

〈論文〉

# アウグスティヌス『告白』における時間の概念

——心の現在的な広がりとしての時間をめぐって——

田之頭 一知

はじめに

中世初期のラテン教父、アウグスティヌス(354—430)は、いわゆる神の国としての教会の礎を築いた人物として知られるが、また、その『告白』第11巻で展開された時間論によってもつとに有名である。実際、時間を取り扱う書物は必ずと言ってよいほど彼の見解を取り上げており、たとえばポール・リクールの大著『時間と物語』は、第1巻第1章を「時間経験のアポリア」と題してその時間論の考察に充てている<sup>(1)</sup>。もちろん、アウグスティヌス以前に古代ギリシアにおいても、プラトンやアリストテレスが時間に関する考察を行なっている。その際プラトンは、一定の円運動を行なう天体の運行によって時間が生じ、そこに永続性としての永遠とのつながりを見ることができるとして、時間を永遠の動く似像と位置づけている。またアリストテレスは、「今」に焦点を合わせて、時間は事物の運動——根本的な運動としては天体の運行——が示す諸々の今に関する運動の数、なかんずく「より先の今」と「より後の今」の2つの今によって区切られた運動を基準単位にして測られるものと捉えている<sup>(2)</sup>。この両者には時間を運動と関連づけ、なおかつ、時間を運動に依存させるという態度が共通しており、しかも、そこで言われる時間とは、私たちが日常生活を営む際に他者の行動との結節点となる時間、配慮される時間としての日常的時間(時計の時間)にほかならない。彼らにとって時間とは、運動との連関において考察されるべきものだったのである。

これに対してアウグスティヌスの特筆すべき点は、時間を運動から切り離し、「時間を時間として」考察しているところにある。しかも時間をそれ自体として考えるようになったとき、それ

と呼応するかのようにして、それまでは運動との連関で考察されていた時間が、永遠との対比という枠組みにおいて考察されるようになる。ここで古代ギリシアにおける永遠をごく簡単に述べておけば、それはまずもって——今し方プラトンに関して少し触れたように——、永続性、持続性を意味する。たとえばヘラクレイトスが、世界の根源としての火に関して、「あったし、あるし、あるだろう」というかたちで述べたような、またそのようなかたちで定式化できる永遠である。このように永遠を永続性として把握する場合、その端緒および終極が問いの俎上に載る可能性があるが、古代ギリシアにおいては始まりと終わりに対する強い意識は見取れない。たしかにプラトンの場合は、時間が宇宙誕生とともに創り出されたがゆえに、そこには始まりと終わりが明確に刻印されることになるが、それでもやはり意識の焦点は、「続く」という「持続性、存続性」に向けられている。それゆえ、変化に対する意識が逆にそこには透けて見えることになる。このように、変化や運動および生起と、不変性や存続性および恒常性との関係が、永続性としての永遠を支えているとすることができる。

これに対して、アウグスティヌスが時間を時間として考察することで浮かび上がってきた永遠は、言うまでもなくキリスト教における永遠である。そこでまずは、アウグスティヌスにおける永遠の意味をしてみることにしたい。ただし、あらかじめ断っておけば、私たちはアウグスティヌスの思想を中世神学あるいは中世哲学研究という立場から論ずるのではなく、私たちの関心に沿って時間論的観点から、場合によっては彼の見解を私たちの言葉に置き換えつつ考察してゆこうと思う。

## 1 永遠の位置

周知のように、キリスト教における神は、全知全能、知恵そのものであり、あらゆるものの造物主、永遠そのものである。アウグスティヌスはこの神における知恵 *sapientia* をめぐって次のように述べる。すなわち、「知恵そのものは成ることなく、かつてあったようにいまもあり、いつまでもあることでしょう。というよりむしろ、知恵のうちには、『あった *fuisse*』も『あるであろう *futurum*』もなく、ただ『ある *esse*』があるだけなのです。なぜならそれは永遠 *aeterna* ですから。これに反し、『あった』や『あるであろう』は永遠ではありません」(IX, 10, 24 [314頁])<sup>(3)</sup>。永遠は“ある”と結びつくがゆえに不変性を示し、「あった」「あるであろう」という変化を含意するものとは無縁である。したがって、「万物をこえてとどまりたもう永遠の知恵」(IX, 10, 25 [314頁])と述べられ、永遠に対して恒常性が認められることになる。それゆえ、永遠が始まりと終わりを持つことはない。なぜなら、始まりと終わりがあれば、そこに変化が生じることになるからである。とすれば永遠は、始まりと終わりを内に含むというよりはむしろ、始原すなわち根源でなければならない。永遠なるものからすべては生まれてくるのである。したがって、永遠が始原ないし根源であるとするならば、永遠なるものは、万物を生み出すがゆえに万物を超越する。このような関係をアウグスティヌスは、「私を造ったがゆえに私の上であり、造られたがゆえに私はその下にあったのです」(VII, 10, 16 [238頁])と述べており、神あるいは永遠と被造物は、創造という契機によって分かたれる。すなわち、神、永遠なるものは、まさしく創造活動において、あらゆる創造されたものを超越しているとされているのである。

このような永遠、アウグスティヌスが考える永遠は、まさしく“神における永遠”であって恒常不変である以上、始めも終わりもなく、持続性や存続性さらには永続性とも無縁でなければならない。それゆえ神の御言は、「真に不死であり永遠 *vere inmortale atque aeternum*」であって、神は「あなたとひとしく永遠な御言によって、語りたもうすべてのことを、同時にかつ永遠に *simul et sempiternum*」語ることになるのであるから、アウグ

スティヌスは、「あなたが生じるようにと語りたもうすべてのものは生じ、しかもそれは、あなたが語ることによってお造りになる *facis* ままに生じます」(XI, 7, 9 [408頁])と述べる。このことから分かるように、神は永遠なる御言によってすべてを創る。これは永遠における創造であって、「同時に」つまり一挙になされる創造である。他方、神は語る「すべて」のものを生じさせるのであるから、始めと終わりも創るはずである。すなわち、永遠なる御言によって創造する営みの中には、時間を創造するということが含まれなければならない。ただし、永遠なる御言によって時間が生じるとしても、当然のことながら永遠において生成や変化があるわけではない。すべてが神において同時に語られ、なされるとしても、時間は永遠における創造によって永遠から生まれてくるのである。永遠において変化があるわけではなく、永遠を始原として永遠から変化は生じてくる。この意味で、神は「すべての世紀の創始者であり建設者」であって、神によって造られなかった時間はなく、神は「まさに時間そのもの *ipsum tempus*」を創造したのである (cf., XI, 13, 15 [413頁])。このように、永遠から時間が生じたがゆえに、永遠は時間を超越するのであり、それゆえ、被造物の世界あるいは人間界に時間が割り振られることになる。時間は私たちのこの世界の時間となり、そこには変化があり、始まりと終わりがある。神においては永遠があり、人間においては時間があるのである。したがって、時間が創られたということは、この世の万物が創造されたということに等しい。

ここで問題となるのは、永遠なる御言によって時間が創り出されたものの、時間においては変化や生成消滅がある以上、始めも終わりもない永遠とはどこまでいっても根本的に相容れないという点である。別の言い方を用いれば、神の側からは時間へと到達できても、人間の側から永遠へと到達する道が閉ざされている。神は時間を創造することによって時間に到達できるが、しかし、人間は永遠を創造し得ない。言うまでもなく、時間の内側にいる人間には、時間を超越することなどできないからである。この時間と永遠の断絶は、人間にとってどこまでも深いものなのであろうか。それとも何かしらのつながりが認められるのだろうか。アウグスティヌスはこの永遠と時間

との間を現在という架け橋によって繋ごうとしていると考えられる。彼はこう述べている。

あなたは時間に先立ちますが、時間において時間に先立つではありません。さもなければあなたが「すべての時間に先立つ」ことはできないはずで。そうではなくて、あなたがすべての過ぎ去った時間に先立つのは、常に現在である永遠の高さによる *celsitudine semper praesentis aeternitatis* のです。それによってあなたは、すべての来るべき時間を追い越しておられます。(XI, 13, 16 [413頁])

言うまでもなく現在は、過去・未来と同じく時間の変化の様相を示すものであり、私たちは時間を語る時、常にそれらの時間様相を前提にして語る。すなわち、現在という時間の相はとどまることなく過去へと流れ去り、また、未来は刻々と現在へと変わってゆく。このような変化の相のもとに捉えられる時間は、「過ぎ去ってゆくもの」「流れ去ってゆくもの」である。本来、現在はこの流れ去る時間と結びつけられるのであるから、それが永遠と関連するというのは矛盾しているように見える。またアウグスティヌスは、いわば永遠の特徴として、「永遠においては過ぎ去るものが何もなく、全体が現在にあること *non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens*」を挙げ、さらに続けて、「すべての過ぎ去ったものと来たるべきものが、常に現在であるものによって創造され、そこから流れ出すこと *omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere*」(XI, 11, 13 [411頁、一部改変])を挙げている。たしかに時間にあっては、すべては過ぎ去ってゆくのであるから、現に在るという意味で現在にとどまることはない。これに対して永遠は不変であるがゆえに現にそう在るものであり、その点では現在にとどまると言ってもよいかもしれない。しかしその場合も、必ずしも永遠を現在と結びつける必要はなく、時間は変化するが永遠は不変である、と言うだけで十分のはずである。しかも上の言葉においてアウグスティヌスは、過ぎ去ったものつまり過去と、来たるべきものつまり未来は、「常に現在であるもの」すなわち永遠によって創造さ

れる *creari* のであり、その永遠から流れ出す *excurrere* としている<sup>(4)</sup>。とすれば、現在と過去および未来の間にはレベルに差があり、現在が上位に置かれていることになる。こう言うことが許されるならば、時間様相である現在を一段高いところにおいて永遠と関連づけることにより、神による時間の創造を跡づけようとしているようにも思われるのである。このいわば現在の特権化とでも呼び得るものがアウグスティヌス時間論の特質であると考えられる。以下の節ではこの点を念頭に置きながら、彼の言葉と或る意味で自由に対話しつつその時間論を見てゆきたい<sup>(5)</sup>。

## 2 時間の2つのアポリア

### (1) 時間の存在・非存在に関するアポリア

アウグスティヌスは、時間とは何かという問いを発するにあたり、「私たちが会話のさい、時間ほど親しみ深く熟知のものとして言及するもの何もありません」(XI, 14, 17 [414頁])と、時間の存在に関する私たちの素朴な確信に拠って立っている。言葉を換えれば、彼の議論の出発点は、私たちの常識的な時間の捉え方にある<sup>(6)</sup>。つまり、「今これこれのことをする時間がある」とか「昨日は時間がなかった」、「明日は時間がある」という言葉に示されているように、そして、日常においては時間とは費やされるものである以上、どのような仕方では分からないが時間なるものが厳として存在するという点。そして時間には、「今」「昨日」「明日」という言葉に示されているような3つの様相、つまり過去・現在・未来という相があるという点。さらに、この時間には方向性があり、過去から現在へそして未来へというふうには、あるいは、未来は現在へとやって来て過去へと移りゆくというふうには、刻々と変化してゆくという点である。もっとも、過去はすでに過ぎ去って存在せず、未来はまだやって来ていないのでこれもまた存在していない。そうすると、過去も未来も実際には存在していないのであるから、過去としての時間ならびに未来としての時間など存在しないことになってしまう。では現在はどうかと言うと、少なくともこの私自身について言えば、たし

かに過去の私はすでに存在せず、同様に未来の私はまだ存在していないが、現在の私なら現にここにこうして生きており、存在している。とすれば、現在において私が存在しているのは確かなのであるから、現在という時間はまぎれもなく存在しているように見える。とはいえ、この現在という時間が過去へと移りゆかないならば、そして、未来という時間が現在へとやってくるなら、現在は常に現在のままであり、そこには変化がないことになってしまう。時間は変化の相を持っており、時間様相は変化においてそれと知られるのであるから、過去へと移行しない現在、また未来へと進んでゆかない現在、つまり変化しない現在などというのは、もはや永遠と言っても過言ではないものになり、現在は時間の一つの様相などではなく、現在などという時間は存在しないことになる。ところが、言うまでもなくこれは私たちの経験や実感からかけ離れている。私自身に過去が存在していなければ私の現在などなく、私にとっての未来が現実のものとなるのでなければ、私の生は進んでゆかない。とすれば、「ないもの」(未来)が「あるもの」(現在)になり、その「あるもの」(現在)がまた「ないもの」(過去)へと変化してゆくことになる。それゆえ、存在するとされる現在は、束の間存在しているだけであって、やって来ては過ぎ去ってゆくもの、それが時間だということになる。そこに垣間見られるのは、時間は非存在ないし無への傾きを持っているということである。アウグスティヌスはこう述べる。

ではこの2つの時間、過去と未来とは、どのようにしてあるのでしょうか。過去とは「もはやない」ものであり、未来とは「まだない」ものであるのに。また現在は、もしいつもあり、過去に移りさらなければ、もはや時間ではなくて、永遠となるでしょう。ですから、もし現在が時間であるのは過去に移りさってゆくからだとするならば、「現在がある」ということも、どうしていえるのでしょうか。現在にとつて、それが「ある」といわれるわけは、まさしくそれが「ないであろう non erit」からなのです。すなわち、私たちがほんとうの意味で「時間がある tempus esse」といえるのは、まさしくそれが「ない方向にむかっている tendit non esse」からなのです。(XI, 14, 17〔414-415頁、訳語を一部変更〕)

時間がそもそも非存在へ、存在しないものの方へと傾斜しており、無への傾きを持っているという捉え方、無への傾きを持つ時間というのは、私たちの実感と重なり合う。「形あるものはすべて滅びる」などと言うとき、そこに籠められているのはいわば時間の浸食作用であり、時間には万物を非存在へと押しやってゆく力、無化の力が備わっていると捉えられている。存在するものはすべて端的に時間において存在しているがゆえに、この時間そのものが無へと、非存在へと傾斜してゆく以上、存在者もまた無へと傾斜してゆくことになるのである。ここで、過去はすでに過ぎ去ったもの、未来はまだ過ぎ去っていないものであるから、この無への傾きということは、「過ぎ去りつつある praeteriens」ということを意味する。それゆえ、時間は「過ぎ去りつつある時間 praetereuntia tempora」(XI, 16, 21; 21, 27; 26, 34)<sup>(7)</sup>という規定を受けることになり、なにかなく、過ぎ去りつつあるのはまさに現在においてでしかない。現在というのは、「過ぎ去りつつあるという仕方」で存在しているのである。ところが、時間に無への傾向が本質的に備わっているということが正しいとすれば、時間とりわけ過ぎ去りつつある現在の本質的な在り方は、「存在しなくなりつつある」ということになる。とすれば、過去と未来はそもそも非存在であり、現在も非存在へ向かうとすれば、時間の存在を積極的に主張する必然性がなくなってくる。もともと、このこともまた私たちの日常的感情、実感から大きくかけ離れている。

さて、今現在の私はなるほど刻々と過去へと過ぎ去りつつあるが、20年前の私が存在していなければこの現在の私も存在しない。また、大きな病気とか事故といった異変がなければ、未来の私も存在するはずである。そもそも、未来にもこの私は存在しているのだということを疑っていないからこそ、明日への希望を持ち、来年の計画を頭に思い描くことができる。つまり、未来を視野に収めることができるがゆえに、それに対する現在の自分の構えを確定し、それによって私の内面に何らかの心の動き、感情が生じてくるのである。したがって、少なくとも私にとって過去と未来は存在していなければならない。しかしそうすると、過去や未来は存在していないものであると同時に存在しているものとなり、これは矛盾である。そこで、私が今、

自分の過去や未来のことを語っている場面を想定すれば、その私が語っている過去や未来は、それ自体としてはどこにも存在していないけれども、そのような過去や未来を語っている私自身が、現在という時間にいることは否定できないことが分かる。つまりこの場合、現在の私から過去の私や未来の私を眺めて、それを現在という時間において語っているのである。とすると、過去や未来が何らかのかたちで存在するとしたら、それは現在という時間から見て、というかたちではないのかと考えることができる。20年前の私や10年後の私は、常に現在の時点において語り得ることであり、それ以外の仕方では存在し得ない。これは裏を返せば、過去や未来はそれ自体としては存在しないが、しかし、現在との関係において存在するのであり、しかもそれはあくまでも現在を座標軸に据えた場合であるということを意味する。20年前や10年後の私という場合の20年とか10年という時間の幅が算定されるのは、或る時点を現在として基準にしているからにはかならない。このように、私自身の過去や未来は、生きているこの私自身の現在において存在しているのであり、それゆえ、現在から切り離された過去や未来、つまり、過去それ自体や未来それ自身はまさしく存在しないのに対し、現在における過去および現在における未来は存在していることになる。では、このように過去や未来が私たち自身の現在との関係で存在するとしたら、そもそもその現在はそれ自体として存在しているのであろうか。私の過去や未来が現在の私において存在するとしたら、同じように、私の現在は、現在の私において存在していなければならない。つまり、現在における過去や未来を存在させるような現在がなければならぬ。アウグスティヌスの議論は、この問題を時間測定というかたちで取り上げてそこにスポットライトを当てて論じていると言ってよい。次にそれを見てみたい。

## (2) 時間の測定に関するアポリア

今し方私たちは、20年前などという言葉遣いをしたが、通常はこれが時間測定つまり時間の長さを測ることと捉えられている。もっとも、この20年云々という時間量は、太陽の運行つまり天体運動を基準にしているのです。この場合、時間が運動に

よって測定されることになる。一般的に言えば、私たちが時間を測る場合、太陽の運行に限らず、たいてい何らかの運動を基準に据えている。砂の落下運動であればそれは砂時計となり、水であれば水時計等々となる。言うまでもなくアウグスティヌスはこのような立場を拒否する。運動が一切存在していなくても、時間は過ぎ去るからである（仮に太陽が運行をやめたとしても、時間は経過するし、また、私たちは運動だけではなく静止も測る）(cf. XI, 23, 29-30; 24, 31[424-427頁])。したがって、私たちが時間を測ることができるのであれば、その基準は運動であることはできず、また、測られるものは「過ぎ去りつつある時間」でなければならない。ところで、私たちが何かを測ることができるのであれば、そのものは「広がり *spatium*」を持っていないなければならない。というのも、広がりのないものを測ることはできず、「私たちが測るものは、何らかの広がりがある時間」(XI, 21, 27 [422-423頁参照]) にほかならないからである。ここでアウグスティヌスは、時間測定は現在を測っているのではない、「なぜなら、現在はいかなる間 *spatium* にもわたっていないから」(XI, 26, 33 [429頁参照]) と語る。言うまでもなく、現在が幅を持ち、広がりつまり間を持っているとすれば、その広がりにおいても存在から非存在への移行があることになり、現在の中に過去が入り込んで、もはや現在と呼び得ないものとなり得るからである。この見方に立てば、現在は広がりを持たず、測ることができなくなる。またさらに、アウグスティヌスが挙げている例に従えば、或る響きを測ることができるのであれば、それは響き始めの発端から鳴りやんだその終わりまでであり、鳴り響いている途中を測ることはできない。つまり、「私たちが測るのは、ある発端からある終末にいたるまでの間隔」(XI, 27, 34 [430頁]) であり、その時間が区切りを迎えたときでしかない。しかしながら、区切りを迎えた時間はすでに非存在の淵に沈んでしまっており、測ることはできない。それゆえ彼はこう述べる。「私たちが測るのは未来の時間でも、過去の時間でも、現在の時間でも、過ぎ去りつつある時間でもありません」(同)。ではどのような時間を測るのか。

現在に幅や広がりがないとすれば、それは過去と未来の境界とならざるを得ない。すなわち現在は、空間における点と同

様、いかなる時間幅も持たない瞬間として存在することになる。したがって、過ぎ去りつつある現在は、この瞬間としての現在つまり点的現在<sup>(8)</sup>の推移といったかたちで捉えられるだろう。それゆえ、過去や未来はこの点としての現在において存在しなければならない。とすると、そこにはいわゆる時間の幅や長さが存在しないのであるから、20年前とか10年後などという言い方がそもそも成立しなくなってしまう。言葉を換えれば、無へと沈み込むこの瞬間 - 現在においては、いかにしても過去や未来が確固とした存在を得ることはできないのである。とはいえ他方、私が今現在において、何かの振舞いをしたり、何かを考えているという事実を疑うことはできない。この意味では、私は今現在確実に、確固として、存在しているはずである<sup>(9)</sup>。とすれば、時間とりわけ現在は、それ自体としては点的現在として存在するしかないであろうが、それとは違ったいわば盤石な現在、充実した現在がほかにあるのではないかと考えざるを得なくなる。換言すれば、無へと傾斜してゆく現在とは趣を異にした現在が存在するからこそ、過去や未来が現在において存在することになるのではなからうか。実際、アウグスティヌスは次のように述べる。

さて、今や私にとって明々白々なのは次のことです。すなわち、未来も過去も存在しないのであって、過去・現在・未来という3つの時間が存在すると語るのは適切でなく、むしろ、過去についての現在、現在についての現在、未来についての現在という3つの時間が存在すると語るほうがおそらく適切なのです。(XI, 20, 26 [拙訳: 421頁参照])

過去についての現在 *praesens de praeteritis* とは、過去が存在し得るとしたら、それは現在という時点から見てであり、その意味で過去は現在において存在するということ、同じく未来についての現在 *praesens de futuris* とは、未来が存在し得るとしたら、それは現在という時点から見てであり、その意味で未来は現在において存在するということであると解し得る。そして、現在についての現在 *praesens de praesentibus* とは、さしあたり、そのように過去と未来を存在させているこの現在を

指すと捉えることができる。このように見たとき、アウグスティヌス自身が明言しているわけではないが、時間に2つの系列を認めることができるように思われる<sup>(10)</sup>。すなわち、まずは、私たち自身から切り離された、それ自体としての過去・現在・未来であり、すでに存在しない時間としての過去、過ぎ去りつつある時間としての現在、まだ存在していない時間としての未来である。2つ目は私たち自身との関係において成立する過去・現在・未来である。私たちが時間と呼び習わしているものは、この2つの時間、つまり、「それ自体としての時間」すなわち「私たち自身から切り離されたかたちで存在する時間」と「私たち自身において成立する時間」のいわば組み合わせによって成り立っていると考えられるだろう。この2つの系列の時間を次節で検討してみたい。

### 3 時間の2つの系列

#### (1) それ自体としての時間：生起と無化の媒介の場

前節でも述べたが、時間をそれ自体として、つまり、私たちから切り離されたものとして眺めれば、過去と未来は存在せず、時間は過ぎ去りつつあるという仕方では把握され、なにかなく現在がそのようなあり方を示す。したがって、そのような時間においては、すべての存在者は過去へと、つまり非存在へと押しやられ流されてゆくのであるから、先にも触れたように、時間には無化の力が備わっていると解してもよい面を持つ。すなわち、時間とは消滅の原因、無の原因であると考えることができる。とはいえ、存在者が無へと流されるだけであるならば、言うまでもなくこの世界は最後には虚無に帰してしまう。当然、過去という非存在の領域へと呑み込まれてゆくその現在そのものが、どこかから生じてこなければならぬ。この現在の母胎、それが未来という非存在の領域である。「まだないもの」としての未来が、「現にあるもの」としての現在となるところに、時間の流れという言葉で語られる変化が生じるのであって、未来から現在は生まれてくる。現在という時間様相は、過去へ過ぎ去ってゆくのと同時に、非存在の領域である未来から刻々と到

来しており、未来から生じつつある。未来はすべての存在者をまさに現に存在するものとして生み出す源なのである。このように捉えたとき、現在とは、「過ぎ去りつつあるとともに到来しつつある時間」と言うことができる。

先ほど私たちは20年前の私とか10年後の自分などという言い方をし、それを過去や未来に割り振っていたが、その20年や10年という時間の幅、時間量が過去や未来を規定しているわけではない。それは太陽の運動を基準に据えた時間量の測定であるから、太陽の運動量を示すものである。言うまでもなく20年や10年に付加される「前」および「後」という言葉が、この言い方を過去と未来に割り振るのである。換言すれば、この2つの言葉は、過去と未来が量として測定されるようなものではなく、非存在の領域に沈み込んでいることを示すものであって、現在（あるいは今）がこの2つの時間様相を結びあわせることになる<sup>(11)</sup>。すなわち、「過ぎ去ってしまつて“(今)現在”ないもの／来たるべきもので“(今)現在”ないもの」というかたちで、過去と未来は現在によって媒介されると同時に区別される。過去と未来という非存在の領域の間に屹立するのが、「現在」という時間様相なのである。これが「過ぎ去りつつあるとともに到来しつつある時間」としての現在の内実であると言ってよい。このように見たとき、現在は点的瞬間としてではなく、非存在と存在の媒介項、生起と無化の反転・媒介の場と位置づけられねばならない。すなわち、或るものが滅びること、それはまた別のものが生じるということを意味しているのであり、私たちは時間にとかく消滅の原因のみを見がちであるが、何かが消滅して無に帰するのといわば並行して別の何かが新しく生まれ出ているのであって、消滅があるところには必ず生成が潜り込んでいる。この生成と消滅、誕生と死、存在と非存在を反転させ、媒介するのが現在なのである。このように見たとき、時間には広く生み出す力、創り出す力もまた備わっていると考えてもよい。すなわち、時間は生成の源泉でもある。生起／無化の媒介の場としての現在において、未来は「まだないもの」であると同時に「これからやって来るもの」として、すなわち可能性として、すべての存在者を支えているのである。この意味で、時間は存在の根拠でもある。ただし

未来という可能性は、それ自体として見れば非存在、無であるから、現在という時間の存在は、未来という非存在によって支えられていることになり、したがって、存在者は無という基底のうえに生起することになる。このように、それ自体としての時間は、生成と消滅のあいだの間隙、存在と非存在の裂け目に存し、その両者を反転・媒介するのが現在であるとすれば、まさしく現在はダイナミックなものであって、その間隙、裂け目からいわば迸り出ると言えよう。

## (2) 私たちにおいて成立する時間：心の現在的な広がり

では、私たち自身において成立する時間はどのように捉えられるであろうか。言うまでもなくこの時間は、それ自体としての時間を根拠として成立することになる。そのとき、時間の持つ無への傾きに私たち自身が大きく傾斜してしまうならば、私たちの存在そのものが危機に曝されることになる。時間に流されるがままに生きてしまう、などと言うことがあるが、そこには、時間に流されてしまうと自分自身の存在や生を確固としたものにできないという意味合いが籠められており、時間に流されるとは、時間の持つ破壊的な側面に囚われた状態を指すと言ってもよい。したがって、それ自体としての時間が、生成／消滅の媒介における隔たりに存し、存在と非存在の裂け目こそが現在を活性化しているとすれば、そのような現在に対してこそ、私たちは関係を取り結ばなければならない。さらに、時間それ自体においては現在しか存在しないとすれば、私たち自身の時間も現在としてしか存在し得ない。とすれば、この現在をいかにして充実したものにするかが肝要なこととなろうし、その場合、過去と未来をどのように取り扱うかが焦点となる。すなわち、時間それ自体には存在しない過去と未来がなぜこの私には存在するのか、それを解決することが肝要となる。

私が過去を思い起こすとき、あるいは、未来を夢想するとき、その過去や未来がどこにあるのかと言えば、当然のことであるが私の外にはない(以下、XI, 18, 23-24 [419-420頁]およびXI, 27, 35-36 [430-432頁]を参照)。言うまでもなく私の過去は思い出の中にある。もちろん私の心の中に過去の出来事がそのまま保管されているわけではなく、心の中にある過去、たとえば私

の少年時代は、心象 *imago* つまりイメージとして刻印されている。あるいは、アウグスティヌスの挙げている別の例で言えば、詩句を聞く場合、その音節が心の中に印象 *affectio* を残してゆく。未来についても同様で、将来の自分の姿(イメージ)はまさしく心の中にしかない。その将来の自分の姿は、今現在の自分の姿を手がかりとして(すなわち原因として)思い描かれる。あるいは、彼が挙げている例で言えば、曙光を眺めることによって、未来の出来事に属する日の出を予告することができるのは、目の前の曙光が未来の出来事の兆候 *signum* として機能しているからである。ここで重要なのは、過去を想起せずには、未来を思い描くにせよ、その振る舞いが今現在において行なわれているという点である。私たちは現在において、心の中で過去や未来へと向かい、それを浮かび上がらせているのであって、彼はこのことを、「過去についての現在」「未来について現在」という言葉で示していると言ってよい。時間それ自体においては非存在である過去と未来は、私たちの心の中に存在し得るのである。過去や未来へ向かうそのような心の働きは、回想とか回顧とか、希望とか不安とかいろいろに呼ぶことができるが、アウグスティヌスにあってそれは、「記憶し *meminisse*」「期待する *expectare*」働きである。この言葉は慎重に選ばれていると言ってよい。記憶とは、過ぎ去りつつある現在を心の中に引き止める働きを、期待とは、まだ存在していない未来をこれから到来するものとして心の中に浮かび上がらせる働きを、つまり生じつつある現在をまさに生き生きとしたものにする働きを指している。記憶は現在が過去という非存在へ埋没してしまうことを防ぎ、期待は現在が未来という非存在へと伸びてゆくことを支える心の働きなのである。こうして、記憶によって私たちの心の中には思い出が幾つもの層をなして形成されてゆき、経験が形づくられてゆくことになる。また期待は、その射程をいろいろに変えることで、或るときは予想とか予期となり、或るときは希望とか願望あるいは不安や懸念という色合を示すことになると言ってよいであろう。別の角度から言えば、過去の思い出をまさしく過去のイメージとして浮かび上がらせる現在の心の働き、未来のイメージやビジョンを思い描いて、それをまさしく生き生きとしたものとして浮かび上が

せる現在の心の働き、したがって、過去をまさに生きた過去として、あるいは未来をまさに生ける未来として措定し、存在へもたらすが、期待や記憶という心の働きなのだと思えることができる。

では、アウグスティヌスが言う「現在についての現在」における心の働きはどのようなものであろうか。まず、アウグスティヌスがこの言い回しを用いるとき、それは単なるレトリックではないということに注意しなければならない。つまり、時間それ自体は現在としてしか存在しないのであるから、一方にはそれ自体としての現在があり、他方にはそのような時間の中にある私自身の現在がある。この私の現在は、それ自体としての現在に支えられている。このそれ自体としての現在はまさに存在者すべてを貫いている時間であるから、言葉を換えれば、私を取り囲んでいるこの世界全体、あるいは、私の周りの事物全体がこの現在に、生起／無化の媒介の場である現在の内にいるのであるから、過去や未来とは異なり、現在という時間の存在は私の外に大きく広がっている。したがって、私の心の働きは過去や未来の場合のように私の内面だけに向かうのではなく、私の周りへと向かって伸びてゆき、現にそこに在るものに向かう。現在における私の心の働きは、私の周りの実際の存在者へ向かってゆくのである。この心の働きが「直視する *attendere*」働きであり、それは直観 *contuitus* とも言われている<sup>(12)</sup>。

アウグスティヌスはそのような心の働きを論じるにあたって、物体から発せられる響きや、*Deus Creator omnium* という詩句、さらに歌を歌う場合などを例に考察を進めているが (cf. XI, 27-28 [429-434 頁])、ここでは或る人が何か話をしていて、私がそれに耳を傾けている場合を考えてみる。そのとき、私の注意は今その人が話している言葉や身振り手振りに向けられている。その言葉は発せられたその側から消えてゆき、身振りもいろいろ変わるが、私はその言葉や身振りに精神を集中し、一言も聞き漏らすまいと心を傾ける。この精神の集中ないし心の傾注が、アウグスティヌスの言う直視である。そのとき私の心の中でどのようなことが行なわれているのかと言えば、次々と発せられるその人の言葉が記憶によって私の心の中に引き止められ、発言内容が心の中で整理されてゆく。つまり、今現に



話されている言葉や身振りに注意を向けることで、その人の発言の筋道が整理されてゆくのである。さらにまた、その人の発言に耳を傾けているとき、私は、この人は何を言おうとしているのかを念頭において聞いている。発言の趣旨なり結論なりは、その人が語り終わったときに全体像を現わすが、現に話されている言葉や身振りに注意を向けることで、最後に顕わになるその全体像へと私の心は向けられているのである。このように、話を一言も聞き漏らすまいとしてじっと耳を傾けるといふこと、現在の発言に精神を集中することは、発言内容が過去へと滑り落ちて消えてしまわないよう記憶によって内容を保持し、発言の意図や趣旨、結論を期待によって先取りすることにつながるのである。よく人の話を聞き流すとか、うわの空で話を聞くなどと言うが、これは発言が行なわれている現在に精神を集中し、心を傾けていないために、その人の話が過去の中へ消えてしまつて跡形もなくなり、同時に、話の先も見えなくなってしまうことを意味している。つまり、現在に心を傾けていないから、記憶も期待も生まれることがなく、発言の意図や趣旨を理解することもないということなのである。これまでのことから分かるように、アウグスティヌスの言う直視は、現在の出来事に精神を集中するということを意味しており、この現在への集中こそが、記憶と期待という心の働きを呼び込んでくるのである。

さて、精神が向かってゆくこの現在は、言うまでもなくそれ自体としての時間における現在であり、それは存在と非存在の裂け目、生起と無化のあいだの間隙であつて、この空隙あるいは裂け目にこそ、存在者を生成・消滅させるいわば時間のダイナミズムが集約されている。したがつて直視は、それ自体としての時間へと心を深く潜り込ませること、すなわち、存在と無の裂け目への精神の貫入と云つてよい。この時間の内奥への貫入にあつて私たちは、時間が有する非存在への傾きではなく、存在化のベクトルと協働することによって、記憶や期待という働きを成立させていると考えることができるだろう。現在への傾注が記憶や期待という心の働きを活性化して、過去や未来を生きたものとするのである。それゆゑアウグスティヌスの言葉をいへば、「現在の(精神の)集中 *praesens intentio* が未来を過去へと投げ渡す」(XI, 27, 36, 括弧内引用者〔432頁

参照)) のであり、「精神が期待するものは、直視するものごととして記憶するものへと移つて」(XI, 28, 37〔433頁]) ゆくことになる。過去と未来、記憶と期待を架橋するのが直視なのであり、それによつて、現在の伸長が実現されるのである。すなわち、「時間は広がり *distentio*」であり、それも「精神そのもの *ipse animus* の広がり」(XI, 26, 33〔429頁参照]) となる。時間への貫入は、生成と無化双方に精神を広げること、過去および未来へ同時に心を振り向けることであつて、現在の精神の働きこそが、過去と未来の存在を保証するのである<sup>(13)</sup>。とすれば、現在が非存在の領域へと入り込んで過去と未来に拡大してゆくことにより、そこに心の働きの現在のな広がりとしての時間が成立することになると云つてよい。そうすることによつて私たちは、自己の存在あるいは生が無という基底のうゑに生起するものでありつても、その無と存在のあいだの空隙をむしろ肯定的なものへと、すなわち、自己への存在賦与の源泉へと変換するのではないだろうか。私たちに於いて成立する心の現在のな広がりとして時間は、私たちが自分自身で自分を存在させることに基づいているのであり、そこにおいてはいわばすべてが現在へと収斂するのであるが、これはそれ自体としての時間に対応するものなのである。

## 結びに代えて

これまで述べてきたことから分かるように、アウグスティヌスは時間を過去—現在—未来と一方向に流れるものとは捉えず、時間を2つの系列に、つまり、それ自体としての時間と、私たちに於いて成立する時間に分けて考察していると考えることができる。まずそれ自体としての時間にあつては、そこに現在のみの存在が認められる。それは過ぎ去りつつあるとともに到来しつつあるという仕方では存在し、生起／無化の反転・媒介の場、存在と非存在の裂け目とみなし得るものである。他方、私たちに於いて成立する時間においては、時間それ自体では非存在の領域に沈んでいた過去と未来が姿を現わす。言葉を換えれば、この2つの時間様相の存在こそが、私

たちにおける時間の本質的特徴である。したがって、この2つの時間様相と現在の関係が焦点となる。そこでアウグスティヌスは、何らかの対象に対して注意を振り向けるという精神の根本的な働き——現代で言う意識の志向性に相当するもの——に着目する。中でも現在の内にある対象への精神の集中としての直視が重要で、それは現在へと向かうがゆえに、存在と非存在の裂け目への貫入と行うことができる。この直視という働きにおいて、過ぎ去りつつあるものを心のうちに(イメージとして)引きとどめる記憶と、到来しつつあるものを(同じくイメージとして)心のうちに呼び覚ます期待が活性化されるのである。それゆえ直視は、時間それ自体が持つ存在化のベクトルと協働することで、記憶と期待を架橋する働きでもあり、それによって、心の現在のな広がりとしての時間が生まれてくると言えよう。その点では現在が過去と未来を包含すると言っても過言ではない。

しかしながら、ここで疑問が生じる。現在それ自体に認められる存在化の傾きと心の働きの協働が、直ちに私たちの時間における過去と未来の成立に結びつくわけではない。というのも、過去と未来はともに非存在領域であり、時間それ自体への精神の集中からは非存在と存在の関係性しか見いだせないからである。ここで、過去と未来を分かちつもの、「すでに」と「まだ」の区別に着目すれば、それは存在論的レヴェルの差異に由来する。「すでにない」は程度の差こそあれ、常に「かつてあった」という確定性(事実)との兼ね合いで測られ、この意味で、“過去”は時間的規定性を表示することになる。これに対して、「いまだない」は「やがてあるだろう」という不確定性と表裏一体であり、未規定なものをそのまま残しておく。それゆえ、“未来”は常に時間的未規定性、より正確に言えば、時間的規定可能性として姿を現わす。とすれば、“現在”とは時間的規定作用の場を意味することになる。こう考えたとき、私たちは現在の時間的規定作用において、或るものを限定し、或るものを非限定として定立していることになる。この規定作用を受け入れた領域が過去であり、他方、未来は限定可能なものと位置づけられるとともに、それによってさらに、未知の規定可能領域に浸されることになる。この意味で、未来は常に

可能性としてのみ現われるのであり、存在者は無を基底として生起する。それゆえにこそ私たちは、私たちにおける時間をいわば作り変えることが常に可能なのである(このことが自己への存在賦与の意味内容である)。このように考えたとき、まさしく過去と未来の非対称性と呼べるものこそが、私たちの時間の本質的特徴となる。裏を返せば、私たちにおける時間が可塑的時間として成立するためには、過去と未来は非対称性をもって旨としなければならない。

他方、私たち自身から切り離されても存在するそれ自体としての時間は、アウグスティヌスは明言していないものの、この世界そのものの時間、実在する時間といっても過言ではない。無の原因あるいは存在の根拠と言い得る時間が、私たち人間をも含み込む時間であるのは言うまでもなく、この時間はまさに世界の時間、それも世界の根源的な時間であると考えべきであろう。したがって、アウグスティヌス流に言えば、そのような時間をこそ神は創造した、と行うことができる。神は万物を創造したのであってみれば、まさしくこの宇宙の時間をも創造したのであり、この時間が本論で言うそれ自体としての時間にほかならない。したがって、時間それ自体が現在としてのみ存在するとすれば、この現在には、神の創造力の痕跡——或る意味では形成原理とでも呼び得るものしるし——を認めることができよう。したがって、現在への精神の集中である直視は、被造物たる時間に認められる神の創造力の痕跡に、私たち人間が何らかのかたちで参与することを意味すると解されよう。こういう言い方が可能であるとすれば、世界の時間への貫入とは、宇宙を創り出した創造力、根源的創造力の分有なのである。この点で、心の現在のな広がりとしての時間は、私個人において成立するものではあるけれども、広く人間において成り立ち得る時間であって、その意味で人間的な時間である。実際アウグスティヌスは、私の時間が私一人のものではなく、人々すべての時間として成立し得ると述べている<sup>(14)</sup>。このようなことが可能になる基盤、それはそれ自体としての時間への貫入が、根源的創造力の分有にあるからであり、私一人の時間といえども、それが世界の根源的な時間と連絡していることになるからである。したがってそのような時間は、世界

の時間が生起と無化の場としての現在である以上、まさしく現在において成立することになるであろうし、またそうでなければならぬ。人間において成立する時間、人間が作り出す時間は、人間の空想でも妄想でもなく、根源的時間と連絡しており、それゆえ、心の現在的な広がりとしての時間は、現在の内に過去と未来が包含される永遠の現在と言ってもよいような時間、過去と未来の非対称性に由来する力に満ちた充実した時間となる、と言っても過言ではない。

このような観点に立ったとき、創造の原理としての時間、時間への貫入としての創造活動というパースペクティブが開かれてくるであろうし、アウグスティヌスの時間の捉え方はそれを示唆していると言えるのではなからうか。彼は永遠と現在の双方を視野に入れ、時間をそれ自体として考察した最初の人物と言ってよいであろうが、そこに創造の連鎖を見ているように思われる。そのために、永遠と時間の接点に現在を位置づけ、この現在に、不変から変化を生み出す装置の役割を持たせたのではなからうか。いわば創造の類比とでも呼び得るのがアウグスティヌスの意識の底流には流れているように思われるのである。

## 註

- (1) Paul Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, "I-1 Les apories de l'expérience du temps : Le livre XI des *Confessions* de saint Augustin," Paris : Éditions du Seuil, 1983 (久米博訳『時間と物語』I「第1部第1章 時間経験のアポリア——アウグスティヌス著『告白』第11巻」、新曜社、1987年)。『告白』における時間経験のアポリアは、時間の存在と時間の測定に関わるもので、本論の第2節でそれを取り上げる。
- (2) プラトンの時間論に関しては、拙論「プラトン『ティマイオス』における時間の概念——「永遠を写す動く似像」としての時間についての試論——」(『藝術』第30号、52-64頁、大阪芸術大学、2007年)を、また、アリストテレスに関しては、拙論「アリストテレス『自然学』における時間の概念——「(より先・より後)に関する運動の数」としての時間に関する試論——」(『京都精華大学紀要』第39号、239-257頁、2011年)を参照されたい。
- (3) 本論執筆に使用した『告白』のテキストは以下のものである。Saint

Augustin, *Confessions*, Tome II, *Livres IX-XIII*, Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Paris : Les Belles Lettres, 2010 (1926)。なお、日本語訳としては、山田晶訳『告白』(『世界の名著』14、中央公論社、1968年)を用い、アウグスティヌスからの引用は基本的に山田訳を用いている。引用等に関してはその末尾に、括弧内にローマ数字で巻を、アラビア数字で章および節を、さらに訳書の該当頁を挙げておいた。また、注釈書としては次のものを参照した。E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit: Das elfte Buch der Bekenntnisse* (Philosophia Patrum, Vol. IV), Leiden: E. J. Brill, 1979。

- (4) 永遠から時間が流れ出るという捉え方、すなわち永遠を時間の源泉とする捉え方は、プロティノスを想起させる。実際、『告白』にプロティノスの影響があることはすでに多くの研究者によって指摘されている。たとえば、Jean Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris : Vrin, 2004 (1933) や、河野一典「時間の形而上学——アウグスティヌス『告白』第11巻再考——」(『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』第34号、1-10頁、2004年)、山田庄太郎「アウグスティヌス『告白』の時間論が有する諸特徴について——アリストテレス、プロティノスとの比較から——」(『中世思想研究』54号、35-52頁、中世哲学会、2012年)等を参照。
- (5) 『告白』で展開されている時間論を、キリスト教的背景などから切り離し、独立した哲学的時間論として考察した論考としては、伊佐敷隆弘「時間探究としての『告白』第11巻第14章~第28章」(『宮崎大学教育文化学部紀要 人文科学』第11号、25-52頁、2004年)を参照されたい。ちなみに、伊佐敷は『告白』の中に、哲学的解明が待たれる数多くの論点が提起されている、としている。
- (6) この点に関しては、P. Ricœur, *Temps et récit*, Tome I, p. 22 (前掲訳書、10頁)、寺本稔「アウグスティヌスの『告白』11巻における時間探究」(『中世思想研究』48号、中世哲学会、2006年、53頁)、山田庄太郎「アウグスティヌス『告白』11巻における時間の計測の問題——セクストス・エンペイリコスの議論との比較から——」(『中世思想研究』52号、中世哲学会、2010年、36頁)等を参照。
- (7) ただしこの表現は、時間測定の文脈の中で登場する言葉である。すなわち、すでに過ぎ去っていたり、まだ過ぎ去っていない時間は、存在していないのであるから、当然測ることができない。私たちが測定できるのは、少なくとも過ぎ去りつつある時間ではない。
- (8) アウグスティヌスに見いだし得る点的現在という捉え方が、アリストテレスにおける〈今〉と親近性を示すことも多くの研究者によってすでに指摘されている。たとえば、鈴木琇雄「時間」について：アリストテレス——アウグスチヌス——ロック II : アウレリウス・アウグスチヌス『告白』第11編における時間論」(『一橋大学研究年報 人文科学研究』第22号、65-138頁、1983年)、山田庄太郎「アウグスティヌス『告白』の時間論が有する諸特徴について——アリストテレス、プロティノスとの比較から——」等を参照。

(9) デカルト風に言えば、この今現在の私の存在はコギトによって確認されることになる。自己を意識しているその意識作用こそコギトの内実であり、デカルトにとってはそれゆえにこそ「私」は存在することになるからである。ここに時間論的観点を持ち込むことが可能であるとすれば、デカルトのコギトは文字通り現在における我の存在を宣言していることになるだろう。より正確に言えば、我の我への現前あるいはその現前を可能にする不可避的差異性こそ、その存在を確認するものと言えるのではなからうか。

(10) 片柳榮一は「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——」（『中世思想研究』45号、23-40頁、中世哲学会、2003年）において、「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」（27頁）とし、自然的世界に「客観的時間」を、精神に「主観的時間」をあてがっているが、『告白』の時間論の中に、2つの時間系列の存在を見ているわけではない。これに対して本論の特徴は、彼の時間論を2つの系列に明確に分けて捉えている点にある。

(11) 〈今〉の働きについては、拙論「アリストテレス『自然学』における時間の概念——「〈より先・より後〉に関する運動の数」としての時間に関する試論——」を参照されたい。

(12) 今日の前にあるものへと向かう心の働きは普通「知覚perceptio」と呼ばれるであろうが、アウグスティヌスの「直視」や「直観」はそれに類するものであるとともに、さらにもっと根本的な重要性を担っていると考えられる。直視・直観も知覚もともに外的対象へと向かうが、知覚が対象の性状や性質の把握、たとえば対象の形とか色あるいは肌触りなどの把握にとどまり、それが向かってゆく対象へと振り子の針が振れているのに対し、直視や直観はそのような対象へ向かう自分自身への注意をも含んでいると考えられる。

(13) 詳述はできないが、マリオンは精神ないし自己と時間の関係を差延(différance)という概念を導入して解釈しようとしていると思われる(Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi : L'approche de saint Augustin*, 2<sup>e</sup> éd., Paris : P. U. F., 2008, “Chap. V — Le temps ou l'avènement”)。すなわち、「私の差延は、時間的に翻訳されるが、だからといって時間の中に存するわけではない。私の差延は、私自身からの私の隔たりを時間的に翻訳するが、そうすることで自己と異なるものとの私の差異を証し立てる。私自身に対する私の差延(時間的)と、神の非差延(永遠的)の間の差異は、神に対する非時間的だが多岐にわたる私の遅れそれ自身を示す」(p. 271)と述べて、自己同一性(私は私である)を成り立たせている私と私の間にある解消できない隔たりに着目することで、その差延において時間化(la temporalisation)が可能になると捉えていると言ってよく、差延による時間化、それが人間を定義づけることになる。とすれば、アウグスティヌスにあっては、記憶・期待・直視といった諸々の心の働きは、基本的にその対象をみずからの内面に持つがゆえに(記憶の直接の対象は印象や心象であり、期

待の対象も心象や想像である)、それぞれの心の働きの根本にある差延が、不在の媒介項を介した差異化として心の働きに広がりを持たせ、時間の現在の広がりが可能になるように思われる。

(14) 次の言葉を参照のこと。「そして歌全体において行なわれるのと同じこと(=直視を通しての記憶と期待の絡まり合い)が、歌の個々の部分においても行なわれ、その個々の音節においても行なわれます。同じことが、その歌をおそらくその小部分としてふくむもっと長いはたらきにおいても行なわれ、また同じことが、人間のすべての働きをその部分としてふくむ人間の全生涯においても行なわれ、またその同じことが、人々のすべての生涯をそのうちにふくむ人の子らの全世紀においても行なわれるのです。」(XI, 28, 38 [434頁]、括弧内引用者)。ちなみに山田晶はこの箇所(訳注(435頁)において、アウグスティヌス時間論の難点のひとつ、すなわち、私の精神における時間つまり「私の時間」から、突然、「人類全体の時間」へと拡大するが、その拡張がなぜ可能なかの説明がなされていない、という難点を見ている。