

メディア哲学としての京都学派

ファビアン・シェーファー

由比 俊行 訳

一 はじめに

キットラー学派、トロント学派、そしてフランクフルト学派、これら三学派の伝統のなかで育まれてきた存在論的かつ決定論的なメディア論 (Medientheorie) がメディアにかんする議論を全世界的に席巻した結果、ドイツではごく一般的な「メディア哲学 (Medienphilosophie)」という概念は——この論文で京都学派の哲学を例に思想的に素描されることになる日本にかんする議論をもつとも簡潔に表すのは、おそらくこの「メディア哲学」という概念であろうと思われるのだが——アメリカ合衆国や日本においては馴染みの薄い概念になってしまっている。いわゆるメディア論が、個別的なメディア存在論や、メディア現象を一般的に、あるいは批判的、社会学的に分析する諸メディアの理論にとどまるのにたいして、メディア哲学とは何よりもまず、「メディア (Medium)」という概念について、あるいは媒介的な知覚や認識を可能にする認識論的な条件について思考する営みとして理解されるものだ。シュテファン・ミュンクラーは、デジタル・メディア時代にあつてこそメディア哲学が必要であると説く。彼によれば、「われわれの生活世界が、全般にわたって、いわゆるニューメディア、すなわち電子メディアやデジタル・メディア

との関係によって特徴づけられるようになってはじめて、メディア哲学のような知の分野が意味を持ち、また必要不可欠になった (Munkler 二〇〇三、十八頁)。というのも、「電子メディアやデジタル・メディアの使用、それらを用いたデータの処理や加工が結果としてたらしめた概念上の諸問題を省察すること」にこそ、メディア哲学の「現代的」な課題があるからだ (Munkler 二〇〇三、二十頁)。一方、アレクサンダー・レースラーの見解によれば、メディア哲学とはごく一般的に、「メディアという概念に注意を払いつつなされる緒メディアについての考察、この概念の意味やそれと関連づけられる事象の理解をめぐる考察、この概念が他の諸概念にもたらす理論的な影響力についての考察、この概念をめぐる構築された諸理論のステータスについての考察である」 (Roessler 二〇〇三、三十五頁)。メディア概念の意味を確認するためにも、まずはこの概念の語源を一瞥しておいた方がいだろう。『美学の基本概念 (Ästhetische Grundbegriffe)』および『日本国語大辞典』の当該項目によれば、十七世紀以来ドイツでも使用されるようになったラテン語の *medium* も、仲介および媒介という中国語・日本語の概念 (ちなみに媒介という概念は、一二世紀にはすでに日本語でも使用されており、とくに結婚の媒酌や争いの仲裁を意味する言葉として用いられた) も、「中間」ないし「中心」、「真ん中にあるもの」あるいは「間にあるもの」を意味すると同時に、「媒介／仲立ち (Vermittlung)」を意味していた。

ここから、メディアの二つの意味が区別されることになる。一方は、メディア概念の「弱い」意味、すなわち、メディアを物質的な「手段 (Mittel)」と理解し (新聞学的なアプローチをとる思考においても、メディアはこのように理解されている)、伝え広めるという機能に限定して考えるような、日常語における狭義のメディアの意味である。もう一方は、十九世紀初頭以来の近代哲学におけるメディア概念の用法に即した、メディアの「強い」意味だ。

「手段」としてのメディアという「弱い」意味はしかし、概念的に見れば、遅くともヘーゲル哲学以来、つねにすでに、「媒介／仲立ち (Vermittlung)」という「[...]」メディアの「強い」意味によって補充され、拡張されてきた。ロマン主義と同様に啓蒙主義哲学においても、「[...]」たとえばヘルダーやヘーゲル、あるいはまたノヴァーリスやシュライアーマッハーにおいても、中心となつたのは媒介としてのメディア概念だった。人間学に接するかたちで、そこにはすでに、言語論的・記号理論的な含みをもった媒介の概念が姿を現している。たとえばヘーゲルの精神現象学においては、受動的な道具や器具としてのメディアではなく、「間 (Dazwischen)」を構成する作用としてのメディア概念の端緒が、言語によって条件づけられた認識の自己言及性ないし自己関係性を通してほめかされている。世界それ自体を表象するのではなく、事物の事物性を表象して現象へもたらす（現象化する）という認識の方法が、「普遍的なメディア」と呼ばれるのである。「[...]」一般にメディア論と呼ばれる理論（記号論的・語用論的構成主義、システム理論、ディスクール分析、脱構築など）の最近のアプローチが互いにどれほど異なっているとしても、あるいは互いにどれほどの親和性をもつにせよ、それらに共通する分母を、〈中心〉、〈手段〉、〈媒介〉、〈環境〉といった多彩かつ多様な意味を内包するメディア概念から抽出することは可能である。中心的な定義をいくつか——サンプルとして、そしてもちろん簡略化しつつ——考えてみるならば、「メディアのもつとも基本的な定義」は「間」〔「[...]」であるということ〕が明らかになるだろう。記号やメディアは多様な差異を生み出す。メディアは異なりを形づくる区切りだ。メディアが存在するところには、あらかじめ距離が存在していなければならない。メディアとは、様々なかたちの形成を可能にするような隙間 (Spielraum) のことなのである。(Tholen 二〇〇五、一五二—一五三頁、強調は引用者)

つまり、メディアのもつとも基本的な特徴は、哲学的観点から見れば、「伝播 (Übertragung)」という意味での純粹な情報「伝達 (Übermittlung)」よりも、むしろ関係性を寸断し、かつつくり出すという点にこそ存する。メディア哲学者ズィビュレ・クレマーは述べている。「あらゆる伝達 (Mittlung) は分割 (Teilung) を前提としており、分割された状態で自らを成り立たせなければならぬ。分裂や差異や不一致がなければ、いかなるコミュニケーションも存在しない」(Krämer 二〇〇八、七十四頁)。一九九〇年代以降、ドイツのメディア哲学は、このような「強い」、内包的なメディア概念の意味を再発見することになった。これと同じように、日本の近代思想においても、一般には「無」や仏教的「空」の概念に基づくと考えられている哲学のなかに、媒介や間を基盤にしたメディア概念の息吹を見出すことができる。

ここで問題にする哲学とは、二十世紀初頭、西洋近代の急速な流入を背景にして日本版の近代哲学として成立し、一般には「京都学派」の名で呼びならわされている思想のことである。思想家たちのうちの誰がこの学派に属し、誰が属していないのかを確定するにあたって、京都学派についての思想史的研究は二通りのアプローチをとってきた。広く一般に受け入れられているアプローチは、京都学派の「観念形態 (Ideengestalt)」(同学派の「社会形態 (Sozialgestalt)」と対立する) に基づくものだ^(一)。この考え方にしたがうなら、ある知的な精神思潮や学派は、そこに属する思想家たちが共通して用いている公理的な術語によつて特徴づけられることになる。それゆえ、こうした立場を代表する哲学者の大橋良介にとつては、ひとつのまとまりとしての京都学派の形姿は、「思想の共有ないし共同形成」(大橋二〇〇四、九頁)のうちにこそ見出される。大橋は京都学派を定義して、「〈無〉の思想をベースにして哲学の諸分野を形成した、数世代にわたる哲学者グループ」(大橋二〇〇四、十頁、二〇一一、十三頁)であると述べている。大橋によれば、「無」あるいは「絶対無」の観念をベースにする京都学派の哲学は、存在ではなく無につい

て問いかけるがゆえに存在論的ではなく、その限りににおいて西洋哲学から原理的に区別される。こうした厳密な定義にしたがって、大橋は京都学派の各世代を次のように列挙してみせる（大橋二〇〇四、二〇一一）。

第一世代…西田幾多郎、田辺元

第二世代…久松真一、西谷啓治、高坂正顕、下村寅太郎、高山岩男、鈴木成高

第三世代…武内義範、辻村公一、上田閑照、木村敏

大橋は自らの京都学派の定義に照らして、哲学者の和辻哲郎と九鬼周造、さらにいわゆる左派を代表する思想家たちを、京都学派の中核グループから除外する。たとえば西田と田辺の薰陶を受けた戸坂潤、三木清の両名は、「無」あるいは「絶対無」の概念については、せいぜい批判的なかたちで（つまり、それに基づく理論的展開という意味での生産性がないということ）取り組んだにすぎない——大橋は彼らの除外をこのように根拠づけるのである。

これにたいして、思想家たちの京都学派への帰属を確認しようとするもう一方のアプローチは、観念形態ではなく、京都学派のもつ社会形態から出発する。このような見方は、とりわけ藤田正勝によって代表される視点、すなわち、京都学派を西田と田辺を中心に形成された「知的ネットワーク」と見なし、そのつながりを、西田・田辺の両者から「学問的・人格的影響」を受けた思想家たちの「相関関係」としてとらえる視点に基づいている（藤田二〇〇一、ii、二三四—二三五頁）。「ネットワーク」という概念によって、個々の（その方法や概念規定の仕方においてそれぞれに異なつた）思想家たちの相互関係や知的な相互交流を視野に収めることが可能になっているわけだが、これはたんなる用語や概念の一致に基づいて「グループ」を排他的に確定しようとした大橋のアプローチには欠けている側面であ

る(2)。藤田によれば、まさにこの間口の広さにこそ、彼のアブローチの利点がある。藤田が挙げる京都学派のリストに、久松真一や西谷啓治と並んで戸坂や三木の名があるのは、したがって当然のことなのだ。

いずれのアブローチも、京都学派におけるメディア哲学的な思考の端緒を明らかにするうえでは有益なので、以下では上述の二つの定義づけの試みが統合されることになるだろう。もつとも、それができるのは、無の概念に焦点を合わせるのではなく、「弁証法」および「媒介」の概念の導入に伴って、一九三〇年代半ばから京都学派の代表的思想家たちの思想に生じたある概念の変容を考察する場合に限つてのことである。それによつて、京都学派においては——少なくともおよそ五年という短い期間——もつぱら「無の哲学」だけが展開されていたわけではなく、ある種の「媒介の哲学」もまたたしかに問題になつていたのだということが、正当性をもつて主張されることになる。そして、このような視角から眺めることによつてこそ、京都学派の哲学を——弁証法的媒介という概念をめぐつて形づくられた哲学的試みという意味において——メディア哲学としても考察することが可能となるのである。これまでの京都学派研究のなかでは、こうした京都学派のメディア哲学的動向が論じられることはなかった。さらに、その京都学派におけるメディア哲学的思考は、当時の新聞学が押し進めていたような、もつぱら「手段」としての新聞メディアに限定されたメディア存在論的アブローチにたいする同時代からの修正ともなつてゐる。その点において、京都学派にたいするこの新たな視点は独自性を獲得することになるだろう。

京都学派の概念装置にかんする思想的考察が「媒介」概念の周辺にまで拡大されれば、一九二〇年代から三〇年代にかけて極東の島国ですでに成立していたこの媒介をめぐる思想は、一九九〇年代以降のドイツにおけるメディア哲学の議論に資するばかりでなく、どの思想家が京都学派に属するのかという、今日にいたつてもなお驚くほどに活発な帰属の正当性をめぐる議論にも新たな刺激を与えてくれることだろう。すでに見たように、戸坂潤、三木清、中

井正一といった思想家たちは、たとえ京都学派のメンバーとして扱われることがあつたとしても、もっぱら個別的、周縁的現象として（いわゆる左派として）しか論及されることがなかった。とりわけ、研究の焦点が（見方によつて、観念論的に理解されることもあれば、秘教的なものにとらえられることさえあつた）無の概念に絞られたことによつて、マルクス主義的―唯物論的性格の強い左派の思想は、無の哲学とは根本的にまったく相容れない立場であるという印象が強められた。しかし、彼ら潜在的京都学派の思想を、「絶対無」という哲学的観念の側からではなく、弁証法的「媒介」という観点から考察するならば、そこには個々の思想家たちを結ぶまったく新たな連関が姿を現し、次に挙げる思想家および緒概念を包摂した、京都学派におけるメディア哲学的な思考領域がはつきりと浮かび上がってくるのである。

① 西田幾多郎…「弁証法的媒介」あるいは「無媒介的媒介」としての絶対無の場所

田辺元…「絶対媒介」の弁証法

② 和辻哲郎…「間柄」あるいは「人間」

木村敏…「人と人のあいだ」

③ 中井正一…「技術としての媒介」としての弁証法

戸坂潤…「立体的弁証法」

本論文では以下、西田、田辺、戸坂、中井の著作に限定して議論を進めることにする（3）。それは、一九三〇年代に、この四人のあいだで世代を超えた生産的な議論が展開されていたからであり、その議論の中心をなしていたのが、ま

さに「弁証法」と「媒介」の両概念であつたからだ。田辺と戸坂は、師である西田の哲学としかに対決するなかで、師の哲学にたいしてラディカルな批判を行つた。彼らの批判を受けた西田は、その思想を根本から修正することはなかつたものの、自らの思想のさらなる概念的明確化の試みに着手することになつた⁽⁴⁾。田辺は、弁証法を無媒介的媒介とする西田の理解にたいして、絶対媒介の概念を対置する。これにたいして戸坂は、唯物論的——立体的な論理に基づいた弁証法と媒介の考え方を素描してみせる。一方中井は、「技術」をたんに何かのための「手段」と見なすのではなく、人間と環境、あるいは主体と客体のあいだの「媒介」としてとらえ、今日の目からすれば哲学的メデイア論と呼ぶにふさわしい思考の端緒を打ち出している。戸坂、中井の両者は、その思想をまさに彼らの同時代メデイアであつた映画にたいしても適用することになるのだが、その議論については本論文の最後で検討することにしよう。

二 西田と田辺…〈無媒介的〉媒介と〈絶対的〉媒介

西田の思想的展開は——どの観点から見るかによつて異なってくるが——通常三つから五つの段階に区分され、それぞれ of the 時期に主導的な役割を演じた術語によつて特徴づけられている (Eberteld 一九九九、松戸 一九九〇、松村 一九八七を参照)。よく知られているように、西田は一九一一年に出された『善の研究』によつてその思想の土台を築いた。西田によれば、あらゆる認識の端緒には、「体験」ないし「経験」というアモルフな地平——この名称はウィリアム・ジェームズの「純粹経験」に倣っている——が存在している。すべてを包み込むこの純粹経験の地平においては、あらゆるものが無媒介に、自己を自己のなかに無限に映し出しており、それゆえそこには、知覚する主体と知覚される客体の世界のあいだの区別もいまだ想定されない (主客未分)。

例えば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいうような考のないのみならず、此色、此音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。
(西田 一、九頁)

この「純粹経験」のことを、西田は数年後（一九一七年）に「自覚」という概念によつて言い換えている。西田にとつて自覚という概念は、たしかに自己関係的なものではあるが反省的なものではない。西田は、自覚とは「自己の中に自己を映すこと」（西田 四、二一五頁）であるという。それは自己意識という意味でのデカルト的自我の自己反省ではない。自という漢字は、ここでは知覚する主体を表わすのではなく、「おのずから」という自発性を示している。純粹経験の瞬間的なあらわれとしての自覚は、主体と客体の分離も意識も知らない。思惟のプロセスによつてはじめて「主体と客体が区別」され、「経験からの差異化と展開のプロセスが開始される」(Portner und Heise 一九九五、三三〇頁)。認識対象および概念にまつわる差異や矛盾は、すでにこの自覚のなかに根源的なたちで含まれているのであり、その限りにおいて、認識することや知ることは自発的な営みであるとされるのである。

この頃から西田は（同僚の田辺や教え子たちからの批判に触発されて）、自らの哲学を絶えず概念的により精緻なものに仕上げようと努めることになる。一九二七年には『働くものから見るものへ』が発表され、そこではじめて「場所の論理」が説かれた。ここにおいて、純粹経験と自覚に、ひとつの有名なトポスが与えられる。それが、「絶対無」の場所（絶対とはすなわち相対的ではないということ、つまりここでの無は、存在との関係性における「非在」の謂

いではない)として考えられた(「形式なき形式」としての)場所、あらゆるものの基底をなす自覚の地平という意味での場所である(これにしたがえば、デカルト的な自我は、このすべてを包括する自覚から生じる個別的な「自己限定」を表しているにすぎない)。純粹経験の場合と同じように、この「無の場所」においても、ある事態はそれ自身をみずからのうちに無限に映し出す。「無の場所」は、様々な矛盾が生成し、また消滅する場所である。「真の無の場所」というのは如何なる意味に於ての有無の対立をも超越して之を内に成立せしめるものでなければならぬ」(西田四、二二〇頁)。西田自身の語るところによれば、彼はこのようなより普遍的な規定によって、初期の著作に顯著だったジェイムズ流の「心理主義的な」見方から離れようとしたのである。

西田研究者の小林敏明によれば、この場所としての無という觀念が成立しえたのは、西田が無というものを、たんにすべての事物を消滅させる絶対的な否定性と見なすのではなく、むしろポジティブなものとして、すべてを生み出す「根源」としても考えていたからにはかならない(小林二〇〇二、八十一—八十二頁)。このことはとりわけ、この時期の西田の思考のなかに、客観性、主観性という觀念に代わって、フッサールの影響を受けるかたちで、ハ、エマとノ、エシスという觀念が導入されている点にもはつきりとあらわれている。この両觀念によって西田は、客体と主体(およびこの両者の分離)を基礎づけている哲学体系の批判的検討を可能にする、現象学的なメタレベルの視点を設定しようとした。西田にとつて絶対無とは、現象学的に見れば、現実のノエシス的(「主体的」)次元とノエマ的(「客体的」)次元の両方を包摂した場所なのである。

一九二〇年代終わり頃の——田辺との集中的なやり取りによつても特徴づけられる——思想的展開の第四期、第五期に入ると、西田の思想には、ヘーゲル哲学とマルクスの思想から取り入れた弁証法の觀念が頻繁に登場するようになる。西田はそこで、西洋哲学の伝統からするとかなり奇抜な弁証法理解を展開してみせ、一九三七年以降は弁証法

を「絶対矛盾的自己同一」の概念とも等置するに至った。絶対無が弁証法的だというのは、それが現実に存在する諸矛盾や概念的諸矛盾（西田は矛盾という概念を基本的には互いに排除し合うパラドクスとしてではなく、むしろ対照性として理解している）を「弁証法的」に自らの内に統合しているからである。「無」とはもっぱら限定すること、あるいは実体なき限定の運動のことを意味していることになる。限定とは差異化してそこに対立をもたらすことであり、その運動である」（小林二〇〇二、九八頁）。ペルトナーとハイゼは、一九三〇年代後半に生じたこの概念上の新たな位置づけを次のように記述している。

無を場所として、場所を無として相互に規定するこの考え方は、西田がその後期哲学のなかで、個別と普遍、主体と客体との絶対矛盾的自己同一としてとらえた現実の概念に対応している。現実が、一であると同時に多でもあるとすれば、現実を矛盾なく描写することなど不可能である。それゆえ西田は、無矛盾性という形式的義務を課されている論証のロジックによつては、現実をそれにふさわしい概念で把握することができないと考えるのだ。西田は弁証法に賭ける。なぜなら、弁証法だけが矛盾を統合することができるからだ。（…）そのような弁証法にしたがって、存在とは場所へのかかりであると規定される。存在が場所からおのれの普遍性を引き出す一方で、場所は存在のなかにおのれを具体化させるのである（Pöthner und Heise 一九九五、三五四頁）。

一九三二年に西田は論文集『無の自覚的限定』を発表する。これ以降——集中的なヘーゲルとマルクスの読解、および田辺との批判的な取り組みを通じて導入された——弁証法概念は、西田哲学のスタンダードな語彙のひとつとなる。もつとも、弁証法が確固たる西田哲学用語になったといっても、西田が意図していたのは、「過程的」な弁証法

ではなく、「場所的」なものとして理解された弁証法だった。後期の思想において西田は、「過程的な」「弁証法的運動」を、彼の言う「真の」（場所的な、あらゆる対立を自らのうちに統合する）弁証法から区別している。

「真の弁証法」は、「物が環境に於てあり、環境が物を限定し、物が環境を限定する」という「場所的限定」から出発することによつてのみ思考しうるものとなる。「物と環境の間には何等の作用的関係もなくならねばならぬ。〔…〕物と環境とは互に偶然的でなければならぬ」（西田六、三四六—三四七頁）。西田は数年後にこの思想をさらに次のように詳述している。

真の弁証法的限定というべきものは、少くも三つのものの相互限定から考えられねばならない。甲が乙に対すると同じく丙にも対する。乙が甲丙に対し、丙が甲乙に対するも同様である。私が汝に対する如く彼に対する。汝が私に対し、彼が私や汝に対するも同様である。斯く三つのものの相互関係を斯く考えerということは、無数の個物を考えるということに外ならない。斯くして始めて真に相独立するものの相互限定、個物と個物との相互限定ということが考えられるのである。絶対の非連続の連続と考えられるものは、かかる意味を有つたものでなければならぬ。個物と個物との媒介者Mは場所的限定の意義を有つていなければならぬ。私が弁証法的一般者の自己限定として弁証法というものを考える所以である、過程的限定を基とせないで場所的限定を基とするという所以である。私の一即多、多即一というのも、かかる場所的限定を意味するに外ならない。〔…〕そこに何等の意味に於ても内面的連結という如きものが考えられてはならぬ、直線的なるもの、過程的なるものは否定せられなければならない。然らざれば、それは何処までも観念的弁証法の立場を脱することはできない。古来、経験論の強味は此にあるのである。（西田七、三二三—三二四頁）

弁証法と媒介（「M」）、西田はこれを、彼の思考に典型的な自己矛盾的な概念対を用いて、「無媒介的媒介」（西田六、三八六頁）と書き換える⁵。西田によれば、たとえ私と汝という主体間の関係であつても、「真に弁証法的な」関係においては、いかなる第三者による媒介も許されない。

由来、弁証法というも、単に過程的に考えられその根柢に場所的限定のあることが注目せられないのであるが、絶対の死即生である絶対否定の弁証法に於ては、一と他との間に何等の媒介する者があつてはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでいなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでいなければならぬ、何等か他に媒介する者があつて、自己が他となり、他が自己となるのでなく、自己は自己自身の底を通して他となるのである。何とすれば自己自身の存在の底に他があり、他の存在の底に自己があるからである。私と汝とは絶対⁶に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である（「…」）（西田六、三八〇—三八一頁、強調は引用者）

しかしながら、人間（個体としての）と他者（潜在的には他者同士の結合の総体が一般的なるものを形成する）の関係をこのように考えてしまうと、次のような問題があらわれてくる。すなわち、もしすべての自己がそれぞれの他者にとつて、一切媒介の可能性がない、絶対的な他者なのだとすれば、つまり、自己は自己自身としか同一性をもたないのだとすれば、第三者との「共同（communias）」に根差すコミュニケーションは、理論上決して成立しえない。言い換えれば、ここには次のような疑問が生じるのだ。これが発出論的な思考ではないとすれば、一体どのようにし

て自己と他者のあいだに真に弁証法的なダイナミズムが成立するのだろうか？ 小林敏明も、今日の視点から見ればこのような西田の思考からはせいぜい「コミュニケーション行為の前提としての差異性というようなモチーフ」しか取り出すことができないだろうと述べている。「コミュニケーション」という要素にかんして無頓着であった西田は、それゆえ「差異のもっている遊戯の可能性などというものについて」（小林二〇〇二、一二六頁）顧慮することがなかったのである。

一九一八年、この頃まだ東北帝国大学で教鞭を取っていた田辺元は、西田のはたらきかけにより、助教待遇で京都帝国大学に招かれた。それ以前から西田と活発に意見を交換し合い、上述したような西田の思想的展開を熱心に追いかけていた田辺は、翌年この招聘を受諾する。初期（一九〇八—一九二二）の田辺はもっぱら科学哲学と数理哲学の諸問題に没頭していたが、この西田との交流を通じて彼の思想はその第二期（一九二二—一九二七）を迎え、西田の勧めにしたがって、集中的にドイツ観念論（とくにフィヒテ、ヘーゲル）および新カント派の研究に取り組むことになった。二人の手紙のやりとりからは、西田が田辺にヘーゲルの『論理学』やフィヒテの『全知識学の基礎』を貸し与えていたことも確認されている（藤田二〇一〇、四九三—四九四頁）。田辺の思想が第三期（一九二七—一九三四）に差し掛かる頃には、京都着任からすでにかなりの時間が経過している。この時期田辺は、ヘーゲル弁証法の研究をさらに本格化させるかたわら、唯物論的な弁証法の研究にも打ち込んでいた——その研究成果は一九三二年に発表された『ヘーゲル哲学の弁証法』に結実する。この『ヘーゲル哲学の弁証法』に収められた論文「ヘーゲル哲学と弁証法」において、これ以降田辺が「絶対弁証法」と呼び、その後さらなる深化を遂げることになる普遍的弁証法の基盤が形づくられた。出発点となったのは、ヘーゲルおよびマルクスの弁証法概念にたいする批判である。田辺によれば、彼が扱うのは、概念的なもののばかりを強調する非実践的で観念的なヘーゲルの弁証法でも、物質的現実

に偏った抽象的なマルクス主義的弁証法でもなく、両者を綜合する「絶対的な」弁証法である。ヘーゲルの弁証法もマルクスの弁証法も、認識のプロセスと自己意識との関係を説明しようと試みてはいるが、方法としての自己反省を欠いていると田辺はいう。というのも、彼らの弁証法は、その論理展開の内部においては確かに弁証法的であっても、自らの立場を「外から」も弁証法的にとらえるには至っていないからだ（田辺三、一七〇頁）。マルクスの唯物論的弁証法とヘーゲルの観念論的弁証法は、それぞれのやり方で、確かに真の弁証法の一端に触れてはいる。しかし、弁証法的な矛盾の在り処が存在か思惟のどちらか一方だけに局限されてしまったために、彼らの弁証法は結局のところ一面的なものにとどまらざるをえない。ヘーゲルの弁証法が実践を、マルクスの弁証法が理念を否定するのにたいして、（田辺の念頭にある）自己反省的な「絶対弁証法」においては、事象と概念とが相互に「絶対的に媒介され」（田辺三、一六八頁）ていなければならないのである。田辺は次のように書いている。

精神物質共に絶対媒介の契機に外ならない。これが、絶対媒介は観念弁証法と唯物弁証法との対立を超え、両者を否定的に綜合する絶対弁証法であるといわれる所以である。（田辺二〇一、三七九頁）

したがってこの絶対媒介を、「対立的なる一方の側が他方の側を克服する」というマルクスのないしヘーゲルの意味での綜合と受け取ってはならない。むしろ絶対媒介のはたらきは、「対立緊張が〔…〕相互転換的に全体の内に止揚せられる」（西田三、五〇〇頁、Laube 一九七八a、二八七頁）点に存する。ここまでならば、西田も田辺の立場に賛同したことであろう。

以上のような概念武装を固めた田辺は、しかし間もなく、同僚である西田の哲学にたいする批判を開始する。彼

の批判は次のようなものだ。西田哲学は無それ自体を絶対媒介的（絶対弁証法的）にとらえておらず、むしろ無を絶対視することによってこれを実体化している。そのため西田の思想において、絶対無に内在するダイナミズムは、絶対無から「発出論的」に生まれてくるしかない⁽⁷⁾。だがそのとき、絶対無はひとつの究極的な、超歴史的に絶対的なものへと変質してしまっている⁽⁸⁾。西田にたいする田辺の批判は徹底して西田の論文集『一般者の自覚的体系』（一九三〇）に収められた論考に的を絞っているが、その批判は西田哲学の根本問題に関わるものであり、基本的には西田思想の全体にたいして当てはめることが可能である⁽⁹⁾。しかしまずは、田辺の批判の個々の論点を確認しておくことにしよう。田辺は、絶対無の概念は西田のような理解の仕方では哲学的体系の原理とはなりえないと述べている。なぜなら、無にたいして超越的な、ほとんど神的な位置が与えられるために、西田の発出論的思想は、哲学というよりむしろ神学に近いものとなってしまうからだ。田辺の批判にたいして西田は、たしかに「絶対無」には宗教的次元も含まれるが、それは宗教的忘我のごときものでも、プロティノスの流出論における神的存在者のごときものでもない、自分の思想における「絶対無」とは「有にして自己自身を限定するものではなく、無にして自己自身を限定するもの」（西田 六、一五四頁）なのだと応じている。しかし、このように反論したからといって、西田の思想における絶対無の場所が、彼の非弁証法的なとらえ方によって、同一哲学⁽⁹⁾がもたらす存在論化（eine identitätsphilosophische Ontologisierung）を被っているという事実には変わりがない。田辺は次のような批判を展開している。

「……これを絶対無として、弁証法的世界の底面ないし裏面とし、自己否定的なる存在においてある場所とするならば、それは直接に有るものとして定置せられるのであって、同時に無いものであるという意味を真実

には失う。かくして、他の総ての存在は弁証法的に否定即肯定として否定的に媒介せられ、無において有るものとなるけれども、これをして無において有るものたらしめる媒介としての無の場所それ自身は、かえって非弁証法的に直接に肯定せられ、絶対無は有にして無たる意味を失って直接の有となることを免れない。(田辺二〇一〇、三六五—三六六頁)⁽¹⁰⁾

絶対的なものが超越的個別存在としてではなく、自己自身を否定する無として理解される場合にのみ、絶対的なものは全体としての世界を包括することができる。「絶対無」はそれゆえ「否定運動を通じて」(田辺三、一一一頁)媒介されていなければならず、あらゆるものを包み込む場所として理解されてはならないのである。大橋によれば、「哲学的に考えるということは〔…〕田辺にとって、普通ならば媒介不可能なたちで現実のなかに見出される対立や矛盾を、媒介によつて止揚されるものとして把握することにはかならない。」(大橋二〇一一、三十五頁、強調は引用者)かくして、西田の一元論的かつ静的な「二であるにもかかわらず一」と田辺の二元論的(後には三者的)かつ弁証法的な「一であるにもかかわらず二」とが対峙することになる(Pörtner und Heise 一九九五、三六二頁)。後に戸坂によつて「弁証法概念の解釈」にすぎないと喝破される西田の一元論的同一哲学は、したがって根本においては弁証法的思想とはいえない。絶対無の内部では、諸々の現実的対立や観念的——概念的対立が相互に否定し合い、たしかに「弁証法的」に関係づけられている。しかし絶対無それ自体は、決して媒介されないものとして、つまり始原の、あるいは究極の「根本原因」として、非弁証法的に理解されているのである。

一九三〇年代に西田にたいする詳細な批判を展開した田辺は、後に「種の論理」と名づけられることになる思想の端緒を手にしていた。それは、表層のみ弁証法的な——なぜなら、根本においては同一哲学的であるから——西田の

思想に、論理学的かつ社会哲学的な立場から構想された対案をぶつける試みで、これを通じて田辺は、以前から論じてはいたものの、はなはだ抽象的なものとどまっていた絶対媒介の弁証法を具体化させていった。田辺によれば、弁証法の絶対性を——西田のように——超歴史的——静的な、したがって非弁証法的な原理として実体化してしまわなかったためには、絶対的なもの（すなわち絶対無）それ自身が、否定によって媒介されていなければならないのである。これによって田辺は、西田の同一哲学的——自己矛盾的な絶対無の觀念に、種の論理という三つの項からなる弁証法的觀念を対置する。

種の論理は、類 (Genus) と個 (Individuum) のあいだを媒介する第三者 (tertium) とするの種 (Spezies) をその基盤としている。田辺の社会哲学においては、類は国家に、種は共同体、家族、種族、あるいは民族に対応する。アリストテレスの論理学では、個の側から見てより高い普遍性を、類の側から見てより大きな特殊性を備えているのが種であった（それぞれの概念が上位カテゴリーの概念のなかに包含される。すなわち、「[[個]種]類」である）。これにたいして、田辺におけるこの三者間の関係は、上位概念が下位概念を内に含むというたんなる包摂関係ではなく、三つの概念それぞれが、「弁証法的に互いに互いを否定しかつ肯定する」という真のダイナミズム (Laube 一九七八b, 一〇頁) によって規定されている（つまり、個 $\downarrow$ 種 $\uparrow$ 類) (ii)。かくして、類も個も、種にたいして二重の関係を取り結ぶことになる。

その自己否定の二重対立構造は、同時に類 (全) と個とを当然に絶対対立の契機として即自的に含むのであって、その意味においては種が同時に類にも個にも媒介せられるから、当然絶対媒介を成立せしめ、いずれの一つも他の二つを媒介することができるのである。(田辺二〇一〇、三九三頁)

しかし、この最後の一節は、それに先立つ規定とは相容れないように見える。というのも、「いずれの一つも他の二つを媒介することができ」るのであれば、類と種と個とが取り結ぶ関係は三角形を形づくるはずなのだから。田辺は、過去、現在、未来の三つの時制を手がかりに、絶対媒介の弁証法において種に付与された中間位置の特殊性を詳述している。

「…」時は過去現在未来の三つの様態に由つて絶対的に媒介せられるものであり、いずれの一つも他の二つの媒介として欠くべからざるものであること、何人も疑わない所であろう。「…」しかしそれにもかかわらず、時の成立に現在が媒介者として特に選ばれたる地位に立つことも、また同時に否定できまい。「…」この現在に立つことに依つて、時の動性と統一性とが結合せられるのである。現在の媒介性は絶対媒介性と矛盾しないどころではなく、かえつてこれを可能にするのである。あたかもそれと類似した意味において、種の論理が絶対媒介の論理と両立するばかりでなく、これを可能にするのである。これを疑うのは絶対媒介の論理を弁証法的に理解せず、客観的に形式論理化する結果といわなければならぬ。(田辺二〇一〇、三九三—三九四頁)

これによつて種は二重に媒介された特殊な地位を獲得する。種は弁証法的に二重に媒介され、個と類のあいだの第三項として位置づけられるのである。田辺によれば、この中間位置(種Ⅱ第三者)は——ちょうど時における現在と同じように——他の二つと取り換えることも、何か別のものによつて置き換えることもできない。これにたいして西田は、「絶対無」を「根源における矛盾の無媒介的な統一」と考えたために、最終的には、同一哲学の流儀で対立する

概念対のすべてを等置することになったのである。

純粹に形式論理的に考えれば、自己自身と同一であり、かつ相互に矛盾し合う複数の実在は、個々の異なりにもかかわらず重なり合うところをもつ場合にのみ、同一であると同時に矛盾であることができる。それらの実在は——田辺のこの主張はしごくもつともである——第三項によつて媒介されていなければならないのである。このことは、相互に関連づけるという意味での媒介の特殊形態である比較を例にとるとわかりやすい。何かと何かを比較する際、完全に同じではない二つの事物を比較という媒介關係に置くためには、比較のための第三項 (tertium comparationis) (媒介の場合には tertium mediationis) を想定しなければならない⁽¹²⁾。西田の思想と田辺の思想の相違に引きつけていえば、次のようにいえるだろう。田辺によれば、絶対無はそれ自身が絶対媒介なのだが、西田にとつての絶対無は、運動から隔絶された、あるいは運動の手前にある根源のごときものであり、根本的にはあらゆる媒介の外部に位置している。それゆえ西田の思想においては、運動性は発出論的にしか生じることができない。これにたいして田辺は、運動性を弁証法的に (つまり自己反省的、自己媒介的に) とらえるのである。

さらに、非発出論的哲学には、あらゆる変化の引き金となる外的な要因が必要となる。この外的要因こそが、弁証法的運動を起動させ、これを維持し、西田の絶対無のなかで時間や歴史が陥る「非連続の連続」という空転を無力化するのである。田辺はこの外的要因を「行為」と名づけ、西田は——弟子たちや同僚たちからの批判に影響されるかたちで——後期の著作のなかでそれを「行為的直観」と呼んだ。とはいえ、西田が主張するとおりに行為的直観を外的ではないものとして受け取つてしまうと、はたして西田の場合にはいかなる要因によつて非連続の連続が打ち破られ、世界を生じせしめるのが理解できない。別の言葉でいえば、西田の哲学体系には実践の理論が欠如しているのである。田辺の哲学は実践をカバーしている。というのも、「弁証法は行為的媒介の立場に終始して、全体を綜合す

る永遠の体系を断念しなければならぬ」(田辺二〇一〇、三六九頁)からである。西田における歴史の問題について、田辺は次のように書いている。

「…」直接なる絶対無として無方向なるものが、如何にして時間的歴史的現実の方向を定めることができるか。自己疎外と自己回復とを統一する絶対否定のみ、自家止往として現実の動性と絶対の静一とを媒介統一することができるのである。絶対無の自己限定として世界を解釈するのは、実は弁証法を超える立場を弁証法に被せることである。(田辺二〇一〇、三七七頁)

これにたいして、田辺においては、行為という人間の実践による(歴史のような)普遍的なものと個との絶対媒介は、媒介のための第三項(*tertium mediacionis*)たる種——他の項と相互に二重に媒介されているという点では現在とも比較しうる特異な地位を占める種——を介して、必然的に弁証法的な相互媒介の作用を受けることになる。

すでに統一が実現せられれば、自己否定でなく絶対否定である。両者は相即するというも、同時に否定的に対立し、行為に依って始めて媒介せられるのである。「…」これを単に潜勢の現勢化として同一論理の立場「西田の行為的直観の立場を指す(引用者)」から理解せられるものではない。自己否定的種的基本体の絶対否定的統一的主体化でなければならない。「…」それだから個の主体的行為というのは、実は種の自己否定の、絶対否定たる類への転換であつて、個は単に種と対立するのでなく、かえって種の自己否定に媒介せられた類への転換に成立するものである。かくて種と個とは直接に対立するのでなく、個は種の自己否定に媒介せられた絶対否定におい

て成立する。(田辺二〇一〇、三八九—三九〇頁)

弁証法と媒介についてのこの理解の違いのなかに、田辺の思想と西田の思想のもつとも大きな差異があらわれている。田辺は、二元論的な主体の哲学を克服しようとする西田の試みを評価してはいる。しかし彼は、主体と客体の二元論を一元論的な無によつて乗り越えようとする西田の試みが不首尾に終わっているという点に、西田哲学の欠陥を見る。田辺にいわせれば、絶対無を一元論的にとらえることは、絶対無を究極の存在者、比類なき絶対的存在へと物象化することにほかならない。田辺にとって、絶対無における諸々の対立は、「絶対否定」を介して互いに媒介されたものである。絶対否定においては、あらゆるものが二重に否定される。絶対無もまた例外ではない。絶対的なものは絶対否定というかたちで常に自己を否定する。西田の絶対無が、現実世界のなかではじめて自立化する実体のごときものであるのたいして、絶対無にかんする田辺の思考において問題となるのは、絶対否定を介して無限に媒介された実践のプロセスであり、このプロセスは、たえず変転し続ける対極にあるもの同士の摩擦というかたちで現実のなかに姿をあらわす。西田の絶対無が完全、静的かつ永遠的なものであるとすれば、田辺においては、何かしら不完全で一時的なもの、あるいはダイナミックな活動性や変化、絶えざる変転こそが問題となる。歴史の本質はその偶然性であり、したがつてそこにはいかなる究極の真理も(発出論的な真理も)存在しえない。このような考え方が、田辺を「絶対批判」の概念へと導くことになる。田辺はこの「絶対批判」概念に一義的な定義を与えてはいないが、哲学の絶えざる自己反省と自己修正をあらわす概念として理解することができらう。弁証法にかんする田辺の思考にもっとも近いのは、もしかするとアドルノが戦後に提唱した弁証法の考え方かもしれない。近年刊行された『弁証法入門』の講義録のなかでアドルノは、田辺と同様、弁証法を一般的なものによつてあらゆる特殊を普遍的に媒介する哲学と

見なしている。テーゼとアンチテーゼの図式にしたがう弁証法的思考がジンテーゼに終着点を見いだせなくなるにつれて、真理はますます過程的なものとなり、批判の運動それ自身に真理が宿ることになる。それゆえアドルノによれば、弁証法的思考に孕まれる困難はとりわけ、弁証法的思考が前提とする真理概念そのものが、決して静的な真理概念たりえないという点に存するのだ (Adorno 二〇一〇を参照)。しかし、西田における絶対 (無媒介的、非弁証法的) 無の概念は、まさにこのような静的な真理概念だったのである。

(未完 次号に続く)

注

- (1) 「観念形態」および「社会形態」の概念については、Avebeck (一九九九、二〇〇八、二〇一〇) を参照のこと。
- (2) たとえば西田と田辺は、ある時期以降互いに口もきかなくなるほど険悪な関係になっていたにもかかわらず、大橋にとつてこの二人はやはり同じ学派に属していたことになる。これにたいして、西田と、大橋が京都学派から除外した戸坂とのあいだには、知的な立場の違いや、後に表面化するとりわけ政治的な立場の決定的な違いがあつたにもかかわらず、友好的な関係が築かれていた。
- (3) したがって、西田と和辻、そして木村の思想の関係についての、「あいだ (Zwischen)」の概念に焦点をあてた考察はこの場では行わない。
- (4) 下村寅太郎はこのような見方をしている。下村によれば、西田は場所の論理によって、自らの思想の論理的発展に終止符を打ったのであり、その後は (次々と新たな概念を持ち出しながら)、この場所の論理を歴史や社会などの領域に拡大して適用したにすぎない。下村 (一九七七) を参照。
- (5) 西田の思考方法の特徴は、彼がみずからの思想を説明する際にしばしば用いた「即」の論理構造にとりわけ明瞭にあらわれている。西田にとつて、たとえば「生即死」とは、

たんに $a \parallel b$ (「生 $\parallel$ 死」) を意味するのではない。そうではなく、そこにあるのは $(a \parallel b) \wedge (a \parallel b) \rightarrow (a \parallel b)$ という構造、すなわち、生は死であると同時に生は死ではなく、そこからさらに生は死であるとい命題が導き出される、という構造がある (Heisig 二〇〇一、六十五頁)。これが意味するのは、「生は死である」という命題と「生は死ではない」という命題とが絶対無という根源においては同時に真であるのだとすれば、双方の命題が等しい真理値を有するがゆえに、形式論理学的には二つの命題は同一でなければならぬということだ。だがこれは、田辺も認識していたように、論理的には誤った推論である。だからこそ田辺は、絶対無もまた論理的に媒介されていなければならないと主張するのである。

(6) 田辺はこれに先立つてすでにヘーゲル哲学にたいして類似した批判を展開していた。ヘーゲル哲学では、より高次でより完成度の高いものからより低次でより不完全なものが生まれてくることが強調され、しかもその際、すべてがそこから導き出されることになる根源的原理そのものは、つねに変わることはない、(神的、自己同一的) 統一性を保ち続けるとされる。それゆえ田辺は、ヘーゲル哲学もまた進化論ではなく発出論に基づいていると批判した。ただしこの批判は、

完全に的確というわけではない。というのも、古代の発出論を自身の思想に取り込んだヘーゲルは、たしかに現実的なものを根源的一者から発出するものとして記述したが、田辺の批判するような神的性格については否定しているからだ。ヘーゲルにおいては、世界は神的なものの流出ではなく、根源的、「超越的」統一が無限に分割されたものであり、まさにこの無限の分割こそが逆説的に根源的統一の分かれたざる性質を保証するとされるのである。

(7) とくに戸坂や、間接的には中井によって後に批判されることになるのは、西田の絶対無の観念がもつ、このような静的な超時間性である。

(8) この主張は、西田の思想は場所の論理によってその論理的発展を事実上完結させたという、先に触れた下村寅太郎の説(下村一九七七)に依拠している。

(9) この「同一哲学」という名称は、現実的なもの(絶対的なもの)の根拠を、物質(自然)、精神や思考、あるいは存在のどれかひとつだけに求めるのではなく、それらの統一のうちに見出そうとする態度、すなわち、あらゆる対立を生み出す同一的かつ共通の根源を求めようとする哲学的思潮のすべてを指すものとする。

(10) 別の箇所で田辺は、この批判を次のように表現している。「絶対無も弁証法的に思惟せられるためには、その無の否定的媒介として有の対立をもたなければならぬ。しからざればかえって直接性の故に無でなく有に転化する。〔…〕絶対無とはそれ故自己を絶対的に媒介するものを意味する。絶対無とは自己を絶対的に否定的媒介するはたらきをいう。これ絶対無の真意が絶対否定にあるといった理由である。ところで絶対否定とは〔…〕絶対媒介以外の何ものでもない。〔…〕それでは絶対媒介とは如何なることであるか。それは〔…〕媒介そのものもそれにおいては媒介せられて、何ものも単に直接与えられ前提せられることなきことを、意味するのでなければならぬ。」(田辺二〇一〇、三七三・三七四頁)

(11) この区分はアリストテレスの論理学に由来する。アリストテレスは類(普遍)、種(特殊)、個(個別)の三つのカテゴリーを区別している。アリストテレスが挙げた三段論法についての例のうち、おそらくもつともよく知られているのが、ソクラテスを個、ギリシア人を種、人間を類とする例であろう。

(12) Ralph Weber の優れた論考 „Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What

Respect?“ (二〇一四) は、この比較の問題について示唆に富む見解を提示している。

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)。
- 北田曉大・『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、第三卷一六〇—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: Sozio-
logische Perspektiven in der Zeitungswissenschaft, 1927–1934*.
Münster: Lit.
——. (2008): „Zur Methodologie fach- und
theorienhistorischer Forschung. Triadischer
Epistemologiebegriff.“ In: *Kommunikationsgeschichte. Po-
sitionen und Werkzeuge: ein diskursives Hand- und*
Lehrbuch, Hrsg. Arnold, Klaus, Behmer Markus und
Sennrad 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/](http://plato.stanford.edu/entries/kyotoschool/)), Letzter Zugriff:
10.11.2011.
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): *Diesseits 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 Hawaii Press.
- Horkheimer, Max und 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. [譯出にあたり、小林敏明『西田幾多郎 他性の文庫』太田出版、一九九七年を参照のこと]
- Krämer, Sybille (2008): „Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht.“ In: *Was ist ein Medium?*, Hrsg. 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-Netzwertheorie*, Hrsg. Belliger, Andréa 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. Weber, Ralph (2014): „Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect?“ In: *Dao*, 22 (2), S. 151-171.
- Moore, Aaron Stephen (2009): „Para-existential Forces of 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. Duckowitsch, 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 medientheoretischer und geschichtsphilosophischer 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
Hawaii Press, S. 77-106.

WBGs. *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*. Frankfurt
a.M.: Suhrkamp. [訳出にあたって、『ギンヤムン・ロン
クシヨニー』浅井健二郎 編訳、筑摩書房、二〇〇〇年
を参照した。]

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 Hawaii Press, S. 107-131.