

## 時間のニヒリズム

高田, 熱美  
九州大学医療技術短期大学部一般教育助教授

<https://doi.org/10.15017/141>

---

出版情報 : 九州大学医療技術短期大学部紀要. 11, pp.41-53, 1984-03-01. 九州大学医療技術短期大学部  
バージョン :  
権利関係 :

# 時間のニヒリズム

高田 熱美\*

Nihilism of Time

Atsumi Takada

## 序

人身御供や人柱の話は民俗の説話や伝承のなかで少なくはない。ボルネオ島南西部ラジャン川の上流にある、イバン族の村を調査したときも人柱の話聞いた、と岩田慶治は述べていた。「村長の話では、……覚悟をきめて、名指された人間は『ハイ』といって柱穴に入ったという……。」泣き叫び、逃げ廻るところか「『ハイ』といって、生から死におのれの歩みを歩んでいったというのである。<sup>(1)</sup>」

修業をつんだ高僧や聖者ならばいざしらず、未開の名もない人が「ハイ」と覚悟をきめて死への歩みを歩むということは、不思議なことではある。これは、死の恐怖に脅え、癌と聞いただけで気を失いそうになり、たえず健康法に気を配り、寿命を伸ばすことに執心しているわれわれと好対象である。

おそらく、こうした話は、われわれの世界とは異なった世界を所有するであろう。その内実は、時間・空間、とりわけ時間の異質性にあるのではあるまいか。もしそうであるとすれば、時間の論究は、現代の時間の構造、したがって、人間の生と死及び成長発達を目指す教育に新たな光を投げかけるにちがいない。この小論は、そうした試みのひとつである。

## I 生きられる時間

生命の危険への恐怖は人間のみか動物にもある。しかし、遠い先の自己の死に対する恐怖は

人間だけのものであろう。われわれは、遠い先の死を想ってそれに怯えるのだ。もちろん、遠い先とは年月で量られる時間の長さのことである。すると、時間の計量のできない人びとには遠い先は存在するであろうか。計量とは数量化することである。もちろん、時間の数量化を知らぬ人びとも時を感じることはできる。生理学及び生化学の知見によると、間脳の視床下部に癒着している一對の丸い神経細胞集団、すなわち視交叉上核に時間を感じる部分があるという。さらに、この視交叉上核に内分泌腺としての働きをする松果体が関与しているといわれる。これらが、時間を感じるのにどのような機能を果しているかは、まだ明解ではないが、ともかく重要な働きをしていることは知られている。それは、生体リズムをつかさどる生物時計として、自然のリズムを感じとるのである。したがってその時間は生物的な、生きられる時間といえる。<sup>(2)</sup>

生物時計は、太陽の照射の下で、昼夜の周期からなるリズムを感じ、それに反応する。こうしたリズムには、人間を含めた地上のあらゆる生物が従うものであろう。ところが、生物的な時に比べると遠い先の数十年あるいは無限の将来の時というのは、全く特殊な時間である。時間の数量化を知らぬ人びとには、それは考え及ばぬことであろう。

人間は共同体をつくり、その中で言葉を用いる動物である。多くの事物、出来事、あるいは人間の思いや感情が言葉で表現される。それでは、時間という言葉はいつの頃現われたのであろうか。Evans-Prichard は、スーダンのヌア一族の時間について説く。「彼らは、我々の言

\*九州大学医療技術短期大学部一般教育助教授

### 時間のニヒリズム

語でいう『時間 (time)』に相当する表現法をもっていない。そのため、彼らは時間について、我々がするように、それがあたかも実在するものごとく、経過したり、浪費したり、節約したりできるものとしては話さない<sup>(3)</sup>。これは、ヌアー族だけではない。ビルマのカチン族にも見られるという。おそらく、人類の原初においては、「時間」という言葉は存在しなくて、それはずっと後に現われたにちがいない。

時間、われわれはそれを過去、現在、未来という区分においてとらえる。ここには、刻々と移り行く現在をはさんだ無限の過去と未来がある。ところが、文化人類学の Whorf や Mbiti によると、原初的社會には過去、現在、未来という時間区分は存在しないという。Whorf によると、北アメリカの「ホピ族にとって、時間は、かつてなされたことのすべてが『のちになってゆく』ということであるから、おなじようにくりかえしは浪費されるのではなく、蓄積されるのである。それはあとのできごとまでもちこすような、目に見えない変化を蓄積することである。すでに見たとおり、それはいわば日のくりかえしが同一人の再訪と感じられているようなものである<sup>(4)</sup>」だから、ホピ族においては過去は蓄積され、われわれにおいては消え去るのである。

ケニアのカムバ族出身の Mbiti は、アフリカ人の時間意識には事実上未来は存在しないという<sup>(5)</sup>。この場合の未来とは、われわれのいう抽象化された時間が、独立して進んでいく未来の意である。カムバ族について考えられる「未来」とは、生が躍動しうる具体的な活動を期待することであろう。

われわれの世界では時間がひとりで経って行く。原初的社會では、時は人びとの生から離れることがない。ゆえに原初の人びとは先の事を考えて働くことはないであろう。ましてや、われわれが日頃考えるような老後の事など思いもしないであろう。かつて、Schweizer は、彼が雇い入れたアフリカの黒人労働者の怠けぶりに堪忍袋の緒を切らしたという<sup>(6)</sup>。しかし、やがて彼は、われわれとかれらとの世界観の違いに

気づく。「黒人は怠惰ではなく、自由人なのだ。<sup>(7)</sup>」「わたし自身の経験から言えば、15人の黒人が36時間ほとんど休みなくカヌーをこいで、重症の白人を下流から連れてきたことがあって以来、黒人の怠惰さを平然と口にする気にはなれなくなった。<sup>(8)</sup>」黒人は事によっては実によく働く。つまり、事情によって要求される程度だけ働くのである。

未来という時間意識が存在しないのは酷暑のアフリカ住民にかぎらない。それは、酷寒のカナダ・エスキモーにもあると見てよい。<sup>(9)</sup>

それではなぜ未来という時間の意識が存在しないのか。それは時間と生活がひとつになっているためであろう。時間の意識が生れるためには、時間という言葉が生れること、及び時間を量としてとらえるための数の観念がなければなるまい。けだし、われわれは言葉によって時を意識のなかにひとつの観念として顕在化させ、数によってそうした観念を区分し、定量化し、あたかも実在するものごとく扱うからである。

本多勝一はカナダ・ウスアクジュのエスキモーの数の観念について次のごとく述べる。「私たちはエスキモーといっしょに生活して、一度も『野蛮人』や『未開人』と感じたことはなかった。単に物質文明に恵まれただけで、精神的にも感情的にもきわめて人間的な、ある面では私たち以上に人間的な人々であった。だが『数の観念』の欠如を知ったとき、大きなカベを感じた。<sup>(10)</sup>」彼らは一日にとった狩猟動物を数えることさえかなりの決意を要したのだ。だから、「この状態は、計画性の欠如、計画経済の不可能な生活に結びつく。10人の家族が1カ月食べるのに必要なカリブーの数、15匹の犬が一週間たべるセイウチの量といったことが、一切わからない。」それゆえ、エスキモーはたえず飢餓にさらされる。これを救うためには、食糧を与えるだけでは根本的な解決にはならない。「数の観念」の修得が第一の課題なのである。

数の観念の欠如は熱帯アフリカの原初的社會にも見られる。たとえば、ザイール共和国の奥地に住むピグミー族について、酒井伝六は語る。「ピグミーはキャンプの構成員を、数によって

## 高 田 熱 美

ではなく、顔として知っている。一緒に狩猟に出た相手は、数によってではなく、顔によって記憶される<sup>(11)</sup>。これが直ちに時間の観念の欠如に結びついている。「ピグミーは出世年の記憶をもたず、自分の年齢をいうことはできない。しかし、彼らは、だれより先に生れ、だれよりあとに生れたか、という出世順については正確な認識をもっている。そこに彼らの『時間』の感覚がひそんでいる。つまり、ピグミーにとっては、個人的には生きている時間の全体が分割不能の一つであり、共同体的には、出世の先後ということだけが関心事なのである。<sup>(12)</sup>」

これに似たことを、岩田慶治が北部ラオスの村を調査したとき<sup>(13)</sup>、また梅棹忠夫がアフガニスタン・ゴラート地方のモゴール族を調査したときにも語っている。梅棹忠夫によると、モゴール族の人びとは自分の子どもの数や年、自分の年を知らなかった。「年？ そんなもの知ることか！」「そもそも、一たいどうして自分の年を知ることができるのか？」「あなたがたは、年齢というものに、何か異常な関心をもっているにちがいない。<sup>(14)</sup>」これが彼らの答えであった。

もっとも、彼らが時について考えないというわけではない。何かのために、誰れかと会うとき、場と時とを明らかにせねばなるまい。Erans-Prichard は、ヌアー族の時の観念について次のように報告する。「1日を刻む時計は、牛時計であり、牧畜作業の一巡である。……（それは）牛舎から家畜囲いへ牛をつれ出す時間、搾乳の時間、成牛を牧草地へつれていく時間、牛舎や家畜囲いの掃除の時間……牛舎に家畜を入れる時間、等である。……だから、ヌアー族は、『乳しぼりの時間に帰ってくるだろう』とか『仔牛たちが戻ってくる頃、出発するつもりだ』という表現をする。<sup>(15)</sup>」

したがって、原初の社会の人びとに時の感覚がないわけではない。むしろ生々とした感覚をもって時を感じとるのだ。その時は、五感でとらえることのできる行為、出来事、いわば生きることであった。たとえば、平野仁啓は、古代の日本人はイネのみのりをもってひとつのトシとよんだ、という。稔がミノリにしてトシとよ

まれるのは、その証在なのだという。<sup>(16)</sup>それゆえ、古代の時は、Minkowski が述べたような「生きられる時間」<sup>(17)</sup>なのである。

岩田慶治の論考<sup>(18)</sup>に基づいて原初の時を解釈するならば、それは次の如く示されるであろう。

「その1は振り子の時である」原初の時間は、日と夜、朝と夕、労働と休息、あるいは生と死といった対極の出来事をくりかえし振動する時間である。したがって、朝が日に、夕が夜になるのではない。夜と日、朝と夕とは全く別の出来事であって、対極するそれぞれが、くりかえし生起するのである。

「その2は反復する時である」自然がくりかえして現れるように、時間は反復し、回帰する。しかも永遠に。

「その3は流れゆく時である」ただし、それは、「逝くものはかくの如きか昼夜を舎かず」といった近代的な時ではない。「伝統社会において流れる時は満ちる時であった」時は流れゆくが、蓄積されながら流れゆく。だから、時は過去を蓄積しながらいまに至る。その時は、自然の中に豊かに見られる。たとえば、Strehlow はこう説明する。「山や小川や泉や沼は、原住民にとっては単なる美しい景色や興味ある景観にとどまるものではない……。それらはいずれも後の先祖の誰かが作り出したものなのである。自分を取り巻く景観の中に、彼は敬愛する不滅の存在（祖先）の功業を読みとる。これらの存在はいまも、ごく短期間、人間の形をとることができ、その多くを彼は父や祖父や兄弟や母や姉妹として直接経験で知っている。その土地全体が彼にとっては、昔からあって今も生きている一つの家系図ののようなものである。……それは、今日われわれの知っている世界を作り上げた全能の手がまだその世界を保持していた天地開闢の時代・生命の曙の時代に対する、原住民一人一人の自分自身の行動の関係なのである」だから、「彼はいつも、愛情と尊敬の念をこめて自分の『生れた土地』の話をする。そして今日、白人が——ときにはわざとでなしに——先祖の土地を汚したことを語るとき、彼の目には涙が浮かぶのである……。<sup>(19)</sup>」土地を汚さ

## 時間のニヒリズム

れ、あるときには奪われたりすることは、彼らにとっては、自分の生命を奪われること以上に辛いことであった。彼らは、生きることのみならず、死ぬことさえも奪われたからである。

その4「もう一つの時がある。それは共有する時である。」岩田慶治は、タイやカンボジアに次のような習俗がある、という。「男が遠い旅に出ようとするとき、あるいは、戦争にゆこうとするとき、かれはチャンパーという木の若木を恋人に記す。男がまだ若くて、恋人がいなければ留守家族に頼んでもよい。この木を託された恋人は心をこめてこの木を育てる。木が丈夫に育っている間は旅の男も元気でいるに違いない。あるいは、無事に戦争から戻ってくるに違いない。……いうまでもなく旅人の時は木の時なのである。木と旅人は同じ時を共有しているのである。」<sup>(20)</sup>このように原初の社会の時間は、共同時間あるいは共時性であって、それは、まさに共に生きること、生きられる時をもつことであった。

## II 抽象された時間

原初の社会では、時間は生きることの中にあつた。生きることとは自然と仲間とともに生きることであつた。したがって、時間は自然と人間との運動のリズムであつた。ところが、自然及び共同体から人間が個として自立するようになるにつれて、新たな時間の観念が生まれ出るのである。もちろん、自然及び共同体からの人間の自立ないし疎外は、生産様式の変化いわば分業の拡大によって進められる。

夏木悠介は、比較社会学的考案によって、時間意識に4つの形態があると説く、原始共同体の反復的な時間、ヘレニズムの円環的な時間、ヘブライズムの線分的な時間、近代社会の直線的な時間である。<sup>(21)</sup>実は、この時間の形態は、生産様式の方業化によって生きられる時間が抽象化されて行く過程を示している。すなわち、分業化は共同体を分割して、各人に特定の生業をもつようにするので、共同体のもつ単一かつ共通の生業が示す時間、たとえば午時間といったものを消失させる。さらに分業は自己の集団

内のみならず他の集団との生産物の交換・交流を生む。すると、そこでは共通する時が設立され、また生産物に共通する価値基準を当てるために貨幣がつくられる。貨幣は、あらゆる生産物や労働の質を捨象する数の観念である。数の観念こそが分業・交換社会が求める共通の価値及び時間の観念を可能にするものである。

前700年頃のイオニアは、鑄貨の流通の発生地であるというが、この地で生れたミレトス学派は、普遍「時間(クロノス)」の哲学的探求を眼目にしたという。<sup>(22)</sup>この時間は、数でとらえられるので、質を剝離して、均質の抽象的な量となる。後代の Aristoteles (384-322. B. C.) は、時間について次のように説く。「……時間は運動ではなく運動の数である……」<sup>(23)</sup>「『時間』とはまさしく、そうしたもの、すなわち『より先』・『より後』という観点から見られたところの、運動の数<sup>(24)</sup>」なのである。ただ、ヘレニズムの社会は、分業の展開によって時間の数量化を進めたが、なおも自然とは親密であつた。Thalesに見られるように、哲学は自然の学であつた。その自然はくりかえす。これには、アジアの密儀宗教に似ていたオルフィック教が影響したともいう。因に、オルフィック教は人間は生と死という際限のない車輪の回転に縛られている、とされる。Thalesと同じミレトス学派の Anaximandros は「事物は、自ら生起したところのものへ、再び帰って行くのが定めである」<sup>(25)</sup>とのべたという。

自然の回転は時間の観念に投影されるのだ。それは円環としての時間を生む。Aristoteles はいう。「『〔時間において〕生成する諸事象は円周を描いている』と語ることは、そのまま、『時間是一種の円周を描いている』と語ることにほかならない。また、『時間』が一種の円周を描く』理由は、『時間が円運動によって測られる』からなのである。」「それゆえにまた、『時間』は、天球の運動であるようにも思われるのである。なぜなら、この天球の運動によって、他の諸運動は測定されるし、また『時間』は、この天球の運動を標準として決定されるからである。<sup>(26)</sup>」

## 高田 熱美

つづいて、ヘレニズムの影響を受けながらも、その円環的時間の秩序を突き破る時間のイメージが創り出された。ヘブライズムの時間がそうである。ヘブライズムの時間意識は、迫害と流浪のなかでたたきあげられた、ユダヤ民族の強烈な共同体意識と激しい砂漠の自然に対する人間的自覚によって生れ出る。「聖書にまったくユーモアが欠けているのは、……あらゆる文献のなかでもっとも特異なことのひとつ……」<sup>(27)</sup>と Whitehead がのべるのも諾うことができる。ユダヤ民族の体験は特異であった。その時間意識は、自然のように回帰・反復するものではない。それは、一回切りの、くりかえすことのない、したがって線としての時間意識である。Cullmann がいうように、その時間意識は、「連続する救済の線」であって、原始キリスト教の考えによれば、「時間は、一方において、神の永遠に反対するものでもなく、又他方において、円環ではなく直線として考えられている。なぜならば、『始め』と『終り』、が問題とされているからである。『始め』と『終り』とが区別せられるならば、直線がそれに適合した形だからである。」<sup>(28)</sup>

絶望的な状況にあっても、なお生き抜く希望があるとすれば、それは信仰によって生れるであろう。ヘブライズムの時間意識は、神の国の民であるユダヤ民族の、このような信仰によって張られた線分である。したがって、この時間は数量的時間ではない。この時間は、神の支配が働いているという質的、具体的、かつ歴史的な意識である。

近代の時間意識は、ヘレニズムの時間意識から時間を数量としてとらえる意識を、ヘブライズムの時間意識からは時間を直線としてとらえる意識を受けついで、生育する。それは、共同体の崩壊及び自然からの人間の離脱、すなわち共同体及び自然からの個の疎外・自立に対応する。

Newton は、近代の時間意識の本質を示す。「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、別名を持続ともいいま

す。<sup>(29)</sup>」 Newton の時間は、数量・均質化された、不可逆の、無限に持続する時間である。もっとも、Newton の絶対時間は、神の永遠性ないし無限性によって支えられてはいる。しかし、近代の自然科学が、世界から神を剝離して以来、時間もまた均質、不可逆にして、無限の持続となる。

この時間意識は、生のニヒリズムを招来する。なぜなら、無限の過去と未来の間に、今があって、人はその一瞬を生き、死ぬるからである。周知のように、Pascal は、このような近代の時間・空間に戦慄した。彼は、ニヒリズムの湧き出る深い淵を洞察していたのだ。彼は語る。「……また私が生きるべく与えられたこのわずかな時が、なぜ私よりも前にあった永遠と私より後にくる永遠のなかのほかの点ではなく、この点に割に当てられたのであるかということを知らない。私はあらゆる方面に無限しか見ない。それらの無限は、私を一つの原子か、一瞬たてば再び帰ることのない影のように閉じこめているのである。私の知っていることのすべては、私がやがて死ななければならぬということであり、しかもこのどうしても避けることのできない死こそ、私の最も知らないことなのである。<sup>(30)</sup>」 「私は……恐怖におそれる。それを思うと、かくも悲惨な状態にある人がどうして絶望に陥らないかを、私はあやしむ。<sup>(31)</sup>」

時間及び空間のニヒリズムは、近代から生れ、逆に近代に突き刺さって化膿し始める。とくに Nietzsche は、近代の時間意識に潜むニヒリズムを、絶望的なまでに感じとっていた者の一人である。彼は説く。「意味や目標はないが、しかし無のうちへ終局をもたずに不可避的に回帰しつつあるところの、あるがままの生存すなわち『永遠回帰』。これがニヒリズムの極限的形式である。すなわち、無(『無意味なもの』)が永遠にノ<sup>(32)</sup>」時間の無限性、無意味なもの無限の連続、ゆえに、すべての行為は徒勞である。「一切はむなし。<sup>(33)</sup>」

## Ⅲ 見出された時

近代の時間意識はニヒリズムを生起する。等

## 時間のニヒリズム

質の、不可逆にして、無限に直進する空疎な時間の意識、それは、自然と共同体からの乖離としての個人の出現、それを促進する機械技術、それによる限りない生産と消費の続行と関係するであろう。ということは、時間の意識は社会・歴史的であるということなのだ。つまり、時間という言葉の発生、いわば時間意識の顕在化は、社会・歴史的であり、したがって、時間とは何かという問いさえそうなのである。すなわち、時間は実在するか、時間を認識することはできるか、といった問い及び答えさえ社会・歴史的である。それゆえ、こうした問いや答えは、およそ人間の生と関わってくるのである。

古代ギリシア以来、時間の探求はたゆまず続いてきた。Platon や Aristoteles とはちがって、Augustinus の探求は、時間の人間的意味を鮮明にしている。

「それでは、時間とは何であろうか。誰も私に尋ねなければ、私は知っている。尋ねる人に説明しようとする、私は知らない。<sup>(34)</sup>」「未来も過去も存在しないが、三つの時間、すなわち過去、現在、未来があるというのも適切ではない。過去の現在、現在の現在、未来の現在という三つの時間があると言え、おそらく正しいであろう。……過去の現在は記憶であり、現在の現在は直観であり、未来の現在は期待である。<sup>(35)</sup>」

Augustinus にとって、時間は物体の運動ではなく、かえって、物体の運動が時間によって測られるのであった。そして、この時間とは、魂の現在の活動であり、時間を測るとは、魂のなかで印象を測ることであった。いわば、時間は魂のなかで測られるがゆえに、外在する客観的実在ではなかったのである。

Newton 物理学の影響を受けていた Kant にとっても、時間は内的直観であった。「時間は推論的、或いはいわゆる一般的概念ではなく、感性的直観の純粹形式である。」「時間はあらゆる直観の根底に存する必然的な表象である。」「時間は内部感官の形式にはかならない。換言すれば、われわれ自身をまたわれわれの内的状態を、直観する形式にはかならない。<sup>(36)</sup>」それ

ゆえ、時間は、内的状態、いわば内部直観の形式的条件、したがって、現象一般の先験的条件である。時間は、実在するというより、形式ないし条件である、というのが Kant の考えであったのである。

Bergson は、時間をさらに内的意識として徹底させる。<sup>(37)</sup>つまり、時間は、純粹な持続、瞬間の不可分に流れる連続的な流動、すなわち純粹な意識であった。Bergson において、時間は、時計で量に分割して測られるものではなかった。時計で測る時間は、ひとつの空間の運動であって、われわれは、意識としての時間を不当にも空間化しているのである。

科学哲学を標榜する Reichenbach も説く。「人間の精神は、さまざまに異なる時間の秩序系を、考え得る能力を持っているのである。古典物理学の時間はその一つであり、因果的伝達の速度に限界のある Einstein の時間もその一つである。このようにさまざまに可能な諸体系の中から、われわれの世界に妥当する時間秩序を選ぶことは、経験的な問題である。<sup>(38)</sup>」

Reichenbach によれば、時間に関するわれわれの知識は、観察の結果であって、時間の秩序はわれわれの住む宇宙の、一般的な性質を形成しているのである。したがって、われわれは、宇宙においてわれわれが住む、その住み方において、時間の秩序を成立させる。たとえば、われわれは時間を計量するが、その場合、時間は均一に流れるという前提をもつ。それは、およそ地球の自転、太陽の公転、恒星の回転、あるいは原子の回転や運動する光線といった自然の運行から得られる、と見られるであろう。しかし、そうした自然の運行から、どうして時間の均一性を導き出すことができるか。ある運動が均一であるかどうかを知るためには均一な時間が必要ならばなれない。だからこそ Reichenbach は説く。「均一な時間は、天文学者が数学方程式を参照することによって、観測可能なデータ<sup>(39)</sup>に投影するところの、ある時間の流れである。」均一な時間とは、認識の問題ではなく、定義の問題なのである。「われわれは、天文学者の時間が均一であるということが真であるかと問う

## 高田 熱美

べきではなく、天文学的時間は均一な時間を定義する、と云わなければならないのだ。<sup>(40)</sup>」

さらに問う。時間は不可逆であるか。これをわれわれは因果関係から明らかにしようとする。しかし、原因が結果を生むことから、時間の不可逆な流れを導き出せるか。因果関係と時間の不可逆性は無関係である。熱力学の第二法則は、エントロピーの増大として表され、物理的過程の不可逆性を証明したかに見える。しかし、物理過程の不可逆性といえども、それは、時間の不可逆性とは無縁であるはずだ。

実は、因果関係ということ自体が確かな概念ではない。だから、原因が結果に先行するという命題さえ確かではないのだ。Heisenberg は、周知のように、その不確定原理によって、厳密な因果関係という観念を放棄するように求めている。「……因果律の決定論的な定式化、『現在を精確に知れば、未来を算出できる』というのは、(仮定判断における)後件ではなくて、前提が誤っているのである。われわれは現在をそのあらゆる規定要素について知ることは『不可能』なのである。それゆえ知覚することはすべて、多様な可能性のうちからの一つの選択であり、未来の可能性の一つの制限である。このとき、量子論の統計的性格はあらゆる知覚の不精確さと密接に結びついているものであるから、知覚された統計的な世界の背後にはなお、因果律の成り立つ『真の』世界がかくれているのではないかという臆測に心をそそられるかもしれない。だがこのような思惑は、とくに強調するのであるが、非生産的であり無意味であると思われる。<sup>(41)</sup>」因果律の不成立は量子力学によって決定的に確証されるのだ。

すると、因果関係とはいったい何であるのか。それは、「もし……ならば、ある百分率において、……である」という確率的伴立関係である。それゆえ、「もし……ならば、常に……である」という意味での因果関係は、無数に入り組んだ因果の線の束から、人為的に特定のものを選択し、そのプロセスを一部切断して、そこに整合性を見ようとする論理的フィクションであろう。

時間は、現象を説明する道具・操作観念であ

る。われわれは、たとえば、現象の特定の運動を、時計の針の空間運動の均一性を基準に測定する。それゆえ、「自然科学では時間は現象の経過を記述するための独立変数として用いられ、とくに物理学では空間座標の独立変数と組み合わせて時空的記述を行なう<sup>(42)</sup>」、というのが、時間に関する自然科学の一般的見解であろう。これに関して、Wittgenstein の論考は的確である。すなわち、「いかなる出来事も、『時間の経過』と比較することはできない——かかる時間の経過は存在しない。われわれは一つの出事を他の出来事(クロノメーターの進行といったような)と比較しうるにすぎない。したがって、時間の経過の記述が可能であるのは、ある他の出来事を支えとする場合にかぎられる。<sup>(43)</sup>」

Wittgenstein の師・Russell は、終局的に、時間は願望の問題であると説く。「時間の重要さは、理論的というよりも、むしろ实际的であり、真理よりもわれわれの願望に関係している。<sup>(44)</sup>」さらに、Russell の師・Whitehead は述べる。「未来は、現在の事実の本質に属しており、現在の事実の現実性とは別の現実性をもつわけではない。<sup>(45)</sup>」

時間、それは実在するものではない。時間を測ることはできない。最も素朴な生物時計と称されるものも、自然のリズムに反応する生体のリズムであって、時間そのものを測定するのではない。しかし、時間が実在しないということは、時間という言葉が無意味であるということではない。また、それが主観にすぎぬというわけでもない。時間が実在しないということは、何はともあれ、時間が人間の問題としてあるということなのである。時間は、人間と世界及び人間と人間との関係の意味なのである。

渡辺慧とドロテアは、時間が人間の問題であることを確言していた。「行為の目標と手段への分離は、発展の原因と結果への分離と等しく、時間の過去から未来への方向性として現われる、根本的な時間の内的分極を生み出す。おそらく下等な動物は、出来事の間どんな因果関係をも認めず、また自身の本能に導かれた行為



## 時間のニヒリズム

の目的論的意味にも盲目であって、そのため、われわれのように、時間の中に生きてはいないのであろう。同じようなわけで、ロボットやコンピューターは時間の中には生きてはいない。というのは、予定されたプログラムに盲目的に従っているからである。時は、生命が選択の自由に直面するとき、眠りから醒める。<sup>(46)</sup>」同様に Sartre はそのことを鋭く指摘する。「明らかに、時間性は一つの組織された構造である。<sup>(47)</sup>」「時間性は、存在ではなくして、むしろ存在自身の無化という、存在の内部構造であり、対自在に固有のありかたである。<sup>(48)</sup>」

いずれにしても、時間は、人間のこと、人間の自由と価値のことである。したがって、時間は、あらゆる人間の問題であるとともに、ひとりひとりの人間の問題である。それは、Ende が『Mo Mo』のなかで語ったような時間である。「光を見るためには目があり、音を聞くためには耳があるのとおなじに、人間には時間を感じとるために心というものがある。そして、もしその心が時間を感じとらないようなときには、その時間はないもおなじだ。<sup>(49)</sup>」

これは、時間の主観性ではなく、時間の主体体的意味を語っているのだ。これは生きられる時間である。これに対して、時間が、誰れにとっても等質に流れる、たんなる時計の針の運動としてとらえられ、それが人びとの生をしばる形式と化し、いつのまにか外に実在すると見られるとき、生きられる時間は消失する。

現在、時間に対する異常な関心。家の中にはいうまでもなく、街のいたるところに時計がおかれ、時計を身につけておかねば安心できない世界。スピード・時間の短縮に対する異様な執着。自己の年齢と寿命に気をもみ、死の不安に脅える世界。しかし、時間は、不可逆、無限である。時間から離れられない、生の空しさ、時間のニヒリズムノ

自然と共同体から疎外・自立した人間は、時間の籐によって共通な行動と物的な生産を拡大する。抽象的な時間は、社会の生産関係の反映である。したがって、時間の観念は、無力な影ではなくて、強力な実体に支えられている。し

かも、各人は、自然と共同体からの自立によって、各自の時間をもつ。それゆえ、抽象的な外的時間と私の内的時間との分極が見られ、やがて、外的時間が内的時間を呑み始める。それは、自己の生の空しさ、死への恐怖を生み、われわれの生存に痛烈な一撃を加える。

かくして、いわば時間への異常な執念のなかで、時間のニヒリズムを克服しようとする意志が登場する。Nietzsche, Heidegger たち。

Heidegger にとって、人間の「時間性」とは、未来 (Zukunft) からの到来として、まさに自己に到来する (zukommen) のであって、それゆえ、自己の可能性を切り拓く道であった。<sup>(50)</sup>

しかも、その可能性は、自己の死への先駆的決意性によってゆるぎなきものとなる。この時、初めて、自己の時が明らかになる。したがって、自己の時は、無限の生の化学変化の引き延ばしではなく、生きてきた生の集約化ないし永遠化を意味する。死ぬことができるという自由、死への自由における時間——見出された時。

こうした時は、Minkowski や Van den Berg にも見出すことができる。<sup>(51)</sup> もっとも Heidegger のように、見出された時というものが、死への先駆的決意によってのみ現われうるかどうかについては、検討が必要であろう。これには、深く、宗教も関わるにちがいない。

さて、Heidegger が、死の先駆的決意において、人間存在を「死にかかわる存在 (Sein Zum Tode)」と規定したのに対して、Sartre は、それを批判した。死は未来を切り拓く可能性ではない。「死は私自身の可能性であるどころか、むしろ、死は、一つの偶然的な事実である。<sup>(52)</sup>」それゆえ、われわれは、死を先駆的に決意することもできない。「そうだとすれば、われわれは、もはや、死が人生に外から一つの意味を賦与する、などと言うことができない。<sup>(53)</sup>」「それゆえ、死は、決して、人生にその意味を与えるところのものではない。むしろ反対に、死は、原理的に人生からあらゆる意味を除き去るところのものである。もしわれわれが死ななければならぬならば、われわれの人生は意味をもたない。というのも、人生の諸問題は何らの解決

## 高田 熱美

をも得ることがないし、それらの問題の意味そのものが未決定のままにとどまっているからである。<sup>(54)</sup>」「それゆえ、死は、世界のなかにおける現前をもはや実現しないという私の可能性であるのではなく、むしろ、私の諸可能に対するつねに可能な一つの無化であり、かかる無化は私の諸可能性のそとにある。<sup>(55)</sup>」だからこそ、Sartre にとって、死は、「私の可能性としてではなく、私にとってもはや諸可能性が存在しないという可能性として引き受けられるべきであるから、死は、私を傷つけはしない。私の自由である自由は、依然として、全面的であり無限である。死は自由を限界づけるのではない。<sup>(56)</sup>」

死は人生からその意味をはぎとってしまう。だからといって、それがどうしたというのだ。生きているかぎり、人は自由に自己の生を生きる。死は、生の外にあるがゆえに、私の生をおびやかすことができない。私は、「死から独立に自己を肯定する。<sup>(57)</sup>」

しかし、こういう Sartre も、時間と死を無視しているわけではない。死に意味を与えぬということは、死を無視することではなかった。「死は、私の企てのおのおのの核心そのものにおいて、この企ての避けがたい裏側として、たえず私につきまとう。<sup>(58)</sup>」Sartre もまた、自己の生の裏側にあってつきまとう死を見ながら生きたのだ。そして、Sartre は、死を一つの偶然的事実（un fait contingent）として把握し、生を生き抜こうとしたのである。Sartre にとっては、不断の脱自、超越こそが、見出された時に生きることであった。

時を坂登ると、Montaigne にも死への達観をうかがうことができる。「お前たちは、あとへ引き返すことができないのに、なぜ尻ごみをするのか。お前たちは、死んでかすかすの大きな不幸から免れ、かえって仕合わせになった人たちを、十分に見たはずだ。だが、死んで不仕合わせになった者を、一人でも見たことがあるか。<sup>(59)</sup>」

彼らのいずれも、自己の時間の終りとしての死を無視したわけではなかった。死に対してど

ういう構えをとるにせよ、死を越えて、生きられる時を見出さそうと人びとは試みた。だが、はたして、近代の自我は、生きられる時を見出すことができたか。

## IV こどもの時

こどもは自然そのもの、歴史の外にある人間。教育とは、こうしたこどもを、歴史の中へ引きずり込むこと、あるいは導入することである。導入することを、こどもに即してみると、それは発達といわれる。

現代の社会は時間によって円滑に動きかつ成立する。労働は時間を単位として賃金にかえられる。交通・通信は時間によって促進される。生産と消費、娯楽、すべては時間を単位として動く。現代社会は時間を不可欠としているどころか時間そのものといえる。

それゆえ、教育も、時間の中へこどもを導くのであり、しかも時間なしには教育も成立し難いのである。

すでに明らかにした如く、現代の時間は四つの構造をもつ。

- (1) 不可逆性 時間は不可逆に流れる。
- (2) 持続性 時間は不断かつ無限に直線的に流れる。
- (3) 均質性 時間は等しい速さで流れる。
- (4) 分割性 時間は等しい単位・量に分割できる。

このような時間の観念は時計によって具体化される。それゆえ、時計を読解できるということが、独自の構造をもつ時間の観念を理解することであり、現代の教育もそのことを切実に要求するのである。

幼いこどもには、時計の針の運動と時間の構造とが符合すると見られてはいない。

外で遊んでいた5歳のこどもがテレビを思い出して家に走りこむ。母親がいう、「時計が6時をすぎたから、もう終わっているよ」。こどもは泣きながら、時計の針を「5のところに戻して」と叫ぶ。

こどもにとっては、時間とは時計の針が示す時刻にしかすぎない。針は動かすことができる。

したがって、時間を遅くしたり、速めたり、逆にすることさえできる。こどもにとって、時間は操作できるものなのだ。自分たちが時間をつくる。

時計の針の運動はこどもの身体の運動である。遅く作業したり、速く走ったりすることが、同時に時計の針の遅速を決める。また、それゆえ、普通のストップウォッチと倍の速さで動くストップウォッチとでは、時間の流れる速さは違うことになる。こどもの時間とは、運動の量ないし距離であるのだ。速く動く時計の針は、遅く動く針より動く距離が長い。長いということは、時間の速さと見られるのだ。これは、年齢についてもいえる。こどもには、背の高い、大きな人の方が年長なのである。だから、おばあちゃんよりおかあさんの方が年上と見られる。それは樹木などにもいえる。こどもの時間は、空間的、機能的なのである。

小学2・3年生になると、時間はみんなで作るのだ、ということが分かりかけてくる。時間は、勝手につくられるのではなく、みんなのとりきめであって、そうしないと、みんなが困ることになるのだ、とこどもは思う。こどもが、社会のきまりの中へ導入されるにつれて、いわば社会化されるにつれて、時間が客観性を帯びてくる。すなわち、時間の客観性は、社会の運動が要求するのであって、個人の作業や自然のリズムとは離れたものだ、と解されてくる。時間は、通貨のように、社会の中にありながら、社会から自立したひとつの観念なのである。そして、この時間が、逆に、人間の社会を規定し、動かしてゆく。

現代社会のこどもは、この社会にあるかぎり、難しい時間の観念を学習しなければならない。人との出会いも、時と場所を決めねばならず、その意味で、時間を守るということは約束を守るということさえある。この点で、Russellのような人が、こどもの自由を尊害しながらも、時間を守るしつけを重視したのは当を得ている。<sup>(60)</sup>

しかし、Russell できさえ自覚していたかどうか定かではないが、現代は、歴史上曾てない特

異な時間意識をもっている。時間への執心—生産の量的拡大。Minkowski が述べたように、われわれは時間を征服しようとしているのだ。<sup>(61)</sup>

この無限の時間を、それは徒労なのであるが……。

教育において、特異な時間意識をもったこの社会は、こどもに、時間を厳守することのみならず、時間の節約を要求する。「急いで!」「早く」「時間がない」と、こどもをせきたてることの何と多いことか。それは無意識のうちに使われている。これに対して、「ゆっくり」「時間はある」という言葉のいかに少いことか。教師も、速く、多くを教えこもうとする。待つてはくれない。かくして、時間がこどもを縛り、脅えさせる。

時間という言葉さえも見られなかった原初の社会では、大人の時はそのままこどもの時であった。大人もこどもも具体的な時を生きたのである。だから、大人もこどもも同じものとして、つまり、こどもは小さな弱い大人として扱われたにちがいない。しかし、技術・分業の急激な進展が抽象的な知識を要求するようになると、大人とこどもとは分断される。Aries が『子供の誕生<sup>(62)</sup>』で述べたことを考えれば、近世はその分水嶺であった。おそらく、時刻もこの頃関心の対象となったであろう。時計なるものも、当初は支配者の手にあり、やがて普及して庶民の生活を規制するに至った。

近世の巨大な抽象的知識をもつ社会を前にするとき、こどもは、まだ、社会に適應できない、無知な者として大人から区別される。こどもは、意図的に保護されると共に教育されるべきものとなったのである。その範例は、Rousseau によるこどもの独自の意味の発見にある。Rousseau は、こどもを梃子にして近代社会を批判しながら、同時にこどもの世界を守ろうとした。こどもの自由の尊重、自然への回帰。しかし、他方では、こどもの発見は、教育する格好の素材としてこどもを見る視点を提供した。それは、したがって、こどもを大人の社会へ向けて、教育—支配する原理にもなったのである。

いまや、大人の社会を構成する時間がこども

## 高田 熱美

を抑圧する。「急いで」「早く」「時間がない、時間を無駄にしないで」、そして「能率よく」「効果的に」が、すべてに優先して、最も価値あるものであるかのように叫ばれる。教育における「時間のニヒリズム」!

こどもの無気力、無関心、無感動、無責任、無耐性といったものは、こうした見えない時間のくびきと関わりはないか。そして、荒れるこどもたちの、校内や家庭での暴力、登校拒否、非行などは、そうした見えないくびきへの反抗と悲鳴ではないか。人間は多義的である。それゆえ、社会が一義的方向しか示しえないときには、人間性は破壊される。教育も一義的となってこどもを破壊する。

たしかに、抽象化された時間は、こどもに教えられねばならない。しかし、他方では、生きられる時間が守られなければならない。こどもは、本来、生きられる時間の中にあるものなのだ。

では、こどもの生きられる時間とは何か。それは、感覚が働く時である。こどもは、まず、人に向かって感覚を働かせる。とりわけ母親に触り、見つめ、語りかける。手や目や口はそのためにあるといってもよい。さらに、こどもは外界の事物へ向かう。なかでも、水と土と火へ向かう。これらはいずれも、独特かつ強烈な刺激を与える。のみならず、変化が無限であって、多義的反応を呈する。

破壊と創造の活力である水と土と火は、こどもの世界の象徴である。ネバネバ、ベトベト、ギチギチ、モジャモジャ、バラバラ、ボロボロ、グチャグチャ、ドタバタ、メラメラ、ヒラヒラ、チョロチョロ、といった擬態語は、汚れと破壊ととりとめのなきを示しているが、これは同時に創造への出発点である。これらは、こどもと火と土と水との可能性を語っている。そして、どう考えようとも、この世界は、不可逆の、同じ速さで持続して流れる時間の外にある。この世界に生きるこどもは、活動する今に生きる。その世界の時は、非連続の、質的な、くりかえし起こる、可逆的な時である。この時は、出来事が重層している時である。それは、ちょうど、Sendak の『ケニーの窓<sup>(63)</sup>』が示すように、夜

と昼が同時に存在しているような時である。「あさは、よるのほうにすわれば、ほしがかぞえられる。よるになったら、あさのほうで、あそべば、ねむらなくていい……」、これが、こどものケニーの世界であった。

これを見て、大人の世界をコスモスと称し、こどもの世界をカオスと称してはなるまい。この観方は、大人の視点に立ったかぎりでのことである。人間は大人だけではない。

生きられる時が、抽象化された時間によって侵蝕されているとき、求められるものは、世界の双極性であろう。大人とこども、文明と未開、労働と遊び、正と狂、快と苦、健と病、明と暗、これらが共存する双極性である。たとえば、こどもの存在しない世界がいかに味気ないことか、想像するだけでよい。それゆえ、教育は、こどもを大人の世界へ導入することを急いで、こどもの世界を否定してはならない。真の教育とは、こどもの世界と大人の世界との出会いであろう。非連続な二つの世界が、他方を併呑することなく結びつくことである。そのなかで、こどもの、生きられる時が守られ、失われていた大人の生きられる時が再び見出されることになるであろう。

## 注

- (1) 岩田慶治『カミの人類学』講談社 昭和54 p. 364.
- (2) 宇尾淳子『生物時計をさぐる』蒼樹書房 1977, pp. 219-227.
- (3) Evans-Prichard, The Nuer, 1940, 『ヌア一族』向井元子訳 岩波書店 1978, p. 165.  
なお、ビルマのカチン族の時間については、Leach, Edmund R: Rethinking Anthropology, 1961. 青木保・井上兼行訳『人類学再考』思索社, 1974. p. 208 参照。
- (4) Whorf, Benjamin Lee: Language, Thought and Reality, 1956, 池上嘉彦訳『言語、思考、現実』弘文堂 1978, p. 89.
- (5) Mbiti, Jhon S. African Religion and Philosophy 1969, 大森元吉訳『アフリカ

時間のニヒリズム

- の宗教と哲学』法政大学出版，1970。参照。
- (6) Schweizer, A. *Zwischen Wasser und Urward*, 1920, シュヴァイツァー選集Ⅰ, 浅井真男訳, 白水社, 1966, p. 50.
- (7) Schweizer, 同訳書 p. 114.
- (8) Schweizer, 同訳書 p. 113.
- (9) 本多勝一『カナダ・エスキモー』講談社文庫, 昭和47. pp. 124-126.
- (10) 本多勝一, 同書. pp. 124-128.
- (11) 酒井伝六『ピグミーの世界』朝日新聞社 1976, pp. 178-179.
- (12) 酒井伝六, 同書, pp. 169-170.
- (13) 岩田慶治『カミの人類学』前掲書, pp. 69-70.
- (14) 梅棹忠夫『モゴール族探検記』岩波新書, 昭和31, pp. 143-145.
- (15) Evans-Pritchard, *The Nuer*. 前掲訳書, pp. 162-163.
- (16) 平野仁啓『続古代日本人の精神構造』未来社 1976. pp. 308-309.  
Minkowski, E. *Le Temps vécu*, 1933. 中江育生・清水誠訳『生きられる時間』みすず書房, 1972.
- (18) 岩田慶治, 前掲書, pp. 71-72.
- (19) Levi-Strauss, C, *La Pensée Sauvage*. 1962. 大橋保訳『野生の思考』みすず書房, 1976, p. 292.
- (20) 岩田慶治 前掲書, p. 77.
- (21) 真木悠介『時間比較社会学』岩波書店 1981, p. 183.
- (22) 真木悠介, 同書, p. 161.
- (23) Aristoteles, *Physica*, 田中美知太郎編『アリストテレス』筑摩書房, 昭和41. p. 410.
- (24) Aristoteles. 前掲訳書 p. 404.
- (25) Russell, B: *History of Western Philosophy*. Allen & Unwin, London, 1946. p. 46.
- (26) Aristoteles, 前掲訳書, p. 416.
- (27) Whitehead, A. N.: *Dialogues of Alfred North Whitehead*. 1954. 岡田雅勝・藤本隆志訳『ホワイトヘッドの対話』みすず書房. 1980. p. 285.
- (28) Cullman, O.: *Christus und die Zeit*. 1948. 前田護郎訳『キリストと時』岩波書店, 1954. p. 36.
- (29) Newton, I.: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. 1687. 河辺文男訳『ニュートン』中央公論社, 昭和54. p. 65.
- (30) Pascal, *Pensées*, 1657? 前田陽一, 由木康訳『パスカル』中央公論社, 昭和41. p. 145.
- (31) Pascal, 同訳書. p. 346.
- (32) Nietzsche, F. W.: *Der Wille zur Macht*. 原佑訳『権力への意志』河出書房, 昭和42. p. 34.
- (33) Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, 1883-1891. 手塚富雄訳『ニーチェ』中央公論社, 昭和53. p. 215.
- (34) Augustinus, A: *Confessiones*, 400, 渡辺義雄訳『世界古典文学全集』巻26, 筑摩書房, 昭和41. p. 194.
- (35) Augustinus 同訳書. p. 198.
- (36) Kant, I: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781-1787. 高峯一愚訳『純粹理性批判』河出書房, 昭和40. pp. 70-72.
- (37) Bergson, H: *Essai sur les données immédiates*, 1889. 中村雄二郎訳『現代フランスの思想』河出書房 昭和41. p. 131.  
Bergson: *L'intuition philosophique*, 1911. 三輪正訳『ベルグソン』中央公論社 昭和44. p. 131.
- (38) Reichenbach. H: *The Rise of Scientific Philosophy* 1951. 市井三郎訳『科学哲学の形成』みすず書房, 昭和41. p. 150.
- (39) Reichenbach. 同訳書 p. 141.
- (40) Reichenbach. 同訳書 p. 142.
- (41) Heisenberg, W: 量子論的な運動学および力学の直観的内容について, 河辺六男訳, 『現代の科学』巻Ⅱ 中央公論社, 昭和53. p. 354.

## 高田 熱美

- (42) 理化学辞典 岩波書店 1974. p. 549.
- (43) Wittgenstein, L : *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921. 藤本隆志・坂井秀寿訳『論理哲学論考』法政大学出版 1968. p. 191.
- (44) Russell, B : *Mysticism and Logic and Other Essays*. London, Unwin Books. 1974. p. 23.
- (45) Whitehead, A. N. : *Adventures of Ideas*, 1933. 山本誠作・菱木政晴訳『観念の冒険』松籟社 1982. p. 269.
- (46) J. -P. Sartre : *L'être et le néant* 1943. 松浪信三郎訳『存在と無』巻1, 人文書院, 昭和31. p. 320.
- (47) Sartre. 同訳書 p. 276.
- (48) Sartre. 同訳書 p. 355.
- (49) Ende, M : *Mo Mo*, 1973. 大島かおり訳『モモ』岩波書店, 1976. p. 211.
- (50) Heidegger, M : *Sein und Zeit*. 1927. 原佑・渡辺二郎訳『ハイデガー』中央公論社, 昭和46, p. 515.
- (51) Minkowski, E : *Le Temps vécu* 1933. 中江育生・清水誠訳『生きられる時間』みすず書房, 1972, 1, p. 8.
- Van den Berg : *The Psychology of Sickbed*, 1952. 早坂泰次郎他訳『病床の心理学』現代社 1975, pp. 30-31.
- (52) Sartre, 前掲訳書, 巻Ⅲ. p. 256.
- (53) Sartre, 同書. p. 242.
- (54) Sartre, 同書. p. 244.
- (55) Sartre, 同書. p. 238.
- (56) Sartre, 同書. p. 261.
- (57) Sartre, 同書. p. 261.
- (58) Sartre, 同書. p. 261.
- (59) Montaigne : *Les Essais*. 1580. 松浪信三郎訳『随想録』河出書房新社, 昭和41. 上巻. p. 81.
- (60) Russell, *Education and the Social Order*. Allen & Unwin, 1951. p. 36.
- (61) Minkowski, 前掲訳書, p. 5.
- (62) Aries, E. : *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, 1960. 杉山光信・恵美子訳『子供の誕生』みすず書房, 1980. 参照。
- (63) Sendak, *Kenry's Window*, 1956. じんぐうてるお訳『ケニーの窓』富山房. 1975.