

時間論にみる一つの問題点(II)

—アウグステイヌスの時間論—

岩 本 一 夫

時間というものが論じられる際にしばしば引き合いに出されるアウグステイヌスの言葉に次の如きものがある。

それでは、時間とは何であろうか。誰がそれを易々と簡潔に説明することができるであろうか。誰が、それを言葉に表現しようとして、思考に於いて捉えることができるだろうか。だが、話をするとき、時間程身近かで熟知されたものとして言及されるものがあるだろうか。我々が時間について語るときそれを理解しているし、他の人がそれについて語るのを聞いているときもそれを理解している。

それでは時間とは何であろうか。もし誰も私に尋ねなければ私は知っている。もし尋ねられて説明しようと思うと、私は知らないのである。

Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo profertendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo

commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus.
Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaeret, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: ¹¹

この言葉は、時間というものが人間存在に固有な現象であることを側傍的に示唆するものであるとも考えられる。何故なら、scio或いはscientiaは取り分け人間の本性に関わるものと見做されているからである。確かに時間を問題にするのは人間だけであるように思われる。その意味からも、時間というものが人間存在に固有な現象であると言い得るであろう。しかし、一見皮相なこの言い方も宗教哲学的視点からは重要な問題が潜んでいるように思われる。

まず第一に宗教、哲学的観点からは、何故時間が問題となるのかという疑問である。仮りに哲学というものが、人間理性による真理の探究であるとすれば、哲学にとつて時間が不可欠な問題であるに留まらず、逆に時間そのものが哲学を限界付けると思われる。何故なら、理性認識は時間の中で、時間秩序に従って行われるからである。しかし、宗教に於いては知るということが必ずしも時間の中で得られるとは限らず、時間秩序に従わない場が存している。その場から見ると、哲学とは異なり、宗教では時間を問わない方がより重要な局面が存在するのであって、その限りで、時間が問題となるということ自体が、人間存在の位置付けに関する根本了解を表明していると思われるのである。従つて、本論は「時間とは何か」というその本質解明を意図するものではなく、この根本了解を問う問題意識を「宗教哲学的」と名付けている訳である。

更に、仮りに時間というものが人間存在に固有の現象であるとしても、

必ずしもそれを人間規定の本質的構成要素であると見做すとは限らないという問題である。工学部紀要 Vol. 7, No. 2, 1984 に発表した拙稿「時間論にみる一つの問題点(1)」で指摘した所謂「外的時間」と「内的時間」である。この二つの時間の区別をここでもう一度確認しておきたい。

「古来よりの種々多様な時間論を概観するに、人間存在の位置付けとその関係から見た場合、大略二つの傾向があると思われる。その一つは、時間というものを人間存在の外に実在的にあるものとしてその本質を問い求め、人間との関係を二次的なものと見做すものである。これを便宜上、外的時間と呼んでおこう。もう一つは、時間が人間存在の外に実在的にあるものとは認めず、それが人間存在の本質的構造に関わるものとして、内的意識構造に帰属させるものである。これを内的時間と呼ぶことにしよう。」²⁾とある。

この区別に基づいて、外的時間の例としてプラトン、アリストテレスの時間論を考察した。プラトンの時間概念「宇宙を秩序付けると同時に、一の内に留まる永遠を写し、数に即して動く永遠的似像」³⁾にせよ、アリストテレスの「より前とより後に関する運動の数」⁴⁾にせよ、共に時間が設定される場そのものが必ずしも人間存在の内側であるとは限らないことを示しているのである。この場合は、各哲学者の論理体系に依拠するというよりも、むしろ、人間存在の位置付けに関する共通の根本理解に依るものであると思われるのである。その限りでプラトン、アリストテレスの外的時間は、ギリシア古典期のそれを如実に示すものであることを考察した。とすれば、次に内的時間のそれを考察しなければならないであろう。⁵⁾

時間というものを人間の内側に指定する時間論は、カントの『純粹理性批判』に於けるア・プリアリな直観形式を初めとして、ベルグソンの

意識の諸状態がとる形態としての純粹持続、フッサールの内的時間意識の現象学、ハイデッガーの現存在の実存性の根源的存在論的基礎に到るまで、近世以来西欧の諸哲学に認められるものであるが、古代ギリシアには見出だすことができない。勿論、これら西欧哲学者たちの時間論の相違については各々詳細に検討されなければならないことは言う迄もない。唯、ここでは、内的時間と外的時間との区別に関する先の問題意識よりすれば、ギリシアの時間論には見られない人間存在の内側に時間を設定する一つの系列が指摘されればよいのである。仮りにこのような系列が認められるとすれば、その系列には、人間存在の位置付けに関する共通の根本理解が潜んでいると思われるし、それが何に由来するかが問われなければならないと思われるからである。時間論をこのような問題意識から検討するとすれば、時間というものを内的に捉えた最初の思考としてアウグスティヌスの時間論を取り挙げなければならないであろう。

二

アウグスティヌスはその著『告白』Confessionum Libri XIII の第十一巻に於いて独自の時間論を展開しているが、内的時間論としてはこれが最初のものではないかと思われる。『告白』は自らの過去と現在の罪を公に告白することによって、神に到ることを目指すもので、アウグスティヌスの言葉で言えば、「神よ、あなたを呼び求めることとあなたを讚美すること、又あなたを知ることとあなたを呼び求めること、どちらが先であるのか、私に知らせ悟らせて下さい。」Da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. といふことである。⁶⁾

「讚美する」と「laudare」、「知る」と「scire」、「呼び求める」と「invocare」の三つは、彼にとつてのキリスト教信仰がこの三つの統一の内にあることを示唆するものであると思われるが、ここでは二つの問題点に留意したい。一つは、かかる「告白」が何故時間論の考察に到るのか、という点である。言い換えるならば、先にも示唆した如く時間論は scire の領域に属するとされている訳であるが、キリスト教信仰の中で scire は何故、laudare と invocare と共に並べられて、その統一が求められるのか、という問題である。ここにはキリスト教信仰に於ける「知」scire に対する特異点があると思われるし、翻つて人間存在の位置付けに関する特質を開示するものであるとも思われるのである。

もう一つの問題点は、右の問題と関連するのであるが、scire と intellegere の区別である。この言葉はそれぞれ scientia と sapientia に対応するものであるが、sapientia の動詞形 sapere は本来「風味がある、味がする」の意であつて、「他によつて、ある考えを吹き込まれる」という意味では比喩的に用いられるので、scire に対するものとしては用いられない。例えば、「マタイによる福音書」第十六章第二十三節では、Vade post me Satana scandalum es mihi, quia non sapis ea quae Dei sunt sed ea quae hominum, とある。ea quae Dei sunt と ea quae hominum がそれぞれ scientia と scientia に対応するのであるが、これらは共に「知」「智慧」と訳されることがある。しかし、scientia と sapientia は次的に異なる場に属するものであつて、厳密に区別されているのである。厳密に区別されなければならないものはあるが、その根は一つである。即ち、天地を創造した神に発するものである。言う迄もなく、ギリシアに於ける「智慧」は philosophia の sophia であるが、これは後に scientia に同化吸収されていくことになる。それ故、近世西欧自然科学者たちは、

「科学」science と「哲学」philosophy を殆んど同じ意味に用いているのである。例えば、ニュートンの『プリンキピア』は『自然哲学の数学的諸原理』Philosophiae Naturalis Principia Mathematica と副題されているのであるが、このことは又機会を改めて考察されなければならないであろう。

この scientia と sapientia の次元的原理的区別に基づいて、時間論が scientia の場に属すると言ふことは、それ自体が、時間の問われる場というものを限定付けていると言ひ得ると思われる。即ちそれは被造物の世界と言ふことであるが、とすれば、sapientia の場では、時間が問われないう、問題にならないとも考えられる。言い換えれば、時間というものが、scientia 或は philosophia の領域では、「問題である」として常に「ある」が、宗教哲学的領域では時間というものが異なる次元を開示すると思われる限りで、その考察の必要性があると思われるのである。

三

アウグスティヌスの『告白』第十一巻に於ける時間論は二重の構造を持つてゐる。その一つは時間というものが見出だされる場の考察と、もう一つは「時間とは何か」という問自体に対する考察である。

まず、「場」の問題であるが、天地創造の理解を求めたアウグスティヌスは、「神は天地創造する前は何をしていたか」というマニ教的疑問に答えるべく時間の考察を展開する。時間というものが、未来から過去へと移ろい行く運動である限り、その本質が真に永遠である神には時間はないのであり、「以前」antequam という時間概念を含む問そのものが不可能であるとして、「時間そのものも、あなたが創られたものであり、時間を創る以前には、時間が過ぎ去るということもあり得ないのである。」[1]

ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. と結論づけている。「初めに神天地を創り給えり」In principio creavit Deus caelum et terram. という創世記冒頭の「初めに」in principio は天地の「初め」であると同時に時間の初めでもあるから、「被造物なしには、いかなる時間も存在し得ない」*nullum tempus esse posse sine creatura.*¹¹⁾ ことになる。とすれば、時間から見た場合にも二つの全く次元を異にする場が考えられていることになる。即ち、全てが「同時に」しかも「永遠」*simul ac sempiternae.*¹²⁾ 或いは「常に現にある、永遠性」*semper praesentis aeternitas.*¹³⁾ としての神の原理・領域と、「時間と変化」*tempus et mutatio* の入り込んだ被造物の領域との厳密な区別である。アウグスティヌスに限らず、この区別はキリスト教信仰に基づくあらゆる思索に見出される重要な構造である。確かに厳密に区別されなければならない。しかし、天地が神の創造に依ると言うことは、全ての存在が神に発する限りに於いて、神のものであり、神に秩序付けられている。その限りで言わば、非連続の連続とも言うべき、一種の逆説とも言うべきものを常に包含しているのである。キリスト教がヘレニズム世界の中でギリシア哲学の概念と論理を吸収同化することによって異教徒に対していったという外的・歴史的理由とは別に、この構造自体が *scire*、或は *scientia* を必要とした理由ではないかと思われるのである。従って、時間と言うものが問われている *scientia* を神のそれと比較して、「我々の知は、あなたの知に比べれば、無知である。」*et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est.*¹⁴⁾ という告白は、連続から見た非連続の表明であると思われるのである。逆に言うならば、*scientia* は非連続を連続にすることは出来ないものであつて、そこに *sapientia* の重要性が知られるのである。 *sapientia* によって非連続が連

続になった時には、時間のない永遠が場であるとも言い得るし、時間概念に則して言うならば、時間秩序の否定としての「後なるものが初め」にもなるのである。『ヨハネによる福音書』の冒頭部のロゴス論は、『創世記』冒頭の「初めに」*in principio* と呼応して、この逆説構造を示唆するものであると思われる。

「永遠」という言葉は、一般的理解に従えば、二種の永遠が考えられる。即ち、時間の否定に立つものと、時間上のその二つである。先に引用した「常に現にある、永遠性」という言葉が示唆する如くアウグスティヌスは、二種の永遠の内、前者のみを認めて、後者は認めない。「真の永遠と真の不死」*vera aeternitas et vera immortalitas*¹⁵⁾ が存在するのは時間というものが無い場に於いてであると言う。これも又、時間上の永遠を認めることは、連続を認めて非連続を霧消させることになるからである。例えば、プラトンは既にこの二種の永遠を取り挙げて、イデアに於ける永遠を「全永遠を通してあるもの」*ἡ πάντα αἰώνια ἔστω ἴου* と、時間の永遠を「あつたし、あるだろう」*γεννητός τε καὶ ἄνωγει εὐγενής* と言っている。¹⁶⁾ 言い換えるなら、「数に即して動く永遠の似像」としての時間上の一種の永遠は、「自然」*φύσις* からイデアを連続させている限りで、非連続が排除されているのである。従つて先の考察に基づいて言うならば、非連続のない連続の世界観では *scientia*、即ち *φιλοσοφία* のみで充分であつて、次元を異する *sapientia* を必要としないのではないかと思われる。

四

アウグスティヌスは、時間と言うものが天地創造と共に神によって造られたものである限り、被造物と共に在って、神には時間がないという

ことを考察した後、では一体、時間とは何であるのか、と歩を進める。時間が長いとか短いとか、二倍であるとか三倍であるとか言われるが、何が、何で測られるのかを糸口としてその本質が考察されている。通常、過去・現在・未来という三つの時間が語られるが、未来はまだ存在しないし、過去はもう存在しない。現在は、もし少しでも幅のあるものであれば、その内に過去と未来を含むことになるので、「どんな広がりも持っていない」*praesens autem nullum hatet spatium*¹⁷⁾となる。

このような糸口と推論過程から、過去・現在・未来に関するよく知られた次の如き規定に到る。

時間は三つ、過去であるものについての現在、現在であるものについての現在、未来であるものについての現在の三つがある。実際、これらは魂の中で三つのものであるであって、他の所でそれらを見ることはない。即ち、過去であるものについての現在が記憶であり、現在であるものについての現在が注視であり、未来であるものについての現在が予期である。

*tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.*¹⁸⁾

言い換えるなら、日常的に語られる過去・現在・未来の三つの時間が存在するのではなく、現在だけがある。何故なら、「ある」と言われるものは如何なるものであるにせよ、唯現在あるものでなければ存在し得ない。¹⁹⁾しかし、もし現在が如何なる幅も持ち得ないものだとすれば、現在

としてあるとはどうして可能であろうか。この問に対する回答は、現在があるのではなく、時間を考えている魂 *anima* がある、ということである。従って、時間は魂がなければ、何ものとしてもないのであって、「魂そのものの延長」*distentio ipsius animi* であり、「私の魂において時間が測られる」*In te, anime meus, tempora metior.*²¹⁾となるのである。つまり、時間というものが、「ある」「存在」の地平で捉えられているのであるが、「ある」「存在」の地平では時間が「ある」のではなく「魂がある、存在する」とすれば、これは正にデカルトの *Cogito ergo sum* を思い出させる。事実アウグスティヌスはデカルトの *Cogito ergo sum* の先駆者として見做されており、彼の諸著、『自由意志論』*De libero arbitrio* 第二巻第三章、『神の国』*De Civitate Dei* 第十一巻第二十六章、『ソロロキア』*Soliloquia* 第二巻第一章、『三位一体論』*De Trinitate* 第十巻第十章等々に同じ推論形式が見出されるのである。²²⁾ この関連に関しては別の機会に考察しなければならないが、その関連自体の内にキリスト教信仰に基づく人間の位置付けに関する根本的解が示唆されていると思われるのである。

もう一つの問題点は、「魂」という言葉自体である。先の引用文中で「魂」と訳されたのは *anima* であるが、「魂そのものの延長」「私の魂において時間が測られる」と訳した「魂」は *animus* であり、アウグスティヌスは二つの言葉を用いているのである。²³⁾ この二つの用法に関して、Lewis and Short によるオックスフォード・ラテン語辞典 *A Latin Dictionary* では「*animus* はギリシア語で「風」を意味する *áνεμος* のラテン訳であるとして次の如く記されている。

A modification of *animus*-by making which the Romans took step in advance of the Greeks, who used *ψυχή* for both these

ideas-is anima, which has the physical meaning of *ánēmos*, so that Cicero was theoretically right, but historically wrong, when he said, *ipse animus ab anima dictus est*, Tusc. I, 9, 19; after the same analogy we have from *ψυχή* = to breathe, blow, *ψυχῆ* = breath, life, soul; from *πνεῦμα* = to breathe, *πνεύμα* = air, breath, life, in classical Greek, and = spirit, a spiritual being, in Hellenistic Greek; from *spiro* = to breathe, blow, *spiritus* = breath, breeze, energy, high spirit, and poetically and post-Augustinus = soul, mind;²³⁾

そこで、*animus* の「一般的意味」は、*the rational soul in man* であるとした上、*カッロピヘンツ* in opposition to the body, corpus, and to the physical life, *anima* と註されているのである。即ち、ギリシア語の *ánēmos* をラテン語の *animus* に文字転換したローマ人は、これから *anima* を造るのによつて、ギリシア語の *ψυχή* が持っている二つの意味、「物理的風」と、「息・氣息」或いは所謂「魂」の意味を、それぞれ前者を *anima* に、後者を *animus* に負わせたことになる。従つて、後に、*anima, animus* が共に人間の「魂」を意味する場合にも、*anima* は単に物質・肉体 *corpus* に対応するものであり、*animus* は人間の本性の特色である「理性的魂」を意味する場合に用いられているという訳である。

主として時間論に關係している第十一巻を中心にして捨つた場合、アウグスティヌスは *anima* を第五章七、第十五章十九、第十九章二十五、第二十章二十六、第二十六章三十三、第二十九章二十九等々で用い、*animus* を第二章二、第五章七、第二十二章二十八、第二十六章三十三、第

二十七章三十四・三十六、第二十八章三十七、第三十一章四十一でそれぞれ用いている。これらの箇所を比較検討してみると、確かに *anima* と *animus* が先の区別に基ついて用いられているように思われる。例えば、両方が用いられている第五章七では、職人が或る物質から或る物質を作る場合にその形を与える働きとしては *anima* を用ひ、*Non enim sicut homo artifex formans corpus imponere utcumque speciem* と云ひ、*肢* 体に命令を下す働きとしては *animus* を用ひ、*Tu fabro corpus, tu animum membrum imperitantem fecisti* と記してゐる。もつ、この区別が認められるとすれば、アウグスティヌスが所謂「魂」にこの二つの区別を設けた理由は、『ソロキア』第二巻第一章でも言っている如く、彼の関心が「神と魂」についてのみであつて、所謂「物質」*corpus*、或いは「魂」に対するものとしての「自然」にはなかつたからであると思われる。この関心が、神に向けて位置付けられる「魂」、即ち *animus* と「物質」に対して「魂」、即ち *anima* の区別を必然的なものにしていふと思つたのである。とすれば *animus* は「人間の scire」或いは *scientia* の場であるし、時間はその限りで、「*animus* の延長」といふ先の言葉にもなる。言い換へるならば、単なる時間の相としての現在・過去・未来が存在するのは、注視・記憶・予期がそこにある *anima* であるが、『告白』の目的である「天地の創造者」を「知る」*scire* ための時間の考察は、場が *animus* であるということになる。これによつて、プラトンやアリストテレスとは異なり、時間が内的なものと見做される構造は知られるが、問題はこれに留まらない。この方法での追求は連続的に神の知に到るとしても、神自体と魂は常に非連続である。この非連続を連続にすること、キリスト教信仰に則して言うなら、時間を超えて「永遠と不死」に救済されること、これは *scientia* に依るのではなく、*sapientia* に

依るのであって、「神よ、この初めにおいて、あなたの御言に於いて、あなたの子に於いて、あなたの力に於いて、あなたの智慧に於いて、不思議な仕方でも語られ、不思議な仕方ではたらかれて、天と地を造られたのである。」*In hoc principio, deus, fecisti caelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua, in sapientia tua, in veritate tua miro modo dicens et miro modo faciens.*²⁴⁾と書かれている。即ち、神の御子であるイエス・キリストは、同時に神のことばであり、力であり、智慧であり、非連続を連続にする「仲保者」mediator²⁵⁾なのである。従って、この *sapientia* に対応するものは、*animus* であることはできず、それに対応するものは *mens* であると思われるのである。『告白』の第十一巻に限って言えば、第三章五、第六章八、第十一章十三、第三十一章四十一等で用いられているが、それらは常に非連続を連続にする場で、言い換えれば、神に面した場で用いられているのである。例えば、第六章八では *menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum* と「神の永遠の御言」に対応するものとして用いているし、第十一章十三では *Qui haec dicunt, nondum te intellegunt, o sapientia dei, lux mentium, et mens* の光として *sapientia dei* と対応させているのである。次に *sapientia* と *scientia* は、共に神に発するものであるとしても、次元を異にしているものとして区別されなければならないであろう。先にも示唆した如く、「無からの創造」を知らないプラトンやアリストテレスにこの区別を認めることはできない。

例えば、小浜善信はその論文「時の間—Confessiones XI」の註¹⁸⁾に於いて次の如く記している。

更に、Conf., XI, 26~28 にかけては、*mens* という語はひとことも使われていないことにも注意すべきだろう。アリストテレスとの関係

では、『自然学』第四巻で *ψυχή* という語が使われ、また時間が知覚されると言われる。*δια γὰρ κινήσεως αἰθανόμεθα καὶ χρόνον.* (Phys, 219 a 3-4) しかもここでは「運動と同時に」と言われている。アウグスティヌスの場合も「可変性」と「時間」とは不可分の関係にある。(vgl. De musica, VI, 11, 29) アリストテレスは更に時間を「より先・より後」という観点からみられた運動の数 (ibid., 219 b 1-2) と定義し、数と数えるものは *ψυχή καὶ ψυχῆς νόσς* であるから *ψυχῆς νόσς* がなければ時間もなうと言ふ。(ibid., 223 a 16-26) *νόσς* は「別」ではむしろ *mens* にあたり、アウグスティヌスの使う *animus* とは区別されるべきだろう。²⁶⁾

もし先の考察が認められるとすれば、*mens* と *animus* が、それぞれ *sapientia* と *scientia* に対応するものとして原理的に区別されなければならないのに、この文はそれを無視していることになる。アリストテレスの *ψυχή* と *ψυχῆς νόσς* が、アウグスティヌスとは異なる原理に照らし、人間の位置付けに関する異なった根本了解のもとに解されなければならないということとは、拙稿「時間論にみる問題点(I)」に既に指摘しておいたところである。²⁷⁾

五

アウグスティヌスの時間論は、キリスト教信仰に基づき、二つの異なる原理領域、*scientia* と *sapientia*, *animus* と *mens* の区別に立脚しており、時間が「魂の延長」*distentio ipsius animi* と考えられる限り、内的時間論の先駆であることを見て来た。

確かに、アウグスティヌスにとっても時間は「可変性」と不可分であ

り、「可変性」の内にある限り、「嘆き」genitusの内にあるとして次の如く告白している。

しかるに私の歳月は嘆きの内にあり、主よ、あなたこそ私の慰めであり、私の永遠の父である。だが私は、その秩序が私には分らない時間の内に飛び散ってしまつて、喧噪と雑多の為に、私の思惟は魂の最奥まで切り裂かれている。それも、あなたの愛の火で、浄められ溶解させられてあなたの内に流れ込むまでさうである。

Nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosus varietatibus dilaniatur cogitatione meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui.²⁸⁾

過去・現在・未来という時間の広がりの中に分裂している状態が嘆きの原因であり、永遠にして不死である神の内に安らうこと donec *re-qui-scat in te*²⁹⁾が救いであるとすれば、時間を知りたいという欲求は一種の自己懂着ではないだろうか。何故なら、我々の「知」*scire*は時間の内に成立するからである。もし、時間を知ることが、自己の魂の分裂を知ることであり、自己の魂の分裂を知ることが神を求めるとすれば、そして、「知」*scientia*によっては神の内に憩うことができないとすれば、「知」が否定される段階があると思われるのであるが、アウグスティヌスにその否定を認めることはできない。むしろ、肯定的に捉えられているのである。例えば、人間に於ける三位一体の似像として、存在、認識、意志の三つを挙げて次のように言っているのである。

私の言う三つとは存在と認識と意志である。実際私は存在し認識し意志する。認識し意志しながら存在し、自分が存在し意志することを知っており、存在することと知ること意志している。それ故に、この三者に於いて如何に生命が、一つの生命と一つの精神と一つの本質が不可分であるかを、そして如何にこの区分が不可分であると共に区分であるかを、認めることのできる者は認めるがよい。

Dico autem haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest.³⁰⁾

この肯定は西欧キリスト教世界の伝統からすれば当然のことと継承されているのであって、近世以降の所謂「科学」*science*の興隆もこの伝統との関連に於いて捉えられるべきであろうと思う。しかし、この当然さは、異なる伝統との対比の内にあつては、当然のことであるかどうか、それ自体が問われなければならないと思われるが、この考察は別の機会を期さなければならない。(未完)

註

1) Confessionum XIII, XIV, 17. Les Belles Lettres, 1941. 以下『告白』より

の引用文は全てこの版による。

2) 東京工芸大学工学部紀要 Vol. 7, No. 2, 1984 第五号 十二頁

3) 同紀要 十六頁

4) 同紀要 十九頁

- 5) 外的時間としては近世以降の自然科学者の時間論が考えられるが、人間の位置付けから見た場合、ギリシマのそれとは異なるものであると思われる。
同紀要十六頁
- 6) Conf., I, I, 1
- 7) Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem II, p. 1551, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983
- 8) Conf., XI, X, 12. Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?
- 9) *ibid.*, XI, XIII, 15
Vulgata, genesis, I, I.
- 10) Conf., XI, XXX, 40.
- 11) *ibid.*, XI, VII, 9.
- 12) *ibid.*, XI, XIII, 16.
- 13) *ibid.*, XI, IV, 6.
- 14) *ibid.*, XI, VII, 9
- 15) *ibid.*, XI, VII, 9
- 16) 紀要十七頁
- 17) Conf., XI, XV, 20.
- 18) *ibid.*, XI, XX, 26.
- 19) *ibid.*, XI, XVIII, 23. Ubi cumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia.
- 20) *ibid.*, XI, XXVI, 33
- 21) *ibid.*, XI, XXVII, 36
- 22) cf. Léon Blanchet, *Les Antécédents Historiques du je pense, donc je suis*. Vrin, 1985.
- 23) A Latin Dictionary. Oxford, 1975, p. 123.
- 24) Conf., XI, IX, 11
- 25) *ibid.*, XI, II, 4
- 26) 中世思想研究 XXI 中世哲学会編一九七九、九四頁。
- 27) 紀要二十一頁
- 28) Conf., XI, XXIX, 39
- 29) *ibid.*, I, I, 1
- 30) *ibid.*, XIII, XI, 12.