

時間の四辺形

木 村 純

はじめに

本稿の課題は、現在・過去・未来に四つ目の時間の様態である「永遠」を加えること、さらに永遠の性格を様相の論理によって説明することである。それゆえ、本稿では、永遠はどこか遠くにあつて、われわれの時間とまったく交わらないものと理解するのではなく、むしろわれわれのすぐそこにあることを示す試みが展開される。そして、ここでは永遠を神秘主義的な概念と捉えることはせず、一般に考えられるように「神のための概念」としても取り上げない。本稿で永遠概念を検討することは、極めて人間的で現実的な要請として行われている。さらに付言すれば、それは可能的なものでなければならない。現実的なものと可能的なものうちに概念を構想するという方針は、「人間的認識はその差異のうちにある」という E. カッシーラーによる人間観に基づいている。カッシーラーは、現実性と可能性の区別を知らないのは、「超人的知性すなわち神の心」(Cassirer 1944=1997: 127) であると述べているが¹⁾、本稿で示そうとしているのは、そのような知性にのみ当てはまる永遠ではなく、われわれ人間にとっての永遠の意味である。

現代において永遠を取り上げる意味があることは、後段において論じるが、現代社会においては古めかしい永遠概念を持ち出すまでもないという反論には、一言だけ触れておく。現代社会は、カッシーラーが示すような人間観のうちに、つまり現実と可能の狭間にあるとは決して思われぬ原動力によって成立している。たとえば、蓄積された経験による因果的な決定論か、計算可能な予測による決定か、それらの複合的な判断のもとあらゆるシステムが作動している。そこで、情報の時間的性格は過去に基づくか、現時点で明らかにされるだろう未来に基づいている。どちらにしても、これらは現在の判断によって作動するシステムなのであって、現在が優位かつ中心的な位置を担っている。そこでは、明らかになっている／なるだろう情報と条件のみが判断の基準となり、現在にすべての時間性を縛り付ける²⁾。そのことによって、現代社会は時点的な現在へとみずからを閉ざし、あらゆる決定は選択の幅を極端に限定され、「ありえないこと」は可能的でも現実的でもなくなり、それゆえ「現実になるとき」という想像力は欠如する。このことの代償は、J.=P. デュピュイ (Dupuy 2002=2012 ほか) によって詳しく論じられている。点的現在の閉鎖性と同一性、それに伴う現在の肥大化は、時間を線的にとらえ、かつその線の一つだけしか理解できないことによる弊害である。都合のよい現実だけが「リスク」として予測され³⁾、「破局」は合理的思考の埒外へと押しやられ、非合理的感情の発露と捉えられるか、個人的な想像力の賜物とされる。このことに対する反論は、デュピュイが「賢明な破局論」として十分に

語っているので、本稿で改めて論じるところではない。

しかし、われわれの判断や決定は現在においてなされるものであり、現在にすべてを紐づけるシステムは、ある意味では必然とも言える。決定が為されるのは、これまでも現在であり、これからも現在であるだろう。それゆえに、どのような現在も肥大化することを免れない。現在こそが中心であることは疑いえない。しかし、時間が焦点となるような問題——世代間倫理が考察してきたような問題では、現在の独断的な判断は許されるものではない。われわれの決断を独断的な判断としないためには、現在というものを改めて捉え直す必要があるだろう。それゆえ、われわれは現在において永遠概念のとりうる意味を探らなくてはならない。なぜなら、永遠は現在と もっとも近い関係性をもつ時間、あるいは現在の別名のように捉えられるものだからだ⁴⁾。

たとえば、「永遠としての瞬間」という言葉で表現される時間がある、と言われる（ここで瞬間と呼ぶものは、もちろん「点的な現在」とは異なるものである）。永遠と瞬間は、一般に時間における相反する極限概念であり、相互に修飾するには、その意味内容を大きく隔てている。なぜ二つの言葉はこのようにつながるのだろうか。瞬間における充溢を言い表すために、瞬間の儂さとはまったく異なる意味をもつ「永遠」をあてるのを、修辞法の問題として片付けるべきであろうか。無情にも移り去っていくその刹那がそれだけで充たされていることに、永遠をもって修飾するのは、なぜなのだろうか。

たとえば、瞬間は世界に内在するが、永遠は世界を超越する、あるいは瞬間は世界に内在する存在の時間性であって、永遠は世界を超越する存在の時間性であると表現できるかもしれない。または、仏教における表現を借りて、瞬間と永遠の関係を「一即多、多即一」とすると、つまり「一」にすべてが含まれ、「多」は「一」とであると言ってもいいかもしれない。とはいえ、そのような瞬間と永遠は、どのような関係にあるのかは明らかではない。古東哲明（2011）はさまざまな例を引きながら、瞬間が永遠であることを示している。古東の関心は「〈今ここ〉を生きる」ということの意義を論じるためであるが、そこでの主要な論点は、「瞬間は永遠に通底する」ということである。

「永遠としての瞬間」は、まずは物理的時間である直線的時間の上に表現される「点としての現在」と比較されるものとして理解されねばならない。リニアな時間においては、瞬間は過去と未来に連続する通過点としての意味しかもちえない。だが、ここで問われている〈今ここ〉としての瞬間は、このような点ではない。たとえば、〈今ここ〉における瞬間を、ショーペンハウアーは永遠から説明している。「永遠とは、終わりも始まりもない時間の継続のことではない。永遠の今のことである。だから、私たちにあっての今は、アダムにとっての今であったものと、同一である。いいかえれば、今現在と当時のあいだに、差異がない」（Schopenhauer 1844 = 1996: 188）⁵⁾。ハイデガーはさらに端的に「ほんとうに利他的なものは、儂い瞬間ではなく、永遠性を打ち明けている」⁶⁾と述べる。このように二つの引用からは、瞬間 = 永遠という構図を採用する思想を、見て取ることができる。

あるいは、新プラトン主義のプロティノスは、美を経験することをあたかも神秘体験のように

描いているが、これは一瞬においてすべての時間を含む体験としての「瞬間＝永遠」を表していると考えられる（7）。井筒俊彦は、プロティノスの思想と華嚴經の哲学が類似していると指摘しているが、華嚴思想において類出する概念もまた「無量劫＝永遠」⁸⁾である。しかし、重要なことは、これは時代や文化に規定されるものではなく、また極端な神秘体験というわけでもなく、古東が古今東西から縦横無尽に引用しているように、普遍的に共通する感覚である。

以上のような感覚的な表現を、人間の現実としてどのように位置づければいいのか。たとえば、真木悠介は、人間解放についての理論の覚書で、「われわれの意識はどうして、無限をめざして永遠を問わずにはいないのか」と問うて、「無限をめざし永遠を問われわれは、じつは現在の生そのものの意味の絶対的な根拠を求めているのではないだろうか」（真木 1971: 88-9）と述べている。つまり、われわれも真木とともに、現実生きる人間が「〈今ここ〉＝永遠」を希求していると考えられる。真木の言う「現在を生きる」とは、古東の言う「瞬間を生きる」ことであり、それゆえ、両者は、永遠を語ることの意義を異なる方法で述べていると解することができる。

とはいえ、点的な現在とは異なる「瞬間＝永遠」という時間性を、われわれはどのように理解すればいいのか。われわれは現在を生きているけれども、その現在が〈いつかどこか〉という未来に充溢を先延ばしにする、ひどく荒れ果てたものであることを古東は問題視していたのではなかったか（古東 2011: 32）。それならば、そのような硬直化した現在と、瞬間がいかにか違うかを示さねばならない。古東が「瞬間を生きる」ということに託して論を展開させたように、われわれもまた、過去・現在・未来の三様態であらわされる直線的時間形式のひとつである現在を「瞬間＝永遠」と同一視することはできない。点的現在の集合であるリニアの現在から「瞬間＝永遠」を切り離さねばならない。しかし、その理解のためにはひとまずは図式的なイメージを用いて、永遠という捉えどころのない概念を理解することが得策である。

時間の図式的な基本解釈

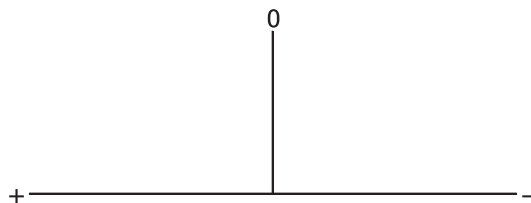
本節の主題に入る前に、本稿での永遠の意味を明確にする必要がある。本稿では、永遠は「非時間である」とまずは定義しておく。「非」を当てることの意味は、三様態の時間ではないということ、また、時間を失うこととしての「無時間」でもないからである。無時間では、時間の有無を問題にすることになり、本稿の意図にそぐわない。時間の継続性を問うことが本稿の課題なのではない。永遠は、時間を否定するけれども、それは三様態としての時間に依存しているのであり、その意味において「非時間」とされねばならない。

古東の区分によれば、永遠概念には伝統的に考えられてきたものとして二つある。「永続 sempiternitas」と「永久 aeternitas」である。両者ともにリニアな時間概念のもとに考えられてきたもので、前者「永続」は「今点現在がいつまでも連続し終了しないこと（今点の無限進行）」（古東 2011: 183）を言い、「永久」は「過ぎ去らず不変不滅（unchanging, immortality）で

あること」(古東 2011: 183) とまとめられる⁹⁾。今という点的現在を肥大化させて長引かせるか、それを閉じ込めたままにしておくかの違いはあるにせよ、これらの概念に共通しているのは、時間をキャンセルすること(=無時間性)である。それに対して、古東が明らかにしようとしている「永遠の瞬間=〈今ここ〉」は、時間を無化して否定してしまうのではなく、「一瞬が、〈すべての時=永遠〉に通底する」(古東 1992: 178) ような時間のことである。このことは、たんに抽象化された概念としてのみあるのではないことは、古東が示しているところである。九鬼周造も東洋と日本の芸術と時間について論じた文章のなかで、瞬間は永続性ではないということを述べている¹⁰⁾。「芸術の機能は、束の間過ぎ去る時間の瞬間を不滅化することではなく、永遠を創造することにこそある。真の芸術家は、永遠の無限すなわち美をしっかりと把握する」(九鬼 2016: 55)。美を「永遠の無限」と捉える九鬼は、時間の回帰性についてたびたび言及しており、ここでの永遠は超越的なものではなく内在的なものである¹¹⁾。それゆえ、本稿が問題とする永遠と力点が多少異なっている。われわれの永遠は、内在的でありかつ超越的なものである。しかし、先の引用からは、瞬間を永遠化するという点において、本稿との異動はないと思われる。

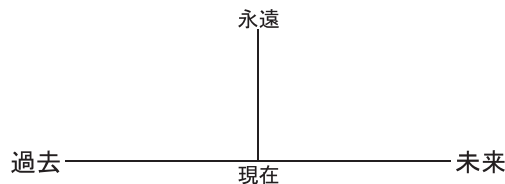
このように、永遠概念を捉えるには、時間の否定や時点の不変不滅ではなく、永遠を瞬間として捉えること、また、時間の線的な理解が不十分であることを確認しておこう。以下では、リニアな時間認識とは異なる考え方を、さまざまな論者を手掛かりに示していく。つまり、図式的に理解される永遠とは何か、問題となる。

E. リーチ(1982=1985)は、彼の人類学の理論の説明に、以下に示した、「+ (プラス)」と「- (マイナス)」と「0 (ゼロ)」と直線で構成されるごく簡単な図を入れて説明している。ユニークな正義論が考察された論文で N. ルーマン(2000=2006)も引用している、その図は連続性と非連続性を同時に表している。この図の「+」と「-」は論理学における対当関係にあり、+から-へ、-から+へと連続している。しかし、連続が可能となるためには、+が-へ(または、-から+へと)と変化する地点がなくてはならない。それは-と+の間にあって、両者の断絶として、つまり「0」の位置を通過する必要がある。ゼロはプラスとマイナスの連続するうちにありながら、しかしその連続に変化を与える地点として、つまり断絶する地点——「排除された第三項」(Luhmann 2000=2006: 61)¹²⁾として存在する。それは、+と-をつなぐ直線上にはなく、直線から距離を保って位置するしかない。リーチの図は、以上のように理解できるし、リーチ自身も彼の理論を『「プラス 1」』と『「マイナス 1」』の間を線で結び、すべての数を含むその想像の線上を動いていくとすると、途中で必ず『「ゼロ」』と記された点を通ることになるが、その



『ゼロ』点は、プラスでもなければマイナスでもなく、またプラスでもあり同時にマイナスなのである」(Leach 1982=1985: 4)としている。伝統的な論理学においては、「AでもありBでもあり、AでもなくBでもない」という「中」をとることは避けられるが、リーチの「ゼロ点」においては、排中律は成り立たない。

ここで、この図を時間の図形的把握のための基本的な構造として、+と-の直線上に過去・現在・未来をそれぞれ配置してみよう。つまり、両端に過去と未来を、その中間に現在を置いてみるのである(ここで過去と未来を「+」「-」のどちらにおくかは重要ではない)。しかし、このままでは直線的な時間の把握となってしまう。それゆえ、瞬間が永遠であるということを仮に図に書き込むならば、永遠はリーチの図のゼロに配置することができる。瞬間は現在にあるけれども、それは直線的な現在とは端的に異なるというのは、先に見た古東の主張するところである。この図から得られる示唆は、永遠は数直線上から排除された第三項として理解可能であるという仮説である。



三角形としての時間

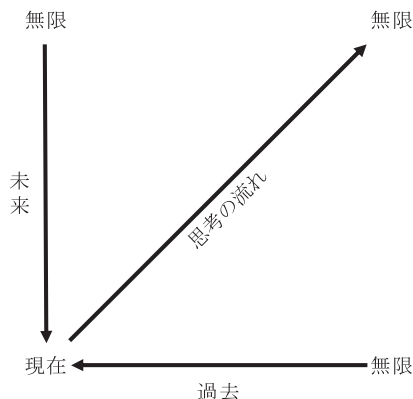
さらに、以下では「瞬間=永遠」を把握するために、「瞬間」の側から議論を補強しておく。はじめに、ニーチェの『ツァラトゥストラ』で「瞬間」と名付けられた通用門の話を参照しよう。それによると、その門は二本の道が交錯しているところにある。ツァラトゥストラは二本の道が瞬間の門から互いに逆向きに永く続いていることを指摘する。つまり、この門から二つの永遠へとつながっていると言うのである。この理解では、瞬間は二つの永遠へと引き裂かれていることになる。このツァラトゥストラの話と類似の内容は、カフカのアフォリズム「〈彼〉」(Kafka 1954=1981)のなかにも見出せる。アレントは、ハイデガーのニーチェ解釈を受けて、このカフカの寓話から「思考する自我」の時間における場所について考察する。

カフカの「彼」には、二人の敵がいて、彼はその敵たちと出会う最前線に立たされている。しかし、一方の敵と「彼」が戦うときには、他方は「彼」の味方となり、逆に他方の敵と戦うときには、一方は支援者となる。

アレントは、この「〈彼〉」という話を時間によって解釈する。つまり、「彼」とは「現在」のことであり、その「彼」の敵たちは過去と未来であるとするのだ。過去と未来の狭間に現在(=瞬間)があるとする構造は、ニーチェと同様である。しかし、カフカの場合は、そのベクトルがニーチェよりも複雑であり、アレントはさらに過去と未来からやって来るベクトルとして描いている。そして、そこに「思考する自我」の場所を置く。「普遍的なもの、見えない本質のなかで

動き回っている思考する自我は、厳密に言えばどこにもない」(Arendt 1971=1994: 230)。しかし、「思考する自我が時間のなかでいる場所があるとすれば、過去と未来の狭間、現在というこの神秘的でとらえどころのない今であり、時間における単なる溝ということになる」(Arendt 1971=1994: 240)。つまり、ここで言われる思考する自我の場所としての現在とは、本稿において瞬間と呼ばれる場所であり、それは無限の以前と無限の後方との間の裂け目にある。この裂け目は未来と過去のせめぎあいのうちで、それらと等距離を保ちながら異なる無限へと向けられていく。思考する自我は、第三の無限へと場所を移していく。アレントは、この第三の力を、以下のように図示している。ここで指摘しておきたいことは、この図は、時間の三角形として提示した図に容易に変換できるということである¹³⁾。アレントの現在は、それぞれの無限からやってきた過去と未来から遠ざかるように、瞬間として別の無限の力へと向かっていく。よって、過去と未来の連続性に回収されることなく、排除されるその無限を瞬間=永遠と呼ぶことは間違いではない。なぜなら、アレントは過去と未来の「溝」である現在と、中世哲学で語られた「永遠の今」との類似を指摘しているからである¹⁴⁾。

時間を三角形として提示することは、瞬間が、過去と未来の連続性と非連続性を同時に引き受けるリーチのゼロを意味することを支持するだろう。アレントの図を、先の「時間の三角形」の図として理解すること、つまり、過去と未来の無限を45度ずつ展開したところで、思考の流れの無限との距離は、同じように等距離であり、アレントが述べていることと矛盾しない。しかし、アレントの無限へと向かう「思考の四辺形」は力学的な合成のイメージ——「物理学で言う力の平行四辺形ということになる」(Arendt 1971=1994: 239)——によって語られている。とすれば、本来の力学的な向きとは逆向きの合成となるはずだが、アレントの図はそのようにはなっていない。アレントはこれまでの時間の直線的なイメージを忌避し、無限の方向をおそらく同じ四辺形を構成する対角線と見なしたために、本来の合成とは逆方向に無限の思考の流れを生み出すとしたのであろう。だが、本稿はこのアレントのイメージを修正することなく、解釈を変更すること



アレント「思考の時間性」(Arendt [1978=1994: 240])

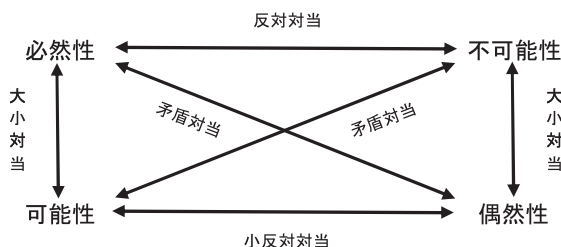
ができると考える。確かに、現在は相対する無限の狭間（^{ギャップ}裂け目）としてあるだろう。それはリーチの図で言えば、プラスからゼロへ、マイナスからゼロへと向かう力と理解することができる。さらにその無限の力は互いに行き場を失い、裂け目を保存しつつぶつかり合いながら隆起する（か、あるいは沈降する）。つまり、無限の力（過去）と無限の力（未来）がぶつかるのだから、狭間の現在は無限の隆起（あるいは沈降）という形で垂直方向へと向かう。このように解釈する方が、力学のたとえを借りながら、それに反する無限の力の合成を考える必要はなく、またアレントの考えを大幅に変更することなく説明できるだろう。

さて、現在が何らかの別の無限へと向かうというベクトルを、現在が別の無限の現れる場であると理解することは、現在の二つの性格——直線上の現在と垂直方向へと延びる現在を示しているだろう。アレントのたとえで言うなら、二つの力がぶつかり合う狭間や裂け目としての現在と、無限へと向かう現在とである。とすれば、アレントの「現在」を二重性のうちにも見て取ることができる。しかし、それらがどのような性質をもっているのかは、いまだ判然としない。われわれは、この現在の二重性の問題を様相として捉えることによって把握できると考える。ゆえに、様相の問題を時間の言葉で語っている九鬼周造の議論を、次に検討する。

四つの様相と三つの時間

九鬼周造は、『偶然性の問題』において必然性、偶然性、可能性、不可能性の四つの様相の関係について、それぞれに時間的性質があることを述べている。このような時間的性質の重要性が説かれるのは、離接的偶然性あるいは形而上的偶然性と呼ばれる偶然性について考察された章においてである¹⁵⁾。そこで九鬼によって語られる時間性は、ハイデガーの「存在と時間」についての考察と深くかかわっている。「時間問題が存在問題を規定するとともに、また存在問題は時間問題を規定する」（九鬼 2016: 65）。偶然性と時間は、九鬼にとって重要な主題であり、それゆえ、偶然性やその他の様相がどのような時間的性質をもっているかを論じている。

九鬼によれば、可能性は、「あらかじめ」という図式によって理解される、未来の時間性格をもつものである。この「あらかじめ」は、ハイデガー哲学の「投企としての関心」と「先駆としての決意性」に関連付けられたものである。投企は「可能性を可能性としてあらかじめ自己の先

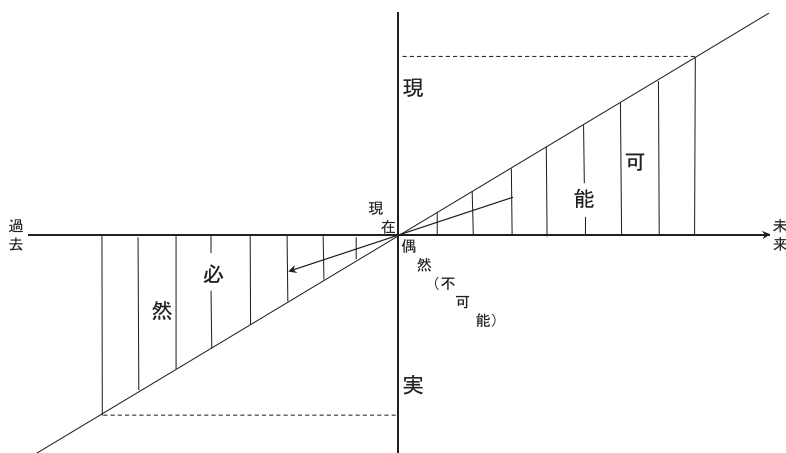


九鬼周造「様相性の体系」（九鬼 [1935] 2012: 178）

に投げやること」(九鬼 [1935] 2012: 226) であり、投企の「自らに先んじて在ること」(*ibid.*) を主要な契機として関心は立ち現れる。しかし、そのとき、可能性を可能性として先駆ける決意性によって関心が実存に関係することを考慮するならば、可能性は二重の内的動機付けによって未来である。さらに九鬼は、「時間性の一次的現象は未来であ」(*ibid.*) り、「時間は未来に機転を有つものである」(*ibid.*) という。今へと来るものとしての一次的現象としての未来——いまだないことに先駆ける決意性が関心呼び覚ます。いまだないけれども、いずれ来たらんとする未来は、それゆえ、可能性のうちにある。

九鬼は、必然性に過去としての時間性格を見る。その理由を、プラトンの「アイデア」、アリストテレスの「本質」、聖書の「^{はじめ} ^{ことば}太初に言ありき」の言葉を引き説明する。善や美のアイデアを分有するのであれば、それらは初めになくてはならないし、本質も「在る」のではなく、「在った」と言われなければならない、それらは過去のうちにあるゆえに必然的な因果を構成するからである。言葉が初めにあることで、それ以降の言語行為が可能なのであるから、これらは過去＝必然性であるといえる。このように九鬼が例示する三点に共通するのは、必然的な様相をもつものは、「過去」の時間性格を有しているということである。しかし、岩波文庫版の注解者である小浜善信も指摘しているように、それらは単なる過去ではなく、ある意味では全時間的な性格をもつ。つまり、アイデアを例にとれば、それは「在った」「在る」「在るだろう」という時間性をもつことによって必然性という様相をもつのであり、過去にのみ縛られるものではない。とはいえ、それが創世神話的な起源や、人類学によって収集される最初の人間といわれるような英雄たちの話として理解されるならば、「はじまり」は過去にしかない。ゆえに、必然的な出来事として捉えることは間違いではない。このように考えるならば、必然性をもつ時間性格を「過去」であると捉えることの違和感が多少なりとも減じられるだろう¹⁶⁾。

「偶然性の時間性は『いま』を図式とする現在である」(九鬼 [1935] 2012: 228) とする。さ



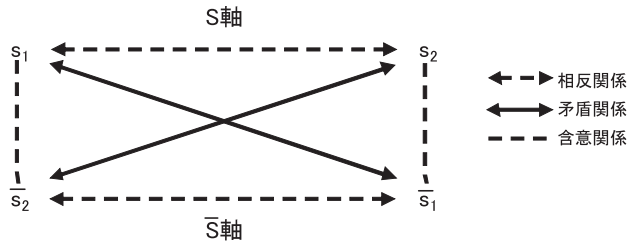
可能と必然と偶然の時間性格 (九鬼 [1935] 2012: 231)

らに九鬼の説明よれば、現在は未来から過去へと流れる時間として理解できるものである。そのため、現在は次のような説明がなされている。可能性は極大から極微の可能性である不可能性まで展開し、ある可能性が現実となると、その現実化した可能性は「現在」となり、やがて必然性へと展開する。可能性あるいは極微の可能性としての不可能性が現実面において出会う場合に、本質的な意味において偶然と呼ばれる。九鬼は、現在という時間において、偶然性と不可能性を同一視しているのだが、これは偶然が可能性から限りなく虚無となる不可能性までの範囲で値をとるからである。このように考えるのは、結論部で離散的偶然の核心的意味が「無いことの可能」であると端的にまとめられるように、不可能性に偶然が包摂されると考えられるからである¹⁷⁾。

九鬼の提示する時間性は、可能性としての未来から必然性としての過去へと流れている（前頁の図の矢印はそのことを示している）。偶然としての現在は現実面において現れるとき、必然的な事柄へと推移していく。出来事が現実化するの、不可能な点である。なぜか。それは、事象が可能性からやってきて今をとどめることなく、必然性としての過去へと流れゆくからだ。つまり、時間性格によって様相を説明する九鬼によって、現在は、偶然性と不可能性として理解されている。しかし、このとき、不可能性は前景化しない。極微ではあるが、可能性としてとどまっている。不可能性と偶然性はその二様性を減じ、現在へと切り詰められる。仮説的偶然を証明することによって、可能性と偶然性との類似が示されているので、可能性の極微である不可能性は、上図のように偶然性と同一視されることを妨げるものではない。しかし、ここではこの偶然性と不可能性が現在であるとしても、何ゆえに「現在」に二つの様相があるのかを考えてみたい。その理由を読み解く方法として、本稿では、言語学者 A. J. グレマス (Greimas 1970=1992) が自らの言語学の説明に用いた「記号論の四辺形」¹⁸⁾ の図式を利用して、ヘーゲル『大論理学』での「判断論」を読み解いた S. ジジエクの論法を使って、「二様の現在」の意味をさらに考察してゆく。

時間を様相的に解釈するために

ところで、グレマスの「記号論の四辺形」は、次のようなものである。この四辺形は、対立する二項の複合的合成によってできている。たとえば、S 軸を「指示」と捉えたと、矛盾関係にある \bar{S} 軸は「指示でないもの」として定義される。それぞれの軸は、下位の項をもっており、さらに指示の軸の s_1 が「命令」という形態をとるとすると、その相反項として「禁止」(s_2) が与えられる。そうすると、それぞれの項は \bar{S} 軸においてちょうど交差する形で（矛盾関係として）否定され、 \bar{s}_1 は「命令でないもの」、 \bar{s}_2 は「禁止でないもの」として決定される。「禁止ではないもの」と「命令」（「命令でないもの」と「禁止」）は、その意味において消極的であるか、あるいは積極的な内容をもつかの違いはあるが、含意関係をもっている。「記号論の四辺形」の興味深い点は、ひとつの項が決まれば、この図式に従って意味の体系を読み取ることができると



グレマス「意味論の四辺形」(Greimas 1970=1992: 157)

いう点にある¹⁹⁾。ともかく、このように異なる四項を意味の体系へと位置付けることができるということを利用して、ジジェクはヘーゲルの「判断論」を手掛かりに自らの論を展開させるのである。

ジジェクは、ヘーゲルが「判断」について論じている個所を参照して、次のように述べている。「ヘーゲルの判断論には三つではなく四つの判断の型が存在するという事実がある」(Zizek 1991=1996: 194)。つまり、『大論理学』の判断論では、一般的に理解されているように、ヘーゲルの弁証法において知られるような三幅対の形をとらないということである。ところで、ヘーゲルが判断に与えた分類は、次のようなものである。現存在の判断、反省の判断、必然性の判断、大文字の概念の判断の四つである²⁰⁾。これらの判断の類型を理解するためには、ヘーゲルが採用したように、まずは無規定的なものとして主語と述語という言葉によって説明するべきであろう。とはいえ、本稿での課題は、ジジェクが判断に様相性を見て取ることであるので、精緻な議論を経ることなく、ジジェクが論じていることをごく簡単に説明することで満足するしかない。

さて、現存在の判断において、ヘーゲル自身も例としてあげている「バラは赤い」という短文によって、次のように説明することができる。バラという主語が何であるかを判断するとき、「バラは赤くない」「バラは象である」「バラはバラである」というように述語を変化させて判断することになる。つまり、述語は、結果的に普遍性から個別性へと変化していくことになる。バラが初めに端的に肯定され（「バラは赤い」）、次に否定され（「バラは赤くない」）、無限な（＝無意味な）判断がなされ（「バラは象である」）、それを受けて結局は同語反復（「バラはバラである」）によって説明されることになる。最後の形式は、もはや「これはこれである」ということへと切り詰められた状態であり、述語の動的な変化が主語の個別性をも規定しえない（属性を決定できない）ものへと判断されていく。このように現存在の判断が同語反復的な判断と化するとき、「つまり現存在の判断の結果を認める」(Zizek 1991=1996: 200) とき、次の反省の判断への移行が起こる。

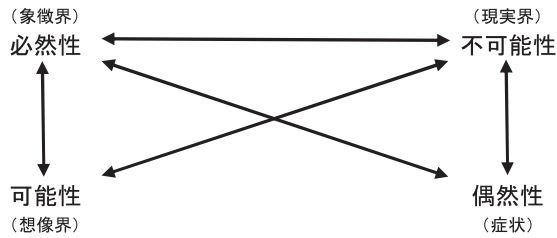
反省の判断は、現存在の判断とは逆に主語が動的な変化をすることによって判断される。ジジェクは、「反省の判断は包摂の判断である」(Zizek 1991=1996: 200) とヘーゲルが述べていることから、「絶えず－拡がりゆく主語の範囲は、それ自体で現存在するような本質的規定性としての述語のもとに包摂される」(Zizek 1991=1996: 200) という。たとえば「この人は死ぬ定め

にある」は「多くの人は死ぬ定めにある」を予想させ、「すべての人は死ぬ定めにある」といったように、主語が個別から特殊、普遍へと移り行くことを包摂する。しかし、このことはまだ外的な規定性、外的な反省にとどまっている。それが内的規定性へと転化するとき、必然性の判断をしていることになる。つまり、反省の判断においては述語が主語を内包していたが、「この判断の述語は主語の必然的な内在的特殊〔＝種〕化として、主語の自己－規定として措定される」（Zizek 1991=1996: 210）とき、必然性の判断が行われる。上記の例で言えば、「人」という主語のうちに「死ぬ定めである」という述語を内包しているとき、それは必然性の判断なのである。

さて、先にも述べたように、判断はこれら三つでは終わらない。最後にして、四つ目は、「大文字の概念の判断」である。ジジエクは、「この形式と共にしか、判断は現実はその判断という言葉が仄めかすもの、つまりなにものかの評価ということにはならない」（Zizek 1991=1996: 212）と説明し、大文字の概念の判断は評価を可能にする判断の形式であるとする。それゆえ、大文字の概念の判断とは、「真の価値判断」（Hegel 1923=1954: 119）のことであると言える。たとえば、「この家は良い」という判断がなされるためには、「どの家も良い」ということでもなく、また「この家の良さ」は蓋然的なものであるということが前提にあり、それゆえに、様々な条件を満たして建てられた「この家は良い」という判断を下すことができる。この判断の契機となる様相こそ、偶然性である。つまり、本質規定を内包させた主語にとって外的な要因（偶然性）によってしか判断のための比較ができないということである。

このことから、ジジエクは「必然性は偶然性が遡及する効果から生じる」（Zizek 1991=1996: 217）とする見解を示す。さらに「『弁証法』とは究極的に、いかに必然性が偶然性から出現してくるかを教えているのだ」（Zizek 1991=1996: 215）とも言い、ヘーゲルの弁証法が必然性によって完成するのではなく偶然性によって見出される、三幅対の論理ではなく四つ巴の論理であることを精神分析の文脈で証明する。では、なぜ人びとは四項目を忘れてしまったのだろうか。それは、おそらくジジエクが同書で検討する F. ジェイムソンの「消え行く媒介者」の議論と関係している。ジェイムソンの議論をジジエク流に解釈したものを要約すると、次のようなことになる。

プロテスタンティズムの倫理が資本主義の精神になるということは、単にその宗教的倫理＝禁欲が、経済倫理に適合的であったということではない。むしろ宗教的倫理の徹底化による、伝統的宗教（カトリック）からの解放こそが問題なのである。宗教が世俗化したのではなく、カトリックが修道院に閉じ込めていた禁欲生活を解放することによって、世俗の生活を宗教的にしたのである。しかし、このようなプロテスタンティズムの内容変更は、宗教にも経済活動にも適合的な禁欲という形式を残して、すべてが世俗化するのである。そして、このとき、プロテスタンティズムが果たした、「宗教生活の徹底化」は資本主義の精神の前に忘れ去られる。ここで「消え行く媒介者」としての役割を果たすのが、プロテスタンティズム（の倫理）ということになる。つまり、因果系列で説明されること以上の「余剰」としての内容＝目的こそが忘れられているのである。古い内容から新しい内容へと変更を果たすための決定的な出来事でありながら、それは



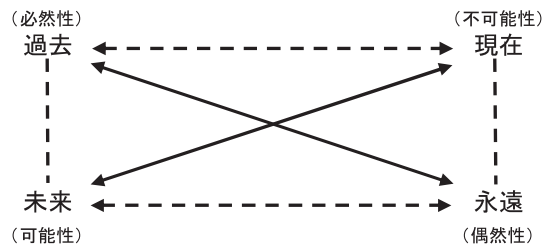
ジジェク「ヘーゲル判断論の四辺形」(Zizek 1991=1996: 228)

偶然的であるがゆえに覚えられていない。

ジジェクは、ヘーゲルの「判断論」から四つの判断に適合的な様相性を取り出していく（さらに、それらを精神分析の概念である「象徴界」「現実界」「想像界」「症状」に当てはめていくのだが、本稿では様相にのみこの議論を引用しておく）。現存在の判断は、「これはこれである」という同語反復でしかなく、それは決定不能であるゆえに、「不可能性」の判断である。主語と述語が照応する選択肢を増やす判断であるため、反省の判断は「可能性」の判断である。必然性の判断は主語と述語の関係を主語に内包させることによって判断するゆえに、「必然性」の様相を帯びるのであった。しかし、その必然性が究極的に依存するのが、価値判断でもある大文字の概念の判断によって見出される「偶然性」なのである（Zizek 1991=1996: 228）。そして、その偶然性は忘れ去られるのである。

四項目の時間

以上のことから、本稿での課題——永遠の図形的な位置づけへと議論を展開させていこう。九鬼とジジェクが独自に考察したことを修正して総合すると、時間と様相の関係は、次のような図として示すことができる。



時間の四辺形

九鬼が過去と未来に当てはめた必然性と可能性は、十分に理解可能なものであるし、ジジェクの論理とも整合的である。しかし、現在に当てはめている様相性については、どうだろうか。九鬼は、現在を偶然性に見なしていたことは、すでに述べたが、この解釈は広義の意味では、異論

のないものである。しかし、ジジエクが導き出した論理に符合させるとき、偶然性の働きの異質さと、不可能性の位置づけが不正確になってしまう。それゆえ、九鬼は様相性の時間的性格を説明する際に、独立したものとして不可能性を考えるよりは、可能性の極微として理解するしかなかった。それでは、様相性を四項立てる必要がなくなっているうえに、偶然性が何ゆえにそれほど特別な位置を占めるのかが分からなくなってしまう。と同時に、不可能性を可能性の極微として回収するのであれば、偶然性もまた必然性のうちに回収されなくてはならない。

だが、現在が二つの様相性をもっていると考えるならば、問題は解消される。現在を捉えることのできない、同語反復的なものであると考えるならば、おそらくその様相的性格は、不可能性ということになるだろう。さらに捉えられないものを名指し続けねばならないのだから、二重に不可能であるともいえる。むしろ、不可能性を現在として積極的に理解せず、偶然性を現在として考えるならば、それは数直線上を移動するものでしかなくなるだろう（実際、330頁の図はそうのように理解できる）。先にリーチが捉えていたように、第三項として排除されてしまう「ゼロ」という考え方を採用するならば、「+」から「-」の数直線上を移動する現在を不可能性と考へ、その直線状にどこにも位置付けることのできない排除された項としての現在——永遠としての瞬間——として、偶然性を「ゼロ」に当てはめる方がよいのではないか。それは、決して積極的で絶対的な意味をもたないが、それぞれの様相＝時間に対して決定的な変化を求めるものである。これは、永続性といった概念で示すことができるような、常なるものとして理解される永遠ではないことは言うまでもない²¹⁾。なぜなら、永続性としての永遠であるならば、変化はそもそも前提されておらず、何ら変化を与えることはできないからだ。

決定的な変化を求めるといふ観点では、ジジエクは偶然性とは違う言葉、「未決定性 undecidability」あるいは「未決性 openness」²²⁾という言葉によってわずかに触れている。その未決定性を論じるための例として、S. J. ゲールド『ワンダフル・ライフ』で述べられている「バージェス頁岩」をあげている。『ワンダフル・ライフ』は、バージェス頁岩における古生物学的研究から進化における偶発事、つまり進化における必然的な説明（因果的な説明）を採用せずに進化を語ろうとする点に特徴がある。ジジエクは、ゲールドは「自然を言うなれば自然の未決定性の点でとらえているのだ」（Zizek 1991: 130 = 1996: 216、強調原著者）という。つまり、バージェス頁岩から発見された生物たちは、漸進的進化ではなく断続的進化を示している。その断続的変化の意味するところは、現在では見ることはできないがありえた進化の系統を示している。このことは、進化が必然的に生じるのではなく、ある種の偶然的な出来事として捉えられるということである。この偶発事をジジエクは未決定性と呼んでいるのである。

ある出来事が生じるのは、偶然的である。しかし、偶然性はこれまでに知りえた事柄から因果的に説明されるだろう。そのとき、偶然的出来事はある期間における必然性へと転化する。必然性は、それ自体においてある種の規範として先験的に、あるいは先向的に措定され、その規範が反転的に投射されることによって、ある出来事のあるべき可能性としての位置を与える。しかし、可能性が純粹に可能性としてあるためには、出来事の偶然性がさらに要請されねばならない。出

来事の偶然性は、可能性の幅を「あるべき」から「あるだろう」へと広げるからだ。不可能性とは、必然性と可能性のせめぎあいのうちに自らを位置付けるけれども、それは決して確固たる位置付けを与えられることがないものとなる。なぜなら、ここでも出来事の偶然性が不可能性を「あるべき」位置にも、「あるだろう」位置にもおかないからである。それゆえ、不可能性を必然性と可能性のせめぎあいのうちに置き去りにするのは、偶然性である。しかし、偶然性は必然性によって説明される概念ではないかという懸念が生じることだろう。つまり、ここまでの道行は、必然性の力が偶然性より優っていることを示していることになるのではないか。そう考えてしまうのは、必然性の説明力が確固たるものと思込むことによる。ここで重要となるのが、未決定性である。偶然性を依り代として、未決定性は出来事と結びつくことになる。そのとき、偶然的な出来事は必然的な事柄の系列にのみ位置付けられるのではなく、それ以外にあり得た事柄の系列をも想起させる。あらゆるありえた系列を、未決定性は見出すことになる。その意味で、偶然性は必然性によって説明されながらも、それを逆に位置付けることによってその立場を逆転させてしまう。しかし、それだけではない。偶然性が顕わにする未決定性は、可能性を可能性のままに保ちながら、しかし偶然性に決定づけられた必然性の影響を受けて、ありうるだろうこれから見出すきっかけをつくる。さらに、現在は決定不可能性であることが確認される。そのことをジジエクは『『ありうべき諸世界』のうちのどの世界に我々は現に生きているのか分からないということである。…肝心なのは、我々が手に入ってしまったものが現実には決して分からないであろうということなのである』(Zizek 1991: =1996: 317) と述べているが、未決定性は現在を確定的な事柄としてとどめるのではなく、不可能性へと差し戻すのである。現在は、必然的な過去からの因果によって説明されるのではない。なぜなら、過去は未来からの読み替えによって常に脅かされているのだから、同じ理由によって現在は未来からの読み替えを受ける。それを避けるのであれば、現在は自身に対する絶え間ない自己言及という方法で自身を位置付けるしかない。現在が、不可能であるということの意味はこのことに由来する（ここで現存在の判断が同語反復の「不可能性」であり、「現在」であるとするジジエクとわれわれの解釈が異なることが確認できるだろう）。

このように未決定性は、三者を宙吊りにして、何らかの調停者としての役割を果たす可能性を示している。ここでわれわれは、A. コジエーヴによる「権威の概念についての覚書」を参照することも許されよう。なぜなら、この覚書のなかでコジエーヴは四つの権威を挙げ、それぞれに過去、現在、未来に永遠を加えた時間の様相によって説明するからである。詳細は本稿においては割愛するしかないが、四つの権威は、コジエーヴが現象学的と呼ぶ分析によって、父／主人／指導者／調停者（裁判官）のタイプの異なるそれぞれ独立する権威として、人間的な営みのなかから剔出され、それぞれに先の時間様態が当てはめられている。コジエーヴ権威論の特徴は、正義を実現するために裁判官の権威が、他の三つの権威を調停する形で考えられていることである。それは、それぞれの具体的な権威が時間様相をもつとされる形而上学的分析によって、コジエーヴが語っていることから明らかである。この分析において、先の現象学的分析から導出された

四つの権威は、順番に過去／現在／未来／永遠の権威として説明される。永遠は、絶対的な超越性をもっておらず、むしろ過去／現在／未来とは違う時間性、つまり非時間性としてしか登場できない。永遠の権威は、人間的行為を無効化する、それゆえ人間的行為との関わりにおいて永遠は権威をもっていると言える（Kojève 2004: 123=2010: 111）。永遠は、時間の外部にあり、かつそれぞれの時間のうちにある。コジェーヴは、調停者のイメージと正義のイメージを重ねているが、永遠の時間における関係は、正義の時間様態と同じものである。コジェーヴによって永遠と調停者=正義が同一視されるということは、ここまで述べてきたように、ジジエクの議論から得られる未決定性（未決性）としての偶然性と重なっている。

以上のように考えることができるなら、われわれが永遠という時間性に与えた図式の意義を見出すことができるだろう。

おわりに

このように永遠を時間性によって捉え、様相としての性格を把握することができれば、さらに権威論との接合が可能となり、永遠を社会のなかで生かすことができるだろう。たとえば、永遠を権威として理解することは、何らかの問題解決のために時間を考慮に入れなければならないとき、過去の確定的な事実や未来の不確定な事柄にのみ依拠することなく、また現在かぎりの判断が優越することもなく、独断的な決定や性急な判断の暴走の歯止めとなるだろう。

このような観点に立つためには、やはり十分に永遠が時間論において位置付けられねばならない。本稿では、さまざまな論者の思考を辿ることによって、その根拠を明らかにしてきた。リーチからは、+と-を両極にもつ直線上から排除されるゼロ点の占める位置に永遠の萌芽のようなものを見出した。アレントの思考の四辺形は、さらに論拠を補強するものとして、本稿では解釈されている。九鬼の偶然性論とそこで展開される時間論は、時間性の議論が様相性によって語りうることを明らかにし、ジジエクのヘーゲル「判断論」解釈に接続が可能であることを示した。具体的には、九鬼の偶然性を中心とする様相論には、それを時間性として変換した場合、永遠の占める位置がなかった。それゆえ、われわれは偶然性についてジジエクの精神分析の四辺形を再解釈することで道筋をつけたのであった。それにより、永遠と過去／現在／未来との図式的関係性を把握することができた。また、偶然性に見出される未決定性は、様相に与えられた時間性を宙吊りにするのであった。つまり、そこでの偶然=永遠の機能は、時間の内部と外部を同時にとってしまう出来事のようなものとして理解されていた。時間の内部における永遠は、過去／現在／未来との関係によって現れるものであるが、外部としての永遠は、それらの決定を宙吊りするかのような位置をもっていた。最後に、永遠が、単なる形而上学的な論理においてだけでなく、社会のなかで「権威」として機能できるなら、重要な要因として時間を考慮に入れねばならない問題が浮上したとき、われわれはその判断がとられる現在をも相対化する時間性（非時間的な時間性）を得ることができる、本稿はこのことを示してきたのであった。

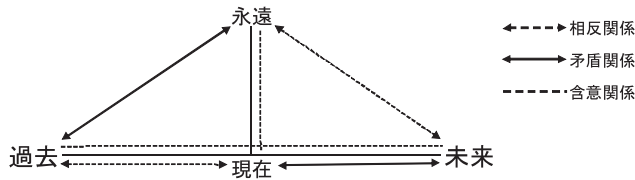
永遠という概念は、古く、かつ宗教的・神秘主義的な概念として退けられる傾向があるが、本稿では永遠概念の可能性について示してきた。永遠という概念は、まったく不毛な概念ではない。この概念をうまくとらえることができるなら、時間が障壁となる問題について解決の手がかりを与えることができる。そのためには、本稿で取り上げられた論者の議論をさらに手厚く補強していかねばならないだろう。しかし、それは本稿の課題をはるかに超えている。本稿は永遠を人間的意味において捉えるための試論のようなものにとどまっている。それゆえ、より完成された議論として結実する時は、今後に譲り渡されている。

註

- 1) カッシーラーは、同じところで人間以下の存在については、「現実の物理的刺戟に対する感受性をもち、これらの刺戟に反応する」(Cassirer 1944=1997: 127) のものであるとしている。現代社会における、現在を中心に考える社会システムは、ますます物理的刺戟に敏感な人間を技術によって再生産しているのではないか、ということも著者の課題の一つである。
- 2) P. ヴィリリオ『瞬間の君臨』(新評論、2003年)は、この文脈において大いに参考になる。
- 3) リスク概念は不思議な概念である。それは一方ではリスクを回避するために十分に予測されること目指されているが、一方では「ありえないこと」として全くの欠如として理解される。とはいえ、そこでは「ありえないこと」として理解されることが重要なのであって、それは純粋な可能性、あるいは確率的にかなり低い出来事としての地位を与えられる。しかし、リスクは「行為選択の結果(=損害)の甚大さ」(大澤 2011: 201-2)として認識されるがゆえに、漠然とした「不安」となって、背後霊のようにわれわれの判断や決定に憑きまとうことになる。
- 4) 「永遠の過去」という言い方があるが、それは常に一方向的に影響力をもった時間性のことであり、本稿ではそれを「永続性」と呼び、永遠性とは異なるものとして扱う。
- 5) ただし、訳文は(古東 2011: 187)に従った。「nunc stans」は、古東訳では「永遠の今」とされているが、和訳全集では「永続する今」とされている。これは「とどまる今」とも訳される。
- 6) 和訳全集では、「真に瞬間的なものは、はかないものではなく、永遠性を開き明ける」(Heidegger 1989: 121=2005: 132)となっており、ここでは(古東 2011: 187)の訳を採用している。
- 7) 「あちらでは、すべてが透明で、暗い翳りはどこにもなく、遮るものは何一つない。あらゆるものが互いに底の底まですっかり透き通した。光が光を貫流する。ひとつ一つのものが、どれも己の内部に一切のものを包蔵しており、同時に一切のものを、他者のひとつ一つの中に見る。だから、至るところに一切があり、一切が一切であり、ひとつ一つのものが、即、一切なのであって、燦然たるその光輝は際涯を知らぬ。ここでは、小・即・大である故に、すべてのものが巨大だ。太陽がそのまますべての星々であり、ひとつ一つの星、それぞれが太陽。ものは各々自分の特異性によって判然と他から区別されており(従って、それぞれが別の名をもっておりながら)、しかもすべてが互いに他のなかに映現している」(プロティノス 1987: 532)。ここでは、井筒俊彦(井筒 1985: 4-5)の訳文を採用した。
- 8) 木村清孝は、近代イギリス詩人ブレイクと重ねながら、華嚴経の教えが「一つがすべてであり、一瞬が永遠である」(木村清孝 2014: 21)と述べている。「初発心功菩薩功德品」には、「無量の劫はすなわち一念であると知り一念はすなわち無量の劫であると知り、一切の劫は無劫に入ることを知り、無劫は一切の劫に入ることを知りたいとおもひ……」(江部訳 [1934] 1996: 389)と説かれている。

「一念が無量劫である」ということ——華嚴經において頻出する対立する概念がお互いを含むという観点——については、鈴木大拙 ([1956] 1968) が興味深い説明をしている。

- 9) とはいえ、「永続」については、現代社会システムを駆動させる重要な時間概念であることは、やはり述べておかななくてはならない。「永続」概念の社会学的な意義については、大澤 (1991a, 1991b) を参照のこと。
- 10) 九鬼がフランスで行った東洋と日本の芸術についての二つの講演 (ポンティニー講演) は、九鬼周造の時間論として知られている。最近公刊された岩波文庫『時間論』には、この講演がもとになった論文とはかに「時間の問題」と「文学の形而上学」が収められている。
- 11) 東洋の時間である輪廻の時間からの解脱の方法を二つ挙げている。「インドに起源をもつ宗教の涅槃」は時間を否定する主意主義的超越的解脱であるとされ、「日本の道徳的理想、武士道 (騎士道)」は、時間を気にせず生きる主意主義的内在的解脱である。もちろん、九鬼の論旨は時間を否定し、外的な存在として成立するような永遠にかかわるのではなく、内的存在として生きることにかかわる永遠である (九鬼 2016: 24-5)。
- 12) ルーマンはこの位置に正義を示すもの、あるいは正義そのものを位置付けようとしている。排除されるが、しかし決定的な機能をはたしてしまう正義が巧みに述べられている。
- 13) 「容易に」と述べたが、厳密に言えば、本稿の解釈は正しくはない。アレントのイメージは、「物理学者が力の平行四辺形と呼ぶものに似る」(Arendt 1977=1994: 12) と書いているからである。
- 14) この思考の流れをアレントは、「思考する自我」だけではなく、思考 (精神活動) の共同体のごとく捉えている (Arendt 1978=1994: 242)。
- 15) 偶然性は、「定言的」「仮說的」「離接的」と三つに分けられている。それぞれに「論理的」「経験的」「形而上的」と言い換えることができるとされるが、偶然性を扱うこの書 (『偶然性の問題』) 自体の論理的証明を考えるならば、そのひとつだけが論理的であると考えられないゆえに、後者の言い換えが不適切であると述べている (九鬼 2012: 21)。
- 16) 可能性と必然性を次のようにまとめている。「およそ展開とは未来的な可能性から過去の必然性へ展開するのである。未だ展開しない形態において、未来における展開が『あらかじめ』先取されているものであるから、可能性を未来的というのである。『既に』展開した形態において、過去における展開の経歴が回顧されているから、必然性を過去のというのである」(九鬼 [1935] 2012: 228)。
- 17) 九鬼は偶然を三つに呼び分けている (註 15) 参照)。それぞれの核心的意味は「個物および個々の事象」、「一の系列と他の系列との邂逅」、「無いことの可能」である。しかし、これらは単独で偶然を形成するのではなく、「混然として一に融合している」(九鬼 [1935] 2012: 277) という。それゆえに、ここで言われる離接的偶然だけが偶然を構成しているわけではない。
- 18) ジジエクは、F. ジェイムソンが、マルクス理論とウェーバー理論が両立可能であると考えた際に使用した概念「消え行く媒介者 vanishing mediator」(Jameson 1973) を参照している。ジェイムソンもそこでグレマスの「意味の四辺形」について言及している。
- 19) グレマスは、信号機の色を例にとって分かりやすく説明している。それによると、青信号は「進めという命令」であり、赤信号は「止まれという禁止」であり、これは S 軸を構成する。黄色の信号は、禁止ではないという点で見れば、消極的に進んでもよいという意味をもち、命令ではないという点に注目すれば、止まることを求められていると捉えることができる。
- 20) 武市建人訳『大論理学』では、定有の判断、反省の判断、必然性の判断、概念の判断となっている。
- 21) 時間の四辺形を、先述のリーチの図を改変した「三角形としての時間」に当てはめることもできる。



- 22) この「未決性」は、A. Badiou の *L' être et l' événement* (1988, Paris: Seuil) における用語であるが、原文では l' indécidabilité で未決性が語られている。ジジェクは openness を使っているが、英訳では undecidability が使われている。

参考文献

- Arendt, H., 1971, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt & Company. (=1994、佐藤和夫訳『精神の生活上』岩波書店。)
- , 1977, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books. (=1994、引田隆也・斉藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房。)
- フツダバドヲ
仏馱跋陀羅訳『大方広仏華嚴經』(=[1934]1996、江部鴨村訳『口語全訳華嚴經 上巻』国書刊行会。)
- Cassirer, E., 1944, *An Essay on Man*, New Haven: Yale University Press. (=1997、宮城音弥訳『人間——シンボルを操るもの』岩波書店。)
- Dupuy, J.-P., 2002, *Pour un catastrophisme éclairé: Quand l'impossible est certain*, Paris: Seuil. (=2012、桑田光平・本田貴久訳『ありえないことが現実になるとき——賢明な破局論にむけて』筑摩書房。)
- , 2005, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris: Seuil. (=2011、嶋崎正樹訳『ツナミの小形而上学』岩波書店。)
- , 2008, *La Marqu du sacre*, (=2014、西谷修ほか訳『聖なるものの刻印——科学的合理性はなぜ盲目なのか』以文社。)
- , 2012, *L'Avenir de l'économie: Pour sortir de l'écono-mystification*, Paris: Flammarion. (=2013、森本庸介訳『経済の未来——世界をその幻惑から解くために』以文社。)
- Greimas, A. J., 1970, *Du sens: essais sémiotiques*, Paris: Seuil. (=1992、赤羽研三訳『意味について』水声社。)
- Hegel, G. W. F., 1923, *Wissenschaft der Logik*, Leipzig: F. Meiner. (=1954、武市建人訳『大論理学 下巻』岩波書店。)
- Heidegger, M., 1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Band 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (=2005、大橋良介ほか訳『ハイデッガー全集 第65巻——哲学への寄与論稿』創文社。)
- 井筒俊彦、1985、「事事無礙・理理無礙(上)」『思想』733: 1-31。
- Jameson, F., 1973, "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber." *New German Critique*, No. 1, pp. 52-89.
- Kafka, F., 1954, " » Er < ", Max Brod ed. *Beschreibung eines Kampfes: Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß*, Frankfurt am Main: S. Fischer. (=1981、前田敬作訳「〈彼〉」『カフカ全集 第2巻』新潮社、232-9。)
- 木村清孝、2014、『華嚴經入門』KADOKAWA。
- 古東哲明、2011、『瞬間を生きる哲学——〈今ここ〉に佇む技法』筑摩書房。

- 九鬼周造、[1935] 2012、『偶然性の問題』岩波書店。
——、2016、『時間論』岩波書店。
- Leach, E., 1982, *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana. (=1985、長島信弘訳『リーチ社会人類学案内』岩波書店。)
- Luhmann, N., 2000, “Die Rückgabe des zwölften Kamels: Zum Sinn einer soziologischen Analyse des Rechts,” in Teubner, G, ed. *Die Rückgabe des zwölften Kamels: Niklas Luhmann in der Diskussion über Gerechtigkeit*, Stuttgart: Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft. (=2006、「12頭目のラクダの返還 — 社会学的分析の意味」土方透監訳『ルーマン 法と正義のパラドクス — 12頭目のラクダの返還をめぐって』ミネルヴァ書房。)
- 真木悠介、1971、『人間解放の理論のために』筑摩書房。
- 大澤真幸、1991a、「王の身体の二重性1」『みすず』366: 11-22。
——、1991b、「王の身体の二重性2」『みすず』367: 54-79。
——、2011、『社会は絶えず夢を見ている』朝日出版社。
- プロティノス、1987、田中美知太郎ほか訳『プロティノス全集 第3巻』中央公論社。
- Schopenhauer, A., 1844, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig: F. A. Brockhaus. (=1996、茅野良男訳『ショーペンハウアー全集 第3巻』白水社。)
- 鈴木大拙、[1956] 1968、「華嚴の研究」『鈴木大拙全集 第5巻』岩波書店、135-362。
- Theunissen, M., 1991, “Zeit des Lebens,” *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 299-317. (=1993、鹿島徹訳「生きることの時間」『現代思想』21 (3): 300-14。
- Zizek, S., 1991, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London: Verso. (=1996、鈴木一策訳『為すところを知らざればなり』みすず書房。)

