The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「我の存在」と連続創造 : デカルトの「連続創造説」
Author(s)	米虫, 正巳
Citation	カルテシアーナ. 1995, 13, p. 99-126
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66963
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い」（VII 48～49, cf. VII 109, VII 165, VIII-1 13 etc.）。したがって、もし「私」が「存在」し続けているとしても、それは「神」が「私」を「再度この瞬間に創造する」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、我々は次のことに気付かざるを得ない。それはこの「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いるということである。

「神を認識し、我々自身を認識する」（à Mersenne, 15 avril 1630, I 144）ことを出発点として、一六三〇年前後にデカルト哲学の本格的な形成が始められつつあったとするならば、「連続創造説」は、少なくともこの開始時点で既

に採用されていたものであったと思われる。というのもこの哲学の形成の開始と共に、その部分的な成果の一つ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「連続創造説」はその姿を見せているからである（XI 37, XI 43〜44）。そしてこの「連続創造説」は、冒頭に引用したように『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もやはりその姿を現している（à Morus, 15 avril 1649, V 343, à Clerselier, 23 avril 1649, V 357）。したがって「連続創造説」は、デカルトによって最後まで放棄されることなく、その哲学に伴うかのように約二〇年間一貫して主張され続けているのである。

そうであれば、我々は次のように考えなければならないのではないだろうか。つまりこの「連続創造説」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っているものであると。

それは確かなことだと思われる。しかしそうであるとしても、それで話が済む訳ではない。『省察』で「連続創造説」が最初に現れるのは、「第三省察」の、神の存在のア・ポステリオリな二つの証明の内の二番目の証明、いわゆる「第二証明」においてである（VII 48〜49）。これは『哲学原理』でも同じ証明（『哲学原理』の順序では三番目の証明）で現れ（VIII-1 13）、また『方法序説』でも同様である（VI 35〜36）。そして「連続創造説」はこれらのいずれにおいても、「神の観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」を遂行する上での重要な契機として機能している（『方法序説』の場合は証明の後で言及される証明の前提という違いはあるが）。それゆえ存在証明の遂行上の不可欠な契機として「連続創造説」を理解するという観点[1]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「連続創造説」について言うならば、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

い。

だがそうした観点が充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「連続創造説」というような観点からは、「連続創造説」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「連続創造説」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。[2] しかしデカルトの著作を見れば、「連続創造説」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、[3]「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、「連続創造説」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「連続創造説」が言及されるのかが理解も説明もできず、デカルトの「連続創造説」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「連続創造説」が「デカルトの自然学の、そして自然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」[4]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、「連続創造説」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「連続創造説」が、デカルトの「自然学」の領域において固有の意義を持っ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、「連続

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、「連続創造説」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「連続創造説」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、「連続創造説」から「時間の不連続性」というテーゼを導き出し、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のである。(5)

したがって我々は、「連続創造説」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、「連続創造説」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、「連続創造説」は「神の存在証明」のみに関わり、そのためにのみ使用され、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。

「連続創造説」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。以下での考察の目的は、デカルト哲学においてこの「連続創造説」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。

I

まず『省察』での「連続創造説」を取り上げることから始めよう。「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」が問題になるという局面においてである。

「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.) とい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し、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) という事態に基づいて、「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」としての「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「私を再度この瞬間に創造している」(ibid.) ということになる。

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いうことが分かる。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ことは可能であろう。まず初めに前者の「時間の諸瞬間の独立性」[6]ということに着目しよう。

「時間の諸瞬間の独立性」ということをそのまま受け取れば、「連続創造説」は「時間」に関わる問題であるかのよ

うに考えられてしまう。しかし我々としては「連続創造説」における「時間の諸瞬間の独立性」が意味するところを考察するために、その「時間の諸瞬間の独立性」と言うときの「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」においても、「連続創造説」が提起されるのはやはり「時間 tempus」(Ⅶ 109)に関してである。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。というのもデカルトにとっての「時間」とは、「思惟の様態 modus cogitandi」としての「持続 duratio」(Ⅷ-1 27)によって、「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」のことにほかならないからである。そしてこう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」、客観化が行われる。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[7]に従って最も厳密な意味での「時間 tempus」と呼ばれることになる(ibid.)。すなわちこれは「自然学」の対象として客観化された「物体」の「持続」であり、この「持続」がデカルトの「時間」なのであって、少なくとも「第三省察」で「連続創造説」が現れる場面では、「連続創造説」はこの「時間」に関わるのではない。

このような「時間」は、「一般的な意味での持続」からは区別されなければならない(ibid.)とデカルトは言う。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」であるとされ(Ⅷ-1 22〜23)、そのように言われるのは、「どのような実体でも、持続することをやめれば存在することをやめるのだから、実体は単に観点の上で ratione しかその持続から区別されない」

(Ⅷ-1 30) という仕方で、つまり「観点の上での区別 distinctio rationis」によってしか区別されないという仕方で、その「実体」の広い意味での「属性」として (Ⅷ-1 26)、この「持続」が「実体」と不可分なもの、あるいはむしろその「実体」と同じものという意味においてのことである。「実体」とのこの不可分性と一体性のゆえに、我々は「実体」からこの「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ことができない」(Ⅷ-1 30)。つまりこの「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」と呼ばれるのであるから、この「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ことについて言われるものであると考えなければならない。

「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った。ならば「第五答弁」や『哲学原理』で、「連続創造説」が関わるものが、最もまとまった表現としては「持続する事物の時間すなわち持続 tempus, seu duratio rei durantis」(Ⅶ 370) もしくは、「時間のすなわち事物の持続の本性 temporis sive rerum durationis natura」(Ⅷ-1 13) とされていることに注意しなければならない。この場合「連続創造説」が関わるものについて、「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。つまり、「連続創造説」が関わるべきはこの「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」にほかならないのである。これは厳密な意味での「時間」とは混同されてはならず、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」と正確に言い換えねばならなかったのである。

「連続創造説」が関わるのは、それが表面上「時間」と呼ばれようが「持続」と呼ばれようが[8]、その厳密な内容規定

の面から見れば、「事物の持続」、実体の存在について言われる「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「連続創造説」が登場する時、「連続創造説」が関わるべき「事物の持続」、すなわち「実体」の存在の持続とは、「第二省察」において見い出された、「思惟する事物 res cogitans」(Ⅶ 27) としての「私の存在」、つまり「実体」である「魂」の存在にほかならない (Ⅶ 107, à Clerselier, 23 avril 1649, Ⅴ 357)。

「実体」である「魂」は持続するものであり (Ⅶ 222, Ⅷ-2 348 etc.)、「連続創造説」が関わる「事物そのものの内に在る」(Ⅷ-1 26)「一般的な意味での持続」とは、この「魂」という「実体」の「持続」について言われるものである。したがって「連続創造説」における「時間の諸瞬間の独立性」の「時間」とは、「実体」である「思惟する事物」としての「魂」自身の「持続」のことにほかならない。

とするならば我々は次のように言わねばならない。「連続創造説」はまず何よりも「実体」である「思惟する事物」としての「私」の存在、デカルトにとってその哲学の「第一原理 le premier principe」(Ⅵ 32, Ⅸ-2 10, à Clerselier, juin ou juillet 1646, Ⅳ 444) として見い出された「魂」としての「私」の在り方に関わる問題を提起しているのであると。[9] 我々は「連続創造説」をこの「私の存在」の問題として次に検討しなければならない。

II

「連続創造説」が関わるのは「事物の持続」であり、「連続創造説」における「時間の諸瞬間の独立性」と言う時の「時間」とは、「思惟する事物」としての「魂」自身の「持続」であるということが今までの考察によって導き出された。それゆえ「連続創造説」の「時間の諸瞬間の独立性」とは、「魂の持続の諸瞬間の独立性」ということを意味する

ということになる。我々は次にこの「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ることにしよう。

まず「事物の持続の本性」、すなわち「魂の持続の本性」についてのデカルトの見解をまとめてみると、二つのことが理解される。第一にこの「持続」が「無数の部分に分割可能」であるということ（VII 48〜49, VII 109, VII 370）。そして第二にそうして「分割」された「諸部分」が「互いに独立」であるということ（VII 48〜49, VIII 165, VIII-1 13, à Chanut, 6 juin 1647, V 53）。我々はこれら二つを先に「時間の諸瞬間の独立性」として一つにまとめたのだが、ここでもう一度取り上げ直そう。

第一の点については、「持続」が「分割され得る dividi potest」（VII 49）、ないしは「分離され得る posse...separari」（VII 370）と言われていることを根拠に、これを「権利上分割可能なもの」であって「事実上分割されない」ものであるとする解釈も出てくる。[10] しかし我々はこの解釈に同意して、「持続」を「事実上分割されないもの」と考えることはできない。例えば『哲学原理』では、「分割され得る」ないし「分離され得る」という言葉は現れず、現実に分割されていることを前提とするかのように、直ちに「持続」の「諸部分の独立性」が主張されている（VIII-1 13）。そして『ビュルマンとの対話』では「持続」を「事実上分割されないもの」であるとする解釈に抗するかのように、私の持続の「諸部分は分けられている essent sejunctae」（V 155）として、「事実上」の「分割」ないしは「分離」がはっきりと主張されているのである。それゆえ「分割可能」とは「権利上分割可能である」ということではなく、むしろ「事実上分割されている」ことを意味すると考えなければならない。

ここから第二に、この「事実上分割されている」「持続の諸部分」について、それらの「独立性」が言われる。つま

り「魂の持続」の全ての「諸部分」は自分以外の「部分に全く依存していない」（Ⅶ 49, Ⅷ-1 13）とされ、このことは、たとえ相互に最も近接した部分同士についてでさえも言われなければならないのである（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こと、これが「魂の持続の本性」としての「魂の持続の諸瞬間の独立性」が意味することにほかならない。

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させずにはおかない。すなわち「私がすぐ前に在ったということから、今在らなければならないということは帰結しない」（Ⅶ 49）し、反対に「私が今在るということから、引き続いて私がまた在るだろうということは帰結しない」（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いし、それ以後の私の存在の原因ではない。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以外の私の存在の原因とはなり得ないということである。

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」の考察にとっ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、「どんなものでもそれが持続する各瞬間において維持されるためには、そのものがまだなかった場合に新しく創造するのに必要なのと同じだけの力と働きを必要とする」（Ⅶ 49, cf. Ⅵ 45）のであるから、「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というようにし得るような何らかの力」（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」である私は自らの内にそのような力が在ることを全く経験しない(ibid.)。こうして私は「自分自身を維持する力」（Ⅶ 168, Ⅷ-1 13）を持っていない以上、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。

そうするとここで奇妙な事態が生じることになる。今見たように「魂の持続の諸瞬間の独立性」によって、現に在る「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ことになった。だとすれば現に在る「私の存在」は「現に在る私の存在」の「瞬間」の内にとどまることになるのだから、そしてそれ以外の「私の存在」については、現に在る「私の存在」によっ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」について「持続」していると言うのは困難なように思われる。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」ということを自ら裏切っているように思われるのである。そうであれば「魂が持続する」ということと、「魂の持続の諸瞬間が互いに独立である」ということは、矛盾した事態ということになるのではないだろうか。

ここで介入するのが「連続創造説」のもう一つの構成要素である「神による連続創造」である。すなわち「あらゆる事物の創造者」（Ⅷ-1 13, cf. Ⅶ 45 etc.）である「神」は、「私の存在」つまり「思惟する事物」である「魂の存在」を「この瞬間に」（Ⅶ 49）、また「各瞬間に」（Ⅶ 109, Ⅶ 53）「再度創造する」（Ⅶ 49）。すなわち神が連続的な作用により各瞬間に創造を行うのであり、「神がその協力（＝創造）をやめれば、創造された全てのものは直ちに無へと消え失せる」（à Hyperaspistes, août 1641, Ⅲ 429）。つまり「神」がこの創造を一度止めれば、「私の存在」は「存在することをやめる」のである。

このような「神による連続創造」に訴えかけることだけで困難は取り除かれると考えてよいのだろうか。例えばゲル

ーは、我々の言う「持続の諸瞬間の独立性」を「時間の不連続性」[11]と捉え、「連続的」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」[12]と主張する。このゲルーの見解によれば、「神による連続創造」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「連続性」を取り戻し、「不連続性」と「連続性」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、「不連続性」を前提した上で、「連続創造」する「神」がまさしく「機械仕掛けの神」のごとくこの「不連続性」の亀裂に超越的に介入し、それを「連続性」へと縫い合わせることになる。しかしそこでの「連続性」は「連続化」[13]によって、「抽象的で不完全な」「結果の観点」[14]から得られるものにすぎず、ゲルーの言うこの「連続化」とは「不連続なものの反復によって行われる」[15]のであるから、そこでの「連続性」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すれ、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続性を決して主張していない」[16]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続的である」[17]とみなすであろう。しかし仮に「魂の持続の諸瞬間」が「連続的」であるとしても、その「連続性」がいかなる点に存しているのか、その「連続性」がいかにして成り立っている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」に対して最初から「幾何学における直線」のような「連続性」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「連続性」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。[18]

ベイサッ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。[19] 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」を超越的に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」も前提することなく、「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かりを、「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う。

「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

テーゼである（à Hyperaspistes, août 1641, Ⅲ 423, cf. à Gibieuf, 19 janvier 1642, Ⅲ 478, Ⅴ 150, à Arnauld, 4 juin 1648, Ⅴ 193, Ⅶ 356, Ⅷ 427）。この主張は一体何に基づいて為されるのかというと、それは魂の本質 essentia ないし本性 natura が思惟だということである（Ⅷ-1 25, Ⅷ-2 348, à Arnauld, 4 juin 1648, Ⅴ 193）。そして「魂の本性が思惟であるからには、魂は常に思惟しなければならない」（à Arnauld, 4 juin 1648, Ⅴ 193）。思惟がその本性である限り、デカルトにとって思惟しない魂というものは矛盾した事態であって、もし魂が思惟しないのであれば、「魂は思惟なしに在ると概念するよりも……魂が存在することを止めていると考える」べきである（à Gibieuf, 19 janvier 1642, Ⅲ 478, cf. Ⅶ 27）。それゆえ「私が存在する」のは「私が思惟する限りに（間に）おいて quandiu である」（Ⅶ 27）ということになる。つまり魂は存在する限り必然的に思惟しているし、また反対に、魂は存在するためには「思惟する」ことが必要なのである。

「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、「魂は思惟しつつ、その思惟するこ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、思惟することの連続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「思惟することの連続性」を認めるとしても、「魂の持続の諸瞬間の独立性」が既に肯定されているのであるから、その「思惟することの連続性」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「思惟することの連続性」が

いかに成り立ってい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っていることになる。

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

そこで我々はさらに、デカルト哲学における「第一原理」としての「私の存在」の確立の場面を取り上げよう。『省察』で、徹底的な懐疑の試練をくぐり抜けつつデカルトは、「この上なく力能があり、この上なく狡智にたけた欺瞞者」でさえ、「自分が何ものかであると私が思惟するであろう限りは(間は)quamdiu、私が無であるというようには決してしない」(Ⅶ 25) という地点に到達し、「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』というこの言明は、……精神によって抱かれるそのたびごとに quoties、必然的に真であると結論されなければならない」(ibid.)。

まず「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。

「第二省察」で「私の存在」が見い出される際の思惟の作用 operatio ないし働き actus とは「懐疑」であるが、この「懐疑」という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。しかしそういう訳にはいかない。「懐疑」とは「意志の働き、あるいは意志の作用 volitio, sive operatio voluntatis」に帰着するのだが(Ⅷ-1 17)[20]、「私が懐疑している時、自らを自由であると表象しているが、実際にそうであるかどうか知ることはできない」以上、「私が意志しているということは疑うことができる」[21]。それゆえこの「懐疑」という思惟の働き自体は「欺瞞者」の欺きから逃れ得てはいないのである。

むしろここで重要なのは、この「懐疑」という思惟の働きである「意志」が、能動的な魂の働きでありながら（XI 342, à Regius, mai 1641, III 372, à Regius, décembre? 1641, III 455, à Mesland, 2 mai 1644, IV 113 etc.）、同時に「魂自身を原因として持つ」「知覚 perception」（XI 343）の内の、「我々の意志の知覚」（ibid.）として「魂」の「受動 passion」でもなければならない（ibid.）ということである。「我々は意志していることを同じ仕方で覚知している apercevoir」（ibid.）のであり、この意志の覚知＝知覚がなければ、「我々はいかなるものも意志することはできない」（ibid., cf. à Mersenne, 28 janvier 1641, III 295）。すなわちこの「意志の知覚」は、「意志」が現実的に働くことの条件として、意志という思惟の働きに必然的に伴っているのであり、「意志の知覚」という「魂」の「受動」とは、「魂」が働きつつある意志という思惟の作用として自らを知覚することであると考えなければならない。そして「思惟する事物」としての「私の存在」が確立されるその「思惟」を、意志の場合について今見たような、働きつつある思惟の作用として魂が自らを知覚すること、そうしたことを意味する限りでの「魂」の「受動」に求めることができると思われる。(22)

この「魂」の「知覚」、「受動」を我々はさらに明確にしなければならない。この「知覚」は具体的には何に存しているのだろうか。デカルトはしばしば「魂」の「知覚」ないしは「受動」を「知性（作用）operatio intellectus, intellectio」と等置する（VIII-1 17, à Regius, mai 1641, III 372, à Regius, décembre? 1641, III 455）。すると「魂」が思惟の作用として自らを知覚するという時のこの「知覚」とは、思惟の主要な二つの様態とされる「知性」と「意志」の内の一つである「知性」に還元されるのだろうか。

しかし「知性」による「直観」や「反省」に、この「知覚」は存している訳ではないし、そこにおいて「私の存在」

が成立している訳でもない。すなわち「思惟する事物」としての「私」の本質を「純粋知性」に求めることはできない。[23] というのもこのような「知性」という「知覚」が「直観」や「反省」という形で行われる限り、そこには常に「思惟を……その実在性から分離する間隙 l'intervalle」[24] ないしは「隔たり écart」[25] が必然的に介入してしまうからである。このような「間隙」や「隔たり」が介入する以上、「知性」という「知覚」は「この上なく力能があり、この上なく狡智にたけた欺瞞者」の欺きを、つまり懐疑の可能性を完全には免れることができず、「確固不動」（Ⅶ 24）の「第一原理」である「私の存在」を確立するに足るものではない。

「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ことも必要ではない」。[26] むしろ「思惟をそれ自身に対して外在化するどんな反省作用も……排除されなければならない」。[27] つまり「反省の不在」、[28] 及びその反省が前提する「間隙」ないしは「隔たり」の「排除」が要請されるのである。[29]

したがって「直観」や「反省」と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「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」が成立していると考えねばならない。そして「知性」という「知覚」ではないこの「知覚」こそ、知性、意志、想像、感覚等の思惟の働きがそこに内属する「共通の根拠 ratio communis」として、デカルトが「第三答弁」で規定する、「思惟、あるいは知覚、あるいは意識 cogitatio, sive perceptio, sive conscientia」（Ⅶ 176）である。意志や知性等の思惟の作用は、この「思惟、あるいは知覚、あるいは意識」によって「知覚」されるのである。こうして「魂」ないしは「思惟する事物」としての「私の存在」は、「反省された知に先行している内的な……認識 cognitio……interna」（Ⅶ 422）としての「知覚」、つまり「反省」の手

前にある、「魂」が働きつつある思惟の作用として自らを知覚することという意味での「魂」の「受動」において、あるいはそうした「魂」の「受動」という事態として与えられると考えることができる。

今引用した「第三答弁」でこの「知覚 perceptio」が「意識 conscientia」に等置されて言い換えられていたように、「第四答弁」では、この「魂が働きつつ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、つまり作用を、我々は常に現実的に意識している semper actu conscios esse」（Ⅶ 246）とも表現される。つまり「魂」が「存在する」とは、「魂」が自らを、思惟の作用の「現実的に」働きつつあることとして「常に」「意識する」という仕方で受動するという事態であって、この思惟の「作用は全て」「直接に我々が意識しているというように我々の内に在る」（Ⅶ 160, cf. Ⅷ-1 7）。それゆえ「魂」が自らをこう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」におけるように、「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、それは懐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 quandiu」「私が在る」（Ⅶ 27）とデカルトが言うときの「思惟する」とは、魂が自らを働きつつある思惟の作用として直接に「知覚」ないしは「意識」すること、つまり思惟の働きとして自らを受動することとしての「魂」の「受動」という事態が生じること以外の何物でもないと考えるべきであろう。

先に「魂は常に思惟する」と言われるとき、その「常に」と「思惟する」が何を指し示しているのかを問わなければならないと我々は言った。我々はまずここで、この問いの内の後者に答えることができる。「魂」がその「働き、つま

り作用を、常に現実的に意識する」時のその「意識 conscientia」が、「第三答弁」ではさらにまた「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」というこのテーゼの「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こととして自らを「知覚」ないしは「意識」することとしての「魂」の「受動」という事態が生じることにほかならない。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「実体」としての「魂」である「私」、「思惟する事物」としての「私」が存在するということなのである。

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、それで恒常的に存続し得るものではない。このことは「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、あくまでも「私が思惟する限りに(間に)おいてquamdiu」(VII 27, VII 25) であり、現に行われている「思惟する」こと、つまり現に行われつつある「魂」の「受動」が止まれば、「魂」も存在することを止めなければならないのである。

こうして「思惟する」ということの意味するものは定められたが、我々はさらにもう一つの問い、「魂は常に思惟する」と言われるときの「常に」が何を意味しているのかという問いにも答えなければならない。そして「常に」という

ことと「魂の持続の諸瞬間の独立性」との関係についても明らかにしなければならない。

再び「第二省察」に戻ろう。そこでは「『我在り、我存在す』というこの言明は、……精神によって抱かれるそのたびごとに quoties、必然的に真であると結論されなければならない」（Ⅶ 25）と言われていたのであるが、この「そのたびごとに quoties」という表現を厳密に受け止めなければならない。つまりこの表現は、「魂」としての「私」が存在するのは、「私」が思惟する「そのたびごとに quoties」、つまり働きつつある思惟の作用として自らを知覚することである「魂」の「受動」が生じる「そのたびごとに」であるということを意味している。

それではこの「そのたびごとに」は、「魂は常に思惟する」の「常に」といかなる関係にあるのだろうか。問題はこの「常に semper」の位置付けである。

「常に semper」という言葉の用法の適切性についてヒペラスピステスに批判された（Hyperaspistes à Descartes, juillet 1641, Ⅲ 408）デカルトは、ヒペラスピステスが批判する箇所ではこの「常に」という言葉を使用していないと切り返した後で、自分が「常に」という言葉を使用する際に用いる彼自身の厳密な定義を取り上げる。すなわち「我々によって常に或ることが起こると言う時、この『常に semper』という言葉によって……我々がそれを為すようにする機会が生じるその都度に絶えず omnes vices を意味する」（à Hyperaspistes, août 1641, Ⅲ 431）。この「常に」の定義は当然、「魂は常に思惟する」というテーゼの「常に」にも適用されなければならない。

とすれば「魂が常に思惟する」と言う時の「常に」とは、「第二省察」での「私」が思惟する「そのたびごとに quoties」とも対応し、「魂が思惟するようにする機会が生じるその都度に絶えず」ということを意味することになる。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」としての「私の存在」という事実

は絶えずその都度与えられる。すなわち「魂が常に思惟する」とは、「魂」が機会を与えられて、「魂」の「受動」という事態が生じることにより、「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いうことにほかならない。

そしてまた、その都度「魂」の「受動」が生じることにより、「魂」としての「私」が存在するということを「神」の側から言うならば、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「不断に continuo」(Ⅷ-1 13) なされるということのその「不断に」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」が意味するところである「その都度に絶えず」に対応しているのである。

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ことであり、その都度に「魂」の「受動」が生じなければならないということの「その都度に」が、「魂の持続の諸瞬間の独立性」に対応している。「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」はさらにここからもう一つの帰結へと導く。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し、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。というのもこの表現では「現に在る私の存在」が「現に在る私の存在」の原因であることについては未だに無規定なままだからである。

もちろんデカルトはこの可能性も完全に否定する。「私の存在の全ては各瞬間ごとに神に依存して」(Ⅶ 53) おり、「いかなる事物も神の協力なしでは存在し得ない」(à Hyperaspistes, août 1641, Ⅲ 429, Ⅷ-1 24, Ⅷ-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、神なしでは一瞬も存続し得ない」(Ⅵ 35〜36)。私が自己

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、私は神であることになるだろう。しかしこれは当然デカルトにとって受け入れることのできないものである（Ⅶ 48）。有限な「精神（＝魂）は……自己自身に由来して a se 在ることはできない」（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ということ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（Ⅷ-1 13）。

ここからもう一度「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」が始まるこ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」がその都度生じることの原因ではあり得ないということを意味するのでなければならない。「精神（＝魂）は（自分が）思惟する事物であることの原因ではない」（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ったように、「魂が常に思惟する」という事実そのものは「魂」によるものではないのである。「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」自身によって与えられることは不可能である。そしてまた「魂」の「受動」が「その都度」生じることも「魂」自身によっては不可能である。「私」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」として「私の存在」が事実生じていること、「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ないこと、これが「魂の持続の諸瞬間の独立性」が最終的に意味することであ

り、この「魂」の「受動」のその都度の絶えざる受動的な生起としての、「無から生起すること ex nihilo emergere」[30]としての「私の存在」の事実性を規定することが「連続創造説」の意義なのである。

おわりに

我々はデカルトの「連続創造説」の固有な意義を探ろうとしてきた。我々にとってこの「連続創造説」とは、まず何よりも「魂の持続」に関わる事柄であった。この観点から「連続創造説」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「連続創造説」の意義があると考えたのである。

ところで『省察』においては、「連続創造説」が現れるのは「第三省察」である。「連続創造説」が「私の存在」の規定をなお行うとすれば、それは逆に「第二省察」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、その内実に関して少なくとも顕在的には未だ具体的なものを与えないということを意味している。しかしまた「連続創造説」が「第二省察」で確立された「私の存在」の規定をさらに具体化するものである限り、『省察』での「連続創造説」の登場は「第二省察」で確立された「私の存在」を前提し、それに依存していると考えなければならない。

デカルトによれば、「連続創造説」が真であることは「自然の光 lumen naturale によって」明らかであるし (VII 49)、以前から「神学者たち」によっても確かなものとして受け入れられてきたものである (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。というのも『省察』で「連続創造説」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」が何の懐疑にもかけられないまま自明のものとしてそっ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う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であるのだから、「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えるほかはない。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、それとして顕在化することはないにしても、「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」という受動的な「存在」の事実性の生起の経験であり、「連続創造説」はその表現にほかならない。

註

デカルトのテクストの引用と参照は *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery (C. N. R. S. -J. Vrin, 1964~1974, 11vols.) により、本文中に巻数とページ数を示す。

(1) 代表的な例としてはグイエが挙げられる。Cf. Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, J. Vrin, 1962, pp. 135~141. ロディス=レヴィスも基本的にはグイエと同様であって、「連続創造説」を「神の存在証明」における原因の無限遡行の不可能性の問題に帰着させる。Cf. Geneviève Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, J. Vrin, 1971, tome I, pp. 298~302.

(2) ジルソンがトマスやスアレスとの関連を指摘しているように、「連続創造説」がスコラ哲学の伝統をある程度引き継いでいることは否定できない。Cf. Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, J. Vrin, 1913, pp. 62~64, p. 287. しかし問題はその継承の仕方であろう。というのも、ここで論ずる余裕はないが、デカルトの場合、スコラ的な概念や着想から出発しながらそれを独自のものとして練り上げていく傾向が顕著だからである。

(3) 正確に言うならば、「連続創造説」に関する言及は大部分、「神の存在証明」とは無関係になされている。それが「神の存在証明」に関連づけられるのは、『省察』本文、『哲学原理』、『方法序説』に概ね限られる。

(4) Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1953, tome I, p. 285. ヴァールの立場もこれに近い。Cf. Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, J. Vrin, 1920, p. 1.

(5) 「理由の順序に拠る」はずのゲルーでさえ、「連続創造説」を扱うに際しては、それを証明のプロセス自体と厳密には結び付けられず、自然学の記述を援用しながら別個に論じることによって、その「理由の順序」から逸脱せざるを得なくなっている。

(6) 用語自体はゲルーとヴァールに負っている。Cf. Gueroult, *op. cit.*, p. 272, Wahl, *op. cit.*, p. 3, 10 etc.

(7) アリストテレス『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おらず、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ように理解していたかが捉えられねばならない。

(9) この点を考慮に入れないことにより、「時間の不連続性」を主張するヴァールやゲルーと、「時間の連続性」を主張するベイサッドの間の対立が生じることになる。しかしいずれにせよその「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」の意義を見失わせてしまうことになりかねない。「持続」の諸レベルの区別と「我 Ego」の「持続」に関しては、我々とは異なる観点からではあるがマリオンが論じている。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. ヴァールも同様である。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. Ⅶ.

(17) *Ibid.*, p. X.

(18) 「時間の連続性」に基づき、「もし私が自らの諸経験の連鎖を自分自身で秩序づけるならば」「主体は……時間の中で自らを導き、さらに自らを構成することができる」とベイサッドは言う（*ibid.*, pp. 142～143.）。そうなれば「時間の諸継期 moment…… の分散にもかかわらず、主体は諸継期の連鎖を能動的に調整し、自らの運動によってこの連鎖の形象を描くことができる」ことになる（*ibid.*, p. 143.）。ベイサッドがこのような結論に到達するのも、「持続」の諸レベルを厳密に区別し得

ていない上に、「能動性」に定位しつつ「主体」を「時間的なもの」として展開していることによる（cf. *ibid.*, p. 134, 140, 142, 165, 279 etc.）。

(19) デカルトが「持続」に関しては「連続的」とも「不連続的」とも言わないことに注意すべきであろう。

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

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

(22) この時点で問題になっているのはあくまでも「思惟する事物」である限りの「私の存在」なのであるから、我々がここで言う「魂」の「受動」とは、「物体（身体）」によって引き起こされる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いしは作用である受動を意味するのでもない。問題なのはそうし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) 我々がここで批判しているのは、『我思惟す』を「あらゆる表象の可能性の究極的条件」（Gueroult, *op. cit.*, p. 53.）とみなし、「思惟する事物」としての「我」の本質を「純粋知性」（*ibid.*, p. 58 etc.）の「反省」（*ibid.*, p. 99 etc.）に求めるゲルーの解釈である。

(24) Pierre Lachièze-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) 「『我思惟す』の明証性は意識のそれ自身への極めて内密な現前に基づいているので、いかなる反省も、いかなる懐疑も、いかなる分離も……その明証性に対して優越し得ない」Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P. U. F., 1950, p. 189.「思惟において疑い得ないのは、それがあらゆる構築、二項間のあらゆる距離、現れと切り離された或る実在についての判断によるあらゆる態度を遠ざける限りにおいての純粋な現れである」Beyssade, *op. cit.*, p. 234. ただしアルキエがこの『我思惟す』を「存在への差し向け」（Alquié, *op. cit.*, p. 220 etc.）とみなし、否定性において捉える限り（*ibid.*, p. 221.）、再び「間隙」や「隔たり」の生じる余地があるという意味では曖昧さを残すし、我々がここで

言う「知覚」や「受動」を、「あらゆる意識において暗黙の再把握 reprise、精神がそれにより思惟について常に反省し得る複重化 duplication」(Beyssade, *op. cit.*, p. 163. cf. pp. 244～248.) という概念でベイサッドが捉える限り、それは事後的で反省的な性格を免れないように思われる。

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

(博士課程学生)