

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-03-23

シンポジウム：デカルト哲学をめぐって： 神学と人間学の交錯：デカルトの愛について

佐藤, 真人 / SATO, Masato

(出版者 / Publisher)

法政哲学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

HOSEI TETSUGAKU : BULLETIN OF HOSEI SOCIETY FOR PHILOSOPHY / 法政哲学

(巻 / Volume)

19

(開始ページ / Start Page)

13

(終了ページ / End Page)

25

(発行年 / Year)

2023-12-29

神学と人間学の交錯

——デカルトの愛について

佐藤真人

一 初めに——『省察』と『哲学原理』における愛

デカルト哲学で愛が大きな主題になっているとは言い難く、デカルトが愛について語るようになるのは晩年になってからである。その量は決して多くはないが、道徳や心身合一についてのデカルトの思想を考えるうえで重要な示唆を与えてくれる。本論に入る前にいくつかの重要な言及をまず確認しておきたい。

『省察』の「第三省察」冒頭の仏語訳には注目すべき表現がある。「私は考えるものである、すなわち疑い、肯定し…想像し、感覚するものである」というラテン語原文の

箇所に、仏語訳では原文にない「愛し、憎む」の語が付加されている¹。これは仏語訳を確認したデカルト自らの加筆と考えるべきで、この時期のデカルトの情念への関心と、その中に占める愛の考察の重要性を端的に表している。

次に『哲学原理』で愛への言及が二か所見られる。一つは、自然学が形而上学的基礎の上に築かれていることを再確認した第三部冒頭で、人間中心的な視点を戒めつつ、万物の根源である神への愛の道徳的重要性が語られている³。もう一つは『原理』末尾での、身体的作用による魂の受動としての愛である。これら二か所の言及では、神学や情念の問題へのデカルトの関心が既に垣間見られるが、愛の内容そのものに立ち入られてはいない。

デカルトにとって愛とはどのようなもので、いかなる意義があるのだろうか。これを明らかにするため、初めに『情念論』や書簡の読解によって、デカルトによる愛の理論の独自性を洗い出す。次に、デカルト研究の第一人者であるマリオンとカンブシュネルの解釈を批判的に検討したうえで、最終的にデカルトがめざした愛の理論の哲学的な意義を解明することが本稿の目的である。

二 デカルトの愛の理論——知的な愛と情念の愛

二一 愛する「私」における愛の発生構造

『情念論』の愛の説明のうちで最も明快なものは、その定義を述べた第79項である。「愛は精気 *esprit* の運動によって引き起こされる魂の情動の一つであり、自らに適していると思われる対象と意志によって結合すべく魂を促す」(AT XI, 387, 3-6)。実はこの定義こそが、デカルトの愛を考えるうえで困難を生じさせている。というのもデカルトにとっては、身体的作用を受けて発生する愛(第79項による愛)と、身体的作用を必要としない愛があるからである。

この点については、在スウェーデンのフランス大使シャニュ宛の書簡を読む必要がある。ここでは愛とは何か、自

然の光のみによってわれわれが神を愛することは可能か、愛と憎しみを悪用した場合、どちらがより悪いか、といった問題について詳細に論じられている。まず知的あるいは理性的な愛と、情念である愛をデカルトは区別する。前者は、魂が自らに適していると判断した善と結合し、その善と自身で一つの全体を成そうと意志することを意味する⁽⁴⁾。この説明が『情念論』の定義と異なるのは、「精気の運動によって引き起こされる魂の情動」という語句がない点、つまり身体的作用による魂の情念としての説明がない点である。これはデカルトにとっての愛を考えるうえできわめて重要となる。なぜなら身体が関与らない、純粹な魂が善と結合して一つになると意志する、という知的な愛についての説明こそが、デカルト自身が明言するように(そしてアルキエも指摘するように)⁽⁵⁾、愛の本質を明らかにするものだからである。

この点を鑑みると、「第三省察」の仏語訳で、考えるものとしての「私」は「愛し、憎む」ものである、とデカルトが付加したのは些末な変更ではないことがわかる。デカルトにとって、本質的な愛とは知的あるいは精神的な愛だからこそ、愛する主体は何よりも、「身体なしに、すなわち延長実体なしにわれわれが明晰に認識する精神」⁽⁶⁾である思惟実体としての「私」である。そして「私」が善と

判断したものと結合を欲し、その意志が達成されたとき、その認識に伴う「意志の動きは…魂の喜びである」(AT IV, 601, 25-27) という状態に至る。なぜなら、「(知的な)愛は真の善をわれわれに結合させ、われわれをそれだけ完全にしてくれる。…そして愛は必然に喜びを伴う。なぜなら愛は、愛するものをわれわれに属する善として示すからである」。われわれは身体的(物体的)な面を愛することはあるが、「身体はわれわれの劣った部分にすぎない」⁷⁾ので、それはより劣った善であり、したがって愛の本質を構成しない。このように、愛は身体(物体)にも関係しうるが、本来的に精神に属するものであり、その意味で愛にとって身体(物体)は必須ではない点で、精神において、愛や喜びは想像や感覚と一定の共通点があると言えよう。

しかし愛には想像や感覚とは異なる特性がある。それは、たとえ知的な愛であっても、「われわれの魂が身体に結びついている間、この理性的愛は通常、官能のあるいは感覚的と呼ばれるもう一つの愛」⁸⁾すなわち情念の愛を伴う、という点である。魂があるものを善と判断し、そのものを愛し求めるとき、魂が結合した身体では、魂からの指令を受けた動物精気が神経を伝わって新たな血液を心臓に送り込む活動を行い、結果として、多量の血液が入った

心臓で大きな熱が発生する。⁹⁾初めは魂のみによって生じた精神的な愛であっても、「われわれの魂が一つの身体に合一されたような本性を持つものである以上」¹⁰⁾、それは情念の愛を自然本性的に発生させる。愛することで精気や血液の流れが盛んになり、「私」の身体は心臓と共に自然に熱くなる。すると今度は、身体の活発な作用が魂にも影響を与える。知的な愛は情念の愛を引き起こし、情念の愛はいっそう増幅される。だからこそ、「この生のすべての善と悪は情念のみに依存し…情念に最も多く動かされうる人々が、この生の甘美さを最も多く味わいうる」¹¹⁾と主張できることになる。

二二 魂の善としての愛の対象

デカルトは愛の内容を対象(ないし目的)によって区別しない。デカルトによる愛の区別は、あくまでその発生と構造にのみ関わる、すなわち、魂から発して魂のみに関わるのか(これをデカルトは内的情動と呼ぶ)¹²⁾、身体からの作用を魂が受けて発生したのか(情念)、という区別のみである。したがってデカルトは、アリストテレスやストア派のように友情の愛を特別視せず、トマス・アクイナスのように善意の愛と欲望の愛を区別せず、アウグスティヌス

のように自己愛と神の愛の区別（さらに使用と享受の区別）もしない¹³。先人たちのこれらの区別には、デカルトの考える愛としての本質において、すなわち、という点において根本的な差異はなく、これらは愛の結果においてのみ、つまり何を善とみなし、その善といかにして結合したのか、という点においてのみ異なるだけである¹⁴。これらの愛の相違はただ結果において生じるだけであって、善と結合して一つの全体を成すという本質においては何ら変わらないというのがデカルトの考えである¹⁵。「愛する私」が善とみなすものと結合し、一つの全体を成すのが目的である点であらゆる愛は一致しており、したがって一義的に考察可能なのである。

では、愛される対象としての「魂が自らに適していると判断した善」とはどのようなものだろうか。その判断が理性のみによってなされたものが魂にとって本来的な善であり、外的感覚の助けを得てなされたものは美と言えるので、これを愛好としてデカルトは区別する。この区別は愛における質的な相違を意味するわけではないが、感覚がわれわれを欺きうるのと同様に、感覚を経てもたらされる情念である愛好についても「最も欺くもの」であるとして注意を促している¹⁶。われわれは刺激の強い感覚認識にともしれば注目しがちだが、魂本来の善は純粋な理性のみに

よって示されるので、それに対応する愛こそが、欺くことのない真の愛と言える。

このように、デカルトは愛そのものについては形相的な一義性を主張するが、愛の対象の相違と、それを認識する精神の能力の相違から生じる愛の完全性という点においては差異を認める。したがって、自己より優れた対象への愛は、「その本性上、いっそう完全な愛であり、愛するものの利益をいっそう熱心に守らせる」¹⁷ものであり、その極致は最も完全な存在である神への愛となる。「神に対するわれわれの愛は、あらゆる愛の中で、比類なく最も偉大で最も完全なものにちがいないことは明らか」¹⁸だとデカルトは断言する。

このようなデカルトの愛の説に関し、フランスの世界的なデカルト研究者であるマリオンとカンブシュネルの論考を次に検討したい。

三 神の愛と人間的な愛

三―一 慈愛によるデカルト形而上学の「解任」

――マリオンの解釈

マリオンは、デカルトの自我と愛との関係を以下のように論ずる¹⁹。デカルトの「第一哲学」は、自我という唯一

無二の認識論的基礎から展開されるがゆえに、他者は自我の思惟対象 *cognita* すなわち表象に還元される。その意味で、「自我は本質的に他我 *alter ego* を排除する」(p. 207) のが『省察』の結論とすれば、これを打開するのがデカルトの愛の理論である。

自我にとって表象の一つに過ぎなかった他者を愛することにより、自我はこの者と一つの全体を成そうとする新たな局面を迎える。これによって自我は他者との全体の中に消失するわけではなく、反対に、「愛する」という自己の思いを成就させることができる。他者とは自我をより良くすることのできる存在であり、だからこそ自己にとって愛すべき存在なのである。この意味において、「他者を愛することで自我はさらに自身の基礎を確立する」(p. 211) と言いうる。これは自我の肥大化とも言うべき事態であり、このままではパスカルの言う憎むべき「私」²⁰ になる。

このような自己中心性を乗り越えるためには神(へ)の愛 *charité* が必要となる。神は理解不可能な存在、すなわち自我が思惟によって包括できない唯一の存在であり、したがって思惟による完全な対象化を拒む存在なので、自我の表象には還元されない。そのような偉大な存在が自己を愛してくれていることに対し、「私」は恐縮してへりくだり、その存在を敬愛するより他はない。つまり、不完全な

自己を超越した完全な神を愛することで、「私」は肥大化した自己中心性から脱却することができ、同時に、神に愛されている他者をも愛することができるようになる。ここに至って初めて「私」は他者を自己の表象としてではなく、すなわち自己の思いのためにではなく、他者そのものとして純粹に愛するのである。「表象するのか、それとも愛するのか。選ばなければならない」(p. 219) とマリオンは問う。なぜなら、「私」は神の愛を通してのみ表象としてではない他者を愛することができ、それによって他者も自己愛から脱却した「私」を愛してくれる、という相互の愛が可能になるからである。

マリオンのこのような主張は、なにもパスカルの慈愛の論のみに基づいて展開されたわけではなく、デカルトの次のような言明にその論拠を見出すことができる。

「あらゆる徳の土台であり基礎であるのは慈愛である…。人間のうちにありうる神からの他のどんな賜物も、それが慈愛に結びついていなければ、何の価値もない…。慈愛すなわち神聖な友愛によってわれわれは神を讃え、神に愛されるとわれわれが知るかぎりのすべての人々をも神のゆえに讃えるのだが、この神聖な友愛は、親交によって結ばれている人々の間に常に存す

る誠実な人間的友愛ときわめて密接な関係にある²¹⁾。

これについてマリオンは次のように述べる。「理論の秩序では、デカルトは基礎の資格を『考える自我』に認めていた。道徳と政治が問題になっているこの箇所では、『自我』の合理的基礎を放棄し、…それ自身が前合理的である…慈愛に基礎の資格を与えるのである²²⁾」。マリオンはパスカルを援用しつつも、デカルト自身が「考える私」の形而上学（マリオンの言う「存在—神—論」）の限界を認識していたからこそ、慈愛による道徳によって形而上学を「解任」したと主張する²³⁾。

三二二 人間における愛の統一

—カンブシュネルの解釈

こうしたマリオンの考察に対し、批判的検討を加えたのがカンブシュネルである²⁴⁾。彼はまず、マリオンの愛の主張はすべて知的な愛のみに限られ、情念としての愛、身体からの作用を受けて生ずる愛の要素が抜け落ちている点を指摘する。知的な愛は、魂が自身のうちに引き起こす情動であるという『情念論』第79項の記述を基に、カンブシュネルは次のように主張する。「魂は全く愛の情動の主体ではない。というのも、身体によって魂のうちに引き起こさ

れる愛の情念は、厳密に言って魂固有の動きではない。そして（知的な愛は）厳密に言って情動ではない（せいぜいが、ハーバート・スペンサー、ウィリアム・ジェームズやベルクソンが言うように、何らかの情動の観念である）」（p.127。強調は著者）。カンブシュネルによれば、情動を含むあらゆる情念は魂だけが引き起こすのではなく、心身合一が引き起こすものなので、知的な愛と情念の愛は互いに独立したのではなく、両者が「総合または統一」したものが、デカルトの言う愛である。ゆえに、魂は自らが結合した身体と共に愛する（p.129）。

既に見たように、情念の愛は知的な愛に付随し、さらには相互に増幅する作用があるので、神の愛のような最も純粹に知的な愛であっても、心臓の熱を引き起こし、結果として「きわめて激しい情念を引き起こす²⁵⁾」。他方で、情念の愛は理性が統制すべき対象であり、さらには情動を観念としてみるなら、これも思惟の一つの対象と言いうる。したがって、愛は純粹な思惟の審級としての自我から発生するのではなく、心身合一としての「実体的な存在」として、さらに言えば「思惟の主体としてのみならず、対象として」も存在する自我から発生する。ゆえに、図らずも愛することがあるのが「私」である（pp.129-130）。

このように、カンブシュネルは愛をあくまで人間のレベ

ルで考察する。魂と身体の実在的区別がいかに可能とはいえ、われわれが純粹な靈的存在ではなく、情念を必然的にもつ生きた人間であることを考えれば、心身合一の観点から愛を考えるのは当然とも言えよう。

四 両者の解釈の検討

四一 人間的な愛と絆——マリオン説に不足するもの

「私」の自己中心性は神の愛によつて抑制され、神を愛することで、他者も表象の次元を超えて愛の対象になるというマリオンの主張は、たしかにデカルトの説に依拠している点で説得力がある。しかし、マリオンの論考には心身合一に由来する情念の愛の重要性についての考察が抜け落ちており、この点に対するカンブシュネルの批判は正当と考えられる。

その論拠の一つとして、親の愛を挙げることができよう。親の愛には、守銭奴や酒飲みの愛（トマスの言う欲望の愛）とは異なり、子という対象自身に対する愛（善意の愛）がある。これは「きわめて純粹」な愛であつて、子から何かを得ようと望むことなく、親は「自身と子が一つの全体を成すと自ら考え *se représentant* …、しばしば自身の利よりも子の利を優先し、子を救うために自身の命

を失うことも恐れ²⁷ない」。ここでは、親子の表象 *représenter* と愛の両立可能性が示されているのみならず、本来の自己愛の対象である「私」の死をも厭わない自己犠牲の精神が、親の愛という人間的な愛によつて表されている。この善意の愛は神を経由する必要はなく、二者間で直接成立する。

それだけではなく、人間的な愛の構造が神の愛と密接な関係にあることをデカルトは示唆しており、その内実は次のごとくである。

エリザベト宛の書簡で、デカルトは個人の利益よりも全体の利益の優位性を強調している。形而上学の基礎はたしかに「考える私」によつて確立され、『省察』では他者はたしかに神しか現れないが、形而上学の確立以来、デカルトは他者の存在を否定したことはない。そもそも神が人間を作ったのなら、それが私一人のみと考えるのは（さらには広い宇宙で地球にしか知的存在がないと考えることも）傲慢の誹りを免れないことになる。デカルトの哲学は独我論からほど遠く、「私」はあくまで全体の一部として存在するのである。

そしてデカルトの言う全体とは、神が造った宇宙であり、人間社会であり、それらを成らしめている秩序の総体をも意味する。「神は事物の秩序を確立し、人間全体をき

わめて緊密な一つの社会に結びつけているので、たとえ各人がすべてを自己に関係づけ、他人にまったく慈愛をもたないにせよ、思慮を用いさえするなら：自らの力の及ぶすべてのことにおいて、通常はやはり他人のために尽くしていることになる³⁰。創造と秩序の確立がいったんなされた以上、真理と善の探求は個人の自由意志に委ねられる。それによって、「私」はまず自己の存在の確実性を第一に見すが、それは（その存在はまだ不確かにせよ）他者との区別のうえになされるものである。

この意味で、カンブシュネルの次の指摘は正当と言えよう。「他のすべての存在と区別することは、疑いなくデカルト的主体にとって本質的な行為である。しかし、この区別それ自体が、主体と様々な対象との区別の原初的不在の基盤のうえに生じている³¹」。このような主体と対象の区別の不在は、愛によって最もよく認識できる。「私」は全体の一部であり、「私」が愛する善はそのまま「私」が属する全体の利益にもなる点で、「私」と「全体」における他者との区別は根本的に消滅している。それ以上に、区別の根本的な不在は、愛の源である生きている「私」において見出せる。デカルトにおいて「完全な自我の学 egoisme」が見出せるとすれば、それはマリオンの言うような純粹精神の形而上学的還元においてではなく、主体の生すなわち

心身合一の理論においてである、とカンブシュネルは主張する（p.144）。この指摘は、マリオンの考察に不足していた人間的な愛と絆の重要性に光を当てたものとして特筆されよう。

四二一 愛の本質としての知的な愛と受肉した神への愛 ——カンブシュネル説に不足するもの

マリオンの主張が一貫してデカルトの形而上学に重きを置いて考察してきたように、カンブシュネルも第一作『情念の人』以来、デカルトの人間学的考察に注力してきた主張は一貫している。ただ、これをデカルトの愛の理論にどこまで適用できるかを考えたとき、カンブシュネルの主張にも批判すべき点があるように思われる。

第一に、デカルトにとって本質的な愛は知的な愛であり、その最たるものが神の愛である以上は、「魂は自らが結合した体と共に愛する」（p.126）というカンブシュネルの主張は明らかに行き過ぎであろう。情念の愛はあくまで心身合一の結果として知的な愛から生ずるものである。一方で知的な愛は、純粹に精神のみによって精神のうちに生じた愛であり、精神と実体的に区別された身体が参画する余地は本来的にはないのである。したがって、「権利上」デカルトの愛の理論は心身合一として人間が固有の領

域である、というカンブシユネルの主張(511c)はデカルトの論を超えたものと言わざるを得ない。

「第二省察」と「第三省察」が明らかにしたように、「考える私」が感じる(と考える)ことは、身体が不在でも可能である。同様に、「私」が愛する(と考える)ことは、愛する「私」の精神の存在だけで充分であって、身体も、そして愛の対象すらも、不在であつても成立するのである。「(神の)愛を魂のうちに引き起こす諸真理を思い浮かべる se representer ためには、魂は感覚との交流から大いに離れる必要があります」というデカルトの指摘は、魂と身体の区別を論じた『省察』の主張に通ずる。このような知的(または精神的)な愛から情念の愛が生じ、魂が「体と共に愛する」ようになるのは、あくまで心身合一の結果、「事実上」起きることであつて、愛にとって本来的な事象ではないのである。

とは言い、デカルトが身体を価値を貶めていることには全くならない。それは自然学や『情念論』でのデカルトの考察に既に明らかだが、愛の完全性が神の愛において最もよく表されるように、身体を価値をわれわれに最もよく表すのは神の身体、すなわちイエスの受肉や化体(聖餐でパンと葡萄酒がイエスの身体と血に聖変化すること)においてであることをデカルトは指摘している。非物理的な存在

である神は表象されえないので、われわれは神を思い描くことも、感覚的な愛をもつことも本来不可能であるが、「われわれに似たものとなるまで神が自己を低くした受肉の神秘」³⁴によって、知的な愛のみならず、感覚的な愛をも神に対してもつことが可能になる。そして化体では、イエスの身体と血になったパンと葡萄酒をわれわれの身体に取り入れ、消化し、同一化することによって、神を精神によつてのみならず、身体によつても受け取るのである。

このことは、たとえ神の愛であつても、純粹に精神的な領域のみならず、心身合一としての人間の領域でも成立することを示している。デカルトは、「われわれの本性的力のみによつて真に神を愛することはできる」と述べ、精神の本性的能力を強調するが、「他の対象の現前によつて、われわれは絶えず気をそらしている」こともやはり、心身合一としてのわれわれの本性である。この点は、『省察』の末尾でデカルトが述べた「われわれの本性的弱さ」³⁵に対応するものだが、「弱さ」をもつ人間のレベルにまで自己を低くして受肉したイエスのおかげで、そして化体のおかげで、身体の間からもわれわれは神への愛をもつことが可能になったのである。

五 結びに代えて——プラトンと対比したデカル

トの愛の理論の特性

哲学的考察の錬磨のための幾何学の重要性、精神を肉体から引き離すことの重要性、精神における真理の本有性（生得性）など、デカルトとプラトンにはいくつかの共通する主張がみられる（これらの考察において、デカルトがプラトンから影響を受けた可能性は否定できまいが、両者の主張はもちろん全く同じわけではない）。それは、愛の主張においても同様である。

プラトンによれば、愛（エロース）とは善と幸福の希求である（『饗宴』205D）。自己に欠けている善を愛慕することで、初めてわれわれは善に達する可能性を得られる。善には、魂にとっての善と肉体にとっての善の二種類があり、前者は天界にある永遠不滅の真実在、後者はそれら真実在の地上における影である物体がそれぞれ当てはまる。これらの善には、プラトンのいわゆる魂の三分割説が対応し（『国家』435C-441C）、前者は魂の理知的部分と気概的部分（すなわち『パイドロス』で語られる「馭者」と「善い馬」）が愛慕する善であり、後者は肉体との結合によって生じた欲望的部分（すなわち「悪い馬」）が愛する善で

ある。このように、プラトンにとって愛は天上へ向かうものと地上へ向かうものがあるが、エロースの司る愛は本来的に「あらゆる神がかりの状態の中で、もっとも善い」（『パイドロス』249E）ので、神々の住処である天界の真実在をめざすものであり、その意味で、二種類の愛には決定的な断絶はない。『饗宴』で巫女ディオティマがソクラテスに語る、一つの美しい肉体から美そのものへと至る愛のプロセスは、地上の愛から天上の愛への連続性を示している（210A-211D）³⁷⁾。

プラトンにとって愛は、「人間から出たものを神々へ、また神々から出たものを人間へ伝達」することによって、「世界の万有が一つの結合体となる」（『饗宴』202E）よう、人と神との交流を仲介する役割を担う。おそらくピユタゴラスに倣い、肉体を「魂の墓」（『パイドロス』250C）と呼ぶプラトンにとって、地上的な愛は「墮落」や「不自然な快楽」（250E-251A）であり、したがって「死滅すべき無価値なものに汚された」（『饗宴』211E）偽りの愛ではあるが、二種類の異なる愛があるわけではないことは、ちょうど現象界はイデアの影であって、二種類の異なる存在があるわけではないのと同様である。この点を指してデカルト研究者のアルキエは、プラトンは『饗宴』でデカルトより巧みに愛の統一を確立した、と指摘している³⁸⁾。

しかし、身体の価値を著しく低く見積もったプラトンに対し、デカルトにとって、身体は精神に比べて劣ってはいないものの、独自の価値をもつものだった。その最たるものが神の受肉や化体による現前であり、受肉した神への愛は最も価値ある愛となる。デカルトにとって情念の愛は、知的な愛の成就のために奉仕する役割として存在するわけではない。情念の愛は、心身合一にとって知的な愛に伴って必然的に生ずるものであり、その意味で、人間的な価値のある愛であると言える。神や天使と異なり、純粹に精神的存在ではない人間は、精神と身体の二つの道から愛を得ることのできる、ある意味で特権的な位置を占めているのである。神の愛と人間的な愛は矛盾なく「私」において共存し、両者はそれぞれ知的な愛と情念の愛によって構成される。さらに、「私」は愛において主体と対象の区別を排することができない。自己愛さえも、「私」が結びついている全体への愛に通じており、「私」は全体の一部として善を希求し、愛するのである。

デカルトはストア派とも異なり、情念を「ロゴスに反する（したがって自然に反する）もの」として貶めることもない。デカルトにとって、情念は「その自然本性上、すべて善い」ものであるから、「情念に最も多く動かされる人々が、この生の甘美さを最も多く味わいうる」こと

ができる。愛するのは「考える私」としての精神である以上、デカルトにとって愛の本質はあくまで精神的な愛に存している。しかし、精神的な愛は「生きる私」がもつ身体にも作用し、それによって情念の愛が生じる。したがって、神への愛は「私」の精神と身体において矛盾なく実現するのである。精神的な愛と情念の愛は内容的に区別されるものではあっても、「私」の中で一つに結びついている。だからこそ「私」は愛を文字通り全身全霊で感じ、心と体で十全に愛することができ、それによって「情念に最も多く動かされ」「この生の甘美さを最も多く味わいうる」のである。これは、実体としては区別される精神と身体が緊密に結合した「生きる私」ならではの自然本性に固有な愛の発現と言えよう。

《注》

- (1) AT VII, 34, 18-21; AT IX-1, 27 (デカルトからの引用は René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, C. Adam et P. Tannery [éd.], Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974; 1996 [AT と略称、続つて巻数、頁数、行数を記載])。
- (2) Cf. René Descartes, *Oeuvres complètes*, IV-2, (éd. J.-M. Beyssade & D. Kambouchner), Gallimard, 2018, p. 948, n. 3。
- (3) 『哲学原理』III, § 3 (AT VIII-1, 81, 14-15; 6-8)。
- (4) 一六四七年二月一日付シヤニント宛書簡 (AT IV, 601, 15-

- 21)。
- (5) Descartes, *Enures philosophiques*. [éd. F. Alquié], III, Garnier, p. 711, n. 2.
- (6) 「第二答弁」諸根拠、定理Ⅴ、証明 (AT VII, 169, 23-170, 3)。
- (7) 『情念論』第二部、第一三九項 (AT XI, 432, 19-20; 26-28; 6)。
- (8) 一六四七年二月一日付シヤニコ宛書簡 (AT IV, 602, 21-24)。
- (9) 『情念論』第一部、第一〇二項 (AT XI, 403, 22-404, 19)。
- (10) 一六四七年二月一日付シヤニコ宛書簡 (AT IV, 604, 1-2)。
- (11) 『情念論』第三部、第二二二項 (AT XI, 488, 8-9 & 12-14)。
- (12) 『情念論』第二部、第一四七項 (AT XI, 440, 19 & 23-25)。
- (13) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第八巻～第九巻: 『弁論術』第二巻第四章: 『初期ストア派断片集』断片 716-722。トマス・アクィナス『神学大全』第二一部、第二一六問題、第四項。アウグステイヌス『神の国』第一四巻、第二八章: 『キリスト教の教え』第一巻、第三章～第四章 & 第二二章。
- (14) 『情念論』第二部、第八一項 (AT XI, 388, 1-18)。
- (15) 『情念論』第二部、第八三項 (AT XI, 389, 25-391, 4)。
- (16) *Ibid.*, 第八五項 (AT XI, 392, 10-19)。
- (17) 一六四七年二月一日付シヤニコ宛書簡 (AT IV, 611, 22-25)。
- (18) *Ibid.*, AT IV, 612, 29-613, 2°。
- (19) Jean-Luc Marion, « L'ego altère-t-il autrui ? », in *Question cartésienne: méthode et métaphysique*, Paris, Puf, 1991, pp. 189-219. 本文に示した頁数は本書のものとする。
- (20) 『ハンセ』ラフユマ版五九七／ブランシユヴァック版四五五。なお、マリオン の当該論文は、パスカルの本断章の検討から始められている。
- (21) ヴァエトイヌス宛書簡 (AT VIII-2, 111, 26-27; 112, 10-12 & 22-27)。
- (22) René Descartes et Martin Schoock, *La Querelle d'Utrecht*, (éd. Th. Verbeek), Paris, Les Impressions nouvelles, 1988, préface, p. 15.
- (23) Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Puf, 1986, p. 378.
- (24) Denis Kambouchner, « La subjectivité cartésienne de l'amour », in *Les passions à l'âge classique*, éd. P.-F. Moreau, Paris, Puf, 2006, pp. 77-97, repris dans D. Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008, pp. 115-147 (本稿では後者のページ数を記載)。
- (25) 一六四七年二月一日付シヤニコ宛書簡 (AT IV, 610, 15-16)。
- (26) 『情念論』第三部、第二二二項等。
- (27) 『情念論』第二部、第八三項 (AT XI, 389, 11 & 14-20)。
- (28) 一六四五年九月一五日付ヨリザット宛書簡 (AT IV, 293, 3-14)。
- (29) 一六四七年六月六日付シヤニコ宛書簡 (AT V, 55, 2-12.

- 56, 14-22)。
- (30) 一六四五年一月六日付エリザベータ宛書簡 (AT IV, 316, 20-26)。
- (31) D. Kamboucher, *op. cit.*, p. 145 (強調は著者)。
- (32) デカルトの「私」と全体との関係の考察は、パスカルの「考える肢体」をある意味で先取りしたものと言えよう(ラフマ版三七〇-三七四)。
- (33) 一六四七年二月一日付シヤニユ宛書簡 (AT IV, 609, 30-610, 2)。同じく神の愛と表象の両立が示されており、マリオンの「愛か表象か」の二者択一はやはり成立しない。
- (34) *Ibid.*, AT IV, 607, 21-23。
- (35) 一六四七年二月一日付シヤニユ宛書簡 (AT IV, 607, 30-608, 1 & 8-9)。
- (36) 「第六省察」(AT VII, 90, 15-16)。
- (37) 廣川洋一が指摘するやうに、「感情としてのエロースは、知性としてのエロースへと連続している」(『古代感情論 プラトンからストア派まで』、岩波書店、二〇〇〇年、p. 80)。
- (38) Descartes, *Enures philosophiques*, [éd. F. Alquié], III, Garnier, p. 1015, n. 2. なお、自己と共に一つになることを探し求めることを、愛の一形態である愛好とデカルトは定義したが、『情念論』2. 90、これは『饗宴』でアリストパネスが語る愛の内容に符合する。
- (39) 『初期ストア派断片集』断片三七七-三九四等。
- (40) 『情念論』第三部、第二一一項&第二一二項 (AT XI, 485, 25 & 488, 12-14)。