



バートランド・ラッセルの中国観

任, 群

(Citation)

鶴山論叢, 09:39*-61*

(Issue Date)

2009-03

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81001750>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81001750>



バートランド・ラッセルの中国観

任 群

【要旨】

本稿は、バートランド・ラッセル (Bertrand Russell, 1872-1970) の中国観に焦点をあてる。彼がイギリス帝国主義の枠組みの外で、どのような「中国」観を構築していったか、その意義が何であったかを『中国の問題』 (*The Problem of China*, 1922) を基本材料に考察する。

第1章では、ラッセルが19世紀のヨーロッパ中心主義的な中国認識と違った考えを可能にした背景であるケンブリッジ大学「使徒会」について論じる。「使徒会」での知的議論は、ラッセルの人生観、世界観の形成、後の独自の中国認識に決定的な影響を与えた。

第2章では、ラッセルの友人、「使徒」であったムーア (George Edward Moore, 1873-1958) から、とりわけその『倫理学原理』 (*Principia Ethica*, 1903) から強い影響を受けたことに注目する。

第3章では、第一次世界大戦後、現代西洋文明に対する疑問から中国に眼を向けたラッセルの中国観を文化の問題を中心に検討した。

ラッセルは中国を全面的に肯定したのではなく、西洋文明を全面的に否定したのでもない。彼は、世界文明の全体の視点から中国の問題を考え、東西文明の優れた諸側面の融合を期待した。ラッセルは知識人的な政治、歴史、文化に対する深い関心を通じて、社会の知的鑑賞力を高めるだけでなく、知識人の冷静で、透徹した、客観的な立場よりする、優れた社会システムの提案、文明の危機を乗り越えるための方策も提示するといった良き前例を人々に示した。

【キーワード】

バートランド・ラッセル、中国観、文明批評

はじめに

19世紀初頭ごろから、合理的な政体を持った寛容な社会の理想として、或いは苛酷な日常生活からの逃避の場、余暇と豪奢の避難場——ユートピアとしての中国というプラスのイメージが次第に退潮し、工業革命の成功に伴うイギリス国力の増大と海外拡張の優越感によって、ヨーロッパの中国イメージは次第に「停滞した国」へと変貌した。西欧の観察者たちは、政治、経済、歴史、芸術、宗教の様々な側面から中国の後進性や、「停滞した」特性を分析した。イギリスの海外拡張とともに、中国に渡ったプロテスタントたちもまた、異教を信じる劣等人種である中国人にはキリスト教の光が必要であると見ていた。一方、豊富な資源と労働力の視点から、中国がもし近代化、産業化されれば、それは白人の軍事、経済およびキリスト教の優位に対する脅威となりうるという「黄禍論」や科学的芸術観の不足から絵画や彫刻の後進性を指摘するような「中国芸術論」も生まれた。このように、十九世紀の西洋の中国認識は実に多彩である。しかし、これら「中国停滞論」、「黄禍論」、「プロテスタント布教史観」、「中国芸術論」は議論の角度は違っていても、結局、この時期の西洋の観察者が西洋以外の文明を評価する動機は、西洋の軍事的拡張の目的と相呼応し、帝国主義と一致しており、帝国主義の海外拡張のイデオロギー的な支えとなるものであった。こうしたヨーロッパ中心の中国認識が当時の西洋の主流の考えであったことはほぼ間違いないであろう。

しかし、ダーウィンの進化論がキリスト教に致命的な打撃を与えて以後、「大学審査法」の廃止と非国教徒の大学入学許可といった、国教会による大学の独占が崩壊したことによって、宗教の教えは行動の倫理と自動的に結びつかなくなった。プロテスタントの中国観も次第に開明の方向に変わった。こうした時代の流れは、入学した青年たちに、自由に考え、行動する余地を与えた。さらに、第一次世界大戦による人類生存の危機から知識人たちは次第に西洋文明に対して疑問に思うようになった。19世紀以来の中国に対する認識の見直しもこうした流れの中で行われるようになった。その代表的な知識人はラッセルである。

ラッセルの中国との関係についての研究は、パトリシア・ロレンス (Patricia Laurence) が *Lily Briscoe's Chinese Eyes: Bloomsbury, Modernism, and China*, University of South Carolina Press (2003) の中で、ジュリアン・ベル (Julian Bell, 1908-37, 詩人、政治活動家) と凌叔華 (1899-1990, 詩人、画家、小説家) との関係を軸に、イ

ギリスのブルームズベリーと中国のブルームズベリー・グループである「新月社」との関係の中で、ラッセルについての言及がある。しかし、ラッセルの思想形成のバックボーンであるケンブリッジ大学「使徒会」に触れていないことや、ラッセルの中国観についての詳しいテキスト分析が不足している感がある。

中国大陸の研究について言えば、ラッセルの中国観についての研究はすでに蓄積されている。例えば、中国の学者馮崇義の『罗素与中国』（北京：三联书店、1994年）は、資料が豊富で論述が明白ではあるものの、その資料の考証に多くの問題を抱えているし、研究の重点は依然として中国に置かれ、やはり「使徒会」について全く触れていない。

日本では山本新・秀村欣二編『トインビーの中国観』（社会思想社、1978年）という書物の中で、トインビーの中国観と比較して、ラッセルの中国観に言及している。また、牧野力訳『中国の問題』のなかで新島淳良は詳しい解説「パートランド・ラッセルと中国」を寄せている（東京：理想社、1975年）。しかし、これらの作品はいずれも系統的にラッセルの中国認識を踏み込んでいない。

本稿はラッセルの人物や思想形成の背景である「使徒会」を紹介したうえで、これらの先行研究を踏まえながら、政治、経済、とりわけ文化を中心にラッセルの中国観を分析する。

1 ラッセルとケンブリッジ大学「使徒会」

ラッセル (Bertrand Russell, 1872-1970) は、数学者、哲学者でありながら、1950年に「思想の自由と人道主義理想に向けた著述」を理由にノーベル文学賞を獲得した。

1916年の戦争反対の一連の活動により、ラッセルは「国防法」に違反した罪に問われ、自宅の私有物と書籍を強制的に売却され、ケンブリッジ大学の教職も奪われた。さらに、1918年4月から半年間の監獄生活を送らなければならなかった。しかし、平和主義者の理念は絶えることはなかった。第二次世界大戦終結時の核兵器の使用によって、地球自体の存続が問題となり、ラッセルの余生は核軍縮のために捧げられた。1955年のラッセル＝アインシュタイン声明、1957年のパグウォッシュ会議（科学と国際問題に関する会議）、1958年にはイギリス「核軍縮直接行動委員会」（Direct Action Committee of Campaign for Nuclear Disarmament）会長、1960年には「百人委員会」（The Committee of 100）会長、さらに、1967年「国際戦犯法廷」（International War Crime Tribunal）を開き、アメリカのベトナム戦争

を批判した。1961年イギリス政府に抗議したため、89歳の高齢で投獄された。1964年に、蔵書売って、「ラッセル平和基金会」を創立した。この会は現在でも反核兵器・反核戦争の活動を続けている。

バートランド・ラッセルは1872年にイギリスの貴族の家庭に生れたものの、青年期にその家庭から離反した。父方の祖父ジョン・ラッセルはヴィクトリア時代の政治家であり、1846～1852年、1865～1866年に二回首相を務めた。イギリスの民主政治に多大な影響を与えた「1832年選挙改革法案」は、祖父ジョン・ラッセルが提案して通過させたものである。さらに、ラッセルの幼児期に前後して亡くなった両親は、婦人参政権の獲得を中心に活躍したフェミニストである。

ラッセルは祖母に育てられ、彼女の強い影響を受けた。彼はその影響について、次のように述べている。「私が成長するにつれて、私の人生観を形成する上で祖母のしめる重要性がだんだんと分かってきたのである。祖母の恐れを知らない勇氣、公共心、因襲を軽蔑する精神、それから多数の意見に対する無関心——それらは常に私には善いことに思われたし、模倣する価値のあることというふうに強く印象づけられた」⁽¹⁾。

しかし、ラッセルは、のちにブルジョア階級に属する忠実なプロテスタントで、宗教的徳心が極めて強かった祖母とは決裂せざるをえなかった。その決裂の最も決定的なきっかけはラッセルがケンブリッジ大学の秘密団体「使徒会」⁽²⁾で受けた洗礼であった。

ラッセルは『自叙伝』の中で、「使徒会」について次のように回想している。

私のケンブリッジ時代における最大の幸福は、会員の間では、「会」という名で知られていた——この会のことを知っている外部の人たちは、「The Apostles」（使徒会）と呼んでいた——ある団体に結びついていた。それは、小規模の討論会（討論を目的としたグループ）で、平均して各学年から1、2名ずつ参加しており、毎週土曜の夜に会合をもっていた。その会は1820年以來存在しており、創設以來、ケンブリッジ大学の人間で、何らかの分野において知性に優れている人は、ほとんど会員になっていた。この会は秘密ということになっているが、それは、会員候補として考慮されている人たちが、その事実（ケンブリッジ大学の最優秀な人間だけが選ばれているということ）に気づかないようにするためである⁽³⁾。

ラッセルが回想しているように、後にジブラルタル主教となったジョージ・トムリンソン（George Tomlinson, ?-1863）と他の11人のメンバーによって、1820

年に創設された「使徒会」は、創設メンバーが12人いたことに由来し、今日まで続いている⁽⁴⁾。この会には政治、文学、芸術、哲学、科学、マスコミの分野でそれぞれの時代に大きな影響を及ぼした知識人たちが集まった。ラッセル以外、文学者フォスター、ストレイチー、経済学者ケインズなど、また、20世紀最大のスパイに数えられるバージェス (Guy Burgess, 1911-63, 外交官)、ブランド (Anthony Blunt, 1907-1983, 美術評論家) もこの使徒会の会員であった。

初期のメンバーのイングランド教会を真剣に改革しようとする姿勢とは異なり、1880年代から聖職者になったものがいなくなり、宗教的にも、世俗的にも、ノンコンフォーマー的な集団に変身したのである⁽⁵⁾。それ以降入学してきた「使徒会」員は、家系的に宗教的懐疑を持つものが少なくなかった⁽⁶⁾。また、宗教的な背景のある家庭から来た会員でも、「使徒会」での活動を通じて、友人やフェローたちの影響の下、宗教に対する懐疑を持つようになった。

時代と共にその活動内容が変化することは言うまでもないが、いつの時代においても「使徒会」に決定的な影響を与える重要人物が存在していた。懐疑的な使徒会員ムーア、ラッセルは、1890年代から何十年にわたって、「使徒会」に大きな影響を及ぼした。

会員らは、深い友情のなかで、綿密な資料調べのもと、ゆったりとした態度であらゆる事物について自由に意見を交換できた。そして、議論を通じて友情をさらに深めたのである。この会の議論の原則は、何のタブーも設けないこと、何の制限も設けないこと、どんなことを言われてもショッキングなこととは考えないこと、絶対的な思索の自由に対していかなる障壁も設けないことであった。「はじめに」で言及したように、19世紀後半に入って、神学的な思索はもはや哲学の教えの基礎ではなくなり、ヴィクトリア時代の価値理念も時代遅れとなった時期に、会員たちのこうした雰囲気の中での議論は、彼らの人生観、世界観の糧となって、後に政治、哲学、歴史、経済、文学、芸術等それぞれの分野において、ヴィクトリア時代と違う知的所産を産出するきっかけをつくった。こうした議論はラッセルの19世紀のヨーロッパ中心主義的な中国認識とは違った考えを可能にしただけでなく、ムーアの『倫理学原理』もこうした流れのもとに生まれた。

ラッセルの世代に衝撃を与えたこの『倫理学原理』は、どのような書物なのかを次の章でみることにする。

2 ムーアの『倫理学原理』の影響

まず『倫理学原理』についてその概略を述べておきたい。この書物は、分析哲学の開祖の一人であるムーアが1898年前後にケンブリッジ大学で行った講義録を1903年に出版したものである。人間の行為の善悪に関する学問だとみなされてきた倫理学の最も基本的な問いとは、「善」をいかに定義すべきかという問いであるとムーアは考えた。さらに、「善」の意味するものは、倫理学に唯一無二の思考対象であり、その定義は倫理学の行う定義のなかで最も本質的な問題であるとムーアは主張した。というのは、「何が善であるか」が十分に理解されず、これに対する真なる答えがはっきりと認識されなければ、倫理学の残りの部分は体系的知識という見地から見ればほとんど無効なものとなってしまふからである。

ムーアは二種類の問いをはっきり区別することによって、哲学におけるもっとも先脱な異論や見解の相違の多くは消え去ると判断した。その二つの問いとは、すなわち、「善とは何であるか」(What is good?)と「善きものとは何か」である。

ムーアによれば、これまで、道徳哲学者たちはこの二種類の問いを常に混同し、また、他の問いとも混同してきた。哲学者はみずから答えようとする問いではなく、何か他の全く異なった問いに答えるために不適切な証拠を提出する結果となった。ムーアはこれまでの倫理学の議論のほとんどが、この全く不適切な種類の推論に終始してきたと考えたのである。

たとえば、ベンサムやミルの功利説では、善は幸福に、そして結局は個々人の「快樂」に帰結する。あるいはスペンサーの社会ダーウィニズムの「より進化した行為がより善いこと」(more evolved is better)であるといった考えは、単純で分析不可能な「善」という性質を、善とは快樂、善とは進化のより高い段階にあることといった他の諸性質に置き換えたうえで、まさに定義可能であるかのように混同してきたのである。ムーアはこのような倫理的価値を表す善の概念を自然的概念と混同している誤謬、すなわち、存在判断から価値判断を導き出す誤謬のことを「自然主義的誤謬」(naturalistic fallacy)と呼んだのである⁽⁷⁾。ムーアによれば、「善は快樂である」という定義があり得るなら、「なぜ快樂は善であるか」という問いもあり得る。ムーアにとって、このような問いは決して無意味なものではなく、ムーアがこの問いを通じて言いたいのは結局、「善と快樂とは全く異なるもの」ということである。ムーアはこうして「自然主義的誤謬」という考えをてがかりに、アリストテレス、プラトン、キリスト、ヘーゲル、ブラッドレー、

カント、ハーバート・スペンサー、シジウィック、マクタガートといった代表的な哲学者の理論を批判した。

ムーアによれば「善」とは「善」であり、それ以上は定義できないという。善はちょうど「黄色」が単純な概念であるように、単純概念なのである。色盲のように、黄色をあらかじめ知らない人にはそれ何であるかをいかなる手段によっても説明できないのと全く同じように、「善」とは何かを説明することができない。しかし、永井俊哉が指摘するように、ムーアは単純概念である「善」は定義できないとは述べても、「善は快樂である」という陳述の「快樂」が一つの善きものであると判断することが誤謬であるとまでは言っていないことに注意する必要がある。定義できないのは「善」であって、「善きもの」は定義できるのである⁽⁸⁾。

ムーアは、「善きもの」とは直覚によってしか扱うことができないという認識を示した。ムーアは最終章の「理想」のなかで、ムーア自身の直感によって知りえた「善きもの」について、次のように述べている。

われわれの知っているあるいは想像しうる最も価値のあるものとは人間の交わりの楽しみと美しい対象の享受とおおまかに言うことのできるような意識状態である。おそらくこの問いを自問した人は誰でも、人格的愛情と芸術ないし自然のなかにおける美しいものの鑑賞とがそれ自身善であるということを決して疑わないのである。そしてもしわれわれが、まさにいかなるものが純粹にそれ自身として [ムーアによる強調] 価値をもつかということを考えるならば、なんびとも先の二つの項目に包含されるものに匹敵するほど大きな価値をもつものは他にない、とたぶん考えるであろうと思われる⁽⁹⁾。

この引用には、ムーアの善きものに関する主張がはっきりと示されている。すなわち、人間との親交、芸術と自然における鑑賞は人生において最も価値のあるものなのである。

さらに、ムーアは一步進んで、自分の観点を次のように進展させる。

公的または私的義務を果たすことが正しいとされるのは、[中略] まさに人格的愛情と美的享受とによるのであって、これらのものが徳の存在理由なのである。[中略] これらのものこそ人間的行動の合理的な究極目的であり、社会的進歩の唯一の規準を形成するものである⁽¹⁰⁾。

ムーアは、人格的愛情と美的享受とは、われわれが想像しうるかぎり最大の善きものすべてを含んでおり、しかも真に最大の善きものを含んでいるとの認識を示した。ムーアは、こうした「人格的愛情と美的享受」が人間行動の究極目的であり、「社会的進歩の唯一の規準」を形成できるとまで断言した。ムーアのこうした主張は、ヴィクトリア朝時代に重視された道德慣習、既成の価値理念と対抗することを意味する。激しい批判を招いたのは当然のことである。

賛否両論が激しく展開されたこの書物は、ポール・レヴィが述べたように、ブルームズベリー・グループに絶大の影響を与えた。それだけではなく、ブルームズベリー・グループのメンバーはムーアの影響によって、従来の道德理念から自由になった。現代の人々は、ムーアのこうした理念からそれほどの感銘を受けないかもしれない。しかし、イギリスの倫理思想史のなかで、この書物はきわめて重要な存在であった¹¹⁾。少なくとも、20世紀のイギリス倫理思想史を発展させる一つの重要な契機になったと言えよう。

メナード・ケインズが彼の回顧録“*My Early Beliefs*”において、こうした美と愛と真実の観照は古くから伝承してきた知恵、因習や慣習の道德と対立することを意味すると回想している¹²⁾。この因習や慣習の道德との対立はあらゆる分野に及んだのであった。ケンティン・ベル (Quentin Bell, 1910-1996) によれば、そうした観照は政治の世界に及ぼすことができると考える人がいくらかいた。家長中心の家族制度は、家父長中心主義の最小単位に過ぎない。宗教制度、軍隊、階級制や帝国主義の体制への服従は、力と服従の伝統に依存する人によって守られている。しかし、ケンブリッジの若者はムーアの影響によって、自由主義的な価値を復活できると考えた¹³⁾。ダンカン・グラントは“*Virginia Woolf and the Beginning of Bloomsbury*” (1941年) の中で、グループのメンバーは程度が違っていても、大体ムーアの影響を受けていたことに言及している¹⁴⁾。

ケンティン・ベルが言うように「平和的手段」と「革命的目的」の結びつきが、ケンブリッジの若者一つの特徴であるとするならば¹⁵⁾、ムーア自身は『倫理学原理』を通じて、平和的手段を革命的目的と結びつけることに成功した最も良い例の一つであろう。その代表的な論述の一つは、ハーバート・スペンサー (Herbert Spencer, 1820-1903) が提唱し、帝国主義を支えるイデオロギーとして存在していた社会ダーウィニズムに対する反駁である。丹治愛が言うように「帝国主義は啓蒙思想のほかにももう一つ、19世紀後半に特有の思想によって科学的支持をも与えられることになった。それはすなわち社会ダーウィニズムである。社会ダーウィニズム、すなわちハーバート・スペンサーのいわゆる「最適者生存」という

思想の社会的適用は、生存最適者が不適者を駆逐する生存闘争を、人類全体の進化のために必要不可欠な過程として考えていたが、それは、最適者としてのヨーロッパ人が不適者としてのアフリカ人を力で支配し、ひいては抹殺することをも正当化するための科学的理論としても機能しえた」のである⁶⁶⁾。

一方、ムーアはこのスペンサーの進化論についての解釈をどのように見ていたのだろうか。次の引用を見てみよう。

ダーウィンが「自然淘汰」という名称をつけたこの理論はまた、適者生存説とも呼ばれた。[中略] スペンサーは絶えず、「より進化した」を「より高い」と等価なものとして使っている。しかし、このことがダーウィンの科学理論の一部をなすものではない、ということに注意すべきである。その理論は、環境が変わること（たとえば、地球が徐々に冷却していること）によって、人間とはまったく異なった種、つまり、われわれがきわめて低いと考えている種が、われわれよりも長く生き残りうる次第を、同様にうまく説明するであろう。適者生存ということは、よい目標を実現するのに最適であるもの——よい目的に最もよく適しているものの生き残りのことであると考えられるかもしれないが、そうではない。結局、それは、生き残るのに最適なもの生き残り、という意味でしかない⁶⁷⁾。

ムーアはこうして、スペンサーの理論が自然主義的誤謬を犯していると述べ、スペンサーの『進化論』についての説明には混乱が見られ、結局、証明しようと試みたことは証明になっていないと、帝国主義のイデオロギーの支えとなったスペンサーの理論を却下したのである⁶⁸⁾。使徒会員の『聖書』となったこのムーアの『倫理学原理』が、会員のほとんど全てに強い影響を与えたとすれば、いつもムーアの議論の相手であったラッセルがスペンサーのこうした理論に左右されなかったことは容易に想像できよう。ムーアとラッセルはともに当時イギリスの代表的なヘーゲル研究者であるマクタガートの影響をうけ、短期間ではあったがヘーゲル主義者であった。しかし、1898年ごろから、彼らはヘーゲルから抜け出した。ラッセルは自分がカントとヘーゲルの両方を棄てるにいたったのは、主としてムーアの話聞いてからであったと『自叙伝』で述べている。ラッセルは自分より2歳若かったムーアから大きな影響を受けたことを、ムーアの『倫理学原理』と同じ（1903年）に出版された『数学の諸原理』「序言」で次のように述べている。

哲学の基本的な問題に関して、私の立場は、すべての主要な特徴において、ムーアに由来している。私は彼から命題の非実存的本質（存在を主張するような場合を除く）と命題の知ろうとする知の精神の独立、実体と存在の世界の両方を、これらの項にも、またそれを構成する全体の系統にも還元することができない究極的な関係とみなす多元論を受け入れた。彼からこの考えを学ぶ前に、私は数理哲学を構成できないことを発見していた。それらを受け入れた後は、克服できないと私が信じていた無数の困難からすぐに解放された¹⁹⁾。

ラッセルは自己の研究にとってムーアの影響が欠かせないものであったことを明言している。さらに、死の1年前に出版された『自叙伝』にも、ムーアをしばしば登場させ、ムーアから大きな影響を受けたことを語っている。そのことは後のラッセルの中国に対する認識の中でも確認できる。

ラッセルは『自叙伝』の中で、少年時代に先祖の蔵書にあった中国に関する書物から、中国を想像していたと記述している。しかし、本格的に中国に関する書物を書き始めたのは、第一次世界大戦後の1920～21年に北京大学客員教授として訪問講演した後、帰国してから執筆した『中国の問題』(*The Problem of China*, 1922年)である。ラッセルが書いた1920年をはじめから50年代までの数多くの論文と比べると、同書は中国の問題点を歴史、西欧列強との関係、東西文明の比較、中国の国民性、教育、工業化、将来への展望の中で捉え、さまざまな側面から中国に関する問題を提起している。1960年の再版時に、ラッセルはこの著作の「時局的でない部分は大体において正しい、と今でも私には思われる。」と述べている²⁰⁾。また、彼が1967年に出版した自伝では、中国観については『中国の問題』を参照して欲しいと書いているところから見れば、晩年まで、本書の中で述べた中国についての基本的考えは変わっていないと言えよう²¹⁾。本論文では、ラッセルの中国観を『中国の問題』に基づいて見ることにする。

3 第一次世界大戦後中国へ

ラッセルの中国観を考える時には、第一次世界大戦が背景にあったことを忘れてはならない。第一次世界大戦後、「群衆は依然としてうわついていた。大戦のあの恐怖の時代から何一つとして学びとっていなかった。以前にもまして無鉄砲に快樂にとびつくだけであった」²²⁾と観察したラッセルは、次の世界大戦は再び起るであろうという危機感から中国を訪れた。彼は、『中国の問題』の中で、第

一次世界大戦の勃発は西欧文明のどこかに誤りがあったとの見方を示したうえ、「私は、ロシアと中国で得た体験から、どこが誤っているのかを、両国が西欧人に教えてくれるようになる」と考えるようになった。ラッセルは、西欧人の人生観は、闘争、搾取、永遠の変化、不満足と破壊を求める。破壊に直結する能率主義は人類を全滅にしか導かない。西洋に軽視されている東洋の知恵からいくらかでも学ばなければ、西洋文明の指向しているものは、徹底的な人類絶滅の遂行に他ならないと認識していた²³。

ラッセルから見れば、西洋文明の産業主義、軍国主義、「進歩」への愛着、説教熱、帝国主義、支配欲と組織欲が、人類にもたらしたのは、戦争であり、人類の最終的な破滅であり、幸福ではなかった。ラッセルが「私の心に西欧的希望に対する恐ろしい疑念が湧き、心痛み、その希望が次第に色あせてゆく思いが心に残った。私が新しい希望を求めて中国に旅立ったのは、ちょうどこうした心境の時」²⁴であったと述べたように、ラッセルは西洋と違う価値観を中国に求めた。しかし、現実の中国は必ずしもラッセルの理想通りではなかった。

ラッセルは、今から2世紀にわたって、未開発で資源が豊富な地球の4分の1の人口を占めている中国の問題が、世界に決定的な影響を与えるという認識を示しつつ、中国の現状から提起される問題は、経済、政治、文化の3分野に分かれ、それぞれが他の分野の問題と密接不可分の関係にあるが、文化の問題が、中国にとっても、人類にとっても、最も重要な問題であると考えた²⁵。ラッセルは、文化の問題が解決できれば、この解決に役立つような政治的或いは経済的な方式は何であれ容認できるとの見方も示している。本章では、簡略的にラッセルの中国の政治、経済に対する考えに言及したうえ、文化の問題について詳しく分析する。

3.1. ラッセルの中国政治への展望——政治の独立

ラッセルが「この中国文明の伝統的な思潮と叡智は、「進歩の信仰」と「産業主義」に彩られた西洋文明の病に、救いを告げる」と述べた当時の中国の状況は、無政府状態であった。ラッセルは「19世紀以前の中国」と「現代の中国」を分析したうえで、孫文は辛亥革命によって共和政府を樹立したが、全国規模での近代的な政府を実現できなかった。結局、袁世凱が武力によって、その革命の成果を奪い、帝政をつくった。袁の急死後、各地の「督軍」は自分の利益を追求して、中国は混戦状態となった、と述べている。

当時の中国において、中国の産業を発展させるためにも、外的侵略に抵抗し、中国の独立と主権を維持するためにも、国の資源を有効に教育事業へと展開させ

るためにも、秩序のある政府が必要であるとラッセルは考えた。さらに、ラッセルは良い政府がどのように出来るかについて考察する。先ず、新しいインテリ層によって輿論を起こし、「督軍」の勢力を破壊し、国内の平和を果たす。次に、憲法を起草し、連邦制を採る。兵士に給与を国内募金の形で与える。憲法上の最高地位を実力ある将軍に与える。国家利益を守る闘士の集団をつくり、厳格に腐敗を防止する。さらに、外国が中国主権を侵害するのを防ぎ、条約港、関税自主権等を取り戻し、治外法権を撤廃する。

ラッセルは中国が政治独立を達成するには、秩序のある政治の確立、中国人主導の産業の開発、さらに教育の普及という3つの重要条件が必要であると考えた²⁶⁾。秩序のある政治の確立後は、国有工業を持つべきである。なぜなら、中国で発達している工業は殆んど外国資本家に握られ、獲得した利益も外国経済を潤している。これらの利益を中国の教育に使用するには、中国人自身の管理する工業が必要である。経済を発達させなければ、民衆に教育を普及させる経費が回らないから、教育を受けていない民衆は見識のある意見を提示できない。よって、本当の民主主義を実現できないとラッセルは言う。教育に関しては、中国人自身が工業を管理する必要があるのと同じように、中国人自身による教育を実施することが重要であると、ラッセルは述べた。というのは、ミッション系学校と外国で教育を受けた人は、西洋文化を好む傾向があり、中国の伝統的な思潮や叡智に関心を持たない。学問的にもっと上を目指したい人以外、中国国内で教育を受けさせるべきであるとの見方をラッセルは示した。というのは、外国留学から帰国した学生はかなり外国かぶれをしており、特にアメリカに留学経験のある人はそうであるからである。

これまで見てきたように、ラッセルは西洋と違う価値観を当時の中国の社会に見出そうとする意図が明白である。しかし、決して当時の中国の状況に満足してはいない。ラッセルは暗に袁世凱の「帝政」、「督軍」の腐敗、中国の無政府状態にくぎをさしている意向すら窺える。結局、ラッセルが考えた良い政府とは、「憲法」を守る「連邦制」といった近代的な手段でしか実現できないものである。ラッセルはそのままの中国の現実を評価したのではなく、中国文明の将来性に眼を向けたのである。では、ラッセルはどのような中国の未来図を描いたのだろうか。

3.2. 国家社会主義のすすめ

中国は世界に残された最も重要な未開発地域である。中国の資源がどの国によって開発されるのかは、中国文明の全面的発展のみならず、世界各国の勢力の

均衡、平和への見通し、ロシアの運命、先進国内の経済体制がより良き方向に向う発展の機会にも影響を及ぼす重要な問題であると、ラッセルは分析している。現状では、すでに見てきた通り、中国は無政府状態であると同時に経済的に立ち遅れている。この状況を変えるためには、迅速に工業化を実現して、経済的に強くなることが重要である。鉄道と鉱山は国家の工業化の基礎であり、国有化しなければならない。しかし、どのような社会制度の下で工業化するかが、問題である。ラッセルは国家社会主義、或いは、レーニンが国家資本主義と呼ぶやり方を実行すべきであると次のように述べている。

経済的に遅れているが、文化的には立ち遅れていない国の中で、国家社会主義、或いはレーニンが国家資本主義と呼ぶものに関する多くの議論がある。第1に、個人よりも国家が借りる方がより簡単である。第2に、ある一定期間だけ必要とする外国人専門家を雇い働かせる方がより簡単である。第3に、極めて重要な産業が外国の列強の掌中にコントロールされないように国家が保証する方がより簡単である²⁷⁾。

しかし、懐疑的精神に満ちたラッセルは、どの主義をも盲目的に信じたことはなかった。そうしたラッセルが国家社会主義を勧めたのは、当時の世界的社会状況と深く係わっていた。第一次世界大戦後、資本主義はもはや人々に理想を与えなくなった。それどころか、ラッセルは資本主義の本質を見抜いていた。この弱肉強食の下で、国家と国家の間、民族と民族の間に、永遠の平和をもたらすことは出来ず、人類は最終的には全滅するであろうと、ラッセルは予言した²⁸⁾。「ロシア革命」は中国の人々に新しい希望を与えていたが、ロシア訪問後、ラッセルは、ボルシェビキは本質的には西欧諸国と日本が中国で西洋流の考え方をおしつけていたのと同じようなことをやっているにすぎないと、ロシア革命にも疑問を投じた²⁹⁾。結局、ラッセルの「国家社会主義」の勧めは条件付きのものであった。

このように、ラッセルは中国の政治、経済のあるべき姿についてさまざまな意見を述べているが、彼が中でも最も重要だと考えたのは文化の問題であった。

3.3. ラッセルの中国文化に関する考え

ラッセルは、既成の「優れた文明の使者」である西欧が、「劣等」民族である中国人を搾取し、圧迫し、騙す権利があるという帝国主義の見方に対して、強い疑問を表明した。まず、ラッセルは、中国文明が西欧文明に劣っている理由がないと考えている。何故なら「17世紀に中国に派遣された宣教師たちが見た中華帝

国の文明よりも、現在の西欧文明の方が全体的に優れているとか、それとも劣っているとかという問題は、慎重な人なら誰もあえて断言できない³⁰⁾からである。また、ラッセルは社会に対する独自の優劣の判断を下している。彼はある社会に判断を下す際、我々が考えなければならないのは、「その社会の内部にどれだけの善或いは悪があるかということだけではなく、他の社会に善或いは悪を促進するのにどれだけの影響力をもっているのかということ、さらに、この社会の享受している善が他の社会に存在する悪にどれほど依存しているかをも配慮すること」である。ラッセルは西欧の「繁栄と努力によって掴もうとした大半のものは、弱い国を広く抑圧し搾取することによってはじめて獲得したものである。一方、中国人の力は他国民に害を加えるまでには及ばないから、彼ら自身の働きと尽力だけで享受しうるものを確保している」に過ぎないと、倫理的な立場からイギリスの帝国主義の海外拡張を批判している³¹⁾。

さらに、異文化と比較する時に、ラッセルは重要と考えた独自の指標である「知識・芸術・本能的な幸福・友情と愛情」をより多く実現できる社会が良い社会であるとの考え方を示している。ラッセルは、西欧の産業主義と生活の重圧によって失われた生きる喜びは、中国には広く存在すると考えた。この点に、自分が中国文化を高く評価する大きな要因があると言明している³²⁾。

馮崇義は「知識・芸術・本能的な幸福・友情と愛情」は中国文明を高く評価するためにラッセルがわざわざつくりあげた文明の優劣を判断する基準であると次のように述べている。

しかし、『中国の問題』の中で、中国文明を高く、西洋文明を低く評価するため、ラッセルは苦心惨憺して文明の優劣高低の特殊基準を設定した。ラッセルは肝心な点を避けて次の基準を提出した。「私から見れば、内的価値がある事物は知識、芸術、本能的な幸福、友情と愛情」である。このような基準を確立して始めて、ラッセルは十分の理由があると言わんばかりにまくし立てて中国文明の価値を高めることが出来るようになったのである³³⁾。

上記の馮崇義の引用から判断すれば、ラッセルにはまず西洋文明を批判するという意図が先に存在し、その意図を実現するために「知識、芸術、本能的な幸福、友情と愛情」という基準をつくりあげ、その上で、西洋はこのような基準に合格できないが、中国ではこうした基準が実現できるが故に、中国文明は西洋文明より優れていると高く評価するというプロセスを踏んだことになる。つまり、西洋

文明を映し出す鏡として、ラッセルは中国文明を参照したというのである。

しかし、1922年にラッセルに頼まれて『中国の問題』の書評を書いた徐志摩⁸⁴⁾は、その書評の中で、次のように述べている。

ここでは誰かが次のように言うかもしれない。彼（ラッセル）は西欧文明への反動から中国を崇拜している。（ラッセルの中国認識は）大半において感情的なものであり、現実と相違すると。…確かに、反動である。ラッセルが憎悪するのは西欧文明全体ではなく…工業文明資本制度がもたらした悪の現象である。彼が中国を崇拜するのは中国がちょうど西欧文明の反面（教師）だからではない。（ラッセルの中国認識は）理性と真摯の感情によって生れた真の信仰であり、あらゆる文明の背後の生命自身の真の覚悟と認識に由来している⁸⁵⁾。

徐志摩は、馮崇義とは違う立場を表明している。徐志摩の書評から読み取れることは、馮崇義が述べたように、ラッセルは西洋文明を批判するために中国文明を高く評価したのではなく、ラッセルの中国認識が、理性と中国に対する感情から出発して、様々な文明文化の真髄に対する深い認識から生れたものというのである。

ラッセルは1923年の論文「余暇と工業主義」の中で、人生には4つの基本条件である「知識、芸術、本能的な幸福、友情と愛情」が生活の中で揃って実現できれば人生は幸福である⁸⁶⁾。この4つの条件が普通の人々に普及できれば、世界は平和になると述べている。また、44年後にラッセルは『自叙伝』の序言の中で「私の人生において、3つの簡単かつ極めて強烈な激情が私の一生を支配している——愛への渴望、知識への追求と人類の苦難への耐え難い悲哀」である⁸⁷⁾と言及しているように、3つの感情の前の二者である「愛への渴望、知識への追求」は、「知識、芸術、本能的な幸福、友情と愛情」のエッセンスであると考えられる。「知識、芸術、本能的な幸福、友情と愛情」そのものが、ラッセルにとっては、価値のあるものであり、良い人生の目的でもあった。馮崇義が強調したように、中国文明を高く評価する為にラッセルがわざわざ特別につくりあげた基準ではなかったように思われる。徐志摩が言及したように、ラッセルは西洋文明を全面批判したのではなく、彼が批判したのは、「進歩の信仰」と「産業主義」に彩られた西洋文明の病、すなわち未来への希望を見出せない近代以後に形成された資本主義の暗い側面であった。

吉澤五郎はラッセルがこうした資本主義の暗い側面に対して、老子思想の「所

有なき生産、自己主張なき行動、支配なき発展」に救いを求めたと、次のように分析している。

西洋文明は「所有・自己主張・支配」に、中国文明は「寛容と友好」の精神に、その基本的特性がみられるとした。この見地からラッセルは、科学的知識やその応用という実際的分野での西洋文明の優位を認めながらも、人生の窮極的な目標と意義に関する洞察は、はるかに中国のほうが深いと考えた。特に老子の説く「道」は、ラッセルの心を魅了するものであった。いわゆる「所有なき生産、自己主張なき行動、支配なき発展」という老子の思想は、自己抑制と調和の精神を骨子とするものである。この中国文明の伝統的な思潮と叡智は、「進歩の信仰」と「産業主義」に彩られた西洋文明の病に、救いを告げるものであった。ラッセルにおける西洋との決別と中国への期待が、ここに見いだせる⁸⁸。

吉澤の「人生の窮極的な目標と意義に関する洞察」と徐志摩の「あらゆる文明の背後の生命自身の真の覚悟と認識」という二者の観点が共通して言えそうなのは、ラッセルの中国の伝統思想を評価した点である。ラッセルは西欧の「進歩の信仰」と「産業主義」に彩られた西洋文明の病から逸脱して、老子の思想を通じて「知識、芸術、本能的な幸福、友情と愛情」を最大限実現できる人生を目指すべきことを提言しているのではなかろうか。

ところが、中国に滞在して2ヶ月ぐらいの時にラッセルは友人クリフォード・アレン (Clifford Allen) へ1920年12月3日出した書簡の中で、中国人学生と腐敗した政府に対する反感を露わにしている。

私は学生が怠け者で、愚かであることを発見した。大多数の学生はボルシェビキであるが、彼らはそれが何を意味するか分からず、臆病で享楽を好んでいる。ジャップはもちろん意地が悪いが、私には、日本人の改革者は精力旺盛で、したがって、中国人より良いという望みがある。…好きになれる中国人が殆んどいない。…政府は腐敗していて、いつも日本人から金をもらって、そして革命が成功して出来た新しい政府は以前の政府と同じように悪い。50年間の外国による支配だけが唯一の希望であると思う⁸⁹。

しかし、一方、1922年1月31日にオットリン・モレル (Ottoline Morrell) に宛てた書簡の中で、ラッセルはユーモアを交えながら、中国をラッセル自身のブルー

ムズベリー・グループの芸術家の友人に例え、親しみを持って次のように述べている。

私はこの世の中で中国を助けるあらゆることをするつもりです。しかし、難しいです。中国は芸術家の国のように、すべての良い点と悪い点を持ち合わせている。マーク・ガートラー、オガスタス・ジョン、リットン・ストレイチーがイギリス帝国を統治することを想像してごらん、それで中国がどのように2000年も統治してきたかというアイデアが浮かぶであろう。リットンは古風な中国人に非常に似ていて、現代の西洋的なタイプには全く似ていない⁴⁰⁾。

この2つの書簡において、ラッセルは同じ対象である中国に対してかなり違う態度を示している。この2つの書簡を書いた時のラッセルの心境を窺うのは難しいが、馮崇義が『中国の問題』の中で西洋文明を批判して、中国文明を高く評価する目的のために、ラッセルが本音を表明することが難しかった」と述べた解釈は、一面的であると考ええる。なぜなら、ラッセルは中国文化を考える時に、それを賛美することが多い中で、問題点を批判することを忘れていない。それはどのようなものであるかを、引き続き見ることにしよう。

第1に、中国文明の誕生は奇跡ではなく、長く存続できたのもそれほど特別なことではない。中国文明の発祥は黄河であり、他の古代大河文明と同じである。中国人口の多さと文化的アイデンティティーが、他の古代文明以上の持続性をもたらしたのである。

第2に、中国文明には短所と長所が共存している。漢字は安定性、存続性を有し、広範囲の交流をもたらしてきたが、西洋人から見れば難し過ぎて貴族的のきらいがあるし、教育と民主政治の普及を妨げた。儒教に対しても、ラッセルは、孔子の「礼」の世俗的倫理が人々の行動を規制し、キリスト教とイスラムと比べて、人々の熱狂を抑えることに成功したが、儒教の「孝道」による家庭至上の傾向は人々の公共意識を妨害したとみている。さらに、科举制度によって、学問と学者だけが尊敬される対象となり、不平等な貴族世襲制度を早い段階で消失させたものの、反面、「八股文」⁴¹⁾のような形式主義を重んじる傾向は受験者の創造性を奪った。

第3に、中国の国民性は、寛大で、自尊心に富み、平和的、楽観的、忍耐強い反面、貪欲、冷酷、卑怯の側面も持っている。

参照に値する考えは、牧野力訳の『中国の問題』に新島淳良氏が寄せた「解説」

の中の次の見方である。

ラッセルが中国国民性の美点として見出したのは、ほかならぬかれの祖国イギリスの持っている美点、イギリス国民性と考えていたものであった。ラッセルの心の中にはよきイギリス、文化的実在としてのイギリスのイメージがはっきりしており、それを悪しきイギリス（＝イギリス帝国主義）が蔽っていることを怒っているのである。思うに、ラッセルの中国人への愛着は、失われつつあるよきイギリス国民性への愛惜の念を核としているのであろう⁴²。

新島氏は「よきイギリス、文化的実在としてのイギリス」とは何かについてははっきり言及しなかったが、もしケンブリッジ大学時代に「使徒会」によって培われた「知的誠実さ」、さらに帝国主義のイデオロギーの支えとなったスペンサーの社会ダーウィニズムだとしたら、この知識人の良識が「悪しきイギリス（＝イギリス帝国主義）」に怒っていると解釈して、大きな誤りではないであろう。確かに、徐志摩が言うように、ラッセルは西洋文明を全面批判したのではなかった。ラッセルは、西洋文明は古代ギリシア・ローマとキリスト教から伝承されたものだけではなく、科学によって迷信に取って代わり、世界中に貧困を消滅できる技術をもたらした。さらに、医学の発展によって、伝染病の大流行を抑えることが出来た。最も重要なのは、創造力のある人間に対する自由と積極的精神の尊重であると、その良い面を肯定している⁴³。

ただ、「ラッセルの中国人への愛着は、失われつつあるよきイギリス国民性への愛惜の念を核としている」というラッセルの中国観に対する新島氏の解釈、すなわち「ラッセルの中国人への愛着」は、「イギリス人国民性への愛惜」から由来するという考え方には、間違いではないにしても、ラッセルは中国の問題を捉える際、新島氏の言う「イギリスの国民性」に由来するかどうかという狭い範囲ではなく、当時のイギリスの主流の価値理念である帝国主義、すなわち中国人種が劣等で中国人を抑圧し搾取しさらに文明化する必要があるという偏狭な理念は、結局、政治と人類文明に災難をもたらすに違いないという危機意識に迫られて考察を進めたのではないであろうか。というのは、中国が強国となり、西洋と同じ理念を取り入れれば、人類全体が減じる恐れがあると、『中国の問題』の終わりに、次のように語っているからである。

もし中国人が、西欧の人生哲学を採用することになれば、外国侵略から中国を安全に

守ることになろうが、守るやいなや、直ちに、外国侵略に乗り出すであろう。中国人は蒙古の汗や満州の清王朝の中央アジアにおける戦闘の二の舞を繰り返すだろう。そして多分日本に侵攻したフビライの轍を踏むだろう。中国人は国内には慢心した少数の金権政治家をうみ出し、海外では何百万人を餓死させて、保有資源を搾取するだろう。上述の姿は西欧が科学を使って達成する結果である。…今日の世界の大軍事国家は自らの戦争抑止能力を欠き自らを破壊するに至り、戦争は年と共に科学的になり、かつ、より荒廃化する力をもつに至る。もし中国がこの狂気沙汰に参加すれば、中国も残余の国々と同様に滅亡しよう⁴⁴⁾。

ラッセルがこうした議論を行った背後には、中国は西洋の価値観を取り入れて、西洋と同じ行動をとり、歴史上の「蒙古の汗や満州の清王朝の中央アジアにおける戦闘の二の舞を繰り返す」ことがもっとも危険であるという認識が存在したからである。

しかし、吉澤が論じたように、人生の窮極的な目標と意義に関する洞察から、ラッセルはやはり中国の未来に大きな期待を寄せながら、本の終わりに次のように書いている。

しかし、もし中国の革命家が、自衛能力を達成した暁にも、戦争阻止の自制力を持ち得れば、さらに、外国征服に自ら乗り出すのを抑止できれば、また、もし中国が国内の安全を保証できた時に列強の中国に強制する物質的諸活動から目を転じ中国のもつ自由な力を科学、芸術およびより善き経済組織をスタートさせることなどに献げることができれば、その時こそ、中国は世界における中国に適した役割を果たせることだろうし、また、最も必要な瞬間に中国は人類に全く新しい希望を与えてもくれよう。若い中国に私の期待するものはこの希望である⁴⁵⁾。

ラッセルは中国の未来に期待していた。それは「中国人の国民性である優雅と礼讓、公平無私と沈着、加うるに西欧の科学知識の中国の実情への適用」への期待から生まれたものである⁴⁶⁾。その最終目的は、東西文明の融合であった。

結論

19世紀に入ってイギリスの工業革命の成功と科学の進歩は巨大な経済力と軍事の優位をもたらした。18世紀後半までの、よき政体、寛容な社会といった西洋の

中国肯定論が、停滞論に変わった。西洋の観察者は政治、経済、宗教、芸術の様々な側面から、中国の後進性を分析した。

しかし、国教会による大学の独占が崩壊して以来、宗教の教えは行動の倫理と自動的に結びつかなくなった。ケンブリッジ大学のなかで特に知性が優れた「使徒会」員たちは、ムーア、ラッセル等のリードの下、自由な知的議論を行った。こうした優れた頭脳による議論が、会員たちの人生観、世界観と後の業績に与えた影響は決定的である。中でも、1903年に出版されたムーアの『倫理学原理』は会員たちの行動規範の一部となった。ムーアは「美と愛と真実」の観照を最も重視することによって、従来の道徳理念を転覆させた。それだけではなく、2で述べたように、イギリス海外拡張の帝国主義イデオロギーであるスペンサー進化論をも謬誤として拒絶したのである。ラッセルはこうした思想的背景の下、「絶対的な思索の自由」、「知的誠実さ」、「因習への懐疑的な」態度によって、宗教への懐疑とスペンサーの進化論の否定の上に、帝国主義の枠組みの外に独自の中国認識を構築していった。

ラッセルは、第一次世界大戦後、西洋文明に対する深い失望から新しい希望を見つけるため中国の土を踏んだのである。しかし、現実の中国はラッセルの理想そのものではなかった。1年8ヶ月の滞在を経て、ラッセルは『中国の問題』を書き上げた。

ラッセルは今後2世紀にわたって、未開発で資源が豊富で地球の4分の1の人口を占めている中国の問題が世界に決定的な影響を与えるという認識を示したうえで、ラッセルは独自の文明を判断する基準を提示することによって「劣等」と見做された中国文明に対して再評価を行った。まず、ラッセルは17世紀の中華帝国の文明と近代化した西洋文明とを比べ、どちらが良いかを判断するのは難しいというところから問題を提起して、さらに、イギリスの帝国主義的な海外拡張によって獲得された文明は、中国の自給自足の文明よりその程度が低いと述べ、ラッセルから見れば人生にとって最も重要である「知識、芸術、本能的な幸福、友情と愛情」は、中国では西洋よりも広く実現できた点において、中国文化は評価すべきであると断言した。

ラッセルは、こうした文化が立ち後れていない中国文明を存続させるためには、政治的独立、経済的発展が必要であると認識した。西欧列強の半植民地支配によって無政府状態に陥った中国に対して、まず独立した政治の実現を呼びかけた。それは、秩序のある政府、中国人が主導する産業の開発、教育の普及を通じて実現される。さらに、経済的立ち遅れと列強による一連の不平等条約を改善するため

に、早い段階での国家社会主義による工業化が必要であるとラッセルは述べた。

ラッセルが西洋文明とは違う側面を有する中国文明を評価した背景には、中国は西洋文明の産業主義、軍国主義、「進歩」への愛着、説教熱、帝国主義といった暗い側面を取り入れて、西洋と同じ行動をとり、世界規模的な戦争になることが人類の最終的な破滅につながると予測したからである。

ラッセルは自己批判を伴いながら、中国に関する19世紀のヨーロッパ中心的な中国観と決別して、人類文明全体の視点から、「使徒会」時代に培われた知的習慣によって独自の「中国像」を作り上げていたことである。しかし、注意しなければならないのは、彼は中国を全面的に評価したのではなく、西洋文明を全面的に否定したわけでもなく、彼らが目指したのは東西文明の融合にほかならないことである。

ラッセルはこうした独立した考えをもつことによって、文化や国家の境界を乗り越えた。知識人的な政治、歴史、文化、芸術、社会に対する深い関心を通じて、社会の知的鑑賞力を高めることに寄与しただけではなく、知識人の冷静で、透徹した、客観的な立場よりする、優れた社会システムの提案、文明の危機を乗り越えるための方策の提示といった、「平和的手段」による「革命的目的」の実現という、良き前例を人々に示したのである。

【註】

- (1) *The Autobiography of Bertrand Russell*, Vol. 1 . p. 22. London: George Allen & Unwin, 1967.
- (2) 1820年設立時には「懇話会」(the *Conversazione Society*) と名付け、1840年代の終わりにまでには、単に「会」(the *Society*) として知られるようになった。
- (3) *The Autobiography of Bertrand Russell*, Vol. 1 . pp. 68. 日高一輝氏の訳を参照した。
- (4) Richard Deacon. *The Cambridge Apostles: A History of University's Elite Intellectual Secret Society*, 1986. 参照.
- (5) W. C. Lubenow. *The Cambridge Apostles, 1820-1914: Liberalism, Imagination, and Friendship in British Intellectual and Political Life* (Cambridge University Press, 1998. p. 392. 参照.)
- (6) *Ibid.*, p. 393. 参照.
- (7) 深谷昭三『現像学と倫理』晃洋書房、1991年。付録－「G. E. ムーアの「善の概念」について」、pp. 143-158. 参照。
- (8) 永井俊哉「ムーアの自然主義的誤謬批判」、2008年11月23日、参照。
<<http://www.nagaitosiya.com/a/>>
- (9) G. E. Moore. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 2002. c1903. p. 237. 深谷昭三氏の訳を利用させていただいた。
- (10) *Ibid.*, p. 238.

- (11) 小畑二郎『ケインズの思想』、慶応義塾大学出版会、2007年、p. 275. 参照。
- (12) Maynard Keynes. "My Early Beliefs", *The Bloomsbury Group*. pp. 82-97.
- (13) Quentin Bell. *Bloomsbury*, New York: Basic Books, 1968. p. 28.
- (14) Ibid., Duncan Grant. "Virginia Woolf and the Beginning of Bloomsbury", p. 97-101.
- (15) Quentin Bell. *Bloomsbury*, New York: Basic Books, 1968. p. 37.
- (16) 丹治愛『神を殺した男——ダーウィン革命と世紀末』、講談社選書メチエ、1994年、p. 181.
- (17) G. E. Moore. *Principia Ethica*, p. 99. 深谷昭三氏の訳を利用した。
- (18) Ibid., pp. 100-01.
- (19) Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, London : G. Allen & Unwin, 1937.
- (20) Russell. *The Problem of China*, Preface, 1960.
- (21) Ibid., Vol. 2 . p. 129.
- (22) *The Autobiography of Bertrand Russell*, Vol. 2 . p.38.
- (23) Ibid., Vol. 2 . pp. 17-18. 参照。
- (24) *The Problem of China*, p. 20. 牧野力氏の訳を利用した。
- (25) Ibid., pp. 9-10.
- (26) Ibid., p. 242.
- (27) Ibid., p. 246.
- (28) Ibid., p. 64.
- (29) Russell. *The Practice and Theory of Bolshevism*, London: Allen & Unwin, 1920. を参照。
- (30) *The Problem of China*, p. 10. 牧野力氏の訳を参照。
- (31) Ibid., p. 12.
- (32) Ibid.,
- (33) 馮崇義『羅素與中國』, p. 160.
- (34) 1897-1931, 中国五・四期のロマン派代表詩人, 1918年～20年にアメリカ留学、1920年～22年にイギリス留学。ラッセルの友人。
- (35) 1922年11月17日作, 1922年12月3日『晨报副刊』『徐志摩全集』第一卷・散文(1), p. 179. 点線「…」は筆者による。
- (36) Russell. "Leisure and mechanism", *Dial*, v.75; Aug. 1923, p. 105-122.
- (37) *The Autobiography of Bertrand Russell*, London: George Allen & Unwin, 1967. Vol. 1 . p. 1 .
- (38) 山本新・秀村欣二編『トインビーの中国観』, 吉澤五郎「世界史の再構成と中国文明」pp. 73- 4. 社会思想社, 1978年.
- (39) Griffin, Nicholas, ed., *The Selected Letters of Bertrand Russell: the Public Years, 1914-1970*, London and New York: 2001, p. 213.
- (40) Ibid., pp. 233-34.
- (41) 明清時代に科挙の試験に課せられた特殊な文体で, 全体は「破題」, 「承題」, 「起講」, 「入手」, 「起股」, 「中股」, 「後股」, 「束股」の8つの部分から成る。
- (42) 牧野力訳『中国の問題』, 新島淳良「解説」, 東京: 理想社, 1975年, p. 340.

- (43) Russell. *What is Democracy*, London: 1953. 参照。
- (44) Russell. *The Problem of China*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1922. pp. 251-52. 牧野力氏の訳を利用した。
- (45) *Ibid.*, pp. 251-2. 牧野力氏の訳を利用した。
- (46) *Ibid.*, p. 250.

(レン　　ケン、神戸大学大学院総合人間科学研究科博士課程後期課程)