

アウグスティヌスの時間論

——アリストテレスとの対比において——

片 柳 栄 一

「時間意識の分析に伏在する非常な難問題を深く感知し、それらの問題にほとんど絶望的なまでの辛苦を重ねた最初の人は、アウグスティヌスであった。『告白』第一巻の一四―二八章は今日もなお、徹底的に時間問題と取り組むすべての人々によって研究されねばならない。なぜなら学識を誇る近代も、これらの事柄については、真剣に努力したこの大思想家を遙かに凌ぐほどの研究を成し遂げてはいないからである。」⁽¹⁾これはフッサールの「内的時間意識の現象学」の序文の言葉である。この賞賛の言葉が示す如く、フッサールに限らず時間問題に取り組む多くの人々が、アウグスティヌスの「告白」――巻を問題にしている。⁽²⁾しかしフッサールが「一巻一四章以降と言っているように、多くの人々にとって問題となるのは、アウグスティヌスが、「時間とは何か」と問い出すこの章以降である。しかしこうした問が何故提起されねばならなかったのか、つまりこの問のコンテキストが明らかにされない限り、アウグスティヌスの時間論の真意は、全的には明らかににならないであろう。「告白」――巻は創世記一章一節「始めに神は天と地とを創造された」という句の解釈にあてられている。その連関で「始め」が問題とされ、「天地を創造する以前、神は何をしておられたのか」との問が取り上げられる。まさにこの問に答えるべく、「時間とは何か」⁽³⁾との問が提起

されるのである。永遠なる神をも包摂するような「絶対」の時間を否定し、被造物と共に始まり、被造物と共に終る時間、そうした相対化された時間の概念を得ることが、アウグスティヌスの意図なのである。(或る意味でカントの意図に類似していると言えよう)

アウグスティヌスはまず(アリストテレスがまずしたように)時間の存在を問い、過去はすでになく、未来は未だなく、現在も拡がりをもたないというアポリアに面する。そして時間の拡がりを、精神の拡がり *distentio animi* であるとする。過去とは、過去についての現在としての記憶であり、現在とは、現在についての現在としての直覚 *contuitus* であり、未来とは、未来についての現在としての期待 *expectatio* であるとされる。時間の拡がりが、こうして精神の現在の拡がりであるとされるのである。

アウグスティヌスのこうした時間の考えは、創造以前の時を問う先の間に、如何に答えたことになるのであろうか、如何にして永遠に対して時が相対化されたことになるのであろうか。以下の小論は、この問をめぐって展開されることになる。その際、我々はまず、アウグスティヌスに先立って、時間の問題を詳細に論じたアリストテレスの時間論、殊に彼の「今」(5)の分析を取りあげておくことにする。アリストテレスが何を見、何を解決していたのか、アウグスティヌスに引きつがれた問題が何であったのかを一層鮮明に知るためである。

一

アリストテレスは、一見相矛盾するようにみえる二つの命題を主張する。彼によれば、「時間」は、「今」なしには、

存在することも、考えることもできない……」⁽¹⁰⁾、また「しかしまた、時間がなければ、「今」もないであろうし、「今」がなければ、時間もないであろうことは明白である」⁽¹¹⁾。しかし他方アリストテレスによれば、「今」は、時間のいかなる部分でもない⁽¹²⁾のである。この矛盾するように見える二つの命題は、アリストテレスの時間論のうちで、いかなる統一を形づくっているのであろうか。

まず第一の命題であるが、アリストテレスが「今」なしに時間を考えることはできない⁽¹³⁾と言う時、彼が考えているのは、時間を運動との類比で言えば、運動が、運動体なしには考えることができないというのに対応する事態である⁽¹³⁾。彼によれば運動は、運動するものと運動する時と運動の領域の三つなしにはありえないが、運動そのものと運動体とは区別されるのである。そして運動における運動体に対応するものが、時間における「今」であり、運動体が、運動の前と後を分けるように、「今」が時間の前と後とを分け、また前と後とをつなぎもするのである⁽¹⁴⁾。そのように時間にとって「今」は不可欠のものであるが、運動そのものが運動体から区別され、運動体そのものに注目する時、そこから運動は把ええない如く「今」⁽¹⁶⁾そのものは時間から区別されるのである。

アリストテレスによれば、「今」は時間から区別されるだけでなく、そもそも時間は「今」から構成され、成り立っているのではなく、「今」は時間のいかなる部分でもないのである。アリストテレスにとって、「今」は点の如きものであって、いかなる幅も持たない。一つの線の部分は点ではなく、二つの線分であるように、⁽¹⁷⁾「今」は時間の部分ではない。「今」は過去の末端(限界 *πέρας*)、未来の末端をつなぐものであり、しかもそのようなものとして同一⁽¹⁹⁾であり、不可分割的であり幅をもたないものである。

もちろんアリストテレスは、幅のある「今」を知っている。「今」に近い時間が「今」と言われ、「今」との関係

で *note* (或る時、いつか) と言われ、「今」に近い時間が *now* とか *here* などと言われるのである。⁽²⁰⁾ 彼はこうした体験される心理的な現在を派生的、二義的なものと考え、思惟の要請からなされる、言わば抽象的・技巧的な「今」を厳密な「今」の概念と考えていたようである。こうした「今」の概念をアリストテレスが形成した背景には、ギリシア思想全体の遺産、殊にエレア派の論理を考えねばならないであろう。しかしアリストテレスの場合、或る意味で、エレア派が磨きあげた論理の刃を逆手にとって、つまりこうした「今」の概念を一層尖鋭化させることによって、逆にエレア派のパラドックスを克服しようとしているように思える。

アリストテレスが、「今」は時間の部分ではないという時、まさしく念頭においているのは、エレア派のゼノンの逆理である。有名な飛ぶ矢は静止しているという逆理は、移動するものは、その各瞬間において、「今」という場があり、事物は自らに等しい場を占めるなら静止しているのである故、飛ぶ矢は静止しているとするものである。⁽²¹⁾ アリストテレスも或る地点までこの論理に同意する。彼によれば「今」においては運動はありえない。⁽²²⁾ 丁度運動において、運動体だけに目を止め、運動体を凝視しようとすれば、運動を止めねばならなくなるように「今」において運動を扱えようとすれば、運動は停止してしまう。アリストテレスの別の言い方をすれば、「どの「今」においても、転化 *metabole* (運動の上位概念)⁽²³⁾ は終了していなければならぬ。」⁽²⁴⁾ 各々の「今」が把握するのは運動の完了態であって、その進行態ではない。(アリストテレスが転化のどの段階をとっても、それは決してその最初のものではないと言いう時も、同じ事態をみていたと言えよう)⁽²⁵⁾ こうした意味で、アリストテレスもその限りで、飛ぶ矢は動かないと言いうであろう。しかしそこから彼は、ゼノンと袂を別つ。アリストテレスはこう言うであろう。「ゼノン君、もし時間が「今」から成り立っているなら、確かに君の言う通りであろう。しかし、時間は決して「今」から成り立っているの

はないのだ」と。

アリストテレスのエレア派論駁はこれに尽きるのではない。或る意味で「自然学」全体が、エレア派の運動否定に對するアリストテレスの壮大な巨人的戦いであるとも言えよう。そしてそのようなアリストテレスの意図は、彼の時間論そのものにとつても根本的なものである。

アリストテレスは「自然学」の中で、運動を幾つかの表現で定義している。⁽²⁶⁾最も詳細なものは直訳すれば次のようになる。「可能的なものである限りにおける可能的なものの完全現実態 *entelecheia* が運動である。」⁽²⁷⁾この定義は、普通「可能的なるものの現実化」と解される。D・ロスは *actualization of the potential as such* と言ふ⁽²⁸⁾、リュージェンベルクは *Verwirklichung des Bewegbaren, sofern es bewegbar ist* と解し⁽²⁹⁾、日本の或る研究者は、「可能態においてあるものが、その当の可能性の線に沿つて、その可能性を現実化して行くこと」と解する。⁽³⁰⁾しかしこうした解釈を聞いて何か腑に落ちないのは、丁度、走るとは何かと問うて、走るとは出発点から終着点に至ることだと答えられて、首をかしげると同じである。つまり最初と最後の状態は説明されているものの肝心の間が抜けているという感じである。⁽³¹⁾しかしアリストテレス自身は、運動が可能態でも、現実態でもない⁽³²⁾と語り、この間を語るうとして苦悶している如くである。そしてこの定義でこの間をまさに語っているように思える。彼はこの定義の中で例として青銅と銅像をあげている。⁽³³⁾青銅のうちに銅像をみる時、銅像は青銅のうちに可能態としてある。そしてここで現実態としてあるのは青銅そのものである。そして銅像が出来あがれば、銅像が現実態となるのである。恐らくアリストテレスはあらゆるところに現実態をみていたのであらうと思われる。青銅においては、青銅であることが現実態であり、銅像においては、銅像であることが現実態である。すると青銅から銅像ができる過程における現実態は何なのか、それに対し

てアリストテレスは、その運動過程における現実態は、(銅像の)可能態であると言っているように思える。可能態の現実態とは確かに難解であり、言葉遊びのように一見みえるが、よく考えれば、こうした事態は確かにある。可能態 *dynamei on, dynameis* は潜勢態とも言われるが、潜んでいるものが、まったく潜んでいるのでもなく、まったく現われてしまうのでもなく、潜んでいることが現わになることもある。潜んでいるものが、音をたてたり、煙をあげたりして、潜んでいることそのことが現わになることがある。アリストテレスが「可能的なもの、可能的である限りの現実態」と言っているのもそのような事態であったのではないかと思われる。⁽³⁴⁾ そしてアリストテレスにとって可能態とは、未完了的であり、不完全さを伴っている。⁽³⁵⁾ 形而上学の言葉で言えば「存在することも可能であるが、存在していないことも許され、また逆に、存在しないことも可能であるが、存在している」⁽³⁶⁾ ものである。ある無的なもの内に含んだ有である。そして可能態の現実態という二重性を本質的に備えた運動というものを、先の「今」は把握されない。「今」が把握するのは運動の現実完了態の部分でしかない。未だ完了していないものがすでに現われているという運動の全体のうちの「すでに」の部分しか、「今」は切りとりえないのである。

アリストテレスは、「今」によっては把握できない、運動と、その数としての時間を、連続的なもの *synekes* として把握しようとする。彼は自然学第五卷三章で、二つのもの間の様々な関係を定義している。彼によれば「一緒に *syn*」とは、直接的に(第一義的に)一つの場所にあるものであり、「離れて *enanti*」とは、異なった場所にあるものであり、「接触する *antepoi*」とは、端と端とが一緒にあるところのものである。さらに「継続的 *epheke*」とは、始めのものの後にあつて、当のものと、それによって継続されるものの中に、同じ類のものが介在していないものであり、「接続的 *epiexion*」とは、継続的であつて接触するものである。これだけの関係が定義されてやつと連続的⁽³⁷⁾

なもの *ensamblage* が定義される。それは接続的なものの一種で、接続するものが接触するその端が、単に一緒にあるだけでなく、同じ一つのものである場合である。⁽³⁸⁾そしてこのようなものとして定義された連続的なものの本質的特徴は、可分割的 *divisibles* ということであり無限に分割可能なのである。アリストテレスによれば、運動は大きさに対応し、時間は運動に対応する (*zakoúsbeta*)。⁽⁴⁰⁾そしてこの対応関係を保たせているのは、これらがみな連続的だからである。確かにアリストテレスによれば、時間を連続的にしているのは、「今」である。しかしそれは運動を一つにしているのが運動体の同一性によるのと同じような意味であり、「今」が非分割的なものとして、過去と未来を同一の一点で結んでいる限りにおいてである。しかし先にも述べたようにこの非分割的な「今」においては動きはありえないのであり、動きは分割的な連続量においてのみ把えうるものであり、時間もそこでのみ長さとして把えうる。先にみた運動の二重性、未完了的なもの現実態としてあるものの全体性は、運動、時間を無限に分割可能な連続性として考えた時のみ、真に把えうるとアリストテレスは考えていたようである。

そしてアリストテレスが、別のゼノンのパラドックスを解こうとするのも、この時間の連続性、無限の分割可能性によってである。ゼノンによれば、移動するものは、目的地に着く前に、その半分の地点に達しなければならぬ。半分の地点に達した者は、さらにその半分の地点に達しなければならぬ。⁽⁴¹⁾そしてこれは無限に続く故に、決して目的地には達しないという。(もう一つの有名なパラドックス、アキレスと亀も原理的には同じである)。しかしアリストテレスによれば、ゼノンは有限な時間において、無限なものを通過しえないと前提しているが、有限な時間そのものが、無限に分割可能なのであり、大きさの無限に分割されたものに、時間の無限に分割されたものが対応するのであり、その限りにおいて、有限な時間のうちで、無限なものは通過されうるとするのである。⁽⁴²⁾これで一応ゼノンの

このパラドックスは解かれたと言えるのであるが、運動や時間の特殊性に敏感な現代の読者には疑問が浮ぶ。一体時間が無限に分割可能であるとはいかなることなのか。そのように分割されたものは、単に空間に対象化された、時間の影、運動の跡ではないのか⁽⁴³⁾。

鋭敏な思想家であるアリストテレス自身、形而上学の量の定義の中で、大きさの量と、運動、時間の量の相異を示唆している。「しかし私が「分割されうるもの」と言うのは、運動するものことではなく、運動がなされたもの（運動の場所）のことであり、それがある量であることによって、運動もまた量であり、これが量である故に時間もまた量なのである。」⁽⁴⁴⁾ こうした運動、時間の連続性の特殊性について思索を深めた慧眼なアリストテレスは、先のゼノンのパラドックスに対する別の解決策を、「自然学」第八巻で呈示する。彼自身先の解決が十分ではないことを認める。「もし長さを考慮から除き、有限な時間内に、無限なものが通過されるかとの問から離れて、時間そのものについて、こうした問題を問うなら、あの解決はもはや十分ではない。むしろ真なること、すなわち、ここで議論されたことが述べられねばならない。」⁽⁴⁵⁾ ここで問題になっているのは、運動の連続性の問題であり、直線の反復運動は、真に連続的であるかが問われる。アリストテレスによれば、この場合、折り返し点で一度運動は停止するのであり、真に連続的とは言えない。しかし次のようなソフィストの見解は誤りである。或るソフィストはこう言う。同じ距離を、同じ速さのものが通過する場合、中間の或る地点を通過すると考える場合と、そうは考えない場合とでは後者の方が、目的地に早く達することになる。何故なら、その中間の地点を通過するものは、その点で停止すると考えられるからである。アリストテレスによればこの議論の誤りは、運動するものが、この中間の点にあったのは、時間そのものにおいてでなく、時間の或る（可能的な）分割点 *moment* においてであったことを看過していることにある。⁽⁴⁶⁾ そして先の

ゼノンのパラドックスもこのソフィストと同じことをしているのである。つまり先のパラドックスで、目的地に達する前にその半分を行かねばならないという具合に、運動を分割する者は、そうすることによって運動を止めてしまっているのである。⁽⁴⁷⁾ここでは、運動、時間の連続性と大きさ、距離の連続性の相異が明瞭になってきている。運動、時間の連続性は、大きさの連続性のような無雑作な分割を許さないものであり、分割されることにより、連続性そのものが切れてしまうという洞察がある。この洞察を徹底してゆくと、大きさと運動、時間の連続性との根本的相異を考察しなければならなくなる。言いかえると、運動、時間の連続性は、分割可能とは言えないのではないかと言う問に導かれる。

しかしアリストテレスはこのような問を提起しはしない。現代の運動、変化の哲学の観点からすると奇妙とも不可解ともみえるアリストテレスのこの思考停止は何に由来するのであろうか。

それを解く鍵は、「自然学」八巻でのこうした議論の発端である、真に永続的、連続的な運動とは何かという問に対するアリストテレスの答のうちにあるように思われる。直線の往復運動は、内に停止を含み、真に連続的ではないが、円運動はそのような断絶をしらず、円運動を続けている限り、連続的なのである。⁽⁴⁸⁾そしてアリストテレスは自然のうちでそうした永続的な円運動を発見する。つまり天体の運動は、円運動であり、しかも規則正しい、等速円運動であり、終ることなく永遠に続いているとアリストテレスは見るのである。確かに運動そのものは、可能性そのものうちに含まれる未完性、無性を本質的に備え、必ずしも安定、恒常してはいない。しかしそうした運動のうち、最高のものは、その内に規則をもち、数をもっている。そして永遠に連続的なものである。こうした永遠の規則性、連続性を備えた天体の円運動は、アリストテレスによれば、不動の動者に次ぐ地位にあるものである。この規則的な円運

動において、運動は、大きさの連続性に真に対応している。つまり距離と運動の量とは対応しており、連続性を分割することなく、一周期として一つの数の単位を取り出すことができ、量として数えうるものである。この天体の周期的円運動によって、時間は、運動の数、あるいは運動の数えられるものとして把えうるものであり、不規則な運動の尺度として機能しうるのである。⁽⁴⁹⁾

運動の非分割性をその視圈におさめながら、アリストテレスがなお、運動を無限に分割可能な連続性とし、大きさに対応するものであると主張し続けえた最終の根拠、また時間を運動の数として数えうるものと彼がみなしえた最終の根拠は、天体の円運動の永遠的な規則性に対するアリストテレスの確固不拔の信念だったのではないかと思われる。こうした天体の永遠の円運動に対する宗教的信念という点で、確かにアリストテレスはギリシア思想の最後の大いなる遺産継承人であったと言えよう。プラトンがティマイオスの中で、時間を永遠の似像と言い表わした時、彼が考えていた時間もまさしく、この天体の永遠の円運動だったのである。⁽⁵⁰⁾

しかしこうした天体の永遠的な連続的円運動に対する宗教的とも言える信念が崩壊し、星辰はむしろ悪意ある運命を告知する役割をもつとさえ考えられるようになったコスモス崩壊の時代としての古代末期においては、あらためて、運動のうちにある未完了性、その否定的無的性格の問題が現われざるをえないことになる。変化そのものの未完了的、無的性格にいわばむきだしのまま直面せざるをえないことになる。

アリストテレスにおいて時間考察の対象は、移動的物体の直線的運動がモデルとなって考えられている。これに対してアウグスティヌスが分析の対象とするものが、メロディや音という瞬時に消えてゆく变化的対象であるのは注意すべきことである。アウグスティヌスはまさにこのようにして変化そのものに直面しているのであり、そこに先に述べた時代のおかれた思想的課題が反映されているとも言えるのである。そしてアウグスティヌスがこのように最も変化を良く表わしているものを対象に選ばざるをえない事情を、彼の「告白」――一巻の時間分析の前半部が明瞭にしてくれる。⁽⁸²⁾

彼は時間の長さを問題にしながら、過去はすでになく、未来も未だなく、唯一長さを持つように見える現在自身、分析してゆくと、幅を持たない瞬間となってしまうことを見い出す。⁽⁸³⁾ このような瞬間は、アリストテレスが取り出した「今」ときわめてよく似ている。そしてどちらの場合も、現実経験的というより、思考の抽象による産物である。アリストテレスが幅のある心理的「今」を良く知っていたにもかかわらず、このような思考の産物を取り出したのは、エレア派の論理の武器を研ぎすまし、「今」によっては運動が把握られないことを示すためであった。アウグスティヌスも後に見るように、幅をもった現在を知っている。にもかかわらずこうした瞬間を取り出すのは、アリストテレスの意図とは異なり、变化的事物が無へ傾むく本源的傾向をもっていること。⁽⁸⁴⁾ こうした事物が本質的契機として無的性格をもっていること（そしてそのことがアウグスティヌスにとって、被造的存在の決定的刻印なのである。）を示すためである。

この研ぎすまされた瞬間の刃は、以後の分析で時間の幅を何か対象のうちに求めようとするたび毎に登場して、そのような逃げ路を断つ役割をすることになる。アウグスティヌスは、この刃によって退路を断ちつつ、変化そのもの

に直面してゆく。そして我々が時間を長さとして測り、時間の幅として考えているものは、決して外的事物の性状ではなく、精神の記憶 *memoria*、直覚 *contuitus*、期待 *expectatio* による精神の拡がり *distentio animi* であり、しかも精神の現在の拡がりであるとする。⁽⁴⁹⁾

このアウグスティヌスの時間把握をさらに考究する際、我々はまず一つの誤解を取り除いておかねばならない。アウグスティヌスは、「時間の長さとして何を測っているのか」と問い、対象のうちにそのような長さもみいだしえず、先にのべた精神の拡がり測るのだという。すると我々は何か、精神といういわば内面のスクリーンに、直線のようなものが引かれ、その幅を拡がりとして測っているような印象を与えかねない。しかしカッシラーが、「象徴形式の哲学」の第三部の時間論の中で、このアウグスティヌスの時間論を高く評価しながら扱い、注釈しつつ述べているように⁽⁵⁶⁾、記憶がそのような擬似的空間をなしているように考えるべきではない。そのようにしては結局、空間化された時間を新たに想像することになり、アウグスティヌスの努力は水泡に帰してしまふ。ここで問題となっているのは、我々がリアルなものとして感じている音の持続そのものである。これがいかなる場で成り立っているのが問題なのである。そしてそれは外的事物そのものの性状としての長さではない。かといってそれは、外界を映しだしている精神の内面のスクリーンのうちにあるものでもない。ここで突破されねばならないのはむしろ、外界が認識する者に関わりなしに存し、その外界を単に映し出すにすぎない精神といういささかうす汚れた内面なるものが、外界の片すみにあるとする思考法そのものではないのか。音のように瞬時に消えゆく変化的事象の認識において最も顕著にあらわとなるように、我々の世界は決して、我々の認識と関わりなく存するのではない。我々がリアルなものとして感じている音の持続そのものに、根源的に精神が関与し、作用しているのである。我々の主体的認識が関与し

ていないなら、この感覺的世界そのものが、我々に現にリアルなものとして感じられていような具合に現出するとはないのである。我々は、いわゆる外界を認識する時すでに根本的に、我々の記憶と直覚と期待という時間的なペースペクティブでみている。そしてこの時間のペースペクティブがなければ、外的事物そのものが我々にとって物として、他の事物から区別された一個の事物としてみえてくることはないのである。事物の認識の成立に根源的に関与しているそのような時間のペースペクティブが如何なるものであるかが、ここで問題になっているように思える。

アウグスティヌスの有名な言葉「外に行くな、汝の内に帰れ、内的人間のうちに真理は住する」⁽⁵⁷⁾において考えられているのも、決して外界の片すみにある、あわれで貧相な心理の内面などではない。プロティノスの場合がそうであるように⁽⁵⁸⁾（そしてその淵源はもちろんプラトンにある⁽⁵⁹⁾）アウグスティヌスにおいても、精神の世界は、外的世界を包摂している⁽⁶⁰⁾。しかしこれが神話的に聞えるとするれば、次のようにも言えよう。アウグスティヌスが、内へ帰れと言う時、意図していたのは、外から見るな、内から見よということであった。アウグスティヌスが時間を精神の拡がりとして把握する時も、同じことが問題であったように思われる。アリストテレスが時間を、直線を移動する運動体モデルとして考察し、距離に対応する運動の数を時間とする時、やはり時間は外からながめられている。それに対して瞬時に消えゆく音を対象としながら考察するアウグスティヌスは、変化的世界を内から覚知していると言えよう。ベルグソンの表現を借りれば、⁽⁶¹⁾運動体を外から眺め、その跡を測るのでなく、その運動体の内に入りこみ、この運動体の内から見、変化を覚知してゆく、そのような方法をアウグスティヌスはとっているように思われる。

アウグスティヌスは時間を精神の拡がりであるとしたが、さらに特徴的なことは、この拡がりが、現在のなものであるということである。過去とは、過去についての現在としての記憶であり、現在とは、現在についての現在として

の直覚であり、未来とは、未来についての現在としての期待であるというように、全ては現在に集中している。このように全てが現在に集約されるとは如何なることであろうか。それは、一言で言えば、時間において自己が明確に自覚されているということである。確かに我々は過去において様々の経験をしている。そしてそこで出会った事物、人物を過去として記憶している。しかしそうした過去が過去についての現在だと自覚されるということは、そうした過去の出来事に遭遇した自己と今の自己とが同一のものであると自覚されることである。出来事の対象ではなく出来事に遭遇した主体に目が向けられ、その主体が現在の自己と同一であることが自覚された時始めて、過去は過去についての現在であると真に言いうるのである。このことは他の時間の相においても同じである。現在における対象がではなく、対象に向っている自己に注意が向けられる時、現在についての現在ということが言われうるのであり、未来の場合も、期待の対象にはなく、そうした期待を抱いている自分が自覚される時、未来についての現在と言いうるのである。アウグスティヌスは確かにそのような自己についての深い現在の自覚をもっていた。「告白」で取り出された時間の三つの相をなす、記憶、直覚、期待という精神の三一的構造は、晩年の「三一神論」では、神の似像としての精神の三一的構造として深められている。その詳細な分析は他の機会にゆずるとして、この時間論との関連で若干のことを述べておきたい。

アウグスティヌスは精神の根源的事実として、自己についての記憶と、自らについての知と、自らに対する愛とを見出し、これら三つのものが一つとしてあることを発見する。アウグスティヌスは精神の根本の本性を、デカルトの如く自知 *se cogitare* と考⁽⁶²⁾える。これは最も直接的で明らかな、疑いえない事実である。哲学者たちが精神の本性を、火や水であると言ったり、幾つかの元素の結合体であると言ったりする場合、それを肯定する者は、一種推測す

るのであり、信ずるのであるが、精神の本性を自知とする者は、そのことを直接知っているものであり、この自覚の事実を精神の本性とするのである。そしてアウグスティヌスの場合、デカルトとは異なり、この自知は、それを自覚する者が、存在し始めて以来常にそのような自覚をもっていたと自覚するようなものである。⁽⁶³⁾このように我々の存在そのものと切り離しえない精神の自知こそ、我々の根底にある事実なのである。アウグスティヌスが全てを現在に集約する時、その背景にあるのは、こうした根源的な自覚の事実である。

記憶について一言しておく、アウグスティヌスにとって記憶 *memoria* とは、単に過ぎ去ってゆく過去を保持するだけはその役割ではない。現在のものを保つにも記憶が必要であると彼は考える。例として自分が現在持っている信仰を、現在に持続させているものが記憶であるという。⁽⁶⁴⁾そのようなものとして、自己を自己として保持しているものが記憶なのであり、それは自覚という反省を経た直接知を可能にするものなのである。

愛、或いはより抱括的に意志について言うと、アウグスティヌスは精神の三一構造という場合、いつも意志を最後におく。それ故、何か記憶と知に意志が付加されるように考えられがちであるが、まったくそうではない。むしろ逆である。彼は *Imago Dei* を探究し始める三一神論の第八巻において、探究の場として愛、意志の三肢の構造、つまり愛する主体と、愛と、愛の対象という三肢構造を見出すのであり、⁽⁶⁵⁾この意志そのものの内的構造を取り出す中で、知も記憶も見い出されてゆくのである。そのような意味で言えば、アウグスティヌスの精神の根源的事実は、或るものを愛し、欲しているということであり、そのようなものとして期待としての未来に、精神は根本的に向けられているのである。

時間がこのように精神の意志的拡がりとして自覚され、それが現在のなものとして根源的な意志の自覚と一つであ

ることが知られてくるということは、世界が、「私にとって」の世界として開けてくることである。あるいは私が根源的に関与している世界として開示されてくることである。先にも述べたようにアウグスティヌスは外界の片すみにある内的意識を取り出してはいるのではない。そのような薄っぺらな内面が問題なのではなく、この我々の変化的世界が、まさに「私にとって」「自らにとって」の世界として開かれてくるのが問題なのである。そのような「私にとって」という構造を真に開くものが、時間の三一的精神構造であると言えよう。もちろんここで言う「私にとって」というのは、他者を排除した独我論的なものではない。アウグスティヌスが決定的にその圏内で思索している新プラトン主義の精神理解においては、精神の領域の根本的特徴は、部分が集って全体をなすのではなく、部分の各々に全体が顕現しているということである。プロティノスがエーネアデスの第四部で精神を⁶⁶の問題を様々に論じる中で、最大の問題の一つは、個的精神が宇宙精神（靈魂）の一部なのではなく（そのような理解は、部分が集合して始めて全体が成り立つとする物體的理解に基づく）、これらは同一であるのではないかということである。⁶⁶アウグスティヌスは宇宙靈魂なるものを主張しない。もはやそのような誤解されやすい神話的表象なしに済ませている。しかしアウグスティヌスにとっても、精神においては、部分のうちに全体があらわれており、⁶⁷真理を認識するものは、それを独占する必要はなく、共通の世界に開かれてはいるのである。⁶⁸そのような他者を内に含み、他者に開かれた自己の自覚、それは精神としての自覚の根本要件なのである。そのように他者に開かれた「自己にとって」「私にとって」の世界、それが現在の自覚の世界である。そしてこの自覚としての現在には、他者が理解可能となる地平、いわば解釈学的地平であるとも言えよう。我々が歴史上の過去の人々の思想、意図を理解するのは、我々が、何処か過去に出て行くのではない。そのような過去なるものは何処にも存在しない。過去の思想が理解可能となるとすれば、それはそうした過

去の人、思想が、自覚としてあらわになったこの現在の地平に現われて来る時のみである。⁽⁶⁹⁾

このように精神の自覚としての現在の拡がりと理解されたアウグスティヌスの時間は、もはや無限に左右にのびた線や流れではない。それは確かに幅のない「今」ではなく、或る連続であるが、もはや線や距離の連続と同じではない。時間の連続を根源において構成しているものは、私自身の連続性であり、あらゆる変化の多様のうちにありながら、それを統一している私自身の同一性である。時間は過去、未来に無限に延びているのではない。私自身の同一性として現在に集中しているのである。

しかし自己の同一性が変化にかかわらず、最初より保たれているとすれば、唯それだけであるとすれば、時間は本質的に意味のないものになる。しかしアリストテレスがすでにみていたように、変化、運動は「今」においてはなく、連続性の中で始めて自らを完成してゆく。变化的存在は、単に己れの「今」にのみはとどまれない。そのような「今」とどまる限り、未完を固定してしまう。变化的存在は、移り変わることによって始めて、全体たりうる。そのような変化してゆくことをその本質としているような時間としての現在、しかもこの現在を離れ、あとにすることなく、現在そのものが変貌してゆくような存在、それが無より造られた被造的存在の在り方である。つまり、変化したのが他のものでなく、まさに自己自身であることを骨の髄まで痛切に感じさせられるような自己の変貌であり、自己の同一性である。そのように多を本質的に必要とし、それを貫く一である。

このように移り変わり、変貌することを本質としている現在には、アウグスティヌスにとって本源的なものではない。我々の現在には本源的なものの写しではない。アウグスティヌスは人間の精神の三一性を神の似像として終生、解明し続けたが、時間の問題で言えば、時間の現在は、移りゆくことを必要としない永遠の現在の写しなのである。時間

は永遠をも包摂するような無限の拡がりではない。移り変貌してゆく現在として、恒久なる永遠の現在の写しとして、その故に無限の質的差異をもったものとして、永遠の現在に根源的に支えられているのである。

この変貌してゆく時間の現在はいしかも、人間存在の最後の場である。我々は如何に移り変わっても、この現在を離れゆきはしない。我々が永遠の現在なる神に出会うのも、或いは常にすでに出会っており、常に触れられていることを悟るのも、人間の究極、最後の場としての、この現在の自覚の場においてである。そして我々の変貌とは、この根源の場における我々の被造的依存性⁽⁷⁰⁾、つまりそれ自身によっては無に傾むくしかないものが根源的に支えられて、現在の光のうちを照らし出されていることを、ますます深く透明に自覚してゆくような変貌である。

註

(1) E. Husserl, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Haag 1966, S. 3.

ヘドマン・ノッサール「内的時間意識の現象学」平松弘孝訳、みすめ書房、一九六七年。

(2) Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen III, Darmstadt 1954, S. 189~221.

Bertrand Russell, History of Western Philosophy, London 1946, 351~353

フouzステイヤヌス研究家による時間論の主なものをあげておく。

Jean Guittou, Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint

Augustin, Paris 1955.

Jules Chaix-Ruy, Saint Augustin. Temps et Histoire Paris 1957.

Erich Lampey, Das Zeitprohlen nach dem Bekenntnissen Augustins, Regensburg 1960.

Rudolph Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik Frankfurt/Main 1962.

(3) Augustinus, Confessiones XI, 10, 12.

(4) 十一巻の終りまで、つまり時間の分析をした後で、先のような問を出した人々を彼が叱責していることから彼の意図がうかがえる。

(5) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft,

Hamburg 1956, S. 74~93.

- (9) Aristoteles, *physica* 217b~218a.
- (10) Augustinus, *Confessiones* XI. 15, 19.
- (11) Augustinus, *Confessiones* XI. 20, 26.
- (12) アウグスティヌスの世間論がユリウス「世世」十一巻に限定される。初期の「音楽論」や「創世記逐語註解」や「世の國」などには、興味深い世間に関する見解がみられるが、それらと題しては、後の機会にゆだねたい。
- (13) Aristoteles, *Physica*, 251b 19-20.
- (14) Aristoteles, *ibid.*: 220a1-2.
- (15) Aristoteles, *ibid.*: 220a18-19.
- (16) Aristoteles, *ibid.*: 219b16-18.
- (17) Aristoteles, *ibid.*: 227b24-26 282a1-4.
- (18) Aristoteles, *ibid.*: 219b12 220a9 222a10.
- (19) Aristoteles, *ibid.*: 220a13.
- (20) Aristoteles, *ibid.*: 220a16.
- (21) Aristoteles, *ibid.*: 220a20-21.
- (22) Aristoteles, *ibid.*: 234 a 20-21.
- (23) Aristoteles, *ibid.*: 222a20-222b14.
- (24) Aristoteles, *ibid.*: 239b5-9.
- (25) Aristoteles, *ibid.*: 234a24.

アウグスティヌスの世間論

- (26) Aristoteles, *ibid.*: 225a34.
- (27) Aristoteles, *ibid.*: 237a15.
- (28) Aristoteles, *ibid.*: 237 b6-7.
- (29) 例として「運動は、動するものの完全現実態 (*entelecheia*)」(110ニ47-8)と述べられた「運動は動するものの不完全な (*entelecheia*) 現実態である」(1157a10-11)。
- (30) Aristoteles, *ibid.*: 201a10-11.
- (31) David Ross, *Aristotle's Physics*, Oxford 1936, p. 360.
- (32) Ingrid Croemer-Ruegenberg, *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Freiburg/München 1980, S. 74.
- (33) 藤沢令夫「岩波講座「哲学」十六 一六三頁」。
- (34) 「現実化しよう」という表現とその問を埋めようとする解がユリウス *entelecheia* という言葉が「トリネトニク自身が言う如く、元々の意味である」故 (*Metaphysica* 1048b) の解釈は無理である。
- (35) Aristoteles, *ibid.*: 201b28-29.
- (36) Aristoteles, *ibid.*: 201a30-31. cf. *Metaphysica* 1065b 25-26.
- (37) 藤沢令夫氏は「哲学研究」第五三九号(一九八〇年)でこれまでの「可能的なものの現実化」という解釈を批判して、

Collingwood の名があげられよう、拙論「コリングウッドと
歴史の哲学」関西学院大学「商学論究」第二九卷合併号一九

八二年参照。
(70) Augustinus, De trinitate, XIV. XV. 21.