九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

Bertrand Russellの教育思想(9) : 倫理学における善と欲望の意味

高田, 熱美

https://doi.org/10.15017/251

出版情報：九州大学医療技術短期大学部紀要. 24, pp.1-16, 1997-03. Kyushu University School of Health Sciences Fukuoka, Japan
バージョン：
権利関係：

九州大学医療技術短期大学部紀要，1997，第24号，1－16
Memoirs Kyushu U. Sch. Health Sci., 1997, Vol. 24, 1－16

Bertrand Russell の教育思想 (9)
——倫理学における善と欲望の意味——

高　田　熱　美

The Educational Thought of Bertrand Russell (9)
— Meaning of Good and Desire in Ethics —

Atsumi Takada

The aim of this paper is to clarify the meaning of good and desire in Russell's ethical theory (1910-1935).

First, at the turn of the century, Russell thought that the subject-matter of ethics is good and bad, and agreed with G. E. Moore in believing in the objectivity of them. In particular, Russell followed Moore in treating good as an indefinable non-natural quality, but Santayana's criticism, in a book called Winds of Doctrine, caused Russell to abandon this view.

"From this correct〔good is indifinable〕, if somewhat trifling, observation, however, Mr. Russell , like Mr. Moore before him, evokes a portentous dogma. Not being able to define good, he hypostasises it". "That the quality 'good' is indefinable is one assertion, and obvious ; but that the presence of this quality is unconditioned is another, and astonishing" "An ultimate good is chosen, found, or aimed at, it is not opined. The ultimate intuitions on which ethics rests are not debatable, for they are not opinions we hazard but prefernces we feel." (Winds of Doctirine, pp. 141-144).

By Santayana's theory Russell advocates a form of the doctrine which is called the subjectivity of values and thinks that the good is derivative from desire. According to Russell, the wish, as an occurrence, is personal, but what it desires is universal, and therefore, ethics consists of desires of a certain general kind, namely such as are concerned with the desires of mankind in general.

The business of ethics is to give universal importance to our desires.

はじめに

永遠なるものを求めて，人は自己を形成する。しかし，現実を生きるとはいかなることであるか。

人はただ生きるだけではなく，善く生きねばならないという。われわれは善い人間となり，善い行ないをしたいという。教師や親たちは，子供を善い人間に育てたいと願っている。ところが，価値に対する見解が分裂し，混沌としている現在においては，われわれはどのような者が善い人間であり，何が善い行為であるかを見失いつつある。このような状況は，子供たちを善い人間に教育したいと望む人々にとって悲劇的であろう。何故なら，彼らは教育が何処に向うべきかであるかについて苦悩せざるをえないからである。

現実の変転は「善い」ということの概念的な意味そのものをも不明瞭にする。そのような変転の

中で，あるものは善を心理学や社会学の中に解消し，あるものは善を主体とか実存とかいったものとおきかえようとする。また，あるものは「善とは何であるか」或は「何が正しい行為であるのか」といった問い自体，意味がないとさえもいう。(注)

しかし，われわれは，このような現実においてこそ「善」というものの概念的・普遍的意味を問うべきではあるまいか。

ラッセルは，正しい人間とか正しい行為とかいったものの根源を「善」という概念でとらえ，それを倫理学の問題として理解する。ラッセルがいうように，「善」が倫理学の問題であるならば，現在における教育の目的は，倫理学的な反省，倫理学からの根本的な問い直しを迫られているのではあるまいか。われわれは，ラッセルによる善の解明を見ながら，教育が支えられ，それが向うべき究極の原理を理解したい。

1 教育と価値

人間は今在る自己から何か自己以外の，自己を越えたものへ成りたいと願う存在である。プラトンが善を探究し続けたように，ラッセルは永遠の，自己を超えたものを終生求め続けた。「人間は，ある非常に重要な点で他の動物とは異なっている。それは，人間が，いわゆる無限の，決して十分に満たされないであろうような，ある願望をもっているということである。」[1] ラッセルはそれを「無限の動因(the infinite motive)」[2] という。この「無限の動因」が人間を超えたものを求めさせる。その意味で人間は本質的に自己超越的存在であるといえる。

この人間理解はラッセルの教育目標にも現われていた。ラッセルは，教育の目標において，人間を超えたもの・永遠の真理を映すという「個人」を第一位にしたのである。生涯変らなかったこの目標は『社会再建の諸原理』(1916)に明解に示されている。「世界は生を豊かにする哲学や宗教を必要としている。しかし，生を豊かにするためには，たんなる生以上の何かを尊重することが欠くべからざることである。生にのみ捧げられた人生は何ほどの人間的価値をも有さない動物的人生であって，倦怠とすべては空しいという感情とから永久に人びとを守り抜くことができないのである。」[3]

ラッセルにとって，永遠なものを想い愛することが「知恵の鍵」[4]であり，人が生きうる土台と成る。教育は終局的にはこのような永遠を志向して「非個人的(impersonal)」に生きる「個人(the individual)]を目標にするのであった。

それではこの目標は何を教えれば，またどういう方法で教えれば実現できるのであろう。ここでは，ともかく教えられるものは価値あるものでなければなるまい。そのなかでも倫理的価値を無視することはできない。ラッセルも価値論のなかで倫理的価値を中心に論究してきた。ところが，そのラッセルは『追憶の肖像とさらなるエッセイ』(1956)のなかで次のようなことを述べている。「私は若いとき善と悪の客観性を信じることでG. E. モアと一致していた。だが，『教義の空論』という書物の中にあるサンタヤーナの批判は私のこの考えを放棄させた。私はこの考えがないと彼のように気持ちよく落着いていることができなかったのであるが。」[5]

ラッセルは，倫理的価値の中心である善と悪，したがって倫理学の根本概念ないし主題である善と悪との客観性を信じないというのである。そうすると，客観性を有さないもの，いわば自分の好みや趣味，私見といったものを教えることは教育といえるであろうか。にもかかわらず，ラッセルは，学校を設立して教育を行ない，さらには反戦・平和を叫び，政治の改革を唱えつづけてきた。これは生涯変わることなかったのである。

2 価値の直覚 —モアとラッセル—

価値の客観性を信じない人間が，他者に価値についての理解を求め，同意を要求し，かつ実践活動を行なうことを正当化できるであろうか。このことについて，J. ルイスはその著『バートンランド・ラッセル』のなかで幾分感情をこめて述べている[7]。「われわれは，ラッセルが道徳にこのような主観的態度をとるのは真面目でないと考えては

(注) たとえば急進的論実証主義者 A. J. Ayer : Language, Truth and Logic, 1936

ならない。かれは一人の哲学者として倫理的判断にはどんな合理的な根拠も発見しないがゆえにこの立場をとる。」だが，「戦争，原子爆弾等々のような問題に関して，彼は雄弁にかれとともに信じ，かれとともに行動するようにわれわれのすべてに力説する。この倫理的情熱の背後には明らかに人道主義的な諸目的は万人にとって客観的に正しく，真理であるという確信が存在する。われわれにとって驚きであるだけでなくてまた惜しむべきは，この首尾一貫性のなさである。」

ラッセルはかつて次のようなことを述べたことがある。「迫害の古い形態の衰微に満足して喜ぶよりも迫害の新しい形態に抗することこそ，科学する人たちや科学的知識を大切にする人たちすべての明白な義務である。そしてこの義務は特定の教説を好むことによっては軽くならないのである。そのような教説を支持することによって迫害が起こるのである。」[8] これを踏まえてジェイガーは，ルイスと同様にラッセルに疑問を呈している。「しかしながら，もし私がナチスや共産主義者たちが支配する世界を見たいと望みかつ希望するとすれば，どうして私はそれを達成する方法に抗するこの“明白な義務”をもつことができよう。それに抗することはたしかに“ラッセル”の明白な義務であったし彼はそうした。しかし彼は科学を大切にするといっても，民主性の誤りや偏見を除去することをさらに大切にする人びとに対して，この義務を割当てる根拠を自分から奪ってしまったのだ。迫害を支持する説教を私が“好むということは”まさしくラッセルの根拠に立てば抗するべき私の義務を軽くすることなのである。」[9]

このように，ラッセルに対する疑問や批判は少なくない。それゆえ，これらが生れてくるラッセルの倫理的価値論を，その生涯にわたる変容をたどりながら論究せねばなるまい。

ラッセルは思想形成の初期・1898年までは当時哲学的地位をほしいままにしたヘーゲル哲学の影響下にいた[10]。しかしそれ以後ラッセルは親友モアの働きかけもあってヘーゲルの教説に反駁する[11]。とくに倫理的価値論においては，モアの『プリンキピア・エチカ』(1903)を基礎にして，論文「倫理学の原理」(1910)を書いた。そこでラッセルは，倫理学の根本概念である善と悪についてモアと同じような結論を下していた。

この時点ではラッセルは完全にモアの倫理論に立っていたのである。ではモアとは何か。しばらくモアの主張を辿って見たい。

探究されるべき究極的な意味での「善」は，「好」や「良」ではなく，それらよりさらに高次の概念である。善そのものを探究したモアは，善はそれ以上分析できない単純観念であり，したがって善は定義不可能であるとした。「私が主張しようとする観点は，善は黄色が単純な観念であるのと全く同じように単純な観念であるということ，そして，諸君がすでに黄色を知っている人に対してでなければ，いかなる方法によっても説明できないのと同様に，善とは何かということも説明できない，ということである。」[12] モアにおいては「善とは何か」という問いには「善は善である」との答えが出される外はないのである。

モアは別な論法によってさらに自己の主張を明らかにしようとする。たとえば「善とは快である」と定義するとしよう。もし，これが真すなわち善と快とが同一内容のものであれば，「快は善である」ということも可能である。しかし，われわれは「快は本当に善であるか」と問うことができる。これができるということは善と快とが同一のものではないことを明している，というのである。同一であればこういう問いは不可能にして無意味であるからである。いわば「快は本当に快であるか」という問いが馬鹿げているように[13]。論理的抽象の世界では，このような問いは無意味とは思われない。たとえば「$\sqrt{4}$ は本当に2であるか」といった問いは，確かめるという意味で成立しうる。ところが，われわれの経験は，善と快とは別の意味を有した概念であり，しかも善は快を越えた高次の概念であることを教えている。善は他の何ものによっても代置できない概念であるというモアの論旨は真である。

内在的な，それ自身において究極目的である善は，分析されたり，別の原理から演繹的に導出されたりするものではない。われわれの経験からし

て，ある事柄を無限に分析して行くとすれば，結局，これ以上分析できない単純な原理に出会うことは明らかであり，こういう原理は，何か他の方法によって表明することはできないのである。モアにおいては，こういう原理としての善は直覚によって知られるほかはないのである。

もともと，理由づけられないということは第一原理の本質である。論理的探究の必然的帰結といってもよい。モアが批判の標的としたミルでさえも述べたものである。第一原理すなわち「究極目的にかかわる問題は直接証明できるものではない」[14]と。たしかに，ある命題の理由ないし根拠を問いつめて行けば，誰であっても説明できない行き止りに辿りつくはずであり，善もまたそういう終局的なものであることをミルも知っていたのである。

しかしながらこのことは，善いものについての判断が不可能ということではない。事実，われわれはたえず「あれは善い」「これは善くない」と判断している。モアによると，これはわれわれが善についての直覚を有しているからに他ならない。誰でも，日常生活においては善の直覚にもとづいて端的に判断しているのがモアの主張である。その意味でモアは人びとの日常感覚ないし常識を信頼していたといえるであろう。したがって，モアの直覚は，プラトンにおけるような「善のイデア」の直観という壮大かつ神秘的なものではない。プラトンの善の直観は哲人の卓越した魂の転回というダイナミズムを含んでいるが，モアの直観は論理的分析的探究による論理的終点である。

いずれにせよ善は定義できない。それは直覚されるほかはない。モアのこの主張は，究極的なものは論理的に分析できない。否，むしろ分析できないものが究極的なものであって，証明や説明ができないということである。つまり，モアの主張は，善は幾何学の公理のようにこれ以上理由づけることができないということである。

モアのいう善は論理的極点いわば抽象の極致である。ゆえに，モアの論理に立つかぎり，われわれは善の説明を放棄せざるをえない。しかし，善が論理的極点であるということから善の意味内容は探究できないという命題が生れるわけではない。思えば，ソクラテスは，すでに知っていてよくは知っていないところの徳の探求を独自な対話によって続けたのであった。

たしかに善は無限の深みと広さをもつ概念である。善の無限性ないし永遠性はその解明を無限の彼方へ押しやるが，結局，それは果たされないことを意味する。しかし，これは探求中止を迫るものではない。探求を中止することは人間本性にとって誤謬であろう。人間は無限の動因ともいうべき愛知の願望を有している。善の無限性は人間の動因たる本性に対応している。人間は完全なるものや善を希求しかつ探求せずにおれない存在である。これは全きものに対する憧憬の気分ないし思惟衝迫といってもよいであろう。したがって，善の意味探求は，善は定義できないとするモアの主張には妨げられない。しかし，善自体を直接把握することはできないので，それは，現実に善いと称されているものから探究の歩を進めることになろう。

モアも善は定義できないが善いものは定義できるという。「私は，善いものが，このように定義できないのであるといおうとしているのではない。もし私がそう考えているとするならば，倫理学について書こうとはしないであろう。なぜなら，私の主な目的は，このような定義の発見に役立とうとすることだからである」[15]モアによれば，善いものは，善いという形容詞が適用されるものである。したがって，善いといわれるものすべてが分析され，定義されうる。たとえばこどもは善いものであろうが，それは美しいからであり，大人に希望を与えるからであり，楽しみとなるからであろう。こうして，善いものは説明され，一応の定義を得るのである。

しかしながら，このことは，善いものから善いが導かれ，定義されるということではないのである。それゆえ，善いものと善との間には深い断絶がある。善いものは，善いという形容詞が意味化する複合的なものであり，それが分析されたあとでも善そのものは最後まで残り，それは定義できないのである。また，逆に善から善いものを演繹

的には導き出しえないのである。

善いという形容詞は人間に向けられるとき最も深い思索を呼び起こす。われわれは，よい書物，音楽，絵画といったものよりも，善い人間というときに果てしない探究を課せられる。そうなるのは，善い人間が人間にとって基本かつ究極的なテーマであるからである。したがって，善の探究と人間の探究とは同義である。人間すなわち人間であることあるいは人間になることは善く生き，善く在ることなのである。かくして，善の探究は人間とは何であるかというテーマと不可分であるといえよう。

ところが，こうした論述に対してモアは徹底的に反駁することになる。「『実在とはかくかくの性質のものである。』と主張する命題から，われわれが『これはそれ自体善である。』と主張する命題を推論することができるとか，その確証を得ることができるとか考えるのは自然主義的誤りを犯すものである。」という[16]。この自然主義的誤りは二つの意味をもつ[17]。第一は，善のような定義することができないものを定義しようとすることである。これは善の内実を他の言葉の意味と混同することになる。第二は，善のような価値を実在から導いて定義しようとすることである。ここでは自然主義的誤りの第二の点が強調されている。第二の点における自然主義的誤りはまた二つに分けられる。ひとつは，実在するものの根源を形而上学的カテゴリーでとらえるときに生じる問題である。実在とは，あるときには絶対精神，あるときには存在や世界意志であるといわれた。これら実在に立って，善とは絶対精神，世界意志ないしはその顕現であるなどと定義するのは自然主義的誤りなのである。もうひとつは，モアが最大の力を注いで解明しようとしたものである。それは，善という非自然的なものを自然的なものによって定義することは誤りであるということにつきる。自然的なものとは，自然科学や社会科学の事実対象となり，時間・空間のうちに存在するすべてのものを含むのである[18]。それゆえ，自然的なものは欲求，要求，快楽，そのほかのあらゆる事実を意味している。

こうして，モアの主張は当時，英国の倫理学で主座を占有していた功利主義へ向けられた。その首領はベンサムの後継者であったミルであろう。周知のようにミルは「……究極目的に関する問題はふつうの意味では証明することができない。推理による証明ができないということはすべての第一原理に共通のことであり，知識の第一前提にとっても行為の第一前提にとっても同様である」[19]という。論理ないし理知によって証明できないのは第一原理の共通の運命であって，それは，他の事柄の証明には用いられても，自らは証明されえないのである。そしてミルは問う，知識の第一前提つまり「前者は，事実の問題であって，事実を判断する諸能力いわばわれわれの感覚や内部の意識に直接訴えることができよう。実践目的に関する問題は，同じ能力に訴えられることができるであろうか」[20]と，こうして，「目的に関する問題とはいわば何が望ましいかという問題である。功利説では幸福が目的として望ましいもの，しかも唯一のものであって，ほかのすべてのものはただこの目的への手段として望ましいにすぎない」[21]と結論する。

幸福は望ましい唯一のものであるというのは次のような理由による。「ある対象が目に見えるということの唯一の証明は，人びとが実際にそれを見ることである。ある音が聞こえるということを示す唯一の証明は，人びとが実際にそれを聞くことである。さらにわれわれのほかの経験についてもそういえる。同様にあるものが望ましいということを示す唯一の証拠は，人びとが実際にそれを望んでいるということである…。」[22]

ミルにおいては，人びとが望んでいることから望ましいということが導かれるのであって，それは幸福以外の何ものでもなかった。「……これは事実であるから，われわれは幸福が善であるということ即ち各人の幸福は各人にとって善であり，したがって全体の幸福はすべての人びとの総体にとって善であるということについて，事情の許すかぎりの証拠を有しているだけではなく，要求できるすべての証拠をもっているのである。」[23]

モアにとって，ミルの結論は全く容認し難いも

のであった。これは自然主義的誤りの典型と見られたのである。「さて，この段階における誤りは極めて明らかであって，ミルがどうしてそれに気づかなかったのか全く不思議なことである。実は『目に見える」とは『見られうる」という意味であるが，「望ましい」とは『望まれうる』という意味ではない。『望ましい』とは『望まれるべきである』ないし『望まれる価値がある』という意味である。」[24]

モアにとって「望んでいる」とは欲求すなわち自然的事実であって，価値・規範とは違うのである。それゆえ，事実の認識と価値判断とは断絶しており，前者から後者を導き出すことはできないのである[25]。

ミルに対するモアの批判が根本において正しいかどうかは別として，事実の認識と価値判断とを区別することは正しいといえる。たとえば，「君の歯は虫歯である」から「君は歯を治療するほうがよい」との主張は論理的に導かれたものではない。前者は事実の認識であり，後者は価値判断である。当然のことながら，モアの見解に立てば，自然的欲求はいうまでもなく対象化されているものすべて，すなわち存在してあるものから善を究明することは不可能である。

西田幾多郎の『善の研究」は「善とは一言にていへば人格の実現である」[26]としていた。「善とは自己の内面的要求を満足する者をいふので，自己の最大なる要求とは意識の根本的統一即ち人格の要求であるから，之を満足すること即ち人格の実現といふのが我々に取りて絶対的善である。」[27]「終に臨んで一言して置く。善を学問的に説明すれば色々の説明はできるが，実地上真の善とは唯一つあるのみである。即ち真の自己を知るといふに尽きて居る。」[28]西田幾多郎にとっては，善とは人格の要求の実現すなわち自覚ということである。

しかし，モアの論理にかかれば，これもまたミルと同様自然主義的誤りを犯していることになる。「自己の内面的要求を満足する者」「真の自己を知る」ことがなぜあるべきところの善といえるのか。ここには論理の飛躍があるといわれるであろう。さらに，「真の自己」における真とは何か。真もまた探究されるべき課題であって，西田幾多郎においては，それは終局的には善と関わっているのであろう。とすれば，モアの観点からは，真は善となり，それゆえ，「真の自己」とは「善なる自己」と見ることができよう。すると，ここから「善とは善なる自己を知ることである」という一種のトートロジーが生れる。これは無意味である。

モアにとっては，要求していることから善を導くことも他のことばで善を定義することも誤りであった。また，人間がかくあるという事実からかくあるべきであるという究極の善を導くのも誤りであった。したがって，たとえば「人間は存在するもののなかで自己の存在を問いうる唯一のものである」という命題から「人は自己自身を問わねばならない。そして，自ら問いかつ知ることが善である」とすること，あるいは「人間は本質的に自由である」から「人間は自由でなければならない。そして自由であることが善である」とすることは誤りであろう。また「人間は間柄的存在である」から「間柄的にあること，いわば親愛が善である」というのも納得されえないであろう。

しかしながら，人間とはかくあるものであるという事実的命題を前提にして，あるいはその命題において善の探究を進めることは論議の余地のないほど誤っているのであろうか。実は人間に関する命題においては事実と価値とは渾然となっているのだ。むしろ人間の命題は事実と価値の命題を湧出する命題，それゆえ元命題であるのだ。周知のように，「人間は死者を埋葬する唯一の動物である。」この命題は直ちに「人は死者を埋葬せねばならない」「死者を埋葬することは善い」との命題を導くであろう。人間に関する事実的命題はすでに価値，規範的命題を孕んでいるのだ。このことは論理的命題においてさえいえる。「三角形の内角の和は二直角である」という命題は同時に「三角形の内角の和は二直角でなければならない」との命題を示している。この「なければならない」について，これは論理的必然の意味であって，規範とはいえないとの指摘がなされよう。この指摘は論理的必然と規範・当為との間に截然たる境界を

置こうとしている。だが，この境界は決して明瞭なものではない。現実においては，必然と規範，欲求と価値とは連続しているのだ。人は望ましいものを望むのであり，望んでいるものは望ましいともいえるのである。ミルにおける善の説明はこのような人間的事実に立脚していたのである。

こういえば，モアは，なぜに諸君は善を探究したがるのか，そうしないと何か不都合があるのかと反問するであろう。実際，モアにおいては善は事実を越えて聳える客観的実在であり，これは大多数の人びとに直覚されている。人びとは善を直覚しているがゆえに，善いものについて共感し，語り，価値についての判断を下し，日常の生活を保っている。ここには何の不都合もないのである。

モアは善が思惟の侵犯を許さぬ絶対的なものであると唱えたかったのであろう。それとともに，モアは英国市民の常識を信頼していたのであろう。かの市民が社会の現実において発揮する着実な判断力は，モアを安心させたにちがいない。こうした心理的支えが善の直覚を培ったといえよう。とはいえ，諸価値が対立，錯綜している現在においては，実践的観点に置いてモアの理論は批判されるであろう。モアの主張において善が明確にして不動のものになったのではなく，むしろ善の主観化，不明瞭化が始まったとも解されるのである。モアの論法によって善の客観性が保証できるとも，各人の間に相互理解が起こるとも思われない。かえってモアの主張は現在のわれわれにとっては不都合なことであるのだ。とりわけモアは，善についての観念ないし理解を共有したいという人間の自然の要求を断念させるのである。この要求の断念は善の探究の断念である。もちろん，このことでモアの直覚の論理を論駁し終えたことにはならない。モアの論理はそれ自体においては完結しているのだ。

モアは善は定義できないとした。定義する者はすべて自然主義的誤りをおかすことになるのだ。したがって，「善とは人格の実現である」といった命題も当然自然主義的な誤りを犯しているのである。だが，こういった命題はたんなる実在もしくは自然的欲求を表明しているのか。それゆえこれは無意味な命題であるのか。モアが集中的に批判したミルの功利説は一蹴されるほかはないのか。

たしかにミルは「望ましい」と「望まれる」とを区別しなかった。ミルにおいては，「望まれる」ものは「望ましい」価値の世界に結びついていた。ヒュームの主張を正統に受継いだミルは，「である」で示される事実の認識命題は理性によるが，「べき」で示される価値命題は欲求に起因すると見ている。モアにとっては自然的事実にすぎない欲求もミルにとっては価値の世界への動因なのである。すなわちモアはミルの欲求を自然的事実の世界へ引きずり下ろしたが，ミルは欲求こそが価値を決定すると考えたのである。

ミルはモアの主張を知ったとしてもさほど気にとめはしなかったであろう。けだし，文法上「望ましい」と「望まれる」とはちがうと主張されても，価値判断ないし行為に欲求が関わっていることが事実であるとすれば，その事実を認めるほかはないからである。でなければ，価値はいったいどこから生れるというのか。「……もし，人間の自然が幸福の手段でないものは一切望まないようにできているとすれば，われわれは，これらのものが唯一の望ましいものであるというほかに，なんの証明ももちえないし，また，なんの証明をも必要ではないのである。もしそうであれば，幸福こそが人間の行為の唯一の目的であり，幸福の増進はあらゆる人間行動を判定する基準である。」[29]

ミルにとって，幸福こそが目的として求められるものであって，それゆえ，幸福こそが目的としての善なのであった。もちろん，こういう結論は論理的証明ではなく，あくまで経験に基づいた人間の自然的事実から導かれたものであった。

人間の自然的事実と善の間隙を埋める可能性はあるのであろうか。ミルのいう欲求は広い意味での人間の自然である。それゆえ，この欲求は人間の生の現実に立つものであろう。他方，モアの欲求は，いわば研究室の中で冷静に観察された事実である。これは生きているのではなく，処置される対象であって，その点では抽象観念としての事実である。したがってモアのいう善はいったい人

間のいかなる力によって達成されるか定かではない。要するに,「望んでいる」という欲求をいかに見るかは見る者の視点に関わるであろう。ミルのように欲求を生きている現実と見る者は，欲求の表出を人間の自然の全体すなわち人間であることの力学と見て，まともにその前に立ち，聞き，答え，ときには闘うのである。ここでは「望んでいる」は「望むべきである」を含み，いつでも前者は後者へ転換して表現されうる。たとえば,「私は君に何々であることを望んでいる」は,「君は何々であることが望ましい」から「君は何々であるべきだ」となりうる。三者の相違は強調の相違にすぎない。

「望んでいる」が主観的が客観的かといったことはここでは問題ではない。欲求が価値に関わっているかどうかということが問題なのだ。ミルは欲求が価値感情となって現われ，そのなかのあるものが道徳規範となるプロセスを次のように述べている。「正義に関する感情が非常に強く，われわれは，それに応じる感情が他人のなかにある(誰れもが同じように関心をもっている)ことを断固として確信しているので，当然『するはずである』および『するべきである』が必ず『しなければならぬ』になって，不可欠と認められたものが物理的必然に似た道徳的必然となり，しばしば物理的必然に劣らないものとなる。」[30] いわばミルは,「かくあるときには誰でもかく行う。だからあなたもかく行うべきである」と述べているのである。

物理的な事実や純粋な論理からも規範的命題は導かれる。たとえば，こどもに対して「一たす二は三にしなければならない」というとき,「一たす二は三にきまっている。だから，あなたはそうするべきである。」といっているのである。こう見ると，大多数が承認し，支持している行為に加えて，論理的かつ物理的に不可避なことも規範となって義務づけられると考えてよい。「刈り入れを望むならば種をまかねばならない」「泳げない者は泳ぐな」などはそうである。但し，傍観する第三者としてこれらを分析する者はこうした主張に異義を唱えるであろう。前者の命題についてライヘンバッハは，こういう関係は「植物学の法則を借りて出てくるものだ」[31] という。「種をまかねばならない」というのは植物学の法則の必然ないし当然性を表しているにすぎず，義務・規範を表しているのではない。また,「泳げない者」はまさに泳ぐことができないのであって,「泳ぐな」という命令自体意味を為さぬといわれるであろう。それゆえ，事実の認識から価値・規範を導くことができるとするのは，第三者の観点からいえば，誤りであろう。

ところが人間の現実的経験は常に応答的である。事実と論理はたえず価値と規範へ応答的に転換される。現実はトータルなのである。「べきである」が「当然」と「義務」の両義性を有しているのはそのためである。つまり「べきである」は事実・必然と価値・規範とに関わっている。したがって,「ある」は「べきである」へ,「望んでいる」は「望むべきである」「望ましい」へ展開される。かくして,「すべての人間が幸福を望む」のであれば,「幸福を望むことは望ましい」のであり,「幸福を望むことは善い」のである。そして，望まれる幸福は究極的に望ましいこととしての善であるということになろう。同時に,「人間は理性的存在である」ならば,「人間は理性的であることが望ましい」のであり，また「人間は理性的であらねばならない」といえる。さらには「こどもは人間である」とか「すべての人間は平等である」とかいった命題からも同様な価値規範命題が導かれる。もちろん，理性，人間，平等などは人間の自然的本性としての事実であって，観察された知覚検証的事実ではない。人間の自然的事実は，人間の可能性をも含めた，広義の生の現実から解釈される事実である。この広い事実に立つとき,「ある」と「あるべき」こと,「望む」「望ましい」こととは統合されていることがわかる。むしろ，現実としての事実はこのような分立が生じる以前の原事実なのである。この観点に身をおくならばミルの主張は正しいといえる。

ところで，わがラッセルもまたモアと同様な見解を述べる。「これら(善と悪)の観念は，明らかにわれわれのより複雑な観念の中の最も単純な要素を構成する観念のうちに在るものであって，そ

れゆえ分析されたり，他のさらなる単純な観念から構築されたりすることができないのである。善ということであなたは何を意味するかと人からたずねられたとき，答えは言葉の定義の中には存しないにちがいない。」[32]

ラッセルは善が定義できないというのである。それは，「本来的な善や悪の概念が他の諸概念から全く孤立していて，あるものの善さや悪さはその他の性質たとえばその存在あるいは非存在から推定できないのである。それゆえ，実際に起こることは起こるべきことに対して何の関係ももたない」[33]からである。そのため，「われわれは存在するものの研究から善や悪が何であるかについての結論を推定することはできない」[34]「自然の過程は何が善であり悪であるかの決定には無縁である」[35]のだ。それゆえ，善は存在・事実からは導かれえない。善は自然的性質をもたない。かくて，善は欲求されるものと同じではない。善いとされるものが同時に欲されることがあるとしても，それは偶然であるにすぎない。

にもかかわらず，善は決して主観的ではない。むしろ他のあらゆるものから独立しているがゆえに他の何ものからも干犯されることなく，その崇高な地位を保っているのである。「こうして，善と悪とは円いことや四角であることと全く同様に，われわれの意見から独立して対象に属する性質である。そして二人の者が，あることが善いかどうかについて意見を異にするとき，二人のうちの一人だけが正しいのである。もっとも，いずれが正しいかを知るのはきわめて難しいこともあろうが。」[36]

ラッセルによると善は客観的で，形而上学的な意味で実在する。そうであるからには善は知られうるものであろう。たとえ善が定義できないとしてもである。けだし，客観的に実在するものはあまねく人びとに理解され分かちもたれうるものであろうから，現実にはともかく，可能性としてそうであるにちがいない。では人びとは善をいかにして知るか。ラッセルは「書簡」(1902)のなかで功利主義を批判しながら次のように述べている。「われわれは直覚主義(intuitionism)すなわち直接的直覚こそが道徳的前提の唯一の源泉であるという学説の一般的基礎をうけいれる」[37]と。さらに『哲学の諸問題』(1912)においても，「論理的でない先験的な(a priori)知識の最も重要な例は倫理的な価値に関する知識であろう」[38]という。「たとえば，われわれは，幸福は不幸より知識は無知より善良は憎悪より望ましいなどと判断する。このような判断は本来少なくとも直接的にして先験的である。」[39]「先験的」とは，ラッセルの場合，経験によって証明もされなければ論駁もされえないということであって，そうした知識の典型は究極的な倫理価値としての善である。それゆえ善は人びとの直覚によって把握されるしかないのである。

直覚とは何か。それは善を直知する人間の内的働きであるのか。たとえばシャフツベリーやハチソンにおけるような，すべての人間に具有されている直覚能力いわば道徳感(moral sense)であるのか。あるいはアダム・スミスにおけるような道徳感情(moral sentiment)であるのか。もしくはソクラテス，プラトンに見られるような，形而上学的な善のイデアの観照または対話の過程で，突如としてつむじ風のように神秘のヴェールをはいで魂の転回を結果する出会いであるのか。ところがラッセルは，直覚が何であり，はたしてそれが教育・形成されうるものであるのか，教育されうるとすればいかにして可能か，といった問題には触れてはいない。実は，ラッセルは，究極的な意味で善は定義できない，善は欲求・事実から独立していて，理知による論証を越えた超個人的なものである，ということを説明するために直覚という概念を導入したのであろう。したがって，直覚とはそもそもなんであるかといった問いは，ラッセルにとっては二次的な問いに過ぎないのである。別の観点からいえば，直覚はまさに直覚であるがゆえに説明できないといえるのである。

それでは直覚の対象である善とは何か。善がひらめきにもにた直覚の対象であるということは，善が全く知られえないということではあるまい。直覚とはいえ，善は求められなければ直覚に至らず，求めるからには何ほどか知られているはずのものである。ある具体的状況においては，いずれ

の行為が善にかなうかを判断し，それを説明するのは困難であるとしても，普段われわれは善について考え，善であるものを語ることができる。ただわれわれは，語っている善いものが究極的に何であるかと問われたとき，答えることができないということだけである。そのことをラッセルはこのように述べている。「定義できないが理解している観念，証明することはできないが知っている前提から出発して，われわれは複雑な事柄をそのより単純な要素から再び作りはじめるのである。」[40] ラッセルはこうして自らが理解し，知っているかぎりの善について語り始める。彼の書簡(1902)ではこうであった。「……私は快楽と苦痛とは知識，美の認識と観想，ある精神の本質的卓越さに比べればあまり重要ではないと判断しています。」[41]「概して最良の人生とは，人間の事柄について真に考えかつ高貴に感じる人生であり，さらには美および深遠な真理の世界を瞑想する人生であるように思われます。」[42]「しかし私はそのような瞑想がおよそ幸福に役立つとは思いません。」[43]

ラッセルは，善を感覚的な快苦，心的快苦や幸福ではなく，真理の観想，真実に生きることにあると見ていた。それゆえラッセルは自己の見解を「反功利主義者の意見」[44] と述べたのである。ただしラッセルは客観的に正しい行為を「最も幸運な行為」[45] と定義して，それは「悪以上に大きな善をうみ出し，善以下に少ない悪をうみ出すものだ」[46] という。つまり「客観的に正しい行為とは最も幸運である確立の高い行為」[47]，したがって「それはあらゆる可能な行為の中で最良の結果を確率的にうみ出すような行為である」[48] という。この点ではラッセルは功利主義に近い。エイヤーによれば「(ラッセルは)さまざまのちがったかたちの満足の質のあいだに倫理的な区別をもうけないことで一貫した功利主義である」[49] ということになる。

もっとも，善と幸福，善と快楽とを同一視しないということで，ラッセルは快楽主義的功利主義者ではなく，モアとひとしく理想的功利主義者というべきであろう。そこでジェイガーが「……ラッセルは，モアおよび自己自身のプラトン的傾向にしたがって，形而上学と同様に倫理学においても実在論者(realist)であった。同じく適切な名称といえば客観主義者(objectivist)であろうし，さらに正確な名称は直覚主義者(intuitionist)であろう。しかしさらなる記述的な名称は理想的功利主義者(ideal utilitarian)であろう」[50] とするのもうなづけるというものである。

けれども，直覚的に知り理解しているとされる善からラッセルは行為の功利主義的倫理に接近したのであるが，そういう善ははたして真に善であるかと問われたとき，ラッセルはそれに答えはしないであろう。ラッセルにおいては，善は知識や美の認識と観想，精神の卓越さ，幸福な行為，快や満足との結びつきを欠いている。善はプラトンが考えたように天才の透明な直覚や理性によって把握されるにせよ，一般市民に内在する道徳感情や感覚的直知力によって知られるにせよ，それらはいずれも知の探究による根拠づけを放棄する。それは当然であろう。分析的知の及ばぬところにあるものとして善の直覚が導入されたのであるから。あえていえば，この結果は意図され，予測されていたものでもあるのだ。したがって善は，個人とりわけエリートの確信に依拠するか日常市民の常識に委ねられることになる。事実，ラッセルが核戦争の脅威に対抗して人びとに訴えたのは常識[51] によってであった。その意味では「直覚主義は理性との関わりを保ちながらも，道徳の基礎を非恣意的な原理に求めることにおいてあまりにも諦が早すぎる」[52] というほかはない。

直覚された善は善そのものとはいえず，その客観性が保証されるわけでもない。しかし，それはさておいて，善の直覚はいかにして可能となるのか。これはプラトンが『国家』の第六・七巻で論じたように教育の根本的な課題である。だが，当時のラッセルはヘーゲルの一元論から離れて数学基礎論を完成させつつあった。そうした事情もあって，ラッセルは善の直覚について探究する気はなかったのであろう。またそのことを問題にもしていなかったのであろう。もっとも推論すれば次のようなことはいえると思う。すなわち，善は，主体による具体的行為，したがって他との関わり

のなかで現前し覚知されるものではないか。善の直覚説は，道徳の理知ないし形式論理主義を打破り，具体的状況において善を覚知するということを暗示させる。とはいえ自閉的な論理主義を脱していない。このため，善の直覚に他者がどれだけ，いかに働きかけうるかという教育の前提も不明なのである。

3 情緒説

1913年のことである。サンタヤーナは『教義の空論』[53]の中でラッセルの倫理学をとりあげて批判した。「(善は定義できないという)この立派な—やや軽いとしても—知覚にもかかわらず，そこからラッセル氏は彼の先にいるモア氏と同様に途方もないドグマを導出した。善は定義することができないので，彼はそれを実在的であると想定したのだ。」[54]「善という性質が定義できないということはひとつの主張であって明瞭であるが，この性質の存在が絶対的であるということは別の主張であり，それは驚くべきことである。」[55]「究極的な善は選ばれ，発見され，想われるものである。倫理が依拠する究極的な直覚は論議できないのであり，それは，われわれが決意して語る意見ではなくて，われわれが感じる好みである。」[56]

サンタヤーナの批判にはうなづけるものがある。「善は定義できない」ということが正しいとしても，そこから善は絶対・普遍であるという結論を導き出すことは不可能であろう。そこでラッセルはサンタヤーナの批判に素直に従った。彼は『自伝』のなかでそれを語っている。「(道徳的な)性質の議論にたいしては純粋に合理的な結論というものは全くないのである。もしある人間が地球は球体であると信じ，他の人間がそれは平盤であると信じているのであれば，彼らは一緒に航海に出てこの問題を合理的に決めることができる。しかし，ある者がプロテスタントを信じ，他がカトリックである場合は，合理的な結論に達する方法というものは何一つ知られていないのである。このような理由からわたくしは，道徳的な『知識』というものは一つもないという点でサンタヤーナと意見を同じくするようになっていた。」[57]立場の変化は『哲学概論』においてさらに明解に述べられている。「『善』とは定義できない概念であって，われわれはそれ自体において善いものどもについての先験的な一般命題を知るのだという説が，たとえばG. E. モア博士などによって主張されている。……私もかつてはこの見解をとっていたが，サンタヤーナ氏の『教義の空論』の影響もあって，これを放棄するに至った。現在私は善と悪とは欲望(desire)から派生すると考えている。」[58]

ラッセルは善の直覚説をすてて主観説に立った。『宗教と科学』(1935)によるとこうである。「『価値』に関する諸問題は全面的に知識の領域の外にあるということである。いわば，あるものが『価値』をもつとわれわれが主張するとき，われわれは自分自身の感情を表現しているのであって，われわれの個人的な気持ちの如何にかかわらず真であるような事実を表明しているのではない。」[59]「ある人が『これはそれ自体において善い』というとき，彼らはちょうど『これは四角である』とか『これは甘い』などという場合と同様に，ある命題を主張しているように見える。しかし，これは誤りであると私は信じる。」[60]そこで，「私が主張している理論は，価値『主観主義』といわれる学説の一形態である。この学説は二人の者が価値についての見解を異にするばあい，何らかの種類の真理について見解の不一致があるのではなく趣味の相違があるにすぎない，ということを主張する。」[61]「価値に関する見解の相違を解決する方法は想像さえもできないのであるから，結論は，見解の相違は趣味の相違であって，何か客観的真理に関する相違ではないといわざるをえない。」[62]

ラッセルは，善が定義できないということから，善が論証の対象になりえず，認識・知の外にあるものと見る。知の外にあるものは主観，好み，趣味であって，善にまつわることがら，価値は，情緒・感情の表現であるとされる。

価値が認識の外にあれば主観的であることになるか。また，主観的なものは感情であるとどうしていえるのか。価値の非認識説はイギリスはすでにハチスン[63]やヒュームに見られる。「である」で示される命題とちがって，「べきである」で示さ

れる命題は知・認識ではなく感情によるものだとヒュームは断言した[64]。しかしヒュームは感情によるものが主観的であると語ったわけではない。ヒュームの親友であったスミスに至っては，感情は本源的な人間自然であり，人間であることの客観的土台であると見られている。ちなみに，スミスの『道徳感情論』[65]はこうした背景のもとに著わされたのであった。ところがラッセルはどうであろう。価値は主観的であり，その表現は自ら情緒的であるとするのであろうか。

論理実証主義者たちはこれをラディカルなかたちで強調した。倫理判断は「純粋に感情の表現であって，それ故真偽のカテゴリーのもとにはこないのである。」[66]したがって「《価値の問題について論ずることは不可能である》という結論が我々の理論からも生れてくることは明らかである。」[67]とエイヤーは主張した。実は，ライヘンバッハがいうように「倫理学の言語的表現は言明ではない。それは指示命令なのである。指示命令とは真とも偽とも分類できないものである」[68]のだ。

ラッセルは論理実証主義の形成に積極的に加担はしなかったが，これと同じ発言をしているわけである。だから，ここでは感情の値打は下げられた。感情が矮小化して，人間の本源的自然から偶然で環境に左右される即時的な情緒になった。したがって，価値に関する言説は情緒や欲望の表現であるが，それは涙と笑い，つぶやき，あるいは悪態などの内心の動きのきざしにすぎなくなってしまうのである[69]。

4 行為の客観的基礎づけ

ラッセルは価値の主観説に立ってからも，価値観が対立・錯綜している現実世界への働きかけを止めなかった。倦むところをしらずラッセルは発言し行動した。たとえば，第一次世界大戦への反対運動，労働党から下院に立候補(1922，落選)，教育実験学校の設立(1927)，そして実践的著書の相次ぐ発行がそうである。その主だったものだけでも次のようなものがある。『なぜ私はキリスト教徒ではないか』(1927)，『懐疑論集』(1928)，『結婚と道徳』(1929)，『幸福論』(1930)，『教育と社会体制』(1932)，『怠惰への讃歌』(1935)。

価値の主観説をとっているからといって，人は自己の価値観を表現したり，人間の諸問題に発言してはならないということはない。また，価値観の実現をはかってはならぬという理由もない。価値の主観論者もその価値について語り，実践することができる。この点で，価値の主観説に立った後のラッセルの発言と行動そのものを封じて，それを否定するのは正しくない。

価値の主観説に立ったラッセルは『宗教と科学』のなかで次のように述べている。「もしいま，ある哲学者が『美は善である』というなら，彼のいうことは『すべての人が美しいものを愛するように(would)』か『私はすべての人が美しいものを愛することを望んでいる(I wish)』という意味であると私は解する。このうちの前者は主張しているのではなく希望を表明している。すなわち，それは何も主張していないのであるから，そのためのもしくはそれに反対する証拠が存在すること，あるいはそれに関して真理や虚偽を有することは論理的に不可能である。」[70]ラッセルにとっては，願望(desire)を表わしていて，何も主張していない前者の文章こそ倫理学に属する。これに対して後者の文章は単なる願望法ではなく陳述である。これは哲学者の内なる心的事実に関わっている。これは，それゆえ，その事実が真に存在しているかどうかによって反駁されるであろう。このことをラッセルは『権力』(1938)のなかでも明示している。「私は前に(『宗教と科学』のなかで)内在的価値の判断は主張としてではなく，人類の願望(desire)に関わる願望の表現として解釈されるべきだと言ったことがある。私が『憎しみは悪だ』というとき，本当は『憎しみを感ずる人がいないように』といっているのである。私はいささかも主張しているのではない。私はある種の希望を表現しているにすぎない。」[71]

倫理的価値を願望や希望の表現をするとき，ラッセルの発言と行為は制約を受けるのではないか。倫理的価値は，敵対し反目し合う諸力が渦巻く世界のなかで，戦いとられるものではないか。そこでは「汝為すべし」「為すべからず」といった

義務・命令・禁止が叫ばれるはずである。だから「憎しみは悪だ」と語る場合，それは「憎しみを感ずる人がいないように」というだけではなく「憎むな!」という意味をも込めているはずである。それゆえに「憎しみは悪だ」という命題が現実の中で生きた真迫性をもつことになる。これは，他者に対する私の希望以上の要求と主張であるといってよい。

すでにのべたように，ラッセルは現実世界に対して価値に関わる希望を表明するだけではなく，要求・主張し，辛らつに批判し，かつ義務を説き，非難し，論駁し，戦ってきた。ラッセルは，この現実世界に当面したとき，自己が書斎の中の研究で得た論理的帰結を看過ごしたのである。

考えてみれば，希望と主張の間にはラッセルが考えるほどの大きな違いはないはずである。ラッセルは，希望は主観，主張は陳述として客観に属しているから，主張は論理ないし証拠によって反証できるものだと見ていた。しかしそうした陳述でさえも最終的には反証できるわけではない。たとえば二点間の最短距離は直線であるという陳述は論証も反駁もできない。それは動物的信ないし直観の地平に属するものであり，言語的には，そう見るべきだと要求するか，それ以外の見方はしないで欲しいという外はあるまい。

ラッセルは希望と主張とを統合しないまま実践活動を続けてきた。ラッセルの倫理の論究は認識における主観主義と客観主義との対立を表明している。これを見るとわれわれはヒュームを思い起こす。エイヤーも語ったことであるが，倫理および認識論においてこの時点でのラッセルとヒュームは近い[72]。ヒュームはどちらかといえば理知よりも感情に普遍性を見ていた。つまり，客観的といわれる知識の根拠があいまいであるのに対して感情はゆるぎないと見ていた。もっとも，ヒュームはあらゆる知識に懐疑の眼を向けていたので理知も感情をも懐疑に渦の中に巻き込んだ。にもかかわらず，ヒュームは現実に発言し，行動してきた。それは，その根底に，たんなる理知の懐疑を越えて流れている人間自然 (human nature)— 理知と感情との基本でそれらを統合するもの —への信頼があったからである。すなわちヒュームには，倫理的な判断ないし行為がいかに主観的・非論証的に見えようとも，宏大な人間自然がその正当な働きを誤ることはないという，ある意味では楽観的な確信があったのである。これは人間のコモン・センスへの確信といえる。英国特有の思惟というべきであろう。

われわれはラッセルにもそれを見ることができる。倫理が示す「希望は，出来事としては個人的であるが，それが欲するところは普遍的である。」[73]「もし正しい行為の定義が広い賛意をえるものであれば，その目的は人類の大部分が望むようなものでなければならない。」[74]「われわれの欲望に普遍的な重要性を与えるように思われること，これが倫理学の仕事である。」[75]「倫理学は，……真であろうと偽りであろうと何らの陳述をも含まず，ある種の普遍的欲望 (desire) すなわち人類一般に関わるようなものから成り立っている。」[76]これらの発言から明らかであるように，ラッセルは人間の自然としての「人類共通の欲望」[77]を認めている。それゆえ，ラッセルにとって倫理的な価値は普遍的なものと個人的なものとの問題に関わることになる。これは真か偽かの問題ではない。しかし，普遍的なものが真偽の陳述ではなく希望の表明であるからといって，それを積極的に主張できないはずはない。事実，ラッセルは現実社会に向かって彼が普遍的であると見たものを語り主張した。それは，理知と情感の基底にある，したたかな人間自然への確信から来たものであろう。ラッセルは思惟や単なる情緒からではなくトータルな人間として行動したのである。

もちろん，こうはいっても，普遍的と個人的，客観的と主観的，規範的と記述的な命題について，ラッセルの学理論的な探究が完成しているわけではない。それゆえ，ラッセルは倫理的価値の探究を継続する。

注

1）Russell, Human Society in Ethics and Politics, George Atten & Unwin Ltd, London, p. 161. 1954.

2）ibid., p. 161.

3) Russell, Principles of Social Reconstruction, George Allen & Unwin Ltd, London, p. 245. (Ist ed., 1916.)1930.

4) ibid., p. 246.

5) Russell, Portraits from Memory and Other Essays, Allen & Unwin Ltd, London, p. 90. 1956.

6) Russell, Philosophical Essays, George Allen & Unwin Ltd, London, p. 15. 1966.

7) J. Lewis, Bertrand Russell, Lawrence and Wishart, London, 1968.『バートランド・ラッセル』中尾隆司訳，ミネルヴァ書房，p. 114. 971.

8) Russell, Religion and Science, Oxford University Press, Maruzen Ltd., p. 114, (Ist ed., 1935.) 1956.

9) R. Jager, The Development of Bertrand Russell's Philosophy, George Allen & Unwin Ltd, London, p. 477. 1972.

10) Russell, Portraits from Memory and Other Essays, George Allen & Unwin Ltd, London, p. 21, 40. 1956.

11) Russell, My Philosophical Development, George Allen & Unwin Ltd, p. 54. 1959.

12) G. E. Moore, Principia Ethica, Cambridge, p. 7. 1903.

13) ibid., p. 16.

14) J. S. Mill, Utilitarianism. Liberty and Representative Govermment, Everyman's Library, p. 4. 1986.

15) Moore, Principia Ethica, pp. 8~9.

16) ibid., p. 114.

17) 自然主義的誤りについては，清水幾太郎『倫理学ノート』岩波書店，1972，pp. 18~49，岩崎武雄『現代英米の倫理学』勁草書房，1963年，pp. 58-67を参考にした。

18) Moore, Principia Ethica, p. 40.

19) Mill, Utilitarianism. Liberty and Representative Govermment, p. 32.

20) ibid., p. 32.

21) ibid., p. 32.

22) ibid., p. 32.

23) ibid., p. 33.

24) Moore, Principia Ethica, p. 67.
同様な批判はモアの友人ラッセルにもある。cf/, B. Russell, History of Western Philosophy, Geoge Allen & Unwin, p. 744. 1916.

25) 事実命題と規範命題の断層についてはとくに次の論述を参考にした。市井三郎，現代史と価値理念・覚え書き，「思想」岩波書店，1970，2月号

26) 西田幾多郎 『善の研究』岩波書店，1924，p. 254.

27) 同上，p. 236.

28) 同上，p. 260.

29) Mill, Utilitarianism. Liberty and Representative Govermment, London, Everyman's Libray, p. 36. 1968.

30) ibid., p. 51.

31) H. Reichenbach, The Rise of Scientific Philosophy, University of California, p. 278. 1951.

32) Russell, Philosophical Essays, p. 16.

33) ibid., p. 58.

34) ibid., p. 23.

35) ibid., p. 24.

36) ibid., p. 24.

37) Russell, The Autobiography of Bertrand Russell. 1872-1914, George Allen & Unwin Ltd., London, p. 158. 1967.

38) Russell, The Problems of Philosophy. Oxford University Press, Maruzen Ltd, p. 76, (Ist ed, 1912.) 1959.

39) ibid., p. 76.

40) Russell, Philosophical Essays, p. 15.

41) Russell, The Autobiography of Bertrand Russell, p. 157.

42) ibid., p. 159.

43) ibid., p. 158.

44) ibid., p. 159.

45) Russell, Philosophical Essays, p. 30.

46) ibid., p. 30.

47) ibid., p. 31.

48) ibid., p. 59.

49) A. J. Ayer, Bertrand Russell, The Viking Press, New York, p. 127. 1972.

50) R. Jager, The Development of Bertrand Russell's Philosophy. p. 463.
51) cf. Russell, Common Sense and Nuclear Warfare. George Allen & Unwin Ltd., London, 1959.
52) R. S. Peters, Ethics and Education. George Allen & Unwin Ltd., London, 1966, p. 107.
53) G. Santayana, The Philosophy of Bertrand Russell. In:Winds of Doctrine, J. M. Dent & Sons, London, 1940 edition ; Newyork Charles Scribner's Sons (lst published 1913), pp. 138-154.
54) G. Santayana, ibid., p. 140.
55) ibid., p. 141.
56) ibid., p. 144.
57) Russell, The Autobiography of Bertrand Russell. 1944-1967, George Allen & Unwin Ltd., London, 1967, p. 33.
58) Russell, An Outline of Philosophy. George Allen & Unwin Ltd., London, 1927, p. 238.
59) Russell, Religion and Science, pp. 230-231.
60) ibid., p. 235.
61) ibid., p. 237.
62) ibid., p. 238.
63) F. A. Hutcheson, System of Moral Philosophy. 1755, Vol. I. p. 58.
64) D. A. Hume, Treatise of Human Nature, Reprinted from the Original Edition, Edited by Selby Bigge, M. A. Oxford, Charendon Press, pp. 458, 469-470. 1928.
65) A. Smith, The Theory of Moral Sentiment, 1759.
66) A. J. Ayer, Language, Truth and Logic,『言語・真理・論理』吉田夏彦訳，岩波書店，p. 135. 1955.
67) 同上，p. 135.
68) Reichenbach, The Rise of Scientific Philosophy.『科学哲学の形成』市井三郎訳，みすず書房，p. 277. 1954.
69) S. K. Langer, Philosophy in a New Key.『シンボルの哲学』矢野万里訳，岩波書店 p. 101. 1960.
70) Russell, Religion and Science, pp. 236-237.
71) Russell, Power, George Allen & Unwin Ltd., London, p. 257, (Ist ed. 1938.) 1948.
72) A. J. Ayer, Bertrand Russell, p. 27, 125.
73) Russell, Religion and Science, p. 236.
74) Russell, Why I am Not a Christian, Uniwin Books, London, p. 55. (Ist ed. 1927.) 1967.
75) Russell, Religion and Science, p. 233.
76) ibid., p. 237.
77) B. Russell, Power, p. 284.