OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	フッサールの時間論（2）
Author(s)	里見, 軍之
Citation	哲学論叢. 1979, 5, p. 53-75
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66764
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

フッサールの時間論 (2)

里見軍之

三、経験界の時間

(1) 現象的時間

カントの超越論的統覚と同様、フッサールの「自我」も、あらゆる表象を統一する自己同一的一者である。この一なる主観は感性の形式として、「自我に属するあらゆる生成の普遍形式としての時間」(I,109)即ち前経験的時間(準時間的秩序)という時間性を有している。「一つの自我のあらゆる体験はその時間的統一を有している、即ち諸体験は内的時間意識の絶対的流れにおいて構成されており、この流れのうちに絶対的境位(Lage)と一回性、つまり絶対的今における一回的な出現を有している」(EU,205)。現象は前経験的時間というフィルターを通して開示されるのであり、このフィルターによってこそ時間内存在という意味を持ち得るのである。「時間」は何処かに端的に存在していて、「純粋持続」のように、それだけで流れていくといったようなものではない。[1] また前経験的時間と端的な「時間」とが別々に存立していたりするのではない。前経験的時間のノエマ化されたものが「時間」であり、逆に「時間」の

ノエシス的契機が前経験的時間であると言ってもよい。尤もフッサール自身の用語使用については、けじめがついているとは言いがたいが。

さて現象を時間内存在として捉える仕方即ち時間化の仕方には二種がある。この仕方に応じて、「時間」は「現象的時間（die phänomenale Zeit）」と「客観的時間（die objektive Z.）」とに分けられる。カントの言葉で言えば、前者は「主観的継起」に、後者は「客観的継起」に関わる。凡そ意識に与えられるものはすべて何等かの意味で現象と呼ばれ得る限り、あらゆる現象は前経験的時間の形式に則り、一なる主観のうちに特定の拡がりを以って点滅する、即ち「現象的時間」（あるいは「指向的時間」EU,305）というかたちをとって秩序づけられる。この主観的な現象的時間を通じて（これと同じかたちで、またはこれからの間接的推理によって）把握される、現象そのものの時間的秩序が「客観的時間」である。例えば立ち昇る煙を遠くから見ているとしよう。現象的には煙が火に先立つが、われわれは実際には火が煙に先立っていることを知っている。この場合、現象が現われるままの主観的継起に対し、この前提として客観的継起を想定せざるを得ないのである。(2) 客観的継起の秩序としてのこの客観的時間はもはや単に感性の形式に止まるのではなく、悟性によって判断され、限定されたものであり、カントが本来問題としたものである。

ところでわれわれのこの二分法は次のようなフッサールの言い分とは照応していない。即ち「かくして感性的に構成された時間系列は如何なる事情の下でも唯一のものであり、……まさしく感性的に構成される（根源的に現象する）あらゆる指向的なものそのものはこれに組み込まれる。従って根源的に現象するものはすべて、たとえそれが矛盾したかたちで現象しようとも、その特定の時間位置を占めている、つまり根源的に現象するものは自己のうちに現象的時間即ち指向的対象性そのものにおいて与えられた時間を有するばかりではなく、一つの客観的時間のうちに確

定した位置を占めるのである」(EU, 190) と言われている。この文脈における「現象的時間」という言葉は個々の対象に帰せられる時間、或る一つの対象が意識の流れの或る位置に始まり、終る、即ち或る期間存続したというような意味での時間を指しており、われわれがこの術語に関して念頭においている意味との齟齬はない。他方の「客観的時間」は唯一主観における意識の流れのうちに種々の指向的対象が各々特定の時間位置を占めている、一定の継起の順序を有しているという程の意味を持っているに過ぎず、客観的継起の秩序という意味は含んでいない。[3] つまり二種の時間の間に質的差異はないと思われる。しかし他の箇所ではわれわれの仕方と同じ分類がなされているのである。例えば「諸対象が結合せられる時間は知覚体験の主観的時間ではなく、その対象的意味に共属する客観的時間である。……ここに成立している直観の統一は、体験現在における直観的に信じられた多くの存在に基づく統一であるばかりではなく、客観的な共在 (Zusammen) の統一なのでもある」(EU, 183)、あるいは「如何なる対象性もそうであるのだが、自然の対象性もその与えられるままの時間 (Gegebenheitszeit) を有している、と同時に、これを包括する固有本質的形式たる客観的時間としての自然時間 (Naturzeit) を有している。自然を経験する各人にとっては、あらゆる感覚与件 (観点) と、彼にその都度与えられるあらゆる事物とに対して、或る感覚時間と与えられるままの時間がある。それは或る確定した形式であり、或る確定した秩序を基礎づける。それは確定した同時性と継起とを呈示する。しかしそれは決して自然時間と一致するものではない (ここに与えられた仕方の分析とは如何に疎遠な仕方をとっているにしても、或る仕方でカントが既に認めたところである)。それは部分的には〔後者と〕相合することもある、即ち与えられるままの時間と客観的時間が「合致する」こともあり、その場合は秩序と持続とは一致する。しかし与えられた継起は客観的継起であるを要せず、所与の持続は自然客観自身の持続ではない。自然客観は実際所与とならい

ないでも持続する。与えられるままの時間は内在的領域に、自然時間は自然に属する」(EU, 307f.)と言われている。これ等の文脈からみると、「主観的時間」＝「与えられるままの時間」と「客観的時間」＝「自然時間」との二種類の時間があることになる。従って前述の「現象的時間」を前者の系列に入れ、他方の「客観的時間」を自然の客観的継起に関わるような意味で用いることができるであろう。

さてこの項の本来の主題である「現象的時間」の問題に移ろう。ノエシス的にみれば、意識は自ら流れつつ、指向的対象を準時間的秩序に則り時間化する、即ち時間内存在として構成する。ノエマ的にみれば、この時間化によって指向的対象についての現象的時間が構成される。このレヴェルの時間化に関わる主要な問題はフッサールが「個体化(Individuation)」と呼ぶ事態であろう。現に見られたものであれ、単に信じ込まれたに過ぎないものであれ、あるいは想像上のものであれ、凡そ対象たるべきものは個体として構成される。個体化とは事物を時間的に限定しつつ構成することである。勿論個体が個体として成立する為には時間化だけでは不十分であり、内容的にも限定されなければならないが[4]、しかし個体化の核心は時間化にある[5]。何故なら、主観が自己の準時間的秩序のうちに或るものを他と区別して、時間位置を特定するところに、個体が個体として際立つからである。そしてこの時間位置を特定する材料となるものが感覚である。「ここで「個体的」と呼ばれるものは感覚の根源的時間形式なのである」(X, 67)。その都度の「今」における各々の感覚は、各々が如何に相似しているものであろうと、やはり個別的一回的なものとして、体験の流れのなかに特定の位置を占めている。「同じ感覚も今と他の今とでは差異があり、しかも絶対的時間位置に対応する現象学的差異がある。この差異が「これ」というものの個体化の源泉であり、従って絶対的時間位置の源泉である」(X, 68)。尤も、その都度の今における各感覚は夫々異なっており、また各感覚は絶えず把持的変様を蒙るので

はあるが、それにも拘わらず、単に異質的に止まるのではなく互に親近な「一般的印象的性格」(X, 68)は有し得る。しかし感覚または印象だけでは時間化(従ってまた個体化)は成立しない。「感覚時間」を基にして「与えられるままの時間」即ち対象の「時間位置(Zeitstelle od. Zeitpunkt)」と「時間の拡がり(Zeitausdehnung od. Zeitstrecke)」[6]とが限定されるのである。感覚または印象は個体の時間位置と時間の拡がりを定める為の材料即ち「非時間的資料」(X, 65)に過ぎない。ノエシスが「一般的印象的性格」を有する諸感覚の多様を綜合し、一定の持続する対象的意味を構成するのである。例えばわれわれは、時々刻々変化する、或る微妙に波動する空気の振動を受け止め、その「一般的印象的性格」を通じて、それを他ならぬ「C音」という「意味」のものとして構成するのである。「われわれは、或る顕在的今のような如何なる位相についても、各位相は絶えざる変様の法則の下にありながらもやはり対象的に同一のものとして、同じ音の点として言わば現象するに違いないということを知っている。何故なら、意味の同一性によって支配され且つ連続的に合致していく、把握の連続性がここに存しているからである」(X, 65)。つまり、個体化を行うのはノエシスであるが、この作用は恣意的なものではなく、感覚または印象を媒介とした、対象的意味に収斂すべき限定作用である。

ところで、或る個体が意識の準時間的秩序のうちに位置づけられる、即ちそれの時間位置と時間の拡がりとが限定される、と言っただけでは、あまり意義のある言明とは言えない。そこでわれわれは個体(指向的対象)の〈持続〉という側面に目を向けてみよう。或る個体は或る特定の時間位置において始まり、且つ終り、その間或る時間的拡がりをもって持続している。「各々の個体的客観(内在的であれ、超越的であれ、流れのなかで構成された各統一)は持続する(dauern)、即ちそれは連続的に時間のうちにあり、且つこの連続的存在において、同時に過程(Vorgang)

とみなされ得る同一的なものである」(X, 73 f.)。だから一般に「「対象性」というものの本質には、……「生成(Werden)」ということが属している。これはわれわれにとって……時間把握によって始めて生成なのである」(X, 296)、つまり個体は生成または過程のうちで同一的意味を保っているものである。これはカントが「実体」と呼ぶものに他ならないであろう。カントは「図式論」において「実体の図式は時間における実在的なものの持続性である、即ち経験的時間限定一般の基体として、従って他のすべてのものが変化するにも拘わらず存続するものとしての、実在的なものの表象である」[7]と述べている。彼は更に「原則論」において、実体に関する証明を行っている[8]。そこでは、大前提としての「すべての現象は時間のうちにある」という命題と小前提「さて時間はそれだけとしては知覚され得ない」という命題とから、「従って知覚の対象即ち現象のなかに基体が見出されなければならず、この基体が時間一般を表象し、この基体に即してあらゆる変化と同時存在とが、この基体に対する現象の関係を通じて覚知において知覚され得る」という結論が導出されている。ここから、時間はわれわれがそれだけを取り出しては知覚することができないものである以上、それは基体(実体)〈について〉且つ基体〈に即して〉われわれが〈読み込む〉ものであると解釈できないであろうか。できるとすると、時間とは、暗に時間を表現している実体と、実体のうちに時間を読み取るわれわれの働きとの相互関係によって成立するものだ、と言えるであろう[9]。だから、例えば或る実体が一定の分子構造を持っているとされるように、それが時間を実在的要素として含んでいるとされてはならないのである[10]。そうかといって、時間は単にノミナルに過ぎないものではない、ということも合わせて銘記されるべきである。それはあくまで対象的意味に〈即して〉述語づけられるものだからである。なお、この場合われわれは実体を剛体に限定してしまったり、また形而上学的実体と考えたりする必要はなく、単に現象の担い手(Träger)と考えればよいのである。諸々

のノエマを担っている指向的対象 Das X を実体と考えればよいのである。[11] カントの二段論法ほど明確ではないが、フッサールの場合にも同様の結論が引き出され得るであろう。個体は「同時に過程とみなされ得る同一的なもの」即ち持続の担い手であり、これについてわれわれが時間を読み取る、または読み込むのである。「時間とは、私が記録するだけに甘んじなければならぬような実在的過程や事実的継起なのではない。時間とは物にたいする私の関係から生れるのだ」[12]とM・ポンティも言っている。仮に世界(現象の総体)は意識がなくてもそれ自体で存立していると言い得るとした場合でさえ、それが他ならぬ「時間」という述語を持ち得るのはわれわれの「時間意識」によってなのである。換言すれば、仮に世界が如何なる意識とも独立に存在していると言い得る場合でさえ、時間〈意識〉がなければ時間はない。先取りして言えば世界の運動変化をわれわれがわざわざ「時間」という形で捉えるのであり、世界自身にとっては或る意味で「時間」は余計な述語なのである。時間というものを以上のように考えるなら、カントの二律背反論の問題設定は適切でないことになる。彼の言う第一の二律背反は、世界が時間において端初を持つ(定立)か、時間に関して無限である(反定立)かという対立であり、カントは共に偽であるとする。しかし元々、時間限定を受けるものこそ世界(現象の総体)であり、逆に時間は世界の意味に即して述語づけられるものであり、世界〈の〉時間である。世界の始まりは時間の始まりであり、世界に始まりがなければ時間にも始まりはない。世界を超えた時間を設定し、このような時間との関係で世界を論じようとするのは、カントが再びニュートン的な絶対時間の仮定に逆戻りしているからだと言わざるを得ない。時間は世界の独立変数ではない。尤も、このように言ったからといって、われわれは、哲学史上連綿と続いてきた「時間と永遠」という問題とか、世界の起源についての問いを締め出すつもりはない。[13] だがここでは時間(従ってまた時間意識)と現象(世界)との共存関係[14]を論定することが眼目なの

である。

われわれはフッサールの「時間」概念を以上のように推定したが、これは既にアリストテレスが論定したところと殆ど異なっていない。アリストテレスは事物の運動または変化と時間との相即性を次の様に説明した。運動（変化）には速い、遅いということがあるが、この速いとか遅いとかということは時間によって規定されるのであるから、時間そのものは速かったり遅かったりしない、即ち時間自身は運動（変化）ではない。また反面われわれが運動を知覚し、その経過を区別することがなかったなら、われわれには時間が経ったというようなことは感じられないから、運動なしには時間もないと言ってよい。実際若し宇宙が永遠不動であるなら、われわれは時間の意識を持たなかったであろうし、また日常生活においても変化が乏しい場合には時間がなかなか経たないような気がするのである。従って時間は運動そのものではなく、また運動なしにはあり得ない。それは運動に付属する「何か」である。更にアリストテレスは、この「何か」が、運動を秩序づけようとするわれわれとの関係において決まる、と付言することも忘れていない。或る運動について、「よりさき」と「よりあと」とを区分し、両者を継起として知覚し、従って「よりさきの今」と「よりあとの今」とが異なっている、と「心が語るとき、まさにそのようなときに、そのものをこそ、われわれは〈時間〉であるというのである」[15]と述べられている。端的に運動が存在しているということだけに止まらず、これに「何か」（即ち時間）を付属させるのはわれわれの「心」なのである。そして運動を、より正確に秩序づけようとするところに、時間の量化（測定）という技術が生じるのである。アリストテレスも「〈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からである。したがって〈時間〉は運動そのものではなく、数をもつかぎりにおいての運動なのである」[16]と言う。ここで「数」と言われているのは、或る尺度を定

めておいた上で、この尺度によって測られた「数」のことである。例えば尺度は脈搏、日の出から次の日の出まで等々適当にとることができる。だが実際には、人々は古来から自己の時間意識の曖昧さ、不正確さを補う為によりよき尺度を求め、天体の運動、水や砂の流れ、振子、セシウムの振動等の周期性を利用した時間測定器を考案してきた。反面これ等もやはりすべて諸々の事物のうちの一つに過ぎず、これ等のうちのどれかが絶対的究極的基準であるという必然性はない。マッハの言うように、任意の、しかし定義された事象を尺度として設定すれば、「測定は尺度に対する関係を示す」[17]に過ぎないのである。われわれは特定の運動する事物を適宜選択し、これを基準にして、事物の運動を他ならず時間というものとして測定するのである。[18]常識的には測定の手段（尺度）がより精密になればなるほど、時間がより客観的となると考えられているが、われわれの見解からすれば、より人為的になるのである。[19]このように、時間の測定という面からみても、時間とはやはり「物にたいする私の関係から生まれる」と言ってよいであろう。

(2) 客観的時間

フッサールは後期に入ると、現象的時間（与えられるままの時間）に対比するような意味で客観的時間（自然時間）という語を用いるようになった。後者は「対象的意味に共属する」ものである。彼は更に一歩進めて、この種の時間を自然そのものの形式であると考える。「自然は従って「それ自体において」その定在形式（Daseinsform）としての時間を有している。そしてそこで時間と呼ばれる形式は一つの包括的連続体であり、この連続体は自らを個体的に個別化することによって個体的持続として、あらゆる対象において現われる本質規定、われわれが時間持続と名づける本質規定を自らのうちに含んでいる」（EU, 308）。だから「時間は世界の実的（reell）契機である」（op. cit.）とさえ言われている。この文脈における、自然の「それ自体」性とか世界の「実的」契機とかという言い廻しはやや行き過

ぎのきらいがある。それだけにいっそう、これらの言明は対象があくまで〈指向的〉対象として捉えられた限りにおいてのみ成立する、ということが十分留意されてしかるべきであろう。

では自然の時間は如何にして時間化されるであろうか。フッサールもカントと同様、因果性を自然法則の基本に据えているように思われるから、この問題をカントの問題設定に倣って考えていこう。しかしカントの方は因果性による時間限定だけを主張したのではなかった。だから他の仕方の時間限定を除外してもよいか否かを予め検討しておく必要がある。カントは「図式論」において超越論的時間限定に関し、範疇の四相に応じて四種の図式を提起している。第一に時間系列(Zeitreihe)に関する「量」の図式。数(量)とは単位(尺度)の順次的加算の表象であり、また時間の表象も、カントの愛好する、直線を引いていくイメージで例示されるように、同種的なもの(単位)を順次的に産出[20](加算)していくことによって得られるものだから、量(数)という範疇を基礎にして時間の表象が得られるということになる。既にアリストテレスが、時間とは「運動の数」であると言ったように、時間は数によって量的に測定され得るのである。しかしここで具体的に測定の仕方を論議することはわれわれの課題ではない。重要な点は、時間の量的把握が意識(量という範疇を背景に持った生産的構想力)の産出(継時的綜合)によるとされていることである。感性の形式(準時間的秩序)によって受容された現象が量的に限定されるということは、構想力が時間〈を〉産出(加算)していくということであるから、ベルクソンのように、時間〈が〉自発的な自由な、従ってある意味で産出的なものとは考えてはならないのである。なお、時間は第一義的には現象の継起(主観的にか客観的にか)の秩序であり、時間の測定(量化)とは、この秩序を整理し、他と比較することであるから、この図式を副次的なものとみなしてもよいであろう。第二に時間内容(Zeitinhalt)に関する「質」の図式。これは感覚の強度に応じて対象に実在

性、否定性（非実在性）、制限性（ある程度の実在性）が述語づけられる図式である。この場合、あくまで内容（対象についての感覚）の強度が言々されるのであり、時間そのもの強度というような事が問題とされるのではないから、この図式はわれわれの時間論の圏内には入らない。第四の時間総括（Zeitinbegriff）に関する「様相」の図式についても、これと同じことが言える。ここでは時間の様相が問題とされるのではなく、時間限定されるべきものの様相が語られるのであり、だからこれをわれわれの時間論の範囲から除外してもよい。残ったものは第三の時間秩序（Zeitordnung）に関する「関係」の図式である。これには、実在的なものの持続性に関する実体の図式、継起に関する因果性の図式、同時に関する相互性の図式がある。われわれは本来時間とは運動変化の継起性を秩序づけようとするに際してのわれわれの読解力に起源を有すると考えてきたから、この時間〈秩序〉の図式こそ最も重要な論点になるであろう。フッサールも「事物は質料的なものである、即ちそれは実体的統一であり、かかるものとして因果性の統一である」（III, 368）、「実体性と因果性とは不可分に連関し合っている」（IV, 45）と言っている。「実体」については既に個体化に関する箇所で論じたので、次に因果性について検討することにしよう。若し自然が多重因果連関から成っていると論定され得るなら、これに基づいて客観的継起の秩序（客観的時間）が成立すると見なされ得よう。

カントは、知覚の偶然的時間秩序を超えて、因果性によって知覚の必然的先天的結合即ち客観的時間秩序が決定されるということを証明しているが、この証明の一つは次のような仕方によっている。まず「現象の多様の覚知は常に継時的である[21]」という命題が前提となる。そして、例えば家を見る場合、覚知は勿論継時的であるが、覚知の順序は家の上部から土台へと進んでも、その反対の方向をとっても、同じく家というものが知覚される。家そのものの多様が継時的に存在しているのではないからである。これに対し舟が流れを下っていくのを見る場合、舟は必ず上流から

下流へと進んでいるようにみえる。この場合覚知の順序は一方向的に決定されているのである。従って覚知の主観的順序を拘束する、現象の客観的順序が前者の根柢に措定されざるを得ない。「私は従ってこの場合覚知の主観的継起を現象の客観的継起から導出しなければならないであろう」[22]。このように主観的継起が一方向的であらざるを得ないようにするものが客観的継起であるが、更にこの客観的継起を成立せしめるものとして、カントは因果性の範疇を措定した。結局、覚知の順序の方向性が決まっているのは、現象が因果性によって規定されているからであるということになった。

尤もカントのこの例証は些か説明不足である。舟が上流にあることがその下流にあることの直接的原因ではないからである。原因は液体力学とか機械工学によって説明されるべきものであり、だからこれによって、舟が下流から上流に進むのを見ても、そこに因果関係を推定することができるのである。だが、この説明不足はただ表現技術上の問題に過ぎない。しかし彼にはもう少し混みいった説明不足も認められる。主観的継起（覚知の順序）が客観的継起（現象そのものの順序）によって一義的に拘束されていない場合、即ち前者と後者とが同一方向をとらない場合でも、因果性をその根柢に認めることは可能だからである。火を見て、それから煙を見る場合であれ、逆に煙をまず見て、後から火を見る場合であれ、即ち覚知の順序はどちらであっても、火から煙へという客観的継起は一定しているということをわれわれは知っている。では、われわれがここにとりあげたような、覚知の順序が一定していない場合にも、客観的継起の順序の一定性を主張し得るとすれば、その根拠は何であろうか。この主張が、火を燃やすと煙が出たという、以前の日常的経験から由来しているのであれば、ヒュームの因果律批判を躱すことはできない。また、この主張が、煙の出た原因を、酸化しなかった炭素粉末が上昇気流に乗ったのだというような、もっと科学的な論拠による

としても、科学的認識自体が絶対に真であるとは言い得ない以上、同じことである。そもそもカントは、科学における先天的認識の可能性を主張したいが為にその前提として因果性の先天的客観的なることを証明しようとしたのであるが、この証明の為に科学理論の絶対性を前提として用いるのであれば循環論法になってしまう。だから覚知の順序が一定していない場合には因果性の先天的客観的なることを証明することは甚だ困難なのである。尤も、カントが例証するつもりがなかったような場合、即ち覚知の順序が一定していない場合をわれわれがわざわざ忖度して彼を論難するのはあまり公正な態度ではないかもしれない。しかし覚知の順序が一定している場合に限っても、彼の証明には、説明不足というよりもむしろ難点を認めざるを得ない。元々覚知は経験的性格のものだから、その継起の順序に一定性があるにしても、その一定性が絶対に不変なものとは原理上言えないであろう。また仮に覚知の順序が必ず一方向的であり、だから「客観的継起から導出されなければならない」としても、この客観的継起が必ず因果性によらなければならないとする論理的必然性もないであろう。例えば或る慣性系の或る観測者にとって、直接的には因果関係になく且つ同時にみえる二つの出来事が、他の慣性系の他の観測者にとっては継起しているようにみえることもある。[23] しかもこの他の観測者は、この主観的継起を、これが一定しているという理由で客観的継起と見間違えて、二つの出来事を因果性で結び付けてしまうかもしれない。このように、カントの証明は十分果たされているとは言い難いのである。しかしとにかくカントは、少なくとも主観的継起が一定している場合には、因果性を先天的必然的なものと考えたということは疑う余地がないし、また自然も多重因果連関から成ると考えたのであろうから、従って客観的時間の確定は可能であるという結論を得たと思われる。

フッサールがカントのように客観的時間と因果性とを直接関連させて考えているとは言えないが、われわれはカン

トに倣って、両者を連関させて考えていこう。既にみてきたようにフッサールは一面では、単なる現象的時間を超えた自然の「定在形式としての時間」即ち客観的時間を考えた。他面ではまた、彼も因果性の、ある意味での客観的妥当性を認めている。彼は因果律の妥当性を証明もなく断言的に主張していた時期もあったが[24]、次第にこれに多少の留保をつけるようになった。いちおうは「自然科学は「同じ状況からは同じ結果」という、まさしく根源的な事物把握に基礎を置いた原理を、まさに事物（実在的なもの）の厳密な理念の相関者として厳密に普遍的に把握する。これと丁度同じく、原因なしには如何なる変化もない、変化する物的なものの同一性なしには如何なる変化もない、という原理もそうである」（IV, 49）と言うが、続けて「それでもやはりこのことは決して先天的必然性を有しない」（op. cit.）と付け加える。この躊躇は、事物が状況に影響を受けるのではなく、自ら変化していくという説があり得るからであった。しかし彼はこの説も結局は否定する。確かに一見状況が変っても或る事物は変化しないように見えることもあり得るが、直接知覚できないレヴェル（例えば原子のレヴェル）ではやはり変化しているのである。だから結局「一つの事物も因果的に連関する、諸事物の集合として可能である」（IV, 50）。ところがこれでも満足しない。自然科学の精密な理論構成の作業すら批判の俎上に上せられるようになった。「幾何学の精密な空間、物理学の精密な時間、精密な因果律へと導く……この理念化は、まさに前以って与えられているわれわれの直接的経験に基づいている認識方法のうちの一つの作業に過ぎない」（EU, 41）。また他の箇所では「理念化的抽象」（EU, 478）を行うことによって法則性（本質）を諦視できるとされているが、それが可能であるのは「以前の諸経験の重み」（op. cit.）を十分斟酌することによってであるとさえ言われている。このように述べられている箇所がヒューム批判の項であるだけに、ますます説得力の欠ける言い分である。しかしとにかく理念（本質）としての因果性を彼が承認していることは間違

いない。従ってわれわれはカントの問題設定に学びつつ、「客観的時間」と「因果性」とに関する以上のようなフッサールの理論を考え合わせてみるなら、フッサールの場合にも、覚知の主観的順序（現象的時間）を超えた、因果性を基礎におく、現象の客観的順序（客観的時間）が想定されているという結論を導出しても必ずしも間違いではないであろう。だが因果性がカントの場合のように概念ではなく、理念としてのみ承認されている限り、十全な客観的時間の画定はカントにおけるよりもいっそう困難であると言わざるを得ない。

とにかく客観的時間は因果性によって決まるとされるのだから、特に因果性という概念（または理念）についてもう一度反省してみよう。古典力学においては「ラプラスの魔」で象徴されているように、原因と結果の関係は一義的に決定できるものとされていた。ここでは言はば決定論的因果性が承認されていた。事象の運動変化の順序はどこまでも厳密に規定され得るし、量的にも振子時計等によって精密に計測され得ると考えられていた。これに対し量子力学では、微視的現象においては対象に対する観測装置の攪乱が不可避であり、だから対象は不連続的に変化するようにしか観察され得ないとされている。従って因果性を古典的な意味に限定するなら、この世界では因果性の法則は通用しないことになるし、また古典力学のようには微視的現象の運動変化は一義的に時間限定され得ないことになる。しかしこの世界においても測定が全く不可能なのではなく、観測された値は一定の振幅の範囲内にある即ち或る確率内で分散しているのだから、確率論的意味での因果性なら認められないこともないであろう[25]。そして時間の問題に関して言えば、元々超ミクロの世界だからといって超ミクロの時間が〈実在する〉のではない、即ち元々独立変数ではないのであり、時間はあくまでわれわれの設定する尺度によって限定されるべきものであるから、超ミクロの世界の運動変化についても、よりマクロの尺度で確率論的に、言わば曖昧に時間限定され得る、と言えよう[26]。それどころか

若し仮に因果性が必然的なものとは認められないとしてさえ、運動変化に一定の法則性がありさえすれば、即ち客観的継起が同定されさえすれば、それに則って時間限定が可能であろう。例えばマッハのように因果性を関数関係で置き換えて、時間を単に「物理学的要素間の特殊な依存関係である」[27]としてもよい。[28]われわれは時間を、関数関係で表示できるような法則性を有する、事象の運動変化を把握する為の媒介変数（パラメーター）と考えればよいのである。[29]

客観的継起が因果性によって決定されるという論理的必然性はないし、また実際因果性が必然的客観的な法則とは認められない場合をも想定して、われわれは時間化の問題を考えてみた。しかし因果性が客観的法則とは言えない場合でさえ、それは少なくとも主観の要請または期待としては相変らず妥当性を持つだろう。われわれは科学的研究において、場合によっては日常生活においても、或る事象の原因を探り、あるいは事象に何故或る関数関係が成立するのかを問い求めていく。悟性が或る事象の運動変化に関し、凡そ何等かの判断を下したいと思うなら、問いには答があるはずだという充足理由律、即ちある結果にはそれなりの原因があるはずだという格率を信頼せざるを得ない。だからカントが因果性を悟性の形式（範疇、または原則）としたのは或る意味で卓見であったし、事実彼は、われわれが必然的にとらざるを得ない判断形式から因果性という範疇を導出したのであった。事象がこの形式に従わなければならないという客観的論理的必然性は認められないにしても、悟性が自らの形式と事象とが一致するはずだと確信し得ないなら、その働きは空しいものであろう。悟性がこの要請を必ず持たざるを得ないという意味においてであれば、因果性は悟性の先天的形式であると言えないこともないのである。フッサールはカントとは違って、因果性を悟性の形式ではなく、自然に内属する一つの理念であると考えた。既述したように、彼は理念もカントの概念のように不変で無時間的なものと考えていた時期もあったが、後期になると理念は理念化されていくべきもの、それ自身が時間化

されるべきものと考えるようになった。それ故、充足理由律という意味での因果性にはカントにおけるよりもいっそう、悟性の主観的期待が込められていると言えよう。従ってまた、因果性を基礎に置く客観的時間の画定は、あくまで〈想定〉の域を出ないことになるであろう。

(3) 相互主観的時間

或る主観の個的な世界に対し、相互主観的世界は真の意味で〈客観的〉世界（諸主観の共同関係 Gemeinschaft と、これを媒介とした共通の一つの自然）である。この客観的世界は端的にそこに存在しているのではなく、「理念としての、相互主観的……経験の理念的相関者としての客観的世界」(I, 138) であるが、逆の面からみれば、個的な環境世界は「一にして同じ客観的世界の断片」(EU, 189) とみなされるべきものである。

フッサールは相互主観性の構成を感情移入によると考えるから、時間に関しても、「感情移入によって、一つの相互主観的に共通の客観的時間が構成される。諸々の体験や諸々の指向的対象性におけるあらゆる個体的なものはこの時間に組み込まれ得なければならない」(EU, 192) と言う。では如何にして心を通い合わせることによる構成が行われ得るであろうか。一つの主観の行う事物の構成が、同時に時間化を含意しているのと同様、「私と汝との綜合 Ich-Du-Synthesis)」や「われわれというものの綜合 (Wir-Synthesis)」も同時に或る種の時間化である。この時間化の第一歩は、諸々の自我の共存 (Koexistenz) 即ち「自我極の同時性 (Simultaneität) という時間化」(VI, 175) である。この「現在」の同時性を認定することに基づいて「過去」と「未来」の共同化も図られる。「私の原初的今と共に共存するもの、即ち顕在的に合致するか潜在的に合致にもたらされ得るものこそ「客観的」に今なのである。この客観的今または客観的現在は流れる現在であり、流れる客観的な過去と未来との源泉点または迸り出る拡がりである。こ

の流れにおいて客観的に同一だとして構成されるものが、その時、流れのなかで呈示される動かない客観的時間……あらゆる、心を有するものの時間（die allseelische〔Zeit〕）……という形式を有する」（XV, 334）。更に、他我のそのまた他我に対するような「間接的感情移入」（XV, 333）によって、直接には見知らぬ人々の世界を迄共有し得るようになる。「勿論諸世界のこの合致は単に私のその時々の機能している共同体にとってばかりではなく、例えば歴史的に展開されてきた、別の人々の共同体にとっても妥当する」（B III 1, S. 95）[30]。このようにして「より高次の超モナド的または相互モナド的時間（die übermonadische od. intermonadische Zeit）」（XV, 343）が構成され、諸主観が一つの共通の時間性を共有することができるようになる。そして相互主観的に共有された「一つの自然」については、「普遍的時間（die universale Zeit）」が帰せられる。「あらゆる物体相互間の因果的絡み合いにおいて自然即ち物体の総体は……具体的全体性即ち時間空間の形式を有する。時間は従って、普遍的共存と解されるなら、人がそこに任意の量の個別者を注ぎ込むことができるような空虚で無意味な形式ではない。普遍的時間の統一はひとえに一つの総体の統一形式としての意味を有している……」（XV, 340）。ここで銘記しておくべきことは、相互主観的時間がなるほど客観的普遍的なものと言われ得ても、やはり一つの〈理念〉としてそうであるに過ぎないということである。そもそも客観的世界自体が理念的なものである以上、これに付随する時間も当然理念的なものたらざるを得ない。「超モナド的時間」と言っても、諸々のモナドから全く隔絶したところに実在しているといったものではない。それは、諸々のモナド夫々が、個的な制限を超え、普遍的なものを求めていき、相互に調整し合って得られたものであり、それがまだ得られていないなら、この時間の獲得は依然としてまだ努力目標に過ぎないのである。

ここでわれわれはフッサールの「相互主観的時間」論の特色をふり返ってみよう。まず第一点は、相互主観的時間

が構成されるといっても、その源泉点はあくまで自己の時間性にあるということである。周知のようにアインシュタインは、あらゆる観測者に共通の「同時性」という概念すら問題にし得るということを示した。同時性の判定は観測者が如何なる慣性系に居るかによって異なるのである。即ち観測者と出来事の起った場所との距離、及びこの出来事の情報が観測者に伝達される仕方（光等）によって異なっている。勿論各自が全く恣意的な時間を持っているのではない。或る観測者に特定される「固有時」を基準として、起った出来事迄の距離と、その情報の伝達速度がわかれば、出来事の起った「座標時」も特定できるのだから、原理上は、他の系に居る観測者と相互主観的に共通する時間を推定することはできる。とはいえ、このような観測値のズレは「みかけ上」のことに過ぎないが、これに対し所謂「時計のパラドックス」と名付けられているような事態、即ち時計の進みはそれが属する慣性系が光速に近づく程遅れるという事態はまさしく時間の〈実在性〉を示しているのだという反論もあるかもしれない。しかしこの場合でも、例えば準光速で動いている慣性系があるとして、この系上のものの運動変化が「遅れる」（従って時計の進み具合も遅れる）と言明できるのは、この系とは異なった系に居る観測者が自分の時計（固有時）と比較してみる場合だけであり、準光速の系に静止している観測者自身が自分の時計の遅れを感知するわけではない。しかもこの「遅れ」の事態は両つの系にとって互に可換的なのである。つまり時間の経過（時計の進み具合）は如何なる観測者が測定するかによって異なるのであって、時計という物体の内部構造の実在的変化によって違ってくるのではない。そしてこのような場合にも観測者相互に共通の時間を推定できることには変りない。従ってウィットロウは「ニュートンによれば、時間は宇宙とは独立な存在であり、ライプニッツから見れば、時間は宇宙の様相であった。それに反して、アインシュタインは、彼の理論から、時間を宇宙と観測者との相互関係と見做した訳である」[31]と言う。このようにみてくると、

フッサールの「普遍的時間」もやはり一つの理念、相互主観的連関を踏まえた上での一つの理想的モデルということになるであろう。次に第二の重要な点は、ハイデッガーがやや否定的に語る「世界時間」あるいは「通俗的時間理解」をフッサールがむしろ積極的に求めようとするところにある。ハイデッガーがアリストテレスを名指して（従ってまたフッサールにも当てはまる）、「むしろ「自然的」存在理解の方向で動いている」[32]という仕方に対し、彼自身は「如何にして有限的本来的時間性から非本来的時間性が発生するか」[33]という方向に問いを立て直すのである。ところがフッサールの側からみると、ハイデッガーの論難に対し二つの面から反批判を行い得るであろう。[34]その一つは問題設定の順序に関わる。ハイデッガーが主題とするところは、現存在が自己の時間内存在たることを如何に自覚しつつ生きるべきかということであるが、しかし「時間」をいきなり有限性の代名詞として用いて済ますのではなく、まず何よりも先きに、そもそも時間意識とはどの様なものかという問いこそ解明が必要である。その為には、時間の「自然的存在理解」もまた重要な意義を持っているのである。もう一つの面は相互主観的時間の価値に関わる。ハイデッガーの言う、現存在の根源的時間性の各私性の主張は十分聞くべきではあるが、しかし現存在の本来的生ですら、世界時間または相互主観的時間なくしては全うできないであろう。ハイデッガーにおいては「共同存在」が甚だ影が薄いのと同様、相互主観的時間もまた「派生的」なものとして貶められている。この種の時間の十全な構成は確かに困難であるとはいえ、それにも拘わらず人は自己の意識生の為にはそれを求めていかざるを得ない。だからそれは生にとって等根源的に必須のものだと考える視点も必要であろう。（未完）

注

(1)vgl. A. Ponsetto, Die Tradition in der Phänomenologie Husserls, A. Hain, 1978, S.102

(2)カントは主観的継起と客観的継起が異なる場合ではなく、後者が前者を拘束する場合を念頭においている。尚この点は後に「因果性」を論じる際にもう一度とり上げられる。

(3)まだ『時間講義』では「客観的時間」はこの意味で考えられていることが多い。

(4)事物は「時間的物(res temporalis)」としてと同時に「延長せる物」「質料的物」としても限定されなければならない(III, 367f.)。

(5)「世界構成は、その最も内的な核心においては時間構成である。」(G. Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, A. Hain, 1961, S. 97)

(6)アイグラーはヨーロッパ的な時間解釈の本質的ポイントとして、その「恒常的流れ」と「時間の拡がり」とを挙げている。G. Eigler, ibid., S. 103

(7)I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A144=B183

(8)I. Kant, ibid., B224f.

(9)滝浦静雄教授は既に、この結論をもっと明確なかたちで提示しておられる。「継起し流れるのは時間そのものではなく、時間の言葉で捉えられた物の現出と、時間の言葉を語るわれわれだけだ、と言わなければならないであろう」(『時間』岩波新書、一九七六年、一九四頁)。その他多くの点で筆者は氏の見解に示唆を受けた。

なおバラードも時間の所在は「意味関係(meaning relations or meaning references)にあるとしている(E. Ballard, Alms for Oblibion; in *Phenomenological Perspectives*, M. Nijhoff, 1975, P. 183f.)

(10)フッサールは「実在的時間性」(I, 166)という言葉も用いてはいるが、カントの「経験的実在性」という用語がそうであるように、われわれは、「実在的」とは「客観的妥当性」を有するという程の意味だと解したい。

(11)一般には抽象的に「質点」と考えても間違いではないであろう。vgl. C. F. v. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, C. Hanser, 1971. 斎藤義一、河井徳治訳、『自然の統一』、法政大学出版局、一九七九年、四二六頁~四三〇頁。

(12)M. M-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, P. 489.(竹内芳郎、木田元、宮本忠雄訳『知覚の現象学』(2)、みすず書房、一九七四年、三三二頁。

(13)アイグラーは、アリストテレス、アウグスティヌス、フッサールの時間論に関し、優れた比較研究を行っているが、その

著の掉尾を飾るどころか、周知のアウグスティヌスの「時間とは何であろうか、……尋ねる人があって答えようとすると、私は知らない」(*Conf.* XI, 17)という引用で締めくくっているのは、われわれのレヴェルでの問いと存在論的問題設定とのある種の混同からきているのではないであろうか。vgl. G. Eigler, ibid., S. 117

(14)プラトンも些か神秘的発想からではあるが、時間と天(世界)との同時性を主張している(Platon, *Timaios*, 38b)。

(15)Aristoteles, *Physica*, 219a.(藤沢令夫訳「アリストテレスの自然学」、世界の名著9、中央公論社、一一八頁。)

(16)Aristoteles, ibid., 219b.(邦訳、一一八頁。)

(17)E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 4. Aufl., A. Barth, 1920, S. 433

(18)中埜肇教授はこの基準になる系を極めて簡明に「純粋持続系」と名付けておられる。(『時間と人間』、講談社現代新書、一九七六年、二七頁)。またこの純粋持続系を基準として、「時」の内容となるべき持続系(物体の運動、知識の情報等六種)が測られる、とされているが、この点も首肯けるところである(同書、三六~三七頁)。

(19)vgl. E. Ballard, ibid., P. 176

(20)但しフッサールは「産出する(erzeugen)」という語を、専ら「今」が絶えず「過去把持」になっていくという意味に用いている(z. B. X, 100)。

(21)I. Kant, ibid., A189=B234

(22)I. Kant, ibid., A193=B238

(23)覚知の順序は観測者によって異なる(換言すれば、或る観測者には或る順序で、他の観測者には他の順序で一定している)ことがある。Cf. G. J. Whitrow, *What is Time?*, Thames and Hudson, 1972. 柳瀬睦男、熊倉功訳『時間その性質』文化放送出版部、一九七六年、一四七頁。

(24)z. B. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, V. Klostermann, 1965, S. 33f.

(25)因果律によらない記述の仕方も試みられているようである。亀洲廸「因果的時間からの解放」(伏見康治、柳瀬睦男編、『時間とは何か』、中央公論社、一九七四年、八六頁)参照。

(26)柳瀬睦男「三つの時間構造をめぐって」(『時間とは何か』、七四頁)参照。

(27)E. Mach, ibid., S. 434

(28)亀渕教授は「原因とか結果とかはわれわれが現象につけた便宜的な名称に過ぎないのであり、物理的に意味あるいい方は、「二つの現象OとAがある種の相関関係をもっている」ということである」（上掲論文、九一頁）とされている。

(29)「時というものがわれわれの直観を記号化する……ための人間生活の手段であるなら、これに実体的意味や形而上学的意味を賦与するのは……あまり気の効いたことではあるまい」（山内恭彦「時間は流れない」、上掲『時間とは何か』四五頁）

(30)in A. Diemer, *Edmund Husserl*, 2. Aufl., A. Hain, 1965, S. 260

(31)ウィットロウ、邦訳一四七頁。

(32)M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. Aufl. Klostermann, 1963, S. 421

(33)M. Heidegger, ibid, S. 331

(34)伝えられているところによると、フッサールはハイデッガーから、完成間近の『存在と時間』の草稿を見せられ、これに刺戟を受けて、自分の以前の原稿を思い立って『時間講義』として出版する気になったようであるが、われわれがここに挙げるような理由からかもしれない。

vgl. R. Boehm, Einleitung des Herausgebers, S. XXIII f. in Hua. X.

（文学部助教授）