

大森時間論の射程

木 岡 伸 夫

戦後日本の哲学、とりわけ科学哲学・言語哲学の分野を、長きにわたってリードしつづけた大森荘蔵（一九二一—一九九七）。その研究生活の最後に著された『時間と自我』『時間と存在』『時は流れず』の三部作は、大森晩年の関心が時間論に集中していたことを物語る。本稿は、戦後日本を代表する哲学者の時間論がもつ意義を、「瞬間と刹那」という筆者の関心に沿って浮かび上がらせることを意図する。「瞬間」と「刹那」は、それぞれ西洋と東洋の時間意識の核に位置づけられる。これら二つの観念を究明し、かつたがいに突き合わせることによって、東西の時間意識の特質、類似性と差違を際立たせることが可能となるだろう。筆者が大森時間論に注目する理由は、それが近代科学・哲学の時間観念を標的としながら、単なる西洋近代批判にとどまることなく、東洋の時間——具体的には「刹那」——を含む時間の普遍的地平への展望を窺わせるという点にある。

大森時間論は、近代世界の主流である通俗的時間観念、「線型時間」（リニア時間）に対する徹底批判を主軸とする。本稿の論じる順序としては、まず大森時間論における「線型時間」批判を取り上げ、この論点に関連する「原生時間」の想定、「過去の制作」論、といった独自の主張に論及する。つづいて、従来の時間論とは大きく異なるこうした主張が、なぜ、いかにして立てられるに至ったかを、その研究内容に沿って見ていく。これにより、大森の時間論が、

科学批判・哲学批判という元来のモチーフからの順当な帰結であることが明らかとなる。科学批判・哲学批判とは、より広範な観点から言うなら、西洋近代批判である。大森は西洋近代世界の相対化を意識していた。その事実を物語の一つの証拠は、仏教の「刹那滅」に対する積極的評価にある、と筆者は考える。第三節では、これまで大森哲学について、ほとんど問題にされてこなかった東洋思想への関心を、「刹那滅」というトピックの扱いから洗い出す。最後に、こうした広い射程を有する大森の時間論が、仏教学者から受けている評価を紹介する。これにより、大森哲学はその成果と限界の両方を含めて、先に論じた九鬼周造の哲学と同じく、そのまま二一世紀にわれわれが引き継ぐべき課題を表していることが明らかとなる。

一 「線型時間」批判

「時間」と「自我」

大森の時間論が含意するものは、必ずしも狭義の「時間」論のみではない。この点は、九鬼周造の『時間論』が、直接「時間」を主題とはしない論考を併せることによって、九鬼ならではの時間論たる本領を発揮するものとなった事情とよく似ている。九鬼の場合とは異なる、大森時間論に固有の事情とは何だろうか。

三部作最初の『時間と自我』（一九九二年）の「はしがき」では、冒頭、退職後約十年間に書いた論文を集め、「半ば意図した様に主題を時間と自我の概念に絞ることで一応系統らしい体裁をつけることができた様に思う」と記されている。すなわち、この書が「時間」と「自我」という二つの概念に焦点化した論集であり、それが「時間論」であると同時に「自我論」でもある、という事情が明かされている。単なる時間論ではないということは、「時間」論が

そのまま「邂逅」論でもあった九鬼の場合と、似通った事情が大森にあったことを窺わせる。むろん、「半ば意図した……系統らしい体裁」の内実がどういふものかは、序文の中では明かされない。しかし、「時間」という主題が、それと並ぶもう一つの主題「自我」といかに関係するのか、という関心に沿って読む心構えが、ここで読者に要求されることは確かである。

『時間と自我』は、タイトルのとおり、それぞれ「時間」と「自我」を主題とする二部に、それら以外の主題に関する論考二点を加えた、計三部の論集である。その第I部最初の二篇、「時間の変造」と「過去の制作」に、大森時間論の基本構想がうちだされている。革新的な哲学書の例にもれず、これらにおいて〈常識の破壊〉と〈新説の提示〉がセットで行われている。「常識」とは、物理学に発して世界を支配する「線型時間」(リニア時間) t の想定、「新説」とは、これに対抗する本来の時間、「原生時間」の提示である。この種の企ては、むろん大森が最初ではない。大方が連想するであろうベルクソンの場合、常識である「空間化された時間」に、真正の時間である「純粹持続」を対置した。この先例を十分に意識したうえで、大森は自身の新たな用語法の理由づけを行っている。それは、ベルクソンの言う時間の「空間化」の実状を、より事象に即して明らかにするという意図である。

以下の探究は彼の「空間化」にできるだけ近よせて、原生時間からリニア時間に至る道を構成してみることである。換言すれば、直接体験的に与えられている原生時間からリニア時間を引き出してみることである。それは、⁽³⁾原生時間をリニア時間に変造すること、原生時間をどう変造すればリニア時間になるかを尋ねることに他ならぬ⁽³⁾。

ベルクソンになくて大森にあるのは、「変造」の考察である。しかし、それは容易な業ではない。ベルクソンですら、それが果たせなかったことの理由は、「変造の出発点である原生時間の方が暗く、変造の結果であるリニア時間の方が明るい」という、時間現象の特異性にある。ベルクソンは、「実の時間」を「純粹持続」と名づけたものの、それがいかにして「空間化」され、「虚の時間」となるかを明らかにしなかった。彼は時間を二種に分けながら、両者の関連という問題に立ち入らなかつた。その轍を踏むまいとするところに、大森時間論の新たな狙いがある。とはいえ、原生時間からリニア時間へ、という「変造」のコースを辿ることは、上記の事情があるためにきわめて難しい。「原生時間」の身許を明らかにすることは、「純粹持続」の場合がそうであつたように、困難を極める。となれば、さしあたり辿つてみることは、リニア時間から原生時間へ、という逆コースである。その手続きは、ベルクソンの行つた〈常識の破壊〉を、大森独自の流儀で再演することにほかならない。

「線型時間」の問題

大森が採るのは、「原生時間」それ自体の詮索を棚上げする代わりに、どこからも異論の出にくい範囲で、その大まかな意味領域を設定しながら、それと常識化した物理的時間との食い違いを糺していく、という戦略である。この作戦の成否は、読者が大森の設定する「原生時間」と「線型時間」の距離を、そのまま受け容れるかどうかにかつている。ポイントは三つ、「連続性」「時間順序」「点時刻」である。第一論文「時間の変造」は、これらを順に取り上げた後、敵の本丸とも言ふべき「過去の意味」「時間の流れ」に標的を定めて、「線型時間」批判の基本構図を描き出す。これらを順に見ていこう。

「一 連続性」——原生的体験の中には、「 t という一次元実数の連続性」はあるはずがない。とはいへ原生体験の

中には、「途切れず続いている」という意味での「原生的連続」は認められる。それゆえ、リニア時間の連続性は、原生的連続から変造されたものである。

「二 時間順序」——リニア時間には、点時刻の前後と同時が、明確な時間順序をつくっているが、原生時間における順序は、「多少なりとも漠然と指示される体験の切片」である。リニア時間順序は、この原生体験切片を点時刻順序に変造したものである。

「三 点時刻」——上記一、二の説明に比べて、このポイントの説明は長く（本文約三頁）、安易に要約するわけにはいかない、きわめて重要な指摘が行われている。それは、点時刻概念の原型が、「世界という概念と自我の概念が一对の組になって発生する地点⁶」を意味するということである。このことに関して、大森は「原生的キュビズム」を指摘し、そこから「世界」「自我」「今」という三位一体の概念が創生する次第を提示する。この重要な論点は、後で取り上げることとして、ここでは「今」に含まれる「瞬間」が、リニア時間の点時刻に対する原型であるとされたことを確認するにとどめる。

「四 過去の意味」——時間の核心は、現在・過去・未来の三様相にある。しかし、リニア時間では、「過去」を点時刻の現在より右（または左）として、形式的な区別が行われるのみで、過去とは何を意味するのか、という様相の問題にふれることがない。大森によれば、原生体験のすべてが「今現在」である。そこには知覚体験と想起体験が含まれるが、そのうちの想起体験が「過去」の経験である。したがって、「過去」とは「今現在」の経験である、とする逆説が成り立つことになる。その主張を、一箇所引いておこう。

想起体験も知覚体験もいうまでもなく「今現在」である。「今食事中」と同様に、すべての体験は「今体験中」

だからである。過去と同様、「今現在」もまた単にリニア時間軸上の一点時刻ではなく「今……最中」という体験の中にその意味が与えられる。もちろん、未来の意味も同様に予期とか意図の体験の中にあることはいうまでもない。⁷⁾

「五 時間の流れ」——原生体験には、現在が過去に流れてゆくことを保証するものはない。「時の流れ」は、リニア時間の中で捏造された観念である。リニア時間において、時刻点Xが、直線 t 上の点AからBに動くという「挿し絵」が、この観念を助長する。だがそれは、点Xが点A、Bと同一であるという矛盾を犯す「危険なだまし絵」である、と大森は強く批判する。ゼノンの運動否定のパラドックスにかかわる問題提起が、ここではじめて行われる。

とはいえ、原生時間には、時の流れを錯覚させる経験、何かを待つときの「時が経つ」という経験が存在する。この手がかりに点時刻の概念が働きかけて、時間の流れが捏造された、と大森は結論づける。以上のとおり、第一論文によって、「原生時間」から「線型時間」への変造過程が、概略明らかにされた。

「今」と「瞬間」

以上、五点にわたる批判的検討につづく第二論文「過去の制作」は、タイトルからすると、第一論文における「過去の意味」を主題的に追究したものと受けとれる。しかし、上記の五点のうち、「原生時間」と「線型時間」の懸隔が最も強く印象づけられるポイントは、「今現在」とそこから変造された「点時刻」の関係である。筆者の主題である「瞬間と刹那」にかかわるこのポイントを、立ち入って見ていくことにしよう。

発表の順では「時間の変造」よりも先立つ「過去の制作」⁸⁾は、「一 生活の中の時間」から始まる。ここではまだ「原

生時間」という語は使われず、人口に膾炙した「生きられる時間」に相当する言い回しが用いられている。その中に、時間座標 t 軸上の時間変数 t が、時間順序、時刻、時間の長さを表示するにもかかわらず、「現在」「過去」「未来」といった時間経験の様相について何も教えない、という事実が最初に告発される。とりわけ、時間軸上の t が、日常経験される「今現在」について、何も知らせないということが問題とされる。

日常生活の中での今現在とは、息つく間もないあわただしい概念ではない。一瞬、というようにその間に目をまたいたたり鳥が飛び立つ程度の余裕がある。この伸びやかな今現在が生活の中の今現在であり、それは慣習的な今現在として日常語法の中に表現されている。それゆえこの日常の今現在にたどりつくにはその日常語法を糸口にして逆に辿ってゆくのが自然であろう。⁹⁾

ここで大森の言う「今現在」とは、「瞬間」のことではないのだろうか。必ずしもそうではない。というのも、「瞬間」には大森の言うごとく、点時刻の意味が付きまとうからだ。ふだんの生活で体験される「今」は、右の引用文中の「一瞬」が示すごとく、何ほどかの余裕、伸びをもち、けっして点的時刻としての瞬間ではない。ここから大森は、「今」の日常語法を手引きとして、それが物理的時間の点時刻へと「変造」——この論文では、まだ用いられない言い方だが——されてゆく過程をあぶりだす。日常生活の中の「今」の用法は、「今食事中」「今入院中」というように、「今……中」「今……の最中」といった「係り結び」の形をとる。してみると、「今現在」が時刻を表すかのように見えるのは、「今最中」という原義から派生したものだ、という解釈が可能になる。とするなら、「今」が持続のない瞬間である、といった〈常識〉は、根本から覆されてしまうだろう。点時刻から区別される「今現在」の特徴を、大森

は次の三点に要約する。¹⁰⁾

- (1) いかなる時も「今」である(常住の今)。
- (2) 今現在は常に流れる(今の流れ)。
- (3) 今現在は正確な一時刻でもないし、一定の幅をもった時間(時刻間の間)でもない(ふわふわの今)。

とすると、問題はこのような性格を具えた今現在が、なぜ、いかにして物理的時間座標上の点時刻 t へと変化するのか、である。日常経験には、点時刻の概念は存在しない。点時刻の概念は、物理学の実数連続時間 t の中で意味をもつ。物理学が取り扱うのは、一時刻における位置、圧力等々の瞬間的状态である。日常生活の中では、例えば激痛がそうであるように、点時刻の状態を想像することは不可能である。すなわち、「瞬間的状态の概念を同伴する点時刻の概念は物理時間 t のものであって日常時間の中にはない。……それらは日常時間が知覚と動作の中で体験されるのに対して、幾何学の概念と同様に「考えられ」「思考された」時間なのである」¹¹⁾。

ここに二種の時間の違いが際立つ。大森時間論のユニークさは、この二種の時間に、対立関係だけではなく、「重ね描き」の関係を見てとるところにある。というのも、これら二つの時間は、「より以前、より以後、同時」という前後関係によってリニアな順序をつくるという基本構造を共有するために、日常時間の上に物理時間を「重ね描く」ことができるからである。大森の科学哲学を特徴づける「重ね描き」の概念が、ここで原生時間から線型時間への移行(変造)を説明するために適用される。この概念の有効性は、二種の時間観念の共通性と差違に着目することで、しばしば生じる混乱、取り違えに備える用意ができることにある。「重ね描き」がそうであるように、大森最後の時

問論は、そこに至る彼の哲学の集大成である。世に知られる「立ち現われ一元論」の主張が、時間論のここかしこに反響している。大森時間論の最大の焦点として、論議的にされてきた「過去の制作」論は、そのことを物語る最適の例である。

二 「過去」の言語的制作

「過去」の意味

「重ね描き」によって生じる混乱の最たるものが、「過去」の実体化である、と大森は主張する。通常の時間概念は、現在に対する過去を、かつてあったが今はない時間、一種の存在として把える。そういう過去の実体性を表すのが、物理時間上の点時刻である現在を境として、左右を過去と未来に振り分けるおなじみの図式に他ならない。だが、大森の準拠する原生時間に点時刻は存在しない。すべての時間体験は、「今現在」である。そのような「常住の今」のうちに、知覚と想起の体験が含まれる。知覚が現在であるのに対して、想起は過去の経験である。大森によれば、「過去」は存在しない。存在するのは、想起の体験のみ。「過去を想起する、というよりはむしろ、想起される経験が過去経験なのである、という意味で想起は「過去」の定義的体験なのである」⁽¹²⁾。

大森時間論の中で、最も問題的和見られる「過去の制作」論は、それ自体として存在しない「過去」が、言語によって制作されるという主張である。その要点は、想起が言語による過去経験の制作である、というところにある。言語によって、はじめて具体化するという点に、知覚とも行動とも異なる想起の特異性がある。このように想起に着目して、常識化した時間概念を破砕する企ては、時間論以前から顕著な近代批判、より正確に言えば、近代科学および近

代哲学の批判、からの帰結であると筆者には受けとれる。批判の標的は、物と心を分ける二元論である。有名な「立ち現われ一元論」が、こうした近代批判の文脈上に考案された理論装置であることも、大方の知るところであろう。

『物と心』（一九七四年）に収められた「ことだま論」から、「立ち現われ一元論」の全容を窺うことにしよう。「立ち現われ一元論」が、伝統的な二元論の構図を書き換える狙いに立つものであることは、その呼称が物語るとおりである。物と心、対象と表象を区別する二元論に対して、大森は双方を「立ち現われ」——「現象」に似るが、二元論を維持する現象学からの差別化が、この呼称に込められている——の名の下に一元化する。そういう意味の「立ち現われ」が、時間論における「今現在」の先取りであることは、「知覚」と「想起」に対応する二種の立ち現われが、区別されていることから明らかである。二種の立ち現われとは、「知覚的立ち現われ」と「思いの立ち現われ」である。東京にいる自身が、京都の賀茂川を思い浮かべる、という例を挙げて、大森はこう説明する。

本物の賀茂川は二つの仕方であたしにじかに「立ち現われる」。「表象」なるものを「通して」ではなく、じかにある。一つの立ち現われ方は、知覚的に立ち現われる仕方である。賀茂がその立ち現われ方をするのはわたしが賀茂のほとりに居り、肉眼で眺め、あるいは手を入れてその水に触れる場合である。それに対して今一つの立ち現われ方は、今のようになわたしが遠く離れて賀茂を「思う」ときの立ち現われ方で、その場合は見たり触れたりできない。つまり知覚できない。知覚的立ち現われに対して、この思いの立ち現われの根本的性格は今述べたように、知覚できない、知覚していない、というところにある。⁽¹³⁾

時間論の中で定式化される「過去の制作」の原型的表現が、ここに見てとれる。例示された賀茂川の「立ち現われ」

は、いずれも今現在の体験である。しかし、同じ立ち現われでありながら、現場にいて直接それを眺め手に触れる場合と、遠く離れた場所にいてそれを思う場合とで、「知覚的」か「思いの」かが分かれる。この二つの体験を分かつものは、何だろうか。

『時間と自我』の中で、時間的現在と過去を分けるための説明概念として導入されるのが、「離隔の事実」である。視覚体験において、見えている物は必ず「離れて見える」。つまり、その物の手前に前景空間があることによって、視覚体験が成立する。それに対応して、想起される体験の場合には、その体験とそれを想起している今現在との間に、かならず何ほどの時間的間隔があるというのが、「想起における離隔の事実」¹⁴である。現在の行動や知覚の場合には、時間的な離隔はありえない。「ことだま論」では「思い」と称され、後に「想起」と呼ばれることになる種類の立ち現われにおいて、時間的離隔を生み出すための一定の所作が施される。それが、言語による「過去の制作」、すなわち物語るといふ言語行為である。

リニア時間への移行

すでに見たとおり、日常的に生きられる時間、「原生時間」から、物理的時間である「線型時間」が派生した。にもかかわらず、第二次的であった線型時間が、元々あった原生時間を「乗っ取って占拠した」¹⁵とすれば、それにはしるべき理由があるのでなければならぬ。原生時間から線型時間への移行を可能にするものは、「以前—以後」という時間順序である。もしこの時間順序がなければ、存在するのは「刹那的断片的」¹⁶な知覚体験のみである——ここに、「刹那」論への親近性が窺われる。想起経験（旧「思いの立ち現われ」）が、今現在における時間的離隔を生じさせ、現在「より以前」のペースペクティブをもつ過去経験を成立させる。その過去経験とは、言葉による語りには

かならず、「……した」「……だった」という過去形の命題によって、「過去を制作することだというのが、大森の主張である。想起が生む時間的離隔をつうじて、今現在をすべての過去よりも以後として、同様に、今現在から始まる未来の出来事を予期、想像することから、現在をすべての未来よりも以前、と位置づけることが可能になり、「線型時間」の骨格が構築される、と大森は言う。「それは過去想起の中に与えられている以前―以後の原生的時間順序の概念を未来と現在に外挿的に適用して一次元順序系列として作り上げたものであり、その作成工程からみれば時間の「過去化」と呼ぶことも許されるものである」¹⁷⁾。

原生時間からリニア時間が「変造」される理由、二種の時間の共通点と相違点、前者から後者への移行が生じる次第、を見てきた。要は、原生時間にはそれなりの前後の順序があること、その順序を一次元の直線座標に投影して固定化したものが、物理的時間の時間座標 t であること、当然ながらこの物理的図式によつては、原生時間のもつ「過去」や「未来」の意味は表現されるべきがないこと、である。こうした事情を念頭に置くことによつて、一般人はもとより、時間論の専門家を悩ませてきた難問が、すべて二種の時間の混同から生じた虚偽問題である、ということが判明する。例えば、その代表はゼノンの「飛ぶ矢のパラドックス」。飛ぶ矢が飛ばないというパラドックスは、持続のない点時刻の概念から生じてくる。生活の中に存在しない線型時間の「点時刻」を、そのまま生じられる時間に重ねるといふ誤りによつて、ゼノンのパラドックスが成立する。大森同様、時間の種類を二分したベルクソンも、再三、ゼノンのパラドックスに攻撃を加えたことで有名だが、パラドックス自体が無意味な命題である理由を、大森ほど単純明快な図式で説明することはできなかった¹⁸⁾。

少し前にふれたとおり、『物と心』でうちだされた「立ち現われ一元論」の狙いは、物と心、対象と意味、等々の二元論的区別を解消して、一元論的構図によつて世界の意味を考えることにあった。その延長上に誕生した時間論

が、二元論批判の射程から外れないことは、断るまでもない。そのうえで、大森の企図が二元論否定の狙いに立つことを証明するためには、一つの問題を避けて通ることができない。その問題とは、過去の实在、というわれわれの常識である。大森時間論を退けようとする人々は、おそらく例外なく、過去に世界が存在したことを認め、未来にも世界が存在しつづける、という世界の存続への信憑を頼みの綱として、「過去の制作」論を退けようとするだろう。同時に、世界の存続を保証する線型時間の図式に固執するだろう。それゆえ、この問題を大森時間論の試金石とみなすことが妥当である。

「過去」というアイデア

「過去」は存在するか。大森の答えは、「過去」とは今現在に構築されたアイデアである、ということに尽きる。過去とは、言語的に制作されたものである。このテーゼにおける「制作」は、アリストテレスの「ポイエーシス」に相当し、詩作に等しいとされる¹⁹。このテーゼは、過去の記述が非映像的、非知覚的な言語による記述である、というもう一つのポイントを含み、大森はこのことをワイトゲンシュタインの「言語ゲーム」論から学んだという。映像文化に全身浸かり切った現代人が、真顔でタイム・トラベルを口にする実情からしても、過去経験の映像化が、過去の実体化を促進してきた事實は、疑うべくもない。過去の非在を唱える「過去の制作」論は、一方に言語ゲーム論を支えとし、後述するように、仏教の「刹那論」をもう一つの支えとしてうちだされた、他に類のないユニークな哲学的主張である。

「過去」とは、非知覚的非感覚的な意味による言語的制作である。このことは、映像的な過去の再現と考えられてきた夢もまた、言語による想起体験である、という大森独自の主張として展開される。「夢」の問題には立ち入らな

いが、ここで注目したいのは、イデア論への言及である。「過去の言語的制作」という理念は、ポイエーシスそのものがプラトンのイデアの表現である、という考えに結びつく。経験に内在的な「立ち現われ」それ自体が、超越的なイデアと一体である、というメッセージが説かれている。

夢も過去も言語的想起であることから、夢と過去は共にプラトンの意味でのイデアの世界であると考える。なぜならば、われわれの言語は固有名以外はすべて一般名辞であつて、普遍概念すなわちイデアを表現するものだからである。夢も過去も数学や物理学と共にイデア世界なのである。²⁰⁾

イデアが超越的存在であるという古来の了解は、これを一種の言語的制作物とみなして、夢と同等の地位に引きずりおろす右の証言によつて蹂躪される。イデアと現実（感覚的世界）の区別は、西洋形而上学における不拔の伝統である。その区別が、イデアや神の存在する「永遠」と、そこから隔てられた地上的世界の「時間」を区別させ、《時と永遠》の弁証法を不可避的に要請した原理ではなかつただろうか。それに対して、イデアは夢と同じく、言語的に制作されたものだと言ひ分は、大森哲学がそれから養分を得てきたはずの西洋哲学を、根こそぎ覆す振る舞いだといえるのではないだろうか。管見の当否はともかく、イデアの超越的絶対性に立脚する形而上学の二元論は、以上のような大森の主張を到底受け容れるわけにはいかないと思われる。

大森時間論は、永遠不滅のイデアが存在するという西洋形而上学への、まぎれもなくアンチ・テーゼである。時間論に先行する「立ち現われ」一元論によつて、現象と本質、という二元論的構図はすでに破棄された。本質としての「意味」が存在するというなら、それは今現在における想起においてであり、それにおいてでしかない、という思想。

この強烈な反二元論の主張が、過去の実在性を前提とする時間の形而上学を否定する、「過去の制作」論を生み出した。大森時間論はそうした意味で、西洋哲学を養い親としながら、長ずるに及んで反逆に至った鬼子である、と言うことが適切であるかもしれない。

三 「刹那滅」への視線

形而上学批判と歴史

時間の真実は、「今現在」の経験のみ。その中で、「過去」「未来」が言語的に制作されるのであり、実体としての過去は存在しない、というのが「過去の制作」論の骨子である。しかし、かように過去の存在性格が剥奪されることに対して、実体的な過去の存在を擁護しようとする主張が現れることは、当然である。無理もない。線型時間の概念は、古代以来のアイデアと現実の区別、〈時と永遠〉の弁証法に支えられており、西洋形而上学の伝統と一体であるからだ。大森が問題にする線型時間は、「物理的時間」として科学の埒内に囲い込まれているものの、それに対する批判は、科学の基底を成す形而上学に及ぶ。大森時間論の批判的射程は、近代科学にとどまることなく、神を根底に置く西洋文明の全体に届くと考えられる。すなわち、「過去」を否定するとは、形而上学の二元論を根底から崩し去るということである。

これに対して、過去の実在性を否定するのは、過去の事実を認めないこと、すなわち「歴史」を否定することではないか。こういう反論が、当然出てくると予想される。では、歴史はどのように考えられるか。「過去とは社会的に合作された言語的制作物なのであり、その点で自然科学の諸理論にそっくりなのである」⁽²¹⁾。大森のこうした言い分

は、言語的制作物、ポイエーシスであるという点で、歴史は自然科学と同類であり、科学と歴史に一線を画すべき理由がない、ということになる。はたして、それでよいだろうか。「歴史」とは、一面「物語」であると同時に、実際に起こった「出来事」の意味をもつ。「起る」(geschehen)に由来するのが、「出来事としての歴史」(Geschichte)である²²。後者の意味での歴史は、どういうことになるのか。時間論三部作に限定して言うなら、大森は言語哲学・科学哲学の批判に照準を合わせるものの、歴史に対する批判にまでは、手が回っていない。しかし、歴史に対する関心は、西洋だけではなく、いずれの文明世界にも普遍的に存在する。歴史は、実体的な過去を認めることなしには成立しないというのが、一般的な考え方である。大森自身のテクストは、この問いかけに答えなかったように見える。とはいえ、もはや科学の概念とはいいがたい一つの形而上学的な着想に、大森が心を寄せていた事実が明らかである。それは、仏教的な「刹那滅」に対する親近性である。

「刹那假説」への共感

論文「刹那假説とアキレス及び観測問題」(一九九一年)のタイトルが示すように、大森は仏教思想である「刹那滅」を、理論的検討に付されるべき「假説」として、組上に上せている。大森は上記の論文において、この特異な時間観念を、仏教の世界にだけ通用するファンタジーの類として把えるのではなく、科学哲学者の立場から評価する姿勢を示している。たしかに、「刹那假説」と「アキレス」(ゼノンのパラドックス)、さらに「観測問題」を並列的に取り上げる着眼は、凡百の哲学者が思いつくところではない。

ふつうの科学哲学者なら、誰も取り上げるはずのない「刹那滅」の観念。それに大森が、いかなる経緯から関心を寄せるに至ったかは定かでない。だが、論文のタイトルが物語るとおり、「刹那假説」は「アキレス」「観測問題」と

の三題断を構成することによって、時間および運動の連続性という常識に立ち向かうべく、共同戦線を構成する。線型時間の否定は、当然のこととして、その裏返しである時間の非連続を含蓄する。「非連続の時間を積極的に指定する仮説」という意味において、「利那滅」に重要な理論的価値が付与された次第は頷ける。ゼノンのパラドックス「飛ぶ矢は飛ばない」は、先に言及したとおり、「点時刻」の非現実性という指摘とともに、あっさり排撃された。ここで「アキレスと亀」が、利那滅と並べられることによって、運動の非連続を裏づける仮説として浮上する。そのうえ、二つのパラドックス——利那滅とアキレス——は、現代物理学の「観測問題」を解くうえで、重大な寄与を果たしうると評価される。利那滅は、ゼノンの「グロテスク」な二つのパラドックス（「飛ぶ矢は飛ばない」および「アキレスと亀」）にこと寄せて、次のように引つ張り出される。

だとすればここに二つのグロテスクがあることになる。ゼノンの運動の不可能と運動の非連続と。それならば、一方のグロテスクを避けるために今一方のグロテスクを飲むという方法をとることもほんの一部の理がなわけでもない。少なくともそれを実験的に試してみることにとにかく言うことはないだろう。そこで運動の非連続をあからさまに内含している仏教思想の中の利那滅の考えを取り上げてこれを仮説として設定してみることにする。世界は時間的に非連続で利那利那に生じた途端に消滅するということんでもない仮説で、これを利那滅と呼ぶことにする。⁽²³⁾

引用した一節は、表向きゼノンの二つのパラドックスのうち、「運動の非連続」（アキレスと亀）を支持するという目的から、「利那滅」の援用を思いついた、という形になっている。しかし、「利那滅」それ自身が、正当化を必要

とする「とんでもない仮説」であつてみれば、こうした所作はいささか不可解に映る。なぜ、ここで「刹那滅」に訴える必要があるのか、と。だが、それには理由がある。「現代科学は相対性理論や量子論といった常識にとつては今尚パラドキシカルなものを許容しているというよりそれらを基礎にしていることを考えれば、刹那仮説などは物の数ではないとも言えないだろうか」²⁴。つづけて大森は、原子や分子の軌道電子が異なるエネルギー準位に移る、という「量子飛躍」を例に挙げ、「非連続運動変化という点で刹那滅は量子論に極めて近縁である」²⁵と主張する。さらに大森は、量子論解釈上の難所である「観測問題」を引き合いに出し、物理量が刹那において観測されるといふ立場をとることで、観測問題は消失するという見解を示している。

以上のことから、大森が時間および運動変化の連続性という強固な先入観念を破砕する手段として、三種のパラドックス（刹那仮説、アキレスと亀、観測問題）をあえて共闘させようとしている、という事情が浮かび上がる。それらのうち、重要なパラドックスはどれか。そう訊ねたならば、科学哲学者大森としては、量子論のそれが第一であるという答えが、あるいは返ってくるかもしれない。しかし、これらのパラドックスは、いずれも現代世界に根づく常識と鋭く対立する。大森の照準は、これらすべてに関係する時間観念の根本批判に合わせられる。

運動の非連続

前にふれたとおり、ゼノンのパラドックス「飛ぶ矢は飛ばない」に対する大森の態度は、点時刻の非現実性を突く、簡單明瞭なものであった。しかし、線型時間の孕む問題は、点時刻だけではない。「時の流れ」、「時間の連続性」という観念が、人々の常識と結びついて、線型時間への支持を生み出している。「時の流れ」は、運動の連続性と不可分である。ここで、改めて「アキレスと亀」のパラドックスが取り上げられるのは、ゼノンの真意が「運動の不可能

性」の証明ではなく、「連続的運動の不可能性」にあつた⁽²⁶⁾、という新たな観点によつてである。その観点を成立させるには、運動の非連続を内含する前提を具体化して、検討するに如くはない。そうして、たまたまその前提に相当する「刹那生滅の考えと名前を拝借して刹那仮説と称した⁽²⁷⁾」というのが、大森の言い分である。こうして大森は、刹那滅の思想から、仏教的存在論の爾余の部分はこそげ落とし、ただ運動の連続性否定の意味のみを取り出し、ゼノンのパラドックスと競合させた。では、どのようにして運動の連続性が否定されるのだろうか。

刹那仮説においては、空間的運動は対象の刹那的出現の飛び飛びの系列になると考えるのが自然だろう。その各々の刹那的出現で対象はある位置を占めるが、その位置の連続的変化の時間微分としての速度を云々することはできない。その代りに位置とは独立な「運動量」を持つと考えることができる。こうして各刹那に位置と運動量を持つ対象の系列が対象の真の空間運動である。この刹那の系列としての運動をわれわれは仮現運動の場合と類似して連続運動として知覚する⁽²⁸⁾と考える。

空間的運動は連続的であり、自然法則は連続性に立脚して成立する。これに対して、刹那仮説に立つ刹那系列は、それらの意味を消し去ることなく、それらに取って代わることができる⁽²⁹⁾と大森は主張する。刹那仮説は現代科学と矛盾するものではなく、線型時間よりも物理学によりよく適合するという言い分に、科学哲学者大森の真骨頂が認められる。

刹那仮説と点時刻

刹那仮説は、「世界は時間的に非連続で刹那刹那に生じた途端に消滅する」といふとんでもない仮説²⁹⁾であるといふ。ふつうに読めば、「刹那仮説」は、世界は一瞬に生じ、生じた途端に消滅する、といった風に受けとられ、そういう理解に違和感が生じることはないだろう。刹那を「瞬間」「きわめて短い時間」とする常識が、それ以上の詮索を不要とするからである。しかし、「瞬間と刹那」をテーマに掲げる筆者の立場から、ここであえて大森の議論に対する疑問を呈したい。というのも、大森は「刹那仮説」を立てておきながら、肝心の「刹那」が何かという根本問題に立ち入ることを省略しているからである。例えば、こんなふう——

その中味を簡単に言えば、世界は刹那刹那に出現してそれらの刹那以外の時間には没し滅して無に帰する、ということである。これ以上精しく述べることはできないしまったその必要もない。例えば、一つの刹那の持続期間は何ピコセカンドとか、刹那と刹那との時間間隔は何分ほどとかは問う必要はない。そういう細部は必要が生じたときに付け加えればよいので、それまでは棚上げしておく方がよい。なぜなら運動の連続性を問題にする限りに必要な内容が望ましいからである。³⁰⁾

この書きぶりから察するところ、線型時間に対抗する原生時間をうちだしたはずの大森が、こと刹那仮説に関しては、「刹那」を線型時間における「点時刻」と同様の意味に見立てる扱いを、自身に許しているかのように見える。問い質すなら、刹那と点時刻は同じなのか、同じでないとするなら、両者の違いは何か、である。問い方を変えれば、原生時間における「今現在」と「刹那」との関係はいかなるものなのか、である。これらを問いたい。

こうした疑問に答える箇所は、同論文中には見当たらない。なぜなら、「刹那滅」の本質は不問に付したまま、ただ「運動の非連続」をうらづけるといふ一点で、刹那假説が採用されたからである。とはいえ、上の問いを大森にぶつける機会がもしありえたとするなら、どういう答えが返ってくるだろうか。推測の域を出ないものの、第一の疑問に対しては、おそらく刹那と点時刻は同じでない、という答えが返ってくるだろう。線型時間および点時刻を否定するために持ち出された刹那假説が、攻撃相手と同類の思考であったのでは、およそ假説の提示が意味をなさないからである。後の問い、「今現在」と「刹那」の関係については、どうか。前出の「正確な一時刻でもないし、一定の幅を持った時間でもない」という規定（「ふわふわの今」）から考えると、上の引用文で「棚上げ」にされた「刹那」に關する「細部」が、「今現在」の性格に一致するかどうかは、何とも言えない。なぜなら、大森がここで「刹那假説」に託したものは、「運動の連続性を問題にする限りに必要な内容」、すなわち時間の非連続のみだからである。

時間を「非連続の連続」とする時間の弁証法は、戦前の西田哲学に見られるなど、別段珍しいものではない。ただ運動および時間の非連続を論証する、という目的だけのために、わざわざ仏教思想の「刹那滅」を援用しなければならなかった理由が、何かあるのか。たまたまそれが現代科学に親和的である、という発見を強調せんがために、とられた奇策の類だろうか。こういった尽きない疑問をさらに追及する手続きは、他の機会に譲ることとし、本稿では最後に、刹那滅論の本来である仏教側の、大森の議論に対する評価を見ておくことにする。

四 仏教から見た大森時間論

仏教からの応答

大森が、運動および時間の非連続を主張するという目的から、いわば便宜的に「刹那仮説」を利用したことに対して、仮説の出所である仏教の側は、それをどのように評価するだろうか。谷貞志は、大著『刹那滅の研究』の「終章 刹那滅論証…論理と時間性」の中で、大森の企図におおむね肯定的な評価を与えている。大森に対する肯定的評価は、時間論の文脈で大きく二点、自我論との関連で一点、それぞれ具体的に示されている。

まず、時間論に関して。第一に、線型時間に対する原生時間の設定とゼノンのパラドックスの扱いが評価されている。「原生時間」について、谷は「この現象学的方法論はブッダがとった無常性の覚醒の道に非常に近いのではないだろうか」と述べている。原生時間における瞬間が、点時刻に変造されたという大森の主張が認められ、原生的時間の瞬間を「刹那」に見立てる立場から、ゼノンのパラドックスをめぐる扱いが論評されている。大森がその本質に立ち入ることなく、便宜的に使用した「刹那滅」の概念。それを自身の観点から分節化しつつ、谷はこう述べる。

2瞬間以上にわたって同一性を保つ持続性ではなく、つねにその都度、新しい存在が「ほとんど無」に近い差異化を反復させているような連続が可能のためには、存在は自発的に消滅していなければならない。すなわち刹那滅を仮定しなければ連続体の問題は解けない、ということがゼノンの提起したパラドックスなのである。⁽³²⁾

「刹那滅」は、「2瞬間以上にわたって同一性を保つ」持続と矛盾するが、「連続性」とは矛盾しない、という趣旨

が見てとれる。これは一見、運動の連続性を刹那滅が否定するという大森の主張と対立するかに見える。谷によれば、刹那滅は運動の連続を斥ける仮説ではなく、連続性を成立させるうえで不可欠の条件だからである。だが、両者の言わんとする事柄に齟齬するところはない。要は、「非連続の連続」である運動の力点を、「非連続」に置く（大森）か、「連続」に置く（谷）か、の違いに過ぎない⁽³⁴⁾。

もう一点は、「過去の制作」についての評価である。すでに見たとおり、大森の主張は、過去は実体ではなく、過去形で表現される言語的制作だということであった。これに関して、谷は刹那滅論者であるダルマキールテイの「過去は概念構想／ことばによる構想」であるとする考えを引き、それは「過去」という基体（ダルミン）が存在しない刹那滅を意味する、と述べている⁽³⁵⁾。

以上二点は、時間論の文脈から見えてとれる仏教思想と大森哲学との近さ、親和性である。『時間と自我』のタイトルが物語るとおり、大森における時間論が自我論と並行して展開されるという点を、本論の最初に注意した。ここでその点を想起起こすなら、大森の自我論が、仏教の刹那滅論に関連する「無我」の立場と親和的である次第も領ける。というのも、世界認識を成り立たせる〈主観―客観〉の二元論的構図を、「立ち現われ一元論」によって棄却した大森の企ては、『時間と自我』では「自我と時間の双生」というテーマの下で再び着手され、そうして導き出されたのが、時間と自我が双生するという事実だからである。大森による「自我」の抹消は、刹那滅論の代表者ヴァスバンドウ（世界）による「私」の消去と軌を一にする⁽³⁶⁾。「主観」「自我」の抹消は、当然のこととして、それに対峙する「客観」「世界」の消去と一对である。かくしてわれわれは、近代以降に自明となった自我（主観）・世界（客観）・時間という三つ組みが、現代の大森哲学によって葬り去られるはるか以前、仏教の刹那滅論によって廃却されていたという事実につながることになる。

時間論の彼方へ

大森時間論の射程を、物理的時間に対する原生時間の反定立、という文脈に沿って明らかにするなら、それは時間と一対で双生する自我の問題を覆うということが、ここまでで明らかとなった。もつとも、自我論の改訂を匂わせつつ、大森はそこに至ることなく生を閉じた。時間論と自我論、これらの全面的な書き換えがセットで完遂された暁に、いかなる展望が開かれると言えるのか。それを云々することは、すでに鬼籍に入った人物に対する望蜀のふるまいとなるだろう。しかし、仮にそれを語ることが許された場合、時間論、自我論に続く「世界論」（宇宙論）が構想されていたとしても、あながち見当外れではあるまい。なぜなら、時間論の書き換えに援用された仏教思想の刹那滅は、それ自体として、線型時間の単なるアンチ・テーゼというような限定的な意味を超え、西洋形而上学とはまったく異なる仏教的形而上学の中核に位置する理念であるからだ。そのような仏教思想の全体性格に、大森は一顧だに与えることなく、ただその連続性否定の実用的な意味側面を引用するにとどまった。筆者からすると、自説の裏づけに「刹那滅」を援用するにしても、その程度の言及では済むまいに、というのが率直な不満である。

仏教思想の精神的背景は、西洋文明とは異質な時空観念に結びついている。現在の視点から「刹那滅」を論じることは、近代以後に普遍化した、西洋の線型時間的な世界認識とは別の世界のありようを際立たせ、その意義を究明するということである。大森がそれをしなかったことには、むしろそれなりの理由があるだろう。科学哲学者大森が、なぜいかにして仏教思想への関心を抱くに至ったのかは不明だが、そういう彼の辿りつくすことのない行跡を、こちらが新たに辿り直す試みには、それだけの意義があるということを感じたい。ここから試みられるべきは、仏教の外から、一観察者の視点の下に——大森の位置がそうであった——刹那滅を取り上げるのではなく、それを内から生きる〈内在〉の立場で、この理念について考えるという企てである。西洋的な「瞬間」と東洋的な「刹那」、これ

ら二つの概念に、いかなる共通性と相違点が存するのか、という主題が、ここで前面に立ちはだかつてくるだろう。

註

- (1) 大森莊蔵『時間と自我』青土社、一九九二年、七頁。
- (2) 「初出一覧」によれば、一九八八年から一九九二年にかけて、『現代思想』を中心に各種雑誌・刊本に掲載された論文一二篇が、本書に収録されている。この時期の大森が、「時間」を中心とする問題系を構成していた事実が、他の主題との関連によって明らかである。
- (3) 『時間と自我』一五頁。
- (4) 同頁。
- (5) ベルクソンの場合、「純粹持続とは……である」というポジティブな定義は不可能であり、「純粹持続は……でない」といった「否定神学」的言明によってしか語りえない事情が伏在したため、定式化を避け、「持続の直観」に訴える以外になかった、と考えられる。「原生時間」についても、それ自体の身許を語り出すことが困難であることはベルクソンと同様だが、言語哲学者らしい切り口に、大森の個性が表れている。
- (6) 『時間と自我』一八頁。
- (7) 同書二一―二三頁。
- (8) 初出一覧によれば、単行本の配列とは逆に、「過去の制作」が発表されたのは一九八五年五月、『現代思想』に「時間の変造」が掲載された一九八八年一月よりも、三年近く前である。つまり、第二論文に盛り込まれたトピックを、後になって要約整理したものが、第一論文であると考えられる。大森時間論全体の見取図としては、「過去の制作」を優先的に取り上げるべきではないかと筆者は考える。
- (9) 『時間と自我』三〇頁。
- (10) 同書三四―三五頁。
- (11) 同書三八頁。
- (12) 同書四〇頁。

- (13) 大森莊蔵『物と心』ちくま学芸文庫、二〇一五年、一七二—一七三頁。
- (14) 『時間と自我』四三頁。
- (15) 同書九六頁。
- (16) 同書九七頁。
- (17) 同書九八頁。ここで、想起が「時間の過去化」とされているのは、「過去」も「未来」も想起によって生ずる時間的離隔として種別されるにすぎず、今現在の「思い」としては同じであることによる。大森は、「時間的離隔」を簡明に「時間の過去化」と呼ぶのである。
- (18) 例えば、「アキレスと亀」のパラドックスについては、ゼノンが不可分な運動と分割可能な空間を区別せず、「空間と運動を混同してしまった」(バルクソン『時間と自由』中村文郎訳、岩波文庫、二〇〇一年、一三七頁)ことへの批判が主眼となっている。
- (19) 『時間と自我』一一五頁。
- (20) 同書一二七頁。
- (21) 同書一一九頁。
- (22) いずれ取り上げる予定の、三木清『歴史哲学』における「ロゴスとしての歴史」「存在としての歴史」の区別を念頭に置いて、「物語」(ロゴス)と「出来事」(存在)をここで区別した。
- (23) 『時間と自我』七七頁。
- (24) 同頁。
- (25) 同書七八頁。
- (26) 同書八一頁。
- (27) 同書八三頁。
- (28) 同書八三—八四頁。
- (29) 前註(24)参照。
- (30) 『時間と自我』八三頁。
- (31) 前註(10)を参照。

- (32) 谷貞志『刹那滅の研究』春秋社、二〇〇〇年、六五九頁。
- (33) 同書六六〇頁。
- (34) 同書六五一頁。もっとも谷は、大森の言う「連続性」が、「刹那滅であるからこそ連続性が可能になる」という意味に転換すると述べている。
- (35) 同書六六二頁。
- (36) 同書六六四頁。