

Das Vergehen der Zeit

— Vorbereitende Betrachtung der zeitlichen Struktur der personalen Welt —

Masataka FURUSHO

Man sagt, daß die Zeit vergeht. Dieses Verständnis der vergehenden Zeit entspringt aber m. E. aus der reflexiven Umwendung unseres retrospektiven Blicks auf die „schon vergangene Zeit“, die ihrerseits in der Erfahrung der Kluft zwischen der menschlichen Bedeutungswelt und der transzendenten Naturordnung sich konstituiert. Augustinus sagt im XI. Buch seiner *Confessiones*: „Es gebe nicht drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern drei Zeiten, die Gegenwart von Vergangenem, die Gegenwart von Gegenwärtigem und die Gegenwart von Zukünftigem“, er betont aber auch, daß diese so bezeichnete „Ausdehnung der Seele (*distentio animi*)“ sich selber im personalen Verhältnis zur „Erhabenheit Deiner immer gegenwärtigen Ewigkeit“ als wesenhaft ”in die Vergangenheit übergehendes“ befindet. In dieser Abhandlung wird versucht, das personale Verhältnis zum „Du“, mit dem der Gott in der jüdisch-christlichen Tradition angedredet wird, als Fundament der menschlichen Zeitkonstruktion aufzuzeigen. Die personale Differenz, nämlich die Dynamik der auseinander- und zueinandertretenden Personalitäten, ist, der ursprüngliche Ort, wo die Zeit vergeht.

時の過ぎ去り

——人称的世界の時間的構造の探究のための準備的考察——¹

古 莊 真 敬

序 回顧的視線の折り返しとしての時間構成

省みるに、時間とは、なかんずくそれが過ぎ去るもの、あるいは流れるものであるという相貌において、我々に、深く感受されるものであろう。だが本来、その「過ぎ去り」「流れ」の相貌は、それ単独で経験されるものではない。我々は、時間なるものだけを純粹に、いわばじつと凝視して、それが現に流れ去りつつあるさまを目撃することなどできはしないのである。その意味において、

「もし変化がなければ時間はない、ということも確かである。現に、我々自身の心の状態がまったく変化しないような場合、あるいは、変化してもそれに気づかないような場合には、我々は「時間がたった」とは思わないのである」（『自然学』第四卷第一章）等と述べながら、我々の時間経験がその本質上、常に「変化するもの」

「運動するもの」の認識と結びついていることを指摘したアリストテレスの洞察は正当であらう。とはいえ、しかし、たとえば刻々に文字盤上を移動する時計の秒針のような運動体を、「今はここ、今はここ」などと眩きながら眼で追跡するようなことにおいて、日常我々は、時間の流れを認識したりしているわけでもない。

おそらく時間とは、「過ぎ去るもの」「流れるもの」という現在形の形式において第一に経験されるものではないのである。より正確に述べれば、なるほど自然の秩序における時間は「現に過ぎ去りつつあるもの」（現在進行形）として理解されるに違いないが、そのようなものとして抽象的に構成される以前に、我々の経験の機序における時間は、まずもって「過ぎ去ってしまったもの」「流れ去ってしまったもの」そして「再び還らないもの」という完了相において回顧されるものなのではないか。

自然において「現に過ぎ去りつつあるもの」として構成される時間は、そのような自然の秩序を、我々が、我々自身の有意義な行為の脈絡によつては左右されない超越的な秩序として経験することを通じて、いわば事後的に構成されるのである。

たしかに自然の秩序においては「現に過ぎ去りつつある」からこそやがて「過ぎ去ってしまった」ことになるように思われるのであるが、我々の経験の機序においては、「過ぎ去ってしまった」という完了相における回顧が、「現に過ぎ去りつつある」という現在進行形における構成に先立っている。後者は、前者の回顧的な視線が、いわば自己自身の肉体へと反省的に折り返されることによつて二次的に遂行されるのであろう。つまり回顧的な視線が、回顧者みずからの生ける肉体に触れる眼前の現実へと投影される時、二次的に、「(おそらく)現に過ぎ去りつつあるもの」としての時間が、反省的に構成されることになるのである。

したがって、「現に過ぎ去りつつある」時間という現在進行形における構成体は、実際のところ、「過ぎ去りつつあった」時間という過去進行形の相において現在を回顧するような超越的視線によつて媒介されているのだと言ふこともできよう。我々の理解する「現に過ぎ去り

つつある時間」とは、おそらく正確には、「将来「過ぎ去ってしまった時間」として回顧されうることになるもの」を意味している。我々は、眼前の現実を〈今〉において直接的に感受することなく、いわば仮構された未来の視座から回顧的に味わう、というような身振りにおいて、この現実に触れようとするのである。

以下の試論において、私は、右のような意味における回顧的反省としての時間構成の構造を、我々の人称的世界の構造との本質的連関において明らかにすることを準備したいと思う。

一 時間経験の基底としての没意味の自然

序論における導入的考察は、さしあたり「時が流れる、時が過ぎる」という常套句に即して試行されたものにならぬ。だが、既述のような意味における回顧的な視線が問題となるとき、いったい正確には何が、「過ぎ去ってしまったもの」として回顧され理解されているのであろうか。

我々の時間経験を主導する回顧的な視線は、たしかにいわゆる「往時」を、「過ぎ去ってしまったもの」として想起しようとするのであるが、そこにいう「往時」と

は、単に物理学的に脱色された形式における過去時点の集合を指し示すものではないだろう。「往時」とは、むしろ、「かつて在りし者たちがそこに生き、日々暮っていた文化的環境」、「かつて在りし者たちがそのうちにおいて自己および他者たちの営みの意味を了解していたところの理解の地平」といったようなものを表示しているのではないか。

たとえば、「夏草や兵どもが夢の跡」(芭蕉)、またいっそう典型的には、「国破れて山河在り/城春にして草木深し/時に感じては花にも涙を濺ぎ/別れを恨んでは鳥にも心を驚かす」(杜甫)といった詩句に語り出されるような経験を、ここで我々は、およそ我々の時間経験の範型を示すものとして参照することが許されるだろう。これらの表現において、時間とは、およそ人間たちの営みに意味なるものを付与していた「理解の地平」たる「文化的環境」(後者の詩句に言われる「国」)が、「破れてしまったもの」「過ぎ去ってしまったて再び還らないもの」として回顧される経験において感受されている。かつて在りし「兵ども」の営みが、今や、没意味の「夢」のようなものとして想像されるのは、この営みに現実的な意味を付与していた理解の地平が、もはや「過ぎ去ったもの」として回顧されるほかないからである。

ここで興味深いのは、右の詩句にも典型的にあらわれているように、こうした時間経験においてしばしば我々は、人の営みの一切の意味に対する自然の無関心というような事態に想いを馳せがちであるということである。

「国破れ」てしまったにもかかわらず、そのようなことにはまるで無関心に、「山河」は「在り」つづけ、「夏草」は茂る。あるいは、より身近なポピュラーソングの歌詞を例にあげれば、「もうあなたは私のことを愛していない」にもかかわらず、「太陽はなぜ今も輝きつづけるのか/鳥たちはなぜ唄いつづけるのか/彼らは知らないのだろうか/世界がもう終わってしまったことを」(“The End of the World”)と、こうしたような素朴な問いかけの痛みにおいて、人間的な意味の秩序と自然の秩序との落差が経験されるとき、しばしば我々は、時間の「過ぎ去り」を切実に感受するのである。

おそらく一般に、我々の時間経験の基底には、ある種の自然主義的な直観が潜んでいるように思われる。我々の日々の営みに「意味」を付与する「理解の地平」全体(右の歌詞にいわれる「世界」)が「もう終わってしまった」という事実を、無関心の地盤として不意に露頭した「自然」の没意味の鮮やかさにおいて直観する、そうした場面こそは、我々の「時間」理解一般の基底をなす原

風景であるとすら思われるのである。そうした原風景を志向するやはり典型的な描写を、我々は次の文学的語りのうちに見出すことができるだろう。

「オレアンダで二人は、教会からほど遠からぬベンチに腰かけて、海を見おろしながら黙っていた。〔…〕木々の葉はそよりとみせず、朝蟬が鳴いていて、はるか下の方から聞こえてくる海の単調な鈍いざわめきが、われわれ人間の行く手に待ち受けている安息、永遠の眠りを物語るのだった。はるか下のそのざわめきは、まだここにヤールタもオレアンダも無かった昔にも鳴り、今も鳴り、そしてわれわれの亡い後にも、やはり同じく無関心な鈍いざわめきを続けるのであろう。そしてこの今も昔も変わらぬ響き、われわれ誰彼の生き死には何の関心もないような響きの中に、ひよっとしたらわれわれの永遠の救いのしるし〔…〕が、ひそみ隠れているのかも知れない。〔…〕よくよく考えてみれば、究極のところこの世の一切は何と美しいのだろう。人生の高尚な目的や、わが身の人間としての品位を忘れてわれわれが自分で考えたり為したりすること、それらを除いたほかの一切は」（チェーホフ「犬を連れ来た奥さん」³）。

さて我々は、こうして人間的な意味の秩序と自然の秩

序との落差として経験される時間経過の構造を、より微細に分析してみることにしよう。

二 時間経過の構造の形式的分析

またもや我々は、古典的な詩句のうちに時間経験の範型を探ることにしたい。

「道の辺に清水ながるる柳かけ、しばしとてこそ立ちどまりつれ」（西行）という、よく知られた和歌がある。「こそ―つれ」という係り結びが、「…したのではあったが、しかし…」という逆説の余情を示唆することにおいて、「しばし立ちどまらん」という私の当初の意図が、はからずも（おのずから）破られてしまったことへの詠嘆が表現されている。つまり〈私（西行）〉は、「ほんのしばらくのあいだ」と思い、柳の木陰に涼をとることにしたのであったが、ふと我に返ると、思いもかけず長いあいだ、自分がそこに立ちどまり物思いに耽つてしまっていたことに気づかされた、というわけである。私的な意図の秩序と自然の秩序との落差が、ここでは、まさしく時間の経過として経験されているのである。

腕時計をしていたわけでもない彼は、では、どのようなにしてこの時間経過に気づいたのであろうか。たとえば

太陽の運動（その位置の変化）への気づきを通じて、彼は、時の経過に気づかされたのであらうと、ひとまず想像してみることが出来るだらう。「太陽は、私が『しばしの間』と想つて休みはじめたあのときは、まだ南の空高くあつたが、今はもう西の空に傾きはじめているではないか」。たとえば、そのような気づきが彼に訪れたとき、彼は、「ああ思いもかけず、ずいぶん時間がたつてしまつた」と驚かされたのであらう。

より仔細に分析するならば、こうして訪れる気づきは、およそ次のような構造において分節されているに違いない。すなわち、「あのときは…」という過ぎ去つた記憶風景が呼び戻されつつ、それが、「今はもう…」という現在の知覚風景に重ね合わされ、しかも、この重ね合わせが、何らかの同一の主語的基体（この例では「太陽」）をめぐる述語づけの変移というかたちで組織化される、という構造である。一般に、時の経過の理解は、(A) 何か或るもの（例えば「太陽」）が、「あのとき」から「その後のとき」へと至る同一の主語的基体（通時的連続体）として再認され、(B) しかも同時に、この同一の主語的基体が、「あのとき」と「その後のとき」とでは異なる（両立しない）述語づけの相において立ち現れる、という、二つの側面の重ね合わせとして構成される

ものであると言える。

そして、もう一步踏み込んで考えれば、このような通時的連続体の再認とその述語相における変化の知覚という二重奏に、繰り返し多様なテンポにおいて立ち会いつづけることこそは、〈私〉という同一視座の歴史を織り上げていくものであるとも言えるであらう。というのも、「あのときは…」という過ぎ去つた記憶風景が呼び戻されつつ、それが、「今はもう…」という現在の知覚風景に重ね合わされるとき、そこでは、単に客観的な風景の側での重ね合わせが生じるばかりではない。過去の呼び戻しの典型的なケースにおいては、「あのとき」の記憶風景を「今、現在」の風景として知覚していた当時の〈私〉（あるいは「あのとき」の知覚作用）もまたそこで共に呼び戻され、「今はもう…」という現在の知覚風景を知覚している〈この私〉（あるいは「現在進行形」の知覚作用）に重ね合わされるのである。たとえば、「太陽は、あのときはまだ南の空高くあつた」と過去形で語る私は、自分の言明の意味を、「太陽は、今はまだ南の空高くある」と現在形で語り得た「かつての今」の視座を自らのうちに呼び戻すことよつて了解する。時の経過の理解とは、典型的には、そのようにして、〈私〉という一つの者の視座が、「かつての今」の視座と「現

今」の視座へと二重化しつつ、両者が輻輳する場面において生成するものと思われる。

そればかりではない。前節の考察との連関において重要なのは、ここに取り上げた西行の詩境において典型的に表れているように、「かつての今」の視座の呼び戻しと「現今」の視座へのその重ね合わせが、しばしば人間的な意味の秩序（行為の意図の秩序と言ってもよい）と自然の秩序との落差の発見を機縁として生じるということである。この和歌の場合には、「しばし立ちどまらん」という〈私〉の意図の秩序の破れにおいて、太陽の無関心な持続的運動がその没意味の鮮やかさにおいて見出されることから、右記のような視座の重ね合わせが反省的に展開することになったであろうと想像される。そして、序論において述べたように、〈私〉の意図の秩序がはからずも破られてしまつたこと、太陽はいつのまにか西空に傾きはじめていたことを、自然的な完了相において発見する視線は、それらを現に発見している〈私〉自身の肉体へと反省的に折り返される傾向を胚胎していることだろう。自然の時の経過に気づいて現に在る〈私〉もまた、自分自身、自然に過ぎ去りつつあるものであることが、そうして了解されゆくのではないか。いわば、太陽の位置の変化（運動）に気づいた〈私〉は、さらに

その太陽の視点から〈私〉自身を眺め返し、「お前もまた西空に傾きつつあるのだ」という自分の声を聞くことになるのである。

三 〈今〉の包括性の主張から

人称的差異化の運動の考察へ

ところで、こうした考察を行うにあたって我々が無視できないのは、〈私〉が、「かつての今」としての過去を想起したり、現在の風景を知覚したり、あるいは「来るべき今」としての未来を予期したりするのは、どれもみな、そのつどの、〈今〉においてである、という古典的な洞察である。こうした想起や知覚そして予期の作用それぞれが生じる〈今〉という場面は、それ自体、いったいどのような場所であるのだろうか。

「次のことは「…」はつきりしており明瞭である。すなわち、未来のものも過去のものも存在しない、ということ、そしてまた、過去（*praeteritum*）、現在（*praesens*）、未来（*futurum*）という三つの時間が存在するという主張は厳密には適当でない、ということ。むしろ、過去のものの現在（*praesens de praeteritis*）、現在のものの現在（*praesens de praesentibus*）、未来のものの現在

(*praesens de futuris*) という三つの時間が存在するのだと、おそらく厳密には述べなければならぬのである。というのも、これら二者はいわば魂のうち、存在しており、他のどこにも私はこれらのものを見出しはしないのである。すなわち過去のものの現在は記憶(*memoria*)であり、現在のものの現在は直覚(*contuitus*)であり、未来のものの現在は予期(*expectatio*)である」

〔告白〕第一一卷第二〇章、強調は引用者と。

よく知られているようにアウグスティヌスは、『告白』においてこのように述べながら、単に「過去・現在・未来」という時間が存在するのではなく、「過去のものの現在」「記憶」と「現在のものの現在」「直覚」と「未来のものの現在」「予期」という三相の「現在」が現象する場面としての「魂の拡がり(*disentio animi*)」(同書同巻第二六章)こそは、「時間」というものの本質である、といった趣旨の考察を展開している。なるほど私が「かつての今」を想起するのも、「この今」を知覚するのも、「来るべき今」を予期するのも、全て、そのつどの「この今」においてであり、その意味において、〈今〉は、いわゆる「過去・現在・未来」の三者へと散乱していくかに見える「魂」の在処を常に捕捉してつづみこむより包括的な場所として、我々の各々が決してその外に出

ることのできない「拡がり」を構成しているように思われる。

ときとして過去への思いに沈みつつ、また未来に思いを馳せもしつつ暮すものの、当然の事ながら、私は生涯、決して〈今〉という場所の外には立てない。このことは、「私は存在する、私は実在する」という言明は、私によって言表され、あるいは精神によって抱懐されるそのたびごとに、必然的に真である」と述べてデカルトが洞察した事柄とパレルに、確実なことと思われる。たしかに私は、「私もやがて死に逝くだろう」と未来形で語って、「もはや私の存在しない世界」を「未来の世界」として想像することもできるが、そのような想像自身は、〈今〉という私の視座から生じているのである。なるほど、想像された「未来の世界」のうちに登場人物としての「私」は存在しないが、「しかし、想像する私はその世界に視点として属している。想像された世界全体が、その世界を想像している視点 \parallel 私を虚焦点として指示しているのである。遠近法で描かれた絵全体が、絵の内に描かれていない、また描かれえない視点を指し示しているのと同様である。絵がそれを描きえないが、それを示さざるをえないそれ \parallel 視点として、私は想像世界に属する」というわけである。

とはいうものの、このような考察に我々は満足することはできないだろう。なるほど私は、生涯、決して「今」といふ場所の外には立てない。だが、私は、そのつどの「今」がやはり過ぎ去りゆくこと、そして、「魂の拡がり」としての私自身がやがて過ぎ去りゆく者であることを同時に了解しつつもあるのである。独今論的な現在至上主義のルーツと不当にも目されることのあるアウグスティヌスもまた、決してその点を忘れていたわけではなく、魂の拡がりとしての「現在」の三様相に關する洞察に先立つ箇所において、次のような問いを提起していた。

「現在についても、それが常に現在のままであつて、過去へと移り行かないなら、もはや時間ではなくして永遠であろう。したがつて現在はただそれが過去へと移り行くことによつてのみ時間であるすれば、どのようにして私たちは、そうした現在が存在するなどと言うことができるのであろうか。それが存在することの原因は、それが存在しなくなることなのである。してみれば私たちは、時間とはただそれが存在しなくなるゆえに存在するとのみ言い得るのではないだろうか」(前掲書同巻第一四章、強調引用者)。

このように述べるアウグスティヌスの念頭にあつたの

は、この引用箇所の冒頭にも明言されているように、「永遠」概念と「時間」概念とを隔てる絶対的・垂直的な差異である。直前の第一三章には、「常に現在である永遠性の高みによつて、全ての過去のものに先立ち、すべての未来のものを超えている」神にあつては、詩篇(102:28)にも「あなたは変わることがなく、あなたの歳月は終わることがありません」と讃えられているとおり、その歳月は「行くことも来ることもなく」、「全てが同時に存立しており」「移り行くことがない」のだと述べられている。こうした神の歳月における「常に現在である永遠性」という表象をことごとく否定的に裏返しつ、先の引用箇所では、「ただそれが過去へと移り行くことによつてのみ時間」であるような人間的「現在」の本質が、人間の被造性の証しとして思考されているのである。

したがつて、たとえ私が生涯、決して「今」といふ場所の外には立てず、「かつての今」を想起する際も、「この今」を知覚する際も、「来るべき今」を予期する際も、いつでも常に、そのつどの「この今」においてそうするのであろうとも、少なくともアウグスティヌスの考えでは、それは断じて、「この今」が「この今」であり続けることを意味しない。アウグスティヌスの「私」は、そ

のつどの〈この今〉が過ぎ去りゆくこと、そして、「魂の拡がり」としての〈私〉自身がやがて過ぎ去りゆく者であることを、〈あなた〉という「神」との関係において、同時に了解しつつあるのである。

なるほど、その「了解」とやらもまた、〈私〉が〈この今〉において為しているものにすぎないではないか、と反問する余地もあるように思われる。たしかにその通りであるのだが、しかしそれは、〈私〉が、〈私〉自身の「過ぎ去り」を、〈私〉の表象空間のなかに書き込むことができないうこと、それを〈私〉に内在的な視線によつては理解することができないということ、そしておそらく、〈私〉は〈私〉が何者であるのかを〈私〉自身によつては知ることができないということを意味しているにすぎないだろう。

序論において述べたように、そもそも〈私〉は、既に「過ぎ去つてしまつて再び還らないもの」を回顧しつつ、その回顧的視線を〈私〉自身の肉体へと反省的に折り返すことによつて、〈私〉自身の「過ぎ去り」という表象を構成するのであるが、おそらく、この反省的に折り返される視線とは、〈私〉自身のうちに起源をもたない他者からの眼差しを、〈私〉が模倣することによつて生じるものなのである。〈私〉は、原理的に複数の人間たちの

あいだに存在して (inter homines esse)¹⁰、他者たちと共に生存する者であるからこそ、そのかぎりにおいて本質的に、「過ぎ去りつつある者」となるのではないか。

おそらく〈私〉は、〈私〉を「お前」「あなた」あるいは「彼」「彼女」と称呼する他者たちとの関係性において、そしてその関係性が〈私〉の〈私〉性を本質的に基づけているかぎりにおいて、「過ぎ去りつつある者」となるのである。〈私〉の「過ぎ去り」とは、その意味において、〈私〉という人称性が、他者たちとの関係性ゆえに〈私〉ならざる人称性へと不断に差異化していく（語の本来の意味における「政治的」な）運動性において生起する何事かなのであろう。

結びにかえて

アウグスティヌスにおいては、この人称的差異化の運動性が、彼が〈あなた〉と呼びかける「神」との垂直的な差異の関係性へと切り詰められて思考されている。だが、〈あなた〉は、「神」でなければならぬのであろうか。

アウグスティヌスは、くだんの人称的差異化の運動性を、原因と結果の関係、あるいは、造るものと造られる

ものとの関係という別次元の表象と重ね合わせて理解してしまっているように思われる。先に参照した第一章のテキストにおいて、「時間とはただそれが存在しなくなるゆえに存在する」と表現され、人間的な「現在」は、「それが存在することの原因」を「それが存在しなくなること」のうちに有していると述べられるとき、そこで終局的に指示されているのは、〈私〉の〈今ここ〉における實在の原因は〈私〉の〈今ここ〉のうちにはなく、人間的な「現在」は、本質上、みずからの外部から到来する力によって、そのつど既に造られてしまったものとして（その背後には遡ることのできない根源的な受動性において）現成する、という洞察であろう。しかしながら、〈私〉の實在の原因が、〈私〉が〈今ここ〉に始めようとするあらゆる「意図」の秩序や、〈今ここ〉に発するあらゆる「意味」づけの秩序の絶対的な外部に求められざるをえないのだとしても、その超越的「原因」としての「神」が、〈あなた〉などという第二人称において呼びかけられる必然性はない。それは、むしろ非人称の「自然」として考えられてしかるべきであろう。

なるほどヘブライの信仰の伝統においては、およそ人間を「自分にかたどって創造した」とされる「神」こそは、〈私〉の名を呼ぶ大文字の〈あなた〉であり、その

呼びかけに〈私〉が「はい、ここにいます」（出エジプト記²⁶）と応答することを促される根源的な二人称なのではあろう。だが、それは単なる思考習慣であるにすぎず、要するに、我々が、第一節において述べた人間的な意味の秩序と自然の秩序との落差の経験のうちに根ざす「時間経過」の経験と、第三節において述べた人称的差異化にもとづく〈私〉の「過ぎ去り」の了解とを、どちらも多かれ少なかれ類似の「差異」にもとづくかぎりのものどもとして同一視し、統合しようとする短絡的な思考形態であるのかもしれない。

いずれにせよ、〈あなた〉は「神」である必要はないのではないか。別言すれば、そのような永遠不滅性は、〈あなた〉には相応しくないのではないだろうか。母の死の経験をめぐる小林秀雄の次のような言葉のうちに、我々は、我々の考察をさらに展開するための示唆を聞き取ることができるかもしれない。

「当時の私はと言えば、確かに自分のものであり、自分に切実だった経験を、事後、どの様にも解釈できず、何事にも応用出来ず、又、意識の何処にも、その生ま生ましい姿で、保存して置く事も出来ず、ただ、どうしようもない経験の反響の裡にいた。それは、言わば、あの経験が私に対して過ぎ去って再び還らないの

なら、私の一生という私の経験の総和は何に對して過ぎ去るのだらうとでも言っている声の様であつた」
〔感想〕、強調引用者〕。

母という大文字の「あなた」の喪失の経験をこのように語る彼の言葉は、次のような原事実を我々に想い起こさせてくれよう。つまり、「私」が「今ここに生じている出来事」をそれとして知覚し理解するだけのためにも、「私」は、この出来事を「今そこに生じている出来事」として理解してくれる「あなた」を必要としているという原事実を。小林は、この原事実のうちに、「私」が「私」自身の「過ぎ去り」をかううじて了解しようようになるための根拠を（ただしもはや失われてしまった根拠として）探ろうとしているのである。この原事實は、「私」が決してその背後には遡ることのできない根源的な事実であるにもかかわらず、何らの永遠不変性によつても保証されてはおらず、おそろく、むしろ「私」が「私」であるかぎりその持続を願ひ、祈らざるをえないような原的な欲望の対象なのである。

「私は、生涯、決して「今」という場所の外には立てない」とは、一面の眞実ではあるが、「私」は、そのよ
うな仕方で自己の「存在」の事實へと反省的な眼差しを向ける際にも、既に秘かに、「私」と「あなた」が、互

いの場所を「そこ」として名指しあう相互交渉の場
かに立っていないなければならないだらう。「私」が、その生涯にわたつて「今ここに生じている出来事の証人としての私」でありつづけ、またそのような者としての自己を了解するためには、「私」は、「私」を「今そこに生じている出来事の証人」として（向こう側から）理解してくれる「あなた」を必要とし、また、そうした「あなた」との相互交渉の場を生きていなければならない¹²。ただし、その「あなた」は、小林の随想にも示唆されているように、永遠不滅の「神」などではなく、むしろ、今日この日にも「私」ひとり（今ここに）に遺棄して過ぎ去りゆくかもしれない生身の死すべき肉体として、「私」によつて常に既に欲望されているものではないだらうか。

そうして、そのような場——「私」という単一の中心を持つ円ではなく、「私」と「あなた」という二つの焦点に発する欲望の対流する楕円の場——こそは、「私」が、「自らの死」という、原理的に解消しえない不知の次元に、かりそめの意味を付与しつづけている場所であるのかもしれない。

【註】

- 1 本稿は、山口情報芸術センター「時間旅行展」において催された山口大学時間学研究所メンバーによる公開シンポジウム「時間とは何か？人文科学からのアプローチ」（二〇〇五年六月四日）において、筆者が「〈今〉とは何か？」というタイトルで口頭発表した原稿を、大幅に増補・改稿したものである。
- 2 Vgl. Heidegger, *M., Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1993, S.421.
- 3 神西清訳を一部改変。『可愛い女・犬を連れた奥さん 他一篇』、岩波文庫、二〇〇四年、二〇―二二頁。
- 4 翻訳は、Flasch, K., *Was ist Zeit? :Augustinus von Hippo, das XI.Buch der Confessiones: historisch-philosophische Studie: Text, Übersetzung, Kommentar*, Vittorio Klostermann, 1993, S. 259における独訳を参照した。
- 5 『省察』「第一省察」。
- 6 たとえば正岡子規は、随筆『死後』において、彼自身の葬送を、飄逸とした俳味において次のように想像して見せた。「自分はもう既に死んであるので小さき早桶の中に入れられてをる。其早桶は二人の夫婦にかかれ二人の友達に守られて細い野路を北向いてスタスタと行つてをる。其人等は皆脚絆草鞋の出立ちづもどより荷物などはすこしも持つてゐない。

- 一面の田は稲の穂が少し黄ばんで畦の木の立には百舌鳥がせはしく啼いてをる」。彼によれば、一般に人が死を感じるのには一通りの感じ方が、すなわち「主観的の感じ」と「客観的の感じ」の二種があるのだと言う。そして、前者の主観的な感じ方においては、「自分が今死ぬる様に感じるので、甚だ恐ろしい感じ」がするのであるが、「客観的に自己の死を感じる」というのは、「自己の形体が死んでも自己の考は生き残つてゐて、其考が自己の形体の死を客観的に見てをる」といった具合である。そして、「主観的の方は恐ろしい、苦しい、悲しい、瞬時も堪えられぬやうな厭な感じであるが、客観的の方はそれよりもほど冷淡に自己の死といふ事を見るので、多少は悲しい果敢ない感もあるが、或時は寧ろ滑稽に落ちて独りほほえむやうな事もある」と、彼は述べてゐる。
- 7 細川亮一「恐れと驚き―死と生への問ひ」、市川ほか編『死（現代哲学の冒険（一））』、岩波書店、一九九一年、八―九頁
 - 8 翻訳は、先の引用箇所と同じく、Flasch, K., *Was ist Zeit? S.251*を参照した。
 - 9 翻訳は、Flasch, K., *Was ist Zeit? S.249*を参照。詩篇の訳文は、新共同訳聖書を参照。
 - 10 Cf. Arendt, H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1989, p.7.

11 『小林秀雄全作品別巻1』、新潮社、二〇〇五年、一七頁

12 かつて佐久間鼎が指摘したように、「これ・それ・あれ」

「ここ・そこ・あそこ」等、「コ・ソ・ア」三系統に分節されたいわゆる「近称・中称・遠称」指示詞の使い分けは、単なる「話手からの距離の近い遠い」という観点においてなされるものではなく、むしろ、「自称・対称・他称（一人称・二人称・三人称）」という会話における対立関係に（…）内面的な交渉をもつ「ものであると言えるだろう。すなわち、原則的に、「これ」という場合の物や事」は、「発言者（一人称）の自分の手の届く周囲、いわば、その勢力圏内にあるもの」を指し、また「それ」は話し相手（二人称）の手の届く範囲、自由に取れる区域内のものを指し、そうして第三に、「こうした勢力圏外にあるものが、すべて『あれ』に」属する、といった使い分けがされているように思われる。佐久間鼎『現代日本語の表現と語法』、厚生閣、一九三六年、五五頁を参照。

単に話し手である〈私〉という単一的な中心からの物理的な距離が問題ではないということは、次のような会話状況を考えてみれば納得されるだろう。医者「痛いのは、ここですか」、患者「はい、そこです」。たとえ自分の肉体の一部であろうとも、〈私〉は、今やそれが自分の「勢力圏内」にはなく、むしろ〈あなた〉の志向性の射程内に捉えられたものと

して理解されるかぎり、「ここ」ではなく「そこ」と指し示すのである。この会話例は、岡田紀子「私」と〈他者〉の遠近法―ハイデガーと佐久間鼎―（東京都立大学人文学部人文学報第三二四号、二〇〇一年）一四〇頁を参照。

「ここ」という場の指示は、「そこ」という場の指示と不可分に相関している。単一の中心からの距離ではなく、いわば二つの焦点をめぐる双極的な場の力学が、本質的な役割を果たしているのである。そうであるとすれば、〈私〉が「ここ」と呼ぶ場所も、本質上、〈あなた〉にとつての「そこ」であるかぎりでの「ここ」である、と行うことができるはずである。たとえ現実には〈あなた〉と呼べる話し相手が、そこに臨在していない場面であったとしても、〈私〉は、自分が今いる「ここ」を「ここ」として了解するやいなや、常に既に、潜在的な〈あなた〉との相関関係のうちに立ち、「ここ」が、その潜在的な〈あなた〉にとつては「そこ」と名指される場所であることを同時に了解することになるのではないか。