

利他と社会的つながり

—コミュニティの形成要因と制度化の課題—

並 松 信 久

〔要旨〕 利他行動とコミュニティの形成は密接に結びついている。多くの先行研究においては、利他の起原や行動について明らかにされてきたものの、利他行動とコミュニティ形成の関係については、あまり言及されていない。本稿では互惠的利他主義と集団の関係、社会規範とコミュニティの関係の考察を通して、利他が社会的つながりに必要な不可欠なものであることを明らかにした。

利他行動はコミュニティの形成にとって欠かせないが、それには地域的な限界があった。その限界を克服するには、社会規範や制度による補足が必要であった。しかしながら、社会規範や制度によって利他行動が導き出せることもできたが、多くの場合はそうならなかった。その典型的な例が、報徳社運動が地域的な広がりをもたなかったことである。(キーワード傍線部分)

目 次

- | | |
|--------------|-----------------|
| 1 はじめに | 2 利他心と制度 |
| 3 互惠的利他主義と集団 | 4 利他と社会規範 |
| 5 利他と集団 | 6 結語—地域的な限界と制度化 |

1 はじめに

人間が利己主義的な考え方や行動をとるのは、根本的には生命を維持する必要があり、そのために食料を確保しようとするためである。これはいわば

自明のことである。もっとも、生命の維持も食料の確保も、まったく孤立した人間がただひとりでは可能となるわけではない。利己主義のみでは人間は生存すらも困難である。人間は基本的に社会的な動物にならざるをえない。もし社会的な動物として生きていくとすれば、人間には利己心が必要であると同時に、利他心も必要となる⁽¹⁾。

利他心は決して非日常の特別なものでなく、日常的のみかけるものである。たとえば、それは阪神・淡路大震災（1995年）や東日本大震災（2011年）などの際に、多くの人びとがボランティアとして現地に駆け付けたことからわかる。大震災は非日常のことであったものの、ボランティア活動は日常的にみられるものとなっている⁽²⁾。利他心が日常的なものであるとすれば、「人はなぜ他人を助けるのか」という問題は、すでに解答が出ているはずである。しかしこの問題に対する答えは、未だ明確になっていない。

これまで利他心は、宗教や思想の世界で必要不可欠のものとされてきた。道徳全般が、仲間の人間を手助けする、あるいは少なくとも害さないということに関わる規範の体系であるとするれば、道徳こそ利他心と同一であるといえるのかもしれない。たとえば、その代表的な表現には、「受けるよりは与える方が幸いである」（『新約聖書』）、「だれも傷つけるな。そうすれば、だれにも傷つけられないだろう」（ムハンマド『別離の説教』）、「己の欲せざる所を人に施すことなかれ」（『論語』）、「奪うに益なく、譲るに益あり」（『二宮翁夜話』）などである。これらの教えや教訓は利他心を表現したものであるといえる⁽³⁾。これらのことから利他心がどのように生まれ、どのように生かされるのかは、地域性や歴史性に応じてさまざまに表現されていることがわかる。もっとも、さまざまに表現されているからこそ、利他心には曖昧さがともない、むしろそれが利他心の特有性をもたらしているともいえる。

もちろん、実際の社会においても、利他心はさまざまに解釈されているので、「利他心とは何か」という根本的な問題に対する答えは、わかりづらいものとなっている。これはやや逆説的にいえば、わかりづらくなっているために、

利他心や利他主義について、これまで多くの学問分野において研究対象とされてきた。進化生物学、心理学、経済学、哲学などの分野において研究が行われてきた。たとえば、経済学の場合、経済学は基本的に「利己心」に基づく学問といわれている。個人が私益だけを追求していれば、市場メカニズムによって社会的な最適が達成されるというのが、その基本原理である。しかし現実の人間は利己心だけでなく利他心ももっている。経済学も現実を分析するためには、利他心も考慮することが求められている。しかしこれまで経済学の分野では、利他心は「相互依存性」に依拠しているために、経済学の体系に組み入れるのは困難であると指摘されてきた。⁽⁴⁾

利他心あるいは利他主義を、より実態的にとらえようとする場合、すぐに思い浮かぶのが、コミュニティを形成する際の重要な要素となっている点である。一般にコミュニティとは「一定地域において共同生活を行なう領域ないし生活空間であり、互いの中に共通の関心や社会意識がみられることがその要件とされる⁽⁵⁾」人びとの集まり（地域共同体）とされ、とくに地理的条件が重視される。つまり一定の生活領域ないし生活空間において、利他心あるいは利他主義が意味をもち、利他行動が生まれると考えられている。⁽⁶⁾多くの学問分野でとらえられる利他行動は、これが前提となってきた。利他行動はコミュニティの形成と不可分の関係にあった。

しかし現在、インターネットなどの発達によって地理的制約が弱まり、地域性に限定されず空間的に拡散した機能集団という特徴をもったコミュニティが増加している。このため近年では、地理的条件に限定されない定義が用いられるようになってきている。たとえば、コミュニティは「血縁や地縁を越えた持続性のある社会関係によって連結され、その関係が当人の社会的アイデンティティと社会的活動にとって重要だと相互にみなされているような一つの間人集団あるいは人間のネットワーク⁽⁷⁾」と定義されている。グローバル化のなかでコミュニティ自体が変容するなかで、今や社会的ネットワーク（social network）の形成や連帯感（sense of connectedness）といった要素が、

コミュニティの基本要件となっている。

ところで、利他行動と集団・社会に関する研究は、上記のように多くの研究分野において、数多くの業績が出されている。その主だった先行研究(邦文・翻訳も含む)をたどると、刊行年順にリチャード・D・アレグザンダー著／山根正気・牧野俊一訳『ダーウィニズムと人間の諸問題』思索社、1988年；宮本邦男「利他心と経済学」(『作新地域発展研究』、第3号、2003年、1～34ページ)；丸山亜希子「共有資源問題における互惠的行動」(『関西学院経済学研究』、第35号、2004年、169～90ページ)；館岡康雄『利他性の経済学—支援が必然となる時代へ』新曜社、2006年；小田亮『利他学』新潮選書、2011年；オレン・ハーマン著／垂水雄二訳『親切的な進化生物学者—ジョージ・プライスと利他行動の対価』みすず書房、2011年；クリストファー・ボーム著／斉藤隆央訳・長谷川眞理子解説『モラルの起源—道徳、良心、利他行動はどのように進化したのか』白揚社、2014年；フランス・ドゥ・ヴァール著／柴田裕之訳『道徳性の起源—ボノボが教えてくれること』紀伊國屋書店、2014年；ポール・ラッセル「ヒュームによる徳の解剖」(ダニエル・C・ラッセル著／相澤康隆・稲村一隆・佐良土茂樹訳『ケンブリッジ・コンパニオン 徳倫理学』春秋社、2015年、141～86ページ)；ハーバート・A・サイモン著／佐々木恒男・吉原正彦訳『意思決定と合理性』(ちくま学芸文庫、2016年、98～121ページ)；岡部光明『人間性と経済学—社会科学の新しいパラダイムをめざして』(日本評論社、2017年、253～334ページ)；亀田達也『モラルの起源—実験社会科学からの問い』岩波新書、2017年；ピーター・シンガー著／児玉聰監訳『飢えと豊かさとの道徳』勁草書房、2018年；ウィリアム・マッカスキル著／千葉敏生訳『＜効果的な利他主義＞宣言！慈善活動への科学的アプローチ』みすず書房、2018年；吉野浩司『利他主義社会学の創造—P・A・ソローキン最後の挑戦』昭和堂、2020年；伊藤亜紗・中島岳志・若松英輔・國分功一郎・磯崎憲一郎『「利他」とは何か』集英社新書、2021年；中島岳志『思いがけず利他』ミシマ社、2021年；伊藤亜紗・村瀬孝生『ほけと利他』

ミシマ社、2022年などである。もちろん邦文の研究業績以外にも、海外にも多くの研究業績がみられる。むしろ海外において研究が積極的な進展をみせている。

しかし、これらの研究業績では、各研究分野における利他心や利他主義の根源や展開について、くわしく述べられているものの、コミュニティの変容や形成との関係については、あまり触れられていない。とくに最近のコミュニティの変容と形成の関連については、あまり言及されていない。そこで本稿においては、利他行動が新たなコミュニティの形成にあたって、どのような役割を果たし、どのような影響を与えるのかを考えていく。その際、多くの先行研究をできる限り追いながら、課題に迫っていきたいと考える。

本稿は、グローバル化のなかの利他行動とコミュニティの形成という現代の問題を解こうとする試みであるが、歴史的な事象に関する、ひとつの解釈の試みであるとも考えている。たとえば、明治期のコミュニティ組織ともいえる報徳社の問題である。昭和初期までに政府の手によって、報徳社は全国的な組織の体裁が整えられたが、それまで政府の手を借りない段階で、なぜ報徳社組織が全国的な広がりを見せなかったのかという問題である⁽⁸⁾。新たなコミュニティの形成という点では、多分に逆説的な問いかけであるが、コミュニティの形成を考える上で重要な問題であると考えている。本稿はこのような問題の視点からも、何らかの示唆を得たいと考えている。

なお、本稿の引用文中には読みやすくするために、加筆修正を一部加えた箇所がある。人物の生没年については、可能な限り記した。

2 利他心と制度

経済学における人間行動に関する厳密な公理は、「利己的かつ合理的な個人が社会の主体である」というものである。ここで「利己的」というのは「自分の効用・利益だけを追求すること」であるとされている。また「合理的」とは「意思決定に際して将来に関するすべての情報を熟知し、すべての代替

案の費用と便益を完全に計算した上で、自分の効用を最大化する選択ができること」であるとされている⁽⁹⁾。しかし、周知のように現実の人間は利己的なだけでもなければ、合理的に徹しているわけでもない。また現実の意思決定においては、「最大化」というよりも「満足化」に基づいていると考えるほうが妥当である。満足化とは「一定の要求水準を決めておいて、選択肢をひとつずつ調べて、要求水準を超えた最初の選択肢を選ぶこと」である⁽¹⁰⁾。この意味では、経済学は合理性の限界については対応できるものの、利他心については必ずしも体系的に対応できていない。利他心の問題は、これまでもっぱら「社会学」に委ねられてきたと考えられる所以である。

二律背反的に分けるとすれば、人間は本質的に利己的な存在であるとみるのが「性悪説」であり、本質的に利他的な存在であるとみるのが「性善説」である。この点で経済学は性悪説に基づく学問分野である。進化論的に考えても、利己心の存在理由は明らかである。自己保存本能が強いほど、生存の可能性が高いと考えられるからである。ダーウィン (Charles Robert Darwin, 1809-1882) は『種の起原』において、「あらゆる複雑な構造や本能」が「その保有者にとって有益」であるに違いないと考え、「自然淘汰は各自にとっての幸福 (利益) のためにのみ、それによってのみ、作用するからである」と考えた⁽¹²⁾。

そうであるとすれば、利他心はなぜ生まれるのであろうか。進化論では、利己主義のほうが利他主義よりも個体の維持に適しており、利他心が利己心を抑えて生き残れる可能性はないと考えられていた。しかし、自然淘汰が個体だけでなく、その集団にも作用すると考えると、利他心の発生が説明できる。集団は利他的な構成員が多いほど、生存適性が高くなるからである。進化論においては利他心の発生は説明できない上に、一般に「集団」を自然淘汰の対象としての「有機体」とは認めていない。しかしながら「多段階自然淘汰論」では、集団も個体と同じく、自然淘汰の対象とすべきであるとしている。社会学においても人間集団の場合には、その集団に固有の「文化」をもつことで、

ひとつの有機体となっているとみなしている（これは社会学の重要な研究対象である⁽¹³⁾）。

経済学のボールズ（Samuel Bowles, 1939）は、利他と友好をめぐって以下の四つのグループを想定し、いずれのグループが生き残れるかを調べた。

- (1) 身内に対して利己的で、対外的に友好的なグループ。
- (2) 身内に対して利己的で、対外的に非友好的なグループ。
- (3) 身内に対して利他的で、対外的に友好的なグループ。
- (4) 身内に対して利他的で、対外的に非友好的なグループ。

の四つである。どの集団の生物学的適応度が高いのか、そして生き残れるかを調べた結果、最も生き残ったのは(4)のグループであった⁽¹⁴⁾。ボールズはこの結果について「私たちが発見したことは、かなり驚くべきことでした。もちろん、多くの人々はこの結果を不愉快に思うでしょう。利他主義は、好戦的な性質と深く結びついているという結果なのです。そうした事実を多くの人が好むとは思えません。でも、私たちの結果は、このふたつが結びついていなければ、その集団は成功していなかったであろうことを示しています」と説明している。身内に利他的という条件が必要であるというなら、(4)のグループだけでなく、(3)のグループも相当数、生き残らなければならないはずである。この結果から、身内に利他であることが生き残りに優位な条件となるためには、対外的に非友好的ないし好戦的である必要があるということになってしまう。たとえば、グループ間の戦いがあるとき、(4)のグループの構成員は優秀な戦闘員になる。どの軍隊でも、優秀な戦闘員とは集団の利益のことを重く受け止めるように訓練された人である。この戦闘員の勇敢さ（集団のために自分の命を危険にさらす）は、生物学的にみれば、利他的ということになる。ボールズによれば、人間は生来的に他人に深刻な暴力を与えることを嫌っている。しかし、そのような人間を訓練する場合に、身内か否かの判定が闘争心を掻き立てる鍵になるようなメカニズムがうまく利用されている⁽¹⁵⁾ということになる。

人間は、見知らぬ他者に対して親切な行ないをする一方、自分には関係のない人間だと思えば、冷たく無関心でいることもできる。このことから他者に対する絶対善が存在するのかどうか確定的なことはいえない。社会生物学のウィルソン (Edward Osborne Wilson, 1929-2021) は、近縁な血縁者に向けられる利他行動と、見知らぬ他者に対する利他行動との間には違いがあるとし、動物にみられる利他行動を観察した結果、二つの異なるタイプの利他行動があると説明する。ウィルソンはそれを「芯の堅い利他主義」(hard-core altruism) と「芯の柔らかい利他主義」(soft-core altruism) とよんでいる。前者は、自分に対する「見返り」や「報い」を一切期待しない行動で、非理性的で一方向的に行使される。言い換えれば、愛情や友情などの強い感情にもとづく片務的な行動である。後者は、見知らぬ他者に向けられる利他行動であるが、本質的には利己的な行動であるという。後者は、基本的に損得勘定や打算にもとづくものであり、他人や社会からの見返り (名誉、称賛、報酬など) を期待したうえでの行動である。この意味で芯の柔らかい利他主義は、互恵的な行動である。ウィルソンは、この芯の柔らかい利他主義、すなわち見知らぬ人びと同士の間での互恵的な行動こそ、人間社会の鍵であるとみなしている⁽¹⁶⁾。

利他行動の解明は、生物進化の研究において重要な課題である。生物は次世代に複製を残さなければ、まちがいに消えていく。個体間に競争が存在する限り、複製を残そうとする行動は競争に有利に働くはずである。このなかで他者を助ける利他行動は、競争に有利な性質として進化することができるかどうか問題である。生物学における利他行動の進化の考察を歴史的に追うと、ロシアの無政府主義者クロボトキン (Pjotr Aljeksjejevich Kropotkin, 1842-1921) に始まり、進化生物学のハミルトン (William Donald Hamilton, 1936-2000) による近年の研究に至るまで、多くの人によって探究されてきた⁽¹⁷⁾。利己心の存在理由を強調したダーウィンでさえ、著書『人間の由来』において、以下のように語り、利他心が進化論的に発生することを認めていた。

同じ部族に属するメンバーは、彼らの目から見て全員のためによいと思

われる行いは称賛し、よくないと思われる行いは非難しただろうことは明かだ。他人のためによいことをすること、自分が他人からしてもらいたいと思うことを他人に対してすることは、道徳の礎石である。それゆえ、人間がまだ粗野であった時代に、称賛を大事にし、非難を恐れることがどれほど重要であったかは、誇張しすぎることはないだろう。他人の利益のために自分の命を犠牲にしようと。深い本能的感情によって動かされているわけではないが、それでも栄光を得るためにそのような行動をとろうとする者は、そうすることによって、他人にも同じような栄光に対する渴望をかきたて、練習によって高貴な称賛の感情を強めることになる⁽¹⁸⁾だろう。

と語っている。ダーウィンは部族において利他心が発生し、それが継続されると説いた。

進化論において説明される個人淘汰の場合には、その自然淘汰が起こる四つの条件が考えられている⁽¹⁹⁾。①集団内に個人が複数存在する。②個人のもつ遺伝可能な特徴が互いに異なる。③ある特徴が他の特徴より個人の生存に適している。④個人は次世代の生産をめぐる互いに競争する、という条件である。これらの条件によれば、結局、個人淘汰の原動力は集団内の個体差ということになってしまい、個人淘汰とは個体差のある個人間の生存競争に他ならないことになる。これに類することとして、集団淘汰の場合にも、その自然淘汰が起こる条件が四つ考えられている。①母集団内に集団が複数存在する。②集団のもつ次世代に伝承可能な特徴（利他心の度合い）が互いに異なる。③ある特徴（強い利他心）が他の特徴より集団の生存に適している。④集団は次世代の生産をめぐる互いに競争する、という条件である。これらの条件によれば、結局、集団淘汰の原動力は、集団間の集団差ということになり、集団淘汰は集団差のある集団間における生存競争に他ならないことになる。しかし個人淘汰と集団淘汰は、形態において類似といえるが、決定的な違いがある。それは個人淘汰では利己心のほうが利他心より生存適性が

高いことである。これとは逆に集団淘汰では、利他的集団のほうが利己的集団より生存適性が高いので、利己的集団は利他的集団によって淘汰されていくことになる。

集団淘汰が理論的に成立するには、集団を存在する単位として定義する必要がある。多段階自然淘汰論での集団は三つの条件をもつものと定義される。⁽²⁰⁾

①個人の集まりで、その内部者の生存適性に対しては互いに影響を与え合うが、その集まりの外部者には影響を与えない。②その集まりは空間的またはその特徴において隔離されている。③その隔離は完全なものでなく、時折みられる集団間移動によって結合を保っている、という条件である。条件①と②によれば、集団は単なる個体の集まりではなく、有機体であるといえる。条件③は、集団の集合体である母集団に意味があることを示している。さらに集団を利他心との関係で定義すれば、集団とは「利他心の及ぶ範囲」ということになる。これは経済学では「正の外部性の及ぶ範囲」となり、社会学では「ネットワーク」の類似概念となる。市場が契約によって、国家が法律によって、結ばれるのに対して、ネットワークは信頼で結ばれている。一般に社会や共同体という組織は、その根底において、ここで定義した集団の特性を有しているといえる。

そこで集団行動における利他心を明確にしようとするれば、「信頼」と「協力」という概念が重要であることがわかる。基本的に利己心に基づく経済学が、利他心をとらえようとする場合、信頼を社会資本 (social capital) とみなすことで、その特徴を表わしている。⁽²¹⁾たとえば、経済発展や経済効率を説明する際に、信頼が大きな役割を果たしていることを示している。信頼とは「自己の属する集団内で他人が社会的規範を守り、裏切らないと信じること」であると、一般的に認識されているが、政治学のパットナム (Robert・D・Putnam, 1940-) は社会資本との関連で、信頼を一般的な互惠の原則とみなしている。そして、信頼について「何ら直接のお返しを期待せず、またあなたが誰であるかを知らないにもかかわらず、その内誰かが必ず報いてくれるの

を信じて、私は今これをあなたのためにしてあげる」ことと説明している⁽²³⁾。

信頼の特徴を整理すると、三つある。①取引コストや調整・協力コストを減らすので、生産の効率に資する。この点で信頼は生産要素、つまり資本の一種とみなせるであろう。ほとんどの経済活動は集団で行なわれるうえに、生産要素として知識や技術の重要性が増しているので、信頼の生産要素としての重要性はますます高まっている。②プラスの外部性をもっている点で、物的資本とは明らかに異なっている。③使っても減ることはなく、逆に使うことで増える可能性があるので、物的資本とは異なっている点である。このように信頼を資本とみなすとすれば、従来の資本概念とは異なるという意味で、社会資本のひとつとされる。現在この社会資本の重要性は、途上国の経済発展においても、先進国の経済活動においても強調されている。ただし、社会資本は物的資本のように市場価格で評価し集計することができないという、資本としては致命的な欠陥をもっている⁽²⁴⁾。

信頼に関わる社会資本の研究は、おおむね2種類のデータに依拠して着手されている。すなわち、(1) 信頼やグループへの参加度に関するデータ、(2) 価値観や行動についてのアンケートである。とくに(1)については、犯罪件数や離婚件数などのネガティブなデータのほうが集まりやすいこともある。またグループの参加度は必ずしも信頼と比例するとは限らない。緊密度が薄いグループへの参加が増えても、信頼が高まったことには必ずしもならないからである⁽²⁵⁾。さらに、信頼はマイナス効果ももっている。インサイダー間の信頼はアウトサイダーにはマイナスに働く上に、集団内で縁故主義や汚職などが発生しやすいからである。また利他心は強く強制されると、利己心と衝突することもあり、利他心や信頼を社会資本とみなすわけにはいかない場合も生まれる。

一方、信頼と同様、「協力」も利他心を説明する重要な概念となっている。協力とは簡潔に「共通の目的のために力を合わせること」と定義できるが、経済学ではゲーム理論において用いられる概念である。自分と他人との相互

依存関係を「ゲーム」として数学的にモデル化し、どのような振る舞い方をすると、利益の点で最適の結果が得られるかを検討する研究分野である。現実に人間は自他の利害が対立する社会を生きていかなければならないので、協力すれば社会的に望ましい結果をもたらすことができるにもかかわらず、自他の利害が対立して、それができない状況が生まれる。これは「社会的ジレンマ」(social dilemma)問題とよばれ、ゲーム理論において簡潔に表現したのが「囚人のジレンマ」である。同じ相手と繰り返し付き合うことが見込まれる「繰り返しゲーム」では、「相手が協力的に振る舞う限り、自分も協力的に振る舞う」という互惠行動が、自分にとって最適の結果をもたらすことが示される。個人の利益と社会全体の利益とが一致しない「共有地の悲劇」⁽²⁶⁾のような状態を、一般に社会的ジレンマとよばれる。個体にとっての適応が、群れや社会全体にとっての適応と必ずしも完全に一致しない社会的ジレンマの構造は、利他行動の説明にとって重要な示唆を与えている。

ところで、利他心と経済の関係においては、市場メカニズムがもたらす影響は大きい。利他心は「市場の失敗がない」場合と、「失敗がある」場合とで異なるからである。市場の失敗がない場合は、協力をつくるための取引コストが小さいので、情報コストのほうが問題になる。利他心は市場と比べて情報コストを必要とするので、大きな集団では市場に比べて不利となる。そのため利他心だけでは大きな集団は維持できず、分業、規模の経済、新技術などの導入がきわめて困難となる。集団内であまりにも利他心が強すぎると、市場の発生が妨げられ、さらに経済発展までも阻害されることになる。この経済に及ぼす利他心のマイナス効果は、経済学のオルソン (Mancur Lloyd Olson, 1932-1998) の名にちなんで、一般にオルソン効果 (Olson effect) とよばれる⁽²⁷⁾。また資源配分のメカニズムにおいて、大量の利他心は利己心に勝るものの、少量の利他心は利己心に劣ってしまう。利他心は信頼できる懲罰戦略の範囲を限定してしまうことになるので、むしろ搾取の対象となってしまう可能性をもっているからである。

一方、市場の失敗がある場合、取引コストが問題になる。この場合には利他心は市場より容易に外部性を内部化できるので、取引コストが小さくてすむ。上記のように信頼は社会資本となりえるからである。ところが、集団が大きくなると、取引コストが小さいという利他心におけるプラスを、情報コストが大きいというマイナスが上回ってしまう。そこで外部性を内部化する仕組みとして、政府による強制が有効となると考えられる。利他心に基づく「慈善」は公共財であるため、集団が大きくなっているにもかかわらず、利他心だけに依存してしまうと、慈善は供給過少に陥る。そこで社会全体として最適な規模の慈善を確保するには、政府による強制が必要になる。これが「社会保障」である。しかし、ここで逆説的な現象が起こってしまう。社会保障が充実し、政府によるセーフティーネットが整備されることによって、利他心の必要性は低下し、利他心が衰退することになってしまう⁽²⁸⁾。結局、政府によるセーフティーネットは、慈善を弱めてしまうことにつながる。それにもなって共同体意識が衰弱すれば、政府介入の必要性を高めることになってしまう。

もっとも、現代社会においては、「市場」と「政府」だけでは十分に対応できない問題が増加している⁽²⁹⁾。それはNPOやNGOの役割が高まっていることから明らかである。NPOやNGOは基本的に利他心に基づいて、自発的に形成された集団である。しかしながら、NPOやNGOは利他心を補強する仕組みでありながら、利己心も利用している。たとえば、「地域通貨」の場合、地域の助け合いを支えるため、奉仕に若干の報酬（利己動機で補強）を付けている。その一方で既存の公共体についても、規模の大きい中央政府よりも、規模の小さい地方自治体のほうが、より住民に密着している⁽³⁰⁾ので、共同体意識が高まる可能性をもっている。地方自治体も中央政府と同様、強制によってつくられた集団（制度）であるが、中央政府よりも規模が小さいため、構成員による監視や連帯意識が比較的強く、構成員のニーズに沿った行政が、ある程度可能となる。もっとも、地方自治体とNPO・NGOは異なる原理に

したがっているのです、両者の間には時に緊張関係も生まれることもある。しかし市場原理の足りないところを補うという面で補完関係にもなる。

現代社会において、地方自治体がその重要性を高めている理由は二つある⁽³¹⁾。一つはグローバリゼーションが進展し、租税の所得再分配機能が低下する一方で、少子高齢化や女性の社会進出が進んでいるために、社会保障での現金給付が困難になり、実物給付（医療、介護、教育、育児など）の重要性が高まっている点である。二つは情報化の進展によって、政府に求められるインフラ整備がハード（生産資本など）からソフト（人材集積、アメニティ、生活資本など）へと変化している点である。地方自治体の重要性の高まりによって、地方自治体の最適規模は、住民が相互扶助（社会保険と所得再分配）を許容できる範囲ということになっていく。

以上のことから、社会問題の解決に資する利他心は、集団の規模を一定水準に抑えることで、その保持や強化ができる。その具体的な例がコミュニティであり、NPO・NGO、ボランティア、慈善活動などであるといえる。コミュニティという言葉は元来、ラテン語の *com*（お互い）と *munus*（贈り物）に由来している。NPO は周知のように、**Non-Profit Organization**（非営利組織）の略称で「市場」に対する概念であり、NGO は **Non-Government Organization**（非政府組織）の略称で「政府」に対する概念である⁽³²⁾。それぞれ市場や政府によって解決が難しい問題に、利他行動によって対応している。またコミュニティ内での利他実践の手段として地域通貨の活用が図られている。地域通貨は信頼を共有するコミュニティをつなぐ手段として考えられたものである。もっとも、マネーはそもそも信頼の塊である。マネーがマネーとして機能するには、それが支払い手段として一般に受容される「信頼」が基礎になければならない。信頼が取引コストを引き下げるように、マネーも取引コストを下げることによって、経済活動を支え続けることができる⁽³³⁾。

3 互恵的利他主義と集団

利他心は大きく二つに分類される。「手段としての利他心」と「最終目的としての利他心」である。前者は「見かけの (apparent) 利他心」「弱い利他心」などとよばれ、後者は「真の (real) 利他心」「強い利他心」などとよばれる。また前者は、短期的な利他心であり、長期的には利己心であるとされる。後者は、哲学では「カント的」と称されている⁽³⁴⁾。たとえば、京都で一燈園を創設し、徹底的な利他を説いた西田天香 (1872—1968、以下は天香) は、二宮尊徳 (1787-1856、以下は尊徳) の「推譲」が利他の行為であるというものの、結局、自らの家産の維持や増殖・保持しているので、「自利」になるとしている。その意味で天香は推譲を批判するが、まったく否定しているわけではない。あえて言えば、天香は推譲の批判的継承をしたといえる。天香の解釈にしたがえば、天香は「強い利他心」、そして尊徳は「弱い利他心」になる。しかし強い利他心は観念に流されやすく、実際の利他行動となると、社会的意味をなくすこともある。実際に一燈園は、徹底的な利他行を説くものの、その一方で、そこに暮らす人びとは社会生活を営めるような制度を形成している⁽³⁵⁾。

利他心に基づく利他行動とは、自分が損をして相手を助ける、つまり自分の適応度を下げて、相手の適応度を上げる行動であると定義すれば、利他行動は自分の適応度を下げる行為なので、一見すると、自然淘汰説に対する反証例のように見える。しかし相手が自分と同じ血縁であれば、自分と同じ遺伝子を高い確率で共有しているので、相手の適応度の上昇を通じて、自分の遺伝子を残す可能性がある。これを数理モデルによって最初に定式化したのが、進化生物学のハミルトンであり、「ハミルトンの法則」とよばれる⁽³⁶⁾。それに対し、非血縁間の利他行動についても、多くの研究者によって説明されている。代表的な見解は進化生物学のトリヴァース (Robert L. Trivers, 1943 -) によって説明されている。トリヴァースは特定の相手との安定した協力関係のことを「互恵的利他主義」(reciprocal altruism) と名づけている⁽³⁷⁾。利他とい

う言葉は、一般に相手は無条件で利する行為を意味するが、ここでは「互惠的」という修飾語が付いている。つまり、互惠的利他とは将来の見返りがあることを前提にして、相手を助ける行為をさしている。言い換えれば、双方向的な関係が安定して見込まれる場合に生まれる利他性⁽³⁸⁾のことである。

トリヴァースは動物社会では、非血縁の相手との協力を生み出す仕組みとして、互惠的利他主義が重要であると説明している。しかしながら、この互惠的利他主義が機能するためには、特定の相手を見分けられる（個体の認識）、相手の取った行動を覚えている（記憶）、相手に対して協力するかどうかを自分だけで決定できる（行動の自由選択）など、個体がいくつもの能力を備えている必要がある。このような認知的・行動的能力が非常に高い能力であるので、互惠的利他主義が動物社会のなかで、どこまで広くみられるのかについて検討する必要があるとしている。さらにトリヴァースは、互惠的利他主義を維持する重要な点を取り上げている。それは「裏切り」という行為であり、二種類あるという。一つは「明らかな裏切り」、もう一つは「微妙な裏切り」である。明らかな裏切りとは、利益を得た人が「お返し」をしないことが明確にわかることである。これは明確であるので、その後の対応は容易なものである。捉えることが困難なのは、微妙な裏切りである。たとえば、その実際の事例として、わが国で近年問題となった食品製造業や飲食店による表示偽装など一連の偽装事件⁽³⁹⁾があげられる。消費者には食品がどのように製造されているのかわからないので、製造者や販売店側としては消費期限や産地をごまかすことは、さして難しくないことである。消費者は何らかの事件でも起こらないかぎり、だまされ続けることになる。生産者と消費者の間には、根本的に「情報の非対称性」が存在するからである。しかし、このような微妙な裏切りは永続的に続くわけではない。互惠的利他行動が人間の特徴であるとすれば、人間のなかにこういった裏切り行為に対抗する何らかの「しくみ」が備わっているのではないかと思われる。進化心理学の実験によれば、人間には明らかな裏切り者を見つけ出す仕組みと、利他主義者を見つけ出し、微

妙な裏切りを防ぐ仕組みが備わっていることが指摘されている⁽⁴⁰⁾。

互いに利他行動のやり取りにおいて時間差があり、それが互恵的利他行動になる。人間社会は一般に少なからず互恵的利他行動をもとに成り立っていると考えられる⁽⁴¹⁾。このような行動がなければ、人間の社会は血縁集団を超えるような大きな集団を形成できなかつたといえるからである。逆に大きな集団を形成したからこそ、互恵的利他行動が必要になったともいえる。そしてどのような規模の集団であっても、互恵的利他行動が成り立つためには、「裏切り」や「掟破り」の発生を防ぎ、「お返し」を確実にするという保証が必要となる。損失が将来的に埋め合わされることを確実にするには、三つの条件が考えられる⁽⁴²⁾。上記の互恵的利他主義が成り立つ要因と意味的に重なる部分があるが、一つは集団がある程度閉鎖的なことである。損得のやり取りは時間差をとまうので、構成員が激しく入れ替わるような集団では互恵性は成り立たない。その逆に、人びとの往来が激しく集団間の交流が進んでいる状態では、互恵的利他行動は成り立ちにくい。二つは個体識別、つまりお互いが誰であるかわかるということである。これも逆に、個体識別ができない大きな集団では、利他行動は起こりにくい。三つは記憶である。誰がいつどのように援助したのかを憶えていなければ、利他行動は成り立たない。このような三つの条件が整っている状況や集団では、互恵的利他行動は容易に維持される。しかし問題は、このような条件が整っていない比較的「大きな社会」のなかで、互恵的利他行動が維持できるかどうかである。

人は未知の相手、二度と会うことのない相手を含む、より広い一般的な社会状況であっても、「情けは人の為ならず」というように、しばしば誰かを助けようとする。いつ誰からともなく、回りまわって「お返し」がかえってくる（かもしれない）「二者に閉じない助け合い」という形態がある。これは進化生物学では「間接互恵性」(indirect reciprocity) とよばれ、1979年に進化生物学のアレグザンダー (R. D. Alexander, 1930-) によって唱えられた⁽⁴³⁾。間接互恵性は、チンパンジーなどの霊長類を含む人間以外の動物では、ほとんど

観察されていないので、人間に特徴的であるといえる。社会のなかで間接互惠性を支えている仕組みは、「評判」(reputation)の役割が大きいと考えられている。⁽⁴⁴⁾アレグザンダーによれば、利他行動に対し、本人から直接的なお返しはなくても、それをみていた第三者が「あの人は親切な人だ」という評判をたてれば、その後のやり取りで利他的にふるまってもらえるという。直接的なお返しはなくても、利他行動は十分に報われることになる。

一般に人間は人の評判やうわさ話をすることが多い。進化生物学のダンパー(Robin Ian MacDonald Dunbar, 1947-)によれば、ゴシップ(gossip)はサル(45)の群れにおける「毛づくろい」(grooming)と同じ役割を果たしている。サルの毛づくろいは、友好関係を保ち、壊れかかった社会関係を修復するのに役立つことがわかっている。人間の場合には、毛づくろいをする代わりに、「今ここにいない誰か」のうわさ話をするのが、お互いのきずなや連帯感を強めることにつながっている。ゴシップの働きは、それ自体の内容だけでなく、たとえいい加減な情報であったとしても、それが積み重なって、ある人の「人間性」を露わにする場合が生まれ、それがその人の「評判」として定着してしまう。そして「評判の良い人」となるか「評判の悪い人」となるかは、その人の利他性に依拠するところが大きい。とくに相手からの直接の「お返し」が期待できないような場面における、その人の行動は「本当の利他性」の程度を表わす指標となる。当の本人が計算せずにした行動や、誰もみていないと思ってやった行動は、その情報としての価値が高いとみなされる。これが人でなくモノの場合には、この評判の確立は「ブランド化」を意味することになる。

単なるうわさ話が、間接的な社会統制をもたらすものとして機能する面をもつことがある。うわさ話には多くの人をひどく怖がらせ、発覚しかねない逸脱行為を思いとどまらせるだけでなく、そのほかにも社会的な利点もっている。うわさ話をしているうちに、とくに有用な情報が広まり、ついには集団の合意が形成されることもある。⁽⁴⁶⁾さらに評判のメカニズムは、どの相手

とどのように付き合うべきかという「対人関係の選択」において、重要な選別機能を果たす。付き合う相手として他の人から選ばれることが、集団での生活を進化的に選択した人間にとって、根本的な適応の要件となる⁽⁴⁷⁾。近年の研究によれば、間接互惠性で見られるような自発的な親切行為や援助行為は、言語を介した評判のメカニズムを基盤にして、人間の心に定着したのではないかと考えられている。ところが、対人関係の選択の仕組みを熟知した「ずる賢い偽善家」は、意図的に「見返りのない親切行為」に従事し、自己宣伝に努めようとする。しかし、偽善家による「合理的な」計算は、ときに計算外の失態をしてしまう可能性をもっている。その一方で、「情に流される人」の場合には、そもそも計算をしていないので、困っている人に対し、いつも助けの手を差し伸べることができる。このことから計算をする偽善家よりも、計算をしない人情家のほうが、短期的には損をしても、長期的には社会のなかで人に愛され、⁽⁴⁸⁾「選択」される⁽⁴⁹⁾。

おそらく人情家は一般に好まれる傾向にあるので、人びとは人情家であろうとする。しかしながら、人情家を取り巻く歴史的な状況は、長期的には大きく変化してきた。固定した小集団で暮らしていた時代とは異なり、工業化・都市化の進展によって、市場メカニズムが拡大し、会社・組織などの対人関係の選択肢も飛躍的に多くなった。そこで「選ばれる」ために、人びとは「優秀な人」「能力の高い人」であろうとし、その競争はますます激化している。これは新たな「適応」と解釈できるのかもしれないが、大規模で厳しい競争は互惠的利他主義を弱め、不安定な社会をもたらす。

小集団を中心に暮らしていた時代から、大集団のなかで暮らす時代になって生ずる問題のひとつに前述の「共有地の悲劇」がある。小集団の中で維持されてきた「共有」が崩れていく共有地の悲劇は、個人が合理的な採取活動を選択しているにもかかわらず、資源の過剰利用という非効率性が起こるとい現象である⁽⁵⁰⁾。これまでの研究によれば、利他主義者の社会では資源の過剰利用は生じないという結論になる。利他主義が集団において広まれば、資

源の過剰利用も解消されると考えられるからである。しかしそれと同時に、利己主義が優勢となっていく進化的な環境の下では、純粋な利他主義が残存するのは困難となる。全員が合理的個人である利己主義者の単一集団においては、「共有地の悲劇」が必然的に生じる。たとえば、利己主義者の単一集団と利他主義者の単一集団を比較した場合、両者ともに資源利用の非効率性は起こるものの、利他主義者の単一集団のほうが、その非効率性は改善されることが明らかになっている。⁽⁵¹⁾

しかし、現実の社会においては集団内に利己主義と利他主義の二つが混在している。この場合に、利他主義者が利己主義者に対して悪意・敵意・妬みなどを抱くことによって、利他主義者は利得をえることになり、集団内に残存することが可能になる。利他主義者が利己主義者に対し、このような感情をもつことによって、利他主義者が利己主義的活動をするよりも、より多くの共有資源を採取できるからである。その結果、利他主義の採取活動が利己主義の採取活動よりも拡大していくので、利他主義者は利己主義者よりも大きな恩恵を受けることになる。つまり、共有地は維持される。これとは逆に、上記のように純粋な利他主義は集団において残存するのが困難である。さらに混在している集団では資源利用の非効率性は、単一集団よりも顕著になってしまうという問題を抱える。結局、共有地の悲劇を避けるためには、利他主義者が利己主義者に対して抱く「感情」あるいは「道徳」が重要な点になる。

トリヴァースは、人間の感情のなかでも、道徳に関連するような感情は、互恵的利他行動への適応として進化してきたと考えている。人間の感情には、怒りや驚きなど、他の動物種と共通したものがある。その一方で、友情や同情、嫉妬、罪悪感といった、他の動物種にはみられない比較的複雑な感情の働きもある。「友情」には相手との関係を維持し、互恵的なやり取りを持続させていくことを促進する機能があると考えられる。「義憤」という感情もまた、互恵的利他行動への適応であると考えられる。義憤というネガティブな感情があることで、裏切り者との関わり合いを避ける、あるいは積極的に罰するよ

うになり、さらなる搾取を防ぐことができる。「罪悪感」もまた、人間がもつ複雑な感情のひとつである。人間は他人から受けた恩や親切に対し、十分なお返しができなかったときに罪悪感をもつ。罪悪感という感情があるために、目先の利益に誘惑されることなく、他者との互恵的な関係を維持していくことができる⁽⁵²⁾。

さらにトリヴァースが、適応の結果としてあげているのは「同情」である。同情には他者への利他行動を動機づけ、その相手と新たな互恵的な関係を構築するきっかけをつくる働きがあるという。同情という感情が、他者との互恵的な関係を築くために機能しているのであれば、利他行動へのお返しをより確実にするような相手に対し、同情を抱くようになっていくはずである⁽⁵³⁾。たとえば、株の取引で大損をした人と、災害などで財産を失った人のどちらに同情を寄せるかを考えてみれば、すぐにわかることである。自分のせいで失敗した人は、その本人に能力がないことに原因がある。そのような人に利他行動をとっても、「お返し」の可能性は低い。一方、運悪く失敗してしまった人は、原因が本人の能力でないことが多い。そういう人を助ければ、お返しの可能性は高くなる⁽⁵⁴⁾。またこの同情を抱く行為との脈絡で、同情を抱く相手の性格という要因も考慮しなければならない。苦境に立たされている原因の如何にかかわらず、誠実さや真面目さは同情を抱く大きな要因であり、お返しを期待できる要因でもある。さらに利他行動に関係する感情として「感謝」も重要である。トリヴァースは、互恵的利他行動はお返しがないと成立しないので、そのお返しを動機づけるために感謝という感情が進化したのではないかと考える⁽⁵⁵⁾。感謝という感情は、その当事者以外の人への利他行動を起こす働きもする。「評判」を通じて、直接的な受け手以外の他者から助けられる可能性が高くなることは「順行的互恵性」(downstream reciprocity)とよばれる。一方、感謝の気持ちから、第三者への利他行動が増えることは「逆行的互恵性」(upstream reciprocity)とよばれる⁽⁵⁶⁾。

これらの利他行動の動機づけに関連して、ダンバーは集団の規模という点

で示唆的な提言をしている。ダンバーは、霊長類の群れが大きいほど、脳の
大脳新皮質（脳のなかでも高度な情報処理を行なっている）の脳全体に対す
る割合が大きいことを明らかにした。このことから人間の集団サイズを推測
している。そして現代人がもっている大脳新皮質の割合に見合った集団サイ
ズは、約 150 人であることがわかっている。つまり、現代人の脳は 150 人の
集団のなかで最適な行動ができるようになってきている。ダンバーは、事業組織
などでは 200 人を超えると形式の整った管理構造が必要となること、さらに
近代の軍隊の中隊規模が 100 人から 200 人程度であることから、現代社会で
もお互いを認識して、まとまりを保てるのは 150 人前後であると説明する⁽⁵⁷⁾。
人間が日常生活で関わりをもつ人の数は決して多くない。しかし、メディア
や通信技術、交通手段の発達は、社会的な関わりを広げてきた。今やインター
ネットで地球的規模のつながりをもち、バーチャルなかたちで社会的なつき
あいを拡張していくことは可能となっている。しかしながらどれほど拡大し
ても、「150 人のための脳」仮説によって、認知的な限界があると予想できる。

人間の心は、感情の働きを中心として、平和な暮らしをつくることができ
るように、進化的に調整されてきた。しかし、歴史・文化時間における人の
社会では、協力関係を築く「仲間」の及ぶ範囲を、150 人程度の自然集団から、
会社、共同体、国家といった人工的な集団に拡張するさまざまな仕組みがつ
くられてきた。「仲間感情」を基盤とする協力の範囲は、どこまで拡張が可能
であるのか問題である。まさに新たなコミュニティ（地域共同体）を形成し
ようとすれば、この点を明確にしなければならない。もっとも、人間社会で
互恵的利他主義は普遍的にみられ、それが平和な暮らしを築く重要な基盤と
なっていることは確かである。それは戦争という利己主義が直接的に対立す
る場においてさえもみられる。たとえば、政治学のアクセルロッド (Robert M.
Axelrod, 1943) は、フォークナー (William Faulkner, 1897-1962) の小説『寓話』
を引用し、第一次大戦時に最前線の塹壕で向かい合うドイツ軍とフランス軍
の間に「殺しも殺されもしない」やり方が頻繁にみられたと指摘する。⁽⁵⁸⁾ 両軍

とも積極的に相手をねらって撃とうとはしない「協力関係」が自発的に生まれ、その結果、向かい合う部隊の間で暗黙の休戦状態が実現した⁽⁶⁰⁾。しかし、このような現場の「平和」（自主的秩序）を壊すのは、中央司令部による突撃命令と実行への監視であった。相手の協力が安定的・長期的に見込まれるなかで、自分も協力する互恵的利他主義の進展にとって、現場にいない中央司令部の上からの介入は、妨害要因以外の何物でもなかった⁽⁶¹⁾。

4 利他と社会規範

利他心を経済学に本格的に導入しようと思えば、経済学の基礎となっている効用関数に「相互依存」を導入しなければならない。利他心の存在は利害対立を緩和するけれども、それを解消できないことはすでに明らかとなっている。利他心に基づく解決が、「市場」に基づく解決に劣る場合もあり、それが市場を発生させるきっかけとなっている場合もある。利他心を経済学に導入する試みは、さまざまに行なわれているが、利他心の本質である「相互依存」性のために、理論的にも実証的にも現実的な政策提言ができるまでの十分な成果が蓄積されているとは言い難い状況にある。

利他行動を生み出す相互依存は、一般に日常的には良い意味で使われることが多い。しかし必ずしもプラスの関係だけではない。たとえば、食物や配偶者、住居などの稀少で貴重な資源を激しく争いあうなど、各個人の利己主義が前面に出やすい場面では、マイナスの相互依存関係、すなわち「自分の利益が相手にとっての損失になる相互依存関係」が存在する。この点で集団生活をする個体は、プラス・マイナスの両方の相互依存関係に包まれている。そして二者の関係においては有効な互恵的利他主義であっても、多数が関係する相互依存関係のなかでは、有効にならないことも多い。多数で成り立つ相互依存関係では、非協力の影響は当の相手だけでなく、善良な他の人びとも広く及んでしまうからである。これによって互恵的利他主義戦略をとる人の間で、非協力が非協力を生み出す負の連鎖が起き、結局、社会全体が非

協力状態に陥ってしまう。これに対し、非協力状態にならないように、「掟破り」だけに罰を与える方法がある。罰は掟破りに限定されるので、ピンポイントで非協力的行動を悔い改めさせ、規範を守らせる効果をもつはずである。観念的には「社会的ジレンマ」問題を解決するため、規範や罰の仕組みを整えることが有効であるようにみえる。しかし、規範と罰の仕組みは、多人数の社会において有効かどうか再考する必要がある。

一般に利他行動には一次行動と副次行動があるとされる。一次行動は通常の利他行動であるが、副次行動は「罰と報酬」を与える行動をさす。一次行動は「社会規範」に違反した者を罰し、それを守った者（協力）を褒めることによって強化できる。この場合の社会規範は「～してはならない」「～べきである」などの、個体間で共有されている信念を意味する。「目には目を、歯には歯を」といったものから、「損して得取れ」「情けは人のためならず」などに至るまで、社会には相手との等価な行動のやり取りを訴える規範が幅広く存在している。規範は人間を他の動物から区別し特徴づける鍵として、人文社会科学にとって重要な概念のひとつとされている⁽⁶²⁾。こうした規範は、非血縁の相手との互恵的利他主義という進化的適応を基礎にして、それぞれの時代のなかで展開し、積極的な社会価値をもつものとして、世代を超えて脈々と伝達される。とくに社会規範は、時折、崩れることがあるものの、明確に存在し機能し続けている。

生物学上の価値観といえば、「～べきである」というよりも、「～である」に属するものであると考えられている。しかし、どのような生物もさまざまな目標を追っていると考えるとすれば、「～である」と一律に考えることは難しい。生存もひとつの目標であり、競争相手を縄張りから排除する、寒暖の極端な気温を避けるという目標もある。この点で動物は「～べきである」という行動をとっていると考えられる。これは道徳的な価値観と無縁であるが、「社会的な」動物であるとするれば、意外と区別は難しいことになる。ただし、人間の道徳性は、他者に対して敏感になることや、集団生活の恩恵を被るために

は妥協し、他者を「思いやる」必要性のあることに気づくことから発達した。⁽⁶³⁾ここに他の動物とは異なる人間が生きる拠り所になっている社会規範といえるものがある。それは二つの要素に支えられている。一方は内部に、もう一方は外部に由来する。前者は「共感」(empathy)と良好な関係を求める願望であり、これが無用の苦しみの回避につながっている。後者は、上位者が下す罰のような脅威である。時が経つのにともない、これら二つの要素を内在化したガイドラインが生み出される。これを霊長類研究のフランス・ドゥ・ヴァール(Frans de Waal, 1948-)は「一対一の道徳」とよんでいる。⁽⁶⁴⁾

前者の「共感」はこれまで多くの研究において、利他行動と区別されることが少なかった。⁽⁶⁵⁾「相手を思いやる利他行動」こそが、一般に共感という概念でイメージされている。最近の動物行動学の研究から、この共感⁽⁶⁶⁾は人間以外の哺乳類に広くみられると指摘されている。その他の研究においても、「グループの仲間に対する思いやり行動の多くが、情動に影響され半ば自動的に起こる」ということも指摘されている。また社会心理学の実験によれば、他者の緊急的な場面をみると、自分も一緒に苦しくなってしまう、却ってその場から身を引いてしまう傾向のあることが明らかになっている。さらに教育学の研究でも、子供が悩んでいるときに苦悩をそのまま引き受けてしまう親ほど、適切な援助やアドバイスができない可能性がある⁽⁶⁷⁾と指摘されている。つまり、相手と一緒に共振する情動型の共感⁽⁶⁷⁾は、優しさに現われる反面、情動に圧倒される危険性も孕んでいる。

情動的共感が働きやすいのは、とくに母子間や血縁者、友人、同じグループの「仲間」においてである。家族や親族、同じ地域のコミュニティ、チーム、クラブ、学校、会社などは、社会心理学では「内集団」(ingroup)とよばれるが、情動的共感はこの内集団の自然な境界(限界)となっている。情動的共感が自他の壁をなくしてしまう⁽⁶⁷⁾自己融合的なプロセスを特徴としているのに対し、「認知的共感」といえるものは⁽⁶⁷⁾自己間に壁を設ける自己分離的なプロセスを前提としている。認知的共感⁽⁶⁷⁾は、必ずしも情動的共感のように、いつ

でも直ちに「温かく優しい思いやり」を生むものではない。しかし認知的共感は、その共感性システムが内集団を超える利他性を発揮することができるために、社会にとって欠くことのできない本質的な役割を担っている。

このように共感は、自他融合と自他分離という二つの側面をもっている。この二つの側面の関連性については、社会心理学の実験によって、自他分離的な生理反応のパターンを示す実験参加者ほど、日常生活の場面においても他者への援助を行ないやすいことがわかっている⁽⁶⁸⁾。自動的にわき上がってくる生理反応を、認知的にうまくコントロールできる人（個人的苦悩に圧倒されない人）ほど、日常において有効で、適切な援助を他者に与えるという可能性をもつことを示唆している。一般に社会科学の研究によれば、身体的・精神的な障害のある人は、しばしばノーマルな人びとの「外集団」(outgroup)となる傾向が強く、さまざまな偏見やステレオタイプの対象となりやすいことが指摘される。現在では外集団に対する不道徳な行動は、集団同士の争いと枠組みを越えて、非難の対象となっている。これは無力な人びとに対し大量虐殺をもたらすだけでなく、民間人を標的にしたテロの引き金になる場合もある。もっとも、社会的な実験によれば、外集団に対し発揮される利他性は、認知的共感に基づいている可能性があるとされる。一般に想定されることは異なり、「異質な相手」に対する利他性こそ、自分と同質である内集団に向きがちな情動的共感ではなく、相手の立場を考慮し認知的共感によって担われる可能性をもつとみられている。

ところで、人間にだけ特徴的な生物学的な背景のひとつに、社会規範に対し敏感な心というものがあるかもしれない。たとえば、社会規範を支える要素となる「罰」についても、単に一方的に下されるものではない。人類の歴史において、中期旧石器時代の儀式的な埋葬などでは、すでに規範の萌芽がみられるとされる。このことから社会規範に対し敏感であれば、違反は起こりにくいはずである。違反がない以上、罰を与えるコストはほとんど必要ない。したがって、社会的ジレンマ問題に陥ることなく、社会規範は実質的に維持

されやすくなる。これは、行動経済学の実験によって、すでに指摘されている。その実験は、一定金額を自主的に回収ボックスに納めれば、コーヒーを自由に飲むことのできるシステムで確かめたものである。このシステムはコーヒーやミルク代の自主的な提供によって成り立っているので、「ただ乗り」する者がグループに拡がれば崩壊してしまう。その一方で、わざわざ代金回収のために見張りをおくのは、コストが大きくなりすぎ、まったく非現実的な手段になってしまう。実験者はコーヒールームに人の目の写真を貼っておくだけの単純なやり方で、このジレンマを解消できることを示した⁽⁶⁹⁾。

社会規範をめぐる脳活動を調べた結果によれば、人は不公平な扱いをされると、強い情動反応を示すとされる⁽⁷⁰⁾。また社会規範を逸脱した相手への罰行動が行なわれた直後には、主観的な満足や報酬の経験と関係する脳領域の活動が大きくなることがわかっている。人が直近の経済的ないし物質的な利益を無視してまで罰行動をとる背景には、不公平に対し「感情に駆られる」心の動きがあるようである。しかし感情が不合理な行動を導く可能性があるとしても、人が自然に「そのように感じてしまう」ことによって、罰はごまかしでなく実効性をもつようになる。これは逆の言い方をすれば、「罰に社会的な実効性がないはず」と冷徹に計算した「ずる賢い掟破り」は、人間性に対する読みを大きく誤ってしまうことになってしまう。「他人が自分の行動にどのように反応するか」を正しく予期し、相互作用のある場面でも、適切にふるまう点で、感情の自然な働きが重要な役割を果たしていることがわかる⁽⁷¹⁾。

5 利他と集団

社会規範が成立する説明のひとつに、「規範の存在が社会の存続に役立っているから」というのがある。言い換えれば、社会規範は人間という種の存続にとって適応的であるからということになる。この説明は、社会学などにおいて「機能主義」(functionalism) とよばれる。社会の中にある制度や構造は、当の社会の安定や存続にとって実質的な機能を果たしているので、存在して

いるという説明である。しかしこの説明は、集団や社会のレベルのマクロな現象（規範もひとつ）を説明する際に、マクロな単位（集団、社会など）をそのまま説明の単位に用いるという誤りを犯している。たとえば、「学校がはじめを生み出した」「海外展開は組織の意思だ」、そして「グループは自らのメカニズムに依拠して自己の構造を変化させる、自己組織的なシステムである」などの表現がみられる。組織が意思をもつ、群集が心をもつという言い方は、マクロな社会現象を記述するための譬えやレトリックには適しているのかもしれない。しかし、それを説明するための科学的概念としては不十分なものである。なぜなら、社会性昆虫（アリ、ハチなど）と違って、人間の集団や社会は少なくとも個人と同程度に、それ自体のまとまりや持続的な意思をもち得ないからである。

人間の集団や社会は、進化的に考えて一枚岩の存在ではない。この点から社会心理学のオルポート（Floyd Henry Allport, 1890-1978）は、集団心や集合心などの概念を批判した。オルポートは、集団心や集合心などの概念は、「集団をひとつのまとまりや心をもつ実体と捉えた、誤った概念設定である」と批判し、そうした論理的誤りのことを「集団錯誤」（group fallacy）と名づけた。それと同様に、社会規範に関する説明が、「人間の社会が、自らの存続に役に立つ社会規範を維持している」ことを意味するのであれば、それは人間社会を主体・実体としてみる集団錯誤の議論になってしまうという。個体が社会規範に従うかどうかの意思決定ができたとしても、社会が行為主体として自ら規範を維持したり破棄したりすることはできないからである。人びとが社会規範に従うかどうかは、社会が決めるのではなく、あくまでも各人の意思決定の問題なのである。⁽⁷²⁾

このことをふまえた上で、各人に規範を守らせる方法が考えられる。真っ先に思い浮かぶのは、社会教育によって規範を個人に浸透させること、そのうえで警察や法などの有効な制裁装置をつくり出すことである。社会教育は有効な方法であるが、それによって「掟破り」を完全に防ぐことはできない。

そこで社会的な制裁装置が必要になる。しかし、抜け駆けした者に罰を与えるのは、罰を与える当事者にコストがかかってしまうことになる。掟破りに罰を与えるか与えないかの選択には、社会的ジレンマが発生することになる。しかもこのジレンマから簡単に抜け出せない。無限にさかのぼる「高次のジレンマ問題」という根本的な問題が存在するからである。この根本的な問題は、モノやサービスに対しコストを支払わず、その利益だけを享受する「ただ乗り問題」(free-rider problem) とよばれ、社会的システムを設計する場合、必ず考えなければならない重要な問題とされている。

経済的合理性の観点から、誰もそのコストを引き受けようとしなければ、事実上「社会的に罰は存在しない」ことになってしまう。これに対し、実際の社会では制裁は機能し、規範は維持されているかのように見える。この理論と実際の違いについて、行動経済学のフェア (E. Fehr) とゲヒター (S. Gächter) は検証するために、人間を対象に簡単な実験を行なっている。この実験において、被験者が「不公平な」申し出をする者を罰しようとするとき、それは報復しなければならないという悪意(さもなければ怒り)が動機なのか、それとも不平等への嫌悪の表われなのか、という問題を設定する。この実験結果によれば、子どもが7～8歳になる頃には、後者の感情にもとづいて行動していることがわかる。この実験によって、公平や平等を保とうとする感情が進化を遂げ、人間の本性の一部となることが明らかになった。

経済学のロバート・フランク (Robert H. Frank, 1945-) は、トリヴァースの業績をたどりながら、懲罰の有無にかかわらず、利他的に協力しあうのは、すべて「信頼」に帰着しているからであると述べる。人生を全うするために、祖先は自己利益という短期的な誘惑を放棄する必要があった。なぜなら、祖先は互いに依存し合う小グループで生活していたからである。感情(情操)が面倒見を保証することや、互惠性を導き出すことによって、利己主義から逃れやすくするのを助けた。進化的にいえば、たとえ非合理的なものであったとしても、忠誠心と利他行動の引き金となる感情は、行動を制御するための

適応といえる。この見解によれば、人間はその感情のレパートリーの根底に、すべての人の相互利益のために、他の良心的な人と手を携えるのに役立つような「良心」をもっていることになる⁽⁷⁵⁾。結局、人間の利他主義とは、純粋で本物の無私なのか、それとも、あまりにも巧妙なために、騙す人間でさえ騙されてしまう利己主義なのか。これは今なお、科学によって解明が困難な課題のひとつであり続けている。

5 結語—地域的な限界と制度化

日本の歴史において、利他を重視し、広がりをもせた実践活動があった。尊徳の農村復興仕法である。利他心を重視した尊徳の農村復興は、自助・互助・共助の連続性を活かそうとしたものであった。もっとも、旧来のシステムをそのまま継続しようとしたわけではなかった。利他を勧めるうえで尊徳が説いたのは、「推譲」思想であった。推譲の根底にあったのは、宗教的な概念と融合した一連の哲学的な前提であったが、日常道德の源として宗教に依存すべきではないと説いた。なぜなら尊徳によれば、歴史は宗教の創設に始まるのではなく、人間が農作物を生産することによって始まる。「善」や「徳」についての解釈は、人間が耕すという行動を起こした後に、初めて現われたとする。尊徳は主に実践に関する自分の思想について語り、宗教に依拠することはなかった。尊徳が重視した倫理は、つねに農業生産の前提となるもの、すなわち農業生産過程⁽⁷⁶⁾に関わる「自然」に根ざすものであった。

尊徳はこのような思想に基づいて、一定の地理的条件が前提となる、つまり一定の生活領域ないし生活空間において、利他心あるいは利他主義が意味をもち、利他行動が生まれると考え、それを実行に移すように説いた。その際、自ら現地に向いて復興仕法にあたることを重視した。これによって利他行動は担保できた。しかしながら、その範囲は尊徳自ら、あるいは弟子が思想を実践した地域に限定されることになった。このために、地域性に限定されず空間的に拡散した機能集団という特徴をもつコミュニティとしては展開で

きなかった。それを補完する形で国家による制度化が進められ、いわゆる国家主導の報徳主義運動が展開され、明治期の地方改良運動につながった。しかし、それは尊徳がめざした利他心の発揮とは縁遠いものであった。まさに形骸化された報徳主義の波及という現象になった。報徳思想や報徳社によって説かれた利他は、歴史的にこのような課題を負った。

一般に人間の集団が組織化され、大きな規模となるのにもない、単なる社会行動への認知的適応だけでは、集団の運営が困難となる。そこで「制度」が必要になる。制度は、広義には人為的につくられたものであり、人間の相互作用を形作る制約条件であるといえる。この場合の制約とは、具体的に社会規範や慣習など、必ずしも明示的でないものや、法や規制、契約など、明文化されたもののことである。もちろん制度は必ずしも最初から意図的に確立されたものとは限らない。人間同士の相互作用のなかで自然に出来上がってくるものも含まれる。非血縁である他者への利他行動は、何らかの「お返し」があるということによって成り立っている。その「お返し」を確実にするために、さまざまな認知的適応があるが、これが制度として確立されることによって、より効率的な利他性を発揮できるようになる。⁽⁷⁷⁾たとえば、明文化された契約の場合である。制度のない世界では、他者からの利他行動に対し「お返し」をしなかった場合、第三者からの利他的罰を受けるか、あるいは評判を下げてしまうという損失がある。そこで契約というかたちで利害関係を明確にし、裏切り行為に対し、公的な罰を用意しておけば、より円滑に社会的交換を進めることが可能となる。⁽⁷⁸⁾

現代社会はもはや制度抜きには語れない。人間は利他行動を成り立たせるためのさまざまな認知的基盤をもっているが、現代社会はそれだけではうまく動かない規模になっている。社会保障や医療保険、教育などの制度をどのように設計していけばよいかの問題である。しかし最適な制度設計を行なう場合、意思決定主体、つまり人間が常に合理的であるという前提が重要となる。なぜなら、制度は人間が設計できるが、人間行動を生み出す心の「し

くみ」は誰かが設計したものではなく、進化によってもたらされたものであるからである。つまり、制度をうまく機能させようとするれば、単純に合理的なものにするのではなく、互惠性のような、人間が進化によって身に付けた特徴をうまく引き出すような制度設計をすることが求められる。

現代社会において制度は欠かせないものになっているが、その制度が揺らぐときに、利他主義のユートピアが出現するという皮肉なこともある。⁽⁷⁹⁾大規模な災害時の後には、被災者や援助者による利他主義的なコミュニティが出来上がる。大災害時には、民衆は暴徒と化し暴動や略奪が横行すると考えられがちであるが、実際は被災者どうして整然と助け合うような利他行動がみられる。⁽⁸⁰⁾そして被災者とボランティアによって、地位や人種を越えたコミュニティが形成される。まさに人間のもつ利他性が遺憾なく発揮された一種のユートピアであるといえる。しかしその一方で、このような局面において暴力をふるい、人びとを抑圧し、事態を悪化させるのは、制度として存在する警察や政府組織、あるいは自警団といった集団ないし組織である。そして、それを修復できるのも、また多くの利他行動の発揮ということになる。

利他行動の発揮は、いくつかの可能性が考えられる。ひとつの可能性は、皆がかなりのショックをとまなう強烈な体験を共有することである。日常生活では経験できないような出来事が、自分たちはひとつの集団であるという意識を高め、集団内での利他性を発揮させることにつながる。とくに災害時には、互いに協力し合う集団は、そうでない集団よりも生き延びる可能性の高いことはよく知られていることである。他の可能性としては、人間はもともと利他的であり、互いに助け合うのが本来の姿であるにもかかわらず、職業や社会的地位、さまざまな社会制度などが、その邪魔をして、逆に存分に発揮できない。文明の発達によって利他性が覆い隠される場合も多い。しかし、災害などによってその覆いが剥がれ、本来もっていた利他性が発揮されるようになる。いずれにせよ、これらの場合はあくまでも可能性であって、未だ検証されていない。

しかし、たとえ検証されたとしても、制度は無意味なものであり、現代社会は制度なしでも成立するというにはならない。政府や公的機関の管理なしに、利他心に依存して小さなコミュニティだけで生きていくことはできない。さらに、現代社会は地球環境や IT の普及にみられるように「外部性」の及ぶ範囲が急速に拡大している。コミュニティがそれに対応していくためには、コミュニティ自体がその規模を拡大していくことが必要になる。たとえば、国内で活躍する NPO も国際的に活躍する NGO へと変身していくことが求められる。しかし、コミュニティの規模を拡大する場合、拡大とともにコミュニティへのロイヤルティ（忠誠心）が弱まってしまう。そこで、それを強化する必要があり、その手段となるのが「情報」と「教育」である。情報と教育によって人びとは認知能力を高めることが可能となる。認知能力が高く、教育水準や所得水準が高いほど、利他心がより強く発揮される可能性がある。問題は地球全体をコミュニティとして認知できる知性をもちうるかどうかである。コミュニティの形成にあたって、コミュニティごとに「われわれ」意識が明確でないと、小さな共同体の存続のために、共同体の連合からなる大きなユニットを構想できる「自立」の構えにはならない。自立とは逆に、大きなユニットが小さなコミュニティをどのように守ってくれるかという「依存」の構えになってしまうからである。そうならないために、「われわれ」の多重的な相対性という問題を意識しておく必要がある。⁽⁸¹⁾⁽⁸²⁾

現代日本を考えた場合、中央政府主導の地域計画が限界に来ていると同時に、地域においても行政主導の地域計画や地域運営には限界が来ている。⁽⁸³⁾さらに言えば、住民の声に耳を傾けるという姿勢すら、もはや十分ではない。住民は単にニーズを行政に伝えるだけでなく、住民自らもそのニーズを実現すべく行動するよう迫られている。⁽⁸⁴⁾行政の姿勢は、そのような住民と、ときに緊張関係を経験しながら、進むべき方向性を共に模索するのが求められている。⁽⁸⁵⁾このことから、現在その必要性が問われている新たなコミュニティの形成にとって、自助・互助・共助・公助の組み合わせが必要となる。⁽⁸⁶⁾

注

- (1) 拙稿「二宮尊徳が重んじた利他と共感」(『Voice』、第538号、2022年、68～75ページ)。
- (2) 三谷はるよ『ボランティアを生みだすもの—利他の計量社会学』(有斐閣、2016年、160ページ)によれば、日本人のボランティア行動は収入や職業にほとんど制約されておらず、教育水準や主観的性質(共感性・宗教的態度)によって形成される。また、その主観的性質は幼少期に接したロールモデル(人助けする近所の人・宗教的な母親)から学ばれている。
- (3) 日本仏教においても、利己主義を排して「慈悲」を訴えるという面でみられた。そして、自己と他者の利が合致する境地をめざすことが説かれた。島蘭進『日本仏教の社会倫理—正法を生きる』岩波現代文庫、2022年、111～60ページ。
- (4) 人と人の関係ではなく、神と人との関係では、理解できる。拙稿「経済行動の由来と報徳思想(上)(中)(下)」(『報徳』、第116巻1325～1327号、2017年)。
- (5) 経済社会学会編『経済社会学キーワード集』ミネルヴァ書房、2015年。
- (6) 日本における代表的な事例では、一燈園を創設した西田天香の場合がある。拙著『報徳思想と近代京都』昭和堂、2010年、135～70ページ。
- (7) 岡部光明『人間性と経済学—社会科学の新しいパラダイムをめざして』日本評論社、2017年、307ページ。
- (8) 拙稿「報徳思想の展開と結社運動」(『農林業問題研究』、第20巻1号、1984年、31～8ページ)。
- (9) アマルティア・セン著／徳永純憲・松本保美・青山治城訳『アマルティア・セン 講義 経済学と倫理学』ちくま学芸文庫、2016年、38～45ページ。
- (10) ハーバート・A・サイモン著／佐々木恒男・吉原正彦訳『意思決定と合理性』ちくま学芸文庫、2016年、139～43ページ。
- (11) 吉田和男編著『複雑系経済学へのアプローチ』東洋経済新報社、2002年。
- (12) ダーウィン著／八杉龍一訳『種の起原(上)』岩波文庫、1990年、116～8ページ。
- (13) 宮本邦男「利他心と経済学」(『作新地域発展研究』、第3号、2003年、1～34ページ)。
- (14) 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、2016年、337～45ページ。
- (15) サミュエル・ボウルズ著／植村博恭・磯谷明徳・遠山弘徳訳『モラル・エコノミー：インセンティブか善き市民か』NTT出版、2017年。
- (16) E.O.ウィルソン著／岸由二訳『人間の本性について』思索社、1990年。
- (17) オレン・ハーマン著／垂水雄二訳『親切な進化生物学者—ジョージ・プライスと利他行動の対価』みすず書房、2011年、12～52ページ。

- (18) チャールズ・ダーウィン著／長谷川真理子訳『人間の由来 (上)』講談社学術文庫、2016年、212～3ページ。
- (19) Sober, Elliott and Wilson, David Sloan, *Unto Others : The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, 1998. チャールズ・ロバート・ダーウィン著／長谷川真理子訳『人間の進化と性淘汰 I』総合出版、1999年、139～59ページ。
- (20) Sober, Elliott and Wilson, David Sloan, *op. cit.*, 1998.
- (21) 清水和己・磯辺剛彦編著『社会関係資本の機能と創出—効率的な組織と社会』勁草書房、2015年。
- (22) たとえば、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。
- (23) ロバート・D・パットナム著／猪口孝訳『流動化する民主主義—先進8カ国におけるソーシャル・キャピタル』ミネルヴァ書房、2013年；ロバート・D・パットナム著／柴内康文訳『われらの子ども—米国における機会格差の拡大』創元社、2017年。
- (24) 拙稿「ソーシャル・ビジネスと報徳社の課題—グラミン・ファミリーの活動をめぐって」(『報徳学』、第6号、2009年、1～11ページ)。
- (25) Fukuyama, Francis, *Trust : The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, A Free Press Paperbacks Book, 1995. フランシス・フクヤマ著／会田弘継訳『政治の起源 (上) 人類以前からフランス革命まで』講談社、2013年、73～6ページ。
- (26) ガレット・ハーディン著／松井卷之助訳『地球に生きる倫理—宇宙船ビーグル号の旅から』佑学社、1975年、247～63ページ；拙稿「共同体と総有一所有概念をめぐって」(『報徳学』、第13号、2016年、35～50ページ)。
- (27) 木村邦博「オルソン問題と資源動員論」(『理論と方法』、第9巻1号、1994年、39～54ページ)；同著『大集団のジレンマ：集合行為と集団規模の数理』ミネルヴァ書房、2002年。
- (28) 拙稿「社会の安全と報徳思想 (上) (中) (下)」(『報徳』、第115巻1313～1315号、2016年)。地域レベルでの社会保障を模索しようとする考え方もある。宮本太郎『共生保障<支え合い>の戦略』岩波新書、2017年。
- (29) 市場自体も革新を創造し、社会に豊穡をもたらすだけでなく、相手を犠牲にして自分の利益になるように創意工夫をするという、多くの欺瞞や詐術が内在する。ジョージ・A・アカロフ／ロバート・J・シラー著／山形浩生訳『不道徳な見えざる手—自由市場は人間の弱みにつけ込む』東洋経済新報社、2017年。
- (30) 室田武・多辺田政弘・槌田敦編著『循環の経済学—持続可能な社会の条件』学陽書房、1995年；西部忠『地域通貨を知ろう』岩波書店、2002年；同著『地域通貨』ミネルヴァ書房、2013年。

- (31) 神野直彦『「希望の島」への改革—分権型社会をつくる』NHK ブックス、2001年。
- (32) 岡部光明、前掲書、2017年、305～34ページ。
- (33) ポール・J・ザック著／柴田裕之訳『経済は「競争」では繁栄しない—信頼ホルモン「オキシトシン」が解き明かす愛と共感の神経経済学』ダイヤモンド社、2013年、27～60ページ；ニール・ファーガソン著／仙名紀訳『マネーの進化史』ハヤカワ文庫、2015年、466～94ページ。
- (34) ハーバート・A・サイモン著／佐々木恒男・吉原正彦訳、前掲書、2016年、98～9ページ。
- (35) 拙著、前掲書、2010年、146～62ページ。
- (36) Hamilton, W.D., The genetical evolution of social behavior., *Journal of Theoretical Biology*, no.7 (1964), pp.1-52.
- (37) Trivers, R. l., The evolution of reciprocal altruism, *The Quarterly Review of Biology*, no.46 (1971), pp.35-57.
- (38) 亀田達也『モラルの起源—実験社会科学からの問い』岩波新書、2017年、52～3ページ。
- (39) 食品偽装の問題は、近年起こった問題というわけではなく、古くからある複雑な問題である。ビー・ウィルソン著／高儀進訳『食品偽装の歴史』白水社、2009年。
- (40) 小田亮『利他学』新潮選書、2011年、92～100ページ。
- (41) 拙稿「贈与論と交換原理—推譲に関する一考察」（『京都産業大学日本文化研究所紀要』、第27号、2022年、180～220ページ）。
- (42) 小田亮、前掲書、2011年、41～4ページ。
- (43) リチャード・D・アレグザンダー著／山根正気・牧野俊一訳『ダーウィニズムと人間の諸問題』思索社、1988年、69～72ページ。
- (44) クリストファー・ボーム著／斉藤隆央訳・長谷川真理子解説『モラルの起源—道徳、良心、利他行動はどのように進化したのか』白揚社、2014年、361～85ページ。
- (45) ロビン・ダンパー著／松浦俊輔・服部清美訳『ことばの起源—猿の毛づくろい、人のゴシップ』青土社、1998年。
- (46) クリストファー・ボーム著／斉藤隆央訳・長谷川真理子解説、前掲書、2014年、299～303ページ。
- (47) 評判のメカニズムは、ツイッターやラインなどの情報サービスが普及した今日の社会では、ますます大きな影響を發揮している。
- (48) クリストファー・ボーム著／斉藤隆央訳・長谷川真理子解説、前掲書、2014年、374～6ページ。
- (49) シーナ・アイエンガー著／櫻井祐子訳『選択の科学—コロンビア大学ビジネススクール特別講義』文春文庫、2014年。
- (50) 拙稿、前掲論文、『報徳学』、第13号、2016年、35～50ページ。

- (51) 丸山亜希子「共有資源問題における互惠的行動」(『関西学院経済学研究』、第35号、2004年、169～90ページ)。
- (52) Trivers, R. I., The evolution of reciprocal altruism, *The Quarterly Review of Biology*, no.46 (1971), pp.35-57.
- (53) クリストファー・ボーム著／斉藤隆央訳・長谷川真理子解説、前掲書、2014年、226～8ページ。
- (54) 内藤淳『自然主義の人権論—人間の本性に基づく規範』勁草書房、2007年。
- (55) オレン・ハーマン著／垂水雄二訳、前掲書、2011年、433～7ページ；フランス・ドゥ・ヴァール著／柴田裕之訳『道徳性の起源—ボノボが教えてくれること』紀伊國屋書店、2014年、160～9ページ。
- (56) 小田亮、前掲書、2011年、125～32ページ。
- (57) Dunbar, R. I. M. 「言語の起源」(『科学』、第67号、1997年、289～96ページ)。
- (58) 亀田達也、前掲書、2017年、85～6ページ。
- (59) ロバート・アクセルロッド著／松田裕之訳『つきあい方の科学—バクテリアから国際関係まで』ミネルヴァ書房、1998年。
- (60) ウィリアム・フォークナー著／阿部知二訳『寓話(上)』岩波文庫、1989年。
- (61) クリストファー・ボーム著／斉藤隆央訳・長谷川真理子解説、前掲書、2014年、43～4ページ。
- (62) 経済学にも、社会規範を考える経済学の流れがある。拙稿「経済学再考と報徳思想(上)(中)(下)」(『報徳』、第114巻1307～1309号、2015年)。
- (63) フランス・ドゥ・ヴァール著／柴田裕之訳、前掲書、2014年、208～10ページ。
- (64) 同上書、198～206ページ。
- (65) 拙稿「共感と善行—持続性に基づく制度設計をめざして」(『京都産業大学日本文化研究所紀要』、第27号、2022年、221～58ページ)。
- (66) 亀田達也、前掲書、2017年、99～100ページ。
- (67) ポール・ブルーム著／高橋洋訳『反共感論—社会はいかに判断を誤るか』白揚社、2018年。
- (68) 亀田達也、前掲書、2017年、109～13ページ。
- (69) Bateson, M., Nettle, D., & Roberts, G., Cues of being watched enhance cooperation, in a real-world setting, *Biological Letter*, no.2 (2006), pp.412-4.
- (70) 亀田達也、前掲書、2017年、76～8ページ。
- (71) 哲学者デイヴィッド・ヒューム (David Hume, 1711-1776) が「理性は情念の奴隷である」と述べたのは、重要な指摘といえる。ヒュームによる「徳」のとらえ方は、徳は自己利益的な側面を有しており、ただ善意のみを視野に入れて考察されるべきではないと強調する。ポール・ラッセル「ヒュームによる徳の解剖」(ダニエル・C・ラッセル著／立花幸司監訳／相澤康隆・稲村一隆・佐良土茂樹訳『ケンブリッジ

- コンパニオン 徳倫理学』春秋社、2015年、141～86ページ)。
- (72) 末永俊郎「社会心理学の歴史」(末永俊郎・安藤清志編『現代社会心理学』東京大学出版会、1998年、238～68ページ)。
- (73) 山岸俊男『社会的ジレンマー「環境破壊」から「いじめ」まで』PHP新書、2000年。
- (74) Fehr, E., and Gächter, S., Altruistic punishment in humans, *Nature*, vol.415 (2002), pp.137-40.
- (75) オレン・ハーマン著／垂水雄二訳、前掲書、2011年、446～50ページ。
- (76) 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『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)。
- (77) この点で利他の発揮には、効率性も重要な問題となる。ウィリアム・マッカスキル著／千葉敏夫訳『＜効率的な利他主義＞宣言！慈善活動への科学的アプローチ』みすず書房、2018年。
- (78) 拙稿「贈与論と交換原理—推譲に関する一考察」(『京都産業大学日本文化研究所紀要』、第27号、2022年、233～73ページ)。
- (79) レベッカ・ソルニット著／高月園子訳『災害ユートピア—なぜそのとき特別な共同体が立ち上がるのか』亜紀書房、2010年。
- (80) 杉万俊夫編著『コミュニティのグループ・ダイナミックス』京都大学学術出版会、2006年、211～37ページ。
- (81) 宮本邦男、前掲論文、2003年、1～34ページ。
- (82) これは現在の沖縄の状況と重なる。仲村清司・宮成真司『これが沖縄の生きる道』亜紀書房、2014年、164～5ページ。
- (83) 拙稿「地域再生と報徳思想(上)(中)(下)」(『報徳』、第114巻1304～1306号、2015年)；拙稿「地域問題と報徳思想(上)(中)(下)」(『報徳』、第118巻1353～1355号、2019年)。
- (84) これが本来の「自治」である。拙稿「地方自治制の展開と中川望」(『報徳学』、第10号、2013年、61～80ページ)。
- (85) 拙稿「一木喜徳郎の地方自治構想と青年団—報徳仕法の継承」(『報徳学』、第9号、2012年、87～103ページ)；拙稿「沖縄の地方制度と報徳仕法—『一木書記官取調書』をめぐって」(『報徳学』、第9号、2012年、105～24ページ)。
- (86) 宮本太郎、前掲書、2017年、191～222ページ。高齢化社会において認知症に直面する時、この必要性は喫緊の課題である。伊東亜紗・村瀬孝生『はげと利他』ミシマ社、2022年。