

## 人間存在の回復についての試論

加 國 尚 志

### I

現代の生活世界のいたるところに、人間存在を身体的にあるいは精神的に根底から揺さぶるような、ふさがれようのないさまざまな傷口が開き、その傷口が人間存在のはかなさや弱さをあらわにしている。人間が生きる場に内在するさまざまな暴力—それを数え上げ、その構造を解明する必要はたしかにあるのだが<sup>1)</sup>—は、人間が暴力を行使する者であると同時にまたこれらの暴力をこうむる受苦的存在でもあることを示して余すところがない。さまざまな暴力現象を前にして、人間存在の根深い暴力性や残虐性に戦慄を覚えると同時に、暴力をこうむる人間存在の心身両面における「傷つきやすさ」「苦痛」を前にして、多くの場合、私たちはなすすべもなくたたずんでおり、戦慄は倍化される。暴力をこうむる人間を前にして私たちに私たちの傷口が開くことを感じさせるのは、暴力を行使する人間の衝動や恠心のおぞましさ—それはたしかに私たちの内部に抑圧している悪徳の深淵をのぞきこませる—であると同時に、暴力をこうむる人間の苦しみが、私たちの内部にうごめく、いつかはふさいだことになっている傷口を再び刺激するからである。現代の生活世界において問題化されるさまざまな暴力が私たちに教えるのは、人間のおぞましさと弱さの深淵であり、この深淵をのぞきこめば、今度はそれをのぞきこむ者がその深淵と化してしまうような連鎖や転移が起こることである。この深淵をのぞきこむのに必要な高さが見失われてしまえば、その深淵は深淵でさえなくなり、私たちがその深淵そのものになってしまう

のである。

エマニュエル・レヴィナスが述べているように、他者を前にしての「傷つきやすさ」(vulnérabilité)、他者に対する私たちの「責任」(responsabilité)があるにちがいない<sup>2)</sup>。「責任」の概念は、その能力が有限であり万能ならざる私たちが常に責任を果たせる状況にいるわけではない—むしろもっぱら責任を果たすことができない状況にある—という事実からして、具体的な状況内部で限定的な行為の選択を行なわざるをえない人間存在の「これ以外には手段がなかった」という形での行為の結果を道義的に問題化する際の準拠点となる。「誠実さ」が問われるのは、他者の傷つきやすさに対して、私たちがどこまでその主体性を従わせたのか、というその従属の深度においてであるとしても、この他者の「傷つきやすさ」が「他者の」傷つきやすさであるかぎり、私たちの安易な理解の思い込みを拒むような他者の受動的な内面性への到達不可能性を持つにちがいない。責任を果たすことができない、ということと無責任ということは、行為の外観だけをとらえ、行為の結果のみを問題にするならばほぼ同じことになってしまうし、良心の負い目(罪責感 culpabilité<sup>3)</sup>)と弁解(責任転嫁)は、自己の外部から行為の結果だけを評価するならば同じことになってしまうだろう。原理的に事後的な罪責感に関わる一連の判断は、主体の内面の葛藤を考慮する観点においてのみ意味を持ち、このような葛藤は行為の結果だけを問題にする立場の視界からは外れてしまう。また逆に、行為に先行する内面だけを問題にするなら、葛藤を生じさせる要因となっている外的状況と私たちの行為との連絡を失ってしまい、行為においては自分が意図したわけではない結果にまで責任を負うことがある、ということが理解されなくなることだろう。まさしく傷口が「開く」のは(そしてその傷口が分有されると同時に分離されるのは)、行為の意図と結果が織りなされている私と他者の(それぞれの「内部」を排除しないが、それにもかかわらず隔壁で隔てられた「内部」ではない)「間」においてであって、私たちには到達不可能な彼方にあり、目には見えない他者の「傷つきやすさ」

は、私の方からはこの「傷つきやすさ」に到達不可能であり、したがって私は私の内在の境界線の内部にとどまるにもかかわらず、この「間」へと「私」を引きずり出すのであり、それは単なる内面でも、単なる外部でもなく、この「内と外」の境界設定そのものが問題とならざるをえないような一つの場を開きつづけるのである<sup>4)</sup>。この「間」の「場」のトポロジー的な反転の構造は、他者の「傷つきやすさ」について語るための先行条件となっている。目には見えず、触れることもできない他者の「傷つきやすさ」は、「私」を一つの「間」の「場」へと呼び出し、「私」をその「場」へと「曝す」のだ、とこんなふう言うこともできよう。そして、私たちの今回のプロジェクト研究が「暴力からの人間存在の回復」というテーマの出発点に据えようとしているのは、(一種の擬人的な類比が許されるなら)人文科学がこの「間」の「場」に曝されるべきであるということ、あるいはよりおだやかに言うなら、さまざまな人文科学は、このような「傷つきやすさ」をもつ人間存在から呼びかけられる「間」の「場」において連携することが可能なのではないか、という予測である。

ところで、他者の「傷つきやすさ」を前にしての「責任」は、いかなる行為によって果たされるのだろうか。さまざまな例示の可能性のなかでも、『ルカ書』に記された「善きサマリア人」の例<sup>5)</sup>は、他者の「傷つきやすさ」を前にしての私たちの行為のありかたを問題にすることについての一つの原型的な例となっており、レヴィナスの言う「傷つきやすさ」や「隣人」という考え方はそのヴァリエーションとなっているように思われる。傷を負った人間の回復のために能うかぎりのことをすること以外に、傷つきやすさを備えた、あるいは文字通り傷ついてしまった他者の「隣人」となることはできないのだろうし、人間の関係性を、単に外的な並存でも、内的な同一化でもなく、その「隣人」性において維持しようとするなら、たしかにそこには善きサマリア人のような態度が一つの範例として必要となることだろう。しかし、そこで善きサマリア人の内面で生じていることは、他者の苦痛への深い共感、

共苦なのか、それとも「汝の隣人を愛せ」という至高の者から差し向けられる掟への従属、掟の遵守なのか。「善きサマリア人」における「隣人になること」を行為の外的側面のみから問題にするなら、事態はあまりに単純化されてしまうと言わねばならないだろう。共感あるいは共苦と掟あるいは義務への従属との境界線、分割線およびそれらの間での位階区分は単純に引かれるものではありえないように思われる<sup>6)</sup>。「善きサマリア人」が「隣人」でありえたのは、共感や共苦に動機づけられた行為と律法を遵守する態度とが一見したところでは根本的に矛盾しており両立不可能とみられるこの両者が一、一つの行為において奇跡的とも言える形で両立するからであろう。シラーが「美しき行為」(eine schöne Handlung)<sup>7)</sup>を語ったときに、たしかにそれはあまりに理想主義的であったが、外化された行為と内面性の間には、単純な二者択一的分割はない、あるいは単純な分割は人為的な二分法にすぎない—したがって無数の分割線によって襞のように織り上げられている—ことを示してはいる。有限で傷つきやすい人間の行為には、往々にして葛藤や両価的な感情がつきまとっており、この葛藤や両価性に内側から光を当てるなら、この葛藤を断ち切ろうとする分割の欲望に哲学が打ち克つことは稀であることもまた示されうることだろう。哲学的な明晰さや判明さへの希求には、葛藤への嫌悪と不安が裏打ちされていると言えるが、それはまた多義的な解釈を許す両義的な言語への不安や不快と重ね合わされるものなのである。それは逆から投影してみるなら、哲学がそれを否認することによってその存在を肯定しているような、哲学の無意識をあぶり出している。この葛藤は、キリスト教の「善きサマリア人」の例であれ、仏教の「無量の慈しみの心」であれ、宗教であればそれが乗り越えられる瞬間を語るができるのに対して、哲学は哲学の存在理由において、法と信仰の起源に位置するこの葛藤の乗り越えに向かって無限に漸近線を描くところにとどまるのである。

一見したところ、哲学は人間のこうした「傷つきやすさ」について、あまり多くを語ってこなかったようにも見える。一般的に哲学の描き出す人間の

姿が、苦痛を受動的にこうむるのではなく、理性や意志によってそれを克服する「力」を備えた人間の姿であったこともまたたしかである。或る種の哲学は「強さ」と「能力」を語ろうとする傾向にあるが、哲学を歴史的に形成された文化的な制度として考えるなら、実際には、理性や意志といった精神のある部分の「強さ」「能力」「自律」を語るから、それが哲学らしく見える、ということの方が本当なのかもしれない。また仮に人間の自由意志や理性を認めない哲学であっても、力の強さと価値の位階を結びつける点では、やはり暴力をこうむる人間存在の「傷つきやすさ」は視界に入っていない。なるほどたしかに人間は決して傷つきやすいだけの弱い存在ではないし、完全に受動的な人間なども存在しない。「弱さ」や「傷つきやすさ」について語ることは、ときには人間についての誇張的語法を含むものとなることもたしかである。ニーチェがキリスト教を弱者のルサンチマンと呼んだときに、そしてまた同情や共苦に対して嫌悪をむき出しにしたときに、やはりニーチェは強さと健康への、あるいは美しさと力への貴族道徳的価値傾向の系譜学を呼び起こしてもいる<sup>8)</sup>。一面から見れば、それは人間存在を弱いものと決めつけてしまうことに抵抗し、「大いなる未来の」人間存在の矜持の念を鼓舞しているのだから、たしかに哲学者の美質を示している。しかしまた、それほどまでに「力」や「生」を礼賛して生きることに、何の利点があるのかは、必ずしも判然としない。それはハンマーで哲学をする価値転倒の試みなのか、それとも、壮健でも屈強でもない人間が言葉の上だけでそうした「力」へと自己同一化したイロニーの結果にすぎないのか、判定するのは容易ではないのである。

哲学者たちが不安と嫌悪のうちに自らの語り口からしめ出してきた人間存在の葛藤や傷つきやすさ、弱さを見てみるなら、それを直視することができないことはまた哲学者たちの生来の視力の弱さを教えてくれもする。人間の弱さや傷つきやすさについて語ることは哲学の務めではないとしても、やはり哲学を外から見たときに哲学とは何であるのか、という問い、あるいは哲

学には何ができるのか、という問いに対して、だいたい哲学者には何ができないか、という問いに答えることから逆算していくことも可能なのである。人文科学が人間存在の傷つきやすさに曝される場を語る以前に、そもそも哲学がそのような場に出ていたことがあるのかどうかが問われよう。「人間存在の回復」というテーマ—そして、この「回復」のために「哲学」は技術的にはほとんど役に立たず、せいぜい「人間存在」の定義についての議論を提供することができるくらいなのだが—はあまりに抽象的で、茫漠としている、という印象が避けがたいので、ここでは、哲学的な語り口による克己心など「子供じみている (faire l'enfant)」<sup>9)</sup> と語ったモンテーニュについて語ることから始めてみよう。そしてそれは、やはり「人間存在」の傷つきやすさとその感受性についてのある関心、痛みとそれを感じる身体、というモチーフを展開することから始めることになる。それはまた、医学的な「回復」「治癒」に対して、人文科学的な観点からの「回復」や「治癒」について語る手がかりを試みることでもある。人文科学が、人間存在の「傷つきやすさ」が開く「場」へといかにして出て行き、そこで応答するか、というあまりに大きなテーマを説く代わりに、ここでは、身体的存在としての人間の「回復」や「治癒」についての、哲学から提供できるいくつかの視点を提示してみよう。ここでは、モンテーニュに加えて、デカルトの『省察』Ⅵにおける身体観と『エリザベト宛書簡』で語られた健康観を取り上げでみることにする。デカルト哲学の解釈を提供することがここでの目的ではなく、近代自然科学の世界観を築き上げた哲学者の一人であるデカルトの思想の内に、人文科学から人間に接近することを可能にするような反転の軸を見いだしてみたい。

## Ⅱ

モンテーニュが心身の合一を認めるのは、身体の病気、その病気の徴候、そしてその苦痛の経験の直接性においてである。ジャン・スタロバンスキー

は、モンテーニュが「完全な克己という哲学に限界を設け」たことを指摘している<sup>10)</sup>。病気における肉体的苦痛を前にすると、哲学者の装う平静とは偽りの仮面であり、外見にすぎないものとなる。「快樂は賢者が味わうものではない」などという禁欲的態度は、モンテーニュに言わせれば「子どもじみている」。病気における肉体的苦痛に打ち克つか、打ち負かされるか、ということは人間の精神のありようを判定するのに大した意味を持たないことをモンテーニュは指摘する。彼にとっては、苦痛に耐える度合いで精神の強さをはかろうとするのは、あまり意味がないのである。

モンテーニュは『エッセー』第三卷第一三章「経験について」で医学への不信を述べ立てている。16世紀当時の医学の限界を念頭におかねばならないことは言うまでもないが、モンテーニュが挙げる理由は、医学的言説の多様性と不確定性であり、そしてプラグマティックな観点から見ての信頼度の低さである。たとえば、私たちが自分の身体の不調の際に医学事典を開けば、あっという間に三つや四つの病気があてはまることになる経験は誰もが味わったことがあるだろう。兆候とその医学的解釈の間には、厳密な連関がないことをモンテーニュは指摘するのである。

こうした医学的解釈（あるいは診断）の不確定性への反感以上に、今日の目から見れば「前近代的」と形容されかねないような、病気に対する独自の考え方がモンテーニュにはある。モンテーニュは、「病気」を医学によって「治す」という考え方に疑問を呈している。彼にとって治療は人為的なものより自然治癒的な回復につながる方法が望ましいのである。

「もろもろの病気の構造は生きものの構造にならって作られている。病気は生まれたときからきまった運命と寿命をもっている。これをその流れに逆らって無理矢理に力で縮めようとする、かえって長く延ばして、数を増やし、鎮める代わりにいらだたせる。」<sup>11)</sup>

「病気には通路を開けてやらなければならない。私は、病気に好きなようにさせるから、私のところにはあまり長く留まらないと思っている。また、皆がしつこくて頑固なものと考えている病気をも、病気自身の衰弱によって、医術の助けを借りずに、医術の規則に逆らって治して来た。少し自然のなすがままに任せておこうではないか。」<sup>12)</sup>

モンテーニュが医学を判断する基準は「快適」かどうか、ということであり、治療に対する医学的主張はほとんど信じようとしない。その基本的立場は、一方ではスタロバンスキーが述べるように、「経験」の一人称的直接性に対して、医学的言説が間接的で多義的であることにあるが（「私は推理によってではなく、実際の感じだけで私を判断する」<sup>13)</sup>）、もう一方では、モンテーニュが「自然」と呼ぶものへの彼の根源的に受動的な態度に認められるものである。病気も老いも自然がもたらしたものである。自然の法則に逆らおうとするのは、きわめて愚かしい行為である。しかしまた、ここでの自然の法則には、確実な予見を可能にするような必然性というものは含まれておらず、「自然がわれわれに約束し、われわれを脅かすことの中には非常な不確実と変化と曖昧さがある」<sup>14)</sup>。医学的予見よりもモンテーニュが信頼するのは自分自身の習慣から得た予見の方である。

こうしたモンテーニュの考え方には、ストア的でもあればルネサンス的でもある「自然との調和」という思想が生きていることがわかる。そこでは音楽における「調和」の比喩が効果を持つのである。

「われわれの一生は世界の調和と同じように、相反する事物から、また、いろいろの調子から、すなわち、おだやかなのと激しいのと、鋭いのと平たいのと、だらけたのときびしいのとからできている。その一方の音だけを好む音楽家に何ができるだろう。音楽家はそれらの音を一緒にまぜあわせて用いることを知らなければならない。われわれもまた、人生に共存する善と悪



について同じようにしなければならない。われわれの存在はこの両者の混合なしにはありえない。一方の側にあるものは他方の側にあるものに劣らず必要なのである。」<sup>15)</sup>

モンテーニュは、あまり信用のならない医者言葉に従うよりも、うまく病気や老いと共存していく方を選ぶことを勧めている。こうしたモンテーニュの考え方は、痛みや苦痛の一人称的な直接性（一人称的なナラティブの反省的明証性）と徴候の解釈という三人称的な客観化（臨床医学的診断の蓋然性）との対置、そして医学的実験よりも、自己の経験や習慣の方に信頼を置き、身体を自然の調和の内部に位置づける点で、その後現代になっていたところで反復されていく反近代医学的オルタナティブの言説の基本形を示していると言える。病気も自然の一部なのだから、それを克服するために医学的解釈を積み上げてみたり、哲学的な克己心に訴えかけてみたりするよりも、自然に委ねる方がよいとするモンテーニュの身体観と健康観は、痛みや快感の直接性とその生理学を承認するが、それはあくまで「私の」身体の「感じる」直接性によって是認される生理学—あえて言えば「一人称」の生理学—であって、近代科学的な生理学とは対照的なまでに異なっているのである。あえて言えば、モンテーニュの身体観は、因果的な法則づけを推論として退け、徹底して現象の場で身体をとらえようとするものであると言える。

しかし他方で、モンテーニュは「私」にもほとんど確実性を認めない。「私は感じる」の一人称的経験は、三人称的実験の徴候解釈的推論を排除するだけの確実性を持つてはいるが、しかしこの「感覚」の直接性と鮮明さが教えるのは自然の偶然性であり、私は他ならぬ「私の身体」によって、この自然の偶然性と調和しなくてはならないのであって、この一人称的経験の生理学は、この経験を言明する主観の原理的確実性を帰結するどころか、自然の根源的な偶然性への主観の包摂を暗示するのである。そこでは身体は根源的に偶然な自然の表現であり、自然は一人称的経験における身体をより大きな調

和へと開かせるのである。したがって、一人称的経験の鮮明さは、非人称的  
自然の根源的な偶然性へと接合されるのだが、そこには力の「大きさ」を「善  
い」とする価値観はどこにも見られない。「善い」も「悪い」も包含しつつ  
調和している偶然的な自然に身をまかせることが重要なのである。

こうしたモンテーニュの前近代的で前科学的（前医学的）な身体観と調和  
的で一種楽観的な自然観は、近代科学的世界観からは荒唐無稽なものとなれ  
ようが、現代の文化研究においては無視しえないものである。たとえばジャ  
マイカのラスタ信者が「ナイヤビンギ」と呼ばれる音楽儀式を野外で行うの  
は、「自然を賛美するかれらは、風に吹かれて夜空、星や月、稲妻、植物の  
位相など可視的現象から神秘的メッセージを看取しようとする」からである、  
とされる<sup>16)</sup>。現代の文化研究の成果をもとに、ドラム演奏による心の浄化や  
治療は、身体が自然のリズムと共鳴することによってなされる、と述べても、  
モンテーニュなら少しも驚かないことだろう。まさしくそれは「自然にまか  
せる」(faire laisser à la nature) ことであり、快適さを基準とした治療の選  
択であることになるからである。モンテーニュは、いわゆる「未開社会」の  
風習について、こんなふうには語っていた。

「彼らは野生である。われわれが、自然がひとりでに、その自然な推移の  
中に産み出す成果を野生と呼ぶのと同じ意味において野生である。しかし実  
際は、われわれが人為によって変容させ、自然の歩みから逸脱させたものを  
こそ野生と呼ぶべきである。前者の中には真実のきわめて有益で自然な徳行  
や特性が澁刺として遅しく生きている。それをわれわれは後者の中で退化さ  
せ、われわれの墮落した好みにだけ合うように変えたのである。」<sup>17)</sup>

ルソーの「自然人」に先立って、モンテーニュが認めていたのは、自然と  
の調和を生きる知恵という点において、むしろ自然をねじ曲げているという  
意味で「野蠻」なのは文明人の側であるという認識である。

### Ⅲ

一般に哲学史的な説明では、ルネサンスと古典主義という歴史的区分によって、モンテーニュとデカルトは隔てられる。この二人を隔てる約50年の間に狂気と理性の分割線が引かれた、とするフーコーの仮説<sup>18)</sup>とは別に、主観的感覚経験の直接的確実性と臨床医学的診断の蓋然性というモンテーニュの奉じていた位階秩序の転倒がデカルトによって行なわれた、とする私たちの仮説から、デカルトのテキストに近づくことにしてみたい。

一般的にデカルトにおける「心身二元論」が近代哲学と近代科学の出発点にあると言われて久しい。それはカントの「超越論的主観」の発見の先駆をデカルトの「コギト」に見るといふ哲学史観にはよく一致するし（しかし、言うまでもなくカントはデカルトのように「我あり」などとは決して言わなかった）、近代科学の機械論的世界観（ガリレイからニュートンまで、そしてその後の機械論者まで）と近代哲学の超越論的主観主義の対立という構図の原点をデカルトに求め、この二元論との対照によってその他の哲学を位置づけるといふ地図作製には便利な解釈ではある。その解釈を維持するなら、たとえばデカルトの『省察』は方法的（誇張的）懐疑の克服としてのコギトの発見がクライマックスであるということになってしまうだろう。しかし、そこには歴史的解釈の「回顧的錯誤」があるわけで、テキストをゴシック的な体系的連関としてではなく、「縁」や「継目」もあらわなバロック的な断片としてとらえたうえでデカルトの『省察』VIを読むと、デカルトが単純に二元論を主張していたわけではないことがわかる。

「特殊の或る権利をもって私のものと私が称していたところのこの身体が他のいかなる物体にもまして私に属している、と私が思いなしていたのも、また理由のないことではなかったのである。というのは、私は身体以外の物体からは切り離されることができ、それと同じように身体から切り離さ

れることはできはしなかったからである、欲望と感情とのすべてを身体において気づいていた、が[しかし]、身体の外に存在する他の物体においては気づくことがなかった、からである。]<sup>19)</sup>

とりわけ感覚的経験における心と身体の直接的な結合を私は疑いえない。それは「自然が私に教える」のである。

「何にもましてしかし私にそうした自然が如実に教えるのは、私が身体をもっていて、この身体は、私が苦痛を感覚するという場合にはその加減が悪く、私が飢えもしくは渴きに襲われるという場合には食物あるいは飲料を必要とする、等々ということ、であって、このことのうちには或る真理があるということ、私は疑ってはならぬのである。

また自然は、そうした苦痛、飢え、渴き、等々の感覚によって、私が私の身体に、あたかも水夫が舟に乗り合わせているのと同じようにいあわせている、というだけでなく、身体といとも緊密に結合されていて、いわば混合させられており、私はかくて身体と合して一つなるものを形作っている、ということをも教えている。]<sup>20)</sup>

感覚的経験が私の身体と私の感覚との直接的合一を教える、という観点は、その箇所だけを取り出してみれば、ほとんどモンテーニュとちがわない。自然が感覚を通じて私に教えることは、私の身体にとって必要なことは何かということであり、それは行動の直観的基盤として無視することはできない、あるいはその真理を「疑ってはならない」のである。少なくともこの点に関してだけは、ルネサンスと古典主義を隔てるこの二人の考え方にそれほど大きな違いはない。心身合一している人間が自然から触発されるという事実は、50年ほどの間に否定されてしまうほど根拠薄弱なものではなかったのである。しかし、両者の差異は『省察』の叙述の進行とともに、直ちに明らかに

なる。

モンテーニュにおいては、このように自然が私の身体を通じて教えることについての或る種の信頼があり、それは個人的経験と習慣によって妥当性を与えられている。簡単に言えば、モンテーニュの場合は、自然が導くままに行動をして、それほど重大な困ったことにはならなかった、という経験則が、医学的な法則に基づく判断に優先するのである。

ひるがえって、デカルトはたしかに「自然が私に教える」感覚の確かさと、心身合一の事実を認めてはいるが、モンテーニュほどには「自然の教え」を信頼していない。あるいは正確に言うなら、「自然の教え」そのものは、神の善性の仮説によってたしかなものであるが、それに基づく人間の判断と行動は誤りうるのである。モンテーニュが「自然との調和」の信念と習慣的な経験則によって「自然の教え」を信頼するのに対して、デカルトはその同じ地点で人間の誤りやすさを主張するのである。

「このほかに [実は] しかし、自然によって教えられたように私には思われはするが、よしそうだとしても [しかし] それでも実際には自然からではなくて、無思慮に判断する或る習慣から私が受け取ってしまっているものが多々あるのであって、だからこそ、それらは偽であることが容易に起るのである。」<sup>21)</sup>

感覚経験における触発の直接性そのものには何ら誤りは含まれていないとしても、幼少期より形成された習慣に基づく判断が私たちに誤らせるのである。その具体的な例は、おいしそうな食物だと思って、毒を食べてしまう、という例であり、自然はたしかに人間に欲求をさせる、しかも正しく欲求させるのであるが、人間の側の知識不足が毒を毒として認識することができないようにしているのである。あえて言えば、全知にして善意の神が創造した自然が私を触発する際にそこにはまったく真理しかないが、全知ならざる人

間はその有限性により判断を誤りうるのである。

したがって、病人が自分にとっては害になるものを欲しがるときに、その誤りは自然の側にはなく、人間の判断の側にある。モンテーニュが自然の偶然性や荒々しさをも身体と自然の調和の内に取り込み、病気の治癒そのものをこの「自然に任せる」ところに求めたのに対して、デカルトにおいては、神の創造した自然はあくまで法則的であり、したがって病人の誤った欲求も、その原因については、自然的な因果法則以上のものはどこにもない。モンテーニュが身体を一種の自然としてとらえたのに対して、デカルトにおいては、それは「機械」として分析される自然としてとらえられるのである。病人が有害な飲料や食料を欲するという場合、それは身体のしくみ機械的に分析することで解明できる。たとえば糖尿病を患っている人が甘いものをほしがる場合、これは明らかに病気を悪化させる欲求であるが、その原因は血糖値の低下やインシュリンの分泌不全に求められる、という例などが考えられよう。

こうしてモンテーニュとデカルトの間にある隔たりは、身体における感覚的触発の直接性において感得される自然的欲求が、「自然との調和」の相において見られるか(モンテーニュ)、機械的法則の相において見られるか(デカルト)という、徴候の知覚についての隔たりとして現れているのを見ることができ。モンテーニュにおいて病気や欲求は自然が与えるものであるから、自然に従い、自然に任せるべきものであったが、デカルトにおいては、病気や欲求を自然が与えるとしても、それは機械的法則の帰結としてであって、多くの場合自然が教えるものに従うことが有益であるとしても、私たちは判断をまちがってしまうことがある以上、神の善意によって仕組まれた自然の教えに直接的に一致することはそれほど簡単ではない。徴候を解釈するために用いるべきコードは、「自然との調和」ではなく、因果法則なのである。

そのため、デカルトの結論はモンテーニュの結論とは大きく異なっている。デカルトは、感覚的触発における「自然の教え」があることは認めるが、他方で心身の区別も手放さないのであって、心身合一が直接的に感得される疑

いえない真理であるとしても、身体が感得するものは、精神が理解するものとは同じではなく、身体と精神は同じではない。或る奇妙な論理展開の時間的推移によって、心身合一はそれと一見矛盾する心身二元論を排除するのではなくて、それを正当化するのである。

さらにデカルトとモンテーニュを隔てているのは、脳についての考え方であり、デカルトは、たとえば幻影肢を結局は脳に引き起こされる「自然によって設定された」運動に帰着させている。心身合一の感覚的触発の真理は、モンテーニュのように現象そのものの事実として受け入れられるのではなく、脳科学的判定に従属するのである。足がもはやないのに足があるように感じるのは、脳によってその感覚が伝えられているからであって、脳で起っていることを現実には起っていることと取り違えるところに私たちの誤りがある、とデカルトはとらえている。幻影肢は患者の生きた経験において是認される現象的真理ではなく、脳に生じた錯覚なのである。

この二重の経路によって心身合一の感覚的触発性を取り巻くことによって、デカルトは心身合一の現象的な真理をいっそう堅固な形で回復しようと考えているように見える。心身合一はたしかに自然が教える真理であり、多くの場合私たちの行為にとって有益な情報をもたらすのであって、それは疑いようがない。しかし、そこから人間の誤りやすさを排除することはできないのであって、心身二元論と脳科学的見解は、何ら誤りを含まぬ自然の教えに人間が自然の過誤を重ね合わせてしまうことの原因を示している。脳で起っている運動を、そのまま現実存在として認めてしまうところに私たちの過誤の原因があるのであり、私たちは物体において起っていることを、精神において知りうる以上には知りえないのである。

こうして『省察』Ⅵの叙述の流れは、誇張的懷疑を決定的に終結させることを告げている。誇張的懷疑は、たしかに「我あり、我存在す」とともに停止の一点を打ち込まれるのだが、実際に「欺く神」の仮説が廃されるための長い道のりはその後も続いていたのであって、それはコギトの確立による最

初の心身二元論において廃されるのではなく、永遠真理の創造者としての神と人間の誤りやすさの対比につづいて、心身合一の直接性においてもまだ払拭されない過誤の原因の正しい認識の後で、今度こそ誇張的懷疑は決定的に終結するのである。心身合一そのものが誇張的懷疑を終結させるのではなく、心身合一の直接性においてさえ残される、誤りやすさの原因を認識することにおいて、それは終結する。

したがって、フーコーがデカルトの『省察』Ⅱでのコギトに「狂気に陥ることがありえず、狂気存在可能性を排除するコギト」の出現を見たのに対して、そしてデリダがそれを反駁して「たとえ狂気に陥っていても確実に存在するコギト」の出現を見たのに対して<sup>22)</sup>、デカルトが『省察』Ⅵにおいて主張していたのは、「狂気について、それが脳的作用にすぎないことを理解し、感覚的な直接性においてではなく、現実の連続性において外界について正しく判断するコギト」であったと言えるように思われる。あえて言えば、感覚的触発が直接に教える現象的真理に対して、反省的で分析的な医学的見解と脳科学的見解を人間の判断の誤謬の原因および真理の判定基準として参照する知性の登場であったように思われる。

しかし、感覚的触発の一人称性に対して、同一のコギトが知性を行使して三人称的な推論を行なうということが果たして可能であろうか、という現実的な疑問はやはり払拭されない。糖尿病の人が、甘いものへの欲求を自らに激しく感じつつ、これは血糖値の低下のなせる結果であって、甘いものをとることはよいことではない、と判断することは、大いにありうるだろう。医学的言説と情報に取り巻かれている現代では、一人称的欲求に対して、三人称的な医学的見解が優位に立つことは日常的にありうる。また薬物によって幻覚や妄想を経験している人が、まさしくそれを一人称的に記述しながら、もう一方で、これは薬物によって脳によって生じた効果によるものだ、と三人称的過程を理解していることもありうる。それは夢を見ながら、「これは夢だ」ということを知りうるのと同じである。だが、狂気に陥って幻覚や妄



想を見て、それを信じ込んでいる人が、この幻覚や妄想の原因は自然的制度としての脳にあるのだから、薬物投与等によって正しく治療されるはずである、と考えることは、あまりありそうにない。心身二元論と脳科学的見解によってモンテーニュの一見素朴な一人称的経験主義——人称による経験や習慣を肯定し、三人称的推論を排除する態度——を乗り越えたように見えながら、デカルトの解決策の前には、人間の判断と行為につきまとう現実上の錯誤可能性の問題が残されており、デカルトははっきりとそのことを自覚している。モンテーニュなら、三人称的推論の不確実性あるいは蓋然性を列挙し、その理由としてデカルトが神がかりで作りに上げた自然の合法性ではなく、荒々しい自然の偶然性を置くことだろう。（幻覚や妄想を脳に作用する薬によって治したということは、薬によって脳内に生じたもう一つ別の幻覚や妄想を見ているだけではないのか、とモンテーニュなら言うことだろう。）デカルトにおいては、このような偶然性が入り込む余地はなく、三人称的推論が誤りであるのは、それが一人称的経験の明証性と対立する推論であるがゆえにではなく、私たちが吟味を尽くさないゆえに、である。自然が教える感覚的触発の直接性と「自然の光」が与える正しい認識との間にあるのは、人間の「自然＝本性」の「弱さ」なのである。

「しかしながら、実生活の必要は常にかくも事細かな吟味の余裕を許してくれるわけではないから、人間の生活が個々の事物に関してはしばしば過誤にさらされることは認めなければならないのであって、われわれの本性〔自然〕の弱さが認知されなければならないのである。」<sup>23)</sup>

この「しかしながら」(sed) を、議論の文脈全体を逆説でつなぐものではなく、あくまで付言的なもの、但し書き程度のものにすぎないと考えるなら、この「弱さ」にとどまることは、デカルトの哲学の主眼でないことになる。これらの「弱さ」に代えて登場するのは、私たちの感覚的錯誤についての脳

科学的知見や光学的知見であり、デカルトよりずっと後に確立されることになる近代医学と科学的な生理学の言説の権威(正当性)であることとなろう。モンテーニュが感覚的経験の一人称的确实性を根拠として追いはらった、多様で蓋然的な医学的解釈と推論は、デカルトにおいては、感覚的経験についての判断の錯誤可能性を根拠として、私たちの生活における過誤を補うものとして位置づけられ、确实性ととも復権する。そこには、モンテーニュが提示した、科学的な「実験」に対する感覚的な「経験」の優位という価値的序列の正確な転倒(感覚的な「経験」に対する科学的な「実験」、つまり解剖学的知見や生理学的説明による証明の優位)が見られるのである。心身合一の感覚的経験はたしかに确实であり真であり、疑いえないが、私たちの「本性の弱さ」による自然の過誤が存在する点で、理性的認識とはやはり区別されるのであり、自然法則的な認識に基づく科学的検証に服従するのである。私たちは本性の弱さ(思慮の不足)を持つ「にもかかわらず」、そのことを自覚して合理的な判断を行うべきである、ということになるだろう<sup>24)</sup>。ここから、たとえば『方法序説』第六部で、医学が「人間をより賢明で有能なものにする」手段として称揚され、「重要で不可決な学」であることを述べている部分—そこではデカルトは、当時の医学の限界を熟知した上で、医学の実験の積み重ねによって、身体ならびに「精神(l'esprit)の病気」、果ては老衰までも免れると述べている<sup>25)</sup>—とを合わせて解釈すれば、デカルトにおいて人間の本性の弱さを克服するものは、「実験」を積み重ねた医学であると結論することができるだろう。

しかし、この「しかしながら」(sed)を、議論の文脈全体を逆説でつなぐものと解釈するなら、そしてそれまでの叙述の内部に収まらない、はみ出した縁あるいは突起ととらえるなら、私たちは、医学的あるいは脳科学的な合理的判断を行いうる「にもかかわらず」、吟味不足によって誤る「弱さ」を持ちつづけることになるだろう。この「弱さ」が人間に本来のものとして、容易に克服されるものではないのなら、心身合一の感覚的経験とその実践的

意味は、科学的検証の後でも消し去ることのできない、一つの疑いえない真理をやはり保っていることになる。

この「人間の本来の弱さ」は、『省察』の最後に登場し、『省察』の歩みにはほとんど変更を加えない補足なのか、それとも『省察』の歩み全体においても拭いきれない現実生活において行為する人間の有限性の自覚によって、『省察』の歩み全体を限定するのか。後者の解釈を選ぶなら、このような「弱さ」を備えた人間の行為がとるべき実質的な道德原理の探求が後に控えているということになるだろう。

デカルトにおいて、医学的あるいは脳科学的診断や治療に対して、私たちの治癒や回復の場面では、私たちの道徳的な心構えが重視される。それは情念にとらわれず、思考や想像力を用いることを停止した生き方である。憂鬱症（メランコリー）であったエリザベト王妃に対してデカルトの行う治療的アドバイスは、情念に固執したり、それを反復したりすることをやめ、あるがままに外界を受け入れるような、一種の無為の態度をとることである。

「その勧めとは、精神をあらゆる悲しい考えや、諸学問についてのあらゆる真剣な思索からさえもまったく解放しなくてはならないこと、そして森の緑、花の色、鳥の飛翔など、どんな注意も要しないことがらを眺めて、何も考えていないと思っている人を手本とすることだけに専心しなければならない、ということです。それは時間を失うことではなく、むしろ時間をよく用いることなのです。というのも、こういう仕方によって完全な健康を取り戻すであろうという希望によって、自らを満足することができるからです。健康こそは人がこの世でもち得るあらゆる善の基礎であります。」<sup>26)</sup>

デカルトは体液説を信じていたので、憂鬱症も脾臓の送り出す胆汁過多によって生じるものとして外因的に考えていた。しかし、デカルトがエリザベト王妃に与えたアドバイスは、医者勧めの鉱泉の水を飲むことも重要だ

が、それが本当に効果を挙げるためには心の持ち方にも気をつけなくてはならない、という、内因的なものを考慮したものとなっている。結局、こうした心身の不調を回避するために推奨されるのは、しつこく取り憑く情念から精神を「解放し (délivrer)」、「何も考えていないと思っている (se persuader qu'ils ne pensent à rien) 人々」を手本とすることである。休息と無為を推奨するこのデカルトの考えを要約するなら、現実生活において、私たちはときとして、思考を止めることが最善であることもあると考えられるのでなくてはならない、ということになるだろう。それはただ考えないのではなく、考えないことが最善だと考えることである。それは真理の問題ではなく、善の問題なのである。

こうして、医学的知見に比して一人称的感覚経験や習慣を重視するモンテーニュに対して、一人称的感覚経験の意義を認めながら、それについての判断の誤りやすさを理由に、医学的あるいは脳科学的診断を感覚経験に適用することを主張したデカルトが、それでも最後に再び「人間の弱さ」を消し去ろうとはしなかったとするなら、医学や脳科学の外部で、この「弱さ」に随行する何らかの知性 (l'entendement) の営みの可能性は留保されていると見ることができるだろう。心身の合一、そしてときにはそのバランスの崩壊を生きねばならない人間は、真理の省察のときのようにただ一人称的なコギトであればよいというものではなく、現実の生活においては「何も考えない人」をまねることも時には必要であり、注意を払わずに木の緑や鳥の声を楽しむような態度、一種のコギトの停止が必要であり、一人称的コギトが健全に作動するためには、ときにはコギトを休ませることも必要であることになる。このようなコギトの休息についての考察はまた、それを拡張的に解釈するなら、一人称と三人称の間に、自然の美しさを素直に味わい、満足と喜びを感じることもできるような、非人称的な一つの「間」の「場」、一種の無為の場を開くことになるはずである。モンテーニュ的な現象としての身体から機械としての身体へ、というデカルトの方向から、さらに非人称的な身体

の現象と生成へという折り返しは、「身体的な不完全な生」<sup>27)</sup>をとらえるのに、医学と脳科学の対象としてとらえられるのではない身体そのものの語りに注目すべきであるということを示してもいる。事実、『省察』では「自然の教え」についての私たちの判断の限界を主張したデカルト自身が、『エリザベト宛書簡』では、医師の診断や薬の調合についての不信を隠そうとせず、薬に頼るよりも、自然的な治癒を目指すべきことを主張しているのである<sup>28)</sup>。そして、このような医学的治療の蓋然性を踏まえてなお、デカルトは「病気や不運は繁栄や健康に劣らず人間に自然なものである」<sup>29)</sup>と語っている。病気は「人間に自然なもの (naturel à l'homme)」であり、その治療法には化学薬品よりも「たやすく (sans aucun effort)」血液を浄化する飲食物を摂る「節食」(diète) が勧められるのである。

こうしてデカルトにおける「自然」による「浄化 (purger)」は、近代医学の外部と接触する。たとえばレヴィ＝ストロースの考察によると、精神分析が患者の一人称的語りと分析医の二人称的語りの間で、「転移」が生じる交差点を探り、多元決定によって象徴化されている原光景を明らかにすることで治癒と回復への方向を見いだそうとするのと同様に、未開社会の呪術師は神話を用いて治癒と回復を行う。「原住民の産婦は、神話的に転移されたシャーマンと同一化することによって、まぎれもない器官障害を克服する」<sup>30)</sup>のであり、両者の相違は、精神分析が神話的時間を個人の内部に求め、個人の過去から個人的神話の構築を行うのに対して、呪術師は神話を提供することによって患者を回復させるという点にあるにせよ、こうした転移が可能な象徴的效果が得られる構造は、機能主義的観点からすれば共通なのである<sup>31)</sup>。人間に取りつく「情念 (passion)」を取り去るための方法は、デカルトの言うように思考を停止し、自然をありのままに受け入れる無為と休息による健康の回復以外にも、一種の転移による象徴的效果に基づく回復（情念からの浄化）の方法が、さまざまな文化の内に存在しているにちがいない。

## IV

哲学史を論じることがここでの目的ではないし、ルネサンスと古典主義時代における医学的言説や生理学観をモンテーニュとデカルトに代表させて論じることでもここで意図されていることではない。それは別の専門家の仕事である。また、およそ350年から400年以上昔の医学不信を反復することにも意味はない。憂鬱症に対して、自然に親しむ生き方や節食よりも、抗鬱剤投与による脳内物質の分泌変化によって劇的に病状改善をはかる、というのが現代医学の見解であろう。こうした「医学的」見解に対して、私たちが述べることは何もない。ここでとりあげたかったのは、人間の「傷つきやすさ」を考察する上で、「私の身体」の一人称的性格に対して、それが傷つき痛みを感じるときに、それがまちがいなく一人称的であると同時に、その治癒や回復にあたっては、モンテーニュにおいては非人稱的で偶然的な自然へと結びつき、デカルトにおいては、解釈的多様性の曖昧さを（完全に、というわけにはいかないが）克服した医学や生理学あるいは脳科学による診断と結びつけられる、という点である。

そこには二つの異なる基準がある。一方には、医学的所見を一人称的経験の下位に置き、医学的治療よりも自然的回復力を信用するという基準があり、他方には、人間の判断の誤りやすさを理由として、科学的に合理的な説明方法に依拠しながら合理的な治療法を採用するという基準がある。一方には質的感覚と習慣への信頼、その一人称的話し方への信頼が、他方には量化と因果性による合理化に基づく三人称的説明を行使する一人称的理性への信頼がある。後者の基準は病みうる人間存在の回復に向けての医学的基準であり、ここでは、「善きサマリア人」は、また治療方法を正しく指導する医師でもあることになる。私たちは、この研究プロジェクトにおいて医学的知見や治療技術については何も語らない（もちろん、医学と人文科学の結びつきというもう一つ別の重大な課題がそこから浮かんでくるのだが）。それでも、医

学及び近代科学の探求が原理的に「無際限」なものであるのに対して、人間存在は原理的に「有限」である、という対比を前にして、この「有限性」の領分はたしかに人文科学に属している、と言うことはできる。おそらくは、医学的技術の進歩の果てには（したがって神の知に漸近線的に接近する人間の知性の無限拡張的展開の果てには）、人間存在の「有限性」は、もうすでに思考の準拠枠としては終焉を迎えていたことになるのだろう。それでも神の知性への無限漸近線が開くこの終焉の淵から、さまざまな回顧や想起を可能にする言語の力によって、「終わり」はその後がないということではない、と時間順序を転倒するように言うことはいつでも可能である。私たちは人間の意志まで神のそれに近づくとすることはできない。

自然科学的探求の創発性に対して、人文科学的探究の間接的な遡及や迂回の意義は、真理への直線的な進歩や技術の自己目的的な（無際限な）進化に対して、それらを単に否定するのではなく、それらが本来接地しているべき人間の生活の善きありかたへの問いかけを練り上げるところにある。私たちの研究が目指すものは、モンテーニュにおいて語られる「医学以前」の一人称的経験における「傷つきやすさ」への「医学以前」的方法による回復のさまざまな試みと、デカルトが最後に留保した（と私たちは解釈する）「医学及び脳科学以降」に残余として残される「人間の弱さ」を踏まえた「生活の用法」のさまざまな視点を、その多様性を尊重しつつ、現代の生活世界に生きる人間存在についての理解と結びつけることである。人文科学にとっては、この「前医学的」でもあれば「医学以降的」でもあるような領域での、他者をも含めた人間存在の傷つきやすさへの随行の諸様相の探求はまだ可能性の段階にとどまっているのである。

## 注

- 1) 『暴力と人間存在』 谷徹他著 筑摩書房 2008年
- 2) Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, fata morgana, 1972, pp.91-95.

- Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, 1974, pp.121-122.
- 3) Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité II, La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, 1960, p.135, p.138.
  - 4) 『関係としての自己』 木村敏著 みすず書房 2005年 175頁
  - 5) 「ルカによる福音書」 第10章 『新約聖書』 日本聖書協会 参照
  - 6) レヴィナスは「傷つきやすさ」を「受肉」(incarnation)と関連づけている。*Autrement qu'être*…, p.123.
  - 7) Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke V*, Carl Hanser Verlag, 1975, p.407.
  - 8) ニーチェ 『道徳の系譜』 岩波文庫 37頁
  - 9) モンテーニュ 『エッセー (六)』 原二郎訳 岩波文庫 203頁 Montaigne, *Les Essais*, Bibliothèque de Pléiade, Gallimard, 2007, p.1164.
  - 10) 『モンテーニュは動く』 ジャン・スタロバンスキー 早水洋太郎訳 みすず書房 1993年 240頁
  - 11) 『エッセー (六)』 161頁 (*Les Essais*, p.1136.)
  - 12) 同書161頁 (*Les Essais*, p.1136.)
  - 13) 同書173頁。原文は“ Je ne me juge que par vray sentiment, non par discours” (*Les Essais*, p.1144.) である。対比されているのは、「感じ」(sentiment)と「推論」(raisonnement, discours) である。
  - 14) 同書173頁。“ Il y a grande incertitude, variété et obscurité, de ce qu'elle nous promet ou menace” (*Les Essais*, p.1144.)
  - 15) 同書163-164頁。“ Nostre vie est composée, comme l'harmonie du monde, de choses contraires…” (*Les Essais*, p.1138.)
  - 16) 柴田佳子 「身体の響き、音の呼応、魂の強震 息声とナイヤビンギの「アイリー」な「リディム」 『音楽する身体 (わたし) へと広がる響き』 山田陽一編 昭和堂 2008年 所収 208-209頁
  - 17) 『エッセー (一)』 398頁 (*Les Essais*, p.211.)
  - 18) ミシェル・フーコー 『狂気の歴史—古典主義時代における』 田村淑訳 新潮社 1975年 67頁
  - 19) ルネ・デカルト 『省察』 所雄章訳 (『デカルト著作集 2』) 白水社 1973年 97頁 Cf. *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, VII pp.75-76. (以下 AT と略記し、巻数をローマ数字で示す)
  - 20) 同書 103頁 (AT VII, p.81)
  - 21) 同書 104頁 (AT VII, p.82)
  - 22) Jacques Derrida, “Cogito et histoire de la folie” dans *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p.85.
  - 23) 『省察』 112頁。「弱さ」のラテン原語は infirmitas であり「無能力」という意味を持



つが、フランス語訳では *foiblesse* (*faiblesse*) と訳されており、所訳でも「弱さ」という訳語が採用されている。(AT VII p.90, AT IX p.72.) 現代語との対応で考えるなら、*infirmité* は「身体障害」の意味で用いられることも指摘しておきたい。

- 24) デカルトの哲学（とその人間及び自然の認識）に医学及び脳科学の登場（創始）を見る解釈を列挙することは筆者にはとてもできないが、代表的なものとして以下の著作と論文を挙げておく。

Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons II L'âme et le corps*, Aubier, 1968, pp.249-250.

Richard B. Carter, *Descartes' Medical Philosophy, The Organic Solution to the Mind-Body Problem*, 1983, The Johns Hopkins University Press. pp.8-9.

『デカルトの哲学』小泉義之 人文書院 2009年

香川知晶「合一の真理—形而上学・自然学・医学」『真理の探究 17世紀合理主義の射程』村上勝三編 知泉書館 2005年所収

- 25) デカルト『方法序説』谷川多佳子訳 岩波文庫 1997年 82-83頁 (AT VI p.62.)
- 26) 『デカルト＝エリザベト往復書簡』山田弘明訳 講談社学術文庫 2001年 84頁 (AT IV p.220.)
- 27) 『身体の哲学 精神医学からのアプローチ』野間俊一著 講談社 2006年 53頁
- 28) 「殿下が化学療法を用いることを決して望まれないことは、これまたきわめてご立派です。その効能については、長々とした実験が無益に重ねられてきました。薬の調合においてごくわずかな変化でもあれば、うまくやれると思うときさえも、その性質はまったく変わってしまい、薬ではなく毒になることとなります」『デカルト＝エリザベト往復書簡』224頁 (AT IV p.590.)
- 「殿下が十分に節食なさり、血液を新鮮にして自然に浄化する飲食物だけをお摂りになることによって、それを治すのでなければ、あるいは何かほかの病気になる危険性があるからです。なぜなら薬については、薬剤師のものであれ、やぶ医者のものであれ、私はほとんど評価しておりませんので、それを用いることを決してだれにも敢えて勧めないからです。」232頁 (AT IV p.625.)
- ライプニッツが書写保存していたとされるデカルト「治療と薬物の効力」(*remedia, et vires medicamentorum*) (AT XI, pp.641-644.)の仏訳につけた解説で、ヴァンサン・オカントは、薬の治癒的効力の蓋然性に対して、デカルトは因果性による効力の解明という物理的秩序と心身合一という形而上学的秩序という二つの障碍にぶつかっており、治療行為の蓋然性はデカルトにおいても依然残されるのだという。Descartes, *Écrits physiologiques et médicaux*, Présentation, textes, traduction notes et annexes de Vincent Aucante, PUF, 2000, p.198.
- 29) 『デカルト＝エリザベト往復書簡』97頁 (AT IV p.266.)
- 30) 『構造人類学』クロード・レヴィ＝ストロース 荒川幾男他訳 みすず書房 1972年 220頁。Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1974, p.219.

31) 同書 224頁 . *Anthropologie structurale*, p.224.

(加國 尚志、立命館大学文学部教授)