

## 時間論にみる一つの問題点 (1)

岩 本 一 夫

### 一

「時間とは何か」という問いは、古来様々な角度から取り上げられ、様々な解答が提示され続けて来た。近年は更に、量子力学的、宇宙論的視野の広がりによって時間論への関心は深められ、研究書も枚挙の暇もない程である。時間に対するこの関心の広がりと深さは、実存主義哲学の提示する時間論を引き合いに出すまでもなく、それが人間存在と不即不離な関係にあることを示唆している。人間生活が時間を離れては成り立たないという日常的意味に留まらず、それが人間規定の本質的構成要素でもあることを意味している。そこから精細な哲学的論理展開のもとに、時間の本質、人間にとっての時間の意味等々が広く検討され、もはや新たな地平はないのではないかと思われる程議論は尽くされている。

本稿はこのような現状に、言わば屋上屋を架するが如き意図を有するものではない。時間というものが先にも述べた如く、人間存在との深い関わりを有するものと考えられるならば、各時間論は、その根底に人間存在への、或は人間存在の位置付けへの暗黙

の了解を潜在させていると思われるのである。このことは、時間に限らず諸々の哲学的諸問題をめぐる論議にも看取できるものであるが、必然的理論大系の前提となるこの了解そのものは、意識されず不問に付されているように思われる。筆者は、無意識の内に前提とされている人間存在へのこの了解そのものを問題視する場に、所謂宗教哲学の可能性と地平を措定しているものである。何故宗教哲学であるのかという問題は残る。このことは本稿自体が側面的に照明されなければならないと同時に、敢えて言うならば、その明確化にこそ筆者の哲学的立場があるとも言い得よう。従って、本稿の時間の考察は、その本質的規定の追求を目ざすものではなく、むしろ、かかる問題意識に基づき、二、三の例に即して、時間と人間存在の位置付けとに関する根本了解についての問題提起に過ぎない。広汎な宗教哲学的時間論の追求は今後に俟たなければならない。

### 二

本稿は、時間を人間存在の位置付けとの関係の中に考察せんとするものであるが、その場合、視点のとり方が問題であろう。何故ならその視点自体が、問題の關係に対する一つの立場を示唆すると言い得ると思われるからである。

本稿は、超越的との批判を予想しつつ、仮りに 次の如き視点から出発したい。即ち、古来よりの種々多様な時間論を概観するに、人間存在の位置付けとその關係から見た場合、大略二つの

傾向があると思われる。その一つは、時間というものを人間存在の外に実在的にあるものとしてその本質を問い求め、人間との関係を二次的なものと見做すものである。これを便宜上、外的時間と呼んでおこう。もう一つは、時間が人間存在の外に実在的にあるものとは認めず、それが人間存在の本質的構造に関わるものとして、内的意識構造に帰属させるものである。これを内的時間と呼ぶことにしよう。勿論、このような明確な二分法の適用は危険であろう。各時間論には、その論者の数と同じ程の多様性があるし、両極には連続性があると見做す方が穏当であろう。しかし、各々の時間論を人間存在との関係に関する暗黙の了解という観点から見るなら、このどちらかに属すると言って言い過ぎではないと思われるのである。何故なら、各哲学的思考はある種の共通の根本的人間了解の上に発すると思われるからである。それ故、筆者は、宗教哲学的立場を表明したのであるが、これは本稿自体が明確にしなければならないところである。

所謂内的時間と外的時間の区分そのものに関しても、これまでに多くの指摘があった。例えば、木村敏はその著『自己・あいだ・時間』の中で、「現象学的精神病理学」的立場から、『分裂病者の現存在様式を特徴づける基礎概念性の一つとして「事前的存在構造」<sup>アンテ・フェストウム</sup>と、メラニコリー者の存在様式を「事後的存在構造」<sup>ポスト・フェストウム</sup>と名付け、その時間意識を、「誤解を恐れずに言い切ってしまうと、一般にポスト・フェストウムの構造の人は暦や時計など、共同体に共通の時間に忠実であり、『時間に拘束されている』のに対して、

アンテ・フェストウムの構造の人はそういった時間にはおよそ無頓着であり、時間を超越した生活をしているように見える。前者が自分よりも時間を大切にすることに對して、後者の部類の人は、時間よりも自分を大切にするといい<sup>01)</sup>と分析している。

引用文中の「共同体に共通の時間」を「外的な時間」、この「外的な時間」に無頓着で時間を超越しているようなアンテ・フェストウムの構造の人の持つ「いっさいの外的な時間経過とは無関係に、自己存在の本質的構造そのものから不斷に生み出されている時間」<sup>2)</sup>を「内的な時間あるいは自己の時熟としての時間」と呼んでいる。この内、前者の「外的な時間」それ自体は「精神病理学にとっては」問題外であって、内的時間と外的時間との関係、特に、アンテ・フェストウムの人の持つの自己意識の構造の中に時間の根源的意味が露呈してくるとしてその分析を通して次の如く結論づけている。

時間は外界の事物の変化や移動によって与えられるものではない。われわれがそういった変化や移動に「時間」を読み込み、それに「時間」の性格を与えるのはわれわれ自身の存在構造が時間の原形態を絶えず産出し続けているからである。この時間の原形態はノエシスの自己の自己限定と深くかかわっていて、ノエシスの自己を「自己自身へ向けて対置し」(auf sich zu-halten)・それによって「自己自身へと到来する」(auf sich zu-kommen)という根源的な動きから発源してくるものである。

り、したがって本質的に未来志向的(zukunftig)な性格を——つまりわれわれが「アンテ・フェストウムの」と呼ぶ性格を——おびている。<sup>3)</sup>

更に、『時間と自己』の中では、分裂病と鬱病の事例に加えて、癲癇をイントラ・フェストウムの構造と捉え、その意識に特徴的時間構造を「現在への密着ないし永遠の現在の現前」<sup>4)</sup>と規定している。これらの精神病理学的事例の諸分析から、著者は、時間というものが「われわれ自身」「自己」ということと本来切り離すことのできない一つの事態」であるとの結論に至っている。

確かに、「精神病理現象を、自己の病理であると同時に時間、の病理でもあるような事態」と見做すことによって、時間に関する興味深い資料を提示しているのであろう。しかし、精神病理現象的には新しい観点が導入されているのかもしれないが、時間論そのものの結論としては決して新しいものとは思えない。著者自身しばしば援用しているように、その根本的構造に於いて実存主義哲学、就中ハイデッガーの時間論に多くを負っているのはその用語例自体も示すところである。精神病理学とハイデッガー哲学との結びつきの必然性は、夙に識者の指摘するところである。仁戸田六三郎は、『時に関する一考察』の中でハイデッガーの時間論を要約して次の如く記している。

以上の如きハイデッガーの時間論は本稿の観点からすれば時

間論の立地点を人間の現存在の実存にのみ求めたことに根源的な根拠があると思われる。人間のみが実存し、岩、樹木、馬、更に神までも実存の外側に置き、実存以外は一切無とした点である (Was ist Metaphysik? S. 14. S. 26)。ここに既にその出発において実存以外との断絶が存在していた。しかもかかる断絶に終始しつつも実存は「自己の外へ」(Außer-sich) 関心を持つとされている。次にかかる思惟は彼においては所謂形而上学の行う論理的な純粹思惟によるものではなく、彼自身明言せる如く (ibid. S. 31. S. 33) 「気分」の領域に展開されているということである。従って無、不安、時間性、関心等の一連の名辞はこれを容体的な実態性として取りあげることとは無意味である。この意味において彼の立言は「根源的」という言葉が非常にしばしば用いられているのであるが、客観的な論証に欠けるところが多い。(中略) それはともかくとして、仮りに強いて別個の観点から観ればハイデッガーの哲学は世紀末以降の欧州文学に深い関連があり、また精神身体医学 (psycho-somatic medical science) 乃至病理学に関連ある場の中にあるとも思われるかも知れない。<sup>4)</sup>

ハイデッガーの哲学に立ち入る必要はないであろう。本稿の問題意識よりすれば、ハイデッガーの時間論が、その立地点を「人間の現存在の実存」にのみ求め、それ以外は一切を無とした点だけに留意すればよい。この点に於いて精神病理学が徹頭徹尾人間

の意識構造をその立地点としなければ成立し得ない状況と軌を一にするものとい得よう。精神病理学にとって「自己意識」の場を越えることはできない。自己意識がある限り、時間もある。

このことはハイデッガーの時間論にもあてはまる。現存在の実存論的意味「der existenzieller Sinn」或は「特長」die Charakteristik des Daseinsが「関わり」die Sorgeであると規定されることから、<sup>5)</sup>「現存在の実存性の根源的存在論的基礎が時間性である。」Der ursprüngliche ontologische Grund der Existentialität des Daseins aber ist die Zeitlichkeit<sup>6)</sup>、として次のように言う。

Wenn die Zeitlichkeit den ursprünglichen Seinsinn des Daseins ausmacht, es diesem Seiendem aber in seinem Sein um dieses selbst geht, dann muß die Sorge »Zeit« brauchen und sonach mit »der Zeit« rechnen.<sup>7)</sup>

(時間性が現存在の根源的存在意味を成すが、この存在者が自らの存在に於いてこの存在自体に関わるものであるとすれば、その場合この関わりは「時間」を必要とし、従って「時間」というもので数えなければならない。)

現存在が実存として存在するための基礎が時間性であるのだから、実存を問題にする限り時間はあるし、実存を越えたら時間もないということになる。

ここで問題なのは、何故立地点は実存のみなのか、である。ハ

イデッガーの時間論が、「世界内存在」In-der-Welt-seinとして「投げ出されている」geworfen 現存在の実存のみに立脚したところから出てくるものであるとすれば、その時間論は既に人間存在の位置付けに関して、それこそある種の暗黙の了解 ein Ver-stehen に発していると言わなければならない。

ハイデッガーにみる如く、時間を現存在の根源的規定と見做すか、自己意識の根源的構成要素と見做すか、あるいはカントの認識論の如く、一切の現象一般のア・プリオリな直観の純粹形式と見做すか、これを区別のため取り敢えず内的時間と名づけたが、この意味で時間を内的に捉える傾向は、私見に依れば西欧近世以降の哲学に顕著に認められるように思われる。哲学というものを言わば人間理性による真理探究とするデカルト以来の哲学観にあっては、人間存在に対するその了解と相まって時間というものは人間存在にとって、或は人間存在の「なにかである」と肯定的にのみ捉えられて来た。しかし人間存在の位置付けに対する了解が変われば、時間は「なにものでもない」と否定的に捉えられ得るのであって、このことは内的・外的の区別には係わらない。そこで次に改めて、人間存在の位置付けとの関連で時間が否定的に捉えられる場を外的時間論から考察してみたい。

### 三

外的時間と言えはまず自然科学系列に於ける時間概念が挙げられるであろう。近年アインシュタインの相対性理論による時空間

の均一性が修正されたことによって、様々な時間論が自然科学の側から試みられ続けていることは周知のことであろう。しかし本稿の問題意識よりするならば、これらは視野から取り除いてよいであろう。何故なら自然科学は人間存在との関係に關しては、ある一定の基準から出発していることは言う迄もないからである。

即ち、自然科学は主観をまじえず対象自体の中にある法則性を求めることをモットーとしているからである。仮りにその法則が結果的に人間存在を巻き込むものであるとしても、その法則そのものに対しては人間存在は棚上げにされている。この棚上げの孕む危険性は歴史の示すところである。人間存在を棚上げして対象自体の中に求めた法則性は計量されなければならない。計量なくしてはいかなる自然科学も成立し得ないであろう。その計量の尺度が時間と空間である。これを相対性理論に準じて時空間であると修正しても事態は変わらない。自然科学にとって時間、或は時空間は必要不可欠なものである。従ってその時間論は時間の本質を問うものではなく、「時間はどうのように計量されなければならないか」を問うものである。それ故時間が消えることはない。このことから逆に言うならば、棚上げされている人間存在の位置付けに關して、ハイデッガーの時間論と同じ根本的解が、自然科学一般にあるのではないかとも思われるが、この検討は別の機会に俟たなくてはならない。ともかく、関心が人間存在にのみ限定されるか、或は志向性が人間存在からのみに発する場合、時間は人間存在にとって肯定的であり不可欠であると見做されるようであ

る。しかし、発想が「人間存在に」、或は「人間存在から」だけではなく、それに対するものとの関係の内にある場合は、時間も異なった意味合いを帯びて来るように思われる。言い換えれば、人間存在をある種の超越的存在者との関係の中に位置付ける場合である。そのような発想を持つ例の一つが、古典ギリシア期の哲学である。

例えばプラトンはその著『ティマイオス』の中で時間は人間存在とは係わりなく創造されたものとして次の如く語っている。

καθάρπερ οὐκ αὐτὸ τυγχάνει ζῶον αἰῶνιον ὄν, καὶ τὸδε τὸ πᾶν  
οὐτως εἰς δύναμιν ἐνεχέσθησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἡ μὲν οὖν  
ζῶου φύσις ἐτύγχανεν οὐρα αἰῶνιος. καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῇ  
ψυχῇ παυρέως προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ  
κινήτου τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμήσας αἶμα οὐρανὸν  
ποιεῖ μένουτος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰσοῦσαι αἰῶνιον  
εἰκόνα, τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν.<sup>85</sup>

(そこで彼、モデルは、永遠の生ける存在であるので、そのようにこの万有を出来るだけ似たものにしようとした。ところで、その生きものの本性は永遠なるものであった。それを生成物に完全に付与することは不可能であった。しかし、永遠を写す何か動く似像を造ろうと考え、宇宙を秩序付けると同時に、一の内に留まる永遠を写し、数に即して動く永遠的似像を造った。これこそ我々が「時間」と呼んでいるもの

である。)

時間がその永遠を模して造られたと言う「永遠の生ける存在」としてのモデルは言う迄もなくアイデアを指す。周知の如くプラトンのミュトスではアイデアは人間の心の内にある観念を意味するのではなく、人間存在を越えて実在的に存在する永遠なるものである。肉体という牢獄に繋がれた人間の魂はアイデアへの回帰を空しく希求する存在である。そのアイデアの永遠性を人間に告げるものの一つが時間と言う訳である。モデルの永遠と時間の永遠の相異は、前者が「全永遠を通してあるもの」*παντα αἰῶνα ὄντι* であるに對して、後者は「あつたし、あるし、あるだろう」*τελευταίος τε καὶ οὖν καὶ ἐσόμενος* である。自己完結的なものを完全なものと思倣すギリシア的発想では、時間と共に生成された宇宙 *οὐρανός* は、最も自己完結的運動として時間と共に円運動を行うし、自己完結的存在であるアイデア自体が宇宙を秩序付けるのではなく、宇宙を秩序付けるものとして時間が生成されたとするのである。とすれば、宇宙の一部である人間存在も時間に秩序付けられるものとなる。このような発想に多くの研究家はギリシア的ニヒリズムを認めてきたのである。ただここで注意しておきたいことは、プラトンが日常的数えられる時間と「時間」そのものとを区別していたと思われるのであって次のように言っている。

*ἐξ οὗ λόγου καὶ διαφοράς θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου τέλει*

*ἵνα τελευτήῃ χρόνος, ὅλιος καὶ αἰήτην καὶ πέπε ἀλλὰ ἄτοπος, ἐτέλην ἔχοντα πλάτηρά, εἰς διορισμὸν καὶ φύσιν ἀριθμῶν χρόνου τέλει.*<sup>9)</sup>

(時間が生まれるために、神が時間の出生に對してこのように思いめぐらし、考えた結果、太陽と月と惑星と呼ばれる五つの他の星を、時間の数を決定し保持するために生み出された。)

とすれば、時間は「宇宙の秩序」と同義語になる。だから「宇宙の秩序」の実在性は時間の実在性を保証することになる。プラトンは、人間存在とそれに對置されたアイデアとを媒介するものとして、人間存在の外に実在する時間を考えたのである。

プラトンのこの時間は奇妙にニュートンの「絶対時間」absolute time を思い起こさせる。周知の如くニュートンはその著『プリンシピア』の中で絶対時間に言及し、次の如く定義付けている。

「絶対的な、真の、そして数学的な時間はおのずから、またそれ自身の本性から、他の何者にもかかわりなく、一様に流れるもので、別の名では持続と呼ばれる。相対的な、見かけ上の、そして通常の時間は、運動というものによって測られる持続の、ある感覚的な、また外的な(正確であれ、あるいは不均一なものであれ)測度であり、普通には真の時間の代わりに用いられる。すなわち、一時間、一日、一か月、一年といったた

ぐいである」<sup>10)</sup>

この「絶対時間」の概念が、エルンスト・マッハによってそれが測定不可能であり、単なる「形而上学的概念」に過ぎないと厳しく批判され、アインシュタインによって相対的に運動するものにあつては時間は各々異なるのだから時間記述が意味を持つのは特定の基準系に関してのみであると修正されたことはよく知られたことである。<sup>11)</sup> しかしここで問題としたのは、そのような科学史的意味ではなく、「他の何ものにもかかわりなく、一様に流れるもの」とされる「絶対時間」が人間存在との関わりに対して持つ哲学的意味である。確かにその物理的実在性を証明することはできないであろう。しかし、もしそれがなければ、時間の歪みそのものをどうして知ることができるのだろうか、この問題提起もある。例えば、「絶対時間」は又「数学的な時間」とも言い換えられているが、「数学的」とは何を意味するのだろうか。単に「数式化できる」という意味だけだろうか。そうではないと思う。数学の世界は言わば理念の世界である。数学の理念が物理的実在に妥当する驚異を多くの科学者が口にする。しかし、事態は逆であつて、物理的実在に妥当すべく数学は理念化されたと言ふべきであろう。何故ならこの世界と全く異なる構造を持つ世界を考えてみるならば、数学の理念は全く異なったものでなければならぬと思われるからである。このような仮定は、およそ人間理性活動の局面では無意味であろう。と言うことは、人間理性の根底には理念化と

いうことがその本質的要素として潜在していることを示しているのではないだろうか。

このような問題意識よりするならば、「絶対時間」とはあらゆる時間記述を可能ならしめる一つの理念であり、およそ人間の理性的活動の可能性は、かかる意味での理念を必要とすると言ひ得るのではなからうか。だから確認も否定もできない「絶対空間」に関してデヴィッド・パークは「力学法則そのものを通じて物理学に入ってくる」と言っているが、<sup>12)</sup> それに倣つて言い換えるならば、「絶対時間は人間の理性活動そのものを通して物理学に入ってくる。」と言わなくてはならない。西欧近代以降の科学の時間論に現われるこの状況は、ハイデッガーが「学問は現存在の諸々の存在様態であり、それらの中で現存在は存在するものへと自らを関係づけているが、その存在するものは自ら現存在であることを要さない。」<sup>13)</sup> *Wissenschaften sind Seinsweisen des Daseins, in denen es sich auch zu Seienden verhält, des es nicht selbst zu sein braucht.* という状況に通じるものであると思われる。つまり「存在者のみであつて、それを越えたら何もない。」<sup>14)</sup> *das Seiende einzig und darüber hinaus-nichts.* という立脚地の限定である。それ故にこそ、科学にとつてもハイデッガーにとつても時間は根本的であつて消えることはないと思われるのである。現存在に収束し凝縮したこの問題意識と対比するならば、プラトンの時間には古典的透明さを感じさせられる。勿論、プラトンのイデア論は所謂形而上学であつて、確認も証明もできない。だ

からと言って、プラトンがそう考え、そう信んじていたに過ぎないと言ふならばそれこそ超越批評と言わなければならない。むしろ、プラトンは「そう考え、そう信んじていた」と言う代わりに、プラトンにとっては事態は現実的に「そうである」のであったろうと思われるのである。このようなあり方はむしろ「宗教的」と言つた方が当たっているのかもしれない。それ故に、このような問題意識の場に時間論を置く立場を、作業仮説的ではあるが、宗教哲学的と呼んでおきたいと思う。

かかる場で言うならば、本稿に於いて指摘しておきたい問題点は、人間存在にのみ主体性を置かず何かそれに対するに、ある種の超越的存在者がある場合には、時間は常に人間存在の側に関わるのであって、その超越的存在者には時間概念が否定されているという点である。先の引用文中に示されている如く、時間はイデアの似像であつて、イデア自体は「永遠の生ける存在」(ὡς αἰώνιος ζῶν)であるのだから、イデアには時間がない。このことは、プラトンの神話的表現に比して、より厳密に学的方法に終始するアリストテレスに於いても同様である。

彼は『自然学』に於いて「時間とは、より前とより後に關しての運動の数」(τοῦτο τὰν ἐναντίον τῶ χρόνου, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)と定義している。<sup>15)</sup> この定義の内容的検討はここでは保留したい。本稿の問題点より見て興味深いのは、「数えられうるもの」としての時間と靈魂と關係についての次の如き考察である。

πότερον δὲ μὴ ὁσος ψυχῆς εἴη αὖ ὁ χρόνος ἢ οὐ, ἀπορήσειεν αὖ τις. δύναται τὰς οὐρας εἶναι τοῦ ἀριθμητοῦτος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητὸν τι εἶναι, ὥστε δήλον ὅτι οὐδ' ἀριθμὸς. ἀριθμὸς τὰς ἢ τὸ ἡριθμημένων ἢ τὸ ἀριθμητῶν. εἰ δὲ μὴδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοός, δύναται εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ ὁσος, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε οὐ ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησις εἶναι ἀνεψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἔστιν· χρόνος δὲ τὰς ἐναντίας ἢ ἀριθμητὰ ἔστιν.<sup>16)</sup>

(ところで靈魂が存在しなければ時間は存在するのだろうか、かしないのだろうか、これが問題とされよう。何故なら、数えようとする者の存在が不可能であるなら、数えられうる何かの存在も不可能であるから、従つて数も存在することが不可能であるのは明らかであるからだ。というのも、数は既に数えられたものか、或は数えられうるものかのいずれかであるからだ。ところでもし靈魂か靈魂の理性以外の他のものは本性上数えられないものだとなれば、靈魂が存在しなければ、時間も存在し得ない。そうでない場合は、もし靈魂なしに運動が存在可能であるならば、それと同じように時間の基体たるものが存在可能でもあろう。しかるに運動にはより前とより後がある。そしてこれらが、数えられうるものとしてある限り、時間である。)

ここに言う運動は、この引用文の次に続く文章に明らかな如く、



生成・消滅・増大・変化・移動等あらゆる種類の運動を含むものであるが、この運動と時間との関係が誠に難解である。まず、「時間の基体たるもの」と訳した *τοῦτο ὁ νοῦς ὁ ἐστὶν ὁ χρόνος* であるが、これはロスの注釈に従ったものである。ただしロスはこの読み方が「ましなもの」*preferable* と言いつ、「時間の基体たるもの」*the substratum of time* であるかどうかを疑っている。<sup>17)</sup>

岩波書店の『アリストテレス全集』第三巻『自然学』の訳中では訳者の出隆・岩崎允胤は「時間の基体たるもの〔運動〕のみが」と運動を補っている。<sup>18)</sup>しかし、「時間の基体たるもの」が運動であると解すならば、この一文は意味を持ち得ないばかりでなく、この後の文も意味不明となってしまう。数には「既に数えられたもの」*τὸ ἡριθμημένον* と「数えられるもの」*τὸ ἀριθμητόν* との、つまり現実態としての数と可能態としての数の区別があるとされているが、「数えられうるものである限り」*ἢ ἀριθμητὰ ἐστὶν* 中の可能を表わす動詞的形容詞 *ἀριθμητὰ* は可能態としての数を表わす。とすれば *τοῦτο ὁ νοῦς ὁ ἐστὶν ὁ χρόνος* もそのような線上で解されるべきことばであると思われる。

更にここで注意しなければならないのは、便宜上「靈魂」と訳した *ψυχή* である。これについては、ロスは何も注釈していないが、先の『アリストテレス全集』の訳者は巻末に次の如く註している。

この「靈魂」(*ψυχή*) は、本巻第十一章の初め 218<sup>b</sup> 22 の

「思想」(*διάνοια*) と同じように、広義の靈魂のうちの意識的部分、理性的部分、あるいは意識原理としての靈魂・心・精神。時間の「靈魂に対して」の関係というのは、時間の「われわれ人間の主観に対して」の関係というほどの意。……<sup>19)</sup>

果してそうであろうか。もし「靈魂」が「われわれ人間の主観」というほどの意だとすれば、「靈魂なしに運動が存在可能であるならば、それと同じように」*οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς* はどう解せるのであろうか。「人間の主観がない場合でも運動は存在できるなら」と解するとすれば、それは現代人からのハイデッガー的超越解釈であって、アリストテレス自身とは無縁のものと思われる。何故なら、アリストテレスが「自然学」を問題にするとき、人間の側から見た「自然」なのかどうか、それ自体を問題としなければならないと思うからである。答は否である。

先に言及した如く、プラトンは時間を永遠なるイデアを模して造られた永遠なる似像であり宇宙と同時に生成されたものと考えた。「あった」から「ある」へ、「ある」から「あるだろう」と永遠に移行していく時間と同様に宇宙も永遠なる円運動を行っている。この運動の原因を「靈魂」*ψυχή* と考えたのである。何故なら、自ずから自らを動かし他を動かすのがプシケーの優れた本性と思われたからである。「それ故、この宇宙は、靈魂と理性を備えた生きものとして真に神の配慮の故に生成されたのである。」

οὕτως (οὖν δὲ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν) τοῦδε τὸν  
κόσμον ζῶον ἐμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ  
τελευτᾶσαι πρόνοιαν.<sup>20)</sup> と言われているのである。つまり、宇宙の永  
遠なる円運動の原因は、宇宙自身が「靈魂」でもあるのだから、  
宇宙自身であるということである。

周知の如く、プラトンのこの運動原因説にアリストテレスは厳  
しい批判を加えて、『しかし、プラトンのように、彼がしばしば原  
理であると考えた、自ら自分を動かすものを持ちだすことはでき  
ない。』<sup>21)</sup> ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί τε οὖν τε λέγειν ἢν δεῖται ἐνὶ  
ἀρχῇ εἶναι, τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν. と言っている。何故なら、  
「動かされ、動かすもの」<sup>22)</sup> τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν は中間的なも  
の μέσον であって、「動かされないで、動かす何かある者」<sup>23)</sup> τὸ  
ὄν κινούμενον κινεῖν がなければならぬと言っている。結局アリストテ  
レスはプラトンのイデアを離れ、言うところの所謂「不動の動者」  
としての第一原因について、「だから我々は、神が永遠にして最高  
善なる生けるものであり、従って永遠なる生命と永劫が神に属す  
ると言明する。」<sup>24)</sup> φάμεν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδιόν ἄφικτον,  
ὅτε ζῶν καὶ αἰδιόν αὐτεχὴς καὶ αἰδιόν ὑπάρχει τῷ θεῷ. と記し  
ている。

このような脈絡の中に先の「靈魂」<sup>25)</sup> 置くならば、それが  
「われわれ人間の主観」というほどの意味に解することはできな  
い。時間と靈魂の關係は一種のアポリアとして提示されている訳  
だが、その場合の靈魂は、人間の靈魂を含み、それを包摂する、

より広い意味であって、プラトンの靈魂の意味も含めて解されな  
ければならない。その時初めて、靈魂と運動との關係が明らかに  
なってくると思われる。そこで、このような角度から先の引用文  
を読み直してみるなら、次の如き理解が可能ではなからうか。  
即ち、「時間が運動の数だとすると数を数える靈魂があれば時間  
もないのではないかと考えられる。だがしかし (ἀλλὰ γὰρ) プラ  
トンの考えとは違って、もし運動が靈魂なしに存在すると仮定す  
るとどうであらうか。その場合は、時間も同じようにその基体た  
るもの (τοῦτο δὲ ποτε οὐ ἔστιν ὁ χρόνος) はあることになるだろ  
う。しかも運動は永遠にあるし、運動がある限り、そのより前・  
より後はあるのだから、可能態としての時間は常にあることにな  
る。」と。

もしこのように読み換えることができるとすれば、アリストテ  
レスの主旨は「靈魂が存在しなければ時間も存在し得ない」とい  
う点にあるのではなく、『これらが、数えられるものとしてある  
限り、時間である』という点にあることになる。

確かにアリストテレスは、プラトンの神話的言表に比して原因  
探究の学的嚴密性に於いて、より優れているのであるし、又自  
身、厳しくプラトンを批判している。しかし、もし右の如き読み  
取りが誤っていないとすれば、その時間の位置付けに関しては、  
相対的ではあるが、プラトンのそれと大きく隔っているとは認め  
難い。何故なら、運動との関連に於いて捉えられた彼の時間も、  
人間存在の内側に指定されず、現実態にせよ可能態にせよ、彼の

所謂不動の動者としての神と人間存在の間に位置付けられていると思われるからである。プラトンと同様に、彼の「永遠にして最高善なる生けるもの」としての神に時間は認めず、『自然学』では「常に存在するものは常に存在するものである限り、時間のうちには存在しないということは明らかである。」<sup>24)</sup> *ὅτι φανερόν ἐστι τὰ αἰεὶ ὄντα, ἢ αἰεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ.* と明言している。

## 四

これまで、プラトンとアリストテレスに於ける時間論を手掛かりに、人間存在に主体性が置かれず、人間存在を越えたある種の超越的存在に志向性のある場合、時間は人間存在の内側に設定されず、かと言って超越的存在にも設定されず、その中間に置かれることを見てきた。この設定は、現代科学の言う物理的実在としての時間と似て全く異なる発想に立つものである。現代科学に於ける人間存在棚上げの時間論は、ギリシア哲学の外的時間との関連よりも、アウグスチヌスに始まる内的時間との関連で捉えるべきものだと思われるが、この内的時間の検討は別の機会に譲らねばならない。

しかし、残されている問題は内的時間の検討だけではないことも付記しておかなければならないだろう。更に問題は時間論の場が外的と内的の二種類しかないのかどうかということである。当然、この問題は人間存在の位置付けと関連してぐる訳だが、かか

る視界の下に、改めて人間にとっての時間の意味を宗教哲学的に考察しなければならないであろう。(未完)

## 註

- 1) 木村敏著『自己・あいだ・時間——現象学的精神病理学』弘文堂 一五五頁
- 2) 同書。一五九頁
- 3) 同書。一七二―三頁
- 4) 『仁戸田六三郎宗教哲学論集』早稲田大学出版部、一三四―五頁
- 5) Martin Heidegger "Sein und Zeit" Max Niemeyer, Tübingen, 1963, S. 41
- 6) *ibid.*, S. 234
- 7) *ibid.*, S. 235
- 8) Platon "Timaeus", 37 D
- 9) *ibid.*, 38 C
- 10) ニュートン著『プリンジピア』中野猿人訳・注、講談社、二二頁 同書、六五七頁
- 11) D・パーク著『時間の源流をたずねて——その物理像の変遷』藤井昭彦・藤井かみ訳、講談社、巻末付録一〇頁
- 12) M. Heidegger, op. cit., S. 13
- 13) M. Heidegger, "Was ist Metaphysik?" Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 1960, S. 26
- 14) Aristotle, "Physics", 219 b 1
- 15) *ibid.*, 223 a 21~29
- 16) Aristotle's Physics, A revised text with Introduction and Commentary by sir David Ross, Oxford, 1966, p. 611
- 17) "This reading is preferable, because it is doubtful if *ὁ ποτέ ἐστιν ὁ χρόνος* would indicate clearly enough that the substantum of time is meant."
- 18) 岩波書店『アリストテレス全集』第三巻、一八六頁

- 19) 同書。四三五頁  
20) Platon, op. cit., 30B~C  
21) Aristotle, "Metaphysics", 1071 b 36~1072 a 2  
22) ibid., 1072 a 24~25  
23) ibid., 1072 b 29~30  
24) Aristotle, op. cit., 221 b 3~4