

自然学的時間論(1) 日常的時間意識篇

——時間研究第一部——

伊藤 淳

序

以下、三部構成で時間の意味を探求していく。第一部は、自然学的時間論、第二は、形而上学的時間論、第三は、神学的時間論という順になる。

「時間とは、何か」という問いは、古今無数の哲学者を魅了し、かつ悩乱させてきた最も深遠靈妙な第一級の哲学問題であると同時に、また時間というものが、あまりにも私たちの日常意識のすみずみに浸透しているがゆえに、もっとも卑近で、とっつきやすい問いでもある。

それは、まるでその瑞々しく美味しそうな外観ゆえにすぐにでもその味を確認できそうな芳醇な果実のようだが、いざそれを手に取ろうとすると、とたんにその姿をくらましてしまういたずら妖精パックのようでもある。

この二重性を古代時間論の最大の大成者・聖アウグスティヌスは、あまりにも数多く引用されたがゆえに、バルザックの『荒皮』のごとくもはや擦り切れてしまつて神通力がなくなったようにも見える、次の言葉で表現している。それは、まるで時間論という哲学界切つての秘境・聖域に参入せんとする知の冒険者が、必ず唱えなくてははいけない秘儀参入の呪文のようなものだ。

時とは何か。誰も私に尋ねない時は、私は知っている。しかし尋ねられて説明しようとするとは私は知らない。(『告白』14章)

この「呪文」があまりにも魅惑的であるがゆえに、その後の思索家たちは、いつしか甘美な呪縛にとらわれ、その思想の圏内で思索することを余儀なくされているかのようだ。限りなく身近でありながら、限りなく深遠……。

しかし、ほんとうにそうなのだろうか。私たちは、大哲アウグスティヌスのあまりに巨大な重力圏からもはや抜け出せなくなっているのだろうか。そのあまりに甘美なレトリックに魅惑されて、知の迷路(不思議の国)から抜け出せなくなっている、否、自ら好んで抜け出さないだけではないのか。

本当は、目的地に最短の直線コースで一心に進んでいけるのに、あえて遠回りの道草を楽しんでいるとさえ思える。それほど、時間論への問いは迷宮的魅惑的なのだ。

かの古代ギリシャの美しき魔女セイレーンの陶酔的な甘美な歌声に誘われた

舟人たちのように、時間論に魅せられた知の探検者たちも、次々に遭難しているかのようにも見える。それとも、誰かすでにこの人跡未踏の秘境を踏破し、その秘密をすべて解き明かしたのであろうか。そうかもしれないが、とてもそのようにも思えない。

実際に人が時間への問いに魅了され、幻惑されるのも無理がないと思うのだ。なにしろ、この地上における人間のすべての営為、否、この天地で起こることの一切合切が、時間内での出来事なのだ。それが実在であろうと幻影であろうと、万象万物が、これ皆時間内において生起することは間違いない。何人といえども時間の外に出ることができない。

それゆえに、人は、この時間の謎に魅せられてやまないのであり、その秘密を解き明かせれば、人生の不思議は言うは及ばず、この大宇宙の究極の秘密に参入できると気負ってしまうのもまことにもっともな話ではないか。まさに哲学上第一級の問いであるのだ。

以下、本論においては、極力不必要な高揚感をおさえて、時間という言葉にかかった幻惑的な霧を取り除くことに力を注ぐ。知的迷路に遭難すること自体が目的であるならばいたしかがないが、そのような迂回路をとらずに、時間そのものの核心に直行しようと真摯に決意するならば、まずは、時間への問いに対して見晴らしのよい見通しを立てねばならない。

1 時間論における原理的な不可知性

時間論という難問に対しては、無防備に猪突猛進するだけでは、原理的にとうていその目的地に達することはかなわないのである。なぜならば、上述の通り、私たちは、時間内において考え、生きているので、時間について何を考えるにせよ、私たちがすでにもっている時間に対するなんらかの了解（以下、時間了解）を前提にせざるをえないからである。

一般に、「○○の意味への問い」というのは、「○○とは、・・・・・・である。」という命題の形で答えることになる。その際、述語の中に主語概念が内包されているのでは、問いに答えたことにはならない。例えば、「生命とは、生きている存在の在り方のことである。」と。「生きている」は、「生命」の属性であるので、生命の意味が分からなければ、使えない言葉である。

同様に、「時間とは、何か」と説いたならば、「・・・・である」という述語の中に時間概念が含まれていてはならないはずである。試みに手元にある新明解国語辞典で「時間」の語を検索すると、「[過去・現在・将来にわたって無限に移り変わるものとしての] 時」とくる。時間を説明する語句の中にすでに「時」が含

まれているのでは話にならない。さらにその「時」を調べてみると、今度は、「具体的な・行動（変化）が行われる舞台と考えられるもののうち「所」に対する」という説明が出てくる。

確かに、上手い説明で、こちらの方には一切時間概念が含まれていないようだが、よくよく検討してみると、「行動、変化」という語は、一定の時間概念を前提にしなければ意味をなさない言葉なのだ。時間の経過が無ければ、行動も変化もありえないからである。

このように、「時間」を説明しようとする、述語の中に、時間概念が内包されているわけだが、時間の意味が、未知なるもの＝Xであるとするならば、説明文の中にもXが入っていることになり、結局、「時間とは何かわからない不思議なもの」という結論にならざるをえないということである。

それでも辞書的な語義の説明としては何ら問題はない。国語辞典は、語義の哲学的定義や探究をする場ではなく、ただ日常生活において支障なくその語を適切に使えるようすれば、それで用が足りるからだ。辞書の説明を読んで、「なんだ。あれのことか」とすでに当人が了解していることを想起できればいいのである。

何かを説明するための語句のなかに、今から説明せんとする語がすでに入っているという事態を哲学的には循環論法というが、もっとも根源的な語彙に関しては、一見するとこうした循環論法は避けられないように思われる。

例えば、存在という語に関しても同じことがいえる。ハイデガーは、『存在と時間』の中で、存在の意味への問い：「存在とは、何か」(Was ist Sein?)という質問形の中に、ドイツ語の「存在」(sein)の三人称単数形(ist,英語のisに相当する)が含まれており、すでに循環構造が含まれているかのように見えるが、実際は、そうではないという。

この問題設定の中にはいかなる循環論法もひそんではいないのである。存在の意味についての明示的な概念をあらかじめ利用できるようにしておかなくても、存在者はその存在について規定されるのである。これが不可能であるならば、これまでいかなる存在論的な認識もなかったということになるだろうが、こうした存在論的な認識が事実として存在していることを否定する人はいないだろう¹。

ハイデガーの探究戦略は、探究されるべき概念をあらかじめ前提にするという循環論法を回避するために、私たちが日常的意識において、すでに前提にしている「平均的存在了解」Aから、本来的な「存在の意味」Bへと探求を進めてい

¹ 『存在と時間 1』ハイデガー著、中山元訳、光文社、2015年

くということである。ここで、Aは、Bと明らかに質的に違う、もっと正確に言えば、本来同一のものであるとしても、その顕現レベルに質的な格差があるので、循環は起こらず、意味のある探究の途に就けるというわけである。

このようにして、彼は、いきなり前人未踏の深淵なる「存在の意味」に直行するのではなく、存在についてのなんらかの了解をもっている現存在（存在了解を持つ限りでの我々人間存在のこと）の存在了解を徹底的に解明することで、その中に隠された存在の本来的意義を発見するという迂回的戦略を取っているのである²。

私たちも、時間の意味を探究するにあたって、同じ方法論を取ることにしよう。「本来時間というは何か」という本来的時間論に先立って、「私たちにとって時間とは、どのように現れてくるのか」、「私たちの自然的意識（態度）にとって、時間は、何を意味するのか」ということである。

これは、時間の現象論と言ってもよいが、ここでは、自然学的な時間論とさしあたり呼ぶことにする。自然学（英語 physics）とは、無論、アリストテレスの同名の著書に由来する言葉であるが、現代は、同じ語が「物理学」と訳されることが多い。「物理学」は、近現代の諸科学の一分野を成すに過ぎない言葉なので、「自然学」よりも包摂範囲が極めて狭くなる。

「自然学」は、現代風に言えば、自然現象全般を扱う学と言ってもいいだろうが、それと対になる「形而上学 (metaphysics)」と対置させれば、その意味はより明

² ただし、その戦略が成功しているかどうかは微妙である。よく知られているように『存在と時間』は、存在の意味という深遠なテーマを考究するにあたって、一定の存在了解をもった範例的存在者である現存在（人間のこと）の存在構造を徹底的に分析していく。その分析そのものは、非常に精緻かつ迫真の論考になっているが、肝心の存在そのものの意味に関しては、「時間性」という言葉を最後に予告的に述べるに留まって、筆がとまっている。実際の存在の意味について詳細に考究されるはずの続編は、生涯書かれずじまいであった。要するに、時に「二十世紀最大の哲学書」と過剰に評価される『存在と時間』は、前半の現存在の見事な実存分析の部分が注目されたのであって、後半の存在論は、もの思わせぶりな「予告編」のみ示されたまま手つかずに終わる、いわば『未完の大作』に過ぎない。しかも、それは、ドストエフスキーの畢生の大作『カラマーゾフの兄弟たち』が、著者の死によって未完に終わったのとは、まったく事情が違って、まだ哲学者として油の乗り切った全盛期において、すでに「続きが書けなかった」のは、この哲学書ものの初期設定そのものに原理的な無理があったのではないだろうか。つまり、存在の意味を探究するに実存分析という迂回路をたどったこと自体が、存在の意味の世界内在的考察に限定する結果になり、その超越の意味を最初から排除する問題設定になっていたのではないということである。したがって、存在の究極の意味が、世界超越性、つまり超越神の本質に由来するのであれば、ハイデガーの探求戦略は、初めからある意味では破綻していたことになる。私たちの時間論が三段階的ステップを踏む理由もそこにある。つまり、第一部である本論においては、確かにハイデガー的な戦略を踏襲し、世界内在的な（つまり自然学的な）時間の意味論を考究するものの、それを考察の端緒しつつも、そこにとどまらず、第二部においては、時間の超越の意味を抽象的に系事業額的に考察し、第三部においては、その超越性を神性として普遍神学的に考究するものである。

瞭になるだろう。「meta」は、ギリシャ語由来の接頭辞で「超」という意味をなし、「physics」は、前述の通り、「自然学」という語義になるので、「metaphysics」は、字義通りには「超・自然学」となり、現代風にいうと、「神や霊、奇跡」などいわゆる超常現象、オカルト的領域を指す。したがって、それと対置される「自然学」も、「超自然的ではない領域」ということになり、単なる理系的な意味での自然研究を指すのではなく、広く文系的な社会的事情も含めて、「自然学」の研究領域となるのである³。

この意味において、以下自然学的時間論を次の二点にわたって探究していきたい⁴。1) 日常的意識に現れた時間論、2) 物理学的観点による時間論

2 日常的意識に現れた時間論

これは、要するに私たちの日常的意識、感覚において実際に「何を時間とらえているか」ということである。先に引用したアウグスティヌスの言葉でいえば、前半の「時とは何か。誰も私に尋ねない時は、私は知っている。」という場合における「時とは何かについて私は何を知っているか」ということである。

つまり、これから日常意識における私たちの平均的時間了解を探究していくわけだが、それは、哲学的（形而上学的）省察を踏まえる前の素朴時間実在論の立場をとるのである。それは、また、「私たちが日常的意識において時間について語っている際に、一体何を意味しているか」という時間における日常的言語論の問題とも重なるだろう。

したがって、そこでは「本来の時間とは、何か」という時間の真偽論は一切問題にならない。それが真であるかどうかにかかわらず、「私たちに現れた通りの時間」を考察すればいいのである。

そういえば、いかにもそこで要求されるのは単純な作業に思われるかもしれないが、実際にはそれほど簡単なことではない。日常的意識や言語そのものも無自覚に遂行しているので、「実際、あなたは、時間という言葉で一体何を考えているのですか」と問われて即答できる人はそれほど多くないだろう。

それは、私たちの日常感覚も一筋縄ではなく、浅いレベルから比較的深層レベ

³ 無論、現代においては、いわゆる文系・理系の学問分類でいうと、「社会科学」と「自然科学」という二分法的な用語が通用しているが、自然科学に対置して言われる社会科学ももともとは、実証主義哲学及び社会学の創始者オーギュスト・コントの創発による造語である。興味深いことにコントは、「自然学」(physique 仏語)という語を古代ギリシャ的な意味合いで使っていて、現代でいう物理学などの自然科学に対してのみならず、社会科学に関しても使用していた。「社会科学」は、「physique sociale」の訳語であり、直訳にすれば、「社会自然学(物理学)」となる。(『オーギュスト・コント』、清水幾太郎著、筑摩書房、2014年、p.106)

⁴ 尚、本稿においては、1) のみの探究とする。

ルにいたるまでの重層構造をなしていると思われるからである。

以下、時間の日常的な重層的な在り方を順次掘り下げていこう。普通に「時間」という言葉を聞いて、私たちが日常的に連想するのは、「過去・現在・未来」という三相構造であろう。哲学的な深淵な省察をしたり、あるいは現代物理学の立場をとったりしたならば、後述するように、こうした時間了解も、とたんになりたなくなってしまうが、少なくとも日常的な意識の立場に立つ限り、この過去・現在・未来は、自明の前提にされているといっても過言ではなかろう。

それに加えて、この三相が均質に並列しているのではなく、「過去→現在→未来」といった方向性があることも日常的な時間了解において欠かせない前提であろう。普通に「時間の矢」と言われる不可逆性が、時間の際立った特徴である。その自明の前提を切り崩さんと力説する物理学者や哲学者が多々いることも忘れてはならないが、平均的時間了解の立場に立つかぎりさしあたって何の問題もない。

「時間の矢」というのは、要するに「時間が流れている」というこれまた非常に人口に膾炙している表現に置き換えても差し支えないだろう。それが証拠にこの言葉に異を唱えるような表現：「時は、流れず」（大森荘蔵）、「（時間よ）止まれ。お前はあまりに美しい」（ゲーテ）に接したときに、異様な感じに打たれ、人は、いわば日々の意味了解の地平が崩壊するようなショックを受けるだろう。

無論、そうした逆説的な言辞を提示する哲学者や文学者は、そうした自明の日常性を切り崩すことで、新たな意味地平を開示することをねらっているのも、そうした言葉使いそのものを奇矯な悪ふざけとして退けるべきではない。まさに禅仏教にいう「一転語」的な効用、つまり日常性の惰眠をさます劇薬的效果があるのである。

ただ、後にそうした「逆説」的時間論も吟味の俎上に載せるつもりであるが、まずここではもっとありふれた日常的な時間了解に沿って、その意味を省察してみよう。すると、日常的なはずの時間も案外とらえどころのない不思議な相貌を見せてくるようになるはずである。

上述の「時間は、流れる」といった表現だが、ここでいう「流れる」というのは、視覚イメージ、つまり空間表象であり、時間表象としてはあくまで比喩的に転用された表現である。一般に、「流れる」という現象が起こるためには、「流れる当のもの」と「それが流れるところの場」という二項が必要である。

例えば、「川は、流れる」といった表現においては、「流れる当のもの」は、流れゆく水であり、「それが流れるところの場」は、地図で表示される場所の川に地形を指すであろう。ここで興味深いのは、川という一語がこの両者の意味を担っていることであり、これは、「時が流れる」という表現における時という語も同様の二重性を担っていることにつながるのである。

さらに、「川は、流れる」という文を検討してみると、これは、川という主語に「流れる」という術語（性質）を新たに付加したのではなく、そもそも主語の内には、「流れる」という性質がすでに内包されていることに気付く。

カントのいわゆる「分析命題」ということになるが、要するに、「(流れる) 川は、流れる」という同語反復になっているのである。それは、日常意識においても、「流れていない川は、もはや川とは言われない。例えば、目黒川の流れをせき止めて、上流下流に堤防を建設してしまえば、それは、もはや川の定義から外れて、ため池とでもいわなければなくなる」ことから自明であろう。

上記の分析を、おそらくは「川は、流れる」という表現の比喩的転用と思われる「時は、流れる」にも援用してみよう。そうすると、「流れる当のもの」と「それが流れるところの場」が、「川は、流れる」という表現と同様に、ともに時、時間であることがわかるだろう。比喩的に言えば、「時間 A という川の中を時間 B が流れていく」ということになる。前者の時間 A は、時間 B が流れていくための舞台であり、また時間 B がどこにあるかを示す時間列の尺度である。

それに対して、後者の時間 B は、通常「今」とか「現在」とか言われているものである。先ほどの比喩を援用すれば、私たちの日常意識に現れて来る時間の姿というのは、結局、「時の川の中を今という小舟が流れていく」というイメージでとらえられているといってもいいだろう。

実際に、私たちが日常生活において、普通に「時間」「時」という言葉を使う際には、こうした視覚イメージを念頭においていることがほとんどだろう。例えば、「今何時ですか。」「今は、午後 3 時 40 分です。」という会話が成り立つ以上、「流れている今現在（舟人）が、時間の系列のうちに〇〇年〇〇月〇〇日午後 3 時 40 分という時点に位置する」といった認識が成り立つのである。

3 現在中心主義

結局、この単線的な時間ライン（川）を今という時点（小舟）が不可逆的に移行していくというのが、もっともありふれた時間意識であろうが、過去・現在・未来という三相は、この現在（今）に視点を置いたときに、現在が、すでに経過した時間を「過去」と呼び、まだこれから経過する予定の時間を「未来」と呼ぶ。

無論、これは哲学や物理学の省察の篩を経ない、きわめて素朴な時間了解にすぎない。それが真理であるかどうかではなく、私たちが「時間」というものを日常的意識においてどのように捉えているかということのみが今問題になっているので、それでいっこうに差し支えないのである。

実際に、その漢語の成り立ちから見ても、私たちが、現在からみて過去を「過ぎ去った」時間と見なし、また未来を「いまだ来ない」時間ととらえるほど自明

なものはないように思われる。

このように、「現在」を基点にして「過去」と「未来」が意識されるのだから、日常的な時間了解においては、どうしても「現在中心主義」の立場に立っていると言って間違いないだろう。

こうした日常的時間了解における「現在中心主義」に立脚し、アリストテレス、アウグスティヌス、フッサール、ベルグソンなど名だたる時間論の大家たちが、堂々たる論説を展開していく。無論、そこには単なる日常的意識をはるかに超えた深い洞察が秘められているのだが、そのよって立つ基盤においては、日常的時間了解も哲学的時間論も変わりはないのかもしれない。

4 「現在中心主義」への批判 その1——逆説的時間論

ところが、ここに見日常意識においても哲学的な省察においても自明と思われる時間論における「現在中心主義」に反旗を翻した一連の哲学者がいる。その一人が、大森荘蔵だ。大森は、その時間論『時は流れず』において、現在を時間の中心点として重視する私たちの常識を根底から覆そうとする。

時間とは静態的なものなのだ。とすれば時間と運動とは連関するどころか、反発しあう反極なのである。時間とは静態的な座標軸なのであって、運動とは何の縁もない。時間とは過去と未来の実を含む時間順序の座標なのである。いっぽう運動とは現在経験に固有な現象なのである。現在とはまさにヘラクレイトスのパンタレイ、万物流転の世界なのである。だから、過去と未来の時間順序としての時間とは水と油なのである。それだからこそ現在を何かの形で時間に内蔵させようとする考えは必ず奇怪なパラドックスや人を不安にさせる違和感を生むのである。⁵

これは、かなり意表をついた極論である。常識的時間系列の三相の中から最も中心的な「現在」というものを排除しようとしているのだ。もっとも正確に言えば、大森は、この過去・現在・未来の三項図式を全否定しているわけでもない。

現在ただいまは時間軸上で過去部分の終端であり未来部分の先端であると定位されるほかはない。一略—それでこのように定位された現在を、これから「境界現在」と呼ぶことにする。自然科学での最も基本的な慣習である一本の無限直線を時間軸としてとり、その上に気ままな一点を打って現在とする、と

⁵ 『時は流れず』、大森荘蔵、青土社、1996年、p.79

いう習慣は、この境界現在によって裏打ちされているのである⁶。

しかし、大森は、このあまりにも自明とされる日常的な時間意識の地平を徹底的に切り崩そうとする。

前節でのべた過現未の時間軸の制作には、一見して不自然で無理な点があることに誰でも気づくだろう。過去と未来からなる時間軸に現在ただいまという異質なものを無理に押し込んだ形跡は歴々としている⁷。

もちろん、「過去・現在・時間」という枠組みは、あまりにも私たちの日常意識に染みこんでいるので、それを「一見して不自然だと誰でも気づくだろう」というのは、極めて意表をついたトリッキーな言語戦略だろう。大森の意図は、私たちの固定観念を崩壊させて、新しい自明性の地平を切り開こうとしているように思われる。

なぜ、そのようなことが言えるのだろうか。大森は、私たちが自明なものとして疑わない過去・現在・未来といった時間順序の座標における「現在」は、本来の「現在経験」とは、まったく異質なものであるとして、前者を「境界現在」と名づけ、後者の生き生きとした「現在ただいま (の経験)」と峻別するのである。

現在ただいまの経験とは現在の知覚と運動の経験であり、自分が生きている生のさなかの経験として単なる時間順序の棒である時間軸などとはまったくかけ離れた生き生きとした経験なのである。この生命にあふれた経験を死んだような時間軸上に無理に載せようとしたので、境界現在と私が呼んだようなグロテスクな現在概念が生まれたのである⁸。

もっと言えば、私たちが、「時間が流れる」と感じるのも本来静態的なはずの時系列の「境界現在」と「現在経験」を混同し、後者における行動や知覚の力動性を不当に前者の当てはめるからだという。

こうして一方に運動と時間軸、そして他方に運動満載のパンタレイ現在経験、この対極的な両者の間には最大級の違和が生じないではないことは誰にでも容易に想像がつくだろう。この違和を原因として第一に「時間の流れ」という巨大な錯誤が生まれ、第二にはあのアキレスと亀のパラドックスが引き起こ

⁶ 前掲書 p.85

⁷ 前掲書 p.86

⁸ 前掲書 p.87

された、というのが私の考えである。両者ともに現在経験の中にあまりにも鮮やかな運動を、何かの形で誤って時間軸のなかにもちこもうとするところから生じたと考える⁹。

大森の議論は、あまりにも独創的で、奇抜である。私は、寡聞にしてこのように過去・現在・未来という時系列から現在のみを切り離す論法は見たことがない。

過去と現在と未来は、それを実在と見ようと有限な人間意識にのみ生じた仮象であると見ようと、いずれにしても“三位一体”であり、その内のどの要素が欠落しようとする他の二つが成り立たなくなる相互依存的関係にあると思われるからである。過去と現在、未来をすべて人間的錯誤と見なして全否定するか、もしくは全肯定するか、いずれかであると見なすのが順当ではないだろうか。

以下、大森の論理の妥当性を検証してみよう。まずは、「現在」を時系列上の「境界現在」と「生き生きとした現在経験」に二分することはまったく問題はない。これは、ベルグソンの時間論における二分法とほぼ同型の議論である。周知のとおり、ベルグソンは、カント時間論批判を軸に、空間化された時間に対して近代市民社会を成り立たせる必須条件としての効用を十分に認めつつも、本来的な時間性である「純粹持続」から峻別する。ハイデガー的語法を援用するなら、後者こそが本来の時間概念であり、前者は、その頽落形態である。

この二分法の意図は、さして哲学的な省察になじまない通常の時間意識からしても、十分に了解可能のはずである。空間化された時間は、「時計で測られる時間」であり、「純粹持続」は、もっと質的な生きた時間である。私たちが普通に何かに没頭しているときには、純粹持続的現在を体感しているのである。

そして、前者が、大森のいう「境界現在」に、後者が、「生き生きとした現在意識」に相当するのは明白であろう。前者を虚妄として後者こそが本来的な時間感覚であるとする点も共通である。

「時間の流れ」を否定する大森時間論の問題点は、次の二点に集約されるように思われる。

1) 「生き生きとした現在経験」における知覚や運動の力動性を間違えて静態的な時間列に導入することで、「時間は、流れる」といった根本的錯誤が生じると大森は主張するが、時間の流れにおける動性は、果たして「運動」や「知覚」における動きと混同することで生じているのだろうか、ということである。

実際に私たちが「時間が流れる」と意識する際に、決して「運動」や「知覚」の力動性を想定しているのではない。極短いスパンであれば、そのような混同が

⁹ 前掲書 p.88

生じないとも限らないが、ある程度の長い時間で考えれば、「動いている（流れている）」のは、運動や知覚とは関係なく、世界内存在のすべてが動いていることがわかる。

例えば、「30年なんて経ってしまえば、あっという間だったね」という日常会話でよく耳にする台詞においても、生き生きとした現在経験などはまったく関係ない。30年の時間経過において、経過しているのは、個々の動きではなく、総体としての世界そのもの、時間内存在の一切合切が一律に経過していると感じられるのではないだろうか。30年前の世界と現在の世界は、全てにおいて別世界なのだ。

また、たとえ知覚や運動の動きはなくとも、静かに瞑想しているときにも、時の経過は感じられるだろう。まったく時間の経過が感じない状態を想定してみると、童話『眠りの森の美女』で描かれているような時間静止世界、国全体がまったく静止している状態しか考えられないのではないか。

2) さらに大森の主張する「生き生きとした現在経験」における運動や知覚の動き、動性にしても、やはり一定の時間幅における時間経過を前提にしているように思われる。「時が流れず」といった状態においては、運動も知覚も成り立たないと思えるのが普通であろう。

大森にしても「現在経験」が一定の時間幅がありうることを認めている。

現在ただいまという捉えがたいものを考えようとするとき人を困惑させるのはその時間幅である。およそ何分ほどの時間幅があるのだろうか。そんな幅の長さに決まりはないことは明瞭である。一略—その時々にあたってごく大まかでファジーに把えるべきものなのである¹⁰。

実際に「自然科学の慣行のように点時刻のまで圧縮することも許されている」と大森は認めているが、実際のところ「運動」や「知覚」の動きは、一定の時間幅を前提にしているので、その中にすでに時間経過（時の流れ）も内包されていることになる。

むろん瞬間の動きという形容も成り立つ。運動選手の躍動美をスナップショットでとらえることはできるだろう。しかし、写真に撮られた無時間的な躍動感も、それを見るときに、その前後の画像を連想・想像してはじめて躍動感を感じるに違いない。例えば、ミケランジェロの有名なダビデ像を見るとき、「今にも石弓を放たんとする」という臨場感を人は感じる。つまり躍動美の中に近未来画像がすでに二重写しに含まれているのだ。

無論、大森のような意識的で鋭敏な思想家が、上記のような「常識」的見解に

¹⁰ 前掲書 p.86

無頓着のはずはなく、そのようなことは百も承知で、あえて逆説を展開していると好意的に解釈をしたいところだが、少なくとも二つの「現在」の内、「生き生きとした現在経験」から「境界現在」へと動きが密輸入されたというよりも、むしろ事情は逆であって、前者の時間感覚の内にすでに後者の時間軸における現在が前提になっていると見るのが妥当ではないかと思うのである。

要するに、時間の不思議を探求するために、何か未知のXという命題にたどり着き、「常識では皆さん、時間とは〇〇だと思っているかもしれないが、時間の正体は、実際は〇〇である。あるいは、〇〇を間違っただけで、私たちの時間意識という錯誤が生じたのだ」といったところで、そのXという命題の中にすでに「時間不思議」が含まれているのだとすれば、そこから問いは、無限遡行して留まるところがないことになる。

真実の問題は、「そもそもなぜ時間（現在）が流れる（経過している）か（少なくともそのように感じられるのか）」ということである。ここで本来の時間そのものは止まっていると主張しても意味はない。その場合もなぜ「止まっている時間が動いているように感じられるか」というさらなる問いが必然的に派生せざるを得ないからである。

以上、大森の独特の時間論の論理展開を批判してみたが、何もその結論まで否定するわけではない。ある意味で、時間論の窮まるころ、「時間は、止まっている」という命題にも深い真理性があると思うし、大森がこの迫真の論考の最後に到達した結論：「現在経験のなかに過去と未来の時間軸を考える」に関しては、大賛成である。

尚、本稿では扱わなかったが、大森の過去論の主旨である「過去とは、過去物語である¹¹」という命題にも意義がある。後に詳述する予定だが、生き生きとした現在意識に照らしたときに過去命題が初めて人間的意味を持つ。その積極的意味は、「反省材料」としての過去（いわゆる「経験に学ぶ」、「歴史に学ぶ」といった時の人間学的な知見）であり、また美しい追憶としての過去もまた（特に高齢の方の）現在を美しく照らすことだろう。

それに対して、「すでに過ぎ去ったがゆえにもうない」というアウグスティヌスが定説化した言明に従うと、変えられない過去の事実を無理に変えんとする妄執が悔恨や未練などである。

同様に現在意識から見ての未来こそが人間的な有意味な未来である。未来に対する肯定的な現在意識は、希望、建設的な計画、期待などである。それに対して「未来は、まだ来ないゆえに実在しない」というアウグスティヌス的紋切型に従うと、まだない未来への執着としての負の想念が、焦りや恐れである。

¹¹ 前掲書 1

そういう意味では、禅仏教による「前後裁断」¹²は、過去と未来への要らぬ執着を断ち切り、生き生きとした現在意識に立ち返ることである。禅の限界もそこにある。過去、誰かを傷つけた反省と責任、つまり釈迦仏教でいうカルマは、前後裁断によっては断ち切れず、また現在意識に集中するあまり、未来への希望や計画を捨ててしまえば、無軌道の迷走状態に陥るしかないだろう。

このように、大森時間論の価値は、その結論にあるのであって、そこにいたる論法にあるのではないと考えたい。結局、過去・現在・未来という時間の三相は、現在意識に集約することで、初めて人間的な意味を持つのだが、だからといってその現在が、時系列上の過去・現在・未来という客観的時間軸と矛盾するわけではない。私たちが日常生活において時計的な時間把握と恋人とのデートなどの質的な時間意識は、どちらかのその色彩が偏ることはあっても、巧まずして混交し、混然一体となって私たちの時間理解を形成しているのではないだろうか。

5 「現在中心主義」への批判 その2——中島義道の過去中心主義

以上、見てきたように大森の時間論は、その論考の手始めにおいては、通俗的時間意識である過去・現在・未来の時系列の中から大胆に「現在」を追放したように見えて、その議論の終局においては、その追放された「継子」である生き生きとした現在経験が、自分の育ての親である時間の三相を乗っ取り、すべては現在時間の中において統合吸収するという点において逆の意味での極限的な現在中心主義といっているかもしれない。

それに対して、文字通りに時間論における「現在中心主義」に苛烈なまでの批判をなしたのが、わが国を代表するもう一方の時間論の論客・中島義道である。中島は、その『時間論』において、歴代の代表的な時間論に適宜、鋭い批判的な目配りをしつつ、過去を中心においた独自の精緻な時間論を展開しているが、その論の骨子は、大森が尊重し、ベルグソンの純粹持続にも通ずる時間論における生きた現在といった“現在信仰”を徹底的に粉砕することにある。

ベルグソンは、現在と過去の根本的異質性を自覚しており、空間化とは同時に過去化であることにも気づいていた。しかし、ファナテックなほどの「現在信仰」に囚われており、空間化されていない・過去に汚染されていない現在としての純粹持続という形而上学的加工物を時間の根源形態とみなしてしまう

¹² 沢庵禅師の考え方で、「過去も未来も断ち切り、今に集中する」という意味である。また、道元禅師もその主著『正法眼蔵』「有時」において、「時間とは、存在である」というハイデガーにも比せられる時間論の中で、過去も未来も存在せず、ただ今こそが有時としてそこに集中せよ、と同様の思想を展開している。

た。

だが、純粹持続は時間の本来的形態ではなく、その先行形態ですらない。それは、時間から空間的属性をことごとく排除したのちの残余物にすぎない。それは、数えられ・空間化され、過去化されることによって、はじめて時間という存在性格を獲得する。むしろ過去の成立こそ時間成立の端緒なのである¹³。

中島は、これ以外にも多彩な傍証的な吟味を加えるが、その根本の論旨は、明瞭である。要するに「現在」は、過去との対比において初めて現在として意識されるのだから、純粹の「現在」だけを取り出そうとしても、それはもはや時間意識ではない何か別物になってしまうということである。実際に、誰しも何かに一心不乱に打ち込んでいるときに文字通り「時間がたつのを忘れる」という経験をしたことがあるだろう。それは、西田幾多郎の言う「純粹経験」でもあろうし、ベルグソンの「純粹持続」と言ってもその意味するところは変わらないだろう。

人は、そのような凝縮された現在経験の名状しがたい忘我の恍惚感ゆえにこれこそが時間のもっとも醇化された本質相であると思うものだが、中島はそれは時間とは全く関係のない時間以前の残余物であると切って捨て、「現在信仰」を脱・神話化しようとする。

多くの時間論者が、現在意識のありありとした臨場感・如実感をもって、現在を特権化し、いわば聖化することに対して、まさにその強烈な実感こそが人が、現在を時間の本質相であると錯覚する理由であるとまで言い切るのである。

現在中心主義はありありとしている状態が、すでにそれ自体として現在であるという錯覚に囚われて成立したものである。はじめから過去という時との関係を忍び込ませておきながら、それを忘れた振りをしている、というトリックによって成立したものである。

ありありとしている実感があまりに強いので、現在中心主義は説得力があるように見える。しかし、ありありとしていることは、「時間以前の状態=X」なのである。それが時間であるためには、いったんありありとしていない状態である過去へと視点をずらせ、そこで生まれた「時間」という概念をみずからに適用して「現在」という意味を獲得するのでなければならない。

結果的にはありありとした時が得られる。しかし。それはいかにありありとしていようと、過去を媒介とした時間であり、その意味で決して根源的でない時間なのである¹⁴。

¹³ 『時間論』、中島義道著、筑摩書房、2002年、p.86

¹⁴ 前掲書 p.32

中島の論理の筋立てそのものには異論はない。実際に現在を現在意識として成り立たせるためには、それを非・現在（中島にとっては過去）によって媒介する必要がある。過去によって媒介されない「現在」は、時間以前の X であり、本来時間概念である「現在」という語を使うこともできないというのは、その通りだと思う。

「現在だけに生きている」と通常言われる（動物や幼児のような）存在者は、過去とのいかなる関係ももたないがゆえに、実は現在という意味も理解できない。つまり、いかなる存在者も現在だけに生きることはできない。そういう存在者は、じつは現在だけに生きているではなく、まったく時間のうちに生きてはいないのである¹⁵。

中島の議論に問題が生じるのは、現在中心主義を解体するなかで、そこに込められた価値づけまで不当に貶めることである。「現在」が「過去」に媒介されることによって初めて「現在」固有の意味を持つものだとしても、そのことで現在の聖性や本来性が、価値剥奪されると考えるのは行き過ぎである。

中島が「媒介された現在は、根源的時間でないどころか、そもそも時間ではない」と主張するとき、何が本当には問題になっているのだろうか。そもそも媒介された現在は、無媒介の手つかずの時間に対して、何か価値が下落するのであろうか、また過去によって媒介されることで、現在が隅っこに押しやられ、中島のいうように、現在中心主義が過去中心的な時間論に置き換わるのであろうか。

私は、本来の時間相としての現在は、中島のいうように媒介されたものであるとしても、そのことで、その根源性は失われないし、過去が現在の中心性にとって代わるものでもないと考える。

まず、中島がいう「（幼児や動物のような）存在者」は、自然的存在者ということになるだろうが、私たち成人した現代人であれば、そうした「自然性」に対してある種の価値（素朴さ、自然美、根源性など）を感じることも多い。実際に、ルソーの自然人ではないが、近現代人は、文明以前の自然にある種の聖性を見出し、「大自然の息吹に触れて、心洗われる心地がする」といった表現を日常的に好んで使うし、そのことに違和感を感じない。

しかし、こうした自然や自然美に対して賛嘆し、憧憬する気持ちは、近現代特有の感受性だと言える。例えば、自然賛嘆の一貫として風光明媚な山岳美に触れて深い感動に打たれるというのは、「最初の近代人」と呼ばれるルネサンス期の大詩人ペトラルカ以前にはなかった感受性であるらしい¹⁶。

¹⁵ 前掲書 p.33

¹⁶ 『ペトラルカ、その文学と生涯』、近藤恒一著、岩波書店

動物や幼児に現れた自然美、無垢や天真爛漫さも、実際は、成人した大人の意識からの逆照射であろう。動物や幼児自体は、自らの自然性を美として自覚することはついぞなく、ただ生きるのに精一杯であろう。アウグスティヌスの『告白』においては、幼児にあっても実際には純粋ではなく、むしろ利己心や欲望の塊であると指摘されている（『告白』第一巻七章）。

また、英国では、貴族や富豪の方が、カントリーハウスを持つ傾向がある。田園のひなびた美を鑑賞するのは、一介の農夫の感受性ではなく、高度に近代的都会的な美意識なのだ。田園美は、都会的意識に媒介されることで初めて成立すると言えよう。

しかし、自然美が都会意識に媒介されているからといって、自然は、都会的であると断定する人はいないだろうし、子供の無邪気さが、大人のであるとはいえない。同様に、現在意識が過去に媒介されているからといって、意識の焦点はあくまで「現在」に集中するのであって、過去は、文字通り媒介以上の意味をもたない。媒介をもって「過去中心主義」とするのは、論理の飛躍である。

中島が執拗なまでに批判する、ベルグソンが時間の本来性とした生き生きとした現在＝純粋持続は、確かに過去＝空間概念に媒介されたものであろう。しかし、そのことをもって「純粋持続は、時間性とはまったく関係ない」と断定するのは、明らかに行き過ぎである。ベルグソン自身も、純粋持続という用語に託して質的時間論を展開するにあたって、空間化されたカント的時間論を常に対置している。

空間的時間意識である過去に媒介されているからといって、ベルグソンの時間論を錯誤と断定するのはいかがなものか。むしろ、中島は、ベルグソンが無自覚に遂行している過去との対置・媒介を明確な哲学的自覚へと持ち来ただけでよかったのだ。そのことによって、純粋持続の芳醇さ、ベルグソン時間論の価値はいささかも剥奪されないのである。

また、中島は、ベルグソンの「純粋持続」を本来の時間意識に対して、赤という色を X オングストロームの波長の光」といった非色彩に還元するようなものだという比喻を繰り返して批判しているが、この比喻は、むしろ逆効果であろう。

実際には、純粋持続としての時間は、「赤」という人間の情操を含んだ質的な色彩観と照応するし、光の波長への還元こそ、ベルグソンが批判した量的な空間化の最たるものだからである。それに、中島の議論に厳密に忠実になるならば、「本来の生きた赤」というのは、他の色相によって媒介されて初めて赤という意味をもつものだから、赤を色彩として捉えることはできないということになってしまう。

実際にサピア・ウォルフの言語論、あるいはソシュールの言語論に基づけば、虹の七色の色相は、虹の色環を恣意的に分節することによって事後的媒介的に

生じた文化的な概念なのだ。中島の論理に立てば、そうした他の色相との差異によって媒介された赤は、色の残余にすぎなくなるはずだが、実際は、中島は赤こそが明証的な体験に支えられたリアルな色として捉えている。論理が自家撞着しているのである。

結び

以上、見てきたように、逆説的時間論の論客の大森は、「生き生きとした現在経験」を論理の軸において、通俗的な過去・現在・未来の時間軸を陳腐化した。逆に、中島は、大森が持ち上げた「生き生きとした現在」信仰を破砕し、過去中心の時間意識を称揚した。過去に媒介されたものとしての現在は、大森哲学的には、貧困でグロテスクな時間意識になるはずだが、中島は、むしろそうした「ありありとしない」平凡な過去・現在の時間関係に重きを置く。

当然、現在は、未来によっても媒介されているはずだが、中島は、独自の論理によって、未来を時間系列からは意識的に排除する¹⁷。しかし、日常的意識の立場に立つときに、過去がなければ、現在も未来も成り立たないように、未来がなければ、過去も現在も成立しない。この三者は、相互媒介的な関係にあり、中島の言葉を使えば、「同根的」である。

結局、近現代の日常的時間意識の在り方は、一方に中島が樹立した無機的空間的な時間相（過去・現在関係）に未来を付加した常識的時間三相に収斂される空間的時間意識が成り立つと同時に、他方、大森のいう「生き生きとした現在（経験）」、ベルグソンの純粋持続としての質的な時間意識、そして次の拙論（「自然学的時間論（2）物理学的時間篇」）で扱う予定のニュートン物理学的時間意識が複雑に混交した重層的錯綜体である。

より卑近な言い方をとるならば、人は、カレンダーや時計を見ながら、「今（今日、今年、今世紀）にある自分の立ち位置をより大きな時間系列の中で確認しつつ、来し方行く末に思いをはせ、同時に、「（恋人とのデートにおけるように）時間の流れを瞬く間のように速くも、（デートの待ち時間のように）じりじりと長くも感じるもする」ように相対的な固有時を享受しつつ、時には、絶対的な物理時間を指標に、生産性の時間効率や統計的数値を計ったりもするのである。

この重層的錯綜体である日常的時間意識は、私たちの意識に現れるそのままの有意味な時間性を表出しているので、決してそれ自体として否定すべきではないが、これは、まだ私たちの時間深海旅行のほんの浅瀬に潜航したにすぎないのである。時間論を極めるほどに、神秘と不思議の世界が現出していくのである。

¹⁷ 前掲書、第六章参照

参考文献

- 『アリストテレス全集 3 自然学』、井隆他訳、岩波書店、1968 年
『告白Ⅲ』、アウグスティヌス著、山田晶訳、中央公論、2014 年
『存在と時間 1－8』、ハイデガー著、中山元訳、光文社、2015 年
『内的時間意識の現象学』、エドモンド・フッサール著、立松弘孝訳、
みすず書房、1967 年
『オーギュスト・コント』、清水幾太郎著、筑摩書房、2014 年
『時は流れず』、大森荘蔵著、青土社、1996 年
『時間論』、中島義道著、筑摩書房、2002 年
『時間と自由』、ベルクソン著、中村文郎訳、岩波書店、2001 年
『時間と人間』、中野肇著、講談社、1976 年
『道元 正法眼蔵 全訳注』全 8 巻、増谷文雄訳注、講談社、2004－2005 年