

沈黙としての対話

——『言葉についての対話』から間文化哲学へ——

岡田 悠汰（東北大学）

Das Gespräch als das Schweigen

—Von „Aus einem Gespräch von der Sprache“ zur Interkulturellen Philosophie

Yuta OKADA

In diesem Aufsatz möchte ich *Aus einem Gespräch von der Sprache* aus der Perspektive der interkulturellen Philosophie untersuchen und versuchen, die Möglichkeit eines interkulturellen Gesprächs innerhalb Heideggers Denken aufzuzeigen. Wir müssen jedoch darauf achten, nicht in die Falle eines Orientalismus zu tappen, der „nicht-eurozentrische“ Gegenstände einem billigen philosophischen Konsum ausliefert. Die „Gefahr“, die solchem interkulturellen Gespräch innewohnt, ist genau jene, auf die Heidegger in *Aus einem Gespräch von der Sprache* hingewiesen hat. Diese Gefahr wurzelt im Wesen unserer Sprache, die er als „das Haus des Seins“ bezeichnet. Die Gefahr, die dem Gespräch innewohnt, wird deutlich, wenn wir auf verschiedene Häuser des Seins treffen, d. h. im „interkulturellen Gespräch“. Im interkulturellen Gespräch sind wir immer gezwungen, von unserem eigenen Haus des Seins auszugehen, wenn wir uns auf ein Gespräch einlassen, und so laufen wir immer Gefahr, verschiedene Häuser des Seins lediglich im Rahmen unseres eigenen Hauses des Seins zu verstehen.

Ist es demnach so, dass notwendig eine Kluft zwischen den verschiedenen Häusern des Seins offen bleibt und dass folglich ein interkulturelles Gespräch, welches diese überbrücken würde, von vornherein und im Letzten unmöglich ist? Heidegger weist zwar auf die Gefahr hin, die dem Gespräch innewohnt, gibt aber im letzten Abschnitt von *Aus einem Gespräch von der Sprache* zu bedenken, dass das eigentliche Gespräch eher ein „Schweigen“ als „Reden“ ist. Schweigen wird ferner von Heidegger geradezu als das Wesen der Sprache definiert. In diesem Aufsatz werde ich versuchen, diesen Gedanken des Gesprächs als „Schweigen“ zum Ausgangspunkt zu nehmen, um ihn mit der interkulturellen Philosophie zu verbinden und die Keime des interkulturellen Gesprächs in Heideggers Denken als interkulturelles Gespräch zu verwirklichen.

Schlüsselwörter: Gespräch, Schweigen, Interkulturelle Philosophie, Sprache, das Haus des Seins
キーワード：対話、沈黙、間文化哲学、言葉、存在の家

序 問題の所在

ハイデガーは、『言葉についての対話』(1953/54)において、かつて彼のもとで学んだ九鬼周造の「いき」を話題にしたうえで、次のような問いかけを行っている。

日本人 九鬼伯爵は、後にヨーロッパからの帰国後、京都で日本の芸術と文学についての講義を行いました。その講義は、本として出版されています。そのなかで彼は、日本の芸術の本質をヨーロッパの美学の助けをもって考察することを試みています。

問う人 しかしそのような企てに際して、美学に頼ってよいのでしょうか。

日本人 どうしてよくないのでしょうか。

問う人 美学という名称とそれが名指しているものは、ヨーロッパ的な思索に、つまり哲学に由来しています。それゆえ美学的な考察は、東アジア的な思索にとって、根底において疎遠なものにとどまるはずです。

日本人 それは、おそらく正しいでしょう。しかし、われわれ日本人は美学に助けを求めなくてはならないのです。

問う人 何のためにですか。

日本人 美学は、芸術や文学として襲いかかってくるものを捉るために必要な概念をわれわれに与えてくれるのです。

問う人 あなた方には概念が必要なのですか。

(GA 12, 81 f.)

対話篇の冒頭で投げかけられ、対話篇全体の主題を先導していくこの問いは、グローバル化の流れのなかで、西洋中心的な哲学観への反省と共に、多元的な文化へと開かれた哲学観への転換が呼びかけられる現代において、日本人のみならず全ての哲学する者にとってますます差し迫ったものになってきているといえよう。とりわけ、非西洋人にとって、自らの文化に根差したものを語るために西洋の概念体系を追いかけることが、そもそも正当な試みなのかという問い合わせ（vgl. GA 12, 83）は、今なお問うに値するものである。

西洋中心的な哲学観への反省は、近年では、「世界哲学 World Philosophy」や「間文化哲学 Interkulturelle Philosophie」といった動きへと展開している。しかし、依然として問わねばならないのは、いかにして多様な文化・伝統に根差した諸哲学あるいは諸思索の「間文化的な対話」がそもそも可能なのかということである¹。つまりは、「世界哲学」や「間文化哲学」といった試みを支える哲学的基盤を改めて再検討する必要があるのだ。こうしたこと抜きにしては、いかなる試みも、「哲学」の名のもとにあらゆる思想的営みを暴力的に包摂し、「哲学」のために非西洋的なものを消費するオリエンタリズムに陥る危険性を免れえないだろう。

ハイデガーは、西洋形而上学の始原へと遡及していくなかで、西洋形而上学の第一の始原から「別の始原への移行 Übergang zum anderen Anfang」(GA 65, 4) を試みる。『哲学への

¹ 本稿並びに間文化哲学における「文化」の意味するところについては、後述する。

寄与論稿』（1936-38）において開陳されたこの試みは、たしかに哲学を規定し続けてきた西洋形而上学への批判ではあるが、しかし同時にその批判は、ほかでもない西洋形而上学の始原へと遡る試みと不可分である。してみれば、ハイデガーの試みは、畢竟「西洋のなかでの移行」に過ぎないようにも思われる。鹿島が指摘するように、それはやはり「西洋中心主義的」であるといわざるをえないかも知れない（vgl. 鹿島 [2006], 76 f.）。そうだとすれば、冒頭で引用したハイデガーの問いかかけは、西洋中心的な哲学観に基づいたうえで、西洋の外に哲学はそもそも必要とされるのかという素朴な疑義を呈するものでしかなくなるだろう。

ここでわれわれは、今日の文化相対主義的な視点を導入して、ハイデガーを単に西洋中心主義的であると批判したいわけではない²。ハイデガーの思索を引き受けたうえでわれわれが問いたいのは、次のことである。彼のいわゆる存在史的思索による「別の始原への移行」というのは、西洋形而上学の始原への遡及と同時に批判を行う「形而上学の超克」というプロジェクトであった。このプロジェクトは、本来、西洋形而上学の内部のみでの葛藤によってではなく、むしろ非西洋的なものとの邂逅によって遂行されうるのではないか。つまり、ハイデガーが試みる西洋形而上学の第一の始原から別の始原への移行は、西洋内部だけではなく、他の文化との間でいわば「間文化的に interkulturell」遂行されることによって、はじめて達せられるのではないか。彼の存在史的思索は、西洋形而上学とは「別の始原」を想定する以上、始原の複数性を前提とするものであるはずであるが、それが西洋内部での複数性に限られる必然性はないのである。

このような問いかかけは、ハイデガーにたいして外から無理難題を押し付けるものではない。「東アジア世界との不可避な対話」（GA 7, 41）というハイデガーの言葉からもわかるように、彼自身にとっても異文化との対話の必要性は切迫したものであったといえる。このことに鑑みれば、件の対話篇は、ハイデガーによる東アジアの思索との対話の試みの現場として読み解くことができるだろう。本稿は、ここにハイデガーの思索と間文化哲学を結びつける契機を見出したい³。

しかしその際の困難もまた、件の対話篇は孕んでいる。問う人と日本人との間でなされるこの対話篇が、ハイデガーとドイツ文学者手塚富雄との実際の対話をきっかけにしたものであるにせよ、手塚本人が認めるように、そのほとんどがハイデガーの関心に起因した

² 加えて注意しなければならないのは、ハイデガー自身は、いわゆるわれわれが通常話題とするような異文化理解はもちろんのこと、そもそも「文化」という単位で事柄を問題にしていないということである。誤解を避けるために注記しておけば、本稿はハイデガー自身が間文化哲学を実践していたと主張するものではなく、むしろハイデガーの思索のなかにある「間文化的な対話」の萌芽を契機として、ハイデガーの思索の課題を引き受けつつ、ハイデガーを越えて「間文化的な対話」を考察するものである。

³ ハイデガーを間文化哲学的に読み解こうという試みは、例えばインメルの研究がある（vgl. Immel [2007]）。しかしこの研究では、ハイデガーの間文化哲学的なポテンシャルを示唆するにとどまってしまっており、なにより『言葉についての対話』を含む後期ハイデガーが十分に扱われてはいない。本稿は、インメルの研究と関心を共有しつつも、よりハイデガーと間文化哲学の議論を密接に接続させる仕方で議論を展開するものである。

創作である⁴ (vgl. 手塚 [1968], 139)。彼の独自の「いき」理解⁵は、九鬼自身の議論とは全くもって異なっているし、対話篇全体もハイデガー自身の思索に牽強付会に引き寄せられたものである印象は否めない。つまり問う人と日本人との間の対話には、対等な両者の間の緊張関係はなく、それは森が指摘するように「疑似対話」に陥っているといえるだろう (vgl. 森 [2008], 36)。

もし『言葉についての対話』が単なる「疑似対話」に過ぎないのであれば、先に述べた「哲学」の名のもとにあらゆる思想的営みを暴力的に包摂し、「哲学」のために非西洋的なものを消費するオリエンタリズムに陥る危険性を、ハイデガーも免れえなかつたと評価せざるをえないだろう。しかし論者のみるところ、この対話篇が単に「疑似対話」といつて切り捨てられない論点を含んでいるのも事実である。何より留意したいのは、ハイデガー自身が対話篇のなかで間文化的な対話に潜む「危険 Gefahr」を指摘しており（vgl. GA 12, 84 f.）、この問題意識が対話篇全体を貫くモチーフになつてゐるということである。いみじくも手塚が指摘するように、『言葉についての対話』が「われわれの対話」になりうるかどうかはわれわれの読み方に懸かっているのであり、われわれはこの対話篇を、ハイデガーを理解するためだけに読むのではなく、われわれ自身のために読むべきである（vgl. 手塚 [1968], 150）。そこで本稿は、『言葉についての対話』がハイデガー自身による「疑似対話」の形式にとどまっていることに注意しつつも、この対話篇のうちに「間文化的な対話」への思索の萌芽を見出し、あるべき「間文化的な対話」のあり方を模索しよう。

以下では、まず『言葉についての対話』においてハイデガーが指摘する対話に潜む「危険」に着目して、「間文化的な対話」が孕む問題を明確にする（第1節）。次に、間文化哲学の議論を参照し、「間文化性 *Interkulturalität*」という概念を「多文化性 *Multikulturalität*」と「文化越境性 *Transkulturalität*」から区別する仕方で明らかにしつつ、「間文化性」という観点から「間文化的な対話」がいかに描出されるのかを概観する（第2節）。以上を踏まえて最後に、再び『言葉についての対話』の議論へと立ち戻り、ハイデガーの思索から「間文化的な対話」のあり方をどのように描けるのかを検討する（第3節）。この際に着目するのは、件の対話篇の主題たる「言葉」の役割はもちろんのこと、とりわけ対話篇の最終局面で本来のふさわしい対話のあり方として示唆される「沈黙 *Schweigen*」である（vgl. GA 12, 144）。この「沈黙としての対話」という発想を間文化哲学へと接続させることにより、本稿はハイデガーの思索をつうじて、「間文化的な対話」の可能性を追求したい。

⁴ 手塚とハイデガーとの対話が実際どのようなものであったのかは、手塚自身のエッセイから窺い知ることはできる（vgl. 手塚 [1988]）。

⁵ ハイデガーは、「いき」を「生き生きとした魅了によって超感性的なものが透けて輝く感性的な輝き」(GA 12, 96) や「輝く魅了の静けさのそよぎ」(GA 12, 133) といった仕方で理解している。

⁶ この点で本稿は、『言葉についての対話』から「ハイデガーと東アジアの対話」の可能性を模索する嶺の研究と関心を共有している（vgl. 嶺 [2023], 229 ff.）。

1. 対話が孕む危険

先に引用した対話篇冒頭の問い合わせから再び始めよう。ハイデガーは、「いき」を哲学に由来する美学の概念を用いて論じる九鬼の試みに対して、ヨーロッパ的な思考と東アジア的な思考の相容れなさを指摘しつつ、なぜ日本に根差したもの語るのに西洋的な「概念」が必要なのか、という問い合わせかけたのだった。この問い合わせが西洋中心主義的な哲学觀からくる素朴な疑義でないのならば、ハイデガーの真意は何なのか。

先の引用に続く箇所から明らかとなるのは、非西洋人にとって概念がそもそも必要なのかという問い合わせ、「言葉 Sprache」をめぐるハイデガー自身のより根本的な問題意識から発せられているということである⁷。この「言葉」をめぐる問題こそが、対話に潜む「危険」の問題である。まずはこの「危険」の内実を明瞭にしよう。

ハイデガーによれば、対話の危険は、対話の内容や対話の方法に起因するものではなく、それが対話であるかぎり避けられないものであり、言葉それ自体に潜んでいる (vgl. GA 12, 85)。ハイデガーが日本人に向けた先の問い合わせの背景にあるのは、対話における言葉が全てをヨーロッパ的なものに置き移してしまうがゆえに、「いき」の背後にある日本的なものが覆い隠されてしまうという懸念である。端的にいえば、対話の危険とは、まさに対話における言葉ゆえに、論議されている事柄が言い損なわれる危険である。ハイデガーと日本人の間で行われたような間文化的な対話がある特定の言葉によってなされる以上、事柄がある特定の言葉の枠組みに置き移されることによるこの危険は、間文化的な対話に常に伴わざるを得ないものである。

注意しなければならないのは、ここで問題となっているのは単なる「言語」の違いではないということである。あくまでここで問題となっているのは、伝達手段や人間の表現活動としての「言語」ではなく、ハイデガーが「存在の家 das Haus des Seins」(GA 12, 85) と呼ぶ「言葉」である。「存在の家」とは、簡潔にいえば、本質現成する存在の呼び求め Anspruch に応じる場だといえる。対話篇に先立つ 1950 年の論稿「言葉」や「物」を参照すればわかるように、存在を思索することは、存在の本質現成のこの呼び求めに応答すること Ent sprechen であり (vgl. GA 7, 185)、この応答がわれわれの語り Sprechen なのである。この発想は、人間が語るのでなく「言葉が語る Die Sprache spricht」(GA 12, 10) というハイデガーの脱人間中心主義的な言語觀につながり、『言葉についての対話』における「対話」のあり方を考えうえで重要な鍵となるのだが、これについては後程改めて論じることとしよう。

『言葉についての対話』において注目しなければならないのは、存在の本質現成の呼び求めに応じる場である「存在の家」の複数性をハイデガーが示唆している点である (vgl. GA 12, 85)。ハイデガーにいわせれば、ヨーロッパの人間と東アジアの人間との違いは、単なる言語の違いではなく、存在の呼び求めに応答する仕方での言葉の本質現成の根本的

⁷ 件の対話篇においてハイデガーは、日本語には事柄を対象として限定する能力が欠けていると日本人にいわせたうえで、そもそも概念をもたないことは、日本語という言葉の「欠陥」というべきものなののかと問うている (vgl. GA 12, 82)。

な違い、すなわち「存在の家」の違いである。しかし異文化間の対話における決定的な違いが、例えば翻訳によってある程度乗り越えられうるような言語の違いではなく⁸、言葉を通じた存在との関わり方の違いであるならば、異なる「存在の家」の間の「間文化的な対話」はほとんど不可能ということになりかねない。もし「間文化的な対話」を試みたとしても、われわれは常に自らの「存在の家」から出発して対話せざるを得ないがゆえに、自らの「存在の家」の枠組みで異なる「存在の家」を理解してしまう危険と隣り合わせなのである。

しかしだからといって、ハイデガーは「間文化的な対話」を断念しているように思われない。先述の通り、むしろ彼は「間文化的な対話」を不可避なものだと考えているのである。それはなぜか。

ハイデガーは、『言葉についての対話』において、概念の必要性に関して日本人に次のように語らせている。つまり、地球全体を覆い尽くしつつある現代の技術化と産業化によって、東アジア世界もまた、それらの基盤にある西洋的な概念を追いかける必要性に駆られているのだと（vgl. GA 12, 83）。ハイデガーのみるところ、「間文化的な対話」の不可避性は、ヨーロッパという局所における西洋形而上学の超克のために非西洋的なものが必要とされるというだけでなく、東アジア世界にとってもヨーロッパ世界との出会いによる西洋的な概念の獲得が避けられなくなっているというものであるといえよう。換言すれば、「間文化的な対話」の不可避性は、東西双方にとって、西洋形而上学と向き合うことの不可避性なのである⁹。

このように「間文化的な対話」の不可避性と西洋形而上学と向き合う不可避性が結びつくのであれば、「間文化的な対話」の問題は、西洋形而上学の帰結としての現代技術の問題という、ハイデガーにとってのもう一つの根本問題とつながるだろう。ハイデガーは、ヨーロッパの言語精神が提供する概念的なものの豊かさゆえに生じる、ヨーロッパの概念を助けに事柄全般を論じようとする誘惑を日本人に語らせつつ、この誘惑が大地と人間の完全な「ヨーロッパ化 Europäisierung」という出来事によって強められると指摘する（Vgl. GA 12, 98）。ここでいわれる「ヨーロッパ化」とは、西洋形而上学の帰結としての現代技術が、地球全体を覆い尽くしていく事態にはかならない¹⁰。

⁸ 無論、ここで「翻訳 Übersetzung」それ自体が哲学的な問題とならないということを言いたいわけではない。むしろハイデガーにとって「翻訳」は、重大な意義をもっている。例えばハイデガーは、古代ギリシア語からラテン語への翻訳の過程で、単に異なる言語へと変換されるだけでなく、ギリシア的な経験がほかの思考様式へと「置き移されて überetzt」おり、この「置き移し」によって西洋的な思索の地盤喪失が始まったと指摘している（vgl. GA 5, 8）。

⁹ 嶺も、ハイデガーのいう対話の「危険」が、単に異文化間の対話の困難や翻訳の問題ではないと指摘したうえで、西洋形而上学の世界支配という彼の根本問題にかかわっているという（vgl. 嶺[2023], 233）。

¹⁰ 「ヨーロッパ化」という語でハイデガーがどのようなことをいわんとしているのかについては、『ハイデッガー選集 18 技術論』の序にかえて 1963 年に書かれ、「日本の友に」と題された文章のなかで、訳者である小島威彦の問い合わせへの答えに簡潔にまとめられている。さらに注目すべきなのは、『言葉についての対話』と同時に書かれた『技術への問い合わせ』（1953）において、あらゆる存在者を役に立つ徴用物資として挑発する現代技術の本質現成としての「総かり立て体制 Ge-stell」もまた「危険」と名指されているということである（vgl. GA 7, 27）。1949 年のブレーメン講演でハイデガーは、古ドイツ語の *fara* が「追い立てること Nachstellen」を意味していたことに着目し、「危険 Gefahr」の

以上のハイデガーの議論に沿って、「間文化的な対話」が孕む問題をまとめよう。第一に「間文化的な対話」は、言葉の違いを前提しつつも、特定の言葉によってなされるがゆえに、常に特定の枠組みに事柄が置き移される危険に晒される。そしてハイデガーのいうように、言葉の違いが伝達手段としての言語の違いではなく、「存在の家」の違い、すなわち存在との関わり方の違いであるならば、「間文化的な対話」は困難を極める。しかしそれでもなお、地球規模の技術化・産業化に現れる西洋形而上学の席卷は、「間文化的な対話」を不可避なものとしてわれわれに要請する。「間文化的な対話」をめぐるこうした困難に、われわれはどう向き合えばよいのだろうか。

2. 「間文化性」という概念

前節で確認した困難を急に解決しようと試みるのではなく、まずはわれわれが明確に定義することなく用いてきた「間文化的 interkulturell」という語の含意を明瞭にしよう。以下では、現在の「間文化哲学 Interculturelle Philosophie」において主導的な役割を果たしているヴァイトマンの議論を概観しよう。

間文化哲学は、端的にいえば、従来の哲学が無批判に前提してきた西洋中心主義的な見方に批判的な視点を向けたうえで、「間文化性 Interkulturalität」という次元から哲学のあり方を見直す試みである。この際に注意しなければならないのは、この試みは哲学の一領域の名称でもなければ、ましてや哲学の応用的分野でもないということである（vgl. Weidtmann [2016] ,7）。間文化哲学は、いわば哲学という営みそのものを間文化性という次元から問い直す。この点で間文化哲学は、哲学を非西洋の思想的営みに単純に適用していくことは明確に区別される。この立場からすれば、哲学的な対話において常に前提されてきた西洋的な枠組みに固執しないときに、初めて哲学は間文化的になるのだという（vgl. Weidtmann [2016] ,9）。

しかし間文化哲学は、哲学における西洋的な前提を端的に拒絶・解体するのではない。むしろ間文化哲学にとって大きな課題となるのは、ヨーロッパ的・西洋的哲学に由来する普遍性の要求と共に、しかし同時に全く異なる諸経験を主題化し、「哲学」の複数性を示

本質現成の根本動向をこの追い立てに見て取る（vgl. GA 79, 53）。このことに鑑みれば、大地と人間のヨーロッパ化によってますます不可避となる「間文化的な対話」に潜む「危険」も、「総かり立て体制」として現代技術が本質現成してくることによる「危険」も、共に西洋形而上学の強大な支配に由来し、全てを西洋形而上学の枠組みのうちへと追い立てていく不可避な「危険」であるという点で、密接に結びついているといえよう。ハイデガーにおける、こうした「間文化的な対話」と「現代技術」との密接な結びつき、さらには対話に付随する言葉が画一化する危険性への懸念は、『理想』のハイデガーセンテナリウム特集に寄せられた次の文章からも読み取れる。「東アジアの思惟と西欧の思惟の間の対話は、両者の側から現代技術の本質とその権力への問い合わせが充実的に問われてこそはじめて営み得るもので。しかしさらに一層深い次元のうちで、あるひとつの究明を目指す問い合わせが待ち受けています。それは、東亜語と印欧語との根本構造のかかわり合いに関する究明です。しかしながらここで前提されるのは、およそこの地上での人間の言葉が、いよいよ乏しさを加える世界語にのっとって一般的な水平化に突き進まない、ということです」（「日本の読者へ」、『理想 No. 444 ハイデッガーセンテナリウム特集』、1970）。

すことである（vgl. Weidtmann [2016] , 11）。換言すれば、普遍性と複数性に同時に向き合うことが間文化哲学には求められている。ここで避けなければならないのは、複数性を唯一の普遍性との関わりで考えることである。つまり、複数の文化に根差した諸哲学が、唯一の普遍性に包摂されるというモデルで普遍性と複数性の関係を考えてはならないということだ。間文化的な次元において重要となるのは、一つの普遍性に関わる限りでの複数性ではなく、むしろ普遍性それ自体の複数性である（vgl. Weidtmann [2016] , 12）。つまり間文化哲学にとって肝要なのは、「諸普遍化」の間の対話であり、それが世界の複数性にほかならない。ここでの「世界」は、包括的な存在者でも多数の個別のものが関わり合う空間でもなく、われわれが具体的に見出すことができる多数のものの関係それ自体である（vgl. ebd.）。この関係を、ヴァイトマンは「共属性 *Zusammengehörigkeit*」と名指す。共属性は、関係それ自体として普遍的な原理である。というのも個別具体的なものは、関係抜きにしては考えられないであり、なにものであれ関係それ自体を拒絶することはできないからである。この共属性という普遍的な原理によって、世界が「一つの世界」として普遍化していく可能性が説明される。

間文化哲学の構想において重要なのは、共属性としての世界が、安定的な実体ではなく、常に変動するダイナミックな動きとして捉えられることである。間文化哲学の立場からすれば、世界から立ち上がる「文化」もまた、何らかの実体や主体ではなく、途切れなく変動し続ける経験の生き生きとした諸連関である（vgl. Weidtmann [2016] , 18）。換言すれば、文化は、言語や宗教、文学といった成果物に還元されるものではなく、われわれの生き生きとした諸経験のダイナミックな連関そのものなのだ（vgl. Weidtmann [2016] , 23）。

これゆえに「間文化性」は、「多文化性 *Multikulturalität*」と「文化越境性 *Transkulturalität*」から明確に区別される。というのも以下でみるように、「多文化性」と「文化越境性」の両者はともに、西洋的な前提に基づいているからである。

ヴァイトマンの指摘するところによれば、多文化性という概念は、西洋近代の法治国家的な思考によって規定されているという（vgl. Weidtmann [2016] , 27）。多文化主義の文化理解では、文化を私的な事柄とみなす一方で、その文化の規定は公共的な領域に存している。多文化主義における文化は、ある特定の社会におけるその文化の権利の承認に依存している（vgl. Weidtmann [2016] , 28）。この際に文化として承認されるのは、言語や宗教、生活様式といった具体的な成果物のみである。こうした文化理解は、実践的な政治領域においては有用であることは確かであるが、しかしここでは、生き生きとした経験のダイナミックな連関としての文化のあり方は見逃されている。

文化越境性も、多文化性と同様に、多様な文化の権利を同等に保証するという価値中立的な立場を標榜している（vgl. Weidtmann [2016] , 34）。この考えによれば、諸文化の間に明確な境界は存在せず、むしろ初めから互いに混じり合っているので、われわれは、自由気ままに文化的な生活様式を選択できるのである。この際に前提とされているのは、非文化的・非社会的な主体である（vgl. Weidtmann [2016] , 37 f.）。つまり文化越境性によれば、われわれはさしあたり中立的な主体であって、人生の過程のなかで諸文化を文字通り越境しつつ自ら選択をして、文化複合的なアイデンティティを形成する。このときに前提とさ

れている主体は、ヴァイトマンによれば、超越論的な主観ないし近代的な理性にほかならない。この点で、文化越境性という構想は、普遍主義的なものにとどまっており、近代的な発想を現代社会の現実に適合させたにすぎないのだ。

多文化性や文化越境性とは異なり間文化性は、そもそも明瞭に境界づけられた実体的な文化や非文化的な主体を前提としない。間文化性という観点での「文化」は、実体的に並び立っているのでもなければ、越境的に混じり合っているのでもない（vgl. Weidtmann [2016] , 23）。間文化性という概念は、様々に異なる諸文化の邂逅と交流を通じて可視化される、文化の「間 Zwischen」に關係づけられる（vgl. Weidtmann [2016] , 39）。この際間文化哲学は、明確に区別された文化を前提としてその「間」を問うのではなく、むしろ特定の個別具体的な文化は、この「間」という關係から理解される。この「間」それ自体は、文化の固有性の彼岸にあって諸文化を關係づけており、異なる文化の接触が起こることで「間文化性」として明瞭に現れるのである¹¹。

ここで重要なのは、次の二点である。第一に、間文化性という観点からは、文化はわれわれが選択可能な言語や宗教、生活様式といった実体的なものではなく、生き生きとした連関であるため、独立した個別具体的な文化を前提として「間文化的な対話」を考えることはしない。第二に、これはより重要なことだが、「間文化性」という概念は、異文化理解の理想的なモデルを提示することを意図していない。むしろ諸文化は、実体的な文化理解では見逃されてしまう生き生きとしたダイナミズムであるので、外的な理解モデルを打破していくものである（vgl. Weidtmann [2016] , 39）。間文化哲学は、こうした異文化理解のモデル化を拒絶し続け、諸文化が折り重なっている状況を描出する試みにほかならないのだ。

3. 「沈黙」としての対話

前節の議論から明らかになった「間文化性」の要点をまとめよう。文化は、静的で実体的なものではなく、むしろ常に変動する運動そのものである。したがって、われわれは明確に分離された文化からその「間」を考えるのではなく、むしろ「間」のほうから、文化をそれぞれ「一つの文化」として把握すべきなのである。この観点からすれば、「間文化的な対話」もまた、異なる文化の境界を前提として初めて生じてくるのではなく、いわば不可避な出来事として常にすでに起こっているのであり、対話を通じて初めて文化が「異文化」として立ち現れてくるということになるだろう。

してみれば、異なる「存在の家」の間をいかに架橋できるのかという問い合わせの立て方は、「存在の家」という実体的な境界の間の越境問題を想起させる点で、すでにわれわれを誤った方向に導いていたのかもしれない。ハイデガー自身が、「存在の家」という表現が言葉の本質についての概念を提供するものではないといっていることからもわかるように（vgl. GA 12, 107）、ハイデガーが「存在の家」ということでいわんとしていたのは、何か

¹¹ 同様に「間」から「文化」という概念を考えるものとして谷の研究がある（vgl. Tani [2017]）。

を固定化させる概念的な境界ではない。むしろハイデガーが言葉の本質（エッセンチア）ではなく言葉の本質現成を論じているのならば、「存在の家」も動的なものとして理解せねばならないだろう。したがって、第1節でみた間文化的な対話に潜む危険は、「存在の家」を実体的な境界として捉えるときにより際立つものになるだろう¹²。

以上を踏まえたうえで、われわれは再びハイデガーに立ち戻りつつ、異なる「存在の家」の間の架橋とは異なった仕方での「間文化的な対話」の可能性を模索しよう。ここで着目したいのが、『言葉についての対話』において、ハイデガーが本来的な対話の道行きが「語る」ことよりもむしろ「沈黙」することだと示唆していることである（vgl. GA 12, 144）。たしかに『言葉についての対話』は、問う人と日本人との対話という体裁をなしているとはいえ、あくまでハイデガー自身と西洋形而上学との対決としての対話を問題としているため、ここでの「沈黙」は「間文化的な対話」を問題としていないという見方も可能である。しかし、ハイデガーがいうように、西洋形而上学が地球規模で席巻している現状において、西洋形而上学との対決と間文化的な対話は、共に西洋に限らない不可避な問題であるように思われる¹³。したがって、われわれは、「沈黙」としての対話というハイデガーラの発想から、それを間文化的な対話へと展開することを試みよう¹⁴。

¹² サイードによる「オリエンタリズム」についての以下の規定も、同様に考えることができるだろう。「したがって哲学的には、私が「オリエンタリズム」と呼んでいる言語、思考、ビジョンは、極端なアリズムの一形態である。オリエンタリズムを実践する者は、東洋的とみなされる問題、対象、性質、地域を扱う習慣であり、自分が話したり考えたりしていることを、言葉やフレーズで指示し、名指し、指摘し、固定化する。その結果、その言葉やフレーズは、現実を獲得したか、あるいはより簡単に、現実そのものであるとみなされる」（Said [1979], 72）。ここで重要なのは、まさしくハイデガーが、『言葉』において、「語ること」を「名指すこと nennen」として考えていることである（vgl. GA 12, 18）。ハイデガーによれば、名指すこととは、単に事物に語彙を与えることではなく、語のうちへと呼び入れることである。ハイデガーは、この名指しによって、四方界としての世界が開かれるという（vgl. GA 12, 19）。名指しのうちで、非現前を蔵しながら、存在者は現前へともたらされる。しかし、現前の裏に蔵されている非現前が閑却されるとき、名指しはサイードがいうように現実を固定化してしまうのである。

¹³ 嶺は、ハイデガーが形而上学の支配圏にある西洋の言葉の源泉を追求したことと、『言葉についての対話』において日本人に対し東アジアの言葉の源泉を問い合わせたことが、彼の同一の関心事に導かれていることを指摘している。嶺によれば、ハイデガー自身が東アジアとの対話をドイツ語によっていわば「西から東へ」の方向で展開せざるを得なかつたにせよ、それが両者の言葉の本源を問う仕方で行われれば、「東から西へ」という方向へも開かれた双方向の対話の場に導かれる可能性がある（vgl. 嶺 [2023], 237）。

¹⁴ 「沈黙」は、ハイデガーラの思索において一貫して見出せる鍵語だといえよう。『存在と時間』では、「良心の呼び声」が「沈黙」という形式をとるといわれ（vgl. SZ, 273）、1934/35年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌——『ゲルマニエン』と『ライン』』では、ヘルダーリンの詩の解釈を通じて、われわれの存在が「対話」として生起するとしたうえで、その対話は「沈黙」であるといいかえられる（vgl. GA 39, 70）。無論、『存在と時間』においては自己関係的な対話、ヘルダーリンの詩の解釈においては「われわれ」と「神々」との対話が問題となっている点で単純に同一視できるものではない。『哲学への寄与論稿』では、存在について思索的に「言うこと」と、存在を問う道行きのなかで存在の真性について「黙思すること Erschweigen」の不可避性とが一体的に考えられている（vgl. GA 65, 19）。この「黙思すること」は、古代ギリシア語の「シガーン σιγῆν」に由来し、「默理 Sigkeitik」（GA 65, 79）といった謎めいた概念へとつながる。この「默理」とは、別の始原から存在の問い合わせる際のいわば「論理」である。しかし、この際「語り」に基づいた「論理（ロゴス）」とは、明確に対比されていることに注意しなければならない。本稿にとって重要なのは、黙思することが言葉の本質現成する根源から発源しているという点である（vgl. GA 65, 79）。『哲学への寄与論稿』において、言葉はその本質（現成）において「沈黙」であると明確にいわれるよう（vgl. GA 65, 408）、

では、このとき「沈黙」としての間文化的な対話とはいかなるものになりうるのだろうか。この内実を考察するに先立って確認しておきたいのが、ハイデガーの「言葉」についての見方である。すでに第1節で触れたように、ハイデガーは「言葉」を意思伝達の手段や表現活動としては考えない。われわれが語るのではなく、「言葉が語る」という表現が、このことを端的に言い表している。この発想は、『言葉についての対話』における「言葉から語る Sprechen von der Sprache」としての対話を理解するうえで重要である。つまりここでハイデガーがいわんとしているのは、対話においても主導権が人間にあるのではなく、言葉そのものが語るところから対話が生起するということである。対話とは、われわれが引き起こし、自らの意志で導いていくものではなく、むしろ言葉が語ることすでに生起してしまっている出来事なのである。

この発想こそが、「沈黙」としての対話を考えるうえで鍵となる。まずもってハイデガーのいう「沈黙」とは、単に言葉を発しないこと、黙っていることではない。ハイデガーが、言葉から語ることとしての対話の道行きに沈黙していることを見出している以上 (vgl. GA 12, 144)、沈黙と語りは不可分である。つまり「沈黙」とは、黙っていることではなく、むしろ語りの裏にある、語りえないあるいは語り尽くせないものだといえよう¹⁵。しかし語りが、「言葉が語る」のではなく「われわれが語る」と理解されるならば、沈黙もわれわれの意図によって語らないことになってしまう。だからこそハイデガーは、沈黙に「ついで über」の語りは、「空談 Gerede」を引き起こすというのである (vgl. ebd.)。ハイデガーが、「沈黙することについて沈黙していること」ということでいわんとしているのは、われわれが言葉の主人のようにふるまい、すべてを語りうると思い込むのではなく、語りえぬものを語りえぬものとして保っていることである。

ではこのとき、間文化的な対話はどのように考えられるのか。すでにわれわれが第1節でみたように、「間文化的な対話」においては、それが特定の言葉によってなされるがゆえに、事柄が特定の枠組みのなかに押し入れられてしまい、常に言い損ねられる危険が存していた。この危険は、対話が言葉によってなされるかぎり、避けられないものである。この対話において常に言い損ねられてしまうもの、それがハイデガーのいう「沈黙」にはかならない¹⁶。この「沈黙」は、「間文化的な対話」において特に際立つ。ハイデガーとと

「沈黙」は単に黙っていることではなく、いわば言葉を下支えするものである (vgl. GA 65, 510)。しかし、あくまで「沈黙」は「語り」と分離した仕方で基礎づけているのではなく、言葉の本質現成と共に表裏一体となった仕方で露わになるものである。本来、「沈黙」概念については、以上のような文献を踏まえたうえでより詳細に解釈しなければならないが、本稿のみで扱いきれる問題ではないため、今後の課題としたい。

¹⁵ 同様の発想は、言葉は異なりつつも、ほかの著作でも見出される。例えば『芸術作品の根源』(1935/36) では、「詩作 Dichtung」による「言うこと Sagen」が、「言いうるもの」と同時に「言いえないもの」を露わにするといわれる (vgl. GA 5, 61 f.)。また『言葉』においては、言葉は、「静けさ Stille」の響き Geläut として語るといわれる (vgl. GA 12, 27)。この「静けさ」は単に音がないことではなく、「世界が世開し Welt weltet」「物が物になる Ding dingt」という仕方で、言葉による世界と物との「区 - 別 Unter-schied」の性起を意味している。

¹⁶ 例えば貫井は、ハイデガーが言葉の多義性を重視するゆえんを探究するなかで、「沈黙」が多義性と結びついていることに着目したうえで、先述の『芸術作品の根源』における「言いえないもの」と同様の事柄を示していると主張する (vgl. 贫井 [2024], 70)。このことを踏まえて、「沈黙」としての対話と言葉の多義性との関係について、差し当たり次のようにいいうことができよう。われわれ

にも「間文化的な対話」を考えるならば、それは、語りに常に伴わざるをえない語りえぬもの（＝「沈黙」）が語りによって特定の枠組みに押し入れられてしまう危険と向き合いつつ、対話を継続することである。言い換えれば、語りによってカテゴライズされる実体的な文化理解から逃れ去る文化のダイナミズムを、語りえぬ「沈黙」として自らの有限性とともに引き受けながら、それでもなお、いわば不可避な出来事として不斷に差し迫ってくる「間文化的な対話」に向き合い続けることである。

結

世界の多様性を認めたうえでの異文化理解が求められる現代において、われわれは「どのような異文化理解をするべきか」と問い、あるべき異文化理解の理想を急に追い求めがちである。これに対して、ハイデガーと間文化哲学に即した本稿の成果は、あるべき「間文化的な対話」の理想的モデルを提供するものではなく、むしろ「間文化的な対話」を特定のモデルに押し込むことを拒絶するものである。というのも、そもそもそういった理想的対話モデルを構想すること自体が、個々の対話がもつダイナミズムを一つの固定的な対話モデルへと普遍化しようとする危険を冒しているからである。文化のダイナミズムを固定化する仕方で、間文化的な対話をモデル化しようとする欲求は、事柄を特定の語りの枠組みに押し込もうとする、言葉が孕む危険が顕在化した結果にほかならない。

「間文化的な対話」を考える際に重要なのは、ハイデガーがいうように、われわれが語るのでなく、「言葉が語る」という発想であるように思われる。つまり「対話」をわれわれの主体的な行為としてではなく、不可避的に生じる出来事として捉えなおすことである。われわれが「間文化的な対話」をいかになしうるのかを問い合わせ、理想的な対話モデルを安易に提示しようすることは、言葉の主人たろうとして、「対話」を意図的に操作しようとすることにほかならない。しかし、ハイデガーのいうように、われわれが言葉の主人たりえず、「言葉が語っている」のであれば、「対話」もまたわれわれの意図でなし得るものではなく、むしろ絶えず不可避的なものとして迫ってくる出来事にほかならない。ハイデガーが、本来的な対話を「語り」にではなく、その裏にある「沈黙」に見出したのは、対話における完全な相互理解が不可能であるということのみならず、そもそもわれわれは「対話」の主導者になりえないという意味で有限であるからである¹⁷。

の理解では、「沈黙」とは語りの背後に常に存する、語りえぬ、あるいは語り尽くせぬものを意味している。このことは翻って、われわれの語りは単なる一義的なものではなく、常に汲み尽くしえない数多の可能性へと開かれていることを意味しうる（ただし、「多義性」の「多」は数的な意味ではないことに注意しなければならない（vgl. 貫井 [2024] , 71 f.））。このことは、対話においても同様である。われわれは、対話を異なる複数の間を直線的な通路で結びつけるようなイメージで語りがちであるが、実際は対話の道筋は、一つの結論へ向かう一本道ではない。むしろ、常に異なる対話の可能性に開かれているからこそ、常に異なる仕方で対話を継続する必要があるのだ。

¹⁷ この点に、ハイデガーの議論に基づいたわれわれの立場と間文化哲学の立場との間の差異が存するように思われる。本稿で主題化しなかつたが、世界の複数性に関心をもつ間文化哲学にとっての重要な概念のひとつに、「根本経験 Grunderfahrung」というものがある。「根本経験」は、「経験についての経験」と言い換えられるが、それは諸経験について反省するというメタ的な経験ではなく、

「沈黙としての対話」は、常に生じている出来事であるがゆえに、未完結で途上的な性格を持っている¹⁸。ハイデガーは、語りが孕む語りえなさに沈黙しそれを保持することを「言葉からの本来的な対話の絶え間ない前奏 Vorspiel」(GA 12, 144)と位置付ける。対話は、行為でない以上完遂されることはなく、常にその途上にとどまり続けようとする所以である。それは同時に、避けがたい対話の「危険」に向き合うことでもある。われわれは、「対話」の危険にさらされつつ、しかし不可避な「対話」のなかにあらざるを得ない。してみれば、われわれがこの対話の途上にあってできることは、新たな対話を意図的に引き起こそうするのではなく、むしろすでに起こってしまっている対話に潜む「沈黙」に耳を傾け、対話のモデル化に抗いながら、対話の運動を継続するように努めることである。

凡例

ハイデガーの著作からの引用は、以下の略号を用い、括弧内に略号と頁数を併記して箇所を示す。ハイデガー全集については、略号とともに巻数を併記する。たとえば、(SZ, 316) であれば、*Sein und Zeit* の 316 頁、(GA 26, 199) であれば、ハイデガー全集 26 卷の 199 頁をあらわす。

GA = Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-

SZ = Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 19. Aufl., 2006

むしろそういった反省的な経験も含めてあらゆる諸経験を基礎づけている (vgl. Weidtmann [2016], 13)。この根本経験は、諸経験が可能になる根拠を提供することによって、諸経験を連関付け、それらに意味を与える (vgl. Weidtmann [2016], 105)。根本経験とは、あらゆる経験に基づいている内的な連関にほかならず、諸経験がもつ意味についての経験である (vgl. Weidtmann [2016], 106)。諸経験を可能にする根拠は、反省といった知的な洞察によって到達できるものではない。ヴァイトマンによれば、こういった根拠はあくまで根本経験において経験されるものなのである。間文化哲学の立場によれば、あらゆる生活世界は、それぞれの根本経験に基づき意味付けられるのであり、異なる文化はそれぞれに根本経験に基づいて固有なものとして立ち現れる (vgl. Weidtmann [2016], 106)。諸文化が基づく諸根本経験は、その根本経験という次元において互いに連関し合っており、その連関の方から他の文化とは異なる固有なものとして経験される。このように間文化哲学は、「根本経験」を鍵にして、諸文化がそれぞれに「異なる文化」として成立する根拠を提示しつつ、他方で諸文化が互いに断絶せず有機的に連関していることを保証することで、われわれが直面している間文化的な状況に哲学的に接近しようとしているのだ。以上から明らかなように、間文化哲学が重視する視点は、あくまで「われわれの経験」にある。対してハイデガーの視点は、存在しないし存在が本質現成する言葉にあるために、もはや「われわれの経験」を離れ、われわれの行為を越えた、出来事としての対話を際立たせている。

¹⁸ この点は、間文化哲学と共通する発想である。ヴァイトマンによれば、間文化哲学が関心をもつ諸文化の「間」は、文化の絶え間ない更新と存続によって構成されるものであり (vgl. Weidtmann [2016], 40)、この文化の手続き性と根本的な非完結性は、間文化哲学の方法論的な始まりに反映されている (vgl. Weidtmann [2016], 41)。ゆえに、諸文化の「間」という関係は、常に更新され完結することはないため、諸文化の「間」の対話も途上で不斷に継続されねばならないのである。

参考文献

- 鹿島徹「ハイデガーの時代診断——「響き」」、鹿島徹他著『ハイデガー『哲学への寄与』解説』所収（59—93頁）、2006年
- 手塚富雄「解説」、『ハイデッガー選集21巻 ことばについての対話』所収（137—150頁）、理想社、1968年
- 手塚富雄『西欧のこころをたずねて』、燈影社、1988年
- 貫井隆「ハイデガーはなぜ言葉の多義性を重視するのか」、『アルケー No. 32』所収（67—79頁）、2024年
- ハイデガー「日本の友に」、『ハイデッガー選集18巻 技術論』所収（5—14頁）、理想社、1965年
- 嶺秀樹『絶対無の思索へ』、法政大学出版局、2023年
- 森一郎『死と誕生——ハイデガー・九鬼周造・アーレント』、東京大学出版、2009年
- Immel, Oliver, *Martin Heidegger interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz, 2007
- Said, Edward. W., *Orientalism*, New York: Random House, 1979 [エドワード・W・サイード『オリエンタリズム上・下』、板垣雄三/杉田英明監修・今沢紀子訳、平凡社、1993年]
- Tani, Tōru, „Für Eine Phänomenologisierung von „Kultur““, in *Philosophie im Gegenwärtigen Japan*, hrsg. von Hans Peter Liederbach, München: INDICIUM Verlag, 2017, S. 70-93
- Weidtmann, Niels, *Interkulturnelle Philosophie*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2016