

共感の道徳的価値をめぐって

—M. シェーラーにおける「ケアの倫理」の可能性—¹

吉川 孝

はじめに

本稿は、M. シェーラーの共感の現象学的分析のなかに「倫理学」の可能性を読み取ったうえで、そうした「現象学的倫理学」と現代の倫理学・社会哲学の一分野である「ケアの倫理 (ethics of care)」との対話の可能性を探ろうとしている。シェーラーは、ケアの範囲を考察する手がかりを提供する一方で、共感の道徳性の基準が独断的に設定されるという問題点をかかえている。

1. ケアの倫理と現象学的倫理学

C. ギリガンの『もう一つの声』(1982年)は、師のコールバーグの道徳的発達の理論に異議を唱え、平等や公平性を重視する「正義の倫理」ではなく、関係性や責任を重んじる「ケアの倫理」の立場をうちだした(Gilligan, 1982)。ギリガンの批判は、コールバーグのみならずその背景となる西洋の主要な道徳哲学(カントの道徳哲学など)にまで及んでいるため、発達心理学に収まらない射程をもっていた(Baier, 1987)。正義に依拠する倫理学や社会哲学のなかに潜む男性的バイアスを暴きながら独自の主張を展開するケアの倫理は、義務論や帰結主義などの近代道徳哲学には解消されないオルタナティブな倫理学と

¹ 本稿は、間文化現象学ワークショップ「間文化性の未来に向けて 精神／共存から時間・歴史へ」(2012年3月10日立命館大学)での発表「共感と価値—M・シェーラーにおけるケアの倫理」と、日本哲学会ワークショップ「理性」をもつ動物とは誰か—「人格」概念への現象学的アプローチ」(2013年5月12日)での発表「パーソンと生き方の問い—フッサールとシェーラーにおける「人格に根ざす倫理学」」に依拠している。

して、現代の倫理学・社会哲学のなかで認知されている。

ケアの倫理はどのような倫理学上の主張を含意するのだろうか。N. ノディングスは『ケアリング』（1984年）において、倫理学の文脈を意識しながらケアの倫理を展開している（Noddings, 1984）。ケアの倫理の立場では、ある行為が道徳的に善いか悪いかどうかは、その行為が行為者による他者へのケアのある態度や動機を示しているかどうかによって依存する。ある行為が道徳的に許される・賞賛されるとすれば、その行為は、ケアのある（＝他人を大切にする・傷つけないようにする）態度や動機を示している（Slote, 2007: 10）。ここでの「ケアのある」というのは、M. メイヤロフの「献身（devotion）」（Mayeroff, 1972）、ノディングスの「専心没頭（engrossment）」（Noddings, 1984）、ギリガンの「共感（co-feeling）」（Gilligan, 1982）²などの「他者志向」³の感情が担う性質であり、他者の感情に対して自己がコミットしていることを示している（本稿は、シェーラーにおける「（真正な）共感」もこれに相当するものと考えている）。

ケアの倫理は、「道徳法則」ではなく他者や自己の幸福や感情的な喜びを重んじる点において、義務論から区別される。しかし、ケアの倫理は、さしあたりは身近な他者関係を重視し、個別主義的傾向をもっている点において、帰結主義からも区別される。義務論と帰結主義を含めた「正義の倫理」が「普遍化可能性」「中立性」「平等性」の原則を重視するのに対して、「ケアの倫理」はあくまでも個別主義・文脈主義に根ざした思考を展開しようとする（Held, 2008: 65-84）。正義の倫理とケアの倫理は、それぞれ異なった人間存在論を背景にもっており、前者が自律・独立・自己統制の主体性を重視するのに対して、後者が依存・傷つきやすさの关系的主体性を念頭に置いている。⁴

ケアの倫理をめぐるのは、ケアの範囲にかかわる問いが生じている。ケアの倫理はもともと母子関係などの身近な人間関係をモデルにしている。ケアを支える感情（たとえば共感）が、道徳的判断の審級や道徳的行為の動機づけとして機能するとき、そうした共感はある種の「近さ」によって条件づけられる。

² Cf. Pettersen, 2008: 57.

³ 他者志向という概念は、品川に依拠している（品川 2007）。

⁴ キテイは、依存性を人間の条件と見なし、「みな誰かお母さんの子どもである」と言い表している（Kittay, 1999）。

文字通りの空間的・時間的な直接性、同じルーツという家族的な結びつき、友人やパートナーにおける価値観や歴史などの分かち合いなどの要因が、共感に判断や決定を動機づける力を与える（Slote, 2007: 25）。とすれば、直接に面識もなく、家族でもなく、友人でもない人びとに対して、われわれは共感できないのかもしれない。われわれは「遠く」の人びとに対して、どのようにして道徳的に振る舞うのだろうか。共感の感情が他者一般におよぶことを示さないかぎり、ケアの倫理はきわめて限定された射程しかもちえないだろう。個人的には知らない人びとへのケアの関係が成立しないとすれば、そうした人々との道徳的関係は、ケアの倫理ではなく、正義の原理によって補足的に説明されることになる。

2. 共感の現象学

このような問題を念頭に置くとき、現象学が大きな意味をもつだろう。現象学的倫理学の基本的立場も、ケアの倫理と同じく、感情に根ざす倫理学であり、個別主義・文脈主義的傾向を重視している。とりわけシェーラーは、共感が道徳的であるための条件や共感の範囲の問題に対して、本格的な考察を加えている。⁵ 以下の課題は、シェーラーの共感論をケアの倫理のかかえる諸問題を考察しうる倫理学として読み解くことである。シェーラーの共感論をめぐる従来の研究においては、「他者認識」をめぐる議論や哲学的人間学の枠組みにおける「共同体論」に光が当たることがおこった。前者の場合には、他者の直接知覚説の意義が検討され、後者の場合には、自他未分化の体験領域が際立たされている。しかし、シェーラーの共感論が、倫理学の枠組みで展開されていることを見逃してはならない。彼の主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（1913-16年）が、「実質的価値倫理学」という独自の立場を掲げたことは周知のとおりである（SGW/2）。シェーラーは、共感を「価値」と結びつけ、共感の「道徳的価値」の解明に取り組んでいる。

⁵ シェーラーは『共感の本質と諸形式』（第2版、1923年）において、「共感の現象学」を展開している（SGW/7）。初版は「共感感情の理論と現象学のために」と題して1913年に出版されている。

真正な共同感情の作用は、肯定的・道徳的な価値を担っている（SGW/7, 144）。

共感が道徳的でありうるためには、どのような価値や価値意識が成り立つべきであろうか。共感の道徳性の可能性の条件を価値や価値意識との関連において探究するのが、シェーラーにおける共感の倫理学である。まずは、倫理学的問題設定から独立になされうる共感の現象学的分析を確認しておきたい。

シェーラーによれば、広義での「共感（Sympathie）」のなかにはさまざま諸形式があって、しばしばそれらは混同されている。共感の諸現象を分類して、その特徴を挙げることは、共感の道徳的価値を考察するための準備作業となる。共感とは、他者への志向的機能をもっているのか、他者への感情的な関与をもっているのかによって、異なったタイプ（感情伝播、一体感、追感得、共同感情）に分類できる。

まずは、共感が志向的であるかどうか、つまり、他者の体験に向けられているかどうかという観点による区別を確認しておきたい。共感（共歓・共苦）のなかには、他者の体験への志向性なしに成り立つものがある（感情伝播、一体感）。「感情伝播（Gefühlsansteckung）」は、ある意味では他者の喜びを喜ぶ（悲しみを悲しむ）というスタイルをもつ共感の現象である。しかしながら、その喜び（悲しみ）の感情は、他者を他者として志向しているわけではない（SGW/7, 26）。赤ちゃんの「伝染泣き」や「場」の雰囲気をもたらす笑いなどにおいては、何らかの感情が複数の主観を伝播している。しかし、そうした伝播は、「互いの感情状態のあいだでのみ生じている」のであって、そこでは他者の体験に関する「知」は前提にされていない（VII, 26）。つまり、純粋な伝播においては、他者は他者として知られていないし、意識されることもない。

純粋な感情伝播において、他者の伝播する感情は「他者の感情として」与えられるのではなく、「自分の感情として」与えられ、その因果的な由来が他者の体験に帰されるにすぎない（SGW/7, 48）。

感情伝播というのは、他者についての志向的体験ではなく、感情の状態が「不随意」ないし「無意識」のうちに（SGW/7, 26f.）、主体から主体へと拡散することである。

シェーラーはさらに、非志向的共感の類型として「一体感（Einsfühlung）」を挙げている。通常感情伝播においては、誰かの体験の「一部」が他人へと伝播し、「他人の限定された感情プロセスが無意識のうちに自分のものと見なされる」のに対して、「一体感」においては、「他の自我が（その基本的な姿勢において）自分の自我と同一化される」（SGW/7, 29）。したがって、「真正な一体感」「一体的投入」の成立は、「伝播」の「極限事例」と見なされている。シェーラーは、当時人類学、心理学、精神分析、社会学などの知見に依拠しながら、一体感や感情伝播の具体的な姿をさまざまに例示している。トーテム、ディオニソスの秘儀、催眠、集団ヒステリー、神憑り、性行為、大衆心理などは非志向的共感の現象と見なすことができる。

他者の体験を志向する「志向的共感」についても、たんなる他者の体験についての「認識」であるのか、認識より以上の「感情的関与」が含まれるのかによって、さらなる区別が生じる。他者の体験をたんに認識するだけの「追感得（Nachfühlung）」においては、「他人の体験をひたすら統握、理解し、ときに追隨的に生きる（「追感得する」）」ことが行われる（SGW/7, 19）。こうした追感得や追体験は、他者の体験へのいかなる「参加（Teilnahme）」をもふくまないもので、われわれは他者に対して「無関心」に向き合うことができる（SGW/7, 20）。追感得は、他者の苦しみや喜びを「思念」してはいるが、それはあくまでも「知」「認識」であって、他者の感情に関心をもってコミットするわけではない。追感得は、「他者の体験の事実についての何らか形式の知」として「他の心的存在一般の現実存在についての体験」であり（SGW/7, 19）、これによって他者の体験がまさに自己ではない「他者の」体験として与えられる。

本来の意味での共感＝共同感情（Mitgefühl）とは、志向的体験のなかにおいて、たんなる知や判断ではなく他者への感情的関与をもつものである（VII, 20）。共同感情を他者の体験についての知以上のものにするのは、「参加（Teilnahm）」という契機である。共同感情は、他者の感情を知るのみならず、その感情にたいしてコミットしている。他者の感情に参加するとは、他者の感情に関心をも

って感じる（他者の喜びに喜ぶ）ことである。

追感得のなかにおいては、他者の感情やそれに属す価値事態が事実要素として与えられるが、これに対する反応の現象として、(本来の) 共同感得、実際の「参加」が見いだされる。追感得と共感得という〔……〕二つの機能が、はっきりと区別されなければならない (SGW/7, 24f.)。

こうした共同感情は、他者の体験についての知（追感得）と感情的関与（参加）という二つの層から成り立つことになる。

3. 共感の倫理学

共感の諸形式の現象学的分析は、共感の道徳性を考える出発点になる。というのも、シェラーにとって、真正な共感とは志向的機能をもつものに限られるからである。感情伝播や一体感は、個体間の差異を抹消する点において道徳性をもたない。真の共感においては、「諸々の人格のあいだの『距離』」や「これらの人格の一方的ならびに相互的な差異性の意識」が含まれている (SGW/7, 75)。⁶ この点において、そうした差異性を抹消する「感情伝播」や「一体感情」は、道徳的に否定的価値をもっている。

真の共同感情は、純粋な本質的差異性を〔……〕あらかじめ前提している (SGW/7, 76)。

したがって、共同感情は、感情移入や利己的な思慮のように、自分の想像力によって他者を表象することではない。あくまでも、それは「独我論的錯覚」を排除して、「他人」を「他人」として、「〔自分と〕等価な実在性をもつもの」として把握する (SGW/7, 76)。共同感情は、「〔自分を〕超えて入り込んで他人を捉える」し、「自分自身を真に現実的に超越する」ことにもなる (SGW/7,

⁶ 乳幼児の母子関係などは、母親の側からの共感（乳幼児の側での感情伝播）という一方的な差異性の意識が成立することになる。

57)。このような差異化・超越化によって、他者としての他者を理解することが、道徳性の不可欠の条件である。

しかしながら、これだけでは共感の道徳性の十分条件は充たされない。というのも、たとえば、人格 A が災厄を被ったことを人格 B が喜び、その B の喜びに対して人格 C が喜ぶことがありうる。これまでの区分からすると、このような C の喜びは「共同感情」と見なすことができる。シェーラーは、こうした共感が道徳的価値を担うとは考えてはいない。共感そのものの様式だけから道徳的価値の基準を見いだすには限界があり、共感が真正なものであるためには、B の喜びが向かっている「A の災厄」という事態の価値が検討されねばならない。しかし、共感そのものは価値に盲目であるために (SGW/7, 18)、共感価値にかかわる別の意識様式と結びつくことで道徳性を担うことができる。

シェーラーによれば、価値にかかわる意識としての「愛」や「憎しみ」が、他者の体験について価値や無価値を見いだす。シェーラーにとって「愛」は、実質的価値倫理学の中心に位置づけられ、おおくの可能性や問題を担っている概念である。ここでは、共感論と関係するかぎりにおいて、愛の特徴を確認することにどめたい。まず、「愛はそれ自身において何らかの価値に関係している」(SGW/7, 146) というように、愛は価値に関係する志向的体験である。しかも、それは価値をただ受容する「機能」ではなく、「心情の運動」「精神的作用」として、「低い価値からより高い価値へ」という方向性をもっている (SGW/7, 147)。この運動においてはじめて「対象もしくは人格のより高い価値が突如としてきらめきでてる」ように、ここには「愛の (プラトンがすでに見いだしていた) 創造的意義」が存在する (SGW/7, 155;157)。愛はその対象のなかにより高次の価値を見いだす運動であり、共感と結びつくことで、他の人格のなかにより高い価値を創造的に見て取ろうとする。

このような愛という価値意識と結びついたときに、共感において「[A の] 災厄に [B が] 喜ぶことに [C が] 苦しむこと」が要求されるようになる (SGW/7, 18f.)。つまり、愛や憎しみは、A の災厄という否定的価値の事態を喜ぶ B に否定的価値を見いだすことを要求している。共感は、愛・憎しみと結びつくことで、道徳的な価値と無価値を担うようになるのであり、真正な共感とは、愛によって規範化づけられた共感ということになる。シェーラーはこうした事態

を、愛が共同感情を「基づける」関係として理解している。

あらゆる〔真正な〕共同感得は一般的に愛に基づけられており、わずかばかりの愛もなければ、解消してしまう（SGW/7, 147）。

愛は共感を正しい方へと規範的に導いている。他者への共感が成立し、その共感が真正なものであるとするならば、共感する者はその他者を愛している。

4. 共感の深さと広さ

共感が愛の運動と結びつくことで、共感には「深さ」と「広さ」の次元が見いだされるようになる。愛と結びつく共感 は人格へと向かうが、この「人格への愛」は「一人の人間のなかにより深く入り込む」ことによって、その人間が「代替不可能な、個体的な、唯一の、かけがえのない、置き換え不可能なもの」として出現することになる（SGW/7, 129）。つまり、愛は人格に「個性」を見い出すことになる。愛と共感が協同して他者を志向するとき、愛が他者の人格の中心性の層に向かうことで、共同感情もまたその層へと及んで行く。したがって、われわれは「愛の程度と深さに応じた仕方でも共同感得をする」とも言われている（SGW/7, 147）。

共同感得する対象を深く愛してはいない場合、われわれの共同感情はただちに滞り、人格の中心にまで至ることはない（SGW/7, 147）。

こうした共感の深さの相違は、ケアの倫理における「厚いケア」と「薄いケア」の区別に相当している（Pettersen, 2008: 114）。厚いケアというのは、人格・個人にかかわる（personal）ものであり、相手の人格のもっている厚みを踏まえたケアであるのに対して、薄いケアは、人格・個人にかかわらない（impersonal）ものであり、見知らぬ他人へのケアがこれにあたる。

共感の深さの次元は、共感の広さの次元とも関係をもっている。深く愛してはいない他人、たとえば、通りすがりの見知らぬ他人や遠方の一般的な他者た

ちに対しても、共感が生じないわけではない。むしろ、そうした共感も愛によって基づけられるが、その愛は個人としての相手に向かうわけではなく、「相手が成員である全体（家族、民族、人類）」や「相手が具体例となる一般的対象（同じ民族、家族の一員、人類の一員、「一つの」生物）」に対して生じている（SGW/7, 147）。したがって、人類への愛、民族への愛などの基づけによって、個人として愛しているわけではない他人への共感が可能になる。共同感情の基礎に全体対象や一般対象への愛があるという指摘は、興味深い洞察を提示することになる。

愛の作用がどこまで波及するかによって、共感が可能になる領域が決まる（SGW/7, 148）。

愛は、共感の「深さ」へと導くのみならず、「広さ」を決定する役割を果たしている。家族や民族や人類という対象への愛が、それらの内部の成員や個体への共感を可能にしている。

シェーラーは、アリストテレスを念頭に置きながら、「人間が愛と憎しみの可能な対象として友と敵とを分けているかぎり、他人のなかの人格中枢は、敵ではなく友の場合にのみはじめて与えられる」（SGW/7, 110）と述べている。アリストテレスの「友愛（フィリア）の倫理学」が友と敵との区別を前提にするかぎり、友たちからなる特定の範囲の共同体だけが取り上げられる。しかし、これまで明らかになったように、愛が「共同感情の可能性の対象の範囲をつねに拡張できる」（SGW/7, 108）のだとすれば、「一般的な人間愛」が成立することによって、分け隔てのない人間一般への共感が可能になる（SGW/7, 110）。

5. シェーラーの共感論の問題点〔ケアの近さと動物倫理〕

本稿は、シェーラーの共感論をケアの倫理という観点から検討した。シェーラーの分析は、共感の諸形式や深さ・広さを区別したうえで、愛という価値意識が共感の道徳性を形成することを指摘している。共感が愛と結びつくことで、その深さや広さを変化させることも明らかになった。こうして、共感が真正な

ものである条件や共感の範囲を拡張する可能性が示唆された。しかし、シェーラーの共感論の難点も明らかになってくる。

1. シェーラーは、共感の深さの次元が「共感の倫理的価値」を高めると考えている。共感が精神的人格の深くに及べば及ぶほど、その道徳的価値が高まることになる（SGW/7, 144）。しかし、共感の深さと道徳的価値の高さを重ねることは、共感やそれに基づくケアを「近さ」の次元に押し込めてしまう危険性をはらんでいる。シェーラーが想定しているように、人道的ケア・薄いケアよりも、個人的ケア・厚いケアがより善いケアであるならば、ケアは私的領域においてより大きな意義を担うことになる。こうした発想は、たとえば、育児や介護を家庭内へと引き戻し、しかも家庭内の特定の人物に割り当てようとすることにつながりかねない。ケアの社会化・グローバル化という動向に逆らって、ケアを私的領域に封じ込める倫理学の妥当性は疑わしいだろう。現代のケアの倫理の論者は、「個人的なケア」から「人道的なケア」へと、ケアの射程を拡大する傾向にある（Slote, 2007: 11）。ケアは身近な他人のみならず、個人的には知らない人にも成り立つものである。

2. シェーラーの価値倫理学は、人格、精神・心、生命、身体という価値の階層性を前提にしている。このような価値の階層秩序がアプリアリなものとして成立するというのが、実質的価値倫理学の立場である。こうした枠組みにおいては、精神的人格に向かう愛がもっとも高い価値をもつことがあらかじめ決定されている。これでは、人格への共感がつねに共感のモデルとなり、人格以外の生命体（動物など）への共感の道徳的価値が考慮されることはない。しかし、動物への共感が成立しえないかどうか、動物が道徳的配慮の対象となりうるかどうかは、道徳的議論の争点となるものである。周知のように、動物倫理への功利主義者のアプローチは、動物が感覚能力をもつことのうちに、動物を道徳的に配慮する理由を見いだしている（Singer, 2002）。

シェーラーの問題点は、客観的価値秩序を先行的に決定したうえで、人格の精神性への共感を一義的に最高の道徳性と見なすことにある。こうした問題点を検討するにあたっては、ふたたびケアの倫理の基本的発想に立ち返る必要があるだろう。ケアの倫理は基本的には文脈主義を特徴としており、「道徳的に何を優先するかは、薄いケアと厚いケアのどちらを優先するかを含めて、抽象

的原理に任せて決定できない。むしろ、何を優先するかは、道徳的行為者自身が見積もらねばならない」(Pettersen, 2008: 122) というように、いつでもどのようなケアが成立するかは、あくまでも行為者の置かれた状況にゆだねられている。まさにこうしたスタンスは、ケアの倫理と現象学的倫理学とが本来は共有すべきものである。シェーラーと同時期に現象学的倫理学を構想したフッサールは、次のように記している。

わが子を愛情深くケアする母親のことを思い浮かべてみよう。彼女は知っているかもしれない。世界にはいかなる意味もない、あらゆる「価値」を無化する破滅が明日にも訪れる〔……〕ということ。〔……〕だが、まともな母親ならば、そのときにこう言うだろう。そうかもしれないし、そんなことはよくわかっている。しかし、より確かなのは、わが子を破滅させるわけにはゆかない、子供は愛情をもってケアすべきということである (Hua. XLII, 310)。

ここでは、道徳的価値をめぐって、注目すべき考察がなされている。何が善であるかは、客観的な価値の序列(世界の価値)に即して決定されているわけではない。母親が自分の子どもに価値を見だし、子どもとともに生きるとき、まさにそのことに最高の価値を見だしている。愛の価値は、客観的価値から区別されるのであり、「客観的により高い評価が実践的な優位をもつ必要はない」とも主張されている (Hua. XXVII, 28)。

むすび

シェーラーの現象学的倫理学も、そのような文脈主義に根ざすものと解釈できる。その共感論は、A. スミスのように、「公平な観察者」による共感のなかに道徳的判断の源泉を見いだすわけではない。むしろシェーラーは、公平な観察者による共感が行為者に外的な視点から評価することを批判している (SGW/7, 18)。中世の魔女裁判において裁きを受けた者は、外的な視点による評価を受け入れて、自分を魔女と見なすような傾向があった。公平な観察者の

共感というのは、そのように自己の生きる文脈を逸脱した評定を下すことがある。シェーラーの共感論においては、公平な観察者を樹立しながら自分と相手とのパースペクティヴを同一化・交換することが、いわゆる「相手の立場に立つ」ということが、積極的な道徳的価値をもつことはない。というのも、相手の立場に立つということは他者の心を「認識する（追感得する）」ことではあるが、他者の心に「参加する（真正な意味で共感する）」ことではないからである。他者の苦しみを知り、自分がその立場に置かれたならば同じような苦しみを感ずることを知っていたとしても、そのような他者の苦しみを喜ぶこと（冷酷な人）も考えられる（SGW/7, 24f.）。⁷ 真正な共感とは、相手（他者）の個性性を抹消することなく、相手の心の状態（喜びや苦しむ）を認識し、しかもその心の状態に「参加する」（喜びに喜ぶ、苦しみに苦しむ）ことと特徴づけられていた。他者の心を認識するのみならず、参加するような共同感情だけが、真正な共感であることができる。

功利主義者は、動物の痛みを認識できるかぎり、動物を公平な配慮の対象とするよう主張する。動物の痛みを認識しうる者は誰でも、動物を配慮しなければならない。それに対して、現象学的倫理学は、自己が動物の痛みを痛むとき、自己とその動物との道徳的関係が成り立つと主張する。⁸ しかも、どのような動物の痛みを痛むことができるかは、自己の生の状況に依存的である。真正な共感の相手は「客観化できない存在」であるので、認識によって客観化することなく、その喜びを喜んだり悲しみを悲しんだりする「共同-遂行」を通じてのみ出会われる（SGW/7, 219）。したがって、真正な共感というのは、相手を対象化することのない参加を通じて、ともに生きる他者に出会う意識の様式ということになる。シェーラーにおける共感とは、公平性や客観性を重視する道徳的判断の源泉となるようなものではなく、あくまでも自己が他者とともに生きる文脈のなかで機能している。そのように読むことが、シェーラーの共感の倫理学の可能性を開くことになるだろう。

⁷ このような論点は、ウィリアムズによるヘアへの批判のなかにも見いだされる（Williams, 1985: Chap. 5）。

⁸ このような論点と現代のパーソン論の関係については、以下を参照（吉川 2013）。

文献

- Baier, Annette C. (1987) "The Need for More than Justice," *Canadian Journal of Philosophy* 17, Supplement 1, *Science, Morality and Feminist Theory*, University of Calgary Press, 41-56.
- Gilligan, Carol. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press. (キャロル・ギリガン『もうひとつの声 男女の道徳観のちがいと女性のアイデンティティ』, 岩男寿美子監訳, 川島書店, 1986年.)
- Held, Virginia. (2006) *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press.
- Husserl, Edmund. (Hua. XLII) *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Säpfer Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)* Husserliana Band XXII, 2013.
- (Hua. XXVII) *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, Husserliana Band XXVII, 1989.
- Kittay, Eva Feder. (1999) *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge. (エヴァ・フェダー・キテイ『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』, 岡野八代・牟田和恵監訳, 白澤社・現代書館, 2010年.)
- Mayeroff, Milton. (1972) *On Caring*, Harper Collins. (ミルトン・メイヤロフ『ケアの本質 生きることの意味』, 田村亮・向野宣之訳, ゆみる出版, 1987年.)
- Noddings, Nel. (1984) *Caring - A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, University of California Press. (ネル・ノディングス『ケアリング—倫理と道徳の教育 女性の観点から』, 立山善康他訳, 晃洋書房, 1997年.)
- Petterson, Tove. (2008) *Comprehending Care: Problems and Possibilities in the Ethics of Care*, Lexington Books.
- Scheler, Max (SGW/2) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Gesammelte Werke 2*, Francke, 1980. (『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学(上, 中, 下)』, シェラー著作集 1-3, 吉沢伝三郎訳, 新装復刊, 白水社, 2002年.)
- (SGW/7) *Wesen und Formen der Sympathie. Gesammelte Werke 7*, Francke, 1973. (『同情の本質と諸形式』, シェラー著作集 8, 青木茂・小林茂訳, 新装復刊, 白水社, 2002年.)
- Singer, Peter. (2002) *Animal Liberation*, revised ed., Harper Collins. (『動物の解放』, 戸田清訳, 人文書院, 2011年, 改訂版.)
- Slote, Michael. (2007) *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge.
- Williams Bernard. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985. (『生き方について哲学は何が言えるか』, 森際康友・下川潔訳, 産業図書, 1993年.)

品川哲彦 (2007) 『正義と境を接するもの 責任という原理とケアの倫理』, ナカニシヤ出版.

吉川孝 (2013) 「共感と合理性——パーソン論に対してフッサールとシェーラーの倫理学は何をなしうるか?——」, 『多極化する現象学の新世代組織形成と連動した「間文化現象学」の研究』 ((科学研究費補助金) 基盤研究 (B) 研究成果報告書, 研究代表者: 谷徹 (立命館大学)), 143-152 頁.

(よしかわ たかし / 高知県立大学)