

# 共に住むこととしてのエートス<sup>1)</sup>

## ——ハイデガーにおける他者と空間性の問題への試論——

黒岡佳 梶

### はじめに

1946年の『ヒューマニズムについての書簡』（以下、『書簡』と略記）において登場する「根源的倫理学」は、昨今ジャン＝リュック・ナンシーによって改めて取り上げ直されたが、この語を起点としながら、ハイデガー哲学における倫理の所在を探求する試みは、昨今の研究においても多々提出されている<sup>2)</sup>。ハイデガーの「根源的倫理学」とは、存在の真理へと脱-存しつつ、人間的現存在が世界のなかで、他の存在者と関わりながら住む態度を意味する。それはつまり、あらゆる存在者を統治している存在との関わりを思索することを通じて、現存在が存在する仕方そのものであり、それは倫理学が哲学と分化する以前の倫理学という意味で根源的である。したがって、ハイデガーが「根源的倫理学」という名のもとに問う事柄は、それによって人間がよく生きるようになる規範を与える学としての倫理学ではなく、その根源における倫理的なものの意味であり、既存の倫理学に回収されない原初的な人間の存在の仕方であり、住み方なのである。

さてハイデガーは、1927年の『存在と時間』——およびその前後の講義——において、「共存在」という他者との共同性を、現存在の本質的な規定性として、その存在構造に組み込んでいる。もしこの点を堅持するならば、ハイデガーが考える現存在が原初的に住む在り方としてのエートスには、他者の現存在と共に住むあり方も、ともに含意されていることにならないだろうか。他者との共存在が、現存在の存在と不離であるならば、「根源的倫理学」には、現存在が存在を問いつつ、真の意味で他者と共に住む在り方への問いが含まれていると思われる。

しかし、以上の指摘が正鵠を射ているとしても、問題が浮上すると思われる。それは現存在が他者と共に住むことを含むのであれば、ハイデガーは共に住む空間の問題を、どのように考えていたのかという問題である。「根源的倫理学」が、住む場所の問題に接続されていることを考慮すれば、この問題は不可避である。だが、1920年代のハイデガーは、時間性や歴史性の分析に比重を置いており、空間性の問題をあまり重視していない。『存在と時間』に限定すれば、和辻哲郎や九鬼周造が、こうしたハイデガーにおける空間性の欠如をいち早く見抜いていた<sup>3)</sup>。また彼らが、この空間性の問題とともに、ハイデガーにおける他者問題の不徹底を指摘していた点も、興味深い。和辻はこの問題を、風土という空間を通じて自己を見出す者たちとしての、「個人的・社会的なる二重性の統一」である「間柄」を持ち出すことで解決をはかり<sup>4)</sup>、九鬼は「獨立なる二元の邂逅」という自他の緊迫した二元性を維持する関係性へと考察を進めていった<sup>5)</sup>。このように、和辻と九鬼は図らずとも、ハイデガーにおける空間性と他者の問題に同じく敏感に反応し、それぞれの立場で解決をはかっていったのである。それから半世紀以上経った現在においても、ハイデガーの他者問題は未だ解決済みのものとはいいがたく、さらに他者と空間性の問題もハイデガー研究において議論されることは稀である。こうした点を考慮すれば、「根源的倫理学」における共に住む場所への問いは、問いに値

する事柄であると思われる。

以上の経緯から、本稿は「根源的倫理学」という大きな問題圏のなかで、主に1920年代から1930年代初頭の文献を中心に、共に住む場所の内実を開陳することを試み、1930年代後半以降の場所の問題を究明する準備を整えたい。もっとも、『存在と時間』と『書簡』とのあいだには、20年余りの開きがあり、前者から摘出された事柄が、後者にも妥当するのか否か、またそもそも1920年代の議論に共に住む場所の問題を見出すことは可能かどうか、これらは問題となろうし、ハイデガー哲学の変遷と展開を視野に入れて、取り上げ直さなければならない問題ではある。しかし現存在の本来的な存在が、本来的な共存在として結実するのであれば、それは本来的に住むことであり、「われわれ」の原初的な住み方への問いである。そしてこの「われわれ」の住み方の問題が、「われわれ」の住む場所の問題に接続されるのは不可避的である。この意味で、「根源的倫理学」の問題は——その解決上の制約はあれど——1920年代初期の議論を辿り直しながら、問われるべきであろう。また、共に住む場所への問いとして、『書簡』における「根源的倫理学」を思考する試み自体が、先行研究においてはほぼ真剣に取り組まれてはいないという点からしても、本稿は有益な試みとなるだろう<sup>6)</sup>。

以上を踏まえ、本稿の構成は以下ようになる。

まずハイデガーの倫理の意味を『書簡』と、それ以前の文献に遡りつつ概観し、「根源的倫理学」の次元とその意味を明確にする(1.)。次いで『存在と時間』における空間性の議論をふまえ、そこから共存在の空間性がいかに捉えられるかを、「顧慮」の問題圏から明らかにしたい(2.)。そして共に住む在り方を、1930年代前半の文献を参照し、「われわれ」の住み方への問いとして展開し(3.)、最後に「現」という場所の「分与」や「近隣性〔＝隣人性〕」というタームのもとで、共に住む場所の問題へ歩みを進めたい(4.)。

## 1. ハイデガーとエートス ——住むこと、共に住むこと——

『書簡』において登場する「根源的倫理学 die ursprüngliche Ethik」は、ハイデガーにおいては、存在の真理の思索と同次元に位置づけられている(vgl., BH, 353)。1920年代前半のハイデガーは、哲学をあらゆる学問の根底に位置する「原学 Urwissenschaft」とみなしていたが<sup>7)</sup>、この時期では、従来の存在論——存在者の存在という観点から存在を思考するような存在論——や、存在論的差異の圏内で存在への突破を企てた『存在と時間』における現存在の存在論、そして西洋形而上学といった枠組みの一切を捨て、それらを超える営みとして存在の思索を位置づけている。『存在と時間』でも、倫理学は、実存論的分析論によって基礎づけられることが明言されていたが(vgl., SZ, 16)、倫理学に関するそれ以上の言及は見られない。対して、『書簡』における存在の思索は、それ自身がすでに倫理学であるかのような相貌を見せる。従来の倫理学は、論理学や自然学などの諸分野のひとつであるが、「根源的倫理学」は、そうした分野に分かれる以前の倫理学であり、それらが生まれる基礎である(vgl., BH, 354)。この点で存在の思索は、従来の存在論や形而上学以上に原初的な思索となるが、それに応じて「根源的倫理学」も、諸分野への分化以前の次元に設定されるという意味で、存在の思索と同次元である。つまりハイデガーにおいて、存在の思索と「根源的倫理学」の問題圏は重なるのである。存在の思索は、即「根源的倫理学」である。

では「根源的倫理学」とは何か。それは、既存の倫理学とは一線を画するものであるがゆえに、われわれが良く生きるための法や規律、従属すべき道徳的規則をわれわれに与えるものではない (vgl., BH, 357)。それは存在に応答する思索と同次元であるがゆえに、われわれが従属せねばならないものは——ナンシーの言葉を借りれば——現存在の脱-自を促す「存在の命令 *l'injonction de l'être*」のみである<sup>8)</sup>。逆にいえば、この存在の命令への応答としての倫理学の次元から、従来の倫理学が生じることになる。ハイデガーいわく、人間が存在を思索し、その真理へ向かって「脱-自しつつ *ek-sistierend*、そこに帰属するかぎり」でのみ、「存在そのものの方から、人間にとって法律や規律とならざるをえないような指示の割り当て *die Zuweisung* が生じうる」のであり、逆ではない (vgl., BH, 357)。つまり法や規範という倫理的な要請があるとすれば、それは根源的には「存在そのものの方から」われわれに付与されるのであり、人間が恣意的に案出した成果ではないのである。そして存在の命令への応答は、それが存在の思索に接続されるかぎり、われわれが存在者であるがままに存在させることとなる。存在の思索が、存在に応答する思索であるならば、「根源的倫理学」は、その思索によって存在させられる存在者と人間が、適切な関係をもって存在する事態といえよう。

さて『書簡』以前に、ハイデガーは倫理学をその語源である古代ギリシアのエートスにまで遡って思考している。『存在と時間』刊行の翌年である、1928年～29年の講義『哲学入門』では、「ギリシア人は、態度 [= 構え] *Haltung* のために、エートスという表現を持っていた」と述べる (vgl., 27, 379)。ここでエートスに対応する「態度 [= 構え]」とは、人間が世界のなかに存在しつつ、存在者と関わる、その関わり方のことであろう。ハイデガーはここでエートスを、事物や他者といったあらゆる存在者の真っ只中で、われわれが存在する仕方として理解している。そしてここからハイデガーは、存在者と関わる態度としてのエートスを、住むこと *Wohnen* に接続させてゆく。講義『ヘラクレイトス』における主張を参照すれば、「人間が滞在すること *Aufenthalt* [...] すなわち存在者全体の真っ只中で人間が住むこと」が、エートスの意味である (vgl., 55, 205f)。以上から、現存在が存在することが、存在者との関わりを含意するならば、現存在が他の存在者に対する原初的で適切な態度を確保しつつ、存在者の真っ只中で住むこと、これが倫理学の原初的な意味であるエートスの内実なのである。こうしたエートスの内実は、1920年代には詳しく検討されていないが、ハイデガーにとって住むことへの問いは、ひとつの大きなテーマであったように思われる。現存在の存在論を開陳した『存在と時間』においても、「私が存在する、これが意味するのは、私は住む、私は滞在する」ことだと明言されており (vgl., SZ, 54)、それに先立つ1923年の講義『存在論』では、「真正で、恣意的ではない滞在 *Aufenthalt* を獲得するという最も高次元な課題」が掲げられている (vgl., 63, 109)。となれば、エートスへの言及なくとも、ハイデガーのなかには住むことへの問いが、その初期の思索の背景で脈打っていたといえようし、根源的倫理学は、そうした積年の問いの成果であるともいえるだろう。

以上における住むこととしてのエートスは、一個人の態度決定によって成就されるものであろうか。「現存在は、本質的に共存在 *Mitsein* である」(SZ, 120) ならば、エートスは、複数のわれわれが住む在り方をも規定するものではないだろうか。ハイデガーは、彼の初期の思索から、現存在の共同性をつねに念頭においていた<sup>9)</sup>。彼にとって他者との共存在とは、それが本質的である以上、現存在が存在するかぎりにおいて、不可避的な存在構造である。この共存在を巡っては、様々な批判が提出されてきた経緯があるが、本稿では紙幅の都合上、それは問題にできない<sup>10)</sup>。しかし現存在が、つねに他者と共に存在することであるならば、これを根源的倫理学の問題圏で思考することも

可能ではなかろうか。エートスが、現存在が存在者の真っ只中で住むことであるならば、そして現存在が共存在であるならば、それは他者との原初的な関わり合いを維持しながら共に住むことを意味するだろう<sup>11)</sup>。この意味で、エートスとは「われわれ」の住み方への問いとなる。この問題は後述するとして、次に「われわれ」の問題の補助線として、『存在と時間』における本来性の議論をもとに、他者と共に住む在り方を考察したい。

## 2. 『存在と時間』における他者と空間性

### ——「顧慮」の問題圏から——

現存在が存在することが住むことであるという主張が、『存在と時間』のなかですでに登場していることはすでに指摘した (vgl., SZ, 54)。ハイデガーはさらに、住むことのなかに、物理的、地理的な空間が可能となるような現存在の固有な空間性を見出している。住むこととは、「現存在がつねにある場 Platz を占めている *einnehmen*」(SZ, 107) ことである。そして現存在はそうした特有の空間に住むがゆえに、道具の空間性が可能となるとされ、それは「遠さの除去 *Ent-fernung*」と「方向開拓 *Ausrichtung*」という語で表現される (vgl., SZ, 105)。道具の使用に際して、現存在は必要な道具を側に置き、不必要な道具を退けるが、そうした振る舞いは一定の方向を目指して行われる。これが「方向開拓」である。またこうした振る舞いは、道具に対する独特の遠近法をもって遂行される。これが「遠さの除去」である。ここでハイデガーは通常「遠ざけること」「距離」などと訳される *Entfernung* を、その接頭辞の *ent-* の意味である「奪取」「反対」を強調することで、遠さの奪取という逆の意味で用いている。「遠ざけること *Entfernen* とは、遠さ、すなわち或るものの遠隔性を消し去ること」であり、「近づけること *Näherung*」である (vgl., SZ, 105)。この意味で「現存在には近さ *Nähe* への本質的な傾向が存する」と述べられるのである (vgl., SZ, 105)。この近さは、客観的に測定された距離 *Abstand* に還元不可能である。ハイデガーも例に挙げているように、眼鏡という道具によって絵を見ているばあい、通常は現存在と眼鏡との距離は、現存在と絵との距離よりも近いことになろう。しかし眼鏡は、使用するなかでは現存在によって殊更に注視されず、目立たないがゆえに、それは注視される絵よりも遠いものとなる。こうした点で、客観的な尺度で測定される距離の手前で、道具を対象として認識する以前に、現存在はその固有な空間をもち、かつ道具を使用という点から近づけるなかで住むのである。したがって、「現存在は本質的に遠さの除去、すなわち空間的である」(SZ, 108) というばあいの空間は、そのなかで「算定 *Berechnung* と測定 *Ausmessung*」によって存在者の位置が確定される等質的な空間として理解してはならないわけである (vgl., SZ, 112f.)<sup>12)</sup>。

こうした道具と関わりながら特有の空間を占める現存在は、つねに共存在として、他者の現存在とも関わりながら存在する。そして現存在が他者の現存在と共に存在するかぎり、他者の現存在もまた、上述と同様な道具との空間性をもち、そのなかで現存在と出会うことになるだろう (vgl., SZ, 118)。ハイデガーは明確に語っていないが、道具とは異なる他者の現存在の空間性は、共に存在する現存在同士の関わり合いのなかに見出されるべきではなかろうか。すなわち現存在同士の関わり一般を意味する「顧慮 *Fürsorge*」(SZ, 122) のなか空間的な含意を発見できるのではないだろうか。

実存論的分析論が現存在の非本来性から本来性へ展開されることを見越して、ハイデガーは顧慮

にも、そのような区分を設ける。非本来的な顧慮は、「代行しつつ－支配する *einspringend-beherrschend*」ものであり、「他者から関心 *Sorge* を奪い取り、他者に代わって配慮のなかに身を置き、その他者のために尽力」することである (vgl., SZ, 122)。そして結果として、「他者は他者自身の持ち場 *Stelle* から追い出される」(SZ, 122) ことになる。他方、本来的な顧慮は、「率先的に教示しつつ－自由にする *vorspringend-befreiend*」こととして、「他者を他者の関心において透明にし、その関心に向かって自由になるように手助けする」(SZ, 122) ものである。後者は、「他者の実存」(SZ, 122) に関わるものであり、他者が他者自身の存在に対して開かれることを意味するだろう。これに対して前者は、他者が他者自身の存在に対して閉ざされることを意味すると思われる。つまり、現存在が本来的に自己自身として存在することは、本来的な顧慮を発動させ、他者が他者自身となりうる可能性を拓くのだが、非本来的な顧慮では、他者は他者の本来性の可能性から遮断されるのである<sup>13)</sup>。

こうした顧慮の区分において、共に存在する現存在同士の間性も思考可能である。本来性が、「本質的につねに私のものである」ような死、まさに他者ではなく、この私だけが引き受けうる代理不可能な死を了解することにあるならば (vgl., SZ, 240)、本来的存在とは、現存在が死を了解しつつ住むことであろう。このばあい、死の代理不可能は、現存在が住むその特有な空間にも、ひとつの固有性を刻み込むと思われる。現存在にとって、死の可能性以外は、他者と代理可能である (vgl., SZ, 239f.)。そして非本来的な顧慮は、この可能性の代理によって織りなされている。可能性の代理が、他者の可能性を奪うことであるならば、そしてさらに他者の本来性への可能性をも奪うのであれば、それは同時に、「他者に代わって配慮のなかに身を置き」「他者は他者自身の持ち場から追い出される」と述べられるように、他者の現存在が占めている空間を他方の現存在が占有することが含意されているのではないだろうか。つまり他者の持ち場を奪う非本来的な顧慮は、他者が本来的に存在しうる場所を、私が我有化することでもあるはずである。この解釈が正鵠を射ているとするならば、非本来的に他者と共に住むこととは、他者にとっての固有な場所の奪取であり、かつ自他の現存在が互いにとって本来的に住む場所を確保していない在り方だといえよう。他方、本来的な顧慮が非本来的な顧慮の反対現象であるならば、それは他者の住む場所を我有化せず、自他の現存在が、各々の固有な空間に開かれるという意味があるのではなかろうか。本来的な顧慮が、他者とその固有な存在へと開くことを手助けすることにあるならば、そこで開示されるのは、私が本来的に住む場所であるとともに、他者が本来的に住む場所であるだろう。本来的な顧慮が、一方の現存在の本来化とともに、他方の現存在の本来化を導くことで、本来的に共に存在する事態に接続されるとすれば、それは本来的に共に住むこととして、互いの現存在が、各々の固有性を維持しながら住む場所を示唆していると思われる。ハイデガーは明言していないが、ここで自他の現存在が共に住む場所は、本来性においてはじめて境界画定されるものであると解釈できるだろう。

### 3. 「われわれ」の住み方へ ——その遠さと近さ——<sup>14)</sup>

現存在の分析論が、非本来性から本来性への様態変様を企図するものであるならば、実存論的分析論の狙いの一つは、本来的に他者と共に存在することにある。アレントは本来性を「すべての仲

間からの徹底的な分離」とし、そこに単独者の本来性を看取したが<sup>15)</sup>、現存在が共存在であるならば、本来性とは、共存在としての本来性である。「おのれ自身への覚悟性 *Entschlossenheit* が、現存在を、共に存在する他者を彼らの最も固有な存在可能において「存在」させる *»sein« lassen* 可能性のなかへはじめて連れ込む」のであり、そこではじめて「本来的な相互共存 *Miteinander*」が出現するのである (vgl., SZ, 298)。ではこうした本来的な相互共存という仕方で住む現存在は、「われわれ」と呼びうるものであろうし、それはまた「われわれ」の住み方の問題でもあろう。現存在が互いに本来的に住むこととは、まさにわれわれとしての複数の現存在が、本来性における単独化のなかで住む在り方の問題となるのである。

しかし複数の現存在が、各々が本来化された仕方で住む在り方とはいかなるものであろうか。1934年の講義『言葉の本質への問いとしての論理学』(以下、『論理学』と略記)では、ハイデガーは本来的な相互共存としての「われわれ」の問題を、自己という概念を一人称から一人称複数形へと拡張させつつ、自己を他者に対して優位をもつ自我に還元することを禁じながら論じている (vgl., 38, 37-38 / 45)。自己を単独の自我に還元することは、自我を観察される対象的事物としてみなす見解である。そのばあい、「われわれ」とは、対象的な自我の数的合算となることだろう。もちろん現存在がこのように物化され、数的合算によって共同化されることを、ハイデガーは否定していない。むしろ非本来的な共存在は、そうした現存在の物化によって形成されている。1927年の講義『現象学の根本諸問題』では、「手許にあるものや、眼前にあるものだけでなく、さらにある素朴な了解にとっては、他の現存在もそこに属している」と述べられ、「共人間 *Mitmensch* も、まさに眼前に存在し、その共人間が世界を共に形成している」とされる (vgl., 24, 421f.)。この点で、共に住む在り方は、自他が「手許にあるもの」や「眼前にあるもの」として均一的に物化された仕方で住む、複数の現存在の在り方にもなりうるものである。しかしハイデガーは、こうした物化され、均一化された現存在の共に住む在り方を退けるがゆえに、そこには特有の困難が伴ってくる。つまり、われわれが住む在り方とは、現存在の唯一性を維持しつつ、そうした唯一の現存在が複数の現存在に逆説的な事態を問題にしなければならないのである。ハイデガーは、『存在と時間』における覚悟性のモチーフを堅持しつつ、「われわれが本来的にわれわれであるのは、決断においてのみであり、さらにいえば〔そこで〕、各々は単独化されている」と述べる (vgl., 38, 58)。ここで示唆されているのは、自他の物化によって数的に編み上げられる複数性ではなく、まさに各々が固有なものとして存在する、単独化された現存在の複数性である。そしてハイデガーは一人称的な単独化が、複数の「単独化された者たち *die einzelnen*」へ導かれることを指摘し、ここに本来のわれわれとして存在する現存在をみるのである (vgl., 38, 59)。

ではこうした単独化された者たちは、いかなる仕方で住むと言えるのだろうか。またそうした仕方で住まうわれわれのあいだは、どうなっているのだろうか。ハイデガーはここで、「各々は決断において、各々から分断されている *trennen*」と述べ、単独者同士の遠さを強調する (vgl., 38, 58f.)。なるほど、先述した死の問題を考慮すれば、私の死と現存在との関係が、他者に還元不可能である以上、単独化は他者との乗り越え難い深淵を開くにちがいない。この意味で単独化が、他者と限りなく隔たった仕方で住むという事態に至ることは、否定できないと思われる。しかし、ハイデガーはこの隔たりだけを重視しているわけではない点は、考慮されるべきである。ハイデガーはこのように単独者にとっての他者の遠さを強調しつつ、『存在と時間』において現存在と道具との空間的な関わり方に使用されていた *Entfernung* を持ち出し、そこから現存在同士の「分断 *Trennung*」と「調

和 *Einklang*」という両義的な動向を指摘するのである (vgl., 38, 59)。『存在と時間』の議論を踏襲すれば、*Entfernung* は、その本来の語意に反して、「近づけること」となろう。となれば、それは一方で、他者との分断として他者を無限に遠ざけながらも、他方で調和として、他者を近づけることを意味するとは考えられないだろうか。この指摘が正鵠を射ているとすれば、本来的なわれわれとは、現存在の数的な集合体や融合状態ではなく、その存在の唯一性という点で、自他の現存在における限りなき遠さと限りなき近さの同時的な生起とはいえないだろうか。そしてここに空間的含意を看取できるとすれば、それは無限の隔たりと近さが刻み込まれた場において、単独化された者たちとしてのわれわれが住む場所を示唆していることだろう。無論、この遠さと近さは、客観的な尺度によって測定される距離ではないがゆえに、われわれが本来の在り方において複数的な仕方に住む空間の、独特の距離感を提示していると思われる。単独化による他者との分離が、単独化された他者との共同性を破棄しないかぎりにおいて、単独化された者たちの「あいだ」は——そしてその住む場所の境界は——絶対的な分離に曝されながらも、絶対的な近接性を保つような、特有の遠近法のなかでしか把握できないものなのである。

#### 4. 共に住む場所への問い ——場所の近隣性に向かって——

以上から共に住む在り方は、その本来的な在り方において、自他の単独化を要請する以上、そこには遠さと近さの同時的な生起という独特な距離感があることが明らかとなった。しかし、単独化が複数的な単独化であり、そうした単独化された者たちの在り方が、自他の分離と融合を拒む以上、そこに遠さと近さという、われわれの本来的な住み方における両義性に突き当たることは回避できないと思われる。では、このような特有な距離のなかでわれわれが住む場所は、どのようなになっているのだろうか。これまで明らかにした単独化された者たちが住む在り方を、場所という観点を主軸としたばあい、われわれが共に住む場所は、どのような内実をもっているのだろうか。共に住む現存在同士における独特の遠さと近さは、共に住む場所にも決定的な意味をもってくるのではなかろうか。最後にこの点に触れておきたい。

ハイデガーは『哲学入門』において、「共に」の意味を「分与 [=分かち合い] *Teilnahme*」として改めて捉え直し、他者と共に存在する空間の問題に言及している (vgl., 27, 85)。「分与」とは、まず第一に個人が存在しつつ場を占め、第二に、恣意的かつ偶然的に、他者とその場所を共有し、分かち合うことではない。これまでの議論を考慮すれば、現存在が存在することが、ひとつの場所に住むことである以上、現存在は存在するかぎり、すでにしてある場所を、他者と共に分かち合いながら存在していることになるだろう。そして、そうした他者と分かち合われる場所とは、あらゆる存在者がそこでおのれを示してくる「開性 *Offenbarkeit* の圏域」であり、つまりは現存在の「現 *Da*」である (vgl., 27, 105f. / 136)。つまり共存在が、一方の現存在と他方の現存在の共同性を示唆しているならば、現存在が共存在であるという本質的な規定そのものに、現という場における共存在がすでに含まれているのである。現存在は、現という場において、他者と共に存在するのであり、この現という場なくして、共に存在することはない。

さて、こうした現と共存在の問題は、すでに『存在と時間』において予示されていた。現とは、第

一に、現存在がおのれの存在に開かれているという意味で、第二に「明るみ *Lichtung*」として、そこで他の存在者が現存在に開かれているという意味で、それは「開示性 *Erschlossenheit*」と呼ばれていた (vgl., SZ, 132f.)。かつまた、現は「実存論的な空間性」として、場所的な意味をも含んでいる (vgl., SZ, 132)。現存在が、現という開示の場において存在し、かつ「被投性 *Geworfenheit*」という名のもとに、その現にそれ以上遡行不可能な仕方委ねられて存在するという性格をもつならば、現存在は共に存在する現という場に投げ込まれ、その制約のもとでしか存在しえないことになる (vgl., SZ, 136)。つまり、現という場への被投性とは、そこで開示される共存在への被投性でもあり、この意味で現を存在する現存在は、その現において他者と共に存在することと等根源的なのである。

こうした『存在と時間』における現と共存在との問題から、「現－存在とは、空間への侵入 *Einbruch*」(27, 136)であり、「共に」とは、ひとつの「現」が存在するところにのみある(27, 137)という言及も理解されねばならない。存在者が現存在にとって開示され、かつ関わる場所の現があるからこそ、他者との「共に」が開示されるのであり、かつ「共に」の空間もはじめて開かれるのである。となれば、現存在が存在するという事態そのものが、すでにして他者と共に存在する空間を生起させているともいえるだろう。この現における他者との共同的な居住は、現存在が存在するかぎり、それ以上還元不可能な事態である。そして「共に」が分与であるならば、現存在が住む現という場所は、根源的に他者の現存在との場所の分割も意味していると思われる。この意味で、現という場所は、複数の現存在にとって共有されつつも分割される場所ということになるだろう<sup>16)</sup>。では、こうした「開性という同じ圏域の中で動く」(27, 134)ような複数の現存在が住む場所とはいかなるものであろうか。これに関して、ハイデガーは『哲学入門』において、非常に微妙な言い回しをしている。『存在と時間』の本来性では、自他の現存在の境界が鋭く引かれ、それに伴い、共に住む者たちの場所も、各々の固有な場を占めることとして、互いの住む場所の固有性と乖離が強調されていると思われる。しかし『哲学入門』では、自己の本来性への求心的な動向は見られず、場所の分与という空間性に比重が置かれている。そして、われわれに分与された住む場所としての現において共に存在することとは、まずもって「必然的に他者の現存在の圏域に踏み込んでいる *treten*」ことだと述べられる (vgl., 27, 137)。こうした言及だけをみれば、ハイデガーは、一方の現存在による、他方の現存在の住む場所への越境、もしくは他者と共に存在する場の共有性のみを述べているかに見え、単独化された者が住む場所の固有性には注意を払っていないかに見える。それゆえ、われわれが共に住む現の圏域における、自他の場所の差異性が等閑にされているような印象を与えようし、これまでに議論された互いの固有性を維持する、単独化された者たちとしてのわれわれに伴う特有の近さと遠さは、真剣に考えられていないように思われる。

しかし「他者の現存在の圏域に踏み込んでいる」という表現が、「現存在が他の現存在の隣に *neben* 寄る *treten*」という事態に結びつけられている点は、考慮されるべきものと思われる (vgl., 27, 134)。この言及では、一方の現存在が他方の現存在と共に住む場所は、あくまで「隣に」という境界のなかで思考されており、一方による他方の場所の占有とは解釈できないと思われる。となれば、この「隣に寄る」という言及のなかで、ハイデガーは単独化された者たちが住む場所の近さと遠さを表現しているのではないだろうか。つまり、われわれが共に住む場所は、一方で現としての共同の場所として与えられていながらも、他方でそれは、「隣に」という境界によって分かれた場所として与えられているということではないだろうか。一方で、自他に共同で与えられている現という場所があり、他方で、自他によって分割される場所がある。逆にいえば、現という場所は、われわれが住

まう同じ場所として、そして同時に、互いに「隣に」という境界において差異化される場所として、われわれに与えられているのである。われわれは存在するかぎり、この共同であると同時に分割された現という場所を与えられているのであり、それは私と共に住む他者にとっての場所であるという点で、自他の共通の場所であるが、「隣に」という境界において各々に分かれた場所でもある。現存在が各々自身でありながら、われわれとして複数的な仕方で共に住む現という場所は、「共存在には、現の譲渡と解放 Weg- und Freigabe が存する」(27, 138) と述べられるように、現存在による一方的な所有を超えてた仕方で、現存在の存在と同時に与えられており、かつ各々の現存在に分かち合われた仕方で与えられているのである。こうした意味でハイデガーは、「現存在は、可能的な近隣性〔＝隣人性〕 Nachbarschaft という領域をすでに必然的に伴っている」と述べるのであり、「現存在ははじめからすでに…の隣人 Nachbar zu」ということになる (vgl., 27, 138)。この「近隣性〔＝隣人性〕という領域」こそ、われわれが住む場所としての現であり、われわれにとって同じ住処でありながら、各々の現存在に分たれる住処である。もっともこうした近隣性は、現存在の恣意的な所作によって、占有される可能性を逃れえないし、そのばあい、この近隣性は地理的な尺度に墮することにもなるだろう。しかし、根源的倫理学がわれわれの原初的な住み方を探求するものであるならば、それはこうした地理的で客観的な尺度に回収不可能な、われわれが住む場所の近隣性を不断に問い直す試みであるといえるのではないだろうか。

### おわりに

現存在が共に存在することは、共に住むことである。ハイデガーは、この共に住むことの原初的なあり方を、エートスとして思考し、根源的倫理学に接続した。本稿では、特に共に住むことの内実と、共に住む場所の問題を、主に『存在と時間』前後の文献を中心に、1930年代初頭の文献を適宜参照しつつ、明らかにした。共に住むことは、われわれの住み方の問題であり、ここにハイデガーは、客観的な尺度に還元不可能な現存在同士の近さと遠さを見出した。そしてわれわれが住む場所はといえば、それは現存在や他の存在者の存在が開示される現であり、現存在が共に存在するかぎり、そこでわれわれが住む、分かれた同じ場所である。そしてハイデガーは、この分かれた同じ場所の境界を、近隣性という語で表現したのである。

さて、この場所の近隣性は、一方の現存在が他方の現存在の隣人として住むことを可能にする場所性である。このモチーフは、本稿で扱えなかった1930年代後半以降のハイデガーの思考の底流にも流れていると思われる。ハイデガーが、1937年の「討議への道」のなかで、ドイツとフランスを範にとり、「両民族の近隣性〔＝隣人性〕に対して開く」ことで生起する「その最も広大な広がり Weite における本来的な空間」を述べるとき、それは端的に現れていると思われる (vgl., 13, 21)。この本来的な空間が、ドイツとフランスという、実際上の地理的な場所に還元不可能であるとするならば、近隣性とはどのように思考可能であろうか。またどのような射程を含んでいるのだろうか。この問題は、Nachbar〔＝隣人〕という語に隠された痕跡として残っている Nachgebur〔＝隣に住む者〕や Nachgebauer〔＝隣に集い住む者〕といった、住むことの原初的な意味から近隣性を捉え直し、それを「近くに住む者」と規定する後年の思索とともに、今後の課題となるだろう (vgl., 7, 148)。

また後年のハイデガーは、延長するものとしての空間があり、その外部に人間が存するというデ

カルト的な思考を退け、すでにして場所に住む者としての人間に注目する。このとき彼は、「自らが場所であるようなものだけが、在り処を明け渡す [= 空間を譲渡する] *einräumen*」というように、空間を静的なものではなく、動的な意味で思考するようになる (vgl., 7, 156)。こうした議論における、空間の空間化とも呼べる運動は、共存在や近隣性、隣人という点から、各々の現存在に住む場所を割り当てる空間の動性という議論へと展開できると思われる<sup>17)</sup>。そしてもしそれが可能であれば、ハイデガーの根源的倫理学を理解する重要な点として、われわれ各々に割り当てられつつ、他者によって限界づけられている住処および空間という問題がより明確となると思われる。こうした様々な問いが浮上するのは確かであるが、「住むことにおいて、彼ら [= 死すべきものたち *die Sterblichen*] は、諸空間を耐え抜く *durchstehen*」(7, 159) ということハイデガーが堅持するのであれば、まさにこの耐え抜くという態度を維持しつつ住むことが、自他にとっての住処を画定する最小限の所作であり、かつわれわれに存在と共に課せられている倫理的課題であるといえるだろう<sup>18)</sup>。

### 【凡例】

- ・ハイデガーからの引用は、略号で示したもの以外は、Vittorio Klostermann 社の *Gesamtausgabe* を使用し、巻号と頁数とで表記した。
- ・上記以外の文献に関しては、適宜註にて記す。
- ・訳出にあたって、ハイデガーに関しては、創文社から刊行中のハイデッガー全集を適宜参照させていただいた。その他の文献に関して邦訳のあるものは、適宜註にて記した。
- ・原文からの引用、および原文中の「」は、すべて「」にて表記する。
- ・原文のイタリックは、傍点にて表記する。
- ・論者の補足は〔 〕および [= ]にて、途中省略は […]にて表記する。

### 【略号】

SZ: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 18. Aufl., 2001.

BH: "Brief über den »Humanismus«", in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 2. Aufl., 1978.

### 注

- 1) 本稿は、2014年9月に北京にて開催された「第4回日中哲学フォーラム」での口頭発表原稿 "The Question of a Place to Dwell in Together: Heidegger and "Original Ethics"" および、2014年7月に同志社大学にて開催された「レヴィナス研究会関西第4回例会」における口頭発表原稿「共に住む場所への問い——ハイデガーと根源的倫理学——」に、加筆修正を加えたものである。
- 2) Cf., Jean-Luc Nancy, "L'« éthique originaire » de Heidegger", dans *La pensée dérobée*, Galilée, 2001. その他の文献としては、Frederick A. Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge University Press, 1998、そして Lawrence Vogel, *The Fragile We. Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time"*, Northwestern University Press, 1994 が挙げられる。国内では岡田紀子『ハイデガーと倫理学』（知泉書院、2007年）が、この分野に関する研究としては比較的新しい。
- 3) 和辻は『風土』において、ハイデガーでは時間性が特化されたことによって空間性が等閑にされたと指摘し、空間性の問題と歴史性の問題が連関する「歴史的風土」を提起している（和辻哲郎『風土 人間学的考察』岩波書店、1935年、1頁、16頁）。また九鬼も、ハイデガーでは「空間性と共同存在性が重量を有たぬ」と指摘している（九鬼周造「ハイデッガーの哲学」『人間と実存』所収、岩波書店、1939年、297-298頁）。
- 4) 和辻哲郎『風土 人間学的考察』18頁、和辻哲郎『倫理学』上巻、岩波書店、1965年、240頁。
- 5) 九鬼周造『偶然性の問題』岩波書店、1935年、324頁。

- 6) オラフソンは、『存在と時間』に後年の「根源的倫理学」の萌芽を看取している (cf., Frederick A. Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, p. 48)。また岡田は、『存在と時間』から『書簡』への思索の歩みを通覧したうえで、実存論的分析論を「前根源的倫理学」ないし「非根源的倫理学」と名づけている (岡田紀子『ハイデガーと倫理学』知泉書院、2007年、6頁)。
- 7) 例えば、1919年の講義「原学としての哲学の理念と世界観問題」では、「原学としての哲学」以外は「個別学 *Einzelwissenschaft*」とされ、両者は以下のように特徴づけられている (vgl., 56/57, 24f.)。「この原学は、個別化された諸々の対象領域についての学ではなく、諸々の対象領域のすべてにとって共通なものについての学であろう。その学は、ある特別な存在についての学ではなく、普遍的な存在についての学であろう。」(56/57, 26)
- 8) Cf., Jean-Luc Nancy, “*L’« éthique originaire » de Heidegger*”, dans *La pensée dérobée*, p. 109.
- 9) 例えば、1919年の講義「哲学の理念と世界観問題」では、以下のように学問的共同体の理念が述べられている。「しかし学的人間は孤立しているわけではない。学的人間には、同じ目的に向かって精進する研究者たちの共同体 *Gemeinschaft* が結びついている——学生たちとの豊かな関係と共に。学的意識の生の連関 *Lebenszusammenhang* は、学術的なアカデミーや大学に——客観的に形態化されたものや機関において——影響を及ぼすのである。」(56/57, 4) こうしたハイデガーにおける学問的共同体の在り方については、拙論「哲学と共同性—ハイデガーの本来的共存在解釈への一視座」(『文明と哲学 6』、こぶし書房、146頁、2014年)を参照のこと。
- 10) 詳細は省くが、ここではサルトルやレヴィナスの批判を念頭においている。これに関しては、Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Gallimard, 2007, pp. 284-285 / p. 405 [『存在と無 II』松浪信三郎訳、人文書院、1958年、65頁以下、316頁] および、Emmanuel Levinas, *Le temps et l’autre*, Fata Morgana, 1979, p. 18 [『時間と他者』原田佳彦訳、法政大学出版局、1986年、4頁]などを参照のこと。
- 11) 例えば1951年の講演「建てる、住む、思考する」においてハイデガーは、「私が存在する、あなたが存在する、これが意味するのは、私が住むということ、あなたが住むということであり、あなたが存在し、私が存在する在り方は […] 住むことである」と述べている (vgl., 7, 149)。
- 12) この議論を、現存在同士の間性空間性の議論へと展開している先行研究として、Gert Efraim Lehmann, *Menschsein ist Mitsein. Das Selbst und die Phänomenologie des Zwischenmenschlichen in Psychologie und Psychotherapie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982がある。レーマンは、「[…] 可能的で、存在論的な存在者の近さは、ひとつの共人間やひとつの間人間的な *zwischenmenschlich* 空間においてのみ […] 根本的に与えられており、そこに根本的に存している」と述べ、「近さ」を「共存在」たる現存在同士の間性空間性に看取している (ibid., S. 100)。このレーマンの指摘は、「根拠の本質について」におけるハイデガーの以下の言及によって示唆的である。「人間は実存する超越として、諸可能性へと振動しつつ突き進みつつ、遠さをもった存在者 *ein Wesen der Ferne* である。人間がすべての存在者への自らの超越のなかで、自らを形成する根源的な遠さを通じてのみ、人間のなかに諸事物への真の近さ *Nähe* が立ち上るのである。遠さへと聴き入ることができるということ *das Hörenkönnen in die Ferne* のみが、自己としての現存在に共現存在の応答を喚起させることを時間化させるのであり、そうした共現存在との共存在において、現存在は、自我性を放棄することができるのであり、そうしておのれ自身を本来的な自己として獲得するのである。」(vgl., “*Vom Wesen des Grundes*”, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 2. Aufl., 1978, S. 173)
- 13) この問題に関しては、前掲の拙論「哲学と共同性—ハイデガーの本来的共存在解釈への一視座」を参照のこと。
- 14) この問題に関しては、拙論「「われわれ」の二重動向——ハイデガーにおける本来の「共存在」の射程——」(『倫理学研究 第42号』関西倫理学会編、124頁、2012年)を参照のこと。
- 15) Hannah Arendt, “*What is existential philosophy?*”, in *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, 2005, pp. 181-186.
- 16) 『哲学入門』の議論は、存在者の非隠蔽性、真理を分かち合うことを中心に展開されるが、紙幅の都合上、詳説できない。「われわれは、存在者の非隠蔽性を分かち合う *teilen* […] 存在者のもとの相互共存在とは、当該の存在者の非隠蔽性 (真理) を分かち合うこと *Sichteilen* である。」(27, 105f.)

- 17) ハイデガーは『存在と時間』において、「身体性における現存在の空間化 *Verräumlichung*」にも言及している (vgl., SZ, 108)。この点から、空間の問題は、身体の問題へ展開可能である。ハイデガーと身体の問題に関しては、拙論「受難にさらされた身体—ハイデガーと身体問題—」(『立命館大学人文科学研究so 紀要 No.105』立命館大学人文科学研究so, 123 頁、2015 年) を参照のこと。
- 18) また空間の問題は、ポリスの問題とも関わる。初期ハイデガーは、他者との共存在を「*ポリス*—*内*—*存在* *das Sein-in-der-póλις*」として捉えていた (vgl., 18, 46)。このポリスは、1935 年の『形而上学入門』において、現として捉え直される。ポリスとは「所在地 *Stätte* であり、そのなかで、かつそのようなものとして、現—存在が歴史的なものとして存在するような現」である (vgl., 40, 161)。この点で、共に住む空間の問題は、ポリスという視点からも問題になるだろう。

(中華人民共和国福州大学教員)