

政治思想の理論的基礎（二）

——ラッセルにおける倫理的認識の変遷——

小 野 修

は し が き

- 一 直覚主義から情緒主義へ
- 二 主観的情緒主義
- 三 自然主義的要素の混入

は し が き

バートランド・ラッセル（一八七二—）は、その倫理学上の立場を三度変えた。即ち、第一期（一九一四年頃以前）は直覚主義の時代、第二期（一九一四年頃—一九五四年）は情緒主義、第三期（一九五四年以降）は自然主義である。こうした段階は必ずしも截然と区切ることはできず、互いに重複していると見なすべきである。さきあげた年代は、そうした転換を裏づける論文のあらわれた年を示しているにすぎない。しかも、第三期の自然主義にかんしては、あくまで、そうした傾向が支配的になりはじめたと見るのであって、第二期の見解のうちのあるものは第三期においても変わらずに保持されつつづけている。

こうした彼の倫理的認識の変遷は、当然彼の政治思想にも変化を与えたのであった。ラッセルは、その思想を保持する態度において、つねに柔軟であったが、このことは、彼の科学的な、言いかえれば、経験主義的な立場の帰結にほかならない。その思想上の立場の変転は、無論、時代の推移の刻印をまぬがれてはいないが、彼がその立場を政治的圧力に屈して変更した例は一度もなかった。変更は、つねに純粹に理論上の理由にもとづくものであった。独断論に陥らず、つねに、より真理に肉迫しうる新しい理論を求め、必要によっては、以前の見解をこたわることなく、放棄するのが彼の特徴であった。彼の科学的研究態度については、すでに前章で述べた通りである。J・バックラーが『ラッセルと倫理学原理』と題した論文で、ラッセルこそは二十世紀の変転する時代において、誰にもまして、代表的思想家であると述べ、また、F・W・エイケンがラッセルの思想をしらべることによって、代表的倫理学説のすべてを通覧しうるとのべたことは、ラッセルが、自分の思想のよりどころを求めて、いかに、振幅広く変転したかを物語るものである。

* Schilpp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell*

以下、ほぼ時代的に、彼の倫理学上の見解の変遷を眺めることにしたい。

一 直覚主義から情緒主義へ

I ラッセルが倫理的判断を主観的なものに過ぎないと思えるに至った以前には、彼もまた、客観的な倫理的認識を前提としていた時期があつた。

一九一〇年に発表された『哲学論文集』 *Philosophical Essays* 中の一論文『倫理学の原理』 *The Elements of*

Ethics は、初期におけるラッセルの倫理観を最も明確にあらわした論文である。この論文は、G・E・ムーアの倫理学説の影響のもとに書かれ、内容は、直覚主義的な見解に彩られている。

この論文において、ラッセルは、倫理学は実践にかんする科学であって、倫理学自体は実践的主張をするものではないとのべている。この論文では、もっぱら、倫理的判断の基準の追及自体が考察の対象とされているという点からみて、内容は、メタ倫理学上の問題である。

さて、ラッセルによれば、われわれは当為とされた行為をするにあたって、その行為をなすべき理由を問うが、その場合、「なぜ」という問いを重ねてゆくうちに、やがて論証することのできない基本的で単純、かつ明白な概念に至るという。即ち、善である。われわれの為すべきとされる行為は、すべて、この善を前提且つ結果として求めているため、この善の意味の解明こそが、倫理学の基本的課題となる。この場合、解明を要するのは善的な行為ではなく、善それ自体 *goodness itself* である。

ラッセルは善の定義を試みるために、従来の善の定義をいくつか例示したのち、善は、「存在すべきもの」「快」「つくり出そうとつとめるべきもの」「望まれるもの」などの定義によってはとらえることはできないという。彼によれば、多くの善の定義は、善そのものについてではなく、善なる行為についての定義であった。ムーアが、そうした定義を逆用して、「では、それが善なのか？」と反論することによって、その定義が不適當であることを衝いたように、ラッセルは、「But, is it true?」と尋ねる。

結局、この善そのものは、ラッセルによれば、客観的に存在していながら、それを論証することはできず、また定義することもできない。この善の定義不可能性については、ラッセルもムーアも同じである。ラッセルはムーアにな

らって、善を色にたとえているが、L・W・エイケンはこの類推は次のような意味から適當でないと指摘している。

「善を色と同じように考えることによって、善を経験的な内容に包括することは、結局、価値言語の特異性を不問に帰すことになり、倫理学を科学にひきもどすことになる」^{***}

エイケン自身は、倫理学は存在にかんする学とは全く別の領域にあるものと考え、価値にかんする言語を、存在にかんする言語に翻訳することはできないと考えている。従つて、この例は不適當であるとされる。しかし、興味あることには、この時期のラッセルは存在と価値の二元論に立ちつつ、（色の類推の誤りは別として）しかも、同時に価値言語の客観性を認めようとしていたことである。

例えば、善悪は存在判断ではないとラッセルは言う。善悪が存在するものを検討することによって論ずることはできない。「存在するものは善なり」“Whatever exists, is good” という文章が論証することができないのと同様、善を存在、悪を不存在とすることは論理的には可能であるにせよ、論証することはできない。存在するあるものは善く、あるものは悪いというのが真理であろうとラッセルは述べる。同じように、進化論における適者生存の見解もまた、それをもって倫理的判断の根拠とすることはできない。というのも、自然において生ずるものに善も悪もなく、自然的事実から倫理的結論を導き出すことには論理的な飛躍がある。進化は善いものから、より善いものへの進展ではなく、悪いものから、一層悪いものへの進展であるかもしれない。進化論にもとづく、倫理説は、その主張者が、人間を他の進化の遅れた生物より好ましく思い、この自然の選択を倫理説に投射したものに過ぎない。進化論を倫理説の根拠とすることは自然主義的な誤りなのである。「こうした問題について全く判断を差し控えることこそが合理的な態度である」“Complete suspense of judgement on this matter is therefore the only rational attitude.”

——このようにラッセルはのべた。***

しかし、他方において、この時期のラッセルは、「善は、丸や四角のように対象の固有性であって、人の欲望や意見に左右されない客観的な位置^{ステイタス}を占めている」と主張していた。彼によれば、同じ対象が、同時に善であり悪であるということとは、矛盾律をおかすことになる。ラッセルはこの点から、主観的価値情緒主義を批判したのであった。(——もっとも、この見解の故に、ラッセルは、サンタヤーナから、絶対論的、独断論的として反駁を受けたのであった。) しかしながら、この客観的である善悪について、ラッセルは、その論証も善悪の定義も未だ不可能であると述べていた。善悪の定義は、単純^{シンプル}にはできなくとも、複合^{コンプレックス}的(説明的)には可能なのだという。しかも、定義ができない、あるいは、真理が見出しにくいということは、即ち真理が存在しないということに直結するのではない。「正しい定義は、近いうちに見出しうるであろう」とラッセルは述べた。しかし、その定義は結局、見出されぬまま、ラッセルが主観主義的情緒説へと変ってしまったのは後に見る通りである。

この時期のラッセルの特徴は論理分析によって真理に到達しようという考えを彼が抱いていたことである。この『倫理学の原理』の出た一九一〇年といえば、ラッセルがホワイトヘッドとの共著として出版した『プリンキピア・マテマティカ』(PRINCIPIA MATHEMATICA, ラッセルの倫理学上の最大の業績、一九一三年に完成)の第一部が世に問われた年であり、彼の脳裡には、論理分析により真理は把握できるという自信と期待があったに違いない。しかし、論理的分析は、単に質問それ自体を明確にすることはできても、解答を導き出すことはできないということに、やがてラッセルも気付かざるを得なかった。

* G・E・ムーアはメタ倫理学上直覚主義の立場をとっており「それ自身において善なるもの」——that which is good in itself——は直

覺的に把握されるものであって、他の命題からの推論によつては得られず、またその価値は論証することができないという。ムーアは善の客觀的實在を想定しており、主觀主義にたいしては強く反駁した。彼は倫理的真理 ethical truth をあくまで、先驗的なものとして前提しており、この判断は、ある行為の善惡をその結果によつて判断するときに登場してくる。しかもこうした功利主義的見解は、義務主義 deontologism をも容認している。即ち直覺的に善なるものと判断された行為によつて行われるときそれも善なる行為とされる。初期のラッセルの見解は、こうしたムーアの学説を受け入れ、何らかの倫理的認識が、論証することはできないが、ア・プリオリにわれわれには与えられているという前提に立つものであった。岩崎武雄氏は「直覺主義の最大の弱点は、何が善であるかということについての自己の主張の正しさを基礎づけ得ないという点に存する」(『現代英米の倫理学』一九六三年、第一章)と指摘しているが、それはラッセルのちに直覺主義を放棄するに至った理由の一つでもあった。その後善を客觀的なものとして基礎づけることが可能であると考えたとき、ラッセルは、情緒主義者から今度は一氣に自然主義者へと変貌したことは後に見る通りである。

* * L. W. Aiken, Bertrand Russell's Philosophy of Morals, 1963, New York, p. 9

* * * この見解は、真偽をたしかめうる存在の学を、真偽をたしかめ得ない価値の学から区別することを示しており、科学の倫理的中立性を要請するものである。この存在と価値の二元論にかんしては、ラッセルはその後も見解を変えていない。考えてみれば、この見解は、ほかならぬ価値相対主義を内包しており、サンタヤーナの批判を待つまでもなく、ラッセルがこうした潜在的傾向の故に、直覺主義的、客觀主義にたいして次第に矛盾を感じ、それを捨て去ろうとするのは当然予期しうることであった。サンタヤーナの批判は、ラッセルに最終的なきつかけを与えたに過ぎなかったと見ることができる。

Ⅱ 時代はさかのぼるがラッセルは、『自由人の信仰』『The Freeman's Worship』を一九〇二年に書いている。

やや古風で美麗な表現に満ちた長い文体の背後には、先驗的倫理的認識が存在することについての確信と、善惡の判断について客觀性にたいする信念にもとづく、悲愴なまでの道徳的決意が示されていた。

「しかし、事実の世界は結局善ではない。われわれの判断を事実の世界に従わせることには、奴隸的な要素があり、それからわれわれの思想を解放せねばならない。というのは、万事において、人間をできる限り、非人間的な力から

自由にすることによって人間の尊厳を高めることはよいことだからである。われわれが、力は大体において悪であり、善悪の知識をそなえた人間も卓見、そうした知識をもたない世界における無力な一原子にすぎないと気づいたとき、われわれの前には、力を崇拜すべきか、それとも善を崇拜すべきか、われわれの神は存在し、且つ、悪であるのか、それとも、われわれ自身の良心の産物として認むべきなのかといった選択の問題が提出される」—A Freeman's Worship, in *Mysticism and Logic*, pp. 49-50

勿論、『自由人の信仰』において、ラッセルは決して神秘家としての教説を展開したわけではない。そこには後年に至るまで抱きつづけられた経験主義的な世界観、公平無私の視点、「いま」「ここ」から離脱した観点などがすでに示されている。それは、偉大な思想家の初期の著作が往々にして宿している後年の思想的発展の兆しを、すでに示している。

「人間はその結末の予見のまるでない諸原因の産物であること、人間の起源、成長、希望と恐怖、その愛と信念は、単に、原子の偶然的な配列の帰結にすぎないこと、どのような情熱も、英雄主義も、思想や感情の激しさも、個人の生命を死後も保つことはできないこと、各時代のあらゆる労苦、あらゆる献身、あらゆる靈感、真昼の輝きにも似た人間の精神も、太陽系の宏大な死滅とともに消滅すること、人間の業績の全殿堂は、不可避免的に、廃墟となつた宇宙の瓦礫のもとに埋もれてしまうであろうこと——こうしたことのすべては、議論の余地なしとは言えないまでも、ほとんど確実であり、如何なる哲学もこれを拒否しては成り立ちえない」——*Ibid.*, *Mysticism*, pp. 47-48

ラッセルがこの論文で述べようとした主眼点は、非人間的な宇宙を認識し、その「力」に抗して、人間は、それ自身の自由のために努力せねばならないというものであった。この場合、自由とは必然の認識にほかならない。ラッセル

ルもまた多くの唯物論者がそうであるように決定論者であつた*。

* この点はラッセルの The Elements of Ethics (in "Philosophical Essays", 1910) ならびに、この論文の要旨を伝えているセラーズ、ホスパーズ共編『現代英米の倫理学』(邦訳)の九、一〇頁。及び、碧海純一『ラッセル』一九六一年、一三二—一三三頁(この論文では、ラッセルの『宗教と科学』Religion and Science, 1935 が論及されている) なお、ラッセルの決定論にかんしては稿をあらためて論及する予定である。

しかし、この初期のラッセルの信念は、後述のようなかたちで崩壊したのであつた。彼はこの転換をなしたあと、一九一七年に出た『神秘主義と論理』Mysticism and Logic の序文において次のように書いた。「理論的倫理学の分野において、私は今では、『自由人の信仰』の中で主張したところと全く同じ立場ではない。私は善悪の客観性について、当時ほどの確信を持てないからである」——この「確信」は、理論的にはしばらく、姿を消しながら、幅広いラッセルの社会的実践運動の推進力として活動しつづけた。

Ⅲ 一九一二年に出版された『哲学の諸問題』The Problems of Philosophy, の中ではラッセルは依然として先験的^{ア・プリオリ}な倫理的認識が存在することを主張していた。

例えば次のような部分はそれを示している。「先験的^{ア・プリオリ}な知識は、今まで検討したような論理的な種類のもののみではない。論理的でない先験的^{ア・プリオリ}な知識の最も重要な例は、おそらく、倫理的価値にかんする知識であろう。(The Problems of Philosophy, Chap. VI, pp. 75-76——傍点筆者)

ラッセルによれば、われわれは、幸福は不幸より、知識は無智より、憎悪より善意が望ましいと判断するが、こうした判断は、その正当さを証明して見せることはできないという。つまり、存在についての判断から価値にかんする

判断を導き出すことは不可能であるという二元論に彼は立つていたのであった。彼はこの二元論に立つた上で、われわれは、倫理にかんしては、先験的な知識を与えられていると述べたのであった。この場合の先験的というのは、生れながらにして与えられている(“innate”)というものではない。ラッセルは先験的という言葉を次のような意味で用いている。

「あらゆる知識は経験から導き出され、且つ、経験から生ずるものではあるが、それにもかかわらず、ある知識は^{ア・プリオリ}先験的である。というのも、経験だけは充分に論証できず、経験は単にわれわれの注意をうながして経験から証明を求めることなく真理を理解せしめるにすぎないからである」 (Problems, Ibid., p. 74)

ラッセルが先験的に我々が抱いているとする倫理的認識は、経験にもとづく倫理的判断の理由づけを尋ねてゆくと、最後に到達する「何がそれ自体で価値があるのかということについての判断」 judgements as to what has value on its account (Ibid., p. 76) にほかならない。この考えは、まさに、ムーアの学説そのものであった。ムーアはこの判断を証明できないものとみなし、直覚以外によってはこの判断に至り得ないと考えていた。ラッセルもまた『哲学の諸問題』において、この直覚によって、ある種の真理、たとえば、直覚的知識もしくは、自明の真理—— intuitive knowledge, self-evident truth が得られることを認めていた。しかも、その真理には、確実性は小さいがと、ことわりつつ、倫理的命題を含めていたのであった。 (Ibid., Chap. X)

しかし、こうした見解から、ラッセルがやがて徐々に離脱してゆくのは後に見る通りである。注意すべきは、ラッセルが、この『哲学の諸問題』において、ムーアにならって、倫理的判断は、先験的^{ア・プリオリ}であり、且つ、証明することはできないといっていることであるが、この見解から、情緒主義までの距離は決して遠くはないと思われる。というの

も、情緒主義は直覚主義と同じく、倫理的判断の当否についての論証はできないとしているからである。ラッセルが、サンタヤーナの批判を受け入れて、主観主義に転じたのも、こうした二つの立場の距離の近さがあったからであろう。

IV サンタヤーナは一九一二年に出版された『学説の風潮』Winds of Doctrine 中の論文“Hypostatic Ethics”において、ラッセルやムーアの直覚主義的な倫理学説を批判した。

サンタヤーナは、ラッセルの『倫理学の原理』などに見られる倫理的認識の先験的な存在を批判し、善悪は右とか左とかいう関係の論理 logic of relation であり、欲望や利益にもとづく個人の視点、つまりは、人間の有機的組織 the human organization に依存するにすぎないと述べた。サンタヤーナによれば客観的に善悪が存在すると主張する見解は、やがて不寛容に至らざるを得ない故に、むしろ、社会的、理性的な行動を可能にする価値相対主義に従うことが必要になってくる。^{*}

ラッセルはサンタヤーナの批判を受け入れ、道徳的な判断を欲望にもとづいて眺めるようになった。ゴットシャルクは、「それ以後、ラッセルは、自己の個人的見解をかくそうとしなかった」^{**}と書いているが、ラッセルは、今度は、自己の拠って立つ倫理的基準の客観性を失った不安に直面せねばならなかった。サンタヤーナの批判を受け入れたラッセルは、必ずしも完全な主観主義者に転じたわけではなかった。彼は『倫理学の原理』執筆当時から、倫理判断において、個人の主観や欲望を越えた普遍的、且つ、非個人的な要素が働くことを認めようとしていたが、この見解は、決して捨て去られはしなかったばかりか、むしろ、ラッセルの倫理学説の重要な底流ですらあった。

たとえば、「残虐行為は悪である」という陳述は、主観的価値情緒説に立つ限り、証明できないことを、ラッセルは不本意ながら認めざるを得なかった。主観主義に立つ限り、ラッセルは次のように述べざるを得ない。「自分はあ

あなたの考え方が嫌いだが、このことは純粹に個人的な意見であることを認めざるを得ない」主観主義者に残された道は、相手の情緒に訴えることによる説得か、さもなくば、実力による相手の意志の屈服のみである。ラッセルは合理主義者であり、また同時に、熱情的とも言える宗教的心情の持主であった。合理主義者としての彼は、倫理的判断の客観的妥当性を否定せざるを得ぬ一方、彼の宗教的心情は、彼にとつて明らかに「悪」と見られるものを、単に見解の相違として傍觀者的に見過すことを許さなかつた。こうした心情から、ラッセルは、倫理的価値の客観的な論証の仕方を求めつづけたのであった。しかし、客観的な基準をうちたてることについての試みが、彼の倫理的著作において見出されるのは、もっと後の時期、第二次大戦後においてであった。

彼が直覺主義から、情緒主義へと轉換を示した一九一四年という時期は即ち、彼が社会的、政治的に活発な実践運動をはじめた第一次大戦の勃発の年であった。理論上では客観的根拠を失つた彼の倫理認識上の確信は、実践の上に生かされた、と見ることができるかもしれない。

* サンタヤーナによるラッセル批判の問題点は、リリアン・W・エイケンによって詳述されているが、それを要約すれば次の四点に絞られる。

1 ラッセルは善を厳密には定義できないものと *hypostatize* している。しかし、これは本来全く別の次元に立つものであって、前者から後者を導き出すことはできない。たとえば、右とか左とかは定義しえないが、しかし、それらを適用するにあたってのきまつた条件はある。YとZが互いに向い合っているとき、Yの右はZの左であるが、これは矛盾にならない。というのも、右左は相対的な用語だからである。同じことは、善悪についても言いうる。何故なら、それらは欲望や趣好によって条件づけられるからである。サンタヤーナがラッセルの第一の誤りとして指摘した点は、結局、ラッセルが関係の論理 *logic of relation* を無視したことにあるという。

2 ラッセルの客観的善を求める指向は心理的なものである。われわれは自己の善と信ずるものは善であつて、それを認めないものは単に誤っているにすぎないとして、自己の立場を正当化しようとする。自然主義者サンタヤーナにとっては、色々な人々が色々な事物を善というとき、そこには、違った態度と趣好があるにすぎない。誰もひとより誤っているとはいえない。われわれが善についての見解を変えるときは、

それは態度の変化を示しているのであって、善が、態度や利益、欲望などから全く独立してあることを示していない。

3 サンタヤーナはラッセルを独断論と偏見の故に糾弾しようとする。彼はラッセルが善をそれ自体存在するかの様に仮定しているが、それによれば、ウイスキーは、その酩酊性の故にビンの中で徹底的に泥酔していることになるとした。善悪は畢竟人間との関係においてとらえるべきもので、われわれが考えるべきことは、人間の有機的組織でなければならない。それを認めないときには、論議の結着は物理力 *physical force* によらなければならない。こうして、サンタヤーナは、直覚主義者ラッセルは、叫び立てるモラリスト “Shouting” moralist にはなっても、理性的哲学者には至り得ないと述べようとした。——しかし、この点について、エイケンがラッセルを弁護し、次のように述べている。即ち、ラッセルは、『哲学の諸問題』において単に、論理の一般原理について論じただけであって、欲望や性格の善悪について論じなかった。従って、「叫び立てるモラリスト」とは誹謗も甚しいし、事実から程遠い、ラッセルはかねがねそうしたタイプのモラリスト達をむしろ軽蔑していたのである、と。

4 最後の点は、ラッセルの論法 *method of arguing* についての批判である。サンタヤーナは、ラッセルが具体的な倫理的課題について論ずるとき、ラッセルが論理的、理性的に議論をせず、説得的、情緒的議論を用いるとして攻撃する。

このような批判を通じ、サンタヤーナは、本来的で、不動の価値の設定は不寛容をひき起すのに比し、相対主義は、社会的で理性的な行動を導くと主張した。どのような一連の行動も絶対的に正しくはない。ある事柄が絶対的に正しいとしている人は、単に、価値は人間の情念に源泉をもっていることを証明してみせているにすぎず、議論が白熱すればする程、そのことはあらわになってくる。——サンタヤーナによるこのようなラッセル批判に対し、エイケンは、ラッセルがおよそ、こうした不寛容のタイプとは程遠いタイプの人間であるばかりか、サンタヤーナがラッセルをカルヴィン主義者の道徳家として糾弾するなど、むしろ、サンタヤーナ自身が、蒙るべき批判をラッセルに向けていると論難している。

エイケンのサンタヤーナに対する批判は、サンタヤーナが倫理の問題を趣味上の問題にすりかえてしまったこと、また、ラッセルがあたかも道徳規範を打ち出しているかの様に前提して論難したこと、さらには、サンタヤーナ自身が情緒に訴えるような批判の仕方をとったことの点にある。ラッセルはサンタヤーナの批判を通じて、情緒主義に転じたが、エイケンは、ラッセルがその場合も、サンタヤーナより倫理について一層徹底して考えをめぐらしていたという。倫理が単に個人の主観を越えたものであることに、われわれは往々にして気付くのであるが、サンタヤーナはこの点については語らない。それにひきかえて、ラッセルは、欲望理論に従いながら、なおかつ、倫理が普遍的で非個人的なものを目指すものであることを主張する（例えば『宗教と科学』の九章、後出）点において、サンタヤーナを越えていたのである。——L. W. Aiken,

Bertrand Russell's Philosophy of Morals, pp. 21-31

* * Herbert Gottschalk, Bertrand Russell; a life, 1965, p. 38

* * * Alain Wood, Bertrand Russell. The Passionate Sceptic, 1957, p. 61

* * * 彼の転換を如実に物語る論文は、『哲学における科学的方法』On Scientific Method in Philosophy—in “Mysticism and Logic”——であり、これは、一九一四年オックスフォードで行われた講演である。この論文については、前回、既に述べたからここでは省略する。

二 主観的情緒主義

I ラッセルの主観主義への転換は、サンタヤーナの指摘にもとづくものであったと同時に、それは論理分析の方法が必然的に導き出してきたものであった。即ち、ある陳述は経験的に検証^{ヴァリフアイ}できる場合にのみ、それは真または偽となるが、行動を要請したり、価値判断を下したりする陳述は、命題を構成しないため、真偽を検証できない。^{*} 倫理的陳述は、この後者に属し、真偽をたしかめうる領域、即ち、存在(事実)判断とは別の領域に属する。従って、ここでは、客観的な基準は求め得ない。ラッセルが、倫理的認識の解明を、もっぱら主観的情緒に依つて試みようという見解に転じたのも、以上のような存在と価値とを別領域となす二元論に基づくものであった。

「価値に関する見解の相違の結着は考えられず、相違は結局趣向 tastes 上の問題であって、何ら、客観的な真理に関するものではない」^{**}——このようにラッセルは述べるに至った。

この見解は、さきに述べた「残虐行為は悪である」という陳述を肯定する客観的論証の可能性はないということを表書きするものである。即ち、残虐行為を悪とする絶対的な基準はなく、そこには、見解上の相違があるに過ぎない

のであって、残虐行為の行為者を、知的誤謬 intellectual error を理由にして罪過を着せることはできなくなる。

犯罪と刑罰は、絶対的な基準をもとに、それらが成立するのではない。ラッセルは次のように述べている。「刑罰は、犯罪者が悪い wicked という根拠によって正当化されるのではなく、他の人々が思い止まらせたいと願っている行

動を、彼が犯したという理由にもとづくのである」^{***}このように客観的価値の存在を否定したラッセルは、価値にかん

する争いの結着を、欲望をもとに考えようとした。即ち、倫理的陳述は、すべて情緒あるいは欲望を表わしているに過ぎないのであるから、その述べ手の情緒、もしくは欲望に影響を与えることによって、その行為に影響を与えるこ

とができる^{***}と述べた。このことから、やがて、ラッセルが到達する見解は、倫理上の問題にかんする説得という考え

方である。ラッセルは、一九四三年、次のように述べている。

「私の考えによれば、Aは正しいと判断する人は、他人も一定の欲望を感じてことを願っているのである。従つて、他の活動によって妨げられないかぎり、彼は方法さえ知っているならば、他の人にこうした欲望を喚起しようと努めるであろう。これが説得の目的なのであって、私が倫理的な見解を示した様々な書物の目的もこれであった。自分の欲望を説得的に提示する技術は、論理的証明の技術とは全く異なるが、等しく正当なものである」^{***}

* 例えば、「桜はバラより美しい」「その本を借して下さい」といった陳述は、検証できる命題を構成していない。この場合、経験的にその真偽をたしかめうる点は、その陳述が語り手の心の状態と食い違っていないか、心にもないことを偽って述べていないかということだけである。

* * Russell, Religion and Science, 1935, Chap. IX p. 238

* * * Ibid., p. 239

* * * * ここで想起されるのは、情緒主義の立場をとっているC・L・ステイブソン (Charles L. Stevenson, 1908——ミシガン大学) の類似の見解である。ステイブソンは、論理実証主義の立場から、倫理的判断は、命令と同じように、事実の認識をめざしてはおらず、何

らかの行為あるいは目的に変化や方位づけを与えようとするものであるとする。即ち、それがめざすところは、態度の不一致の解消であり、他人にも自分と同じ態度をとらせようとするにある。「これは善い」ということは、「私はこれを是認する、あなたもそうしなさい」という意味であるという。——岩崎武雄「現代英米の倫理学」二〇九頁。

**** アラン・ウッドもこの点について次のように指摘している。「ラッセルの倫理学から当然導き出されてくるものが少くともひとつある。もし、倫理上の信念が感情や情緒の問題であるならば、彼の任務はひとびとの感情や情緒を正しい方向にむけるためにできるだけのことをすることにあり。このことこそ、一九一四年（即ち、ラッセルが直覚主義から主観的情緒主義に変った年、また、第一次大戦の勃発の年であり、その社会状況の背後に、理性を越えた情緒の世界があることにラッセルが気付いた年——筆者）以来、彼がかわらない関心を抱きつづけてきたことであつた。そして、晩年に至って、彼はますます説教者、それも最上の意味における説教者になっていったのであつた」——Alain Wood, Bertrand Russell, The Passionate Sceptic, p. 232

Ⅱ しかし、問題はここから生じてくる。倫理的行為の客観的基準をこのように否定してしまうと、主観的情緒にもとづく相対主義に陥らざるを得ない。あらゆる価値は相対的なものでしかないというこの見解は、主観主義の至らざるを得ない矛盾律をどう処理できるであろうか。

この時期のラッセルは、必ずしもこの点について十分な解答は用意していない。彼がもっぱら依存している見解は「われわれの欲望は、多くのモラリスト達の考えているよりもっと普遍的であり、それほど、純粹に利己的ではない」*ということであつた。ラッセルによれば、われわれは、自己の利益と社会の利益との調和を目指す場合においてのみ、自分の行為を社会の目的に役立たしめる。従つて、われわれの倫理観がどうであれ、われわれは「非個人的な欲望の存在」 the existence of impersonal desire に依存せねばならない。倫理学のすべての体系は、それを主張する人々の欲望の体现であるが、欲望を主観的ならざるもの、即ち、普遍的で非個人的なものへと転化しようとする試みにはかならない。その故にこそ、倫理理論は、モラル・インブルーフメント 道德的改善を可能ならしめるのである。——このように、当時のラッセル

ルは主張していた。

この普遍的で非個人的なもの、あるいは自己の利益と社会の利益を調和させるもの、これらへの志向が、やがて、ラッセルを自然主義的客観主義的な方向へ導いてゆくのである。しかし、『科学と宗教』を執筆した時期のラッセルは、客観的価値が何であるかについての疑問を重視しておらず、欲望こそが倫理的行為の基礎なのであった。

「善にかんする定義がどのようなものであれ、われわれがそれを主観的と信じようが、客観的と信じようが、人類の幸福を願わないものは、その（善の）増進に努めようとはしないだろうし、願うものは、その実現のためにできる限りのことをするであろう」^{**}

この場合、人類の一般的幸福の増進は、倫理理論によってではなく、知性、幸福、あるいは恐怖からの解放による
広大で豊かな欲望の開拓によってであるとラッセルは述べた。^{***}

* Russell, Religion and Science, p. 242.

** 及び *** Russell, Ibid., p. 243.

Ⅲ ラッセルが『宗教と科学』を出版した翌年、一九三六年に、A・J・エヤー (Alfred Jules Ayer, 1910-) は『言語・真理・論理』 Language, Truth and Logic を書いた。エヤーはラッセルの影響のもとにあった代表的な論理実証主義者であったが、この著書の中で、倫理にかんするラッセルの見解を一步進めた。エヤーは、ラッセルの主観的情緒説のもつ矛盾、即ち、各人が欲望を勝手気儘に主張する場合の混乱とその決着の困難さの問題を説明する糸口を示した。ラッセルが個人と社会との利益の調和という抽象的で、それだけにあいまいな解決を求める点に、エヤーは道徳的な価値体系の前提をもってきた。

「道徳的問題にかんする論証は、何らかの価値の体系が前提されている場合にのみ可能である」*

われわれは、ある倫理的行為の是非について、それに連関する事実の問題については争うことができる。しかし、やはり、価値にかんしては、G・E・ムーアの主張した「われわれは価値にかんしては論争しえない」というのが、エヤーの立場であった。従って、共通の価値体系の上に立つていない場合、人々は自己の主張の承認を求めて単に押し問答を繰り返すのみとなる。

しかし、この価値体系の共通性を前提して、われわれは日常生活を送っていることを、ラッセルもまた気付かざるを得なかったであろう。究極的な価値の实在の有無や、ある価値の是非についての論証の方法はもたなくとも、われわれは日常生活を維持しうる。それは、われわれが様々な風俗習慣の中に暮らしているようにも、少くとも、今日の世界においては、人類の大部分は、人種、風土、習慣の違いを越えて生活の基礎的部分においてはほぼ同一の価値体系の上に立つていることが前提とされているからである。カトリック教徒であって同時に共産黨員でもあるイタリア人は珍しくない。厳密には、本来異質であって、同時に受け入れ難い価値体系の上に立つており、その思想は矛盾しているはずの彼らを理解するためには、カトリシズムと共産主義（マルクス主義——即ち、キリスト教的共産主義とは区別される唯物論的共産主義）の価値体系にある共通の部分、たとえば、ヒューマニズムといったもの、を認めねばならない。

この共通世界とも言うべき、人類社会を覆う価値体系の共通部分の存在を認めないかぎり、主観的情緒主義は、価値相対主義の陥入る混迷から脱却することはできない。ラッセルが、主観主義から自然主義へと変貌するに至る経路には、第二次大戦という契機を通じて、もはや、全人類という広がりにおいて倫理について考えざるを得なくさせられたが為ではなかっただろうか。

* A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Chap. 6 邦訳一三七頁。なお、この問題にかんしては、拙稿『政治にかんする科学と哲学——認識と意志の問題』同志社法学第九二号—九四号で詳しく論じた。

IV 倫理的判断を何か確固とした基準の上に据えたいというラッセルの願いは、世界の状勢の変化と共に次第に強められていった。

第一次大戦を境に、ソ連という新しい社会主義的傾向を帯びた国が誕生し、一方、ドイツ、イタリアを中心にしたファシズムが抬頭しはじめた。ラッセルは、従来とは全く異った価値観をもつこれらの勢力の拡大に対して、それを情緒主義の立場から、単に見解の相違や、好悪の感情のみにおいて論ずるのでは批判にならないことに気付きはじめていたであろう。しかし、ラッセルが、客観的基準の要請を示すのは、第二次大戦後であって、それまでのラッセルは、いわば、情緒主義を最大限に活用する方法、即ち、心理学的な概念と方法を用いて社会的著作を執筆した。たとえば、『社会再建の原理』 *Principles of Social Reconstruction*, 1916 『自由への道』 *Roads to Freedom*, 1918 などにおいては、人間の行動の基礎的な発条として衝動インパルスに着目する衝動説を展開した。人々は理性にもとづいて行動するのではなく、衝動に駆り立てられて行動するとするラッセルの見解は、その後も変りはない。これらの著作の中でとりわけ強調された点は、創造的衝動クリエイティブ・インパルスと所有衝動ポゼシヴ・インパルスにわけ、後者に社会的葛藤の原因を見、前者の伸長を図ることがよき社会に至る道であると説いたことであつた。

一九三八年に出版された『権力』 *POWER, A NEW SOCIAL ANALYSIS*^{*} は、主観的情緒説から、自然主義へとラッセルが転換する中間の位置にあり、その倫理学説にかんする部分は特に興味深い。この著作の中で、ラッセルはすでに純粹な主観的情緒説を脱却して、倫理的判断に客観性を認めようとする自然主義的な意向を次第に強めて

ゆく様子がうかがわれる。倫理的価値を、衝動や欲望といった量的、可測的な用語によって説明しようとする試みがなされている点からみて、われわれは、むしろ、ラッセルは当時すでに自然主義に立っていたと言ふべきであるかもしれない。

例えば、『権力と道德規範』 Power and Moral Codes と題された第十五章には、次のような部分が見られる。

「私が『これは良い』と言うとき、私は『自分はこれを望む』と言っているのではない。単に特殊な種類に属する欲望が、私にあるものを良いと呼ばせるのである。この欲望は、ある程度、非個人的なものでなければならぬし、私の個人的環境のみならず、私を満足させるような種類の世界とかかわりをもつものでなければならぬ」
(POWER, UNWIN BOOKS, p. 167)

この見解は、さきにのべた『宗教と科学』(一九三五年)における主張、すなわち、普遍的で非個人的なものが、倫理的判断に入ってくることを再説するものである。その立場、倫理的判断の究極の基準は、自己の利益と社会の利益との調和であった。(本章のⅡを参照)しかし、その当時、この調和を可能ならしめるものが何であるかについては、明らかにされていなかった。ところが、この『権力』に至つてはじめて、この諸点を結び合わせる同情 sympathy の概念が登場する。リリアン・エイケンの言うように、この概念は、この著作に至るまで決して見られなかったものである。

「仏陀やストア派の人々から今日に至るまで、すべて偉大なモラリスト達は、善を、できることなら、すべての人々に等しく享受さるべきものとして論じた。彼らは、自分達を君主、ユダヤ人、ギリシヤ人などとは考えなかった。彼らは自分たちを単に人間と考へたのであった。彼らの倫理には、つねに二重の論拠があった。すなわち、一方では、

彼らは、自分たち自身の生活の中にある種の要素を重んじながら、他方では、自分たちのために望んだものを、同情から、他の人々のために望んだのである。同情こそ倫理における普遍化の力である。(Sympathy is the universalizing force in ethics.) 私は同情を情緒として意味づけるのであって、理論的原理としてしているのではない。同情はある程度まで本能的なものである。子供は他の子供の泣声をきくと悲しくなることがある」——POEWR, p. 168 注意すべきことは、ラッセルはこうした主張を、あくまで、情緒主義の延長として論じていることであって、彼が同情という概念に、何か究極的で客観的な内存的価値を認めているわけではないということである。同情の要素はあくまである倫理的判断を情緒的に傳播させる力と見なすことにある。本能的なものの中に、この同情の要素が止まるとき、同情の行きわたる領域には自ら限界がある。この限界は、理性によって同情が鼓吹される場合には拡がりゆくものである。もっとも、この見解は、この著作ではそれほど明確に提示されていない。しかし、「よき生活とは、愛によって鼓吹され、知識によって導かれる生活である」^{***}という彼の見解は、すでに一九二五年の『私の信条』において最も顕著に示され、更に、その見解は二年後の『哲学概論』(一九二七年)の倫理の章の結論として付け加えられていたものであった。

* 一九三八年に出版された『権力』Power においては、権力衝動 impulse to power が論じられた。権力衝動は、^{イムパルス}暗示的なものと^{インテリゲン}暗示的なものとの二つのかたちをとってあらわれる。前者は支配の、後者は服従の動機となる。ラッセルはこの著作で、権力を社会科学の基礎概念として、ちょうど物理学におけるエネルギーの概念に相当するものとしてとりあげる必要を提案した。この著作は、さきにあげた二著作の見解を更に発展させたものと見ることが出来る。この著作の核心は権力の馴致であるが、その方法は権力の分散と自由主義的な教育であった。

** Aiken, op. cited., p. 123.

*** B. Russell, An Outline of Philosophy, (1958 ed.) p. 243—The good life is one inspired by love and guided by knowledge.

VI 経験主義的な傾向をもつラッセルは『権力』において、倫理的判断の基礎を行為の結果に求めて見ようとした。しかし、これでは結果が手段を正当化する見解を認めることになる。結局、ラッセルは功利主義者の見解を条件つきでとり入れることになる。というのも、あらゆる行為の善悪を、その結果を待って判断することは、ラッセルによれば、困難で、不安定で、また時間を要することだからである。ラッセルは、そこで結果の判断を待たずに働く規範の存在を認めることになる。

従って彼の倫理学説は、テレオロジカル 目的論的であると同時に デオントロジカル 義務論的なのである。

「私は、功利主義者の言うように、正しい行為とは、いかなる所与の環境においても、あらゆる可能な行為に比べて、データから見て悪を凌ぐ最大の善を生み出すような行為であると言わねばならない。しかし、こうした行為の遂行は道德規範の存在によって促進されるのである」——POWER, Ibid., p. 167

VII これらの著作の共通した特徴は、衝動という心理的な要素に重点をおき、その正しい方向づけの必要を論ずることにあった。しかし、何が正しい方向であるのかについては、主として、社会的自由の有無の観点から論ぜられていたのであった。しかし、この自由の存立の条件の純理論的疑問は、まだ提起されていなかった。

ラッセルはこれらの著作を政治的な動機に導かれて書いたのであった。彼は『社会再建の原理』執筆の動機について、のちに次のように書いた。

「私は『社会再建の原理』を“哲学者”の資格で書いたのではない。私は世界的情勢に悩む一個の人間として、それを何とか改善する方途を見出そうと望み、同じような気持をもつ人々に平易な言葉で語りかけたいと願って、それを書いたのである」——Schilpp, ed., The Philosophy of B. Russell, pp. 730-731 しかもラッセルは、自

分の政治的著作が、彼の専門的な哲学著作と連関をもつものとして眺められるのを拒もうとする。——「もし、私が専門書を書いていなかったら、このこと（即ち、哲学者としてでなく、人間として書いたということ——筆者）は、誰にでも明らかであろう。この本（『社会再建の原理』）を理解してもらうためには、私の専門的な活動のことは忘れてもらわねばならない」（Ibid., p. 731）——ラッセルによれば、自分がかりに登山家で山の本を書いた場合、日の出について語るであろうが、コペルニクスの説から、陽は昇りはしない、地球が自転するのであるということまで気付いていなければならぬというようなことはない。自分の社会的政治的著作についての批判のあるものは、こうしたことを思わせる、とラッセルは書いている。（Ibid., p. 731）

アラン・ウッドは、ラッセルが自己の哲学者としての専門的見解と政治上ならびに日常の著作とのあいだに、はつきりした区別イート・デイスティンクションをおいていたことを指摘している。（Wood, Russell, op. cited, p. 118）ラッセルの性格の情熱的な側面は、ウッドの言うように、専門的な作業に排け口を見出せぬため、政治的社会的問題の方へ注ぎこまれたと言えるであろう。

しかしながら、すでに見てきたように、彼の道徳哲学上の立場の変化は、彼の政治的、社会的著作の上にもやはり変化を及ぼしたのであった。もし、彼が、ムーアの影響から脱することなく、直覚主義者として止まっていたとしたら、彼が情緒主義に転じて後に書いたような諸著作を書き得たとはとうてい考えられない。衝動説は、ラッセルの社会理論の基礎部分であるが、その成立は彼的情緒主義への転換と軌を一にしている。同じような意味から、彼が情緒主義に不満を感じ、そこに自然主義的要素を加味したとき、彼の政治的社会的著作にもやはり、変化は示されたのである。

ラッセルが、自己の専門領域と他の著作との連関を拒否するとき、彼の意味する専門領域は、哲学の領域でも、純粹に理論的部分であるところの論理学であり、政治哲学、道徳哲学などの実践哲学を含めてはいないのである。これはおそらく、彼の哲学観が、すでに第一部でのべた科学哲学の立場にもとづき、哲学の主たる役割を論理分析にもとづく科学の統一にあるとする見解から生じてくるのではないかと思われる。ラッセルによれば、「論理は心理とは別箇であり、論理によって何ものかの存在を直接に証明することはできない、論理にはそうした力はないのである」(Wood, op. cit., pp. 59-60) こうした観点に立つてみると、ラッセルが、自己の専門著作とそれ以外の著作との無関連性を主張する意味も理解できる。しかし、一方そこに方法上の連関を読みとることはできるのであって、この点についてはすでに第一部で述べておいた。

三 自然主義的要素の混入

一九五四年、ラッセルは『倫理と政治における人間社会』 Human Society in Ethics and Politics, London. を発表した。^{*} この著作において、今までの説とは異った自然主義的^{**}な傾向があらわれたことは注目に価する。

^{*} この著作の序文において、ラッセルは、「はじめ、私は倫理学にかんする論議を『人間の知識』 (Human Knowledge, Its scope and Limits, 1948, London) の中に含めようと思っていた。しかし、倫理学は、^{**}知識と見なしうるといふ点がはっきりしなかったので、やめることにした」と書いている。この『倫理と政治における人間社会』においては、ラッセルの倫理的認識にかんする基本的な見解の多くは捨てられておらず、その上に、新たに自然主義的な要素が加えられた。

^{**} 自然主義とは、倫理的価値は経験的、自然的な性質によって規定しうるとする立場である。例えば善は快樂、欲望などによって定義しうるといふ。この立場によれば、善は客観性を担っているが故に、経験科学的に論証しうるとされる。従って、倫理的判断は真偽を示しうると

される。この立場は、倫理的用語は定義しえないというムーアなどの直覚主義とは正反対のものである。

ラッセルは『倫理と社会における人間社会』においても、以前と同じく、倫理的判断は事実を示すのではなく、情緒を示すものである (p. 25) と書いた。しかし、ラッセルはこれでは不満であった。彼は更に一步押しすすめ、いたい倫理的知識というものがあるだろうか、(p. 26) と問う。情緒説をとる以上、倫理的判断は、科学や倫理学のように真または偽をあらわすものではない。しかし、倫理的判断は単に主観的な情緒の表明に終るだろうかとラッセルは問わずにはおれない。むしろ、倫理にかんする知識の系列が、全く科学とは別のものであると見ることはできないだろうかと彼は考える。——例によって、ラッセルは「私は牡蠣が好きだ」という叙述と、「ユダヤ人を苦しめるナチスはまちがっていた」という叙述を比べてみようとする。それらがともに情緒を表明しているにせよ、後者は、もはや、単に趣味上のものを越えていると彼は見るのである。たしかに、後者は、その重要性において前者を凌いでいる。しかし、後者については、その主張の正しさが客観的に証明されるであろうか。

ラッセルはここで次のような注目すべき考えを呈示した。^{*}

「科学のデータは個人的な知覚群であり、常識で考えるよりはるかに主観的である。にもかかわらず、この基盤の上に、非個人的な科学の堂々たる殿堂が建てられているのである。これは、大多数の人々の知覚が受容するある種の関係 certain respects が存在するという事実にもとづいている。その場合、色盲とか幻覚の持主の様々な知覚は無視されるのである。同じような方法によって、**論理学における客観性に到達することができるかもしれない**」

(Ibid., pp. 26-27)

ラッセルによれば、この客観性は、倫理学では、人類の欲望を可能な限り満足させることにあった。この功利主義

的な見解は、永年ラッセルの抱いてきたものであり、初期のラッセルが影響を受けたG・E・ムーアの直覚主義も倫理的規範の原理においては功利主義的であった。すでに、前に述べたように、ラッセルは『宗教と科学』あるいは『権力』などにおいて、倫理的判断の決定要素に欲望といった情緒的な原因を認めていたが、ここから、価値は、情緒的な充足にもとづいて記述されうるとする見解がでてくるのである。しかし、ラッセルは、価値を快楽と見なす単純な快楽説に立つたわけではなかった。

「もし、私が『善』を『欲望の充足』と定義すれば、その定義の意味するところは、かりに二人の欲望が同じ強さであるとき、ひとりの欲望の充足は、他の人の欲望の充足と等しく善であるということになる。そうなる」と、善は人々が行為に求めるものと同じではなくなる。というのも、行為においては、各人はそれぞれの欲望の充足を求めるであろうし、たいてい、それらの欲望は人によって異なるからである。」(Ibid., p. 56)

ラッセルは欲望の充足を求めて人々が葛藤をくり返すことを念頭においていたのに違いない。欲望の充足をもって直ちに善とすることができないのはそのためである。彼は『宗教と科学』において、「個人の利益と社会の利益との調和がある場合にかぎり、我々の行為は社会的目的に役立とう」(Religion and Science, p. 241)と書いたが、その考えが次のような共存の欲望^{*＊} compossible desire の概念を導き出したのであろう。

即ち、欲望はその充足にあたって争い合わざるを得ない限り、一方が充足すれば、他方は不足に陥る。従って、より多くの充足を可能ならしめる共存の欲望が望ましき欲望であり、善の実現のためにふさわしい手段である。たとえば、憎悪よりは愛、競争よりは協力、戦争より平和が好ましいというように、この概念は、倫理的判断の正邪を決することができるラッセルはのべる。

『正しい欲望は、他の多くの人の欲望とできる限り共存しうるものであり、悪しき欲望は、他者の欲望を妨げることによってのみ充足されるものである』(Human Society, Ibid., p. 59)

* L・W・エイケン『ラッセルの道徳哲学』において、ラッセルのこの提言は、そのまま発展することなく、自然主義的な見解へとすりかえられてしまったと述べ、もし、更に、展開されていたならば倫理学への貴重な貢献となりえたであろうと惜しんでいる。エイケンは、ラッセルが科学の非個人性^{インパーソナリティ}と倫理学における類似の非個人性の対比を試みることから導き出す筈だったものはラッセルが最後に採った見解より、もっと異ったタイプのものであった筈だと言っている。そのタイプは、トウルマン、ヘア、ロールス、エイケン(H. D. Aiken)の倫理説に近いものであっただろうとして、次のように想定した理論を掲げている。——「ラッセルは、たとえば、次のような種類の見解に達することができた筈であった。即ち、あたかも、科学が主観相互間の諸規則にかなする母体をそなえていて、それによって科学者の決定や過程を支配するように、道徳性も、それ自体、主観相互間の諸規則の系列をもっており、それによって道徳的判断を客観的にし、かつ、倫理学における正当性は、それら諸規則に言及することによって可能となる。しかも、道徳判断を事実の記述にまでひきもどすことはなく」(Aiken, Ibid., p. 159)つまり、ラッセルは、まさに、「非自然主義的で、しかも、客観的」(non-naturalistic and yet objective)な倫理学を發展させようところまで到りながら、ごくありふれた自然主義に至ってしまったとエイケンは残念そうに述べている「おそらく、(とエイケンは書いている)、ラッセルの科学の典型への帰依が非独創的な見解へ、そして、最後には、倫理的判断にかなする不当な評価に彼を導いたのである」(Ibid., p. 163)

** この見解は、その萌芽を、すでに五十年前の彼の著作に見ることができ。すでに論及したことであるが、一九一六年に出版された『社会改造の原理』において、ラッセルは人間の行為は衝動によって起されるとき、その衝動を所有的なものと、創造的なものと二つに分けて考えた。前者は人々を闘争にまぎ込むが、後者は人々を調和させ豊かにすると述べ、創造的衝動の伸長が、社会的活動の基本原理であるようにする必要を唱道したのであった。創造的衝動 Creative impulse の概念は、この共存的欲望の概念にきわめて近い内容を含んでおり、後者の概念の母体であったと見ることができであろう。

(あとがき) ラッセルの倫理認識の変遷をたどって見るとき、おそらく、次のことが言いうるのではなからうか。

初期において客観主義、中期に主観主義に転じ、後期に、その混合思想に至ったラッセルは、事実上、終始、倫

理的世界における客観的価値の存在をたしかめようとしつづけた。主観主義の立場をとっていた中期においても、ラッセルは、普遍的、非個人的な欲望の存在を前提することによって、主観的情緒説にできうる限りの客観性を与えようとした。しかし、さらに客観性を強めるためには、この普遍的、非個人的な欲望に内容を与える必要があった。ラッセルが「共存的欲望」の概念をつくり出したとき、彼はその点のみから見れば、もはや自然主義者以外の何でもなかった。

ラッセルが、一九一四年前後に、倫理的価値の客観性の存在を否定し、倫理を個人の衝動や欲望と結びつけて考えようとしたときから、彼が自然主義へと歩みはじめていたとむしろ見てもよいかもしれない。倫理的認識の客観性を認めようとする願望が、ラッセルの脳裡にはつねにあって、それが、初期には、論証できないが直覺的に感知されると考えさせ、のちには積極的にその論証の方法を彼に追求させたのであった。

こうした経過を導いたのも、ラッセルの気質の中に見られる二つの性質の所為であった。即ち、彼の宗教的心情が、人間の行為における何か絶対的で動かし難い基準を求めさせる一方、他方、彼の科学的批判的精神はこうした基準が単に相対的なものでしかないとして拒みつづけたのであった。

従って、われわれは、ラッセルの倫理思想の展開の中に、いわば、存在と価値の二元論の上に立つ科学的価値相對主義者たちのすべてが、真剣に悩まざるを得ない課題を次々に見出して、あらためて、考え込まれるのである。なお、ラッセルのこうした思想にかんする批判については、稿をあらためて論じる予定である。