

アウグスティヌスの時間論の 形而上学的背景についての一考察

——『創世記逐語注解』の「諸時間の根」を中心にして——

片 柳 榮 一

—

『告白』十一巻のアウグスティヌスの時間論は¹⁾、時間を「魂の広がり *distentio animi*」として捉え、時間の本質についての深い洞察を示したものであるが、その理解には独特の困難が付きまとう。それは我々が「魂」というものを、人間の内面として捉えているからであり、そうした人間心理の内面の「広がり」が時間であるとする、人間の内面を越えた外の世界の、いわば客観的時間はどうなるのかと問わざるを得ないからである。アウグスティヌスは結局、時間を主観化したのではないかとの疑問が起こってこざるをえない。

最近アウグスティヌスの時間論に関する研究書『時間とは何か *Was ist Zeit*』を著した K. Flasch はこの問いを前面に押し出している。「アウグスティヌス解釈はこの数十年の間、キリスト教的スピリチュアリスト——彼らは自分たち自身をむしろペルソナリストと呼んでいる——と実存主義者たちの手のうちにある。彼らは「告白」の第十一巻のうちに自らを再発見したと思っている。彼らは文献学と歴史を顧慮することなく、彼らの「内」と「外」との近代的分離や現代的な孤立の経験を、アウグスティヌスの「内」へ持ち込むことによって、また、アウグスティヌスの「内」からその歴史的に特有の世界付随性 (*Welthaftigkeit*) を奪い取ることによって、実証主義を克服できると思わしたのである。彼らは、『告白』第十一巻での問題は天と地の成立の問題であって、第一次世界大戦以前の裕福な孤立者 (*Einzelgänger*) の時間経験が問題なのではないことを忘れていたのである。この者は並木道に面した薄暗がりの寝

室で日を過ごし、自然科学者であり、医者であった父の時間経験と違わざるをえなかった自らの内的な時間経験について思いふけていた。そしてそうした経験の相違について彼の従兄弟が長い語らいの中で説明してくれた。たまたま彼の従兄弟はそうした説明には秀でていたのである。というのもマルセル・ブルーストの従兄弟は、アンリ・ベルグソンであったから²⁾。この洒落た文章を引用したのは、これを書いた K. Flasch が問題を或る面によく捉えていると思われるからである。アウグスティヌスの時間論を問題とする場合、世界時間とは区別された内的心理的な個人の時間をそこに読みとろうとしがちである。Flasch が指摘する近代的な「内」と「外」の分離をアウグスティヌスの時間「魂の広がり」のうちに見ようとするのである。この Flasch の指摘において二つのことが問題になる。

一つはアウグスティヌスにおいて「内」とは個人の内面ということではなかったという指摘である。Flasch はここで解釈は、厳密に歴史的、文献学的でなければならないと主張し、アウグスティヌスを、彼がそのうちで思考を展開した新プラトン主義の文脈で捉えなければならない、そこでは古い精神哲学、世界霊魂的観想の残滓を見なければならないとしている。この事実は確認されねばならないと思うが、しかし Flasch は、この残滓はもはや通用しない古いものだが、アウグスティヌスのテキストを正確に解釈するためには避けて通れないものとして見ているようである。しかし筆者はもう少し積極的な意味で、この見方は押し進めねられねばならないと考えている。

もう一つのことはそのことと関連するが、Flasch は近代的な「内」と「外」の分離をアウグスティヌスに持ち込んではならないと戒め、近代思想の基本特徴が、「内」と「外」との区別であると考えているようである。これは或る程度まであたっていると思われるが、しかし実は現代の時間論を担った主要な思想家たち、例えばフッサールやハイデガーにとっても、またベルグソンにとっても、この分離の克服が大きな問題であったと言える。彼らが「超越 Transcendenz」を問題にすると、彼らも近代的な「内」と「外」の区別という枠組みを乗り越えようとしていたのである³⁾。アウグスティヌスの「魂の広が

り」を単なる時間の主観化と捉えず、世界の創造の問題のコンテキストの中で考えるということは、「内」と「外」の分離の克服をしようとするこうした現代の思想の試みにも重要な示唆を与えてくれるように思われる。

二

アウグスティヌスの「魂の広がり」の形而上学的背景を探る試みの前に、『告白』第十一巻の時間論に関して二つのことを指摘しておきたい。一つは、彼が徹底して現在を過ぎ去りゆく時として捉えているということである⁴⁾。「だから私は先ほど、過ぎ去りつつある時間を測ると述べた。……こうして先に述べたように、過ぎ去りつつある時間を我々は測るのであり、過ぎ去ってしまったなら測ることはないのです。というのも測られるはずのものはもうないのでから。……しかし現在の時間を我々はどのようにして測るのか、現在は間隔 (spatium) を持たないというのに、すると如何なる広がりにおいて、過ぎ去りゆく時間を測るのか、そこから過ぎ去りゆく未来においてか、しかし未だないものを測りはしない。そこを通過して去りゆく現在においてか、しかし何ら広がりを持たないものを測りはしない。或いはそこへ過ぎ去りゆく過去においてか。しかしすでに無いものを測りはしない」(Augustinus, *Confessiones* XI, 21, 27)。アウグスティヌスは、このような厳しい過ぎ去りの意識のうちで、現在を記憶、直覚、期待としての魂の広がりとして取り戻すのであるが、刻々の過ぎ去りの厳しい自覚が消失したわけではなく、過ぎ去りの「幅の無さ」と魂の「広がり」が矛盾的に重なっている。この矛盾的な重なり事態のいわば形而上学的背景が問題なのである。

もう一つのことは、アウグスティヌスが時間を測るといい、その時間を「魂の広がり」と言う時、彼はこの広がりを眼前にして、外の広がりのように測っているのではないということである。そうではなく将来から注視する現在を通過して過去へ流れ去りゆくいわば「時間の流れ去り」の直中に立っているのである。「しかし未だ無い将来がどのようにして減少し、消尽されるのであろうか。或いは既に無い過去がどのようにして増大するのであろうか。そのようなこと

を為す魂のうちに三つのものがあるからにほかならない。すなわち魂は、期待し、注視し (adtendit)、記憶する。こうして魂の期待するものが、魂の注視するものを通して、魂の記憶するものへと移ってゆく。だから来たらんとするものどもが未だ無いことを誰が否定するであろうか。しかし来たらんとするものの期待はすでに魂のうちにあるのだ。過ぎ去ったものどもが既に無いことを誰が否定するであろうか。しかし過ぎ去ったものの記憶はなお魂のうちにある。現在の時間 (praesens tempus) が間隔を欠いていることを誰が否定するであろうか。瞬間において (点において in puncto) 過ぎてゆく (praeterit)。しかし注視は持続する。この注視を通して現臨するであろうもの (quod aderit) は不在 (abesse) へと突き進む。だから将来の時間が長いのではない。それは無いのだから。そうではなく、長い将来とは、将来の長い期待であり、過去の時間が長いのではない。それは無いのだから。そうではなく、長い過去とは、過去の長い記憶である」(XI, 28, 37)。ここで注意すべきなのは、「この注視を通して attentio, per quam」ということである。アウグスティヌスは時間の長さをどこか外にあるもののように測っているのではなく、過ぎ去りの直中に立っているのである。将来としての期待、現在としての直覚、過去としての記憶、これらは、自然の客観的時間から主観的時間に引きこもるための道具ではなく、これらを通して初めて我々は、変化の直中に入り、それを時間として自らのものとし、時間の直中に立つことができるのであり、まさにこの時間の直中に立つということが、時間を測るということの核心にあるのである。アウグスティヌスの時間論の意義は、時間の内面化にあるとよく言われる。しかしそれは、自然の客観的時間を主観化したということではない。音の響きの分析によく示されているごとく、彼は記憶と注視と期待という魂の働きによって、初めて音の響きを統一的に聞くことが可能になることを見いだしているのであり、事物の過ぎ去りをこの魂の働きを通して、自らのうちに経験しているのである。これらの働きによって始めて人は、過ぎ去り、変化の直中に立つのであり、人間がその中に「生きる世界」の時間を問題にしうるのである。その意味でアウグスティヌスが時間を魂との関わりで問題とする時、それは時間を内面化、主観

化したというのではない。そうではなく人間が世界とその時間を、主体との関わりでその生成を問い直す時にはじめて、人間がその中で生きる、真の生きられた、共同の世界の時間が、その真の姿を現すことを、アウグスティヌスも証示しているのである⁵⁾。

三

アウグスティヌスは時間の問題を、変化する自然的世界と持続する精神との関係の問題として捉えているが、これはアウグスティヌスに始まったことではなく、時間を「前後にしたがっての運動の数」として定義したアリストテレス自身がすでに深く考察していたことであった。彼はこの定義が内包する問題を追究する中で、示唆深いことを述べている。「精神が存在しなくとも、時間は存在しうるのかどうか、ということは問われてしかるべきことである。なぜなら数える働きを行おうとするものが存在しえないならば、数えられたるものもまた存在することはできないし、従って明らかに数もまた存在することができないからである。数もまた存在しえないというのは、すでに数えられたもの、或いは数えられうるものが、数だからである。ところが精神、言い換えれば精神の中の知性以外の他の何ものも、本来数えるという本性を持っていない以上は、もし精神が存在しないならば、時間も存在することはできないのである。もっともその場合でもただ、時間を属性としてもっているところのもの、だけは存在することができる。もっともその意味は、たとえばかりに精神がなくとも運動が存在しうるならば、というような意味においてであるが⁶⁾。アリストテレスの洞察は深い。彼が時間の定義でいう数とは、それによって数える数ではなく、それによって数えられたものとしての数であり (220 b)、運動が広義の変化であるとすれば、「運動の数」とは「変化の数えられたもの」ということである。それは言い換えれば「変化の知覚されたもの」ということであり、現代でも十分通用する時間の定義である。ところでアリストテレスは引用した箇所、精神の存在なしにも時間は在りうるかと問うて、否定的に「もし精神が存在しないならば、時間も存在しえない」と答えている。しかも付け加えて

いることが示唆的である。精神はなくとも運動は存在するというのである。言い換えれば、精神として知覚し、数える人間が存在しなくとも、変化する自然的世界は存在しうる。人間が誕生する以前からこの自然的世界は存在したし、人間など一顧だにせず、人間が滅亡しても世界は厳然として、永遠の沈黙のうちに存在し続ける⁷⁾。しかしアリストテレスは言う、だが知覚する存在がなければ、時間は存在しないと。なぜなら変化の数えられたもの、知覚された変化が時間なのであるから。

四

ところでアウグスティヌスは時間を『告白』第十一巻において「魂の広がり」として、可變的世界に対する精神の関係として鋭く捉えているのであるが、アウグスティヌスのこの着想はすでに初期の段階で得られていたものである。そのことをよく示しているのは『魂の不滅』⁸⁾の中の一文である。ここで彼は動かされる受動的なものは可變的であることを免れないが、動かす能動的なものが全て可變的ではないことの可能性を示そうとしている。その中で変化する対象は刻々と現れ消えてゆくが、行為する者は、そうした多を、或る意味で同時に留めおくことが可能であると論じている。「しかし時間の内で物体を動かす全てのものは、或る目的を目指すか、全てを同時にこなすことはできず、また多くのことをしないこともできない。というのもいかなる力でなされるにせよ、部分に切断されうるものは、完全に一つであるということとはかなわず、またいかなる物体も部分なしにはありえず、また持続の間隔なしに時間はありえない。しかしどんな短いシラブルであれ、その始まりをもはや聞かなくなるときに初めて、その終わりを聞くのでないようなシラブルが発せられることはない。さらにこの発声行為には、期待がそれをできるかぎり完成しうるために必要であり、またその全体を把握しうるためには記憶が必要である。期待は未来の事物に関わり、記憶は過去の事物に関わる。しかし行為しようとする志向は現在の時間に関わり、この現在を通して未来は過去へと過ぎてゆくのであり、事物の始められた動きの目的は記憶なしには期待されえない。というのも始ま

ったということ、或いはそもそも動きがあるということが記憶から抜け落ちている場合、どうして動きが止むと期待されるであろうか。また現在である遂行の志向は、未来である目的の期待なしにはあり得ない。そして未だ無く、或いは既に無いものは、何ものでもない。だから行為において、未だ無いものに属する或るものが存しうる。為される多なるものは、同時にはあり得ないが、行為する者においては多なるものは同時にありうる (possunt simul in agente plura esse)。だから動かすものにおいても、動かされるものにおいては可能でないこのことが可能なのである。しかし時間の中で同時にはありえないが、未来から過去へと移行していくところのものは何であれ、可變的であるのは必定である」(アウグスティヌス『魂の不滅』III, 3)。

アウグスティヌスが『告白』の時間論の中で、刻々の過ぎ去りを越えた魂の広がりとして考えたのと同じことが、「同時に多数 simul plura」でありうる行為する者としての現在の志向として述べられている。行為者は時間の過ぎ去りの中で、単に多であるのではなく、同時に多くを所持しうるという特性をもち、これは多として過ぎ去りゆく物体に対する、魂の或る優越性を示している。ここにはプロティヌスの時間論の影響 (Ennead., III, 7, 10) が考えられる⁹⁾。さらに新プラトン主義の影響を受けたアウグスティヌスの時間論の本質を考えようとする場合、筆者はアウグスティヌスの『創世記逐語注解』における創造論に取り組みなければならず、そこに展開された「神と世界と魂」の関係を根本的に問題にしなければならないと考えている。アウグスティヌスはまさにこの関係の問題を『創世記逐語注解』において極めて根本的に問題にしている。手探りでなされたとも言うるここでの形而上学的思索の跡を辿りながら、アウグスティヌスの時間論の背景を探りたい。

五

アウグスティヌスは『創世記逐語注解』のなかで、世界と時間の始まりの問題に直面している。問題の発端は、創世記第一章とは別に第二章でもう一度創造の出来事が記されていることである。現代の旧約学はこれを P (祭司) 資料

と J (ヤーヴェ) 資料の違いと説明するが¹⁰⁾、出来事として解釈しようと逐語注解を試みるアウグスティヌスにとって、その解決は容易でなく、最初の逐語注解は未完として放棄される。それが『未完の創世記逐語注解』である¹¹⁾。現在『創世記逐語注解』としてあるものをアウグスティヌスに可能にさせたのは、最初の七日の創造は、時間の中の出来事ではなく、被造的世界全体の始め、時間の根の創造であり、第二章では具体的な時間の経過における創造が述べられているとする解釈である。「だからかの時に地は、原因的な仕方ですと草と木とを産み出した、つまり地は産出する力を受け取ったと言われている。その力において、このように言えるとするれば、いわば諸時間の根 (radices temporum) において、時間を通じて将来生じてくるはずのものは、すでに創られていたのである」(De genesi ad litteram, V, 4, 11) アウグスティヌスはこの考えの基礎になるものを、ストア派の種子的理法(ロゴス・スペルマティコス)に負い¹²⁾、これを新プラトン主義を経由してえたものと思われる。種子的理法は、我々が壮麗な樹木として見るものの全てが種子のうちにいわば可能的に現在するごとく、世界に起こるすべては、種子的理法のうちに含まれ、世界に内在するとするものである¹³⁾。アウグスティヌスはこのいわば種子的理法が先ず、最初の六日に創られたとする。アウグスティヌスはここで世界に起こることの全てということで、機械的な因果の連鎖を考えているのではなく、起こることはすべてその範囲でしか起こらない可能性の全体のごときものを考えていることは、第六巻 18, 29 から推測される「しかし人間が如何に創られるにせよ、人間が創られる場合のあれやこれやの可能性の力 (vis possibilitatis) だけがかの時に定められた、つまりあのようにもこのようにもなるという可能性がそこに定められただけであり、それに従って神が創られることになるその仕方そのものは、神の意志のうちに保存され、世の創造そのもののうちには織り込まれなかったのだとしても、その場合でも人間が創られたのは、原因的なものの最初の創造のうちにあったものに反するような仕方においてではない。というのもこの原因のうちにあったのは、そのようなことが可能であるということである。勿論そのようなならなければならないという必然性はそこにあったわけではないので

あるが、というのも必然性は被造物の創造 (in conditione creaturae) にあったのではなく、創造者の御意のうちに (in placito creatoris) あったのであり、創造者の意志が事物の必然性なのである (cuius voluntas rerum est necessitas)」(ibid., VI, 15, 26)¹⁴⁾。

さてアウグスティヌスによれば最初の創造の六日において、世界の全てが、同時に (omnia simul) に創られているとする。「魂の不滅」における「同時に多く simul plura」との対応に注意して欲しい。しかも新プラトン主義に影響されたアウグスティヌスの特徴は、この六日という日は、我々の知る日常的時間の経過ではなく、最初に創られた光、これを彼は叡智的被造物 (creatura intellectualis) と捉えるが、この光が、世界全体の創造の一瞬のうちに見たものを、我々にも判るように、六日という日に分けて叙述したものと捉えることである。そして後に述べることを予め言っておけば、アウグスティヌスの考えによれば、この叡智的被造物に、人間そのものがその最下位のものとして属している。叡智的被造物の問題は我々の究極的、根源的可能性の問題なのである¹⁵⁾。

ところでアウグスティヌスにおいては、世界創造は三つの次元のもとに見られている。「神が全てを同時に (omnia simul) 創られた世界の最初の創造において、やがて生じることになる人間が創られたのである。それは創られるべき人間の理法が生じたのであって、創られたものそのものの事実が生じたというのではない。しかし理法 (ratio) は、神の言葉においてと、世界の元素において (elementis mundi) と、事物そのものにおいてとでは、在り方はそれぞれ異なっている。神の言葉においては、理法は創られたものではなく、永遠的である。元素においてはすべてが同時に創られ、それらはやがて生じるのである。事物そのものは、同時に創られた原因に従って、今度は同時にではなく、それぞれの時間に創られるのである」(ibid., VI, 10, 17)¹⁶⁾。アウグスティヌスは永遠のアイデアの次元と、我々が生きている時間の経過の次元とは別に、その間にもう一つ、時間的世界全体の始まりとして創造された「諸時間の根」の次元を置いている。いわば時間の原型とも言うべき次元である。この第二の次元

において、さらに二つの認識の在り方が分けられる、つまり叡智的被造物は、先ず神の言葉としての永遠的なアイデアのうちに、被造物の在るべき形姿を知り、ついで、「全てが同時に *omnia simul*」事実的に創造された世界に現前して認識するのである。叡智的被造物が天使と言い換えられているが、くれぐれも背中に羽根のはえた幼子のイメージで考えないで欲しい。「ところが浄き愛をもって神の言葉に執心する天使的魂は、天使が他のものに先行するかの秩序によって自らが創られた後、被造物をそれが創られる以前に先ず、神の言葉のうちで創られるべきものとして見たのであり、このようにして被造物は、その固有の本性において (*in sua propria natura*) 生じる以前に、神が『成れ』と語りたもうた時に、天使の認識において生じたのである (*sic prius in eius fiebant cognitione*)。天使はさらにこの同じ被造物が、本性そのものにおいて創られたのを、より卑小な知によって認識したのであり (*quae itidem facta in eis ipsis etiam cognovit minore utique notitia*)、これが夕と言われたのである。創られた事物はこのより卑小な知に先行していた。なぜなら認識されうるものは何であれ、認識に先行するからである。というのも認識されるものが先ず存在しないなら、認識されえないからである」(*ibid.*, IV, 32, 49)。

アウグスティヌスによれば、叡智的被造物は、神そのもののうちで、世界の在るべき理法を見るのである。そして他の被造物はこの叡智的被造物の認識において、先ず生じたのであるという。勿論神の理性の如く、見ることが存在せしめるような認識、存在の原因であるような認識ではない。そうではなく叡智的被造物の認識においては、知られるべきもの、この場合は神のうちにある永遠の理法が知に先行するのである。しかし事実的存在に依存しない、より優れたものを介した認識を叡智的被造物は所持している。アウグスティヌスは存在する事物に依存しない、このより優れた認識を朝の認識と呼び、事実的存在に由来する認識を夕の認識、あるいはより卑小な認識と呼んで区別する。

叡智的被造物の在り方に関わるもう一つ重要な箇所を引用しておく。「神が最初に創られたかの日が霊的理性的被造物、つまり至高の天にある天使及び諸力としての被造物であるとするなら、この日は、知の秩序に対応する現臨の秩

序によって神の業のすべてに現臨したのである (praesentatus est omnibus operibus Dei hoc ordine praesentiae, quo ordine scientiae)。この知によって霊的被造物は、神の言葉のうちで被造物が創られるべきであることを予め知り、次いで被造物そのものにおいて事実創られたことを認識したのであるが、それは時間的広がりによってではなく、被造物の因果的連関において前後あるものとしながら、創造者の創造の力においては全てが同時なるものとしてこの霊的被造物は認識したのである。神はこのように将来生じるものを創られたのであり、こうして時間的なものを時間的に創られたのではなく、神に創られて時間は流れたのである。」(ibid., IV, 35, 56)。ここでは知の秩序と現臨の秩序という二つの秩序について述べられている。叡智的被造物は、知において、知の秩序において、創られるべき被造物の永遠のアイデアと創られた被造物そのものに関わっている。しかしそれだけでなく、もう一つ現臨の秩序によっても (ordine praesentiae) 永遠なるものと被造物に関わっていると言う。神に関しては、叡智的被造物は、それ(神)を知ることが叡智的被造物の存在を完成することであり、まさに「成る」事である。神を知ることが神に対して「在る」ことを完成させるものである。そこでは知の秩序が現臨の秩序とは一であり、重なる。ところが叡智的被造物の他の被造物に対する関わりにおいては事情は異なる。叡智的被造物は他の被造物そのものに関わる場合、現臨は知に先立つ。事物の傍らに現臨することによってその事物について知を得る。現臨の秩序は知の秩序と一ではなく、現臨は知に優先する。しかし叡智的被造物は他の被造物に対するもう一つ別の関わりを持っている。神を知ることによって神に現臨することが、他の被造物についてのより優れた知(朝の認識)をもたらし、他の被造物に対する現実の知と現臨を規制する。こうして他の被造物への関わりを二重に持つのである。アウグスティヌスが捉える「時間」が過ぎ去りゆく事物への瞬間的関わりに終わらず、特別の、魂の「広がり」を持ち、しかもその「現在」が「永遠の現在」におぼろに連なっていることと、この叡智的被造物の根本特性には、明らかに類比が見られるのである。

六

筆者は時間の根としての最初の六日における叡智的被造物の在り方のうちに、アウグスティヌスが考える時間の原型的なものがこめられていると考える。しかしそれを考察するためには、それに先立ち叡智的被造物と人間の関係について考察しておかねばならない。今まで述べてきたことは、叡智的被造物のことであって、時間の中を生きる我々とは関係ないことのように思われるからである。アウグスティヌスの思想のラディカルさを示すと思われる箇所を引用しておく。アウグスティヌスは、叡智的被造物の生成を述べる聖書の箇所では、「光あれ」との言葉に続いて、他の被造物の場合のように、「そのようになった」と記されておらず、すぐに神はそうされたと記されていることに深い意味を見る。その同じことを人間の創造の記事にも認めるのである。「とこゝで最初の光の創造において生じたのと同じことが、人間の創造においても認められる。つまり神が『我々のかたちに我々に似せて人を創り云々』と言われているが、その後で『そのようになった』とは言われておらず、すぐ続けて『神は御自身のかたちに人を創造された』(1,27) と付加されているのである。というのはその本性そのものは、かの光りの如く叡智的 (intellectualis) であり、それ故、それによって人間が創られる神の御言葉を認識することこそ、その本性にとっては成るといふことなのである。」(ibid., III, 20, 31)¹⁷⁾。

確かにアウグスティヌスの思考のラディカルさは、この叡智的被造物のうちに人間をも含めているところにある¹⁸⁾。この点でアウグスティヌスはかならずしも正統的であるとは言えないかもしれないが、その意味は深いものがあると筆者は考える。我々も叡智的被造物であるということが意味するのは、我々が時間の営みにおいて、時間の始まりとしての創造の六日を模倣しているというだけでなく、我々も叡智的被造物として、時間の始まりに参与している、叡智的被造物の一なる共同性の中で、時間の根源に参与しているということである。ここから個人的時間と世界全体の時間の関係も考えられねばならない¹⁹⁾。アウグスティヌスは確かにそのような根源的なものとして、「魂」の問題を考えて

いるのである。

人間も叡智的被造物に属するとのアウグスティヌスの言葉を確認して、時間の本質的なものをめぐる考察に戻りたい。「魂の不滅」の先ほどの箇所では、アウグスティヌスは、時間の本質的なものを、*simul plura* として捉えた。多なるものが同時にあるという過ぎ去りの中での持続性が時間の本質的なものと考えられている。先にも見たようにアウグスティヌスは、徹底した「過ぎ去り」のうちで時間を考えている。しかし「過ぎ去り」だけではまだアウグスティヌスが考える時間にはならない。「過ぎ去り」の直中で、これに抗して持続し、「長さ」となるものが問題なのである。この過ぎ去りの直中で「同時に多 *simul plura*」を可能にするもの、それが時間であり、アウグスティヌスはそれを「魂の広がり *distentio animi*」としたのである。魂がこの「同時に多」を可能にしているのである。そのように「同時に多」を可能にしている我々の在り方の源とも言えるものは、この時間の根における、世界の「同時に全て *simul omnia*」というものに叡智的被造物が現臨していることである。叡智的被造物は、他の被造物に先立ち、この全てに立ち合い、現臨しているのである。現実の我々の時間の経過のうちでは、過ぎ去りの中で、多が少しずつ現れ、展開されるのであるが、我々はこの「過ぎ去り」の各々を「魂の広がり」において受け止め、包んでいる。この広がりには、過ぎ去りゆく個々のものに先立って開かれている「広がり」である²⁰⁾。この個々の過ぎ去りゆく事物に先立って、これを受け、包む「広がり」がアウグスティヌスの時間の定義で問題にされているのである。ところで最初の創造の六日においては、「同時に全て *simul omnia*」であると言われている。そして「同時に全て」という場に叡智的被造物が居合わせ、現臨する *praesentare*。ところで我々もこの叡智的被造物としての残響をうちに持っている。過ぎ去りの中で、*simul plura* としての魂の広がりを持ち、そのようにして時間を所有することにおいてである。魂はこの「同時 *simul*」を *distentio* として、時間の中でおぼろに再遂行するのである。

七

或いは次のような批判が述べられよう。アウグスティヌスが『創世記逐語注解』で述べる最初の六日（ないし七日）は、まだ時間が流れる以前のことであり、種子的理法の応用の問題であり、時間の本質の考察には関わりないと。確かに時間が単に可變的世界の一特性の問題にすぎないのなら、この批判も妥当するかもしれない。しかし筆者は時間の本質は可變的世界に対する精神の関わりの問題であると考え、それを抜きにしては、時間の本性は考えられず、アリストテレスもアウグスティヌスもその点を鋭く洞察していたと考える。アウグスティヌスは創造の最初の六日を、神の原創造としての「同時に全て」に対する叡智的被造物の関わりとして解釈し、ここにおける叡智的被造物を「dies」と呼んでいる。まさにこの原初的な関わりが、本来の「日」であり、日とはまさしく時間の基礎的な姿なのである。

さらに次のような異論が提起されよう。時間の本質を「同時に多く *simul plura*」とアウグスティヌスが捉えていることは確かであるが、その源は神の永遠の「同時に全て」であり、その永遠の模造²¹⁾としての時間を考えればよいのであって、叡智的被造物をことさら持ち出す必要はないと。これに対する答えは、アウグスティヌスが何故、最初の創造の六日を、叡智的被造物における神と世界への関わりとして特別に取りだしているかの意義づけに関わる。創造の六日は、被造物の全てに関わることである。宇宙、自然或いは世界の総体の問題である。しかしアウグスティヌス（新プラトン主義に影響されたと付加すべきか）の特徴は、これを単に自然、宇宙自体の被造性の問題としてのみ捉えるのではなく、第一の被造物としての叡智的被造物という視点を徹底的に貫き、この叡智的被造物の神と世界への関わりと捉えていることである。単に神の立場でもなく、また単に被造物の全体でもなく、被造物でありながら、理性をもった存在者の特有の立場を徹底して考え抜き（しかも近代的な、世界の片隅に立つ理性的存在者というのではなく、新プラトン主義の世界靈魂を容れさせた叡智的被造物として）、この特有の被造物の神と世界への「知」と「現臨」にお

ける関わりに焦点を当てている。筆者の見解では、このことが意味するのは、アウグスティヌスがこの叡智的被造物の固有の在り方のうちに、人間存在の「神と世界」への関わりの、いわば形而上学的構造、ないし存在論的可能性を探り、取りだしているということである。アウグスティヌスはこの創造の六日に、神の「同時に全て」とは異なる、被造物としての叡智的存在の独自の「同時に全て」を見ているのである。人間は、自身も刻々の過ぎ去りのうちに在りながら、なおこれを不完全ながら「同時 simul」として構成しうるのであり、これが時間の根本構造である。そしてその根拠が創造の六日に求められているのである。

創造の始めの六日において問題なのは、叡智的被造物の、神と世界に対する関わりである。これらの「日」において時間がその根本構造に還元されて問題となるのである。その根本的構造とは何なのであろうか。この始まりにおいて、世界全体が、永遠なる神との関係において問題にされているが、アウグスティヌスにおいては、通常の意味での「世界」という言葉であらわされるものとは区別された第一の被造物としての叡智的被造物に特別の焦点があてられている。この叡智的被造物は、世界全体を先ず知において包括し、かつ世界全体に現臨すると言われている。筆者は、時間の始まり、諸時間の根において、この神と世界とに関わる叡智的被造物の在り方に、アウグスティヌスが考える「時間」の根本構造があると考えている。アウグスティヌスにとっては、時間は単に「可変的世界の根本特質」というものではない。そこには根源的に魂が介在し、魂に関わる構造のものなのである。被造物が持つ現臨の秩序とは、我々が経験する時間で言えば、現在が過ぎ去りの内にあるということである。そのように過ぎ去りゆく世界に現臨しつつ、その過ぎ去りの中で多として現れる多くのものを、同時に包括する simul plura の構造こそ時間であると言えよう。その意味で、最初の六日の「同時に全て」への現臨の秩序、そしてそれに基づく知の秩序としての「夕の認識」が、過去、現在、未来に広がる、「魂の広がり」としての時間の原型であると言える。

しかし叡智的存在であることを許されたものとしての人間は、被造物に臨在

して「夕の認識」を持つにとどまらず、「同時に全て」の最終根拠としての永遠なる神の「同時に全て」を見上げる「朝の認識」を目指さねばならないのである。『告白』の時間論の最後の謎めいた次のような言葉もこの観点から理解されるべきであると思われる。「しかしあなたの憐れみは、生そのものに優っています。ご覧下さい、私の生は分散 *distentio* なのです。あなたの右の手は、私を、私の主において受け入れてくださいました、つまり一なるあなたと、多である我々との間の、人の子としての仲保者においてです。我々は、多なるものの間を巡り、多の中であって、自身多であるのです。この仲保者によって私はあなたをとらえようとしています。それはこの方においてあなたに捉えられているからです。一なるものに従いながら、古き日々から集められ、過ぎ去ったものを忘れ、生起する過ぎゆくものへではなく、前にあるものへ、分散してではなく、自らを越えて身を**延ばし** (*non distentus, sed extensus*)、分散に従ってではなく、集中にしたがって (*secundum intentionem*) 上に召してくださる方の勝利を目指して進みます」(*Confessiones* XI, 29, 39)。 *distentio* は確かに分散である。単に事物に臨在し、そこから得る事実的な、「夕の認識」だけで済まそうとすればである。アウグスティヌスが、*distentus* でなく *extensus* であろうとする時、それは『逐語注解』の言葉でいえば、創造者の永遠なる言葉に身を向けて、そこから朝の認識を得ることをめざすべきであるということである。

注

1) アウグスティヌスの時間論についての主な研究をあげておく。

J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Paris 1933.

J. Chaix-Ruy, *S. Augustin. Temps et Histoire*, Paris 1956.

E. Lampey, *Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, Regensburg 1960.

R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, 1967.

U. Duchrow, Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit, in : *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966) S. 267-288.

H. Kaiser, *Augustinus. Zeit und memoria*, Bonn 1969 (邦訳『アウグスティヌス

—時間と記憶』, 小阪康司訳, 新地書房 1990).

E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*, Leiden 1979.

R. J. Teske, The World-Soul and Time in St. Augustine, in ; *Augustinian Studies* 14 (1983) p. 75-92.

E. A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985.

F. W. v. Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt /Main 1992.

K. Flasch, *Was ist Zeit ?*, Frankfurt am Main 1993.

2) K. Flasch, *ibid.*, S. 222.

3) 拙論「超越の問題とカントの範疇の超越論的演繹」(「近代」神戸大学「近代」発行会 1995 年) 及び「超越の開明——ハイデガーのカント解釈について」(「文化学年報」第 18 号, 神戸大学大学院文化科学研究科, 1999 年) 参照。

4) 山田晶訳『告白』(中央公論社「世界の名著」14) は, この「過ぎ去り」を明確に浮き彫りにしている。改めてその読みの鋭さに敬服する。

5) 拙論「変化の自己化としての時間——アウグスティヌスの時間論の再検討」(「人間存在論」第 9 号 (京都大学人間・環境学科), 2003 年 3 月, 113-122 頁参照。

6) アリストテレス『自然学』(223 a 22-26) (森進一訳, 世界古典文学全集 16, 筑摩書房 415 頁)。

7) その意味で時間は, 可変的世界の人間固有の受けとめ方, 理解の在り方であるという立場に筆者は立つ。この視点からこの論文は書かれている。

8) 『魂の不滅』に関しては次の書参照。G. W. Wolfskeel, *De immortalitate animae of Augustine*, Amsterdam 1977.

9) プロティヌスの時間論については, 次の書参照。

W. Beierwaltes, *Plotin, Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt am Main 1967.

10) A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Göttingen 1963, S. 73ff.

11) 拙訳『未完の創世記逐語注解』(アウグスティヌス著作集 17, 教文館 1996) 参照

12) ストア派のロゴス・スペルマティコスについては, M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1970, S. 78ff. 参照。

13) アウグスティヌスの種子的理法についての説明は, 『創世記逐語注解』第五巻第四章 八—九節参照。

14) アウグスティヌスは, この創造の始めに, 後に起こる全てが原因的に置かれたと考える可能性と, 可能性の条件のみが置かれたと考える可能性を残しているが, 彼自身は後者の考えに賛成しているようである。神の意志に余地を残すためである。

15) アウグスティヌスが叡智の被造物の在り方の問題として創造の七日を考える根本のモチーフは, それが人間存在の核心に連なるからである。

16) アウグスティヌスは V, 12, 28. V, 17, 35 で別の角度からこの三つの次元について述

べている。

- 17) アウグスティヌスはこれに続く箇所 (III, 20, 32) でも、天使を理性的被造物 (rationalis creatura) と呼び、人間をも同じ名で呼び、同じ認識で完全である (et ipsa eadem agnitione perfecta est) と述べている。É. Gilson も、創造以来完全なものとして、身体に挿入される以前の人間の魂を、天使や世界と並んで最後に挙げている。É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1969, p. 268.
- 18) アウグスティヌスは人間の叡智性をその魂性に求めているのであり、だからこそ、魂の起源についての問いが彼を苦しめる。彼は第七巻全体をこの問題に割いている。アウグスティヌスにおける「魂の起源」の問題を執拗に追究してきた R. J. O'Connell であるが、『創世記逐語注解』の理解は、残念ながら表層的で平板なものに終わっている。R. J. O'Connell, *The origin of the soul in St. Augustine's later works*, New York 1987, p. 203-218.
- 19) この問題は、プロティヌスにおける世界靈魂と個の靈魂の関係にまで遡る。プロティヌスは、部分が寄り集まって全体をなすという思考を魂にもちいてはならないことを繰り返し述べていることは示唆的である。この点は拙論「叡智界に留まる魂—魂の本来性をめぐるプロティヌスの議論」(『人間存在論』第3号 465-475 頁) 参照。
- 20) ハイデガーは『カントと形而上学の問題』の中で、人間が他の存在者に対して根源的に受動的に對する、その場そのものを自らが開いていることに、人間存在の独自性を見、その場こそ根源的時間性であるとするが、同じ問題を、人間存在の有限性(受動性)により焦点を当てながら考えていると言えよう。Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1973, S. 212ff.
- 21) プラトン『ティマイオス』38 a 参照。