

バートランド・ラッセルの教育思想(7)

高田, 熱美

<https://doi.org/10.15017/242>

出版情報 : 九州大学医療技術短期大学部紀要. 22, pp.31-39, 1995-03. Kyushu University School of Health Sciences Fukuoka, Japan

バージョン :

権利関係 :

バートランド・ラッセルの教育思想(7)

高田 熱美

The Educational Thought of Bertrand Russell

Atsumi Takada

The aim of this paper is to clarify the philosophical principle of Russell's educational thought.

This principle is derived from Russell's theory of the "neutral monism", so that we should make out what is the "neutral monism".

According to Russell, "neutral monism"- as opposed to idealistic monism and materialistic monism- is the theory that the things commonly regarded as mental and the things commonly regarded as physical do not differ in respect of any intrinsic property possessed by the one set and not by the other, but differ only in respect of arrangement and context.

To conclude, this theory could have a great influence on our present view of the world, the meaning of human being and the aim of education.

はじめに

現代の教育はその根源からの問い直しを迫られている。それは人間の教育が依って立つ宇宙論まで遡ることを必須とするであろう。このような視座のもとに、バートランド・ラッセルの教育思想の宇宙論的展望を試みる。その糸口となるものは中立一元論である。

中立一元論は、心と物、主体と客体、主語と述語の二元論的世界把握を否定する。これによって、アリストテレスからデカルトへ至る哲学に止めを刺そうとする。この理論がラッセル教育思想の全容を照射するであろう。

かくして、この稿では中立一言論の探究から始められる。この探究に依って、ラッセル教育思想の根本が明らかになるはずである。

1 自然の崩壊

バートランド・ラッセルは、イギリス経験哲学の嫡流にあるといえる。彼の認識論はヒューム

に近く、物体及び精神に対する懐疑と批判的追究及び常識への信頼に満ちている。社会的にはミルと同様に、個人の自由を説き、個人の尊厳、その究極的価値を強調する。しかしながら、そうしたラッセルも、数学論理の研究と人間の宇宙論的展望とにおいて、ヒュームやミルと異なっている。

ヒュームやミルは自然を信頼した。ヒュームは人間の自然そのものを肯定したし、人も知るアダム・スミスは自然の宇宙と人間とを理神論ではないかと思ふほどに信頼した。自然は人間を見ずてははずはない。したがって、人間は完全なものへ向かって成長するというのがスミスの確信であった。ヒュームはともかくもスミスにおいては、ニュートンと同様、自然には神が関与していた。どういう関与の仕方をしていたかは、微妙で断定はし難い。自然が神の創造によるものであり、そして一度自然が神の手から離れてしまった以上、神は棚上げされて、無力

化されたもの、それゆえ、自然への信頼は神の退化を意味するものといえよう。しかし、他方では、なお神は自然を通して人間に働きかけており、人間の良心は神の代理人としての任務をおびているとも見られる。スミスには、こうした二つの観点が明示されぬまにかくされている。いずれにしても、スミスが、当時重要な論争的問題であった、神・自然・人間の思想圏にいたことは明らかである。だが、ラッセルには、もはや、そうした思想圏はない。

ラッセルの宇宙論は、人間と自然との乖離、死なせる自然から始まる。

ラッセルは、論文「自由人の信仰」(1902)のなかで宇宙と人間の問題を次のように語る。「人間はもろもろの原因が成しとげる目的を予見せずに産出したものであること、人間の起源、生成、希望と恐怖、愛と信仰とは原子の偶然な配列の結果にすぎないこと…」⁴⁾である。さらにラッセルは「何を信じるか」(1925)においてこう語る。「明らかにわれわれは自然の一部分であり、自然は、われわれの願望、われわれの希望と恐怖を物理学者が発見し始めている法則に従って産出したのである。」⁵⁾続いてラッセルは「なぜ私はキリスト教徒ではないか」(1927)において言う。「自然哲学にとって、地球は、銀河系の中の比較的小さな惑星のさらに小さな惑星のひとつにすぎない。このとるにたらぬ惑星に寄生する微小な生きものを喜ばせるような結果をもたらすために、自然の哲学をゆがめるなどということは滑稽であろう。哲学としての活力説や進化主義はこの点で均衡と論理的妥当のセンスを欠いている。」⁶⁾

ラッセルがここで語る自然と人間はいずれも生きてはいない。これは、デカルト以来、目覚ましい進歩をとげてきた自然科学の実体観に由来するであろう。自然科学の思惟は、実体を静止した固体、いわば外からの作用がなければ自らは活動しえない数学的な点の如きものとしてみるのである。したがって、自然科学が依って立つ実体は抽象である。ラッセルはこのような実体観を踏襲しているといえる。もちろん、こ

の実体観は現代の自然科学者には一般的な通念となっている。たとえば、分子生物学の泰斗、ジャック・モノー、彼はラッセルと全く同一の観点に立って人間を見る。⁴⁾

もっとも、自然科学の実体観は人間による自然支配に劇的な効果を生むことになった。つまり、主体としての思惟は、客すなわち従体である自然対象を死んだものと見ることによって、一層、主としての支配力を増すことができたのである。思惟・主体が知るとはまさにし(治・領)ることであったのである。しかし、この知は自然とともに身体である人間自身をも死なせてしまうのである。

自然の死は、自然がコスモスとしての像を解体して行くことへと展開する。行き着くところはカオスである。たとえば、マルティン・ブーバーは、アインシュタインの世界概念は思考されうるが生きることのできない世界を生み出したとして、「新しい世界像—像なし」⁷⁾と語ったことがある。

周知のように、世界像の崩壊は、すでにパスカルに予感されていたことではあった。『パンセ』におけるパスカルは、ラッセルの「自由人の信仰」に通底している。けだし、いずれも、宇宙空間の無限の沈黙に戦慄して、人間の尊厳性を問うたからである。そして共に、人間の尊厳を思考においたのである。しかし、パスカルは、「人間の尊厳」(1486)を説いたミランドーラと同じように、思考—尊厳の根拠に神をおいていた。人間が神の似姿であれば、それは自明のことであった。かのアインシュタインでさえ、その世界概念の背後に神をすえたという。但し、その神はスピノザの神であったというが。⁸⁾

ところが、ラッセルにはユダヤ・キリスト教的な神はない。すると、人間は死せる宇宙においていかなる位置を得るのか。

「……盲目的な自然が、空間の深淵を通して現世を忙しげに回転しているうちに、自然の力になお従いながらも、洞察力と善悪の認識と思考力のない自己の母親の行ないすべてを批判する能力とを授けられた子どもを産み落とすこと

は、ひとつの不可思議な神秘である。……人間は短い人生の間に調べ、批判し、認識し、かつ想像においては創造する自由をもっている。人間のみがその知るかぎりの世界にあってこの自由を有するのである。ここに、その外部生活を支配している抗し難い力に対する人間の優越性がある。」⁷⁾

ラッセルにおいて、「人間の尊厳を高めること」⁸⁾は思考や創造の自由にあるのであった。しかし、これは人間の自己決定によるのであって、それ以外にいかなる根拠もない。そもそも、ラッセルにとっては、自然を越えかつ自然に優越する人間は死なせる自然が偶然に生んだものであった。死が生を生み、生まれたものが精神として生きることはいかにして可能であるのか。ラッセルはそれを「一つの不可思議な神秘である」とした。

一体、神秘とは謎以上のものであろう。ただし、謎は問を呼び起こし、解答を予見させるが、神秘は問うことができないからである。ラッセルの発言は問いを不可能とする。

ラッセルがいう人間は自然を一気に跳躍し、自然から乖離する。これは問いを赦さぬ、無条件な創出なのである。

2 自然の蘇生

ラッセルが「自由人の信仰」において語った自然は、原子の運動にすぎなかった。そこから生成されたものは偶然であり、自然は何の意味をも表してはいなかった。

ところが、ラッセルは、『私の哲学的発展』(1956)においてこう記している。「タレス以来哲学者たちは世界を理解しようと努めてきた。」⁹⁾と。

こう語るとき、ラッセルにとって世界はもはや無機的な抽象ではなくなっているのではないか。

さらにラッセルは論文「私の精神的発展」(1944)においても次のように語っていた。「私は若い時哲学に宗教的な満足を見出そうと期待した。ヘーゲルを捨てた後でさえ、永遠のプラトンの世界が崇める非人間的な(non-hunan)ある

ものを私に与えた。」¹⁰⁾

非人間的とは、人間中心ではない、人間を超えたということであろう。もちろん、それは自我中心的の意味ではあるまい。

続いて、ラッセルは『西洋哲学史』(1946)においてマルクスとデューイにふれたことがある。「純粹にひとりの哲学者としてみれば、マルクスは重大な欠陥をもっている。彼はあまりにも実践的で、その時代の諸問題に没頭しすぎていた。彼の視野はこの惑星に限られており、この中でも人間に局限されていた。コペルニクス以来、人間は自ら僭取していた宇宙的重要性を持たないことが明白になっている。この事実と同化できなかった者は、自己の哲学を科学的と称する権利を持たないのである。」¹¹⁾そして、ラッセルと同時代を生きたデューイについて、「デューイ博士の世界は人間が想像力を占有しているような世界であるように思われる。天文学の世界は、もちろん存在すると認められてはいるが、それはほとんど無視されている。彼の哲学は、ニーチェの哲学のように個人の力の哲学ではないが、ひとつの力の哲学である。すなわち、そこで価値あると感じられているのは社会の力である。」¹²⁾とする。

ラッセルによると、かつてギリシャ人たちは傲慢(hubris)を恐れ、宇宙に対する不遜な行為と思われたことを注意して避けたのであった。しかし、今や人間は「自らをほとんど神であると思いはじめている。」¹³⁾かくてラッセルはいう。「すべてのことに、私はある重大な危険すなわち宇宙的非敬虔(cosmic impiety)と呼ばれるような危険を感じている。人間の支配力の外に広くある事実依存するものとしての『真理』の概念は、哲学がこれまで謙譲という必要な要素を教えたひとつのやり方であった。」¹⁴⁾

また、ラッセルはすでに『幸福論』(1930)においても自然について語っていた。幸福な人間の「人格は自己自身に対して分裂することもなく、また世界に対して闘いもしない。そのような人間は自らを宇宙の市民と感じ、宇宙が提供する展望と喜びとを自由に享受する。……最も大き

な歓びが見出されるのは、このような生の流れとの深い本性的な和合においてである。』⁽¹⁵⁾これは、『変転する世界の新しい希望』(1951)が語る「自己の関心を次第に広げ、非個人的にし、……その生命がますます宇宙の生命に融合するようになる」⁽¹⁶⁾ことと同じ意味である。

これらの発言を見ると、ここには崩壊した自然の蘇生が語られている。いったい、このような自然宇宙は何によって可能となるのか。

生きた自然即ち自然の蘇生は、ラッセルがまだ自然の崩壊を語っていた1920年代前に、すでに伏流として潜在していたのではないか。われわれは、これをラッセルの「草稿」⁽¹⁷⁾(1913)に見ることができる。即ち、中立一元論(neutral monism)がそれである。

3 中立一元論の構造

中立一元論は、ウィリアム・ジェイムズの影響を受けて、感覚が関係的な性格をもつものではないということ、つまり感覚において作用と内容と対象との区別は不要であるということから出発したのであったが、ジェイムズを越えて、現代物理学の知見をも包含している。この理論が基幹とするところは、「世界は、変化する状態をもつものからではなく、出来事(events)から成っている。」⁽¹⁸⁾と見ることである。それでは出来事とは何か。

数学及び物理学に関する理解の深さの点では、ラッセルは、ホワイトヘッドを除いては他の哲学者たちの追隨を許さぬところにいた。1900年から1920年代の後半にかけて、プランクやアインシュタインは量子力学を確立しつつあったが、ラッセルはその動向を熟知していた。矢継早に出された論文がそれを物語っている。即ち「アインシュタインの重力論」(1919)、「重力の相対論」(1920)、「相対性・科学的かつ形而上学的」(1922)、「アインシュタイン」(1923)、「相対性の哲学的帰結」(1926)などがそれである。⁽¹⁹⁾

周知のように、量子論は物質の概念を崩壊させることになる。この理論においては、電子は空間においてその経路を連続的に通過するの

はなく、非連続的に一定の時刻に現われ、ひとつの位置を占めるのである。たとえば、車がある道路を毎時40マイルの早さで走っているとす。この車は、道路を連続的に通過するのではなく、次々に所定の行程標示点に現われては、2分間停車して、また次の標示点に現れるというのが如きである。

この観点に立てば、物質は従来の意味では存在しないことになる。つまり、物質とは自己同一的で、持続する固体であったが、今や物質は変化し、活動する出来事へと解体するのである。従って、われわれが感覚する物体なるものは、出来事の結集する場、波動の位相というべきことになる。それゆえ、物体なるものはプロセスであって、そのプロセスに突然現われるエネルギーの収斂であるということができる。

ラッセルは、このような量子論の地平を踏まえて、実体概念を破壊し始める。即ち、世界が出来事、いわばプロセスにおいて突如として出現する特定の場の全体であるとするれば、実体としての不変の個物はもはや存在しえないのである。

たとえば、「ナポレオン」という固有名(proper names)が通常の言語の中に存在するのは実体(Substance)の概念のおかげである。⁽²⁰⁾もし、実体の概念が虚構であるならば、「ナポレオン」とは何か。それは特殊(a particular)即ち個物である。それでは個物とは何を意味するのであるか。

個物は多様な質によって構成されているので、その質のすべてが枚挙されたとき完全に定義されるのであろうか。あるいは、個物はそれが占める時間空間的位置によって定義されるものであるか。さらには、個物は数的な相違であって定義できないものであるのか。ラッセルは、まず、個物が時間空間的位置によっては定義できないと見る。⁽²¹⁾たとえば、赤という色がある。この色は多くの場所に現れるが、やはりただ1つである。すると赤という色は虹にも太陽のスペクトルにも現れるのであるが、その場合(instance)は、赤という色をもつ分析不能な特殊(個物)であるのか、それとも、それぞれ、その場合は赤を含む多様な質の複合であるのか。

分析不能な個物と見るならば、個物は数的相違であって定義できないのであり、質の複合と見るならば、それらの質が枚挙されることによって定義可能となるのである。そして、個物が分析不能な特殊であるならば、実体というアリストテレス以来の伝統的概念に戻ってしまうのである。

ラッセルは、赤の1つの場合としての虹ともうひとつの場合としての太陽のスペクトルとは、それぞれ、特殊ではなく、赤を1つの成分とする1つの複合であると見ている。即ち「場合」とは出来事の複合する相なのである。従って、1つの場合が分析不可能な特殊であるとき、それは定義されることも認識されることも知られることもできない。それは、「これ」と語られ「これは赤い」というほかはないであろう。だが「これ」とは虚構である。「これ」は、単に主語述語文章を成立させるために、与えたものにすぎないのである。ラッセルは、「文法がわれわれの形而上学を支配するのを許すことは、危険であると今日一般に認められている。」⁽²²⁾という。いわば、実体とは主語をつくるのであるが、これは述語という帽子をかける帽子掛けのようなものという他はない。

すると「ナポレオン」という個物は出来事の複相即ち質の複合である。それゆえ、「ナポレオンは、背が高くない」というとき、この主語-述語的命題は、述語によって名ざされるある質が主語によって名ざされる質の束の1つであることを主張している。「ナポレオン」とは、統一対としての束であり、質の複合が明らかになったあかつきには、その名は不要となるのである。とすれば、われわれには述語だけからなる言語が残ることになる。

ラッセルは、知覚と経験と言語の分析を駆使して、実体概念を排除し、「主語-述語」の概念的枠組を解体しようとした。その丹念な作業にもかかわらず、われわれの日常的思惟は実体的なものを保持し、主語-述語の語法を貫徹しようとする。アリストテレス以降、2千年を越える伝統が、世界即ち実在を実体と同化する習慣を

形成してしまったのであろう。それゆえ、ラッセルの試みもまた奇異な感を与えるのではあるまいか。

主語-述語という概念枠は実体-属性、個物-普遍という概念枠に照応することはいうまでもないが、さらに、これは、主観-客観に対応する。従って、主語-述語の概念枠が解体するとき、主観-客観の枠組も倒壊するのである。

ラッセルは『意味と真理の研究』において自己中心的特殊語(egocentric particulars)なるものをあげ、その基本となる語は「私」、「これ」、「ここ」、「いま」の4つであるとした。⁽²³⁾この中でも「これ」が唯一の自己中心語であって、他の語は「これ」によって表現できるとする。たとえば、「私」は「これを経験している者」、「いま」は「この時刻」、「ここ」は「この場所」というようにある。従って、「私」は「これ」で表現でき、さらに「これ」も解体されるのであった。即ち、これは質の複合であり、続いて質の複合は述語からなるのであった。それゆえ、「私は赤い花を見る」は「これは赤い」であり、それは「これ(私)」の視野の中心をしめる赤さの空間的広がり」と称してもよいのであろう。

中立-元論は、実在は出来事であるとすることによって、主観-客観の概念枠を崩すのであったが、これは、心と物との二元論をも排除したのである。ラッセルは『心の分析』(1921)の中でこう語った。「われわれの経験の世界の素材となっているものは、私の考えでは、心でも物でもなく、そのどちらよりも根源的なものである。」⁽²⁴⁾勿論、根源的なものとは出来事(events)の謂である。出来事は、それゆえ、心と物との区別を排している。電子、陽子、鉱石、植物、動物などのいずれを心的・物的と称するか、それを仕切るラインなどはないのである。これらの違いは出来事が結集する場の位相による。したがって、すべてあるものはプロセスであり、変化し、作用し、相互に交流し、創造する。人間もまた出来事の結集する位相であって、酸素や水、細胞等々の総和から成りながら、それを越えて創造するプロセスの顕現なのである。ところが、

人間においては心と物との二元論的把握は強固な枠組として残っている。とりわけ、大脳生理学の研究は心と脳との対比を明らかにして、二元論を補強するかに見える。日常の常識から見れば、たしかに、物質的なものは人間がそれにドスンとぶつかることはできるが、心にぶつかることはできない。生理学者が脳を調べるとき、彼には心(思考)は見えない。たとえば、脳への刺激電極の作用、てんかん発作の分析などによっても心の働きが脳の仕組みに帰結するという十分な証拠はない。こうして、われわれは心と脳とは別物であると考えることになる。これに対して、ラッセルは、物質的なものは固いもので、目に見えるものであるとの概念にとらわれているため、心と脳の分離が生じるとする。⁽²⁵⁾つまり、物質的な物は固いもので、目に見えるとの観念は誤ったものである。すでに、物質的なものは出来事のある位相即ちある活動であることが明らかになっており、しかも、生理学者は脳を見ているわけではないのである。「生理学者が脳を見るとき彼の知覚表象は自己自身の心にある出来事であり、それは単に彼が見ていると思いつている脳との因果的結びつきをもっているにすぎない。」⁽²⁶⁾要するに、「生理学者が脳の中にあるものと見ているものが、まさしく思考や感情から成っている。」⁽²⁷⁾のである。

ラッセルにとって、生理学者が見ている脳とその意識とは区別できないのである。たとえば、100万光年の距離にある星を天文学者が望遠鏡でとらえたとする。だが、その星の映像と星とは同一ではない。しかもこの時刻にはその星は消滅して存在しないかもしれないのである。天文学者の意識にあるのは星そのものではなく、天空を流れる因果の線の結集なのである。同様なことが生理学者が見ている脳と意識についてもいえるというのである。意識はまさに所与(data)そのものであるのだ。

日常生活においては、見えている像が対象それ自体であると見て差しつかえないであろう。われわれはそれで十分生きることができる。そして、常識はそれが正しいと見ている。しかし、そ

れは誤りであることに気づくのである。たとえば、よくいわれている山の端に上がる満月と夜半の天空にある満月との大きさの差である。人はなぜ前者が大きく後者は小さいのかと問う。ラッセルはこれが常識の誤りだというのである。このような問いは、人々が月の実体を見ているとの常識から生まれるのである。われわれが見ているのは、満月、山、天空、その他諸々の因果の線の結集なのであって、満月そのものではない。

かくてラッセルは語る。「物理学と知覚を分析することによって、心と物との関係の問題が完全に解決できることを私は見出した。私が解いたと思うことをまだ誰も受け入れていないということは事実であるが、それは私の理論が理解されるところまで来ていないという理由のみによることを、私は信じかつ望んでいる。」⁽²⁸⁾

ラッセルは、主観と客観、主語と述語、心と物という枠組を排除した。この結論はバークリ、ヒューム、あるいはウィリアム・ジェイズらの経験論にそっていることと解することもできる。事実、エイヤーなどはそう見ている。「ラッセルがこの結論に達した理由は、バークリが事物は質の束であるというようになった理由と同じである。よって、ここでもラッセルは経験論の伝統へ忠実さを示している。」⁽²⁹⁾

しかしながら、中立一元論をただ経験論の系統でとらえるだけでは、ラッセルがいう宇宙に対する敬虔、宇宙が提供する展望、宇宙の生命といった意味を理解することは出来ない。中立一元論は、イギリス経験論を越えて、アリストテレス以来、連綿と続いてきた実体概念を破壊し、新たな宇宙論の創造に関与するものではなかったか。

ラッセルが心と物、心と脳の区別を排除するのは、いずれもそれらが実体ではなく、出来事すなわちプロセスと見るからである。それゆえ心及び脳と称するものはプロセスないし働きの相なのである。したがって、実体としての心と脳の区別を排することは働きの相の差を排することではない。心は脳が分泌したものと見るこ

とができないし、どれほど脳を調べてもそこに思考や信念を見ることはできないのである。ただ、われわれが知るのは、ある思考が生じるとき脳という出来事がある電気ないし化学的变化を現わすということだけである。

ラッセルにおいてはあらゆる出来事はその位相において心的あるいは物的働きである。働きとは創造である。あらゆる出来事が創造のプロセスであるとすれば、あらゆるもの、たとえば電子、鉱石、植物、動物などのすべてが創造するものであり、その意味では等しい価値をもつといえる。

では、創造とは何か。それは出来事が新たなものを生成することによって出来事そのものが新たな物へと創出されることであろう。しかし、このような生成—創出は出来事自体のみによるのではなく、それを超えたものを不可欠とするのである。それをラッセルは宇宙における永遠なるものというのであろう。それゆえ、人間においても「永遠なるものへの愛」⁽⁹⁰⁾が求められるのである。

では永遠なるものとは何か。ラッセルによると、出来事はライブニッツのモナドのように宇宙を映しだすとしても、モナドのように他と作用しない実体ではない。「ライブニッツは宇宙はモナドから成ると考えたが、……アリストテレスの主語—述語の論理に誤らされて、モナドは相互に作用しないと唱えたのである。」⁽⁹¹⁾

ラッセルにとって、宇宙はライブニッツと同様、永遠なるものを意味するのであろう。但し、出来事は、相互に作用し合い創造する。かりに出来事を画家とする。画家は風景を前にしてその美しさを描く。描かれた絵は他の画家にも作用し、また他の画家も当の画家に作用してきたのである。出来事はかかることとして世界を映し出し、他の出来事と作用し合い、共に創造する。もっとも、絵を通してだけでなく、画家そのものが他の画家と作用するのであるが。

ここでは画家が創造するのは美であろう。画布に表現された物が画家の無意識や思想である場合には、それは一概には美のカテゴリーに加

えられないであろうが、総じて画家は美を創造するであろう。美は永遠なるものといえまいか。そして、美を構成するところの円や三角形、あるいは色彩である白や青、赤なども永遠的な対象ではないか。

ラッセルは個物を質の複合と見ていた。たとえば青はひとつの質である。青とは何か。それは紫と緑の間に表われる色の名、ある波長すなわち振動数の光がつくる色の感覚といった定義をすることができるであろう。⁽⁹²⁾しかし、色の感覚は経験されねばならない。青は一つの発見であり、これは「実際に青を経験することによって初めて可能となる。」⁽⁹³⁾のである。

青が発見という経験であるとは経験が青をつくり出したのであろうか。青の経験とは、「私の現在の心的内容から成る共在複合体の1構成要素である。」⁽⁹⁴⁾ともいえる。しかし、これは青そのものを語っているわけではない。では、青は青に類似した個物を数多く比較し、それを抽象することによって得られた色であるのか。否、類似の色の比較が可能であるのはすでに青そのものの発見を前提としているのである。かくて、「色である、音である、味である、のような述語によって支持される普遍者(universals)は依然として在る。」⁽⁹⁵⁾ということになる。すると青は普遍的であり、それは経験の外から経験という出来事の中に現われてということになろう。現われるとは、その出来事の中に青が進入したか、あるいは出来事そのものが青を感取・把握したか、もしくはその両者が出会うことであろう。

ラッセルは普遍的なるものの実在を推量する。「普遍者を嫌う人びとは普遍者がたんなる語でありうると考えてきた。この見解が問題となるところは1つの語そのものが1つの普遍者であるということである。……唯名論者の或る者たちのように普遍者を強く否定するならば、『猫』という語のようなものは存在せず、ただその語の事例のみが在ることになる。この考えは普遍者の問題についてのさらに困難な局面、すなわち普遍者の形而上学的境位の問題へわれわれを導くのである。」⁽⁹⁶⁾

ラッセルにおいて、普遍者は、青や赤、白あるいは三角形、円といったような知覚に進入するものだけではなく、美、正、自己、心、なども指すであろう。これらは実在であろうが、ただ、出来事そのものではなく、可能的に在るとしての実在であろう。したがって、実在は現実
に在る出来事と可能的に在る普遍との関係であるといえる。それゆえ、実在は現実的—可能的関係である。依って実在は生成のプロセスである。在るとは成ること
で在り、実在は創造の過程であるということになる。

ラッセルはこれ以上形而上学の気圏に立ち入ろうとはしなかった。いわば、ラッセルは普遍者についての綿密な探求から永遠的なものを基礎づける作業を続けてはいない。しかし、ラッセルが永遠的なものの実在がなければ宇宙の創造は不可能であることを確信していることは次の一節で明白である。即ちラッセルは『社会再建の原理』(1916)でこう語る。「生活が十全に人間的であるべきであるとすれば、それは、何らかの意味で人間生活の外にあるように見える目的へ奉仕するものでなければならない。その目的とは、神、真理、美といったような非個人的(impersonal)で、人類を超えた目的である。生命を最もよく助長する人びとは自分の目的のための生活はもたない。彼らはむしろ漸次的な体現と見えること、即ち永遠的な(eternal)何ものかを人間存在の中にもたらすことを目指している。」⁶⁷⁾

ラッセルにとって、人間は宇宙の創造の過程にある出来事の群であろう。いわば、人間は永遠的なものが進入し、かつ永遠的なものを感取する存在で在る。それゆえ人間は創造することにおいて自由であり、その自由において永遠を把握するのである。したがって、ラッセルにおける人間の教育は、創造という自由及び永遠なるものの関係から成立する。現実には、自由の尊重と永遠なるものへの方向づけとがその基底となるのである。

注

(1) Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*,

Unwin Books, London, 1967, p.49, 1st ed, 1927.

(2) Russell, *Why I am Not a Christian*, Unwin Books, London, 1967, p.49, 1st ed, 1927.

(3) *ibid*, p.49 – 50.

(4) J. Monod, *Le Hassard et la Necessite*. Edition du Seuil Paris, 1970.『偶然と必然』渡辺格・村上光彦葉、みすず書房。1972、p.214.

(5) M. Buber, *Das Problem des Menschen*, 1948.『人間とは何か』児島洋訳、理想社、1961、p.39.

(6) 金子務『アインシュタイン・ショック』河出書房新社、1981、p.206.

(7) Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, p.41.

(8) *ibid*, p.42

(9) Russell, *My Philosophical Development*, Allen and Unwin, 1956, p.230.

(10) P. A. Schilpp, ed, *The Philosophy, of Bertrand Russell*, Tudor Publishing Co, New York, 1944, p.19.

(11) Russell, *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1962. p.753, 1st ed, 1946.

(12) *ibid*, p.781.

(13) *ibid*, p.781.

(14) *ibid*, p.781.

(15) Russell, *The Conquest of Happiness*, Unwin Books, London, 1961, p.159, 1st ed, 1930.

(16) Russell, *New Hopes for a Changing World*, Allen and Unwin, London, 1968, p.210, 1st ed 1951.

(17) *The Collected Paper of Bertrand Russell*, Voium 7, Allen and Unwin, London, 1984, p.15.

(18) Russell, *Portraits from Memory and Other Essays*, p.149.

(19) *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Volum 9, Unwin Hyman, London, 1988, p. vii – viii.

(20) Russell, *Human Knowledge*, Allen and Unwin, 1966, p.87.

(21) *ibid*, p.320.

(22) *ibid*, p.311.

(23) Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen and Unwin, London, 1966, p.108.

- (24) Russell, *The Analysis of Mind*, Allen and Unwin, 1921, p.10.
- (25) Russell, *Human Knowledge*, p.245.
- (26) *ibid*, p.245.
- (27) Russell, *My Philosophical Development*, p.139.
- (28) Russell, *My Philosophical Development*, p.15.
- (29) Ayer, *Bertrand Russell*, New York, The Viking Press, 1972, p.58.
- (30) Russell, *History of Western Philosophy*, p.751.
- (31) Russell, *History of Western Philosophy*, p.751.
- (31) Russell, *My Philosophical Development*, p.24.
- (32) Russell, *Human Knowledge*, p.97.
- (33) *ibid*, p.96.
- (34) Russell, *My Philosophical Development*, p.171.
- (35) *ibid*, p.171.
- (36) *ibid*, p.172.
- (37) Russell, *Principles of Social Reconstruction*, George Allen and Unwin, London, 1930, p.245.
- Isted, 1916.