

Departmental Bulletin Paper / 紀要論文

<私>の消去の後に. 4 : 性起としての世界 と人間

After the elimination of “ I ” . 4 : World and man as “ das Ereignis ”

村上, 直樹

Murakami, Naoki

人文論叢 : 三重大学人文学部文化学科研究紀要. 2008, 25, p. 47-72.

<http://hdl.handle.net/10076/9746>

〈私〉の消去の後に 4

－ 性起としての世界と人間 －

村 上 直 樹

要旨 本稿における我々の目的は、大森荘蔵の立ち現われ一元論を補足と再解釈を行いつつオートポイエーシス論の枠内で再構成し、〈私〉を立てずに人間及び人間の経験を体系的に説明する理論を作り上げることである。この章では、大森の言う立ち現われを構成素とする「性起」というオートポイエーシス・システムを措定し、その概要を説明する。また、性起によって産出される知覚的立ち現われ及びその総体である知覚世界の存立様態と時間的様態についても詳述する。本章の構成は以下の通りである。1) では、オートポイエーシス・システムとはそもそもどのようなものなのかを説明する。2) では、立ち現われを構成素とするオートポイエーシス・システム＝性起を措定し、共に性起の構成素である知覚的立ち現われと認知的立ち現われの関係がどのようなものであるのか、性起の産出作動はどのようなものであるのか、性起はどのような存在であるのかを明らかにする。3) では、知覚世界は「存在している」のではないことを明らかにする。また、知覚世界の時間的様態についても説明する。4) では、知覚的立ち現われが瞬間的存在者ではないこと、知覚的立ち現われが次々と生成していく過程がベルクソンの言う〈持続〉に該当すること、そして、知覚的立ち現われをデリダの言う〈痕跡〉とみなせないことを指摘する。5) では、特殊相対性理論で言うところの「時間の遅れ」という現象が、我々の性起論の枠組みの中ではどのように解釈されるのかを示す。

4. オートポイエーシス・立ち現われ・性起

1) オートポイエーシス・システム

オートポイエーシス・システムの理論を創出したのは、神経生理学者マトゥラーナと生物学者ヴァレラである。彼らが、オートポイエーシス・システムの理論を最初に提唱したのは神経システムの分野においてであったが、その後、この理論は生命システム一般の理論として展開され、細胞システムや免疫システムの分野にも浸透した。そして、さらに社会学者ニクラス・ルーマンの手によって、一般システム理論へと彫琢されていった。その適用範囲は広範で、例えば、ルーマンが社会システム論や法システム論の分野で、ブランケンブルクが精神病理学で、それぞれオートポイエーシス・システムの概念に依拠しつつ大きな成果をあげてきた。また、日本では、河本英夫が、オートポイエーシス論を、動的平衡システム論と自己組織システム論に続く来るべき第三世代のシステム理論として位置付け、いまだ完成度の低いオートポイエーシス論をさらに理論的に鍛え上げようとしている。ただ、本稿では、オートポイエーシス論の学説史的展開をくわしくトレースしている余裕はない。ここでは、我々の議論に必要な範囲で、オートポイエーシス・システムとはどのようなものかを整理するにとどめたい。

神経システムをそのシステム概念の範としているオートポイエーシス論では、システムを構造としてではなく、作動として捉える（河本 1992：127）。オートポイエーシス・システムは、

その構成素の産出作動を通じて自己形成を行う。オートポイエーシス・システムとは、純粋な産出作動のネットワークであり（Maturana & Varela 1980：79＝1991：71）、産出された構成素は、それ自体を産出したシステムを再産出する。つまり、システムと構成素は、相互に産出関係で循環をなしている（河本 1995：160）。システムと構成素は同時に産出され、どちらかがより基底的というわけではない（村中 1996：35）。

また、システムの構成素は時間化されている。オートポイエーシス・システムの構成素は、生成するやただちに消滅する。よって、オートポイエーシス・システムは、自己維持のためにこの時間化された構成素を連続的に産出しないといけない（Luhmann 1984＝1993：75-76）。すなわち、産出された構成素に新たな構成素が次々と接続していかなければならない。そして、そのような接続が終わる時、システムは消滅することになる。

くり返せば、オートポイエーシス・システムでは、静止した関係ではなく、作動が問題になる。システムは、構成素の静態的な関係として規定されるのではない。そもそも構成素は産出され、消費され、消滅してしまう。オートポイエーシス論では、システムを構成素を連続的に産出し続ける産出プロセスのネットワークだと規定するのである。そして、このネットワークは単位体である。つまり、それは部分を持たない（河本 1995：181）。言いかえると、構成素をいくら集めてもシステムにはならない。構成素を産出する作動のネットワークは構成素の総和には還元されない。オートポイエーシス・システムには、部分－全体関係も要素－複合関係も存在しないのである（河本 1994 a：135）。

オートポイエーシス・システムの構成素は、オートポイエーシスの定義をみだす限り、どのようなものでもよい。産出される構成素によって、現実化されるシステムは様々である（河本 1991：270）。例えば、構成素としてシナプスが産出されれば、この構成素によって神経システムが現実化され、タンパク質や核酸が産出されれば、有機体というシステムが現実化され、コミュニケーションが産出されれば、社会システムが現実化され、知識（科学的言明）が産出されれば、科学システムが現実化されることになる。

なお、オートポイエーシス・システムは、構成素の産出作動のあり方によって、自己言及システムとそうでないシステムに区分される。自己言及システムとは、自分自身の状態と相互作用できるシステム（Maturana & Varela 1980：120＝1991：139）、及びすでに産出された構成素と相互作用しながら産出プロセスが進行して新たな構成素を産出し、すでに産出されたすべての構成素が新たな構成素の産出に参加するようなシステムである（河本 1992：128）。ルーマンや河本英夫によって措定された心的システム（Luhmann 1984＝1995：481-520；河本 1994 b：234-245）などは、典型的な自己言及システムであり、「生命システムとは異なり、自己言及性が基本的な機構として成立しているところに、心的システムの特性がある」（河本 1994 b：236）とされている。

また、オートポイエーシス・システムは、構成素を産出する作動を反復することによって、結果的に自らの境界を形成している（Maturana & Varela 1980：81＝1991：74）。作動に先立って、境界は存在しない。オートポイエーシス・システムは、自らと環境の境界をその都度確定するように作動しているのである。そして、ここから、オートポイエーシス・システムの特徴の1つである、「入力も出力もない」（Maturana & Varela 1980：81＝1991：74）という事態が導出される。入力あるいは出力は、システムの作動に先立って存在する境界（ないしは内部－外部の区別）を前提としているわけだが、オートポイエーシス・システムの場合にはこ

の前提が成り立たないのである。

環境からの入力、オートポイエーシス・システムの構成素を直接産出するという事態は生じない。どんなオートポイエーシス・システムも環境からその構成素を調達することはできない。オートポイエーシス・システムは、一貫して自らの作動だけによって、その構成素を自己創出する。「要素、すなわち少なくともシステム自身にとって分割不可能な最終的な構成素は、システム自身によって生産される」(Luhmann 1990: 3=1996: 10) のである。この意味において、オートポイエーシス・システムは、閉鎖系である (Luhmann 1990: 115=1996: 96)。

しかし、だからといって、それは、環境との関係を持たない「永久機械」だということではない。オートポイエーシス・システムは、産出関係においては、一貫した閉鎖系をなすが、作用関係については、内部も外部もないという形で開かれている (河本 1995: 172-173)。システムの作動において、環境は内部も外部もないという形で、際限もなくシステムに浸透しているのである (河本 1995: 217)。あるシステムとその環境との以上のような関係を、オートポイエーシス論では「カップリング」と呼んでいる (河本 1995: 248)。

オートポイエーシス・システムとその環境 (この中には他のオートポイエーシス・システムも含まれる) との関係についてさらに付言すれば、両者の関係は、物理的空間における関係ではない。オートポイエーシス・システムは、自ら産出する構成素によって自らの位相空間を張り出す。位相空間とは、「産出関係によって張り出される空間」(河本 1995: 213)、あるいは「時空によって張り出される空間以外の空間設定の総称」(河本 1998: 107) であり、通常の意味での空間ではない。オートポイエーシス・システムが構成素を産出する作動を反復することによって自らの境界を形成するということは、オートポイエーシス・システムが自らの位相空間を張り出し、その結果、自らの位相空間とその外部=位相学的外部との境界を形成することである。この境界は、物理的空間における境界ではない。オートポイエーシス・システムは、物理的空間の中に存在するものではないし、その環境も通常の意味での外部=物理的空間における外部に存在するものではない。

オートポイエーシス論では、構成素によって張り出される空間が想定されている。物理的空間の中に構成素が産出されるのではなく、構成素が産み出される動きの側から空間=位相空間が形成されてくるのである (河本 1998: 107-108)。オートポイエーシス論では、空間概念が変更されている (河本 1995: 173)。オートポイエーシス・システムは、位相空間に実現する位相的な単位体であり、その環境=位相学的外部との関係も、物理的な空間における関係ではなく、位相的な関係である。

2) 性起——立ち現われを構成素とするオートポイエーシス・システム

我々は、以下において、大森荘蔵の立ち現われ一元論をオートポイエーシス論の枠内で再構成する。立ち現われ一元論をオートポイエーシス論の枠内で再構成するということは、立ち現われを構成素とするオートポイエーシス・システムを措定することである。そして、立ち現われを構成素とするオートポイエーシス・システムを、本稿では「性起 (しょうき)」⁽¹⁾と呼ぶことにしたい。

性起は、知覚的立ち現われと思いの立ち現われを構成素とするオートポイエーシス・システムである。性起は、知覚的立ち現われと思いの立ち現われを絶え間なく産出する。本稿では、まず性起による知覚的立ち現われの産出に関する理論を展開し、思いの立ち現われの産出につ

いては最後に論及する。ただ、性起の全体像を示すために、最初に、知覚的立ち現われと思想的立ち現われの関係について、簡単に説明しておきたい。

思想的立ち現われは、内言、心像、イメージからなる⁽²⁾。思想的立ち現われと知覚的立ち現われは、まったく異なる構成素である。ただ、両者の違いを認めない論者もいる。河本英夫は、「思考」を構成素とするオートポイエーシス・システム＝心的システムに関する理論を展開している。河本の言う「思考」とは、「昨日みかけたオートバイ事故の現場」（河本 1995：231）といったような心像と「木々の緑、分かれた枝、ネコの鳴き声のような知覚単位」（河本 1998：139）を合わせたもの、すなわち思想的立ち現われと知覚的立ち現われを合わせたものであるが、河本は、両者の違いを認めていない。そのことは、河本の次のような文からうかがうことができる。「心的システムは、産出した構成素を再度反復的に産出することができる。窓の向こうに木々と電柱と屋根が見える。眼を閉じてただちに同じ光景を産出することができる。」（河本 1995：234）このような考え方は、「観念」に関するヒュームの見解に近いものである。ヒュームによれば、「私が目を閉じて私の居間のことを考えるとき、私が形作る観念は前に感じ取った印象を正確に再現している。どんな事からでも、一方にあって他方に見いだせないようなものはない。…暗闇のなかでわれわれが作る赤の観念と陽の光のもとで目に入る赤の印象とは、程度が違うだけで、本質上の違いはない」（Hume 1739＝1980：412）。河本の理論には、ヒュームの言う「私」は存在しないが、ある視覚風景と同一の心像（観念）が形成可能と考える点において、河本とヒュームの論は共通する。しかし、大森荘蔵が指摘するように、視覚風景と同一の思想的立ち現われは、実際には産出されない。大森によると、知覚的立ち現われと思想的立ち現われは、異なる立ち現われの様式を持っている。視覚的立ち現われを例に取って言えば、例えば、窓の向こうに見えている視覚風景は無限のディテールを持っている。これに対して、思い浮かべられた窓の向こうの視覚風景はそのようなディテールを持たない。「われわれが何かの風景を記憶の中に思い浮かべるとき、それがどんなに熟知した風景の場合でもそのように見つめることのできる細部をもっているだろうか。自分の部屋の机の右隅の一点とか、母親の顔の唇の端とかを記憶の中で見つめることができるだろうか。できまい。」（大森 1999a：22）我々は、思想的立ち現われとしての心像を、知覚的立ち現われの単なる反復とは考えない。両者は、異なる立ち現われの様式を持った性起の構成素である。ただし、思想的立ち現われとしての心像は、すでに産出された知覚的立ち現われに直接相互作用する形で立ち現われることが可能である。窓の向こうの風景に直接相互作用する形で窓の向こうの風景の心像が立ち現われるのである。

知覚的立ち現われと思想的立ち現われは、まったく異なる構成素である。しかし、ここが大事な点であるが、両者は常に不可分である。知覚的立ち現われだけが産出されることも、思想的立ち現われだけが産出されることもない。性起は、常に両者を不可分な形で産出する。言いかえると、性起は、知覚的立ち現われと思想的立ち現われの複合体を産出しているのである。我々は、この複合体を原一世界と呼びたい。人間によって経験されているのは（この言い方は間違いであるが、あえてここではこのように言う）、この原一世界であり、この原一世界だけである。そして、物理学が対象とするような、それだけで存在する物理的世界といったものは、この原一世界をもとに仮構されたものである。原一世界は、素粒子、原子、分子、固体、液体、気体といった物理学の概念で記述できる物理的世界でもある。しかし、それにつくされるものではない。物理学は、物理的世界以外は存在しないと考えているが、物理的世界は、

必ず内言、心像、イメージとともに生起している。それだけで存在する物理的世界といったものは、あくまでも仮構であり、実際には存在しないのである⁽³⁾。

以上が、知覚的立ち現われと思维的立ち現われの関係に関する簡単な説明である。ここからは、性起並びに性起の産出作動の概要を説明していきたい。

性起は、知覚的立ち現われと思维的立ち現われからなる原一世界を、絶え間なく産出している。さらに、産出された原一世界は次々と消滅している。原一世界は、生成しつつ消滅している。消滅しつつ生成している。そして、このくり返される生滅のプロセスは1つではなく多層的である。瞬間的存在者としての原一世界全体が性起によって産出され、それが消滅し、さらに次の原一世界全体が産出されるといったプロセス、原一世界全体1→原一世界全体2→原一世界全体3→... 原一世界全体nといったプロセスはない。ちなみに、古東哲明は、世界の生滅を説明するにあたって、『銀河鉄道の夜』の中の次のような文章を引用している（古東2002：125）。ブルカニロ博士が世界の成り立ちの秘密を解き明かすくだりの文章である。「みんないっしょにぽかっと光って、しいんとなくなって、ぽかっともってまたなくなって、そしてその一つがぽかっともともとあらゆる広い世界ががらんとひらけ、ずっと消えると、もうがらんとしたただもうそれっきりになってしまう。だんだんそれが早くなって、まもなくすっかりもとのとおりにになりました。」世界の生滅のありようをスローモーションで見せ、その後もとに戻すという仕立てである（古東2002：125）。しかし、原一世界の生滅は、このようなものではない。原一世界は「みんないっしょに」生成し、消滅するのではない。原一世界の生滅は多層的である。原一世界には、例えば、音、事物の運動・変化、事物の相貌・表情、視覚世界の構図、内言、心像、イメージ等の生滅があり、素粒子レベルに着目すれば物質の生滅がある。それらの生滅は、互いに異なる系列をなしており、重なり合っていない。わかりやすい例を挙げれば、音の生滅と素粒子の生滅は明らかにずれており、重なり合っていない。性起は、原一世界の多層的な生滅をもたらしているのである。

性起は知覚的立ち現われと思维的立ち現われを絶え間なく産出している。もちろん産出するといっても、性起は、これらの構成素を生み出す基体のようなものではない。性起とは、正確には、立ち現われが産出され続けるプロセスのことである。なお、オートポイエーシス論では、産出プロセスのネットワークという表現を使うが、ネットワークという言葉は、そもそも共時的な複数の単位からなる網という意味合いを持つのでここでは使用しない。また、オートポイエーシス論では、産出された構成素は、それを産出したシステムを再産出する、あるいは、システムと構成素は同時に産出され、どちらかがより基底的というわけではないと考えるが、このことは、我々の性起論では、次のようなことを指している。まず、性起は、立ち現われが産出され続けるプロセスのことである。よって性起が作動しなければ、立ち現われも生起しない。しかし、性起は、立ち現われを産出する基体のことではなく、あくまでも、立ち現われが産出されるプロセスのことであるから、立ち現われが生起しなければ、性起も作動しない。立ち現われが産出される以前に、性起が作動することはない。性起とその構成素は同時に産出され、どちらかがより基底的ということはないのである。

オートポイエーシス・システムは、構成素の産出作動のあり方によって自己言及システムとそうでないシステムに区分される。性起は、自己言及システムである。性起は、すでに産出した立ち現われと相互作用しながら新たな立ち現われを産出している。ルーマンや河本の言う心的システムにおいては、「自己言及性が基本的な機構として成立している」（河本1994b：236）。

性起においても同様である。なお、この性起の自己言及的作動がどのような働きを持っているのかについては、6でくわしく説明することにした。

さて、性起とは、知覚的立ち現われと思いの立ち現われが産出され続けるプロセスのことであるが、なぜこれらの構成素が産出されるのかという問いには答がない。性起がなぜその作動を続けるのかという問いには答えられない。ただ、構成素が産出されるだけである。立ち現われはただ立ち現われるだけである。

観察者の観点からすると、性起は、立ち現われが次々と産出されるプロセスである。ただ、性起の作動という生の只中にある人間にとっては（この言い方もとんでもなく間違っているが、ここではこのように言うておく）、立ち現われは産出されているものというよりは、次々と立ち現われてくるものである。それも後に詳述する錯視によって、「〈私〉によって知覚されたもの」、「〈私〉によって考えられたもの」という様態のもとに立ち現われてくるものである。（河本英夫は、心的システムの作動における同じような事態を、心的システムは連続的に「思考」を産出するという作動を反復しつつも、意識の実感としては、ただ対象を認識しているだけであると表現している（河本 1994 b：240）。）逆に言えば、知覚的立ち現われや思いの立ち現われが立ち現われ続けているという事態は、観察者の観点にとっては、それらが間断なく産出され続けているという事態である。

既述のように、オートポイエーシス・システムは、通常の意味での空間＝物理的空間の中に存在しているのではない。オートポイエーシス・システムは、物理的空間の中でその構成素を産出していくのではなく、自ら産出する構成素によって自らの位相空間を張り出していく。オートポイエーシス・システムである性起も知覚的立ち現われと思いの立ち現われを産出することによって、自らの位相空間を張り出していく。我々は、この位相空間を「性起空間」と呼ぶことにする。性起空間とは、知覚的立ち現われと思いの立ち現われによって張り出されていく位相空間のことである。この位相空間は、通常の意味での空間的広がりを持った物理的空間ではない。性起が作動を続けるということは、性起に内属する視点にとっては、知覚的立ち現われと思いの立ち現われが次々と立ち現われ続けるということである。そして、この立ち現われ、特に知覚的立ち現われは、物理的な空間あるいは三次元の空間のもとに立ち現われる。目の前の机も他人もオフィスも物理的空間の中にあるものとして立ち現われる。注意しなければならないのは、この三次元の広がりを持った物理的空間が性起空間ではないということである。知覚的に立ち現われている事物は、三次元の物理的空間の中に立ち現われている。これは確かである。しかし、性起は、この物理的空間の中に、知覚的立ち現われと思いの立ち現われを産出しているのではないのである。

次々と産出される知覚的立ち現われと思いの立ち現われは、性起の位相空間＝性起空間を張り出していく。性起とは、この性起空間に自らを実現していく位相的な存在であり、通常の意味での空間的存在ではない。ただし、性起に内属する視点にとっては、立ち現われる性起の構成素は、三次元の空間のもとに立ち現われる。言い方をかえると、三次元の空間とその中に所属する無数の事象が立ち現われるのである。

また、性起に内属する視点にとっては立ち現われは三次元の空間のもとに立ち現われるわけであるが、この三次元の空間は、物理学や数学が想定している三次元の空間とは異なる。物理学や数学が想定している三次元の空間には、中心がない。これに対して、性起に内属する視点に立ち現われてくる空間には、必ず〈自－身体〉——一般的に「私の身体」と呼ばれるもの——

という絶対的な中心がある。(〈自－身体〉に関するくわしい説明は10で行う。)そして、〈自－身体〉を中心としない三次元の空間といったものは、実際には存在しない。物理学や数学が想定している中心を持たない三次元の空間は、実際に生起している〈自－身体〉を中心とする空間から仮構されたものである。さらに言えば、物理学や数学が想定している空間は、その中身から独立した入れ物のように考えられてきたが、〈自－身体〉を中心とする実際の空間は、その中身と不可分である。入れ物として独立している空間がまずあって、その中に事象が立ち現われてくるのではない。三次元の空間とその中の事象がともに立ち現われてくるのである。あるいは、事象が立ち現われてくるのが、三次元の空間が立ち現われてくるということなのである。なお、近年では、物理学や数学においても、空間を単なる入れ物とみなすことはなくなってきた。「単なる「入れ物」というものはないことがはっきりしてきた。つまり、「入れ物」と「中のもの」はある種の渾然一体となって存在する」(黒川 2006: 117)ということが明らかになってきたのである。

最後に、性起と性起の位相学的外部に位置する〈實在〉との関係について簡単にふれておこう。河本英夫によれば、紫外線、赤外線、低周波、高周波といったものは彼の言う心的システムの位相学的外部に位置する。心的システムは、光の一定波長のものだけを色として、また、音波のうち一定の振動数のものだけを音として産出する。そして、そのような産出作動によって、紫外線、赤外線、低周波、高周波といったものは心的システムの位相学的外部としての環境に区分されるのである(河本 1994 b: 237-238; 河本 1995: 232-233)。しかし、我々の枠組みでは、紫外線、赤外線、低周波、高周波といった物理理論的存在は、性起の位相学的外部にあるわけではない。これらは、知覚的には立ち現われないかもしれないが、知覚世界に内属するものである(くわしくは9を参照)。性起が産出する知覚世界は、掛け値なしの実物であり、物理的存在として扱うことができるものである。そして、知覚的に立ち現われない物理理論的存在もその中に内属しているのである。(物理理論的存在も含めた)物理的存在が性起の位相学的外部にあるということはない。ただ、我々も性起の位相学的外部に位置するもう1つの實在の領域を設定している。この實在は、物理的存在とははっきりと区別されるものであり、我々は、それを〈實在〉と呼んでいる。この〈實在〉と知覚世界との間には、入力－出力の関係は存在しない。また、物理的存在は〈實在〉の知覚的な顕現でもない。〈實在〉は性起の位相学的外部に位置している。しかし、〈實在〉と性起との間には、何の関係もないわけではない。〈實在〉と性起はオートポイエーシス論で言うカップリングの関係にある。性起はカップリングしている〈實在〉の状態に「呼応」しつつ立ち現われを産出しているのである(詳細な議論は14で行う)。

3) 知覚世界は「存在している」のではない

我々は、性起の産出作動によって知覚世界が立ち現われ続けていると考えている。例えば、光に満ち子供の歓声がこだましている夏の公園は、性起の産出作動によって立ち現われ続けていると考えている。そして、このような考え方は、常識的な考え方とはまったく相容れないものである。常識的には、知覚世界は「存在している」と考えられている。夏の公園は次々と産出されているのではなく、そこに「存在している」と考えられている。知覚世界の存立様態に関して、我々はきわめて非常識な考え方を持っているわけである。

ただ、非常識ではあるが、とりたてて目新しい考え方というわけでもない。生成論的な世界

観は、西欧思想史における1つの潮流であるし、ジョン・ケージのような音楽家も世界が「存在している」ことを否定している。ケージは言う。「あるがままの現実、世界とあなたはおっしゃった。でもそれは在るのではなく、成るんです。動き、変化するのです。…世界は、現実、対象物ではない。それは過程なんです。」(Cage & Charles 1976=1982: 63)

これまで多くの論者が、知覚世界は「存在している」のではなく、絶えず生成しているのだと主張してきた。しかしながら、これまでの議論では、なぜ、知覚世界が「存在している」とみなせないのかが、はっきりと示されることがあまりなかった。また、我々も、なぜ、知覚世界は「存在している」という常識的な考え方が受け入れられないのかをここまでの記述では明らかにしていない。そこで、本節では、なぜ、知覚世界は「存在している」という考え方を受け入れることができないのかを順を追って説明していきたい。また、性起の産出作動によって知覚世界が立ち現われ続けていることをあらためて指摘するとともに、知覚世界の時間的様態についても説明を加えたい。

では、本題に入ろう。最初に、「存在している」ということはどのような事態を指すのかを確認しておこう。一般的には、「存在している」ということは、ある事物が同一性を保ちつつずっとそこにあり続けるという事態であるとみなされている。そして、ずっとあり続けるということは、事物が時間の内で未来の方向へ動いていくことだと了解されている。「存在している」ということは一般的な意味においては、ある事物が同一性を保ちつつ時間の内で未来の方向へ動いていくことである。

さらに説明をつけ加えよう。このような理解は、空間化された時間を前提にしている。事物を「時間の内」に設定するということは、時間を空間化して考えるということである。そして、このような時間のとらえ方はごく一般的なものである。そのことに関して、ハイデガーは次のように言っている。

「時間の内にある」ということは、自然科学的な表象様式の側からは、わたしたちにとってごく普通のことです。自然科学では、あらゆる自然事象は、「時間の内で」経過するプロセスとして算出されます。しかし日常的な見方も、出来事や事物を、「時間の内で」持続し、「時間の内で」存続し、過ぎ去るものとして見出しています。…「時間の内にあること」についてのもう一つの問いは、さしあたって特別な困難を含んでいます。「内」ということで、まるで時間が容器のような何か、空間的な何かであるかのように仮定されているからです。だからこそたとえばベルグソンは、わたしたちが計算に入れる時間は空間化された時間であり、この時間は空間だと言うのです (Heidegger 1987=1991: 63, 65)。

一般的には、時間は「空間的な何かであるかのように仮定されている」。それは間違いのないことだろう。ただ、正確に言えば、時間は容器というよりはチューブのようなものとして了解されているように思われる。過去から未来に向かって無限に延びている時間チューブがあり、事物がその中を未来の方向に向かって動いている。時が流れるということは、事物がこの時間チューブの中を動いていくことである。時間並びに時の流れに関する一般的な理解は、このようなものであると思われる⁽⁴⁾。

そして、こうした時間チューブ・モデルを前提として、「存在している」ということは、ある事物が同一性を保ちつつ時間チューブの中を未来の方向に向かって動いていることであると

いう理解が成立しており、それが広く受け入れられているのである。

それでは、知覚世界は、このような意味において「存在している」と言うことができるであろうか。知覚世界は、同一性を保ちつつ時間チューブの中を未来の方向に向かって動いていると言うことができるであろうか。答は、否である。ここでは時間チューブのようなものを想定することの是非の判断は後回しにして、そもそも知覚世界が同一性を保っていないことを示したい。知覚世界が「存在している」と論定するには、知覚世界が同一性を保っていなければならない。知覚世界が同一性を保っていることが、知覚世界が「存在する」ための必須条件である。そして、この必須条件は満たされていないのである。

知覚世界が同一性を保っていないことを示すもっともわかりやすい例として挙げられるのは、音の生滅である。音は常に立ち現われている。しかし、同じ音が立ち現われ続けることはない。音は聞こえるやいなや消滅する。立ち現われた音は次々と消滅し、それとは異なる音が次々と生成してくる。音は、同一性を保っていない。

また、知覚世界においては、様々な運動と変化が生起しているが、この運動と変化も同一性を保っていない。立ち現われた運動・変化は次々と消滅し、それとは異なる運動・変化が次々と生成している。次節で示すように、知覚的立ち現われは瞬間的存在者ではない。知覚的立ち現われは、幅を持っている。幅を持った知覚的立ち現われは、動き変化する。それ自体は動かず変化もしない瞬間的存在者としての知覚的立ち現われが、連続的に生起することによって運動・変化が起きているように見えるのではない。動き変化する知覚的立ち現われが、次々と立ち現われているのである。見かけではない運動と変化そのものが、次々と生滅しているのである。また、事物の立ち現われは、必ず、微粒子レベルでの運動、そして分子レベルでの運動（熱運動、格子振動、分子群の集団運動等）を伴っている。微粒子レベル、分子レベルで運動している事物が次々と立ち現われているのである。よって、一見不動で安定しているように見える事物の立ち現われにおいても、運動と変化は生起している⁽⁹⁾。知覚的立ち現われの総体である知覚世界においては、いたるところで運動・変化が生起しているのである。そして、それらは、生成しつつ消滅している。消滅しつつ生成している。このような意味においても知覚世界は同一性を保っていないのである。

知覚的立ち現われは、動き変化する。知覚世界の中心に位置する〈自-身体〉も同様である。様々なレベルにおいて、〈自-身体〉は動き変化する。そして、〈自-身体〉全体の動き、すなわち行動は、知覚世界の構図の生滅をもたらす。知覚世界は、常に〈自-身体〉とその周辺を中心として立ち現われている。〈自-身体〉とその周辺を中心としない知覚世界はない。そのような知覚世界は、想定されたもの、思い描かれたものにすぎない。知覚世界には常に中心がある。そして、この中心が変化すれば、必然的に知覚世界の構図も変化する。〈自-身体〉がほんの少しでも行動すれば、知覚世界の構図は変化する。〈自-身体〉が行動するということは、次々と新しい知覚世界の構図が生起してくるということである。例えば、自宅の玄関前を中心とする構図、横断歩道を中心とする構図、パン屋の店先を中心とする構図、駅のプラットフォームを中心とする構図が次々と生起してくるということである。そして、こうした構図の生滅は、知覚世界全体の生滅とみなすこともできる。パン屋の店先を中心とする知覚世界は、駅のプラットフォームを中心とする知覚世界と同じものではない。〈自-身体〉とその周辺を中心としない知覚世界、中心を持たない知覚世界といったものがまずあり、その中に人が入ってきたのだとするならば、単に人がパン屋の店先から駅のプラットフォームに移動しただけで、知

覚世界はいささかも変化していないことになる。しかし、そのような知覚世界はない。知覚世界は必ず〈自－身体〉とその周辺を中心として、あるいはそれらを中心とする構図のもとに立ち現われる。そして、その中心が異なり、構図が異なるということは、異なる知覚世界ということである。〈自－身体〉が行動し、次々と新たな知覚世界の構図が生起していくということは、次々と新たな知覚世界が生起していくということである。そして、〈自－身体〉は絶えず行動し、次々と新たな知覚世界の構図が生起している。このような意味においても知覚世界は同一性を保っていない。

なお、すでに述べたように、知覚的立ち現われは（〈自－身体〉も知覚世界全体も含めて）幅を持っており、それ自体が動き変化する。このことをふまえて、上記の主張をより正確に言い直すと次のようになる。〈自－身体〉の行動が生滅し（新たな行動をする〈自－身体〉が生滅し）、次々と知覚世界の構図の変化が生滅していくということは、次々と知覚世界の変化あるいは推移が生滅していくということである。そして、〈自－身体〉の行動は絶えず生滅し、次々と知覚世界の構図の変化が生滅している。このような意味においても知覚世界は同一性を保っていない。

さて、ここまでの記述において、刻々と音が生滅していること、刻々と事物の運動と変化が生滅していること、そして刻々と知覚世界の中心と構図の変化が生滅していることに着目して、知覚世界が同一性を保っていないことを主張してきたが、こうした主張に対しては、次のような強力な反論が出されることが予想される。「確かに、知覚世界においては、刻々と音並びに事物の運動・変化が生滅し、さらに知覚世界の中心と構図の変化が生滅しているかもしれない。しかし、知覚世界とは実質的にビル、樹木、道路、石、川、海、大地、空気といった物理的存在に満ちた世界であり、こうした物理的存在は間違いなく同一性を保っている。目の前のノートパソコンにおいては、様々なレベルの運動と変化が刻々と生滅しているかもしれないが、物理的存在としては、ノートパソコンはずっと同一性を保っている。なぜならノートパソコンは、ずっと同じ物理的単位で構成されているからだ。また、テーブルの上の桃は、腐りやがて干からびていくかもしれないが、それを構成する物理的単位は消滅することはなく、同一性を保ち続ける。人間や動物の体を構成する原子は、半年から1年の間にすっかり入れ替わってしまうが、体の外部に出た原子は消滅することはなく、同一性を保ち続ける。このように物理的世界としての知覚世界は通時的に同一性を保ち続けているのである。」

このような反論は、しごく妥当な反論である。知覚世界は確かに物理的存在からなる世界＝物理的世界でもあり、それを構成する基本的単位が同一性を保っている限り、知覚世界は同一性を保っていると言うことができるかもしれない。しかし、実際には、物理的世界を構成する基本的単位は、恒常的な同一性を保っているわけではない。物質を構成する窮極的な単位は素粒子であるが、20世紀の素粒子物理学は、実験的研究の成果にもとづいて、「素粒子は、けしてそれまで長い間信じられていたように不変不滅な物質の最小構成要素ではなく、むしろ、衝突により互いに移り変わり、生成され、または消滅し得ること」、「素粒子は、多種多様な常に繰返し生じまた消えうせる物質の基本形態」であることを明らかにした（Heisenberg 1959=1978：162）。「いろいろな素粒子は互いに作用を及ぼす。また一つの素粒子は他のものに転換する。実際に電子は光によって作用を受け、光は電子の状態変化の時に発生する。また光は真空中から正負の電子の対を発生させて自分は消滅する。中間子は自然に崩壊して電子を発生する。こういう現象がたえず我々のまわりに起っている。」（朝永 1965：166）ミクロの物理的世界で

は素粒子が発生と消滅をくり返している。無から発生したり、解体するというよりは無くなってしまうということが起きている。ミクロのスケールで見ると物理的世界は混沌とした激動に満ちているのである（Greene 1999=2001：172-175）。ただし、ここでの議論により関係があるのは、素粒子のこうした生成と消滅ではなく、素粒子が持続している状態における素粒子の生成と消滅である。では、素粒子が持続している状態における生成と消滅とはどのようなものだろうか。

現代物理学は、「物質のイメージを全面的に変えてしまった」。「原子によるミクロの世界は日常的な世界を縮めただけのものだ」という古い想定」を廃棄した（Davies & Gribbin 1992=1993：18）。現代物理学が新たに呈示したのは、「場のエネルギーという見えないものが励起し振動するというあやしげな像」（Davies & Gribbin 1992=1993：18）である。場の量子論によれば、物質の窮極的な構成単位とされる素粒子は、「場の一定の波動状態」に他ならず、「自己同一的・独立自存的な実質の本体としてのアトム」の「実体」ではない」（廣松 1988：45）。素粒子は、「場」に起る状態の変化として現れるものである」（朝永 1965：48）。そして、場の量子論が言う「場」とは、単なる空虚な空間ではない。「場」とは、一種の質料的空間である（廣松 1975：206）。場の量子論においては、素粒子や質量的物質は、この質料的空間たる「場」の波動状態として、重力場や電磁場という機能的存立態の一定の状態（関係規定）として措定されているのである（廣松 1975：209）。「空間のなかにはいろいろな場が存在していて、そのおのおのの場にはそれぞれ異なった素粒子が現れる。電磁場の現れとしては光子が、ディラック場の現れとしては電子が、さらに湯川場の現れとしては中間子が現れる。」（朝永 1965：48）そして、「場」の状態として現れる素粒子とは、いわば電光板の上の光点のようなものである（朝永 1965：44-48；廣松 1988：39-43）。並んだ電光板の電球が次々と点滅していくと、電光板の上を移動していく光点が現れる。この光点は、一見実体的な自己同一性を持って持続的に存在しつつ電光板の上を移動していくように見える（廣松 1988：45）。しかし、独立自存体として移動していく光点といったものは存在しない。あるのは、電光板の状態の変化だけである。「場」の状態として現れる素粒子の場合も同様である。「“素粒子の運動”と呼ばれているのは、——実体的運動体の移動運動なのではなく——「場の状態の継起的布置変化」にほかならない。」（廣松 1988：43）「場」の波動状態としての素粒子、物質波としての素粒子とは、独立自存的なアトムの実体ではなく、「場」という基体的存在の属性的存在と言うべきものである（廣松 1988：49）。（なお、物質粒子が波でもあることは、1923年にド・ブロイによって初めて指摘されている。）そして、さらにこれがここでのもっとも重要な点だが、素粒子は生滅している。電光板の上を移動する光点は、持続的に存在しているように見えるが、実際には、不連続的連続の相で生滅している。素粒子も同様である。素粒子は「場」の波動状態である。「波動であるからには位相が“不連続的連続”の相で反復再現し続ける。」（廣松 1988：45）「場」の波動は、次々と生成し、消滅している。すなわち、素粒子は、次々と生成し、消滅しているのである。次々と生滅しつつ、素粒子は持続しているのである。

以上のように、物質の窮極的な構成単位とされる素粒子は、不変不滅な存在ではない。素粒子は、衝突により互に移り変わり、生成し、消滅する。また、持続している素粒子も、次々と生成し、消滅している。知覚世界は、物理的世界として同一性を保ち続けているとは言えないだろう。

「存在している」ということは、ある事物が同一性を保ちつつ時間チューブの中を未来の方

向に向かって動いていることである。そして、以上に示してきたように、知覚世界は同一性を保っているとは言えない。よって、知覚世界は「存在している」とは言えない。知覚世界が立ち現われ続けているという事態は、同一性を持った知覚世界が時間チューブの中を未来の方向に向かって動いているという事態、すなわち「存在している」という事態ではない。

知覚世界が立ち現われ続けているという事態は、刻々と新たな知覚的立ち現われが生成している、あるいはもたらされている、あるいは産み出されているという事態である。そして、刻々と新たな知覚的立ち現われが生成するということは、刻々と生成した知覚的立ち現われが消滅しているということである。新たな知覚的立ち現われが生成するには、すでに生成した知覚的立ち現われが消滅しなければならない。生成と消滅は表裏一体である。「消滅も一種の生成である」（Heidegger 1961=1975：392）。次々と異なる知覚的立ち現われが立ち現われていくということは、ある知覚的立ち現われが生成し、たちまちの内に消滅し、ついで消滅した知覚的立ち現われとは異なる知覚的立ち現われが新たに生成し、たちまちの内に消滅し、また異なる知覚的立ち現われが生成するというプロセスが継続していくことである。そして、我々は、このようなプロセスを性起と呼んでいるのである。

知覚的立ち現われが立ち現われ続けているという事態は、性起の作動によって実現されている。性起の作動によって、知覚的立ち現われが立ち現われ続けているのである。そして、性起がもたらしている知覚的立ち現われは、それ自体としては無時間的なものである。知覚的立ち現われは生成するやいなや消滅する。1つ1つの知覚的立ち現われは初源であり終焉でもある。知覚的立ち現われは時間の内にはない。すなわち、知覚世界では時は流れない。無時間的な知覚的立ち現われが、次々と生成し、消滅しているのである。（ただし、次節で示すように、知覚的立ち現われは瞬間的存在者ではない。）

もちろん知覚世界の中の時計は確かに時を刻んでいる。時計の秒針は絶え間なく動き続けている。一般に、時計の動きは、時間チューブの中における知覚世界の動きを表示するものとして受けとめられている。自動車のスピードメーターが自動車の速度を表示するように、時計は時間チューブの中で未来に向かう知覚世界の動きを表示するものとして受けとめられている。（なお、特殊相対性理論でも、時計（正確に時を刻む理想的時計）の針の進行が「時間の流れそのものを具象化したもの」とみなされている（内山 1988：123-124）。「時間の流れ」とは、時間チューブの中における知覚世界の動きである。なぜなら、知覚世界が時間チューブの中を動いていく時、知覚世界の側から見れば、時間チューブが流れていくからである。現代物理学においても、時計は時間チューブの中における知覚世界の動きを表示するもの＝具象化するものとして受けとめられているのである。）しかし、実際には、刻々と異なる針の位置を持つ時計が立ち現われているだけである。いくら時計の針が動いていようと、知覚世界が時間チューブの中を未来の方向に向かって動いているわけではないのである。同一性を持った知覚世界が時間チューブの中を未来の方向に向かって動いているのではなく、先に述べた性起空間の中に——それも常に同じ性起空間の中に——次々と異なる知覚的立ち現われが産み出されているのである。

知覚世界は、無時間的なものであり、それを中におさめている時間チューブといったものはない。時間チューブといったものはあくまでも仮構である。もし、知覚世界に時間があるとしたら、それは、知覚的立ち現われが生成したその時という意味での「今」だけであろう。

さて、性起によってもたらされる一連の知覚的立ち現われはどれも実体としては異なるもの

であり、それらは実体的な同一性を持っていないのであるが、意味的な同一性は持っている。実際には実体として異なる知覚的立ち現われが次々と生成しているわけであるが、それら一連のシリーズはいずれも同じ知覚的立ち現われ「として」生成している。今立ち現われている知覚的立ち現われは、1秒前に立ち現われた知覚的立ち現われと同じ知覚的立ち現われ「として」立ち現われているのである。そして、この意味的同一性は性起の自己言及的作動に由来する。性起の自己言及的作動によって、意味的同一性を持った知覚的立ち現われが次々と産出されているのである⁽⁶⁾。そして、この意味的同一性が実体的同一性と取り違えられ、実体的同一性を持った知覚世界が時間チューブの中で未来の方向に向かって動いているという錯視、すなわち知覚世界が「存在している」という錯視が生み出されているのである。なお、性起の自己言及的作動が知覚的立ち現われに意味的同一性をもたらしている機制、時間チューブ・モデルが制作される経緯、上記のような錯視が生み出される機制に関しては、6でくわしい説明を行うことにしたい。

4) 知覚的立ち現われは瞬間的存在者でも〈痕跡〉でもない

我々は、2)において、性起というオートポイエーシス・システムの概要を呈示した。ただ、性起の基本的特質の中で(3)で簡単に論及したが)まだ詳細に説明していないことがある。それは、性起の構成素である立ち現われが、瞬間的存在者ではないということである。そこで、本節では、まず、立ち現われ——とりわけ知覚的立ち現われ——が、瞬間的存在者ではないということを詳述する。また、デリダの現前に関する考えによれば、知覚的立ち現われは、彼の言う〈痕跡〉ということになる。しかし、知覚的立ち現われが〈痕跡〉とみなされるのは、ある前提に立ってのことである。本節では、その前提が認められないことを指摘し、知覚的立ち現われが〈痕跡〉でないことも示したい。

本題に入ろう。オートポイエーシス論では、システムの構成素は、産出されるやいなや消滅する瞬間的存在すなわち出来事であるとされている。また、ハイデガーの存在論などにおいては、存在者は「刻一刻の刹那に宿るもの」であり、その時間的性格は「刻一刻性」とであるとされている(古東 2002: 173)。しかし、性起の構成素である知覚的立ち現われは、瞬間的存在者ではない。確かに、知覚的立ち現われは、生成するやいなや消滅する。知覚的立ち現われは、無時間的なものである。知覚的立ち現われは、同一性を保ちつつずっとそこにあり続けるものではない。しかし、それは、瞬間的存在者、「刻一刻の刹那に宿るもの」でもないのである。以下、知覚的立ち現われをなぜ瞬間的存在者とみなすことができないのかを説明しよう。

知覚的立ち現われの総体としての知覚世界は、運動と変化に満ちている。いや、知覚世界は、運動と変化そのものであると言った方が、適切かもしれない。そして、もし、知覚的立ち現われが瞬間的存在者であるとするならば、この運動と変化は生起しないはずなのである。知覚的立ち現われが瞬間的存在者であるとしよう。瞬間的存在者としての知覚的立ち現われには、動きも変化もない。それは、不動であり、不変である。それは、ある1つの位置であり、ある1つの状態である。そして、ベルクソンが指摘したように、位置をどれだけ並べても運動にはならないし(Bergson 1934=1952: 36-37)、状態をどれだけ並べても変化にはならない。それは、「数学的点を合せて一つの線を構成することができないようなものである」(Bergson 1934=1952: 90)。様々な位置と1つの運動との間にあるのは、部分と全体の関係ではない(Bergson 1934=1952: 39)。「運動体の位置は運動の部分ではなく」(Bergson 1934=1952: 38)、状態は

変化の部分ではない。変化は、「一と続きになった別々の状態が時間の中で云わば並んでいるもの」（Bergson 1934=1952：83）ではない。すべての変化は、不可分な変化である（Bergson 1934=1952：83）。

知覚的立ち現われを瞬間的存在者とみなすということは、それを1つの位置、1つの状態とみなすということである。そして、位置をどれだけ重ねても運動にはならないし、状態をどれだけ重ねても変化にはならない。すなわち、瞬間的存在者としての知覚的立ち現われがどれだけ連続的に産出されても、運動も変化も生起しない。しかし、知覚的立ち現われの連続的産出の総体としての知覚世界は、運動と変化に満ちている。よって、知覚的立ち現われを、瞬間的存在者とみなすことはできないのである。

では、知覚的立ち現われは、どのようなものだろうか。知覚的立ち現われが瞬間的存在者であるとするならば、それは当然単位的な存在ということになるだろう。しかし、知覚的立ち現われには単位がない。知覚的立ち現われと知覚的立ち現われの間には、区切れない。錯覚で区切れないように見えるのではなく、実質的に区切れない。さらに、知覚的立ち現われと知覚的立ち現われは、相互に浸透し合っている。知覚的立ち現われは幅を持っており、その幅は弾力的である。我々は先に、もし、知覚世界に時間があるとしたら、それは、知覚的立ち現われが生成したその時という意味での「今」だけであろうと述べたが、この「今」とは、「厚みがあるばかりでなく弾力的な現在」（Bergson 1934=1953：35）である。また、幅を持った知覚的立ち現われは、それ自体が動き変化する。性起は、それ自体が動き変化する知覚的立ち現われを次々と産出しているのである。言いかえると、性起は、運動と変化を次々と産出しているのである。そして、性起の作動によって、知覚的立ち現われが次々と生成していく過程は、まさにベルクソンの言う〈持続 *durée*〉に該当する。〈持続〉とは、「融合し、相互に浸透し合い、明確な輪郭をもたず、互いに他を外在化しようとする傾向をもたず、数とは何の類縁性ももたない、そのような質的諸変化の継起」（Bergson 1889=2002：119）である。ベルクソンは、「実在するのは、出来上っている物ではなくただ出来て行く物であり、維持される状態ではなくただ変化する状態である」（Bergson 1934=1952：45）と考えた。ベルクソンによれば、「我々に与えられた直接の具体的実在は流転的である、発展的である、瞬時も止むことがない、つまり生きた物である」（西田 1980：127）。ベルクソンは、この流転的な実在を「持続の相の下に」（Bergson 1934=1953：35）把握した。そして、ベルクソンは、「生成し、消滅する」といった表現は使用していないが、この流転的な実在とは、実質的には知覚的立ち現われの生滅のことである。ベルクソンが見すえていたのは、実質的には知覚的立ち現われが次々と生成していく過程であり、それを〈持続〉という概念で把握したのである⁽⁷⁾。

さて、上述のように、知覚的立ち現われは瞬間的存在者ではないわけだが、さらに言えば、瞬間というものがそもそも仮構である。瞬間とは、空間的な時間を想定し、それを思考の上で分割していくことによって抽出されたもの（「流れていく時間的なものを空間化させるならば、それはいくらかでも分割可能」（檜垣 2005：59）である）、あるいは、「運動体によって踏破された空間」（Bergson 1889=2002：128）を時間とみなし、それを思考の上で分割していくことによって抽出されたもの、あるいは、変化の軌跡の線を想定し、それを時間とみなし、それを思考の上で分割していくことによって抽出されたものである。こうして仮構された瞬間は、「現象間の微視的差異を測定するという要請」（中島 2007：259）に応えるものである。しかし、瞬間はあくまでも仮構である。「瞬間は単なる抽象であり精神の眺めであることは明白であっ

て事象的な実在を持つわけには行かない。」(Bergson 1934=1952: 90) 音楽の聴取に関して、そのつどの時点では、瞬間の音しか聞こえていないのにもかかわらず、直前の音も感じられるし、直後の音も予感として感じられていて、実際にはまとまったメロディーを聴いていると言ってよいという指摘がなされることがあるが、瞬間の音しか聞こえていないという前提は間違っている。瞬間などといったものは存在しないからである。瞬間的な音が立ち現われるといったことはない。

では、次に、知覚的立ち現われがデリダの言う〈痕跡〉でもないことを示したい。最初に、デリダの現前に関する考えを要約しよう。デリダが「現前の形而上学」と呼ぶプラトン以来の形而上学は、超越的実在としての事象や意味が今の瞬間に「それ自体として直接的、即自的に、つまり無媒介的に」(足立 1978: 11) 現前するとみなしてきた。デリダは、この「《純粋な現前》という形而上学的予断」(Derrida 1967 a=1970: 90-91) を批判する。周知のように、デリダは、「言語の物質的出来事がそこには実際には不在であるように見える」(Derrida 1967 a=1970: 80) 内面的独語においても、すなわち物質的記号(音声や文字)＝言表の「物質的側面という媒介」(Derrida 1967 a=1970: 75) の指標作用を免れた「自分が話すのを聞く s'entendre-parler」ことにおいても、「〈原的〉な意味が純粋な形で現前することは決してない」(高橋 1984: 199) と指摘した。さらに、なまの事象そのものが現前することはない、なまの事象そのものについては、「いかなる知覚もわれわれに与えられていない」(Derrida 1967 a=1970: 198) と主張した。ここでの議論に関係してくるのは、後者の考えである。

デリダは言う。「事象そのものはつねに逸せられる。」(Derrida 1967 a=1970: 199) そして、それは、2つの意味においてである。まず、事象そのものは、「つねに他を指向しており、いわば他向性とでも言うべきものによって横切られている」(足立 1978: 11) という意味において、常に逃げ去り直接的に与えられることはない。事象そのものは常に他のものへと差し向けられている。事象そのものは、他のものへと差し向けられ、それとの差異によって規定される(Derrida 1984b: 165)。「それが「事物」という姿をとって自律して存在するのは、ある事物が他の事物へと回し送られ、それと関係をもつ場合に限られる」(Ryan 1982=1985: 41) のである。そして、ある事象が姿を現わしている時、「われわれはこのものを知覚していると思っているが、実際にはわれわれはこのもののなかに他のものへの差し向けを知覚している」(Derrida 1984 b: 165) のである。事象そのものが知覚されることはない。「他のものへと差し向ける関係への関係ではないような、純粹状態における知覚は存在しない」(Derrida 1984 b: 166) のである。「事象そのものはつねに逸せられる」のは、まず、このような意味においてである。

また、今の瞬間に事象そのものを捉えようとしても、その刹那において事象そのものはすでに過去へ流れてしまっており、さらに「この「捉えそこない」がどこまでも続いていく」(井筒 1985 a: 103) という意味においても、「事象そのものはつねに逸せられる」。事象が姿を現わしているように見えても、実際には事象そのものは過去へ逃げ去ってしまっているのである。ただし、逃げ去った事象は完全に消えてなくなってしまうわけではなく、「つねに新しい今の尻尾として保持される」(小林 1991: 205)。これは、アウグスティヌス以来「過去把持(あるいは過去志向) retentio」と呼ばれてきた現象に該当する(小林 1991: 205)。事象そのものは、過去把持によって、新しい今において再－現前するのである。「過去把持的痕跡」(Derrida 1967 a=1970: 159) において、「一つの補欠においてみずからを再－現前する」(Derrida 1967

a=1970:197)のである。事象そのものは現前しない。しかし、その再一現前としての過去把持的痕跡が姿を現わすのである。すべては、この再一現前である。事象そのものの「知覚は現実存在しない」(Derrida 1967 a=1970:91)。「すべては《再一現前》から《始まる》」(Derrida 1967 a=1970:91)のである。なお、事象そのものは絶対に現前しないわけであるから、ここで言う事象そのものの再一現前とは、一度現前したものが再び現前するという意味での（すなわち字句通りの意味での）再一現前ではない。「いま問題になっている《再一現前》は、根源的現前に一つの《再一》による変様があとから付け加わったものであるのではない。」(Derrida 1967 a=1970:91)

デリダの考えに従えば、「在る」とは、「つねに遅れて在る」ということである（山形 1984:225）。今の瞬間において、事象そのものは現前しない。次の今において、事象そのものではなく、補欠が、過去把持的痕跡が再一現前する。「現前においては決して与えられないものが、後になって、過ぎ去ってはじめて与えられる」（山形 1984:225）のである。また、今において、過去把持的痕跡が再一現前するということは、今の中へ非一今が侵入しているということ、「現在それ自体の内に過去が侵入している」（中島 2007:258）ということである。今と非一今が連続しているということである（Derrida 1967 a=1970:123）。そして、この連続性がなければ、今は湧出しない。非一今との連続性、あるいは非一今の「迎え入れ」（Derrida 1967 a=1970:123）が今を可能にしているのである。その理由は、単純である。今において、事象そのものは捉えられることはない。事象そのものは、現前しない。さらに、もし、今において、過去把持的痕跡も再一現前しないとすると、今においては、何も姿を現わさないということになる。それでは、今はないということになってしまう。よって、非一知覚としての、非一今としての過去把持的痕跡が今を可能にしているということになるのである。「生ける今は、非一知覚としての過去把持と連続した姿でしか、絶対的な知覚的源泉として構成されえない。」(Derrida 1967 a=1970:125) 非一今は、「顕在的に知覚される今に、場合によっては付け加わる、随伴する、といったもののではなく、不可避かつ本質的に、今の可能性に加担しているのである」(Derrida 1967 a=1970:121)。デリダによれば、「「本当の現在」は点のような極小値であり、それにびったり点のような極小値としての「本当の過去」が寄り添い、両者のアマルガムとして「見かけの現在」が生じている」（中島 2007:258）。デリダは、「時間的な現在あるいは「今」が不可分の統一をもつという考え方」を斥け、「純粋に単一的な現在のみからなる現在はありません」、「現在はそれを否定するものをはらむことによってのみ現在という資格をもつ」と指摘した（富山 1984:78）。デリダは、「過去が侵入していなければ現在は現在ではない、という脱構築」を遂行したのである（中島 2007:258）。

既述のように、デリダによると、なまの事象そのものが今の瞬間に現前することはない。今の瞬間に事象そのものを捉えようとしても、その刹那において事象そのものはすでに過去へ流れてしまっている。事象そのものは、過去把持によって、次の今において再一現前する。ここに遅延がある。さらに、事象そのものがそれ自体として再一現前することもない。事象そのものは、常に他のものへと差し向けられ、それとの差異によって規定される。姿を現わしているのは、この他のものへの差し向け、あるいは他のものとの差異である。事象そのものが過去把持的痕跡において再一現前していく過程は、とりもなおさず差異が生み出されていく過程である。事象そのものの再一現前として姿を現わす過去把持的痕跡は差異である。過去把持的痕跡は、「差異的な痕跡」(Derrida 1984 a:156)である。過去把持的痕跡があるということは、

諸差異があるということであり、もろもろの差し向けがあるということである（Derrida 1984 a: 156）。そして、この事象そのものが過去把持的痕跡において再－現前していく（＝遅れて姿を現わしていく）過程＝差異が生み出されていく過程を、あるいはそのような過程を発現させていく作用を、デリダは「差延 *différance*」と呼んでいる。差延は、「遅延としての *différer* と差異の積極的な働きとしての *différer*」（Derrida 1967 a=1970: 167）の双方を含む過程、あるいは作用である。差延は、「差異を生む純粋な運動」（Derrida 1967 b=1976: 124）であると説明されることもあるが、この差異を生む運動はとりもなおさず遅らせる運動でもある。「区別することがそのまま遅らせることであり、また、遅らせることがとりも直さず区別すること」（山形 1984: 225）である。デリダの言う差延とは、2つの *différer* が分離する以前の *différer* の作用である（Derrida 1967 a=1970: 167）。

また、差延によって姿を現わす過去把持的痕跡＝差異とは、（実体としては事象そのものの再－現前であるが）経験的に現前している存在者のことである。よって、差延を、「現前的－存在者の現前化を可能ならしめるところのもの」（Derrida 1972 a=1984: 71）、あるいは、現前するものの世界に向けて進行中であるところの動き（小林 1987: 119）とみなすこともできる。現前は、差延の効果である（Ryan 1982=1985: 28）。そして、現前する存在者をもたらず差延は、決して自らを現前化させない（Derrida 1972 a=1984: 71）。差延は、自ら構成する現前によって消去される（Ryan 1982=1985: 28）。あるいは覆い隠される。そして、「こうした差延の消去こそが「存在」という外見を産出している」（若森 1986: 85）。差延の作用が覆い隠されることによって、それにもたらされた過去把持的痕跡＝差異は、存在者の外見を得るのである。

デリダの現前に関する考えによると、「「現前」は「現前」でない」（井筒 1985b: 139）。すなわち、現前とみなされているものは、純粋な現前——今の瞬間における事象そのものの直接的で無媒介な現前——ではない。純粋な現前は不可能である。「いかなるものも現前するということはない。」（井筒 1985b: 139）では、現前とみなされているものは何だろうか。それは、過去把持的痕跡＝差異の現われ、差延の効果としての現前、無限な差延としての現前（Derrida 1967a=1970: 192）である。デリダは、現前とみなされているものが、純粋な現前ではなく、差延としての現前であることを示したのである。

デリダは、差延としての現前を〈痕跡 *trace*〉と呼んでいる。〈痕跡〉とは差延の作用である（Derrida 1967 b=1976: 125）。また、〈痕跡〉とは、「自己とは他であるようなものどもへの差し向けの、あらゆる「経験」のこと」である（Derrida 1984 b: 165）。デリダは、過去把持的痕跡に限らず、他のものへの差し向け、すなわち差異も、そして、差延としての現前も〈痕跡〉と呼んでいる。ただし、過去把持的痕跡とは差異であり、差延としての現前において姿を現わすのは、過去把持的痕跡＝差異であるから、それぞれに異なる3つのものをいっしょくたに〈痕跡〉と呼んでいるわけではない。デリダは、経験的な現前、経験的に現前しているすべての存在者を〈痕跡〉と呼んでいるのである。姿を現わすすべてのものは〈痕跡〉である（Derrida 1984 b: 166）。目の前の木々も建物も他人もすべて〈痕跡〉である。また、〈痕跡〉は、「それが通常の意味でのエクリチュールと有している関係のゆえに」、原－エクリチュール（アルシ・エクリチュール）とも呼ばれている（篠原 1984: 241）。〈痕跡〉＝原－エクリチュールは、「音声言語と狭義のエクリチュールがそこから分化してくところのもの」である（篠原 1984: 241）。そして、さらに、デリダは、様々な〈痕跡〉の総体、様々な〈痕跡〉の織物

を、テキストと呼んでいる（Derrida 1984 a : 145, 156）。〈痕跡〉の織物とは、いわば世界である（Ryan1982=1985 : 41）。よって、世界はテキストである。〈痕跡〉という原－エクリチュールで書かれたテキストである。そして、このテキストの外には何もない。「テキスト外なるものは存在しない。」（Derrida 1967 b=1977 : 36）すべては〈痕跡〉、すべてはテキストだからである（Derrida 1984 a : 145）。

さて、以上に要約したデリダの現前に関する考えに従えば、知覚的立ち現われは〈痕跡〉であり、知覚世界はテキストであるということになる。しかし、そのような見方は正しくない。デリダは、姿を現わすすべてのものを〈痕跡〉とみなした。しかし、姿を現わすものは〈痕跡〉ではない。姿を現わすものを〈痕跡〉とみなすデリダの議論は、ある前提にもとづいている。その前提とは、事象そのものと知覚主体としての意識がそれぞれ独立してあるということ、そして、意識が瞬間、瞬間に事象そのものを知覚しようとするが失敗するということである。デリダが、事象と意識がそれぞれ独立してあると考えていたことは、「意識に現われるすべてのもの」、「意識にとって存在するすべてのもの」（Derrida 1972 b=1981 : 45）といった言い方をしていることから確認される（ここで言われている「すべてのもの」とは事象そのもののことではないが）。デリダも結局は、客体としての事象があり、主体としての意識があるという図式から脱け出ることにはなかったのである。また、デリダは、瞬間というものを想定し、瞬間、瞬間に意識が事象を知覚しようとするが、知覚しそこねると考えていた。なぜなら、事象とは独立に存在する意識が事象に関わろうとする際には、どんなに短いにせよ時間がかかってしまうからである。あるものがそれとは別個のあるものに関わるにはどうしても時間が必要である。その瞬間、瞬間に意識が事象を知覚することはできない。意識が事象に到達する時には、すでに事象は過去に流れてしまっている。そして、この「捉えそこない」は無限にくり返される。デリダは、そう考えたのである。このような前提に立つと、事象そのものは決して姿を現わさないということになる。しかし、実際には、姿を現わすものがある。知覚的な現前がある。事象そのものではあり得ない知覚的な現前がある。では、それは、何だろうか。今の瞬間が持っているその前の今という尻尾＝〈痕跡〉、というのがデリダの答である。

デリダは、上記のような前提に立って、知覚的に現前するものを〈痕跡〉とみなした。しかし、この前提は、間違っている。1で示したように、知覚主体としての意識といったものは存在しないし、本節で指摘したように、瞬間などといったものも存在しない。意識が瞬間、瞬間に事象そのものを知覚しようとするが失敗するという描像は虚構である。知覚的に立ち現われているものは、事象そのものではないから〈痕跡〉であるという議論は正しくない。知覚的立ち現われは、意識に知覚されることなく、それ自体がそのまま立ち現われる。知覚的立ち現われが差異に満ちていることは確かである。しかし、知覚的立ち現われが、事象そのものの再－現前として姿を現わす過去把持的痕跡であるということはない。差延なる過程は実際には生起していない。知覚的立ち現われは〈痕跡〉ではないし、知覚世界はデリダの言う意味でのテキストではない。

5) 「時間の遅れ」の解釈

3)、4)において、我々は、知覚世界の時間的様態に関する我々の見解を呈示したが、ここで補足として、アインシュタインの特殊相対性理論で言うところの「時間の遅れ」という現象が、本稿の性起論の枠組みの中ではどのように解釈されるのかを示しておきたい。最初に特殊

相対性理論で言うところの「時間の遅れ」とはどのような現象であるのかを確認しておこう。相対性理論の第1論文となった「動いている物体の電気力学」(1905年)において、アインシュタインが特殊相対性理論の出発点としたのは、いわゆる光速不変の原理——「ひとつの静止系を基準にとった場合、いかなる光線も、それが静止している物体、あるいは運動している物体のいずれから放射されたかには関係なく、常に一定の速さ c をもって伝播する」(Einstein 1905=1988: 20-21)——である。光速不変の原理から出発したアインシュタインは、この論文の中で、まず光速不変の原理の論理的帰結として、同時刻という概念に、絶対的な意味を与えることはできないと指摘する (Einstein 1905=1988: 24)。光速が不変であるならば、2つの出来事がある1つの座標系では同時に起こっても、他の座標系では同時に起こらないのである。この「同時刻の相対性」、「同時性の破れ」を説明するにあたってこれまでくり返し持ち出されてきた例を、ここでも挙げよう。等速直線運動をしている部屋あるいは列車のちょうど中央から光を発し、その光が前壁と後壁に到達する出来事を内と外で観測したとする。この時、内の観測者は、中央から発せられた光が、前壁と後壁に同時に到達するのを観測する。しかし、外の観測者は、光がまず後壁に到達し、ついで前壁に到達するのを観測する。つまり、内の観測者にとっては同時の出来事であるものが、外の観測者にとってはそうではないのである (例えば、Einstein & Infeld 1938=1940: 37-39)。「ある座標系から見たとき、二つの事件が同時刻であるとしても、この座標系に対して動いている他の座標系から見れば、それらの事件を互いに同時刻に起きたものと見なすわけにはいかない」(Einstein 1905=1988: 24) のである。

さて、問題はここからである。「互いに他に対して一様な並進運動をしている、任意の二つの座標系のうちで、いずれを基準にとって、物理系の状態の変化に関する法則を書き表わそうとも、そこに導かれる法則は、座標系の選び方に無関係である。」(Einstein 1905=1988: 20) すなわち、あらゆる物理法則は互いに相対的に一様に動いているすべての座標系において同一でなければならない (以下に述べるローレンツ変換に対する物理法則の不変性の要求 (大森 1999 b: 314)。アインシュタインは、「相対性原理」(Einstein 1905=1988: 20) と呼ぶ)。よって、内での観測と外での観測とでは上記のように相貌が異なるにしても、中央から発した光が前後壁に到達した事件は一個同一の事件であり、この事件は互いに等速直線運動をしている2つの座標系のどちらに即してもその形は相等的でなければならない。すなわち、2つの座標系に即した観測的定式が相貌的には異なるとしても、一定の仕方で「変換」してみれば、両定式は同一事態の双貌的描写ということにならなければならない (廣松 1986: 40)。2つの座標系に即した観測的定式は同一事態の双貌的描写であり、一方から他方へ一定の「変換」の公式によって「変換」されなければならない。そして、アインシュタインは、そのような「変換」の公式を数理的に導出したのである (Einstein 1905=1988: 24-33)。この公式により表される座標の変更は、ポアンカレによってローレンツ変換と命名され、この公式はローレンツ変換式と呼ばれている。ローレンツ変換式は、異なる座標系の空間・時間の間に成り立つ関係を関数的に定式化したものであり、ある座標系の時空点の座標をいかに別の座標系の座標に移すのかを示す公式、ある座標系から別の座標系に乗りかえる時、1つの出来事の場所と発生時刻を示す四次元座標がどのように置き換えられるのかを示す公式である。そして、このローレンツ変換式によると、静止した観測者から見ると、運動系にある時計は遅れることになる。くわしく言うと、「静止系の時間の1秒ごとに、走っている時計は $\{1 - \sqrt{1 - (v/c)^2}\}$ 秒ずつ遅れることになる」(Einstein 1905=1988: 35)。また、走っている時計が「光の速さで動くことになる」と、

時計が「正確」でありさえすれば、全く止まってしまう」（Einstein & Infeld 1938=1940:54）。これが、特殊相対性理論で言うところの「時間の遅れ」である。

特殊相対性理論のローレンツ変換式は、それまでの時空の常識をくつがえすものである。特殊相対性理論においては、座標系によって出来事の時空間的描写が変わる（その変わり方を示すのがローレンツ変換式である）。座標系の変更に対応して、時間も変更を余儀なくされてしまう。座標系の運動状態とは関係なく宇宙全体において一定不変の速さで流れる絶対時間といったものの存在は、特殊相対性理論によって否定された。特殊相対性理論は、時間と空間は切り離された絶対的なものではなく、実は絡み合った相対的なものであることを示したのである⁽⁸⁾。1907～8年に特殊相対性理論を四次元時空における擬ユークリッド幾何学構造として再解釈したミンコフスキーは次のように言う。「今後、単独の空間、単独の時間というものは幻となって消え去る運命にあり、両者のある種の結合だけが独立の实在として残るであろう。」（Powers 1982=1990:146）そして、「両者のある種の結合」としてミンコフスキーが呈示したのが、四次元時空連続体＝ミンコフスキー空間である。

ミンコフスキーは、時間座標をあたかも第四の空間座標であるかのように考え（時間も空間の三次元と対等な権利を持つと考え）、縦、横、高さの三次元に時間に光の速さをかけたもの（ct）を第四次元として加えて四次元時空連続体を設定した。ミンコフスキーは、ローレンツ変換を、この四次元時空連続体における一種の幾何学的回転として捉えたのである（勝守 1986:205）。この四次元時空連続体は、見えない抽象的な世界であるが、物体は、素粒子は、この四次元時空連続体の中を動き回っているとみなされる（その運動の軌跡は、「世界線」と呼ばれる）。ところで、アインシュタインは、ミンコフスキーの理論を最初から受け入れたわけではない。相対性理論を展開していく初期の段階において、アインシュタインには、空間と時間との形式的等価性への自覚的な着眼はなかった（勝守 1986:198）。しかし、相対性理論の一般化の途上において、アインシュタインは、ミンコフスキーの四次元時空表現を系統的に採用するようになっていく（勝守 1986:206-207）。また、ミンコフスキー空間は、他の物理学者の間でも広く受け入れられるようになっていった。そして、ここで問題にしている「時間の遅れ」という現象は、ミンコフスキー空間を想定すると、次のように説明されることになる。ここでは、ブライアン・グリーン⁽⁹⁾の明解な説明を引用したい。

物体は、ミンコフスキー空間の中を動き回っているわけであるが、その速さは常に一定である。「アインシュタインはこう述べた。宇宙のあらゆる物体は、つねに時空のなかを一定の速さ——光の速さ——で進んでいる。」（Greene 1999=2001:80）（ただし、光の速さは時代によって（ほぼ同じに保たれている平均値の一定の上下の範囲内で）変化している可能性があるという指摘がシュルドレイクによってなされてはいるが。）物体が日常的な意味での空間の中を光の速さで進むことはない。しかし、物体は、ミンコフスキー空間の中を常に光の速さで進んでいるのである。つまり、物体が、空間の3つの次元と時間の次元で動く速さを合わせたものは、常に光の速さに等しいのである（Greene 1999=2001:80）。言いかえると、ミンコフスキー空間における物体の速さ＝光の速さは、空間の次元と時間の次元の間で分配されているのである（Greene 1999=2001:80）。「アインシュタインは、この考え——運動が異なる次元に分配されるという考え——が特殊相対性理論すべての根底にあることを見いだした。」（Greene 1999=2001:79）そして、物体の速さが一定であり、それが空間の次元と時間の次元に分配されるということは、物体が空間の中を進むと時間に沿った動きの一部が空間の中での動きに振り向け

られるということである。空間の中を進む物体は、静止している物体より時間に沿ってゆっくり進む。つまり、物体が空間の中を動けば、その物体の時計が時を刻むのが遅くなるのだ。「物体が私たちにたいして動くときに時間の進み方が遅くなるのは、時間に沿った運動の一部が空間のなかでの運動に振り向けられるから」(Greene 1999=2001: 81)である。ミンコフスキー空間を想定すると、「時間の遅れ」という現象はこのように説明されることになる。

以上で、特殊相対性理論が言うところの「時間の遅れ」という現象がどのようなものであるのかを確認した。では、この「時間の遅れ」という現象は、実際に生起しているのだろうか。日常生活において経験されることはないが、「時間の遅れ」は実際に生起しているというのが、現代の物理学者たちの答である。「時間の遅れ」の生起は、これまで次のような実験と観測によって確認されてきた。まず実験であるが、1971年、ハーフェルとキーティングは、セシウムビーム原子時計をジェット機に乗せて40時間飛ばし、それと同じもう1つの原子時計を飛行場に置いたままにした。その結果、ジェット機に乗せられた時計が、飛行場に置かれた時計より遅くなることを確認した。また、その遅れの数値は特殊相対性理論が予測した通りであった。「時間の遅れ」の生起は、ミューオンの観測によっても確認されている。宇宙線粒子の1つであるミューオンは、きわめて不安定で形成されてから100万分の2秒で崩壊する。特殊相対性理論が言う「時間の遅れ」が生起しないとすれば、ミューオンの最大走行距離は660メートルのはずである。しかし、ミューオンの運動によって「時間の遅れ」が生起し、ミューオンの寿命が延びるならば、その走行距離は660メートルより長くなるはずである。そして、実際に大気中のミューオンの走行距離は660メートルよりはるかに長い。高度約15~20キロメートルで形成されるミューオンが地上で観測されている。特殊相対性理論の正しさは、このことによっても実証されたのである。

それでは、本題に入ろう。特殊相対性理論によれば、観測者に対してある一様な速度で運動する系は時間が遅れる。そして、そうした「時間の遅れ」が実際に生起することは、実験と観測によって確認されたとみなされている。しかし、本当に時間が遅れるのだろうか。上記の実験を例に考えてみよう。時計が遅れることは珍しいことではない。機械的な不具合や電池の消耗といった理由により、時計は遅れることがある。ただ、時計が遅れても通常は、時間が遅れたとはみなされない。時計の遅れは時計の遅れである。しかし、上記のジェット機に乗せられた時計が遅れたことは、時間が遅れたことであるとみなされている。なぜだろうか。それは、その遅れが、機械的な不具合といった通常の原因によるものとは考えられないからである。通常の原因による遅れと考えられない場合は、時間の遅れが理由であると考えられるからである。なぜなら、知覚世界は、時間チューブの中を未来の方向に向かって動いており、知覚世界の中の時計の動きは（そして、知覚世界のあらゆる過程は）、その動きと連動していると考えられているからである（連動しているとみなす根拠はないのだが、無意識に連動していると考えられている）。時間チューブの中の知覚世界の動きが遅くなれば、すなわち時間が遅くなれば、それに連動している知覚世界の時計の動きも遅くなる。よって、ジェット機に乗せられた時計が通常の原因もなく遅れたということは、時間が遅れたということである。このように考えられているのである。

しかし、我々の枠組みからこのジェット機に乗せられた時計の遅れを考えると、それは、「時間の遅れ」によるものではない。我々の枠組みからすると、そもそも時間が遅れるということはない。我々の枠組みは、知覚世界が時間チューブの中を動くという図式を否定している

からだ。では、ジェット機に寄せられた時計の遅れはどのような現象なのだろうか。時計の遅れはあくまでも時計の遅れである。ただし、その遅れは、通常の理由では説明できない。なぜ時計は遅れたのだろうか。

ジェット機の中と飛行場にそれぞれ機械的な不具合が生じ得ない時計を置き、ジェット機を40時間飛ばした後に2つの時計を見比べると、ジェット機の中の時計は飛行場に置いた時計より遅れた。これは、1つの知覚世界の中における出来事である。観測者の〈自－身体〉を中心に立ち現われている知覚世界の中における出来事である。そして、ここで問題にしているジェット機に寄せられた時計の遅れは、この知覚世界を産出している性起の作動の特性を原因としていると我々は考える。特殊相対性理論は、静止した観測者に対してある一様な速度で運動する系は（1秒ごとに、 $1 - \sqrt{1 - (v/c)^2}$ 秒ずつ）時間が遅れると指摘した。我々は、この指摘を、我々の性起論の枠組みの中で、次のようにパラフレーズすることができると考えている。性起は、静止した観測者に対してある一様な速度で運動する事物を産出する際、その事物におけるあらゆる過程が（1秒ごとに、 $1 - \sqrt{1 - (v/c)^2}$ 秒ずつ）遅れるような仕方では産出する。そして、性起の産出作動のこのような特性によって、ジェット機に寄せられた時計は遅れたのである。

静止した観測者に対してある一様な速度で運動する系は時間が遅れるということは、我々の性起論の枠組みからすると、性起は、静止した観測者に対してある一様な速度で運動する事物を産出する際、その事物におけるあらゆる過程が遅れるような仕方では産出するというのである。また、「時間の遅れ」の実例とされてきたジェット機に寄せられた時計の遅れやミューオンの寿命の伸長は、実際には「時間の遅れ」という現象ではない。それらは、あくまでも時計の針の運動の遅れであり、ミューオンの自然崩壊過程の遅れである。そして、それらは、上記のような性起の産出作動の特性によってもたらされたものである。

なお、上述のように、ミンコフスキー空間を想定すると、「時間の遅れ」という現象は非常にわかりやすく説明することができる。しかし、事物が時間の次元に沿っても進むといった考えは、我々の性起論とはまったく相容れない。我々は、事物がミンコフスキー空間の中を動き回っているという描像を受け入れることができない。また、現代のすべての物理学者が、こうした描像を受け入れているわけでもない。例えば、中込照明は、「四次元の絶対時空を実在とするような考え方は捨てるべきである」（中込1998：39）と主張している。中込によると、ミンコフスキー空間は、「ローレンツ変換群の単なる表現空間にすぎない」（中込1998：115）。さらに言えば、発達途上の前期量子論から現代の量子力学への展開を可能にした物質波仮説を1923年に呈示したド・ブロイも、相対性理論の信奉者ではあったが、ミンコフスキー空間が「物理的実在をもつとは認めず」、それを「たんに便利な数学的虚構としかみなしていなかった」（Lochak 1992=1995：14）。

〔註〕

- (1) 「性起」という言葉は、元来、華嚴哲学の用語であり、また、ハイデガーの言う Ereignis の訳語として使われてきた言葉である。我々が、立ち現われを構成素とするオートポイエーシス・システムの呼び名として「性起」という言葉を使用するのは、それが、ハイデガーの言う性起=Ereignis にほぼ相当するものだからである。なお、我々の言う性起と華嚴哲学並びにハイデガーの性起との異同に関しては、5で詳述する。

- (2) なお、思的立ち現われは、一般に心的過程と呼ばれるものに含まれるが、次章以降の議論で示すように、心的過程と呼ばれるものの中には思的立ち現われではなく、知覚的立ち現われに該当するものも含まれる。よって、「思的立ち現われ」という言葉は、「心的過程」という言葉の言い換えではない。
- (3) ただ、一般的には、原一世界をもとに仮構された、それだけで存在する物理的世界といったものが、原初的な世界であると錯認されてしまっている。ラッセルは言う。「もう一つの世界は直接与えられていて、物理学の世界はそれから推論されるのであるが、私たちにあって、いまでは物理学の世界のほうがよりなじみぶかい世界であって、むしろ純粹感覚の世界のほうが、発見がむずかしい見えない世界になってしまった。」(Russell 1914=1980: 179-180) ラッセルの言う「純粹感覚の世界」は、我々の言う原一世界とは重ならない。ただ、ラッセルが指摘しているような転倒は、原一世界と物理学の世界の間でも起こっている。原一世界は直接与えられているにもかかわらず、発見されることはほとんどない。
- (4) 池田清彦は、「多くの人々は、自分と独立であるばかりではなく、運動の存在とさえも独立に、時間がこの世界のあらゆる場所に、均一、一様、不可逆に流れていると信じているらしい」と書いている(池田 1993: 127)。しかし、世界のあらゆる場所に流れている時間といったものの存在は、一般には信じられていないだろう。「時が流れる」という言語表現はあるが、これは、「流れる時」というものの存在を前提にした表現ではない。時間チューブの中を事物が動いていく事態を表すものとして、「時が流れる」という表現が使われているのである。列車が田園風景の中を疾走している時、列車の座席から見ると、田園風景が流れていく。同様に、事物が時間チューブの中を動いていく時、事物の側から見ると、時間チューブが流れていく。よって、時間チューブの中を事物が動いていく事態を表すものとして、「時が流れる」という表現が使われているのである。「時間が流れていくのか、それとも、事物の方が時間の中を流れていくのか。このような問いが興味深いものかどうか私には分からない。どちらの答えを選んでも大差ないように感じられるからだ」(山内 1993: 224) とある哲学者は言う。どちらの答も間違っているという点では同じである。しかし、両者は、時間に関する異なる素朴理論である。そして、一般的に共有されているのは、後者である。
- (5) こうした考えは、プラトンとアリストテレスによって、ヘラクレイトスの考えとされたもの——「存在するもののうちあるものは運動しているが、あるものは運動していないというのでなく、すべてのものが常に運動しているのであって、われわれの感覚がそれに気づかないでいるのだ」(アリストテレス『自然学』第8巻第3章)——と同じである。ただし、カークによれば、ヘラクレイトスは、岩や山や机が結局は変化すると考えその変化を強調したが、現存する彼のテキストには上記のような考えは見あたらない(Kirk, Raven & Schofield 1983=2006: 256-258)。
- (6) 廣松渉が次の文章でふれている事態は、我々がここで指摘した事態と重なっている。「われわれは「刹那滅」的な不連続の連続観を執って、個体的持続体を一切認めない見地を採ることも原理上は可能である。が、その場合にも、或る種の個体的対象が自己同一の持続体の相で覚知されるという現相的事実は揺がない。」(廣松 1982: 477) ただし、我々は、実体としては異なる知覚的立ち現われのシリーズが意味的同一性を持つものとして「覚知される」とは考えない。実体としては異なる知覚的立ち現われのシリーズそれ自体が意味的同一性を持つものとして立ち現われるのである。
- (7) なお、ベルクソンの解説書の中に、〈持続〉は、「意識の流れ」、「心的な生」、あるいは「内面生活」の本質であるといった記述が見られることがある。もし、〈持続〉という概念がこれらのものにしか関わらないのであれば、ベルクソンが知覚的立ち現われの生滅を〈持続〉という概念で把握したという見方は間違いである。しかし、ベルクソンは、「すべての事物を持続の相の下に見るような習慣を附けましょう」(Bergson 1934=1953: 35) と主張している。〈持続〉は、「内面的持続 *durée interne*」(Bergson 1934=1955: 36) に限られるものではない。ベルクソンによると、「われわれだけが持続するのではない」、「外的諸事物もわれわれと同様に持続している」(Bergson 1889=2002: 122) ののである。ベルクソンが知覚的立ち現われの生滅を〈持続〉という概念で把握したという見方は見当違いではない。ちなみに、トロティニョンは、ベルクソンの言う〈持続〉は、「自我における体験」、「生き生きと

した運動の実験の経験」、「物質と生命との絶対的な統一として把握された、全宇宙の絶対的本質」の3つに区分されると指摘している（Trotignon 1968=1994：406）。

- (8) ただし、特殊相対性理論が示したのは、時間関係が空間座標系に依存するということだけであり、空間の方は時間とは別に考えることができるということを前提にしているから、時間と空間は互いに独立であるという旧来の常識を特殊相対性理論がくつがえしたという現代の常識は半ば誤っていると大森荘蔵は指摘している（大森 1999c：167, 191）。

〔文献〕

足立和浩 1978『人間と意味の解体』勁草書房

Bergson, H. 1889 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF. =2002 合田正人・平井靖史訳『意識に直接与えられたものについての試論』筑摩書房

Bergson, H. 1934 *La pensée et le mouvant*, PUF. =1952 河野与一訳『哲学入門・変化の知覚——思想と動くものⅠ』岩波書店=1953 河野与一訳『哲学的直観 他四篇——思想と動くものⅡ』岩波書店=1955 河野与一訳『哲学の方法——思想と動くものⅢ』岩波書店

Cage, J. & Charles, D. 1976 *John Cage: pour les oiseaux*, Belfond. =1982 青山マミ訳『ジョン・ケージ 小鳥たちのために』青土社

Davies, P. & Gribbin, J. 1992 *The Matter Myth*, Simon & Schuster. =1993 松浦俊輔訳『〈物質〉という神話』青土社

Derrida, J. 1967 a *La voix et le phénomène*, PUF. =1970 高橋允昭訳『声と現象』理想社

Derrida, J. 1967 b *De la grammatologie*, Minuit. =1976 足立和浩訳『根源の彼方に——グラマトロジーについて（上）』現代思潮社=1977 足立和浩訳『根源の彼方に——グラマトロジーについて（下）』現代思潮社

Derrida, J. 1972 a “La différance”, *Marges: de la philosophie*, Minuit. =1984 高橋允昭訳『ラ・ディフェランス』『理想』11月号：67-101

Derrida, J. 1972 b *Positions*, Minuit. =1981 高橋允昭訳『ポジション』青土社

Derrida, J. 1984 a 「時間を一与える」（高橋允昭訳：1983年10月29日、10月31日、11月1日に京都日仏学館で行われたセミナーの記録）『理想』11月号：102-160

Derrida, J. 1984 b 「私の立場——デリダは答える」（高橋允昭監訳：1983年10月26日に早稲田大学文学部で行われたセミナーの記録）『理想』11月号：161-189

Einstein, A. 1905 “Zur Elektrodynamik bewegter Körper”, *Annalen der Physik*, 17：891-921. =1988 内山龍雄訳「動いている物体の電気力学」『相対性理論』岩波書店

Einstein, A. & Infeld, L. 1938 *The Evolution of Physics*, Cambridge. =1940 石原純訳『物理学はいかに創られたか 下巻』岩波書店

Greene, B. 1999 *The Elegant Universe*, W. W. Norton & Company. =2001 林一・林大訳『エレガントな宇宙』草思社

Heidegger, M. 1961 *Nietzsche I*, Verlag Günther Neske. =1975 細谷貞雄・杉田泰一・輪田稔訳『ハイデッガー選集24 ニーチェ（上）』理想社

Heidegger, M. 1987 *Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann. =1991 木村敏・村本詔司訳『ツォリコーン・ゼミナール』みすず書房

Heisenberg, W. 1959 “Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen”, *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. =1978 佐藤茂雄訳「素粒子物理学の基礎的諸前提」中村誠太郎編『アインシュタイン』朝日出版社

檜垣立哉 2005『西田幾多郎の生命哲学』講談社

廣松 渉 1975『事的世界観への前哨』勁草書房

廣松 渉 1982『存在と意味 第一巻』岩波書店

- 廣松 渉 1986『相対性理論の哲学』勁草書房
- 廣松 渉 1988『哲学入門一步前——モノからコトへ』講談社
- Hume, D. 1739 *A Treatise of Human Nature*. = 1980 土岐邦夫訳「人性論」『世界の名著 32 ロック ヒューム』中央公論社
- 井筒俊彦 1985 a「デリダのなかの「ユダヤ人」」『意味の深みへ』岩波書店
- 井筒俊彦 1985 b「『書く』——デリダのエクリチュール論に因んで」『意味の深みへ』岩波書店
- 池田清彦 1993「私がいなくとも多分自然はあるだろう しかし、私がいなければ時間はない——時間の素朴実在論反駁序説」『現代思想』3月号: 126-131
- 勝守 真 1986「相対性理論とアインシュタインの哲学的転回」廣松渉『相対性理論の哲学』勁草書房
- 河本英夫 1991「解題」H. マトゥラーナ・F. ヴァレラ『オートポイエーシス』国文社
- 河本英夫 1992「リビドーのオートポイエーシス」『imago』3月号: 126-134
- 河本英夫 1994 a「オートポイエーシス・システム」『岩波講座現代思想 12 生命とシステムの思想』岩波書店
- 河本英夫 1994 b「精神のオートポイエーシス」『imago』2月臨時増刊号: 234-245
- 河本英夫 1995『オートポイエーシス』青土社
- 河本英夫 1998「精神のオートポイエーシス」河本英夫・L. チオンピ・花村誠一・W. ブランケンブルク『複雑系の科学と現代思想 精神医学』青土社
- Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M. 1983 *The Presocratic Philosophers*, 2nd ed., Cambridge University Press. = 2006 内山勝利・木原志乃・國方栄二・三浦要・丸橋裕訳『ソクラテス以前の哲学者たち (第二版)』京都大学学術出版会
- 小林敏明 1987『〈ことなり〉の現象学』弘文堂
- 小林敏明 1991『精神病理からみる現代思想』講談社
- 古東哲明 2002『ハイデガー＝存在神秘の哲学』講談社
- 黒川信重 2006「ゼータから見た空間」『現代思想』7月号: 116-121
- Lochak, G. 1992 *Louis de Broglie*, Flammarion. = 1995 宇田川博訳『ルイ・ド・ブロイ』国文社
- Luhmann, N. 1984 *Soziale Systeme*, Suhrkamp. = 1993 佐藤勉監訳『社会システム理論 (上)』恒星社厚生閣 = 1995 佐藤勉監訳『社会システム理論 (下)』恒星社厚生閣
- Luhmann, N. 1990 *Essays on Self Reference*, Columbia University Press. = 1996 土方透・大澤善信訳『自己言及性について』国文社
- Maturana, H. & Varela, F. 1980 *Autopoiesis and Cognition*, D. Reidel. = 1991 河本英夫訳『オートポイエーシス』国文社
- 村中知子 1996『ルーマン理論の可能性』恒星社厚生閣
- 中込照明 1998『唯心論物理学の誕生』海鳴社
- 中島義道 2007「観念的生活 第十回 想起モデル」『文學界』4月号: 254-261
- 西田幾多郎 1980「ベルグソンの哲学的方法論」『思索と体験』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 a「記憶について」『大森荘蔵著作集 第五巻 流れとよどみ』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 b「時空と事物」『大森荘蔵著作集 第五巻 流れとよどみ』岩波書店
- 大森荘蔵 1999 c「空間の時間性」『大森荘蔵著作集 第六巻 新視覚新論』岩波書店
- Powers, J. 1982 *Philosophy and New Physics*, Methuen. = 1990 佐野正博・渡辺弘訳『思想としての物理学』青土社
- Russell, B. 1914 *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Open Court. = 1980 石本新訳「外部世界はいかにして知られうるか」『世界の名著 70 ラッセル ウィトゲンシュタイン ホワイトヘッド』中央公論社
- Ryan, M. 1982 *Marxism and Deconstruction*, The Johns Hopkins University Press. = 1985 今村仁司・港道隆・中村秀一訳『デリダとマルクス』勁草書房
- 篠原資明 1984「解体からの戯れ——リオタールと芸術」『理想』8月号: 236-249

高橋哲哉 1984「エクリチュールと反復」『理想』11月号：190-212

富山太佳夫 1984「ディコンストラクション現象」『思想』4月号：75-93

朝永振一郎 1965『量子力学的世界像』弘文堂

Trotignon, P. 1968 “La durée comme horizon ontologique de la vie”, *L'idée de vie chez Bergson*, PUF. = 1994

檜垣立哉訳「ベルクソンにおける生の観念」『現代思想』9月臨時増刊：404-419

内山龍雄 1988「B. 解説」アインシュタイン『相対性理論』岩波書店

若森栄樹 1986「好運」『ユリイカ』2月号：78-92

山形頼洋 1984「ディフェランスもしくは死体なき殺人——フッサールのために」『理想』8月号：224-235

山内志朗 1993「流れない時間——時間と様相について」『現代思想』3月号：224-237