

共感と善行

—持続性に基づく制度設計をめざして—

並 松 信 久

〔要旨〕 江戸時代の農村復興は、村の慣習や社会規範に基づいていることが多い。しかし、幕末期の商品経済と労働移動の急速な展開により、農村地域は新たな慣習や社会規範を形成せざるを得なかった。これに応えることができたのが、二宮尊徳(1787-1856)による農村復興仕法であった。尊徳の農村復興の目的は、家や村の持続性の維持にあったとすれば、現世代のみでなく、将来世代を考慮しなければならなかった。尊徳が訴えた分度と推譲は、将来世代への共感と善行を前提としていた。

共感に関する先行研究は数多いが、そのほとんどは心理学分野の研究成果である。社会科学では近年、行動経済学に注目が集まっているが、それは主に心理学を応用した研究となっている。経済学の始祖アダム・スミス(1723-1790)は「同感」に注目した。しかし、スミスが注目して以降、この概念に類似の共感、思いやり、気遣いなどの概念はほとんど重視されてこなかった。本稿では、まず共感の概念に注目し、共感と道徳の関係を考え、世代間の利他主義について明らかにした。何世代にもわたる利他主義は地域継続のために不可欠な要素であり、それを支えるのは将来世代に対する共感と善行である。

(キーワード傍線部分)

目 次

- | | |
|-----------|---------------|
| 1 はじめに | 2 共感の概念 |
| 3 共感と道徳 | 4 バイアスと理性 |
| 5 世代間の利他性 | 6 共感をめぐる現代的問題 |

1 はじめに

二宮尊徳（1787-1856、以下は尊徳）による報徳仕法の目的は、農村の荒廃からの復興であった。農村の荒廃とは、具体的には人口（労働力）の減少、農産物生産の衰退、年貢（税金）の滞納などを指す。もちろん、これらには道徳の荒廃も関係しているが、（客観的な）数字で表わされるものである。しかし、各々の問題はそれぞれ関連しているものの、村人が共通してもつ危機意識の根源であるとは言い難い。つまり、農村の荒廃ないし衰退という場合、村人自身が何を問題としているのか明らかでない。人口の減少や生産の衰退などは、領主の視点からの問題である。まさにこれらによって領内の安定が脅かされるからである。あえていえば、村人にとって最も大きな問題は、村人の生活自体が脅かされていることである。もっとも、生活難という問題も、短期的には商品経済の発達や労働力不足の解消によって、ある程度の改善が見込める。地域に長く居住する村人の視点、つまり長期的な視点に立つとすれば、農村の荒廃とは、生活難によって「家」や「村」の継続性が損なわれるという状態を意味する。まさに尊徳が自家の再興や農村の復興に着手したのは、家や村の継続性を回復することであつた。⁽¹⁾

村人は家や村の継続性を願って、生産に従事し生活していた。そして、これに対する何らかの障害、たとえば、災害の発生や逃散による人口減少が起こった場合には、村内の慣習や規範によって対処した。しかし、江戸時代、とくに幕末期の急速な商品経済の発達や労働力移動があつた場合には、既存の慣習や社会規範ではこの変動に対処できなかつた。⁽²⁾そこで、従来の慣習や社会規範に代わるものを形成しなければならない。もっとも、慣習や社会規範の新たな形成といつても、それまでとまったく異なるものを形成したのでは混乱を招くことになるので、従来までの慣習や社会規範の機能を十分に生かして、形成していかなければならない。まさにこの過程が尊徳の農村復興仕法であり、尊徳の叡知の発揮であつた。尊徳の叡知こそ「他なるもの」を

判別して意味づけ、強制する知ではなく、他なるものを受けとめ、苦楽をともにする「共感」の知に他ならなかった⁽³⁾。

その際、現世代のみでなく、将来世代のことも考慮に入れなければ、復興の目的を達成することはできない。農村復興が長期にわたることを考えれば、いわば当然であった。尊徳は「推譲」という概念を使ったが、推譲は空間的・時間的な意味で使われている。尊徳による農村復興では、分度（節度ある生き方をする）と推譲（分度によって生まれた余剰を譲る）とは一連のものであり、この両概念の前提条件として、空間的にも時間的にも村人の「共感」が必要であった⁽⁴⁾。尊徳は各個人の家族や親戚同士の共感だけでなく、他の村人や将来世代との共感がなければ、長期にわたる農村復興は成し遂げられないと考えた。尊徳はこの点を説き、領主や村人の納得を得て、復興仕法に着手し、ある程度の成果を収めることができた⁽⁵⁾。周知のように、人が他人に寄せる信頼は人びとの協力の原動力であり、協力は経済成長と社会福祉の原動力である⁽⁶⁾。もちろん、信頼をもたらす共感には、村内の慣習や社会規範に示されていた「道徳性」をともなうものでなければならない。そして、復興仕法の目的を達成するには、経済と道徳をつなぐある種の「合理性」（ないし理性）が必要とされ、共感は合理性をともなうものでなければならない。これは世代間にまたがる利他性（次世代への推譲）に必要なものであった。次世代の共感を得ることは仮想であるという意味で、現実的でないにしても、世代間（次世代への）利他性は現世代が取り組まなければならない課題であることは確かである。

本稿では、次世代への推譲のポイントとなったと考えられる「共感」について考察していく。とくに、道徳などに示される社会規範が農村復興にどのように結び付いたのかを明らかにするために、共感とそれがもたらす善行との関係を考えていく。共感に関しては、すでにいくつかの先行研究があるが、多くは心理学分野での研究成果である。社会科学の分野では、近年、行動経済学などで注目されるようになったが、これは主に心理学の応用という側面

が強いものである。経済学（その出発は倫理学）では、アダム・スミス（Adam Smith, 1723-1790、以下はスミス）が先駆的に「同感」(sympathy)に着目し、市場メカニズムと同様、この概念を重視した⁽⁷⁾。しかしそれ以降、この概念に類する共感や思いやり、気遣いなどの概念について、経済上の集団や組織での役割については、重視されてこなかった。文化思想家のローマン・クルツナリック（Roman Krznaric, 1971-）は著書『共感する人—ホモ・エンパシクスへ、あなたを変える六つのステップ』（田中一明・萩野高拓訳、ぶねうま舎、2019年）において、共感を社会形成の根源的な力としてとらえている。しかし、これはあくまで文化的な側面を論じたものである。心理学のジャミール・ザキ（Jamil Zaki）は著書『スタンフォード大学の共感の授業—人生を変える「思いやる力」の研究』（上原裕美子訳、ダイヤモンド社、2021年）において、共感は多くの社会現象に関わっていると説くものの、あくまで心理学の立場から、共感は固定的な才能ではなく、意識的に伸ばすことのできるスキルであるという考え方をしている。また、コラムニストのブレイディみかこは、著書『他者の靴を履く—アナーキック・エンパシーのすすめ』（文藝春秋、2021年）において、弱者が為政者への要らぬエンパシー（共感）を発揮してしまうと指摘して、自己が脆弱なままエンパシーだけを発達させる危険性を警告している。エンパシーが従来の共感概念にとどまるものではないという点で興味深いのが、現実の有効性となると疑問が残る。さらに、テロや紛争の解決にあたっている永井陽右は、著書『共感という病』（かんき出版、2021年）において、実践活動を通して共感では対応できない物事を、どのように考え、どのように扱っていくのかを語る。興味深い内容であるものの、実践活動には政治・経済・文化・宗教などのさまざまな要素が複雑に絡み合っているため、共感という側面だけでは解決が困難なことも少なくない。

以下では、まず共感の概念を検討したうえで、道徳や理性との関連を考察し、世代間の利他性を明確にし、地域社会が継続性をもつ上で、共感が不可欠であることを明らかにする。しかし、本稿の課題は、歴史上の問題を明らかに

する手がかりを得ることだけでない。現代社会の財政上の債務超過や地球温暖化などの問題に対して、何らかの示唆を得ようとするものでもある。なお、本稿の引用文などには、不適切な表現が含まれている部分があるが、元資料を重視する立場から、あえて訂正を加えていない。さらに引用文中の句読点については、読みやすくするために一部、筆者が付け加えた部分がある。また人物の生没年に関しては、わかる範囲で記した。

2 共感の概念

共感 (empathy) という言葉の意味は、学問分野によってさまざまに異なる。心理学のエール大学教授ポール・ブルーム (Paul Bloom、以下はブルーム) は、その代表的な定義として、「共感とは、他者が経験していると自分が考えるあり方で、自らが世界を経験するようになることである⁽⁸⁾」としている。このような意味での共感とは、すでに18世紀スコットランドの啓蒙主義者らによって詳細に論じられている⁽⁹⁾。しかしながら、啓蒙主義者はそれを「同感」(sympathy) とよんでいた。その代表がスミスである。スミスによれば、私たちは他者について考え、「自分自身を彼の立場に置き、(中略) ある程度まで彼と同じ人物になる。その後で、彼が感じていることについて一定の観念を形成し、程度こそ劣りはするが、多少とも彼が感じ取っているものに似た何かを感じさせる⁽¹⁰⁾」能力をもつとしている。

スミスの同感とは、ほぼ共感の概念であると考えられることができる。しかし、共感とは同感と異なり、他者の心のなかで起こっている事象を、感情を挟まずに評価する能力に結び付けてとらえるという面も持っている。そこで共感とは「情動的共感」(情動的共感) と「認知的共感」に分けることができる⁽¹¹⁾。情動的共感とは、他者が感じていることを自分でも感じる (他者の苦しみが私にも苦しみを与える) ことである。一方、認知的共感とは、他者の苦痛を自分では感じることなしに理解できるということである。これは心理学において社会的認知、社会的知性、マインドリーディング、メンタライジングなどによれば

れている。スミスが説く同感とは情動的共感のことであり、自動的・無意識的に生ずるものであって、現在は「同情」という言葉で表わされている。

情動的共感とは感情のミラーリング（相手の言動やしぐさなどをミラー（鏡）のように真似ることにより、相手に親近感をもたせ好感を抱かせること）を意味し、たとえば、不安を感じている人をなだめるなどという場合に生まれる。もっとも、情動的共感とは、思いやりや配慮のような他者の感情のミラーリングではない。実際に情動的共感を覚え、相手の不安をミラーリングした結果、自分自身でも不安を感じてしまえば、相手を慰めるどころではなくなる。医療などの分野では、医師が患者の不安や怖れに情動的に共感することは問題になり、それを「情動の底なし沼」とよぶ精神科医もいる⁽¹²⁾。一方、認知的共感とは、他者の心のなかで起こっている事実を、感情を挟まずに評価する能力と結び付けてとらえるものである。つまり、他者の立場に身を置いて、他者の視点で物事を考えることである。哲学や心理学では「心の理論」ともよばれている。

認知的共感とは人間社会にとって有用な手法ないし道具であり、善き人であろうとするならば、身に付けなければならない必須のものとなる。しかし、認知的共感とはあくまでも道徳的には中立的なものである。言い換えれば、認知的共感とは理性的な働きである。これに対し情動的共感とは、スミスやスコットランドの哲学者デイヴィッド・ヒューム（David Hume, 1711-1776、以下はヒューム）らによって同感あるいは単に共感ともよばれるが、多くの神学者、教育家、政治家によって道徳として擁護されてきたという特徴をもっている。しかしながら実際、情動的共感とは道徳を育むというよりも、蝕むように働くことが多い⁽¹³⁾。情動的共感力の行使は、ときに満足を与えることもあるが、事態を改善する手段としては不適切であり、誤った判断や悪い結果を生みやすいものでもある。情緒的共感に訴えるよりも、より距離を置いた親切心に依拠しつつ、理性の力を働かせ、費用対効果分析をするほうが、はるかに良い結果を生むことがある。この意味で情動的共感とは感情的な働きであるといえ

る。

共感という言葉は、しばしば道徳性 (morality)、親切 (kindness)、思いやり (compassion) などの類義語として、善き行ないに言及する場合に用いられている。たとえば、心理学では、悲嘆にくれる人を見て、自分も悲しくなる、あるいは誰かが笑っているのを見て、自分も笑いたくなるなど、ある人の感情が別の人に伝播する状況をさして、「情動伝染」といわれる。しかし、この情動伝染は共感に関連するものの、まったく同じというわけではない。そもそも情動が存在しなくても、誰かの苦境を想像しただけで、その人に共感を覚えるものである。相手が情動を表面に出していなかったとしても、相手の情動を推測することで、共感を覚えることもある。また、思いやりや配慮は共感より対象の範囲が広く、しかも他者の感情を反映する必要がないものである。

一般に共感に関連して、他者が感じている痛みを、その立場に身を置いて自分でも感じることの重要性が強調される。⁽¹⁴⁾ 共感とその他の特徴とのあいだに関係があるかどうかは、心理テストを用いて調べることができる。たとえば、被験者を募って共感力を測定し、共感力の強さから、他者を手助けするなどの善き行ないの頻度を予測できるか否かを確認することができる。共感力そのものを測定することは難しいものの、テストでは共感と徳性の関係は弱いという結果が得られている。実際、他者の苦痛に対する共感力の強さは、その人を麻痺させ、偏向した決断に導いたり、無分別で残虐な行為に走らせたりすることもある。これは「共感疲労 (同情疲労)」とよばれる。⁽¹⁵⁾

共感を欠く人はサイコパス (psychopath) であるといわれる。⁽¹⁶⁾ サイコパスが共感の欠如に起因するとすれば、逆に共感の重要性を示す根拠にもなる。しかし、実験による検証では、証拠にならないことがわかっている。サイコパスの問題は、共感よりも自制の欠如や悪意に関するものであり、共感力の弱さと、他者に対する攻撃性や残虐性との間に関係があるというデータはほとんどない。他者の心の状態を理解する能力が、他者の痛みを感じる能力と

同一であると考え、サイコパスを把握することが難しくなる。しかし、心を理解する能力と痛みを感じる能力は同一でないようなので、サイコパスは共感の欠如として考えることはできない。つまり、サイコパスは他者を理解することには長けているものの、他者の痛みを感じる能力は劣っているということである。言い換えれば、サイコパスは認知的共感力が強い一方で、情動的共感力が弱いといえる。しかしながら、これによって理解と感情が関連していないということとはできない。むしろサイコパスのように冷淡なあり方で、他者の視点をとることのほうが、他者の感じていることを代理的に経験しやすくなるという可能性をもっているからである。

共感とはまた、単なる反射でなく、養ったり、抑えたり、想像力で拡張させることのできるものである。さらに意志によって焦点を絞ったり、導いたりすることもできる。⁽¹⁷⁾ 共感とは他者を気遣い、他者の生活改善に向けて、手を差し伸べるよう導くものである。一般に進歩主義者の多くは共感が世界を救うために必要であると信じている。たとえば、経済学のジェレミー・リフキン (Jeremy Rifkin, 1945) は「グローバルな共感意識への飛躍」が必要であると語る。リフキンは著書 *"The Empathic Civilization"* (共感に満ちた文明) の中で、「人類は世界が崩壊する前に、生物圏意識とグローバルな共感を獲得できるであろうか」という問いかけで結んでいる。また、発達心理学のサイモン・バロン＝コーエン (Simon Baron-Cohen, 1958- 以下はバロン＝コーエン) は「悪とは何か」という問いかけに対して、「共感の浸食」であると答える。⁽¹⁸⁾ バロン＝コーエンにとって、悪人とは共感を欠いた人間以外の何ものでもない。そして、積極的な共感の行使は、思いやりに満ちた行動へと駆り立てるものであるという。共感とは奴隷やホームレス、孤立した人びとへの気遣いをもたらす。軽蔑されているマイノリティや、宗教的な迫害を受けている人びとに共感することもできる。それらの経験が個人にとっては未知のものであったとしても、共感を行ってすることで限定的であるものの、他者の経験を自分の経験とすることができ、それを通じて人は善人になれる。

共感は善き行ないをするよう他者を駆り立てることもある。親は子どもに対して悪いことをすれば、何が起こるかを教え諭す。心理学のマーティン・ホフマン(Martin Hoffman, 1950-)によれば、普通の子どもは1年に約4,000回、共感力に訴えるその種の示唆を受ける⁽¹⁹⁾。あらゆる慈善事業・政治運動・社会運動などは、行動を促すために人びとの共感に訴えかける。その一方で、人びとは共感に依存することなく、さまざまな道徳的判断を下す能力を備えている。しかし、実際には道徳上の悪事であっても、共感の対象になる犠牲者をとまなわな場合もある。脱税、ゴミのポイ捨て、割り込みなどは非難されるものの、これらの行為によって被害を受ける人は特定できない。つまり、共感の対象になる犠牲者がわかりにくいという場合もある。それでも、「共感なくして、ほんとうに誰かを気遣ったり、思いやったり、配慮することはできない」という人もいる。また、心理学者や神経科学者のなかには「最初に情動的共感を覚えることなくして、誰かを思いやることはできない」とか「感情的な共感とは、思いやりの先駆をなす」などという人もいる。しかし、これらの見解が誤りであることは、日常生活の事例を考えただけでもわかる。たとえば、犬に吠えられて泣いている他人の子どもをなだめることがある。この場合、思いやっている行動といえるが、子供とは異なり、犬を恐れていないので、共感はずっと働いていない。つまり、他者への共感とは、その人に対する思いやりとは異なっている。

共感による反応は、自動的かつ迅速に生ずる。一般に「反射反応」ともよばれているが、意識的かどうかにかかわらず、共感はその人の信念、期待、⁽²⁰⁾動機、判断によって変わる。共感とは、その対象となる人物について、自分がどのように思っているのか、あるいは、自分が置かれている状況に対する判断によって、影響を受けるものである。たとえば、人は自分をだました人より、公平に扱ってくれた人に対して共感しやすいものである⁽²¹⁾。また、自分と競争関係にある人よりも、協力者に強い共感を覚える。この点に関して、スミスはすでに指摘している⁽²²⁾。人は、突然大きな成功を収めた人に対して、共感

することがあまりない。ある種の快感が生まれることを、嫉妬が阻止するからである。また、自分のせいで苦境に陥ったとみられる人や、自分が瑣末に思っていることで苦しんでいる人の痛みは、自分では感じられないものである。泣きごとを並べる人に共感するのは難しい。さらに、共感、対象となる人がどのような集団に属しているかによっても影響を受ける。つまり、自分がみている人や考えている人が、私たちの一員か、他の集団の一員かによって影響される。あるいは、自分がおぞましく感じている人に対する反応も同様のものである。たとえば、社会心理学・神経科学のラサーナ・ハリス (Lasana Harris) とスーザン・フィスク (Susan Fiske) は、被験者に薬物常習者やホームレスの写真を見せるという実験を行なった。被験者はそれらの写真に嫌悪を感じると報告し、それに呼応して社会的推論に関与する脳領域、内側前頭皮質の活動も低下していた。この研究は特定の人びとを対象にした場合、人は社会的理解を遮断する場合もあることを示唆している。

3 共感と道徳

共感人は人をより善い人間にし、他者に対して親切にするようになるのかという問いかけに対して、多くの人は共感によって利己的な動機が他者にも拡張され、そうなることがあると答える⁽²³⁾。他者の痛みを自分の痛みとして経験する場合がその典型であり、人が他者を助けるのは、自分の痛みを取り除くためであると考えからである。たとえば、哲学者ジャン・ジャック・ルソー (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) は、

あふれる心の熱狂が、自分と同じ人間たる他者に自己を同一視させるのなら、そして、言ってみれば自分自身が苦しまずに済むよう、他者を苦しませないようにするのだと感じられるのなら、人は、自分自身を気づかうがゆえに、他者を気づかうのである。この教訓の根拠は、自分がどこにしようとも、自分自身の幸福への願望を吹き込む自然そのものに見出すことができる⁽²⁴⁾。

と語る。わざわざ苦しみたいと思っている人は、ほとんどいないという事実をもとに、共感のもつ道徳的な力を単純明快に説明している。これは共感による動機づけが、結局、利己的なものにつながることを示している。

しかしながら、共感に基づく善き行ないを、利己心によって説明できるかどうかは明らかでない。共感によって自分も痛みを感じれば、その状況から逃れようとする欲求に駆られるのは、ごく自然なことである。たとえば、哲学のジョナサン・グローバー (Jonathan Glover) はナチス政権下の強制収容所の近くに住み、囚人が受けている残虐行為をみることに苦痛を感じていた。⁽²⁵⁾しかし、その苦痛が囚人を救おうとする方向へグローバーを動機づけることはなかった。自分の目に入りさえしなければ、それで満足していただけるからであった。この感覚はたいいていの人にとって、それほど違和感のあるものではない。人は行く手に物乞いがいると、通りの反対側にわたろうとするものである。気にしていないわけではないが、何らかの接触が生ずるのをわずらわしく思い、関わるのを避けようとするからである。通常はむしろその場から早く立ち去るほうが簡単なことである。

フィクションであるが、H.G. ウェルズ (Herbert George Wells, 1866-1946) の著書『モロー博士の島』(1896年)には、興味深い事例が記述されている。語り手は苦しむ動物の悲鳴に心をかき乱され、「世界中の苦痛が一つの声となって噴出したかのようなようだった。だが、隣の部屋で動物たちが苦しんでいることを知っていたとしても、声にならなければ、私は十分に耐えられただろう。苦痛が声になり、神経を震わせるようになって、私たちはこの哀れみという感覚に悩まされるようになる」と記している。⁽²⁶⁾この文章は、感情を経験することの道徳的な力と、共感の能力を示す事例として、これまでよく引用されてきた。ところが、語り手が次にするのは「立ち去る」ことであった。騒音から逃れるために散歩に出かけ、木陰をみつけて、そこでうたた寝をする。これは、苦痛の代理経験が共感の唯一の結果であるとするなら、それは他者を援助する力としてほとんど役に立たないことを示している。たいいていの場

合、他人の生活を改善するために苦勞するより、共感によって喚起された苦痛を追い払うほうが簡単にできるからである。この点に、おそらく宗教の役割が生まれると考えられる⁽²⁷⁾。

安易な逃げ道が存在する状況で、他者を手助けするよう駆り立てられるときには、共感は通常とは異なるあり方で、人を動機づけているにちがいない。たとえば、社会心理学のC・ダニエル・バトソン (C. Daniel Batson) らによって行なわれた実験では、あらかじめ実験から抜けるという選択肢が提供された。しかし、たいていの被験者はその選択肢を行使せず、共感を覚えた人を手助けした。この結果は、利己的な動機が想定することとは、まったく異なるものであった。バトソンの分析によれば、共感の力は、他者の経験を観察可能なもの、ないし際立ったものにし、無視することを困難にした⁽²⁸⁾。たとえば、自分の幼い子が苦しんでいるとき、苦痛に共感して子を抱き上げ、苦痛を追い払おうとする。そうすることで、自分の気分がよくなるが、気分がよくなるから、そうするのではない。単に代理経験している自分の苦痛を追い払いたいだけであるならば、苦痛で泣き叫ぶ子を放って散歩に出かけさえすればよい。つまり、共感とは、自分が愛情を注いでいる誰かが苦しんでいることを自分に知らせてくれる。そして自分は子を愛するがゆえに、子の苦痛を和らげようと努めるのである。

しかし、共感自体が自動的に親切心を生み出すわけではない。共感とは既存の親切心に結び付かなければならない。共感とは善良な人をさらに善良にする。親切な人は誰のものであれ苦痛を好まず、共感とはまさにその苦痛を際立たせるからである。この点で共感とは、より包括的な道徳原理を支えている。さらに、共感とは自分が決して特別な存在でないことを理解するのに役立つ。共感とは道徳性は互いに強化し合うので、共感を働かせることで自分が特別な存在でないことを理解し、転じてその認識は公正な道徳原理という概念を支え、その原理によって他者に共感し続けるよう動機づけるのである。

もっとも、共感を含めた他者に対する反応は、既存の偏見、嗜好、判断を

反映するものである。このことは、共感が無条件に道徳的でないことを示している。共感を覚えるか否かは、誰を心配すべきか、誰が重要かなどに関する事前の判断に依存し、そもそもそれらの判断自体が道徳的な選択であるので、事態は複雑になる。道徳的熟慮はものごとの価値比較を必要とし、一方、道徳的行動は何らかの動機づけを必要とする。何が最善かを知っていたとしても、それを行動に移すには動機づけが必要となる。しかし、これは共感を擁護する論拠とはならない。共感が動機づけになるかどうかに関して、ヒュームによる「理性は情念の奴隷である」という言葉がよく知られている。⁽²⁹⁾ヒュームのいう「情念 (passion)」は、怒り、恥辱、罪悪感、さらに対象範囲の広い思いやり、親切、愛情など、さまざまな心的作用を意味する。人は共感に訴えなくても、他者を助けるよう動機づけられる場合がある。スミスも類似的な考え方をもっていた。スミスは、利己心を克服して他者を手助けするよう人を動機づけるものは何かを問いかけ、一旦、共感を取り上げるが、それでは弱いと否定する。スミスは「自己愛のもっとも強い衝動にさえ対抗できるのは、人間愛というやさしい力ではなく、自然が人間の心に点じておいた、慈愛の弱い火花ではない」⁽³⁰⁾とし、注意深い熟慮と正しいことを行なおうとする欲求の組み合わせであると説いている。

スミスは共感が利己心を克服するには弱いとしたが、少なくとも共感には、冷徹な合理的思考を通じてなされる、道徳的に適切な判断や行動を支える力がある。ホームレスの子どもに食べ物を与えることが正しい行為であるならば、その子どもが経験している苦難に対する共感が、施しを動機づけていることになる。ある国に対して戦争を仕掛けることが正当であるとするれば、その国が行なった残虐行為の犠牲者への共感、正義に基づく攻撃を動機づけている。共感、慈善団体、宗教団体、政党、政府などによって一種の道具として使われ、動機づけられた人びとが正しいと思う道徳的目標を抱いている限りにおいて、影響力をもった力となる。共感、道徳的判断の指針としてふさわしくないものの、善きことを行なうよう人びとを動機づけるために戦

略的に利用できるものである。

共感から得られる利点は多いと考えられるが、肯定的な効果は共感に限らず、どのような感情からももたらされるものである。共感のみならず、怒り・恐れ・復讐心・信仰心なども、ときとして望ましい目的をもたらし得ることがある。たとえば、人種差別の場合が考えられる。人種差別主義者が抱く最悪の偏見を、望ましい目的のために利用する事例を思い浮かべることが容易である。そのような偏見を必要としている人びとの関心を起こさせ、特定の政治家に投票するよう仕向け、正義のための戦争に対する熱狂を喚起できる。もっとも、それだけでは人種差別を擁護すべき理由にはならない。人種差別によってもたらされる善が悪に優ることを示す必要があり、あるいは、思いやり・公正さ・正義の感覚に訴えて、望ましい行動を動機づけるよりも、人種差別を用いて動機づけるほうが、よい結果が得られることを示さなければならない。共感も同様である。共感のもたらす利点はすぐに指摘できても、その前提は見落としがちである。親切な行為や正しい行動（成功した支援、妥当な処罰など）を共感に基づくものとみなし、一方で、無益な行為や残酷な行動（失敗した支援、残忍な刑罰など）を、共感力の弱い他の特質に基づくものとみなしやすい。自分が選好する目標や信念が、共感に支えられているとみなしてしまう先天的な傾向があるからである。これは明らかに「錯覚」である。

したがって、道徳には共感以上の何かが必要となる。正誤の判断や行動の動機は、さまざまな要因があり、宗教的な価値観や哲学的な見解に根ざしていることもある。道徳は他者の運命に対する広範な関心に動機づけられていることもある。それは気遣いあるいは思いやりとよばれ、共感よりも優れた道徳指針となる。その逆に、共感に基づく配慮が、他の道徳的配慮と衝突する場合もある。たとえば、バトソンらが行なった実験をあげることができる⁽³¹⁾。この実験の被験者は、ある少女が致命的な病気にかかり、苦痛を緩和するための治療を受ける順番を待つストーリーを聞かされる。被験者は少女を待機リストの先頭に割り込ませる権限をもっていたら、どうするかと尋ねられる。

ただ単に何をすべきかを尋ねられた場合には、被験者は割り込ませるべきではないと答える。しかし、少女の感情を想像してみるよう促されると、割り込ませるべきであるという意見が強くなる。つまり、共感が公正さより強く作用し、被験者は公正さが道徳的でないと判断してしまう。

4 バイアスと理性

情動的共感は先入観や偏見を生み出しやすい。心理学によれば、情動は先天的なものというよりも、文化や環境の影響を受けつつ、脳の働きを通してダイナミックに構築されるものである⁽³²⁾。つまり、情動の形成には、自分が偶然に生まれてきた文化や環境の影響が不可避なものとして作用する。したがって、情動は必然的に普遍的なものではなく、後天的で郷党的なものにならざるを得ない。そして、この情動は私たちの思考や行動に大きな影響を及ぼす。時にはそのバイアス（偏り）がメディアによって増幅される。近年では、世界情勢の変化とともに、ポピュリズムとの関係性にも注目が集まっている⁽³³⁾。とくに紛争や戦争がマスメディアで報じられるたびに、世論が情動的共感によって左右されることが多くなっている。いずれにしても、心理学の情動論だけでなく、脳科学、進化生物学、認知心理学、行動経済学などの知見からも、偏向しているのは自分の信条を共有しない人だけだという見解は、まったく誤りであることがわかる。もちろん、道徳的な判断や行動に関わる共感以外の心理的なプロセスにもバイアスは存在する⁽³⁴⁾。仮に共感力を抹殺することができたとしても、人びとは赤の他人より家族や友人を重んじようとする。思いやりにも気遣いにも、費用対効果分析にさえも、バイアスは存在する。いかに公正、公平、客観的であろうと努力しても、自分に資する結果を得ようとし、ものごとを歪める傾向がある。しかしながら、それには大小の程度があり、大きな問題を孕んだ共感がある一方で、それほどでもない「思いやり」（単純に他者を気遣い、他者の繁栄を望む）もある。

このような特徴をもつ情動的共感は、道徳的な問題や公共政策に適用され

た場合に、さまざまな問題を抱えることになる。情動的共感はその射程が短く、見知らぬ人びとより身内や知り合い、そして身元がわからない多数の匿名の被害者より、身元が明確にわかる少数の被害者を優先してしまう先入観が、無意識のうちに反映される。ブルームによれば、これは数的感覚のなさ、あるいは「スポットライト効果」というものである。たとえば、井戸に落ちた唯ひとりの子どもには、メディアのスポットライトがあたり、全国的な注目を浴びるのに対して、アフリカで飢えている大勢の匿名の子どもたちには、誰も目もくれないという歪な状況である。道徳的な問題や公共政策について、この種の特殊な利害や関心が絡むのは、不適切であることはいうまでもない。スミスはすでに1790年に著名な事例を用いて、この点を指摘している⁽³⁵⁾。

共感によるバイアスが、毎日の人間関係に影響を及ぼしていることも確かである。しかし共感より根の深いバイアスも存在する。人間は生まれつき、赤の他人よりも家族や友人をひいきし、また他集団や敵対する集団の構成員より、自集団の構成員を気遣うようである。この人間の本性は進化の歴史をたどれば、必然的なものであることがわかる⁽³⁶⁾。身近な人をひいきするバイアスは普遍的なものであり、自分がすぐに共感できる人のみならず、気に入った人、世話をしている人、協力関係にある人、罰する人などが対象となる⁽³⁷⁾。対象となる範囲は、共感よりはるかに広いものである。

その一方で、共感に動機づけられた親切心が、悪しき効果をもたらす場合もある⁽³⁸⁾。それは時として世界の状況を悪化させることもある。たとえば、慈善という行為である。応用倫理学のピーター・シンガー (Peter Singer, 1946-) は、多くの人びとは慈善行為によって「ほのほのとした満足感」を得るものであると指摘する⁽³⁹⁾。人びとは複数の慈善団体にそれぞれ少額ずつ寄付し、種々の名目で寄付金を分散しようとする。それぞれの寄付によって、その都度小さな快感が得られるからである。ところが、少額の寄付は、実際には慈善行為を損なう結果をもたらす。なぜなら、寄付金を処理する費用のほうが、寄付金を上回る場合があるからである。さらに、慈善団体は寄付者の追跡調査

を行なうことが多く、通常の郵便制度などが利用される場合、経費がかさむことになる。それと同様のことが、開発途上国に対する欧米諸国の援助にもみられる⁽⁴⁰⁾。援助がどの程度、役立っているのかをめぐって、さまざまな議論が交わされているが、その多くは負の効果があるという見解である。裕福な欧米人による親切心が、数百万人の生活を惨めなものにしているのではないかという人もいる。

飢えた人びとに食料を送り、病人のために医療援助を行なうことが、結果的に誤った行動になる場合もある。その理由は対外援助によって、社会や経済の長期的な発展を動機づけるインセンティブが弱体化するからである⁽⁴¹⁾。食料援助は、当該国の農業従事者や市場から経済力を奪っている。また、紛争中の戦闘員に対する食料や医療の援助は、それによって救われる人よりも、殺される人のほうが多いという結果を招いているのではないかという懸念も生まれている。さらに、共感^{よこしま}は邪な目的のために戦略的に利用される場合もある。たとえば、『ニューヨーク・タイムズ』紙によれば、カンボジアの孤児院について「寄付するだけでなく、ときに自身で施設を設立することもある外国人の共感^{よこしま}は、孤児院の供給過剰を生んできた。(中略)よく管理された清潔な孤児院もあるとはいえ、多くは建物が老朽化し、国連によれば、性的虐待を受けている子どももいる。(中略)プノンペンにある人権団体の創設者ウ・ヴィラクは「哀れみはもっとも危険な感情です。カンボジアは物乞いのメンタリティから脱する必要があります。また外国人は、純粋な情動に駆り立てられないようにしなければなりません」と語る⁽⁴²⁾」と記している。

当初の意図とは、まったく逆の結果をもたらすこともあるという点では、開発途上国における物乞いの子どもの事例も同様である。やせ衰えた子どもの姿は、満腹の先進国の人の目には衝撃的に映る。援助の手を差し伸べたいという思いは抗しがたい。しかし、実際にそうすることは、何万人もの子どもを奴隷にし、ときに傷つけることもある犯罪組織を支援することにもなりかねない。つまり、寄付をすることで状況を悪化させている。短期的には人

びとを手助けしているようにみえる行為が、多くの人びとにとって、おぞましい結果をもたらしている。もっとも、多くの慈善事業がすばらしい結果を残していることも確かである。親切心や寄付は、たいてい当初の意図どおりに使われている。しかしながら、自分が満足を感じるのではなく、実際に善きことをするには、複雑な問題に対処し、ときに悪意や貪欲さに満ちた搾取の動きに留意しなければならない。その一方で、共感なくしては、何もできないのではないかという危惧が生まれるかもしれない。しかし前述のように、善き行ないが必ずしも共感に動機づけられているわけではない。善き行ないには、あらゆる種類の動機が存在し、より包括的な関心や思いやりなどが含まれている。また、そればかりでなく、名声に対する関心、怒りの感情、プライド、罪悪感、信仰、世俗的な信念体系などもある。

さまざまな要因が絡む善き行ないが、最善の結果をもたらすには、少なくとも理性に依拠することが必要である。哲学のマイケル・リンチ (Michael P. Lynch) は理性の行使を正当化や説明の行為として定義している。⁽⁴³⁾ 何かに根拠を与えることは、中立的な第三者を説得するあり方で、それを正当化し説明することである。人間は不完全な存在であるので、理性もバイアスの影響を受ける。しかし最良の状態で理性が働けば、道徳的な洞察に導いてくれる。思いやりのような感情も、他者の尊重や善き行ないの実践などの特定の目的に注意を向けるよう動機づけることができる。しかしながら、それらの目的をどのように達成すべきかを考える際には、公正な合理的思考プロセスに依拠することが求められる。つまり、理性のフィルターが必要なのである。

ところが、理性的思考の試みは、バイアスの影響を受けるので混乱することもあり、ときには私利私欲のために利用されることもある。しかし、問題は理性そのものにあるのではなく、理性の行使のまずさにある。哲学のジェームズ・レイチェルズ (James W. Rachels, 1941-2003) は、「道徳性とは、理性を行使することで、自分の決定によって影響が及ぶすべての人びとの利害を公平に斟酌しながら、自己の行動を導き、行なうべき最善の根拠が存在する

行為を実行に移すことである」と語る。⁽⁴⁴⁾ 理性を道徳性の重要な要素のひとつとみなしている。レイチェルズは理性を道徳的な難題に対する心理的要件としてでなく、対処すべき規範的要件としてとらえる。この見解は道徳的情動の擁護者でも受容できるはずである。道徳的情動を優先する人でも、暗黙のうちに理性に優先権を付与していることを意味するからである。つまり、理性に訴えることは、共感を擁護していることになる。

結局、善き人であるためには、他者への気遣い、すなわち他者の苦しみを緩和し、世界をよりよい場所にしようとする心構えと、何が最善かを見極められる理性的な能力との組み合わせが必要になる。この点に焦点をあてるのが、「効果的利他主義」という考え方である。⁽⁴⁵⁾ 善き行ないをなすよう人びとを動機づけるには、「心」が必要であり、それを実現するため最善の方法を見出すには、賢明な「頭」が必要とされる。しかし、効果的利他主義が全面的に支持されているわけではない。⁽⁴⁶⁾ たとえば、反対論のなかには、個人を対象とする寄付にエネルギーを使うより、武器の売買や保護関税などに関する政策の変更を訴えてロビー活動をするほうが、より効果的な援助ができるのではないかという意見がある。あるいは、もっとも効果的な介入は、個人ではなく企業によるものであるという意見もある。さらに、個人に焦点を置くことで、組織による大規模な介入に対する支持が失われるなど、意図せぬ結果を招くのではないかという懸念も表明されている。この種の批判に対して、効果的利他主義の擁護論では、これらの批判は概してケースバイケースで解決されるべき経験的な問いであるとしている。最終的には、どのような行動が最善の包括的恩恵をもたらすのかという問いに行き着くと主張している。

最善の恩恵をもたらすには、共感の弱点を把握しておかなければならない。共感の弱点に関する考察のひとつに、哲学のエレイン・スカリー (Elaine Scary)⁽⁴⁷⁾ の論文「他者を想像することの困難さ」がある。スカリーは、「私たちが他者をどのように扱うかは、その人の生を如何に想像するかによって形作られる」と語り、共感という概念に賛同することから出発する。そして「他

者を傷つける人間の能力が非常に高いのは、まさに他者を想像する能力が低いゆえである」とする。さらにスカリーは、社会の構成員を赤の他人や外国人に対して親切にふるまうよう動機づけるには、どのようにすれば良いかという問いかけに対して、「人びとが広い心で自発的に他者を〈想像〉し、その試みを日々実践することに基づく、全世界的な寛大さの枠組みを築くこと」に依っているとし、共感に基づく解決策を提示している。しかし、スカリーは自分の日常的な経験や直感から、他者の生の想像だけによっては、親切心を引き出すのに十分な動機づけが得られないのではないかと疑問を呈する。スカリーによれば、親友でさえ、自分が自分を経験するのと同じくらいの鮮やかさで、他者の経験を思い浮かべることはできない。まして、不特定多数の他者を対象にして、そうすることは不可能である。

これに対する一般的な対応策は、他者が感じていることを感じようとする努力を払うべきであるというものである。この見解は適切な提言となる場合もあるが、赤の他人を含めた不特定多数を対象にする場合には不適切である。人は自分が愛情を注いでいる人に対してと同様に、赤の他人に対しても共感するよう心理的に構成されているわけではない。そこで、共感に依拠しようとする人は、その対象となる人の生を重くすることを目的とし、特定の個人に焦点を絞る。つまり、その人の喜びや苦しみを自分自身のものと同程度に重要なものにしようとする。しかし、私たちはそのようなやり方に長けていない。先進国の人は、開発途上国の子どもの生を、自分の子どもの生と同程度に重くすることはできない。また、個人の生を重くすることで、地球温暖化や戦争の結果を評価することもできない。それらは特定の個人の生には深く関与することなく、抽象的な一般性が存在するだけだからである。スカリーは、それとは反対に、つまり自分が愛情を注いでいる人と同レベルに他者をもち上げることによって、平等や正義を確立してはならないという。他者の生を重くするのではなく、自分をより軽くし、自らを縮小することで、あらゆる人びとを同レベルに置くべきだという。この見解は、ものごとを非人格化

する冷淡なものの見方のようにみえる。このために、公正さを求めるこの種の要請は誤解を受けやすいものとなっている。

共感の欠落がもたらす問題について、バロン＝コーエンは、まず共感力をもつ意思決定者が存在しない世界の暗黒の未来像を提示する。バロン＝コーエンは「意思決定から共感を取り除けば、最終的解決のような、まったく合理的なシステムを考案したナチスの所業を繰り返す危険性がある。彼らは、ヨーロッパ中から列車でユダヤ人を強制収容所へと輸送し、完璧に設計されたガス室や焼却炉からなるシステムを考案した。不純な血を受け継ぐ者すべてを根絶することを目標とするナチスの観点からすれば、このシステムは理にかなっていた。そこに欠けていたのは、ユダヤ人犠牲者に対する共感以外の何ものでもない⁽⁴⁸⁾」と語る。さらにバロン＝コーエンは、「あるいは、学習障害者を系統的に根絶するための安楽死プログラムをナチスが考案したと考えてみよう。費用対効果分析では反駁不可能である。安楽死は、人口から＜病んだ遺伝子＞を除去し費用を節約する。なぜなら、生涯にわたり学習障害を抱える人びとを支援するのに必要な費用は高くつくからである。このようなナチスの法的決定を可能にしたものとは、言い換えると、ナチスの立法者をして自分たちが道徳的に判断していると信じさせたものとは、学習障害者に対する共感の欠如である」と語る。

バロン＝コーエンにとって費用対効果とは、財政上のそれのことである。したがって、政府の財政を救うために、ナチスによる学習障害者の安楽死に関する費用対効果をめぐる議論が、合理的な観点から「反駁不可能」という結論になる。この種の費用対効果は間違いなく異常である。いかなる合理的な意思決定プロセスも、幸福や繁栄、苦痛を考慮に入れるバロン＝コーエン流にいうと、その種の費用対効果分析をすれば、学習障害者の大量殺人は耐え難い経費とみなされる。これは、もちろんバロン＝コーエンが理性的熟慮の実践者を軽蔑しているわけではない。人間の本性には、「情動」対「理性」、「直感」対「理性的熟慮」など、二つの相反する側面があるという考えは、古

くから心理学で唱えられてきた。現在では、「熱い」心的プロセスと「冷たい」心的プロセスを、あるいは、直感的な「システム1」と熟慮に基づく「システム2」を区分する二分法を前提にし、認知を説明するという方法がとられている⁽⁴⁹⁾。しかし、それらのうちで「冷たい認知」あるいは「システム2」のほうは、その大部分が無力であるとする人が多い。理性的熟慮の中心性を論じると、哲学的に無知、心理学的に粗雑、さらに政治的には怪しいとさへみなされることがある。しかし、認知をとらえる場合、この二つのシステムは相互に関係をもっているとみなすべきである。

5 世代間の利他性

現代人は、曾祖父の世代と比べて共感力が強いというわけでもなく、弱いというわけでもない。人は人類全体を家族と考えたりはしないし、今後も考えることはないだろう。他者に対する関心は、自分がどのように感じているかにかかわらず、見知らぬ人びとの命にも身内の命と同じ価値があるという抽象的な評価を反映したものである。たとえば、実験心理学のスティーブン・ピンカー (Steven Arthur Pinker, 1954-) は、

旧約聖書は隣人を愛せよと言い、新約聖書は汝の敵を愛せよと言う。この道徳の原理的説明は、汝の隣人と敵を愛せよ、さすれば彼らを殺さずにすむ、ということであるようだ。しかし率直に言って、私は自分の隣人を愛してはいないし、ましてや敵は言うに及ばず。それなら、こちらの理想のほうはずっといい—汝の隣人と敵を殺すな、たとえ彼らを愛していなくても。おろか隣人すらも愛していない。ならば、「たとえ愛してなくても、隣人や敵を殺してはならない」と教えたほうがよい。現実を見てみれば、広がってきたのは共感の輪よりも権利の輪である。自分たちから遠いもの、共通点がないものもすべて含めて、ほかの生き物が傷つけられたり搾取されたりすることがないように、積極的に取り計らってやるようになるのだ。見過ごされていた集団のメンバーへの関心を初

めて出現させた要因として、共感⁽⁵⁰⁾はたしかに歴史的に貢献してきた。しかし、その出現だけでは十分でない。共感が重要なものと見なされるには、それらの集団に属する人びとがどう扱われるかを決定する、政治と規範に変化を起こすものでなくてはならない。(中略) 愛と同じく、実際には決して「共感こそがすべて」ではない。

と語る。ピンカーは道徳的な領域において、共感⁽⁵⁰⁾は建設的な結果を生まないと考える。しかし、共感⁽⁵⁰⁾は世界をより良い場所にしようとする親切心を動機づける。前述のように、たとえ共感⁽⁵⁰⁾が暴力や戦争を動機づけても、それは善きことかもしれない。共感⁽⁵⁰⁾によって駆り立てられた報復が、世界をより良い場所にすることもある。つまり、共感⁽⁵⁰⁾に対する懸念は、その結果が⁽⁵⁰⁾つねに状況を悪化させる点にあるのではない。ネガティブな効果がポジティブな効果を上回る点にあり、それよりすぐれた代替手段は存在するとされる。

現在起こっている深刻な問題、たとえば、地球温暖化、化石燃料の枯渇、環境破壊、狂信的な宗教の興隆を憂慮し、未来をより良いものにしようと考えている人は多い。しかし、この憂慮は、共感⁽⁵¹⁾に基づく特定の個人との結びつきには何ら関係がない。そもそも共感⁽⁵¹⁾の対象とすべき具体的な犠牲者は存在していない。それらはむしろ、人間の生活や繁栄に対する一般的な「気遣い」に根ざしている。スミスが指摘したように、人は共感⁽⁵¹⁾の作用によって効用関数の形を変化させる。スミスが論じた「内なる公平な観察者」は、他者から受けた共感⁽⁵¹⁾を内面化する規制であり、効用関数のかたちを事後的に決定するメカニズムである。人類の遺伝子レベルで決まる「生物としての利他性」⁽⁵²⁾は変化させられないものの、制度環境を整えることによって、共感⁽⁵¹⁾の作用の仕方を変えれば、人は他者からの共感⁽⁵¹⁾を得ようとして、より利他的な行動を愛好するようになるはずである。この結果、社会生活における利他性を高めることができる。つまり、共感⁽⁵¹⁾の作用によって、自己の意識上の効用関数をより利他的なものに変えられるはずであり、そのための制度設計を考えることも必要である。

これらのことは仮想将来世代の社会実験によって実証が試みられている⁽⁵³⁾。この社会実験では、現在の意思決定が将来世代に多大な影響を及ぼすような問題について、現世代の中に将来世代のこののみを考える集団を構築し、その集団と交渉するような枠組みを構想する。たとえば、この研究の一環で、2060年の町のビジョンづくりを住民投票によって行なう実験が実施された。この実験では、住民を「現世代グループ」と「将来世代グループ」に分け、将来世代グループは明確に将来世代の代弁者という役割を与えられたうえで議論に入った。その結果、二つのグループは、異なる優先順位や議題設定をした。具体的には、現世代グループは現状における制約下での議題解決やニーズの充足を重視し、現状からの延長線上で将来を構想した。それに対し、将来世代グループは地域の長所の長期的な伸長をめざし、現状の制約を度外視し、将来世代の利益を重視する姿勢をとった。この実験結果は、地方自治の意思決定を将来世代の利益に配慮したものに変えられるかもしれないことを示唆している。

この実験では、財政の持続性や地球温暖化の問題、恒久平和のような世代を超えた政策課題に関する政治的決定については、将来世代グループが影響を与えた。しかし、政治的決定は最終的に投票行動に依拠せざるをえない。その投票が匿名投票でなく、記名投票であれば、各人の政治的選好が人びとに分かってしまい、各人の選択が人びとから共感（反感）を受ける、あるいは、承認（否認）される。人間は生物学的に将来世代への利他性をもっていると考えられるので、将来世代の利益擁護の行動に対して、人びとは共感する。このために、記名投票という手法で、各人の投票先が人びとにみえる場合には、将来世代の利益擁護に賛成票を投じれば、多くの人びとから大きな共感を得ることになる。記名投票を導入すれば、共感の作用から、匿名投票の場合よりも、財政問題や環境問題について将来世代に配慮した意思決定がなされることが考えられる。

しかし、一般的には個人の政治的自由を確保するために、政治的な投票は

匿名投票が原則である。記名投票の場合、地元の権力者や大企業などから各人に投票先を強制する不当な圧力がかけられ、自由意思での投票ができなくなる恐れが出るからである。また、財政や環境について有権者が国民投票のような直接選挙を行なうと、イギリスの EU 離脱決定の場合のように、有権者が一時的な感情に流されて、不合理な投票結果になってしまうことも生ずる。将来世代への利他性を高めるという記名投票のメリットを生かしつつ、個人の政治的自由を守り、さらに感情的なポピュリズムに流されないようにするには、記名・匿名投票と、ハイエク的な議会改革を組み合わせた制度設計が必要になる。経済学のハイエク (Friedrich August von Hayek, 1899-1992) は議会が決めるべき法を「ノモス」(万人が従うべき一般ルール) と「テシス」(特定の資源の再配分の指令) に分離し、ノモス制定議会とテシス制定議会を別個につくるべきであるとする。⁽⁵⁴⁾ たとえば、ノモスは刑法、民法などであり、テシスは公共事業、補助金の交付決定などである。財政再建など、将来世代と現世代との間の資源配分は、万人の平等に関わることなので、テシス制定議会で決めるべきことになる。

将来世代に関係する財政問題や環境問題は、科学技術とも密接に関わる。近代の科学技術が発展していなかった時代の、いわゆる伝統社会では、世代間の資源配分問題は、社会契約なしに宗教や伝統規範によって解決されていた。その構造は、現在になるまでほとんど変わらなかったため、世代間の問題は社会契約のテーマにならなかった。また、合理的利己の個人の社会であっても、子世代による老親扶養のような世代間の繰り返しゲームであれば、社会契約がなくても市場メカニズムによって解決できる。⁽⁵⁵⁾ 同じことが繰り返されるような世代間の繰り返しゲームならば、ペナルティとインセンティブに基づく貨幣市場的な制度設計が可能である。つまり、社会契約をもち出さなくても、子世代による老親扶養を実行させるような市場的な工夫が存在するはずである。しかし、20 世紀後半以降、世代間の繰り返しゲームではなく、1 回限りのゲームという構造をもった「世代間のライフポート・ジレンマ」

が出現した。これは現在の新しい科学技術によって引き起こされた問題でもある。たとえば、政府債務を発行することによる社会保障制度の運営も、20世紀に実用化された広い意味での科学技術であった。また、環境汚染を引き起こすさまざまな化学物質の出現、超長期的な核廃棄物管理を要する原子力発電の普及などは、そのような科学技術の典型であった。

しかし、「将来世代は現在よりも進んだ技術をもっているはずだから、将来世代にコストを負担してもらおうほうが、公平性の面から望ましい」という意見もある。こういった意見は楽観的すぎる。世代を通じた技術進歩は不確実であることを前提にすると、哲学のロールズ (John Bordley Rawls, 1921-2002) の格差原理から、「最悪の事態」において社会効用を最大にすることを考えておかなければならない⁽⁵⁶⁾。すなわち、現世代が想像する技術進歩が予想に反して実現せず、しかも、予想外の環境問題が発生し、大きなコストを将来世代に負わせるような事態を想定しておかなければならない。そして、それにしたがって世代間の資源の移転方法を決定しておく必要がある。ロールズの格差原理の考え方にしたがえば、次世代の科学進歩による問題解決を信じるという「楽観論」ではなく、次世代が直面する予想もつかない困難を心配するという「悲観論」に基づいて社会制度を構想すべきなのである。

20世紀後半に発生した世代間のライフポート・ジレンマという問題を解決するには、新しい社会契約を結び直すことも、重要な選択肢のひとつであるとされる。その際に重視しなければならない点は、財政の持続性を共感の原理によって実現することである。ロールズのいう「無知のヴェール」で覆われた原初状態で、人びとが選択する公正な社会制度では、世代間の公正な貯蓄（財政の持続性の維持）が必要となる⁽⁵⁷⁾。しかし、ロールズの議論では、財政の持続性は「時間不整合の問題」を抱え、そのため原初状態の人びとの選択だけでは実現できないことになる。原初状態で、政府債務のツケを次の世代に残さないと合意しても、自分がどの世代に位置づけられるかが判明した後は、どの世代にとっても政府債務のツケを次の世代に先送りすることが、

最も自分の利益になるからである。このように人びとが利己的である限り、時間不整合な約束は守られないので、人びとの次世代への利他性を高める必要が生まれる。すべての人の利他性を高めることはできないが、共感作用を使って、あるグループまたは組織の構成員の「次世代への利他性」を高めることは可能であろう。

新しい社会契約においては、いうまでもなく同一世代内（または組織やグループ内）の共感作用によって、次世代への利他性を強化することが重要となる。他人に対する共感については、前述のように神経科学的な実験など、実証的な研究が蓄積されている。それらの研究は、共感の対象はかなり限定された有限の時空間のなかで接触をもった対象に限られるという内容であった。共感の作用を無限に延伸して遠い将来世代を対象にすることはできない。このために将来世代に対する直接的な利他性を、共感に基づく人びとの道徳規範として確立することはできない。一方、承認については、承認が効用をもたらすことは、精神分析などの研究では自明のこととされている。承認のあり方はさまざまであり、たとえば、親和的承認・集团的承認・一般的承認に分類される場合がある⁽⁵⁸⁾。親和的承認は、家族や親密な友人の間における無条件の承認である。集团的承認は、企業やサークルなどの集団のなかで、求められた役割や職責を果たすことによって、集団内の他の構成員から得られる承認である。そして、一般的承認は、不特定多数者からの承認であり、社会の共通価値や人類共通の基本的な道徳などに基づく承認である。

将来世代への利他性に基づく行動が一般的承認を得られれば、広く人びとのなかにある世代間の利他性を強化することができる。しかし、現実には家族などの限定的な範囲を超えた世代間利他性が、一般的承認を得ることは難しい。時間的にも空間的にも世代間の共感はずがらならないからである。そこで集团的承認のメカニズムが注目される。一般的に承認されない価値観であっても、特定の集団内では共通価値として成立することがある。遠い将来世代まで射程に入れた世代間利他性は、社会全体では一般的承認を受けられない

としても、仮想将来世代として創られた集団のなかでは、構成員相互の集団的承認を得ることができる。通常は、一般的承認と集団的承認の間のズレは、集団の内輪の価値観が世間の良識から乖離している現象として否定的にとらえられている。

将来世代への利他性を強める可能性のひとつは、なんらかの新しい政治哲学を人びとが共有することである。さらに、共感作用を活用すれば、将来世代に対する利他性を、現世代の人びとの間の共感によって強化することができるはずである。将来世代の利益を代表し、それを職務とする組織を創設すれば、その構成員は、世間一般からの共感や構成員相互の共感によって、将来世代の利益擁護の意思を強めるであろう⁽⁵⁹⁾。こういう組織が実際に設置されれば、その構成員は共感によって強化された利他性から、将来世代の利益を守ろうとして、現世代の政策決定に影響を与える。もっとも、政府機関の意思決定を共感の作用によって変化させることは、あくまで統治者サイドの一部の人に限定される。これに対し、将来世代の利益を代弁する仮想将来世代の創設は、新しい社会契約として、ロールズの枠組みで正当化できるものである。原初状態において、人びとは自分たちが弱いとはいえ、世代間利他性を持ち、それが共感作用によって強化されることを知っている。繰り返しになるが、ロールズの格差原理によると、人びとは原初状態で「公正な貯蓄」に合意するが、いまの民主政の仕組みのままでは、人びとの利己性のために事後的にその合意は破られてしまう。その一方で、人びとは仮想将来世代の創設が、現世代の利己的な政策決定を抑制し、公正な貯蓄に近いものが実現できることがわかる。さらに、原初状態の人びとは時間不整合性の問題を緩和することに合意すると考えられる。仮想将来世代を創設すれば、その構成員は世間からの共感や組織内での相互の承認（他人から共感を受ける）メカニズムによって、将来世代の利益を第一に考える思考習慣を身に付けることが期待できる。こうして仮想将来世代は次世代への強い利他性をもって行動するので、財政の持続性の維持を主張し、現世代の政策を変えさせることが

可能となる。結局、この意味で現世代の政策変更には、根本的に共感が大きな影響力をもっているのである。

6 共感をめぐる現代的問題

共感と善行について考察してきたが、共感と善行に関する研究自体にも、バイアスがつきまとうことを見逃してはならない。共感の効果を対象にする研究者は、一般に共感には効果があるという結果が見出されることを期待する。効果がないことを期待して実験する研究者はいない。したがって、効果が見出されなかった研究は、論文として投稿されることはほとんどない。たとえ投稿されたとしても、雑誌に掲載される可能性は低い。しかし、他の特徴が共感力の強さと相関し得る可能性を追究した研究では、共感力の効果が見出されたとしても不思議ではない。それが多々あるにもかかわらず、そのような関係を示した報告や論文はほとんどみられない。⁽⁶⁰⁾つまり、これまでの研究結果から少なくとも人は共感力の強さによって善き人になるのでもなければ、共感力の弱さによって悪しき人になるのでもないことがわかる。善き行ないにつながる思いやりや道徳には、共感以上の何かがあることは確かである。人は複雑な存在であり、道徳的な判断や行動に至る道筋は数多くある。しかしながら、共感⁽⁶⁰⁾は道徳のすべてではないものの、最も重要な側面であることは確かである。

善き行ないのために、正確にどのような種類の道徳性をもつべきかという道徳哲学の議論は難しいが、客観的で公正な道徳性を追求すべきなのは自明のことである。主観的で不公正な道徳性を好む人はいない。賢明で公正な判断を下したい人には、共感⁽⁶⁰⁾は概して善きものだと考える人もいる。また、個々の文脈においては理解可能な不公正もあると主張する人もいる。たとえば、自分の子どもと赤の他人が溺れていて、一人しか救えないとしたら、間違いなく自分の子どもを救う。この判断が間違っているとはいえない。したがって、共感や他の心理的プロセスの不公正さは、少なくとも特定の場合は道徳的に

妥当なものであり得る。しかし、公共政策が主観的で不公正なあり方で決定されるべきだという主張は論外である。

その一方で、理性に対する懐疑や批判も多い。主に二つの点からである。第一は神経科学からの批判である。神経科学によれば、心的機能には物質的な基盤が存在する、言い換えると、心的機能はすべからく脳のプロセスに還元される。しかし、これは人間の本性に関する理性論者の見解（心は物質世界の作用とは切り離されたものである）と相容れないものである。神経科学は脳が心的機能の源泉であることを示す豊富な論拠を示している。今や脳画像技術を用いることで、人が何を考えているのかを判別できつつある。それによって心を研究するための唯一の、あるいは最善の方法は、脳のプロセスの観察であると考え人もいる。しかし、その考えは間違っている。たとえば、自動車は原子によって構成されているが、自動車の機能を説明するためには、エンジン、電気系統、ブレーキなどの高次の構造に言及する必要がある。したがって、物理学者は自動車整備工の代わりにならないことが示すように、脳をいくら分析しても、心的機能はわからないことになる。

第二の批判は、心理学によって解明される人間は理性的ではないという点である。人間が意識的なコントロールを超えた要因によって影響を受ける事例は無数にある。社会心理学ないし認知心理学では、それらを実証できると主張している。実証された例は、私たちの思考・行動・欲求が、意識の力によってコントロールできない要因によって影響され、非合理的なものとなることを示している。社会心理学のジョナサン・ハイト (Jonathan Haidt, 1963-) は、「自己の決定は自分自身がコントロールしているとする考えを捨てるよう、心理学研究は人びとを動機づけるべきである」と語り、人間を熟慮する理性的な主体としてみなすべきではないとする⁽⁶¹⁾。しかし、多くの社会心理学者が明らかにしたと考えている事象は、実際には明らかになっていない。そもそも社会心理学の発見の多くは脆弱であり、社会心理学は再現性のなさで揺れてきた。つまり、同じ実験を別のグループが行なうと、予測される結果が得ら

れないという問題に悩まされてきた。心理学の実験室で得られた結果のすべてが、そうであるというわけではない。再現可能な堅実な発見があることも確かであるが、それらでさえ現実世界への適用可能性に関する問題を抱えている。統計的な有意性は、現実的な重要性を意味するわけではない。特定の状況下で、ある効果が見出されたからといって、現実世界でも重要であるとは限らないからである。

かつて心理学のジョン・マクナマラ (John Theodore McNamara, 1917-1994) は、理性の欠如によってもたらされる事象を指摘した。⁽⁶²⁾ 当然、それは不合理性を表わし、いかにしてものごとが間違った方向に導かれるのか、そして人間がいかに限界のある存在であるかを示した。しかし、それはまた人間がいかに知的な存在であるかを表わし、どうすれば自分のバイアスを克服できるかをも示した。あらゆる不合理性の顕現は、賢さの顕現でもあるといえる。賢くなければ、そもそも顕現した不合理性が不合理なものであることでさえ認識できないはずだからである。人間が愚かな存在であるようにみえる典型的な領域が、政治の分野である。社会心理学者はしばしば政治的な不合理性を、より一般的な心理的限界の格好の例として取り上げるが、不理性の指摘こそ、合理性の証しなのである。政治が合理性の欠けたものであることを示した研究に、心理学のジェフリー・コーエン (Geoffrey L. Cohen) によって行なわれた一連の研究がある。⁽⁶³⁾ コーエンの研究によれば、人びとは理性的に熟慮した結果として、政治的見解を表現していなかった。しかし、政治の領域における理性の欠如によって、人びとが客観的なデータに注意を払わなかったとはいえない。それは人びとが政治をどのようにとらえているかによって左右されていた。人びとが真実を顧慮しないのは、人びとが抱えている政治的見解が真実に関するものではなかったからである。⁽⁶⁴⁾

現在、政治という領域だけでなく、情動的共感によるバイアスをさらに強化しているのが、ツイッターをはじめとするソーシャルメディアである。メディアが、伝達する内容のみにおいてばかりでなく、メディアの形態そのも

のがもつ作用によって無意識に人の心に影響を及ぼしている。これはすでに過去において文明批評家マーシャル・マクルーハン (Herbert Marshall McLuhan, 1911-1980) によって明らかにされているので、とくに目新しいものではない。しかし、近年ではその傾向がますます強まっている⁽⁶⁵⁾。ツイッターは利那的、断片的な特質をもつにもかかわらず、リツイートの連鎖を通じて、短時間で驚くほど広範に拡散する浸透力をもっている。まさにツイッターは情動的共感の発露を促す格好のメディアであるといえる。今さらオンライン社会を停止することなど不可能である以上、それを利用する側が、ソーシャルメディアの特質を充分認識する必要がある。

ツイッターがもつ直感的ともいふべき側面とは、必要なフィルターを経由することなく、情動的共感を繰り返し呼び出すことである。この場合の必要なフィルターとは、理性の力であることはいうまでもない。社会学のシェリー・タークル (Sherry Turkle, 1948-) は、

もっと何かを感じようと、もっと自分を感じようとして、私たちはオンライン接続しようとする。しかしその実体は、性急にオンライン接続しようとすることで、孤独から逃げているのだ。こうして一人で自己に集中する能力が退化していく。一人でいるときに自己のアイデンティティに確信を持てなければ、自己の感覚を維持するために他人の力を充てにせざるを得ない。すると今度は、他者を他者として経験することができなくなる。自分に必要なものを、他者からこま切りに受け取ることしかできなくなるのだ。これは脆弱な自己を支えるために、他者を交換可能な部品として扱っているに等しい⁽⁶⁶⁾。

自己の依って立つべきアイデンティティまでもが、一介のメディアによって強力な影響を受けている。そして他者 (自分と見解を共有しない他者) は全人的人間としてではなく、こま切りに扱われている。ツイッターはその種の他者の扱いにあふれている。

共感による人格形成は、同時代の社会形成にとって必要不可欠なものであ

る。ロールズをはじめとするリベラルな政治哲学では、人間の人格は変化しないことが議論の前提となっていた。しかし、共同体を重視する政治哲学（サンデルの共和主義など）では、人間の人格形成が政策上の重要な課題であった。⁽⁶⁸⁾ スミスも共感の作用によって道徳感情の基準（内なる公平な観察者）が形成されるとし、人びとの相互作用による人格形成の過程に注目した。しかし、同時代ばかりでなく、今後の将来世代にとって、共感に基づく世代間の利他性は、必要不可欠なものとなっている。とくに、地球温暖化をはじめとする環境問題や債務超過による財政問題などが深刻になっている現在、仮想将来世代への共感が必要になっている。現世代の人が共通価値や新しい政治哲学を共有することが求められているが、その前提となるのは、まさに共感なのである。

もっとも、現世代を持続性に基づく制度設計に向かわせるには、共感という方法以外にもある。さまざまなアプローチが考えられるが、たとえば、真実を語ることも有効な手段である。哲学のジョシュア・ランディ（Joshua Landy）は「古くさい考えかもしれないが、アル・ゴアが主演した気候変動をテーマとするドキュメンタリー映画『不都合な真実』について考えてみればよい。愛すべき人物も登場しなければ、ウイットに富んだ当意即妙のセリフもないにもかかわらず、このドキュメンタリーは環境問題に関する運動に多大な影響を及ぼした。あるいは『フード・インク』（食品産業を扱ったドキュメンタリー映画）、マイケル・ポーラン著『雑食動物のジレンマ—ある四つの食事の自然史』、ジョナサン・サフラン・フォア著『イーティング・アニマル—アメリカ工場式畜産の難題』なども例としてあげられよう。過去百年間、食肉産業を扱ったベストセラー小説はあまり多くなかった。だがそれでも、人びとがより啓蒙された態度を示すような時代へと徐々に変わりつつある⁽⁶⁹⁾」と語る。事実をありのままに示すことは、意外と難しいことなのかもしれないが、人びとへの啓蒙を考えた場合、有効な手段となりえるようである。ランディが取り上げている環境問題や食品の安全性問題は、持続性という点に

最も関わっている。もともと持続性が注目されたのは、石油などの自然資源の有限性のもとで、膨張する人口と経済活動はいずれ地球社会の破綻を招くとしたローマクラブのレポート『成長の限界』が発表され、その後、国連から「持続可能な開発」という概念が提案されたことからであった。これによって、人々の資源の有限性に対する認識と、自然環境の劣化に対する認識が大きく塗り替えられた。「持続可能な開発」とは、「将来の世代がそのニーズを満たす可能性を損なうことなく、現代の世代のニーズを満たすような開発」とされるようになった。今改めて、このような開発の推進にあたって、私たちは未来に向かって、これまでの歴史と向き合わなければならない時に来ている。

注

- (1) 大藤修『二宮尊徳』吉川弘文館、2015年；拙稿「二宮尊徳思想の現代的意義―幕末期の農村復興に学ぶ」（並松信久・王秀文・三浦忠司著『現代に生きる日本の農業思想』ミネルヴァ書房、2016年、75～147ページ）。
- (2) 社会規範が強い社会において、市場規範が優勢に働くようになったと言い換えることができる。ダン・アリエリ著／熊谷淳子訳『予想どおりに不合理―行動経済学が明かす「あなたがそれを選ぶわけ」』ハヤカワ文庫、2013年、121～57ページ。人類学では、市場規範による不平等などが生じた場合、社会規範に基づく新たな機構を生み出して平等性を保つ事例があげられている。煎本孝『こころの人類学―人間性の起源を探る』ちくま新書、2019年、133～7ページ。
- (3) 言い換えれば、相手の恐怖心に訴えることで影響力を揮い、命令や意思に従わせること（ドミナンス・ステータス）ではなく、自らの成功実績やスキルの高さで周囲の人びとを惹きつけること（プレステイジ・ステータス）である。ジョセフ・ヘンリック著／今西康子訳『文化がヒトを進化させた―人類の繁栄と文化―遺伝子革命』白揚社、2019年、179～212ページ。
- (4) 共感（感情移入）という概念は、古くから注目されていたが、科学の対象、とくに心理学の対象とされたのは20世紀前半になってからのことである。ダーウィン（Charles Robert Darwin, 1809-1882）の著書『人間の由来』（長谷川眞理子訳、講談社学術文庫、2016年）においても、人間は本来、ホモ・エンパシクス（共感する人）であったとしている。これは近年の進化生物学の業績によって検証されている。NHKスペシャル取材班『ヒューマン―なぜヒトは人間になれたのか』角川文庫、

- 2014年、122～8ページ。
- (5) 拙稿「二宮尊徳における農業思想の形成」(『農林業問題研究』、第19巻1号、1983年、28～36ページ)。
 - (6) 人びとの相互信頼と、その人びとが暮らす国のGDPとの間には強い相関関係のあることは、よく知られている。Knack, S. and Keefer, P., *Does Social Capital Have an Economic Payoff? A Cross-Country Comparison*, *Quarterly Journal of Economics*, vol.112 (1997), pp.1251-88.
 - (7) 竹本洋『スミスの倫理—『道徳感情論』を読む』名古屋大学出版会、2020年、15～44ページ。
 - (8) ポール・ブルーム著／高橋洋『反共感論—社会はいかに判断を誤るか』白揚社、2018年、25ページ。
 - (9) 田中敏弘編著『スコットランド啓蒙と経済学の形成』日本経済評論社、1989年；田中秀夫『スコットランド啓蒙思想史研究』名古屋大学出版会、1991年；小柳公洋『スコットランド啓蒙研究—経済学的考察』九州大学出版会、1999年；長尾伸一『ニュートン主義とスコットランド啓蒙』名古屋大学出版会、2001年。
 - (10) アダム・スミス著／高哲男訳『道徳感情論—人間がまず隣人の、次に自分自身の行為や特徴を、自然に判断する際の原動力を分析するための論考』講談社、2013年、31ページ。
 - (11) この二つの概念に「共感的配慮」を加えて三つに分ける場合もある。共感的配慮とは、相手が置かれた状況を何とかしてあげたいと望むことである。ジャミール・ザキ著／上原裕美子訳『スタンフォード大学の共感の授業—人生を変える「思いやる力」の研究』ダイヤモンド社、2021年、307～13ページ。
 - (12) 堀内進之介『善意という暴力』幻冬舎新書、2019年、63～5ページ。
 - (13) ポール・ブルーム著／高橋洋訳、前掲書、2018年、49～51ページ。
 - (14) ローマン・クルツナリック著／横山啓明・加賀山卓朗訳『生活の発見—場所と時代をめぐる驚くべき歴史の旅』フィルムアート社、2018年、92～127ページ。
 - (15) ポール・ブルーム著／高橋洋訳、前掲書、2018年、54ページ；ローマン・クルツナリック著／田中一明・荻野高広訳『共感する人—ホモ・エンパシクスへ、あなたを変える六つのステップ』ぶねうま舎、2019年、98～100ページ。
 - (16) サイコパシー (psychopathy) は精神病質と訳されているが、反社会的人格の一種を意味する心理学用語であり、サイコパスはその精神病質者のことである。小説や映画の題材として、よく取り上げられる。
 - (17) 中村雄二郎『共通感覚論—知の組みかえのために』岩波現代選書、1979年。
 - (18) Baron-Cohen, Simon, *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books, 2012, p.6.
 - (19) マーティン・ホフマン著／菊池章夫・二宮克美訳『共感と道徳性の発達心理学—

- 思いやりと正義とのかかわりで』川島書店、2001年。
- (20) 植島啓司・伊藤俊治『共感のレッスン—超情報化社会を生きる』集英社、2017年、46～55ページ。
- (21) スティーブン・ピンカー著／幾島幸子・塩原通緒訳『暴力の人類史（下）』青土社、2015年、361～94ページ。
- (22) アダム・スミス著／水田洋訳『道徳感情論（上）』岩波文庫、2003年、50～4ページ。
- (23) エヤル・ヴィンター著／青木創訳『愛と怒りの行動経済学—賢い人は感情で決める』ハヤカワ文庫、2019年、67～9ページ。
- (24) ルソー著・今野一雄訳『エミール（中）』岩波文庫、1963年、34～5ページ。
- (25) Glover, Jonathan, *Humanity*, Yale University Press, 2012, pp.379-80.
- (26) H.G. ウェルズ著／中村融訳『モロー博士の島』東京創元社、1996年。26ページ。
- (27) どのような場合でも、他人のために自らを犠牲にするよう求める部族は、もっと緩やかな利他主義を奉じる部族よりも、早く滅亡する傾向がある。おそらく宗教が人類史で強い力をもっているのは、この点を強調しているからである。エヤル・ヴィンター著／青木創訳、前掲書、2019年、151～7ページ。
- (28) C.D. バトソン著／菊池章夫・二宮克美訳『利他性の人間学—実験社会心理学からの回答』新曜社、2012年。
- (29) デイヴィッド・ヒューム著／石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳『人間本性論 第二巻 情念について』法政大学出版局、2011年。
- (30) アダム・スミス著／水田洋訳、前掲書、2003年、314ページ。
- (31) Batson, C. Daniel et. al., *Immorality from Empathy-Induced Altruism: When Compassion and Justice Conflict*, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol.68 (1995), pp.1042-54.
- (32) *How Emotion Are Made : The Secret Life of the Brain*, Houghton Mifflin Harcourt, 2017.
- (33) 拙稿「ポピュリズムと報徳思想（上）（中）（下）」（『報徳』、第118巻1359～61号、2019～2020年）。
- (34) ダニエル・カーネマン著／村井章子訳『ファスト&スロー：あなたの意思はどのように決まるか？（下）』ハヤカワ文庫、2014年、13～32ページ。
- (35) アダム・スミス著／水田洋訳、前掲書、2003年、313ページ。
- (36) ジョセフ・ヘンリック著／今西康子訳、前掲書、2019年、64～90ページ。
- (37) ダニエル・カーネマン著／村井章子訳『ファスト&スロー：あなたの意思はどのように決まるか？（上）』ハヤカワ文庫、2014年、244～58ページ。
- (38) 堀内進之介『善意という暴力』幻冬舎新書、2019年、17～66ページ。
- (39) ピーター・シンガー著／関和美訳『あなたが世界のためにできるたったひとつの

- こと—<効果的な利他主義>のすすめ』NHK出版、2015年、5ページ。
- (40) アビジット・V・バナジー／エステル・デュフロ著／山形浩生訳『貧乏人の経済学—もういちど貧困問題を根っこから考える』みすず書房、2012年；エステル・デュフロ著／峯陽一／コザ・アリーン訳『貧困と闘う知—教育、医療、金融、ガバナンス』みすず書房、2017年。バナジー (Abhijit V. Banerjee) とデュフロ (Esther Duflo) は夫妻で、2019年度ノーベル経済学賞の同時受賞者である。授賞理由は、「世界的な貧困の緩和への貢献」であり、とくに「小さくても実践的な問題に取り組んだ」ことが評価された。
- (41) わが国の「農業補助金」についても同様のことがみられ、農業経営に対するインセンティブを弱体化しているといえる。日本農業の衰退の原因を求めるとすれば、農業補助金にこそ求められるべきであろう。拙著『近代日本の農業政策論—地域の自立を唱えた先人たち』昭和堂、2012年。
- (42) ポール・ブルーム著／高橋洋訳、前掲書、2018年、124～5ページ。
- (43) Lynch, Michael P, *In Praise of Reason: Why Rationality Matters for Democracy*, MIT Press, 2012.
- (44) ジェームズ・レイチェルズ、スチュアート・レイチェルズ著／次田憲和訳『新版現実をみつめる道徳哲学—安楽死・中絶・フェミニズム・ケア』晃洋書房、2017年、174～84ページ。
- (45) 拙稿「利他行動とコミュニティの形成」(『報徳学』、第15号、2018年、33～53ページ)。
- (46) Srinivasan, Amia, *Stop the Robot Apocalypse: The New Utilitarians*, *London Review of Books*, September 24, 2015.
- (47) エレイン・スカリー著「他者を想像することの困難さ」(マーサー・C・ヌスbaumほか著／辰巳伸知・熊川元一訳『国を愛するということ—愛国主義(パトリオティズム)の限界をめぐる論争』人文書院、2000年、167～87ページ)。
- (48) Baron-Cohen, Simon, *Forum: Against Empathy*, *Boston Review*, August 2014.
- (49) ダニエル・カーネマン著／村井章子訳、前掲書(上)、2012年、39～190ページ。
- (50) スティーブ・ピンカー著／幾島幸子・塩原通緒訳、前掲書(下)、2015年、393～4ページ。
- (51) 自己による自然への共感や、自己と他者を区別しない同一性である「自然の人格化」が必要とされる。しかし、人間が自然を区別し、それを自覚した時が初原的同一性の認識の出発点である。すなわち、二元性と同時に、同一性も人類に普遍的なところであり、これらを自覚し統合する論理が初原的同一性ということになる。煎本孝『こころの人類学—人間性の起源を探る』ちくま新書、2019年、52～5ページ。
- (52) イ・サンヒ&ユン・シンヨン著／松井信彦訳『人類との遭遇—はじめて知るヒト誕生のドラマ』早川書房、2018年、159～71ページ。

- (53) 小林慶一郎『時間の経済学—自由・正義・歴史の復讐』ミネルヴァ書房、2019年、173～4ページ。
- (54) ハイエク著／矢島釣次・水吉俊彦訳『ハイエク全集 第8巻 法と立法と自由Ⅰ』春秋社、1987年、123～83ページ。
- (55) 経済学のサミュエルソン (Paul Anthony Samuelson, 1915-2009) によって示されている。小林慶一郎、前掲書、2019年、111～2ページ。
- (56) 格差原理は、最も惨めな人のために図って、ある程度の平等を実現し、極端な不平等を改めるために満たすべき条件のひとつとされる。ジョン・ロールズ著／田中成明編訳『公正としての正義』木鐸社、1979年、33～7ページ。
- (57) 拙稿「公正な分配と正義論」(『報徳学』、第15号、2018年、1～18ページ)。
- (58) 山竹伸二『「認められたい」の正体—承認不安の時代』講談社、2011年。
- (59) 小林慶一郎、前掲書、2019年、161～98ページ。
- (60) Prinz, Jesse, Is Empathy Necessary for Morality in Empathy, Coplan, Amy and Goldie eds., Peter, *Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, 2011.
- (61) Haidt, Jonathan, The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment, *Psychological Review*, vol.108 (2001), pp.814-34.
- (62) John Theodore McNamara, *A Border Dispute: The Place of Logic in Psychology*, MIT Press, 1986.
- (63) Cohen, Geoffrey L., Party over Policy: The Dominating Impact of Group Influence on Political Beliefs, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol.85 (2003), pp.808-22.
- (64) ポール・ブルーム著／高橋洋訳、前掲書、2018年、285ページ。
- (65) 高橋洋「訳者あとがき」(ポール・ブルーム著／高橋洋訳、前掲書、2018年、296～302ページ)。
- (66) 言い換えれば、心や脳を人間存在の司令塔といった役割から解放し、身体の一部に戻すことである。その際のキーワードは共感である。植島啓司・伊藤俊治『共感のレッスン—超情報化社会を生きる』集英社、2017年、5～15ページ。
- (67) シェリー・タークル著／日暮雅通訳『一緒にいてもスマホ—SNSとFTF』青土社、2017年、65ページ。
- (68) 拙稿「徳倫理の展開と社会形成」(国際二宮尊徳思想学会編『二宮尊徳思想論叢 VI・報徳思想と現代社会』報徳博物館、2018年、361～83ページ)。
- (69) ポール・ブルーム著／高橋洋訳、前掲書、2018年、64ページ。