

「時間意識・時間認識」を追う

Enquêtes sur la "Conscience du temps"  
au Moyen Âge

© 2001-2004 Medio/Socio(Masaki. Shimazaki)

## 1. 遡及--フッサールから聖アウグスティヌスへ

"Conscience du temps" selon Husserl

"Confessions" d'Augustine - structure de "buffer"

### ◇時間と記憶

「時間とは変化のことである」。こういう命題はたびたび耳にする。学生時代などに、こういうことをめぐって議論した経験のある方も多いことだろう。一見、現代人にとってこのことは自明であるかに見える。だが、この変化という一語は何を意味するのだろうか。私たちは、モノの変化ということはどう捉えているだろうか。当然のようにすぐに脳裏に浮かぶのは、化学的、物理学的な意味での変化だ。それは観察、もしくは計算を基盤とするモノ自身の差異化ということだ。例えば観察でいうなら、記録開始時と記録終了時との間の、想定されたモノの同一性に侵入する差異である。なるほどそこには開始時の記録があり、そして終了時の記録がある。ゆえにそこに差異が見受けられるなら、モノは変化したことになる(その同一性は暗黙の前提だ)。だが、では差異が見受けられないということはあるのだろうか。観察は、そうした差異が生ずることを予め見越して行われるものなのではないだろうか。何も変化が生じえないならば、そもそも観察することの意味がない。そこには予測が介在する。

さらに、開始時の記録がなくなってしまうたらどうだろうか。そうすると、もはや変化を特定することができなくなってしまう。これは一大事だ。客観的観察という事象は、こうしていわば記録媒体とかよわい支えの上に成り立っていることになる。だがこれは実証的な観察という行為の場合の話だ。では、より日常的な観察ならどうだろうか。変化を捉えるのは私たちの認識如何にかかっている。同一の対象を見、後から再び見て(聴いて、でもよい)、あるいは見ること(聴くこと)を継続した後に、比較を行う。この場合、厳密に比較されているのは開始時に見た記憶と、終了時に見た記憶だ。したがって、日常的観察は、同一対象をめぐる記憶の上に築かれているとってよいだろう。

ところが記憶は絶対ではない。記憶もまた、明らかに、それ自体変化していく。とするならば、日常的な意味での時間というものは、記憶の変化によって導かれるということになる。時間とは記憶の変化(多くの場合は劣化だ)なのだろうか。ところでこの記憶が絶対でないのは、それを支える媒体が必要になるからではないだろうか。同一対象物を観察するという場合(より日常的な意味で)なら、一見、問題になっているのは客体と主体の関係だけであるように見える。だが、そもそも、上でも記したように、観察をするためには予測が必要だ。同一であるかもしれない、あるいは異なるかもしれない、という予測だ。予測が可能であるためには、その同一対象物以外の観察の記憶や、推論を促すような事象の記憶などが動員されなくてはならない。文献、情報、経験…それはいわば<他者による>記憶、あるいは集団的な記憶だ。そうしたものの広大な空間を背景にして、今現在問題になる観察の行為がなされるのだ。見方を変えると、同一対象物の観察(記憶の上での比較、つまり時間の析出?)には、かならず別の記憶という第三項が介在するのではない

かということだ。

第三項といってしまうえば簡単だが、それはおそらくきわめて重層的に構築されているだろう。とすれば、記憶の様態をさぐる事が、すなわち意識としての時間を問うことになる。こうして私たちはフッサールに近付いていくことができる。1928年に刊行された『**内的時間意識の現象学**』(邦訳は立末弘孝訳、みすず書房、1967-78)は、まさしくそうした問題の導きの糸だ。まずこれが一点。と同時に、一方でそうした第三項の介在をより物理的な環境として捉える必要もあるのではないかとも思えてくる。同一対象物の観察を再び取り上げるならば、観察を行うためには、まずもって対象のなんらかの同一性が前提されなくてはならない。当り前のことだが、それが完全に不定形であっては、そもそも対象として措定できないし、変化の差異が浮かび上がってこられない。したがって対象物は、物理的に、あるいは文化的に(というのは認識が問題だからだ)、個別体としてすでに析出されたものでなければならない。あるモノが個別体となるには、一つには物理的に存在しえること、次にそれに文化的な網の目がかぶせられることが必要になる。文化的にというのは、次のようなことだ。観察できるようになるためには、対象物が観察に適した環境に置かれなければならない、そうした環境は文化的・技術的な背景に多くを負っているからだ。顕微鏡がなければ微生物の動きは知りえないし、超越的存在への信仰がなければ奇跡は奇跡と呼ばれない。ここから次のような問いが出てく琉。モノ(同一の対象物とされるもの)が異なれば時間意識は異なるのではないか、ゆえに文化によって、あるいは時代によって、時間意識は異なるのではないか、異なるとしたら、どのように異なるのか、という問題だ。

#### ◇フッサールから始めよう

このように、記憶の介入と対象物の認識、つまり時間の析出に関与すると思われるこうした第三項の面から、時代を遡る形で時間意識のケーススタディを試みようというのがこれからのこのノートの主旨になるだろう。とりあえずは、一般に現代とは価値観が異なるという中世(近世以前)をそのフィールドにしたいと考えている。だがまずは、対照となるサンプルを概観しておこう。上に挙げたフッサールだ。

フッサールは上掲書において、まずは布伦ターノの「過去のものは想像によって現出する」という仮説を批判するところから始める。内的意識はそれほど単純に割り切れない、ということだろう。布伦ターノと同様に音の連続を出発点とするフッサールは、前者が想像の介入を見るメロディの表象に、継続的統一を見る。つまりAという音が継続するということは、すでにしてそれが過去化しているということになるのだ。持続の知覚は、知覚それ自体が持続することを前提とするというのである。「過去把持」と称されるこの知覚の様態は、すでにしてそれが記憶であることを示唆している。さらに、「これで全部とは思わない」という先見的予期がそこに加わり、かくしてメロディの表象が出来上がる。この過去把持は、「過去把持の過去把持へと推移」(連続的に)する。フッサールはこれを、第一次記憶、第二次記憶と呼んでいる。過去把持は、一種の配列指向を持っており、想起されるたびに、想起された「今」(過去把持にとっての「今」)に対する位置づけをもっている。つまり、現時点での今において過去把持されたものは、常にその今を指し示しつつ過去として記憶される。したがって想起される際にも、その過去は、それが指し示していた「今」とともに再現前化する。

ここには二つのポイントがある。一つは、第一次記憶と第二次記憶という構造だ。両者は連続体をなしているとされるが、とはいえ分析で析出されるのは、二様の蓄えられ方があるということなのだ。前者は現代の情報工学でいう一種の「バッファ」に相当する。前記憶的な記憶領域といってもよい。知覚は一度そこに置かれ、その後、そのバッファと記憶領域本体に格納される。想起の場合にも、一端はそのバッファに書き出され、それが知覚の印象となって現前化するという構造になる。要はコンピュータさながら、バッファを介して出し入れが行われるということだ。もう一点は、記憶の表象が、その記憶にとっての「今」に対する指向をもっているということだ。それゆえに、想起において配列が呼び出しやすくなるというわけだ。これもまた、インデックスの考え方、あるいはプログラム言語のポイントの考え方に近いものがある。

この、いわば情報工学的な構造はどこに由来するのだろうか。フッサールの同書は、原初が1928年に出ている。時代的には、フォン・ノイマンがプリンストン大学(そこでコンピュータの基礎となる研究が行われる)に赴く直前だ。フッサール自身も数学的基礎があり(1882年には数学論文でドクターを取得している)、訳者のあとがきによれば、時間意識の問題はすでに初期の数学を扱った論考の中に萌芽があるという。当時の数学状況については皆目不明だが、当時はまた機械が隆盛を誇った時代でもあり、そうした記憶の構造論を、例えば蓄音機などがもたらした新しい社会的・集団的体験の個人への投影として論じてみたい衝動にも駆られる。だがこの点は保留にしておこう。さしあたっては、もう一つの可能性、つまりそうしたバッファと指向性という発想が、より古くから受け継がれてきたものである可能性に目を向けることにしたい。こうして私たちは、聖アウグスティヌスに出会うのだ。

#### ◇『告白録』：拾い読み

というのも、フッサールの『内的時間意識の現象学』の序論は、次の一節から始まるからだ。「時間的意識の分析は古来、記述的心理学と認識論の十字架である。ここ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アウグスティヌスであった。『告白録』第11巻の14-28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びとによって研究されねばならない」(p.9, 一部表記変更)。

アウグスティヌス(354-430)の『告白録』は、その半生を回顧しつつ神を讃えようとするいわば自己内対話だ。第10巻あたりからは、その鋭敏な内省が弾みをつけていく。まずは記憶についての言及を拾っておこう。「人はかようなもの(事物)を外部を介して認識する。私という内部、私という魂は、私の身体感覚を通じてそれ(事物)を認識した」(1)。それはやがて記憶へといたるだろう。「私はわが性質(自然?)をも超え、私を創りしものへと梯子を登ろう。そして記憶の広き野へといたるのだ。そこには、運び込まれたありとあらゆる感覚的事象の、数え切れないほどのイメージの宝庫がある。そこには、われわれが認識するいっさいが運ばれる。感覚が得るものは、増減されたり、なんらかの変化を受けるだろう。その他、忘却がいまだ吸収し埋めてしまっていないものは、そこに入れられ、置かれるのである」(2)。

そして次の箇所には、想起の連続性が言及されている。「他のもの(記憶にあるもの)は、呼び出されるままに、容易に、滞ることなく、次々に示される。先に来たものは後からくるものに場を空け、場を空ける側は保管され、私が望む時に再び現れるのである」(3)。ここにはすでに、保管

場所と呼び出される場所との区別が示唆されていると考えられる。先行する記憶表象は後続する表象に「場を空ける」(cedere)。また、記憶されるものは、例えば単語を意味する音声を聞く場合、その音の感覚的イメージ(いわば聴覚映像か)ではなく、その単語の意味そのものなのだとも述べている。「その音が意味する事物そのものは、いずれかの感覚に到達したわけでもなく、私の魂を除いて以外、どこかで見たわけでもない。そして記憶には、その(事物の)像ではなく、そのもの(事物)が記録されたのである」(4)。よく知られているように、アウグスティヌスは新プラトン主義の影響を受けており、記憶の構造についてもそれは見てとることができる。とりあえずここでは、記憶を二段階で捉える姿勢さえ確認できればよしとしよう。続いて今度は時間論についても、いくつかの箇所を抜き出しておこう。

キリスト教の時間が直線的に流れることはよく指摘されていることだ。神の時間は永続する現在とされ、対する地上の時間は継起的・直線的に並ぶのだ。「時間においては、すべてが現在であるということはまったくない。すべての過去は未来によって追われ、すべての未来は過去に続き、過去と未来のすべては、永遠の現在であるものによって創られ、そこから奔出する」(5)。永遠の現在とは神にとっての時間のことであり、人間には継起する時間しか与えられていない。地上の時間は、過去から現在を経て未来へと移行行く。移行行かなければすでにしてそれは時間ではないことになる。次にアウグスティヌスは時間の長さということの問題にし、長短は現在においてのみ図られる(感覚的に、ということか)とする。過去はすでにここにはなく、未来はまだここにはないのだから、その長短はそもそも問題にできないのだ。よって『過ぎ去った時間は長かった』などとは言わないようにしようと言う。「(…)そうではなく、『その現在は長い時間だった』と言おう。というのも、現在であった時に、それは長かったのだから。まだ過去になっておらず、非在となっていない、存在していたがゆえに、それは長いということがありえたのだ」(6)。そして現在が長いと感じられるのは「時を知覚すること、測ることが与えられているから(datum enim tibi est sentire moras atque metiri)」だ。現在は知覚に結び付いているが、過去へと去った現在はもはや現在ではなく、それは記憶によって担われる。となると現在というものは一定の幅をもってはなくてはならない。つまりそれは、すでにして過去把持されているということになる。「意識によって時間を測る時、われわれは過去になりつつある時間を測るのである。(…)時間は過去に移る時、意識され測ることができる。過去に移ってしまえば、それは非在なのであるから、測ることはできなくなる」(7)。

過去と未来は非在であり、前者は記憶表象として、後者は記憶にもとづく概念としてあるのみだ。現在は存在するが、それは過去把持としてのみ意識される。アウグスティヌスはこの過去把持としての現在を、他の二つの時制に対しても適応する。「おそらく次のように言うのが適切だろう。時間は三つある。過去の現在、現在の現在、未来の現在である(sed fortasse proprie diceretur : tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris.)」。しかしここで再び長さの問題を持ち出して、アウグスティヌスは逡巡する。時間の長さを比で捉えるような場合、それは一つの空間を測っていることになる。それはどのような空間なのか。それが時間の本質ということになるだろう。時間は太陽や月の動きでもなければ、身体の動きでもない。ではそれは何か。アウグスティヌスはそれを「広がり(distentio)」だとしている。「ここから私は、時間とは広がり(distentio)以外にはないと考える。だがどのようなものの広がりなのかはわからないが、それが魂(精神)そのものの広がりでないならば、驚いてしまうだろう」(8)。現在が過去として、一定の広がりとして精神に捉えられる。そこでこそ時間は測られるということだ。記憶の二重構造と、時間とが、ここでは確かに一

つに繋がっていると考えられる。

以上、『告白録』の時間論のほんの輪郭だけをまとめてみたが、ここで興味深いのは、神の永遠の現在と、地上の過去へと去り行く、よってすぐに消えてしまう現在との対比だろう。後者においては、記憶はその消失を補うがごとき機能であるように捉えられている(と言ってよいだろう)。過去把持はすでにして精神の産物であり、記憶もまた精神の産物であり、そして精神は神に由来するものとされる。ということは、大まかな図式で理解するなら、時間の意識、あるいは記憶は、ここで神によって媒介されていることになるだろう。

だが、では神の一元的時間(それは時間ではないとアウグスティヌスは言うが)から、いかにしてこの記憶の二重構造が導かれるのか、という問題が出てくる。そこには何か別の契機がありはしないのか、ということだ。そしてまた、アウグスティヌスが時間の考察をめぐらすこととなったそもそもの契機はどこにあるのか、という問題もある。というわけで、この拾い読み作業はもう少し続けていかななくてはならない。これは中世を通じての時間意識の変遷について追って行くための準備作業だけれども、もう少し続ける必要がありそうだ。

注：

1. 10巻、6章、"Homo interior cognouit haec per exterioris ministerium ; ego interior cognouit haec, ego, ego animus per sensus corporis mei."
2. 10巻、8章、"Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensus inuectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque uariando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepeliuit obliuio."
3. 同、"Alia facilliter atque inperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur, iterum cum uolueo processura."
4. 10巻、10章、"Res uero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque usquam uidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas."
5. 11巻、11章、"nullum uero tempus totum esse praesens : et uideat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere"
6. 11巻、15章、"sed dicamus << Longum fuit illud praesens tempus >>, quia cum praesens esset, longum erat. Nondum enim praeterierat, ut non esset, et ideo erat, quod longum esse posset"
7. 11巻、16章、"Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur ; (...) Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest."
8. 11巻、26章、"Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem : sed cuius rei

nescio, et mirum, si non ipsius animi."

(Text: 2001年11月)

## 2. プラトンの系譜--ポエティウス、アベラルーへ

Augustin : temps structuré autour du "passé" ?

Boèce et Abelard : l'éternité comme un passé

### ◇プラトン主義

前項では、アウグスティヌスが考察した時間概念が、仮構された二段階の記憶を基礎として構成されていることを簡単に見た。とすると、今度はこのような構成の出自を検討してみたい。一般に、アウグスティヌスは同時代に復興したプラトンの思想から影響を受けているとされるが、それとこの二段階記憶による時間構成とはどう関わるのかを考えてみないわけにはいかないだろう。

まずは当時のプラトン思想の流布について、**ピーター・ブラウン『古代末期の世界』（宮島直機訳、2002）**をもとにしごく簡単に概観しておく。3世紀末ごろ、東ローマ帝国には、キリスト教が浸透する一方で「ヘレネス」（ギリシア至上主義者）たちが活躍し、古典古代の著作などを広く伝えていく。はるか後のルネサンス期に見いだされるプラトン主義も、実は古典古代のプラトンではなく、ヘレネスたちが復活させたプラトンだった（同、p.67）。可視の世界と不可視の世界をつなぐのはギリシア哲学だけだとされ、たとえばヘレネスの代表格だったプロティノスなどは、「人間の内面と外の世界を繋ぎとめることによって、自然界も魂にとって意味をもつ存在であるとした」（p.68）。ミクロコスモスとマクロコスモスの対応というヨーロッパの宇宙観は、このあたりに由来しているとされる。そうしたプラトン主義は、世界と内面との照応という形で、外部世界の視座を作り上げ、それがローマ帝国内の知識人たちに広く共有されることになったという次第である。そしてアウグスティヌスは、そのプロティヌスの熱心な読者であったという（p.71）。

### ◇アウグスティヌスを復習する

ここでは中世へと繋がっていく系譜をたどり直すことを主眼としているので、プロティノスそのものの検討には入らないで（今後の課題に取っておく）。とはいえ、上記の記述についても時間論とのからみで多少眺めておく必要があるだろう。その意味で、ここではアウグスティヌスを別のテキストを検討してみることにしよう。扱うのは『真の宗教について』という390年頃に書かれた神学論だ。これはアウグスティヌスが30代後半から40代にかけて執筆した一連のマニ教反駁書の流れの中に位置づけられるものだが、特徴としては、意志の問題や、真理の認識過程、神の一からの発出、組織論など、重要なテーマのエッセンスがまとめられている。ここではレクラム文庫版の羅独対訳本（**"De vera religione - über die wahre Religion" , Reclam, 1962-83**）で、時間論の部分を拾ってこよう。

同テキストはキリスト教を、人間の救済という観点から、プラトンの哲学が掲げた問題を継承



し乗り越えるものとして位置づけている（25-26節）。キリスト教においては、三位の思想があらゆるものに敷衍されるという（40-41節）。とするならば、当然ながら認識過程と密接に結びついた「時間認識」もまた、そうした構造の中に位置づけられるはずだ。被造物はすべからく変化を宿命づけられており、その魂すらも「時間的に」変化しうる（52節）。この変化の相こそが現世的なものの特徴なのであり、あらゆる現世のものは「過ぎ去って（transire）」しまう。

ここでアウグスティヌスは、次のような例を持ち出している。二つのシラブルを同時に発話することはできず、前のシラブルが過ぎ去らなくては次のシラブルが発声できない。最後に来る音が響いてはじめて、先行する音との関係においてフォルムが完成する（114節）。かくして、例えば歌を聴くような場合、どれかの音節だけをいつまでも聞いていたいなどと思うのは馬鹿げたことになる（116節）。現世に存在するものはまずもって感覚によって捉えられるが、一方、同一性、同時性といったものは、感覚によってではなく知性すなわち心の眼を通じて理解される（152節）。知性はもとよりそうした統一性として与えられているのであり（185節）、アウグスティヌスは無理解（知性的な）は罪であるとまで言っている。時間は愛するものをひそかに奪い去るが、そのことによって魂には渦巻く幻想と欲望とが残されるのだが、そうしたシミュラクルは危険なものだからだ。それを克服するのは知性において他にはない。

かくして知性は感覚を支える重要な契機となる。観念論的世界（プラトンの）への到達の契機だ。過ぎ去ってしまう事象を保持するものが知性となるからだ。では、この知性の構造はどうなっているのだろうか。このテキストの中では、アウグスティヌスははっきりとは述べていない。ただ、次のような重要な指摘がある。小窓が二つ横に並んでいる時、その大小は曖昧なままだが、三番目があればその大小または同一性がはっきりする、とアウグスティヌスは述べている（149節）。知性の統合過程においては、二項に対する三項目が重要な契機になるということだろうか。これは上の114節とも呼応する立場で、大事なことは、先行する知覚が記憶にリテンション（保持）されていることが暗に前提とされている点だ。ここでやや逸脱した強引な読み方をするならば、三項目が重要なのは、知覚が現在の項に移ることによって過去に送られる前項が、それだけでは項同士の関係を統合できないからではないだろうか、と考えることができる。つまり、現在（それは認識不可能な点だ）だけでは過去に送られた項を評価する参照点をなすことができず、その現在が過去に送られ、二つの過去プラス現在という形になってはじめて、先行する過去が、それに続く過去を参照点として評価されるということだ。そしてこの二つの過去（先行する過去と、それに続く今しがたの過去）への分割こそが、一時的なりテンションの場、つまり記憶のバッファの作用に相当する。

もちろん、アウグスティヌスがそのように述べているわけではない。『真の宗教について』より後に書かれた『告白録』の中では、アウグスティヌスは過去・現在・未来をそれぞれ「現在における過去」「現在における現在」「現在における未来」と捉え直したわけだが（現在を基本とする時間の分節化）、本書はというと、知的理解が「過去」を中心として構成されることが間接的に示されているにすぎない。けれどもそのように考えると、普遍相たる記憶の想起としての現世と普遍相への知性による接近、というプラトン主義的な見方の中に、この「過去」の基本構造を位置づけ直すこともできそうに思えてくる。永遠なるものは知性によってしか理解しえず、ここでは時間という広がりはない、なぜならそれは不動で、時間はつねに運動を前提としているからだ、とアウグスティヌスは述べている（272-273節）。「逃れ去るものがそうであることを止め、始まるものがまだそうっていない」という永遠なるものは、あるいは固定された現在=過

去、という風にも読めなくもないのだ。

#### ◇ボエティウス、そしてアベラールへ

アウグスティヌスについては、今後さらに別のテクストにあたることにして、とりあえず先に進んでみよう。次の世代にあたるボエティウス（524年没）は古代末期とスコラ哲学を結ぶ重要な思想家とされるが、そこではプラトン主義的立場はよりいっそう鮮明となる。ということは、時間認識についての言及もそれだけ後退するように思われる。例えば『神学論集』（羅独対訳：**"Die Theologischen Traktate", Felix Meiner Verlag, 1988**）は、三位一体論を中心として異端派への批判などを展開した論集だが、ここで鮮烈に対比されるのは多対一、つまり人間と神の差異である。「人間」という名詞は人間全体を包摂しえるとは限らないのに対して、「神」と言えば神以外の何ものも指さない（同、tractatus I, p.16）。神は場にも時にも規定されなく、人間については「昨日～だった」と言えるが、神については「常にある」と現在形で言うしかない。しかも神における現在は人間における現在とは異なり、人間における「今」が流れ去りつつあるのに対して、神の「今」は永続するのだ（p.18）。

神の時間を「永続する現在」と見る限りにおいて、そこには過去が入り込む余地がない。しかしながら、12世紀初頭に活躍したアベラール（アベラルドゥス）になると、また興味深い展開が見られる。ここでいきなりアベラールにまで飛んでみよう。『最高善の神学』（**"Theologia Summi boni", Felix Meiner Verlag, 1989-97**）の、子や精霊について論じた箇所（1巻5章）で、アベラールは神がダビデに語った言葉「私は今日おまえを生んだ（Ego hodie genui te）」について、次のような注釈を加えている。「これはつまり、『おまえは永遠にわが本性から出るものだ』という意味である。神においては過去も未来もなく、永続する現在があるのみだ。したがって今日とは永遠のことを意味する。一方、動詞が現在における過去のように完了形になっていることから、生む行為が現在において完了したことを示しており、行為が止みつつあるとか始まったとかいうことではない。過去となったものは完成し完全なものとして示されている」（p.17）。永遠という相は、完成したものとして捉えられるということだ。神の永遠は神から見れば「現在」であっても、現世から見れば完成した形、すなわち「過去」として捉えられるのである。

アベラールはこの著書は、哲学を「ベールに包まれた物言い」とし、その真の展開は信仰のうちにあるということを宣言する。アベラールにとって知性とは神の全知と永遠に共存するもの（*coaeternus*）である。そして哲学は、あくまで副次的な役割を担うにすぎない。例えば、三位一体問題を扱った同書の3巻1章では、ボエティウスを批判する形で、哲学が展開する全体／部分、前／後の分割は神には当てはまらないことを指摘している（p.166）。三位一体の話題に関連してアベラールは、神から子が生まれたという場合、哲学的な意味では前者の后者に対する先行性、および優位性が含意されてしまうが（批判対象の哲学としてアリストテレスを引用している）、それはあくまで言葉の配列（線形性）ゆえにそうなるのであって、父と子という場合には、そうした先行性は排除しなければならず、むしろ同時性を理解しなければならないとしている（pp.216-222）。優位性についてもこれを排除し、たとえば口ウから口ウの像ができるような、類から種が生成する場合とは違い、生む（*creare*、*gignere*）とは非存在から存在への導きを

言うのであって、本質における同一性を前提とすると理解すべきだとしている (pp.206-212)。

それでも父から子が生まれるのであって逆ではない。この関係性についてアベラールは、「不可逆性にもとづく先行性」 (prius secundum non conversionem) という言い方をしている。その関係性は価値判断を含むものではない。神学において父と子という場合は、力 (potentia) と叡智 (sapientia) を意味しているのであり、両者は同時にあり、本質において一致している。とにかく注目されるのは、関係の時間的配列があくまで言葉の問題とされていることだ。上述のように、永遠の相が過去として捉えられるとするならば、それは言葉を介在させて表現するからにはかならない。ここには、理解そのもの (それは永遠の相と共存する知性の働きだ) と言葉による表現との乖離が見てとれる。神の永遠と流れ去る現世の乖離ということもできるだろう。なぜそうなるのか。それは、言葉の形態と意味とが分離しているからだ。ここから、後の聖書の神秘主義的注釈などが導かれもしようし、唯名論的展開も準備されていくのだろう。今回は単に時間認識の議論に関係する部分のみをピックアップしているざっと眺めたにすぎないが、アベラールのテキストは、その後の神学的展開から考えてもきわめて重要であることが改めてわかろうというものだ。

# # # #

今回も駆け足で (それが信条なのだけれど) 時間意識・認識についてアウグスティヌスからいきなりアベラールにまで舞い戻った。アベラールのテキストにはもう一つの中世思想の軸、アリストテレスの引用もある。そちらの系譜も追ってみたいのだが、と同時に、神秘主義的注釈の系譜についても注目してみたいと思う。

(Text: 2003年03月)

### 3. 神秘主義的視座--プロティノスからボナヴェントゥラへ

Interprétation mystique : temporalisation de l'éternel

Protin : l'éternité comme envers du temps

Bonaventure : prise de la hauteur de l'éternel

#### ◇ある神秘主義的解釈

前回に引き続き、西欧中世のプラトン主義の系譜を見ていくことにする。一般に12世紀ルネサンスといわれる古典復興の動きは、大学が中心となった知的運動として捉えられるわけだが、とりわけ当時のパリが果たした役割は大きい。そのパリ郊外にはサン=ヴィクトル修道院があり、『デダスカリコン（学問論）』で有名なフーゴーを中心とする一派が集っていた。このいわゆるサン=ヴィクトル学派は、「神秘主義」の傾向をもつ一派とされている。当時の聖典解釈は、字義的解釈のほかに、寓意的解釈、象徴的解釈などをもとにしていたとされるが、神秘主義的解釈ではとりわけこの後者の二つが重要視される。あえて一言でいえば、神秘主義とはある要素を別の要素に恣意的に結びつける操作のことをいう、と理解することができる。

さて、そのサン=ヴィクトル学派から、寓意的解釈の好例を見ておこう。サン=ヴィクトルのリカルドゥス（リシャル）（生年不明、1173没）の著作『一二族長（小ベニヤミン）』だ。ここで参照しているのは、羅仏対訳書（**Richard de Saint-Victor, "Les Douze Patriarches", Les Editions du Cerf, 1997**）である。これは旧約聖書の『創世記』（29章-30章）に見られるヤコブの妻ラケルおよびラケルの姉レアから続く子の系譜を、キリスト教的な寓意によって読み解いていくというもので、同書の巻頭に収められたジャン・ロンジェールの解説によれば、そうした寓意的解釈は、すでにアレクサンドリアのフィロン（紀元前後）以来の伝統として、各人物像が表す概念には異同がみられるものの、キリスト教、ユダヤ教の双方に綿々と継承されてきているのだという。

さて、ではそのリカルドゥスの解釈を見てみよう。

姉のレアは子宝に恵まれるのに対して、ラケルは子が産めない。とはいえ、ヤコブはラケルのもとに7年いたとされる。この差異から、レアは力ある教養（*virtutis disciplina*）、ラケルは真なる教義（*doctrina veritatis*）、または前者が正義の望み（*desiderium justitiae*）、後者が英知の愛着（*studium sapientiae*）と解釈される。レアが子どもの産むことにラケルは嫉妬を覚え、侍女のビルハを代理母にすることを決める。ラケルが英知、つまり理性を表すのに対して、このビルハは想像力を表すとされている。想像力を出自とする子が、理性によって育まれる、という図式だ。一方、後にはレアも侍女のジルパを代理母とする。

いずれにしても、こうしてレアとラケルのそれぞれが子どもを得る。まずはレアが産んだ7人の子がいる。この7という数字がすでにして、徳を表していることを暗示する。生まれた子、そしてその順番は、神意にもとづき秩序立てられている、というわけだ。かくして順に最初の4人に寓意が

あてがわれる。ルベンは「恐れ」、シメオンは「苦しみ」、レビは「希望」、ユダは「愛」だ。まさにこれは神と人の関係の図式だ。ここでレアはいったん子どもを産むのを止める。

次にラケルの侍女ビルハが産んだ第1子 ダン、第2子 ナフタリ がいる。ダンは俗世のことにしか頭がないが、ナフタリは俗世の事象を通じて不可視の事象を知的に理解する。両者が生まれる順番も示唆的だ。想像力への知性の混入は、後になるほど厳格さをます、という暗示なのだ。後にダンはおのれの民を裁く者となり（「地上の裁き」）、ナフタリは美しい言葉を発するようになる（「永遠の幸福」）（『創世記』49章）。次に今度は、ラケルの子と対の関係にある、レアの侍女ジルバによって生まれた子たちが解釈される。第1子の ガド は後に強盗（世俗の追手？）を踏みつけるのだが、それをもとに、神の愛のための肉体の苦しみ、すなわち「禁欲」を表すとされる。第2子の アセル は後に豊かな食料を得るとされ、地上の喜びを、またそこにいたる「忍耐」を表す。リカルドゥスは、総じてレアの子たちには意思が対応し、ビルハが産んだ子たちに認識が、そしてジルバが産んだ子たちには行為が対応するのだと考える。したがって同じ俗世にかかわる子らでも、ダンは認識の面から律し、一方ガドは感覚の面から律するのだ。ナフタリとアセルにも同じ関係性がある。

次に再びレアが産む子たちがくる。5番目となる イサカル は、禁欲と忍耐を経た後の「真の喜び（内面の喜び）」を表している。6番目の ゼブロン は、「悪への憎しみ」に対応し、神の怒りへの「有益さ」をも表す。そして7番目となる娘の ディナ は罪を恐れる「畏敬の念」を表す。ところでこのディナは、ハモルの子シケムによって別の町で辱められる。その後シケムとの婚礼を条件つき（男子すべてに割礼をほどこす）で認めたふりをしつつ、シメオンとレビがハモル、シケムもろとも、その町を皆殺しにしてしまう（『創世記』34章）。ここから、ハモルおよび割礼に「世俗の栄誉」、シケムに「自惚れ」の寓意があてがわれている。また、復讐に出るシメオン（苦しみ）とレビ（希望）に、購いと将来の担保の意味合いが付与される。そして最後に、ラケルに ヨセフ が生まれる（!）。理性を表すラケルから生まれるのは、「分別（思慮の力）」だ。そしてまた、ラケルが死と引き替えに産んだ子 ベニヤミン が「神の観想」を示すのだ。

#### ◇神秘主義的解釈と時間

それぞれの解釈の展開も興味深いのだが、ここでは詳しく立ち入るのは控える。ここでの主眼はむしろ時間論的な視座を引き出すことだ。まず注目されるのは、ヤコブの妻と子どもたちが、救済体系の秩序にそって順番に寓意があてがわれていくことだ。教養からは順に、恐れ、苦しみ、希望、愛が、そして後には真の喜び、悪への憎しみ、畏敬の念が生まれていく。教義は想像力を介して、禁欲と忍耐が生まれ、さらには分別、そして神の観想が生まれていく。このように救済の諸段階が、前後関係として展開されているのである。

次に、本文そのものに示された、この解釈の根本的な論拠を見ておく。「聖書はいかに弱き者の熟慮に近づくか」と題された同書の第15章には、神秘主義的解釈の基本的スタンスを示すと思われる、次のような一節がある。「不可視の事象は、可視の形象によって描かれ、なんらかの魅力的な像によって、その記憶が私たちの心に刻まれる（Res enim invisibiles per rerum visibilibus formas describunt, et earum memoriam per quarundam concupiscibilium specierum pulchritudinem mentibus nostris imprimunt.）」。ここでの不可視の事象とは、当然ながら天

上の神の国を表しており、地上の人間の側からのその理解は、聖書に描かれる可視の表象を通じてなされるということが示されている。これに続く部分では、天上世界がいかに甘美であるか、ヨハネ黙示録には金銀や宝石などで飾られているように書かれているが「私たちは、そのすべてはそこになく、しかしそこにはそのすべてが懸けてなどいないことを知っている。そのようなすべては、ここでは形象 (speciem) としてあるのではなく、すべて比喻 (=類似: similitudinem) としてあるのだ」とある。

完全性 (あらゆるものが欠けていない) を現世の人間が理解するためには、現世の事象による比喻で接近していくしかない。完全なるものは、こうして人の理解力にとって理解しやすいように分割される。そして当然のように、それは時間の連鎖の中に投げ込まれていく。リカルドゥスの『一二族長』では、救済の体系 (無時間な、構造的な) は、族長となる人々の生まれる順番をもとに、時系列的に展開されたものとして解釈される。こうした解釈においては、天上世界と現世との対比はいちだんと際立ったものにならざるをえない。かくして時間に関しても、天上世界の永遠と、現世の移りゆきやすさが明瞭に対比されることになる。

#### ◇プロティノスの時間論

天上世界の永遠という概念は、そもそもどういう論拠で語られているのだろうか。やはり興味深いテキストはプロティノスの『エンネアデス』3巻7章の「永遠と時間について」だろう。プロティノスは3世紀の新プラトン主義者で、その影響はアウグスティヌスを始め、中世盛期のスコラ哲学にまで及んでいる。その「永遠と時間について」(ここでは主に、希独対訳および注釈書 ("Über Ewigkeit und Zeit", Klostermann, 1995) を参照する) が興味深いのは、まずもって、「永遠」なるものがどう析出されるのかという問題を取り上げているからだ。これは当然時間の認識論と関係してくる。

プロティヌスがまず第一に問うのは、「永遠」がいかなるものに依拠して定立されるかという問題だ。仮にそれを知解 (知的理解) 可能な実体として考えたところで、「永遠」はそれと一致しない。普通、知解可能な実体は、部分から成る総体であるのに対し、「永遠」はあくまで全体としてしてあるのみだからだ (2節)。それは生命の総体を言うときのように、連続するものの総体、同一体として考えられるのだ (3節)。しかしながら、それは知解可能なものの中から析出されてこなくてはならない。では、その元はいったいどこにあるのか (4節)。一方で「永遠」は崇高なものとして神と同一視される。同時にそれは、無時間的に続く生命とも同一視される (5節)。「永遠」は「それ、これ」と名指しできるものではなく、前後の関係すら伴わない。そこにあるのは「ある (est in)」という確かさだけだ。ところが「ある」だけでは実体を表すことになってしまい、それを避けるために、「常に (aei)」が「ある (in)」に不可されて「aion」となるのだが、それは本来「真にある」という意味なのだ (6節)。

ここまでが前半のごく大まかな概要だが、こうしてみると、この論ではどこか、永遠は「総体としての現在」として描かれているように思われる。つかみどころのない現在の一瞬こそが、永遠という相で捉えられているのだ。とするならば、時間はそれに対立するものとして現れて来ざるをえないだろう。

プロティヌスは6節の後半ですでに、時間の中に存在するものが、永遠とは相容れないことを指摘している。永遠は時間の中に始まりを持ってはいない。永遠は時間の向こうにあるのだ。その上で、では、そのように接点がないものを私たちはどうやって理解するのか、そもそも時間の中にあるとは何で、永遠にあるとは何なのか、とプロティヌスは問う。時間は運動なのか、動くものなのか、動きに与るものなのか（天体の動き、天球、尺度）（7節）。時間はまずもって運動とイコールではない（時間は運動の外にある）。運動は止められるが時間は止められない。天球に関して言えば、それは位置によって速度が異なる（外縁は同じ時間により速く移動しなければならない）。また、仮に時間が運動に属する尺度（運動が及ぶ距離）たりうるとしても、運動が様々である以上、時間も多様であることになってしまう。こうして、上の3つの問いは否定される（8節）。このように、むしろ時間は運動の外にあって、運動を下支えしているものと考えられている。

時間の計測は、時間そのものを認識することにはならない（9節）。時間は運動に随伴すると言われるが、それは時間に先行するのか、後続するのか、同時にあるのか。先行すると考えると、運動は時間の中にあり、時間の随伴は時間の中で行われるという堂々巡りに陥る（10節）。ここから、プロティヌスの論は一転し、時間を魂の相として解釈しようとする。永遠から考えてみるならば、永遠は時間以前にあって、そこには静けさしかない。魂（psyche）は本来静謐なものだが、そこに外界の動きが像として入ることによって、すべてが運動の中に、永遠ではなく時間の下に従属するようになる。魂の間隔世界は連続しており、時間もまたその中で連続する。こうして、生命が解き放たれる際、そこには時間が関与する。かくして、時間とは、運動の中における魂であり、時間は無限（永遠）の「像」をなしている。時間は魂の外にあるのではなく、そこに内在しているのだ（11節）。天球の運動をもとに行われる時間の計測は、時間を生み出すものではなく、あくまで時間を表出させたにすぎない（12節）。そもそも、前後関係は魂において自発的に生み出される。それが生み出される以前には永遠があるのみなのだ（13節）。

時間的なものを離れた場合の魂は、静寂としてある。あえて「実存」の状態といってもよいかもしれない。それが感覚を受け取る、つまり現世の中に投げ込まれることで、連続する無限の運動の像が生じ、その総体の像として時間が浮かび上がる。それはいわば永遠の裏側をなして、時間の浮上とともに、永遠もまた浮上する。プロティヌスの論においては、時間はプシュケーを舞台として永遠に繋がる感覚表象の連鎖としてある。そこからまた、総体としての「永遠」の概念も析出される。永遠と時間とを単に二元論的（狭い意味での）に対立させるのではなく、それを表裏の関係として肯定的に捉えているところが、とりわけ注目される。というのも、ここでの時間は「永遠」を介して、いってみれば絶対的「現在」を介して、解釈されているからだ。想起、つまりは過去をベースにした時間の捉え方とは異なる、現在をベースとした時間の捉え方だ。

#### ◇ボナヴェントゥラへ

だが、こうした時間の捉え方はその後受け継がれていくのだろうか。ここでリカルドゥスとほぼ同時期の著名な思想家を見てみることにする。フランシスコ会のボナヴェントゥラだ。一般にボナヴェントゥラは、アウグスティヌスや偽ディオニュシオスなどのキリスト教的新プラトン主義を形象しつつ、多少距離を取りながらもアリストテレス哲学をも取り込んで、フランシスコ会の

学問研究の王道を築いた、とされている。そのボナヴェントゥラに、「世界は永遠から生み出されたか、それとも時間においてか (Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore)」という一文がある。これを見てもいいことにする (参照するのは、羅独対訳本 "Über die Ewigkeit der Welt", Klostermann, 2000)。

ボナヴェントゥラの議論は運動をめぐる哲学 (アリストテレスを中心とする) の議論から出発する。あらゆる運動は、瞬間もしくは時間において始まる。しかしそれは世界の以前にはありえない。したがって世界に始まりはない。また時間が産出されたとしても、それ以前にも時間はあり、かくして時間にも始まりはない。神だけがその原因として十分であり、世界も時間も始まりはない—これが哲学において展開される議論の骨子だ。これに対する異論として次のような論が展開される、天動説における周期は加算可能であり、永遠は加算とは無縁だとするのは間違いである。また始まりがないものは秩序が存在しないことを意味するが、それもありえない。世界に始まりがなければ、天球の回転は永遠だが、そうなると変化の生じる余地もなくなり、何も変転しえないことになるが、それもありえない。そもそも限定的な存在 (被造物) は永遠を理解できないとされるが、天球の動きはごく普通に理解される。また無限のものとの限定的な存在は共存できないというが、人間は確固たるものとして存在している。また、非在であったものが後に存在するということは永遠の中ではありえないが、実際にはそれも現実のものとしてある。

結論はこうだ。そもそも運動の始まりは自然にではなく超自然的に与えられる。運動はかならず外部から与えられる。始まりの運動は神からだ。時間については、時間の産出は「瞬間」としてなされると考えられるが、瞬間そのものの中には「連続」が内包されていない。そのため二つの契機を考えなくてはならない。〈素 (essentia)〉としての時間と〈在 (esse)〉としての時間だ。前者は「今」の瞬間、運動とともに時間が始まるその起点だ。後者は運動の変化とともにある第二点としての時間だ。原因としての神については、それが自然な産出過程を経る作用としてあるか、あるいは意思と理性によってなすかの二つの場合を分けなくてはならない。そして、被造物には永遠は適切でないとして、世界には前者の過程が与えられた。したがってそれは永遠からではなく、時間において生み出されたのだ。

ここでの時間認識は、プロティノスに見られたような永遠の相 (=現実の相) との関連での議論ではなく、むしろ前回や前々回に見たような、持続的な過去把持として理解されているように思われる。〈素〉としての時間は瞬間、つまり「今」「現在」であって、プロティノス的な見方をすれば、それは永遠の相に刻まれる極小の切れ目だ。ところが連続 (=持続) を導く〈在〉としての時間を仮構したことによって、永遠の相は起点としての価値しかもたなくなってしまい、結果として時間は過去把持 (持続の) の方へと傾いていくことになる。

まるで、プロティノスの新プラトン主義における時間の議論は、中世のキリスト教神学の時間認識には受け継がれていないかのようだ。なぜだろうか？一つには、上の寓意的解釈に見られるように、不可知のものが現世の時間の中に展開するという発想が強化されているためではないか、と思われる。神からの発出という観念とプラトンのようなアイデアとが結びついた時点で、おそらくは永遠と時間とは決定的に分離していかざるをえなくなったのだろう。表裏の関係にあったといってもよい両者の間に、かくも大きな高低差が導かれた。それが、時間を現在よりも過去に結びつける契機になったのではないか。



# # # #

さて、ボナヴェントゥラは、世界は永遠からではなく時間の中で生まれたとしている。だが、これに対立する立場を唱える同時代人がいた。その一人が、アリストテレス思想とキリスト教の融合を図ったトマス・アキナスだ。次回はそのあたりの時間論を追ってみることにする。

(Text: 2003年07～08月)

#### 4. トマス主義の周辺

Le temps "en bas"

L'eternel selon Thomas d'Aquin

Acceptation des idée du temps d'Aristote

##### ◇現世的時間へのシフト

プラトン主義の系譜を大まかに見た前回に続いて、今回はいよいよ、中世盛期のアリストテレス受容へ歩を進めなくてはならない。前回見たボナヴェントゥラの議論では、「永遠」を起点とし、持続として捉えた「過去」をもって時間を規定していた。ボナヴェントゥラはいわゆる「アウグスティヌス派」と呼ばれる一派にいたが、それはまさにアウグスティヌスを継承する立場だった。そこでの世界認識においては、世界は時間の中で生まれたとされ、したがって時間こそが現世を特徴づける第一のものにすら押し上げられていく。ところがここに異を唱えるのが、中世最大の神学者の一人、トマス・アキナスなのである。

とはいえ、トマスとボナヴェントゥラは実際に論争を行ったわけではない。稲垣良典『トマス・アキナス』（講談社学術文庫、1979-99）によれば、逆に両者の間に篤い友情があったとするような伝説も数多くあるのだそうだが、史料による裏付けはないという（pp.208-209）。トマスの論敵となったのはむしろ、同じくアウグスティヌス派に属していたピツカムだった。そうした議論を受けて書かれた著作が『世界の永遠性について』であるとされる。さらには『世界は永遠か』という別の文章もある。どちらもある意味で相補的な著作だが、ここでは、前回のボナヴェントゥラのテキストと合わせてそれらも収録したクロスターマン社の書籍（"Über die Ewigkeit der Welt", Klostermann, 2000）で、後者を中心に見ていくことにしよう。

##### ◇トマスによる「永遠」の解釈

『世界は永遠か』（Utrum mundus sit aeternus）では、4つの観点から世界の永遠性が論じられる。すなわち「天上界の実体」「時間」「運動」「作用因」だ。ここでは特に2番目の時間との関わりを見ていきたいのだが、そのためにはまず、最初の議論を見ておく必要がある。それがいわば全体の骨子を形作るからだ。それは次のように展開する。生成するものが朽ちるのは、それが他に従属する限りにおいてである。原質料（類の区分をもたらず大もとの未分化状態）は他に従属するものはなかったはずだ。ならば原質料は朽ちることがない。したがってそれは永遠である。この明解な考え方からすれば、世界は始まりをもたず、それ「以前」は考えられないことになる。世界が無から始まったのだとすれば、世界がある場所はそれ以前は空であったことになるが、空（真空）はありえないのだ（少なくともトマスの時代はそう考えられている）。

こうした三段論法的な論旨から「世界は始まりをもたない」ということを論じた後、それとは別の視点から同じ問題を考えるという形で、2つめの時間の観点が示される。それはこう続く。時間を考えてみると、時間的な始まりは常に過去にあり、終わりは常に未来にある。つまり始まりと終わりはそれぞれ常に過去、未来としてあり、永遠にそうなのだ。しかし時間は両者の間にあ

る「現在」以外のなにものでもない。「現在」は過去の終わり（未来）であり、未来の始まり（過去）である、と定義できる（*nihil est temporis nisi nunc, cujus definitio est quod sit finis praeteriti, et principium futuri.*）(p.34)。つまり、現在は常に過去にとっての未来、未来にとっての過去であり続ける。時間は常にそういうものとしてあり、永遠にそうなのだ。かくして時間は永遠に「あった」し、永遠に「あるだろう」ということになる。

ここで興味深いのは現在の位置づけである。この議論がどこか奇妙に感じられるのは、論理関係（前後関係としての起点／終点）としての時間的連なりと、実際に意識で捉えられるような現実的な時間とをあえて混同し重ね合わせているからではないだろうか。現在は過去の終点であり未来の起点なので、論理関係においては現在は過去にとっての未来、未来にとっての過去となり、なんら問題はない。だが同時に、現実的認識においては、時間的な起点というものは常に過去のものとしてあり、時間的な終点というものは常に未来のものとしてある（現在から見て）。とすると、未来形としてあるはずの終点が過去に対して適用され、過去形であるはずの始点が未来に適用されることになる。これはいささか奇妙な状況だ。とすると、認識論上の現在は、同時に過去でもあり未来でもあるような点、ということになるのではないだろうか。そしてそれは、常にそうあらざるをえない。なぜなら、起点と終点がそれぞれ過去と未来に「永遠に」位置づけられている以上、両者がいわば表裏一体となる一点、すなわち現在という時間も、永遠にかくあらねばならないことになる。そんなことが可能だろうか？可能なのだ。過去と未来が一体としてあるような時間、それはまさに神にとっての永遠だからだ。現在を、永遠へと開かれた時間の切れ目だと捉えるならば、そこに矛盾律はないことになる。トマスは、現在を永遠の相へと開かれたものとして捉えていた可能性があるのではないか。これはあくまで一つの仮説でしかないが、仮にそうだとすれば、これは前回見たプロティノスに通じる考え方だということもできる。

さて、トマスの議論はさらに続き、もう一つ、今度は時間を流れとして捉える考え方が示される。それはこのように続く。時間を流れと捉えた場合、時間は連続したものとなり、「現在」の前には別の「現在」が置かれることになる。こうした「現在」の連なりにおいて、その流れの起点となる「現在」を想像することはできない。したがって時間は永遠と考えられるのである。これもまた、現在を永遠の相とみる視点の変形と捉えることもできそうだ。トマスはさらに、創造主と被造物との関係は因果関係のような本質的關係であり、継起的なものではないとしている。つまり、継起的だとするならば、世界以前に時間があったことになるのだが、それはありえない。なぜなら時間は運動とともにあるからだ。こうしてトマスの議論は、3番目の運動との関連へと進んでいく。運動と作用の議論はここでは詳しく見ないが、基本的には、あらゆる変化にはなんらかの運動が先行してはならず、それをたどれば永遠性にたどり着き、そこには意志（神の）の介在が認められ、かくしてその「永遠なるもの」を介在する運動が存在することになる、といった論が綴られていく。ここでもまた、「現在」における変化が永遠性に裏打ちされていることの示唆を読みとることができる（このあたりの問題は、上の仮説の検証作業として取り組み直す必要がある）。

トマスの論述の一般的な形式として、これらの本論の後、想定される反論が示され、それに対する反駁が展開されていくのだが、そこから興味深い点の一つ取り上げておこう。想定される反論の一つとしてトマスが取り上げている議論に、「時間が無限なら、今日のこの日の前には無限の日があったはずだ。しかし無限は過ぎゆくことがない。ならば今日の日にはいたらないはずだがそうなのはいい。つまり無限ではないのではない」(p.44)というものがある。これに対して

トマスは、現実態としての無限はありえないが、連続としての無限は不可能ではないと述べている (infinitem actu impossibile est; sed infinitum esse per successionem, non est impossibile) (p.70)。過ぎゆくもの(時間)は、なんらかの境界からなんらかの境界までを区切らなければ理解できない (transiens autem non potest intelligi nisi ex aliquo determinato ad aliquod determinatum)。こうして時間は限定を受ける。そうした限定的な時間が今の時間となる。トマスはこれを次のように言い換える。過去の時間は、先行する無限の部分から後に限定した部分を切り出したものなのだ (tempus praeteritum est ex parte anteriori infinitum, et ex posteriori finitum)。限定的な時間を切り出すために打った任意の点を基準に、それ以前の過去は無限であり(起点はないが、切り出しの点が終点となる)、切り出しの点を打った部分から現在までの時間は限定的な時間となる。未来はその逆の関係だ(限定的未来と、その後の無限の未来)。そうした任意の切り出しの点を設けることで、例えば日数の算定が可能になる。ただしそもそもの起点(切り出しの点ではなく、そもそもの始まり)にはたどり着けない。

切り出される限定的な過去は、まさに人間が時を認識するために不可欠なものなのだ。そのように限定されたものだけが理解可能であり、現実態でありうる。トマスは過去を例に語り、未来をその逆の関係として示している。このことはまさに示唆的だ。真に現実態でありうるのは過去、それも限定された過去だけでしかないからだ。こうしてみると、トマスにおいては次のことが言えるのではないだろうか。つまりこれは、前回見たボナヴェントゥラの「在」としての時間、つまり過去の持続的把握という時間の相についてのトマスの見解と捉えることができるのだ。トマスはそれが、永遠から切り出された限定的な時間であると見なしている。ボナヴェントゥラの場合、永遠は「そこから運動が始まる」起点として捉えられていた。トマスにおいては、人間の認識における起点は、永遠の中に打ち込まれる「持続の切り出しの点」なのだ。もし上で示した仮説を採択するならば、トマスにとっての切り出された時間、すなわち「過去把持」のもう一つの特徴は、同時にプロティノス的な「永遠の裏側をなす」現在を終点に持っている点にあるといえるだろう。アウグスティヌス的な系譜に連なるボナヴェントゥラと立場と、時間についての独特な解釈を示したプロティノスの解釈とが、トマスにおいて融合し直すように見える。

#### ◇アリストテレス的「時間」

仮にそうだとすれば、それはトマスの議論がアリストテレスを下敷きにしていることの帰結であると理解できる。ボナヴェントゥラの議論も出発点はアリストテレスだが、どちらかといえばアウグスティヌス派としての新プラトン主義の影響が色濃く出ているように思われる。対するトマスにおいては、重心はアリストテレスの方へと傾いていくかのようだ。「現在が過去の終わりであり、未来の始まりである」という上に挙げた一文は、アリストテレスの『自然学』の一節を出典としている。『自然学』8巻1章251bには次のようにある。「現在を抜きにして時間がありえず、また理解もできないとすれば、現在は、過ぎ去った始まりと先んずる終わりとの中間をなし、必然的に、時間は常にあることになる。というのも、時間の中にあるものの終わりの一端は、現在においてなんらかの形で存在し(というのも、現在を越えて時間の中にあることはできないからだ)、かくして現在は始まりと終わりをなし、必然的に、時間は常に両者において存在するのだからだ」(テキストは"**Aristoteles' Physik Bucher V-VIII**", **Felix Meiner Verlag, 1988**による)。現在が、終わりと始まりが一体となった点であるという考え方は、このアリス

トテレスの文章に明確に示されている。

アリストテレスの時間論はこのほかにも随所に見られる。代表的なものといえば『魂について』で時間に触れた箇所だろう。基本的には知覚や思惟などの諸相について詳述していく文章だが、そこでは次のような一文が見受けられる(430b)。「時間もまた、長さと同様、分割可能であるとともに分割不可能でもある。だからこそ、各々の半分の時間という場合に何が考えられるかを言うことはできないのだ。というのも、半分の時間というのは、全体が分割されない限り、潜在的にしか存在しえないからだ。だが半分のそれぞれを思考の上で引き離すならば、同時に時間も分離されうる。その場合、時間はあたかも長さのように捉えられている。(長さが)分割した両者から成るものと考えれば、時間においても分割した両者から成ると考えられる」(テキストは **Loeb Classical Library 288, Harvard University Press, 1957-1995**より)。時間を捉える二つの形を端的に示した箇所だ。このどちらの箇所も、上にまとめたトマスの考えに呼応しているが、とはいえそこには若干の差異も介入している。いわばアリストテレスの簡素な表現に、トマスは注解的な肉付けをほどこしていく。アリストテレスが時間についての終わりを示唆するところで、トマスは時間の起点を過去に、終点を未来に位置づけ直す。また、時間が分割できないものであると同時に分割して考えることもできるという文言を、トマスは永遠の相からの線分としての切り出しとして描き直してみせる。アリストテレスのどこか平板で簡素な物言いに、トマスはある種幾何学的な発想(空間的発想?)を持ち込んで再解釈しているかのようだ。

トマスのアリストテレスの研究が本格化するのには、イタリアのヴィテルボ滞在記以降(1267年)以降とされる。そこで知り合った翻訳家のモルベカのギレルムスがアリストテレスの著作のラテン語訳を作り直し、トマスはそれをもとに研究を進めたのだという(前掲所『トマス・アクィナス』p.187)。その後、アリストテレスの各著書の注解書が書かれる。ちょうどそれは、2度目のパリ大学着任期であり、ペッカムとの論争が起こった時期だった。その注解書の序文を集めたものがクロスターマン社から出ている("Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren", **Klostermann, 1993**)。ここでは詳しくは取り上げないが、それを見ると、アリストテレスの各著作をその思想の全体にどう位置づけるのかが盛んに解説されている。全体からの俯瞰とそこに位置づけられる個別の部分というのが、トマスの一つのテーマ系になっているのはおそらく間違いない。時間についての些末な論についても、永遠と線分的時間との位置づけを考えようとするところに、そうしたトマスのスタンスは保持されていると見ることもできるかもしれない。

#### ◇アリストテレス受容の温度差

同じアリストテレス思想を受け入れたとはいえ、トマスとボナヴェントゥラとでは、その接し方、取り込み方に大きな差がある。時間論のような、全体からすれば些細な論点を見てもそれは明らかだ。ボナヴェントゥラのきわめてプラトン主義寄りの受容に対し、トマスは注釈書を書くなど、より寛容な接し方をしているように見える。とはいえ、やはり慎重さは保っているようで、ペッカムとの論争では、世界には始まりがあるとするペッカムに対し、トマスは世界に始まりがないことと神の創造とは矛盾しないことを示すに留めている(前掲所『トマス・アクィナス』p.211)。それに対して、当時はさらにラディカルなアリストテレス受容の動きもあった。後に異端とされる(1270年)アヴェロエス派だ。アヴェロエスは12世紀に活躍したスペインはコルドバ出身のイスラム思想家で、アリストテレスの注釈書を残している。その解釈を軸にアリス

トテレスを受容したのがいわゆるアヴェロエス派といわれる人々だ。前掲のクロスターマン刊の"Über die Ewigkeit der Welt"には、そのアヴェロエス派の一人、ダキアのボエティウスによる『世界の永遠性について』も収録されている（ダキアのボエティウスについては、その出自や経歴などはさほど詳しく分かっていないようだ）。

このテキストを見てみると、基本的な議論は前半部分でまとめられている。内容は次のようなものだ。原因と結果とは同時に存在できるのであるから、永遠なるものも原因はありうる。第一原因（神の意志）と結果は共に永遠でありうる。未来が永遠であるには過去が永遠ではなくてはならない。なぜなら未来において永遠という持続をなしうる力は、過去においてその持続をなしえた力と同じものではないからだ。したがってキリスト教において言われるように未来が永遠であるならば、過去も永遠でなくてはならず、世界は永遠だということになる。時間は原初の運動につき従っている。運動は永遠に遡るわけにはいかないのであるから、その原初の運動がなくてはならず、それは永遠でなくてはならない。そしてそれは第一原因、神の意志によるものである……。

トマスの議論のまとめと取れるテキストだが、とりわけ注目されるのは、「未来が永遠である」というキリスト教的な言説を、過去の永遠性、ひいては世界そのものの永遠性を論じるために巧みに利用している部分である。未来の永遠性という、ある意味でキリスト教徒にとっての賭、試金石の1つともいべき重要な概念を、ダキアのボエティウスはアリストテレス的な命題の議論のために用いているのだ。このことから察するに、そこでの議論は、キリスト教の側にアリストテレスの議論を引き込む（トマスやボナヴェントゥラのように）というよりも、アリストテレスの議論にキリスト教を引き込むというような、逆転の姿勢を示しているのではないだろうか。アヴェロエス派のラディカルさの一端は、こうした時間論にも如実に表れていると見ることができそう（このあたりの話はより多面的に吟味したい部分でもあるが、現時点ではこれ以上の確認はできない。その検証は今後の別の課題にしよう）。いずれにしても、ここにおいては世界の永遠性が高らかに宣言され、そしてその命題は、アヴェロエス派が異端視される根拠にもなっていく。トマスはそうしたラディカルさを殺ぐことによって、アリストテレスの思想を救ったという風にも言えるかもしれない。

# # # #

世界が永遠であるという命題は、その後どうなっていくのだろうか。そして時間概念は？よく知られているように、トマス流の論理思考は、その後の一種言語学的な転回を呼び寄せることになる。そこでは実体論は背景へと退き、論理的な形式論がもてはやされるようになる。その結果、時間は一種の論理関係へと帰着させられていくように見える。だが実際のところ、そのような捉え方でよいのかどうか。次回はそのあたりの問題について見ていくことにしよう。

(Text : 2003年12月)

## 5. スコラ後期と時間論

Supplément

Manque du temps : Duns Scotus

Replissage sur la logique : Ockham

### ◇トマスの時間論への補遺

前回取り上げたトマス・アクィナスの時間認識では、現在が永遠の上に位置づけられているというのが特徴的だった。認識論上の「現在」は、永遠へと開かれた時間への切れ目ではなかったか。と同時に、無限定な「永遠」から限定的に切り出されるのが過去の時間であり、それこそが過去把持ではなかったか。こうしてみると、永遠から時間が切り出される認識論的な構図は、無限定の記憶から過去把持という限定的な記憶が切り出される構図と平行であると言えるかもしれない。少なくともトマスのテキストの中に、そうした関係を読みとることができる。それが前回の流れだった。

そもそもトマスにとっての認識とは、無限定のものに限定を加えることではなかったろうか。トマスの著作としては初期に属する『真理論』(De veritate)によれば(ここで参照しているのは、羅独対訳の抄録本**"Von der Wahrheit", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986**)、認識とは本来、認識する者と認識対象との同化のこととされる。というか、そうした同化によって認識は完全なものとなる("Omnis autem cognitio perficitur assimilationem cognoscentis ad rem cognitam") (p.8)。ところが人間においては、この内的なものと外的なものは、必ずしも一致しない。人間は一つである事象を時間の中で捉えるしかないからだ。そのことは、例えば「ソクラテスの走り」を例にして、次のように説明される。「ソクラテスの走りは一つの事象だが、魂は(…)組み合わせたり分割したりして時間と共に理解するのであり、現在、過去、未来というようにソクラテスの走りを多様な形で理解し、それにより多様な概念を形作り、その中で多様な真理を生み出すのである」("cursus enim Socratis est res una, sed anima, quae componend et dividendo cointelligit tempus (...), diversimode intelligit cursum Socratis ut praesentem, praeteritum et futurum, et secundum hoc diversas conceptiones format in quibus diversae veritates inveniuntur.") (p.36)。ここではソクラテスの走りが時間軸によって分割される。それによって、本来は一つのものが多様な形で限定を受けるのである。人間の知性は神の知性とは異なり、限定づけをなすことによってしか事象を捉えることができない。そのため人間の認識はあくまで相対的なものにしかなりえないのだ。

この限定の考え方は、認識論を越えて存在論そのものにまで至っている。二度目のパリ大学時代に書かれた『存在するものと本質について』(De ente et essentia) (参照：**"Über Seiendes und Wesenheit", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988**)では、事物の理解は定義と本質による以外にないと述べ("Nam enim res est intelligibilis, nisi per definitionem et essentiam suam") (p.6)、定義によって理解されるものが「何性(何であるかについての概念)」、一方本質によって理解されるのは、存在するものを存在ならしめる当のものとされる("Quiditatis

vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur; sed essentia dicitur quod per eam et in ea ens habet esse.") (同)。定義による理解はすでにして限定的理解だということができるが、本質もある意味で限定的だ。なぜなら、本質を構成するのは形相と質料であり、いわば形相によって質料が限定されることにより事物は存在するからである。「質料の現実態である形相によって、質料は現実存在するもの、この何ものかになるのである ("Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid.")」(p. 10)。もちろん、このあたりの話には偶有性の話なども絡んでくるため、細かく見るとやや複雑な議論になっていくが、基本線にのみ従えば、時間は制限された存在の一つの相として浮かび上がってくる。落合仁司『トマス・アキナスの言語ゲーム』(勁草書房、1991)において、時間が「存在の超越論的な地平などではなく、存在の一つのイメージとして捉えられる」(p.18)と指摘されている通りだ。このように、トマスにとっては限定こそが人間の認識の根源的特徴なのであり、時間は永遠から限定的に切り出されてくる。一方でそれは、事物の存在と表裏一体の関係にもある。したがって時間は、きわめて現世的・人間的な認識の契機をなしている。

以上のことを確認した上で、今回の本題に進むことにしよう。今回見ていきたいと思うのは、こうした永遠と時間、世界と存在といった巨視的な議論が、次の世代においてどう変容していくのか、ということだ。周知の通り、トマス以降、スコラ神学はある種の「論理的転回」を経て、次第に形式化・形骸化を深めていくのだが、そうした動きの萌芽がトマスにあったこともまた事実である。ここではトマス後の二大巨匠、ドゥンス・スコトゥスとオッカムのウィリアムに注目して、時間の問題がどう扱われていくのかをしてみることにする。両者はその論理的転回に深く関わっている。

#### ◇時間の不在：スコトゥスの場合

ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス(1265?~1308)は、トマスの次の世代に属するスコットランド出身のフランシスコ会士で、オックスフォードとパリで神学を学んだ後、その両方の地で教鞭を執り、後にケルンのフランチェスコ会神学院の長を務め、その地で没している。一般に、思想上の重要性としては、トマスが「存在の類比」を唱えたのに対して(トマスにおいては、神が有する普遍的存在を人間は直接認識できず、限定された地上世界の存在(付帯的なもの)の類比を通じてしか認識できない、とされる)、スコトゥスが「存在の一義性」を唱えた点が大きく取り上げられる。これはつまり、存在には本質的/付帯的といった区別はなく、一義的に普遍的であるということだ。知性にはそもそも(神のものであると、それを受け継いだ人間のものであると)、普遍的なものを理解する力が宿っているのだから、その意味では存在に区別をつけるいわれはない、という考え方だ。

この点については、福田誠二『ヨハネス・ドゥンス・スコトゥスのペルソナ神学』(サンパウロ、2002)がかなり綿密な検討を行っている。それによると、まずもってスコトゥスが「現在の状態にある人間の知性による自然な神認識の可能性探求の理拠のコンテクストにおいて定立している」(p.40)点が重要なのだという。神と被造物とにそれぞれ「絶対的な存在性」があるとすれば、一見両者は決定的に異なっているかのように見える(だから類比という考え方が出てくる)。ところがスコトゥスは、それを人間の知性による概念把握という観点から捉え直し、「把



握された神に関する概念は、『この本質』としての神にのみ特別に固有な理拠下におけるものではなく、共通普遍的な概念把握の理拠下において認識することができる」(p.43)としたのだという。つまり、存在論的にのみ捉えられがちな「存在の一義性」は、実は人間の側からの認識論に深く関わるものなのだというのだ。

人間の知性には次のことが可能だ。すなわち、「知恵」や「意志」といった形相的な本質概念を純粋に思考し、「不完全なものが存在すれば、それらの不完全性を除去し、『知恵』や『意志』といったような形相的本質的意味内容そのものを純粋に保持したままで、それらの概念を完全なものとして神の形相的本質規定の一つとして付加する」(p.45)のである。そうした知性認識の能力が最も完全かつ純粋に把握可能な概念(神についての)が、「無限的存在の概念」なのだという(p.47)。スコトゥスにとっての無限とは、知性による最も純粋な神の概念の理解だということになる。

このような概念把握(普遍的なものの理解)において、記憶や時間といった問題系はどうなるのだろうか?ここで『神の認識可能性について』と題されたテキスト("Über die Erkennbarkeit Gottes", Felix Meiner Verlag 2000)を見てみることにしよう。自然を越えたものへの認識について詳細に論じられているこのテキストは、上の「存在の一義性」を論じた『ペトルス・ロンバルドゥス命題注解』の最初の部分にあたる。その存在の一義性との関連で無限について論じた箇所(1巻第2部第1問題)では、無限が思惟される三つの論拠として、運動に関する哲学的推論、意志に見られる無限への指向性、知性に見られる無限への指向性が示されている。その一番目の論拠を論じた部分で、現世的な一時的運動と永続的運動とが完成度(運動そのものの)としては同一であることが記されている。「一年の間そのままの白色は、一日の間そのままの白色よりもより完全な白色なのではない。運動にどれほどの長さが伴っても、一日だけの運動よりも完全な結果となるわけではない(Nam albedo quae uno anno manet, non est perfectior quam si tantum uno die manet, ergo motus quantaecumque durationis non est perfectior effectus quam motus unius diei,)」(p.78)。スコトゥスからすれば、運動に対して時間は関与をもたらさない。存在が一義であるならば、運動もまた一義なのだ。すると逆に、ここでの無限(永遠)は、それを限定することで時間を切り出してこれるようなものではないことがわかる。時間は存在に対して、無限か限定かといった差異を生み出さない。もちろんこれは時間性そのものへの直接の言及ではないが、スコトゥスの場合、時間もまた一種の普遍概念(このもの性)として予め了承してしまっているかに見える。かくして時間は議論の俎上には載らないのだ。

記憶はどうだろうか。記憶についても直接の言及は不在のように見える。事物の認識について、スコトゥスは感覚的なもの(幻影)と知的なもの(理解)とを区分する。前者は対象物の個別性に、後者は普遍性に関与する。「像は同時に二つの表象の道理をもつのではないし、その表象可能性として二つの道理に関係するのでもない。しかし普遍と個別の道理のもとに置かれた対象物は、二重の表象の道理が必要になり、形式上二重の表象可能性の道理に関係する。(…)したがって個別の道理において対象物をみずから表象する幻影は、普遍の道理においておのれを表象することはできない。("Ergo eadem species non habet duas rationes repraesentativas nec est respectu duarum rationum in repraesentabili. Sed obiectum sub ratione universalis et singularis requirit duplicem rationem repraesentativam et est respectu

duplicis rationis repraesentabilis. (...) Ergo phantasma quod de se repraesentat obiectum sub ratione singularis, non potest ipsum repraesentare sub ratione universalis."」 (p.122)。個別の道理における対象物とは、つまりその現前するものことである。かくして「普遍と現前という二つの条件は、ごく自然に、理解に先んずる (Quae duae condiciones, universalitas et praesentia, praecedunt naturaliter intellectionem.)」 (p. 124) ことになる。現前という捉え方が（過去把持ではなしに）、すでにして記憶の問いを問題機制から外していることをうかがわせる。

このような概念布置にあっては、記憶や時間などのように、無定形の「概念的・彼岸的世界」と個別の「個別的・現世的世界」とをつなぐ媒介項は介入しえない。こうしてみると、時間や記憶についての問いの強度（どれほど直接的に、あるいは執拗にそれが問われるか）は、どうやら無限もしくは永遠といった概念の純化に応じて強まったり弱まったりするのではないか、と思われる。スコトゥスはアリストテレスに準拠しつつも、トマスとはまた違って、現世的事物（個別的存在）の評価をいっそう高めた。それにより永遠の相、無限定なもの、彼岸の世界の屹立の具合はいくぶん弱まっているのではないだろうか。今ここでこれらの仮説を検証する余裕はないが、これは今後の検証課題として取っておこう。記憶や時間の問題が再び上昇するのは、あるいは新プラトン主義を継承するルネサンス期を待たなければならないのかもしれない。

#### ◇論理空間への折り込み：オッカムの場合

いずれにしても、13世紀後半から14世紀にかけて、記憶や時間といった問題機制がやや後方に退いていくのは間違いないように思われる。このことをもう一人の思想家の事例で確認してみよう。論理的転回の立役者、オッカムのウィリアム（1280?~1347）だ。スコトゥスの次の世代となるオッカムは、やはりフランシスコ会士で、オクスフォード大学に学び神学教授の資格を得る。ところが大学側がその学説を異端視したため、オッカムはアヴィニヨンの教皇庁に呼び出され（1324年）、さらにはフランシスコ会の「清貧論争」（使徒的清貧をどう解釈するかをめぐる論争）に巻き込まれてしまう。教皇に対立する立場を支持したことでアヴィニオンを追われ、破門を受けるに至る。その後はミュンヘンで暮らし、約20年間にわたり教皇批判の論争を繰り広げた。思想的には、なんとといっても、本来不要なところに複数の実在を仮構すべきではないという立場、いわゆる「オッカムの剃刀」が有名だ。これは唯名論の立場から導かれるもので、唯名論では、個別のみが存在し、類や種などの普遍は事後的に精神の中に生まれるという考え方が展開される。

では、そうした考え方において時間の問題はどうなるのかを一瞥してみよう。主著『論理学大全（大論理学）（参照しているのは抜粋版：**"Summe der Logik", Felix Meiner Verlag, 1999.**）の第一部では、項辞（terminus：名詞や動詞といった、命題の構成要素）について、その定義と分類が論じられているのだけれど、まずもって眼を引くのは、その項辞論を貫くものとして「限定」という考え方が受け継がれていることだ。ここでの限定もまた、カテゴリーとして普遍的なものが個別的なものへと移し替えられることをいう。ただしそれはあくまで命題（文）における項辞のカテゴリーが問題なのであって、その項辞それ自体が指し示す存在そのものが直接問われているのではない。同じ項辞でも複数の表象を取ることができる。オッカムは表象

(suppositio) を大きく三つに分類する。個別表象（個々の個体を表す）、単純表象（「～というもの」という普遍を表す）、質料表象（「～という語」を表すメタ言語的意味）である（pp. 28-30）。これらが命題の中に置かれることによって、相互の関係から限定が加えられる。例えば無限定な主語が述語によって限定を加えられるような場合が考えられるだろう。そうした限定・非限定の織りなしが、全体的な論理学を形作っていくのだ。第一部71章の例で見ると、「人間は動物である」という命題（=文）の場合、普遍を表す記号（「すべての」など）があるわけでもなく否定辞（否定は非限定とされる）があるわけでもないで、「人間」と「動物」はいずれも限定されていることになる。ところが「すべての人間は動物である」になると、「人間」という項辞は普遍のカテゴリーに入るため非限定となり、「動物」もまた普遍を表す記号に続くがゆえに非限定となる（pp.68-70）。

限定において問題となるものの一つに、命題が時制を伴う場合がある。第一部72章での議論では、「白は黒だった」という命題が真である場合、「白は黒である」という命題そのものが過去の時点で必然でなくともよいが、「○○は黒」という形式そのものは過去の時点で真でなければならず、これによって主語にあたる「白」が限定されるのだとされている（pp.76-77）。時制は述語の側に関わり、これによって主語をも限定するというわけだが、時制を伴う命題全般についての考え方を見ないと、これはわかりにくい。これに関連してオッカムにとっての時制と命題の関係について詳細に論じた清水哲郎『オッカムの言語哲学』（勁草書房、1990）を見ておこう。それによると、オッカムの過去命題は、「この命題が言及する過去の事実そのものが必然的な事であったという事を言うものではなく、その事実が生起してしまった（…）今となつては、その過去命題を偽とする事が不可能であるという事を言うものである」（同書、p.176）とされている。上の例に当てはめると、過去命題（「白は黒だった」）の真偽は、過去の時点での現在命題（「白は黒である」）の真偽の必然性に依存するのではなく、その事実が生起してしまったかどうか、つまり「○○が黒」（この場合、主語には白が入る）が生起したかどうかにかかっている、というわけだ。事実として生起するという意味で、その項辞（今の場合でいえば「白」）は個別的、すなわち限定されたものとなる。もはやその場合の白は単純表象（「白なるもの」）でも質料表象（「白という語」）でもなく、個別表象（限定された「白」）でなくてはならない。

命題のレベルで見ると、命題間の論理的関係（過去命題と過去の時点での現在命題の関係）と事態の進行（事態としての生起の有無）とを分けるというのが、オッカムにおける重要な考え方なのだ（同、p.177）、それは未来命題にも同様に当てはまる。未来命題において真偽が決まるのはその命題が示す事実が未来において生起した時であり、その時点での現在命題として真偽が決まる。仮に未来における現在命題が真であるとすれば、遡ってその命題はどの時点でも現在命題として真であることになる（これは命題間の論理的関係においてそうなのであり、事態の進行がその命題が真であることを導くのではない（同、p.183））。同書ではここから神の予定をめぐる議論へと進んでいき、神にとっては未来も現前するというオッカムのテーゼを検証している。神は永遠という仕方で存在するが、そこではすべてが現前しており、神は時間の流れすべてを現在形で総覧することになり、各時点の命題は現在命題として把握される、というわけだ（p.203）。

「（…）神の言葉による世界把握のあり方を、（…）時間を座標軸として持つ論理空間上の話に翻訳した上で、時間の流れの中で、時制を付けて語らざるをえない人間の言葉に依る記述の根拠とし、こうして両者のつながりを付けたのだ」（p.203）と同書は述べている。同書が依拠しているオッカムのテキスト『未来の偶然事に関する神の予定と予知について』は残念ながら未見なの

で、ここで同書の議論を検討することはできないが、仮に同書のその結論を受け入れるなら、これはまさしく大きな転回を示していることになる。オッカム以前の構図では、永遠が時間のマトリクスになっていた。ところがオッカムはこれを逆転させ、時間を論理空間上の座標軸とし、言語による記述のマトリクスと解しているのだ。かつては永遠から切り出された一つの相をなしていた時間は、ここへきて時制として論理空間へと織り込まれ、命題を限定するものとして作用するのである。

改めて考えてみれば、永遠から切り出された時間は、現世の事象を理解するための媒介項だったとも言える。ちょうど過去把持（一時的記憶）が、無定形の広大な記憶全般と知覚との媒介項として立ち振る舞うのと同様に、時間は永遠と生きたその瞬間とを媒介するものだった。とするならば、オッカムの場合には、そうした媒介項としての時間のある意味でよりいっそう際立たせたと見えなくもない。もはや存在論ないし認識論における媒介ではなしに、あくまで論理的媒介を行う作用素として、時制という形において、時間は新たな使命を担った、ということもできるのかもしれない。けれどもその一方で、前者、特に存在論において重要な要素だった時間そのものについての考察は、大きく後退することにもなりそうだ。また、前者のうちの認識論において主要な要素をなしていた記憶という現象・作用も、はるか後方へと追いやられてしまう。時間そのものについての考察と、記憶をめぐる言説が復権を果たすのは、どうやらだいぶ先のことになるらしい……。その時、すでに世はルネサンスと呼ばれる時代に入っているのだろうか。

\*\*\*\*\*

「時間意識・時間認識を追う」というこの連作ノートは、当初はより細かく中世の様々な思想家をめぐるいくつもりだったのだが、かなり大雑把なアウトラインを描くだけに始終し、脇目もふらずに駆け抜けてしまった。なんとも腰砕けだが、振り返ってみるとたたき台としての役割はそれなりにもっていて、より深めるべき問題もいろいろ出てきているし、以前のアーティクルを別の角度で検討し直す必要も感じられるようになった。そうした様々な反省もあって、一度ここで仕切直しをすることにした。具体的には、本シリーズは「中世編」として一端ここで終了し、このシリーズで扱ってこなかった問題、特に歴史認識や語りの問題などをめぐる新たなシリーズを立てたいと考えている。また、この時間認識を追うという作業も、ルネサンス期（とそれに関わる古代）、近世などをめぐって進んでいく必要もある。そのために今後新シリーズを「ルネサンス・近世編」として立て、継続していきたいと考えてもいる。

(Text : 2004年6月～7月)