

# デカルトにおける創造と持続

武藤 整司

(人文学部人文学科人間科学コース)

## Création et durée chez Descartes

Seiji MUTO

*Cours des sciences de l'homme, Département des sciences humaines*

*Faculté des sciences humaines et économiques*

### 目次

#### 序

- I. 問題の所在
- II. 永遠真理創造説の一側面
- III. 連続創造説と時間不連続説
- IV. 神と被造物

#### 序

デカルトは17世紀前半に活躍した人である。哲学史の常識からすれば、近世哲学を開拓した、言い換えれば、中世の思考の枠組を解体しようと企てた人の一人である。中世哲学において、神は最も重要な思考の対象であった。時を経て、ルネサンス時代を迎え、自然や人間が顧みられるようになった。すなわち、神中心とは言えなくなった。しかし、近世においても、神と自然、あるいは神と人間との新しい関係が求められた以上、神を巡る議論が急激に下火になったわけではない。そのような状況のもとで、自らの哲学を構築していったデカルトにとっても、神はやはり大きな問題であった。とりわけ、神の創造の問題は、デカルト哲学を理解する上で避けて通ることのできない問題の一つであろう。というのも、そもそもこの創造の問題は、デカルト哲学の根底に大きく関わってそれを支えているからである。ところで、この問題には二つの大きな特徴がある。一つは、(1)「永遠真理創造説」であり、もう一つは、(2)「連続創造説」である。

小論では、この二つの説を、できる限り整合的に理解しようと努めることによって、デカルトにおける神の創造の問題を考察してみたい。その際、(1)に関しては、神の能力の問題が、(2)に関しては、被造物の持続の問題が考察の中心となる。

## I. 問題の所在

## (1) 永遠真理創造説の一側面

デカルトは、1630年4月15日付のメルセンヌ宛書簡の中で、一般に「永遠真理創造説」と呼ばれる考えを披瀝している。すなわち、デカルトは、いわゆる永遠真理（たとえば、「三角形の内角の和は二直角に等しい」等）は、神の絶対的意志の自由によって創造された、と主張するのである。

「あなたが永遠なものであると呼んでいる数学的真理は、神によって打ち立てられたのです。そして、被造物の残りすべてと同様に、これらの真理は神に全面的に依存しているのです（～ *les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures.*）  
（I-145）\*。」

これに類した考えは、その後も幾度か別の書簡（たとえば、同年5月6日、5月27日等）には現れているが、形而上学的問題を何らかの形で主題的に扱っている『方法叙説』（以下、『叙説』と略記）、『省察』、『哲学の原理』（以下、『原理』と略記）には、明確に触れられていないのである（但し、『省察』第五答弁および第六答弁には、この考えが明示されている）（e.g. VII-380, 436）。ブトルーが先鞭をつけた恰好で\*\*、この永遠真理創造説はしばしば多くの解釈者たちによってさまざまな解釈が試みられてきた。ここでは、それらを逐一吟味するゆとりはないので、まずはこの説の意図するところをテキストから十分に汲み取るところから始めて、デカルトの考えを整理してみたいと思う。見通しとしては、「永遠真理創造説」が齎す問題は、神の能力に関する問題に帰着すると思われる。というのも、デカルトの、「神は絶対的意志の自由によって永遠真理を創造した」という見解（神の能力の無限性）と、「神といえども矛盾律を破ることができない」という見解（神の能力の限界）との間には、消し難い齟齬が潜んでおり、この点を巡って多くの研究者が異なる解釈を示しているので、これを検討することによって、この説の輪郭がある程度明らかになると思われるからである。結論を先取りすれば、デカルトにおける神の能力に関しては、創造以前とそれ以後との間に区別を設ける必要があるということである。これは、本稿の次節〔II節〕で検討される。

## (2) 連続創造説と時間不連続説

デカルトは、『省察』の中で神の存在を証明するために、「時間の諸部分は相互にまったく独立している」という主張から神の「連続創造」を根拠づけている（VII-48～9）。ここで言われる「連続創造」とは、神の創造は一度だけなされたのではなくて、被造物の存在に関与して不断に被造物を

\* デカルトからの引用は、*ŒUVRES DE DESCARTES*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, nouvelle présentation, 11 vols., Vrin, 1973～1978. による。尚、原則として、本文中にその巻数をローマ数字によって、その頁数をアラビア数字によって記す。また、必要に応じてその表記を改めた箇所や、引用原文をイタリックにした箇所がある。さらに、イタリック体の訳にはすべて傍点を施した。

\*\* É. Boutroux, *Des Vérités Éternelles chez Descartes* (Thèse Latine, traduite par M. Canguilhem), Vrin, 1985 (la reprise de l'édition de Paris, 1927).

保存している、いわば再創造している、という意味である。ある書簡の言葉を引用して、言い換えれば、「もし神が自らの関与を中止すれば、一切の被造物は直ちに無に帰する (si Deus cessaret a suo concursu, quin statim omnia quæ creavit in nihilum essent abitura) (III-429, ad Hyperaspistem, août 1641)」のである。

時間は不連続であり、神の連続創造に俟たなければ、すべての被造物はたとえ一瞬たりとも存続し得ない、というこのデカルトの考えは、既に『叙説』において仄めかされているし (VI-35~6, 45)、さらに遡っては、『世界論』にも同様の考えを見出すことができる (XI-37, 44)。しかし、『世界論』や『叙説』における神の連続創造説は、『省察』のように理論的に周到なものではなかった。そこで、デカルトは『叙説』における考えをより精緻なものにする目的で、『省察』に時間不連続説を持ち込み、神の連続創造説を強化しようと企てたのである\*。したがって、「連続創造説」について考察する場合、デカルトの時間論についての予備考察が不可欠であると思われる。

ところで、デカルトは、『原理』第一部53節において (VIII-1-25)、おのおのの「被造実体 (substantia creata)」には、それぞれ一つの「主要属性 (præcipuum attributum)」があると述べている。すなわち、「精神 (mens)」にとっての「思惟 (cogitatio)」であり、「物体 (corpus)」にとっての「延長 (extensio)」である。この記述だけを見ると、たとえば物体に属すると考えられるさまざまな可感的性質 (色、形、大きさ、等々) を剥奪してゆくとすれば、最後に残るものは延長だけであるという結論にデカルトが帰着しているかに見える。しかし、延長だけが物体の主要属性であるという断言には疑問が残る。そこに描かれる世界が永遠に変化することのない静的なものにしか見えず、運動や時間の観念を帯びた動的な世界が欠落しているように思えるからである。しかし、デカルトは決して時間について配慮しなかったわけではない。むしろ時間は、デカルト哲学の根底を支える自明の概念なのである。

さて、言及されることが少ないとは言え、時間についてのデカルトの考えには、二つの際立った特徴がある。一つは、上で述べた (1) 「時間不連続説」であり、もう一つは、(2) 「抽象的時間」と「持続する事物の持続」との区別である。この二つの特徴を吟味しながら、デカルトの時間論の一端に触れてみたい。それによって、連続創造説と時間との関係が明らかになる筈である。尚、これは、本稿のⅢ節で検討される。

### (3) 神と被造物

デカルトは、存在論であれ、認識論であれ、神なしに自らの体系を構築することはできなかった。その神が、信仰の神であるのか哲学者の神であるのかは、今は問わない。何れにせよ、デカルトは、神が、認識対象の真理性を、永遠真理を創造したという一事において保証していると説き、神の連続的な創造によって、被造物の存在に神が不断の関与をなしていると唱えたのである。言い換えれば、デカルトは、自らの哲学とキリスト教思想との調和を、「一切が神に依存している」という形で図ろうとしたのである。これは、結語として、本稿のⅣ節で纏められる。

\* 『デカルトの自然像』、近藤洋逸 著、岩波書店、1966年 (第2刷)、134頁以下、参照。

## II. 永遠真理創造説の一側面

先に言及したように、「永遠真理創造説」は、1630年4月15日付のメルセンヌ宛書簡に初めて登場する。それ以前に書かれたと想定される（一説には1628年前半）、『精神指導の規則』（以下、『規則論』と略記）には類似の記述がないのに対して、オランダに落ち着いた1629年から1633年にかけて執筆されたと目される『世界論』には注目すべき記述があるので、当該書簡に現れた考えは、オランダに移ったデカルトが、自然学を基礎付けるための形而上学の諸問題を思索するうちに産出した思想であると考えてほぼ差し支えはないだろう。そこで、1630年の一連の書簡に先立って、『世界論』における「永遠真理」を巡る考えをごく簡単に見てみよう。というのも、この「永遠真理創造説」は、自らの自然学を構築することに情熱を傾けていた当時のデカルトにとって、それを基礎付ける上で最も重要な役割を果たしていたと考えられるからである。

『世界論』第7章(XI-36~48)には、デカルトが「自然法則(*lois de la Nature*)」と呼ぶ三つの規則が掲げられている。これらの規則についての具体的な説明は省くが、さらに、これらは、神の連続創造によって保存されている、とデカルトは主張する。すなわち、あらゆる物体はこれらの運動法則に従うのに対して、それを全体として総轄するのは他ならぬ神なのである。このような形で描かれる自然体系の可否はともかくとして、神なしでは、デカルトの自然学が成立しないことは明らかであろう。『規則論』で既に確立していたと考えられる、物体の属性を「延長」と看做すデカルトの基本的な物体観と相俟って、それがたとえ仮説的な世界であるとしても、デカルトの自然学の大まかな枠組は『世界論』においてほぼ完成していたのである。

ところで、上記の規則の他には、永遠真理から誤謬を犯すことなく帰着する以外の法則をデカルトは認めない。すなわち、デカルトは『世界論』の中で、永遠真理は神によって創造されたとは述べていないが、それがわれわれ人間にとって本性的なものであるということは確言している。

「これらの永遠真理の認識は、われわれの魂にとって非常に本性的であるので、われわれはそれら真理を判明に把握するときには、それらを無謬なものであると判断しないわけにはいかない(XI-47)。」

そして、この永遠真理と、上記の規則の帰結を十分に吟味し得た人ならば、結果を原因から把握できる人であろうと結論しているのである。この場合の「結果」は、自然界に起こるさまざまな現象のことであり、「原因」は、突き詰めるところ、神のことである。

さて、以上のような『世界論』における永遠真理に寄せるデカルトの信頼は、1630年の三つの書簡では、どのような形で現れているのだろうか。掻い摘んで重要な箇所を引用してみよう。

(A) 4月15日、メルセンヌ宛。

「実際、それらの真理が神とは独立したものであると語ることは、神を語るに当たってユピテルやサテュルヌスを語るように語ることになり、神をステュクス(三途の川)や運命のもとに服従させることになります。あたかも、或る王が自分の王国の中にさまざまな法律を定める(*établit*)ように、これらの法則を自然のうちに定めた(*a établi*)のは神に他ならないことを、どうぞ至る所で断言し、公言することを怯れないで戴きたい(I-145)。」

この記述は前節冒頭の引用文に続くもので、ここで重要だと思われる点は三つである。

- a. 神は或る王が自国に法律を定めるように自然のうちに法則を定めたとあり、デカルトが神に帰した立場は、「君臨すれども統治せず」といった立憲君主的なものではなく、絶対君主的なものだったという点（当時の歴史的状況を思い起こせば、それを諾うことは容易だろう）。すなわち、神はあらゆる束縛から自由であり、たとえ人間にとって甚だ奇異な法則であっても、それを定めることは容易だったのである。
- b. 王の比喩をデカルトが用いるに当たって、王に現在形の《établit》を、神には複合過去形の《a établi》を配している点。この点に関してはここでは議論しないが、実は大きな意味を持っているのである\*。
- c. このような考えを秘密にする必要はないとデカルトが明言している点。もっとも、この記述の後で、「私の名を挙げさえしなければ（I-146）」という限定を附してはいるが。

(B) 5月6日、メルセンヌ宛。

「永遠真理に関して、改めて申し上げます。神がそれらを真であり可能であると認識するが故に、あるいは反対に、それら真理があたかも神とは独立に真であるかの如く、神によって真として認識されるのではないが故に、ただこの故にのみそれら真理は真であり可能である、と。そして、もし人々がこれらの言葉の意味を十分に理解しているとすれば、冒瀆することなしでは、或ることの真理は神がそれについて持っている認識に先行している、などと決して言うことはできません。何故なら、神においては、欲することと知ることは一に他ならず、かくして、神は或ることを欲することそれ自体からそのことを知り、そのこと自体によってのみそのことは真なのです（I-149）。」

この引用において重要であると思われる点は二つある。

- d. 神が持っている認識に先行する真理はないという点。すなわち、デカルトの神は、プラトーンの神デーミウールゴスのように、予め存在する範型に基づいて事物を創造する神ではないということである。
- e. 神においては意志と知性が一致しているという点。この点に関しては、(C) 書簡で、さらにその一致に創造が加わっている。

(C) 5月27日、メルセンヌ宛。

「どのような種類の原因によって神は永遠真理を按排したのか、とあなたは私に尋ねられましたが、神が万物を創造したのと同じ種類の原因によって、すなわち、作用かつ全体因としてである、とお答えしましょう。何故なら、神は被造物の存在の作者 (auteur de l'existence des créatures) であるのと同様、本質の作者 (auteur de l'essence) でもあることは、確実なことだからです。ところで、この本質こそ永遠真理 (vérités éternelles) に他なりません…… (中略) また、何者が神にこれら真理を創造せざるを得ないように強いたのかとのお尋ねですが、次のように申し上げます。神にとっては、中心から円周に引かれたあらゆる線は相等しいということが真でないようにすることも、世界を創造しないことと同様自由だった (a été libre)、と。そして、これらの真理は、他の被造物よりも、神の本質に、より必

\* 田島由美子、「デカルトにおける永遠真理創造説と本有説」、『哲学誌』19、東京都立大学哲学会、1976年、42頁、参照。

然的に結び付けられているわけではない、ということは確実なことなのです。それらの真理を産み出すために神はどんなことをしたのかのお尋ねですが、私は次のように言います。それら真理が永遠であるということ、神が欲し、かつ理解したという、そのこと自体から神はそれらを創造した (*ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit & intellexerit, illas creavit*)、と。あるいは、(もし、あなたが「創造した (*creavit*)」という語を事物の存在にしか帰されないならば、) 神はそれらを、「按排した (*disposuit*)」、もしくは「作成した (*fecit*)」と言いましょ。何故なら、神にあっては、欲すること、理解すること、および創造することは、概念的にも (*ne quidem ratione*)、一が他に先行することなく、同一のことだからです (I-151~3)。」

かなり長く引用したが、ここでの重要な点は次の通りである。

- f. 神は被造物の存在の作者であると同時に、本質 (永遠真理) の作者でもあるという点。これは、スコラ学におけるような、永遠真理は神の創造に先立って神の知性のうちにある永遠のアイデアのようなものである、という考えを否定するものである。
- g. (A) 書簡の b と同様、神は「自由だった (*a été libre*)」とあり、数学的真理の創造や世界創造に関する言及において、複合過去形を用いているという点。
- h. 永遠真理は、他の被造物よりも必然的なものではないという点。すなわち、神にとっては、永遠真理といえども他の被造物の存在同様偶然的なものなのである。(A) 書簡にあるように、いかなる運命にも服従することのない神にとっては、蓋し当然のことである。
- i. 《*ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit & intellexerit, illas creavit*》でも、神の創造に関して《*voluerit*》《*intellexerit*》(接続法完了)を用いると同時に《*creavit*》(直説法完了)を用いている点。この文は難解で、フランス語の複合過去とは違った趣を持っている。この点については、後述する。
- j. 《*creo*》という動詞が、永遠真理にふさわしくないとすれば、《*dispono*》、あるいは《*facio*》を用いてもよい、と譲歩している点。
- k. (B) 書簡の e と同様、意志と知性と創造とが、互いに先行することなく、同一であると主張している点。ここでは、さらに、その先行に、《*ne quidem ratione*》という強い否定が付け加えられている。すなわち、絶対的同一性の主張なのである。

以上のように、a から k まで十一の要点を挙げたが、これを纏めると以下になる。

- (甲) 神は創造の際、神の知性に先行するいかなる真理もなかったし、神の意志に課せられるいかなる必然性もなかった。すなわち、まったくの自由だったのである (a, d, f, h)。
- (乙) 神の永遠真理創造説に関する文脈は、常に過去時制もしくは完了時制になっている (b, g, i)。
- (丙) 自分の名を挙げない限り、この説を広めて欲しいというデカルトの要請 (c)。
- (丁) 神においては、意志と知性と創造とが一致しているという見解 (e, k)。
- (戊) 永遠真理に「創造する (*creo*)」という言葉がふさわしくなければ、「按排する (*dispono*)」、「作成する (*facio*)」と言い換えてもよい、と譲歩している点 (j)。

若干の歪みがあるかも知れないが、大体以上五つの特徴に絞れると思う。ここから生じた問題を挙げていこう。

先ず(甲)についてであるが、これはデカルトが神の全能性を強調する点で、次のような問題を引き起こす。すなわち、「神が全能であるとするれば、論理的に不可能なこと(たとえば、矛盾律を破ることを為し得るか)」という問題である。これに類する問題を巡って提出された解釈は多岐に亙るが、およそ次のように分類できる。

- (1) デカルトにおける神の能力を絶対的なものと看做し、神は論理的に不可能なことを「為し得る」という解釈(フランクフルト、ミラー\*)。
- (2) 神にはいかなる必然性をも課し得ない。必然性は人間の側にあるという解釈(ブトルー、アルキエ、ブヴェレックス\*\*)
- (3) たとえば、「真空の否定」などは絶対的必然性であって、矛盾する概念を実現することは絶対に不可能である。その意味で、神にも必然性が課せられるという解釈(ゲルー、イングロ\*\*\*)
- (4) 神の能力の二面性を指摘し、神は創造の際には絶対的な能力を揮ったのに対し、ひとたび矛盾律を制定した後は、この矛盾律に従うべく自己限定的に能力を制限するという解釈(ラ・クロワ\*\*\*\*)。

解釈の位置付けからすれば、(1)と(3)は対極に位置し、一方は神の能力を絶対的なものと考え、他方は制限を受けると主張している。また、(2)は神と人間との絶対的隔絶を説く点で、穏やかな解釈である。これに対して、(4)は独創的であるばかりか、極めて示唆的な解釈である。われわれは、(2)はともかくとして、(1)と(3)とはともにデカルトの文脈からやや離れていると看做し、(4)を最上の解釈と考える。したがって、ラ・クロワの議論を追いながら、デカルトにおける神の能力について吟味していこうと思う。ラ・クロワの議論は、(1)の解釈を採るフランクフルトを論駁するという形式で進められているので、全体の流れを知る上で好都合でもある。その際、折りに触れて、先に挙げた「永遠真理創造説」の特徴の幾つかも検討してみたい。というのも、特に(乙)や(丁)は(甲)と密接な関係を持っていると思われるからである。

ラ・クロワの論文は、一般に神の全能説は「論理的に不可能なことを神は為し得る」という意味を含まないのに対して(たとえば、トマス・アクィナス)、デカルトはそれを含ませており、その結果、神の全能に関するデカルトの言明は不整合である、というフランクフルトの解釈を論駁する

\* H. Frankfurt, 'Descartes on the Creation of the Eternal Truths', in *The Philosophical Review* 86, 1977, pp.36~57.

L. Miller, 'Descartes, Mathematics, and God', in *The Philosophical Review* 66, 1957, pp.451~465.

\*\* Boutroux, op.cit.

F. Alquié, *Descartes l'homme et l'œuvre*, Hatier-Boivin, 1958. (『デカルトにおける人間の発見』、坂井昭宏 訳、木鐸社、1979年。)

J. Bouveresse, 'La théorie du possible chez Descartes', dans *Revue Internationale de Philosophie* 146 (1983), pp.293~310.

\*\*\* M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. II, Aubier, 1991.

H. Ishiguro, 'Reply to Jacques Bouveresse', dans *Revue Internationale de Philosophie* 146 (1983), pp.311~318.

\*\*\*\* R. La Croix, 'Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible', in *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984), pp.455~475.

という形で進められている。

「永遠真理創造説」は、神の創造に関するデカルトのより一般的な考えである「神は文字通りすべてのものを創造した」という説の一例示に過ぎない、とラ・クロワは注意を与える。さらに、神の創造に関してこのように過激な考えをデカルトが持つようになった二つの理由が挙げられている。それは神の独立性と単純性に対するデカルトの確信である。すなわち、神はあらゆるものから独立しているからこそ、創造の際いかなる限定も受けなかったのであり、神においては意志と知性と創造とは絶対的に同一であって、どれか一つが他のものに概念的にすら先立つことはない故に、神の知性に先立つものの存在を完全に否定できるのである。後者は、先に挙げた(丁)の特徴である。この二つの確信から、神によって創造されていないものは絶対に何も無いことになる。神は永遠真理を含めて文字通りすべてを創造したのである。

かくして、デカルトの創造に関する、より一般的な考えである「神は文字通りすべてのものを創造した」という説は、神は永遠真理の創造において、さらには矛盾律の創造においても、何らの限定も受けていなかったということを意味している。ラ・クロワは、1644年5月2日付のメラン宛書簡を引用している。

「神は、矛盾したもの同士が互いに真ではあり得ないことを、真であるようにすることを決定付けられてはいなかった筈である。したがって、その反対のこともできたのである (*il a pu faire le contraire*) (IV-118)。」

ラ・クロワの指摘によれば、フランクフルトが「神は、論理的に不可能なことでも可能にすることができる」とデカルトは考えていたと主張したくなるのは、この記述によるのである。フランクフルトは、「神は、矛盾するものが真であるようにすることができた」というデカルトの主張には、「論理的に不可能なことの論理的可能性」が含まれていると考え、それを実現するために無限の能力を持つ神が存在するということがデカルトによって想定されていると解釈し、デカルトの神概念を「それにとっては論理的に不可能なことが可能であるような存在者の概念 (the notion of a being for whom the logically impossible is possible)\*」とさえ特徴付けているのである。この説明によれば、デカルトは、「神にとっては論理的に不可能なことが可能である」、より正確に言えば、「神にとっては矛盾律の否定が可能である」ということを認めていたと考えなければならない。ラ・クロワは、矛盾律の否定が可能である場合を三通りに区分し、これらの何れの場合も成立しないことを論証している。詳細は省くが、およそ以下の通りである。

第一に、「神は矛盾律を否定することができる」という言明は、「矛盾律を否定することは、矛盾律を実現する代わりに神が選択することのできた一つの可能性である」という主張であると理解することができる。これはデカルトの考えから著しく外れる。デカルトによれば、神は可能的選択肢から一つを選んで、それを現実化したわけではないからである。これは(甲)や(丁)の特徴から明らかであろう。神においては意志と知性と創造は同一であり、創造行為に先立ついかなる真理も存在しないのである。デカルトにとって、神の創造行為は、現実的ではあるが未だ創造されていない可能性を現実化することではない。かくして、永遠真理も、さまざまな可能性の中から選択され、創造されたのではない、とラ・クロワは結論する。

\* Frankfurt, op.cit., p.44.



第二に、先の言明は、「神は矛盾律を無効にして、その代わりに矛盾律の否定を置くことができる」という主張であると理解することができる。ところが、デカルトは「神は矛盾律を変えることができる」という見解をはっきりと斥けているのである。ラ・クロワがその根拠として挙げている箇所の一つは(C)書簡である。それは、先にiとしてわれわれが挙げた難解な箇所である。改めて検討してみよう。原文、仏訳①、仏訳②、仏訳③、英訳および邦訳の順で挙げる。

- 原文 《ex hoc ipso quod illas ab æterno esse voluerit & intellexerit, illas creavit (I-152)》
- 仏訳① 《Il les a créées par cela même qu'il les a voulues, et entendues de toute éternité.\*》
- 仏訳② 《par cela même qu'il les a voulues et comprises de toute éternité, il les a créées.\*\*》
- 仏訳③ 《Par le fait même qu'il les a de toute éternité voulues et comprises, il les a créées.\*\*\*》
- 英訳 《from all eternity he willed and understood them to be, and by that very fact he created them.\*\*\*\*》
- 邦訳 「永遠ニ渝ラザル思召ニヨツテソレ等ヲ欲シ且ツ理解セラレタリテフソノ事実ソレ自体ニヨリ、ソレ等ヲ創造シ給フタ\*\*\*\*\*」

ここで厄介なのは、《illas ab æterno esse》の部分である。特に《ab æterno》の意味に注意しなければならない。それぞれの訳文を見てみよう。先ず、仏訳①であるが、当該の語句を《de toute éternité》と訳し、単に《a voulues》や《[a] entendues》を修飾する副詞句と取っているようにも読めるが、むしろ、《les》の属詞(副詞句を形容詞句として読む)と読むべきだろう。その場合、《les》は動詞の直接目的語であるから、《esse》の訳は省略される。すわなち、「それら真理が(les)、永遠であるということ( de toute éternité)、神が欲し(a voulues)、かつ理解した([a] entendues)」と読むべきだろう。仏訳②は、語順と単語が変わっただけで事情は仏訳①と同じである。それに対して、仏訳③は、《de toute éternité》が助動詞と過去分詞の間に挟まれているので、この語句は動詞を修飾している副詞句としか読めない。したがって、後述するように、われわれの読み方とは異なる。英訳は、同じ語句を《from all eternity》と訳しているが、

\* *Descartes Correspondance*, publiée avec une introduction et des notes par Ch. Adam & G. Milhaud, t. I, Kraus Reprint, 1970, p.142.

\*\* *Descartes Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, t. I, Garnier, 1976, p.268.

\*\*\* *Descartes Œuvres et Lettres*, textes présentés par A. Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1978, p.938.

\*\*\*\* *Descartes Philosophical Letters*, translated and edited by A. Kenny, Oxford University Press, 1981 (Basil Blackwell), p.15.

*The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, tr. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, Cambridge University Press, 1991, p.25. 尚、上記二書の英訳は同じケニーの手になるものである。

\*\*\*\*\* 『デカルト選集』第五巻、創元社、1940年、56頁。尚、この本は戦前に出版されたものであり、したがって正字が使用されているが、ここでは新字体に改めた。尚、訳者は、佐藤正彰。

その位置からして、仏訳③程ではないとしても、仏訳①・②よりも動詞を修飾する副詞句と読み、《to be》と結びついて補語的な役割を果たしているとは取り難い。しかし、そうしないと、デカルトの文脈から離れることになる。また、邦訳は「永遠ニ渝ラザル思召ニヨツテ」とあるように、仏訳③に牽かされている\*。

しかし、確かに神の意志はそのようなものである、と言えるかも知れないが、ここでの《ab aeterno》は、「神の行為」について言われている文脈ではなく、「真理の在り方」について言われている文脈である。したがって、《ab aeterno》は、神の行為を表現する動詞を修飾する副詞句とは読めないのである。そこで、われわれとしては、《illas》を《esse》の対格主語、《esse》を動詞の目的語と取ろう。その際、これらの二語は、《ab aeterno》を挟む構造を持っているから、一文を構成することができ、したがって、これを不定法から平叙文に書き換えると、《illae ab aeterno sunt》となるだろう。さらに意味を明確にさせるために、代名詞を元の名詞に戻し、語順を入れ替え、また問題の副詞句を《esse》の補語的な要素と看做して形容詞に改めてみると、《veritates sunt aeternae》となるだろう。すなわち、われわれが問題としている箇所は、先に記したように、「それら真理が永遠であるということを、神が欲し、かつ理解した」と読めるだろう。何れにせよ、これら三つの完了の動詞は、いわゆる「歴史的完了」であり、デカルトの文脈によれば、過去のある瞬間に同時的に完了した神の行為を表現する言葉なのである。したがって、《ab aeterno》を「永遠の昔から」という風に、そのまま副詞句として訳しては妙なことになる。何故なら、それでは「創造」と相反するからである。言い換えれば、創造された時点があるとすれば、「永遠の昔からそれら真理が存在する」とは言い難いからである。

これらのことを踏まえた上でラ・クロワの解釈に戻ろう。残念ながら、ラ・クロワは、ケニーの英訳《from all eternity》を、動詞を修飾する副詞句と読んでおり、《On Descartes' view the eternal truths were created by God from all eternity...\*\*》と記述している。《from all eternity》を「永遠の昔から」と読んでも、「あらゆる永遠性から」と読んでも、これでは《were created》に係ってしまい、われわれの示した原文の意味からずれてしまう。何故なら、「永遠の昔から」では「創造」と噛み合わないし、「あらゆる永遠性から」では、神が何かの範型に基づいて創造したように受け取れるからである。また、次に続く、《... and cannot be changed by God, that is, they have no beginning and no end and so they are coeternal with God.\*\*\*》(イタリック部分は原文による)も、上記の理由からデカルトの文脈から離れる。というのも、「それら真理には終わりがなく、したがって、神とともに永遠である」という箇所は容認できるが、「それら真理は、始まりを持たない (they have no beginning)」の部分は首肯し難いからである。つまり、それでは、肝腎の「創造」の意味を失うだろう。ラ・クロワは、「創造以前の神は文字通り絶対的な能力を有したのであるから、神と同じように始まりのない形でそれら真理を創造した」と解釈したのだろうか。しかし、これまで見てきたように、われわれは、ラテン語原文からも、デカルトの思想内容からも、そのような解釈は取れないのである。

デカルトは (A) 書簡で、

\* 佐藤訳の底本がプレイヤー版(仏訳③)だったからであろう(もっとも、仏訳③が佐藤が訳したものとまったく同じだったことを前提として話である)。

\*\* La Croix, op.cit., p.462.

\*\*\* ibid.

「あなたはこう言われるでしょう、もし神がこれらの真理を打ち立てたとするならば、或る王が自らの法律を変えるように、神もそれら真理を変えることができるであろう、と。それに対しては、もし神の意志が変じ得るとすれば、そうだと答えなければならぬでしょう。しかし、私はこれらの真理を永遠不動のものとして解しています (*Mais je les comprends comme éternelles et immuables.*)。私としては神についても同じであると判断します (*Et moi je juge le même de Dieu.*)。しかし、神の意志は自由です。もっともです。しかし、神の力は理解を絶するものであり、そして一般にわれわれは、神はわれわれの把握し得る一切を為し得るものと確信することはできますが、われわれの把握し得ないことを為し得ないものと確信することはできないのです。何故なら、われわれの想像力は神の力と同程度の広がりを持つと考えることは、不遜であろうからです (I-145~6)。」

と述べており、デカルトにとって永遠真理は、神の意志同様不変なのである。ただ、永遠真理が不変なのは、あくまで創造以後のことであり、創造以前にはいかなる意味でもそれら真理はそもそも存在しなかったのである。(丁)の特徴(神における意志と知性と創造との一致)からすれば、当然であろう。したがって、それら真理は存在の始まりを有しているのである。もっとも、神の意志の自由に関する箇所では、われわれ人間は、「神はわれわれの把握し得ないことを為し得ない」とは断言できないと述べ、やや精彩を欠く表現となつてはいるが。

デカルトの見解によれば、永遠真理は永遠不動のものである。ラ・クロワはこのことから永遠真理(矛盾律を含む)が無効になるような時は絶対に来ない、と結論している。但し、ラ・クロワの解釈が、「永遠真理は創造以前にも存在し、かつ永遠不動である」という考えを含むものであるとすれば、その点に関しては修正を施す必要があるだろう。

第三に、「神は矛盾律を否定することができる」という言明は、「神は矛盾律を破ることができる」という主張であると理解することができる。たとえ矛盾律の否定は神が現実化しようとする選ぶことができた可能性ではないとしても、そして神は矛盾律を変えることができないとしても、神は、たとえば起きたことが起きなかったようにすることができるのではないか。ところが、デカルトはこれを否定する。『省察』第五答弁を引用しよう。

「しかしながら、詩人たちは、なるほどユピテルによって運命が定められはしたが、ひとたび定められた後には、彼自身もそれに隷属することを余儀なくされた、と仮想していますが、それと同様に、この私はものの本質、およびそれらについて認識され得る数学的真理が、神から独立であるとは考えません。しかし私は、それにもかかわらず、神がそのように欲したが故に、神がそのように按排したが故に、それは不変であり永遠である、と考えます (VII-380)。」

ここで意味されていることは明らかである。神は永遠真理の創造において限定されることはなかったが、一旦永遠真理を不変なものとして制定した後は、これを維持するために自らの行為は制限を受けるのである。ラ・クロワは、この一節を根拠にして、神は矛盾律を破ることができないと結論している。

ここで問題となってくるのは、神も矛盾律を犯せないとすれば、その全能に抵触しはしないか、という点である。しかし、デカルトは無能についての定義を行っており(1649年2月5日付モルス宛書簡)(V-273~4)、われわれが無能の印だと思えるのは、不可能と思われることを誰かができない時ではなく、はっきり可能だと思われていることをできない時だけである、と述べてい

る。この定義によると、「神は全能である」という言明は、神にはできないことがあるという主張によって偽とはならないのである。すなわち、起きたことを起きなかったようにすることは神にも不可能であるが、これは神における力の欠如を意味しないのである。

以上を受けて、ラ・クロワは、デカルトにおける神の力は二つの異なる側面を持つものとして理解されなければならない、と結論している。第一に、神の力は絶対的なものである。何故なら、創造行為の際に神を限定するものは何もなかったからである。第二に、神の力は自己限定的なものである。何故なら、神は自分の力が自分の実現しようと欲した矛盾律によって制限されることを欲したからである。

このように、デカルトにおける神の能力は、創造以前とそれ以後とに分けて考えなければならないことが分かるだろう。(乙)として挙げた特徴(神の永遠真理創造説に関する文脈は、常に過去時制もしくは完了時制になっている)は、それを如実に裏付けている。したがって、ゲルーの言う絶対的必然性が神の創造時にまで及ぶならば、神の能力の二面性を見落としていることになるだろう。また、フランクフルトのデカルト解釈のように、神には論理的に不可能なことが可能であり、実際のところ世界を統べる法則がそのような神によっていつでも覆され得るとするならば、われわれは一瞬たりとも安心することができないだろう。何故なら、物理法則の恒常性が保証されない世界に生きられる程、われわれは頑丈ではないからである。神は絶対的自由によって一切を創造した。しかし、創造以後は、自己限定を行なうように意志したのである。それでは、創造以後は、万物への関わりを断ったのだろうか。デカルトによれば、答えは否である。神は連続的に、今この現在も、一切を再創造しているのである。

### III. 連続創造説と時間不連続説

デカルトが『省察』の中で懐疑の果てに見出した「堅固かつ不易なるもの (quid firmum & mansurum) (VII-17)」は、「考えるもの (res cogitans)」としての「私 (ego)」の存在であった (VII-27)。ところが、これはある制約のもとに成立した原理なのである。すなわち、「私はある、私は存在する (Ego sum, ego existo.)」という命題は確実であるが、それは「私が考えている間 (quandiu cogito)」に限られていたのである (ibid.)。では、この「…の間 (quandiu)」という語はいかなる意味で用いられているのだろうか。われわれは『叙説』や『原理』においても、『省察』と同じような文脈を見出すことができる。そこでは、《pendant》(VI-32)、《interim》(VI-558)、《dum》(VIII-1-7, Pr. I-7) などの類語が使用されているが、これらの語は、「私は考える」という事態の背後に深く沈潜しているように思われる。つまり、これらの語は、暗々裡にそのような事態を時間的に制約する役割を果たしているのである。

また、デカルトはある書簡で、「思惟することがその本性である実体 (une substance dont la nature est de penser)」は思惟しないことなどあり得ず、したがって思惟することを止めれば存在することも止めると語っており (III-478~9, au P. [Gibieuf], 19 janvier 1642)、思惟の持続とその存在は分離不可能な関係のもとに理解されていることが分かるのである。

このように見てくると、思惟の存在の確実性から出発するデカルトの存在論は、時間的な制約のもとに成立している、と考えることが一応許されるのではないだろうか。

一方、認識の第一歩は、デカルトによれば、「われわれの思惟がそれによって構成されている単純概念 (simplices notiones, ex quibus cogitationes nostræ componuntur) (VIII-1-22, Pr. I-

47)」を前提とする。「持続 (duratio, durée)」は、そのような観念 (概念\*) の一つなのである (VIII-1-22~3, Pr. I-48)。では、持続とはいかなるものであろうか。持続を定義することはそれ程簡単ではない。というのは、デカルトは、『規則論』において、持続のような「単純本性 (naturæ simplices)」は、「すべてそれ自身によって知られ、決して何らの虚偽も含まない。(esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere) (X-420, Reg.12)」と述べているからである。これは、持続の観念の起源について述べた次のような『省察』の記述からも明らかであろう。

「私が今存在することを知覚し、かつ以前にもまたしばらくの間存在したことを思い出すとき、持続の観念を獲得するのであって、その後で、これを他のいかなる事物にも転用することができるのである (VII-44~5)。」

つまり、持続の観念もしくは概念は、定義を通して知られるのではなく、それ自身で明晰かつ判明に認識できる「生得観念 (idea innata)」なのである (VII-43)。

したがって、このような観念 (概念) は、定義によってかえって不明瞭になることが、デカルトによってしばしば強調されることとなったのである。

たとえば、『原理』においてデカルトは、「極めて単純なもの (ea quæ simplicissima sunt)」を「論理学上の定義 (Logica definitio)」によって説明しようとするスコラ学者たちの方法を批判しているし (VIII-1-8, Pr. I-10)、またある書簡では、時間や運動や場所などのように、極めて単純で、かつ自然に認識されるものは、それらに定義を与えようとするかえって混迷に陥ると語り、アリストテレスの運動の定義を揶揄しているのである (II-597, à Mersenne, 16 octobre 1639)。尚、『世界論』にも同様の記述がある (XI-39, ch.7)。

要するに、持続の観念もしくは概念は、『原理』の仏訳者ピコへの書簡 (『原理』仏訳序文) に語られているように、知恵の第一段階 (IX-2-5) に相当するものの一つなのであって、思索を凝らすまでもなく獲得できる、それ自身で明白な概念なのである。

さて、既に、われわれは上で、デカルトの存在論における時間的な制約について注意を促しておいたが、極めて単純な概念を前提とする認識論においても、時間的なもの、すなわち持続の観念が重要な役割を演じていることがある程度分かったのである。しかしながら、デカルトには、包括的に書かれた時間論はないのである。ただ、折りに触れて語られるだけである。時間に対比される空間への配慮を考えれば、時間はデカルトにとって重要な意味を持たないかに思われる。たしかに、デカルトの自然学における時間概念の欠如ないし軽視が諸家によって指摘されてきた。たとえば、カッシーラーは、デカルトの自然学体系を次のように批判している。「デカルトは自然認識の体系を基礎付けることに成功していない。何故なら、彼は —— あらゆる基礎概念を空間的關係に還元し、制限するという傾向にあり —— 近代力学の土台である時間概念 (Begriff der Zeit) をなおざりにしているからである\*\*。」また、ヴィジエも、デカルトには静力学と動力学との区別がなく、時間的考察が幾何学においても宇宙論においても消滅している、と述べている\*\*\*。

\* デカルトの用語法において、「観念 (idea, idée)」と「概念 (notio, notion)」とは、しばしば同義なものとされている (e.g. VIII-1-25, Pr. I-54)。

\*\* E. Cassirer, *Leibniz' System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902, S.90.

\*\*\* J. Vigier, 'Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes', dans *Revue Philosophique*, 1920, p.199.

しかし、これまで見てきたように、少なくとも形而上学的な文脈においては、時間についての配慮が不要だったとは考えられず、むしろ時間は考察を阻むほど自明だったのであり、形而上学的認識の暗黙の前提となっていたのである。

さて、I節で述べておいたことであるが、時間についてのデカルトの考えには、二つの特徴がある。一つは、いわゆる(1)「時間不連続説」と呼ばれるものであり、もう一つは、(2)「抽象的時間」と「持続する事物の持続」との区別である。この二つの特徴を順番に吟味してゆこう。

### (1) 時間不連続説

アルノーも言っているように、この時間不連続説は神の存在証明の大前提に相当するが(VII-209, Obj.4\*)、神の存在証明とは別に、この大前提そのものも議論の対象にされている。たとえば、ガッサンディは時間不連続説を批判して、時間よりもその諸部分が相互に分割困難なものが他にあり得ようかとまで述べている(VII-301, Obj.5\*)。またこの考えは、後にライブニッツによって力学の観点から斥けられている\*。すなわちライブニッツは、運動量に関して動力的な考察を欠いていたために生じたデカルトの誤謬を指摘することによって\*\*、時間不連続説を批判したのである。しかし、アルノーのように賛意を示した者もいる(V-188, Arnauld à Descartes, 3 juin 1648)ので、孤立無援の説とまでは言えないであろう。また、ここでは神の存在証明の当否には触れないが、そもそもこの時間不連続説は何の脈絡もなく提出されている、いわば出所不明の説であることは指摘しておかなければならないだろう。ヴァールによれば、この説はルネサンスの力学および自然学において形成された由であるが\*\*\*、それ以上には追求されておらず、デカルトへの影響関係はほとんど明らかではない。ともかく、デカルトが時間に関する考えを形成するにあたって、この説は一つの重要な鍵を握っていたことは確かであろう。その後も、『省察・第一答弁』(VII-109)、『第二答弁・公理II』(VII-165)、『原理』(VIII-1-13, Pr. I-21)、シャニュ宛の書簡(V-53, 6 juin 1647)などでこの説は主張され続けており、おそらく最晩年に至るまで維持されたと考えられるが、そのことがこの説の重要度の傍証となるだろう。

さて、この説の核心を成しているものは、各瞬間の相互独立性である。そこで、デカルトの瞬間概念を検討してみる必要があるだろう。その際、瞬間と持続との関係がある程度明らかにされる筈である。

既にヴァールも指摘しているように\*\*\*\*、デカルトは瞬間を明確には定義していない。わずかに、「瞬間と呼ばれる時間の最小の点の間(per minimum temporis punctum, quod *instans* vocant)(VIII-1-115, Pr. III-63)」とか、「最も短い時間、いわば瞬間に(brevissimo tempore, ac tanquam *in momento*)(VIII-1-159, Pr. III-111)」とかの表現によって瞬間を規定しているだけである。尚、後で詳しく触れるが、上の二つの引用例にある「瞬間」は、それぞれ《*instans*》と

\* G. W. Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, Die philosophischen Schriften, Bd.IV, Berlin, S.360.

\*\* G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, §17, *ibid.*, SS.442~444.

(「形而上学叙説」、『スピノザ/ライブニッツ』〔中公バックス〕所収、清水富雄・飯塚勝久 訳、中央公論社、1992年(8版)、399~402頁。)

\*\*\* J. Wahl, *Du Rôle de l'Idée de l'Instant dans la Philosophie de Descartes*, Vrin, 2<sup>e</sup> éd., 1953, p.18.

\*\*\*\* *ibid.*, pp.24~25. さらに、ヴァールは、デカルトにとっての瞬間は思惟の抽象物であることを強調し、「限界(limite)」に過ぎないか、むしろ「虚構(fiction)」であると主張している。

《momentum》とあるように別の言葉であり、これら二つのラテン語の意味が微妙に異なっている場合があるので、注意を促しておく。

また、ある書簡では、「光線は瞬時に伝播するか否か」を巡る問題において、「瞬間」という語の曖昧さにデカルトは言及し、「瞬間という語は時間の先行性だけを排除するのである (le mot d'instant n'exclut que la priorité du temps) (II-143, à Mersenne, 27 mai 1638)」と述べ、光線はその伝播に際して、原因の観点から見て空間的順序があることを否定していないが、時間的には持続を持たないとしているのである。つまり、光線は光源から空間を経由して伝播するが、その際時間はいかからないのである (もちろん、現代の科学においては誤りである)。したがって、ここでの瞬間が「持続の否定」として把握されていることは明白であろう。確かに、この三つの引用例だけを見ると、瞬間は、「時間の点ではありながら、持続の否定でもあるもの」と思われる。これを裏書きするように、『規則論』においてデカルトは、「瞬間 (instans)」を、「持続 (duratio)」の「欠如 (privatio)」ないしは「否定 (negatio)」として、持続同様、やはり単純本性の中に数え挙げている (X-420, Reg. 12)。

しかし、主要著作を概観してみても気付くことであるが、持続の「限界 (terminus) (X-418, Reg. 12)」を表現するだけの「瞬間 (instans, instant)」と、『省察』において登場する、一生の全時間における任意の一点としての「瞬間 (momentum, moment) (VII-49, 53; IX-1-39, 42)」とは、やや瞬間概念が異なっていると思われるのである\*。以下でそれを説明してゆこう。その前に、簡略な語源的背景を示しておく\*\*。

《instans》は、動詞《in-stare》の現在分詞が分詞形容詞となり、スコラ学において名詞化された語である。名詞としての用例を挙げれば、「神の創造の最初の瞬間において (in primo instanti suae creationis)\*\*\*」とか、「聖変化の最後の瞬間において (in ultimo instanti consecrationis)\*\*\*\*」とかがある。フランス語の《instant》の語源であるが、デカルトにおいては置換可能である。

一方、《momentum》は、動詞《movere》がその具象性を示すために名詞化して《movimentum》となり、《vi》がとれて成立した語である。多義的な語であるが、瞬間を意味する他、特に1時間の40分の1、すなわち1分30秒を表現する時間単位として使用されていたこともある。デカルトにおいては、《momentum》は必ずしも《moment》と置換可能ではなく、あるときは《instant》と訳されたり、またあるときは《minute》と訳されたりする。何れにしても、語そのものを比較すれば、《momentum》の方が《instans》よりも意味上の使用範囲が広いことは疑うことができない。事実、《momentum》の方には、時間とは関係のない「意義」とか「重要性」という意味で、デカルトがこの語を用いている箇所がある (X-367, Reg.3)。

さて、これらのことを踏まえた上で、二種類の語の用語上の相違を見て行くことにしよう。《instans, instant》(以下、特に必要でない限り、《instans》で代表)は、運動または行為の開始点 (e.g. XI-34 et passim)、中間点 (e.g. VIII-1-64, Pr. II-39 et passim)、終了点 (X-228) を表現する

\* cf. J. -M. Beyssade, *La Philosophie Première de Descartes*, Flammarion, 1979, p.135.

\*\* cf. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (CCL),  
A Latin Dictionary (Oxford),

*Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Zweiter Bd., von A. Walde und J. B. Hoffmann.

\*\*\* St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, qu.63, a.5, c., Marietti.

\*\*\*\* ibid., III, qu.75, a.3, c.

ものか、あるいは同時性を表現するもの (e.g. X-402, Reg.9 et passim) として使用されており、あたかも「存在 (existentia)」に対する「無 (nihil)」のように、あるいは「運動 (motus)」に対する「静止 (quies)」のように、いわば否定的な形で持続に対するものとして捉えられているのである (X-420, Reg.12)。すなわち、《instans》は、持続に含まれながら持続の構成要素とはならない存在なのである。何故なら、『規則論』の中でデカルトは、幅を持たない線は物体の「様態 (modus)」に過ぎないのだから、その線が面を構成すると考えては矛盾に陥らざるを得ないと述べており (X-446, Reg.14)、このことは、瞬間と持続との関係にも類比的に適応され得ると思われるからである。言い換えれば、幅を持たない線をいくら重ねても面にはならないように、時間的な幅のない瞬間をいくら重ねても持続を構成しないのである。

一方、《momentum, moment》(以下、特に必要でない限り、《momentum》で代表) には、《instans》に置き換えることの可能な形で使用されている他に、二種のやや趣の異なる用法がある。その一つは、『規則論』(X-448, Reg.14) や『屈折光学』(VI-100) で使用されている《momentum, moment》で、『規則論』の《momentum》などは瞬間と訳するよりもむしろ「分 (minute)\*」と訳した方が適切なものであり、明らかに幅のある時間単位、すなわち持続の構成要素として使用されているのである。また、そのような時間単位は、われわれの精神の自由裁量によって考案されたものであり (X-448, Reg.14)、当時、振子を利用した精度の高い時計がなかったことや\*\*、時間単位にしても各地域ごとにまちまちで、現代のような科学的な時間測定や標準時の制度には考え及ばないのが一般であった点を考慮に入れば、デカルトの《momentum》の用法に動揺があったとしても、至極もつともなことであろう。以上のことから、ここで用いられている《momentum》は、何らかの持続を有するものであることが分かるだろう。もちろん、これは持続の限界点に過ぎない《instans》と著しい相違を示す点である。

さて、たとえデカルトの文脈から離れたとしても、何らかの時間単位を意味する《momentum, moment》が瞬間とは異なるものであると理解することは容易であるが、厄介なのはもう一つの用法である。この用法は『省察』特有のものであって、人間の生涯を形成する全時間のうちの任意の一点を意味する《momentum》である。すなわち、デカルトが時間は不連続であると主張するとき、相互に独立なものとされた瞬間を表現するときに使われる《momentum》である。『原理』において同時性を意味する《momentum》の多くが、その仏訳で《instant》と訳されている (e.g. VIII-1-58, IX-2-81, Pr. II-33 et passim) のに対して、今述べた《momentum》はすべて《moment》と訳されている\*\*\*。つまり、この用法における《momentum》は、《instans》のような持続の限界点としての瞬間と置換可能ではなく、ある時間の構成単位、すなわち最も短い不可分の

\* Descartes *Œuvres et Lettres*, textes présentés par A. Bridoux, Pléiade, tr. par Le Roy, pp.102~103.

Descartes *Œuvres philosophiques*, éd. par F. Alquié, t. I, tr. par J. Brunschwig, p.178.

\*\* *A History of Thechnology & Invention*, vol.2, ed. by M. Daumo (tr. by E. B. Hennessy), pp.283ff.

\*\*\* 当該の《momentum》は、『省察』本文で3回 (VII-49, 49, 53)、『答弁』で5回 (VII-109, 111, 246, 370, 370) 使用されているが、デカルトの校閲訂正を受けた (IX-1, avertissement VI) リュイヌ公およびクレルスリエの訳は、いずれも《moment》である。但し、『第五答弁』(VII-370) に関してはAT版において訳がないので、別の版を参照したが、ここでも《moment》であった。

René Descartes *Méditations Métaphysiques Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*, Chronologie, présentation et bibliographie de J. -M. Beyssade et M. Beyssade, Garnier-Flammarion, 1979, p.360.



時間単位としての瞬間を意味しているのである。もちろん、ここで言う時間単位は、前述の「分」を意味すると思われる時間単位とも異なる。というのは、先の単位は時間測定に際しての単位であったが、ここで述べる単位は、人間の一生の全時間を構成している単位だからである。このような構成単位としての《momentum》は、いわば空間における「原子 (atomus)」に相当するものを意味しているように思えるが、デカルトは原子を否定している (e.g. VIII-1-51, Pr. II-20) のだから、同じく時間においても原子としての不可分な瞬間はあり得ず、せいぜい時間をどこまでも分割してゆくことができる無際限に可分的な時間、すなわち、空間における「微粒子 (particula) (e.g. VIII-1-59, Pr. II-34 et passim), (petite partie) (XI-10~16)」に相当するものを指していると解釈できよう。デカルトは、瞬間についてそれを不可分であるとも可分であるとも明言しておらず、空間からの類推でしか判断できないが、何れにしても不可分な時間構成単位を持ち出しながら、それすらなお可分的であると逃げを打っているかに思われるのである。というのは、デカルトのこのような考えは、ヴァールが充満と連続の観念に結びつけられた「原子論 (atomisme)\*」であると解釈しているように、矛盾の気配を孕んでいるからである。また、コイレも、このようなデカルトの曖昧な言い回しを、「妙に細かい論法」と決め付けている\*\*。

ここで、デカルトの瞬間概念を整理しておこう。上である程度明らかになったように、デカルトは瞬間を二つに大別し、さらにそれぞれ二通りの性格を与えている。多少とも図式的になるきらいがあるが、あえて分類すれば以下のようなになるだろう。但し、「分」を意味すると思われる《momentum》は、瞬間とは言い難いので除外する。

1. 《instans》に代表される瞬間

- a. 持続の欠如あるいは否定としてのいわば無時間的なもの（存在と対比される無に相当）。
- b. 持続の様態としての限界点（線と対比される点に相当）。

2. 《momentum》に代表される瞬間

- a. 無際限に可分的な短い時間（空間における微粒子に相当）。
- b. ある時間単位、すなわち最も短い不可分の時間構成単位（空間における原子に相当）。

尚、1については、《instans》はもちろん《momentum》も使われるのに対して、2については《momentum》しか使われていないことに注意すべきだろう。

ところで、使用頻度の観点からすれば、晩年の方が瞬間を表現するときに《momentum》を使うことが多くなっている。たとえば、『世界論』（1630年前後に執筆されたと推定されている）では、《moment》2回に対して、《instant》17回、『原理』（1644年、出版）では、《momentum》22回に対して、《instans》4回という使用頻度の対照がある。これは、ある意味では納得のゆくことである。というのは、デカルトが時間不連続説を持ち出した『省察』の「瞬間」が、それまでデカルトがスコラ学に従って使用していたトマス流の「瞬間」と性格を異にしていたため、デカルトの考えの中で瞬間概念が新しい衣裳を纏ったと考えられるからである。つまり、デカルトの思想の歩みとともに瞬間が《instans》に代表されるものから、《momentum》に代表されるものへ転換していったと推測できるのである。

\* Wahl, op.cit., p.36.

\*\* A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, J. Hopkins University Press, 6th printing, 1982, p.112. (『コスモスの崩壊——閉ざされた世界から無限の宇宙へ』、野沢協 訳、白水社、1974年、143頁。)

しかし、ジルソンが主張するように\*、それ程デカルトの瞬間はトマス流の瞬間とは異なるものなのだろうか。何故ならば、もともと「時間不連続説」というのは、単にデカルトの文脈から解釈されたものに過ぎず、そもそもデカルトは、時間が連続しているのか、それとも不連続なのかについての問題を、あまり本質的なものと看做していなかった、という解釈も成り立ち得るからである。したがって、再び時間不連続説を組上に載せ、それをできる限り吟味してみよう。

ベサードは、デカルトの時間を巡る従来の解釈者たちを、「不連続説支持者 (discontinuiste)」と呼んで\*\*、彼らの瞬間重視を批判している。すなわちベサードは、「思惟の現在は時間における点ではなく、時間の部分あるいは短い時間である」と述べ\*\*\*、デカルトの思惟は必ずしも瞬間的なものではない、と主張している。ベサードの議論の拠り所となっているものの一つは、以下に挙げる『ビュルマンとの対話』の中の一節である。

「思惟が瞬間において (*in instanti*) なされるということもまた虚偽です。というのは、私のあらゆる行為は時間において (*in tempore*) なされ、そして私は同じ思惟においてある時間の間、持続し継続する (*continuaré et perseverare per aliquod tempus*) と言うことができるからです (V-148)。」

この一節を見れば明らかのように、思惟は、瞬間になされるものではなくて、ある持続を伴ってなされるのである。つまり、デカルトによれば、思惟はその本性に関しては分割不可能であるが、その持続に関しては分割可能なのである (ibid.)。

尚、コッチングムは、思惟が瞬間的なものであると考えられてしまう原因を、「思惟 (cogitatio)」という概念の曖昧さに求めている\*\*\*\*。すなわち、思惟を思考の対象、たとえば概念とか命題として理解すれば、確かにそのような意味での《cogitatio》は無時間的对象であり、持続を伴わないのだから瞬間的なものでもあろう。しかし、デカルトの思惟は「行為 (actio)」でもあり、思考の心理的過程でもあるから、何らかの時間を要することは明白なのである。また、コプルストンも、デカルトは運動と時間における連続性を否定したわけではなかったと述べ、その連続性はすべて神の絶えざる創造的活動に依存している、と結論している\*\*\*\*\*。

さて、この《momentum》に代表される瞬間によって、デカルトの時間不連続説が支えられていることがわれわれの知るところであったが、この説を根拠にした神の連続創造の主張は、ジルソンによれば\*\*\*\*\*、デカルトがトマスから借用したものであるという。但し、デカルトとトマスとはその構造が異なっている。すなわち、われわれにとって重要なことは、アリストテレスに依拠するトマスの時間論には、時間不連続説はないということである。つまるところ、ジルソンは、「実体形相 (forma substantialis)」の棄却が、デカルトをして神の連続創造を不可欠なものとし、ひいては時間不連続説を導入させた、と解釈しているのである。実体形相についてはここでは議論

\* René Descartes *Discours de la Méthode, texte et commentaire*, par É. Gilson, Vrin, 5<sup>e</sup> éd., 1976, pp.340~342.

\*\* Beyssade, *La Philosophie Première de Descartes*, p.17.

\*\*\* ibid., p.136.

\*\*\*\* *Descartes' Conversation with Burman*, translated with introduction and commentary by J. Cottingham, Oxford, 1976, pp.58~59.

\*\*\*\*\* F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol.4, Image Books, 1963, p.143.

\*\*\*\*\* Gilson, loc.cit.

しないが、ジルソンの「だから、スコラ的時間の瞬間概念は、それに先行する瞬間とそれに続く瞬間とから分離し得る一つの実在物 (*une réalité*) ではない\*」という指摘は、もしそれが、デカルトとスコラ学とでは瞬間概念に関して著しい相違がある、という解釈に帰着するとすれば、ある意味では不十分な解釈と言えよう。というのは、ジルソンのような解釈を採れば、デカルトにおける《instans》で代表される瞬間を看過していることになりかねないからである。言い換えれば、ジルソンには、デカルトにおける瞬間概念に関する考察がやや不足しており、《instans》で代表される瞬間に関する限り、デカルトとスコラ学との間にはほとんど異同がないことを見逃すことになるからである。

また、トマスは、『神学大全』において「不可分なものには二つのものがある。その一つは連続的なものの限界であって、たとえば恒存するものにおける点であり、継起するものにおける瞬間 (*momentum*) である\*\*」と述べており、「瞬間」を行為や運動における不可分なものとして看做し、それらのうちに限定された順序を持っているものと考えている。換言すれば、「順序 (*ordo*)」に関しては、トマスにおいても瞬間が不可分なものとして継起的に存在しているとされるのである。ここでトマスが用いている語が《instans》ではなく《momentum》であるのも偶然ではないだろう。というのも、ある辞典によれば\*\*\*、両者には若干の意味の相違があるからである。その点について確認しておこう。

トマスにおいて《instans》は、ほぼ「今 (*nunc*)」と同義であり、確かに時間と関連を持つ語ではあろうが、「瞬間の時間に対する比例関係はない、何故なら瞬間は時間の部分ではない (*instans non est pars temporis*) からである (Expositio in 4 libros Aristotelis de caelo et mundo)」とあるように、あくまで時間の構成単位とは異なるものとして使用されているのである。これに対して、《momentum》は、《instans》と同様、「瞬間」としても使用されているが、むしろ「運動の最も小さな部分」として用いられることの方が本来的であり、「運動が瞬間から (*ex momentis*) 構成されることは不可能である。あたかも、線が点から構成されることが不可能なように (Expositio in 8 libros physicorum)」とあるように、時間に対するものというよりも運動に対するものとして使用されているのである。

以上のことから分かるように、トマスの《momentum》は、あくまで連続的なものにおける限界であって、デカルトの相互に独立している《momentum》とは異なっている。では、デカルトは、いかなる根拠から《momentum》が相互に独立していると考えたのか。次に挙げる『規則論』の一節が、その点について吟味するための材料を与えてくれるのではないだろうか。かなり晦渋な文ではあるが、あえて引用しよう。

「また、連続的な大きさ (連続量) は、仮に定められた単位のおかげで、時として全部、少なくとも部分的にはいつも、多数性 (非連続量) に帰せられ得ることが知られるべきである (Sciendum etiam, *magnitudines continuas beneficio unitatis assumptivae posse totas interdum ad multitudinem reduci; et semper saltem ex parte*) (X-451~2, Reg.14)。」

さて、この一節をわれわれの主題である時間に関連させてみると、「連続的な時間も、仮に定め

\* *ibid.*, p.341.

\*\* Thomas A., *op.cit.*, I, qu.8, a.2, ad 2.

\*\*\* *Thomas-Lexikon*, von L. Schütz, Stuttgart, 1958, S.402 und 491~492.

られた単位である(《momentum》で代表される)瞬間のおかげで、不連続な多数性(無数の諸部分)に帰せられ得るのである」となる。もちろん、この考えは彼の若い頃の考えであり、『省察』の《momentum》を考察するための証拠にはならないが、デカルトが《momentum》の相互独立性を、一種の仮想的なものとして看做していた可能性は指摘できるだろう。そして、もしこの推測が正しければ、デカルトは時間を不連続なものと考えていたとは、必ずしも言えないことになる。トマスにおいて、瞬間は不可分なものとして、順序において継的に存在しているものであったが、その瞬間から時間が構成されているわけではなかった。したがって、時間はあくまで連続的なものである。これに対して、デカルトにおいて、(《momentum》で代表される)瞬間は、仮に定められた単位として、時間を(次の瞬間に私は死ぬかも知れないという形で)分割する一方、人間の全生涯の連続的な持続を構成してもいるのである。つまり、時間そのものの連続性をそのまま保持しながら、尚、その時間(=人間の全生涯の持続)を分割しようとしているのである。したがって、デカルトにおいても、「持続する事物の持続(たとえば、私の持続)」は分割可能であるが、人間の思惟によって抽象された、いわゆる「抽象的時間」は連続しているのである。したがって、「抽象的時間」と「持続する事物の持続」は区別されなければならないのである。この点については、非常に錯綜していると思われるので、別の角度からもう少し検討してみよう。

## (2) 「抽象的時間」と「持続する事物の持続」との区別

先に挙げた時間不連続説に対するガッサンディ(彼自身は、時間は連続しているものとする立場)の論駁(VII-301)への答弁によれば、デカルトが時間の諸部分の独立性について述べた見解は、抽象的に考察された時間が問題なのではなくて、「持続する事物の時間、あるいは持続について(de tempore, seu duratione rei durantis)」が問題であって、その持続は無際限に分割可能なものとして考えられているのである(VII-369~70)。すなわち、デカルトの主張する「時間は無数の諸部分に分割できる」という言明は、「持続する事物の持続は無数の諸部分に分割できる」と言い換えることができ、トマスが継承した伝統的時間概念に関する限り、デカルトは必ずしも対立するわけではないのである。要するに、デカルトの『省察』における「一生の全時間は、無数の諸部分に分割され得る(omne tempus vitæ in partes innumeras dividi potest)(VII-48~9)」という主張は、「持続するものは、各瞬間に存在することを止め得る(rem durantem singulis momentis desinere esse posse)(VII-370)」という事実<sup>\*</sup>に立脚していたに過ぎず、ヴァールの解釈によれば\*、各瞬間の独立性の意味するものは、現在の瞬間に続く次の瞬間に私は死に得る、ということに他ならないのである。私以外の他の事物の持続は、私の思惟とともに保証されるのだから、デカルトによれば、あらゆる持続する事物の持続は分割可能になるのである。しかしながら、デカルトは、彼の『原理』を祖述したスピノザのように\*\*、「時間が瞬間から構成されると考えることは虚偽である」とは明言していない。したがって、時間の構成要素に関してのデカルトの考えは、依然として曖昧なままに留まっているのである。コイレが指摘しているように\*\*\*、デカルトが、「連続的なものの構成について(de compositione continui)」の議論を無価値なものとして斥けていたことを考慮すれば、彼がこのような曖昧な態度に終始していたとしても、何ら不思議ではないだろう。

\* Wahl, op.cit., p.24.

\*\* B. de Spinoza, *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ*, pars II, propositio VI, scholium, Spinoza Opera I, Heidelberg, pp.191~196.

(『デカルトの哲学原理』、畠中尚志 訳、岩波文庫、1980年(第7刷)、98~105頁。)

\*\*\* Koyré, op.cit., p.106. (訳書、134頁。)

事実、デカルトはある書簡において、「線は点から成立するのか、あるいは、部分から成立するのか (an linea constet ex punctis vel partibus)」という質問に対して、答えようとしていないのである (III-433, ad Hyperaspistem, août 1641)。

さて、「時間不連続説」は、畢竟「事物の持続は思惟の上で無際限に分割可能である」というデカルトの考えに基づいていたことが、上での考察である程度明らかになった。このような非常に煩雑な経緯を生むことになった責任の一端は、デカルトの用語法にある。すなわち、デカルトは「時間 (tempus, temps)」という語を多義的に使用しており、それによって、混乱を招く結果を生じさせているのである。デカルトによれば、時間という言葉で表現されるものは、第一に、次のようなものである。

デカルトは、『原理』において、アリストテレス流の伝統的時間規定である「運動の数 (numerus motus)」に言及し、これを「一般的に受け取られた持続 (duratio generaliter sumpta)」から区別された単なる「思惟様態 (modus cogitandi)」と解釈する (VIII-1-27, Pr. I-57)。というのは、時間 (持続) が運動の遅速に左右されるとすれば、静止するものは時間 (持続) を持たないことになるからである。しかし、そのように受け取られた時間も、確かに思惟様態としては存在する。何故思惟様態かと言えば、運動そのものは物体の単なる様態であるが (VIII-1-54, Pr. II-25)、運動の「数」といった場合、それは単に「抽象的に (in abstracto)」考察されているのだから、思惟様態になるのである (VIII-1-27, Pr. I-58)。したがって、時間という言葉で表現されるものの一つは、「思惟様態」である。

第二に、「事物の持続」もやはり時間という名称に置き換えられる。尚、『原理』においても、「時間の本性すなわち事物の持続の本性 (temporis sive rerum durationis natura) (VIII-1-13, Pr. I-21)」という表現があるように、事物の持続をある意味で時間と呼んでいたことが分かる。すなわち、時間という言葉で表現されるものの二番目のものは「持続する事物の持続」である。

さらに、三番目として、あらゆる事物の持続を測定するために、その持続を、「最も大きく、最も均一な運動の持続 (= おそらく、太陽の運動) (duratio motuum maximorum, et maxime æquabilium)」と比較し、このようにして得られた基準としての持続も、時間という名称で呼んでいるのである (VIII-1-27, Pr. I-57)。この最後の時間が、われわれにとっても馴染みの深い、最も一般的なものである。

デカルトはこのような区別を行ないながら、名称としては「時間」という語を比較的無頓着に使用しているのである。これがデカルトの時間概念を巡る混乱を生む一つの契機となったことは想像に難くないだろう。

それでは、何故、デカルトは、「抽象的時間 (= 思惟様態としての時間)」と、「事物の持続」とを区別したのであろうか。ここにおいて、デカルトの時間論を彩る二つの特徴 (時間不連続説と当該の区別) が相互補完的に繋がるのである。というのは、デカルトがこのような区別を行なったからこそ、「連続的な時間 (思惟様態としての時間)」が、「持続 (持続する事物の持続)」の観点において分割可能になったからである。しかし、それだけでは何故それらを区別したのかという疑問の答えにはならない。この点については、様態と属性についての詳細な議論を経なければ十分に説明できないのであるが、ここではその点には触れずに、驀直にその理由を探ってゆこう。

デカルトは、『規則論』の中で、「われわれの知性に関して単純であると言われるものは、あるいは純粹に知性的であるか、あるいは純粹に物質的であるか、あるいは共通的である (X-419, Reg. 12)」と述べた後、「最後に共通的 (communes) と言われるべきであるものは、あるいは物質的事物に、あるいは精神的事物に、差別なしで帰属させられるもの、たとえば、存在や一や持続等々である (ibid.)」と言明している。この考えは、『規則論』に限らず、表現こそ違いが他の著作や書

簡の中にも幾つか見出される。たとえば、ある書簡では、持続を「根源的概念 (notions primitives)」のうちの「われわれが心に描くことのできるすべてのものに適応する最も一般的な概念 (notions les plus générales, qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir)」として捉えているし (Ⅲ-665, à Elisabeth, 21 mai 1643)、『省察』(Ⅶ-43)や『原理』(Ⅷ-1-22~3, Pr. I-48)にも同じような記述がある。つまり、デカルトは、持続を、われわれがそれを認識するときの思惟の様態として捉えていたばかりでなく、物体的事物にも、精神的事物にも、共通して帰属している属性 (= 共通属性) としても捉えていたのである。また、『原理』において、デカルトが、

「たとえば、どのような実体も、もし持続することを止めるならば、存在することも止めるのだから、実体はその持続から区別されるのは、単に観念上のことであるに過ぎない (Ut, quia substantia quævis, si cesset durare, cessat etiam esse, ratione tantum a duratione sua distinguitur) (Ⅷ-1-30, Pr. I-62)。」

と声明している以上、持続なき存在はあり得ないことに注意しなければならない。われわれは、既に、思惟の存在が、その持続なしでは第一原理として成立しないことを確認しておいた。ここでは、そのことがあらゆる被造実体に当て嵌まる制約となる。すなわち、デカルトは、被造実体に言及するとき、いつも暗黙のうちに、それら実体に持続を付与していたのである。

さて、われわれに残されたことは、デカルトは、何故、思惟の様態としての「抽象的時間」と、「持続する事物の持続」とを区別したのか、に答えることである。

デカルトは、思惟様態としての時間と事物の持続とを区別した。何故そうしたのか。端的に言えば、デカルトの考えが、スコラ学の持続 (一般に、運動している事物の持続は、運動していない事物の持続と本性を異にしているという考え) と異なっていたことにある (Ⅴ-193)。すなわち、アリストテレス流の時間解釈では、運動の有無で時間が決定されてしまい、単に思惟様態としての時間のみに限られてしまう (Ⅷ-1-27, Pr. I-57)\*。デカルトの時間は、本来的には事物の持続にあり、この持続は、運動の有無を問わず同じものなのである。つまり、あらゆる被造実体は、その属性として持続を有しているのである。客観的な時間は、最も大きく、最も均一な運動の持続 (たとえば、太陽の運動) を基準として、得られるのである。そして、先に見たように、この区別を行なうことによって、連続的な時間を観念の上で不連続にさせ、神の連続創造説の劇的効果を高めたのである。何故なら、われわれの生は次の瞬間に突然途切れるかも知れず、その意味で時間は連続してはいないが、同時に神がその存在に関与して連続的にそれを保存 (再創造) し、われわれの持続の連続性を保証しているからである。

#### IV. 神と被造物

多岐に亙る煩瑣な区別のために、時間を巡る問題の解釈は困難を極めるが、デカルトは物体の主要属性として空間的な延長のみを考えていた結果、時間的なものが考察から零れ落ちていた、という解釈が斥けられなければならないことは、前節〔Ⅲ節〕で行なった考察からある程度明らかになっ

\* もちろん、アリストテレスの時間論をそのようにのみ見るのは、皮相な見方であろう。したがって、アリストテレス固有の時間論を考察する必要があるが、ここでは扱わない。『自然学 (Ⅳ巻10~14章)』(217b29~224a17)、参照。

たであろう。そのような解釈では、デカルトの本意を見失うことになるからである。すなわち、デカルトの被造実体は、時間的に存続することを前提にしていたのである。このことが往々にして見失われがちになる理由を挙げるとすれば、デカルトが精神と物体との「実在的区別 (distinctio realis) (VIII-1-28~9, Pr. I-60)」を行なったからということになるのではないだろうか。というのは、この実在的区別によって、「物体 — 延長」、「精神 — 思惟」という図式が余りに顕著になり過ぎたために、デカルトには時間的なものに対する配慮が欠けていたのではないか、といった漠然とした疑問を人に抱かせるからである。換言すれば、実在的区別が喧伝され過ぎたために、物体的事物にも精神的的事物にも共通な属性である持続が、看過されることになったのである。延長や思惟は、それぞれ物体、精神に固有の属性だから、それらの被造実体について語られるときには、必ず問題にされる属性である。しかし、持続は共通属性だから、いわば暗黙のうちに前提されていて、話題に上ることが少ないのである。また、たとえ持続を問題にしても、この実在的区別を和らげるためにデカルトの心身合一を強調した挙げ句、人間の思惟に持続があるのは、ただ精神が身体に結び付く限りのことである、と誤解したデカルト主義者もいる\*。デカルトによれば、持続は精神における一つの根源的事実であり、諸事物はこの精神とともに「共に在している (coexistunt) (V-223)」のである。

要するに、デカルトにおいては、存在と持続は概念的に区別されるだけで、実在的には切り離すことのできないものなのである。つまり、デカルトの存在は、瞬間的なものではなく、持続的なものなのである。持続が無際限に分割できるのも単に思惟上のことに過ぎず、抽象的時間 (= 思惟様態としての時間) は、あくまで連続的なものなのである。われわれ人間は、持続を通して認識を可能にするのであり、またあらゆる被造物は、神の不断の関与による連続創造のおかげで、持続することによって存在するのである。すなわち、あらゆる被造物は、「時間のうちに (in tempore) (VII-432)」創造され、「時間とともに (avec le temps) (VI-45)」存在する「時間的存在者」なのである。

一方、永遠真理は、II節で考察したように、同じ神の創造により産出されたものであるが、時間とは無関係に存在し、われわれの認識の土台となっているのである。

デカルトは、永遠真理創造説と、連続創造説を巧みに組み合わせて、神による自然の統一を図ったのである。すなわち、一切が神に依存するという考えを基盤にして、神と自然との紐帯を断ち切る危険を回避し、連続創造説によって両者の不断の関係を維持したのである。そして、創造以後は神さえも矛盾律を破ることができないという神の能力の二面性を打ち出すことによって、自然学の保証としたのである。また、「永遠」と「創造」とのそぐわなさが、この「永遠真理創造説」をあからさまにしなかったことの原因の一つであろう。先に挙げた(戊)の特徴(「創造した」という言葉を他に言い換えてもよいと譲歩した点)が、その裏付けの一つである。また、(丙)の特徴(デカルトが名を隠してこの説を広めて欲しいと要請したこと)は、二つの面から考えなければならぬだろう。広めて欲しいとした理由は、当時のデカルトがアリストテレスに代わる自然学を打ち立てたかったことと無縁ではあるまい。また、名を隠して欲しいと頼んだデカルトの心情は、後のガリレイの宗教裁判から受けた彼の衝撃へと繋がるのだろう。というのも、神への信仰(キリスト教)と理性への信頼(哲学)を両立させることは、デカルトにとって難題だったからである。ただ、この時点ではまだガリレイは断罪されておらず、神学と哲学との間にある軋轢がどのような

\* cf. G. Rodis-Lewis, 'Le domaine propre de l'homme chez les Cartésiens', in *Journal of History of Philosophy*, October 1964, p.166.

結果を生むかについては、はっきりとした自覚がデカルトには芽生えていなかったと思われる。漠然とした不安から、匿名を願ったのかも知れない。もちろん、「永遠真理創造説」や「連続創造説」の文脈だけからこれらのことは簡単には主張できないであろうが、このような方向でデカルトを解釈する道もある、とは言えるだろう。

(了)



## Création et durée chez Descartes

Seiji Muro

Dans cet essai, nous traitons la doctrine cartésienne de la création qui est divisée en deux espèces bien marquées. L'une est la doctrine de la création des vérités éternelles, l'autre est celle de la création continuée. En effet, il y a beaucoup d'interprètes autour de ce problème. Mais on ne peut pas le résoudre suffisamment jusqu'à maintenant. Nous tâcherons de l'interpréter rationnellement autant que possible.

Descartes a écrit au Père Mersenne, le 15 avril 1630, comme suit: «Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures.» Il s'agit de la doctrine de la libre création par Dieu des vérités éternelles. Elle est traitée souvent par plusieurs interprètes. Nous l'aborderons au point de vue de la puissance de Dieu.

Alors, la théorie du temps, dont Descartes parle rarement, a une qualité remarquable. On se rapporte à, pour ainsi dire, l'idée du temps discontinu. Voilà l'indépendance réciproque des instants respectifs qui est le fond de l'idée. Par conséquent, il faut étudier la notion de l'instant chez lui. Quand on examine ses œuvres principales dans son ensemble, on s'aperçoit que l'instant chez lui est classifié en deux groupes: l'un (l'instant abstrait) n'a aucune durée, l'autre (l'instant atomique) a quelque durée. Ce dernier soutient l'idée du temps discontinu. Qu'est-ce qu'il essaie de déduire de là? Il essaie d'en déduire la doctrine de la création continuée de Dieu.

Selon Descartes, «tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties», mais il n'est que dans la pensée humaine que cela peut arriver. Or, la durée est non seulement l'une des notions primitives (au point de vue de l'épistémologie), mais aussi «attributum» qui est commun à toutes les créatures (au point de vue de l'ontologie). À la faveur de la durée de la pensée, on peut connaître le monde. Et toutes les créatures existent tout en durant. Ainsi sont-elles les étants temporels qui sont créés dans le temps et existent avec le temps.

平成6(1994)年9月26日受理

平成6(1994)年12月26日発行

