

『고백록』 11권에 나타난 아우구스티누스의 현상학적 시간론

양 명 수 | 이화여자대학교 교수 / 기독교윤리학

초록

아우구스티누스는 『고백록』 11권에서 현상학적 시간을 정립했다. 후설과 하이데거의 시간론의 시조이다. 그는 시간의 본질을 아리스토텔레스의 객관적이고 우주적인 시간에서 찾지 않고, 영혼의 활동에서 찾았다. 시간이 과거 현재 미래로 흐르는 것은 영혼의 분산(distentio animi)으로서, 영원한 현재인 하나님과 비교되는 피조물성이라고 할 수 있다. 그런데 그런 시간의 흐름은 현재 중심으로 경험된다. 과거의 시간은 현재의 기억으로 존재하고 미래는 현재의 기대로만 존재한다. 현재는 연장이 없는 순간으로서 집중하는 영혼의 활동이다. 그 점에서 하나님의 형상이라고 할 수 있다. 아우구스티누스의 현상학적 시간은 하나님의 형상으로 피조된 인간이 하나님께 더 가까이 갈 것인가, 죄에 빠질 것인가의 갈림길에 선 인간을 보여준다. 동시에 죄에 빠져 분열에 처해 있는 인간의 모습을 보여준다. 그 점에서 아우구스티누스의 현상학적 시간은 후설과 달리, 죄의 중에서 벗어나 하나님의 종이 되고자 하는 구원론적인 의도(intentio animi)를 보여

준다. 수직적 초월을 통해 하나님과 하나 되하고자 하는 희망을 말하고 있다.

■ 주제어

아우구스티누스, 리콰르, 현상학적 시간, 영혼의 분산, 현재

아우구스티누스는 『고백록』 11권에서 ‘시간이란 무엇인가’라고 물으며 시간을 이해하고자 한다. 그의 시간 이해란 시간에 의미를 부여하는 것인데, 서구의 시간 이해의 원형을 형성하고 있다. 철학자들은 아우구스티누스의 시간론을 이른바 현상학적 시간론의 기원이라고 말한다. 그 중요성 때문에 서구에서는 그의 시간론에 대한 연구가 끊이지 않고 있다. 나는 프랑스 철학자 폴 리콰르의 『시간과 이야기』를 읽으며, 아우구스티누스의 『고백록』 본문을 분석할 필요를 느꼈다. 이 논문은 문제가 되는 본문을 직접 분석해서 아우구스티누스의 시간론의 의미를 밝히고자 한다.¹⁾ 미리 말하자면, 현상학적 시간이란 시간을 ‘시간 안에서’ 이해하지 않고 ‘영혼 안에서’의 시간으로 이해하는 것이다. 그렇게 함으로써 세월에 끌려가지 않고 주도하는 주체를 형성하려고 한 것이다. 한편, 신학자의 눈으로 볼 때, 아우구스티누스의 시간론이 현상학적 시간에 그치지 않음도 밝히려고 한다. 아우구스티누스는 영원한 현재인 하나님과 소통하는 지점을 찾고자 했고, 그 결과 현재 중심의 시간 이해를 형성했다. 세상 죄의 종이 되어 분열될 것인가, 아니면 하나님의 종이 되어 자유롭게 될 것인가. 그러한 실존적이고 구원론적인 관점이 그의 시간 이해에 들어 있다는 것이 나의 주장이다.

1) 본문 분석은 국내 학계에서 보기 드문데, 하이데거 연구자인 신상희 박사의 부분적 연구 논문이 거의 유일한 것 같다. 참조. 신상희, 「아리스토텔레스와 아우구스티누스의 시간 이해에 대한 현상학적 해석」, 『철학』, 59, 한국철학회, 1999.

본문 분석에 들어가기 전에 먼저 아우구스티누스 시간론이 서구 지성사에서 차지하는 위치를 살펴보고자 한다. 후설과 하이데거의 시간론과 비교하면서 간략하게 살펴보겠다.

I. 서구 지성사에서 본 아우구스티누스 시간론의 위치

프랑스의 철학자 폴 리코어(Paul Ricoeur)는 『시간과 이야기』 1권과 3권에서 후설이나 하이데거의 현상학적 시간의 단초를 아우구스티누스에 게서 보고 있다. 그는 후설과 하이데거가 아우구스티누스의 계승자라고 말한다.²⁾ 실제로 후설은 『내적 시간의식의 현상학』에서 그리고 하이데거는 『현상학의 근본문제』에서 아우구스티누스 시간론의 위대함을 말하고 있다. 후설의 현상학적 시간은 주관주의의 극치라고 할 수 있는데, 그렇다면 아우구스티누스는 서구 주관주의의 시작이라고 할 수 있다. 리코어는 아우구스티누스가 주관성의 철학의 길을 열었다고 평가한다.³⁾

종교개혁자 루터와 칼뱅이 아우구스티누스의 신학에 기초를 둔 것은 무엇보다도 주관성의 측면이라고 해야 할 것 같다. 중세에는 교회 가는 것을 신앙으로 생각했는데, 종교개혁자들은 속마음으로 하나님을 믿는 것을 신앙으로 생각하기 시작한다. 객관적 행위에서 신앙을 보는 관점을 벗어나 개인의 주관성에서 신앙을 확인하는 것이다. 근대 주관주의의 시작을 데카르트에서 찾는다면, 데카르트도 아우구스티누스와 무관하지 않다. 찰스 테일러는 데카르트를 아우구스티누스의 부활이라고 본다.⁴⁾ 그리고 이제 리

2) 폴 리코어, 『시간과 이야기 1』, 김한식, 이경래 옮김, 서울: 문학과 지성사, 1999, 51. 『시간과 이야기 3』, 김한식 옮김, 서울: 문학과 지성사, 2004, 23.

3) 『시간과 이야기 3』, 118.

리피르는 데카르트의 후계자인 후설의 현상학적 시간과 해석학적 현상학인 하이데거의 시간론이 아우구스티누스의 시간론을 계승한 것이라고 보는 것이다. 현상학적 시간은, 시간을 ‘인간적 시간’이 되게 하는 데 중요하다.

그렇다면 인간적 시간이 아닌 시간도 있는가? 이른바 우주적 시간이라는 것이다. 보통 해가 뜨고 지면 하루가 지난다고 할 때, 그것이 우주적 시간이다. 자연사에서 진화를 말하고 천체의 운동을 말하는 시간도 우주적 시간이라고 할 수 있다. 그것은 자연의 시간이라고도 할 수 있다. 객관적 시간, 우주적 시간, 자연의 시간은 같은 뜻으로 사용할 수 있다. 자연적 시간 그 자체는 아무런 의미가 없다. 인간에게 의미 있는 시간을 찾기 위해서 리피르는 현상학적 시간 전통을 중요하게 본다. 현상학적 시간은 인간이 주체적으로 의미를 부여하는 시간을 찾기 위해서 결과적으로 자연적 시간에 빠져 있는 우리의 일상을 초월하는 시간이요, 극단적으로 주관적 시간이다. 우리 일상은 보통 자연적 시간에 익숙해 있다고 할 수 있다. 현상학은 그 점을 주관성으로 극복하려고 한다. 리피르가 인간적 시간을 중시하는 이유는, 자연적 시간 그 자체는 아무런 의미가 없기 때문이다.

만일 시간을 ‘때’로 이해하면 시간은 인간의 시간임에 틀림없다. ‘때’는 언제나 인간의 행위와 관련된 시간이기 때문이다. 밥 먹을 때가 되었다거나, 시험 볼 때가 되었다고 한다. “때가 되었다”고 말할 때, 그 ‘때’는 무슨 사건이나 일과 연관된 시간이다. 그러나 좀 더 생각해 보면, ‘때’도 흘러가는 시간 속의 한 지점이라고 할 수 있다. 시간(時間)이라는 말은 “때의 사이”라는 뜻으로서, 길이를 가지고 있다. 그것은 베르그송이 말하는 대로, 공간화 된 시간이다.⁵⁾ 우리는 흔히 길이가 있는 시간을 경험하고, 그런 시

4) Charles Taylor, *Sources of The Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 143.

5) 앙리 베르그송, 『의식에 직접 주어진 것에 관하여』, 최화 옮김, 서울: 아카넷, 2001, 102.

간 ‘안에서’ 계획하고 살아간다. 죽 이어지는 하나의 시간 안에서 살아가는 것으로 여겨지기도 한다. 이른바 **시간의 균질성과 연속성의 문제이다**. 흔히 세월이라고 하는 것도 시간을 표현하는 말인데, 흘러가는 시간 또는 시간의 흐름을 가리킨다. 하이데거는 이런 시간들을 가리켜서 **통속적 시간 개념(der vulgäre Zeitbegriff)**이라고 한다. **우주적 시간은 그런 통속적 시간을 가능하게 하는 토대가 되는 자연의 시간이라고 해야 할 것이다**. 리콰르는 시간을 순수 직관 형식으로 보는 칸트의 시간론도 자연적 시간이며 우주적 시간이라고 본다.⁶⁾ 그와 같은 자연의 시간 그 자체로는 인간적 시간이 아니다. **의미 부여가 되지 않았기 때문이다.** 가 가.

현상학적 시간이야말로 자연에서 벗어나 인간의 주체적 시간의 모습을 보인다. 뒤에서 보는 대로, 그런 주관성의 시간을 처음으로 세운 게 아우구스티누스이고, 그 점에서 후설과 하이데거는 아우구스티누스의 후계자라고 할 수 있다. 리콰르가 그의 시간론을 아우구스티누스로부터 출발하는 까닭도 거기에서 찾을 수 있을 것 같다.⁷⁾ 시간이 가며 늙어 죽는 것은 자연 현상이다. 그리스 신화에서 **시간을 크로노스로 본 것은 흘러가는 시간이야말로 제우스의 아버지 크로노스처럼 모든 것을 집어 삼키고 파괴하기 때문이다**. 그러나 **흘러가는 시간에 끌려가지 않고 주체적으로 시간을 살려내는 게 현상학적 시간이라고 할 수 있다**. 이것은 후설에게는 **내적 의식의 시간**이 되고, 하이데거에게서는 자기 존재에 대한 **관심(Sorge)의 시간**이 된다. 후설이 자아의식의 직접성을 말하며 순수한 현상학적 시간을 말한다면, 하이데거는 세계 내 존재와 연루된 시간을 말한다. 그러나 결국 두 사람 모두 주관적인 시간을 말한다. 그들은 우주론적인 시간에는 관심이 없다. 후설

6) 폴 리콰르, 『시간과 이야기 3』, 119.

7) 폴 리콰르, 『시간과 이야기 1』, 24 이하 참고.

은 인간 주체를 세우는 결과를 낳고 그래서 현상학적 시간은 현재를 중시한다. 하이데거의 해석학적 현상학은 소유에 대한 관심(Besorge)에서 존재에 대한 관심을 밝혀내는 해석학적 과정이 필요하다. 하이데거가 말하는 존재는 인간학적인 것이 아니고 따라서 현상학적 주체와는 관련이 없다. 그가 '현재'보다는 '순간'(Augenblick)을 말하는 까닭이 거기에 있다. 그런데 아우구스티누스와 후설은 현재 중심이다. 그것은 하이데거와 달리, 아우구스티누스나 후설이 모두 인간의 주체성에 관심이 있기 때문이다. 현재만이 인간이 어떻게 해 볼 수 있는 시간이기 때문이다.

물론 아우구스티누스는, “현재는 연장이 없다”(prasens nullum habet spatium)고 말한다. 연장(延長, extension)이 없다는 점에서 아우구스티누스가 말하는 현재는 순간(punctum)이다.⁸⁾ 현재는 순간의 지속이라고 할 수 있다. 그 점에서 하이데거가 말하는 순간과 베르그송이 말하는 지속(la durée)이 아우구스티누스의 시간론과 무관하지 않아 보인다.⁹⁾ 그러나 하이데거는 ‘참 인간’이 되는 데 관심이 없고 ‘참 나’ 곧 본래적 자아가 되는 데 관심이 있다. 플라톤이나 칸트 같은 인문주의에서는 참 인간이 되는 것이 참 나가 되는 것이다. 나는 인간이라는 보편 개념 속에서 성립한다. 그러나 하이데거에게서 참 나가 되는 것은 참 인간이 되는 것이 아니다. 인문주의가 보편적 인간성에 관심이 있고, 참 인간이 되는 게 인문주의의 목표라면, 하이데거의 관심은 보편적인 것이 아닌 고유함(Eigentlichkeit)의 실현에 있다. “너 자신이 되라”는 것은 『존재와 시간』의 유명한 명제이

8) 아우구스티누스, 『고백록』, 11,15,20. 이 문제는 11,28,37에 다시 나온다. 이 글에서는 선한 용역, 서울: 대한기독교서회, 2012을 사용한다. 필요한 경우 번역을 조금 수정했다.

9) 하이데거의 현재 존재 발견이 아우구스티누스의 고백록 해석에서 큰 영향을 받았다는 연구로는 참조. Ryan Coyne, “A difficult proximity: the figure of Augustine in Heidegger’s path” in *Journal of Religion*, Vol.91, issue 3, 2011.

다.¹⁰⁾ 후설의 지리는 선험적 자기의식이다. 그런데 하이데거의 지리는 주관적 의식이 아니라 존재이다. 현존재의 존재의 부름은 “나로부터(aus mich) 와서 내 위로(über mich) 덮쳐온다.¹¹⁾ 하이데거가 말하는 존재 가능(Seinkönnen)이란 자기 자신(Selbst)이 되는 것이다.

후설과 하이데거의 현상학적 시간은 서로 다르지만, 윤리적 실천을 위한 것이 아니라는 점에서 아우구스티누스와 다르고 불교와 비슷하다. 하이데거의 ‘순간’은 연속적으로 어떤 지점을 가지는 지금(Jetzt-Zeit)이 아니라, 점에서, 불교의 깨달음의 순간인 찰라와 비슷하다. 그것은 개인의 권리를 중심으로 한 서구 근대의 개인주의와 구분되는 아주 급진적인 개인화(Vereinzelnung)라고 할 수 있을 것이다.¹²⁾ 현존재의 개인화는 “주체로서도 아니고 개인으로서도 아니고, 우리 인격으로서도 아니다.”¹³⁾ 하이데거가 발견한 시간성(Temporalität)은 동질적이거나 평준화된 보편적인 시간이 아니며, 공공성의 시간도 아니다. 그런 통속적인 시간은 “시간 안에서”라고 할 때의 그 시간이다. 하이데거는 그런 객관적 시간을 벗어나 근원적 시간성을 끌어내려고 한다. 내가 주체가 되는 인간학적 과제가 아니라, 나는 무로 돌아가고 존재의 부름을 듣는 존재론적 과제가 하이데거의 시간론을 지배한다. 그래서 하이데거의 시간은 죽음을 선택하여 결단하는 미래 중심의 시간이다.

10) 정확히 인용하면, “네가 무엇인 바로 그것이 되어라”(Werde, was du bist!)이다. 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 이기상 역, 서울: 까치, 1998, 202.

11) 『존재와 시간』, 368.

12) 동아시아의 인문주의인 유학은 노장을 위아론(爲我論)이라고 비난했고, 그리고 정도전은 불교를 인륜을 모르는 개인주의로 비난했다. 노장이나 불교는 모두 인문주의를 비판하며 자유의 출구를 찾는다. 하이데거는 노장의 위아론은 아니고, 진아(眞我)를 찾는 불교에 가깝다.

13) 『존재와 시간』, 202, 저자 주.

아우구스티누스가 고백록 11권에서 말한 시간은 **현재 중심의 현상학적 시간이다**. 자연적이거나 객관적 시간이 아니라 주관적 시간이다.¹⁴⁾ 그것은 뒤에서 보는 대로 **세상의 악을 이기기 위한 것이며, 그래서 하이데거의 순간과도 다르다**. **아우구스티누스에게는 세속적인 세상을 초월하려는 마음이 있다**. 그것이 이른바 현상학적인 시간으로 나타난다. 죄 많은 세상을 벗어나 자유를 얻고자 하는 의도가 시간론에 반영이 되는 것이다. **세상을 벗어나려는 의도가 흐르는 시간을 벗어나는 문제로 뒤 것이다**.¹⁵⁾

성서의 아담 신화는 죄 문제에서 악의 책임을 인간 주체에 돌리고, 구원에 있어서는 하나님의 주권 안의 인간 주체성을 말한다고 할 수 있다. **하나님의 주권과 양립하는 인간 주체성은 시간 너머의 영위성에 이끌리는 현재 중심의 시간이 될 것이다**. 그런 점에서 기독교 신학은, 인간 주체성을 확립하려는 휴머니즘과 연결 고리를 가지고 있다. 그러므로 아우구스티누스의 현재 중심의 현상학적 시간은 후설과 달리 **가치중립적인 자기의식을 세우는 데 그치지 않고, 세상의 악을 극복하며 세상을 사는 문제와 관련이 있다**. 만일 아우구스티누스의 심리적 시간을 **자아의 주체성 확립으로** 볼 수 있다면, **그 주체성은 세상의 악에 끌려가지 않고, 죄의 종이 아니라 하나님의 종이 되어 세상에서 자유로이 선을 실현하기 위한 것이다**. 그 주체성은 하나님의 은총 안에서 일어나는 일이므로, 아우구스티누스가 『고백록』 11권 29장에서 말하는 대로 **“붙들린바 된 것을 붙드는 것”**이다. 그러려면 **탈 세속적인 측면이 필요하고, 그것이 현재 중심의 현상학적 시간으로 나타났다**

14) Danne W. Polk도 아우구스티누스의 시간을 주관적 시간으로 본다. 참조. Danne W. Polk, 'Temporal Impermanence and the Disparity of Time and Eternity', in *Augustinian Studies* 22 (1991), 63-82.

15) 장 기통은 아우구스티누스의 시간경험을 죄로부터의 회심과 관련해서 설명하고 있다. Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris: J.Vrin, 1971, 271-329.

고 볼 수 있다. 아우구스티누스의 현재 중심은 결국 영원한 현재인 하나님에게 연결되어서 탈 세상성을 확보하려는 것이다. 루돌프 볼트만은 기독교 신앙의 핵심을 탈 세상(Entweltlichkeit)이라고 했는데, 그런 탈 세상의 관심이 현상학적 시간론으로 나타났다고 보면 된다. 볼트만이 말하는 탈 세상은 세상에 제대로 참여하기 위한 것이다.¹⁶⁾

II. ‘시간 안에서’로부터 ‘영혼 안에서’: 현상학적 시간

아우구스티누스의 현상학적 시간을 한 마디로 표현하면, ‘시간 안에서’(in tempore)를 ‘영혼 안에서’(in anima)로 환원하는 것이다. 이것이 후설의 내적 의식의 시간의 원형이 된다. 이제, 아우구스티누스가 서구 역사에서 처음으로 현상학적 시간을 마련하는 과정을 분석해 보기로 하자.

『고백록』 11권의 첫 문장을 보자. “오, 주님, 당신은 영원하신데, 내가 당신께 말하는 것을 모를 수가 있습니까? 아니면, 당신은 시간 안에서 일어나는 것을 보시되, 그것이 일어나는 그 때에 보시는 겁니까? 그래서 시간 안에서 아시는 겁니까?”¹⁷⁾

첫 문장부터 시간과 영원이 대비되고 있다. 시간 안에서 일어나는 것(quod fit in tempore)이란 여기서는 아우구스티누스가 하나님께 고백

16) 참조. 볼트만, 『학문과 실존 III』, 허혁 역, 서울: 성광문화사, 1981, 204 이하.

17) 『고백록』, 11,1,1. “Numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore? ; Is it possible, O Lord, that, since thou art in eternity, thou art ignorant of what I am saying to thee? Or, doest thee see in time an event at the time it occurs?” 라틴어 본문은 *Augustine: Confessions, a text and commentary* by James O'Donnell, Oxford, 1992을 사용했고, 영어 번역본은 A. Outler가 번역한 *Augustine: Confessions*, Dover Thrift editions, 2002을 사용했다.

하는 행위를 가리킨다. 그 말의 사건¹⁸⁾은 시간 안에서 일어난다. 피조물의 사건은 시간 안에서 일어나는 일들이다. 다른 말로 하면 운동이다. “시간 안에서 이루어지는 피조물의 운동”(creaturae motus, ipse temporalis, action of a creature, itself in time)이다. 고백의 말을 하기 위해 생각하고 마음먹고 말하는 것이 모두 운동이다. 운동은 변화를 일으킨다. 변화는 시간의 간격(interval)을 만들어 시간이 측정된다. 우리는 흔히 시간의 길고 짧음을 생각하는데, 그런 시간은 운동이 일으키는 변화와 함께만 존재한다고 할 수 있다. 그래서 아우구스티누스는 말한다. “시간은 운동이나 변화 없이 존재할 수 없다”(tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est).¹⁹⁾ 운동과 변화는 같이 쓰이는 짝 개념이다. 하나님은 운동하지 않고(無爲) 변화하지 않는다. 그러므로 시간은 운동하는 피조물과 함께만 존재한다고 할 수 있다. 결국 하나님이 피조물의 세계를 창조하면서 시간도 같이 생겨났다고 할 수 있다. “의심할 여지없이 세계는 시간 안에서 만들어진 것이 아니라 시간과 더불어 만들어졌다”(procul dubio est mundus factus in tempore, sed cum tempore).²⁰⁾ 운동 변화하는 피조물의 세계가 생겨나면서 시간도 같이 생겨나는 것이다.

이것만 보면, 아리스토텔레스의 우주적 시간을 생각하게 한다. 그러나 아우구스티누스는 물체의 운동이 곧 시간이라고 보는 견해를 거부한다. 시간이란 운동이 일으키는 변화의 간격이지, 운동 자체가 아니기 때문이다.²¹⁾ 달리 말하면 시간은 운동의 길이지, 운동이 아니다.²²⁾

18) Outler는 quod을 an event라고 번역했다.

19) 아우구스티누스, 『신국론』, 성염 역, 왜관: 분도, 2004, 11, 6. 1151. 이하 마지막 숫자는 번역본의 쪽 수이다.

20) 『신국론』, 11, 6. 1153.

21) 『고백록』, 11, 24. 31.

22) 물론 아리스토텔레스도 시간을 운동이라고 하지 않고 운동의 어떤 것이라고 했다. 리퍼트,

그러나 아우구스티누스의 문제는, 운동이 “시간 안에서”(in tempore) 일어난다는 점이다. 피조물의 존재와 운동은 같은 현상이다. 왜냐하면 피조물이 존재한다는 것은 끊임없이 운동하고 변화하는 것이기 때문이다. 태초에 피조물은 시간 안에서 존재하기 시작하지 않고 시간과 함께 존재하기 시작하고, 시간과 함께 운동을 시작했다. 그러나 그 이후의 피조물은 시간 안에 존재하고 운동한다. 우주 전체를 보면 여전히 시간과 함께 존재하고 운동한다고 할 수 있을 것이다. 그러나 개체를 보면, 개체의 존재와 운동은 멈추어도 시간은 멈추지 않는다. 개체는 시간 안에 존재하고 시간 안에서 운동한다. 우리의 감각적 경험과 일상생활에서 보면, 운동은 시작해서 끝나지만 시간은 지속된다. 한 개체의 존재는 멈출 수 있지만, 시간은 멈추지 않고 그 안에서 계속 새로운 개체들이 존재한다. 그렇게 보면 자연적 시간은 아리스토텔레스의 표현대로 모든 운동을 둘러싸고 있다. 그렇다면 시간 속에 펼쳐진 것들과 다른 독립된 지위를 시간에 부여할 수도 있어 보인다.²³⁾ 시간의 단일성, 동질성, 연속성을 말하게 된다. 아우구스티누스가 ‘시간 안에서’를 말할 때, 그 시간은 피조물의 운동 변화의 시간을 둘러싸고 있는 시간을 가리킨다고 할 수 있다. 운동 변화가 가능하도록 마당으로 펼쳐져 있는 시간을 가리킨다.²⁴⁾

그런데, 아우구스티누스는 이렇게 묻는다. “내가 물체의 운동을 시간으로 썰 때 또한 시간 그 자체를 재게 되는 것이 아닙니까? 내가 물체의 운동이 얼마동안 계속되었는지, 혹은 그 물체가 이곳에서 저곳으로 움직이는

『시간과 이야기 3』, 30-31.

23) Ibid., 37.

24) 여기까지만 보면 칸트적인 의미의 시간을 생각할 수도 있다. 이른바 경험 인식을 위한 순수 직관 형식으로서의 시간이다. 그러면 ‘시간 안에서’라는 말은 시간이 직관의 조건이 된다는 말이 된다. 리퀴르가 칸트의 시간과 아리스토텔레스의 시간을 모두 우주론적 시간으로 보는 까닭도 거기에 있다.

데 얼마나 오래 걸렸는지, 그렇게 물체의 운동을 재계 될 때, 그 물체가 그 안에서 운동하는 그 시간을 재는 게 아니라면 진실로 물체의 운동을 잴다고 할 수 있습니까?”²⁵⁾ 어떤 사건과 운동이 일어나기 이전이 있고, 일어나기 시작할 때가 있고, 마칠 때가 있고, 일어난 후가 있다. 운동하는 시간의 간격은 일어나기 시작할 때부터 마칠 때까지이다. 그런데, 일어나기 이전과 이후도 있지 않은가? 그렇게 보면 운동은 단순히 ‘시간과 함께 일어나기 보다는 ‘시간 안에서’ 일어난다고 봐야 할 것이다. “물체가 그 안에서 운동하는 그 시간”(tempus, in quo movetur)이란 말이 그 점을 가리킨다. ‘시간 안에서’라고 할 때의 시간은 운동의 자리로 보인다. 시간은 태초와 종말을 피조된 세계와 함께 하지만, 그래서 시간은 피조물과 함께 존재한다고 할 수 있지만, 그러나 세계 안의 사물들은 시간 안에서 존재하고 운동하고 사멸한다. 그렇게 볼 때, 시간은 모든 존재와 운동을 감싸는 하나의 통일체이고, 평준화된 동질체이다. 그래서 물체의 운동을 잴다는 것은 그 운동이 동질한 시간 흐름의 어느 부분을 점령한 그 기간을 잴다고 해야 할 것이다. 그래서 인간은 객관적으로 물체의 운동의 기간을 잴 수 있도록, 동질한 시간의 연속적 흐름을 표준 단위로 잴다. 아우구스티누스가 위 인용문의 첫 문장에서 ‘시간으로’(tempore, by time) 운동을 잴다고 할 때의 시간은 이처럼 평준화된 시간을 잴 수 있도록 만든 표준 단위로 보인다. 아우구스티누스는 결국 나중에 하이데거가 통속적 시간이라고 부른 평준화되고 표준화된 시간을 여기서 모두 말한 셈이다. 평준화와 표준화는 인간이 더불어 생각과 노동을 교환하기 위해 필요할 것이고, 결국 공공성의 성격을 갖게 된다.

25) “metior motum corporis tempore. item ipsum tempus nonne metior? an vero corporis motum metirer, quamdiu sit et quamdiu hinc illuc perveniat, nisi tempus, in quo movetur, metirer?”, 『고백록』, 11,26,33. 강조 필자.

그러나 아우구스티누스는 시간의 본질을 운동과 관련해서 찾지 않는다. 처음에는 ‘시간 안에서’ 일어나는 운동의 시간을 생각했다가, ‘영혼 안에서’로 넘어간다. ‘영혼 안의 시간’으로 눈을 돌린다. 그는 시간을 재는 문제를 생각하다가, 시간이 영혼의 분산(또는 이완, 늘어짐 *distentio animi*)이라는 결론에 도달한다.²⁶⁾ 우주론적 시간으로부터 후퇴하는 것이다.

길고 짧은 시간을 잴 수 있으려면 현재에 지나가는 시간만 잴 수 있다. 그러나 우주적 시간에서의 현재는 지표를 갖지 않는다. 미래에서 과거로 지나가는 사이의 순간인 현재는 연장(*spatium, extension*)이 없다. 그렇다면 도대체 무엇을 재는 것인가? 사건 그 자체의 길이를 재는 것이 아니라, “우리가 과거의 일을 사실처럼 이야기할(*narrantur*) 때에, 기억에서 과거의 일을 꺼내되, 지나간 과거의 사건 자체가 아니라, 과거 사건의 영상으로부터 배태된 말을 기억에서 꺼내어 말하는 것이다. 이 영상이란 과거의 사건이 지나가면서 감각을 통해 영혼에 남긴 자국이다”²⁷⁾ 여기서 아우구스티누스는 과거를 ‘이야기’(*narrare*)하는 행위라고 말하고 있다. 과거라는 시간은 이야기와 함께만 존재할 수 있음을 암시하고 있다. 그 이야기는 기억 속에 들어 있는 말(*verba*)을 밖으로 꺼낸 것이다. 그 말은 영상(*imago*)으로부터 생겨난 것이고, 영상은 외부 사건이 감각(*sensus*)을 통해 들어와 영혼 안에(*in anima*) 형성된 것이다. 과거의 사건은 그 자체로

26) 『고백록』, 11,26,33.

27) “quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt”, 『고백록』, 11,18,23. “Although we tell of past things as true, they are drawn out of the memory---not the things themselves, which have already passed, but words constructed from the images of the perceptions which were formed in the mind, like footprints in their passage through the senses.”

(res ipsae) 기억 속에 있는 게 아니다. 사건은 영상이 되고, 영상은 말로 바뀐다. 영상이 잉태한(concepta) 말이란 영상화된 외부 사태를 인식범 주로 찍어 언어화하는 것을 가리킨다.²⁸⁾ 미래도 마찬가지로이다. 미래는 아직 일어나지 않아 기억 안에 없다. 그러나 일어날 사건을 미리 그리면서 (signa), 생각(concepta)이 이야기(praedicere)가 되어 나온다.²⁹⁾ 리콤폴트가 말하는 대로 이야기된 시간(le temps raconté)이다. 아우구스티누스는 우리 삶의 시간을 말하고 있다. 리콤폴트는 현상학적 시간을 가리키는 시간(le temps vécu)이라고 표현하는데, 아우구스티누스의 시간을 적합하게 표현하는 용어이다. 물체의 운동의 분초를 재는 시간이 아니라, 과거 일과 미래 일을 생각하며 시간 안에 살면서 시간을 사는 삶의 시간을 가리킨다. 적어도 그런 삶의 시간은 언어화되면서 시간의 모습을 띤다. 그것은 물리학의 대상이 아니라 이야기의 대상이다. 자연적 시간 안에 살면서, 그 시간을 넘어 시간을 살려는 것이 아우구스티누스의 시간론이다. 시간 안에 사는 요소가 없이 시간을 살 수는 없다고 해야 할 것이다. 그래서 리콤폴트는 아우구스티누스의 시간론이 순수한 현상학적 시간이 아니라고 말한다.³⁰⁾

과거라는 시간은 과거의 일이나 사건으로 형성되어 있다. 기억 속의 시간에는 시간 자체라는 것은 없고, 어떤 일이나 행위가 시간을 이룬다. 그런

28) 여기서 '말'(verba)이란 칸트가 『순수이성비판』의 분석론(B104, A97)에서 말하는 순수오성형식인 개념 또는 범주와 같은 뜻으로 사용하는 것 같다. 참조. 양명수, 『어거스틴의 인식론』, 서울: 한들출판사, 1999, 84.

29) 『고백록』, 11, 18, 24.

30) 『시간과 이야기 1』, 31. 순수현상학적 시간은 불가능하다는 것이 리콤폴트의 주장이다. 그것이 리콤폴트가 말하는 시간문제의 어려움 곧 아포리아이다. 리콤폴트는 이야기 이론을 통해 그러한 어려움을 푸는 데, 이론적으로 난제를 풀었다고 할 수는 없고, 시간을 의미 있는 시간이 되게 하기 위해 시학적으로 문제를 해결한다고 자신의 해법을 설명한다. 같은 책, 32.

데 일이나 행위도 그 자체로는 아직 시간이 아니고, 우리 영혼 속에 남은 사건의 영상이나 징표를 언어화하여 이야기할 때, 일과 행위는 일련의 흐름 속에서 시간적인 것이 된다. '시간 안에서' 일어난 사건이나 행위를 '영혼 안에서' 말하고, 그 말을 밖으로 이야기하면서 인간적 시간이 된다. 여기서 아우구스티누스는 '시간 안에서'를 버리고, '영혼 안에서'를 중시하는 것이다.³¹⁾ 그렇게 주관적 시간 곧 현상학적 시간의 창시자가 된다. 아우구스티누스가 시간의 정체를 영혼의 기억과 기대의 활동(agitatio)에서 찾은 것은, 인간의 시간 또는 인간적 시간을 중심으로 시간을 이해하겠다는 것이다. 그래서 이렇게 말한다. “오 내 영혼아, 나는 네 안에서 내 시간을 재노라.”³²⁾ '내 시간(tempora mea)이라는 말에서, 객관적이고 우주론적 시간이 아닌, 주관적인 인간의 시간이 아우구스티누스의 관심임을 알 수 있다.

결국 주관적 시간을 재는 것은 현재 영혼 속에 남아 있는 과거의 인상이나 미래의 징표를 재는 것이다. “내가 시간을 재다고 할 때, 그것(인상印象)을 재는 것이다. 그러므로 인상이 시간이든지 아니면 나는 시간을 쟈 수 없다.” 영혼 안에 형성된 인상의 길이가 시간의 길이(spatio temporum)이다. 리쾨르는 이 길이를 준 공간이라고 보면서, 아우구스티누스가 우주적 시간을 완전히 배제한 채 시간의 길이를 말하고 있다고 해석한다.³³⁾ 아우구스티누스는 세 가지 시간을 생각하는 기능이 우리 영혼에 주

31) 다른 곳(『고백록』, 11,24,36)에서 이렇게 말한다. “나는 영혼 안에서 시간을 재다. 일들이(res) 지나가면서(praetereuntes) 네 안에 만든 인상(affectioem)··· 현재 남아 있는 그 인상(ipsam presentem)을 나는 재다. 지나가면서 인상들을 만든 그 일들을 재는 게 아니다”(affectioem, quam res praetereuntes in te faciunt, ...ipsam metior presentem, non ea quae preterierunt, ut fieret). 여기서는 imago(영상, 인상) 대신에 affectio(느낌, 정서)라는 말을 쓰고 있다. Imago는 외부 사물이 감각기관을 통해 들어와 어떤 영상으로 맺힌 걸 의미하고, affectio는 거기에 대한 영혼의 수동적 반응이다.

32) 『고백록』, 11,27,36.

33) 『시간과 이야기』 1, 48.

???
가
가?

???

어져 있다고 본다. 과거 현재 미래는 있었던 일을 기억하고(meminere, remember), 있을 일을 예상하고(expectare), 지금의 일에 주목하는(attendere) 영혼의 활동의 산물이다. **과거 현재 미래라고 하는 시간 개념이 기억(memoria)과 주목(attentio)과 기대(expectatio)라는 영혼의 활동 개념으로 바뀐다.** 그런데 기억과 주목과 기대는 모두 현재에 일어나는 내 영혼의 활동이다. 주목만 현재의 활동이 아니라, 기억과 기대도 모두 지금 내가 기억하고 지금 내가 기대하는 것이다. 것처럼 과거는 지금 내가 기억하는 것으로만 있다. 기억 속의 과거만 있다. 그리고 미래는 지금 내가 기대하고 예상하는 것으로만 있다. “과거와 미래가 어디에 있는지 그것들은 과거나 미래의 형태로 있는 것이 아니고 **현재라는 형태로 존재하는 것**입니다.”³⁴⁾ **이처럼 주체적이고 주관적인 시간 경험은 현재 중심이 된다.** 그래서 “과거 일의 현재”(praesens de praeteritis, 지나간 것들의 현재), “현재 일의 현재”(praesens de praesentibus), 그리고 “미래 일의 현재”(praesens de futuris)라는 세 가지 시간을 말한다. 과거 현재 미래가 모두 영혼 안에서 현재 중심으로 모인 것이다. ‘영혼 안에서’ 현재를 중심으로 모이는 이 세 가지 시간은 결국 **‘영혼에 의해서’ 산출된 시간**이다. 그래서 주관적이고 주체적인 시간이다.

그런데 사실 우리가 시간을 켜다고 할 때는 과거와 미래의 시간만 켤 수 있다. 과거와 미래의 시간만 길거나 짧다고 할 수 있다.³⁵⁾ 이것은 과거와 미래의 이야기가 인간의 일상적인 시간 경험의 핵심이라는 말이다. 다시 말해 흔히 인간은 과거에 대한 회상과 미래에 대한 기대 속에서 산다고 할 수 있다. 우리가 시간과 함께 시간 안에서 산다고 표현한다면, 그것은 기대

34) 『고백록』, 11,18,23.

35) 『고백록』, 11,15,18.

와 회상을 하며, 기대와 회상 속에서 사는 것을 말한다. 그 회상과 기대가 인간의 시간 경험을 만든다고 할 수 있다. 그렇다면 현재는 어떤가? 회상과 기대는 이야기를 만들지만 현재 시점의 주목이나 직관은 말이 없다. 현재는 과거와 미래의 '사이 시간'이라고 해야 할 것이다. 현재는 어떤 인상이나 징표를 남기지 않기 때문에, 어떤 형태로도 연장과 길이가 없다. 현재가 과거로 지나가야 비로소 인상이 남는다. 그러므로 현재는 그 자체의 깊어치를 갖는 것이 아니라, 과거와 미래를 가르는 사이요, 연장이 없는 순간이라고 해야 한다.

연장이 없는 현재를 빈 시간이라고 표현할 수 있을 것이다. 것처럼 비어 있는 순간으로서의 현재야말로 영원으로 통할 것이다. 아우구스티누스의 고백록 11권을 주석한 메이저링은 순간으로서의 현재를 가리켜 '거의 무'(die fastige Nichtigkeit)라고 표현한다.³⁶⁾ 그리고, 그것은 하나님과 하나가 되어 세상 시간을 초월하기 위한 신비적 차원이라고 본다.³⁷⁾ 순간으로 이해된 현재야말로 시간 개념이기보다는 영혼의 주체적 활동을 가리키는 것으로 봐야 한다. 그런 점에서 장 기통은 아우구스티누스의 현재를 영혼의 활동이요, 의식의 사건으로 본다.³⁸⁾ 물론 과거와 미래도 영혼의 기

36) E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit, das Elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden: Brill, 1979, 99. 또한 옥스퍼드 대학의 교수 카터의 글 참조. J. W. Carter, "St. Augustine on Time, Time Numbers, and Enduring Objects", in *Vivarium* 49 (2011), 321.

37) Meijering, 115. 리콤폴르는 시간의 계층화(hierarchisation du temps)라고 부른다. 일종의 수직적 초월을 가리킨다고 할 수 있다. 수직적 초월을 통해 아우구스티누스는 영원을 향하려고 하고, 하이데거는 죽음을 향한 결단을 유도한다. 『시간과 이야기 1』, 187.

38) Jean Guitton, op.cit., 234-235. 'act de l'esprit' 'l'événement de la conscience' 같은 말을 쓴다. 그 점에서 플로티누스의 신비주의와도 다르다. 주체가 없어지는 플로티누스의 순수현재와 달리 아우구스티누스의 순수현재는 영혼이 자기를 의식하고 있다. 같은 책, 329.

가

역과 기대라고 하는 영혼의 활동으로 형성된다. 그러나 과거는 어떤 행위나 일이 기억되는 것이고, 행위나 일은 ‘시간 안에서’ 일어난 것이라고 할 수 있다. 과거에는 우주론적 시간 곧 객관적 시간의 공간성이 들어 있다. 미래도 마찬가지이다. 이야기 거리가 되는 미래의 징표(signa)란 미래 있을 일과 사건을 가리키고, 미래의 일과 사건 역시 ‘시간 안에서’ 일어날 일들이다. 그러나 현재는 빈 시간이요, 이야기 거리가 없으니 말이 없다. ‘시간 안에서’가 적용될 수 없는 시제가 현재이다. 후설이 현재를 통해 순수 의식을 직관하고, 하이데거가 참 현재로서의 순간을 통해 일상의 말을 넘어 존재의 부름을 들으려고 한 것은, 이미 아우구스티누스에게서 단초가 보인다.

현재는 우주적 시간 안에서 벌어지는 외부 행위나 사건의 흔적이 없는 순수한 영혼의 활동이요, 그래서 오롯하게 주목(attenio)이고 긴장(tensio)이다. “나의 주목은 현재로 지속된다.”³⁹⁾ 그렇게 현재의 주목이 지속된다는 것은 순수한 영혼의 활동이 지속된다는 것을 가리킨다.⁴⁰⁾ 그 점에서 현재는 우주적이고 객관적이고 자연적인 시간에 대치되어 있다. 그것은 자연적 시간 안에서 발생한 악을 극복하려는 인간의 주체적 활동이라고 볼 수 있지 않을까? 그래서 아우구스티누스는 현재의 주목을 현재의 의도(praesens intentio)라는 말로 바꾸어 쓰기도 한다. 의도란 아퀴나스에

39) 『고백록』, 11,28,38: praesens adest attentio mea, my attention is continually present with me. 또한 11,28,37: attentio perdurat, attention has a continuity.

40) 아우구스티누스 연구가인 게리 윌(Gary Will)은 현재에 대해 이렇게 말한다. “그러므로 현재 그 자체는 없다. 그 대신에 우리는 과거를 오직 현재적 기억으로 인식하고 미래를 오직 현재적 기대로 인식한다... 영혼은 이러한 시간들의 상호작용을 시간 아닌 시간에서(in no-time) 중개한다.” Gary Will, *Augustine*, New York: Viking, 1999, 90-91. 아우구스티누스가 말하는 현재를 no-time이라고 했다. 시간 아닌 시간이요, 과거와 미래를 회상과 기억하는 영혼의 활동이다.

따르면 목적이 있는 의지를 가리킨다.⁴¹⁾ 자연적 시간에 의미를 부여해서, 우주적 시간을 나의 시간으로 만들려는 것이 현재 중심의 시간론에 들어 있다. 영혼 안에서 모인 시간은 영혼에 의해 산출된 시간이다. 아우구스티누스는 영혼 안에서 현재 중심으로 모인 시간을 가리켜 과거 일의 현재, 현재 일의 현재, 미래 일의 현재라고 했다. 이 때 ‘의’(de)라고 하는 조사는 대상을 나타내기 위해 쓴 것이다. 과거의 현재란 과거를 현재화했다는 것이다. 그러나 현재에 모인 시간이 아니라, 현재의 의식의 활동이 이루어낸, 현재에 의한 과거와 미래를 말할 수도 있다. 그 경우에는 과거의 현재, 현재의 현재, 미래의 현재보다는 각각, 현재의 과거, 현재의 현재, 현재의 미래라는 표현이 더 나올 것이다. 이때 전치사 ‘의’(de)는 대상이 아닌 주어를 나타내는 데 사용된 것이다. 그것이 주체적으로 경험하는 현상학적 시간을 나타내는 데 더 적합할 수 있다.

III. 영혼의 분산과 집중: 현상학적 시간에서 실존적 시간으로

아우구스티누스에게서 현재 중심으로 시간을 이해하는 것은 시간 안에 살지 않고 시간을 살려는 것이다. 이것은 아우구스티누스뿐만 아니라 후설과 하이데거를 비롯한 모든 현상학적 시간론자들에게 해당되는 말이다. 자연에서 인간으로, 양의 시간에서 질의 시간으로, 공간적 시간에서 참 시간으로 간다고도 해야 할 것이다. 또는 객관적인 것에서 주관적인 것으로, 수동성에서 능동성으로 가는 문제이기도 하다. 시간에 살지 않고 시간을 살려는 것은 주체적인 것을 말한다.

41) 양명수, 『토마스 아퀴나스의 신학대전 읽기』, 서울: 세창미디어, 2014, 197.

주체적이라는 것은 끌려가지 않겠다는 것인데, 아우구스티누스에게서 는 악에 끌려가지 않는 도덕성의 차원이 중요하다. 하이데거는 선과 악을 말하지 않고 본래성(Eigentlichkeit)과 비본래성을 말한다. 후설이 말하는 지향성도 도덕성 문제와 무관하다. 그러나 적어도 아우구스티누스에게 서는 도덕성의 문제가 중심이다. 도덕성을 중시한다는 것은 세상에서 남과 더불어 공동체를 이루며 사는 걸 중요하게 본다는 말이다. 아우구스티누스 는 인간이 본성상 사회적 존재라고 본다.⁴²⁾ 그러나 인간이 만든 현 사회에서 인간은 죄를 짓지 않을 수 없다. 누구나 죄의 종이 되어 있다는 것이 아우구스티누스의 원죄론이다. 그래서 죄의 종 된 상태를 벗어나려고 하는 의도가 아우구스티누스의 시간론에 반영되어 있다. 다시 말해서 아우구스티누스의 시간론은 죄론 및 구원론과 밀접하게 연관되어 있다. 베르그송이 말한 대로 초 윤리를 통해 윤리를 실현하려는 것이다.⁴³⁾

아우구스티누스의 현상학적 시간은 죄의 종에서 벗어나서 하나님의 종이 되려는 것이다. 그의 현재 중심의 시간은 영원한 현재인 하나님을 향하고자 하는 의도(intentio)를 가진 시간이다. 그는 하나님을 영원한 현재라고 했다. 그렇게 보면 인간이 경험하는 현재 중심의 시간은 하나님을 닮은 것이요, 하나님을 향하려고 하는 의지와 의도가 이미 들어 있는 것이다. 11권 29장에 마음의 분산과 대비된 것으로 “의도를 따라서”(secundum intentionem)라는 구절이 나온다. 여기서 인텐씨오(intentio)는 선을 향한 의지로 보면 의도라고 번역해야 할 것이고, 과거와 미래를 현재 중심으로

42) 『신국론』, 19,12,2,2189.

43) 앙리 베르그송, 『도덕과 종교의 두 원천』, 송영진 역, 서울: 서광사, 1998, 106 이하. 그러므로 과거 현재 미래의 시제를 넘어 영원한 현재에 다가가려는 것은 세상의 인연에 매이지 않고 모두를 사랑하고자 하는 의도와 관련이 있다. 참조. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, London: Duckworth, 1983, 168.

모으는 시각으로 보면, 주목으로 번역한 아땅씨오(attenditio)와 비슷한 뜻을 지닌다. 그래서 집중(集中)이라고 번역해야 할 것 같다.⁴⁴⁾ 의도가 없는 상태는 집중이 흐트러지고 긴장이 풀려서, 수많은 상황과 사물들로 마음이 분산된다. 그러므로 의도와 집중은 같은 의미로 사용할 수 있다. 물론 의도라고 하면 나쁜 의도를 생각할 수도 있지만, 나쁜 의도는 의도의 결여이다. 원래 신학에서 의지는 이성적 욕망을 가리킨다. 칸트도 자의(Willkür)와 구별해서 의지(Wille)라는 말을 같은 뜻으로 사용한다. 나쁜 의지는 의지의 결여라고 해야 한다.

아우구스티누스는 영혼의 분산(distentio animi)과 영혼의 의도(intentio animi)를 대비시킨다. 영혼의 분산이란 인간의 시간 경험이 과거와 현재와 미래의 시제로 나누어져 있는 것을 가리킨다. 그러나 그런 분산(distentio)에도 앞에서 말한 대로 현재의 긴장과 주목(attenditio)이 공통으로 들어 있다. 리콰르의 말대로, 긴장된 영혼만이 분산될 수 있다.⁴⁵⁾ 인간은 누구나 이미 일상에서 현재 중심으로 시각을 경험하고 있다. 그러므로 아우구스티누스가 말하는 현재를 너무 영원을 향한 신비적 체험의 순간과 관련해서만 보는 것은 옳지 않다. 선을 향한 의지가 이미 일상의 시간 경험에 들어 있다. 그것은 영원한 선이신 하나님을 향한 의지이다. 그래서 리콰르는 영위성과 시간의 유사성을 말한다.⁴⁶⁾ 위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)이 아우구스티누스의 시간을 가리켜 영위한 영에 근접하는 '상대적인 영위'으로 본 것은 바른 평가이다. 흘러진 시간을 현재

44) 유학에서는 중(中)의 상태를 가장 바람직한 상태로 본다. 선악이 갈리기 전의 순선의 상태가 중이다. 한편 11권 27장 36절에도 인땅씨오가 나온다. “현재의 의도”(praesentia in-
tentio)라는 말이 나온다. 여기서는 아땅씨오(attenditio)와 비슷한 뜻으로 쓰인다.

45) 『시간과 이야기 1』, 56.

46) 『시간과 이야기 1』, 77.

중심으로 모으는 것은 영원한 현재인 하나님을 닮았다는 점에서, 아우구스티누스의 시간을 '하나님의 형상'이라고 본다.⁴⁷⁾ 과거 현재 미래로 분산된 시간을 경험하는 것은 피조물인 인간에게 처음부터 주어진 한계일 수도 있다. 다시 말하면 인간의 피조물성을 가리킬 수 있다.⁴⁸⁾ 그러나 다른 측면에서 보면, **과거 현재 미래를 현재 중심으로 경험하는 것은, 피조물인 인간** distantio
이 영원한 현재인 하나님의 형상을 가진 것이다. 하나님의 형상을 가졌다
는 것은 하나님에게로 더 나아갈 가능성을 가리킨다. 그러므로 하나님께 가
 나아가야 한다. "붙들린 바 된 것을 붙들어야 하는 것이다."⁴⁹⁾ 하나님의 형상인 인간이 최고선인 하나님을 향해 나아가야 하는 당위와 의지를 아우구스티누스는 그의 시간론에서 보여주고 있다. 그러나 현실은 그렇게 만만치 않다. 죄에 빠진 인간은 자기 분열에 빠져 있다.

이제 영혼의 분산이란 단순히 시제의 구성을 말하는 게 아니라, **인간의 실존적인 분열과 고난을** 의미한다. **아우구스티누스의 시간론에는 죄론이 들어간다. 분열은 죄의 상태를 가리킨다.**⁵⁰⁾ 시간을 측정하는 문제로 시작해서, 시간이 영혼 안에서 형성되는 것이며 **영혼의 분산**이라고 하던 아우구스티누스는 29장에 들어서며 갑자기 **영혼의 분열을** 한탄한다. 분산

47) 위르겐 몰트만, 『창조 안에 계신 하나님』, 김균진 역, 서울: 한국신학연구소, 1986, 178. 또한 참조. Richard Sorabji, op.cit., 30.

48) Humphries도 distantio를 "created (mind-independent) reality of time"이라고 본다. 피조된 인간에게 주어진 현실로 보는 것이다. Thomas L. Humphries, Jr., "Distantio Animi: praesens temporis, imago aeternitatis", *Augustinian Studies* 40:1 (2009), 77.

49) 『고백록』 11권 29장에서 사용하는 빌립보서 3장 12-14절의 구절이다.

50) 암스테르담 대학의 Pranger 교수는 영혼의 분산을 죄와 소외의 상태로 본다. M. B. Pranger, "Time and Narrative in *Augustine's Confession*", in *Journal of Religion*, Vol.81, issue 3, 2001, 389. 그러나 반드시 그런 것은 아니라고 봐야 한다. 영혼의 분산 자체는 인간의 피조물성인데, 다만 죄인된 인간에게 영혼의 분산은 분열을 의미한다. 분열은 죄의 상태이다.

(distentio)을 분열(dissilui)로 바꾸어 말하고 있다. 분산된 영혼은 현재 distentio animi :
의 주목과 긴장으로 통일되어 영원한 현재로 올라가 통일될 것인가, 아니 가.
면 더욱 분산되어 분열되고 죄에 빠져 살 것인가의 갈림길에 있는 것 같다. 가
그 때에 현재의 주목을 타고 영원한 현재에 가까워지려는 의지를 가리키는
말이 29장에 등장한 영혼의 의도(intentio animi)라고 봐야 한다. intentio animi : 29
바울과 ?
아우구스티누스에게는 죄의 종이 되느냐 하나님의 종이 되느냐, 둘 중의
하나만 있을 뿐 제3의 길이 없다. 현상학적 시간에서 아우구스티누스는 그
 양 갈래 길의 선택 앞에 자신을 놓는다. 영혼의 분산(distentio animi)은
 피조물의 상황을 중립적으로 묘사하는 것이지만, 그것이 영혼의 집중이나
 의도(intentio animi)와 대비되면, 죄의 상황에 빠진 인간 실존을 묘사하
 는 것이 될 수 있다.⁵¹⁾ 하나님의 부르심을 향해 가지 않으면 영혼의 분산
 (distentio)은 분열(dissilui)을 가져온다.

실제로 아우구스티누스는 11권 29장에서 갑자기 ‘삶의 분산’을 말한다.
 “보십시오. 내 삶은 분산이옵니다”(ecce distentio est vita mea). 영혼의
 분산이 삶의 분산으로 바뀌었다. 영혼의 분산이란 영혼 안의 세 가지 활동
 을 중립적으로 묘사하는 것으로 볼 수 있다. 그러나 삶의 분산이라고 하면
도덕적이고 실존적인 고뇌로 넘어온 것이다. 타락한 채 분열되어 있는 모
 습을 생각나게 하는 낱말이다. 이어서 아우구스티누스는 하나님을 하나

51) 이 점은 고백록 12,13권과 연결시켜 볼 때 분명하다. Ursula Schulte-Klöcker, “Die Frage nach Zeit und Ewigkeit - Eine Verbindende Perspektive Der letzten drei Bücher Der Confessiones”, in *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11-13*, heraus. Nobert Fischer, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2006, 9-28. 쉴테 클로커는 11권을 철학적 시간으로 12권을 신학적 시간으로 본다. 13권에는 개인적으로 도덕적이고 실존적인 시간이 등장하고 인류 전체로 보면 구원의 역사로서의 시간이 등장한다고 본다. 그런데 11권의 철학적 시간은 12,13권과 떨어져 있는 게 아니다. 11권의 마지막 장에 이미 도덕적이고 실존적인 결단의 시간을 암시하고 있다.

(unum)라고 하고 인간을 여럿(multos)이라고 한다. 하나와 여럿은 플라톤의 형이상학에서 사용하던 용어인데, 통일되지 못하고 여럿으로 갈라진 인간 영혼의 상태를 가리키는 것으로 보면 된다. 아우구스티누스도 그런 뜻으로 사용하고 있다. 인간을 표현하는 말, “여럿 안에서 여러 가지로 여럿”(multos, in multis per multa)이라는 표현이 그 점을 알려 준다. 여럿이란, 삶의 다양한 상황 속에서 이리저리 마음이 갈라져 혼돈스럽고 정리되지 않고 질서가 없는 죄의 상태를 가리키는 말이다. 아우구스티누스에게서 죄란 질서 없는 사랑이요, 한마음으로 하나님을 섬기지 못하는 마음을 가리키기 때문이다. 그렇게 볼 때 29장에서 사용하는 여럿이란 말은 하나님과 세상 사이에서 마음의 갈피를 잡지 못하고 도덕적으로 분열되어 있는 인간의 상태를 가리킨다. 그래서 이렇게 말한다. “나는 알 수 없는 질서인 이 시간 안에서 산산이 분열되어 있습니다.”⁵²⁾ ‘시간 안에서’의 시간을 ‘영혼 안에서’의 시간으로 환위했던 아우구스티누스가 다시 ‘시간 안에서’로 돌아왔다. 하나님에게서 떨어진 인간 영혼의 무질서한 분열과 방황을 가리키기 위해서다. ‘시간 안에서’를 완전히 극복할 수 없는 삶의 현실은 분열되어 신음하는 죄의 현실이다. 같은 곳에서, 영혼이 “찢기어 있다”(dilatantur: mangled, torn to pieces)는 표현도 사용한다. 영혼의 분산(distentio)은 이제 도덕적이고 실존적인 차위의 분열(dissilui)을 의미한다. dissilatio

시간의 본질을 탐구하다가 도달한 이러한 탄식의 언어들은, 11권 이전에 다른 곳에서 인간의 죄의 현실을 고백하는 언어들과 일치한다. 예를 들

52) 『고백록』, 11,29,39: ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio. 시간에 대해 사유하며 아우구스티누스는 현재 중심의 시간에 도달했다. 그러나 다시 시간의 질서를 자신이 알지 못한다고 고백한다. 이것이 리콤폴트가 말하는 시간의 아포리아이다.

어 『고백록』 8권에는 의지의 분열에 관한 대목이 많이 나온다. “나는 내 자신과 더불어 싸우고 있었고 내 자신에 의하여 분열되어(mecum contendebam et dissipabar a me ipso; torn apart by myself) 있었습니다. 이 분열(dissipatio)은 다름 아닌 내 의지를 상대로 일어난 싸움이었습니다.”(8,10,22) 또한, “하나의 영혼이 서로 상반되는 여러 의지로(diversis voluntatibus) 흔들린다”(8.10,23)고 말하기도 한다. “영혼은 진리 때문에 영원한 것을 선택하나 습관 때문에 세상의 좋은 것들(temporalis boni)을 버리지 못해 괴로운 번민으로 분열되는(discerptur, pulled apart) 것입니다”(8,10,24). 이렇게 볼 때, 11권 29장에 등장하는 하나님의 하나(unum)와 대비되는 인간의 여럿(multos)은 8권에서 죄의 현실을 가리키는 ‘여러 의지’(voluntas diversa)를 가리킨다고 볼 수 있다. 분산 또는 이완(distentio)은 마음의 분열(dissipatio, disceptur, dissilui)을 가리킨다. 하나의 전적인 의지로(tota voluntate) 진리를 원하지 못하는 갈라진 의지, 그것이 죄의 현실이다.

시간은 영원과 대조되고, 여럿과 하나가 대비되고, 의지의 분열과 통일이 대비되고, 죄의 현실과 영원한 축복이 대비된다. 현재 중심의 아우구스티누스의 시간론은 결국 29장에서, 분열된 의지를 거두어 하나로 모아 하나님을 추구하고자 하는 구원론과 도덕론의 의미를 지닌다. 인간은 그렇게 할 수 있도록 현재 중심으로 시간을 체험하게 만들어졌다. 그러나 지금은 갈라진 상태에서 중심을 현재에 두지 못하고 과거와 미래에 붙들려 산다. 현재 중심의 시간체험이 영원한 현재로 향하게 되면 “지나가 과거를 잊고, 지나가 없어지게 될 미래의 것을 향하지 않는다.” 과거의 현재, 미래의 현재가 아니라, 영원한 현재의 현재가 있을 뿐이다. 그것이 “분산되지 않고 집중하는”(non distentus, sed extentus)⁵³⁾ 현재 중심의 초월의 모양새

이다. 그것은 저절로 되는 게 아니라, “분산을 벗어나 집중하는 의도 (intentio)를 가지고”(non secundum distentionem sed secundum intentionem, not distractedly but intently) 해야 하는 것이다. 그 의도는 은총 안의 의도요, 붙들린 바 된 것을 붙들려고 하는 의지이다. 하나님의 주권 안에 있는 주체성이다. 그렇게 과거를 잊고 미래도 향하지 않는 것은, “앞에 있는 것들을 향하는”(in ea quae ante sunt) 것이다. 의도와 지향성 (intentio)은 앞을 향해 있다. 이것은 진정한 미래 지향을 가리킨다. 그러한 미래 지향성은 하늘을 향해 있는 것이요, 곧 집중하여 현재 중심으로 영위한 현재이신 하나님을 관상하는(contempler) 것이다.⁵⁴⁾ 결국 아우구스티누스의 현상학적 시간은 하나님과 연결되어 죄와 악을 이기는 구원론의 한 방편이 된다.

53) 『고백록』, 11,29,39. 여기서 distentio와 extentio를 대비했는데, 두 말은 비슷하게 보일 수도 있다. 그러나 extentio는 수동적으로 흩어진 distentio와 다른 말로 사용되었다. distentio가 영혼의 집중과 긴장이 풀린 것이라면, extentio는 긴장(tensio)을 과거와 미래 시점까지 확장한 것으로 볼 수 있다. 그런 점에서 그래서 attentio나 intentio와 같은 뜻으로 쓰인 것으로 보인다. 아우구스티누스는 “분산되지 않고 집중한 채”라고 한 후에 바로 이어서 “분산을 따르지 않고 집중(의도)을 따라”(non secundum distentionem sed secundum intentionem)이라고 함으로써, 앞에 사용한 extentio가 intentio와 다르지 않음을 보인다. ex는 밖을 향하고, in은 안을 향하는 접두사이니까, extentio는 긴장을 과거와 미래까지 확장한 것을 나타낸 말이고, intentio는 과거와 미래를 현재중심으로 끌어들이는 점을 나타내는데, 결국 동전의 양면과 같은 것이다. 영어 번역(Albert Outler, *The Confessions of St. Augustine*)은 extensus를 pulled together로 번역했다.

54) 『고백록』, 11,29,39.

IV. 맺는 말

아우구스티누스는 현재 중심의 시간론을 정립해서 후설과 하이데거의 현상학적 시간의 시조가 되었다. 현상학적 시간은 주관적 시간으로서 자연적이고 물리적인 시간에 끌려가지 않으려고 하는 주체적 의식의 활동이다. 아우구스티누스는 과거와 현재와 미래의 분산이 현재 중심으로 경험되는 것을 밝혔다. 그 점에서 인간의 시간 경험은 영원한 현재인 하나님을 닮았으며, 하나님과 가까이 갈 가능성이 있다. 아우구스티누스의 현상학적 시간은 수직적 초월의 희망을 암시하고 있다. 그러나 인간은 현재 중심을 살리지 못하고 영혼의 분산은 분열로 바뀌어 과거와 미래에 잡혀 있다. 그것이 죄의 현실이다. 현상학적 시간론과 달리 아우구스티누스의 시간론에는 죄론이 들어 있다. 결국 아우구스티누스의 주관적 시간론에는 죄의 세상을 넘어 하나님과 하나가 되고자 하는 자유의 희망이 들어 있다. 그런 희망을 위한 가능성을 그는 현재 중심의 시간 체험에서 찾고 있다.

그런데 주관적 시간인 현상학적 시간은 불교의 시간관과도 비슷한 면이 있다.⁵⁵⁾ 물론 아우구스티누스의 시간은 초월자 하나님을 향한 것이라는 점에서 다르지만, 구조가 비슷하다. 그런데 아우구스티누스에게는 시간을 하나님의 피조물로 보는 관점이 있다. 그렇다면 흘러가는 세월도 하나님의 섭리 안에 있다고 생각할 수 있다. 다시 말하면 인간이 그 안에서 사는 우주적 시간이 하나님의 뜻이 실현되는 자리라고 할 수 있다. 이러한 아우구스티누스의 시간관은 서양에 역사철학을 낳는데 크게 기여한다. 장 기통은 아우구스티누스의 『신국론』에 나오는 시간을 인류의 역사 전체와 관련해

55) 참조. Jim Highland, "Transformation to eternity: Augustine's conversion to mindfulness", in *Buddhist-Christian Studies*, 25 (2005, University of Hawaii Press)

서 서술한다.⁵⁶⁾ 아우구스티누스의 시간론이 철학에 기여한 것은 현상학적 시간이 아니라, 우주적 시간을 하나님의 섭리의 질서로 본 것이라고 말하는 학자들도 있다.⁵⁷⁾ 이 문제는 다음 연구의 주제가 될 것이다.

56) Jean Guitton, op. cit., 331-389.

57) 참조, J.W. Carter, 위의 글,323. 또한 Ursula Schulte-Klöcker, 위의 글,23 이하.

참고문헌

- 아우구스티누스. 선한용 역. 『고백록』, 서울: 대한기독교교회, 2012.
- 아우구스티누스. 성염 역. 『신국론』, 왜관: 분도, 2004.
- Augustine: Confessions*, a text and commentary by James O'Donnell, Oxford, 1992.
- Augustine: Confessions*, tr. by A. Outler, Dover Thrift editions, 2002.
- 리콤폴, 폴. 김한식/이경래 옮김. 『시간과 이야기 1』, 서울: 문학과 지성사, 1999.
- 리콤폴, 폴. 김한식 옮김. 『시간과 이야기 3』, 서울: 문학과 지성사, 2004.
- 몰트만, 위르겐 김균진 역. 『창조 안에 계신 하나님』, 서울: 한국신학연구소, 1986.
- 베르그송, 앙리. 송영진 역. 『도덕과 종교의 두 원천』, 서울: 서광사, 1998.
- 베르그송, 앙리, 최화 옮김. 『의식에 직접 주어진 것에 관하여』, 서울: 아카넷, 2001.
- 몰트만, 루돌프, 허혁 역. 『학문과 실존 III』, 서울: 성광문화사, 1981.
- 신상희. “아리스토텔레스와 아우구스티누스의 시간 이해에 대한 현상학적 해석”, 한국철학회. 『철학』, 1999, 59.
- 양명수. 『토마스 아퀴나스의 신학대전 읽기』, 서울: 세창미디어, 2014.
- 양명수. 『어거스틴의 인식론』, 서울: 한들출판사, 1999.
- 칸트, 임마누엘. 백종현 역. 『순수이성비판』, 서울: 아카넷, 2006.
- 하이데거, 마르틴. 이기상 역. 『존재와 시간』, 서울: 까치, 1998.
- Carter, J. W.. “St. Augustine on Time, Time Numbers, and Enduring Objects”, in *Vivarium* 49 (2011)
- Coyne, Ryan. “A difficult proximity: the figure of Augustine in Heidegger’s path” in *Journal of Religion*, Vol.91, issue 3, 2011.
- Fischer, Nobert, heraus. *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11–13*, Paderbom, Ferdinand Schöningh, 2006.
- Guittou, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris: J.Vrin, 1971.
- Highland, Jim. “Transformation to eternity: Augustine’s conversion to mindfulness”, in *Buddhist-Christian Studies*, 25, 2005, University of Hawaii Press.
- Humphries, Thomas L. Jr.. “Distentio Animi: praesens temporis, imago aeternitatis”, in *Augustinian Studies* 40:1 (2009)

- Meijering, E. P. *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit, das Elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden: Brill, 1979.
- Polk, Danne W. "Temporal Impermanence and the Disparity of Time and Eternity", in *Augustinian Studies* 22 (1991).
- Pranger, M. B. "Time and Narrative in Augustine's *Confession*", in *Journal of Religion*, Vol. 81, issue 3, 2001.
- Sorabji, Richard. *Time, Creation and the Continuum*, London: Duckworth, 1983.
- Taylor, Charles. *Sources of The Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Havard University Press, 1989.
- Will, Gary. *Augustine*, New York: Viking, 1999.

Abstract

The phenomenological time of St. Augustine in *The Confessions*

Yang, Myung-Su

Augustinus got to what is called later in the history of western philosophy the phenomenological time, pursuing the nature of time in the XIth book of his work, *Confessions*. He found the essence of time not in the objective and cosmological time of Aristotle but in activity of human soul. Time flow from past to future is viewed as a characteristic of creature and explained as distention of soul (*distentio animi*). The distention is always experienced and involved by present attention, though. The past exists only in the present memory and the future in the present expectation. The presence is a spaceless point or instance, which can be more properly identified with soul's initiative. The augustinian presence centered experience of time can be said to be the image of God, in as much as it is similar to God described by Augustinus as eternal presence. The augustinian phenomenological time shows the status of man who stands at the crossroad of ascending to the saint or falling into sin. In this respect, it is related, far from the time of

Husserl, to the soteriological and moral intention to be a slave of God, delivered from being a slave of sin.

■ **Key Words**

Augustinus, Ricoeur, phenomenological time, distention of soul, the presence

논문 접수일: 2015년 3월 12일

논문 수정일: 2015년 4월 24일

논문게재 확정일: 2015년 5월 20일