

〈他者ととともに在ること〉の含意

— 現象学からハーバーマスを經由してデリダへ —

崔 昌 幸

1. はじめに — 〈他者〉とは？

現代のグローバル化した社会、あらゆる価値や規範といったものが多元化／複雑化した社会において、〈他者ととともに在ること〉はいかなる意味を持ち合わせるのか。これを探究することが本稿の狙いである。

しかしながら、そもそも本稿における〈他者〉とは一体、誰を／何を指すのだろうか。本稿の狙いと照らし合わせることですぐに想起される対象は、自分たちとは異なるバックグラウンドを持つ者たち、すなわち「外国人」である。だが、ひとえに「外国人」と言えど、彼ら／彼女らはさまざまなカテゴリーに分類されることであろう。それらは先住／定住する「外国人」なのか、あるいは働きに来た出稼ぎ労働者としての「外国人」なのか、はたまた何かしらを学びに来た者としての「外国人」なのか。

また、先に示したように「外国人」は往々にして自分たちとは異なる出自やバックグラウンドを持っている。それは例えば文化的なものなのか、宗教的なものなのか、はたまた民族的なものなのか。このように、「外国人」を無理やりにでも括弧内におさめることは容易であれ、彼ら／彼女らを語ることは、極めて困難と言わざるをえない。

さらに言えば、こうして「外国人」を一つのカテゴリーにおさめてしまうことは、我々／〈他者〉という単純な二分法に陥ってしまう危険性をも伴う。すなわち、こうしてカテゴリー化することによって、〈他者〉としての彼ら／彼女らの出自やバックグラウンドを後景に退かせ、「外国人」という、ただ表面的なものだけが前景化してしまう。これによって、我々／〈他者〉という二分法が固定されてしまうことはもちろん、括弧におさめられた「外国人」は、さも同質であるかのように語られてしまうのである。

このように、「外国人」という例を一つあげてみても、〈他者〉とは実にさまざまな対象が想定されることは明らかであろう。それは、繰り返しになるが、先住／定住外国人であり、労働移民であり、留学生である。あるいは、文化的他者であり、宗教的他者であり、民族的他者である。

本稿においては、〈他者〉の対象を、さまざまな文化的、宗教的、民族的なバックグラウンドを持つ「外国人」だけに絞ることはしない。また本稿では、例えば「多様性を奨励すべきである」といった言説や、「多文化共生を推進すべきである」といった政策、さらに言えば「多文化主義を国是とすべきである」といった、グローバル化／多元化／複雑化した現代社会における共

通認識や強迫観念にも似た観念を肯定／否定する立場を必ずしもとらない。あくまで、グローバル化し、価値や規範が多文化／複雑化した社会において「他者とともに在ること」はいかなる意味を持ち合わせるのかを探究することが本稿における第一の目的なのである。

こうした認識のもと、本稿においては後述するように、エドムント・フッサールによる現象学ないしアルフレッド・シュッツによる現象学的社会学における〈他者〉理解、またユルゲン・ハーバーマスの社会理論、そしてジャック・デリダの哲学的思想をもとに、「他者とともに在ること」について探究していく。そこでまずは、現象学ないし現象学的社会学の中心テーマの一つである〈他者〉理解とは一体どのようなものなのかについて概観しておく。また、現象学ないし現象学的社会学は、後述するハーバーマス社会理論と極めて親和性が高いことから、こうした作業を行っておく必要は大いにあると言えよう。

2. 〈他者〉理解 — 現象学ないし現象学的社会学において

2-1. 現象学における〈他者〉 — フッサール現象学を中心に

〈他者〉とは何であるか。こうしたテーマは、長年にわたりアカデミアの世界において、大きなテーマの一つであり続けている。本稿においては、こうしたテーマに関する研究のなかでも、とりわけ社会学における〈他者〉理解（以下、「社会的他者理解」と呼称する）について見ていきたいが、しかしこうした〈他者〉理解を論述するにあたり、哲学の文脈を外すことはできないであろう。そこでまずは、哲学における〈他者〉理解（以下、「哲学的他者理解」と呼称する）について、簡潔にはあるがスケッチしていきたい。ただ、哲学的他者理解に関する研究は膨大な数に及ぶため、本稿においては、なかでもフッサールを祖とする現象学における〈他者〉理解について見ていきたい。その理由として、後述する社会的他者理解と現象学の間には大きな親和性を見出すことができるからである。また先に示したように、後に言及するハーバーマス社会理論もまた、フッサール現象学の影響を大きく受けているからでもある。

さて、それでは現象学を中心とした哲学的他者理解について見ていこう。その際に重要となってくるであろう概念の一つが「超越論的領域 (Transzendental Gebiet)」というものである。簡潔に述べれば、超越論的領域とは、いわゆる現象学的還元¹⁾によるすべての分析が行われる領域のことを指す。すなわち、「世界」が、とあるものとして現象しているその場面こそが現象学の領域であって、それが超越論的領域である。こうした領域にあっては、事物ないし事象すべては現象世界のなかにある存在者として見做される。現象学はこうした存在者がいかにして存在しているのかを分析するのである。哲学的他者理解に引き付けて言えば、もちろんそうした領域には〈他者〉もまた存在者の一人として捉えられる。すなわち、そうした〈他者〉は「世界」の構成員の一部とも数えられるのである。また同時に、「私」という存在も、〈他者〉との関係において、同じように構成員の一部である。

しかし、斉藤慶典 (1993) は、現象学的還元によって確保された超越論的領域は、私に属する

ものでもなければ、かと言って、〈他者〉たちにも属するものでもなく、また世界そのものでもない」と述べる（斉藤 1993: 151-152）。なぜならば斉藤によれば、私や〈他者〉たち、あるいは世界そのものもまた、超越論的領域において存在するからであるという。斉藤は以下のように述べる。

一見すると現象学的還元ならびにそれを通じて獲得される超越論的領域はすべてを〈私にとってかくかくに現象している〉という状態で保持するために、すべてが私の意識のなかに保持されているかにとられやすい。だがここでの〈私にとって……〉の私もまた世界内に現象している一個の存在者なのであり、そうした私やその私がつもっているといわれる意識と、そのような私や私の意識がそこにおいて現れてくる超越論的領域とは全く次元を異にしている。すなわち超越論的領域は私の意識の領分のことではないのである（斉藤 1993: 152）。

このように述べたうえで、斉藤は「この領域はそうした私や他者たちが姿を現す次元とは異なる、いわばもう一つ手前の次元に位置しているのである」とする（斉藤 1993: 152）。すなわち、私や〈他者〉たち、あるいは世界なるものは、確かに超越論的領域において現象しているように見える。しかしながらそうした意識を持った途端、私や〈他者〉たち、あるいは世界までもが、超越論的領域からは分離され、その意識を俯瞰する、もう一つの次元の構成員となりうるのである。

このように見ると、フッサール現象学は〈他者〉理解をめぐる問題群を取り損なっているように思われる。なぜなら、現象学の使命の一つである〈他者〉とは何かということに対する解決に向けた超越論的領域においては、一方で、その対象たる〈他者〉、そしてそれを知覚する「私」や「世界」は確かに存在している。しかし他方で、「私」が〈他者〉に対する意識を持った途端、「私」という存在は超越論的領域から分離され、差異化されてしまう。言い換えれば、「私」という存在は超越論的領域から棄却され、一つ手前の次元に差し戻されることによって、〈他者〉を「理解」という作業が困難となってしまふからである。すなわち、こうした事態にあつては、フッサール現象学の中心概念である現象学的還元もまた困難である。

さて、こうしたフッサール現象学を批判的に受け継ぎ、社会学の文脈に位置づけたのがシュッツである。シュッツもまた、フッサールと同じく〈他者〉理解に言及している。そこで次に、現象学的社会学における〈他者〉理解について見ていくこととしよう。

2-2. 現象学的社会学における〈他者〉——生活世界論と多元的現実

シュッツは生前唯一の単著『社会的世界の意味構成』の第三章「他者理解理論の根本特徴」において、〈他者〉理解に触れている。シュッツはその冒頭部分において、「一般に〈他者理解〉(Fremdverstehen)の言葉で表される、社会的世界における特殊な意味付与に目を向け」ることを示唆する。その際に重要となるのが、「孤独な精神生活における意味現象の分析の際に用いた

厳密な現象学的方法を脇に置き、そのかわりに人々の間で日常生活を送る際や社会科学に携わる際にそうするのが習慣となっている、素朴に自然的なものの見方において社会的世界の存在を捉える」という点、そして「孤独な私の意識のなかで他我がいかに構成されるかという固有の超越論的現象学の問題設定に立ち入ることを一切断念する」という点である (Schütz 1932: 106=2006: 135)。こうした〈他者〉理解における、シュッツのフッサール現象学からの一旦の「離脱」について、廣松渉 (1991) は「これはシュッツの理論的立場の性格づけに響いてくる大問題であり、決して単に彼の他者理解議論の方法論的自己限定という域の問題ではない」としている (廣松 1991: 136)。ではなぜシュッツはフッサール現象学から一旦の「離脱」を図ったのであろうか。シュッツは以下のように説明している。

どのような課題がこの研究に生まれ、どのような根本的意義がこれに与えられ、反対にどのような難点があるかについては、フッサールが『形式論理学と超越論的論理学』のなかで指摘している。しかしながらそこでは具体的問題に触れられていない。そこで要請されている分析を行ってはいじめて一般に〈君〉(Du)の「意味」に関する問いに回答を与えることができる (Schütz 1932: 106=2006: 155)。

この引用から、一見してシュッツはフッサール現象学の方法論的問題を、言わば「棚上げ」したと捉えることはできる。しかしシュッツは、すぐあとの論述のなかで、以下のようにも説明している。

私たちの目的にとっては、君もまた一般に意識をもつこと、それが持続すること、君の体験流は私のそれと全く同じ原形式を示していること、これらの洞察で十分である。また同じく言えることは、君の意識の志向的能作によってのみ君は君の体験を知ること、したがって反省的注意作用の遂行によってこれを知ることである。この反省的注意作用は原則的に君のその時々々の〈今このように〉の時点によって注意の変様を被り、それは私の意識の流れにおける体験の場合と同じである。要するに、君は私と同じように君自身の固有の〈古い〉を体験するのである (Schütz 1932: 107=2006: 156)。

すなわちシュッツからすれば、考察対象としての君 = 〈他者〉も「私」と同じように意識や体験流を持っているということ、そしてこうした体験流は「私」のそれと根本的には同じであるということについて言及することができるのである。こうしてシュッツは、あたかもフッサール現象学を「棚上げ」したようにも見えるが、その内実はむしろフッサール現象学の根本を批判的に捉え直し、社会学の文脈にまで位置づけようとするのである。

しかしながらまだ疑問が残る。それは、シュッツがいかにしてフッサール現象学の根本を批判的に捉え直したか、ということである。言い換えれば、フッサール現象学における〈他者〉の理

解の仕方は、現象学的社会学におけるそれとどのように異なるのか、ということになるであろう。こうした疑問については、フッサールからシュッツに至るまでのパラダイムの転換を見ていく必要がある。例えば李晟台（1998）は、フッサール現象学からシュッツ社会理論へと変遷していくにつれ、「シュッツにおける社会科学の基礎づけの担い手は、『超越論的現象学』から『自然的態度の構成的現象学』²⁾へと変わる」としたうえで、こうした変化とともに、他者経験の文脈もまた、中心的位置を占めるようになったと論じる（李 1998: 167）。

それでは具体的に、シュッツはフッサールをどのように批判したうえで継承したのであるか。それを簡潔に指し示す論述は次のようなものであると思われる。

フッサールは、現世的領域の範囲内においていかにして人と他人とが共に存立可能であり共存的であるか、またこの領域の範囲内においていかにして他者が顕現するか、そしてまたその領域の範囲内においていかにして整合的行動やコミュニケーションなどが生ずるかを、卓越した仕方ですでに示しているように思われる。だが彼は、超越論的自我の諸活動の範囲内において、そしてまたその諸活動によって構成される、〔超越論的自我と〕共存している超越論的他我の可能性をまだ示してはいる。しかしながら、そのことを示すことが、超越論的領域において独我論的な議論を克服するために必要となるであろう（Schütz 1962=1983: 300）。

ここで言う「超越論的領域」における「独我論的な議論」とは、言うまでもなく、先に述べたフッサール現象学における理論的困難、すなわち〈他者〉を理解するための現象学的還元という作業が困難であるという議論に関するものである。それではシュッツは、こうした困難に対していかなる言及を果たすことでそれを克服しているのだろうか。こうした問題を解決する手がかりとなるのが、シュッツによる多元的現実（multiple realities）をめぐる一連の考察である。

シュッツによる多元的現実とはいかなるものなのだろうか。彼はそれに対して明確な定義こそ与えていないものの、それをめぐる論述から詳細を窺い知ることができる。そして、その前提となるのが、後期フッサールが提唱した、いわゆる生活世界（Lebenswelt）という大きな枠組みである。シュッツによれば、生活世界とは「われわれが生まれるはるか以前から存在し、われわれの先行者である他者たちによって、すでに組織された世界として経験され解釈された、相互主観的な世界」のことを指す（Schütz 1962=1985: 10）。こうした世界において鍵となるのが経験と解釈である。そして彼によれば、こうした経験と解釈によって蓄積された「利用可能な知識」が機能する限りにおいて、それは生活世界を解釈する際の準拠図式として機能するという。

先に述べたように、生活世界は多元的現実を認識するための前提となる世界のことであるが、こうした世界はいかに多元的現実と連動するのであるか。言い換えれば、生活世界を紐解くにあたり、多元的現実はいかなる貢献を果たすのであるか。さらに深掘りすれば、なぜ現実は多元的であり、それにどのような可能性があり、どのような問題があるのであるか。

江原由美子（1985）によれば、現実の多元性が問題となる理由として、われわれが住まう生活世界において、現実の多元性は、もっとも顕著であり、かつ直接的にわれわれの思念や実践の意味と関わっているからであるとしている。すなわち生活世界は「決して平板な単一の世界ではなく、複雑なリアリティの総合である。それは夢想や現実、日常と非日常、理性と情念の複雑な織物として、虚と実の交錯として現出する。このようなリアリティの多元性は、行為や思念の意味の、コンテキストによる相違としてわれわれに現れる」としたうえで、こうした世界が多元的な構造を帯びる理由、およびその多元的現実の根拠について、次の三つの根拠にもとづくとしている（江原 1985: 10-12）。それは（1）人間はさまざまな意識のあり方を持つからであり、また（2）人間は世界を秩序づけるために、あるいは経験を統一化された意味に秩序づけるために、世界を対比的、対立的に分節するからである。さらに、（3）人間は分業によって、異なる「知識」を分有する異なる生活世界を、制度的に生み出すからである、というこの三つである。

以上であげた三つの根拠は、すべて示唆に富む指摘であることに間違いのないのだが、本稿においてこうした議論をより展開してしまうと、本稿の目的の範疇を超えてしまうため、ここではとりわけ（3）の根拠、すなわち異なる知識にもとづく異なる生活世界が制度的に生み出されるからであるとする根拠を重点的に見ていきたい。こうした視点は、いわば（1）と（2）の根拠の結合点に位置づけられるし、後述するように〈他者〉を「理解」するうえで、最も示唆に富む根拠でもある。また江原も指摘するように、（3）の根拠は「社会学がこれまでもっとも力を入れてきた領域である」からだ（江原 1985: 15）。

さて、（3）の根拠は、一つの制度や集団には、固有の意味秩序があり、なおかつそれらはそれぞれ相反するものであるという点から出発する。周知のようにこうした論点は、知識社会学が扱ってきた論点の一つであるのだが、近代化を契機として、すなわち生活世界が一つの共同体でありえた、知識が分業される以前とそれ以降を契機として、知識は分業化されてしまう。つまり、文字通り知識は領域的なもの、専門的なものへと委譲され、それまで共有されていた一つの共同体の、一つの生活世界は、制度や集団の多元化とともに、同じように、相互独立的かつ相互並列的な生活世界へと多元化されるに至る。それらの場においては、それら固有の文脈があることから、例えばある生活世界では通用していた知識が、また違った生活世界ではその知識は通用しなくなってしまうという事態が起こる。ではなぜこうした事態が、〈他者〉を「理解」するうえで問題となりうるのだろうか。こうした議論を経て、やっと多元的現実とは生活世界論と連動していくことになる。

先に述べたように、（知識社会的に見れば）一つの制度や集団には、固有の意味秩序がある。このことは、言い換えればそうした制度や集団には固有の知識、さらに言えば規範なるものが存在するということになる。こうした知識や規範は多元化された生活世界にそれぞれ付与されると同時に、そうした生活世界を構成する要素ともなる。この意味において、付与された知識や規範は、現実を選択する際の資源となりうる。すなわち我々は、こうした資源をもとに個々の生活世界に順応していくのであって、多元的現実の観点から見れば、こうした過程こそが生活世界

を現実たらしめるのである。このように多元的現実という観点は、生活世界論を紐解くにあたり、一定の貢献を果たしていると言える。つまり、我々は生活世界における知識や規範を経験し、解釈していくわけであるが、知識や規範が多元化しているわけであるから、以上の考察を踏まえれば、生活世界もまた多元化していることは明白である。そうした生活世界は、知識や規範の多元化によって細分化されていようとも、現実を形作るのである。

こうした考察を、〈他者〉という問題に引き付けてみよう。我々／〈他者〉という二分法からしてみれば、その際の〈他者〉は紛れもなく我々とは異なる知識や規範を持つ〈他者〉である。またその際の知識や規範は、例えば言語であり、文化であり、宗教であり、習慣であったりする。すなわち多元的現実によって導かれた多元化された生活世界においては、それぞれ異なる知識や規範が現実として存在することになる。こうした点は、生活世界論が多元的現実という観点と連動していくことで明らかとなる。

しかしながら他方で、シュッツ社会理論における〈他者〉理解の限界も同時に明らかとなる。それは、そもそも〈他者〉理解という側面において、〈他者〉を「理解」とは一体いかなる基準によってそう言えるのかという点が不明瞭であるということである。すなわち、例えば〈他者〉の知識や規範を「理解」したことが〈他者〉理解の根本へと接近できるのか、あるいはまた違ったアプローチがあるのかということが必ずしも定かではない。

確かにシュッツは「理解」という概念をめぐって、考察を加えてはいる。彼は「社会学者が、人間事象を取り扱うためのひとつの技法としての理解 (understanding) ないしは理解 (Verstehen) について語る際に、彼のいわんとするのは、まさしく、われわれが諸々の人間行為やその所産の意味について実際に、あるいは潜在的に有する知識を、われわれは日常的な思考のなかでは自明視している、という事実にはかならないということである」としたうえで、次のように述べる。

理解とは、そもそも社会学者の用いる方法というよりは、常識的な思考によって社会的・文化的世界を認識する特定の経験形式なのである。そうした理解は、内省とはいかなる関わりももっていない。理解とは、いわゆる自然界についての常識的な経験がそうであるように、学習とか文化変容といった過程を経た一つの結果なのである。さらに理解とは、他の観察者の経験によっては統制されえない、当の観察者の私的なことがらでは決してない。理解は、少なくともある個人の私的な感覚上の観察が、一定の条件のもとではいかなる個人によっても統制可能であるのと同じ程度には、統制可能なのである (Schütz 1962=1983: 119)。

こうしてシュッツは「理解はいかにして可能であるのか」という認識論上の問いを立てるに至る。なぜならば「われわれは他者の気持ちを知っているということ、またそれと関係して、われわれの経験は、自然界についてのものであれ社会的・文化的世界についてのものであれ、相互主観的であるということ、これらのことをめぐる問題に対して、これまで満足のいく解答は示され

ておらず、しかもごく最近に至るまで、哲学者たちはこの問題に注意さえも払ってこなかった」からである (Schütz 1962=1983: 120)。そのうえで彼は、自らの師であるフッサールの生活世界論を引き合いに出し、例えば自然科学における「自然」という概念は、まさしく生活世界から理念的に抽象されたものに他ならないとする。しかしながらシュッツは、こうした抽象化された概念からは、自らの個人的な生を営んでいる諸々の人格や、実践的な人間活動にその起源を有するあらゆる文化対象が、一定の原則にしたがって、そして正当に、排除されていると看破したうえで、「自然科学が排除する生活世界のこういった層こそが、まさしく社会科学の研究すべき社会的現実なのである」という結論に達する (Schütz 1962=1983: 121)。こうした結論は、フッサール現象学に対する社会科学的基礎づけを志向するシュッツの基本的姿勢が如実に現れていると言えよう。いずれにせよシュッツは、生活世界のなかで〈他者〉を包摂し、「理解」することに目を向ける。こうした姿勢は、彼自身も看破するように、今までの多くの哲学者たちがとってこなかった姿勢なのである。

しかしながら、やはりこうしたシュッツの議論や姿勢においては一定の疑問が残る。それは先に述べたように、〈他者〉理解という側面において、〈他者〉を「理解」するとは一体いかなる基準によってそう言えるのかという点が不明瞭であるということである。確かにシュッツは、多元化された生活世界における〈他者〉理解に関して、現象学的社会学の見地から、十分な考察を加えてはいる。だが彼は、〈他者〉を「理解」することに関する方法論的態度は示していても、それはあくまで主観的態度なのであって、客観的態度ないし〈他者〉との相互作用的態度ではないと言える。

そこで次に、こうした現象学ないし現象学的社会学の影響を受けたハーバーマスの社会理論を見ていくこととしたい。ここで重要となってくる点は、紛れもなくハーバーマスによる生活世界論とコミュニケーション的行為論、そしてそこから導き出される協議的民主制論である。また、結論を先取りすれば、「寛容」と「合意」という二つの鍵概念こそが、ハーバーマス社会理論から導き出される、〈他者〉理解のための材料なのである。

3. ハーバーマスの社会理論へ — 生活世界論、コミュニケーション的行為論、協議的民主制論

3-1. コミュニケーション的行為の「条件」のための生活世界論

ハーバーマスによる生活世界論は、とりわけ彼の中期の名著『コミュニケーション的行為の理論』における第六章「第二中間考察 — システムと生活世界」で展開される。その際、彼は「コミュニケーション論に局限された社会論はどれも、注意さるべき制限をもっている。了解に志向した行為という概念視座のもとで現れる生活世界の概念は、社会論としては限定的な有効範囲をもつにすぎない」としたうえで、社会を、システムであると同時に、生活世界としても捉えることを提案している (Habermas 1981=1987: 16)。このことから明らかなように、第一に、彼の

生活世界論は、しばしばシステム論と並列的に、時には対立的に捉えられるということ、第二に、彼にとって現代社会におけるシステムがそうであるように、生活世界もまた観察可能なものとして捉えられるということ、この二つが特徴的であるように思われる。前者から見ていこう。

前者の特徴を端的に表しているのは、周知のように、いわゆる「システムによる生活世界の植民地化」テーゼであろう。このテーゼにおいては、システムと生活世界が並列に考えられていると同時に、システム／生活世界という二分法が前提ともなっている³⁾。一方の生活世界の構成要素として、文化、社会、人格の三要素があげられる。文化的要素にあつては、コミュニケーション的行為が行われる際の解釈パターンのストックや世界観、価値観などが含まれる。社会的要素にあつては、制度的秩序や価値、習慣化された行動様式などが含まれる。人格的要素にあつては、社会化された個々人のコミュニケーション能力や、そうした個々人の場面場面の状況処理能力などが含まれる。こうした要素は、まさしくコミュニケーション的行為の過程を経ることによって、喚起される。すなわち、文化的伝承やその更新、社会的連帯や社会統合、個人の社会化などが達成されるのである。生活世界はこのように絶えず再生産ないし再解釈がなされるわけであるが、システムの介入によって、すなわち貨幣や権力といったメディアによってコミュニケーション的行為の過程が歪になり、捻じ曲げられてしまった際には、こうした過程は機能不全に陥る。すると、そこには文化的意味喪失、アノミー、あるいは精神病理といった、むしろ退行的要素が残ってしまう。これが「システムによる生活世界の植民地化」である。

しかしながら本稿においてより重要な点は後者である。すなわち、生活世界が観察可能なものとして捉えられることが、〈他者〉理解を推し進めるうえでより重要なのである。では、生活世界が「観察可能」とは一体何を意味するのであろうか。ここに、ハーバーマスの生活世界論の最大の特徴があると同時に、〈他者〉理解に際して、理論的可能性を秘めていると言えるのである。

ハーバーマスの生活世界論は、コミュニケーション的行為——すなわち言語的コミュニケーションとも言い換えられようか——と不可分な関係であると同時に、生活世界はつねにコミュニケーション的行為の「条件」である。また、ある主題に応じて、つまりコミュニケーション的行為の過程を経ることによって生活世界は部分的に際立つわけであるから、先に述べたように、生活世界は絶えず再生産ないし再解釈がなされる。この意味において、生活世界とコミュニケーション的行為は相互補完的關係でもある。さらに、コミュニケーション的行為は紛れもなく〈他者〉が前提とされることはこれまでの論述から明らかである。すなわち、生活世界は我々／〈他者〉を分かちその境界に忽然と姿を現す。このことから、我々／〈他者〉を媒介する生活世界における実践的活動の内実を明らかにすることは、生活世界の被媒介の性質や、相互理解性／相互主観性を明らかにすることと同義である。

さて、以上のことから我々／〈他者〉を媒介する生活世界は、〈他者〉理解を推し進めるうえでも大きな理論的可能性を秘めていると言える。先に述べたように、生活世界を構成するのは、文化的要素、社会的要素、人格的要素の三要素であった。この三要素が複雑に絡み合うことによって、多元化された生活世界にはそれぞれの社会文化的コンテクストが背景知となる。また、コ

コミュニケーション的行為はそうした共通／共有する背景知のストックを用いることによって文化的伝承や社会的連帯、個人の社会化などが達成されるとしたが、こうした知のストックこそが相互理解を促すだけでなく、相互理解をも生み出すのである。

しかしながらこうした考察から析出される疑問があることもまた事実である。確かに生活世界にあっては、我々／〈他者〉の間における相互理解は可能であるという一応の結論を導き出すことは理論上、可能であるかもしれない。しかしながら「了解」から「理解」へと昇華させるためには、さらなる考察が必要であるというのが一般的な認識であろう。端的に言えば、〈他者〉を「理解」するとはどういうことか。こうした問題は、一方で紛れもなく先に述べたシュッツ社会理論と共通するものであろう。しかしながら他方で、これを考察することで、ハーバーマス社会理論、とりわけ彼の生活世界論とコミュニケーション的行為論の可能性がより広がると言えよう。そのため次に、その可能性を考察するための理論的視座の提示を行っていくこととしよう。そこで重要となってくる鍵概念が、先に示した「寛容」と「合意」である。

3-2. 「寛容」と「合意」をめぐる

さて、後期ハーバーマスは積極的に自らの宗教論や多文化主義論について発言するようになった。例えば彼は、エイミー・ガットマンが編纂を務めた『マルチカルチュラルイズム』における寄稿「民主的立憲国家における承認への闘争」において、多文化社会の今日における〈他者〉との共存のあり方について次のように述べている。

多文化社会において、生の形式の平等な権利を伴った共存とは、すべての市民が差別を受けることなく、ある文化的伝統の世界の内部で成長し、また自分の子どもたちをそのなかで成長させる機会を保証することを意味している。それはありとあらゆる文化に直面して、それを伝統的な形式のまままで永続させる機会、あるいはそれを変容させる機会を意味している。それはまた、文化の命令を冷やかに拒否するか、あるいは自己批判的にそれと断絶するかして、伝統との意識的な断絶によって駆り立てられて生きる機会、あるいは分裂したアイデンティティを伴ってさえ生き続ける機会を意味しているのである (Habermas 1994: 131-132=2007: 186-187)。

こうしたハーバーマスの発言からも明らかなように、彼の関心は、自らとは異なる言語、文化、宗教、信念などを持つ〈他者〉との共存に向けられている。また、これこそが彼独自の「寛容」に対する姿勢であるとも言える。

このことは、例えばフランクフルト学派第一世代に数えられるヘルベルト・マルクーゼの議論とは若干の相違がある。マルクーゼも、確かに社会的マイノリティを、政治的権威や権力から解放する手段としての「寛容」を説いた。こうした「寛容」を、彼は「抑圧的寛容」と称したうえで、政治的権威や権力を容認する「消極的寛容」と対比させ、この「消極的寛容」を批判した。

しかしながら彼は、必ずしも「抑圧的寛容」を支持する立場にはない。彼によれば、いわゆるリベラル的精神にもとづくこの「抑圧的寛容」は、そうした精神を持つ当人らの存在そのものを隠蔽してしまうと論破する。なぜならば「抑圧的寛容」のもとでそうした当人らは、政治的権威や権力によって、まさしく自由に生活しているという錯覚に陥ってしまうからである。すなわち、「抑圧的寛容」によって自由を保証されると認識されつつも、実はそうした自由には一定の範囲が設けられてしまうからである (Marcuse 1965: 84-88=1968: 112-117)。そのために彼は「解放的寛容」を提起するに至る。

寛容が再び解放的、人間的力となり得る条件は、依然として創造されねばならない。寛容が主として抑圧社会の保護や保存に奉仕するとき、寛容が対立を中和させ、人間を他のよりよい生活様式に対して免疫にするのに役立つとき、そのとき寛容は転倒させられてしまっているのだ (Marcuse 1965: 111=1968: 143)。

しかしながらマルクーゼは、「解放的寛容」の詳細について、結局、多くを語ることはなかった。そのためマルクーゼの「寛容」についてはさまざまな議論がある。例えば山本圭 (2008) の「マルクーゼの議論には、何故、あるいはどのようにして寛容が抑圧からの解放のための契機となり得るのか」について明示されていないとの指摘 (山本 2008: 98) は、ハーバーマスにおける「寛容」との差異をより鮮明にするものである。

では、ハーバーマスは自らの「寛容」概念についていかに言及したのであろうか。それは、彼とジョヴァンナ・ボッラドリとの対話のなかで明確に現れる。ハーバーマスは「寛容に扱われるマイノリティが『寛容の臨界』を踏み越えないという条件」がある場合においてのみ、「一方の当事者が他方の当事者に対して『正常性』からの一定の逸脱を許す」ということを認めながらも、「寛容概念の直線的な脱構築は罠にはまる」として、「寛容」を「擁護」し、その可能性を見出す (Habermas 2003=2004: 60-61)。

市民が相互に平等な権利を認め合う民主的共同体の内部には、寛容に扱われるべきものの境界を一方的に決定することを許可された権威の存立するいかなる余地も残っていません。市民の平等な権利と相互的な尊重という基礎の上では、誰も自身の選好と価値指向の観点から寛容の境界を設定する特権を有していないのです (Habermas 2003=2004: 61)。

こうした「寛容」概念だけを見てわかるように、明らかにハーバーマスは、一方でフランクフルト学派第一世代を意識しつつも、他方でそれらからの差異化を図っている。第一世代の代表格であるマックス・ホルクハイマーとテオドール・アドルノは啓蒙主義的思想にもとづく合理的理性を、認知的・道具的合理性として片付けてしまったのに対して、ハーバーマスはむしろその合理性の可能性を積極的に評価しようとした。彼は「この種の合理性〔認知的・道具的合理性〕の

概念には、偶然的環境の諸条件を情報にもとづいて自由に処理し、これらの条件に巧みに適応することによって、有効な自己主張ができるとの意味が含まれている。これに対し我々が、言語行為のなかで命題的知識をコミュニケーション的に使用することから出発すれば、ロゴスの従来の考え方と結びついている、より広い合理性の概念を前提できることになる」とし、この合理性の概念を「コミュニケーション的合理性」と称したうえで、次のように述べる。

それは究極的に強制をとまわず議論によって一致でき、合意を作り出せる重要な経験にもとづくのであって、こうした議論へのさまざまな参加者は、最初はただ主観的にすぎない考え方を克服でき、共通に理性に動機づけられた確信を持つことによって、客観的世界の統一性ととともに彼らの生活諸連関の相互主観性とが同時に保証されるのである (Habermas 1981=1985: 33-34)。

上の引用から明らかなように、ハーバーマスが重視するものは紛れもなく「合意」である。すなわち彼によれば、この「合意」こそが、生活世界を共有する〈他者〉理解の手助けとなる。またそれは〈他者〉の「客観的世界の統一性」、および「生活諸連関の相互主観性」が同時に保証されることを意味する。事実、ハーバーマスはあらゆる行為（規範に規制される行為、確定的な言語行為など）はコミュニケーション的实践を構成するとし、こうした実践こそが「生活世界の背後で合意の獲得・維持・更新を目指し、しかも間主観的に承認された批判可能な妥当性の要求にもとづく合意の獲得を目指す実践となる」としている (Habermas 1981=1985: 41-42)。

こうしてハーバーマスは、コミュニケーション的行為論にもとづいた「合意」論を展開するわけであるが、後期ハーバーマスは、そうした「合意」論を彼独自の民主主義論、すなわち理性的討議にもとづく協議的民主制論と結びつけようとする。後期代表作『事実性と妥当性』において、それは端的に現れる。彼は「民主主義原理は、実践的問いの合理的決定の可能性をはじめから前提しているものであり、しかも討議（および手続きにより規律された交渉）においてなされるべき、すべての根拠づけの可能性、したがって制定法の正統性の淵源となる根拠づけの可能性を前提としている」とし、また「理性的な政治的意見形成・意思形成が可能であるという前提のもとでは、民主主義原理が述べるのはただ、そうした意見形成・意思形成はいかにして制度化されるのか、ということだけにすぎない」とする。すなわち「コミュニケーション前提によって保障された法制定過程への平等な参加を万人に保証する権利の体系」もまた重要であるとする。「つまり民主主義原理の方は、討議による意見形成・意思形成への平等な参加を保障し、実際の行為を生み出す効果を持ち、しかもそれ自体として法的に保障されたコミュニケーション形式にしたがって実施される、そうした制度化の次元に関係づけられる」 (Habermas 1992=2002: 139)。

このように、ハーバーマスは「寛容」と「合意」という鍵概念をもとに、〈他者〉を包摂する自らの社会理論ないし政治理論を展開する。「寛容」概念は、フランクフルト学派第一世代からの差異化を企図することによって獲得され、また「合意」概念は、コミュニケーション的合理性

にもとづくことによって獲得される。こうして彼の理論は〈他者〉を対象とした社会理論ないし政治理論へと収斂していくのである。

しかしながらこうしたハーバーマス理論に対する批判があるのも確かである。その多くは公共圏や、いわゆる理想的発話状況に向けられている。すなわち、公共圏や理想的発話状況に参画していない〈他者〉や討議に参画しない〈他者〉、あるいは価値観を共有できない〈他者〉は暗黙のうちに排除されているという批判がそれである。言い換えれば、そうした〈他者〉に対してはハーバーマスが言うような「寛容」の範疇にはなく、またそうであるから「合意」はなされないのである⁴⁾。

以上、ハーバーマスにおける「寛容」と「合意」について見てきた。彼は、確かに「寛容」ないし「合意」をめぐる〈他者〉とともに在ろうとした。しかしながら理性的討議にもとづく民主主義原理を敷く彼は、〈他者〉とともに在ろうとしながらも、その〈他者〉を暗黙のうちに排除してしまうというアポリアを生み出してしまった。

また、フッサールからシュッツを経て、ハーバーマスに至るまでの〈他者〉理解についても見てきた。彼らに貫徹しているのは、〈他者〉をいかにして理解するのかという哲学的他者理解ないし社会学的他者理解であった。しかしながら彼らにおける〈他者〉とは一体何を指すのかという答えははまだ見つけ出せていない。今まで見てきたなかで、こうした点を最も克服しようとしたのがハーバーマスであったが、〈他者〉理解という文脈に位置づけられることことすれ、〈他者〉とともに在ること〉の含意についてはなおも説明不十分であるように思われる。こうしたアポリアから抜け出すべく、本稿においては、最後にジャック・デリダの哲学的思想を参照することとしたい。

4. 〈他者ととともに在ること〉はいかにして可能か — デリダの哲学的思想を参照して

デリダは名指しこそしていないものの、十中八九、ハーバーマスを念頭に、彼の民主主義論を厳しく批判している。デリダは、ハーバーマスをはじめとするヨーロッパ知識人たちによる「最高の善意からのヨーロッパ的企図、一見して明白に多元主義的で、民主的かつ寛容なヨーロッパ的企図」は、メディアや討議の規範、言説のモデルといったものの同質性を賦課する、すなわち押しつける試みであるとしている。やや長いですが、デリダの論述を見ていこう。

こうした試みが、新聞・雑誌の企業連合、ヨーロッパ的規模の強力な出版社などを通じて行われうることは確かである。今日、これらの企図は増加＝多様化しており、我々が注意を怠らないという条件のもとでなら、この事態を喜んでもいいだろう。というのも我々は、文化的権力掌握の新たな諸形態に抵抗するために、それらを見破る術を学ばねばならないからである。上の試みはまた、新しい大学空間や、とりわけある哲学的言説を通じて行われうる。この種の言説は、透明性や民主主義的討議の一義性や、公共空間におけるコミュニケーション

ンや、「コミュニケーション的行為」といったものを擁護するという口実のもとに、こうしたコミュニケーションに好都合だとされている言語モデルを賦課＝押しつける傾向をもってしている。可知性＝理解可能性、良識、常識＝共通感覚、民主主義的モラルといったものの名において語ると主張しながら、この種の言説は、まさにそのことによっていわば自ずから、当該の言語モデルを複雑化するすべてのものの価値を貶め、当該の言語理念を屈折させ、重層決定し、理論的かつ実践的に問題化しさえするすべてのものを嫌疑し、抑圧する傾向をもつのである（Derrida 1991=2016: 42-43）。

上の論述から明らかなように、デリダの思想は、我々とは異なる文化的、宗教的背景を持つ〈他者〉の「言語」は、基本的に「翻訳」不可能であるということから出発している。こうした思想は、明らかにハーバーマスのそれとは異なる。なぜならハーバーマスはむしろ、そうした〈他者〉を包摂するための手段として、ポスト世俗化社会における宗教的市民から世俗的市民への「翻訳」可能性を持ち出すからである（Habermas 2004b=2009；Habermas 2011；Habermas 2012=2014）。

さて、それではデリダはいかにして〈他者〉を「理解」しようとするのか。デリダは「翻訳」の不可能性を主張しているが、だからといって、〈他者〉の「理解」を放棄しているわけではない。むしろ逆であり、デリダは、そうした不可能性があるのだとしても、〈他者〉を〈他者〉のまま受け入れることを提起する。デリダはそうした〈他者〉のことを「異邦人（L'étranger）」と称しているが、こうした異邦人をそのまま受け入れることを「歓待（hospitalité）」と呼ぶのである。そして彼は、「歓待」するにあたって重要なことは「個人を超えた次元でも有効なのか、それは家族や世代や家系の次元まで広がっていくのか」という点であると強調する。すなわち「異邦人としての異邦人に付与される権利、異邦人であり続け、身内や家族や子孫のもとにとどまる異邦人に付与される権利」が問題であるとするのである（Derrida 1997=1999: 61-62）。

しかしながらこの「歓待」論にもやはり限界がある。それは、紛れもなく〈他者〉を〈他者〉として無条件に受け入れてよいのかというものである。事実、デリダも、ジョヴァンナ・ボツラドリとの対話において「私たちは、外国人、他者、異物がある程度まで受け入れますが、しかし必ず制限があるのです。寛容とは、周到で用心深い、条件付きの歓待なのです」と認めている。すなわち彼からしてみれば、「条件付きの歓待」とは「個人や家族や都市や国家が最も普通に実践しているもの」として捉えられる。つまり我々が「歓待」を提供するのは、我々のルールや生活様式、言語や文化、そして政治システムなどに〈他者〉が従うときであり、これこそが「条件付きの歓待」、言い換えれば「普通に理解され、実践された歓待」である（Derrida 2003=2004: 198）。

デリダはこのように、「寛容」＝「条件付きの歓待」として定式化する。しかし彼が着目するのはもう一つの「歓待」、すなわち「無条件の歓待」である。彼は「純粹かつ無条件な歓待、歓待そのものは、期待も招待もされていない誰かへと開き、あるいは前もって開いている」とし、

「無条件の歓待」にあつては、「絶対に異他的な訪問者として、同定も予測も不可能な新たな到来者として、つまり全き他者として到来する誰にでも開かれている」とするのだ。そして彼は、「無条件の歓待」は法的ないし政治的地位も持ちえないことを十二分に承知したうえで、「現実には、訪問はとても危険なものかもしれませんし、私たちはこの事実を無視してはなりません。ですが、危険のない歓待、特定の保証に支えられた歓待、全き他者に抗する免疫システムに守られた歓待など、本当の歓待と言えるのでしょうか?」、このように問いかけるのである (Derrida 2003=2004: 199)。こうして彼は、「無条件の歓待」なくして「条件付きの歓待」はないと断言する。なぜなら「無条件の歓待」という観念がなければ、歓待一般のいかなる概念をも我々は持ちえないし、「条件付きの歓待」のいかなるルールをも規定できないからである。

こうして見ると、「無条件の歓待」は「条件付きの歓待」の、言わば上位概念として捉えることも可能である。しかしながらデリダは、同時に「無条件の歓待」に伴う「事実」を認めていることから、そうした判断を下すことは時期尚早であろう。重要なことは、「無条件の歓待」と「条件付きの歓待」の間にある緊張関係とも言うべきものである。

条件的な諸々の掟の方は、無条件な歓待の掟によって導かれ、靈感を受け、吸い込まれ＝望まれ、さらには求められなかったとしたら、歓待の諸々の掟であり続けることはできません。唯一無二の掟と諸々の掟という掟の二つの体制は矛盾するもの、二律背反的なものであり、そして不可分なものなのです。両者は相互に含み合うと同時に排除します。相互に排除する瞬間に体内化 (= 合体) し合うのです (Derrida 1997=1999: 100)。

すなわちデリダによれば、「条件付きの歓待」は「無条件の歓待」があつて初めて「掟」として作用するのである。と同時に、そうした二つの「歓待」はお互いに矛盾し合う、二律背反的な緊張関係を保ち続ける。つまり、両者は相互に排除し合うものの、そうした瞬間に両者は引き付け合い、ついには合体するのである。

さて、以上から〈他者とともに在ること〉はいかなる意味を持ち合わせていると言えるのだろうか。確認してきたように、デリダは「無条件の歓待」は「条件付きの歓待」の超越的概念であるとともに、この二つの「歓待」概念はある種の緊張関係にあるとしていた。このことは決定的に重要である。なぜならこうした緊張関係を保つことによって、言わば二つの「歓待」概念が相互補完的に語られうるからである。言い換えれば、デリダは「無条件の歓待」を理想とするが、彼自身も認めるように、そうした理想は現実的ではなく、往々にして「条件付きの歓待」として語らねばならないのである。すなわち、我々／〈他者〉を分かちこの境界を徹底的に排除するためには、もちろん「無条件の歓待」として〈他者〉を受け入れることが理想であろう。しかしながら現実的にそれは「条件付きの歓待」として解釈せねばならない。それでもなお、この「条件付きの歓待」に希望を託すとすれば、それは〈他者〉——デリダ的にはそれは「異邦人」である——からの「応答」をどのように受け入れるかにかかっていると見える。つまり「無条件の歓

待」においては、異なる生活世界を生きる〈他者〉、そして同じ生活世界を生きる〈他者〉であっても、それらからの「応答」を聴き入れることは困難である。だが、そうした困難があるからこそ「条件付きの歓待」が有意な「歓待」概念として浮かび上がる。それは〈他者〉からの「応答」によってである。

この「応答」をめぐる、デリダは「責任／応答可能性 (responsabilité)」という独自の概念をもとに説明している。彼は『法の力』で、「正義」と「法／権利」の関係性について論じるのだが、そのなかで彼は、〈他者〉への／からの「責任／応答可能性」について次のように述べている。

正義に対して正当な態度をとる必要がある。そして、正義に返すべき最初の正義とは、正義の言い分を聞くこと、正義がどこからやって来て、我々に何を要求するのかを理解しようとすることである。この時、正義がやって来て要求をなすのは、特異な諸々の固有言語を通じてであることを心得ていなければならない。次のこともまた心得ておく必要がある。すなわち、この正義は、普遍性をもつと主張するにもかかわらず、またはそう主張するがゆえにこそ、常にさまざまな特異性へと、他者の特異性へと自分を送り届けるのだ、と (Derrida 1994=1999: 47)。

こうしてデリダは「他者とともに在ること」という普遍的正義を前にして、「責任／応答可能性」という概念は、我々の行動や、我々の理論的・実践的・倫理＝政治的な決断の正義と、当を得ることを規制する責任の概念そのものを前にしての「責任／応答可能性」であるとする (Derrida 1994=1999: 48)。すなわち彼からすれば、「責任」なるものは「自分のための責任」(いわゆる自己責任)を意味するのではない。あくまでそれは、「他者への／他者からの責任」を意味するのであって、この時初めて〈他者〉からの「応答」を獲得し、聴き入れることができるのである。つまり、〈他者とともに在ること〉は〈他者からの応答を聴き入れること〉に他ならず、こうした過程を通じて、〈他者〉は、〈他者〉としての存立可能性を保ちうるのである。

5. おわりに

以上、フッサールによる現象学から始まり、シュッツによる現象学的社会学、ハーバーマスによる社会理論を経て、デリダの「歓待」論へとたどり着いた。彼らの主張を貫徹しているのは紛れもなく〈他者〉理解——本稿に則して言えば〈他者とともに在ること〉と言える——である。こうした、〈他者〉をどう扱うかべきか、という問題は近現代になるにつれ、一層重要視されるべきであるし、事実、そうした風潮にあると言える。例えば「多文化共生」、「異文化理解」、「異文化コミュニケーション」といった謳い文句がその典型例である。筆者はこうした風潮を否定するつもりは毛頭ない。しかしながらそうした「多文化」や「異文化」なるものは明らかに〈他

者〉によって支えられていることを忘れてはならない。言い換えれば、その根本たる〈他者〉を問い続けること、さらに言えば〈他者ととも在ること〉の含意を問い続け、〈他者からの応答を聴き入れること〉をまず初めに実践すべきではなからうか。そうしてやっと〈他者〉理解のための第一歩を踏み入れることができるのである。

注

- 1) 本稿における現象学的還元とは、フッサールが見出した、いわば方法論的装置の一種である。彼は、われわれの認識を基礎づけなおし、その妥当性を明確にしようとする動機（「超越論的動機」）をデカルトの論述から導き出したわけであるが、現象学的還元とは、この動機を貫徹するための方法論的装置のことを指す。
- 2) 「自然的態度の構成的現象学」とは、シュッツの社会的世界に対する考え方に依拠している。彼の社会的世界についての考え方は、フッサールが明らかにした生活世界と科学との関係性において説明されうるが、シュッツはこうした考え方に対して異を唱えている。なぜならフッサールの社会的世界に対する科学的モデルが、まるで自然科学の方法論に依拠するかたちで構成されているからである。シュッツはこうしたモデルに対してある種の警戒感を抱いていると言えよう。
- 3) システム／生活世界という二分法は、イギリスの社会学者デイヴィッド・ロックウッドの社会統合／システム統合という概念図式に依拠するところが大きい（Lockwood 1964）。
- 4) ハーバーマス自身も、公共圏や理想的発話状況のこうした欠点について、「排除が伴っていない包摂は不可能である」といった旨の論文を発表している（Habermas 2004a）。

参考文献

- Derrida, Jacques, 1991, *L'autre Cap: suivi de La Démocratie Ajournée*, Minuit. (= 2016、高橋哲哉・鶴岡哲訳『他の岬——ヨーロッパと民主主義』、みすず書房。)
- , 1994, *Force de Loi*, Galilée. (= 1999、堅田研一訳『法の力』、法政大学出版局。)
- , 1997, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy. (= 1999、廣瀬浩司訳『歓待について——パリのゼミナールの記録』、産業図書。)
- , 2003, *Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago. (= 2004、藤本一勇・澤里岳史訳「自己免疫：現実的自殺と象徴的自殺——ジャック・デリダとの対話」『テロルの時代と哲学の使命』、岩波書店、pp. 125-211.)
- 江原由美子、1985、『生活世界の社会学』、勁草書房。
- Habermas, Jürgen, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp. (= 1985-1987、河上倫逸・M. フーブリヒト・平井俊彦訳『コミュニケーション的行為の理論（上・中・下）』、未來社。)
- , 1992, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Suhrkamp. (= 2002-2003、河上倫逸・耳野健二訳『事実性と妥当性——法と民主的法治国家の討議理論にかんする研究（上・下）』、未來社。)
- , 1994, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", Amy Gutmann ed.,

- Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, pp. 107-148. (= 2007、佐々木毅・辻庸夫・向山恭一訳「民主的立憲国家における承認への闘争」『マルチカルチュラルリズム』、pp. 155-210、岩波書店。)
- , 2003, *Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago. (= 2004、藤本一勇・澤里岳史訳「原理主義とテロ — ユルゲン・ハーバーマスの対話」『テロルの時代と哲学の使命』、岩波書店、pp. 37-64。)
- , 2004a, *Religious Tolerance: The Pacemaker for Cultural Rights*, *Philosophy*, 79 (1): 5-18.
- , 2004b, *Der gespaltene Westen: Kleine politische Schriften X*, Suhrkamp. (= 大貫敦子・木前利秋・鈴木直・三島憲一訳『引き裂かれた西洋』、法政大学出版局。)
- , 2011, “The Political”: The Rational Meaning of Questionable Inheritance of Political Theology, *The Power of Religion in the Public Sphere*, (ed.) Eduardo Mendieta and Jonathan Van Antwerpen, Columbia.
- , 2012, *Das Politische: Nachmetaphysisches Denken 2*, Suhrkamp, pp. 238-256. (= 2014、箱田徹・金城美幸訳「政治的なもの — 政治神学のあいまいな遺産の合理的意味」、エドゥアルド・メンディエッタ／ジョナサン・ヴァンアントヴェルベン編『公共圏に挑戦する宗教 — ポスト世俗化時代における共棲のために』、岩波書店、pp. 15-31。)
- 廣松渉、1991、『現象学的社会学の祖型 — A. シュッツ研究ノート』、青土社。
- Lockwood, David, 1964, *Social Integration and System Integration*, in Zollschan, George and Hirsch Walter (eds.), *Explorations in Social Change*, Houghton Mifflin, pp. 245-257.
- Marcuse, Herbert, 1965, *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press. (= 1968、大沢真一郎訳『純粹寛容批判』、せりか書房。)
- 齊藤慶典、1993、「他者の現象学の展開」、新田義弘・丸山圭三郎・子安直邦ほか編『現代思想6 現象学運動』、岩波書店、pp. 147-178.
- Schütz, Alfred, 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Suhrkamp. (= 2006、佐藤嘉一訳『社会的世界の意味構成 — 理解社会学入門』、木鐸社。)
- , 1962, *Collected Papers I: The problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff. (= 1983、渡部光・那須壽・西原和久訳『アルフレッド・シュッツ著作集第1巻 社会的現実の問題I』、マルジュ社；=1985、渡部光・那須壽・西原和久訳『アルフレッド・シュッツ著作集第2巻 社会的現実の問題II』、マルジュ社。)
- 山本圭、2008、「寛容、もしくは歓待の掟について — マルクーゼ、ハーバーマス、デリダを中心として」『多元文化』8: 95-107.
- 李晟台、1998、「他者と他者性 — 他者経験の文脈」、西原和久・張江洋直・井出裕久・佐野正彦編『現象学的社会学は何を問うのか』、勁草書房、pp. 167-188.