

T・E・ヒュームとG・E・ムーア

兼 武 進

一

遺稿「ヒューマニズムと宗教的態度」の「新・實在論」の章を、T・E・ヒュームはつぎのやうに書き出してゐる。

ここ十年のあひだに何度かケンブリッジに住んでゐたので、当然のことながら、現在のイギリスにおける哲学の運動でなんらかの重要性を有してゐるのはG・E・ムーア氏の著作に触発されたものであることを、わたしはかねがね承知してゐた。わたしも今でこそ氏の著作をまことに明快で説得力あるものと思ふやうになつてゐるが、長いあひだ、どこに価値があるのか理解できずにゐた。氏の所説にわたしが賛成できかねるといふより、むしろ、主張されてゐる主要な論点のいくつかについて、一体いかなる意味が与へられ得るのか、それがまつたく見えて来ないのだつた。⁽¹⁾

ヒュームはつづいて、フッサールの著作などに助けられて新しい哲学の核心を理解するに至つた経緯を、彼としては珍しく自身の内面にも触れながら、明らかにしてゐる。イギリスの素人の哲学愛好者の常として、「民族」の遺伝的資質ともいふべき経験主義的な唯名論の立場を採つてゐて、主知主義的な實在論を十分に理解することができなかったのだと彼は告白する。経験主義的・唯名論的偏見に囚はれてゐるために、ムーアやラッセルを読んでも理解に必要な足場といふものがなく、また相対主義的な見方をしてゐるために、彼らの扱つてゐる論理や倫理の問題に接近するための契機を見出せない。そのやうな状態にあつた彼はフッサールなどのドイツの哲学者の著作に触れることによつて、合理論的・非経験論的方法の可能なことを理解する機会を得たのだつた。

ヒュームがこの「新・實在論」の章で検討しようとするのは、しかし、ムーアやラッセルの實在論そのものではなく、このやうな實在論を生じさせる源泉である「態度」、いひかへれば、このやうな合理論的・

非経験論的知識が可能であると考へる態度のはうである。この種の知識においては幾何学の場合と同様に非経験論的な推論が可能であり、われわれが一般に誤つて「心的」と呼んでゐる諸概念に対して合理論的・非経験論的推論の対象が持つてゐる関係は、物理的对象に対して幾何学の持つてゐる関係と類似してゐる。ところが、高次の概念はより基本的な概念の組合せによつて構成されると考へる経験論的な思考に馴染んでゐる者には、合理論的・非経験論的倫理学において客観的なものが存在するといふことが理解できない。客観的な倫理的価値を理解するうへで隘路になつてゐる、このやうな思考上の因循は打破されねばならないが、ムーアやラッセルの説くところが深く言語の問題にかかはつて、論理学の様相を呈してゐるために、容易に理解が得られないのである。要旨、このやうに述べたあと、ヒュームはつぎのやうな G・E・ムーアからの引用を挟んでゐる。

"It seems necessary, then, to regard the world as formed of concepts . . . which cannot be regarded as abstractions either for things or ideas . . . since both alike can, if anything be true of them, be comprised of nothing but concepts . . . an existent is seen to be nothing but a concept or complex of concepts standing in a unique relation to the concept of existence."⁽²⁾

これは、ヒューム自身も断つてゐるやうに、ムーアの論文「判断の本質」からの引用であるが、いくつか、誤記または脱落と見るべき箇

所がある。今はこの遺稿の雑誌初出と比較する余裕がないので、もとヒュームが誤記してゐたのか、なにかの事情によつて後に生じた誤りであるのか、いづれとも決めかねる。とにかく、トム・リーガン編纂の『G・E・ムーア初期論文集』に拠るとすれば、ヒュームの引用はつぎのやうであるべきだつたと思はれる。(なほ、現在も刊行されてゐる T・E・ヒューム『思索集』に附されてゐる脚註には、「判断の本質」は後にムーアの論文集『哲学研究』に採録されたと記されてゐるが、そのやうな事実はない。)⁽³⁾

"It seems necessary, then, to regard the world as formed of concepts . . . They cannot be regarded fundamentally as abstractions either from things or from ideas; since both alike can, if anything is to be true of them, be composed of nothing but concepts . . . an existent is seen to be nothing but a concept or complex of concepts standing in a unique relation to the concept of existence."

「やういふわけで、世界は概念によつて形成されてゐると見做さなければならぬやうである。……概念は、基本的に、事物や表象から抽象されたものと見做すことはできない。なぜなら、事物も表象もともに、もしなにか真実なことがこの両者についていへるとすれば、概念以外のなものによつても構成されることはできないからである。……ひとつの存在物は、存在といふ概念に対して独自の関係に立つひとつの概念または諸概念の複合以外のなものでもない

と考へられる」

ヒュームはさらに、このような主張は唯名論者や経験論者には無意味あるいは新しいスコラ哲学と思はれるであらうと述べ、その理由を、命題の本質や人間の言語の偶然的特徴の研究などが哲学研究に不可欠の予備的作業であることが理解されにくい点に求めてゐる。そのあと、つぎのやうに述べる。

このやうな事柄が理解されるためには、まづ、「人間的」といふ言葉の使ひ方に着目することが必要である。上の引用のなかで使はれてゐるやうな意味合ひでの命題は、「人間的」なものに相対的にかはるものではないのだ。「命題は……それ自身、語を含むものではない……それは、語によつて指示される实在物を含むものである」。(4) ここで、ボルツァーノの「命題自体」が思ひ起される。ここでは、論理学は、人間の思惟の法則を論じるのではなく、このやうな「客観的」な命題を論じるのである。それによつて、論理学に対するある種の見方の基礎にある擬人観が取り除かれることになる。同様に、論理学もひとつの客観的な科学として呈示されることが可能となり、擬人観から浄化されることになる。(4)

かうして、論理学や倫理学は客観的な基礎を与へられ、人間の精神にはいささかも依拠しないものとなる。その対象となる实在は物質的

なものでも心的なものでもなく、端的に「存在する」ものとなり、しかも、非経験的な方法によつて探求されることになる。当然ながら、このやうなものについての陳述が真理であるか否かは経験に依拠しない。善や愛など、ある種の「高次」の概念は「単純」な概念でもあつて、かならずしもより基本的、感覺的な要素に分析される必要はない、とヒュームは述べてゐる。

このやうに、「ヒューマニズムと宗教的態度」の「新・实在論」の章は実質的にはG・E・ムーアの主張を根柢に据ゑた議論であるが、われわれから見ればヒュームの筆致がやや粗略にすぎるために、理解が困難な節がある。本稿はヒュームとムーアの論点を比較することによつて、ヒュームへの理解を一層深めようとする試みである。

二

「ヒューマニズムと宗教的態度」の「新・实在論」の章は、すでに指摘したやうに、ヒュームがG・E・ムーアの理論を祖述したものといつて差支へなかつたが、そこに含まれてゐるふたつの引用は、省略された部分もあるため、ムーアの主張にまで溯つて理解する必要があると思はれる。とくに二番めの短い引用、「命題は……それ自身、語を含むものではない……それは、語によつて指示される实在物を含むものである」は、きはめて簡略で趣旨を理解しがたく、また、ヒュームの文脈からこれもムーアの「判断の本質」からの引用と推定されるものの、引用の字句どほりの表現はその論文には見られないので、

ムーア自身の所説と比較してヒュームの意のあるところを把握しなければならぬ。

まず、第一の引用箇所であるが、対応するムーアの原文はつぎのやうにいつてゐる。

さういふわけで、世界は概念によつて形成されてゐると見做さなければならぬやうである。この概念のみが知識の唯一の対象である。概念は、基本的に、事物や表象から抽象されたものと見做すことはできない。なぜなら、事物も表象もともに、もしなにか真実なことがこの両者についていへるとすれば、概念以外のなものによつても構成されることはできないからである。ひとつの事物は、それを構成する概念に分析されたときにはじめて理解可能なものとなる。事物の物質的多様性は、通例、出発点と見做されるのであるが、それは演繹的に推論されるものにすぎない。いくつかの異なる事物における概念の同一性は、そのやうな仮定に立てば哲学上の問題と思はれるもの、もし、さうではなく、むしろ出発点と考へれば、演繹的推論を容易にするものである。その場合、ふたつの事物は、ふたつの事物に共通する概念が他の概念に対して立つ関係の相違によつて差異が生じると見られる。概念と存在物の対立は消滅するが、これは、ひとつの存在物は、存在といふ概念に対して独自の關係に立つひとつの概念または諸概念の複合以外のなものでもないといと考へられるからである。ひとつの事物をひとつの命題として記

述すること（これが真の存在的命題であるが）でさへ、ここでいふ命題とは主観的なもの——なにごとかの断定または肯定——ではなくて諸概念の結合が肯定されたものと理解されるべきであることを想起するとき、奇異なものとは思はれなくなるやうである。⁽⁵⁾

ムーア自身の回想によれば、論文「判断の本質」といはれてゐるのは一八九八年、ケンブリッジ大学にフェロウ就任審査論文として提出されたものの結論の部分で、翌年、哲学雑誌『マインド』に掲載された。主題は「理性」と「表象」で、ムーアがそれまで信奉してゐたブラッドレーの觀念論哲学に訣別し、後に「實在論者」と呼ばれるやうになる哲学的志向の始まりを告げるものであつた。⁽⁶⁾一九〇三年の「觀念論の論駁」や『倫理学原理』の開花を準備する「種子」⁽⁷⁾に相当するものと評価されてゐる論文である。ヒュームが「ヒューマニズムと宗教的態度」を書いたのは一九一五年から一九一六年にかけての冬であるから、「判断の本質」の発表とのあひだには十六、七年の時間が経過してゐることになる。ヒュームがいつこの論文を読んだのかは分らない。ヒューム自身は一九〇一年にケンブリッジ大学に入学し、一九〇四年には放校処分を受けてゐて、以後はロンドンとケンブリッジのあひだを往復しながら、カナダやヨーロッパ大陸をさまよふといふ生活を送つた。「ヒューマニズムと宗教的態度」の「新・實在論」の冒頭に「ここ十年のあひだに何度かケンブリッジに住んでゐたので、当然のことながら、現在のイギリスにおける哲学の運動でなんらかの重

要性を有してゐるのはG・E・ムーア氏の著作に触発されたものだけであることを、わたしはかねがね承知してゐた」と書いてゐることを合せ考へると、ヒュームのムーアに対する関心は彷徨の十年のあひだに生れたものと思はれる。それも、案外に早い時期からムーアに関心を寄せてゐたのかも知れない。

論文「判断の本質」はふたつの部分に大別することができる。ムーアは、まづ、ブラッドレー哲学の批判を通して實在論的思惟を展開し、そのあと、得られた結論をカントの認識論と比較考量する。ヒュームの第一の引用のもとになつた部分は、ムーアの論文では第一の部分の結論に近いところに位置してゐる。そこに至るまでの議論の骨子はつぎのやうである。

ブラッドレーの「判断において用ゐられる表象は普遍的意味である」といふ立言は正しいのだが、彼もまた、表象を心的な状態であると見る誤謬から逃れることはできなかつた。もし普遍的意味が心的な状態としての表象であるとすれば、判断の真偽は表象と實在との関係如何によることになる。ところが、判断において用ゐられる表象はそのやうにわれわれの精神の作用によつてつくり出される表象の内容の一部ではなく、したがつて、判断の真偽は表象の實在に対する関係には依拠しないものである。判断において用ゐられる普遍的意味を「概念」といひ換へるとすれば、この「概念」は、われわれの心的な状態である表象から抽象されたものと見られてはならない。もし「概念」をそのやうなものと考えれば、論理的な判断は循環論法に陥つてしまふ。

つまり、推論においてはつねに内容の同一であることが前提されてゐるのだが、心的なものであればかのなんであれ、ふたつの事実のあひだの内容の同一性は、その内容が第三の事実の内容の一部であると仮定することによつて証明されることになり、これは、証明されるべきことが証明の前提になつてゐるといふ意味で、循環論法に陥つてゐる。したがつて、「概念」は心的な事実ではなく、また心的な事実の一部でもないといはなければならない。

このやうに、われわれは命題または判断の本質の検討を試みてきた。命題は語や思考によつて構成されてゐるのではなく、概念によつて構成されてゐる。概念は思考の対象となり得るものである。しかし、さういつても概念を定義したことにはならない。それは単に、概念と思考する者とのあひだに關係の生じる可能性があるといふことを述べてゐるにすぎない。さうして、概念がなにかをなすことができるためには、概念はすでになものかであらねばならない。誰かが概念を考へてゐるか否かは、概念の本質にはかかはりのないことである。概念は変化することができない。さらに、概念と知る主体とのあひだに生じる關係は作用や反作用を含むものではない。それは、主体が変化するに依じて開始あるいは終止することのできる、独自の關係であるが、概念は変化の原因でも結果でもない。このやうな關係の生起には確かに原因と結果が存するが、原因と結果は主体においてのみ見出される。

このやうな實在物によつて、命題は構成されてゐる。命題において、いくつかの概念はたがひに對して特定の關係にある。⁽⁸⁾

ここではれてゐるのは、命題は概念によつて構成されてゐて、その概念は思考の対象になり得ること、概念は知る主体とのあひだに独自の關係を結ぶが、概念は主体における変化とは無縁で、つねに客觀的に同一性を保つてゐること、である。とすれば、人間は外界に對して表象作用を行ひ、それにしたがつて表象の内容は変化するのであるが、判断が行はれる命題を構成する概念は普遍的意味であつて、人間の經驗にまつた依拠しないものであることになる。ヒュームが「新・實在論」の章に挟んでゐる第二の引用は、おそらく、ムーアのこの一節に對應するものであらう。再度、第二の引用を含む一節の冒頭の部分を掲げる。

このやうな事柄が理解されるためには、まづ、「人間的」といふ言葉の使ひ方に着目することが必要である。上の引用のなかで使はれてゐるやうな意味合ひでの命題は、「人間的」なものに相對的にかはるものではないのだ。「命題は……それ自身、語を含むものではない……それは、語によつて指示される實在物を含むものである」

ここでヒュームのいふ、命題は「人間的」なものに相對的にかは

るものではないとは、命題を構成する概念は人間の心的な状態である表象に依拠しないといふムーアの所説に對應するものであらう。また、「命題は……それ自身、語を含むものではない」は、ムーアの「命題は語や思考によつて構成されてゐるのではなく」にほとんどそのまま対応してゐるし、命題は「語によつて指示される實在物を含む」とヒュームがいふときの「實在物」は、外界に存在する事物のことではなく、ムーアのいふ「このやうな實在物」、すなはち、客觀的な普遍的意味としての「概念」を指してゐるのではないか。このやうに解釈すれば、ここに再度引用された部分についてヒュームが「ここで、ボルツァーノの『命題自体』が思ひ起される。そこでは、論理学は、人間の思惟の法則を論じるのではなく、このやうな『客觀的』な命題を論じるのである」と書いてゐる理由も納得されよう。ちなみに、ボルツァーノは十九世紀プラハの哲学者・数学者で、ドイツ觀念論を批判して独自の客觀主義的論理学を唱へ、心的過程と論理的内容とを峻別し、學問論の基礎をなす命題自体、表象自体、真理自体の三概念は主觀の表象作用や判断とは無關係に、それ自体として存在する理念的对象と考へた、といはれてゐる。なほ、ムーアの論文のもう少し先の部分では、命題を構成する概念のあひだにある特定の關係の性質によつて命題は真とも偽ともなり得るが、どのやうな關係が命題を真あるいは偽とするかは定義不能であり、直接に認識されねばならないと述べられてゐる。このやうな真理觀もヒュームにボルツァーノを想起させる機縁になつてゐるかも知れない。

ヒュームの第二の引用とその周辺をこのやうに解釈したときの難点は、「語によつて指示される」の部分を十分に説明できないことである。

「實在物」すなはち「概念」は「語によつて指示される」ほかないと考へれば、これはヒュームが説明として書き加へた部分といふことになるだらう。また、もしこの部分はムーアの「判断の本質」からではなく、ほかの論文から取られたもので、文字どほりに「命題は語ではなく、語によつて指示される實在物を含む」と解釈すれば、この場合の「實在物」は外界の存在なのか、論理的判断の対象となる存在なのか、曖昧になつてくる。やはり、この部分も、「上の引用のなかで使はれてゐるやうな意味合ひでの命題」といふヒュームの表現も重視して、ムーアの「判断の本質」からの自由な拔萃と敷衍と考へたい。

ムーアによれば、命題の真は實在との關係に依拠する、すなはち、實在物のあひだに現實に見出すことのできるやうな觀念の結合からなる命題が眞の命題であると思へるのは、一見、正当と思はれるが、すべての命題が實在とこのやうな關係を有してゐるとは限らない以上、それは命題についての窮極的な理論とはいへないのである。命題とは、結局、複合した一個の概念以上のものでもなく、諸概念の総合といはねばならない。さうして、概念と命題との相違は、概念が單純なものであるのに対して、命題は眞偽を問ふことができるといふ点にあるのである。さらに、「存在する」といふこと自体がひとつの概念であること、ひとつの事實が議論の基礎となるためには、まづその事實が命題の形で表現されねばならないことなどが主張されたあと、こ

れまでの論証の結論として述べられるのが、前出の、ムーアからの第一の引用に相当する部分なのである。

もはやくりかへすまでもないが、ムーアにとつて、概念は人間の表象作用から独立した客観性を持つ普遍的な意味であり、そのやうな概念の結合または総合によつて命題が成立するのであり、命題の眞偽は窮極的には實在との照応によつて判定されるものではないのだつた。ムーアのいふ、世界を形成する概念とは、このやうに、論理的判断の場において用ゐられる普遍的意味のことであり、人間の現実的な表象、すなはち、人間が現實のなかでなんらかの実践的な行動をとらうとすれば必然的に發生してこざるを得ないであらう表象、からは超絶してゐることに留意する必要がある。

つぎに検討されねばならないのは、ヒュームのつぎのやうな一節である。これは第二の引用を含む部分にすぐつづいて記されてゐる。

かうして、これらの學問はまったく客観的な基盤のうへに置かれることになり、人間の精神にいささかも依拠しないものとなつた。これらの科学の主題を形成する實在物は物質的なものでも心的なものでもない。それらは単に「存在する」のである。それらは経験的ではない思惟によつて考究される。それらについては、眞偽の判断が経験に依拠しないやうな陳述をおこなふことができる。ひとたび経験論的な偏見が取り除かれると、善や愛といふやうな、ある種の概念は「高次」であると同時に「單純」であり、より「基本的」な

(一般に感覺的な)要素に分析される必要はかならずしもないと考へることが可能になる。⁽⁹⁾

ここに見られる考へもムーアの所説の祖述であるが、ここで典拠になつてゐるのは論文「判断の本質」ではなくて、『倫理学原理』であらう。単に人間の認識や判断に理論的にかかはるだけではなく、「善や愛といふやうな」実践的な概念が取り上げられてゐるので、改めて検討を加へなければならない。

この一節の後半は、ムーア倫理学の根本に触れる問題を含んでゐる。ムーアによれば、「善」の定義は倫理学のもつとも基本的な問題であるが、しかし、「善」とは何かといふ問ひには、「善」は「善」であり、定義不能であるとか答へやうがないといふ。といふのは、「善」は「黄色」と同じやうに「單純」な観念であつて、それをすでに知つてゐる人に対してでなければ、それがなんであるかを説明することは不可能なのである。このことは、ムーアの、「定義」とは何かといふ定義とかかはつてゐる。

私が求めてゐたやうな定義、すなはち、語がどういふ意味で使はれてゐるかを告げるだけではなく、語が指示する対象や観念の眞の性質を記述するやうな定義は、指示されてゐる対象や観念が複合的なものである場合に限つて、可能となる。⁽¹⁰⁾

複合的な事物とは部分からなるものであり、その部分は、窮極的には、「もつとも單純」な部分にまで分解され、その「もつとも單純」な部分にはや定義不能なのである。このやうな「定義」の定義が妥当なものであるかについては批判的な見解もあるが、ムーアが「善」は「單純」な観念であるといふとき、それは彼独特の「定義」の定義のなかでいはれてゐることであつて、「單純」な観念とは論理操作の単位とでもいふべきものであらう。さうして、何が「善」であるかといふ窮極の判断は直覺的に行はれるほかはないといふ事実から、ムーアは「善」といふ性質は「黄色」と同じやうに対象のなかに客観的に存在するものであり、われわれはこの「善」を直覺によつて把握すると考へてゐる。しかし、このやうな直覺主義にもとづく倫理的判断の客観性の主張には論理のうへで飛躍があると批判されてゐる。⁽¹²⁾

ヒュームは、このやうなムーアの「定義」の定義、「善」といふ観念はそれ以上に分析できないといふ意味でもつとも「單純」な観念であるとか考へる倫理的推論を、どのやうに受け留めてゐるのであらうか。明言はしてゐないが、文脈から判断して、ヒュームはムーアの見解に同意してゐると考へざるを得ないやうである。しかし、ここで指摘しておかなければならないのは、ムーアは「善」を「観念 (notion)」⁽¹³⁾といつてゐるのに対して、ヒュームは「善や愛といふやうな、ある種の概念 (concept)」といつてゐることである。つまり、ムーアのいふ「概念」は普遍的意味であつたが、「善」のやうな「観念」にはかならずしも普遍性が保証されてゐるとはいへないのである。ムーア自身

も「善」なるものについてのわれわれの直覚的な判断が誤る可能性のあることを認めてゐる。⁽¹⁴⁾

三

T・E・ヒュームは「ヒューマニズムと宗教的態度」のなかの「新・實在論」につづく「ひとつのプログラム」のなかで、宗教的態度についてつぎのやうにいつてゐる。

その第一の要請は、前に私が論じたことであるが、宗教や倫理において絶対的な価値を有するものは、本質的に相対的である生命のカテゴリによつては表現できないといふことである。……倫理的に価値あるものは人間の欲望や感情に相対的にかかはるものではなくて、絶対的で客観的なものである。……宗教はこれを……「完全性」といふ概念によつて補完してゐる。⁽¹⁵⁾

「前に私が論じた」とヒュームがいつてゐるのは、彼のいはゆる實在三分説のことである。同一の平面上に同心円をふたつ描くとすれば、もつとも外側の部分は数学や物理学の対象となる無機的世界であり、もつとも内側の部分は倫理的・宗教的価値の世界であり、中間の世界は有機的な生命の世界である。そして、この三つの世界のあひだには絶対的な亀裂があつて、そこには一切の橋渡しはあり得ない。ただ、もつとも外側ともつとも内側の世界はともに絶対的性格を持つてゐる。

で、この両者についての知識は絶対的知識といひ得るといふ点で共通してゐる、といふものである。これはヒュームの世界認識の基本的な構図である。

ところで、ここでわれわれが注目したいのは、「倫理的に価値あるものは人間の欲望や感情に相対的にかかはるものではなくて、絶対的で客観的なものである」といふ部分である。前節でムーアとヒュームの論点を比較検討してみたわれわれには、これが、ムーアのいふ倫理的価値の客観性に対応するものであり、また、判断において用ゐられる概念は人間の経験にまつたく依拠しない普遍的意味であるといふ立言に則つたものであることが理解されよう。ムーアによれば、「ひとつの事物をひとつの命題として記述すること」は少しも「奇異なもの」ではなかつた。とすれば、ヒュームのいふ「倫理的に価値あるもの」を「概念によつて構成されてゐる」命題として表現することは可能であり、その「概念」は主体における変化とは無縁で、つねに客観的に同一性を保つてゐるとすれば、「倫理的に価値あるもの」は「客観的」であるといふ推論は成立しさうである。ヒュームは「概念」と「観念」をまつたく同一のものとして理解し、「善」も「倫理的に価値あるもの」も客観的な實在だと考へるのである。ムーアの倫理的推論を紹介した直後の章にこのやうな一節が置かれてゐるといふこと自体も、そのことを証してゐるといつてよい。

しかしながら、すでに見たやうに、かりに善なるものについての判断が直覚的に行はれるとしても、そのことはかならずしも、善といふ

性質が対象に客観的に備はつてゐるといふことを証明するものではなかつた。それならば、ヒュームがムーアの議論によつて「倫理的に価値あるもの」の客観性を立証しようとするには無理があることになる。

つぎに問はれるべきは、はたして「善」といふ「観念」と「倫理的に価値あるもの」といふ「命題」すなはち「諸概念の結合」とはまったく同じものであるかどうかといふことである。これも前に見たやうに、「善」といふ「単純な観念」はそれ以上に分析できず、したがつて「定義」もできず、直覚的に把握されるほかなかつたが、「倫理的に価値あるもの」は複合的な「概念」であつて、さらに分析の可能なものであらう。この両者を「概念」といふ共通のレヴェルにおいて並列することは論理的に飛躍があるといはねばならない。つまり、「善」の観念の直覚性がただちに「倫理的に価値あるもの」の客観性を保証するものではないのである。

そのことは、皮肉なことに、ヒューム自身が証明してゐるともいへる。ヒュームのいふ「倫理的に価値あるもの」は、詮ずるところ、原罪を負つた人間をはるかに超越した宗教的価値に奉仕すること、といふことにならう。一方、ムーアが『倫理学原理』の末尾の章で挙げてゐる「もつとも価値あるもの」は「人間の交りの楽しみと美しい対象の享受とでも呼ぶべき、ある種の意識の状態」¹⁶⁾である。人と人とのあひだに存在する情愛、芸術や自然において美しいものを鑑賞することが「善」なのである。この、きはめてブルームズベリー・グループ的

なムーアの主張が万人に認められるかどうかはさておき、人間がみづからに満足をもたらしものを「善」と考へる態度を、傲岸不遜な近代ヒューマニズムの罪過として弾劾するヒュームから見れば、ムーアの挙げる「もつとも価値あるもの」は論外の沙汰であらう。まして、ムーアにとつても、「ある種の意識の状態」などは「心的」なものであつて、まったく客観性はないものではなかつたか。倫理学に客観的な基礎を与へたはずのムーアの推論に拠りながら、結果として、ヒュームとムーアがまったく対立する「価値あるもの」に到達したといふことは、「善」の観念の直覚性と具体的な「善なるもの」の判断とのあひだに論理的な飛躍のあることを示唆してゐるのではないか。

そのことは、しかし、ヒューム自身も意識してゐたやうである。彼は同じ遺稿の「擬似カテゴリー」の章で哲学を科学的部分と世界観的部分に分けて、「哲学の科学的な部分においてあのやうな精妙さを見せる人たちが、私が『満足の批判』によつて取り扱はうとした問題に立ち至ると、これほど批判精神を忘れた、素朴な粗雑さを見せるのは、一体どうしたことであらうか。ヒューマニズムの理念をこれほど平凡に、無批判に受入れるのは、一体なぜであらうか」¹⁸⁾と批判してゐる。ムーアを名指ししての批判ではないし、ムーアが客観的価値の定立を目指した姿勢と方法は高く評価してゐたけれども、やはりヒュームはムーアに対しても根本のところでは同様の批判を懷いてゐたと見るべきであらう。

註

- (1) T. E. Hulme, *Speculations*, ed. Herbert Read (Routledge and Kegan Paul, 1924; 2nd ed., 1936), p. 39. なお、この引用の冒頭の部分は G. E.ムーアの影響を示す事例として Paul Levy, *Moore* (Oxford University Press, 1979), pp. 3-4 にも言及がある。
- (2) T. E. Hulme, *op. cit.*, p. 44.
- (3) Cf. footnote, *op. cit.*, p. 44. それと G. E.ムーアの『哲学研究』*Philosophical Studies* (Routledge and Kegan Paul, 1922) が一九〇三年以降に執筆された論文のみによって構成されてゐることは著者自身が序言に述べてゐるところである。(p. vii) 一八九八年に執筆され、翌九九年に『マインツ』誌に掲載されたこの論文がはじめて著書の形で公刊されたのは G. E. Moore, *The Early Essays*, ed. Tom Regan (Temple University Press, 1986) である。この編者がその「はしがき」で編集の意図として述べてゐる通りである。
- (4) T. E. Hulme, *op. cit.*, p. 44.
- (5) G. E. Moore, *op. cit.*, p. 67.
- (6) G. E. Moore, "An Autobiography," *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp (3rd ed., Open Court, 1968), p. 22.
- (7) Tom Regan, "Introduction," G. E. Moore, *The Early Essays*, p. 9.
- (8) G. E. Moore, *op. cit.*, p. 63.
- (9) T. E. Hulme, *op. cit.*, p. 45.
- (10) G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1903), p. 7.
- (11) 岩崎武雄『現代英米の倫理学』(頸草書房、一九六三年)三八―四五頁参照。
- (12) 前掲書、四九―五四頁。
- (13) G. E. Moore, *op. cit.*, p. 7.
- (14) *Op. cit.*, p. x.
- (15) T. E. Hulme, *op. cit.*, p. 47.
- (16) G. E. Moore, *op. cit.*, p. 188.
- (17) 岩崎武雄、前掲書、三四頁参照。また、例えば A. J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century* (Vintage Books, 1984) でもこれらの「最高善」についてムーアは証明を行つてをらず、他者が異なる直覚を呈示しても、その人が自己の直覚に固執する限り、その直覚が誤りであることを反証できないと批判してゐる。(p. 42)
- (18) T. E. Hulme, *op. cit.*, p. 30.

(本研究は平成三年度跡見学園特別研究助成による)