

社会の科学と場所的な論理に向けて：学問と宗教（葛城先生、守永先生のお話に応じて）

守永先生、三月十八日のセミナーならびにその翌日の追加セッションを踏まえてのご投稿、まことに有難うございます。また、葛城先生には改めて、今回のセミナー「無知と富」という形での問題提起に御礼申し上げます。このテーマを軸として、方法論研究会における過去数年来の議論が大変見通しの良い方向にまとまりつつあり、また私個人としても、永年の課題でもあった「学問的立場とは何か」ということについて、その核心に近付いた手応えがあり、大変有難く感じております。

今回守永先生にまとめて頂いた内容、塩谷先生から提起して頂いた「自己という名詞とその機能」というヒント、そして先日四月にもまた阪大での研究会を重ねまして、葛城先生のご報告の本筋要旨と合わせ、私としては一連の議論を（とりあえず暫定的にはありますが）以下の(1)–(5)のようにまとめてみました。引き続き改善していく所存ですが、まずは内容を共有して頂ければ（特に(1)について）、また不十分なところご教示頂ければ幸いです。

(1)「遊び」と「真剣」そして「無知」について

村田康常氏と守永氏の遊びと真剣、葛城氏の「無知」、福井氏「豊穰性」、竹内氏「近代合理性とアステカの聖性」の視点との関連を踏まえ、葛城氏のお話の本筋をまず整理します。その下で、やはり問題は、極限敵に「遊び」と「真剣」というテーマに帰着するという事について説明致します。特に葛城氏のスタンスと最も強調したいところに、当日は全体の議論が十分に至らなかった

点がありました。これについては、竹内先生のご指摘、長久先生の当日レジュメ「「無知」なのは…研究者とも読めるのでは？」とのご指摘、そして鈴木先生からの数学を代表とするような、いわば「(本当の)科学的な知」ということについてのコメントが、深く関わると私には思われます。

(2) 極限における「真剣」

遊びよりも真剣が大事と言えるのはどのような根拠においてか。先の三月、2日目の議論を報告します。

(3) 極限における「遊び」

それでもなお、残ってくる遊びの重要性とは何か。村田晴夫氏における真善美の究極的な一致という考え方と、塩谷氏からのアドバイスである「自己という名詞の機能化」をヒントにして考えます。

(4) 極限における「遊び」と「真剣」の一致

以上の帰結としての最も重要な遊びと、最も重要な真剣とは、どのように調和するのか、という話です。

(5) 「学問」の立場

上記の内容と、「真の学問」と「真の宗教」について、そして再度葛城氏の「無知と富」の理論、その方法論、可能性について探ります。

(1) 「遊び」と「真剣」そして「無知」について

三月十八日の葛城先生の「無知と富について」のセミナー、それを受けた議論に続けて、2日目三月十九日の追加セッションでは、前半に塩谷先生からの問題提起（自己という名詞の機能）を踏まえつつ、私の方から前日の議論で不十分になっていた福井先生の「宙ぶらりんを楽しむ」豊穰性の意義（進化論的適応戦略として）等を、補足させて頂きました。そうした中で、これは後半の守永先生のお話に継がるところなのですが、「遊びと真剣」の問題は、それらの位置する世界（その世界観の中）での「開く」ことと「閉じる」こと、双方の大切さ、その必然性という形で、把握し直されたように思います。

葛城先生の「無知」問題は、とりあえずは「方法としての無知」という形で捉え直され、今回の守永先生のまとめにおいても一つの柱となっているところと思います。

また、そこにおいては、豊穰性、宙ぶらりんを楽しめるのか、という福井先生の問題提起が、そういう「開いて」と「閉じて」の連鎖の中で、果たして「遊べるのか？」という問いとなって、問い直されることとなります。そのように問い直されますと、「まず遊び」という概念が成り立つのか、真剣がやはり「まず最初には」ありきなのではないか、という言い方が説得的な形となって（これは守永さんのそもそもの持論でありましたが）まとめられる形となり、そしてそのこと自体は極めて真っ当で、ほぼ皆が首肯せざるを得ないと思います。この点についてはしかしながら、この後また「極限的な遊びと真剣の問題」として、次節以降で再検討したいと思います。それがこのまとめの主旨でもあります。

一方で、葛城先生の方法論（社会存在論に基づく）スタンスに向けては、竹内先生の「近代という目線」という問いが、最終的には肝となって来ることが、その後（4月の方法論研究会にて）明確になったと思われまます。

葛城先生のお話は、そもそも近代の中での近代批判という位置づけですが、もう一段深く「近代を包括するより緩やかなロジック」に基づく近代批判として眺めることもできると思います。ですから三月のセミナー時点では、特にバタイユに結びつけたところからも、多数の意見が「近代の超克」という立場からの近代批判に、葛城先生のテーマを結びつけて論じていたという流れであったと思います。

それはそれで、とても豊富な議論を呼んだのですが、もう一度、もう一步戻って、上述した「近代の中での近代批判」あるいは「近代を包括する、より緩やかなロジック」に基づく近代批判」として、これを眺め直すことで、またそれはそれで一層重要な問題を導くところと思われまます。そしてそれは、このまとめの主旨とも全く一致するところなので、まずは、葛城先生のお話の本筋をまとめ直すところから、話を始めたいと思います。

葛城先生のお話の最も重要な部分は（当日のセミナーでは時間的なところもあって、全体の議論が十分に至らなかったのですが）、Searle の「status function 宣言」に基づく social ontology への批判として、Searle がそのように二重一致

として捉えた status function には「おそらく理性を「極限まで」使用すれば「虚偽」であることを発見することができる」ような、そのようなものが含まれてしまう、ということです。この「嘘」とか「偽」というところに、何がしかのひっかかりを感じた方も多かったはずですが、その点についての議論が不十分であったということ、しかもそれが葛城先生の議論の肝でもあったということです。

Searle はこのような status function 宣言をもって、社会科学の理論の原子に当たるものを記述したと述べているらしいのですが、学問というのは By definition で与えた原子がどう動くか、何をするか、それを記述するだけのものなどでは当然なく、それが原子であるというのは本当なのか（火や土や水をそう呼んでいるようなレベルではないのか）、原子とは何か（そもそも原子は必要なのか）、「社会」というその学問の全体を表す言葉さえ、社会科学という中で明確に固定されていない状況で、word-world の二重一致を「前提」とするということそれ自体に、そもそも偏りがあると言えるのではないか、そういう点まで吟味される、そのような形で object に対峙しているもの、そういうものと考えべきです。

「貨幣」ですら、現実社会の中で決してそのような二重一致を前提にして「確立」しているわけではなく、実際に経済学理論においても、「通貨」という概念すら（M1 とか M2 とか）確定していないのであって、通常は社会（つぼい場所）で経済（つぼい）行動（つぼい）ことをしている、主体（つぼい）ものが、どのような世界（つぼいもの）を作って厚生（つぼいもの）を実現するか、という厳密な数学関係性のモデルでしかないところに、厳密な word-world 二重一致という「意味論的」概念を持ち込むということ、それ自体が、「危険」ですらあるということについて、自覚があるべきです。

（ただ、Searle の社会存在論は、明らかに現状の経済学を肯定するには、好都合かもしれません。現に「貨幣は貨幣であるがゆえに貨幣である」はそうした word-world 二重一致の典型例であると思いますが、それは今日の標準的経済学の貨幣の取扱いと transcendental に全く整合的です。つまり今日の経済学理論においては、貨幣の信用—換言すれば貨幣が完璧な意味での貨幣ではないという問い—について論ずることを学問上タブーにしており、それは、それ以

上に貨幣について深く考えることを、むしろ阻害している、その要因でもあるからです。理論家も「ハイパーインフレ」という言葉や、中央銀行の独立性、といった概念で、思考停止になってしまっていると言って良いと思います。そもそも中央銀行の独立性が、政治よりも優先されるべきと言って良いのかどうか、そのところが本来論すべき点のはずです。）

それに対して、葛城先生の問題提起の意義は、社会科学が（現状のもので怠惰に安住することなく発展していくために、そういう「偽」の status function の可能性を、指摘していくところにあります。

特に葛城先生の指摘される場所は（アステカとの対比をもって）以下のような仕組みです。

そのような（偽の） status function に対して、その status function が作る deontology と deontic power (Institutional Fact を作ることもまた status function の役割ということに注目して) が、感情に訴える演出のようなものを「理性の代替物」として作用させて、その status function 自体の虚偽性を隠蔽する可能性、というのが葛城理論の指摘です。

「理性の代替物」という表現がある以上、理性が、極限まで使われていたら、発見できるようなものを、隠蔽している、という意味に捉えて、問題無いでしょうか。というか、そう捉えるべきと思われます。そしてそのような可能性に、真の学問の位置付け、経済学の位置づけ、そして方法論を見ようというのが葛城理論の立場であると考えてしかるべきです。

ここで、一点明確にすべき点があるように思います。「理性の代替物」として何かを認めようとする、それを「代替物」だと「認めて」いる、その判断は、何なのかということです。葛城先生はそれを「無知」と呼ばれ、それを「悪いもの」と暗黙的に見ておられるようです。もし、そうでないなら、守永氏の「方法としての無知」と、その「無知」とは調和することが可能であると思われるのですが、どうもお聞きする限り、そうではないからです。

守永氏の「方法としての無知」は、どちらかという「非知」というべきであり、福井先生の戦略的「豊穰性」とも重なります。しかし葛城先生の「無知」という言葉の使用は、明らかにそうではないと思います。それは明らかに「無知」に止まることを良しとしない、「真知」の対としてある「無知」だと思われ

ます。だとすると、葛城先生の立場は、最終的には「真知」とは何か、を「徹底的に追求すべき」であり、「真の学問とは何か」ということを追求する立場と完全に整合的、少なくとも調和的であるべきです。

(決して私が自分の都合の良い方向に、葛城先生の話を持っていこうとしているのではなく、むしろ私は、逆方向に、葛城先生の「無知」の意味を捉えようとしてきていたのですが、実はそちらではなかったようだ、先の4月の方法論研究会以降、気付いたところです。つまり長久先生からの問い「「無知」なのは…研究者とも読めるのでは？」に向けては、まさにそうなのですが、しかし今ここで、こうして議論している、我々に於いては事情は異なるのだ、という敢然たる立場です。また鈴木先生が主張された、いわば「本当(?)の科学的な知」、ということとも、その意味で、今我々の議論は調和しているのだ、とする立場だということです。)

ただ一点、葛城先生における言葉の使用として、情動という言葉、知という意味で「理性」の対極として用いておられる点、また「理性」という言葉の下に「知」を閉じ込めてしまっておられるのではないかという点が(坂部恵氏によるカント批判、引いては近代批判にあたる問題ですが)、私個人としては少し心配です。理性という概念の使用がその形に制限されて(守永氏の表現だと「理性の(芸術的)拡張」が制限されて)しまうと、その先へと進むことが妨げられてしまうのではないかと、少しですが、気にはなります。

しかし、その点を打ち破れば、Searleの単純な「言語と世界の二重一致」に対して「deontologyとは何かを考慮する、二重の二重一致」にメスを入れようとする葛城方法論は、(開いて閉じてを行うことの学問としての義務=真剣を通じた)経済の「実在」を捉える方法論として、以下でいうところの「遊び」と「真剣」およびそれらの「極限」という問題意識と極めて整合的なものということになると思います。この点については、最後の「学問の立場」というところで、再度取り上げます。

次節以降の議論は、基本的に「近代」を乗り越えようとする議論であって、葛城先生のスタンスは「近代合理性の下」での「近代批判」という様相を呈している(と私には見える)のですが、これらは調和する可能性が高いというのが私の見解です。というのも、近代合理性というのはモジュール化されており、

そのうちのいくつかだけを切り離して使うことが可能です。その場合、合理性は（守永先生の言葉を拝借すれば）「ゆるゆるの論理」の下でのものとなりますので、いわば「近代合理性」の中でありながら、「近代」を乗り越える議論との、少なくとも調和を図ることは、決して不可能ではないと私には思われるからです。

なお、このような強い（？）意味で、主体、つまり「近代」を乗り越えにかかろうとしつつ、なお深い問いを発する「学問」スル主体という意味で「主体」という言葉を用いている限りにおいて、ここでの「主体」概念は、上述した長久先生、鈴木先生、私、そして葛城先生のみならず、守永先生が「主体を開く」という表現で用いられている「主体」概念と同義のものとして、ほぼ全員が一致していると思います。ただ、塩谷先生はそうした際に、この「主体」という言葉の背後で、「自己」といった名詞が、ほぼ無意識的に用いられ、特別な意味をそこに付与してしまうような状況を、危惧しておられます。それは（そのような主体というのは、まさしく成り行くものですから）そのような主体とはそもそも何であるかについての、一層の機能化、関係性化が可能であるところについての、いわば思考停止を招く恐れがあるという、そのような警告として、認識しています。

（2）極限における真剣

さて、非常に大きく述べてしまうと、問題は「近代」というものをいかに乗り越えるか、ということであるわけです。これまでそれを「文明と経営」、「経済学の方法論」、「学問とは何か」といった観点から議論し続けて来たところで、また素材にはなりますが、「貨幣とは何か」、「社会契約」、「主体とは何か」といった問題との関連をもって取り扱って参りました。今回それを村田康常さんの「遊び」の議論、そして村田さんと守永さんの間で交わされた「遊びと真剣」のお話を通じて、まとめて行きたいと思います。

専門知に対して、「方法としての無知」をもって「主体を開く」、というのが守永さんの議論の主旨と拝察します。（これは広く言えば福井先生とも通ずるところだと思いますし、私も基本的にそのスタンスです。村田康常先生の「遊び」

も、まさしく極限的な意味で、その点を述べておられると思います。— それを今から書くわけですが。) 明らかに、専門知というのは総合知をマネジメントする知ではなく、逆にをマネジメントすることを謳うような専門知というようなものがあるとするならば、それこそ自家撞着的ですので、よほど腰を据えたものでなければ詐欺的ですからあり、そうでなくとも、当然「方法」という段階に止まるでしょう。そうした総合知を用いる主体は、決して専門家としての主体ではあり得ません。

よって、我々には各自がその専門知の上に立って、なお専門知を超えようとする、そのような「閉じて」また「開く(どこまでも問う)」といった作業を繰り返していく勤めの中にあると思われれます。そのような勤勉さを、昨年の「文明と経営」セミナーでは「哲学する＝どこまでも問う」といったキーワードで結んだところと思いますし、また今回の「遊び」と「真剣」では、守永さんが「遊びではない」と強調されたところではないかと思います。

そのような「究極的なところでの勤勉」という意味で、守永さんの「遊びではない」には、従って一昨年来「文明と経営」セミナー以降のセミナーに参加している一同にとって、賛同せざるを得ないところがあるように思われ、私も当然賛同致します。しかしながら、ここでやはり注意が必要です。そのような勤勉さを「疑うことなく肯定」できるのは、あくまでも「究極的な意味」での話です。最も誤解無く申し上げれば、上に述べたような(どこまでも問う)勤勉さということに関して、その点に限れば「首肯せざるを得ない」という話であって、それ以外のところでは、なかなかその「まじめ」さというか「勤勉」さに対する、手放しの肯定というのは、困難極まりないのではないかと思います。その後考えていて、やはりそんな気がして参りました。

我々には常に「閉じた」世界観がつかまっています。その「閉じた」世界観の「すべて」に向けて、勤勉であること真面目であることは、その世界に捉われてしまう危険そのものです。あくまで「真剣」さは上記「問い直し」の意味での勤勉さといったことに限定されるべきです。いわばそのような「真剣」さと「真面目」の「極限」に、限定されるべきと思います。

とりあえず、このことを「究極的な勤勉さ」あるいは「極限における真剣さ」といった表現にして、以下続けていきたいと思っています。

(3) 極限における遊び

村田康常先生の主張された「遊びの第三相」概念に向けて、上の「究極的な勤勉さ」の重要性を強調することは、その考え方の「一部」に向けての批判にはなると思います。つまり、ルールの中の遊び、ルールを作る遊び、そして第三層は全体としての co-ordination としての遊びですが、そのような co-ordination 作業を、先の「閉じて」そして「開いて」という構図として眺めるなら、その第三層の遊びは「特殊な」「開く」こととしても捉えることができます。そのような「特殊」な第三層に対しては、そこでの「遊び」はまたその後続く「まじめ」としての「閉じる」ことに取って代わられる運命を持ち、またそこから来る批判とともに片付けられる部分を持たざるを得ません。

ただし、村田康常先生の「遊びの第三相」の中には、「究極的な遊び」ということに向けた、もう一つの「究極的」な極限と言うべき部分が残っております。この究極性は、「一般的な」「開くこと」と共に語られるべき部分です。「一般的な」「遊び」の大切さということです。これは「問う」ことの「勤勉さ」と表裏一体を成していると言えます（この点を以下で説明します）。つまり、そのような究極的な部分に於いては、遊びと真剣は一致（調和）する（つまり守永先生と村田先生における「遊び」と「真剣」の問題は整合的なものとなる）ということです。

これを、村田晴夫先生的な真善美の一致という考え方、そこに塩谷先生の強調された「自己」という名詞の機能化の重要性、という考え方の適用によって、まとめたく思います。

以前に何度か述べたところかも知れませんが、村田晴夫先生的な真善美の一致という問題は「本当（真）の幸福（善）に向けた最終判断（美）」という真善美相互の役割分担関係として言い改めることができると思います。村田晴夫先生は「本当（真）の幸福（善）」ということ「真善美の究極的な一致を期待できること」と定義された（投稿 No.7「アンデレクロス」、投稿 No.20 参照）のですが、言い換えれば「本当の幸福というのは（究極においての話なので期待するしかないが）真善美の一致ということとともにあるのでなければならぬ」ということと解釈できると思います。故に、真善美についてそれぞれの機

能的な関係、役割分担についてだけ述べるとすれば、私の言い換えは、外れてはいないと思います。つまり「機能」として述べれば、真善美の一致というのは「本当（真）の幸福（善）に向けた最終判断（美）」という機能分担ということです。

更に、「主体を開く」ということを考える場合、「主体」概念の持つ最も重要な機能の一つとして、「自己」という概念の既定があると思います。塩谷先生が述べられた「自己」という名詞の意味に依存して（暗黙の形で頼って）しまわないように注意するならば、我々はそこで「およそ常に避けることができない究極の（自己という）取り違え」について、考えないわけにはいかなくなって来ます。

概念的に「自己」を「取り違え」と言うのは簡単ですが、現実には我々の「自己」は「身体」、我々の文化に大きく依存しており、そこから逃れることはかなり困難です。もちろんどこまでも「自己」を機能として純化していくことは大切ですが、そうした中でやはり「避けることのできない」、どうしても残存してしまう、名詞の残滓のようなものに、我々は囚われてしまうのは避けられないでしょう。なるべくそれを取り去るように頑張るべきですが、やはり限界はあります。その限界を明確にしておくことが必要です。

自己という究極的な取り違えの下で、身体ということを考える場合、残存せざるを得ない名詞的なものの残滓とは何か考えると、やはりダイレクトには「生と死」ということが関わってくる気がします。身体が生きる為に必要な快と不快、同時に社会存在的に期待とともに定まってくる真の幸福を通じて、我々は動かされるわけなので、美的判断は、究極的にそうした身体、文化に依拠せざるを得ないでしょう。これを完全否定することは、むしろ論理的立場ではあり得ません。

しかし、そのような残滓に至るまでは、つまりそれを極限として、究極的なところまで、そこを問い詰め、突き詰めていくのが論理と知の役割（真面目な）であると思います。

真は知識に基づいて論理・方法を貫く為にあり、善は意志に基づいて人倫のあるべき姿を目指し、美は情緒に基づいて最終判断を下すので、いずれも役割が異なるということで、はじめて調和的であるということです。そのような極

限的な最終判断としての美の判断において、残されるもの（残らざるを得ない残滓）は「遊び」であり、遊戯三昧、生と死の把握、絶対愛ということになるでしょう。つまりはそれが「極限の遊び」です。

この究極の、極限の遊びの前には、ありとあらゆる真面目さは不可侵と言わねばならないでしょう。

極限においては、真ということには認識のデカルト的コギト、即非の論理、ゲーデルの補題等が関わってくるところですし、善にはカント的定言命法、ルソーの一般意志、どこまでも問うこと、といった真剣さが関わって来るでしょう。そして美には遊戯三昧、遊びの大切さ、生と死、そして絶対愛といったことが、関わって来ると思います。そしてこれらは、究極的には調和した一つのものとして、把握されるべき（それこそが言語以前の命題として）というのが、ここで最も強調したいことです。この点について、更に考察を進めます。

（４）極限における「遊び」と「真剣」の一致

極限における「究極的な自己という取り違え」に向けて、唯一、論理的に考え得る大事なものというのは、無我あるいは、無私、無欲といったこと、すなわち、それに囚われてしまうことがほぼ必然であるような「自己」という、究極的な取り違えから解放されて、始めて見えてくるような事柄と言えるかも知れません。「自己」というのは、「自由」によって支えられた、およそ「思考」と「認識」における「究極の取り違え」（この取り違えだけは、およそ身体といった制約も通じて、恐らく思考の深まりだけによっては完全に解放されえない）の下にあると言えます。なぜなら、これを「取り違え」と呼ぶ限り、「取り違える主体」という問題が必然的に生じて来ますので、「取り違えの取り違え」といった自家撞着が生じます。そのことから、取り違え概念の成立に関わる、究極の取り違えと言えると思います。

しかし、上に述べたような意味での「無我」あるいは「無私」という概念を通じて（もちろん名詞的残滓は見え隠れしますが）そこに接近することはできそうです。

つまり、この「究極の取り違え」に向けて整合的な、今のところ知られてい

る唯一の論理的方法として、(村田晴夫先生の言葉を用いれば)何らかの意味で「自己を虚しくすること」、「自己を他に与えること」、つまり「絶対愛」ということが挙げられるということです。西田がその最終論文(『場所的論理と宗教的世界観』)で強調した「宗教の役割」というのも、そのための方法と言えると思います。(言葉を変えれば、天意、cosmic drive へと個を導く、といったことも知れません。)更に言い方を変えると、そこに個を投げるこそが「究極の遊び」と言えるかも知れません。

私達にとって、身体、そして文化に縛られているということは、前提条件に近いもので、それは何かの話をするにあたって、今「何の話」をしているのかという「名詞」の部分に相当するものを「切り離す」ことはできても、最終的に「無くす」というのは困難ということに近いものです。ただ、身体といったものをどこまでも切り離し、それを機能として眺めて、明晰に分類していくことはできるでしょう。医学も、精神科学も同様に、本来はそういうものだと思います。

大事なことは、そうした作業において、極限的に残存せざるを得ない名詞的なものの残滓を、明らかにすることではないかと思います。少なくとも、その種類、範囲、そして存在をです。これは真の学問とは何かということを考える上で、不可欠な事柄です。そのような残滓こそが、美的な判断やセンスの根拠であって、そういった説明のつかないものを見つけ出す(それこそそこまでをあぶり出す)ためにこそ、学問は何らかの説明をつけるのでなければならないと思われまます。(真知というのは説明がつけられるものではなく、説明がついているとすればそれは既に真知ではないので、説明をつけてないものを用いる方がマシというのは、現実的にもしばしば取られる選択でしょう。学問の意義は、説明をつけてそれを利用することであるよりも、真に説明ができないこととは何なのかを明らかにすることでなければならず、真善美の一致というのも、あくまでその下で「期待」されることとなります。その意味で、学問は多く既成の「いわゆる宗教」とは対立するでしょうが、「真の宗教」とは対立するものではないということです。

(そのような「真の意味での宗教」という概念が絶対に必要なのかと言えば、絶対に必要とは言いきれないようにも思われますので、以後封印してしまって、

真の学問という言葉だけを使う方がいいかもしれません。)

学問の成果を、生きる為に活かすのは、美的判断、センスであり、これは個々の「生」がその美的判断として行うべきことです。専門家が行うべきことではありません(知の役割の逸脱ということになってしまいます)。

再度、前節の最後に述べた内容に戻りますが、自己という究極的な取り違えの下で、身体ということを考える場合、残存せざるを得ない名詞的なものの残滓とは何か考えると、やはり直接的なものとしては「生」と「死」ということになると思われます。身体が生きる為に必要な快と不快、同時に社会的な存在として「期待」とともに定まってくる、真の幸福を通じて我々は動かされるわけなので、美的判断は、究極的にはそのような身体、文化に、場所的、歴史的に依拠せざるを得ないでしょう。もちろんそこは、あくまで究極的には、という話なので、そこを極限まで問い詰めていくのが学問、論理そして知の役割であるということです。

真は知識に基づいて論理・方法を貫くものであり、善は意志に基づいて人倫のあるべき姿を目指し、美は情緒に基づいて最終判断を下すものとして、それぞれ、いずれも役割の異なるものですが、すべてが調和的なものでもある、ということです。そして今、学問という立場からこの問題を考える場合(こうしてこれを書いていること、読むことまで含めて)、知の役割はやはり特別なものと言わねばなりません。

けれども、その「極限まで問い詰める」知の役割をもう少し具体的に述べるには幾らか紙数が必要です。デカルト的なコギト、京都学派的な即非の論理、呼応の原理といったものをゲーデル補題のように形式化すること、関係性化についての一層洗練され一般化された形式を模索することが必要と思われます。それについてはまた近々、別の機会にきちんと論じたいと思いますが、ここでは(次の最終節にて)「学問の方法」という視点から、そのあらましを、まとめることでそれに代えたいと思います。

そのような調和の極限において、従って真ということには認識のデカルト的コギト、即非の論理、ゲーデルの補題等が関わるものと思われます。善ということには意志にまつわるカント的な定言命法、ルソーの一般意志、くわえてどこまでも問う、といった勤勉さもまた、deontology 同様ここに関わると考える

ならば、実は方法（論理・公理）と規則（義務・法）ということの間にも本質的な差は無く、論理というのは法が行き着いたもの、誰もそれを法と意識しなくなった絶対法という位置にあるものなのかもしれません。そしてそのような方法、規則の自然さを判断する美的感性には遊戯三昧、遊びの意義、生と死、そして絶対愛といったことが深く関わるのは、それらにおいて必然不可欠の残余項であるからであり、その意味で全体が調和的、互いに補完的、一致しているということです。

（5）「学問」の立場

以下では「真の学問」という立場から、その「方法」ということを考えたいと思います。ここで「方法」というのは、最も「緩い」意味での「論理」ということです。守永さんが「ゆるゆる」の論理（浦井には「論理がゆるゆるに見えている」のではないかという問い）という言葉が使われたのは、その意味では無いかもですが、私はその意味でも、また守永さんの指しておられる「論理」が「ゆるゆる」という意味でも、いずれに向けても用いたく思っております。（整合的であるべく努力します。「方法」は「緩い論理」であり、その「緩い論理」を、再び「ゆるゆる」の「論理」で形式化したいというのが私の最終的な目標なのですが、これはまだ、以下ではきちんと述べるに至ってはおりません。しかし、そのような論理の立場は、守永さんの挙げられたにカッシーラによるルソーの一般意思の解釈、同様の解釈を用いるとすればコジェーブの絶対法にも当てはまると思われますが、それらとかなり似ているのは間違いないです。理性の藝術的拡張と言われる場合、少なくともその全貌と、整合的なものでなければならぬと考えますが、その辺、例えば論理と音楽の関係として、まだ引き続き考えねばならないと思っています。）

上で「真善美」という言い方をしましたが、その場合の真を司る「知」は、もちろん学問ですが、今は既に（村田晴夫先生的に）真善美の究極の意味での一致ということを期待する立場ですので、以下論ずるのも「真の学問」という立場についてのこととなります。従って「真の学問」を「真の道徳」とか「真の美」とか、いずれかに言い換えることも、当然可能であろうと思います。（こ

ではそれも、しません、例えば真の道徳なら絶対法と関わる話になるのであると思います。)

今私が学問を語るわけですので、私の自己というものもちろん関わって来ます。しかし、今その意味での自己、自我、ということが、(あまり)重要では無い形で、できれば論ずるという形で、述べています。つまり、私の自己ということ、そのことを横に置いて、学問そのものの自由性、学問の主体性、学問の立場というものが、学問の方法(論理)を決めるということについて、論ずるということです。

さて、完全な自由とか、独立した主体とか、そういったものが妄想であり、そうしたものを捨て去ることが必要なかどうか、その点が「自己」の機能ということ、突き詰めて考えていく上での鍵になると思います。

妄想なのかどうかは分からずとも、それらもまた信念である他はないので、その点に向けては「疑義を挟むこと」が必要であり、そのこと自体に例えば「倫理的に許されない」といった感情が働くとしても、学問的に話をする場合には、そうした感情は超えられるべき、ということです。このことは、学問(真)には、倫理(善)以前の「立場」で論ずる必要が出て来る、と言い換えることができるかと思います。(西田はこの点を指して、学問の根底に宗教があると述べたところ。)

またこれもそれに劣らず大事な点ですが、学問という立場において、どれだけ成果が見込めるのかとか、あるいはそんな話をしてもしょうがないとか、その逆ですが、実り多いとか、そういったことは、いわば「下心」とでも言うべきものとして、排除されねばならないでしょう。それらは、少なくとも学問の最も根幹となる方法ということを考えるに際して、入り込む余地はありません。

成果というのは、一つの定まった世界観の中で初めて成立するものですので、今そうした世界観のが揺らいでいる(もしくは何らかの世界観を超える道を模索していこうとする)場合に、しばしばその障壁となるのもそうした過去の世界観との整合性です。そこに「下心」のようなものが入り込むというのは、極めてありがちなことです。

このように述べてくると、「真の学問」において大事なこととして「冒険」と

いったキーワード（私は未だホワイトヘッド的な「冒険」とか「平和」を十分に語る知識を持ちませんが）は出て来ざるを得ないように思います。「冒険」の彼方に垣間見える「真の幸福」とか「真の平安」といったものを信じられなくなると、例えば、そのような信じ方（希望）という最終（美的）判断をしている自己に、上述したような「下心＝損得勘定（階層的にその前段階であるべき真的、善的な判断）」が入り込むと、美的判断はその（最終判断という役割を担っている）、自らの役目を失ってしまいますので、まさしくそれが真善美の不一致となって、人は悩み、迷うことになるのだと思います。（勿論もっとそれ以前のレベルでも、当然真善美は不一致となり、人は迷いますが。）

このレベルにおいては、取り分け善的判断というものが、「存在」に依拠したものとして、特に個々の存在、生存に密接に関わる形で、最も切実に美的判断に対立し、関わって来ようとするはずで（例えば、生贄、特攻、ナチス、差別、人権、地球環境というようなテーマで）。美的判断は、真的判断の助けを借りて、それらに取り込まれてはなりません。というか、善とも悪とも言えない、まさにその判断の尽きたところに、美的な判断の役割と意義があるのですから、そこで再度、善的判断が出てくるというのは未練に過ぎません。

真的判断は、そのような美的判断を、善的判断から守る役割を担っていると言えるでしょう。

（ちなみに、宗教は存在そのものの基礎を与えるものとして、善悪と倫理以前のもので。もし學問が先に述べたような意味で「真の宗教」の基礎を与え得るのなら、その意味で「真の學問」というのは「真の宗教」と言うべきです。もちろん、宗教という言葉にまとりついた負のイメージが日本語には大きすぎるので、そのようには言わない方がいいというのは先にも述べた通りです。）

真的判断の役割は、そのような方法（＝最も広い意味での、守永先生の言葉を拝借すれば「ゆるゆるの」論理）を与えることであるということです。

このような（あまり大したことは言えないという意味での）「ゆるゆる」の論理から言えること、そしてそうは言ってもそれは「論理」ですから、決して譲れない一線としてそれを主張するという完全な「厳しさ」と共にあるわけですが、そこから言えることは、真の学問は（真の宗教として）常に自己を空しくするものでなければならず、またどこまでも問い直すという意味において、ど

こまでも拡張的なものでなければならない、ということかと思います。(般若心経の空の心といったものかもしれません。)

しかし最後になりますが、加えて述べておきたいのは、隠れた命題ということであり、シンボルということです。およそ表に出さない方が良いことというのは、この世の中では表に出ていることよりもずっと沢山あり、心に秘めているものというのは、それが言葉という形ですら顕在化していないものであるうちには(それでもしっかりと、言葉以前の命題としてそこに存在しているはずですが)、罪も倫理も、善悪も、ありようがなく、そしてそういう言葉以前の命題と命題が、交感し合い、共振することにおいて、必ずしも罪科とか、暴力とか、そして不安とかいったものと関わらないために、そのためにこそ、シンボル(音楽も含めて)というものと、私たちは関わろうとするのかもしれない、その点についてです。

これはもうずっと守永さんが主張して来られたことですが、大事なことは言葉の奥にある言語以前の命題であり、言語はむしろそのためのシンボルでしか無いと思います。シンボル化されたものは、たとえそれが身体文化とともに方法上残らざるを得ない名詞の残滓であるとしても、やはりそれがシンボルである他無いということに変わりはありません。そうであるとしても、それでも我々はそのシンボルの背後にある命題についてまで、諦める必要は無いということが、唯一の救いとして残されています。それを期待できることにこそ、我々にとっての喜びとか幸福というものがあるということであり、真善美の究極的な一致を「期待できる」ということではないかと思います。

まとめます

「主体を開く」とは、たとえばその主体ということ「学問」スル主体としてここで考えるとすれば、「学問が、(現時点で閉じた学問というものを考えた場合の)非学問に、その自らの場所を(真の学問たることを目指して)進んで譲り渡していくような、そのための方法(広義の論理=真の学問のコトバ)について考える」ということになると思われます。

そのとき、「自己(学問にとっては学問自身)」は「自己」自身を守ろうとす

る場所において、正当にその作業を行い得ないでしょう。これは専門性の弊害ということとその顕著な例として、「自己」が、宿命的に「究極の取り違え」の対象となっている、ものと考えねばなりません。

従って、「自己（学問にとっての学問自身）」は、「自己」という立場で、その方法を「コトバとして語る」ことにおいては、主体としてそこに立つ立場（自己自身を無意識に守ろうとするような無意識の立脚点—例えば専門性への閉じこもりといったものはその代表格と言えるでしょう）から脱却しなければならない、ということになるでしょう。

（悟りに向かう個人で言えば、個の執着を捨てるということに、相当しているかと思います。

（純粋数学で言えば、集合を捨てて、関係性に向かわねばならない、というようなこととも、対応しているかと思います。）

数学で言えば、「関係性における偶像性」のようなものは、どうやって来るのか、ということをお問わねばなりません。より一般的に学問そのものとして突き詰めれば、「問うことそのものの偶像性」のようなものは、どうなるのかということです。例えば「疑い」があるということは疑い得ない、という純粋なコギト（おそらくそれがほぼ学問の本質）というようなことでもって食い止められるかもしれませんが、それでもなおそうした名詞、「問い」に依存していることに、我々は注意を払わねばなりません。

換言すれば、「問うこと」という「真面目」さ（学問の本質として食い止められている）によって、上述したような極限的な名詞の残滓に対処するなら、最後は「自己の真面目さ（本質）そのものを問わねばならない」。つまり「問うこと」を「問う」という立場を守るという立脚点から離れて、問い直さねばならないが、これは「問う」という行為の性質上、不整合に至る。つまり、問うこと自体には、問い直すという操作が効かない。ゆえに、問うことを問うというのは、「それを」問うのを止めるのでなければならない。「学問」ということに限定した場合、村田晴夫先生の「自由と愛の葛藤」は、「問う」という学問の本質そのものの中で準備されており、極限においてはその愛と自由とが、調和的に一致する、ということです。

「問わない」というのは「問うことを問う」ということとして、言い換えれ

ば「究極の問い」として、「問う」ことと一致しうる。つまり、それは決して悪い意味での「無知」ではなく、よく「聞く」こと、だと言ってもいいかもしれません。それを「天の声」を「聞く」ことと捉えるならば、cosmic drive という「究極の遊び」とも、調和的なものとなります。

問うことを止めるのは（学問から見れば自己否定という意味での）絶対愛であり、絶対愛を支えるものを仮に宗教と呼ぶのであれば、「一つの」閉じた学問を支えるのは「一つの」宗教である。そして「真の学問」が問い続けることであるとしても、否、問い続けることであるが故になお一層、「真の学問」は問うことを止めるということをも、一つの問いのあり方として、認めねばならなくなり、その問い続けることが極限において支えているものは、（問わないということをもって）一つの宗教であると言わねばなりません。この一連の議論は完全に学問的なものですから、真の学問は、自分自身を支えている宗教を（学問的に自分自身で）支えていると言うこともできます。このような「真の学問」の、極限に於ける自由（極限での真剣）＝絶対愛（自己の放棄：極限での遊び）を、もしも（学問ではなく、それを支えている）宗教の方を主役として述べるならば cosmic drive と言っても構わないでしょうが、上述した流れは（たとえ「真の」というコトバが付いているとしても）徹頭徹尾、学問的な宇宙であるとも言えます。このような意味において、学問、自由、宗教、絶対愛は、調和的ということになります。

以上をもって、真の学問が宗教であると言っても、真の宗教が学問であると言っても良いと思われまます。それならばいっそ真の宗教などという言葉は（日本語として誤解を招くだけなので）棚上げしてしまっって、真の学問という言葉だけを使うことにした方が（本当は）良いのでしょうか。何度もこの表現が出てきて、また最後にも出てきてしまいましたが、以後できるだけ使わないことにしようと思います。今回は最初で最後ということで、盛大に使いました。

最後に、このような学問観とその立場に付随して出てくるいくつかの問いを追記して、このまとめを終えたいと思います。

言語以前の命題とシンボルについての追記：

学問がそのような形で、ある種「問う」ことを（各時点で閉じた学問というものを考えた場合の、非学問に、その自らの居場所を明け渡すために）止めるというのは、真の意味で学問（真の意味での問うことを）を止めるということではなく、禅でしばしば言うところの「死んで生きる」ということではないかと思えます。「死んで生きる」というのは、死ねば良いというものではなく、その後生きるための、しかしそれでいて目的が先行するのでも打算でもない、一つの道、方法、歩き方の上にあります。それは手段が目的化していると言えどもそれまでであり、そうした取り違えの下にあることは、我々は常に覚悟せねばならないわけですが、我々が生きるということ、その中での判断というものは、常にそのような極限における冒険に晒されているのであり、当然といえば当然の事でもあります。

自身の裡にある言語以前の命題と向き合うにあたって、葛城理論で言えば「理性の代替物」のようなものは、これは多少なりとも残らざるを得ないものであり、それを「虚偽」と呼べるうちにはいいのですが、やがてそれがそうとも呼べなくなります。我々の活動というものには足場が必要であり、それは学問的活動においても例外ではなく、そうした究極のところまで突き詰めれば、やがて我々は一概に「悪」とは言えないそのような極限へと導かれてしまうはずです。もちろんその究極までは、突き詰める必要があります。そしてその最後まで残ってしまう名詞的なもの、数学で言えば今日的な公理のようなもの、音楽で言えば旋法（モード）のようなものがそれに限りなく近いように思われますが、そういったものは極限において我々に道、方法、歩き方を提供するのであって、自らの裡なる命題の自由な発露を促すところとして準備されねばならないと思えます。（そうでなければ、いわばそういう究極の問いの必然性として、それこそが言語以前の命題の発露として、学問は「一層厳選された方法」とともに、美的判断へと自らを解体せねばならないと思われます。）

身体と学問についての追記：

迷いを生ずるものは身体、文化、すなわち即ち執着であり、とことんまで我々に賽の目を振らせることを拒むのが、既にあるところの、あると信じられているところに向けての執着です。それは肉体という現世の制約でもあり、文化でもあるということです。開いて、閉じてという世界観の変遷の中で、知と善ということのみでは最後まで振れない賽の目を、振るべき時に振るのが美的判断ということであり、それがセンスというものであり、美の役割とするならば、「理性の美的拡張」（守永先生の言葉）とは、真と美の、そのような役割に準じた総合の裡にあると考えねばなりません。

真の学問と、理性の関係、音楽、民俗学等との関係は、また追って考えていきたいと思います。ここで「真の学問」というのは、今回の一連の議論の帰結によって、通常我真善美と並列された真の位置ではなく、真善美の一致がその究極において期待されるという、そのような言語以前の命題について考える上での、方法、そしてシンボル、といった位置にあるとすることができます。「ゆるゆるの論理」で述べることができるのは、上述のようなかなりの概形に過ぎないところであって、実際にそのような学問が遂行（現実という存在と善悪に向けて）されるにあたっては、個々の理性は美的に拡張される必要（真と美の総合の必要）があります。

真の学問はそこから出てくるものと言わねばならないと思います。

生と死と学問ということも含めての追記：

生と死ということと「経営」（国家経営という意味で国民経済とも関わりますし、本来ならそれと対比される自由市場においても、価格所与というのが、天啓、無我、無私、自己を虚しくする、ということにつながっています）ということについても、この先考えていかねばなりません。

倫理以前の問題として、これは考えなければなりません。倫理は、存在が（人間存在）それに先立つものなので、その存在論的枠組みから出ることはできません。（西田が述べたカント倫理への宗教的な基底の不十分さ、フーコーによる「人間学のまどろみ」というカント批判、ヘーゲルによる「理性の怠惰」と

いうカント批判、そして葛城理論の Searle への批判における、二重一致のそのまた二重性の指摘は、まさしくその点を浮き彫りにしたものと見ることができます。)

つまり生きることが全てとか、人間（ある定義を固定して）が全てとか、人権（これもある人間定義を固定して）が全て、といった形の議論が優先してしまうバイアスが、およそ近代にはあります。もちろんすべての議論に何らかのバイアスがかかるのは仕方ないのですが、問題はそのバイアスを認識できるかどうかです。（それを認識できないところを指して、今回の葛城氏の「無知」の指摘があるということだと思います。）学問の価値とは、様々な「自己のバイアス」を認識し得るというところにあり、そうした自己、個のバイアスを描出する、最も有効な手段として「死」の問題があると思います。

様々な形で「死」を学問に取り入れることができます。例えば経済学でも long lived（永遠に生きる主体のモデル）に対して「世代重複（死）」は、全く異なった資源配分の結果をもたらすことが良く知られております。non-satiation（あくなき欲望）に対して、satiated economy（足るを知る）主体のモデルが、またそれと同等の意義を持つことも、知られています。

経営ということにおいても、単に生きつづければいいのか、という重大な問題を、それは提起すると思います。（貨幣の話は死する個と生き続ける国家との関係性をもって、例えば、建設国債やマーシャルプランのようなものを考えるとき、バブルは必ずしもバブルではないという話にもなり、バブルが悪いものとはばかりは言えないということにつながります。思い起こせば昨年七月の文明と経営セミナーでの、企業は悪かという問題、これは生きているものが、生き続けようとするということにおいて、善とか悪というそれ以前の問題であるという、そういう三井先生のお話とも、密接に関連しております。例えば経済学理論が完全予見で想定するように最も効率的に美しく企業が消えていくとか、個人がライフサイクル仮説のように無駄無く使い切って死んでいくとか、そういうことはあり得ないわけで、あり得ないことを想定しても、本当は仕方ありません。理論がそうした問題に向き合うためには、死と幸福、そして「本質的な不確実性の問題」から目を逸らすことはできないはずで、「本質的な不確実性」というのは、その裏を考えれば実のところ「期待できること」でもあります。経済

学が本質的な不確実性と向き合わないということは、死と真面目に向き合わないことと、表裏一体のことなのかもしれません。)

論理で言えば、即非の論理、絶対矛盾的自己同一といったものは、いわば論理の死であり、同時に死して生きることでもあります。(アレゴリー論的には、自己自身について語れる等号の入った主語的な理論の不整合性として、いわば論理の死と生として、語るができます。)

そして、死を考える場合、やはりそのシンボリック的役割は重要であると思います。

学問と宗教の、開いて、閉じてという問題、それをずっと繰り返す、極限というものをどう考えるかということ。その極限において真の学問の役割と方法があります。シンボリックの真の役割も当然そこに入ってくるわけで、そのような方法の一つとして、言語以前の命題というものをいかに相互に伝えるのか(そもそも伝わるのか、伝わるとはどういうことか)、加えて演奏することと聴くこと、「聞く」こと、の関係も大事になります。

こうした中で、民俗学的な路線というのは、問題を常に自己の足元に引き戻すという方法的役割を持っていますが、それゆえに、同時に「生と死」が(シリアスであるが故に表には出にくく、それでいて確かに残存せざるを得ないものの代表として、またその表象として)重要な役割を分担してくれるところとして、期待できる方法の一つになると思います。

思えば「方法」というのはとても大切なものですね。表に出すことができないもの(様々な現実制約、身体、文化的、あるいは物事における本質的な理由によって)というのは確かにあって、学問には倫理を越えてそれらを形式化する(論理・方法を貫く)特性と役割があるのですが、それは良い面も、悪い面も含んでおり、そこは感性によって(究極の美的な判断をもって)常に補われねばならないというのが真善美の一致であるとする、死というシンボリックの存在は貴重であり、学問が、真の学問として、自由=絶対愛をもって進んでいくための道具として、無我、無私、無欲、「方法としての無知」あるいは冒険といったものを支えていくためにも、重要な鍵を提供してくれるものであると思います。

葛城理論に向けての追記：

葛城理論における「偽の status function」問題は、「真の学問」ということをベースにして、その「偽」性を「近代」「理性」的な「偽」性から開放することをもって、より一層、強力かつ魅力的な「真の社会科学」のための方法論になり得るのではないかと思うところですが、もう一点付け加えるとしたら、実はその「近代」「理性」的な側面だけでも、我々にはまだ残された仕事があるということを示すところでもあるかと思えます。

近代理性をもってアステカを批判することは説得的でないとしても、近代理性をもって近代理性を批判することは至極まっとうな方法だからです。

Searle がその仕事を、近代学問（とりわけ社会科学）の「原子」を定義するものだと主張したとすれば、少なくとも葛城理論は、そのような原子が粒性と同時に波性を持つということを示す量子力学的な問題提起を与えているということです。もちろんそれが量子力学に匹敵するものとなるには、体系化、数学的基礎付けに相当するものが不可欠ではないか、ここまで述べたことは、そのことに対応しております。

「ゆるゆる」の論理、普遍論理、普遍言語といったものがそのために有用となる（また必要不可欠となる）と私は考えます。そしてまた、その実践ということに際しては、個々の様々な美的判断が、何よりも重視されねばならないと思います。社会において、何が隠された deontology か、そのことを問い直すという部分が、方法論の方法論として、組み込まれるべきだと思います。そこでは質的なフィールド調査研究と経済学の理論の明確な役割分担（融合）といったことが、数量的データによる実証といったことと対比して、整理されることが望まれるように思います。

Searle の述べる word-world の二重一致は、社会科学においては「原子」などではなく、むしろ研究課題、研究素材、研究対象として、措定されるものであるべきであり、葛城理論はそのことを指摘していると思います。

2019.5.2 浦井 憲