



(特集2 「時間の社会学」の現代的展開) 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

徳宮, 俊貴

(Citation)

社会学雑誌, 37:128-144

(Issue Date)

2020-08-31

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/E0042283>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/E0042283>



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——

徳 宮 俊 貴

神戸大学大学院人文学研究科博士後期課程

一 問題の所在——時間意識の四類型論をこえて

本稿では、日本における時間研究の『古典』とされる『時間の比較社会学』（一九八二）を、あらためて内在的に検討しなおし、今日の時間の社会学に対する示唆の若干を、従来とは異なる視角から再展望することを試みる。

時間の社会学（あるいは社会学的時間論）といえは欧米の研究が想起されがちだが、日本でも、時間をめぐる社会学理論や社会史の研究が、とくに二〇〇〇年代以降展開されつつある。

この研究領域において必ずといっていいほど参照される著作のひとつが、真木悠介の筆名になる見田宗介『時間の比較社会学』である。一九八〇・八一年に『思想』誌で連載され、「文化人類学、宗教学等の成果を涉猟し、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」本書は、「狭い意味での社会学の領域設定など意に介さ」ないとはいえ（落合一九九三・五三）、「まぎれもなく『時間の社会学』（鳥越二〇一六・一七四）であり、日本社会学における初期の『本格的な時間論』（今津 二〇〇八・六三）として——形式的に一言ふれるだけのものから一章一節を費やすものまで——さながら古典のように扱われている。もっぱらの関心は、それを高く評価するにせよ厳しく論難するにせよ、本書第三章で提示される時間意識の四類型論に注がれてきた」。

見田は、時間意識の二組の「パターン変数」として、質的／量的という横軸に可逆的／不可逆的という縦軸を交叉させ、「理念型としての四つの時間形態」（真木 一九八一・一五三）を導出する（図一）。これにより、近代社会の「直線的な時間」は、時間類型の可能性のひとつに過ぎない

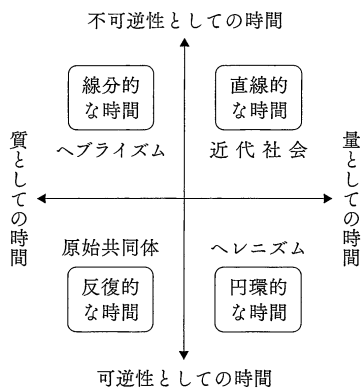


図1 (見田 1981: 153)

ものとして相対化される(落合 一九九三・五三・鳥越二〇一六・一四六)。しかも、近代的時間の特徴を、このように量的かつ不可逆的なところに求める見田の枠組みは、鳥越信吾が指摘するとおり、従来の近代的時間の研究において、クロックタイムに代表される計量可能性および抽象性に注目する論脈と、歴史記述に代表される直線性に注目する論脈とが、相互に独立に蓄積されてきたことに対して、両者を「架橋することのできる一つの土台」(鳥越二〇一五・九二)として、評価することができる。

他方で、原始共同体からヘレニズムとヘブライズムを経

て近代社会へ、という発展図式に対しては、T・パースンの社会進化論(Parsons 1966)をそっくりなぞって、「古典的近代化モデル」(佐藤 一九九八・七一)を反復しただけに過ぎないとする批判も寄せられる。また、直接に見田を批判するものではないにしろ、質的時間も量的時間も可逆的時間も不可逆的時間も、あらゆる社会に併存するものだという見地から、こうした二分法自体が問い直されているのも確かである(Adam 1990=1997: 219; 青木 一九八一→一九八五)。

もちろん、「時間に対する質的と量的という二つの認識は、実は個々の社会がどちらに深く傾いた形で時間を運用しているか、という度合の問題に結局は還元できる」(青木 一九八一→一九八五・一六)ということと、その「度合」を変数として分析的に設定することは、必ずしも矛盾しないし、後年の見田はK・ヤスパースの枢軸時代論(Jaspers 1990)の摂取をとおして(Cf. 見田・加藤 二〇一五・一五)、古典的近代化モデルを一応は克服している、などと返答することはできなくもない。

問題はむしろ、この四象限図式(図1)が、『時間の比較社会学』の全体的な文脈から切り離されて言及されてきたことにある。『時間の比較社会学』をもっとも詳細に読み込んだ鳥越によれば、本書で見田は「二つの比較社会学」を遂行しているという。第一に「近代社会の時間

意識が……『不可逆性（直線性）』と『抽象性』という二つの性格を持つに至った機序を描く」（鳥越 二〇一六・一四九）ことが目指され、第二に「近代社会の時間意識が生み出す病理としての時間の二ヒリズムの成立機序の解明と、この病理からの解放の契機の探求が目指される」（鳥越 二〇一六・二五六）と。けれどもその鳥越自身が、『時間の比較社会学』と既存の時間の社会学との関連づけを試みる際には、「あくまでもこの四象限図式の論理構成にのみ焦点化して」いるように、「時間の病理からの解放の契機の探求という彼に独特の立論」（鳥越 二〇一五・九二）は、独特であるがゆえに、時間の社会学という文脈では敬遠されてきたようである。

けれども本稿では、むしろこの独特の立論それ自体が、時間の社会学に対してもちうる示唆の若干を展望してみたい。

われわれはここで問わなければならない。未来に向かう意識は必然に、〈時間の二ヒリズム〉へとわれわれをみちびくのだろうか。それはわれわれの意識が未来をもつということの、あるいは少なくともわれわれの生が、未来に向かって組織化されているということのただひとつの帰結だろうか。（真木 一九八一・二九〇）

こう問いかける『時間の比較社会学』は、やはり一貫して、時間の二ヒリズムからの解放を——より精確には、二ヒリズムを伴わない未来意識の可能性を——探求していたのではなかったろうか。とすれば、時間意識の四類型論（第一の比較社会学）もまた、未来と二ヒリズムの問題（第二の比較社会学）から切り離すことは、本来できないはずである。ところが、ここにもうひとつの問題がある。それは見田側の問題だといっていい。なぜならこの四象限図式自体が、未来と二ヒリズムという本来の主題を、必ずしも反映しきれていないからだ。

たとえば、「時間の不可逆性を前提してみても……存在のうちに累積してゆくような不可逆性であるならば、とりかえしのつかない後悔というような別個の不幸があらわれるにせよ、虚無の感覚は帰結しないはずだ。したがって問題はじつは不可逆性一般ではなく……時間が帰無してゆくものとして了解されていることの問題である」（真木 一九八一・一二）、という重要な指摘は、可逆的／不可逆的という縦軸からは漏れ落ちてしまっている。あるいは横軸の「量的な時間」には、鳥越が見抜いたとおり、「数量的」および「抽象的」という二重の意味が込められているようだが（鳥越 二〇一五・九五）、そうした含意の複雑さが、かえって読者の理解を曖昧なものにしている。

見田自身がこの四象限図式を売りに行っているように見

えるし（見田 一九八八、一九九九）、じつさい理論図式の明快さが見田の持ち味でもあるわけだが（『片上二〇一六…二〇二〇』）、一書全体をつうじて精緻に展開された論点の多くが、削ぎ落とされたり暗黙裡に持ち込まれりしていることも否めない。

そこで本稿では、あえて時間の社会学という論脈をいったん離れ、また四象限図式にこだわることもせず、『時間の比較社会学』全体の問題意識と論理の骨子をあらためて内在的にふりかえることから始めよう。

二 ニヒリズムとその消去形式——時間意識と自我意識

『時間の比較社会学』の主題は、ニヒリズムを伴わざる未来意識の探求ということにあったわけだが、しかし先に引用した問いが本書終盤で提起されたように、本書はその回答を直接に示しえたわけではない（『真木 一九八一…二九六』）。むしろ見田は、この一書を丸ごと、右記の問いに先立つ予備考察に充てているといっている。——近代精神の未来意識がニヒリズムを不可避に帰結してしまう、そのメカニズムの把握に、だ。「この〈虚無〉の存立の機制自体を、知の照明の対象として主題化し追求すること」（『真木 一九八一…三〇五』）。まさにこれこそが、『時間の比較

社会学』の課題にほかならない。

「われわれの生の時間は限りがあること。人類の全歴史もまた、限りがあること。そのあとにつづく死の時間は無限であること。そのかなたには、たぶん、なにもないこと」（『真木 一九八一…三〇三』）。見田の膨大な著作群からニヒリズムに言及した箇所を挙げることは、六歳のころからの切実な問題だっただけでなく（見田・大澤 二〇一九…一六二・三）、「現代の社会を生きるわれわれの生活の根本条件そのものからくる」問題として、すなわち「近代的な個我の自立の裏面」（見田 一九七〇…二〇）という、社会的な根本問題としても直視されていた。

たとえば、『時間の比較社会学』以前に書かれた『人間解放の理論のために』（一九七二）には、「現代社会の理論」の五部構成（現代社会の存立構造／法則構造／支配構造／実存構造／主体構造）がスケッチされているのだが、このうち第四部「現代社会の実存構造」の課題を、見田は次のように附記している。

「第一部／第三部で把握された」法則構造・支配構造に内在する諸個人の、それぞれの一回限りの生が、どのように歴史的に性格づけられているか。実存する諸個人の側に視点を移して、その〈人生の構造〉の

把握。……とくにエゴイズム、ニヒリズム、および死の恐怖について。〈実存社会学〉的な分析。(真木 一九七一・二二八・九)

これを時間論に引きつけるならば、近代的時間の問題は、たんにその社会的な存立構造を説明し、これを類型化¹¹相対化するにとどまるのではなく、「諸個人の側に視点を移して」、そのような時間意識を生きたことの「人間の意味」、すなわちニヒリズムの問題もまた追求されなければならない、とされているわけである。

また、『時間の比較社会学』以後に書かれた『自我の起源』(一九九三)では、「自我の比較社会学」の五部構成——動物社会における個体と個体間関係、原始共同体における個我と個我間関係、文明諸社会における個我と個我間関係、近代社会における自我と自我間関係、現代社会における自我と自我間関係——が展望されている。ここにもニヒリズムの問題が顔を覗かせる。

第四部「近代社会における自我と自我間関係」では……〈近代的自我〉という幻想——その固有の「内面」や「主体」とよばれる形式の発生と存立の機制が主題化されるだろう。第一に……テクノロジと産業化、普遍化された市場経済、資本のシステム、解体し

微分化される共同態、合理主義の思考、近代科学という知の形式の語る世界像、人間像——それらの相互に連環する総体の帰結する／またそれ自体この連環する総体の必然的な契機をなしている、個々の身体の自己人格化／自己物象化の共軌的な存立の機制。死の恐怖あるいはニヒリズムとその消去の諸形式。これらすべての側面とその布置連関が、論理として／経験として追求されることになるだろう。(真木「一九九三二〇〇八・一六七・八」)

注目すべきは、ここにおいてニヒリズムの問題が、近代的自我という問題系のうちに明確に位置づけられたことである。「私の死のゆえに私の生はむなし」という感覚(真木 一九八一・三)は、なるほど時間意識であると同時に自我意識でもあるわけだ。時間論と自我論の接点としてのニヒリズム論。

二・一 文明化日本のニヒリズム

以上のような「研究の未来構想」(佐藤 二〇一五・二〇七)をふまえると、「死の恐怖あるいはニヒリズムとその消去の諸形式」という課題がじつは、すでに『時間の比較社会学』第二章・第四章で展開されていたことがわかる。第二章「古代日本の時間意識」は、初期万葉集(とくに

柿本人麻呂、後期万葉（大伴家持）、古今和歌集（在原業平と小野小町）の「作品とその社会的な背景を解析しながら、原始的な共同体から、古代律令国家の形成と民族共同体の再編、古代的な都市社会と官僚制の成熟、初期的な貨幣経済の荒々しい浸透、等と相關する、時間意識の析出と変容の仕方を追跡」（真木「一九九八」二〇一四・一九二）した章である。援用されるのが文学研究の知見ということもあってか（^①橋本・栗山編 二〇〇一・三五四）、本章はあまり論及されてこなかった。というより、時間意識の類型論に最大の注意を払うかぎり、鳥越（二〇一六）のよう第二章を読み飛ばしても、論理の大筋は整理できてしまうのである。けれども逆からいえば、ニヒリズムという見田自身の問題意識に即してはじめて、この第二章の意義が浮かび上がってくるということにもなるわけだ。

「日本における最初の痛切な時間意識の表現者」（真木一九八一・一〇一）、と柿本人麻呂が目されるのは、荒廃した近江大津宮を訪ねた際、「神話の時間」の恒常性に「歴史の時間」の無常を対比する歌を残しているからだ（真木一九八一・一〇六）。人麻呂が「帰無する不可逆性としての時間をこの個所では強調している」（真木 一九八一・一〇五）ことの社会的背景を見田は次のように考察する。

近江京自体がまさしく、大和朝廷の父祖の地の共同

体をとおくはなれた人為の都であり……自然的共同体の基盤を乖離したこのような人為の都であればこそ、戦乱の敗北ののちにこれほど急速に、文字どおりあとかたもなく帰無していったのであり、そのことによって当時の人びとに……時の流れの速さを鮮明に印象づけたのであったにちがいない。（真木 一九八一・一〇六・七）

すなわち、「人間的時間の剝離がひとつの不吉なものとして直視されていたこと——歴史的な時間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」（真木 一九八一・一〇七）。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」（真木 一九八一・一一二）時間によって乗り越えようとした。^②

人麻呂が律令国家の形成期を生きたのに対し、この体制の確立期に生を享けた大伴家持（真木 一九八一・一二三）の時間感覚は、「春に愁える人」と評されるとおり「次節に逆行する」（真木 一九八一・一二七）ものであった。「しかもこの人間的時間の自覚は、人麻呂のように歴史としての時間ではなく……歴史そのものからもふたたび剝離してゆく、孤としての時間」（真木 一九八一・一二四）を早くも析出している。「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」(真木 一九八一・一二四・五)という。⁽¹³⁾

藤原氏に敗けて衰退し、「人麻呂のように『都』の歴史をみずからのものとする」とできなかった家持であったが(真木 一九八一・一二七)、しかし右記の死の恐怖からは、名族大伴氏の再興＝回帰という、神話、すなわち「氏族の時間」に準拠することで救済されていたのである。

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「ソフィステイケートされた権力争いのうえに」おかれることとなった(真木 一九八一・一三五・六)。在原業平の歌には、「世間の時間」から剝離してゆく「実存の時間」——あるいは「共同の美意識に逆立する個我の感性」(真木 一九八一・一三八)——が析出しているのみならず、老いや死に対する切実な恐怖が込められている。⁽¹⁴⁾

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さ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おり、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、花月にあふれる感動をいつも独自の仕方で立体化してしまうような固有の奥行きを構成している。(真木 一九八一・一四〇)

けれどもその恐怖はまだ、近代の「抽象的に普遍化された死」(真木 一九八一・一四〇)、すなわち「自己の消滅の不可避性という観念のもたらす恐怖」(真木 一九八一・一四)ではなく、さしあたり「老いの恐怖」として、具体的＝身体的な感覚を保持している。とすれば、このような恐怖の超克の形式が、業平や小野小町にみるように、「性愛的な耽溺」(真木 一九八一・一四〇・一)あるいは「出家・遁世」(真木 一九八一・一四四)に見出されたというのもうなずける。

二・二 近代西欧のニヒリズム

以上のように、文明化日本の「(野生の思考)からの離陸」(真木 一九八一・一四六)がもたらした、「初期の〈時間の恐怖〉」(真木 一九八一・一四四)が第二章の主題だったとするならば、第四章「近代社会の時間意識Ⅰ——時間への疎外」は、「もはやたんなる詠嘆ではなく、絶対的な虚無感」(真木 一九八一・一六)として完成された、近代のニヒリズムそのものを正面からとらえた章だといえ

る。本章は他の章の倍近い分量を誇るが、あらましは鳥越（二〇一六・一五六・六〇）が的確に要約しているの、本稿では駆け足で確認するにとどめよう。

「カルヴァンからデカルトを経てブルーストに至る近代の自我の全歴史につきまとってきたひとつの（おびえ）」（真木 一九八一・二九五）とは、見てきたとおり、自我が「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」（真木 一九八一・一八八）されるという感覚、これであつた。

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……一言で言つて、自我、時間、空間、事物などすべてに通じての「現実感の喪失」。（真木 一九八一・一九七）

「たえず帰無してゆく時間の恐怖と自我の存在のふたしなさ」（真木 一九八一・一九〇）という、「自我と時間のこのノエシス的ノエマ的な崩壊感覚」は、「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」（真木 一九八一・二九六）。ただ、彼らの時間意識＝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」（真木 一九八一・二〇三）

という。¹⁹⁾

このような「存在論的不安」（真木 一九八一・一九七・八）に拮抗し、「自分自身の存在感、実存のレアリティをとりもどすために要請」（真木 一九八一・一九五）された条件法＝解決形態を、見田は順に検討してゆくわけである。

まず一六世紀において、それが「無条件的に、永遠の実在としての神への信仰に求められたことは当然である」。「カルヴァンやルターの思想にみられるように……プロテスタントは、神の存在そのものを疑うことはなかった」（真木 一九八一・二二五）。

逆からいえば、「神の存在が根柢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、他のものにあつたため求められねばならない」（真木 一九八一・二二六）ということになる。一七世紀の諸派に共通する、「たえずあらたに更新されなければならない救済」（真木 一九八一・一八八）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」いたわけである（真木 一九八一・二二六）。

「神というその定義上永遠なるもの」（真木 一九八一・二二六）による支えを失った一八世紀のロマン主義が希求したのは、「より強い信仰に代わる、より強い感覚であり、

より強き感情である」(真木 一九八一・一九二二)。けれども「(感ずる)対象はそれじたい転変するものであつて、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」(真木 一九八一・二二六)。

こうして、知覚の束(真木 一九八一・二二六)にまで解体された一九世紀の自我に、かつて神の恒久性が与えていた持続感と人格の同一性を与えるのが、記憶⇐回想である(真木 一九八一・二二六・七)。といっても「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」(真木 一九八一・二二三)から、回想はもはや「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〉でなければならぬ(真木 一九八一・二二四)。

それはつまり、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、自己幻想のうちにしか見出されないということだ」(真木 一九八一・二二二)。「すでにカルヴァンの〈われ信ず〉のうちに凝縮されているプロテスタンティズムの信仰は、ひとつの共同幻想の解体しつつある局面のなかで、析出しつつある近代的自我の自立する自己幻想として獲得されようとする信仰であった」(真木 一九八一・二二四)。とすれば、「〈失われた時を求めて〉の、一六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」(真木 一九八一・二五〇)わけである。

だが、「どのように『型』として純化された」過去であっても、それが過去としてあるかぎり、多かれ少なかれ、實在性の素材を要求する」(真木 一九八一・二三五)以上、決して恣意的に自由に構成できるわけではない(真木 一九八一・二二六)。これに対して、二〇世紀 J・P・サルトルにおける〈未来〉への自由な投企は、「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……より純粹な形態といえる」(真木 一九八一・二三五)。

以上のように、自我の恐怖の消去の形式は、信仰↓感情↓過去(回想)↓未来(投企)へと内攻し純化されてきた。「未来の根拠のこのような優位の代償はただひとつである。それはどのような未来もそのかなたに死をもつということ」だ(真木 一九八一・二三六)。「近代的自我の時間意識の必然的な到達点」(真木 一九八一・二八九)で、われわれは「とつぜん虚無の深淵に投げかえされる」(真木 一九八一・二三六)のである。

三 未来とニヒリズム——『時間の比較社会学』の根本問題

ここまで、文明化日本と近代西欧におけるニヒリズムとその消去形式の変遷を見てきた。近代的自我の時間意識は必然的に未来へと向かうが、それは見田によれば、「いったんは客観化された知として存立する観念の時間によって媒介された実感であることがわかる」（真木 一九八一・一三四）。

けれども他方で見田は、「未来に向かって現在を組織化する能力を獲得すること自体は、そしてまた、客体化された時間のシステムを獲得すること自体は、われわれにとってひとつの解放であって、これらの能力をまったく放棄することはおそらく可能でもなく、望ましくもない」（真木 一九八一・二九五）と断つてもある。この立場から見田は、「一見理性性にとっては不可避の論理的帰結のようにみえる」（見田 一九八一・二九四）ニヒリズムの存立機制を、次のように解析する。

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、（生えられる共時性）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。（真木 一九八一・二九四・五〔傍点は引用者〕）

そしてこの二つの合成として、「未来に向かって無限化されてゆく時間関心」（真木 一九八一・二九五）から「ふりかえって、この現在の生をむなしいと感覚してしまう、固有の時間意識」（真木 一九八一・一一）が存立するものである、と。

時間意識の四類型を導く二組のパターン変数が、未来と

ニヒリズムという主題を反映しきれていないことを、本稿のはじめに確認したわけだが、この個所で見田は、可逆的／不可逆的という軸と、質的／量的という軸を、それぞれさらにこまかく「第一の契機」と「第二の契機」に分けている。つまりニヒリズムを存立させる契機が四つになっているわけだ。しかもここでは、不可逆的な時間と量的な時間は、位相を異にしているように見える。というのも、見田が最終的に並置するのは「〔抽象的に無限化する時間関心〕と〔未来への疎外〕」（真木 一九八一・二九九〔傍点は引用者〕）の二つであり、不可逆的な時間（直進する時間）は、この未来への疎外を存立させる第二の契機とされているからだ。

これまでの行論もふまえて、『時間の比較社会学』の論理の骨格をあらためて整理すると、以下になるだろう。

まず、「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」すること自体が、必然的にニヒリズムも招来するわけではない。むしろ、「〔未来〕におよぼす諸結果の洞察によって、時間的パースペクティヴの中に〔現在〕を相対化する」能力は、「道具をつくる理性的存在としての人間」（見田 一九六六・三二）を「他の動物から区別する」（見田 一九六六・二八）ものでさえある（真木 一九七四）。

しかし、デラシネや遷都や捕囚によって（真木 一九八

一・八三・九、一三五・六、一七二・八一）、先祖代々そこで生まれ・育ち・死んできた自然との循環的で永続的なつながりが断ち切れると、「人生と歴史の一回性にたいする切実な感受をとおして」、帰無してゆく不可逆性としての時間了解が存立する。

不可逆的な時間と目的性の回路が合成されると、「最終結果のみに意味がある」という価値意識にいたる。この、「未来が現在の意味である」という価値意識を、見田は instrumentalism と呼んでいるのだが（見田 一九八一・六）、その帰結が「未来への疎外」にほかならない。たんに不可逆的であるというだけでなく、また帰無する不可逆性というだけでも不十分で、じつは instrumentalism という価値意識こそが、ここで問題視されているわけである。

「〔知られる共時制〕としての時間の客体化されたシステム」という表現で、見田は時間の数量化と同時に、「時間の外在化」（真木 一九八一・二六四）をも指している（逆からいえば、この外在性という側面は、質的／量的という軸からはやはり漏れ落ちていく）。ただしここでもまた、客体化された時間（数量性・外在性）自体が、ニヒリズムと直結しているのではない。関心の遠隔化という第二の契機について、第五章「近代社会の時間意識Ⅱ——時間の物象化」の記述を引いてみよう。

かせいだり、たくわえたり、節約したりすることの可能な「時間」——そこではたとえば、夜明けの時と午後の時、恋愛の時と別れの時、私の時とあのひとの時、そのような時それぞれの固有性、絶対性は捨象され、たとえば夜明けの三〇分を「浪費する」ことをやめたり恋愛の三時間を「節約」したりすることの可能な対象へと還元される。(真木 一九八一・二二八三)

そしてこのとき、「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」(真木 一九八一・二八九〔傍点は引用者〕)。つまり、抽象的に無限化された時間関心もまた、使用価値からの交換価値の剥離と自立(→見田 一九七六↓一九七九・七四)という価値意識の帰結なのである。

「抽象化され、等質化され、一次元化された時間の尺度」(真木 一九八一・二八二)は、「ひるがえってまた、われわれの生の時間を、無限にみじかいものとして感受させる」(真木 一九八一・二八七)。この時間関心が「未来への疎外」(instrumentalism)と結合するとき、あの「パスカルの恐怖」(真木 一九八一・二二)が完成する。

この世の生の時間は一瞬にすぎないということ、死の状態は、それがいかなる性質のものであるにせよ、

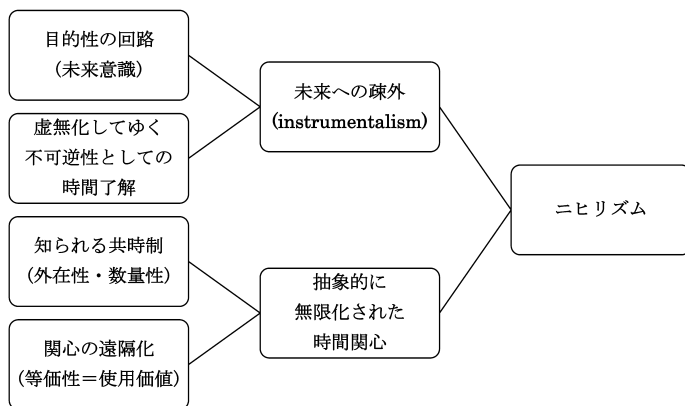


図2

永遠であるということ、これは疑う余地がない……。

(Pascal 1760 = 二〇一五: 八三〔引用は真木(一九八一・

二一)より)

したがって、「近代的理性そのものを究極においてふちどる恐怖」(真木 一九八一・二二)としてのニヒリズムの存立の機制は、図2のようにまとめ直すことができる。

四 結語に代えて——時間と自我と価値意識

本稿では、『時間の比較社会学』の全体としての主題が未来とニヒリズムの問題であることを確認し、それが自我論との関連で追求されていたことを指摘したうえで、本書の理論図式を図2のようにまとめ直した。最後に、見田のこのような時間論が時間の社会学に与える示唆のいくつかを、ほんの少し再展望してみよう。

第一に、見田の関心は、時間意識のなかでも未来に集中している。「フッサールもベルクソンとともにその時間論において、過去から出発したのちに未来を考察している」のに対して、「人間的時間の構造における未来の本源性を把握した」E・ミンコフスキーの「卓見」(真木 一九八一・二九)を評価する見田は、「現実生きて行動している人間の志向性というものが、過去よりもまず未来

に向けられているということ、は、正しいように思われる」(真木 一九八一・三三)と主張している。未来意識の問題から出発する社会学的研究は今のところ多くないが、たとえば若林幹夫(二〇一四)やJ・アーリ(Urry 2016)と見田の理論とを突き合わせる、といった作業が必要になってくるだろう。

第二に見田は、近代的時間の特徴を明晰な理論図式で把握するだけでなく、そのような時間意識が自我にもたらす感覚を問題にしている。自我論というきわめて社会学的文脈に時間論を接合しようとする見田の試みは、時間の社会学を社会学として、深めてゆくうえで、ひとつの大きな方向性を示しているようにも思われる。

第三に、これと関連して、ニヒリズムを存立させる契機として見田がつきとめたのは、結局のところ、instrumentalismと交換価値という、価値意識の問題であった。じつは、見田の一九七〇年代の理論構想を詳細に検証すると、時間論も自我論も、価値理論(精確には価値空間論)という体系的な枠組みのうちに位置づけられることがわかる(徳宮 二〇二〇)。時間の社会学はいまだ、それを社会学の一研究領域として確立してゆく段階にあるといえるかもしれないが、自我の社会学、ひいては価値の社会学という伝統的な研究領域との相互参照が可能であるし、いずれはそれが不可欠になると考えられる。それは時間と

いうテーマが、社会学理論にとってそれほどまでに重要であることの裏返しでもあるわけだが、さしあたりは『時間の比較社会学』が、時間意識の四類型論をこえて、以上のような論点をも提起していることだけは留意しておきたい。

註

- (1) まとまった著作だけでも、橋本・栗山(二〇〇一)、伊藤(二〇〇三、二〇〇八)、今津(二〇〇八)、西本(二〇〇六)、多田(二〇一三)、若林(二〇一四)。また社会学研究会(一九九三)、日本社会学史学会(二〇一六)など。
- (2) 第二章第一節のみ書下ろし(真木 一九八一・三〇八)。
- (3) ただし他方では、時間を社会学の基本概念として精緻化した研究ではなく、「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「興味深いが単発的な経験的研究」(多田 二〇一六・八)のひとつに過ぎないとする見方もある。

(4) ここで、『時間の比較社会学』の構成を確認しておこう。

序章	時間意識と社会構造
第一章	原始共同体の時間意識
第二章	古代日本の時間意識
第三章	時間意識の四つの形態
第四章	近代社会の時間意識Ⅰ——時間への疎外
第五章	近代社会の時間意識Ⅱ——時間の物神化
結章	ニヒリズムからの解放

各章の内在的なレビューは、鳥越(二〇一六)に詳しいので(ただし後述するとおり第二章は飛ばされている)、本稿ではあくまでも論理の骨格を取り出すことを目的とする。

(5) ヘレニズムとヘブライズム(あるいはルネサンスとプロテスタンティズム)と近代文明の歴史的／論理的な関係性について、見田は最初期から少なくとも一九七〇年代まで、強い関心を寄せていたと考えられる(見田 一九六三↓一九六五・廣松ほか 一九七七↓一九九五)。

(6) 若林も指摘するのとおり、直線的な時間は「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のだというのが」若林(二〇一四・二三一)、『時間の比較社会学』の筋書きなのであった。

(7) 社会学以外の文脈——哲学や倫理学や思想史——では、すでに論及されている(竹内 二〇〇一ほか)。

(8) すでに『価値意識の理論』(一九六六)において、未来とニヒリズムの問題は生々しく吐露されていた。「いまかりに行為の『結果』が、行為に価値をもたらす唯一のものだと仮定してみよう。すると人生は無価値だという結論が、すぐにえられる。いかにゆたかな人生をおくつても(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。冷えびえと亡びゆく地球をあとしして、人類は太陽系を、銀河系

を、さらに周囲の星雲を征服するかもしれない。しかしそれらの天体も、やがて空漠たる空間に吸収されて、痕をとどめない。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。たとえ人類が、いくつかの星の軌道を乱したところで、ただそれだけの『結果』を残すために人類の全活動があるのだなどと考ええるものがあるのか——このようにして、ひたすらに未来へ未来へとむかい、《現在》をすべて手段化する禁欲主義の精神は、虚無に向かつてまっしぐらにつきすすむ他ないであろう」（見田 一九六六・一三七）。

(9) 「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 一九八二・一八六）という指摘は、他の論者によってもなされている。

(10) 「玉たすき 畝傍の山の 檀原のひじりの御代ゆ 生れましし 神のことごと 榊の木の いや継ぎ継ぎに 天の下 知らしめししを そらにみつ 大和を置きて あをによし 奈良山を越え いかさまに 思ほしめせか 天離る 鄙にはあれど 石走る 近江の国の 楽浪の 大津の宮に 天の下 知らしめしけむ 天皇の 神の命の 大宮は こと聞けども 大殿は こと言へども 春草の 茂く生ひたる 霞立つ 春日の霧れる ももしきの 大宮ところ 見れば悲しも」（『万葉集』二九（引用は真木（一九八一）より。以下同））。

(11) 「日並の皇子の命の馬並めてみ狩立たしし時は来向ふ」（『万葉集』四九）。

(12) 「うらうらに照れる春日に雲雀あがり情悲しも独りしおもへば」（『万葉集』四二九二）。

(13) 「泡沫なす仮れる身そとは知れどもなほし願ひつ千歳の命を」（『万葉集』四四七〇）。

(14) 「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」（『古今集』五三）。

(15) 「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」（『古今集』八六一）。

(16) 「秋の夜も名のみなりけり逢ふといへばことごとくもなく明けぬるものを」（『古今集』六三三）。「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」（『古今集』七九六）。

(17) 「農耕に始まり都市と貨幣の経済を析出してきた《文明》の数千年は、この『近代』の形成要素（コンポネンツ）をはるかに成熟し準備してきた、長い『助走』として定位することができ」（見田 二〇〇六・一五七）、という後年の議論を念頭に置

くならば、見田は本書でも、「平安朝の都市貴族の世界も裾野に含むくらの、広い意味での近代」（見田・小阪 一九八六・一四三）を想定していると考えられる。

(18) 「思想」誌連載時、ほぼ正確に毎回一章分ずつ発表していたなかで、第四章は連載二回分を九々費やしている。

(19) 若林が指摘するとおり、本書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 二〇一四:二二七)。

文献

- Adam, Barbara. 1990. *Time and Social Theory*. ≡ 伊藤誓・磯山甚一訳、一九九七、『時間と社会理論』(叢書ウニベルシタス五八七) 法政大学出版局
- Jaspers, Karl. 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. ≡ 重田英世訳、一九六四、『歴史の起源と目標』(ヤスバース選集九) 理想社
- Parsons, Talcott. 1966. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. ≡ 矢沢修次郎訳、一九七一、『社会類型—進化と比較』(現代社会学入門一〇) 至誠堂
- Pascal, Blaise. 1670. *Pensées*. ≡ 塩川徹也訳、二〇一五、『パンセ』(中) 岩波書店
- Urry, John. 2016. *What is the Future?* ≡ 吉原直樹・高橋雅也・大塚彩美訳、二〇一九、『未来像』の未来—未来の予測と創造の社会学—作品社
- 青木 保、一九八一→一九八五、『境界の時間』『境界の時間——日常性をこえるもの』岩波書店、一・六〇
- 伊藤美登里、二〇〇三、『共同の時間と自分の時間——生活史に見る時間意識の日独比較』文化書房博文社
- 、二〇〇八、『現代人と時間——もう「みんな一緒」ではないられない』(現代社会学のトピックス一七) 学文社
- 今津孝次郎、二〇〇八、『人生時間割の社会学』世界思想社
- 落合恵美子、一九九三、『時間・解釈・歴史社会学』(コメントⅡ)『ソ

シオロジ』社会学研究会、三七(三)・五三・七

木村 敏、一九八二、『時間と自己』中央公論社(中公新書)

佐藤健二、二〇一五、『見田宗介と柳田国男——初期著作論考にあら

われた歴史社会学の諸問題』『現代思想』(総特集 見田宗介≡真木悠介——未来の社会学のために) 青土社、四三(一九)・一九四・二〇九

佐藤俊樹、一九九八、『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『理論と方法』(講座社会学二)

東京大学出版会、六五・九八

社会学研究会、一九九三、『小特集 時間の社会学』『ソシオロジ』

三七(三)・二二・五八

竹内整一、二〇〇一、『空即是色』の莊嚴』竹内整一・古東哲明編『ニ

ヒリズムからの出発』(叢書倫理学からのフロンティアⅧ) ナカニシヤ出版、二一六・三八

多田光宏、二〇一三、『社会的世界の時間構成——社会学的現象学としての社会システム理論』ハーベスト社

——、二〇一六、『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』『社会学史研究』(特集 社会学理論の最前線—時間—) 日本社会学史学会、三八・七・二四

鳥越信吾、二〇一五、『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』慶応義塾大学大学院社会学研究科

七九・八三・九七

——、二〇一六、『もう一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『作田啓一と見田宗介』

弘文堂、一四五・七七

徳宮俊貴、二〇二〇、『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——七〇年代の理論構想の意義』『現代社会学理論研究』日本社会学理論学会、一四・七〇・八一

西本郁子、二〇〇六、『時間意識の近代——「時は金なり」の社会史』法政大学出版局

日本社会学史学会、二〇一六、『特集 社会学理論の最前線——時間——』『社会学史研究』三八・三・七七

橋本毅彦・栗山茂久編、二〇〇一、『遅刻の誕生——近代日本における時間意識の形成』三元社

廣松 渉・見田宗介・吉田民人、一九七七→一九九五、『分類の思想——社会科学の分類と分類の社会科学』忽那敬三編『討論 知のアクチュアリテート』（廣松渉コレクション六）情況出版、八七・一二〇

真木悠介、一九七一、『人間解放の理論のために』筑摩書房

、一九七四→一九七七、『外化をととしての内化——労働の回路と交通の回路』『現代社会の存立構造』筑摩書房、七一・一〇三

、一九八一、『時間の比較社会学』岩波書店

、一九九三、二〇〇八、『自我の起原——愛とエゴイズムの動物社会学』岩波書店（岩波文庫）

、一九九八、二〇一四、『真木悠介『時間の比較社会学』』見田宗介・上野千鶴子・内田隆三・佐藤健二・吉見俊哉・大沢真幸編『社会学文献事典』（縮刷版）弘文堂、一九二・三

見田宗介、一九六三→一九六五、『死者との対話——日本文化の前提とその可能性』『現代日本の精神構造』弘文堂、一五二・六五

、一九六六、『価値意識の理論——欲望と道德の社会学』弘文堂

、一九七〇、『現代の生きがい——変わる日本人の人生観』日本経済新聞社（日経新書）

、一九七六→一九七九、『現代社会の社会意識』『現代社会の社会意識』弘文堂、五八・一〇〇

、一九八八、『時間』見田・栗原彬・田中義久編『社会学事典』弘文堂、三五二・三

、一九九九、『時間コンセプトの四つの形態——時間の比較社会学から』長野泰彦編『時間・ことば・認識』ひつじ書房、三三・五四

、二〇〇六、『社会学入門』岩波書店（岩波新書）

見田宗介・大澤真幸、二〇一九、『近代の矛盾と人間の未来』柄谷行人・見田宗介・大澤真幸『戦後思想の到達点——柄谷行人、自身を語る』見田宗介、自身を語る』（シリーズ戦後思想のエッセンス）NHK出版、一一五・二〇七

見田宗介・加藤典洋、二〇一五、『現代社会論／比較社会学を再照射する』（総特集「見田宗介＝真木悠介——未来の社会学のために」）『現代思想』青土社、四三（一九）・八・二八

見田宗介・小阪修平、一九八六、『現代社会批判——〈市民社会〉の彼方へ』作品社

若林幹夫、二〇一四、『未来の社会学』河出書房新社

付記

本稿は、JSSS 科研費19K02145の助成を受けた研究成果の一部である。