

松 山 大 学 論 集
第24巻第4 - 3号抜刷
2012年10月発行

マルクスの「人間性」把握について
——「利己性」と「利他性」をめぐって——

荒 木 武 司

マルクスの「人間性」把握について

——「利己性」と「利他性」をめぐる——

荒 木 武 司

は じ め に

社会科学の原理的方法や思想の根底には、たとえ無意識的にせよなんらかの人間論、人間本性に関する考察と理解がよこたわっている¹⁾。

マルクスにおいては、まず、人間の一般的規定・人間性の本源的把握が、人間の人間らしい自然的在り方である「類的本性 *Gattungswesen*」「共同本性 *Gemeinwesen*」としてとらえられる。それが彼の資本主義論・その基礎をなす商品交換・市場論においては、その疎外態である競争や「利己心 *self-love*, *Eigennutz*」となり、人間の特殊・歴史的規定として、人間性の否定的映像に反転して現れる。さらにまた、その反措定としての共産主義社会における人間像としては、資本主義下における物象的關係から解放された類としての普遍性・即且向自の肯定的人間像＝「共同本性」に再反転する（＝否定の否定）。したがって、「類的本性」「共同本性」こそマルクスの人間原像であり、初期マルクスにおける類としての共同の人間が、前稿でも述べたように後期『資本論』においては、「全体的に発達した個人」として、生産力発展の担い手として論理的に上向した次元でとらえられている、といえよう²⁾。共産主義下における発達した人間諸個人は、物質的・精神的に狭隘な限界から解き放たれるがゆえに、原子論的個人の域を超えた全面的な自然・社会関係の洞察が可能となり、諸個人はもはや「利己心」に捕らわれることなく、ここに全社会的な計画的協同性の達成が可能となる。すなわち、本来かくあるべき人間本性が新たに復活・

再生することによって、はじめて共産主義社会の建立が成就されると、されているのである。

したがって、少なくとも、マルクスに「人間論」がないというのは、謬論であると言わなければならない。たとえば、M・ウェーバーが近代資本主義の成立をプロテスタンティズムの倫理との関連で解き明かそうとした³⁾ように、共産主義の実現においても、それに適応・準備することができる人間類型が求められることは、自明の理であろう。その限りマルクスにおいても同様であり、決して、人間不在の新社会建設論ではありえない。しかしながら、これまで、マルクスの人間把握については、「現存社会主義」の失敗という現実との関連からもその分析の基礎的重要性が要請されるにもかかわらず、理論的批判的に検討してきたものは少ない⁴⁾。将来の共産主義社会をつくるのは人間自身であり、経済学の問題は人間学の問題とならざるをえないことの、重大な閑却であったといえる。然して、その際問題となるのは、マルクスの場合、かかる「人間論」を十分体系的に展開しえているか。そこでの人間はどのように把握されているか。その結果として、共産主義社会の実現可能性が「科学的」に論証されるものとなっているか、ということにある。

本論においては、マルクスにおける「人間性」論の批判的検討をおこなう。その原点は、初期マルクスにおける「類的本性」「共同本性」と疎外された市民的人間の「利己心」の理解およびその連関にあり、「利己心」の分析こそ問題把握のキ・ターンをなすものである。その際、本稿においては、社会生物学とりわけ現代進化論の視角からのアプローチを試み、そこでの知見を摂取しつつ、マルクスの所説の批判的再整理をおこなおうとするものである。さらに本稿の後半部では、前段で明らかにされた生物進化の理論と市場論およびアダム・スミスの思想・論理との相似性について比較・照合を試みる。敢えてここで、結論を先どりしていえば、進化生物学の知見およびスミス「利己心」論の検討より、「利己性」もまた人間の自然的属性に外ならず、生命体である限り利己心＝自愛心はなくならないだろう。むしろ、それは人類進歩の動因ですら

ある。したがって、「共産主義」社会がたんなるユートピアに終わらないためには、そのことをふまえた現実的な未来像が構築される必要があるということになる。

なお、マルクスの「利己心」および「共同本性」の概念の検討に際しては、ほぼ同意義で代替的に使われる「利己性 selfishness」および「利他性 altruism」等の用語によって、考察をすすめる。

I マルクスにおける「人間性」の把握

自由で自律的な「自我」「自己意識」の確立ということは、西欧近代の哲学思想の一貫した主題であった。ところで、自己を独自の個として自覚するということは、他の異なる自己＝非我との出会いにおいて、相互自己性＝他者性を承認することを意味し、それは、とりわけドイツ古典哲学においては、「全体」としての「共同体」（＝「国家」または「類的存在」さらには「共産主義」etc.）のうちに包摂された個、その共同体への回帰・一体化として展開されていく。ここに想起される自由な共同体および類的本性との連環的把握の問題は、現実の後進的ドイツにおける不自由なる人間的個我の反照として、カントからフィヒテ、ヘーゲル、フォイエルバッハまで、極めて強固な問題意識および希求としてあり、その発想の基底をなすものであった。マルクスの人間性把握が、かかるドイツに特有の精神的風土を継承しその上に受容・反撥・形成されたものであることは、その思想的成立の前提をなすものとして理解されておかなくてはならない⁵⁾。

マルクスは、1843年春『ライン新聞』を辞去しパリに移住する。途中、クロイツナハにおいて、ヘーゲル法哲学の批判とともに、彼の最初の市民社会批判の書であり、また彼の人間論の原点ともいえるべき、「ユダヤ人問題によせて」（1843年）が著される。

同書によれば、市民社会の原理は「実際的な欲望、利己主義」であり、人間世界を互いに敵対し合うアトム的な個々人の世界にかえる。市民社会の「利己

主義の神は、貨幣」であり、「貨幣は、人間の労働と存在とが人間から疎外されたものであって、この疎外されたものが人間を支配し、人間はこれを礼拝する。」「政治的革命は、市民生活をその構成部分に解消するが、これらの構成部分そのものを革命し批判することはしない。』⁶⁾

ここでのマルクスは、かつてのヘーゲル的な「理性国家」の脱却の上に、『ライン新聞』時代からの懸案であった共産主義の評価の問題に、課題を焦点化しつつあることがうかがえる。たしかに、「共産主義」の語は未だ使われていないものの、いまや、「市民社会」の原理そのものが批判の俎上にのぼられ、そこでの「利己的な個人」とその神たる「貨幣」が問題とされる。したがって、マルクスにとって、かかる疎外からの解放は「類的存在」(＝全体としての共同体)への回帰よりありえなく、「政治的解放」すなわち政治的国家の下での国家と宗教の分離・自由、ユダヤ教の宗教的解放・政治的革命にとどまるものではなく、人間そのものの奪還すなわち「人間的解放」が目標とされるのである。人間としての「類的本性」への帰還、最終的な人間的解放という論理からみて、それは、後のマルクスの共産主義の核心にあるものと同一である。

バリ時代、マルクスは精力的に経済学研究を開始する。『経哲草稿』(1844年)はその成果の中心をなすものであるが、A・スミスの国民経済学＝私的所有の経済学を批判し、「疎外された労働」について、①自然・労働生産物からの疎外、②人間自身・労働からの疎外、③類的存在からの人間本性の疎外、④人間からの人間的諸関係の疎外を摘出する。かくて「共産主義は、完成された自然主義として＝人間主義であり、完成された人間主義として＝自然主義である。それは、人間と自然とのあいだの、また人間と人間とのあいだの抗争の真実の解決であり、現存在 *Existenz* と本質 *Wesen* との、対象化と自己確認との、自由と必然との、個と類とのあいだの争いの真の解決である」⁷⁾と。ここでは、「類的本性」を基軸に私的所有の支配する社会を批判し、類への帰還としての全般的解放＝「共産主義」を導出していることが明確になる。

また、『経哲草稿』とほぼ同じころ書かれた『ミル評注』(1844年)におい

ては、「類的本性」にかわって「共同本性」(Gemeinwesen)という語彙への発展的使用が現れるが、『国富論』におけるキイ概念であり端緒範疇でもある「交換」が、人間固有の「共同本性」からの疎外態であり、「利己心」を前提としたものと批判される。

「国民経済学は、人間の共同本性を、いいかえれば、自己を確証しつつある人間本性、類的生活・真に人間的な生活のために人間が営む相互的な補完行為を、交換ならびに商業という形態でとらえている。」⁸⁾言うまでもなく、それはマルクスにとっては、社会的交通の疎外された形態にはかならず、私的所有関係の内部での利己的で没社会的な人間の疎外された姿にはかならない、という。しかし、この段階でのマルクスには、資本家と労働者という対抗関係および剰余生産という理解が萌芽的にはあるものの、未だ「資本主義」という用語もその概念的認識もない。前段での「市民社会」の上に経済学的認識としての「私的所有」が肉付けされた世界がとらえられているといっていいただろう。いずれにせよ、自分の生産物のなかには自分自身の対象化された利己心があり、また相手たる他者には自分に無関係で疎遠な、対象化された利己心が見いだされるとする。

したがって、「人間の本性は、人間が真に人間的な共同本性にあるのだから、人間は彼らの本性の発揮によって人間的な共同体を、すなわち、個々の個人に対立する抽象的・普遍的な力ではけっしてなく、それ自体それぞれの個人の本性であり、彼自身の活動、彼自身の生活、彼自身の精神、彼自身の富であるような、社会的組織を創造し産出」⁹⁾しなければならないとするのである。

要するに、マルクスにおいては、「人間性」=人間としての本性を「類的本性」「共同本性」にあるとみなし、また逆に、人間の「利己心」は疎外された市民社会の原理であると把握されていた。利己心は、生命体としての人間の自然的属性ではなく、私的所有が生み出す特殊歴史的な社会的属性ととらえられていたがゆえに、一方では、利己心は私的所有の廃止とともに消滅し、他方では、共同本性が人間にとって本来的なものとみなされ、それが共産主義社会で実現す

る、と考えられた。しかし、そこには、経験的事実にもとづく分析を超越した、普遍的次元・人類史全体を表象する、「類的存在」=「共同本性」という観念的把握があるだけである。未来の共産主義社会において、利己心がどのようにして克服・止揚されるのかという重大問題についても、なんらの説得的論証がなされているわけではない。私的所有の廃止と資本主義の廃絶というネガティブな論理からの推論だけでは、ポジティブとしての「利己心」止揚の科学的な証明とはなりがたいこと、言うまでもない。結局のところ、「類的本性」－「利己心」－「共同本性」という弁証法的三段階論に照応する、人間の「類的本性」という概念が抽象的・理念的にあたえられているにすぎないといえよう。ヘーゲルの「否定の否定」の弁証法はマルクスの共産主義論・人間論に継承され具体的な分析を欠落させた、一つの「形而上学」的命題に転化していったといえるのである¹⁰⁾。

先の三著作に隣接する『ドイツ・イデオロギー』（45年）においては、分業と私的所有とは同一のことを意味するとし、分業を媒介環としながら歴史展開の素描があたえられる。「社会を共産主義的に組織するという任務」は、結局、分業の廃止にかかっており、「私的所有はただ諸個人の全面的発展という条件のもとでのみ廃止される」とする¹¹⁾つまり、「類的共同性」が「全面発達した個人」という分業・生産組織レベルにおいて、将来の共産主義社会と新しい人間類型の創出が緊密に結びつけられ提起されている。この「諸個人の全体的発達」という命題は、その後、『哲学の貧困』や『共産党宣言』を経過し、『資本論』において、近代大工業制度の生産力基盤の上にマルクス独自の論理として十全に展開されることになること、前稿での既述のとおりである。かかる意味において、1840年代前半のこの時期に、早くもマルクス共産主義論と人間論の原型が成立し、それが基本型として生涯貫通されることになるとみなされるのである。

冒頭にも述べたように、マルクス「共産主義」論の前提となる「人間性」=「共同本性」という把握は、カント以来のドイツ古典哲学の問題意識を継承するも

のであるとともに、後段で別の視角から究明することになるが、生命にとって本来的である独自の「利己性」という自然的契機・属性¹²⁾が消捨てられた、極めて非現実的・観念的な形而上学的な思弁の上にたつものであったと言わなければならない。

Ⅱ 進化生物学における「自然選択」の論理と「利己性」・「利他性」

以下では、上述マルクスの「人間性」把握を批判的に検討すべく、その一つのアプローチとして、現代生物学における生命の進化と動態、そこにおける「利己性」という問題がどのように説明され解答を与えられているかについて、考察していきたい。

第1節 ダーウィン「進化論」と「自然選択」の論理

さて、われわれ人類は生物の一変種である。人類が人間に進化したのは約180万年前・新生代の第四紀であり、40数億年の地球的時間の中では比較的最近のことである。遺伝学的にみても、遺伝情報DNA塩基(A・T・G・C)の遺伝暗号表上におけるアミノ酸配列数141個は、哺乳類においては共通である。そのうち、われわれヒト(正確には現生人類ホモ・サピエンス)とウシ・ウマ・ウサギなどとは20個前後の配列・アミノ酸座位が異なり、ヒトとゴリラの場合には1箇所・23番目のアミノ酸が異なるだけだという。生物と人間とは種の起源を共通しとりわけ霊長類は遺伝学的には遠い存在とはいえない¹³⁾とはいえ、動物の生態や行動様式が、人間の本性を考察する際に同一の基礎を提供することになるというわけでは決してない。過去の社会ダーウィニズムに照らしても、その社会への安易な適用はいましめられなければならないだろう。しかし逆に、人間の独自性に照明をあてることになる場合にさえ、生物学の知見や方法は大いに参考になるものがある¹⁴⁾。

生物学の領域の論議においては、「(「利己心」)=「利己性」の問題は自明の前提とされ、およそ議論の対象にならない。むしろ反対に、理論的考察の対象に

なるのは、多くの哺乳動物や社会性昆虫にみられる「利他性」(＝「協同性」)の問題である。しかし、ここでは、利己性・利他性の問題を論ずる前に、ダーウィン進化論における「自然選択 natural selection」の原理について、まずかんたんにみておきたい。

C・R・ダーウィンは、次の二つのことを明らかにすることによって、人類の上に偉大な貢献をした。一つは、地球上のすべての生物は共通の祖先を持ち、進化してきたということ、もう一つは、その進化のメカニズムを「自然選択」(＝自然淘汰)の論理によって説明したことである。自然選択とは、すべての生物種には個体的変異があるが、一定の自然環境の下では各生物種の多産と繁殖には限界があり、自然界の厳しい生存競争は環境に適応する有利な個体種だけを残すことになる。このような自然界の選択をとおして生物の進化はおこるとする考え方である。かつての世界「創造」説に対して、生物「進化」の理論は、ダーウィンに半世紀先立つJ・B・ラマルクのうちに、すでに体系的な形で見いだされる。しかし、ラマルク説にみられる、生物は単純なものから複雑なものへ発達するという「定向進化」説、および後天的な諸器官の発達・退化等の「獲得形質」の遺伝(用・不用説)という命題は、その後理論的・実証的訂正をうける。すなわち、形質(＝表現型)における機能上の変化は遺伝子には影響をおよぼさない(セントラルドグマ)とされ、「進化論」のダーウィン以降の段階においては否定されていく¹⁵⁾。

ダーウィン『種の起源』による自然選択の原理は、T・マルサスの『人口論』における「生存競争 struggle for existence」およびH・スペンサーの「最適者生存 survival of the fittest」等の社会科学理論の影響をうけて成立したことは有名である¹⁶⁾が、当時の啓蒙的進歩主義や合理的演繹論の風潮に対し、主としてイギリス経験論の帰納と実験・検証の方法を積み重ねることによって、できあがったものである。本論においては、そこにみられるダーウィン独自の方法原理は、(1)有限性——生物にあたえられた厳しい環境と生存競争、(2)非完全性——完璧に設計された自然という観念の否定、(3)偶然性——適応度最大化を

もとめての一回性の試行錯誤、の三点において集約されると考える。したがって、換言すれば、自然選択の論理においては、目的論的決定論は排除されており、生物体は目的意識的な行動によって環境への適応がおこなわれるのではなく、結果として、ア・ポステリオリに自然選択がおこなわれていくとされるのである。したがってまた、上記三点に焦点をあて考察するならば、後述するように興味深いことには、自然選択のシステムと市場メカニズムの間には、極めて重要な原理的相似性が認められることである。

進化論の発展についてさらに付言すれば、ダーウィンと G・J・メンデルは同時代人であった。メンデルはダーウィンを知っていたがダーウィンはメンデルを知らなかったようである。ダーウィンは自然選択による生物の進化が遺伝の働きによると考えていたが、遺伝のメカニズムと「遺伝子」については知らなかった。オーストリアの小さな僧院の植物学研究者・メンデルの発見した遺伝の法則は、その重要性にもかかわらず長らく無視されたままであったが、1900年に三人の生物学者によって再発見され、さらにそのうちの一人 H・ド・フリースは、翌 1901 年不連続な遺伝性の変異すなわち「突然変異」を発見する。このようにして前世紀（20 世紀）の始まりとともに、両学説の統合による新しい集団遺伝学・分子進化学が興り大きく発展することになる。前世紀の前半には「進化総合説」は隆盛をむかえ、前世紀後半には、突然変異の原因が遺伝子の偶然的浮動による（遺伝形質として重要なものほど頻度が少ない）ものと解明され、また同時に、突然変異に有利・不利の方向性はない、つまり自然選択に中立的であるとする「分子進化的中立説」が現れ、今日では定説となっている¹⁷⁾。

第 2 節 血縁性と「利己的遺伝子」理論

ところで、先にもふれたように、生物学においては利己性は自明の前提であり、一見利他的に見える生物の生態こそが解明すべき研究対象となっている。非利己的行動の説明は「社会生物学の理論的中心課題」といえる。ダーウィン

にとっても、動物の「性選択」¹⁸⁾と「利他行動」の二つの問題は最大のアボリアとして、自然選択を基本原理としながらいかにこれらの問題を整合的に説明するかということが、彼をもっとも悩ませた問題であった。ここでは、われわれにとっての問題関心により、性選択の問題については省略し、利他性（＝協同性）の問題に限定して考察する。ここで、「利他性」＝「利他的行動」というのは、後にO・E・ウィルソンおよびR・トリヴァースにより、「他個体の利益のためになされる自己破壊的な行動」¹⁹⁾あるいは「行為者のコストによって他個体に利益を授ける行動」²⁰⁾を意味し、そこにおける「コスト」とは、さしあたり一般的には、「コストは繁殖成功の減少として測定される」ことになると定義される。

遡って、この問題こそダーウィンを悩ませた難問であった。草原におけるジリス（リスの一種）の危険負担の多い歩哨・警声行動や社会性昆虫における姉妹不妊ワーカー等、多くの生物や動物にみられる利他的（＝自己犠牲的）行動を、どのように説明するかという問題として理論的・実証的に提起される。というのは、利他的に行動する遺伝子をもった個体ほど被捕食者・犠牲的消耗品となり易く、それゆえ再生産される確率が低くなり、それら諸個体は子孫を残さず次第に淘汰され消滅してしまうはずである。つまり、むしろ生物界には「利己的」遺伝子のみが残り、逆に自然選択の結果として利他的個体がみられなくなるだろう。とすれば、今日あるような生態系は維持されなかったはずである。実際、ダーウィン自身の回答には多くの苦闘の跡や齟齬がみられる。しかし、上にも述べた20世紀以降の分子遺伝学の発達とは、自然選択における個体単位から遺伝子中心（とはいえ、遺伝子の培養器としての単位はやはり個体である）への理論的旋回がおこなわれることにより、この問題に対する明快な解答があたえられていくのである。

「利他性」の問題は、主として以下の三つの方向・ステージにおいて解決されている。(1)血縁性、(2)見返り効果、および(3)寄生現象²¹⁾がそれである。いずれも遺伝子レベルにおける「利己性」の理論に基礎をおいている。

(1) 血縁性の利己的遺伝子理論

社会性昆虫といわれる膜翅目（アリ・ミツバチ・アシナガバチ）と等翅目（シロアリ）には、自ら直接には子孫を残さず、他個体の子育てを手伝いコロニーを防衛する不妊カースト（働きバチ・兵隊アリなど）があることは、よく知られている。この不妊ワーカーの自己犠牲の見返りは何なのか。彼らの形質はどのように受け継がれていくのか。これらのことは、長い間大きな謎であったが、現在では、遺伝子中心の分子遺伝学理論において、以下のように解明・説明されている。

すなわち、有性生殖する大部分の動物（人間をふくむ）は、二倍体の性決定システム（男の $X \cdot Y$ 、女の $X \cdot X$ の性染色体）をもつが、膜翅目の性決定システムは半倍数性という特異なものであり、非対称的な血縁関係をもたらす。たとえば、アシナガバチの巣には、一般に一匹の女王バチがおり、彼女は一度の新婚飛行での雄バチとの結合（雄バチは交尾時に死亡）によって精子を獲得・貯蔵し、残りの生涯（約10年あまり）をその時の精子の一定量をつかい産卵をくりかえす。その場合、すべての卵が受精されるわけではなく、雌は受精卵から発生し通常どおり二倍体となる（両親それぞれからもらった染色体を有す）が、雄は未受精卵から発生し一倍体（女王バチである母親からの染色体だけを有す）となる。つまり、遺伝学的に雄は母親をもつが父親はもたず、したがって、姉妹と兄弟は遺伝子の $1/4$ を共有するだけである（膜翅目は女性社会である）。それに対し、姉妹の間では $3/4$ の遺伝子（半数体である父親の遺伝子の100%と母親ゆずりの50%）を共有することになるばかりか、姉妹の血縁関係は、実に母娘の遺伝子の共有度 $1/2$ よりも血縁度において濃密となる。かくて、不妊ワーカーたちは自分の子どもを生み育てるよりも、女王の産む自分たちの姉妹を育てる方が、遺伝子的には自己の利益となる²⁹⁾

このような特異の有性生殖のシステムがどのように進化してきたのか等、多くのことがいまのところ分かっていない。しかし、ある一定の稀少で有限な環境条件と、社会性昆虫のあまりに高い繁殖速度（地球上の生物種の $3/4$ は昆

虫であり、南北両極をのぞく全域に生息)との間に自然選択が働いて、多産を抑制すべく、利他的な不妊ワーカーを生みだしたのではないかとの考えがある。現代分子進化論の遺伝子中心の理論においては、個体は遺伝子を宿す仮の器でありやがて死滅するものであるが、遺伝子こそは諸個体をこえて永続的に存続するものであるとされる。いずれにせよ、ここでいえることは、その基底には、各個体の血縁性を媒介とした「利己的遺伝子」がプログラミングされており、その働きによってかかる一見利他的な生態行動がみられることである。

第3節 互惠的利他行動と進化のゲーム理論

(2) 「見返り」効果——互惠的利他行動と進化のゲーム理論

動物(人間を含む)の世界は天使の集まりではない。先述のように、利他的行動=協調関係も、各個の利己的欲求の追求の結果として生じたものである。それでは、利己的行為がなぜ利他的行動につながるのか。上述の(1)血縁性の利己的遺伝子理論においては、遺伝子の共有度を基底とする血縁的信頼関係が基礎にあることをみた。その場合、血縁の濃密度=「近縁度」(例えば、兄弟は $1/2$ 、祖父は $1/4$ 、イトコは $1/8$ である等)に従って、遺伝子保存の利益と自己犠牲の対価がつり合えば、利他的コストが費やされても勘定が合うことになる。すなわち、近縁度を r 、利益を B 、コストを C とし、 $Br > C$ (ハミルトンの不等式)が成り立てば、一般に利他行動が遂行されうるとされる²³⁾。子、孫、イトコ、友人、隣人、ただの通行人等、近縁度と関係性が薄くなるに従って同心円状に拡散し、自己犠牲=利他的行動がみられなくなることである。もちろん、個々の動物(人間も)が、その都度このような複雑な計算をするわけではなく、プログラム化された遺伝子の指令にそい、いわば本能的な行動としておこなわれることはいうまでもない。

C・ラムズデン=E・ウィルソンによると、生物の社会性、すなわち協働・利他行動・分業・統合性等は、進化過程からみて4つの頂点・段階に画されるという²⁴⁾。①群体性の無脊椎動物(サンゴ・クラゲ等)、②社会性昆虫(前出)、

③ヒトをのぞく社会性の哺乳類や類人猿，④ヒト。このうち，①は単一の受精卵に起源し，各個体はまったく同一の遺伝子的構成からなる。したがって，個体選択は容易に血縁選択と同化する。②の社会は，①と比べると統合度が高いとはいえないが，③・④の社会よりはるかにまとまっている。③の哺乳類社会の成員については，かなり自己中心的であり争いや殺戮もしばしばおこる。④についてはひとまず保留するが，概して，進化につれて小規模集団から大規模の集団へ発展するとともに，血縁的關係が希薄化していくように見うけられる。それにもかかわらず，血縁關係をこえて集団＝社会を形成していくのは，主として捕食者および競合相手から自らを護り生存を維持・再生産するためだと，とらえられている。その場合，問題は，そこにどのような統合と秩序形成の論理が働いているかということである。

哺乳動物や霊長類・類人猿においては，敵に対する防衛や攻撃あるいは身うち内での結託・報復・連合行為など，広汎な社会性的關係とそれにとまなう利他的行動も観察されている²⁵⁾とはいえ，あらゆる個体に無作為におこなわれる純粋な利他行為の例はほとんどなく，そこには相互に利益をもたらす何らかの互惠的關係が認められる。それはもともと，小規模集団内における血縁性（ネポティズム）から派生したものだと考えられるが，ともあれ，血縁關係のない個体間における相互社会的な互惠的行為は，人間社会における顕著な特徴といっていいただろう。しかし，これら発達した利他主義＝協力關係の場合にも，社会的規模やサイズにみあった利己主義，お返しや見返りに対する期待が絡んでいることである。したがって，R・トリヴァースによって，「互惠的利他主義 reciprocity altruism」＝（互酬制）とは，「その行為によって，最初のコストを上回る見返り利益がもたらされるときに生ずる」協力的な行動，と定義されている²⁶⁾。

互酬制のシステムあるいは協調關係に関する理論モデルとして，「囚人のジレンマ」ゲームがあることは有名である。ゲーム理論は，もっとも簡単には，二人の囚人による「協力」と「裏切り」という対称的な戦略の下での利得をシ

ミュレーション比較するものであるが、いずれを選択するにせよ、要は各自の利得の最大化が企図される。両者の選択の組み合わせの結果は4通りがあるが、周知のように、利己主義を貫いた「裏切り」戦略が最高の戦略となる²⁷⁾ところが、コンピュータ・プログラムを使った同じゲームを、一回限りでなく回数を決めずに繰り返しおこなう（実際には約200回、参加人員26名・対戦数計100万回超）、「反復囚人のジレンマ」ゲームの全米選手権大会では、全二回とも「しっぺ返し Tit for tat」という戦略が優勝している。「しっぺ返し」戦略は、第一手は「協力」を選びそれ以降は前の回に相手が選んだ同じ手を使うという簡明な戦略であるが、全面「裏切り」戦略やその他高度な戦略の優位にたつことが、明らかになっている。すなわち、「しっぺ返し」戦略は、ゲーム理論の生物進化学への適用において、「進化的に安定な戦略（Evolutionarily Stable Strategy=ESS）」²⁸⁾といわれる。

互恵制＝相互的利己主義のもとで、自己利益を実現しながら同時に協力関係が進化するとすればある種の理想的均衡状態であるが、このシステムの問題点は、お返ししないで背信する「食い逃げ」等の誘惑がつきまとうことである。「見返り」＝「しっぺ返し」戦略の特徴は、自分の方から裏切らないこと、裏切りに対しては果敢に反撃・阻止すること、協力関係の回復に寛容に対処すること、そして発達した頭脳を必要としないことによって²⁹⁾ ESS＝互恵的利他主義を可能にすることである。しかし、かかる戦略が有効であるためには欠かせない必要条件がある。背信者の識別と裏切りに対する報復のチャンス、とりわけ後者に関連するつき合いの長期性の問題は、安定的な協調関係を進化させるうえで、不可欠な要件となる。もとより協調とは無条件の協調ではなく、その点では、「お人よし」戦略は協調関係を進化させるものとはなりえず、また長期的には、相手がエゴイストであることは必ずしも致命的な障害ではない。したがって、「進化のゲーム理論」が導く協同関係の基本戦略は、信頼関係でも利他主義でもなく、安定した互恵主義＝ESSの継続である。つまり一回限りではなく長期的な相互関係が互恵主義を生み育てる、といえる。しかもそれは、永

統的に存続可能な利己的な遺伝子レベルの進化として達成されるのである。道徳や文化などよりはるかに長く強固な、いわば無意識下の自然的・本能的・生得的性向として、われわれのなかに受け継がれているのである。

第4節 寄生＝相利共生現象

(3) 寄生＝相利共生現象

植物と動物が共生・合成して生成した原生生物ミドリムシ、菌類と藻類がいっしょになった地衣類、アリアカシアと共棲するアリ、哺乳動物やヒトの体内にすむ腸内細菌等、生物界には、宿主（ホスト）と寄生者（パラサイト）の間になんの血縁関係もないのに、お互いに利益を得ながら「相利共生」している、いわゆる「寄生＝共生」現象が多くみられる³⁰⁾。最近の進化生物学においては、これら共生関係はきわめて注目されており、生物の発生とともに古いのではないかといわれている。寄生＝共生関係はたんなる外面的関係でなく、またたんに平和的な互惠関係でもなく、それぞれの行為者は自己の利益にもとづいて行動しており、相互の利益が衝突し様々な問題（ガン・免疫不全の発生等）がおこることも知られている。いずれにせよ、ここにみられる現象にはきわめて興味ぶかい問題があるが、基本的には、上述の遺伝子を中心とする互惠的利他行動と同一の論理の枠組において解析されるものであり、これ以上の重複する諸問題についての論及は省略したい。

以上要約すれば、生物界に広くみられる利他的形質は、既述の(1)血縁性、(2)見返り効果、(3)寄生、の道筋をたどって進化してきたものである。いかなる生命の営みも、かくいう「利己性＝利他性」という形で、秩序の編成と一つの「統合」の世界を成立させているのである。

Ⅲ 自然選択と市場システムおよびスミス「利己心」の体系

第1節 自然選択の原理と市場システムの「相似性」

先にも述べたように、自然選択の原理と市場メカニズムの間には、極めて重

要な論理的「相似性」が認められる。すなわち、本論にいう(1)有限性, (2)不完全性, (3)偶然性の論理である。以下順を追ってみたい。

まず第一に、前者すなわち自然選択の原理においては、人間・生物世界の「有限性」が論理の前提とされており、その前提の上に、生存をめぐる競争と最適者生存の理論が導きだされその不可欠な構成部分とされている。また、後者の市場原理においては、その基本的前提・方法・出発的制約として「希少性」の論理と「限界原理」がおかれ、それが人間行為の普遍の出発点・大前提とされている。経済学という市場システム下における合理的「経済人」(ホモ・エコノミクス)の行動、すなわち「経済 economy」=節約の原義は、言葉と視点をかえていえば自然選択の原理と同様の、かかる有限的前提条件の下における論理的メカニズムを問題にするものにほかならない。

第二に、上記とも関連し、自然選択下にある生物諸個体は、意識的計画的に外的環境条件への最適者になろうとして行動するわけではなく、ただ所与の条件下において食餌(生存)と生殖(繁殖)の自己拡大要求にもとづいた、必死で盲目的な行為者として存在するだけである。したがって、目的論的に合理的なもの・完全なものが生き残るわけでは必ずしもなく、結果としての適者生存に落ち着くといえるだけである。生物界およびわれわれの社会の実相は「非完全性」の社会にすぎない。個体としての生物は「進化」をのぞんでいるわけではなく、不完全であればこそ進化するのだといえよう。市場参入者の個々の欲求最大化・利潤最大化にもとづく行動についても同様であり、行為者の願望の行方および全社会的均衡・社会的最適配分の成否は、必ずしも当初の企画の限りではない。

したがってまた、第三に、生物・人間諸個体は人為的計画的な所産としてではなく、見えざる「偶然性」の世界に生きてきた。機能上の変異や変型はあるにせよ、進化の基本過程はそれを構成する素材と成分、遺伝子の組み合わせという、偶然性が組み込まれた遺伝子プログラミングの分子的作業に制約されている。カエルの子はカエルであり人間としての個体が鳥のように空を飛べるよう

になるとは考えられない。たしかに人間は自由で主体的な存在であり、文化的・学習的・意識的行為の広汎な領域があるにせよ、³¹⁾ 何十億年もの歳月をかけ選択と適応をくり返してきた生物と人間の世界は、上記の文化的領域をふくめ、遺伝子の長期的に安定的な基本設計のプログラムのもとに、その同一性が保持・再生産されているのである。たんなる理性的・人為的な革命の数十日・数年間では変わりえない次元の問題がある。市場システムにおいても、長大な進化史のなかでは未だはるかに短命であるといえ、自然選択と同様の、試行錯誤と偶然性が組み入れられた秩序世界の、かかる編成原理として存在しているのである。

それに対し、マルクスの共産主義像においては、全面発達した個人と全社会的な計画的統御、直接・事前的一致という有限性を超越した理性的な完全性の社会、さらにまた、「自然史的必然性」とその必然性を越えた「自由」の世界として描かれる。しかし、すでに述べてきたように、マルクスが晩年、『ゴータ綱領批判』において描出するような、泉のように湧きあがる生産力、諸個人の全面的発達、偶然性を超越した社会とは、所詮、現実には到達不能な形而上学的ユートピアにすぎないといわざるをえない。われわれにとって可能にして確かな理想とはかかるユートピアではなく、たとえ仮に夢に欠けるとしても、現にある人間本性にみあった理想・未来として提示・追求されなければならないであろう。

ここにあらためて、上述の(1)有限性、(2)非完全性、(3)偶然性、という論理構造を、市場システムと自然選択のもとでの協同関係＝利他主義の相似性という観点から、再度考察しておきたい。すでにみてきたように、協調関係の進化にとって不可欠の必要条件は安定した互惠主義の継続であった。すなわち、背信者の識別と裏切りに対する報復のチャンス、つき合い・関係行為の反復性と長期性の問題であった。人間をふくむ高等動物と下等動物を分かつ分水嶺は、この認識・識別能力＝脳の大きさにあり、脳内の枢要かつ少なからぬ部分（大脳新皮質）がその処理のためにあてられているという。³²⁾ 進化史を振り返れば、

次第に集団の規模は大きくなり個体の識別能力を越え、個体相互がいわばたんなる「他人」になるとき、それを代位し補完するなんらかの機構・システムが必要となる。市場とは、まさにこの難問を解決しており、安定的に協同関係が進化するための、一つの自然史的な補完機構とみなすことができよう。

市場機構は、個々の市場参入者をその都度識別できないとしても、時間的・空間的に再びつき合う確率を高め、また社会的慣習や制度的な契約規範を発展させることにより、安定した社会的互酬＝協同の場をいわば自生的につくりだす。市場における行為者は、必要とするもの・与えるものが各自異なるゆえに、各々自分が与えたものと同等の見返りを期待し、それは互惠の場としての市場において実現される。その際、貨幣は、たんなる交換の媒介者としての役割だけでなく、背信・「食い逃げ」はむろんのこと、お返しのお返し・公正の欠如（ケチ・ダマシ等）を質的・量的に量ることにより、互惠的利他主義を代弁する。往々いわれるように貨幣は利己主義の権化であるとともに、むしろ互惠主義的公正性・安定した利他的交換の象徴として機能する³³⁾ 人類史をたどっても、その進化史の大半は小さく固定した地域や集団の中で生活しており、互惠的利他主義が広汎にして真に展開される場³⁴⁾ は、狭隘な資本主義批判と歴史理論に反して、近代社会の誕生までまたねばならず、歴史の実相としては、市場システムのもとでその実現をみるのである。

現実はずしも一回・一日限りのゲームではなく、むしろ行き先の見えない行為の繰り返しからなり、また、プレーヤーも我と汝の二人の対決ではなく不特定多数の関与者によるゲームからなる。現在の欲求の大切さは未来への期待を上回るとはいえ、反復による安定の進化のなかでは、一は他に未来は逆に現在に影響を及ぼし、互惠的利他主義を育てずにはおかない。日常生活の多くは、ゼロ・サム状況つまり勝者が一人だけの最大得点を目指す競技とはかぎらない。むしろ現実的には、容赦のない二者択一的で排他的関係よりも、互惠的協調から複数の参加者がそれぞれ一定の利得を引きだすような場合の方が、圧倒的に多いといえよう。まさに競争市場においては、近代的（経済人の）合

理性＝最大化基準は進化的な安定性概念におきかえられなければならない。要するに、生命あるものは、眼前の現実たる有限の自己と偶然的な外的制約のもとで、長い自然史のなかで身につけた各個体の自然的・必然的努力において、不完全な利己性を基礎としながら、自己の外なる他の同様の利己性と協同することによって、自らの生命を維持・再生産していくという。それが、ダーウィンの自然選択と拡張された現代進化論の論理であるとみなすことができる。

第2節 スミスの「自然的自由」の体系と「利己心」

すでに市場システムと自然選択原理の相似性をみてきたわれわれには、容易に推察されるところであるが、経済学の父・アダム・スミスの説く思想・哲学は、驚くほど自然選択の論理に近似していることが分かる。スミスの生きた時代はダーウィンより100年近く先立ち、いわば近代産業資本主義の揺籃期にあったが、彼は、イングランドへの吸収・合邦（1907年）後におけるスコットランド啓蒙運動の基本主題である、新たな市民社会理論（F・ハチスン、A・ファergusン、D・ヒューム等）の構想をふまえ、また、師ハチスンの「人間的な自然」や仁愛の道德哲学を継承・批判・超克しつつ、人間の本性を究明し、その基礎のうえに安寧と富裕な社会秩序を考究しようとした。その成果と結晶が、かの『道德情操論』（初版1759年、最終第6版1790年）³⁵⁾ および『国富論』（1776年）の二大著作である。

スミスは『道德情操論』において、人間にとって本源的な「利己的情感 self-love, self-interest, selfish passion」と、人間社会におけるその発露の不可避免をよく洞察しており、それゆえそれに偏しないような慎慮、自制、中庸という人間関係の在り方を称揚し、その判断を公平無私の「観察者 spectator」にゆだねる。かかる利己の人間の他者との協同すなわち社会的交通の手がかりは、仁愛 *venevolence* や理性 *reason* にではなく、他者にたいする「同感 *sympathy*」に求められることになる³⁶⁾。この場合、同感とは、自他の「想像による立場の交換」を意味するが、利他的に他者の立場に没入すること（それは何人もなしえ

ない)ではない。「人類 mankind は、他人の身の上に起こった事柄に関しては、主たる当事者を興奮させるのと同程度の情感を感じるということは決してありえない。」当事者「原本の悲しみ」と第三者の「憐憫・同憂の情」は正確には同じものではない。とはいえ、「二つの情操は、社会の調和を維持するに必要な程度において互いに一致しうる」³⁷⁾のだとする。あくまでも、同感の基礎は自己にありながら、同感＝交換を媒介として本論にいう「互恵的利他性」となり、かくて社会秩序が担保されるとするのである。

スミスの場合、上記に関連して重要なことは、人間本性とその社会的編成・秩序の方法論的出立点をダーウィンと同様、「不完全な被造物 imperfect creature」³⁸⁾としての個体たる個人においていることである。したがって、T・ホプスのように社会形成の端緒に社会契約を必要とせず、また、D・ヒュームのいう正義や公共の安全についても全体としての社会を必要としない。周知のように、公共の福祉については社会の存立にとって必要最小限でよいというのが、スミスの見解である。「社会の異なる成員の間に何ら相互的な愛着や情宜が存在しないとしても、…社会は分解するとは限らない。」「個体に対するわれわれの関心は、全体に対する関心からは起こらない。…全体に対するわれわれの関心は、その全体を構成している異なる個体に対してわれわれが感ずる特定の関心から合成され、できあがっている」³⁹⁾という。

スミスが目指したのは、マルクスのような一つの有機体的な完全性の全体社会ではなく、「事物自然の成行き natural course of things」あるいは「自然的自由の体系 natural system of liberty」と呼ばれるものであった。『国富論』においてはそれがさらに具体化されるが、ともあれ、18世紀中葉の産業の揺籃期における社会秩序と編成・統合、したがって換言すれば「勤勉と怠惰」の問題についても、スミスは個人的人間の利己的本性から説いていく。「自分の生活状態をよくしようとする各個人の自然的努力は、自由安全に活動することを許されるなら、きわめて強力な原動力であって、それだけで、なんの援助もなしに、社会を富裕と繁栄に導くことができる⁴⁰⁾」。些か楽観的に過ぎるよう

だが、スミスにおいては、諸個人の利己心を強力な誘因とする勤勉と努力は、いわば自然の摂理として、私人の富裕とともに社会の活性化と繁栄の礎であると考えられているのである。

かくて、『国富論』冒頭篇（第一篇第二章）の有名な章句において、スミスは次のようにいうのである。

「人間は、仲間の助けをほとんどいつも必要としている。だが、それを仲間の博愛心にのみ期待しても徒勞である。むしろそれよりも、もしかだが、自分の有利になるように仲間の自愛心 self-love を刺激することができ、そしてかれが仲間に求めていることが仲間自身の利益になるのだということを、仲間に示すことができるなら、その方がずっと目的を達しやすい。…われわれの食事とその備えは肉屋や酒屋やパン屋の博愛心によるのではなく、かれら自身の利害 their own interest にたいするかれらの関心による。われわれがかれらに呼びかけるのは、かれらの博愛的な感情にたいしてではなく、かれらの自愛心にたいしてであり、われわれ自身の必要についてではなく、かれらの利益についてである⁴¹⁾」と。

お わ り に

以上考察してきたように、諸個人の行動は、有限で不完全な制約条件のもとでおこなわれるのが常態であり、それゆえ、善くも悪しくも、諸個人 every man の主観的意図とその社会的結果の直接的事前的一致はありえず、いわば「見えざる手 invisible hand」に導かれた自然と、偶然的な諸結果に帰結せざるをえない。本論の中心テーマにもどれば、本源的に利己性が個体としての人間の基礎にあるとしても、自己の存続のためには他者の存在は有利にして不可欠であり、まさにその結果として互恵的利他性が生みだされていく。したがって、人類史の長い歴史的プロセスを通観してみても、両者は必ずしも矛盾するものではなく、相互依存の関係にあり、どちらも一面的に否定されてはならないしされるものではありえない。その限り、マルクスの市民社会における「利己性」

論と、その反措定としての、未来共産主義社会における人間本性＝「共同本性」論は、未来社会の基礎的「人間性」論とはなりえないだろう。

われわれが生活する社会は、聖人・君子の集まりからなるわけではない。美味しいものが食べたい、賢い子どもを育てたい、少しでも快適なところ住みたい等の、欲求と願望に囲まれて日々の生活が営まれていく。それは、恐らく、共産主義の社会でも変わらない。もちろん、ときにはわれわれ凡夫にも、釈迦やイエスのように、私心を超えて他人や社会のために自らの命をなげうってと想える崇高な瞬間がないわけではない。しかし、それはほとんど一瞬であり長続きはしない。誰もまずは自分のことを考える。逆に、この世の中がみな聖人・君子（＝優等生）をめざすものばかりであるとしたら、むしろ、ゆったりとくつろげる快適な世界となるどころか、われわれの意に反して、羽目を外すこともない無味乾燥した退屈で窮屈なものとなるかもしれない。そのような「理想社会」を唱道することは、宗教家や道学者の仕事に任せておけばよい。社会科学の任務は、「利己心」＝「自愛心」をもったごく普通の当たりまえの人間、リアルな現実を前提とした上で、どうしたらよりよい社会（過剰なエゴイズムは抑制する等）を築けるか、どのような実現可能な社会システムがありうるか・適切なのかを、求索することにほかならない。利己心を人間の本性として承認するかしないかによって、人間の未来社会の在り様＝「青写真」がまったく異なるものとなること、もはや多言を要しないだろう。

「利己心」を否定した「人間本性」を追求する思弁哲学や、したがってまた、すべての判断基準をマルクスの片言隻句に求める発想法からは卒業しなければならない。仮に共産主義の未来を語るにしても、本稿に即していえば、われわれの生の現実性においては、人類の一つの知的達成としての、ダーウィン進化論における「自然選択」の論理とスミスの「利己心」の体系がかえりみられ、ポジティブな意味合いにおいて再検討される必要があるといえるのではなからうか。論ずるまでもなく、マルクスの近代資本主義批判の深さと鋭さの意義を減ずることには決してならないが、諸個人の自律性と発展を基軸にすえたスミ

スの歴史的パースペクティブは、そのブルジョア的狭隘性を批判したマルクスのそれよりも、意外にも、遙かに遠く広い視野をもっていたといえるのではなからうか。とはいえ、眼下の資本主義経済とその基礎にある市場システムに限界があることは誰の眼にも明らかである。その限界性をのり超えようと苦闘した先人の社会主義者たちやマルクスのいわばユートピア的代替案を、より現実的なオールタナティブにかえていくことは、21世紀世界の歴史的要請といえる。社会革命というものが、その基底としての人間革命をとみなわざるをえないものである以上、歴史上はじめて諸個人の自由と尊厳を希求しえた近代民主主義革命の思想と精神を、爾後の革命(プロレタリア革命であれ何であれ)が、その制限性を一面的に否定するよりさきに、全き意味において包摂し、なおかつ、より明るい豊かなそして実現可能な未来社会へ前進させていくことは、類としての人間の知恵として至極当然のことであろう。

注

- 1) マルクスには、たしかにホブズ『リヴァイアサン』(1651年)第I部「人間について」、D・ヒューム『人生論』(1739)ヤスミス『道德情操論』(1759年)のような、一つの体系的な「人間論」はないとはいえ、後論に示されるように、決して社会科学の基礎としての人間に関する洞察がないわけではない。断片的ではあるが、とくに初期マルクスにおいては、本稿にいう「人間性」の探求がみられ、その論理は、基本的に後期においても貫通している。
- 2) 拙稿「アソシエーションとマルクス」花伝社発行、2011年12月
- 3) マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1905)岩波文庫、1955年、同上『プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神』(1920)、『世界の大思想 30-ウェーバー宗教・社会論集』河出書房新社、1974年、およびR・トーニー『宗教と資本主義の興隆』(1926)岩波文庫、1956年
- 4) 従来のマルクス研究の通説的見地を超えて、マルクス社会主義論そのものを批判的に検討したものに中野および千石等の著作があるが、また、とくにマルクスの「人間論」に照明をあてたものとして山本の論稿がある。参照されたい。中野徹三『社会主義像の転回』三一書房、1995年、千石好郎『マルクス主義の解縛』ロゴス、2009年、および山本広太郎「スミス・マルクス・社会主義」『経済研究年報』(大阪経済法科大学)第15号、1996年11月、同「マルクスの資本主義批判と共産主義」『経済学論集』第27巻第1号、2003

年7月

5) ここでは、紙幅の制約等より詳論できないが、個人と全体社会（＝共同体）との連環および回帰への性向は、近世フランス唯物論やイギリス経験論には見かけなく、ドイツ古典哲学にとりわけ顕著な傾向として認められる。マルクスもそうした思想史的系譜の上にあったといえよう。

なお、関連して、すでに戦前期、わが国における創造的唯物論者戸坂潤が、次のような注目すべき問題提起をおこなっている。すなわち、社会科学の方法においては、社会が階級にあるいは個人に分割・還元されていく。「個人」を以て In-Dividum＝分割不能とされ、社会は一つの普遍者、個人はその普遍性をにう特殊とされる。「だがこの一般的個人は、まだ決して『自分』（『私』『我』『自我』等々）ではない。」「何人も『自分』の自分を他人の自分ととり換えることは出来ない。…個人はなお一般的だ、従って『自分』こそ最後の特殊なもの」であり、探求の対象とされなければならないものだ、と。

なおまた、20世紀以降の臨床的精神分析学においても、上記に関連する問題関心がみられる。すなわち、医師である臨床分析家がクランケとの応答・診療より、様々な精神疾患の根底に「自己が自己であることの不成立」、「自明性の喪失」という症候があることを析出していることである。ここでの「自己」は、たんなる一般的な個人ではない、障害に苦しむぬきさしならない個別具体的な個人である。つまり、局面こそ違え、往々われわれが陥りがちな全体のなかでの個人・全体を前提とした個人、したがってまた図式的・平均的個人においては、生活者としてのかけがえのない一人一人の人間がとらえられないという問題が、掘り起こされているといえよう。今日、人間の営みということを考えるとき、上述の戸坂の「自分論」（戸坂自身の言葉ではない、本稿のもの）および精神病理学の知見は、「自分」をふくむ社会システムの問題として、重要な示唆を内包していると言わねばならないだろう。

戸坂潤・岡邦雄『道徳論』三笠書房、1936年、およびR・ビンズワンガー『現象学的人間学』みすず書房、1967年、W・ブランケンブルク『自明性の喪失』みすず書房、1978年、竹田青嗣「エロスの幻想としての人間」、ジークムント・フロイト『自我論集』1996年所収、木村敏『自分ということ』第三文明社、1983年、板倉昭二『「私」はいつ生まれるか』ちくま書房、2006年

6) マルクス『ユダヤ人問題によせて』（1843）『M・E全集』第1巻

7) マルクス『経済学・哲学手稿』（1844）『M・E全集』第40巻

8) マルクス『ジェームズ・ミル「政治経済学要綱」抜粋』（1844）『M・E全集』第40巻

9) 同上

10) 「形而上学」とは、神・不死の魂・自由等、われわれの日常的感覺や知覚をこえる超越的な存在・極限への問いであり、悟性概念ではなく理性概念ないし理念（イデー）の問題が扱われる。それは普遍的にして先験的で認識不可能なものであり、ある意味ではわれわれの経験を超える理性の「仮構」にすぎない。

「マルクス主義は宗教であり、マルクスはカリスマである」という批判をよく耳にする。たしかに、キリスト教の「神」もマルクスの「共産主義」も経験的現実を超越した一つの実験であり、それを信ずる者の主意主義と信仰箇条への傾斜という意味合いにおいて、共通の形而上学的論理構造を有しているかに見える。両者の理論的構成図式をみても、一方のキリスト教における、①創造——②墮落——③救済のシェーマ、他方の主意主義的革命思想における、①原始共同性——②現存の疎外状況——③解放・革命というシェーマとなる。ある種の終末論的緊張とダイナミズムに転成し、形而上学的な思想・論理に通底する歴史的な神秘化・理念化・教条化の動態化構造として剔抉される。すでに弁証法的三段階論の死角については先に指摘してきたが、ここでは、マルクス主義における形而上学的な主意主義の陥穽を、批判的に問題化しえよう。「地獄への道は善意で敷き詰められている」(ダンテ)。

アルベール・マチエ『革命宗教の起源』白水社、ジェームズ・L・アダムズ『自由と結社の思想』聖学院大学出版会、1997年、等参照

- 11) マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』(1845)『M・E全集』第3巻
- 12) 社会人類学者マルセル・モースにおいては、自我あるいは「人格」というカント的な問いに社会学的なアプローチを試み、「自分の身体についてのみならず、精神的かつ肉体的な自分の個性について感覚をもたない人間など、かつてこのかた存在したためしが無い」という。すなわち、人格概念の社会性の側面と人間ならばだれにでもある自己意識を区別し、後者こそ普遍的なものと考えて。要約すれば、普遍的・生物学的な「自己意識」が基礎にあり、その上に歴史・社会的な「人格」の概念が成立し、さらにその特殊近代・資本主義的な形態として「個人主義」が形成され、そしてまた、その個別現象的なものとして「利己主義」が現れる、と。したがって、「個人主義」「利己主義」とは、歴史としての近代において顕著になる現象だとしても、それは人間としての普遍的・生物学的な根をもって存在しているのだと解される。

マルセル・モース「人間精神の一カテゴリー——人格および自我の概念」、M・カリザス、S・コリンズ、S・ルークス編『人というカテゴリー』紀伊國屋書店、1995年

- 13) 木村資生『生物進化を考える』岩波書店、1988年
- 14) C・ダーウィンの主著『種の起源』(初版1859年、第六版1872年)は、発刊以来ベスト・セラーとなったが、その後何度も改定が試みられ各版にはそれぞれ異同がある。例えば、「最適者生存 the Survival of the Fittest」の語は第五版以降追加されたものであり、また必ずしも最終第六版がダーウィン理論の到達点を意味するものとはいえないといわれる。本稿では、岩波文庫版(八杉龍一訳・初版)およびリチャード・リーキー篇「簡約新版・第六版」(東京書籍、1997年)を用い、同時に英語原書(リプリント)第六版“THE ORIGIN OF SPECIES”, Published in Cambridge University Press, New Yorkを参照した。

なお、本論に関連しては、さしあたりO・E・ウィルソン『社会生物学』(1983-85)思索社、1983年、コンラート・ローレンツ『自然界と人間の運命』思索社、1983年、八杉

龍一『進化論の歴史』岩波書店, 1969年, 真木悠介『自我の起源』岩波書店, 1993年等を挙げておくが, その他にも膨大な関連図書がある。

- 15) ラマルクの「獲得形質の遺伝」という考え方は, 1950年代の分子生物学の発展による「セントラル・ドグマ」により, 決定的に否定される。「セントラル・ドグマ」とは, 遺伝情報は分子以下レベルの事象であるが, 情報の流れは一方方向的であり, DNAの指令的情報は生物の形質=表現型を規制するが, 逆に, 身体を形成するタンパク質の特質(表現型)はDNAには伝達されえないことをいう。なお, ラマルク説はもともと, 啓蒙主義とりわけマルクシズムの外因説=環境決定論および目的論的決定論と親近性があるといえ, これがスターリン時代の政治的状況とも結びつき, いわゆる「ルイセンコ学説」となって一世を風靡し科学界に混乱をもたらした。E・マイアー『ダーウィン進化論の現在』岩波書店, 1994年, 前掲注12) 木村, 等
- 16) ダーウィンは『種の起源』『序言』等の箇所ですべて「マルサスの原理を全動植物に適用した」と明言している。なお, ダーウィンとマルクスは同時代人であり, 奇しくも『種の起源』とマルクスの『経済学批判』はまったく同じ1859年の刊行である。さらにスミス『道徳情操論』はその丁度100年前の1759年の発刊である。その後, マルクスが『資本論』の英語版をだすにあたって, その書にダーウィンへの献辞を記すべくエンゲルスを通じ許諾をもとめるが, ダーウィンは, 上記の方法的相違を意識してかその申し出を辞退したという。同上, E・マイヤーおよび前掲13) 八杉龍一
- 17) 木村・向井・日下部『分子進化の中立説』紀伊國屋書店, 1986, 前掲12) 木村
- 18) 「性選択」とは, 雄のクジャクの羽や鹿の角など, 動物界における雌雄の顕著な差異や, 雄の形質が食餌や捕食者にたいして防衛上不利であると考えられるものが, なぜ自然選択の結果として生き残ったのかという問題。ダーウィンを悩ませるとともにその後の生物学研究者の関心と議論の対象となってきた。G・プロイアー『社会生物学論争』どうぶつ社 1988年, ヘレナ・クロニン『性選択と利他行動』工作舎, 1994年
- 19) 前掲14) O・ウィルソン
- 20) ロバート・トリヴァース『生物の社会進化』(1985) 産業図書, 1991年
- 21) 同上
- 22) リチャード・ドーキンス『利己的な遺伝子』(1976) 紀伊國屋書店, 1991年
- 23) 同上, R・ドーキンス, 前掲20) R・トリヴァース, 29) H・クロニン
- 24) C・ラムズデン=O・ウィルソン『精神の起源について』思索社, 1985年
- 25) F・ヴァール『利己的なサル, 他人を思いやるサル』草思社, 1998年, 伊谷純一郎『霊長類社会の進化』平凡社, 1987年, 開一夫・長谷川寿一編『ソーシャルブレインズ』東京大学出版会, 2009年
- 26) 前掲20) R・トリヴァース

なお, トリヴァース「互惠の利他主義」のいう「互惠性」と人類学で使われる「互酬性」の語は, ともに“reciprocity”の訳語だが, 言葉のニュアンスがかなり異なる。進化生物学

の「互惠的利他主義」の場合には、たんなる互酬性一般のことではなく、行為する個体が自らの適応を有利にすべく互酬関係が行使される、すなわち利己性が基礎にあると考えられている。

27) 「四人のジレンマ」ゲームを変形し分かり易く例解した以下の青木のモデルがある。

まず、ヒト A と B のいるところに一匹のヒョウが襲うと仮定する。A と B の選択肢は力を合わせて戦う（協力）か逃げる（非協力）かのどちらかを選ばなければならない。4通りの組み合わせができるが、A・B両方が戦った場合（左列上段）には、なんとかヒョウは倒され、また、一方が戦い他方が逃げた場合（A または B）は、戦った方がヒョウに殺され逃げた方は助かる、さらに、両方とも逃げた場合（右列下段）は不運な方がヒョウに殺されもう一方は助かる可能性がある。話をすすめ、それに加点を付した〔表〕個体 A の生存率、を作ると下記のようになる。

〔表〕個体 A の生存率

A \ B	戦う	逃げる
戦う	70%	20%
逃げる	90%	40%

引用) 青木健一『利他行動の生物学』海鳴社, 1983 年

A と B は対称的であるが、この表の数字は、分かりやすく個体 A の生存確率を表したものととなっている。A の立場からみれば、相手 B がどのような出方にでるかにかかわらず、逃げる＝非協力（下段の数字）の方が有利であることが分かる。ただし、A・Bともに逃げるよりは、ともに戦った方が両者の生存率は相対的に高くなる。ここに、利己性（＝非協力）と利他性（＝協力）の間でのディレンマが存在する。

28) J・メイナード・スミス『進化とゲーム理論』産業図書, 1985 年

29) 細菌バクテリアには知能はないが、化学的環境や他の個体等に対し、状況の変化において敏感に反応・適応し、親から子へ遺伝子を温存・継承していく。もちろん意識的にゲーム論的対応をしているわけではないが、原始的な細菌にして、すでに戦略的な基本的能力を備えているといえる。R・アクセルロッド『つきあい方の科学』ミネルヴァ書房, 1998 年

30) リン・マーギュリス『細胞の共生進化』学会出版センター, 1985 年

31) なお、生物学およびその広大な関連領域における、人間本性についての究明は、少なくとも現段階においてはなお未解明であるというほかない。ダーウィン進化論については基本的に承認されながらも、一方では、人間独自の意識性や文化性に注目する、O・E・ウィルソンやC・ラムズデンの「遺伝子＝文化共進化理論」およびJ・C・エックルスの「意識の創発」等の理論があり、他方では、「人間文化は、生物界に比類ないものにせよ、本質

的には表現型の一種、したがって遺伝子的手段にすぎない」(R・アレグザンダー)、最も知能の高い動物でさえ自由な意志決定の領域はごくわずかであり、道徳性・文化性も「やはり自然選択の産物のひとつである」(G・プロイアー、F・ヴァール)等の相異なる見解がある。しかし、今日の生物学の世界では後者の見解が主流をなしており、前者の議論は、ミクロ的基礎(分子遺伝学理論)なしの全体論(ホーリズム)であり科学的根拠に欠けると受けとられている。

すでに掲示してきた文献以外に、O・ウィルソン『人間の本性について』思索社、1980年、J・C・エックルス『脳の進化』東京大学出版会、1990年、R・アレグザンダー『ダーウィニズムと人間の諸問題』思索社、1988年、等の有力な議論がある。

32) 同上 J・C・エックルス、前掲 29) R・アクセルロッド

33) 同上、R・アクセルロッド、前掲 22) R・ドーキンス

34) クン族のブッシュマン(オーストラリア)やヤノアマ・インディアン(ベネズエラ)は、素性の知れないもの、血縁関係がわからない人物とはめったに「取引」をしないという。すなわち、あらゆる個体にたいし無作為にまた広範囲に利他的関係行為=互恵的交換がおこなわれる場合は、むしろ、近代の市場システム以外にはほとんどみられないということになる。前掲 31) R・アレグザンダー参照

なお、K・ボランニーは、社会的統合の諸形態として、互酬(reciprocity)、再配分(redistribution)、市場交換(market exchange)という三つの社会経済行為のパターンを示し、現在の支配的形態である市場システムを相対化する視点を提起している。きわめて興味ぶかく有益な議論である。しかし、その一つの例解として、市場メカニズムをもたない18世紀西アフリカにおけるダホメ王国の史的分析をおこなっているが、あまり説得的であるとはおもわれない。第一に、ダホメ王国の統合システムは、類型論的には再配分と互酬制および家族経済を組合わせたシステムにあったが、市場メカニズムに比べ、むしろ、単純で機能的というよりもまことに煩雑で厄介なシステムにおもわれる。第二に、上記とも関連し、ダホメ王国は歴史的に隆盛の時期はあったものの、結局は、市場システムにのみこまれていくのはなぜか、そのことの理論的解明がない。つまり、歴史的に、市場システム以外の統合システムが存在するということの説明としては成功しているが、市場システムそのものの史的必然性とその意義については、十分に論究されていない。

なおさらに言えば、市場システム(あるいは国家)をもたない歴史的社会があったことは了解するとしても、しかしだからといって、かかる「疎外態」をもたない原古の状態に必ず帰還するとするのは、稚拙で早計な論理というべきであろう。例えば、同じように、言語体系の発生を考えてみれば、一度形成された(それが生まれるには生まれる理由があった)ものが、今度は逆に反転して、再びそれらなしの高次社会に「史的必然的」に回帰するというわけではありえない。マルクスの「否定の否定」の弁証法的三段階論の方法にも、批判的にあてはまるといえよう。

カール・ボランニー『大転換』(1957) 東洋経済新報社、1975年、同『経済と文明』サ

イマル出版会, 1975 年

35) アダム・スミス『道徳情操論』(1759) 未来社, 1969 年

本稿での引用等は, 概ね上記邦訳第 6 版 (1790, 米林富雄訳) を用い, また, 邦訳諸版においては基本的な訳語および訳文が相当異なるゆえ, 原書 (リプリント) “The Theory of Moral Sentiments” Dover Publications, Inc, New York を参照した。

意外なことに, A・スミス自身は, 不朽の名著とされる『国富論』より『道徳情操論』の方に愛着をもちるかに優れた作品だと考えていたようである。それを裏づけるかのようには, 彼は死が訪れるその年その近くまで, 『道徳情操論』(第 6 版, 1790) の改訂にとり組んでいた。ジョン・レー『アダム・スミス伝』岩波書店, 1972 年

36) 同上, 『道徳情操論』

「同感」の概念は必ずしもスミスに特有のものではなく, すでにイギリスにおいてはシャフツベリー, ハチスン, ヒューム等の道徳哲学の系譜があるといわれるが, スミスの独自性は「利己心」をその前提において体系化していることであろう。また, フランスにおいても 18 世紀前半~70 年代にかけて, 宗教道徳を否定し世俗の幸福と利己的欲求にもとづく新しい道徳を求める動きは, ヴォルテール, コンディヤック, エルベシウス, 『道徳情操論』の仏訳者コンドルセ夫人, 『百科全書』派ディドロなどのフランス唯物論者の活動として展開されている。しかし, フランスの場合, 18 世紀末, 革命後における近代的な法秩序の整備がすすむなかで, 利己性と同感概念の社会的統合機能としての思想的役割は失われていくという。旧秩序の解体をおし進めてきた利己心および同感の理論は, 革命後は一転して社会秩序を脅かす情念とみなされ, 警戒・抑圧の対象となっていく。前稿でも述べたアソシアシオンの命運と重なるところがある。

水田洋「十八世紀思想とアダム・スミス」, 大河内一男編『国富論研究Ⅱ』筑摩書房 1972 年, 安藤隆穂「フランス啓蒙思想における同感概念の展開」『社会思想史研究』第 4 号, 1980 年, 上山春平「イデオログの思想と行動」, 桑原武夫編『フランス革命の研究』岩波書店, 1959 年, 正田庄次郎「アダム・スミスの『道徳感情論』における『理性』批判について」, 『北里大学教養部紀要』第 13 号, 1979 年 3 月

なお, スミスが『道徳情操論』の中で, 「哲学」という言葉を使うとき, そこには批判的なニュアンスが込められていることが多い。スミスの批判の中心点は, 旧来の二大哲学, 合理論的な理性の哲学と仁愛を説く宗教的道徳哲学にある。それでは翻って, 『道徳情操論』におけるスミス自身の見解とはいえば, 「人間本性にもとづく学説」であると自己認識しているようである。進化論と自然選択の論理に近似し, むしろ後のダーウィンに影響をあたえそれを先取りしているかの観がある。

37) 同上, 『道徳情操論』

スミスは J・J・ルソーの『人間不平等起源論』(1755) から大いなる触発を受けており, 「同感 sympathy」の概念もルソーの「憐憫 pitié」に啓発され再構成されたものだといわれる。しかし, ルソーの「憐憫」が生得的な情念として自己の内にあり, それが想像力によっ

て自分を自分の外に移し、他者と同化することを意味するのにたいし、スミスの「同感」においては自他の区別は最後まで残され、社会関係のなかから自他の交流・交換を通じてのみ成立するものだといえる。したがってまた、後掲中村においては、スミスの概念の拡張により、「フロイト以降の精神分析の理論に照らしてみても、現実社会との関係において、はるかにリアリティと妥当性をもつ」ものだと評価されている。

A・スミス『『エディンバラ評論』同人たちへの手紙』（1756）、アダム・スミスの会監修『アダム・スミス哲学論文集』名古屋大学出版会、1993年、および中村秀一「情念論におけるルソーとスミス」『東京経学会誌』第13号、1983年3月。関連して、内田義彦『社会認識の歩み』岩波新書、1971年、木崎喜代治「ルソーとスミス」、季刊『社会思想』第3巻第1号、1973年、等参照

38) 同上、『道徳情操論』

39) 同上

40) アダム・スミス（大河内一男監訳）『国富論』（1776）中央公論社、1978年

41) 同上