

生をあらわにする「身振り」

——生命理解に対するハイデガー身体論の射程——

高屋敷直広

はじめに

かつて我が国では、「背守り」と呼ばれる独特の風習が行われていた。この風習は、幼児期の死亡率が高かった近世の生活世界に顕著で、子の産着や着物の背に、一種のお守りとして糸を縫い付けるといった風習である。病気や災害などから身体が守られ、「命（生命）」が失われないように、という親の切なる思いが込められた糸。そこには、局所的な風習の域を超えて、身体が命を担っているという生々しい事実とその事実への眼差しが、糸をしつける振る舞いを通じて象徴されているように思われる。

こうした歴史的事実に触れると、かけがえのない命を担う当のものとして、身体を問う重要性が改めて立ち上がってくるのではなかろうか。ところが、これまでしばしば問題視されてきたように、ハイデガー思想には身体的に生きる人間への視座が欠けているように見える。もっぱら、「身体(Leib)」は注意されつつも不十分な論述に終わり、また生命(Leben)は実存の欠如態として語られるに留まった。彼自身が哲学における事実的な生の重要性に早くから着眼し、それを「現存在(Dasein)」の分析論へ昇華させ、存在論の発端にまで据えたにもかかわらず、である。『存在と時間』を中心とする前期思想¹では、存在一般へ向かう現存在の存在と、その意味である「時間性(Zeitlichkeit)」が鮮やかに析出されたが、その反面で、身体や生命の存在、あるいは両者の連関の具体的な考察は、基礎存在論の先にある課題として残された上、ピュシス(φύσις)の解釈に踏み込む後期思想に至ってもなお果たされたとはいえない。それゆえ、例えば哲学的な生命論を主張したH・ヨナスは、自然と人間を切り離し、有限な命をもつ「身体の実存」を無視して実存や死の問題を扱ったがゆえに、ハイデガーは生命一般を欠性的に論じることしかできなかった、と批判したのであった²。

以上のような従来の主要な解釈や批判に対して、近年では、T・ケッセルらのハイデガー研究に見られるように、生物論や動物論においてハイデガーの洞察を析出する果敢な応答が試みられている³。また、ハイデガーの身体論の研究でも、生活世界における現存在のあり方を再検討することにより、たんなる物体に還元され得ない身体の存在論的な位置づけがさまざまに議論されるようになった⁴。

だが、発表者の見るところ、現存在自身であるはずの身体を存在論的にはどのように理解できるのかという論点は、ハイデガー自身の不十分な論述も手伝って、いまだ十分に解明されていない。何より発表者には、上述のヨナスに代表されるような批判へ応答し、ひ

いては実り豊かな対話を実現するためには、まずもって身体的に生きる現存在のあり方の存在論的な性格を解明する必要があるように思われる。

そこで本発表では、『存在と時間』や『ツォリコーン・ゼミナール』（以下『ゼミ』と略記）等の主要なテキストに基づいて、身体に関するハイデガーの論述の真意に迫るよう試みる。その際に手掛かりにしたいのは、「身体的に生きること (Leiben)」や「身体的な存在 (Leib·sein)」などの直接的な物言いだけでなく、後期思想で強調されるようになった「身振り (Gebärde)」という概念である⁵。本論で明らかにするように、それは、主観の内面を伝達する手段としての「手振り (Geste)」とは異なり、言語化しようとし切れないような事象を「言うこと (Sagen)」と不可分なあり方を意味する。つまり「身振り」は、身体と不可分なあり方であると同時に、現存在が本来言われるべき何かへ傾聴しながら応答するという言語的なあり方でもある。ただしこの語は、物を通して世界が「振る舞う」など、近代的な「私」の主体性を超える用法を含めて多義的に用いられており、それ自体容易には読解し難い術語である。

それゆえ本発表では、いくつかの新しい先行研究を踏まえつつも、次の手順で、自身の立場から三つの主要な論点に絞って明らかにしていく。

第一に、「身振り」に迫る前提として、前期ハイデガーの身体に対する両義的な態度に着眼しながら、そこに潜む身体の意義を明らかにする（第1、2節）。

第二に、「身振り」の言語性を検討することにより、「身振り」が現存在自身の生をあらわにする点を明らかにする。言い換えれば、「身振り」は、通常の言語化を拒むようなものを含めて、世界内存在しながら生きる現存在の固有な存在を担うものとして明らかになる。（第3節）。

第三に、現存在以外の存在者の存在を開示する「身振り」の働きを検討し、従来の主要な解釈とは異なり、現存在と他の共現存在 (Mitdasein) の関係に光を当て直す。それによって、次のような両者の相互的な関係を明らかにする。すなわち、現存在は、「身振り」によって共現存在へ自分自身の生をあらわにしながら、同時に共現存在の「身振り」からその固有な生を聞き取り、相互に関わり合うのである。（第4節）。

これら三点の解明を通じて、最終的には、平均的で日常的な生の相互理解とは異なり、自己と他者の固有なあり方・生き方をあらわにするという「身振り」の意義を明らかにしたい。それによってまた、生命の存在を理解する展望も示されるであろう。

1. 身体忘却の深層へ

「身体的なもの (das Leibliche) は最も難しい問題であり、当時はまだあれ以上のことが言えなかった」(ZS, 292)。

この発言は、精神医学者 M・ボスとの晩年の対話 (1972 年) において言われたものである。ハイデガーは、サルトルに見られるような、自身に向けられた身体論の欠如をめぐる典型的な批判に対して、ボスへの応答を通じてこのように釈明したのであった。「当時」とは、『存在と時間』が刊行された時期であり、かつこの書における身体の扱いのことを指示している。当の『存在と時間』における主眼は、前期思想における一つの結節点として、

存在忘却 (Seinsvergessenheit) を打破することにより、そのために存在了解 (Seinsverständnis) の地平を解明することがハイデガーの最優先事項であった。それゆえ、M・ミヒャルスキーに特徴的な言葉を借りるなら、ハイデガーにあっては、存在忘却に対抗するあまり「身体忘却 (Leibvergessenheit)」⁶が生じているようにも見なされてきたわけである。

ところが、発表者によれば、ハイデガーは、表立った究明をしなかった事実とともに、実際には前期思想のうちから身体へ慎重に言及している。『存在と時間』はもとより、1924年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』など、『存在と時間』の執筆や公刊と同時期の重要な諸講義でも見られるように、それは、彼自身の両義的な態度として大別することができる。

第一に、ハイデガーには、身体を明確に批判する側面がある。彼が身体を批判する場合は、人間を「身体・霊魂・精神」の合成物と見なす伝統的な人間観を退ける場合である (Vgl. SZ, 56, 60, 91f., 197, GA18, 199, usw.)。このように批判するのは、現存在とその根本体制である「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」を正しく看取するためである。というのも、彼によれば、「物体事物 (Körperding)」という言い方に顕著なように、眼前的に理解された肉体や事物を据え置き、そこに何か主観的なものを宿すという伝統的な「理性的動物」という人間観では、現存在の全体的な存在を捉えることができないからである。

他方で第二に、ハイデガーには、身体の究明を重要な課題として留め置くという側面も確かにある。その最たるものが、『存在と時間』の次の一節である。

「現存在の『身体性 (Leiblichkeit)』⁷は、ここでは論じるわけにいかないある固有の問題性を自ら蔵しており (sich bergen)、このような身体性における現存在の空間化は、〔方向づけ (Ausrichtung) による〕左右の方向にしたがうとともに際立てられていゝ (mit ausgezeichnet sein)」 (SZ, 108)。

この一節は、均質的で物理的な空間理解とは異なる現存在に固有な空間性、すなわち「実存論的な空間性 (die existenzielle Räumlichkeit)」を明らかにする際に促される注意である。身体それ自体の究明が留保されつつも、ここから明らかなのは、常にすでに身体が、現存在の空間性の生起において、特に何らかの有意義な方向付けをする働きに関与している点である。彼は、方向付けおよび「遠さを取ること (Entfernung)」の二つの契機から空間性が成り立つとし、「空間を許容すること (Einräumen)」という働きに現存在の空間性を集約する⁸。上述したハイデガーの回顧的な発言を踏まえるなら、「最も難しい」とされるのは、身体、およびそれに対するハイデガーの、第二の側面に関わるはずであろう。

簡潔にまとめると、ハイデガーにおいて身体は、人間を合成する事物的な一存在者と理解されてはならないと同時に、積極的には、全体として捉えられた現存在の存在の空間的なあり方に与する何かである。以上のような身体の理解をハイデガーの両義的な態度と捉えるならば、それは、表立って身体問題を扱う『ゼミ』にまで及んでいる。

とは言え、このような身体がより具体的に何を意味するのかという点を探ろうとすると、ハイデガーには、なお直接的な論述が欠けていると言わざるを得ない。そこで、さらに発表者は、P・バウアーの有益な解釈を加味して、前期思想における身体の考察を進めてみたい。

2. 原初的な「身振り」と「接触すること」——バウアー説を手掛かりに

バウアーは、次節以降で詳論するハイデガー的な「身振り」に着眼した数少ない解釈者の一人であるのだが、発表者と同様に、彼はその由来を前期思想のうちに見出している⁹。彼が着眼するのは、世界内存在しながら生きる現存在の「動き (Bewegung)」をハイデガーが重視する点である。言い換えれば、この動きとは、たんなる事物の移動や変化ではなく、身体を介した現存在の生の「遂行 (Vollzug)」を意味し、何らかの意味を帯びた行為を意味する。

バウアーは、こうした生の遂行における身体的な含意を二つの主要な例証から導く。

一つ目は、神に対する現存在の生の遂行である。これは、旧約聖書において、ヨブが怒りのあまり神に対して取った「手を突き上げる (Handaufhebung)」という実存的な態である (Vgl. GA62, 363, Anm. 54)。肝要なのは、ヨブが言葉にならないほどの「言うべき事柄」を身体的に示すという仕方、自身の存在を表明しているという点である。バウアーは、ここに「身振り」の原初的な姿を見出しながら、「身振りが〔本来的な〕実存の形態」だと特徴付ける¹⁰。

二つ目は、より日常的な場面における生の遂行である。これは、『存在と時間』における「接触すること (Berührung)」から解釈される (Vgl. SZ, 53ff.)¹¹。この点については、少し詳しく押さえておく必要がある。

周知のように、この語は、事物 (Ding) 同士の物理的・空間的な位置関係から、現存在の空間性、および現存在と存在者の空間的な関係を区別するために強調される実存論的な概念である。ハイデガーは、事物同士は決して「接触することができず」、ひたすら「並存するだけ」だと言う。なぜなら、接触するためには、「出会うことができる」という現存在しかもたない実存論的な性格が必須だからである。換言すれば、何かを何かとしてあらわにし、そのあり方を理解しながら関わるというあり方が先行しているからこそ、現存在は存在者に対して関わりをもつ、つまり接触することができるのである¹²。ハイデガーは、現存在のこのような存在者への関わりそのものを「出会い (Begegnen)」として強調する。

バウアーが着眼するのは、出会うというこの性格である。出会いがあるものをそれとして開示することであるならば、出会いには、事象そのものをあらわにする「ロゴス」の働きが前提されているはずである。この場合のロゴスとは、ハイデガーがギリシア語の原義を活かして解釈する「語り (Rede) としてのロゴス」である (Vgl. SZ, 32ff.)。語りとしてのロゴスは、「語られているもの」を「そのもの自身に即してそのものの方から見えるようにさせること」を意味する。端的に言えば、この意味でのロゴスとは、あるものをそれとして開示することである。それゆえ、ロゴスによる開示が実際に声などを通じて音声化されているかどうかという問題は、派生的な問題でしかない。ハイデガーは、開示するというこの働きをロゴスの根本性格と捉える。この点を踏まえるならば、接触は、声に

出して語るのではなく、時には自分一人で遂行されはするものの、何らかの存在者の存在を真正に開示するロゴスの働きを備えているはずである。言い換えれば、接触とは、身体的にあるものと触れあいながら、ロゴスの開示機能を遂行することである¹³。

以上のような身体的に接触することは、一見すると、例えば目の前の瓶へ直に触れているような、表面的な接点を伴う関係だけを指摘しているようにも思われる。だが、バウアーも注意するように、接触は、実際の接点の有無ではなく、どこまでも実存論的・存在論的に理解されなければならない。バウアーによれば、接触は、平均的で日常的な見方に対する対象としては「消え去る (verschwinden)」ほどに、身体がロゴスの働きと統一的に連関しながら、存在者を開示していることを意味する¹⁴。換言すれば、接触とは、何らかの対象との実際の接点や距離関係に囚われず、そのつど、存在者との実存論的な「近さ」のなかを動くことである。前節で述べた実存論的な空間性を念頭に置くなら、現存在は、自分を一つの中心に空間性を生起させるなかで、実存論的に身体的な接触によって、触れずとも、さまざまな世界内部的存在者をそのつど開示しながら布置している、と言ってよい。したがって、接触とは、身体によって何かに対して関係をもつという現存在のあり方を言い当てた概念なのである。

さて、以上の論点をまとめると、二つのことが明らかとなった。第一に、身体は、世界内存在する現存在の生の遂行態として、自分自身の実存をあらわにする動的な「身振り」と解釈可能である。第二に、同様にまた、身体には、「身振り」として自分の実存的なあり方をあらわにするだけでなく、それ自身が消え去るほど遂行されることによって、空間性のうちで存在者の存在をあらわにししながら存在者を出会わせるという働きがある。

3. 「身振り」の言語的な性格——「言うこと」を手掛かりに

前節では、主に『存在と時間』を中心とする前期思想から、ハイデガー自身の両義的な態度を検討してきた。それによって、「身振り」の原初的な姿と同時に、存在者の存在を開示しながら存在者を出会わせる身体的なあり方を明らかにした。

ところで、本発表冒頭で触れた通り、後期ハイデガーは、主題的にまとまった仕方ではないにせよ、現存在の身体的なあり方に鑑みて、それを明確に「身振り」と呼ぶようになる。そこで本節と次節では、前節までの成果を視野に収めながら、後期思想における「身振り」の含意を考察していきたい。

「はじめに」で触れた通り、後期ハイデガーは、示唆的かつ多義的な仕方でのこの語を用いるようになるのだが、本発表の主題に直接関わる範囲で、本節ではまず、「身振り」の基本的な理解を大きく二点に分けて押さえておこう。

第一に、彼の「身振り」への言及で知られたものは、トラークルの詩論を展開する『言葉』(1950年)であろう。そこでハイデガーは、トラークルの詩「冬の夕べ」に拠りながら言葉の根源へ迫ろうとしているのだが、そのなかで「事物の身振り」(GA12, 24)という独特の考え方を主張する。次の発言を見てみよう。「事物は、事物を生起させる世界として振る舞っているのである (gebärden)」(GA12, 23)¹⁵。この発言を理解する上で、注意しておきたいことが二つある。一つは、事物 (Ding) が、平均的的日常性における道具や、眼前的な物体を指示するのではなく、世界の生起を担っている (tragen) ことである。ここでの事物は、特に「冬の夕べ」第二節の「恵みの樹は黄金をなして花開く (Golden blüht

der Baum der Gnaden)」における恵みの樹である。もう一つは、世界が、たんに実存論的な環境世界を指示するのではなく、天空と大地、神々と死すべきもの（人間）の四者が連関して成立している四方域（Geviert）を指示していることである。つまり、事物は、これら四者の連関を通じて存在そのものが現成してくる場（Ort）としてあり、その上でハイデガーは、この現成が担われるという重要な意味を、「振る舞う」ことである「身振り」に託しているのである。卓越した詩は、このように特異な仕方でも事物を名指し（nennen）、呼ぶ（rufen）ことによって、あくまで事物と世界の間を形成する区別（Unter-Schied）が保たれつつも、両者を一体的に立ち現せるのである（Vgl. GA12, 22f.）。

それに留まらず他方で、第二に、ハイデガーは、思索する側である現存在の「身振り」をも示唆する。『言葉についての対話より』（1953/54年）における発言を検討してみよう。彼は、「身振り」が上述したような「担うこと」が結集したもの（Versammlung）であるとの理解に続けて、現存在がそれを「担い返す（entgegentrugen）」ことを主張する。その上で、対話相手（ある日本人）の言葉を借りてさらに次のように言う。「身振り」とは、「我々が担い返すものと、我々に向かって担われてくるものが、根源的に一体となって結集したもの」（GA12, 102）である。ここでハイデガーは、本来の意味で担うものが存在であることを念頭に、それが現存在へ向かって担われてくる（sich zu-tragen）、いわば担うように現存在へ迫ってくるという第一次性へ慎重に配慮している。また、担うことを存在と現存在へそれぞれ分けて合算しないように注意している。だが、それでも、「身振り」のうちで担うという働きが一体的に捉えられ、言い換えれば、現存在の「身振り」もまたそのうちで呼応関係を成立させるある種の契機として確かに存しているのである。

以上のことを踏まえると、「身振り」には、事物において世界があらわなることと、それを相応しく呼び出すことという、連関した二つの基本的な働きがあると言ってよい。そこで次に、今述べた連関関係をめぐって、「身振り」の際立った言語性へ目を向けてみよう¹⁶。というのも、ハイデガーは、「言うこと」と関連付けて「身振り」を主張するからである。

周知のように、言うこととは、存在と言葉の関係へ肉薄する後期思想で特に重要になった概念である。発表者の見解では、言うことに対するハイデガー独自の着眼は、すでに前期思想のうちに垣間見られるが、いずれにせよそれらは、「身振り」や示すことと同様に、言葉に対する自省が深まるなかでより彫琢されてきたと見てよい¹⁷。ハイデガーによれば、言うことは、現存在が存在そのものとの呼応関係のうちで、その声に傾聴しながら存在そのものを正しく守り、言葉にもたらすことである（Vgl. GA9, 309ff.）。より厳密に理解するならば、言うことは、あらゆる「話すこと（Sprechen）」を生起させる存在そのものの語りかけであると同時に、この語りかけに対する現存在の応答である¹⁸。「原存在（Seyn）」と呼ばれる存在そのもの、およびそれと現存在が呼応関係にある事態は、あらゆる言語活動に通底してはいるもののお隠されているゆえに、思索が慎重に傾聴しなければならない。それゆえ、言うことには、たんに諸々の言葉の形で「言われたこと（das Gesagte）」だけでなく、「言われるべきこと（das zu-Sagende）」である存在そのもの、そして「言う」という遂行的な働きの三つの意味が込められており、特に、現存在が応答して言う場合には、存在の語りかけに聞き入り言葉にもたらすという意味が込められている（Vgl. GA12, 137）¹⁹。

発表者の見解では、先に見た「身振り」の二つの基本的な性格と呼べるものは、このよ

うな「言う」という働きに由来している。というのも、上述の詩論でハイデガーは、「世界を名指す言うこと (das Sagen, das die Welt nennt)」として、「言う」という働きが、世界を事物に委ねながら、事物を世界の輝きのなかへ移し入れると強調し、それによって事物が振る舞う (gebärden) と明言するからである (Vgl. GA12, 21)。したがって、「事物の身振り」という言い方では、より厳密には、存在と現存在の言語的な呼応関係が前提されていると理解すべきであろう。「身振り」とは、言葉の根源的な層において「言われるべきこと」としての担われることを担い返す、というあり方を意味しているのである²⁰。

4. 自己と他者の生をあらわにする「身振り」

前節までの検討によって明らかになった通り、「身振り」においては、輝きながら世界を立ち現せる「恵みの樹」のように、存在者である事物が、通常の見方では捉えられないものとして世界と不可分に振る舞うのであった。ところが、さらに問うならば、「事物の身振り」およびそれに応答する現存在の「身振り」とは、その特異な言語性から、もはや「身体」を介する必要がないほど、よりラディカルな言い方をすると身体的である必要がないほどの代物であるようにも思われる。それでは、言われるべき事柄を伴った「身振り」とその意義を、現存在が生きている、それも身体的に生きているという意味での生と関連して、どのように理解することができるであろうか。本節で明らかにするように、ハイデガーは、「身振り」の言語性を念頭に、身体を伴った現存在相互の関係に即してなお、何らかの重要な事柄を示すという「身振り」の意義を主張するのである。

まず発表者は、『ゼミ』における「身振り」の主張へ踏み込み、主要な論点を三つにまとめてみたい (Vgl. ZS, 115ff.)。このテキストでは、より日常的な場面である「ゼミの場」に即して、「身振り」に言及される。

第一に、「身振り」は、何らかの意味を伴った身体の動きを指すとされる。ハイデガーは、「手」の動きの例によってこのことを説明する。彼によれば、あるテーマをめぐるともに対話している参加者の一人が、額に手をもっていった動きを見る場合、それは手の位置の変化を観察するのは全く事情が異なる。この場合の手の動きは、「この人は今何か (難しいことを) 考え込んでいる」ということを私に理解させるのである。換言すれば、手の動きは、動きそのものが自身のあり方を相手へ示すという事態を意味するのである。

とは言え第二に、「身振り」は、「手振り」のような主観の内面のたんなる「表現 (Ausdrück)」ではなく、動きそのものを統一的に理解したものである点に注意しなければならない。ハイデガーによれば、例えば上述の例で言えば、しばしば一般的に理解されるように、手の動きを通じて何らかの内面的な感情や考えが、外部にある手を介して表現されていると理解されてはならない。手の動きは、その動きとは別に存在する内面的な何かの表現でも、その表現の手段でもなく、動きそのものが当人のあり方のそのつどの開示として、全体的な現れなのである。そこでハイデガーは、「手振り」と区別して、手の動きを「身振り」と捉えた上で、手のみならずその他のあらゆる動きを含めた「私〔当人〕の運動」だとそれを強調するのである。

第三に、「身振り」は、以上のような諸々の動きが結集した全体を意味する。ハイデガーは、“Gebärde”の語源に遡ることによってこの点を裏付ける。彼によれば、特に“bärde”は、何かを担うことを意味する“bären”に由来している。また“ge”は、「山脈 (Gebirge)」

のように、ある集合のうちにあることを意味している。その上で、ハイデガーは次のように言う。「身振り」は、「身体的に生きることによって規定される世界内存在である人間の、あらゆる振る舞い (Sich-Betragen) を名付けている言葉」(ZS, 118) である²¹。ただし、ここで強調されているあらゆる振る舞いとは、有意義な行為全般を無制限に指すのではなく、前節で見たように、「言われるべきこと」を担った「身振り」である点に注意すべきである。それゆえ、より厳密に言えば、「身振り」とは、そのつど現存在の存在を担った実存論的・存在論的な振る舞いを意味し、それを遂行する身体的な動きそのものを意味するのである。

発表者の見解では、これら三つの論点から、「身振り」の二つの重要な特徴を読み取ることができる。一つは、現存在相互の関係としての自己と他者の間で、「身振り」による開示が連関して生起するという特徴である。ハイデガーは、「私ハイデガー」と「参加者の一人」という現存在の相互の関係のうちで、お互いのあり方をあらわにし合うことを「身振り」と呼んでいる。このことに鑑みるなら、「身振り」は、単独で成立するのではなく、ある関係のうちで、現存在という存在者の存在をあらわにするあり方そのものを指す、と言ってよい。つまり、たんに自分の存在をあらわにするだけでなく、私と他者および両者の存在の関係のうちで、自分をあらわにすると同時に相手をあらわにすることが「身振り」において同時に生起している。したがって、より厳密には、「身振り」は、自己と他者がそれぞれの存在をそのつど相互にあらわにし合うという特徴がある、と理解すべきである。そしてもう一つは、この相互的な関係では、手に代表される身体的な動きそのものが「身振り」として強調されていることが重要である。「身振り」は、一方で、容易には言葉にし難い事柄を担う言語的なあり方であるが、他方で、あくまで現存在の身体に即したあり方でもある。簡潔にまとめると、「身振り」には、現存在という存在者の相互的な関係のなかでは身体的なあり方として働くという特徴がある。

発表者の見るところ、このような「身振り」の特徴は、バウアー説をはじめ、従来の解釈が十分に留意してこなかったものである。とは言え、上述の例から容易に連想されもするように、自己と他者の相互的な関係に即した「身振り」は、やはり平均的で日常的な場面におけるやり取りに過ぎないのではないだろうか。言い換えれば、動き全体を身体が担っているとは言え、せいぜいそれは日常的な生の現れ(の延長)に過ぎないのではないか。発表者には、決してそうではないように思われる。そこで、最後に、前節で扱った『言葉についての対話より』へ再度注目し、そのうちで遂行されている問うものとある日本人との「対話 (Gespräch)」を取り上げてみたい。

発表者によれば、ハイデガーは、日本の「能」を例に挙げながら、「身振り」の開示についてさらに二つの重要なことを言っている。

第一に、手による身体的な動きの重要性である。ハイデガーは、対話相手を通じて、「片手を眉の高さで眼の前にかざす」という能に特徴的な動作を「身振り」と語り、かつその「身振り」が、「山岳の景色」を、それが現前していない空間のうちで立ち現せる、と語る (GA12, 101f.)。トートナウベルクから見渡せる山々を彷彿とさせるが、彼によれば、この山岳は、「本質的にあり続けるもの (das Wesende)」としての存在を担っている。「身振り」の方は、担い返すこととしてそれをあらわにするのである。換言すれば、手の動きにはこうした連関が結集されているだけでなく、日常的な空間性を超えた言語的な空間性の

生起が伴われているのである。

第二に、独特で固有な「身振り」に対する態度の重要性である。ハイデガーは、上述の固有な「身振り」に直面して、それを「私のようなヨーロッパ人には何ともついていけない身振り」(GA12, 102)だと語る。換言すれば、彼にとって能の「身振り」は、容易にその固有性を理解させてくれるものではなく、むしろ自己の理解に還元し切れない異質なものであるとしてそれ自体が立ち現れている。とは言え、自分とは異質な「身振り」とその開示に直面して、彼はまた、その「身振り」を退けてしまうのではなく、前節で述べた担うことの両義的側面に触れるなかで、自分とは異質で固有なあり方を示す「身振り」に傾聴し、そこから立ち現れるものへ迫ろうとしているのである。

つまり、際立って身体的な「身振り」において、そのつど特異な空間性が生起し、そのうちで自己と他者の間の理解し難いそれぞれのあり方・生き方が際立つということであり、さらに言えば、実は両者の差異が差異としてともにあらわになるということである。ハイデガーは、僅かではあるものの、このようにお互いの差異を含めて傾聴し合う関係を「対話」とも示唆する (Vgl. GA12, 141ff.)。

以上の理解を加味して、本発表の結論を次のように集約したい。現存在の身体と呼ぶべきものは、存在をあらわにする上で不必要な要素などでは決してなく、常にすでに言うことと一体的な「身振り」として遂行されている。それが、「手振り」や運動、あるいは物体の場所の変化などではなく、「言われるべきこと」を担っている(担い返している)「身振り」であるのならば、些細に見えるものであったとしても、またその固有さと異質さのゆえに、たとえ容易には明らかにならないとしても、言い換えればたとえしばしば隠れてしまっているとしても、それぞれが担い返している「身振り」を通じた関わり合いのなかで傾聴し応答していくべきである。「身振り」とは、存在そのものの開示へ向かうあり方であると同時に、このようにそれぞれの現存在の固有なあり方・生き方としての生をあらわにするというあり方なのである²²。

そして、おそらく生命の欠性的ではない理解もまた、対話的でさえあり得る「身振り」の先に生じてくるのではなかろうか。

おわりに——生命を有する存在者の新たな理解に向けて

本発表では、これまで十分に顧みられてこなかった現存在の身体的なあり方として、それぞれの固有な存在を担いあらわにする「身振り」を明らかにした。もちろん、このような「身振り」の理解に基づいて、さらに、かけがえのない命を生きる現存在のあり方をより具体的に究明し、かつ生命を有する存在者を理解していくことは、発表者の今後の課題ではある。しかしながら、本発表では、その究明のための確かな土台を築いた。

本発表の冒頭で触れたように、かつて盛んであった「背守り」の風習に鑑みれば、糸をしつけるという「身振り」において、子に対する親の切なる思いや、平均的とは片付けられない相互的な関係が立ち現れてくるように思われるのである。

注

- ¹ ハイデガーからの引用と参照は、『存在と時間』は単行新版 (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 18. Aufl., 2001) を用い SZ と略記、『ツォリコーン・ゼミナール』は単行版 (*Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, 1987) を用い ZS と略記、その他の著作はハイデガー全集 (*Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1975ff.) を用い GA と略記し、それぞれ巻数および頁数をアラビア数字で併記し、本文と注で出典を記す。引用文中の強調点と [] を用いた補足は発表者による。なお本発表では、考察の方法上、1923 年より前を「初期」、23 年から 30 年までを「前期」、31 年から 45 年までを「中期」、46 年以降を「後期」と設定する。
- ² Vgl. H. Jonas, *Philosophie. Rückschau und Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp, 1993; *Das Prinzips Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, 1997. なお、ハイデガーの身体や生命の理解に対するヨナスの批判については、次の有益な文献も参照。戸谷洋志「生命の、あるいは子どもの実存——ハンス・ヨナスの倫理思想における実存主義の影響について」、『立命館大学人文科学研究紀要』第 118 号、2019 年、191–211 頁。
- ³ Vgl. T. Kessel, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*, Verlag Karl Alber, 2011. 特に最近の有益な文献としては、串田純一『ハイデガーと生き物の問題』法政大学出版局、2017 年参照。
- ⁴ 例えば、以下の諸文献参照。Cf. D. R. Cerbone, Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature'. What is the Hidden Problematic?, in: *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 8 (2), Routledge, 2000, pp. 209- 230; Heidegger on Space and Spatiality, in: M. A. Wrathall (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, 2013, pp. 129- 144; C. Lagemann, Zur Räumlichkeit der Gefühle. Befindlichkeit und Lebenswelt bei Heidegger, in: M. Großheim, A. K. Hild, C. Lagemann, N. Trčka (Hrsg.), *Leib, Ort, Gefühl. Perspektiven der räumlichen Erfahrung*, Verlag Karl Alber, 2015, S. 133- 151.
- ⁵ 「身振り」それ自体の概念史に立ち入ることは、本発表にとって荷が勝ちすぎているため、ハイデガー的な「身振り」の位置づけを含めて今後の大きな課題としておきたい。
- ⁶ M. Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier Verlag, 1997, S. 238; D. Espinet, Martin Heidegger. Der leibliche Sinn von Sein, in: E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny, T. N. Klass (hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Mohr Siebeck, 2012, S. 53.
- ⁷ 発表者の見解では、ここでハイデガーは、身体の実存論的で空間的な性格を強調するために「身体性」という言い方をしている。ただし、ハイデガー自身は、身体と身体性を明確に整理して使い分けておらず、むしろ二つの語が混同されるなかで、現存在の身体的なあり方の積極的な可能性が示唆されている。そこで発表者は、後述の通り、ハイデガーが身体性という語によって眼前的な事物や物体と区別され実存論的に理解された身体を指す点に鑑みて、現存在の身体的なあり方を身体の語で統一して解釈する。
- ⁸ 「空間を許容すること」は、さしあたり前期思想では、道具連関に基づく日常的で環境世界的な空間性を生起させるものに留められているが、後期思想では、それが日常性を超えた意味で言われるようになる。例えば、『建てる、住む、思索する』(1951 年) でハイデガーは、現存在が「ここ」にいながら別な場所に思いを馳せるあり方を、「ハイデルベルクの古い橋」の例によって説明している。彼によれば、この橋と別な場所であるここから橋のある「あそこ」へ思いを馳せる場合、物理的な距離の遠さに囚われずに、「我々は、ここから、意識内の表象のようなもののもとにはなく、かの地の橋のもとに存在しているのである」(GA7, 159)。換言すれば、現存在は、思索を通じて、物理的な距離を超えて遠くにある存在者 (およびその存在) を自らの近くへ、つまり実存論

的・存在論的な近さのうちへそのつどもたらずことができるのである。発表者によれば、その際にハイデガー自身は、「身体」の語を明示的かつ積極的に使いはしないものの、「ここ」と「あそこ」の実存論的な関係を担うものとして、明らかに「ここ」を成り立たせているための「身体」を前提に語っている。それだけでなく、「身体」が、「ここ」における物理的な制約を超えて、すなわち「ここ」から脱去しながら、遠さを経由して近さへ還帰するという、思索における空間的な働きを担う点が示唆されているのである。それゆえ、逆に次のようにさえ指摘されてもいるのである。「私〔現存在〕は、決してこの閉ざされた身体 (*dieser abgekapselte Leib*) としてここにのみ存在するのではなく、あそこにも、すなわち、空間 (Raum) をどこまでも耐え抜き (*durchstehen*) ながら存在している」(Ibid.)。

⁹ Vgl. P. Baur, *Phänomenologie der Gebärden. Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*, Verlag Karl Alber, 2013, 134ff..

¹⁰ Baur, *ibid.* S. 137f., 142.

¹¹ Vgl. Baur, *ibid.* S. 146ff.

¹² 事物はこうした存在様式を持たないために、事物同士がいくら物理的に近くにあろうとも、せいぜいそれらは特定の空間内部で並存するに過ぎない。例えば、煙草と灰皿は、それ自体で出会っているのではなく、現存在が喫煙という行為を遂行することによって、すなわち現存在を介して初めて現存在との近さのうちで生起する。その結果さらには、煙草と灰皿がお互いに「近くにある」と見なすこともできるわけである。

¹³ Vgl. Baur, a. a. O. S. 146ff.

¹⁴ Vgl. Baur, *ibid.* 140.

¹⁵ ほかにも次の発言を押さえておきたい。「事物が世界を世界たらしめている (Die Dinge gebärden Welt)」(GA12, 19)。なお、動詞として用いられる“gebärden”の訳語については、原典における「担う」との連関などを考慮しつつ、既訳(亀山健吉/H・グロス訳『言葉への途上』、ハイデガー全集第12巻、創文社、1996年)を参考にし、「振る舞う」等の訳語を適宜採用し原語を挿入した。

¹⁶ この点については、下記文献も参照。D. Espinet, a. a. O. S. 61ff.

¹⁷ 前期思想における「言うこと」、および「身振り」の立ち入った考察については、博士論文を加筆・修正した近刊の拙著参照。

¹⁸ ハイデガーによれば、「言うこと」と「名付けること (Nennen)」は、たんなる一般的な動詞を意味するのではなく、それぞれ「思索 (Denken)」と「詩作 (Dichten)」に対応する哲学的に重要な対概念を意味する。彼は、次のように明言する。「思索する者は存在を言い、詩作する者は聖なるものを名付ける」(GA9, 312)。1943年のこの一節には、中期思想以降に展開される思索と詩作の共属関係が表されている。同時に、この一節は、思索者と詩人、ないし思索と詩作が「最も遠く切り離されている」(ibid.)という前提を明確に告げてもいる。換言すれば、「言うこと」と「名付けること」は、前者が「存在」を語にもたらずこととして、後者が聖なるもの(神々)を名付けることとして、それぞれの用法が、山々の頂きのように、重なりつつも厳密に差異化されているのである。ただし、後期思想の『言葉の本質』(1957/58年)などでは、言うことが両者の底に存する言葉の根源的な働きとして強調されてもいる(Vgl. GA12, 178)。本発表では、この意味での言うことに着眼して考察することとし、「名付けること」との差異を含めた検討は今後の課題としたい。

¹⁹ 発表者によれば、加えて注意しておきたいのは、言うことが「示すこと (Zeigen)」と重ねて捉えられている点である。示すことは、存在を問うハイデガーにとって最も重要な概念の一つである。『存在と時間』の現象学的存在論では、示すことは、本来的な現象としての存在が、それ自身の方から自らをあらわにする仕方であり、それを相応しく言語化

するために、通常の語法の根底に潜む「語り」が重視されたのであった (Vgl. SZ, 32ff., 153ff.)。後期思想では、人間が語るのではなく「言葉そのものが語る」(GA12, 13, 16f.) とも言われるように、言葉そのものにおける存在(原存在)の自己顕現の意味合いがより強調されるようになる。その際に示すことは、諸々の具体的な言語化の手前で、存在そのものが語りかけながら立ち現れてくる事態を意味する。ハイデガーは、示すことと言ふことの語源的な近さにも配慮しながら、このように第一次的に語りかけながら自らを示すという事態を、「言う」という、言葉そのものの生起と捉えるのである (Vgl. GA12, 137, 210f., 232ff.)。もっぱら諸表象の連関を問題にする形而上学的な思考とは別の「思索」には、音なく言われる存在の自己顕現へまずもって聞き入った上で、「言う」という応答が求められるわけである。

²⁰ 発表者の見解では、以上のことを別な観点からも捉えることができる。本節までの検討を踏まえて、第1節冒頭で触れた発言に再度注目してみよう。「身体的なものは最も難しい問題であり、当時はまだあれ以上のことが言えなかった (*nicht mehr zu sagen*)」(ZS, 292)。この発言を文字通りに受け取るならば、ハイデガーは、晩年の『ゼミ』(およびその間のポストとの対話)に至るまで、消極的な意味で身体一般に対する「沈黙 (Schweigen)」を貫いたように見える。しかし、先にも触れたバウアーも指摘する通り、「言えない」というこの事態は、言葉の消極的な不可能性を意味しているのではない。むしろ、この発言とそのうちの「言えない」とは、ある本来的な沈黙として、ハイデガーにとって決定的に重要な思索の態度を示している。というのも、一方で、ハイデガーは、この沈黙を通じて、伝統的な用語法に巻き込まれないようにしているからである。また他方で、この沈黙は、従来用語法による「対象化」を回避した上で、なお、存在論的に事柄へ相応しく接近しようとする真正な努力を意味しているからである。発表者によれば、重要なのは、バウアーが、ハイデガーのこうした方法がすでに『存在と時間』に前提されていると理解する点である。この点を加味すればなおさら、前節までに見た『存在と時間』における身体は、そのものの「対象化を拒む」ものとして、むしろ「より以上を言うこと (*das Mehr-Sagen*)」という豊かな内実を孕む、と考えられるべきであろう。このような解釈が成り立つならば、安易な言語化に抗う仕方で身体が孕んでいる「より以上」の事柄こそ、本来言われるべきであった身体の存在論的な意義であり、「身振り」が示す当のもののはずである。Vgl. Baur, a. a. O. S. 18, 21, 106ff., 222ff., 292.

²¹ この点については、前掲の全集第12巻も参照 (Vgl. GA12, 19, 102f.)。

²² もしさらに大胆な言い方が許されるならば、「身振り」には、より厳密に理解して三つの層があるように思われる。第一の層は、存在そのものをあらわにする根源的な層であり、現存在が存在そのものと呼応する層である。第二の層は、存在者の固有なあり方をあらわにする層であり、現存在が相互の「身振り」を通じてお互いの固有さと異質さをあらわにし合う層である。第三の層は、手振りのように、平均的日常性における身体の運動がなされる層であり、「世人 (*das Man*)」によって極めて日常的なコミュニケーションがなされる層である。このように「身振り」の多義性へ踏み込んで検証していくことは、発表者の直近の課題としておきたい。さしあたりは、注17で言及した近刊の拙著参照。