

ハイデガーにおける身体の問題

魚谷雅広

はじめに

『存在と時間』において、ハイデガーはわれわれ現存在の存在構造を、「(世界内部的に出会われる) 存在者のもとでの存在として、おのれに先んじて、(世界) の内ですでに存在している」(SZ.193) ことを意味する「氣遣い」(Sorge) と規定する。「氣遣い」はわれわれの世界へと関わる性格¹⁾、すなわち「超越」という現存在特有の世界への脱自的性格を有している。それゆえ「氣遣い」はおのれ自身への関わりを指すだけではなく、世界内部的に出会われる道具への関わり—配慮 (Besorgen) — や、他者との関わり—顧慮 (Fürsorge) — を可能にする概念である。この「氣遣い」が現存在の存在の根本構造であるゆえに、われわれは日常的なわれわれの様々な実践的な関わりが可能なのである (vgl. SZ.193)。

さて、道具や他者への実践的な関わりにおいては、身体的な振る舞いや行為が伴う。しかし、メルロ・ポンティが身体

を分割不可能な一つの「身体図式」と捉えることで「世界内存在」を身体固有のものとして捉え、サルトルが「眼差し」において他者との倫理的関係を問い、レヴィナスが「絶対的な他なるもの」の刻印を「顔」の概念のうちに見ることによって新たな倫理的次元を切り開いていることと比較すると、ハイデガーの存在論における身体についての言及については一見少ないようにみえる。後年、ハイデガーはメダルト・ボスとの対話において、『存在と時間』における身体の言及が六行しか書いていないというサルトルの非難に対し、身体性は困難な問題であり、『存在と時間』当時(一九二七年)は十分な言及ができなかったと告白している (SZ.292)。

しかしながら、ハイデガーは『存在と時間』において、身体について慎重ながらも独自の視点から問題にしている。¹⁾ 『存在と時間』における身体における言及が、彼の身体性における態度を決定づけており、それは後年にまで一貫していると言えるだろう。本論はハイデガーの存在論において、身

体がどのように位置づけられ、どのような役割を果たしているのかを考察する。

一 ハイデガーにおける身体的位置

ハイデガーにおいて身体が非主題的な扱いという印象を受けるのは、従来の心身二元論に対する批判、言い換えればデカルト以来の認識論的な「主観・客観関係」に対する批判が背景にある²³。ハイデガーはこの関係を、あたかもカプセルに包まれたような「心理的主観」と、そのような主観としてのわれわれによる認識論的な経験対象としての「物理的客観」の関係としてとらえ、また、主観的人間の把握が認識作用という一面的なものではないのにもかかわらず、この関係は根源的であるかのように把握されていることに疑問を投げかける。ハイデガーによれば、この「主観・客観関係」が根源的たりえないのは、「主観」と「客観」のいずれもが「事物(real)」(SZ.68)に定位した存在のように並列的に扱われているからである。これについて彼は、古代の存在論においてすでに「事物概念」が基準とされ、それゆえに「意識を事物化する」危険が潜んでいたため(SZ.437)、カントでさえ事物的存在として「主観」を把握していたと指摘している(vgl. SZ.320)。ハイデガーにとって、「主観」と「客観」の

双方を事物的に解釈することは存在論的には不適切であり、また、「主観」「自我」「自己」と呼ばれるとしても、われわれの世界への脱自的關係は、「事物」にあたかも〈付与された〉特殊能力とみなされるべきではないものなのである。

われわれ人間とは存在論的には決して「事物的存在」に基づかない「現存在」であるというハイデガーの主張は、これまで支配的だった「靈魂と身体の総合」としての「精神」ではなく、「実存」こそが人間の実体であることを強調することと相即している(SZ.110)。ハイデガーは人間を「身体や靈魂の総計」として算出することは不可能であると言い(SZ.48)、「心身の結合」による人間の定義が「拡がり」を屬性にもつ「事物」に定位することによるものである限り、彼はその場合の身体を「事物」に基づく「物体(Körper)」として否定的に捉える。それはわれわれが決して世界と分断された事物のような存在者ではなく、つねにすでに、世界との関わりなくして存在不可能な、脱自的な「世界内存在」だからに他ならない²⁴。

さて身体が単なる事物として退けられたとすると、身体は事物的な「物体」にすぎない概念なのだろうか。認識をもその様態のひとつとして組み込む現存在の存在論的把握は、「周囲世界」体験という様々な実践的な関わりに基づいて可能になるはずである。だが、実践的な交渉にはまさしく身体的動

作が必要であり、その意味では存在論にとって身体は不可欠な要素ではないだろうか。

二 現存在の空間性と身体

再度確認しておく、ハイデガーにおける現存在と世界との関係は、実体化された「主観」と「客観」の認識論的關係に基づくのではなく、われわれが実践的（認識作用も含む広義の実践的）に世界を解釈しつつ存在する「世界内存在（*In-der-Welt-sein*）」であることに基づく。われわれは認識論的に対象としての「世界」を観ているのではなく、むしろつねにすでに世界の「内に」われわれは存在し、道具との実践的な交渉というあり方で道具を配慮しつつ、そのつど解釈をおこなっているのである。この「内存在（*Insein*）」の「内」とは「住むこと」を指し、「内存在」とは事物的に存在する何かの「内」に何らかの物体事物（身体）が事物的に存在することではない（SZ54）。このような物理的空間における内属性、内存在は、すべての存在者を事物的存在と捉え、そのうえで空間の〈内・外〉を基準にして考えられるものである。一方そうした物理的空間の「内」とは反対に、「内存在」という現存在の空間性は、物理的空間関係でもなければそれを基準ともしない。現存在は、ただ物理的な対象の総体である世界

の内に事物的に「存在する」のではなく、有意義的連関としての世界の内に「居る」のであり「住む」のである（*ibid.*）。この点について、ハイデガーは身体との関連において次のように述べる。

「したがって、あるひとが世界の内の内存在は人間の精神的内属性であり、人間の〈空間性（*Räumlichkeit*）〉は彼の身体性（*Leiblichkeit*）の性質で、これはまたいつも物体性（*Körperlichkeit*）に基づくものであるといっても、内存在はこのような存在者の（*ontisch*）記述によって存在論的に（*ontologisch*）明確にされることばでない。」（SZ56）

ここでは身体が決して「内存在」の空間性にとっては重要でないことが告示されている。身体を「物体」として捉えられる以上、現存在独自の空間性は、身体からは導出不可能である。よってハイデガーは身体を根拠に現存在の空間性を論ずることはできないとし（SZ105）、「物体」としての身体の積極的な存在論との関わりを退ける。また、身体を物的にはなく、たとえ精神的なものとして捉えらるるとしても、物的に解釈される限り事情は変わらない。つまり事物的存在に定位した身体である限りは「物体」と変わらず、その意味で

は身体は存在論的規定ではないのである^⑤。以上のことを考慮する限りでは、ハイデガーは身体を世界内存在の本質的構造に帰属させておらず、たとえ身体が実存論的構成において関わりようとも、決して「身体性」によって「現存在」の存在構成がなされるのではないといえるだろう。

では、「事物」に立脚した現存在の存在論的規定を排除するために、単なる対象としての「物体」とは完全に切り離された、むしろ「私が私の身体である」ところの「生きられる身体 (Leib)」がハイデガーの存在論にどのような位置づけがなされるのだろうか。ハイデガーが「周囲世界」体験における道具への配慮を論じる際、配慮の対象を「道具的存在 (Zuhandensein)」である道具と、「事物的存在 (Vorhandensein)」である単なる事物とに区別したが、そこで「手 (Hand)」を基にして術語化されていることは示唆的である。まさに道具との実践的交渉が「身体」との緊密性を示唆している。道具のなかでも左用と右用とに分かれた手袋のように身体へ身につけるものは特にそうである。この左右への方向の切り開き (Ausrichtung) は、配慮における見直しである配視 (Umsicht) によって先行的に導かれる。配視によって、身体のために使用される道具が違和感なく道具として解釈されるのであるが、この配視という「身体に根ざした認識」がわれわれには必ず伴っている。ハイデガーはその認

識を「視 (Sicht)」と術語化することで、われわれ現存在が「世界内存在」であり、身体的存在であることを示したのである。

哲学的伝統においても重要とされた「見る」ことは、従来は「テオリア」(観照) に基づく「直観」、および「理論的態度」の優位へとつながっていたが、ハイデガーにとつては、それは真の「見てとる」ことではない。根源的な「見てとる」ことの「視」は、様々な理解や現存在のあらゆる開示の根本様式であり、われわれが単に眺めやるときでも現存在の実存様式を貫いているのであって、われわれには、道具や他者として自分自身をも見通す「視」がつねにすでに働いているのである。

以上の事を考慮すれば、身体が単に「物体」として見なされるゆえにハイデガーにおいては身体の問題が不在である、と結論づけることはできない。彼にとつて真の「見る」ことは、肉眼的知覚を言うのではなく、存在へと近づく実存論的な様式として存在を了解するものである。ここにおいて、身体は「物体」からではなく、体験される現象から考察することではじめてその重要性が問われるのである。そして身体が「事物」より以上のものであることを、現存在の「氣遣い」と身体との密接な結びつきから、『存在と時間』以後の講義『論理学の形而上学的な始源諸根拠』(一九二八年夏学期)

において論じられる。

三 身体性における被投性と超越の刻印

この講義では、「現存在」という術語は男女いずれの性別でもないことを意味する中立的なものとして使用されている (GA26,172)。この中立的な現存在とは、その存在者においてはそれ自身の固有な存在の仕方が問題となるような、実存する存在者を指示し、その場合の「中立性」は事実的具体化すべてに対して「先立った」本質的なものである (GA26,171E)。現存在の中立性とはそれゆえ、存在的な具体的、個別的な側面の根源にある、いわば存在論的側面を言い当てたものである。

しかしながら、現存在の中立性とはあくまで「形而上学的」である。われわれはすべて存在論的には中立的であるが、われわれは現実には男女いずれかの性別をもって存在している。ここでハイデガーは、「『の』内ですでに存在している」という「氣遣い」の構成契機である現実実性 (Faktizität) および被投性は「身体性」に刻印されているという。つまり身体性が、実存する現存在が事実的に世界の内に被投されて存在することを証明しているのである。また身体とは性別を明確に表すものであるが、それに伴って身体には必然的に社会

的・文化的条件が付随する。この身体性を通して、被投性の契機が見出され、身体に人間の「投げられて在る」という事実が刻印づけられる。すなわち「現存在一般は身体性への、そしてそれとともに性別への事実的分散 (Zerstreuung) への内的可能性を宿している」 (GA26,173) のである。たしかに、現存在の形而上学的な中立性は、「具体的に事実的な人間の特性の内的可能性を担う、その威力の根源」 (GA26,172) であり、この現存在の中立性の重視というハイデガーの姿勢は保たれている。しかし身体性をも強調することで、現存在は中立的 (中性的) 側面を脱し、「現存在は投げられたもの、事実的なものであり、自らの身体性を通じて自然の真つ只中にある」 (GA26,212) ことが特徴づけられるのである。ここに

において、現存在と身体との関係は、「生きられた身体」が、「氣遣い」の構成契機である「『の』内ですでに存在している」という現実実性、および存在の被投性の側面から注目されていく。つまり現存在は身体的であるからこそ、現存在の世界への超越、または自然への超越が可能なのである。

また、さらに重要なことは、身体性への事実的・被投的分散は、われわれが他者と共なる共同存在であることの証しであることを、ハイデガーが表明していることである (GA26,174E)。つまり身体性は性別や空間性への分散によって、われわれが被投的存在であることが刻印されているだけではなく、事実

的な相互共存 (Miteinandersein) への分散をも可能化している^⑤のであり、身体性において他者との共同存在の分析が先鋭化される。身体と存在論の関係は、他者との共同存在の側面からも問題にされているのである。

したがって夏学期講義において、存在していることの事実性が、詳しく言えば、存在しているという事実が重荷となつて現われる「気分」の開示が、身体性と結びつけられることで、身体性は存在論的な問題領域に入り込むこととなる。しかも身体性への被投的分散によつて、事実的な他者との相互共存も身体との関係から分析可能となるのである。

『存在と時間』では、ハイデガーは身体性について、独自の問題性をはらんでいると慎重な態度を示唆しているが (SZ, 108)、この慎重さから一歩抜け出し、この夏学期講義において、彼は「現存在の身体性」へとより視線を向けつつあったといえるだろう。そして後年、メダルト・ボスの招きにより数年にわたつて断続的におこなわれた医学者対象の「ツォリコーン・ゼミナール」(以下、ゼミと略)において「身体」が詳細に語られることとなる。

四 身体の質的相違とそれに伴う現象

ハイデガーはこのゼミにおいて、身体経験について次のこ

とを再確認している。それはどのような身体経験においても、「人間が実存する (Existieren)」という根本体制、つまり「人間である (Mensch sein)」とは、「現である (Da sein)」ことから出発せねばならないということである (SZ, 292)。ここで身体性は本質的に人間の実存に帰属するものとして表明される。

では「身体性」の実存への帰属とは何を指しているのだろうか。ハイデガーは、われわれは方向の切り開き (vgl. SZ, 105) によつてはじめて前後、左右、上下を区別できるが、それは決して「身体性」に基づいてではなく、現存在の存在論的空間性における方向の切り開きこそが、ようやく身体を持つということ (einen Leib haben)、正確には身体的である (Leiblich sein) と言ふことが可能であると指摘している^⑥。

ハイデガーがそれまで身体性に関して慎重なのは、身体の物体化が、つまりそのように「現である」と規定される人間の実体的な「対象化」が「許されない過ち」(SZ, 295) として、いるからである。反対に、そうではない身体の身体性とは、「それ自身は物質的に捉えることのできない」、世界の広がりへと開かれた「認取可能性と行動可能性」から直接導き出されるものなのである (Ibid.)。

そしてこのゼミにおいて、現存在の空間性が再び身体との関係で論じられている。その焦点はこの空間性に関連した、

われわれの「限界(境界)」の問題である。つまり、「生きられる身体」と「物体(物的身体)」との相違が、それぞれの「限界」の相違として語られる。

一九六四年五月十四日のゼミにおいて、ハイデガーは「限界」について次のように述べる。まず「物的身体」は皮膚を境界面とする完結した「物体」であり、その振幅は体重の増減により変化するだけである。だが一方でわれわれはつねに何かと関係し、世界への脱目的に関係することでつねに「物体」を超えている。しかしながら、そこから直接「物体」とは区別された「生きられる身体」が定義づけられることはできない。なぜなら、それは身体現象を物的身体との関係を基準に、もつといえは数値測定可能な「物的身体」という対象を基準に「生きられる身体」が「物体」を超えているかどうかを「測る」ことになってしまふからである。そうすれば「生きられる身体」の境界(Leibessgrenze)は、「物的身体」の境界(Körpergrenze)よりも外側へ拡がりをもつために、お互いの限界の違いは「量的な相違」でしかなく、これでは結局「事物」に定位されている点でお互い区別されないことになる。こうした身体現象や身体境界の誤認を防ぐには、「物体」と「生きられる身体」の「限界の違いは量的ではなく質的なもの」でなければならぬのである(ZS,112)。

ここでの「限界」の相違に関してハイデガーは、現存在に

特有な身体現象を「物体」という事物的存在に定位して基礎づけてはならないと強調している。このためハイデガーは、身体の間わば本質を、「物体」との質的な相違において取り出すようとしているのである。そこで次のように論じる。

「いずれにせよ、身体は事物ではなく、物体ではなく、身体はすべて、すなわち身体は身体であるかぎり、そのつどわたしの身体なのである。身体が身体を生きること(Leiben des Leibes)は、わたしの存在のあり方から規定される。」(ZS,113)

「身体」とは、「それが身体を生きる限りにおいてのみ身体として存在するもの」である(ibid.)。では、「身体を生きることの限界」をどのように捉えるのだろうか。ハイデガーは「生きられる身体」の「限界」を「わたしがその内で逗留するところの存在の地平」(ibid.)という。「身体を生きること」の限界は逗留の範囲、すなわちわれわれが「 Γ へのふるまい(Verhalten zu)」の範囲が変化することによって絶えず変化するものである(ibid.)。太ったりやせたりの変化という量的な限界づけ、つまり数値測定可能な変化からみられる限界づけが禁止されるいま、ここに「有限性」の概念が取り上げられ、「ベラス」つまり「限界」概念の再考がなされる。

同年十一月五日のゼミではハイデガーは次のように述べている。

「しかしギリシア人にとって限界 (Grenze) とは、何かから何かが始まるといった消極的なものではなく、そこから何かが限定される場所のものです。ペラス (Peras) はギリシア人においては積極的な規定なのです。」(SZ391)

ここで、われわれを有限的なものとして告知する現象である「死」がハイデガーの存在論において重要な位置を占めていることを思い起こさせてくれる。その意味で身体と存在とが緊密的に交差する。初期ハイデガーにおいて、「死」の現象はわれわれ特有の現象として位置づけられていた。可能性としての「死」へと先駆し、「死」を「死」として為すことができ、それゆえ「死」を死ぬことができるのは、われわれ現存在だけである。つまり「現存在」のみが「死亡 (Sterben)」することができる。現存在以外の存在者は死を可能性として自己把握できないがゆえに「終焉 (Verenden)」するのみである。こうしてわれわれ現存在独自の死のあり方が「存在と時間」で問われたのである (SZ247)。

またハイデガーは『存在と時間』での「他者の死」の言及

では、「ある存在者が現存在 (または生命) という存在様式から、もはや現存在しない状態へと急変すること」(SZ238)、「つまり「死」によって現存在という存在様式として「終わり」を迎えると同時に「事物的存在者」として「始まり」を迎える」という解釈を、拒否する (ibid.)。それは死者を「死体」として、「生命を持たない物質的事物よりもへより以上のもの」(ibid.) であり「生命を失って生きてはいないもの」(ibid.) として位置づけても、死の現象を十分に説明していないからである。死者は「物体」でも「死体」でもなく、「故人」として扱われることの中にこそ、現存在の身体的存在の証しとして認められる。ハイデガーにとって「故人」とは葬式・埋葬・墓参りという仕方で配慮の対象であると同時に、配慮される道具より以上のものである。「故人」は共同存在的な他者として、残された遺族および周囲の人々にとっては顧慮の対象として、共に存在しているのである (ibid.)。それゆえ遺族はなおも「故人」が残っていた世界のうちで彼と共に存在でき、他者の「死」に際して、その他者の現存在が「現」でなくなることに際して、改めてその「故人」との関係が捉えなおされるのである。

この「他者の死」に関する議論はもっぱら死の代理不可能性および経験不可能性に向かっているのではあるが、後年のゼミにおいては「ペラス」概念が検討されることによって、

「身体」の非物体性、および共同存在の性格が改めて考慮される。つまり存在すること自体が「ペラス」と身体的存在としてのわれわれを結ぶものである。したがって、「わたしは(物体として付加されるような)身体を持つ」のではなく、「わたしは身体である」ということができ、これまで事物的存在と同様の扱いをされうる身体が、「物体」と区別されつつ、事物的存在ではない現存在特有のものであることが改めて確認されるのである。ここに「死」の議論を「ペラス」を通じて捉えなおす作業を、身体問題は与えてくれているのである。「身体」は、自己示現的「現象」の究極である「死」の現象から、有限的限界を持つものとしてハイデガーは捉えなおしている。

ところで、ハイデガーのいう、現存在のそのつど私のものであるという、「各自性」(Eigentlichkeit)は(SZ41)、身体を所有している「私が私の身体を持つ」ということでは決していない。私の目で見えることは、「私が見る」ことであり、目が見るのではない。しかし、その目でなくては、私はものを見ることはできない。私は「身体を持つ」のではなく、私が「身体である」。この「である」が、存在了解として捉えることが可能ならば、まさにそれは人間の実体が「心身の結合」ではなく、「実存」であることを物語っている。よってハイデガーは「身体はすべてわたしの身体である」(Jeder Leib ist

mein Leib)のではなく、そこから抜け出して、有限性および限界の側面から、「身体はそのつどわたしの身体である」(Der Leib ist je mein Leib)というべきであると論じるのである(SZ113)。そして身体の「現象」を通じた共同性が論じられることとなる。

五 「現象」とは何か ―身体的現象から―

「存在と時間」において、「現象」(Phänomen)とはそのギリシア語「ファイノメノン」(phainomenon)の語源から「おのれを示すもの」を意味し、「おのれをおのれ自身に即して示すもの」「あらわなもの」(SZ28)であると定義される。では本来の現象である自己示現的「現象」とはいったい何か。例として、ハイデガーは身体において現われる「病気の現われ」を挙げる。「病気である」という場合、われわれはその表情から様々な具体的症状を見て取ることができる。しかし「病気そのもの」自体は現われることはない。病気は、具体的症状としての「現われ」(Erscheinung)から「告示されている」ものである(SZ29)。このことから「現われ」そのものは「自己示現しない」(hid)のものであり、顔の赤みや熱などの具体的症状を示す「現われ」とは、感覚的に把握可能なもの、つまり「単なる現われ」であって、カントが述べるよ

うな「経験的直観の対象」に関わるものとされる。

ただし、自己示現的「現象」は「仮象」へと転化可能である。「頬が赤い」ことが、部屋の照明具合によって「赤いように見える」こともありうる。そのような仮象と区別されるため、「頬が赤い」ということによって、その「赤み」は熱があることの告示であり、身体に障害があることの告示であるのは、「頬が赤い」という「現われ」によって「指示するもの」(病氣)が、「おのれをおのれ自身に即して示す自己示現的現象」だからである(SZ38E)。したがって、病氣という「現象」とは外部から見ることのできる「単なる現われ」(頬が赤いなどの症状)ではなく、病氣そのものは秘匿されつつも、症状の「現われ」を通して「告示されるもの」であり、その限りで自己示現的「現象」である。

さて、この病氣の例は、真の「現象」である自己示現的「現象」の説明であり、身体そのものはその主題へのひとつの方法論で扱われているにすぎない。つまり身体の「現われ」を通じた病氣の現象の例では、ハイデガーは「身体」の重要性を述べているのではなく、様々な現象といわれうるものには「おのれを示し、告知すること」という現象学的概念が属しており、「自己示現」するものは「存在者の存在、この存在の意味、この存在の変様態や派生態」(SZ35)であることを説明しているのである。また、「病氣であること」の現象

は単なる「現われ」という観点からは把握されない、第一次的な自己示現的「現象」であることが説明されるものの、ここでは「現象」を二次的現象である「仮象」と区別することが強調され、「仮象」そのものについてことさらに語られてはいない。

しかしゼミでハイデガーは、この「仮象」にわれわれが共同存在であることを示すものとして注目する。「何々のように見える」とは「見られるもの」と「見るもの」が存在することとが前提となっており、その意味ではわれわれは共同存在である。身体と共同存在との関係は、かの一九二八年の夏学期講義において取り上げられていたが、ゼミにおいて身体問題は、ハイデガーの存在論におけるいわばアキレス腱として問題とされた他者論にも波及する。

ハイデガーはゼミでも「赤面 (Ertöten)」の現象を取り上げていいる (SZ144E)。「頬が赤くなる」とは、たとえば恥ずかしさのあまり赤面しているという現象なのであるし、風邪などで熱があるという病氣の現象でもあるし、外界が寒いとくに頬が赤くなる現象でもある。だがわれわれは「頬が赤くなる」ことがどのような現象を示現しているのか、現象学的には十分に判別することができる。つまり、日常的な対人関係が大きく関わるのである。これによって、どうして赤面しているのか、また赤面している事実を、その時々状況で

「見て」とることが出来る。

「ゼミにおいては、赤面の理由を「他者」がどのように見るのかという、「他者」の観点が強調されている (ZS, II)。そしてこの他者が現象学的に判別可能なのは、日常的な対人関係、状況によるものとされる。ではそれは、他者との共同存在を身体的な表情の判別の観点から述べていることの再確認だけでしかないのであろうか。いや、こうした現象の再確認によって、われわれの他者との顧慮の可能性が、特定の他者へと関係すること以上に基礎的であり、特定の他者との相互関係は、不特定他者との相互関係には先行しないことを思い起こさせるだろう。われわれはたとえそれが出会ったことでもないような他者の表情から一定の範囲でその意味を読み取りうるができるが、それは認識論的ではない、実践的な社会的習慣に培われたものであるといつてよい。

むすびにかえて

ハイデガーは「自己的な世界、自己的な現存在はもっと遠くになり、ひとが相互的に存在する世界こそが最初のものである」(GA20 339) という。ハイデガーにとって物質的空間における身体の位置、物体的身体としての私の位置は問題にはならない。つまり計測可能な空間における身体は問題では

ない。彼にとって、身体性のもつ「生きられる身体」の現象を通してこそ、現存在の「現」は問われうる。たとえば「駅そのものを思念してはいるのだが、テーブル上にある眼前のグラスのように、駅を有体的に (Leibhaft) 見ているわけではない」(ZS, 110) とき、実際に駅のそばにいないのではないが(有体的にはないが)、身体はこの再現前関係の内部では、駅と何らかの仕方で関与している。「ここにいる」限りで身体はどのような役割を果たしているのか。「ここ」と私の身体はどのような現象的關係にあるのか。測定可能な物理的空間では、私の身体は「物的身体」として「ここ」にいる。しかし「生きられる身体」として身体は「ここ」にはいない。つまり、私があることに没頭しているとき、あたかも無いかのように「身体は離脱する (Wegsein des Leibes)」(ZS, 111)。それだけではない。ゼミ形式への参加にも示されているように、「話すこと」と「聴くこと」も身体を生きる生き方として重要な身体現象である。

道具や他者への実践的な関わりにおける身体的な振る舞いや行為、それらは「見る」ことのみならず、「存在と時間」においては「語り」やそれにもなう「聴くこと」が現存在の現の開示の根源的な実存カテゴリー、すなわち現存在の存在性格をあらわすものと位置づけられていた (vgl. ZS, 36)。ゼミという「身体存在 (Leiben) の対話への参加」(ZS, 126)

において、身体の離脱とは、何も無くなっている「無」ではなく、「欠如 (Privation)」という最も秘密に満ちた現象である (ZS.111)。この欠如こそ、身体を「身体」たらしめているといえるが、それは「欠如」的なものとしての「身体」なのである。その意味では究極の「現象」である「死」における「無」の経験と直結する。

また、そうした対話への参加が示すように、身体の「現象」において他者の存在が不可欠であることも確認された。他者が指摘することで自分がどうして「赤面している」かが分かることがある。しかし、それは単なる現象確認だけではない。「赤面している」「熱がある」という事態の判明から、次の行為ないし判断対処が生まれるのであり、そのようにして相互性が編みあがってくる。それは「どのように行うべきか」を問題にできる存在論的な基礎づけでもある。そういう意味では「身振り」「聴く」「話す」という生きられた身体特有の現象は他者との相互共同性を表す。

たしかに、身体的なわれわれが世界や他者、自分自身に関心を寄せるとき、そして寄せれば寄せるほど、「身体」は抜け落ちている。だが、それゆえに、われわれの身体はそのつど「生きられた身体」であり、われわれはそうした身体的存在であるからこそ、同じく身体的存在である他者の「死」において、その不在が際立たせられ、われわれは死者を「故人」

として、共同存在として扱うことができるのである。

注

本稿の省略記号は以下の著作の略である。(「存在と時間」はマックス・ニーマイヤー版、それ以外の著作については、全集版に依拠した。)
ZS: *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen, 1933.

GA: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main.

ZS: *Zöhlhoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*, (Hrsg.) M. Boss, 2. Aufl., Frankfurt am Main, 1994.

(1) ポストとの対話(一九七二年三月三日)において、ハイデガーは「存在と時間」ですでに、身体性の問題に非常な困難が潜んでいることを認めている (ZS.108)。しかし、サルトルの非難はいささか誇張的な表現であり、「存在と時間」のいたるところで身体は問題にされている。この点については、星敏雄「意味と身体、ハイデッガー、フッサール、そしてメルロロ・ポンティ」弘文堂、一九九六年を参照。

(2) 「世界認識という現象自身が捕捉されるに至るや否や、この現象は一つの外面的で形式的な解釈のうちへといちややく陥ってしまった。これを指し示す指標は、認識の発端を主観と客観との間の関係 (Beziehung zwischen Subjekt und Objekt) にて置くこと、今日でもまだ行われている慣行であるのだが、こうした発端は真理を含んでいると同様、空虚をそれ自身のうちに含んでいる。とはいえ、主観と客観は決して現存在と世界に符号しはしない。」(ZS.86)

(3) 世界との脱自的関係は、後の講義「形而上学の根本諸概念」(GA29/30)において有機体的問題として語られる。この講義における有機体論の論議については、河村次郎「時間・空間・身体ハイデガーから現存在分析へ」醍醐書房、一九九九年、一一七頁

以下。

- (4) この点に關しては、拙稿「ハイデガーの『実践』と『行爲』をめぐって」『倫理学』第十九号、筑波大学倫理学研究会、二〇〇二年、八三―九四頁を参照。
- (5) 次の引用も参照。「現存在の空間性は、身体という物体事物 (Körperding) が事物的に存在している位置を指示してみたところ規定されはしない。」(SZ107)
- (6) ここにはフッサールの「感情移入」論への批判、つまり「感情移入」によって他者を「物体」ではなく「身体」として見るといふ方法の批判が垣間見える。Vgl. SZ124.
- (7) メルロ・ポンティは「知覚の現象学」において、身体固有の現象的空間を「状況の空間」と位置づけ、「物理的空間」と区別する。これらはそれぞれ、ハイデガーの「世界内存在」の「空間」と、「物理的空間」とに対応することになる。M. Merleau-ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.116. 「知覚の現象学」竹内、小木訳、みすず書房、一九六七年、一七五頁。メルロ・ポンティは身体を「世界内存在」として規定しているが、ハイデガーは後年「身体」を「物体」と見なす限り、身体の現象学はそもそも存在しない」と発言している (ZS231)。
- (8) このような「身体」の位置づけは、「身体はかかわりのための必要条件ですが、十分条件ではありません」(ZS232)と述べることから、後期においても一貫している。
- (9) M. Michalski, *Freudachrechnung und Miteinander. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bonn, 1997, S.239f.
- (10) ドレイファスは、ハイデガーにとって、現存在の本質的構造には決して身体性の受肉が属す必要はないのだと指摘する。H. L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's "Being and Time", Division I*, M. Cambridge, 1991, p.41.
- (11) ハイデガーは、医学者であるハズリンが「心」と「身体」を測

(12)

定可能なものかどうかを基準に区別することができるとしたことに対して、測定する要求は現象が現象であることに抵触するゆえに退けられるべきだという (Vgl. ZS.99ff, 105ff)。
また次の箇所も「ベラス」について語った箇所である。「人間が有限であるのは、人間が存在との関わりをもっているからであり、つまり人間自身が存在であるのではなく、人間がただ存在によつて必要とされるだけであるからです。それは欠点ではなく、まさに人間の本質の規定なのです。その際、有限とはギリシア語のペラス||限界 (Grenze) の意味で理解されねばなりません。すなわち物を、物であるところにおいて完成し、物の本質へと限定し、そのように物を現出させるところのものとして理解されねばならないです。」(ZS.230)

（うおたに・まさひろ 筑波大学大学院博士課程

人文社会科学研究所 哲学・思想専攻）