

トマス・アクィナスの時間論：特に「今」を中心に

津崎, 幸子

九州大学大学院：昭和31年修士課程修了 | 東京純心女子短期大学：教授

<https://doi.org/10.15017/27481>

出版情報：哲学論文集. 7, pp. 17-35, 1971-09-25. 九州大学哲学会

バージョン：

権利関係：



トマス・アクィナスの時間論

——特に「今」を中心に——

津 崎 幸 子

1

根源的意味における時間乃至時間性を把握することは古今を通じて最も重大な関心事であったが、これはまた困難な問題の一つでもある。というのは時間 *tempus* と存在 *esse* とが本来否定的関係にあり、我々がその部分を捉えていると思うとき、時間はすでもはやそこにはなく、時間が各々の直接的占有を拒むからである。このことは、すでにアリストテレスが『自然学』(Physica, IV, 10, 217b)において「時間 *χρόνος* は全く存在しないのではないか、あるいは辛うじてまたはおぼろげに存在するだけではなからうか」という疑問をなげかけ、また、アウグスティヌスの『告白』(Confessiones, XI-XIII)での「それでは時間とは何であるか、誰も私に問わなければ私は知ってる。しかし誰か問うものに説明しようとするか、私は知らないのである」との有名な言葉によっても推察される。また更に現代においてハイデッカーの『存在と時間』(Sein und Zeit, II, 6, 3. 419)での「一体時間はそもそも存在 *Sein* をもっているものであるか。そうでないとしても、一体時間は幻影 *Phantom* のようなものか、それともどんな可能な存在者 *Seiendes* よりもより存在的 *seiender* なものなのであるか」の言葉もこの問題の困難性を物語っ

ている。今日の実存哲学が時間というものをこのように存在の最も根本的な規定として存在への手がかりをそこに見いだしていることは見逃すことのできない点である。

しかしここで注意すべきはトマスの時間論は古代及び現代の時間論とは異なっているということである。というのはトマスの時間論は、プラトンやアリストテレスの伝統的時間論に直接の連繋を求めているとはいえず、無からの創造 *creatio ex nihilo* という伝統的な連続的創造 *creatio continua* のノブライ思想を背景にして、彼独自の見解に到達し、永遠の時間に対する関係は超越的創造である。それ故に、永遠 *aeternitas* と時間 *tempus* 即ち「とどまる今」 *nunc stans* と「流れる今」 *nunc fluens* との間に、「実在的（形相的）」相違を認めず、ただ「概念」*ratio*（本質の秩序）による相違と考えているからである。

ところで、トマスが時間について論じている主な著作は『自然学註解』（*Expositio in 8 libros physicorum*）、『原因論註解』（*Expositio in librum de causis*）、『瞬間論』（*De instantibus*）、『時間論』（*De tempore*）および『神学大全』（*Summa theologiae*）などであるが、この小論では永遠と時間の思想が集約的に述べられている『神学大全』第一部第十問題「神の永遠性について（*de dei aeternitate*）」を中心に考察を進めてゆきたいと思う。

2

トマスは言う。——「時間 *tempus* に ^(a) *in se ipso* のものが考えられる。一時は時そのものが *ipsum tempus* であり、これは継起的なもの *successivum* であるし、^(b) *in se ipso* は「時の今」 *nunc temporis* であり、これは不完全なもの *imperfectum* である」（*S. theo., I, q. 10, a. 1, ad 5*）。「時間にあつては、不可分なるもの *indivisible* 即ち瞬間 *instans* であり、持続的なるもの *durans* 即ち時 *tempus* とは別である」（*q. 42, a. 2, ad 4*）。

我々はこのトマスにおいては時間の継起(持続)、流れる側面と、時間の「今」(瞬間)のとどまる側面とが挙げられていることを知る。しかしここで先ず第一に問題となる点は、これら両者のうち一体いずれがより実在的存在(根源的時間)であるかということである。

ところでトマスにおいては、時そのものとは「持続的なもの」*durans*を意味し「すべての持続は何ものかが現実 *actus* においてある限りに見いだされる。即ち、ものが現実態においてある間だけ、それだけ、持続している」といわれる。このかぎり、この時間の持続、流れは、「現実的に存在するもの」「有」*ens*であり、実在的・実在的時間であることが理解される。というのはトマスによると「けだし有 *ens* とは、本来的には現実態においてあるものなることを告げるものであり」(q. 5. a. 1, ad. 1)⁵⁾ しかも「如何なるものも、それが存在しているかぎりにおいてでなければ現実性 *actualitas* を持たざる」(q. 4. a. 1, ad. 3) から。そして「存在は形相に伴うものであり、何ものも形相を失うのでないかぎりは滅びることがならぬ(*esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam*)」(q. 9. a. 2)⁶⁾ 「だから形相そのものの中には非存在 *non esse* への可能性はないのであり、従ってこうした実体は存在に於ては不変不動 *immutabiles et invariabiles* である」(ibid.) である。

しかるに時間の持続、流れそのものが現実的であるといっても「運動や時間はその全体が現実態 *actus* においてあるわけではなく、ただ継起的 *successive* にのみ現実態においてある。だから運動や時間は、現実態に混じて、可能態 *potentia* を有している」(q. 7. a. 3, ad. 4) かぎり、継起的にのみ、即ち、限られた意味において *secundum quid* のみ現実態であり、(端的な意味での有 *ens simpliciter* ではなく)「可能態における有」であることが理解される。というのはトマスによると被造物は、神の創造によって無から存在へとたらされたもので、その質料 *materia* と形相 *forma* とが同一ではない複合体であるからである (q. 3. a. 4)。それゆえ被造物は、すべて「何らかの意

味において可变的 *mutabilis* である」(q. 9, a. 2)。ただし「如何なる仕方においてもあれおよそ変移するところのものはすべて何らかの意味において可能態においてある (omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia)」(q. 9, a. 1) から。しかるに「質料はその固有の概念からいって、可能態における有なのであり、……質料によって分有されている現実態は形相のほかにはない」⁽⁶⁾。しかし形相は質料に「何であるか」*esse quid* と云う本質を与えるが、決して「がある実存」*esse simpliciter* までも与えるのではない。⁽⁷⁾ 従って質料と形相の複合体である事物の変化は、存在 *esse* に関しての否定 *non esse* への転換ではなく、質料が「何かである」ものから「それでない」もの *non esse quid* への本質の転移を意味し、これがものが自らのうちに有する能力によって可变的 *mutabilis* とよばれるものである。⁽⁸⁾ それゆえ時そのものとは「先・後に従っての運動の数 *numerus motus secundum prius et posterius* にはかならない」⁽⁹⁾。つまり、およそいかなる運動にあつても、かならず継起があり、一つの部分が他の部分に続く」(q. 10, a. 1) とトマスは云つた。⁽¹⁰⁾

かくて「である」から「でない」への変化を示す時間の持続、継起、流れの側面は、本来は実在的∥形相的に存在する事物の、本質の変化にすぎないことが理解される。このかぎりこの時間性はむしろ「自然的」な存在了解の方向で動いて、この変化は、厳密には実存論的∥存在論的意義は稀薄で、時間の根源的性格を完全に規定するに充分でないことを意味する。

しかしここで注目すべきは時間そのものが「運動の数」という場合、この「数」は単に「数えられるもの」ではなく、それによって「数えられるもの」を指しているということである。というのはトマスは次のように論じているから。すなわち「一部のひとびとの所説に従えば、あらゆる時間的なものについて一つの時があるのは、あらゆる『数えられるもの』*numerata* にしろ一つの『数』*numerus* があることに基づく。ただし時間はアリストテレスによれば数なのだからである。——然しながらこうした論議は決して充分なものではない。なぜなら、時間とは『数えられる

もの』から抽象されたかぎりでの数ではなくして、『数えられるもの』においてあるかぎりでの数でなくてはならぬ。(sed hoc non sufficit ; quia tempus non est numerus ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens:). ちなみに『数えられるもの』の連続性は失われるのであって、例えば、一〇ウルの布が連続性を有するのは『数』に基くのではなくして却って『数えられるもの』に基く。然るに『数えられるもの』においてあるところの数は万物について同じではなく、それはさまざまなものについてさまざまなのである」(q. 10, a. 6)。また「時間は二や三のような無条件的な意味において absolute の数ではなく、事物に適用された数 numerus applicatus rebus⁽¹¹⁾である」。かくて時間はその基体 subjectum を端的な意味において存在せしめるのではなく、「数えられるもの」における存在であり、トマスにおいては、以前と以後という心において出会っている運動において「数えられるもの」⁽¹²⁾が「今」nunc を意味するとき、数が異質的なものと解される。そしてトマスが「時間の単一性の根拠は、それゆえ第一運動の単一性にはかならない。第一運動は最も単純な運動なるがゆえに、『形而上学』第十卷にいうごとく、これに従って他のすべての運動は測られるのである」(q. 10, a. 6)と述べるとき、時間の他の側面、「流れる今」nunc fluens とは一体如何なるものであるか。

さてトマスによると、流れる「今」とは「不可分なるもの indivisibile 即ち、瞬間 instans」を意味し、「時間全体を通じて基体的 subjecto には同じものであっても、その概念 ratio においては異なる。それはつまり、時間が『運動』motus に対応するやうに、流れる『今』は、『可動的なもの』mobilis に対応するものであり、『可動的なもの』は然るに、基体としては時間の流れの全体にわたって in toto decursu temporis 同じであるにしても、これがここに、かしこにあるかぎりにおいて、その概念においてはそれぞれ異なっているのであって、このもののそうした変化 alternatio が運動なのである。これと同じく今の流れそのものも fluxus ipsius nunc それが概念的に変化したてゆくかぎりにおいて secundum quod alternatur ratione 時間なのである」(q. 10, a. 4, ad. 2)。そして「時

間について現実的に把握されるものとしては『今』以外には何もものない」(modo nihil est accipere in actude tempore nisi nunc) (q. 66, a. 4, ad. 5)。

ここに我々は流れる「今」が概念的な有 ens rationis として主体を離れて単独には成り立ち得ないものであることが理解される。それゆえ、この流れる「今」においてはじめて、主体への関係が導入され、存在論的時間が成立すると考えられる。というのは「今」は主体にとって実在的有 realis ens と同義語であるから。すなわちトマスによると「知性の把握することにおいて何よりも優先するものは有 ens である。というのは『形而上学』第九巻にいうごとく、何ものも、それが現実的にあるかぎりにおいて (inquantum est actu) 可認識的たるのだからである」(q. 5, a. 2)。

ところで時間の一つの側面、流れる「今」、 「瞬間」が、時間の他の側面、「時そのもの」、 「継起」「持続」に対する関係は、ちょうど点と線に対する関係と同じであるとはいえ、単に点に等しいものではなく、点が広さと深さを latum et profunctum を有するかぎり、点が線の根源とどうことにおいて、点が線に卓越していると同様に「今」「瞬間」が、「継起」「持続」に卓越していると考えられる。というのはトマスによると「かの瞬間の概念、今は、常に時間の根源にして、目的であり、永遠なるものを時間と運動の下に予めおらう」(quod ratio illa instantis nunc, quod semper sit principium et finis temporis, praesupponit aeternitatem temporis et motus) (q. 46, a. 1, ad. 7) から。そして更に「今」そのものは「不可分なるもの」 indivisibile であるため、数としてではなく単一性 unitas として示されるものに対応される」とき、我々は「今」に形而上学的意味を考えることができる。しかしながら「今」そのものには部分がなく、直接に継起することもできず、各々の瞬間が独立で、刻々の瞬間に保存する力をもっていないかぎり、各瞬間は流れて還らざる一度的な非連続である。それゆえトマスは、「持続をかいてるかぎり、永遠における豊かさの完全性を持たない」から「流れる今」は「不完全なもの」であると云う (q.

10, a. 1, ad. 5)。「ものが完全なものだといわれるのは、それが現実態においてあることによる」(q. 4, a. 1)。「そのかぎり「今」において主体は自己の存在を獲得はするが、その獲得は直ちに喪失であり、その存在はいづれでも保持されるに至らぬ。しかるにトマスによると「神の被造物はいずれも omnes creaturae Dei 何らかの点に関するかぎり永遠に持続するものなのであって、少なくとも質料に関するかぎりにおいて然りである。まことに諸々の被造物は、たとえそれが可滅的なもの corruptibiles であるにしても、やはり決して無に帰する in nihilum rediit ことはないであろう。……すなわち、可滅的被造物 creaturae corruptibiles は質料に関するかぎりにおいては恒久的に持続するが、実体的形相に関するかぎり変動する」(q. 65, a. 1, ad. 1)。「そして何ものかが無に転じうる veribile in nihil」といわれる場合にあつても、これによつて、決して被造物における非存在 non esse への可能が意味されているのではなく、却つて創造主における、存在を流入せしめることをやめる能力が意味されているのである。だが、何ものかが滅びうる corruptibile といわれるのは、非存在への可能態がそのものにおいて内在していることによる」(q. 75, a. 6, ad. 2)。「かくて「流れる今」が絶えず無への傾き、非存在への可能態をもっているとしても、他の「今」によつて支えられながら、時間の統一は形成されると考えられる。

というのはトマスにおいては「不可分なもの」としての「今」にも二重の意味が見いだされるから。すなわち、その一つは、「連続体の極限 terminus」としての「継起的なものにおける瞬間 momentum in successivis」|| 「流れる今」がそれである。これに対して、他の一つは「連続体の領域の完全に外にあるものであつて一場所的制約と時間的制約との何れをも完全に越えたもの—非物体的な諸実体、即ち神や魂や離在的実体 substantia separatae」における超越的時間としての「とどまる今」 nunc stans が即ちそれである。しかし「とどまる今」とは如何なるものか。そしてこの「今」と「流れる今」との関係はどうであるか。時間の謎はこの「今」の問題に集中するかのようによろしく考えられる。このような意味において「とどまる今」の眞の姿を明らかにすることこそは、トマスの時間論の独自性を

理解する鍵と思われる。トマスの時間論を「今」というテーマにおいて考察しようとしたこの小論の意図もまさにここに存する。

3

さて、トマスはボエティウスの『流れる今』 *nunc fluens* が時間をつくり、『とどまる今』 *nunc stans* が永遠をつくる』の言葉を認めつつ、次のように説明している。『とどまる今が永遠をつくる』という言葉は、我々の把握 *apprehensio* の仕方に従って語られているものにはかならない。というのは、あたかも時間の把握ということが、『流れる今』を我々が把握することによって原因されるものであると同じく、永遠の把握ということは、我々が『とどまる今』を捉えるかぎりにおいて原因されるものだからである』(q. 10, a. 2, ad. 1) というのは「永遠はその全体が同時的 *aeternitas est tota simul* であるが、こうしたことは時の場合には適合しない。つまり、永遠は恒存する存在 *esse permanentia* の尺度であるのに対して、時は運動の尺度なのである」(q. 10, a. 4) から。すなわち「永遠が時間に対するのは、あたかも不動なるものが可動的なるものに対するごとくである」(q. 79, a. 8, ad. 2)。それゆえトマスは云う、「ものが存在することの恒存性から離れて変転性 *transmutatio* の下に立つに従って、このものは永遠性から離れて時間の下に立つに至る」(q. 10, a. 4, ad. 3) だ。ここにプラトンの瞬間即ち「忽然」(*το ἔξαίφνης*)との区別も明らかとなる。すなわちアリストテレスやトマスが *το νυν, nunc* によって把えたものをプラトンは「忽然」として規定し、存在様式 *modus essendi* を異にする永遠と時間の結合点を瞬間と解しているからである。そこでトマスの『原因論註解』第二命題での言葉に耳を傾けるときプラトンの永遠との相違が一層明確となり、「とどまる今」の位置をも同時に明白となるであろう。

トマスは云う、——「およそいかなるものも存在の跡絶えないこと *indifferentia essendi* と共に不動性をもち、

且つ、時間的な継起ということがないものは、すべて永遠なもの *aeternum* と云われうるのであり、この意味に基いて、プラトン学派の人々、及び逍遙学派の人々は、離在的^{II}非質料の実体を『永遠なるもの』といったのである。尤も彼等は、永遠 *aeternitas* の特質として、更に、常に存在 *esse* を有っていたということを附け加えたのであるが、これはキリスト教の信仰とは一致 *consonum* しないことである。なぜなら、そういうことになる、永遠は神のみにしき適合しないことになるからである。然しながら、我々はそれら離在的非質料の実体を、いわば運動と時間の継起をもたぬ持続的な跡絶えざる存在を始めに神から獲得するごときものとして『永遠なるもの』*aeternum* といっているのであり、ここからしてディオニシウス『神名論』第十章に、聖書に永遠なるものといわれているものも、無条件的な意味で神と共に永遠なるもの *coaeterna Dei* ではない、と云っているのである。かくしてこのような意味にとられた永遠を或る人々は悠久 *aevum* という名で呼び、始めの意味にとられた永遠 *aeternitas* から区別しているのである。然しよく考えてみるならば、*aevum aeternitas* との相違は、例えば、*anthropos* と *homo* との相違以上のものではないのである。つまり *aeternitas* がギリシヤ語では *aeon* と云われるのであると、*homo* が *anthropos* と云われるのと同じである」と。かくてトマスはこのような観点の下に、永遠 *aeternitas* と時間との間に介在する独自の恒常性、永遠なるもの *aeternum* に相応する悠久 *aevum* を認め、永遠でもなく、時間でもない悠久を次のように規定している。「或るものはこれほどまでに存在 *esse* の恒存性 *permanencia* から離れることのないものなのであって、即ち、これらのもの（諸天使、諸天体）の存在は変転性 *transmutatio* において存立するものでもないから、変転性に従属しているのでもないが、ただこれらのものは、或いは現実的に *in actu*、或いは可能的に結合された変転性を有している。……かくして、悠久はそれ自身としては先・後を有せず、ただし、先・後がこれに結合されることの可能なものたるにはかならない」（q. 10, a. 5）と。そして更にトマスは『瞬間論』⁽¹⁷⁾においてボエティウスの『哲学の慰め』第三巻を引用しつつ、「*ubi manet in*」 *instans permanens* としての「悠久の今」 *nunc aevi* と「流れる

今」は概念的には異なるが実在的には *realiter* 同一であるとして、次のように説明している。「今は『可動的なもの』であり、『可動的なもの』の本質は全体にわたって同時的であり、或る継起においてあるのではないから、『今』の本質も全体にわたって同時的であり、その運動の全体においては実在的には同一である。それゆえトマスによる時間そのものの実体的形相は可變的で恒存しないとしても、「可動的なもの」として恒存する「今」によって、時間と悠久との協和 *concordia* 乃至協働 *concomitantia* は成立する。しかしながら悠久は「永遠ではない。悠久は先・後の自らとの共存を許すものだから」(*non tamen est aeternitas, quia comparatur secum prius et posterius*) (q. 10, a. 5, ad. 2)。

このようにしてトマスによると「神は単に永遠なるもの *aeternus* であるにとどまらず、神はさらに自らの永遠性 *aeternitas* そのものなのである。神を除いては、その他のものは、如何なるものといえども自らの持続性 *duratio* であるものはないのであって、このことは、これらのものが自らの存在ではないことに基いている」。(q. 10, a. 2) すなわち「如何なる被造物も、およそ被造物というものの存在するにいたる以前にあってはその存在の可能ということは決して何らか被造的な能力によるものだったのではなく(いかなる被造物も永遠なものはないのだから)、却ってそれは専ら神的な能力によるものだったのであり、つまり神が、これらを存在のうちへもちきたすことのできるものであったかぎりにおいてである。のみならず……事物を存在のうちに保持すること *conservare* もまた神の意志に依存する」(q. 9, a. 2)

ここに我々は神の創造行為を、単に世界の始源にのみ必要な、時間的な出来事と考えることはできない。「諸々の事物を存在のうち保持するのは常にそれらに存在を与えることによるほかはないのだからである。それゆえ、もしそれらの事物から神のはたらきを取り去るならば『創世記逐語註解』第四巻におけるアウグスティヌスの言葉に明らかなように万物は無に帰するであろう (*omnia in nihilum redigerentur*)。だからして、事物がそれ自身において存

在するにいたる以前にあっては、これらを存在するにいたらしめることが創造者の能力のうちに存したと同じく、事物がそれ自身において存在するにいたった後においてこれらを存在しないようにすることもまた創造者の能力のうちに存している。だからして、これらの事物が、神によって無から存在のうちへもちきたされることのできるものであるとしたとともに、また神によって存在から非存在 *non esse* へ引き戻されることのできるものであるかぎり、これらのものは他者たる神のうち存する能力によって「可変的 *mutabiles* たるのである」(q. 9, a. 2)。従ってすべての被造物の「存在」は、神に依存するもの、そして被造物はいずれも神の働きによって「存在」において保たれるのでなければ、一瞬も存立しえず無に帰せしめられるものである。「『存在』 *esse* は被造物の形相に自体的に随ってくるものであるとはいえ、それは神からの流入 *influxus* と同じことを前提した上のことであって、それはちょうど、光が大気の透光性 *diaphanum* に随ってくるものであるといふことも太陽からの流入が前提された上のことであるのと同様である」(q. 104, a. 1, ad. 1)。「この神による諸事物の保存は(創造とは異なった)何らか或る新しいはたらきによるものではなく、運動や時間を有しないはたらきたる「存在を授けるといふはたらき」の連続 *continuatio* によるのである。それはちょうど、大気中の光の保存が太陽からの連続した流入 *continatus influxus* によるものであるのに似てゐる」(q. 104, a. 1)。

かくして、神が世界を現在保存している働きは、神が世界をはじめに創造した働きとまったく同じものであって、ただ概念の上で異なるにすぎない。したがって、あるものが今まさに存在しているのは、神によって「瞬間」において連続的に創造されているから、つまり、「瞬間」が保存されているからにはかならない。ここに我々にはトマスの時間論は「今」を支点として時間の非連続を意味するのではなく、むしろ時間の連続を意味するものであることが理解される。¹⁶⁾

またトマスによると「いかなる被造物も自己の存在によって永遠なるものではない。だが自身のはたらきによって

諸々の永遠なるものを分有することができぬ (nulla autem creatura secundum esse suum est aeterna, potest tamen secundum actionem suam participare aeternitatem.)⁽⁹⁾ それゆえなるものが存在するかぎり、すなわち、その「形相に随いきたる存在の自体的たる因 (per se causa esse quod consequitur ad talem formam)」(q. 104, a. 1)としての神によって保存されるかぎり、そのものはその形相によって、「自己の活動・行為に対する自主性 (dominium sui actus) をもつもの」として、本性的に『自分でもつてなだらへゆ』(per se agentia)」(q. 104, a. 5, ad. 2)である。しかし、すべての被造物は、それらの存在が神によって統率されること、すなわち「それらのものの目的・究極 finis にまで導かれる」(q. 103, a. 2)ことを必要とする。この神の作用は「直接的―無媒介的に質料を形相にまで動かす」(Deus immediate potest movere materiam ad formam) (q. 105, a. 1)‘物体を動かす’、知性を動かす、意志を動かす、「神はおよそ如何なる『はたらくもの』のうちにおいてもはたらいて居る (Deus in quolibet operante operatur)」(q. 105, a. 1)°。すなわち「神は単に諸々の事物に諸々の形相を与え、るにとどまらず、またこれらの形相を存在において保ち、かつこれらの形相をしてはたらきにまで赴かしめる。やうにまた、神はあらゆる動きの目的でもある (Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum)」(q. 105, a. 5, ad. 3)°。そして「事物の形相は事物の内部に存しており、それも、その形相がより先なるもの、より普遍的なるものと観られるだけそれだけその形相はより内的なものであるのだし、一方、神はあらゆる物における『普遍的な存在そのもの』 ipsum esse universale という何よりも内的なことからの、厳密な意味での因 causa であるところと、いふから、神は万物においてその最深の内奥においてはたらくものなることが帰結する」(q. 105, a. 6)°。

というのは「真に永遠なるものは、単に『有』 ens たるにとどまらず、また『生きたもの』 vivens でもある。のみならず『生きて居る』 vivere と、いふこととがそれぞれの場合に応じたその働き operatio を含意しているものである

が『存在』esse はこれを含まない。然しながら、持続の限度如何 protensio は、存在に即してよりもむしろ働きに即して観取されるもの attendo と考えられるのであって、時間が『運動の数である』のもやはりこうしたことに基づくる」(q. 10, a. 1, ad. 2.)。

ここにトマスにおいては、永遠なもの⇨悠久が「生きたもの」「はたらき」を含意しうるものであることより、プラトンのないデアの世界のような静的永遠性とは異なって、生き生きとした無限な動的な「生きた永遠性」であることが理解される。

しかしこのようなはたらきを現実におこなうために、またそのような実在が時間となるためには、神の永遠のはたらきは、時間の基体としての「可動的なもの」を単に時間を可能ならしめる恒久的な「悠久の今」のなかにおいてばかりでなく、また可変的な現実的「流れる今」のなかにもおいて、時間を必要なもの、実際に「数えられるもの」「今」にしたのである。それゆえ、この「流れる今」はいかに瞬間的なものであっても、実体的存在(質料)に関しては持続するものとして、決して無に帰することなく、永遠を分有している「悠久の今」に支えられながら、神の「永遠の今」に向けて時間の動的な継起は続けられると考えられる。

さて以上において「とどまる今」の位置が如何なるものであるかの考察を通して「悠久の今」と「永遠の今」との関係をも、更に「流れる今」との関係をも見てきたのであるが、次に問題となる点は、一体、両者は夫々如何なる仕方によって把握され、又、両者は我々の anima に対してどのような関係をもっているかということである。

4

さてトマスは云う——「我々は、単純なものの認識に入るのに複合的なものによらざるを得ないと同じく、永遠の認識に入るには時間によるほかはない。時間 tempus とは、然るに『先・後に従っての運動の数』にはかならない。すなわち、およそ如何なる運動にあっても、かならず継起 successio があり、一つの部分が他の部分に続く。我々は

だから、運動における、先と後を数量化することよりして時間を把握、それは『運動における先・後の数』にはかならないとするのである。これに反して運動を欠き常に同じ仕方においてあるところのものにあっては、先と後とかなる意味においても運動の外にあるところのもの』の斉一性 *uniformitas* ということの捕捉において永遠の概念は成り立つ」(q. 10, a. 1)。

ここに我々は時間と永遠の把握の仕方として、「先・後の数量化」による「流れる今」に対して、「斉一性」と訳された *uniformitas* の如何なる運動変化をも超えた「すがたの単一性」による「とどまる今」が対立せしめられていることを知ることができる。

しかしトマスにおいては「人間は多様な認識対象 *cognitio* に応じて多様な認識を有している。すなわち、人間は諸々の基本命題を認識するかぎりにおいては覚知 *intelligentia* を持つといわれるし、諸々の帰結を認識するかぎりにおいては知 *scientia* を、また最高因を認識するかぎりにおいては智慧 *sapientia* をもつといわれる」(q. 14, a. 1, ad. 2)。そして「けだし『知性認識する・知る』 *intelligere* とは、端的に可知的真理 *veritas intelligibilis* を把握することにほかならない。これに対して、『理性認識する・推理する』 *ratiocinari* とは可知的な真理を認識すべく、すでに認識された一つのことから他の一つのことから進むことをいう。……それゆえ、『推理する』ということが『知性認識する』ということに対するのは、まさしく『運動する』ということが『静止する』ということに対するごとくであり、乃至はまた『獲得する』 *acquiere* ということが『所有する』 *habere* と同じことに対するごとくである。一方は、すなわち、完全なものに属するし、他方は不完全なものに属するのである」(q. 79, a. 8)。そのかぎり「運動における先・後の数量化」において成り立つ「流れる今」に対応する我々の *anima* は「あるものから他のものへ至るといった継起的に推論する *discurrere*」理性のはたかき *scientia* とあり、*scientia* は

「過程」を通じてのみ完結に到達するような運動であって、「理性は感覺的 *anima* のちからに属するところのものを、ただそれだけでもって或る不完全な質料のものとして」(q. 76, a. 3, ad. 4) 捉える。その意味においてそれは「不完全なるもの」「なお完結に到達しないところのもの」に属する。これに反して「斉一性」の「とどまる今」の把握に対応する *anima* は、「過程」を含まない時間を越えた覚知 *intelligentia* によってであり、⁽²⁰⁾ 知性は存在を純粹にそして全時間の上に立って把握する。このかぎりこのはたらきは活動自身が目的・究極である「完全なもの」に属し、「形相的なもの・感覺的 *anima* を完成するところのものである」(q. 76, a. 3, ad. 4)。

しかしながらトマスによると「人間の知性は可能態から現実態へ進むものゆえ……それはまさしく、自らの完全性をいきなり持っていないで継次的にこれを獲得してゆくごとき生成的な事物と或る類似性を有している。すなわち人間の知性も、最初の把握においていきなり事物の完全な認識を得るわけではなく」(q. 85, a. 5)。「時間的なもの」と永遠的なものという両者の我々の認識に対する場合の位置は、一方が他方を認識すべき媒介たることにある。ただし我々は発見の途によるかぎり、時間的な事物を通じて永遠なるものの認識に到るのである」(q. 79, a. 9) とすれば、「流れる今」を把握する不完全な理性のはたらきより「とどまる今」を把握する完全な覚知のはたらきへの移行は、継起的に、時間を経由し、時間に通路を求めつつ、成就されると解される。その際、媒介を経て終極へ達するところのものは一貫して「今」の基体としての「可動的なもの」でしかない。

トマスの次の言葉はこのことをより明確にするものとして傾聴に値する。すなわち「端的に斉一性を有する可知的はたらきには円環運動 *motus circularis* が帰せられ、或るものから他のものへ経過する *procedere* 可知的はたらきには直線運動 *motus rectus* が帰せられる。だがさまざまなものへの経過と共に、同時に或る斉一性をもっているものの可知的はたらきには斜の運動 *motus abiguus* が帰せられる」(q. 180, a. 6)。

従って現実におこなわれている我々のこれらの可知的はたらきは、はじめに「流れる今」を把握する不完全な *scientia*

の直線運動より、完成の点に近づくにつれて、「悠久の今」を把える *intelligentia* の斜の運動となり、その可知的はたらしきもっていた形相的可變的—質料的繼起的なものはいよいよ消滅し、最後に、完全に時間を超越・克服した「永遠の今」を把える *sapientia* の円環運動となる。この *sapientia* ⁽²⁾ においてはじめて、「今」は「堅固にして休らいの静けさのうちに所有されつつ」、神の永遠の持続性そのものに支えられつつ持続すると考えられる。

というのはトマスによると「被造物の『存在すべき能力』 *potentia ad essendum* は単に受容の可能性にすぎず、その能動的能力 *potentia activa* は、存在の流入がそこに由来するところの神そのものに属している。だからして諸々の事物が無限に持続するところとは神のちから *divina virtus* の無限性に随ってくることである。一部の事物には、それによって、『存続のちから』 *virtus ad manendum* が特定の時間に限定されているのは、これらのものが、神に由来する『存在の流入』 *influx essendi* を受入れることを反対的な能動者 *contrarium agens* によって妨げられることが可能であり、そして有限なちからはこれに無限の時間にわたって抵抗する *resistere* ことができず、わずかに特定の時間抵抗しうるにとどまる、というかぎりにおいてにはかならない。さればこそ、反対的なもの *contrarium* を持たないところのものは、有限なちからをしか持たないにもかかわらず、やはり永遠に存続するのである」(q. 104, a. 4, ad. 2)。

以上において我々はトマスにおいては「流れる今」が「無に転じうる」 *vertibile in nihil* といわれる場合においても、これによって決して「非存在への可能性」 *potentia ad non esse* が意味されているのではなく、却って神における、存在を流入せしめることをやめる能力が意味されていることの意味が理解され、「流れる今」が「とどまる今」と同じく実在的存在でありながら概念的に異なり、可滅的 *corruptibile* といわれるのも、「流れる今」を把える我々自身の *anima* のうちに「非存在への可能態」が内在していることによることの意味も明らかとなる。要するにトマスの時間論は二つの原理の上に立っている。一方は、被造物の実体的活動の恒久性、「流れる今」を支える連続的

創造の原理であり、他方は、時間のなかにおいて「とどまる今」を実現することを被造物にゆるす神の協力の原理である。

註

- (1) Hedwig Conrad-Martius : Die Zeit, I, 1, S. 13, München, 1954.
- (2) この tempus を日本語で「時間」と訳すべきかあるいはむじろ「時」とすべきではないか、まずこれが問題になるが、この小論では、場合により「時」とも訳したが、慣例により最もしばしば「時間」と訳した。
- (3) Summa theologiae からの引用の場合は以下書名は略す。
- (4) Scriptum in 4 libros sententiarum magistri Petri Lombardi : I, 19, q. 2, a. 1
- (5) トマスにおいては現実態には、「実存に関する現実態」actus quoad existentiam と「本質に関する現実態」actus quoad essentialiam また可能態には「実存に関する可能態」potentia quoad existentiam と「本質に関する可能態」potentia quoad essentialiam とが区別されなくてはならぬ。形而上学の原理として重要な質料 materia と形相 forma とは屢々端的に可能態と現実態と同一視されるが、それらは本質原理である限り実は materia= potentia quoad essentialiam との、 forma=actus quoad essentialiam なのである。(松本正夫著『存在論の諸問題』三六七頁参照)
- (6) quaestiones quodlibetales : III, q. 1, a. 1
- (7) 註(5)と同著三六八―三六九頁参照。
- (8) 質料は「何であるか」という本質規定の受容原理であり、形相は「何であるか」という本質規定の附与者である。形相のみよりなる叙智体 intelligentia は単に「実存に関する可能態」のみを含む意味で可滅体 veribile in nihil であり、質料・形相の複合体は「実存に関する可能態」だけでなく、「本質に関する可能態」を含む限りでの可変体 veribile in aliud = corruptibile とあると云うべきである。実存 esse に関する否定 non esse への転換と本質 esse quid の否定 non esse quid への転換とは明瞭に区別されるべきである。(註(6)と同著(三七六―三七七頁参照)
- (9) 原文はいわばイタリックで書かれてあるのは、即ち Aristoteles, Physica, IV, M 219b 1～2 からの引用であることを示す。
- (10) この定義はハイデッガーの言葉をかりていえば、「アリストテレスが時間に与えた定義」なぜなら時間とはこのようなも

のである。すなわち、前と後とに關しての運動の数である』の実存論的・存在論的解釈に他ならない。というのは時間を數に關係せしめることは一面において時間を數の有する理念的 성격に与からしめることになると共に、他面において數的秩序の有する完全性を時間に分有せしめることになるが故に、それはこの二つの意味において時間を永遠化する結果を招くであらう。

- (11) De instantibus : c. I, § 315, (opuscula philosophica : Marietti)
- (12) cf. ibid., 313, (tamen sola cogitationum successione potest anima prius et posterius percipere in ipsa successione, et ita necessario in successione apprehendit anima duo vel tria vel plura : et ista numerus apprehensus in successione est tempus.)
- (13) cf. ibid. : c. 2, § 320
- (14) ibid., : c. 3, § 324
- (15) 「非物体的な諸実体にあつては、全体性というものは、自体的にも附帶的にも、本質の完全な特質に即するものである。かはらぬ。このゆゑに、魂は肉体のいづれの部分においても全体として見出されるのであり、神もやはりそれと同じく、万物においても個別者においても全体として存在するのだとせよ。」(In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis (S. th. I, q. 8, a. 2, ad. 3))
- (16) 「尺度とさうして、同じでは單に、我々の捕捉とさうして關するかぎりにはさる尺度たるべきならぬとせよ。」(sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum.) (ibid., I, q. 10, a. 2, ad. 3)
- (17) ibid., : c. 2, § 321
- (18) 神の連続的創造もしくは、神の保存という思想は、アウグスティヌス以来、中世を通じて保存され、一七世紀まで神学者たちの間で普通に受け入れられてゐる考案であつた。
- (19) De instantibus : c. 5, § 336
- (20) トマスによる「『覺知 intelligentia』という名稱は、本来的には、知性認識たる intelligere という知性のはたらきを表す。然るに、アラビア語から翻訳された若干の書においては、我々が天使と呼ぶ離在的な諸実体が intelligentiae と呼ばれてゐるのである。おそろしくそれは、このような諸実体は常に現實的に知性認識してゐるとさうことの意味である。』

- の反面、ギリシア語から翻訳された諸書においては、それらのものは「知性」 *intellectus* 或いは「精神」 *mentes* と呼ばれている。このようにして、だから「覚知」 *intelligentia* が「知性」 *intellectus* から区別されるのは、能力と能力との区別という意味においてはではなく、現実態と可能態との区別という意味においてははかならなり」。(q. 79, a. 10)
- (2) 「*sapientia* は *scilicet* *sabida scientia* (＝甘美なる知識) であるところなり」(s. th. I, q. 43, a. 5, ad. 2)
- (東京純心女子短期大学教授 昭和三十一年本学大学院修士課程卒・哲学)