



ニヒリズムの時間意識 : 見田宗介の時間論・再考

徳宮, 俊貴

(Citation)

社会の時間 : 新たな「時間の社会学」の構築へ向けて:125-134

(Issue Date)

2022-06-30

(Resource Type)

research report

(Version)

Accepted Manuscript

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/90009419>



第10章 ニヒリズムの時間意識 見田宗介の時間論・再考

徳宮俊貴

人間は、自分を見棄ててゆく過去と、自分の前に閉ざされた未来とのあいだで、思い出もなく、希望もなく、いったい何をしようというのか？ (B. コンスタン)

第1節 ニヒリズムと時間の社会学

(1) 死の恐怖と生の虚無

『リメンバー・ミー』(原題*Coco*、ピクサー・アニメーション・スタジオ社、2017年)という映画がある。ミュージシャンにあこがれる男の子が死者の国へ迷いこむ物語だ。メキシコの「死者の日」に材を取った本編のなかで、二度目の死という印象的な言葉が登場する。人間は死ぬと死者の国へ旅立ち、年に一度の死者の日に家族たちに会いに還ってくるのだが、生者の誰からも忘れ去られてしまうと、ついには死者の国からも「消滅」してしまう。

忘却と消滅という設定が、子ども向けの作り話にしては妙にもっともらしく聞こえるのは、われわれがふだん意識の底に封印している死の恐怖というものが、じつは心臓が止まるとか意識を失うとかいう肉体的な恐怖ではなく、将来、幾年月かが流れたあとには、私が存在したという過去、さらには私が存在したことを知る人々が存在したという過去が、なかつたことになるという、このことに対する観念的な恐怖だからである。この恐怖とそれに伴うニヒリズムを、社会学者の見田宗介はつぎのように表現している。

われわれは「いかにゆたかな人生をおくっても(あるいは名利をほしいままにしても)、いずれは一塊の有機化合物の堆積と化するのである。なるほどかれは子孫をのこす。『不朽』の芸術作品をのこす。偉大な革命家として、あるいは深遠な先駆的思想家として、人類史に大きな足跡をのこす。しかしその人類の全歴史にしたところが、時間それ自体の永遠性のまえには一夜の夢である」。世界にはただ、「かつて〈意識〉とか〈精神〉とかが存在したことすら知らないような、白々と照りはえる恒星群や、もえつづける星雲があるのみである。人類は宇宙の中に、何の痕跡も残しはしない」。ゆえに「人生は無価値だ」[見田 1966: 137]、と。

もちろん見田は、今さらこんな“あたりまえ”のことを反芻したかったわけではない。むしろ逆である。「私の死のゆえに私の生はむなしい」[真木 (1981)2012: 4]という命題は、「一見理性にとっては不可避の論理的帰結のようにみえるけれども、それが特定の時間意識の型を前提しているということ」[真木 (1981)2012: 314]を、見田は『時間の比較社会学』(真木悠介名義、1981年[以下、本書からの引用はページ数のみ表記])で論証している。

特定の型、というのは要するに近代に特有の時間意識のことだ。時間の社会学といえ、時間を社会学理論の基本概念として精緻化する理論研究か、あるいは「時間感覚の変化や相

違、時間尺度の多様性や歴史性、計測技術の発達や普及の帰結」に関する経験研究が想起されよう [多田 2016: 8]。近代の時間意識を可能な類型のひとつに過ぎないものとして相対化する見田の時間論も、賛否両論にせよそうした文脈で読まれてきた [cf. 落合 1993; 佐藤 1998; 佐藤 2020: 169 n. 140ほか]。たとえば、『時間の比較社会学』をつぶさに読み込んだ鳥越は、本書が近代の時間意識の成立機序を描く「第一の比較社会学」と、ニヒリズムからの解放の契機を探求する「第二の比較社会学」という二つの作業を遂行していることを確認したうえで [鳥越 2016]、後者は見田に独特の問題設定であるため¹⁾、あくまでも前者にのみ焦点化して検討を加えている [鳥越 2015]。

けれども本章で主題化してみたいのは、死の恐怖や生の虚無から人々がどのように逃れようとしてきたか、というニヒリズムの消去形式に対する見田の洞察である。「生きられる社会理論」[見田ほか 1988]を標榜する見田にとって²⁾、「ニヒリズムとその消去の諸形式」[真木 (1993) 2012: 161]は、「自我の比較社会学」という枠組みのなかで考究されるべき課題であった。以下、第2節で、「時間論と自我論の接点としてのニヒリズム論」[徳宮 2020b: 132]という見田独自の論点を経由し、第3節では、それが現代社会の時間意識をめぐる議論に与える示唆を検討してゆこう。

(2) 道具主義と交換価値 ニヒリズムの存立構造

ここで、まずはニヒリズムの「基盤となるような時間意識の生成とその展開」[314頁]を、見田の理論図式に沿って確認しておこう（『時間の比較社会学』は周知のとおり、「狭い意味での社会学の領域設定など意に介さず、文化人類学、宗教学等の成果を渉猟し、原始共同体、ヘレニズム、ヘブライズム、近代社会の時間観念を大胆に比較してみせた」[落合 1993: 53]ところに独創性があるのだけれど、ひとまず結論部までジャンプする。なお徳宮 [2020b]をも参照）。

第一に、人間存在の自然からの自立と疎外は、自然の加工者としての人間に、未来に向かって現在の生を手段化する構造（目的性の回路）を獲得せしめるとともに、他方また、人生と歴史の一回性にたいする切実な感受をとおして、回帰する自然の時間性にたいして異質の、つぎつぎと過去を帰無しつつ未来に向かう不可逆性としての時間の観念を切実たらしめる。第一の契機（目的性の回路）が第二の契機（直進する時間性）の軌道にのると、それは、つぎつぎとよりかなたにある未来に向かって現在の意味を外化してゆく時間の感覚を存立せしめる。

第二に、共同態の解体とそこからの個の自立と疎外は、〈生きられる共時性〉の解体を代位する〈知られる共時制〉としての時間の客体化されたシステムを存立せしめるとともに、他方また、固有に有限な時空のうちに充足する完結性から諸個人の生の関心を解き放つ。第二の契機（関心の遠隔化）が第一の契機（客体化された時間）の軌道にのると、それはいくらかでも抽象的に無限化される時間への関心を存立せしめる。[315頁]

過去を無いものとして感覚することは、反対からいえば、未来に残るものだけに意味があると感覚することだ [見田 (1996) 2012: 36]。このような価値感覚を、見田は「道具主義」(instrumentalism) と呼ぶ。未来-現在関係を目的-手段関係とみなす「目的性の回路」は、見田によれば農耕(将来の収穫のために日々労働すること)から発生した。そこにデラシネや遷都や捕囚によって土地=自然との循環的な紐帯が断たれ、いわば土に還ることができなくなると、過去をないものとする感覚、「帰無してゆく不可逆性としての時間了解」が存立する。この2つの合成の帰結が道具主義、すなわち「未来への疎外」[320頁]であるという。

ただ、これだけでニヒリズムに陥るわけではない。『時間』はすべてを忘却と虚無のかたに痕跡も残すことなく消去しながら永劫に流れつづける」[見田 (1996) 2012: 34] とする感覚は、私や人類の死後も時間が無限に続くことを前提しているからだ。この「抽象的に無限化された時間関心」もまた、2つの契機——時間が個々人や共同体の生活リズムから外在化し数量化すること(チャイムや時計)と、時間の尺度が抽象化され等質化され一次元化されること[299頁]——の組み合わせから成る。「たとえば夜明けの30分を『浪費する』ことをやめたり恋愛の3時間を『節約』したり」[300頁]、100億年の過去や未来を想像したりするように、ここにおいて「われわれの時間関心は、使用価値でなく交換価値それ自体に向けられた関心と同様に、抽象的に無限化される」[307頁]わけである。

そうして、「〈抽象的に無限化する時間関心〉と〈未来への疎外〉という2つの偏向の結合」[320頁]するところ、「未来に向かって無限化されてゆく時間関心」[315頁]から「ふりかえて、この現在の生をむなしいと感覚してしまう」[12頁]ニヒリズムがたち現れる(図10-1)。

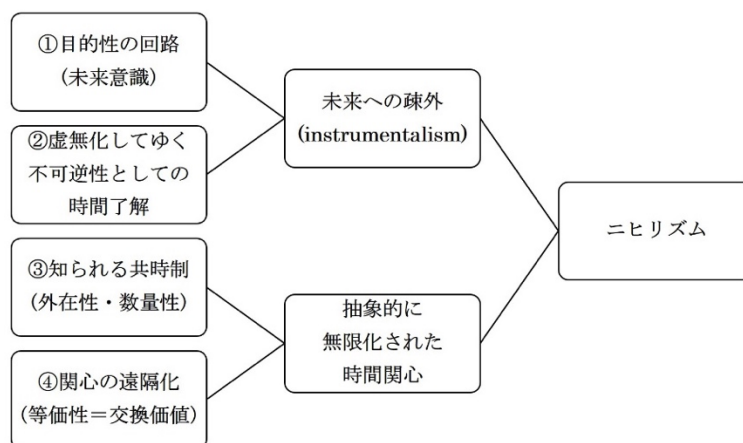


図10-1 『時間の比較社会学』の理論構成(徳宮 [2020b: 139] を修正)

第2節 ニヒリズムの消去形式

(1) 皇統・氏族・性愛 文明化日本における死の恐怖の消去形式

このような理論図式によって同定されるニヒリズムは、冒頭で述べたように近代の時間意識に特有のものである。とはいえ若林幹夫が指摘するとおり、それは「私たちが『近代』

と呼ぶ社会の成立と共に一気に成立したのではなく、古代の都市文明で萌芽的に成立していたものが、近代化の過程で全面的に展開していった」[若林 2014: 131] ものである。見田はある対談で、「平安朝の都市貴族の世界も裾野に含むくらいの、広い意味での近代」[見田・小阪 1986: 143] などと発言しているが、じっさい『時間の比較社会学』では、第4章で近代西欧におけるニヒリズムを論じる前に、第2章で、万葉集から古今和歌集にいたる作品とその社会背景を解析しながら、大陸の文明をとりいれ律令国家として「〈野生の思考〉からの離陸」[153頁] を始めた古代日本の、しだいに差し迫ってくる死の恐怖を跡づけている[見田ほか 1998]。したがって本節でも、古代日本と近代西欧におけるニヒリズムの消去形式を順に追い、その変遷の意味するところを再確認しよう。

万葉集初期を代表する歌人柿本人麻呂が、時の流れに対する日本で最初の痛切な表現者と目されるのは、自然的共同体が有していた神話の時間の永遠性に、戦乱で荒廃した「人為の都」近江大津宮の無常を対置する歌を残しているからだ（「もののふの八十字治川の網代木にいさよふ波のゆくへ知らずも」）。歴史と人生の不可逆性が、「ひとつの悲劇性としてまず感覚されていたことがここにはみられる」[113頁]。この悲劇を人麻呂は、持統朝における天智・天武両統の再統合という「再神話化された」時間に回帰させることで乗り越えようとした（「日並の皇子の命の馬並めてみ狩立たしし時は来向ふ」）。国家権力の政治的・宗教的な時間を共有し、「あくまでも『世の人』とともに流れてゆく」[121頁] ことができたところに（「巻向の山辺響みて行く水の水沫のごとし世の人我れは」）、人麻呂のニヒリズムの過渡性はあった。

律令国家の形成期を生きた人麻呂に対して、万葉集の最終的な編者として知られる大伴家持は、律令体制の確立期に生を享けた。家持の時間意識もまた、「春に愁える人」と評されるとおり時節に逆行するものであったが、しかも藤原氏に負け衰退した大伴氏は「人麻呂のように『都』の歴史をみずからのものとするともなく」[134頁]、「歴史そのものからもふたたび剥離してゆく、孤としての時間」[130頁] を析出している（「雲雀あがる春べとさやになりぬれば都も見えず霞たなびく」）。「家持になまなましい死の恐怖の歌のいくつかあることも、このことと無関係ではない」（「泡沫なす仮れる身そとは知れれどもなほし願ひつ千歳の命を」）。それでもこの恐怖を家持は、古来大伴一族が親しんできた、ヲチ（変若）やトコ（常）といった再帰する時間の観念に準拠することで消去していた（「あらたまの年返るまで相見ねば心もしのに思ほゆるかも」）。

ところが、遷都によって万葉的時空から断絶した平安朝の時空は、もはや「直接に対自然的な生産活動からはもちろん、家持らにまだあったような本貫地の氏族共同体との紐帯からさえも疎外され」、宮廷における「ソフィスティケートされた権力争いのうえに」おかれることとなった。「人間の共同性の最後のユニットにまで浸透してこれを解体する力としての貨幣関係と、これによる『歴史』の時間の容赦のない加速化」[142-3頁] を背景に、『世の中』の共通感覚（common sense）……に逆立する個我の感性」[145頁] を析出していた在原業平は（「世の中に絶えて桜のなかりせば春の心はのどけからまし」）、老いや死に対する

恐怖をもまた、切実に詠い込んでいる（「つひにゆく道とはかねて聞きしかど昨日今日とは思はざりしを」）。

時に感動することはあっても時間を対象化することのなかった初期万葉以前の人びと、さらに時間に傷心することはあっても、自己の未来に向けられた恐怖のなまなましきとして実感することのほとんどなかった後期万葉の歌人たちとも異なって、ここでは自己の未来に向けられた時間意識の恐怖としての老と死の心像が、個我の意識の自立の影として、花月にふれる感動をいつも独自の仕方ですて体化してしまうような固有の奥行きを構成している。[147頁]

古代日本の時間意識がしだいに未来の死を恐れるようになっていったことを、見田はどのように跡づける。しかし同時に、業平や小野小町の恐怖はまだ、「死者の死体への恐怖および、死者との別離の悲しみとして、身体的・対他的にしか存在しなかった」（「花の色は移りにけりないたづらにわが身よにふるながめせしまに」）[148頁]。とすればこの時代の死の恐怖の消去が、性愛的な耽溺による時間の停止（「秋の夜も名のみなりけり逢ふといへばことぞともなく明けぬるものを」）——か、そうでなければ出家・遁世（「心こそうたてにくけれ染めざらば移ろふことも惜しからましや」）——という形式をとったのも、うなずくことができるだろう。

文明化につれ深まってゆく古代日本の死の恐怖、その消去形式の変遷をまとめれば、皇統という国家の神話から、氏族単位の伝統を経て、対の性愛へと、準拠する対象の縮小を認めることができる。

(2) 信仰・回想・投企——近代西欧における生の虚無とその消去形式

文明化日本にみる「初期の〈時間の恐怖〉」[152頁]とその消去形式の変遷を見てきた。つぎに、「もはやたんなる詠嘆ではなく、絶対的な虚無感」[7頁]として完成された、近代西欧のニヒリズムを取り上げよう。近代の「オリジナル」であるところのヨーロッパにおいて、「絶望の深さ」は日本の比ではない[266頁]。「カルヴァンからデカルトを経てプルートに至る近代的自我の全歴史につきまどってきたひとつの〈おびえ〉」[208頁]、すなわち「時間の断片化による自我のリアリティの危機」[226頁]を、見田はつぎのように再定式化する³⁾。

「過去が存在したということは現在ではもはや虚無にすぎない。そうである以上、現在もまた、やがて虚無となるものとして意識される。そして未来も、つぎつぎとそのさきにある未来によって虚無となるものとして意識される」[7頁]。人生は根拠もなく説明もなく、ただ虚無から虚無へと断片的に移りゆくのみである。この「時間のアトミズム」にあって、自我は「つねに瞬間的な存在」として、たえずすばやく帰無してゆく時間のうちにみずからの連続性を解体される[201-2頁]。「自我の喪失感、自我の離隔感、感情の喪失感、事物の非存在感、時間的経過や時間そのものの非連続感、自我の非連続感、空間の非存在感……一言

で言って、自我、時間、空間、事物などすべてに通じての『現実感の喪失』[210頁]。

もちろんすべての近代人が、虚無の淵から瞬間ごとに救い出されねばならないわけではないが、近代の偉大な宗教家や思想家や芸術家における「自我と時間のこのノエシス的＝ノエマ的な崩壊感覚」は、見田によれば、離人症とよばれる一群の精神病理とあまりにもよく符合するという[209頁]。それでも彼らの時間意識と自我意識は、近代人の時間についての一般的な感覚を、ほんのすこし鋭敏に表現したものにすぎない⁴⁾。逆からいえばそれは、近代人がいつ落ち込むかもしれない虚無の深淵として遍在しているということでもあるわけだ。

では彼らは、この「存在論的な不安定」[211頁]に拮抗し、自分自身の存在感、実存のリアリティをとりもどすために、どんな消去形式をとってきたのか。見田は時代を追って順に検討してゆく。

まず16世紀までは、それが無条件的に、永遠の实在としての神への信仰に求められたことは当然である（「われ信ず、ゆえにわれ在り」）。カルヴァンやルターにみられるように、プロテスタントでさえ神の存在そのものを疑うことはなかった。裏を返せば、神の存在が根底から疑われる時代にはじめて、自我の存在を支える支柱も、他のものにあらためて求められることとなった。17世紀プロテスタント諸派に共通する、「たえずあらたに更新されなければならない救済」[201頁]という宗教意識は、「なかば解体しつつある——あるいはむしろ、弛緩し流動化しつつあるひとつの共同幻想の、このような局面を表現して」いたのである[227頁]。

「神というその定義上永遠なるもの」[227頁]による支えを失った18世紀のロマン主義が希求したのは、「より強き信仰に代わる、より強き感覚であり、より強き感情」[205頁]であった（「われ感ず。ゆえにわれ在り」）。けれども「〈感ずる〉対象はそれじたい転変するものであって、それがさしあたりその瞬間には自我のリアリティを支えうるものとしても、時間的持続の解体はここにはじめて徹底した形をとることになる」[228頁]。こうして瞬間ごとの“知覚の束”にまで解体された19世紀の自我に、かつて神の恒久性が与えていた持続感と同一性を与えるのが、「記憶＝回想」である。それは、現在の瞬間を「他のいくつもの瞬間とかさね合わせることで、厚みのある持続の感覚を現出する」だけでなく、自我がたしかかなりリアリティを保っていた「あの瞬間」を、現在のうちによみがえらせもする[228-9頁]。

だが「現実の過去は、欲望する個人の自由を拘束し、飛翔する精神の無垢を汚濁する力でもある」から、回想されるべき過去はもはやたんなる模写ではなく、個体の内部で純化され再構成され神話化された過去でなければならない[235-6頁]。これはつまり、近代人にとって「自己のリアリティを支える地盤が、もはや共同幻想のうちになく、自己幻想のうちしか見出されないということだ」[243頁]。「〈失われた時を求めて〉の、16世紀以来の近代精神のながい旅路は、このように失われた時間性による救済のリアリティを、次第に共同幻想から自立してゆく自己幻想の内部にたえず再建しなおそうとする努力に他ならなかった」[263頁]のである。

その意味で、回想された過去はどこにも存在しない、いわば「ほとんど未来に近いもの」[244頁]となる。けれどもいかに純化された過去であっても、それが過去としてあるかぎり、事実性の素材を多かれ少なかれ要求する以上、決して恣意的に構成できるわけではない。これに対して、20世紀実存主義における未来への投企は、事実性からより原理的に解き放たれているかぎりにおいて、より自由で「純粹」な形態だといえる⁶⁾。じじつ、経済や政治や教育や科学といった、近代の日常生活に密着した分野における未来志向は、多くの社会学者に指摘されてきたとおりである⁷⁾。

このように、近代西欧における生の虚無の消去の形式は、中世キリスト教的世界の解体を背景に、神の信仰という共同性から、個の感情→回想→投企へと変遷してきたということがわかる。これと前項の古代日本の考察とを突き合わせると、ニヒリズムの消去形式は、神話のような共同性から個へと内攻するとともに、伝統（過去）や感情（現在）から未来への投企へと純化されてきたということが出来る。未来による生の意味づけは、見田によれば「近代的自我の時間意識の必然的な到達点」[307-8頁]なのである。

第3節 現代社会におけるニヒリズムの消去形式 失われた未来と持続可能な開発

以上、見田の叙述に沿って、古代日本と近代西欧におけるニヒリズムとその消去形式について検討してきた。本節では、現代社会におけるニヒリズムとその消去形式について考えてみよう。『時間の比較社会学』は「近代世界一般」[266頁]を対象にしていたわけだが、ここでの議論は、たとえば今日の日本社会にも通用するだろうか。

見田によれば、「少なくとも『団塊世代』までは、歴史というものは『加速度的』に進展するということを、当然の感覚のように持っていた」。「1970年代くらいまでは最近の10年はその前の10年よりも変化が速い、という時代の連続であった」[見田 2018: 5]。「歴史は加速する」という感覚のもと、「1950、60、70年代くらいまでの青年たちにとって、現在よりもずっとすばらしい未来、よい未来、ゆたかな未来が必ず来るということは、ほとんど当然」のことであった。だが「21世紀の現在、このような『未来』を信じている青年は、ほとんどいない」[見田 2018: 2-3]。現代社会は「停滞した、魅力の少ない世界のように感覚」[見田 2018: 17] されているという。

同様のことは、若林幹夫『未来の社会学』（2014年）でも論じられている。若林は、現代人がいまだにどこか未来主義者でありながら、同時に、かつてのように未来を確信できなくなってもいるという。未来主義とは、「現在の行為が未来におけるその結果にもとづいて評価され」、未来が「現在を意味づける価値と意味の審級になる」[若林 2014: 174-5] ことを指す。これが見田のいう道具主義（instrumentalism）と重なり合うことは明らかだろう。また若林によれば、近代の未来主義を支える「進歩」の観念は、「変動する出来事がバラバラにならないように、過程としての同一性と意味を与える意味論」[若林 2014: 145] として機能し、「近代人と近代社会を真木の言うような虚無主義から救い出し」ていた [若林 2014: 132]。これをいいかえれば、進歩史観がニヒリズムを消去していたということになる。

しかし現代、未来や進歩といった観念のリアリティが稀薄化しているという認識を、見田と若林は共有しているわけだ。1980年代のバブル経済崩壊後、「ロスジェネ」や「失われた〇〇年」（はじめ10年だったのが20年になり、今や30年ともいわれる）の背景には、経済成長の鈍化に象徴されるような、いわば進歩の完了（“developed”）という事態がある。見田はこれをつぎのように図式化する。「人々は〈生きることの目的〉を未来の中に求めるといふ、この文明の局面に固有の問いにとりつかれたままで、この未来にある〈目的〉の確固とした自明性と根拠とを除かれてしまう」。「〈未来にある目的のための現在の生の手手段化〉＝〈目的への疎外〉の上に、この課題の完了による目的の消失＝〈目的からの疎外〉が重なるという〈二重の疎外〉こそ」[見田 2018: 111]、現代に固有の時間意識であると。加えて若林は、少子高齢化・人口減少や環境・資源問題によって、『『ろくでもない現在』と『未来の先行きのなさ』が手元に残されたという感覚」[若林 2014: 200]を指摘している。

現代人は未来を信じることができないでいる。けれども前節でみたように、未来はニヒリズムの消去形式の必然的な到達点であった。われわれはそれでも未来を信じずにはいられないのだ。

そこで呼び出されるのが、「持続可能な開発」という標語である。この語感から窺えるのは、開発＝発展を未来に向けて継続することを目指す一方で、成長の限界を予期し、その限界を遅延させ続けようとする消極的な姿勢である[若林 2014: 193-4]。これを若林は「弱気な未来主義」[若林 2014: 205]と形容しているが、未来が喪われたとたんにニヒリズムに陥ってしまう近代の時間意識の未来主義（道具主義）を前提とする現代的な状況にあって、かろうじて設定することのできる新たな目的（Sustainable Development “Goals”）という点では、かつて神や皇統や性愛や感情や記憶や進歩の観念がそうであったような、ニヒリズムの一消去形式としてとらえ返すことができるのではないか。われわれは持続可能な開発という目的（未来）によって現在をその手段として意味づけることで、虚無を消去しようとしているのである、と。

本節では、若林の議論をも参照しながら、見田のニヒリズム論の現代的な示唆を探求してきた。見田のニヒリズム論はこのように、成長の限界や未来への不信感と、持続可能な開発というスローガンとの関係を、時間意識の問題として論じることを可能にする。持続可能な開発目標（SDGs）が、発展途上（“developing”）と呼ばれる——未来の進歩を信じることができる——地域から反発を受けることも、時間意識やニヒリズムの消去形式の比較という観点から分析できるかもしれない。他方で見田は、ニヒリズムがありそれを消去するという構図を批判し、ニヒリズムそのものを克服しなければならないとも考えている。いや、むしろそれこそが見田自身の主題にほかならなかつた⁸⁾。現今のSDGsが真に課題を解決しうるかも含め、現代社会の時間論的な問題をどんな方向に乗り越えてゆくかを模索するうえでも、見田の理論は示唆に富むであろう。

注

- 1) 哲学や倫理学や思想史においては、ニヒリズムの問題はニーチェ [Nietzsche 1901] やハイデガー [Heidegger 1961] 以来大きなテーマとなっている。見田のニヒリズム論もこのような文脈ではすでに言及されてきたが [竹内 2001]、(時間の) 社会学としては敬遠されてきたきらいがある。
- 2) 見田が初期以来一貫してもち続けていた問題意識を、「価値空間論」の視点から跡づけた論考として、徳宮 [2020a]。
- 3) 「時間が時間として流れているという感じと、自分が自分として存在しているという感じとは、実は同じ一つのことなのだ」 [木村 1982: 186] という指摘は、精神病理学その他さまざまな論者によってもなされている。
- 4) 若林が註記するとおり、ここで見田がいう近代人とは、「さしあたりは理念的に純化して考えられた、近代的な理性と、その条件としての自然や他者との近代的な関係性を生きる個人主体のことだ」。「近代的時間意識をモデルとして抽出するにあたってパスカルやボーヴォワールといった哲学者の言葉を参照しているのは、そうした人びとが『近代的な理性』を徹底して生き、それについて反省的に思考した人びとだからである」 [若林 2014: 237]。
- 5) ここで詳論するわけにはいかないが、ニヒリズムの消去形式の到達点であるはずの未来への投企が、じつはニヒリズムの存立契機である未来への疎外 (instrumentalism) に回帰していることはいうまでもない。そして「どのような未来もそのかなたに死をもつ」のだから、われわれは一巡してふたたび「虚無の深淵に投げかえされる」ことになる [249 頁]。明晰な実存主義者が人類の不滅を「どのような実証的根拠もなしに」 [3 頁] 承認しなければならなかったのは、そうでないと自らの論理が破綻するからにほかならない。
- 6) 進歩主義とニヒリズムとの問題については、佐伯 [(2003) 2014]。
- 7) 若林が、ハーバーマス [Habermas 1985] やルーマン [Luhmann 1992] を参照しながら具体的に論じている [若林 2014]。
- 8) ここにおいて見田が打ち出すのが、「コンサマトリー」と「交響」という概念である。このうち交響概念については、徳宮 [2022]。

文献

- 落合恵美子 [1993] 「コメントII 時間・解釈・歴史社会学 (小特集 時間の社会学)」『ソシオロジ』37(3).
- 木村 敏 [1982] 『時間と自己』中央公論社.
- 佐伯啓思 [(2003) 2014] 『西欧近代を問い直す——人間は進歩してきたのか』PHP研究所.
- 佐藤健二 [2020] 『真木悠介の誕生——人間解放の比較＝歴史社会学』弘文堂.
- 佐藤俊樹 [1998] 「近代を語る視線と文体——比較のなかの日本の近代化」高坂健次・厚東洋輔編『講座社会学1 理論と方法』東京大学出版会.

- 竹内整一 [2001] 「「空即是色」の荘嚴」竹内整一・古東哲明編『叢書倫理学からのフロンティアVIII ニヒリズムからの出発』ナカニシヤ出版.
- 多田光宏 [2016] 「社会学の基本概念としての時間——現象学的社会学と社会システム理論からの展開（特集 社会学理論の最前線・時間）」『社会学史研究』38.
- 徳宮俊貴 [2020a] 「見田宗介の社会学理論における近代価値空間の反転と裂開——70年代の理論構想の意義」『現代社会学理論研究』14.
- [2020b] 「見田社会学における未来とニヒリズム——時間意識の四類型論をこえて（特集「時間の社会学」の現代的展開）」『社会学雑誌』37.
- [2022] 「見田宗介における「交響」」『ソシオロジ』66(3).
- 鳥越信吾 [2015] 「時間の社会学の展開——「近代的時間」観をめぐって」『人間と社会の探求』79.
- [2016] 「もう1つの時間の比較社会学——真木悠介『時間の比較社会学』からの展開」奥村隆編『作田啓一vs.見田宗介』弘文堂.
- 真木悠介 [(1981)2012] 『定本真木悠介著作集II 時間の比較社会学』岩波書店.
- [(1993)2012] 『定本真木悠介著作集III 自我の起原』岩波書店.
- 見田宗介 [1966] 『価値意識の理論——欲望と道徳の社会学』弘文堂.
- [(1996)2012] 「時間と空間の社会学」『見田宗介著作集VIII 社会学の主題と方法』岩波書店.
- [2018] 『現代社会はどこに向かうか——高原の見晴らしを切り開くこと』岩波書店.
- 見田宗介・小阪修平 [1986] 『現代社会批判——〈市民社会〉の彼方へ』作品社.
- 見田宗介ほか編 [1988] 『社会学事典』弘文堂.
- [1998] 『社会学文献事典』弘文堂.
- 若林幹夫 [2014] 『未来の社会学』河出書房新社.
- Habermas, J. [1985] *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (三島健一・轡田収・木前利秋・大貫敦子訳『近代の哲学的ディスクルス』岩波書店, 1990年.)
- Heidegger, M. [1961] *Nietzsche*, Bd. 2, Pfullingen: Neske. (細谷貞雄監訳, 加藤登之男・船橋弘訳『ニーチェII——ヨーロッパのニヒリズム』平凡社, 1997年.)
- Luhmann, N. [1992] *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag. (馬場靖雄訳『近代の観察』法政大学出版局, 2003年.)
- Nietzsche, F. [1901] *Der Wille zur Macht*, Leipzig: Naumann. (原佑訳「ヨーロッパのニヒリズム」『権力への意志(上)』筑摩書房, 1993年.)

謝辞

本章は、JSPS科研費JP19K02145ならびにJP21J10452の助成を受けた研究成果の一部である。