

# 神の命令倫理学の利点

## —— ネーゲルとノージックの「人生の意味」論に依拠して

山 口 尚

### (和文要旨)

現在、哲学の多くの分野——例えば心の哲学、認識論、形而上学——において、自然主義がメインストリームの地位を占める。倫理学においては、自然主義はまだ主流派ではないが、規範的な事柄を「自然的な」道具立てで説明しようとする試みがしばしば為され、共感や賛同を得ている。本稿はこうした自然主義的思潮へのささやかな反抗である。本稿では次のことを主張する。すなわち、倫理学においては「超自然主義」が顧みられる余地はある、と。本稿はこの点を、「神の命令倫理学」の考察を通じて主張する。本稿は、はじめに神の命令倫理学の内実を確認し、次にこの立場を支持するとされる従来の根拠がどれも説得的でないことを指摘する。そして本稿は次のことを主張する。神の命令倫理学の本質的な利点は人生の意味との問題において見出される。本稿ではこの点を、ネーゲルやノージックのとりあげた人生の意味の問題に即して確認したい。

### (SUMMARY)

Naturalism occupies a mainstream position in the various fields of philosophy, such as philosophy of mind, epistemology, and metaphysics. In the context of ethics, naturalists are still a minority among ethicists. However, several scholars attempt to explain normative facts in terms of natural items, and such attempts are finding sympathy from more than a few people. In this paper, I resist this naturalistic trend by considering “the Divine Command Ethics” or “Divine Command Theory” (DCT). The argument proceeds as follows. First, I provide an approximate conceptualization of DCT. Second, I suggest that the reasons presented by the defenders of DCT for supporting this position are not convincing. I claim that the advantage of DCT is in its ability to solve or resolve the problem of the meaning of life. Therefore, after outlining this problem by referring to Thomas Nagel and Robert Nozick, I explain how DCT assists us to deal with the problem of the meaning of life.

現在、哲学の多くの分野において、自然主義がメインストリームの地位を占め

る。例えば、心の哲学においては、クオリアや意識が何らかの仕方で物理的存在によって規定されていると主張する論者は多い。また、認識論においても、知識をいわば「反基礎づけ主義的に」特徴づけようとする多くの論者の間には自然主義的傾向が強い。また、存在の根本構造を探究する形而上学者の間でも、《基礎的存在のレパートリーを発見するのは物理学の仕事である》と考える者<sup>1</sup>は少なくない。

倫理学についてはどうだろうか。私の実感では、まだ自然主義はマジョリティではない。だが、例えば、規範的な事柄を自然主義的に説明する試みがしばしば為され<sup>2</sup>、関心や共感や賛同を集めているのも事実である。本稿はこうした自然主義的思潮へのささやかな反抗である。私の考えでは、少なくとも倫理学においては「超自然主義 Supernaturalism」が顧みられる余地はある。言い換えれば、倫理への宗教的アプローチには一定の意義がある。私はこの点を、「神の命令倫理学 Divine Command Ethics」の考察を通じて、主張したい（この立場を、以下、しばしば「命令説」と呼ぶ）。

本稿の議論は以下の順序で進む。はじめに命令説の内実を確認する（第1節）。次に、この立場を支持するとされる従来の根拠を挙げ、そのどれもが説得的でないことを指摘する（第2節）。私の考えでは、命令説の本質的な利点は「人生の意味」の問題との連関において見出される。それゆえ、ネーゲルやノージックに従って「人生の意味」の問題を概観し（第3節）、その後で、神の命令としての善や義務がこの問題を克服できることを主張したい（第4節）。

本稿の主張を要約すれば次のようになる。人生の意味の問題を克服するという点に関しては、命令説は自然主義的な倫理学に対してアドバンテージをもつ、と。私はこうした長所がその他の超自然主義的倫理学へも（一定の条件のもとで）一般化できると考える。この点に鑑みると——繰り返しになるが——倫理への宗教的アプローチには一定の意義があると言えるだろう。

<sup>1</sup> 例えばアームストロングが代表格である（Armstrong 1978）。

<sup>2</sup> 伝統的には（あるタイプの）功利主義や契約主義がこうした試みに属す。近年の事例としてはマイケル・ルースなどの「進化倫理学」や（これについての冷静な解説は田中 2010 を参照されたい）、フランク・ジャクソンらのいわゆる「キャンベラ計画」における道徳の自然主義的説明（Jackson 1998）などが挙げられる。

## 第1節 神の命令倫理学の内実

《善とは何か》や《義務とは何か》は倫理学における最も原理的な問題のひとつである<sup>3</sup>。この問題に対して、20世紀半ばすぎにおいて、ある伝統的な「神学的」解答が復活した。それは善や義務を神の命令で規定する「神の命令倫理学」である。この立場にはいくつかのヴァリエーションがあるが、一般的スキームは次である。任意の行為 *a* について

*a* が善である。⇔ 神は *a* を命令する。

*a* が義務である。⇔ 神は *a* を命令する。

この見解へは多くの批判があるものの、ロバート・アダムズやフィリップ・クインなどの有力な分析神学者の擁護をへて、現在も少なくない支持者を得ている<sup>4</sup>。

重要な注意が二点ある。第一に、有神論者でなくでも、命令説は採用可能である (Murphy 2008)。例えば無神論者は、義務を神の命令で定義しつつ、《神は存在しない》と矛盾なく主張しうる (この場合は、一切の義務が存在しないことになるが)。命令説を採用するか否かと、神の存在を認めるか否かは、別の問題である。

第二に、命令説は反直感的な帰結を導きうるが、この帰結は (少なくとも論理的には) 許容可能である。例えば、命令説が正しいときには、仮に神が無実のひとを拷問するように命令したならば、こうした拷問が善や義務になってしまう。この反直感的な帰結は、ときに、命令説の最も問題的な点だと考えられる<sup>5</sup>。とはいえ——この点は強調すべきだが——《無実のひとを拷問することは善や義務でありえない》という考えはあくまで人間がもつ直感であり、倫理的概念を神の命令で規定す

<sup>3</sup> 本稿では煩雑さを避けるためメタ倫理学と規範倫理学 (およびその他) の区別をしない。もちろん両者は区別すべきである。だが——私の実感では——命令説の支持者の多くは両方の仕事へ同時にとりこんでいる。

<sup>4</sup> 復活の出発点は Adams 1973 と Quinn 1978 である。また Idiak 1979 は命令説に関する中世や近世のテキストを集めており、資料集として役立つ。Wainright 2005 の第二部および Murphy 2008 は包括的な解説である。

<sup>5</sup> こうした指摘は、例えば Wainright 2005: 102 などにある。

る立場がこの直感をかならず尊重すべきか否かは自明でない<sup>6</sup>。無実なひとの拷問が（一定の神慮のもとで）善や義務であることも少なくとも論理的には可能かもしれない。

命令説にはさまざまな反論がある<sup>7</sup>。だが、こうした批判からこの立場を擁護することは本稿の目標ではない。本稿は命令説の最も本質的な利点を指摘することを目指す。この立場の欠点に関する議論は他稿へ委ねたい。

## 第2節 神の命令倫理学を支持する従来の根拠

命令説を支持する従来<sup>8</sup>の根拠は例えば Idiak 1989, Quinn 2000, Wainwright 2005, Quinn 2006, Murphy 2008 など挙げられる。以下——紙幅の都合で詳しく論じられないが——主要なものを挙げよう。

第一に神の属性や特性から命令説を支持する戦略<sup>9</sup>がある（例えば、神の全能にもとづく論証、神の「罪過不可能性 *impeccability*」にもとづく論証、神の至高性にもとづく論証、など）。第二に、命令説が聖書の整合的な解釈に寄与することから、この立場を支持する戦略<sup>9</sup>がある（例えば、命令説を採用すれば、イスラエルによるエジプト略奪を悪と見なすことを避けうる——これは神の命令によって行なわれたので）。第三に、命令説がキリスト者の実践と一致することから、この立場を支持する戦略<sup>10</sup>がある（例えば、アメリカの植民地時代生まれの聖者エリザベス・シートンは「私たちの日々の仕事の第一の目標は、神の意志を為すことであり [...]」などと述べた）。

どの根拠にも見るべき点はあるが、私は次のように言いたい。これらはすべてのひとへ（少なくとも非キリスト者の多くへ）アピールする根拠たりえない。神の存在を確信していれば、第一の戦略は説得的であるかもしれない。だがすべての

<sup>6</sup> この論点はいわゆる「イサク献供」との関連で論じられることが多い。命令説と「イサク献供」の関連は例えば Quinn 2006:86-89 など論じられている。

<sup>7</sup> そして、これらの反論は（本節であげられたふたつも含め）どれも詳細に検討される必要がある。他の機会にこの課題へとりくみたい。

<sup>8</sup> このタイプの古典的論証は Idiak 1989 で紹介されている。

<sup>9</sup> Quinn 2000: 60-63 や Wainwright 2005: 130-132 など。

<sup>10</sup> Quinn 2006: 65-66 や Wainwright 2005:134-135 など（シートンの事例はウェインライトが紹介している）。

ひとが——少なくとも命令説の是非を検討する以前に——神の存在を信じているわけではない。同様に、すべてのひとが聖書の整合的な解釈を欲しているわけではない。また、すべてのひとがキリスト者として実践しているわけでもない。かくして上記の根拠はどれも命令説を支持する一般的根拠たりえない。

他方で、もし命令説が人生の意味の問題へ望ましい解決をもたらすとすれば、どうだろうか。この点は多くのひとへアピールする根拠になるかもしれない。なぜなら人生の意味の問題は多くのひとが（ひょっとするとすべてのひとが）関心をもつ問題だからである。そして本稿は《命令説が実際に（ある前提のもとで）人生の意味の問題へ望ましい解決をもたらす》と主張する。まず人生の意味の問題を確認しよう。

### 第3節 人生の意味の問題

「人生の意味 Meaning of Life」をめぐる問題は多岐にわたる。私はとりわけネーゲルとノージックがこの問題の興味深い側面を切り出していると考え。以下、彼らの議論を紹介しつつ、本稿における人生の意味の問題を定式化したい。

はじめにネーゲルの主張を確認し、次にノージックの論考を吟味しよう。彼らの議論と命令説との関係は第4節以降で論じる。

ネーゲルは有名な論稿（Nagel 1971）<sup>11</sup>で人生の無意味さの問題を論じた。ネーゲルの主張の要点はしばしば次のようにまとめられる。すなわち、私たちは、人生を「一步下がって」眺めることによって、人生から意味を剥奪してしまう、と。このまとめは間違っていない。本稿もこの「意味剥奪」の過程に着目する。とはいえ実際のネーゲルはもう少し複雑なことを主張している。それゆえ——本稿の目標からすれば蛇足的だが——まずはネーゲルの主張をできるだけ正確に確認しよう。

ネーゲルはカミュ的な「馬鹿ばかしさ absurdity」という概念によって人生の無意味さの問題を定式化する。馬鹿ばかしい状況の具体例は次である（Nagel 1971:

<sup>11</sup> 永井氏は原題の‘The Absurd’を「人生の無意味さ」と訳し、論文のとっつきやすさを高めるのに成功している（本稿の引用における訳文は永井氏の訳をおおいに参考にした）。本稿は、ネーゲルの複雑な主張を正確に定式化するため、‘absurdity’を「馬鹿ばかしさ」と訳し「無意味さ」から区別する（ネーゲル自身もこれらを区別しないときがある）。

13)。あるひとが法案の可決のために頑張って演説をしているが（そのひとは知ってか知らずか）その法案はすでに可決されている。好きなひとへ電話で愛の告白をするが、相手は留守番電話だった。こうした状況はどこか「馬鹿ばかしい」。ネーゲルによれば、状況が馬鹿ばかしくなるのは、意図と現実の間に明確な食い違いが生じている場合である<sup>12</sup>。例えば、ひとつ目の例で言えば、《法案を通す》という意図と《すでに可決されている》という現実の間に明らかな齟齬がある。さらに例を加えれば私たちは、ある制度改革について、「馬鹿ばかしい」と感じることもある。この感覚の根拠も意図と現実の食い違い——制度改革は何らかの改善を目指して行なわれるにもかかわらず、当の制度改革は事態をかえって悪化させている、という食い違い——の認知にあるだろう。

ネーゲルによれば、人生の意味に関しても、馬鹿ばかしい状況は生じうる。これは「私たちが持たざるをえないふたつの視点」が食い違うことから生じる（Nagel 1971: 14）。ふたつの視点とは何か。ひとつずつ説明しよう。

第一の視点は、ひとことで言えば、「真剣な」視点である。この視点において私たちは、そのつど自分が専心している事柄へ没頭する。ネーゲルは（この点はあまり注目されないが）私たちがこの視点から離れることができないと主張する。曰く、「私たちは [...] 自分が特定のいくつかのことがらへ真剣にとりくんでいることを示すような選択をすることなしには、人生を生きていくことができない」（Nagel 1971:14）。もちろんひとは真剣さを差し控えて生きようと意図することもできる。とはいえこの場合も——ネーゲルに言わせれば——真剣さを別の場所へ置き移したにすぎないであろう（例えば、真剣でないように振る舞うことへ真剣さを注ぐ、など）。究極的な真剣さはけっして除去されていない。

第二の視点は「一步退く」視点である。ネーゲルによれば「私たちはつねに、自分が現に生きている特定の生の形の外部にある視点をもつことができる」（Nagel 1971: 14）。この視点は「反省的」である。私たちは、自分の人生へ没頭した状態から抜け出し、自分の人生全体を客観的に眺めることができる。印象的な言葉を

<sup>12</sup> 「馬鹿ばかしさ」のこの特徴づけはカミュに由来すると思われる。カミュは「ひとりの男が白刃をふるって機関銃隊に襲いかかる」という例を挙げ、この行為が「どうかしている absurde」と見なされる理由を「かれの企図とかれを待ちうけている現実との間の不均衡」や「かれの実際の力とかれの目ざす目的とのあいだに認められる矛盾」と性格づけている（カミュ『シーシュポスの神話』（清水徹訳）、新潮文庫、1969年、56頁）。

引用すれば次である。

[...] 人間には特別な能力があり、ちょうど砂山を四苦八苦しながら登っているアリを見るときに湧いてくるような第三者的驚嘆の念をもって、自分自身を、そして自分が専心している人生を、一歩退いて眺めることができる。(Nagel 1971: 15)

さて—この点がネーゲルの重要な指摘だが—この視点においては人生における真剣さが根拠を失う。実生活において特定の事柄へどれほど専心していたとしても、この客観的視点をとるやいなや、《なぜそれに専心すべきなのか》という問いが湧き起こる。そして、この問いへの答えが得られないことにも気づかれる。その結果、人生における真剣さが何の根拠ももたないことが露呈する。要するに第二の視点は、人生を一歩退いた地点から眺めることによって、一切の真剣さを「恣意的なもの」と見る (Nagel 1971: 15)。

これらのふたつの視点は衝突する。この衝突は—いろいろな仕方で理解可能だが—人生の意味をめぐる衝突と解釈されうる。先にも述べたように私たちは、第一の視点において、人生を「真剣に」生きる。このことは私たちが人生の有意味性へ実践的にコミットしていることを意味する。他方で、第二の視点においては、人生における真剣さに根拠がないことに気づかされる。言い換えれば私たちは人生の無意味さに反省的に気づく。かくして私たちは、ふたつの視点を通じて、人生の無意味さに気づきつつ人生の有意味性へコミットする。この連関が、現実と意図の食い違いという馬鹿ばかしい状況を生む。

ネーゲルの主張をもう少し詳しく見てみよう。彼の立場はときに「不条理主義 absurdism」と呼ばれる。これは《人生は必然的に馬鹿ばかしい》という立場である。ネーゲルは、ふたつの視点の「不可避性」から、不条理主義を導出する。その理屈は以下である<sup>13</sup>。

まず、先にも述べたように、私たちは第一の「真剣な」視点からけっして離れられない。この点は重要である。ネーゲルは《第二の視点をとることによって私たち

---

<sup>13</sup> 第一の視点の「不可避性」と第二の視点の「不可避性」は意味が異なる(すぐ下で説明する)。

は人生を真剣に生きられなくなる》とは考えない。むしろ彼は《たとえ第二の視点が人生の無意味さを露呈するとしても、私たちは真剣であることを止めることができない》と考える。ネーゲルはこれを「真剣であることの避け難さ *unavoidability of seriousness*」と表現する (Nagel 1971: 14)。

第二に私たちは、どのようなものに対しても、客観的な視点をとることができる。例えば、「社会、国家、革命、歴史の進歩、科学の前進」といった大きな目標へ専心するとしても、つねにそこから一步退いて《それが何になるのか》と問うことができる (Nagel 1971: 16)。それゆえ、ネーゲルによれば、第二の視点をとれない対象はない（「ネーゲルによれば」と強調するのは、後で私はこの点を批判するからである）。ネーゲルはこれを「疑うことの逃れ難さ *inescapability of doubt*」と表現する (Nagel 1971: 14)。

こうしたふたつの視点の不可避性——私たちは真剣な視点からけっして離れられないが、同時に私たちはつねに一步退いた視点をとることができる——は人生を必然的に馬鹿ばかしいものにする。なぜならふたつの視点は、少なくとも潜在的には、いかなるときも意図と現実のギャップをひらくからである<sup>14</sup>。

私の言葉でまとめると以下ようになる。一方で、有意味性への実践的コミットメントの不可避性がある。他方で、無意味さの反省的気づきの不可避性がある。ここから人生の必然的な馬鹿ばかしさが生じる。——これが「不条理主義」である。

ネーゲルの議論は《人生の意味の問題を定式化すると同時にその解決を与えている》と解釈できる。人生の意味の問題はとりわけ第二の視点にかかわる。私たちは、一步退いた視点をとることによって、人生の無意味さに気づく。では (I) 人生は不可避的に無意味であるのか。もしそうであるなら、(II) 私たちはどのように生きるべきか。——これが私のとりくみたい人生の意味の問題である。

ネーゲルの解答の伏線はすでに張られている。ネーゲルは、(I) へ「然り」と答えて、(II) へ「アイロニー *irony*」概念を用いた解答を与える。ネーゲルによれば真剣であることも避け難かった。それゆえ私たちは、無意味さに気づきつつも、

<sup>14</sup> ネーゲルによれば第二の視点が現実を明らかにする。曰く、第二の視点において「いかなるものも重要であると信じるべき理由がないのであれば、実際にいかなるものも重要でない」のである (Nagel 1971: 23 傍点強調は引用者による)。



真剣に生きうるのである（なぜなら実際にそうであるので）。ここからネーゲルはアイロニカルな生き方を推奨する（Nagel 1971: 23）。これは——私なりにまとめれば——無意味さの気づきと有意味性へのコミットメントの間の馬鹿ばかしい乖離<sup>アブサード</sup>を埋める努力をせず、そのつどの真剣な目標へ一定の距離をとりつつ専心する、という生き方であろう。これは、「絶望」という自己壊滅的な生き方とも、「運命への反逆的嘲笑」という英雄的な<sup>ヒロイック</sup>生き方とも異なる、ある意味で「大人な」生き方である。

私はネーゲルの奨めに全面的には従わない。アイロニカルな生き方は真摯さに欠けるところがある。無意味さの気づきが実生活へ食い入り、真剣な生を営めなくなるひともいるのではないか（ネーゲルは認めないだろうが）。こうしたひとは、無意味さに気づきつつ自らの目標に専心するという生き方を欺瞞的な生と判定するかもしれない。真摯な生き方を求めれば、無意味さの気づきは実践へ大きな影響を与える。それゆえ私は次のように言いたい。先の (I) の問いへ「然り」と答えるならば、真摯かつ真剣な生を営むことは困難になる。したがって、真摯さと真剣さを重視するならば、(II) へ「否」と解答する方がよいであろう。

ノージックは——私の解釈では——ネーゲルと問題意識を共有しつつ (I) へ「否」と答える方途を模索する。彼は、大著『考えることを考える』（Nozick 1981）の最終章で、人生の無意味化を避ける要件として「無限定なものとのつながり」を提案した。その議論は以下である。

ノージックは「意味の問題が生じるのは限界 *limits* のためである」と指摘する（Nozick 1981: 595）。例えば、死という限界は人生を時間的に有限なものにする。有限性は——いささか抽象的だが——人生を「これとしてしか存在しないもの」にする。この確定性はその内部領域がもつそれ自体の有意味性を奪う。なぜなら人生の限界の内部には《その人生に何の意味があるのか》という問いへの答えがないからである。かくして、ノージック曰く、「人生の意味を見つけようとすることは、個人的な生の限界を超越することである」（Nozick 1981: 594）。

とはいえ「限界を超越すること *transcending limits*」によって意味を得る方途も容易には達成されない。例えば私たちは、子どもを残すことによって、自分の死による時間的な限界を超えうるかもしれない。だが、このように「意味の網」を広

げたとしても、この全体の周囲にふたたび境界線を引くことは容易である (Nozick 1981: 596)。このことをノージックは「想像 imagination」という言葉で説明する。曰く、「想像において、私たちは、ある事物とそれに関連するすべてのものの外部に立ち、その総体の意味を問う」(Nozick 1981: 598)。そして私たちは、さまざまな対象を想像で包みこみ、その限界を確定することによってその意味を剥奪する。それゆえ、子どもを残すことによって生の限界をいったんは超えたとしても、ふたたび有限性の困難（例えば、子孫などが一切死滅すること）へ直面する。

ノージックの「想像」はネーゲルの「一步退く視点」と対応している。どちらもいわば客体化の契機である。私たちは、人生にかかわるもの全体を対象化して、そこから意味を奪う。逆から言えば、対象化されうるものは人生へ確固たる意味を保証しない。では、対象化されえないものであればどうか。ここでノージックの「無限定なもの the Unlimited」が登場する。彼の議論は、率直に言って、神秘主義的である。以下、私なりに再構成したい。

ノージックは、ネーゲルと同様に、《有意味だと思われていた人生が無意味化する》という過程を指摘した。それは想像による限定である。では、こうした無意味化の過程をよせつけないような「意味の網」は存在しえないだろうか。あるかもしれない。それは、無限定なものとのつながりにおいて私たちの人生が有意味になっている、という場合である。無意味化は外部の視点を通して行なわれる。他方で無限定なものには外部はない。それゆえ、有意味性の連関に無限定なものが属す場合には、連関全体は決して外部の視点から対象化されることはない。それゆえ、無限定なものとのつながりにおいて私たちの人生が有意味になっている場合には、この有意味性は剥奪されない。

注意点がふたつある。第一に、もちろん——ノージックも認めるが——無限定なものに関しては形而上学的な難問がある。とはいえ有限な存在は人生の意味を保証しえない。それゆえ、人生に確固たる意味を与えたいのであれば、「頼れるものは無限定なものしかないであろう」(Nozick 1981: 601)。第二に、ノージックが示したことは《無限定なものが無意味化を防ぐ》という点にすぎない。それゆえ彼は《そもそも人生はいかにして意味を得るのか》を説明してはいない。とはいえ——私見になるが——次の連関を指摘したことは大きな功績であろう。それは、人生が有意味性をもつ場合にそれが無意味化の過程を被らないような連関、である。

ネーゲルは無限定なものの存在を認めない<sup>15</sup>。先にも述べたように、彼は人間がどのような対象に対しても一歩退いた視点を取りうると考えた。人間はそのような存在者かもしれない。とはいえこの点には議論の余地がある。無限定なものは存在するかもしれない。そして、もし神が存在するとすれば、それは無限定なもの候補であろう<sup>16</sup>。

本節の議論をまとめよう。ネーゲルやノージックの指摘するように、私たちは、人生にかかわるもの全体を対象化することによって、人生を無意味化する。ここから人生の意味の問題が生じる。(I) 人生は不可避免的に無意味であるのか。もしそうであるなら、(II) 私たちはどのように生きるべきか。私の考えでは、欺瞞的でない生を営むためには、(I) へ「否」と答えた方がよい。そして (I) へ否定的に答える方途のひとつが「無限定なものとのつながり」に訴えることである。

#### 第4節 神の命令と人生の意味

「人生の意味」という概念は「善」や「義務」の概念と関連している。例えば善や義務は私たちの活動へ意味を与えることがある。例えば、「頑張って子育てすることに何の意味があるのか」という問いに対し、「子どもを健やかに育てることは善いことだ」や「産んだからにはキチンと育てる責任がある」などの善や義務に依拠した答えが与えられる（もちろん納得する回答が得られることはめったにないが）。このように人生の意味と善や義務は—緩くではあるが—関係している。そして、もし「善」概念や「義務」概念の特定の分析が人生の意味の問題へ望ましい解決を与えるのであれば、このことはその分析の長所と言えるだろう。言い換えれば—この点を本稿では前提するが—ある特定の分析における「善」概念や「義務」概念が人生へ意味を与えるのに成功するならば、この点はその分析の正当性を高める。本節では、この点に関して、自然主義的な倫理学に対する命令説のアドバンテージを指摘したい。

<sup>15</sup> 少なくとも Nagel 1971 においては。

<sup>16</sup> ネーゲルは、「神の栄光への献身」に対しても、客観的視点にとられうると考える (Nagel 1971: 16)。これについても議論の余地はあるだろう。

本節の議論は次の順序で進む。はじめに自然主義的倫理学が、一般に、人生の意味の問題に対して無力である点を示す。次に命令説が（ある前提のもとで）人生の意味の問題へ望ましい解決を与えうる点を確認する。最後に、いくつかの注意を述べたい。

自然主義的倫理学の代表として「進化規範倫理学」をとりあげよう。これは、注2でふれた田中氏の言葉を借りれば、「進化論によって既存の倫理原則の見直しを図り、根本的に新しい倫理原則をもたらそうとする」立場である（田中 2010: 196）<sup>17</sup>。この立場は、他の自然主義的倫理学と同様に、人生の意味の問題へ望ましい解決を与えない<sup>18</sup>。

進化規範倫理学は、例えば、「遺伝子プール内の多様性」を基本的価値のひとつとして提示するかもしれない（なぜなら、例えば、多様な遺伝子プールは天才を生み出す土壌となりうるから）<sup>19</sup>。そして、この主張が正しければ、遺伝子プール内の多様性を保持したり増幅したりすることが善や義務になるかもしれない。こうした倫理基準は私たちへ具体的な行動指針を与えうる（例えば、ある種の優生思想を悪として弾劾する、など）。このような「善」や「義務」の概念も論理的には可能である。

だが、遺伝子プール内の多様性との連関で定義された善や義務は、人生へ意味を付与しえない。なぜか。理由は——第3節の議論を思い出されたいが——遺伝子プール内の多様性（および、それにかかわる私たちの人生全体）が客体化可能だからである。実際、私たちは、遺伝子プールの内容が多様であることを一步退いた視点から冷淡に捉えつつ、「それが何になるのか」と問いうる。こうした視点をとるやいなや、遺伝子プール内の多様性の価値は色あせる。そして、たとえ進化倫理学が別種の基本的価値を提示したとしても、同様の議論があてはまるであろう。

以上の点は——善や義務は人生へ意味を与えるものでなければならぬと前提し

<sup>17</sup> 田中氏はふたつの進化規範倫理学を区別している（田中 2010: 187）。本稿でとりあげるのは「野心的バージョン」である。念のため述べておくと、田中氏はこのバージョンに批判的である。

<sup>18</sup> 進化規範倫理学はスタンスが率直かつ具体的で見るべき点が多いと思う。だが、ほとんど賛同者を得ていない。本稿では、詳細を省き、関連する事柄のみを論じたい。

<sup>19</sup> この点については田中 2010: 196-200 を参照されたい。

たときに——進化規範倫理学の短所となる。そしてこの短所はあらゆる自然主義的倫理学へ一般化されるだろう。自然主義は「善」や「義務」を自然的なもので規定する。だが私たちは、あらゆる自然的なものに対して、一步退いた視点を取りうる。例えば快樂主義的な功利主義者は快の最大化を善や義務と見なすだろうが、これに対しても私たちは一步退いて《それが何になるのか》と問いうる。自然主義的な「善」や「義務」は、まさに自然的であることによって、人生に意味を与えるには不適格なのである。

命令説はどうか。私は次のように言いたい。神が対象化されえないものである場合には、命令説における「善」や「義務」は人生へ意味を与えうる。そして、仮に神が存在すれば、神が対象化されえない公算はある。説明しよう。

例えば神は《隣人を自分自身のように愛せ》と命じる。あるいは神はアブラハムに息子のイサクをいけにえとして捧げよと命じる。この場合、命令説に従うと、隣人を愛することやイサクを奉獻することが善や義務になる。ここで問おう。はたして私たちは、あるいはとくにアブラハムは、神およびその命令をふくむ連関全体を対象化して、《それが何になるのか》と問いうるだろうか。できるかもしれない。だが、「できない」と答えうるような「神」概念もあると思われる。

多くの神学者や哲学者は——ブーバーやレヴィナスを待たずとも——ひとと神との関係を、「対象的な」関係ではなく、人格的な関係と捉える。本稿の言葉を用いれば、次のように言えるだろう。すなわち、ひとと神との関係は、私たちがそこから一步下がって全体を見渡せるような関係ではなく、むしろ冷淡な眼で観察することのできない実践的交わりであり、不可避的に「参与的」である、と。言葉を変えれば次のようにも言える。私たちは、神 - ひと関係を想像において自己の内部にとりこみその意義や価値を問いたすことができない。神は、ノージックのいう「無限定なもの」である。それゆえ神は私たちの想像の限界の彼方にいる。

もし神がこのような存在であれば、神およびその命令をふくむ連関全体は対象化されないことになる。この場合、神の命令に従うことによって有意味化されている人生は、一步退く視点によって無意味化されることがない。

もちろん、以上の主張は条件つきである。実際には、神は対象化されうるかもしれない。また、そもそも、神など存在しないかもしれない。しかし次の点は言えるだろう。自然主義的に規定された「善」や「義務」は、一般に、一步退いた視

点から眺めることが可能であるので、人生の意味を保証するには不適格である。そして、一定の前提のもとでは、神の命令による「善」や「義務」は人生へ意味を与えうる。

最後にふたつの点に触れておきたい。

本稿は自然主義的倫理学に対する命令説のアドバンテージを主張した。とはいえこの長所も条件つきである。私は次のように前提した。すなわち《ある特定の分析における「善」概念や「義務」概念が人生へ意味を与えるのに成功するならば、この点はその分析の正当性を高める》と。この点は少なくとも議論の余地がある。別の機会に検討したい。

本稿は命令説以外の超自然的倫理学に触れなかった。ただし——冒頭でも述べたように——命令説の長所は他の超自然主義へも一般化できると思われる。例えば、仏教的超越者によって（何からの仕方）で「善」や「義務」を規定する場合も、これらは人生へ意味を与えうる。必要な条件は《無限定なものとのつながりによって「善」や「義務」を規定する》という点である。自然主義的な「善」や「義務」がこの要件を満たしうるかは怪しい。それゆえ——少なくともこの点に関しては——倫理への超自然主義的アプローチにも一定の意義があるだろう。

## 参考文献

- Adams, Robert, 1973. "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness," in G. Outka and J. P. Reeder, Jr. (eds.), *Religion and Morality*, New York: Anchor: 318-47.
- Armstrong, David, 1978. *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism, Vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Idiak, Janine (ed.), 1979. *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*, New York and Toronto: Edwin Mellon Press.
- Idiak, Janine, 1989. "In search of "Good Positive Reasons" for an Ethics of Divine Commands: A Catalogue of Arguments," *Faith and Philosophy*, 67: 47-64.
- Jackson, Frank, 1998. *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual*

*Analysis*, Oxford: Clarendon Press.

Murphy, Mark, 2008. "Theological Voluntarism (Revised Version)," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological/>.

Nagel, Thomas, 1971. "The Absurd," *Journal of Philosophy*, 68, reprinted in his *Mortal Questions*, 1979: 11-23. 邦訳「人生の無意味さ」、ネーゲル『コウモリであるとはどのようなことか』（永井均訳）、勁草書房、1989年、所収：17-39頁。

Nozick, Robert, 1981. *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts: the Belknap Press of Harvard University Press. 邦訳、ノージック『考えることを考える〈下巻〉』（坂本百大他訳）、青土社、1997年。

Quinn, Philip, 1978. *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Clarendon Press.

Quinn, Philip, 2000. "Divine Command Theory," in H. LaFollette (ed.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Malden, MA: Blackwell.

Quinn, Philip, 2006. "Theological Voluntarism," in D. Copp (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press.

田中泉史, 2010. 「進化倫理学の課題と方法」, 松本俊吉編著『進化論はなぜ哲学の問題になるのか』（勁草書房）所収：185-205頁。

Wainwright, William, 2005. *Religion and Morality*, Aldershot: Ashgate.