我々が進化上で得た互惠性が不偏性という概念を作り出したことになり、これをそのまま理性が正当化していると解釈することができるからである。シンガーの主張を図式的に見ると、互惠性(Reciprocity)→不偏性(Impartiality)→公正性(Fairness)→公正性の拡張→倫理体系という順序で発展し、理性によって倫理体系が可能になったとすることができる。互惠性という自然の素材がなければ、不偏性や公正性、あるいはそれ以降のプロセスが不可能であったと考えることができる。理性によって正当化されるのはあくまで自然に与えられた互惠性という自然的属性であり、自然的要素から完全に独立した説明とは考えられない。

シンガーの主張によれば、遺伝的基礎を持つ社会的な行為あるいは習慣がそのまま正当化されるわけではないとしても、依然として不偏性を自然なものとして解釈できる余地がある。シンガーは、ヒュームが正義を人為的な徳であると主張することを批判し、「不正を見抜く能力や、不正を排除するために必要な憤りの感覚を含む互惠性の基本ルールは、進化してきたという意味で自然なものであり、我々の生物学的本性の一部であり、人間以外の同類(Relatives)と共有しているものである。しかし、言語を使う人間の社会に典型的な、より詳細な正義のルールは、互惠性という本能的な(Instinctive)感覚を改善したものであり、人為的なものと考えられる¹⁵¹」と主張する。本能的な互惠性の感覚に基づいているという点で、シンガーはある意味では自然主義者であり、自然主義的誤謬を

¹⁵⁰ Amin John Abboud, *Peter Singer's Ethics*, p. 123.

¹⁵¹ Peter Singer, "Ethics and Intuitions", pp. 336-337.

完全に克服したと考えられない地点は明らかに存在する。

また、道徳の起源に基づく説明は別の問題を生む可能性がある。道徳の起源の中に不偏性以外の要素が発見された場合、この要素も理性で正当化されれば、シンガーはこれを受け入れなければならない。シンガーにとって不偏性は、正義感覚に基づくという点で、公正性と結びついている。しかし、道徳の起源には公正性だけでなく、他の特徴も存在する可能性は開かれている。例えば、共感を広げながら道徳体系を作ったなら、共感を基礎とする道徳体系も理性で正当化できると考えられる。シンガーの立場は、選好功利主義から古典的快樂主義へ、非認知主義から認知主義への変化を経たが、不偏性と理性に基づくという立場は変わっていない¹⁵²。2011年の“*The Expanding Circle*”のあとがきで、シンガーは次のように述べている。

行動には客観的な理由があるという主張を、何かをする理由の存在を十分に認めている人たちでさえ、必ずしもその理由によって動機づけられているわけではないということを認めることによってのみ受け入れられるとしたら、我々はピュロスの勝利を得たに過ぎないのだろうか。・・・（中略）・・・とはいえ、客観的な規範となる真理という考え方を受け入れることができれば、日常的な道徳的直観に頼るという選択肢を手に入れることができる。この直観は、現在の最善の科学的理解によれば、我々の進化の歴史のある時期に適応的であったことが証明された、感情に基づく反応である。客観的な道徳的真理が存在することで、我々は、こうした直観的な反応を、すべての理性的な感覚を持つ生物が、たとえ我々とはまったく異なる環境で進化した理性的感覚を持つ生物であっても、持つであろう行為の理由と区別することができるかもしれないという希望を持つことができる¹⁵³。

シンガーは理由と動機を区別し、どんな理由があっても動機づけられないことがあるという立場を受け入れている。この点でシンガーは、我々が何かをすべき理由を提供するかどうかは規範的な問題

¹⁵² 「長年、私は実践理性についてヒュームの的であり、理性は欲求から出発すべきであると考え、倫理的判断については非認知主義者であり、リチャード・マーヴィン・ヘア(R.M. Hare)の普遍的指令説と同様の視点を持っていた。しかし、私はずっと前から、ヘアが道徳的用語の意味に依存することは、私が擁護したい視点の根拠があまりにも希薄であると感じていた。実践理性に対するヒュームの視点に反対するデレク・パーフィット(Derek Parfit)の主張は、客観的な規範的理由があることを説得するのに役に立った」。Peter Singer, “Twenty Questions”, p. 68.

「しかし、カタジナ・デ・ラザリ＝ラデック(Katarzyna De Lazari-Radek)の選好功利主義に対する批判(この問題についてのシジウィックに対する彼女の理解に基づいている)と、ロバート・ノージック(Robert Nozick)の経験機械の例に対する彼女の回答は、私が選好功利主義を捨てて快樂主義的功利主義を支持するようになった最後の後押しとなった」Ibid., p. 69.

¹⁵³ Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 204.

であり、それが我々に行うようにする動機を持たせるかどうかは心理的な問題として扱おうとする立場であると解釈できる。この立場では、我々の直観あるいは感情は単なる心理的な問題にとどまるという点で、シンガーは合理主義者であると考えられる。

私がこの章で着目したいのは、シンガーの表現で「ピュロスの勝利¹⁵⁴」と表現される直観あるいは感情の問題である。理性を重視するシンガーの立場からすれば、直観あるいは感情に基づく倫理体系は受け入れられないと考えられるかもしれない。しかし、理性と同様に、我々の直観あるいは感情も進化上で必要な能力だと解釈することも可能である。ならば、我々の直観あるいは感情も我々の必要性によって受け継がれた能力であり、シンガーが提示した不偏性のように、いかなる概念を提示することも可能であると考えることができる。直観や感情を心理的な問題として扱うことは、直観あるいは感情を排除することを意味するのではない。もし、シンガーが提示する利益に対する平等な配慮の原理に従って行為するように、より動機づけられるように誘導する心理的な状態があれば、シンガーはそれを受け入れるべきだと考えられる。それにもかかわらず、シンガーの場合、動機などの心理的な状態を規範に含めておらず、倫理において考慮すべき要素として扱っていないという点を批判することができる。

また、シンガーの場合、道徳の起源についての理性による正当化によって倫理体系の正当化を試みている。シンガーが道徳の起源としているのは、不偏性による公正性である。シンガーが不偏性という自然的要素に訴える限り、他の自然的要素が道徳の起源として考慮できるのであれば、この要素も倫理体系を正当化する要素として考慮することができる。

そこで、私はこの章で社会生物学に基づく感情の役割について論じる。すべての感情について論じることとはできないため、主に共感(Empathy)に基づいて議論する。私は、倫理体系を可能にするのは理性であるというシンガーの主張を批判し、共感が互惠性にとって不可欠であると主張する。また、フランス・ドゥ・ヴァール(Frans de Waal)とマイケル・トマセロ(Michael Tomasello)の立場を取って、互惠性を計算された互惠性と感情的(態度的)互惠性に分ける。そして、シンガーが説明した互惠性は計算された互惠性に主に基づいていることを明らかにし、シンガーの説明では感情的(態度的)互惠性を受け入れるのは難しいところがあると主張する。

8.1. 共感と感情に基づく協力

シンガーが社会生物学に基づき倫理体系を正当化する作業を行った後も、社会生物学の研究は絶えず続いてきた。第七章で論じたように、シンガーが主に基づいている社会生物学は、トリヴァースの互惠的利他主義であった。互惠的利他主義は、主に協力に関連して私がある程度の利益を得たかを重

¹⁵⁴ 多くの犠牲を払っても得るものが少ない勝ちを「ピュロスの勝利」と呼ぶ。ピュロスは古代ローマがイタリア半島を統一する際、抵抗する都市国家が雇ったギリシャ武将である。ピュロスは戦う度にローマ軍を破ったが、大切な部下も失い続け、そうした戦いは続けられないと言ったという。

要視する利益の公正性の側面からの理論であった。しかし、トリヴァースを含め、社会生物学の研究で利益の公正性の側面だけでなく、共感と感情についての研究も進んでいる。

シンガーは2011年版の“*The Expanding Circle*”のあとがきで、ドゥ・ヴァールのチンパンジー研究に言及し、次のように述べる。

オランダでそのキャリアをスタートさせ、現在はアトランタのエモリー大学に在籍するフランス・ドゥ・ヴァールは、40年にわたって霊長類を観察してきた。彼は、霊長類が公正や正義感覚を持っていること、あるいは少なくともその先駆(Precursor)とする感覚をもつことを、霊長類の行動から示唆するいくつかの方法について述べている¹⁵⁵。

シンガーが提示するドゥ・ヴァールの主な研究は、チンパンジー研究の意義として提示される公正性、正義感覚、少なくともこれの先駆となる感覚があることを示唆する行動についての研究である。しかし、ドゥ・ヴァールにとって重要なのは、チンパンジーとは差異を示すボノボ研究である。ボノボ研究で提示されるのは、少なくともその先駆となる感覚であり、それが共感(Empathy)である。これはシンガーが理性を中心に互恵性あるいは不偏性を扱うのとは著しく異なる¹⁵⁶。

ドゥ・ヴァールはボノボについての多くの研究を提示する。ドゥ・ヴァールがボノボを研究する理由は、DNAを比較すると、チンパンジーだけでなくボノボにも人間と共通する遺伝的起源が存在するからである。チンパンジーと人間を比較し、人間の行動を観察することがボノボにも適用されるべきであるというのがドゥ・ヴァールの研究目的である。ドゥ・ヴァールは人間とボノボの共通点の一つとして共感能力を挙げ、次のように述べる。

しかし、私はボノボとの共通点、特に共感やセックスの社会的機能についても見ている。人間がボノボのように簡単に、そして公的にセックスを使うわけではないが、人間の家族内では、セックスはボノボ同士の関係を円滑にするのと同じような社会的接着剤の役割を果たしている。私は、ボノボはチンパンジーよりも共感能力が高いと考える。あるボノボが少しでも怪我をすると、すぐに他のボノボが取り囲み、検査したり、舐めたり、毛づくろいをしたりする

¹⁵⁵ Ibid., p. 187.

¹⁵⁶ この点からもシンガーを批判することは可能である。つまりシンガーが言う「少なくともその先駆とする感覚」とは、共感のことであり、ドゥ・ヴァールにおいて共感は自動的な反応に近い。それに比べ、シンガーは互恵性を理性的に扱っているという点で、自動的な反応とはほど遠い。シンガーが共感をどのように捉えているかについては、8.3節で詳しく説明する。

ドゥ・ヴァールのボノボ研究によると、ボノボにはチンパンジーに欠けている共感能力が主要な社会的機能として働いている。さらに、ドゥ・ヴァールは、ボノボが様々な社会的機能を持つようになった理由に関連する研究をいくつも紹介している¹⁵⁸。この研究によると、ボノボと類人猿は、紡錘形細胞と呼ばれる特殊なニューロン、相手の不安を知覚する脳の領域など、他の個体と共感する能力を共有している。この研究に基づくと、人間の利他的行為は人間の共感能力から出発したということが一つの説明として可能だと考えられる。

ドゥ・ヴァールが扱おうとする共感とは、同情(Sympathy)とは区別される。ドゥ・ヴァールは「ここで言う共感とは、他人を助けるように促す同情という意味ではなく、他人とどう関わるかという、より中立的で基礎的(Fundamental)な意味での感覚である」と述べる¹⁵⁹。ドゥ・ヴァールが主張している共感とは、協力をするかしないかを決める前に起こる。いったんお互いにつながりがあってこそ、協力するかしないかを決めることができるからである。ここで共感とは、お互いをつなぐ機能として働いているという点で、中立的かつ基礎的である。ドゥ・ヴァールの立場では、互惠性を可能にするのは理性ではなく共感である。

さらにドゥ・ヴァールは、人間の公正感覚は非常に基礎的な感情に基づいており、公正は多くの場合に誇張されてきた人間の合理性の産物ではないと述べる。「我々の公正感覚とは、共有された感情(Shared Emotion)の知的変換である」というのがドゥ・ヴァールの主張である¹⁶⁰。ドゥ・ヴァールの主張が正しければ、公正は一般的に人間特有の道徳的価値と考えられているが、我々が他の霊長類や他の動物と共有できる共感能力がなければ、決して生まれなかったと考えられる。

つまり、シンガーが言及したドゥ・ヴァールの「少なくともその先駆する感覚」は共感能力であ

¹⁵⁷ Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*, (W.W. Norton & Company, 2013), p. 80.

¹⁵⁸ ドゥ・ヴァールが提示する研究は次である。

J. Allman, A. Hakeem, and K. Watson, "Two phylogenetic specializations in the human brain", *Neuroscientist* 8, 2002, pp. 335-346.

J. K. Rilling, J. Scholz, T. M. Preuss, M. F. Glasser, B. K. Errangi, and T. E. Behrens, "Differences between chimpanzees and bonobos in neural systems supporting social cognition", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 7, 2011, pp. 369-379.

K. Prüfer, et al, "The bonobo genome compared with the chimpanzee and human genomes", *Nature* 486, 2012, pp. 527-531.

¹⁵⁹ Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist*, p. 131.

¹⁶⁰ Frans de Waal, *Mama's Last Hug: Animal Emotions and What They Tell Us about Ourselves*, (W.W. Norton & Company, 2019), p. 207.

る。この点で、ドゥ・ヴァールの主張はシンガーの主張とは相反する点が明確である¹⁶¹。シンガーが互恵性と理性を中心に主張を展開していくのに対し、ドゥ・ヴァールは互恵性と共感を中心に議論を展開していくからである。

	互恵性	互恵性の発展	公正の起源
フランス・ドゥ・ヴァール	共感ベース	共感ベースの公正	共有感情 (Shared Emotion)
ピーター・シンガー	正義ベース	正義ベースの公正(不偏性、Impartiality)	理性

<表 8.1. ピーター・シンガーとフランス・ドゥ・ヴァールの解釈の違い>

ドゥ・ヴァールの立場では、道徳の起源は共有感情である。シンガーが正義ベースの公正性を主張し、不偏性を倫理体系の正当化の要素として見なすのとは異なり、ドゥ・ヴァールは共感ベースの公正性を道徳の起源として見なしている。もしドゥ・ヴァールのような解釈が可能であれば、不偏性以外の要素も互恵性の発展に影響を与えていると考えることができる。シンガーが不偏性に訴えながら倫理体系の正当化を図るように、共感ベースの公正性に訴える方法も十分に検討できる。

トマセロも共感を協力の基本要素とする学者の一人である。トマセロが行ってきた研究の中心的な目標は、まだ文化の洗礼を受けていない人間がどのように霊長類の段階から人間の段階へと進んでいくのか、つまり二つの存在の特性が重なる可能性の高い段階で分化が起こる現場を目撃することである。トマセロは、子どもがすでに共同の目的という感覚を持っているという事実を指摘する。トマセロは「幼い頃から、子どもたちはまた、他者と同一化する“彼は私である”という態度や、自己を多数の中の一人であるという概念に沿った一種の社会的合理性を持ち、どこでもない場所からの非個体的観点(The Impersonal View from Nowhere)につながっていく」と主張する¹⁶²。特に共同の目的に基づく協力的行動でこの点がよく表れる。共同協力の行為において我々は参加者の相互依存を生み出さなければならないという目標を持ち、これが事実上「我々」というものを作り出すということである。

トマセロは非個体的観点を始めとして、協力を二つに区分する。それは「ある個人が他の個人の利益のために犠牲になる利他的援助と、相互作用するすべての当事者が何らかの形で利益を得る相互的(Mutualistic)協働」を基本的な形として提示する¹⁶³。ここで、個人が他人のために犠牲になる利他的

¹⁶¹ これとは別に、シンガーが社会生物学に関する研究を厳密に扱っていない点も指摘できる。詳細はAmin John Abboud, *Peter Singer's Ethics*, pp. 97-104.

¹⁶² Michael Tomasello, *Why We Cooperate*, (The MIT Press, 2009), p. 40.

¹⁶³ Michael Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, (Harvard University Press, 2016), p.1.

な援助は同情(Sympathy)¹⁶⁴をベースにし、すべての当事者が利益を得る協力は公正をベースにする。利他的援助は他者の幸福が目的となり、利益を得る協力はその利益が公正に与えられるかどうかについて判断しなければならないからである。これに基づき、トマセロは共感が「純粋な協力」(Cooperation)であるのに対し、公正は個人が複数の参加者の様々な動機から生じる多くの相反する要求に対して、バランスの取れた解決策を模索する一種の「競争の協力化」(Cooperativization)だと言える¹⁶⁵と主張する。

もし、公正だけでなく共感も人間が進化して発展させたものであるというトマセロの理論を受け入れると、自己利益を追求する競争の協力化だけでなく、共感から発現する純粋な協力も受け入れなければならないと考えられる。協力を、個人が同情や関心、慈愛のような自己犠牲的動機に基づき、他人を助けるために犠牲を払うことができる純粋な協力と、相互作用する個人が公正や公平、正義のような不偏的動機に基づき、よりバランスの取れた方法で皆が利益を得る方法を追求することができる競争的協力に分けることができる。そうすると、人間の協力を公正の枠組みだけでなく、基本的な人間の本性である共感の枠組みからも考慮すべき理由があると考えられることができる。

しかし、トマセロのような考え方をシンガーに適用する際に注意しなければならないのは、シンガーが純粋な協力のような非互惠的行為を認めていることである。シンガーは純粋な利他主義の例としてイギリスの血液銀行を提示する。

イギリスでは、医療目的に必要な血液は、自発的に国立血液センターに血液を提供する人々からのみ提供される。これらのドナーには補償は支払われない。血液を必要とするイギリス国民全員に、国民保健サービスが無料で血液を提供しているからである。また、献血者は、献血によって命を救われた患者から補償を受けることも、感謝の笑みを向けられることもない。ドナーは自分の血液を誰が受け取ったかを知ることではなく、患者は自分が受け取った血液を誰が提供したかを知ることはない¹⁶⁶。

¹⁶⁴ 共感(Empathy)と同情(Sympathy)は互いに区別される。Em-は何かに移るという意味を持っており、感情移入と訳す場合もある。Sym-は一緒にするという意味を持っており、共感と訳される場合もある。細かい部分で違いはあるが、この文で私は共感と同情を似たような意味で使っている。

¹⁶⁵ Ibid., p. 2.

シンガーは人間の本性に社会的存在という事実と階級や階級制度を形成しようとする傾向があると主張する。これによると、単に自分の生存のための競争的協力もあるが、生存ではなく自分の地位を高めたいという欲求に発現する競争的協力も人間の本性に含まれるという解釈も可能である。Peter Singer, *A Darwinian Left*, p. 37.

¹⁶⁶ Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 133.

イギリスの血液銀行の事例は、人間に非互恵的利他性が可能であることを示している¹⁶⁷。そして、このような純粋な利他主義の例は、血液銀行の事例以外にも十分に可能であると考えることができる。シンガーの観点から、このような非互恵的利他性は理性の発展とも関連させることができる。理性は我々をより普遍的な倫理的見解に導き、非互恵的利他性は血縁、互恵的、集団利他性よりも広い範囲を持つ倫理見解だからである。シンガーは非互恵的利他性を公正、共感の領域に分けず、単に純粋な利他性が存在する実証的な要素としてのみ扱っている。

しかし、シンガーが主張する倫理体系で最も重要なのは、不偏性の概念から出発する利益に対する平等な配慮の原理である。すべての個体の利益を平等に考慮することが最優先に考慮すべき事項である。したがって、シンガーにとって協力の種類が重要なわけではない。シンガーにとっては利益に対する平等な配慮の原理に基づき、我々は協力から得た利益が公正かどうかを最優先に考慮すべきことになる可以考虑することができる。また、この点で、倫理的行為の評価から動機が排除されるわけではないが、倫理的により重要視されるのは結果である。そこで、トマセロが言う協力の二つの動機である共感に基づく動機と公正に基づく動機もシンガーの立場では重要な要素にはならない。

シンガーが「ピュロスの勝利」と表現するものは、理性に訴える理由にだけに規範性を認めることであり、動機あるいは心理状態に規範性を認めないことである。このような観点から、純粋な利他性は実証的な要素として存在するが、道徳的行為に必ずしも必要なものではない。むしろ、純粋な利他性から道徳的行為を行ったが、全体の善に悪い影響を与えた場合、その行為はシンガーにとって正しくない。しかし、不偏性を道徳の起源として議論を始めたシンガーの立場からすると、人間の共感あ

¹⁶⁷ シンガーは英国の血液銀行の事例を、非相互的利他性が可能な場合として前提にしている。しかし、献血が私の適応度を下げないという主張も可能であり、私が受ける利益が何もないとしても、献血に対する社会的期待が上がるという解釈も十分に可能である。リチャード・アレクサンダー(Richard D. Alexander)は、シンガーが言う献血が他人を助けるためという常識を前提にしているという点でシンガーを批判する。「しかし、現代の生物学理論の文脈では、私たちが公言し、心から信じている動機でさえも、私たちの行為の進化的意義をまったく反映していない可能性があることを明確に扱わない正当な理由にはなりえない。同じ理由から、献血の背後にあるものを判断するための正しい根拠は「常識」であるという彼の主張を、私たちは受け入れざるを得ない。特に、その常識が、自分の行為の背後にある理由だと考えているものが、その本当の意味を伝えていない可能性を同時に否定し、十分に確立された生物学的事実や理論を考慮していない場合にそうである。」Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, (New York, 1987), p. 159.

このような批判に対して、シンガーは「献血者が地域社会に対する義務感覚や社会的承認への意識から動機づけられているとしても、彼らの行動が倫理的でない、あるいは利他的でないということにはならない。倫理的、利他的に行動するということは、道徳的に重要な意味において、とりわけ、共同体に対する義務感覚や、自分の意見を尊重してくれる人々の承認を得られるようなことをしたいという欲求に動機づけられているということである」と述べている。Peter Singer, *How are We to Live?: ethics in an age of Self-Interest*, (Mandarin/Reed, 1994), p. 124

るいは感情をも検討すべき理由は確実にあると考えられる。

8.2. 計算された互惠性と態度的(感情的)互惠性の区別の意義

これまでシンガーの理論をドゥ・ヴァールとトマセロの理論と比較した。シンガーは互惠性、不偏性、理性として道徳の起源を説明し、理性で倫理体系を正当化しようとする。しかし、ドゥ・ヴァールとトマセロによれば、道徳の起源は公正に基づくだけでなく、共感にも基づく。共感あるいは感情によって倫理的正当化を行おうとはしないシンガーにとって、倫理的行為の動機は重要な要素として扱われるものではない。

しかし、動機が倫理的正当化の役割を果たさないとしても、それが利他的行為を増やすための要素として十分に活用することは考えられる。共感あるいは感情を動機づけの可能性を高める触媒としてのみ使用し、その結果においてのみ不偏性を追求する方法も可能だからである。結果においてその結果が不偏的であれば、シンガーの立場に反することはない。この節では、互惠性を計算された互惠性と態度的(感情的)互惠性に区分し、態度的(感情的)互惠性につながる共感と感情を説明し、態度的(感情的)互惠性からどのような利益が追求できるかを説明する。

ドゥ・ヴァールの区分によると、互惠性は態度的互惠性と計算された互惠性に分けられる。計算された互惠性は、私がどれだけ利益を受けたかによって協力することである。計算された互惠性の説明は、前章で紹介した囚人のジレンマゲームによる説明が最も適切な説明であると考えられる。囚人のジレンマゲームでは、各人は互いに協力あるいは裏切る行為を通じてそれぞれの利益を得る。私が協力か裏切りのどちらかの行為を選択する場合、最も高い利益を得るために行動するため、相手からどのような利益を得ることができるかを判断しなければならない。このような行動は相手からどのような利益を得ることができるかを計算するという点で、計算された互惠性と言える。そしてこの場合、最も高い利益を得るのはしっぺ返し戦略に従う個体であると考えられる。

第七章で確認したが、シンガーの場合、トリヴァースの互惠的利他主義に基づいて互惠性を扱っている。シンガーは純粋な利他性が誕生したメカニズムとして囚人のジレンマを提示する¹⁶⁸。第七章

¹⁶⁸ シンガーは動機については距離を置く立場を堅持しつつも、純粋な利他性については肯定的に考えている。シンガーは「正しく理解されれば、社会生物学は、自己利益や親族の利益を増進させたいという願望によって行動が実際に動機づけられることを意味しない。社会生物学は動機づけについて何も語らないが、それは行動の種類がもたらす客観的な結果のレベルにとどまるからである。ある行動が実際に自分に利益をもたらすからといって、その行動が自己利益によって動機づけられているということにはならない。とはいえ、社会生物学では、人間は純粋な利他性ではなく、自己利益によって動機づけられていると考えるのが一般的である。この仮定は、社会生物学者が書いていることのいくつかから信頼性を得ている。我々は今、社会生物学そのものが、純粋に利他的な動機が存在を説明できることを知ることができる」と主張している。Peter Singer, *The Expanding Circle*, pp. 45-46.

の囚人のジレンマの例をもう一度考えてみよう。

もしもう一人の囚人が自白しなければ、私が自白しない方が我々二人のためになる。なぜなら、私が自白すれば合計八年服役するのに対して、我々二人は合計六ヵ月服役することになるからである。そして、もう一人の囚人が自白した場合、私が自白しないほうがまだましで、そうすれば服役期間は十年ではなく八年になるからである。そこで、何が起ころうと、我々の利益を一緒に考えれば、私が自白しない方がいい。

このように自分の利益だけでなく他人の利益と一緒に考慮する場合、利他的な個体がより多くの利益を受けるようになるというのがシンガーの主張である。結果として皆の利益を考慮したときに最大の利益を前提とするという点で、互恵的な行為は計算された互恵性に基づいていると考えられる¹⁶⁹。純粋な利他性に動機づけられる全ての行為が最大の利益を前提とするとは考えられない。最大の利益を生み出す可能性という面から見られた純粋な利他性であるため、純粋な利他性は、計算された互恵性ベースの行為における付随的な役割に過ぎない。一方、態度的互恵性では、「この人が私にどのような態度を示したか」が重要である。態度的互恵性の場合、適切な要求や不正な行為に対する罰を考慮しないため、利益だけを計る計算された互恵性よりも複雑である。ドゥ・ヴァールは「態度的互恵性は、友好的な傾向から敵対的な傾向までの社会的要因の可変性、そして敵対的な傾向で認識する要因に適応する傾向から来る」と主張する¹⁷⁰。態度的互恵性の観点から、以前の出来事に対する記憶が関連づけられており、これは再び現在の行動に影響を与えると考えられる。もし個人 A が B に友好的な行動をすれば、B が A に友好的に行動するように刺激することになる。

協力する際に、自分が受けた利益が公正であるかどうかについてのコミュニケーションが行われると同時に、互恵関係を形成する相手に対して感情的な判断を行っていると考えることができる。自己利益だけを考えると、他者との関係とその持続性について考えるのである。ドゥ・ヴァールの場合、人間の本性にある公正性の起源は共感能力であると主張する。ドゥ・ヴァールの立場からすると、公正は単に利益の不偏性だけでなく、他の人々との関係的な要素も考慮していると解釈できる。

¹⁶⁹ シンガーは「囚人のジレンマは、計算された自己利益に基づいて互恵交換を行うのではなく、純粋に利他的であることに進化上の利点がある理由を説明している」と説明している。しかし、このような説明はあくまで服役の総和が最も少ない場合に基づいている。常に最大利益を前提としているという点で、主に計算された互恵性に基づいていると考えることができる。また、シンガーは不偏性を根拠にすべての個体の利益を同等に考慮することを要求するという点からも、計算された互恵性に道德の起源を置いていると解釈できる。注意しなければならないのは、シンガーは自然主義的誤謬に陥らないための作業をしているため、しつぱ返し戦略や純粋な利他性に基づく行為は単なる道德の起源に過ぎない。シンガーが理性で正当化している利益に対する平等な配慮の原理に従うことが倫理的に一番正しいと考えられる。Ibid., p. 47.

¹⁷⁰ Frans de Waal, "Attitudinal Reciprocity in Food Sharing among Brown Capuchin Monkeys", *Animal Behaviour*, 60(2), (1991), p.260.

トマセロもドゥ・ヴァールの計算された互恵性と感情(態度)的互恵性という区別を受け入れている¹⁷¹。トマセロはドゥ・ヴァールの計算された互恵性は「暗黙の契約であると説明し、我々はそれぞれが誰のために何をしたかを追跡しながら、我々が受けるよりも与えるものが多ければ協力を中止する」と述べる¹⁷²。特に感情に基づく長期的な社会的関係を形成する傾向がある哺乳類でより頻繁なのは、感情的互恵性である。感情的互恵性を持つ個体は、自分を助けてくれる人と感情的な絆を形成し、自然に自分が社会的に絆を結ぶ者、いわば親族や友人を助ける。一点指摘しておきたいのは、人間の互恵関係の根拠には理性だけでなく、感情も含まれるという点である。

感情的互恵性を実現するために重要なのは共感である。共感是自己利益ではなく、その対象の状況をそのまま理解しようとする感情である。対象を手段ではなく目的として見るということである。ドゥ・ヴァールによると、「共感のさらに複雑な表現は、目標指向的な援助(Targeted Helping)である。相手の苦痛に反応するのではなく、相手の状況を理解することを目標とする」¹⁷³。共感はいずれ自体としては自己利益を前提としない。共感はいずれ人間の利他的本性と結合し、相手との互恵関係そのもののためにのみ行為するようにする。そしてこの行為が持続して長期的な関係に至れば、感情的互恵関係になると考えることができる。人間の本性によると、利他性自体が目的となる行為が存在するという点である。

シンガーの立場を批判する一つの方法は、シンガーが提示した囚人のジレンマで計算された互恵性だけでなく、感情的互恵性も重要であることを明らかにすることである。第七章で言及した囚人のジレンマゲームで例に挙げたしっぺ返し(Tit for Tat)戦略は四つの戦略で構成されている。それは「第一、嫉妬しないこと。第二、先に裏切らないこと。第三、協力でも裏切りでもそのまま返すこと。第四、賢くなりすぎないこと」である¹⁷⁴。この四つの戦略を解釈すると、まず相手に好意を示し(協力)、絶対に先に裏切らない、相手の裏切りには直ちに裏切りで報復し、相手の協力には必ず協力で対応し、相手の裏切りには一度の報復後に許す寛容を持つ。今後、十分に長い期間、一緒に取引する相手であれば、しっぺ返し戦略を使うのが最も良い戦略であることになる。

重要なことは、囚人のジレンマゲームが高い得点(利益)を得ることが目的であるにもかかわらず、協力と裏切りに対して異なる行動をする感情的な互恵性の観点で証明可能なことが存在するという点である。協力関係にある相手がどのように行動したかによって私の戦略が変わるということである。計算された互恵性の側面では、私がどれだけの利益を受けたかが重要である。これは先に説明したシンガーの囚人のジレンマの場合にも適用できる。すべての個体を考慮したときに最大の利益を受

¹⁷¹ Michael Tomasello, *A Natural History of Human Morality*, p. 14.

本稿では、ドゥ・ヴァールの態度的互恵性(Attitudinal reciprocity)を感情的互恵性(Emotional reciprocity)としても使用する。その理由は、相手がどのような態度を見せることがどのような感情関係につながっているかが重要に作用するからである。

¹⁷² Ibid., p. 14.

¹⁷³ Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist*, p. 145.

¹⁷⁴ Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, p. 68.

けることを考慮しているからである。

しかし、しつぱ返し戦略自体にも互恵性の側面での感情が重要なものとして考慮されており、戦略にも含まれている。相手がどのような態度や感情を持っているかによって異なる行動を選択するという点は、計算された互恵性の側面だけでは説明できない。そして、囚人のジレンマではなく、実際に協力する状況では、感情に関する要素の比重はより大きくなると考えられる。実際の状況で協力する場合、相手の感情や態度に対する判断はより複雑になるからである。

互恵性の側面は、理性だけではなく感情の領域でも扱わなければならない。ならば、進化生物学の観点から感情が果たす役割について把握する必要がある。感情は人間の生存にどのような役割を果たしているのか。リサ・フェルドマン・バレット(Lisa Feldman Barrett)は構成主義の観点から感情がどのように作られるかを説明し、感情の発達段階を社会構成主義、心理構成主義、神経構成主義に分け、この三つの観点すべてを構成された感情理論と命名して提示する¹⁷⁵。

シンガーは感情を単純な心理状態として扱っているため、バレットの心理的構成の観点のみを説明することにする。バレットによれば、心理構成主義の観点から、「コントロールネットワークはまた、感情(emotion)概念と非感情概念の識別(不安なのか消化不良なのか)、感情概念間の識別(興奮なのか怖れなのか)、一つの感情概念が持つさまざまな目的間の識別(怖れの概念であれば闘争すべきか、それとも逃走すべきか)、インスタンス間の識別(逃走する場合、悲鳴をあげるかあげないか)を支援する」¹⁷⁶。行動の前に感情が脳の働きに関与していると考えられる。

そこで、バレットは「感情は意味である。感情は内受容の変化と、それに付随する気分を、目下の状況に照らして説明する。また、行動の処方箋でもある。内受容ネットワークやコントロールネットワークなどの、概念を実装する脳のシステムは、意味生成に関与する生物学的メカニズムなのである」と主張する¹⁷⁷。バレットは概念を実行する脳体系を意味構成の生物学的メカニズムとして扱っている。バレットが正しければ、我々の概念を作り出す前に、あるいは概念を作り出すとき、感情が脳の働きに常に関与していると考えることができる。また、バレットは感情の機能を意味作り(Make

¹⁷⁵ Lisa Feldman Barrett, *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, (Houghton Mifflin Harcourt, 2017), pp. 33-34; リサ・フェルドマン・バレット、『情動はこうしてつくられる』、高橋洋訳、(紀伊国屋書店、2019)、p. 67-69.

原文は emotion を情動に訳しているが、本文では感情に訳した。

社会構成主義：私たちがどのように世界を知覚し、そのもとで振る舞うのかを決めるにあたって、社会的な価値観や関心で役割を果たすという観点

心理構成主義：心の中に的を絞り、知覚、思考、感じ(feeling)はそれ自体より基礎的な要素から構成されるという観点

神経構成主義：構成主義が提起する原理が脳の物理的な構造にも当てはまるという観点

¹⁷⁶ Ibid, p. 124 ; 邦訳は p. 208.

¹⁷⁷ Ibid, p. 126 ; 邦訳は p. 212.

Meaning)、行動の規定(Prescribe Action)、身体予算の調節(Regulate Your Body Budget)、感情コミュニケーション(Emotion Communication)、社会的影響(Social Influence)に分ける¹⁷⁸。人間の感情が脳の作用に重要な位置を占めることを受け入れるなら、次のような主張も受け入れることができるようになる。

心の知能は、概念という用語でうまく特徴づけられる。たとえばあなたは、「すばらしい気分」と「ひどい気分」という二つの感情概念しか知らなかったとしよう。すると自分自身で感情を経験したり他者の感情を知覚したりする際、あなたはたった二つのどんぶり勘定の概念を用いて感情経験を分類する他はない。そのような人は、心の知能が高いとは言えない。それに対し、「すばらしい気分」のより細かな意味や、「ひどい気分」の五〇種類の陰影を識別する能力を持っていれば、脳は、予算、分類、感情の知覚に有用な多くのオプションを駆使して、状況に応じた柔軟な対応ができるだろう。感覚刺激を効率的に予測して分類し、状況や環境に即した行動を起こせるようになるのだ¹⁷⁹。

バレットのこのような主張は、感情の認知能力を認めている。感情の中に我々の認知能力が含まれているという主張は、すぐに理解するのは難しい。まだ、感情と認知能力の間の境界は議論中であり、明確に解明されていない。しかし、理性と同様に、感情の役割も完全に排除されてはならない。人間は理性だけを持っている存在ではないためである。人間の進化の中には、理性だけでなく感情も含まれていることは間違いないと考えられる。

では、認知能力の範囲を少し絞って、感情と脳はどのような役割を果たしているのだろうか。感情が脳の辺縁系と関係していることは比較的最近明らかになった。感情は辺縁系から生まれ、最初は主に右脳に影響を与える。右脳は様々な方法で感情を遮断することができる。エリック・ホフマン(Eric Hoffman)は「左脳の過剰な活動は、脳梁を介して右脳の活動を抑制する傾向があるが、右脳は左脳よりも感情を処理する能力はるかに高い」と主張する¹⁸⁰。そして、クリストファー・ボーム(Christopher Boehm)も「少なくとも前頭前野と辺縁系は私たちの感情反応に関与しており、これらの反応は個人の社会的戦略と自己制御を導く」と主張する¹⁸¹。

ドゥ・ヴァールは環境評価における感情の役割を重要なものとして扱い、むしろ「功利主義的な視

¹⁷⁸ Ibid, pp. 138-139 ; 邦訳はpp. 232-233.

¹⁷⁹ Ibid, p. 180 ; 邦訳はpp. 297-298.

¹⁸⁰ Erik Hoffman, *New Brain, New World: How the Evolution of a New Human Brain Can Transform Consciousness and Create a New World*, (Hay House UK, 2012), Chap. 3, section 4(1), para 2.

¹⁸¹ Christopher Boehm, *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*, (Basic Book, 2012), p. 173.

点が感情の存在を説明するための論理的な出発点である」と主張する¹⁸²。個体は感情をより発達させるほど、特定の状況で特定の身体的あるいは精神的状態に入りやすくなるように作られているということである¹⁸³。ドゥ・ヴァールによると、我々が感情を発達させることで得る利益が存在すると考えられる。

感情的な要素が自己利益に対する判断に影響を与えるということは、利己主義と利他主義を分ける基準の曖昧性とも関連する。日常的ないし倫理的な利他主義は、他人の善や利益の追求を義務と正しさの基準とする。しかし、利他的行為は、行為者自身にも満足感、自己尊重、意味の充足などの内的利益をもたらすこともある。そのため、利他的行為も結局は利己的行為であると主張することもできる。

しかしそうすると、我々が日常的に使う利己主義と利他主義の区別が無意味になると考えられる¹⁸⁴。少なくとも人間が結果について受け入れることは個人がそれをどのように受け入れるかによって異なり、結果をどのように受け入れるかについては感情が関与するため、ドゥ・ヴァールが主張するように、有益な結果には必ず感情が関与するという可能性が開かれている。

シンガーは計算された互恵性を道徳の起源としており、感情的(態度的)互恵性に基づく互恵関係から道徳の起源を探していない。このようにシンガーが動機のような個人の心理状態に規範性を置かないことは、道徳の起源を根拠に倫理体系を正当化しようとするときに問題になる可能性がある。シンガーが互恵性という自然な根拠に訴える限り、計算された互恵性だけでなく、感情的(態度的)互恵性にも基づくべきである。

しかし、シンガーの立場で正当化される倫理体系は、利益に対する平等な配慮の原理である。この原理は利益に対する平等な配慮を目的とする以上、感情的互恵性に基づくというよりは、計算された互恵性に基づくと考えることができる。したがって、他者それ自体を目的であるものとして扱おうとする感情的互恵性に基づく行為は正当化されない。例えば、私がある個体に特別な愛情を持っているからといってそれを特別に扱うことは正当化されない。すべての個体の利益を平等に考慮したのではなく、その個体を特別に扱っているからである。問題は、ドゥ・ヴァールやトマセロの研究のように、感情的互恵性の根拠となる共感あるいは感情という要素が道徳の起源に含まれるべきであるが、それによって発生する動機や行為は、シンガーの立場から常に否定されなければならないということである。

また、シンガーの立場を受け入れ自己利益を合理的に考慮する場合にも、感情の役割を無視するこ

¹⁸² Frans De Waal, "What is an Animal Emotion?", *The Year in Cognitive Neuroscience, Annals of the New York Academy of Sciences*, 1224, (2011), p.194.

¹⁸³ Ibid., p.194.

¹⁸⁴ 同じ理由で、シンガーは「もし望むなら利己主義と利他主義は、人々の利益に他者への強い関心(Concern)が含まれているかどうかで再定義することができる」と主張する。Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing ideas About Living Ethically*, (Yale University Press, 2015), p. 104.

とはできない。環境評価に対する感情の役割を考慮すれば、自己利益の観点から感情的な要素が自己利益の判断に影響を与えることを受け入れることができる。ならば、感情に基づく結果としての利益を考慮しなければならない。ドゥ・ヴァールの主張のように、功利主義的観点が感情の存在を説明するための論理的な出発点であれば、計算された互恵性と理性に基づくシンガーの説明と両立する可能性も十分に存在する。少なくとも計算された互恵性に基づくシンガーの主張は改善されるべきであると考えることができる。

感情に対する認知主義的アプローチを受け入れるなら、自己利益も新たに定義されなければならない。ある個体がどのような利益を得たかを計算する際、個体の感情状態も考慮に入れなければならないからである。シンガーにとって感情は単なる心理状態に過ぎず、規範的な要素として定義されない。しかし、ある結果において良い結果を導き出すことに有意義な感情的な要素があれば、その感情によって引き起こされた自己利益も受け入れなければならない。このように結果に対してその個体の感情的な自己利益を定義することができれば、シンガーの立場でも感情について扱うことができるはずである。そして、このような方法が共感あるいは感情を道徳の起源とするとき、倫理体系の正当化の出発点になり、シンガーの戦略を補完する方法になりうると考えられる。

8.3. 態度的(感情的)互恵性に基づいたシンガーの立場の批判

今まで、トマセロとドゥ・ヴァールの立場で計算された互恵性と態度的(感情的)互恵性を区別し、これをシンガーの立場に適用した。私は、シンガーの利益に対する平等な配慮の原理は、感覚を持つ存在者(Sentient Being)の利益を平等に考慮する原理であるため、お互いにどれだけ利益を受けたかを重要視する計算された互恵性に基づいていると主張した。そして、態度的(感情的)互恵性は、利益をどれだけ受けたかよりも、お互いの関係を長期的に維持することを重要視するため、シンガーの原理では説明しにくいと主張した。

また、シンガーは互恵性を中心に自身の議論を展開している。ところで、トマセロとドゥ・ヴァールによれば、互恵性は計算された互恵性と態度的(感情的)互恵性に分けることができる。そこで私は、態度的(感情的)互恵性もシンガーの立場から十分に考慮されるべきであると主張した。もし利益を公正に分ち合う互恵性を理性的に考慮し倫理体系を正当化することができれば、利益に関係なく、関係の持続性のための互恵性も理性的に考慮し倫理体系を正当化することができると考えられる。

私は、結果において良い結果を導き出すのに有意義な感情的な要素があれば、その感情によって引き起こされた自己利益も受け入れなければならないと主張した。少なくとも人間が結果について受け入れることは、個人がどのように受け入れるかによって異なり、どのように受け入れるかについては感情が関与する。そこでドゥ・ヴァールが主張するように、有益な結果に必ず感情が関与する可能性は開かれていると考えられる。

しかし、互恵性は単に道徳の起源に過ぎないため、実際のシンガーの立場から考える必要がある。

シンガーの立場からすると、互恵性はそれ自体として正当化されない。もし互恵性がそれ自体として正当化されるならば、血縁利他性、互恵的利他性、集団利他性もすべて正当化される。これは自然に与えられた互恵性をそのまま正当化するという点で自然主義的誤謬に陥り、シンガーの道徳的正当化の方法において最も重要な不偏性も損なわれる。

そこでこの節では、効果的利他主義に現れたシンガーの主張を論じ、シンガーが感情をどのように考えているのかを論じる。効果的利他主義(Effective Altruism、以下 EA)は、最も効率的で影響力のある方法で社会的価値を創出しようとする哲学的運動である。この運動の基礎はシンガーによって築かれた。シンガーは功利主義的なアプローチを通じ、人々が資源を最も効率的に配分しなければならないことを強調し、人々が小さな犠牲で大きな影響を与えることができると主張した。

ウィリアム・マッカスキル(William MacAskill)は、この理論を具体的な実践に発展させた人物であり、EA を現代的で実用的な運動として確立する上で重要な役割を果たした。マッカスキルは特に寄付するために稼げ(Earn to Give)という概念を導入し、人々が高収入の職業を選択し、その収益を寄付する方法を提案した。また、マッカスキルはEAを体系的に組織し、GiveWellのような慈善団体の効率性評価を通じ、人々に最も効果的な寄付先を推薦する活動も行った。このような実用的なアプローチを通じて、彼はEAがより具体的な社会的変化をもたらすことができる運動として定着させた。

共感とは認知的共感(Cognitive Empathy)と感情的共感(Emotional Empathy)に分けられる。そしてシンガーは、EAにおいて感情的共感が必要ではなく、むしろ認知的共感による決定は感情的共感が導く決定に反する決定を下すと主張する。私が主張したように、感情に基づく公正性が道徳的に正当化されるためには、感情的共感を正当化することができなければならない。そこで、シンガーの認知的共感だけが必要だという主張を論じ、その後、感情的共感がどのように道徳的に正当化されるかを論じるのがこの節の目的である。

まず、シンガーが提示する認知的共感と感情的共感について論じたい。シンガーは対人反応性指標(Interpersonal Reactivity Inventory, IRI)に基づいて共感能力を説明する。この検査は主に四つの領域で構成されている。その領域は、1. 共感的関心(Empathic Concern)は他者に対する暖かさ、思いやり、関心の感情を経験する傾向、2. 個人的苦痛(Personal Distress)は他者の感情に反応して自分の個人的な不安と不便さを感じる傾向、3. 視点取り(Perspective Taking)は他者の視点を受け入れる傾向、4. 想像力(Fantasy)は自分が架空の人物の感情を経験し、行動をすることを想像する傾向である¹⁸⁵。前者の二つの能力である共感的関心と個人的苦痛は、他人の心情や境遇に対する感情的な反応である感情的共感に属し、後者の二つの能力である視点取りと想像力は、他人の経験や感情を解釈する能力である認知的共感に属する。そして、シンガーは「効果的利他主義には、人が特定可能な個人に対して感じるような強い感情的共感ではなく、このような感情的共感が我々を導くであろう結論とは反対の結論を導くことさえある」と主張する¹⁸⁶。我々が誰かに共感するためには、何らかの対象

¹⁸⁵ Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, p. 77. シンガーが根拠としている研究は M. H. Davis, "Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 44, No. 1, (1983), pp. 113-126.である。

¹⁸⁶ Ibid., p. 78. シンガーが根拠とする研究は Tehila Kogut and Ilana Ritov, "The 'Identified Victim' Effect: An

が存在しなければならない。しかし、感情的共感は他人の心情や境遇に対する感情的反応であるため、その対象を直接に自分が感じることができなければならない。しかし、現実的に我々はすべての人の心情や境遇を知ることにはできない。すべての人に直接会うことができないため、すべての人に感情的共感が起こることはない。

それに比べて、認知的共感他人の経験や感情を解釈する能力であるため、すべての人に直接会う必要はない。我々は、困難な状況に置かれている人々に実際に会っていなくても、彼らに共感することができる。例えば、私が子供の支援団体に寄付をすると決めたとき、その子供たち全員に会わなくても、彼らが置かれている状況を理解することができる。彼らが置かれている状況を間接的に解釈することができるため、我々は子供救援団体に寄付することを決定することができる。

また、シンガーは認知的共感と感情的共感を対立するものとして見なしている。もし我々が目の前の対象に感情的に共感するならば、その対象だけのために利他的行為をする可能性が高い。感覚を持つ存在者の利益を等しく考慮しなければならないシンガーの立場では、不公平(Partial)行為は正当化されない。そのため、EAにおいて感情的共感はいらないというのがシンガーの立場である。

ところで、シンガーの主張は大きく二つの側面から批判することができる。第一に、シンガー自身が主張するように、共感的関心と個人的苦痛は感情的共感に属するため、認知的共感に従わなければならないと主張するならば、自然主義的誤謬に陥るということである。科学は新しい倫理原理を生み出すことができない。事実それ自体は行為の理由を提供しない。たとえ多くの事実が蓄積されたとしても、それは私が価値を受け入れるのに役立たず、また、私が何をすべきかについての結論を受け入れることにも影響を与えることができない。

ハイトとグリーンの研究でも論じたように、科学的な証拠は単なる間接的な証拠に過ぎない。シンガーが直観と独立した公理である博愛の原理に依拠して全体の善を増進する立場を正当化するように、感情的共感が博愛の原理に依拠して正当化されるかを議論しなければならない。もしそうなら、共感的関心と個人的苦痛は感情的共感に属し、視点取りと想像力は認知的共感に属するという科学的事実は、感情的共感を受け入れずに認知的共感を受け入れなければならないと命令することができない。認知的共感と感情的共感が反対であるという事実は、少なくとも今の状態ではそのまま正当化されず、より上位の原理である博愛の原理に照らして正当化されるかどうかを問わなければならない。認知的共感を受け入れ、感情的共感を受け入れないときに全体の善を増進するならば認知的共感が正当化されるだろうし、そうでなければ感情的共感が正当化されると考えられる。

また、シンガーは感情を規範的な要素とみなさず、私がどのような感情を持ったかを重要視しない。私がどのような感情を抱いたとしても、それが全体の善を増進するものであれば、その行為は正

Identified Group, or Just a Single Individual?“, *Journal of Behavioral Decision Making* 18 (2005), pp. 157-167.である。この研究は、一人の子供に触れたグループが、八人の子供に触れたグループよりも多くの寄付をしたことを示している。これにより、シンガーは「効果的利他主義者にとって、これは不合理な結果であり、感情的共感の原因だとすれば、その種の共感はずっと悪い」と述べる。

当化される。シンガーの立場では、感情的共感 は規範的な議論の対象にならない。ならば、感情的共感を受け入れるべきではないというシンガーの主張も一貫していないと考えることができる。

第二に、シンガーは共感的関心と個人的苦痛を感情的共感に、視点取りと想像力は認知的共感に区別する研究結果を受け入れている。これを受け入れても、四つの共感にていてはより詳細な研究が必要である。また、四つの共感が互いにどのように関連しているかについては明確ではないと考えられる。シンガーが引用している論文の説明は以下の通りである。

認知的共感		感情的共感	
視点取り (PT, Perspective-Taking)	想像力 (FS, Fantasy)	共感的関心 (EC, Empathic Concern)	個人的苦痛 (PD, Personal Distress)
PT 点数が高いほど社会的機能が強く、自尊心が高かった。感情尺度の一つ(M-F 尺度)とは無関係であったが、PT 点数はもう一つの尺度(恐怖心尺度)とわずかな負の関係を示した。興味深かったのは、他者に対する感受性の二つの尺度と逆相関を示したことである。予測されたように、PAQ の F 尺度と正の関係を示し、他者に対する利己的でない感受性を評価したが、他者に対するより「自己中心的」な意識を評価する尺度とはわずかに負の関係を示した。最後に、PT 点数は知的能力のどの尺度とも有意な関係はなかった。	視点取りとは異なり、想像力点数は一般に自尊心や社会的機能の尺度とは無関係であったが、男性では想像力志向と社会的機能不全の尺度のうち三つの尺度との間に関係を示す傾向がみられた。FS 得点が高いほど、言語性知能の尺度や感情的反応傾向との関連はわずかであった。さらに、想像力志向な人は他者に対してより敏感である傾向を示したが、この因子は男性でわずかに強調された。	対人関係機能の尺度との相関は全体的に低かったが、EC 点数が高いことは、内気や不安と正の相関を示したが、自慢や自惚れを特徴とする好ましくない対人関係スタイルとは負の相関を示した。自尊心との関係は、予想通り弱かった。より重要なことは、共感的関心は感情性の尺度や、他人に対する利己的でない関心と関連していたことである。知能との関連はほとんど見られなかった。	この調査において最も重要な関係を示したのは、個人的苦痛尺度であった。知能の尺度とは無関係であるが、PD 点数は、予想されたように、低い自尊心や対人機能の低下(特に内気や社会不安)と強く関連していた。共感的関心や想像力の下位尺度よりも、PD 尺度は、脆弱性(Vulnerability)、不確実性、恐怖心といった特定の「感情的」一群れ(Constellation)とも強く関連していた。

<表 8.2. 対人反応性指標(ARI)の四つの共感研究概要>¹⁸⁷

シンガーが引用している研究を調べてみると、視点取りと想像力は認知的共感、共感的関心と個人的苦痛は感情的共感に区分している。しかし、その詳細を見ると、この区分が明確ではない。例えば、認知的共感に属する想像力の尺度が高いほど、感情的反応傾向が高く、男性は社会的機能不全の尺度とも相関がある。もしシンガーの主張が感情的であるため、感情的共感を受け入れないと主張するならば、認知的共感に属する想像力も受け入れてはならない。そうであれば、シンガーは視点取りだけを受け入れなければならないと主張しなければならないことになる。

また、シンガーが引用した他の研究を見ると、この四つの共感についての研究結果が少しずつ異なる場所が存在する。Gleichgerricht and Young の研究によると、功利主義的道德判断は、個人的苦痛や視点取りなど共感的反応の他の側面とは無関係に、共感的関心のレベルによって独自に決定された¹⁸⁸。もしそうであれば、シンガーの立場からすれば、共感的反応だけが受け入れられず、他の共感を受け入れることが許されると考えることができる。また、非道徳的行為者と道徳的功利主義者の行動が、現在の実験の文脈では、共感的関心によって等しく決定されていない¹⁸⁹。共感的関心を受け入れないということは、単に功利主義的行為が増える可能性に繋がるだけでなく、非道徳的な行為に繋がる可能性も存在する。ならば、共感的関心を受け入れないと主張することは、より大きな害を招く可能性があると考えられる。

感情的共感を受け入れないシンガーの立場は、共感についての研究がもっと必要だという点で批判される可能性がある。まず、功利主義的反應と関連する要素は共感的関心だけである。認知的共感に属する視点取りと想像力を含め、感情的共感である個人的苦痛も功利主義的反應と関係がない。また、想像力は社会的機能不全の尺度とも関連しているという点で、認知的共感と言っても受け入れるべきかどうか疑問が残る。

第二に、共感的関心が低い場合、功利主義的反應につながるのは事実だが、非道徳的な行為につながる可能性がある。そうであれば、共感的関心を受け入れない場合、功利主義的行為だけでなく非道徳的行為につながる可能性も存在する。共感的関心が他者に対する非利己の関心と関連しているという点で、非道徳的な行為につながる可能性は低く、共感的関心を受け入れないときに起こりうるリスクについて警戒する必要がある。

さらに、シンガー自身も、利己主義と利他主義を分ける基準を、他者に対する強い関心を含むか否

¹⁸⁷ M. H. Davis, Op. Cit., , pp. 119-121.

¹⁸⁸ Ezequiel Gleichgerricht and Liane Young, "Low Levels of Empathic Concern Predict Utilitarian Moral Judgment", *PLOS ONE* 8, (2013): e60418, p. 8.

¹⁸⁹ Ibid., p. 7.

かで定義しようとする¹⁹⁰。シンガーが提示する強い関心という基準が共感的関心とどの程度合致するのかはわからない。しかし、認知的共感に属する視点取りと想像力が何らかの種類の関心なしに自動的に行われるものだと考えるのは難しい。また、シンガーの主張により、利他主義が強い関心を含むか否かで定義されながら、EAは共感的関心を受け入れてはならないと主張すると両方の主張が矛盾していると解釈される余地は十分にあると考えられる。

このような点から感情的(態度的)互恵性の意義を見出すことができる。前節で論じたが、トマセロとドゥ・ヴァールは感情に基づく公正性を提示する。我々が道徳を持つことができたのは、感情が共有できたからこそであり、共感ベースの公正性をどんどん広げていくことで道徳の範囲が広がったという可能性についても考慮しなければならない。特に共感的関心は他者に対する非利己的な関心と関連しているという点で、自分の利益を計算しない感情的(態度的)互恵性とも関係していると考えることができる。

道徳の起源は、シンガーの主張のように理性であるかもしれず、トマセロとドゥ・ヴァールの主張のように感情であるかもしれない。そこで、両方の起源を考慮すべき理由は十分あると考えることができる。計算された互恵性だけでなく、感情的(態度的)互恵性に基づくべきだという主張は、認知的共感と感情的共感も考慮できるという点で利点がある。認知的共感は他人の経験や感情を解釈する能力であり、感情的共感は他人の心情や立場に対する感情的反応である。この二つの共感が計算された互恵性と感情的(態度的)互恵性にどのように作用するのかは明確ではない。しかし、計算された互恵性によって利益を平等に考慮することと、感情的(態度的)互恵性によって関係の持続性からくる利益を考慮すると、四つの共感が全く関係ないとは考えられない。例えば、認知的共感は、同等の利益を得られなかった他の個体の経験や感情を解釈することができるという点で計算された互恵性、そして感情的共感、特に共感的関心は他者に対する非利己的な関心と関連しているという点で他者に対する関係中心的な態度を要求する感情的(態度的)互恵性と関連づけることができる。

関係の持続性から来る利益は直接的な利益ではなく、間接的な利益である。そして、二つの利益が衝突するとき、どちらが優先されるかについての議論はあり得る。しかし、計算された互恵性だけでなく、感情的(態度的)互恵性に基づくべきだという主張は、性質の異なる二つの公正性、理性ベースの公正性と感情ベースの公正性の両方を考慮できるという点で利点がある。これは、感情ベースの公正性を全く考慮しないよりも、両方の起源を考慮する方が、より良い選択肢となると考えられる。

今まで、シンガーが感情的共感を受け入れない理由を論じ、それが正当化されるかどうかを検討した。私は大きく二つの理由で感情的共感を受け入れないシンガーの立場を批判した。第一に、共感的関心と個人的苦痛が感情的共感に属するため、認知的共感に従わなければならないと主張すれば、自然主義的誤謬に陥る。共感的関心と個人的苦痛は感情的共感に属し、視点取りと想像力は認知的共感に属するという科学的事実は、感情的共感を受け入れず、認知的共感を受け入れなければならないとすることはできない。認知的共感と感情的共感が反対であるという事実は、少なくとも今の状態では

¹⁹⁰ シンガーは「もし望むなら、利己主義と利他主義は、人々の利益に他者への強い関心(concern)が含まれているかどうかで再定義することができる」と主張する。Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, p. 104.

そのまま正当化されず、より上位の原理である博愛の原理に照らして正当化されるかどうかを問わなければならない。認知的共感を受け入れ、感情的共感を受け入れないときに全体の善を増進するのであれば認知的共感が正当化されるし、そうでなければ感情的共感が正当化される。

第二に、シンガーが提示した四つの共感については、より詳細な研究が必要であり、四つの共感が互いにどのように関連しているかは明確ではない。シンガーの主張とは異なり、功利主義的反応と関連する要素は共感的関心だけである。認知的共感に属する視点取りや想像力を含め、感情的共感である個人的苦痛も功利主義的反応と関連していない。また、想像力は社会的機能不全の尺度とも関連しているという点で、認知的共感であっても受け入れるべきかどうか疑問が残る。

また、共感的関心が低い場合、功利主義的反応につながるのは事実であるが、非道徳的行為につながる可能性もある。そうであれば、共感的関心を受け入れない場合、功利主義的行為を含め、非道徳的行為につながる可能性も存在する。共感的関心が他者に対する非利己的関心と関連しているという点で、非道徳的な行為につながる可能性は少なく、共感的関心を受け入れないときに起こりうるリスクに対して警戒する必要がある。さらに、シンガー自身も、利己主義と利他主義を分ける基準を、他者に対する強い関心を含むか否かで定義しようとする。シンガーの主張では、利他主義が他者に強い関心を含むか否かで定義されながら、EAは共感的関心を受け入れてはならないとも主張されていて、それらの主張は矛盾していると解釈される余地は十分にあると考えられる。

第三部 まとめ

第三部では、シンガーにとっての進化生物学の意義とシンガーの解釈に対する批判を論じた。シンガーが社会生物学的な観点から互惠的利他性を説明する際に根拠としている理論は、トリヴァースの互惠的利他主義である。互惠的利他主義は、自分が他の人に利益を提供した後、ある時点で提供した利益に対する補償を受けさえすれば、親族でない場合でも利益を提供することができるという主張である。

互惠的利他主義は主に囚人のジレンマで説明されることが多い。特に、囚人のジレンマゲームで最善の戦略となるのはしっぺ返し(Tit for Tat)戦略である。しっぺ返し戦略は「最初は協力し、その後は相手とその前に行動した通りに従う」という単純なルールで構成されている。しっぺ返し戦略に従う場合、囚人のジレンマゲームでは最も得点が高かった。協力を通じて得点を得るという点から、囚人のジレンマゲームは、利他的な個体がなぜ進化から生き残ることができたかを説明してくれる。

ところでもし人間と非ヒト動物が血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性を持っているからといって、これをそのまま正当化すれば、自然主義的誤謬に陥る。シンガーは端的に言って、理性でこれを解決しようとする。シンガーの主張で重要な概念として扱われるのは、まさに互惠性(Reciprocity)、不偏性(Impartiality)、理性(Reason)である。利他性に代表される互惠性は不偏性という概念を生み、この不偏性を理性が発展させて倫理体系になったというのがシンガーの説明である。ここで、理性は人間が進化を経て発展させた能力ではあるが、予想できないところまで我々を導く特徴を持っている

ため、進化や遺伝子に逆らう行為も可能にさせるというのがシンガーの主張である。この場合、理性は単に自然なものではなく、進化や遺伝子の支配を受けないので自然主義的誤謬に陥らない。

私は、シンガーは理性によって自然主義的誤謬を克服しようとしたが、本能的な(Instinctive)互恵性の感覚に基づいているという点で自然主義者であり、自然主義的誤謬を完全に克服したとは考えられないと主張した。また、私は道徳の起源に基づくシンガーの主張は、道徳の起源の中に不偏性以外の要素が発見されれば、この要素も受け入れなければならないという問題を抱えていると主張した。

シンガーは主に理性に基づく説明をしているので、私は進化生物学的観点から共感と感情に訴える方法を試した。ドゥ・ヴァールの区分によると、互恵性は態度的互恵性と計算された互恵性に分けられる。計算された互恵性は、自分がどれだけ利益を受けたかによって協力するかしないかを定めることである。シンガーの場合、トリヴァースの互恵的利他主義に基づいて互恵性を扱っている。シンガーは純粋な利他性が生み出されたメカニズムとして囚人のジレンマを提示する。自分の利益だけでなく他人の利益と一緒に考慮する場合、利他的な個体がより多くの利益を受けるようになるというのがシンガーの主張である。私は結果としてみんなの利益を考慮したときの最大の利益を前提とするという点で、互恵的な行為は計算された互恵性に基づいていると主張した。

それに対して、態度的互恵性では、この人が私にどのような態度を示したかが重要である。ドゥ・ヴァールは、「態度的互恵性は、友好的な傾向から敵対的な傾向までの社会的要因の可変性、そして敵対的な傾向で認識する要因に適応する傾向から来る」と主張する。もし個人 A が B に友好的な行動をすれば、B が A に友好的に行動するように刺激することになる。

私はシンガーが計算された互恵性だけにに基づいていると批判した。その理由として、囚人のジレンマゲームは高い得点(利益)を得ることがその目的であるにもかかわらず、協力と裏切りに対して異なる行動がとられる感情的互恵性の観点から説明可能であると主張した。私は、相手がどのような態度あるいは感情を持っているかによって異なる行動を選択することは、計算された互恵性の側面では説明できないと主張した。

私は、シンガーが計算された互恵性を道徳の起源としており、感情的(態度的)互恵性に基づく互恵関係から道徳の起源を探していないと主張した。シンガーが個人の心理状態に規範性を置かないことは、道徳の起源を根拠に倫理体系を正当化しようとするときに問題になる可能性がある。私は、シンガーが互恵性という自然な根拠に訴える限り、計算された互恵性だけでなく、感情的(態度的)互恵性にも基づくべきであると主張した。

そしてこれを活用し認知的共感を受け入れるが、感情的共感を受け入れないという EA に対するシンガーの立場を論じ、それを批判した。シンガーは、「効果的利他主義には、人が特定可能な個人に対して感じるような強い感情的共感はなく、このような感情的共感が我々を導くであろう結論とは反対の結論を導くことさえある」と主張する。もし我々が目の前の対象に感情的共感をするならば、その対象だけのための利他的行為をする可能性が高い。感覚を持つ存在者の利益を等しく考慮しなければならないシンガーの立場では、偏った行為は正当化されない。そこで、EA において感情的共感はいらないというのがシンガーの立場である。

私は大きく二つの理由から、シンガーが感情的共感を受け入れないことは正当化されないと批判した。第一に、共感的関心と個人的苦痛が感情的共感に属するため、認知的共感に従わなければならないと主張すれば、自然主義的誤謬に陥る。認知的共感と感情的共感が反対であるという事実は、少なくとも今の状態ではそのまま正当化されず、より上位の原理である博愛の原理に照らしたときに正当化されるかどうかを問わなければならない。第二に、シンガーが提示した四つの共感については、より詳細な研究が必要であり、四つの共感がいかに関連しているかに明確ではない。認知的共感に属する視点取りや想像力を含め、感情的共感である個人的苦痛も功利主義的反応と関連していない。

また、共感的関心が低い場合、功利主義的反応につながるのは事実であるが、非道徳的行為につながる可能性もある。そこで、共感的関心を受け入れない場合、非道徳的行為につながる可能性も存在する。共感的関心が他者に対する非利己的関心と関連しているという点で、それが非道徳的行為につながる可能性は低いが、共感的関心を受け入れないときに起こりうるリスクについて警戒する必要がある。

さらに、シンガー自身も、利己主義と利他主義を分ける基準を、他者に対する強い関心を含むか否かで定義しようとする。シンガーの主張により、利他主義が強い関心を含むか否かで定義されながら、EA は共感的関心を受け入れてはならないとも主張されていて、その主張は矛盾していると解釈される余地は十分にあると考えられる。

IV. ピーター・シンガーの効果的利他主義と道徳的正当化

効果的利他主義(Effective Altruism、以下 EA)は、最も効率的で影響力のある方法で社会的価値を創出しようとする哲学的運動である。この運動の基礎はシンガーによって築かれた。シンガーは道徳的義務として寄付と社会的責任を果たさなければならないと主張し、飢餓、貧困、病気などの問題を解決するための効率的な方法論を提示した。シンガーは功利主義的なアプローチを通じ、人々が資源を最も効率的に配分しなければならないことを強調し、人々が小さな犠牲で大きな影響を与えることができることを主張した。シンガーの理論は、EA の哲学的基礎を築き、人々が最も影響力のある方法で他人を助けることに焦点を当てた。

ウィリアム・マッカスキル(William MacAskill)は、この理論を具体的な実践に発展させた人物であり、EA を現代的で実用的な運動として確立する上で重要な役割を果たした。彼は *“Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference”* という本で、人々がどのように効率的に寄付し、影響力のある職業を選ぶことができるかについて具体的な方法を提示した¹⁹¹。マッカスキルは特に寄付するために稼げ (Earn to Give) という概念を導入し、人々が高収入の職業を選択し、その収益を寄付する方法を提案した。例えば、医師や弁護士、金融専門家などの高収入の職業を通じて稼いだお金を最も影響力のある慈善団体に寄付することで、より大きな社会的影響を与えることができると主張した。また、マッカスキルはEA を体系的に組織し、GiveWell のような慈善団体の効率性評価を通じ、人々に最も効果的な寄付先を推薦する活動も行った。このような実用的なアプローチを通じて、彼はEA がより具体的な社会的変化をもたらすことができる運動として定着させた。

第三部で私は、シンガーが進化生物学を倫理原理に適用する方法を論じ、それが正当かどうかを検討してきた。それでは、感情は倫理体系にどのように適用できるのだろうか。私はシンガーの主張の中でこの問題の解明を試みる。第八章で論じたように、シンガーは感情の規範性を認めず、EA でもこれを適用し、感情的共感を受け入れない。そこで、自分がどのような感情状態にあるかは重要ではなく、倫理的に正当化されるためには、全体の善をどれだけ増進したかを問わなければならない。

しかし、ドゥ・ヴァールの主張のように、自己利益にも十分に感情が含まれる可能性がある。環境評価に対する感情の役割を考慮すれば、自己利益の観点から、感情的要素が自己利益の判断に影響を与えることを受け入れることができる。ならば、感情に基づく結果としての利益を考慮しなければならない。ドゥ・ヴァールの主張のように、功利主義的視点が感情の存在を説明するための論理の出発点であれば、シンガーの理論の中で感情に基づく結果としての利益と理性に基づく計算された互惠性が両立する可能性も十分に存在する。

第四部では、シンガーがEA を正当化する際に、感情に基づく道徳を正当化していることを示すことで、実際に感情に基づく道徳を規範化していると主張する。そこで、私はまず、第九章でシンガー

¹⁹¹ William MacAskill, *Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference*; ウィリアム・マッカスキル、『〈効果的な利他主義〉宣言！：慈善活動への科学的アプローチ』。

の EA をマッカスキルの EA と比較して説明する。シンガーは EA を規範的に定義するが、マッカスキルは寄付が自己犠牲につながる可能性があるため、EA のことを非規範的に定義する。これは、第八章で論じたシンガーが EA で感情的共感を受け入れないことを規範的理由として扱っていることの根拠となると考えられる。

次に、第十章でシンガーが道徳的正当化のために使用する実践理性の二元論の解決と密教的道徳の概念を論じ、シンガーの道徳的正当化方法において感情あるいは直観が実際に規範的役割を果たしていると主張する。実践理性の二元論の解決の場合、シンガーは熟慮(Prudence)の原理は正当化されないが、博愛(Benevolence)の原理は正当化されることを示すことによって、博愛の原理だけを正当化している。

私はシンガーが博愛の原理の証拠として提示した理性に基づく非互惠的利他性を中心にこれを説明する。シンガーは、非互惠的利他性が消えなかった理由として理性を提示する。非互惠的利他性は非補償的な行為であるため、進化的に消えるはずであるが、私と他の個体の利益が同等であることが理性を通じて理解できたため、消えなかったというのがシンガーの立場である。ところで、非補償的利他性は理性として正当化できるが、非補償的利他性そのものは感情と関係があると考えられる。私は、第八章で論じた計算された互惠性と態度的(感情的)互惠性の区別を根拠に、非互惠的利他性が感情とより深く関係していると主張する。非互惠的利他性が感情をベースにしているのであれば、理性で規範化できる感情があることが明らかになると考えられる。

また、シンガーは EA を密教的道徳の概念を利用して正当化しようとする。密教的道徳で EA を正当化すると、できるだけ多くの人々が受け入れられる基準を設定することで、直観の客観的要素としての常識道徳を規範化している。個人や集団が考える適切な寄付のレベルがある。しかし、寄付の金額が大きすぎると自己犠牲につながる。そうすると、効果的に全体の善を増進するためには、各社会でどの程度の基準が適切なのかという常識に敏感に反応してその基準を定めることが規範的に要求されると考えることができる。その結果、全体の善を増進する際に、常識道徳はそれ自体として正当化されるわけではないが、規範的に考慮すべき要素になる。私は、シンガーの実践理性の二元論の解決と密教的道徳が EA にどのように適用されているかを論じ、シンガーの道徳的正当化方法において、理性だけに訴えることは正当化されず、感情あるいは直観にも訴えなければならないと主張する。

9. 効果的利他主義

EA は、シンガーの思想を基にする社会運動の一つである。従来の利他主義は動機の側面から説明されることが多かった。他人を助けたいという自分の欲求に基づいて利他的行為を行うというのが利他主義の基本的な説明といえる。しかし、EA は利他主義を動機の側面から説明しようとしない。EA は、利他的行為を行う上で、どのような行為が最も効果的結果をもたらすのかを重要視する。例えば、私が貧しい友人を助けたいという気持ちから一万円を渡したとしよう。そうすると、私の友人はこのお金で自分の生活に関わる様々なことができるようになる。しかし、同じくらいのお金を第三世

界の貧困層に寄付した方が、より多くの人に、より多く役立つかもしれない。このように、EA は、他人を助けるという行為が実際に最大の善をもたらしたかどうかを重要視する。

しかし、EA は、「私は効果的利他主義をすべきか」というような問いには答えにくい側面がある。EA は一つの倫理的立場ではなく、あくまで社会運動に属するからである。EA は一般的にシンガーに従い、功利主義の立場から正当化されることが多い。すべての個体の利益を平等に考慮しなければならないというシンガーの立場に基づき、我々は最大の善を導き出さなければならず、EA が一つの倫理的立場として正当化される。

マッカスキルは EA を非規範的と定義する。その理由は大きく二つあり、一つは、EA を非規範的に定義することで、利他主義を強制せず、自己犠牲を要求しないということである。もう一つは、EA は規範的な主張ではないので、どのような道徳的観点とも一致するということである。マッカスキルは、EA について様々な倫理的立場への可能性を開き、EA の範囲を広げたと考えられる。

しかし、EA を非規範的と定義することは、少なくともシンガーにとって望ましくない。シンガーは事実と当為を明確に区別しているからである。例えば、私は EA が非常に合理的なプロジェクトであることを納得したからといって、それが EA に従う理由になるわけではない。私がある調査の結果、ある寄付が EA に属されると判断することと、実際に倫理的な決断を下し、EA に参加することとは異なるものと考えることができる。

EA が規範的なものなのか非規範的なものなのかについては、はっきりとは定まっていない。そこでこの章では、シンガーとマッカスキルが EA をどのように説明しているのかを論じ、シンガーの立場から EA が非規範的に定義された場合、なぜそれが望ましくないのかを説明する。

9.1. ピーター・シンガーの効果的利他主義

シンガーは、EA の標準的な定義を「世界を改善する最も効果的な方法を探るために、証拠と理性を適用する哲学と社会運動」と説明している¹⁹²。我々が EA を行う上で、実際にそれが最大の善を実現したかどうかは EA の主な目標といえる。シンガーが EA として提示する行為は以下の通りである。

- 慎ましく生活し、収入の多く(多くの場合、伝統的な 10 分の 1 よりもはるかに多い)を最も効果的な慈善団体に寄付する；
- どの慈善団体が最も効果的であるかを調査したり、他の人と議論したり、他の独立した評価者による調査を参考にする；

¹⁹² Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, pp. 4-5.

- 豊かに暮らすためではなく、より多くの善を行うために、最も稼げる職業を選ぶ；
- 効果的利他主義の考え方が広まるように、寄付について対面またはオンラインで他の人に話す；
- 自分の体の一部（血液、骨髄、腎臓など）を見知らぬ人に提供する¹⁹³。

このように利他的行為をする上で、その行為が最大の善を生み出すように理性と証拠を使用する行為が EA として分類される。これは単に慈善団体に寄付する行為だけが含まれるわけではなく、どのような行為が効果的行為になるかを研究する行為も EA に分類することができる。

シンガーが提示する EA のもう一つの特徴は、利他的行為を行う個人の動機や心理状態を重要視しないことである。シンガーは利他的行為において理性的思考を重視し、「それは、自分自身の気質、プロジェクト、愛情とは独立的な視点から、彼らがどのように生きているかを評価するのに近い種類の推論に基づいている」と主張する¹⁹⁴。このような主張に加え、シンガーは EA が反対する動機を次のように提示する。

- 妻が乳がんで亡くなったので、乳がん研究に寄付する。
- 私はいつもアーティストになりたかったのだが、その機会がなかったので、今は将来有望なアーティストにクリエイティブな才能を伸ばす機会を提供する団体に寄付する。
- 私は自然を写真に撮ることに情熱を注いでいるので、素晴らしい国立公園を保護するために寄付する。
- 私はアメリカ人なので、アメリカの貧困層を支援する慈善団体が最優先である。
- 私は犬が大好きなので、地元の動物保護施設に寄付する¹⁹⁵。

もちろん、上記で示した利他的行為が利他的行為でないとは言えない。しかし、各行為において個人的な動機が強く作用しており、その行為も全体の善を考慮して導き出された行為とは考えられないため、EA に属すると見なすことはできない。個人的な気質、プロジェクト、愛情により、不公平的 (Partiality) な行為が導き出されたからである。このような行為は利他的ではあるが、効果的ではない。EA で重要なのは、最大の善を追求することである。例えば、上記のような個人的な動機から生

¹⁹³ Ibid., p. 4.

¹⁹⁴ Ibid., pp. 85-86.

¹⁹⁵ Ibid., p. 86.

じたが、不偏性(Impartiality)の観点から全体の善を考慮した場合、EA に分類することができる。

最後に考慮すべき要素は、利他主義自体の用語の定義に関するものである。利他主義は一般的に個人の動機に基づいている。利他主義には様々な説明が可能だが、「一般的に、自分自身のために自分以外の人に利益を与えたいという欲求によって動機づけられる場合、利他的である」と説明することができる¹⁹⁶。しかし、この場合、他人を助けたいという自分の欲求を利己的だと解釈することができる。他人を助けることが本当に他人のためではなく、自分が他人を助けたいという利己的な欲求に基づく場合もあるからである。

シンガーは、利己主義と利他主義という用語を再定義する必要があると主張し、「利己主義と利他主義という言葉を用いてこのように再定義して、人々の利益に他者への強い関心が含まれるかどうかにかかわらず、彼らを利他主義者と呼ぼう」と述べる¹⁹⁷。シンガーによれば、他者に対する利益に対して強い関心を持っていれば、それがどのような結果をもたらそうとも利他主義に属する。そして、この利他主義が EA になるためには、この結果について可能な限り善を増進することが必要だと考えることができる。

9.2. ウィリアム・マッカスキルの効果的利他主義

シンガーから始まった EA は様々な形態が可能である。その理由は、シンガーの説明のように、EA が「世界を改善する最も効果的な方法を探るために、証拠と理性を適用する哲学と社会運動」であることと関係がある。証拠と理性を適用する方法には非常に多くの方法があり、想定される範囲も非常に広いからである。ウィリアム・マッカスキルはシンガーの EA を受け入れ“*Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference*”で EA を紹介し¹⁹⁸、後で EA の定義をもっと洗練させる。

まず、マッカスキルは EA センターの定義を紹介する。EA センター(The Centre for Effective Altruism)が提示する定義は、「効果的利他主義とは、証拠と理性を使って、どうすれば他者にできるだけ利益をもたらすことができるかを考え、それに基づいて行動すること」である¹⁹⁹。マッカスキ

¹⁹⁶ Richard Kraut, “Altruism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/altruism/>>.

¹⁹⁷ Peter Singer, Op. Cit., p. 104.

¹⁹⁸ William MacAskill, *Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference*; ウィリアム・マッカスキル、『〈効果的な利他主義〉宣言！：慈善活動への科学的アプローチ』。

¹⁹⁹ William MacAskill, “The Definition of Effective Altruism”, In: *Effective Altruism: Philosophical Issues*, Hilary Hreaves, Theron Pummer, (Oxford University Press, 2019), p. 13.

ルは、この定義が哲学とか倫理学に触れたことがある人ではなく、一般の人を対象としたものであるため、より正確な定義を提示したいと考える。マッカスキルの定義は以下の通りである。

(i) 証拠と慎重な推論を使用し、与えられた資源単位で善を最大化する方法を考え、善を不偏的な厚生主義者(Welfarist)の用語として暫定的に理解する。

(ii) (i)から得られたことを利用して、世界を改善しようとする事。

(i)は知的プロジェクト(あるいは「研究分野」)としての効果的利他主義を指し、(ii)は実践的プロジェクト(あるいは「社会運動」)としての効果的利他主義を指す²⁰⁰。

また、この定義には次のような特徴がある。

- 非規範的：効果的利他主義は、一連の規範的主張ではなく、二つのプロジェクトから成り立つ。
- 最大化：これらのプロジェクトのポイントは、そのために捧げられる資源で可能な限り多くの善を行うことである。
- 科学的に整合的：最も多くの善を行う方法を見つけ出すための最高手段は科学的方法であり、広義には慎重で厳密な議論や理論モデル、データへの依拠が含まれる。
- 暫定的な不偏性と厚生主義：暫定的な仮説または第一近似値として、善を行うことはウェルビーイングを促進することであり、すべての人のウェルビーイングは等しくカウントされる²⁰¹。

マッカスキルがEAの定義を下した後、議論の余地のある定義とそうでない定義を分ける。まず、議論の余地のない定義は、最大化と科学的に整合的だという定義である。まず、最大化に関連して、善を最大化する方法には、資源の量を増やす方法と、資源の効率を高める方法の二つがある。マッカスキルはこのうち、資源の効率を高める方法を提案している。次に、科学的に整合的という定義について、マッカスキルは「効果的利他主義の主要な研究組織はすべて、理論モデルや明確で厳密な議論

EA センターの原理は次を参考。<https://www.centreforeffectivealtruism.org/ceas-guiding-principles/>.

²⁰⁰ Ibid., p. 14.

²⁰¹ Ibid., p. 14.

だけでなく、可能な限りデータや科学研究に依拠している」と述べる²⁰²。この二つの点について批判することが全く不可能ではないと考えられる。しかし、本稿では、マッカスキルの最大化と科学的に整合的という定義については問題視しない。

9.3. 議論の余地のある効果的利他主義の定義

マッカスキルによると、議論の余地がある定義は、EA が非規範的である、そして暫定的に不偏的かつ厚生主義的であるということである。マッカスキルが提示した EA の定義によると、EA は与えられた資源を持ってどのような方法で資源を使用するのが最善なのかを調べる知的プロジェクトと、知的プロジェクトの結果を実践に移し、自分の資源の一部を世界を改善するために使用する実践プロジェクトで構成される。しかし、マッカスキルの定義は文字通りプロジェクトに属しているため、すべての人が EA に従わなければならないという主張が可能かどうかについては疑問が残る。この節では、非規範的という定義を中心に、なぜマッカスキルが非規範的という定義を主張するのかを説明する。

マッカスキルは、EA が規範的な主張をする方法は二つあると説明している。まず、どれだけ多くの犠牲が必要かという主張をすることができる²⁰³。例えば、すべての人は自分の資源を最も良いことにできるだけ多く使わなければならないと主張したり、すべての人は自分の時間やお金の少なくとも 10% を最も良いことに使わなければならないなど、より限定的な犠牲の義務を明示することができる。

マッカスキルは、EA の定義に犠牲の義務を含まない理由を三つ挙げている。

第一に、EA コミュニティのリーダーたちの間で非常に不評だった。

第二に、より広く EA のコミュニティの中で、EA に従事する義務があると信じているのは一部のメンバーだけである。

第三に、この概念がよりエキュメニカル(Ecumenical)になる。EA は規範的な主張ではないため、どのような道徳観とも一致する²⁰⁴。

まず、最初の二つの理由の証拠として、マッカスキルは EA の構成員を調査した研究結果を提示す

²⁰² Ibid., p. 15.

²⁰³ Ibid., p. 15.

²⁰⁴ Ibid., pp. 15-16.

る²⁰⁵。調査結果は、EAの構成員の大多数が、EAの定義に犠牲の要素が含まれてはならないと考えており、EAを義務ではなく機会として受け止めていることを示している。EAに内包されている犠牲の要素を受け入れていないというのがマッカスキルの主張である。

また、第三の理由として、EAをエキュメニカルにするという点を提示する。EAは規範的な主張ではないので、どのような道徳的観点とも一致するというのがマッカスキルの説明である。また、「善を最大化する義務についてのいかなる種類の主張も、特に所得レベルや個人的な状況が非常に異なる人々を包括する一般的な記述をしようとする場合、より多くの論争を引き起こす」とマッカスキルは述べる²⁰⁶。もし、EAに犠牲という要素が含まれている場合、EAは義務であると信じていない人々にとって、この概念は悪い方向に作用する。「義務」と「機会」という二つの方法のうち、「機会」というフレームの方がはるかに効果的だったということである。

マッカスキルは、EAの定義を規範的にするための第二の方法は、条件付き義務(Conditional Obligations)に訴えることだと述べる。例えば、善を行うために資源を使用する場合、付随的な制約に違反しないことを前提に、善を最大化できる行動を選択しなければならないという内容を定義に含めることができる²⁰⁷。

マッカスキルは、「非規範的であるべきだという主張は、犠牲の要素を含めることに反対する主張ほど強力ではないと思うが、犠牲の要素を含めないこととほぼ同じ理由で、定義を完全に非規範的なままにしている」と述べている²⁰⁸。上記の調査でも示されたように、EAのほとんどの構成員は、定義は非規範的であるべきであると答えた。また、EAはエキュメニカル主義であるため、自分の資源のほとんどを使うのではなく、ある程度の善を行うことを目標とし、できることよりも少ない善を行うことも許容されるというのがマッカスキルの説明である。

このような理由から、マッカスキルは非規範的であるというEAの定義を擁護する。上でも述べたように、EAは全体の善を増進することを目的としている。もしEAが規範的であった場合、すべての人は、全体の善を増進するために自分が持っている資源を効果的に使わなければならない。このよ

²⁰⁵ マッカスキルが提示した調査は次である。

Chris Cundy, “The 2015 Survey of Effective Altruists: Results and Analysis”, *Effective Altruism Forum*, (2015), http://effective-altruism.com/ea/zw/the_2015_survey_of_effective_altruists_results/.

Ellen McGeoch, Peter Hurford, “EA Survey 2017 Series: Distribution and Analysis Methodology”, *Effective Altruism Forum*, (2017), http://effective-altruism.com/ea/1e0/effective_altruism_survey_2017_distribution_and/.

²⁰⁶ William MacAskill, Op. Cit., p. 17.

²⁰⁷ この方法はピューマーが主張した。詳細は Theron Pummer, “Whether and Where to Give”, *Philosophy & Public Affairs*, 44 (1), (2016), pp. 77–95.

²⁰⁸ William MacAskill, Op. Cit., p. 17.

うな基準は、各個人にとってあまりにも大きな義務となり、犠牲につながる可能性がある。もし個人が自分の人生を犠牲にしてまで自分の資源を使うことになれば、これは長期的に見ればむしろ損することになる。自分が余裕のある分だけ自分の資源を使うことが、EAを持続させる方法である。この点が、マッカスキルがEAで犠牲を前提としない理由である。

9.4. 非規範的という効果的利他主義の定義

シンガーとマッカスキルのEAは、不偏性を追求し、全体の善を増進することを求めるという点では一致する²⁰⁹。しかし、マッカスキルが提示するEAは、シンガーが根拠としている倫理的立場と異なる部分もある。特に、マッカスキルはEAの以前の定義のうち、シンガーの立場を紹介しているが、ここで紹介されたシンガーの定義は規範的である²¹⁰。シンガーが提案したEAは、マッカスキルの説明のように洗練される以前の定義に過ぎない。シンガーもEAを社会運動と紹介している。

それでも、シンガーの倫理的立場とマッカスキルが提案するEAには明らかな違いがある。その違いは、マッカスキルがEAを非規範的であると定義していることに明確に現れる。マッカスキルは、EAは一連の規範的主張ではなく、二つのプロジェクトであると説明している。そうであれば、EAに参加しなくても、それが正しくないとは言えない。

それに比べて、シンガーの立場からすると、EAに参加しないことは規範的に問題になる。シンガーは、「他人に与える影響を無視して自分の利益だけを考えることが不合理であることを示しているのではない。そのような生き方は倫理的にありえないということを示しているにすぎない」と主張する²¹¹。そこで、自分と自分の周りの人だけを気にし、自分と関係のない人に全く関心を持たないのは倫理的問題がある。倫理的に問題があるということは、それに従わないことは正しくないという意味を持っている。この節では、マッカスキルが議論の余地がある定義として挙げている非規範的という定義を、シンガーの立場から再考してみたい。

上で論じたように、マッカスキルは大きく二つの理由からEAが非規範的であると定義している。それは、EAの構成員の調査で人気がなかったことと、EAがエキュメニカルであることである。まず、私はEAの構成員の調査で人気がなかった理由について論じたい。

シンガーは、事実と当為を徹底的に分けようとしている。これは「一である」から「一すべきである」が導き出されないことに起因する。シンガーは「事実から価値へ移行することの誤謬は、「自然主義的誤謬」を犯すこととしても知られているが、厳密に言えば、これは単に事実から価値を推論す

²⁰⁹ この点で、本稿では、EAが暫定的に不偏的で厚生主義であるという定義については触れない。

²¹⁰ Ibid., pp. 12-13.

²¹¹ Peter Singer, *How are We to Live?: ethics in an age of Self-Interest*, p. 205.

るのではなく、事実の観点から価値を定義する誤謬である」と主張する²¹²。そうであれば、我々はシンガーの立場により、マッカスキルが提示する EA の定義が不適切であると考えることができる。なぜなら、マッカスキルは単に EA コミュニティ内の人々がそう考えていることを提示しているだけだからである。EA コミュニティ内の人々がそう考えているという事実から、EA が非規範的であるべきという定義を導き出すことは、自然主義的誤謬に陥る可能性を示唆している。

もちろん、マッカスキルは、自分が下した EA の定義がなぜ非規範的であるべきかを明確に説明している。上記の理由は、EA が長期的に持続することを可能にすると考えることができる。また、彼は科学と工学の比喩を提示している。道徳の本質についての一般的な真理を発見することと、新しい道徳的概念を作り出し、社会で広く使われる工学的な側面もあることを提示し、「EA を定義することは、道徳の根本的な側面を説明することではなく、工学的な問題である」と主張する²¹³。マッカスキルによれば、あくまで EA は道徳原理を探求する作業というよりは、適用の問題に近いと考えることができる。

問題は、EA の非規範的という定義が、実質的に効果がない可能性があることである。シンガーの主張によれば、ある行為者の視点が観察者の視点と参加者の視点に区別されるのは避けられない。例えば、私は EA が非常に合理的なプロジェクトであると納得したからといって、それが EA に従う理由になるわけではない。私がある調査の結果、ある寄付が EA に含まれると判断することと、実際に倫理的な判断を下し、EA に参加することとは異なることだと考えることができる。

シンガーは次のように述べている。

観察者の立場と参加者の立場の区別は排除できない(Ineliminable)。観察者の立場がさらに進歩しても、参加者の立場が余計なもの(Redundant)になることはない。仮に、海外援助団体への寄付の選択に関する私の理論が非常に正確で完全なものであり、自分とまったく同じ人間がどのように選択するかを予測できたとしても、私が選択しなければならないことに変わりはない。さらに、私の選択は、私の理論が予測する私とまったく同じ人の選択とは正反対になるかもしれないというのは、不思議で重要な真実である。この明白なパラドックスは、私が自分の選択を予測するとき、私が決断を下す前にその予測を知ることを避けることができないという事実によって説明される²¹⁴。

このように、シンガーは観察者の視点と参加者の視点を区別し、科学的説明と倫理的決定の違いと関係があると述べている。シンガーによれば、観察者の視点は、科学の特性の一部をなす予測を可能

²¹² Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 74.

²¹³ William MacAskill, Op. cit., p. 12.

²¹⁴ Peter Singer, Op. Cit., pp. 82-83.

にする。一方、参加者としての私の選択は予測不可能である。私が EA に関連するある研究結果を見て、私が普段考えている倫理的観点と一致していたとしても、私は EA に参加しないかもしれない。どのような利他的行為が EA に属するかを判断するのに役立つかもしれないが、EA に従わなければならないと主張することはできない。このように EA の定義が非規範的であれば、例えば、現在寄付をしている人には受け入れられるかもしれないが、寄付を全く考えていない人を説得できないかもしれない。定義上、EA は非規範的だからである。

また、マッカスキルが述べる非規範的という定義は、EA が義務化されたり、犠牲を前提とされたりしないという意味もある。EA が義務化されたり、あるいは犠牲を前提とすれば、EA が追求する全体としての善が下がる可能性は十分に存在する。しかし、マッカスキルは EA が非規範的であることの根拠を、EA コミュニティの構成員の調査から得ている。この点は、事実と規範を明確に区別するシンガーの立場と明確に対立する。EA コミュニティの構成員が義務や犠牲を好まないというのは、単なるデータに過ぎない。これを根拠に EA の定義を非規範的であると主張するならば、少なくともシンガーの観点からは自然主義的誤謬に陥ると考えることができる。

同様に、非規範的な定義を擁護する第二の理由である、この概念がよりエキュメニカルになるという理由も問題になる可能性がある。EA は規範的な主張ではないため、どのような道徳観とも一致するという理由も、シンガーの立場から問題になる可能性がある。事実として、EA はどのような道徳的観点とも一致する可能性がある²¹⁵。例えば、EA は行為功利主義やカントの立場からも正当化できる。しかし、それが正当化されるという事実は、シンガーの立場でそのように行動すべきであることを前提としない。我々は EA に従うために、依然として主体として EA を選択しなければならない。EA が非規範的に定義されるならば、私が EA を受け入れる一方、それに参加しなくても、いかなる倫理的な過ちもないと考えられる。

マッカスキルは、シンガーの定義²¹⁶は、「証拠と慎重な推論を用いるという考えを呼び起こす

²¹⁵ シンガーも EA はどちらにも属しないと主張する。シンガーは「EA への一般的な支持を、規則功利主義の受容や、帰結主義とはまったく別の共犯性(Complicity)の概念と組み合わせることは可能である」と述べる。ただ、厳格な功利主義者ならこれを受け入れないと述べ、ある程度の線引きはしている。Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, p. 53.

²¹⁶ マッカスキルが紹介するシンガーの効果的利他主義の定義は以下の通りである。

「EA は、我々はできる限りの最大の善を行うべきという非常に単純な考えに基づいている。(中略)最低限の倫理的な生活を送るには、世界をより良い場所にするために、有り余る資源のかなりの部分を使う必要がある。完全に倫理的な生活を送るには、できる限りの最大の善を行うことである」William MacAskill, Op. cit., p. 12.

Peter Singer, "The Logic of Effective Altruism" and replies, *Boston Review*, (July, 2015), Available at <https://bostonreview.net/forum/peter-singer-logic-effective-altruism>.

が、定義(1)と(3、シンガーの定義)にはそれがない」と評価する²¹⁷。まず、証拠と慎重な推論を使うという考えを呼び起こさないという評価については、EAの定義についてだけ言えばそうかもしれないが、シンガーの全体的な立場を考えれば、そうではないと言える。なぜなら、シンガーは“*The Most Good You Can Do*”の随所で証拠と慎重な推論について語っているからである²¹⁸。

今まで、シンガーの立場から、EAが非規範的に定義される場合に起こりうる問題点について論じた。EAが非規範的に定義される場合の問題点は大きく2つある。まず、マッカスキルはEAが非規範的である理由としてEAコミュニティで不評であったことを挙げた。しかし、シンガーによれば、EAコミュニティ内の人々がそう考えているという事実からEAが非規範的であるという定義を導き出すことは、自然主義的誤謬に陥る可能性を示唆している。

第二に、シンガーによれば、私がEAに関連するある研究結果を見て、それが私が普段考えている倫理的な視点と一致していたとしても、私はEAに参加しない可能性がある。このようなEAの主張は、例えば現在寄付をしている人には受け入れられるかもしれないが、寄付を全く考えていない人には説得力がないかもしれない。マッカスキルの定義上、EAは非規範的だからである。

私は第八章で大きく二つの理由から、シンガーがEAで感情的共感を受け入れないことは正当化されないと批判した。第一に、共感的関心と個人的苦痛が感情的共感に属するため、認知的共感に従わなければならないと主張すれば、自然主義的誤謬に陥る。認知的共感と感情的共感が反対であるという事実は、少なくとも今の状態では、そのまま道徳的に正当化されず、より上位の原理である博愛の原理に照らしたときに正当化されるかどうかを問わなければならない。認知的共感を受け入れ、感情的共感を受け入れない時、全体の善を増進するならば認知的共感が正当化されるだろうし、そうでなければ感情的共感が正当化されると考えられる。

第二に、シンガーが提示した四つの共感は、相互の関連が明確ではなく、さらなる検討が必要である。シンガーの主張とは異なり、功利主義的反応と関連する要素は共感的関心だけである。認知的共感に属する視点取りやファンタジーを含め、感情的共感である個人的苦痛も功利主義的反応とは関係がない。また、私は、共感的関心が他者に対する非利己的関心と関連しているという点で、非道徳的な行為につながる可能性が低く、共感的関心を受け入れないときに起こりうるリスクについて警戒する必要があることを指摘した。

話を戻して、シンガーが反対する効果的利他主義の動機について論じたい。

- 妻が乳がんで亡くなったので、乳がん研究に寄付する。
- 私はずっとアーティストになりたかったのだが、その機会がなかったので、今は将来有望なア

²¹⁷ William MacAskill, Op. cit., p. 13.

²¹⁸ 特に、第十章から第十五章にかけて、シンガーはどのような活動が最も効果的なのかについて自分の考えを展開し、実際の状況に適用できる証拠と慎重な推論について論じている。

ーティストにクリエイティブな才能を伸ばす機会を提供する団体に寄付する。

- 私は自然を写真に撮ることに情熱を注いでいるので、素晴らしい国立公園を保護するために寄付する。

- 私はアメリカ人なので、アメリカの貧困層が私の慈善団体が最優先である。

- 私は犬が大好きなので、地元の動物保護施設に寄付する²¹⁹。

ここでの動機はそのまま行為に適用され、結果として現れている。そして、そのような行為は EA にとって望ましくない。全体の善を増進するより効果的な方法を選択しなかったからである。問題は、これらの行為が全体の善を効果的に増進しているわけではないが、全体の善を増進する行為には属するという点である。これは、寄付を全く考慮しない行為よりは倫理的な行為に属すると考えられる。そこで、これらの行為が倫理的に間違っていると考える必要はない。

また、感情的共感から始まり、EA につながる場合も十分に考えられる。シンガーは、感情的共感を認知的共感に反対する共感とみなしている。しかし、すべての人が感情的共感のみに基づいて行動すると前提にする必要はない。特に共感的関心が功利主義的反応だけではなく他者に対する非利己的関心と関連しているという点で、非道徳的な行為につながる可能性が少ない。そうであれば、むしろ寄付に対する抵抗を減らすことに役立つ要素として作用することも考えられる。感情的共感から始まり、全体の善を効果的に増進する行為につながる如果能够できれば、これも EA に属すると考えることができる。

これは、シンガーが EA 規範的に定義しようとする二つの理由、自然主義的誤謬と、寄付を全く考慮しない場合にも正当化できる。EA において感情的共感を受け入れるべきではないというシンガーの規範的主張は、より上位の原理である博愛の原理によって正当化されるべきである。全体の善を効果的に増進していないが、全体の善を増進する行為に属するのであれば、博愛の原理に照らして倫理的でないと考えすることはできない。また、感情的共感によって寄付をしている人を説得することは、寄付を全く考慮していない人に寄付を説得するよりもはるかに簡単であると考えられる。また、共感的関心が他者に対する非利己的関心と関連しているという点で、感情的共感を受け入れることがより簡単に寄付につながると考えることができる。これは、シンガーの感情的共感を受け入れるべきではないという主張よりも良い選択だと思えることができる。

10. 効果的利他主義に対するシンガーの道徳的正当化の方法

第九章では、シンガーとマッカスキルの EA を比較し、なぜシンガーが EA を規範的に定義してい

²¹⁹ Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, p. 86.

るのかを論じた。シンガーの立場では、EA を非規範的に定義することは、大きく 2 つの理由で望ましくない。第一に、EA センターの構成員が義務や犠牲を好まないというのは単なるデータに過ぎない。これを根拠に EA の定義を非規範的であると主張するならば、少なくともシンガーの観点からは、自然主義的誤謬に陥ると考えることができる。

第二に、EA に関連する何らかの研究結果を見て、それが私が普段考えていた倫理的観点と一致していたとしても、私は EA に参加しないかもしれない。シンガーによれば、我々は EA に従うために、主体として EA を選択しなければならない。EA が非規範的に定義されるのであれば、私が EA を受け入れても、EA に参加しない場合、いかなる倫理的な過ちもない。

そして私は、EA において感情的共感を受け入れることが規範的に正当化できると主張した。EA で感情的共感を受け入れてはならないというシンガーの規範的主張は、より上位の原理である博愛の原理によって正当化されるべきである。私は、全体の善を効果的に増進しているわけではないが、全体の善を増進する行為に属するのであれば、博愛の原理に照らして倫理的でないと考えることはできないと主張した。

また、感情的共感によって寄付をしている人を説得することは、寄付を全く考えていない人に寄付を説得するよりもはるかに簡単であると考えることができる。そこで私は、共感的関心が他者への利他的関心と関連しているという点で、感情的共感を受け入れることがより簡単に寄付につながる可能性があると主張した。

しかし、マッカスキルが懸念するように、EA を規範的に定義すれば、自己犠牲につながる可能性が高い。もし、EA を規範的に定義した場合、実際に全体の善を促進しないのであれば、マッカスキルが EA を非規範的に扱うことも許容される可能性がある。EA を規範的に定義しつつ、自己犠牲につながらない方法を提示することが理想的であると考えられる。

そこで私はこの章で、シンガーが自身の倫理的立場および EA をどのように正当化しているかを論じ、EA を規範的に定義しても自己犠牲につながらない可能性があるかどうかを検討する。特に私は、シンガーが提示する実践理性の二元論の解決と密教的道德の概念に照らして、EA を正当化する方法を論じる。私は、シンガーの実践理性の二元論の解決と密教的道德が EA にどのように規範的に適用されているかを論じ、シンガーの道德的正当化方法において、理性だけに訴えることは正当化されず、感情にも訴えなければならないと主張する。結論として、シンガーの立場では動機自体は規範的に重要な要素ではないが、感情は規範的に重要であり、実際にシンガーが感情及び直観を規範的に扱っていることを明らかにする。

10.1. シンガーが提示する実践理性の二元論の解決

私は前章で、シジウィックの博愛の公理によってシンガーが自分の倫理的立場を正当化していることを論じた。「シジウィックが『倫理学の方法』で功利主義を擁護しながら訴えた三つの「倫理的公

理(Axiom)」または「実際の明確性と確実性を持つ直観的命題」のような合理的直観と言った方が真実に近いかもしれない」とシンガーは主張する²²⁰。シンガーが根拠としているシジウィックの公理は博愛の公理である。シジウィックは、哲学的直観主義の立場から自明に示す原理としての三つの公理を提示する。シジウィックの三つの公理に対するシンガーの説明は以下の通りである。

・正義(Justice)はわれわれに、似通ったケースは、同じように取り扱うよう要請する。あるいはシジウィックの言い方では、「われわれの誰かが自分自身にとって正しいと判断する行為が何であれ、彼は黙示的に、それは同様の状況にあるすべての似通った人々にとっても正しいと判断していることになる。

・熟慮(Prudence)はわれわれに、われわれは「意識ある生活のすべての部分に公平な関心」を持つべきだと告げる。すなわち、われわれは自分自身の存在のすべての瞬間に平等な配慮をすべきだ、ということである。未来は不確定だから割り引いて考えて構わない。しかし、「未来それ自体は、現在より少なくとも多くも考慮されるべきではない。」

・博愛(Benevolence)は熟慮と同じく、単なる一部以上の全体の善を考える。しかしこの場合、それはわれわれ自身の善ではなく、普遍的な善である。それゆえシジウィックは、博愛の原理はわれわれに「他のいかなる個人の善も、公平に判断してそれがより小さいと彼が判断する場合、あるいは彼によって知りうる、あるいは達成できる可能性が低い場合を除き、自分自身の善と同様」に取り扱うことを要請する。²²¹

このうち、博愛の原理が功利主義の正当化の基礎となる。博愛の原理は自分の善ではなく、普遍的善としての全体の善を要求するからである。シンガーは、博愛の原理に基づき功利主義を擁護するシジウィックの立場を受け入れる。そこで、私が倫理的行為をする上で根拠とすべき原理は博愛の原理であり、行為が正当化されるかどうかは博愛の原理に訴えてその正当性を問わなければならない。

シジウィックの博愛の原理は、直観を研究しながら導き出された原理ではあるが、直観そのものを正当化するのではなく、直観を合理的に考慮して導き出された哲学的直観であるため、直観とは独立した公理として考えることができる。博愛の原理の自明性は直観によって知ることができるものではあるが、それ自体として正当化されるのではなく、理性によって博愛の原理が正当であることを合理的に説明することができるため正当化される。したがって、博愛の原理は、我々が自然に持つ直観に基づかないという点で自然主義的誤謬に陥らず、理性に基づくという点で道徳的正当性が確保でき

²²⁰ Peter Singer, "Ethics and Intuitions", p. 351.

²²¹ Katarzyna De Lazari Radek, Peter Singer, *Utilitarianism*, p. 25 ; 邦訳は pp. 28-29.

原文は Prudence を思慮、Benevolence を善行に訳したが、私は Prudence を熟慮、Benevolence を博愛と訳した。

る。

ところが、シジウィックは熟慮の原理と博愛の原理は互いに衝突すると考えた。その理由は、熟慮の原理は自分の意識的な生活を全体的に考慮する原理であり、博愛の原理は自分ではなく皆の善を全体的に考慮する原理だからである。では、みんなの善を全体的に増進する要求が、私の意識的な生活を全体的に考慮することを妨げるのであれば、どうすればよいのかという疑問が生じる。自分の利益と全体の利益が衝突しなければ問題は生じないかもしれない。しかし、自分の利益と他者の利益が衝突するとき、どちらを優先すべきかについて、議論は開かれていると考えることができる。そこでシジウィックはこの問題、合理的利己主義と合理的博愛の関係を「倫理の最も深遠な問題」とみなした²²²。

また、次の節を見ると、シジウィックが熟慮の原理が、単に自分の存在のすべての部分に対して不偏的関心を要求するのではなく、合理的利己主義を支持するものとして解釈されるとき、合理的博愛の原理と同じ地位を持つ公理であることを暗示することに非常に近いことがわかる。

さらに、たとえある人が合理的博愛の原理の自明性を認めたとしても、自分自身の幸福は、他のいかなるもののために犠牲にすることは非合理的であるような目的であり、したがって、道徳を完全に合理的なものにするには、熟慮の格率と合理的博愛の格率との調和を何らかの形で実証しなければならないと考えるかもしれない。この後者の見解は、（先に述べたように）全体として、私には常識の見解に見える²²³。

そこでシジウィックは、利己主義と功利主義の対立の根底にある熟慮と博愛の対立を「実践理性の二元論」と呼ぶ。シジウィックは『倫理学の方法』の冒頭で「もちろん、相反する結論を導く推論を妥当なものを見なすことはできない。したがって、私は倫理学の基本的な想定として、二つの方法が対立する限り、どちらか一方を修正するか否定しなければならないと仮定する」と論じている²²⁴。

そこで、熟慮の原理と博愛の原理が対立するという結論は、シジウィックの立場では望ましくない。自分が定立した、哲学的直観により得られた、独立した公理が互いに衝突すれば、我々が自分の利益を優先すべきか、全体の利益を優先すべきかがわからなくなってしまうからである。しかし、シジウィックはこの問題について非常に懐疑的である。シジウィックは「世界の道徳的秩序に関して正当に得られた結論や想定によってこの根本的な矛盾の実際的な解決を達成する望みを捨てたら、道徳を完全に放棄することが合理的になるという意味ではない。しかし、道徳を合理化するという考えを完全に放棄する必要があるように思われる」と論じ、この衝突による問題解決がしにくいことをと論

²²² Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 386.

²²³ Ibid., p. 498.

²²⁴ Ibid., p. 6.

じる²²⁵。

しかし、シンガーは実践理性の二元論の問題を解決できると考えた^{226,227}。この解決方法におい

²²⁵ Ibid., p. 508.

²²⁶ シジウィックが「熟慮の公理」と呼んだものが利己主義の概念を表現しているかどうかについては議論があるとシンガーは説明する。シンガーは奥野の立場に従うと論じている。奥野の立場によれば、合理的利己主義は「熟慮の公理」とは区分される原理であり、利己主義は熟慮の公理を含むが、それをかなり超えている。利己主義は自分の幸福を最大化することを要求するのに対し、熟慮の公理は幸福の最大化を要求するわけでも幸福を意味するわけでもなく、ただ時間による不偏性だけを要求するからである。Katarzyna De Lazari Radek, Peter Singer, *The Point of View of the Universe*, p. 118.

シンガーは次の本を参考している。Nakano-Okuno Mariko, *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*, (Palgrave Macmillan, 2011), pp. 103-107, pp. 112-113; 奥野満里子、『シジウィックと現代功利主義』、(勁草書房、1999)、pp. 130-135, pp. 141-143.

シンガーが実践理性の二元論を解決しようとする時、合理的利己主義の原理の信頼性が合理的博愛の原理よりも信頼性が低いことを理由にする。奥野の立場によれば、合理的利己主義と熟慮の原理は区分されると想定することができるため、私は、シンガーが提示した実践理性の二元論の解決方法が正当であるとみなしている。熟慮の原理が合理的利己主義につながっているかどうかの議論は、シンガーの立場を論じるというよりも、シジウィックをどう解釈すべきかについての議論であるため、本稿ではこれ以上触れないことにする。

²²⁷ 博愛の原理だけで、シンガーが提唱するバージョンの功利主義が正当化できるのかどうかについて疑問を持つことができる。シジウィックが提示する博愛の原理は、宇宙の観点から、ある個人の善が他人の善より重要ではないということだけを教えてくれるからである。シンガーも「ある個人の善は、宇宙の観点から見れば、他のどの個人の善よりも重要ではないという原理は、この善が何であるかについては何も教えてくれない。普遍的博愛の原理は、幸福(Well-being)の理論を必要とし、そうでなければ内容(Content)が空っぽになってしまう」と述べる。Katarzyna De Lazari Radek, Peter Singer, *The Point of View of the Universe*, p. 196.

また、シンガーは奥野の立場に従うと述べているが、シンガーと奥野のシジウィックの解釈には違いがある。奥野のシジウィック解釈によると、シジウィックが提示する公理にはいくらかの曖昧さがあり、普遍性と不偏性という概念が必ず道徳的配慮の範囲を、すべての感覚を持つ存在を含むように拡張する義務を伴うかどうかについては明確ではない。詳細は Nakano-Okuno Mariko, “Universalizability, Impartiality and the Expanding Circle”, *Etica e Politica*, 18(1), (2016), pp. 151-167.

そのため、博愛の原理に訴えるだけで功利主義を正当化することは不十分であり、何を善として認めるかによってその立場が細分化されることがわかる。シンガーが主張するバージョンの功利主義が擁護されるためには、博愛の原理だけでなく、善についての理論も正当化される必要がある。善に対するシジウィックの主張をどう解釈するかによって多様な主張が可能である。しかし、博愛の原理の場合、全体の善を考慮に入れることを要求するという点で、依然として功利主義の基礎をなすと解釈することができ、熟慮の原理に対する解釈の違いと同様に、この問題については、シジウィックの立場を論じるというより、シジウィックをどう解釈すべきかについて

て、シンガーは進化生物学における議論を再び適用する。第三部で論じたように、シンガーは正義感覚という直観に訴えている。このような直観はそれ自体としては正当化されないが、合理的な考察を経て正当化される。そこでシンガーは正義感覚、そしてその合理的発展である不偏性を擁護する。このとき、正義感覚はそれ自体として正当化されないが、不偏性は合理的な考察を経たため正当化される。ところで、直観は正義感覚だけに基づくものではない。

シンガーは、直観が最も高いレベルの信頼性を持つことを証明する過程を三つ提示する。それは、第一に、自己証拠に対する確信につながる慎重な反省、第二に、他の慎重な思想家(Thinker)の独立した同意、第三に、真実を追跡しない(Non-Truth-Tracking)心理的プロセスとしての直観についてのもっともらしい説明がない場合である²²⁸。シンガーは、このうち三番目の要素が重要であると説明し、直観に対する説得力のある説明がない場合、その直観が偽であるとは言えないが、信頼性に疑問を抱くことになる」と論じている。直観は、我々が進化を経て長い間持ってきた自動的な反応に属する。もしそうなら、この直観はほとんどの人が生物学的性質を共有しているという事実から説明され、直観が我々を騙している可能性を提起することができるようになる。道徳とは何の関係もなく、偶然によって作られたという説明が可能になるからである。

では、上記の三つの要素をすべて満たす直観と、三番目の要素だけを満たさない直観が対立する場合、どちらの直観を信頼すべきか。進化論的説明がある直観よりも、進化論的説明がない直観の方が信頼性が高いということにつながる。シンガーはこれを利己主義と利他主義に適用し、次のように述べている。

利己主義が合理的であるという主張は、普遍的博愛の原理と衝突するため、まさに前節で述べたような状況になり、進化論的説明がある直観よりも、進化論的説明がない直観を支持する理由がある。こうして利己主義の合理性が疑われるようになれば、行動の理由はすべて不偏的なものであると暫定的に結論づけることができ、シジウィックに「行動において何が合理的であるかという我々の明白な直観における究極的かつ根本的な矛盾」を恐れさせた二元論は、少なくとも合理性のレベルでは解消されることになる²²⁹。

シンガーの主張によると、博愛の原理が正当化されるためには、利己主義の合理性を疑い、利己主義を自明だと感じる直観に対する進化論的説明があるべきである。そして逆に、全体の善を増進することを要求することが自明であると感じる直観に対する進化論的説明があってはならない。進化論的説明ができるということは、それ自体として正しくないことを証明することはできないが、その信頼

の議論であるため、本文ではこれ以上触れないことにする。

²²⁸ Katarzyna De Lazari Radek, Peter Singer, *The Point of View of the Universe*, p. 195.

²²⁹ Ibid., p. 197.

性に疑問を抱かせる。

シンガーは、倫理の発展を説明するために互恵性を基礎とする。血縁利他性、互恵的利他性、集団利他性で考慮すべき対象を次第に広げてきたというのがシンガーの説明であった。しかし、血縁利他性、互恵的利他性、集団利他性は利他的行為として解釈されることもあるが、一方で利己的行為として解釈されることもある²³⁰。これらの利他性は、血縁関係、互恵関係、集団内での利他性であり、ここでの利他性は私または私の遺伝子の生存に役立つ間接的な利益につながる。例えば、血縁利他性は血縁関係にある個体の利益を増進し、血縁関係は私と遺伝子を共有しているため、私の遺伝子の生存にも役立つ。そこで、このような利他性は全体の善を増進する利他性ではなく、私の間接的な利益につながるという点で、利己的行為と解釈することができる。

しかし、我々は非互恵的利他性も持っている。私は第三部で、シンガーが純粋な協力のような非互恵的行為を認めていると論じた。特にシンガーは純粋な利他主義の例としてイギリスの血液銀行を提示し、自分が得る利益は一つもないが、自分とは全く関係のない相手を助ける非互恵的利他性が存在することを提示する。非互恵的利他性は、自分が得る利益がなく、範囲を前提としないという点で、血縁利他性、互恵的利他性、集団利他性とは明らかに性格が異なる。

シンガーによれば、このような非互恵的利他性の発展は理性と関係している。なぜなら、理性は我々をより普遍的な倫理観に導き、非互恵的利他性は血縁、互恵的、集団利他性よりも広い倫理観になるためである。シンガーは次のように述べている。

これは、社会生物学者が解決しようとしてきた利他主義のおなじみの謎である。しかし、彼らが解決したのは、親族に対する利他主義、あるいは互恵的な人々に対する利他主義だけである。ウェスターマークのように、利他主義の領域が拡大したのは単に博愛の感情が拡大した結果だとすると、見知らぬ人に対する真の非互恵的利他主義の存在は謎のままである。進化は、広範で利己的でない博愛の感情のような非報酬的な形質を一掃したはずである。しかし、利他主義の領域が拡大したのは人間の理性能力の結果だとすれば、謎を解く可能性が出てくる。理

²³⁰ どのような行為が利己的行為であり、どのような行為が利他的行為に属するのかの基準が曖昧だと思うかもしれない。シンガーは次のような基準を提示する。

シンガーは「もし望むなら利己主義と利他主義は、人々の自己利益に他者への強い関心(Concern)が含まれているかどうかで再定義することができる。もしそうなら、他者への関心に基づく行動が「利他主義者」にとって損得を伴うか否かにかかわらず、彼らを利他主義者と呼ぼう」と主張する。Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, p. 104.

しかし、血縁利他性、互恵的利他性、集団利他性は利他的行為に属するが、範囲を限定しているという点で、EAには属しないと考えることができる。

性は進化によって失われるものではないからである²³¹。

また、非互惠的利他性は、適切な進化的説明がないという点で、血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性よりも信頼性が高い。非互惠的利他性は自分の利益増進を前提とせず、むしろ私と私の遺伝子の生存を阻害する。ならば、進化上、非互惠的利他性は自然に消えると考えられる。

しかし、シンガーによれば、我々が理性を使って、私と全く関係がなくても、その個体の利益が私の利益と同じくらい重要であることを理性で推論することができるため、今まで消えなかった。そして、このような非互惠的利他性は、博愛の原理によっても正当化される。私と全く関係のない個体の利益と私の利益を等しく見なしているという点で、全体の善を考慮しているからである。シンガーの立場をまとめると、博愛の原理によって正当化されるのは、理性に基づく非互惠的利他性である。範囲を限定する血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性は利他性には属するが、博愛の原理によって正当化されない。

そして、理性に基づくという点は、動機に対する理由と規範に対する理由を区別しなければならないという主張につながる。シンガーはパーフィットを受け入れ、動機に対する理由は受け入れないが、規範に対する理由を受け入れ、倫理的行為の客観的な理由があることを示そうとする²³²。シンガーは歯医者に行くことを例に挙げて説明する。歯医者に行くのを先延ばしにすると、今歯医者に行く時よりも将来、より大きな痛みを経験する可能性があることをよく知っているにもかかわらず、歯医者に行くのを先延ばしにする場合がある。このような我々の行動は明らかに非合理的に見えるが、

²³¹ Peter Singer, *The Expanding Circle*, p. 139.

²³² シンガーは、倫理的行為の客観的な理由があることを示すために、パーフィットの未来の火曜日に無関心である人の例に(Future-Tuesday-Indifference)訴える。

毎週火曜日、彼は自分の身の回りに起きていることを普通に気にかけている。しかし、将来の火曜日に起こりうる苦痛や快樂については決して気にしない。したがって、彼は翌日の火曜日に痛みを伴う手術を選択し、翌日の水曜日に痛みを伴わない手術を選択する。この選択は間違った信念の結果ではない。この男性は、火曜日に手術を受ければ、ずっと痛いということを知っている。また、個人的なアイデンティティについて間違った信念を持っているわけでもない。彼は、火曜日に苦しむのは自分自身であることに同意している。また、時間についての誤った信念も持っていない。火曜日は、偽りの宗教から取られた恣意的な名前の、慣習的なカレンダーの一部に過ぎないことを彼は知っている。将来の火曜日の苦痛に無関心であることを正当化するのに役立つような信念もない。この無関心は明白な事実である。彼が自分の将来を計画するとき、他のどの日の軽い苦痛よりも、火曜日の大きな苦痛の見通しを常に好むということは、単に事実なのである。Derek Parfit, *Reasons and Persons*, (Clarendon Press: Oxford, 1984), p. 124.

シンガーは「我々がこのように行動することは明らかに不合理に思えるが、それが現在の欲望を満たす最善の手段であるならば、主観主義者はそれを不合理だとは言えない」と述べ、客観的理由があることを擁護している。

Katarzyna De Lazari Radek, Peter Singer, *The Point of View of the Universe*, p. 46.

それが現在の欲求を満たすための最善の手段であれば、主観主義者はそれを非合理的とは言えない。

シンガーは、「人を動かす理由についての議論は、人がなぜそのように行動するのかを理解することには関係するが、人がどのように行動すべきかについては関係しない。我々は、その規範が好きかどうか、その規範に同意するかどうか、その規範に従って行動することを望むかどうかに関係なく、行動のための規範的理由を持つことができる」と論じ、規範に客観的理由があるという立場を受け入れる²³³。

シンガーは、非互惠的利他性を説明する適切な進化論的説明がないという理由で、博愛の原理を正当化する。非互惠的利他性は、私の利益ではなく全体的な利益に基づいているため、私または私の遺伝子の利益を阻害する。そのため、非互惠的利他性は、進化を通じて広範で利他的な博愛のような非補償的な特性は消えるはずだという点で、進化的に適切な説明を見つけるのは難しい。シンガーは、非互惠的利他性が進化的に消えなかった理由として、理性の発展を提示する。シンガーは、我々が理性を使って、たとえ私と全く関係がなくても、その個体の利益が私の利益と同じくらい重要であることを理性で推論することができるため、今まで消えなかったと主張する。このように、シンガーは理性に基づく非互惠的利他性を博愛の原理の証拠として、自分の倫理的立場を擁護する。

そして、シンガーは動機づけの理由を受け入れず、規範的理由だけを受け入れる。シンガーは「この区別は、行動の理由はすべて欲求に基づくものでなければならないというヒュームの見解に代わるものであり、シジウィックの客観主義、理性重視、非自然主義のメタ倫理学に内包されている」と論じる²³⁴。理性に基づく客観的理由を受け入れるという点で、シンガーが非認知主義から認知主義に立場を転換したことが分かる。そこで、EAにおいても、動機づけに関係なく、全体の善を増進すべき客観的で規範的な理由があると解釈しなければならない。

10.2. ヘンリー・シジウィックの密教的道徳(Esoteric Morality)

第九章ではシンガーの立場から、EA が非規範的に定義された場合に起こりうる問題点について述べてきた。EA を非規範的に定義する場合、たとえ私が EA を普段考えていた倫理的観点と一致していたとしても、私は EA に従わないかもしれない。なぜなら、私は単なる観察者ではなく、参加者として EA に参加するために規範的な判断をしなければならないからである。シンガーの立場から、EA は博愛の原理によって正当化される。博愛の原理は全体の善を増進することを要求するので、EA は規範的に定義される。

しかし、あくまでマッカスキルが主張する EA の定義によれば、EA は単なるプロジェクトに過ぎず、特定の倫理的立場を前提しているわけではない。そこで、マッカスキルに対する批判は、かかし

²³³ Katarzyna De Lazari Radek, Peter Singer, *The Point of View of the Universe*, p. 198.

²³⁴ Ibid., pp. 197-198.

論法の誤謬(Straw Man Fallacy)に属し、適切ではないと考えることができる。マッカスキルは EA の定義を非規範的であると言っているため、倫理的な良し悪しを問うことはできない。また、マッカスキルは、善のために投入する資源の量を増やすよりも、善のために投入する資源の効率を高める方法を採用している²³⁵。マッカスキルの立場からすれば、EA に参加しないという批判も正当化できないかもしれない。

マッカスキルが EA を非規範的に定義する理由は、自己犠牲と関連していることである。もし誰もが規範的に EA に参加しなければならないのであれば、そして誰もが EA に従って自分の持っているお金の 10% を寄付しなければならないのであれば、それはあまりにも強い要求であると考えることができる。もし、規範的に EA に参加しなければならないのであれば、我々はどれだけの寄付をしなければならないのか。この点で、博愛の原理だけではこの問題を解決できない。博愛の原理は全体の善を増進することを要求するものであり、EA を規範的に定義することはできるが、どれだけ寄付すべきかを教えてくれない。

シンガーはシジウィックが提唱する密教的道徳(Esoteric Morality)の概念を受け入れ、この問題に対処しようとする。結論から言うと、シジウィックの密教的道徳によれば、我々は収入の 10% を寄付すべきだと公に主張することができる一方で、個人的に 10% より多く寄付したり、他の人に 10% 以上を寄付するようにアドバイスすることができる。そこでこの節では、まずシジウィックの密教的道徳がどのような概念であるかを述べ、シンガーがそれをどのように EA に適用しているのかを論じたい。

「拷問してはいけない」という規則は、大多数の人々が日常的に受け入れている絶対的なルールの一つである。このような慣習的な道徳的規則は非常に直観的であり、ほとんどの場合、この規則に従って行動した方が良い。しかし、「拷問してはいけない」という規則が必ずしも良い結果をもたらすとは限らない。例えば、テロリストが市街地に時限爆弾を設置し、二時間後に爆発され、どこに爆弾が設置されたかを調べる方法がテロリストを拷問することしかない場合を考えてみよう。この場合、「拷問してはいけない」という絶対的な規則に従ってテロリストを拷問しないのか、それとも今回だけ例外的に「拷問してはいけない」という絶対的なルールを破ってテロリストを拷問するべきなのかを決定しなければならない。

問題は、絶対的な規則に従うことで生み出される良い結果と、例外的な状況で絶対的な規則に反することで生み出される良い結果の両方が正当化される可能性があるということである。上記の場合、テロリストを拷問して数百人を生かすことができれば、テロリスト一人を拷問しないよりも良い結果を得たと考えることができる²³⁶。それとは別に、例外的な状況で絶対的な規則に反することによって生み出される良い結果の大きさがあまり大きくない場合にも、絶対的な規則に反する必要があるの

²³⁵ William MacAskill, Op. cit., pp. 14-15.

²³⁶ もちろん、この文では、シジウィックとシンガーが基本的に功利主義者であるため、数百人を生かすことが正当化されると述べたが、他の倫理的立場によって、「拷問してはいけない」という規則だけが正当化されることも十分に主張できる。

だろうか。また、このような例外的な状況が起こり続けると、結局「拷問してはいけない」という規則に従わなくなる可能性もある。だからこそ、「拷問してはいけない」という規則に例外を設けないことが、拷問の不当な使用を防ぐ最善の方法だと考えることができる。

シンガーは、「公然とは絶対的禁止を支持しながら、時限爆弾の状況における責任者になりそうな人々には、その禁止に違反すべき状況があるということをこっそり教えておく」ことがありうると述べ、これはシジウィックの立場であることを明らかにしている²³⁷。

シジウィックは、功利主義の原理に基づき、一般的規則に例外が許されるべきかどうかという問いに対して、実践的な疑念が生じる可能性があると述べる。この疑念は、その例外が一部の人々に対してのみ主張されるのではなく、例外的な状況に置かれた人々一般に対して、あるいは知性や気質や性格の例外的な性質として規定されるような種類の人々に対しても主張される場合である。このような例外を認めるより精密で複雑な規則が、実際に生活している共同体に適しているのかという疑問を持つことができる。例えば、ある規則を導入しようとする試みが、現在の道徳を改善して善をもたらすよりも、現在の道徳を弱め、より多くの害をもたらすのではないかという疑問を抱くことがありうる。

シジウィックは密教的道徳について次のように述べる。

このように、功利主義的な原理に基づけば、公然と主張することが正しくないことを、ある状況下で実行し、私的に推奨することは正しいかもしれない。他人に教えるのは間違いであることを、ある人に公然と教えるのは正しいかもしれない。世間に対して行うことが間違いであることを、比較的秘密に行うことができれば、正しいと考えることもできる。そして、完全な秘密が合理的に期待できるのであれば、私的な助言や見本によって推奨することが間違っていることでさえもそうである²³⁸。

シジウィックは、自分が述べている結論が逆説的な性質であることをよく知っていた。また、普通の人の道徳意識は、一般的に教えられているものとは異なる密教的道徳の一般的な概念を拒否していることも知っていた。そして、一般的に、公にすれば悪い行為が秘密裡になされることで善になることはないことに同意すると考えられる。なぜなら、人々が悪いことをするとき、人々は自然にそれを隠そうとする傾向があり、この傾向を奨励することは正しくないかもしれないからである。したがって、シジウィックは、密教的道徳について、次のように慎重に結論づけている。

²³⁷ Katarzyna De Lazari Radek, Peter Singer, *Utilitarianism*, p. 93 ; 邦訳は p. 115.

²³⁸ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 489.

したがって、功利主義者の結論を注意深く述べると、次のようになる。秘密が、そうでなければ正しいとはいえない行為を正しいものにする可能性があるという意見自体は、比較的秘密にしておくべきである。同じように、密教的道徳が便宜的(Expedient)であるという教義自体も、密教的なままにしておくのが便宜的であるように思われる²³⁹。

このように、シジウィックによれば、ある新しい規則を導入しようとするとき、予想される害悪が大きいと判断される場合は、秘密裡に行うのが正しいかもしれない。そして、秘密裡に行う行為が密教的道徳に属すると考えられる。例えば、「拷問してはいけない」というような一般的な規則は、我々が公然と受け入れている。もし「例外的な場合に拷問を許すべきだ」と主張する場合、これを受け入れる人も受け入れない人がいる。これを受け入れる場合には、一般的な原則である「拷問してはいけない」に反する行為をしなければならない。そして、この例外の状況の全てを対象とするならば、拷問を許容する行為も各例外に全て適用されなければならない。そうすれば、我々が一般的に受け入れている「拷問してはいけない」という規則に対する信念も減ると考えられる。結論として、「例外的な場合に拷問を許さなければならない」という規則が公然と受け入れられることから来る害悪が大きいということになる。シジウィックによれば、誰も知らないうちに個人的に「例外的な場合に拷問をすること」は許容され、秘密保持が他の状況であれば正しくない行動を正しい行動にすることができるという意見自体もかなり秘密にされるべきである。

このように密教的道徳によれば、一般的な規則に反するが、正しいかもしれない例外的な場合、公的ではなく秘密裡に行うことが正しい。しかし、例外を誰が決めるかについては疑問の余地がある。特に、バーナード・ウィリアムズ(Bernard Williams)は密教的道徳を「総督邸の功利主義(Government House Utilitarianism)」と批判する²⁴⁰。啓蒙された少数のための道徳を示唆する密教的道徳に多くの人が反感を持つことは十分考えられる。

シンガーは密教的道徳を四つの命題で分析し、各命題に例を挙げて説明する。その中で、EA と関連がある命題に対するシンガーの答えを論じたい。シンガーは、密教的道徳の命題のうち、「ある状況下では、公然と主張することが正しくないことであっても、それを実行し、私的に推奨することは正しいかもしれない」という命題を正当化しようとする²⁴¹。

²³⁹ Ibid., p. 490.

²⁴⁰ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, (Routledge, 2006), p. 109.

²⁴¹ 他の命題は

- ・ある人々には公然と教えることが正しくても、他の人々には間違っていることもある。
- ・世間一般ではやってはいけないことでも、比較的秘密に行うことができれば、正しいと考えることもできる。
- ・また、完全な秘密が合理的に期待できるのであれば、私的な助言や見本によって勧めることが間違っていることであっても、それを行うことは正しいと考えられる。

例えば、基本的なニーズを満たすのに必要以上のものを持っている人は、開発途上国の極貧層の人々の生活を改善するために努力している効果的な団体に自分の持っているほとんどを寄付すべきだと信じるのは妥当である。しかし、ほとんどを寄付しなければならないというのはあまりにも厳しい基準である。一般的に考えて、自分が持っているもののほとんどを寄付すべきだと主張しても、それに従う人はほとんどいないと考えられる。もしそうなら、このような訴えは実際に貧しい人々を助けるのにほとんど役に立たない。

そして、あまりにも厳しい基準を提示すると、人々が道德全体に対して皮肉を言うようになる可能性もある。倫理的に生きることは収入の 10% を貧しい人々に寄付することであるという考えを促進すれば、多くの人々が寄付をするだろうし、道德を皮肉な目で見ることが少なくなると期待できる。もし、余裕のあるすべての人が収入の 10% を寄付すべきだと主張することによって得られる寄付がほとんどを寄付するよりもはるかに多いことが証明されれば、ほとんどを寄付すべきだと主張するよりもはるかに大きな善を得ることができると考えられる。

また、もし、10% を寄付すべきだと主張し、元の寄付金よりも多くの寄付が集まったとしても、その金額が十分であるとは限らない。このような場合、各個人がより多くの寄付をする可能性も存在する。もし、10% 以上の寄付をすることに負担を感じない人であれば、10% 以上の寄付を喜んで行うかもしれない。

密教的道德はこのような状況に適用できる。密教的道德は、公に主張することと、私的に自分が行う行為を区別するからである。シンガーは、「公然と主張する適切な寄付のレベルは 10% である。一方、私に 10% 以上の寄付を制約するような義務が他にないと仮定すれば、私はもっと寄付すべきであり、もっと寄付しないのは何か間違ったことをしていることになる」と主張する²⁴²。自分が持っているもののほとんどを寄付しなければならないという厳しい基準よりも、自分が持っているものの 10% を寄付しなければならないという基準は、それほど厳しくはないと考えることができる。また、個人的な基準を 10% 以上と定めているとしても、他の制約がない場合という条件をつけているため、各個人が受け入れられる範囲であれば、10% 以下あるいは以上の寄付も受け入れられるほど流動的である²⁴³。

このようなシンガーの主張を EA に適用すれば、公的に 10% を寄付すべきだという主張はそのまま置きながら、個人的に多く寄付したり、他人にもっと多く寄付すべきと主張することができる。マッカスキルが EA を非規範的に定義したのは、誰かに寄付をすることが規範的に定義された場合、自己犠牲につながる可能性があったからであった。しかし、シンガーの主張によれば、各個人が受け入

である。Katarzyna De Lazari-Radek, Peter Singer, *The Point of View of the Universe*, pp. 294-297.

²⁴² Ibid., p. 295.

²⁴³ どの程度まで寄付すべきかについては様々な意見がある。シンガーは、以前の限界効用まで寄付すべきだと主張した。ただ、この基準も流動的に変わる可能性がある。Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 3, (1972), p. 241.

れる程度に応じた寄付が可能であるため、自己犠牲の負担を軽減することができる。ならば、EA を規範的に定義したとしても、自己犠牲につながることはないと考えることができる。

問題は、すべての人に自分の収入の 10% を寄付することについて、シンガーとマッカスキルの判断が異なることである。シンガーは自分の収入の 10% を寄付するのが適切なレベルだと考えている。だから、密教的道徳を EA に適用すると、公然と 10%、そして個人的に 10% 以上を寄付することが正当化される。しかし、マッカスキルが指摘するように、自分の収入の 10% という基準を受け入れなければ、それは自己犠牲につながる。また、公然と 10% を寄付することを提唱しながら、自分が個人的に 10% 以下を寄付したり、まったく寄付をしないというのは奇妙なことになる。

シンガーは他の制約がなければ、10% 以上を寄付すべきだと主張している。しかし、実際には数え切れないほど様々な人が存在し、制約についても個人的に受け入れることが違うと考えられる。自分が生き残るために必要なだけの収入しかない場合、あるいは自分の家族の生活を担っているなど、様々な制約があるかもしれない。このような人々に、自分の収入の 10% を寄付しなければならないという要求は過度かもしれない。

この場合、シンガーはすべての個体の利益を平等に考慮する不偏性に基づいているため、自分または自分と近い人を優先する問題について説明しなければならない。10% を寄付すべきという要求を過度だと思う人は、全体の善を増進するために自分や周りの人の利益を犠牲にする 10% という基準が過度だと思うと考えられる。もし本当に全体の利益を平等に考えるなら、私や私の周りの人の利益を優先的に考慮してはならない。私や私の周りの人の利益を先に考慮することは不公平だからである。しかし、自分や周りの人の利益を全く考慮しないことは、むしろ全体の善を阻害する可能性がある。そこで、シンガーの立場から、どこまで不偏性に基づくべきか、どこまで不公平性に基づくべきかについての説明が必要だと考えることができる。

デレク・パーフィット(Derek Parfit)は、自分の子供に小さな利益を与えるか、それとも不幸な見知らぬ人にはるかに大きな利益を与えるかを選択しなければならない例を提示する。この状況で、自分の子供を愛しているから自分の子供に小さな利益を与えたと仮定してみよう。親の愛が子どもにもたらす利益を考慮すると、自分の子どもをより少なく愛するように努力すべきだったと言えない。パーフィットはこれを「非難できない過ち(Blameless Wrongdoing)」とみなすことができると述べる²⁴⁴。

シンガーは、これを受け入れ「親が子どもを愛することを奨励することは、全体的に最善であるため、良いところがある」と述べる²⁴⁵。制約に従って行動したとしても、その行為が最善の方法として正当化できるのであれば、それは非難できないというのがシンガーの主張である。シンガーの主張を EA に適用すると、次のように表すことができる。

²⁴⁴ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, p. 32.

²⁴⁵ Katarzyna De Lazari-Radek, Peter Singer, *The Point of View of the Universe*, pp. 331-332.

制約がないのに寄付しない	正当化できる制約があるため、寄付しない	10%あるいは10%以上の寄付
倫理的過ち	非難できない過ち (Blameless Wrongdoing)	倫理的に正しい

<表 10.1. シンガーの立場による EA の倫理的正当化の整理>

また、シンガーが提唱する収入の10%を寄付するという基準も十分に緩和することができる。密教的道徳で議論したように、高すぎる基準を提唱することは、低い基準を提唱することよりも、人々に寄付の動機づけを与える効果が低い可能性がある。シンガーは、「この場合、功利主義者はより低い基準を提唱すべきであり、この基準を満たす人々を、より高い基準を満たせなかったと非難するのではなく、賞賛すべきである」と主張している²⁴⁶。どの基準が最も多くの善を生み出すことができるかによって、その基準も決まると考えることができる。もし収入の5%を寄付することがより多くの善を生み出すことができたとしたら、その基準を10%から5%に緩和することができ、状況に応じてより低い基準を提示することも可能である。

実際、シンガーは所得階層に応じた寄付など、様々な基準を導入しようと試みている。シンガーが提示する所得階層に応じた寄付は以下の通りである。

所得等級	寄付額
105,001～148,000 ドル	5%
148,001～383,000 ドル	148,000 ドルの5%、残りの10%
383,001～600,000 ドル	148,000 ドルの5%、残りの235,000 ドルの10%、残りの15%
600,001～190 万ドル	148,000 ドルの5%、残りの235,000 ドルの10%、残りの217,000 ドルの15%、残りの20%
190 万ドル～1070 万ドル	148,000 ドルの5%、残りの235,000 ドルの10%、残りの217,000 ドルの15%、残りの130 万ドルの20%、残りの25%
1070 万ドル以上	148,000 ドルの5%、残りの235,000 ドルの10%、残りの217,000 ドルの15%、残りの130 万ドルの20%、残りの880 万ドルの25%、残りの33.33%。

²⁴⁶ Ibid., p. 333.

<表 10.2. シンガーが提示する所得基準による寄付金額>²⁴⁷

このように、シンガーは所得基準によって様々な基準を提示する。このような基準は、各自が持っている制約によって受け入れられることもあれば、そうでないこともある。しかし、少なくともこのような試みが全く無意味なわけではない。重要なのは、できるだけ多くの人々が受け入れられる基準を提示することである。密教的道徳は公的な行為と私的な行為を区別している。

結論として、EA の公的な基準は、できるだけ多くの人々が受け入れられる基準で定められなければならない。ほとんどの人が収入の 10% という基準を受け入れないのであれば、これを緩和しなければならない。そして、個人的にもっと多く寄付することに抵抗がなければ、公的な基準より多く寄付することも倫理的に正当化できる。

もちろん、公的な基準や私的な基準はかなり恣意的である。そして、密教的道徳に従ったとしても、寄付の程度は各個人の基準に依存するという点で、実際にどれほど効果があるのかについても疑問が残る。しかし、これを規範的に定義できるという事実は、シンガーにとって望ましいことである。

シンガーは規範と非規範の区別をしっかりと受け入れている。もし、EA が非規範的であれば、EA に参加しなくても倫理的に間違っていると主張することはできない。これは博愛の原理によって正当化される。博愛の原理は、全体の善を増進することを要求することで、EA を規範化することができる。しかし、博愛の原理だけでは十分ではない。寄付が自己犠牲につながる場合を説明することができないためである。

そこで、シンガーは博愛の原理だけでなく、密教的道徳にも訴える。密教的道徳によれば、寄付の基準は、最も多くの善を生み出すことができるかどうかで決めるべきである。そうすれば、少なくともマッカスキルが懸念している自己犠牲の問題をある程度解決できる。なぜなら、EA の基準をできるだけ多くの人々が受け入れられるレベルまで緩和しなければならないからである。シンガーによって規範的に定義することができれば、EA を非規範的に定義するマッカスキルよりも、EA をより強く主張することができると期待できる。

10.3. シンガーの道徳的な正当化方法の評価

今まで私は、シンガーの立場に従い、博愛の原理と密教的道徳の概念に基づき EA を規範的に定義した。博愛の原理は、全体の善を増進することを要求する。博愛の原理によれば、私や私と関係する

²⁴⁷ Peter Singer, *The Life You Can Save: How to Do Your Part to End World Poverty*, (Random House Trade Paperbacks, 2010), p. 164.

人を優先するのではなく、全体の善を同等に考慮しなければならない。この要求はEAを規範的に正当化する。

このようなシンガーの道徳的正当化の方法は成功しているのだろうか。私は第三部でシンガーの立場から、道徳の起源として理性だけでなく、感情も考慮すべきであると主張した。しかし、シンガーはEAでは認知的共感のみを受け入れ、感情的共感を受け入れてはならないと主張する。しかし、例えば理性に基づくとしても、非互惠的利他性自体に感情が含まれないとは考えにくい。また、密教的道徳に従ってEAの基準をできるだけ多くの人々が受け入れられるレベルまで緩和しなければならないという点で、すでにシンガーが常識道徳を規範的に扱っているのではないかという疑問を持つことができる。

そこで私はこの節で、シンガーが動機づけの理由での感情と常識道徳は受け入れないが、規範的理由での感情と常識道徳は受け入れていると主張する。結論として、シンガーの立場から感情が完全に排除される必要はない。私は、シンガーがEAで感情的共感を受け入れるべきではないと主張したのとは異なり、シンガーの理論の中で感情がすでに規範的に扱われており、むしろこれを正しく規範的に認めることでシンガーの道徳的正当化の方法が正しくなると主張する。

まず、非互惠的利他性について論じたい。問題は、非互惠的利他性をいかに解釈するかにかかっている。シンガーの説明によれば、非互惠的利他性が進化的に消えなかったのは、私と他の個体が同等であることを理性で推論できたからである。しかし、非互惠的利他性そのものを理性と考えることはできない。第三部で私は互惠性を計算された互惠性と態度的(感情的)互惠性に区分し、シンガーが計算された互惠性だけに訴えていると主張した。

計算された互惠性は、私がどれだけの利益を受けたかを重要視する。もし私が他の個体に対して利他的行為をしたとき、その分の利益を受けられなかったとしたら、その関係は持続しない。それに比べて、態度的(感情的)互惠性を実現するために重要なのは共感である。共感自分の利益ではなく、その個体の状況をそのまま理解しようとする感情である。個体を手段ではなく、目的として見るということである。ドゥ・ヴァールによると、「共感のさらに複雑な表現は、目標指向的な援助(Targeted Helping)である。相手の苦痛に反応するのではなく、相手の状況を理解することを目標とする」²⁴⁸。

共感それはそれ自体として自己利益を前提としない。共感、人間の利他的本性と結びついて、相手との互惠的関係そのもののためにのみ行為させる。そこで、人間の本性に従った利他性そのものが目的となる行為があると考えることができる。そうすると、非互惠的利他性は共感ベースの協力という説明がより説得力を持つようになる。共感ベースの協力は、自分がどのような利益を受けたかを考慮しないからである。

シンガーにとって重要なのは、理性に基づく公正性であれ、感情に基づく公正性であれ、それが全体の善を増進することにどれだけ関係しているかが重要である。シンガーが感情的共感を受け入れな

²⁴⁸ Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist*, p. 145.

いのは、それが全体の善を増進することと反対の選択をすることになるからである。しかし、感情的共感から出発して全体の善を増進する場合も十分に考えられる。シンガーは、感情的共感を認知的共感と反対の共感とみなしている。しかし、すべての人が感情的共感だけで行動すると考える必要はない。前章でも述べたが、共感の各要素が互いにどのように関連しているかについては、より明確な研究結果が必要である。

特に、共感的関心が他者に対する非利己的関心と関連しているという点で、非道徳的な行為につながる可能性が少ないという点は、むしろ全体の善を増進することに対する抵抗を減らすことに役立つ要素として作用する可能性がある。感情的共感から始まり、全体の善を効果的に増進する行為につながる如果能够できれば、これもシンガーの立場で正当化されたと考えることができる。

これは、シンガーがEAを規範的に定義しようとする二つの理由、すなわち記述的作業ではなく規範的作業によって道徳的正当化がなされなければならないこと、そして、EAを規範的に定義しなければ、寄付を全く考慮しない人に、何の要求もできないという理由からも正当化できる。EAで感情的共感を受け入れるべきではないというシンガーの規範的主張は、より上位の原理である博愛の原理によって正当化されるべきである。認知的共感を受け入れ、感情的共感を受け入れないときに全体の善が増進されるなら認知的共感が正当化され、そうでなければ感情的共感が正当化されと考えられる。また、ある利他的行為が全体の善を効果的に増進させなかったとしても、全体の善を増進する行為に属するのであれば、博愛の原理に照らして倫理的でないと考えすることはできない。

感情的共感によってそれなりに利他的行為をしている人をEAに参加するように説得することは、倫理的に行動することを全く考慮しない人を説得するよりもはるかに容易であると考えることができる。共感的関心が他者に対する非利己的関心と関連しているという点で、感情的共感を受け入れることがより容易に倫理的行為につながらせる。これは、シンガーの感情的共感を受け入れるべきではないという主張よりも良い選択になると考えることができる。

さらに、第八章でも論じたように、シンガー自身も利己主義と利他主義を分ける基準を、他者に対する強い関心(Concern)を含むものとして定義しようとしている²⁴⁹。シンガーの主張により、利他主義の定義は強い関心を含むが、EAには共感的関心を受け入れるべきではないという主張は矛盾していると解釈される余地が十分にあると考えられる。

また、非互惠的利他性が正当化されるのは、私の個人的利益よりも全体の利益を同等に考慮するという理由である。では、血縁利他性、互惠的利他性、集団利他性のような範囲が限定された利他性は全く正当化されないのだろうか。例えば、血縁利他性のように、他人よりも自分の子供に対してより多くの義務を負うことはある程度自明だと考えることができる。しかし、博愛の原理に基づくと、他者よりも自分の子どもを優先するため、正当化されないと考えることができる。

シンガーはこの問題について次のように論じている。

²⁴⁹ Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, p. 104.

赤の他人を助けるよりも自分の子供を助ける方がより大きな義務であるという判断が、特定の場合には正当化できないということではなく、もし正当化されるのであれば、それが正しいと強く感じるから正しいに違いないという考えから出発しない正当化の形式が必要だということである。たとえば、幸福で適応性の高い子供を育てるには、自然な愛と愛情で結ばれた親密な家庭で育てるのが最も確実だというのが、人間の本性かもしれない。もしそうだとすれば、我々は見知らぬ人の子どもよりも自分の子どもに対してより大きな義務を負っているという判断が、間接的に正当化されることになる。我々が社会的な昆虫ではなく、長年にわたって我々に依存する子供を持つ哺乳類であることを考えれば、自分の子供を愛し、見知らぬ人の子供を助けるよりも自分の子供を助ける方が、シジウィックが言及したより究極的な原理、すなわち、すべての人の福祉のために最善のことをするのが善であるという観点から正当化されることになる²⁵⁰。

シンガーは、感情が根拠となる倫理的判断に道徳的正当性を与えない。そのため、親が子供に一般的に持つ利他性に基づき、自分の子供に優先的な利益を与える行為は正当化されない。しかし、これが意味するのは、感情に基づく道徳的判断が正当化されないということであって、感情そのものが規範的に全く扱われないという意味ではない。

上記の例でシンガーは、子どもを育てる最も確実な方法は、自然な愛と愛情の絆で結ばれた親密で思いやりのある家庭で育てることであると論じている。また、これはすべての人の福祉のために最善のことをすることであるため、博愛の原理によっても正当化される。そうすると、ここで子供に対する自然な愛と愛情は、全体の善を増進するために、親なら子供に持たなければならない規範的感情になる。すべての親は、自分がどのように動機づけられるかにかかわらず、子供に愛と愛情で接すべき規範的理由がある。これは、厳密に全体の善を増進する場合であっても、個人的に持つ感情が規範的に考慮されるべきであることを意味する。

シンガーはEAでも同様に答えている。シンガーは「ほとんどの親は子どもを愛し、親が自分の子どもと他の子どもに対して同様に行動することは非現実的な要求である可能性がある」と主張し、EAも自分の子どもを他人の子どもより優先する特別な責任として認識していると論じる²⁵¹。そうすると、シンガーはEAでは感情的共感である共感的関心と個人的苦痛を受け入れてはならないという規範的主張とも衝突すると考えることができる。むしろ、すべての親が感情的共感なしに認知的共感

²⁵⁰ Katarzyna De Lazari-Radek, Peter Singer, *The Point of View of the Universe*, pp. 189-190.

²⁵¹ Peter Singer, *The Most Good You Can Do*, p. 8.

しかし、シンガーは、EAは、良くない状況に置かれている他の人々を考え、自分の子供に与える程度に制限を設けると論じる。しかし、これは人間の現実的な側面によるものであり、規範的には自分と他の子どもの利益を同等に考慮し、全体の善を増進することが求められると考えられる。

だけで子どもに接することは、シンガーが主張する自然な愛と愛情に当てはまるとみなすことは難しい。

ここでは愛と愛情に限定したが、他の感情も同じように考えることができる。なぜなら、他の何らかの感情を持つことがすべての人の善を増進するのであれば、この感情は博愛の原理によって正当化されるからである。ならば、博愛の原理を満足する他のいかなる感情も規範的に正当化されると考えることができる。

先行研究で私は、不公平性(Partiality)あるいは不偏性(Impartiality)を道徳的に正当化する方法について論じた²⁵²。この区分によると、シンガーの立場は、許容できる不公平性あるいは要求される不公平性の間のどこかに位置すると考えられる。シンガーは不偏性を自分の倫理原理の根拠として提示しているが、理性で正当化される不公平性を許容しているからである。このような不公平性は、シンガーが倫理原理の公理とみなす博愛の原理によって、どの程度の不公平性が許されるのか、あるいはどの程度の不公平性が要求されるのかが決まると考えることができる。これは、シンガーが不偏性を倫理原理の根拠に提示しているが、完全な不快感を根拠にしていないことを意味する。

次に、密教的道徳に基づき、シンガーが常識道徳と感情を規範的に扱っていることについて論じた。EAで密教的道徳に基づく理由は、EAが自己犠牲につながる可能性があるからであった。密教的道徳によれば、寄付の基準は、最も多くの善を生み出すことができるかどうかで決められるべきである。そうすれば、少なくともマッカスキルが懸念している自己犠牲の問題をある程度解決することができる。なぜなら、EAの基準をできるだけ多くの人が受け入れられるレベルまで緩和する必要があるからである。

上述したように、シジウィックにある程度訴えながら、シンガーは自分の倫理的観点を擁護している。シジウィックの提示する三つの公理のうち、シンガーは博愛の原理を功利主義の基礎とする。常識道徳はそれ自体としては自明ではなく、道徳的正当性を問うことはできない。第二部の反照的均衡に対するシンガーの批判もここに起因する。シンガーの立場では、多数の道徳的判断としての常識道徳はいかなる道徳的正当性も持たず、より上位の原理である博愛の原理に道徳的正当性を問わなければならない。

EAを密教的道徳の概念として正当化する場合、二つの方法があった。第一に、公に10%を寄付すべきだという主張はそのままにして、個人的にもっと多く寄付することが許容される。第二に、EA

²⁵² 不公平性なし(No Partiality)：不公平性をもっともらしく擁護することはできない。

許容できる不公平性のみ(Permissible Partiality Only)：不偏的に最善とされる行動から逸脱できる許容(要求ではない)のみが存在する。

要求される不公平性のみ(Required Partiality Only)：(他の一般的な義務に加えて、もっともらしく)親しい人に特別な優先順位を与える連想的(associative)義務(許容ではない)のみが存在する。

完全な不公平性(Full Partiality)：不偏的に最善とされる行動から逸脱する許容と、親しい人に道徳的に特別な優先順位を与える連想的義務が存在する。Benjamin Lange, “The Ethics of Partiality”, p. 3.

の基準をできるだけ多くの人が受け入れられるレベルまで緩和する必要がある。

ここで、公にどれだけ寄付すべきかについての基準は、大多数が受け入れる程度によって定められる。例えば、A 国では 5% を寄付することが適切であると考え、B 国では 10% を寄付することが適切であると考えているとしよう。全体の善を増進する博愛の原理に基づけば、A 国では 5% を寄付し、B 国では 10% を寄付することが正当化されると考えられる。自己犠牲をすることなく、効果的に全体の善を増進することができるからである。しかし、時間が経ち、A 国が 8% を寄付することが適切だと考えるようになれば、5% から 8% まで寄付を増やすことが正当化されるだろうし、その逆も同様である。そうなれば、基準が低くなったり、高くなったり、大多数の人々が適切だと考える範囲内で決定されることになる。

そうすると、常識道徳はそれ自体として道徳的正当性を持たないが、全体の善を増進することに関連する要素として規範的に考慮されていると解釈できる。EA をより厳密にするためには、大多数の人々が考えている寄付の範囲に対する常識道徳を敏感に考慮し、その基準を変えなければならないからである。

また、私的な寄付の場合にも感情が関与する。私は前章でシンガーが、正当化可能な制約があり、寄付しないことを非難できない過ちと見なしていることに触れた。これは、親が子どもを愛することを奨励することが全体的に最善であるため、良い点があることにも関係している。自然な愛と愛情によって、親が子供の利益をある程度優先することが許されるからである。この時、私の寄付の基準は、私が子供の利益をどの程度まで優先的に考えるかによって変わると考えられる。この時、私がどれだけ寄付するかについて、理性によって判断しなければならないが、理性の考慮の中で、自然な愛と愛情という感情をどの程度まで優先すべきかを判断しなければならない。この過程で、感情を規範的に考慮しなければならない。

結論として、シンガーの道徳的正当化の方法において、感情は規範的に考慮されており、EA において感情的共感を受け入れてはならないという主張と衝突する。他のどのような感情であってもそれを持つことがすべての人の善を増進するのであれば、博愛の原理によって正当化される。ならば、博愛の原理を満足する他のいかなる感情も規範的に正当化されると考えることができる。感情はそれ自体として道徳的正当性を持たないが、全体の善を増進することと関連する要素として規範的に考慮されるべきであり、実際、シンガーの議論の中でも規範的に考慮されていると言わざるを得ない。

第四部 まとめ

第四部で私はシンガーとマッカスキルの EA を比較し、シンガーが EA を規範的に定義する理由について論じ、シンガーの倫理的立場と EA における道徳的正当化方法が適切かどうかを検証した。まず第九章の第一節と第二節では、シンガーとマッカスキルが主張する EA を説明し、その違いについて説明した。マッカスキルは大きく二つの理由から EA を非規範的に定義する。まず、EA 内の構成員が EA を義務化することを受け入れないということである。この場合、EA は自己犠牲につながる

可能性があるため、マッカスキルは EA を非規範的に定義する。第二に、EA はエキュメニカル主義を志向する。EA は非規範的に定義されるため、様々な道德観とも一致することになる。

次に、EA における議論の余地がある定義について取り上げ、少なくともシンガーの立場では、EA を非規範的に定義することが望ましくない理由について論じた。シンガーの立場から、EA が非規範的に定義される場合の問題点は大きく二つある。第一に、EA が非規範的である理由として、EA センターの調査を提示した。しかし、シンガーによれば、EA コミュニティ内の人々がそう考えているという事実から、EA が非規範的であるという定義を導き出すことは、自然主義的誤謬に陥る可能性を示唆している。

第二に、シンガーによれば、たとえ私が EA に関連するある研究結果を見て、それが私が普段考えている倫理的観点と一致していたとしても、私は EA に参加しないかもしれない。そうであればこのような EA の主張は、例えば現在寄付をしている人には受け入れられるかもしれないが、寄付を全く考えていない人には説得力がないかもしれない。定義上、EA は非規範的だからである。

次に、シンガーが自分の倫理観と EA を規範化する方法について論じ、その方法が正当かどうかを検証した。実践理性の二元論と関連して、シジウィックは熟慮の原理は自分の全体的善を増進することを要求するが、博愛の原理は全体の善を増進することを要求するという点で、この二つの原理が互いに衝突すると考えた。しかし、シンガーはこの二つの原理が衝突するとき、熟慮の原理を疑う十分な理由があると考えた。そこで、博愛の原理だけを正当化し、自分の倫理的観点を擁護する。

シンガーは、非互惠的利他性を説明する適切な進化論的説明がないという理由で、博愛の原理を正当化する。非互惠的利他性は、私の利益ではなく全体的利益に基づいているため、私または私の遺伝子の利益を阻害する。そのため、非互惠的利他性は、進化を通じて広範で利他的な博愛のような非補償的な特性は消えたはずだという点で、進化的に適切な説明を見つけるのは難しい。

シンガーは、非互惠的利他性が進化的に消えなかった理由として、理性の発展を提示する。シンガーは、我々が理性を使って、私と全く関係がなくても、その個体の利益が私の利益と同じくらい重要であることを理性で推論することができたため、今まで消えなかったと主張する。このように、シンガーは理性に基づく非互惠的利他性を博愛の原理の証拠として、自分の倫理的立場を擁護する。

私はシジウィックの密教的道德の概念を説明し、それをシンガーが寄付においてどのように使っているかを説明した。シジウィックの密教的道德によると、ある新しい規則を導入しようとするとき、予想される害悪が大きいと判断される場合、秘密裏に行うのが正しいかもしれない。シンガーはシジウィックの密教的道德の命題のうち、「ある状況下では、公然と主張することが正しくないことであっても、それを実行し、私的に推奨することは正しいかもしれない」ということを正当化しようとする。自分が持っているもののほとんどを寄付すべきだと主張すると、それに従う人はほとんどいないと考えられる。もしそうなら、このような訴えは実際に貧しい人々を助けるのにほとんど役に立たない。

密教的道德によると、EA の公開的な基準はできるだけ多くの人が受け入れられる基準で定められなければならない、ほとんどの人が収入の 10% という基準を受け入れないのであれば、これを緩和しな

なければならない。そして、個人的にもっと多く寄付することに抵抗感がなければ、公的な基準より多く寄付することも倫理的に正当化できる。

また、密教的道徳によれば、寄付の基準は、最も多くの善を生み出すことができるかどうかで決めるべきである。そうすれば、マッカスキルが懸念している自己犠牲の問題をある程度解決できる。なぜなら、EAの基準をできるだけ多くの人が受け入れられるレベルまで緩和しなければならないためである。

最後に、シンガーの実践理性の二元論の解決方法と密教的道徳を中心に、シンガーの道徳的正当化方法が適切かどうかを検証した。まず、実践理性の二元論を解決する上で重要な役割を果たした非互惠的利他性について論じた。私は、共感ベースの協力は、自分がどのような利益を受けたかを考慮しないという点で、非互惠的利他性が感情ベースであると主張した。共感とは人間の利他的本性と結合して相手との互惠的関係そのもののためだけに行為させ、この行為が持続して長期的な関係に至れば、感情的互惠関係にあると考えることができる。非互惠的利他性は、どれだけ利益を受けたかを考慮しないという点で、理性よりも共感ベースの協力という説明に説得力を持たせる。

シンガーの立場で重要なのは、理性に基づく公正性であれ、感情に基づく公正性であれ、それが全体の善を増進することにどれだけ関係しているかである。シンガーが感情的共感を受け入れないのは、それが全体の善を増進することと反対の選択をすることになるからである。しかし、感情的共感から出発して全体の善を増進する場合も十分に考えられる。

そして、私はシンガーの立場から、非互惠的利他性だけが正当化されるわけではないと論じた。例えば、シンガーは、見知らぬ人の子どもを助けるよりも自分の子どもをもっと愛し、助けることが、すべての人の福祉のために最善のことであり、博愛の原理の観点から正当化できると主張する。もしそうなら、子供に対する自然な愛と愛情は、全体の善を増進するため、親が子供に対して持つべき規範的感情になる。すべての親は、自分がどのように動機づけられるかにかかわらず、子供を愛と愛情で接すべき規範的理由がある。そこで、私は、厳密に全体の善を増進する場合であっても、個人的に持つ感情が規範的に考慮されるべきであることを意味すると主張した。

また、私は、シンガーの正当化は博愛の原理に基づいているため、博愛の原理を満たす他の規範的感情があれば、それらはすべて正当化されると主張した。もし、すべての人の善を増進する感情があれば、シンガーはこれを受け入れなければならない。ならば、博愛の原理を満足する他のいかなる感情も規範的に正当化されることができると考えることができる。

次に、密教的道徳によれば、公にどれだけ寄付すべきかについての基準は、大多数の受け入れ度合いに依存する。私は、常識道徳はそれ自体として道徳的正当性を持たないが、全体の善を増進することに関連する要素として規範的に考慮されていると主張した。EAをより厳密にするためには、大多数の人々が考えている寄付の範囲に対する常識道徳を敏感に考慮し、その基準を変える必要があるからである。

結論として、私は、シンガーが動機づけの理由としての感情は受け入れないが、規範的理由としての感情は受け入れていると主張した。シンガーの立場から感情が完全に排除される必要はない。私

は、シンガーが EA で感情的共感を受け入れるべきではないと主張したのとは異なり、シンガーの理論の中で感情がすでに規範的に扱われており、むしろこれを正しく規範的に認めることによってシンガーの道徳的正当化方法が正しくなると主張した。

結論

これまで、直観と道徳的判断に対するシンガーの立場を論じ、道徳的正当化を中心にシンガーの立場を批判し、それを補完してきた。この研究を終える前に、簡単に直観と道徳的判断の正当化についての研究をまとめておきたい。まず、シンガーの立場では、反照的均衡は大きく二つの理由で正当化できない。第一に、反照的均衡は熟考された判断に含まれる正義感覚によって直観主義に陥る可能性がある。熟考された道徳的判断に含まれる道徳的直観の要素は、その判断の信頼性に疑問を投げかける。反照的均衡の方法の中にある熟考された判断が持つ直観的な要素は、除去されるか、または他の方法によって補完される必要がある。

第二に、反照的均衡は我々の道徳的能力を説明する方法として提示されたという点で、記述的に解釈する余地がある。しかし、反照的均衡を記述的に解釈すると、自然主義的誤謬に陥る。事實は、我々がある選択をする際に熟考する要素ではあるが、行為の理由を提供することはできない。反照的均衡の方法は、我々が一般的に道徳的判断を下す過程を説明できるかもしれないが、それが倫理的に正しいかどうかについては説明できない。

また、シンガーは自分の倫理的観点を擁護するためにシジウィックに訴える。シジウィックの博愛の公理を根拠に、シンガーは自分の功利主義を擁護している。博愛の公理は直観それ自体ではなく、直観を合理的に探求した結果としての独立した公理として考えることができるため、自然主義的誤謬に陥らない。このような自明な道徳原理は「哲学的直観」としてロールズが言った熟考された道徳判断、すなわち「独断的直観」とは区別される。したがって、根本的な道徳的直観は、単なる道徳的直観の集合である常識道徳とは区別される。

シジウィックに訴えるだけでなく、シンガーは進化生物学に基づいて自分の倫理的観点を擁護する。シンガーの主張で重要な概念として扱われるのは、互惠性、不偏性、理性である。我々は利他性として代表される互惠性によって不偏性という概念を造り出し、この不偏性を理性に発展させ、倫理体系に至ったというのがシンガーの説明である。ここで、理性は人間が進化を経て発展させた能力ではあるが、予期せぬところに我々を導く特徴を持っているため、進化に逆らう行為も可能になった。この場合、理性は単に自然なものではなく、遺伝子の支配を受けないので、自然主義的誤謬に陥らない。

しかし、私は、シンガーは理性で自然主義的誤謬を克服しようとしたが、シンガーは本能的な互惠性の感覚に基づくという点で自然主義者であり、自然主義的誤謬を完全に克服したとは考えられないと主張した。また、道徳の起源に基づくシンガーの主張は、道徳の起源の中に不偏性以外の要素が発見された場合、この要素も受け入れなければならないという問題を抱えていると主張した。

シンガーは主に理性に基づく説明をしているため、私は進化生物学的観点から共感と感情に訴える方法を試した。シンガーは本能的な互惠性の感覚から出発して倫理原理を作ったと主張する。私は、互惠性を計算された互惠性と感情的(態度的)互惠性に区別するトマセロとドゥ・ヴァールの研究を提示し、シンガーが計算された互惠性だけに訴えていると批判した。そこで私は、シンガーが互惠性と

いう自然的な根拠に訴える限り、計算された互惠性だけでなく、感情的(態度的)互惠性にも基づくべきだと主張した。

理性に基づく説明は、効果的利他主義に対するシンガーの主張にも現れる。シンガーはその効果的利他主義の中で認知的共感を受け入れるが、感情的共感を受け入れない。認知的共感是他者の経験や感情を解釈する理性的な能力であるのに対し、感情的共感は自分自身あるいはその対象に共感することによって現れる感情的な能力と解釈される。そこでシンガーは、認知的共感と感情的共感は互いに相反すると主張する。

私は大きく二つの理由から、シンガーが感情的共感を受け入れないことは正当化されないと批判した。第一に、共感的関心と個人的苦痛が感情的共感に属するため、認知的共感に従わなければならないと主張すれば、自然主義的誤謬に陥る。共感的関心と個人的苦痛は感情的共感に属し、視点取りと想像力は認知的共感に属するという科学的事実は、感情的共感を受け入れないが認知的共感を受け入れなければならないと命令することができない。認知的共感と感情的共感が相反するという事実は、少なくとも今の状態ではそのまま正当化されず、より上位の原理である博愛の原理に照らして見たときに正当化されるかどうかを問わなければならない。

第二に、シンガーが提示した四つの共感については、より詳細な研究が必要であり、四つの共感が互いにどのように関連しているのかは明確ではない。シンガーの主張とは異なり、功利主義的反応と関連する要素は共感的関心だけである。また、共感的関心が他者に対する非利己的関心と関連しているという点で、それは非道徳的な行為につながる可能性が少なく、そのため共感的関心を受け入れないときに起こりうるリスクについて考える必要がある。

また、シンガーは利己主義と利他主義を分ける基準を考える際に、利他主義を他者への強い関心が含まれるものとして定義しようとしている。シンガーの主張によれば、利他主義は強い関心を含むかどうかで定義されるが、効果的利他主義は共感的関心を受け入れるべきではないという主張は矛盾していると解釈される余地が十分にあると考えられる。

そして私は、シンガーは効果的利他主義において感情と直観を規範的に定義していると主張した。シンガーの倫理的観点は、全体の善を増進することを要求する博愛の原理によって正当化される。そこで私は、他のいかなる感情を持つことも、全体の善を増進するのであれば、博愛の原理によって正当化されると主張した。そうであれば、博愛の原理を満たす他のいかなる感情も規範的に正当化されることができると考えることができる。

次に、密教的道徳によれば、公にどれだけ寄付すべきかについての基準は、大体の人の受け入れの度合いに依存する。したがって、私は、常識道徳はそれ自体として道徳的正当性を検証することはできないが、全体の善を増進することに関連する要素として規範的に考慮されていると主張した。効果的利他主義をより厳密なものにするためには、大体の人が考えている寄付の範囲に対する常識道徳に敏感に反応しつつそれを考慮し、寄付の基準を設定する必要があると考えられる。

結論として、私は、シンガーが動機付け理由としては感情を受け入れないが、規範的理由としては感情と直観を受け入れていると主張した。シンガーの立場から感情と直観が完全に排除される必要は

ない。私は、シンガーの理論の中で感情と直観はすでに規範的に扱われており、むしろ感情と直観を規範的に認めることによって、シンガーの道徳的正当化方法が一貫性を持つようになると主張した。

この研究の第一の意義は、直観、そして道徳的判断をする上で、道徳判断はそれ自体としては正当化されず、あらゆる判断が正当化されるために必要な基準を提示したことである。我々は日常生活の中で様々な判断を下し、その判断が正当かどうかを考える。もちろん、シンガーが提示する答えが唯一の正解ではないが、シンガーが訴える博愛の原理は、どのような判断が正当化されるかについての一つの基準となる。どのような判断が直観の影響を受けてなされるのか、あるいは理性によって行われるのかは重要ではなく、ある判断はそれ自体として正当化されるのではなく、その上位の原理である博愛の原理に照らして正当か否かを問われなければならない。

この研究の第二の意義は、あらゆる倫理的行為を正当化する上で、理性だけに訴えるとしても、感情と直観を完全に排除することは難しいということである。この研究では、シンガーの倫理的観点を批判しながらも、シンガーが感情と直観を規範的に重要な要素として使っていると主張した。シンガーのように道徳を理性によってのみ規定しようとする場合であっても、感情と直観を規範的に考慮しなければならない。

この研究の第三の意義は、シンガーが自分の倫理的立場を転換したにもかかわらず、その道徳的正当化の方法にある程度一貫性があることを確認したことである。従来のシンガーの倫理的観点は、非認知主義の路線で理解する解釈が一般的であった。シンガーは、立場を転換する前にすでにヒュームの立場とカント的立場の間で悩んでおり、立場を転換した後はカント的立場に転換した。しかし、このような立場転換にもかかわらず、その道徳的正当化の方法は大きく変わらなかった。

その理由は、シンガーが基礎づけ主義者としてシジウィックの博愛の原理に訴えているからだと考えられる。シジウィックが提示する、合理的直観として正当化される博愛の原理は、直観に属しているが、理性に基づき正当化される。動機や心理状態の規範性を認めず、博愛の公理という基準を設定することで、どのような倫理的行為についてもそれを行うべき規範的理由が確実に存在するという主張が一貫性を得ることになる。

この研究を締めくくりながら、この研究が持つ限界そして展望について簡単に論じたい。まず、シンガーの立場に対する批判は提示したが、反照的均衡とシジウィックの解釈などについての議論は詳細に行われなかった。この研究はシンガーの道徳的正当化を中心に進められたため、私はシンガーの立場の基本的な枠組みも受け入れた。

シンガーは認識論的正当化方法のうち、基礎づけ主義を擁護したが、反照的均衡は整合主義に属する。シンガーが反照的均衡を批判した後、ロールズの反照的均衡を発展させたり、洗練させたりする様々な方法が提示された。それに伴い、整合主義の中で反照的均衡を擁護する主張や、反照的均衡の方法によって直観の修正が十分に可能であるという主張が提示されることもあった。しかし、私はシンガーの解釈が正しいことを前提に議論を進めた。

また、シジウィックに対するロールズとシンガーの解釈の違いについて、私はシジウィックの方法が直観主義者を説得するための対人論証に過ぎないというシンガーの解釈に従った。しかし、シジウ

ウィックの方法が反照的均衡に属するというロールズの解釈は、完全に間違った解釈とは言えない。この部分については、シジウィックをどのように解釈するかによって異なる解釈が十分に可能であるため、どの解釈が正しいかについてはまだ開かれていると考えることができる。これはシジウィックの概念に対する他の解釈にも適用できる。

このように私はシンガーの道徳的正当化方法を批判したが、シンガーの基本的な枠組みをある程度受け入れていることがこの研究の限界といえる。シンガーの反照的均衡の解釈やシジウィックの解釈がどの程度正当化されるのかというフォローアップ研究がなされれば、本研究のクオリティがさらに高まることが期待できると考えられる。

第二に、シンガーの立場によれば、進化生物学を倫理学に適用することには限界があり、その限界は明確ではない。シンガーは事実と価値のギャップがあると主張する。そして一般的に、進化倫理学はある倫理的行為を記述するためにもよく使われる。シンガーの立場によれば、結局どのような進化上の事実があったとしても、その事実は倫理的に行動させることとはほとんど関係がないと考えることができる。

そうでありながら、シンガーは、科学的事実は、ある種の倫理原理が正当でないことを間接的に知らせる証拠として使用できると主張する。ならば、どのような科学的事実をどの程度まで間接的な証拠として使用できるのかという明確な区分が必要だと考えることができる。また、進化生物学が人間の利己性を証明したり、逆に利他性を証明する道具として使われることもある。倫理学で求められる利他的行為と、自然界に見られる利他性をどのように調和させることができるかの検討も必要であると考えられる。科学的事実を倫理原理に適用するためのより明確な線引きを設定することも今後の課題と考えられる。

参考文献

- Abboud, Amin John, *Peter Singer's Ethics : A Critical Appraisal*, Nova Science Publisher, 2018.
- Alexander, Richard D., *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, New York, 1987.
- Allman, J., A. Hakeem, and K. Watson, "Two phylogenetic specializations in the human brain", *Neuroscientist* 8, 2002, pp. 335-346.
- Arrington, Robert L., *Western Ethics: An Historical Introduction*, Blackwell, 1998.
- Axelrod, R & Hamilton, W. D., "The Evolution of Cooperation", *Science*, 211, 1981, pp.1390-1396.
- Axelrod, Robert, *The Evolution of Cooperation, Revised*, Basic Book, 2006.
- Barrett, Lisa Feldman, *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, Houghton Mifflin Harcourt, 2017 ; リサ・フェルドマン・バレット、『情動はこうしてつくられる』、高橋洋訳、紀伊国屋書店、2019.
- Bertram, B. C. R., "Living in Groups: Predators and Prey," in J. R. Krebs and N. B. Davies (eds.), *Behavioral Ecology*, Oxford: Blackwell, 1972.
- Boehm, Christopher, *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*, Basic Book, 2012.
- Buss, David M., *Evolutionary Psychology: The New Science of the Mind, Sixth Edition*, Routledge, 2019.
- Cundy, Chris, "The 2015 Survey of Effective Altruists: Results and Analysis", *Effective Altruism Forum*, 2015, 29 July, Available at http://effective-altruism.com/ea/zw/the_2015_survey_of_effective_altruists_results/.
- Damasio, Antonio R., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, 1994.
- Daniels, Norman, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Davis, M. H., "Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 44, No. 1, 1983, pp. 113-126.
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 2006.
- DePaul, Michael R., "Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics", *Mind*, Vol. 96, No. 384, 1987, pp. 463-481.
- _____, "Methodological Issues: Reflective Equilibrium", in: C. Miller ed., *The Continuum Companion to Ethics*, New York: Continuum, 2011.
- De Waal, Frans, *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*, W.W. Norton & Company, 2013.
- _____, *Mama's Last Hug: Animal Emotions and What They Tell Us about Ourselves*, W.W. Norton & Company, 2019.
- _____, "Attitudinal Reciprocity in Food Sharing among Brown Capuchin Monkeys," *Animal Behaviour*, 60(2), 1991,

pp.253-261.

_____, “What is an animal emotion?,” *The Year in Cognitive Neuroscience, Annals of the New York Academy of Sciences* 1224, 2011, pp.191~206.

FitzPatrick, William, “Morality and Evolutionary Biology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/morality-biology/>>.

Gibbard, Allan, “Human Evolution and the Sense of Justice”, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. VII : Social and Political Philosophy, Univ. of Minnesota Press, 1982, pp. 31-46.

Gleichgerricht, Ezequiel and Young, Liane, “Low Levels of Empathic Concern Predict Utilitarian Moral Judgment”, *PLOS ONE* 8, 2013: e60418.

Greene, Joshua, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, Penguin Press, 2013 ; ジョシュア・グリーン、『モラル・トライブス 上、下』、竹田円訳、岩波書店、2015.

_____, “Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics”, *Ethics*, 124-4, July, 2014, pp.695-726.

Gruen, Lori, “Must Utilitarians Be Impartial?” In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 129-149.

Haidt, Jonathan, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Vintage, 2013 ; ジョナサン・ハイト、『社会はなぜ左と右にわかれるのか』、高橋洋訳、紀伊国屋書店、2014.

_____, “The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment”, *Psychological Review*, 108(2001), pp. 814-834.

Hamilton, W. D., “The genetical evolution of social behaviour. I”. *Journal of Theoretical Biology* 7 (1), 1964, pp. 1-16.

_____, “Innate Social Aptitudes of Man: an Approach from Evolutionary Genetics”. In Robin Fox, (ed.) *Biosocial Anthropology*. London: Malaby Press, 1975, pp. 133-153.

Hoffman, Erik, *New Brain New World: How the Evolution of a New Human Brain Can Transform Consciousness and Create a New World*, Hay House UK, 2012.

Huemer, Micael, “Singer’s Unstable Meta-Ethics”, In: *Peter Singer under Fire: The Moral Iconoclast faces His Critics*, edited by Jeffrey A. Schaler, Chicago: Open Court Publishing Company, 2009, pp. 359-379.

Jackson, Frank, “Non-cognitivism, Validity and Conditionals.” In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 18-37.

Jamieson, Dale, *Singer and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Kogut, Tehila and Ritov, Ilana, “The ‘Identified Victim’ Effect: An Identified Group, or Just a Single Individual?”, *Journal of Behavioral Decision Making* 18, 2005, pp. 157-167.

Kraut, Richard, Altruism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2020 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/altruism/>>.

Lange, Benjamin, “The Ethics of Partiality”, *Philosophy Compass*, Vol. 17, Iss 8, 2022, pp. 1-15.

Lazari-Radek, Katarzyna De, Singer, Peter, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, Oxford University Press, 2016.

_____, *Utilitarianism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2017；カタジナ・デ・ラザリ＝ラデク、ピーター・シンガー、『功利主義とは何か』、森村進 森村たまき訳、岩波書店、2018.

MacAskill, William, *Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference*, Gotham Books, 2015；ウィリアム・マッカスキル、『〈効果的な利他主義〉宣言！：慈善活動への科学的アプローチ』、千葉敏生訳、みすず書房、2018.

_____, “The Definition of Effective Altruism”, In: *Effective Altruism: Philosophical Issues*, Hilary, Hreaves, Theron, Pummer, Oxford University Press, 2019.

Mackie, J. L., “The Law of the Jungle,” *Philosophy*, 53, 1978, pp. 455-464.

Mariko, Nakano-Okuno, *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*, Palgrave Macmillan, 2011；奥野満里子、『シジウィックと現代功利主義』、勁草書房、1999.

_____, “Universalizability, Impartiality and the Expanding Circle”, *Etica e Politica*, 18(1), 2016, pp. 151-167.

McCloskey, H. J., An Examination of Restricted Utilitarianism, in Michael D. Bayles ed., *Contemporary Utilitarianism*, Gloucester: Peter Smith, 1978.

McGeoch, Ellen, Hurford, Peter, “EA Survey 2017 Series: Distribution and Analysis Methodology”, *Effective Altruism Forum*, August, 2017, Available at http://effective-altruism.com/ea/1e0/effective_altruism_survey_2017_distribution_and/.

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Clarendon Press: Oxford, 1984.

Prüfer, K., et al, “The bonobo genome compared with the chimpanzee and human genomes”, *Nature* 486, 2012, pp. 527-531.

Pummer, “Theron, Whether and Where to Give”, *Philosophy & Public Affairs*, 44 1, 2016, pp. 77-95.

Rashdall, Hastings, *The Theory of Good and Evil*, Volume 1, Oxford: Clarendon Press, 1907.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Harvard University Press, 1999；ジョン・ロールズ、『正義論』、川本隆史 福岡聡 神島裕子訳、紀伊国屋書店、2010.

- Rilling, J. K., J. Scholz, T. M. Preuss, M. F. Glasser, B. K. Errangi, and T. E. Behrens, "Differences between chimpanzees and bonobos in neural systems supporting social cognition", *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 7, 2011, pp. 369-379.
- Robin, Arthur L. & Foster, Sharon L., *Negotiating Parent-Adolescent Conflict: A Behavioral-Family Systems Approach*, New York: The Guilford Press, 2003.
- Schaler, Jeffrey A., *Peter Singer under Fire: The Moral Iconoclast faces His Critics*, Chicago: Open Court Publishing Company, 2009.
- Schneewind, J. B., "First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 45, 2, 1963, pp. 137-156.
- Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, Palgrave Macmillan UK, 1962.
- Singer, Peter, *How are We to Live?: ethics in an age of Self-Interest*, Mandarin/Reed, 1994.
- _____, *A Darwinian Left: Politics, Evolution, and Cooperation*, Yale University Press, 2000.
- _____, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, Reissued ed, Harper Perennial Modern Classics, 2009.
- _____, *The Life You Can Save: How to Do Your Part to End World Poverty*, Random House Trade Paperbacks, 2010.
- _____, *Practical Ethics*, 3rd ed, Cambridge University Press, 2011.
- _____, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, 2011.
- _____, *The Most You Can Do: How Effective Altruism is Changing ideas About Living Ethically*, Yale University Press, 2015.
- _____, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 3, 1972, pp. 229-243.
- _____, "The Triviality of the Debate Over 'Is-Ought' and the Definition of 'Moral'", *American Philosophical Quarterly*, 10, January, 1973, pp. 51-56.
- _____, "Sidgwick and Reflective Equilibrium", *The Monist*, Vol. 58, No.3, 1974, pp. 490-517.
- _____, "Ethics – Introduction", in *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1998, <https://www.britannica.com/topic/ethics-philosophy>.
- _____, "A Response", In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 269-335.

- _____, “Ethics and Intuitions”, *The Journal of Ethics*, 9(3-4), 2005, pp. 331-352.
- _____, “Reply to Michael Huemer”, In: *Peter Singer under Fire: The Moral Iconoclast faces His Critics*, edited by Jeffrey A. Schaler, Chicago: Open Court Publishing Company, 2009, pp. 380-394.
- _____, “The Logic of Effective Altruism” and replies, *Boston Review*, 2015, 1 July, Available at <https://bostonreview.net/forum/peter-singer-logic-effective-altruism>.
- _____, “Twenty Questions”, *The Journal of Practical Ethics*, Vol. 4, Iss. 2, 2016, pp. 67-78.
- Smith, Michael, “The Definition of ‘Moral’”, In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 38-63.
- Solomon, Robert C., “Peter Singer’s Expanding Circle: Compassion and the Liberation of Ethics.” In: *Singer and His Critics*, edited by Dale Jamieson, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, pp. 64-84.
- Tomasello, Michael, *Why We Cooperate*, The MIT Press, 2009.
- _____, *A Natural History of Human Morality*, Harvard University Press, 2016.
- Trivers, Robert, “The Evolution of Reciprocal Altruism,” *The Quarterly Review of Biology*, 46, 1971, pp. 35-57.
- Westermarck, Edvard. *The Origin and Development of the Moral Ideas*. Vol. 2. London: Macmillan, 1908.
- Williams, Bernard, A Critique of Utilitarianism, in J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism; For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- _____, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, 2006.
- Wilson, Edward O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Belknap Press of Harvard University Press, 1975.
- _____, *On Human Nature*, Harvard University Press, 1988, ; E・O・ウィルソン、『人間の本性について』、岸由二訳、思索社、1980.