



Title	「我的存在」と連續創造：デカルトの「連續創造説」
Author(s)	米虫, 正巳
Citation	カルテシアーナ. 1995, 13, p. 99-126
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66963">https://doi.org/10.18910/66963</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 「我の存在」と連続創造

——デカルトの「連続創造説」

米虫正巳

## はじめに

「生涯の全ての時間は無数の部分に分割され得るし、その個々の部分は残りの部分に全く依存してはいなし」(VII 48~49, cf. VII 109, VII 165, VIII-1 13 etc.)。したがって、ゆる「私」が「存在」し続けているとしても、それは「神」が「私」を「再度」の瞬間に創造するからである(VII 49, cf. VII 109, VIII-1 13 etc.)。これがデカルトの「連続創造説」と呼ばれる着想にほかならない。

さてデカルトの著作を読めば、我々は次の如きに感ぜかねばならない。「連続創造説」が、或る時期からそれ以降は一貫して維持されてくることのないものである。

「神を認識し、我々自身を認識する」(à Mersenne, 15 avril 1630, I 144) は、1630年前後  
にデカルト哲学の本格的な形成が始まる以前のあいだにあるならば、「連続創造説」は、少なくともその開始時点では

に採用されたものであつたと昭われる。ルルのもの哲学の形成の開始と共に、その部分的な成果の一環として、平行して執筆が進められていたと思われる『世界論』の「第七章」において、既に「連續創造説」はその姿を見せて、ルルのもの (XI 37, XI 43~44)。そして、「連續創造説」は、冒頭に引用したよる『省察』や『哲学原理』(あるいは『方法序説』やそれらの著作の前後の数々の書簡) を経て、デカルトの死の前年である一六四九年において、やがてその姿を現してしま (à Morus, 15 avril 1649, V 343, à Clerselier, 23 avril 1649, V 357)。したがって「連續創造説」は、デカルトによって最後まで放棄されないが、その哲学に伴つてのものと約110年間一貫して主張され続けてこぬのである。

やうであれば、我々は次のように考へなければならぬのではないだらうか。ルルの「連續創造説」はデカルト哲学と不可分のものであり、この哲学において無視できない重要な役割を担つてゐるものである。

それは確かないがと思われる。しかしあくまで思ふとして、それで話が済む訳ではない。『省察』や「連續創造説」が最初に現れるのは、「第三省察」の、神の存在のア・ボステリオリな110の証明の内の11種類の証明、すなはる「第二証明」 (VII 48~49)。これは『哲学原理』でも同じ証明 (『哲学原理』の順序では11番目の証明) で現れ (VII-1 13)、また『方法序説』でも同様である (VI 35~36)。そして「連續創造説」は、そののこぎれにおいて、「神の觀念を有する私の存在の起源を問う」という仕方で行われる「第二証明」を遂行する上で重要な契機として機能してゐる (『方法序説』の場合は証明の後で言及される証明の前提と、う違ひはあるが)。それゆえ存在証明の遂行上の不可欠な契機として「連續創造説」を理解するという觀点ならば、以前から存在していたものであるし、その限りでの「連續創造説」について幅がたひび、それがデカルト哲学において持つ役割も決して見逃されてきた訳ではな

## 「我的存在」と連續創造

だがそうした観点が完全なものだとは我々には思われない。というのも、「神の存在証明」における契機としての「連續創造説」というような観点からは、「連續創造説」は「神の存在証明」のために一時的にのみ使用され、それ以後は顧みられなくなってしまうような暫定的見解でしかなくなってしまうからである。そうなれば「連續創造説」は、デカルトもやはりスコラ哲学の伝統の流れに属していたということを示すためのエピソード的なものでしかあり得ないであろう。<sup>(2)</sup> しかしデカルトの著作を見れば、「連續創造説」が「私の存在」と「神」との関わりにおいて言及されるというのは事実であるにしても、「神の存在証明」と直接には無関係な文脈においても言及されている以上、「神の存在証明」のみに結び付けられるような見解であるということには必ずしもならない。こうした事実にもかかわらず、「連續創造説」を「神の存在証明」の一契機に還元する上のような観点からは、「神の存在証明」とは直接に関係のない文脈において、なぜ「連續創造説」が言及されるのかが理解も説明もできず、デカルトの「連續創造説」に固有の意義が見失われてしまうことになるのである。

他方であるいはまた次のような別の観点もあり得る。「つまり「連續創造説」が「デカルトの自然科学の、そして自然科学と形而上学の諸関係の正確な理解を根本的に条件づけている」<sup>(4)</sup> という観点である。「神の存在証明」の一契機というにとどまらず、「連續創造説」に固有の意義を探ろうとする点では、この観点は正しいと言えるかもしだれない。しかし次のことにも注意しなければならない。確かに「連續創造説」が、デカルトの「自然科学」の領域において固有の意義を持つて機能しているというのは事実である（『世界論』や『哲学原理』「第二部」以降を参照）。しかし、デカルトの哲学が「自然科学」の基礎の構築を目指していたのであるならば、そして『省察』や『哲学原理』においてのように、「連續

創造説」が、その哲学の体系の中で「自然学」以前にまず「私の存在」と「神」との関係に関して提起されているのならば、「連續創造説」が第一に問われるべきなのは、まず何よりもその「自然学」を基礎づけるべき側の領域においてでなければならない。このことを忘れて「連續創造説」の理解に自然学の側からの知見を持ち込んでしまうのは、事態を転倒させてしまうことにしかならず、「連續創造説」から「時間の不連續性」というテーマを導き出し、それを空しく反復することしかできず、その揚げ句に自らが設定した解釈の枠組みを裏切ってしまうしかないものである。<sup>(5)</sup>

したがつて我々は、「連續創造説」は「神の存在証明」の一契機（たとえそれが不可欠なほど重要なものであれ）に還元できるものではなく、また「自然学」以前の領域においてその固有の意義を見い出し得るという観点を採る。もちろんこれは「神の存在証明」や「自然学」において、「連續創造説」が何の役割も果たさないということを意味するものではない。我々としては、「連續創造説」は「神の存在証明」のみに関わり、そのためのみ使用され、それ以後は顧みられないような暫定的見解ではなく、また自然学についての知見から持ち込まれ、そこから理解されるべきであるようなものではなく、それ自体として固有の意義を持つ着想であるということを強調したいのである。

「連續創造説」は「神の存在証明」のプロセスの不可欠な要素として機能し、この証明自体を基礎づけながら、またさらにその証明を経て最終的に得られた自然学においても機能しながら、同時にそれ自身はこの「神の存在証明」および「自然学」という問題系を越える、あるいはその手前にある、デカルトにとっての根本的な着想の一つとして、デカルト哲学の中で立ち現れてきていると考えなければならない。以下の考察の目的は、デカルト哲学においてこの「連續創造説」が、それ自体としていかなる固有の意義を有しているのかを検討し、それを明らかにすることにある。

また、『省察』での「連続創造説」を取り上げる」とから始めよう。「第三省察」で「連続創造説」が登場するのは、先に述べたように「神の観念を有する私の存在の起源」が問題になると、局面上においてである。

「私は何に由来して在るのか a quo essem?」(VII 48)とデカルトは問う。「私は私に由来して在る a me essem」(ibid.) と、どう可能性について検討するため、デカルトは、「生涯の全ての時間は無数の部分に分割され得る」、その個々の部分は残りの部分に全く依存していない」(VII 48~49) から、事態に基へば、「現に私で在るその私が、少し後にも私で在る」というようにし得るような何らかの力」(VII 49) の存在を探る。しかしそのような「力」は「思惟する事物 res cogitans」による「私の内に……全くない」と私は経験する」以上(ibid.)、「私は私に由来して在る」ことは否定され、最終的に「神」と規定されるであろう「或る原因」が「私を再度」の瞬間に創造してくる」(ibid.) となる。

こうして見ると、一般に「連続創造説」と呼ばれる場合、この着想は二つの構成要素によって成り立っていると、どうりが分かる。つまり一つは「分割された時間の諸瞬間(諸部分)の独立性」であり、もう一つはその「諸瞬間」における「神による連続創造」である。無論これらは二つの異なる事柄ではなく、緊密に結びあって「連続創造説」を構成しているのだが、とりあえず別個に論じるのは可能であろう。まず初めに前者の「時間の諸瞬間の独立性」(6) と、うとに着目しよう。

「時間の諸瞬間の独立性」と、どういとをそのまま受け取れば、「連続創造説」は「時間」に關わる問題であるかのよ

うに考えられてしまふ。しかし我々は「連続創造説」における「時間の諸瞬間の独立性」が意味するといふを考察するために、その「時間の諸瞬間の独立性」と書くやうの「時間」とは何であるかを、まず明確にしなければならない。

例えば『省察』の「第一答弁」とおこりて、「連続創造説」が提起されるのはやはり「時間 tempus」(VII 109)に關してである。しかしデカルトの「時間」概念を厳密に捉えるならば、「連続創造説」が関わるのはこの厳密な意味での「時間」であるとみなすことはできない。ところのやがカルトにとっての「時間」とは、「思惟の様態 modus cogitandi」への「持続 duratio」(VII-1 27) による「思惟」の対象として思惟される限りにおいて現れる事物の「持続」のいふにはかなうだふがふじやう。やがてはした思惟される限りにおいて現れる対象の持続の内、「最も大きく最も規則的な運動の持続」を抽出した上で、諸対象の持続をこの「運動の持続」に基づけて「比較し」、客觀化が行われる。そしてこの比較の基準となる「運動の持続」が、「運動の数」という伝統的定義<sup>(7)</sup>に従つて最も厳密な意味での「時間 tempus」呼ばれることになる (ibid.)。やがてこれは「自然学」の対象として客觀化された「物体」の「持続」であり、この「持続」がデカルトの「時間」なのであつて、少なくとも「第二省察」で「連続創造説」が現れる場面では、「連続創造説」はこの「時間」に關わるのではない。

このような「時間」は、「一般的な意味での持続」からは區別されなければならない (ibid.)。デカルトは書く。問題はこの「一般的な意味での持続」である。デカルトによれば、この「一般的な意味での持続」は「実体 substantia」と共に「最も一般的な事物」であるわれが (VII-1 22~23)、やがては書かれるのは、「ふるよくな実体でも、持続するふれいをやめれば存在するふれいをやめぬのだから、実体は単に觀念の上に ratione しがその持続から區別されない」

## 「我的存在」と連続創造

(VIII-1 30) ふう仕方で、いわく「鍼点の上の区別 distinctio rationis」によるいか区別されないと、う仕方で、やの「実体」の広い意味での「属性」について (VIII-1 26)、いの「持続」が「実体」の不可分なもの、あくはねしないやの「実体」と同じやのという意味におひてのいとある。「実体」の「不可分性」と「一体性のあく」、我々は「実体」かの「持続」を排除すれば「その実体について明晰判明な観念を形成する」がやあだん (VIII-1 30)。いわく、「持続」は「事物 res (= 実体) そのものの内に在り」 (VIII-1 26)、その限りで「一般的な意味での持続」が呼ばれるやあるか、いの「一般的な意味での持続」とは、「実体」という事物の存在について、そしてその存在が持続するといふこと言われるものであると考えなければならぬ。

「連続創造説」の構成要素である「時間の諸瞬間の独立性」の、その「時間」と呼ばれるものの正確な規定を、我々は求めようとしたのである。ならば「第五答弁」や『哲学原理』や、「連続創造説」が闇わるもののが、最もおもいいた表現としては「持続する事物の時間すなわち持続 tempus, seu duratio rei durantis」 (VII 370) あるべきだ、「時間のすなわち事物の持続の本性 temporis sive rerum durationis natura」 (VIII-1 13) であるべきだ注意しなければならぬ。この場合「連続創造説」が闇わるものといふ、「時間」が最終的には「事物の持続」と言われている点で両者は一致しているのである。いわく、「連続創造説」が闇わぐやはの「事物の持続」、上に見た「実体」の存在について言われる「一般的な意味での持続」にはかないないのやね。これは厳密な意味での「時間」とは混同されはなひや、だからこそデカルトは、「持続する事物の時間すなわち持続」や、「時間のすなわち事物の持続の本性」と正確に言ふ換えねばならなかつたのである。

「連続創造説」が闇わるのは、それが表面上「時間」と呼ばれながら「持続」と呼ばれようが、その厳密な内容規定

の面から見れば、「事物の持続」、実体の存在による「一般的な意味での持続」なのである。そして「第三省察」において「連續創造説」が登場する時、「連續創造説」が闇ねぐれ「事物の持続」やなむ「実体」の存在の持続とは、「第一省察」において見出された、「思惟する事物 *res cogitans*」(VI 27) への「私の存在」つまり「実体」である「魂」の存在にはかなひだ。(VI 107, à Clerselier, 23 avril 1649, V 357)°

「実体」である「魂」は持続するものであら (VI 222, VII-2 348 etc.)°「連續創造説」が闇わる「事物そのものの内に在る」(VII-1 26)「一般的な意味での持続」へば、この「魂」へば「実体」の「持続」として暗わるるものであら。したがへて「連續創造説」における「時間の諸瞬間の独立性」の「時間」へば、「実体」である「思惟する事物」へばの「魂」自身の「持続」のいとにほかなひだ。

やするならば我々は次のように言わねばならぬ。「連續創造説」はまず何より「実体」である「思惟する事物」へばの「私」の存在、デカルトはもひその哲学の「第一原理 *le premier principe*」(VI 32, IX-2 10, à Clerselier, juin ou juillet 1646, N 444) へして見出された「魂」へばの「私」の在り方に關わる問題を提起へば、のやう。我々は「連續創造説」の「私の存在」の問題として次に検討しなければならぬ。

## II

「連續創造説」が闇わるのは「事物の持続」であり、「連續創造説」における「時間の諸瞬間の独立性」へばの「時間」へば、「思惟する事物」へばの「魂」自身の「持続」であるといへんとが今までの考察によつて導き出されだ。それゆえ「連續創造説」の「時間の諸瞬間の独立性」へば、「魂の持続の諸瞬間の独立性」へばの意味する

じんべいじになる。我々は次にいの「魂の持続の諸瞬間の独立性」に目を向けて、それが「私の存在」にどう関わるのかを見ねりとほしむ。

まず「事物の持続の本性」やなわの「魂の持続の本性」についてのデカルトの見解をめぐらしめ、11のじんが理解される。第一にいの「持続」が「無数の部分に分割可能」であるといふりべ (VII 48~49, VII 109, VII 370)。そして第1にそつて「分割」やれた「諸部分」が「互に独立」やあふるべく (VII 48~49, VII 165, VII-1 13, à Chanut, 6 juin 1647, V 53)。我々はいれらへて先に「時間の諸瞬間の独立性」について10とめぐらめたのだが、じやわら一度取り上げ直そら。

第一の点にいじやば、「持続」が「分割され得る *dividi potest*」(VII 49)、だしこは「分離され得る *posse...separari*」(VII 370) と言われてくることを根拠に、いれの「権利上分割可能なもの」やあひて「事実上分割されな」やのやあるとする解釈も出でてくる。<sup>(2)</sup> しかし我々はいの解釈に同意して、「持続」を「事実上分割されな」ものと考えるじよはやあな。例えば『哲学原理』やば、「分割され得る」ないし「分離され得る」という語葉は現れず、現実に分離されていふことを前提とするかのよろじ、直ちに「持続」の「諸部分の独立性」が主張されでいる (VII-1 13)。そして『ルルマンとの対話』では「持続」を「事実上分割されな」ものであるとする解釈に抗するかのよろじ、私の持続の「諸部分は分けられべく *essent sejunctae*」(V 155) へして、「事實上」の「分割」だしこは「分離」がはやりと主張されてくるのである。それゆえ「分割可能」いは「権利上分割可能」やふりとではなく、むしろ「事実上分割されでいる」とを意味する考えなればならぬ。

じよから第1に、いの「事実上分割されでる」「持続の諸部分」について、それらの「独立性」が語われる。つま

り「魂の持続」の全ての「諸部分」は自分以外の「部分に全く依存しない」 (VII 49, VIII-1 13) やれば、このようには、たとえ相互に最も近接した部分同士についてやれども離されなければならぬのである (VII 165)。持続の諸部分が現実に分離され、しかもそれらの部分が互いに独立である以上、これが「魂の持続の本性」についての「魂の持続の諸瞬間の独立性」が意味するにばかならぬ。

そしてこの「魂の持続の諸瞬間の独立性」は次のことを否定的に帰結せざるにはおかぬ。すなわち「私がすぐ前に在いたところ」とから、「今在らなければならぬ」とは帰結しない」とは帰結しない」 (VII 49)。反対に「私が今在るところ」とから、「引き続いて私がまた在るだらう」とは帰結しない」とは帰結しない」 (VII 109, cf. VIII-1 13, à Arnauld, 4 juin 1648, V 193)。現に在る私の存在は、それ以前の私の存在を原因とするものではなし、それ以後の私の存在ではなし。すなわち直接的な因果関係が切断されて、現に在るこの私の存在は、現に在る私の存在以外の私の存在を原因とはし得ないし、逆に現に在る私の存在の原因とはなり得ないといふことである。

無論このことは「魂の持続の諸瞬間の独立性」を受け入れたとき、「思惟する事物」としての「私の存在」の考察にとつて引き受けられねばならない事実である。デカルトによれば「魂の持続の諸瞬間の独立性」が肯定される以上、「みんなものでもそれが持続する各瞬間ににおいて維持されるためには、そのものがまだなかつた場合に新しく創造するのに必要なとと同じだけの力と働きを必要とする」 (VII 49, cf. VI 45) のであるが、「思惟する事物」としての私が持続するためには、「現に私で在るその私が、少し後にも私で在るべくべからざり得るよほどの何らかの力」 (Ibid.) が必要である。にもかかわらず既に見たように、「思惟する事物」である私は虹の虹のよほどの力が在る以上を全く経験しない (ibid.)。しかし私は「自分自身を維持する力」 (VII 168, VIII-1 13) を持つては以上、現在の私の

存在と、現在の私の存在以外の私の存在との間の、因果的な連鎖は断ち切られなければならない。

「やがて」といひで奇妙な事態が生じぬくなる。今見たように「魂の持続の諸瞬間の独立性」によれば、現在の「私の存在」の、それ以外の「私の存在」への因果的な関係は全て遮断される」とになつた。だとすれば現在の「私の存在」は「現在の私の存在」の「瞬間」の内にとどまる」となるのだから、そしてそれ以外の「私の存在」については、現在の「私の存在」によつては確定され得ないのだから、そして仮にそれ以外の「私の存在」が認められるとしても、「私の存在」同士の連鎖が断ち切られているのであるから、この「私の存在」によつて「持続」していると言ふのは困難なふうに思われる。つまり「私の存在」の「持続の諸瞬間の独立性」が肯定されれば、その「持続の諸瞬間の独立性」は「持続」といふとを自ら裏切つて、ふうように思われるのである。そうであれば「魂が持続する」とふういふと、「魂の持続の諸瞬間が互いに独立であら」といふことは、矛盾した事態といふことになるのではないだらうか。

## 「我の存在」と連続創造

「」で介入するのが「連続創造説」のやうに、この構成要素である「神による連続創造」である。すなはち「あらゆる事物の創造者」(VII-1 13, cf. VII 45, etc.) やある「神」が、「私の存在」つまり「思惟する事物」である「魂の存在」を「」の瞬間に」(VII 49)、また「各瞬間に」(VII 109, VII 53)「再度創造する」(VII 49)。やがて神が連続的な作用により各瞬間に創造を行つてゐる、「神がその能力(=創造)をやめれば、創造された全てのものは直ちに無く消え失せる」(à Hyperaspistes, aout 1641, III 429)。やがて「神」がこの創造を一度止めれば、「私の存在」は「存在やしないふべき」のやうだ。

「」のような「神による連続創造」に訴えかけぬいひだけで困難は取り除かれると考へてよしのだらうか。例えばゲル

一は、我々の言う「持続の諸瞬間の独立性」を「時間の不連続性<sup>(11)</sup>」と捉え、「連續的」な「持続」が「不連続」な「諸瞬間の総和」(=ゲルーの言う時間)から生じる」という「困難は、神の創造という概念によって解決される」と主張する。このゲルーの見解によれば、「神による連續創造」に訴えることによって、「互いに独立」である「不連続」な「諸瞬間」は、「持続」として「連續性」を取り戻し、「不連續性」と「連續性」は調停されることになる。

だが残念ながらこのような解決は問題を真に解決するものではないと我々には思われる。というのもここでの問題は、「諸瞬間の独立性」を伴う「私の存在」の「持続」をなおも「持続」と言い得るのか、ということだからである。ゲルーの解釈では、「不連續性」を前提した上で、「連續創造」する「神」がまさしく「機械仕掛けの神」の」とくこの「不連續性」の亀裂に超越的に介入し、それを「連續性」へと縫い合わせることになる。しかしそこの「連續性」は「連續化<sup>(12)</sup>」によって、「抽象的で不完全な」「結果の観点<sup>(13)</sup>」から得られるものにすぎず、ゲルーの言うこの「連續化」とは「不連續なものの反復によって行われる<sup>(14)</sup>」のであるから、そこでの「連續性」とは断片的な諸事物の変転や交替という状況でしかあるまい。「私の存在」について見るならば、我々はこうした事態の内に非同一的な交替や変転を見い出しこそそれ、そこに「魂の持続」などは決して見い出さないであろう。

他方でこれに対し、例えばベイサッドならば「デカルトは時間の不連續性を決して主張していない<sup>(15)</sup>」として、デカルトにおける「時間は幾何学における直線と同じく連續的である」とみなすであろう。しかし仮に「魂の持続の諸瞬間」が「連續的」であるとしても、その「連續性」がいかなる点に存しているのか、その「連續性」がいかにして成り立つていいのかを明らかにすることなしに、ベイサッドのように「持続」に対してもし予めこうした直線的な「連續性」を前提してしまうこともできないであろう。そしてもし予めこうした直線的な「連續性」を「持続」に対

して一度前提してしまえば、その時は「持続の諸瞬間の独立性」を無視せざるを得ないのである。<sup>(18)</sup>

「イサードが指摘するように、確かにデカルトは持続の「不連続性」を主張することはない。しかしだからといって、デカルトは「直線」のように単純な「持続」の「連続性」を主張することもやはりないのである。<sup>(19)</sup> それゆえ「持続の諸瞬間の独立性」を「時間の不連続性」と捉えた上で、そこに「神による連続創造」を超えて介入させてしまう立場を退ける一方で、「持続」に対して安易に直線的な「連続性」を前提することによって、「持続の諸瞬間の独立性」に目を塞ぐ立場も同時に退けなければならない。つまり「持続の諸瞬間の独立性」に対する、「不連続性」か「連続性」かという二者択一の設定そのものに疑義が差し挟まれなければならないのである。我々はあくまでも「連続性」も「不連続性」も前提する」となく、「持続」について「持続の諸瞬間の独立性」が矛盾なく言われ得るという立場に止まらなければならない。

### III

それでは「魂の持続」と「魂の持続の諸瞬間の独立性」の両者が、どのように矛盾なく肯定されると考えればよいであろうか。「持続の諸瞬間が独立」である「魂の持続」というものをいかに理解すべきであろうか。しかもこの時「神による連続創造」が、矛盾を解決するための「機械仕掛けの神」のように超越的に介入するのではない仕方で、「魂の持続」に関係しなければならないのである。

我々はこの問題に対する手掛けりを、「魂は常に思惟する」というデカルトの主張に求めようと思ふ。

「魂は……常に思惟する anima……semper cogitare」。これはデカルトがその著作や書簡で幾度となく主張する

「魂は常に思惟する」というこの主張は、一見「魂が思惟すること」との連続性や、その「連続性」による「魂の存続化」を意味しているようでもある。それでは「魂は常に思惟する」という主張は、「魂は思惟しつゝ、その思惟することとの連続性によって存続している」ということなのだろうか。つまり「思惟すること」との連続性」が、「魂の存在」とその「持続」を保証していると考えるべきなのだろうか。

だが誤解してはならない。私が存在するためには、私は思惟していなければならないということは、思惟することの連續性が魂の存続化を保証するということではない。仮に「魂は常に思惟する」という事態において「思惟することの連續性」を認めるとしても、「魂の持続の諸瞬間の独立性」が既に否定されているのであるから、その「思惟することの連續性」がこの「魂の諸瞬間の独立性」と関係づけられなければならないし、その上で「思惟することの連續性」が

いかに成り立つてゐるのかが問われなければならない。つまり問題は再び振り出しに戻つてみる」とになる。

「魂は常に思惟する」と言われるとも、その「常に」が、そして「思惟する」が何を指示しているのかを我々は問わなければならぬ。

そこで我々はもとより、デカルト哲學における「第一原理」についての「私の存在」の確立の場面を取り上げよう。『省察』で、徹底的な懷疑の試練をくぐり抜けつつデカルトは、「*吾の上なく力能があり、*吾の上なく*狡智にだけた欺瞞者*」やされ、「*自分が何ものか*であるか私が思惟するや<sub>も</sub>く限りば(問せ)quamdiu' 私が無であると<sub>も</sub>うよろこば決してしなこ」(VII 25) ところ地點に到達」、「第一原理」である「思惟する事物」または「魂」としての「私の存在」が確立される。『我在り、我存在す Ego sum, ego existo』ところの言明は、……精神によつて抱かれるそのたび」とに quoties' 必然的に真であると結論されなければならぬ」(ibid.)。

また、「思惟する」ことによって確立される、「第一原理」である「思惟する事物」としての「私の存在」の、その「思惟」の内実を求めよう。

「第一省察」で「私の存在」が見い出される際の思惟の作用 operatio たゞし動か actus とは「懷疑」であるが、この「懷疑」とは思惟の働きにおいて「私」の「思惟」の内実が求められるのだろうか。しかしそうする訳にはいかない。 「懷疑」とは「意志の働き、あるいは意志の作用 volatio, sive operatio voluntatis」を指すやうのだが、(III-117)、「私が懷疑してゐる時、自由を自由であると表象してゐるが、実際にそつてあるかどうか知る」ことはできない」以上、「私が意志してゐる」とは疑う」とがである。<sup>(20)</sup> それゆゑの「懷疑」とは思惟の働き自体は「欺瞞者」の欺きから逃れ得てはいなかぬのである。

むことより重要なんだ」。」の「懷疑」による思惟の働きや他の「意志」が、能動的な魂の働きであつたが（XI 342, à Regius, mai 1641, III 372, à Regius, décembre? 1641, III 455, à Mesland, 2 mai 1644, IV 113 etc.）、「思惟」は「魂自身を原因として持つ」、「知覚 perception」（XI 343）の如き、「我々の意志の知覚」（ibid.）として「魂」の「活動 passion」（ibid.）であるべきだ（ibid.）といふべきである。「我々は意志してじつにそれを區分する仕方で覚知しapercevoir」（ibid.）である。意志の覚知=知覚がなければ、「我々はいかなるものか意志する」（ibid.）といふべきだ（ibid., cf. à Mersenne, 28 janvier 1641, III 295）。すなはちの「意志の知覚」は、「意志」が現実的に働くことの条件として、意志による思惟の働きに必然的に伴つてゐる。意志の「意志の知覚」としての「魂」の「活動」である、「魂」が働き、意志による思惟の作用として血肉を知覚する（いわゆる「考へなればならない」）。そして「思惟する事物」についての「私の存在」が確立やねやその「思惟」が、意志の場合にはして今見たようだ、働きの「思惟の作用」として魂が血肉を知覚する（いわゆる「考へただらう」）を意味する限での「魂」の「活動」に求めねばならないが、それと區別される。

「魂」の「知覚」「活動」を我々が心得て明確にしなければならない。」の「知覚」は具体的には何に存して、何にたしかか。トカルトは「思惟」の「知覚」なら「思惟」を「知覚」（作用）operatio intellectus, intellectus, intellectio」へ等置する（VII-1 17, à Regius, mai 1641, III 372, à Regius, décembre? 1641, III 455）。ある「思惟」が思惟の作用として血肉を知覚する（いわゆる「知覚」）が思惟の作用たる（いわゆる「思惟」）の様態（いわゆる「知覚」）の如の一つである「知覚」に翻訳されるのだらうか。

「か」「知覚」も「直観」や「反省」は「知覚」は存してゐる（いわゆる「私の存在」）

が成立してゐる証でもない。やなわら「思惟する事物」への「私」の本質を「純粹知性」に求めりといはやあだ。<sup>(23)</sup> ところのゆいのよひだ「知性」といは「知覚」が「直観」や「反省」による形で行われる限り、そこには純じ「思惟を……その実在性から分離する間隙「intervalle」など」は「區たり *écart*」が必然的に介入してしまはかひどある。」」のよひな「間隙」や「區たり」が介入する上、「知性」は「」の上なく力能があり、」」の上なく狡智にだけた欺瞞者」の欺きを、つまり懷疑の可能性を完全には免れぬ」」がでやう、「確固不動」(VII 24)の「第一原理」である「私の存在」を確立するに足るのではない。

「確固不動」の「第一原理」である「私の存在」を確立するためには、「反省が事後的に経験的な所与としてそれを確証することも、表象がその存在の中に先回りする必要ではない」。<sup>(24)</sup> むしろ「思惟をそれ自身に對して外在化する」の反省作用も……排除されなければならない」。<sup>(25)</sup> つまり「反省の不在」、及びその反省が前提する「間隙」ないしは「區たり」の「排除」が要請されるのである。<sup>(26)</sup>

したがへて「直観」や「反省」いう仕方で行われる「知性」によるのではない、全く別の「知覚」による思惟する事物」の「思惟」の内実は存し、そこにおいて「私の存在」が成立してゐると考えねばならぬ。そして「知性」といふ「知覚」ではなほの「知覚」、いは「知性、意志、想像、感覚等の思惟の働きがそこに内属する「共通の根柢 ratio communis」」<sup>(27)</sup>、カルトが「第三答弁」で規定する、「思惟、あることは知覚、あることは意識 cognition, sive perceptio, sive conscientia」(VII 176)である。意志や知性等の思惟の作用は、」」の「思惟、あることは知覚、あることは意識」」<sup>(28)</sup>、「知覚」であるである。」」の「思惟」は「思惟する事物」への「私の存在」は、「思惟する事物」への「知覚」、いは「反省」の手

前にある、「魂」が働きつゝある思惟の作用として自らを知覚する」という意味での「魂」の「受動」において、あることはそうした「魂」の「受動」という事態として与えられると考へるにがである。

今引用した「第三答弁」や「第四答弁」では、この「魂が働きつゝある思惟の作用として自らを知覚する」という事態は、「思惟する事物としての」、「我々の精神（＝魂）の働き」のより作用を、我々は常に現実的に意識して、「semper actu conscientia esse」（VII 246）とも表現される。つまり「魂」が「存在する」とは、「魂」が自ら、思惟の作用の「現実的に」働きつつある」として「常に」「意識する」という仕方で受動するという事態である。この思惟の「作用は全て」「直接に我々が意識してゐる」というふうに我々の内に在る」（VII 160, cf. VIII-17）。それゆえ「魂」が自らをもつとした働きつつある思惟の作用として「知覚」ないしは「意識」する時、そこには「知性」におけるよる、「間隙」や「隔たり」の介入する余地は生じ得ない。この「知覚」ないしは「意識」において「思惟する事物」としての「私の存在」が成立し、それは懷疑の可能性を完全に排除した「確固不動」の「第一原理」として確立され得るのである。

このように見れば「私が思惟する限りに（間に）おいて quando」、「私が在る」（VII 27）とトカルトが言ふところの「思惟する」とは、魂が自らを働きつゝある思惟の作用として直接に「知覚」ないしは「意識」するといつて、つまり思惟の働きとして自らを受動する「魂」の「受動」という事態が生じる以外の何物でもないと考えるべきである。

先に「魂は常に思惟する」と言はれるとき、その「常に」と「思惟する」が何を指示して、いるのかを問わなければならないと我々は言つた。我々はおやいひで、この問との内の後者に答えることができる。「魂」がその「働き」つまり

り作用を、常に現実的に意識する」時のその「意識 *conscientia*」が、「第二答弁」ではもはやもた「思惟 *cogitatio*」に等置され言い換えられていたように、この「意識する」は「思惟する」に置き換えられるのだから、「我々の精神（＝魂）の働き、つまり作用を、我々は常に現実的に意識している」という表現は、「魂は常に思惟する」という表現と完全に同じ事態を指示している。したがって「魂は常に思惟する」というのテーゼの「思惟する」が意味するのもやはり、「魂」が思惟の作用の働きつつある」として自らを「知覚」ないしは「意識」する」としての「魂」の「受動」という事態が生じる」とにはかならない。すなわち「魂は常に思惟する」は、「魂は常に、思惟の作用としての自己の受動である『魂』の『受動』として生じる」というように読み換えられねばならない。これが「实体」としての「魂」である「私」、「思惟する事物」としての「私」が存在するとこう」となのである。

## IV

しかし「常に」という言明にもかかわらず、この「魂」の「受動」による「私の存在」は一度確立されれば、それで恒常に存続し得るものではない。」のことは「魂の諸瞬間の独立性」という主張からも当然理解されなければならない。「私が存在する」と言われ得るのは、必ずおもむ「私が思惟する限りは(間に)おもてquamdiu」(VII 27, VII 25)であり、現に行われてくる「思惟する」」べつつまり現に行われつゝある「魂」の「受動」が止まれば、「魂」も存在するふんとを止めなければならないのである。

いうして「思惟する」ということの意味するものは定められたが、我々はからにもう一つの問い、「魂は常に思惟する」と言われる心の「常に」が何を意味していのかという問い合わせに答へなければならぬ。そして「常に」という

じふと「魂の持続の諸瞬間の独立性」との関係についてお詫びしなければならない。

再び「第11省察」に戻る。やがて、「我在り、我存在す」といふの「証明だ」……精神によつて抱かれるそのたゞの「魂」*quoties*、必然的に真であると結論されなければならぬ（VII 25）といふれていたのであるが、この「そのたゞの「魂」*quoties*」といふ表現を厳密に受け止めるなければならぬ。つまりの表現は、「魂」としての「私」が存在するは、「私」が思惟する「そのたゞの「魂」*quoties*」であり、働きつゝある思惟の作用として由のを知覚するやうである「魂」の「受動」が生じる「そのたゞの「魂」」やねむらじうじを意味して、この「常」*semp*の「常」*semp*」の位置付けである。

「常」*semp*」といふ言葉の用法の適切性について、カルヌエスに批判された (Hyperaspistes à Descartes, juillet 1641, III 408) ナカルムは、よく「ベニスチスが批判する箇所では」の「常に」といふ言葉を使用して、なんとも取り返した後で、自分が「常に」といふ言葉を使用する際に用ひる彼自身の厳密な定義を取る上だ。やなむね「我々によつて常に或る」とが起つて、この『常に semp』といふ言葉じみで……我々がそれを為すもんじかる機会が生じるその都度に絶えず *omnes vices* の意味である」 (à Hyperaspistes, août 1641, III 431)。この「常に」の定義は当然、「魂は常に思惟する」といふトーザの「常に」も適用されなければならない。

やがて、「魂が常に思惟する」といふ時の「常に」とは、「第11省察」での「私」が思惟する「そのたゞの「魂」」*quoties*、*quoties*に対応、「魂が思惟する」する機会が生じるその都度に絶えずといふを意味するやうだ。つまり「魂」は思惟する機会が生じるその都度に必然的に思惟する。「魂」の「受動」といふの「私の存在」という事実

は絶えずその都度与えられる。やがて「魂が常に思惟する」とは、「魂」が機会を与えられる、「魂」の「受動」という事態が生じるに過ぎず、「魂」としての「私」がその都度その存在の事実性において在るところではないにほかならない。

そしてまた、その都度「魂」の「受動」が生じるに過ぎず、「魂」としての「私」が存在するに過ぎず、「神」の側からいわなければ、それが「連続創造」と呼ばれる事態であって、「神」の「連続創造」が「不斷」 *continuo*」(VII-1 13) なわれゆるべしとのその「不斷」が、「神の持続 *duratio Dei*」(V 148, à Arnauld, 4 juin 1648, V 193) として、「魂は常に思惟する」の「常に」が意味するといふである「その都度に絶えず」に対応してくるのである。したがって「魂の持続」とは、「魂」の「受動」がその都度絶えず生じる」とであり、その都度に「魂」の「受動」が生じなければならぬべしとの「私の都度に」が、「魂の持続の諸瞬間の独立性」に対応してくる。「連続創造」とはこうした事態を指し示す概念なのである。

しかし「魂の持続の諸瞬間の独立性」がわれらの心から離れて 1 の帰結へと導く。我々は先に「魂の持続の諸瞬間の独立性」に基づいて、「現に在る私の存在は、現に在る私の存在以外の私の存在を原因とはし得ない」、逆に「現に在る私の存在以外の私の存在の原因とはなり得ない」と述べたが、実はこれすら正確な表現ではない。ところのやうの表現では、「現に在る私の存在」が「現に在る私の存在」の原因であるといつても未だに無規定なままだかがやである。あわらんデカルトはこの可能性も完全に否定する。「私の存在の全では各瞬間」と「神に依存しない」、「かかる事物も神の協力なしでは存在し得ない」(à *Hyperaspistes*, aout 1641, III 429, VII-1 24, VII-1 25) のであるから、「私の存在」は「神の力に依存せざるを得ず、神なしでは一體も存続し得ない」(VI 35~36)。私が自由

自身を存在させ得るのならば、つまり私が私自身を創造し得るならば、私は神である」とになるだらう。しかしこれは当然「カルト」と「受け入れる」のやがなこものである（VII 48）。有限な「精神（＝魂）」は……自己自身に由来して a se 在る」とはできない」（VII 136）。したがって「現に在る私の存在」も「現に在る私の存在」によるものではない（VII 50）が認められなければならない（VII 50）。それが現時点のことであれ「最初に我々を生み出した原因」は「我々自身」ではなく「神」なのである（VII-1 13）。

（VII）かくみる一度「魂の持続の諸瞬間の独立性」を見直せば、諸「瞬間」の存在同士の因果関係が否定されているのはもちろん、各「瞬間」の存在自体もそれ自身に由来して在るのではない。その「瞬間」が始まる」とは自らの力によって為し得ることではない。すなわちこれを「魂」の「受動」の場面に置き換えれば、「魂の諸瞬間の独立性」とは、「魂」の「受動」がその都度生じるが、「魂」はそれ自身、「魂」の「受動」がその都度生じる」との原因ではあり得ない（VII 50）を意味するのでなければならぬ。精神（＝魂）は（自分が）思惟する事物である」との原因ではない（à Arnauld, 29 juillet 1648, V 221）。「魂」に思惟する「機会」が生じなければならなかつたよつて、「魂が常に思惟する」という事実そのものは「魂」に由来するのではなくのである。「魂が常に思惟する」ためには、まず第一に「思惟する実体の生産」（à Clerselier, 23 avril 1649, V 357）が行われなければならない。

「魂」の「受動」という事態の端緒そのものが「魂」自身によつて与えられる」には不可能である。そしてまた「魂」の「受動」が「その都度」生じるといふ「魂」自身によつては不可能である。「私」自身によつてではなく、こゝにかかわらずその都度絶えず「魂」の「受動」によつて「私の存在」が事実生じてゐる（VII 50）。「魂」の「受動」という事態そのものが全く受動的に行われなければならぬといふ、これが「魂の持続の諸瞬間の独立性」が最終的に意味する」とであ

り、いの「魂」の「受動」のその都度の絶えざる受動的な生起といひ、「無から生起す」すれど *ex nihilo emergere* としての「私の存在」の事実性を規定する」とが「連續創造説」の意義なのである。<sup>(38)</sup>

### おわりに

我々はデカルトの「連續創造説」の固有な意義を探らうとした。我々はいの「連續創造説」とは、まず何よりも「魂の持続」に関わる事柄であった。いの観点から「連續創造説」を、デカルト哲学にとっての「第一原理」である「魂」としての「私の存在」についての規定をなすものとして取り扱い、「私の存在」の事実性をその都度の絶えざる受動的な生起によって規定するという点に「連續創造説」の意義があると考えたのである。

といひて『省察』においては、「連續創造説」が現れるのは「第三省察」である。「連續創造説」が「私の存在」の規定をなお行うとすれば、それは逆に「第一省察」における「私の存在」に対する「思惟する事物」(VII 27) という規定が、「第二省察」に止まる限りでは、その内実に関する少なくとも顯在的には未だ具体的なものを与えないとこういふ意味している。しかしそまた「連續創造説」が「第一省察」で確立された「私の存在」の規定をもとに具体化するのである限り、『省察』での「連續創造説」の登場は「第二省察」で確立された「私の存在」を前提し、それに依存していふと考へなければならぬ。

デカルトによれば、「連續創造説」が真であるいひは「自然の光 *lumen naturale* 」といひ明らかである。(VII 49)、以前から「神学者たる」によつても確かなものとして受け入れられておだまのやうに (VI 45)。しかしこのデカルトの言明を額面どおりに受け取る訳にはいかない。といひの『省察』で「連續創造説」が導入される段階では、未

だ「私」は「欺く神」の欺きから解除されてはいないのだから、「自然の光によって」のみでは、何の前触れもなく登場した「連続創造説」が何の懷疑にもかけられないまま自明のものとしてそつくり受け入れられてしまうことの十分な説明がつかないからである。

したがってそもそもこの「連続創造説」の導入自体の確実性は何に存するのだろうかといふことが問題にならざるを得ない。「欺く神」がこの時点でもまだ介入していることを考えれば、「自然の光」によるこの自明視はそのままでは受け入れがたいものだから、「連続創造説」はこれ以前の段階で、潜在的な仕方であれ既に欺きを免れるものとして、「私」において与えられ肯定されているのでなければならない。

とすれば「第二省察」で「確固不動」の真理として確立された「私の存在」において、この「連続創造説」が何らかの仕方で含まれていると考へるほかはない。そして「第二省察」でのこの「私の存在」の確立に基づきつつ、そこで与えられた「私の存在」の規定のさらなる具体化として、「連続創造説」は、それとして顯在化することはなしにしても、「第二省察」から「第三省察」へと移行する際の、「私の存在」の規定の潜在的な深化であり、この「私の存在」のより根本的な規定をなすものである。「連続創造説」が、「神の存在証明」の一契機としてそこに還元されるものではなく、「神の存在証明」を可能にしつつもその条件としてその手前にあるものとして、問題にされるべきであると述べたのはこの意味においてなのである。

それ自身によるのではなく、にもかかわらずその都度絶えず「魂」の「受動」という事態が受動的に生じることにより、「思惟する事物」としての「私の存在」という事実が与えられる。「連続創造説」が指示するのはこうした徹底的に受動的な「私の存在」のその都度の絶えざる生起という事態なのである。言い換えれば、「連続創造」とは有限な

「私」 もこの歓動的な「存在」の事実性の生起の経験であつて、「連續創造説」はその表現にほかならない。

### 註

トカヒュのトカヒュの元用の参照は *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery (C. N. R. S. -J. Vrin, 1964~1974, 11vols.) なるべく、本文中は巻数を「一」、ページ数を示す。

(一) 代表的な例としてトカヒュが挙げられる。Cf. Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, J. Vrin, 1962, pp. 135~141. トカヒュは「基本的」に「絶対的」に「同様」である。「連續創造説」が「神の存在論」に対する原因の無限運行の不可能性の問題に着目する。Cf. Geneviève Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, J. Vrin, 1971, tome 1, pp. 298~302.

(二) シルヴァン・トカヒュは「トカヒュ」との関連を指摘している。「連續創造説」がトカヒュの伝統を絶つて、トカヒュは否定である。Cf. Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, J. Vrin, 1913, pp. 62~64, p. 287. しかし問題はその繼承の仕方である。トカヒュの「トカヒュの余裕はないが、トカヒュの場合」トカヒュ的な概念や着想が生出発しながらそれを自由のものとして纏う上にトカヒュの傾向が顕著だといつてある。

(三) 正確に訳せないが、「連續創造説」に関する論及は大部分、「神の存在論」ではなくて、それが「神の存在論」に関連するものだ。「省察」本文、「哲學原理」、「方法論説」は概して限られる。

(4) Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1953, tome 1, p. 285. トカヒュの立場もこれと近い。

Cf. Jean Wahl, *Le rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, J. Vrin, 1920, p. 1.

(5) 「理由の順序に拠る」 トカヒュの「連續創造説」を扱つて、それを説明のトカヒュ自身と密接な結び付いたが、自然学の記述を援用しながら別個に論じるところが多い。その「理由の順序」からの逸脱をもつて得たくないところ。

(6) 用語自体はトカヒュトカヒュと負うところ。Cf. Gueroult, *op. cit.*, p. 272, Wahl, *op. cit.*, p. 3, 10 etc.

- (7) ラムス特朗『自然学』四巻十一章参照。
- (8) 実際デカルトの「時間」と「持続」という言葉の使用も首尾一貫してあるが、明確に区別されていない場合が少なくはない。しかしそうした表面上の言葉の曖昧さに惑わされないで、デカルトが「時間」ないしは「持続」という言葉を通して何をどのふうに理解していくかが捉えられねばならない。
- (9) いの点を考慮に入れないと、「時間の不連続性」を主張するかアールやゲルード、「時間の連続性」を主張するバニヤックの間の対立が生じることになる。しかし、やれにせよその「時間」が何であるかという明確な規定を欠いたままでの、また「持続」の諸レベルを明確に区別しないままでの「不連続」か「連続」かという対立は、「連続創造説」の意義を見失わやうとなるからならない。「持続」の諸レベルの区別と「我 Ego」の「持続」に限れば、我々とは異なる観点からやせぬやがれが論じている。Cf. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, P. U. F., 1986, pp. 180~202.
- (10) Cf. Jean-Marie Beyssade, *La première philosophie de Descartes*, Flammarion, 1979, pp. 139~140. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 297.
- (11) Gueroult, *op. cit.*, pp. 275~285. ハトーンも同様である。Cf. Wahl, *op. cit.*, p. 18.
- (12) *Ibid.*, p. 274.
- (13) *Ibid.*, p. 285.
- (14) *Ibid.*, p. 275.
- (15) *Ibid.*, p. 285.
- (16) Beyssade, *op. cit.*, p. 41.
- (17) *Ibid.*, p. X.
- (18) 「時間の連続性」は基で「私が自身の諸経験の連鎖を自分自身で秩序でたぬなれど」「其体は……時間の中の出来事の構成するなりがやれ」ハトーンが言つ (*ibid.*, pp. 142~143.)。やがては「時間の諸経験 moment……の分散であるやうだが、其体は諸経験の連鎖を能動的に調整」、自らの運動によるの連鎖の形象を描くことがやがれ」ハトーンが言つ (*ibid.*, p. 143.)。ハトーンがこのよんだ結論に到達するのと、「持続」の諸レベルを厳密に区別し得

レーナンス、「運動性」に定位して「主体」か「時間的だある」として展開してゐる (cf. *ibid.*, p. 134, 140, 142, 165, 279 etc.)。

(19) ポカニエが「持続」と認めた「連續的」か「長時間的」かの間などは注意すべしである。

(20) Gueroult, *op. cit.*, p. 75.

(21) *Ibid.*, p. 76.

(22) 「の體質や問題などはこゝのなかへおきやう「距離する事物」である限りの「私の存在」なのであるから、我々がこゝで問題

う「魂」の「受動」とは、「物体（身体）」によつて引き起された魂の受動を意味するのではない。またそれは思惟の働きなどは作用である受動を意味するのである。問題なのはそれた受動としての思惟の作用ではなく、この思惟の作用の「受動」である。

(23) 我々がこゝで批判してこゝのせり『我思惟か』を「あらゆる表象の可能性の究極的条件」 (Gueroult, *op. cit.*, p. 53.) みなし、「思惟する事物」こゝの「我」の本質を「純粹知性」 (*ibid.*, p. 58 etc.) と「反対」 (*ibid.*, p. 99 etc.) とめるゲルーの解釈である。

(24) Pierre Lachèze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, Alcan, 1932, 2éd. J. Vrin, 1950, p. 9.

(25) *Ibid.*, p. 19.

(26) *Ibid.*, p. 16.

(27) *Ibid.*, p. 9.

(28) *Ibid.*, p. 21.

(29) 「『我思惟か』の明証性は意識のそれ自身の極めて内密な現象に基づいてゐる」 しかる反対の しかる懷疑的かたれ分離め……その明証性に対する超越し得なし」 Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P. U. F., 1950, p. 189. 「思惟における疑い得なのは、それがあるかの構築、二項間のあらゆる距離、思惟の切離された或る実在のいこいの判断によるあらゆる態度を離れたる限りの思惟の純粹な現れだあれ」 Beyssade, *op. cit.*, p. 234. たゞ一トセキルの『我思惟か』が「存在する差へ回す」 (Alquié, *op. cit.*, p. 220 etc.) ふみだる「肯定性」における捉える際の (*ibid.*, p. 221.) 再び「距離」や「離れた」の生じる余地があらわらう意味では曖昧を残すやう、我々がこゝで

而へ「疑観」や「歎動」や「戻しの複讐」や「複讐の再現」reprise、複讐がやがてより複讐の反復し得る複化 duplication (Beysadde, *op. cit.*, p. 163, cf. p. 244~248.) は、の概念で、かくが既べて居、それが事後的で反省的だ性格を免れたことは、誤である。

(3) Jean Wahl, Exemple d'une règle inconnue: le verbe "être" chez Descartes, discussion, in *Cahiers de Royaumont*, Philosophie II, Minuit, 1957, p. 357.

(二十講題第廿)