

デカルトにおける「情念の治療法」

豊岡 めぐみ

The remedy for the passions in Descartes

Megumi TOYOOKA

キーワード：情念、高邁、欲望、治療法

はじめに

情念はその本性上、精神を促して身体を保存し、またはそれをいっそう完全にするのに役立ち得る行動に、同意させ協力させるものである。したがって、デカルトによると、情念はその本性からしてすべて善いものである。しかし、そう述べているにもかかわらず、デカルトは「情念はつねに善であるわけではない」として、情念の欠陥を指摘する。なぜ、デカルトは、このような一見すると、矛盾するような発言を為すのだろうか。

情念の欠陥は、デカルトによれば大別すれば二つある。ひとつは、「身体にとって有害な多くのものが、当初は何の悲しみも引き起こさず、喜びを与えることさえあるし、また他方、身体に有益であるのに、初めは不快に感ぜられるものもある」こと。これは、例えば、前者は煙草や麻薬、覚醒剤などを、また、後者は投薬、治療あるいは節食や禁煙・禁酒を考えてみれば容易に理解できるだろう。つまり、デカルトは、情念に促されるままに従っ

てしまうという、われわれの陥り易い危険性を指摘している。もうひとつは、情念はほとんどつねにその示す善や悪を実際そうであるよりも大きく重要であるように見せ、その結果として情念は、われわれが善を求め悪を避けるに当たって、適度の熱意と心遣いとを以てするようにわれわれを促すということだと言われる。つまり、デカルトは、情念が過度に傾きやすいことを示したうえで、それをコントロールすることの難しさを説いている。デカルトによれば、適切な情念を有することが重要なのである。

ところで、デカルトは過度の情念や「むなしい欲望」をコントロールするという課題に関連して、「情念の治療法 remède」¹について語っている。しかし、『情念論』²を読む限りでは、情念のコントロールにさいして、何がどのように関与するかについてのデカルトの論述が錯綜しているために、デカルトのいう「情念の治療法」をいかなるものとみるか、容易には見極め難い。だが、手がかりがない訳ではない。それは、「情念の治療法」という課

題を解決するために、デカルト自身が戦略として示していることがら、すなわち、「我々に依存するものとわれわれにまったく依存しないものとの間の区別」をなすことがいかにして可能かを説明することにある。この戦略に関わる情念こそ、「欲望 *désir*」および「高邁 *générosité*」の情念である。本稿の目的は、「欲望」の役割を明らかにすることを通じて、デカルトのいう「情念の治療法」とは何かまたそれにどのような意義があるのかを明らかにすることにある。

一 「欲望」の役割と神の摂理

デカルトは『情念論』の中で基本的情念として「驚き」、「愛」、「憎しみ」、「欲望」、「喜び」、「悲しみ」の六つの情念を挙げているが、そのなかでも「欲望」をとりわけ丁寧に扱っている印象がある。デカルトは「欲望に関して人々が最も普通に犯す誤謬は、全面的に我々に依存するものと、われわれにまったく依存しないものとを、十分に区別しないということである」(AT.XI.436)と述べている³。われわれにのみ依存するものとは、われわれの自由意志にのみ依存する善き行い、すなわち徳を為すような欲望である。一方、われわれに依存しないものとは、われわれのコントロールを超えており、実現しないかもしれないような欲望のことである。デカルトはこのような欲望を「空しい欲望 *vains désirs*」と呼んで、非難している。われわれに依拠しないような事物に対する欲望のコントロールは、「道徳性の主要な効用である」⁴ (AT.XI.436)。『情念論』

第四百四十五節において、デカルトはわれわれに「むなしい欲望」に対する二つの治療法が存在すると述べている⁵ (AT.XI.437)。最初の治療法は、高邁である (AT.XI.438)。そして、二番目の治療法は「神の摂理」に対するわれわれの熟慮である (AT.XI.438)。順序が逆になるが、まず「神の摂理」についてみてみよう。

われわれはしばしば「神の摂理」についてよく考えねばならないし、いかなる事柄も、この摂理によって永遠の昔から決定されているのとは違った仕方では起こることは不可能であるということを思い浮かべなければならない。すなわち、摂理は宿命、あるいは不変の必然性のごときのものであり、これを「偶然の運 *la Fortune*」に対抗させねばならない。そうやって、「偶然の運」とはわれわれの知性の誤り *l'erreur de notre entendement* のみから生じただけの幻にすぎぬものとして打破されるべきものとなる。というのも、われわれはある意味で可能だとわれわれが認める事柄でなければ、欲求しないのであり、かつわれわれは、われわれの力に依存しない事柄を、可能だと認めることはできない。そういう事柄を可能だと認めることがあるとすると、それはただ、その事柄が「偶然の運」に依存すると考えるためである……こうした判断は、われわれが、いちいちの結果を生むことに与っている、あらゆる原因を知り尽くしていないということに基づいているだけである (PS.145, AT.XI.437-8)。

われわれは自由意志に委ねられたもの以外

のものについて、ある出来事はそれが起こるのに必要な原因が揃っていれば、いくらわれわれがそれを避けようとしても必然的に起こるし、反対にその原因の何かが欠けていればそれはいくらわれわれがそれを強く望んでも起こらないのである。そこで、『方法序説』で言われるように、「つねに運命よりもむしろ自己に打ち勝つことにつとめ、世界の秩序よりはむしろ自分の欲望を変えるようにつとめること、そして一般的にいて、われわれが完全に支配しうるものとしては我々の思想しかなく、われわれの外なるものについては、最善の努力をつくしてなおしとげえぬ事からはすべて、われわれにとっては絶対に不可能である、と信ずる習慣をつけること」(AT. VI.25)こそ有効な手段となる。とはいえ、やはりわれわれは自分の外にあるものを求める「空しい欲望」を自らのうちに所有せざるを得ない。そこで、神の摂理についての熟慮が重要な課題となってくる。神の摂理について熟慮することは、一般的にコントロールしがたい欲望に直面したときに、精神の平穏さを回復させる力をもっていると考えられている。

われわれは、無限の知を有することはできないので、ただ単に最善を為すよう心がけ、起こった出来事に対してそれを甘んじて受け入れるように努めねばならない。デカルトは、心身合一体を保存することにおいて、欲望する本質的な役割が与えられるので、欲望をすべて絶つことはできないということをこの第145節で主張しているのである。

では、いかにして、神の計らいによる秩序を悟ることによって、われわれに依存しない

ようなものを「過度の情念でもって欲望」することを避けるように考えられるのか。

たとえば、ある場所に用事があって、しかも二つの違った道を通ってそこに行くことができるが、一方は他方よりも通常はるかに安全だと知られているが、しかしおそらく神の摂理の決定によれば、より安全だとわれわれの考える道を行けば必ず強盗に出会い、反対にもう一方の道を危険なしに通るうることになっているであろう、と思われるような場合があるとしても、だからといってわれわれはそのどちらかを選ぶことに無関心であってはならず、また、神の摂理の決定の変更不可能な宿命性をたのみにすべきでもない。理性は通常安全であるところの道をわれわれに選ぶように要求する。そして、われわれの欲望がそれに従ったうえは、そのためにどのような悪がわれわれにふりかかったにせよ、われわれの欲望はこのことに関しては、もう達すべきところに達しているのだ、と認められねばならない。なぜなら、この悪はわれわれにとって不可避なものであったのだから、われわれはその悪を免れたいと望むべき理由はもたなかったのであって、ただ、われわれの理性の認識しえた最善を尽くすべきであったのであり、上述の想定では、事実われわれはそうしたのだからである。そして、このように必然の宿命を偶然の運から区別する訓練をつむならば、われわれは自分の欲望を統御する習慣を容易に獲得することは確かであり、しかもそれら欲望の達成は、ただわれわれ自身のみ依存するのであるから、それらはいつも完

全な満足をわれわれに与えることができるのである (PS.art.146, AT.XI.440)。

この節が勧めることは、われわれがコントロールしがたい欲望に直面したときに、理性に従って行為することから得られる満足である。神の摂理を受け入れることは、一般的に運命に身を委ねることを指すように思われるが、デカルトによればそうではない。なぜなら、それは理性的な決定をすることがないからである⁶。そこで、デカルトは、何が起こるにせよそれを最善として受け入れることを奨める。しかし、神の摂理を受け入れることは、われわれのすべての欲望が可能であるという完全な満足とは異なる。わたしは、安全に家に帰りたいという欲望をもち続けるが、この安全に家に帰りたいという欲望は、その結果が神によって意志されないので満たされずに終わってしまう。ここでのポイントは、われわれが期待した事柄がその通りに進行しない場合であっても、ひどく取り乱したり、うろたえたりするべきではないと主張することと、神が支配しているので事柄は常にわれわれが期待している通りに進行すると主張することは別であるということだ。自由意志に委ねられたもの以外のものについて、ある出来事はそれが起こるのに必要な原因が揃っていれば、いくらわれわれがそれを避けようとしても必然的に起こるし、反対にその原因の何かが欠けていればそれはいくらわれわれがそれを強く望んでも起こらない。そこで、『方法序説』で言われるように、「つねに運命よりもむしろ自己に打ち勝つことにつとめ、世界の秩序よ

りはむしろ自分の欲望を変えるようにつとめること、そして一般的にいて、われわれが完全に支配しうるものとしては我々の思想しがなく、われわれの外なるものについては、最善の努力をつくしてなおなしとげえぬ事からはすべて、われわれにとっては絶対に不可能である、と信ずる習慣をつけること」(AT.VI.25)こそ有効な手段となる。とはいえ、やはりわれわれは自分の外にあるものを求める「空しい欲望」を自らのうちに所有せざるを得ない。われわれは、無限の知を有することはできないので、ただ単に最善を為すよう心がけ、起こった出来事に対してそれを甘んじて受け入れるように努めねばならない。また、われわれは自分の欲望を超えることは非常に困難であるし、不可能に近いだろう。それゆえ、より強力な「情念の治療法」が必要になる。その治療法こそ、先に最初の治療法として示した「高邁」であり、「高邁」は欲望の欠陥を克服することに努めるのである。

二「高邁」の役割

『情念論』第3部において、はじめて「高邁」を登場させるのだが、それに先だって、第2部第54節において、大度 *magnanimité* ないし高慢 *Orgueil* について次のように述べている。

驚き *admiration* には、われわれが対象の大きさに驚くか小ささに驚くかに従って重視 *estime* と軽視 *mépris* とが結びつく。したがってまた、われわれはわれわれ自身を重視し *estimer*、あるいは軽視 *mépriser* することがで

きる。そこから大度 *Magnanimité* または 高慢 *Orgueil*、および謙遜 *Humilité* または卑屈 *Bassesse* という情念が生じ、さらに は、それぞれ同じ名の習慣 *les habitudes*⁷ が生じる (PS.art 54 ,AT.XI.373-374)。

デカルトは、大きくみる（重んじる）か、小さくみる（軽んじる）かという評価をして、大度を導入することによって、読者に大度と自己評価の結びつきを認めるように促す。この「大度」という言葉が、『情念論』161 節で、突如として高邁という言葉に取って代わられるようになる⁸。この高邁 *générosité* という語をデカルトが採用する理由は何であろうか⁹。高慢とは反対のものである真なる高邁について、デカルトは以下のように考える。

それゆえ私の考えでは、人間が正当になしうる限りの極点にまで自己を重視するようにさせる、真の高邁とは、ただ次の二つにおいて成り立つと思う。一方では、自己が真に所有するといえるものとしては、自分のもろもろの意志作用の自由な使用しかなく、自己が賞賛され非難されるべき理由としては、意志をよく用いるか悪しく用いるかということしかない、と知ることであり、また他方、意志をよく用いようとする堅固で一貫した決意 *une ferme et constante resolution* を自己自身のうちに感ずること、すなわち、みずから最善と判断するすべての企てを実現しようとする意志を、どんな場合にも捨てまいとするところの、いいかえれば、徳 *vertu* に完全に従おうとするところの、堅固で一貫した決意を自己

自身のうちに感ずることである (PS. art. 153, AT.XI.445-446)。

ここでのポイントは二つある¹⁰。ひとつは、高邁は認識的要素を持っていること、すなわち、意志の自由およびその価値についての知識を持っているということである。もうひとつは、高邁は能動的要素、すなわち、意志をよく使用するための堅固で一貫した決意の自覚を自分自身のうちにもっているということである。一見すると、こうした高邁の定義の中に、大度から高邁への用語的シフトを正当化するものは何もないようにみえる。なぜデカルトは、高邁という用語をわざわざ採用し、大度という伝統的概念から離れる必要があると感じたのだろうか。17 世紀のフランスにおける *générosité* という言葉は、高貴な生まれという意味を内包するのだが、同時にまた他者に向かう克己や良き意志をも内包する¹¹。デカルトは、良き生まれは人の真なる価値を評価するのに寄与することができるし、神がすべての魂を等しく高貴で強いものとして創造してはいないと言う。こうした理由で、デカルトは、161 節において、スコラがこの徳を正確には理解していないので、スコラにおいて使用された「大度」の代わりに、「高邁」（高貴な生まれ）という固有の言い回しに従うことを選んだのだと説明している。

ここで注意すべきは、普通に「徳」と呼ばれているものが、精神をしてある種の考えへと傾かしめるところの、精神のうちにある「習慣」であって、したがって、そういう傾向は

その考えそのものとは異なるものではあるが、その考えを生み出しうるのであり、また逆にその考えによって生み出されうるものである、ということである。さらに注意すべきは、それらの考えは精神のみによって生み出されうるが、精気の運動がその考えを強めることがたびたびあり、そうすると、その考えは、「徳の活動」(能動)であると同時に「精神の情念」(受動)でもあることになるということ。それゆえ、徳のうちでよい生まれ *bonne naissance* という条件が最も有力に働くものは、自分を正しく評価する徳であり、したがって神がわれわれの身体のうちに宿らせる精神はみながみな、等しく高貴で強いとはいえないことが納得できるが、そういった理由で、わたしはこの徳をわれわれの国語の言い方に従って、「高邁」(高貴な生まれ)と呼び、スコラ哲学はこの徳を正確には知っていないので、スコラ哲学の言い方で、大度と呼ぶことを控えた。しかし、次のことは確かである。よい教育が生まれの欠陥を正すのに大いに役立つこと。自由意志は何であるか、自由意志をよく用いようとする確固たる決意をわれわれがもつということからくる利益がどれほど大きいのか、また、他方で、功名心にとりつかれている人を悩ます心遣いがどれほどむなしく無用であるかをじっくり考えることにたびたび心を用いるなら、自分のなかにまず「高邁」の情念を掻き立てることができ、ついで高邁の「徳」を自分のものにすることができること。そして、この高邁の徳は、すべての他の徳の鍵であり、あらゆる情念の迷いに対する治療法があるので、こうした知見は心にとどめる値打

ちが大いにあるとわたしには思われる(AT. XI.453-454)。

デカルトは生まれの欠点を正すために、よき教育法の力を信じているし、それゆえ高貴な生まれというエリート主義の言葉であるにも関わらず、徳についての説明はわれわれ人間を平等にする効果を意図している。しかし、高邁も、大度もどちらも、自己評価であり、両者はこの意味で同形性を保っていると言えはしないだろうか。とすれば、この161節のデカルトのなぜ「大度」ではなく「高邁」という語に変えたのかという説明はわれわれを必ずしも満足させるものではないように思われる。では、デカルトはなぜ、「大度」の代わりに「高邁」を採用したのか。われわれは再びこの問へ戻される。一つの可能性としては、「高邁」という語が、「大度」という伝統的な概念からの完全な離脱を示すのではなく、徳という伝統的な概念のうちに存する、何らかの強調点のシフトを示しているとみなすことであろう。われわれは、この強調点のシフトこそ、「堅固で一貫した決意」ではないかと思う。事実、デカルトは「堅固で一貫した決意」に従う必要性、および恐れや不決断によって行為することの悪徳性を繰り返し強調している。デカルトは、モラルにおいて、ストア派においてみられる知徳合一から離れさり、決意を中心とする徳概念へと近づくように思われる。徳を、意志を正しく用いることと同一視するためのデカルトの理由は、他のテキストにおいて明らかである。デカルトはクリスチナ女王に、次のように書いている。「魂のよ

さは、知ることと意志することの両方を含むのだけれども、知識はしばしば能力を超え出るので、全くわれわれの自由のうちにある意志だけが残る」のだと (AT.V.83)。そしてまたエリザベトにも以下のように書いている。「たとえわれわれの理性が誤るのだとしても、もしわれわれが良心に従って行為するのであれば、われわれが非難されうることはなにもない。良心に従って行為することは理性の指図に従いつつ、意志の堅固な使用を本質とする」 (AT.IV.266) と。

三 自己評価と情念と思惟の習慣化との関係

先に、第 54 節で、デカルトは「重視」と「軽視」について語っていた。デカルトはこの「重視」と「軽視」について、『情念論』第 3 部冒頭において「特殊情念について *des passions particulieres*」として、再度取り上げ説明している。ここから、デカルトは自己評価と自己自身のコントロールという考えを結びつけ、情念と思惟の習慣化に着目していくように思われる。

以上で六つの基本的情念について説明をしたが・・・これからわたしは、これら他の情念の各々のうちにある特殊なものについて、簡潔に考察していきたい・・・最初の二つは重視と軽視である。というのも、通常これらの名がふつう意味するものは、個々のものの価値についての、情念をまじえない意見にすぎないのだが、しかし、これらの意見からしばしば情念が生まれ、しかもそれに特別の名

が与えられていないので、重視と軽視という名をあてることができると思われる。そして、情念である限りの重視は、重視されるものの価値を精神がみずからに表象しようとする傾向であり、この傾向は、精気の特異な運動によって起こされる。つまりこのことに役立つ刻印を脳内で強めるように、精気が脳の中に導き入れられる運動による。反対に、軽視の情念は、軽視するものの卑しさや小ささを注視しようとする精神の傾向であって、この小ささの観念を強めるような精気の運動によって起こされる (PS.art 150, AT.XI.443-444)。

デカルトは、第 150 節において、これら二つの情念である、「重視と軽視は、驚きの二つの種に他ならない」 (AT.XI.444) と述べ、さらに以下のように続ける。

われわれが、一つの対象の大きいことや小さいことに驚きをもたぬ間は、われわれはその対象について、理性 *la raison* がわれわれになすべしと命ずる通りの評価、それより大でも小でもない評価をするだけであり、つまりその場合、情念なしにわれわれはその対象を、重視または軽視している (AT.XI.444)。

デカルトは、この「重視と軽視は、あらゆる種類の対象に一般的に関係づけられることができるけれども、両者はわれわれ自身に関係づけられるとき、すなわち、われわれの重視し軽視するものがわれわれ自身の価値であるとき、特に注目値する」 (PS.art 151, AT.XI.444-445) と補足する。徳へと向かう最初

のステップは、理性の評価である。すなわち、快を生み出すような、完全性の大きさにしたがつて、ひとつひとつの快をはかることである(AT.IV.283-284)。このことは、単なる快を熟慮するだけではなく、その源泉をも熟慮することを含む。それゆえ、情念の原因を吟味することが重要になる。身体的快はすばやく消え去るものだが、身体的快は、しばしばその多くがわれわれの外にある事物の獲得に依拠している。それに対して、精神的快は、われわれにのみ依拠するような善を獲得することであるが、そうした精神的快は不滅である(AT.IV.286)。もし理性が何かを評価することを習得できるのであれば、理性は間接的に、評価から生み出される欲望や、そのほかのすべての情念をコントロールすることが可能だろう。つまり、デカルトにとって、情念をコントロールすることは、われわれが評価をすること、すなわち、われわれが自己評価を習得することによって内省するということを学ぶことであると言える。これが、最終的に情念の治療法となると思われる。

これまで、自己評価が「情念の治療法」に関わることを明らかにしたので、今度は、そのような評価が「情念の治療法」にどのように関わるのかをみていこう。高邁は自己に向けられた、評価、愛、喜びの一種である¹²。高邁は正当な自己評価である。高邁は、最初は情念であり、それから習慣を通じて徳となる¹³。高邁は、精神と身体の二つの源泉から生じるものとされる。人が自分自身について善だとみなすような事物について考えることは、精神の内に起源をもつ何かであるが、そのよう

な思惟は、身体における動物精気に影響を及ぼすことができ、そのような仕方で、動物精気がある種の自己評価を生み出す。高邁も高慢もどちらも別々の思惟であるのだが、動物精気の同じ運動は、妥当な自己評価(高邁)か、不当な自己評価(高慢)のどちらかを生み出す。高邁と高慢が別であるという事実は、同一の情念が、他の思惟との関係に依存しながら、有徳あるいは悪徳であるかのどちらかであるという考えに傾く(PS.art.160, AT. XI.451)。類似した考察は、情念のペアに適用される。有徳な情念も悪徳な情念もどちらも、動物精気の同一の運動を含むが、それぞれが基盤とする思惟や判断の内容と真理値には違いがある(PS.art.160)。それゆえ、高慢とは正反対であるところの高邁は、自由意志の認識および意志を正しく使用する決意に依拠するのだと述べられる。高邁と高慢との間のこうした比較を通じて、「情念的治疗」は情念を取り除く必要なしに、情念と他の思惟との間の正しい結びつきを定着させることだと分かるだろう。情念と思惟との間の結びつきは、習慣化の原理によって支配されている。こうした結合は、個人的歴史や個人的経験を通じて形成される。そして、訓練を通じて、ある程度まで結合を解くことも可能である。ちょうどわれわれが、言語を獲得するのに、ある音がある意味と結びつくようになる場合と同様に、われわれの情念は、最初に情念を引き起こされるような場面において、動物精気の運動(動物精気の運動は直接精神に影響を及ぼす)と諸対象との結びつきを確定し、ひいては自己と諸対象との関係についての思惟との結びつき

を確立する。われわれは、新しい思惟とある情念とを結合するように自分自身を訓練することができるが、それはちょうど、われわれが新しい意味と個々の音とを結合し学ぶことができるのと同様である。情念が、個人的歴史と、身体の気質に依拠することは、なぜ各々が同じ出来事に対して違った反応をするのかということを説明する。新しい結合を形成することは、第一に情念の因果的発生について理解することに依拠するし、第二にその人の、対象についての反応を改善するという技巧に依拠するし、またその技巧は、今日でいう心理療法のようなものへと繋がるのではないか。何が情念をコントロールすることに関わっているのかという問は、こうして精神分析を先取りする。たとえば、デカルト自身が述べているように、彼は、子供の頃、斜視の女の子に好意を寄せていたということを思い出すことによって、斜視の女性に対する自分の好意癖を治療する（AT.V.57）。ある女性を、子供時代にみた少女との外見上の類似性だけで愛するに値するとは思わないだろう。動物精気の運動と、欠陥を有した思惟との間の新しい結びつきは、以前においしく食べていたものを、ある時に食事中にいやな味だと感じてしまうと、その人にその食べ物に興味を失わせてしまうのと同様に、元の好きだったという情念を弱める働きをする。他の情念は、もっと変えにくいことが証明されているのだが、その

情念はちょうど、猟犬が彼らの自然な傾向性に反して訓練されうるのと同様であるので、それゆえわれわれもまた、われわれのうちに、ある、ある情念を引き起こすような知覚に、異なった仕方でも反応するように自分自身を訓練することができるのだ（PS.art.50, AT.XI.370）。

むすび

われわれがより有益な思惟を、動物精気の運動によって生み出される情念と結びつけるよう、自分自身を訓練することができるという事実は、情念を根絶するのではなく、情念を理性的コントロールの下にもたらすのに十分なのである。とはいえ、このことは理性で情念を完全に押さえ込むことを意味していない。むしろ、これまでみてきたように、デカルトが、情念を有しながら、心身合一体であるわれわれがよりよく生きることを肯定していることが理解できるだろう。われわれは、情念そのものを取り除くのではなく、情念と他の思惟との間の正しい結びつきを定着させるよう、訓練しそれを習慣化すれば良いという、情念の治療における自己コントロール法をデカルトから学ぶことができる。

¹ Denis Kambouchner, *L'homme des passions*, II, Albin Michel, 1995, p.12において、Kambouchnerは情念の治療法に着目している。その箇所では、Kambouchnerは、『情念論』第一部の生理学に

よる身体構造の説明から第三部のモラルへの移行を問題にし、それらがどのような関係があるのかに取り組んでおり、情念こそ、医学的次元とモラルの次元をつなぐ役割を担った

ものであると結論づけている。

² デカルトの著作からの引用は、慣例によってアダン・タヌリ版によるものである。*(Euvres de Descartes, publiées par Ch.Adam et P.Tannery.1897-1909, réédition., Vrin-C.N.R.S.,11 vol., 1964-1974. これを AT と略記し、引用に際してはその巻数と頁を記す。邦訳は『デカルト著作集』（白水社、1973 年）、『デカルト』（野田又夫編、世界の名著 27、中央公論社、1999）、『情念論』（谷川多佳子、岩波文庫、2008 年）を参照した。引用中の括弧や傍点は筆者によるものである。*

³ この表現は「エリザベト宛書簡」1645 年 8 月 4 日宛の手紙（AT.IV.264）にも登場する。

⁴ “C'est en cela que consiste la principale utilité de la Morale”.

⁵ “Et il y a deux remèdes generaux contre ces vains Desires”.

⁶ 神の摂理と人間の自由意志の関係については、『哲学の原理』I の 40-41 で述べられているが、デカルトの説明は曖昧である。その他、1647 年 11 月 20 日にデカルトはクリスチナに「自由意志は、わたしたちをいわば神に似たものとし、神への従属からわたしたちを放免してくれるように思われる」と述べている。

⁷ 1645 年 9 月 15 日のエリザベトへの手紙において、デカルトは、「習慣」について「正しく判断する心構えでつねにいる」ことを強調している。

⁸ この問題については Genevieve Rodis-Lewis, “Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne ; la générosité, “*Le Sens actuel de la métaphysique de Descartes*”, n° spécial, *Les Etudes Philosophique*,1987,p.43-54 を参照。

⁹ Kambouchner, *L'homme des passions* II,p.231 参照。p.231-232 にアリストテレスの『ニコマコス倫理学』の大きな心（大度 megalopsuchia）を彷彿とさせるものだといわれているが、p.232 の後半から p.237 にかけて、アリストテレスとデカルトの la magnanimité における差異が説明され、再度 p.248-249 でも説明されている。ここではその差異については触れない。

¹⁰ Denis Kambouchner, *Descartes et la philosophie morale*, Harmann,2008, pp.162-9 にある「高邁」の説明をまとめたものである。

¹¹ Lisa Shapiro, “Cartesian Generosity”, Tuomo Aho and Mikko Yrjonsuuri, eds. *Norms and Modes of Thinking in Descartes*. Acta Philosophia Fennica 64,1999,p.250-1.

¹² 『情念論』第 160 節参照。「高慢と高邁は同一の受動に帰することができるように思われる。その受動とは、自己自身にも自己がとくいとすものにも向けられる驚きと喜びと愛とのおのおのがもつ精気運動から合成された一つの運動によって起こされるものなのである」(AT.XI.451)。

¹³ Cf. AT.XI.453-454.