

＜人生の意味＞を巡る幾つかの哲学的議論

松田克進

(受付 2003年10月14日)

序

§0 「花は何故なく咲く」という、17世紀の詩人シレジウスの言葉がある。これと同様に、「人間は何故なく生きる」と納得出来るなら、そしてこれを自分自身に当てはめて「我は何故なく生きるのだ」と言えるならば、人生の意味（目的、役割、機能）について悩むこともなからう。しかし実際のところ人は、自分が生きる意味について悩み、この問いへの答えを哲学に求めるということが往々にしてある。かくして哲学には、＜人生の意味＞論とも言うべき領域——もっともそれは必ずしも頻繁に踏み歩かれず、むしろ昨今の analytical な哲学者には「素人的」として軽視される傾向があるように思われる領域ではあるのだが——が見られるのである。

人生の意味とは何か、という問いへの答えは、有名なトルストイの事例¹⁾のように、しばしば信仰ないし宗教に求められる。無論それが間違っているというわけではないが、あくまでも理論的な答えを模索する場合は、人間の本性や言語の分析を基礎とする思索——要するにある種の哲学——に向かうことになるだろう。人生の意味を巡る哲学的議論は、私の現在の関心や意識の範囲において——それゆえ全く非網羅的に——極めて粗く分類するならば、次のような3パターンに纏められるように思う。

(A) 人生の意味を問う。しかもそれは、個々人の具体的な情熱といったものではなく、より大きな、より深遠な、人生の意味である。言ってみれば、宇宙の歴史の中に

1) トルストイは『懺悔』(1879～1882)で凡そ以下のように述べている(Klemke, 2000, ch. 1)。彼は作家としての絶頂期(『アンナ・カレーニナ』の発表は1876年)に、「単一の行為に対しても、あるいは人生全体に対しても、いかなる分別ある意味を帰することもできなく」なった。なぜなら遅かれ早かれ自分も自分の愛するものたちも死に絶え忘れ去られるからである。このことを悟ってから後の彼は何を見ても楽しめなくなったと言う。彼は思想家・哲学者の書物を取り上げるが、この苦境を脱する知恵をそこに見出すことができなかった。そして最終的には「信仰のうちにのみ、我々は人生の意味と可能性を見出す」という境地に達する。「信仰が人生の力である。……信仰がなければ人は生きていけない」。彼は信仰の中でも特に一般の大衆のそれを注視する。「私はそれらの人々を愛し始めた。彼らの生活に入り込めば入り込むだけ、生きることがたやすくなった」。「[労働者階級の]人生に与えられている意味は真理であり、私はそれを受け入れたのである」。

おける意味である。そして、実はそのような人生の意味はどう努力しても見出せないことに気づき、そのような陰鬱な状況の下を生きてゆかざるを得ない現実を、何らかの情緒的反応と共に認める。

- (B) 人生の意味を問う。しかもそれは、個々人の具体的な情熱といったものではなく、より大きな、より深遠な、人生の意味である。言ってみれば、宇宙の歴史の中における意味である。しかし、実は人生の意味に対するそのような問いは、そもそも哲学的に観て的外れな問い、あるいは無意味な問いであったことに気づき、そのような問いを問うことをもはや止めようと思うに至る。また、もし仮に「人生の意味」と呼ばれうるものがあるとするならば、それは飽くまでも個々人の具体的な情熱・関心といった日常的なものでなければならぬと判断し、それでもって満足しようと思うに至る。
- (C) 人生の意味を問う。しかもそれは、個々人の具体的な情熱といったものではなく、より大きな、より深遠な、人生の意味である。言ってみれば、宇宙の歴史の中における意味である。そしてそのような人生の意味を感得することが可能であると判断し、その感得の仕方を何らかの仕方で表現する。(ただし「人生の意味を感得する」とは必ずしも「人生の意味を言語で表現する」ことを含意しない。)

さて本論の意図は、以上3パターンを具体的事例によって説明することにある。またそうすることで、〈人生の意味〉論という問題——意味への飢餓感が増大している現代人にとって恐らく益々関心と呼ぶであろう問題——が、現代哲学において決して看過されているわけではないことを示したい。もっとも、これらの議論がカウンセリング論等の臨床系学問にどれほど寄与するかは考察の対象ではない。ただ、これらの議論を踏まえることは、臨床家にとってもおそらく無駄ではなからう。なぜなら、臨床の知の体系も、その基礎を辿れば、なんらかの哲学的地平に到達せざるをえないと思われるからである。

論述の順序は以下の通りである。第1章と第2章とで、上の(A)と(B)のパターンを具体的に見る。これらに関しては、Klemke, 2000 という最近出たアンソロジーに収められている幾つかの論考を題材としたい。この書物には20世紀に発表された様々な論考が集められており非常に便利である。第3章では、上のパターン(C)を、現代イギリスの哲学者コッティンガムの Cottingham, 1998 と Cottingham, 2003 という2冊(特に後者)を事例として紹介したい。コッティンガムは英語圏における手堅いデカルト研究者として有名であるが、近年、その哲学史の知識をベースにしつつ〈人生の意味〉論に並々ならぬ関心を寄せているのである。

I. パ タ ン (A)

§1 このパタンの典型は、いまや古典的なカミュの議論、および現代アメリカの代表的な哲学者の一人ネーゲルの議論であろう。

カミュについてはごく簡単に纏める。カミュは『シシュポスの神話』中の「人間存在の不条理」(Klemke, 2000, ch. 10)において凡そ次のように述べた。真に重要な哲学的問題は、人生が生きるに値するか否かという問いである。日常に埋没している限り我々は人生を有意味に感じるが、あるとき疑問が湧き、その結果、人生の意味が分からぬことの覚醒に至り、「人間とその人生、役者とその舞台との間に乖離が生じ、これが不条理の感覚となる」。「永遠に私は私にとって他人となるだろう」。ここでカミュが述べる乖離感、疎外感、とは、人生の全体を一步退いて見たとき、そこに意味が見出せないという違和感の文学的表明と見なしてよかろう。これをまたカミュは「人生の不条理」とも呼び、それに対する自身の回答を、運命への「反逆」とする。すなわち、人生の無意味さを認めつつもドンキホーテ的に勇敢に耐え生き続けることによって自らの尊厳を救うというやり方である。

§2 ネーゲルは、短い論考「人生の意味 (The Meaning of Life)」(Ibid., Prologue)において、人生全体の意味を問おうとする人間の傾向性について考えている。すなわち、人間は人生の内部で行われる個々の活動についてその正当化や説明を求めるだけではなく(そのような正当化や説明はたいていの場合簡単に手に入る)、時にそのような活動の全体、つまり人生の全体の意味についても問う。そのさいもちろん、個々の活動の意味を持ち出しても全体の意味を説明したことにはならない。そこで人間は戸惑うのである。一つの回避策は神に言及し、人生を神の摂理の一部として意味付けようというやり方である。しかし神の存在を理解することは簡単ではないし、またたとえ神が存在するとしても、神の意図を我々が理解できないとすれば大きな慰めにはならない(我々は自分の人生の意味を＜理解＞したいのだから)。

かくして、人生の意味について躓かない向きはその問いを無視するであろうが、躓く向きは、問題が解決されないことを認めながらも苦々しさをどうすることも出来ない。ネーゲルは言う。「問題の一部は、我々の中には、自分自身を真剣に捉えるという抑え難い傾向性がある、ということだ。我々は自分が＜外部から見て＞意味あることを欲するのである」。

§3 次にネーゲルのもうひとつの論考「不条理 (The Absurd)」(Ibid., ch. 16)を見よう。彼は人生の意味の問いが持ち上がるのは「一步後退 (stepping back)」によると言う。すなわち我々が人生の個々の場面から一步後退し、人生の全体に対する意味付けを論じるときに

人生の意味が見つからないこと、それゆえ人生が不条理であることが苦々しい問題となるというのである。極めて興味深いことに、ネーゲルはこのように、解決不能な問題が一步後退によって持ち上がるのは懷疑論の問題の場合にも共通して認められるという。彼は言う、「人生の不条理に関する哲学的洞察は認識論上の懷疑論に似ている」。すなわち我々は、信念体系の全体の確実性を眺める抽象的視点に上昇することは出来ない。個々の信念の確からしさについては雄弁に語りえても、体系全体の確からしさを担保するような地点はない。この苦々しさを甘受しつつ我々は個々の判断を信頼して行動するしかない。同様に、我々は個々の活動の意味については多弁に語りえても、活動全体、つまり人生の意味を論じるような視点に立つことは出来ないのである。この苦々しさは如何ともし難い。それはネーゲルによると、言わば我々の人生に「アイロニカルな風味」を加えるものであり、この風味と共に我々は生きてゆくしかないのである。

そして懷疑論の場合も人生の意味の場合も、それらの問題が解決不能であることが気づかれた後、我々が手に入れるのはアイロニーないし諦念であるとされる。このことはカミュと対比すると興味深い。カミュの場合、不条理に対する対処法は「反逆」、つまり不条理であることを認めつつも勇敢に前進するというドンキホーテ的な行き方であったからである。このように、カミュとネーゲルとでは議論の筋は同型だが、人生の深遠な意味が見出されないことに対する情緒的反応が異なる²⁾。

II. パ タ ン (B)

§4 1930年代に論理実証主義を英国に紹介し分析哲学の旗手の一人となった A・J・エイヤーが、1947年にソルボンヌで行った講演「哲学が主張することども (The Claims of Philosophy)」(Klemke, 2000, ch. 20) を見てみよう。いかにもエイヤーらしく、まず彼は現代哲学者を、科学知よりも深遠な知である形而上学を建築しようとする「僧正 (pontiffs)」と、科学と競わず体系も作らずもっぱら概念の意味分析といった個別的課題に専心する「職人 (journeymen)」とに大別する。現代における僧正の筆頭はハイデッガーであり、他方、職人の代表としてはムーア、ラッセル、ウイトゲンシュタインたちがいる。さて、一般人が哲学に期待するのは往々にして「人生の意味とは?」「いかに生きるべきか?」等々であるが、エイヤーは言うまでもなく職人の立場からコメントする。まず人生の意味については神のよ

2) ついでながら、バートランド・ラッセルも『自由人の信仰 (A Free Man's Worship)』(市井, 1969 に所収)において、宇宙の歴史からすれば人間存在は無に等しいことを苦々しく認めたくえで、しかしだからこそそこに人間相互の連帯感の基礎を見出そうとする。彼によれば人間同士は同じ悲劇に出演している役者同士に他ならぬのである。ラッセルの議論も、カミュやネーゲルとやはり同型だといってよからうが、彼の情緒的反応はまた独自のものである。

うな超越者の存在を認める十分な理由がないため、もし人生に意味があるとすれば、それは各人が意識的にせよ無意識的にせよ打ち込んでいる目的がそれにあたる。それゆえ万人に共通の人生の意味などなく、幸福ですらそのような共通な意味とは言えない。「せいぜい言えることは、追い求める目標が異なるのに応じて、異なった人生が異なった時期に異なった意味を持つということだけである」。また「いかに生きるべきか」という問題について言えば、哲学者はしばしば事実判断と価値判断（規範的判断）とを混同し、前者から後者を導出するという自然主義的誤謬をおかす。しかし職人としての哲学者はほとんどの場合価値判断を差し控える。むしろ哲学者とて何らかの生き方を人に勧めることがあるが、それは哲学的主張としてではない。そもそも「価値判断は証明不可能である」。価値判断は真でも偽でもなく個々人の選択の問題なのである。なお、最後にエイヤーは同様の議論で政治哲学にも言及するが、それはここでは省略する。

エイヤーの論調に明らかなのは、人生の深遠な意味に対する問いが有意味であるためには、悪しき哲学者が認めるような超越的存在が要請されるが、そのような存在が認められない以上、当該の問いは的外れであるという考え方である。形而上学に対する拒否感が、＜人生の意味＞論に対する拒否感に直結しているといつてよいと思われる。そしてもし人生の意味と呼べるものがあれば、それは——道徳判断の場合と同様に——個々人の情緒に帰着する、と彼は言いたいのである。

§5 現代英国の分析系倫理学の大御所 R・M・ヘアの短い文章「＜全てどうでもよい＞——価値の全滅は起こり得る事柄か？（“Nothing Matters”: Is “the Annihilation of Values” Something That Could Happen?）」(Ibid., ch. 24) を見てみよう。これはヘアの実体験に基づいたエッセイ形式の文章である。ヘア家に寄宿していたスイス人青年が、その家にあったカミュの『異邦人』に感化され“Rien, rien n'avait d'importance” という末尾の文章に納得してしまった、そこでヘアは道徳哲学者として彼に何を述べたか、という内容である。ヘアはまずオックスフォードにおける倫理学が道徳の言語と諸概念の分析を主な仕事としていることを断った上で、“matter” という動詞の意味ないし機能を考える。或る人が“x matters” と述べる時、通常は、その人が x に対して関心を持っていることが表明されている。さて、それでは『異邦人』の末尾の発言はどのように解釈され得るだろうか。或る人にとっていかなるものも関心の対象とならない、ということが表明されているのだろうか。ヘアは言う、「あらゆることに対して完全に無関心になった人がかつて存在したと私は思わない、なぜなら、あらゆる人は常に何かをしているし、或るものを差し置いて別のものを選んでからである」。かくして彼は当該の発言が真でないことをフランス人青年に納得させたと言及する。

以上が現代倫理学の大御所ヘアの議論である。「我々は事物に関心を抱く生物である、つ

まり、或る行為よりも別の行為をより善いと考えそれに従って行為するという生物である。……人は価値を全滅させること、価値の全体を滅することなど出来ないのである」。確かにヘアの言う通りであろう。しかしこれでは事柄の半分しか見ていないことにならないだろうか。確かに人は個々の活動において何かに関心を寄せつづけるが、同時に——ネーゲルを再び取り出せば——それらの活動の総体がいったい何の意味を持つのか、というタイプの疑問も持ち得る生物なのではないか。これら二つの側面の狭間において呻吟することが人生の意味の問題であり、またカミュが不条理という言葉で示したかった人間的生の状況なのではなかったか。エイヤーであれヘアであれ、彼らの議論は、人生の意味の問題をトリヴィアルなものにしている、あるいは、問題の核心に（意図的には非意図的にか）接近しようとしないうものに思われる。

§6 ポール・エドワーズが編集した『哲学百科』（全4巻、1967年）で、編者エドワーズ自身が「人生の意味と価値（The Meaning and Value of Life）」（Ibid., ch. 12）というやや長文の論考を書いている。エドワーズの意図は、まず、人生は無価値だとする悲観主義の諸論拠に対する批判にある。例えば、人間がいつか必ず死ぬということや、宇宙の熱的死によって一切が活動を停止するといった論拠に対しては、それらの事柄が各人の現時点での諸活動をなんら無意味にするわけではない、と論じられる。またそもそも、その人自身の死は観察や経験の対象とならないのだから、生と死のどちらが善きものであるかといった比較が無意味であるとエドワーズは言う（これはエピクロスの有名な議論、「自分が存在する限り死はいまだなく、死が来るとき自分はもはやない」を想起せしめる）。要するに「短期的な文脈（short-term context）」における人生の意味を忘れてはならぬというのである。

またエドワーズは生きる意味には「宇宙の意味（cosmic sense）」と「地上的意味（terrestrial sense）」があり、神（あるいは宇宙をデザインした超越的な知性）の存在が認められない限り前者は断念されねばならぬが、後者は、各人が、トリヴィアルでないと思われかつ到達可能性のある目的を真剣に追い求める限り十分に認められ得ると述べ、この意味で悲観主義は成り立たない、と言う。

その他エドワーズは、（哲学百科所収の大項目だけあって）幾つもの論点を扱っているが、全般的に言えることは、ネーゲル的な視点から問題を捉えていないということである。エドワーズはショーペンハウアーやトルストイたちの議論が人生の無意味を帰結する論拠とはならぬと嬉々として論じるが、しかしネーゲル自身も、その論考「不条理」の冒頭において、それらの説得力が薄弱であること認めているのである。しかしだからといって問題は解消するのではない。それらの論拠は実はメタファーに過ぎず、真意は、我々（の内の或る人々）は、個々の活動ではなく人生の「全体」を意識し（ネーゲルの言葉では「一步後退」し）そ

れに対して意味付けを施そうという抑え難い望みを持ち、そしてその望みが満たされないため深刻なフラストレーションに陥る、ということなのである。エドワーズの議論は（そしてエイヤーやヘアの議論も）、敢えて粗く纏めれば、＜一歩後退などせず日常の諸活動に邁進せよ、それが人生の意味だ＞、あるいは＜一歩後退することによって問われる問いはいわば病的で的外れな問いである＞、と言っているだけに思われる。

§7 Klemke, 1998の編者クレムケ自身の論考「頼みとすることなく生きる：肯定的な生の哲学（Living without Appeal: An Affirmative Philosophy of Life）」（Ibid., 17）にも簡単に触れておく。彼は、神のような超越者がいなければ人生が客観的意味（objective meaning）を失うとする「超越論（transcendentalism）」を批判する。神の存在を信じる困難はさておくとしても、そもそも、超越的な存在との関連性において人生が有する「客観的意味」なる概念が理解不可能だと言う。そして「私にとっては客観的な意味などなくとも人生は〔有意味に〕とどまる」。彼にとって人生の意味とは、各人が知識・芸術・愛・仕事・友情などにおいて主観的に見出すもの（主観的意味）であり、それゆえ、むしろ超越者が存在しない方が、そのような意味の選択がそれだけ人間の自由になり好都合だとさえ彼は言う。「結局、私の意識だけを通して、価値は獲得される。……いかなるものも私の意識の外部に価値を持つのではない」。

以上のようにクレムケは人生の客観的意味——これは「一歩後退」して見出されうる意味と換言され得る——は理解不可能だと断じている。それゆえ彼の議論はパターン（B）の典型だと言ってよかろう。

III. パ タ ン (C)

§8 この章ではコッティンガムの議論を題材とするが、まずこの論者について全般的な説明をしておきたい。コッティンガム（1943年～）はデカルトおよび17世紀合理論哲学の堅実な研究、およびデカルトの英訳の仕事などで有名な学者であるが、特に目を引くのは、デカルトの形而上学を「二元論（dualism）」というステレオタイプではなく、「三元論（trialism）」という捉え方で解釈するという主張である。すなわち従来の一般的な哲学史解釈では、デカルトは一切を物体（延長）と精神（思惟）という2大カテゴリーに排他的に分類したと考えられるが、実は彼は、（情念をも含む意味での）感覚的諸現象——色、音、快、不快、愛、憎しみ等——は延長だけでも思惟だけでも帰属しないもの、すなわち第3のカテゴリーに属するものとみなし、それを「心身合一」の次元として重視した。このことを強調するためにコッティンガムは「デカルト的三元論（Cartesian Trialism）」という表現を用いるのである。

コッティンガムのこのような解釈は、事実デカルトの『省察』付録や書簡のテキストに基づいており（例えばデカルトは原初的な概念として思惟と延長以外に心身合一という第3のものを明記している）、決して無謀なものではない。ただ注意すべきなのは、「三元論」という表現が、存在論的含意を持っているように誤解されてはならぬということである。デカルトは「心身合一」という語以外に「実体的合一」という表現も用いているが、ここでの「実体」とは（延長実体、思惟実体とは別の）第3種の実体の存在を含意するのではなく、人間において精神と身体とがそれぞれ形相および質料として合一しているという事態を意味するに過ぎない（すなわちデカルトは物質界において唯一人間身体には質料形相論が妥当することを認めているのである）。

さて、「デカルト的三元論」というアイデアを発表したコッティンガムは、それを次に思いがけぬ方向に発展させる。その成果（の少なくとも一つ）が、『哲学と善き生』（Cottingham, 1998）である。「デカルト的三元論」という解釈を論拠としてコッティンガムは、通常 *transparency of the mind* の最大の主張者であるかのごとく思われているデカルトその人の思想に、*opacity of the mind* の思想の萌芽があると考え（なぜなら感覚的意識は混乱した思惟様態であり、その因果的経緯は理性によって必ずしも解明され得ないものだから）。他方、西洋哲学の理性中心主義（*ratiocentricity*）に対する批判・攻撃という史的役割をハイデッガーや精神分析運動に認めるとするならば、そして、彼らの理性中心主義批判が *opacity of the mind* の主張と表裏一体のものであるとするならば、驚くべきことに、「三元論者」デカルトを、ハイデッガーや精神分析運動の遙かなる源流（少なくともその一つ）として思想系譜的に位置付けることが出来る、ということになる。このような一見アクロバティックな思想史解釈へとコッティンガムは動き出すのである。しかもそれを、道徳論や幸福論をも体系の一部に含みこむ「通観的な哲学（*synoptic philosophy*）」という理念で西洋哲学史全体を捉えなおすという枠組みで大規模に展開しようとする野心作、それが『哲学と善き生』である。

§9 『哲学と善き生』において展開されている議論をもう少し見ておこう。

フロイトはかつて、精神分析理論に対する猛烈な拒絶反応それ自体が精神分析理論の正しさを立証する論拠の一つとなると言って、さらに激烈な批判を引き起こした。コッティンガムによると、現代倫理学においても依然として精神分析に対する無視・軽視は極めて根強く、これは悲しむべきことであるとされる。18世紀にヒュームは勇敢にも、理性は情念の奴隷であると述べたが、さすがの彼も、情念に対するアクセスはそれほど複雑なものではないという前提を疑問視しなかった。ところがフロイトは、まさに、行為選択をするさいの題材たる情念そのものが謎の領域であることを主張したのである。

むろん、人間本性に沿った仕方では出来るだけ充実した生をおくるにはどうしたらよいか、

という問題意識を持っているという点では、精神分析的な立場も古典的な倫理学の立場も異なるわけではない。しかし、自己理解の様式に関して両者には深刻な差異がある。コッティンガムによると、現代の倫理学者は依然として、アリストテレス、カント、ベンサムが創ったパラダイムに沿って議論している。すなわち自分の透明な内面を現時点で見渡し吟味して、善き生のための計画を理性的に構成する、というパラダイムである。ところが、精神分析の見地からすると、そもそも自分の内面が不透明である（例えば、愛情、性、結婚、家族、親子関係——とりわけ性——に係わる部分において人間の内面は極めて不透明である）。言い換えれば、過去の経験が現時点の我々の情動生活において果たしている役割が分からない。一例を挙げれば、カントがあれほど重視した「良心の声」も、実はフロイトが言った「超自我」に他ならぬかもしれない。そうならば、カントがその自律主義の基礎としたまさにその場所に居座っているのは、実は、過去において出会われた他者の残像なのかもしれない（ならば自律の正体は他律であったことになる）。かくして、情念をも含めた意味での自己を認識した上で善き生への指針を探るためには、ラカンの言葉を用いれば、精神分析による *demasquage* がどうしても重要になってくるのである。

例えば、地位も名誉も安定した家庭も持っている男性が愛人のために全てを投げ捨てようとしている場合（これはまさにアクラシア的な状況である）、古典的な倫理学の立場では、その男性の判断力の曇りを非難するか情念の悪を嘆くことしか出来ないであろう。しかし精神分析の立場からは、彼の情動や行為が、彼の過去（特に幼年期）との関連において再解釈ないし再発見されることになる。彼が実は何故に何を欲していたのか、ということが、分析家とのやりとりの中で探求される。そしてそのプロセスにおいて例の「転移」という現象が生じ、（セラピーがうまく進行するならば）患者自身が変容しつつ自己発見の道を進むことになる。そしてそのような自己発見を終えた段階で初めて、善き生のための具体的な処方を理性的に考える準備が整ったことになる。要するに、精神の不透明性に対抗し自分が何ものであるかを知ることなくして善き生への指針を出したとしてもそれは空虚なものとならざるを得ない。この問題性を指摘しそれを克服する具体的な方法を提示している点に、精神分析の倫理的な意義があるとコッティンガムは考えるのである。

§ 10 コッティンガムが＜人生の意味＞論を主題的に取り扱うのはタイトルもそのままの『人生の意味』（Cottingham, 2003）においてであるが、実は彼は、それ以前の仕事において自らの＜人生の意味＞論の伏線を張っていたとすることが出来る。『哲学者と善き生』等で彼が展開するデカルト解釈ないし西洋哲学史解釈において強調されているのは、単純な合理主義に対する制限である。一般に合理主義の典型であるかのごとく思われているデカルトにおいてすら、実は、精神だけでも身体だけでも帰することのできない第3の次元が認められてい

ることを彼は「デカルト的三元論」という解釈において強調し、また、従来常識視されていた＜デカルトは精神の透明性を主張した＞という見解にも真っ向から反対した。また、昨今の英語圏におけるフロイト・バッシングをも批判し、フロイト説が道徳論に対して持ちうる有効性を掘り起こそうと努力した。このようなコッティンガムの一連の仕事は、人間本性のうちに、合理的には分析され得ないもの、『人生の意味』での表現を用いれば「精神性〔靈性〕(spirituality)」を認めようとする動きである。無論、これは非合理主義へとつながる危うさと表裏一体である。しかしコッティンガムが言いたいのは、人間本性には、精神性と呼ばざるをえないような、合理的分析を受け付けない側面が現実に存するという事、そして、＜人生の意味＞は、そのような側面にある仕方で問いかけることによって、自ずと感得されるのではないか、ということである。彼の議論はさまざまな論点を含んでいるが、そのうち特に興味深いものを以下に取りまとめてみよう。

『人生の意味』は3部構成である。第1部では、我々の枠組みで言うところのパタン (B) の問題点が指摘される。パタン (B) によれば、人生の意味があるとすれば、それは日常における我々の関心・情熱がそれにあたる、ということになるが、このような見解に対してコッティンガムは小さからぬ問題を2点提出する。第1に、道徳的観点から悪とみなされるような関心・情念は人生の意味となりえないのではないか、という問題である。例えば、他者を傷つけることに情熱を燃やす人物の場合、そのような情熱を人生の意味とすることはできないのではないか、ということである。人生の意味というからには、人間相互の社会的関係を否定するのではなく肯定するような活動でなければならないのではないか。第2に、「モラル・ラック (moral luck)」の問題がある³⁾。これはバーナード・ウィリアムズやトマス・ネーゲルが論じ始めたことで有名になった概念であるが、要するに、行為の道徳性の判断に対して影響する「幸運・不運」のことである。コッティンガムがよく取り上げるのは、いわゆる「ゴーギャン問題」である。フランス人画家ゴーギャンは妻子を捨ててタヒチにわたりその有名な作品群を描いたが、もし彼が有名にならなければ、彼は単に＜きわめて身勝手な男＞として終わったかもしれない。ところが幸運にも彼は画家として名を成した。そのため彼は＜きわめて身勝手な男＞と評されるよりもむしろ＜オリジナルな芸術家＞と評されることになる。ここには明らかにモラル・ラックが働いているのではなからうか。これと同様の問題が、パタン (B) の議論にも見られるというのである。すなわち、パタン (B) によると、人生の意味とは各個人の情熱・関心である。しかしあらゆる人の情熱・関心が成功に結びつくとは限らない。名作を産出する芸術家もいれば凡作に終始する芸術家もいよう。そうすると、人によって、花開く人生の意味を持つものもあれば、花開かぬ人生の意味を持つものも

3) この問題については Cottingham, 1998 でも詳しく取り上げられている。

いる、ということになるのではないか。人生の意味が花開くか否かというのは、そのような幸運・不運に左右されてもよいのだろうか。むしろ、人生の意味とは、幸運・不運に係わる次元とは別の次元に見出されるべきものではないのだろうか。このような二つの問題が指摘されるのである。

続いて『人生の意味』第2部では、近代科学の発達と人生の意味の関係が論じられる。とりわけコッティングムが注目するのは、ダーウィニズムと宇宙進化論である。一般には、これら近代科学の諸成果によって、capitals で書かれる人生の意味を求める企てはもはや不可能になったと思われがちである。ダーウィニズムは人間の存在が、突然変異と自然淘汰による結果に他ならないことを含意しているし、また宇宙進化論は、宇宙の現状そのものが、超越神による奇跡の所産であるどころか物理法則による冷厳な結果に過ぎないことを主張している。このような諸テーゼを前にして、いまさら、人間が存在することについて何か深遠な宇宙の意味が存在すると言えるだろうか、というわけである。しかしコッティングムは、近代科学の発達は＜人生の意味＞論の息の根を止めたわけでは決してないと考える。近代科学は諸事象がいかに生じたかの説明に過ぎないのであり、それら諸事象の生起をいかに意味づけるかという解釈の問題には係わっていないという。ゆえに近代科学と＜人生の意味＞論は両立可能なのである。近代科学が描き出すような諸法則、およびそれらに従って存在するこの宇宙の背後に、何らかの善性を認めることも認めないことも、近代科学の主張とは両立するのである。もっとも、近代科学と人生の意味の両立性の認識から、どのような人生の意味が可能なのかが見えてくるわけではない。この第2部でのコッティングムの議論は、＜人生の意味＞論の可能性を述べているだけであり、内実はなにも語られていない。この書物における積極的な主張は第3部になって初めて登場する。

第3部でのコッティングムの議論の前提は、人生の意味は、合理的で分析的な知性によっては見出されない、ということである。この点に関しては、コッティングムはパタン (A) と同じである。しかし、その続きが全く異なる。カミュにせよネーゲルにせよ、人生全体を知的に見渡し、そしてそこに深遠な人生の意味が知的に見出されえないことを自覚した後、非知的な仕方で人生の意味を探ることをせず、すぐに何らかの情緒的反應へと移行した。それに対して、コッティングムは意外な展開を見せる。彼は実践を強調する。本来、宗教的な儀礼・儀式というものも、理論的・知的なものではなく、いわば「型から入る」という意味を持っており、コッティングムもそれについて若干論じるが、彼が言いたいのはそのような宗教的儀礼に限定されるものではなく、むしろ我々のごく日常的な行為、あるいは些細な行為がもっている実践的意味である。たとえば、起床や食事・睡眠といった、一日のリズムをつくるもろもろの行為。それらを＜人生とは贈与されたもの＞と考えつつ日々行う。また＜自分の行為には責任がある＞と想いつつ日々行う。そして＜人生は物資的豊かさによってでは

なく、献身的な愛情によって有意味となる>ということのを忘れずに日々行う。このような実践を通じて——分析的な知性によってではなく、あくまでも実践を通して——、ついに人生の意味が感得されるに至る、とコッティンガムは言うのである。

このような実践優先の考え方は、理論優先の近代的なスタンスからは拒否されるものであろう。しかし人生の意味については理性には決定権はないとコッティンガムは考え、この点でパスカルを引き合いに出す。パスカルは神証明について理性の無力を訴え情念を重視したが、この論法をコッティンガムは人生の意味論に言わば転用するのである。つまり彼は、日常生活の実践を通して、人間本性の中の理性ではなく精神性が働き、人生に意味があることが内奥において確信され、この確信は合理的裏づけを拒否するものである、と考えるのである。そして彼は、ウイトゲンシュタインの『論理哲学論考』の有名な最終命題を少し変えて次のように述べる。「語りえざる領域は、実践を通して触れねばならぬ、精神性の実践を通して」。そして次の言葉——本書での彼の積極的主張を端的に要約した言葉——で結ぶ。「人生に意味がある如く振舞うことで、我々は、人生に意味があることを、ありがたきことにも、見出すのである (in acting as if life has meaning, we will find, thank God, that it does)」。

§11 最後に、コッティンガムの以上のような議論の強みと弱みについて考えておきたい。まず強みとしては、我々の枠組みにおけるパターン (A) およびパターン (B) の問題点をうまく衝いていることを挙げる事が出来る。パターン (A) は暗黙裡に、人生の意味の可能な捉え方を<知的・理性的・合理的>な捉え方に限っている。しかしこのような限定には根拠がないのではないかというのがコッティンガムの視点である。パスカルは周知のとおり、人間精神の能力を、「幾何学的精神」と「繊細の精神」とに区別した。また前期ウイトゲンシュタインは「語り得ざるもの」と「語り得るもの」とを峻別した。コッティンガムによれば、人生の意味は「繊細の精神」の領域、「語り得ざるもの」の領域に属する。それは「精神性〔靈性〕」の対象である。このような見方を最初から排除している点にパターン (A) の問題点があるのである。この問題点は無論パターン (B) にも共通して見出され得るであろうが、こちらに対するコッティンガムの批判は、その議論に内在する視野の狭隘さに向けられている。すなわちパターン (B) では、個人の日常的な関心・情熱を人生の意味と見なすことで問題を切り抜けようとしているが、その関心・情熱が反社会的なもの、サディスティックなものであればどうするのか、という問題意識が欠如しているし、また、関心・情熱に常に付きまとう「モラル・ラック」の問題への顧慮も全く見られないというわけである。——コッティンガムの議論にはこういった十分に trenchant な批判精神を認めることが出来ると思う。

他方、彼の議論には弱みもある。まず言うまでもなく、「精神性〔靈性〕」を強調するのは、パスカルの時代ならまだしも、現代において説得力を持つのか。それは安易な非合理主義で

はないのか。あるいは一種の宗教ではないのか。別言すれば、コッティンガムの議論は前期
ウイトゲンシュタインの *quietism* よりも後退しているのではないのか。第2に、この「精神
性」を刺激して我々に人生の意味を感得せしめるのは日常生活における *pretention* だとコッ
ティンガムは主張するが、なぜ *pretention* にそのような有効性があるのだろうか。この点に
ついて彼は何ら合理的な説明をしていない、あるいはそのような説明を拒否しているように
見える。やはりここにも非合理主義の危険性が付きまとっているのではなからうか。——こ
のような疑問がすぐさま浮かぶのである。

しかし、このような疑問にも係わらずコッティンガムの議論を非常に興味深いものにして
いるもの、それは、デカルトという、合理主義的伝統の巨大な源泉に関して彼がこれまで手
堅い研究を営々蓄積してきたという背景である。あるいは、そのような背景が彼の筆致に与
えている自信である。デカルトでさえ人間精神に認めざるを得なかった明晰判明ならざる次
元、思惟にも延長にも属さぬ第3の次元。その次元に対する関心をコッティンガムは継承し
発展させたのである。そのような継承・発展の努力、すくなくともその努力の一部が、以上
に見たような＜人生の意味＞論として具体化したのであり、その意味で、彼の＜人生の意味＞
論は豊かな哲学史的背景を持っているのである。ここにも、哲学史研究の意義の一事例が見
出され得るのではなからうか。

引用・参考文献

Cottingham, John (1998): *Philosophy and the Good Life* (Cambridge University Press).

Cottingham, John (2003): *The Meaning of Life* (Routledge).

Klemke, E. D. (ed.) (2000): *The Meaning of Life* (Oxford University Press).

市井三郎編・訳 (1969): 『世界の大思想・26/ラッセル』(河出書房新社)。