

1章 時間を哲学する

井上 義彦
(教養部哲学教授)

1節 時間把握の難しい理由

我々は、時間について、例えば哲学的時間、物理学的時間、生物学的時間、文学的時間、歴史的時間、経済的時間など色々あっても、それなりに熟知しているつもりである。

ところがこと改めて、時間とは何か、時間そのものとは一体どういうものかと考えたら、はたと思い悩むのではないだろうか。

まさに、アウグスティヌスが如実に述懐したように、「では一体、時間とは何でしょうか。誰も私に訊ねない時、私は知っています。訊ねられて説明しようと思うと、私は知らないのです⁽¹⁾」。

時間とは、このように数ある哲学の難問のなかでも、もっとも難しい問題の一つである。

では、どうして時間の説明は難しいのであろうか。

ある人は、自分の腕時計を指差して、ここに時間があると言うかも知れない。しかし、腕時計の何処に時間はあるのでしょうか。

見えるのは、アナログ時計では目盛りの間を動く時針（秒針）だけであり、デジタル時計では変動する数字だけです。それ以外には、何処にも時間らしきものは見えません。このことは、時計の見方を知らない人の身になって考えれば、よく判ります。

時計の見方を知っているとは、測り始めの針の位置（時刻）を記憶しておいて、次に計測の終りの針の位置の空間的差（デジタル時計では数の差）を読みとることである。

しかし、この時針の空間的差や数の差が果たして時間そのものであろうか。それは、計測の間に、どれだけの時間が流れたかを示しているのであって、時

間そのものを示しているのではない。別な人の時計は別の時刻を指しているかも知れない。

時計は、このように相対的な時刻を告示しているのであって、時間そのものを告示しているのではない。

時計は、地球の一回の自転を一日とし、一日を24時間とする時間規約（時間の尺度）を基に成立する相対的な時刻の表示にはかならない。

時間の説明が難しいのは、「直示的定義」のように、ある特定物を直接に指差して、「これがリングです」というように、時間を直示的に説明（定義）できないところにある。

カントが、『純粹理性批判』において明快に言うように、「時間そのものはそれ自体だけでは決して知覚されることはできない⁽²⁾」（B 223, B 225）からして、「我々は、一本の線を引いてみる限りにおいて、一本の線という形像の下で以外では、時間を表象化することはできない」（B 156）のである。

従って、リングを直接指差して、これがリングであり、赤さであり、丸さであるなどと直示的に定義（説明）できるようには、時間そのものは物化して説明できないのである。

だから、我々が、時間を理解しようとする時、時間を一本の直線という形象化（物象化）によって、従って時間を空間的な形像（直線）による象徴的な類推によって把握することが必要なのである。

ここに、時間理解の難しさがある。なぜなら、時間が影も形もなくそれ自身物化できないので、時間を直線という空間化の媒介による以外では表象化できないという必要性は理解できても、時間と空間とが同質でなく異質な存在である限り、時間を異質な空間的な形象によって把握することは、無用の誤解を与える恐れが当然あるであろうから。

はたするかな、時間の表象化には空間的な形象化を必要とするというカントの提言に対して、ベルグソンは、カントの言説は時間の空間化を図るものとして厳しい非難を浴びせたのである。

ベルグソンは言う、——「カントの誤りは時間を等質の環境とみなしたことである。真の持続はお互いに内的な瞬間から構成されていて、真の持続がまったく等質的な形をとるときは、それが空間としてあらわされる場合であること

1章 時間を哲学する

に、彼は気づけなかったように見える⁽³⁾」。

ベルグソンの批判は、確かに時間の空間化ということで、無意識の内に時間と空間を混同し同一視してしまう恐れを正当に指摘したものと評価できるが、しかし同時に留意すべきことは、これが、対象認識の成立のためには、内的直観のみでは不可能であり、必ず内的直観（時間表象）は外的直観（空間表象）を必要とするというカント自身の認識論から提出された言説であることである。これを忘れてしまうと、それはカントに対する誤解になる。

2節 時間の特性

時間の特性として、まず第一に、時間の理解のためには、時間そのものはそれ自身知覚できないので、空間的な形象化による表象化が必要なことである。

時計は、このことを体現しているのである。空間的な差や数の差は、経過した時間を表示しているのである。

さて、空間的な差や数の差は、計測時の記憶を介してのみ可能となる。我々の記憶なしには時計は何の役にも立たない。

時間の特性として、第二に挙示すべきことは、時間の流れ（経過）は記憶を介して可能になるように、時間は時間意識において成立することである。

時間の形象化による表象化とは、言葉を換えれば、時間の意識化と言えよう。

時間は時間意識において成立し、時間意識がなければ、時間は人間にとって無意味になる。

これに対して、次のような反論が可能である。人類が存在しようとしまいと、人類発生以前の遙かな太古の昔から、悠久の時は自然（宇宙）を流れていたのである。人類発生が数百万年前とすれば、宇宙の時間はビッグ・バン以後約百五十億年の歴史を有するのである。

これは、どう考えればよいのか。

確かに、狭義の哲学的時間としての意識時間と並存して、宇宙時間としての物理学的時間（科学的時間）を想定することは可能である。

ここに、時間の特性として、第三に、時間には意識時間と存在時間の対比が考えうることである。

意識時間とは、哲学的時間論の基軸をなす考え方で、時間意識なしには、時間はないとする立場である。これに対比して、存在時間とは、科学的時間論の基軸をなす考え方で、意識に無関係に、時間は存在するという立場である。

時計は、流れる時間を時刻として測る。時間の流れ（経過）は常に意識なしには計測できない。時間は常時流れてやまないが、測る時計は12時間でぐるぐる円環的に回帰する。

要するに、時計は地球時間を測っているのであり、それを包み込んでいる宇宙時間を測っているのではない。宇宙が存する限り、この宇宙時間は何らかの意味で存在するといえよう。これを存在時間というのである。

するとここで、時間の特性として第四に、人間意識に相対的な時間と人間意識に無関係な絶対的時間という時間の対比が明らかになるということである。つまり、時間の相対化と絶対化である。

時間意識に常に相対的に成立する意識時間は、相対的時間であり、時間意識に無関係に客観的に成立する存在時間は、絶対的時間である。

時間の特性としては、第五に、この時間の相対化と絶対化の対比は、見方を変えれば、時間の主観化と客観化の対比に対応することである。

意識時間は、意識する主観に成立する相対的時間として主観的時間であり、存在時間は、意識する主観に無関係に成立する絶対的時間として客観的時間である。

さらに、時間の特性として第六に考えうることは、時間の型として直線型（時間の矢）と循環型（円環）とが存することである⁽⁴⁾。

古代の人々ほど、ギリシアでもアジアでも日本でも、循環型を時間の原型とした。東洋人を律した輪廻観は、時間の循環、円環、回帰を骨子とする世界観、人生観なのである。プラトンの描くソクラテスが毒杯をあおぐのも、靈魂の不死を信ずる輪廻思想に立つからである⁽⁵⁾。神の死を説く現代のニーチェの永劫回帰の思想は、時間がニヒリズムの極限の形式とみてとるところに成立する現代版の輪廻観なのである⁽⁶⁾。

直線型の時間を説くキリスト教の出現以来、ヨーロッパでは近代、現代になるにつれて直線型の時間が支配的になった。

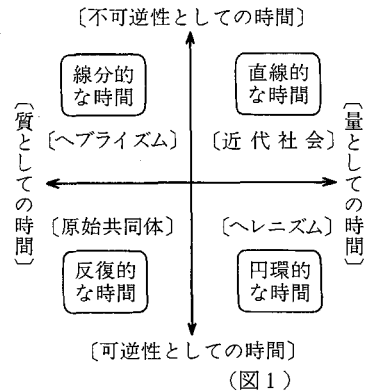
これは、文明・文化・学問の進歩・発達・進化の観念と連結しているのであ

る。

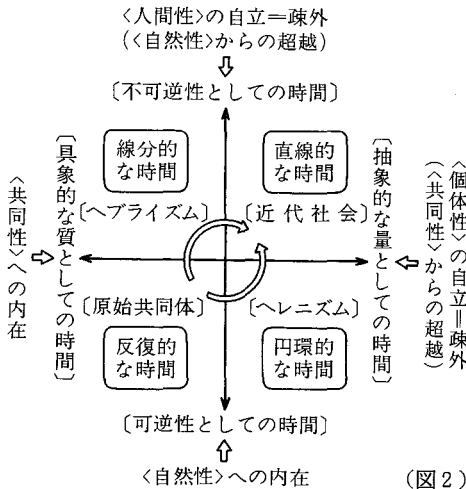
直線型時間の勝利は、16～17世紀の「科学革命」を見れば明らかである。「時間の見方の変化がなければ、現代科学はありえなかったであろう。現実には、科学は西洋文化において発展したのだが、抽象的な直線の時間という観念を受け入れたのが西洋文化だけだったからである⁽⁷⁾」。

最後に、時間の矢のような直線型時間は、流れて二度と帰らぬ時間の不可逆性を意味し、循環型時間は円環的に何度でも回帰する時間の可逆性を意味していると解されるので、ここから時間の特性として第七に、時間の不可逆性と可逆性の対比が考えられることになる。

真木悠介氏は、「時間の比較社会学」的考察において、時間意識の4つの形態を有機的関連において捉えて、興味深い見解を示す、——「すなわち可逆的な時間イメージが、その質的および量的な時間観念にしたがっていわば〈原始共同体〉型の時間と〈ヘレニズム〉型の時間とに分岐することとおなじに、不可逆的な時間イメージもまた、その質的お



(図1)



(図2)

よび量的な時間観念にしたがって、いわば〈ヘブライズム〉型の時間と〈近代社会〉型の時間とに分岐する⁽⁹⁾」として、図1のように図表化している。

今度は次に、この「図において交叉する二つの基軸を、一方は〈自然性〉にたいする〈人間性〉の内在と超越にかかわる次元として、他方は〈共同性〉にたいする〈個性〉の内在と超越にかかわる次元としてみることができる⁽⁹⁾」として、図2を提示してこう言う——「すなわち、あるがままに存在するものとしての〈自然性〉にたいして、自立的に超越するものとしての〈人間性〉を対置する文化こそが、不可逆性としての時間の観念を切実にリアルなものとする。また同様に、〈共同態〉の生きられる共時性の外部に、自立する〈個性〉相互のあいだの集合^{ゲマインシャフト}態的な連関——客観化された相互依存の体系を展開する世界こそが、数量性としての時間の観念を実体化する⁽¹⁰⁾」。

このようにして、方法的に純化された理念型としての「ヘレニズム」と「ヘブライズム」との時間意識は、原始的な共同体と近代世界との時間意識を架橋する、対照的な二つの回路として定位することができるとされるのである。

かかる視点は、諸文化形態と時間意識の相関性に対して示唆的である。

3 節 時間論の系譜

代表的な哲学的時間論の系譜を歴史的に登場した順番に、その要点を概説する。

a. アリストテレスの時間論

アリストテレス（BC384—322）は、時間に関して「(1)ある人々は、時間とは万有の動き（円運動）であると主張し、(2)さらにある人々は、時間とは天球そのものであると主張する⁽¹¹⁾」という先人の見解を紹介して、いずれも不合理で不可能な考えであるとして否定する。

この先人の見解は、プラトンやピュタゴラス派の考えを指すとされる。興味深いことは、プラトン達が円環的な循環型の時間を把持していることである。例えば、プラトンは『ティマイオス』で、こう言う——「そこで、彼〔デミウルゴス〕は、永遠の動く写像ともいべきものを作ろうと考え、天界を数に従って動く永遠の写像となし、それに時という名称を与えた⁽¹²⁾」。

これに対して、同じ古代ギリシア人であるアリストテレスは、時間を集中的

1章 時間を哲学する

に考察した『自然学』において、「時間とは、〈よりさき〉と〈よりあと〉の区別にもとづく運動の数であり、そして連続的な性格のものである⁽¹³⁾」(220 a)と結論づけるように、時間を連続的な運動の数と捉えて、いわば連続量の性格をもつ直線型時間を提示しているのである。

アリストテレスの立論は難解であるが、大略こうである——「もし変化がなければ時間はない」ことは確かである。現に、我々自身の心の状態がまったく変化しない場合、変化してもそれに気づかない場合には、我々は時間が立ったとは思わない。だから、「変化を知覚し区別するとき、我々は時間が経過したというのであるとすれば、動と変化なしには時間は存在しないことは明らかである⁽¹⁴⁾」(218 b)。

従って、時間は動そのものでもなく、また動なしにもありえないことが明らかになる。ここから、時間は必然的に動の何かでなければならないことになる。

さて、「運動が連続的であるが故に、時間もまた連続的であることになる」(219 a)。なぜなら、時間は運動に対して、その性格において準じるから。

「よりさき・よりあと」という区別は、場所において成立するものであるが、それは運動においても、時間においても同様に成立する。我々が時間を識別するのは、運動を「よりさき・よりあと」の区別によって区分するときである。つまり、「今が二つある——一つはよりさきの〈今〉、一つはよりあとの〈今〉——と心が語るとき、まさにそのとき、そのものこそ、我々は〈時間〉であるというのである⁽¹⁵⁾」(219 a)。

「よりさき」の今と「よりあと」の今を区別するとき、我々は時間が経過したという。我々は時間の経過を運動の経過として数える。時間は運動そのものではないが、数をもつかぎりにおいての運動である。

時間は「数えられるもの」であって、数のように「それによって数えるところのもの」ではない。従って、「時間とは、まさに「よりさき」と「よりあと」の区別にもとづく運動の数にほかならない」(219 b) ことになるのである。

ところで、アリストテレスが「それぞれのものの変化や動きは、変化しつつあるその当のものの内にだけある。これに対して、時間は、あらゆるところ、

あらゆるもののもとに、等しく存在する⁽¹⁶⁾」(218b)と規定するとき、時間は運動ではないからして、運動・変化なしに、時間はそれだけで独立に存在するという存在時間及び時間の絶対性を主張しているかに見える。

しかし同時に、「運動と変化なしには、時間が存在しないことは明らかである」(218b)として、アリストテレスは、時間の存在が運動と変化に相対的であること、従って運動、変化を知覚する心の状態なしには時間は存在せぬこと、即ち意識時間と時間の相対性を主張しているのである。

従って、「時間は動そのものでもなく、また動なしにもありえない」(219a)というアリストテレスの見解に関しては、村上陽一郎氏が指摘するように、「アリストテレスが見抜いた時間のもつ二面的性格、すなわち運動・変化そのものとは異なっているが、しかも運動・変化から完全に独立して認めることが難しい、という二面的性格は、時間の問題を巡る議論の際の、二つの基本的な立場である「絶対主義」と「相関主義」とにも、すでに繋る要素を内包していた⁽¹⁷⁾」といえるのである。

なお、ハイデッガーは、アリストテレスの時間論に独自の解釈を施す。

アリストテレスの時間定義は、要するに「時間とは時間の地平で出会ってくるもの」(Die Zeit ist etwas, was im Horizont der Zeit begegnet.)と換言できる。これがトートロジーでないならば、後者の時間は、通俗的時間を可能ならしめるような根源的な時間性ではないだろうか、と考察する⁽¹⁸⁾。時間は、アリストテレスの時間論に見られるように、客観的・主観的という二重の存在性格を有するために、時間を通路として時間(根源的時間性)が現存在の超越の根拠になることを論究するのである。

「時間とは、動いている時計を現的に数えながら追うことにおいて現れてくる数えられたものであって、その際、現前とは、以前と以後へ向かって地平的に開かれている把握と予期との脱自的統一のうちに時熟するのである⁽¹⁹⁾」——これは、アリストテレスの時間定義に対するハイデッガーの実存論的・存在論的解釈である。

b. アウグスティヌスの時間論

時間論の原型として、伊東俊太郎氏は、「意識の流れに時間の根源を求めると、外的存在の変化に時間の根源を求めると、考え方が対立してあるように

1章 時間を哲学する

思う。哲学者は主に意識の時間を言い、科学者は存在の時間を言う⁽²⁰⁾と記している。そして、意識時間の源流にアウグスティヌスを、存在時間の源流にアリストテレスを配置される。前者に関しては異存はないが、後者に関しては一言注意を喚起したい。

アリストテレスは、前述したように、時間は運動そのものではないとするが、運動・変化なしには、従って運動・変化の知覚・意識なしには時間はないとする。それ故、彼の時間論が、意識時間の性格を反面有することを我々は十分に弁えなければならない。

アウグスティヌス(354—430)は、『告白』において、有名な時間論を展開する。

「では、二つの時間、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、過去に移り去られないならば、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去ってゆくからだとするならば、「現在がある」ということも、どうして言うのでしょうか。現在にとって、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」からなのです。すなわち、私達が本当の意味で「時間がある」といえるのは、まさしくそれが「ない方向に向かっている」からなのです⁽²¹⁾」。

これは、「時間がある」と語ることが、一つのアポリアになることを明示しているのである。

過去の時間は、過ぎ去ってもはやないし、未来の時間は、未だ来たらずまだない。現在の時間は、今、今、今と指差せども指差された時にもうすでに過ぎ去っていく。今は瞬間としての時点といえるが、時間ではない。

「過ぎ去った時間はもはやないものであり、来るべき時間はまだないものですから、誰が測ることができるでしょうか⁽²²⁾」。

ないものを我々は測ることができるのだろうか。

「もしも未来と過去とがあるとするならば、私は知りたい。一体何処にあるのかを。……少なくとも次のことは知っている。何処にあるにせよ、そこにおいてそれは、未来でも過去でもなく、現在であるということ。……それ故、

何処にあるにせよ、およそあるものはすべて、ただ現在としてのみあるのです⁽²³⁾」。

かくして、有名な帰結が導出される、——「未来もなく過去もない。厳密な意味では、過去、現在、未来という三つの時間があるともいえない。恐らく厳密にはこう言うべきであろう。「三つの時間がある。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」。実際、この三つは何か魂の内にあるものです。魂以外の何処にも見出すことはできません。過去についての現在とは「記憶」(memoria)であり、現在についての現在とは「直観」(contuitus)であり、未来についての現在とは「期待」(expectatio)です⁽²⁴⁾」。

アウグスティヌスの時間論の独創性は、時間をはじめて「心魂の内にあるもの」と捉えたところにある。

過去は記憶(追憶)においてあり、未来は期待(希望)においてあり、現在は常に今なる直観(直覚)においてある。時間の流れは意識の流れにおいてあるように、すべての時間は時間の意識に還元されるのである。「時間を時間の意識にもちきたらすことによって、客観的には存在しないことの表明である過去と未来は、意識の現在においてたしかに存在することができると同時に、このような過去、現在、未来を自己において統一する心を尺度としてはじめて時間の長さということも考えようとするのである⁽²⁵⁾」。

もう一つ言及すべきことは、アウグスティヌスの次の考えである、——「それにしても、現在の時間は測られるとき、何処から来たり、何処を通過して、何処に過ぎ去ってゆくのでしょうか。何処から——もちろん未来から。何処を通過して——もちろん現在を通過して。何処へ——もちろん過去へです。ですからそれは、「まだないもの」から来たり、「ひろがりのないもの」を通過して、「もうないもの」へと去ってゆきます⁽²⁶⁾」。

アウグスティヌスのこの時間把握は、時間は過去から未来へ流れ去るという常識的な時間論とは反対に、未来から過去へ流れ去るという逆方向性を示すことに十分に注意せねばならない。

人間は過去ではなく、未来に向かって生きるべきであるという未来志向の主体的な人間観に立つ宗教家や実存哲学者は基本的に常識とは反対の時間の流れ

を主張する。

後述するように、この方が「時間は生命である」という哲学的時間の本質に合致するからである。

宗教哲学者波多野精一は言う、——「来るは「将来」よりであり、去るは「過去」へである。将に來らんとするものが来れば即ち存在に達すればそれは現在であるが、その現在は成立するや否や直ちに非存在へと過ぎ去り行く。この絶え間無き流動推移が時である⁽²⁷⁾」。かくて、「昔を今になす由もないのが時の本然の姿である。ここに時の「不可逆性」(Unumkehrbarkeit)は成立つ。要するに有より無へ存在より非存在へ向うのが時の最も根源的方向時間性の最も本質的性格である⁽²⁸⁾」。

実存哲学を説くハイデッガーは、本来の自己を「死への存在」として自覚して、かかる先駆的覚悟(決意)性をもって投企的に生きることを実存として捉えた。かかる実存の立場からは、「根源的本来的な時間性の第一義的現象は、将来である⁽²⁹⁾」となるのである。

c. ニュートンの時間論

狭義の哲学的時間論が、時間は主観的に意識において成立すると説く意識時間をベースにするというならば、科学的時間論は、時間は主観から独立に客観的に実在するものであると説く存在時間をベースにするといえる。

広義の哲学的時間論は、この両者を包含して、その共通な本質、本性を探求しているといえよう。

時間を人間の主観に関係なくそれ自身客観的に実在するものと説く科学的時間は、我々の日常的常識にも適合しており、ニュートン(1643~1727)の「絶対時間」はかかる科学的時間の典型である。

ニュートンの『プリンキピア』(正式には『自然哲学の数学的原理』1687)は、周知のように自然哲学を論じたデカルト(1596~1650)の『哲学的原理』(1644)に対抗して著されたものとされるが、以後近代人の自然観・科学観を規定したまさに画期的な著作であった。

ニュートンは、その中で「時間、空間、位置、運動については、誰にでもよくわかっていることとして、規定しませんでした⁽³⁰⁾」と書いて、こう記す、——「絶対的な、真の、数学的な時間は、それ自身で、そのものの本性から、

外界のなにものとも関係なく、均一に流れ、別名を持続 (duratio) とも言います。相対的な、見かけ上の、日常的な時間は、持続の、運動によるある感覚的で外的な測度で、人々が真の時間のかわりに使っているものです⁽³¹⁾」。

この有名な時間定義によって明らかなように、ニュートンは、時間を「それ自身で、外界の何物とも関係なく、均一に流れる絶対的なもの」と規定したのである。

ニュートンの絶対時間は、我々の主観にも無関係にそれ自身独立に実在する客観的な存在時間である。ニュートンの時間は古典物理学の典型として、時間の絶対性、単一性(唯一性)、連続性、無限性、一様性(均一性)、等質性、不可逆性という時間の特性を有するのである。

かかる特性をもつ科学的時間は、今日我々の常識的な時間の見方にもなっている。

確かに、人類の発生する有史以前の太古の昔から、悠久の時は宇宙を流れていたにちがいない。我々が夜目にする星のかそけき光が、はるか数億光年のものといわれると、人類出現のはるか昔から宇宙空間を走り続けてきた光を、今見ていることになる。人間の存否に無関係に、時間は確かに客観的に存在するといえる。

常識的な見方には、何処にも不都合はないかに見える。しかしよく考えてみると、かかる時間が絶対的にそれ自身であるとすれば、一体何処から来り、何処へ流れ去っていくのだろうか。絶対的にあるものが、刻々と全く消失することはありうることなのか。それは、時間の絶対性の規定に反しないのか。常に流れる時間は、何が流れたのか。流れるものは絶対的な存在か。

しかし絶対的に存在する時間が、流れ去るとすれば、有が無になり、これは不合理で理解し難いことである。

常識的に自明の理として判り切ったものでも、少し突込んで考えると、とたんに訳が分からなくなる。絶対時間には、このような奇妙な不合理さがつきまとうのである。

d. ライプニッツの時間論

原子論 (atomism) が、もうそれ以上分割できない物質的最小単位としての原子から世界のすべてを説明する唯物論であるように、ライプニッツ (1646～

1716)は、もうそれ以上分割できない精神的最小単位としての単子 (monade) から世界のすべてを説明する唯心論的な単子論 (Monadologie) を提唱したのである。

人間はそれぞれモナド (単子) として実体であるが、人間間の交流や世界との相互作用はすべて神の予定調和の下に成立するのである。この神の予定調和の思想は、デカルトの物心二元論によれば、物心間、とりわけ心身間の相互作用が説明できなくなるというデカルト的な難問を解決するためにも、提示されたものである。ライプニッツは、この思想によって同時に、宇宙の普遍的、調和的構造も申し分なく説明できると確信していたのである。ライプニッツの時間論には、こうした思想的背景も併せて考察する必要がある。

ライプニッツの時間論を知るには、最晩年クラーク (ニュートンの代弁者) との間に交された往復書簡 (『ライプニッツとクラークとの論争文』1715, 1716) に勝る文献はない。

この往復書簡の特徴は、時間、空間という共通なテーマに関しての当代の、また近代の二大天才の直接対決であったことであり、時間、空間の絶対性を主張するニュートンと時間、空間の相対性を主張するライプニッツとの直接対決の論争であったことである。

時間、空間の実在的絶対存在を主張するクラーク (ニュートン) に対して、ライプニッツは、有名な第三書簡の中でこう言う、——「私はどうかと言いますと、再三示しましたように、空間を時間と同様に純粋に相対的 (relatif) なものと考えます。時間が継起の秩序である (le temps est un ordre de successions.) ように、空間は共存の秩序であります (l'Espace est un ordre des Coexistences.)。空間は、多くの事物が共存する限りそれらのもの同時存在の秩序を、可能性の立場において示すものです⁽³²⁾」(L III 4)。

これに対するクラークの第三返信は、こうである、——「もし空間が事物共存の秩序にすぎぬとすれば、仮りに神が任意の速度で全物質界を直線的に移動したとしても、それはやはりいつも同じ場所に存続しているということになりましょう。そして、運動が突如休止しても、何の衝撃も感じないでしょう。またもし時間が被造物の継起の秩序にすぎぬとすれば、仮りに神が実際に創ったよりも数百万年前にこの世界を創ったとしても、やはり実際より少しも前に創

られはしなかったということになりましょう。空間と時間は量なのです。位置や秩序ではありません⁽³³⁾」(CⅢ4)。

ここで明らかになったことは、両者共に神による世界創造の共通認識をもっていることである。また、そこから宇宙世界の普遍的法則性が把握されていくことである。

クラークの第三返信に対するライプニッツの第四書簡は、こうである、——「神が全宇宙に少しも変更を加えずにそのまま、直線的になり何んなり、移動させるということはやはり空想的な仮定です。何故なら二つの識別できない状態は同一の状態であり、従ってそれは何等変化のない変化なのですから。随分無茶な話です。ところが神は理由がなければ何事も致しません。この仮定には何の理由もありえません。更にこれは私が上述したように「それ」と「これ」と識別できないのですから、「無作用の作用」でしょう⁽³⁴⁾」(LⅣ13)。

ライプニッツは、このように彼の「不可識別者同一の原理」と「充足理由律」によって、クラーク側の反論の論拠を不可能な虚構として否定する。クラーク側は、ライプニッツの両原理を無視して論じているから、両者の論争は論争の常でうまくかみ合わないまま平行線を辿ることになる。

公平に考えて、果たしてクラーク側が主張するように全宇宙を何の変動もなく、任意の時点や地点にワープさせることが可能であろうか。やはりライプニッツが言うように、それは不可能なのではないか。

だから、ライプニッツはこう言う、——「もし空間と時間は何か絶対的なものだとするれば、即ちそれらは事物の秩序以外のものだとするれば、私の言うことは矛盾でしょう。しかし私の説は矛盾ではありませんから、貴方の仮説が矛盾なのです。即ち不可能な作り事なのです⁽³⁵⁾」。

ライプニッツは、最後の第五書簡で、「継起の秩序」という相対的な時間の重要な特性として「時間の観念性」を提示している、——「時間と持続によって存在するものはすべて継起的でありますから絶えず消滅しています。正確に言って決して存在しないものが、どうして永遠に存在しえましょうか。……時間のうちで存在するのはただ瞬間のみです。しかし瞬間は時間の部分ではありません。これらのことをよく考えてみる人なら、時間は単に観念的なものにすぎない (le temps ne sauroit etre qu'une chose ideale.) ことがよく呑み込

めるでしょう。時間と空間との間の類比からして、両者とも等しく観念的であることが分ってきます (『Analogie du temps et de l'espace fera bien juger, que l'un est aussi idéal que l'autre. ⁽³⁶⁾』) (L V49)。

e. カントの時間論

カント (1724~1804) は、『純粋理性批判』(1781, 1787) の感性論において、時間を空間の規定と平行的に論証している⁽³⁷⁾。

それによると、(1)、「時間は、なんらかの経験から抽象されてきたいかなる経験的概念でもない」(A30, B46) ことである。なぜなら、同時や継起の経験は、まず時間を前提にしてこそ、可能になるからである。ここに、時間がア・プリオリ (先天的) であることの一つの理由があるのである。

(2)、「時間は、すべての直観の根底にある一つの必然的表象である」(A31, B46) ことである。なぜなら、人は、たとえ現象全体を時間の内から除去去きても、現象一般に対して時間そのものを廃棄することはできないからである。この必然性から、経験に対する時間のア・プリオリ性 (先天性) がやはり明らかになる。つまり、時間は、経験そのものを可能ならしめるア・プリオリな条件なのである。

(3) かかるア・プリオリな必然性に基づいて、「時間は一次元 (Eine Dimension) だけをもつ」(A31, B47) ことになる。なぜなら、様々の諸時間は同時的 (zugleich) にではなく、継起的 (nacheinander) にあるからである。これは、様々の諸空間が継起的にではなく、同時的にあると同様である。カントのこの部分の説明は不十分なものと言わざるをえない。

(4) 時間は概念ではなく、純粋直観 (reine Anschauung) であることである。なぜなら、「唯一の対象を通じてのみ与えられうる表象は、直観である」(A32, B47) から。つまり、概念とは、多くの表象からその共通な徴表を抽象して来て構成されるので、概念が成立するためには、その構成要素たる多くの表象がまず存在しなければならない。ところが、時間や空間の場合はこれと異なって、時間や空間の表象は元来唯一であり、多くの時間や空間から抽象されてきたものではない。従って、我々が多くの時間・空間について語るのは、それによって同一唯一の時間・空間の部分を意味しているのである (A25, B39)。

(5). 時間は無限 (unendlich) であることである。なぜなら、「時間の無限性 (Unendlichkeit) は、時間のあらゆる限定された大きさはその根底にある唯一の時間の制限によってのみ、可能であるということ以上の何物をも意味しない」(A32, B47-’8) からである。つまり、概念とは、決して無限なる部分を自己の内に (in sich) 含むものではなくて、いくつかの表象の共通な徴表を取り出して来たものであるから、これらの表象を自己の下に (unter sich) 含むにすぎないのである。しかるに、時間や空間が概念でなくて、直観である所以は、それらが無限なる部分を自己の内に (in sich) 含むものであるからである (B40)。

以上が、カントの時間論の骨子であるが、これをもっと一般的に説明しよう。

カントによると、時間と空間は、世界現象が一般に成立可能になる「現象の形式」であり、同時にそれは世界経験を構成する認識主観の「感性の形式」(世界現象を経験現象として受容する「直観の形式」) であるとされる。これによって、時間と空間は、世界認識を構成するための我々の認識主観の「感性の形式」として、世界経験(現象)一般を可能ならしめるア・プリオリな条件になるのである。

ここに、カントの時間・空間は、世界現象の可能性の超越論的条件として、時間・空間の唯一性・無限性・絶対性をニュートンと共有し、また同時に、世界の「現象の形式」として、現象の「継起の秩序」とその「共存の秩序」と解するライブニッツと時間・空間の相対性・観念性を共有するのである。

カントの時間論は、ニュートンの絶対時間のもつ存在時間としての客観的時間の在り方と長所とを、またライブニッツの相対的時間のもつ意識時間としての主観的時間の在り方と長所とを、世界経験を構成する超越論的な認識主観の秩序づける在り方によって、総合的に構成したものであるといえよう。

カントの時間論が、複雑で難解なのは、こうした戦略的な試みの大きさ・偉大さにあるのである。

(なお、許された紙幅が尽きたので、カントの時間論は要点の指摘だけに終わった。また公開講座で更に講述した「ハイデッガーの人間存在と時間の問題」及び「ミヒャエル・エンデ『モモ』に見る時間論」の論稿はすべてカット

1章 時間を哲学する

せざるをえなくなったことをお詫びします。)

註

- (1). アウグスティヌス、『告白』(山田晶訳) XI, § 14, 414頁, 中央公論社
- (2). Kant, Kritik der reinen Vernunft, 慣例により第一版をA, 第二版をBで頁付ける。
滝浦静雄, 『時間』(岩波新書), 5頁
- (3). ベルグソン, 『時間と自由』(平井啓之訳), 221頁, ベルグソン全集 I (白水社)。
岩波文庫(服部紀訳), 221頁。Bergson, Essai sur Les Données immédiates de la Conscience, P. 174。ベルグソンは, カントのように時間を直線的に形象化することについて, 「この線が記号としてあらわすものが, 流れつつある時間 (temps qui s'écoule) ではなく, 流れ去った時間 temps écoulé であることは当然のこととして変らぬであろう」(167頁, P. 136) という。
- (4). ゲールド, 『時間の矢 時間の環』(渡辺正隆訳), 工作社
R. モリス, 『時間の矢』(荒井喬訳), 地人書館
- (5). プラトン, 『パイドン』(松永雄二訳), 岩波版「プラトン全集」1
松浪信三郎, 『死の思索』(岩波新書), 13頁
- (6). ニーチェ, 『権力への意志』(原佑訳), 河出書房
- (7). R. モリス, 『時間の矢』, 8頁
- (8). 真木悠介, 『時間の比較社会学』, 153頁, 岩波書店。引用文の傍点は著者による。
- (9). 真木悠介, 前掲書, 182頁
- (10). 真木悠介, 前掲書, 183頁。なお, 哲学的時間論の総括としては, 九鬼周造「形而上学的時間」(『人間と実存』(岩波書店)所収)参照
- (11). アリストテレス, 『自然学』(藤沢令夫訳), 218 a—218 b, 114頁, 中央公論版世界の名著『ギリシアの科学』所収。
- (12). プラトン, 『ティマイオス』(種山燕子訳), 37 d, 47頁, 岩波版「プラトン全集」12
- (13). アリストテレス, 『自然学』, 122頁。出隆, 『アリストテレス哲学入門』, 岩波書店
- (14). アリストテレス, 前掲書, 116頁
- (15). アリストテレス, 前掲書, 118頁
- (16). アリストテレス, 前掲書, 115頁
- (17). 村上陽一郎, 「総論—時間・空間—」, 10頁, 講座現代の哲学 I, 『時間・空間』(弘文堂)所収
- (18). Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, (Gesamtausgabe Bd.

- 24), S. 341 f
木村敏, 『時間と自己』(中央公論社), 48—53頁
- 19). Heidegger, Sein und Zeit, S. 421
ハイデッガー, 理想社版『存在と時間』(細谷その他訳), 下, 307頁
岩波文庫版(桑木務訳)下, 217頁
- 20). 伊東俊太郎, 「存在の時間と意識の時間」, 6頁, 『時間』(東京大学出版会)所収
- 21). アウグスティヌス, 『告白』, XI, § 14, 414—' 5頁
- 22). アウグスティヌス, 前掲書, XI, § 16, 418頁
- 23). アウグスティヌス, 前掲書, XI, § 18, 419頁
- 24). アウグスティヌス, 前掲書, XI, § 20, 421頁
- 25). 伊東俊太郎, 前掲論文, 12頁
- 26). アウグスティヌス, 前掲書, XI, § 21, 422頁
- 27). 波多野精一, 『時と永遠』, 4頁, 岩波書店
- 28). 波多野精一, 前掲書, 14頁
- 29). ハイデッガー, 『存在と時間』(岩波文庫), 下, 57頁
Heidegger, Sein und Zeit, S. 329
- 30). ニュートン, 『プリンキピア』(河辺六男訳), 64頁, 中央公論社
- 31). ニュートン, 前掲書, 65頁
- 32). Leibniz, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, (Gerhardt-Ausgabe), 7, Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke, (1715. 1716), L III 4, S. 363. The Leibniz-Clarke Correspondence, P. 25-'6.
ライプニッツ, 『ライプニッツ論文集』(園田義道訳), 60頁, 日清堂書店
- 33). 同前, C III 4, S. 368-'9, 和訳書, 71頁
- 34). 同前, L IV 13, S. 373, 和訳書, 80頁
- 35). 同前, L IV 16, S. 374, 和訳書, 81頁
- 36). 同前, L V 49, S. 402-'3, 和訳書, 133-'4頁
コイレ, 『閉じた世界から無限宇宙へ』, 191~221頁, みすず書房
- 37). Kant, Kritik der reinen Vernunft. 高坂正顕, 『カント』, 弘文堂書房
岩崎武雄, 『カント』, 勁草書房
井上義彦, 『カント哲学の人間学的地平』, 理想社
三宅剛一, 『時間論』, 岩波書店
千代島雅, 『時空の探究』, 北樹出版
ヒンクフス, 『時間と空間の哲学』, 紀伊国屋書店
シュテインマン, 『空間と時間の物理学』, 東京図書