

## 歴史における人生の意味の照応

日本近現代史と物語論

山口尚\*

### 序

南アフリカを活動の拠点とする分析哲学者のサディアス・メッツは現在の〈人生の意味〉論を主導する人物のひとりであるが、彼は有名な著書において人生の意味の条件を以下のようなものと見なす。

人間存在の根本条件のために理性を積極的に用いれば用いるほど、そのひとの生は有意味になる。(Metz 2013: 222. なお、メッツの立場の踏み込んだ紹介については森岡 2015 などを参照されたい。)

引用で言われる「人間存在の根本条件」とは〈人間が人間として生きる際に必要となる価値〉に関わるものである。もう少し具体的に言えば、いわゆる真・善・美への理性的な貢献が目下の条件を充たすための本質的要因とされる。さらに具体的には、アインシュタインは〈真〉へ、マンデラやマザー・テレサは〈善〉へ、ピカソやアインシュタインは〈美〉へ「理性的な」貢献をしたからこそ、(一般人と比してきわめて) 有意味な生を歩んだと言えるのだ、という具合である。

メッツの考えにはいろいろな角度からの批判があり、私自身もすでに彼の立場の問題点を指摘する論考をひとつ公表している (Yamaguchi 2015. ちなみにこの論文が掲載されている *Journal of Philosophy of Life, Special Issue: Reconsidering Meaning in Life – A Philosophical Dialogue with Thaddeus Metz* はメッツの著書に対する十を超える批判的論考とそれに対するメッツ自身の応答が収録されている)。とはいえかつての論考における私のメッツ批判は〈彼の立場の内部から問題点を炙り出す〉という方途をとっており、必ずしも彼に対してベターなタイプの〈人生の意味論〉をぶつけるというものではなかった。本稿は後者のやり方でメッツを批判することを目指す。

本稿の試みの(私の理解する所の) 意義を別の角度から説明すれば以下である。思うに、メッツおよび現代の〈人生の意味〉論に取り組む論者の多くは、「意味」なる事柄がもつ或る重要な側面をいわば「系統的に」見落としており、そ

---

\*京都大学非常勤講師 電子メール iamagtius[a]yahoo.co.jp

の結果、不当に「スタティックな」意味の理論を構築するに至っている。実際には——本稿の本論で実例をもって指摘するように——人生の意味は「ダイナミックな」運動を行なう。そしてメッツおよび多くの論者の立場はかかる力動性を捉え切れていない。本稿は、意味のこうした力動性を適切に掴む立場を提示することをもって、メッツ（およびその他の多くの論者）の問題点を指摘するわけである。

では具体的にメッツのどこが問題なのか——この点は具体的な議論を踏まえずに明確化できない。とはいえ、大まかに見当をつけるために言うことを言っておくと、彼の立場の問題点のひとつは、それが「近代的」であるという点、しかも「静的に近代的なものに留まっている」という点である。もちろん近代的であることが直ちに邪悪であったり劣悪であったりするわけではないのだが、彼の理論の静的な近代性は重要な点でそれに歪みを与えているのである。

以上の指摘の本意を理解して頂くには、それに先んじて《ここで言う「近代」とは何か》や《ここでの「静的」はどのような意味か》を掴んで頂く必要があるだろう。かくしてメッツの「静的な近代性」の問題性の意味は本稿の終盤で明らかにされる。

ところで、いま「近代」という語を用いたが、これは歴史の領域に属す概念である。なぜここで歴史的な概念が持ち出されたのかと言うと、その理由は、歴史性こそがメッツたちが「系統的に」無視している〈人生の意味〉の一側面だと言えるからである。例えばメッツは、人生の意味の歴史性を看過した結果として、（無自覚的に）近代的な〈人生の意味〉論を提示してしまっている。本稿は、その問題性を明らかにするために、積極的に「歴史」なるものに定位して「意味」という事柄を考察する。具体的には——意外だと感じられるかもしれないが——日本の近現代史の諸場面を振り返ることによって《意味とはどのようなものか》の理解を深めていきたい。

本稿の議論は以下の順序で進む。はじめに中島敦の『李陵』や色川大吉の『明治精神史』などを参照しつつ歴史と意味の関係（として本稿が扱うもの）を見る（第1節）。その後で《本稿で論じられる意味とはどのようなものか》を考察し、意味と物語の間の密接な関係を掴む（第2節と第3節）。その後、人生の意味をめぐる「自然主義的な」問題を考察し（第4節）、〈人生に対する歴史 - 物語的意味づけの相対性〉という事態を確認する（第5節）。最後に、私の「自然主義」の内実を明らかにし（第6節）、《人生の意味に対して私たちはどう向き合えばいいのか》の私なりの考えを提示したい（第7節）。

## 1. 歴史と意味

歴史と意味という話題は佐藤透の『人生の意味の哲学』でも取り上げられているが（佐藤 2012, ch.5）、そこでの指摘はある意味で「ネガティブな」ものである。彼は、《進歩史観における歴史がひとびとの生に確固たる意味を与えるるか》などを論じ、次のように否定的な結論を提示する。

このように、現代においては、歴史家にとっても歴史の理論を考察する哲学者にとっても、全歴史を貫くような唯一の普遍的な歩みという理念は放棄されており、したがって私たちが求めているような歴史の進行に関する共通理解はもはや成立しないように見える。[…]

そうすると、自らの死を超えて社会の歴史のうちに人生全体の意味を見いだそうとする方途は閉ざされてしまうように見える。結局現代を生きる私たちは一種の虚無感に、ニヒリズムに陥る危険が大きい。（佐藤 2012: 188）

ここで佐藤は、歴史は私たちの生に絶対的な意味を与えることはない、と指摘している。これは、後で論じるように、私も同意する点である。それゆえ、人生に絶対的な意味を与えようとする文脈においては、歴史は頼ることのできるアイテムでない（後で判明するように、ここでは「絶対的な」という限定が重要である）。例えば——佐藤の挙げる例だが——自由の増大を歴史的進歩と見るヘーゲルの歴史観について言えば、たしかにそれを信奉する限りにおいて〈自由の増大への貢献〉は生に意味を与えるものと見なされる。とはいえ《ヘーゲルの見方が是非とも信奉すべきものか》は自明ではない。そして、それがドイツの一哲学者の「主観的な」価値観の産物と見なされるときには、曰く、「ヘーゲル流の歴史観で歴史の諸事実に意味づけを行うことも、そしてまた私たちが問題にしているように、そこから私たち個人の人生全体に意味づけを行うことも不可能になってしまう」（佐藤 2012: 164）。

歴史と意味の関係に関する佐藤の議論は——かなりの点で同意できるが——無視できない単純化を含む。実に、以下で説明したい点だが、仮に歴史が生に絶対的な意味を与えないとしても、歴史は別の仕方での私たちの〈人生に対する意味づけ作業〉に貢献する。このあたりの「微妙な」ニュアンスを掴むことが重要なのである。本節と次節と次々節はこの機微を捕まえることを目指す。——そのためにいろいろな具体例を挙げていきたい。

歴史が人生の意味と交錯する瞬間の一事例として中島敦の『李陵』を見てみよう。中島の死後に公表されたこの作品は、彼の心を揺さぶったであろう幾人

かの漢人（李陵や蘇武など）の生き方を描くものだが、そこにはメイン・キャラクターとして司馬遷も登場する。中島は、『李陵』において、『史記』の作者となる歴史家をして次のように語らしめる（以下は、司馬遷が『春秋左氏伝』を批判する、という場面の中島による描写である）。

左伝の叙事の巧妙さに至っては感嘆の外はない。しかし、その事実を作り上げる一人一人の人間についての探究が無い。事件の中における彼らの姿の描出は鮮やかであっても、そうした事をしてかすまでに至る彼ら一人一人の身許調べの欠けているのが、司馬遷には不服だった。それに従来の史書は凡て、当代の者に既往を知らしめる事が主眼となっていて、未来の者に当代を知らしめるためのものとしての用意が余りに欠けすぎているようである。要するに、司馬遷の欲するものは、在来の史には求めて得られなかった。どういう点で在来の史書があきたらぬかは、彼自身でも自ら欲する所を書上げて見て初めて判然する底のものと思われた。[...]自分が長い間頭に描いて来た構想が、史といえるものか、彼にも自信はなかった。しかし、史といえてもいえなくても、とにかくそういうものが最も書かれなければならないものだ [...]。（『山月記・李陵』、岩波文庫、1994年、24-25頁）

作中の文言を素朴に作者の主張と見なすわけにはいかないのだが、この箇所については《中島は司馬遷に自らを重ね合わせている》と解釈して許されるだろう。なぜなら、彼のその他の作品——例えば『弟子』や『悟浄出世』や『斗南先生』など——を読めば気づくように、引用で言われる「一人一人の人間についての探究」というものはまさしく中島の試みたことだからである。司馬遷の歴史的使命を〈史において一人一人の人間を探求すること〉と解釈したうえで、それを自らの使命に反照させる——このようにして中島は自らの生を〈人間を描く作家としての生〉と意味づけるわけである。

人生の意味と歴史の交錯は——現代の英語圏の論者が熱心に論じているテーマでは決してないのだが——〈人生の意味〉論にとって本質的に重要な話題のひとつだと言える。『李陵』の事例の考察をもう少し続けたい。

司馬遷は、彼の父である司馬談が亡くなったあと「太史令」の職を継ぎ、史の著述・編纂を開始する。さて、夏・殷・周・秦まではスムーズに書き進められたのだが、項羽の本紀あたりで叙述をめぐるジレンマが生じてくる。これは〈記述すること〉と〈創作すること〉をめぐるジレンマである。司馬遷曰く、

[...] とすれば、項羽が彼に、あるいは彼が項羽にのり移りかねないの

である。

項王即ち夜起キテ帳中ニ飲ス。美人有リ。名ハ虞。常ニ幸セラレテ従フ。駿馬名ハ騅、常ニ之ニ騎ス。是ニ於テ項王及チ悲歌慷慨シ自ラ詩ヲ為リテ曰ク、「力山ヲ拔キ氣世ヲ蓋フ、時利アラズ騅逝カズ、騅逝カズ奈何スベキ、虞ヤ虞ヤ若ヲ奈何ニセン」ト。歌フコト数闋、美人之ニ和ス。項王泣數行下ル。[…]

これでいいのか？ と司馬遷は疑う。こんな熱に浮かされたような書きっぷりでいいものだろうか？ 彼は「作ル」ことを極度に警戒した。自分の仕事は「述ベル」ことに尽きる。事実、彼は述べただけであった。しかし何と生氣滲刺たる述べ方であったか？ […] 彼は、時に「作ル」ことを恐れるの余り、既に書いた部分を読返して見て、それがあつたために史上の人物が現実の人間の如くに躍動すると思われる字句を削る。すると確かにその人物はハツラツたる呼吸を止める。これで、「作ル」ことになる心配はない訳である。しかし、(と司馬遷が思うに) これでは項羽が項羽でなくなるではないか。項羽も始皇帝も楚の荘王もみんな同じ人間になってしまう。違った人間を同じ人間として記述することが、何が「述べる」だ？ 「述べる」とは、違った人間を違った人間として述べることではないか。(『李陵・山月記』、26頁)

ここでは、司馬遷が中島に、あるいは中島が司馬遷にのり移る、ということが生じていると言えるかもしれない。項羽を書く司馬遷の悩みは、司馬遷を書く中島の悩みと重なる。ここには述べることと作ることをめぐる問題があり、《歴史を記すとはどのような営みか》という今なおアクチュアルな問題がある。そして中島はこの問題を〈司馬遷が悩んだ問題〉として悩んでいる。ここにもまた歴史と人生の意味の交錯があると言える。すなわち中島は自らの悩める生を、司馬遷的なジレンマとして歴史的に意味づけているのである。かかる意味づけにおいては、中島の生は司馬遷を現代的に反復するという意味を得るだろう。

一般的に言うと、歴史は意味の主要な供給源のひとつである。実際、多くのひとが、自己や他者の人生の意味を把握する際に、歴史を参照する。例えば——俗な例だが——中江兆民は「東洋のルソー」と呼ばれることがあるが、これは日本における兆民の歴史的役割をフランスにおけるルソーのそれと重ね合わせたものである。そして、これを書いているまさに現在において、例えば漫画家の小林よしのりはブログで「枝野代表は中江兆民になれ！」と吠えていたりする<sup>1</sup>。改憲によりいわゆる恩賜的民権を恢復的民権へ昇華させよ、と言ってい

<sup>1</sup> <https://yoshinori-kobayashi.com/14945/>

るわけである。

歴史から意味へという一方向の関係だけがあるわけではない。逆の関係性もあり、現代を生きる人々の生の意味の把握が歴史の描き方に違いを与える、ということもある。例えば近現代史を専門とする色川大吉は『明治精神史』（初版は1964年）において自由民権運動を描く際、板垣退助の立志社といういわば運動の「上辺」に注目するのではなく、むしろ山村の若者が「自由」や「権利」などの理念に導かれて国家権力と対峙するものの結局は弾圧・抑圧されていくという運動の「底辺」に焦点を合わせた。要するに、色川は自由民権運動を従来とは異なる視点で語った、ということである。——だがこれはどういうことだろうか。なぜ色川はわざわざ従来とは違う仕方語ったのか。同じく近現代史を専門とする成田龍一は色川の著作について、「安保闘争後、その環境下で読まれた作品でもある」と指摘し、次のように述べる。

色川は、いわば敗北の構造に関心を寄せますが、このとき前衛党、つまり当時の日本共産党への不信を根底に秘めていました。（成田 2012: 115）

安保闘争時を生きた人間の皮膚感覚を共有しない世代にとって、この言葉を解釈することは薄氷を踏むような作業なのだが、引用の文章では色川の別視点の意味が説明されていると言えるだろう。すなわち、武装闘争を「極左冒険主義」として切り捨てたり日米安保に物理的な反対行動を企てなかったりした当時の共産党という「上辺」に対して、デモを実行した労働者や学生という「底辺」にこそ無視できない意義があるのではないかとする色川の現実的問題意識（＝アクチュアリティ）こそが、民権運動の草莽を描く『明治精神史』の原動力だった、ということである。色川においても歴史と意味は交錯している。過去の「底辺的な」民権運動と、1960年代の同じく「底辺的な」安保闘争とは、互いに照応し、意味を強め合っているのである。

色川自身がこうした連関に多かれ少なかれ自覚的であった点については例えば同書の「まえがき」からの次の引用がひとつの証左となるだろう。

私は本書の読者を現代日本の青年たちに期待している。現代の困難な状況に直面しているかれらに、三代まえの、おなじ歴史の激動期を生きぬいた明治の青年たちの生き方を見てもらいたいのである。それは一九六〇年、安保運動の時、かれらの潜力を鮮烈な印象で目撃していらい、もちつづけている私の志である。（色川 1968: iii-iv）

ここでは、安保運動の苦難を自由民権運動のそれと重ね合わせ、それでもつ

て現代の青年たちの生を意味づける、という作業が行なわれている。色川が描こうとした「限られた世界の中で傷つきながらも全力的に生きる人間の健気さ」は、事実として、多くの読者の生を「前向きに」導いたのではないだろうか。

## 2. 意味・邪悪・不幸

前節で論じられたところの「意味」の意味はどのようなものだろうか。例えばメッツが論じたものとはいささか意味が違いそうだ。メッツの考えにおいては《真・善・美へ理性でもって貢献すればするほど生の意味は増す》と考えられており、意味はある意味で「量的」概念である。加えて、メッツにおいて意味は素朴に肯定的な価値概念の一種と見なされている、という点も見逃すわけにはいかない。前節の「意味」概念は、こうした点で、メッツのそれとは一線を画する。本節ではこの点を確認しよう。

たしかに意味とは〈それ無しでは生きることが困難になるような何か〉である。こうした点は例えば高橋哲也の次の文が端的に表現している。

トラウマに苦しむ生還者は、自らを襲った出来事の意味が理解できず、その出来事を「その人が生きつつある人生物語の一部」として統合しえないことに苦しむ […] (高橋 2001: 71)

自らの苦しみに意味が与えられないことは人間の直面しうる苦難の中で最も大きなもののひとつだと言える。むき出しの傷、そして痛みだけがあり、意味はない、というのはとてつもなく苦しい状態だ。それゆえ——たしかに人生には意味づけることが困難な出来事も生じるのだが（この点は後で触れる）——ひとは苦難に際して、多くの場合、そこに意味を見出そうとする。

とはいえ、苦難な生に意味が与えられればそれはただちに幸福な生へ転化するかと言え、必ずしもそうではない。この意味で人生の意味は、(例えば幸福のような) どちらかと言うと単純に肯定的な価値概念とは類を異にする。いや、正確に言えば、本稿が論じる「意味」概念が必ずしも単純に肯定的な価値概念ではないということであり、そうした概念把握の仕方に従えば〈意味づけは得られているが不幸な生〉や〈意味づけは得られているが邪悪な生〉などが存在しうるということである。

「有意味」だが邪悪な生というのは、〈人生の意味〉論においては、例えば森岡が論じたような「ヒトラー問題」と関わる(森岡 2015: 94-96)。はたしてヒトラーの生は有意味だろうか。この問いへメッツや森岡がどう答えるかは措くとして(目下の関心を超えるので)、本稿のような「意味」の捉え方は、問題の

問いへストレートには答えずに、次の点を強調するだろう。ヒトラーはさまざまに仕方で私たちの〈意味づけ実践〉に顔を出しうるのだ、と。

例えば——手短に済ませるために卑俗な例に頼るが——《ヒトラーの生は何であったのか》を考える際についつい引き合いに出してしまうのが古代ローマのネロ帝である。この場合、ネロによるキリスト教徒への迫害がヒトラーの主導するユダヤ人虐殺と並べられ、同時に古代ローマの退廃が 20 世紀前半のドイツの腐敗に重ね合わされる。さらに、キリスト教が文化の境界を超えて地中海を囲む諸地域に広がっていくことに対してネロが演じたような「反動的な」役割——これはいずれ敗れ去る運命にあるのだが——を、ヒトラーは自由主義の拡大に対して行なった、と解釈されたりしうる。いずれにせよポイントは、こうした仕方でヒトラーの生はあるタイプの邪悪な人生という意味づけを得うる、という点である。加えて現代人がヒトラーに訴えて自分の生を意味づけることもあるだろう。例えば現代のネオナチの幾人かは、《ヒトラーは正しかった》と考え、移民差別と移民排斥に精を出し、自らの生に〈アーリア人の勝利と栄光への貢献〉という意味を与えるかもしれない。このように、歴史と意味が照らし合うという仕方で、ヒトラーという邪悪なアイコンは〈意味づけ〉という営みに顔を出しうるのである。もちろんネオナチ自身は彼らのやっていることを「邪悪」とは見なしていないだろうが。

次に〈意味づけは得られているが不幸な生〉について論じたい。具体例としては幸田露伴の小説『運命』——すなわち冒頭で「世おのづから数というもの有りや」と問い「有りといへば有るが如く、無しと為せば無きにも似たり」と答える作品——を取り上げたい（ちなみにここでの「数」は運命を意味する）。

この小説は明の太祖である洪武帝（朱元璋）の嫡孫であった第二代皇帝の建文帝が、「太祖が諸子を封ずることの過ぎたる」ために、すなわち太祖があまりにたくさんの子に封土を割譲したために被った悲劇を描く。太祖の死後、燕王・周王・齊王・湘王（みな太祖の子）などが「秘信相通じ」て建文帝に反旗を翻す徴候を示したので、皇帝と側近は「諸藩を削奪」し諸王の力を弱めようとする。かくして、〈明帝 vs 諸封土の王〉という争いが起こり、最終的に燕王が建文帝を追い落とし自ら「永楽帝」として即位する。

幸田露伴はこうした諸王の謀反に運命的なものを見出すが、それは以上の顛末と漢代のいわゆる「七国の乱」との照応関係のためである。すなわち明代の事件と漢代の事件の間に特筆すべき共通構造があるのであり、しかも太祖は太子（建文帝の父）にそのことを説いたことがある。

一日太祖太子に問ひて、近ごろ儒臣経史の何事を講ぜるかとありけるに、太子、昨日は漢書の七国漢に叛ける事を講じ聞かせたりと答へ白す。それ



より談は其事の上にとわたりて、太祖、その曲直は孰に在りやと問ふ。太子、曲は七国に在りと承りぬと対ふ。時に太祖肯んぜずして、否、其は講官の偏説なり、景帝太子たりし時、博局を投じて呉王の世子を殺したることあり、帝になるに及びて、晁錯〔漢の政治家〕の説を聞きて諸侯の封を削りたり、七国の乱は実に此に由る […] (『運命／幽情記』、講談社文芸文庫、1997年、22頁)

ここで太祖は、漢の高祖（劉邦）の孫や甥や大甥に封じられた呉や楚などの七国が景帝（これも劉邦の孫）に反旗を翻したことの原因のひとつが〈諸王の封を削奪すること〉だった、と太子に説いている。さて——前段落で紹介したが——太祖が太子にこう話した数十年の後に、同じことが同じ原因でもって孫である建文帝に生じることになる。露伴はここにある種の運命を見て「七国の事、七国の事、嗚呼是何ぞ明室と因縁の深きや」と詠嘆しないわけにはいかない (『運命／幽情記』、23頁)。

『運命』においては、明の建文帝が諸王に逆られることが、漢の景帝が諸王に叛かれることと照応することによって歴史的かつ運命的な意味づけを得る。言い換えれば、建文帝の悲劇は景帝の苦難と同じ「数」の下にあったのだ、と考えることで建文帝に生じた出来事の（ある意味の）説明が行なわれる、ということだ。とはいえ——ここがポイントだが——このように意味づけが行なわれたからといって建文帝の悲劇が悲劇でなくなるわけではない。実際、在位わずか三年余りで皇帝の座を伯父に奪われる建文帝の境遇は悲しい。この意味で、意味は例えば幸福や快適とは必ずしも連関しないと言える。

以上のような見方からすれば、意味を単純に肯定的な価値概念の一種と見なす向きのあるメッツの立場はいささか短絡的だと言わざるをえない。とはいえ、以上の議論を踏まえたうえでも、《意味は、それ無しでは生きることが困難になるような何かだ》という点は必ずや認めねばならない事柄である。この点は、実に、《人生には意味づけることが困難な出来事も生じる》という事実に向ければ却って認めねばならない事柄なのである。本節の最後にこの点を説明しよう。

子どもに先立たれることは多くの場合〈意味づけの困難な苦悩〉を伴うと言えるはずだ。例えば——デス・スタディなどを専門とする若林一美の著作から引用するが——子を亡くして七年目の母親の手記が次である。

あなたは今、どこにどうしているのでしょうか。「死ねば無になる」「霊は必ず残る」「生まれ変わる」等々。[…]

今日、七回忌の法要で、お寺でピトリということを知りました。インド

の言葉で、良い霊のことだそうです。あなたはピトリになったんですって。ピトリ、ピトリ、ピトリ……。

あなたが突然いなくなって、もう六年もたちました。信じられない。本当に辛かった。何故こんなことになったのかと、そればかり考えて、人間の頭はバクハツしないものかと思う毎日でした。

よく今日まで、私の命がもったと思います。

若いあなたを見送って、まだこの世に生きているひどい母、何て子不幸なずるい親でしょう。私は、ずるいことは大嫌いなのに。本当に本当にごめんなさい。

私の人生は、ある意味で終わったのです。あの日、あなたと共に。

ニーチェの言葉に、「生きる理由があればほとんどどんな事態にも耐えられる」という言葉があるそうですが、私は生きなければなりません。健康でいなければなりません。

こう心に堅く思って生きることは、幸せなことなのでしょうか。不幸なことなのでしょうか。つらくなることもあります。でもがんばります。(若林 2000: 61-62)

このように絞り出されるように書かれた言葉のうちに私たちが見出さねばならないものは、思うに、私たちがみな直面しうる〈意味をめぐるジレンマ〉である。すなわち一方で、自分の子に死に何らかの意味を見出すということはある意味で忌避せざるをえない。だが他方で、生きるためには「何故こんなことになったのか」と問わざるをえない。かくして手記の女性は、ひょっとしたら、あるときは子の死に何らかの意味を見出すかもしれないが、それでもしばらくするとそれを疑ったり拒否したりするかもしれない。そして一生、子と自分に起こった出来事に安定した意味を見出すことができないかもしれない。それでもひとが生きていくためには何らかの意味との関わりが必要となる。生にとつての「意味」の必要性は、ときに今述べたようなジレンマを引き起こすほど、根本的でありつつ微妙な位置にある。意味は必ずやある種の肯定性を具えるが、それでも単純に肯定的な価値概念の一種ではないのである。

### 3. 意味・歴史・物語

前節で、有意味性は必ずしも優良性や快適性を意味しない、ということを描した。これは「……でない」という消極的限定である。では、本稿で論じられるところの「意味」を積極的に規定すればどうなるだろうか。

私は、この問題へ「意味とは……だ」と素朴に答えるのではなしに（実に私

は、本節で論じるように、「意味と何か」に客観的な答えを与えようとする試みはうまくいかないと考えている)、次のように主張したい。意味は私たちの「物語」という営為に属す実践概念なのだ、と。かくして、「意味とは何か」と理論的に問うて「意味」なるものを現前化することを目指す、ということは避けねばならない。むしろ私たちは日々、物語行為を通じて、いろいろなものを、とりわけ人生における行為や人生そのものを、意味づけている。そしてこうした営為こそが意味への適切な向き合い方である。本節ではこの点を説明したい。

なぜ歴史は意味の主要な供給源のひとつたりうるのか。それは——この点を今から説明していくのだが——歴史の物語性が意味づけという作用と繋がっているからであろう。この話題は野家啓一の『物語の哲学』(岩波現代文庫、2005年)などの議論と連関しているのだが、この点の展開は他日を期したい(すなわち物語論それ自体に関する考察は別稿に委ねたい)。以下では、具体例を通じて、歴史・物語・意味の間の密接な関係を確認する。

明治の前半期に日本へヨーロッパの実証主義史学が輸入されて以来(とりわけランケの弟子のリースが帝大に招聘されたことが大きな一歩であった)、日本史を描き上げる際の史料の物語性はしばしば批判の対象になってきた。例えば『太平記』で描かれる楠木正成の活躍の史実性を、帝大の重野安繹(日本で初めて実証主義を奉じた明治期の歴史者)が大部分否定したことは日本史学史において有名な出来事である。そしてこうしたこともあって現在『太平記』はもっぱら文学作品と見なされている(もちろん批判と考証のうえで史料として扱われることもあるだろう)。このような事件にちなんで私たちが押さえるべきことのひとつは《物語が歴史を偽装していることがありうる》という実証主義的慎重さであろう。批判的視点をもたずに資料の語るところを真に受けることは歴史叙述の史実性を損なうことに繋がらう。

他方で、実証主義が「主義」として極端に走るとき、《物語と事実は峻別される》という見方が生じ、《歴史家は、物語ることを避け、解釈を避け、ただ事実をして自らを語らしめよ》という命法が姿を現す。ロシア革命史を専門とする現代の歴史家であるE・H・カーは近代のこうした実証主義的偏向に批判的であり、例えば「ランケは道徳主義的歴史に対して正当な講義を試み、歴史家の仕事は「ただ本当の事実を示すだけである」と申しましたが」と認めつつも、次のように主張する。

事実はみずから語る、という言い習わしがあります。もちろん、それは嘘です。事実というのは、歴史家が事実に呼びかけた時にだけ語るものなのです。いかなる事実に、また、いかなる順序、いかなる文脈で発言を許すかを決めるのは歴史家なのです。[...] 歴史家は必然的に選択的なものであ

ります。歴史家の解釈から独立に客観的に存在する歴史的事実という堅い芯を信じるのは、前後顛倒の誤謬であります。(カー 1961: 8-9)

ここでカーは、解釈なしには、すなわちある種の「物語」なしには、歴史を描くことは不可能だ、と指摘している。要点を敷衍すれば、捏造や改竄が許されないのはもちろんのことだが、〈史料から湧き上がるものを取捨選択すること〉や〈物事の繋がりを何らかの仕方で整理すること〉などは歴史を描くときに必要な営為だ、となるだろう。そして、後者の営みが物語行為の一種と見なされるときには、《物語は歴史に不可欠だ》とさえ言える。

事情が以上のようなものであるので歴史家もまたときに積極的に「語る」ときがある。かつて東京帝国大学で国史を教えていた平泉澄が晩年に書いた『物語日本史』もまた、〈語り〉の要素の強い史書である。彼は例えば序で次のように述べる。

昭和四十五年、時事通信社より一貫せる日本歴史を書くように求められた時、純真なる少年に呼掛ける形を取りました。当時すでに七十六歳の私は、余命計り知るべからず、これを見孫への最後の贈物、つまり遺書として書こうとし、従って学者らしく事実を羅列して博学を誇るがごとく形式を好まず、ただ歴史の精粹を抜いて、誠実に父祖の辛苦と功業とを子孫に伝え、子孫もまたこの精神を継承して進むことを期待しつつ、しみじみと誠実に語ろうとして筆を執ったのであります。(平泉 1979a: 5-6)

実を言えば——今や知るひとぞ知ることだろうが——平泉は戦時中に活躍した皇国イデオログであり、『物語日本史』もまた皇国史観のもとに書かれたものなので、引用の文章もいろいろと「割り引いて」読まざるをえない(本稿でも後で平泉の姿勢を批判する)。とはいえ本節で押さえたいのは、『物語日本史』においては意味・歴史・物語の連関が全面的に活用されている、という事実である。以下、この点を確認しよう。

「日本民族」を「この島国に居住して幾千年、いつの間にか皆親類になり、親戚になっていて、いわゆる血が続いている間柄」と捉え、その「大きな血族集団」の「本家」を「皇室」と見なす『物語日本史』(平泉 1979a: 22-23)は〈天皇および皇室への忠義〉を、日本人の生に意味を与える中心的なファクターと捉える。かくして——案の定だろうが——楠木正成が同書の英雄のひとりである。平泉は、『太平記』で描かれる正成のイメージをほぼ全面的に採用し、この人物を

[...] 天下の形勢を察して謀を立て、かつ幕府の大軍を、おのれ一手に引き受けて、さんざんにこれを悩まし、幕府の勢力の恐ろしいものでないことを暴露して人々を奮起させたものは、楠木正成でありました。(平泉 1979b: 188)

と「物語的に」紹介する。そして

[...] 此の乱 [鎌倉時代終盤の戦乱] 又出で来て後、仁を知らぬ者は朝恩を捨てて敵に属し、勇無き者は苟くも死を免れんとて刑戮にあひ、智無き者は時の変を弁せずして道に違ふ事のみ有りしに、智仁勇の三徳を兼ねて、死を善道に守る [正しき道を逸れずに死んでいくこと] は、古より今に至る迄、正成程の者は未だ無かりつる [...] (平泉 1979b: 210 四角括弧内補足は山口による)

という『太平記』の文章を引用して、後醍醐天皇に忠義を尽くす正成の生き方を最高級の仕方で称える。さらに正成の息子である正行——このひとも足利の軍と戦い敗れて自決する——の生き方も称賛しつつ、「この父とこの子との精神は、心ある人々の胸に深い感動を与え、やがて学問によってそれが裏付けせられては、不朽の生命をもって、我が国の指導原理となったのであります」と述べるのである (平泉 1979b: 213)。

平泉の描く歴史の物語の究極的な原理は、ある意味で、きわめて単純である。それはすなわち、日本史を〈天皇および皇室の歴史〉と捉え、〈死をも厭わずに天皇と皇室に尽くすこと〉を日本人の最高の生き方と見なす、というものだ (かくして正成と正行はともに最高級の偉人とされる)。もちろん平泉の書いたものをこのように把握することは多少の単純化を含むが、それでもこの方向性は彼が歴史を語る際の重要な局面で顔を見せる。そして——この点が目下のテーマなのだが——まさにかかる局面において意味・歴史・物語の連関が閃くのである。このことを示す一例として、太平洋戦争時の海軍上官である黒木博司に関する『物語日本史』の語りを紹介したい。

黒木は人間魚雷「回天」の立案者である。当時同じく海軍に属し後に回天をめぐる本を著す小島光造は戦後「回天特攻作戦は、兵器として採用する段階から用兵にいたるまで、その責任は曖昧であった」と批判するが (小島 2006:26)、この作戦に関する平泉の語り方はそれと趣を大いに異にする。実に、平泉によると、回天作戦は〈天皇と皇室への至誠〉の現れである。平泉は、黒木が「早くより楠木正成を慕って、自らを幕楠と号し」ていたことに触れつつ、次のように言う。

憂国の至誠は、やがて人間魚雷「回天」を創作しました。昭和十九年五月八日、今は大尉に任ぜられた黒木博司は、極めて高邁にして切実なる建白書「急務所見」を提出して、未曾有の兵器をもってする非常の作戦を要請します。[...] 大尉はその秋九月六日、訓練実施中に殉職して、二十四歳の生涯を終りましたが、しかもその創案したる回天は、盟友の胸に抱かれたる黒木少佐〔死後に一階級特進したようだ〕の遺骨を載せて、アメリカ艦隊の集合するウルシー基地を攻撃したのです。その後、回天の出撃およそ百四十数基、いずれも浪をくぐって遠く敵艦を襲い、鑑底に必中してこれを爆破し、敵の心胆を寒からしめたのです。（平泉 1979c: 206 四角括弧内補足は山口による）

回天の戦果がどれほどのものだったかは歴史学的な問題であるのでここで取り上げることを避けるが、引用の平泉の記述においては「物語的意味づけ」と呼びうる作業が行なわれている、ということは否定できない。簡潔に言えば、平泉の言葉においては回天が〈皇国の非常時に際しての決死の作戦〉として物語られている。これは、すぐ後で強調するように、正成や正行の運命と重なり合うような物語である。

平泉は人間魚雷作戦について以下のように続ける。

しかもこれを創案し、これを指導したる黒木少佐その人は、弱冠二十四歳、満でいえば二十二歳、温厚にして紅顔、極めて純情の青年でありました。それが未曾有の兵器を作り、非常の作戦を考えたのは、ただただ忠君愛国の至誠、やむにやまれずして、敵を摧こうとしたのにほかならないのです。しかもこれは、ひとりこの人に止まらず、当時の青少年皆そうでした。 [...]

そしてこれら純情の青年に、愛国の至誠あらしめ、非常の秋（とき）に臨んで殉国の気概あらしめたものは、幼児に耳にした父祖の遺訓であり、少年にして学んだ日本の歴史であり、その歴史に基づいての明治天皇の御諭し、すなわち教育勅語にほかならなかったものであります。（平泉 1979: 207 「とき」のルビは講談社学術文庫につくもの）

ここでは——彼の序で予告したように——平泉は、歴史の物語的叙述を通じて、「純真なる少年」に《これこそが私たちの生きるべき道だ》と説いていると言える。すなわち戦時最大の皇国史家は、大楠公や小楠公の殉皇を黒木博司の殉国と重ね合わせつつ、読者に「自らの生を正成や正行や黒木のそれと重ね合

わせよ」と呼びかけている。そして、これこそが日本人として意味のある生き方なのだ、と訴えているのである。

仮に平泉の言葉に何らかの説得性が存するとすれば、それは彼が歴史・物語・意味の連関を巧みに活用しているからだと言える。実に——この点の本節の主張だが——歴史の物語から自分や他人の生の意味を汲み取ることは、「意味」なるものへの人間の通常の向き合い方のひとつである。より一般的には、同時代人の人生の物語を見たり聞いたり、あるいは創作された物語（小説・漫画・映画など）に触れたりして、そこから反照的に自らの生を意味づける、というのが私たちの行う意味実践なのである。そのため、具体的な物語から離れて抽象的に「意味とは何か」と問う場合には、しばしば言葉の空回りが生じる。言い換えれば、何の物語も前提せずに「自分の人生はどのような意味があるのだろうか」と問おうとすれば却って明確な意味が見出せずに困惑してしまう、ということだ。

加えて例えば「真・善・美への貢献が人生の意味を増す」という単純なテーゼが私たちに物足りなさを感じさせる理由もここにある。というのも〈こうしたテーゼを提示してそれで良しとする態度〉は、意味づけの特定のやり方を支える具体的な物語（とりわけ具体的な歴史）をまったく無視しているからである。実際——本筋から離れるので詳述を避けるが——涅槃、すなわち自己の完全な消滅、を究極目標とする仏教の物語的文脈においては、（少なくとも通俗的に理解された）真・善・美への貢献もまた「虚しい」営みに過ぎない。

#### 4. 物語の外部と無意味さの問題

物語が人生における諸々の活動に、あるいは人生それ自体に、意味を与える——それゆえ歴史の物語は生の意味の主要な供給源たりうるのだ、と前節で指摘された。他方でこうした「意味」理解は無視できない問題を引き起こす。そしてそれはこれまで少なからぬ哲学者が取り組んできた問題なのである。

問題は次だ。もし意味が語りに相対的だとすれば、根本的には人生に意味など存在しないのではないか。なぜなら、物語が意味を構成する場合、物語を離れて真実在の世界を眺めるならばそこにはいかなる意味も見出されないだろうからである。

私はこの問題を、人生の意味に対する「自然主義的問題」と呼びたい。なぜなら哲学史や古代ギリシア哲学を専門とする「在野の」哲学者である船木英哲が、鋭い直感（と私は考えるが）に導かれ、この問題を「物質主義」に根をもつものと見なしているからである（船木 2008: 19）。船木は、自然主義あるいは物質主義に由来する人生の無意味さの問題を考察し、《人生は根本的には無意味

だ》と結論する。

私は船木の直感を半ば共有しており、そのため私は自らの立場が「自然主義的」であることを認める。とはいえ船木に完全に同意するわけではない。本節では船木の議論を紹介し、その（私が考えるところの）問題点を指摘したい。

船木の議論は以下である。

彼はまず、人間の生は「世界」という存在の総体のうちにあるので、人生が有意味かどうかは世界のあり方に依存する、と指摘する。それでは世界とは何かと言えば、例えば物理学的に言えば「世界とは、あらゆる事物・現象を支配しそれらを構成する法則と、エネルギーとからなるものである」などと語られるかもしれない（船木 2008: 74）。とはいえ船木はさらに踏み込んで次のように問う。こうしたあり方をもつと考えられている世界とは、そもそも何であるのか。ここから以下のように議論を進める。

[...] 人間は世界にあるさまざまな客観的な事物に名前を与え、内容（意味）を与え、世界を切り取って物事を認識している。事物の名前と内容（意味）、すなわち、ある事物が何であるかは、人間の認識を通して決定され生じることであり、人間という認識者がいないところでは、つまり人間との関わりのないところでは、事物・現象は本来何ものでもないのである。いかなるものも、何でもないものとしてあるのである。（船木 2008: 74）

理屈は明白であろうが、歴史の物語に関わる具体例で敷衍しておきたい。例えば沖縄戦の玉砕を平泉澄は「元寇に対して菊池武房が表わしたような特攻精神」などと意味づけたことがある（cf. 立花 2005: 417-418）。すなわちこうした仕方で平泉は、沖縄での凄惨な死を有意味なものに見なそうとしているのである。ところでそもそもこうした意味付与が可能であるのは、私たち人間がそのような仕方で事物を捉え・特徴づけうるからだ。そして、「こうした意味づけを超えて、沖縄戦の出来事がそれ自体でどんな意味をもつか」と言えば、それはいわば〈ただそのように生じたところの出来事〉でしかなく、そこにはいかなる意味もない。要するに、「物自体」には何ら意味はないのである。

船木は同様の点を別の角度から指摘する。すなわち、

[...] 人間は世界の中で、人間の生存に関わりをもつものに名前・内容（意味）を与え、人工的な世界像を形成し、それを真なるものと思い、生きている。通常人間に見られている世界は、この名前・内容（意味）の与えられた世界である。かくかくの形をした、かくかくの生態をもった生き物は「イヌ」とされ、しかじかの形をもった、しかじかの生態の生き物は「ゾ



ウ」とされ、[...] このように名づけられ内容（意味）付けられた世界の中で、人間は他者と話し、個々の具体的な事物を知覚し、行為し、日々の糧を得、日常の生活を送っている。（船木 2008: 76-77）

船木の語るところによれば、イヌがイヌであるのは私たちがそのように物語るからであり、ゾウがゾウである点についても同様である。とはいえ、このように捉えられるイヌやゾウについて、《それはそもそも何であるのか》と問いなおせば、馴染みの意味づけは脱落する。そして「何でもなくあるもの」が顔を覗かせる（船木 2008: 77）。

さて船木によれば、この「ただ在る」ということ、すなわち無内容かつ無意味に「ただ在る」ということこそが、世界の真相なのである。そして——人生の意味について言えば——個々の人生もまたこうした世界の中に存在するので、それはそれ自体では〈ただそのように在るにすぎないもの〉であり、この意味で「無意味」であらざるをえない。

以上の議論の骨格を分析すれば以下のようなになるだろう。

- (i) 人間は、事物に名前を与え、それに内容や意味を与え、世界を認識している。
- (ii) それゆえ、こうした〈人間による意味づけ〉を離れた、世界それ自体は、ただ在るだけのものであり、何の意味ももたない。
- (iii) したがって、世界の中にある人生も、それ自体では、ただ在るだけのものであり、何の意味ももたない。

再び具体例で敷衍する。戦争（太平洋戦争やイラク戦争）は人間が「戦争」と意味づけるからこそ、例えば〈勝たねばならないもの〉などの意味も得る。だが出来事それ自体を見れば、すなわち人間の語り以前の次元でその出来事を見れば、それは〈たんに生じているにすぎないもの〉であり、勝とうが負けようがどっちだっていいということが判明する。かくして、船木によれば、「すべてのものは無意味である」のであり、ここから次のような結論が引き出される。「わたしは何をしても構わないが、何をしても無意味であり、何をしても無意味であるが、何をしても構わない——」（船木 2008: 200-201）。

以上が船木の議論なのであるが、上で触れた「物質主義」について今や説明せねばならないだろう。

船木は「本書の示す、人間の生を無意味とする論は、基本的に、物質主義に基づいたものである」と言うが（船木 2008: 19）、これは彼が〈ただ在るだけの何でもないもの〉を物理的秩序や物理的事物と同一視しているからである。例

えば、曰く、

[...] 対象のがわに一定の物理的秩序・規則性、あるいは、それをもとに成立している物理的事物はあるが、それぞれの物理的秩序・規則性自体に、あるいは、それをもとに成立している物理的事物自体に、内容（意味）——それが何であるか、どういうものであるかということ——はない。内容（意味）は、それぞれの物理的秩序・規則性、あるいは、それをもとに成立している物理的事物と、人間の関わりの中で生じ、人間が各状況下でそれぞれの物理的秩序・規則性、あるいは、それをもとに成立している物理的事物に付与しているものである。（船木 2008: 62）

船木の考えでは、語られるより以前の存在は物理的存在（ある場合に「物質」と呼ばれるもの）である。世界は物質から成り、物質は何の意味もなくただ在るものである。それゆえ世界のうちに存在する人生もまた根本的には、すなわち「物質性の相の下で見れば（*sub specie materialitatis*）」、無意味と見なさざるをえない。——これが船木の立場である。

私は、船木の見方の重要な側面を共有するが（第 6 節で説明する）、《船木の議論には無視できない問題がある》とも考えている。彼の理路の問題点は、端的に言えば、物語の絶対的外部に出ようとしたところにあるだろう。しかしながら、思うに、物語の絶対的な外部へ飛び出して完全に無意味な存在に触れることは私たちにとって可能な事柄ではない。この点を説明すれば以下である。

船木の議論の問題点を確認するために——くどいかもしれないが——彼の文章をもうひとつ引用させて頂きたい（本稿の中心的な主張に関わる話題であるので）。

「世界」と呼ばれるものも、もとをただせば、何ものでもなく、何でもないものとしてわたしたちの回りにあるのである。人間は一般にわたしたちの周囲にあるものを全体として思い描き、それに「すべての存在者の総体である」、あるいは、「あらゆるものを取り巻く、これ以上大きなものがない何かである」、「際限なく連続してあるエネルギーである」といったもろもろの内容（意味）を与え、「世界」という名前を与えているが、「世界」と呼ばれるものも本来何ものでもない。（船木 2008: 75）

敷衍すると、「世界」と名指される以前のいわば〈世界それ自体〉は人間の意味づけをまったく超えており、善悪の区別も、美醜の区別もなく、いわば「むき出しの」存在だ、となるだろう。

だがここで私は以下のように問いたい。船木自身、以上のような事柄を、人間として語っているのではないか。そして、人間として語る以上、物事に一定の意味や内容を認めているのではないか。例えば、船木は世界を「何でもないもの」と呼ぶが、このように呼ぶことによって世界に〈何でもないもの〉という意味を与えているのではないか。そして彼は、世界にこうした意味づけを為すにあたって、一定の物語のうちを生きているのではないか。それは例えば、世の中の多くのひとは〈意味〉をいわば客観的存在と捉えがちだが、そうしたひとに対しては「世界はそれ自体では無意味だ」と指摘することが有意味だ、などの物語であり、こうした物語なしには彼はそうした主張を行なう動機を得られないのではないか。船木は、言葉の上では「一切は無意味だ」と言うが、そのような行動を通して一定の事柄に意味を認めているのではないか。

要点のひとつは、「世界それ自体は無意味である」と語ろうとする船木でさえも何らかの次元で事物や出来事の意味を認めざるをえない、というところだ。そしてなぜそうなるのかと言えば、ひとが何かをするときには必ず何らかの物語の内部を動かざるをえないからである。船木は世界と人生の無意味さを説く。とはいえ、このような活動に着手しそれを遂行するためには、例えば《私たちは世界と人生の意味についていろいろと考えを出し合う》という物語のうちに身を置かねばならない。かくして次の点が指摘できる。この意味で〈意味〉や〈物語〉は人間の生を構成する根本カテゴリーなのだ、と。

ちなみに、船木に対してフェアであるために、彼もまた以上指摘したような微妙な点に触れているという点は明記しておきたい。例えば、曰く、

人間の生を無意味とする論が、客観的に見て、何か正当性をもっているのかいなか、定かではない。まるっきり空論なのかもしれない。魂の墮落した者には世界の真相は捉えられず、世界は無意味に映ると、ある人はいうかもしれない。しかしとにかく、この人間の生を無意味とする論が、わたしの内のある部分に深く根を張っていることは事実である。それはわたしの内にたえず何らかの形であるものである。(船木 2008: 205)

ここでは、「人生は無意味だ」と語ることが船木の人生の物語で重要な意味をもつ、ということが指摘されていると解釈できる。そして船木は、こうした微妙な点に気づいていたので、自らの「人間の生を無意味とする論」を、決して論駁不能な真理と見なすのではなく、むしろ「一つの忌憚なき問題提起」だと見なした(船木 2008: 203)。本稿の残りの箇所では彼の「問題提起」に何らかの仕方で応じるよう努めたい。私は、以下の諸節において、船木による〈意味の不在〉の指摘を〈意味の相対性〉へ弱めることで彼の直感の正しい(と私の

考えるとこの) 部分を抽出したい。

## 5. 人生に対する歴史 - 物語的意味づけの相対性

前節で指摘したように、物語に絶対的な外部はない、と私は考える。とはいえ特定の物語に対するいわば相対的外部であればつねに存在するのである。すなわち、ある物語でもって意味づけ実践が行なわれているとき、いつでも別の物語でもって別の仕方の意味づけ実践が行なわれうる、ということだ。こうなると——人生の意味について言えば——、ある人生が「確固たる」意味を得ることはありえず、むしろひとは自分の生の意味の相対性を認めざるをえない。かくして次の点が指摘できる。本稿のような「意味」把握は〈人生の絶対的な意味が得られないこと〉の悩みを引き起こしうる、と。

実を言えば——気づいた方もおられると思うが——第 1 節の冒頭で触れたところの佐藤透が取り上げた問題がこれである。佐藤はそこで「私たちが求めているような歴史の進行に関する共通了解はもはや成立しない」という事態を問題視した。そしてかかる事態が「ニヒリズム」を引き起こす危険性を指摘した。実に、第 2 節から第 4 節までの議論はこの問題に対するひとつの応答をすでに準備している（と私は考える）が、本節では、その応答の提示に先立ち、〈人生の意味の物語的 - 歴史的相対性〉という事態を具体的に確認しよう（問題の応答は最終節、すなわち第 7 節で提示される）。

本節で指摘したいことは、意味の相対性というのは決して抽象的な理論的問題ではない、という点だ。それは——以下で見ると——哲学の講義の外でも生じる問題であり、現代人が実際に直面している深刻な問題でもあり、とりわけ歴史と物語と意味が交錯する場面でつねに生じる問題である。分かりやすく言えば、歴史を描く具体的な実践において意味の相対性の問題は顔を見せる、ということだ。

すでに触れたことだが、平泉澄が戦時中に皇国史観を大いに広めたことは有名である。彼は——本務校は東京帝大だったが——しばしば士官学校で講演した。例えば黒木博司もまた「機関学校において平泉博士の講話を聞くにおよび、たちまち彼のとりこになった」ひとりであった（小島 2006: 56）。黒木の歌、すなわち例えば、

天皇の御心かしこみかしこみつ直ぐ進まん吾が生命かな（小島 2006: 60）

を見ると、後に回天の創案者となる青年もまた、平泉の史学に従って、〈天皇への尽くすこと〉を自らの生の意味と捉えていたであろうことが分かる。当時

はこのような若者が少なくなかったはずだ。例えば太平洋戦争中に採用されていた歴史の国定教科書があからさまな皇国史観をとっていたことは知るひとも多いだろう。

とはいえ平泉は、終戦後、大学を辞め郷里へ引っ込むことになる（立花 2005: 322）。そして日本の史学は戦後、いわゆるマルクス主義的歴史観が全盛の時代を迎えることになる。例えば羽仁五郎は、いわゆる講座派の歴史学者として、1950年に『日本人民の歴史』を著す。彼はこの本の冒頭で「日本には、人民の歴史がなく、支配者の歴史しかなかった」と指摘し、例えば次のように論じる。

百姓一揆の資料をあつめるしごとにも、もっと力がそそがれなければならないが、これまでは、それが政府や学者のしごととしてただ百姓一揆関係の書類を整理しておくこととしか考えられず、また、その百姓一揆の意義そのものも、いわゆる貴族なり官僚なり学者なりの支配者の見地から、つねに低く考えられがちであったが、日本人民の歴史のために、百姓一揆のような人民の運動が、歴史の中心において、その意義を正しく高く評価されねばならない。（羽仁 1950: 5）

羽仁は——マルクス主義者らしく——階級闘争を歴史進展の主要なモーメントとしつつ、つねに視点を「下層の」側に置く。そして彼はこうした歴史記述を通じて同時代の人民の覚醒を促そうとする。読者よ！（羽仁は自らの本の読者としてもっぱらプロレタリアを想定している）、人民の抵抗運動に連なることが汝らの歴史的使命なのだ、と。

さて本稿の文脈で押さえるべきは、羽仁の提示するような歴史 - 物語の存在は、平泉の提示するそれを相対化する力がある、という点である。というのも、羽仁の語りにおいては、天皇は例えば次のような反価値的な位置づけを得るからである。

日本の天皇は、この時期〔大正末期から昭和初期〕において、日本の半封建的独占金融資本主義の帝国主義の国家支配権力を代表するとともに、自から最大の財閥であり、土地および山林などのほかに、株券および債権類の動産だけでおよそ五億円を所有し、日本銀行の総株式三十万のうち十四万株を独占する絶対的の大株主としてこの中央銀行を通じて日本の経済を支配し […]（羽仁 1950: 130 四角括弧内補足は山口による）

《天皇がどういう意味でこれほどの富を「独占」していたと言えるのか》も歴史学的な問題であろうからここで検討することを避けるが、引用の羽仁の記

述においても「物語的意味づけ」と呼びうる作業が行なわれていると言える。すなわちそこでは天皇は金融資本主義的な支配者であり、人民にとっては敵対すべき存在である。かくして、羽仁の歴史 - 物語においては、〈天皇および皇室への忠誠〉などは本来的な価値を有さないことになる。

加えて言えば、羽仁の考えでは、日中戦争や太平洋戦争などの「日本帝国主義の戦争の目的は、日本の半封建的独占金融資本主義がこれによって利潤をあげ自己を存続すること」であった（羽仁 1950: 193）。かくして——平泉の考えとは異なり——太平洋戦争での勝利のために努めることに積極的な意味はない。『日本人民の歴史』の英雄は、天皇のために戦って「散華」した者ではなく、むしろ権力者の弾圧に屈せず抵抗を続けた無名の人民である。例えば羽仁は戦前のストライキに関して次のように書く。

しかし […] 日本人民は最後まで日本の半封建的独占金融資本主義の独裁と戦うことをやめなかった。日本の労働者階級は、一九二七年以後も、労働争議において、一九二八年には、この年の三月十五日の日本共産党に対する弾圧 [小林多喜二が題材にしたことでも有名な三・一五事件] の影響によって労働争議も弾圧され、その件数または参加人員もおちたが、一九二九年には争議件数一四二〇、参加人員一七二一四四人、一九三〇年には件数二二八九、参加者一九一八〇五人と、日本人民の闘争の歴史における近代日本労働者階級の解放運動の最高の記録をあらわし、真に日本の半封建的独占金融資本主義の支配をゆりうごかし […] (羽仁 1950: 197 四角括弧内補足は山口による)

こう書くことによって羽仁は、究極的には、《このように支配権力と闘ってきたかつての人民の後に続くことこそが私たちにとって意義のある生き方だ》と説いている。そして、戦中の少なからぬ若者が平泉の皇国史観に即して自らの生を意味づけたのと同じように、戦後のある時期までの多くの若者は羽仁やそれに続く井上清（羽仁の弟子である歴史学者）などによるマルクス主義的な歴史観に即して〈闘争する生き方〉に生の意味を見出すことになったのである。

要点を繰り返せば、羽仁の展開するような歴史 - 物語の存在は、〈天皇に尽くすこと〉を至上の価値とする平泉の歴史 - 物語の絶対性を破壊する、ということだ。実際、平泉の物語の外部に視点を採る羽仁にとっては、勤王は内在的価値のあるものとは見なされない（むしろそれは支配階級を支えることであり、歴史の進歩に対する反動でしかありえないだろう）。とはいえ——ここで強調せねばならないのは——羽仁の物語にも外部があるのである。例えば哲学者の市井三郎は 1971 年に公刊された『歴史の進歩とはなにか』で次のように書く。

はじめ若者たちは、それは資本主義だから悪くなるのだ、と思いつづけた。革命をへて社会主義になれば、そのときこそ「民主主義」は本当の民主主義になるのだ、と信じこもうとした。だが、うまくゆかなかったのである。

スターリン批判あたりから始まる「社会主義」諸国の空気は、年を経るごとに疑惑をました。ハンガリー事件、中ソ紛争、チェッコ事件と問題はつづいてゆく。「社会主義」的により高次であるはずの民主主義は、いったいどこへ行ってしまったのか、という疑惑や幻滅もまた深まっていった。

(市井 1971: 9)

市井はここで《革命を経て歴史は進歩する》という物語の外部に立つ。実に、戦後のソ連の振る舞い（例えばプラハの春に際してのチェコスロバキア侵攻）を目にしている哲学者は、もはや《社会主義革命がユートピアを実現する》という物語のうちに安住しえない。むしろ「単純素朴に必然的「進歩」を信じる歴史観」を批判し（市井 1971: 16）、別の歴史 - 物語を模索せざるをえない。市井にとって〈資本主義的権力者の抑圧に屈せずに革命を目指すこと〉は時代遅れの希望的観測に踊らされた暴挙のように感じられたらう。羽仁の歴史 - 物語による人生の意味づけもまた絶対ではない、ということだ。

さて『歴史の進歩とはなにか』で行なわれるのは「進歩」概念の批判的吟味である。市井がどのような進歩観をもつのかを掴むには、具体的な歴史に関する彼の叙述を見ることが手っ取り早い。

たとえば数学思想のうえでは、中米のマヤ文明は西暦紀元前にインドより少なくとも五百年早く零の観念を発見し、多様な麻酔薬をはじめとする医学上の発見においても、マヤ文明はヨーロッパはもちろん地球上のいかなる文明にも先行していたとみなされる（石井英一郎『マヤ文明』中公新書参照）。そのマヤ文明が十五・十六世紀ころに、スペインの武力侵略に抗しきれずに、ついに滅亡したのである。

“科学的”認識能力において非凡であったマヤ文明は、しかしその能力を武器の“効率”を高めることに使わなかった。いや、ある種の倫理観念からして、わざとその方向へは科学的探究の努力を抑制したらしいのである。それは（現代の）価値基準からすれば、一つのみごとな文明のあり方だったといえるだろう。つまりある社会集団として、その歴史は一つの明確な進歩を示していた。だが突如として、武力の優位を誇る（そして武力以外の点では明らかに劣ってさえいた）他の社会集団の攻撃の前に、その進歩なるものは無に帰した。マヤ文明そのものが滅んだからである。（市井

## 1971: 202-203 丸括弧内補足は市井自身による)

ここでは、《ある点でより進歩した側が敗れ去ることがある》という指摘を通じて、「一直線的な進歩」という観念の疑わしさ（市井 1971: 202）が指摘されている。市井の言いたいことのひとつは、素朴に進歩を目指せば却って害悪を生み出してしまうことがある、という点である。そしてこうした進歩観を踏まえて市井は次のように主張する。ひたすらに進歩を追求するのではなく、進歩が生み出しがちな苦痛を除去すべく努めることこそが意義のある生き方なのだ、と。

市井がこのように主張するのは彼が次のような問題意識をもっているからである。

なぜこの自分は、いま悲惨にも命を賭すべきベトナム人、あるいはギニア人（アフリカ最後の植民地の原住民）であらねばならぬのか。いや、何故この自分は、同じ日本人に生まれていながら、よりによって水俣病のギセイ者として苦しまねばならぬのか。それは、ある人間社会が、物質的生産の《効率》を追いすぎた結果、たまたまある地域の住民にふりかかった大災厄なのだ、などと説明されたところで、いったい自分の問いに答えたことになっているか。（市井 1971: 206 丸括弧内補足および傍点強調は市井自身による）

市井はベトナム人・ギニア人・水俣病患者の苦痛を、「自分の責任を問われる必要のないことから負わされる苦痛」という意味で「“不条理な”苦痛」と呼ぶ（市井 1971: 208）。そして、「進歩」はしばしばこの種の苦痛を生み出すのであり、こうした不条理な苦しみを減らすよう努めることが真の進歩にとって必要不可欠な姿勢なのだ、と述べる。革命を目指すことはそれ自体ではとくに意味をもつわけではなく、場合によっては不条理な苦痛を増大させることになるのである。しかしながら——川本隆史の論考で私は知ったのだが——市井の歴史-物語にも外部が存在する。実に、こうした外的視点は、例えば評論家の最首悟が、市井は水俣の公害を社会の「進歩」が生み出す不条理な苦しみと見なすことによってその人災性を曖昧にしている、と批判するとき姿を現した（cf. 川本 2008）。

最首による市井批判に深入りする紙幅はないが、いずれにせよ今や《どのような歴史-物語にもそれを相対化するような外部がある》という事態が歴史叙述の具体的な実践のうちで生じているは明らかなものとなっただろう。この点に気づくとき、本節冒頭で提示した問題——《歴史は個々の人間の生に確固た



る意味を与えないのではないか》という問題——は鋭さを増す。一方で、歴史の物語は私たちにとって人生の意味のきわめて重要な源泉のひとつである。実際、戦時中の若者の多くが国体護持の物語の中で命を落としていった。だが、他方で、このような物語の外から〈天皇と皇室を守ること〉を眺めれば、そこには何ら内在的な価値が見出されない。そして、場合によっては、「どうしてもよいものに命を捧げたのだなあ」という感想さえ生じうる。こうした事態は、皇国史観のケースのみならず、人生に対する歴史 - 物語的な意味づけのあらゆるケースにおいて生じるのである。はたして私たちはこうした意味の相対性についてどのように考えればよいのか。

## 6. 〈人生の意味〉論における相対的自然主義

ここまでの議論を踏まえれば、〈人生の意味〉論において私が受け入れている「自然主義」の内実がかなりの程度まで明確化できる。そして、これを明確化すれば、〈人生の歴史 - 物語的な意味づけの相対性〉をめぐる問題はさらに先鋭化するだろう。私の「自然主義」は、粗っぽく言えば、《人間の生は自然主義的な物語による意味づけを得ることもできる》というテーゼで特徴づけられる。本節はこのテーゼの手短な説明である（これを踏まえて次節において相対性の問題へ本稿の結論を与える）。

人間は自然の一部であり、生物の一種であり、進化的な経歴をもつ、というのは私たちにとってすでに馴染みの見方である。例えばこうした見方を哲学の分野で活用する戸田山和久は、本稿で扱われる「意味」のようなアイテムを「存在もどき」（＝唯物論のもとでは存在を疑われうるもの）と呼び、次のように論じる。

ようするに、存在もどきはこの物理的世界に最初からあったわけではない。しかし、それらはこの世界の中でだんだんに湧いて出てきた。「意味」も、「目的」も「機能」も。（戸田山 2014: 28）

そして——詳細の紹介は本稿の議論に不要だが——戸田山は、ミリカンの「本来の機能」という概念をダーウィン流の進化論で定義し、表象の意味作用をこの本来の機能によって説明する。分かりやすい具体例は次である。

トムの表象 X がネズミを意味する ⇔ トムの表象 X が存在しているのは、トムの先祖において X が〈ネズミ捕食行動やネズミ狩りの練習行動を引き起こす〉という効果を果たしたことが、トムの先祖に生存上の有利さをも

たらしめてきたことの結果である。(戸田山 2009: 88-89)

こうしたアイデアに従えば、「沖縄での玉砕は、元寇に対して菊池武房が表わしたような特攻精神を意味する」という平泉の表象操作もまた、意味作用の長い進化論的な歴史のひとつの結果であることになる。

船木について一言述べておこう。彼と私は、人間は普段の意味づけ実践の外に出て、事物や出来事を物質の次元で語ることができる、と考える点で意見を同じくする。とはいえ彼は、物自体は、すなわち物質は、何の意味ももたない、と考えた——ここにおいて私は袂を分かたず。「物質」もまた言葉であり、それは意味づけの連関の一部であろう。世界と人生を「自然主義的に」見ることもまた、私たちの行ないうる歴史 - 物語的な意味づけのひとつなのである。

さて、話を戻すと、私は戸田山の「意味」観を必ずしも完全に馬鹿ばかしいものとは見なさない。この意味で私は「自然主義者」を自認する。とはいえ私は、人間的な事柄へ進化論などを適用することはときに馬鹿ばかしい感じを生み出す、とも考えている。例えば——よく知られていることかもしれないが——法学者の内藤淳の著作『進化倫理学』においては無視できない不条理性を具えた文章が頻出する(念のため強調すれば、内藤の叙述の不条理性は、それが内容的に間違っていることを含意しない)。例えば、曰く、

「嘘」をはじめ、盗み、人殺しなど、道徳的に「悪い」行為は、たとえその場ではそれをして得するように思えても、原則として「しない」方に「自分の利益」がある。言い換えれば、そういうことをしないのが、社会生活の中で「自分の利益」を守っていく方法なのであり、それゆえ嘘や盗みは「すべきでない」。そうやって社会の中で生きていく上での「利益獲得の方法」をわれわれに指示してくれる「セオリー集」が道徳である。(内藤 2009: 134)

道徳を「利得獲得」のための「セオリー集」とする文章は、少なくともそれなりに多くのひとの心の中に《いや、そんなわけではないだろう!》という反発を引き起こす。道徳がそんなものであるはずがない——こう考えるひとは引用の文章に何かしらの馬鹿ばかしさを見出さざるをえないだろう。

私は、道徳を内藤のするように〈自己利益のみを基礎的な行動原理とするホップズ - スピノザ的な物語〉で意味づけることは可能だ、と考えている。とはいえ看過できない問題は引用した文章が《道徳とはこうしたものに尽きる》と言っているような印象を与えてしまう点である。そして、仮に引用が《道徳とは自己利益のためのセオリー集であることに尽きる》と述べているものだとな

積されるならば、それは虚偽に足を踏み入れたものと見なされぬわけにはいかない。なぜなら自然主義の物語も一個の物語に過ぎないからである。すなわち、他の意味づけも可能なのであり、ある種の意味づけにおいては、道徳は決して「利益獲得の方法」をわれわれに指示してくれる「セオリー集」ではありえない。

同じことが〈人生の意味をめぐる悩み〉の自然主義的な理解についても言える。例えば戸田山はこうした悩みの原因について次のような説明を与える。

[...] 言語的な推論は容易に逆転させることができる。手段の表象を入力として、目的を探索する装置としても使えてしまう [すなわち「……は……のため」という文の「……」のどちらに特定のものを代入して他方に疑問詞「何」を入れるかは自由だということであろう]。こうして、われわれは「これを手に入れるためには、何をしよう。それをするには何をしよう……」という推論連鎖だけでなく、「いまやっているこれは何のため、それは何のため、それは……」という逆転した推論連鎖を行うことができってしまう。この連鎖をどこまでもたどっていきこうとすると、最終的に連鎖を打ち止めにする究極目的がなければならぬと思ってしまう。(戸田山 2009: 403-404 四角括弧内補足は山口による)

要するに、「何のために」という言語表象を暴走的に使用することが「究極目的」への信念を生み、そしてこの信念と〈究極目的が見つからないこと〉が合わさると人生の意味の悩みが生じる、ということだ。戸田山は引用の目的探索推論を「役に立つ装置の本来の機能とは外れた使い方、ある種の機能不全」と特徴づける(戸田山 2009: 406)。ざっくり言えば、人間機械の誤作動が人生の意味の悩みの原因だ、となるだろうか。

こうした見方はそれなりに事柄の理解の助けになる——このように考える点で私もまた「自然主義者」である。しかしながらここにおいても問題は戸田山の文章が《人生の意味をめぐる悩みはこうしたものに尽きる》と述べているように感じさせる点だ。一般的に言うと、「純粋な」タイプの自然主義者の問題点は《自らの提示する自然主義的な物語は複数の選択可能な物語のうちのひとつに過ぎない》という相対性を表立って表明することが少ないところである。戸田山は上述の著書の序において「本書は唯物論的・発生論的・自然主義的観点からの『哲学入門』だ」と明記してはいるのだが(戸田山 2009: 34)、それでもこれを「私がこれぞ本道だと思っている哲学」とも形容してしまう(戸田山 2009: 12)。私自身は、自然主義的な物語と、必ずしも自然主義的でない物語との間には、本質的な優劣はないだろう、と考えている。

とはいえ——もう一度「ひねり」をつけ加えることになるのだが——自然主義的な物語は、一方で“one of them”的なものなのであるが、他方で或る種の「不可避性」も備えている。なぜなら、《人間は自然を超えた何かである》という命題がもっともらしいのと同じくらい、《人間は自然の一部だ》というテーゼもまたよく分かるからである。結果として人間観をめぐる「自然主義」と「反自然主義」の対立は人間的生において一種の不条理を引き起こす。こうした不条理について私はある論考（山口 2017）で取り上げたことがあるが、こうした事態についてはなおも究明すべき点が多い。

## 7. 絶対主義と「何でもあり」の間

ここまでの議論から自ずと明らかになることは、私が人生の意味についてある種の「相対主義的な」立場をとっている、という点である。とはいえ——第一に指摘すべきことであるが——相対主義はただちに問題を引き起こすわけではない。なぜなら、例えば自文化絶対主義が忌むべき立場であることから分かる通り、何らかのタイプの相対主義がむしろ必要となることもあるからである。

相対主義が害悪を生み出すのは、それが「何でもあり (anything goes)」という見方と結びつき、考えることや議論することの必要性を否定する場合であろう。とはいえ〈何でもあり〉と絶対主義というふたつの極の間にはグラデーションが存在しており、一般に、絶対主義から離れて相対主義をとるとしてもただちに〈何でもあり〉へ至るわけではない。本節においては、〈何でもあり〉に至らないタイプの相対主義の可能性を、リチャード・ローティの議論と言葉づかいに即して指摘したい。

本節の結論を先取りして述べておけば以下である。佐藤透は「歴史の進行に関する共通了解」の不在に「ニヒリズム」の危険を見出したが、私はこれが私たちの姿勢次第で回避できる破局だと言いたい。すなわち、自らの人生の意味の偶然性や恣意性に耐える姿勢をとることができれば、人生に確固たる意味を与える絶対的な歴史 - 物語の不在は「死に至る病」であることを止める、ということだ。私の考えでは、佐藤は意味の相対性から虚無性へ性急に滑り落ちてしまっている。むしろ、自らの生の意味の絶対性の確保を諦めながらも、相対的な次元で生に意味を見出し続けるということ、すなわち一種の「耐え忍んだ」生き方こそが、私たちの進むべき道なのである。

——歴史の分野の具体例を挙げながら、以下、こうした点を説明していく（そして要点をまとめる際にローティの議論が援用される）。

戦前・戦中のアジア主義者として有名な大川周明は、1939年に出版された『日

本二千六百年史』の序論において「吾ら国民総体としても、はたまた個々の日本人としても、実に日本歴史の全体を宿してこの世に立っている」と言い、さらには「歴史を学ぶことは真個の自己を知る所以である」と述べ(大川 1939: 9)、本論で次のように論じる。

而して日本がよくかくの如くなるを得たのは、すでに述べたる如く、日本精神が、一切の方向を与える力を具えているためであり、而してよく一切に正しき方向を与えることが出来るのは、取りも直さず正しき理想を抱くが故である。(大川 1939: 25)

ここでは《日本がかくも正しい方向に進んでいくことができなのは日本精神そして正しき理想のおかげだ》と指摘されている。ではその「日本精神」は、その「正しき理想」は何かと言えば、大川はこれを「天壤無窮なるべき皇室の淵源」、「万世一系の理想」と捉える(大川 1939: 26)。大川においても——平泉と同様に——日本史は天皇の歴史なのである。

さてこうした大川であるが、彼は、日本とアメリカの戦争が始まったとき、その有意義性の欠如に当惑することになった。彼は当時次のように歌う(cf. 中島 2017: 549)。

戦争は冥土の旅の一里塚 目出度くもなし 目出度くもなし

実にひとは人生において〈偶然性〉や〈恣意性〉を恐れうるのだが、大川もまた戦争のような偶発的な事柄のために多くの若者が亡くなっていくことの不条理を恐れた。そして彼はアメリカに対する戦いの意味をいろいろと考えた。その結果、彼は却って目下の戦争に絶対的な意味づけを与えようとするようになる。大川曰く、

日本の掲げる東亜新秩序とは、決して単なるスローガンではありませぬ。それは東亜の総ての民族に取りて、此の上なく真剣なる生活の問題と、切実なる課題とを表現せるものであります。此の問題又は課題は、実に東洋最高の文化財に関するものであります。それ故に我等の大東亜戦は、単に資源獲得のための戦でなく、経済的利益のための戦でなく、実に東洋の最高なる精神的価値及び文化的価値のための戦であります。(『米英東亜侵略史』、第一書房、1942年、ただし引用は中島 2017: 549-550 からの孫引き——ちなみに中島岳志のこの本は大川周明の歴史的立場づけをうまく理解させてくれる好著である)

大川のこの言葉においては、「資源獲得」や「経済的利益」が兵士の死の大義としては十分でないもの（いまだ相対的に過ぎぬもの）と退けられ、問題の戦争は「東洋の最高なる精神的価値及び文化的価値のため」のものと思なされる。より具体的には、「天壤無窮の皇室」を押し広げ天皇を頂点とする「大東亜」の新しい秩序を打ち立てるための戦争だ、ということである。本稿の文脈で押されるべきは次の点である。ここには〈偶然的で恣意的なものを超え、必然的で確固たるもののために生き、そしてそのために死にたい〉という欲求が現れている、と。

大川の語りには人間の根深い傾向が現われていると言える。繰り返しになるが、私たち人間は、相対的な価値のために生きることを超えて、何か絶対的な価値に人生を捧げたいと望みがちである。そのため私たちは、絶対的なものなど存在しないにもかかわらず（この点は本稿第 5 節における平泉 - 羽仁 - 市井 - 最首という歴史観の相対化の運動からも明らかであろう）、何かを〈揺るぎない価値〉と思い込もうとしてしまう。私は——すぐ後で取り上げるローティと同じく——こうした絶対への希求を〈人間の弱さ〉の一種だと見なす。そして、ひとはむしろ絶対的な価値の不在に耐えるべきだ、と考えている。この点を説明するにはアメリカのポストモダニストの「哲学者／強い詩人」の区別が役に立つ。

現代のアメリカの代表的な思想家のひとりであるリチャード・ローティは、その主著のひとつ『偶然性・アイロニー・ユートピア』の「自己の偶然性」と題された章において、人生の偶然性が〈恐れるべきもの〉ではなく〈受け入れるべきもの〉であることを主張した。こうした見方へ至る議論として彼はまず、人間が恐れうる事柄（とくにクリエイティブな人間が極度に恐れうる事柄）を次のように説明する。

[...] この恐れは、たとえ作品が保存され、認められていたとしても、そこに他と異なるものを誰も見いださないのではないか、という恐れと混じり合っている[...]。新機軸を立てるように並べられた言葉（あるいは形態、定理、または物理的本性のモデル）も、お決まりの仕方で整理されてしまうと、たんなる在庫品（ストック・アイテム）にみえるかもしれない。人は自らの印を言語に刻印することはないであろう。むしろ、出来合いの言葉でやり通すことで生を終えるだろう。（ローティ 1989: 55 訳文は以下も齋藤・山岡・大川のものを用いる）

ここで述べられていることは、自分の為したことが、他のひとが為したこと

や為すことと何ら違いがない、ということが判明することに対する恐れである。これはある意味で自己の偶然性や相対性に対する恐れだ。実に、ひとは自分だけのかけがえのない何かが無いことに気づくとき、自分の存在の意義をめぐって不安を抱く。それゆえひとはしばしば、自分の生をいわば〈無くてもよかつたもの〉ではないものにしようとして、必然的かつ絶対的な意味をもつ何かを行おうとする。ローティはかかる姿勢で生きるひとを「哲学者」と呼ぶ。なぜなら、彼によれば、伝統的に「哲学者」と呼ばれてきたひと（プラトンやカント）はこの種の生き方を推奨してきたからである。上で紹介した大川周明も、「万世一系の理想」という絶対的なものでひとびとの生と死を意味づけようとする限りで、ローティの言う「哲学者」のひとりであると言える。

この意味の「哲学者」は、個別性は生に意義を与えるのに十分でない、と考えている。すなわち、他のひとの業績に対する当人の業績の偶然的で相対的な差異は、その業績を「かけがえのないもの」にするのに足らず、それを十分に意義深くするものでない、ということである。このような哲学者の基本的な姿勢を、ローティは

一人の人に一度だけではなく、すべての人にすべての時代で共有される何かをみつけないければ、人は死に臨んでなぐさめられることがない […] (ローティ 1989: 56)

と表現する。そして彼は——すでに予示したように——こうした考えを捨てるべきものだと言主張する。なぜなら、本稿でも何度も見たように（またローティもそう考えるように）、生のいかなる意味づけも特定の歴史 - 物語に相対的であって、必然的で永遠的で絶対的な意味など存在しないからである。実際、『偶然性・アイロニー・ユートピア』の作者は、人間が絶対的な価値と見なすところのものを、「私たちがそれをどう記述するかには関係なく」存在するものとは認めず、むしろ「語彙の使用によって創造される」ものだと言指摘する（ローティ 1989: 20）。言い換えれば、「絶対」はそのつどの物語に相対的であり、絶対の絶対など存在しない、ということだ。ここからローティは、人間は絶対への希求をどこかの段階で諦めねばならない、という帰結を引き出すのである。

さて、ローティによる〈絶対的なものの放棄〉は、彼の提示する歴史 - 物語においても徹底されている。ここで押さえるべきことは次。すなわち、彼は自らの語る歴史の偶然性を完全に自覚したうえでそれを語っている、と。次にこの点を確認しよう。キーコンセプトは〈リベラル・アイロニズムのユートピアという未来を目指す歴史〉である。

まずローティは、「時間と偶然の範囲を超えた」絶対的な価値など無いと考え

るような「歴史主義的で唯名論的な人」を「アイロニスト」と呼び、こうしたアイロニズムを自らの歴史叙述の基調とする。加えて彼は、「リベラル」を「残酷さこそ私たちがなしうる最悪のことだと考える人びと」と捉え、20世紀におけるリベラル勢力の増大（例えば人種差別に対する反対運動が広がったこと）を歴史の進歩と見なす。とはいえ彼は次のようにも言う。

リベラル・アイロニストにとって、「なぜ残酷であってはならないのか」という問いに対する答えなどない。つまり、残酷さはぞっとするものだという信念を循環論に陥らずに支持する理論などないのだ。(ローティ 1989: 5)

そうであればリベラルな価値観はそれを信奉すべき確固たる基盤をもたないのではないか、という「哲学的な」疑念に対しては、ローティは《私たちはそんな基盤なしでもやっていけるのだ》と応える（この点は後ですぐ踏み込んで説明したい）。そして、リベラリズムがひとびとの努力によってたまたま普遍的になっているようなアイロニカルな社会を「リベラル・ユートピア」と呼び、それを将来の希望とするような歴史 - 物語を構想するのである。

ローティが勧める物語叙述の姿勢は本稿の関心にとって重要であるので、しっかりと引用しておきたい。それは以下のようなものである。

私のいうリベラル・ユートピアにおいては、こうした交代劇 [現代においていわゆる人文知の現場が説教や論文から小説・映画・テレビ番組へ交代してきていること] に、現在はまだ認められていないある種の承認が与えられることになる。その承認は、理論に対抗し物語を支持するという、より一般的な方向転換の一部をなすことになる。この転換がやがて象徴することになるのは、私たちの生のあらゆる側面を単一のヴィジョンの下に包括しようとする、つまり単一の語彙によって記述しようとする試みを放棄してしまう、ということであろう。[...] その代わりに私が思い描いている種類の歴史主義的で唯名論的な文化では、現在を一方では過去と、他方ではユートピア的な未来と結びつけるような物語を手に入れることで、よしとされる。さらに重要なことには、この文化はユートピアの実現を、そしてさらなるユートピアの構想を、終わりのない過程であると考えるのである。(ローティ 1989: 8 四角括弧内補足は山口による)

ローティはここで、歴史記述の具体的な内容について提案するというよりも（もちろん内容上の提案もあるのだが）、むしろ歴史を物語る際のひとつの姿勢を勧めている。それは、端的に言えば、〈絶対性の放棄〉というスタンスであり、



自らの根本的な信念に対してすら一定の偶然性や恣意性を認める「アイロニズム」である。本稿で取り上げた人物に限って言えば、平泉澄や大川周明はこのタイプのアイロニズムを完全に欠いており、羽仁五郎もまたある種の絶対への——すなわちマルクス主義的な救済への——信仰を抱いているように思われる。現代の私たちが彼らの歴史観に受け入れがたさを見出さざるをえないとすれば、その理由はここにあると言えるのではないだろうか。

私は、ローティの考えに従い、以下のように論じたい。結局、私たちはそのつどの物語の相対性から逃れられない。すなわち、必然的な物語を生きることができないというのは人間の「宿命」だ、と言える。——だが、このように言うと、必ずや取り上げねばならない問いが姿を現す。はたして、何らかの絶対的なものを目指さないとすれば、いったい何を指して歴史叙述に取り組めばよいのか。好き勝手に語ればそれでいいのか。「本来の」歴史叙述と「非本来の」それを区別するための基準は何であるのか。いや、そもそもこのような区別はありうるのか。

こうした問いに対して私は、特定の内容を持った歴史叙述を排他的に「本来の」あるいは「真正」とするような客観的規範は何ひとつ存在しない、と応えざるをえない。実際、本稿で見てきたように、皇国史観・マルクス主義的史観・自然主義的あるいは進化論的な歴史観などのどれをとっても、《それ自体としては機能するが決して絶対性を具えない》と言える。しかしながら——ここが重要だが——歴史を叙述する姿勢に関して言えば「本来の／非本来の」の区別は可能なのである。

注目すべきは、私たちの各々が、他のひとが作った物語に完全に従属して生きるわけでもなく、自分の物語を自分の力で作り出すことができる、という点である。ひとは、決して絶対的・必然的・永遠的な意味に到達できるわけではないのだが、自己の存在の偶然性を自覚しながら、自分の人生を自分の力で意味づけることができる。このように〈自らの歴史・物語を自らの力で紡ごうと努めること〉は、本稿が積極的に価値を認めたいところの歴史叙述の姿勢である。なぜなら——理由のひとつを挙げれば——自らの創造性を抑圧して伝承された物語につき従うとき、ひとはついつい絶対主義の方へ傾斜してしまうからである。平泉や大川がその顕著な例であろう。皇国史観それ自体が害悪だというわけではない。自らが望みうることを超えて永遠的なものへ接続しようとする姿勢こそが歴史叙述に歪みを齎すのである。

他方で以上の主張は、創造が行なわれる場合には、歴史の物語を「恣意的に」作り上げても何ら問題はない、ということの意味しない。第3節でも触れたことだが、いわゆる実証主義的慎重さは、歴史を適切に紡ぐ際に必要な構えである。とはいえ、過去の事実「ナマで」触れることは不可能であるので、歴史

の客観性の確保は〈絶対的な事実を直接看取すること〉ではありえない。むしろ——実際に行なわれていることに即して言えば——歴史の客観性は伝承された声にできるだけ広く耳を傾けることで維持される。実際、たくさん聞き、たくさん読めば、誰がその道の権威であるかや、どの意見を無視すべきかや、権威ですらいまだあやふやな点はどこかなども、はっきりしてくる（というか、つきつめて言えば、これ以外にやり方はないだろう）。そして、多くの声に耳を傾けることによって、どの事実を否定する場合に自分の提示する歴史物語はひとつひとつにとって聞くに値しないものとなるのか、なども分かってくる。こうした作業は——ある意味で残念なことかもしれないが——何らかの事件に事実の絶対的客観性を付与するに至らない（私はむしろ、そうしたものは諦めるべきだ、と考えている）。とはいえ、独りよがりな姿勢で紡がれた歴史物語と、できるだけ多くの声に耳を傾けたうえで練り上げられたその間には、無視できない違いがあるのである。

要点を繰り返せば、自らの物語の偶然性を自覚しつつ、それでも傾聴を尽くして、自分の物語を自分の力で紡ごうと努めることが、歴史叙述の「本来的な」姿勢だ、と言える。私の解釈では、社会の成員の各々がこうした仕方（過去）と〈現在の生〉と〈未来〉を繋げようと努めている、という状況を目指す物語こそが、ローティの〈リベラル・ユートピアを志向する歴史〉である。本稿で取り上げた人物の中では中島敦と色川大吉が、あくまでさしあたりの印象なのだが、こうした企てに近いことを試みていると思われる。実際、色川は『明治精神史』を次のような自覚のもので書いた。

歴史家もまた、かけがえのない一回限りの人生を生きる人間である以上、それぞれの性格と趣向に応じて、自己にふさわしい分野とテーマをきりひらけばよいのである。（色川 1968: iii）

これを〈何でもあり〉と解釈してはならない。むしろ〈自らの歴史 - 物語を紡ごう〉という呼びかけと読むべきだろう。ちなみに——これも重要な点だが——平泉や大川を（以上の意味での）「本来的な」歴史叙述を实践した人物として救い出す物語を作る可能性は、なおもオープンである。こうした可能性を明示的に維持する空間こそが「リベラル・ユートピア」なのである。

ローティは今述べたような姿勢で歴史叙述を行なうひとを「強い詩人」と呼んだ（すなわち強い詩人とは、リベラル・ユートピアを本来的な郷里としてそこにサウダージを感じるひとである）。なぜならそうしたひとは自らの物語の偶然性に耐える強さを具えているからであり、同時に自分の人生を意味づける物語を自分の力で紡ぎうるからである。ローティは、自らの歴史 - 物語を紡ぐ過

程において、もし「これまで一度も使われたことのなかった言葉」を作り出すことに至れば、ひとは自分だけの物語を生きることになる」と言う（ローティ 1989: 62）。たしかにこの種の「自分だけの物語」は必然性や絶対性を具えてはいない。それゆえそれはローティの言う意味の「哲学者」を満足させることはない。とはいえ——ここまでの議論で示されたことだが——「哲学」は人生に意味を与える唯一の仕方ではない。実に、「哲学者」にならなくとも「強い詩人」になることによってひとは自己の生に意義を認めることができる。私自身もまた、現在、自分なりの歴史を紡ぐために模索している（実に、私は日本の哲学の近現代史を自分なりの仕方で描きたいと考えている）。なぜなら、ここまで論じてきたように、自分の物語を自分の力で紡ぐことが、自らの生に意味を与える本来的な道だからである。

最後にメッツの話に立ち戻りたい。

序論で「メッツの立場の問題点はそれが静的に近代的であることだ」と述べたが、今やこの点が説明されうる。すでに紹介したが、メッツの主張するところの人生の意味の条件は「人間存在の根本条件のために理性を積極的に用いれば用いるほど、そのひとの生は有意味になる」というものであった（Metz 2013: 222）。この主張には——第一に指摘できることだが——真・善・美という「人間存在の根本条件」の素朴な理解、そして理性を良しとする単純な「近代的」価値観が見て取られる、と言える。

ところでここでいう「近代」とはどういう意味か。よく知られているように、19世紀から始まった近代批判の企ては、近代という時代を、真・善・美を「大文字の」価値として尊重した時代、そして「大文字の」理性を哲学の基礎とした時代として対象化する（こういう言葉づかいは後世のものだが）。かかる思潮は20世紀における「ポストモダニズム」へ流れ込み、デリダやローティなどのポストモダニストたちは、近代的な〈絶対への信仰〉に疑義を呈し、人間的生の相対性・偶然性・個別性を強調したりする。——近代をこのように捉える仕方はおそらく現代特有のものだろうが（すなわち、ここからさらに時代が進めば近代の意味も捉え直される可能性があり、そのつどの時代の近代理解は無視できない相対性を具えている）、それでもそれは今を生きる私たちが近代を把握する際の代表的な仕方だと言える。本稿も、その相対性を自覚しつつ、こうした近代の捉え方を踏襲したい。すなわち「近代」とは、**the true** と **the good** と **the beautiful**（この定冠詞つき表現は Metz 2013: 227, 229, 230 にある）を価値とし、理性によるこうした価値の追究こそを人間にとって最も重要な営みと見なす時代である。

メッツの問題点は、或る意味で「素朴である」ところであり、「《ひよっとしたら真・善・美は相対的な価値に過ぎないのだろうか》という問いを提起しない

ところである。結果として彼は、自らが語るところに対して必要な距離（すなわちアイロニーの感覚）を欠く。そして同時に彼は、私たちが場合によっては真・善・美などの「大文字の」価値を乗り越えてその他の実存的次元において自らの生に価値を見出しうる、というダイナミズムを無視するに至っている。彼は無自覚的に近代的価値観に安住し、人生の意味をめぐる人間的営みがときにこうした狭い価値観を超越しうる（これが「強い詩人」の為しうることである）という事実を目を向けない。——彼の立場を私が「静的に近代的」と呼ぶ所以はここにある。

同様のポイントを別の角度から説明しよう。たしかにメッツ自身も彼の理論を「2012年初頭くらいまでに存在する英語の哲学論文の集合と相対的に最も正当化されるもの」と見なしており（Metz 2013: 2）、自らの立場の相対性や非必然性に言及してはいる。とはいえその偶然性を適切に深い次元で理解してはいない。なぜなら彼は《自分の理論が2012年あたりまでの英語文献と相対的に正当化されるとはどういうことか》を掘り下げていないからである。この点の理解こそが重要であるかもしれないのに、である。最後にこの点を掘り下げてみたい。

《はたしてメッツの理論は2012年初頭くらいまでに存在する英語の哲学文献群と相対的に最も正当化されるか否か》はこれ自体検討されるべき問題であるが、いずれにせよメッツはひとつの相対的な立場として彼のいわゆる「根本性理論」——すなわち「人間存在の根本条件のために理性を積極的に用いれば用いるほど、そのひとの生は有意味になる」という立場——を提示している。他方でこの理論は、マザー・テレサやマンデラあるいはこれに類する聖人、またはアインシュタインやパストゥールあるいはその他のこうした科学者、ピカソやモーツァルトやジャコモッティといった芸術家らの具体的な人生の物語を（伝記などを読んで）あらかじめ知っている者にとってのみ理解可能な理論であり、加えて、そうした物語に共感できるひとにとってこそ正しそうに見える理論だと言える。逆に、こうした偉人伝にまったく共感しない反進歩主義的かつ非合理主義的な人物（例えばジョゼフ・ド・メーストルのような人物）は、メッツの理論を近代的な〈賢しら〉の一種と見なすだろう。

要点は、メッツの理論の相対性は、念頭に置かれる物語の相対性として理解できる、ということだ（私自身はさらにここでは、物語が主であり、メッツの理論はその要約に過ぎない、という連関も成り立っていると感じている）。実際——第3節の終盤でも述べたが——涅槃を望む仏教的物語においてはマザー・テレサやアインシュタインの「偉業」も根本的には無意味であろう。加えて、人間にとって不合理に見える神意こそを重視するド・メーストルの物語においては、そもそも〈理性による進歩〉という発想それ自体が頽廢でありうる。こ

のようにメッツの理論の相対性は、たんに「取り扱う文献の範囲の相対性」と理解されるべきものではない（そもそもこのような「理解」の仕方は、事柄に関する理解をまったく深めない）。それはむしろ《理論の提示者や理論の受け取り手がどのような物語を生きているか》に関する相対性なのである。

本節の議論を踏まえればメッツは、どちらかと言えば「哲学者」として、すなわち何かしらの〈揺るぎない価値〉を求める者として、人生の意味の問題に取り組んでいると言えるかもしれない。しかしながら、もはや私たちはもはや自己欺瞞にコミットすることなしに〈揺るぎない価値〉の存在を信じることのできない時代に生きており、また——本節で紹介したローティの指摘にあったように——私たちは、哲学者であることなしに、自分の人生に意味を見出すことができる。仮に揺るぎない価値の探究としての〈人生の意味〉論が「近代的」と形容されうるならば、偶然性や相対性の自覚のもとで自らの人生の物語を有意義なものとして紡ぐことは「ポストモダンな」姿勢だと言えるだろう。私たちは今や、メッツを越えて、こうしたポストモダン〈人生の意味〉論に取り組むべきである。

## 参考文献（五十音順）

- 市井三郎 1971. 『歴史の進歩とはなにか』、岩波新書。
- 色川大吉 1968. 『明治精神史』、黄河書房。上下巻に分けて岩波現代文庫で 2008 年に再版（本文の引用の頁付けは再版のものを使用）。
- 大川周明 1939. 『日本二千六百年史』、第一書房、毎日ワニズで 2017 年に再版（本文の引用の頁付けは再版のものを使用）。
- カー、E・H・1961. *What is History?* Macmillan. 清水幾太郎訳『歴史とは何か』、岩波新書、1962 年、改版 2014 年（本文の引用の頁付けは翻訳改版のものを使用）。
- 川本隆史 2008. 「“不条理な苦痛”と「水俣の傷み」——市井三郎と最首悟の〈衝突〉・覚え書」、『岩波講座 哲学 01 いま〈哲学する〉ことへ』、岩波書店、277-299 頁。
- 小島光造 2006. 『回天特攻——人間魚雷の徹底研究』、光人社 NF 文庫。
- 佐藤透 2012. 『人生の意味の哲学——時と意味の探究』、春秋社。
- 高橋哲哉 2001. 『歴史／修正主義』（シリーズ・思考のフロンティア）、岩波書店。
- 立花隆 2005. 『天皇と東大』、文藝春秋。四分冊にして文春文庫で 2013 年に再版（本文の引用の頁付けは再版の第Ⅲ巻のものを使用）。
- 戸田山和久 2014. 『哲学入門』、ちくま新書。

- 内藤淳 2009. 『進化倫理学入門——「利己的」なのが結局、正しい』、光文社新書。
- 中島岳志 2014. 『アジア主義——西郷隆盛から石原莞爾へ』、潮出出版社、潮文庫で 2017 年に再版（本文の引用の頁付けは再版のものを使用）。
- 成田龍一 2012. 『近現代日本史と歴史学』、中公新書。
- 羽仁五郎 1950. 『日本人民の歴史』、岩波新書。
- 平泉澄 1979a. 『物語日本史（上）』、講談社学術文庫。
- 平泉澄 1979b. 『物語日本史（中）』、講談社学術文庫。
- 平泉澄 1979c. 『物語日本史（下）』、講談社学術文庫。
- 船木英哲 2008. 『人間の生の無意味さはいかに語られるか』、東洋出版。
- Metz, Thaddeus, 2013. *Meaning in Life*, Oxford: Oxford University Press.
- 森岡正博 2015. 「「人生の意味」は客観的か——T・メッツの所説をめぐって」、『現代生命学研究』、4 号、82-97 頁。
- ローティ、リチャード 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press. 齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯』、岩波書店、2000 年（本文の引用の頁付けは翻訳のものを使用）
- Yamaguchi, Sho, 2015. “Agreement and Sympathy: On Metz’s Meaning in Life,” *Journal of Philosophy of Life*, 5-3: 66-89.
- 山口尚 2017. 「自由意志の不条理——分析哲学的 - 実存的論考」、『現代思想』（青土社）、12 月臨時増刊号分析哲学総特集、250-265 頁。
- 若林一美 2000. 『死別の悲しみを超えて』、岩波現代文庫。