

瞬間の美学への試論 (IV)

——プロティノスからアウグスティヌスへ——

掛下栄一郎

プラトン、アリストテレスの美論と時間論とのかかわりについては、すでに本誌に書いたことがある。(本誌第十二、第十三号) 美学の重要な問題が、時間論とのかかわりにおいて検討されることは、たとえば現代の音楽美学や詩学においてしばしば見られるところであり、そこからは、興味深い結論も数多く導き出されているが、しかしプラトンやアリストテレスのばあいには、この問題に関して同じ結論を早急に下すのは、差控えるべきであることを指摘しておいた。彼らの時代には、そのような発想や問題の立て方はとうてい考えられなかつたであらう。にもかかわらず、私が執拗に、「時間」の問題と「美」の問題とを関連づけて問おうとするのは、「とき」の問題とは、哲学の至高の問題として、人間存在をその最も根源的な条件において問うことであり、一方、「美」の問題も、プラトン以来、本源の美、本質としての美への問い、言いかえれば、一つの究極的実在への問いであつてみれば、この両者のあいだには、当然深いかかわりが存在しなければならぬと思われるからにほかならない。

このような見解の当否はしばらくおくとしても、プラトンとアリストテレスにおけるこの問題の検討によつて私は、時間に対する彼らの考え方と、美的なものに対する対処の仕方とのあいだに、漠然とではあれ、或る種の相関

関係の存在を認めないではいられなかったのである。

まず、彼らの美論について思いおこしてみよう。一般に、プラトンは美学の祖とされている。美しいものではなく、美しいものを美しいものたらしめているもの、美の根拠、美そのものをたづねた最初の人が彼である、というのがその理由である。たしかに、『大ヒippiアス』の中心主題は、こうした本源の美の探究に置かれている。(プラトン『大ヒippiアス』298^ac参照)しかし、一方彼の著作のいたるところには、こうした見解とは対照的な、きわめて現実的な相対美、形式美、感覚美、あるいは美善一致説などの表現も見られる。たとえば、「……適度ということと尺度に合うということは、あらゆる場合において結局はきつと美となり、善となる……」(プラトン『ピレポス』90^bd 田中美知太郎訳)とか、「善いものはすべて美しく、美しいもので均斉のとれていないようなものはない」(プラトン『ティマイオス』87^cc 種山恭子訳)といった表現もある。「人はこの世の美を見て、真実の美を想起する」(プラトン『パイドロス』249^dd 藤沢令夫訳)との見解は、本源の美を説く彼のイデア学説の骨子となるものではあるが、プラトンの美論をこれだけに集約してしまうことは、大きな疑義を残すであろう。

プラトン美学のいま一つの重要な見解は、すべて偉大なものは、神から授かってあたえられる狂気(イデー)であると説く説である。(Ibid. 244^aa参照)いわばこれは、美的価値創造の原理で、さきに述べた美の相対説や感覚説はもちろん、想起によるイデアとしての美の観照説とも、その発想と方法において異なるものである。これは美の対象考察的解明ではなく、美の生成の原理、主体による美の創造のいとなみの原理とも言うべきものであろう。言いかえればこれは、美の考察のノエシスの側面(作用面)であり、他方はそのノエマ的側面(現象面)であるという言い方もできようか。

本誌第十三号で私は、プラトン、アリストテレスに代表されるギリシア人の時間解釈についても書いたが、要するに彼らは、規定されることのない「永遠」を、「瞬間(今)」という「区切り」によって区切るところに時間の成立を見ようとしていた。表現に多少の相違はあれ、プラトンにおいてもアリストテレスにおいても、二つの瞬間によって区切られる永遠の一部が時間であると考えられていた。このように、ギリシア人のばあいは、瞬間が永遠を区切るといっても、「区切られる」ものとしての時間の側面がおもに考えられ、時間は運動の数アリスマクスであるとか、尺度メトリオンであるとか定義されたり(アリストテレス)、永遠を写す動く似像エイコンであるとか語られるのである(プラトン)。これは、ギリシア人固有の客観的思考の立場を考えれば当然であろうとは思われるが、さりとて彼らは、この問題の考察における主観的作用面に、まったく無関心であったわけでもない。というよりも、彼らは時間の考察において、いかにしても客観的把握の対象とはなりえないものに、きわめて大きな関心を払っているのである。プラトンにおける「瞬間」、アリストテレスにおける「今」の考察がそれであることを私は指摘しておいた。それらは対象として考察されるものではなく、或る種の「はたらき」にかかわる「機能」の概念として扱われているように思われる。

そのとき私は、瞬間によって区切られるものとしての時間の考察面を、時間のノエマ的側面、永遠を区切るはたらきとしての時間の考察面を、時間のノエシス的側面と名づけて区別しておいたが、プラトン、アリストテレスの時間論が、主として時間のノエマ的側面の考察に重点が置かれていることは明らかである。ただそのなかにあつて、いましがた述べた「瞬間」や「今」の考察を、そのまま時間のノエシス面の考察と言ってしまうことには疑義もあるが、そこでは区切るものと区切られるものが、それぞれ客観的ではなく、主体のはたらきとのかかわ

りにおいて、相関的に語られているように私には思われる。それ自身時間ではなく、時間のうちにもない、しかもそれなくしては時間がありえないものとしての「瞬間」や「今」は、いわばあらゆる客観的把握をこえたもので、区切るものと区切られるものとの、主体における自己同一的表現とは考えられないであろうか？ 言いかえれば、このばあいの時間の考察の領域は、ノエマ的立場を離れて、ノエシスの側面に移行しているのではなからうか？

以上の論旨は、いまのところ、適確な裏付けを欠く独断的推測の域を一步も出ていない。したがって、ただちにこれを、前述の美的考察におけるノエシスの側面とノエマ的側面とに、無批判に対応させることは差控えねばならないことは言うまでもないが、しかしそのあいだに、何の関連もないとは言いきれないのである。

プラトンの美論も、アリストテレスの美論も、その時間論と同じく、基本的には、美のノエマ的側面の客観的考察に重点が置かれていたことは当然であろう。プラトンについてはすでに述べたが、アリストテレスのばあいも、彼の『詩学』は、「模倣」^{ミムシス}を重視する美の創造の原理の書として、もっぱらノエシスの美学と解してしまいがちであるが、そうした解釈には慎重な配慮が必要である。『詩学』を仔細に読めば、なるほどこれは詩作^{ポイエシス}の書として、創造について多く語られてはいるが、かならずしも詩のノエシスの側面（作用面）だけが問題になっているのではないことは明らかである。むしろ全体の調子は、ギリシア人的思考の特質にそった、詩作における現象面^{ノエマ}への客観的考察の色合いが濃い。たとえば、「美とは大きさと排列とに存する。それ故、非常に微細な生き物においては、美は不可能である。……同時に、非常に大きな生き物も、……美しいものとは認められ得ない」（アリストテレス『詩学』VII. 1450-b. 松浦嘉一訳）といった表現も、しばしば見られることを忘れてはなるまい。

いずれにせよ、以上の考察からは、プラトン、アリストテレスの時間論と美論とのかかわりについての決定的な

見解を導き出すことは困難である。無理なく言うことは、次の諸点にとどめるべきであろう。まずこの両者の時間論も美論も、基本的には、ともにギリシア人特有の客観的対象考察論であり、そのかぎりでは、この両論は対応係にある。すなわち彼らの美論は、プラトンのイデア説にしても、アリストテレスの模倣による創作説にしても、結局は美の対象論、美のノエマ的側面からの考察であって、彼らの時間論が、基本的には時間のノエマ的考察であることに対応するのである。

ただ、彼らの美論についても時間論についても、明確にノエシスの考察であるとまで言いうるような表現は求められないものの、たとえば美論における「創造の原理」についての考察、時間論における、客観的把握をこえた時間の自己同一的把握などには、主体の「いとなみ」の場に立つ、ノエシスの考察への萌芽の見られることは明らかである。そのかぎりにおいて、この両者のあいだに、何らかの内的なかわりを想定することは許されてよいのではなからうか。ただしこれは、あくまでも予示的な想定の域にとどまる。美論においても時間論においても、はっきりと、主体の「機能」とのかかわりにおいてなされるノエシスの考察と呼ばれうべきものがあらわれるのは、プロティノスやアウグスティヌスを待たねばならないのである。彼らによってはじめて、「私にとって」時間とは何か、「私にとって」美とは何かという問いへの道が開かれるのである。

アウグスティヌスの美論と時間論とのかかわりについて書くつもりであったのが、ふたたびギリシアの問題をむしかえすことになってしまった。しかしわれわれはここで、プラトンやアリストテレスにおいては、まだ明確に裏づけることのできなかった、美の、そして時間のノエシスの側面からの考察のいとぐちが、プロティノス、アウグ

ステイヌスにおいて見出されるのではなからうかという見通しを得ることができた。アウグステイヌスに入る前に、プロティノスを瞥見してみよう。

一般にプロティノスの思想は、「新プラトン主義 (Neo-Platonism)」の名で呼ばれている。たしかに彼の思想、とりわけ美学思想はプラトンの思想的であり、プラトンの觀念から出発している。英知界と感性界を厳別し、後者を前者の模倣とする発想もプラトンから受継いでいる。「この感性界の美は、あの知性界の美の映像 (eidola) にすぎず」(プロティノス『九篇集 (Enneades)』I-6-3 田之頭安彦訳)、「美は均 衡 (symmetria) 以外の或るもので、均衡はその或るものをおして美を得ており」(ibid. I-6-1)、「感性界にあるものは、形 (eidos) に関与することによって美しくなる」(ibid. I-6-2)と説かれる。したがってわれわれは、「肉体の美を見てもこれを追わない。……なぜなら、それはまことの美の映像、痕跡、陰にすぎないからであり」(ibid. I-6-8)、「われわれの求める美とは、「感性界の美よりもいっそう先にある美で、……それは感覚ではとらえられないもので」(ibid. I-6-4)、「まさしく「美そのもの、つまり、万有に美を付与するけれども、自己自身に留まりながらこれを他にあたえ、他からは何も受取ることのないあの根元美 (to proton kalon) である」(ibid. I-6-7)と結ばれている。

このかぎりでは、プロティノスの美学は、そのままプラトン説を受継いでいる。「イデア」というプラトン固有の概念も、いたるところに用いられているし、「この感性界の美から、あの知性界の美を想い起こす」(ibid. III-5-1)という言葉をさえ見出すことができる。しかし、これをもってただちに彼の美学を、プラトンの「想起 (anamnesis) の美学」に重ねてしまつてよいものであろうか？

プロティノスによれば、前述のように、全存在は英知世界と感性世界に二分されるといふがそれは、プラトンの

ように絶対の峻別関係にはない。すなわち、万物は、万有の超越的根源である「一者(to hen)」から流出(protiemi)したもので、第一段階「知性(nous)」、第二段階魂(psyche)」、第三段階「肉体(tule)」の三つの「原理的なもの(thupostasis)」から成り、最初の三つが英知界、最後の「肉体」が感性界に属するとされる。しかしそれぞれは段階的流出であるため、相互に他者として厳別されることなく、むしろ常に上行、下行の流通関係を保っている。この点がプラトンと根本的に異なる点であろう。

「人はこの世の美を見て、真実の美を想起する」というプラトンの想起は、英知界、感性界という、断絶によりへだてられた絶対異質の両界のあいだにおける、いわば弁証法的な止揚にも似たいとなみであるが、プロティノへのばあいそれは、言ってみれば段階的上行のいとなみの形をとる。それは魂が一者との合一を求めるとなみである。一者からの流出である魂の本性的運動は、自己の中心に帰ろうとする円環運動であって、それによって一者との合一が可能となる。(ibid. VI-9-8参照)「すなわちそれは、没我(okstasis)であり、(かのものとの)一体化であり、自己放棄であり、接触への努力であって、また静止であり、思念をこらしてかれへの順応をはかること」(ibid. VI-9-11)であるとされ、「……すでに美というようなものさえも、急速にのり越えた」(ibid.)世界であるとも説かれる。

これに対してプラトンの想起には、このような神秘的没我のけはいは全く見られない。それは明確な理性認識(episteme)としての観照(theoria)である。プラトンでは、詩的、芸術的靈感は、常に哲学的瞑想と対置されていたが、プロティノスではこれが同一視されているのである。(ニチエンス・スリヨ『美学入門 Clés pour l'esthétique』p.14参照)その意味で、プラトンにおいては、美的なものは、たといそれが究極的実在としてのアイデアであれ、常

に対象として主体の客観的考察にゆだねられていたのが、プロティノスのばあい、もはやそれは客観的な観照^{デオリツ}ではなく、いわば主体の自己超出、自己変容のいとなみとして語られているのである。

もちろん、プラトンの「神の狂気説」にしても、アリストテレスの「模倣による美の創造説」にしても、主体の或る種の靈感的、神秘的いとなみを予想させるノエシスの考察へのけはいは見られるが、少なくとも明確にそのようなものとして語られてはいない。

「……魂も美しくならなければ、美を見ることはできない。だから神や美を観ようとする者は、まず自らが完全に神のような者となり、きわめて美しい者とならなければならぬ」(『九篇集』109)という表現は、もはや美の客観的対象論ではなく、主体の積極的いとなみを重視しようとする、ノエシスの美学への萌芽と考えられまいであろうか？
さて次に、こうした美論に対応する彼の時間論について検討してみよう。

前述のように、プロティノスの形而上学の特徴は、形としては英知界と感覚界の二元論であるが、それは、プラトンのような質的断絶にへだてられた絶対の二元論ではなく、常に相互流通の可能性を保持する流動的な二元論である。そしてさらにそれに、存在探究の形而上学者としての彼の客観的な姿勢と、魂の至高存在との合一を願う神秘的宗教家の姿勢とが交錯する。

たとえば、「有るものは、同一のものが同時に全体として、あらゆる所に存在する」(Ibid. V-47)という見解は、われわれにエンア学派クセノファネス(Xenophanes)の「一即全」(en kai pan)の不変不動唯一全体の存在一元論を思いおこさせる。プロティノスでは、英知界の極にある至高実在としてとらえられるこのような有は、いたる所に全体としてあり、何ものにも属さず、場所も部分もなく、大きさも量もないものとされる。(Ibid. V-47)当然こ

のような場には変化も運動もなく、したがって時間もないことになる。彼によれば、量は、数や大きさと同様に、最高の部類に入らないという。質もそうである。(ibid. VI-2-13) というのも、質や量は、常に有ともにもあり、有はその質によって有とされるのではないからである。かくして、関係、所、時間は英知界には出現しないとされる。空間も時間も、そこには存在しない。いわんや能動、受動、所持、位置はなおさらである。(ibid. VI-2-16)

時間についてのこうした見解は、きわめてギリシア的である。「……永遠は永久世界に属し、時間はわれわれの世界たる経過の世界に属する」。(ibid. III-1) たとえば、「英知界では、われわれのうちの誰一人といえども記憶を持つことはできない」とされ、(ibid. IV-4) 宇宙靈魂 (kosmou psyche) もまた記憶を有せず、これは時間のうちに存在しないで、むしろ「時間は宇宙魂から生産される」と説かれているが、(ibid. IV-15) このあたりの時間解釈は、プラトンが『チマイオス』において語っている、天地創造の過程において造物主デミウルゴスによって作られる時間を思いおこさせる。「時間は、永遠を模した動く像 (eikon kinetos aionos)」(プラトン『ティマイオス』37d) と語ったプラトンと同じく、プロティノスもまた「時間は永遠の模像 (eikon) にすぎない」(プロティノス ibid. VI-4) と言っている。以上の検討の結果では、プロティノスにおける時間解釈は、ほぼプラトン、アリストテレスのそれに重なるものといえよう。これは、一般にギリシア人の考えていた客観的、歴史的な時間解釈で、永遠の区切りとして、永遠の模像として感性界において表現されるものが時間であると考えられているようである。このかぎりでは、時間もつばらノエマ的側面においてとらえられており、主体の永遠との合致というノエシスの側面からの時間解釈は、そこには見られない。

しかし、前述のようにわれわれは、「没我」エクスツェンス という主体の体験のなかに、ノエシスの美学への萌芽を見たよう

に、時間のノエシスの探究の表現を、彼の時間論に見出せないものであろうか？『永遠と時間』と題された『エンネアデス』第三集第七論文がこれに答えてくれるであろう。

プラトンは、「時間は永遠を模した動く像」であると言ひ、アリストテレスはそれを、「運動の数」、「運動尺度」であると表現し、時間も運動も、ともに「量」であると語っている。(アリストテレス『自然学』N.217~224)これは前述のように、いかにもギリシア人らしい明快で客観的な時間解釈である。ところがプロティノスはここで、「きわめて興味深い表現をしている、彼はまず、「運動は……時間の中にあるのであるから、時間は運動ではありえない」とする。(『エンネアデス』III.6) また「それは天球自体でもなく、天球の運動でもない。」(ibid) 「運動のひろがりとしての時間とは、運動そのもののひろがりやを意味するのではなく、その運動を規定する何ものかを意味するのであるから、……時間とは、結局時間のなかでの運動のひろがりとなる」(ibid)と語られる。また、「時間は或る一つの今によって終り、別の一つの今によってはじまるのであるば、……時間とは、運動を測る単なる数以上の何ものかである」(ibid. III.6)とも言われる。つまり、時間は単純に運動の外延でも、運動の尺度でも、運動の数でもない。これは前述のアリストテレスの時間論とはちがう。

なぜこのような異なる結論が出てきたのであろうか？これは、時間をとらえる位相が、さきのばあいとはちがっているからではないのか？プロティノスにおける、考察の立場の微妙な変位については、すでに述べておいた。つまり、ここでの時間把握は、もはや客観的对象としての時間、つまりそのノエマ的側面の考察ではなく、没我^{エゴレス}我向主体の立場からの、つまりノエシスの側面からの考察ではなからうか？さきにわれわれは、アリストテレスの時間論における「今」の解釈に、時間のノエシスの考察のけいはを指摘しておいたが、プロティノスにおける

この「今」の考察も、その意味で注目しに値する。前述のように、宇宙靈魂が、感性界の中に、永遠としての英知界の映像として創造したものが時間であり、それは、いわば感性界における魂の生命として成立したと説かれる。「時間、それは魂の生命の一つのひろがり（量的な相における）である」という。(ibid. III-12) 時間は永遠の映像であるが、英知界において、永遠は有において永遠であるごとく、感性界において、時間は生成において永遠であるという、プロティノス独自の見解がここに見られるのである。

かくしてわれわれはここに、一者との合一を志向する能動的な主体の立場からの、ノエシスの美学への萌芽に対応する時間論を、かなりはっきりとした形で読み取ることができるのである。そしてまたこの時間論は、「(自然の石よりも) 芸術によって美しい形に仕上げられた石の方が美しいのは、……芸術がそれに内在せしめた形による」(ibid. V-8-1)と語り、「芸術は見たものを単に模倣するのではなく、自然がそこから出てくるところの形成原理にまでさかのぼり、……自然に何か欠けたところがあれば、付け足して補いもする」(ibid.)と説く、アリストテレスをほうふつさせる彼の能動的芸術理論にも対応するのである。

ようやくわれわれは、アウグスティヌスについて語るべきときを迎えたようである。ヘレニズムから初期キリスト教時代にかけての思想家のなかで、その美学と時間論とのあいだにとりわけ興味深いかかわりの見られるのは、プロティノスと並んでアウグスティヌスであろう。この両者に共通した思想上の特徴は、みずからの理性と意志への信頼の上に立っていたヘレニズム期の思想の挫折のあと、ともに超越的なものへの帰依を主張していることである。しかし一口に超越的と言っても、この両者のそれには根本的なちがいが見られる。それは、言ってみれば一者

からの流出による天地創造を説くプロテティノスの世界観と、無からの創造の上に立つアウグスティヌスのキリスト教的世界観の相違であるが、ここではこれについて詳しく触れることはやめよう。さしあたり、アウグスティヌスにおける美学と時間論のかかわりという、われわれの本来の主題に、探究の焦点を合わせたいと思う。

言うまでもなく彼は、初期キリスト教教父時代における最も「キリスト教的」思想家であるが、それとともに、その思想の奥に波打つ「人間的息吹」は、きわめて近代的な響きを持っており、さらに、古代中世における最も重要な芸術論の一つである『音楽論 (De musica)』を、われわれに残してくれているのである。周知のように彼は、多感な青年期に、キリスト教的信仰に対する疑惑に悩み、一時はマニ教に救いを求めもしたが、最後にはミラノの聖アンブロウスの説教によって、決定的にキリスト者としての回心を体験する。そのとき彼の回心を導ききつかけになったのが、当時ミラノの教会で歌われていた、ローマカトリック教会最古の音楽といわれる「聖アンブロウス聖歌 (Cantus Ambrosius)」から受けた感動であったことは、彼の『音楽論』が、不毛な中世美学の中にあつての、ほとんど唯一の音楽美学論となつてゐることとあわせて、まことに興味深い。

また『告白 (Confessiones)』第八卷第十二章では、煩悶するアウグスティヌスが、或る日、子供の歌う「取りあげて読め (tolle, lege)」という言葉に、突然、「パウロの書物を開いて、目にとまった最初の章を見るよう、神が私に命じたのだ」(アウグスティヌス『告白』8:ⅩⅩ29 村治能就、今泉三良訳) という靈感を感じ、急ぎ立ち帰って『ロマ書』(13:13~14) をひもとぎ、「たちまち心は光のようなものにみたされて、鎮まり、おおっていた闇もすっかりかき消されて、もはや何のうたがも残らなかつた」(Ibid. 8:ⅩⅩ29) と、音楽からの靈感と回心への道程を語つてゐる。

当時の学問体系では、音楽は、文法、修辞学などとともに、いわゆる「自由七科 (Septem artes liberales)」の一つとして重視されていたが、音楽に関してもっぱら教えられ、修得されたのは、聴く者の魂をゆり動かす「芸術としての音楽そのもの」ではなく、複雑で難解な楽式理論、音の数理論、あるいはリズム論、韻律論であったようである。そういう状況の中で、このような、音楽の蔵する深い内的意味に対する鋭敏な感受性から、すぐれた『音楽論』を生み出したのは注目すべきことであろう。

何はともあれ、まず彼の美論に耳を傾けてみよう。彼の美論は、全六巻から成る『音楽論』に詳びらかであるが、『告白』にも興味深い指摘が多く見出される。彼自身の語るところでは、『美しさとふさわしさについて (De pulchro et apto)』と題された二―三巻から成る著書が存在していたというが、残念ながら今日では見当たらない。(ibid: 4-XIII-20)

それはともかく、『告白』に見られるアウグスティヌスの美論には、ヘレニズム期から中世にかけて一般的であった美の相對説、快樂説、実用的合目的説、形式説などとは一線を劃した、プラトンのそれを思わせる超越論的美学への志向が見られる。ただしそこでは、プラトンの「イデアとしての美」は、「神の超越的屬性の一つとしての美」に置きかえられてはいるが。

「その頃私はまだ、……卑しい美しさを愛して、深い淵に落ちこんでいった。私たちは美しさ以外の何を愛するのか？　だが美しさとは何であるか？　美とは何であろうか？……実際、これらのものにごちよさと形のよさがなかったとすれば、私たちは、決してそれらにひきつけられないだろう」(ibid: 4-XIII-20) という表現には、美と快とを直接に結びつけようとする、官能的な審美主義のけはいが感じられないでもないが、やがて、「全体とし

て美しいものと、もう一つ他に、ちょうど部分がその全体にうまく合い、靴が足にうまく合うように、或るものにふさわしく合って、このゆえに快いものがある」(ibid. 4XIII-20)として、美的価値を、現実的適合の原理による関係美とは異質の、より高次元の絶対美としてとらえようとする配慮が生まれてくる。

こうして、「それ自身だけで快いものを美しいもの (pulchrum) と定義し、他の或るものにうまく適うことによつて快いものを、ふさわしいもの (aptum) と定義し、その二つを区別する」(ibid. 4XV-24) ことによつて、美を適応性から区別し、いっそう本源のなものと看做せようとする意向がいよいよ固まるのである。とはいえ、そこではまだ、アウグスティヌス美学の核心となるべき「神の美」についての明確な表現は見られない。

しかし、「美しいものは、芸術家の魂からあらわれ出て、彼らの手で仕上げられたのではあるが、本当は、美しいものの (pulchritudo) から出て来るのだからである。美しさそのものは、人間の魂の上にある」(ibid. 10-XXXIV-53) という表現には、プラトンの「本源の美」の讚美に似たものを読み取ることもできるが、もはやこれは、プラトンのイデアとしての美ではなく、アウグスティヌスの「神の美」を暗示するものであることは明らかであろう。このような「神の美」は、『音楽論』においていっそうはつきりと語られている。ところで、全六巻から成るこの書の真の意図は何か？ 自由七科を構成する、学としての音楽の、精緻な理論的究明であったのか？ 否、この書に関して最も重要なことは、はじめの五巻と最後の第六巻とのあいだの決定的な相違を確認することである。

「……世間のつまらない人たちは、最初の五巻に満足してこれを高く評価しようとする。ところがこの第六巻こそ、はじめの五巻の結実ともいふべきものであるのに、彼らはこれを無益なものとして退けるか、せいぜい余分なものとしてあとから付け足そうとするのが関の山である」(アウグスティヌス『音楽論』第六巻序章 Saint Augustin.

Dialogues philosophiques. Edition Desclée de Brouwer. 1955. VI. chap. 1-1. p. 684)と、アウグスティヌス自身も語っているように、当時この書の真の意図は、なかなか理解されなかったようであるが、この第六巻において、彼は自分の美学の核心である「神の美」について語っているのである。ちなみに『音楽論』は、彼の決定的回心の直後、多分三八六年頃から書きはじめられ、音楽の定義にはじまり、数 (numerus) の原理、韻律論、リズム論、音楽と詩の関係などを理論的に探究した最初の五巻は、ミラノ滞在中にはほぼ書き上げられたが、最後の第六巻だけは、郷里の北アフリカに帰ってから、数年を経て書かれたものと考えられている。

「調和の源と永遠の数の場としての神」という副題を持つこの第六巻にいたって、音楽がはじめて神とのかかわりにおいて語られる。すなわち、計測出来る時間単位としてのリズムや韻律との関係において語られていた音楽が、人間の魂の内的リズムや調和とのかかわりにおいて語られる。ここでは、音響理論的なリズムに対応する、主体の能動的、自発的なリズムに焦点が合わされており、ついで、こうした主体の最高のリズム判断としての「理性のリズム (numeri rationales 理性の数)」が、「調和の源と永遠の数の場としての神」に発していることが強調され、最後に、尽きることのない永遠のリズムとして、神によってもたらされる「永遠の美」が、至高の永遠の「等しさ (aequalitas)」において、日常の因果世界の法則をこえた、超越的ないとなみとしてあらわれることが、次のように説かれるのである。

「……この書の学説を充分によく理解できなくとも、純粹なキリスト教の信仰の持主であるならば、そして、至高の慈悲によって、唯一の神のもとに赴くならば、……たとえ彼らが多少の困難に直面しても、……彼らはみずから歩みに困難さやわずらわしさを感じることなく、それらを飛びこえて進むことであろう。」(Ibid. VI. chap. 1-1

p. 684) のようにしてわれわれは、しだいにアウグスティヌス美学の頂上に近づいてゆくのである。「そしてもしそこに、至高性と、確固さと、不動性と、永遠の等しさとが宿っていないのなら、いったい何をもってすぐれたものと言いえようか。もはやそこには時間は存在しない。というのも、もはやそこにはいかなる変化も存在しないからである。永遠を模するものとして形づくられ、しつらえられ、整えられた時間が、そこから生まれるのである。」
(*ibid.*, VI, chap. XI-29)

「もはやそこには時間は存在しない」と、アウグスティヌス自身がいみじくも語っているように、「等しき」^{アエクワリタス}においてあらわれる永遠の数としての「神の美」は、日常世界の運動の量、運動の尺度としての、歴史的、客観的時間とはその次元を異にする。明らかにこれは、超越的なものとのかわりにおいて、すなわち、没^{エクスツレス} 我に向う主体の側から問われた、プロティノスの時間に通ずるものであるが、アウグスティヌスではさらに、「無からの創造」の上に立つキリスト教の根本義が、超越に向う一見神秘的な見解を、常に明確に背後から支えているのである。

感性界における生成の永遠性、すなわち永遠の映像として、プロティノスは時間をとらえていたが、この背後では常に、「一者との合一」を志向する主体の自発的でないなみが先行する。そのかぎりではそれは、時間のノエシス的探究の一つの姿であるとわれわれは解釈した。それではこれに対して、アウグスティヌスの時間論をどのように解決すればよいのか？

周知のように彼の時間解釈は、深くキリスト教の根本義に結びついている。彼にとつて時間とは、たとえば、『ティマイオス』においてプラトンが語っているような、天地創造のある時点において、永遠の動く映像として造物主によって作られたものでもなく、アリストテレスの言うような、運動の数や運動の尺度でもない。前述のよう

に、こうした見解は、主として時間のノエマ的側面からの考察に重点が置かれたものと言えるが、アウグスティヌスの時間論とはまったく対照的である。さりとて、プロティノスの言うように、感性界において生成という形であらわれる永遠の映像が時間であるとすると見解とも異なる。ただしプロティノスの時間論は、ネオプラトニスム 没 我に向う主体の能动性とのかわりにおいて考えられているものとして、ノエシ的な時間解釈であるという点で、アウグスティヌスのそれに通ずるものを持っている。

アウグスティヌスは、キリスト教の根本義とのかかわりにおいて、彼独自の時間論を詳細に、『告白』第十一巻において展開している。本誌前号にその要旨を紹介しておいたが、論旨の重点はほば次の点であろうと思われる。

(一) 時間は客観的な対象として、どこかに何らかの形で存在するものではないばかりか、客観的考察の対象となることすら不可能なものである。(二) それは、信仰における内的充実の意識として、言いかえれば、神が永遠とともに歴史の中に到来する終末の時への内的要請の充足の体験として、いわば一つの「時熟」の体験としてある。(三) そのかぎりでは、彼の時間解釈は、プロティノス以上にノエシ的であり、時間は、時間を測るこの私の心にとってのみ時間であるとの見解が語られているのである。

「神は時間において時間に先立つものではない。……神は時間そのものをつくった。」(『告白』 11-XIII-16) 「神は時間において何かをつくったのではなく、時間そのものをつくった。」(ibid. 11-XIV-17) 「……過去、現在、未来という三つの時間が存在するのではない。むしろ過去の現在、現在の現在、未来の現在が存在する。……この三つは何らかの形で心のうちに存在する。」(ibid. 11-XX-26) 「私は未来を測っているというが、未来の時間を測っているのではない。それはまだ存在しないから。現在の時間を測っているのではない。それはどんなひるがりをも持つ

ていないから。過去の時間を測っているのではない。それはもはや存在しないから。」(ibid. II-XXVI-33)「……もし現在が時間であるためには、過去に移りゆくから時間になるとするならば、どのようにして、この現在をも存在するとわれわれは言えるのだろうか。現在が存在するための理由は、それが存在しなくなるであろうからというのだからである。つまり、われわれが、時間が存在すると本当に言えるためには、時間が存在しなくなる傾向をもつからだという理由をあげる以外にはないか？」(ibid. II-XIV-17)

このような表現の中には、もはや時間の客観的、ノエマ的考察のけはいを求めることは不可能である。まさしくここで問われているのは、時間とは何かではなく、「私にとって」時間とは何かである。時間に対する完全なノエシスの考察と、信仰とが、深く結びついた姿がここにある。かくして私たちは、アウグスティヌスに至って、ようやく時間論と美論とのかかわりに、かなりはつきりとした裏付けをあたえることができたようである。