

宗教と社会

場所論的コミュニケーション論の試み

八木洋一

I 宗教論的一般理論のために

「宗教と社会」というテーマには、宗教と社会を括るための、何よりも人間存在にとつて宗教とは何かという宗教の本質論を踏まえた実在に関する包括的な「一般理論」が要請される。実は、この意味での「一般理論」は、宗教間対話にとつても不可欠であり、真摯な宗教間対話はこの意味での「一般理論」の構築のために必要なのである。

一般的に宗教は、実在の成り立つ契機として超越的／内在的根拠を認める。その根拠をいかなるものとして捉えるか、またその根拠と実在との関係をどこに立って、いかなるものとして語るかは伝統によってことな

るが、何らかの意味での根拠と関係を語らない宗教はない。本学会として、仏教とキリスト教の「相互理解の深化」を通して大方の共通理解に達したと考えられる重要な点の一つは、表象の仕方はともかく、実在の根拠としての超越的／内在的根拠は実体ではなく、「はたらき」であるという認識であろう。キリスト教の「神」、また仏教の「仏」（法性仏）、「無」、「空」、いずれも（はたらき）を意味する。したがって、実在の根拠としてのはたらきを表現するカテゴリーは「存在」ではなく、「作用」であるという理解と認識では一致していると言えるだろう。

しかし、根拠としての（はたらき）の内容は何かと

なると、必ずしも明確であるとは言えない。なぜ、そうなのか。そこには、ある種の困難さが潜むからであると考えられる。

いずれの表象も宗教経験の表現（一次言語）として、またそれぞれの伝統がそれぞれの伝統として、その中に保持してきた言葉である。実際、その限りで、その言葉は伝統内では宗教経験の表現（媒体）として「actual」であり、それとして通用してきた。したがって、それぞれの伝統はその言葉そのものを媒介に自己を形成し、自己を保持してきた。それだけに、その言葉をもう一度、原経験に還して、そこから新たに伝統の枠を超えて、より普遍的な地平で、いわばメタ言語（二次言語）として言い換えることが困難になる。しかし、宗教の成り立つ次元を「一般理論」として展開するためには、このメタ言語としての概念化が必要になる。例えば、西田幾多郎、西谷啓治、上田閑照と引き継がれてきた知の営みは、この意味で、宗教の一次言語のメタ言語化としての宗教論的一般理論の試みである。

その場合、決定的なことは、実在の根拠としての「は

たらき」の内容そのものの明確な概念化がどこまでできているかということである。わたしの理解では、「神」、「絶対無」また「空」、いずれにしてもそのはたらきとしての内容は、implicitには語られてはいるが、明確な概念として提示されてはいないのではなか。例えば、上田閑照は絶対無の〈はたらき〉の現実化（≡内容）としての〈世界〉を「二重世界の存在構造」として語る。またその〈はたらき〉は、〈はたらき〉の実現としての自己の構造として、すなわち「自己は、自己ならずして、自己である」という定式ではつきり語られている。しかし、その構造がそのような構造として成り立つ、絶対無の〈はたらき〉の内容そのものは、explicitに概念化されているだろうか。

それに対して、八木誠一の場合は、キリスト教と仏教の両伝統を媒介に、自らの宗教経験（直接経験としての自覚）を通して、キリスト教と仏教に通底する宗教的実存理解をいわば発見し、その実存理解の構造の解明／説明／理論化のために、〈統合〉という基礎概念を彫琢した。そして、八木は、その概念をもって、実

在の存立根拠としての(はたらき)の内容に、「統合(化)作用」という明確な概念規定を与えた。八木誠一の宗教学は、「統合」概念を基礎概念にしたメタ言語としての宗教論的一般理論である。少なくとも、宗教論的一般理論の基礎的機制を提供するものである。

八木が宗教論的一般理論を統合論として展開できたということは、八木自身がそれだけ、キリスト教と仏教の伝統言語(一次言語)から自由であるということの意味している。そもそも、処女作『新約思想の成立』(一九六三年)が、キリスト教の伝統言語そのものの成立を説明する試みであり、説明のための言語は、すでに二次言語の性格を担うものであった。その意味で、八木の「統合論」としての「場所論的宗教学」は、その記号化を含めて宗教の二次言語としての「一般理論」のための路を拓くものであり、それは、「宗教と社会」というテーマを括る最も基礎的な視座をわれわれに提供してくれるように思える。

わたしは以下の論述では、宗教言語を表記するため八木によって工夫された記号をすでに本学会のメン

バーの間では「通用する」周知の記号であると想定して、注釈ぬきで適宜使用することにする。^①

さて、八木誠一の場所論的統合論は、本試論、「場所論的コミュニケーション論」の基礎的機制を提供するものである。

統合とは、八木によると、特に人間存在を念頭ににおいてのことだが、極としての個物(一)から成るまとまり(集合⇨統合)のことである。その「まとまりとしての現実性」(actuality/reality)を統合体(IntGr)と呼ぶ。この「現実性」は、作用に即して actuality、形に即して reality である。^② 本試論では、この「現実性」を厳密に、「絶え間ない統合化プロセス」にある、また統合化プロセスとしての力動的現実性」(energetic actuality/reality in/as perpetual integrating process)という意味で用いたい。以下簡略化して「統合化プロセスの現実性」、または単純に「統合化プロセス」と言い表すことにする。この現実性の原像として、たとえばイエスによって語られた「良きサマリア人」の譬え(ルカ一〇:二三-三七)が成り立つ現実性全体を念頭において頂きたい。

一般に、この統合化プロセスの現実性（統合性）には構造的定常性（constitutional constancy）が認められるが、その場合の構造的定常性は、極としての個そのもの、極としての個（部分）と個（部分）、個と全体との間に成り立つ「関係の一定性（同一性）」によって担われている。統合概念に含まれるこの契機を統合論では、「統一（unity/identity）」と呼び、概念的には「統合（integrity/integration）」という概念と厳密に区別される。社会が一定の秩序（安定した恒常性）をもって外部に対する内部として成り立つ限り、社会の秩序を担保する契機、たとえば、言語、慣習、前例、規則、コード、プログラム、法律、神話／教説（イデオロギー）、理念等々がこの「統一」にあたる。特に、ラングとしての言語システムはそれ自体、社会制度であると考えられるが、言語システムは他の制度に並ぶ単なる社会制度ではなく、社会制度一般がそれによって成り立つという意味で、「制度の中の制度」であると言われる。人間社会の存立の基礎を「象徴」に求める立場の根拠がここにある。

統合論は、関係の一定性（統一）を媒介にした極としての個のまとまりの現実性（統合化プロセス）の自覚／反省なのであるが、この場合、統合論にとって決定的に重要な点は、統合を統合として成り立たせる「はたらきと力」が、統合化プロセスの根拠として、その統合という概念に含まれていることである。その場合、統合化プロセスの根拠としての超越的内在的／内在的超越的根拠（究極的主体即根拠≡神）は「統合化作用」と概念化され、「G↓」と記号化される。八木の統合論は、個（極）、統一、統合（体）、それに統合化作用の4つの契機からなる動的作用連関論であるということができる。

このように、統合論では極としての個から成るまとまりの現実性（actuality/reality）を統合体と呼ぶが、その現実性を、本試論では、「統合化プロセスの現実性」として捉え直す。その捉え直しによって、統合論のいい方で「社会」とは何かを言い表すことができる。この場合、場所論的統合論として重要なことは、「社会」が統合化プロセスの現実性として成り立つその根拠が、

超越的統合作用の「はたらきと力」として、「社会」という概念に含まれていることである。つまり、統合論の特徴は、「社会」を統合作用プロセスの現実性として捉えるのであるが、それを成り立たせる統合作用が、超越的内在的／内在的超越的根拠（＝究極的根拠）として同時に語られるところにあるといえる。これは、「宗教と社会」というテーマを論じる宗教論的一般理論としての最も基礎的な機制である。

統合作用（神 \parallel G \downarrow ）とは何か。それは、厳密には統合作用プロセスを成り立たせる「異化即同化」、「同化即異化」作用のことである。生命現象レベルでの代謝作用（metabolism）の内容が同化作用（anabolism）と異化作用（catabolism）の相入相即として説明されるが、それに対応している概念である。その意味で、場所論としての統合論は宗教論であるが、宗教論は生命論であり、宗教論としての生命論は、歴史社会論として展開できる。

さて、ここでまず問題になるのは、宗教論として決定的なことであるが、統合作用そのもの（G \downarrow ）と

「絶え間ない統合作用プロセスの力動的現実性」との関係である。作用連関としてのこの関係は、宗教的実存の自覚（G \downarrow （G in M） \downarrow = （S in E） \downarrow ）において、また自覚として露になる自覚の成り立つ根拠関係（G \uparrow （S in E） \uparrow ）であって、統合論のいわば垂直軸を形成する。

八木の場所論は、この垂直軸を基軸に宗教的実存の自覚に即して、その構造を分節し、理論化した。その意味で宗教論的一般理論（宗教哲学）である。その作用連関としての関係は「相互内在的」（M in G） \cdot （G in M）である。また、この相互内在的作用連関は、「作用的」（G \rightarrow M \rightarrow = （G in M） \downarrow = （S in E） \downarrow ）という概念によつて言表される。八木は、その関係をより明確に言い表すために、統合作用の（はたらき）（G \downarrow ）の「場」とその自己伝達（G \leftarrow ・in）即自己実現（G \leftarrow ・E in M） \downarrow としての統合作用プロセスの「現実性」として「場所」を区別する。

本試論では、この区別に対応して、統合作用の垂直軸と水平軸の作用連関を明確にするために、統合作用の「場」の（はたらき）とその自己伝達即自己実現（作

用的(一)としての「場所」の(いとなみ)とを区別して用いたい。区別した仕方では統合化作用の垂直軸と水平軸の全作用連関を単純化して場所論の根本句として言い表すと、「場」の(はたらき)は「場所」の(いとなみ)の中に(ie)、『場所』の(いとなみ)は「場」の(はたらき)の中に(ie)実現すると言えらる。さらに単純化して「(はたらき)は(いとなみ)の中に、(いとなみ)は(はたらき)の中に実現する」と言えらる。

この根本句は、より厳密に次の三位一体論的命題として分節できる。すなわち、統合化作用の「場」の(はたらき) (G ↓ / 超越的根拠 / 究極の主体) は、「場所」の(いとなみ)の中で (G ↓ · in) 自己を伝達する (Self-communicate = 聖霊のはたらき) と同時に自己を実現 [Self-actualize (G ↓ · in) M] ↓ = 作用的(一)する。場所論的コミュニケーション論は、この命題の、統合化作用の自己伝達 (Self-communication) の契機、すなわちキリスト教の伝統神学における三位一体論の「聖霊論的」契機 (G ↓ · in) にその基礎的な視座を求めようとする試みである。「場」の(はたらき)と「場

所」の(いとなみ)の「作用的(一)」には、統合化作用としての「場」の(はたらき)そのものの内部構造として、「自己伝達」が即「自己実現」であるという契機が、すなわち聖霊としてはたらき (G ↓ · in) が含まれている。従って、統合化作用の(はたらき)の「場」は、統合化作用の自己伝達としての(はたらき)の「場」であると言い換えられる。この自己伝達の契機によって、例えば、良きサマリア人の行為は、統合化プロセスとしての「場所」の(いとなみ) (M1 ↓ M2) として、すなわち統合化作用の自己伝達の「場」の(はたらき) (聖霊) の(媒介) [G ↓ · in] (M1 ↓ M2) として、統合化作用の「場」の(はたらき)の意味をもつ。場所論的コミュニケーション論の試みは、その意味での(媒介)論として現代における聖霊論の試みであると言える。

場所論的コミュニケーション論としての統合論 (= 社会論) の垂直軸における作用連関は、次のようになる。まず、統合化作用としての(はたらき) (はたらき) 神 = G ↓) は究極の主体即根拠 (G in) · (in G) として、そ

の自己伝達 (Self-communication) の「場」すなわち「聖霊のはたらきの場」としてある。「自然的・歴史社会的／歴史社会的・自然的」世界とその中間 (M in W)・(W in M) は、「場所」の〈いとなみ〉 $G \left[\downarrow \cdot \text{in} \right]$ (W in M)・(M in W) として、すなわち、絶え間ない統合化プロセスの現実性として、〈本源的には〉統合化作用 (G ↓) の、自己伝達〈聖霊のはたらき〉 $G \left[\downarrow \cdot \text{in} \right]$ の、自己実現 (G ↑・in] WM) として、聖霊の〈はたらき〉がその中に宿る「場所 (作用的 1) 」の〈いとなみ〉 (G in WM) である。また、自然的・歴史世界的世界とその中間は、統合化作用の自己伝達即自己実現 (G in WM) として、統合化作用の「場」の〈はたらき〉の中にある (WM in G) といえる。人間に即して言えば、身体としての人間は、統合化作用 (G ↓) の自己伝達 (聖霊のはたらき) 即自己実現 (作用的 1) としての「場所」の〈いとなみ〉である。その意味で統合化作用の (自己伝達としての) 〈はたらき〉の「場」は、人間の身体としての (一息一息の) 〈いとなみ〉の真の内在的超越的究極の主体・根拠 $G \text{ in } (G$

$\text{in } M) \cdot (G \text{ in } M) \text{ in } G \text{ である。}$

このように身体 (厳密には身心) としての人間は、統合化作用の自己伝達の「場」の〈はたらき〉即自己実現 (作用的 1) としての「場所」の〈いとなみ〉 $G \left[\downarrow \cdot \text{in} \right]$ M) ↓である。「場所」の〈いとなみ〉としての人間の自覚は、統合化作用の自己伝達の〈はたらき〉即自己実現としての「場所」の〈いとなみ〉の覚証として成り立つ。本試論では以上の統合化作用の自己伝達の「場」の〈はたらき〉とその自己実現としての「場所」の〈いとなみ〉の相互内在関係を「作用的 1」という。聖霊のはたらきの自己実現 (作用的 1) として人間の愛の〈いとなみ〉 $(M_1 \downarrow M_2)$ は、逆説的に神の〈はたらき〉 $(G \left[\downarrow \cdot \text{in} \right] M) \downarrow (M_1 \downarrow M_2) \uparrow$ である。統合化作用の自己伝達の〈はたらき〉即自己実現 (作用的 1) としての神の〈はたらき〉を (G in M) $\left[\downarrow \cdot \text{in} \right]$ と表記し、その式を $(G \text{ in } M) \left[\downarrow \cdot \text{in} \right] (M_1 \downarrow M_2) \uparrow$ と書き換えると、キリストのはたらきの実現である人間における愛の関係が聖霊のはたらきであることを意味する。

統合化作用の自己伝達の「場」の〈はたらき〉と
の自己実現としての「場所」の〈いとなみ〉が、作用
連関(相互内在)として「作用的」であるという軸が、
場所論としての統合論の垂直軸であるとすると、その
垂直軸に基づいて成り立つ「場所」の〈いとなみ〉は、
統合論の垂直軸に対する水平軸であるといえる。自然
的・歴史的世界とその中の人間はその水平軸として、
すなわち、統合化作用の「場」の〈はたらき〉の、自
己伝達即自己実現の、「場所」の〈いとなみ〉として、
統合化プロセスの中にある現実性「G」↓・in」(W in M)・
(Min W)」である。

統合化作用は、「異化即同化」、「同化即異化」作用
のことであるが、そのはたらきの自己伝達即自己実現
が、極としての個から成る統合化プロセスの現実性
(actuality/reality)である。

極という概念は、八木がしばしばこの概念を説明す
るための比喩として用いる、磁場に現れるS極とN極
のように、区別はできるが決して分離することはでき
ない現実性を言い表すための概念である。磁場は、統

合化作用の場の比喩である。このS極とN極との関係
を、「自極」は「他極」に対して「自極」であり、「他極」
は「自極」に対して「他極」であると言い換えておく。

その意味するところは、極性としての自極と他極は
それぞれ、作用連関(相互作用)としてははじめから
統合化プロセスの中にある「一つのみとまり」を成す
ということだ。統合化作用の自己伝達即自己実現とは、
異化作用として極(多)であり、同化作用としてまと
まり(一)である統合化プロセスの現実性のことである。
生命現象の実例でいえば、胚としての単細胞がはじめ
に二分割して二つの細胞からなる一つの生体になる事
態がそれに当たるであろう。身体は生体としてその意
味で、絶え間ない統合化作用(異化即同化作用、同化
即異化作用)のプロセスの中にある力動的現実性であ
る。このように、統合論の「統合」、ないし「統合化作用」
という概念には異化、すなわち分極化の概念が含まれ
ているということを明確に認識すべきである。

ここではもう少し統合論における極性について検討
を加えておきたい。周知の通り、西田は「個は個に対

して個である」という。西田は個を統合論の極として捉えている。統合論の言い方で言い直せば、極性とは、「極は極に対して極である」ということである。しかし、問題は、極は極に「対して」極であると言うときの「対して」とはいかなる事態かということだ。

さて、極（性）とは、どこまでも自己媒介的であることが他己媒介的であり、他己媒介的であることが自己媒介的であるような現実性のことである。この現実性のことを「統合（性）」という。統合論においては極概念は統合概念を含意し、統合概念は極概念を含意する。

自己媒介的^④であるとは、極はそれ自体で、その根拠（統合化作用）に基づいて、どこまでも自己形成的（autopoiesis/self-making）、または自己組織的（self-organizing）であるとういうことだ。異化即同化作用、同化即異化作用としての統合化作用の自己伝達即自己実現という統合論の観点からもう少し厳密にいうと、極として自己を形成する自己形成／自己組織は、どこまでもそれ自身の内部を形成する、その意味で内部形

成的である。つまり、極そのものが、統合化プロセスとして、統合の極として極の内部を形成するしかたで自己形成するのである。言い換えると、極自体が極自体の統合として内部構造を形成するということだ。

そのような極の内部形成としての自己形成が、同時に外部形成的な契機であるような現実性を極性という。こう言い換えてもいい。自極としての内部形成的自己形成の内部境界面が外部境界面として他極の内部形成的自己形成の契機になると言ってもよい。極性とは、自極がどこまでも自己形成的に自己自身であることが、却ってそれを媒介に、他極が他極であることの可能性／現実性の契機になる。またそれが逆に、そのように他極が自己形成的に極として成り立つことが、自極が自己形成的に極として成り立つ契機になる、このような自己媒介的・他己媒介的現実性が極性の意味である。したがって、その極性の意味には統合の意味が含まれている。また、逆に統合の意味に極の意味が含まれているということである。八木誠一は、この構造を「フロント構造」として展開したことがある^⑤。

ところで、統合の極が自己媒介的に他己媒介的であるということは、極の自己媒介性に即して自由が、また他己媒介性に即して愛が成り立つということである。つまり、われわれはここに自由（極性）が愛（統合性）の契機であり、逆に愛（統合性）が自由（極性）の契機であるという根拠を見出すことができる。

上記のように、人間は、どこまでも自己媒介的即他己媒介的である統合化プロセスとしての作用連関（本稿の基礎になる概念でいえば「相互行為」）の相互主観的主体のことである。逆に統合化プロセスとしての現実性（actuality）とは、統合化の極同士の作用連関として成り立つ現実性のことであるが、それは単なる極同士の作用連関の総和ではない。極同士の一定の作用連関（関係の一定性としての統一）を媒介に成り立つ、それ自身は上位水準の動的（active）統合としての現実性（actuality）、すなわち総体（アンサンブル）のことである。例えば、音楽の現実性は、個々の楽音の一定の作用連関（統一）を媒介に成り立つ上位水準にある統合の現実性のことである。この意味の上位水準にある

統合の現実性はそれ自体客観的認識の対象にはならない。音楽の音楽としての現実性を客観的に認識することはできない。同様に統合化プロセスの中にある現実性（actuality）は、その統合化作用としての根拠（G↓）を含めて、自らが統合化プロセスの現実性に触れ、何らかの意味で統合化の極になるとき、その経験（直接経験）の覚証（統合感覚 ≡ common sense）として感じられ、了解される。つまり、自覚という仕方では知られる。統合化プロセスとしての愛の統合感覚について、聖書は、たとえば、「わたしたちは互いに愛し合おうではないか。愛は、神から出たものである。すべて愛する者は、神から生まれた者であって、神を知っている。愛さない者は、神を知らない。神は愛である。：愛のうちにいる者は、神に（in G）おり、神もその人に（G in）います」（Iヨハネ四：七以下）と表白する。

II homo loquens 考

「世界内存在」（M in W/W in M）としての人間の根本規定は何か。他の生き物と人間が根本において異なる

る要件は何か。いろいろな規定の仕方はあるが、*homo loquens*（コトバを話すヒト）としての規定が最も根本的であると考えられる。☐カッシーラーによれば、人間は *animal symbolicum* である。また、丸山圭三郎は、人間の特徴を人間の「シンボル化能力」にみている。

人間の言語は、人間の「シンボル化能力」の典型的な発現として広義の記号であるが、それはラングとしてそれ自体、差異のシステムである。人間の、人間としてのあり方の特徴は、人間の生きる「いとなみ」が言語を媒介することによって成り立つところにある。上田閑照は、人間が人間である所以を「直立して我という」ところに観た。卓見だと思ふ。いずれにしろ、*homo loquens* は、*homo habilis*、*homo faber*、*homo sapiens*、*homo ludens*、*homo oeconomicus*、*homo politicus*、*homo juridicus*、そして *homo religiosus* などとしての人間のあり方を可能にし、実現する。それはまた、*homo demens*（錯乱するヒト）としての人間の可能／現実根拠でもある。今村仁司は人間を *homo communicans* として捉えている⁶。このような *homo*

loquens としての人間は、言語を媒介に何を、どうしているのだろうか。言語は人間に何を可能にするのか。そもそも言語とは何か。統合論の観点から言語とは、統合化プロセスとしての現実性（統合性）の「関係の一定性」を担保する「統一」の契機として成り立ち、実際、それとして機能する。言語の本質は観念的同一性にある。言い換えれば、観念の同一性は言語形式によって担われる一意性によってはじめて保たれる。（本試論では詳説できないが、「宗教の言葉」にはこの言語の本質を破るところがある。）それは、言語があらゆる意味で共同体形成、また共同体維持に欠かすことのできない契機であるということをはっきりと物語っている。共通の言語を話すこと自体が、そこにすでに何らかの根本的な意味での共同性が実現していることの証左だ。本学会が仏教とキリスト教の「相互理解の深化発展」を期す者の共同体であるならば、それこそまさに統合化プロセスの現実性として、そこから新しい、互いにそれを介して通じ合える共通の言語が産み出されても不思議ではない。西田幾多郎以来の場所論的言

語（「絶対無」の展開）も、また八木誠一によって見出された新約聖書における宗教の言葉とそのメタ言語化としての場所論的言語（「統合化作用」の展開）と記号化も、仏教とキリスト教の統合化プロセスとしての現実性（交流Ⅱコミュニケーション）の「統一」の契機として成り立ち、またそう機能したとしても、それは少しも不思議ではないはずだ。

宗教論としての統合論には言語論が否定媒介的に組み込まれている。言語は人間に何を可能にするのか。本試論の観点から言うと、言語は、人間に統合化プロセスとしての（コミュニケーション）の拡張を可能にした。すなわち、人間は、コミュニケーションの「媒介の座」を「身体から言語へ」転位することによってコミュニケーション・システムのスケールを飛躍的に拡張した。

さて、決定的なことは次のことだ。人間は、身心如の「身体としての身体」として、またその意味での身体であるかぎり、身体を直接の媒介の座にした統合化プロセス（コミュニケーション）である「一次的現

実性」（丸山圭三郎の「身分分け構造」²⁷）を完全に離れることはできない。すなわち、原初的絶対所与性としての天と大地（地水火風）はどこまでも身体として人間の（いのち「いとなみ」の）ベースである。原初的絶対所与性としての天と地と身体（世界とその中の人間）の統合化プロセスとしての「一次的現実性」を（自然的）と呼んでおく。

しかし、人間は、言語を媒介に、統合化プロセスの媒体の座を身体から言語に転位することによって、身体を媒体の座にした直接的な「一次的現実性」を一旦、言語内容としての観念（意味／価値）存在に変換し、世界とその中の人間の現実性全体を観念存在の連関として創り変える。換言すれば、人間は、身体としての身体を媒介にした統合化プロセスの「一次的現実性」（身分分け構造）の上に、観念的自己同一性を本質とする言語を媒介に、いわば「二次的現実性」（丸山圭三郎の「言分け構造」）を仮構現実として重ね、（世界とその中の人間）を二重化する。世界は統合化プロセスであるが、その世界は、その中の *homo loquens* としての人間を媒

介に二重化する。この二重化は、統合化プロセス（コミュニケーション）として成り立つ「世界とその中の人間」の「変容」を意味する。先にK・マルクスに倣って、「世界と人間」を「自然的・歴史社会的／歴史社会的・自然的」世界とその中の人間」として表象したのは、この二重化した変容態を意味している。人間はその変容の主体であると同時に主体の変容でもある。

その場合、変容とは、それによって、世界（ $W \rightarrow$ ）と人間（ $M \rightarrow$ ）がその根拠（ $G \rightarrow$ ）を含めて、自己同一的な観念内容として実体化（ \parallel 物象化）（ $G \rightarrow | M | W$ ）し、その全作用連関が見失われることを意味する。自我の実体化（ $S \rightarrow - E \rightarrow$ ）はここで起こる。人間にとっての世界はそのような変容した世界であり、また、世界にとつての人間はそのような変容した人間である。そのような人間として、人間は、言葉を媒介にした単なる抽象的思惟と教説によって、「存在を無化することによって無を実現する」⁸。

本試論では、この二重化し変容した統合化プロセスとしての世界とその中の人間を「自然的・歴史社会的／

歴史社会的・自然的」と呼ぶ。人間は、いわば相互に浸透し合う二重の構造としての自然的・歴史社会的／歴史社会的・自然的（世界）、廣松渉⁹のいう「リアル \parallel イデアール／イデアール \parallel リアルな現実性」を作り、その（世界）を人間の（世界）として、その中に生まれ、育てられ育ち、働き、死ぬ。人間は、単純に（自然的）に生まれ、成長し、働き、病み老化し、死ぬのではない。人間は、まさに（自然的・歴史社会的／歴史社会的・自然的）に生まれ、成長し、働き、病み、老化し、死ぬ。このように二重化し変容した世界は、コジエーヴのいう無においてある「意味（／無意味）と価値（／無価値）としての世界」である。こうして、変容した世界の変容した主体は、「何を食べようか、何を飲もうかと、自分のいのちのことで思い煩い、何を着ようかと自分の身体のことでも思い煩う」。

これは、統合化プロセスの媒体の座が人間において「身体から言語へ」転位することによる統合化プロセスの変容過程であり、その変容過程に不可避な、いわば「疎外態」とでもいえる。それは、「コトバを話す人間」

の統合化プロセスとしての「いのちのいとなみ」の根本に巣くう「病」である。その病は、 $\llbracket G \rightarrow \cdot \text{in} \rrbracket$ $WM \rightarrow \neq G \llbracket \rightarrow \cdot \text{in} \rrbracket \text{ — } | \text{ — } M \rrbracket$ と記号化できるだろう。これは、homo loquensとしての人間の本質が人間の疎外態（宗教の伝統言語では「原罪」、「無明」）を招くという人間存在の根本矛盾である。

この病は、本試論の観点からどう捉えることができるのか。その病は、「統合化作用（はたらき）の自己伝達即自己実現としての世界とその中の人間のいとなみ」全体が統合化作用の相互内在的作用連関全体としての動性を失い、不全に陥る病である。統合化プロセスが、「開閉相入相即」性（後述）を失い、開閉／閉閉の状態に陥る病だといえる。この状態を病人は肯定的に、「我は、我であって、我以外の何ものでもない」（八木誠一）という。またそんな「我」は元々無いから、否定的に「我は、虚無だ」ともいう。また、「世界は、世界であって、世界以外の何ものでもない」ともいう。そして、その世界は、畢竟、無意味であると映る。

宗教的実存は、統合化プロセスの変容過程に孕まれ

る世界と主体の観念的疎外態（実体化＝虚無化）を否定媒介して成立する。つまり、宗教的実存の行的自覚として、統合化作用の相互内在的作用連関全体が、すなわち統合化作用（場のはたらき）の自己伝達即自己実現としての世界とその中の人間のいとなみ（場所のいとなみ）の全体が、その動性を恢復する。二重化して閉じた世界は、「限らない開けに於いてある世界として」開かれる。「世界は、世界ならずして、世界なり」である。また二重化して閉じた人間は、その開かれた世界に於いてある存在として再び蘇る。その人はもはや、「我は、我であって、我以外の何ものでもない」とも、「我は、虚無だ」ともいわない。その人はいう、「我は、我ならずして、我なり」（上田閑照）。

その上田閑照は、人間存在を「限らない開けに於いてある世界に於いてある」二重世界内存在として捉えたが、その場合の「世界」そのものが、〈自然的・歴史社会的／歴史社会的・自然的〉世界としてさらに二重化した世界であると言わなくてはならない。そこを考慮にいれると人間存在は、「限らない開けに於いてある

二重化した世界に於いてある」三重世界内存在であると言ひ換えることができる。ここに、統合化プロセスとしての世界と人間存在の根本機制に宗教的次元が含まれる根拠がある。本稿は、この根本機制を基礎に「宗教と社会」というテーマを論じようとする試みである。

III 「コミュニケーション」考

——その原義を手がかりにして——

周知の通り、ヨーロッパ語の *communication* の語源はラテン語の *communicatio* であり、この名詞の動詞形は *communico* である。最も標準的で信頼できる、C. T. Lewis and C. Short による改訂版ラテン語辞典 (*A Latin Dictionary*, Oxford) によると、この言葉の基本的な意味は二つある。

すなわち第一に、「To divide something with one whether in giving or receiving」第二に、「to make common」という原義をあげている。驚くほど単純明快で、かつ本質を的確に言い当てていると考えられる。場所論的観点から少し丁寧に立ち入って、そこにある

最も基礎的な作用として構造を取り出してみたい。

まずここでは、この原義を手がかりに、コミュニケーションとはいかなる事態であるかを、「何かを、誰かと、相互行為（＝相互作用）の中で (in)、分かち合う現実性」の具体例に即して考えてみよう。最初原的な実例として、空腹で泣く赤ちゃんを抱いて、お乳を与える母親の現実性（姿）をイメージしてもいいだろう。母子関係に視られるように元来、家族とは、最も初原的な「分かち合い」の形態として（間違っても「奪い合い」ではない）コミュニケーションとしての現実性のことである。この解明は、人間の経験としての「社会」の原型がいかなる現実性の経験であるかをつかむ手がかりになるはずだ。

コミュニケーションという語の根本義は、まず「分かち合うこと」を意味する。この理解は新鮮である。それだけにわれわれは、改めて、「分かち合う」ということがいかなる事態なのかを根本から問わねばならない。「コミュニケーション」の根本義が「分かち合いの現実性」のことだとすると、場所論的統合論からそれを捉

え直すと、「コミュニケーション」とは、まず、統合化作用の自己伝達（聖霊のはたらき）即自己実現（作用的¹）としての「統合化プロセスとしての現実性」を意味することになる。その捉え直しができれば、われわれは、分かち合いとしてのコミュニケーションとは、統合化プロセスとしての愛の現実性のことだと言いつけることができる。「コミュニケーション」と「愛」とは、このように相互に翻訳可能な言葉であることが了解できる。無論、「平和」と言い換えることもできる。

愛の現実性がそうであるように、場所論的統合論の基礎的視座からいうと、統合化プロセスの現実性は、統合化作用の場（はたらき）（G↓）の自己伝達（G↓・↓ⁱⁱ）即自己実現（作用的¹）としての場所の（いとなみ）（G↓・↓ⁱⁱ）WM↓ ↓としての現実性のことであるから、統合化プロセスとしての「コミュニケーション（分かち合うこと）」という概念には、場所論的統合論としては、「統合化作用とその自己伝達即自己実現」という垂直軸が含意されている。したがって、本試論では、特に「統合化作用とその自己伝達即自己実現」

を意味する場合は、厳密を期して「コミュニケーション作用」ということにする。また、「コミュニケーション作用」としての「統合化プロセス（分かち合い）の現実性」を「コミュニケーション」ということにしたい。このように、したがって、場所論的コミュニケーション論における「コミュニケーション」の意味には、「コミュニケーション作用」の意味が含意されている。

ここで「場所論的コミュニケーション」という考え方に一定の定義を与えてみると、「場所論的コミュニケーション」論とは、統合化プロセス（分かち合い）の現実性（場所の（いとなみ））としての「コミュニケーション」を、統合化作用としての「コミュニケーション作用」（場（はたらき））の自己伝達即自己実現（作用的¹）として捉えようとする試みである。これは、「場所論的コミュニケーション」論の基礎的機制である。「宗教と社会」という根本的なテーマを括るためには宗教論的一般理論が要請されるが、その一般理論は宗教自体の内在的原理に基づかなくてはならないが、「場所論的コミュニケーション」論の基礎的機制は、要

請される宗教論的一般理論の理論的基礎たりえるだろうか。

この基礎的機制に基づいて、その他のコミュニケーションの契機が、すなわち、「何か」、「人」、「相互作用」「相互行為」のそれぞれの契機が、統合化プロセスの現実性（分かち合い）の契機として成り立つ。つまり、統合化プロセスとしてのコミュニケーションの現実性は、それぞれの契機を媒介にして現実化するが、その媒介としての契機は、統合化作用としての「コミュニケーション作用」（の場の〈はたらき〉）の自己伝達即自己実現（作用的）の媒介として成り立つのである。このように統合化プロセス（分かち合い）としてのコミュニケーションの契機は二重の意味で媒介の意味をもつ。つまり、それぞれの契機は、コミュニケーション作用の媒介としてコミュニケーションの媒介である。また、コミュニケーションの媒介としてコミュニケーション作用の媒介である。

「コミュニケーション」とは、「分かち合うこと」だが、それは「何か」を分かち合うことである。その場合、その「何

か」は「必要なもの」という本質を帯びるが、それは、統合化プロセスとしてのコミュニケーションの契機として具体的には「必要なもの」になる。その意味で、コミュニケーションとは、「必要なものを分かち合うこと」であるといえる。

例えば、母が子に与え、子が母から受け取るミルクをどう考えたらいいいのか。身体はそれ自体統合化プロセスとしてのコミュニケーションのシステムである。ミルクは統合化プロセスとして子の空腹を満たすために「必要なもの」である。そのような「もの」としてミルクは、母と子の間のコミュニケーション（必要なものを分かち合うこと）の媒介である。しかし、「場所論的コミュニケーション」論の観点からいうと、この媒介は同時に統合化作用（ $G \downarrow$ ）としてのコミュニケーション作用（ $G \downarrow \cdot \uparrow \cdot H$ ）の自己伝達即自己実現（ $G \downarrow$ ）の媒介でもある。その意味での作用的一としての媒介は、どこまでも「神的・世界的／人的」であるといえる。統合化プロセス（必要なものを分かち合うこと）としてのコミュニケーションの契機は、このように二

重の意味で媒介である。人に対する行為は、そのまま神に対する行為を意味し、母が子に与えるミルクは、神への捧げものでもある。

「必要な何か」を分け合うというコミュニケーションの媒介のこの契機に、人間がそこにおいて生き死にするコミュニケーション・システムとしての〈世界〉への地平がある。ここを契機に人間は世界内存在であるといえる。また、「必要な何か」を分かち合うことによって、すなわち、その場合、「何」が必要なものとしてコミュニケーションの媒介になるかによって、統合化プロセスとしてのコミュニケーション（「分かち合い」の現実性）の座、質、形態、様態、位相が決まる。「身体」、「物」、「言語」、「情報」、「物語」、「商品」、「貨幣」、「資本」、「権力」等々がすぐ思いつく。Homo Iobanusとしての人間においてコミュニケーションの「媒介の座」は「身体から言語へ」と転位するが、本試論においてわれわれは、「自然的・歴史社会的／歴史社会的・自然的」世界とその中の人間をその転位がもたらす統合化プロセスとしての「コミュニケーションの拡張」として捉え

てみたい。

「コミュニケーション」とは「必要なもの」を分かち合うことであるが、それは、「誰か」と分かち合うことだ。この「誰か人」は、分かち合うという統合化プロセスとしての現実性を行為として実現する相互行為の主体である。つまり、コミュニケーションの現実性は、何かを分かち合う現実性であるが、それは、「あげるけうけとる」という相互行為(interaction)＝相互作用とその主体（＝相互主体性intersubjectivity）としての人＝身体／人格）を媒介に実現する。コミュニケーションの現実性を媒介する相互行為はコミュニケーション行為であり、八木誠一は、コミュニケーション行為の主体をコミュニケーションと呼ぶ。コミュニケーションは、極としてのコミュニケーションを相互主体とするコミュニケーション行為において実現する現実性である。逆に、人は、コミュニケーションとして、コミュニケーションがコミュニケーション行為として実現するその行為主体として成り立つといえる。「愛する人は神を知る」と言われとさの、「愛する人」とは、コミュニケーション行為の主

体としてのコミュニケーションのことである。

場所論的コミュニケーションの基礎機制にしたがえば、コミュニケーションは、コミュニケーション作用の自己伝達即自己実現（作用的）である。コミュニケーションがそれを媒介に実現するコミュニケーション作用とコミュニケーション行為とコミュニケーション作用そのものの自己伝達即自己実現の媒介である。その意味でコミュニケーション作用 (G[↓:in]) は、コミュニケーションの「あげる↓受け取る」という相互行為 (interactions) としての個々の行為とその極としての相互主体 (コミュニケーション) の中に (E) 自己を実現するといえる。コミュニケーション作用はコミュニケーションの覚証として知られる。

先に、「必要なもの」を分け合うというコミュニケーションの契機に、人間がその中にあるコミュニケーション・システムとしての〈世界〉への地平があると言ったが、コミュニケーションの「誰か」と分け合うという「相互行為」の主体の契機に、コミュニケーション・システムとしての人間関係の〈人称的〉世界への地平

がある。

さて、オックスフォードの辞書は、第二の意味として簡潔に、コミュニケーションとは「to make common」の意味だという。この意味は、共同体形成のことである。すなわち、分かち合う共通のもの、共有化できるもの（例えば、乳、パン、身体、言語、情報、労働、土地、家など）を媒介に、通じ合う共通の世界が統合体（共同体）として形をとるということであり、本試論で統合化プロセスの現実性 (actuality/reality) として論じてきたことである。そこで、われわれは、統合化プロセスの現実性としての動的「分かち合いの複合系」を本試論では「コミュニケーション・システム」と呼ぶことにする。コミュニケーション作用とは、共同体（統合体）形成作用であり、コミュニケーションとはその作用の現実化としての「コミュニケーション・システム」のことである。

空腹を抱えた二人が一つ残ったパンを分け合う、そのとき、そこにまさにそのように実現する統合化プロセスとしての動的現実性全体を「コミュニケーション・

システム」(「分かち合いの複合系」と言えば、「社会」とは、このような意味での「分かち合いの複合系」としての「コミュニケーション・システム」であるといえる。

この観点から、*communis* (古形 *communis*) に由来する *common* という用語をその原義に即してもういちど捉え直す必要があるだろう。従来、*common* という用語は統一の意味で理解されてきた。しかし統一は、統合の現実の一面、すなわちその統一面 (*unity/uniformity*) として、つまりその共通性、同一性、均質性、均等性、秩序性として成り立つ。しかし、*common* は、むしろ、統合化作用としてのコミュニケーション作用 (分かち合うはたらしき) の自己伝達即自己実現である統合化プロセス (「分かち合いの複合系」としてのコミュニケーション・システム) の現実性のことであるから、われわれは、*common* を端的に本義に即して「統合」の意味で理解する方が認識としては正しいであろう。したがって、コミュニケーションとは、*to make common* だというとき、その意味は単に *to make unity* でなく、*to*

make integrity、または *to make whole* という意味で解する方が本義に近いであろう。*to make unity* (統一形成) はどこまでも *to make integrity* (統合形成) へ向けてでなくてはならない。

たとえば、*common sense* という重要な概念がある。アリストテレスにまで遡れる概念だが、これは通常、「常識」、「共通感覚」などと訳されるが、これは、本義に即して「統合感覚」(*sense of integrity*) と直訳されるべきであろう。つまり、それ自身が、コミュニケーション作用の自己伝達即自己実現としての感覚、すなわち、統合化作用の「実現感覚」のことである。統合感覚が、「常識」、「共通感覚」を基礎づける感覚なのである。したがって、その統合感覚こそが、共同体 (≡ 社会) 形成感覚であるといえる。その意味で、統合感覚としての自由と愛と正義は、総じて平和は、統合化プロセスの感覚として統合体 (共同体) 形成感覚であるといえる。さて、*communication* という言葉の成り立ち、またそこから了解できるこの言葉の原義については、さらに立ち入って検討することができる。

動詞 *communico* は、形容詞 *communis* をベースにして、作為動詞を作る構成要素 *com* を加えた形としてできている。すなわち、この語は、接頭語 *com* と語根 *mu* からできているが、問題は語根 *mu* である。ルイスとシヨートは、「結びつける」という意味のサンスクリット語の語根 *nav-* であると推定している。この *mu* を語根にした重要な言葉が多くあるが、その一つに *munus* がある。辞書にはその意味として、(1) 義務、責務、(2) 任務、職務、(3) 負担、賦課、(4) 好意、寛大、親切、(5) 葬礼、(6) 贈物、(7) 捧物、霊前の供物、(8) 公の催物、見世物(特に剣闘士によるシヨウ)、(9) 個人の出資で建てた公の建物、(10) 賄賂などが挙げられている。ここで留意しておいていいことは、これらの意味の根底にあるのは、「贈与論的」世界経験の感覚(=意味づけ *sense*) である。いわゆる「贖罪論的」宗教論はこの贈与論的世界了解として、またそれに基づいて展開されるのである。

エミール・バンヴェニストは、この *munus* をインド＝ヨーロッパ語の *mei* (贈与する) に関連づけて、この

語が一方で「贈物、感謝」を意味すると同時に、他方で公的な「責務、任務」を意味する点に注目している。また、この語 *munus* から派生する *munis* (義務がある)、*immunis* (義務がない)、*communis* (共通の、公共的な) 等の用語が共同社会的性格の強い形容詞である言う。*Communis* はゲルマン語系グート語の *ga-mains* (共通の) と対応する。

Munus の語根の *mu* を *nav* (結びつける) とするか、*mei* (贈与する) とするか、その判断はここでは措くとして、*munus* の同じ語根 *mu* から派生する名詞に *moenia* (*munus* の古形正字法 *moenus*) がある。この言葉 *moenia* は、(1) 周壁、防壁、城壁、(2) 設堡、防御、(3) 周壁のある都市、(4) 建造物等を意味する。要するに、壁とそれによって囲まれた構築物を意味する。バンヴェニストは、*munus* については言及しているが、同類語の *moenia* についても、また動詞 *munio* についても論及していない。

そこで、われわれは、*com-munio* の語幹である動詞 *munio* (古形 *moenio*) にまで語源を遡って

communication の原意がいかなる経験の感覚を表現（意味）しているのかを探ってみたい。

動詞 *munio* が意味する「はたらき」は、極めて単純である。ルイスとショートによると、二つの意味系統があり、その二つは矛盾する。一つは、壁のないところに「壁を築く」という意味だ。もう少し敷衍して言えば、「壁を築き、人や物をその壁で囲い、それをそれとして成り立たせ、守り、保護すること（はたらき）」を意味する。*Munio* は、壁を築く (*to wall*) することの労働であり、労働の結果、できあがる壁が *moenia* (*wall*) である。もう一つの意味は、路のないところに「路を拓く」という意味の系統である。つまり、山が「壁」になって通行できない、そこに険しい山路を拓く。また河に橋を架けて通行可能な現実性に変えることを意味する。要するに壁を壊して通路を拓くことを意味する。動詞 *munio* が意味するこの相矛盾する二つのはたらきをどう理解するかが問題になる。コミュニケーションの原義を辿り、その本質を解明することの要諦はどうやらここにあるように思える。われわれは、言葉

の概念分析がそのまま実在の構造を明らかにするとは考えないが、生ける経験としての実在は言葉によって表現される限り、換言すれば、言葉が経験としての実在の表現である限り、言葉は、実在の自己開示として反省の手がかりになる。

この言葉は、古代人の「社会」生活の実践的経験から生まれた言葉であろうが、わたしは、このような言葉を創り出す古代人の鋭い（生）の感覚に驚きを禁じ得ない。と言うのは、この言葉が、人間における（いのち）の「いとなみ」としての「社会」生活（総じて人間の（いのち）の「いとなみ」全体）が成り立つ、その成り立ちの根本に働く（はたらき）を余りにも的確に言い当てていると考えられるからである。動詞 *munio* は、「壁を築く」行為であるが、それは、言い換えれば、壁で一定の空間を外部に対する内部として（閉じる）はたらきを意味する。他方また、動詞 *munio* は、「路を拓く」行為であり、それは壁で遮断され、閉じられた内部空間に通路をつけることによって外部に対して（開く）はたらきのことだ。ここまで辿れば、動詞

munio は、「閉じる」はたらきと「開く」はたらき、「開く」はたらきと「閉じる」はたらきが相入相即として成り立つことを意味する言葉だということが了解できるであろう。動詞 munio は、「開閉相入相即」としてのはたらきを意味する。扉はその「はたらき」(双面神ヤヌス)の象徴である。

以上で確認できることは、統合化作用を意味するコミュニケーション作用 (communication) は、「開閉相入相即」作用(以下、開閉作用)を意味する動詞 munio を語幹としてできているということである。それは何を意味するのだろうか。統合化作用(神 G ↓)としてのコミュニケーション作用(G [↓・in])の内容は「開閉作用」であるということだ。そして、その統合化作用としてのコミュニケーション作用の自己実現が、分かち合いの複合系として、すなわち、統合化プロセスとしての「コミュニケーション・システム」であり、その系(システム)は、単なる「開」の系でも、「閉」の系でもなく、「開閉」の機能と構造をもつ複合系(システムのシステム)として成り立つということである。

すでに述べたように、八木誠一は、宗教論的一般理論を場所論的統合論として展開してみせた。そこで、八木は、伝統宗教において一次言語として機能し、保持されてきた、「神」、「ダルマ」、「無」、「空」といった根本語をそのはたらきの内容に即して「統合(化)作用」と言い換え、二次言語化した。場所論的コミュニケーション論においては、その「統合化作用」は「コミュニケーション作用」として、さらに「開閉作用」として捉え直される。すなわち、統合論は開閉論である。伝統宗教における一次言語としての根本語は、「開閉作用(の場)」を意味する。統合論においては極性が統合性を含意する、また逆に統合性が極性を含意するが、それは、開閉作用の自己伝達即自己実現(作用的)としての統合化プロセスの現実性(作用の構造化/構造的作用化)として閉を開を、開は閉を含意する構造のことだ。

統合化プロセスの現実性には、自極としての内部形成的自己形成の内部境界面(閉)が、外部境界面(開)として他極の内部形成的自己形成の契機になるとい開

閉作用としての構造がある。それは、自極が自極としてどこまでも自己形成的に「閉じること」を意味するが、その「閉」が、すなわちその内部形成的自己形成の内
部境界面が、外部境界面として他極の内部形成的自己
形成の契機として「開かれる」ことを意味する。われ
われはここに統合化プロセスとしての開閉作用の構造
を認めることができる。

仏教は、この事態を伝統的に「空の故に縁起、縁起
の故に空」と言ってきたのではないか。上田閑照は、
この作用構造に即して、「我は、我ならずして、我なり」
という。同様に、「世界は、世界ならずして、世界なり」
ともいえるはずだ。場所論的コミュニケーション論の
コミュニケーション作用としての開閉作用の観点から、
上田の二重世界内存在の表現を言い換えるところなる
だろうか。われわれ人間存在は、「限らない開閉作用の
場に於いてある世界に於いてある」作用構造として成
り立つ。

この宗教の一般化としての言い換え(二次言語化)は、
「宗教と社会」という本稿のテーマにとって極めて重要

なもう一つの捉え直し、読み換えを可能にする。すな
わち、〈いのち〉という概念に明確な内容を与えること
ができるようになる。

〈いのち〉という概念はいかなる内容なのか。われわ
れの場所論的コミュニケーション論の視点から〈いの
ち〉という言葉に概念内容を与えるとすれば、つぎの
ように言うことができる。〈いのち〉とは、すなわち、
統合化作用としての「〈いのち〉の〈はたらき〉」、その
自己伝達(コミュニケーション作用)即自己実現(作
用的)である統合化プロセスの現実としての「〈いの
ち〉の〈いとなみ〉」(分かち合いの複合系としての「コ
ミュニケーション・システム」の全体を〈いのち〉と
いう。宗教は、本来、この意味での「コミュニケーション
・システム」を〈いのち〉として問題にしてきた
のである。そのことは、前述の通り、たとえば「仏の
御いのち」(道元)、また「キリスト(イエス)のいのち」
(パウロ)等の言表にはつきりとその表現を認めること
ができるであろう。

以上のことから次のことが明確になる。「いのち」と

という言葉も、「社会」という言葉もそれぞれは、統合化作用としての「(いのち)の(はたらき)」の自己伝達(コミュニケーション作用)即自己実現(作用的)である統合化プロセスの現実性(「コミュニケーション・システム」としての「(いのち)の(いとなみ)」という意味であるから、本来、相互に翻訳可能な言葉であるということだ。もしそうなら、宗教は、もともと、統合化作用の自己伝達としてのコミュニケーション作用(聖霊のはたらき)とその実現という観点から「コミュニケーション・システム」を「(いのち)として、また(社会)として問題にしてきたことになる。あるいは、逆に宗教は、「コミュニケーション・システム」としての「(いのち)と(社会)」を統合化作用のコミュニケーション作用(開閉作用)として問題にきたとも言える。

おわりに

八木誠一の宗教論的一般理論としての統合論は、一般システム論として読むことができる。より精確にい

うと、客観主義的科学的一般システム理論に自覚に基づいた内在的・超越的根拠を与えるという意味で、一般システム理論の新しい可能性を拓く理論として読める。具体的には、八木の宗教理論としての統合理論を一般システム理論における「パラダイム転換」であるといわれるオートオイシス (Autopoiesis) 理論、また自己組織化理論とつき合わせることによって、宗教理論を一般システム理論に組み込むことができるはずである。その場合、場所論としての宗教論的統合理論における統合概念を構成する極性と統合性との概念(連関)が、宗教論的統合理論と新しいパラダイムとしての社会理論とを結びつける交点として機能するはずである。

新しい一般システム理論の新しさはどこにあるのかというと、システムをすでに構成された相で捉えるのではなく、システムを生成の相 (status nascendi) で捉えようとしている点にある。八木の宗教論的統合論は、まさに自覚においてシステムをその生成の相で捉えたものである。しかも、システムの内在的超越的根拠の

自己伝達即自己実現として捉えようとした試みである。尚、本稿は本学会の発表のために起こしたオリジナル原稿を本誌用に縮約したものである。そのためオリジナル原稿から「はじめに」、「統合化プロセスとしての『コミュニケーション・システム』の拡張」、最後の「コミュニケーション・システムとしての人間関係の三基本類型と人称世界」を割愛し、必要な修正を加えた。

注

① 八木誠一の場所論的宗教言語とその記号化、また本学会内での議論については、本学会誌『東西宗教研究』二二号（二〇〇三年）所収、「二」の座としての身体―場所論の記号的表現について―、『同』三号（二〇〇四年）所収、「場所論序説」、『同』四号（二〇〇五年）所収、「場所論序説Ⅱ 応用編」、『同』五号（二〇〇六年）所収、「発題Ⅱ 新約聖書における場所論（非人格主義的神学）」においてその展開を辿ることができる。また、『新約思想の構造』（岩波書店 二〇〇二年）、「場所論としての宗教哲学 仏教とキリスト教の交点に立って」（法蔵館

二〇〇六年）参照。

② この actuality/reality の区別と関係については、木村敏「分裂の詩と真実」（河合文化教育研究所 一九九八年）所収「リアリティとアクチュアリティ」参照。

③ K・マルクスは、人間存在にとつての「世界」は単なる「自然的」世界ではなく、「歴史的な自然そして自然的な歴史」（eine Geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte）であるという。K・マルクス／F・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』廣松渉編訳、一八頁（河出書房新社 一九七四年）

④ 自己媒介的とは、一般システム理論としての autopoiesis システム理論において「自己参照的」（self-referential）とされていることの場所論的な言い換えである。H.R.マトウラーナ／F・J・ヴァレラ『オートポイエーシス 生命システムとはなにか』河本英雄訳（国文社 一九九六年）、ルーマン『社会システム理論』（上、下）佐藤勉監訳（恒星社厚生閣 一九九七年）参照。

⑤ 八木誠一『フロント構造の哲学』（法蔵館 一九八八年）今村仁司『交易する人間（ホモ・コムニカンス）』（講談社選書メチエ 二〇〇〇年）。

⑥ 丸山圭三郎『文化のフェティシズム』（勁草書房 一九八四年）参照。

⑦ A・コジエーヴ『ヘーゲル読解入門「精神現象学」を読

む』上妻精／今野雅方訳 三三七頁（国文社 一九二二年）

⑨ 例えば、廣松渉『世界の共同主観的存在構造』（勁草書房 一九七二年）参照。

⑩ E・バンヴェニスト『インドロヨーロッパ諸制度語彙集』
日前田耕作監修 九〇頁、一八〇頁（言叢社 一九八七年）
参照。

⑪ G・ジンメルが、「橋と扉」において論じていることは、
実は、このコミュニケーションの原義を探っていたのだ
ということがよくわかる。『ジンメル著作集』一二所収（白
水社 一九七六年）参照。

レスポンス

寺尾寿芳

1 学の受容継承

学部生時代から八木誠一氏（以下「誠一」氏と略記）に学んできた八木洋一氏（以下「洋一」氏と略記）の、いわば「スンマ」（大全）とでも言うべき質と量を合わせもつ大作である。本学会員の多くにとつて、たとえ大学や研究機関に安定したポストを得ていたとしても、それらのポストが直接に後継者を育てるのに必ずしも適したとはいえなかった事態を考慮すると、両八木氏の師弟関係は学を受容と継承において貴重な事例をなしていると思われる。

ともあれ、こうした大作においてはしばしば総花的で論理的一貫性に欠ける事例が散見されるが、今回の洋一氏の発表は誠一氏の「場所論的」神学および宗教

哲学によって一本筋が通っており、見事な体系をそなえている。しかも誠一氏による場所論のいつそうの展開が示されていることから、洋一氏の成果は、通俗的な「護教」という意味ではない、語彙本来の意義での「apologia」になりえている。

また学問の誠実性を訴求する熱意溢れる格調高い文体が特徴的である。人格から場所への転回が洋一氏の主張するように「一般理論」の構築を志向する以上、それはときに文化研究などの領域で散見されるような特殊事例の羅列に留まらない、いわば学問上の根源的な「刷新」さらには「革命」を目指すものといえるだろう。洋一氏その意気込みが読み手に感銘を与えるのである。

2 記号化の意義と将来

誠一氏の場所論的神学さらには宗教哲学に関して本学会でも議論を呼んできたのは、わけてもその独自の記号化という方法論であろう。洋一氏は以前本学会で渡辺学氏より発せられた見解を記号化の否定と解して、

本発表では厳しく指弾されている。その心情は十分理解できるものであるが、両者の見解は少々すれ違いの趣を呈しているといわざるを得ない。渡辺氏は記号論理学のいわば常識的な立場から批判的見解を述べている。そこで想定されている記号は真理値を持ち、論理演算可能な通常の記号論理学の記号である。しかし誠一氏の記号化は本人が過去の大会および『東西宗教研究』誌上で何度となく述べているように記号論理ではない。つまり論理演算を必然とする論理学の成立を主目的とするものではないのである。

評者自身の見解をここで開陳することをお許しいただけるならば、まずこうした記号化の是非については事前に議論する意味はあまりなく、あくまで「市場」にゆだねられるべきであろう。つまり誠一氏の思索を理解するうえで有益ならば、見えざる読者たちは自動的にその記号化を受容するであろうし、そうでないならば反対の結果を帰結するだろうということである。さらに評者個人としては、誠一氏の記号化の利点は、その記述を読み流してしまうことをその独自の記号が

禁止、たえず頻出する記号表現を確認する手順を要請し、それが結果的にじつくりと読み解くことも可能にする点に長所があると考える。こうした読みの習慣をもたらすことだけを取り上げても、重要な成果だと思われる。とくに誠一氏が最も期待していると推察される主著類の将来的な英訳版刊行にあたって、適切な訳語や文体の選択するためにもこの記号はきわめて有益だと思われるのである。

3 文明論的視圈からみた「数」

への評価

洋一氏がいみじくも指摘するように、コミュニケーションにおける身体から言語へという「媒介の座」の変化は、現実の一次的構造（身分け構造）に二次的構造（言分け構造）を重ねることで、二元存在を自然的な存在のみならず歴史的社会的存在へと高めることに貢献している。しかしここでさらに現代文明的な視点を加えるとするならば、言語のなからさらに「数（数値）」が独立し肥大化する現状が、コミュニケーション

をも例外としないわれわれの日常生活において深刻な問題を提起しているように思われる。これは人間存在における身体性からの完全ないしは純粋な離脱ともいえない。このようにいわば「ポスト言語」的な事態へ向けた誠一・洋一両氏による場所論的理解を教示いただけるとうれしい。

4 不作為の位置づけ

洋一氏によれば誠一氏の場所的コミュニケーション論は場の〈はたらき〉と場所の〈いとなみ〉の二極から理解可能である。たしかにそこから神と人との協働態が明確に描写されてくる。その意義は十分に認めつつも、より思考の地平を拡大すべく「いとなまれなかつたこと」つまり不作為へと視線を延ばしてみたい。いわば作為の補集合であり、つねに作為よりも多様な内実を持ちえる無限定にして潜在力に満ちた不作為は、作為つまり場所的〈いとなみ〉になんら影響を与えないのであるか。評者にはこの「余白」あるいは「影」とでも呼べるような次元こそが宗教性の本質に深く根ざしている

ように思われるのだが。このようにいわば「プレ言語」的な事態へのご意見をお聞かせいただきたい。

5 〈いのち〉論と聖霊論的命題との関係

発表原稿のなかで〈いのち〉について概念内容が記述されている(〈いのち〉とは「いのち」の〈はたらき〉の(自己伝達即自己実現)としての「〈いのち〉の〈いとなみ〉」である)が、概念の内容説明のなかに該当の概念が登場しており、印象論的には鋭いものが垣間見られるのであるが、やや理解しがたい面がある。さらにはこの自己の伝達が自己の実現である事態を洋一氏は「聖霊論的命題」とされるが、その場合の聖霊とはいったいどのようなことがらを指しているのだろうか。評者にとって聖霊とは進化(あるいは深化)のために不安定要素をあえて内発的に生み出す機能において特徴を持つように思われる(教理史的には、この逆説性あるいは否定性が教会的権威に不安を与えることになり、結果、多くの聖霊理解が異端的とみなされて排除されてきた)。その逆説性ないし否定性はときに今回の

大会テーマである社会において暴力として現象しがちである。場所論的コミュニケーションはそうした危険性に対して、どのように対処しうるものであろうか。

以上、拙評そのものが総じて印象論の域を出ないものであるに加えて、そもそもいわば発展的な「ないものねだり」の要求ばかりになってしまい、まことに申し訳なく思う。ご寛恕のうえ、ご批判や補足説明を賜れば幸甚である。

討議 I

司会 寺尾寿芳

八木(洋) 言語についてはもつと書かないといけない
と思つて予定はしていたのですが、分量の問題
もあり言語については触れていない分がありま
す。触れた部分は、言語の否定的な面を前面に
出した感じがしています。先ほど寺尾さんから
の質問にありましたが、「いのち」ということと
「言葉」ということとの関連をきちんと展開しなけ
ればならなかったのですが、書かれた限りのレ
ポートでは、言葉はいのちを枯らしてしまうと
いう側面が前面に出ていると思います。聖書的
な、パウロ的な表現で言いますと、言葉は人を
殺す。「霊は人を活かす」という言葉があります
が、「人を殺してしまう」という側面での言葉が
前面に出ていると思います。おそらく宗教と社

会とを一つに切り結ぶ点として、人間がコミュニケーションの媒体を身体から言語に移したときに必ず陥ってしまう罣があります。言葉によっていのちが枯渇してしまう、そういう側面をレポートでは前面に押し出して展開しました。それはそうせざるを得ない側面がありますからそうしたわけで、宗教と社会という問題を考える場合、必ず人間の社会が単なる身体ではなくて言葉を媒体にして展開する経験だということになると、その言葉がいのちを枯渇させてしまう側面がある。宗教というのはその罣から人を解放する、もう一度解放していのちへともたらず、そういうコミュニケーションの再考といえますか、そういう側面があると云う点を前面に出しました。しかし、言葉にはただそれだけの面だけではなくて、もう一度言葉がいのちを復活させる面がありますから、その面については触れていないと思います。これは寺尾さんからの最後の質問に関係していると思います。そ

れから、不作為の問題と聖霊という話ですが、このレポートを書いていて私がつくづく思ったのは古代人というのは優れているということだと思います。現代人は、古代人がそれを聖霊の働きというその感覚を失ってしまった、あるいはそういう経験の仕方を失ってしまったと思います。それはおそらくわたくしのレポートから言いますと、「統合化プロセス」ということと関係していると今は思っているのですが、この「統合化プロセス」というのは善と悪を超えているのではないかと考えていまして、統合化プロセスは悪をも飲み込むような面があるのではないかと。それがなければ統合化プロセスと云えないのではないかと思うのです。わたしはよく食事の後片付けをするのですけれども、お腹が空いたから食事をしますよね。これはある意味、統合化プロセスですよ。ところが食事をすれば必ず後片付けをしなければいけない、新たな仕事を作るわけです。そうすると後片付けをす

るということが統合化プロセスになる。つまり、統合化プロセスというのはどうしてもまた統合化プロセスをしなければならぬ状態を作るのではないかと思うわけです。実際このレポートを書いた後に、聖霊体験はどういうことかとテレビを見ながら、日常の生活を反省しながら思うのですけれども、ひよっとしたら、たとえば食事ができる、またその後後片付けができる、このどうしようもない平凡なことそのものが実はとんでもないことができているのだ、と気づかされました。たとえばドラマを見ていても、こういうことが古代人に言わせれば聖霊が働いて起こった出来事だと感じられるのではないかとね。日常の些細な出来事の中にそういう捉え方が古代人にはできて、われわれにはできないということあると思うのです。だから、やろうと思つてやっていることはほとんどなくて、ほとんどが不作為の作為としてしか成り立っていないのではないかと思うのです。例えば

朝のテレビドラマで「ゲゲゲの鬼太郎」の水木しげるのストーリーをやっていますよね。あのドラマの中で本当に一見どうでもよいことが実はもの凄く大きなこととして起こっている。たとえば何かをしてもらったときに「ありがとう」ということを本当に言えるというその感覚を、実は古の人は「聖霊の働き」という言い方で言い表したのではないかと。そう考えてみますと、最近つくづく思うことですけれども、食事ができるといふことの条件を考えたらそれは無数にあるのではないかと。この一食ができるということは数限りない条件が重なって出来上がっている、それが実は「聖霊が働く」とか、統合化プロセスということなのではないかと思ひまして、これはこの論文を書いた僕自身の収穫でして、不作為とはそういうことではないかという感じがするのですね。それからもう一つ、記号化の問題です。これは確かに寺尾さんが仰つたように、これを使うか使わないかというこ

とは個人の問題だと思えます。しかし、八木誠一先生が宗教の言葉を記号化することができるという試みをされて、それを提示した学会は実はこの学会なんですよ。その学会が記号論について、あたかも八木誠一が勝手にやっていることだというような反応の仕方は、やっぱり仏教とキリスト教とか、宗教とは何かということ、対話を通して究めようという学会にしては冷淡すぎるのではないかと感じたものですから、非常に失礼ながら渡邊先生には少し噛み付いたところがあるのです。やっぱり無視するというのは、コミュニケーションとしては最低なんです。ね、ネグレクトというのは。親子関係の基本を壊す一つの形態はネグレクトですよ。虐待の最たるもの、コミュニケーションの解体はネグレクトすることですよ。それは交流学会という交流のあり方としてはやっぱり不味いと感じまして、僭越ながら批評めいたことを書きました。実際これを偏見なく自分でやってみま

寺尾

すと、便利すぎてやばいのではないかと考えるのですが、たとえば前回神秘主義について発表がありましたけれども、僕はそれこそ記号論で、作用的一はこう表すのだと言ったほうが、わかりにくい神秘主義的言辞を使うよりは、よっぽどすっきりした形で言い表すことができるのではないかと考えています。そのためにもメタ言語としての記号論に可能性があるのではないかと、僕自身使ってみて感じています。

ありがとうございます。不作為の作為に関するお話、なるほどと思わせていただきました。わたし自身は、たとえば二〇世紀の思想の中の大きな成果でありました無意識のような、所謂私たちが論理というもので考えるのとは違う人間の実存的世界に興味があったことからこういった質問をさせていただきました。また、最近宗教哲学の中でも「偶然」というものをどのように扱うのかということが大きなテーマにな

ってきたので、そういったところからも場所論的
神学の地平を広げてゆく一つの思考のきっかけ
として考えていただければと思います。また、記
号論についても洋一先生のしつかりしたご意見、
よくわかります。もちろん記号論に対しても不作
為の作為があるのかもしれませんが、広い長い眼
で記号論というものを若干の紆余曲折があるか
もしれませんが、このあたりのことについては、
徐々に合意が形成されつつあるのではないかと
思います。それでは、以後は洋一先生に対する
質問、コメントを含め自由に発言していただ
ければと思います。

渡邊

いろいろご教示頂き、ありがとうございました。
全般的にご質問があるのですけれども、八木先
生は「宗教と社会」というタイトルをお挙げに
なりましたが、この場合の宗教というのは、ど
ういうものを指しているのでしょうか。現実に

存在するものなのか、要請としてあるのか、体
験としてあるのか、そのあたりのことをもう少
しご説明していただければと思います。それか
ら社会に関わることとしては、第三章で「コミ
ュニケーションシステムとしての人間関係の三
基本類型と人称世界」と三五頁のところにお
挙げになっているのですけれども、要するにこ
こで「わたしが『われわれ』としての『共同社会』
の構成員として、他の構成員に関わる関係 (I-it-
we の三人称関係)」とありますけれども、一般
的に We というのは一人称の複数形ですよね。
八木先生にとつては、わたしたちも第三人称な
んでしょうか。

八木 (洋) つまり、われわれと言える意識を持った

渡邊 われわれという意識をもっていたら一人称であ

って、彼らが三人称でしょ、一般的に。

八木 (洋) われわれと言ったときに、すでに自分たち
は三人称になっています。

渡邊

あ、そういう理解ですか。それと関係があるか分かりませんが、八頁のところ、「統合」とは、八木によると、特に人間存在を念頭に置いてのことだが、極としての個物(一)から成るまとまり(集合=統合)のことである。その『まとまりとしての現実性』を統合体と呼ぶ」とありますけれども、集合はそのまま統合なんですか。

八木(洋) 統合と言える面がある。

渡邊

その辺が少し分からないのですが、ある意味で「われわれ」となると統合かもしれないが、彼らというのは統合ではないような気がするのですけれども。だからここで言う社会のイメージが私には良く分からなく)。ich-ichの関係としての一人称、ich-duの関係としての二人称があつて、ich-wirは三人称だと言うお話ですよね、所謂第三者は存在しないんですか。彼らというものは存在しないのですか。

八木(洋) 三人称が実は「われわれ」として setzenできるといふことです。

渡邊

でも、「われわれ」でない他者もいますよね、人間は皆「われわれ」に入るのですか。

八木(洋) です。三人称として「われわれ」と捉える「われわれ」の捉え方あるでしょ、例えば日本人とか。この学会のメンバー「われわれ」と言ったときに、それはこの学会のメンバーと言う意味で三人称でしょ。

渡邊

宗教の一般理論として捉えたときに、学会だけの話とは捉えておりませんでしたので。

八木(洋)

そういうことですよ、だから最初に文章を書きましたでしょ、「この学会も社会だ」と。その場合明らかにこの学会のメンバーシップがあるわけですよ。メンバーシップをもっている一人ひとり「われわれ」として三人称なんです。一人ひとり「メンバーシップがあります」と言った途端に三人称になるわけです。

ですから、東西宗文化交流学会のメンバーだと名刺に書きますでしょ。

渡邊

一般理論として、その外は関係ないのですか。「われわれ」と名指されない人はここでは眼中に入れないということですか。

八木

(洋) 外の人ということになるでしょ。

渡邊

そのメンバー以外の人ですか。第四の選択肢を出すと言うことですか。

八木

(洋) だから第三人称としてわれわれと言える、そういう色々なところにメンバーシップを持っているということですよ。

渡邊

分かりました。

田中

今の問題に関係あるのですけれども、わたしは二五年前に八木洋一先生のコミュニケーション論を最初にお聞きした記憶があるのですが、そのときに善きサマリア人のたとえ話をされて、つまり隣人とは何かという話をされました。今、渡邊先生との間で「Wirわれわれ」というのは

一人称複数ではないかというご発言、それからわれわれと言っているときにはわれわれではないか、いものを排除するところがあるのではないかと。つまりある共同体、日本人ならば外国人というのはわれわれではない、日本人として語っているときには外国人は異人になったり他者になったりする、そういう意味ですよ。第三人称というのは外を含むかどうかということですが、サマリア人のたとえを八木洋一先生が仰ったときには、それはやはり隣人と言う形で捉えられたわけですよ。その場合、隣人とはこの三つの分類で言えばどれに当たるのですか。つまり一人称 Ich-Ich なのか、Ich-Du なのか、Ich-Wir なのか。ユダヤの共同体からすれば、サマリア人は Wir ではないのだと思うのです。そうすると Wir の関係を突破するものもあると思うのですけれども、その関係についてどう思われますか。

八木(洋)そこは直線的ではなくて、その関係論の中

にエスが出てくるでしょ。エスに帰ったときに、

一人称、二人称、三人称どこにでも出て行ける。

エスの働きとしてどう出るかという問題です。

だからおそらくサマリア人の場合には、エスの

働きとしてユダヤ人かユダヤ人でないかという

枠を超えて、おそらく人称で言えば二人称関係

としてエスの働きが出てきていると僕は考えて

います。

田中

そのエスというのは、「それ」とか「われーそれ」という関係になると普通に理解するところでは

三人称ですよ。これはこの学会ではないので

すが、ある聖書学の先生から零人称という話を

聞いたことがあります、つまり人称零と、一

人称でも二人称でも三人称でもない、あらゆる

人称がそこから出てくるものがあるとすれば、

やはりそれをエスと言って良いのかと思うので

すが。

八木(洋)エスというのは、八木誠一先生が仰る作用

的としてのSですよ。

田中 SelfとしてのSですか。その場合には人称はど

うなるのですか。

八木(洋) Sにおける一人称的關係とか、Sにおける

二人称關係とか、Sにおける三人称的關係とか。

そうすると三人称關係は単なる三人称關係を超

えている面があるわけですよ。

田中

Selfはある意味で再帰的に使われるわけですから、*myself*にもなるし、*himself*にもなるし、*ourselves*にもなるから、確かにそれは一人称、

二人称、三人称を超えるので、それは一つの考

え方になるかと思えます。ただ、エスと言って

八木先生の記号論のSだとすぐには分からな

ったものですから。どうもありがとうございます。

した。

八木(誠) 僕にも分からなかった(笑)。

八木(洋) そう書いてあるつもりでいますけれどもね、

人称論のところでは（笑）。

花岡

堪能するほどたくさんのことを学ばせて頂いたのですが、一点全体に関わることでご質問させていただきたく思います。宗教と社会を結び、もっと言うと宗教と倫理を結び、それを橋掛けするのがコミュニケーションということで、開閉が自由自在で、いつも可逆的であるというお話でした。そこでは、合理化し客観化し対象化して記号化していくと最後は一になります。また逆方向には具体化し主体化し、すべて経験の方向では最後は一に行くと、そこでは繋がっているとわたくしも理解しております。そのときに全体が場所論的コミュニケーション論ですから、場所論ということで繋がっていらつしやると思います。ただ、何かそこに宗教と倫理をつなぐものとして、情意の上に知性が築かれてゆくということからすると、たとえば西田やホワイトヘッドの場合 Loyalty とか大悲とか情意的な

ものが根柢にもともたあるのです。統合論と仰

ると、何か最初からバラバラにあったものが統合されてゆくという印象を受けて、この内容はどうなっているのかとそんな思いを持ちながら読ませていただきました。知性的な方向と情意的な方向はいつも同時的というか、ちらりちらりと裏が見えると言うところが人間のあり方ではないかと思えます。その内実的なものは、記号論というものと情意的なものが最後的には一つであるということを抑ったと思うのですが、それは何でしょうか。大悲であるとか、情意的なものがないと統合といっても内容なき統合にもなりうる訳で、なにかそこに知だとか情意的なものをお考えにならないのでしょうか。

八木

（洋）その場合、情意的というのはどういうことでしょうか。

花岡

知情意が、あるいは宗教と倫理がシュライエルマッハーやカントあたりによって分離されたの

は、その時代にあつては功績だったと思います。ただそれがあまりバラバラになりすぎて、一つにならなければならないのが現代だと思えます。

知情意が未分離なところを西田なんかは純粹經驗なんて言っています。情意というのは最初に真があるとか、大悲があるとか、知が最初ではなくて、本当は同時だと思うのですが…。繋ぐものとしてコミュニケーションはどういうものが根底となっているのか、そこは場所論で考察えなんでしょうか。情意というのは、intellect に対する Will でござります。以上でござります。八木(洋)むしろ情意がどこから出てくるかということでしょう。情意があつてということではなくて…。

花岡 知情意というのはもともと一つですよ。そのときに知だけでやっていると統合論的になっていきますが、情意も一つに入っていた方が…、人間をわかるということが言えるためには。

八木(洋) わたしが統合化プロセスと言った場合、統合というのはバラバラにあるものを統合するという意味ではないのですよ。

花岡 収斂と同じようにお考えでしょうか。

八木(洋) ですから、統合化プロセスの中で人間の情意が統合化プロセスのファクターとして出てくるのではないですか。たとえば、予稿集の八頁に書きましたが、非常に優れた写真報道家のサルガドの写真集に触れています。なぜこの論文で取り上げたのか。まさにあの写真集を見たときに情意が動く、その情意が動くということが、まさに統合化プロセスのプロセスが成り立つということではないでしょうか。

花岡 『統合化プロセス』と言いますことにする。この現実性の原型は、新約聖書における『愛』としての現実性である」と、愛としてのと、ちゃんと「愛」を出していらっしやる訳ですけども、やはり上から西田的に下りてくる方向と、

あるいは田辺先生のように下からすべて統合的にゆく、どこかで切り結んでいるはずなんけれども…

八木(洋) ですからその切り結んでいるところを統合化プロセスと、コミュニケーションと言っているわけです。

花岡 ただそのときに要になるものが何か抜けているような気がするのですけれども。やはり愛で考えなんでしょうか、場所でお考えなんでしょうか。上田先生や西谷先生の言葉で言えば「無限の開け」とか、そこだったらば客体化の方向と具体化の方向が最終的に一つになる、それは一つの開けの中ですから…。

八木(洋) ですからそこをアクチュアリティと言っているわけですよ。統合化プロセスのアクチュアリティだと言っているのですよ。ですから、本当に「ありがとう」ということがアクチュアリティとして起こる。さっき聖霊の働きとい

うことを言ったのも、「ありがとう」といって涙を流して感謝するということを抜きにしてはありえないことですよ、コミュニケーションが深さを伴って起こるといことは…。

花岡 言葉の中にコミュニケーションということが、あるいは統合化プロセスの中に情意的なものが入っているのであれば良いのですけれど、そこまで読みきれなかったものですから、どうもありがとうございました。言葉の中に入っているということでございますね。

八木(洋) サルガドへの言及を読んでください。

八木(誠) 「宗教と社会」なんてテーマにしようと言いましたのはわたしですから、実は最後の総括の時にまとめてお話しさせていただこうと思っていたのです。ですが、少しここでコメントさせていただきます。「統合体」という言葉は昔からわたしはよく使っておりまして、一般化した言葉ではありませんが、モデルとして太陽系とか

生体 living body とか音楽だとか、一番中心的なモデルとなっているのは「キリストの体となっている教会」というコリント前書の一二章なんです。体ってなんだということなんですけれども、やはりコミュニケーション・システムとして、「コミュニケーション」というのは、これは洋一さんが言い出して非常にいい言葉なのでそれ以来僕の中心的な言葉の一つとなりましたが、コミュニケーションというのは要するに必要などころに必要なものを提供する、そして共有化するということです。非常にいい言葉で、情報に関してもそうなんですよね、一箇所に片寄らないように流して、必要などころに必要なものを提供して、意思をお互いに表現しあつてそれで合意を形成する。しかしわたしは元来の意味を広げて、物とか人とか場合によってはお金とかノウハウとか、そういう実質的なコミュニケーション、つまり足りないところに必要なものを供給するという、そういうプロセスをコ

ミュニケーションと考えると非常に意味があると思います。人間の体という場合にも、どこに何が必要かというセンサーと必要なものを作つて供給しろという情報が行くわけで、そういうインフォーマティブなコミュニケーションと、それから実際に体の中で必要なものを必要などころに提供するというプロセスがあつて、それで一つのまとまりができていくわけで、コミュニケーションが疎外されると病気になるし、途絶えると死んじゃうわけですけれどもね。そういうコミュニケーションというイメージを持っています。「統合体とは何か」と言えば、コミュニケーション・システムのことで、共有化が妨げなく行なわれているそういう状態のことを統合されているという、それがわたしとしては一番良い定義だと思つています。そういう形でコミュニケーション・システムを考えると、たとえば、ニコラウス・ルーマンは社会をコミュニケーション・システムとして考えています。

ただコミュニケーションは複雑性を低減させる、秩序生成的というところで考えているので、やはり社会学と関係があるわけですね。そこで一つ社会という言い出したのはそういう点がある訳ですけれども、社会という場合には、人間の集団のまとまりがあるものを考えるわけです。その中で個人と個人、部分と部分の相互作用があつて、それから構造と機能があつて、変動があると。社会学の場合マクロの視点でいうとそういう見方をしている、ミクロの場面では相互作用ということを行っています。私はそこで起こることを「フロント構造」と言っています、フロント構造とは人のフロントがフロントのまままで自分の一部分に転換される、たとえばイエスの言葉がそのまま私の言葉に転換されるということですね。コミュニケーションの中でフロント構造がなりたつてくるといふ場合を考えますと、やはりバッテリーが起こらないように秩序が必要なわけで、秩

序と構造が関係してくるわけです。そうすると、権力の行使は秩序を作るわけですから、権力問題はどのような秩序を作っていくか、正しい秩序とはどのような秩序なのか、やはりそこには人権問題が絡んでくると思うんです。それが政治と法の問題になってきて、それから物を作つて分配するという面で経済の問題になってきますから。だからコミュニケーションと言うことを考えると、必然的に権力の問題と、つまり政治と法の問題、それから経済の問題が入つてこざるを得ないので、コミュニケーション・システムの場合に政治とか経済の問題が起こつてくるので、わたしはそういう観点から考えているわけです。ここで場所論的と言いましたのは、その相互作用がどこで起こるのかと言えば、場得起こるわけですね。キリストの体としての教会を考えますと、教会がキリストの働きあるいは神の働きの場の中にあつて、場の働きを宿す。これが一番大切なところなんです。宿すということ

でどういうことが起こるかというところ、相互作用としてのコミュニケーションとキリストの体が成り立ってくるわけで、場の中で起こることというところを考えると、場の中で起こることという点で考えているところが社会学とは違う点でしてね。社会学でも非常に似たようなことはおこります、インテグレーションという言葉もありませんし、コミュニケーションという言葉もルーマンのキーワードですし、色々接触はあるけれどもね。それでも違いを言えば、場の中で始めて統合体が成り立ってくるという見方と、コミュニケーションというのがインフォーマティブなものやサブスタンス的なものや両方あるところと、社会学と社会学的な社会観と統合論は違ってくるかとわたしは考えております。記号論ということも言っておきたいですけれども、今日配られました『東西宗教研究』の最新号（九号）の一四一頁の上の段ですけれども、これ便利だというのは本の五、六冊分の内容が入っているのですよ。分析すると全部出

てきて便利なんです。「神がわれわれの中で働いて、われわれ自身の意欲と働きを成り立たせる」というのは文章にしますとキリストも聖霊も出てこないのですが、これを記号化するとキリストも聖霊もちゃんと入っているわけです。それがわかる。これは手前味噌の宣伝で申し訳ないのですが、非常に便利なんです。わたし自身は自分のために使っておりますが、記号化すると発見的な作用がありますから、ただわたしがこういう形で書いて完成もしてないので、渡邊さんからお叱りを受けるというのは重々もつともな点がありますので、なんとかしなければならぬと思っております。それで今口出ししたのは、統合ということも考えた場合、統合作用というのはインフォーマティブな面とサブスタンス的な面の両面があつて、それが場の働きの中で成り立ってくるということなんです。コミュニケーションを相互作用と取ると、必ず秩序という面で権力の問題が出てくるし、分配の面

で経済の問題が出てくるので、是非その辺をや
つてくれということでした。ちよつとコメント
として言わさせていただきます。

竹下ルツジエリ・アンナ 非常に単純な質問なので
が、コミュニケーションがキーワードになって
おりますが、コミュニケーションは英語ですよ
ね、日本語ではどういう言葉になるのでしょ
うか、どうして英語で表現したのでしょうか。

八木(洋) 日本語あるいは漢字にぴったりした言葉が
ないので。なぜないかというのはいつ面白い
問題かもしれません。たとえば、社会哲学者の
今村仁が『ホモ・コミュニケーション』という本を
書いたんですが、その本は「交易」という言葉
をコミュニケーションという言葉に当てている
のですね。彼もいろいろ考えた末に、そういう
漢字を当てているのですが、「交易」というと
どちらかと言えば経済を中心にしたような感じ
が強いのです。いずれにしても、コミュニケーション

ョンに当たる言葉が日本語にはないと言いま
すか、あるかもしれませんが僕自身が知らない
ということですね。それにしても、コミュニケ
ーションという言葉は実に面白い言葉だと僕自身は
思っています。

八木(誠) コミュニケーションって英語ですが、元来
ラテン語 *communicatio* ですよ。これは洋一
君が最初の論文で書いていることなんです、
communio という言葉があつて、*communio* とい
うのは何か共有されている状態ですが、それか
ら *communicatio* 共有させる、それが展開されて
英語の *communication* になっているわけです。要
するに「共有化」ということです。ここには深
い意味があるけれど、どのみち説明が必要です。
英語にも適切な言葉がないからラテン語を使っ
て来るわけですね。ラテン語というのは社会に
関することに关しては実に優れた言葉がたくさん
あります、*persona* もそうです。僕も何

とか日本語で言い表せないかと思つて一番近いのは「交わり」なのですが、交わりは「二つもの一つのもの共有している」という意味ではコミュニケーションに近いのですけれども、なにか少しコミュニケーションと違ったニュアンスがあるから、「交わり」ということを展開してフロント構造を作ることだと約束してしまえば「交わり」がコミュニケーションになるかなと思います。普通に「交わり」と言うコミュニケーションと遠いのですが「交わり」と言った方がいいんでしょうかね、「コミュニケーション」って長いし、言いにくいしね、どうですかね。

武田

八木洋一先生のご論文を拝見しまして、大変ボリュームのあるものでわたしの頭も活性化したような感じがいたします。先ほどの「統合化プロセス」ということで「プロセス」という言葉も出ましたが、読んでいてホワイトヘッドの哲

学が参考になるような気がしてならないのですね、これは印象ですが。八木洋一先生ご自身はホワイトヘッドの名著 *Process and Reality* (PR) のコスモロジーと言いますかメタフィジックをどう評価されているのでしょうか。先ほどから聞いてみると、ホワイトヘッドでこういうことを言っているなど直感的に感じるところがありましてね。ホワイトヘッド哲学に照らすと様々な問題が出るのではないかと思います。先ほど誠一先生がおっしゃった秩序の問題、ボーダーの問題、あるいはユニヴァーサルとは何かといった問題、ホワイトヘッドが言っているのは“The many become one, and are increased by one.” (PR, 2) ですが、そういう形で統合化の「化」と言った場合の理論的構造はどうなっているのか、メタフィジカル的にロジカルな問題として、ホワイトヘッドは数学の問題を用いて壮大なるコスモロジーを描いていて、仏教の哲学や様々な哲学が中に統合されていくということを言っ

ていると思います。それからジョン・カブの
*Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of
Christianity and Buddhism* について言及されていますが、ジョン・カブの言っている“beyond”という前に、やはり対話というときに、たとえばわたしは仏教者ですけれども、仏教者がキリスト者の言うことを聞くとする場合に、自分が仏教徒、あるいは念仏者として立ってキリスト教徒の言い分を聞こうというのは、こういう態度では真に創造的な対話は成り立たないであります。わたし自身が立っている仏教的な伝統、念仏者としての信仰をある意味で無化してしまおう、そしてキリスト者の場に立つということがないと、本当にキリスト教徒がキリスト教の立場から言っておられるキリスト教的真実を聞くということにならないのではないか。対立・対峙したままで聞くことになりません。それは仏教で言う縁起論的な立場ではありません。縁起という存在論的在り方は、主客二元の実体が先ず

前提としてあって、それで両者は如何に関係するのかというのではなくて、むしろそういう立場が虚妄なるものだ、虚仮なるものだということを言うわけです。だから最初に関係ありきということであって、そこに成立するのは空ということだと僕は思っています。まず自分を空化させることから、そういうところはまさにコミュニケーションがどう成り立つのかということだろうと思うのですけれども。最後に、先生のお立場から宗教多元主義と統合化プロセスとこのをどうお考えになつてゐるかを少しお聞きしたいと思ひます。よろしくお願ひいたします。

八木

(洋) ホワイトヘッドの件ですが、僕自身はホワイトヘッドを本格的に研究したことは全くないです。田中先生の『ホワイトヘッド』を読んだくらいです。あとはホワイトヘッドの象徴作用ということが私の言葉への関心と重なつて、『象

微作用』を翻訳で読んだ程度でして、彼の主著と本格的に取っ組み合いして読んだことはないです。だから僕が書いたものにホワイトヘッドの直接的な影響関係はないと思います。ただ統合化プロセスと言ったときにそれはアクチュアリティーだ、働きに関しては徹底してアクチュアリティーだと言ったときに、ふっとホワイトヘッドのアクチュアリティーの考え方が浮かびました。ひよっとしたらホワイトヘッドもこういうことを考えていたのかなと思いましたけれども。直接の影響はないです。それから対話に関しては、先生の仰るとおりだと思います。本来対話というのは統合化プロセスとしてある。ですから、いつも統合化の働き、僕の言い方からすれば「開即閉、閉即開」の働きがそこに働き出たところが本来の対話だと僕は考えています。ですからおそらく多元主義というのも、そういう観点から言われなければならないのではないかと思います。要するに単なる多元主義と

武田

いうのは怪しくて、結局はお互い本来の対話が成り立たない、勝手にやれということになりかねないと思います。あるいはご都合主義になつてしまつて、宗教が本来果たすべきと言いますか、宗教が本来宗教であるべき宗教の本然性にはなりえないのではないかと思っています。

社会というのも、さつき誠一先生が仰ったことも、僕はホワイトヘッドが *society* と言っているのを考えれば、誠一先生は体自体が統合だと仰つておられるので、ホワイトヘッドの哲学にびつたりだなと感じていました。わたしは最終日までおりませんので、この学会そのものの在り方について少し感想を述べさせて頂きたいのです。数年前であつたかと思いますが、わたしは来られなかつたのですが、この学会についての反省をおやりになりました。わたしはこの学会が創設されてからほぼ一〇年か一五年ほど経つた頃に、もっとこの学会が一般にオープンに

木洋一先生ありがとうございました。

なれば良いと申し上げたら、そうでない方がよいと言われた覚えがあります。この学会はこれで素晴らしい学会だとは思いません。しかし、私は龍谷大学ですが、ここでやられていることがどれだけ龍谷大学の中で、若い研究者や院生たちに知られているか。あるいは、数年前、京都宗教系大学連合 (K-GRUS) というユニオンができましたが、そういう中でもっと誰でもが参加できるような、誰もがこういう異宗教間対話のコミュニケーションに自由に参加できるような学会もあつていいのではないかと、もう一つ別にパブリックなものとして。もちろん玉石混交になるとは思います。なにか宗教と社会というものを考えた場合に、対話というのをもっと広げたらどうだろうかと思うのです。

寺尾

ありがとうございます。まだまだ語りたいことはたくさんございますけれども、これで八木洋一先生のご発表を終わりたいと思います。