

# 我が人生の時

## The Time of Our Lives <sup>1)</sup>

D. H. メラー

(池田真治 訳)

20世紀初頭、時間についての分析哲学を転換させた一つの論文が現れた。その論文とは、1908年に『マインド』誌上で発表された、J. E. マクタガートの「時間の非実在性 (The unreality of time)」である。その題名が示しているように、マクタガートはその論文で、時間なるものは実在しないと論じた。しかし、彼の論文をこれほどまで注目に値するものにしてしているのは、その主張ではない。そのような主張は以前にもなされている。例えばカントは、『純粹理性批判』(1781)の中で同じように主張している。またマクタガートによれば、時間は、それ自体変化しないとされるいわゆる「閉塞宇宙 (block universe)<sup>2)</sup>」が持つ、四つの次元のうちの一つでしかないと考える人々も、同様の主張をしている。しかし、このように考える人のほとんどは、マクタガートの論証よりもむしろ、1908年にミンコフスキーが与えたコメントに影響を受けている。それによれば、アインシュタインの特殊相対性理論は、時間と空間を統一された時空 (spacetime) の「単なる影へと次第に隠れてゆく」ように運命づけたものとされる。

むしろ、マクタガートの論証の最も重要な特徴とは、時間は実在しないという主張の定式化の仕方、とりわけ出来事がいつ生じるかを語る二つの方法について、現在では標準となった区別をしたことにある。その内の一つの方法とは、出来事が過去・現在・未来のいずれにあるか、またもし現在になれば、どのくらい過去なのか(昨日、昨年)、どのくらい未来なのか(明日、来週)について語る方法である。この方法で、現在を基準として順序付けられた出来事は、マクタガートが「A系列」と呼ぶものに相当する。もう一方の方法とは、彼が「B系列」と呼ぶ系列へと出来事を順序付けるものである。その方法によれば、出来事は、

相互にどれだけ前にあるのかあるいは後にあるのかという仕方では位置づけられるのであり、現在を規準としてどれだけ未来にあるのかまたは過去にあるのかという仕方では記述されない。時間の哲学に対するマクタガートの第一の貢献とは、時間に関する極めて多くの重要な問いが、実は彼の言う二つの系列についての問いであることを示したことにあった。

さて、もし「時間とは何か」を知りたければ、我々はそれをまず空間と比べることから始めるべきである。というのも、空間は、次元を有するという点において他の何よりも時間と似ているわけであるし、また時間と空間を合わせることで、四次元的に配置された可能性 すなわち時空点 が形成されるからである。二つの事物ないし出来事は、可能性ないし時空点のある一点を共有すること、すなわち直接的に相互作用することができる。したがって、「時空が四つの次元を持つ」と言うのは、正確には、「これら四つの次元のうち、少なくとも一つに関して異なる位置を占めることにより、事物や出来事が遭遇し損ないうる四つの仕方がある」と言うことである。このことが、時間と空間を他のすべてのものから区別する。すなわち、我々は同じ時間、同じ場所にいることによって、またそのことによってのみ、互いに 字義通りに 接触 (contact) するという事実である。我々が同じ温度、同じ色、同じ形あるいは他の同じ性質を共有しているかどうかは、我々が接触しているかどうか、したがって直接的に相互作用できるかどうかとは無関係である。こうして、「時間は空間を除いた他のすべてのものどどのように異なるのか」という問題に対する解答、すなわち「時間とは何か」という問いに対する最初で最大の解答が得られた。それはすなわち、「時間は時空の四つの次元のうちの一つである」というものである。

したがって、「時間とは何か」という問いに対する我々の解答を完成させるためには、我々は時間が時空の他の諸次元とどのように異なるのかについて語らねばならない。それは、ライヘンバッハが彼の 1928 年の著作で触れたように、相対性理論が我々に教えてくれない問題である。というのも、その理論はその区別を前提してしまっているからである。この問題に対するマクタガートの解答は、「時間とは、変化 (change) を可能にする次元のことである」というものである。それは全くその通りであり、変化とは、異なる時間に両立不可能な性質を持つことである。

例えば、運動すること、すなわちある事物の空間における位置が変わることとは、最初ある場所にて、次に別の場所にいることである。また、色が変わることとは、最初ある色を持ち、次に別の色を持つことである。大きさ、形、温度および他のすべての可変的性質に関しても同様である。つまり、変化とは、ある性質の時間を通じての変異（variation）のことである。

しかし、一体どうしてこの事実が時間と空間を区別しうるのか。空間とともに異なるような性質もまた数多くあるではないか。例えば、一本の火かき棒（a poker）炭火の中の石炭を移動させるのに用いられる金属の棒が、その一方の端は冷たいが、もう一方の端は熱いという状態になるまで火の中に入れてあったとしよう。なぜ、温度についてのこの空間的な変異を変化と呼ばないのか。これに対して、「変化によって我々が意味する（mean）こととは、空間とともに異なるような変異ではなく、時間を通じての変異である」と答えるだけでは不十分である。このような答えは、「なぜ我々はこの時間的変異と空間的変異の間に区別を設けるのか」、またその区別を設けたとして、「我々はいかにして時間と空間を区別するのか」という更なる問いを引き起こすだけだからである。それに対して、「時間は変化を可能にする次元である」と定義することによって、その区別が設定できるとすることはできない。というのも、その前に、変化自体が空間とともに異なる変異ではなく、時間とともに異なる変異として定義されてしまっていたからである。

それとも、我々は時間と空間を区別できるのであろうか。マクタガートは「できる」と考える。なぜなら彼は、変化することには異なる時間において両立不可能な性質を持つこと以上の何かがあるはずだと考えるからである。例えば、冬にあなたの家の暖房が午前6時に作動し始め、午前7時まであなたの家を暖かくすると想定しよう。マクタガートは、「この温度変化を变化たらしめるものは何か」と問うであろう。あなたの家が午前6時に寒く、午前7時に暖かいという事実だけでは、その答えとして不十分である。というのも、その二つの事実は決して変化しないからである。もしあなたの家が午前6時に寒いなら、あなたの家が後から見て実はそのとき寒くなかった、ということもありえない。また、あなたの家が午前7時に暖かいなら、あなたの家が後から見て実はそのとき暖くなかった、ということもありえない。もしそうしたことが一

旦事実であったならば、それらはその後も常に事実であり続けるのである。しかし、それではいかにして、そのような変化しないままの二つの事実から、一つの変化が構成されるのだろうか。

マクタガートによれば、それらの事実のみからでは変化を構成できない。変化とは、午前6時または午前7時にあなたの家がどれくらい寒いかまたは暖かいかという事実ではなく、あなたの家が今どれくらい寒いかまたは暖かいかという事実である。よって、午前6時、すなわち、まさに今午前6時であるときは、あなたの家が今寒いというのが事実である。また午前7時、すなわちまさに今午前7時であるときは、あなたの家が今暖かいということが事実である。これらは、可変的な (changeable) 事実である。あなたの家が今寒いということは、常に事実であるわけではない。というのも、そのことは午前6時には事実であっても、午前7時には事実ではなくなっているからである。それは、あなたの家が今暖かいのは、午前7時には事実であっても、午前6時にはまだ事実ではないのと同じである。まさにこれら二つの事実が、事実となったり事実でなくなったりすることによって、あなたの家が暖められるということが変化の一つの事例になっているのである。

こういうわけで、マクタガートにとっては、時間的変異が変化になっているのは、事物がまさに今どのような状態であるかについての变化する諸事実を、その変異が含んでいることによるのである。また、このような事実が変化になっているのは、現在の時間が変化し続けるためである。あなたの家が最初に今寒く、次に今暖かくなっているのは、あなたの家が午前6時に寒く午前7時に暖かいとすると、最初に今午前6時であり、次に今午前7時であるということによる。今午前6時であるとき、その時間が午前7時であるようなすべてのものは1時間未来にある。それは、それらが1時間後には現在になるだろうことを意味する。また、その1時間後、今午前7時であるとき、その時間が午前6時であるようなすべてのものは1時間過去にあり、それは、それらが1時間前には現在であったことを意味する。つまり、変化を可能にしているものとは、いわゆる「時間の流れ」ないしその経過であり、ゆえに未来から現在を経由し過去へと向かう時間の流れの中に含まれるすべてのものである。したがって、時間を変化の唯一無二の次元にすることで、時間を空間と異なるものに行っているものとは、「時間は流れるが、空間の諸次元は流

れない」という事実である。

ところが、この事実はマクタガートにとって問題である。というのも、彼は、「時間は流ることができない」と論じてもいるからである。そしてそのことから、彼は、「変化は実在しえず、したがって私にとって時間は実在しない」とも論じる。むしろ彼は、我々が時空と呼ぶところのものに、第四の次元があることを認めている。我々はその次元を時間と勘違いしているのである。しかし彼は、空間的変異が彼の言う意味での変化を何も含まないのももちろん、この第四の次元における変異も彼の言う意味での変化を何も含まないと考えているので、彼はその次元を時間と呼ぶことをためらう。この意味での変化が、「時間は非実在的 (unreal) である」ということで彼が言わんとしていることである。

マクタガートの主張をこのように定式化することで、それはより信頼できるものとなるかもしれない。実際のところ、すでに私が触れたように、そのような主張は未だに広く受け容れられているのである。ただしその主張は、別の仕方では表現されていたり、マクタガートの示した理由によってというよりはむしろ、相対性理論からのある間違った推論に基づいて支持されているのだが。しかし、たとえ時間の流れに対するマクタガート自身の反論には依然として論争の余地があるとしても、彼の反論が依拠している、A 系列と B 系列という彼が設けた区別に異議を唱えるものはいない。マクタガートの時間についての研究が非常に重要なものになったのは、まさにその区別をしたからであり、加えてその区別が、「時間に限らず、自分自身について、我々はどうのように考えるべきなのか」という問題についても一定の見通しを与えてくれるからだとは私は考える。

どうしてそうなのかを見るために、人称において「現在」に対応するもの、すなわちあなた自身の「自己 (self)」について考えてみよう。我々は、出来事に時間的關係を設定するマクタガートの二つの方法と類比的に、人々を二つの方法で互いに関係づけることができる。マクタガートの A 系列と類比的な、私が人称的な (personal) 方法と呼ぶべきものでは、我々は人々を我々自身に関係づける。その関係は、親であるとか、いとこであるといった家族関係かもしれない。または、隣人であるといった空間的關係かもしれない。あるいは、従業員であるとか、ある政党の指導者であるといった、社会的、ないし政治的關係であっても

よいし、他のいかなる関係についても同様である。ここで問題なのは、「その関係が何か」ということではなく、「その関係が我々にとって直接的か間接的かどうか」である。例えば、私の両親、私の隣人、私のいとこの従業員、等々。

以上が、人々を同定し描写する人称的な方法、すなわち人々を我々自身に対して直接的ないし間接的に関係づけるということで私が意味していることである。もう一方の、マクタガートの B 系列に類比的な非人称的な (impersonal) 方法とは、人々を我々自身にではなく、単に互いに関係づける方法である。例えば、H 氏の両親、K 夫人の隣人、M 博士のいとこの従業員、等々。

それでは、人々を関係づけるこれら二つの方法が、まず現実 (in reality) どう異なるのか、次に実在 (reality) についての考え方としてどう異なるのかを考えてみよう。現実には、人称的な方法は明らかに非人称的な方法に寄生している。というのも、後者の方法は、「誰が誰に対してどのような仕方での関係にあるのか」によってのみ定義されるからである。その定義においては、たとえ私が当の関係に含まれているとしても、その関係の中で私がどこに位置するのは一切考慮する必要がない。そして、人々の間にあるこのような非人称的な関係が、すべての人称的な関係を決定するのである。例えば、もし H 氏が M 博士のいとこで、また私が M 博士であるならば、H 氏は私のいとこでなければならない。他のいかなる場合でも同様である。したがって、人称的な実在と非人称的な実在は、H 氏が M 博士のいとこであることよりも、H 氏が私のいとこであることのほうがより実在的である場合においてのみ異なりうる。このことはまた、私が M 博士であることがそれ自体、実在のある欠くべからざる一部ないし一側面であるという場合においてのみ成り立つであろう。

今、あなたは、人称的な実在のほうが非人称的な実在よりも実在的であるのは明らかだと思うかもしれない。しかし、以下で時間の流れに対するマクタガートの論証との類比によって示されるように、そのようなことはありえない。もちろん、このように主張する際、「私は M 博士である」と私が言うときその言明が真であること、あるいは「私は H 氏である」と私のいとこが言うときその言明もまた真であるということを否定しているのではない。問題は、「このような言明を真にする (make)

ものは何なのか」である。それは、現実に私が M 博士であるが、H 氏でないという事実ではありえない。なぜなら、そのことは H 氏の言明を偽にするからである。それは、現実に私が H 氏であるが、M 博士でないということでもありえない。というのも、そのことは私の言明を偽にするからである。また、私が M 博士でありかつ H 氏であるということもありえない。なぜなら、高々一人の人物が私でありうるからである。したがって、「私は M 博士である」といった人称的な言明が真になるのは、それに対応する人称的な事実によってであるとみなすことは、矛盾を導くことになる。なぜならそのことは、「私は M 博士である」という私の言明を真にするために、私が M 博士であるという事実が存在すること、かつ「私は H 氏である」という私のいとこの言明を真にするために、その事実が存在しないこと、その双方を要求するからである。

しかし、そうだとすると、このような人称的な言明を真にするものは何なのか。その答えは単純である。例えば、任意の X に対して、「私は X である」、「X は私のいとこである」および「私は X に住んでいる」という形式の言明は、各々、X によって、X のいとこによって、そして X に住むある人物によって発言されることで真とされる。しかし、それらはすべて、「誰が何を言ったか」、「誰がどこに住んでいるのか」、「誰が誰に対して一定の仕方に関係しているのか」といった事柄についての非人称的な事実である。それは、たとえ私が当の関係に含まれているとしても、それらの人々のうち誰が私なのかという事柄とは一切無関係である。これらの事実がいかなる矛盾も含意しないのは、このためである。そしてそれゆえに、实在それ自体を非人称的なものと見なすことで、すなわち实在それ自体が、私が M 博士である、私が H 氏のいとこである、および私が英国に住んでいるといった〔人称的な〕事実を M 博士がそうしたものでありまたそうしたことを為しているということを除いて一切含まないとするので、我々は「現実に人称的な言明を真とするものは何か」について矛盾なく語るができる。

人称的な实在を否定するこういった論証が単純であり、また明白に健全であるということを理解すれば、それに類似した等しく健全で単純な論証である、時間の实在を否定する論証、すなわち「時間の流れ」を否定するマクタガートの論証を受け容れる哲学者がほとんどいないというのが、いかに奇妙なことがわかる。ここでもまた我々は、私が午前 6

時に「今午前6時である」と言うときその言明は真であり、私が午前7時に「今午前7時である」と言うときその言明もまた真であるということ否定する必要はない。しかし再び問題になるのは、「何がこのような言明を真にするのか」ということである。それは、現実には「今午前6時である」という事実 その事実はもし本当なら「今午前7時である」という私の言明を偽にするであろうが ではありません。また、現実には「今午前7時である」という事実 その事実はもしそうならば私の「今午前6時である」という言明を偽にするであろうが ではありません。さらに、「今午前6時である」かつ「今午前7時である」という事実でもありません。というのも、高々一つの時間が今でありうるからである。したがって、「今午前6時である」のようなA系列的な真理が、それに対応するA系列的な事実によって真とされるところは、矛盾を生じさせることになる。なぜなら、そのことは、私の午前6時の言明「今6時である」を真にするために、今6時であるという事実が存在すること、また私の午前7時の言明「今7時である」も真にしうるためにその事実が存在しないということ、その双方を要求するからである。

それでは、何がA系列的な言明を真にするというのか。またもその答えは単純である。例えば、任意のXに対して、「今Xである」、「Xは昨年であった」および「Xは明日の予定である」という形式の言明は、各々、Xに、Xの一年後に、そしてXが予定されている日の前日に発言されることで真とされる。しかし、それらはすべて、物事がいつ生じ、いつ言われたのかについてのB系列的な事実である。そのことは、たとえそれらのうちに現在が含まれているとしても、どの物事が現在であるのか、またどの発言が現在であるのかとは一切無関係である。これらB系列的な事実がいかなる矛盾も含意しないのは、このためである。そしてそういうわけで、我々が実在そのものをいかなるA系列的な事実も含まないものとみなすならば、すなわち実在が、Xが今である、今より一週間前である、および今から一日後に予定されている、というような事実を一切含まないとするならば、我々は、何が現実にはA系列的な言明を真にするのかを 矛盾がない限りで 言うことができる。

この論証は、健全でしかも単純なものであるが、それには論争の余地があると言うだけでは控えめすぎると私は思う。しかし私は今、その多くの批判に対して擁護する時間はない。代わりに、たとえ一つの純粋な



B 系列的な世界においても、我々はその世界について A 系列的なことばで、すなわち過去・現在・未来ということばで語らざるをえないその理由を示すことによって、その論証を批判者の好みにより合ったものにしてみよと思う。そしてここで再び、それが人称において対応するものを持ち出すことがその役に立つ。というのも、トマス・ネーゲルがその 1986 年の著作で書いたように、「もし、私〔がトマス・ネーゲル〔＝筆者補足〕〕であるということが世界...についての事実でないとしたら、それが他の何であるかについて何らかのことが言われなければならない。というのも、私がトマス・ネーゲルであるということは、真であるというだけでなく、...世界について我々が語ることのできる最も根本的なことの一つであるように思われるからである」。これと同様に、自己を中心に据えている度合いを弱めて私が言い換えるとすれば、次のようになる。すなわち、もし、しかじかの出来事が今生じているということが世界についての事実でないとしたら、それが他の何であるかについて何らかのことが言われなければならない。というのも、このようなこともまた真であるというだけでなく、発言をし、信じるために最も重要なことであるように思われるからである。

以上のことについて我々が何を言うべきなのかを見るために、まず、我々が欲していることおよび我々が信じていることが、我々の行為の仕方にもどう影響を及ぼすのかについて考察しよう。その関係は、現代の決定理論において分析されているものだが、それは大雑把には、フランク・ラムジーが 1926 年の論文で定式化しているように、「我々は、自らの欲求している対象を最も実現しそうだと思える仕方で行動する」というものである。そのテーゼは、今では、信念と欲求についてのいわゆる機能主義者の理論において、論争の余地は多いかもしれないがすでにお馴染みとなっている部分を成している。しかしながら、現在の目的のために私が必要なのは、「ふだん我々は、自らが望んでいることを自分に与えてくれるであろうと思われている事柄を為す」という、より単純でより論争の余地の少ない主張だけである。

例えば、そうしたことが私を今日ここに來させたのである。私がここに来たのは、この講演をしたいと思ったからであり、その講演は今日ここで私が行うことになっていると私が信じたからである。しかし、その信念が私のこの行為を引き起こすためには、ジョン・ペリーが 1979 年の

論文で他の事例を用いて示したように、その信念は人称的な信念すなわち A 系列的な信念でなければならない。メラー博士が 2003 年の 10 月 3 日にここで講演をすることになっていると信じるだけでは、[その行為を引き起こすのに] 十分ではなかったであろう。結局その信念は、講演をするために他の誰かを動かすことはなかったけれども、それは、他の誰も自分がメラー博士だとは考えないからに他ならない。また、私が自分は誰かを忘れてしまい、そのために今日の講演者がメラー博士であるだけでなく、私であると信じることもやめてしまったならば、その信念は私をここに来させなかったであろう。日付についても同様である。ある人がこの講演を聞きたいと思ったり、その講演が 10 月 3 日に行われると信じることは、誰であれ、その人が「今日が 10 月 3 日である」という A 系列的な信念をも持っていたのでない限り、ないしその信念を持つまでは、今日ここにその人をして来させることはなかったであろう。

したがって、我々が行為をするとき、その行為をするために、我々が人称的な信念すなわち A 系列的な信念を必要とすることは明らかである。しかし、なぜ我々がそのような信念を必要とするのかは、それほど明らかではない。その問いの答えは、真理についての過小評価されている一つの事実に存している。その事実とはすなわち、「真理は、我々が欲求しているものを我々に与えることを可能にする、我々の信念の性質である」というものである。私が今日ここに講演をしに来るのは、私がそのようにすることになっていると私が信じたからである、という例を再び考えよう。たとえその信念が偽であったとしても、つまり、たとえ私が勘違いをしていて、今日ここで講演をする予定など実際にはなかったとしても、その信念は私を今日ここに来させたであろう。そしてこの事例で見たことは一般的にも成り立つ。すなわち、我々の信念の真・偽は、それらの信念が我々に何をどのようにさせるのかに関しては一般に何の影響も及ぼさない。信念の真・偽が影響を及ぼすのは、それらの信念が我々にどのようにさせることが成功するかどうか、すなわち、そのことをすることで、我々が獲得したいと望んでいたものを我々が獲得できるかどうかについてである。私がここに来ることが、この講演をするという「私の欲求の対象を実現する」のに成功したのは、私をここに来させた信念が真であったからにすぎない。もし私の信念が偽であったなら、つまり、私が今日ここで講演をすることになっていなかったなら、

その信念が私にそうするように引き起こさせた 私が今日ここに来ると  
いう 行為は、その目的となる対象を獲得し損なったであろう。

我々の信念の真理と我々の行為の成功との間のこの結びつきは、例え  
ばウィリアム・ジェイムズが 1909 年に出版した本で述べているような、  
いわゆる真理のプラグマティックな理論における一抹の真実 (the  
grain of truth) である。私は、J. T. ホワイトが 1990 年の論文で論じ  
ていたように、この結びつきによって信念の真理条件の定義が可能にな  
るといふのは、その通りだと思う。とはいえ、それは再び、私がここで  
論じる必要のないことである。ここで必要なのは、「行為が成功するか  
どうかは、その行為を引き起こした信念が真かどうかに一般的に依存す  
る」という否定できない事実だけである。というのも、その事実は、  
「なぜ我々は全体的に非人称的で B 系列的な一つの世界においてさえ  
も、すべての行為者と同様に、人称的で A 系列的な信念を必要とする  
のか」ということを説明するのに十分だからである。

人称的で A 系列的な信念が我々に必要であるというこの説明は、「ほ  
とんどすべての行為は、その成功のために誰がいつその行為をするのか  
に依存している」という明らかな事実から出発する。したがって、この  
講演をするためにここに来るといふ私の行為が成功するためには、その  
講演をすることになっていた当の人物、すなわちメラ博士によってな  
される必要があり、また、その講演のために設定された日付、すなわち  
10 月 3 日に行われる必要がある。今までのところは実に明らかである。  
しかし、この明らかな事実が我々の行為を引き起こす信念について何を  
示しているのかを見るためには、我々はさらに別の明らかな事実を必要  
とする。すなわち、「私の行為が引き起こされるのは、まさに私が持っ  
ている信念によってのみ、したがって私がその信念を持っているまさに  
そのときのみであろう」という事実である。私が今日ここで講演をす  
ることになっているといふあなたの信念は、私を、すなわちそれをする  
のが私であると信じる必要があった当の人物をここに来させなかったで  
あろう。そして私を今日ここに来させた私の信念に関してさえも、私は  
それを、昨日でも明日でもなく、まさに今日持つ必要があったのである。

以上述べた事実はすべて、「原因は、空間においても時間においても、  
ある間隔において直接的に作用することは決してない」という事実から  
導かれる。その事実は、我々がここで立ち入る必要のない理由による。

それゆえ我々の行為は、それらを引き起こす信念と欲求が生じた時と場所で大体生じるはずである。すなわち我々の行為は、我々がそのような信念と欲求を持ったときに我々がいるところで生じるはずである。(私が「大体」と言ったのは、我々の信念と欲求が実際に我々の行為を直接的に引き起こすのではなく、それらが我々の筋肉を収縮するとか、手足を動かすとか、音や光、あるいは電波さえも生み出すといった諸結果を経由してのみ、我々の行為を引き起こすからである。そうした結果によって、我々はある間隔を隔てている人々や事物に作用する。しかし現在の目的にとっては、我々はこうした間隔や遅延を無視してもかまわない。)

それでは、このような事実をすべて、「ふだん我々の行為が成功するのは、それを引き起こした信念が真であるときに限る」という事実と組み合わせよう。このとき、ある行為の成功が、誰がいつそれを行うのかということに依存しうするためには、そういった行為は次のような信念によって引き起こされねばならないことになる。すなわち、そのような行為を引き起こす信念の真理が、行為の場合と同様の仕方、誰がいつその信念を持つのかに依存する、そのような信念によってである。それゆえに、私がここに講演をしに来たとき、私にそのようにさせるためには、私はその講演者が私であり、その日付が今日であると信じていたのだからなければならない。というのも、私がここに来るという私の行為が成功するのは、予定されていた日に、予告されていた講演者によってその行為が為されたときに限るので、その行為を引き起こした信念は、まさにその人物によって、まさにその日に持たれたときにのみ真でありえたからである。しかし、このような記述にかなう信念は、今日がその予定されていた日であるという A 系列的な信念と、その講演者が私であるという人称的な信念のみである。

そのようなわけで、我々行為者は誰であれ人称的で A 系列的な信念を必要とするのである。我々は自らの行為を成功させるため、自らが行為をする必要があるまさにそのとき、かつまさに自らが行為をする必要があるときに自らが行為しうるように、そのような信念を必要とする。またこのことは、時間通りに講演を行うとか聞くといった些細な事象だけでなく、生死に関わる事象でも同様である。いかなる種も、その構成員の食物や天敵、およびつがいになれそうな相手に対する反応が正しく

なく、時間通りでもなく、なおかつそれら構成員自身によって為されたのでなかったならば、生き残ることはできなかったであろう。したがって、我々と同じように、その行為がその信念と欲求によって引き起こされるあらゆる種の構成員は、人称的で A 系列的な信念を持っているのでなければならない。また一般的に、それらの信念が真なときかつそのときにのみ、それらを得るのでなければならない。

したがって、そうしたことが我々の感覚器官の根源的かつ基本的な機能である。すなわち、食物や天敵、並びにつがいになれそうな相手が現れたり消えたりすることは、各々、それらの信念が真であるときかつそのときに限り、「私は今、食物 / 天敵 / つがいになれそうな相手に直面している」という信念を我々に引き起こす。そして、このような状況と同様のことは、我々が行為を必要としないし欲求するような他のすべての状況においても成り立つ。我々は、首尾よく行為をするために必要な時を選んで、信頼しうる仕方では形成された人称的な信念すなわち A 系列的な信念によってのみ、行為をすることができるのである。このようなわけで、私は、「現在」を中心に据える A 系列的な時間概念、すなわち出来事が過去あるいは現在あるいは未来にあるとみなすこの実践において不可欠な考え方を、「我々が生きている時間（the time of our lives）」と呼ぶ。つまり、我々は文字通り、それがなかったら生きてはゆけなかったであろう。

とはいえ、このことは実在における時間のあり方では決してない。なぜなら、現実には、我々が実在についてどのように考えているのかとは反対に、過去・現在・未来の間の区別は存在せず、したがって時間の流れも、変化するような A 系列的な事実もないからである。そうだとしたら、何が現実時間に空間を区別するのであろうか。その答えは因果性である。すなわち、時間は時空の因果的次元である。その解答を最もはっきり与えたのは、1928 年のライヘンバッハの著作である。この答えは次の事実を説明する。すなわち、火はどの向きに対しても熱を放出し、それと同じように原因はあらゆる空間的方向に対して結果を持つが、他方で原因は唯一つの時間的方向に対してしか結果を持たないという事実である。なぜなら、原因は常にその結果に先立つことしかできないからである。こういった理由のために、我々は、何か影響を及ぼす以前に生じた出来事に対しては、何の影響も及ぼすことはできず、また何か物

事が生じる以前にその物事を見ることもできない。なぜなら、何かあることを知覚するとは、常に、とりわけその知覚の対象から影響を受けるということだからである。

一般に認められているように、この時間の因果論に対しては、同時的因果あるいは逆向きの因果の一見可能な事例に基づいた反論がある。このことに関して私がここで言えることは、それらの反論には、例えば（ここで私の本の宣伝をすることが許されるなら）私が1998年に出した著書である、『実在的時間（Real Time II）』のおしまいの3章で見ることができるということだけである。そしてそこでの議論について私は、「時間と空間がどのように異なるのかについて本格的な代替となりうるような他の因果理論を見出すことができない」ということを補足したい。とりわけ、例えば、エントロピーが増大する次元と方向、宇宙が膨張する次元と方向、放射線が小さな源から広がる次元と方向のように、時間とその方向をどう定義したところで、その定義は、我々が過去に影響を及ぼしたり未来を知覚することが決してないことの理由を説明しない。

しかし、以上のことはいずれも、なぜ我々が時空の因果的次元を変化の次元と呼ばねばならないのか、すなわち、なぜ時空の非因果的次元つまり空間的次元に沿った変異も変化として認められないのかについては何も語らない。この問題の説明を見るためには、我々はまず、「何が変化を単なる差異（difference）から区別するのか」について問わねばならない。私の家が寒く、あなたの家が暖かいことが単なる一つの差異であるのに対して、私の家が午前6時に寒く、午前7時に暖かいことが一つの変化であるのはなぜなのか。その答えはもちろん、「我々が性質におけるある差異を変化と呼ぶのは、相異なる両立不可能な性質を持つ一個の事物 変化する事物 が存在するときに限る」ということである。

だがそうすると、いかにして一個の事物が両立不可能な性質をもちうるのであろうか。一方の端が熱く、同時に他方の端が冷たい火かき棒という空間的な事例では、その答えは「持たない」というものである。すなわち、一つの全体としての火かき棒は、すべての部分が熱いわけでも、すべての部分が冷たいわけでもない。また、その熱くなっている部分は、その冷たくなっている部分と同一ではない。ある一個の事物の諸性質に関する空間的変異が、変化ではなくて単なる差異であるのは、このためである。というのも、このような事例では、相異なる性質を持っている

のは、事物それ自体ではなく、その相異なる部分にすぎないからである。

ではなぜ、我々は時間的変異を別様に扱うべきなのだろうか。我々は確かにそれを別のこととして扱っている。それは、ふだん我々が、人や事物が時間的部分を持つとは考えないからに他ならない。例えば、私が発言していることについてあなたが考えることが何であれ、あなたが今見聞きしているところのものは、あなたが10分前に見聞きしていたものと全く同じ事物（entity）一人の人間の単なる時間的部分ではなく一人の人間全体であるとはあなたは考える。この建物についても同じことが成り立つ。すなわち、我々が今その中にいるところの建物は、我々が10分前にいた建物と全く同じ事物である。そういうわけで、我々はみんな、私の性質あるいはこの建物の性質のいかなる時間的変異も、単なる差異ではなく変化であるとみなすようになる。なぜなら、いずれのケースにおいても、一個の事物全体に属しているすべての性質が変異するのであって、単にその事物の異なる部分に属しているすべての性質が変異するのではない、そのようなある一個の事物が存在するからである。

ところが、B系列を支持するほとんどの哲学者たちは、このように考えるのは誤りだと言い、現実に人間や事物は時間的部分を持っていると論じる。私は彼らに同意しないが、私は彼らの議論をここで反駁しようとは思わない。というのも、たとえ我々が時間的部分を持っていたとしても、我々はふだんその事実を見落としてしまうということは、なぜ我々は時間的変異のみを変化と呼ぶのかを依然として説明するであろうから。したがって、私にとって本当に問題なのは、なぜ我々がこのように呼ぶのかではなく、「なぜ時空の因果的次元に沿った変異に我々の変化の概念が限定されるのか」である。

その問いの答えは、事物の同一性は、その諸性質のうち少なくともいくつかを保つことに依存していると我々がみなしていることにあると私は思う。例えば「人間である」などの私に属する性質のいくつかは、私にとって本質的であるかもしれない。すなわち、それらは私が失うことのできない性質かもしれない。というのも、それらを欠いたいかなるものも、私ではないだろうからである。だが、たとえこの意味で私にとって本質的な性質が何一つなく、したがって私が十分な漸次的段階を経てカブト虫あるいはサイに変化するかもしれないということは想像できて

も、私がすべての性質を同時に失って生存しうるとは誰も思わないであろう。そしてこのことが意味するのは、私の可変的な性質のいずれか一つが変化している間、私は、そうした変化を通じて私の同一性を保持するために、そうするのに十分なだけ他の諸性質を不変に保たねばならないということである。

しかし、時間を通じて諸性質を不変に保つものは、それらを変化させるものと同一である。すなわちそれは因果性である。私の現在の身長、私の現在の体重、私の現在の時間についての見解およびその他もろもろの私の現在の全く不変な諸性質は、それが今ある状態と同じである。その理由は より正確に言えば、その原因を尋ねればと言うべきだが、それらを、すなわち一分前の状態にあるそれらの性質を変えるようなことが、何も生じなかったためである。このように、静止 (stasis) の因果性は、変化の因果性ほど明らかではない。しかし静止の因果性も同様に実在的であるし、ある差異のある変化にするのに必要な同一性を確保するために不可欠なものでもある。

ある事物の性質の単なる空間的変異が決して変化ではないのは、このためであると私は思う。例えば、火かき棒の熱い端から冷たい端までの変異が決して変化ではないように。原因がその結果と同時にすることは決していないのだから、いかなる火かき棒も、そのもう一方の端においても同じ性質を同時に持つからといって、それが原因となって、その一方の端において何らかの性質を持つことはできない。このことが、火かき棒の両端が同時に二つの場所において ある一個の事物の二つの部分ではなくて ある一個の事物そのものとなることを阻止しているのだと私は考える。またこのことによって、その両端で持たれる諸性質のいかなる差異も、火かき棒全体における変化ではなく、単なる差異になっているのだと私は思う。

「なぜ我々は変化を時空の因果的次元に制限するのか」についてのこの説明は、比較的新しいものなので、私が期待しているほどにはまだ幅広く支持されていない。だが、ここで問題なのは、それが説明しようと意図している事実、すなわち、「我々は良かれ悪しかれ変化の概念を時間的変異に、かつそれのみに当てはめている」という事実を誰も疑っていないことである。というも、もしそのことが事実だとすると、たとえ現実には時間が流れないとしても、なぜ我々は時間が流れると感じる



のかを説明してくれる、否定できない諸変化が我々の内にあることになるからである。このような変化は、我々が我々の A 系列的な信念を真なものとして保つために、その信念の内に作り続けなければならない、連続的な変化である。我々が見てきたように、もし我々の行為が自らの望むものを自分にもたらしてくれるならば、それらの変化は連続的でなければならない。例えば、私が今朝起きたとき、「この講演は明日である」という昨日は真であったが今日は真ではない私の信念が、「この講演は今日である」という昨日は偽であったが今日は真である信念に変わったのは、このためである。これら二つの信念は明らかに両立不可能なのだから、そのうちの一方を昨日持ち、もう一方を今日持つことは、私の内である実在的な変化である。またその変化は、例えば私が自分の時計にある今日の日付を見るといった実在的な原因と、この部屋に私が来るといった実在的な結果を伴っている。

そしてこのケースで見たことは、一般的にも成り立つ。何が過去・現在・未来であるかについての我々の信念は、常に変化している。例えば、私がちょうど今述べていることについてのあなたの信念が毎秒変わっているように。このような変化と、我々が我々の A 系列的な信念において連続的に作っている他のすべての変化は、実在的な原因と心理的にも物理的にも実在的な結果を伴った、実在的な変化である。これらは、時間の流れについての我々の経験を具体化してくれると私が考える変化である。時間は現実には流れないかもしれないが、我々の心の中では「我々が生きている時間」が実際に流れるのであり、その事実が時間の B 系列説それ自体をより信頼できるものにするのではないかと私は期待している。

けれども、私がつい先ほど語ったことと言わんとしていたのではないことが二つあるのに注意していただきたい。第一に、私は時間の A 系列説それ自体に対して、いかなる譲歩もしてこなかった。とりわけ、時間の流れは実在的であるが、それはいわゆる「心 - 依存的」な現象であるということ私には言おうとしたのではない。すなわち、我々の世界の内で時間は実際に流れるが、それはただ我々の世界が何らかの仕方で時間を流れさせる心を含んでいるからであるということ私には言わんとしていたのではない。それは私の見解ではない。私の見解では、心があるうとなかろうと、その内で時間が流れるようないかなる可能世界も存在

しない。したがって、特に心理学を物理学に還元不可能にするのが他の何であろうと、それは時間の流れではない。時間の流れは、物理学と同様、心理学がもはや措定する必要のないものなのだ。

他方で、その連続的な変化によって時間を通るものとして経験させる A 系列的な信念が、偽であるということを言わんとしていたのでもない。私の見解は、例えば「今日が 10 月 3 日である」という私の信念のような A 信念の「誤謬説 (error theory)」<sup>3)</sup>と呼ばれるところのものではない。その信念は、10 月 3 日に持たれたとき、「地球は丸い」という信念と同じくらい絶対的に真である。もし我々がいつも正しい時間に自らの A 信念を変えるとすれば、我々の A 信念のいずれにおいても、ある出来事が過去・現在・未来のいずれに属すのかについて、我々の A 信念が誤る必然性は一切ない。その結果、時間の流れについての我々の経験は、例えば今朝私が起きたときに「この講演が今日である」と信じているように、実在的であるだけでなく真でもある。その意味で、時間の流れは、例えば我々が「鏡像 (mirror images)」と呼んでいるところのものと同様、幻想的なものではない。私が偽であると言ったのは、何が過去・現在・未来であるかについての我々の A 信念ではなく、そのような信念を真にする A 理論のみである。ちょうど、偽であるのが、私が鏡の内に見るものについての私の信念ではなく、「それらの信念を真にするのは、その鏡の背後にある可視的だが不可触の対象の配列である」という理論にすぎないように。

それでは、「我々が生きている時間」を構成すると私が言うところの絶えず変化する A 信念を、我々は最終的にどこから手に入れるのだろうか。鏡についての我々の理論が説明しなければならないのは、鏡像を持たないある世界が、いかにして我々が鏡の中に見ているものについての真なる信念を我々に与えるのか、ということである。したがって、時間についての B 理論が説明しなければならないのは、A 事実を持たないある世界が、どのようにして真なる A 信念を我々に与えるのか、ということである。例えば、「今午前 6 時である」というようないかなる事実も実在しないならば、私が置時計の 6 時を打つのを聞くことが、いかにして「今午前 6 時である」ことを私に正しく知らせるのであるだろうか。

この問いに対して私は、「我々は、自らの感覚器官が自分に示していることは今生じているのだということを、自らの感覚器官が信じるに任

せる、というデフォルトの習慣を生まれつき持っている」と答える。この習慣は何に由来するのだろうか。私はその答えが進化にあると思う。出来事が現在起きていると見なすことが一般的に有用となるのは、身近で生じる出来事を我々に示してくれる光が、それらの出来事に対して反応する必要があるよりも早く伝わるということのためである。このことは、とりわけ、天敵やつがいおよび食物が近づいてきたときのように、我々および我々の種の生存がそれらに対する時宜に適った反応に依存するような出来事について当てはまる。もし我々の目が、それらの出来事は我々がそれらを見たときにはまだ未来のことであると我々に信じさせるようなものだったとすれば、我々はそれらに従って時間が遅れずに行動することはなかったであろう。また、もし我々の目が、それらの出来事は随分と過去のことであると我々に信じさせるようなものだったならば、我々はそれらに従って行動することは全くしなかったであろう。そしていずれにせよ、我々は死滅してしまっていたであろう。我々は、自らの世界で生存するために、我々が起きていると見ていることはまさに今起きているのだ、ということを感じるデフォルトの習慣が必要なのである。進化がこの習慣を我々の内に備え付けたのは、このためである。なぜなら、自身の生存が問題になる場合、習慣は、我々の感覚器官に、A 信念が真であるときに限り、ほとんど常にその信念を我々に与えるようにさせるからに他ならない。

以上によって、「我々が生きている時間」と私が呼んだところの講演、私が主に二つの理由のために語った講演は完結する。その理由の一つは、依然として論争の余地はあるけれども、私はこの講演で論じたことが真であると考えており、また興味深いものだど期待しているからである。もう一つの理由は、次のようなものである。非常に多くの哲学者が科学者と協力して、哲学は決して進歩せず、いかなる問題も提起しないという神話を不滅なものにしようとしている。その神話は部分的には、新しい科学の概念的な基礎づけをするという、哲学の最前線の研究から生じているものである。その作業は、ここ百年の科学においては、相対性理論から計算機科学さらには理論的言語学までを範囲として行われ、現在でも、それから先に進んでいる科学で行われている。このように基礎づけ作業が順調に進んでいくにつれて、多くの場合、ある哲学的問題が解決してしまえば、その作業自体もはや哲学的とみなされなくなってしまう

うのである。

また哲学においてさえも、多くの哲学者が認めているよりはるかに多くの進歩が今でもあるのであり、時間の哲学はその良い例である。その分野では、20世紀において大きな進展があり、その進展が、現在まともに採り上げるに値する、時間に関するすべての哲学的論考の基礎になっている、そのようなことを考えてみればよい。第一に、時間と空間がどのように異なるのか、あるいは異なるのか、とりわけ時間が因果性とどのように関わるのかについて我々の理解を大幅に洗練してきた、相対性理論がある。次に、「今」や「私」のような、いわゆる指標詞(indexicals)についての新しい意味論がある。それは、出来事が過去・現在・未来にあるという我々のA系列的な語り方が、なぜ、非指標的なB系列的な語り方に翻訳されえないかを示すものである。もっとも、B論者はかつてそのような翻訳ができると考えていたのだが。これら意味論は、我々がこの翻訳の不可能性によって、時間の流れを認めるか、またはすべての我々の日常生活において我々が行うA系列的な語り方のすべてを間違いとして拒否するか、のいずれかを強制されることはないということも示しており、今ではA論者もB論者も共にそのことに同意している。

このように、時間についての論争は変容してきた。それはまた、心の哲学における新しい動向によって 特に、まずは行動主義者の心的理論、次に機能主義的な心的理論の発展によって 影響を受けてきたのである。ここでいう機能主義的な心的理論とは、我々の信念や欲求の内容を、そのような信念や欲求が我々に一定の行為をさせる仕方と関係づけるものである。そしてこのような理論は、新しい真理論と結びついて、我々のA系列的な世界の見方が、なぜ、そしていかにして[B系列的なそれに]還元不可能であり、かつ不可欠でもあるかを示してきた。

時間についての我々の形而上学的な論争は、意味と真理についての哲学的な研究によっても進展してきた。その研究は、A系列的な言明およびB系列的な言明の意味が、それらのいわゆる真理条件とどのように結びついているのかを示すものであった。この真理条件的な意味論は、近年では時間論にとってより好都合なことに、言明の意味と真理条件とを結びつけることによって、言明をそれらのいわゆるトゥルースメーカー(truthmaker)と結びつけるにいたっている。ここで言うトゥルー

スメーカーとは、すなわち世界にあるもののうち、そのような言明やそれらが表現している信念を真ないし偽にするものことである。

以上のことは、マクタガートが1908年に論文を発表して以来、時間の哲学において為されてきた進歩に貢献してきた、哲学やその他の領域に属す理論の発展のうちの、ほんの一部にすぎない。これらに加えて、宇宙論、因果性についての理論、意思決定理論、熱力学、統計力学、並びに量子物理学といったものに、時間の方向や起源を結びつけるような研究すべても、時間の哲学の進歩に貢献してきた。また、時間における変化や時間を通じての同一性についての理論、および時間論と様相理論との結びつきに関する意味論的ないし形而上学的な研究もある。

もちろん、時間についてのいくつかの大きな哲学的問題は依然として残っている。しかしこのことは、原子論が有為転変を重ねたということが物理学に進歩がないということを示さないのと同様、時間の哲学に進歩がないということを示すものではない。物質は原子から出来ているのか。その答えは、原子によってあなたが何を意味するかによって、「イエス」でも「ノー」でもありうる。時間は流れるのか。これもまた「時間の流れ」ということであなたが何を意味するかによって、その答えは「イエス」とも「ノー」ともなりうる。いずれのケースにせよ、難問も進歩もその細部にこそ宿る。20世紀において、物質の微小構造についての我々の詳細な知識が爆発的に増大したように、時間についての我々の詳細な哲学的理解もまた大いに進んだ。その理解の進展のほとんどは、私が示そうとしてきたように、マクタガートのA系列とB系列の区別、あるいは私のことばで言うと、「我々が生きている時間」と「実在する時間」との区別によって促進され、また可能になったのである。マクタガートが時間の哲学に関して20世紀に成した貢献の半分でも、この21世紀の時間の哲学に対して成すものは、誰であれ、非常に良くやったのだと評価されてしかるべきであろう。

## 注

- 1) [= 原注] この講演は、A. O' Hear によって編集された *Philosophy at the New Millenium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp.45-59 に収録されている同タイトルの論文に基づく。本稿はその論文を書き換えたものであり、編者の許諾を得てここに印刷されたものである。
- 2) [= 訳注] 閉塞（ブロック）宇宙説では、時間は宇宙のフレームワーク宇宙がその中で変化したり静止したりするようなフレームワーク としてあるのではなく、時間は宇宙を構成するものの一部とみなされる。より詳しい議論に関しては、Huw Price, *Time's Arrow and Arichimedes' Point: New Direction for the Physics of Time*, Oxford University Press, 1996, pp.12-16 を参照されたい。
- 3) [= 訳注] 「誤謬説」とは、メタ倫理学の分野における一つの立場で、道徳的判断に対応するような外的な対象は実在せず、したがって「道徳的価値は客観的なものである」という主張は誤りであるとする説のこと。この文脈で言う「A 信念の誤謬説」とは、「A 信念は客観的なものである」という理論は誤りであるとする説のことであろう。

## 参考文献

- James, W. (1909) *The Meaning of Truth*, Cambridge, Mass.:Harvard University Press (1975).
- Kant, I. (1781) *Critique of Pure Reason*, English edn, 2nd impression, transl. N. Kemp Smith, London: Macmillan (1933).
- McTaggart, J. M. E. (1908) 'The Unreality of Time', *Mind* 18, 457-84.
- Mellor, D. H. (1998) *Real Time II*, London: Routledge.
- Minkowski, H. (1908) 'Space and Time', transl. W. Perrett and G.B. Jeffrey, *The Principle of Relativity*, ed. A. Einstein et al., London: Methuen (1923), 75-91.
- Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Perry, J. (1979) 'The Problem of the Essential Indexical', *Noûs* 13, 3-21.
- Ramsey, F. P. (1926) 'Truth and Probability', *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press (1990), 52-109. (邦訳：F.P.ラムジー「真理と確率」、D. H. メラー編、伊藤邦武・橋本康二訳、『ラムジー哲学論文集』所収、剋草書房、1996年、75-133ページ。)
- Reichenbach, H. (1928) *The Philosophy of Space and Time*, transl. M. Reichenbach and J. Freund, New York: Dover (1957).
- Whyte, J. T. (1990) 'Success and Semantics', *Analysis* 50, 149-57.

(ケンブリッジ大学名誉教授)

(訳：池田真治 京都大学大学院文学研究科博士後期課程)