

デカルトの「運動」論

福居 純

一 はじめに

デカルトは「空間」と「場所」とを次のように「観点の上で (ratione)」区別している。すなわち、空間は常に、無限定の大きさと形状とをもった延長と解されるのに対して、そのような大きさや形状を限定することによって当の大きさや形状よりも位置に注目するとき、「空間」はむしろ「場所」と言われる。と。それゆえ、われわれは通常は、正確に同じ大きさや形状のものでなくとも、或るものが他のものの「場所を占める」と言って「空間を占める」とは言わないし、またその「位置が変わる」とときには、たとえ大きさや形状が同じままであっても、「場所が変わる」と言って「空間が変わる」とは言わない。そしてデカルトは、そのように「空間を占める、とは言わない」とか、「空間が変わる、とは言わない」とされながらも「言われている空間」を「内的場所 (locus internus)」とし、それに対して「本来的に言われている場所」を「外的場所 (locus externus)」と解する。そうだとすれば、デカルトが空間を内的場所と「全く同じもの」と規定するときには、当の空間は両義的に解されねばならない。つまり、空間は「内的な」場

所であるかぎり、それを占める延長的事物たる物体からは単に観点の上でしか区別されてはならぬ、と同時に、内的な「場所」であるかぎりでは、そのような物体から観点の上で常にすでに区別されている、ということである。以上を繰返して言い換えれば、「空間の本性」と「物体の本性」とは「同じ延長」であるから、空間も物体も共に「延長的な」《事物》なのであって、かくて「事物のもとで (in re)」は「同じもの」と言われるのであるが、しかし、「空間があつてそれを物体が占める」と考えるのがわれわれの習慣であつて、かくて「空間を占める物体が変わつても空間の延長は変わらない」とみなされるのが通常であるから、その際には、延長は「類のもとで (in genere)」つまり「単に類的であるにすぎぬ単一性」を以て概念されているのである、ということになる。このようにして、空間と物体とは「観点上の区別」の解釈をめぐつて、一方では実体という観点から同一視され、他方では類・種の観点から区別されることになるのである。

「内的場所」としての「空間」のこのような両義性がデカルトにおける「運動 (motus)」概念に結びつく。デカルトは「運動」を「本来の意味での運動」と「通常の意味での運動」とに分ける。

先ず、「本来の意味での運動」とは、「一つの物質部分すなわち一つの物体が、これに直接に接し、かついわば (tanquam) 静止していることみなされる物体の近くから、他の物体の近くへ移動すること (translatio)」である、と定義される。そして、ここで「一つの物質部分」あるいは「一つの物体」と言われるのは、「同時に移動させられる全てのもの」という意味であつて、たとえそれらのものが更に多くの部分から成り、それらの部分のあいだにそれぞれ異なる運動が行われていても差支えない、と付言されている。この定義から明らかなように、運動は、物質が無限に多様な形状をなす部分に分割される、という觀念を含んでいる。言い換えるなら、本来の意味での運動は、運動する物体

に隣接した物体に関してのみ語られるのであって、〈或る場所から他の場所への移動〉とは言われない。⁹すでに述べたように、場所が明示するものは大きさや形状よりもむしろ位置である。その「位置」を決定するためには、われわれは何か他の物体に注目してこれを〈不可動(immobile)〉とみなさなければならぬが、その注目される物体が異なるのに応じて、われわれは同じものが同時に場所を変えらるゝとも変えないとも言ふことができる。あたかも、船にあって川を下る者は、船に対しては場所を変えないが、岸に対しては場所を変える、といった具合である。このように、場所の受けとり方は様々であって、われわれの思维に全く依拠している。¹⁰そこにおいては、本来の意味での変化も運動も何ら説明されえない。¹¹運動は、〈直接に隣接した物体の近くから起る移動〉と解されて初めて、同じ瞬間に同じ可動体に隣接しうるのは或る一定の物体のみであるということになるがゆえに、われわれは当の可動体に同時に多くの運動を認めることはできず、かくて当の可動体にとって「唯一の」「固有の」運動となるのである。¹²それゆえにまた、その移動は「任意の」隣接物体ではなく「いわば静止(quiet)している」とみなされる「隣接物体に関してのみ言われるのであるから、移動それ自体は本来の意味で「相互的(reciproca)」となる。¹³言うなら、運動する物体は、あたかも隣接物体が〈いわば静止する〉とみなされるが如くに、〈いわば運動する〉とみなされるのである。こうして、運動とは本来、単に物体の「様態(modus)」であって、「自存的な(subsistens)何ものか」ではない。それは常に「動かされるもの」「可動体(mobile)」のうちにあつて、「動かすもの」「原動体(movens)」のうちにはない。本来の意味での運動が「移動させる力もしくは働き(vis vel actio)」と言われず、却つて「移動すること」と言われた所以である。¹⁴ここにおいてわれわれは、「内的場所」としての「空間」の包含する〈両義性〉が同時に引き受けられているのを見る。デカルトは「外的場所」のもと

に「場所に位置するものを最近接的に囲んでいる表面」を理解し、しかも、その「表面」とは「囲んでいる物体の部分」のことではなくて、「囲んでいる物体と囲まれている物体との中間である境界(terminus)」つまり「様態」に他ならぬもののことである、と注意する。言い換えれば、それは「共通的なものとしての表面」を意味するのであって、囲まれている物体の部分ですらなく、場所にある物体が同じ大きさと形状とを保持するかぎり、常に同じものとみなされるのである。¹⁵そのようにして、デカルトは「外的場所」の〈外部性〉を唯ただ「内的場所」のみについて展開する。或る物体を在らしめる「内的場所」としての「空間」を先ず措定し、然る後に当の物体が移動してゆく「外的場所」を措定するのではない。「内的場所」と「外的場所」とは、あたかも前者を〈地〉とし後者を〈図〉とするような、後者による前者の表現と解されるのである。このようにして、「内的場所」の包含するあの〈両義性〉が同時に引き受けられることによって初めて、「本来の意味での運動」としての「移動すること」は理解されるのである。

これに対してデカルトは、「通常の意味での運動」のもとに、「或る物体が一つの場所から他の場所へ移りゆく(migrare)働き」を理解する。¹⁶この見解は明らかに、「本来の意味での運動」概念とは逆に、或る物体を在らしめる「内的場所」を先ず措定して、然る後に当の物体が移動してゆく「外的場所」を措定しようとするところに成り立っている。たしかに、われわれは通常或る物体の運動を語るとき、或る力ないし働き(それが当の物体自体に内在するものであれ、外から加えられるものであれ)を考えるとともに、当の物体の純粹に外的な位置の変化を知覚すると思う。そうだとすれば、運動を〈場所的移動〉ないし〈位置の変化〉とみることは、運動を〈力ないし働き〉の相のもとにみることと相即しているわけである。このような見方は、〈運動の始点が与えられれば、同時にその終点も与えられる〉とする考え方に依拠している。運動

はその終点を措定するという点で目的論的に解され、かくて目的をめざす「原動体」「動かすもの」が主題化されるようにして、移動させる「力ないし働き」が語られることになるのである。むしろこのような理解においてこそ、運動の「相対性」、「相互性」は本質的であるかにみえる。なぜなら、運動は、その始点がその終点との関係で理解されるという意味で、「相対的」であり、始点が終点に近づくことは終点が始点に近づくことであるという意味で、「相互的」であるからである。しかし、そのような事態は、却って外的なものと内的なものとの混同を示しているのではないのか。運動の相対性、相互性に関する本来の意味と通常の意味とのこの両義性はいかなる関係にあるのか、またそれは何を意味するのか。われわれは以下にその若干の分析を試みたい。

二 通常の意味での運動

デカルトは、宇宙に本来の意味での「空虚 (vacuum)」、つまりその内に全く何もものもないような空間、の存在することを否定した。¹⁷ 通常の意味に解された「空虚」とは、われわれの知覚や予期に相關的なものであって、あらゆる物体を排除するわけではないとされる。あたかも、空気に満たされていても「空の」水壺と言われ、池に水があふれていても魚がいなければ、その池には「何も無い」と言われる如くに、「ものが無い、空である」と言われるのは単に、在ると思われていたものが無い、という意味にすぎぬと考えられるのである。¹⁸ もしそうだとすれば、存在と無、あるいは判断における肯定と否定とは単に相關的なものであるにすぎぬ、ということになるのであろうか。

常識は「否定」を「肯定」の厳密な対称物とみなす。否定は肯定と同様に、唯単に方向が逆であるだけの観念を表現していると考えられる。それゆえ、肯定と否定とが各々究極に到るまで繰返され積分されるなら、

一方には「全体」の観念が、他方には「無」の観念が結果することになる。しかし、デカルトの「空虚」に関する主張に従うなら、否定とは却って二重の肯定を意味するようにみえる。或るものの「無」を語るときは、当の或るものの「有」を予想して、それと両立しない別の或るものを置き換えることを意味したからである。ベルクソンはこのような観点から、否定とは常に「可能的肯定の排除である、ということ」を指摘した。¹⁹

たとえば、或る机について「この机は黒い」と言うとき、明らかにわれわれは机について語っているが、しかし「この机は白くない」と言うときには、たしかにわれわれは自らの知覚した何ものかを表現してはいない。われわれが目にしたのは「黒」であって「白の不在」ではなかったからである。そうだとすれば、問題の「否定」においては、われわれは机についての判断を判断しているのであって、机そのものを判断しているのではない。つまり、二つの肯定を介して間接的に机そのものを判断しているわけである。しかもその際、われわれは第一の肯定が第二の肯定によって置き換えられるべきことを通告しているのである。言い換えるなら、否定判断は或る可能的事象（「この机は白い」）が現実的であるといわば誤信された場合を想定して、当の可能的事象とそれに対立する別の現実的事象（たとえば「この机は黒い」）とのあいだに對比を設けるのである。そのようにして、事象の後者が前者を排除してこれに置き換わるのである。しかし、この「対比」の表現は不完全な形をとらされるために、当の「置換」それ自体が明示されない。なぜなら、当の「置換」においては一般に、われわれの注意はもっぱら第一の可能的事象の方に向けられていて、その結果、第二の現実的事象の判断内容は不定ないし未知に留められる（たとえば「この机は黒い」と表現されるよりも、むしろ当面は「この机は非・白い」と表現される）からである。そしてそのうえで、第二の事象による暗々裡のなしいは不可分離的な置

換を、第一の事象の無を表明することによって、間接的に顕在化する。両事象の置換は第一の事象の払拭（言うなら無化）を以てすりかえられるのである。こうして、二重の肯定が却って否定として表現されるのは、二重の肯定の連立体系が不完全な形で提示されることによっていのである。第一の肯定に向けられたわれわれの判断のうちに暗々裡にないし不可分離的に含まれる第二の肯定こそが、否定のいわば実体をなしているのである。

このような観点からデカルトの「運動」概念に注目するならば、そこにはあの二重の肯定としての否定概念がそのまま認められるであろう。なぜなら、すでに述べた如く、「本来の意味での運動」は「静止」との相関においてのみ語られうるものであったからである。そこで、「或る物体は運動する」という判断は、むしろ「或る物体は静止していない」という否定的な表現を得ることになる。物体の運動とは、当の物体においてその可能的静止が現実的とみなされた場合を想定して、その可能的静止とこれに相対立する別の現実的事象との対比を表現するのである。このことは物体の静止についても同じように言うことができる。それゆえに、運動のためには静止のためにも多くの働きを要するとは言えないのである。²⁰ われわれは「全ての物体には静止へと向かう自然的傾向が支配していて、そのような傾向から離れたところに運動は生まれ、かくて独り運動にのみ働きを認めようとする」アリストテレス的な目的論的運動理解に依拠した「幼時以来の先入観」²¹を斥けねばならない。あたかも運動する物体は「運動しようとしている」如くに、静止した物体は「静止しようとしている」のであって、「静止」という「運動の否定」を一つの「働き」として捉えることが重要なのである。このようにして、われわれは物体の運動を語るとき、物体それ自体に直接かかわるのではないと言わねばならない。運動は単に物体の「様態」にすぎぬであって、それは常に「動かすもの」「原動体」のうちにではなく、「動

かされるもの」「可動体」のうちに存するのである。したがってまた、運動の相対性ないし相互性を語る場合にも、相互に運動する物体を在らしめるような空虚な空間を措定してはならない。そのような空間としての「内的場所」は相互に運動する物体の「外的場所」と同時に主題化されねばならない。言い換えるなら、相互に運動する物体に「共通なものとしての表面」（すなわち、相互に運動する物体の「様態」²²）としての「外的場所」が、相互に運動する物体に占めつくされた「類的に単一な延長」としての「内的場所」の、「表現」を成さねばならぬのである。こうして、空虚な空間は存在しないことになるから、或る物体が運動することは全ての物体が同時に運動することであり、それは即ち「運動させられる」ということである。運動の「相対性」ないし「相互性」とは本質的には「動かされるもの」「可動体」の運動について言われるのである。

ところで、運動のこの「相対性」を支える「可能と現実との対比」が完全な形で提示されないとき、「通常の意味での運動」概念が生ずるところは、容易に理解されよう。この「対比」において、置換が間接的にしか示されないのは、第一の肯定「置き換えられるもの」に注目するあまり、第二の肯定「置き換わるもの」を無視するためであった。ところで「置き換えられるもの」に注目するということは、単に思惟上の対象にのみかわることであるから、その際われわれは現実に対して背を向けることになる。それはあたかも、或る運動体の上に乗って刻々に過ぎ去る自己の現在位置を定めるために、一方では、前方を眺めながら、刻々に通過すべき軌道上の各点を無化するようにしてそれを果し——その際、われわれはその無化されるべき各点に自己の現在位置を予め投げ入れるようにして、当の現在位置に対して暗々裡に背を向けている（つまり、単に思惟上の対象にかかわるようにして、暗々裡に第二の肯定を引き入れている）——、他方では、後方を眺めながら——その際、われわれは

進行方向と逆向きになって、当の現在位置に完全[・]に背を向けている（つまり、独り第一の肯定にのみ注目している）——、刻々に通化した軌道上の各点を積分するようにしてそれを果すようなものである。こうして、通常の理解においては〈否定〉が〈二重の肯定〉によって成り立つかにみえるのは、実は判断がその判断すべき対象（言うならあの〈可能と現実との対比〉、更に言うなら〈対象としての純粹現在〉）の完全[・]な無化——ここに〈絶対無〉が語られる——によって支えられているためである、ということが認められるであろう。こうしてまたわれわれは、通常の運動の理解においては、あの〈可能と現実とのあいだの対比〉それ自体を判断するかわりに、両者を分断してその一方のみを代る代る判断しているのである（つまり、対象の〈現在〉を過去と未来とから合成するようにして、当の〈現在〉を無視しているのである）から、〈対比〉それ自体としての〈現在〉はいわば前以て構成されるような仕方ですでに実現されていると言える。つまり、運動の始点が与えられれば、同時にその終点も与えられる、ということである。同じものが運動するとも運動していないとも言われる所以であり、また通常の理解では、運動がもっぱら始点と終点とのあいだの距離の漸次的縮小とみなされる所以でもある。²³それゆえに、運動はもっぱら位置の変化として、〈場所的移動〉として語られる（このことは「内的場所」と「外的場所」との分離を意味する、つまり、内的場所としての空間を、場所から場所へと移動する、運動体の働きとしての運動が語られる）とともに、当の運動は「動かされるもの」よりもむしろ「動かすもの」に、「移動すること」よりも「移動させる働き」に存するようにみえるのである。

ところで、場所的移動の働きと解された通常の意味での運動が〈運動の全てを予め構成するもの〉（つまり、運動の始点が与えられれば、同時にその終点も与えられるとするもの）であるとすれば、そこにはもはや一切の否定的契機は認められぬことになる。物体的事象においてあの

〈対比〉を形成する可能と現実とは、可能が現実によって排除されるように分断され、却って当の可能とは別の可能が当の現実のうちに先在[・]するような仕方である（言うなら、一切の可能を内含する現実から当の可能が自己展開してくるような仕方である、更に言うなら、あたかも過去から現在へと流れ来る時間の先端で後向き[・]になって、当の先端を捉えて引き延ばすような仕方である）、物体それ自体に内属させられる。こうして、そこにはいわば絶対的充実があるのみで、空虚ないし無は存在しないことになるのである。しかしデカルトは、このような運動の理解こそは絶対的空虚の存在を認める偏見（言うなら、「内的場所」を「外的場所」とは独立に、「外的場所」に先立って措定しようとする偏見）に由来するものである、と主張したのではなかったか。われわれはこの点をいま少し吟味してみなければならない。

デカルトによれば、宇宙のうちに絶対的空虚の存在を想定しようとする偏見は、たとえばわれわれが或る容器と、その内容とのあいだにはいかなる必然的關係もない（つまり、両者のいかなる相互接触も偶然的である）ことを認めて、その両者を分断して考える、という習慣をつけたことに由来する。²⁴しかし、たしかに両者のあいだには必然的關係が認められない（つまり、容器のなかの内容物は何であつてもかまわない）ようにみえても、その内容と空^かの容器と言われる場合の見かけの空虚とのあいだには必然的な結びつきがある。なぜなら、すでに述べた如く、容器の内側の空間とその空間を占めるべき物体とは、類・種の観点からは区別されるが、実体という観点からは同一視されるからである。すなわち、われわれはたしかに、物体においては延長を個別的なものともみなし、物体が変化する毎に常に延長も変化すると考えているのに反して、空間においては単に類的な単一性を延長に帰している。²⁵しかし、物体の本性を成す延長と空間の本性を成す延長とは、あたかも類や種の本性が個体の本性と異ならぬ如くに、同じものである。²⁶したがって、

容器の内側の空所をそこに含まれる延長なしに考えたり、その延長を延長せる実体なしに考えることは、あたかも山を平地なしに考えることと同じく、矛盾している。「無 (nihil)」はいかなる延長をももたないからである、とデカルトは主張するのである。²⁷

それでは、〈無はいかなる延長をももたない〉、というこの命題は何を意味するのか。

すでにわれわれは二重の肯定としての否定の分析に際して、第二の肯定によって第一の肯定を排除することのうちに、いわば部分的に無の観念を垣間見ていた。(先に挙げた例で言えば、〈この机は白くない〉という否定判断は、その内含する第二の肯定判断〈この机は非・白い〉における〈非・白〉の不定性・未知性に鑑みて、〈非・白〉の積極的、肯定的に何ものであるかが判明できないかぎり、それについての将来の検討を要請するかのうちに、少なくとも当面は〈白くあるのではない〉といわば部分的に述べられるべきであった。)そこで、今度はこの〈いわば部分的な無〉の観念を確保するためには、第一の肯定を、第二の肯定によって置き換えるかわりに、第一の肯定の排除の後に残ったと想定される空虚によって、すなわち当の肯定の否定そのものによって置き換えねばならないことになる。ところで、この二つの置換のうち、第二の操作は可能であろうか。もし可能であれば、否定をそっくりそのまま、純粹な形で表現することになる。通常、われわれにとって否定を純粹な姿で提示することができないのは、問題の第二の置換が不可能であることに帰するといわけである。本来の意味での運動を語りうるためには、この第二の置換が可能というのでなければならぬ。否定は通常自らの否定性を対自化できないにしても、否、それが不可能であるならば、あたかもそれが可能であるかのように思考を転換しなければならぬ。そのようにして初めて、否定が表現するあの〈対比〉における一方の項、すなわち可能的事象は措定されうるのである。そのようにし

て得られる〈無〉の観念は通常の経験的立場からみれば一つの仮構の如きものであり、かくて分析にかければ消え失せてしまうような言葉にすぎぬようにみえるものであるから、ベルクソンの意味での「疑似観念 (pseud-idea)」と呼ぶことができるかもしれないが、しかし、それは〈いわば部分的な無〉の観念と言われるものであって、ベルクソンの語る如く端的に「部分的な無 (neant partiel)」の観念なのではない。置換の第二の操作が不可能であるかのように第一の操作にすりかわることによって得られるかにみえる「部分的な無」の観念とは、実は、常に「絶対無 (neant absolu)」の観念なのである。それは個々の事象を次々に払拭して、ついには全体の一括した払拭にまで到るような仕方得られるのではなく、この払拭は常に、個々の事象の払拭においてすら、一挙に事象全体に対して施されているのである。(これは先に述べた如き、過去から現在へと流れ来る時間の先端で後向きになって、当の先端を捉えて引き延ばすような事態である。更に別の例を用いるなら、数を数える行為において、当の行為の完結しえぬことの表現として、絶対的無限数を措定したうえで、当の絶対数からの個々の数の自己展開を〈数を数える行為〉として語り直すようなものである。)通常の理解による運動において、運動全体が前以て構成されるとみられるのは、まさしくこのことに由来する。したがってまた、先述の場合の如く、容器とそれを満すべき内容とを全くの無関係とみなすことは、内的場所を外的場所とは独立にそれに先立って措定することによって、この「絶対無」を語っているのであり、そのようにして、当の内容が排除されるに依じてそれだけ空虚が生じ来ると考えられることになる。まさしくこれは、始点と終点とのあいだの距離の漸次的縮小を表わす、あの場所的移動としての運動を語るものに他ならなかったのである。

ところで、この「絶対無」なる「無」の観念は、〈全体〉なる事象の存在を可能とみて、それと両立しない現実的事象を以て当の可能的事象

に置き換えることで得られたものであるから、却って「全体」以上に充実したもののように思われる。なぜなら、否定がそのように「全体の排除」として、一切の個々の事象において全体的に成り立つということは、当の否定が一つの「本質規定」(かくて、一つの「肯定」)であることを意味することになるからである。この意味で、「絶対無」なる觀念もまた「疑似觀念」と呼ばれることもできようが、しかし、それは先の「純粹否定」なる「いわば部分的な無」の觀念における場合の意味とは全く異なっている。それはあたかも「絶対無」が、もっぱら神について語られる「存在の過剰」なる觀念を思わせるにもかかわらず、「無からの創造」の意味で語られるのとは似て非なるのと同じである。「絶対無」としての「存在の過剰」なる觀念は、事物の本質と存在とに関わる作用原因の系列の溯行を完結しえぬことの表現としての絶対的形相原因について言われているのであって、そこにおいてわれわれは、事物の作用原因の系列を辿りながら事物の実在性を語るかに思うにもかかわらず、実はそのような事態とは、否定的に(つまり、「完結しえぬことの表現」として)措定された絶対的形相原因の自己展開として当の事物の実在性を語り直しているにすぎぬ、ということの意味するのである。その意味で、「絶対無」としての「存在の過剰」なる觀念は、一切の事象をア・プリオリに決定する機械論を導くものであり、却って神の存在の否定に到るであろう。こうして、「絶対無」としての否定は、新たな觀念を創造するとも創造しないとも言える(なぜなら、そのような否定はあらゆる事象を予め構成しておいて、然るのち、その再構成を語るにすぎぬのであるから)という意味で、いかなる觀念をも創造しない。これは、純粹否定の表現である「いわば部分的な無」を「部分的な無」と混同した結果に他ならぬのである。

しかし更に、このような混同は或る対象の表象と当の対象の存在の表象とを不可分で一体のものとする主張と関連する。ベルクソンはその反

カント主義にもかかわらず、カントとともにこの主張を容認した。⁹²すなわち、或る対象を非存在と考えるということは、先ずその対象の存在することを想定し、次いで当の対象と両立しない別の対象をそれに置き換えることである。対象を非現実として表象することは、却って現実的なもの一般の存在を措定しているわけであって、当の対象から一切の存在性を奪い去ることを意味するのではない。それゆえ、存在は対象に固有の述語をなすのではない、というのである。ここにカントが神の存在論的証明に対する批判を展開したことは周知の通りである。そうだとすれば、否定を純粹な形で提示すること、あるいは「本来の意味での運動」を理解すること、神の存在論的証明とは相即しているわけである。われわれは何よりも先ず、運動の全体を前以て構成するようなあの「絶対無としての存在の過剰」なる觀念を斥けねばならない。そのような觀念のもとでは、一切の運動が、静止のうちに吸収されるかのように、当の静止からの自己展開として再構成されるのであって、そのような事態は運動の各瞬間を等質的時間とみることに結びつく。重要なことは、運動の終点を立てぬこと、そのようにして「運動」を眞実「働き」として、すなわち「運動しつつあること」として捉えること、言うなら運動の各瞬間を持続的な(非等質的な)時間として主題化することなのである。それゆえ、働きの等質化を可能にするような「場所」を設定することが「絶対無としての存在の過剰」なる觀念を形成することに他ならぬのだとすれば、「無はいかなる延長をももたない」という先の命題とは「絶対無としての存在の過剰」なる觀念の拒斥を要請するものである、ということが明らかとなる。翻って言うなら、「延長」を「働き」(言うならあの「可能と現実とのあいだの対比」)の相のもとにみて、觀念的に理解すること(その意味で「実在化」しないこと)が重要なのである。通常の意味での運動の理解が「絶対無」の偏見に由来するとされる所以である。このような観点のもとで、デカルトの「運動」論は更にどのよ

うに展開されるであろうか。

三 本来の意味での運動

本来の意味での運動においては、通常の意味での運動にみられたように、運動の始点と同時にその終点が与えられるということはないから、始められた運動は止められないかぎり無際限に続くであろう。すなわち、いかなるものも単一であり分割されていかないかぎり、常に同じ状態に固執し、外的原因によらなければ決して変化しないのである。³⁴ このいわゆる慣性の法則は、それゆえ、運動に内的原理を認めないことを主張するものである。³⁵

ここからまた、運動は全てそれ自身としては直線運動である、³⁶ ということが帰結するであろう。運動に内的原理を認めないとすれば、或る瞬間における運動は自らに先立つ原因から自由であり、それゆえ、運動は各瞬間においてその都度いわば新たに創造されると考えられるからである。たしかに、全ての場所は物体で満たされており、同じ物体の占める場所の大きさは常に相等しいとすれば、いかなる物体も円運動（つまり、諸物体から成る全き円環が同時に動くこと）しかなしえないことになる。³⁷ しかし、これは、そのようにむしろ物体の占める場所が注目されるかぎりにおいて、通常の意味での運動概念であるように思われる。すなわち、或る物体が他の物体を排除して、代りにその場所を占めると、排除された物体はまた他の物体を排除してこれにとって代り、これは更に他の物体を排除する、といった具合に最後の物体にまで到り、この最後の物体は最初の物体の去った場所へ、それが去るのと同じ瞬間に入りこむのであるが、³⁸ このようにして円運動の概念はもっぱら位置の変化として、〈場所的移動〉として、更に言うなら、終点をめざす運動として、語られるからである。

更にまた、一切が物体によって満たされ、しかもあらゆる物体の運動が直線的であるとすれば、それらの物体はさまざまな仕方で運動するとともに、その或るものは互いに衝突しあうことになる。そしてその際、或るものの運動はそのまま保存されるか、あるいは他のものに伝えられる場合でも、一方の部分から他方の部分へ移動するような仕方と同じく保存される。³⁹ 各々の物体が働きかけたり抵抗したりする力は、それらの物体が他ならぬ慣性の法則に従って、現在の同じ状態を常にできるかぎり維持しようとすることにみられるのである。⁴⁰ それゆえ、この衝突の法則は慣性の法則および直線運動の法則からの必然的帰結に他ならぬのである。

デカルトはこれら三つの法則を「自然法則 (leges naturae)」と呼び、⁴¹ そのもとに、個々の物質部分に対してそれらが以前には有さなかった運動を獲得させる原因、運動の特殊的な第二原因を理解する。⁴² これらの法則に共通な原理は、各瞬間における運動の新たな創造という觀念である。デカルトはこの觀念を、運動の普遍的な第一原因として、「神」に帰した。⁴³ すなわち、神は最初に物質を、運動および静止とともに創造したのであり、今もなお、最初に物質全体に与えたのと同じだけの運動および静止を、自らの通常の協力のみによって保存しているのである。⁴⁴ ところで、このように「創造」と「保存」とを同一の働きのうちにみるいわゆる〈連続創造説〉は、時間における瞬間の非連続性を主張することによって、神を、事物の〈存在〉に加えて〈本質〉に関しても自由な創造者として立てるものである。事物の存在をも本質をもともにいわば〈無化〉するかぎりにおいて、真の意味での「創造」、すなわち〈無からの創造〉は語られうるとされるのである。このような創造の理論は、いっそう具体的にはいわゆる〈永遠真理被造説〉として展開された。この理説の核心は、「神にあっては意志すること、知解すること、創造することは、その一が他に觀念的にすら先行することなく (ne

quidem ratione) 一つである」⁴⁵、ということにある。神においてはその本性をなす無限の意志と知性とが、言うなら、相反するものに對峙した無関心「非決定」とその一の排除による他の措定とが、〈絶対的に (quidem ratione)〉一致して含まれるのである。これらの本性は等しく神の絶対的完全性の表現であって、唯一の全体を形成しているかにみえる。⁴⁶それらは、一が排除されれば以て全体が斥けられるがゆえに、他も必然的に消滅するというほどまでに、相互に調和しているようにみえる。⁴⁷しかし、この調和を両本性における一の他への還元ないし從属とみるならば、明らかに、両者の区別において先在性ないし優越性を認めることになる。しかしまた、還元が禁じられるとしても、〈観念的 (ratione)〉区別は避けようがない。現に今、〈意志〉と〈知性〉という二つの呼名を用いて論じているということが、すでに〈観念的区別〉を引きいていることなのである。それでは、いかなる表現も斥けられる、ということか。そうではない。およそいかなる〈区別〉であれ、区別される両者のあいだには、一を以て他を説明するという関係が不可避免的につきまとう。説明可能性は優越性と不可分である。たとえその〈説明〉が相互依存的であると言っても、交互に優越性を引きいれているだけのことである。そうだとすれば、いかなる優越性をも引きいれることのない観念的区別は〈矛盾〉という関係であろう。厳密な意味での〈矛盾〉は、一は他と区別されなければ存立しえぬにもかかわらず、区別されるや両者ともに存立しえなくなる、という事態であって、それは〈区別が同時に自らを斥ける〉という構造的な関係である。こうして、〈絶対的に一致している〉神における二つの本性は、他方では互いに〈い・わ・ば・矛盾している〉(つまり、われわれにとっては矛盾しているようにみえる) ということも認められねばならなくなる。実際、一切の可能的要素を包括する絶対的無関心たる無限の意志は絶対的非決定性の表現であるのに対して、当の可能的要素を全て汲み尽して相互に配列する無限の

知性は絶対的決定性の表現なのである。そのような相對立する事態の同時的存立を拒否する〈矛盾律〉はわれわれに對して絶対的必然性を課するようにみえるが、しかし、そのような必然性は当の原理(矛盾律)を立てること自体の必然性を意味するのではない。或る事態が必然的であることを欲するのと、当の事態を欲することが必然的であるのとは、論理的には区別されるべきである。そうだとすれば、〈矛盾〉には相對立するものが互いに完全に排除しあう根拠を有するものと、そうでないものとが認められるはずである。前者は〈完全性〉をその根拠とするもので、これを〈絶対的矛盾〉ないし〈自己矛盾〉(実は、これは神における〈絶対的一致〉を意味する)と呼ぶならば、後者は完全性を〈直接に〉根拠にすることのできない、かくて不完全な事物相互のあいだに認められる、〈相對的矛盾〉ということになる。⁴⁸したがって、神の二つの本性のあいだに存するかにみえた矛盾とは、神はその本性の各々が自己矛盾を排除する絶対的矛盾律にいわば従うかのように(これは〈絶対的矛盾〉が実は〈絶対的一致〉であることを語る事態である)、相對的に矛盾するものを超えている——相對的に矛盾する事態にあるものを排除することも保存することもできる——ということの表現に他ならない。われわれにとっての〈絶対的矛盾〉とは、〈われわれは事物を、神が眞実可能であることを欲した通りに、可能であるとして思い描くことはできるが、しかし、神は可能となしえたであろうが實際には不可能であることを欲した場合にもまた、可能であるとして思い描くことはできない〉という、われわれの側の有限な不完全な事態を語るものである。⁴⁹われわれは、〈神は、可能であると私の知覚する一切を、為しうる〉と断言するが、しかし、〈神は、私の概念するところに矛盾することを、為しうる〉ということとは敢えて否定しないのであって、ただ〈そのようなことは私にとって矛盾を意味する〉と言うに止めおくというわけである。こうして、神の二つの本性は「観念的にすら」区別を排除する。神が相

対的矛盾律を超えることにおいて、相対的矛盾者の分離ないし排除は事物の本質の創造を、またその結合ないし保存は事物の存在の創造を示す。「意志すること、知解すること、創造すること」が「絶対的に」一致する所以である。

こうしてわれわれは、連続創造説ひいては永遠真理被造説のもとに、デカルトにおける本来の意味での運動概念を容易に見出すことができよう。われわれが「矛盾」と呼ぶ事象においては二つの判断が前提されるが、それらは時間の間隙において相互に分離され、あるいは相継起する判断である。そして、時間の諸部分が相互に独立であり、本質についても存在についてもその保存は一つの自由な連続創造に他ならぬのであるから、神はその第一の判断と第二の判断とを分離する時間の間隔において事物の秩序を全面的に改変することができる、と考えられる。⁵⁰これが連続創造説の真の意味であるとともに、本来の運動理解にみられたあの可能的事象（或る物体は静止する）と現実的事象（或る物体は運動する）とのあいだに對比を設ける判断の真相である。この「対比」の表現は、二重の肯定を以て示される矛盾しあう二つの事象を前にした絶対的無関心「非決定」とそれらの一による他の排除との、言い換えれば、それら二つの事象の結合ないし包括と分離ないし置換との、「絶対的一致」によって与えられるのである。そこに「絶対的矛盾」をみるならば、われわれの運動理解は通常の意味でのそれに墮することになる。本来の意味での運動概念のもとでは、或る物体が運動を始めるときには同時にそれに隣接した別の或る物体がいわば静止しているとみなされるといった具合に、いわば「運動と静止との絶対的綜合」が語られる。しかし、もしこの「綜合」を支持せず、かくてあの「絶対的一致」のもとに却って「絶対的矛盾」をみてとるなら、「静止」を絶対的に排除すること（すなわち、あの可能的事象としての第一の肯定の排除）によって「運動」を理解することになる。そのような「運動」の理解こそは、

個々の運動の「固有性」を奪って等質化するようにして「運動一般」を立てることに他ならない。この「運動一般」なる概念は「運動を静止に依拠して構成する」ということを意味している。言うなら、第一の肯定の排除のもとに一切の運動を一挙に構成するのである。然るのち、そのように「静止」の相のもとに立てられた「運動一般」からの自己展開として個々の運動が再構成されることになる（これが、第一の肯定に置き換わった現実的事象としての第二の肯定に注目する、という事態である）。このようにして、通常の意味での運動理解は、あの「可能と現実とのあいだの対比」を真実支持せず、「運動と静止との絶対的綜合」のうちに「矛盾」をみるようにして成り立つのである。本来の意味での運動は常に、「運動しつつある」ということ、言うなら「生れかけの」運動、に存する。そのように真実「働き」として運動を捉えるということは、独り運動のみに働きを認めるということではなく、「静止」という「運動の否定」を「働き」として捉えるということに他ならない。それこそが「運動と静止との絶対的綜合」の意味するところである。したがってまた、可能的事象と両立しない現実的事象が当の可能的事象と「対比」されるということは、当の現実的事象が実在的秩序から観念的秩序へと移される（言うなら「脱実在化」される）ことを意味するのである。こうして、物体の「存在」に加えて「本質」（すなわち「延長」）もまた脱実在化される。本来の意味での運動が、「直接に接しかついわば静止している」とみなされる物体の近くから、他の物体の近くへ移動すること」（傍点は引用者）、と定義されたことの深い意味がここにある。デカルトの運動概念は、このように、神における本質と存在との固有の結合の相のもとで展開されるのであり、その意味で神の存在論的証明と密接に関連していたのである。

このようにして、運動の第一原因を神において理解することにより、デカルトは運動を、空間運動をすら、一つの絶対として語ったが、こ

の「絶対」としての運動と運動の第二原因によって展開される相対的運動とは、いかなる関係にあると考えられていたのであろうか。

四 直線運動と円運動

すでにみた如く、デカルトは直線運動に加えて円運動を語ったが、いずれの物体にも固有の運動は前者であり、後者は場所の移動が目されるかぎりにおいて通常の意味での運動概念であった。全て運動しているものは、その運動中に記される個々の瞬間においては、或る方向に直線的に運動を続けるべく定められており、曲線運動をするようには決して定められていないことを、デカルト自身明言していた。⁵²しかし、一方でデカルトは、いかなる物体も単に円運動をしかねえぬことを述べ、しかもその根拠を、哲学的意味での空虚は存在しえぬというあの根本仮定に求めている。⁵³すでにみた如く本来の意味での運動概念もまたこの根本仮定に依拠していたとすれば、右のデカルトの主張は矛盾ではないのか。

デカルトが物体における円運動の必然性を空虚の否定に依拠させたのは、物質の「無限分割」との関連においてである。円運動の概念は、諸物体の一と他とによる瞬間的な場所の交換によって得られたが、そのようにして成り立つ一切の円運動を理解するためには、運動に速度を想定して、その円環の全ての場所において「運動の速さが場所の狭さを補う」と考えさえすればよいわけである。⁵⁴このことは、空間を満たしている物質の何らかの部分に無限の微小部分に分割されて、当の空間の無限に多様な寸法に自らの形状を適合させる、と考えるものに他ならない。このようにして初めて、空間の或る点における物質が、他の点とのあいだにあって、「無数の段階を経て小さくなってゆく全ての空間を次々に満たしてゆく」ことが可能になるのである。⁵⁵

しかし、このような主張は運動を二点間の距離の漸次的縮小においてみようとする、通常の意味での運動の理解ではなかったか。しかしまた、右の主張において注目すべきは、物質の「可分割性」ではなく「分割」が語られている、ということである。可分割性を語ることは、分割を単に「思惟によって (cogitatione)」示すことに他ならない。それはいかなる分割も更にそれ以上の分割が想像されうるという意味で可分割的であるということなのである。⁵⁶それゆえ、「可分割性」なる概念は「無限の分割」を意味する。それは言い換えるなら、分割が更なる分割を残したまま、いわば自らの働きを止めているという不定性の表現であり、あるいはまた、あたかも全ての最大数が常に自らを一つだけ超える数を持つということによって矛盾概念である如くに、矛盾性の表現なのである。

デカルトはすでに、この「思惟上の分割」によってはいかなる変化も生じえぬ、ということをも明言していた。⁵⁷ここに言う「思惟」とは、言うまでもなく、「想像的」思惟のことであって「純粹知性的」思惟のことではない。それゆえ、「分割」とは本来「無限への分割、言うなら無限限の分割 (divisio in infinitum, sive indefinita)」であって、「純粹知性的に理解」されねばならない。言い換えるなら、「真の分割 (vera divisio)」とは、単にどこまでも可分割的である（これは「無限限の分割」に止まる事態である）というばかりでなく、更には分割が完結している（これが「無限への分割」を意味する）のでなければならぬ。⁵⁸「知解 (intelligere)」における対象は「概念 (concipere)」や「想像 (imaginari)」における対象から厳密に区別されねばならぬのである。⁵⁹この意味で、デカルトは問題の「分割」を一つの「概念」として語っている。すなわち、分割の系列を常にすでに超えることによって、無限に触れるようにして、当の系列を観念化している。本来の意味での運動概念が、先の「対比」の表現のもとにその一方の項をなす現実的事象の

《觀念化（脱實在化）》を示した所以である。もしもこの《對比》における両項があたかも《矛盾》を成すかの如くに分離されて、その一が他によってそっくりそのまま置き換えられるならば、先の《分割》は實在的にみられることになる（つまり、既分割の部分が、その都度實在化されるようにして、未分割の部分と矛盾するのである）。当の置き換わった現実的事象は、置き換えられた可能的事象と単に両立しないというだけの関係にあるにすぎないのに、それ自体としては不定であるがゆえに、その不定性に伴う自己矛盾性によって強いられるかのように（言うなら、絶対的矛盾律に従うかのように）《對比》を成す両項の非両立性が絶対化され自己矛盾とみなされることによって、置換は生ずるのである。分割が不定で、したがって無界限に可能であることが自己矛盾を含むようにみえたのは、まさしく、可分割性が實在性と相即しているからに他ならない。こうして、可分割性は實在的分割に對立する概念ではなく、却ってその根拠をなすわけである。一般に、われわれは考えるために行動を停止するよりも、却って行動するために考えるように思われ、以て《思惟》が《可能的行動》ないし《行動の猶豫》とみなされるのもこのためである。しかし、運動は思惟（言うまでもなく、《想像的》思惟）によっては基礎づけられない。対象の表象と対象の存在の表象とを同一視すること（このことを《分割》に即して言い換えるなら、既分割の部分がその都度實在化されるようにして、未分割の部分と矛盾するがゆえに、矛盾律を行使することによって当の未分割的部分を既分割の部分へと同一化すること、また同じくこのことを《運動》に即して言い換えるなら、運動に具わる時間のあらゆる瞬間を等質的時間——唯一の時間の延長——とみること）は斥けられねばならない。ここにゼノンの《背理》が《背理》であることの深い意味がある。つまり、運動において《持続》（《觀念》の秩序）と《空間》（《實在》の秩序）とを混同しないからこそ背理は意味をもつ。背理が背理として自覚されるのは持続と空間とを区別する（これは《觀念》の立場に立つことである）ことによってのみ可能である。区別されているがゆえに、混同は背理であるということをお教えるのである。そのように、背理は觀念的にのみ解されるべきであって、それはいわば《われわれにとっての背理》であるにすぎない。背理は事象を實在の相のもとでみることから生ずるにすぎぬにしても、当の背理を實在的なものと見誤るならば、それはいわば背理それ自体に浸ることに他ならない。つまり、知性による分割を想像上の分割に移しかえ、「無限への分割」を「無界限の分割」にすりかえることになる。重要なことは、知性による「無限への分割」を通して想像による「無界限の分割」を活かすことなのである。

デカルトはすでに、「想像 (imaginatio)」と「純粹知性作用 (pure intellectio)」との相違を論じ、⁶⁰ 更には「無限 (infinitum)」と「無限 (indefinitum)」とを区別していた。⁶¹ たとえば、われわれは千角形について、これを想像のうちに描くことはできないが、その何であるかは知っていると云う。しかし、千角形についてのこのような理解は両義的である。すなわち、そこには千角形を《實在》とみるか《觀念》とみるかの問題がある。

第一の場合には、千角形を想像しえないという否定の表現を、すでにわれわれのみた二重の肯定による置換を以て果すものである。われわれが千角形の千個の辺を次々に直観してゆくとき、あるいは同じことであるが、三角形から始めて順次多角形を想像に描いてゆくとき、次第に何か「心の或る特殊の緊張」⁶² が感じられてくるであろう。そして、われわれの心がこの「緊張」に疲れてその拘束力に服するかのようになり、過去の各直観の働きから一切の固有性を奪い去り当の働きを等質化するならば、以下同様の手続きを繰返すことによって、われわれは千角形にまで到るであろう。ここにわれわれは、想像力を超えるような、何か新たな理解力の働きをみると思う。こうしてわれわれは、千角形を想像するこ

とが・で・き・な・く・て・も、その何であるかを知ると言うであろう。(これが対象の表象を対象の存在に同一化する事態であって、その際には、対象に具わる時間のあらゆる瞬間が等質的時間とみなされているのである。)これは明らかに、「想像できない」なる否定の不完全な表現(すなわち、否定の表現を二重の肯定による置換を通して果すこと)を通して、全体をア・プリオリに構成するようなあの「絶対無」の概念を作り出し、この概念によって想像それ自体を基礎づけたことを示すものに他ならない。それゆえ、いかなる対象の想像においても、この「絶対無」が語られているのであり、予め構成された直観の運動が再構成されているにすぎない。したがって、あの「緊張による服従」が完璧になると、たとえば三角形の場合のように、その図形を想像に描きつつかつその図形の何であるかを知ることが同時に可能であるかのようにみえるのであって、その意味でわれわれは、すでに、三角形と四角形とのあいだにすら、区別がついていないのである。こうして、対象を想像できなくてもその何であるかを知るということは、対象を想像できないとも想像できるとも言うことができる、ということになるわけであって、このような想像からは何一つ新たな観念は創造されえないのである。

これに対して第二の場合は、われわれの心があの「緊張」から却って解放されることを意味する。これは言い換えれば、物「身」体的表象(Phantasia)のうちに描かれた対象の「像(imago)」が当の表象に向けられた「精神(mens)」そのものを形成する——言うなら、精神そのものに形相を付与する(mentem ipsam informare)——ことであり、そのかぎりにおいて「観念(idea)」を形成することなのである。⁶³ここにいわゆる「物「身」心分離」の具体相が認められることは言うまでもないが、重要なことは、その具体相が本来の意味での運動概念によって示されるということである。もしあの「分離」があの「緊張」の拘束力に服するような仕方で行われるならば、観念は像にすりかえられ、精神

は物「身」体によって置き換えられることになる。そのようにして、デカルトが繰返し言及する「幼時からの習慣」が結果するであろう。ここに語られる「心の緊張」は、すでにわれわれの似た「不定性」なる概念に伴う「自己矛盾性」に対応している。「幼時からの習慣」とは、それゆえ、「物「身」心の非両立性」を絶対化するようにして、両者の一を以て他に置換し、却って「物「身」心結合」を一つの実体として実在的にみることに由来する。それゆえまた、本来の意味での「物「身」心分離」は、あの「緊張」を實在的秩序から観念的秩序へ移すことによって、物「身」心の「非両立性」を相対化することにある。ここに言う「物「身」心の非両立性」とは「精神と物「身」体との「實在的區別(distinctio realis)」の表現に他ならない。「實在的區別」の根拠は、われわれが事物の一方を他方に俟つことなしに明晰かつ判明に知解することができるといふことに存する。⁶⁴われわれが精神と物「身」体との各々について明晰判明な観念を形成しうるとき、当の精神と物「身」体とは絶対的に対立していれば矛盾するかのように同時に存立するのである。この「同時的存立」を却って「矛盾」とみて、物「身」心の非両立性を絶対化するならば、實在的區別を斥けるようにして物「身」心の両者に置換を施して、あるいは「精神なき物「身」体」(精神を物「身」体で説明すること)を語り、あるいは「物「身」体なき精神」(物「身」体を精神で説明すること)を語ることになる(すなわち、心のまなざしは物のまなざしでもあり、心が語ることとはまた物が語ることでもある、というわけである)。これがあの「幼時からの習慣」としての「物「身」心結合」の実相である。しかし、あの「非両立性」の絶対化を斥けるようにして相対化するならば、一方では「實在的區別」を語るとともに、他方では、その「同時的存立」は自らのうちに「矛盾」をみないようにして「物「身」心の合一」を語ることになる。實在的に區別される精神と物「身」体とは等しく人間の一つの完全性の表現であっ

て、それらは一が排除されれば以て全体が斥けられるがゆえに、他も必然的に消滅するというほどまでに、相互に調和して唯一の全体を形成しているようにみえるのである。デカルトが精神に関する「思惟」の觀念、物「身」体に関する「延長」の觀念、および兩者の結合による「物「身」心合一」の知見を「原始的觀念ないし知見 (idées ou notions primitives)」と規定し、それらは各々独自の仕方で認識されて、相互の比較によつては認識されぬ、と語つた⁶⁵所以である。こうして、デカルトは精神と物「身」体との「實在的區別」をいわば完遂するために(すなわち、当の「區別」を、独り精神の存在を語り明かす側面からのみ提示するのではなくて、物「身」体の存在を語り明かす側面からも提示するために)、物体の「運動」を論ずるのであるが、そのことが物「身」心の「合一」は唯ただその「實在的區別」を通してのみ理解されねばならぬということをも教えるのである。そして、われわれはこのような事態のうちに、実体を「運動」の相のもとに捉えようとする志向を見出すのである。

このような観点に立つならば、直線運動と円運動との関係がいっそう明らかになる。これら二つの運動は千角形の理解に関してみられた両義性に対応するからである。すなわち、一切の運動を實在の相のもとでみれば円運動が結果し、觀念の相のもとでみれば直線運動が生ずるのである。すでにアリストテレスが指摘したように、完結した円運動は固有の方向をもたない。この運動においては、始点も終点も中間点も不定であつて、言い換えれば、各々の点が同様に始点であり終点であり中間点である。したがつて、運動するものは始点と終点のうちに常に存在するとともに決して存在しない、つまりそれは運動しているとも静止しているとも言ふことができるのである。⁶⁶こうして、円運動においては個々の運動が全てア・プリオリに構成されており、それはあの「絶対無」なる概念のもっとも完全な表現に他ならない。實際、千角形の想像を更に

押し進めて順次多角形を辿るなら、遂には円形に到るであろう。したがつて、もっとも單純な運動である直線運動ですら、實在的にみられるなら円運動なのである。つまり、運動を實在的にみるとは、運動を、運動そのもののなかに入つて体験しつつ理解する(これは本来の意味での直線運動であつて、そのような運動は始められても終点をもたない)のではなくて、運動の外に視点をとつて眺めるようにして理解することであつて、言い換えるなら、運動を運動の軌跡と混同すること、更に言うなら、運動の始点と同時にその終点を設定すること(そのようにして、唯一の固定点を引き伸すようにして運動を理解すること)に他ならない。円運動における個々の運動の全てがア・プリオリに構成されるということは、このように實在的にみられた直線運動を以て円運動を理解する、ということの意味しているのである。

このようにして、直線運動と円運動との関係は直線運動の両義性の問題に還元される。したがつて、円運動においてすら或る仕方では、本来の意味での直線運動を語ることが可能になる。われわれは、デカルトが円運動を空虚の否定と物質の無限分割とを以て基礎づけようとした意図を、ここにみることができよう。そして、それにもかかわらず、円運動が却つて場所的移動として語られ、本来の意味での直線運動がむしろその円環の中心から遠ざかるうとする傾向を以て表現されるのは、⁶⁷当の直線運動が円運動のもつア・プリオリ性からの解放として理解されることの心理的表現とみることができよう。論理的には、そのような傾向として語られる直線運動とは円の接線であつて、實在的にみられた直線運動に他ならない。實在的にみられた直線運動によつて再構成される円運動とは、本来の意味での直線運動のもつ純粹な否定性(可能と現実とのあいだの「対比」)を完全な形で表現しえぬことから帰結すべきものであつた。このように、円運動に関するデカルトの理解には、明らかに混乱が認められる。あるいは少なくとも、問題の両義性(直線運動の両義性)は明

確に主題化されるには到らず、却って曖昧さに墮している。このことは、デカルト哲学にとって何を意味するのであろうか。

五 機械論的自然観の意味

たしかにデカルトは、円運動に関して物質の〈無限分割〉を語りながら、これを「無限への分割、言うなら無際限の分割」あるいは単に「無際限の分割」と表現した。なぜなら、「分割」が無際限であることは「知解」されるとしても、そのような「無限への分割」がいかんして生ずるかは「包括的に把握 (comprehendere)」されないからである。⁶⁸つまり、「無限への分割」は明証的に認識される物質の本性からの必然的帰結であるが、そのような分割の生じ来る働きないし原因はわれわれの精神の有限であるがゆえに包括的に把握されえないというのである。⁶⁹しかしデカルトは、他所において、この〈包括的に把握されぬ〉という性質をむしろ無限者の本性に帰していることからも明らかのように、この場合には或る意味で「無限への分割」を主張しているわけである。

ところで、〈無限〉の理解に関するこの肯定（知解されること）と否定（包括的に把握されぬこと）との両義性が、運動概念において認められた二つの要素（肯定判断）の論理的結合の問題と、その結合の客観的価値ないし妥当性の問題とに対応するということは明らかであろう。問題の前者に注目するならば、〈包括的に把握されぬ〉という事態（つまり、物質部分が無限に分割されるということ）において〈明証的矛盾〉（これは、「無限への分割」が実は「無際限の分割」として、分割が更なる分割の可能性を残したまま、いわば自らの働きを止めている——分割が〈以下同様に〉行われるということ——という、〈不定性〉の表現である）を前にしているわれわれの知性は、不定なる現実的事象を観念へと構成する（すなわち、〈部分への分割〉の各々からその固有性を奪う

ようにして〈分割一般〉を構成し、かつそれからの自己展開として当の〈部分への分割〉の各々を再構成するようにして、実在的な理解を行う——簡潔に言うなら、更なる分割が以下同様の手続きを以て行われるということ——のではなく、〈部分への分割〉の各々の固有性を支持すること、言うなら無際限に分割されつつあることを支持すること）ようにして、当の〈矛盾〉に対していわば無関心（非決定）をよそおい、以てこれを相対化するであろう。この〈いわば二重の無化〉（すなわち、不定性の無化と、同じことであるが矛盾性の無化と）のもとにこそ本来の意味での運動概念（すなわち、運動〈しつづつあること〉、〈生れかけの〉運動、〈静止と運動との絶対的綜合〉としての運動）が見出されるであろうが、その際、却って、われわれの知性は運動の与る〈無限性〉をあたかも「包括的に把握」するかのようになり、かくて「知解」するかのようになってしまう。〈無際限に分割されつつあること〉を真実支持するようにして、そこに不定性ひいては矛盾性をみないことは、「無際限の分割」が「無限への分割」に常にすでに触れていることを示すのである。

しかし他方、問題の後者が注目されるならば、われわれの知性はあの〈不定性の表現なる矛盾〉に服するようにしてこれを絶対化し、矛盾者の分離によって不定なる現実的事象の含む自己矛盾性を排除し、以て当の事象を實在化するであろう。「無際限の分割」の含意する不定性の表現としての矛盾性とは、分割の終局ないし限界を追及することにおいて、それを見出しえぬ（つまり、分割が完結せぬ）がゆえに追求を断念することにある。その際、追求が行われているかぎりでは、既分割的部分の實在性が前提され、かくて未分割的部分が既分割的部分にいかん還元されるかを示してみせる（つまり、既分割的部分から未分割的部分へとのみ分割の追求が行われて——その意味で、〈分割という働き〉が〈対象〉という仕方では表現されて——、既分割的部分と未分割の部分との絶対的綜合としての〈分割という働き——分割しつづつあること——〉が無

視されることによって、「観念」化されるべき既分割的部分が「實在」化されてしまう)のであるが、他方、追求が断念されるや、既分割的部分は未分割的部分にいわば吸収されるかのように〈分割一般〉なる概念が形成され、既分割的部分の實在性がア・プリアリに措定されることになる。そのように、既分割的部分から未分割の部分への分割の追求とは、〈分割一般〉(これは〈分割という働き〉に背を向けるあの「絶対無」を語ること)からの自己展開として語り直される事態に他ならぬ、ということが理解されるのである。こうして、〈包括的に把握されぬ〉という否定的事態における現実的事象の實在化のもとに、もっぱらわれわれの知性の〈有限性〉が語られることになる。これこそ、通常の意味での運動概念の含意するところに他ならなかったのである。

以上の如くにして、運動の第一原因が神に帰され、運動が神による連続創造ないし永遠真理創造の働きのもとにみられるとき、そのような創造の働きは、一方ではわれわれの「純粹知性作用」——自らをも含む一切の対象を観念化する働き——によってア・ポステリオリに開示される(すなわち、運動を、静止と運動との絶対的綜合として、生れかけの運動として、運動しつつあることとして、語ること)が、他方では当の創造の働きが却ってア・プリアリに措定されて(すなわち、一切の運動を一挙に構成するようにして〈運動一般〉の概念を形成すること)、われわれの知性の絶対的被造性(すなわち、「包括的に把握されぬ」という事態のうちに矛盾性をみて矛盾律に服することによって、現実的事象を實在化すること)を説明する原理となる。そのようにしてまた、われわれは一方において、物体運動のうちにすら〈ゴキト〉なる純粹主観を発見するであろう。言い換えるなら、運動は各事物に固有の或る特権的瞬間として見出されるであろう。(なぜなら、〈想像としての知性の働き〉すなわち〈常にすでに「無限」に触れている「無限の分割」の働き〉は、運動を「様態」とする延長的事物への或る適用と解されるからであ

る。)しかし他方では、われわれの知性の有限性は絶対的矛盾律の表現(すなわち、静止と運動とを同時に措定してその〈対比〉を構成するところに矛盾を見出し、以て運動を静止を通して理解するようにして運動全体を予め構成すること)となるであろう。そのとき、矛盾しあう諸要素の分離によってそれらが相互に依存しあうように配列され、われわれは確実な認識の対象を獲得するかにみえるであろう。

このようにみるならば、円運動の理解に認められたデカルトの〈混乱〉は、明晰判明な観念の客観的価値ないし妥当性を、当の観念の眞理性とは独立に論じようとしたことを意味することになる。物体の観念の客観的妥当性をア・プリアリに基礎づけようとすることは、物体の本性を成す延長の観念を實在的にみること、つまりそれを現実態(「観念」の相のもとでの〈働き〉そのものの主題化)に對する可能態(實在の全てが前以て構成されていること、言い換えるなら、〈働き〉そのものを当の働きのいわば外部から〈対象〉という仕方で規定すること)として捉えることに他ならなかった。その際、円運動の基礎として語られた〈空虚の否定〉(すなわち、〈いわば部分的な無〉の措定)は単なる見かけ上のものにすぎなくなる。先に論じた〈絶対無としての存在の過剰〉なる概念にみられた如く、〈無〉においてすらわれわれは何ものかを知覚しているのである。〈無はいかなる延長をももたない〉なる命題が、〈延長をもちえぬものは何もない〉という意味で、むしろ公理として立てられたのもその故である。本来ならすでに述べた如く、この命題のもとには〈絶対無としての存在の過剰〉なる概念の拒斥されるべきことが、言うなら、延長を〈働き〉の相のもとに観念的に理解すべきことが、要請されていたのである。しかし、あの「絶対無」なる概念が形成されることによって、運動の原因性はア・プリアリに捉えられ、以て絶対的に超越的な〈形相原因(causa formalis)〉(ここに通常の意味での〈静止〉が基礎づけられる)と絶対的に内在的な〈作用原因(causa effice

は) (ここに通常の意味での「運動」が基礎づけられる) とが語られることになる (つまり、一切の「運動」が、「静止」のうちに吸収されるかのように、「静止」からの自己展開として再構成されることになる)。その際、物体は延長を有する本来の意味での (つまり「被造的でない」という意味での) 実体と解され、可動体よりも原動体のもとの運動が注目されるのである。ここに、一切の事象をもつば、絶対的作用原因の自己展開においてみる機械論が生ずるのである。機械論とは、延長の本質を「可分割的」であること (すなわち、「不定性」の表現としての「無際限の」分割)、あるいは単に「想像されうる」こと (ここに言う「想像」とは、単に「観点の上」でしか無際限性と区別されない無際限性——常にすでに無際限性に触れている無際限性——を担う働きとしての想像ではなく、無際限性を無際限性から分離して有限性とみなし、以て当の有限性の否定によって無際限性を表現しようとする働き——あの「心の緊張」に疲れてその拘束力に服するようにして自らをあたかも知性の積極的働きであるかのように錯覚する能力——としての想像である) にみて、延長の觀念を「実在的」とみなすことによって得られる主張なのである。そこにおいては、延長の本質が直ちに存在に妥当するとみなされているのであって、かくてまた、対象の表象は対象の存在の表象から本質的に区別されえないのである。

ところで、円運動を以て表現される機械論は、当の運動の原因性の観点に立つならば、単に絶対的作用原因のみならず、絶対的形相原因をも要求する。否、むしろ原因の後者こそ機械論を基礎づけるといわれるべきである。一切の事象を払拭するかのように、個々の運動の全てをア・プリオリに構成する「絶対無」なる概念こそ、絶対的形相原因の表現であったからである。機械論に認められる先の「絶対的作用原因の自己展開」なる觀念は、ア・プリオリに構成された運動の再構成を表現するものにすぎない。したがって、これら二つの原因は、いわば原文と翻訳文

との関係、いわゆる並行関係をなしているのである。

両立しないようにみえる要素を前にして知性は、その非両立性を絶対化する (言うなら明証的矛盾とみる) ならば、一方では、当の矛盾を否定するようにして、かくて矛盾律に従うようにして、矛盾を逃がれるであろう (第一の肯定の絶対的排除)。ここにわれわれは、論理的には、一切の要素を分離し相互に依存しあうように配列して得られるような全体、いわば純粹の可能態ないし本質が一挙に与えられるかにみなし、また心理的には、認識の確実性そのものの表現を得るのである。これが絶対的形相原因すなわち絶対無なる概念である。しかし他方で、非両立性の同じ絶対化は、知性をして却って当の矛盾をみないようにさせて (つまり、両立しないようにみえる要素の成す系列を無際限に溯行させて)、要素の全体を結合させ、以て当の矛盾を逃れようとさせるであろう (第二の肯定への注目)。ここにわれわれは、論理的には、一切の要素を包括し相互に依存しあわぬように配列して得られるような全体、いわば純粹の現実態ないし存在が一挙に与えられるかにみなし、心理的には認識の価値ないし妥当性の見地から、不確実性そのものの表現をみるであろう。これが絶対的作用原因すなわち存在の過剰なる概念である。このように二重の仕方で矛盾を逃れることが、矛盾者の一による他の排除、いわゆる「置換」 (すなわち、先ず第二の肯定の含意する不定性ひいては矛盾性に依拠した第一の肯定の絶対的排除、次いで第二の肯定への注目) の意味であった。それゆえ、両原因の並行関係においては、もつば、作用原因が注目されて、あたかも純粹可能態が自己展開によって現実態に移行するかのように、純粹現実態が再構成されるわけである。機械論がもつば生成ないし運動の観点から語られるのはこのためであって、その主張は実際には存在の相のもとで初めて可能になるのである。このことは、運動に即して言うならば、運動を法則 (つまり本質としての可能態) において表現すべく、無際限の分割を時間に対して施すことに加え

て、当の時間を独立変数として立てることを意味している。

時間を独立変数として立てること、言い換えれば、時間のもとに他の一切の量を関係させるべき量を理解すること、とりわけこのような志向のうちに、ベルクソンは近代科学を古代科学から区別する最大の特徴をみた。⁷² 古代科学は対象の特に本質的な瞬間を書き留めてこれを一つの完成態に仕上げた。プラトンやアリストテレスにおける「イデア」や「形相」は、生成の全体における或る特権的な瞬間を概念的に固定したものに他ならない。これに対して近代科学は、そのような本質的瞬間には無関心に、対象のあらゆる瞬間にわたってこれを考察し、一つの関係において固定する。言い換えれば、古代科学は物質の秩序を生命の秩序に、つまり法則を類のうちに包括しようとした（これは作用原因の系列を溯行し切れぬことの表現として形相原因が語られたことを意味する）のに対して、近代科学は逆に類を法則のうちに分解しようとする（これは形相原因の自己展開として作用原因の系列が語られたことを意味する）。そこには「質」の哲学と「量」の哲学との対立が認められるかにみえる。しかし、このような相違は本質的ではなく、単に程度上のものにすぎぬであろう。あらゆる瞬間を特権的瞬間によって代表させるにせよ、そのような特権を認めないにせよ、瞬間が問題であることには変わりがないからである。後者では、当の瞬間の記述が前者とは比較にならぬほど、厳密になったというにすぎぬのである。そのかぎりでは、科学は古代においても近代においても静的であり、要するに時間を考慮に入れていない。ところが、近代科学は時間を無視しなかった。物体の運動する空間は、運動に要する時間との関係において語られることになる。空間図形の考察は自らのうちに時間を引き入れて、以て法則を動的に表現することになるのである。こうして近代科学は、古代科学的な静的な法則をして、この動的な法則を眺めるための一つの特殊な観点の如きものたらしめたことによって、本質的な特徴を示すというのである。⁷³

このようにみるならば、時間を独立変数として立てるといふことは、近代科学が自らと古代科学とに共通な秩序から成る類と法則とを、あたかも異なる秩序に属するかのように完全に分離するような仕方、法則を以て類に置き換えたことを意味するであろう。たしかに、古代科学は類と法則とを峻別するまでに到ってはいなかった。運動の原因性に即して言えば、作用原因はむしろ形相原因と重ねあわされていた（すなわち、作用原因の系列を溯行し切れぬことの表現として形相原因が語られたこと、言い換えるなら、法則を類のうちに包括しようとしたこと）。近代科学はこの両原因を實在的に区別し、一方では絶対的形相原因の相のもとに、心理的に——「絶対無」なる概念によって——一切の主観性を押し殺して「主観一般」（言うなら「絶対的主観」）を立て、他方では絶対的作用原因の相のもとに、「主観一般」からの自己展開として、全ての事象から奪い取った一切の主観性を全ての事象に均等に与え返すようにして、主観性を回復させ、よって以て機械論を完全に一般化したのである。ここに、近代科学は先ず物理学として誕生する。物理学が想定する原子の運動の盲目的偶然性とは、一方では物質のあらゆる部分に均等に精神を認め、他方ではそのようにして生ずる無制限に多様な全ての運動を見透すことのできる絶対的な主観を措定する、という事態を語るものに他ならぬのである。こうして、新科学は並行論を以て特徴づけられることになる。精神と物体との峻別を主張することによって、デカルト哲学もまたこのような近代性に与ることができよう。しかしわれわれは、そのような物心二元論のもとに機械論的自然観の基礎を与えたことによって、デカルトを「近代哲学の父」と呼び、デカルト哲学を歴史的に相対化することはできるとしても、それは却ってデカルト哲学に固有の新しさを見逃しあることになりかねない。機械論は、すでにわれわれの見たように、デカルト哲学にとっては一つの「混乱」の表現であった（すなわち、機械論は円運動を以て表現されるが、その円運動の理解には混乱

が認められた)。それは観念の客観的価値を観念の真理性とは独立に語らうるかのようである。錯誤に他ならなかったのである。

このようにして、デカルト哲学のもつ本来の意味での固有性とは、われわれが繰返してみたように、物体においてすら各々独自の運動を認めようとしたこと、言い換えれば、機械論にみられるような事物の本質のア・プリオリな措定を斥け、観念の真理性を真実基礎づけようとしたこと、に認められるべきであろう。アルキエは、本質あるいは永遠真理の創造を人間に許すか否かを以てロマン主義と合理主義とを対立させ、デカルトが神による永遠真理の創造を語ったことにその合理主義の深い意味を理解した。⁷⁴しかし、そのような理解は却ってデカルト哲学における「混乱」を正当化するものではないのか。なぜなら、この「混乱」の結果である並行論こそは、人間には単に原文に対する翻訳能力をしか認めぬかのようにして、神による原文創造の働きのア・プリオリな措定を語ろうとするものではなかったか。(そのことは、作用原因の系列を溯行し切れぬことの表現として形相原因が語られるとき、同時にロマン主義も語られる、ということの意味した。言い換えれば、ロマン主義のもとに一切の事象の实在性が一挙に構成され、合理主義のもとに当の实在性が語り直される、ということに他ならなかった。)ロマン主義と合理主義とを絶対的に対立させるなら、一方では、神による永遠真理創造の働きをア・プリオリに立て、他方人間の側では、矛盾律に完全に服することによって確実な認識の対象を得ることになり(かくて、人間の有限性を実在的にみることに)、却って当の「対立」を無にしてしまうのである。デカルトはその永遠真理被造説のもとに、一切の事象を、自ら自身をすら、観念へと構成するような純粹知性を語った。⁷⁵このような純粹知性作用を人間に認めるところに、デカルト哲学が合理主義を以て特徴づけられる第一の根拠がある。更に、純粹知性はどのように一切を観念化する働きによって、無限をすら「知解」し、以て、いわば自らが自ら

を乗り越えるかのようにして無限者の似姿を得るのである。しかし、純粹知性はまさにその本来の働きに鑑みて、このような「自己乗り越え」そのものを錯誤として斥けねばならない。なぜなら、そのような「自己乗り越え」は「実在化」と相即しているからである。純粹知性はあくまでも「観念」の相のもとに留まらねばならぬのである。ここにこそ、デカルトの合理主義のもっとも深い意味がある。このように純粹知性が自らのうちに見出す「自己乗り越え」の契機がロマン主義に通ずることは言うまでもないことであるが、当の契機が却って錯誤として否定されるかぎりにおいて、合理主義にとってロマン主義は背理とはなりえない。合理主義はロマン主義にいわば「常にすでに触れている」のである。このような純粹知性による否定においてこそ、デカルトは本来の意味での運動を知解したのである。

注

デカルトの著作は、『*Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vrin, 1964-1974. から引用した。これをATと略記し、その巻数と頁数を付した。

(1) *Principia*, I, 62, AT, t. viii-1, p. 30. 「観点上の区別 (*distinctio rationis*)」とは、同一の事物を「知性 (*intellectus*) の外部に在るもの」としてみるか、「知性の内部に思念的に (*objective*) 在るもの」としてみるか、という区別 (*Descartes à xxx, 1645 ou 1646*; AT, t. iv, p. 350.) であって、単なる「思惟操作上の区別」(*Principes*, I, 62, AT, t. ix-2, p. 53.) のことである。なお「観点上の区別」についての詳しい検討は、拙著『デカルト研究』、創文社、一九九七年、二五八—二六三頁を参照。

(2) *Principia*, II, 14, AT, t. viii-1, pp. 47-48.

(3) *Ibid.*, AT, t. viii-1, p. 48.

(4) cf. *Principia*, II, 15, AT, t. viii-1, p. 48.

(5) *Principia*, II, 15, AT, t. viii-1, p. 48; cf. II, 10, AT, t. viii-1, p. 45.

(6) *Principia*, II, 11, AT, t. viii-1, p. 46.

(7) *Principia*, II, 10 et 12, AT, t. viii-1, p. 45 et pp. 46-47.

(8) *Principia*, II, 25, AT, t. viii-1, pp. 53-54.

- (9) *Principia*, II, 28, AT, t.viii-1, p.55.
 (10) *Principia*, II, 13 et 24, AT, t.viii-1, p.47 et p.53.
 (11) cf. *Principia*, II, 23, AT, t.viii-1, pp.52-53.
 (12) *Principia*, II, 28 et 31, AT, t.viii-1, p.55 et p.57.
 (13) *Principia*, II, 29, AT, t.viii-1, p.55.
 (14) *Principia*, II, 25, AT, t.viii-1, p.54.
 (15) *Principia*, II, 15, AT, t.viii-1, p.48.
 (16) *Principia*, II, 24, AT, t.viii-1, p.53.
 (17) *Principia*, II, 16, AT, t.viii-1, p.49.
 (18) *Principia*, II, 17, AT, t.viii-1, pp.49-50.
 (19) Bergson, H., *L'Évolution créatrice* (≡ EC ≡ 進化), PUF, 1962 (102^e éd.), pp.287-294.
 (20) *Principia*, II, 26, AT, t.viii-1, p.54.
 (21) *Ibid.*, AT, t.viii-1, p.54.
 (22) *Principia*, II, 15, AT, t.viii-1, p.48.
 (23) Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion* (≡ MR ≡ 源), PUF, 1965 (140^e éd.), p.72.
 (24) *Principia*, II, 18, AT, t.viii-1, p.50.
 (25) *Principia*, II, 10, AT, t.viii-1, p.45.
 (26) *Principia*, II, 11, AT, t.viii-1, p.46.
 (27) *Principia*, II, 18, AT, t.viii-1, p.50.
 (28) Bergson, H., EC, pp.283 et 296 ; MR, p.278.
 (29) Bergson, H., EC, p.295.
 (30) *Ibid.*, p.295.
 (31) 編註 (28)
 (32) Bergson, H., EC, pp.284-285.
 (33) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 620-630.
 (34) *Principia*, II, 37, AT, t.viii-1, p.62.
 (35) *Ibid.*, AT, t.viii-1, pp.62-63.
 (36) *Principia*, II, 39, AT, t.viii-1, p.63.
 (37) *Principia*, II, 33, AT, t.viii-1, p.58.
 (38) *Ibid.*, AT, t.viii-1, p.58.
 (39) *Principia*, II, 40, 41 et 42, AT, t.viii-1, p.65-66.
 (40) *Principia*, II, 43, AT, t.viii-1, pp.66-67.
 (41) *Principia*, II, 37, AT, t.viii-1, p.62.
 (42) *Principia*, II, 36 et 37, AT, t.viii-1, pp.61-62.
 (43) *Principia*, II, 36, AT, t.viii-1, p.61.
 (44) *Ibid.*, AT, t.viii-1, pp.61-62.
 (45) *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630?, AT, t.i, p.153.
 (46) cf. *2ae Responsiones*, AT, t.vii, p.140.
 (47) Boutroux, E., *Des vérités éternelles chez Descartes*, thèse latine traduite par M. Cangulhem, Alcan, 1927, p.59.
 (48) Boutroux, E., *op. cit.*, pp.67-68.
 (49) *Descartes au P. Mesland*, 2 mai 1644?, AT, t.iv, p.118.
 (50) Boutroux, E., *Leibniz : La Monadologie*, Delagrave, 1925 (2^e éd.), p.166.
 (51) *Principia*, II, 31, AT, t.viii-1, p.57. 「*神の存在の証明は、神の存在の証明である*」
 (52) *Principia*, II, 39, AT, t.viii-1, p.64.
 (53) *Principia*, II, 33, AT, t.viii-1, p.58.
 (54) *Ibid.*, AT, t.viii-1, p.59.
 (55) *Principia*, II, 34, AT, t.viii-1, pp.59-60.
 (56) *Ibid.*, AT, t.viii-1, pp.59-60.
 (57) *Principia*, II, 23, AT, t.viii-1, p.52.
 (58) *Principia*, II, 34, AT, t.viii-1, pp.59-60.
 (59) *Descartes et Burnian*, 16 avril 1648, AT, t.v, p.154.
 (60) *6a Meditatio*, AT, t.vii, pp.72-73.
 (61) *Principia*, I, 26 et 27, AT, t.viii-1, pp.14-15.
 (62) *6a Meditatio*, AT, t.vii, pp.72-73.
 (63) *2ae Responsiones*, AT, t.vii, pp.160-161.
 (64) *Principia*, I, 60, AT, t.viii-1, p.28.
 (65) *Descartes à Elisabeth*, 28 juin 1643, AT, t.iii, p.691. cf. *Descartes à Elisabeth*, 21 mai 1643, AT, t.iii, p.665.
 (66) Aristoteles, *Physica*, viii, 265 a30-265b.
 (67) *Principia*, II, 39, AT, t.viii-1, p.63.
 (68) *Principia*, II, 34 et 35, AT, t.viii-1, pp.59-60.
 (69) *Principia*, II, 35, AT, t.viii-1, p.60.
 (70) *3a Meditatio*, AT, t.vii, p.46; *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1630?, AT, t.i, p.152.
 (71) *Principia*, II, 18, AT, t.viii-1, p.50.
 (72) Bergson, H., EC, p.335.

- (73) *Ibid.*, pp.328-335.
- (74) 清水誠「フェルディナン・アルキエ」『続・現代フランス哲学』、雄渾社、一九七〇年、三〇八頁以下。
- (75) 知性は自らをも観念化するという主張は「悪しき霊 (*genius malignus*)」

の仮説によって支えられる。前掲拙著（特に一四七—一五四頁）参照。

（付記）本稿はすでに発表した拙稿「デカルト哲学における矛盾——その運動概念をめぐって——」（中村雄二郎編『思想史の方法と課題』、東京大学出版会、一九七三年、所収）の内容に全面的な検討を加えて再論したものである。