

## 「共感の現象学」序説

池田喬・八重樫徹

最近、英語圏では、現代の主要な他者認知論である「心の理論」説を中心に、心理学だけでなく心の哲学や倫理学の分野においても「共感 (empathy)」の概念が大きく注目されている。では、ドイツ語圏に発し、これとは異なる知的伝統をもつように見える「現象学」において事情はどうなっているのか。私たちの見るところ、歴史的にも内容的にも、共感の理論的考察にとって現象学が占める重要性は大である。

このことを示すために本稿では「共感の現象学」の概要を描き出す。そのために、まず第一節では、共感と感情移入の概念史を辿る。それによって、共感論の歴史的文脈に、E. フッサールや M. シェーラーなど、20世紀初頭に活躍した古典的現象学者たちの他者認知論が位置づけられる。第二節では、S. ギャラガーや D. ザハヴィといった最近の現象学者たちが、実際に、シェーラーに由来する心の直接知覚説に依拠して「心の理論」の有力な立場であるシミュレーション＝共感説と論争する現場を追跡する。それを通じて共感の現象学の主要な論点を確認する。最後に第三節で、直接知覚説の限界を検討し、共感の現象学の今後の課題を見定める。

### 1. 共感と感情移入の概念史

共感ないし感情移入 (empathy; *Einfühlung*) という語は多様な文脈で用いられてきたし、今も用いられている。<sup>1</sup> 学問的術語としてのこの語のルーツは 19 世

---

<sup>1</sup> 本稿では *empathy* を基本的には「共感」と訳すが、その元になっているドイツ語の *Einfühlung* は「感情移入」と訳す。現代英語圏で *empathy* という語が用いられる場合、19世紀から20世紀初頭にかけてのドイツ語圏の哲学、心理学、美学での *Einfühlung* の用法との連続性が強調されることも多いため、両者に別の日本語を当てるのは不都合な

紀のドイツ美学にあるが、哲学、倫理学、心理学、社会学などの分野でも用いられており、誰によってどのような目的で用いられるかによってその意味を異にする。共感の現象学という企てが、特定の学問や学説に依存しない仕方でも共感という現象そのものを解明することを意味するとすれば、それはいかんにして可能なのだろうか。

本節では共感概念の歴史を概観した上で、この問いに（暫定的にはあるが）答えたい。まず前半では、ドイツ美学の中で生まれた感情移入の概念がいかんにして他者認知の理論という文脈で用いられるようになったのかを、Th. リップスとその前後の感情移入論の展開を概観するかたちで論じる。後半では、現代倫理学において重要な役割を果たすようになった共感の概念が、他者認知の理論で用いられるそれとは微妙に異なる歴史的な文脈の中にあることを、D. ヒューム以来の同感（*sympathy*）概念を中心とした倫理学説との関連に注目しつつ論じる。

### 1.1. 他者認知としての感情移入——リップスとその前後

英語の *empathy* という語は日常語にはなく、100 年ほど前にドイツ語の *Einfühlung* の訳語として、したがってはじめて学問的術語として造られたものである（Titchener, 1909: 21; Stueber, 2006: 6）。ドイツ語の *Einfühlung* はそれよりも古く、動詞型 *sich einfühlen* とともに現代まで日常的に使われている。名詞 *Einfühlung* を学問的術語としてはじめて使ったのは、19 世紀の美学者 R. フィッシャーだとされている（Vischer, 1873）。動詞型はドイツ美学の文脈でもっと古くから使われており、K. シュテューバーによればヘルダーまで遡ることができる（Stueber, 2006: 6-7）。

ドイツ・ロマン主義の美学において感情移入概念が導入された背景には、自然を精神の実現形態として捉え、人間の美的経験を自然の本質の把握として捉える形而上学的枠組みがある。J. G. ヘルダーやノヴァーリスにとって、感情移

---

面もあるが、そうした連続性を考慮することなしに *empathy* が用いられる場合もあることと、現代の心理学や倫理学で用いられる *empathy* が多くの場合「共感」と訳されていることを考慮して、やむなく二つの訳語をあてた。また、慣例上は *sympathy* が共感と訳されることも多いが、混同を防ぐために本稿では「同感」と訳す。

入とはとりもなおさず自然への感情移入であり、「万物へと入り込んで感じること、自身の内から出て万物を感じること」(Herder, 1961: 7-8)あるいは「自然が感じるものを感じること」(Novalis, 1981: 123)だった。

ロマン主義的世界観は 19 世紀後半の実証主義の隆盛によって背景に退いていくが、美的経験の説明の基礎として感情移入概念を用いる思想は、Th. リップスによって再び市民権を得ることになる。リップスの美学においては、実証主義心理学によって説明される知覚経験の客観的側面と、美的経験の主観性との間を埋める理論的装置として感情移入概念が用いられる。人間の知覚経験は外的事物によって因果的に引き起こされるが、それによって生じる感性的な質が外界に投射されることによって、私たちは事物の美的性質を把握する。この投射と把握が一体となった心の働きが感情移入と呼ばれる(Lipps, 1906)。科学の時代の心理学者でもあったリップスは、美的経験の心理学的説明のために感情移入の概念を用いたが、美的現実の投射的把握をあらわすためにこの概念を用いた点ではロマン主義の伝統を受け継いでいると言えよう。

リップスの注目すべき点は、美的経験の説明だけでなく、他人の心についての知識の説明においても、感情移入を中心概念として用いたところにある。リップスによれば、他者認知の作用としての感情移入は本能的な心の働きであり、推論をいっさい含まない。私たちは他人の心の状態を感性的に知覚するわけではない。それは知覚不可能なものである。にもかかわらず、感性的に知覚可能な他人の身体とその変化を把握するとき、私たちはその把握の「内で」、知覚不可能な他人の心の状態に気づく。他人の身体の知覚と他人の心の状態への気づきは不可分な統一をなしており、両者の結びつきは推論によらない本能的なものである(Lipps, 1907: 713-4)。

リップスはこの感情移入という統一的な現象をさらに分析しているが、それによれば感情移入は感情表出と模倣のメカニズムによって可能になる心の働きである。第一に、私たちがある感情を抱くときには、同時にある表情や身振りへの傾向をもつ。後者の傾向は、感情にたまたま付随するものではなく、感情の本質的な要素である。またそれは私たちが意識的に発揮するものではなく、むしろ自動的に発動し、それを抑えることの方が努力を要するような衝動的な傾向である。これをリップスは「表出衝動(Trieb der Äußerung)」と呼ぶ(Lipps,

1907: 717)。第二に、他人の身振りや表情を見ると、それと同じ身体運動への傾向が私たちの内に生じる。たとえば、他人があくびをするのを見ると、つられてあくびをしてしまうことがある。実際にはあくびをしないことももちろんあるが、その場合でもあくびへの傾向は生じているのだとリップスは言う。この模倣への傾向もやはり衝動的に生じるものであり、「模倣衝動 (Trieb der Nachahmung)」と呼ばれる (Lipps, 1907: 716)。

感情移入の働きはこれら二つの衝動の協働によって説明される (Lipps, 1907: 718-9)。まず、私たち自身はさまざまな感情のレパートリーをもっているが、それらは内的状態としての感情とその表出としての表情や身振りへの傾向からなる統一をなしている。逆に言えば、表情や身振りのレパートリーは、それぞれ何らかの感情を指し示すいわばインデックスになっている。さて、私たちが他人の表情や身振りを知覚すると、それを模倣しようとする傾向が私たち自身の内に生じる (模倣衝動)。このとき模倣される表情や身振りが何らかの感情のインデックスになっている場合、それに対応する感情が私たち自身の内で再生される (reproduziert werden)。この再生された感情は、他人の表情ないし身振りの知覚と別々に与えられるのではなく、前者は後者の中に「直接はめこまれた」ものとして、ともに与えられる (Lipps, 1907: 719)。<sup>2</sup> 他人が怒ったり悲しんだりしているのを見るときにはこのようなことが起こっているのだ、というのがリップスの他者認知論の概要である。

こうしたリップスの感情移入理論は、J. S. ミル以来の類推説に対する批判を通じて展開されている。<sup>3</sup> リップスによれば、他人の心的状態を理解するとき、私たちはいかなる推論もしてはいない。私たちは他人の表情や身振りを知覚すると同時にその人の感情についての知識をもつのであり、両者の結びつきは論理ではなく本能的なメカニズムによって媒介されている。

通常、こうしたリップスの理論は投射説の一種に分類されるが、それはもっともなことである。なぜなら、彼は私たちが直接に知ることができるのは私た

---

<sup>2</sup> 他方で、他人の感情を見て取る際には、模倣を通じて再生された感情を自らの感情として体験する傾向も生じるとされ、この傾向が実現された場合に起こるのが同感 (Sympathie) だとされる (Lipps, 1907: 719-20)。

<sup>3</sup> 類推説とシェラーによるその批判については、2. 2. で詳しく述べる。

ち自身の心的状態だけだということ为前提しており、私たち自身がある感情を再生的にもつことによってのみ他人の感情を理解することができるという主張しているからである。

その後の古典的現象学者による他者認知論は、こうしたリップスの投射説に対する徹底的な批判を通じて展開された。彼らのリップス批判の主要な論点は、リップスが他人の心に関する最も基礎的な問いを未解明のままに残しているという点にある。リップスの理論は、私たちが他人の身体（*Körper*）を心をもった身体（*Leib*）として見ていることを前提しなければ成り立たない。しかし、最も解明すべきなのは、この前提されている事態がいかにして可能なのかということである。この根本的事態の成立を「本能」や「衝動」といった言葉で片付けてしまうことは、現象学的に受け入れられない。<sup>4</sup> こうした問題意識から、フッサールは他者の身体および意識の構成の問題に向かい、そうした文脈で感情移入という概念を用いることになる。その際、自らの感情を他人に投射するというニュアンスは排除される。<sup>5</sup> またシェーラーは『共感の本質と諸形式』で、感情移入という用語を拒否し、直接知覚説と呼ばれている反投射説的な他者認知の理論を展開した（Scheler, 1974: 232-58）。

リップスの感情移入論は、他人の心に関する根本的な問題に人々の注意を向ける役割を果たした。そうした問題をめぐる議論の展開の中で、感情移入という概念は積極的にも消極的にも用いられ続けていくことになる。いずれにせよ言えるのは、そうした流れの中で感情移入という概念が、リップスまではもっていた情緒的な色合いを脱色されていったということである。リップスの枠組みでは、感情移入は他者認知の理論だけでなく美的経験の理論や倫理学においても基礎的な役割を果たすものとして考えられていたが、その後の現象学的感情移入論の展開においては、それは美学や倫理学の領域とは直接には関係をもたない概念になっていったのである。こうしていわば脱色された感情移入概念

<sup>4</sup> リップスの感情移入論を批判する文脈でフッサールが言うには、「『説明できない本能』というのは現象学的無知の避難所である」（Husserl, 1973: 24）。

<sup>5</sup> E. シュタインは『感情移入の問題』の冒頭で次のように宣言している。「こうした他者の体験の所与性はすべて、その内で他者の体験が把握されるところの基礎的な作用の一種へと帰着する。そうした作用を私たちは感情移入と呼ぶことにするが、その際、この語につきまどっているあらゆる歴史的伝統を度外視する」（Stein, 2008: 13-4）。

は、現代の哲学、心理学、社会科学にも受け継がれている。

## 1.2. 倫理的概念としての共感——ヒュームからスロートまで

他方で、現代の倫理学や政治哲学の文脈で共感 (empathy) について語られるときには、元は同じ語であるにもかかわらず、情緒的な色合いを強く帯びた仕方です。たとえば M. スロートがケアの倫理との関連で共感を道徳の基礎として用いようとするときなどには、この概念にかなり強い含意をもたせている。スロートがはっきりと自覚しているように (Slote, 2007: 4)、共感概念を重視する倫理学上の立場は、シャフツベリからヒューム、A. スミスを経てさまざまに変奏されながら現代まで続く道徳的感情主義の流れに属している。<sup>6</sup>

とはいえもちろん、ヒュームやスミスは「共感 (empathy)」という語を用いていたわけではない。上述の通り、この語は 20 世紀に入ってはじめて英語に導入されたものである。彼らが使っていたのは「同感 (sympathy)」という語である。これに対して現代倫理学では、共感と同感がしばしば区別される (とはいえ、その区別の仕方については、すべての論者が一致しているわけではない)。だが、同感のかわりに共感を中心概念として用いることは、必ずしもヒュームやスミスの伝統からの離反を意味するわけではない。なぜなら、彼らが同感という語で意味していた事柄は、現代の論者が共感という語によって意味しているものを含んでいたと考えられるからである。

ヒュームの『人間本性論』では、他人の感情についての観念を形成し、さらにそれを「想像力によって印象に変換する」(T 2.3.6.8) 働きが同感と呼ばれている。同書第三巻では同感概念が (一般的観点と並ぶ) 道徳的判断の一つの源泉として扱われているが、その場合でも同感他人の感情を受け取ることとして特徴づけられている。「等しい仕方で巻き上げて張った弦で、一本の弦の動きが他の弦に伝わる、ちょうどそのように、感情は一人の人から他の人へと容易に移り、あらゆる人間のうちに対応する動きを生む」(T 3.3.1.7; cf. T 3.3.3.5)。またスミスも、想像を通じて他人の感情を理解する働きを同感と呼んでいる。「われわれは、他の人々が感じることに直接の経験をもたないのだから、

---

<sup>6</sup> ヒュームからスロートまでの倫理学における同感と共感の用法については、Agosta, 2011 が見通しの良い解説を与えている。

彼らがどのような感受作用 (affection) を受けるかについては、われわれ自身が同様の境遇において何を感じるはずであるかを心に描くよりほかに、観念を形成することができない」 (Smith, 1966: 9)。ただし、スミスのいう同感とは、感情伝染のようなものだけでなく、身体運動感覚の共有のような、より広いものを含む。「群衆は、ゆるい綱の上の踊り手を見つめているときは、自然に彼ら自身の身体をくねらせねじ曲げ、バランスを取るのであって、それは彼らが彼のするのを見る通りなのだし、自分たちが彼の境遇においてはするに違いないと感じる通りなのである」 (Smith, 1966: 10)。

いずれにせよ、彼らが同感と呼んでいるものは、基本的には、他人の状態の模倣ないしシミュレーションであり、しかも本人の意識的な関与なしに自動的に生起するプロセスである。これは現代の心理学者が「感情伝染」 (Hatfield et al., 1993) と呼ぶものや、シミュレーション論者が「低次のマインドリーディング」 (Goldman, 2006) あるいは「基礎的共感」 (Stueber, 2006) と呼ぶものにあたる。<sup>7</sup> とはいえ、ヒュームもスミスも、同感をもつばら他者認知そのものの説明に用いているわけではない。彼らはこの概念を主に道徳哲学の文脈で使っている。彼らやその伝統に連なる人々にとって、同感概念は特定の倫理的見解の基礎をなしている。

ヒューム以来、倫理学においては一般に、自愛の原理だけでは説明できない道徳的動機、つまり利他的動機を説明するために同感概念が用いられてきた。スロートもこうした流れに属するが、彼は同感のかわりに共感を道徳の基礎に置こうとする。共感を同感から区別する際に、彼は次のような「日常的」区別に訴えている。

日常語において私たちはこれ〔共感と同感の区別〕を、他人の苦しみを感ずること (feeling someone's pain) と苦しんでいる他人に同情すること (feeling for someone who is in pain) の違いを考えることで、立てることができる。成人の英語話者なら誰でも、前者の現象を指すために empathy を使

<sup>7</sup> 他方で、感情伝染や無意識的なシミュレーションから共感を区別し、前者は後者の必要条件でないと考える論者も多い。古くはシェラー (Scheler, 1974) や E. フロム (Fromm, 1956)、最近ではザハヴィ (Zahavi, 2008; 2010) などがある。

い、後者を指すために sympathy を使うだろう。(Slote, 2007: 13)

ここでは共感がかなり広い意味を与えられ、相対的に同感が狭く規定されていることが見て取れるだろう。こうした広い共感概念を使って、彼は次の道徳的基準を主張し、その擁護を試みている。「ある行為が、他者に対する十分に発達した共感的配慮(ないしケア)の欠如を反映ないし提示ないし表現しているとき、かつそのときにかぎり、行為は道徳的に間違っている、もしくは道徳的義務に反している」(Slote, 2007: 31)。

スロートが共感概念からほとんどダイレクトに道徳的判断の基準を導き出しているように見えるのは、たんに当の概念に強い倫理的含意をもたせているからにすぎないように思われるし、実際にそのような批判がなされてもいる。スロートは本来なら同感やその他の概念のためにとっておくべき要素を無理やり共感に詰め込んでいるのではないか。そして共感概念をより適切に用いるなら、それだけでケアの倫理の基礎として用いることはできず、他の概念が必要になるのではないか。要するに、ケアという現象や利他的行為を説明する上で、共感が必要ではあっても十分ではないのではないかと、といった趣旨の批判である(たとえば Noddings, 2010)。彼はそうした批判を受けて、共感とケアの倫理に関する立場をアップデートしている(Slote, 2010; 2013)。

最近の著作も含めたスロートの立場の本格的な検討にはここでは立ち入ることができないが、共感を特定の規範倫理学上の立場の基礎として用いるということがどのようなことなのかは、立ち入って考察する価値がある。特定の規範倫理学上の立場をとることは、ある道徳的原理を主張することを意味する。道徳的原理とは、典型的には「……であるような行為は善い／悪い(すべきである／すべきでない)」といったかたちをとる規範的命題である。ある概念をこの種の命題図式の空所を埋めるものとして用いることが、その概念を特定の規範倫理学上の立場の基礎として用いるということのさしあたりの意味である。事実から規範を導出できないということを前提するなら、ある概念を道徳的原理の定式化に用いるということは、その概念自体に規範的含意をもたせるということでもある。

では、共感という概念を規範的文脈で用いることは、どのように正当化され



うるのだろうか。ある概念が規範的含意をもつかどうかは、たんなる言葉遣いの問題ではないはずである。私たちは、ある概念によって、そしてまさにその概念によって名指されるべき現象があり、その現象を詳しく見ることで、当の概念が規範的含意をもつかどうかを決定できると想定したくなる。だが他方で、ある概念を他の概念から区別することによってはじめて、現象の側での区別が浮かび上がるということもあるだろう。実際、歴史的に見れば、共感／感情移入が同感や同情 (compassion; Mitleid) から概念的に区別されることではじめて、それに対応する違いが現象の側にあると考えられるようになったのだと言えよう。

私たちが見てきたように、共感／感情移入という概念は大きく分けて二つの異なる文脈で用いられており、一方の文脈では規範的含意をもたないと考えられているが、他方の文脈ではもつと考えられている。こうした文脈的多義性は多くの概念につきまといっているものだが、だからといってそのままにしておいていいということにはならない。共感概念により一貫した仕方で内実を与えるためには、いったん共感という概念が用いられている特定の理論的文脈を離れて、それによって名指されるべき (と思われる) 現象を注視することが必要だろう。すなわち、他人の身体や身振りの知覚、他人の心の状態の理解、他人の感情に同調すること、利他的動機を抱くこと、といった現象のグラデーションを精査した上で、そこにどのような概念的区切りを設けるべきなのか、また、共感を同感やその他の類似した概念から区別すべきだとするなら、どこにその境界を設定すべきなのか、こうした問いをあらためて取り上げる必要があるだろう。そうしたことは、私たちが名前を挙げた歴史上の哲学者 (ヒューム、スミス、フッサール、シェーラー、シュタインら) が繰り返し行ってきたことではあるが、まさにそうした作業のやり直しが求められているのである。

## 2. 共感 (empathy) の現象学

第一節で見たように、およそ 100 年前、古典的現象学者たちは、他者の心の理解の基礎的作用としての「感情移入 (Einfühlung)」に関する同時代の論者による説明に反論していた。では、現在、事情はどうだろうか。ギャラガー、ザ

ハヴィ、M. ラトクリフら、共感 (empathy) の現象に関心を寄せる現象学者たちの意見によれば、現代においても、他者理解や社会認知に関する理論の少ない部分に対して古典的現象学者たちの異議は原則的に当てはまる。

## 2.1. シミュレーション=共感説に対する批判

例としてしばしば挙げられるのは「心の理論」をめぐる現代の論争である。「心の理論 (theory of mind)」という表現は、簡略に言えば、他者に心的状態を帰属させ、意図、信念、欲求などの心的状態の観点から行動を解釈、予測、説明するための能力に関して使用されてきた (Premack & Woodruff, 1978: 515)。そして、この能力をめぐる論争の中心には、「理論説 (TT)」と「シミュレーション説 (ST)」という二つの見解の対立がある。TT は、私たちは他者の心的状態を説明するために一定の理論——素朴心理学——に訴えていると考える。それに対して、ST によれば、私たちの他者理解は、自分自身を想像によって他者の状況へと置き入れる能力に基づくのであり、私はその状況において自分であればどう感じどうふるまうのかを模擬し、私と同様の心の状態を他者に投影し帰属するのである (Goldman, 1989)。ST の立場からすれば、TT は他者理解を過度に知的で傍観的な過程と見なしているのであり、他者理解において私たちが自分自身の感情や動機を活用していることを看過している。

目下の文脈で重要なのは、ST の論者は自身の説を共感 (empathy) の理論だと見なすことが多いという点である。ST の代表的な論者であるゴールドマンは「[この種の] マインドリーディングは共感 (empathy) の拡張された形式である」 (Goldman, 2006: 4) と述べ、「シミュレーション (あるいは共感) の理論」 (Goldman, 2006: 17) という表現を用いている。また、共感こそが他者理解の中心的な能力であるという 20 世紀初頭においてはポピュラーであった発想を現代の心の哲学の文脈の中で再発見しようと目論むシュテューバーも、ST の論者を「今日の共感の理論家に相当するもの」 (Stueber, 2006: ix) と見なしている。これに対して、現象学者たちは、ST を共感の妥当な理論と見なすことに反対し、ST とは別の仕方でも共感の分析ツールを獲得しようとする点で一致しているのである (Gallagher, 2010; Gallagher & Zahavi, 2008; Ratcliffe, 2012; Zahavi, 2008; Zahavi, 2011)。

ST に対してギャラガーとザハヴィが提出している異議をまずは二点見てみよう。

(1) 第一に、シミュレーションが「心的帰属のデフォルトの方法」(Goldman, 2002: 7; Gallagher & Zahavi, 2008: 176) であるという主張にはいかなる現象学的証拠があるのだろうか。日常経験を反省してみても、私たちが他者を理解するごとに内観的で想像的なシミュレーションを行っていると言えるための経験的証拠は見いだすことができない。たしかに、私たちは時として他者の説明困難な行動に出くわすことがあり、そのようなときには明示的にシミュレーションに訴えて他者を理解しようとすることもある。しかし明らかにこうしたケースは例外的である。むしろ、例外的であるからこそ、特に印象的であり、それへの気づきが顕著であるにすぎないのかもしれない。他方で、私たちが他者と相互作用するほとんどの場合にはこうしたシミュレーションは見いだされませんが、では例外的で印象的な事例以外の場合、私たちはことごとく他者への心的帰属に失敗している、それどころか他者理解にそもそも関与していないなどと考えられるとは思われない。このことは、シミュレーションが他者理解の「デフォルトの方法」であるという主張への反論になるだろう。私たちは、「彼の顔の怒りを認識するためにあなたは自分自身の中を見るだろうか」というウィトゲンシュタインの疑問を今一度シリアスに受け取るべきではないだろうか(Gallagher & Zahavi, 2008: 176)。

この反論に対して、ST の論者は、シミュレーションは暗黙的であるという考えを取ることで対応できるように見える。実際、近年、シミュレーションをサブパーソナルな過程として捉え、ミラーニューロンの活動などの神経科学的な証拠に訴えるという傾向が見られる(Gallese, 2005)。それに応じて、「高次のマインドリーディング」から「低次のマインドリーディング」を区別したり(Goldman, 2006: 43)、明示的な「再活性化された共感」に対して「基礎的な共感」を区別したりするなど(Stueber, 2006: 20-1)、用語が整備されている。しかしこの考えはST自身にむしろ混乱を引き起こすように思われる。

まず、ギャラガー／ザハヴィによれば、仮にシミュレーションがサブパーソナルな過程であるとすれば、私たちがシミュレーションを行っていると言うことは意味をなさない。シミュレーションとは一般に、(1) フリをすること、装

うこと、あるいは、(2) 本物を理解するために私たちが使うモデル、のことであるが（『オックスフォード英語辞典』）、パーソナルなレベルにおいて、私たちが脳領域を用いて何かを行っている——たとえば、神経活動をモデルとして使用する——ということは現実的でない。他方、脳自身がモデルを使用しているとか、フリをしていると、パーソナルな概念を用いて述べることは意味をなさない（Gallagher & Zahavi, 2008: 179-80）。

あるいは、ギャラガー／ザハヴィは、そもそも他者理解がサブパーソナルで自動的なシミュレーションによって暗に行われているのだとしたら、明示的なシミュレーションを行使する必要はほとんどないはずではないか、という論点も出している。たしかに、もしそうだとしたら、想像・模擬・投射といった ST が依拠しているはずの心的現象がパーソナルなレベルで他者理解の基礎にあるという考えは維持できなくなるように思われる。実際、「身体化されたシミュレーション」説で知られるガレーゼは次のように述べている。

他者のふるまいを目の当たりにして、行動することであれ注意を向けることであれ、私たちが反応することが必要とされるような場面では、私たちは明示的で熟慮的な解釈行為に従事することはめったにない。私たちの状況理解はほとんどの場合、非媒介的、自動的で、ほとんど反射のようなものである。（Gallese, 2005: 102; cf. Gallagher & Zahavi, 2008: 177）

すると、ST は現象学者からの反論を囚らずも受け入れていることになると考えられる。パーソナルなレベルでは明示的なシミュレーションは他者理解の例外的な事例にすぎず、それが他者理解のデフォルトの方法であるという現象学的な証拠は明らかにないのである。

(2) ST に対する二つ目の異議は、私たちが自分自身を想像的に他者の状況へと置き入れ、自分であればもつはずの心の状態を他者へと投射するという場合、それは本当に他者についての理解を得ていると言えるのか、という問題にかかわる。そのような理解の方法は、他者の置かれた状況における自分自身を理解することであって、他者を理解することだとは必ずしも言えないように思われ

る。他者理解において、私と他者が同種あるいは類似の心の状態をもつことが要件になるという考えは疑わしいものである。

## 2.2. シェーラーに還れ——直接知覚説の擁護

現在、現象学の立場から ST に対して行われている上記の反論は、古典的現象学に親しんでいる者にとっては目新しいものでもない。実のところ、およそ百年前に現象学的な他者論の代表格であったシェーラーが、他者理解について当時支配的であった「類推説 (Argument from analogy)」を批判した際の論点 が参照され、原則的に繰り返されているのである。

ミヒャルスキ (Michalski, 1997: 69-72) によれば、類推説は、ドイツでは 19 世紀後半に J. S. ミルの考えを G. フェヒナーが取り入れるかたちで導入し、H. パウルや W. デイルタイなどによって受け継がれ、ドイツ心理学において中心的な位置を占めた考えである。原則的な考えは以下のものである。私たちが直接アクセスできるのは自分自身の心だけであり、他者の心へのアクセスは彼らの身体運動を介してのみ可能である。私は自分自身の経験から、私の身体が外界から影響を受けたときにどういう体験を引き起こすか、その体験が一定の行為を頻繁に引き起こすことなどを知っている。のみならず、私は、他者の身体も同じように外界から影響され、ふるまうのを観察する。それゆえ、私は、他者の身体が、私自身がする体験と同種の体験と結びついているのだとアナロジーによって推論する。類推説は、このようにして、公共的に観察されたふるまいから私秘的な心的原因に至る推論に他者理解の最良の説明を求める理論である (Scheler, 1974: 232; Gallagher & Zahavi, 2008: 181; Michalski, 1997: 69)。

シェーラーは、こうした考えの前提の現象学的な正当性を問いただしている。その前提とは、(1) 私たちにはさしあたり自分自身の意識のみが与えられており、私は自分自身の心については直接的によく知っているが、(2) 他方、他者によって私にさしあたり与えられているのは身体の変化や運動だけであり、この所与に基づいて、他者の心のはたらきについての間接的な仮定が生じる、というものである (Scheler, 1974: 238)。こうした前提は「自明なもの」(ibid.) のように見えるがそうではない。シェーラーによれば、この前提が取られる場合、一方では、自己知覚についての困難——「各人は自己自身に対して最も遠

い人だ」(ニーチェ)——が過小評価されており、他方では、他者知覚の困難が過大評価されている(Scheler, 1974: 244-5)。

前者の論点については、たとえば古典的な思想家の著作に取り組んでいる場合のように、他人の思考が私自身の思考として与えられたり私自身の思考が他人の思考として与えられたりするという「錯覚」がありうることや、その心的状態がどのようなものであるかについては明白に認識していてもその心的状態が誰に帰属されるのかについては不明である場合が集団的心理においては珍しいものでもないことが指摘される(Scheler, 1974: 239-41)。しかし、この点についての検討は今置いておく。むしろ、二つ目の批判の論点が他者の心の「直接知覚説」という論争的なアイデアを形成することに注目する必要がある。

シェラーによれば、上の「自明な」前提を支えているのは、現象学的な実情からはかけ離れた心身についてのいわばデカルト的公式教義(Ryle, 1949)である。すなわち、身体とは空間的に位置を占め、それゆえ運動と変化の法則に従い、公共的に観察される物理的存在者であるが、心とは皮膚の中に隠されていて公共的に観察可能な仕方では現出しない私秘的な何かである、というものである。しかし、私たちが他者を心的存在者として認識している時、その身体を単に筋肉の運動や四肢の位置の変化として知覚するということは、むしろ非常に作動的な態度を取る場合——たとえばリハビリやトレーニングの場合——にしかないのではないかと。むしろ、通常、私たちは他者の笑いのなかに喜びが溢れ出てくることを端的に知覚しているのであり、身体を心的経験の表現として、一定の心的状態を意味するものとして知覚しているのではないかと。他者の心身は私がそれを知覚する際には一義的には「表現統一体」(Scheler, 1974: 233)として志向的な対象となっているのであって、心的状態を何も表現していない中立な物理的状态として他者の顔を〈見る〉というのはむしろ困難であるように思われる。<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> 究極的には心身の存在論が分岐点であると言うこともおそらくできる。現象学においては、フッサールが物的身体(Körper)と生きられた身体(Leib)を区別して以来、現実の身体経験の記述に関しては物的身体への一面的依拠は回避されるべきだという考えが定着している。フッサールもまた、他者の生きられた身体を心的経験の「表現」として論じている(Husserl, 1952: 166)。M. メルロ＝ポンティの生きられた身体に基づく他者認知論も参照(Merleau-Ponty, 1951/1997)。他者に関するこうした考えは、一方で

私たちが笑いの中に喜びを、涙の中に苦しみと苦痛を、赤面の中に羞恥を、物乞いをしている手に懇願を、優しい眼差しに愛を、歯ぎしりの中に怒りを、おどかしの拳の中に威嚇を、言葉の響きの中に考えている意味を、直接にとらえていると考えることはまったくたしかである。いや、だがそれは「知覚」ではない、それは知覚ではあり「えない」から、また知覚とはもっぱら「感性的感覚の複合体」にすぎず、他者の心的なものに対するいかなる感覚も存在しない——ましていかなる刺激も存在しない——から知覚もあり「えない」、と言う人に対して、私は、このような疑わしい理論からやはり現象学的な実情へと戻ることをお願いしたい。(Scheler, 1974: 254)

そもそも、知覚とは、パーソナルで現象学的な観点からすれば、刺激に対する感覚器官の反応なのではなく、あるものを何かとして理解することである。たとえば、私がある音を「聞く」という動詞は、ある人が音楽を、バイクの騒音を、あるいは言葉を聞くというように使用されるのであり、つまりは、その音を音楽・騒音・言葉として——そのように表現された意味において——聞くという意味で理解される。聴覚が刺激を受け取ることは、たしかにそれらの知覚に際して起こっていることかもしれないが、それと聞くという作用で私がやっていると理解されることは同一ではない。そうだとすれば、現実を経験されているパーソナルな知覚とは一定の刺激を受け取ることを意味しないのだから、「他者の心はいかなる刺激も生じさせないがゆえにそれは『知覚』ではない」という反論は、他者知覚の現象学的説明に関する反論にはなりえないだろう。現に他者の笑いに喜びを「見ている」ことがたしかであり、「彼が苦しんでいるのを見た」という文が有意味に理解されるかぎり、その理解に何が込められて

---

は、たとえばメルロー＝ポンティ研究者でもある河野哲也(河野, 2005; 2011)がそうしているように認知科学における A. クラークらの「拡張された心」や J.J. ギブソンの生態学的心理学に接続することができるが、他方では、そもそも身体について上記の二つの語を有するドイツ語を用いた哲学的伝統においては現象学以前にも——たとえば A. ショーペンハウアーや F. W. ニーチェにおいても——珍しい考えではないという指摘もなされている (Waldenfels, 2000: 15)。

いるのが現象学的説明の標的である。

以下のようなより素朴な違和感に答えることのほうが、直接知覚説の主張を明確にするためには重要であるように思われる。

疑問1: 他者の心身が表現統一体として私の志向的対象になることを認めるとしても、その他者は、無表情を装うなどして自らの心的状態について意図的に私を欺きうる。事物的な知覚対象の場合にはこういったことはない。他者の心的経験はその身体に直接知覚できるというのは、こうした人間と事物の違いへの配慮を欠いているのではないか？

回答: たしかに、私たちは、ポーカークフェイスを装うといったように、意図的に自らの表情が表現するところのものを隠そうとしたりする。しかし、このことが明確にしているのは、私たちの身体は中立的な物理的変化の点で見られるのではなく、むしろ、身体に自らの心的経験が表現されてしまうのが通例であるということを私たち自身が十分に認識している、ということではないか。この反論が挙げているケースは、心的状態は公共的には隠されているどころか、意図的にそれを隠さなければすでに表現され直接的に見えるようになっている、ということを示しているのであって、直接知覚説への批判になるというよりむしろこれを支持しているように思われる。事物的な対象と心的存在者としての他の人間との間の区別については、知覚対象であるか否かによってではなく、両者が私に志向的対象として現れる仕方の違い、私はその対象を知覚する経験の仕方の違いの点から考察するという道がありうる。この点については、今後の課題を述べる第三節で触れる。

疑問2: 明らかに私たちは、推論やシミュレーションのような間接的手段を他者理解において用いることがある。すると、直接知覚説では私たちの他者理解の実情を汲み尽くすことはできないのではないか？

回答: もちろん、間接的手段が私たちの他者理解の重要な場面で用いられることを否定するわけではない。問題は、何が他者理解の基礎的様態として認められるべきか、である。直接知覚が基礎的様態だとすれば、推論やシミュレーションは直接知覚が困難な際に訴えられる例外的状況として無理なく理解でき



るように思われる。そうして、推論やシミュレーションの活用は、直接知覚に基づけられた派生的、補完的、例外的な他者理解のあり方として直接知覚説の理論の内部に位置づけられる。他方、推論やシミュレーションを他者理解の「デフォルト」の方法と捉える場合には、他者の心の直接知覚はそれらとのいかなる関係において扱いうるだろうか。実際、類推説やSTの見解によれば、他者理解は直接的でも知覚的でもないのであり、それを他者理解の一タイプとして認めて扱うということ自体に可能性がない。直接知覚説は、他者理解の諸様態についてのより穏当で包括的な理論でありうるように思われる。この点についても第三節で今後の見通しを述べる。

### 2.3. 直接知覚説への批判（ジャコブ）と現象学からの再応答（ザハヴィ）

以上のように、シミュレーションや類推ではなく直接知覚こそが他者理解の基礎的様態だと考えるのがもつともらしいという見解は、現象学研究においては過去においても現在においても珍しいものでもない。こうした現象学的伝統に対して、心の哲学や認知科学の哲学の領域で仕事をする研究者が強い関心を払うことは稀である。そんななか、最近、P. ジャコブが、論文「共感の直接知覚モデルへの批判」（Jacob, 2011）において、ギャラガーやザハヴィの論考に対して詳細に反論したことは注目される。

ジャコブの第一の異議は、直接知覚として説明されているものは本当に「直接的」と言えるのか、というものである。彼はまず、ギャラガーによる対象の通常知覚の説明を取り上げ、この疑義を呈し、続いて社会認知についても同様の疑いを表明している。

ギャラガー（Gallagher, 2007）は、対象の通常知覚に関する説明において、先のシェラーと同様の典型的に現象学者らしい口ぶりで、私が何かを「見る」と本当に言えるのは、たとえば何かを自分の車「として」見るということであり、外的環境からの刺激情報の単なる受信として「見る」という知覚作用を把握することはできない、と論じている。見ることは、対象を環境の他の事物から区別して、対象に焦点化したり、対象への距離を最適化したりするなどの主体の行為活動的（enactive）な働きとして捉えられる。要するに、知覚作用には、主体自身の文脈的な手がかりに関する運動感覚的知識が必要であり、行為の文

脈を欠いた感覚刺激の単なる入力／処理として説明されることはできない。こうした説明は、A. ノエやJ. K. オリーガン (Noë, 2004; O'Regan & Noë, 2001) らのイナクティブ・アプローチの用語に染められているものの、たしかに現象学的な知覚論の典型を示している。

しかし、ジャコブに言わせれば、こうした現象学の知覚論は知覚を「直接的」なものとして扱っていると言えるだろうか、という疑問が生じるのである。知覚は文脈上の手がかりを介してしか行われなことがここでは主張されているのであって、むしろ、「間接的」なものとして説明されているように思われる (Jacob, 2011: 528-9)。そして、社会認知についても同様ではないだろうか。たとえば嫌悪をその顔の表情の内に知覚するという場合を考えてみる。嫌悪と痛み表情はそれ自体としては区別しにくく、区別のためには様々な文脈上の手がかりが必要である。たとえば、コップから発せられた臭いを吸い込んだ結果として顔をしかめている人物がいる場合、私たちはその人物の表情の内にとしかに嫌悪を知覚できるが、この知覚の成功にとってはコップが文脈の一部として理解されることが鍵になっている。このように他者の心的経験の知覚と呼ばれるものも文脈上の手がかりを活用している (Jacob, 2011: 532)。しかしそうだとすれば、なぜ他者理解が「直接的」であると言えるだろうか。

ザハヴィ (Zahavi, 2011) は、こうしたジャコブからの批判に応じようとしている。中心的な問いは、何か直接的に与えられており、かつ同時に、ある文脈において与えられているということは本当に不可能なのだろうか、というものである。

たとえば、視覚は通常直接的な経験の典型と見なされている。私はある景色について人から聞いたり、その写真を眺めたりすることもできるが、その光景を見て経験することもできる。最後のケースは、通常の説明において、他の二つのケースよりも直接的に知ることだと言われている。他方、たしかに、古くからゲシュタルト心理学者たちが指摘してきたように、私たちが対象を見る時には常にそれをある視覚野の内に見るのであり、対象が与えられる仕方は文脈的な手がかりに影響されている (Zahavi, 2011: 547-8)。この両者を同時に認めることは自然であるように思われまいだろうか。あるいは一方を認めるために他方を否定する理由があるのだろうか。ザハヴィの予想によれば、ジャコブ流

の考えでは、後者の特徴は認知の非直接性をあらわしているのもであって、「直接的」という語の前者のような日常的使用は単に誤った使用である、ということになるだろう (Zahavi, 2011: 548)。

「直接的」と「文脈化」をコントラストにおいて理解し、「直接的」と「間接的」「媒介的」の区別に焦点をあてるというジャコブが従っているやり方に対して、ザハヴィは提案を提出している。それによれば、「他者の心的状態の理解は、その状態が私の一次的な志向的对象である場合に直接的と呼ばれる」(Zahavi, 2011: 548)。つまり、別の何かへと最初に志向的に向けられ、次に心的状態を標的にする、というのではない場合である。直接的なケースにあたるのは、他者の顔の表情に狼狽や怒りを見てとる場合などである。これに対して、たとえばある人が受け取った手紙が破れていることを知覚してこのことゆえにその人は狼狽していると推論したり、他者が酷い扱い方をされているのを知覚し、彼がされているのと同じ扱い方をされたら自分ならば怒るだろうから彼は怒っているに違いないと結論したりする場合がある。前者と後者では対象への志向的な向けられ方が異なるのであり、前者を後者よりも直接的とみなすことは、両者の区別を曖昧にするよりも理にかなっているように思われる。

通常の知覚対象が視覚野やゲシュタルト的な地の内で与えられるように、他者の心的状態もそれが表現される身体の置かれた一定の文脈の中で志向的对象になることは疑いようがない。しかし、鏡の中に対象を見いだすことよりも対象自体を見ることのほうが——文脈化されていてもなお——直接的であると言えるとすれば、手紙を第一に志向的对象としてその知覚内容から他者の心的状態を思考の対象にすることよりも他者の心的状態をその姿において知覚対象とすることをより直接的と呼ぶことに決定的な問題はないように思われる。このように、ザハヴィが再整理する用語法によれば、この場合、対象は「直接的」かつ「文脈的」に与えられているのである。

もっともザハヴィの再反論はなお曖昧さを残しているようにも思える。ジャコブが挙げる例と類似のケースとして、生ゴミの集積の前で顔をしかめている人が嫌悪していることを認識している場面を思い浮かべてみたい。ザハヴィの概念装置からすると、この場面、生ゴミの集積を第一に志向的对象として知覚してから次いで目の前の人が嫌悪していることを認識する場合と、生ゴミを背

景の一部として顔を一次的な志向的対象として知覚する場合があります、前者の場合は「間接的」、後者の場合は「直接的」であるということになるが、実際の経験においては、この両者の場面にはっきりとした区別を付けることは困難であると思われる。しかし、こう付け加えるならばザハヴィの区別は維持されるかもしれない。すなわち、後者の場合は、他者の心的経験を認識するための作用は背景的知覚で尽きているのであり、前者の場合のように、他者の心的経験以外の対象の知覚内容から他者の心的経験についての推論を行うという別の作用を持ち込んでいない、という違いを反省によって知ることができる、と。

さて、ジャコブからのもう一つの異議は、仮に直接知覚説が妥当だとすると、この説は受け入れがたい行動主義に陥るのではないか、というものである。他者の心には何も隠されたところはなく、すべて行動の内に表現され公共的に明らかであり、人の心的生活はその行動内の表現に尽きている、と考えるとすれば、著しく直観に背くことになるだろう。意識の一人称的な経験性格に特別な関心を寄せてきた現象学的アプローチに行動主義の疑いが生じるのは皮肉である。

ザハヴィが注意を促すのは、現象学的説明においては、他者の心的生活のいくつかの (some) 側面を人は知覚できるということが主張されているのであり、すべての (every) 側面が知覚的に接近可能だとは主張されていない、という点である (Zahavi, 2011: 550)。別の角度から言えば、私たちの身体は自らの心的生活のすべてを他者に明らかにするわけではないが、完全に隠し通すことはできず、いくつかの側面は白日にさらしてしまう、とも言えるだろう。他者の心的経験は完全に隠されているか完全に行動に表現されているかという二者択一の発想からすると、このような主張は曖昧に聞こえるかもしれないが、むしろこの二者択一の両者の行き過ぎを牽制するために重要であり、現実理解として正当であるように思われる。

ここで独自に、他者の感じている痛みの理解について考えてみよう。行動主義者であれば、痛みを「不快な感覚」というような内的状態として特定することは無意味であり、腕の動きのような行動だけが観察されると思うだろう。しかし、痛みから「不快な感覚」を取り除いてもなおそれは痛みと言えるであろうか。他方で、この「感覚」は外的に観察されることの完全に不可能な内的領

域に隠されているというのも疑わしい。頭の痛みは、額をさすったり、顔色が悪くなったりといった身体の行動や状態と深く結びつき、文脈化されている。これらの目に見える行動や状態の内の一つを選び出すように要求して、「あなたが感じている痛みとは結局どれのことですか」というような質問をする人がいたとしたら、答えようが無い問いを発していると思われることだろう。<sup>9</sup> 結局、私の痛みは、思わず目頭を押さえたり、うなり声を出したりといった仕方で、すでに他者のいる世界へと向かっているのであり、「痛みとはさまざまな方向へと手を伸ばしていく現象なのである」(Overgaard, 2005: 255)。他者は他者で、私の痛みをその身体が現われ動き回る空間の中に見てしまう。しかし他者は私の痛みの全ての側面を見ているわけではない。仮にそうだとしたら医者には問診を必要としないはずである。他者の痛みのいくつかの側面は知覚されるが、いくつかの側面は知覚されないということは、現象学的に正当であると思われる。

あるいは、部分的にしか見えないという点は、そもそも「知覚」という語を用いるときのポイントであるように思われる。現象学的知覚論の基本概念である「射影」の観点に立つならば、コップの知覚において、コップは必ずその前面しか私に見せず、その背面は私に隠す。私たちは極小の米粒でさえ全面的に知覚することはできず、ある対象の知覚とはそれを裏返したり、後ろに回ったりするという運動感覚を行使した漸進的な活動プロセスである。他者の心的経験の直接知覚についてもまた、それが知覚であるからこそ、疑いようなない絶対的確定性を求めることは不合理であるし、そのかぎり、そのように強い確定性が見いだされないことを理由に懐疑論を持ち出すということも的外れである。知覚内容には程度の差があるのが当然であり、フッサールにしたがえば、知覚においては、十全的な (*adäquat*) 明証を目指すということが理念的に言えるだけであり、必当的 (*apodiktisch*) 明証などを語ることはできない (Husserl, 1950:

<sup>9</sup> J. L. オースティンの以下の論述を参照。「『怒っているということ』は、『おたふく風邪にかかっているということ』と多くの点で似ていると言うことは正当であるように思われる。それは、機会、症状、感情、兆候を含んだ出来事の全パターンの記述であり、おそらくは他の要因も別に含んでいる。その内から選ばれた何らかの項目へと『病気』を細かく限定しようとして、『何が、本当に、怒りそのものであるのか (What, really, is the anger itself?)』と問うことは馬鹿げている」(Austin, 1979: 109; cf. Overgaard, 2005: 255)。

### 3. 共感の現象学の今後の課題

第二節では最近の「共感の現象学」の概略を描いてきたが、直接知覚説に依拠したザハヴィらの議論には、その先に今後取り組むべき問題が多く控えていると思われる。最後に、共感の現象学の今後の課題を列挙する。

(1) 直接知覚説が主張しているのは、他者がどういうタイプの心的状態をもっているかを私たちは非推論的に特定することができるということであり、むしろ、怒りや痛みといった特定のタイプの心的状態を他者に帰属するための最大の情報を与えるのは知覚だということである。しかし、より詳しくその怒りはどういう怒りであるのかに私たちが関心をもつかぎり、その悲しみはどのような対象あるいは出来事に向けられているのかという感情志向性や、他者の感情志向性に対する私の接近可能性についてより突っ込んだ現象学的分析が必要になる。たとえば、同じ怒りであっても、それが向けられている出来事の不当さ次第で、その怒りが真正な程度のものかどうか——怒る程のことでもないのか、もっと怒るべきなのか——を私たちは問題にしうる。

(2) ラトクリフが指摘しているように、私たちは、他者の心的状態が「何」であるかだけでなく、「なぜ」そのような心的状態をもつのかにも関心をもつ (Ratcliffe, 2012: 476)。悲しみという特定タイプの心的状態を他者に帰属するために寄与する認知的活動が直接知覚だとしても、相手がなぜ悲しんでいるのかは知覚できない。直接知覚説は、他者がそのときどういうタイプの心的状態をもっているかの認知についての有効な説明であるが、「なぜ」に関する理解を説明するためには、別の道具立てが必要である。

(3) 他者が「なぜ」悲しんでいるのかに関心をもつとき、私たちは他者を時間的に興行のある心的生活者として見ている。この時間性の観点を導入することで、事物と他者が私に志向的对象として現れる仕方の違い、私はその対象を知覚する経験の仕方の違いが明らかになるかもしれない(第二節の疑問1への回答を再参照)。時間的な幅をもった心的存在者としての他者は、フッサールやシェーラーの現象学的伝統において「人格」と呼ばれて考察されてきたも

の、あるいは、M. ハイデガーやE. レヴィナスが「共現存在」や「顔」と呼び変えて論じてきたものに相当するだろう。これらの他者論に接続するならば、直接知覚説だけで共感の現象学が終わることはなく、むしろ、時間的に文脈化された心的生活の知覚不可能性こそが私たちを語りの関係にもたらしという他者関係の重要な局面が新たに現れてくるように思われる。

上記の各課題に取り組むならば、推論、シミュレーション、語りといった間接的手段を、直接知覚を補完するものとして直接知覚説の内部に取り込むことに成功するかもしれない（第二節の疑問2への回答を再参照）。

また、これらが達成されるならば、「共感（empathy）の現象学」を「同感（sympathy）」概念を基礎に置くヒュームやスミス以来の道徳哲学の文脈へと接続し、フッサール、シェーラー、ハイデガー、レヴィナスらの現象学的倫理学の遺産を最大限に活用することができると期待される。

以上の課題への取組みが「共感の現象学」の真の本体になると私たちは考えている。その意味で、本稿は「共感の現象学」への「序説」に過ぎない。

## 文献

- Agosta, L. (2011) "Empathy and Sympathy in Ethics," in: J. Fieser & B. Dowden (eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL=<http://www.iep.utm.edu/emp-symp/> (accessed January 15, 2014).
- Austin, J. L. (1979) "Other Minds," in his *Philosophical Papers*, Oxford University Press.
- Fromm, E. (1956) *The Art of Loving*, Harper & Row.
- Gallagher, S. (2007) "Simulation Trouble," *Social Neuroscience* 2 (3-4): 353-65.
- Gallagher, S. (2010) "Logical and Phenomenological Arguments against Simulation Theory," in D. D. Hutto & M. Ratcliffe (eds.), *Folk Psychology Re-assessed*, Springer.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008) *The Phenomenological Mind*, Routledge.
- Gallese, V. L. (2005) "'Being Like Me': Self-Other Identity, Mirror Neurons and Empathy," in: S. Hurley & N. Chater (eds.), *Perspectives on Imitation*, MIT Press.
- Goldman, A. I. (1989) "Interpretation Psychologized," *Mind and Language* 4 (3):161-85.
- Goldman, A. I. (2002) "Simulation Theory and Mental Concepts," in: J. Dokic & J. Proust (eds.) *Simulation and Knowledge of Action*, John Benjamins.

- Goldman, A. I. (2006) *Simulating Minds*, Oxford University Press.
- Hatfield, E., Cacioppo, J. L. & Rapson, R. L. (1993) "Emotional Contagion," *Current Directions in Psychological Sciences* 2: 96-99.
- Herder, J. G. [1774] (1964) "Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele," in *Herders Werke*, Bd. 3, Aufbau Verlag.
- Hume, D. [1739-1740] (1978). *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press.
- Husserl, E. (1950) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana, Bd. I)*, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana, Bd. IV)*, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920 (Husserliana, Bd. XIII)*, Martinus Nijhoff.
- Jacob, P. (2011) "The Direct Perception Model of Empathy: A Critique," *Review of Philosophy and Psychology* 2: 519-40.
- 河野哲也 (2005) 『環境に拡がる心——生態学的哲学の展望』, 勁草書房.
- 河野哲也 (2011) 『意識は実在しない——心・知覚・自由』, 講談社.
- Lipps, Th. (1906) "Einfühlung und ästhetischer Genuß," *Die Zukunft* 16: 100-14.
- Lipps, Th. (1907) "Das Wissen von fremden Ichen," *Psychologische Untersuchungen* 1: 694-722.
- Merleau-Ponty, M. [1951] (1997) "Les relations avec autrui chez l'enfant," in his *Parcours 1935-1951*, Verdier.
- Michalski, M. (1997) *Fremderfahrung und Miteinander: Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier.
- Noddings, N. (2010) "Complexity in Caring and Empathy," *Abstracta*, Special Issue 5: 6-12.
- Noë, A. (2004) *Action in Perception*, MIT Press.
- Novalis. (1981) *Novalis Werke*, Verlag C. H. Beck.
- O'Regan, J. K. & Noë, A. (2001) "A Sensorimotor Account of Vision and Visual Consciousness," *Behavioral and Brain Sciences* 24: 939-1031.
- Overgaard, S. (2005) "Rethinking Other Minds: Wittgenstein and Levinas on Expression," *Inquiry* 48 (3): 249-74.
- Ratcliffe, M. (2012) "Phenomenology as a Form of Empathy," *Inquiry* 55 (5): 473-95.
- Ryle, G. [1949] (2000) *The Concept of Mind*, Penguin.
- Scheler, M. [1912] (1974) *Wesen und Formen der Sympathie (Gesammelte Werke, Bd. 7)*, Bouvier.
- Slote, M. (2007) *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge.



- Slote, M. (2010) *Moral Sentimentalism*, Oxford University Press.
- Slote, M. (2013) *From Enlightenment to Receptivity*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A. [1759] (1976) *The Theory of Moral Sentiments*, Clarendon Press.
- Stein, E. [1917] (2008) *Zum Problem der Einfühlung (Gesamtausgabe, Bd. 5)*, Herder.
- Stueber, K. (2006) *Rediscovering Empathy: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences*, MIT Press.
- Titchener, E. (1909) *Lectures on the Experimental Psychology of Thought-Processes*, Macmillan.
- Vischer, R. [1873] (1994) “On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics,” in: H. F. Mallgrave (ed.) *Empathy, Form, and Space*, The Getty Center for the History of Art and the Humanities.
- Waldenfels, B. (2000) *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp.
- Zahavi, D. (2008) “Simulation, Projection and Empathy,” *Consciousness and Cognition* 17: 514-22.
- Zahavi, D. (2011) “Empathy and Direct Social Perception: A Phenomenological Proposal,” *Review of philosophy and psychology* 2 (3): 541-58.

(いけだ たかし／明治大学)

(やえがし とおる／日本学術振興会・大阪大学)