

デカルトにおける「愛」の情念

デカルトは、晩年、エリザベト王女からの要請に答えるために情念について定義¹⁾し、さらに、6つの「基本情念 *Passion primitive*」を中心として、われわれの有している様々な情念について解説している。デカルトによると、6つの「基本情念」とは、「驚き」*admiration*、「愛」*amour*、「憎しみ」*la haine*、「欲望」*le desir*、「喜び」*la joie*、「悲しみ」*la tristesse*」であつて、他の情念はこれら6つの情念のいくつかの複合もしくは種であるといわれる。『方法序説』や『省察』のあと、エリザベトのために執筆したといわれる『情念論』の中で諸情念が分析されるとき、諸情念は精神と身体²⁾の二元論からではなく、精神と身体³⁾の合一から、いわば日常的生における人々との様々な交わりによる実践から説明される。『省察』においてみられるように精神と身体が区別されるならば、窓の外に、帽子を被りコートを着た通行人が私の眼に映ったとしても、その存在者は人間ではなく自動機械かもしれないと想定することができるだろう。けれども、『省察』の立場で

豊岡 めぐみ

のデカルトは、「私は、それは人間である、と判断している。同じように私は、目で見るとかと思つていたものをも、私の精神のうちにある判断する能力のみによつて理解している」(*Med II, AT, VII, 32*)と説明する。すなわち、デカルトは「物体それ自体は、本来は、感覚あるいは想像の能力によつて把握されるのではなく、ただ知性によつてのみ把握されるのだ」ということ、また、触れたり見たりすることによつて把握されるのではなく、もっぱら理解することによつて把握される」(*Med II, AT, VIII, 34*)と考えるのである。しかし、「エリザベト宛書簡」でいわれるように「精神が身体と結びついていてゆえに、身体に対して働きかけ、身体から働きを受ける」(*4 Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, 664-665*)⁴⁾ことが説かれ、『情念論』における心身合一に基づく諸情念が扱われるような経験的観点からこの状況が考察されるならば、私を高邁へと駆り立てたり高慢にさせたりするのは(すなわち、私に重視の情念や軽視の情念を引き起こさせるのは)、自動機械ではな

く、人格を備えた生身の人間以外にはあり得ないと想定するだろう。なぜなら、情念は、気高い謙虚とか、悪しき謙虚とか、高慢とか、高邁などを伴うような私の行動に対する自己評価およびそれに対する他者の様々な反応によって引き起こされるものであるからだ。³ 私以外の他者が存在することは、私が、他者の行動について、例えば、軽蔑や敬意、感謝や忘恩などといったある評価を下すことに基づいている。もちろん、最終的には、われわれの知性が他者の心の存在を証明することは確かなのだが、そうだとしても、最も容易かつ即座にわれわれにその存在を知らせるのは情念であると言えるだろう。

このことは、複雑な社会の中で、われわれが精神と身体が結びついた存在者として情念を抱きながら生きるということがいかなる意味を有するのかという問を投げかける。こうした問に答えるために、本稿ではデカルトにおける「愛」の情念を扱いたい。デカルトは、愛を通して、自己の利害だけにとどまるようなエゴイスト的愛ではなく、他者の善を追い求めるような真の愛を求めているように思われるからだ。その時、デカルト哲学の中に他者性が開かれ、愛をめぐるデカルトの考察はモラルへと展開されていくように思われる。本稿の目的は、デカルトが、6つの「基本情念」の一つである「愛」について、どのように考え、この「愛」の情念にいかなる役

割を担わせているのかを考察することである。

一 「愛」とは

デカルトにとって愛とは何であろうか。『情念論』第79節に「愛」の定義がみられるので確認してみよう。

愛は、精気の運動の引き起こす情動の一つであり、精神を促して、みずからに適しているように見える対象に、意志で結合しようとする⁴ (Passions, art. 79, AT, XI.387)。

デカルトは続く第80節において、この「意志で結合」⁵ することはいかなることなのかを説明しているが、それによると、「愛するものと今すでに結合している、と考えさせる同意のこと」(Ibid.)であり、その時、われわれは「ある一つの全体を想像しており、自分はその一つの部分にすぎず、自分の愛するものももう一方の部分であると考えて」(Ibid.)いると言われる。ここでのポイントは、「意志で結合」⁶ するということを、「欲望」⁷ を意味するものだと解釈してはならないという点であり、「欲望」によって、自分が全体の中の一部であると想像し、自分自身を他者と結びつけるように傾

くという意志の同意を促すことを指すことにある。ところで、情念の主な効果は、「情念が身体に準備させていることを、精神にも意志するように促し仕向けること」(Passions, art.40, AT.XI.359)であるが、あらゆる情念の効用は、「自然がわたしたちに有用だと定めているものを、精神が意志しその意志を持ちつづけるようしむけること」(Passions, art.52, AT.XI.372)にある。デカルトは、情念のこうした効用を、身体に関わる効用と精神に属する効用とに分けて考察している。

身体に関わる限りでの情念の効用は、「身体の保存に役立つ行動、なんらかの仕方で身体をいっそう完全にするのに役立つ行動にむけて、精神を促し同意と協力を与えること」(Passions, art.137, AT.XI.430)である。それに対して、精神に属する効用は、とりわけ愛について述べられている。他の情念と同様、愛の働きは、合一を保存し、かつ何らかの仕方でその合一をより完全なものにすることである。情念の中でも「愛はきわめて善し」(Passions, art.139, AT.XI.432)ものである。なぜなら、「それがわたしたちに真の善を結合させ、わたしたちをそれだけ完全にしてくれるからである」(Ibid.)。デカルトは愛は大きすぎることはありえないという。なぜなら「極度の愛でもそのなしうるすべては、わたしたちをこれらの善に完全に結合させ、特に私たち自身につい

て持つ愛が、何の差別も持たなくなるからだ」(Ibid.)。それゆえ、デカルトは「これはどんな場合にも悪いはずはない」(Ibid.)という。すなわち、真なる善に対する極度の愛は有益なものである。しかし、反対に、間違つた対象に対する極度の愛は、常に有害なものである。愛が欲望と結びついているときは、「愛は、精神がひたすら愛の対象を注視するようにするので、その対象の視覚像を精神に表象するのに脳内のすべての精氣を用い、これに役立たない腺の運動をすべて停止してしまふから」(Passions, art.120, AT.XI.417)である。

ところで、先にみた、『情念論』第79節の、この「意志で結合」するといわれる際、それは「愛するものと今すでに結合している、と考えさせる同意のこと」を指すものだったが、その時、デカルトは「愛」の重要な役割について説いているように思われる。というのも、デカルトは、「愛」によって自分を大きな全体の一部とみなし、意志の同意によって、自分と他者とを結びつけると考えているからである。そのとき、こうした自己と他者との結合は、「愛」という情念を巡って為される、複雑な心の傾きあるいは心理的態度と言ひ換えられるものであろう。そのことが「シヤヌ宛書簡」において理解できる。

第一の点についてお答えするために、私は純粹に知性的

な愛あるいは理性的な愛と情念である愛とを区別します。前者は：われわれの魂が、何らかの善を現にあるものであろうとなかろうと知覚し、それを自らにふさわしいと判断するとき、意志によって自己をその善に結合すること、言い換えれば、魂が自己自身をその善と合わせて、その善を一つの部分、自己を他の部分とするような一つの全体と見なすことに他なりません。次いで、もしその善が現にあるものならば、すなわち魂が善を所有しているか、あるいは魂が善によって所有されているか、要は単に意志によってではなく実際に事実として、結びつけられるのが自分に合っているといった仕方では魂が善に結びついているのであれば、それが自己にとつて善であるという認識に伴う意志の運動は、魂の喜びです (A *Chamut*, 1 février 1647, AT, IV, 601)。

「愛」は、この一節が示しているように、他者の善を自分の善のように求めようとし、自分の利益よりも他者の利益を優先することすらできる。それゆえ、「愛」は徳と義務とを結びつける働きをなすと言えよう。そのとき、重要な役割を果たすのが「感覺的愛」であると思われる。では、デカルトによる「感覺的愛」の説明をみてみよう。

われわれの魂が身体と結びついている間、この理性的愛は普通、官能的あるいは感覺的と呼ばれるもう一つの愛を伴っています。そしてこの感覺的愛は、：神經の何らかの運動によって魂のうちに引き起こされる混乱した思考に他ならず、この思考が魂を、理性的愛が存するもつと明晰な思考へと向かわせるのです。というのも、渇きにおいて、のどの乾燥という感覺は、水を飲みたいという欲望へ向かわせる混乱した思考ですが、この欲望そのものではないからです。同様に、愛においては、われわれは心臓のあたりに何かよくわからない熱を感じ、肺臓の内部にはきわめて多量の血液を感じます。その結果、われわれは何かを抱こうとするかのように腕を広げることさえしますし、このことは魂を促して、現前する対象を意志によって自らに結び付けたいと思わせます。しかし、魂がこのような熱を感じる思考と、その対象に魂を結びつける思考とは別のものです (A *Chamut*, 1 février 1647, AT, IV, 602-603)。

デカルトはここで、「理性的愛」とは異なる、「感覺的愛」について、さらに「感覺的愛」における想像力の重要な役割について述べている。「理性的愛」は、魂がある一つの対象を自らにふさわしいかどうか判断を下すのに寄与する。そし

て、それが自らにふさわしいと判断されるとき、「心臓はこれによって直ちに愛の情念を引き起す運動に向かう」ので、他者との合一を同意させるよう働きかける。「理性的愛」⁽⁸⁾と「感覺的愛」⁽⁹⁾という二つの愛は、通常一緒に見いだされ、両者の間には結びつきがあるので、「感覺的愛」は、「理性的愛」の判断した思考を受け、それをより明瞭化し具現化するのに役立つ。すなわち、「感覺的愛」は想像力の働きを有効的に活用することができる。それゆえ、時に「感覺的愛」は、魂に「別のときには欠点だけしか見ないであろう対象において、愛すべき美点を想像する」よう促すことすらできるのだ。⁽¹⁰⁾

想像力の主要な働きは、また、現前する対象を意志によって自らに結び付けたいと思わせるよう魂を促すために、自分が他者と合一しているという観念をわれわれに思い浮かべさせることに関与する。そのことを裏付けるために、第90節における説明を見てみよう。

自然は、理性を欠いた動物と同じく人間にも性の区別をなし、それにともなつて脳のうちにある刻印を与えておいた。この刻印によつて、ひとはある年齢とある時期に達すると、自分を不完全なものと思なし、自分は一つの全体の半分にすぎず、異性のもうひとりが残りの半分であらねばならないかのごとく考える。こうして自然によ

つて、このあとの半分の獲得が、ありとあらゆる善のうちで最大のものとして漠然と示される (*Passions, art. 90, AT, XI, 395-396*)。

ひとは異性の人たちを多数見るからといって、同時にその多くを望んだりはいしない。自然は、自分の残りの半分をひとり以上必要とするとは思わせないからだ。むしろ、あるひとりの人間において、同じときに他の人において認めるものよりいっそう自分の好む何かを認めると、精神はそのただひとりの人間に対して、所有しうる最大の善として自然が示す善を追及しようとする、自然の与える傾き全体を感じるようになっていく (*Passions, art. 90, AT, XI, 396*)。

デカルトはこの箇所で、「愛」と善との結びつきを語っている。より厳密に言うならば、「愛」は対象を善とみなすということだ。ただし、対象を愛すべきものだと思うのは、想像力の働きだけでは不十分であり、そこには理性や感覺の働きかけが大きく寄与する。デカルトは、「愛」においても「憎しみ」においても、その対象が外的感覺あるいは内的感覺と精神固有の理性によつて、精神に表象されるが、私たちははつた、内的感覺や理性が私たちの自然に適すると判断させる

ものを「善」と、またそうではないと判断させるものを「悪」と呼ぶのだと説明する。また、他方、外的感覚、特にただ一つ他のすべての外的感覚よりも重視されている視覚によって、そう表象されているものを「美」あるいは「醜」と呼ぶのだと言う。そこから、デカルトは二種類の愛である、「善いものへの愛」と「美しいものへの愛」が生まれ、後者の「美しいものへの愛」を「快」と名づけることができる。前置きをした後で、「このように快から生まれたこの傾向、この欲望は、恋の名で呼ばれて」(Passions, art. 90, AT, XI, 396) おり、「恋は、またいっそう不可思議な効果を持ち、物語作者や詩人たちに主要な題材を与えている」(Ibid.) と論を運ぶ。そして、「快」の情念は、感覚が表象して理性にやってくるものである。なので、理性が表象するものより強く精神を刺激するため、他の種類の愛や憎しみより通常いっそう強烈であるが、真理性が少ないため、容易く情念に流されたり欺かれたりしないよう細心の注意を払うよう助言する。デカルトはこうした美しいものへの愛である「快」よりも、善いものへの愛の方について重視し、そこから欲望と愛との区別を語っていく。

ふつう、二種類の愛が区別されている。その一方は「博愛(好意)の愛 amour de Bienveillance」とよばれ、自分の愛するもののために善を意志することを促す愛である。

他方は、「貪欲(欲情)の愛 amour de Concupiscence」とよばれ、自分の愛するものを欲望させる愛である。…どんなものであれ、なんらかの対象に意志で結合するならば、人はただちにその対象に好意をもってしまふ、つまりその対象にかなうと思われるものを、意志でその対象に結合させるようにもなるのだから。これが愛の主要な効果の一つなのだ。また、その対象を意志による以外のしかたで、所有したり結ばれることが善だ、と判断するとき、人はそれを欲望する。これも、愛の最も普通の効果の一つなのである (Passions, art. 81, AT, XI, 388)。

デカルトは、「ただ情念の向かう対象の所有への愛」と「対象そのものへの愛」の違いを続く第82節においてより詳細に説明している。それは、例えば「野心家が榮譽に対してもつ情念」や「守銭奴が金銭に対して持つ情念」と、「よき父が子供たちを持つ情念」とを比較している箇所であらう。「野心家が榮譽に対してもつ情念」や「守銭奴が金銭に対して持つ情念」は、「ただ情念の向かう対象の所有への愛」である。それに対して、「よき父が子供たちに持つ情念」は、「きわめて純粋なので、父は子供たちから何も得ようとは欲せず、今と違うように子供たちを所有しようとしないうし、今以上に子供たちと近く傍らにいようともしない。ただ子供たちを第

二の自己自身と考えて、子供たちの善を自分の善のごとくに、あるいはそれ以上の氣遣いをもって、求める」(Passions, art. 82, AT, XI, 389)と言われる。

愛と欲望は、このように対象の所有を持つかどうかという点において異なるものだが、しかし、対象との合一を想像力によって表象するという点においてはどちらも同様であり、このことは、私と他者とを合一させるという情念の主要な効果に寄与する。もちろん、愛は対象を善とみなすのに対して、性的な欲望は対象を快とみなすという違いはあるけれども。

二 「エリザベト宛書簡」における愛

デカルトは、われわれが一人では生存できないこと、個人の利益よりも、他者の善を追求することの重要性をエリザベトに説く。

神の善性、われわれの魂の不死、宇宙の広大さを認識したあとで、その認識が大変有益であると思われるもう一つの真理があります。それは、われわれの各々は他人から分離された個人であり、したがって、その利害はある意味で他の人の利害と区別されるにせよ、しかし人は一

人では生存することができないと考えねばならない、ということです。実際、人は宇宙の一部であり、さらにまた詳しく言えば、この地球の一部であり、この国の、この社会の、この家族の一部であり、人は住居、誓約、生まれをとおしてそれとつながっていると考えねばなりません。そして人は、一個人の利益よりも、自分がその一部である全体の利益をいつも優先させるべきです。ただ、それもあくまで節度と慎重さをもってのことです (A Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 292-293)。

しかし、エリザベトは、デカルトのこの考え方に対して懐疑的である。というのも、忙しい王室での仕事は、彼女の私的な時間を奪っていき、彼女は公共の生活と個人の利益は対立するものであると考えるからだ。彼女は、単に自分を全体の一部分であると考えることによってのみ、私的な利益と公的な利益とが釣り合うというこれら二つの実現可能性についてデカルトに問う。

われわれは全体の一部であり、全体の利益を求めるべきであるというお考えは、たしかにあらゆる高邁な行為の源でしょう。しかし、あなたがそれらの行為に定めておられる諸条件には、多くの困難な点があるように思いま

す。公衆のために自らが蒙る悪を、そのことから生じるであろう善と比較して、どのように測るのでしょうか？悪の観念の方がいっそう判明で、われわれにはどうしてもその方がいっそう大きく見えてしまうのですから。われわれ自身の価値とわれわれが共に生きている人たちの価値のように、同じ程度には知られていない事柄を比較するためには、どういう規則があるのでしょうか？（*A Descartes, 30 septembre 1645, AT, IV, 303*）。

エリザベトのこうした考えの根底には、個人の利益と公的な利益とは同じ尺度で測れるはずがないという、自己の経験に基づいた確信がある。彼女にとって、いったいいかにして、自分が耐え難いほどの痛みを負いそれに苦しんでまで、他者の善を重視し私的な行動を調整しなければならぬのか理解に苦しむ。自己を犠牲にしてまで他者のために何かをしようとする場合、個人的な痛みより他者の善の方を優先するため、私は自分が為そうとしていることを調整したり、究極的には自分の行為を抑制しなければならぬということになるのだろうか。そうだとしたら、エリザベトが考えるように、私的な善と公的な善との両立は困難であるという指摘は、的を得ているように見える。エリザベトはデカルトに次のように問う。

たしかに、善を、それが満足というものに貢献することができるのに応じて評価し、その満足度を、喜びを生み出す完全性に応じて測り、これらの完全性や喜びを、情念を交えることなく判断するという習慣は、多くの誤りから彼らを守るでしょう。しかし、このように善を評価するためには、善を完全に知っておく必要があります。できる限りのすべての用心をしたと良心が証言するとき人は満足せずにはいられないと、あなたは言われるでしょう。しかし、収支勘定が分からない時には、けっしてそういうことは起こりません。なぜなら、これから考慮すべき事柄については、人はいつも考えを変えなければならない。満足度を、それを引き起こす完全性に応じて測るためには、われわれのためだけに役立つものがよいのか、それとも他の人にも有益なものがよいのか、それぞれの価値をはっきりと見極めなければなりません（*A Descartes, 13 septembre 1645, AT, IV, 288-289*）。

エリザベトにとって重要なことは、情念によってではなく理性によって冷静に物事をみつめ、それに対処することである。われわれはある選択を為すことが自分にとって有益なのか、他者にとって有益なのかを勘案しながら完全性を測定し

なければならぬが、問題は、われわれは有限な存在者であり無限の知を有していないせいで、不十分にしかそれらを判断することができないという点にある。われわれがこの世において選択を強いられるような様々な事柄について、無限の知の欠如のせいで、われわれは将来について予測できないし、またあらゆる善を知ることができない。そうしたことが、エリザベトに不満を避けられないのだと確信させる。

では、他者のために何かをしようとして自己を傾かせるためには、何が必要なのであるか。とりわけ、自己を犠牲にして何が何でも他者のためにある行為を為すという場合には、他者を自己の一部分とみなし、他者と合一を形成することが必要である。他者との合一というのは、例えば、他者との間に何らかの結束、すなわちある繋がりを持つことである。しかし、無限の知恵の欠如のせいで、そうした他者との間に形成される繋がりや絆もまた、知性によって構築することはできない。その意味で、エリザベトの見解は正しいといえる。そして、デカルトはおそらく、この点に関してはエリザベトに賛同しているように思われる。なぜなら、利他主義を可能にするのは、知性ではなく、愛に代表される情念であるから。エリザベトとのやり取りは、デカルトに自己の利害だけにとどまるようなエゴイスト的愛ではなく、他者の善を追い求めるような真の愛を考えさせる機会をもたらし、デカルト哲学

の中に他者性を開く契機を与えたように思われる。

三 「シャヌ宛書簡」における神への愛

「理性的愛」と「感覚的愛」を区別するのは想像力の働きによるものであった。しかし、神への愛は想像力に訴えることはできない。神への愛は「感覚的愛」ではないからである。

神においては、想像に描きうるものが何もなく、その結果、たとえわれわれが神に対して何らかの知性的愛を持つとしても、知性的愛が知性から感覚に達するためには想像を通らねばならないでしょうから、われわれはいかなる感覚的愛も持ちえぬように思われているのです (Chanut, 1 février 1647, AT, IV, 607)。

神の諸属性は「われわれをはるかに超えるものであるがゆえに、それら諸属性がわれわれにとつて相応しいものとはどうしても考えられず、したがって、われわれはそれらに意志によって結びつくことは決してない」(Ibid.)。われわれは、神の諸属性と合一することはできない。なぜなら、自分の一部分であると想像することができないものについては、それと何らかの合一を形成することはできないからだ。しかし、

デカルトは、神を想像することはできなくとも、神を愛の対象として捉え、愛を通じて為された合一に思考を巡らせるなら、身体は心臓のまわりに熱を引き起こし、非常に激しい情念を生み出す反応が起こることを説明する。このことは、私に「愛」の情念を通して自己概念を獲得し、私が精神と身体とが結びついた一つの存在であり、他者も自分と同様そのよくな心身が合一し情念を備えた存在者であることを示唆する。デカルトがこのように考えているであろうことは、以下の一節から明らかであるように思われる。

われわれの愛の対象である神のうちには何かあるかわれわれは少しも想像しないとはいえ、われわれの愛それ自体を想像に描くことはできません。そしてその愛とは、何らかの対象にわれわれ自身を合一させようと意志することであって、つまり、神について言えば、われわれ自身を神の創造した広大な無辺な諸事物のきわめて小さな一部分とみなそうと意志することなのです (A *Chanut*, 1 *Levier* 1647, AT, IV, 610)。

神への愛は想像力に訴えることはできないが、この一節でわれわれが着目したい点は、神が愛の対象であるということだ。愛の対象であるということは、感覚によって捉えられる

ような事物や存在者であるか、あるいは、想像力がそうした事物や存在者について像を描くことができるという条件が必要となる。愛の対象がそのような条件を前提しているのだとすると、愛そのものもそのように、自己や他者に向かつて評価をするという働きを内蔵していると言えよう。デカルトは、われわれの愛の向かう対象をどのように評価するかということによって、つまりその対象に関する評価の違いによって、3種類の愛を区別している。3種類の愛とは、「たんなる愛着」、「友愛」、「献身」である。²⁰「たんなる愛着」、「友愛」、「献身」では、「たんなる愛着」とは、一つの花、一羽の鳥、一頭の馬に対してもつもので、「愛の対象を自分以下に評価」する場合は、その対象にもつ愛である。「友愛」とは、「対象を自分と同等に評価する」場合をいう。デカルトの説明によると、「友愛は、きわめて乱れた精神の持ち主でもない限り、人間に対してしか持ちえない。そして人間たちはまさにこの情念の対象なのであり、いかに相手が不完全であつても、自分が愛され、また真にけだかく高邁な精神を持つと考えながら、しかもその人に対してきわめて完全な友愛を持ちえなうことはなう」(Passions, art. 83, AT, XI, 390)。最後の「献身」とは、「対象を自分以上に評価する」場合に、ひとつのもつ愛である。

デカルトはこのように、自己と外的事物や他者との関係の評価に基づいて、3種類の愛の差異を説明しているのだが、

自分をどのように見積もるかということ、それに応じた自分自身の振舞いは、自分と他者との比較を通じて為されるものである。また、その際に想像力が密接に関わり、自己評価の程度に応じて他者に対する諸情念が引き起こされるし、また、反対に、自分に対する他者の様々な反応こそが、自己評価を為す際に大きく寄与するように思われる。

デカルトは、自分を公衆の一部と考えるならば、すべての人に善を施すことを喜びとし、他人の役に立つために、たとえ自分の生命を危険にさらすことも、他人を救うために自己犠牲を払うことも厭わないのだという⁽²⁾。そして、このように考えることは人間の行うすべての最も英雄的な行為の源泉であるとすらしい⁽²⁾。ただし、虚栄のせいで人から称賛されたいと思つて、あるいは愚かさのせいで危険を恐れずに自分の身体を危険にさらしたり死にさらすことは、称えられるべきものではなく、むしろ哀れむべき行為だと説明する⁽²⁾。神への愛は、自分自身の利害を棄て、それが自分の義務であり、自分がその一部である公衆に多くを負うていると考えることを基礎とし、それゆえ命を失うことすら可能にするようなものである⁽²⁾。この究極的な情念こそ、高邁である。高邁の特性として、デカルトは「他人のために善をなし、そのためには自分の利害を軽視することを最大のことと考える」(Passions, art. 156, AT XI 448) ことを挙げている。高邁は自己に向けられ

た、ある評価である。なぜなら、以下で述べるように、高邁は、自己と愛の対象とに基づいて、その正しい認識を持ち、高い自己評価を行うことによつて他者の善のために尽くすことが可能となるからだ。デカルトは、やはりここでも、自己評価と情念の関係性に着目していると思われる。デカルトはそのことを次のように説明している。

高慢と高邁とはどちらも、自分自身について抱く高い評価において成り立つものにほかならず、異なるのはその評価が、高慢においては不当、高邁においては正当というだけなのだから、この二つを同一の情念「受動」に関係づけることができると思われる。それは、驚き、喜び、愛の運動から合成される運動によつて引き起こされ、自己にも、自己重視の理由となるものにも向けられるものだ。反対に、気高い謙虚であれ、悪しき謙虚であれ、謙虚を起す運動は、自己自身に対して持つ驚き、悲しみ、愛の運動の合成した運動であり、これに、自己重視の理由となる欠陥に対する憎しみがまじる (Passions, art. 160, AT XI 451-452)。

われわれが自分について善だとみなすような事からについて考えることは、単に善を熟慮するだけではなく、その源泉

について考察することをも含む。それゆえ、情念の原因を突き止める必要性が出てくる。高邁は、情念であり、「精神」ある思考にしむける、精神のうちの「習性」であるところの徳である。⁽²⁶⁾このような思考は、身体における動物精気に強く影響を及ぼすので、動物精気のある運動が自己評価を為す。高邁も高邁もどちらも別々のものではあるけれども、動物精気の同一の運動が、妥当な自己評価（高邁）か、不当な自己評価（高邁）のどちらかを生み出す。高邁と高邁がどちらも、自分自身について高い評価を下すことは共通しているもの、これらが別々のものであるという事実は、これらの情念が、他の情念との関わりの中で有徳に傾くか、悪徳に傾くかという違いに依拠しているからである。

デカルトがこのように、自己評価をすること、しかもその自己評価を正しく習得することに着目し、その仕組みをわれわれに説明していることは、われわれが情念に流されるままに生きるのではなく、情念をうまくコントロールし、情念とうまく付き合っていくことを推奨するからである。

むすび

これまで、デカルトの「愛」について吟味してきたが、「愛」の情念の分析によって、他者がどのように考え、どのような

行動をするのかということに配慮することがいかに重要かが理解できるだろう。もしわれわれがたった一人でこの世に生きていくのなら、自分自身の善、とりわけ自らの身体に与る善を促進すれば良い。目の前に座っている人や通りを歩く通行人はもしかしたら自動機械かもしれないと想定することも可能である。しかし、こうした考えを否定するのに、重要な役割を果たすのが「愛」の情念、究極的には「高邁」である。「愛」は、なぜわれわれが他者との合一による結束や絆、たとえば、家族とかグループとかコミュニティなどを形成するのかを説明する。それゆえ、「愛」の情念は、他者が自分についてどのように考えているかに注意を払うことを促し、自分自身を全体の一部としてみなし、他者の善を追求するという特殊な概念を形成するのに寄与するのである。

注

デカルトの著作からの引用については、慣例によってアタン・タヌリ版によるものである。*Oeuvres de Descartes publiées par Ch.Adam et P.Tannery, reed. Vrin,1996* これをATと略記し、引用に際してはその巻数と頁を記す。引用中の「」括弧、引用文中の傍点は筆者によるものである。日本語訳は『デカルト著作集』全4巻、白水社、1973、山田弘明、『デカルト＝エリザベト往復書簡』講談社学術文庫、2001および『デカルト全書簡集』第七巻、知泉書館、2015、谷川多佳子、『情念論』岩波文庫、2008を参照させていただいたが、文脈の都合で筆者が独自に加筆、修正したところもある。

- (1) 「脳のなかにある印象だけによって、意志の協力なしに、したがって精神から生じるいかなる能動もなしに、精神のなかにはき起るやれるすべての想念 *pensées* を一般的に情念 *passions* と名づけることになり得ます。すべて能動にならぬものは受動にはかならぬからなり得る」(A *Elisabeth*, 6 octobre 1645, AT, VI, 310).
- (2) 山口信夫「デカルト哲学におけるデカルト他者論」『待兼山論叢』第12号、1978、pp.9-10.
- (3) 山口信夫「デカルト哲学におけるデカルト他者論」p.13.
- (4) "l'amour est une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables".
- (5) Alquié 以下の「意志と結合」をその表現として「意志と結合する」とは、誰かの意志と結合するのではなく「意志と結合する」。Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1947, p.363, n.17. デカルトは「意志と結合する」というのは注目に値するものに思われる。
- (6) Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2009, p.126. Alberto Frigo, "Descartes et l'amour des scolastiques : remarques sur la définition de l'amour dans les *Passions de l'âme*", *Hungarian Philosophical Review*, vol.59, 2015, p.113. カンブチネルは「この第7節の「意志と結合する se joindre de volonté」という表現に固有の難しがある」とを指摘している。また、Alberto も「この愛の定義は、デカルトの学説の曖昧さと難しとがあると指摘し、その理由を、「デカルトが『本質』と『特質』を混同してしまった」ことにあると説明している。
- (7) 『情念論』第86節に「欲望」の定義が為されている。「欲望の情念は、精気が引き起す精神の動揺で、精神が自分に適するとみす

- (8) Cf. A *Chanut*, 1 février 1647, AT, IV, 603.
- (9) *Ibid.*
- (10) *Ibid.*
- (11) 愛の情念の説明が『情念論』第80節にみられる。それによると、「ある一つの全体が想像されて、自分はその一つの部分にすぎず、自分の愛するものがその一方の部分であると考えられている」(*Passions*, art. 80, AT, XI, 387)と説明されている。
- (12) Cf. *Passions*, art. 85, AT, XI, 391.
- (13) Cf. *Passions*, art. 85, AT, XI, 391-392.
- (14) Cf. *Passions*, art. 85, AT, XI, 392.
- (15) *Ibid.*
- (16) 『情念論』におさべ、二つの愛として挙げられている「博愛の愛」と「貪欲の愛」は、「シヤヌ宛書簡」においてより具体的に説明されている。「博愛の愛」と「貪欲の愛」について、前者は「それにおさべ……欲望はそれほど現れな」が、後者は「非常に激しく欲望に他ならず、多くの場合弱く愛に基づいている」(A *Chanut*, 1 février 1647, AT, IV, 606)と説明されている。なお「博愛の愛」「貪欲の愛」の翻訳については、山田弘明他訳『デカルト全書簡集』知泉書院、2015年、239頁を、また「好意の愛」「情の愛」の翻訳については谷川多佳子訳『情念論』岩波文庫、2008年、70頁を参照させていただいた。
- (17) 「神は事物の秩序をきちんと確立し、人間全体をきわめて緊密な一つの社会に結びつけていますので、たとえ各人がすべてを自分本位に考えて、他人に対してどんな慈愛も有さないとしても、そ

の人が思慮を用いて事を行いさえするなら、そしてとりわけ道徳が腐敗していない時代に生きるならば、自らの力の及ぶすべてのものにおいて、通常は、やはり他人のために尽くしていることになるからです。そしてさらに、善を自分自身のために獲得するよりも、他人に善を施すことの方が、より気高く、より輝かしいことです。そのことへの最も大きな傾向を持ち、自らの所有する善を少しも尊重しない人は、最も偉大な魂の持ち主です」(A Elisabeth, 6 octobre 1645, AT IV, 316-317)。

(18) Cf. A Descartes, 13 septembre 1645, AT IV, 289.

(19) 「われわれが自分のことしか考えないならば、われわれに固有の善しか享受できないでしょうが、それに反して、自分をほか他の集団の一部と考えるなら、どんな固有の善もそのために奪われることなしに、われわれは集団に共通の善をも分けもつことになるからです……われわれがどんなに悲しみを苦しみを持っていて、それは、善なる行為に、とくに自分自身のためではなく他の人のための純粹な愛情に、つまり慈愛と呼べられるキリスト教の徳に由来する行為に、いつも伴う内的な満足ほどには大きなものではないかもしれません。かくして、人は涙を流しながら、数々の苦しみを重ねながら、ついに笑顔をつくるとき以上に、多くの快楽を得る」(A Elisabeth, 6 octobre 1645, AT IV, 308-309)。

- (20) 美頭千木美、「デカルトにおける愛」『哲学年誌』第29号、1997年、pp.78-79に詳しい解説がなされている。
- (21) A Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 293.
- (22) A Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 293-294.
- (23) A Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 294.
- (24) A Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 293-294.
- (25) Cf. Passions, art. 161, AT XI, 453.