

時間からの疎外をいかに描くべきか ——真木悠介と E.レヴィナスの時間論の比較検討を通して——

呉 先珍

1. 問題の所在——近代的時間意識への批判と時間の包括的把握の接続

社会理論は時間をどのように扱うべきか。周知の通り、エミール・デュルケームにはじまる伝統理論においては、自然的時間でも、哲学的時間でもない「社会的なもの」としての時間体系を探求することが目指されていた。「集団内の構成員たちの活動と観測を同時的なもの、連係するものにする手段」(Sorokin and Merton 1937: 627)として機能する「社会的時間」こそ、社会理論の対象とされていたのである。だが、「社会的時間」を定義づけるための参照項としてあった一様に流れる量としての「自然的時間」が、その概念を支えていた哲学的時間論におけるカント的伝統とニュートンの絶対時間がそれぞれのりこえられることによって解体され、「社会的時間」の領分も同時に問いなおされる。

こうした当面の課題に対して、ニクラス・ルーマンは社会理論が時間をそれ自体として問題にすることの厄介さにもかかわらず、時間を他の概念に転嫁させることなく、それ自体として取り組むべき課題として引き受けないことには、いかなる社会過程への記述も根本的な限界に直面せざるをえないという問題意識を露わにしている (Luhmann 1982: 299)。このような問題意識にもとづいて、ルーマンはベルクソンとフッサールの時間論を積極的に受容し、時間そのものの「持続」(duration)と「変動」(variation)といった性質が時間経験を根底から支えているという見立てを社会システム理論の中に組み入れる (Tang 2013)。

こうした流れに沿って、時間の社会理論の主要な論者であるバーバラ・アダムは時間それ自体への探求を中心課題とする。アダムは、「時間それ自体に対する社会科学の関心が正当であるかどうかについての合意がまったく存在しない」(Adam 1990=1997: 18)ことを現状認識とし、これを打破するために、自然科学的・哲学的・社会的に把握される時間の諸相をその射程に含む複合的かつ非階層的な理論枠組みを形成するべきであると主張する。その際、もっとも鼓舞的な成果としてアダムが注目するのは、ジョージ・ハーバート・ミードの時間論の自然科学による証明である。ミードは相互作用と時間性の密接な連関について体系的説明を試みたが、ミードの時間論において相互作用は、人間的相互作用を指す狭い意味での「社会性」に限ることなく、自然界すべてに適用可能な時間の原理であり、さらに、「表象と象徴を基礎にした想像力によって」「自分の現在や過去を形づくり、つくり直す」という人間的な時間の営み方もなおそのひとつの側面としてある。このような時間論が、「自然的時間」と「社会的時間」のバイナリーをくつがえす発見として、なお実証されているのである(Adam 1990=1997: 253)。かくして時間の社会理論は、社会的合意としての時間を超え、自然科学的对象としての時間を議論の射程に入れることで、ますますより包括的な時間モ

デルを構築しつつある。このような議論の方向性は、時間現象のニュートラルな把握に傾倒し、近代に特徴的な時間意識への批判的視点を後景化させるように思われる。

だが他方では、「自然的時間」と「社会的時間」の境界の溶解は、社会学者の鳥越信吾が指摘するように、直線性と計量可能性、抽象性を特徴とする「近代的時間」が批判の対象として浮かび上がるという帰結をもたらしてもいる（鳥越 2015）。問題は、「近代的時間」を理論的にあつかうに当たって、それがなぜ批判の対象足りうるかということの説明できる統一した時間観が形成されていないということである。

これまで近代的時間意識の病理は、主に産業資本主義の一側面としてとりあげられてきた。その代表的論者であるハンス・ヴィリー・ホーンとマイケル・ヤングは時計時間の標準化されたメトロノーム的周期を批判の対象としてとりあげ、それによって組織される社会的生が、生体時計などの自然のリズムを排除する方向に進むことを批判的に捉える（Hohn 1984; Young 1988）。これらの分析は、「近代的時間」が分析対象であると同時に商品化／物象化されたものとして批判されうることを主張しており、近代性の病理として近代的時間意識を読むことの必要性を効果的に訴えている。だがこれらの議論においては依然として、近代的時間意識への批判はリズム性という時間生物学的指標、いいかえると、生物学的に組織された特定の循環パターンに依拠している。他方で同じく時間の商品化を問題にするアンソニー・ギデンズの批判は、「生きられる時間」、「存在 (Being) の持続 (*durée*) の生きられる経験の実体」(Giddens 1981: 131) と彼がいいかえる、伝統的共同体における活動の空間的集約性と時間経験の緊密なむすびつきによってしか支えられていない。

このようにして、時間を主題とする社会理論においては、時間を包括的に探求する視点と近代的時間意識を批判的に捉える視点間の隔たりがあるなかで、両者をつなぎ合わせる理論的モデルを構築する試みはほとんどなされていない。

そこで本稿は、時間の本質への探究と「近代的時間」の疎外的様態をひとつの理論体系に統合する可能性を示す研究として、真木悠介の『時間の比較社会学』(1981)をとりあげる。真木は、近代社会に特有の時間意識を相対化して捉えるために、「比較社会学」の方法を用いている。図-地反転的な「比較社会学」の手法により、原始共同体とヘブライズム、ヘレニズム時代と近代の時間意識が「不可逆／可逆」「質／量」の両軸を組み合わせた四象限図として浮かび上がる。この大胆ながらも広い歴史的射程を有する分析は、上述した「近代的時間」の断片的な捉え方とは異なって、その全体像を把握可能にする（鳥越 2015: 91-2; 2016: 147）。さらに真木は、同書第四章・第五章において、上記の比較を通してまとめあげられた近代的時間意識の諸相がいかにして近代人の疎外的様態とむすびつくかを詳細に論じ、解放への道を示すことで議論を前進させている。

だが、真木は近代人の疎外的なあり方を普遍抽象的で不可逆的な時間表象にむすびつけたうえで、現時を至高のものとする「共時性」と「存在の充溢」に解放の可能性を模索する。このようなコントラストの提示は、裏を返せば、真木は彼が提示する包括的な近代的時間意識の概念に相応するオルタナティブな時間観を示すことをためらい、次善策として非時間

的契機に問題を転嫁しているのではないかという疑問を抱かせる。

そこで本稿は、二つの異なる時間次元によって構成される二元性を時間の第一の原理として捉える哲学者エマニュエル・レヴィナスの議論に即して、代案となる時間モデルを提示する。この作業を通して、「近代的時間」を批判すべき対象として捉えるうえでいかなる理論的装置が必要かという問いを深め、時間の社会理論として疎外的時間意識を解決や解放へ向かわせるための手掛かりを示したい。

次章ではまず、『時間の比較社会学』における〈時間からの疎外〉と〈時間への疎外〉についての議論を追い、真木が提示する理想郷の内実を具体的に説明することとしよう。

2. 近代的自我の牢獄と〈時間からの疎外〉

『時間の比較社会学』の冒頭で真木は、近代の合理主義がその究極においては「ひとつの非合理によってしか支えられない構造をもっているということ」に着目する。それは、「意味づける主体の存続を時間的に無限のものとして幻想しないかぎりには、自己を虚無から救い出すことのできない構造をもっているということ」、すなわち、自らの生が死によって中断されるということから目を背けずには虚無に陥ってしまうということである。かくして近代の合理的自我は「私の死のゆえに私の生はむなしという感覚、人類の死滅のゆえに人類の歴史はむなしという感覚」として、自らの生が埋め込まれた非合理性を読みなおす(真木 1981: 3)。

そこで真木はこの生きられた虚無感を支えているものとして、「帰無する過去」と「抽象的に無限化された未来の観念」(真木 1981: 32)による不可逆性としての時間意識を挙げる。近代的自我は現在の生の意味(sense)をそれ自体として受け取ることができず、現在の虚無を逃れるために、既に失われ決して「現在しない」(真木 1981: 54)過去の記憶と未来に得られるだろう結果に意味(meaning)を探し求める。そのため過去—現在—未来へと続く直線上の時間がさらに先へと「無限」に続くことを幻想するが、このような幻想は何らかの死滅とともに瞬時にその足場を失う。

だが、近代の合理的自我がその不可逆的な時間意識とともに経験する虚無は、死を非合理として敵視する合理性と、己の存在論的不安を紛らすための錯誤的な時間観念から成る二項の直線的な因果関係によって説明されるわけではない。真木はここで、近代的自我の疎外的様態を以下に説明する二重の疎外の帰結として位置づけなおす。すなわち、まず社会そのものの自然からの疎外(ゲゼルシャフト化)としての〈時間への疎外〉があり、後続する事象として社会からの諸個人の疎外である〈時間からの疎外〉が可能になる。個人は、彼の社会が自然からの疎外として存立しているため、「社会からの疎外という代償を払うことなしに、自然からの疎外を回復することはできない」(真木 1981: 252)という膠着状態に陥ってしまうのである。以下では、まず二重の疎外の結果としてたどりつく疎外的様態がそもそも何を指しているか(第一節)を、次に、それを解放に導くためにまず克服されるべき社会の

自然からの疎外（〈時間への疎外〉）がどのような内実をもつか（第二節）を具体的にみていこう。

(1) 〈時間からの疎外〉は何をもたらすか

〈時間からの疎外〉の帰結を記述するために、真木は離人症を例にあげ、それにおける近代的自我の解体と時間感覚の解体のつながりを端的に示そうとする。

離人症患者は、自我の喪失感・離隔感と同時に、時間を連続体として経験できなくなることや、自我の空間的持続や空間の存在を認知できなくなるといった症状で特徴づけられる。そこで真木は、離人症患者の性格特性としてその他者に対する「非依存性」を指摘し、それが近代的市民社会の本質規定そのものである（真木 1981: 197）¹とする。

このようにして、個人化の肖像として離人症患者が示される。だが、それが時間とむすびつくのはいかにしてか。真木は、「〈時間の解体〉」と「〈自我の解体〉」が対となった崩壊感覚に注目することで、両者のつながりを見いだそうとする。

〈時間の解体〉と〈自我の解体〉というノエマ的＝ノエシス的な崩壊感覚の鋭く生きられる「精神疾患」群についての諸研究があきらかにしていることは、それらがその根底において関係の病いであるということだ。そしてその関係の質は、〈近代社会〉がまさしくその原理とする関係の質の極限に他ならなかった。（真木 1981: 204）

すなわち、「時間」と「自我」を双対的に崩壊させるのは、疎外的な相互作用のあり方であり、近代における病理的な相互作用のあり方が「時間」と「自我」に双方向的に影響していると真木は見ているのである。かくて真木は、離人症を〈時間からの疎外〉の例にとることにより、時間の主たる本質を相互作用との連関で捉えるべきであること、さらには、それが自我の崩壊感覚と連動するものであることを示そうとしている。

近代における病理的な相互作用のあり方は、真木が「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〉、ひとつの不信、ひとつの喪失、あるいは疎外感覚」と診断する近代的自我の生きられた不安に帰結する。事実、カルヴァン以来の近代的自我は、その存在証明のために、「われ信ず」「われ思う」「われ感ず」という「なまなましく強迫的な条件法」をその主題として追求してきた（真木 1981: 195）。これらの条件法は主体に「絶えずあらたに風を送らねば消えはててしまう炎のような不安定な存在感しか与えられていない」なが

¹ すぐ後のところで、真木は、以下のように補足している。「[正確にいえば、市民社会における諸個人の「非依存性」は絶対的なものでなく、人格的な依存性が物象的な依存性にふりかえられるだけだ。（真木 悠介 1977『現代社会の存立構造』筑摩書房、他。）離人症者に特徴的な「非依存性」の内容も、もちろん人格的には非依存ということである。]」つまり、ここでの「非依存性」は依存性からの離脱ではなく、本来的な人格的依存性の物象化による他所への転嫁を指しているのである。

らも、「これらの条件法なしには主体が持続する実在感をもちえぬ」(真木 1981: 195-6) ために、主体はこれらにすがりつく。〈時間からの疎外〉とは、強迫的な自己証明によって損なわれた相互作用を補うことなしには、自己同一性の感覚を消失してしまう自我の不安定性を意味するのである。

(2) 前提となる〈時間への疎外〉

一方で真木は、上述した〈時間からの疎外〉は、〈時間への疎外〉なしには成立しないとす。〈時間への疎外〉は、ひとつの反自然主義的文明による、現在の生の身体の内外の自然、「人間の内部のものをふくめての〈自然〉、存在のこの地の部分」(真木 1981: 252、傍点原著者)からの第一の疎外であるとされる。この第一の疎外としての〈時間への疎外〉は、第一義的には時計時間の成立に代表される時間概念の抽象化を記述するものである。それは、原始共同体において、共同体毎に「事物や活動との相即においてのみ表象されていた時間尺度が、分業体系の拡大と複雑化にともなって、その具体性の程度を失う」(真木 1981: 36) こと、すなわち、諸集団内の活動そのものを概念化したものであった時間がますますその個別具体性を失い、身近なものから距離化していくという、時計時間に帰結する抽象化の進行を捉えている。だがそれだけでは〈時間への疎外〉を説明するには充分ではない。〈時間への疎外〉は、反自然主義的文明が生み出す、生の意味の希薄化の問題でもある。

世界の地の部分は悪である、即自的な存在そのものは無意味である、という感覚をはぐくんできた反自然主義によって、空疎化した生の現在が、過去あるいは未来にその「意味」(ミーニング)を求め、時間性によってはじめて生が〈意味〉(センス)をもつような、そのようなひとつの文明がまず前提としてあった。(真木 1981: 250)

真木は、第一の疎外を説明するために「世界の地の部分は悪」であり「即自的な存在そのものは無意味」であるという命題を正当化する反自然主義文明を動員する。つまり、原始共同体において「平行して行われ調整された諸活動、つまり諸集団の動きを概念化したもの」だった時間が、客観普遍的な歴史性へと抽象化するという回路に加え、もう一つの重要な軸として、真木は、この反自然主義的文明によって説明される回路があると考えているのである。

これは、近代的時間意識の特徴である抽象性と不可逆性という二つの軸のうち、不可逆性を相対化して捉える軸に関係する。「帰無する過去」と「無限化する未来」を生きる近代的自我にとって現時の即自的な満足¹の生成する意味(sense)は見過ごされてしまう。真木はこの不可逆的であるばかりの時間観に対照的なものとして、原子共同体における時間観には不可逆的な時間軸に加え、それに平行したもうひとつの時間軸が認められることを示す。原始共同体の時間意識は「くりかえすもの、可逆的なもの、恒常的なもの」「虚無の克服としての〈平行する時間〉」を「一回的なもの、不可逆的なもの、うつりゆくもの」としての

「現実の歴史性をもって流れる時間」に平行するもうひとつの時間軸としてもっていた。「このいわば時間をうらうちする恒常性としての〈もうひとつの時〉をもつ世界において、人生は、虚無から虚無へと流れてゆく時間のかなたへとあらかじめ救^(ママ)拔されている」。対して、近代人はこのもうひとつの並行する時間を想念することなく、不可逆的な時間のみを生きている（真木 1981: 54-6）。

原始共同体の時間観念は、明らかに近代人の錯誤的時間意識の疎外的様態とは異なる、虚無から虚無へと流れていくだけではない救済としての時間を志向している。だが重要なことに、原子共同体との対比によって「不可逆的である」ばかりの近代的時間意識を問題化しているにもかかわらず、真木は疎外的な時間意識からの解放を時間に求めることがない。そうではなく、疎外からの解放を「〈あるがままに存在するもの〉すべてとしての〈自然〉が、現時充足（コンサマトリー）的なよろこびとして生きられうるような契機」（真木 1981: 182）に求める。そのため真木は、原始共同体の時間意識への憧憬を覆い隠すかのように、同書の第四・五章では「時間」を、もっぱら直線的时间表象を示すものとして扱い、疎外的でないあり方を「存在」を充足させる能力の発現として描こうとする。

そしてわれわれが、現時充足的（コンサマトリー）な時の充実を生きているときをふりかえってみると、それは必ず、具体的な他者や自然との交響のなかで、絶対化された「自我」の牢獄が溶解しているときだということがわかる。すなわちわれわれの現在の時が、未来に期待されている結果のうちにしかその意味を見出せないほど貧しく空疎となるのは、われわれが人間として自然を疎外し、個我として他者を疎外し、いいかえれば現在の時にそれじたいとしての充足を与える一切の根拠を疎外し、ミンコフスキーが〈生きられる共時性〉と名づけた、存在のうちに交響する能力を疎外しているからだ。存在のうちに喪われたものを、ひとは時間のうちに求める。（真木 1981: 297）

時間に対する二重の疎外の克服として提示される「〈生きられる共時性〉」は、「現時充足的（コンサマトリー）な時の充実」「存在のうちに交響する能力」とも言い換えられている。たとえば真木は、「それは来世や永遠についてのどのような神話や形而上学や論理の存在によるのでもなく、ひとつの感受性、その個我を存在の充溢のうちに溶解し解き放ってゆくあの共時性の感覚の有無によるのだ」（真木 1981: 298-9）と述べ、「感受性」という形態をとって自我を満たし、その終着点として「存在の充溢」をめざす「共時性」をくりかえし要請する。

「存在」は、「幻想」された虚構としての時間（近代的時間意識）ではない時間に向き合うことを可能にするのだろうか。我々を近代的時間意識から解放するもの、それはやはり、至高の現在に集約される「共時性」でも、「存在」でもなく、時間の働きをより俯瞰的にみてはじめてわかるものではないか。だが真木において時間性の構造そのものは、逆説的にも重要な問題ではなかった。というのも、近代的自我の内省性という疎外からの解放は、「具

体的な他者や自然との交響のなかで」ふたたび「現時充足的（コンサマトリー）な時の充実を生き」る、今ここの実存の充足に収斂する一方で、解放のための時間的契機を必要としない。こうして真木は、錯誤的ではない時間のあり方に準拠せず、存在の充足への志向性によって問題的な時間意識を解決しようとしているのである。

しかし、錯誤的な時間観を克服できる時間観を確立しない限り、近代的自我の時間からの疎外は問題にできないように考えられる。錯誤的でない時間を時間として探求すること、これによってはじめて、すでに存在してしまっている現時における存在者の充足への志向性をさらにのりこえていく時間そのものの働きを議論の射程に入れることができる。それは、原始共同体における時間の観念がその輪郭を示すように、時間性の二元的構造を時間そのものとして探求することによって達成されうる。本稿は、このような広い射程を有する時間理論としてレヴィナスの時間論を導入したい。われわれは、レヴィナスの仕事のうちに、時間を希求すると同時に時間と向き合うことを拒否する真木の二律背反な態度を克服する理論構築の端緒を導きだせるだろう。

3. レヴィナスにおける時間の二元性

——世界外的時間次元と世界内を流れる時間次元の二元構造

レヴィナスの現象学の中心にある課題は、人間的主体の自己同一性（*identité*）という主題とじかに切り結ぶ時間である。レヴィナスは、この課題に向かうために、知的な理解可能性（*intelligibilité*）を超えた他者との出会いとしての「倫理」を必要としていた。レヴィナスが「倫理」の原初的経験として措定するものは、有限な存在者である「私」が「〈顔〉の公現（*l'épiphanie du visage*）」において他者と出会う瞬間である。〈顔〉において他者（*l'Autre*）は無限であり、「時間を開き、主体性を超越して支配する」（Levinas [1961] 1990: 249=2020: 403、以下、レヴィナスの翻訳に関しては、邦訳を参照し、適宜訳語を変更している部分がある）。広く知られているように、レヴィナスにおいて、「私」の知的な理解可能性に対して絶対的に外部的で倫理的な命令を下す他性として想定されるのは、人間的な他者（*Autrui*）であり、より厳密にはその世界内への具体化（具象化）である。そのような他性が、その根源において時間性の一契機として探求されているのである。

〈顔〉における人間的他者との相互人格的關係と時間性のかげあわせは、『時間の比較社会学』における時間からの疎外が、他者に対する個人の人格的非依存性を核とする近代の病理を生み出すという論述に近似している。しかし、両者はともに他者とのかかわりの喪失を問題にしているものの、その向こうに何を見るかという点に関して異なる理解を示している。そこで本章では、レヴィナスと真木の主体性と時間的契機をめぐる議論について、両者が重なり合う地点（第一節）とすれ違う地点（第二節）をそれぞれ描き出し、真木が近代的時間観念として目撃するものを時間のレヴィナス的理解のうちに位置づけなおす。そのうえで、つづく第四章では、レヴィナスが提示する時間の二元構造に依拠して時間の近代的な

理解がいかなる意味で疎外的かについての議論を発展させていきたい。

(1) 「コンサマトリーなよろこび」と世界の「享受」

まず、主体の「感受性」とそれによる存在者の充足は、レヴィナスと真木が決定的に重なり合う地点として位置づけられうる。つまり、真木が「コンサマトリーなよろこび」「存在」「即自」「交響」といにかえる現在における自我の充足と、レヴィナスが「感受性 (*la sensibilité*)」を通してとらえる主体の即自的な満足は、ともに合理性とは異なる秩序を通して世界とながり、「意味」 (*sense, sens*) として生の喜びを引き受けることについての叙述である。真木は自然や他者との溶融を「くまなく明晰な意識」の反省性の外部から到来する感覚的な真理としているが、レヴィナスにおいてもこのような感覚的真理は、元基 (*élément, l'élément*) から主体を構成する原理それ自体として、主体の受容性 (*réceptivité*) を前景化させる。

そのうちで感受性は、経験以前の世界との身体的なつながりをとおして主体が世界を享受する仕方として「実存の満足それ自体を構成する」。感受性は、「理性の次元」とは交わることのない「享受」の秩序に従うのである。他方、近代的自我の強迫的な条件法にすぎりつく生きられた不安は、レヴィナスにおいても「理性」「思考」に根づくものであり、「感受性」とは相容れないものとして位置づけられる。

さしあたり私たちにとって重要なのは、感受性は享受の秩序に属するのであって、経験の秩序に属するのではないことを示すことだ。このように理解された感受性は、「～についての意識」のいまだはっきりしないままの形態と同じではない。[… …] 感受性は、なんらかの対象を——たとえ未熟なものであれ——思念するわけではない。感受性は意識の洗練された諸形態にまで関わってはいるが、感受性固有の働きは享受にあるのであって、あらゆる対象は享受を通じて溶解し、元基となり、そこに享受が浸り込む。(Levinas [1961] 1990: 145=2020: 241)

思考が対象についての意識のノエシス＝ノエマ的経験の秩序に属すのに対して、感受性は、主体を世界にむすびつける根源的な受容性の秩序のうちに存している。そこにはいかなる意識の作用も前提にしない、意識に対象化されたものさえ元基へと「溶解」していく享受の秩序がある。元基が感受性に沿って自己同一性の「内」へと局在化し、世界内に場所を占める。主体が世界内に自らの場所を占めていく過程は、世界内の存在者としての地位を得ることを意味するのだが、それは自己目的的な享受の秩序に内属する感受性を通してのものなのである。レヴィナスは享受の秩序を、世界の内部を流れる時間にかかわるものとしてとらえており、このような時間を「経済の時間」「正義の時間」などと呼んでいる(庭田 2018: 121-6)。

こうして自我の自存性を育て上げ、自己同一性として世界と生の喜びを享受できるよう

にする感受性の秩序は、真木における「生きられる共時性」によって己の「存在」を充足させるという解放の道筋に重ね合わせられる。ところが、両者は「他者の他者性」をこの秩序の内側にあるものとするか、外側にあるものとするかを分岐点に別の道をたどる。

(2) 時間の二元性と非決定性への開け

まず、真木においては他者との出会いにかかわる諸契機がすべてこの享受の秩序のうちに溶解していることがみてとれる。それが克明に現れるのは、「近代的自我」が過去の記憶と未来が継続していくという希望のうちにはしか他者とかかわりえなくなり（〈時間への疎外〉）、目前の他者の他者性を度外視することを批判する、以下のような記述においてである。

思い出の中の他者たちと希望の中の他者たちだけが、サルトルの〈アポカリプス〉のように、他者の他者性を解毒された他者、近代的自我にやすらぎとレアリティ^(ママ)をとともに与える他者たちなのだ。今ここにいない他者たちだけが近代的自我に愛される。今ここにいる他者はただ、[……] 自我の内部で想像しなおされた対象としてはじめて完璧に愛される。(真木 1981: 236-7)

ここに両者の別れ道が立ち現れる。先にみたように、レヴィナスにおいては「他者の他者性を解毒された他者」の方がむしろ、「私」がその自己同一性のうちで世界との豊かなかかわりをもつなかで生起する「享受」の喜びのなかにある。その一方で、「他者」の含む諸契機のうち、絶対的な他者性という契機は、「感受性」が内属する世界内の秩序である「経済の時間」とは別の、世界外的時間次元を開くものなのである。絶対的な他者の他者性によって開示されるのは、現在の時のただ中で相まっていることの表現型（真木がウジェーヌ・ミンコフスキーに依拠して「生きられる共時性」と表現するそれ）とは絶対に異なるもうひとつの時間次元なのである。

レヴィナスはこの世界外的な時間次元を「無限の時間」「救済の時間」「贖罪の時間」などと呼ぶ。この「無限の時間」は、世界と私のつながりを包摂する「経済の時間」の外部として、時間の働きに欠かすことのできないもうひとつの次元として提示される。他者の他者性に関われるとは、「享受」のよろこびに浸っていた「私」がもはやそこに留まることができず、この世界外部的時間次元へと開かれるということであり、それによってはじめて「私」は他者を「〈顔〉」として迎接することになる。レヴィナスは、この二重の時間次元にまたがっているためにこそ、「私」という存在者は時間的たりうるとしている。「《他なるもの》」に対して自存的であると同時に、《他なるもの》に差し出されている存在とは、時間的な存在である」(Levinas [1961] 1990: 247=2020: 400) のである。

他なるもの——他者の他者性——に関われるとはまさしく、「無限を参照することなく終わる」(Levinas [1961] 1990: 144=2020: 240) 「享受」(コンサマトリーなよろこび) のまった

くの反転であり、さらには、世界の内側に流れる時間秩序の超克なのである。「享受」のうちでは他者をただ「欲求」(besoin) していた「私」が、それとはまったく別様に、今ここには未だ存在しないが、世界の外側から到来するであろう他者の他者性を「〈欲望〉」(Désir) すること、これが「無限の時間」を開く。

欲求において、私は《現実的なもの》に食らいつき、自分を充足させ、《他なるもの》を同化することができる。それに対して、〈欲望〉のうちでは存在への食らいつきも満腹もないが、私の前方に広がる道標なき未来がある。つまり、欲求が前提とする時間は〈欲望〉によって私に提供されるということだ。人間の欲求は、すでに〈欲望〉に依拠しているのである。(Levinas [1961] 1990: 121=2020: 204)

「〈欲望〉」は、世界とのかかわりをもつ「私」の「欲求」が食らいつく「存在」に行き着くのではなく、「道標なき未来」としてもうひとつの時間次元を開く。この「〈欲望〉」はもはや「私」の自己同一化への意志およびその諸権能を護ることはなく、自己同一性の外部、世界内的秩序の外部に向かうのである。しかし自己同一性がまず成立していて他者に向かうという『論理的』秩序」(l'ordre «logique») はそれ単体で存立しているのではなく、必ず「人間の欲求はすでに〈欲望〉に依拠している」という形で、他性の自我に対する先行性が「時間-論理的秩序」(ordre chronologique) (石井 2020: 67-8; Levinas [1961] 1990: 46=2020: 83) として相並んでいる。上記の引用節において、この秩序の二元性は「欲求が前提とする時間は」すでに「私」の自己同一性に先立って「〈欲望〉によって私に提供され」ていると表現されている。まさに世界内的な時間次元を始発点とする「論理的」秩序とは異なる「時間-論理的秩序」の観点からみた〈欲望〉の自我に対する先行性が述べられているのである。

レヴィナスはこうした時間秩序の二元的構造にまたがる自我と自己のあり方を「父性」と呼んでおり、これを時間性の第一の原理とする。「父性」は「自己自身でありながらも他なるものである仕方」(Levinas [1961] 1990: 314=2020: 508) と定義される。すなわち「父性」とは、自我の自己への回帰が、まったくのそれ自身へ回帰なのではなく、その手前または彼方(他性)へ回帰することを意味する。「私」が回帰した先は、私であると同時に、もはや私ではないのである。

「父性」のこの二重性において、「私」は決定していると同時に、決定していない。「父性」における「私」の二重性は、「非-決定性」としての「無限の時間」と「決定的なもの」としての「経済の時間」を往還する救済の弁証法につながる。この異なる時間次元間の弁証法的構造において、諸現在、現在であるだけでは償われず、「非-決定性」の時間次元が「決定的なもの」である現在に希望を与えるのである (Levinas [1942] 2009: 66=2014: 79、石井 2015: 322)。現在における「私」の決定性に介入する「非-決定性」、これすなわち世界内を流れる時間次元ではない外部性としての「無限の時間」なのである。

「私」が「自らへの親密さ」としての自己同一化への「欲求」に縛られているなかでも、

「他人との親密さ」によって他性へと開かれるという「二元性」(Levinas [1942] 2009: 66=2014: 79)を記述するためにレヴィナスがとりあげるのは「エロスの関係」である。というのも、レヴィナスは「異なる性」を自己同一性の裏面としてではなく、絶対的な他性の現出として捉えており、したがって「エロスの関係」において主体性は「顔との関係のただなかで構成される」(Levinas [1961] 1990: 304=2020: 490)のだが、他者は同時に享受や欲求の対象としても現れる。エロスは、「自己に回帰し、どれほど再開を繰り返しても、みずからを〈同じもの〉として再発見」し「不可逆的な運命を描き出すだけ」であった自我を、「こうしたつめこみ状態から解放し、自我が自己に回帰するのを停止」する。「欲求」と「欲望」の両義性を帯びたエロスの関係のうちで自我は、「回帰することなく身を投げ出し、ある他者の自己として、みずからを再発見する」(Levinas [1961] 1990: 304=2020: 489)のである。つまり、「父性」としての自我が、「私」であると同時に「他なるもの」としての「子」であることをそこに発見するのである。自我がエロスの両義性において「顔」に出会うなかで、「子」を発見する。²こうした事態をレヴィナスは「繁殖性」として議論している。「父性」は、世界内の唯一性である「子」を創設することであるが、「父性」による「子」の創設は、世界内の単一の時間軸内の出来事ではないために、「因果関係ではない」(Levinas [1961] 1990: 235=2020: 379)。

時間はその非連続性を介して老いと運命に勝利する。父性〔……〕は、時間内での変形とも——こうした変形では時間を貫通する当のものの自己同一性を克服することができない——、なんらかの転生とも——そこで自我は一つの分身を経験するだけで、別の自我になることはできない——まったく共通点をもっていない。
(Levinas [1961] 1990: 314-5=2020: 508)

諸瞬間における自己同一性は、それ自体として唯一的であり、したがって非連続性である。「唯一の子ども」(Levinas [1961] 1990: 312=2020: 504)としての「私」が世界内で「唯一のものとして実存する」のはそのためである。だが時間の弁証法によって、諸瞬間の「子」の非連続性は、自己同一性の「変形」や「転生」ではない形で「別の自我」へと再び連続化させられる。己の唯一性を脱し別の時間次元へ「超越」しない限り、「子」は他の変形または転生にすぎず、唯一性は成立しないのである。「自我の繁殖性とは、自我の超越そのものである」(Levinas [1961] 1990: 310=2020: 500)。かくして「私」は「唯一的であると同時に唯一のならざるもの」(Levinas [1961] 1990: 312=2020: 504)として存立する。

時間は、《決定的なもの》が有する《非決定的なもの》であり、《成就したもの》が

² 「エロスの関係」における「父」と「子」、「女性的なもの」の関係は、生物学的な参照項をもつ。ただし、生物学的な繁殖性は「存在の本質的生起」としての「繁殖性」と一定のかかわりをもつものの、「時間の本源的な実効化として」「父性」を捉えた際に、「繁殖性」が「生物学的な制限から自由」な時間の本源的な働きを特定するより広範な範疇として捉えられることを、レヴィナスは重ねて強調している (Levinas [1961] 1990: 277, 312=2020: 444-5, 504-5)。

有するつねに再開される他性——この再開の「つねに」——である。時間の働きは、持続の連続性が可能にする《決定的なもの》の中断の彼方に向かう。連続性の断絶と、断絶を通じた連続化が必要である。(Levinas [1961] 1990: 316=2020: 511)

したがって時間は、「決定的なもの」と「非決定的なもの」の両次元をそのうちに保持し、「成就したもの」のうちに介入して連続性を断絶させると同時に再開させることによって再び連続化させる運動として理解できる。このような時間の「連続性の断絶と、断絶を通じた連続化」によって他性が「つねに」「成就したもの」に介入することを視野に入れることで、フッサール時間論が主題とする意識の同定によってとりまとめ整序する「共時性」(山口 2014: 231) を部分集合とする、より包括的な時間へのパースペクティブが成立する。

無論、無限なものが世界内に具体化(具象化)することと、それが再び「中断」され無限へと開かれるという時間のはたらきは、「享受」によってその身体性に紐づけられ、感受された真理を知的な理解可能性のもとに対象化する「私」の「分離」を時間の一側面として必要としている。『私』は享受のなかで分離されたものとして浮かび上がるけれども、『私』のこの分離は、無限なもの——無限なものの無限性は『対面』として達成されるのだが——が存在しうる (*puisse être*) ために必要なのだ (Levinas [1961] 1990: 229=2020: 370)。つまり、「私」が知(知的な理解可能性)であったり無知(無限への開け)であったりすることは、それ自体として時間の弁証法の一部を成している。こうしてレヴィナスは、「共時性(synchronie)」における認識可能な時間の整序を肯定したうえで、なお、その連続体としての時間経験を可能にする「無限の時間」、後期思想において彼が「隔時性(diachronie)」(Levinas [1974] 1996=1999) と呼ぶ世界的由来をもつ時間的契機を現象学的方法によって抽出している。

4. おわりに——時間の二元構造と時間からの疎外

「物理学における『時間』はけっきょくのところ、わたしたちがこの世界について無知であることの表れなのである。時とは、無知なり」(Rovelli 2017=2019: 139)。量子物理学者カルロ・ロヴェリによるこの一言は、時間の全貌に未だ自然科学的探究がたどり着いていないということを意味しているわけではない。この一言が意味しているのは、時間現象はわれわれが「無知」であったり、「知」であったりすることと直接的にかかわるということである。

時間は原理的に我々の認知可能性に対して「隠された」領域にまたがっているため、流れる時間は完全に幻想であり、全ての瞬間はすでに決定済みの形で我々の認知能力の届かないところに格納されているという永久主義 (Rovelli 2017=2019: 108; 森村 2009: 46) をも許容する。だが、それでもやはり、事物は予測不可能な方向へと変化し、熱は熱いところから冷たいところへと流れ、一度生まれたものは死を迎える。かつてミードがベルクソンの持続 (*durée*) 概念を参照してそうみなしたように、時間は現在における時間創造を通じて過去

と未来を切り分ける不可逆的なものとして現象している (Mead 1932=2001)。時間に対する表象の数々とは別の次元で、時間それ自体が、何よりも先んじて働き、われわれの意識一身体の自己同一的なあり方、その創発 (emergence) としての構成的営為、様々な時間についての表象を可能にしている。

世界内の「私」の知的な理解可能性が時間のすべてを覆い尽くすことを、時間の二元性が不可能にしている。「無限の時間は、それが約束する真理をたえず問いただすことでもある」 (Levinas [1961] 1990: 318=2020: 512) のである。時間の二元性を基礎とするレヴィナスの議論において、「無知」であると同時に「知」である、つまり、「隔時性」と「共時性」が突き合わされる場である主体は、「連続性の断絶と、断絶を通じた連続化」を可能にする時間の二元性へと拓くものとして立ち現れる。

レヴィナスの時間論が提起するのは、連続体として経験される時間を現実として引き受けたうえで、一貫した流れとして「現在」の意識のもとにとりまとめることのできる総体としての時間の一側面 (「共時性」) に限らず、連続体としての時間を可能にする“舞台装置” (「隔時性」) にまで視点を拡張する必要性である。これは、時間の諸相をより多角的に記述することを目指す時間の社会学の現代的傾向に与するという点においても一定の意義をもつ。だがこの試みが最終的に目指すのは、そうした統合的な時間モデルをなお批判の準拠点として機能させることである。

時間の二元性のうちで、「他者の他者性」は現時充足的な「自然や他者との溶融や交響」に還元されず、「その個我を存在の充溢のうちに溶融し解き放ってゆくあの共時性の感覚」といった戯れとはむしろ相反するものとして浮かび上がる。「無限の時間」は、現時において感受性が受け取る真理、及び、近代の合理的自我が得意とする現時における世界の対象化と知的な理解可能性 (非連続性) を「約束」する当のものでありながら、それを「つねに」「問いただすこと」 (連続化) を通して「私」を自己同一性の閉塞から救い出し、己の存在の充溢とは無縁である時間的原理としての「繁殖性」へと導く。このように立論したとき、時間からの疎外の問題は、以下のような問いへと開かれる。近代的自我の牢獄を脱することは、その世界とのつながりをより強固なものにすることによってではなく、世界内的秩序に縛られていながらも、世界外的な他性を迎え入れるその二元性の中で、絶えず自己自身と訣別し「再開」することによって可能になるのではないかという問いである。

「共時性」における「私」の存在の充足をもたらす自然や他者との関係は、情緒的機制や「他者の他者性」を構成要素としてかたどっていても、つねにひとつの時間軸 (「経済的時間」) に閉ざされた共一在に過ぎない。そこにおいて自我は、他者を媒介にして己の存在を満たすことはあっても、未来として他性を迎え入れ、己を脱することができないままである。「生きられる共時性」に視点を限定させ、存在の充足を着地点とする理論構成は、自己同一性へのさらなる同一化が全面化する一方で、「私」の即自的な満足に同化されない絶対的な他者の他者性という世界外的な時間次元を理論の射程に入れることはできないのである。

現に真木は、「人おのおのは死にますが、人類は死すべきものでないことをわれわれは知っています」というシモーヌ・ド・ボーヴォワールの言葉を人類の不滅への「固執」として読み、近代人の疎外的な思考様式として強く批判している（真木 1981: 3）。さらに真木は、「帰無する過去」と「無限化する未来」として特徴づけられた疎外的な時間意識として、「私の死のゆえに私の生はむなしいという感覚」を提示すると同時に、「人類の死滅のゆえに人類の歴史はむなしいという感覚」を同概念を裏づけるもう一つの根拠として提示する。これにより、時間的原理としての「繁殖性」は時間的持続の無限化を望むエゴイズムに編入されてしまう。真木は、現時における相互主観的な他者とのかかわりと、未来永劫への志向性を対立する二極として捉える中で、断絶を通じた連続化によって世界の外部から到来する他性を、その時間性に占める地位を、まったく考慮できていない。そのため、時間への疎外か存在の充溢か、という二者択一に収れんする矛盾的な理論構成を生み出してしまっているのである。

このような真木の限界に対して、レヴィナスの二元的時間論は、「人類は死すべきものではない」という宣言が、実のところ時間の本源的な契機に密接にかかわっていることを喚起させる。時間を主題とする社会理論が、今や時間性との関連で立ち現れてくる疎外的様態に対して実践的な応答を迫られていることは論を俟たない。このような課題に対して、その解決に議論を向かわせることができるかは、とりわけ他性としての未来を迎える時間原理である「繁殖性」を中心に、「時間からの疎外」を問題化するより密度の高い議論を導くことにかかっている。

文献

- Adam, Barbara, 1990, *Time and Social Theory*, Cambridge: Polity Press. (伊藤誓・磯山勘一訳、1998、『時間と社会理論』法政大学出版局) .
- Giddens, Anthony, 1981, *A Contemporary Critique of Historical Materialism Vol.1: Power, Property and the State*, London: Macmillan.
- 石井雅巳、2015、「時間・メシア・他性」『哲学の探求』44: 315-334.
- 、2020、「レヴィナスにおける倫理の時間性について：自我と他者の先行性とその解釈」『現象学年報』36: 65-73.
- Levinas, Emmanuel, [1961] 1990, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, Paris: Librairie Générale Française (Le livre de poche). (藤岡俊博訳、2020、『全体性と無限』講談社学術文庫) .
- , [1974] 1996, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Le Livre de Poche. (合田正人訳、1999、『存在の彼方へ』講談社学術文庫) .
- , [1942] 2009, *Emmanuel Levinas: Œuvres 1: Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses* (volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et Catherine Chalier), Paris: Grasset & Fasquelle/IMEC. (三浦直希・渡名喜庸哲・藤岡俊博訳、2014、『レヴィナス著作集1：捕囚手帳ほか未刊著作』法政大学出版局) .

- Luhmann, Niklas, 1982, "World-Time and System History," *The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press, 289-324.
- 真木悠介、1981、『時間の比較社会学』岩波書店。
- Mead, George H., 1932, *The Philosophy of the Present*, Chicago; London: Open Court. (川村望訳、2001、「現在の哲学」『デューイ・ミード著作集 14 現在の哲学・過去の本性』人間の科学新社)。
- 森村進、2009、「個人はいかにして存在するか」『岩波講座 哲学 10 社会／公共性の哲学』岩波書店、33-63。
- 庭田茂吉、2018、『レヴィナスにおける身体の問題 I : 「ヒトラー主義哲学に関する若干の考察」から『時間と他者』まで』萌書房。
- Rovelli, Carlo, 2017, *L'ordine del tempo*, Milano: Adelphi Edizioni. (富永星訳、2019、『時間は存在しない』NHK出版)。
- Sorokin, Pitirim A., and Merton, Robert K., 1937, "Social Time: A Methodological and Functional Analysis," *The American Journal of Sociology*, 42(5): 615-629.
- Tang, chih-chieh, 2013, "Toward a Really Temporalized Theory of Event: A Luhmannian Critique and Reconstruction of Sewell's Logics of History," *Social Science Information*, 52(1): 34-61.
- 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」『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』79: 83-97.
- 、2016、「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」『作田啓一 vs. 見田宗介』弘文堂、145-177.
- 山口美和、2014、「レヴィナス後期思想における『隔時性』概念と倫理的〈主体〉をめぐって」『東京大学大学院教育学研究科基礎教育学研究室紀要』40: 231-241.
- Young, Michael D., 1988, *The Metronomic Society: Natural Rhythms and Human Timetables*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

(お そんじん・東京大学大学院)