

Bertrand Russellの教育思想(8)：民主主義と哲学

高田，熱美

<https://doi.org/10.15017/245>

出版情報：九州大学医療技術短期大学部紀要. 23, pp.1-8, 1996-03. Kyushu University School of Health Sciences Fukuoka, Japan

バージョン：

権利関係：



Bertrand Russell の教育思想 (8)

— 民主主義と哲学 —

高 田 熱 美

The Educational Thought of Bertrand Russell (8)

— Deemocracy and Philosophy —

Atsumi Takada

The aim of this paper is to clarify the relation between democracy and philosophy in Bertrand Russell's educational thought.

In the first place, I think, Russell's thought of democracy is derived from his two existential experiences. According to Russell's autobiographical talks, early in 1901 he had an experience not unlike what religious people call "conversion", and so he has realized the following: "nothing can penetrate the human soul except the highest intensity of the sort of love that religious teachers have preached."

Then, in 1914 something that if Russell had been religious he would have called the Voice of God, compelled him to persist in protesting against the First World War.

These experiences have caused the thought of the dignity of Individual, from which democracy comes.

In the second place, Russell's thought of democracy is based on a cosmological spectacle, for "the individual to be the ultimate value is an embodied fragment of the dumb striving of the world, or something eternal and universal."

Therefore, the individual, like Leibniz's monads, should mirror the world which is impersonal and above mankind and remember that Spinoza advised men to view passing events "sub specie aeternitatis." To be brief, "the individual is self-subsistent," while the citizen is circumscribed by his neighbours or such the state as Hegel imagined.

In the third place, Russell's philosophical method promotes the democracy and the world peace. "The essence of this method is scientific truthfulness." The habit of careful veracity acquired in the practice of this method can be extended to the whole sphere of human activity, producing "a lessening of fanaticism with an increasing capacity of sympathy and mutual understanding."

To conclude, Russell's philosophy essentially supports democracy.

序

世界には「私」語を語り、自我の世界から一歩たりとも出ようとしない人びとがある。その語る言葉は、論理的矛盾を呈し、恣意や自己中心性に満ちている。このような状態は人格の未成熟としてとらえることができる。よって、人格の成熟とは人間関係の成熟ということができる。従って、たとえば、会議等において、むきになって人と張

り合うのは、まだ自分を一個の人格として確信することができないでいる状態であって、このような未成熟さは若者に特有な現象なのである。因に、ストウは、「The Integrity of the Personality」⁽¹⁾ (1960) において、人格の成熟を人間関係の妥当性、いわば他者との深い人間関係を結ぶことができることと見なしていた。

人格の成熟即ち人間関係の成熟は、自我を一般

化すること、普遍化することであろう。そのためには、自我をつねに他者の視点から見ることに、その他者たる者も、たんに自分の友人や肉親などの個別的な者の視点ではなく、普遍としての他者の視点から見ることを求められよう。無論、この場合の普遍とは、かつてアダム・スミスが「The Theory of Moral Sentiment」(1959)において語った「想像上の公平な第三者」⁽⁹⁾に通低する。この観客ないし第三者は、自分の内に閉ざされた原理とか良心のようなもので完結しているのではなく、むしろ、つねに求められていて、しかも社会共同体へ開かれているものであろう。

すべての人間は、共同体的存在であることを欲し、共同体へ参入しようとの意向を根源的に有しているのであるが、自我が共同体を生き、さらに普遍化されるためには、自我自らがその思惟、在り様や行為を知ることができねばならないであろう。ここで、「知る」とは自分の言動の意味をその都度問うということの意味する。

自分へのこのような問いかけはソクラテスにも見られるが、「ミリング王の問い」⁽¹⁰⁾はその重要性を指摘してあますところがない。

即ち、ギリシア哲学に精通した王は問う、「尊者ナーガセーナよ、知っていながら悪い行ないをする者と、知らないで悪い行ないをする者とは、どちらが禍が大きいですか?」と。これに対して、仏教の長老は答える。「大王よ、知らないで悪い行ないをする者の方が、禍は大きいです。」

成熟した人格とは、このように、たえず自己の行為の意味を問うことができるもののことであろう。それによって、人は自分の行為を正し、さらなる善きものへと歩むことができるのであろう。

ところで、日々日常において、自分の個々の言動の意味を問い、正しく行なうことと歴史及び世界的レベルで自分の位置を問い、正しく行なうことは、通低するが、後者においては容易ならざるところがある。後者は、歴史の遠大なうねりの最中にある我が身の在り方を正しく問わねばならないからである。それゆえ、天才と称された者たちも正しく問うことができず、自分の在るべき方向判断を誤ることになる。たとえば、現代論理学の

硯学 G. フレーゲ、彼はユダヤ人排撃を説き、さらには、ノーベル物理学賞を受けた P. レーナルトや J. シュタルクなどはドイツ民族物理学を主張して、アインシュタインらのユダヤ人による物理学の成果を非学問的として攻撃し、なおかつヒトラーの野望に協力したのである。⁽¹¹⁾

彼らは、歴史と自己との関わりを正しく問うことができなかったのであろう。そして、これは、彼らの学問が抽象的な数学、論理学、自然科学であって、これらは人間的な知恵の形成に関与しなかったということもできよう。たしかに、すべての学問が自己ないし人間性の探究に関わっているわけではないのだ。それゆえ、このような抽象的学問に携わる者は、つねにその探究の最奥に人間性を問うという特別の努力が必要であらう。

他方、自己及び人間性そのものを探求する学問がある。その筆頭は英知としての哲学である。従って、哲学は、歴史世界的運動が提起する問いに自己が正しく答える最適の地位にある、といってよい。かくして、パクター⁽¹²⁾はのべる。「哲学者が政治的な間違いを犯した場合には、肉屋やパン屋と違って、はるかに重い責任をとわれなければならない」と。さらにパクターは語る。「われわれは作品と作者とを分離することができるし、政治に素人の市井人と、人間の状況について慧眼な観察者とを区別できる。しかし哲学者は誤ってよいものだろうか。」もちろん、パクターが哲学者を語るとき、彼は、具体的には、ハイデガーを念頭においているのだ。「ハイデガーは明らかに、彼の哲学とヒトラーの使命には根本的な類似点があり……」「特にハイデガーのように、われわれに『真性に存在する』ことを教え、…日常政治の陳腐さから抜け出るように教えた者は。」

その人が語り、表現する作品の内容あるいは偉大さとその人の生活ないし生き方との間に大きな乖離のあることは知られている。哲学者といえ、ハイデガーのみならずルソーもマルクスもそうであったし、さらに文学者や芸術家においては、むしろ乖離のあることがめずらしいことではない。

作品の成果と生き方とを関連させ、生き方によ

ってその作品の真実性を評価する考えがあり、他方では、両者を分けて、作品を独立したものと見て、それを評価する試みがある。これはいつも問われるテーマであった。

一般的には、創造者とその作品とはそれぞれ独立したものと見ることができる。創造者の生き方において作品が、逆に作品において、その人の生き方が評価されることはない。もっとも、このことは創造者の生き方と作品とが無関係ということではない。創造者は自己を表現する。芸術や文学、数学や自然科学においてであれ、それは自己の外化としての表現である。とりわけ、芸術や文学あるいは政治学や哲学などには、一層、創造者の全容を見ることができる。広義において、その人の語ることばがその人自身なのである。従って、その作品がその人の生き方を垣間見せ、人間の運命、社会や政治に対して、根本的な原理を提示するのである。それゆえ、この場合、創造者の言動ないし生き方と作品の内容には深い関連があることは確かであろう。とりわけ、創造者がその作品に実存的に関わる場合には、両者は不可分のものとなり、創造者はその作品に重い責任をもつことになる。たとえば、天空の回転に対して見せた態度において、ブルーノとガリレオとは対照的であった。前者は天空の回転に全人格かつ実存的に関わり、後者はそれから距離をとり、自由であったのである。

自己の作品に実存的に関わる時は、作品は自己そのものであって、ゆえに作品が語るところのものと現実における言動には共通するものがある。ここに、バートランド・ラッセルがそのことを明らかにする。

ラッセルは、数学論理、哲学を探究し、民主的思想を唱え、反戦平和運動に尽くした。ラッセルは、同時代のフレーゲやハイデガーと違って、自由、平等、民主、人権を説き、「開かれたナショナリズム」を望み、狭い、「閉ざされたナショナリズム」⁽⁶⁾及びそれが導出するファシズムや反ユダヤ主義に反対した。

かようなラッセルの言動は彼の哲学と深い関連をもつのではないか。もし、哲学が英知を求める

営みであれば、その人間の哲学と言動とはどこかで結びついており、しかも、その言動の正しさは哲学の真実性に関わっているのではないか。従って、ラッセルの哲学は、民主主義を守らんとする彼の言動を基礎づけるのではないか。かくして、この小論は、かかる問いへの答えを求める試みなのである。

1 実 存

なにゆえにラッセルはかくも自由、平等、かつ愛の実践を生き、「開かれたナショナリズム」を語りつづけたのであるか。その哲学と社会的実践との関係は如何に、というのが本論の課題であった。

ラッセルは、マルクスのように哲学即実践と見ることはない。ラッセルによると、「純粹にひとりの哲学者として見れば、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もたないことが明らかとなっている。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もたないのである。」⁽⁷⁾

ラッセルの民主主義思想は彼自身の体験から生まれたのであろう。「1901年の初めに私は宗教的な人びとが回心とよんでいるものとたがわぬ経験をした。私は突然多くの人びとがもっている孤独をまざまざと感じ、この悲惨な孤立を軽減する方法を発見しようと必死に願うようになった。」⁽⁸⁾人間の魂の寂寥さは耐え難いものであった。これに対しては、「宗教的教師が教えさとしたような愛という最高の強さによる以外には何ものも人の魂に立入ることはできない。この愛からほとばしりでないものはいかなるものも有害であるかよくても無用である。」⁽⁹⁾とラッセルは語る。

このような体験は1914年にもおこり、それは第1次世界大戦への反対運動を起発した。「私が宗教的であれば神の声と呼んだであろうような何か、私に反対をおしとおすことを強いた」⁽¹⁰⁾という。この傾向は年を経るにつれて強まっている。

「将軍どもがまぬけであるためにソナムの野でみな殺しにされる運命を負って、若者たちが軍用列車に乗って行くのを私はいつも見た。私はこれらの若者たちに胸痛い同情を覚えた。私は苦痛という不思議な結びつきのなかで自らが現実世界に結びつけられているのを発見した。」⁽¹¹⁾

この体験の成立にはここに至るまでの生活経験も関与していたであろう。祖父は英国の宰相を勤めたことのある人で、伯爵の称号をもち、祖母は厳格な清教徒、父母は自由思想家（ラッセルが4歳になるまでに死去）といった、特異な家庭環境は決して無視できないであろう。いずれにせよ、ラッセルの体験は魂の転回を促す実存的なものであった。従って、この実存的体験が倫理学や社会政治思想の基底にあることは確かであろう。

ラッセルは語る。「人びとは、政治、経済および社会組織一般が目的ではなく手段の領域に属していることを、ときとして忘れる。…究極的価値は、全体ではなく個人の中に求められねばならないのである。善い社会はそれを構成する各人の善い生活のための手段であり、それ自体において独立した価値をもつものではない。」⁽¹²⁾それゆえ、個人は、たとえばヘーゲルのように、国家のために生き、それによって善い生き方をすることができる、といったものではなかった。全体としての国家が個人に先行するのではなく、個人が国家に先行するのであった。

愛についてラッセルはこう述べる。「愛はそれ自身の理想とそれ自身に内在する道德基準をもっている。」⁽¹³⁾「愛それ自体が善である。」⁽¹⁴⁾しかも愛は具体的な個人へ向かう。愛とは「本質的に子どもを目的として感じることにある。」⁽¹⁵⁾教育論においては、「生徒の一人ひとりが、それ自身の権利と人格をもったひとつの目的そのものである。」⁽¹⁶⁾とされる。このため「教師は彼が所属する国家や教会よりも子どもを愛さなければならない。そうでなければ理想的な教師とはいえない」⁽¹⁷⁾のであった。

2 宇宙的展望

回心ともいえる実存的体験は生き方を決定的に

する。ラッセルはこのあと平和運動に身を尽くすことになる。さらにこの体験は倫理・社会思想の中核となっていく。即ちその基本的概念は個人の尊厳と愛である。

ところで、個人の尊厳と愛は第一の前提であり、それは理性の探究の及ばぬものであるのか。否、ラッセルの理性は宇宙的展望においてそれを説明しようとする。これは形而上学的気圏への接近でもあった。

ラッセルは「社会全体ではなく、ひとりの人間において究極的な価値が求められるべきである」⁽¹⁸⁾とした。そして真実の人間は個人を尊敬し、その尊厳を称える。いわば、「そのような人間は、生きるもののすべてに、とりわけ人間に、そのなかでも子どもに、神聖な、名状しがたい、無限の何ものか、独自の、不思議にも高貴なあるもの、生命の成長原理、世界の黙々たる努力の具体化した断片といったものを感じるのである。」⁽¹⁹⁾ラッセルにとって、世界があるということがそもそも神秘であったといえよう。そして、神秘である世界の、これまた不可思議な営為によって人間があるのであった。もちろん「これは理性的な根拠から容易に弁護できるものではない。」⁽²⁰⁾だが「しかし、それは英知に近い何ものかなのである。」⁽²¹⁾英知に近い何か、世界が在ることに驚かせ、その営みに崇敬を抱かせるのである。

ラッセルの発言は二つのことを語っている。第一は、世界は高貴にして畏敬されるべき何ものかであるということである。それゆえ、ラッセルは、現代の思想ないし哲学が人間及びその社会のみを対象とし、人間の力の哲学いわば人間中心主義へ収斂していると批判する。「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と呼ばれるような危険を感じている。」⁽²²⁾

ラッセルにとって世界とは人間の地上の社会ではなく宇宙であり、しかも宇宙は敬虔なるものであった。敬虔とは永遠なるもの、人間を超えたもの、真理と称するものであろう。「生きることが十全に人間的であるべきだとすれば、それは、なんらかの意味で人間の生の外にあるように見えるあ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で、人間を超えた目的なのだ。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のである。彼らはむしろ、漸次的な体現と見えること即ち永遠的な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。……その永遠的な世界との接触は……われわれの現世的な世界がもつ闘争や明らかな失敗によっても完全に破壊されえない強さと根本的な平安をもたらすのである。スピノザが神への知的な愛と呼んだものは、この永遠であるものの幸福な瞑想である。それをひとたび知った人びとにはそれらは知恵の鍵なのである。』⁽²³⁾「スピノザ——自己自身の知恵に従ってひたすら生きてきた最高の賢者のひとり——が人びとに忠告して、永遠の相の下に（sub specie aeternitatis）過ぎ行くものを見よといったことを……思い起すべきである」⁽²⁴⁾とラッセルは力説し、「いま」と「ここ」とを越えて「非個人的」に生きるべきことを随所で語った。

第二に、世界即ち永遠なるものは存在するものに具現されているということである。従って、世界はまた人間にも具現されている何かである。いわば世界と人間とは連続しているのである。世界の永遠性と人間の間には無限の隔りがあるがそれは非連続ではないということである。それゆえ、人間は瞑想において世界と合一することができるのである。

「(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。』⁽²⁵⁾そして、「関心を次第に拡大して、非個人的にし、少しずつ自我の壁が後退して自己の生命がいよいよ宇宙の生命に融合するようにすること」⁽²⁶⁾とラッセルは語った。

この宇宙観はヘブライではなくギリシアもしくは仏教的なものに近い。いずれも観想ないし瞑想によって永遠なるものとの合一に至るからである。そのためであるか、ラッセルはスピノザやラ

イブニッツに言及する。ラッセルの宇宙論は彼らのそれと同じものではない。しかし、彼らの宇宙論はデカルト的な近代宇宙論とは違った気圏にあったものであり、その意味でラッセルは親近性を感じたのであろう。

ラッセルは語る。「まず、第一に、個人はライブニッツのモナドのように世界を映し出さねばならない。』⁽²⁷⁾世界を映し出すとは知においてのみならず情においてもである。「世界は感情によって映し出さねばならない」⁽²⁸⁾という。しかも、知と情において世界を映し出すことにおいて、自らは他のあるものすべてと結びついていることに気づき、とりわけ人間である他者へ責任と愛を抱くようになる。責任と愛は力である。かくして「この流転の世界において、人々は変化の原因としての役割を荷ない、自らその原因であることを意識して意志を働かせ、力に気づくようになる。』⁽²⁹⁾

このように、実存的体験によって現成した愛は、宇宙論的展望において確定される。

3 個 人

愛は実存的なものであるが、それは宇宙論的展望のなかで定位される。勿論、愛の宇宙論的展望は自己自身の決意による。即ち、宇宙を映し出すことは個人の自由によって行われる。従って、ラッセルは語る。「われわれが描いてきたような完全な個人における知識や感情の要素は本質的に社会的ではない。…孤独の中で考えられる個人の意志はかかるものを在らしめよ（let such things be）という神のような意志である。市民の態度はこれと非常に異なったものである。…市民が本質的に自己の隣人にとりまかれているのに反して、個人はそれ自体として存立する。』⁽³⁰⁾

ラッセルの個人は社会及び歴史の現実から浮き上がった抽象もしくは虚構であるとの批判がある。例えば、プラグマティズムの観点に立つボッド。彼によると「ラッセルの論述の中に現われる個人の精神は抽象となっている。個人はより広い社会生活の機能となることによってのみ人間としての地位を成就するのである。』⁽³¹⁾

だが、この批判はラッセルがいう個人の意味の

取り違えから生じている。ラッセルは個人なるものが社会のなかで、社会に出会い、そして自らに出会うことによって個人となることを否定してはいない。ラッセルは個人が社会のなかで生きつつ、なおそれを越えて、永遠なるものを志向するというのである。太陽系の宏大な破滅の中で死滅に至る人間が、なおかつ永遠なるものを求めるとすれば、それは全く、人間一人ひとり、個人の自覚によるのである。永遠なるものは自己があるというこの一点と関わっている。このような個人こそが社会を意味あらしめるのである。

かくして、ラッセルが市民に対置している個人は、宇宙的にも社会的にも孤独を自覚している存在であって、それゆえ、永遠なるものを渴望しているもののことである。従って、個人は小我あるいは我欲を捨て、他人との対立、闘争を離れるのである。個人はまさに単独者に徹することによって、他の人びとへの責任と愛を強くするのである。

4 科学的誠実性

永遠なるもの及びそれを求める個人に最高の価値がおかれるのであった。その外の組織は個人が生きるための手段であった。ヘーゲルが理想の在り様とした国家もそうであった。「国家はわれわれにとっては一つの便宜であって、尊崇の対象ではない」⁽³²⁾のであった。尤も、ラッセルは人間と自然との間に明瞭な境界をもうけていない。人間も自然も共に世界の黙々たる努力の断片と思われたのであった。宇宙のエロスというべきか。これに対して、国家、社会及びその歴史は個人が作った人工のものであり、歴史はその時間的経移であった。国家や歴史自体には超越的なものは何もないのであった。

ラッセルは、家族、国家、歴史、社会といった集团的なものを分析し、様々な要素へ解体する。それは心理的、生理的な要素への分解でもあった。これを進める方法はラッセルが自らもそれに加担したと称する哲学的方法である。即ち論理分析を重要な務めであるとする哲学者たちは「人間の知性が人類にとって多くの深刻な重大問題に対して決定的な答えを見出しえないことを率直に告白す

る。しかし彼らは科学や知性から隠された真理を発見できるというなんらかの高次の (higher) 認識方法が存在するということを信じないのである。これを断念する代りに、彼らは、以前は形而上学の霧によってぼかされていた多くの問題が正確に、理解しようという欲望以外には哲学者の気質などは全く導入しない客観的方法によって答えられるということの発見によって報われているのである。」⁽³³⁾

ラッセルは論理的分析の哲学を標榜する哲学者ではない。ラッセルは、この哲学の方法の本質が科学的誠実性 (scientific truthfulness) にあることを評価するのである。この方法はヒュームの懐疑をさらに言語的に厳密にしたものといってよい。「(科学的誠実性は)、われわれの信念を人間にとって可能なかぎり非個人的で、地方的、気質的偏見をとりされるだけとった観察や推論に基礎づけるという習慣である。…この哲学的方法を実践するにおいて獲得された綿密な誠実さの習慣は、人間活動の全領域に拡張されうるのであって、それが在るところでは、狂信的態度を減らし、共感と相互理解の力を豊かにすることができる。その独断的な主張を一部放棄するとしても、哲学はある生き方を示唆しかつ鼓舞することを止めないのである。」⁽³⁴⁾

この方法は、命題の意味、有意味と無意味、真と偽、主観と客観、表現できるものと表現できないもの等々を明晰にしようとする。もちろん、ラッセルは形而上学的気圏にあって、人間を越えた、永遠なるもののあることを確認していたのであったが、それを現実社会の何かと結びつけることはなかった。ラッセルには両者の間に架橋をもうけることは独断を生むと見られたのであった。従って、重要なことは、明晰なるものは語り、明晰ならざるものは共に探求することであった。何人にとっても永遠なるものは無量で、測り難いのであるから、明晰にできることの限界があることは自明であって、人はその限界の内で探求するのであった。

結 び

ラッセルは語る。「リンデマン氏は、社会的な問題に関する私の見解と論理学や認識論に関する私の見解との間にはいかなる必然的な関連をも見てはいないが、私は喜んでこれをうけいれる。」⁽³⁵⁾社会的な価値や倫理と論理や認識の理論との間に共通の内容などありようもないであろう。両者を共通の項で括りうるものがあるとすれば、それは哲学であろう。ラッセルの哲学は、狭義においては、論理分析の哲学であった。この哲学の方法は明晰さを求め、それゆえに分析を押し進めるものであった。この方法は価値や論理、社会における人間の意見や行動など、あらゆる領域に活用できるのであった。この方法は何よりもドグマを破壊するのである。

明晰なものとあいまいなもの、確かなものと不確かなもの、これらを分析探求する方法は、ヒュームを始めとする経験論の知的懐疑を受けついでいる。この経験論はまさに個々人の経験を起点とするのであって、それゆえに自己の経験を絶対的なものとしてはいないのである。実存的経験によって得られた信念でさえも、それが自己の依って立つ基盤であるとはいえず、他者へ絶対的なものとして強要しはしないのである。ラッセルが語るとすれば、それは主張ではなく、希望なのである。「私が『憎しみは悪だ』というとき、本当は『憎しみを感じる人がいないように』といっているのである。私はいささかも主張しているのではない、私はある種の希望を表現しているにすぎない。」⁽³⁶⁾

もちろん、現実において「人びとは考えると同じように行動せねばならない。」⁽³⁷⁾ここでは、人は判断の中止即ち決断を迫られている。この場合でも、「すべての人が為しうる一つのことがある。それは、自分が疑いそうにもなれない問題については、他の人びとにも判断を中止する自由を認めることである。」⁽³⁸⁾

ラッセルにおいては、哲学的懐疑はここまで押し進められる。但し、この懐疑は究極的なものを求めて問うということであって、すべてを底無しに淵に落し入れて行くような懐疑ではない。哲学は世界を理解しようとする試みなのである。ま

た、ラッセルは人間の知らないし懐疑を越えたものを想定した。即ち彼の宇宙論的展望が彼の実存的経験に重なって示される。

宇宙論的展望は「(人間の営為の)すべては太陽系の宏大な死の中で消滅する運命を担わされている」⁽³⁹⁾という天文学的事実に発している。ラッセルはこの事実を実存的にうけとめたのであった。この事実、アインシュタイン等の現代物理学の知見に吸収することによって、更にある種の形而上学的宇宙論へ展開されるのである。宇宙に対する敬虔、宇宙との合一、ライブニッツ、スピノザの宇宙論の引用、これらは、天文学的事実を越えた宇宙、永遠なるものの存在を予見させたのであった。このような宇宙的展望は人間社会に限定された出来事を相対化する。個人対個人、個人対集団の対立・葛藤に永遠なるもの対個人という光を照射するのである。これは現実社会からの逃避を意味しない。かえって、永遠なるものと個人との直面によって、それを現実社会へ顕現しようとの、いわば非個人的 (impersonal) な行動を喚起するのである。

ラッセルがロシア革命を評価しながらもその教条性を早くも見抜き、第一次大戦に反対し、国家全体主義、ベトナム戦争、核兵器開発に激しい批判を加えたのも、⁽⁴⁰⁾このような哲学と関わっていた。従ってラッセルの哲学は民主主義を支える哲学であったのである。民主主義と哲学といえ、われわれはジョン・デューイを看過することができないであろう。また、民主主義とは何かという問いも十分に検討されたわけではない。これらの事柄については、次の課題としたい。

注

- (1) Storr, A. The Integrity of the Personality, London, 1960.『人格の成熟』山口泰司訳、岩波書店 1992
- (2) Smith, A. The Theory of Moral Sentiments, The 8th, London, Printed for A. Strahan; and T. Cadell jun. and W. Davies, in the Strand, 1797, Vol. 1, p.321
- (3) 『ミリンダ王の問い』中村元他訳、平凡社、

- 1963, p.246
- (4) 山本文『ナチズムと大学』中公新書 1985
- (5) Pacter, H. Weimar études, Columbia University Press, 1982/『ワイマール・エチュード』蔭山宏, 柴田陽弘訳, みすず書房, 1989, p.230
- (6) ウィノック, M.『ナショナリズム・反ユダヤ主義・ファシズム』川上勉・中谷猛監訳, 藤原書店, 1995
- (7) Russell, History of Western Philosophy, Allen and Unwin, London, 1962, p.753
- (8) Russell, Portraits from Memory and Other Essays, Allen and Unwin, 1956, p.35
- (9) Russell, The Autobiography of Bertrand Russell, 1872 - 1914, Allen and Unwin, 1967, p.146
- (10) Russell, Portraits from Memory and Other Essays, p.11
- (11) Russell, My Philosophical Development, Allen and Unwin, 1959, p.212
- (12) Russell, Authority and the Individual, Unwin Books, London, 1967, p.87
- (13) Russell, Marriage and Morals, Unwin Books, 1967, p.66
- (14) idid, p.66
- (15) Russell, On Education Especially in Early Childhood, Unwin Books, 1973, p.33
- (16) Russell, Sceptical Essays, Allen and Unwin, 1952, p.201
- (17) Russell, On Education, p.33
- (18) Russell, Authority and the Individual, Unwin Books, 1967, p.87
- (19) Russell, Principles of Social Reconstruction, Allen and Unwin, 1930, p.147
- (20) idid, p.149
- (21) idid, p.147
- (22) Russell, History of Western Philosophy, Allen and Unwin, 1962, p.781
- (23) Russell, Principles of Social Reconstruction, 1930, p.245
- (24) Russell, New Hopes for a Changing World, Allen and Unwin, 1968, p.189
- (25) Russell, The Conquest of Happiness, Unwin Books, 1961, p.159
- (26) Russell, New Hopes for a Changing World, p.210
- (27) Russell, Education and the Social Order, Allen and Unwin, 1951, p.10
- (28) idid, p.11
- (29) idid, p.11
- (30) idid, p.12
- (31) Bode, B. H. Russell's Education Philosophy, In : The Philosophy of Bertrand Russell, ed by Schilpp P, A, Harper Torchbooks, New York, 1963, p.633
- (32) Russell, New Hopes for a Changing World, Allen and Unwin, 1968, p.186
- (33) Russell, History of Western Philosophy, p.789
- (34) idid, p.789
- (35) Schilpp, P. A. The Philosophy of Bertrand Russell, p.727
- (36) Russell, Power, Allen and Unwin, London, 1948, p.257
- (37) Russell, Wisdom of the West, Macdonald, London, 1959, p.313
- (38) idid, p.313
- (39) Russell, Mysticism and Logic and Other Essays, Unwin Books, London, 1963, p.41
- (40) cf, Russell, The Practice and Theory of Bolshevism, Allen & Unwin 1920
Common Sense and Nuclear Warfare Allen & Unwin, 1959
Fact and Fiction, Allen & Unwin, 1961
Has Man a Future ? Allen & Unwin, 1961
ラッセル, サルトル他『ラッセル法廷』ベトナムにおける戦争犯罪調査日本委員会編, 人文書院, 1967