

メディア哲学としての京都学派（続）

ファビアン・シェーファー

由比 俊行 訳

三 戸坂と中井：「立体的」弁証法と「技術としての媒介」

西田の教え子であった戸坂潤による西田批判もまた、すべてを消滅させるだけでなく、すべてを創造する場所でもある絶対無という西田の非ヘーゲル的、「根源的」弁証法理解の検討から始められている。戸坂は師の哲学に唯物論の立場からラディカルな批判を加えただけでなく、その立体的・弁証法的歴史観によつて、西田の非ヘーゲル的な弁証法および媒介の理解に代わる独自の構想を打ち出し、すでに述べた田辺の歴史哲学的思想を引き継ぐことになる。「歴史と弁証法」と題した論文のなかで戸坂は、とりわけ、「形而上学的」かつ「観念論的」な西田の弁証法解釈を批判している。戸坂の見解では、西田の思想は弁証法を方法として用いるのではなく、ただ弁証法の意味について記述し、「思惟」しようとする試みにすぎない。

戸坂によれば、西田の誤りは——ここで田辺の西田批判が取り上げられる——「無が直接に有である」（戸坂三、七十五頁）という思想に起因する。矛盾と弁証法がいわば思惟と存在の双方の内に映し出されているヘーゲル哲学とは異なり、西田における矛盾は思惟の内にも存在の内にも見出されない。西田における矛盾は、そもそも思惟と存在

の区別がまだなされていなく、無のなかからはじめて生まれてくる。それゆえ西田においては、弁証法は「単なる思惟の内に存するのではない、それは自覚のうちに、意識を意識の背後にまで通り抜けたところに、横たわるのである。」（戸坂三、七十五頁）たしかに西田は、矛盾というものの意味が成り立つ場所を究明することによって、弁証法が「意味する」ものに到達することには成功した。これは明らかである。しかし西田の論述は、さらに一歩踏み込んで、この「意味」のなかに「弁証法自身の所在」を見出したかのごとき印象を読む者に植え付けようとしている（戸坂三、七十七頁）、と戸坂は言う。弁証法の所在と意味とをこのように等置するためには、その思想の抛り所となる「意味の宇宙論体系」が構築されなければならない。それ自体として見れば、この——弁証法の解釈としての——意味の体系は、当然のことながら完全に論理的に作り上げられている。だが戸坂は次のように苦言を呈する。すなわち、西田の思想においては、「意味の体系（…）」が、存在の体系と代わろうとする」とき、「存在の意味の解釈を以て存在の規定とすりかえる」という欺瞞が行われるのであり、それは結局、「弁証法を形而上学的範疇によって理解する」ことにしかならないのである（戸坂三、七十七頁）。翌年発表された論文『無の論理』は論理であるか』において戸坂は、前年の「歴史と弁証法」ではまだ相手を名指さずに行っていた批判を、ある種の皮肉を込めながらも、きわめて直截に師である西田に突きつけている。

〔…〕（…）でいう弁証法・自覚の弁証法なるものは、要するに弁証法の自覚でしかない。〔…〕弁証法なるものは如何にして意識され得るか——考え得られるか——という弁証法の意味（それは無論意識・観念されたものである）だけが問題であつて、弁証法それ自身は問題になれない。弁証法というものの意味が成立する場所はなる程意識・自覚——それは要するに無によって裏づけられる——だろう、だがそのことは弁証法そのものの成立する

場所が意識や自覚だということにはならない筈ではないか。無の論理に於いてこそ（自覚の）弁証法が初めて理解され得るというのだから、この論理は弁証法的論理でなければならぬように見えるだろう。併しここでは実は、弁証法なるものの意味・意義が解明されているだけであって、本当は決して弁証法が使われているのではない。無の論理で取扱った結果が弁証法なるものの意味・意義を持つて来るまでであって、何も弁証法的論理によつて、弁証法的に取扱われるのではない。無の論理は弁証法的に考える論理ではなくて、弁証法というものの意味が如何に考えられるかを解釈する処の論理なのである。だから、実際、不連続の連続とか非合理の合理性とかいうものも、弁証法的に考えることを意味するどころではなく、却つて超弁証法的な一種の神秘的な方法によつて、いることを示すに過ぎぬと云わざるを得ない。（戸坂二、三四六頁）

戸坂によれば、西田は根本において、事物が「実際にどうであるか」をまったく考慮しておらず、もっぱら事物の名称と事物の意味だけに関心を向けていた。そのため、「社会や歴史や自然がどうであるか」という問題にも本當の意味では取り組むことがなく、ただ、「社会や歴史や自然」という概念がどういう意義を有つたものであるか、意味の範疇体系に於いてどういう位置を占めるか」（戸坂二、三四七頁）だけを問題にしたのである。

戸坂はこのような批判的立場から次のような問いを立てている。すなわち、西田思想における「超弁証法的」弁証法はどこからその「動力」を得ているのか、「弁証法の動力は普通云われる通り矛盾にあると仮定して、それがどこで成り立つか」（戸坂三、七十五頁）。戸坂はまず、矛盾とは「明らかに論理的関係」であり、「その限り思惟に」属しているという点を確認する。だが彼はすでにここに問題を見て取っている。というのも、「思惟は自同律に基づかなくては成り立たない、即ち夫は矛盾を排除しなければ成り立たない」からである。つまり、「矛盾は思惟の外に置かれ」

なければならず、「思惟にぞくするように見えた矛盾は実は思惟にはぞくさない。」純粹に論理的なものの内に於いては——戸坂は暗にヘーゲルを引き合いに出しながらこう続ける——「矛盾は成立しない、だからそこには弁証法はない。」(戸坂三、七十五頁)

西田の思想が提示するのは、「弁証法の最後の——最も複雑化した——觀念論的理解」にすぎない。戸坂はこれにたいして、「弁証法の唯物論的理解は、略々第二のような「古典的觀念論の」道を選ばねばならない」(戸坂三、七十七頁)と述べている。なぜなら、古典的觀念論哲学は、矛盾と弁証法の根源を、形而上学的かつ神秘的な無のなかにはなく、少なくとも存在のなかに位置づけてはいるからである。いうまでもなく、唯物論者である戸坂は西田の無にたいして、「存在の一定の弁証法的性質を〔…〕論理的範疇を用いて矛盾」と呼ぶのは、まずもつて「吾々の思惟」である、という見解を対置している(戸坂三、七十六頁)。つまり戸坂にとつて——田辺にとつても——西田の非唯物論的な弁証法理解の問題点は、とりわけ時間的・歴史的な偶然性についての問いであり、それと関連した歴史を進展させる実践についての問いなのである。

酒井直樹は、「西田の解釈学にたいする戸坂の批判は適切ではない」と異論を唱えている。なぜなら、戸坂は唯物論的な観点から存在を意識の上位に位置づけており、そのため「解釈行為がもつ創造的な機能について顧慮していない」(酒井一九九七、二〇二頁)からだ。しかし、この異議申し立てにたいしては、次のように再反論することができるだろう。たしかに戸坂には唯物論への強い傾斜が認められるが、だからといって、戸坂をただちに決定論的——ドグマ的マルクス主義の信奉者と見なすことは到底できない。存在と意識の関係にかんしていえば、戸坂はむしろ、非決定論的かつ非ドグマ的な態度を取っているのである。一九三二年の著書『イデオロギー概論』において戸坂は、存在と意識の関係を、「存在と意識とを媒介」する「機能」を果たす二重化の論理を用いて説明しようと試みている

(戸坂二、一一四頁)。戸坂は一方において、論理とは「意識の精髓」であるとす。人間のあらゆる精神活動は——単純な感覚や意志から芸術家の美的知覚、あるいは政治家の政治的实践に至るまで——この「意識の精髓」たる論理によって貫かれている(戸坂二、一一三頁)。しかし他方において論理は、「存在の必然的な構造」が「意識の構成力」としての論理となつて反映」されたものであるという(戸坂二、一一四頁)。

論理についてのこのような理解に基づいて、後に戸坂は「論理の社会階級制」(一九三二)と題された論文で、存在と意識の関係を弁証法的な関係として描き出した。「物質(存在)が意識を決定するということが嘘でないにしても」、それではまだ真相の半分しか言い当てたことにならない、と戸坂はいう。なぜなら、「逆に意識も亦物質を決定する」ことがありうるからだ。戸坂は次のように論点を整理している。「だが意識が物質(存在)を規定する仕方は、部分的・断片的であつて世界法則的でないのに反して、物質(存在)は意識の内容を形態的に決定することが出来る。物質だけが普遍的に・範疇的に・世界法則的に・一般的に事物を決定する。」かくして、存在と意識との関係は「相互関係でありながらなお不可逆的」な関係としてとらえられることになる(戸坂三、三二三頁)。戸坂のこのような見方は、おそらく、この時期の集中的なマルクス読解、とりわけ一八五二年に発表された『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』の読解に負うところが大きい。マルクスはそのなかで、「人間は〔…〕自分自身の歴史を」作り出す、しかし「自発的に、自分で選んだ状況の下で」ではなく、「すぐ目の前にある、与えられた、過去から受け渡された状況の下で」そうするのであると述べている(MEW VIII、一一五頁)。戸坂の考察は、西田のように(絶対無という)超越論的な次元からではなく、具体的な社会的—歴史的世界についての省察から出発するが、その立場を一言でいうとすれば、非ドグマ的マルクス主義思想家ヨアヒム・イスラエルの言葉を借りて、「方法的唯物論」(イスラエルはこれをドグマ的な存在論的唯物論から区別して用いている)と名づけることができるだろう(Israel

一九七九、四十三頁）⁽¹⁾。戸坂においては、存在と意識とが、双方に内在する論理を介して弁証法的な関係を形づくるのである。つまり、（ヘーゲル的あるいはカント的な意味における）悟性は、事物を論理的に処理することによってはじめて事物を有意味なものとしてとらえることができるわけだが、他方、存在の側にも、歴史的唯物論に基づくある種の論理が備わっている（「存在の必然的な構造」ということだ。たしかに両者の関係における優位性は直接的、無媒介的な存在の側に置かれる（唯物論者である戸坂は当然ながら、存在の方により強く、より直接的な作用を認めている）が、それでも、意識の側から——その作用力は、社会関係や悟性による媒介を経ているために、はるかに弱いものではあるが——存在にはたつきかけることもまた可能なのである。以上に述べてきたような田辺と戸坂による師・西田にたいする批判を踏まえて、今度は〈媒介の時間的、実践的構造〉について詳しく見てみることにする。それは我々を、西田の非実践的・静的・無媒介的な媒介の観念からさらに引き離すことになるだろう。

媒介の時間性

戸坂は一九三〇年に発表された論文「日常性の原理と歴史的時間」のなかで、彼の政治的—社会的実践の理解と密接に関連した、時間と歴史にかんする独自の解釈を提示している。戸坂の時間論の中心をなすのは、西田や田辺の場合と同様、現在という時制がもつ特殊な意味である。西田は——戸坂は自らの師を批判してこう述べている——現在を（現在の瞬間を、媒介される媒介者たる種の位置に比した田辺とは異なり）「永遠にまで拡大する」ことができるかのごとく考えており、それによって現在は過去および未来と「等置」されて（「真の」時間としての）「永遠なる今」として解釈されてしまう（戸坂三、一〇〇—一〇二頁）。

現在が現在自身を限定するということから時が限定せられるということは、時は永遠の今の自己限定として考えられると云うことを意味していなければならぬ。時は永遠の今の自己限定として到る所に消え、到る所に生れるのである。故に時は各の瞬間に於て永遠の今に接するのである。時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れると云つてよい。非連続の連続として時というものが考えられるのである。(西田六、三四二頁)

この「非連続的連続」(西田三、三八六頁)という概念こそ、西田の「媒介」の哲学の核心をなすのだが、実のところそれは媒介とは無縁である。というのも、西田は——すでに暗示的に示唆したように——媒介という概念を、もっぱら自らの場所的な無の哲学に即して理解しているため、彼にとつての媒介とは仲立ち・仲介ではなく、「無媒介的媒介」(西田六、三八六頁)を意味するからである。歴史的時間のあらゆる地点に遍在する中心点としての瞬間ないし現在の特異な地位にかんしても、西田は(現在を未来と過去を媒介するものとしてとらえる田辺に直接応答するかたちで)これを「場所的弁証法」の観点から無媒介的なものとしてとらえる。

瞬間的限定の尖端に於て、瞬間から瞬間に移り行くと考えられる時の進行というものの根柢にも、かかる場所的弁証法の意義がなければならぬ。瞬間は何等かの媒介によつて他に移るのではない。然らばと云つて自己自身によつて他に移るのでもない。若し自己自身によつて他に移ると云うならば、単なる内面的持続の如きものの外考えられない。瞬間は自己自身の底深く秘められた自己否定によつて、他の瞬間に移り行くのである。無限の過から無限の未来に互る時の流と考へられるものは、かかる意味に於て瞬間そのものの中に藏されたる無限なる自己否定の過程に過ぎない。(西田六、三八一頁)

この時の経過にかんする全般的理解に沿って、西田は数年後に発表された論文「世界の自己同一と連続」で、歴史の進行を「発展」ではなく「原歴史」の「メタモルフォーゼ」として、過去・現在・未来という時の様相を永遠の今ないし現在の「自己限定」として論じたのである（西田八、九十四頁）。

これにたいして戸坂は、唯物論の影響のもとに、西田の永遠概念の対極をなすものとして、「日常性」の弁証法的歴史哲学を打ち出している。戸坂は西田の時間論を祖述しつつ、「一体なぜ「西田は」時間をその資源・始原時から説明しなければならぬか」、「それは実物の秩序を逆にしようものではないか」（戸坂三、七十二頁）と自問する（3）。歴史というものは、むしろ正反対の地点から、つまり歴史が開かれている地点である未来から考察されなければならない、というのが戸坂の見解である。戸坂にとつて、「時間の性格」は時間の始原ではなく、「方向を逆にして、却つて時間の行きつく終点」（戸坂三、七十二頁）にこそ見出されるものなのだ。

戸坂の打ち出した「日常性」の概念に基づく歴史哲学は、歴史的時間をとりわけ未来に向けた実践という観点からとらえる考え方である。たしかに戸坂も、西田と同様、歴史をある種の「メタモルフォーゼ」と見なしてはいるが、「背後に控えている」原歴史の「メタモルフォーゼ」とは考えていない。歴史的時間とはむしろ、「それ自身の内容」あるいは「性格」によって時代にまで刻まれる」ものであり、それゆえに——そしてここが決定的な点なのだが——「無限の多様」をもつのである（戸坂三、九十八頁）。しかし、この時間思想からは次のような疑問が生じてくる。戸坂は歴史を、一方では開かれた未来に向かって進展するプロセスと見なしつつ、他方では自から個々の時代へと分割されていくものとしてとらえているのだが、その場合、個々の時代の連続性はどのようにイメージされることになるのだろうか？ 戸坂は自然科学の語彙を用いて自らの思想を説明している。彼は時代というものを、それぞれに独

自でありながら、同時に互いに連関し合つた「有機体」(戸坂三、一〇〇頁)として考える。つまり歴史的時代は、たんにその背後にある原時間ないし原歴史が姿を変えた(メタモルフォーゼした)ものではない。歴史的時代は、ひとつの時代から次の時代へと時代が移行する際に、メタモルフォーゼ的に自身を変転させるばかりでなく、形態發生的(morphogenetisch)なかたちで、つねにその時代独自の比類ない形態を形成してもいる(戸坂三、一〇〇頁)。ひとつの時代がその都度ごとに独自の歴史的形態をつくり出すという、この変転と新たな形成のプロセス、メタモルフォーゼ的—形態發生的のプロセスが、歴史的—弁証法のプロセスとしてとらえられるのである。

時代はその「性格」を介して「歴史的時間に対して konfigural に定位を与えられる」(戸坂三、一〇〇頁)、と戸坂はいう。そして「性格」は、戸坂にとつては、それぞれの時代の物質的な生産関係ないし生産力、すなわち階級のかかにこそあらわれる。種を媒介項とした田辺とは異なり、戸坂にあつては、個の性格と時代の「一般的な性格」とが、階級(4)——戸坂はこれを歴史における媒介のための第三項と考える——を介して関連づけられることになる。

そこで歴史的時代の性格と之を受けとる人々自身の性格との連関に話しを戻すと、同時代人——社会——と個人との間に、至極動力に富んだ階級という概念を媒介物として挿入しなければならなくなる。物質的生産関係乃至生産力を原因とすれば特定の意味での——対立的なる——階級が必然的に結果するのだから。今や、であるから、人々の性格は階級という焦点を通過して改めて時代の性格に連関する。(戸坂三、九十九頁)

自然科学的な周期は、全体の「刻まれたる部分」であると同時に「周期の全体的基準」にもなつていて、両者が二次元的な空間内の「同一平面で重なつている」ために、「全体と部分との間には例の Konfiguralität が這入る余地はど

「こにもない」(戸坂三、一〇〇頁)。戸坂はこのような自然科学的周期と區別して、「Konfiguralitätが一枚這入る」歴史的時代を、「立体的」なものとしてとらえる。そしてこの立体性(三次元性)が、形式論理とは異なる、「弁証法的」論理として描き出されるのである。

形式論理学と呼ばれているものは、事物を同一平面に並べて媒介することを特色とする。この平面内に於て行われるものが矛盾律である。即ち例えばAは α であつて、同時に例えば β などではあり得ない。併しながら、他の平面に於てはAは β であり得るかも知れない(但しその平面ではAはもはや α ではあり得ない)。そうすると二つの平面の關係——立体——に於てはもはや矛盾律は行われなわけである。Aという事物はその第一切断面では α であるが、もしAが具体的な多様性を有つなら、その第二切断面では無論 α であり得ない(例えば β となる)だろう。Aは矛盾を示すことによつて却つてその具体性を示すのである。であるから所謂形式論理はこのようない、立体的な論理の各切断面に過ぎない。今云つたこの立体的論理、夫は云うまでもなく弁証法的論理に外ならないのである〔…〕(戸坂三、一〇三頁)

一九二〇年代に登場した多値論理学にも似たこの立体的論理学においては、二つ以上の真理値が(時の位相を異にして)同時に存在することが可能になる(A \parallel α であると同時にA \parallel β)⁽⁵⁾。おそらく戸坂は、アリストテレスからこの着想を得たものと考えられる。アリストテレスによれば、「明日海戦が起こる」という言明の真偽は、明日の夜になつてみなければ最終的に決定することができない。それゆゑこの言明は、しかるべき未来の時点までは不確定なのであり、したがつて場合によつては真であり得るものと見なされなければならない。戸坂の歴史哲学的論理の立体性は、

未来は現在においてはつねに偶然的なものとして表象されるという事実に基づいている。それゆえ、未来は（西田のように）現在から出発して（現在における未来）というかたちではなく、逆に（未来における現在）として、現在の実践によつて形づくられていく「まだ与えられていない将来の可能性」としてとらえられなければならないのだ（6）。ただし戸坂は、彼の歴史哲学的立場は、観念論的なユートピアとは一切無縁であることわつている。というのも、

事物が特に優れて歴史の場合ならば、即ち、夫が歴史的社会的的事物である場合ならば、之を実践的に処理するためには、論理は歴史的時間の今の立体性と完全に一致（単に対応するだけではない）しなければならぬわけである。（…）そこでは時間上の遠近法が、前のものと後のものとの区別が、前景と背景との相違が、凡そそのような遠近法が、論理上の価値の相違を意味する。現在与えられている現実と、まだ与えられていない将来の可能性（理想・想像・期待・杞憂其の他）とを同列に——非日常的に・形式論理的に——並べて取り扱うことは、結局吾々の実践を不可能にする処の論理上の虚偽なのである。この虚偽を人々はユートピアと呼んでいる。（戸坂三、一〇三頁）

歴史および時間についてのこうした立体的——実践的視点によつて、戸坂は田辺と非常によく似た立場に立つことになる。戸坂もまた、歴史的時間の要を現代（現在）のなかに見ている。現代は原歴史なるものたんなる「影」などではなく、むしろ「歴史的時間の立体」の「中心」をなしているのであり、「必要に應じて、伸縮自在」という性質をもつ。そして戸坂にとつて、現代が〈今日〉や〈今〉にまで「縮図」される際の「必要」とは、すなわち「実践的生活の必要」にほかならなかつた（戸坂三、一〇一頁）。つきつめれば、時間全体のなかで個々の瞬間を規定するのは現代（現

(在)の性格であり、「現代の持つている原理的意味は今日の持つている原理的意味」と同一である(戸坂三、一〇一頁)。つまり、西田が非実践的、超歴史的な「原歴史」の観念で描き出そうとした事態とは反対に、歴史的時間の方が現在からの限定を受けるのである。戸坂は歴史的時間全体の「同一性」を〈今〉のなかに見る。この〈今〉こそが、「日常性の原理」としてあらゆる歴史的—政治的実践を規定し、その実践をはじめて可能にするのである。現代の日常性には、いわば歴史的時間全体の「アクセント」が置かれていくにすぎない。だがそこにこそ、「歴史的時間の性格」の「集約点・焦点」が存在するのであり、「歴史的時間の立体は此処を中心とする」のである。このような思想によって戸坂は、一方では近代主義的あるいは正統派マルクス主義的な進歩を盲信する目的論的歴史観にたいして、他方は日常生活や唯物論的—弁証法的実践という立場からすればあまりにも抽象的で、過剰なまでに形而上学的かつ観念論的な歴史の解釈にたいして、全力を挙げて抗おうとする。多価値論理学的にとらえられた戸坂における〈今〉が表すのは(西田における〈今〉)は、あらゆる時代が生まれては消えてゆく、「永遠なる今」という「原歴史」を背景にした知覚不可能な瞬間でしかなかったわけだが)、世俗的な日常そのものである。この日常は、たしかに現在の社会的—政治的諸関係による規定を被ってはいる。しかし、よりよい未来の可能性に賭ける実践を可能ならしめるのもまた、この日常なのである。

認識論的メディア哲学としての映画理論

認識論的メディア論の立場から見た場合、戸坂のメディア論的思想は、極端ではないものの、いまだにナイーブな模写説のヴァリエーションにとどまっている。なるほど戸坂も、「模写の実現」の際には、実在を直接的、無条件的にありのまま反映することではなく、果てしない媒介作用のプロセス(「媒介の労作の過程」)が問題なのであり、そ

れゆえ模写を「観照的なただの受動の鏡」(戸坂三、四四四頁)のようなものを見なすことはできない、と認めてはいない。しかし、すでに述べたような媒介・間としてのメディアの時間的―実践的構造との関連において、メディアがいかなる認識論的機能を果たすのかという問いにたいする真に弁証法的な回答は、戸坂の友人であり、同じく京都で哲学を学んだ中井正一のメディア哲学的思想の展開をまつてはじめて与えられることになる(こ)。まさしく本稿冒頭で触れたメディアの「強い」意味において、中井は技術というものを、何らかの目的を実現するためのたんなる物質的「手段 (Mittel)」としても、カントの観念論に倣った―人間 (主体) と世界 (客体) の分離に基づいた主体による客体の認識をそもそも可能にするような――「認識範疇的媒介」(中井二、一二四頁)としてでもなく、――ハイデガーの哲学に触発されるかたちで――「存在範疇的媒介」としてとらえている。それは技術を、人間の周囲の世界へのかかわりを可能にする「ポイエーシス」として理解する立場である。中井によれば、ポイエーシスの技術というメディアに媒介されることで、知覚と意識とは時間という次元を獲得する。一言でいえば、ハイデガー的な意味における未来に向けた「投企・射影 (Entwurf)」と、つねにすでに過去のなかに現れる現在の「模写 (Abbild)」が成立するのである。

意識は記憶を把持し成立せしめるところの一つの塊りとしての原因ではなくして、その記憶そのものがすでに世界系列を模写 (アッピルト) する可能性を有する一つの射影機構の一ファーゼである。この全世界の射影可能構造に対して、現実的欠乏気魄とでもいうべき、切断と動座標的方向力点を与えることで、この記憶としてのメディアの可能体を、ミッテル的現実行動に翻身せしめるところに「意識」の現実様相がある。〔…〕記憶 (あるいは広い意味の知覚) が静座標的な射影要素 (エレメント) であるのに対して、意識は、一つの方向に向って、

それらのものを、動座標的力点として、射影契機（モメント）として、主体的な現実行動態に転化する。メディアウムの様相の射影性を、ミッテルの様相の射影性に転化せしめる。すなわち意識は、「気」としてのメディアウムの媒介性より、「機」としてのミッテルの媒介性に、みずからを転化せしめるところのものとして、みずから論理的機構をもっていることと成るのである。（中井二、一二四—一二五頁）

媒介・メディアウムを論じる際に、いわば認識論的關係の外部に位置づけられる「認識範疇的媒介」ではなく、「存在範疇的」媒介を問題にしなければならない理由について、中井はボート競技における正しいオールの漕ぎ方の習得方法を例にとつて説明している。中井によれば、オールは漕ぎ方が身につくかどうかは、練習を重ねることによって、水の構成的機能と身体の構成的機能とを、深いレベルで連続的かつスムーズに関連づけられるかどうかという点にかかっている。この二つの機能の連関のなかにこそ、コーチが「百千万の警告」を重ねてもけつして言葉によつては伝えられない「成長するフォーム、生身の型」があるのだ（中井一、四一九—四二〇頁）。スポーツ練習の目的とは、身体を「存在的」状態に近づけること、主観と客観の区別がもはや用をなさず、あらゆる観想的考察が消え去つて、「筋肉を主観として、筋肉を客観とする」ような境地に達することにある。そこに到達したとき、「自然になりきりたる身体」（北田二〇〇四、五十九頁、中井一、一九六頁）が成立する。スポーツ器具の使い方や技術を身につける際に重要なのは、したがつて、ルールや方法の観想的「理解」を通じての「習得」ではなく、競技者が「自らの身体―道具（オール）―自然（水）」の（相互的）連関のなかで、「身体知」としての「コツ」を発見することなのである（北田二〇〇四、五十三頁、中井一、四一九—四二〇頁）。ただし、このことは、「身体知」がいかなる意識的反省もなしに体得されるという意味ではない。たとえ理論的・知的な意識的反省がなされなくても、ボートの漕ぎ手には、

試行錯誤を繰り返すなかで「ああ、そうであったのか」(中井二一、一三二頁)という自己反省的認識に至るための、事後的な反省が絶えず求められる。この例を通して中井は、いかなる認識の形式も純粹に認知的なものではなく、つねに前認知的な構造による影響を被っていることを示そうとするのである。

人はスポーツを練習するときだけではなく、自己を取り巻く世界(ないし「自然」)にたいしても、このような断続的かつ弁証法的な関係を取り結んでいる。これは、やはり試行錯誤の折衝のなかで機能する、存在範疇的意識のはたらきに等しい。このような自己反省的・媒介的プロセスのなかで、人間は「みずから謬りうること、その謬りをふみしめて、みずからの行動をみずから対象として、その媒介によって、新たにみずからの行動を創造」することが可能になる(中井二一、二二八頁)。したがって、技術というメディアは、人間に自然操作の可能性を与えるたんなる「手段」ではなく、自然との関係についての事後的反省と、その関係を新たに作り出していく作業とを互いに連関させる「媒介」なのである。中井にとつての技術は、「実践」と「転換(Transformation)」の契機である。人間は技術という「弁証法的媒介」において、自らの「積極的な行動」を通じて「可能なるものを不可能に、不可能なるものを可能に、非現実なるものを現実にも、現実なるものを非現実にも、偶然なるものを必然にも、必然なるものを偶然にも、範疇自体を転換せしめる」ことができる(中井二一、二二六―二二七頁)。中井のいう転換は、ブルーノ・ラトウールの用語で言えば「翻訳」に相当する。それは、「転位」、「発明」、「媒介」、あるいは「それ以前に存在したことがなく、二つの要素、二つのエージェント(Agent)の関係をある位相へと変容させる」ような「媒介の創出」を意味する(Latour 二〇〇六、四八七頁)⁸⁾。中井は媒介というものを、——この点において彼の立場は、媒介を立体的、実践的・時間的に組織されたプロセスととらえる戸坂の立場と一致している——現在の状況についての反省と可能な未来に向けての投企とのあいだの連続的な、そして認識論的かつ存在論的な往復運動としてとらえているのである。

戸坂および中井の思想にあるメディア哲学的視点、すなわちポイエーシスのテクネーとしての時間的—実践的媒介という觀念がとりわけ異彩を放つのは、当時のニューメディアであった映画をめぐる議論においてである。戸坂と中井が行った映画というメディアについての考察は、著しくメディア存在論的な立論に偏った同時代の論調とは決定的にスタンスを異にしている。当時の論者たちは、芸術と映画の関係や、古いメディア技術との対比における新メディアの記録媒体としての可能性といった議論に明け暮れていた。これにたいして戸坂と中井は、明確に哲学的な観点から映画というメディアを考察し、主として知覚のプロセスのなかで媒介・間としてのメディアが果たす構成的な役割の問題と取り組んだのである。これに加えて、彼らの議論からは、ヴァルター・ベンヤミンのメディア哲学的思考との興味深い親和性を示す三つの論点を取り出すことができる。すなわち、(一)映画において問題となるのは、新たな「知覚能力」ないし「感覚の構成」であるという点、(二)映画のもつ視覚と運動に基づいた現実的な「アクチュアルなりアリティ」の強調、(三)映画には「気散じの状態」における集団的受容というかたちであらわれる、行為的、実践的、あるいは運動学的な特性があるという見方、以上の三点である。

先に触れた映画と芸術の関係をめぐる同時代の議論からきわめて意識的に距離を取っていた戸坂は、「映画に於ては、「芸術」より先に「映画」が問題なのである」というバナー的な認識から出発する。「文化史的」な観点からは、映画を「芸術的」な知覚メディアととらえることが可能であるとしても、哲学的な観点から見る場合には、映画における「人間の一つの新しい認識能力」、新たな「認識機能」が問題となるのである。戸坂は、映画の運動学的リアリズムの可能性を論じながら、芸術的映画論と哲学的映画論との違いを次のように説明している。

映画の芸術的価値には無論劇的又文学的なモメントがあることを私は忘れない。併しそういう価値が実現するた

めにも、まず第一に現実的リアリティーの再生という写実性が大切なのであり、この写実性そのものがすでに、映画に特有な芸術的価値を与えるというのである。自然的社会的な出来事に就いての実写や報道はしばらく別にしても、日常の自然現象についての実写的効果だけから云っても他の芸術様式ではただの葡萄的リアリズムやトリビアリズムやミニクリーに終るべきものが、映画では厳然たる芸術的鋒鏑を現わすのだ。自然現象に関して云えば、スクリーンは世界の物性の好きさを、物質の運動の怡しさを、人間に教える。こんなものは多くは吾々が日常見ているものだが、その好きさはスクリーンに現われて初めて気がつく。すでに写真の好ましさはここにあり、グラフの魅力はここにあるのだが、スクリーンはまず第一に動く写真だから、この現実的リアリティーが一層強調される。運動は物質が身を以て語る言葉だ。(戸坂四、二八五―二八六頁)

中井は——戸坂と類似した観点から——映画の登場を、「これまでの色彩と線の構造のみによる視覚性だけでなく、また言語構造でも、聴覚構造でもない新しい感覚的構成」(中井三、一四九頁)の出現ととらえる。これは、メディアの受容のされ方はたんに人間の生理学的特性によつて決まるのではなく、つねに「歴史的な条件にも制約」されており、「人間の知覚が組織されるあり方」は近代において根本的な変化を被つたのだ(WBGW I、2、四七八頁)、というベンヤミンの立場に非常に近い。中井によれば、映画の知覚の新しさとは——この点においても中井とベンヤミンの見解は重なり合っているのだが——それが個別的に成立するものではなく、社会的な「約束事」としての受容形態になっているという点にある。ちょうどスポーツの場合と同じように、人は「練習」によつてその「約束事」を体得するのである(中井二、一八四頁)。

さらに興味深いのは、中井もベンヤミンも、映画の受容のあり方と建築物の視覚的―触覚的受容のあり方とをバラ

レルなものにとらえ、建築物の受容を映画の経験に類似したものと考えていることだ。建築物の受容は、映画の場合と同様、けつして純粹な観想的受容ではなく、身体運動と視覚とに基づく受容なのである。ベンヤミンはこう書いている。

建築物は二重のやり方で受容される。使用することによって、そして眺めることによって。あるいはむしろこう言った方がよい——触覚的に、そして視覚的に。このような受容は、たとえば有名な建築物を前にした旅行者が普通行うような、精神を集中した受容の仕方から考えたのでは、まったく理解できなくなる。つまり、視覚の側での観想に対応するものが、触覚の側には存在しないのである。触覚的受容は、注意力の集中という手段によつてではなく、習慣という手段によつて行われる。建築に対しては、視覚的受容でさえも、おおむね後者すなわち習慣によつて規定される。視覚的受容にしても、元来は注意を張りつめてというよりも、むしろなんとなく気がつくというかたちでなされるものである。建築に接することで形成されるこうした受容のあり方は、場合によつては規範的な価値をもつこともある。そのわけはこうである。歴史の転換期において人間の知覚器官が直面する課題を、たんなる視覚、つまり観想という手段によつて解決することはまったく不可能なのである。それらの課題は、触覚的受容の導きによつて、慣れを通して、少しずつ克服されてゆく。(WBGW 12、四七八頁)

戸坂もまた、映画には建築物と似た特殊な物質性、視覚的—触覚的に経験される運動の物質性があると書いている。彼は運動の視覚的表象は「物質が身を以て語る言葉」(戸坂四、二八六頁)であるという。語られた言葉の受容が聴覚に基づくのにたいして、運動(ある建築物のなかを動く自分自身の運動であれ、映画における運動の視覚的表象であれ)

の知覚は視覚に基づく。そして視覚は「撫でる性質を有っている。之は聴覚の時間的連続とは違った空間的連続の緊張感を有っている」のである（戸坂四、二八三頁）。この「空間的連続の緊張感」とは、ベンヤミンの言葉でいえば、「触覚」ということにほかならない。

中井の立場もこれとよく似ている。人間は太古の昔から、建築物を「利用」するだけでなく、つねに建築物の「壁」に何かを投影してきた、と中井は述べる。「壁」は「人が住むため」にだけ存在するのではない。「壁」に「仏像が描かれたのは、その壁を通して、人がそれをそこに見たかったから」なのだ（中井三、二九四頁）。中井にとつて、壁画はいわば映画の前身である。なぜなら、建築物のなかを集団で動くのと同じように、人は映画のなかの動く映像を、公衆（観衆）という集団のかたちで受容するからである。

その中でもレンズとそれにとまなうフィルム、また真空管のもつ性格は、特殊な集団的性格をもっている。それは単なる観照の対象として関連的情趣をもっているのみではない。それは注意すべきことは、それが感覚それ自身の中に侵入してくることである。いわばそれは社会的集団の神経組織自体であることである。眼であり耳であり喉であることである。（中井三、一五九—一六〇頁）

映画は映画館のなかの公衆という「混沌としての多数」を集団という「秩序としての多数」へと組織する（中井二、一八四頁）。この集団は、見る者が映画を書物のごとく観照的に読むのではなく、いわば建築物を「通り抜ける」ようにして、「予測できない」やり方で映画という秩序を「見透す」ことによつて成立する。戸坂にとつても、映画の集団的受容には実践的な次元が内包されている。というのも、映画において「見ること」は「もはや観照ではなくて

事物に対する実際の処置」となるからである。

映画の考察にかんする戸坂・中井とベンヤミンとの驚くべき類似を示す最後の論点は、映画が集団的に「気散じの状態で受容」されるという見方である。

建築が昔からそうであり、叙事詩がかつてそうであったような、また今日では映画がそうであるような、集団による同時的受容の対象には、絵画はなんとしてもなりえないものである。「…」大衆が母体となつて、芸術作品にたいする従来の態度のすべては、現在新たに生まれ変わりつつある。量が質に転化した。すなわち、芸術に關与する人間の数が激増し、膨大な大衆をなすようになると、関与のあり方も変わった。この関与のあり方が、いまのところ評判の悪いかたちで出現しているからといって、觀察を誤つてはならない。「…」これは結局のところ、大衆は気散じを求めるが、芸術はそれを見るものに精神の集中を要求するのだという昔からある嘆き節ということになる。「…」気散じと精神集中との対立について、次のような言い方ができる。芸術作品の前で精神を集中する人は、作品のなかへ自分を沈潜させる。「…」それにはたいして気散じの状態にある大衆の方は、芸術作品を自分たちのなかに沈潜させる。このことのもつとも明白な例は建築物である。建築は昔から、気散じの状態で、そして集団によつて受容される芸術作品の典型であつた。(WBGW-12、四九七頁、五〇三―五〇四頁)

中井にとつても、映画の知覚の特殊性は、それが「集団的性格」を帯びた「一片の視覚」であるという点にある。この「集団的性格」は視覚を「組織的機構」へともたらずのものであり、それゆえに「行為」あるいは実践と密接な關係をもつ(中井三、二九七―二九八頁)。中井は、分散的―断片的でありながらも、個別的にはなく集団的に受容される映画

のあり方を——ベンヤミンと同様——言語の観照的な使用との違いから説明している。中井によれば、映画の構造は「文法をもたない、語尾変化のない〔…〕言語」に喩えられる（中井三、一五〇頁）。より正確には、映画は「である」とか「でない」といった繋辞をもたない図像言語を「語る」のである。言語においては、話し手はこれらの繋辞を用いて何かについての自分の判断を述べる。この繋辞によって、聴き手や読み手は発言の内容を理解しやすくなり、話し手の立場を了解することが可能になる。つまり繋辞は、聴き手や読み手にたいして、ある事柄を「このように理解せよ」という発話意図を伝える「指標装置 (Indicator)」である。これにたいして、映画にはほかならぬこの繋辞が欠如している。このことが必然的に映画の受容を習慣的——気散じ的なものにしていて、と中井は考える。

文学では、表象と表象をつなぐ「である」「でない」の繋辞をもっている。映画の連続はこれが欠けている。そのことは、製作者の主観がここでは、そのカットを制約することができない。カットとカットを連続するのは、見る大衆のころなのである。（中井三、一九二頁）

中井によれば、映画を見る者は——解釈行為を行う書物の読み手とは異なり——言語学的な繋辞の欠如によって生まれた映画内の意味の空所を、集団的に慣習化された仕方、無意識的に意味で満たそうとする。スポーツ技術の習得にかんする議論の場合とも似てくるが、その際に前提とされるのは、映画を見る者は主体的意識という観照的メディアを介して映画を受け取るのではなく、映画の「秩序」を「予想しなかった」（中井三、二五三—二五四頁）ようなやり方で「見透し」（北田二〇〇四、五十七頁）ていくという洞察である。「繋辞の欠如」によって生じた空所は、それゆえ、意図的・観照的なたちで「意味」によって補填されるのではなく、観客の絶え間ない「投企」によって徐々に埋め

られていくのである（中井二二、二十八頁）——これによつて、映画をめぐる中井の議論は、すでに触れた「存在範疇的」な認識メディアとしての技術という觀念に関連づけられることになる。映画の観客にとつて重要なのは、観照によつて個々の意味の断片をつなぎ合わせ、そこから首尾一貫した意味や物語を作り出す「解釈学的」主体ではなく、自身を映画受容という空間に投企する「運動的」な主体である。観客は現実の建築物のなかを歩きまわると同じように、映画という空間のなかを動いて回るのだ。このとき映画は、「それを通して (durch)」意味が伝達される道具や手段として理解されてはならない。映画を「見透す」限りにおいて、観客はむしろ映画「において (in)」存在する——先の引用のなかでベンヤミンが述べていたように、「気散じの状態にある大衆は芸術作品を自分たちのなかに沈潜させる」のであつて、その逆ではないのである。これによつて、観客自身が、映画に描かれる「客観的な」表象と「主観的な」知覚との弁証法的媒介のプロセスの「函数」となるのである（北田二〇〇四、五十九頁）。

戸坂によつて、そしてとりわけ中井によつて描き出された弁証法的媒介のプロセスを、観客（主体）と映画の表象（客体）とが「絶対無」の場所で総合的な統一に至るといった、西田的な意味における「無媒介の媒介」と考えてはならない。むしろ映画は、それが受容される過程で、映画を見る者と映画とのあいだに弁証法的に媒介された「関係」を生み出すのであり、それが集合的な観客というひとつの社会的集団を形成するのである。純粹にメディア哲学的に見れば、映画は、現実のリアリティーの表象と仮想の（未来の）投企とを媒介する、考えうるさまざまな知覚形態のひとつであるにすぎない。映画における観客と映画との弁証法的媒介がひとときわ緊密で深いものと思われるのは、ひとえに、映画という視覚的・動的メディアがもたらすリアリティックな現実描写への見る者の「同化 (Absorption)」ないし「侵入 (Immersion)」が、きわめて集中的であることによつてである。しかしこのことは、映画によつてメディア的な媒介のプロセスが完結したということではまったくない。むしろ、メディア的な媒介は不断に行われているの

であり、現象学的視点からすれば、たとえば文字のような現実とフィクションとをより鮮明に区別するメディアと比べて、映画においてはこの媒介のプロセスが「明瞭に」現れているにすぎないのだ。というのも、メディア学者ズィビュレ・クレーマーも述べているように、メディアは、「その媒介作用が透明化し、我々の知覚の闕下に目立たぬかたちでとどまり続ける場合ほど、より一層効果的に」知覚を媒介するという使命を果たすことができるのだから (Kriener 一九九八、七十八頁)。

四 結語

以上に見てきたように、本論文で取り上げた京都学派を代表する思想家たちは、少なくともある一時期のあいだ、メディア横断的かつ哲学的なメディア概念と精神的に取り組んでいた。それは、メディアというものを、ただ機能主義的に何か(たとえばニュースの伝達や世論の生成・拡散など)のための手段として見るのではなく、あいだにあつて媒介するもの (vermittelndes *Dazwischen*) としてとらえるメディア概念である。こうしたメディア哲学的な観点が生まれるきっかけとなったのは、京都学派の祖ともいべき人物、西田幾多郎その人の思想にたいする批判だった。次のようにいうことができるかもしれない。西田の同僚や弟子たちは、「無」という空白の概念によって、日本初の独自の近代的哲学思潮のただなかに穿たれてしまった「痛ましい」裂け目を、「媒介」や「弁証法」、あるいは「あいだ」といった概念を用いて塞ごうとしたのだ、と。メディア論的に言い換えれば、彼らの批判は、西田によって見出された無という空所を、一元論的・宗教的に説明したり、ましてや発出論的・秘教的に解釈したりせずに、主観／客観の二元論的対立を決して止揚することのない、ある種の媒介作用の問題としてとらえる試みであったということに

なるだろう。そう考えることによつてのみ、(弁証法的・第三者的)媒介という意味での「絶対無」を、中間にある領域ないしメディアとして(切り離しかつ結びつけるものとして)理解することが可能になる。そのようなメディアのなかからはじめて、共同体的なコミュニケーションや哲学的認識、反現実的構想や現実的構想が生まれ出てくるのである。

ここで論じた京都学派の思想家たちはみな、(弁証法的媒介としてのメディア)という観念をめぐつて思考を展開したが、それぞれのメディア哲学的な立場の違いはおおよそ以下のようにまとめられる。西田自身は弁証法というものを、絶対無の場において、あらゆる論理的ないし概念的矛盾が、自己矛盾というかたちで「無媒介的に媒介」されることであると理解している。これは非ヘーゲル的な弁証法モデルに基づく考え方だが、根本においては、彼自身ですでに提出していた絶対無の場所の理念を注釈する役割しか果たしていない。つまり西田にとつての弁証法とは、ヘーゲルやマルクスのような正・反・合の三段階ではなく、「限定不可能なもの限定」、すなわち、あらゆる論理的矛盾や概念的対立が解消されると同時に生成する場である、絶対無というフィールド内での矛盾 \parallel 自己同一関係の謂いなのだ。このような西田の見方は一見すると弁証法的だが、彼の思想における無の概念それ自体は、無媒介的かつ絶対的なものにとどまっている。なぜなら、この無は何か他のものを媒介することもなければ、他のものによつて、あるいはそれ自身によつて媒介されることもありえないからだ。たとえ一九三〇年代の西田が、ほかならぬ「媒介」という概念を頻りに自身の思想に取り入れているとしても、厳密に言えば、特異な弁証法および媒介の理解に基づく西田哲学においては、本来の意味におけるメディア哲学は問題とされていない。西田は、媒介と場所の概念を同一視するために、媒介をあくまで「無媒介的媒介」として理解せざるをえなかつたのである。実際、西田が弁証法や媒介という概念のもとに理解しているものは、真の弁証法や媒介ではなく、むしろ想定されうるすべての弁証法的関係や弁証法

的媒介の総和のごときものである。西田の哲学はしたがってメディア哲学ではない。そうではなく、媒介された無媒介性、あるいは無媒介な媒介性をめぐる哲学なのである。

京都学派の哲学は、メディア哲学を装ったにすぎない西田哲学にたいする田辺元の批判によって、はじめて正真正銘のメディア哲学となる。同僚である西田の思想と取り組むなかで、田辺はかなり早い段階から次のような批判を展開している。すなわち、無媒介の媒介としての絶対無の場所という西田の同一哲学的・発出論的観念は、動的でも弁証法的でもなく、むしろ静的で超歴史的な発想である。田辺によれば、矛盾や対立が無媒介的に解消される場としてではなく、矛盾や対立がそのまま存続する場として考える場合にのみ、絶対無の場所という概念は、潜在的なかたちで真のダイナミズムを備えた概念となる。田辺にとつての弁証法とは、西田が主張するような特殊と普遍の相互止揚などではなく、「あらゆる特殊なものが普遍的なものによって全面的に媒介されること」なのだ。それゆえ、マックス・ホルクハイマーとの共著『啓蒙の弁証法』のなかでアドルノが同一哲学的にとらえられた特殊と普遍の關係について述べていることは、ある意味では、西田にたいする田辺の批判を言い換えた言葉として読むことができる。「普遍的なものの特異的なものとの宥和、一般的規則と対象の特殊要求との宥和は〔…〕空虚である。相接する両極端は不透明な同一性へと移行し、普遍的なものが特殊なものに、あるいは逆に、特殊なものもが普遍的なものになり代わつてしまふ。」(Horkheimer/Adorno 二〇一一、一三八頁) 弁証法的媒介はしたがって、つねにひとつの過程であり続けるほかない。場所的なものとしての、静的で時間を超越した「無」の想定によって描き出されるような究極的真理など、弁証法的媒介のなかにはそもそも存在しようがないのである。田辺にとつて、絶対無は恒常的な弁証法的媒介のプロセスを意味する。だが田辺は、西田と同じ同一哲学の罠に陥らないようにするために、つまり、弁証法が絶対無のたんなる概念的置き換えに終始することを避けるために、特殊と普遍の絶対媒介には、前提として中間にある第三

のものによる媒介、媒介する第三項 (tertium mediations) が必要不可欠であるというテーゼを打ち出す。それによつて田辺は、絶対媒介を真に弁証法的なものとして、すなわち媒介されたものとして考察することが可能になる。田辺の思想においては、「種」の概念がこの第三項の役割を担っている。それは特殊(個)と普遍(類)のあいだにあつて、その双方を媒介するとともに、その双方から媒介されたものとして位置づけられるのである。

西田のもとで哲学を学んだ戸坂潤は、西田の絶対無の観念がもつ超時間的かつ静的な性格にたいする田辺の批判を継承し、さらに田辺の見解にたいしても独自の哲学的パースペクティブを対置している。戸坂は、媒介する第三項としての種ではなく、マルクス主義的な階級概念と、それを規定する生産関係を思考の出発点に置く。それによつて、田辺における種と普遍および種と特殊という二重の媒介関係の対称性が、唯物論的な非対称性にとつて代わられることになるのである。師である西田と田辺の思想に対置される戸坂の唯物論的・立体的歴史哲学は、実践および日常性の概念に立脚しているが、その思想は田辺の場合と同様、一見両立不可能なものに見える観念論的思考と唯物論的思考とを結びつけようとする試みから導き出されている。戸坂においてこの試みは、一方では正統的マルクス主義の「脱主観化」された過剰な「客観主義」にたいする批判をとおして、他方では西田の純然たる「解釈の哲学」——戸坂は西田の思想をこう呼んでいる——にたいする批判をとおして遂行される。観念論哲学と唯物論哲学の協調を試みる立場から、戸坂は西田の形而上学的歴史像と教条的マルクス主義の決定論的歴史観の双方に批判を加えるのだ。戸坂がこの両者に対置してみせるのは、日常性のアクチュアリテイに根差した、非目的論的で偶然的な歴史観である。これによつて戸坂の思想は、「客観的な」科学的方法論であることを自認する教条的マルクス主義への批判的な態度と、西田哲学のような純粹に観念論的かつ心理主義的な思想体系にたいする批判とのあいだを揺れ動くこととなる。もつとも、そこで戸坂が目指したのは、たんに同時代の形而上学的な講壇哲学を「再存在論化」すること

でも、客観主義的な唯物論に個人的ないし主観的な視座を持ち込んで、これをいわば「再主観化」することでもなく、両者を弁証法的に媒介することであった。観念論と唯物論とは、戸坂において、極度に弁証法的な緊張関係のうちに置かれる。それをもっとも端的に表しているのが、「存在の現実性 (ontologische Aktualität)」と「媒介の潜在性 (vermittelte Potenzialität)」という二つの概念である。後者は、戸坂の立体的・弁証法的歴史観にしたがえば、いまだ与えられていない未来の可能性として、そしてその可能性とともに生じる、リアルな日常に根差した実践への潜在的な契機として理解することができよう(9)。戸坂によれば、弁証法的媒介は(田辺が示したように)つねに過程的であるだけではなく、時間的な偶然性を孕んでもいる。したがって歴史の進行も、戸坂にあつては生起した偶然の連なりとして理解される。歴史的な時間に関連づけられることで、弁証法はアクチュアルな現在と潜在的な未来との媒介を意味することになるのである。とはいえ——ここがマルクス主義的唯物論者である戸坂が田辺と異なる点なのだが——この媒介は非対称的である。なぜなら、現に与えられている物質的な現実が(戸坂のマルクス主義的用語を用いれば生産関係が)、潜在的な未来の構想に物質的、社会的な制限を加えるからだ。未来の構想は、それがたんなる思弁の産物であつたり、もつともらしさに欠けたりすれば、所与の物質的条件が度外視されたネガティブな意味での「絵空事^{ユートピア}」でしかないのである。中井正一思想は、ある意味では、このような戸坂の時間的・実践的な見方を引き継ぎながら、それをさらにメディア哲学な方向へと展開させている。田辺と戸坂が、歴史哲学的な観点から、種々階級を媒介する第三項と見なしているとすれば、中井における媒介する第三項は「技術」(言語や映画のような具体的なメディアにとどまらず、たとえばスポーツの技のような、技能という意味をも含む「存在範疇的媒介」としての技術)である。この技術をとおして、人間は自分を取り巻く環境とのあいだに実存的なかたちで弁証法的な媒介関係を取り結ぶ。そして技術という創造的・ポイエーシスのメディアにおいて——田辺や戸坂の主張と全く意味で——現

在の現実の「模写」と未来に向けられた思弁的「投企」とが媒介されることになる。換言すれば、中井において弁証法的媒介は、(仮構された未来の)投企と(現在の表象である)模写とが「技術」において不断に媒介され続けるプロセスとして理解されるのである⁽¹⁰⁾。

京都学派という文脈のなかで育まれた思考の萌芽からは、「媒介」としての「メディア」概念について考えるうえでの指標となる、いくつかの基本的条件を導き出すことができる。とりわけ、西田哲学にたいする田辺の批判は、媒介のプロセスに——そもそもそれが現実の媒介であるために——媒介する第三項 (tertium mediatio) が必要とされているという点で傾聴に値するだろう。この媒介する第三項が民族的種 (田辺) なのか、あるいはプロレタリア階級 (戸坂) なのか、それとも広義に解された技術 (中井) なのかは、さしたる問題ではない。というのも、何らかの第三項を前提とする哲学的アプローチは、翻つて考えれば、どれもみなメディア哲学と呼ぶことができるからである。また、田辺、戸坂、中井の三人によつて「メディア」と位置づけられたもの——民族、階級、あるいは技術——はいずれも、根本的には連帯を生み出す想像力として機能する。つまりメディアには、中井の哲学が説得的に示したように、フィクション (あるいは未来への投企) と個々の事象に基づく現実 (あるいは現在の模像) とを相互に仲介するはたらきがある。メディアはただその時々現在の模写するばかりでなく、フィクションをともなつた未来への予期というかたちで、現実に反する世界や現状とは異なる (未来の) 世界を (全社会的に) 投影するための空間でもある。そこに投影される世界はたしかにまつたく偶然的なものでありうるが、つねに社会経済的な諸関係による限定を被っている。それゆえメディアは、現実とは異なる、潜在的な未来のユートピアや投企を可視化すると同時に、媒介作用のなかで現実的な現在の模写との対比をつくり出すのである。要約すれば次のようにいうことができるだろう。すなわち、投企されたフィクションと模写された現実とは、メディアにおいて対称的な関係に置かれるが、このフィクシヨ

ンが事実在即した物質的な現実にたいして取り結ぶ関係は非対称的である、と。メディアのもつこの二重の機能、つまり、現在の現実をミメーシス的に表象すると同時に、現実に反した、あるいは非表象的な投企を現前化（Gunbrecht 二〇〇四、一一五頁を参照（註）させ、潜在的な私たちで両者を媒介するという機能のことを、ここでは「遊戯的媒介（Jüdische Vermittlung）」と呼ぶことにしよう。というのも、このように理解されたメディアの概念は、遊戯という哲学的概念にきわめて近いものとなるからだ。

本論文が立てた仮説、京都学派の一部の思想家たちは、少なくともある一時期のあいだメディア哲学者でもあったという仮説は、一九三〇年代の前半にしか妥当しない。一九三〇年代後半になつて日本社会のファシズム化と軍国主義が強まると、この革新的なメディア哲学的取り組みはたちまち後景へと退いてしまう。その原因は、新聞学がイデオロギー化していった原因と同様である。開戦後の田辺と西田は、もはや無の観念を、本来媒介不可能なものや矛盾したものの「超弁証法的」媒介として理解しようとしたり（西田）、種による個と類の絶対媒介の契機としてとらえようとしたり（田辺）はしない。そうではなく、この無によつて彼らの思想のなかに穿たれた「空所」を、みずから具体的な意味内容によつて「充填」し始めるのだ。それは同時に、政治的にはいかがわしい無の実体化、実質化をもたらすことになつた。すなわち無は、西田の思想にあつては日本の皇室という理念における永遠の無として、田辺の場合には「原型」としての日本という観念のかたちで、それぞれ具体化されるのである（註）。ちなみに、一九三七年以降の田辺と西田の態度は、たんに哲学的な観点における知的後退をあらわしているばかりではない。彼らの振る舞いは、とりわけ科学社会学的に見た場合にも、きわめて疑わしいものと映る。というのも、日本の拡張主義的な帝國主義と軍国主義が明らかな破滅に近づきつつあった状況下で、哲学者として取り得る選択肢は、新聞学の場合と同様、基本的にはいくつもあつたからだ。たとえば、内的な亡命、つまり公的な言論からの完全な撤退、公然たる抵抗

(戸坂のケースがこれにあたる)、体制側への日和見主義的な協力、あるいは完全なイデオロギー的順応などが考えられる。西田と戸坂が取った道は、日和見主義とイデオロギー的順応の中間に位置づけられるだろう(この分類については Potker 二〇〇四も参照)。

西田思想のもっとも熱烈な擁護者のひとりである哲学者大橋良介は、レトリックを駆使しつつ、西田と田辺の日和見主義を体制側との「反体制的協力」なるものへと読み替えてみせたが、その妥当性は疑わしい。このような回顧的価値評価は、政治的に危険であるばかりでなく、哲学的にも問題を孕んでいる。なぜなら、それは京都学派の思想的単純化を、事後的な視点から、政治的にも歴史的にも正当化しようとする試みであるからだ。京都学派の思想はそもそも、西洋哲学における存在論と認識論との緊張関係をたんに指摘したり批判したりするにとどまらず、この緊張関係をみずからの思想に組み込み、まさに弁証法的にこれに耐え抜くことをこそ目指すものだった。しかしこの時期の京都学派の思想は、元来実体をもたないはずの媒介的な無の概念や種々の概念に、政治的にも哲学的にも決して正当化されない実体的な形姿を強引に押し付けることで、その知的な複雑性を失ったのである。

「反体制的協力」という立場がいかに問題性を孕んだものであったかは、西田哲学の変容にとくに明瞭にあらわれている。戦時中の西田の思想は、全体主義にたいする拒絶的な態度と、日本が果たす特異な世界的役割にもとづいたポスト帝国主義的・コスモポリタンの幻想とのあいだを揺れ動くようになる¹³⁾。こうした西田思想の新たな一面は、西田がこの時期から意識的に取り入れ始めたイデオロギー的ジャンルゴンの使用によって、とりわけくつきりと浮かび上がってくる。それはたとえば、「世界新秩序の原理」と題された論文からの以下の引用にも、はつきりと見て取ることができよう。

皇室は過去未来を包む絶対現在として、皇室が我々の世界の始であり終である。皇室を中心として一つの歴史的世界を形成し来った所に、万世一系の我国体の精華があるのである。我国の皇室は単に一つの民族的國家の中心と云うだけでない。我国の皇道には、八紘為宇の世界形成の原理が含まれて居るのである。(西田十二、四三〇頁)

もつとも、この論文は軍幹部向けの講演にもとづいた未公刊の原稿として書かれたものであるため、小林敏明が指摘するように、西田の戦時中の思想の評価に際しては、公刊された別の論文を参照する方が適切だろう。そちらの論文の方は、西田の政治的立場の表明として「ある程度そのまま受け取」ることができる(小林二〇〇二、一一一頁)。

一九四〇年に出版された『日本文化の問題』には、次のような文言がある。

我国の歴史に於て皇室は何処までも無の有であつた、矛盾的自己同一であつた。それが紹述せられて明治に於て欽定憲法となつて現れたのである。故に我国に於ては復古と云うことは、いつも維新と云うことであつた。過去に還ることは単に過去に還ることではなく、永遠の今の自己限定として一步前へ歩み出すことであつた。(西田十二、三三六頁)

この一節でとくに驚かされるのは、西田が無を皇室と等置しているという点である。当然ながら、このような等置は一方において、「無」という本来「意識」の還元の極に見出された概念をはたして歴史や行為に「…」適用できるのか(小林二〇〇二、九十九頁)という根本的な問いを投げかけるものだ。しかし他方、純粹に哲学的な視点からは、さらに重大な問いが立てられることになる。すなわち、この一節に含まれる「無の有」という存在論的な表現は、そもそも

西田の哲学と相容れるものなのかどうか、という問いである。

歴とした実体が「無」に同定されること、あるいは実体としての皇室が非実体的な運動の理念に昇華され「改釈」されること、これは明らかなメタバシスである。〔…〕西田はそれを「誤解」と言うだろう。しかしこの「誤解」はもとはと言えば、「存在≡無」を「存在者」と混同する西田本人の理論的な「転落」に起因していたのである。
(小林二〇〇二、一〇二頁)

西田の思想におけるこの「転落」をさらに明瞭に示しているのは、政治的に動機づけられた後期の著作のなかに不意に姿を現す「種」の概念である。なるほど西田は、後期の著作においても——すでに引用した一九四〇年の『日本文化の問題』の場合と同様に——歴史的現実における主体と環境との関係を「全体的」と個物的多との矛盾的自己同一」(西田十二、三二四頁)であると述べている。しかし、彼のこれまでの哲学との概念的連関のなかでとらえられていたこの「弁証法的」運動は、同じ著作の第四章ではまったく別の概念によつて言い換えられてしまう。西田はそこで、矛盾のかつ自己同一的な歴史的世界を、きわめて唐突に、「我々の行動のパラデーグマ」をなす「無数なる種の世界」(西田十二、三二〇頁)と名づけるのである。世界史的プロセスの無媒介的媒介の「弁証法」のなかに、一見すると媒介する第三項であるようにも見える種が突然導入された背景には、いうまでもなく、同僚であった田辺の種との取り組みがある(小林二〇〇二、一二三頁を参照)。西田は種を、自己自身を形成する形であると理解し、それを構成員たちが相互に間接的なかたちで結びついて形づくられる国家あるいは社会と等置している。だが、話が個々の種のあいだの関係性におよぶと、種をめぐる西田の言説はあやしげなものとなる。というのも、西田の説くところ

によれば、種と種は決して間接的に結合し合うことなく、絶えざる「闘争」関係のなかにあるとされるからだ（小林二〇〇二、一三二―一三五頁）。西田はこの箇所でも明らかに、田辺から受けた批判を自身の思想のなかに取り込んでいる。田辺は、西田の「特殊普遍の論理」では、「相互に敵対し同時に全体の秩序に反抗することある個人の集団と、斯かる個人の共通なる特殊の結合原理に由つて形成せる特殊社会が、相対立し闘争する関係」を理解することなどできないと批判していたのだ（田辺六、五十八―五十九頁）。

その田辺は、日中戦争の勃発を機に、みずからの種の論理を駆使してアジア圏における日本の特殊な位置づけを知的に正当化しようとする、きわめていかがかわしい試みに着手している。彼は、日本国民は「相対即絶対」を体現するがゆえにアジアの様々な種のなかの「最高原型」と見なされなければならない、と主張する（田辺六、二三二頁）。田辺研究者のジェームズ・ハイジックは、田辺の思想はこれによつて政治的にも破滅的な結果をもたらす一歩を踏み出してしまったと述べているが、その指摘は正当であろう。

田辺は、彼の思考の論理と完全に矛盾するとは言わないまでも、まったく不必要な、破滅的な一歩を踏み出してしまった（「…」）。彼自身の論理に従うなら、人類の共同体は、時代や文化の特性を保持しつつも、個々の特殊性を超越した諸国家の共同体として構成されるべきものである。つまり、それぞれの国家がそれぞれに普遍性を体現することになるのであって、種の論理においては、どれかひとつの国家だけが他の国家の原型になることなどできはしない。田辺の主張はまるで、文脈から逸脱した自己引用のように見える。（Heisig 二〇〇一、一三六―一三七頁）

もともとは特殊と普遍のあいだに位置する媒介項を示す概念であり、一切の価値判断を伴わない形式論理的ないし社会哲学的な媒介する第三項 (*tertium mediatio*) として構想されていたはずの種のなかに、階層的な差異が持ち込まれる。固有の「種族・民族」である個々の種には、本来それぞれに独自の存在権が認められるはずだ。ところが田辺は、哲学的には跡づけることのできない根拠に基づいて、日本国民は「最高原型」という究極的な民族的ステータスを有するがゆえに種の世界における普遍的立場を占めなければならぬと主張するのだ。田辺によれば、この特殊な民族的ステータスは、地上の全域においてとはいわれないまでも、少なくとも日本が覇権を目指す太平洋地域においては、絶対的なものあらわれとみなされるのである。

これにたいして戸坂は、すでに一九三〇年代の初頭から、とりわけ西田の無の哲学が潜在的に孕む危険性について警告している。西田の哲学は、それをポストモダニック・脱構築的な思考の萌芽としてとらえようとする限りにおいては、非常に生産的な思想であるといえよう。しかし——戸坂がいうように——「ブルジョア的」で「世間離れした」「観念論的かつ神秘的」な西田哲学は、その形而上学的で神秘的な性質ゆえに、解釈者によつて容易に日本主義的思想へと読み替えられてしまうリスクを抱え込んでいる。戸坂の見解によれば、西田や和辻、三木清のリベラルな「解釈の」哲学それ自体は、たしかに初めのうちはファシズムを助長するものではなかったが、「社会的政治的観念からの自由」(戸坂二、二二八頁)をその特徴としたために、文化的リベラリズムのなかに日本型ファシズムへと通じる道を開いてしまったのである。むしろ、一九三〇年代初頭にこの西田批判を書き記した戸坂は、ほかでもない西田と田辺の思想自体が、一九三〇年代の終わりにはほとんどファシズム的な傾向をもつものに変質してしまうことなど、まだ知る由もなかったのだが。

(本稿の前半は『日本哲学史研究』十四号に発表済み)

注

(1) ヨアヒム・イスラエルはある意味で戸坂の立場をほとんど完璧に敷衍している。「社会あるいは社会的な世界が直接的に与えられるものではないとすれば、それは間接的に、つまり人間の媒介によって作り出されるものということができる。だが、人の手で作り出されるものは、変えることもできるものだ。社会はもはや、それを作り出す人間から独立して存在するものとして、あるいはその社会が目指す目標の内的正当性を一方的に押し付けてくるものとしては、構想されない。人間に服従を強いる社会の力という観念——たとえば技術は技術に固有の目標を我々に課すという考え方——は、人間をモノに変える物象化のプロセスそのものであることが明らかになる。さらに、物象化が資本主義の生産体制に固有のプロセスであることを理解するならば、我々は同時に、我々を強いる力を乗り越え、物象化を変革するための端緒をつかむことができるだろう。その前提となるのが、所与のものとは作り出されたものであるという考え方、あらゆる実践の形式を通じて生産されたものであるという考え方である。〈存在が媒介されたものであるとすれば、存在は生産物として考

えられる〉のである。」(Israel一九七九、六十九頁)

(2) 西田はこの概念をアウグスティヌスの歴史観——それによれば、過去、現在、未来という三つの客観的な時の様相が存在するのではなく、「過去の現在」、「現在の現在」、「未来の現在」があるということになる——、禪宗や華嚴宗、ヘーゲルに倣った個別と全体の弁証法に基づいて展開している。

(3) 教え子である戸坂からの批判にたいする西田の反応は、この二人のあいだで交わされた書簡のやり取りから再構成することができる。公にされた戸坂による最初の西田哲学批判は、一九三二年に雑誌『経済往来』に掲載された「京都学派の哲学」だが、この批判にたいする西田の反応は非常に肯定的なもので、「理解のあるたいへんよい批評だ」と思う。教えられるところ多いことを感謝する」と称賛している。これにたいして、一九三五年に戸坂が『日本イデオロギー論』の初版を献呈した際の西田の対応は、戸坂への礼状にある「君には君のみるところにまかす」という表現からもうかがえるように、はるかに冷やかかなものであった(山田一九九〇、一〇五頁)。しかし、一九三〇年代の西田が自身の思想に徐々に社会的、歴史的、そして実践的要素を取り入れるようになったのは、やはり教え子たちと同僚の田辺ととも

にマルクスを読んだことによつてゐる。

(4) これにたいして、西田は一般的な社会的(階級)意識と
いったものを認めていない。「意識は誰かの意識でなければ
ならない、何人の意識でもない意識というものは考えられな
い」(西田六、三五二頁)。西田にとつて歴史とは偉人たちの
歴史である。「社会は自己自身の限定の尖端と考えられる個
人的自己の自己限定を通じて動くのである。偉人という如
きものは社会的意識の焦点と考えることができるのである。」

(西田六、三五六頁)

(5) 近代的な意味での多値論理学の始まりは、一九二〇年
にヤン・ルカシェビッチが提唱した三値論理学であるとされ
る。ルカシェビッチはアリストテレスの海戦の例を引き合
いに出しながら、「真」、「偽」および——その真偽がまだ明
らかではない未来にかんする命題にたいして——「(偶然的)
可能」という三つの真理値を提案した。

(6) 戸坂によれば、西田の「形而上学的——観念論的」理解に
おいては、実践とはもつぱら「自由意志」と「行為」の問題に
すぎない。西田の「形而上学的範疇——夫は観念論の必然的
結果であつた——は、「……」実践の(形而上学的)意味をば、
直ちに実践そのものと混同する。だからそこで実践と考えら

れるものは、高々倫理的な行為でしかあり得ないことにな
る。処で、どれ程それが社会倫理的な行為であろうと、倫理
は常に個人の道徳性に還元されるように出来ている。かくて
実践が個人の自由意志に帰着するのは尤もだと云わねばなら
ない。実際、之こそ実践の(形而上学的)意味でなければな
らないに相違ない」というわけだ。「そういう実践の意味は」
と戸坂はこの箇所を締めくくつてゐる。「少しも実践という
哲学的——存在論的——範疇をなさない。」(戸坂三、七十四
頁)ここで触れておかなければならないのは、戸坂が「哲学」
を厳密に唯物論哲学という意味で理解しており、したがつて
「存在論」を文字通り「存在の理論」(戸坂三、六十九頁)とし
て解釈しているという点である。このような実践の解釈に何
が賭けられているのかは明らかであろう。すなわち、実践は
たんなる「個人的な又は社会道徳的な意志・行為」と解され
てはならず、「歴史的・社会的——生産及び政治としての——
実践」を表すものでなければならぬ。そうでなければ、「観
念に対して実践がもつ物質性」は、存在論の地平にけつて
反映されることがない、と戸坂は述べるのである(戸坂三、
七十四頁)。

(7) 中井のメディア哲学についての詳細は、北田(二〇〇四)

および Moore (二〇〇九) を参照。

(8) ラトゥールは「エージェント (Agent)」の概念を、中井と同様、主観と客観の分離を克服するために用いている。すなわち、この概念は「行為主体 (Akteur)」である人間と人間以外の「行為項 (Aktant)」が織りなす体系的ネットワークを包括する。一見すると奇異なものにも感じられる人間および非人間の「エージェント」のシムメトリックな関係性によって示されるのは——中井はこれを、可能／不可能、現実／非現実、偶然／必然といった対立する概念対同士の絶えざる転換として描き出したのだが——ラトゥールによれば、能動的に行為する主体と生命なき客体といった観念論的区別ではなく、事物的な行為項と行為主体である人間の双方が、両者を媒介する行為において等しく変容を被るという事態である。つまり両者は、この相互媒介的な関係に置かれることで、行為主体—エージェント (Akteur-Agenten) ないしエージェント—行為者 (Agent-Akteure) となるのである。たとえば、ラトゥールにとっては、武器を持つ人間が武器を持たぬ人間と区別されるだけではない。誰かに手にされることによつて、武器もまた変容を被るのであり、武器はこの（誰かに手にされること）をうづめてはじめて潜在的に危険なも

のとなる。人間と武器という二つのエージェントは、その使用において「市民・武器」あるいは「武器—市民」(Latour 二〇〇六、四八七頁) というかたちで結びつき、個別に存在しながらも互いに緊密な結合関係をもつ弁証法的統一をかたちづくることになるのである。

(9) 当然のことながら、このような媒介的な見方は、同時代の教条的マルクス主義者たちからは観念論的であるという批判を招くことになった。だがその一方で、形而上学的な思想家たち（たとえば師である西田のような）は戸坂の思想に顕著な唯物論的な視点を批判した。科学社会的な観点からは、戸坂の全思想を貫くこうした観念論的かつ唯物論的な弁証法的態度は、彼の職業上の故郷喪失という文脈においても検討されなければならない。すなわち戸坂は、アカデミツクな哲学（戸坂がここに属していたのは1934年までにすぎない）にも教条主義に傾く日本共産党（戸坂が正式な党員となつたことは一度もない）にも安住することができなかった。もはやアクチュアルなものではなくなつた哲学や「理論信仰」に陥つていた日本共産党の課題を引き継ぐことができる機関を、ジャーナリズムに見出したと信じた時期もあつた。しかし、新聞の商業化、大衆化の傾向が一層強まつたことで、日

常批判的なジャーナリズムへの期待が実現されることはなかった。

(10) 中井にたいしては様々な方面から、たしかに哲学を生産的に発展させはしたものの、資本主義にもとづく現状の生産および所有関係の問題については——戸坂とは異なり——等閑視したという批判が寄せられた(久野 一九九八、一三三—一三六頁を参照)。Aaron Moore (二〇〇九)はこれとは逆の見方を示している。

(11) もちろん、Gumbrechtが焦点を合わせるのは「現前化された過去」というイメージであり、そこには興味深いことに、「死者たちと〈話し〉たり、死者の世界のモノに〈触れ〉たりする」可能性も含まれている。しかし彼は同時に、この現前化の概念を現在の外部にある未来の観念とも関連づけている。「現前化は、拡張された現在の構造と関連づけることができる。それは、もはや過去を〈過ぎ去らせ〉ようとしないう現在であり、また未来にたいして閉ざされていないような現在である。そのような拡張された現在は、最終的に、同時性の領域に様々な〔…〕世界を集めることになるだろう」(Gumbrecht 二〇〇四、一四二頁)メディア理論的に見るならば、この過去と未来の同時性が生起する場所がメディアであ

ると言えるだろう。

(12) 小林(二〇〇二)と酒井(一九九七)は、西田や田辺の後期思想におけるこの変容について詳細に論じている。

(13) 上田閑照はこれを「意味をめぐる格闘」、西田が結局は敗北「せざるをえななかつた」戦いであつたとしている(上田 一九九四、九十七頁)。遊佐道子は西田思想の変容を次のように記述している。「政治的争いにとらわれることのない新たな語彙を生み出す代わりに、西田はこの時期に流布されていたジャルゴンや政治的スローガンを取り上げ、そこに普遍的な展望を与えることで偏狭な地域性から救い出そうとした。」(遊佐 一九九四、一三二頁)これについては、Davis (二〇〇六)、Goto-Jones (二〇〇五)も参照。

〔参考文献〕

西田幾多郎、田辺元、戸坂潤、中井正一の全集からの引用箇所には、著者名の後に巻数と頁数を付した。

西田幾多郎：『西田幾多郎全集』(全十九巻、岩波書店)

一九六五—一九六六年。

田辺元：『田辺元全集』(全十五巻、筑摩書房)一九六四年。

- …『種の論理』(岩波文庫)二〇一〇年。
- 戸坂潤…『戸坂潤全集』(全五巻、勁草書房)一九六六一
一九六七年。
- 中井正一…『中井正一全集』(全四巻、美術出版社)一九六四
一九八一年。
- 藤田正勝…『京都学派の哲学』(昭和堂)二〇〇一年。
——…『解説』[『種の論理』(岩波文庫)二〇一〇年、四八一
—四九五頁所収]。
- 北田暁大…『意味への抗い』(せりか書房)二〇〇四年。
- 久野収…『三〇年代の思想家たち』[『久野収集』(全五巻、岩
波書店)一九九八年、第三巻一六〇—一九二頁所収]。
- 松丸壽雄…『西田哲学の時期区分説—多様な西田哲学像』
[『西田哲学—新資料と研究への手引き』(ミネルヴァ書
房)一九八七年、一六七—二〇六頁所収]。
- 大橋良介(編)…『京都学派の思想—種々の像と思想のポテン
シャル』(人文書院)二〇〇四年。
- 下村寅太郎…『西田幾多郎—人と思想』(東海大学出版会)
一九七七年。
- 山田洸…『戸坂潤とその時代』(花伝社)一九九〇年。
- Adorno, Theodor W. (2010): *Einführung in die Dialektik.*

Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

*ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben
Bänden.* Stuttgart, Weimar: Metzler.

Averbeck, Stefanie (1999): *Kommunikation als Prozess: So-
ziologische Perspektiven in der Zeitungswissenschaft, 1927-1934.* Münster: Lit.

——. (2008): „Zur Methodologie fach- und theoriehistori-
scher Forschung. Triadischer Epistemologiebegriff.“ In:
*Kommunikationsgeschichte. Positionen und Werkzeugen:
ein diskursives Hand- und Lehrbuch,* Hrsg. Arnold,
Klaus, Behmer Markus und Semrad Bernd. Münster: Lit,
S. 259-286.

——. (2010): *Kommunikationstheorien in Frankreich. Der
epistemologische Diskurs der Sciences de l'information et
de la communication (SIC) 1975 – 2005.* Berlin: Avinus.

Davis, Bret W. (2006): „The Kyoto School.“ (<http://plato.stanford.edu/entries/kyotoschool/>).

Elberfeld, Rolf (1999): *Kitarō Nishida (1870-1945). Das
Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie
und die Frage nach der Interkulturalität.* Amsterdam:

- Rodopi.
- Goto-Jones, Christopher (2005): *Political Philosophy in Japan: Nishida, The Kyoto School, and Co-Prosperity*. London: Routledge.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004): *Diessets der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heisig, James W. (2001): *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Horkheimer, Max / Adorno Theodor W. (2011): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Israel, Joachim (1979): *The Language of Dialectics and the Dialectics of Language*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Kobayashi, Toshiaki (2002): *Denken des Fremden*. Frankfurt a.M., Basel: Stroemfeld. [訳出「あたごべ」小林敏明『西田幾多郎 他性の文体』太田出版、一九九七年を参照した。]
- Krämer, Sybille (2008): „Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht.“ In: *Was ist ein Medium?*, Hrg. Munker, Stefan und Roesler Alexander. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 65-90.
- Latour, Bruno (2006): „Über technische Vermittlung: Philosophie, Soziologie und Genealogie.“ In: *ANTHology: Ein einführendes Handbuch zur Akteur- Netzwerktheorie*, Hrg. Belliger, Andrea und Krieger David J. Bielefeld: transcript, S. 483-528.
- Laube, Johannes (1978a): „Die 'absolute Dialektik' von Hajime Tanabe.“ In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 20, S. 278-293.
- . (1978b): „Westliches und östliches Erbe in der Philosophie Hajime Tanabes.“ In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 20, S. 1-15.
- Matsudo, Yukio (1990): *Die Welt als Dialektisches Allgemeines. Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitarō Nishida*. Berlin: Vistas.
- MEW. *Karl Marx / Friedrich Engels (1956-1990)*. Werke. Berlin: Dietz.
- Moore, Aaron Stephen (2009): „Para-existential Forces of

Krämer, Sybille (2008): „Medien, Boten, Spuren. Wenig

- Invention: Nakai Masakazu's Theory of Technology and Critique of Capitalism. "In: *Positions: East Asia Cultures Critique*, 17 (1), S. 127-157.
- Münker, Stefan (2003): „After The Medial Turn. Sieben Thesen zur Medienphilosophie.“ In: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Hrsg. Münker, Stefan, Roesler Alexander und Sandbothe Mike. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 16-25.
- Ohashi, Ryosuke (Hrsg.). (2011): *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*. Freiburg, Br., München: Karl Alber.
- Pörtner, Peter und Heise Jens (1995): *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Kröner.
- Pöttker, Horst (2004): „Konformität – Opportunismus – Opposition. Zur Typologie von Verhaltensweisen im NS-Regime und danach.“ In: *Die Spirale des Schweigens. Zum Umgang mit der nationalsozialistischen Zeitungswissenschaft*, Hrsg. Duchkowitz, Wolfgang, Hausjell Fritz und Semrad Bernd. Münster: Lit, S. 41-53.
- Roesler, Alexander (2003): „Medienphilosophie und Zeichentheorie.“ In: *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Hrsg. Münker, Stefan, Roesler Alexander und Sandbothe Mike. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 34-52.
- Sakai, Naoki (1997): *Translation and Subjectivity: On 'Japan' and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schäfer, Fabian (2011a): „Public Opinion and the Press: Transnational Contexts of Early Media and Communication Studies in Prewar Japan, 1920-1937.“ In: *Social Science Japan Journal*, 14 (1), S. ——. (Hrsg.). (2011b): *Tosaka Jun. Ideologie, Medien, Alltag: eine Auswahl ideologiekritischer kultur- und medien-theoretischer und geschichtssphilosophischer Schriften*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Tholen, Georg Christoph (2005): „Medium/Medien.“ In: *Grundbegriffe der Medientheorie*, Hrsg. Roesler, Alexander und Stiegler Bernd. Paderborn: Fink, S. 150-172.
- Ueda, Shizutaru (1994): „Nishida, Nationalism, and the War

- in Question.“ In: *Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Hrsg. Heisig, James W. und Maraldo John C. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 77-106.
- WBGs. *Walter Benjamin*. Gesammelte Schriften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [訳出はまたつて『ベンヤミン・ロンクシヨーン』浅井健二郎編訳、筑摩書房、二〇〇〇年を参照した。]
- Weber, Ralph (2014): „Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect?“ In: Dao, 13 (2), S. 151-171.
- Yusa, Michiko (1994): „Nishida and Totalitarianism: A Philosopher's Resistance.“ In: *Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Hrsg. Heisig, James W. und Maraldo John C. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 107-131.