

「存在の思考」と間文化性への試論¹⁾

Essay about “Thinking of Being” and Interculturality

黒岡 佳柁*

はじめに

「文化」という言葉は非常に多義的である。レイモンド・ウィリアムズによれば、culture の語源は、ラテン語の colere (住む・耕す・守る) であり、時を経るにともない、人間精神の修養などを意味するようになったという²⁾。また、若松大祐によれば、中国の古典的な意味において、「文化・文化する」という言葉は、「聖人が、つまり有徳であるはずの天子が、他者を「中華にする」あるいは「漢化する」という行為」を指し、文による民の教化という政治的な意味を帯びていたそうである³⁾。では、日本はというと、文化という言葉の根本的経験に遡れば、西洋の culture の意味とはかけ離れた意味が見出せるとされている。大橋良介は「[風]の文化」考——日本の文化概念」において、日本の「文化」的な根本経験には、西洋の文化のように、自然(大地)を人間が耕すこと、つまり技術を介して自然に手を加えるという意味はなく、人間が手を加えない、自ずからあるがままである自然——大橋は特に「風」に注目する——と、人間、政治、社会との関係を表していたと指摘している⁴⁾。こうした点を考慮すれば、「文化」とは、現在のような「ある民族、社会で共有され、受け継がれてきた生活・行動の様式」「人間による思想、芸術などの成果」といった、ある程度、各国間で一般的に共有されてい

* 中国福建省福州大学日本語学科専任教員・立命館大学人文科学研究所客員研究員
E-mail : ky813@ebony.plala.or.jp

るであろう意味にとどまらず、各国、各民族間において、歴史的な変遷を経た、非常に多義的かつ重層的な意味をもつ言葉であることが分かる。

一方、現代では、文化多元主義、文化相対主義、ポストコロニアリズム、クレオール性などといった言葉のもとで、特定の文化による、諸文化の統一、抑圧ではなく、複数の文化を認め、その文化間の邂逅にともなう衝突と宥和、もしくはひとつの文化のなかにおける異文化の痕跡を明るみに出す研究が盛んに行われている。またそれは、ひとつの文化の固有性、単一性、純粋性、均質性を問いただし、「複数の文化どうしが触れあい、相互の内側へと嵌入しながら、自他の境界線をたえず引き直す」ような場面へのまなごしを開拓する作業ともなるだろう⁵⁾。

こうした特定の文化の優位性、ならびに固有性や純粋性を問題視し、文化間の邂逅の現場に肉薄する研究は、哲学においても、間文化性、間文化現象学という名の下で議論されている。それは、一方の文化と他方の文化の関係を、その遭遇の外側に立ち、上空から、いわば神の視点から捉え、両者の相互性を明らかにするものではなく、異文化との遭遇を、その内側から捉え、その渦中のなかで「いまだ生じていない遭遇、もしくはすでに生じた遭遇からの呼びかけを、要請を聞き、引き受けること」を課題とする研究であり、文化を完成したものとして捉えず、絶えず形成・変形してゆく動きとして考えるものである⁶⁾。そうした異文化との遭遇は、自文化に馴染んでいる者にとっては、不気味なものとの接触の機会であろうし、そうであるからこそ、自文化と異文化との非対称性が現れる「間」の空間を現出させることにもつながるだろう⁷⁾。

では、文化という言葉の多義性、複数の文化の相互浸透と境界線、自文化と異文化との邂逅といった上記の内容をふまえ、本稿では、ドイツの哲学者、マルティン・ハイデガーにおける間文化性という問題を取り上げたい。間文化性という名のもとで、ハイデガーを議論する場合、全体主義へ向かう危険性や、異郷的なものを「故郷 Heimat」へ回収してしまう可能性などが指摘さ

れてきた⁸⁾。しかし、ハイデガーが、古代ギリシア以来の西洋形而上学の伝統との対決を試みたという点、そして、彼の述べる「存在の思考」が、現前と脱去という二重の運動への参与である限り、つねに思考されざるものが残存するという点などを考慮すれば、そこには、伝統的な西洋文化とは異なる文化との接触の可能性が残されていないだろうか。本稿では、こうした問いを掲げつつ、ハイデガーの存在の思考における他なるものとの遭遇、対話、相互了解を辿り、その間文化的な射程を考察してみたい。

1、「住むこと」としての文化—他者との共生の場へ—

「文化」に関して、ハイデガーが集中的に論じた箇所は、非常に少ないが、無いわけではない。そこで文化は、特定の民族や社会で共有・継承されてきた行動様式や、その働きによる成果の総体といった通常の意味とは異なり、「住むこと」という点から捉え直されている。1943年の『ヘルダーリンの詩作の解明』では、ヘルダーリンの詩句の一節「功績にあふれているけれども、人間はこの大地の上に詩人として住む」を挙げ、以下のように解釈されている。

人間が果たしたことは、見渡すことができないが、それによって人間は、おのれ自身を保護し、自らの業績を促し、確保するために、大地を耕作し、大地を消耗させ、利用することによって、大地に順応する。だが—このすべては、すでに、人間がそれによって身を支ええる真実において慣れ親しんでいるところの住むことなのだろうか。すべての業績や作品、栽培や手入れは「文化 Kultur」にとどまる。文化とは、つねにただ、そして絶えずすでに住むこと Wohnen の結果である。だが、この住んでいることとは、詩作的である。(GA4, 89)

本稿では、ハイデガーによるヘルダーリン解釈の妥当性やハイデガーとヘルダーリンとの関係、詩作の意味などは、紙幅の都合上、論じることはできない。しかし、上記引用を簡単に敷衍すると、まず一方に、耕作と利用によって人間が大地に住む在り方が提起されており、それが「文化」と呼ばれている。しかし他方で、大地の耕作と利用に還元されず、人間がまずもって「住むこと」も、文化と呼ばれている。ハイデガーが強調したい点は、もちろん、後者の意味での文化である。1942年の『ヘルダーリンの讃歌『イスター』』においても、人間の大地に対する営みが批判され、「こうした働きと成果、栽培と手入れは、単なる cultura に過ぎず、文化 Kultur に過ぎない。文化は、つねにただ、そしてつねにすでに、「住むこと」の、つまり精神が「家に」いることの結果でしかない」と指摘されている (GA53, 171)。こうした言及を見ると、耕作、利用、栽培といった仕方で、人間が大地へ関わりながら住むことは、一般的に「文化」と呼ばれるかもしれないが、ハイデガーが強調したいのは、人間の大地への働きかけの結果としての「文化」ではなく、端的な大地への人間の滞在であり、それが大地への働きかけに先行する文化として語られていると判断できるだろう。

こうした人間の滞在地への視線は、すでに『存在と時間』においても見出すことができる⁹⁾ 古くは和辻哲郎や九鬼周造が、『存在と時間』における空間性の欠如を指摘していたが¹⁰⁾、現存在の存在がそもそも住むことであり、その意味で、『存在と時間』においても、住む場所への視座を見出すことができる。『存在と時間』では、まず、世界内存在という現存在の統一的構造における「内存在 In-Sein」の「内 in」が、innan- から派生したものだと確認される (SZ, 54)。さらにハイデガーは、この innan- の in が「住む wohnen, habitare、滞在する sich aufhalten」ことを意味し、さらに an が、「慣れる gewöhnen、～に親しんでいる vertrauen mit、世話をする pflegen」という意味を含意していると指摘する (SZ, 54)。こうした指摘から、現存在が存在することとは、その場に親しみながら住むことだといえるのである。それゆえ、

ハイデガーもまた「私は存在する、これが意味するのは、私は住む、私は滞在する」ことだと述べる (SZ, 54)。こうした方向性は、1951年の講演「建てる 住む 思考する」においても変わらない。「私は存在する」「あなたは存在する」が意味するのは、私は住む、あなたは住むである。〔…〕人間が存在するという事は、死すべき者として、大地の上に存在すること、すなわち住むことである」(GA7, 149)。現存在が存在することが、住むことであるならば、そして住むことの結果が文化であるならば、現存在が存在することそのものが、間-文化という問題圏へもつながる可能性を秘めていることになるだろう。

加えて、間文化性の問題は、現存在と現存在との「あいだ」の問題へと波及すると思われる。なぜなら、間文化性は、他の現存在との邂逅によってもたらされるものであるためである。それゆえ、現存在と現存在が住むこと、複数の現存在の共生の場が、確保されなければならない。では、この共に住む場所、複数の現存在が滞在する圏域を、ハイデガーはどのように考えていたのだろうか。

1928年から1929年の『哲学入門』では、現存在が住む場所とは「開性 Offenbarkeit の圏域」であり、現存在の「現 Da」に相当するとされる (GA27, 105f./136)。では、そこで存在者がおのれを露にし、同時に、現存在が存在者に関わる場である現という圏域において、他者が住む場所はどこにあるのだろうか。ここでハイデガーは「共存在 Mitsein」(SZ, 120)の「共に mit」を「分与 [=分ち合い] Teilnahme」と理解する方向を打ち出している (GA27, 85)。『存在と時間』において顕著であるように、現存在の本来性に至るには、単独化を経ることが必要だが、現存在が住む場所が、単独化された現存在だけに開かれたものではなく、根本的に共に存在する他者の現存在にとっても開かれているならば、現存在が一つの場所を占有し、次いでその場所を他者に譲渡するという方向は採用されえず、また自他の場所がそれぞれ独立して存在し、それが事後的に接合されるということもありえない。そ

れゆえ、「分与 [=分かち合い]」という点を、現存在が住む空間の問題に接続するばあい、複数の現存在が共に住む場所は、現存在の意図を超えて、各々に配分される仕方で生起していると考えられる。つまり、住むことは、他者と共に住むことであり、その住む場所は、現という圏域が、各々の現存在に根本的に分割・分与されているということに他ならない¹¹⁾。「現存在は、可能的な隣人性 Nachbarschaft という領域をすでに必然的に伴っている」がゆえに、「現存在ははじめからすでに…の隣人 Nachbar zu」であると言われるのも、現存在が存在することが、共に存在すること、共に住むことであるかぎりにおいてである (GA27, 138)。もちろん、この隣人性における「近さ [=近接・隣接] Nähe」または「…の側に neben」という言葉が示す距離は、「算定 Berechnung や測定 Anmessung」(SZ, 112) では計れない距離において捉える必要があり、物理的かつ地理的な空間測定がそれによって可能となる他者との近接性を表現したものである¹²⁾。こうした点で、文化が住むことの結果であれば、それは、「近くに住む者」(GA7, 148)としての他者と共に住む共生の場から思考されなければならない。

2、「存在の思考」が護る人間の住処

文化の問題は、共に住むこと、そして共に住む場所の問題へ移行する。しかし、文化が大地への人為的な働きかけを拒むからといって、無為のまま、無条件的に住むことが、そのまま文化となるわけではない。人間が住む場所は、「思考」によって獲得される。『存在と時間』の実存論的分析論では、アリストテレスとアウグスティヌスを範としつつ、現存在の「好奇心 Neugier」への批判が展開される。それは、西洋哲学における「「見ること」の注目すべき優位」(SZ, 171)を、「見ることへの関心 Sorge der Sehens」という、現存在に特有の傾向性から説明する箇所においてである¹³⁾。好奇心では、次々と現れる新しいもの、珍しいものを見ようとするが、それは単に「見るため

に見る」ことである (SZ, 172)。それゆえ、好奇心に満ちた現存在は、常に落ち着かず、不断に新奇なものや変化を追うのだが、それは見る対象を真に理解するために見るのではない。また、この好奇心は、遠く離れた「異世界 fremde Welt」(SZ, 172) へも向けられるが、この「異世界」への好奇心も、その十全な理解を目指すのではなく、身近な世界を離れ、遠く離れた世界の知識を摂取するためなのである。それゆえ、異世界への好奇心は、単にそれを見知るためだけであり、異世界の理解を目指しておらず、遠くの世界を追い続けた結果、「滞在の喪失 *Aufenthaltslosigkeit*」(SZ, 173) へ至るものとされる。そして、こうした好奇心は、「[...] 計算し、発見し、征服しつつ測定すること」によって、人間に適う生活空間の確保を目指す近代人を、故郷を喪失した「単なる地球の冒険者 *Abenteurer*」とみなす後年の批判にもつながるのである (GA53, 59)。こうした好奇心の分析は、西洋哲学史における視覚の優位に異論を突きつけるものだが、間文化性という視座では、視覚による異文化の支配として読み直すことが可能であろう。

また、存在を「制作 *Herstellen*」という観点から思考することもまた、異文化の支配という文脈に結びつく。ハイデガーは、1922年の『アリストテレスの現象学的解釈』において、古代から継承されてきた存在概念が「制作されたこと *Hergestelltsein*」だと主張する (GA62, 373)。そして、制作されたものとしての存在は、人間の「所有物 *Habe*」となり、ウーシアの意味である家財などと繋がるのであり、こうした制作と所有とに結びついた存在理解が、アリストテレス以降、現在まで継承されていると説かれる (GA62, 373f.)。こうした視点は、『存在と時間』にまで継承されている。実存論的分析論における、道具による作品制作の分析は、こうしたアリストテレス以降の存在理解が、現在に至るまで無自覚のまま継承されていることを証明するものである。そして、存在を「制作されたこと」として思考することは、まさに他者も含めた現存在の存在をも、制作された物とみなすことにつながるものであり、また事物のように、完成されたものとして他者を思考すれば、

それは他者の所有や支配へ向かうとも指摘されている (SZ, 122f. / GA21, 223)。こうした存在を制作と結び付ける思考もまた、他なるものを所有へもたらず思考として、間文化性という視座からいえば、文化的差異を伴う他者や世界の均質化や同化を促すものといえるだろう。ハイデガーが退けるのは、こうした均質化や同化へ導く「制作 (ポイエーシス)」と「技術 (テクネー)」という観点から存在を思考することなのである。後年では、こうした目的手段関係、そして有用性に基づく制作に定位した思考が、「技術的・科学的な世界」の全世界的な拡大 (GA77, 44)、もしくは「地球規模の技術化と工業化」(GA12, 83) の拡大という「危機」として描き出されることになる。それは世界の画一化という点で、自己と他者、自文化と異文化との差異を抹消することでもあるだろう。それゆえ、好奇心に促されず、存在を古代以来の制作に基づいて思考しないことが、現存在が住むことに課せられる条件となるのである。要するに、好奇心や制作から、現存在と大地を護り、人間の住まいを確保するような思考が必要なのであり、そこではじめて、文化という問題を語れるようになるのである。

他方、後年のハイデガーは、存在やピュシスへの応答を強調するようになる。しかし、現在の地球規模の科学技術の拡大やグローバル化の進行は、それに反対するか否かは問わず、否定できない事実である。したがって、現存在の住み方も、こうした動向と無縁ではない。「人間は大地を利用し、消耗させ、耕すことによって […] 人間の「技 Kunst」、すなわちギリシア語のテクネー τέχνη を促進することによって」住むことから完全に逃れることは不可能である (GA53, 171)。しかし、こうした大地の耕作と利用、そこでの栽培によって住むことは、もはやハイデガーの述べる「文化」ではない (GA53, 171)。こうした動向における「文化 cultura / Kultur」は、プラトンやアリストレスから始まる「思考の技術的解釈」、プラクシスとポイエーシスへ視点を定めた「行為や生産に役立つ考量の仕方」の結果なのである (WM, 312)¹⁴⁾。ここから、現れる存在者を有用性へ向けて、人間の能動的な働きかけによ

て整序する思考から、存在そのものに聴従する思考が求められる。それは1946年の『ヒューマニズムについての書簡』で表明されたような、「存在の思考として、存在によって呼びかけられ求められている als Denken des Seins von diesem in den Anspruch genommen」思考である（WM, 359）。そして、この存在の思考によって、人間は「存在の近さのなかに住む」（WM, 339）ことが可能となり、「故郷 Heimat」を得ることができるのである。この「存在の思考」は、人間を「故郷喪失 Heimatlosigkeit」から故郷を得るようにさせ、そこに住むようにさせる。この「存在の思考」が、世界規模の文化の画一化を退けながら、故郷のなかで安らぎつつ住むことを可能にする、ハイデガーの見出した出口なのである。

また、この存在への聴従は、ラテン語の *natura*、通常「自然」と訳される、ギリシア語の「ピュシス φύσις」の理解にも懸かっている。1935年の講義『形而上学入門』では、存在のギリシア的な解釈をピュシスとし、それを「立ち現れつつ支配すること *Walten*、そして支配によって、くまなく統治しつつ持続すること *Währen*」とされる（GA40, 15ff.）。こうした自然と訳されるピュシスは、人間の側から見た、ありのままの自然のようなものではなく、日本における「文化」の根本経験のなかで見いだされる「自然」とは異なる。それは、人間、植物、動物など、あらゆる存在者を統括するものである（GA29/30, 38f.）。こうした意味で、ピュシスとは、存在者全体を支配するものであり、存在者全体をその連関のもとに統括する原理なのである。それゆえ、ピュシスとは、「隠蔽されたものから自らを外へと現し *hervorbringen*、それによつてはじめて、この隠蔽されたものを存立へともたらす」とも言われる（GA40, 17）。こうした、存在者の加工に終始することなく、存在を思考し、ピュシスの動向へ身を委ねることで、人間は自らの故郷に住むことができるのであり、ハイデガーが述べる意味での「文化」的な次元に移行することができるのである。

3、故郷を揺るがす異他的なもの¹⁵⁾

好奇心を抑え、視覚に依らず、また制作としての存在理解を退ける存在の思考は、人間が住む滞在地である「故郷」への道のりである。それゆえ、文化が住むことの結果であれば、存在の思考は、人間の本来の文化的な生を護ることにつながるだろう。しかし、この故郷における滞在領域においても、人間は安住を約束されているわけではない。

自己を喪失した非本来性から、固有な自己を獲得した本来的現存在への変様の道である『存在と時間』においても、固有な自己として住むことは、つねにその否定によって境界づけられていた。現存在は自ら自身を案じる不安によって、日常世界における他者や道具から切り離され、単独化を経験する(SZ, 188f.)。ここにおいて、現存在は、日常的に覆い隠されていた「不気味さ Unheimlichkeit」を感じるのだが、それは「現存在自身の方から現存在を襲う脅威」と解釈される(SZ, 189)。「居心地の悪さ *Un-zuhause* は、実存論的 - 存在論的に、より一層根源的な現象として把握されなければならない」(SZ, 189)。こうした、固有な自己を喪失した現存在が、その自己固有化の途上で感じる「不気味さ」「居心地の悪さ」といった、「我が家 Heim」「家 Haus」を喪失している気分は、他方で、おのれ自身を取り戻した現存在が、自己を喪失して存在する際に感じる気分でもあるだろう。そして、本来性が、非本来性を自らのなかへ止揚することではないならば、現存在は、その存在において、我が家に住む可能性と同時に、その不可能性に曝されているのではないだろうか。そうであれば、『アポリア』において、デリダがハイデガーの死の議論を敷衍しつつ指摘したように、「現存在に固有であるものは、自らの可能性の最も根源的な内部から、最も非固有なものによって、汚染され、寄生され、分割されている」ことになる。¹⁶⁾ 現存在が存在することが、住むことであり、それが即文化であるならば、現存在は固有な「文化」へ自閉不可能であり、つねに自らの文化ではないものへ接しており、その単一性と純

粹性を保証されえない。恐らく、ハイデガーにおいて異文化との邂逅を論じえらとすれば、この固有化と脱固有化、自己の獲得と喪失の運動においてであろう。なぜなら、非本来性の次元のみでは、異世界・異文化は、好奇心によって、自文化へ同化、回収されてしまうからである。

こうした固有化と脱固有化、故郷と異郷の拮抗関係は、その後のハイデガーの思考の歩みのなかでも登場する。『ヒューマニズムについての書簡』によれば、存在とは「自らを与え、同時に自らを拒む」ものである (WM, 332)。それゆえ、存在はわれわれを思考へ促しつつも、同時に、われわれの思考から不断にすり抜ける。つまり、存在は、人間に内在化不可能であり、この意味で、存在は人間の十全なる理解を原理的に拒むもの、思考されざるものをわれわれに託すものなのである。となれば、存在を思考しつつ住むことによって、現存在たる人間は、固有化を経験しつつも、同時に、思考されざるものによって脱固有化されるのであって、この意味で、自らの住処をつねに脅かされているといえるのである。そして、この脅かしは、存在の動向に従うかぎり、解消不可能である。隠蔽性と非隠蔽性、現前と脱現前の不断の運動へ、思考によって参与する人間は、この意味で「存在の人間への対向的な関わり gegenwendiger Bezug」へ曝されることになる (GA53, 112)。それゆえ、故郷での滞在は、故郷ならざるものによって揺るがされているのである。ここに、故郷に対する異郷、自文化に対する異文化との邂逅が生起するのではないだろうか。こうした故郷と異郷との邂逅は、『ヘルダーリンの讃歌『イスター』』におけるアンティゴネー解釈のなかで、以下のように言及されている。

〔人間は〕常に故郷的な場所への途上にありつつ、同時に故郷的なものの拒絶という賭けの上に置かれているので、人間は自らの本質の最も内的なものにおいて、故郷を得ない者〔＝慣れ親しんでない者・不気味なもの〕である。(GA53,111)

慣れ親しむようになること〔=故郷を得ること〕のなかで居心地が悪いこと〔=故郷を得ていないこと〕das Unheimischsein im Heimischwerden。これこそが存在それ自身への帰属性である。(GA53, 150)。

こうした言及を見れば、存在を思考しつつ住むという文化的な生は、その生を否定するものへ常に関係づけられてしまっていることになる。つまり、存在の思考は——存在が、人間に先立っているという点を考慮すれば——すでに生じている、故郷と異郷、自文化と異文化との邂逅による対向性へと、人間を引き戻すのである。となれば、好奇心によって異文化を見る以前に、すでに異郷・異文化に出会っているとと言っても過言ではないのではないだろうか。

では、故郷と異郷、自文化と異文化は、どのように出会っているのだろうか。ハイデガーの言及では、「慣れ親しむようになること〔=故郷を得ること〕Heimischwerdenは、他なるものを通過することDurchgang durch das Fremde」によって可能となるとされる(GA53, 61)。そして、この「通過Durchgang」は、一度きりのものではなく、また、それによって他なるものとしての異郷・異文化を、故郷・自文化に回収することでもない。存在が、不断に現前化と脱現前化を繰り返すかぎり、通過という運動もまた、終わることがない。それゆえ、他なるものとしての異郷・異文化は、故郷・自文化へ還元されることなく、同時に人間もまた、固有化と脱固有化の運動へ巻き込まれながら住むことになるのであり、この意味で、人間は、一方から他方への「出向Ausfahrt」と「帰還Rückkehr」という解消不可能な運動のなかで住むしかないのである(GA53, 156)。

また、異文化との邂逅は、つねに、故郷・自文化から、異郷・異文化への運動ではない。そこには、故郷・自文化への異郷・異文化の到来もある。ハイデガーにおいて、それは異郷から到来する客となる。その客は「自らの故郷のものを、他なる故郷のなかにもたらす」ことで、われわれに故郷に住む

ようにさせる者である (GA53, 175)。そして、客を迎える者は、到来する客に対して、「他なるものとその他性を承認する準備 *die Bereitschaft der Anerkennung des Fremden und seiner Fremd*」を整えるのであり、この承認の準備こそが、他なるものの我有化、異郷の故郷化、異文化の自文化への回収を防ぎ、「他なるものを、それがあまに存在させる」ことにつながるのである (GA53, 175)。ハイデガーは、こうした他なるものを他なるものとして引き受け、固有なものと混同することなく迎え入れることを、「歓待性 *Gastfreundschaft*」 (GA53, 175) と呼ぶ。このように見ると、存在を思考しつつ住むことは、故郷や自文化に安らいつつ住むこと、ひとつの閉域を作るのではなく、逆に、異郷や異文化という他なるものの到来へと自らを開きながら住むことへとつながるのである。存在の思考による他なるものの歓待への道は、他なるものをそのものとして存在させつつ、人間の固有化と脱固有化、故郷と異郷、自文化と異文化といった、互いに反し合うものが、止揚・融合・宥和されず往還するような、調停なき「他なるものと固有なものの対決 *Auseinandersetzung des Fremden und des Eigenen*」 (GA53, 61) への道を準備するのである。

4、対話と相互理解への道

以上から、ハイデガーの存在の思考が、異文化の自文化への内在化を拒むものとして機能することが明らかとなった。そして同時に、それは、地球規模に拡大されたグローバル化、ヨーロッパ的な技術・工業化による画一化に反して、他なるものと固有なものとの宥和なき対決・対向の場面を切り開くことだろう。本稿の主旨からいえば、文化間の「あいだ」、異文化との邂逅は、まさにこの対向性に立ち返りつつ、自らの住処の不断の動揺にさらされる経験に求められるのであり、この他による脅かしを弱体化させないかぎりにおいて、自他の文化の間化による測定不可能な距離を維持するのである。

こうした意味で、ハイデガーの存在の思考は、他なるものによる、自らの住処の動揺という点で、故郷と異郷、自文化と異文化との差異の経験へ導く点で、間文化性という問題圏に一定の貢献が可能だと思われる。こうしたなか、他なるもの、異文化との邂逅による対話や相互理解は、どのように考えられているのだろうか。

まず、フランスとドイツを範にとり、哲学や芸術を手引きとしつつ、両国がそれぞれの固有性を保ちつつ相互理解に至る道が示される、1937年の「討議への道」を参照してみよう。ここで提起される「真の相互理解 *eigentliches Sichverstehen*」(GA13, 17)とは、情報を発信し合い、受け取り合うことで、両国が互いの差異と共通点を見出すというような性格のものではない。ハイデガーは、「民族のあいだの真の相互了解 *Sichverstehen* が開始・実現されるのは、創造的な交互の対話 *Wechselgespräch* において、遂行されるべき省察がなされ、両民族に歴史的に共に与えられた使命に目が向けられるとき」であるとし、この時にこそ、両民族は「各々の固有なものに置き戻される」とする (GA13, 15f.)。

相互了解はここにおいても——そしてここにおいてはじめて——交互に互いを問いの内にもたらず闘争 *Kampf* となっている。相互対立 *Auseinandersetzung* が、おのおのを、そのもっとも固有なものへと置き入れるのは、西洋を脅かす根絶化に直面して、相互対立が開始し、貫徹される時のみである。[…] 相互対立の根本形式は、隣人的な遭遇において、創造者自身が実際に交互に対話することである。(GA13, 20)

こうした言及をみれば、異文化間との相互理解とは、その国の両国民が、自ら自身を問いにふすことを通じることで、自らの存在と対峙しつつ、「隣人的な遭遇 *nachbarliche Begegnung*」と「対話 *Wechselgespräch*」へもたらされることで成就するといえるだろう。これまでの議論からいえば、それは、

フランスとドイツというヨーロッパの異なる文化圏に住む者の各々が、自らの存在を思考することで、各々にとって固有な住処を得る道程だと理解されるだろう。しかし、ここで注目したいのは、こうした相互理解の方法の是非ではない。間文化性という観点からいえば、問題は、こうした遭遇と対話を通じた相互理解の射程である。「討議への道」の主題は、フランスとドイツという「西洋的な現存在」(GA13, 16)である。つまり、対話や相互理解へもたらされる相手は、あくまでヨーロッパ内部における他なるものであり、ヨーロッパの外部における他なるものとの遭遇にまで、こうした議論を拡張可能であるのかどうかは問題である。もし不可能であれば、ハイデガーにおける「隣人」とは、あくまでヨーロッパにおける他の現存在であり、ヨーロッパ以外の文化圏に住む者との共生の道は、閉ざされてしまうことになるだろう。

ドイツ文学者の手塚富雄とハイデガーとの対話が基になっている、1953年から1954年の『言葉についての対話』を見てみよう。ハイデガーは『ヒューマニズムについての書簡』における「[...] 思考において、存在が言葉となる。言葉は存在の家である」(WM, 311)を反復しつつ、ヨーロッパと東アジアの対話の可能性を模索する。紙幅の都合上、多岐にわたるテーマが語られるこの対話をここで詳説することはできないが、ハイデガーが考える「本来的な対話 *eigentliches Gespräch*」(GA12, 144)とは、「言葉の方から、言葉の用に供され、言う」(GA12, 143)というものである。現状では、ヨーロッパと東アジアとの邂逅は不可避であるが、ハイデガーの診断では、地球規模の技術化と工業化の最中において「[...] あらゆる同化と混合にもかかわらず、ヨーロッパ的な在り方 *Dasein* との真の出会いは生じていない」(GA12, 83)では、ヨーロッパと東アジアとの真の邂逅の可能性は、あるのだろうか。ハイデガーは九鬼周造との対話を回想しつつ、そこで話題となった日本語の「いき」を取り上げ、この「いき」という言葉の持つ真の意味が未だに閉ざされたままになっているとする。その上で、「[...] われわれヨーロッパ人は、

おそらく東アジアの人間とはまったく別の家に住んでいるだろう」と述べるのである (GA12, 85)。そして、ヨーロッパと東アジア、二つの言葉が本質的に別物である場合、「家から家への対話ほぼ不可能」とされるのである (GA12, 85)。

こうした言及からみれば、存在の思考における他なるものとは、あくまでヨーロッパ内における他者を想定しており、それ以外に向かって開かれていないような印象を与えるだろう。ハイデガーは、隣国フランスとの対話、相互理解を語る際には雄弁であり、積極的であるが、東アジアとの遭遇、対話、相互理解に関しては、非常に慎重な姿勢で臨んでいることがうかがわれる。しかし他方で、東アジアとの対話が完全に遮断されているとも受け取ることはできない。「ヨーロッパ的、西洋的な言 Sagen と東アジア的な言が、対話にいたり、そのなかである唯一の源泉が流れ出るようなものが歌い出す」ことを保証する「言葉の本質」が、ヨーロッパと東アジアのあいだにあるのかどうか分からず、「[...] 双方の言葉の世界にとって隠されたまま」になっているがゆえに、早急かつ安易に、相互理解の道を提示することはできないだけである (GA12, 89)。それゆえ、このように言ってよければ、将来的に、東アジアに住む者と西洋に住む者が遭遇し、互いにとって異質なものとの邂逅によって対話に至り、固有化し合う可能性は残されているのではないだろうか。もしくは、すでに生じていた西洋と東洋との混在性や対向性が、言葉の本質から解き明かされるかもしれない。しかしそれは、ハイデガーが述べるように、不可視のまま進行する世界と人間のヨーロッパ化、技術世界の拡大の真只中で、「[...] 人間が思考しつつ自らの本質を見出す小道へでるように共に助け合うという労苦」(GA12, 120) を、われわれが引き受けるかぎりにおいてである。このように見ると、ハイデガーの存在の思考は、ヨーロッパのみならず、それ以外の諸「文化」との遭遇へ向けて準備し、その途上で、われわれが今後問うべき事柄を提起しているように思われるのである。

おわりに

本稿では、ハイデガーの存在の思考における間文化的射程について、試論という形で考察した。ハイデガーは、文化を住むことと捉え、存在の思考によって、伝統的な西洋形而上学における、視覚による異文化の同化、吸収を退けつつ、固有化や故郷に住むことを絶えず揺るがす、他なるものとの対向的關係へ導く次元を問題にしており、この点に、間文化性へ寄与できる側面があると思われる。また、対話や相互理解に関しても、一方で、西洋の内部における他なるものを重視する側面はあるものの、それ以外の可能性も残されている。しかし、そもそものところ、共通の「唯一の源泉」は存在するのだろうか。存在したとしても、その源泉そのものが、他なるものに侵されている可能性があるのではないだろうか¹⁷⁾。その場合、ハイデガーの対話や相互理解は、どのような変質を被るのだろうか。また、東アジアにおける言葉もまた、「家」のモチーフによって表現できるものなのだろうか。さらに、「はじめに」において述べたように、「文化」という言葉そのものの意味が多義的であるならば、この言葉の境界画定を済ませぬまま、「他なるもの」や「他者」という扱いやすい言葉によって、間文化性を論じることはどこまで有効なのだろうか。こうした多岐に渡る問題が残るものの、これらは今後の課題としたい。

注

- 1) 本稿は、2017年7月19日、独文化研究所（京都）にて開催された学術交流シンポジウム「間文化的に考える—ドイツ・インド・イタリア・ブラジル・日本の視点から」（主催：日独文化研究所）における口頭発表原稿「間文化性と思考—他なるものとの宥和なき対立—」を、大幅に加筆・修正したものである。当日に有益なご指摘をくださった方々には、この場を借りて、深く感謝申し上げたい。
- 2) Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New Edition, Oxford University Press, 2015, pp. 49-50. なお、cultureの語義の詳細な変遷については、本稿では紙幅の都合上、省略した。

- 3) 若松大祐「近代以来の日中両国における文化概念：『中国の命運』の背景を概観する」『常葉大学外国語学部紀要』第33号、2017年、6頁。また、若松によれば、アヘン戦争と日清戦争を経て、中国に欧米の culture が導入され、また「文化」という言葉も日本を介して中国に伝わったそうである（上掲論文、6 - 7頁）。その上で、若松は、1930年以降の日中両国の軍事的衝突を背景に、1940年代前半には、中国の古典的な意味である「文治教化」という意味での文化概念が登場し、中華民族の統一を促すためのイデオロギーとなったことを指摘している（上掲論文、8 - 10頁）。
- 4) 大橋良介「『風の文化』考——日本の文化概念」、萩野恒一・星野命編『カルチュア・ショックと日本人 異文化対応の時代を生きる』所収、有斐閣選書、1983年、195 - 208頁。
- 5) 複数文化研究会編『〈複数文化〉のために ポストコロニアリズムとクレオール性の現在』、人文書院、1998年、1 - 2頁。
- 6) 討議「谷徹+松葉祥一 問文化現象学という〈実践〉」、『現代思想』5月号、青土社、2010年、51 - 67頁。
- 7) 詳細については、『問文化性の哲学』（谷徹編、文理閣、2014年）における谷徹の序文を参照のこと。
- 8) 討議「谷徹+松葉祥一 問文化現象学という〈実践〉」（『現代思想』5月号、青土社、2010年、53頁）、および、ミヒャエル・シュタウディグル「ヨーロッパ、そしてその他者との関わり方への反省——レヴィナスとデリダの視座による問文化性への批判——」（谷徹編『問文化性の哲学』所収、文理閣、2014年、120 - 139頁）を参照のこと。またクラウス・ヘルトは、「アメリカ合衆国で生まれたような現代の民主主義が、ハイデガーによれば、彼の時代における、ヒトラーの全体主義的な支配と同じく「荒廃状態 Verwüstung」という存在史の不運と同列とみなされるのである」と述べ、ハイデガーの問題点を指摘しているが、この指摘には、そもそも民主主義が全体主義よりも優れているという価値判断がすでに介入しており、ヘルトはこの価値判断自体を問題視していない（クラウス・ヘルト「ヨーロッパの運命としての理念化」、谷徹編『問文化性の哲学』所収、文理閣、2014年、96頁）。
- 9) この問題はハイデガーにおけるエートス Ethos の問題にもつながる。講義『ヘラクレイトス』では「人間の滞在 Aufenthalt […] すなわち存在者全体の真只中で人間が住むこと」が、エートスの意味であると指摘されている（GA55, 205f.）。
- 10) 例えば、和辻哲郎『風土 人間学的考察』（岩波書店、1935年、16頁）や九鬼周造「ハイデガーの哲学」（『人間と実存』所収、岩波書店、1965年、240頁）の指摘を参照のこと。
- 11) ビーメルも『哲学入門』を参照しつつ、「[...] 現存在は本質的に自らの開けの領域を分かち合うこと Sharing-with (Mit-teilen) として、相互・共・存在である」と指摘している（cf., Walter Biemel, "Heidegger's Concept of Dasein", in *Heidegger's*

- Existential Analytic*, Edited by Frederick Elliston, Mouton Publishers, 1978, pp. 124-125.)
- 12) 現存在の空間性を指摘した先行研究として、Gert Efraim Lehmann, *Menschsein ist Mitsein. Das Selbst und die Phänomenologie des Zwischenmenschlichen in Psychologie und Psychotherapie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982 がある。また、共存と空間性の問題を、エートスの問題に接続したものとして、拙論「共に住むこととしてのエートス—ハイデガーにおける他者と空間性の問題への試論—」(『立命館文学』第 644 号、1-12 頁、2015 年)を参照のこと。
 - 13) その後の哲学の基礎となったアリストテレスにおいては、知識は視覚を通じて与えられ、ソピアや観想が重視されていた。これを踏まえ、1922 年頃に執筆されたとされる、通称「ナトルプ報告」では、『ニコマコス倫理学』が「人間存在、人間的な生、生の動性としての存在者の解明」(GA62, 397)として位置づけられ、ソピア [= 智慧] に変わって、フロネーシス [= 賢慮] が重視され、それが「十全な瞬間 Augenblick という真実化の様態」(GA62, 384)とみなされている。
 - 14) 1944 年から 1945 年に完成したとされる対話「搭の登り口の戸口での教師と番人の出会い」では、「表象 Vorstellen、制作 Herstellen、耕作 Bestellen は、それによって現前するもの Anwesendes が、自らの現前性 Anwesenheit において、われわれに露わになる在り方」(GA77, 181)として提示されるが、それは科学と技術に関する形而上学的な思考に依存する住み方であり、ハイデガーはそこに「思考の危機 Krisis des Denkens」(GA77, 186)を看取している。
 - 15) こうした故郷と異郷の問題を、ハイデガーにおける視覚や眼の問題のなかで論じたものとして、拙論「ハイデガーの眼と耳——観ること、聴くこと、思索すること——」(『立命館大学人文科学研究所紀要』第 108 号、93 - 115 頁、2015 年)を参照のこと。
 - 16) Jacques Derrida, *Apories. Mourir-s'attendre aux « limites de la vérité »*, Galilée, 1996, p. 134 (『アポリア 死す——「真理の諸限界」を [で/相] 待・期する』港道隆訳、人文書院、2000 年、150 頁)。
 - 17) ハイデガーの思考における他なるものの他性は、固有なものに送り返されるという意味で、ヴァルデンフェルスの言う「相対的な異他性 relative Fremdheit」であり、固有なもの、固有な場所を脅かし、そこに刻印を押す「根本的な異他性 radikale Fremdheit」ではないかもしれない(vgl., Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, 1997, S. 196)。こうした点については、今後検討したい。

【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、略号 GA 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カ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。
- ・筆者の補足は〔 〕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.

WM: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 2. Aufl., 1978.