

デカルトと連続創造説 —— 作動原因のデカルト的理解に向けて ——

吉 田 健太郎

Kentarou YOSHIDA

(哲学教室)

1

デカルトは第三省察において、神のアポステリオリな存在証明を二通りの仕方でも提示している。そのうち第二証明と通常呼ばれているものは、「私」の存在の原因を問うという形で進められており、後にカントによって宇宙論的証明と呼ばれたものの一種であるといえよう。しかしながらその証明スタイルは、現実存在する「私」という結果に対していわば因果律を適用することによって、必然的存在たる第一の原因に遡及していくというものではない。「私」自身が「私」の存在の原因たりうるかどうか、すなわち、「私」のうちには「私」自身を「産出し (producere)」「維持する (conservare)」機能が存在しているのかどうか、言い換えるならば「私」は「私」自身の創造主でありうるのか、が問われるのである。そしてこの問いが問いとして可能となるための前提条件として、時間すなわち事物の持続に関するデカルト独自の理解が存することも見逃してはならない点である。時間の部分は相互に依存していないので、「私」が現在存在していることからすぐ次の瞬間にも存在するであろうということは、必然的に帰結することではないといわれる。それゆえ、「私」の存在の原因を時間上先行する過去の「私」ないしは過去の事態に求めることは、時間自体の持つ相互独立性・分離性という特性からして、その可能性が最初から断たれているわけである。カテルスに対する第一答弁では、それゆえ、「私」については、かつていかなる原因によって産み出されたのかということよりも、私がいかなる原因によって現在の時点で維持されているのか (AT.VII, 107) ¹⁾ を問題にしていることが強調されており、「作動原因 (causa efficiens)」の「秩序ないし継起 (ordo sive successio)」に基づく論証がそこで行なわれているのではないことがいわれている。第二証明における論証の出発点としての「私」の存在は、因果の時間系列からいわば「自由になっている (AT.VII, 107)」²⁾ といわれる。そうだとすれば、因果系列の遡及による神の存在証明の不可能性というカントの批判³⁾ は、少なくともデカルトの第二証明には当て

はまらないといえよう。

ところで、この第二証明では、いままで述べたように、「時間」「持続」をめぐる議論や「因果性」をめぐる議論が、神の存在を証明することと平行して展開されているとみることができる。しかも、私のみるところでは、この箇所正しい理解なくしては、デカルトの「作動原因」について語ることはできない。たしかに、同じく第三省察に現われる第一証明では、観念の「表象的実在性 (realitas objectiva)」なるデカルト独自の概念が提示され、しかも事物ではなく観念の「表象的実在性」に対しても因果律が適用されるという、当時のスコラ学者立ちを困惑させた論証が提示されているという点で、デカルトのオリジナリティーを見いだすことが可能であろう。その点、第二証明はよりスコラ的な論調である。難解な第一証明についてこれないスコラ学者達のために、わざわざ伝統的の神学に基づく議論をサービスとして附加したという感否めない。しかしそれでも、デカルト独自の「作動原因」についての議論が、スコラ的用語をいわば隠れ蓑にして表明されているのである。その証拠として、トマス主義者であるカテルスは、このデカルトによる変調に気が付かず、トマスの「作動原因の因果性からする道 (= 第二の道) ³⁾ とデカルトの第二証明とはどこが違うのかという質問をデカルトに向けている、という点を挙げることができるであろう。しかしまた、事態を面倒なものとしている原因として、第二証明で使用されるスコラ的概念のすべてがデカルトによって全面改訂されているわけではなく、元のトマスの用法をそのまま保持している場合も少なからず見受けられ、その見極めの成否が解釈に大きく響いてくる、ということがあ。デカルトと同時代の哲学者でいえば、たとえばガッサンディなどは、伝統的なスコラ的用法をそもそも理解していなかったか、それとも、スコラ的概念をあえて無視していたのか、いずれにしても第二証明で用いられたスコラ的用語の伝統的用法について、デカルトとの間に共通の理解をえることはついになかった。その間の事情は、ガッサンディは「すべての形而上学者が明瞭なものとして肯定するものを否定している

(AT.VII, 369)」というデカルトの第五答弁での言明のなかに如実に言い表わされている。しかしこうした傾向は、何もガッサンディだけに限られるものではない。デカルトがスコラ的用法に忠実に従っているにもかかわらず、そこに非スコラ的解釈を混入させることによって、デカルトの本来の意図から逸れてしまうという傾向は、とりわけ現代の研究者の第二証明をめぐる解釈に多く見られるものである。

それゆえ、以下の論述における我々の課題は、第二証明をめぐる議論において、いかなる点でデカルトの独自性をいうことができるのか、そしてまた、どの点までデカルトがスコラの伝統に従っていたのか、その射程距離を明確にすることである。その手始めとしてまず、時間をめぐる議論を取り上げてみることにする。その後、時間の議論と密接に関わってくる所謂「連続創造説 (creatio continua)」をめぐる議論を検討する。この両者の考察から我々は、いずれの形而上学的議論においてもデカルトは基本的にはスコラの伝統に従っており、そこにデカルト自然学に基づく新たな形而上学を重ね合わせる必要はないことを示すつもりである。この一見控えめな結論は、しかしながら、従来のスコラ哲学においては〈創造一被創造〉における因果関係にのみ特徴的であった諸特性が、デカルト哲学のなかでは「作動原因」一般が満たさなければならない基準として把握されるようになってきたということ、その意味で「作動原因」に関する理解の変容が認められるということ、に繋がっていくであろう。

2

第二証明のうちには「時間」についてのデカルト独自の見解が表明されており、さらに、トマス以来中世の伝統的神学で公式的見解として受け入れられてきた「連続創造説」が、実体形相の否定を根幹とするデカルト自然学の形而上学的側面との関連から、新たな様相のもとに表明されている、とする標準的解釈がこれまで存在してきた。果たしてその理解は正しいものなのか。まず、この標準的解釈がその典拠として挙げるテキスト箇所を引用しておこう。

私の生涯の全時間は、無数の部分に分割されることができ、そしてその一つ一つの部分は残りの部分へは、いかなる意味でも依拠していないからして、なんらかの原因が私をいわば再度この瞬間に創造する、言い換えるならば私を維持するというのでないかぎり、少し前に私が存在したということからは、私が今存在しなければならないということは帰結しない。(AT.VII, 48-49)

時間の本性に注意する者にとっては、どのような事物であろうとも、それが持続するところの一つ一つ

の瞬間において維持されるためには、このものがまだ存在していないとした場合に、これを新たに創造するのに必要なのと全く同じ力と活動とが必要であるということは分明なのであって、維持とはかくて視点の上でのみ創造と相異なるにすぎない。(AT.VII, 49)

これらのテキストを根拠にして、時間に関してはまず、その非連続性・相互独立性をデカルトは主張していたと解釈する「非連続説」ならびに「(時間に関する)原子説」がでてくる。つぎに連続創造説に関しては、神による瞬間ごとの再創造によって世界の持続と生成変化が説明されるのだとする機会原因論的解釈、かつてベルクソンやラポルトらによって映写機におけるフィルムのコマ送り運動に譬えられた「映像理論」がでてくる⁴。

それではまず、時間に関する「非連続説」についてみてみよう。時間に関する「非連続説」は、古くは今世紀の20年代にジルソンやヴァール等によって唱えられ⁵、戦後は50年代前半にゲルーによって⁶ジルソン等の説をさらに洗練する形で提唱されてきた、いわば正統派理論といってよいものであろう。その骨子をガーバーに倣って要約してみると次のようになる。

神が連続的再創造を通じて維持する被造世界は、持続を欠いた瞬間の世界、すなわち時間的原子であって、それぞれの世界は神によって継起的に創造されるのである⁷。

すなわちこの「非連続説」によれば、あたかも物体が、これ以上分割できない、その意味で究極的な構成要素である原子から成り立っているように、持続する世界も、実のところ時間的原子とでも呼ばれるべき瞬間の合成からでき上がっているのである。しかも、それぞれの原子の間には個体的区別が認められるように、各々の瞬間(=時間的原子)は相互独立的存在であって、いわば自己充足的存在とみなされるのである。

しかし、このように定義された非連続性は、後に見るように、明らかに連続創造説のある特定の解釈を前提としているのであって、必ずしも上で引用されたテキストのみによってサポートされるとは思われない。少なくとも上の引用文の、「全時間は、無数の部分へと分割されることができ、そしてその一つ一つの部分は残りの部分へはいかなる意味でも依拠していない(AT.VII, 48-49)」という箇所、あるいは第一答弁の「時間の諸部分は相互に分離されることができ(AT.VII, 109)」という箇所、第二答弁の「現在の時間は、最近接の先行時には依存しない(AT.VII, 165)」という箇所からの必然的帰結として時間の非連続性が導かれるとするのは説得力に欠ける。というのも、なるほど、時

間の分離性・相互独立性について言及されているいずれの箇所においても、時間の「部分」について語られてはいる。しかしながら、そこで問題となっている時間の「部分」が、果たして非時間的瞬間すなわち時間的原子そのものなのか、それとも時間的原子がそのような部分を構成する要素であるところの集合体なのか、その点については何も語られていないのである。むしろ、ここでいわれている「部分」は、単に、時間的幅を有する〈短期間〉を意味するのであって（その意味では連続的に把握されていて）、それ自体自己完結した存在なのか、それとも自己完結的存在を構成要素とする集合体なのか、についてデカルトは無関心であったと考えるほうが自然であるといえなくもない。またベイサッドによれば、デカルトは「瞬間」を、時間におけるもっとも短い期間ないし持続を表す moment と、世界の持続（時間）の実際部分ではなくて単なる〈境界〉を示すにすぎない instant とに区別しており、ここで問題となっている「瞬間」は前者であるという指摘もある⁸。

もっとも、時間の諸部分の〈無限（無際限）分割性〉がここで問題になっているのであるとするならば、我々は、アリストテレス以来、連続性についての公式的見解となっている言明を思い起せばよい。アリストテレスは『自然学』のなかで、「連続的」であることの定義を「末端が一つであること」としていた⁹。つまり、〈共通の境界〉をもつ場合に限り連続性がいわれる。たとえば一本の線分を想像してみよう。我々はこの線分を、線分上の任意の点において二つの部分に分割することが可能である。しかし、この点自身は、分割された二つの部分のうちのいずれか一方に属するものではない。言い換えるならば、いずれか一方の構成要素とみなすことはできない。つまり、この点は、分割によって生じた二つの部分の〈共通の境界〉なのである。もし、二つの部分が共通の境界をもたず、それぞれ固有の境界をもつような部分へと分割される場合には、一つの境界から次の境界への、いわば二つの独立したユニット間の断続的な継起があるのみで、アリストテレスはこのような継起を「連続的」から区別して「継続的」と呼んでいる¹⁰。アリストテレスの表現にしたがえば、「継続的」とは「中間に同類のものがない」と定義される。

ところでアリストテレスによれば、点は点と、（瞬間的時間としての）今は今と、「継続的」な関係にあるわけではない。なぜならば、「中間に同類のものがないものどもが継続的であるが、点と点との中間には常に線が（したがって点が）あり、今と今との中間には常に時間が（したがって今が）ある」からである。したがって、線や時間は「継続的」ではなく「連続的」と解される。さらに、時間が不可分割的な所謂〈時間原子〉から構成されていないことを次のように述べてい

る。

連続的なものが不可分割なものどもから成るということは不可能である。たとえば、線が連続的であり、点が不可分割なものであるからには、線が点から成ることは不可能である。なぜなら、二つの点の末端は一つではないし（というのは、不可分割なものには、その末端とその別の或る部分とが区別されて存することはないから）、また、それらは一緒でもない（というのは、部分のないものには、末端は存しないからである）からである。（231a24-a29）

結局のところ、アリストテレスにしたがえば、「どんな連続的なものも、部分のないものどもへ分割されるものではない」のであり、「常に可分割的なものどもへと可分割であること」が「連続的」であることのメルクマールとなる。

もちろん、デカルトがこのようなアリストテレスの見解にしたがっていると決定付ける、デカルト自身のテキスト箇所はない。それゆえ、アリストテレスと同様にデカルトも時間の連続性を主張していたということは、推測の域を超えるものではない。しかし、おそらくデカルト自身にとっても周知のものであったであろう時間に関するアリストテレス説についての言及が特になくということは、逆にいえば、デカルトがそれを何ら疑問に付す事無く受け入れていたとも取れる。

ところで、時間に関する〈非連続説〉に対して、いわば〈連続説〉とでもいうべき議論を展開する研究者として、ベイサッドの名前を挙げるができる。彼の基本的態度は、〈心理学的持続〉を時間についての哲学的議論の根本に据えるというものであり、それゆえ、非連続説で見られたような持続を欠いた瞬間なるものを認めない。物理的世界における持続も心理学的な時間概念に基づいて解されるべきである¹¹。このようなベイサッドの〈連続説〉をガーバーに倣って要約してみると次のようになるだろう。

神が連続的再創造を通じて維持する被造世界は、その世界におけるいかなる時間の部分もさらにより短い部分へ分割されることができ、かつ、いかなる究極的要素からも構成されることのないような世界である。持続を欠いた瞬間は、神が維持する持続の部分ではなく、単に、或る部分と他の部分との境界を示しているにすぎない¹²。

この説の核心は、デカルトにとって「持続」は被造実体の属性であって、したがって神による実体の創造は必然的に持続を含意するという点であろう。たとえ神が瞬間において世界を再創造していくとしても、その瞬間ごとに創造されるものが、持続を欠いた無時間的

な瞬間であるはずはない。そもそも、デカルトにとって「存在」と「持続」とは単に思惟の上でのみ区別されるものであった。そうであるなら、神によるいわば「存在」の分与たる「創造」において、「持続」を欠いた「存在」が創造されるべくもない。

ところが、このベイサッドのような仕方での連続説の擁護には、少なからず難点があるように思える。まず第一に、ガーバーが指摘するように、「我々のすべての作用は時間において起こらなければならないゆえに、すべての神の作用もまたそうであると想定することは、神の全能性をいかなる正当性もなしに限定することとなる」のではないかという疑問がある¹³。なるほどベイサッドは、我々の〈心理的持続〉を基準にして時間概念一般を理解するのであるから、神についてもその作用の持続性が問題となる場合には、我々の作用との類比によって理解されなければならないと考えるのであろう。しかし、そのように考えることは、デカルトのいう所謂「永遠真理創造説」との間に齟齬を生むのではないだろうか。永遠真理創造説は神の包括的理解不可能性 (incompréhensibilité) を主張するものであったからには、我々の思惟を基準にして神の思惟を類推することは禁じられていたはずである。したがって、神がある瞬間において、他のすべての時間から独立した瞬間的世界を創造することは「原理的に不可能である」と断定することはできないわけである。

第二に、このベイサッド説は、ゲルーによる非連続性の解釈を論駁する迄には至ってないと思われる。ベイサッドが我々の視点と神の視点との間に類比的関係を見たのとは逆に、ゲルーは、連続的な時間を占める被造物の視点と、不可分かつ非連続的な創造的瞬間の繰り返しに他ならない神による創造の視点とを、厳密に区別する。ところでゲルーによれば、被造物たる我々は、世界が本来的に連続しているから世界を連続相のもとで把握するのではなく、むしろそのような連続相で把握せざるをえない我々の認識論的制約がゆえに、そうするのである。しかもゲルーによれば、デカルト自然学にとって世界の持続は、連続創造説と不可分の関係にある自然法則（保存則）によって基礎付けられるのであるから、神による創造の視点の側にこそ本来的様相がいわれることになる。それゆえ、通常用法とは反対に、神の創造の側に〈具体的時間〉を、被造世界の側に〈抽象的時間〉を帰属させるのである¹⁴。したがって、このようなゲルー説からしてみれば、世界における持続は瞬間的時間的原子なるものから構成されているのであるという主張は、我々の思惟はそのような瞬間にのみ存在するのではなく時間的に存在するのであるという主張と、両立可能であるといわれなければならないだろう。それゆえ、ベイサッドのごとく、我々の〈心理的持続〉に基づいて連続説を唱えたとしても、さらになお、ゲルーの立てた区別自体がデカル

トのテキストにおいて根拠をもたないことが示されないかぎりには、十分説得力のある議論だとはいえないことになる。

このようなゲルーの反論に対して我々はどのような態度を取るべきなのか。先にも示唆されたように、デカルトのテキストそのものに直接〈連続説〉を擁護する箇所があるわけではない。したがって、ベイサッドが試みたような、この説の正当性を支持する議論をさらに展開する作業をするつもりはない。時間の連続性に関しては、アリストテレスの説との類似性を確認したということに止めておきたい。我々としてはそれよりもむしろ、ゲルーの〈神の視点〉から見た「連続創造説」の解釈そのものを否定することによって、間接的に〈非連続説〉を否定するやり方を取ろうと思う。

3

所謂〈連続創造説〉にデカルトが言及するのは、第三省察で、「私」の存在の原因が問われる場面であった。「私」の現時点での存在が保証されるためには、「なんらかの原因が私をいわば再度この瞬間に創造する、言いかえるならば私を維持する (AT.VII, 49)」ことが要求される。つまり、「私」の存在が「維持」されるためには、「私」の存在を「新に創造するのに必要なと全く同じ力と活動とが必要 (AT.VII, 49)」なのである。したがって「創造」と「維持」とは単に思惟の上でのみ区別されるにすぎない。いわば瞬間ごとの「創造」の繰り返しによって、「私」の存在が維持されるというわけである。もちろんこのことは、「思惟する事物」である「私」にだけでなく、「延長する事物」である「物体」に関しても、等しくいわれることである。「存在」ならびに「持続」は、すべての被造実体に共通の属性であるからである。

ところで、こうした第三省察の文言から次のような連続創造に関する解釈が一般に取られている。

神による存在の保存は、一連の創造作用の遂行にはかならないとしても、神が存在を保存（維持）する作用と、神が存在を創造する作用とは、両者が同種の作用であるという意味においてのみ、同一のものと考えられる。言いかえるなら、それらの作用は数的に異なると考えねばならない。またそれらが産み出す結果についても、生じる時間に関してのみならず、それぞれの質的特徴に関しても、相互に異なると考えられる。したがって連続創造とは、神の数的に異なる無数の繰り返しによる創造作用の遂行といえる¹⁵。

このように、世界は相互に分離された作用の繰り返しによって創造されていると文字通り、連続創造が理解されるならば、まさに、世界の持続は相互に分離した

瞬間、すなわち時間的原子の「非連続的」な継起にはかならないということになり、ここから、時間についての非連続説が必然的に帰結することとなる。さらにまた、〈世界の維持者としての神〉と〈運動の第一原因としての神〉とが同一視されることによって、神による連続創造は、存在の保存のみならず運動の保存との関連でも語られることとなる。デカルト自然学において、単なる物体の様態という存在論的ステイタスに還元されることのない、運動の原因としての〈力〉の存在論的ステイタスをどのように解釈すればよいかという問題が、逆に、運動の原因と連続創造説との結びつきを要請するわけである。すなわち、デカルトにとって運動とは、異なった瞬間に異なった場所において、神が物体を再創造することに他ならないということになる。神はいわば物体を再創造によって動かすわけである。こうした連続創造の自然学的解釈がまさに、先に「映像理論」と呼ばれたものに他ならない。神は、映写機によるコマ送りが連続した画像をスクリーン上に映し出すのといわば同様な仕方で、運動を産み出すのである。

以上のような連続創造説の解釈に対して、まず第一に、上の解釈は、神の「作用」についての誤解があるということ、すなわち、上の解釈では創造と維持とは数的に区別される同種の作用であると解されていたが、まさに文字通り「同一」かつ「唯一」の作用でなければならぬということ、さらに上の解釈は、「作用」を何らかの実在的な「力」の授受伝達というイメージで捉える誤解を犯しているということ、を明らかにしたい。そして第二に、連続創造説の議論のうちに〈運動の原因〉を重ねることの誤りを、〈存在の第一原因としての神〉と〈運動の普遍的原因としての神〉と〈運動の特殊的原因としての自然法則〉との三者の区別を明確にすることによって、指摘していきたい。

デカルトが連続創造について、とりわけその維持作用について言及するとき、ほとんどの場合、断定的な表現によってないことに注意する必要がある。「何らかの原因が私をいわば再度この瞬間に創造する (AT.VII, 49), 「各瞬間に私をいわば再度創りだす (AT.VII, 109), 「はじめに我々を産出した原因が絶えずいわば再産出する、すなわち維持する (AT.VIII-1, 13)」。『いわば』再創造するという具合に表現のトーンが落とされているのはなぜなのか。モア宛の書簡のなかでデカルトは次のようなことを述べている。

以前の世界の破壊と新しい世界の創造との間に、何らかの持続を我々が考えることは矛盾を含んでいると思われる。というのは、あなたのいうこのような持続を、神における思惟やそれと同類のものに当てはめることは、知性における誤謬であるし、事物に

ついて何ら真なる知得ともいえないからである。

(AT.V, 343)

神による連続創造を瞬間ごとの再創造と考えるとき、もし神は「無からの」創造を繰り返すとしたならば、神は創造した世界をいったん無に帰して、改めて別の新しい世界を創造することになるだろう。この場合、それぞれの瞬間における原因としての神の作用も、結果としての創造される世界も、少なくとも数的には区別されたものと考えざるをえない。しかし、モア宛の上の書簡は明らかにこのタイプのイメージをしりぞけている。神が瞬間ごとに無からの創造を繰り返すことによって、世界を「維持」すること、すなわち世界を「連続的に持続」させることは、明らかに「矛盾」を含んでいるという。無からの創造が繰り返されるためには、いったん創造した世界を再度無に帰すことが繰り返されねばならず、つまり、連続創造にはいわば連続的破壊が前提されねばならないということになる。しかし、「持続」のために〈連続的破壊〉が前提されねばならないというのは、明らかに不合理ではないのか。それゆえ、「いわば」という表現の付加は、連続創造が「無からの創造の繰り返し」というイメージで捉えられるべきでないことを、逆に示唆するものであるといえよう。

それでは、いったん創造した世界を無に帰すことなく、連続的に作用を加え続けることによって、世界を維持するというのはいかなる事態なのか。そもそも、世界を保持するために神による連続的な作用がなぜ必要なのか。神はいったん創造した世界のうえに何をさらに付け加える必要があるのか。

この種の疑問にデカルトはどう答えるのだろうか。答えはいたって簡単であると思われる。すでにトマスが、『神学大全』第一部第百四問題第一項において同種の問題を取り上げているからである。デカルトはその見解にしたがっているに他ならず、むしろガッサンディのようにトマスの見解を知らない学者がいることに驚いているのである。

被造物は神によってその「存在」において保たれることを必要とするかどうかを問題にするにあたって、トマスはまず次のような意見を取り上げている。少々長くなるがその箇所を引用してみる¹⁶。

もし神が諸々の事物を「存在」において保つのであるとするならば、それは何らかの作用を通じてであろう。だが、能動者のどのような作用を以てする場合にあっても、その作用が有効なものであるかぎり、結果のうちにおいて必ずや何ものかが生じるのである。「保存するところの神」の作用を通じて、だから、被造物のうちにはやはり何ものかが生じるのではなくてはならない。実際は然し、そのようには考えられ

ない。けだし、こうした作用によって被造物の「存在」そのものが生じるわけではない。既にあるところのものが生じることはないのだからである。さりとてまた、何らか別の、その上に附加されたものが生じるわけでもない。というのは、もし、そうしたものが生じるのであるとすれば、神は被造物を連続的に「存在」において保ちえないことになり、乃至はまた被造物に何ものが絶えず連続的に附加されつつあるということにならざるをえないのであって、こうしたことは不都合である。

これに対するトマスの返答は次のごとくである。

神による諸事物の保存は、何らか或る新しい作用によるものではなく、運動や時間を有しない作用たる「存在を授けるという作用」の連続によるものである。それはちょうど、大気中の光の保存が太陽からの連続した流入 (continatus influxus) によるものであるのに似ている。

ここでトマスはまず、世界を維持・保存する作用は、「存在を授けるという作用」すなわち「創造作用」と異なる何らか或る新しい作用ではないことを確認している。さらに、この作用は事物の「生成」に関する (secundum fieri) 原因の作用とは根本的に異種なるものであることも、それが運動や時間に関わる作用ではないということによって、確認している。したがって、保存するところの神の作用によって「何ものが生じる」という把握の仕方は、事物の「生成」に関する原因作用と、「存在」に関する原因作用とを混同しているということになる。一般に「生じる」という理解の仕方は、それが或る状態から別の状態へ様態的变化する場合でも、無から有へ実体的変化する場合でも、いずれの場合でも変化の時間的〈プロセス〉が前提されている。また、何らかのものが「生じる」という変化の前後において、「存在」が連続的に保たれるといわれる場合のように、状態が全く同一である(維持される)とするならば、それはそもそも「生じる」という語の通常の意味とは矛盾するものであろう。しかるに、トマスにとって、「創造する」ことや「維持する」ことは、何かをいわば時間的に新たに産み出す作用なのではないようである。ここで「存在」の原因は、通常の意味での「作動原因」というよりは、むしろ「存在」の根拠としての「形相原因 (causa formalis)」として理解されているように思われる。そうだとすれば、トマスの伝統を受け継いでいるデカルトの場合も同様であると考えるとよいのではないか。

ところで、デカルトがとりわけ「存在」の原因を問題にするときには、次の三つの条件が考慮されている。第一に、持続する被造物の時間系列において、いかな

る時点の存在(持続)についても、その原因(根拠)が問われることが要求されること。第二に、存在(持続)の原因を、系列内部の先行する事物に求めることはできないということ。すなわち、「存在」の原因に関してはそれを被造物のうちに見いだすことはできず、結局のところ系列外部の対象に求めざるをえないこと。第三に、被造物の時間系列におけるいかなる時点の存在についても、同一かつ唯一の原因に根拠付けられることが求められるということ。すなわち、時間系列における任意の部分における存在の原因を問うていくと、かならず同一かつ唯一の根拠に遡及していかざるをえないということ。

さてここで、第三の条件における遡及方向の向き、すなわち被造物における任意の時間切片から神への収束という方向、を逆にして考えてみると、唯一の神から被造物における任意の時間切片への、無数の連続的発散というイメージで理解されることになるわけであるが、このイメージが、光の「太陽からの連続した流入」というトマスの比喩で言い表わされたものにほかならず、「存在を授ける作用」の連続性を表現している。ただし、上でも述べたように、ここで神の作用を「発散」や「流入」というイメージでもって理解するにしても、それを数的に区別された数多性という視点で理解することは、神の作用を「生成」に関するかぎりの原因性との類比で考えるという過ちを犯していることになる。

神が各瞬間に連続して被造物を創造するという場合、創造作用を神から被造物への「存在」の〈実在的授受関係〉という形で理解するならば、創造作用はいわば数的に区別された、その意味で相互に独立した作用の繰返しという形でしか、把握されざるをえなくなる。しかし、神と被造物との創造・被創造の関係を、〈根拠付けるもの〉と〈根拠付けられるもの〉という根拠付けに関わる関係とみて、そこに何らかの実在的作用をみることをやめにするならば、連続創造における「連続」性は、〈根拠 (ロゴス・ラチオ)〉の「同一性」「唯一性」を意味していると解釈される。こうしてみるならば、デカルトにとってもトマスと同様、「存在」の原因の原因性は、いわば説明根拠としての「形相原因」と類比的な仕方で理解されているということがわかる。

ところで、このように解釈された神による連続創造は、先に問題となった時間の連続性ないし非連続性とはどのように関わるのか。少なくとも、神が瞬間ごとに相互に独立した世界を創造するという形で非連続性を説明する方途は、これまでの議論から否定されている。それゆえ、連続創造説の誤った解釈が時間に関する非連続説を生む原因であることも確認された。一方、アリストテレスの見解が時間の連続性を支持するものであることも示唆された。しかしまた、第三省察での

時間の議論と連続創造説との密接な関係に目を向けるならば、キリスト教とは無縁のアリストテレスの時間論とは別個に、連続創造説と第三省察での時間論とを結びつける接点を探る必要性があるように思える。その場合、おそらく、神にとってはいかなる時点においても維持作用をやめること（無に帰すこと）が可能であるという、〈可能性としての創造終止〉ということがポイントとなってくるのではないだろうか。持続する時間に対して分割可能性あるいは相互分離性・独立性をいうことは、時間がそれ自体として連続的なのか非連続的なのかを問う時間の本性についての言及ではなく、むしろ、持続する時間のどの時点においても、持続が終止する可能性を含んでいるということへの言及、すなわち神による創造終止の可能性への言及と捉えるべきであろう。このことは言いかえるならば、持続する時間のいかなる部分においても、それ以前・以後との「存在」に関する必然的因果関係を見いだすことはできないということの意味している。「存在」に関する支配権は神の掌中のみにある。もちろん、神は「非存在へ向かうことの原因」であることはないゆえ、事物が無に帰せしめられることは事実上ないとしても、トマスもいうように、神は「いったんその造られるにいたったのちにおいては、これに存在を流入せしめないことができる¹⁷⁾」のであって、神の全能性からすれば事物を無に帰することは常に「可能」なのである。トマス以上に神の全能性を強調するデカルトであるから、そのような「可能性」を否定するはずはない。問われているのは、神は持続する時間系列のどの部分にも、いわば自由に創造終止の切れ目を入れることが可能である、という「可能性」の問題であって、事実問題ではないのである。連続創造は、したがって、「創造終止の可能性」と表裏一体の関係にあるわけで、その意味においても、時間（持続）の分割の議論と密接に関わってくるのである。このように考えるならば、第三省察における時間の議論を、コンテクストを無視して「時間の本性」についての議論という形で、それ自体独立した議論として取り上げることは意味がないことがわかる。しかも、或る意味においては、この第三省察の第二証明に関わる議論は、これまでみてきたように、ほとんどトマスの『神学大全』第百四問題の焼直しに他ならないのにもかかわらず、そこにデカルト自然学に基づく反スコラの議論が展開されているはずだという思い込みが誤った解釈を誘発させているのである。次にそのような例として、連続創造説と自然学の原理とを重ね合わせる議論を取り上げてみることにしよう。

連続創造説は時間についての非連続説を内含するという見解にジルソン等を導いたのは、次のようなデカルト自然学についての理解である。すなわち、デカル

ト自然学において物体は、それ自身のうちに運動の原因（原理）である〈実体形相〉をもたないゆえ、それ自体では全く運動することは不可能である。運動を説明するのに、スコラの自然学理論のように、物体に内属する内的原理を用いることは禁じられている。それでは、一体、世界に存在する運動をどのように説明すればよいのか。デカルトはそれを神に求める。神が各瞬間に異なった場所において、物体を繰り返し創造することによって神は世界に運動を与えるのである。

このように、神が各瞬間において新しい世界を再創造するという仕方自然学における運動の存在を説明することによって、連続創造説は時間（世界）の非連続性（相互独立性）と結びついていく。さらにまた、世界に存するすべての作用の原因を神のみにみるという〈機会原因論〉との関連性が強調されることとなる。しかし、このような解釈は三つの理由から退けられなければならない。

まず第一に、デカルトにとって実体形相の否定が連続創造の新たな解釈を取らせたとするジルソン等の見解についていえば、そこではデカルトが立てている「存在の原因」と「運動の原因」・「生成の原因」との区別が明らかに無視されているといわざるをえない。というのは、実体形相は運動の原因ではあっても、存在の原因ではないからである。実体形相は生成の原理ではあるが、それ自体、存在を維持する究極原理（原因）であるわけではなく、スコラ哲学においてもやはり、神が存在の究極原因であることには変わらない。実体形相自体も、その存在に関しては神の連続創造に依存するわけである。したがって、実体形相の有無に関係なく神の連続創造が要請されるのである。このことはまた、デカルト自然学が世界の非連続性を前提としているからこそ、連続創造説が要請されるのであるとする見解も退けることになろう。たとえ、世界が連続的であろうとも、存在の根拠としての神による連続創造が不必要になるわけではない。

第二に、神が運動の原因であるといわれるにしても、その原因としての在り方は、世界を繰り返し創造することによってではない。『哲学原理』第二部36節からそのことを確認してみよう。

神こそ物質を、運動および静止とともに最初に創造し、そして今も、専らその正常の協力によって、その時与えただけの運動および静止を、全物質のうちに維持しているのである。この運動は、運動する物質においてはその様態以外の何ものでもないにせよ、或る定まった量をもつものであって、この量は宇宙の個々の部分においては変化するにせよ、全宇宙においては常に同一である。……………神が物質部分を最初に造ったときに、これを様々な仕方運動せしめ、また現在も初めに創造したときと全く

同じ仕方・同じ割合で全物質を維持しているという単にこのことから、神がそのうちに常に同じだけの運動を維持している。(AT.VIII-1, 61-62)

神が運動の原因といわれるのは、全物質(宇宙全体)がもつ「運動」の量を一定に保存するという点においてである。すなわち、神は全運動量が保存されるような仕方世界に運動を与えているわけである。もちろんここでも、連続創造説の場合と同様に、最初に運動を与えることと、運動を維持することとは、全く同一の作用であると考えられる。それゆえ、世界の再創造の繰り返しという数的に区別された作用を前提とする発想をここで取ることはできない。また、パスカルがいったような、デカルトの神は最初の一弾きだけでその後は必要ないとの批判は当てはまらないにしても、神が運動を与え続けることすなわち運動を維持し続けることを、何らかの「衝撃」あるいは「力」が加えられるというイメージで理解することは誤解を招くものと思われる¹⁸。運動の「普遍的原因」としての神の「作用」とは、宇宙における運動量保存の「根拠(ラチオ)」なのであって、このことはまた、宇宙における「運動の存在根拠」と言いかえることもできよう。(宇宙の存在根拠と宇宙における運動の存在根拠とは区別されることに注意せよ。前者は存在に関する原因であるのに対して、後者は生成に関する原因すなわち様態的存在に関する原因である。)

第三に、神は運動の「普遍的・一般的原因」であるといわれるにしても、個々の物体に関わる「特殊的原因」ではない。神は、運動の多様性の直接的原因ではない。デカルトにとっては自然法則が「様々な運動の第二次的かつ特殊的原因(AT.VIII-1, 62)」なのであった。したがって、神以外の原因を認めない機会原因論的解釈を採用することはできないのである。(もちろん自然法則は神の「協力(concursus)」の下で作用する。その意味で神に依存するにしても、神そのものの作用とは区別される原因性をもつ。)

4

デカルトはカテルスへの第一答弁において、「私を維持する原因を作動原因と称することに疑いをもつ気にはならない(AT.VII, 109)」と述べていた。通常理解だと、作動原因が働くことによって、何らかの新しいものが産み出されるわけであるから、存在の維持という何かが新しく生じるわけではないような場合においても、それを作動原因との関係で述べることに違和感をもつ者がいないとも限らない。しかるに、デカルトは、生成の原因という場面だけではなく、存在(=維持)の原因という場面でも、それを作動原因として語ることを憚らない。それゆえ、デカルトが作動原因をどのようなものと理解していたかの考察を、維持の原

因を問題にしていた連続創造の分析を通じて、いわば側面から、間接的に行なっていくことも可能であろう。我々のこれまでの考察も、実はこの点を念頭においての考察なのであった。

それでは、存在の原因としての神の作用がもつ特徴は何であったか。我々はそれを三点にまとめることができる。

第一に、潜在的能力としてではなく、常に〈現実態〉として在るということ。デカルトが生成変化の説明として、スコラ流の可能態から現実態への移行という説明方式を否定したことは周知の事実であるが、このことは存在の原因性についても当てはまる。原因は、常に結果を産出しているかぎりにおいて原因といわれるのである。世界が存続するかぎり存在の原因が要求されるのであるから、原因は常に連続して(つまり現実態として)働いていなければならないのであった。それゆえ、神が一旦この世界を創造したのちは、外部からその存在を破壊する力が働かないかぎり存在し続けるであろうから、神による連続創造は必要ではないというガッサンディの反論は、存在の原因の〈現実態〉的性格を見誤るものであった。

第二に、存在の原因はその結果に対して時間的に先行するのではなく、厳密な意味において同時的であるということ。第一答弁でデカルトは次のように述べている。

自然の光は、作動原因の理拠にはそれが時間的にその結果よりも先にあることが要求される、と言いつててはいない。というも逆に、本来的に作動原因が原因たる理拠をもつのは、ただそれが結果を産出しつつあるかぎりにおいてだけなのであり、したがって、作動原因は結果よりも先にあるのではないからである。(AT.VII, 108)

とりわけ存在の原因が結果と同時にあるとはどういうことなのか。このことは、創造をプロセスとみなすことはできないということであろう。もし、存在の原因が結果としての被造物に時間的に先行するのであれば、そして神の創造が無からの創造とみなされるならば、「無」と「存在」との間に中間的な状態が存在するという不可解な事態が生じてしまう。なるほど、デカルトは〈実在性(realitas)〉の程度に量的差異を認めているが、しかし事物が実在性の度合いをもつということは、少なくともその事物が「存在」して初めて言えることなのであるから、「存在」することと「無」であることを連続的に理解することなどはそもそもできないのである。既に「存在」するものに対して、その変化のプロセスやメカニズムを問うことは自然学の考察対象であるが、「存在」することの原因・根拠を問うことは自然学と同一の次元で語ることは許されていない

いのである。

第三に、存在の原因とその結果との間に何らかの作用の実質的授受があると想定されてはならないということ。存在の作動原因が結果を産出する仕方は、既に存在する質料のうち何らかの力能が付与されるというものではない。つまり、「存在」が与えられるといわれるにしても、「存在」のいわば受皿としての基体が想定されてはならない。存在の原因とその結果の関係は、それゆえ、実在的關係というよりはむしろ、根拠と根拠付けられるもの間の関係として理解されるべきなのである。その意味において、作動原因は形相原因と重なってくるのである。

ところで、この三つの特徴は〈存在の原因としての〉作動原因に限定されるべきものなのか。〈運動の原因としての〉、いうならば様態の原因としての作動原因に対しても同様に当てはまるものなのか。この点についての詳細な実証は本論文の範囲を越えるものであるが、少なくとも次のようには言えるのではないか。すなわち、デカルトにとって自然学における因果的説明とは、神・自然法則・永遠真理を原理として使用した説明方式であり、初期条件プラス諸原理からの論理的帰結が「結果」であること。したがって、自然学における作動原因も形相原因に類似したものとみなされているということ¹⁹。それゆえ、上の三つの特徴をデカルトにおける「作動原因」一般の形式的特徴として理解することは可能であること。

たしかに、デカルトはスコラ哲学の伝統にしたがって、存在の原因と生成の原因を区別している。しかし、スコラ哲学がそれらの原因としての作用の在り方を厳密に区別していたのに対して、デカルトには両者を「作動原因」という同一の原因性のもとに一義的に把握しようとする傾向があるのではないか。スコラ哲学では、本来の意味での作動原因から区別されていた「存在の原因」の「原因性」が、デカルト哲学においては、「作動原因」一般の「原因性」として理解されるようになったのではないか。このことはまた、「作動原因」それ自体の理解が、「形相原因」との親密性・類似性という理解へと変容していることを示唆するものである

う。

註

- 1 デカルトからの引用はすべて、*Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 1996. nouvelle éditionによる。これを AT と略記し、巻数と頁数を示した。
- 2 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. B631-642.
- 3 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. I .q.2, a.3.
- 4 H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, pp. 295,356 370-373 J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, pp. 158-160
- 5 E. Gilson, *Discours de la méthode* (1925), pp. 340-342 J. Wahl, *Du Rôle de l'Idée de l'Instant dans la philosophie de Descartes* (1920).
- 6 M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953). vol. 1. pp. 272-285
- 7 D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*. Univ.of. Chicago Press, 11992. p. 269
- 8 J. M. Beyssade, *La Philosophie Première de Descartes*, Flammarion, 1979. pp. 348-349
- 9 Aristoteles, *Physica*, Z.I.231a21-232a22. 以下アリストテレスからの引用はすべて『自然学』6巻1章からである。
- 10 「連続的」「継続的」のギリシア原語はそれぞれ *συνεχης, εφεξης* である。
- 11 J. M. Beyssade, op.cit, pp. 130-142
- 12 D. Garber, op.cit, p. 269
- 13 *Ibid.* p. 272
- 14 M. Gueroult, op.cit, p. 281
- 15 H. Frankfurt, "Continuous Creation, Ontological Inertia, and the Discontinuity of time." in *René Descartes Critical Assessments*, vol.3. Routledge, 1991, p.278
- 16 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 104.a.1
- 17 *Ibid.* I, q.104.a.3.
- 18 D. Garber, op.cit, p. 277 ガーバーは、デカルトは1640年代後半以降運動の原因を説明するのに、ゲルールの所謂 cinematic view を放棄して、divine impulse view を採用したと解釈する。
- 19 この点に関しては次の論文を参照されたい。L. Frankel, "Justifying Descartes' Causal Principle" in *Journal of the History of Philosophy*. 24:3, 1986. pp. 331-341 また、最近出版された次の著作も参照されたい。K. Clatterbaugh, *The Causation Debate in Modern Philosophy 1637-1739*. Routledge, 1999 chap.3. pp. 47-66

(平成11年9月6日受理)