

デカルトの「持続」と「存在」

中村康子

序 「時間」は幾何学化しうるか

デカルトの際限なく分割しうる空間概念を前提として、その「時間」が連続的であるかどうかについては、多様に論じられてきた。

時間の非連続性は『省察』や『哲学原理』で主張されている。前著作では神の存在証明の過程で、後著作ではその証明の中心概念として用いられている。この非連続性にもかかわらず、連続性の解釈がなされているのは、この概念(時間の非連続性)と共に、ここから導出された「連続的創造」の不可解なことも一因である。「時間の諸部分は他の部分に依存せず(時間の非連続性)、私が少し前に存在したということから今あるということは、他の原因が私をこの瞬間(momentum)に創造する、すなわち、保存する(連続的創造)のでなければ帰結されない。」⁽¹⁾

連続的創造は被造物全体にあてはまる。物体については、たとえば、自然法則において、神は物体の存在と運動の原因であって、各瞬間毎に直線方向に物体の運動を決定するとされている。⁽²⁾ところが、

「法則」から我々が期待するのは、過去の事実と未来の事実との必然的、あるいは、蓋然的な結合である。従って、一度決められれば、未来も規定するから、神が参与する必要はないと我々は考える。しかし、デカルトはたえず神が協力していなければならないと記述している。ここに連続的創造概念の困難がある。

ところで、デカルトは「瞬間」を instant と momentum とで区別して表現し、前者は時間の境界で、それ以上分割できない不可分なもの、後者は非常に短い時間で、限りなく分割できるものであると、ゲルもベイサドも解釈している。⁽³⁾量で表現するなら、前者はゼロ、後者は無限小である。しかし、このようにデカルトが momentum の概念を得ていながら、微積分に到達しなかったことから、ゲルはこの概念も instant と同じく、持続の否定とみなしている。そして、「瞬間」と「持続」とを対立させ、前者を後者の否定概念としてとらえている。⁽⁴⁾ゲルはゼロをいくら加えてもいかなる量にもならない、すなわち、時間は生じないので、「持続」を生ぜしめる作用(連続的創造)が必要となるが、それは「持続」の否定である「不可分

な瞬間」、すなわち、「持統」から独立した自由で不可分な瞬間に作用すると解釈している。そして、時間の内的本質がこの作用のうちにあるとみなし、「時間は空間と同質ではない。なぜなら、時間は空間のような造られた実在物ではなく、存在の特質、あるいは、事実だからである(存在と持統とは同義である)」⁽⁵⁾としている。ペイサドは空間と同様に時間も無限に分割しようとみなし、さらに、その連続性を主張しようとしている。⁽⁶⁾しかし、デカルトについて本稿が提起している問題は合理的に解釈するために時間を幾何学化しうるかどうかということではなく、幾何学化できないものがその時間概念のうちに含まれているということである。そして、なぜ時間の非連続性をデカルトが主張したかということが問題である。

ところで、「時間」については種々の意味で言われている。たとえば、時計で計る時間、意識のうちにある時間(「運動の数」として把握された時間とか、記憶や期待を含む時間等)、「認識の形式」としての時間等があり、本稿はこれらの時間概念にも言及しているが、特に、新スコラ学者のストアレスやブルヘルスダイクの時間概念を継承したデカルトの「存在」と同義の時間概念(*durée*)の意味について論じる。過去に私が存在したことから必然的に、未来にも存在するとはいえないというデカルトの主張の現代的意味は、それが歴史上批判されたとはいえず、ア・ポステリオリな命題であることを彼が認識し、必然性を与えようとしたことである。⁽⁷⁾本稿では、この必然性をデカルトが与えようとした理由を追究している。そして、持統、存在、連続的創造、力等の諸概念の内的連関を明白にすることを目標としている。

一 「持統」と「存在」

古代から十七世紀に至るまで主流をなしていた時間概念は、天球の運動に由来する「時間(*tempus*)」である。この「時間」は天球の運動との比較から生じるもので、現代的にいうと、時計で計る時間に相当する。これに対して、十六世紀末から十七世紀にかけて、トレットゥスやストアレスは「持統(*duratio*)」を導入した。⁽⁸⁾これは運動している事物に内在し、存在と区別できないと考えられているもので、ストアレス自身の言葉を借りれば、「内的時間」である。⁽⁹⁾そして、デカルトの時間についての議論はアリストテレス、中世スコラ学、新スコラ学におけるその概念構成枠組の流れの中で展開している。時間の非連続性という点を除けば、デカルトは新スコラ学者のストアレスやブルヘルスダイクの「持統」概念を継承していると考えられるが、本節ではその一端を示す。

デカルトの時間の非連続性は神の存在証明の過程で用いられているが、この時間概念が何の時間について言っているのか明確でない⁽¹⁰⁾とアルノーはデカルト宛書簡で指摘している。これにデカルトは「人間精神の持統」(*duratio mentis humanae*)⁽¹¹⁾についてであると答えている。アルノーは哲学・神学者達の説によって、デカルトのいう時間が精神の時間なら、これは継起的(*successivus*)ではなく、神の持統と同じく永続的(*permanens*)⁽¹²⁾であって、全体が同時にある(*tota simul*)から、非連続性はいえないと反論している。デカルトはこれに対し、神の持統はその全体が同時にあるが、精神の持統は継起であるから区別すべきだと答えている。⁽¹²⁾これは後述のように、

スアレスを媒介として、トマスやボエティウスにつながる概念で、神の「永遠」と他のものの「持続」の区別として解釈されている。⁽¹³⁾

デカルトにおいて、この精神の持続は非連続であるが、アルノーによれば、非連続は運動しているものの持続にしか許されず、この持続だけが真の意味での時間概念であるという。⁽¹⁴⁾そして、もし、デカルトがこの意味の時間（「太陽や他の天体の運動の持続」）について言っているなら、これは精神の保存に役立たないので、神による保存を用いたデカルトの証明は力をもつとアルノーは述べている。⁽¹⁵⁾デカルトは『哲学原理』第一部、五七節でも時間概念を論じている。

運動しているものの持続と運動していないものを別のものとみなすのは、デカルトのいうところによれば、「スコラ」の考え方である。⁽¹⁶⁾この考え方は時間を「運動の数」とみなす。これはアリストテレスに由来する概念で、時間は運動そのものではなく、精神が数える運動の数としてあり、精神なしには考えられない。⁽¹⁷⁾そして、運動における前・後の知覚と、その経過によって知られる。多くの運動が経過すればする程、多くの時間がたったということになる。⁽¹⁸⁾

デカルトはこのような時間概念を「思惟様態 (modus cogitandi)」としているが、彼によればこれは天体の運動と比較して決められた外的時間であって、自ら考えている時間ではない。デカルトの時間はスアレスの運動と区別できない内的持続を抽象化したものである。⁽¹⁹⁾つまり、スアレスは時間の長さを計る基準として、従来、用いられてきた天球、あるいは、太陽の運動を「外的時間」とみなし、これ

に前述の「内的時間」(持続)を対置した。⁽²⁰⁾スアレスによれば、「運動する同じものは、同じ実在的持続をもち」、「より速く運動してい

るものにおいて、短い時間があるとするのは誤りである。⁽²¹⁾デカルトの「持続」も同様に、「二物体のうち、一方が遅く、他方が速く運動していようと、両者に同じ時間がある」と考えられている。スアレスと同様、デカルトの持続と存在とは観念によってのみ区別されるものである。すなわち、物体のこれら(持続と存在)「二属性のうち一方を他方から切り離すなら、どちらもその各々の属性から観念を明晰に認識できない。たとえば、実体があって、それが持続することをやめると、また存在することをやめるのは、持続から実体が区別されるからである。」⁽²³⁾このように持続と存在とは、ひとつの実体における属性で、実際には区別されないとみなされている。⁽²⁴⁾

ベックによれば、このような概念の結合は「必然的結合」である。⁽²⁵⁾従って、持続を存在の意味をもった時間として考えるなら、「運動しているものの持続は、静止しているものの持続と同じ持続をもつ」ということができる。この持続はすでに述べたように、精神の継起とみなされているが、このような概念について、アルノーは時間

間が運動と共にあるなら、そこには前と後とがあるが、静止にはそれがないので理解できないという。⁽²⁶⁾これにデカルトは、「運動しているものの持続の前と後も、静止しているもののそれらも、事物と共に存在している思惟のうちに見出す継起の前と後によって知られる」と答えている。⁽²⁷⁾従って、デカルトのこのような時間概念は、意識の継起的流れによって計られる思惟様態としてあるということが

できる。

二 デカルトにおける「存在」と「本質」

デカルトは『省察』第五答弁や『哲学原理』その他で、必然的存在と偶然的存在とを明確に区別している。これは「永遠」と「持続」との区別の伏線としてある。本節では、観念からその存在を導出するのに、神にだけ必然的存在を認め、他の事物には偶然的存在しか認めていないのはどのような根拠に基づいているかを考察する。

第五省察でデカルトは、「三角形の本質からその内角の和が二直角に等しいことを区別できないのと同様に、神の本質から存在を切り離すことができないことは明らかである」⁽²⁸⁾と記述している。これに対して、ガッサンディは、存在と本質は神を含めてすべてのものについて区別できないとして反論している。すなわち、三角形の例もその存在について言われているとみなし、三角形は必然的に存在するのではないが、その存在と本質は区別されえないということを用いて神の存在をデカルトは証明しているという。⁽²⁹⁾同様に、存在と本質は観念的にのみ区別されているということから、たとえば、「プラトン」という人の存在と本質も、神の存在と本質も観念的に区別されているにすぎないので、神の存在についていえれば、プラトンの存在についてもいえるはずであるが、もはやプラトンは存在しないので、この議論は不合理ではないかと疑問を提示している。⁽³⁰⁾前述の「存在」と「持続」との必然的結合・観念的区別のように、ここでも「プラトン」とか神において、「存在」と「本質」とは必然的に結合した二属性のように考えることができるだろうか。ガッサンディの反論に対してデカルトは、「神における存在と本質との

関係は、三角形におけるそれらの関係とは異なっていて」、「神においては三角形と違って、存在と本質とは一方を他方なしに考えることはできない。なぜなら、神は自らの存在 (*sum esse*)⁽³¹⁾であって、三角形はそうではないからである」と答えている。「自らの存在」とはデカルトの説明によると、神学者(たとえば、トマス)⁽³²⁾の用いている言葉で、「存在することが神の本質に属するということである」⁽³³⁾別の表現だと、「必然的存在は本質に属する」⁽³⁴⁾である。

デカルトは『省察』の第二答弁の公理十で、神も含めたすべての事物は可能的、偶然的な存在か、あるいは、必然的、かつ、完全な存在であるといい、「すべての事物の観念、あるいは、概念のうちには存在が含まれている」⁽³⁵⁾と表現している。これはガッサンディの議論に譲歩しているかにみえる。しかし、第一答弁では、同様の議論の後、「可能的、偶然的存在」(*existentia possibili, contingens*)と「必然的存在」(*existentia necessaria*)との差異について説明している。「(神以外の)他の事物の観念については、それが存在するとしてでなければ理解しないが、だからといってそこからそれが存在することは帰結せず、ただ存在しうるとするだけである。なぜなら、他の事物の存在がそのものの他の特性に結びつけられているということは必然的であると考えないが、存在が神の属性に必然的に、かつ、常に (*necessario et semper*)⁽³⁶⁾結びつけられているということを理解するということから、神は存在するということが帰結すると考えられるからである」⁽³⁶⁾このように、ここでの必然性も、先のものと同様、必然的結合を表現しているが、他に、「常に」という時間概念が含まれている。

デカルトの存在概念には、實在的存在の意味だけではなく、数学的真理のように、實在物と関係のない可能的存在も含まれている。

さらに、神のように、必然的、かつ、永遠に存在するものもあるし、物体や精神のように、存在の必然性をもたない、時間において限定された偶然的存在もある。これらの「存在」のうち、神にだけ必然的存在が認められているのは、論理的必然性と永遠性によるものと考えられる。

ところで、必然的存在と偶然的存在との区別はスアレスにもみられる。必然的存在者 (*ens necessarium*) とは、「他によってではなく自ら存在し、それが必然的であると言われるのは、自らその存在を取り除くことができないし、また、他に依存しないので、他によっても取り除くことができないからである。他によって存在をもたないものは、いかなるものによっても存在へと保持されない。この意味で、それ自身で存在すると言われる。」そして、「必然的でないもの、すなわち、偶然的なもの」は、「偶然的存在 (*esse contingenta*)」である。⁽³⁷⁾ スアレスによると、トマスに従って、「神は自らの存在」であるから、自らの本質による存在者 (*ens per essentia*)⁽³⁸⁾ であり、「自らその本質の力により他のものから受け取ったのではない存在を本質的にもつ」⁽³⁸⁾ トマスの神概念はスアレスと共に、デカルトに受け継がれているということができよう。

時間についても同様である。スアレスはトマスやボエティウスを根拠として、「永遠 (*aeternitas*)」と他のものの「持続 (*duratio*)」とを区別している。スアレスによれば、「神だけが存在の必然的永久性をもつので、永遠である」⁽³⁹⁾ しかし、「他のすべての持続は外的

原因に由来し、それに依存し、その力 (*potentia*) によって存在するのをやめうるので、必然的でも、独立的でも、不動でもない」⁽⁴⁰⁾

以上の様に、スアレスの必然的存在と偶然的存在の概念や、トマスの神、時間概念がスアレスを媒介として、デカルトへ受け継がれていく過程を我々はみることができた。そして、スアレスの持続と存在との結合や永遠と持続との区別を継承したデカルトは、これらの諸概念を容易に統合することができた。すなわち、必然的存在に「永遠」を、偶然的存在に「持続」を結びつけることができたのである。

三 デカルトの *causa sui* と *vis* の意味

その観念のうちに存在を必然的に含まない可能的、偶然的存在は、自らのうちに持続し続ける力 (*vis*)⁽⁴¹⁾ をもたないとデカルトは述べている。仮に、そのような力を自らのうちに想定するなら、永遠に存在し続けることになり、神に等しいものになってしまうので、デカルトによれば不合理である。従って、他からその力が与えられなければならないが、それは存在 (*esse*) の原因であるから、作成に従って (*secundum fieri*) の原因であってはならず、実体の存在の持続に従って (*secundum esse*) の原因でなければならぬ。⁽⁴²⁾ そのような原因は、「それと異なるものを保存するほどの力をもつから、それだけいっそう自らをも保存し、いかなる他の保存も必要としない神である」⁽⁴³⁾ 「このような神は「自己自身の原因 (*causa sui*)」⁽⁴⁴⁾ と言われている」⁽⁴⁴⁾ この概念は、「それ自身による存在 (*a se esse*)」と同義で、「その存在の原因」⁽⁴⁵⁾ を他にもたないものである。*causa sui* の *vis* は

「無限の力 (immensa potentia)」と言われ、「神が自らの力によって存在しうるといふことの認識から、実際、存在するといえるし、永遠に存在するといふことを我々は結論する。なぜなら、自然の光によって非常に明白なように、自らの力によって存在しうるものは常に存在するからである。」⁽⁴⁶⁾

このような力の物体や精神への関係は、その破壊に関しては、消極的に考えられている。つまり、太陽の光は太陽がなければ一瞬のうちに消えてしまうように、神の力が「その協力をやめるなら、ただちに、すべての被造物は無に帰す。なぜなら、その協力が提供される創造以前に、被造物は無だったからである。」⁽⁴⁷⁾被造物が無に帰するのは、神が積極的にそれを破壊するからではなく、協力を断つからである。そして、その力の大きさは immensa potentia が示すように、広大無辺であつて、仮にも神なしに存在し続けるようにすることはできない。というのは、そのような力（一度、存在を与えたら、そのまま存続させる力）を被造物に与えることは、被造物を十分に神に依存させていないという点で、神の力を限定することになつてしまうからである。⁽⁴⁸⁾従つて、この力は神にしかなく、精神のうちには見出されない。このことは、今の存在を未来の存在へ結びつける力の不在、従つて、時間の非連続性として表現されている。デカルトと同様、スアレスは持続と存在とを区別していない。しかし、その持続はデカルトのように、非連続ではなく、継起的に連続する量とみなされている。⁽⁴⁹⁾もし、デカルトの持続がスアレスのように、事物の内的持続としてのみ考えられているなら、時間の連続性は、事物が「存在している限り、持続する」⁽⁵⁰⁾という形であること

ができるだろう。しかし、デカルトの時間概念は、事物の内的持続を把握する精神の様態としてある。そして、時間の非連続性の理由はこの時間の精神性にある。つまり、その時間は精神の存在の時間である。ところが、前述のように、精神は偶然的存在であり、常に存在するとは限らず、時間において限定されている。そして、自らのうちに持続し続ける力をもたない。これを心理的に解釈すれば、精神のうちに未来の兆もないし、瞬間に注意を集中しても、未来を孕むような瞬間もない。そして、未来の存在を保持する力も見出せない。⁽⁵¹⁾自らの精神の存在と結びつけられた持続、すなわち、意識の存在に根差した持続のうちには、過去を現在へ結びつける力はある。ここから未来の存在について必然的に行ふことができる力はない。また、現在の意識のうちには、未来にも存在させることのできる力は見出されない。たとえ、未来について、あれこれ考え、期待したり、不安を抱いたりすることはできても、それを必然的に、未来においてもたらす理由は意識のうちにはない。これがデカルトの時間の非連続性の意味であると我々は考える。

四 デカルトと新スコラ学

以上、デカルトの時間概念を新スコラ学者のスアレスとの比較によって主として論じてきた。ここで、結論を述べる前に、新スコラ学のデカルトへの影響について、簡単に触れておきたい。

ブルヘルズダイク (1590-1636) は当時、広く知られていた。⁽⁵²⁾彼のいたオランダには、ベークマンやホイヘンスがいて、往復書簡を交しているし、デカルトも一六二八年から滞在しているので、ここで

の学説を知る機会は十分あった。ブルヘルズダイクは一六一四年、フランスに旅行しているし、デカルトもまた、ブルヘルズダイクが教えていたライデン大学——ブルヘルズダイクは一六二〇年から一六三五年までこの教授であった——に、一六三〇年に入学している。⁽⁵³⁾ その時間概念は「ダニエルによると」*Institutionum Logicarum* や *Institutionum Metaphysicarum libri duo* にあり、スアレスのように、時間と存在が結びついている。⁽⁵⁴⁾ そして、同様に、その時間は連続的である。⁽⁵⁵⁾ これらの著作は彼の死後、半世紀近く、幾度も出版されているので、かなりの影響力があったといえる。⁽⁵⁶⁾

ところで、スピノザの著作、『デカルトの哲学原理』と『形而上学的思想』は本稿でデカルトについて述べてきた諸概念——自己自身を維持する力、本質と存在、必然的存在と偶然的存在、永遠と持続——を用いて、デカルトと同じ様に、神と被造物との区別や、神の永遠性、連続的創造を説明している。畠中氏がいうように、これらの概念が新スコラ⁽⁵⁷⁾の概念で、スピノザは概念をただ借りてきただけで、内容はデカルト説なら、デカルト自身もこれらの概念を用いて説明している点と、第一節で示したスアレスの時間概念との類似性、そして、同様の概念（ブルヘルズダイクの時間概念）の影響力から、デカルトも当然、新スコラ学を知っていたということができ

結 論

新スコラ学から学んだ神と被造物の時間の区別、そして、存在の区別はデカルトにおいて徹底して、明確に一線が引かれている。

この区別のもとでは、「我思う、故に、我あり」によって定立した私の存在は、偶然的存在として、実体でありながら、他のものによって（神によって）存在するものとなる。従って、精神が存続するかどうかは、存在の保持である連続的創造にかかってくる。同様に、物体も自らを存続させる力をもたないので、外から神によって存在が与えられると考えられている。その「力」は創造の時と同じ力であるから、「存在」だけではなく、「運動」をも与える力である。もし、この力が物体に内在するとすれば、物体は永遠に存在し、自らの力で動き続けるものとなる。デカルトにおいて、存在は時間なしには考えられず、永遠の存在は神にのみ適するので、内在する力は被造物には考えられない。この力をギャベイやウエストフォール⁽⁵⁸⁾は認めているが、彼らに反して、この力は物体に内在していないとみなさなければならぬ。そして、ハットフィールドは現象と存在の次元を区別しながら解釈しているが、デカルトは区別を徹底することができなかった。デカルトは現象の背後の存在、さらに、その原因を求めている。「存在の原因が求められないようなものは存在しない」⁽⁶⁰⁾存在するものは存在している限り、必ず原因（存在の原因）がなければならぬという考え方は、偶然的存在に必然的理由を与える原理となっている。

このように、デカルトが原因を求めなければならなかったのは、その時間概念が存在と切り離された形式的時間ではなく、精神の存在に根差した持続だからである。この持続は自らのうちに存続の力をもたない、すなわち、今の存在を未来に結びつける力をもたないので、自らによって存在し、他に存在を与えるもの（神）から、た

えず、存在を与えられなければならないと考えられている。もし、この力がデカルトの精神のなかに超自然の力として精神とは別のものとして存在していたなら、そのようなものとして感知されたはずである。この点については、本稿の範囲外で、今後の研究を待たなければならぬが、少なくとも理論上は未来の存在について、「存在するはず」とはいえても、「存在する」と確実にはいえるとは考えていない。そこで連続的創造によって、神に決裁を任せているところに、デカルトの謙虚さと巧みさが現われている。というのは、経験とか、歴史が我々に教えるのは、過去の事実を現在に結びつけた結果であって、そこから未来を予想できても、未来について確実なことは何もいえないので、時間を超越してすべてを知り、現実になれず神に事象や事物の展開を任せようとしたからである。このように、デカルトが神に存在を委ねていながら、理論上、存在を追究しているところに、形而上学と自然学との混同があり、事物を存在させる力を自然学に混入させることになってしまったのである。結果的にみれば、デカルトは未来の存在について、神の権威を借りて語ったということになり、その意味では傲慢ということになる。なお、本稿はデカルトの時間の非連続性の意味を明白にするということを主眼としたので、存在の意味の区分に十分立ち入ることができなかった。引用はラテン語版からで、デカルトは *existere* と *esse* を用いているが、彼自身のトマス等からの引用で後者を用いている以外は前者であるから、訳語は統一して「存在」を使った。しかし、他の文献で本当に使い分け（意味の区別）をデカルトがしているか十分考察しなければならない。また、中世以来の存在概念やその

「本質」との関係は重要であり、その方面から、スアレスやデカルトの「存在」の意味も問わなければならないであろう。これらについては、本稿のテーマを大幅に広げなければ扱えないので、稿を改めて論じたい。

注

- (1) A. T., VII, pp. 48-49.
- (2) A. T., VIII-I, pp. 61-64.
- (3) M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* I, Aubier, 1968, p. 273.
- J. M. Beysade, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979, pp. 349-350.
- (4) Gueroult, op. cit., pp. 273-274.
- (5) *Ibid.*, p. 275.
- (6) Beysade, op. cit.
- (7) G. Buchdahl, *Metaphysics and the philosophy of Science*, Basil Blackwell, 1969, pp. 175-176.
- (8) C. Burdo, *Simple note historique sur durée et temps chez Suarez*, Archives de philosophie, 1949, pp. 33-36. スアレス (1548-1617)
- (9) S. H. Daniel, *Seventeenth-Century Scholastic Treatments of Time*, Journal of History of Ideas, 1981, pp. 587-606.
- 田口啓子著『スアレス形而上学の研究』南窓社 一九七七年 二二五頁から二三〇頁参照。

- (10) A. T., V, pp. 188-189.
 (11) *Ibid.*, p. 188.
 (12) *Ibid.*, p. 193.
 (13) カルタゴにおける神の永遠と精神の持続との区別については、次の論文を参照。
 G. Rodis-Lewis, *L'ame et la durée d'après une controverse cartésienne*, *Revue internationale de philosophie*, 1950, pp. 202-203.
 (14) A. T., V, p. 188.
 (15) *Ibid.*, pp. 188-189.
 (16) *Ibid.*, p. 193.
 コルシユの「スクリ」の時間概念とは、本節の最初に述べたように、十七世紀に至るまでの主流をなして来た概念の「スクリ」の「新スクリ」とは別の考え方をとっている。
 (17) 『自然学』 出隆、岩崎允胤訳、岩波書店、一九七六年、一六七、一七九、一八六頁。
 (18) 同書、一七〇頁。
 (19) A. T., VIII-1, p. 27.
 仏訳では抽象的に考えられた持続が「事物の真の持続」と解釈して訳されている (A. T., IX-2, p. 50).
 (20) Suarez, *Opera omnia*, T. 26, Paris, 1861, p. 952.
 (21) *Ibid.*, p. 586.
 (22) A. T., VIII-1, p. 27.
 (23) *Ibid.*, p. 30.

- (24) L. J. Beck, *The Method of Descartes*, Oxford, 1970, pp. 93-95.
 (25) A. T., VIII-1, p. 27.
 (26) A. T., V, p. 215.
 (27) *Ibid.*, p. 223.
 (28) A. T., VII, p. 66.
 (29) *Ibid.*, pp. 322-323.
 (30) *Ibid.*, p. 324.
 (31) *Ibid.*, p. 383.
 (32) Suarez, T. 26, op. cit., p. 4.
 (33) A. T., III, p. 433. (ad Dei essentiam pertinere ut existat)
 (34) A. T., VII, p. 383. (... existentia necessaria ... essentiae partem facit.)
 (35) *Ibid.*, p. 166.
 (36) *Ibid.*, p. 117. (傍線筆者)
 (37) Suarez, T. 26, op. cit., p. 3.
 (38) *Ibid.*, p. 4.
 最後の引用は次のようにある。
 ex sese, et ex vi suae essentiae essentialiter habet esse non receptum. ab alio. (傍線筆者)
 (39) *Ibid.*, p. 924.
 (40) *Ibid.*, p. 925.
 (41) A. T., VII, p. 49.
 物体もその力をもちたなところでは、*Ibid.*, p. 110

参照。

- (42) Ibid., p. 369.
- (43) A. T., VIII-1, p. 13.
- (44) A. T., VII, p. 109.
- (45) Ibid., p. 110.
- (46) Ibid., p. 119.
- (47) A. T., III, p. 429.
- (48) Ibid.
- (49) Suarez, T. 26, op. cit., p. 587, pp. 962-963.
- (50) Ibid., p. 913.
- (51) J. Vigiier, *Les idées de temps de durée et d'éternité dans Descartes*, Revue philosophique, 1920, pp. 228-232.
- (52) D. J. Struik, *The Land of Stevin and Huygens*, D. Reidel, 1981, p. 103.
- (53) Lohr, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries*, Studies in the Renaissance, 1974, pp. 287-288.
- (54) Daniel, op. cit., p. 603.
- (55) Ibid., p. 604.
- (56) Lohr, op. cit.
- (57) 『デカルトの哲学原理』と『形而上学的思想』 畠中尚志訳、岩波文庫、一九七七年、本文と解説参照。
J・フロイデントール、『ヌビノザの生涯』、工藤喜作訳、哲書房、一九八二年、一五〇頁から一五五頁参照。
- (58) A. Gabbey, *Force and Inertia in Seventeenth-Century*

Dynamics, Studies in History and Philosophy of Science, 1971, pp. 9-10.

R. S. Westfall, *Circular Motion in Seventeenth-Century Mechanics*, Isis, 1972, pp. 184-189.

(59) G. C. Hatfield, *Force (God) in Descartes' Physics*, Studies in History and Philosophy of Science, 1979, pp. 113-140.

(60) A. T., VII, p. 164.

(なかむら・やすこ) 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)