

自由と物語

—自由と決定論の物語的な両立について—

三ツ野 陽介

1. 自由の様々な可能性と、ただ一つの宿命

人は様々な可能性を抱いてこの世に生れて来る。彼は科学者にもなれたろう、軍人にもなれたろう、小説家にもなれたろう、然し彼は彼以外のものにはなれなかった。これは驚く可き事実である。¹

これは昭和の文芸批評家、小林秀雄が世に出たときに、その処女評論のなか
に書かれた文章として名高い一節である。科学者にもなれるし、軍人にもな
れるし、小説家にもなれる。そういう多様な可能性のことを、人はふつう「自由」
と呼ぶ。しかし彼が科学者にもなれず、軍人にもなれず、小説家にもなれず、
結局、彼以外のものになれなかったのは、いったいなぜなのだろうか。小林は
この「驚くべき事実」を「宿命」と名付け、自らの文筆活動のキータームとし
ていく。

このような文学的表現において、宿命という語が自由と対置させられるの
に対して、現代の哲学者たちが、自由という言葉と対置させるのは、決定論
[determinism] という言葉である。かつて宗教的な決定論は「すべては神によっ
て決定されている」と考えた。そして、近代の決定論にとっての新しい神は、
科学的な因果法則である。つまり、「すべては因果法則によって決定されている」
と考える。

「人は様々な可能性を抱いてこの世に生まれてくる」というのは、決定論の
立場から言えば虚偽であり、彼はもともと科学者にも軍人にも小説家にもなる
可能性はなかったということになる。彼が彼以外のものになれないことは、そ
もそも最初から因果的に決定されていたのだ。要するに、彼に自由はなかった。

本論文が関わろうとしているのはこのような、「人間に自由意志はあるのか。それとも、すべては因果的に決定されているのか」という枠組みのもとで交わされている議論である。そして私は、「人は様々な可能性を抱いて生まれてくる」という自由と、「彼は彼以外のものになれなかった」という宿命が、両立するものだと論じてみたい。そこで私が立脚するのは、人間の自由も宿命も、物語によって語られるもの、物語的に理解されるべきものだという観点なのである。

2. ベルクソンによる時間の空間化の批判

自由意志と決定論をめぐる論争で問われているのは、ひとことで言えば、未来はいかにして選択あるいは決定されるのかという問題である。私はこの問いに対して、そもそも選択されるような未来は存在しないという回答で応じようと思う。選択の対象となるような未来が存在しないなら、自由意志による選択というものも否定されるが、同様に、決定された未来も存在しないことになるのだ。

例として、ある学生がXという会社とYという会社のどちらに就職するか迷っているというケースを考えるなら、この選択は、X社に就職した場合の未来世界（「世界X」とする）と、Y社に就職した場合の未来世界（世界Y）のどちらを選択するかという、世界の分岐点（「O」と呼ぼう）として理解されるだろうし、確かにその理解は日常的な考え方とも合致する。複数の選択肢を前にして、「どちらが幸せな未来だろうか」と自問しながら決意を固めるのは、なにも哲学者に限らないだろう。

しかし、彼が結局X社に就職することを決めた後、世界Yの地位はどのようになるのだろうか。分岐点Oにいたときには、ぼんやりと見えているような気がした未来世界Yは、もともと存在できるはずもないただの幻だったのだろうか。そもそも分岐点Oというものこそ、いったい何だったのか。

アンリ・ベルクソンは『時間と自由』において、「いったん為されてしまった行為について、それは為されないこともありえたと言え、われわれは自由

行為を定義することになるのだろうか」²と疑問を投げかけている。分岐点 O を通り過ぎて世界 X が現実になった後に、「でも世界 Y もありえた」と宣言することによって、決定論は否定され自由は確保されるのか。果たして人間の自由とはそんなものなのか。これがベルクソンの問いかけである。

このような、点 O から点 X または点 Y への移行、という空間的な表象によって、人間の自由な選択を理解してしまうことを、時間の空間化として批判したベルクソンの主張はよく知られている。逆に言うと、もしそのような空間的なモデルによって考えるならば、という条件付きで、ベルクソンは決定論の正しさを認めているのである。

X に決めたということを経験が示したのであれば、見かけ上はためらっていたように見えても、われわれが点 O に置くべきなのはどちらでもよい〔無差別な *indifférent*〕能動性ではなく、まさに OX の方向に前もって導かれていた能動性なのである。³

我々が結局 X に決めたのであれば、それは、もともと Y に繋がる道などなかった、世界 Y などありえなかったということなのである。この主張だけ取り出せば、ベルクソンは決定論者であったと言える。しかし、彼はこの空間モデルを拒否して、自由を定義し直すことで、自由を擁護した。

では、時間の空間化を伴わずに、いかにして自由という概念を規定することができるだろうか。自由が、点 O における X あるいは Y の選択のようなもの、つまり、未来の行方を選択する一手のようなものでないのだとすれば、いったい自由とは何なのか。

要するに、わたしたちの行動がわたしたちの人格全体に由来しているとき、行動が人格全体を表現しているとき、行動が作品と芸術家の間にしばしば見られるような何とも言いようのない類似性を人格全体とのあいだにもつときに、われわれは自由なのである⁴

ペルクソンが上のような文章で、彼の考える自由を十分に説明しえたとは私には思えない。しかしここではほめかされている自由の概念は、私自身の考える「自由」と相通ずるところがある。すなわち、私の行為が、私の「宿命」に由来しているとき、その行為が私の「宿命」を表現しているときに、私は自由なのである。

このような意味での、自由と運命の両立を理解するためには、空間的表象を通じて時間を捉えるのではなく、物語を通じて時間を捉えることが必要である。例えば、歴史家がなすべき重要な仕事の一つは、そのようなものであると私は考えるのだが、次節でそれについて論じてみたい。

3. ラプラスの魔と理想的編年史家

過去から現在、未来へとつづく出来事の連続は、科学的な因果関係によって説明されるだけでなく、物語的な語りを用いても説明できる。本節では、出来事を物語的な因果関係によって語ることで、決定論がどのように変質するのかについて、アーサー・C・ダントーの『歴史の分析哲学』を参照しながら検討していく。

まず、科学的決定論においては同一原因同一結果が原則である。これは、ある事象に続いて、必ず別のある事象が引き起こされ、そこには別の可能性が入り込む余地がないという原則で、これに従えば、究極的には、過去と未来のあらゆる事象が、現在の時点から記述できることになる。ある瞬間における宇宙の状態をすべて把握すると同時に、あらゆる因果法則をも知り尽くしている、そんな知性が存在するならば、この完璧な知性は、過去のあらゆる瞬間における宇宙の状態がどのようなものであったかを見通すことができるだろうし、未来についてもすべてを知ることができるだろう。このような知性は、19世紀の科学者ラプラスにちなんで「ラプラスの魔」と呼ばれている。

科学者にとっての究極の夢が、ラプラスの魔のような完璧な知性に近づくこ

とであるとすれば、歴史家にもやはり似たような夢があると言えるのかもしれない。それは、過去に生じたあらゆる出来事を知り尽くしている知性に一步でも近づくという夢である。『歴史の分析哲学』においてダントーは、そのような知性として「理想的な編年史家」を想定した。

さてここで私の構図に、理想的な編年史家 [Ideal Chronicler] を取り入れてみたい。彼はたとえ他人の心のなかであれ、起こったことすべてを、起こった瞬間に察知する。彼はまた瞬間的な筆写の能力も備えている。「過去」の最前線で起こることすべてが、それが起こったときに、起こったように、彼によって書き留められるのである。その結果生ずる生起しつつある叙述を、私は「理想的編年史」と名付けることにしよう。いったん出来事Eが、無事過去のなかに落ちつくと、その十分な記述は理想的編年史に含まれる。

5

ラプラスの魔の特徴は、あらゆるデータを把握していることと、あらゆる因果法則を把握していることだったが、理想的な編年史家も前者の特徴は持ち合わせている。その一方で、因果法則に関しては好奇心を欠いているようだ。

では、理想的編年史の完成は、歴史家の究極目標として、本当にふさわしいものなのだろうか。確かに歴史家の仕事には、先行する歴史家たちの不正確で不十分な歴史記述を加筆修正して、それを理想的編年史に近づけていくという一面もあるかもしれない。ならばもし手元に理想的編年史がすでにあって、このような地道な作業が不要になったなら、もはや歴史家のすべき仕事はなくなってしまうのだろうか。「つまるところいったいなんのために、正しい叙述がそこにあって読めるというときに、訂正だらけの不細工な叙述をするために懸命に努力する必要があるのだろうか」⁶。

しかし、そうであってもまだ歴史家には仕事が残されているとダントーは考えた。起こった出来事を起こった瞬間に記録したこの記述にも、欠けているものがあるからだ。ダントーは理想的編年史の完全さに、ある限定をもうけている。

「それは、目撃者が記述するという意味で、起こることすべてを同時に、起こったときに、起こった通りに目撃できるような理想的な証人が記述するという意味において完全なのである」⁷という限定だ。「起こったときに記述する」という限定が重要なのは、出来事は時間が経つにつれて、それが起きたときには無かった意味を持ち始めるものだからである。

例えば、第一次世界大戦の時代に生きた人は、その時点ではまだ、その戦争を「第一次世界大戦」として経験することはできなかった。それが世界規模の戦争であることは、同時代においてすでに理解されていたかもしれない。しかし、この戦争は未曾有のものではあっても、そのときにはまだ「第一次」世界大戦ではなかった。この大戦は、三十年後の「第二次」世界大戦の存在があつてはじめて「第一次」として語られうるのである。そして第二次大戦後の冷戦時代には、まだ勃発していない「第三次世界大戦」さえもが、人々の不安のなかに存在し始めた。こうして1914年に始まった戦争は、第一次、第二次、第三次という世界大戦の時代の始まりとして語られるようになる。このような視点はそれが「起こったとき」には無かった視点、理想的編年史家が持ちえない視点なのである。

ダントー自身は、「三十年戦争は一六一八年に始まった」という記述を例に挙げている。「それを一六一八年に——もしくは一六四八年以前に——「三十年戦争」と記述できるものは、おそらく誰もいないだろう」⁸とダントーは言う。

一つの出来事についての真実全体は、あとになってから、ときにはその出来事が起こってからずうとあとにしかわからないし、物語のなかのこの部分は、歴史のみが語りうるのである。それはちょうど、最良の証人すらも知りえないような事柄である。私たちがわざと、理想的な編年史家にもたせずにおいたのは、この未来についての知識であった。⁹

「三十年戦争は一六一八年に始まった」のような文、その出来事の未来に関する知識によってはじめて可能になるような文を、ダントーは物語文[narra-

tive sentence]と名付けた。その出来事が起こった時点で書かれる理想的編年史には当然、物語文が含まれないのである。未来についての知識がなければ、現在の出来事についての完全な記述が得られないから、そのつどそのつどの瞬間において完全な編年史を書くという理想も、原理的に不可能になる。こうしてダントーは結局、理想的編年史という想定を捨てる。「これ以上仮構を長びかせる必要があるのか。私たちの目的には役立ったのだし、もう廃棄してもよからう」¹⁰。

さて、理想的編年史家とラプラスの魔という二つの仮構が持っていた共通点は、ある時点における全ての事象を把握しているということにあった。では、これが原理的に不可能であるということが証明されたならば、ラプラスの魔という仮構にも、理想的編年史家と一緒に退場を命じることができるのだろうか。つまり、理想的編年史の廃棄は、科学的決定論の廃棄にまで帰結するのか。

ここでもう一度、理想的編年史家とラプラスの魔の相違点に目を向けてみよう。理想的編年史家が、それぞれの瞬間しか把握することができないのに対して、ラプラスの魔は過去から未来にわたるすべてを知ることができた。それゆえラプラスの魔は、自分が知りうる未来の知識を用いて、現在の出来事について語ることもできるはずである。例えば、「いま起きているこの事象は、のちに起こるある事象の原因である」という語り方が、ラプラスの魔には許されているのである。1618年に起きた戦争が30年で終わることも、開戦時においてすでに知っているのだ。だから、ラプラスの魔には「過去の歴史認識」だけでなく、「未来の歴史認識」さえ可能であるように思われてくる。

ところがダントーは『歴史の分析哲学』において、「神の全知」すなわちラプラスの魔にも挑戦している。そのやり方は、理想的編年史家を退場させたやり方に似ている。

ラプラスの魔の視点は、あくまで一時点に固定されており、別の時点を見通すためには、過去についても未来についても、因果的な諸法則による計算に頼らなければならなかった。ダントーが挑戦する「神」も同様に、未来と過去を自由に行き来することができるわけではなく、あくまで現在の時点において、

人間たちと歩調を合わせ同じ時間にながらも、過去と未来のすべてを見通しているような存在なのである。だとすれば、神は未来を予知することができるが、自分の予知が実際に当たるかどうかに関しては、そのときが来るまで知ることができないはずだとダントーは論難をしかけていく。

理想的編年史家のときと同様に、ダントーが神の全知から奪い去ったのはまともや、未来についての知識である。それは、神が未来を予知できているとしても、その予知の実現を目撃したわけではないという意味での知識である。「未来を指示する命題は真でも偽でもない」というアリストテレスの説に依拠しながら、「私たちは未来について筋道だった信念をもつことはできるけれども、知識をもつことはできない」とダントーは主張している。「この点については神はなんら私たちと選ぶところはない」¹¹。

未来についての予知の真偽をあらかじめ知る手段は、未来に行って確かめて来るぐらいしか無いだろう。しかし、神が全知であるだけでなく全能でもあるとしても、時間というものは、行って確かめて来られるような空間的な場所ではないのだから、神でさえ、未来に行くことはできない。自分の予知の正しさも、予言された出来事が持つ歴史的意義も、そのときになってみなければ分からないのである。

オイディプスの悲劇においては、子が父を殺し母と交わるであろうと予言され、人間の自由がそれを避けようとしたにもかかわらず、その運命は現実のものとなるのだが、しかし、この予言そのものは物語であるとは言えない。その子がいずれ父を殺し母と交わるということが、どのような悲劇的意味を持つことになるのかということまでは、この予言は先取りして物語ることはできなかったのである。

かりに未来を予知することができたとしても、それをあらかじめ「物語る」ことはできない。物語は、過去形で語られるものであり、未来について過去形で語ることはできないからだ。このことが意味するところを、次節以降で詳しく論じたい。

4. 過去自体と未来自体

科学的な因果関係の考え方は、「過去の原因がいまある結果を引き起こした」という過去から現在にいたる因果の連鎖を、「いまある原因は未来の結果を引き起こすだろう」というかたちで、未来にまで延長させていく。ラプラスの魔もそのような予知を行える存在として想定されている。

これに対して、物語的な因果関係は、因果の連鎖を未来に引き伸ばしていくことについて禁欲的である。物語は過去を語る話法であり予言とは異なる。未来形の物語は存在しないのだ。「彼女が死んで以来、僕は誰も愛せなくなった」という文は、ある因果関係を語った物語的な語りであるが、「彼女が死んだので、これから僕はもう誰も愛さないだろう」という文は、物語というよりは、未来についての宣言、予想なのである。

例えば、「明日のX対Yの試合は、Xが勝ち、Yが負けるだろう」という未来形の予想文について考えてみよう。この文は、次の日にXが勝てば真になるし、Yが勝てば偽になる。勝つのはXなのかYなのか、いずれにせよそれが「分かる」のは明日である。では、それが「決まる」のはいつなのだろう。「今はまだ分からないけど、それはもう決まっている」のか、それとも「分かったときに、初めて決まる」のか。

ここで、命題はすべて真理値を持つという原則に従うならば、試合の前日において「明日Xが勝つだろう」と予想した時点でも、この命題には真偽があったはずである。「Xが勝つだろう」という未来形の文が、真理値を持つ命題であるならば、勝敗の行方は誰にも「分からない」けれども、勝者はその時点ですでに、いずれかに「決まっていた」ことになる。これを論理的決定論という。

この事例に少し変更を加えてみよう。X対Yの試合観戦を楽しみにしていた私は、事情があってその試合時間までに帰宅することができず、テレビで生中継を見ることができない。仕方ないのでビデオに録画して、試合終了後に見ることにした。そして試合当日の私は帰宅途中の街なかで、その試合結果の情報に触れることを恐れ、携帯電話のニュースなどを見ないように、人々の会話を

聞かないようにしながら家に帰る。こうして、結果を知らないまま自宅にたどり着いた私は、予約録画しておいたビデオを再生する。現実にはすでにその試合は終わっているのに、私はそれを見ながら試合展開にハラハラするだけでなく、肩入れしているXを応援したりするのである。

さて、二つの事例を比較してみよう。生中継で観戦するケースでも、録画ビデオで観戦するケースでも、まだ結果が分からない試合の行方を、手に汗握りながら見守るという点に関しては違いが無い。しかし、「分かる」ではなく「決まる」の次元で比較するならば両者には違いがある。言うまでもなく、生中継の場合には、まだ試合終了前で結果が「決まっていない」のに対して、録画で見える場合には、現実にはもう結果は「決まっている」のである。私は早送りボタンを押して今すぐ結果を知りたいという誘惑に抗わなければならない。

ところで論理的決定論が正しいならば、「分かる」だけでなく「決まる」の観点から言っても、生中継と録画観戦のあいだに違いはなくなるだろう。かりに試合時間までに帰宅して私が生中継を見たとしても、試合開始前から「Xが勝つだろう」という命題は真値を持っており、真偽はどちらかに決まっています、生中継を見ることは、時空のどこかにすでに記録されている未再生ビデオを確認する作業のようなものになるのだ。

大森荘蔵は「後の祭り」を祈る」という論考において、こんなふうに問いかけている。

〔我々は〕列車や飛行機の事故を聞いた後で、それに乗り合わせた家族の無事を祈り、入学試験の合否はすでに決定済みであることを承知しつつ、なお一縷の望みをかけて祈りはしないだろうか。¹²

つまり、「すでに決まっているけど、まだ分からないこと」について、我々は「祈る」ことによって、それを良い方向に変えることができるかのように、働きかけようとする。これは、すでに終わっている試合の録画を、応援しながら見ることと同じ構図と言えるだろう。

大森は、まだ我々に知られていなくても、我々の知から独立して存在している過去を「過去自体」と呼んだ。言ってみれば、これは未再生の録画ビデオのようなものだ。そして大森は、カントが物自体の存在を否定したように、過去自体も存在しないものとして考えるべきだと主張する。大森はそこで、「過去と呼ばれているものは制度化され公式化された過去物語り」¹³であると言い、そういう過去ではない過去自体というものは、「錯覚」や「妄想」にほかならないと言い切っている。我々の例で言えば、録画ビデオがテープやディスクのかたちで、そこに存在しているように見えても、それが再生されないうちは、そこに何か「過去」があると考えるのは、錯覚、妄想なのである。

ここで「神の全知」について、もう一度考えてみよう。全知の神が存在するということが、あるいは決定論が正しいと想定することは、目の前で起こる出来事の移りゆきの目撃を、あらかじめ記録された録画ビデオの鑑賞と、同じようなものと見なすことである。つまり、「過去自体」を記録したビデオ（理想的編年史）だけでなく、「未来自体」を記録したビデオも、すでにどこかにあると考えているのである。もしそんなものがあるのなら、祈ったり、努力したり、選択したりしながら我々が未来に働きかけるのは、すでに終わった試合のビデオを見ながら手に汗握り声援を送るのと大差ないことだと言えるだろう。

ディドロの『運命論者ジャックとその主人』の台詞を引きながら、ダントーはこんなふう書いている。

「良いことも悪いことも、ここで私たちにふりかかることはみな」、と彼は楽しげに主人に教える、「天に書かれているのです」。これはまるで理想的編年史のように、歴史的予知のように響く。ここでは出来事の歴史は出来事が起こる以前に、ある全知の存在によってわかっているのである。「いったいどうすればこの文字を消せるのか、ご主人様、ご存じですか」とジャックはずねる。¹⁴

これに対する反論は、そのような天に書かれた「未来自体」は存在せず、未

来は決定されておらず、それゆえ人間は自由なのだ、というものではない。たとえ未来自体が存在したとしても（つまり決定論が正しくても）、それは我々の自由に影響を及ぼさないということが重要なのである。過去が「過去自体」の基層においてはすでに決まっていたとしても、我々が祈ることをやめないのと同じように、未来が「未来自体」の基層においてすでに決まっていたとしても、それがまだ「分からない」かぎり、我々は自らを自由なものと考え、未来を未決定なものを見なして生きることをやめないのである。

ダントーはデイドロの運命論者に対して「起こることはすべて天に書き記されていてもよい」と答えている。「これを消す必要はどこにもない。なぜなら神すらもそれが正しいかどうか知りようがないからである」¹⁵。つまり、天に書かれた未来は、まだ歴史化あるいは物語化の過程を経ておらず、神でさえ、その作業をあらかじめ行うことはできないのである。

5. 時制と物語

野矢茂樹も『他者の声 実在の声』に収められた論考のなかで論理的決定論への反駁を試みている（ここまでの私の論述もすでに、この論考の示唆のもとに展開されていた）。野矢は論理的決定論を拒むにあたって、以下のようなイメージに託して、過去と未来を対称的に捉える時間観への疑問を述べている。

いま私は山の中腹あたりにいる。そして来し方と行く末を眺めやる。けっこう登ってきたじゃないか。頂上も見えてきた。あそこまで行くんだな。ここで、振り返り見られたふもとの方が過去であり、仰ぎ見られた頂上の方が未来である。時間的風景をそんなふうイメージするならば、私はつねに未来の方を向き、ときに過去を振り返りつつ、この現在を生きている。

¹⁶

時間をこのようなイメージで捉えるのは間違いなのではないか、未来や過去

は果たして、仰ぎ見たり振り返ったりするような対象として存在するものなのだろうか、というのが野矢の問いかけである。この山登りのイメージは、本稿の文脈で言えば、空間化された時間である。この山道に分かれ道でも作ってやれば、それは可能性の自由な選択のイメージにもなるだろう。

これまで述べてきたように、未来に関する言明が真理値を持っているという想定は、未来がすでに存在し、予想の当たり外れがあらかじめ決まっているという論理的決定論を招き入れてしまう。そう考えたくないのなら、未来文は真理値を持っていないのだと考えなければならないが、では「未来に関する言明が真でも偽でもないということ」を、どう理解すればよいだろうか¹⁷と野矢は問う。

ここで私は、やはり宿命論を拒否しようとしたギルバート・ライルの議論を参照したい〔野矢は「論理的決定論」を「宿命論」とも呼ぶ：引用者註〕。ライルは、ワーテルローの戦いに言及しようとした言明は一八一五年より前においては真でも偽でもない指摘する。理由は、一八一五年より前にはワーテルローの戦いは存在していないからであり、存在しないできごとを名指すことはできないからである。¹⁸

そこで私は、アリストテレスを受けてライルが踏み出した一步を、さらに進めることにしたい。すなわち、未来に関わる言明が真でも偽でもないのは、そこに含まれる指示表現が指示対象をもたないからだという説明を、「二〇一〇年一月一日にNは横浜にいる」のような言明に対しても適用したいのである。(……)もちろん、Nは二〇〇五年四月一日現在、存在している。だが、未来においては存在していない。¹⁹

これに倣って別の例を作ってみるならば、「Mの子供は将来、政治家になるだろう」という言明は、まだ子供がいないMの場合には、指示対象が存在しない語を主語にした無意味な文であり、真でも偽でもない未来文ということに

なる。これをさらに一步進めると、「Mは将来、政治家になるだろう」という言明もまた、真でも偽でもないということになる。なぜなら、「対象の存在はつねにそのつどの現在までで断ち切られており、そこから未来に向けてはいっさい時間的延長をもたない」²⁰からである。これを野矢は「未来の非存在テーゼ」と名付けている。つまり、「Mの子供」がまだ生まれていないのと同様に、「将来のM」もまだ存在していないので、二つの未来文の資格に違いは無いのである。

ここで私は物語というものを、「未来の非存在テーゼ」に忠実な語りの形式として考えたい。物語文は、すでにあった過去についての語りであり、物語が現在で「おわり」でないとしても、未来に関しては「つづく」ということ以外、何も語らないのである。

野矢茂樹は「自由の意味」²¹という2012年の論文においても、自由と決定論の問題に取り組んでいるが、そこでの議論は、『他者の声 実在の声』での議論の延長線上にあると思われる。野矢はこの論文で、決定論を語る言葉が「命題」であること、命題というものは無時制的に真理値を持つものであること、それに対して人間の自由は「時制的な生のあり方においてのみ成立するもの」²²であることの三点をもって、自由と決定論が両立しえないことを主張している。

命題に時制が無いということの意味は、命題というものが「必ず真理値をもち、その真理値は時間によって変化しない、そのようなもの」²³であるということである。そして決定論は「世界が無時制的に把握可能であるという想定」²⁴に依拠している。それゆえ、この想定を批判して決定論を論駁することは、命題によって世界を認識しようとするそのものへの批判に繋がるだろう。

人間の「時制的な生のあり方」という野矢の言葉は、本稿の用語では「物語的な生のあり方」と言いかえることができる。そのような生のあり方を無視して、理想的編年史家は、世界が無時制的に把握可能であると想定していた。もしそれが可能であるなら、理想的編年史は確かに、歴史家が目指すべき到達点として本当に「理想的」なものであると言えたかもしれない。しかし、歴史家が現在という時間に息づく時制的な存在である以上、未来において明らかにな

のような現在の出来事が持つ歴史的な意義を、あらかじめ歴史のページに書き込むことはできないのである。そのような、歴史の物語的なあり方において、人間の自由は成立するのである。

6. 物語的決定論と運命

決定論に従えば、未来の内実については分からなくとも、とにかくそれはもう決まっている、とされる。そしてそのような考えは、「だから何を試みても同じだ」という自由の否定に行き着いてしまうようにも思われる。

しかし私は、自由を擁護するためには、必ずしも決定論を拒否しなくともよいと考える。この点で、非両立論の立場をとる野矢と私は異なる。未来はもう決まっているかもしれないという想定は、我々の自由を妨げない。

私が決定論を必ずしも否定しないだけでなく、ある意味で積極的に肯定しようと思えるのは、無時制的な命題によって語られる宿命ではない、時制的な物語文で語られるような宿命があると考えからである。ここで検討したいのは、未来について語る決定論ではなく、過去について語る決定論である。この決定論は、何らかの出来事が起きて、事態のなりゆきが分かった後になってから、「こうなるのが運命だったんだ」と語る。過去形で語られるこのような決定論を、私は物語的決定論と名付けてみたい。

例えば、ある男女の「運命的な出会い」について考えてみよう。ある男が、あるパーティーに行き、そこである女と出会った。彼に自由意志を認めるならば、彼はその日パーティーに出かけないこともできただろうし、彼女についてもそれは同様である。二人はその日、出会わないこともありえた。その出会いは偶然だった。

それでは、ただの偶然の出会いが運命的なものとして語られるためには、どんな条件が必要なのだろうか。パーティーが始まる前にまで遡って考えて、彼はこんな原因、理由によってパーティーに行かざるをえず、彼女のほうにもやはり、そのパーティーに行かざるをえない理由があったのだと説明すればいい

のか。つまり、二人がそこで出会うことを必然的な結果とするような決定論的な原因を探せば、それが運命ということになるのだろうか。

私の考えでは、この二人の出会いが運命的なものになるのは、パーティーの始まる前ではなく、後のことである。要するに、そこで出会った二人がその後、愛し合うようになり、その出会いが二人の人生にとってきわめて重要な意味を持つようになったときに、「その日、二人が出会うことは、運命によって定められていた」という物語が生まれるのである。彼と彼女がともに、同じパーティーへと出かけたことは、別の可能性もありえた自由な行為、偶然の出来事だったかもしれない。しかし、彼と彼女が愛し合うようになった後には、それは別の可能性などありえない運命的な出来事として理解されるようになるのである。

恋愛は、自由意志と決定論の両立が物語られる代表的な事例であると私は考える。まず、恋愛の物語が成立するためには、愛する相手を自由に選択できることが重要である。だから、親の強制をはじめとする様々な外部的要因による障害を乗り越えて、二人が内発的な自由意志に従って求め合うストーリーがしばしば語られることになる。しかしそれと同時に、この物語のなかで二人はお互いに「運命の相手」とであると語られたりもする。つまり、恋愛の物語において語られるのは、運命によってあらかじめ定められている相手を、自由意志によって選択するという、自由意志と決定論の両立なのである。

例えば、ある女が、Xという男性とYという男性のあいだで迷ったすえに、Xを選んだとしよう。ここで、Xを選んだあとになって「Yを選ぶこともありえた」と女が言えれば、この恋愛の物語に亀裂が生じてしまう。Xとの運命を作り出すためにこの女は、どれほど迷っていたように見えたとしてもYを選ぶことなどそもそもありえなかったのだ、という解釈を行うはずである。Xを愛するとは、そういうことなのである。逆に言うと、「ほんとうは別に、この人が相手でなくてもよかったのに」という選択可能性に思いを馳せるとき、その愛はすでに冷めているのである。

偶然に出会った相手を愛し始めるとき、人はしばしば「運命を感じる」とい

う表現を用いる。何かを愛するということは、取り替え可能な別の選択肢を排除し、「これでなければだめだ」と思い定めることである。そんなとき、人は自らが愛する相手の名前が、あらかじめ天に書き記されていることを欲しさえる。我々は、何か重要な行動を起こすとき、その行為があらかじめ運命によって定められているかのように行為する。そしてそれは同時に、もっとも自由な行為となるのである。

別の例も考えてみよう。ある受験生が、Yという大学を目指して勉強していたのだが、入学試験で力及ばず不合格となり、第二志望のXという大学に入学することになった。それ以来彼は浮かない表情で、「もっと勉強していれば...」「もしYに合格していれば...」などとありえたかもしれない別の可能性に思いを馳せながら、滑り止めの大学Xで不本意な日々を送る。しかしそんな彼も、しばらく経つと次第によく笑うようになり、「やはり僕はもともとXに入学する運命だったんだ」と前向きに考えるようになった。いったい彼に何かあったのだろうか。

親友ができたのか恋人ができたのか知らないが、おそらく、大学生活での新しいエピソードが、彼の人生の物語において欠かせない重要性を持つようになったのである。そうなったときに、Y大学不合格、X大学入学という出来事は、避けようもなかった運命として受け入れられるようになるのだ。受験生だった頃の彼は、「一生懸命努力して、Y大学に合格する」という物語を、自らに語り聞かせながら生きていた。Y大学に入学することが自らの運命、使命であるかのように過ごしていたのである。しかし不合格という結果によって、この物語は破綻する。それまで生きてきた物語のこのような破綻を、日本語では「挫折」と呼んでいる。この新しい事態を彼の人生に定着させるためには、破綻した古い物語を廃棄して、新しい物語を作り直す必要があった。そして彼は、新しい環境で新しいエピソードを付けくわえながら、結局そのようにしたのである。

7. 結論、あるいは物語的自由について

人は、遭遇した出来事を、そのときどきにおいて編年史的な年表に刻みながら生きているのではない。そうではなく、自分のなかの歴史家が語るこれまでのライフストーリーに耳を傾けながら、その物語のつづきにふさわしいエピソードを新しく付け加え、そのつど人生全体の物語を更新しながら生きているのである。

この新しいエピソードを「私の次の行為」とするならば、私がこれからいかに振る舞うかは、これまで私が生きてきた物語によって決定されることになる。「予想外の展開」もありうるとは言え、新しいエピソードがどのようなものになるかは、それまでの物語との整合性によって、因果的に決定されるのである。

しかし、このようにして行われる「決定」を、私は決定論としてよりもむしろ人間の自由の一要素として語りたいと思う。つまり、私の行為が、これまで私が生きてきた物語に十分に基づいているとき、私の人生の物語と深い繋がりを持つときに、私は自由なのである。

これはベルクソンによる自由の定義の、私なりの解釈でもある。すでに引用したように、その定義とは「わたしたちの行動がわたしたちの人格全体に由来しているとき、行動が人格全体を表現しているとき、行動が作品と芸術家の間にしばしば見られるような何とも言いようのない類似性を人格全体とのあいだにもつときに、われわれは自由なのである」²⁵ というものだった。つまり私は、ベルクソンの言う「人格全体」というものを、その人が生きてきた人生の物語として理解していることになる。そして人生の物語とは、宿命の別名でもあるのだ。

「未来は開かれている」とは、ただ誰も「現在の歴史を書いていない」ということなのである²⁶ とダントーは書いている。かりに決定論が正しくてもいい。未来において起こることが、理想的編年史のつづきとして無時制の命題形式で天に書かれていたとしてもいい。そうであるとしても、その文は物語でも歴史でもないから、現在の歴史はまだ書かれていないのである。

重要なのは、決まっていようが決まっていまいが、これからどうなるのかは誰にも分からないということである。まだ分からないということ、それについてあらかじめ語りえないということ、そしてそれが起きた後に、我々がそれを物語ることができるということ、これらのことがあるから、我々は自由なのである。

ベルクソンに倣って言えば、私が生きていくなかで何か行動を起こすということは、芸術家が作品を生み出すのにも似た、ある種の創作行為、物語表現なのである。この物語の主人公であり、最初の読者であり、また作者でもある私は、そこに新しい一行を書き足すにあたって、それまでの人生の物語との繋がりを無視することができない。これまでの物語を理解していなければ、動機も理由もなくなり、何も行動が起こせなくなってしまう。そういった意味では、我々は過去に拘束されている不自由な存在であるとも言えるかもしれない。

しかし、そのように新しい行を書き足していくことによって、それまでの物語全体が持っていた意味もまた次々と更新されていく。その物語のつづきによって、これまで書いてきたことがまったく意味を変えることもある。ある女を愛することによって、ただの出会いが運命的なものに変わるように、私は次の行動で運命を変えることもできるのである。私はそのようなものとして、自由というものを捉える。そして、この自由は決定論と両立するのである。

上で述べた運命的な出会いの事例にせよ、第二志望大学への入学の事例にせよ、その出会いや入学そのものは、この物語の主人公たちの内的な自発性に基づく行為であるとは考えにくいだろう。確かにそれらは、自らの自発性を超えた外部的要因によって、人生の物語が決定的に左右されてしまう事例とも言えるのである。

さらに言うなら、世の恋人は、完全に内的な自発性に基づいて、地球上のすべての男女のうちからパートナーを選択しているわけではない。俯瞰的な視点から見れば、たまたま同じ国に生まれたり、たまたま近所に住んだり、たまたま同じ学校に入ったり、たまたま同じクラスになったりという要因で結ばれているのだろう。

しかし、実際の語り合いの場面で、「どうして自分を選んだの？」と相手から聞かれたときには、「たまたま目が合ったから」と偶然性によって説明するのでもなく、「こういう原因・理由があったから」と外的必然性によって説明するのでもなく、二人が結ばれるまでに至る運命の物語を語ることで、それを説明するのである。

彼女の存在すら知らない私にとって「これから彼女と初めて出会う」という未来時制は、私の自由意志による行為ではありえないし、私に語るができる物語でもない。しかし「あのとき彼女と出会った」という過去時制で考えるなら、どうだろうか。その出会いは、その出来事を後になって物語る私の人格にとっては重要な一部であり、「必然」というよりは「必要」という意味で、私の全人格にとって necessary なものになる。その出会いは、ただの外的偶然あるいは外的必然ではなく、そこには内的な必然性が宿っている。その内的必然性を、私は宿命と呼んできたのだが、もはやそれを自由と呼んでも同じだろう。少なくともこの宿命は自由と両立するし、未来に向かう自由の源泉となる。

未来が外的要因に左右されるからといって、私の人生の物語の新しいページに出来事を書き込んでいるのが私の手ではなく、外的な世界の手なのだという事にはならない。理想的編年史のようなものがあるならば、世界もそこに文字を彫ることができるかもしれないが、しかし物語のページの余白を埋めることができるのは、人間の手だけである。つまり、世界が物語るのではなく、私が物語る。だから我々は自由なのである。

註

- 1 小林秀雄「様々なる意匠」『小林秀雄全作品1』, 新潮社, 二〇〇二年, 一三八頁。
- 2 Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1927, p.165. ベルクソン『時間と自由』, 中村文郎訳, 岩波文庫, 二〇〇一年, 二六二頁。
(外国語原書については算用数字, 日本語訳書については漢数字を用いる。以下同様)
- 3 Ibid., p.134. 同上, 二一三頁。

- 4 Ibid., p.129. 同上, 二〇六頁.
- 5 Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965, p.149. アーサー・C・ダント『物語としての歴史——歴史の分析哲学』, 河本英夫訳, 国文社, 一九八九年, 一八一頁.
- 6 Ibid., p.150. 同上, 一八二～一八三頁.
- 7 Ibid., p.151. 同上, 一八四頁.
- 8 Ibid., p.152. 同上, 一八五頁.
- 9 Ibid., p.151. 同上, 一八四頁.
- 10 Ibid., p.180. 同上, 二一九頁.
- 11 Ibid., p.197. 同上, 二三九頁.
- 12 大森荘蔵『時は流れず』, 青土社, 一九九六年, 七〇頁.
- 13 同上, 七三頁.
- 14 Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, p.188. アーサー・C・ダント『物語としての歴史——歴史の分析哲学』, 二二八頁.
- 15 Ibid., p.197. 同上, 二四〇頁.
- 16 野矢茂樹『他者の声 実在の声』, 産業図書, 二〇〇五年, 二九九～三〇〇頁.
- 17 同上, 三一二頁.
- 18 同上, 三一二頁.
- 19 同上, 三一四頁.
- 20 同上, 三一四頁.
- 21 野矢茂樹「自由の意味」『哲学雑誌』第127巻799号, 哲学会編, 有斐閣, 二〇一二年, 四〇～五四頁.
- 22 同上, 五三頁.
- 23 同上, 四八頁.
- 24 同上, 五三頁.
- 25 Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.129. ベルクソン『時間と自由』, 二〇六頁.
- 26 Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, p.181. アーサー・C・ダント『物語

としての歴史——歴史の分析哲学』，二一九頁．