

「媒介」概念の可能性

——現代のコンテクストにおける田辺哲学

田 口 茂

本稿では、田辺元が用いた「媒介」の概念を取り上げ、その哲学的・学術的可能性について考察してみたい。田辺の「媒介」概念は、現代の哲学に大きく寄与しうる理論的射程をもっていると考えられるし、現代科学に対しても、重要な貢献を成しうる可能性があると思われるからである。

その可能性を吟味する前に、まず田辺のテキストに即して、田辺において「媒介」とは何を意味しているかを確認してみたい。次いで、田辺の媒介概念が現象学の難点を突破しうる可能性を秘めているという点について論じ、続いて近年の哲学における実体論否定の方向性について述べた上で、田辺の媒介論の「切斷」概念が持ちうる意義について論じる。最後に、現代科学における実体論否定の傾向、エナクティヴィズムにおける「無根拠な循環性」について述べた上で、田辺の媒介論がこうした方向性にさらに棹さし、これに哲学的抛りどころを与えうるということを示してみたい。

一 田辺哲学の根本概念としての「媒介」

「媒介」概念が田辺哲学においてとりわけ「種の論理」の時期から最晩年に至るまで枢要な役割を果たし続けたということは、田辺のテキストを繙いてみたことのある者にとつては自明である。「媒介」概念は、田辺の思考を運んでゆく乗り物のようなある種の「操作的概念」(Fink 1976)として、田辺のテキストの随所で使われている。「媒介」概念それ自体が、田辺の思考の「媒介者」または「媒体」として機能しているのである。

「媒体」として透明に機能しているがゆえに、「媒介」概念それ自体がつねに主題的に考察されているわけではないが、田辺が「媒介」概念それ自体について解説している箇所も十分に見つけることができる。これからそのような箇所を確認していくことにするが、それ以前に、田辺の思考全体を特徴づけられると思われ一つのフレーズに着目することにした。それは、「切ることによって繋ぐ」というフレーズである。これは、「媒介」概念の本質規定としても理解しうるものであるが、それを超えて、中期以降の田辺の思考の随所に現われ、核心的な考察内容を伝えている。まずはこの考え方から入っていこう。

一・一 切ることによって繋ぐ

田辺が「媒介」概念を随所で使い始めたのは、『ヘーゲル哲学と弁証法』(一九三三年)に収録された一連の論文でヘーゲル哲学と対決して以降のことである。その後田辺は、この概念を自分流に換骨奪胎して用いるようになる。そのな

かで、私がとりわけ注目したいのが、「切ることによって繋ぐ」という媒介の規定である。

たとえば「種の論理」関連の論文の一つである「論理の社会存在論的構造」(一九三六年)には、「対立する両部分を分つと共に繋ぐ媒介」(635)という表現が見られる。もう少し早い時期の「図式「時間」から図式「世界」へ」(一九三三年)においては、弁証法的統一について語る上で次のように指摘している。「此様に対立対抗する契機は全く相互に外的なるものとして断絶せられ、媒介者なき端的の対立に立つのでなければ真に綜合の緊張を成立せしめることは出来ぬ」(613)。弁証法的統一のなかで相互に対立する契機は、何らの媒介者もない仕方で端的に対立している。そうでなければ、弁証法的と呼ばれる「綜合の緊張」は成立しえないのである。「何らの媒介者もない」ということは、対立する諸契機は互いに「切断」され、「切れている」ということである。それらの間には、媒介者を介したいかなる連続もないからである。一九三九年に講演され、一九四〇年に出版された「歴史的現実」と題するテキストでは、「現在とは過去と未来とを分離することによつて結びつけねばならない」(8136)と言われている。さらに、精神と物質に関しても、次のように言われている。「精神と物質とは直接結びつける事の出来ないものでありながら、常に我々の行為に於ては結びついて居るものである。従つて我々は無の上でそれを切り離すことにより結びつけるといはねばならぬ」(8139)。

このように、田辺は比較的早くから「切る」ことにおいてこそ、互いに対立し切れているものたちが接続されるということ、弁証法的統一として語っていた。切れているということ、対立するものたちの間に、いかなる媒介者もないということであり、それは、それらを結びつけるものは「無」にほかならないということである。講演「歴史的現実」の先に挙げた箇所では、「無が有を成り立たしめる」(8136)とも言われている。田辺が随所で活用する「媒介」という概念にも、この根本思想が染み込んでいると言つてよい。「媒介」というときに、何らかの存在者が媒

介者として他のものたちを連続的に繋げるというのではない。「媒介」とは、基本的には「無」を介した媒介であり、つねに「切斷」「斷絶」を孕むのである。「切れている」ということが「つながっていること」であり、「つながっていること」も「切れていること」なしには成り立たない。

簡単な例を挙げよう。二つのものが「切れている」とき、それらは「切れている」という形で「ひとつながり」のものとして見られている。西瓜が真つ二つに切られているとき、それらは「切れた西瓜の両片」として見られている。何かが「切れている」とわれわれが言うのは、通常そのような場面である。二つのものが互いに視野に収められており、その上でそれらが連続していないとき、われわれはそれらが「切れている」というのである。

独房の中心にいて、外の世界が全然見えない場合も、「この独房は外界から切れている」ということができるが、この場合でも、「外の世界」があることは前提されている。われわれの認識にとつては、「見えている独房」と「見えない外界」とが共に認識の対象として見渡されており、それらが「切れている」と見なされている。「切れていること」は、それらがより広い意味で「繋がっていること」の一つのあり方なのである。「切れている」という言い方で、われわれはそれら複数のものを繋げて見ている。

他方、「繋がっている」というのはどういう事態であろうか。AとBが繋がっているとき、それらをたとえばCという存在者が繋げていることがありうるだろう。この場合、AとC、BとCもまた繋がっていることになる。これらを繋げる媒介者D、Eを考えると、それらとA、B、Cを繋げる媒介者がまた必要になる。このように、何かと何かを存在者によって繋げようとすると、どこまでいってもキリがない。究極的には、存在者ではなく「無」によって繋がっているというほかない場面に立ち至る。物理的世界においても、分子、原子、素粒子とミクロの世界へと物質を分解していくと、もはや「物」が並列しているとはいえない瞬間的な出来事の次元へと立ち至る。そこでは、少なくとも

も、われわれが普通に考えるような意味での「有」または「存在者」が媒介していると言うのは困難である。われわれの物理的世界が「連続」しているように見させているのも、そのような、素朴な意味で「物」とは言いがたい出来事の刹那的生起であると言うことができる。もつと一般化して、何であれ何かが「つながっていること」を考えると、そのつながりにはつねに何らかの「切断」が介在している。これについては、次節で「切断」について論じるときに改めて述べることにしよう。

さて、「切れている」ことが「繋がっている」ことであり、「繋がっている」ことが「切れている」ことであるという田辺の思想は、後期の田辺のテキストにもたびたび現われてくる。『懺悔道としての哲学』（一九四六年）では、「懺悔は正に倫理と宗教とを分ちて繋ぐ転換点媒介点たるのである」（9486）と言われている。同じ一九四六年の北軽井沢での私講義（「哲学的思考」）でも、認識と存在とを「切り離すことがかへつて結びついているのでなければならぬ」（15250）と言われ、「科学に於ては、私から離れた外にある真理に、私の観念が一致するのであるが、哲学に於ては、離れていることは裏で結びついていることであり、この転換の自覚が真理なのである」（15250）とも言われている。一九四七年の『実存と愛と実践』には、「分たれながら離れず、対立しながら交互転換転入して相繋がる、といふ具体的統一」（9304）という表現が見られる。

もう少し例を挙げてみよう。一九四八年の『キリスト教の弁証』でも、キリストの働きを論じる際に、「切ることによって繋ぐ」という思考契機が繰り返し印象的な仕方で見られてくる。『キリストの啓示の』信仰に於ては、キリストが神にして人、人にして神といふ「中」として、相対立する超越と内在、永遠と時間、絶対と相対等を、互に融合合一するといろんなぎものとして切り放ちながら、しかもかく切断することに於て創造的に結合するといふ接触なき接触作用を行ふのである」（1072）。神と人間とが合一するのも分かれたままであるのでもなく、「切線と円周との間に於

ける如き接触なき接触、或はむしろ切断的結合ともいふべき、不断の転換（10.72）、あるいは「永遠」が有限に触れ時間を切る点（10.72）として働くのが、まさにキリストであると語られている。

すでに一九三〇年代において、田辺が時の「現在」を「切ることによって繋ぐ」点として語っていたのを紹介したが、この考えは後年にも述べられている。『哲学入門・補説第三 宗教哲学・倫理学』（一九五二年）では、「時といふものの上から見れば、現在の無を通らなければ、過去と未来との矛盾の底から両者を切つて繋ぐことはできない」と言われている（11.487）。また、現在の瞬間は、「歴史を切つて繋ぐ切断（デデキント的）として、まさに絶対無の永遠が時に入込み、これを媒介すると同時に自らこれに媒介せられる転換点である」（11.533）とも言われている。⁽²⁾

一・二 デデキントの「切断」概念

さて、この「切ることによって繋ぐ」という発想の原点は、数学者デデキントの「切断」概念にあると考えられる。一九四七年に出版された『実存と愛と実践』では、「数連続の要素としての無理数が、両側の有理数系列を飽くまで相関的に互に近迫せしめながら、それを切断することに於て繋ぎつつ進展するといふ弁証法的統一を、象徴する」（9.277）と言われている。ここでは、デデキント切断が「切ることによって繋ぐ」という事態の象徴と見なされていることが見てとれる。

デデキントの切断論が田辺の思考を早くから強く刺激するものだったことは、いくつかの箇所から知ることができる。『数理の歴史主義展開』（一九五四年）の「後記」では、すでに修学時代に、高木貞治の著書に触れて、「デデキントの切断論が、ほとんど私の一生を貫く問題となつたほどに強い印象を与へた」（12.332）と述べられている。『理論

物理学新方法提説』(一九五五年)でも、デデキントの切断論の説明が「私にとつて殆ど一生の課題となつた」と言われている。それは、初期から田辺の思考を規定していた根本思想だつたと言つてよいと思われる。

『実存と愛と実践』(一九四七年)では、「過去の種相と未来の種相との対立抗争の無限なる近迫を、無の分割切断によつて分つことにより却て統一する絶対否定的転換」(948)について語つた上で、「数学者デデキントの切断は、正にこの対立転換の絶対無的統一を象徴するものと解せられる」(948)としている。この著作では、その後さらに、弁証法的論理の自己否定性が、デデキントの切断において明らかに示されると述べ、次のように続けている。「それは切断に於て、断つことにより、却て連続を繋ぎ成就せんとするものだからである」(949)。

これらの箇所から、「切る」ことによつて繋ぐ」という発想の原点がデデキントの「切断」にあることが明確にわかる。これについて田辺は各所で解説を加えているが、比較的わかりやすく、よく知られているのは『数理の歴史主義展開』(一九五四年)の叙述である。田辺はこう述べる。「切断が今述べたやうに、張つた糸の如き連続体を切ることによつて繋ぎ、切口を入れてしかもそれを再構成するものであるとするならば、その切口を入れるナイフは、全く厚さのない絶対に鋭利なる刃をもつものでなければならぬであらう」(12216)。「厚さが無い、絶対に鋭利なる刃といふのは、それ自身「無」でなければならぬ。「無」のみ絶対の否定力をもつのである」(12216)。厚さのない「無」のナイフという比喩はよく知られているが、この「無」の働きこそまさに、「切る」ことによつて繋ぐ」媒介の力を示すものである。田辺は言う。「切断はかくして絶対無の行ずる絶対否定行でなければならぬ。それだからこそ、切ることが即ち繋ぐことであるといふ如き逆説を、成立せしめることができるのである」(12217)。

さらに『哲学と詩と宗教』(遺稿、一九五三年頃)にも、デデキント切断に関する比較的詳しい数学的説明がある。田辺の解説によれば、直線上のすべての点を二群AとBに分け、Aに属するあらゆる点をBに属するあらゆる点の左

にあるようにする点、そのような「切断」を生ずる点が一つしかもただ一つ存在することを「連続」と定めたのがデデキントの「切断」概念である。その上で、実数の連続は以下のように考えられる。「有理数のいかなる二つの間にも、限もなく多くの有理数が存するに拘らず、それはいはゆる無限可分の性質上最後の分割要素に達することはない。そこには常に欠隙が残る。之を充たすのが切断そのものによつて定義せられる無理数に外ならぬ」(13345)。無理数は、まさに有理数を切断すると共に繋ぎ合わせる。田辺はここに「無」の転換媒介の働きを見る。「無が有の根源であるといふことこそ弁証法の核心でなければならぬ。切断は有を切り否定することによつて、却て有の無底の底に沈み、それによつて有の反対方向を翻転転換する高次元的統一に昇る立体的動的統一作用を意味する。連続の事態を解くために切断するといふのは、切ることによつて繋ぐ逆説に外ならない」(13345)。

以上から、田辺にとつて、デデキントの「切断」を一つの象徴として、「切ることによつて繋ぐ」という思想が媒介的な働きの核心と見なされていたことがわかる。田辺は、「切断」概念の重要性を以下のようにまで強調している。「連続態を定義するものとしてデデキントにより導入せられた切断 Schnitt の概念こそ、存在論の難問を照破する閃光であると思ふ」(13343)。この言明は、同時に、「切ることによつて繋ぐ」という思想が田辺哲学の核心の一つであることを示唆していると見てよいだろう。

一・三 自立性と依存性

さて次に、「切ることによつて繋ぐ」という思想の含意をもう少し考察してみたい。それが「媒介」概念の規定に繋がってくるからである。まず、『懺悔道としての哲学』(一九四六年)において「媒介」概念を規定している重要な箇所を

引いてみよう。

「媒介には一方的先後は定められない。両者が循環的交互的に相即転入するからである。媒介とは一方が他方に従属する関係ではない。双方が夫々自立しながら、而も却てその自立が対立的他者に依つて可能となる関係である。一が他に従属し、前者が後者から導来せられる如き因果関係はそこにはない。飽くまで自立するものの間の相互関係なのである。ただその自立が却て夫々他者に依りそれと相即するのが媒介である。それは因果の如く同一性論理によつて理解せられるものでない。何となれば、自立の肯定が却て依他の否定を通じてのみ可能であり、依他の自己否定は却て自立の肯定に依つてのみ可能であるといふ、矛盾の統一に外ならないからである。」(9.248)。

もし因果関係とは「原因」が一方的に「結果」を生み出す関係であると考えらるなら、媒介はそれとは根本的に異なる。媒介とは、あるものが他のものを一方的に生み出したり、あるものが他のものに一方的に従属したりする関係ではない。むしろ、媒介し媒介されるものたちは、互いに独立し自立していながら（この意味で「切れて」いながら）、しかもその自立そのものが、相手への依存によつて成り立っている。何かが自立的にある、何かが何かとして独立的にある、ということそれ自体が、それではない他のものに依存して成り立っている。他方、また逆に、その依存そのものが、自立によつて可能になっている。「仮」ではあれ自立するものがなければ、依存もまた成り立ちようがないのである。

例を挙げてみよう。物質の中に独立したものを探してみよう。独立・自立しているように見える物体は、それを構

成するさらに細かい物体に依存している。それらをさらに細かい物体に細分してゆけば、最後には「素粒子」と呼ばれるような「刹那的な」出来事や「量子現象」に行き着く。そこでは、一つの「もの」を他の「もの」から区別する明確な境界線は見出すことができない。そこには、つながり合いつつ励起する出来事の連鎖が見出されるばかりである。

別の例を挙げよう。ある生命体が環境から独立に存立していると言われる場合、その生命体は、環境から完全に切り離されているわけではない。環境から様々な仕方で物質を栄養として取り込み、それを血肉化することによって始めて、生物は自立的・自律的な活動を維持することができる。環境への依存が、かえって生物の自立を可能にしているのである。他方、生命体が生命体として自律的・自立的に身体組織を形成・維持するのでなければ、栄養の吸収・代謝もまた成り立たない。生命においては、自立と依存が相互に支え合っていることが見てとれる（これは後述べるエナクティヴィズムの基本的主張の一つである）。

これは生命現象にのみ特徴的な事態ではないか、と言われるかもしれない。そこで、もつと単純な例を考えてみよう。ある島が大陸から切り離されて独立しているとする。ここで、大陸を消し去ったらどうなるか。島は自立・独立していると言えるか。島は海から独立していると言えるかもしれない。そこで、海も消去したらどうなるか。ここで「島が独立・自立している」と言っても、「何から？」と尋ねたくなるだろう。何かが自立・独立していると言われるとき、それはつねに「何かからの」自立・独立として捉えられている。ここで自立・独立と呼ばれる事態は、自立・独立するものが「xから独立している」と言われるそのxに依存している。この依存先はつねに明示的に意識されているわけではなく、暗黙のうちに前提されている場合もある。いずれにせよ、この依存先としての「何か」を消去してしまつたら、「自立」は意味を失うのである。

だから、「独立記念日」は、支配国からの独立を祝うものであり、この支配国を消去したら意味を失うという意味で、この過去の支配国の存在に依存している。「自立支援」とは、高齢者などが「依存せざるを得ない」という現実を前提としなければ意味を失う。こうした例から、「自立」という概念そのものが、「依存」なしにはありえないことが見てとれる。

このように、物質的レベルでも、生命的レベルでも、概念的レベルでも、自立と依存を完全に切り離すことはできない。自立は依存により、依存は自立により、はじめてそれとして成り立っている。

およそあらゆる存在に視野を広げてみても、そもそも「ある」ということが、通常はあるコンテキストに依存してはじめて顕在的に内容をもった意味をもちうることから、何ものにも依存しない存在を考えること自体が難しい。「何ものにも依存しない存在」を考えようとしても、それは限りなく空虚な対象となるか、それこそわれわれの「思考」に依存してしか存在しえないほどひ弱な存在となるか、のどちらかであろう。存在から一切の依存を排除するのは無理筋である。他方で、様々なものに依存することによって、そのつどコンテキストのなかから何らかのものが際立ってくる。世界の中から、およそ「何か」が際立ってくるなら、依存を力として自立を勝ち得ているのである。そして、そのように「仮」ではあっても自立した姿をまとった何かが現われることによって、それが「依存する先」もまた、依存される「もの」として際立ってくる。依存するものと依存されるものが、依存しあうということを通して、互いを際立たせ合うのである。

こうした事態を通して、およそ一切の存在の世界が成り立っている。そして、このような「自立と依存の相互依存的生起」とでも言うべき事態が、田辺によって「媒介」と呼ばれている出来事の実相であると考えられる。以下の箇所は、田辺の言う「媒介」が、上記のような自立と依存の弁証法を意味するということを明確に示している。

「媒介とは、媒介せられる契機の自立性を認めて飽くまでこれを活かしながら、その自立性対立性が媒介するものを否定するはたらきを有するのを、媒介者自らの自己否定性に転ずることにより、間接に否定して、却てこれをみづからの媒介の契機に化することに外ならない。」(10236:『キリスト教の弁証』)

一・四 媒介の思考——第三項の排除

さて次に、もう少し「媒介」の概念に踏み入ってみよう。絶対に自立するものではなく、一切は媒介によって成り立っているということを、田辺は「絶対媒介」と呼ぶ。「直接的なもの」ではなく、「媒介」こそが「絶対」なのである。「絶対媒介」の概念は、すでに「種の論理」期に確立している。「社会存在の論理」(一九三四―三五年)では、次のように言われている。

「絶対媒介とは、一を立するに他を媒介とせざることなきを謂ふ。然るに一と他とは互に否定し合ふものであるから、絶対媒介は、如何なる肯定も否定を媒介とすることなくして行はれざるを意味する。所謂否定即肯定として、肯定は必ず否定を媒介とする肯定なることが絶対媒介の要求である。従つてそれは凡ての直接態を排する。所謂絶対といへども、之を否定する相対を媒介とすることなくして直接に立せられることは許されない。」(659)

ここでは肯定と否定の論理が用いられている。一つのは必ず他のものによつて媒介されているが、そこでそれ

が「二つのもの」「他のもの」と言われるためには、それらが互いに否定し合っていないなければならない。AはBではなく、BはAではない。それゆえAはAと言われ、BはBと言われる。しかし、そのようなAが「Bではない」ことによつてAであるためには、AはBを媒介者として必要とするし、その逆もまた成り立つ。否定を媒介として肯定的存在が成り立つし、肯定を媒介として否定が成り立つ。ここにも、「自立と依存」に見られたのと同じ型の思考方法が見られる。それを「媒介の思考」と呼ぶことができると思われる。

このような「媒介の思考」は、二つのものを第三のものが「仲介」という考えではないという点に注意する必要がある。「媒介」という場合、一般的にはしばしばそのような「第三者の思考」が念頭に置かれているため、そこからの意識的な差異化が必要である。

たとえば、ドレイファスとテイラーが『実在論を立て直す』という共著 (Dreyfus & Taylor 2015, 邦訳二〇一六)の中で「媒介論的構図」として批判しているのも、そのような「第三者を介在させる」というタイプの思考である。これは田辺の言う「媒介」とはまったく別物である。また、P. J. P. フェルベークも「技術的媒介」について語るが、これも技術がわれわれの行為や道德の媒介となるという考えであり、その意味で技術を「媒介的第三者」と考えていると言える(フェルベーク二〇一五)。この点で、田辺のいう「媒介」とは単純に同一視できない。最後に、B・ラトゥールもしばしば「媒介」について語る。彼の媒介論には、田辺哲学と通じるところも多く、きわめて興味深い(田口二〇二三)。他方、彼がしばしば語っているのも「媒介者」であつて、媒介的な第三項の思考を意識的に排除しているとは言にくい。

この点に関して、田辺は非常に意識的である。

「もと媒介とは、対立する二つのものの間に外から設定せられる第三者であることは出来ぬ。却て二者が否定的に対立しながら、却て互に含み含まれる関係を有するのを、絶対否定的なる否定即肯定の統一に於て顕はならしめるものが具体的なる媒介である。」(6249)

田辺の媒介は、二項関係を基本に考えるべきである。二者の間に介在する第三者は存在しない。あるいは、「無」のみが介在する。そこには、すでに述べたように、二者の間を鋭く「切る」否定と、それでも両者が互いに含み含まれる関係とが同時に含まれる。二者の間が「切れていて繋がっている」のが媒介なのである。

一・五 「動性」としての媒介

そのような媒介は、^{ステイック}静的に考えると矛盾的に見えるが、田辺の考える媒介はまさしく「動き」「動性」そのものである点も重要なポイントである。たとえ何かが静的にあるように見えるとしても、そのような存在者を成り立たせているのは、激しく変動する媒介の動きそのものであり、そうした存在者の「静止」という現象自体が、媒介の効果にほかならないのである。ここでは、媒介しあうものたちの一方が他方を成り立たせ、他方が一方を成り立たせつつ、両者は互いに否定的に対立し合い、緊迫した動的緊張を形づくっている。静止しているように見える状態の中にも、媒介するものたちの一方から他方へ、他方から一方への「運動」が潜んでいる。

「媒介とは、その媒介項がどこまでも矛盾的に対立しながら、協力して一の統一を成すことを意味する。一が他

の内に融解消せられることなく、また統一の内に両項が融消することもなくして、両者がどこまでも否定的に対立しつつ、而も何れの一も他を俟つて始めてそのものたり得るといふ意味に於て、不可分離の關係を保ち、互に緊張し合つて、一から他へ、他から一へ転移移動する動性を成立たせる。その動性の *Weder-noch* 不々なる緊張が均衡を成立せしめる限り、動は静と相即する。いはゆる動即静である。しかしその即静といふのは、静が動と不同不異なる謂であつて、動と静とが直接に異にして同であるといふのではない。」(7.273)

「切るることによつて繋ぐ」という媒介の規定も、このような緊迫した動性の別名である。「切る＝繋ぐ」というのは、単純に考えれば端的な矛盾に見えるが、「切る」という動性が、まさしくそれによつて切られたものたちを結びつけ、その結びつきを維持するためにさらに両者の間を切り続ける、というのが媒介の動性なのである。こうして、切り続け＝結び続ける無限の運動として、われわれの現実は無数の媒介から成り立っている。「媒介のネットワーク」という言葉も浮かんでくるが、「ネットワーク」という言葉が、出来合いのリジッドな網構造を意味するなら、田辺の考える「媒介」的現実からはズレてくるように思われる。「媒介」の無限の連鎖は、一つ一つのノードの間を「切る」ことによつて形づくられている。ノード同士の「つながり」から成り立っているのがネットワークだとすれば、田辺的な媒介の世界は、絶えず動き続け振動している無数の「切断」から成り立っていると云つてもよい。どちらかというとステイックなイメージを喚起しがちな「つながり」ではなく、「切断」の動性こそ田辺の考える媒介的現実の核心であると言つてよいだろう。

二 田辺の媒介論の哲学的インパクト

これまで、田辺の「媒介」概念の概要について述べてきた。デデキント切断に影響された「切ることによって繋ぐ」という思想が、田辺の「媒介」概念の核心にあること、この思想は自立と依存の弁証法によって具体的に理解されること、「媒介」とは否定による肯定を意味しており、第三項の介在なしに、「無」の動的な切断による諸契機の接続を意味しているということ、を論じてきた。このような田辺の「媒介」概念は、現代哲学において、さらには現代科学に対しても、それなりのインパクトをもちうると考えられる。まずはその哲学的インパクトについて、いくらか考察を加えてみたい。

二・一 田辺哲学と現象学

私自身は、元々現象学を専門的に研究してきたが、田辺の「媒介」概念に触れて、そこには現象学的にも大きな意義が含まれていると感じてきた。

まず、現象学における「志向性」の概念を「媒介」概念によつて解釈し直すことが可能である。「志向性」は、まず第一に「われわれの意識が何かへと向けられていること」を表す概念であるが、それはフッサール現象学においては意識のはたらし一般とほとんど同一視されている。意識はつねに何ものかの意識（或るもの「について」の意識）であるというのが、よく用いられる定式化である（Hua I, 68-69; III/1, 74）。「すべての意識作用はその意識対象をも

「(Hua VI, 151) と言つてもよいが、フッサール晩年の志向性概念は、対象に限らず、およそ意識のはたらきが何かに向けられている、自分ではないものとの緊張関係にある、という形にまで一般化されている (Hua XV, 543-544, 594)。

意識は、いつも「自分ではないもの」に関係している。ここには、矛盾的に見える事態がある。意識が関係するもの(対象や世界)は、意識自身では「ない」。意識で「ない」なら、それは意識の「内」にあることはできず、意識の「外」にあるということになる。意識は、意識の「外」とどのように関係することができるのか。フッサールも言うように、『『或るものの意識』とは、ごく自明的であるが、しかも同時にきわめて理解しがたいものである』(Hua III/1, 201)。

これを理解可能にするために、サルトルは思いきつた理解を提示する。初期の論文「フッサールの現象学の根本的概念——志向性——」(一九三九年)において、彼はまず、次のような仕方でフッサールの志向性概念の特性を確認する。「意識と世界とは同時に与えられているのである。つまり、世界は本質的に意識に外的でありながらも、本質的に意識に相対的である」(サルトル 1978, 27)。その上で、サルトルは「認識することとは「に向かって己れを炸裂さす」こと」であるという(同所)。志向性とは、「己れならぬものの方へ」抜け出すことであり、「意識には『内部』というものはない」(サルトル 1978, 28)。「意識は、それ自身の外部以外の何ものでもなく、意識を一つの意識として構成するのは、この絶対的な脱走であり、実体であることのこの拒絶」である(同所)。また、『存在と無』(一九四三年)では、「意識は何ら実体的なものをもっていない」(サルトル 2007, 44)と述べ、意識とは「それであらぬところのものであり、それであるところのものであらぬ」という印象的なフレーズでこの事態を描いている(同、233)。それ自身で「ない」ものと関係するという、自明だが「理解しがたい」フッサールの志向性、さらにそれを思い切つて解釈したサルトルの意識概念は、田辺的な媒介の思想と大いに通じるところがあると思われる。サルトルが言うよ

うに、志向的なものとしての意識は、「自分ではないもの」であり、「自分がそれである」ものではない。ここには、端的で無媒介な肯定的存在、無条件に成り立ち続けるスタティックな存在はない。意識はつねにそれでないものへと抜け出す運動においてあり、自分で「ない」ものになることによって、はじめて自分で「ある」ことができるのである。これは、田辺的に言えば「転換媒介」の動性そのものである。「自己である」ということが「他によつて媒介されている」ということであり、「他によつて媒介される」ことによつてはじめて「自己である」ことも可能になる。すでに述べた自立と依存の弁証法や、否定的媒介による媒介的肯定などが、ここでも当てはまる。

私は、現象学における「志向性」概念や「意識」の特性が、田辺的「媒介」概念によつてより正確に理解されるのではないかと考えている。現象学では、上に述べたような事態を表現する際に、やや矛盾的に見える表現を用いて、そこに「素朴で常識的な考え方では理解できない」事象があるということを示し、われわれの考察を促すが、しばしばこうした矛盾に見えるフレーズのみで止まってしまい、それ以上の論理的掘り下げがなされていない。(たとえば晩年のフッサールは「志向的〈内〉」は、同時に「外」である」(Hua XV, 556)という言葉を残しているが、これを詳細に論理化することはしていない)。田辺の「媒介」概念は、「志向性」や「意識」について現象学が語っている事態を、より明確に論理化して示すことを可能にしてくれるのではないか。また、そのような事象の存在論的位置づけを示すこともできる。「志向性」や「意識」が示す一見すると奇妙な構造は、「普通に理解できる」事象のなかの「特例」ではなく、むしろあらゆる現実一般に見られる「媒介」構造の「一例」にすぎないのである。ただ、そのような媒介構造が際立つて露わになっているにすぎない。

フッサール現象学の中心概念の一つである「超越論的主観性」にしても、それは「主観性」と呼ばれるにもかかわらず、狭い意味での「意識の内部」を超えた「外」を含み、むしろ「世界と自己との相関性そのもの」と言った方が

よい性格をもっている。ここでも、それは「主観性」なのか、「主観を超えた実在」なのか、「単なる関係」であるとしたら「現実的」なものでありうるのか、といった問いが浮かんできが、これに対し現象学は明確な態度を示さない場合も多い。ここでも、田辺の「媒介」概念が助けとなる。自己に対して世界は「外」にある。つまり自己と世界は「切れている」。しかし、この「切れている」ことそれ自体が自己と世界を接続する媒介である。「切れていて繋がっている」ことは矛盾ではなく、田辺が「媒介」として語る現実の根本様態なのである。

ここでわれわれは、素朴な常識的現実観を離れ、媒介論的な現実観へと転換する必要がある。現象学では、素朴な現実観からの転換が「超越論的還元」として論じられているが、フッサールのいう「超越論的」態度とは何を意味するのかについては、多くの異なった解釈や論争があることからわかるように、一義的な解釈が難しい。私は、田辺の媒介論的な概念装置を用いることによって、フッサールのいう超越論的な態度による現実の見方が、よりクリアな仕方では理解可能になるのではないかと考えている。これについては、これまでも幾つかの論文で試みたので（田口二〇一四、二〇一五、Taguchi, 2019 など）、ここでは詳述しないが、今後も展開していくつもりである。（ちなみに、同様の媒介論的転回は、「超越論的間主観性」の概念にも、身体と世界との関係の理解にも適用可能だと考えている。）総じて、現象としての現実を分析する上で、主観的経験だけに立脚するのは不十分であると言える。それゆえ、現象はいつもすでに主観的では「ない」ものに超えて出て、あらゆる現実についての記述や分析を進めてきたのであるが、その記述や分析がどういうステイタスをもつのかについては、「超越論的」という解釈の難しい言葉以外に、それを表現する言葉がなく、明確な哲学的立場が確定していないように思われる。近年現象学批判を展開している思弁的実在論（特にメイヤスー 2016）は、これがある種の「相関主義」として批判し、この相関を超えたものについて語ることを主張する。しかし、相関を単に否定するだけでは、記述や分析の手がかりが失われ、何も語れなくなる危

険がある。私は、現象学の相關主義は誤りではないと考えているが、関係論に引きつけられすぎたのが問題ではないかと考えている。つまり、「切る」契機が稀薄なのである。「媒介」は、単なる関係や相關ではない。関係よりも、「切る」と「依存する」ことが同時に生起しているのが媒介である。田辺によれば、これが現実の基本である。こうした現実観に立脚するならば、現象学が単純な相關主義・関係主義を超えて、それが本来問題にしようとしていたリアルな「事象そのもの（ものそのもの）」(die Sachen selbst) についてストレートに語りうる可能性があると考えられるのである。

二・二 実体論でもなく、関係論でもなく——切断への着目

今最後に述べたように、田辺の媒介論を特徴づけるのは、実体論を否定するとともに、単なる関係論をも超え出ているということではないかと思われる。実体論からの脱却だけなら、現象学、ホワイトヘッドの有機体の哲学、プラグマティズムなど、多くの現代哲学が共有していることかもしれない。また、近年、実体論を否定し、出来事とその流動する連鎖に着目する哲学的方向性が各所で提案されているように見える。私の眼についた限りでも、Rein Raud (2021) *Being in Flux* や Ian McGilchrist (2021) *The Matter with Things* の第三部などが挙げられる。

また、科学者による哲学的考察にも、実体論を否定する方向に向かっているものが目立ってきた。Daniel J. Nicholson と John Dupré の編集による *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology* (2018) とこの論集では、生物学的な観点から、世界は実体ではなくプロセスから成り立っていることを主張している。物理学者の Carlo Rovelli は、『世界は関係でできている』(2021b) という著書を上梓している。原題は *Helgoland* (イタリア語版

2020, 英訳 2021a) だが、邦題はなかなかうまく本書の中心的主張を要約している。ロヴェッリは、「現実とは、対象物ではなく関係からなっている」と明言している (2021b, 10)。ロヴェッリは、世界が実体から成り立っているということと否定し、それが量子現象という出来事が織りなす関係の網の目から成り立っていると考ええる。そこで彼は、素朴な実体論からも、「観測者」という主体にあまりにも依存した「観念論的な」帰結からも距離をとり、「関係」に依拠した現実観を描こうとしている。

田辺哲学は、このような近年の思潮にきわめてよく合致する。しかし、先に述べたように、田辺は単に実体論を否定し関係論に依拠するだけではない。「関係」は便利な言葉だが、それは現実の生々しい運動を描くには少々抽象的に見えることがある。もちろん、関係論を主張する論者の多くは、関係を動的な出来事と捉えていると思われるが、それはあまり一般的であるとはいえず、「関係」という語の一般的な意味は、やはり複数の関係項の間に見出される抽象的な存在者ということになるだろう。実体論から関係論への移行を論じるためには、「関係」という語そのものを、動的でプロセス的なものと読み替える必要がある。この読み替えは、読者に絶えず緊張を強いる。そのため、関係をラディカルに「出来事」へと還元する見方を強調しても、読者はしばしば容易に素朴な関係の見方へと逆戻りしてしまうのである。

何より問題であるのは、「関係」という語が、通常「分断」を含まないという点である。「分断」は「関係がない」「関係の不在」と見なされる。これに対し、「媒介」は、関係をも分断をも含む概念である。すでに述べてきたように、田辺の媒介とは「切ることによって繋ぐ」ことを意味するからである。これは、関係と分断を折衷した概念であるということではない。そうではなく、媒介の方が、関係よりも基本的に、現実のもつより一般的な特徴を反映しているということである。だから、現実のより多くのあり方を描くことができるのである。

単なる関係だけから一切の現実を描くことはできない。少なくとも、分断をも関係のなかに含むような仕方では、関係概念を拡張することが必要である。だがこれは、通常の意味での「関係」の意味を破壊することになる。なぜなら、「分断」とは「関係がないこと」だと普通は考えられているからである。

これに対し、「媒介」は現実のもつより基本的な特徴を描き出している。現実は根本的に差異と関係の両方を含んでいる。差異がなければ関係は意味をもたない。関係は互いに異なる関係項を必要とするからである。この意味で、関係はすでに差異を含意する。

しかし、諸項の差異があるところで、われわれはそれらの差異の間に「関係がある」「差異と」「関係がない」「差異とを区別する。たとえば、それぞれに異なるたぐいさんの人間がいるなかで、AとBとCには親戚関係があり、 $\langle A \cdot B \cdot C \rangle$ と $\langle D \cdot E \cdot F \rangle$ の間には親戚関係はない、という仕方では、関係のある・なしを設定していく。このように、関係概念は通常、差異を前提とした上で二次的に出てくる概念である。

他方、「媒介」概念は、少なくとも「差異」の概念と同じくらい根本的である。差異があるとき、そこには互いに異なるものたちがある。その異なるものたちが「異なる」と言われるためには、それらがある仕方では結びつけられねばならない。それが「媒介」である。だから、普通「関係がない」と言われるところにも、「媒介」はある。AとDに親戚関係はない、と言われるときにも、この「関係がない」という仕方での結びつけ方自体が、「媒介」と呼ばれるのである。つまりこれは、「関係がない」というタイプの「媒介」である。

このように、「媒介」概念は、われわれが通常「関係がある」と呼ぶ事態にも、「関係がない」と呼ぶ事態にも適用されうる。それらを包括するより一般的な事態を言い表す概念であると考えてよい。だから、「AとDの間は完全に分断していかなる関係もない」などと言われる場合にも、われわれはその「関係がない」というAとDの結びつ

け方自体を一種の「媒介」として分析できるのである。

以上のように、田辺の「媒介」概念は、実体論を否定するものではあるが、単なる関係論を主張するものでもなく、むしろ関係論よりもっと基本的な立場に立とうとするものである。それは、より基本的な現実のあり方を反映しており、そのため現実に対して関係論よりもより広範な視座を持ちうるのである。この点も、田辺的媒介論が現代哲学に及ぼしうるインパクトの一つであると考えられる。

三 田辺の媒介論の現代科学へのインパクト

最後に、田辺的媒介概念が現代科学に及ぼしうるインパクトについて考えてみたい。

三・一 素朴実在論に対抗する動きと、その哲学的問題性

神経科学や心理学の分野でも、実体論からの脱却を試みる動きがある。少なくとも人間にとつての現実の捉え方に関して、われわれが経験し認識する現実の姿はそのまま体的な現実を反映するものではなく、いわば主観的な「創作」に近いという見方がしばしば唱えられている。

Anil Seth は、われわれの知覚は「コントロールされた幻覚」(controlled hallucination) にほかならないと言う (Seth 2021)。「幻覚」が脳内で生成された主観的な経験であるとすれば、知覚もまた同様である。知覚は、感覚からのボトムアップの情報を処理したのではなく、脳が感覚に対するその原因を能動的に推測した結果にほかならない。違

いは、知覚の場合、外界の原因によって知覚の内容が制御されているのに対し、幻覚の場合はそうでないという点である。Selfの考えは予測符号化 (predictive coding) の理論にもとづいているが、予測符号化を脳の一般的原理と考える場合（たとえば Hohwy 2013）、同様の仕方では知覚や経験が解釈されることが多い。

ほかに、認知心理学者の Donald D. Hoffman は、「知覚のインターフェイス理論」(interface theory of perception) を唱え、われわれが知覚しているものは、外界の忠実な反映ではなく、パソコンの画面上のアイコンのような、一種の「ユーザーインターフェイス」にすぎないという (Hoffman 2009, 2020)。パソコンの画面上のゴミ箱は、「そこにファイルを放り込むと削除できる」というプログラム上の操作を直観的にわかりやすくするために作られたもので、本物のゴミ箱がそこにあるわけではない。それと同様に、われわれが知覚するものは、真に外界で起こっている複雑極まりない出来事の大部分を隠し単純化して、適応的行動を引き出すように進化の歴史のなかで作られてきたものにすぎないという。知覚は実在の真の姿を再現するために作られているのではなくて、進化の歴史のなかで生き延びるために最適化されているというのである。

こうした議論は、神経科学や認知科学などの周辺でしばしば耳にするようになってきたが、素朴実在論に対するカウンターアクションとしては有効であるものの、その哲学的位置づけが十分でないために、不安定な状態に置かれているように思われる。「われわれの知覚が実在の真の姿を伝えるものではないとすると、自分が見ているのは幻なのだろうか？」という不安が頭をもたげるが、「そういう幻でもってわれわれはこの世界のなかでうまく生き延びているのだ」と言われると、「そういうものか」と仮の安心を手に入れることもできる。だが、知覚を「幻覚」や「インターフェイス」として特徴づけるためには、「真の現実」をその外に想定しなければならぬ。それについてはどうやって知ったのだろうか？ それは科学的研究によって知ったのだ、と答えるとしても、科学的探究もまた、知覚にもとづいて

行われているはずである。そこまで考えるなら、観念論と實在論の古くからの論争から無縁のままでいることはできない。

三・二 エナクティヴ・アプローチと無根拠な循環性

こうした哲学的な問題性に、より根本的に取り組んでいるのが、認知科学分野における「エナクティヴィズム」(enactivism または enactive approach) と呼ばれる動きである。これは、Francisco J. Varela が、Evan Thompson、Eleanor Rosch と共同で出版した *The Embodied Mind* (1991) というエポックメイキングな書籍を端緒として現在まで展開してきている認知科学分野の新しい運動である。ヴァレラの思想の預言者の先駆性も相俟って、この分野ではフッサールやメルロ・ポンティの現象学、中観や唯識などの仏教思想、西谷啓治や近年では西田幾多郎などの日本哲学まで、様々な哲学・思想的潮流が深いレベルで参照されてきた。

エナクティヴィズムでも、一方で世界の存在が根本的にわれわれの認識に依存していることを強調するが、他方で同時に、われわれの認識が世界の内に身体化されていることをも強調する。これにより、われわれの知と経験は必然的に一種の循環、ループのなかに置かれることになる。これをヴァレラは「根源的循環性」(fundamental circularity)「深い循環性」(deep circularity) と呼んで強調している (Varela et al. 1991)。この循環性は、ある種の眩暈を引き起こすものだが、そこで怯んで何らかの確固たる準拠点を立ててそれにしがみつこうとする動きをヴァレラたちは斥ける(観念論も實在論もそのような動きである)。これに対して、彼らが主張するのは、根底的な「無根拠性」(groundlessness) である。彼らは、認知科学、さらには科学一般が、哲学や仏教と対話しつつ、根底的な「根拠なき」循環性のなかに

自覺的に立ち、そこから出発して科学を塗り替えていく必要があると考えている。主体的な「ものの見方」なしにはいかなる科学的事実も現われてこないし、世界へと根づいた身体性へと立脚することなしには、いかなる主観的な経験も現実性を失う。この循環性のなかに立つことこそ、真に「科学的」な態度なのだ、と彼らは主張する。

三・三 媒介論は新たな科学的運動に思想的抛りどころを与える

神経科学、心理学、認知科学分野におけるこうした新しい動きを見ると、田辺の「媒介」の思想は、こうした新しい科学の運動に寄り添いつつ、それに対して哲学的・理論的な抛りどころを与えるものとなりうるのではないか、と思える。

素朴な実体論を斥けたとき、「観念論を肯定すべきなのか？」という疑問が浮かんでくる。これに対しては、足下の地面が消え去るような不安も生じうるし、実在を取り戻そうとする揺り戻しもありうる。こうした不安定さに対して、主観的な経験と「実在そのもの」との間に差異（あるいは亀裂）があることを認め、この差異そのものに立脚すること、この差異が、「切れている」ことよってまさにその切れているものたちを結びつけているという見方に立つことが可能である。田辺の媒介論は、こうした見方を提案している。ここでは、エナクティヴィストたちが主張するように、いかなる唯一の地盤の根拠もない。循環・翻転する媒介の運動があるだけである。そして、田辺の媒介概念に立脚するならば、それが単に概念の上で捻り出されたアクロバティックな思考遊戯ではなく、「現実そのもの」のあり方と動きに忠実な考え方であることが示されうるように思われる。

このように、田辺の媒介概念は現代科学が自らの進みつつある方向を哲学的に自己解釈する際に、大きな助けとな

りうる。すべての現実が「切ることによつて繋ぐ」媒介なのだ、という立場からは、現代科学が直面している様々な解釈上の困難（科学的には認めざるをえないが、理解することが難しい事柄）に対処しうる可能性が生まれてくるのではないか。

たとえば、物理学における関係論的な現実理解に不満を抱く人々（現実が関係や情報のなかに融け込んでしまうことに抵抗を感じる人々）が、媒介論的な理解を通して、実体論に逆戻りするわけでもなく、関係論を否定するのでもない仕方では、科学が提示する現実を受け入れうる可能性が開けてくるように思われる。あるいは、知覚が一種の幻覚やインターフェイスであるという主張に対して、素朴な實在論を対置するのでもなく、極端な観念論に陥るのでもない仕方では、そのうちに含まれる科学的「事実」を人々が素直に受け入れることができる可能性が生まれてくるかもしれない。

三・四 新たな科学的方法と媒介論の意義

また、このような媒介概念は、科学の「方法論」にも一定のインパクトを及ぼしうると私は考えている。科学的方法は、しばしば、主観的な見方による影響を排除して、客観的な實在そのもののあり方を明らかにする方法として考えられてきた。そのような考え方は、いまだに多くの場面で前提されているように思われる。これに対し、物理学、生物学、神経科学、認知科学等が露わにしてきたのは、「客観的」とされる現実が、「主観的」な経験やものの見方によつていかに根底的に媒介されているか、ということであった。こうした自覚は、すでに現代科学のなかで随所に芽生えてきているのだが、そのこのの意味が、哲学的に十分解釈されているとはいえない。そもそも、慎重で冷静で誠実な科学

者は、「現実（実体的に）こうだ」と断言したりしない。データにもとづいて、つねに「問いかけ」への（暫定的な）「答え」、その「解釈」について述べているだけである。つまり、科学的な実践は、科学的な「問いかけ」「投げかけ」（実験や観察、測定）によって媒介された結果として科学的成果が現われてくるということ^③、こうした「媒介的なサイクル」として解釈できる。科学自体が媒介的営みなのだ。

この点に自覚的になることによって、より多くの科学的研究が意味あるものになりうるし、実験や観察、その解釈の仕方も変わってくるのではないか。たとえば、「実体的なもの」を求めるあまり、データにないものを引き出そうとしたり、無理な解釈を加えたりする必要がある可能性がある。何かが「原因」であるかどうか（たとえば、ある神経活動がある意識内容の原因であるかどうか）を確定するのはしばしば非常に困難であるが、「AがなければBは起こらない」ということが確定できれば、そこに「媒介関係」があることは確実に知ることができる。媒介関係は、BがAに一方的に依存してすべての原因がAにあるということではない。ただ、〈Bがある〉ということが〈Aがある〉ということに依存して起こることだけである。因果関係という非常に強い関係に縛られることなく、意味のある依存関係を様々な場面に見出していくことができれば、それもまた科学的に生産的な活動になりうるし、より多くの科学的成果に意味を認めることにもなりうる。

因果関係を特定することは、たとえば法的には重要な役割を果たしているが、そこには責任の考え方などに関する多分に思想的な側面も関与している。現実の「起こり方」に対して、因果性から媒介性へと視点を移行していけば、法的責任に対しても異なった観点が開けてくるかもしれない^④。

このように、もし「媒介」が現実の基本様態であるとするならば、実体的な現実を確定しようとするよりも、現実をあくまで「媒介」と見なしてその媒介的出来事の有様を具体的に明らかにしていく、という方が、現実に対するよ

り科学的な方法論的態度となりうるように思われる。

結 語

以上、田辺の「媒介」概念に対する私なりの解釈を述べた上で、それが現代哲学や現代科学に及ぼしうるインパクトについて、様々に論じてきた。いずれも限られた知見にもとづく私見にすぎず、現代哲学や現代科学に対する普遍的な考察にはなりようもないが、私としてはこうした媒介論的な方向性が、今後の人間の知の世界においてますます重要性を増していくのではないかと考えている。そのような未来のために、本稿が微小な寄与をなしうることを期待したい。

文献

ビア数字で示した。

その他の文献

- 『田邊元全集』全一五卷（筑摩書房、一九六三―六四）からの引用は、巻数と頁数をピリオドで区切つて示す（旧字体を新字体に改めた）。
- Husserl, E.: *Husserliana. Gesammelte Werke*. Martinus Nijhoff/Kluwer/Springer, 1950ff. からの引用は、Hua という略号の後に巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示した。
- Dreyfus, H. & Taylor, C. *Retrieving Realism*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2015.（邦訳『実在論を立て直す』村田純一監訳、法政大学出版局、二〇一六年）
- Fink, E. *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in:

Fink, E., *Nähe und Distanz*. Freiburg/München, 180-204, 1976. (「フッサールの現象学における操作的概念」
新田義弘訳『現象学の根本問題』晃洋書房、一九七八年
二二―四四頁)

Hoffman, D. D. The interface theory of perception: Natural selection drives true perception to swift extinction. In *Object categorization: Computer and human vision perspectives*, S. Dickinson, M. Tarr, A. Leonardis, B. Schiele (Eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 148-165, 2009.

ホフマン, D. D. 『世界はありのままに見えているか?』
高橋洋訳、青土社、二〇一〇年

Hohwy, J. *The Predictive Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

McGilchrist, I. *The Matter with Things*. London: Perspectiva Press, 2021.

メイヤス, Q. 『有限性の後で——偶然性の必然性について
の試論』千葉雅也 他訳、人文書院、二〇一六年

Nicholson, D. J. & Dupré, J. (eds.) *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford:

Oxford University Press, 2018.

Raud, R. *Being in Flux*. Cambridge: Polity, 2021.

Rovelli, C. *Helgoland. Making Sense of the Quantum Revolution*. New York: Riverhead Books, 2021a.

ロヴェッリ, C. 『世界は関係でできている』富永星訳、NHK出版、二〇二一年

西郷甲矢人・田口茂〈現実〉とは何か——数学・哲学から始まる世界像の転換』筑摩書房、二〇一九年

サルトル, J.-P. 『シチュアション』白井健三郎訳、人文書院、一九七八年

Seth, A. *Being You. A New Science of Consciousness*. London: Faber & Faber, 2021.

田口茂『現象学という思考——〈自明なもの〉の知』筑摩書房、二〇一四年

田口茂「媒介論的現象学の構想——フッサールと共に「フッサールを超えて」」『ハイデガー・フォーラム』vol.9, 三七―四八頁、二〇一五年

Taguchi, S. Mediation-based phenomenology: Neither subjective nor objective. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 7(2), 17-44, 2019.

田口茂「媒介された自由——媒介論的現象学の観点から」『現代思想』vol. 49-9, 四一—五一頁、二〇一一年

田口茂「媒介」が開く知の光景——ラトウールと田辺哲学と現象学の交叉点』『現代思想』vol. 51-3, 一八五—一九三頁、二〇一三年

Varela, F. J., Thompson, E., Rosch, E. *The Embodied Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

フェルベーク, P.-P. 『技術の道德化——事物の道德性を理解し設計する』鈴木俊洋訳、法政大学出版局、二〇一五年

注

(一) ただし、「無の媒介」というフレーズは、田辺が西田の「非連続の連続」を批判する際にしばしば使われており、田辺は「種」というある種の「有」による媒介をこれに對置している(6.203)。この点は注意を要するが、田辺の西田批判を額面通り受けとるべきかどうかは疑問の余地がある。また、後期の田辺は、媒介との関係で「無」の概念を明らかに積極的な意味で用いており、時期によってもこの語に対する態度は異なる。西田と田辺の思想内容をそれぞれに対して好意的に解

釈し、その上で端的に比較したとき、西田のいう「無の媒介」が田辺の言う「切る」ことによつて繋ぐ」媒介とどこまで異なるのか、むしろ両者の本質的な相似の方が際立っているのではないか、という疑問は追究する価値があると思われる。

(2) こうした表現は最晩年にも引きつづき用いられている。『ヴァレリイの芸術哲学』(一九五一年)には、『テスト氏』はまさに「ヴァレリイの思想の前後を切つて繋ぐ転換点に外ならない」(13.49)という表現が見られる。『哲学と詩と宗教』(遺稿、一九五三年頃)では、ハイデガー批判の文脈で、「切つて繋ぐ切断の転換媒介」(13.45)が欠けているという指摘がある。また、「愛の還相たる切断即連続」(13.39)という文言も見られる。『生の存在学か死の弁証法か』(一九六二年)においては、「無の切断即持続なる超越的自覚」(13.36)について語られるほか、「具体的に切断的媒介的な実存弁証法」(13.52)、「切断即連続」といふ間「Zwischen」の突如的緊張的弁証法」(13.58)、「切断緊張的連続態の根源たる絶対無」(13.56)といった表現が見られる。「切断即連続」という語はその他随所に見られる(13.595, 604, 614, 626, 633)。これらはいずれも「切る」ことによつて繋ぐ」という思想の表現であると云つてよい。

(3) 西郷・田口『現実』とは何か(二〇一九)では、これを「問いがなければ答えはない」という言葉で言い表している。

(4) その手始めとして、責任の前提となる「自由」という概念を媒介論的に解釈することができる。田口(二〇二二)を参照。