

ムーアの哲学における理想と常識

The Ideal and Common Sense in Moore's Philosophy

石井 潔
Kiyoshi ISHII

（平成6年10月11日受理）

Abstract

There seems to be an unbridgeable discrepancy between two images of G. E. Moore. One is “a champion of Common Sense” who brings extraordinary ideas of philosophers back to the right track, and the other is “an Idealist” who advocated the unworldly life and aroused enthusiasm among the Cambridge elites of his age.

The first image is in favor of the philosophers of Ordinary Language School. They believe that philosophical errors mainly come from incorrect use of ordinary language. So if Moore's Common Sense could be interpreted as ordinary language use, Moore would be their predecessor on this line.

But Moore's real face is in other place. He begins his philosophical career as an English Neo-Kantian. Neo-Kantian generally emphasized the independence of the sphere of objective validity from our psychological process. He has much in common with them in that he also stresses that good and beauty as well as material objects exist independently of our mind. That is the meaning of Common Sense for him.

Common Sense shows us objective reality which could not be reduced to the psychological associations of our impressions or feelings such as sense or pleasure. So Common Sense in this sense and the Ideal do not contradict each other. But this complete rejection of psychologism tends to lead to the denial of epistemological or practical “subjects”. It is for this reason that Moore's philosophy is sometimes criticized for its lack of social action.

1. 「常識の擁護者」か「理想家」か

ケンブリッジ大学に入学して2年目のある日、ムーアは2年年長のラッセルに連れられて、当時まだ20代後半の若きフェローであったマクタガート―彼はやがてブラッドレーと並んで英国におけるヘーゲル主義的な観念論を代表する人物と目されることになるのだが―の部屋を

訪ねた。その場の会話の中でマクタガートは「時間は実在しない」という彼の哲学的テーゼの一つを披露してムーアを驚かせた。そのような主張はまったく常軌を逸したとても受け入れがたいものに思われたので、彼は最善をつくして反論した。そしてその反論を聞いてラッセルはもともと古典研究を志していたムーアの内に哲学的素質を見出し、彼に哲学への道を選ぶように勧めた⁽¹⁾。

ムーア晩年の『自伝』に見られるこのエピソードは、「常識(common sense)の擁護者」というムーア像を好む人々によってしばしば引用される⁽²⁾。私は昼食の「後で」散歩をし、「今」ここでお茶を飲んでいる。こんな単純な経験的事実を無視して「時間は実在しない」などという形而上学的な主張をして恥じない観念論者に対して「常識」という健全な立場を守って闘うムーアというイメージには、確かにこのエピソードはぴったりであり、また次のような彼の文章とも呼応している。

「宇宙の本質についての今日ではほとんどすべての人々によって承認されているある種の見解が存在しているように私には思われる。そしてそのような見解はあまりにも普遍的に共有されているので、正当にも常識的な見解と呼ばれている。(中略)多くの哲学者たちの見解の非常に信じがたくまた面白くもある点は、彼らがこのような常識の見解を越えるようなあるいは積極的にそれに矛盾するような見解を抱いているということであるように私には思われる⁽³⁾。」

さらに『自伝』のムーアは言う。

「私が世界や諸科学から哲学的な問題を提示されたことは一度もない。私に哲学的な問題を提示するのはもっぱら他の哲学者たちが世界や諸科学について述べてきたことである⁽⁴⁾。」

他の哲学者たちは誤って、世界や諸科学の内には常識ではとらえることのできない哲学的な問題が存在すると信じている。しかし実際には世界や諸科学自体のうちには常識に反する何事も存在しないのであって、哲学的問題なるものは哲学者というこの奇妙な職業の人々によって作り出されたものに過ぎない。従って哲学的な問題の解決とは哲学者たちがこれまで述べてきたことの意味を明確にし、それが常識と照らし合わせて真理と見なすのに足る十分な理由をもっているか否かを検討することである⁽⁵⁾。このように述べるムーアを「常識の擁護者」と呼ぶことには一見何の困難もないように思われる。

しかしこのようなムーア像は彼の最も有名な著書『倫理学原理』が、彼もその一員であった一般にブルームズベリーグループと呼ばれるケンブリッジ大学出身のエリートたちのサークルに属する人々に与えた衝撃についての様々な証言と容易には一致しない。例えばこのグループの代表的なメンバーであったストレイチーは、ムーアにあてた書簡の中で、彼がこの著書で採用した方法は、「理性的な推論に初めて周到に適用された科学的方法である」と述べ、「真理は疑いなく今や現実に進みはじめたのです。1903年10月(『倫理学原理』の出版<筆者注>)をもって理性の時代が幕を開けたのです⁽⁶⁾」という熱烈な賛辞を送っている。広く共有されている常識に依拠しているはずのムーアがこのように理性の時代の幕開けを告げた人と呼ばれるのは奇妙なことのようと思われる。

またブルームズベリーグループの人々を最も感激させたのは、「人間同士の交わりの楽しみと美しい対象を享受すること」が最高の善であると主張する「理想(The Ideal)」と題された章であったが、若き日にやはりグループの一人としてその同じ感激に心を震わせたケインズは、この章におけるムーアが現実の生活や我々の行為の諸帰結を一切捨象した純粹な善について語っていることを強調する。ムーアはここではいわば「永遠の恍惚(timeless ecstasy)」の中に生き

ているのであって、「ムーアの〈理想〉に関する章の超世俗性に比べると、新約聖書は政治家向きのハンドブックのようなものである」とまでケインズは言う⁽⁷⁾。「永遠の恍惚」の中に生きる「常識の擁護者」、これもまた一種の形容矛盾であるように思われる。

このような二つのムーア像の間のずれを彼の哲学的立場の時間的な変化に帰することはできない。文字通り「常識の擁護」と題された論文⁽⁸⁾は彼の中期の仕事に属するとはいえ、理想の重要性を説く初期の著作『倫理学原理』の扉にはすでにバトラーの「すべてはあるがままであって、ほかの何物でもない」という常識の立場を明白に示す引用が使われているのであり、さらに本文においても常識は信頼すべき判断基準として高く評価されている⁽⁹⁾。またレヴィのようなムーアのブルームズベリーグループに対する影響はもっぱら人格的なものであって彼の哲学の内容によるものではないという解釈⁽¹⁰⁾も受け入れがたい。ラッセルの「当時彼はあたかも靈感を風貌にただよわせたような、美しい容貌と華奢な肉体をもち、スピノザのように深く情熱的な知性をもった男だった」⁽¹¹⁾という回想やケインズが紹介している絶えず「それは正確には何を意味しているのか」と問い続けるムーアの真摯な姿勢⁽¹²⁾に見られるように、彼の人格や哲学のスタイルがグループの中で大きな影響力をもっていたことはまちがいないし、ストレイチーが賞賛する「科学的方法」が意味の正確な分析というムーアの方法を指していることも確かである。しかしこれから見て行くように「理想」や「分析的方法」は彼の哲学の不可欠な一部であり、決して単なる表面的な特徴ではない。ムーアにとっての「常識」は「分析的方法」によってのみ到達することのできるある非常に限定された意味をもつ「常識」なのであり、その限りにおいて「理想」とまったく同じものである。「常識」と「理想」と「分析的方法」はいわば三位一体の関係にあるのであって、どれか一つを切り離して「人格的影響」といった伝記的事実に還元することは不可能なのである。

2. 日常的な言語使用と常識

ムーアの「理想」がブルームズベリーグループの人々に衝撃を与えたとすれば、その「常識」の立場と「分析的方法」に多くの学ぶべき点を見出したのが、ライル、オースティン、ヴィトゲンシュタインらに代表される一般に日常言語学派と呼ばれる哲学者たちであった。彼らの主張を理解するためには、その対極の立場に立つラッセルの見解を見ておかなければならない。言語の意味の分析を哲学の中心課題として取り上げたのはドイツの論理学者フレーゲであったが、その仕事を英語圏に紹介しさらにそれを一つの極端な方向に発展させることによってとりわけ1950年代以降英国とアメリカで圧倒的な影響力をもつことになった「分析哲学」の確立に貢献したのがムーアの友人ラッセルであった。

ラッセルは我々の日常的な言語表現に含まれている曖昧な部分があるゆる哲学的誤謬の源泉であると考えている。そしてそのような曖昧さを取り除き明確な意味を与えるためには、それぞれの国語に特有の文法形式をもつ文を記号論理学によって定式化された論理形式をもつ文に翻訳し、その真理値で文の意味を定義すべきであると主張する。例えば「現在のフランス国王ははげ頭である」という文は日常的な言語表現としては有意味であり、我々はこの文の意味を理解することができる。従って実際には「現在のフランス国王」なるものは存在しないにもかかわらず、我々は何らかの身分でそのような対象が存在するかのように想定してしまう。しかしこの「Cは性質 ϕ をもつ」という文は、「ただ一つの項が性質F(この場合フランス国王)をもち、

かつそれは性質 ϕ (はげ頭) をもつ」という論理的に形式化された文に翻訳することができる。そして実際には性質 F をもつような項は存在しないのであるから、この文は無意味であるということになる⁽¹³⁾。ラッセルは基本的にはすべての日常的な言語表現を論理的に形式化された「論理的な完全言語」に書き換えることが可能であり、かつそのような形式化された言語は最終的には「これは赤である」というような経験的に確認することのできる単純な「原子事実」を記述する文に還元することができると考えている。すなわちラッセルの主張の核心は、日常的な言語表現の曖昧さによって我々の目に隠されている客観的な事実を正しく反映することのできる理想的な言語として「論理的な完全言語」を提示するところにあり、その意味で彼にとっての言語はあくまで客観的な事実という存在論的前提を確認するための手段にすぎない⁽¹⁴⁾。

日常的な言語表現の曖昧さは客観的な事実から我々の目をそらすというこのような主張に対して、言語の意味はそれが日常的にどのように使用されているかという事実によってのみ与えられるという正反対の立場をとるのが日常言語学派である。そしてムーアの哲学の内に日常言語学派の原型を見出そうとする人々は、彼の「常識」を「日常的な言語使用」に置き換えて解釈しようとする。このような解釈の試み典型としてしばしば引き合いに出されるのがムーアの生前に発表されたマルコム論文である。

マルコムはこの論文の冒頭で「時間は存在しない」「我々は世界が5分前に創造されたのではないということを実際には知らない」といった「常識」に反する12のテーゼを列挙し、このような「哲学者」的テーゼに対するムーアの側からの予想される反論を対置する。そしてマルコムはこれらのテーゼが日常的な言語使用に反していることを示すというやり方がムーア的な反論の本質であると主張する⁽¹⁵⁾。例えばラッセルの著書から採られた「我々が物に目を向けるときに我々が見ているものはすべて我々の脳の一部である」というテーゼに対するムーア的な反論は「私たち二人が今見ているこの机は確実に私の脳の一部ではない。そして実際私は私の脳の一部など一度も見たことがない」である⁽¹⁶⁾。このような反論の仕方は、我々の認識対象の像はどこにあるのかという哲学的問題を提示しているラッセルに対して常識的主張を断言的に対置することによってそのような問題を回避しているだけに見える⁽¹⁷⁾。しかしムーアのやろうとしていることは決して単なる問題回避ではないとマルコムは言う。ラッセルとムーアのここでの対立の本質は正しい言語使用とは何かという問題についての両者の立場の相違なのだと言っている。

ラッセルといえどももちろん日常的な場面で常に「私はこの机を見ている」と言う代わりに「私は私の脳の一部を見ている」と言っているわけではない。しかしラッセルはあくまで後者の方がより正しい言語使用であると考えている。これに対してムーアは逆に前者こそが正しい言語使用であり後者の方が誤った言語使用であるという立場に立っている。これがマルコムの解釈である⁽¹⁸⁾。エイヤーから採られたテーゼ「物質についての言明が真理であることを我々は確実に知らない」に対するムーア的な反論は「この部屋にいくつかの椅子があることはあなたも私も確実に知っている」であるが、この場合も問題は言語使用の適切さであるとされる。例えば言葉を習っている子供が、椅子に座っている我々の所に来て、「ここに椅子があるという事実には高い確実性がある(が絶対に確実ではない)」というエイヤー的な発言をしたとすれば、我々はやさしく微笑んで、そういう時は「ここに椅子があります」と言うんだよと彼の言語使用を正してやらなければならないとマルコムは言うのである⁽¹⁹⁾。

このような日常的な言語使用擁護論に対しては、日常的な言語が誤っている場合がきわめて多

いという「哲学者」の側からの反論が予想される。この点についてマルコムは、例えばある時代の人々がすべて「地球は平らだ」と言っていたのは事実であるから、日常的な言語が「事実について誤る」場合があることを認める。しかし「哲学者」の言う誤りはこのような誤りではない。エイヤーの例に即して言えば、我々は椅子の感覚と件を認識するのみで椅子そのものを認識するわけではないから椅子の存在について確実ではありえないというのが「哲学者」の主張であって、「この部屋には確実に椅子が存在する」という認識は経験的に誤っている（例えば椅子だと思ったものが実は机だった）のではなくア・プリオリに誤っている（どのような経験的事実によっても実証されない）とされるのである。このような「哲学者」の言語使用はちょうどすべての人々がどのような経験的基準（例えばDNAの配列）によって狐と狼が区別されるかについては完全に一致しているにもかかわらず、なお狐を狼だと言い張る人の言語使用に似ているとマルコムは言う。従って経験的事実についての認識を深めることによって除去することのできる日常的な言語使用の「事実についての誤り」よりもむしろ「哲学者」の「不適切な」言語使用の方がより根が深いということになるのである⁽²⁰⁾。

ムーアに関する論文集の一部であるこのマルコム論文に対してムーアは他の論文に対するのと同様に短い回答を寄せているが、そこでは「常識」を「日常的な言語使用」と読み換えるという解釈の妥当性そのものには残念ながら直接には触れていない⁽²¹⁾。しかし彼の回答の内には、後にマルコム自身も認めることになる両者の立場の相違がすでにはっきりと表われている。ムーアはマルコムに対して「物質は存在しない」というテーゼと「何らかの物質が存在することを確実に知っている人はいない」というテーゼを明確に区別するべきであると主張する。そして前者に対しては片手をあげて見せながら「この手は物質である。従って少なくとも一つの物質が存在する」と言明することによってそれが誤りであることを「証明」することができるが、後者についてはそのような単純なやり方でその誤りを「証明」することはできないと言う⁽²²⁾。従ってムーアは、彼が「この部屋にはいくつかの椅子がある」事を示すことによって後者のテーゼの誤りを「証明」したとするマルコムの解釈を受け入れない。「観念論論駁」と題する『倫理学原理』と同じ年に発表された論文で、ムーアは「存在」と「知覚」を同一視するパークレー的な観念論を批判し、例えばテーブルの知覚から独立したテーブルの存在を主張した⁽²³⁾が、このような認識の確実性という認識論的な議論とは区別された一種の存在論はムーアの一貫したテーマであり、そもそも物質一般の存在を問うこと自体が不適切な言語使用であると考えるマルコムとは大きく立場を異にしている。マルコムにとってはまったく重要でない客観的対象の存在「証明」と認識の確実性の「証明」の区別にムーアがこだわったのはこの為である。また別の論文への回答のなかでもムーアは、自らの分析の対象があくまで観念や命題であって「言語表現(verbal expression)」ではないという言い方で、日常言語学派との距離を明確にしている⁽²⁴⁾。

先にも述べたように、マルコム自身、ムーアの死後発表した回顧的な論文では、ムーアの言う常識は実は一般的な意味での常識とはかなりかけ離れたものであることを指摘することによって自らの立場とムーアの違いを強調している。例えばムーアが常識の例として挙げている「宇宙には動物や植物や無生物からなる多くの物質的対象が存在する」という文は「奇妙な(queer)」文であり、哲学者でもない限り我々が日常的な言語使用の中でこのような発言をすることはありえない。常識とは、歌の先生に自分の娘が可愛い声ねとほめられただけでニューヨークに出て有名な声楽学校に娘を入れさえすれば彼女は確実に金の稼げる歌手になると信じ込ん

み、今の仕事をやめていっしょにニューヨークに行こうと夫を説得しようとする妻について「彼女には常識がない」と言うような場合に使われるべき言葉であって、ムーアのような宇宙論的発言に使われるべき言葉ではないとマルコムは主張する⁽²⁵⁾。

また「私は人間だ」という文についても、ムーアはこの文が「明白な事実(obvious fact)」を指し示す常識的発言であると考えているが、そのような文が具体的な文脈の中でどのように使用されているかを見ることなしに、その意味を確定することは不可能だとマルコムは言う。例えば人間と同じ様に話をするのできる熊がいるような場所で、隣の部屋からしゃべっている私に向かって誰かが「あなたは熊か？」と聞いた時に「私は人間だ」と答えるような場合、子供に「人間って何？」と聞かれて、「あれは猫だが私は人間だしあなたも人間だ」と答えるような場合、私はもう死んでしまったと思い込んでいる友人が私に「あなたは幽霊か？」と尋ねた時に「私は人間だ」と答えるような場合のそれぞれで問題となっている文はまったく異なった意味を持っているのであって、ムーアが考えているような一つの常識的な事実を指しているわけではないとマルコムは主張するのである⁽²⁶⁾。そしてかつてムーアの常識と日常的な言語使用は同じものであるとした自分の解釈は誤っていたことをはっきり確認する⁽²⁷⁾。

このようなマルコムのムーアとの決別は、例えば「私は人間だ」という文がムーアにとってはいかなる意味で「常識」なのかを非常に明白に示している。それは日常的な言語使用という条件を満たしているから「常識」なのではなく、ラッセルにおける「原子事実」を記述する文と同様に、客観的事実を指し示しているが故に「常識」なのである。ラッセルにとっての理想言語である「論理的な完全言語」が日常的な言語使用を越える客観的真理を表しているのと同じく、ムーアの「常識」も彼の分析的方法によって曖昧さが取り除かれた後によりやく到達することのできる一種の「理想」なのである。マルコムにならってムーアを日常言語学派の先駆者として位置づけようとするワーノックも、ムーアの「方法」には日常言語学派と共通するものがあつたと主張しながらも、その「理論」は終始一貫して実在全体についての普遍的真理を獲得しようとするものであり、日常言語を擁護しようとするものではなかつたことを率直に認めている⁽²⁸⁾。

3. 心理主義批判としてのムーア哲学

少しぐらい声がかわいらしいぐらいでは金を稼ぐことのできる歌手になることはできないのが「常識」であると言う場合と同じ意味での「常識」にムーアが依拠しているとすれば、そのようなムーアと「理想」によつてもたらされた「永遠の恍惚」の中で生きる哲学者ムーアを統一的に解釈することは不可能である。しかしムーアの「常識」が我々に普遍的真理を示す一種の「理想」であるとすれば「常識の擁護者」と「理想家」の間には何の矛盾もない。マルコムやワーノックのムーア解釈に典型的に見られるように、このようなムーアの「理想家」的側面は、経験に基盤を持たない形而上学的大陸哲学と完全に手を切った英国の経験論的伝統を引き継ぐ分析哲学という自己認識の上に立っていた1950年代の英国の哲学者たち⁽²⁹⁾にとっては都合の悪いものであつた。グメットが指摘しているように、ドイツ語で書いていたヴィトゲンシュタインは言うに及ばず、ライルのドイツ哲学への深い造詣や分析哲学の成立過程におけるフレーゲの決定的影響などこの時期の英国哲学と「ドイツとのコネクション」はきわめて明白であつた⁽³⁰⁾にもかかわらず、ドイツ語圏の哲学特有の合理主義的側面が分析哲学にもたらした

ものがいかに大きかったかは正当に評価されていなかったのである。

ムーアの場合にも少なくともその出発点においては彼が当時国境を越えてきわめて大きな影響力をもっていた新カント派の問題意識を共有していたことは確かである。1897年にフェローの資格を得るために書いた彼の事実上の処女論文の中心的テーマはカントの自由論であったが、そこでのムーアのカント批判はその心理主義的側面に集中している。カントが言うように道徳法則が現象を越える客観的実在性をもっているのであれば、それが人間によって現に意志されているか否かは道徳法則そのものにとってはどうでもよいことのはずである。ところがカントは本来客観的真理を指し示すはずの理性を「判断したり推理したりする心理的能力」と混同しているために「道徳法則そのもの」と「道徳法則に関する思考」とを区別することができず前者を後者のような心理学的事実に戻元してしまっているとムーアは批判する⁽³¹⁾。道徳法則はそれ自体で客観的妥当性をそなえているのであり、

「このような客観的妥当性を〈意志〉から導出しようとするのは、言い換えれば〈私やあなたやあるいは世界中の人がそれを意志し、意志することができ、意志するに違いない〉ということから〈それが意志されるべきである〉ということから導出しようとするのは、〈世界中の人がそれを信じている〉ということから〈それが真理である〉ということを実証しようとするのと同じやり方である。⁽³²⁾」

真理や善を認識主体と実践主体から完全に切り離し、知覚や表象から独立した論理的な妥当性の領域に属するものとして位置づけるこのようなムーアの議論の組み立て方と新カント派の源流とでも言うべきロツツェとの類似は明らかである。ロツツェは認識主体とそれに付随する知覚や表象を前提とする認識論と純粋な妥当性の領域である論理学を明確に区別し、コーヘンやリッケルトが前者を心理主義的残滓としてカント哲学から追放するのに道を開いた。また1870年代には、ロツツェは英国でもアメリカでもカントやヘーゲルと並ぶドイツが生んだ偉大な哲学者と見なされており、その主要著作は英訳され大学の授業でも好んで取り上げられていた⁽³³⁾。さらにムーア自身はドイツ語にも堪能であり、彼がケンブリッジで大きな影響を受けた教師の一人として名を挙げているウォードはロツツェの哲学を高く評価し、ムーアと共に彼の『形而上学』を授業で読んでいる⁽³⁴⁾。ムーアの哲学が英国版新カント派であるという解釈は決して不当ではないのである。

確かに後年のムーアはこの論文について否定的な見解を示してはいるが⁽³⁵⁾、まったく同様のカント批判は彼のその後の哲学に理論的骨格を与えた6年後の作品『倫理学原理』の中にも見出すことができる。ここでもムーアはカントが認識、意欲、感情を「実在に対する心の根本的に異なった三つの態度」であるという心理主義的な前提から出発していることに批判を集中する。もちろん我々が真理や善や美について知覚的経験を持ったり、それを意志したり感じたりするのは事実だが、だからといって真善美をそのような「心理学的事実(psychological fact)」に戻元することはできないとムーアは主張する⁽³⁶⁾。

「たとえあるものを善いと考えたこととそれを選ぶことが同じことであるとしても、そこで考えられているあるものの善さは、(中略)明らかにそれを選ぶことと同一のことではない。ある考えを持っているかどうかという問題とその考えが真であるかどうかという問題はまったく別の問題であり、前者の問題に対する答は後者の問題とはなんの関係もないのである。⁽³⁷⁾」

そしてさらに彼の鋒先は認識論的な理論全体に向けられる。次のような文章はまさに新カント派的なカント批判の典型であると言ってよい。

「<真であること>はある仕方では考えられていることを意味するというのは（中略）確実に誤りである。しかしながらこのような主張はカントによる哲学の<コペルニクスの転回>において最も本質的な役割を果たしており、そのような転回が生み出した認識論と呼ばれる近代的な研究全体を無価値なものにしてしまっている。⁽³⁸⁾」

注目すべきことは、このようなカントの心理主義に対する批判が『倫理学原理』において決して副次的な位置に甘んじてはいないということである。周知のように『倫理学原理』の主要な目的は「善とは何か」という問題に関する「自然主義的誤謬」を退けることであるが、その際ムーアが特に強調するのは、「善いものに関する命題はすべて総合的であって、決して分析的ではない」ということである⁽³⁹⁾。例えばムーアが無条件的な善の例としてあげている「人間同士の交わりの楽しみ(pleasures)⁽⁴⁰⁾」が我々に「快(pleasure)」をもたらすのは事実であるし、我々が「人間同士の交わり」を欲求する原因がそのような「快」であることもムーアは認める。しかしそのことからただちに我々を特定の意図や行為へと導く「快」が善の定義であるという結論を導き出そうとするとところから「自然主義的誤謬」が生じるとムーアは考える。「快」は確かに「人間同士の交わりの楽しみ」の中に分析的な要素として含まれているが、後者が善と呼ばれうるのは、例えば友人たちの機知や学識、声や表情、談話を楽しむ部屋の調度や壁にかかった絵などの様々な諸要素と「快」が結びついて「有機的全体(organic whole)⁽⁴¹⁾」をなしている限りにおいてのことであって、「快」が我々実践主体を刺激し、我々がそれらの対象を欲求していることが善なのではないとムーアは主張する。そしてこのように「快」によって善を定義することができないのは一定の波長の光が我々の目を刺激し我々が黄色を見ているという事実によって黄色という色そのものを定義することはできないのとまったく同じであるという有名な善の定義と色の定義の類比⁽⁴²⁾を通じてムーアが明らかにしようとしていることは、まさに彼の言う「自然主義的誤謬」の本質が実践主体が何かを意志したり認識主体が何かを知覚したりしているという心理学的事実に依拠する心理主義に他ならないということなのである。

ムーアにとって、真や善や美は、知覚や「快」が我々の心を刺激することによって生じる心理学的な事実とはまったく独立に、個々の要素に分割することのできない「有機的全体」として客観的に実在している。ムーアの関心はあくまでそのような客観的な実在そのものに向けられており、それがいかなる言語によって表現されているのかという問題は彼にはどうでもいいことである。日常言語学派的な解釈も次のようにはっきりと否定される。

「私の仕事は、慣習によって確立されたその語の正しい用法とは関係がない。（中略）私の仕事はただ、その語が一般に用いられているとき表すと、正しくまたは誤って私がみなす（それが正しいか誤っているかは単に便宜的なことであって重要ではない—筆者注）ところの、対象あるいは観念にかかわるのみである。私が知りたいと思うのはそういう対象あるいは観念の本性であって、これについては私はぜひとも見解の一致に達したいと思っているのである⁽⁴³⁾。」

ムーアが「常識」と呼んでいるのは、個々の心理学的事実にも日常的な言語使用にも還元することのできない客観的に実在する対象や観念である。彼にとっては例えば机が個々の知覚的要素の寄せ集めではない客観的な実在性を持つことと、善が「快」のような心理学的要素を越えた客観的な実在性を持つこととの間には何の違もないのである。次のようなケインズの回想はこのようなムーア像を裏書きするものである。

「ムーアはかつて、命題と机との区別ができなくなるという悪夢にうなされたことがあるが、目覚めている時でも、彼は愛と美と真実を家具と区別できなかったのである。それらは外見上

家具と同じ定義をもち、そして常識的な現実性 (common-sense reality) をもっていたのである。(44)』

4. 「理想」としての「常識」あるいは「主体」の消去

ムーアの反心理主義は「常識」を認識主体からも実践主体からも独立した実在性をもつ一種の「理想」として我々に呈示した。ムーアの哲学においては「常識」と「理想」という言葉の日常的使用法から予想されるような矛盾は両者の間にはない。このような反心理主義の起源の一つが新カント派的な問題意識であることはこれまで見てきたとおりだが、ムーアの立場を思想史的な文脈の中に位置づけるためには、バトラーやリードらの英国常識学派とムーアの共通性に注目する必要がある。そして両者の関係を考察する上でスティーブンの『18世紀イギリス思想史』は重要な意味をもっている。スティーブンは、ブルームズベリーグループの中心的なメンバーであったヴァージニア・ウルフの父であり、その不可知論と無信仰、個人的自由の尊重という基本的な思想的姿勢において、またとりわけその伝記的な著作を通じてブルームズベリーグループに強い影響を与えた。家族的価値への高い評価や道徳の美に対する優位といった点では、彼らはスティーブンの主張を文字通りに受け入れはしなかったが、彼の孫にあたるクウェンティン・ペルが「ある意味ではブルームズベリーの父」と呼んだ彼の思想史的著作が、ムーアにとってもその基本的教養となっていたことに疑問の余地はない(45)。

この本の中でスティーブンは、ロックによる本有観念の否定を徹底化し、あらゆる認識は我々の様々な知覚の間の偶然的な結合に過ぎないとしたヒュームが18世紀の英国思想史においても重要性を強調する(46)。このようにすべてを知覚相互の連想に還元する心理主義者ヒュームに真正面から反対し、そのような知覚の寄せ集めに還元することのできない究極的な実在が我々の「常識」によって直接的に把握されうるとしたのがリードであった(47)。スティーブンはリードについては、その主張はヒュームの懐疑論に対する単なる保守的な反動に過ぎないとしてあまり高い評価は与えない。しかし、同様な立場から知覚的な世界が秩序なきカオスではなく一定の調和を保っているのは、有機的な調和の担い手である神が存在しているからであり、我々は「良心」によってそのような神の存在を把握することができると主張するバトラーに対しては、とりわけその深い道徳性に関してきわめて高い評価を与えている(48)。バトラーにとっての「良心」は世界の秩序や善を個々の知覚や「快」のような心理学的諸要素に分割することなく「有機的全体」として受け入れる能力に他ならないのであり、その点でムーアの言う「常識」にきわめて近い。「すべてはあるがままであって、ほかの何物でもない」というバトラーの言葉が『倫理学原理』の冒頭を飾ることになったのも、このような文脈の下でのことであった。

一方にヒューム的な連想心理学や「快」の計算可能性を説く功利主義を置き、その対極に常識学派やシャフツペリ、ハチソンらの道徳感情論を置くというのがスティーブンの基本図式であり、この図式に関する限りではムーアは後者の立場の忠実な継承者であると言ってよい。しかしそのことは同時に、伝統的な宗教や世界観や道徳を知覚や「快」といった諸要素へと一旦分解し、それらを再構成することによって新たな方向性を切り開いて行こうとするような懐疑主義的な「主体」や功利主義的な「主体」を否定することでもある。新カント派の場合と同じく、心理主義を否定することは認識「主体」や実践「主体」を消し去ることでもあるのだ。もちろんムーアも新カント派も単純な伝統的保守主義者ではなかった。ムーアとブルームズベ

リーグループにとっての「理想」はスティーブンのな道德主義を取り払った「美的なもの」であり、伝統的な価値観に対してはむしろ否定的な作用を及ぼすものであった。しかしそのような「理想」と例えば我々の「主体」的实践の関係を説得的に展開するという点でムーアや新カント派の哲学が限界をもっているのも事実である。ケインズが彼らの「理想」には社会的行為という視点が欠けていたという反省を述べているのも⁽⁴⁹⁾、また『倫理学ノート』の清水がムーアによる行為の帰結的側面の軽視や新カント派的な価値中立性に対する苛立ちを隠さず、ペントラム的な功利主義を擁護しているのも⁽⁵⁰⁾、彼らがこのような理論的限界に気づいているからに他ならない。

ある日、「外界の証明」と題するその日の講演の内容にもう一つ自身がもてないまま出かけようとするムーアに、彼の妻は「大丈夫よ、きっとみんなあなたの話が気に入るわ」というのはげましの言葉をかけた。それに対してムーアは、「もしそうなら、彼らの方がまちがっているということになるのさ」と答えた⁽⁵¹⁾。この逸話は、真理の客観性を強調する彼の立場をよく表している。しかし彼は一人の「主体」として講演に集まった聴衆たちになにごとかを語らなければならない。超俗的な哲学者としてではなく「主体」としての彼が我々に何を語ろうとするのか。よく耳をすまして聞くことにしよう。

注

- (1) Moore, G. E., "An Autobiography", in *The Philosophy of G. E. Moore*, Schilpp, P. A. (ed.), Cambridge U. P., 1968 (first edition 1942), pp. 13-4. (以下 PGEM と略記し、頁数のみを記す。)
- (2) Warnock, G. J., *English Philosophy since 1900*, Oxford U. P., 1969 (first edition 1958). (邦訳『現代のイギリス哲学』勁草書房, 1983年, 26頁。以下『現』と略記し、訳書の頁数のみを記す。)
- (3) Moore, G. E., *Some Main Problems of Philosophy*, Allen & Unwin, 1953, p. 2.
- (4) PGEM 14.
- (5) *ibid.*
- (6) Rosenbaum, S. P., *Victorian Bloomsbury*, Macmillan, 1987, p. 219. (以下 VB と略記し、頁数のみを記す。)
- (7) Keynes, J. M., "My Early Beliefs" in *The Collected Writings of J. M. Keynes*, vol. X, Macmillan, 1972, pp. 443-4. (以下 MEB と略記し、頁数のみを記す。邦訳「若き日の信条」宮崎義一他編『ケインズ・ハロッド』中央公論社 1980年所収, 120-2頁。)
- (8) Moore, G. E., "A Defence of Common Sense", in *Contemporary British Philosophy*, Allen & Unwin, 1925. (邦訳「常識の擁護」『観念論の論駁』勁草書房, 1960年所収。)
- (9) Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge U. P., 1959 (first edition 1903), pp. 94-5. (以下 PE と略記し、頁数のみを記す。邦訳『倫理学原理』三和書房, 1973年, 122-3頁。ただし以下の引用では訳文に適宜手を加えた。)
- (10) VB 216.
- (11) Russel, B., *Portraits from Memory and other Essays*, Allen & Unwin, 1956, p. 68. (邦訳『自伝的回想』みすず書房, 1970年, 79頁。)

- (12) MEB 440. (訳 118.)
- (13) Russel, B., "On Denoting", in *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, 1956. (邦訳「指示について」坂本百大編『現代哲学基本論文集 I』勁草書房, 1986 年所収, 69 頁.)
- (14) 飯田隆「存在論の方法としての言語分析」, 岩波講座『現代思想』第 7 巻所収, 岩波書店, 1994 年, 参照.
- (15) Malcom, N., "Moore and Ordinary Language", in PGEM 349.
- (16) PGEM 347.
- (17) PGEM 348.
- (18) PGEM 350.
- (19) PGEM 351-5.
- (20) PGEM 356-8.
- (21) ムーア自身のマルコム的解釈への反応についてはいくつかの相矛盾する証言があるが, 確定的なものはない. cf. Baldwin, T., *G. E. Moore*, Routledge, 1990, p. 282-3. (以下 BM と略記し, 頁数のみを記す.)
- (22) PGEM 668-9.
- (23) Moore, G. M., "The Refutation of Idealism", in *Mind*, n. s., vol. 12, 1903. (邦訳「観念論の論駁」『観念論の論駁』勁草書房, 1960 年所収.)
- (24) PGEM 661.
- (25) Malcom, N., "George Edward Moore", in *G. E. Moore : Essays in Retrospect*, Ambrose, A. & Lazerowitz, M. (eds.), Allen & Unwin, 1970, pp. 39-41. (以下 ER と略記し, ページ数のみを記す.)
- (26) ER 41-3.
- (27) ER 50.
- (28) 『現』36—7, 44—5.
- (29) cf. Rée, J., "English Philosophy in the Fifties", in *Radical Philosophy* 65, Autumn 1993.
- (30) Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard U. P., 1994, pp. ix-x.
- (31) BM 7.
- (32) BM 8.
- (33) Rose, G., *Hegel Contra Sociology*, Athlone, 1981, pp. 5-13.
- (34) PGEM 17.
- (35) PGEM 21.
- (36) PE 129-131. (訳 169-171)
- (37) PE 132. (訳 172)
- (38) PE 133. (訳 174)
- (39) PE 7. (訳 9)
- (40) PE 188. (訳 245)
- (41) PE 35-6, (訳 46)
- (42) PE 10. (訳 13)
- (43) PE 6. (訳 8)
- (44) MEB 444. (訳 122)

- (45) VB 35-57.
- (46) Stephen, S. L., *History of English Thought in the Eighteen Century*, 2vols, Peter Smith, 1949 (first edition 1876), vol. I, pp. 43-5. (以下 ET と略記し, 巻数と頁数のみを記す。邦訳『十八世紀イギリス思想史』筑摩書房, 1969—70年(三分冊), 上50—1頁。)
- (47) ET, I, 61-2. (訳, 上70—1)
- (48) ET, I, 278-308. (訳, 上303—336)
- (49) MEB 445. (訳123)
- (50) 清水幾太郎『倫理学ノート』岩波書店, 1972年。
- (51) ER 36.