



時間の「社会性」とは何か : デュルケームの時間論から

金, 瑛

(Citation)

社会の時間 : 新たな「時間の社会学」の構築へ向けて:21-29

(Issue Date)

2022-06-30

(Resource Type)

research report

(Version)

Accepted Manuscript

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/90009405>



第2章 時間の「社会性」とは何か デュルケームの時間論から

金瑛

第1節 はじめに

既存の社会学的な時間論において、デュルケームの名は先駆者として必ずと言ってよいほど言及される。だがその一方で、彼の時間論の内実や展開可能性については、十分な検討が行われてきたとは言えない面がある。そこで本稿では、デュルケーム時間論に対する既存の解釈の問題点を指摘し、「象徴」と「宗教」という観点から彼の時間論の展開可能性について検討することにしたい。

第2節 時間論におけるデュルケームの評価をめぐって

晩年の『宗教生活の基本形態』(1912) (以下、『基本形態』¹⁾) における時間のカテゴリーをめぐる議論によって、デュルケームが時間の社会学に大きな影響を与えたことは広く知られている。鳥越信吾は、「デュルケームの重要性は、自然科学的な時間とも哲学的な時間とも異なった、社会学に固有の対象としての時間の概念を切り出したことに求められよう」 [鳥越 2019: 19] と述べ、デュルケームの社会的時間の考え方の影響を受けた時間論として、H. ユベールと M. モース、M. アルヴァックス、G. ギュルヴィッチ、P. ソローキンと R. K. マートン、W. ムーアらの時間論を挙げている。このように、時間の社会学においてデュルケームの存在を無視することはできない。

デュルケームの時間論の核心は、「時間の社会的相対論」 [Kern 1983=1993: 26] にあるとされる。意識の先験的形式として時間を論じるカント主義的な時間理解に対して、社会構造の違いが時間のあり方を変化させるという時間理解を提示したためである。この「時間の社会的相対論」の意義は、社会や文化、時代ごとに時間のあり方が異なるという知見をもたらし、さまざまな社会における時間を記述・比較する社会的・文化人類学的な時間研究へと道を開いた点にある。

しかし、「時間の社会的相対論」の先駆者としてのデュルケームの重要性が認められてきた一方で、その限界も指摘されてきた。代表的な論者として挙げられるのは、『時間と社会理論』の著者であるバーバラ・アダムである。アダムは、ソローキン、マートン、ミード、シュッツらと並んで「時間の社会的性質の記述に着手した」 [Adam 1990=1997: 22] 人物としてデュルケームの名を挙げるが、デュルケームは乗り越えられるべき対象として批判の槍玉に挙げられてもいる。アダムによれば、デュルケームは時間の社会的次元を「人間的領域だけのものだと主張」 [Adam 1990=1997: 167] しているという。そのため、「社会性はすべての自然の原理であり人間の社会生活のみの原理ではない」 [Adam 1990=1997: 167 強調原文] と主張するミードに対して、アダムはデュルケームの時間論に低い位置づけを与えて

いる。アダムがデュルケームを取り上げるのは、「現状のアプローチの限界に照明を当てるのに役立つだろうから」[Adam 1990=1997: 250] という消極的な理由からである。

同様のデュルケーム評価はジョン・アーリにも見られる。アーリは「社会学者の議論のほとんどが、時間はある意味、社会的なものであり、したがって自然的時間とは区分され、しかも対立するものであるということを前提としてきた」[Urry 2000=2011: 191] と指摘し、その典型例としてデュルケームの名を挙げる。アーリはデュルケームの時間論の核心を、「社会的時間は、自然の（複数形の）時間とは別物であり、また相反するものだということになる」[Urry 2000=2011: 192] と整理し、その時間論において自然が等閑視されている点を批判する。

このように、デュルケームは時間の社会学の先駆者として頻繁に言及される一方で、自然科学の成果を取り入れた社会的な時間論を展開する立場から批判の槍玉に挙げられ、時間論においては既にも乗り越えられた存在だと見なされている。だが、デュルケームの時間論に自然への視点が欠けているという先のアダムやアーリの批判は、経験論と先験論の二項対立の克服を目指すデュルケームの「認識の社会学理論」の問題意識を踏まえれば、全面的に首肯できるものではない。

実際、『基本形態』においては、自然と社会の関係を意識した記述が随所に見られる。たとえば、「社会は自然の一部をなしており、その最も高度な発現である。社会圏も1つの自然圏であり、それが他の領域から区別されるのは、他の領域よりもかなり複雑であるからにすぎない」[FE 25=上 43] といった記述である。このことからしても、アダムやアーリのデュルケーム理解は、デュルケームの議論を吟味したうえでなされたものではなく、デュルケームに対するきわめて単純化されたイメージに基づいてなされたものだと言わざるを得ないだろう。

さらに、自然への視点が欠けているとしてデュルケームを退ける議論においては、デュルケームが論じた時間の「社会性」の内実や展開可能性が十分に吟味されていないという問題点もある。確かに、自然科学的な時間と異なる社会学に固有の対象としての時間の概念が、時間の社会的相対性（社会構造が違えば時間のあり方も違う）を指摘するにすぎないのであれば、時間の「社会性」にこだわる必要はないであろう。それだけであれば、社会に応じて異なるさまざまな時間のリストを作っていくだけになり、人間の実存や共同性の成立に深く関わる時間のあり方が、どのような社会的機制によって生み出されているのかは十分に明らかにならないだろう。時間の社会的相対性を指摘するだけでは、個人と社会の関係性に焦点を当ててきた社会学に固有の問題意識が、時間論に十分に反映されないことになる。

だが、デュルケームの時間論の意義は、時間の社会的相対性を指摘するものに留まらない。以下ではその点を明らかにするために、まずは『基本形態』の読解によって彼の時間論の概要を見ていくことにしよう。

第3節 時間のカテゴリーの「社会性」をめぐって

デュルケームは『基本形態』において、哲学において悟性のカテゴリーと呼ばれているものを対象とし、彼独自の認識の社会学理論を展開した。ここでは類や数と並ぶカテゴリーの1つとして時間が主題となっているが、ここで重要なのは、時間のカテゴリーがカントの想定するような先験的なものではなく、社会的に形成されることが強調されている点である。次の文章を見てみよう。

時間のカテゴリーは単に、われわれの過ぎ去った生活の一部ないし全体を記念すること（commémoration）に存するわけではない。それは抽象的かつ非人格的な枠組みであって、個人の生涯（existence）のみならず人類の生涯までもも包含する。それは無限の画布のようなものであり、ここでは持続期間（durée）全体が人間精神の眼下に繰り広げられている。またそこでは、考えうる出来事の全てが、固定され特定された指標（points de repères）との関係で位置づけられうる。このようにして組織されているのは、私の時間ではなく、同一の文明に属する全ての人々によって客観的に思考されるような時間である。

[FE 14=上 30-1 強調原文]

ここで指摘されているのは、時間のカテゴリーが個々人の内面における感覚に還元されるものではなく、個人の外部にある「固定され特定された指標」と相関して形成されるものだけということである。ここで「固定され特定された指標」として想定されているのは、暦である。デュルケームはアンリ・ユベールの研究に依拠しながら、「日・週・月・年などの区分は、公的な儀礼・祭礼・儀式の周期性に対応している」[FE 15=上 31]と指摘し、「暦は、集合的活動のリズムを表すと同時に、その規則性を確保する機能を持っている」[FE 5=上 31]と述べている。ここで重要になるのが、本文でのこの議論に付された注において、彼が動物と人間との違いを強調している点である。注の文章の一部を引用しておこう。

このことによって、感覚とイメージとの複合——これは持続の中でわれわれを導くのに役立つ——と、時間のカテゴリーとの間に存するまったくの相違が理解される。前者は個人的経験の要約であり、それらを経験した個人にとってのみ価値を持つ。反対に、時間のカテゴリーが表しているのは集団に共通の時間であり、それは言ってみれば社会的時間である。時間のカテゴリーはそれ自体、真の社会制度なのである。したがって、それは人間に固有のものである。動物はこの種の表象を持たない。[FE 15 note2=上 47 註6 強調引用者]

ここでは、時間のカテゴリーが動物にはない社会性を有することが指摘され、カテゴリーが制度と結びつけられている。デュルケームは「時間のカテゴリーの基底にあるのは、社会生活のリズムである」[FE 628=下 432]と指摘しているが、ここでいうリズムは、動物も持

つような「身体に基づくリズム」とは異なり、制度によって規定されるものである。その点で、社会学が対象とするリズムは、身体の形態や機能を基盤に形成されるリズム（生物学が対象とするリズム）とは異なるのだ²⁾。そのためデュルケームは、動物には存在しない制度という次元に着目し、時間のカテゴリーを概念 (concept) や集合表象 (représentation collective) と密接に結びつくものとして論じている。

では、時間のカテゴリーを規定する要因としての制度を、デュルケームはどのように考えていたのだろうか。制度以外の規定要因についても言及されている次の文章を見てみよう。

.....私が考えるようにカテゴリーが本質的に集合的な表象だとすれば、それは何よりもまず集合体の状態の表れである。つまり、集合体が構成・組織される仕方、すなわちその外形 (morphologie)、宗教・道徳・経済などの制度に、カテゴリーは依存しているのである。[FE 22=上 39]

ここでデュルケームは、外形と制度という 2 つの規定要因を挙げている。この 2 つの次元は、彼の社会学構想における社会形態学 (morphologie sociale) と社会生理学 (physiologie sociale) という部門の分類に対応している。社会形態学とは、社会の形態ないし構造を明らかにする部門であり、物質的な空間内における事物の配置や人口密度といった、社会の物質的な形態が研究の対象となる。それに対し社会生理学は、社会を構成する制度や分野の解明を行う部門とされ、その下位区分としては宗教・道徳・法・経済・言語・芸術などが考えられていた [中 1979: 80; 竹沢 2010: 111]。デュルケームは社会形態学に対応する著作は残していないが、『基本形態』はまさに社会生理学の下位区分である宗教を対象にしているという点で、社会生理学の見地に基づく研究だと考えられるだろう。したがって、『基本形態』における時間論を解釈するうえでは、社会生理学という観点を参照する必要がある。

社会生理学は、生物学における生理学から着想を得た部門である。生理学とは、生物の身体の組織や器官がどのように機能しているのかを研究する部門であり、脳や眼といった器官の機能が研究される。それに対し社会生理学では、社会を構成するさまざまな制度の機能を研究する。これはつまり、社会形成において宗教や道徳などの制度がどのように機能するのか、各制度の関係や差異はどのようなものかを研究するということである。この点を敷衍すれば、社会生理学的な観点からの時間研究は、制度の違いによって時間のあり方にどのような違いがもたらされるのかを対象とするものだと考えられるだろう。

本稿ではこの制度に関する社会生理学を、「象徴」という次元の機能を理論化する研究として解釈することにしたい。そして、物質的な次元には回収できない象徴的な意味の次元が時間に及ぼす影響を理論化するツールとして、デュルケームの社会生理学の知見を応用することにしたい。ここで「物質的な次元に回収できない」というのは、物質的な身体のサイズや構造によって規定されている時間のリズムには回収できないという意味であり、社会生理学として通常の生理学とは区別される所以である。

この解釈は、デュルケームが宗教を「象徴の体系 (système de symbole)」 [Durkheim (1897) 2007: 352=1985: 393] と見なしている点や、「社会生活は、……広大な象徴体系のおかげでのみ可能なのである」 [FE 331=上 504] と指摘している点を踏まえれば、決して的外れなものではないだろう。

だが、デュルケーム自身は必ずしも「象徴 (シンボル)」について明確な定義を行っていないため、本稿では象徴を、「事物や事象に物理的な次元には回収できない『意味』を帯びさせることで、社会の構成要素 (人間や事物) の間に特定の関係を形成する原理である」と定義し、以下での考察を行うこととする³⁾。

では、「象徴」という観点から時間を理論化することの意味や、その展開可能性はどのような点にあるのだろうか。筆者は別稿において、デュルケーム学派第2世代のアルヴァックスの集合的記憶論の解釈を通じて、法と宗教という象徴体系が「連続性の擬制」をもたらすのに対し、経済という象徴体系が「連続性の解体と加速化」をもたらすという解釈を提示した。そしてそこで導き出された課題として、法・宗教・経済といった象徴体系の違いが過去・現在・未来という時間様相どうしの関係性にどう影響して時間のリズムを変化させるのか、異なる象徴体系どうしの関係はどのようなものか、それぞれの象徴体系の性質や関係は時代変化によってどう変わったのか、といった点を考察する必要性を指摘した [金 2020b]。

ここで重要になるのが、デュルケームが宗教論において時間論を展開している (時間論を宗教論として展開している) という点である⁴⁾。このデュルケームの議論は、「社会学ではこれまで、時間がどのような社会的な機能を持つのかと、特定の時間の考え方の背景にはどのような社会構造があるのかに関して、特に産業化の進んだ近代社会の時間を対象として多くの人々が考えてきた」 [梅村 2020: 31 強調引用者] とされる社会学的時間論の趨勢とは異質なものである。「時間の社会的相対論」の立場からすれば、近代以前の原始的な社会における時間のあり方を論じたものであり、近代以降の社会の時間との違いが強調されるであろう。場合によっては、近代社会における時間からの疎外を論じる文脈から、疎外の生じていない理想的な時間のあり方として論じられることもあるだろう。

だが、『基本形態』の書名からも明らかのように、デュルケームは現代にも通じる宗教の「基本的な (élémentaire)」性質、社会形成におけるその原理的な機能を考察していた。こうしたデュルケームの考察は、時間論にどのような知見をもたらすのだろうか。次節では『基本形態』の読解によって、この点を検討することにした。

第4節 時間論の観点から見たデュルケーム宗教論の意義

デュルケームが『基本形態』で提示した論点は多岐にわたるが、時間論の観点から見て重要になるのは、「聖なるもの」と「集合的沸騰」をめぐる議論である。まずは「聖なるもの」の位置づけを確認するために、デュルケームが宗教を定義している文章を見てみよう。

宗教とは、聖なる事物、すなわち分離され禁止された事物に関わる信念と実践とが連

動している体系であり、それらの信念と実践とは、これに従うすべての人々を、教会と
呼ばれる同一の道徳的共同体に結びつけている。[FE 65=上 95 強調原文]

ここで述べられているのは、俗なる世界から分離された聖なる事物に関わる信念と実践
とによって、人々を同一の道徳的共同体に結びつけるのが宗教の本質だということである。
宗教によってもたらされるこうした結びつきを、デュルケームは「交感 (communion)」と
いう言葉で表現している。この言葉は、キリスト教における「聖体拝領」や供儀における「共
食」を示すものとしても使われ、「合一」と訳されることもある [FE 116, 127=上 173, 193]。
ここからも分かるように、宗教によってもたらされるコミュニケーションは、聖体拝領に見
られるように集団の起源へと人々を向かわせたり、共食に見られるように人々が同じ聖な
る食物を食することで同じ時間の共有へと向かわせたりする。そしてそのことによって、俗
なる時間とは異なる「聖なる時間」の次元において人々の意識を一体化させているのだ。

聖なる時間は、日常生活において常に介在するわけではないが、儀礼という実践を介して
日常生活の中に持ち込まれ、社会生活のリズムを活性化するという機能を持つ。その点で、
産業時間のような俗なる時間とは異なる時間性をもたらし機能を、宗教という象徴体系は
有していると言えるだろう。次の文章を見てみよう。

宗教生活が従うリズムは社会生活のリズムを表すにすぎず、しかも前者は後者から
生じている。社会が自らに対して抱く感情を再燃させることができるのは、集結すると
いう条件においてのみである。だが社会は、絶えず会合を開くことはできない。社会が
際限なく集会の状態に留まることを、生活の要請が許さないのだ。それゆえ社会は散り
散りになり、必要性を再び感じた時に再結集する。聖なる時間と俗なる時間との規則正
しい交替は、これらの必然的な交替に対応している。起源にあつては、祭祀は少なくと
も見かけ上は自然現象の経過を安定させることを目的としていた。それゆえ宇宙的生
命のリズムは、その痕跡を儀礼生活のリズムに留めていたのだ。祭礼が長いあいだ季節
の変化に従っていたのは、上記のことが理由である。[FE 499=下 239-40]

上記の引用において指摘されているように、生活の要請により、社会は「絶えず会合を開
くこと」、すなわち密度の濃いコミュニケーションを継続させることはできない。そのため、
日常生活においては、人々への結合は緩んでいき、社会生活のリズムはいずれ停滞した不
活性なものになる。その際、祭祀のような実践が行われることで、聖なる時間と俗なる時間
の交替が行われる。そして、停滞した社会生活のリズムが活性化され、そのリズムを共有す
る人々の生活に活力をもたらす。これが集団の凝集性を高めたり、社会に変化がもたらされ
る原因である。それゆえ集団内で聖なる時間が共有されることは、俗なる時間において停滞
した社会生活のリズムを活性化させ、社会それ自体を活性化させることにつながる。

さらに、宗教における儀礼の機能として重要となるのが、宗教が社会生活のリズムを刷新

し、社会を再生したり根本的に変化させたりする側面を持つという点である。デュルケームは祭祀の目的について、「俗なる主体を聖なる存在と交感させることを目的としているだけでなく、聖なる存在を生かしたままにし、作り直し、絶えず生まれ変わらせることも目的としている」[FE 294-5=下 234] と指摘する。そして、この儀礼による社会生活のリズムの活性化や刷新をもたらす集団の状態を、彼は「集合的沸騰 (effervescence collective)」という概念によって論じている。

この概念は、聖観念の発生における熱狂状態を説明するために提起された概念である。ここで重要になるのは、この概念が原始宗教の説明のみならず、十字軍やフランス革命における熱狂状態と、それに伴う社会生活のリズムの活性化や刷新を説明する際にも用いられているという点である。すなわち、デュルケームは「集合的沸騰のなかで聖観念ないしは理想が覚醒する原理的場面を示している」[山崎 2001: 223 註 23] のであり、社会において宗教が持つ原理的な機能、個別の歴史的な宗教のみに還元されない「宗教性」とでも呼べる次元を理論化していたと解釈できるのだ。以下の文章に見られるように、近代社会における世俗化による宗教の衰退という現実を認識しながらも、「集合的沸騰」による社会生活のリズムの活性化・刷新の可能性を、デュルケームは宗教的な儀礼によってもたらされる「創造的な沸騰の時間」に求めるのである。

要するに、古い神々は老いるか死んでおり、新たな神々は生まれていない。人為的に呼び覚まされた古い歴史的な記憶とともに 1 つの宗教を組織しようとしたコントの企てが徒労に終わったのは、このためである。生きた崇拜が生じうるのは、生それ自体からであって、死んだ過去からではない。だが、こうした不確実性や混乱した動揺の状態は、いつまでも続くことはできないだろう。われわれの社会が新たに創造的な沸騰の時間 (heures d'effervescence créatrice) と出会う日がやってくるだろう。この時間の間には、新たな理想が出現し、新たな定式が生じて、しばらくの間は人類の案内人として役立つであろう。そしてこのような時間がひとたび体験されると、思考によって時々このような時間を再び体験したいという欲求——このような時間をもたらす果実を定期的に再活性化する祭礼によって、その記憶を維持したいという欲求——を、人々は自然と感じるようになるだろう。[FE 610-1=下 408]

確かに、こうした「創造的な沸騰の時間」をもたらした事例としてデュルケームの言及するフランス革命が、急速に破綻へと向かったのも事実である。しかし、彼も指摘しているように、「その事業は挫折したとはいえ、別の条件ならどうなりえたか想像することを可能にする」[FE 611=下 409]。デュルケームの宗教論は、原始社会における宗教的時間を論じるだけではなく、現代社会において宗教的時間が持つ可能性を再考することを促すものなのである。

第5節 共同性の源泉としての時間の探究へ

「聖なるもの」や「集合的沸騰」をめぐる議論に見られるように、デュルケームは社会生活のリズムを活性化・刷新する時間の次元を探究していた。では、こうしたデュルケームの議論は、時間論のなかでどのように位置づけられ、どのような展開可能性を持つものなのだろうか。

ここで重要になるのが、晩年の『基本形態』におけるデュルケームの宗教観と、それが彼の社会学理論において持つ意味である。社会の拘束力を強調しているという通俗的なデュルケーム理解にしたがえば、社会的な時間の区分が個々の人間の認識や行為をいかに規定しているのかが主題となるだろう。実際、個々人の認識を規定する枠組みとして時間のカテゴリーを論じるデュルケームの議論においては、暦のあり方が人々の時間認識を規定する側面についても論じられている。

だが、こうした捉え方は、デュルケームの初期の宗教観には当てはまっても、晩年の『基本形態』に対しては十分に当てはまらない。山崎亮が指摘しているように、宗教現象を理解するデュルケームの観点は初期から晩年にかけて、社会を表す象徴体系と見る主知主義的観点から、社会を再生させる根源的行為を宗教の中に見出す主意主義的な観点へと移行していくからである〔山崎 2001〕。山崎によれば、デュルケームの晩年において、「宗教の最も本質的な意義は、人間を『高級な生活』へと高揚させ、自己超越を可能にする活力源としての性格に求められる」〔山崎 2001: 204〕。それゆえ、儀礼の場面における諸個人の意識の交感は、動物でもあるという「二元的存在としての人間が、人間として生活する上で必要不可欠の活力源」〔山崎 2001: 204〕と見なされるのであり、宗教には社会的存在としての人間を形成する上での独自の積極的な意義が見出されることになる。

以上のことを踏まえれば、デュルケームの時間論の主題は、所与の共同性に基づく時間が人々をどのように拘束しているのかを説明することではなく、共同性を生み出す時間が成立する機制を「聖なるもの」や「集合的沸騰」という概念によって説明することにあつたと言えるだろう。時間の社会学においてデュルケームを「古典」として読み直す意義は、この点にあるのではないだろうか。

注

- 1) 『原初形態』の表記が使用される場合もあるが、本稿では『基本形態』と表記する。また以下では、『基本形態』〔Durkheim (1912) 2008=2014〕の言及・引用に際して、略号FEを使用する。
- 2) たとえば坂岡庸子は、「生物学の時間概念は、生物（体内・脳内）時計のような周期性（リズム）のある時間と、生命の進化の歴史の時間がある」〔坂岡 2008: 6〕と指摘している。
- 3) デュルケームの「象徴」概念においては、「記号」と「象徴」の意味が厳密に区別されていないという批判も存在する〔中 1979: 278〕。だが本稿では、「記号や目印の背後に何ものかを指示する意味形象がなされること」〔清水 2007: 93〕という解釈を踏まえ、たんな

る記号には還元できない社会形成・解体の原理として象徴を解釈する。なお、象徴をめぐる筆者の見解とそれに基づく時間論については、金 [2020a, 2020b] も参照されたい。

- 4) 学史的な事実からしても、デュルケームはアンリ・ユベールの宗教論に大きな影響を受けて宗教社会学の観点から時間に着目しており、なぜ当時の社会学において宗教という領域を中心に時間が主題化されたのかは重要な問題である。この点については、フランスの社会科学における時間論を渉猟したトマ・イルシュの研究を参照されたい [Hirsch 2016]。

文献

梅村麦生 [2020] 「社会の時間と個人の時間——時間の社会学」油井清光・白鳥義彦・梅村麦生編『3STEP シリーズ1 社会学』昭和堂。

金瑛 [2020a] 『記憶の社会学とアルヴァックス』晃洋書房。

金瑛 [2020b] 「時間・空間・象徴——アルヴァックスの時間論をめぐって」『社会学雑誌』37。

坂岡庸子 [2008] 「社会的時間の再考」『社会分析』35。

清水強志 [2007] 『デュルケームの認識論』恒星社厚生閣。

竹沢尚一郎 [2010] 『社会とは何か——システムからプロセスへ』中央公論新社。

鳥越信吾 [2019] 「近代的時間と社会学的認識」『日仏社会学年会報』30。

中久郎 [1979] 『デュルケームの社会学理論』創文社。

山崎亮 [2001] 『デュルケーム宗教学思想の研究』未来社。

Adam, B. [1990] *Time and Social Theory*, Cambridge: Polity Press. (伊藤誓・磯山甚一訳『時間と社会学理論』法政大学出版社, 1997年.)

Durkheim, É. [(1897) 2007] *Le suicide*, 13^e éd., Paris: PUF. (宮島喬訳『自殺論』中央公論新社, 1985年.)

——— [(1912) 2008] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 6e éd., Paris: PUF. (山崎亮訳『宗教生活の基本形態』(上・下), 筑摩書房, 2014年.)

Hirsch, T. [2016] *Le temps des sociétés : D'Émile Durkheim à Marc Bloch*, Paris: éditions EHESS.

Kern, S. [1983] *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge: Harvard University Press. (浅野敏夫訳『時間の文化史——時間と空間の文化: 1880-1918年/上巻』法政大学出版社, 1993年.)

Urry, J. [2000] *Sociology beyond Societies: Mobilities for the twenty-first century*, London: Routledge. (吉原直樹監訳『社会を越える社会学——移動・環境・シチズンシップ 新装版』法政大学出版社, 2011年.)