

## 対話としてのケア

——ハイデガーにおけるケア論の可能性とその展望<sup>1)</sup>——

The Caring as Dialogue: The Possibility and Prospect of Theory of  
Care in Heidegger's Philosophy

黒岡 佳柁\*

### はじめに

現在、「ケアの現象学」の名によって、看護ケアと現象学の分野から、多様な成果が提出されている<sup>2)</sup>。本稿は、こうした潮流を踏まえ、マルティン・ハイデガーの「存在への問い Seinsfrage」が、「ケアの現象学」にとって、どれほどの寄与が可能かを、『存在と時間』で展開された実存論的分析論における「語り Rede」と「良心 Gewissen」を中心に、「対話としてのケアの可能性」として提示し、かつ「ケア Care」と等値される、ハイデガーの「気遣い Sorge」概念の再考を通じて、看護師・医師と患者とのあいだで交わされるケアの議論の射程を拡張していくことを試みたい。

およそ 1970 年代から、主に英語圏で、看護理論に現象学アプローチを用いた研究が増え始め、看護実践の解釈や患者理解を深化させるために、現象学的概念を用いた看護ケアの研究が盛んに行われている。こと日本では、1990 年頃から注目され、現在では看護の研究者と現象学の研究者が、互いに「ケア」という問題への研究を行うまでになり、その主流は、ケアをする看護師・医師とケアされる患者へのインタビューを通じ、その「語り」を解釈・分析することで、「語られざる」「生きられた経験」を、現象学の手法で開示

\* 間文化現象学研究センター客員協力研究員

するという方法であろう<sup>3)</sup>。もっとも、ハイデガーとケアの問題を中心にすれば、ヒューバート・ドレイファスのハイデガー解釈に感化された研究である、ベナー／ルーベルの『現象学的人間論と看護』が名高い<sup>4)</sup>。特に、『現象学的人間論と看護』のなかで、『存在と時間』における他者への関わりを表現した「顧慮 Fürsorge」(SZ, 121)の様態である、「代理しつつ飛び込み・支配する einspringend-beherrschend」(SZ, 122)ものと、「率先的に飛び込み・自由にする vorspringend-befreiend」(SZ, 122)ものの2様態に注目し、後者にケアにとって有益で積極的の意味を見出した点は、後述するように、現在でもハイデガー哲学における「ケア」の問題に、積極的であれ消極的であれ、一石を投じるものとなっている (cf., PC, 48-49)。

こうした経緯を踏まえつつ、本稿では以下の点を問題の遡上に挙げてみたい。まず、看護ケアの現象学は、実証的なデータをもとにケアをする場合、「自然科学的・医学的な見方だけで十分なケアが成り立つのかどうか」という問いのもと、「日常はそれと気づくことのない経験の深層まで遡っていき」、現象学的方法によって、この深層の経験を解明するものである<sup>5)</sup>。この方向性は、フッサールが看取した、自然科学による「理念の衣 Ideenkleid」が「生活世界 Lebenswelt」を覆い隠すという危機を反復している<sup>6)</sup>。こうした方向性のなかで、西村ユミは以下のように、看護ケアにおける現象学の意味をまとめている。

「現象学」が意味をもつのは、この普段は気づいていない次元から、自己の実践にかかわる意味現象がいかに生み出されていくのかを問うこと、およびそれを開示することにより、その経験の理解にある程度近づくこと、これを実現するための道筋や態度を教えてくれるためである<sup>7)</sup>。

榊原の指摘と合わせると、自然科学・医学的な視点では隠されてしまう看護師や患者の「普段は気づいていない」「経験の深層」に、現象学によって

接近することが、「ケアの現象学」に求められていることだと分かる。しかし、普段は気づかない経験の深層に接近するとしても、多数の論文が、インタビューによる語りの分析・解釈を自明の方法のように行っている点を見ると、この傾向が、果たして普段は気づかない経験を摘出できるのかどうかという疑問が湧いてくる。なぜなら、インタビューをすることで、語り手が話す言葉が固定され、かつその語りを、記録し、書面上で開陳することで、実際の対話でよく現れる、語り手の言葉と言葉の間、身振り、表情などが伝わりにくく、そのうえで解釈が行われるがゆえに、このインタビューという方法そのものが、「隠されたケアの経験」を隠すという——自然科学的・医学的見地をカッコに入れているとしても——フッサールが危惧した生活世界に「衣」をかけてしまう事態と同様の事態に陥る危険性も否定できないだろうし、そのため現在の「ケアの現象学」の方法論そのものが、「生そのもの」の摘出に成功しているのかどうかという疑念が生まれるのである<sup>8)</sup>。もっともインタビューそのものを否定するわけではないが、生や体験に肉薄することそのものは、哲学的に見ても、非常に困難な作業である。ハイデガーもまた、『存在と時間』執筆以前に、この「生」や「体験」の抽出の方法に精魂を傾けていた。こうした点から、本稿はインタビューという方法を採らず、ハイデガーの方法論を踏まえつつ、『存在と時間』におけるケア論の可能性を、本来性における他者との対話としてのケアとして提起してみたい。

次いで、「ケア」という言葉の射程である。現行では、ハイデガーをケアの文脈で論じる場合でも、先述した「顧慮」は、あくまで看護師・医師と患者との関係のなかで解釈されていた。しかし、ハイデガーの「顧慮」は、看護・医療の場に限定されるものではなく、われわれが日常的に生活を送るなかで、他者と関わる形が「顧慮」と表現されていたのである。こうした点から見れば、ハイデガーの議論を、「ケアの現象学」のなかへ取り込むこと自体に異論はないが、それによってハイデガーの議論の幅広い射程を覆い隠してはならないし、もう一步踏み込めば、看護師や医師、患者でなくとも、わ

れわれは日常的に他者をケアし、他者にケアされているという次元にまで議論を落とさないかぎり、ハイデガーがケア〔=気遣い *Sorge*〕と称した次元を見誤り、その豊かな内実を取り逃がし、あまりに狭い視野で、ケアを考えてしまうのではないかと危惧が生まれるのである。

以上から、本稿では、ハイデガー哲学におけるケアを、看護ケア以上に広くとり、『存在と時間』、および必要に応じて他の文献から、死、語り、良心を通じた「他者との対話としてのケア」へと議論を進める(1章～4章)。そのうえで、ベナーのハイデガー理解における不十分な点を指摘する。また、ハイデガーの「気遣い」をケアとするのであれば、「顧慮」だけではなく、他者や物をケアするなかで自らもケアされるということになるだろう。なぜなら、ハイデガーの「気遣い」の射程は、自己、他者、物にも及ぶからである。そのため、今後、ケアを論じる際には、自己、他者、物を交えた次元から、議論を始める必要があることを指摘する(5章)。そして最後に、「ケア」という点で、ハイデガーの後期思想の要である技術批判や、ハイデガーを超えて、身体や手といった問題圏から、今後ケアを考える際の課題と展望を示したい。

## 1章 生の摘出へ向けた現象学——ハイデガーの視座

1920年代初頭、ハイデガーは「現事実的な生」を解明するための方法論に苦心していた。その過程は、1919年の講義「哲学の理念と世界観問題」、1919／20年の『現象学の根本問題』、1921／22年の『アリストテレスの現象学的解釈』などで見ることができる。こと、1919年の講義「哲学の理念と世界観問題」では、すでに人間の「体験」の構造を「何かへ向かって生きること *Leben auf etwas zu*」とし、その私から他へ向かう運動性が指摘されている(vgl., GA56/57, 68)。その後、1919／20年の『現象学の根本問題』においては、体験は、自らと関わる「自己世界」、他者と関わる「共世界」、そ

して、事物と関わる「環境世界」という概念が提示され (vgl., GA68, 33)、『存在と時間』以前に、多様な世界のなかで、われわれが何かや誰かを気遣うことが生や体験に含まれるとしたうえで、その動性が「気遣うこと Sorgen」として抽出されていたのである (vgl., GA61, 90)。さらにいえば、上記に挙げた3つの世界概念は、互いに相互浸透をなしている (vgl., GA58, 39)。

ただし、こうした構造を踏まえることが、問題ではない。問題は、この生の領域を哲学、こと現象学の根本的な対象とみなし、どのようにして、この生という領域を開示することができるのかということが、当時のハイデガーにとって——そして、現代において、生そのものを抽出しようとする学問にとって——重要なのである。ハイデガーは、現象学を「生についての根源学 Ursprungswissenschaft」と名付け、生を「発現してくるもの *entspringend* としての生」とした (vgl., GA58, 81)。しかし本当に、ありのままの生を学問的に抽出できるのかが問題である。詳細は紙幅の都合上、省略せざるを得ないが、ハイデガーは、哲学以外の諸学問によって捉えられた生は、程度の差こそあれ、生という対象を客観視する点で、「脱・生 Ent-leben」(GA56 / 57, 74) を被り、生そのものから逸脱してしまう傾向があるとみる。つまり、本稿の流れでいえば、生は、自然科学的な知に棄損され、覆われてしまうのである。

では、哲学も学問である以上、この生を棄損する「脱・生」から逃れられないのではないかとハイデガーは問う。そうしたなかで、1919 / 20年の『現象学の根本問題』では、「覚知 *Kenntnisnahme*」(GA58, 110) という方法が提起される。この方法によって、ハイデガーの視座では、哲学以外の諸学問による「脱・生」の手前で、生は「現事実的な経験の変容 *Modifikation*」としてのみ、抽出可能と考えたのである (vgl., GA58, 114)。逆に言えば、ハイデガーは、学問的企てなしに、全く変容されていない生をそのまま抽出することの不可能性に気づき、自然科学などの個別学的な方法の手前でありながらも、日常的な体験・生の学問による変容的掌握という形で、生や体験を抽

出しようとしたのである。この生や体験の問題を存在論化した成果が『存在と時間』における実存論的分析論である。それは、解釈学的現象学という方法を用いながら、現存在の存在構造を実存範疇として抽出する作業である。その際、「現象学」は、「おのれを示すものを、それがそれ自身の方から示す通りに、それ自身の方から見させるようにすること *sehen lassen*」(SZ, 34)と定義されるが、それはあくまで形式的なものであり、ハイデガーからすれば、現象とは隠蔽・歪曲状態にある「存在者の存在」(SZ, 35)——『存在と時間』では現存在の存在——であり、その存在を語り出すことで隠蔽から明るみに出すことが求められるがゆえに、「存在論は現象学としてのみ可能である」(SZ, 35)と言われるのである。しかし、現象としての存在は、語りによって一挙に明らかにはならず、ハイデガーは隠蔽から取り出されたものが、再び隠蔽され、歪曲され、「仮象 *Schein*」となる可能性も指摘していた(vgl., SZ, 36)。つまり、存在は現れると同時に隠れるということであり、そのため、存在は完全に明るみには出せないのである。この点を踏まえ、ハイデガーは「転回 *Kehre*」へ向かう。1936年から38年にかけての覚書『哲学への寄与』のなかでは、「エアアイグニス *Ereignis*」としての存在の思索の必要性が説かれるが、この「エアアイグニスとしての存在 *Seyn*」について、「自己隠蔽 *Sichverbergen* は、存在 *Seyn* の本質的性格である」と述べられる(vgl., GA65, 330)。つまり、エアアイグニスとしての存在、その贈与という出来事には、同時に「脱去 *Entzug*」という運動も含まれるのである(vgl., GA14, 24)。そのため、「エルアイグニスそのものには、剥奪 *Enteignis* が属している」(GA14, 27)とも言われる。ハイデガーは『存在と時間』以後、こうした対向的な運動、特に存在の「自己隠蔽」や「脱去」を経験することが重要と説くのであるが、その萌芽は、すでに『存在と時間』でも見られた通りである。

それゆえ、もし「存在」を「ありのまま生」と言い換えることが許され、そこにハイデガー哲学を援用するのであれば、こと看護ケアにおいて一般的

な方法である、インタビューにおける「語り」の記録・解釈は、語る者の隠された生の経験を抽出することはある程度、可能かもしれないが、逆に、その「語り」の解釈による開示が、同時に、語り手の生を隠し、歪め、毀損する可能性もあるのではないかと、ことハイデガーを用いた「現象学的なアプローチ」においては疑念を抱いてしまうのである。つまり、インタビューが、当人の生を明らかにしつつも隠すのである。断っておくが、「ありのままの生」に迫ろうとする態度を批判しているわけではない。ただ、語る者の生が、インタビューの結果とその解釈、現象学者の知見の援用だけで、果たして成功しているのかに疑問を抱いているだけであり、インタビューの解釈によって隠されてしまうものにもまた注目しなければならないと思われるだけである。この点については、まずもって、こと看護理論と現象学との緻密な対話が必要であると思われる。

## 2章 「死への存在」としてのわれわれ——限界上における自他の境界画定

本章では、実存論的分析論のなかで、特に緻密に精査されている死の問題を概観し、その成果を、死という限界における自他の差異化という点に収斂させたい。そのため、ハイデガーの死の議論については、本稿に必要な点のみ取り上げることとする。

そもそも、なぜ実存論的分析論にて、死を問題視するのか。ハイデガーはその理由として「現存在の可能的な全体存在 Ganzsein」(SZ, 235) を取り上げるためとする。生物の死である「終焉 Verenden」でもなく、病死や事故死による「落命 Ableben」でもなく、現存在の可能性としての死は「死去 Sterben」である (vgl., SZ, 247)。それゆえ、「死去」は「現存在が存在するやいなや、現存在が引き受けるひとつの存在する仕方」(SZ, 245) となり、かつ「各々の現存在がその都度おのれ自身で、おのれの身の上に引き受けざるをえない

もの」(SZ, 240)となるのである。こうした実存論的分析論における有名な死の分析は、現存在の現象学として、その存在の限界まで、可能性という観点から精査を施すものであるが、この分析は、単数の〈この私〉にとってのみ、意味があるわけではない。確かに「死はそれが「存在する」かぎり、本質的に私のものである」(SZ, 240)という言葉及は、この私の死が問題であって、他者の死は問題ではないという安易な結論を呼び込みやすいし、死の「没交渉性 Unbezüglichkeit」という性格上、他者や事物との関係が失効する点から見ても、そうなるだろう (vgl., SZ, 263)。

しかし、日常性や非本来性で明かされた内実を考慮すると、この死の分析の射程が単に〈この私〉のみに関わるわけではないことが明らかとなる。まず、現存在はつねに単独で存在しているわけではなく、他の現存在と、本質的に還元不可能な関係を結んでいる「共存在 Mitsein」として存在し、何らかの他者の理解のもと、この世界を他の「共現存在 Mitdasein」と分かち合っている (vgl., SZ, 118/125)<sup>9)</sup>。ただし、平均的日常性、非本来性、頹落においては、自他は「ひと・自己 Man-selbst」(SZ, 126)として、相手とその配慮や顧慮において代替可能な存在了解のもとで存在している。それゆえ、ハイデガーが例にあげるように、「[...] ひととは靴屋、仕立て屋、教師、銀行員」であり、「現存在は他者もそれでありうるもの、それであるもの was auch Andere sein können und sind」という、「何か was」としての規定を自他ともに均一に被るのである (vgl., GA20, 336)<sup>10)</sup>。簡略化してまとめれば、われわれが生きる世界では、他者の可能性は私の可能性でもあり、その可能性の現実化へ向かって、われわれは生きているのであり、そうであるからこそ、「私でもできるのに…」というような仕事の優劣関係を気に掛ける「他者に対する差異への関心 Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen」から生まれる「懸隔性 Abständigkeit」や、出る杭にならないように「ひと」に迎合する「平均性 Durchschnittlichkeit」が、自他の固有の存在の獲得を拒み、自他を均質化するのである (vgl., SZ, 126)。附言しておくが、こうした日常性や非

本来性、頹落における現存在を断罪しているわけではなく、また避けるべきものとして記述しているわけではない。

では、死の問題に移ろう。可能性としての死とは「各々の現存在がその都度おのれ自身で、おのれの身の上に引き受けざるをえないもの」であった。共存在であったとしても、死を引き受けるのは<この私>である。がしかし、その引き受けそのものは、「各々の現存在」に懸かっている。つまり、死は、私の可能性であると同時に、私にとっての他者の可能性でもあり、私と同様に「私」と自己自身を呼ぶ現存在すべてにとっての可能性なのである。しかも、その可能性とは代理不可能な可能性である (vgl., SZ, 240)。それゆえ、各々の存在が「〔可能性としての〕死への存在」であり、ここで各自の存在の確実性が確保され、まさに「我在り Ich bin」と言えるのであれば (vgl., GA20, 437f./439f.)<sup>11)</sup>、「何者か」として存在を均質化されつつ、他者に代理される存在であった日常性、非本来性における自他関係に対し、死という存在の限界である審級から存在を捉え直すことで、それが「何者か」に回収不可能な、現存在各々を固有な存在を送り返し、他者ではない私を了解させる事態につながるだろう。こうした意味で、現存在としてのわれわれは、死への存在として、その死という限界において、自己と他者の固有化と差異化を経験することができるのである。つまり、「死への存在」としての存在了解は、「死去するのではなく、生きること」(GA64, 56)へ繋がるのであり、それは「私は決して他者を存在するのではない den Anderen *bin* ich nie」(GA64, 115)という仕方でも、他者ではないという差異性のもと、この私の固有な生を生きることとなるのである。

### 3章 他者との語り合いと「世間話」

現存在は、日常的・非本来的に、各々の営みを通じ、「何者か」として自他を了解している。前章では、この様態における自他の均質化が、各々の現

存在にとって固有な死の了解によって変容し、自他の差異化を促す諸相を検討した。以下では、「了解」や「情態性」と等根源的に現存在の実存を構成する「語り Rede」(SZ, 161)を概観し、この「語り」が、その構造上、「他者との語り合い」として機能していること、そしてこの「語り」の頽落態である「世間話」(SZ, 175)の諸相を明らかにし、後述する「ケアとしての対話」へ接続する準備としたい。

ハイデガーは「語り」には、その話題となる「それについて語るところのそれ *Wörter der Rede*」(SZ, 161)、その発話形態である「語られたこと *Geredetes*」(SZ, 162)、そして他者へ向かう「伝達 *Mitteilung*」(SZ, 162)が、本質的に含まれているとする。例えば、休講連絡という場合、「それについて語るところのそれ」は休講そのものであり、それが開示されることで、「語られたこと」となると同時に、学生への通達となれば、それは「伝達」となるだろう。ここで肝要であるのは、われわれが現存在であるかぎり、この「語り」のなかに、他者と共につねにすでに存在しており、その都度了解された事柄を——その理解度や正確さはどうあれ——すでに他者と共有しているということである。そのため、語りには、各々の現存在が了解したことを表明する「自己表明 *Sichaussprechen*」(SZ, 162)もまた存しており、世界や他者へと開かれているのである。こうした点から、ハイデガーは、「語り」を「語りのなかに構成的な契機として含まれるのは、それについて語るところのそれ(話題にされたもの)と、語られたことそのもの、伝達および供述である」と総括するのである(vgl., SZ, 162)。

しかし、「語り」にとって「伝達」が構成的であるならば、たとえ発話しないまでも、「語り」の話題は、ある程度、他者とすでに共有されていることになる。つまり、現存在はつねにすでに、特定の話題について、他者と了解し合っているのであり、その話題を他者に「伝達」しているのである。「われわれはすでにそれについて語るところのそれである存在者のもとで、他者と共に存在する」(SZ, 164)とハイデガーが述べるのも、そのためであり、こ

ここで「語り」は「他者との語り合い」として機能していることが明らかとなる。また、他者の「語り」の「自己表明」においても、語るだけでなく、「…を聴くこと Hören auf…は、共存在としての現存在が、他者へと実存論的に開かれて存在すること Offensein」とも言われるのである (vgl., SZ, 163)。

ただし、ハイデガーの見立てでは、こうした「語り」は、その構造上、「世間話」という頽落態に陥ることもある。「世間話」とは、「話題にされたものの基盤へ遡ることを固有な仕方では怠ること」「閉鎖すること」である (vgl., SZ, 169)。現存在には、「開示された世界の了解」「他者の共現存在、およびその都度固有な内存在の了解」が含まれている (vgl., SZ, 168)。この点から、現存在には、話題とされているものを、より豊かに理解することを怠り、またその理解が歪曲されていたとしても、放置する可能性があるわけである。こうしたなか、ハイデガーは「おのれを表明する際に、表明された言葉のなかにすでに存している、平均的な了解可能性に応じて、共に分かち合われた語りが大範囲に了解されるようになる」と指摘する (vgl., SZ, 168)。ここで「平均的な了解可能性」とは、誰にでも理解可能な一般的な観点からのみ、その話題を語ることであると理解できる。そうした了解と語りのなかでは、「ひとは語られたことそのものだけしかすでに聞いていない」事態となり、語りの話題についても「[…] おおよそしか了解されず、表面的に了解されるだけ」となる (vgl., SZ, 168)。もっとも、こうした「世間話」は、現存在が存在する以上、避けて通ることができないものである。例えば、テレビのニュースについて他者と語る際、そのニュースの内容を十分に理解せずに語り合うこと、他者の噂をすること、自らの正義感を誇示したいがために、SNSなどで相手への誹謗中傷をコメントで広めることは、日常茶飯事である。また患者と医師との関係でいえば、患者の症状の細かな内実や意志を聴かず、医師の判断だけで患者の治療に当たるといったパターンリズムも、医学上で一般的となっている対処の仕方に順じ、患者の語りを聴かないという点で、「世間話」となるだろう。このように、「語り」の頽落態としての「世間話」

は、「〔…〕 話題にされた存在者への第一義的な存在連関を喪失」した状態で、「この存在者の根源的領得という仕方においてではなく、語り広め、語りまねる」ことであり (vgl., SZ, 168)、各々の存在者をそのものとして了解しないことなのである。

#### 4章 良心の聲の聴取から他者との対話としてのケアへ

「語り」とは、共に存在する他者との「語り合い」として他者へと開かれているが、その頽落態である「世間話」では、現存在は平均的な存在了解のもと、他の存在者の存在そのものを了解しないまま、その存在者について他者と語り合うことで、真正な存在関係を築こうとしない様態である。こうした「世間話」という非本来的な「語り」から、本来的な「語り」へ向かう契機となるものが、「良心の聲」である。ハイデガーは、この良心の声を以下のようにまとめている。

〔良心の〕呼びかけにおいて、ひと - 自己は、自己の最も固有な負い目ある存在 *Schuldigsein* へ向かって呼び起こされる。呼び声を了解すること *Rufverstehen* は選択することであるが、良心を選択することはできない。それは、そのものとしては選択されえないものである。選択されるのは、最も固有な負い目ある存在へ向かう自由存在としての良心を持つこと *Gewissen-haben* である。呼びかけを了解することが意味するのは、良心を持つとする意志 *Gewissen-haben-wollen* である (SZ, 288)。

ハイデガーは、こうした良心を、先述した「語り」のなかで把握し、「ひと - 自己を聴くことにおいて、聴きのがされていた固有の自己」を、自己喪失にあった現存在から連れ戻す「呼び声 *Ruf*」とする (vgl., SZ, 271)。この「呼び声」は、「世間話」に没頭し、自己自身として存在していない現存在へ

呼びかけ、現存在はその呼び声に応答することで、固有な自己へと呼び起こされるのである (vgl., SZ, 273)。「世間話」に没頭する現存在に呼びかける良心は、日常的・非本来的な現存在にとっては隠されているため、それは「異他的な声 fremde Stimme」(SZ, 277)ではあるが、「現存在自身が、良心として、この存在の根底から呼んでいる」(SZ, 277)とされるのであり、いわば現存在は、良心としてその存在に呼びかけるものであると同時に、呼びかけられるものなのである。そして現存在は、自らの存在の根底からの呼びかけに対し、「沈黙 Schweigen」という様態で応答することで、自己自身として存在できるのである (vgl., SZ, 277)。では、こうした良心の呼び声を、沈黙という様態において理解することは、共に存在にする他者にとって、どのような意味があるのだろうか。この点に関しては、良心が宣告する「負い目ある存在」をどのように理解するかに懸かっている。

そもそも「負い目ある存在」とは、現存在が自らの存在を意のままにできないということと、すべての可能性を選択することはできないということの、二重の「無」によって規定されていることに起因している。つまり、現存在は、その存在について「現存在が自らおのれに授け渡したものではない」(SZ, 284)のであり、同時に「存在可能的に、現存在はつねにどちらか一方の可能性のなかに存立しており、それゆえ現存在は絶えず別の可能性を存在していない」(SZ, 285)。そのため、現存在の存在自体が無に浸透されているのであり、それは現存在の存在である「気遣い Sorge」が、徹底的に「無性 Nichtigkeit」であるということに等しい (vgl., SZ, 285)。つまり、現存在の存在そのものが無に浸透されているのであり、良心は、現存在が自らの存在を意のままにできず、つねに一方の可能性を選び、一方の可能性を選べないということと、現存在に自覚させるものなのである。

こうした議論において、ハイデガーは、この呼び声への応答によって、「[...] 現存在は責任をもって verantwortlich 存在することができるとし、また現存在は「[...] つねにすでに他者との共存在において、他者に対して

負い目を負っている」と説く (vgl., SZ, 288)。こうした言及を重く受け止めるなら、現存在は他者と共に存在するという現実性そのものに対し無力であり、また他者といかに関わるかという点では、つねに一方の可能性においてであり、他方の可能性においてではないという点で、現存在は根本的に、他者に対して有責であるということではないだろうか。これは、他者を傷つけ、苦しめることで初めて生まれるものではなく、現存在は他者と関わりながら存在するかぎり、その存在には、解消不可能な他者への責任があるということであろう。以上をまとめると、良心の呼び声を沈黙において聴くことは、現存在を固有な自己へと連れ戻すと同時に、日常性や非本来性では隠されていた、他者への解消不可能な責任に気づき、その負い切れない責任を負いながら存在することへつながると言えそうである。

こうした良心の声に沈黙のなかで聴き従うことは、「語り」の様態をも変様させる。ハイデガーは、「そうした沈黙から、真正に聴きうるということ Hörenkönnen と透明な相互共存 *durchsichtiges Miteinandersein* が生まれる」(SZ, 165) と述べる。つまり、これまでの議論を踏まえれば、現存在は良心の声の呼びかけに応えることで、「世間話」を脱し、他者の声を、責任をもって聴くという態度へ至るということであろう。良心の声と他者との「語り合い」は、ここにおいて、相互に規定し合うことになる。現存在は「了解的な他者との世界・内・存在として、共現存在に「聴き従い *hörig*」、現存在自身に「聴き従い」、この聴き従うことにおいて互いに帰属し合う *zugehörig*」(SZ, 163)。それは、「何者か」によって規定されず、各々が「死への存在」であるという点で差異化され、固有化された現存在が、良心の声に聴き従うことで、他者の声を「責任をもって」聴くという態度へ変様することであり、自他の現存在が「相互に - 聴き合うこと *Aufeinander-hören*」(SZ, 163) による「対話」へと移行することなのである<sup>12)</sup>。この事態を、本稿では、「責任をもって他者自身の声を聴き、応答する対話としてのケア」と名付けたい<sup>13)</sup>。それは、「気遣い *Sorge*」としてのケアという点では、自らの

固有な存在をケアする、気遣うことが、同時に、他者をケアし、気遣うことへつながるという局面を切り開くのであり<sup>14)</sup>、他者と共に存在せざるをえないわれわれが、社会における役割を超えて、他者の苦しみや悲しみを真摯に聴きくなかで、その声に応答し、言葉を交わすこととして、看護ケアという場面だけに限定されえない他者へのケアの射程を拓くものといえるだろう<sup>15)</sup>。

## 5章 実存論的分析論におけるケアの展望

前章までの内容を簡単にまとめておこう。本稿では、ハイデガーの『存在と時間』で展開された実存論的分析論が、看護の領域にとどまらず、「ケア」という問題圏に、どのように寄与できるかを問題として設定した。実存論的分析論は、現存在の非本来性・日常性から、現存在が固有な自己を獲得する本来性へと方向づけられている。本稿では、現存在の本来性における2つの契機である「死」と「良心」に注目し、そこから生じる本来的な「語り」を「自他が互いに現存在として了解され、他者の声を、責任をもって聴き、応答する対話としてのケア」として明らかにした。こうした本来性における「対話としてのケア」は、看護や医療の場でも、その他のわれわれが日常生活を営むなかでも、他者を他者自身として尊重し、その内なる声に耳を真摯に傾けるといふ点で、重要であろう<sup>16)</sup>。

こうした本来性における対話を念頭に起きつつ、再度、自己・他者・事物へ向かう「気遣い Sorge」としての現存在に戻ってみたい。ベナーらは、この「気遣い」のなかでも、特に他者に関わる「顧慮 Fürsorge」(SZ, 121)の「代理しつつ飛び込み - 支配する einspringend-beherrschend」(SZ, 122)様態と、「率先的に飛び込み - 自由にする vorspringend-befreiend」(SZ, 122)様態に注目し、前者の顧慮が、「支配と依存の関係」に陥ると指摘し、後者の本来的顧慮を、「彼や彼女がそうなりたいと望むあり方になるように力を与

える empower」ものとして重視し、「看護ケアの関わりにおける究極の目的」と評価した (cf., PC, 48-49)。こうした見解に対し、榊原は、ハイデガーの本来的顧慮に「押しつけがましさ」を感じるとしたうえで、本来性を看護師の視点とし、患者である「他者の方からの再帰的な自己了解」が必要であると指摘している<sup>17)</sup>。ここで重要であるのは、まず、ベナーの「力を与える」という能動的な他者へのケアが、ハイデガーの顧慮から導き出されるのかどうかという点であり、次いで、この顧慮が、本当に看護師の視点からだけのものであり、他者からの視点が欠如しているのかどうかという点である。

まず、「率先的に飛び込み・自由にする」という顧慮は、「力を与える」というケアの在り方として解釈することは難しいと思われる。そもそも、この顧慮は、実存論的分析論のなかでは、現存在が自らの存在を、他者に先立って問うことで、それを模範として、他者もまた他者自身の実存を問うことになるということを示している。ここで重要であるのは、こうした顧慮を、他者に先立って存在を問う者が、他者もまた存在を問うように「促す」「援助する」ものとして解釈することは可能だが、「力を与える」というような、他者に対し能動的かつ一方的な接し方として解釈できないのではないかと、いう点である。先立つ者がたとえ他者の模範となったからといって、他者には必ずしも、この先立つ他者に追従する必然性はどこにもなく、むしろ追従するかしないかという応答・選択は、他者に委ねられているとさえいえる<sup>18)</sup>。ハイデガーが「決意性 Entschlossenheit」について「自己自身への決意性は、共に存在している他者をその他者の最も固有な存在可能において「存在」させる sein lassen」(SZ, 298)と述べる時、この「存在させる lassen」という言葉には、使役として「～のままにしておく」が含意されており、この点から見れば、他者をこちらの意のままにせず、またこちらの側からの能動的かつ一方的な在り方を「押し付ける」わけでもなく、何らかの決定・選択を他者に任せ、委ねるといった、他者の「放任」ともいえる事態を指していると思われるのである<sup>19)</sup>。こうした点で、ベナーらの本来的顧慮の解釈は、実存

論的分析論における本来的な他者への関わりへの解釈としては妥当ではなく、また一方から他方への押しつけとして見られるがゆえに、患者の立場を尊重する看護の場面でも、異論が出てくることは避けられないだろう。加えて、この本来的顧慮を、看護師の視点に限定してしまう点にも疑義が生じる。もっともベナーの解釈では看護師の視点に限定されているので、榊原の批判は的を射ている。しかし、ハイデガーの議論展開では、「率先的に飛び込み・自由にする」者は、哲学の遂行者となるのだが、それは一人称の私にとっての二人称のあなたである可能性もある。つまり、「率先的に飛び込み・自由にする」者は、私にとっての他者の可能性でもあるのである。日常生活においても、こうしたケアは、それとして気づかれぬまま、われわれの生活を規定しているだろう。例えば、満員の電車内で高齢者や妊婦の方に席を譲る場合、それは席を譲るという行為を、他者に先立って行うが、他の乗客に、同じ行為を強制するわけではない。せめて、他の乗客もまた、席を譲るという行為をしてほしいと期待できるだけであろう。逆に、他者が私に先立って席を譲ったとしても、この私は席を譲らないという選択をする場合もあるだろう。こうした点で、本来的顧慮は、ハイデガーの内在的解釈としても、またそれを日常生活におけるケアとして捉え返したとしても、率先者に追従せよという命令や強制を他者に加えるわけではないのである。

次いで、こうしたベナーらのように、ハイデガーの「顧慮」に注目し、対人的なケア論を構築することも可能だが、こうした議論では、物に関わる「配慮 Besorgen」(SZ, 57) という物へのケアが脱落している。ケアといえ、他者へのケアや他者によるケアが想像されるが、実際のところ、他者へのケアと同時に、物へのケアも働いているのではないだろうか。例えば、ベッドで寝たきりの患者へのケアは、ベッドを患者のために使用しつつ、患者をケアする。また、患者が心地よく過ごせるように、患者の病室のベットメイキングを行い、床や窓を掃除し、病室を清潔に保つこともあるだろう。このように、看護や医療におけるケアに限定しても、物へのケアも必須であるし、

そうした限定された場面以外でも、洗濯・洗浄・整理整頓といった物へのケアは、日常生活を営む上で自然に行われていることである<sup>20)</sup>。ケアは確かに人間にとっても重要であるが、われわれが物と関わる時にも働いているものであり、そもそも「気遣い」が他者への顧慮、物への配慮をも含む概念であるならば、人間へのケアを特権視することはできず、物へのケアもまた、人間へのケアと同程度の重みをもって議論するべきだと思われるのである<sup>21)</sup>。

最後に、実存論的分析論における、非本来性・本来性という2様態のなかで、本来性におけるケアが他者に対する唯一のケアであるとは言えないという点を指摘したい。非本来的な顧慮である「代理しつつ飛び込み・支配する」もまた、相手によってはケアとなる場合もあるだろう。例えば、毎日家事に忙しい母親を見て、風呂掃除だけでも母親に代わって私が行うこともケアである——これは母親へのケアであると同時に、風呂へのケアでもある。また、自分でまだ食事ができない乳幼児に代わって、口元にスプーンを運び、そっと食べさせること、そして次の食事のために、食器やスプーンを片付け、清潔に洗うこと、これも乳幼児へのケアであると同時に、食器やスプーンといった物へのケアであり、このケアに喜びを感じていれば、それはまさに自己へのケアともなるだろう。したがって、ケア論から見た場合、ハイデガーが非本来的・日常的であると述べたからといって、それを必ずしも退ける必要はなく、むしろ本来性と非本来性・日常性・頽落といった、他者や物と関わる世界・内・存在としての自己の様態変様のなかで、その都度ケアは生じており、同時にその都度ケアの欠如も生じているのである。

こうした、見立てのもとでは、本稿で論じた「対話」についても同様である。相手の声を真摯に聴き、応答する本来的な対話が、相手にとって最善のケアであるとは限らない。時には、「世間話」の様態のなかで、一般的に流布している言葉を相手にかけるだけで、相手が喜びを感じる、ケアされると感じる場合もあるだろう——もっとも逆の可能性もあることは承知の上だが、相手の望む言葉をかけることはどこまで可能なのだろうか。また、

対話のなかで、言葉にすることで、問題としている事象が隠蔽されてしまうこともあるだろう。

このように見れば、実存論的分析論においてケアを論じる場合、他者だけでなく物へも注意を向けつつ、非本来性や本来性などの諸様態の動性に基づいて、つまりはその「混合形態 Mischformen」のなかで、その都度、他者、物、自己へのケアを包括的に思考しなければならないのではないだろうか。ハイデガーのケアとしての「気遣い」は、このように広範囲に及ぶケアの在り方を提起しており、この視点は、今後「ケアとは何か」「いかにケアをするのか」という問いに一石を投じるものであると思われるのである。

### おわりに——ハイデガーと共に／を超えたケア論の可能性へ

本稿では、『存在と時間』を中心に、その本来性から、「他者の声を、責任をもって聴き、応答する対話としてのケア」の可能性を検討した。同時に、従来、ハイデガーを用いたケア論の場合、特に本来的な顧慮に重点を置き過ぎる傾向があったので、そこに物へのケアの可能性と、非本来性と本来性との絡み合いのなかでケアを思考する視点が必要であることを指摘した。この成果は、今後、看護・医療だけでなく、われわれが普段生活しているなかでのケアを捉え直す一助になると思われる。

しかし、本稿の執筆のなかで、課題も浮かび上がってきた。まず、ケア論を『存在と時間』から考える可能性は否定しないが、ハイデガーの後期思想における技術や物への示唆のなかで、ケアをどのように思考できるかという問題である。周知の通り、ハイデガーは、科学技術が人間や他の存在者を、均一的に「物資 Bestand」として扱う動向を「集・立体制 Ge-stell」と名付けた (vgl., GA79, 32)。では、こうした科学技術による支配のなかで、他者や物へのケアに、どのようなアプローチが可能だろうか。特に、看護・医療の現場では、人工呼吸器や心電図などの技術が導入され、もはやそうした技術

的産物を抜きにして、患者のケアを行えないまでになっている。もっとも、日常生活においても、パソコン、冷蔵庫、自動車など、科学技術の産物は、われわれを取り巻いている。こうした科学技術時代の「集 - 立体制」における人間や物へのケアの在り方もまた、今後、検討していく必要があるだろう。

次いで、身体とケアの問題である。身体という点では、その量と質はともかく、ハイデガーも論じてはいるし、ハイデガーの身体論に関する有益な研究も近年、増えている<sup>22)</sup>。そうした議論と、看護ケアで多く参照されるメルロ＝ポンティの身体論なども踏まえ、身体とケアの問題を思考する必要もあろう。得に、「手」「触れること」と「ケア」との関係は、目下筆者の課題とするところである。ハイデガーは『思索とは何の謂いか』のなかで、手と思考、言葉を結び付け、思索を傑出した「手 - 仕事 Hand-Werk」とした (vgl., GA8, 18f.)<sup>23)</sup>。しかし、思索と連動したこの手は、傷つき、苦しむ他者にふと差し出され、他者にそっと触れる手ではないだろう。西村は、看護師が患者のケアのなかで、思わず患者の手をとったという語りに触れ、「[...]「触れ合う」といういとなみが、その患者を了解することや、患者の存在を確かなこととして感じることの基盤として働いていることが分かる」と述べている<sup>24)</sup>。こうした他者に思わず触れてしまう手について、ハイデガー、レヴィナス、メルロ＝ポンティなどから、実存哲学、現象学を幅広く摂取したアメリカのアルフォンソ・リングスは、『暴力と輝き』のなかで、以下のように述べている。

手は理解し apprehend、洞察力をもっている apprehensive。虚空を探るために、手は固体に触れるのである。手は難民キャンプにいる飢えた子供に差し出され extend、嵐によって巣から落ちた、羽根が生えたばかりの鳥にそっと開かれる open。死にそんな人をさす手は、いかなる知識も伝えないし、苦痛をとりのぞくことも、希望を差し出すこともない。それはただ、死につつある誰かに付き添い、その人とともに苦しみ、と

にも死ぬためにあるのである<sup>25)</sup>。

こうした何の目的もなく、傷ついた者、傷みに耐えられない他者に、何の効果も期待できないまま、つい差し出し、相手の身体にそっと触れてしまう手、この手はハイデガーの言う「手 - 仕事」における手なのだろうか。それとも、そうした手を超える手なのだろうか。そして、こうした手によって苦しむ者に触れることが、「それ自体としては治療 medication にも保護 protection にもならない」「何をするか知らず、逃れるすべもないひとつの気遣い solicitude」であり、「慰めのために触れること touch of consolation」であるならば<sup>26)</sup>、ハイデガーと共に、ハイデガーを超えて、手と身体、ケアの問題をさらに検討していく必要があるだろう。

## 注

- 1) 以下の論述は、拙著『ハイデガーにおける共存の問題と展開 哲学・有限性・共同性』（晃洋書房、2020年）、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紀要』108号、2016年、93 - 115頁）、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紀要』105号、2015年、123 - 143頁）の内容を踏まえつつ、それを「ケア論」のなかで新たに問い直し、展開した過程であり成果である。
- 2) 看護と現象学を結びつける研究は多岐に及ぶため、ここでは本稿にとって昨日の有益な文献のみをいくつか提示したい。まず、日本国内の研究では、西村ユミ・榊原哲也編著『ケアの実践とは何か 現象学からの質的研究アプローチ』（ナカニシヤ出版、2017年）があり、そこでは看護や医療におけるケアの実践者や患者の語りを分析し、フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティなどが提起した現象学的概念によって、その分析結果を解釈した多様な諸論文が収録されている。また、看護・福祉のケアについて、多岐に渡る論稿を発表している村上靖彦による、ケアについての最新の研究成果である、村上靖彦『ケアとは何か 看護・福祉で大事なこと』（中公新書、2021年）も有益である。さらに、本稿でも扱う、ハイデガーと看護ケアを結び付けた海外での有名な研究として、Patricia Benner / Judith Wrubel, *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*, Addison-Wesley, Menlo Park, 1989（『現象学的人間論と看護』難波卓志訳、医学書院、1999年〔以下、PCと略記〕）や、Patricia Benner / Christine A. Tanner / Catherine A. Chesla, *Expertise in Nursing Practice:*

*Caring, Clinical Judgement and Ethics*, Springer Publishing Company, 2009などが挙げられる。

- 3) もっとも、対人的なケアではなく、ペットの死や孤独死という事例をあげたケアの研究も存在する。例えば、森村修は、ペットの死や誰にも看取られずに亡くなった者の事例から、「<ケアの倫理>とは、私たちが、他者の中で他者と共に「生き延びる」ために、他者に対して自分がどのように「応答 (response)」できるかを考えていくことだ。それが<ケアの倫理>における<責任=応答可能性 responsabilité>ということなのだろう」と総括している(森村修『ケアの形而上学』大修館書店、2020年、229頁)。
- 4) ベナーらが依拠したとされるドレイファスのハイデガー解釈としては、以下を参考のこと。Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time Division I*, Massachusetts, 1991 (『世界内存在『存在と時間』における日常性の解釈学』門脇俊介監訳、榊原哲也・貫成人・森一郎・轟孝夫訳、産業図書、2000年)。ただし、ドレイファスはあくまで日常性や非本来性の次元の読解に終始しており、本来性の部分に関しては、ほぼ言及していない。
- 5) 榊原哲也「現象学と現象学的研究」、『ケアの実践とは何か 現象学からの質的研究アプローチ』所収、ナカニシヤ出版、2017年、4-8頁。
- 6) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI, Martinus Nijhoff, 1979, S.52 (エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、中央公論社、1974年、73頁)。
- 7) 西村ユミ「ケアの実践を記述すること／自らの視点に立ち帰ること」、『ケアの実践とは何か 現象学からの質的研究アプローチ』所収、ナカニシヤ出版、2017年、26頁。また、植物状態の患者のケアに当たった看護師のケアを詳細に分析した、西村ユミ『語りかける身体』(講談社学術文庫、2018年)では、他の表現として「前意識的な層における経験を、そのものとして推し出す」方法として、身体・視線・手への注目から、メルロ＝ポンティの現象学——特に身体性——が引き合いに出されている(上掲所、211頁)。
- 8) この指摘をシャープに表現したものとして、稲垣論「ありのままの生とインタビュー中心主義の帰趨——「ケアの現象学」の素朴さが映すもの——」(『実存思想論集XXV』所収、実存思想協会編、2020年、53-74頁)が挙げられる。稲垣は、インタビューは、対話ではなく「聞き取り調査」であるとし、インタビューという一人の語りを重宝し、その語りの解釈から得たものを真理のように論じる「ケアの現象学」の研究方法を「インタビュー中心主義」とし、その普遍化・規範化と同時にありのままの生を毀損する可能性を提起している(上掲論文、63-68頁)。本稿は、この指摘に多くを負っている。
- 9) この共存の動向については、Gert Efraim Lehmann, *Menschsein ist Mitsein. Das*

*Selbst und die Phänomenologie des Zwischenmenschlichen in Psychologie und Psychotherapie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, および拙著『ハイデガーにおける共存在の問題と展開 哲学・有限性・共同性』（晃洋書房、2020年）を参照のこと。

- 10) サルトルの『存在と無』が、『存在と時間』の批判的受容のもとに成立したことは周知の上だが、『存在と無』の「自己欺瞞 *Mauvaise foi*」における有名な一例である、「カフェのボーイ」の挙一同を観察し、サルトルが、ボーイになるために「演技、戯れている」と指摘した箇所は、行為によって何者かになるハイデガーの日常性の洞察を、ある意味巧みに表現し直していると思われる (cf., Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943/2007, pp. 93-94 (ジャン＝ポール・サルトル『存在と無 現象学的存在論の試み (I)』、松浪信三郎訳、サルトル全集第18巻、1956年、176-177頁))。
- 11) デカルトの「我在り」と当時のハイデガーの本来性との関わりについては、拙論「『確実性』を巡る対決——前期ハイデガーのデカルト批判——」（『哲学67号』、日本哲学会編、216-230頁、2016年）を参照のこと。
- 12) ミヒュルスキーもまた、良心の声の聴取において、共に存在する他者もまた本来化し、互いに語り合う可能性を示唆している (vgl., Mark Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier, 1997, S. 224ff.)。
- 13) 丹木博一は、『『存在と時間』におけるケア論の可能性』（『実存思想論集XXXV』所収、実存思想協会編、2020年、75-93頁）において、現存在の本来性の精緻な分析から、こうした対話としてのケアの可能性に言及しているが、後述するように、本稿では、本来性だけにケアを限定せず、非本来性との相互変様のなかでケアの可能性を検討している。
- 14) こうした側面は、「相手をケアすることにおいて、その成長に対して援助することにおいて、私は自己を実現する結果になる」とする、メイヤロフの指摘に近いものがある（ミルトン・メイヤロフ『ケアの本質 生きることの意味』田村真・向野宣之訳、みゆ出版、1987年、68-69頁）。
- 15) 「対話」という点では、本稿で論じた『存在と時間』における実存論的分析論だけでなく、その後のハイデガーの思索でも重要視されている。例えば、1937年の「討議への道」では、フランスとドイツを範にとり、「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」とされる (vgl., GA13, 15f.)。また、1953年から1954年の『言葉についての対話』では、ヨーロッパと東アジアの対話の可能性が模索され、「言葉の方から、言葉の用に供され、言う」「本来的な対話 *eigentliches Gespräch*」が求められる (vgl., GA12, 143f.)。こうした『存在と時間』以降の、ハイデガーにとっての「対話」とケアの問題については、

今後の課題としたい。

- 16) 西村ユミも、植物状態患者などの言語的コミュニケーションが困難な患者をケアする看護師の経験から、メルロ＝ポンティの身体論を経由し、「視線が絡む」「触れ合う」ことによって患者のケアに向かうと指摘している（『語りかける身体』、165頁以下、および176頁以下）。本稿は、「視線が絡む」「触れ合う」という次元においてもすでに、相手がたとえ話せなくとも、相手の立場を真摯に見据えた「対話としてのケア」が成立していると考えられる。
- 17) 榊原哲也「『気遣い』を問い直す——看護の事象に即して」、『実存思想論集X X X V』所収、実存思想協会編、2020年、15頁、27頁。
- 18) こうした実存論的分析論における顧慮の解釈に関しては、拙著『ハイデガーにおける共存在の問題と展開 哲学・有限性・共同性』（晃洋書房、2020年、88 - 97頁）を参照のこと。
- 19) こうした「顧慮」の拡張的な解釈の一つとして、例えばフォーゲルは、ハイデガーの顧慮は、民族や宗教を超えたコスモポリタンとしての共同体の創設に貢献できると指摘している（cf., Lawrence Vogel, *The Fragile "We": Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time"*, Northwestern University Press, 1994, p. 70）。
- 20) 『存在と時間』での「配慮」は、「手許性 *Zuhandenheit*」における道具の使用という場面で使われることが確かに多いが、ハイデガーは破損したハンマーを例に挙げ、それを修理することも配慮として扱っている箇所がある（vgl., SZ, 73）。
- 21) この物へのケアについては、森一郎の研究に大いに刺激された。森は「対物的なケア」として「人への労わり」とは別に「物への労わり」がある」と指摘し、「この世に人間が住むことを「労わること」であり、その意味での人間自身へのケアである。物たちへの労わりにもとづく世界への配慮のことを、あえて「世界への愛」と呼んでよいとすれば、この宏き愛は、自分自身を愛することでもある」と述べている（森一郎『核時代のテクノロジー論 ハイデガー『技術とは何だろうか』を読み直す』現代書館、2020年、202頁、215頁）。また、森は、死を超えて存続する物による触発から、物の側からの「共・脱現在化」や世代間における人と物との共在も指摘している（森一郎『死を超えるもの 3・11以後の哲学の可能性』東京大学出版会、2013年、62 - 63頁）。森によれば、こうした物が「時代を隔てた既在の人びとと、ひいては将来の人びとと、脱自的・地平的な歴史性において出会わせる」のであり、物が主体となって世代を超えたわれわれがつながるのである（森一郎『ハイデガーと哲学の可能性 世界・時間・政治』法政大学出版局、2018年、333 - 334頁）。こうした点から見れば、ケアは対人的な営みに限定されず、いわば物をケアし、物によってケアされるといった出来事も精査する必要があるだろう。
- 22) ハイデガーによる身体への言及としては、1960年代にメダルト・ボスなどの精神科医とのゼミナールを記録した『ツォリコーン・ゼミナール』が有名である。ハイデガー

は「身体 Leib はそのつど私の身体である」とし、対象として物化された身体を「物的身体 Körper」から区別し、そこに「身体を生きる」という動的な意味を込める (vgl., Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, 2. Aufl., 1994, S. 112f.). またハイデガーの身体論の研究としては、Frank Schalow, *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought*, State University of New York, 2006、および、高屋敷直広『身体忘却のゆくえ ハイデガー『存在と時間』における〈対話的な場〉』(法政大学出版局、2021年)を参照のこと。高屋敷は、ハイデガーにおける「身体」への言及から、「他者との対話・倫理の場」へ考察を進めており、身体と「語り」の不可分な関係を指摘している(高屋敷直広『身体忘却のゆくえ ハイデガー『存在と時間』における〈対話的な場〉』、95頁)。

- 23) デリダはここに、ハイデガーにおける手の特権視を見ている (cf., Jacques Derrida, *La main de Heidegger*, dans *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion, 1990, p. 190)。しかし、後述するように、この特権視された手とは別の手が、ケアにとっては必要であると思われる。
- 24) 西村ユミ『語りかける身体』、176頁。
- 25) Alphonso Lingis, *Violence and Splendor*, Northwestern University Press, 2011, p. 127 (アルフォンソ・リンギス『暴力と輝き』水野友美子・金子遊・小林耕二訳、水声社、2019年、244頁)。
- 26) Alphonso Lingis, *The Community of Those Who Have Nothing in Common*, Indiana University Press, 1994, p. 178 (アルフォンソ・リンギス『何も共有していない者たちの共同体』野谷啓二訳、洛北出版、2006年、221頁)。

## 【略号】

SZ = Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 18. Aufl., 2001 (マルティン・ハイデッガー『存在と時間(上)(下)』細谷貞夫訳、ちくま学芸文庫、1994年)。

## 【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 と巻号、頁数とを記載した。
- ・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、本文末および適宜註にて記した。
- ・原文からの引用、および原文中の「」は、すべて「」にて表記する。ただし、読みやすさを考慮する場合にも、「」にて表記した。
- ・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。