The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	利他主義と共生に関する哲学的分析
Author(s)	中山, 康雄
Citation	未来共生学. 2015, 2, p. 49-62
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/51789
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

論文

利他主義と共生に関する哲学的分析

中山 康雄
大阪大学大学院人間科学研究科教授

要旨

本稿では、利他主義と共生について哲学的観点から考察する。そのためには、「利己主義」、「利他主義」、「個人主義」などの概念を明らかにする必要がある。これらの概念を分析するために、「基礎的（具体的）存在者」という形而上学的概念を導入し、これを軸にして、近代ヨーロッパで確立された「個人の存在論」、そして、日本で形成された「家の存在論」を記述する。そして、明治時代から昭和前期にかけて、この家の存在論が国家神道と結び付けられ、日本中心主義の選民思想へと変形されていったことを指摘する。さらに、行為が階層的に解釈でき、下位のレベルで利他的と解釈できる行為でも、上位のレベルでは利己的と解釈できる可能性を示唆する。最後に、未来共生のためにはどのような課題があるのかを指摘する。

本稿の考察は、哲学的なものであり、四次元主義という形而上学的存在論を基盤にして展開される。そして、規範は存在論も含めた世界把握を前提に推論されるという規範体系論理学の考えも前提にして議論される。

目次

はじめに
1. 基礎的具体的存在者
2. 近代的個人概念とその限界
3. 日本における家の存在論
4. 国家神道と日本中心主義
5. 文化の社会的構成――利己主義と利他主義
6. 共同行為という次元
7. 共生の形

キーワード

利他主義
共生
利己主義
個人の存在論
家の存在論

はじめに

本稿では、利他主義（altruism）と共生について哲学的観点から考察する。この考察においてひとつの軸になるのが、利他主義の対立概念としての利己主義（egoism）であり、利己的主体である。「利他主義」という用語はそもそも、19世紀のフランスの社会学者オーギュスト・コント（Auguste Comte, 1798-1857）によって導入された造語であり（稲場 2011: 44）、「利己主義」の対立概念として構想されたものである。

まず、教科書的に「利己主義」、「利他主義」、「個人主義」という概念にせまってみよう。利己主義は、「社会や他人のことを考えず、自分の利益や快楽だけを追求する考え方」（デジタル大辞泉）である。これに対し利他主義は、「他人の幸福や利益を図ることを、まず第一とする考え方」（デジタル大辞泉）である。そして個人主義は、「国家・社会の権威に対して個人の意義と価値を重視し、その権利と自由を尊重する立場や理論」（デジタル大辞泉）である。また「利他的行為」は、「社会通念に照らして、困っている状況にあると判断される他者を援助する行為で、自分の利益をおもな目的としない」行為である（稲場 2011: 44）。これらの意味規定に見てとることができるように、これらの概念を理解するためには、「自己」と「他者」が何を意味するかを明らかにする必要がある。また、本稿での考察から明らかになるように、個人と共同体の間の関係についても考察することが求められる。

原始共同体のような村落共同体では、個人よりも共同体の存続が重要であった。そこでは、蓄えられる財はわずかであり、ほとんどの財は独占されず分配されていた。原始共同体はいわば運命共同体であり、そこから締め出されて単独に生きることは極めて困難だっただろう。共同体の中ではさまざまな共同行為（joint action）がなされ、人々は共同で集団の中に生き、その意味で、共同体内で利他的ふるまいは多く見られただろう。そのような生活では、共同体が基礎的存在者とみなされ、個人は多くの意味を持っていなかっただろう。そこでは、神話が意味を持ち、死者の魂が意味を持っていただろう。実際、原始共同体においては、個人を共同体の関係性から引き離して捉えることがそもそも困難だったと考えられる。

利己主義が前提にしているのは、自ら行為を選択して自分の人生を築き上げていく個人の概念だが、そのような個人概念はそもそも、特定の共同体から脱出して他の共同体に生きる可能性を確保できた後に生まれてきたものである。また、個人を基礎的なものとして捉える近代の存在論は文化依存的なものである。カースト制が支配するインドの村やイスラム社会を考えてみればわかるように、このことは明らかである。

1. 基礎的具体的存在者

分析形而上学という領域で活躍している哲学者J・シェイファーは、優先性一元論と優先性多元論の区別を説明するために、「基礎的具体的対象（basic concrete object）」という概念を導入した（Schaffer 2014; 中山 2014）。本稿で私は、存在論の文化依存的側面を説明するために、「基礎的具体的存在者（basic concrete entity）」という概念、あるいは単に「基礎的存在者」という概念を使用する。また以下の議論で私は、四次元メレオロジーという存在論の枠組みを使用するが、その精確な特徴付けについては中山（2009）を参照していただきたい。四次元メレオロジーの枠組みのうち本稿で重要になるのは、次の六つの原理である。

(1a) 具体的存在物は、時空的拡がりを持っている。
(1b) 部分とは、四次元的部分のことである。
(1c) 存在物の時間的部分（temporal part）について語ることができる。
(1d) 任意の複数の存在物について、それらの融合体も存在する。
(1e) 対象は、類名辞（sortal term）によって（四次元的に）個別化される。
(1f) 類名辞の個別化が異なるレベルで行われることによって、対象は階層構造を持つものとして把握される。

次に、「基礎的（具体的）存在者」が何を意味するかを、簡単に説明しておきたい。基礎的存在者というのは、各種タイプの存在者を説明するために基盤として前提されるタイプの存在者である。本稿での私の主張は、ある種の基礎的存

在者は文化依存的であるということにある。そのような文化依存的基礎的存在者のタイプの例としては、少なくとも次の四種類のものが考えられる。

(2a) 個人
(2b) (共時的)共同体
(2c) (歴史的拡がりをもった)家
(2d) ある個人の輪廻の遍歴をすべて含んだ融合体

(2b) には、原始的共同体、農村や漁村などの村落共同体、古代ギリシャのポリス、さらに、空想社会主義や共産主義などが構想した理想的共同体などが考えられる。そして (2d) は、仏教における転生の思想を表現している。本稿では主に、(2a) と (2c) を中心に考察することになる。

ところで物体は、複数の視点から個別化可能である。人間を例にして少し考えてみよう。一人の人物という個物は、視点をかえれば、細胞の集まりや素粒子の集まりとして考えることもできる[1]。逆に、人物の集まりを、家族や国家のような統一化された集団として個別化することもできれば、家系という歴史的視点も取り入れた仕方で捉えることもできる。日本では、家(いえ)の考え方が支配的だった時期がある。ちなみに、1898年に導入された民法では、戸主に特別な権限を与える家族制度が制定され、家を単位とする法的枠組みが1947年まで効力を持つことになった。また日本には、祖先崇拝の風習があるが、(父系の)親族が一体となったものが個別化されていると考えることもできよう[2]。これが、(2c) のタイプの存在者を受け入れる日本の慣習と結びついている。

2. 近代的個人概念とその限界

行為主体としての個人の概念は、近代ヨーロッパで、存在論的根本概念として基礎付けられた。その起源は、デカルト (René Descartes, 1596-1650) の唱える〈精神としての自己〉の特定まで哲学的にはさかのぼる (『方法序説』(1637))。デカルト的個人は、思考能力という自己の存在根拠を自己自身の中に持っている。この考えは、「我思う、故に、我在り (cogito ergo sum)」の標語によってまさに表現されている。この自己完結性と自己根拠性がヨーロッパ近代の主体の哲学の根本にあると、私は考えている。このような自己完結的個人は、ホッブズ (Thomas Hobbes, 1588-1679) が『リヴァイアサン』(1651) で展開した社会契約説の中でも前提にされている。この著書の中でホッブズは、人間を利己的かつ合理的にふるまう存在者として捉えている。そのような利己的個人が自らの生活圏を守るために契約して国家権力を承認すると、ホッブズは考えたのである。ホッブズの考えに従えば、人間は元来利己的であり、利他的ふるまいをすることが利己的視点からも有益なときにのみ、利己的動機のもとに合理的判断に従って利他的にふるまうということになる。このように、近代以降のヨーロッパでは、個人は基礎的具体的存在者として捉えられている。このような存在論のことを本稿では、「個人の存在論 (ontology of individual persons)」と呼ぶことにする。

現代の観点から見るなら、デカルトの二元論は虚構であり、自己完結性と自己根拠性を完全な形でもっているようなデカルト的個人というのもひとつの虚像ということになろう。個人は、彼／彼女が属する社会組織が受け入れている伝統の中で言語や社会的規範を学習し、自分の思考基盤を形成していく。個人は、最初から「社会の中の人間(社会内存在)」として生まれ、自己完結していず、環境・社会・伝統依存的存在者である。そして人間は、利己的ふるまいと利他的ふるまいの両方を示すものとして、家族や社会の中で成長していくのである[3]。また、完全に利他的にふるまうことは、自己の生存と両立しない。ときに自己犠牲という形で、他者を救うために、自らの死もかえりみない行為がある。それは、完全な利他的行為と確かに言えるだろう。しかし、そのような行為はまれにしか生じないものである。

デカルトの〈精神としての主体〉は、身体から分離された虚構の主体である。身体を基盤にしてはじめて心的能力は確立するという物的一元論の立場を私たちがとるなら、行為主体は環境・社会・伝統依存的なものとして捉えられねばならない。そして、幸福などの価値観は、一般に、共同性と不可分である。実際私たちはしばしば、ひとりだけで何かをしてもまったくおもしろくないと感じる。私たち人間は、そもそも、共生を生きる存在者なのである。

ヒトは、チンパンジーなどの類人猿と比べてもはるかに共生的であり、共同

行為を頻繁に行う。ヒトの共同性は、ヒトが共同注意をすること、心の理論を持ち、他者に心的状態の帰属を行う能力を持つことにも現れている（Tomasello 1999;　中山2012: 第6章1節）。

3. 日本における家の存在論

日本には、家を基礎的（具体的）存在者と考え、個人をその構成員としての二次的存在者と考える考え方が伝統的にある。言い換えると、個人を直接的に捉えるのではなく、その人がどの家のどのような位置に属する人物なのかという視点から個人を位置付けることを、長い間、日本人たちはしてきた。このような家を中心にした考え方を本稿では、「家の存在論」と呼ぶことにする。そして家の存在論は、個人ではなく家を基礎的存在者とみなすため、しばしば、個人の存在論と対立する。

家は、氏（うじ）と密接な関係にある。氏は、氏神と氏子の考えにつながる宗教的側面を持っており、時代的には家の考えに先行している。しかしここでは、氏は血縁関係を主たる基盤とした融合的集団の宗教的側面を表わし、家はその制度的側面を表わしているものとして捉えることにする。

家制度は、長い歴史を持っている。それは、平安時代に確立したと言われるが、吉田孝によれば、その原型は701年の大宝律令にすでに現れている。

> 大宝律令が「養子」と「嫡子」の制を規定したことも注目されよう。ヤマト王権のウヂ（氏）は、共通の始祖をもつという信仰で結ばれた集団で、始祖との関係を紐帯とし、氏上（うじのかみ）の地位も、「養子」の擬制をへないで傍系親に継承された。これに対して大宝令の蔭位（おんい）性（父祖の位階が高い子・孫は、有利な位階から出身する制度）は、父子関係を基本とし、「子」には養子もふくまれ、嫡子は庶子よりも優遇された。嫡子と養子の制は、のちにイエ制度の原理となる。（吉田1997: 137）

また鳥越皓之に従えば、家制度は、次のように特徴付けることができる（鳥越 1985: 11-12）。

(3a) 家は家の財産としての家産をもっており、この家産にもとづいて家業を経営している一個の経営体である。
(3b) 家は家系上の先人である先祖を祀（まつ）る。
(3c) 家は世代をこえて直系的に存続し、繁栄することを重視する。

家は世代をこえた（四次元的）具体的存在者であり、家には家系上の先人たちも含まれる。家の構成員たちは、家をこれら三つの特徴をもつものとして理解し、その理解にもとづいて自分の行為を選択する。つまり、家に属する存命中の構成員たちは、まず自分が何をしたいのかを考えるのではなく、家を存続させるために自分が何をしなければいけないかを考えるのである。

ちなみに、家を中心にした存在論は、日本語の表現の中にも現れている。例えば嫁（よめ）は、家に嫁（とつ）ぐ女（ひと）であり、結婚後は姑（しゅうとめ）によってその家のしきたりに従った生活様式を伝授される。姑は、かつてその家に嫁入りした女性であり、その家のしきたりを完璧に学習した人であり、そのしきたりを次の世代へと伝える任務をかせられている。このように、家制度では家が基礎的存在者とみなされ、家の構成員たちは、その中ではたす役割によって特徴づけられる。家は、時空的に拡がった（四次元的）存在者であり、血縁関係や養子などの制度的に規定された親族関係を持つ構成員たちの活動によって何世代にもわたって維持されるものである[4]。その典型的な例としては、天皇家、藤原家、徳川家などがあろう。人間という存在者は、それを構成する各細胞の側から見ることもできれば、個人の側から見ることもできる。同様に、家という時空的存在者に関しても、それを構成する各個人の側から捉えることもできれば、家という融合体の側から捉えることもできる。そして、伝統的日本の生活形態の中で人々は、家という融合体の視点から各個人を捉え、そして自分自身も家の視点から捉えていたのである。それが、「中村家の家長」や「中村家の嫁」などという表現に現れくることになる[5]。そこでは、「自分は中村家の嫁として何をしなければならないか」などという思考にそって行為決定がなされていたのである。

個人主義は、個人の視点を出発点にして、共同体や社会組織を捉える立場である。そこでは、社会組織に比べて個人こそが基礎的であるとする個人主義的

存在論がとられている。こうして、権力に対する批判の視点を、個人の権利尊重の側から築く可能性が生まれる。個人主義的規範原理は、個人の存在論を前提にして成立するものである。しかし、本稿第2節ですでに述べたように、自己完結的で自己根拠的な個人は、ある意味で、虚像である。というのも、個人はすでに何らかの社会組織にすでに属しており、完全な意味で自己完結している存在者ではないからである。社会組織と個人の間には、その存続に関する規範的依存関係が成立しており、そこに集団の合意によって社会組織を変革していく可能性が隠されている（中山2011b: 第3部）。

家の存在論では、個人に対して家の存在が優先される。そこでは、「自分が何をしたいか」という欲求によって行為決定がなされるのではなく、「家のために自分は何をしなければいけないか」という義務遵守によって行為決定がなされるのである[6]。このように、家制度の規範体系は、家の存在論を前提にして受け入れられるものである。家の存在論は、現代日本社会では弱体化しつつあるが、企業体を基礎的なものとしてそこから個人を捉えるという姿勢は「会社人間」などという社会現象の中に今なお存続しているように思われる。

4. 国家神道と日本中心主義

明治時代には、家制度の法制化と国家神道の導入が行われた。こうして、日本の文化現象や民間信仰は、法的に位置付けられ、大日本帝国という国家の庇護のもとに正当化された。「お国のために」と唱えることも「非国民を非難する」ことも「靖国で再会する」ことも、土着的思想様式が国家権力の名のもとに拡張され、正当化されて現れたものとして考えることもできよう。

家の構成員の間で成立する共同性は、基本的に、個人主義に対立するものである。というのは家制度の規範は、個人の行為選択の自由を減じることによって成立しているからである。そして、「家の共同性」が「国体の共同性」へと明治以降書き換えられることによって日本型のナショナリズムが形成された。国体思想というのは、「神的な系譜に基づく統治が神代から現代まで引き続いてきた日本は、他の国々にはない特別すぐれた神聖な国家のあり方をもっている」（島薗2010: 61）という考えである。つまりそれは、万系一世の天皇統治を根拠にした選民主義の考えである。こうして、ヨーロッパ中心主義に対抗する日本中心主義のイデオロギーが、明治から昭和初期にかけて形成されていった。特に、この日本中心主義が軍国主義と結びつくことで、侵略戦争を正当化する論理が形成されていったと見ることができよう。そこには、個人レベルでは利己主義をこえる共生の考えがあったが、その共生の範囲は日本国民に限定されたものであり、日本は、国家として自らの利益を優先し、他の国に対して利己的にふるまうことになった。この事例は、個人レベルでの利他性が集団レベルでの利他性を必ずしも保証しないという事実を示唆している。このように、共生はそのまま肯定できる理念ではない。だからこそ、どのような形の共生を目指すべきなのかを問う必要が生まれてくるのである[7]。

5. 文化の社会的構成　――利己主義と利他主義

キリスト教は、唯一の神が存在し、この神が唯一の基礎的存在者であると主張する宗教である。また、キリスト教は個人と神が対話する宗教であり、イエス・キリストという個人はキリスト教信者共通のロールモデルとなる。だから、ロールモデルを用いた説明がキリスト教者の活動によくあてはまるのは、このようなキリスト教の特性による側面があるためかもしれない[8]。キリストは、利他主義をその極限に至るまで実践した人物である。キリストを模範とすることで、キリスト教者は利他的にふるまうことを学ぶことになる。神との対話を中心に展開される信者の生活は、禁欲を原則とし、利己主義的ふるまいを減じるものとなる。キリスト教では、自ら決断する行為主体としての個人は基本的に肯定されており、正しい行為選択を実践していくことが重要になる。

非キリスト教者から見れば、キリスト教者は虚構の存在者と対話することを基盤にして生きている人である。キリスト教者における神との対話は、自己との対話を虚構の存在者を想定して読みかえたものにほかならない。

これに対して仏教は、我の非在を主張する宗教であり、「我」は意識によって作り出された虚像だと捉える。だから、仏教では個人主義は基本的に否定される。「無我の境地」と言うように、仏教思想によれば、意識的想像力が働かない場では、我は無い。この観点に立てば、利己主義の誤りは虚構の我への執着に

帰着することになる。慈悲は、我と他者の平等化の中にその源を持つ。だから、「我」へのこだわりからの解放こそが、悟りに通じる道となる。このようにして、仏教においても、キリスト教徒とは別の原理に従って、利己主義からの解放が(宗教的動機のもとに)実践されることになる。

人間は、通常、利己的側面と利他的側面の両方を持ち、それらのうちのひとつが具体的文脈の中で優先的に現れてくる。私たちは、完全に利己的であることも完全に利他的であることもできない。それは、生きることが自己自身への関係性と他者への関係性に同時に関わり続けることにほかならないからである。

6. 共同行為という次元

「利己的行為」と「利他的行為」という概念は、基本的に個人の単独行為を前提にしている。しかし、原始共同体の中で営まれる多くの行為は共同行為である[9]。例えば、狩りもチームを組んで共同でやるほうが、成果があがりやすいので、チームで実践されるのが普通である。共同行為は、典型的には、共同の目的を持つ個人がそれぞれ部分行為を分担することによって共同の目的を成就させるための諸行為全体である。言い換えると、共同行為は、個人がなす部分行為の(四次元的)融合体として記述できる(中山2011a, Nakayama 2013)。

日本の村落共同体も、多くの共同行為で支えられている。村落生活には、ユイ(結)やモヤイという協同労働のシステムがある(鳥越1985: 120-121)。ユイは、農作業や山仕事でよく行われる。ユイは、「ひとつの家の労働力では処理しきれない仕事にたいしておこなわれる労働力交換である」(鳥越1985: 121)。ユイの例としては、田植え、稲刈り、屋ぶしん(家屋を建築すること)、屋根替え、葬式などがある。一方モヤイは、漁業などで典型的に見られる現象であり、「労働力の統合的協同、その協同から利益が生じたばあいの利益の共有・分配をさす」(鳥越1985: 121)。

共同行為に関してはしばしば、それが利己的なのか利他的なのかを一意的に分類することが困難である。というのも、行為を利己的と利他的に分類するときに念頭にあったのは、個人的目的と連動した単独の個人的行為だったからであり、共同行為については言及されていなかったからである。そして、共同行為は現代社会でもいたるところで実践されている。会議は共同行為であり、組織の一員としてなす行為はひとつの共同行為の部分行為である。ここでも、その共同行為の利己性と利他性が問われることになる。すると、社会組織は階層構造をなすので、利他的ふるまいに関する問いも階層化されることになる。

7. 共生の形

デカルト的二元論が崩壊した後に生きる私たちは、利己主義とは何なのかを再び問わねばならない。第4節や第6節で述べたように、私たちは利己主義を階層化して捉え、さまざまなレベルでの「集団の利己主義」というものについても考えなければならない。そうしたとき、利他主義と共生が交わる地平が開けてくるように思われる。

利他的ふるまいは、「誰にとって利他的なのか」という問いを含んでいる。特攻隊に属し命がけで国民を守ろうとした青年のふるまいを、当時の日本国民は自己犠牲的利他的行為として評価するかもしれないが、敵国の視点から見ればそのようには考えられない。つまりここには、行為評価の普遍化に関する限界がある。目指されている利他的ふるまいは、誰にとってもよいと評価できるような行為でなければならない。

だから、未来共生が目指すものは伝統的な共生の形を超えていくものでなくてはならない。それは、個人概念の虚構性と不完全性を踏まえたうえで、個人の諸権利を普遍的に保持するという条件のもとで、新しい共生の形を作り上げていくものでなければならない。このとき、ナショナリズムや民族主義の克服という課題が現れる。

ヒトは、共同的存在者である。しかし、そのような共同性はもともと、敵集団と対立し戦いを生み出しうる排他的共同性である。つまりそれは、普遍化されない共同性である。未来共生がめざす共同性は、敵概念を超えるような共同性でなければならない。だからこの問題は、多文化共生とも関わっている。ナショナリズムを克服するような共生の実現のためには、私たちは、自分が日本という国の構成員であると思うだけではなく、人類の構成員として自分を捉える必要があるだろう。

ボランティア活動は、基本的に、伝統的集団を超えて日常生活の中でこれまで接することのなかった集団に入り込んでなされる利他的行為の実践をしばしばともなう。そこに、既存の対立を克服して新たな信頼関係を構築するような活動の萌芽が考えられる。そのような場にこそ、普遍化可能な利他的行為と共同性を示唆する地平が開けてくるように思われる。また国際化は、他の文化的起源を持つ人々の理解に努めることを前提にして、はじめて実行可能である。そこに自らの文化的起源を超えて発展していく共生の道が隠されているのかもしれない。

注

1　このような階層化された存在論の考えは、厳密に形式化できる。中山(2009)を参照のこと。

2　岡部ほか(2013)は、祖先崇拝を基盤にした葬儀儀礼についてわかりやすくまとめている。

3　加藤ほか(2012)にあるように、発達心理学の文脈では、「利他的ふるまい」の代わりに「向社会的反応(prosocial response)」という用語がしばしば用いられる。そして「向社会的行動」は、「動機にかかわらず、受け手に利益を与えることを意図してなされた自発的な行動」と定義される。「向社会性」という用語の方がさまざまな文化依存的存在論に対して比較的に中立的に使用できる。

4　家の構成員は、その家の時間的部分の(構成)部分となるひとりの人間ということになる。

5　家制度は、生者のためのものだけではなく、死者のためのものでもある。氏神信仰によれば、死者は一定期間知覚不可能な仕方で自然の中に存在し続け、その後先祖と一体となって融合する。そして、この融合された先祖は、存在論的には、自然の中に存在し続け子孫を援助する個物なのである。

6　存在論と規範の関係の記述には、中山(2011b, 2015)や Nakayama (2014) などで提案された規範体系論理学や動的規範論理学を用いることができる。規範体系論理学によれば、存在論は信念基盤の中で表現され、規範基盤に対して独立であるのに対し、規範的推論は信念基盤に依存する。そこで、義務などの規範に関する推論は、どのような存在論を認めるかに依存してくることになる。

7　共生の概念については、志水(2014)および平沢(2014)を参照のこと。

8　稲場(2011)の利他主義の調査研究で鍵概念となるのは、「ロールモデル」である。これは、稲場の調査集団がキリスト教系の新興宗教であったこととも関係しているのではないだろうか。例えば、イギリスの The Jesus Armyの信者の場合、「彼らの利他主義の実践は、善行を施すこと自体が目的ではなく、神の栄光への協力であり、利他的行動の対象である他者との関係は神を通して理解される」(稲場2011: 78)のである。

9　共同行為については、中山(2004, 2011b)で議論されている。

参照文献

稲場圭信
2011 『利他主義と宗教』弘文堂。

岡部美香・高橋舞・韓炫精
2013 「「食」の技法とその継承に関する日韓比較研究(1)――葬儀における「食」の技法を手がかりに」『京都教育大学教育実践研究紀要』13: 290-300。

加藤真由子・大西賢治・金澤忠博・日野林俊彦・南徹弘
2012 「2歳児による泣いている幼児への向社会的な反応:対人評価機能との関連性に注目して」『発達心理学研究』23(1): 12-22。

島薗進
2010 『国家神道と日本人』岩波新書。

鳥越皓之
1985 『家と村の社会学』世界思想社。

志水宏吉
2014 「未来共生学の構築に向けて」『未来共生学』1: 27-50。

中山康雄
2004 『共同性の現代哲学――心から社会へ』勁草書房。
2009 『現代唯名論の構築――歴史の哲学への応用』春秋社。
2011a「形而上学から科学技術論へ」戸田山和久・出口康夫編『応用哲学を学ぶ人のために』pp. 60-70、世界思想社。
2011b『規範とゲーム社会の哲学入門』勁草書房。
2012 『示される自己――自己概念の哲学的分析』春秋社。
2014 「四次元主義の存在論と認識論」松田毅編『部分と全体の哲学』pp. 137-161、春秋社。
2015 「明示的認識論理学と動的規範論理学」『大阪大学大学院人間科学研究科紀要』41:119-135。

平沢安政
2014 「未来共生学の可能性と課題」『未来共生学』1: 51-79。

吉田孝
1997 『日本の誕生』岩波書店。

Nakayama, Y.
2013 The Extended Mind and the Extended Agent. *Procedia Social and Behavioral Sciences* 97: 503-510.
2014 Speech Acts, Normative Systems, and Local Information Update. In Y. I. Nakano, et

al. (eds.) *New Frontiers in Artificial Intelligence (JSAI-isAI 2013 Workshops, Kanagawa, Japan, Selected Papers from LENLS10, JURISIN2013, MiMI2013, AAA2013, DDS13)*, Heidelberg: Springer, pp.98-114.

Schaffer, J.
2014 Monism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2014 Edition) E. N. Zalta (ed.) http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/monism/

Tomasello, M.
1999 *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press.（トマセロ、M. 2006『心とことばの起源を探る』大堀嘉夫ほか訳、勁草書房）

論文

霊長類における毛づくろいと利他行動

山田 一憲
大阪大学大学院人間科学研究科講師

要旨

動物が行う社会行動のなかでも、利他行動は興味深い。利他行動は、行動の受け手には利益が生じるが行為者には損失が生じる行動であり、一見すると進化的に安定しない不適応な行動に思えるにも関わらず、現実の自然界では利他行動がたびたび見つかるからである。利他行動が進化的に成立することは、大きく二つの枠組みから説明できる。利他行動によって血縁者に与えた利益を行為者自身の間接的な適応度とみなす血縁選択モデルと、2個体の間で利他行動を交換することで最終的にはお互いに利益が得られる互恵的利他行動モデルである。霊長類が最も頻繁に行う社会行動は、毛づくろいである。毛づくろいは、体に付着した外部寄生虫を除去する行動であって、受け手は衛生状態の向上という利益が得られる一方で行為者には利益が生じない利他行動である。霊長類は、毛づくろいを血縁個体に向けて頻繁に行うだけでなく（血縁選択）、毛づくろいを含む様々な利他行動を非血縁個体と交換することで（互恵的利他行動）、お互いの適応度を高め安定的な社会を維持している。ヒトの社会に見られる互恵的利他行動は、他の生物では見られない特殊な構造を示すことがあり、ヒトの進化を考える上で興味深い特徴であることを議論した。

目次

1. 利他行動とは
2. 血縁選択（kin selection）
3. 互恵的利他行動（reciprocal altruism）
4. 利他行動としての霊長類の毛づくろい
5. 血縁選択としての毛づくろい
6. 互恵的利他行動としての毛づくろい
7. 短い時間間隔における互恵的利他行動（reciprocal altruism over short time frames）
8. 長い時間間隔における互恵的利他行動（reciprocal altruism over long time frames）
9. ヒト社会の互恵性

キーワード

利他行動
進化
霊長類
毛づくろい
互恵性