

科学論序説（二）

坂 本 博

第四章 カテゴリー群(A)

1) 本章の課題は、前の章で述べた方法論を基礎づけると同時に、今後さまざまなトピックスを考察する際に役立つようなカテゴリー群の一部を導入することである。

私はカテゴリー群(A)として「観念」、「イメージ」、ならびに「概念」を取り扱い、カテゴリー群(B)には「非合理性」、「不合理性」、ならびに「合理性」を含ませる。後者は第一章における良識論の基礎づけと展開にかかわるものであり、章を改めて論究する予定である。

2) さて、本章のテーマであるカテゴリー群(A)について、特に問題となるのは「観念」と「概念」との区別である。実際、哲学史の研究者にとっても、両者の間に明確な区別を立てることは決して容易な仕事ではない。これらのカテゴリーはヨーロッパ哲学の用語であり、それらの意味内容は歴史的にさまざまな変遷をこうむっている。私はA・ラランドの編集による哲学辞典 (*Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*) において「観念 *idée*」と「概念 *concept, notion*」の項目を調べてみたが、それらの意味が、従って両者の区別が、一義的に規定されていないことを知った。それらの意味と使用は哲学者たちの思想と体系に依存しているのが実情である。

3) 二つの似たコトバがあって、或る場合にはそれらを使いわけると、他の場合には両者を無差別に使用するという事は、厳密に言うなら、思考の曖昧と混乱を物語るものであろう。例えば、事実合いそうにもない考え方について、我々は「君の意見は観念的である」という批判の仕方をする。この時「君の意見は概念的である」という表現はほとんど使用されない。だから、観念と概念の区別はなんらかの仕方で行われているにちがいない。しかるに、この曖昧な基準は「時間の観念」と「時間の概念」を区別するには役立ちそうにもないのである。

たしかに、類似したコトバの意味内容について明確な区別を設けることが、単にそれらが違ったコトバであるからという理由だけで、無理に行われるなら、辞書の編さん以外の場合には、全く試みるに値しないだろう。さらにまた、用語の曖昧さが思考の混乱を物語るとしても、そのことは必ずしも誤謬をもたらすことはないであろう。曖昧なコトバと混乱した思考に伴う最大の弊害は、私の意見によるなら、それらが誤謬推理へみちびくことよりも先に、問題の所在を見失わせるという点にある。即ち、それらは問題があるのに無いかのように思わせて、探求をスタートさせなかったり、あるいは曖昧な形で問題の設定を行うことによって探求を惑わせてしまうという害を伴っているのである。すでに述べたように、我々の科学

論序説が重視するのは、何よりも「問題の設定」にほかならない。「観念」と「概念」との区別にこだわる理由もこの事情以外にはないのである。

4) そこで、それらの通常の使用にできるだけ従いながらも、私は「観念」や「概念」に対してかなりの程度まで恣意的に次のような定義を与えることにしよう。

1°) 概念とは論理的な使用に耐えるような明確な意味内容をもつコトバ、もしくは記号のことである。即ち、概念の意味は定義によって与えられる。したがって、それは明晰な意識が自覚的に形成したものである。

このように定義するなら、概念は必ずコトバを伴う。コトバ、もしくは記号によって表現されない思考は概念ではない。そして、この定義は通常の使用と一致する。なぜなら、或る哲学辞典には「概念は言語と相俟って発達する。」とか「一般にそれは事物表象ではなく、言語表象又は文字表象である。」という説明が与えられているからである。⁽¹⁾

科学の各分野で使用される「術語」は、言うまでもなく、概念である。言語表現としては、術語は日常のコトバと大差ない場合が多い。「速さ」や「力」などは日常のコトバであるが、物理学の術語としては dx/dt や ma として厳密に定義されていることは周知の通りである。四則演算の一つである「割る」もまた日常のコトバであるが、数学的には「逆数を掛ける」と定義されるだろう。

このように、科学の体系はすべて概念によって表現される、いや、むしろ「構成」されると言いかえるべきであろう。もちろん、例外は認めねばならない。例えば、幾何学においても「点」や「直線」などは無定義要素にとどまっている。社会科学や人文科学がかなり多数の曖昧なコトバを使用していることは、例えば「自由」と「美」を例に挙げるなら、多言を必要としない。いずれにしても、コトバが概念となるためには、厳密な定義が要求されるという点については、どこからも異議が出されないと思う。

2°) これに対して「観念」の意味内容は、ほとんどの場合において、極めて曖昧であるように思えるのである。つまり、観念は明晰な意識によって自覚的に形成されはしなかったのではないか。その起源が先天的であれ、または後天的であれ、それは全く自然に発生したもののように思われるのである。実際、観念はしばしば無意識の状態に在って、我々は自分がどのような内容の観念をもっているかを知らないことが多いのである。

5) 概念は自覚的に形成されるか、もしくは教育と読書を通じて、我々に知識として与えられる。これに対して、我々が観念を所有するのに教育などを必要としない。教えられもしないのに、子供たちはすでに何がカッコウ良くて、どんなことがブザマであるかを十分に心得ている。つまり、彼らはいつのままにか美の観念を所有しているようである。

また、概念の受け入れについては「理解」という表現が適切である。教育や読書において或る概念が与えられる時、我々はそれを理解するか、もしくは理解できない。これに対して、観念の受容には「納得」というコトバがふさわしいだろう。これには「好き」とか「嫌い」とかという感情的な反応が伴う。また、通俗的な意味での「直観」——「直感」というべきか——とも関係する。

「偉大な思想は、それを自然現象にてらして科学的に調べるまえに、まず感じることで

きねばなりません。』⁽²⁾——これはアインシュタインが作家のE・ルドヴィヒにむかって語った言葉である。この時アインシュタインは偉大な思想を「理解」する以前に「納得」することが必要であると語ったのではあるまいか。或る理論を完全に理解できても、どうにも納得できないという場合がある。逆に、それについての理解が不十分である場合、もしくはそれが十分な実証を欠いていることを心得ている場合でも、あたかもその理論が正当であり真理であるにちがいないという納得の下で、何らの抵抗もためらいも示さずに、それを受け入れてしまうことがある。ガリレオやケプラーがコペルニクスの太陽中心説を受け入れた時がまさにそうであった。

一体どうしてこんな奇妙な事が起こるのであるだろうか。可能な説明の一つは次の通りである——即ち、或る偉大な思想家の理論体系は、オリジナルであればあるほど、その研究対象と主題に対する彼の観念を背景にもっている。さて、我々もまた同一の対象と同一の主題に対して何らかの観念をもっているにちがいない。かの思想家の観念と我々の観念がいわば同じ「形 (form, Gestalt)」をなしている時に、「納得」という心の状態が生じるのである——と。

もちろん、このような原始的な心理状態が無批判に承認されてよいというわけではない。ガリレオは、コペルニクスの宇宙論から太陽中心説だけでなく、同時に「円のドグマ」をも受け入れてしまうことにより——もちろん、このドグマが宇宙に関するガリレオの観念の form であったのだが——、実証的科学者としては信じがたい誤謬に陥たのである。ただし、上記の原始的な心理状態は、目下のテーマである観念の本姓を知るためには、無視できないデータとなるだろう。

6) すでに述べたように、概念にとってコトバは必要条件である。しかるに、先に定義されたような観念にとって、コトバはその成立条件とはならない——ちょうど、コトバがなくても感情や情念や意志などの心理状態が成り立つように。観念の本姓は非言語的である。それはコトバと結びつく以前にイメージと結びついている。

近世の哲学者たち、特にイギリスの経験論者にとっては、「観念」と「イメージ」は同義語である。ホ布斯にとって観念とは「色と形より合成されたイメージ」⁽³⁾であった。観念というコトバの語源である「イデア」がすでに具体的な「姿」や「形」を意味していたわけである。

もちろん、観念とイメージを同一視することに対して反論はなされた。デカルトにとって観念とは「精神によって直接に覚知されるもの」⁽⁴⁾であるから、ホブスの批判にもかかわらず、「神の観念」は成り立つという。

私もまた観念とイメージの同一視には反対する。観念がイメージと結びついているにしても、両者はやはり区別せねばならない。また、上記の定義によって、私は観念を無意識的に形成され、無意識の中にとどまることもあるようなものと理解しているから、それが精神によって直接に覚知される——言いかえるなら常に明晰な意識によって把えられている——というデカルトの意見にも反対せざるをえない。そこから私が主張したいのは「本来観念というものは非言語的であるばかりか非イメージ的でさえもある心理的實在である。」という命題にほかならない。

上の命題は一見した限りでは奇妙な印象を与えるにちがいない。実際、非言語的で非イメージ的なものは得体が知れないからである。しかしながら、心理的実在の多くはそういう性質を帯びている。意志や欲求などがその例ではあるまいか。とは言っても、観念がその種の心理的実在であることを厳密に証明するのはけっして容易ではない。私は類推に頼り、さまざまな例を挙げ、また他の現象に連関させながら、自分の主張を整えてゆこうと思う。

7) 観念はコトバがなくても成り立ち、イメージがなくてもまた存在するが、しかし孤立し、隔絶され、無意識の奥底に隠れているわけではない。観念は行動やイメージを媒介にして外へ現われ、コトバを通してその姿を見せるのである。

H・リードや木村重信氏に同調して、⁽⁶⁾ 私もまたイメージは概念に先立つと考える。しかしながら、「はじめにイメージありき。」ではなく、「はじめにイデアありき。」を主張したいのであり、そしてイデアからイメージへ、さらにイメージからロゴスへ到る意識と精神の運動を追跡してみたいのである。

「哲学的直観」という小論で、ベルクソンは偉大な哲学者においては「根源的な直観」からイメージへ、さらにそこから概念的体系へ進む運動が在ると指摘し、また我々がその哲学を理解するためには、概念から「媒介的イメージ」へとさかのぼる必要があることを強調した。⁽⁶⁾ どうやら私はベルクソン哲学の一端に懸っているらしい。彼が「根源的直観」と呼ぶものを、私は「観念」という。ベルクソンにとって観念とは一般的・抽象的なものとして概念にほかならないが、私は両者を切りはなそうとしている。これらは定義の違いにとどまるのかどうか、速断ができない。それに彼我の比較は未だ私の切実な関心事ではない。そこで、自分の素朴な感性と思考を杖にして、一步でも先へ進むことにしよう。

8) 観念から概念へ向かう意識と精神の運動において、両者を媒介するのはイメージである。イメージとは「色や形によって合成されたものの姿」である。それは紙の上に描き出して他に示すことができるような具体的な事物のことである。イメージとしてはまず感覚的な対象や出来事の知覚心像が挙げられる。次いで、それらの記憶心像がつけ加えられる。しかし、観念と結びつき、観念をいわばになうようなイメージは単純な知覚心像や記憶心像ではない。それらを構成要素として含みはするが、今問題になっているイメージは、外に向かって発現しようとする観念が外界の事物に打ち当たりはねかえされて、意識のスクリーン上に結ぶ像のことである。だから、このイメージは本性上ゆがんでいる。つまり、事物や出来事の忠実な反映でも再現でもないという意味で「ゆがんでいる」のである。この「ゆがみ」は媒介的イメージが観念の内容に関する情報をになっているという事実の反映ではないだろうか。(この問題は後に感情の分析に関連していっそう詳細に取り扱われるだろう。)

9) 観念からイメージへ、さらに概念へという運動を、「時間概念の形成」というテーマの下で、追跡してみよう。「時間論」についてはその種の著作に一任して、私がここで示したいのは「時間の観念」と「時間の概念」のはっきりした区別である。

大多数の時間論はアウグスチヌスのあの有名な言葉から始まる。周知のように、彼は「時間とは何だろうか。誰も私に問いかけない時、私はそれを知っている。ところが、問いか

られて説明しようと思うと、私は知らないのである。』⁹⁷と逆説的な奇妙な告白をする。もはや私はこの奇妙な逆説にはおどろかない。非言語的で非イメージ的な観念がこの種の逆説を投げかけ、この種の印象を与えることを十分に心得ているからである。時間に対してのみならず、他のすべての観念についても我々はアウグスチヌスの語り口を真似することができるはずである。

ところで、アウグスチヌスの言葉を解釈するなら、問いかげられない時には知られている時間とは非言語的で非イメージ的な観念としての時間、無意識の底に埋没している時間の観念のことである。さて、無意識の時間観念を意識化するために、我々はイメージを使用する。いや、むしろ次のように言うべきであろう——外に向かって発現しようとする時間観念はまずイメージにのり移る——と。なぜなら、一般的に言って、観念からイメージへ到る過程は明晰な意識の介入を必要としないからである。それは全く自然な心理的過程であるからだ。

さて、時間の観念は通常「川の流れ」というイメージにのり移る。「光陰矢の如し。」のように飛ぶ矢もまた時間観念と結びつく。イメージは概念形成を求める精神の手にかかって洗練され、やがて幾何学的な直線に変えられるだろう。

時間を「内感の形式」とみなすカントは、「この内感的直観は形態を与えるものではない。だから我々はこの不足を類推によって補おうとして時間の継続を無限に進行する線によって表象する。』⁹⁸と書いた。時間を直線で表象する以前に、我々は想像力を触発して、川の流れや飛ぶ矢のイメージを形成しているのだが、カントはこのプロセスを省略しているようだ。ともかく「有向直線」というアナロジー（またはモデル）において時間のイメージは洗練の極に到達する（これは第三章における方法規則の第二部第二規則に相当する）。

ところで、この時間アナロジーから時間概念への移行について、カントは驚くほど明晰な理解を示し、我々の方法規則第二部第三規則を承認してくれるかのように、次のように記している——「そこで、我々は直線の種々な性質から、時間の一切の性質を決定するのである。』⁹⁹即ち、こうして一次元の、連続的で、始点も終点もない無限大の、しかし無限に分割可能な、不可逆的な有向直線としての時間概念が形成された。これは物理学の使用に十分耐えうる概念である。ニュートンによる時間概念を紹介するなら、「絶対的な、真の、数学的時間はそれ自身として在り、その本性から外界のものとも関係なく均一に流れ、別名を持続ともいう。』¹⁰⁰

時間観念と時間概念との区別、ならびに前者から後者へ到る運動は以上の通りである。

詳述の余裕はないけれど、一つの留保は是非とも必要である。つまり、観念の form にかかわる事柄として、時間観念は唯一種の form しかもたないと思いきんではいけないという注意が必要である。よく知られているように、ベルクソン哲学の大部分は従来の時間概念に対する執拗な批判である。つまり、ニュートンやカントなどの時間概念、そして従来のすべての時間概念は仮面をつけた空間概念にすぎず、時間の空間化という誤謬が一切の实在の探求を惑わしている、というのが彼の批判の要旨である。もし時間観念の form が事実において唯の一種類に限定されているなら、このような批判はけっしてなされなかったであろう。ベルクソンは彼の時間観念の form だけを信じたにちがいないが、それは真実ではない。閉ざされた円環や有向線分やスパイラルや数球などのさまざまな時間アナロジーに注意をとめ

るなら、時間観念の form が多種多様であることを私は主張せざるをえない。これらの時間観念は永劫回帰説、終末論、弁証法、構造主義、あるいは進化論などの形で概念化されるであろう。

10) 次に、観念の概念化——カテゴリー群(B)の表現によるなら「観念の合理化」——がいつも成功するかどうかという問題を設定してみよう。私の答えは否定的である。なぜなら、「美の定義」が不可能に近いほど困難であることを聞いたことがあるからだ。美について全く形式的な定義を与えることはできるらしいが、その実質的な定義をア・プリオリに与えることはできないという。ラランドの報告によると、「多くの哲学者たちは美しいと言われていた事物について共通の客観的な性格を見出す可能性さえも否定している。」⁽⁴⁾

誰もが美の観念をもっている。これほど一般的で、基本的で、人々の行為を最も強く決定するような観念は他に例を見ない。そしてこれほど多様で多彩なイメージを産み出す観念も珍しい。絵画、音楽、彫刻、建築、詩、文学、美容服飾、さらにモラルや数学に至るまで、美の観念はイメージのさまざまな形の中に発現している。それにもかかわらず、美の概念化は至難の業である。

一般に、美的活動に従事する人々は美の観念の概念化を要求しない。むしろ抵抗しがちである。この領域においては、観念からイメージへの運動がなされた後では、意識はロゴスではなく実践へ向かう。コトバが使用される場合でも、それは概念としてではなく象徴として、またはレトリクとして使用されているらしい。

もちろん、「すべての観念は必ず概念化されねばならない。」という要請はどこからももち出されるはずがない。その要請は、カテゴリー群(B)の表現によるなら、「不合理的」である。だから、私としては観念の概念化（合理化）には限界があることを確認できるなら、満足である。

11) 最後に、「すべての概念は観念の合理化によって形成されたのであろうか？」という問題が残る。観念からイメージを経て合理化された概念を「一次概念」と呼ぶ。対立や導出によって一次概念から形成されたものを「派生概念」と名づけよう。そこで、すべての概念は一次概念かどうかというのが問題である。答えは「否」である。例えば、数学における「負数」の概念はどうであろうか。明らかに、これは派生概念である。なぜなら、 a 、 b 、 c が正の整数に限定されるなら、 $a - b = c$ が成り立つためには $a > b$ が不可欠の条件となるだろう。「引く」という演算が一般性をもつためには、負数なる新しい数が形成されねばならなかった。「虚数」についても事情は同じである。これは二次方程式が一般解をもつために要請された新造数にほかならない。数学だけではなく、物理学を始め他の専門科学においても、この種の派生概念を多数枚挙することができるだろう（もちろん、概念が派生的であるからといって、その対象が副次的であるとか虚構であるなどという結論を軽卒に引き出すべきではない）。ともかく、思考のレベルにおいて派生概念は体系化のために、もしくは一般性のために、あるいは他の根拠から、「要請」に応じて形成されたものである。

個々の概念について一次的か派生的かを吟味することは有益である。一例にとどめるが、「愛」という概念を話題にしよう。これは明らかに概念としての資格を備えている。美とは

何かという問いかけに答えることは誠にむずかしいが、愛についてはそうではない。愛は教育目標の主要なものである以上、まぎれもない概念であり、そのスタンダードな定義は即ち「自己犠牲」である。人文科学や社会科学の用語の中でこれほど明瞭な定義をもつ概念はめったに見当たらない。私はかつて学生たちに「愛は一次概念か、それともエゴイズムに対立すべく要請された派生概念なのか？」という問題を出したことがある。予期した通り、すべての答えが曰く一次概念であった。果してそうであろうか、と疑い深い教師は考えこむ。

12) 我々人間はどうやら多種多様な観念をもっているらしい。人間は言わば観念の巢窟である。しかも大多数の観念が我々の明晰な意識から隠されている。隠されているために、心理的実在ではないとみなされ、あるいはまた吹けば飛び去るような軽いものと思われがちである。それは隠されてはいるが、けっして眠ってはいない。むしろ我々の行動や考え方を決定している重要な要因である。もし無意識の中から発する動機づけがあるとすれば、私はフロイト的なリビドよりも観念をこそ指摘したいと思う。

一体、我々は何のような観念を所有しているのだろうか。また、それらの内容ほどのようなものであろうか。とりわけ厄介な問題は観念の起源である。もちろん、この種の探求にも先学はいる。デステュット・ド・トラシがそうである。彼は観念の性格、法則、観念を表現する記号、そして特にその起源に関する研究を「観念学(イデオロジー)」と名づけたそうである。もっとも、トラシを先頭におくイデオロジストたちはしばしばイデオログと呼ばれ、評判は良くなかったと伝えられている。浅学にしてその間の事情は私には分らない。それは別のテーマに譲ることにして、少なくとも私にとってはこの観念学なるものは極めて重要でこの上もなく興味深い探求と思えるのである。

第五章 感情の分析

1) カテゴリー群(A)の適用例として、また観念学的研究の一分野として感情の分析を試みることにしよう。

心理学者自身が敢て認めるように、心理学において感情は「ほとんど未開拓地に近いともいえるほど」⁽¹⁾ 解明されていない。感情ほど我々に身近で、豊富なデータを提供してくれるものは他に例をみないのに、このような研究の立ち遅れはどうしたわけであろうか。心理学者は二つの理由を指摘する。第一は「確かめられた事実乏しい」⁽²⁾ こと、第二は「心理学の主要な方法である実験的方法をもってしては最も把握することがむずかしい」⁽³⁾ ということである。

通常、研究の進展を妨げる最大の障害はデータの不足である。ところが、感情心理学は余りにも多すぎるデータにつまづいているかのように素人の眼には映るのである。一体、我々は何種類の感情を体験しているのだろうか。スピノザは「欲望」から始めて「喜び」と「悲しみ」を通り「情欲」に至るまで48種の感情を算えあげた。⁽⁴⁾ もちろん、個々の感情の多彩なニュアンスまで考慮に入れると、一冊の「感情語字典」ができあがるにちがいない。そこで、私の心の中から「どうしてこんなに多種多様な感情が存在するのだろうか？」という素朴な疑問が湧きあがってくる。

我々が毎日朝から晩まで、いや眠っている時でさえ体験している豊富な感情が、心理学の立場からみると、確かめられた事実ではないというのは、心理学が「内観」という方法を信用しなくなったためであろう。科学論序説は、言うまでもなく、実験的方法を排斥するわけではないが、その立場からいって、実は「内観」という方法しか使用できない。なぜなら、実験的方法を行使する能力に欠けているからである。これは確かに欠点ではあるが、このテーマにおいても、手近にある道具と知識を最大限に有効に使用するというアマチュアリズムに従って、探求を試みることにしよう。

2) まず、「問題を立てる方法」の第二規則に従い、私の感情体験において、何か「おや？」と思うような出来事が起こらなかったかどうかを調べてみよう。誰でも体験することだが、日常生活で何かいやな出来事に会うなら、心はかき乱され、くるしい感情に悩まされる。この出来事に対して考えるべき事を考え、なすべき事をなした後も、依然としてくるしい感情が残る場合がある。それは後悔という感情であったり、憎しみや怒りの感情であったり、事情に応じて様々な様相を呈する。このような感情体験は万人にとって日常茶飯事であろう。私もまた幼い頃からこの種の感情には慣れ親しんできた。しかし或る日のこと、私はこの種の感情の言わば「非合理性」を意外に思った。「なすべき事はすべてなしたはずだ。考えねばならない事はすべて考えたはずだ。それなのに、この感情のしつっこさは一体どうしたことだ。」——これが意外感の知的映像にほかならなかった。もちろん、あの時私が本当に考えるべき事を考え、なすべき事をなしていたかどうか、断言はできない。むしろ、虚偽と不正直があった事を認めるべきかもしれない。いずれにせよ、私の意識においてあの知的映像は無視できない「しこり」となって残った。それからしばらく経って、私はこの種の感情の執拗さを次のように解釈した——「この種の感情がこんなにしつっこいのは私に何かを訴えようとしているからだ。」そしてこれを「ある種の感情は情報をになっている。」という命題にかえた。感情心理学が同じ命題を立てているかどうか、手の届かざり調べてみたが、今の所どこにも見当たらない。

3) 通常、「感情の表現」は芸術論や文学論、さらに言語学のテーマになるが、しかし何か或るものの「表現としての感情」はほとんど話題にあがらない。恐らくそれは「感情というものは非合理的である。」という大前提が人々の考えを支配しているせいであろう。それはまさにストアの思想である。ゼノンを始めストアの哲学者たちは情念を「自然に反する靈魂の非合理的な運動」⁶⁾として理解した。彼らが情念と感情を区別しなかったことは基本的な情念として「苦悩」、「恐れ」、「欲望」、「快樂」の四つが挙げられている所から推測できる。⁶⁾有名な「情念論」の著者デカルトも感情と情念の区別には無関心であるが、彼は情念を生理学的レベルで捉え、「情念は精気のある特殊な運動によってひき起こされる。」⁷⁾と書いている。

4) さて上で「或る種の感情は情報をになっている」という命題を立てたが、一体それらの感情（例えば、「後悔」とか「怒り」とか「失望」などの感情のことを私は念頭に置いているが、以下単に「感情」とだけ記す）はどのような情報をになっているのだろうか。

感情は何らかの外的な出来事をきっかけにして発生するから、もし感情が情報をになうと仮定するなら、その情報の内容は外的な出来事ではないかと想定してみよう。しかし、この想定は永続きはしない。なぜなら、外的な対象や出来事の情報将我々の意識に伝達する役目を果すのは感覚という鋭敏な受容器だからである。同一の事態に関する情報が感覚と感情の二つのルートを通らねばならない理由はどこにもない。誰でも知っているように、感情がもたらす情報は不正確であり、アイマイである。いや、それが情報をになっていることさえ見落とされているほどだ。「感情的にならないで冷静に物事を見たり考えたりしなければならない。」と我々が自戒する時、我々にとって感情というものは情報の提供者であるどころか、逆にその妨害者にほかならないのである。

では、感情は我々の内部で起こった出来事の情報伝達しているのだろうか。内的な出来事が、もし苦痛や快感のような、生理的なものであるならば、この場合でもその情報をになうのは「内的感覚」であって、感情ではない。

5) 従って、感情がになう情報は我々の心の状態に関するものであろう。それは確かであるが、しかしながら感情の生起には何らかの「きっかけ」があることを考慮に入れるなら、感情は外的な出来事と内的な生理的状态、ならびにそれらに密接に係わる心の傾向というこれら三者の総合的な、ダイナミックな状況に関する情報をになっているように思えるのである。整理できないほど多種多様な感情が存在するという事実は、我々の心が直面する内外の現実が多種多様であり、さらにそれに対する心の反応もまた多種多様であるという事実を反映しているのではないだろうか。

感情のこのような在り方を心理学者は「感情の遍在性」という用語で表現しているように思われる。即ち、「われわれの体験はすべて多かれ少なかれ感情的である。」⁹⁾とか、「体験のあるところ、いつも感情的な力動関係が浸透している。」¹⁰⁾などと言われる。心理学では、このような感情の在り方に対して「気分感情」、「根基的感情」、「生命感情」、または「固有意識的感情」など様々な命名が与えられているらしい。¹⁰⁾しかしながら、このような感情の意味や存在理由についての心理学的な解釈は与えられていない。

「すべての体験は感情的である。」という心理学者の命題に関連して、私は「感情はすべての体験の情報になう。」という解釈を与えることにしよう。

心理学者は感情の一般的性質としてさらに「感情の全体性」を指摘する。その意味は「体験は多様なものの複合である。この複合的な体験の全体としてもつ統一した色調が感情である。感情の色どりによって全体験が統一している。」¹¹⁾ということである。このような全体性とは、先に述べたように、感情が外的な出来事、内的な生理状態、ならびに心の傾向と反応などをすべて包括した総合的な状況の情報をになうという仮説から理解できるはずである。言いかえるなら、感情の全体性とは感情の情報が係わる状況の全体性にほかならない。

第三に、心理学者は「感情の生産性」¹²⁾を指摘する、即ち、感情が感覚や知覚や認識の端緒をなし、記憶を引きだすきっかけとなり、芸術的創作過程を産み出す母胎をなすという意味である。感情のこの第三の性質は先に紹介した命題——「すべての体験は感情的である。」——を発生的な見地から見直すことによって取り出されたものである。そして、このことは「感情は情報をになう。」という私の命題にとってはますます有利な支えとなるだろう。

その他、心理学者は「感情の内奥性」と「生命への直結性」について語るが、それらについては今は省略する。

最後に一言つけ加えておきたいことがある。心理学者は感情の一般的な性質として遍在性、全体性、内奥性、生産性、生命への直結性などを列挙しているが、これらを見出すためには特別な実験的方法は不要であり、個人的な体験や見聞などの分析、並びに内観で十分だったにちがいない。つまり、感情を解明する仕事において、その一般的な性質を探求する限りでは、心理学者も我々素人も同じデータを使用し、繊細な感受性と知性という同じ方法を使用することができるわけである。従って、仮説を設定する所までは専門家も素人もたがいに協力し合うことができるはずである。

6) 「感情は情報をにやう。」というのが私の仮説である。「後悔」や「怒り」などの「暗い感情」に見られるあの執拗さを理解するためには、私にとって上記の仮説がどうしても必要であった。感情は我々に何事かを訴えているのに、我々がその情報を解読することができないという事態が感情のしつっこさの原因であるように私には思えたのである。

誰もが認めるように、感情はコトバを持たない。だから、それがにやう情報はアイマイであり、それ自体としては意味をなさない雑音である。むしろ感情が情報をにやうになっていることなど誰も気づかないほどである。そこで当然のこととして、我々は感情の情報を解読しない。すると、感情はその場かぎりの行動と短絡して、自己解消を試みるであろう。しかるに、この行動が再び新たな感情を惹きおこすという具合である。

たしかに、感情は内外の全体的な状況にかんする情報をにやうになっている。しかし、それにどのように対処すべきかという問題について、感情はいかなる技術（もしくは「知恵」）をも提供することができない。また提供を要求するのは筋がちがう。状況に対処する知恵は、感情を解読した上で理性が見出すべきものである。「なすべき事はなした。考えるべき事は考えた。しかるに、感情のこのしつっこさはどうしたことか？」と溜息をつく前に、その処置なり反省なりが感情の解読を踏まえないまま為された不十分なものであり不適切なものではなかったか、と自問すべきである。

7) では、どのようにして感情の情報を解読することができるだろうか。もう一度体験に立ち帰ってみよう。それは私個人の体験であると同時に、また万人の体験でもあるだろう。

例えば、一日の生活を終えて眠りにつこうとしながら、なかなか眠れないことがある。その日のさまざまな出来事が自然に顔の裏に浮かんでくる。殊に或る特定の出来事がくりかえし再現される。この出来事にかかわる人物の顔、態度、言動、並びに私がそこで演じた役割、発言、そういうものが大変しつっこく、またくりかえしくりかえし現われて、どうしても抑えようがないのである。くりかえし現われるにつれて、それらのイメージはますます鮮明になるが、しかしよくよく吟味すればこれらのイメージは客観的な出来事を忠実に再現する単なる記憶心像ではないことが判明する。それらは再現の度に変容し、歪みを増してゆく。例えば、二度目や三度目の再現において、私はあの場面の発言内容から少しずれたコトバを吐いている自分を描き出したりするのである。

このような眠れぬ夜のために「ひとつ、ふたつ、みつっ……」と数を算えつづける催眠法がある。その効果を強めるために、私は「ひとつ」と呟く時は「1」のイメージ(形)を想いかべ、「ふたつ」の時は「2」のイメージを描くことにしている。これをつづけているうちに、数字のイメージは途中でその日の出来事のイメージに置きかえられてしまう。これはいけないと思い、再び数字のイメージを取り戻す。時には3角形のイメージ(図形)を想いかべて、その内角の和が2直角に等しいことを証明してみたり、また四色定理の証明を險の裏で試みたりする。

一体何をやっているのだろうか。つまり、それは感情を伴うイメージを、感情を伴わないイメージと置きかえることにより、安眠を求めているわけである。もっともこの方法によって感情は一時的に抑圧されるが、しかし厄介なことには、今度は眠りのさなかに夢というイメージが感情によって産み出されるのである。(感情を解読しないまま考案された技術は一時の凌ぎであり、真の有効性をもたない。それについては「技術論序説」で議論することにしよう)。ともかく、この種の体験から次の命題をつかみ取ることができる; 即ち「感情の情報はイメージに変換されている。」

8) 感情は直接にコトバとは結びつかないにしてもイメージとは結びつく。感情は「形象力(imagination)」を刺戟し触発して、情報をイメージに変換しようとするらしい。このイメージは客観的な出来事の忠実な知覚心像や記憶心像ではない。幾分か変容し歪み、そして虚構されたイメージである。再現を経るにつれて、その変容、その歪み、その虚構はますます著しくなっていく。そしてこのようなイメージのヴァリエーションの中にこそ解読されるべき情報が隠されているにちがいない。

通信工学から比喩を借りるなら、情報は「信号」であり、感情は「搬送波」に相当する。搬送波が信号によって変調されるように、感情もまた情報によって変調される。信号を有効に検出するためには「中間周波変換回路」が必要であるように、感情の情報を有効に取り出すためには「イメージ変換回路」が必要であるらしい。イメージがくりかえし現われてますます鮮明な姿になるのは、信号が中間周波増巾回路を何段か通りながら「検波回路」へ接近する有様によく似ている。

通信工学において検波とは搬送波を取り除いて信号電圧を取り出す操作であるが、比喩をつづけるなら、感情の解読においても感情を除去して情報だけを取り出す「知的検波」が必要である。

体験の分析がはっきりと示すように、我々人間は先天的に中間周波増巾回路までのものを既に備えている。即ち、感情が情報をにない、形象力が情報をイメージに変換し、それを増巾し歪めて行くというのは自然な心理的過程である。しかし、「知的検波」はもはや自然的ではない。「知的検波回路」を通じて感情の情報はコトバとして取り出されねばならないから、分析的知性の介入は不可欠である。

知的検波回路を最初に設計したのはフロイトであろう。彼の「自由連想法」や「夢判断」は知的検波ではないだろうか。この回路を修正したり、根本的に設計を変更したりして、より有効な知的検波を試みるのが彼の弟子たちや分析的心理学の一派である。

9) ところで、解読された情報は一体どのような性質を備え、どのような内容を含んでいるのだろうか。感情の情報が外的な世界（身体を含めた意味での）と内的な世界との総合的な状況を我々の意識へ伝達することは疑いないが、外的世界の情報は感覚によってかなり明確に伝達されるであろう。だから、知的検波における分析的知性の仕事はこれらを参考にしながら、内的世界に隠れ住んでいる心的な何か或るものとその反応様式を検出することではなければならないだろう。私はそれを「観念」とみなす。

心理学者は感情を発動させる直接的動因として刺激と刺激場面、欲求、欲求阻止、葛藤、緊張の解消などを指摘する。⁴³ これらは一応感情のきっかけとみなすことができよう。これらによって触発されるのは何かと問いかけるなら、心理学者は「感情を発動させる間接的動因」という名の下で欲求や態度や健康状態などを枚挙する。⁴⁴ そのうちでも特に「態度」の役割が重視されている。即ち、心理学的には態度があつた「心的な何か或るもの」の性質である。態度とは何であろうか。「態度とは、G・W・オールポートのいっているように、ある事物、または場面に対してある特定の仕方でもって反応しようとする「神経の準備態勢」neural readiness, または「予定傾向」predisposition である。」⁴⁵ この規定は「神経的」という点を除けば同義反復にほかならないように思える。むしろ私としては態度を観念の束として理解しようと思う。

フロイトなら、例の「心的な何か或るもの」をリビド、そして更にエディプス・コンプレクスと見るにちがいない。しかし、後で取りあげるが、リビドは感情よりも情動に近い。あるいは欲求と結合した情動、もしくは欲求によって変容し固定した情動、即ち「情念」に近いようである。

10) 以上のような体験の分析を通じて、私は感情の核心をなすものは観念であるという結論に導かれた。観念の巢窟である人間が現実の中へ放り込まれ、そして現実に対して観念が自分を主張する所から感情が発生する。即ち現実と観念とのダイナミクスを情報としてみなう感情が発生する。

ところで、「すべての」感情が情報をになっているのだろうか。それとも情報をになわなような感情もまた存在するのだろうか。私は後悔や怒りなどの暗い感情については、体験の分析により、そのことを確認し、そこから「或る種の感情は情報をになっている。」という命題を立てたのである。私はこの特殊命題を一般化して、「すべての感情は情報をになっている。」と主張することができるかどうか——これが問題である。恐らく、その主張にはあらゆる感情の詳細な分析が必要であろう。

今の段階では上の一般化された命題を主張するために、私は情報をになうような意識状態だけを「感情」と名づけることにしよう。従って、情報をになわなような感情は「定義によって」排除される。そこで、排除された何らかの感情は、「情動」とか「情念」などの新しい定義の下で分析の対象となるであろう。

11) 次に、すべての観念は感情を触発するものかどうかという問題が出てくる。観念の完全なリストが作成されていない現状では、この問題に対して満足な解答を与えることはできない。美の観念や尊大の観念が感情を媒体とすることは判明している。ところで、前章で

述べたような時間の観念は感情と無縁なものであろうか。

時間の観念と現実との間にもやはりダイナミクスが成り立つように思える。自己分析の結果、私が所有している時間観念の form は言わばニュートンのようなものであることを知った。即ち、私にとって時間とは均質的で連続的な持続にほかならない。だから、生活のリズムが均質的であり、連続的である時、私は快適な感じや安定したムードを楽しむことができる。しかし、生活のリズムが乱れ、新奇な事件が発生すると、不安や恐れに感情におそわれるという具合である。この感情はその事件の内容とのダイナミクスから生じたものではないことを私は心得ている。なぜなら、好ましい事件が発生した時でも、私がまず味わう感情は不安であり恐れであるからだ。誰もそうであろうか。

ニュートンのような時間観念ではなく、言わばダーウィンのような時間観念の所有者にとってはそうではないらしい。彼の時間観念の form は非連続的である。もちろん、ビーズをつないでいる糸のような連続性は存在する。しかし、その form は糸にあるのではなく、それぞれに独立したビーズ玉の方に在るわけだ。彼にとって時間とは制限された巾をもつ生と死の循環であるらしい。今日の次に明日が来るということは頭では分かっているのだが、明日の現実感がかなり稀薄である。時間は朝生まれ、そして夕に死ぬ。いや時間の生と死の巾は別に十時間とか一日とかいう限定されたものではない。こんな時間観念の form を所有している人にとっては、現実がこの form を充たすか否かに応じて、その感情は潑刺であったり、またうっ屈であったりするのである。だから、時間の観念でさえ感情とは無縁ではないようだ。ここから「すべての観念は感情を触発する。」という命題を作業仮説として立てても無益ではないであろう。

12) 最後に、感情論の重要な課題である「感情の分類」について私は何を言うことができるだろうか。ストア派の四分法は既に紹介した。デカルトは「単純かつ基本的な情念の数はたいして多くない。私が挙げたすべての情念を通覧すれば、単純かつ基本的なもののは六つ、すなわち、驚異、愛、憎しみ、欲望、喜び、悲しみしかなく、他はすべてこれら六つのうち或るものの組合せか、またはその一種であることが容易に認められるからである。」⁹⁹と主張した。スピノザはデカルトに対して、「私は単に三つの原始的乃至基本的な感情を、即ち喜び、悲しみ、欲望の三つの原始的感情を、認めるのみである。」¹⁰⁰と主張する。

ストア、デカルト、スピノザの感情論、または情念論においては、「感情」、「情念」、「欲望」がたがいに入り混じっていて、整理不足という印象を禁じえない。

これまでの考察から、私は感情の分類は観念の分類に従うと主張したい。ところが、観念のリストが誠に不十分であるから、実質的な分類は断念せねばならないが、形式的に言うなら、感情の構成要素は「観念」と「喜び」と「悲しみ」の三つである。現実が観念を受け入れるなら、喜びの感情が生まれ、逆に現実とのダイナミクスで観念が挫折するなら、悲しみの感情が生まれるにちがいない。「喜び」の代りに「明るい感情」、「悲しみ」の代りに「暗い感情」と言うこともできる。これらはもちろん様々なニュアンスを帯びている。そして、明るさや暗さ及びそれらのニュアンスもまた感情の情報の中に入っている。

詳細な感情研究は将来の課題であるから、今の段階では、私は「感情とは観念と現実とのダイナミクスに関する情報をになう媒体である。」という仮説の設定で満足することにした

い。

第六章 真理の探求

1) この章の目的は真理問題を一般的な形で論じることではない。また、科学的探求の歴史的研究を意図するものでもない。むしろ、そのような課題を遂行するために必要な視点と仮説を見出そうとする試みにほかならない。いうまでもなく、これらの視点や仮説はカテゴリー群(A)から導き出されるはずである。

既に第四章の冒頭で指摘したように、「観念」と「概念」を明確に区別する理由は、思考の混乱を警戒することよりも、むしろ新しい問題設定を目指すことであった。カテゴリー群(A)が一般的な真理論や科学史研究に関して新たにどのような問題設定を促すことができるかを調べるのが本章の目的である。

2) カテゴリー群(A)を念頭におく時、何よりもまず気にかかることは、この章のタイトルに現われている「真理」というコトバが概念かどうかという問題である。既に詳述したように、或るコトバが明確な定義をもつなら、それは「概念」と呼ばれる。

ところで、「真理の定義」に不足はない。様々な定義が哲学者や科学者の手で造り出されている。例えば、「事物と知性との一致 (adæquatio rei et intellectus)」という有名な定義がある。即ち「対応説」の真理観である。また、「整合説」によるなら、或る命題が他の多くの命題と矛盾のない一貫した体系を構成することができる場合に限って、当の命題は真であると言われる。明晰判明に覚知される命題を真なるものと定義するのは「明証説」である。プラグマチストであれば、経験を説明し、予測に役立つ命題に対してのみ真理という定義を与えるだろう。

このようにして、真理の定義には不足しない。だから「真理」というコトバは曲りなりに「概念」としての資格を備えている。

3) では、それは「一次概念」であろうか。もしそうであるなら、我々はこの概念の背後から何らかのイメージが浮かびあがって来るのを認めることができねばならない。

「真理のイメージ」らしきものを帯びているのは、最も素朴な真理論としての対応説であろう。即ち「adæquatio」、または「conformitas」というコトバには二つのものが互いに重なり合い一致するというイメージが含まれている。もちろん、これは adæquatio や conformitas という日常言語の背景に在るイメージにほかならない。「しかしながら、そのイメージは当の概念の意味内容にとってはけっして本質的なものではない。」という反論、もしくは注意が予想される。ただ、私としては、第三章の方法論でも述べたように、日常言語を概念化する際に、その背後に在るイメージを切り捨ててしまう方法は採用できない。そこで、或る概念が誰か他の人の手で形成された場合でも、それはイメージの切り捨てによってではなく、逆にその帰納とアナロジー化によるものではなかったかと予想してかかる次第なのである。

さて、整合説を除いて、他のすべての真理説は対応説のイメージに類似なものを背景にも

っているように思われる。とは言え、これは「真理」が一次概念であることを証言するには弱すぎる。むしろ逆に、それは「真理」なるコトバが派生概念であると物語っている。我々はこのイメージを通じて「知性と事物は一致しなければならない。」という要請を読みとることができるからである。あるいは「願望」と言うべきかもしれない。既に定義したように、要請や願望に基づいて形成された概念は派生的である。

4) 「知性と事物との一致」はまたしばしば「観念と事物との一致」と言いかえられるが、私としては後者の定義の方がより優れていると思う。意味内容がいつそう明確に読みとれるからである。なぜなら、人間が観念の巣窟であり、また観念によって強く動機づけられているという私の見解にとって、人間が自己の抱くすべての観念が現実と一致することを願望し、それにとどまらず要請しさえすることは、誠に自然な心情と思えるからである。呪術においては特にこの種の原初的で素朴な心情がはっきりと現われていることを誰も否定はしないであろう。

従って、心理的レベルにおいても文化史的レベルにおいても、「観念と事物との一致」に対する自然的で素朴な要請が先行する。知性はこの誤り多い要請を反省し吟味し、また必要に応じて検証するために登場したのである。知性はいかなる観念も産み出さない。知性は観念の母胎ではない。だが、観念の誤った運動を見聞し、その得体の知れない(非合理的な)、そして原始的な性格を忌避して、知性は時として自己の法則(即ち、純粹論理)と事物との一致を要請することがある。このような知性が構築した独断的な形而上学を例の呪術と比較する時、我々はいずれかを是と判定するに極度の困難を覚えずにはいられない。科学的精神はいずれをも否と断定するにちがいない。

ともかく、素朴で、自然的で、しかもたやすく誤謬に結びつくが、観念と事物との一致に対する要請は人間の文化活動の原動力であり、源泉である。知性の使命はそれを無視したり抑圧したり、またそれにとって代るのではなく、その要請を反省し吟味し、正しい道へ導いてゆくことでなければならない。

5) 真理とは「観念と事物との一致」を要請する派生的概念にほかならない。では事物との一致が要請されている観念の内容はどのようなものであろうか。真理を科学の領域に関して考察するなら、事物との一致が要請されている観念の内容は「秩序」である。

秩序に関するイメージは豊富であって、例えば卑近なものとして「整理整頓」を挙げることができるだろう。数ヶ月来私の部屋は乱雑を極め、気にかかっているが、未だに整理整頓が果せないでいる。もし私が秩序の観念を持たなかったら、私は研究室の乱雑な状態を気にかけてはしないだろうし、またその観念によってつき動かされなければ、整理整頓にとりかかるともないであろう。

すでに述べたように、時間の観念は様々な form を持つ。同様に、秩序の観念の form も個人により、また民族や時代精神によって、それぞれ異なることが予想できる。従って、科学史を理解するための作業仮説として、次の命題を立てることにしよう——「科学における真理の探求とは或る form の秩序観念の客観性を検証せんとする試みである。」言うまでもなく、この検証で失敗したら、別の form をもつ秩序観念の実証に移らねばならない。これ

は第三章で設けた「問題を解く方法」の第五規則——「検証で失敗したら、一段ずつ引き返し、特に原イメージの変換を試みよ。」——に合致する。この場合の「原イメージ」とは「秩序」の或る form に相当する。「科学革命とはこの第五規則を自然観全体に対して大規模に適用することによってもたらされたものである。」というのが科学史研究における私のアイデアとなるだろう。

6) 準備不足のために、詳細な科学史研究を発表する段階に達してはいないが、その大要は以下の通りである——「古代ギリシヤからケプラーまでの期間において、科学者たちは美的調和を form とする秩序観念の客観性を検証せんとした。しかし、これはケプラーの第一法則でつまずいた。次に、ニュートン以降二十世紀初頭までの間、科学者たちがその客観性を検証すべく努めたのは因果性を form とする秩序観念にほかならなかった。しかるに、これはハイゼンベルクの不確定性原理でつまづくことになった。」

第七章 カテゴリー群(B)

1) ここに至って、私は新に「合理性」、「非合理性」、「不合理性」という三つのカテゴリーを導入し、特に後二者の間に明確な区別を設けるべく努めよう。

実際、一般の用法においては、「非合理性」と「不合理性」の区別はあいまいであるか、もしくは全く見当らない。

ヨーロッパの言語、例えば英語の rational というコトバを我々は「合理的」、もしくは「理性的」と訳す。rational の対立語は irrational であり、これに対する訳語が「非合理的」か「不合理的」か、または「非理性的」なのである。

コトバの二項対立において、措定されたコトバの意味はかなりの程度まで確定的である。しかし、それに対立するコトバの意味内容は前者を否定するにとどまり、自ら積極的なものを示さないのが通例である。こういうわけで、irrational の意味が確定的ではなく、その訳語である「非合理的」、「不合理的」についても区別があいまいになっているのはやむをえないことである。それらは単に訳語のニュアンスにすぎず、区別を設ける必要なぞないはずだという意見があっても無理ではない。たしかに、或る人は irrational を「非合理的」と訳し、他の人は同じ英単語を「不合理的」と訳す。さらに、それを「非理性的」と訳す人もいる。だから、三つの違うコトバがあるにしても、三つの違う意味があるとはかぎらない。たしかに、その通りであって、私も敢て反対するつもりはない。

しかしながら、「合理的ではないもの」がすべて一様に同じ性質をもつ同一存在かどうかという問題については一考の余地があるだろう。2や3という数は1ではないという意味では同じであるが、明らかに2と3は異っているからだ。従って、この章の第一の課題は、合理的ではないものの中に思想上、または存在上の相違があることを指摘し、次いで定義によって一方を「非合理的」、他方を「不合理的」と名づけることである。

2) 「合理的ではない」ものとしてどのようなものが算えられるだろうか。「理性」の対立語は多種多様であり、例えば、「狂気」、「情念」、「信仰」、「迷信」、「経験」、「本能」、「伝統」

などがある。「独断」や「狂信」をそれらの仲間に加えてもよいだろう。実際、これらは「合理的」ではないという意味では同類であるけれど、しか何らかの点でたがいに違う所を持っているように思われる。例えば、信仰と迷信、経験と独断は明らかに異っている。

3) ともあれ、その意味がかなりはっきりと措定されている「合理性」のカテゴリーから出発することにしよう。

「合理性」とは「理性」の本性と要求に合致していることであり、「合理的」なものは理性にとってはいかなる曖昧さも影も残さない明晰判明なものにほかならない。では、理性の本性と要求をどのように理解すべきであろうか。

ラランドの哲学辞典では「理性 (raison)」について八ヶの意味が列挙されている。⁽¹⁾

A. 「概念や命題を結合する論証的推論の能力」。これが伝統的で、今日でも一般に広く受け入れられている定義であるという。

B. 「内的、自発的、そして直接的な感知 (sentiment) によって、善と悪、真と偽を識別する所の《良く判断する》能力。」言うまでもなくデカルトにとって理性とは以上のような能力であり、彼はこれを「良識」とか「自然の光」とか呼ぶこともあった。

C. 「信仰の対象である啓示された認識に対立する意味での自然的認識」、即ち、「人間の精神が、信仰の光によって助けられることなしに、自然的な仕方では到達することができる諸真理の一貫した連鎖。」これはライブニッツが与えた定義であるという。

D. 「アプリアリな諸原則の体系。」アプリアリであるから、これらの原則は経験に依存しない。また、これらの原則は論理的に明確に言表され設定ねばならないものである。ライブニッツ的、そしてカント的な定義である。

E. 「実在的なもの、絶対的なものを一挙に認識する能力、もしくはこの絶対者そのもの。」これは理性というよりも「知的直観」に近い。それは神秘主義やロマン主義の哲学者たちが抱く見解であるらしい。

以上は理性を認識能力として見た場合であるが、ヨーロッパの言語では *raison* は「理性」以外に「理由」という意味も持っている。そこでラランドは「認識の対象」としての *raison* について以下の三つの意味を例挙する。

F. 「関係」。

G. 「説明原理」、「存在理由」、「或る結果を説明するもの」。

H. 「正当な原因や動機」、「正当化」。

4) 概念や観念の場合と同じように、「理性」の意味内容も哲学体系に依存し、明晰と判明を欠いている所がある。

さて、ラランドが枚挙している「理性」の定義をたがいに突き合わせて見ると、第一に、理性が自然の光に基づく自然的な仕方での認識能力であるという点ではくい違いない。あらゆる人間が理性を所有していることをデカルトは次のように宣言した——「良識はこの上もなく公平に配分されているものである。」もしその通りであるなら、或る理性的活動が産み出す全ての成果は万人が等しく理解するものでなければならぬ。逆に、誰にでも良く理解できる認識は理性的活動の成果であり、従って「合理的」という評価にふさわしいもので

ある。日常言語で表現するなら、「合理的」とは「誰にでもよく分かる」という意味であろう。

もちろん、感覚と経験の領域においても、「誰にでもよく分かる」ような事柄は存在する。しかし、或る人が経験を通じて知りえたことを、それを経験しなかった人に、よく分らせることはむずかしい。少くとも両者の分り方には、「実感」という点に関しては雲泥の差があるはずだ。

理性的活動の成果についても上と多少似た所は出てくるだろう。高等数学は仲々万人によく分かるような代物ではない。しかしながら、高等数学の諸命題は神秘的な直観の産物でなく、初等数学のやさしい定理からの演繹にほかならない。誰でもその気になれば、後者から出発し、論証の階段を一つずつ登りながら前者まで達することができるだろう。この意味で、「合理的」とは論証によって築かれた体系の性格である。

他方、合理的なものが我々の意識に与える心理的効果に注目するなら、それは既にデカルトが指摘した「明晰・判明」以外のなものでもない。現実であれ認識であれ、合理的なものは隅々まで自然の光に照らし出されて「曖昧」という影や闇を残さない。それに接する我々の意識は晴朗である。

こうして、私は「合理性」を「理解の一般性」、「論証の体系性」、「意識の明晰・判明さ」と解し、またそのように定義する。特に第三番目のものを、デカルトにならって、或るもの或る事柄が合理的か否かの判定基準として使用しようと思う。

5) ところで、合理的なものは誠に少い。これは私個人の体験にとどまらないであろう。合理性の要求をかかげて、現実と直面する時、我々は現実の深い闇に驚かされ、そしてしばしば挫折を余儀なくされるのである。現実は無数多様であり、不規則で偶然的であり、得体が知れず、なんとも理解できない所がある。現実のこのような様相を、私は「非合理性」と呼ぶことにしている。

「人間の空虚であることを十分に知ろうと思うならば、恋愛の原因と結果を考えてみさえすればよい。その原因は「何だか私にはわからないもの」(コルネイユ)であり、またその結果は恐るべきものである。(……)。(2)とパスカルは書いた。恋の情動をもって、「非合理性」のイメージを描いていただきたいと思う。

次に自然の非合理性を取り上げよう。

「(……) こういうふうに考えてみると、二百年以上と永久とは、区別ができないというところに、科学の限界がある。今後観測がもっと精密になったら、二百年が二千年にのびるかもしれないが、原理的には同じことで、科学でいう「永久」は、数百年乃至数千年のことである。そしてわたしは、数百年がちょうどいいところで、数千年にはのびないだろうと思っている。というのは、精度が有効数字六桁というのが、ほぼ限界であって、それ以上は無理と感ぜられるからである。紙と鉛筆とで考えると、精度はいくらでも増えるように思われるが、実際に自然現象をよく見ると、なかなかそうはいかない。頭の中で考えるような、理想的な自然現象というものはないからである。」(3) このように観測値の有効精度を例にして、中谷宇吉郎は科学的認識の限界を指摘した。科学の進歩といえども、この限界を越えることができないだろうと彼は予想している。たしかに、物理的探求にとって数学は有能な武器であ

る。しかし数学的世界はそのまま物理的世界ではない。誰でも承知しているように、現実においては完全な円や直線を描くことはできない。ユークリッドの第一巻の公準(要請)では次のように「要請」されている——「1. 任意の点から任意の点へ直線を引くこと。(……)。3. および、任意の点と距離(半径)とをもって円を描くこと。」⁽⁴⁾ 現実が必ずしも数学的理性の要請に従わない所から、現実の非合理性が立ち現われて来る。

6) もっとも、観測誤差が自然の合理性の限界ではなく、自然を認識する理性の限界を物語るにすぎないという反論も可能である。これに対して、ハイゼンベルクの不確定性原理は理想的な思考実験を想定することによって、人為的な誤差を排除した。その上で主張する——「量子論の通常解釈における因果性の放棄は、原子段階の因果律の表現に含まれている変数の正確な値をわれわれが測定できないことから生じたのではなく、むしろ因果律が存在しないという事実の反映とみるべきである。」⁽⁵⁾

もちろん、このような通常解釈に対して反論が提出されていることを私も承知している。上記の引用文の著者であるD・ボームは「不確定性原理は、量子論の段階にのみ適合するものであり、より低い段階には全くあてはまらないと考えられる。したがって、不確定性原理が、絶対的究極的なものであるという考えは、量子論自身から帰結されるものではなく、量子論のある特質に、無限の妥当性を仮定することから生じたものである。しかもこの仮定は、実験的には決して証明できないものであるから、科学の理論に対して、独断的な制限を課すものであると言えるのである。」⁽⁶⁾ と批判し、そして「量子論の因果的説明を発見する見込みは、決して絶望的なものではない。」⁽⁷⁾ と主張している。

この種の高度に専門的な論争に関して、私は介入するどころか、理解することさえもできない。ただし、参考にした著書は一般読者用の通俗的なものであったから、その平易な解説を通じて、「自然は根源的に合理的か、それとも非合理的か？」という論争が物理学者の間で交えられていることを推察することだけはできた。その上、D・ボームが因果性の概念に「無限の妥当性」を仮定していることもまたうかがい知ることができた。因果性という概念が一次的であり、その根底には「秩序」の概念が存在していることは、第六章で示唆しておいた。それに対して無限の妥当性を要求するのは確かに理性の自然な運動である。しかしながら、この運動が必ず満たされるという考えは一つの信仰にはほかならないのである。

7) 最後に、数学的世界においても看過することができない非合理性が存在することを指摘しておきたい。それは最も基本的な数学的実在の定義や、最も基本的な命題の証明にまつわる曖昧さの問題である。

例えば、ユークリッドは「点とは部分をもたないものである。」と定義した。古来、この定義をめぐる批判や論争が絶えなかったという。その論点は、点に対するユークリッドの定義が純粋にネガティブであり、点の何であるかをポジティブに説明していないという所に集中していたらしい。「ストイケイア」の注解者であるプロクルスは「ネガティブな記述こそ第一原理にはふさわしい。」⁽⁸⁾ という形で論難に答えた。

「点のネガティブな記述」とは、つまり、「点とは何だかよく分からないもの」と同義であろう。現代の数学者はもはや点や線をア・プリオリに定義するという無益な努力を放棄して、

最初から「定義 我々は三種類の物の集まりを考へる：第一の集まりに属するものを点と名付け A, B, C……を以て表はし」と淡々と書き始めるのである。⁹⁾

定義においては、「定義するもの」と「定義されるもの」とがある。前者自身が定義されるためには、別に他の definiens (定義するもの) が必要である。概念の数は有限だから、定義は必然的に循環的となる。命題についても同じ循環は避けられそうにもない。だから、どのように厳密な論証体系であっても、その出発点は「非合理的」なコトバであり文章でなければならぬだろう。例えば、ウェブレンとヤングによるなら、「幾何学（および、実は、数学のすべての分野）の厳密な論理的取り扱いの出発点は、無定義要素と無定義関係の集合、およびこれらを含む無証明命題の集合でなければならない。」¹⁰⁾ ということだ。

さらにまた、数学の問題がすべて解決可能であるという保証はどこにもないという事にも触れておきたい。有名な「フェルマの定理」は三世紀後の今日でも未だ証明を見ない。「ポアンカレ予想」も難問である。悪名高き「四色予想」は今年の夏に百年ぶりで解かれた。数年来この問題に取り組んできた私は、グラフの面分の正則性と頂点の次数の正則性が両立しがたい所にそのむずかしさがあると思っている。いわばグラフ自身の内部に二律背反が巣を作っている感じである。ハーケンとアップル両教授がこのアンチノミーを一掃しえたかどうか疑問は残る。ともあれ、数学における多くの未解決問題は数や空間などの数学的対象の合理性についても留保を要求しているように思われる。

8) 理性が産出したものではなく、既にそれ自体として存在し、理性にとっては与えられたものであるところの事物や事象を、私は一括して「現実」という名で呼ぶことにしよう。「非合理性」というカテゴリーはこの現実の様相にかかわる。「無秩序」、「混沌」、「不規則」、「偶然」、「不可解」などがこのカテゴリーの意味内容である。明らかに、これらは「合理性」の規定に対立する。そして、或る事物や事象が非合理的か否かの判定基準として、私は「不安」という感情を用いようと思う。

さて、情動や自然現象や数学的实在の根源的な合理性には何らかの留保が必要であることを私は知ったが、そこから「現実には根源的には非合理的である。」という仮説を立ててみることにしよう。もちろん、これに対する強い反論は十分に予想できる。なぜなら、「現実には根源的には合理的である。」と信じる人々の方がはるかに多いからである。

現実の合理性に関するいずれの主張も仮説にほかならない。一方は科学的探求における幾つかの挫折を自分の仮説設定の根拠とし、逆に他方は科学的探求における輝かしい成果をもって自分の仮説設定の根拠にしているわけである。実際、科学の歴史は挫折の経験よりも勝利の記録の方がはるかに多数であることを示しているから、後の仮説の方が説得力において数倍も優越していることは言うまでもない。前の仮説は言わば「逆説」にほかならない。

ところで、逆説が単に皮肉や諷刺にすぎないなら、私はそれをもて遊ぶような人々の仲間にはなりたくない。逆説であっても、「仮説」という性格をもつかぎり、私が設定しようと思う例の命題は学的探求の新たな出発点となることができねばならないであろう。

くり返し弁明しておきたいが、私は上記の仮説に立てこもり、科学的探求はむなしとか、それはやがては挫折するにちがいないと予言しようなどと思っているわけではない。また、私は或る種のグロテスクな神秘主義者たちの言動を正当化するつもりもない。むしろ正反対

の立場をとっていることを明言しておこう。非合理的なものがそれ自体として価値をもつと信じるのが非合理主義者であるなら、私はその仲間ではない。なぜなら、私は非合理的なものそれ自体が価値をもつことをはっきりと否定するからである。非合理的なものの判定基準として私が「不安」という感情をもち出した時、いわゆる「非合理主義」に対する私の立場はすでに言明されていたはずである。

9) むしろ、私の願望は合理主義に徹することである。デカルトの定義によれば、理性とは真なるものと偽なるものとを識別する能力である。言うまでもなく、はっきりと虚偽であることが判明している事柄を取り違える人は誰もいない。むしろ、むずかしいのは知と無知との識別である。そして、知っていることを知らないと思う人はいないのだから、知らないことを知っていると思ひこむ「速断」こそ最も警戒すべきであり、もし本当の意味の合理主義者がいるなら、彼は自分の無知についてこの上もなく明晰な意識をもっているにちがいない。

「理性の最後の一步は理性を超える事物が無限にあるということを認めることである。それを認めるところまで到りえないならば、理性は弱いものでしかない。」¹⁰⁾とパスカルは書いた。これもまた知と無知をはっきりと識別する理性——真の、強い理性である。

パスカルを初め数学者たちは他の誰よりも理性の厳密な使用を経験しているために、それだけ他の誰よりも真の理性がどのようなものであるかを心得ている。或る問題が解けないということは、けっして数学的理性の敗北を意味するものではなく、それが解決不可能であるという証明を与えることによってまた新たな展開を数学に保証することができるのである。平行線の命題が証明不可能な公理であることを論証したベルトラミとオージェルの仕事は、非ユークリッド幾何学の存在権を保証する優れた業績ではなかっただろうか。

ともあれ、通常の合理主義的信念にさからう逆説として見られるかもしれないが、しかし「現実とは根源的には非合理的である。」という仮説が必ずしも反合理的ではないということを一応了承していただけるなら、この仮説がどのような学的探求をスタートさせるかという疑問に答えねばならない。

10) さて、現実の様相を非合理的とみなす仮説、並びに非合理的なものはそれ自体としては価値をもたないとする考え方、そして非合理的なものが我々の意識に不安をもたらすという想定、これらの帰結として、人間における、現実の「合理化」の要求と運動を見てとることはたやすい。非合理的な現実と直面した時、我々は激しい不安を抱く。この感情を克服し、それから解放されようとする模索において、人々が信頼を寄せることができるものとして「理性」を呼び出し、それに現実の合理化を要請したのも当然である。

第六章を序文として書かれる予定の科学史の一部をここで先取りするなら、ギリシャ天文学は私の言う「合理化」の実例となるだろう。

夜空に輝く星はほとんどすべてが恒星である。これらの運行は誠に規則正しい。毎日一度ずつ西方へ進み、一年を周期として元の位置に帰る。恒星はたがいに位置を変えず、恒常的な星座を構成している。また有史以来、それらは生成もせず消滅もせず存在しつづけている。

恒星の規則正しい運行は、農業に従事する人々には播種や収穫の時期を教え、舟を操って大海を渡る人々には方位を指示した。

このような実際上の価値だけではなく、夜の闇の底に閉じこめられた昔の人々に信頼と安心という心情的な価値を与えたのも、恒星天の規則正しい様相である。

ところが、天空の秩序をかき乱すものが現われる。日食、月食、新星、彗星、そして流星である。夜空をさまよう惑星もまた同類であった。古来から周知知られていた五つの惑星は恒星天の秩序にさからって、西から東へ動く。だが、しばしば立ちどまり、次いで逆行し始める。そして二度目の留の後、再び東を目指す。逆行の生起の位置や日付は気まぐれであり、そのコースもジグザグであったり、ループであったりという具合に不安定である。また、惑星は光度を変える。金星が強く輝く時、その光は地上に草や花の影を作るといふ。火星の赤い輝きは人々の心に不吉な影を落としたにちがいない。

天空の二つの様相のうち、その規則的なもの、即ち恒星と星座に対する反応はあらゆる民族に共通であった。人々はそれを農業と航海に利用し、併せて神的なものとして讃美し崇敬したのである。

しかし、天空の不規則な（非合理的）な様相はほとんどすべての民族では占星術の母胎となった。死や病氣、戦争や天変地異などの地上の非合理性と天空の非合理性との間に対応を見出すのがバビロニア起源の占星術の仕事であった。

しかるにギリシャ人は天空の非合理的な様相を説明するために幾何学を用いた。それはピタゴラス派の中心火理論から始まり、エウドクソスの同心球理論、ニコマコスとヘラクレイデスの離心球理論を通り、アポロニウスとプトレマイオスの周転円理論まで続けられた。

「現象を救う」ためのこの探求を私は「合理化」と呼ぶ。即ち、非合理的な現象に対して合理的な説明を与えることが、学的探求（認識）における「合理化」の含意である。そして、その動機は不安の克服以外には考えられないだろう。なぜなら、農耕や航海に役立つのは恒星天の規則的（合理的）な運行の方であり、現象を救うことは専ら不安やおののきという心情を安心や信頼の心情にかえるためにだけ有効である。占星術は天と地と人の非合理性の間に対応関係を立てることだけを意図しているから、非合理的なものに対する人間の不安を解消することはできないのである。

11) もっとも、周知のように、ギリシャ人自身は幾何学や天文学やその他の学的探求を「知的好奇心」によって動機づけた。ターレスやピタゴラス、ユークリッドやアルキメデスが学問研究から名声や栄光、金銭や利益を排除して、ひたすら、「知ること」、「見ること」に専念した有様を語り伝える多くのエピソードが残っている。「すべての人間は、生まれつき、知ることを欲する。」¹⁴⁰ という命題でもって、アリストテレスは「形而上学」を書き始めた。

知的好奇心が人間に固有な本能の一つであるという彼の命題は、今日に至るまで、何一つ変更も蒙らず、また「合理化」もされずに継承されてきた。現代心理学は「感覚遮断実験」¹⁴¹によってそれを検証したと称し、また「不可解な経験は恐怖や嫌悪を生み出す。」¹⁴² という命題を立てながら、それ以上の分析を見せてはいないようだ。

どのようなものであれ、「それは本能的だ。」と人が言う時、その含意は「それは不可解で

説明できない非合理的なものだ。」ということになるだろう。世界や現実を合理的に説明しようとする学問と科学が知的好奇心という非合理的な「本能」によって動機づけられていたということは注目に価する。だから、このような「盲目的衝動」によって推進される科学研究に恐怖の念を抱く反科学主義者が次々に現われたわけである。

私は「知的好奇心」という「本能」、もしくは「盲目的衝動」を出来るかぎり「合理化」することによって、ギリシャの奇蹟を生み出したこの好奇心もまた不安の克服によって動機づけられた合理化の運動であることを示そう。

12) 知的好奇心が何であるかを知るためには、そういう心が動いている時の自分自身を分析すればよい。まず、或る種の心の状態が発見できるだろう。即ち、「落ち着かない気持」、「いらだたしさ」、「不安」という心理状態が感じられるにちがいない。

「あなたは何故山に登るのか？」と尋ねられた時、「何故ならそこに山があるからだ。」とマロリーは答えたという。山の存在と登山とがあたかも必然的に結合されているかのように答え方であるが、私自身の場合、山に登ろうとする気がないのだから、そのような結合関係は失われている。高い山があるということがマロリーの心から落ち着きを奪うという要因が結合の中間項を成していたはずだ。

同じようにして科学者に「あなたは何故研究に没頭するのか？」と問いかけるなら、彼は多分「何故ならそこに問題があるからだ。」と答えるかもしれない。例の四色問題について高木貞二は次のように書いたことがある——「このやうな、くだらない問題が、なぜ有名かと言へば、この下らない問題が、現今の人間の頭では、未だ解決されてゐないからである。(……)。問題は、平面上の区域の間の隣接の関係で、それは全く非人情的である。強ひて人情的なる要素を求めるとすれば、万物の霊長を以て自認する吾々人類の優秀性が、四色問題によって、鼎の軽重を問はれる所にあるであろう。』¹⁰ 実際的な事柄に関心を奪われている人々の目には、数学者や科学者の挑戦する問題は少からず「くだらない」と映るだろう。科学者の謎に対する心情は、登山家の山に対する心情と通うものがある。問題に対する研究者の「人情」の内容はけっして「人類のプライド」だけではなく、「名声」や「利益」も関与しているが、知的好奇心に限るなら、そこに「いらだたしさ」や「落ち着きのなさ」や「不安」を算え入れるべきだろう。言うまでもなく主観的な価値は「落ち着き」や「安定」や「安心」の側に在る。だから知的好奇心とは何よりも未知や謎に直面した時、我々人間が主観的な価値を回復せんとする欲求に基づいているのではないだろうか。

ところで、未知なるものが絶対的な意味で「未知」ならば、我々はそういうものに直面することができないから、我々が未知なるものに何らかの仕方で直面しているとすれば、或る媒介者が我々を未知の事物や世界に引き合わせているにちがいない。それは「想像力」という媒介者である。

感覚は直接与えられた対象にだけ係わるが、想像力は「今、そしてここに」という感覚の限界を自由に越えて気ままに飛びまわる。それは感覚の空間的限界を尻目に宇宙の果てまで翼を伸ばし、また一転してミクロの世界に下り、素粒子を半分に割り、さらに割りつづける。また、それは感覚の時間的限界を越えて、遠い過去まで朔り、また踵を返しては未だ存在しないはるかな未来へと飛びさる。いや、それだけではなく、「今、ここ」に関しても、

感覚がとらえることのできない事物を想像力は勝手に作り出す。晴れた夜空に輝く星は、感覚にとっては、無秩序にばらまかれた光る点の集合にすぎないが、想像力にとっては、それらの或るものは白鳥であり、また他のものはサソリである等々。

このように、想像力は在りもしない世界や、在るかどうかわからない世界へ我々を誘いこんで、我々の意識をかき乱すのである。我々は感覚の確証にとりすがって、気ままな想像力を制御しようと試みる。ひどい場合には、想像力は「幻想力」に変質して、我々の感覚さえも潰してしまうことがある。

「知的好奇心」という命名について一言するならば、これは適切なコトバではないようだ。というのも、私は「好奇心」の背後に「想像力」の顔を見るからである。

ともかく、我々が想像力に対して意識を混乱と不安から解放するためには、我々の心から想像力を追放するか、もしくはそれが解き放った世界の真偽を吟味するために知性を派遣するか、いずれかであろう。第一の途は「不合理的」である。科学は第二の途を選ぶ。こうして、「知的好奇心」の本当の中身は、想像力が勝手気ままに舞い踊る世界に向けて、精神が送り出す知的探険隊にはかならないのである。

知的好奇心と言い慣らされているものを、以上のように理解する限り、ギリシャ人自身が彼らの学問研究をそれによって動機づけたとしても、それは私の言う「合理化」と同義になるだろう。

13) 今日では企業の「合理化」が一般に悪いイメージを与えているから、このコトバを使用する際、私自身かなりの抵抗を感じずにはいられない。しかし、これは元来哲学用語であり、哲学辞典では次のような説明が与えられている——「合理化(独 Rationalisierung)、雑多なる事象に或法則を与えること、あるものを論理的に構成すること、即ち現象を ratio(理性、悟性)によって判断し、統一すること、或は概念的認識を事象の中に見出すことなどを意味する。(……)。」¹⁴⁾

従って、私が用いる「合理化」も哲学的使用の一般的な枠からひどくはみ出るものではないことを理解していただけたと思う。私の意図はこの哲学用語を自分なりに改変して、もっと広い用途のために役立つことである。

14) さて、私は二種類の合理化を考える。一つは認識における合理化であり、一つは実践における合理化である。科学に関する合理化は前者である。後者は「技術」、または「知恵」に関する合理化だから、私は目下計画中の「技術論序説」のテーマとしてそれを詳述する予定であるが、しかしこの「科学論序説」からそれを全く排除するわけにはゆかない。

認識における合理化の一端は既に第三章の方法論で示しておいた。例えば、「観念」という非合理的なものを「概念」にまで洗練する操作が一つの合理化である。この際、「イメージ」の媒介は不可欠であった。従って、合理化のプロセスは二つの段階を踏まねばならないように思われる。第一の段階において主役を演じるのは「形象力(imagination)」である。これを「想像力」と言うべきかも知れないが、しかし既に触れたように、これはしばしば「幻想力」に変質する。だから、「感覚」を潰さないような想像力、もしくは感覚に依存するよう

な想像力を特に「形象力」と呼ぶことにしよう。

形象力の役目は、あいまいで、もうろうとして、把え所のない非合理的なものを、とにかく形あるもの、即ち「イメージ (image)」に変換することであろう。例えば、時間の観念を直線や数珠やスパイラルのイメージで表現したり、もしくは「ダイモン」を神々の姿に変換したりして、見やすくするのが形象力の機能である。実際、幾何学を構成する際に、図形(イメージ)を媒介にしないで、その諸関係を論理化しようとするなら、むずかしさは数倍にも増すだろう。科学理論の形成においてもアナロジーの使用は不可欠である。

15) 合理化の第二段階として初めて「論理化」が登場する。これについても既に方法論の所で十分に説明しておいた。

実践における合理化の例として音楽をもち出すことにしよう。心情の領域で現われる非合理的なもの、即ち激情は音楽の提供するリズムとメロディによって鎮められ和らげられるだろう。「ピタゴラスの徒たちは医術による身体の浄めと音楽による魂の浄めとを使用した。」¹⁴⁾と伝えられている。音楽というアルス (ars) は心情に秩序を与える実践的合理化の一種と見るべきではないだろうか。

音楽は感情、もしくは情動の表現とみなされる。それは単に心の中を外にむかってぶちまけるような「表出」ではなく、形式を通した「表現」であろう。情動は非合理的である。しかし形式は合理的である。音楽の合理性を発見したのはピタゴラスであったという。彼にとって音楽の美は協和音に在り、これは音を発する二つの弦の長さの数学的比に由来するものであった。「比」はギリシャ語では「ロゴス」といい、「理性」をも含意している。いかなる形式も、つまりいかなる合理性も備えていない音楽があるなら、それは音楽というよりも雑音であり、その音が出出しているのは病める心の絶叫にほかならないであろう。音楽が合理的であり、或る意味では数学的でさえあると言えば、反対する人もいるにちがいないが、そういう反対者の存在は逆に、音楽においては非合理的な情動と合理的な形式とが、後者の生硬さを感じさせないほど、美事に調和しているという証言になるだろう。

倫理や宗教、そしてスポーツさえもが実践的合理化としてのアルスに属するが、今はその説明に立ち入らない。

16) 科学のような理論的活動も音楽や宗教やスポーツなどのような実践的活動も共に統一的な観点から理解することができるようなものとして、私は「合理化」なる概念を提唱したいと思っている。このような観点は「現実には根源的には非合理的である。」という仮説に由来する。しかも、非合理的なものがそれ自体としていかなる価値も持たないという想定が加わって初めて「合理化」という概念が導き出されるのである。もし上記の仮説が「合理化」と結びつかなかつたら、私はそのような仮説を設けはしなかったであろう。上記の仮説だけを後生大事にかかえこんでグロテスクな非合理主義者の仲間入りをするよりも、むしろ私は「現実には根源的に合理的である。」という仮説にのりかえて、少々偏狭ではあるが、独断的な合理主義者を仲間としたにちがいない。

17) 「現実には根源的に合理的である。」という仮説がこれまで科学研究の強力な推進力

であったことを私は否定しない。この仮説を設けたが故に、ギリシャ人は占星術を抑えて、「現象を救うために」幾何学的天文学を形成し、宇宙美学を樹立したわけである。しかしながら、この仮説の有効性は科学に限定され、人間の他の文化活動まで及ばないという点で、少々狭すぎるのである。

今、この仮説の欠点を列挙するなら、その主要なものは次の三つである。

第一に、この仮説は科学をも含めた文化活動において「創造」の意義を説明することができない。なぜなら、この仮説に従うかぎり、「合理的なもの」は既に実在している。ただし潜み隠れているが故に、邪魔なものを切りすて、浄化を行うことによってのみ、それに達することができる、ということになるだろう。この際、「創造」ではなく「発見」が重視される。

第二に、この仮説は「非合理的なもの」と「不合理なもの」とを区別することができない。両者共に「合理的ではない」という単純な観点からのみ評価されて捨てられてしまう。いわば、たらいの湯と一しょに赤ん坊もまた流されてしまうという具合である。この仮説にとっては、例えば宗教も迷信も同じものである。

第三に、上の帰結として、この仮説自身が不合理性の中へ落ちこんで行くことを防止するものがない。即ち、合理主義が独断論へ転落しても、自らはそれに全く気づかないということがある。

以上の欠点をより明瞭な形で示すためには、ここで「不合理性」という第三のカテゴリーを導入する必要にせまられるのである。

18) 既に述べたように、非合理性とは理性が認識の主体として、また実践の主体として現実に向かう時、この現実が理性に示す様相のことである。だから、それは「存在のカテゴリー」と規定してもよい。

これに対して、「合理性」と「不合理性」は理性が現実に対処する時の態度を示すために使用される。だから、両者は共に「認識のカテゴリー」であり、また「実践のカテゴリー」にはかならない。もちろん、認識と実践によって現実が変革された時、その人為的な現実合理的、もしくは不合理な様相を示す。

ところで「強い理性」に基づく認識、並びに実践を私は「合理的」と名づけ、他方「弱い理性」に基づく認識、並びに実践を私は特に「不合理」と呼ぶことにしたい。

強い理性も弱い理性も共に理性であるかぎり共通に「体系への志向」によって動かされる。ただし、弱い理性の体系志向は狂信的である。

第一章「科学と良識」で述べたように、科学的精神を構成する二本の支柱のうち、論理性に対する過剰な要求こそ「狂信」という偏見の源である。これは「良識」を台なしにしてしまう。

先にも述べたように、非合理的な現実是我々の心を不安にする。非合理的な現実直面して不安におののくという点では、強い理性も弱い理性も全く同じであろう。しかし、後者の場合、「不安」は急速に「恐怖」へと変わる。そこから、現実を無視し、抑圧し、征服し、抹消しようとする激しい要求が働く。

かつてアレクサンドロス大王は征服の駒をすすめて、ゴルディウムの町へ入った。彼が町

の神殿を訪ねた時、みこしの長柄に複雑な結目がついているのを見た。これはその昔賢者のきこえが高かったゴルディウス王が結んだものであり、これを解いた者はアジアの王となるであろうという神託がついていた。アレクサンドロスは結び目をしばらく調べていたが、不意に剣を抜いて、これを切った。そして「余こそアジアの王である。」と叫んだ——と言いつづけている。アレクサンドロスの剣——これはまさに「不合理性」の象徴である。

19) 非合理的な現実に対する不安を恐怖にすりかえてしまった弱い理性が、認識においてなすことは「図式化」であり、実践においてなすことは「機械化」である。

理性の使命は言うまでもなく現実の合理化であるが、これが過剰になると「不合理化」に転落する。しかも、この転落は急速に行なわれる。その境い目がはっきりしないまま、合理的なものはいつの間にか不合理的なものに変質してしまう。最初は合理的な思想であり文化であり良識であったものが、いつの間にか不合理的なものに変質しているのに、それが末期的症状として狂信の顔を見せるまでは、誰もそれを合理的なものとして信じて疑わないのである。

実際、区別を立てるのがむずかしいのは、「非合理性」と「不合理性」との間であるよりは、むしろ後者と「合理性」との間ではないだろうか。第二の区別は第一の区別を設けることによって初めて明みに立ち現われる類のものである。

以上で三つのカテゴリーに関する説明を終えることにし、不足に気づけばそれぞれのトピックを取り扱う際に補足したり、また誤りに気づけば、その都度訂正したりするつもりである。

最後に、私の文化観を述べておきたい。理論的であれ、また実践的であれ、人間の文化活動は、不安を克服せんために、非合理的な現実を「合理化」する試みであり、文化はその結果であると私には思える。ただし、本当の意味での合理化は誠にむずかしく、実証的な精神の欠除によってか、または現実に対する恐怖の念によってか、早まった合理化や行き過ぎた合理化が不合理的なものを作りあげてしまう。この抑圧に対してやがて現実には激しいエネルギーを暴発させながら、抵抗を始め、合理的なものであれ不合理的なものであれ、とにかく理性的なるものすべてを破壊し去ろうとする。これに対して再び新たな合理化が要求され、しかもこれが不合理的なものを産出して、非合理的な現実からの批判と否定と破壊にさらされるという有様である。

このようなプロセスをくり返しながら、それでも人間の文化は少しずつ本当の合理化の途を進んでいると私は信じている。

第八章 情動の分析

1) 前章では「現実の非合理性」を一般的抽象的な仕方論じた。一体何がどのように非合理的であるのかを具体的に示し、そしてその合理化とはどうあるべきかを詳細に説明するために、まず「情動」を取りあげようと思う。これは第五章の感情論を補足する意義をもになっている。その時定義したように、「感情とは観念と現実とのダイナミックスに関する情報をなう媒体である。」従って、感情という心理的実在は「合理的」な存在である。なぜなら、それは上の定義が示すようにしかるべき「存在理由 *raison d'être*」をもっている。即

ち、感情は理論的に合理化されたが故に合理的なものであるからだ。

ところで、感情に類似しながら、「情報の媒体」ではないという理由で、定義により感情から排除されたものがある。私はそれを「情動」と名づけておいた。「情念」というコトバも併記しておいた。なにしろ、問題になっているこの心理的實在の正体が不明であるから、今の所適当な名前をつけることができない。分析がすすめば、情動と情念の違いもはっきりするようになるだろう。

2) 情報をになわない心理的實在として何よりもまず「不安」というものを思い出そう。フロイトの言う「神経症的不安は、認めることのできる外的危険がない場合に発生する不合理の不安であって、これには3通りのものがある。第1は、典型的な不安神経症の場合のようにいかなる特定の対象にも結びついていない浮遊性の (free-floating) 不安である。第2は恐怖症の不安であって、対象は明瞭であるが、恐れるべき客観的な理由がない場合の不安である。第3はヒステリー症やその他の重症神経症者にみられる理解不可解な不安発作（ふるえ、めまい、心悸亢進、呼吸困難）である。」⁽¹⁾（引用文中の「不合理の不安」を私は「非合理的な不安」と言いかえることにしよう。）

フロイトの言う不安は特定の対象に結びつかず、また客観的な理由をもたず、不可解である以上、まさに「非合理的」な心理的實在である。ただし、心理科学がこれができるかぎり「合理化」せんと試みるのは当然であろう。私もこの「不安」がどの程度まで理論的に合理化されうるかを知りたいと思っている。

3) このような「不安」以外にも、「情動」に属するとみられる心理的實在は少くない。心理学では重要性の順序に従って、次のようなものが列挙されている。⁽²⁾ 即ち、「恐怖」、「怒り」、「不安」、「興奮」、「喜び」、「憎悪」、「驚き」、「恥」、「抑うつ」、「嫌悪」、「悲しみ」、等等。

これらのコトバを眺めていると、心理学者のいう情動のほんんどすべては、私が定義した「感情」の枠の中に収まってしまふような感じである。分析すれば、これらは何らかの情報の媒体であることが判明するのではないか、という気がしている。そして、最も代表的な情動である「不安」さえもその例外ではないように思え始めた。既に前章で述べたように、「不安」とは我々が非合理的なものに直面した時に抱く感情であるから、それは非合理的な現実の情報をになっていることになるわけである。

では、感情と区別されて、「情動」という名で呼ばれるような心理的實在は存在しないのだろうか。これが本章の研究テーマである。

4) 心理学が列挙している情動の様々な「様態」のどれもが（「不安」でさえもが）いわゆる「情動」ではないとしたら、一体何が情動なのであろうか。私は「情動」なるものが存在すると主張する。もちろん、心理学者は反対するだろう。「それは多様な情動をまとめるためのコトバにすぎない。"情動そのもの" はコトバとして存在しているが、何らかの心理的實在としては存在しない。」と心理学者は反論するにちがいない。

しかしながら、「情動」は単なる「名目 (nomen)」にすぎないのだろうか。私は別に

「実念論者」ではなく、また、事柄が心理学に係わりながら、「普遍論争」をむし返そうというわけでもない。それでも、上の疑問が心にかかり、例の「しこり」を作り初めている。

5) 「情動そのもの」が存在するのではないだろうか、と思い始めたきっかけは「退屈」の経験からである。二つ三つのデータを紹介しよう。

その一。以前、金魚を飼っていたことがある。水槽は私の部屋に置かれていた。私は家に居ることが多いから、その当時、終日金魚を眺めていた。そして不思議に思った。金魚は狭い水槽の中を来る日も来る日もゆらゆらと泳いでいる。一日に二回、上から同じ餌がぱらぱらと投げこまれることだけが、金魚にとっては変化というものである。毎日毎日が単調な生活である。彼らは何故退屈しないのか。我々人間だったら、退屈の余り気が変になるか、死んでしまうだろう。実際、私は家に居て、会話とか読書とか食事とか、いろんな変化を一日のうちでは経験しながら、それでも退屈の余り、息が詰まりそうになって、外出したものである。一体、金魚は何故退屈とは縁がないのか。否、逆に我々人間は何故退屈に耐えられないのだろうか。この疑問がしこりになって残った。

その二。小学校低学年までの子供を連れて長距離列車の旅をするのは、親にとっては誠に辛い体験である。いや、子供にとってこそ辛い体験であるらしい。食べたり飲んだり、マンガを読んだりしている間はよいが、満腹し、すべてのページに目を通した後は、もはやすることがない。窓の外の移りゆく景色も単調で見あきてしまう。こういう時の子供は退屈の余り、重病人のような表情を見せるものである。

その三。カナダのマギル大学で行なわれた「感覚遮断」実験について読んだことがある。被験者たちは幻覚や幻聴など一種の精神錯乱を経験したらしい。要するに、極度に単調な環境を人為的に作り出して、退屈が人間の精神にどのような影響を与えるかを調べる実験であった。

6) このような「退屈」の体験や実験から、人間の本性についてどのような特質が見出せるであろうか。まず、専門家の解釈を聴いてみよう。即ち、「単調な環境は「情報への飢え」を生じさせる。感覚遮断実験の被験者たちは、まさに「情報に飢えて」しまったのだ。だからこそ、通常は見むきもしない情報にも接しようとするのだろう。くだらない情報でもないよりはましだ。幻覚だって、一種の「内的」な情報収集のあらわれと解釈できよう。人間においては、「情報への飢え」は、まさに食物へのそれに匹敵するといえそうだ。人間は退屈を嫌い、知的好奇心をみたすべく常に情報を求めている存在なのである。」⁽⁶⁾

心理学者はこの実験の結果から人間において知的好奇心が先天的なものであることを示そうとしている。しかしながら、既に説明したように、私にとっては「想像力」こそ知的好奇心を発動せしめる最も重要なファクターであるように思える。だから、上に紹介した専門家の解釈を全面的には受け入れるわけにゆかないのである。むしろ、退屈に関する体験や実験から、私は「情動それ自身」を引き出すことができるのではないかと考えている。

他の動物に比べると、人間は誠に落ち着かない動物である。退屈に耐えられず、いつも何かをしている。この「何か」がそれ自身として価値をもつから、それをしているというよりも、むしろ、どのようなものであれ、何かをしているということ自体が価値をもっているか

のようである。一体、何故であろうか。自分の体験を反省してみると、私は何やら絶えず後から押されているように感じる。そこで、これを「背後からの力」と名づけて、その実体を探求しようと思った。と言っても分かった事は、「この力は我々を背後から絶えず押しつづけ、我々を前へ前へと驅りたてるが、しかし進むべき方向をけっして指示することができない心的なエネルギーである。」ということだけである。まさに「非合理的」な心的実在である。これを私は「情動 (emotion)」と呼びたいと思う。もしこのコトバが既に心理学においては他のものを指示するために使用されているなら、私はそれを端的に「背後からの力 (vis a tergo)」と名づけることもできよう。

ともあれ、この非合理的な力によって背後から押されながら、前方になすべき目標を見出せないという状態が人間の苦しみの一つである「退屈」というものの内容である。また、なすべき目標をなんらかの外的な力や事情によって奪い取られているのが「抑うつ」という心理状態ではないだろうか。長距離列車の中の子供や、マギル大学の被験者たちの心理状態はむしろ「抑うつ」にほかならない。「退屈」は、なすべき事は目の前に有り余るほど有るが、しかしどれも目標として選び取る気になれないという自由の中で生じるものである。例えば、書齋の中に居て読むべき本は山とあるのに、どの一冊も取り出し読もうという気にはなれない時、明らかに私は退屈している。また、朝から夕方まで一週間に渉って講義が行なわれているが、他になす事がないから出席しているだけの学生も明らかに退屈しているのである。もちろん、気晴しには事欠かないから、我々の退屈は永続しない。しかし、万一永続することがあれば、我々は非合理的な背後からの力に否応なしに直面せざるをえなくなるから、やがては「不安」に落ち込むだろう。最近話題ののぼり始めた「オプローモフ的學生群」がその一例である。彼らの或るものにとっては「自殺」ということだけが為すべき唯一つの目標である。なぜなら、背後からの力は「無為」に永く留まることを許さないからである。次の新聞記事を読んでいただきたい——「この冬、年末から年始にかけて、五人の東大生が自殺した。わずか二カ月間に五人もつづけて自殺したことは、建学以来初めてといわれる。首つり二件、ビルからの飛び降り一件、川への飛び込み一件、鉄道自殺一件。昨年末、学生の精神衛生関係の資料を学内に配って「学生の "心の健康" 問題に一層の理解と協力を」と呼びかけた直後だった。いずれのケースも「これといった自殺の理由が見当たらない」と関係者はいう。意欲を喪失したオプローモフ的學生群の増大とこれらの死は、あるいは無関係でないのかもしれない。」⁽⁴⁾

人間が退屈を嫌い、知的好奇心をみたそうとする存在であるなら、どうして退屈に苦しむ学生たちが、知的好奇心をみたすことができる教室や研究室や図書館から離れてゆくのであろうか。「退屈」から「知的好奇心」を導き出そうとする専門家の試みは必ずしも成功してはいないのである。また、非合理的なものに価値を認める非合理主義者は「背後からの力」がもつこの恐るべき非合理性に対して何を言うことができるだろうか。

7) 心理学者にとって、感情と情動は程度の違いにとどまるようだ。つまり、前者は穏やかで永続的であり、後者は激しく一時的であると言われる。感情と情動（「情緒」とも呼ばれる）の相違について、断片的ながら、次に心理学者の見解を紹介しておこう。

「情緒とは、それとわかる変化がからだの上にあられるほど、強烈な一時的な感情だと

いえる。情緒は行動によって自分の緊張をすぐ解消できぬときにでるものだから、動物のように身に危険がおよぶとすぐさま防御行動をおこすものの仲間では情緒はおこらないと思われる。』⁽⁶⁾

「行動が束縛されて私どもの望みがさえぎられるときに、感情は情緒となり、さらにひどければ情熱にまで濃縮される。』⁽⁶⁾

「クラバレードは、感情はわれわれの行為に有用だが、情緒は役立たぬといいきっている。』⁽⁷⁾

では、大脳生理学者はどのように考えているのであろうか。

「欲求が強くはばまれ、基本的生命活動がおびやかされるような事態になると、不安とか恐怖といった心がおこり、回避したり、逃走したりする後向きの行動にでるのである。

このような、快感、不快感、怒りの心、不安、恐怖の心を情動 (emotion) とよんで、喜びや悲しみの感情 (feeling) と区別している。この心は大人だけではなく、新皮質のまだ発達していない赤ん坊にも具わっているし、新皮質のほとんどない動物にもみられる心の動きである。つまり、基本的生命活動に結びついた本能的な心であって、この心が行動となって現われたときに、それを情動行動という。』⁽⁸⁾

以上の紹介から理解できるように、心理学者も生理学者も共に、行動の束縛や本能的欲求の阻害によって生じる生理的变化と意識の混乱を「情動」という名で呼んでいる。いうまでもなく、これは「人間をはじめあらゆる動物に、共通な心の働き」⁽⁹⁾ である。なぜなら、生理学的には、情動体験を形成すると考えられる大脳辺縁形の範囲はウサギ、ネコ、サル、人間においてはほとんど同じであり、「ただ、人間では、その範囲がずっと広がっている。それでも、脳全体の大きさに比べると、広くなり方が小さい。』⁽¹⁰⁾ からである。

8) 私のいう「情動」、そして正確にいうと「背後からの力」はどうやら心理学者や生理学者のいう「情動」とはかなり違うようである。たしかに、背後からの力は我々を行動へと驅り立て、それが実現できずに阻害されると「抑うつ」や「不安」を生み出す。しかし、それは特定の行動を指定しないから、或る行為が実現されたとしても、依然として背後から押す力はやまず、従って漠然とした不満や不安は残る。例えば、本能的欲求の一つとして「性欲」がある。生理学的研究によると、他の基本的欲求と同じように、これも大脳辺縁系で形成され、動物を行動へと驅り立てる。しかし、行動が実現されるならば、満足して消滅する。ところで、フロイトも区別しているように、恋の情動と性交欲は同じものではない。後者は動物を一つの限定された目標の方へ引き寄せる力である。前者は一旦この目標を通過するが、そこからさらに、性的なニュアンスを帯びてはいるけれど、漠然として無限に開かれたものへ向けて我々人間を押しつづける背後からの力にほかならない。

9) とところで、「背後からの力」というこの非合理的な心的エネルギーを生理学的に「合理化」することは不可能であろうか。つまり、「大脳のどの部分が vis a tergo (背後からの力) を産み出しているのか？」という問題に対する明晰判明な答えは見出せないだろうか。

たしかに、これはアマチュアの手には負える代物ではない。私はここで立ち止まるべきかもしれない。しかし、私はこの「科学論序説」をSFとして、または「寓話」として書き始め

たのだから、この趣旨を理解して、専門家が寛容な態度で処して下さることを期待している。

さて、背後からの力はヒトに固有な心的エネルギーであるという仮説から出発するなら、大脳の仕組みに関してヒトを動物から区別することができるものを探せばよい。それは「前頭葉」である。もちろん、他にもヒトを動物からはっきりと区別することが可能な領域は見つかる。コトバに関係する側頭葉がそうである。しかし、目下の関心は *vis a tergo*、もしくは「情動」の合理化であるから、私は前頭葉に注目することにしよう。

「大脳皮質全体の面積に対する前頭葉の比率は、人間の30%に対して、チンパンジー17%、イヌ7%、ウサギ2%である。」¹⁴³と報告されている。つまり、ヒトの前頭葉は異常ともいえる程肥大しているわけだ。少くとも、私はそう印象づけられた。

ともかく、「大脳皮質のなかで、その正体が一番わかっていなかったのは前頭葉である。実験動物としてよく使われるイヌやネコに、前頭葉がほとんどないことも、研究を遅らせる原因であるが、側頭葉のように、刺激実験で、うまくそこの働きをつかむことができないということも、大きな理由である。」¹⁴⁴

ところが、治療目的で前頭葉を切断するという手術が行なわれるようになってから、その機能が少しずつ分かるようになったという。その結果、「前頭葉を切りとると、知能や記憶の能力には障害がおこらないが、人格や性格が目だって変わってくるというのが、みんなの一致した意見である。すなわち、積極的になにかしようという意欲がなくなる、仕事に情熱がもてなくなる、執着心がうすらぐ、取りこし苦勞をしなくなって楽天的になる、計画性がなくなる、将来に対する思慮分別が乏しくなる、感情の動きが浅薄、単純になる、といった変化が目についてくる。」¹⁴⁵

さて、このようなデータを専門家はどのように解釈し説明するのだろうか。

「そして現在、前頭葉切りによっておこる精神状態の変化から想定して、前頭葉は創造(意欲)、企画、感情などの精神が営まれる座であると考えられている。(……)。ところで、創造、企画の精神は、私たちが積極的行動へかりたてている。精神の向上発展を計ろうとする努力がおのずからわきいずるゆえんである。そして、その向上発展の努力と実現に、私たちは喜びを感じるのである。そして、その阻害と挫折に、悲しみを感じるのである。このように考えると、創造、企画の精神が営まれる前頭葉に、感情の座があることは、理の当然といえよう。」¹⁴⁶

長い引用になったが、前頭葉ロボットミーに関するデータもそれに対する生理学者の解釈も共に「背後からの力」が前頭葉で産み出されていることを示唆しているように私には思われるのである。

例えば、「積極的に何かをしようという意欲」の欠落は *vis a tergo* の消滅を意味する。後から押されないかぎり、ヒトは前へ進もうとはしないだろう。基本的な要求が満たされているかぎり、何も積極的にやる必要はない。「積極的」とか「情熱的」というのは余分なことであろう。金魚やイヌと同じように、取りこし苦勞をせず、楽天的に生活するのが、自然で正常なのである。後から押されつづけているからこそ、我々は現在を越えて未来へ押し出されてしまうのではないか。未来というものがぼんやりと予感されるから、「将来に対する思慮分別」と「計画性」がヒトにとってはまさに「必要」となるのではあるまいか。また、現

在のみに生きるヒトと未来をも同時に生きるヒトでは、感情がになう情報量には大きな差が出てくるにちがいない。前者の感情が浅薄で単純であると言われるのも、この観点からすれば、当然であろう。

このように生理学者の解釈も、私が提出する解釈も、大筋においては一致する。ただし、ニュアンスはかなり違う。前者によれば、前頭葉は創造や企画を司る崇高な「精神の座」であるが、後者によるかぎり、それはヒトを絶えず前へ前へと押しやる、厄介で非合理的で、それ故それ自体としては何の価値も持たない「vis a tergo の座」にほかならないのである。また、前者によるなら、前頭葉は脳進化の妙であり、人間をまさに人間たらしめるものであろうが、後者によるなら、それは、一般に生物の絶滅の原因となった「定向進化」の産物ということになりかねないのである。

10) 「情動」、もしくは「背後からの力」の理論的合理化に関する限り、私はこれ以上進むことができない。恐らく、この主題について未だ説明されるべき多くの事が残されているにちがいないが、私の手はそこまで届かない。

そこで、情動の実践的合理化を話題にしよう。実は、この問題をテーマにするのは「技術論序説」である。ここでは大綱を描くにとどめたい。

非合理的な情動を実践的に合理化するということは、「背後からの力」の理解からたやすく洞察できるように、何らかの具体的な目標を設け、情動のエネルギーをそこへ流しこむことができるように、いわば「水路」を掘ることである。このような実践的合理化が「創造」と「企画」を通じて、非合理的なものを価値あるものに変えてゆくのであって、前頭葉がそれ自体として創造や企画を営むわけではないだろう。むしろそれは合理化されるべき対象ではないだろうか。

ともあれ、情動のエネルギーを処理するために人間が設定した目標とそれに至る「水路」は二種類に分けられる。

第一の目標として、人間は既に与えられている自然的なものを選んだ。食欲、性欲という基本的な欲求、次いで、「衣」、そしてさらに「金銭」である。これらはすべて生存の為の「手段」である。しかるに、人間は（或る種の人間に限定すべきかもしれない）これらに向けて情動のエネルギーを流しこみ、そしてこれらを「目的」としたのである。このような目標に向かう情動の流れを、私は特に「情念」と名づけようと思う。手段の目的化を正当化するために、情念は呪術の様相を帯びざるをえないようだ。

第二の目標は人為的で一般的で、情念と比べるならば、「文化」的である。賭けやスポーツや遊びがこの水路を代表する。パスカルなら、これらに芸術や学問も加えるであろう。この種の水路を流れる情動のエネルギーを、私は特に「情熱」と名づけたい。このような情熱は、しばしば、自己の目標を正当化せんとして苦しみ、むしろ「自己目的性」を強調し、且讚美する傾向を示すようだ。

情動、もしくは「背後からの力」という非合理的な心理的実在を実践的に合理化するという意味は上記の通りである。むろん、この合理化に関しても「狂信の誘惑」が働き、それがいつの間にか不合理なものへ転落してしまうということは起こるにちがいない。

ともあれ、理論的にはも早合理化不可能であるものも、実践的には合理化が可能である。

少くとも後者は人間——この非合理性にみちた動物——が生きるために不可欠の要求である。このように二種の合理化を念頭におくなら、科学主義者が他の文化形態を「似而非科学」と批判することも、また反科学主義者が科学を「人間性の敵」と非難することも共に意味をなさないのである。(1977年9月29日)

第四章の註

- (1) 伊藤吉之助編「岩波哲学小辞典増訂版」 岩波書店 昭和9年 149頁
- (2) ゼーリッヒ「アインシュタインの生涯」 広重徹訳 東京図書 昭和45年 146頁
- (3) Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, P.U.F., 1962年, p.448 : Descartes, R., Oeuvres de Descartes publiées par C. Adam et P. Tannery, J. Vrin, Tome VII, p. 179
- (4) Lalande, op. cit., p. 448 : Descartes, op. cit., p. 181
- (5) H. リード「アイコンとアイデア」 宇佐見英治訳 岩波書店 昭和51年 序並びに訳者解説：木村重信 「はじめにイメージありき」 岩波新書 第XX章
- (6) Bergson, H., La Pensée et Le Mouvant, 47e édition, P.U.F., p. 119 ff
- (7) Augustinus, Confessiones, Lib. XI, Cap. XIV
- (8) Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, (B. 50), Philosophische Bibliothek, 1956年, S. 77
- (9) Kant, ibid.
- (10) ニュートン「自然哲学の数学的諸原理」 河辺六男訳 中央公論社 昭和46年 65頁
- (11) Lalande, op. cit., p. 110

第五章の註

- (1) 大脇義一「感情の心理学」 培風館 昭和48年 1頁
- (2) 大脇, ibid.
- (3) 大脇, ibid.
- (4) スピノザ「エチカ」第三部「感情の起源及び本性について」 岩波文庫 昭和26年 167頁以下
- (5) ジャン・ブラン「ストア哲学」 有田潤訳 白水社「クセジュ文庫」 昭和34年 89頁
- (6) ジャン・ブラン 前掲書 91頁
- (7) デカルト「情念論」I—37, 野田又夫訳 中央公論「世界の名著22」 433頁
- (8) 大脇 前掲書 12頁
- (9) 大脇 前掲書 12~13頁
- (10) 大脇 前掲書 13頁
- (11) 大脇 前掲書 15頁
- (12) 大脇 前掲書 20頁
- (13) 大脇 前掲書 77頁以下
- (14) 大脇 前掲書 80頁以下
- (15) 大脇 前掲書 81頁
- (16) デカルト「情念論」II—69
- (17) スピノザ 前掲書 243頁

第七章の註

- (1) Lalande, op. cit., p. 877 ff.
- (2) Pascal, B., Pensées éd. par L. Brunschvicg, Hachette, 1951年, p. 404 ff.
- (3) 中谷宇吉郎「科学の方法」岩波新書 昭和46年 51頁以下
- (4) エウクレイデス「原論」池田美恵訳 中央公論社・世界の名著9 昭和47年 256頁
- (5) D. ボーム「現代物理学における因果性と偶然性」村田良夫訳 東京図書 昭和45年 123頁
- (6) D. ボーム 上掲書 101頁
- (7) D. ボーム 前掲書 116頁
- (8) Heath, T. L., The Thirteen Books of Euclid's Elements, Vol. 1, p. 156, Dover, 1956
- (9) ヒルベルト「幾何学基礎論」中村幸四郎訳 清水弘文堂 昭和45年 11頁
- (10) メソコフスキー他「数学の真理と構造」林雄一郎編・訳 東京図書 48頁以下
- (11) Pascal, op. cit., p. 456
- (12) アリストテレス「形而上学(上)」出隆訳 岩波文庫 昭和42年 21頁
- (13) 波多野諄余夫・稲垣佳世子「知的好奇心」中公新書 昭和51年 22頁以下
- (14) 波多野・稲垣 上掲書 44頁
- (15) 高木貞二「数学小景」岩波書店 昭和19年 132頁
- (16) 「岩波哲学小辞典増訂版」 180頁
- (17) 山本光雄訳・編「初期ギリシャ哲学者断片集」岩波書店 昭和49年 17頁

第八章の註

- (1) 今田寛「恐怖と不安—情動と行動Ⅱ」誠信書房 昭和40年 6頁
- (2) 今田 上掲書 2頁
- (3) 波多野・稲垣 前掲書 27頁
- (4) 朝日新聞・特集記事「学歴社会7」 昭和52年3月
- (5) 島崎敏樹「感情の世界」岩波新書 昭和48年 19頁
- (6) 島崎 上掲書 21頁
- (7) 島崎 前掲書 24頁
- (8) 時実利彦「脳の話」岩波新書 昭和46年 152頁
- (9) 時実 上掲書 132頁
- (10) 時実 前掲書 132頁
- (11) 時実 前掲書 109頁
- (12) 時実 前掲書 107頁
- (13) 時実 前掲書 108頁
- (14) 時実 前掲書 108~109頁

Summary

Discours de la Critique des Sciences II

Hiroshi SAKAMOTO

L'année dernière, nous avons publié les premiers trois chapitres de ce Discours, auquel nous allons ajouter les cinq suivants.

Le quatrième traite les trois catégories qui sont "idée", "image" et "concept". En établissant une distinction nette, surtout, entre l'idée et le concept, nous croyons plus facile de comprendre les activités scientifiques.

Les catégories élaborées en haut, nous les appliquons à l'étude psychologique de sentiments, et trouvons ces phénomènes psychiques si rationels qu'ils expriment les relations dynamiques entre les idées cachées en nous et les réalités où nous vivons. L'analyse de sentiments, c'est le thème du cinquième chapitre.

Le sixième intitulé "Recherche de la Verité" est une autre application de notre méthode fondée sur les catégories (A) ci-dessus. Mais, cela n'est pas achevé.

Le septième traite le second groupe de catégories (B), savoir, "rationalité", "arationalité" et "irrationnalité". Dans la supposition que la réalité est fondamentalement arationnelle et qu'elle manque, absolument parlant, de valeur, il en résulte que l'humanité a été obligée de la rationaliser, soit théoriquement, soit pratiquement, pour se libérer de l'inquiétude que lui a donné réalité arationnelle. Nous considérons comme irrationnel ce qui est trop rationnel, c'est-à-dire, ce qui est produit par une rationalisation excessive. Ces catégories (B) nous permettront d'éclairer ce qui constitue les activités scientifiques et la civilisation en général.

Au huitième, nous analysons l'émotion, parce qu'elle est un vrai type arationnel, et trouvons que cette réalité psychologique se montre comme une force psychique qui nous pousse sans cesse en avant, mais qui ne nous indique aucun sens. Où finit une rationalisation théorique, commence la pratique. Il nous semble qu'à travers l'histoire civilisée l'humanité s'est travaillée à créer les sens les plus efficaces qui puissent rationaliser cette *vis a tergo* arationnelle et embarrassante.