

田邊元の「多様体の哲学」(1)「多様体の哲学」の異端的系譜(1)

森村, 修 / MORIMURA, Osamu

(出版者 / Publisher)

法政大学国際文化学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

異文化. 論文編 = Journal of Intercultural Communication

(巻 / Volume)

9

(開始ページ / Start Page)

167

(終了ページ / End Page)

201

(発行年 / Year)

2008-04-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00005954>

田邊元の「多様体の哲学」(1)

——「多様体の哲学」の異端的系譜(1)——

The Philosophy of Multiplicity in Hajime Tanabe (1):
The Heretical Genealogy of “The Philosophy of Multiplicity” (1)

森村 修

1 はじめに——田邊元と「多様体の哲学」の系譜

田邊元¹ (1885-1962) は、日本で最初の科学哲学者として、〈日本哲学の歴史〉にその名を刻んでいる。『最近の自然科学』(1915)、『科学概論』(1918)、『数理哲学研究』(1918 / 1925) の最初期の三部作で、田邊は〈日本の科学哲学〉の礎石を築いたのだった²。下村寅太郎がいうように、これらの著作に代表される初期の田邊哲学は、「我が国における最初の科学哲学であるだけでなく、我が国の哲学が始めて哲学そのものの根源的動機に到達し、純粹に理論=哲学を創始した歴史的意義をもつ記念碑的業績」であり、「確かに我々の学問史の、否、我々の精神史の事件というべき」だろう (T-II/664)。

田邊の初期科学哲学研究が、彼自身を世間に知らしめるために一役買っていることは事実である。というのも、それらの著作が、西田幾多郎の目にとまり、1919年に京都帝国大学助教授の職を得ることになったからだ。さらに田邊は、1922年1月からヨーロッパに留学し、ドイツではベルリン大学とフライブルク大学に訪れ、新カント学派か

ら現象学へとドイツ哲学が急展開する現場に居合わせているという事実も忘れられるべきではない。そこで田邊は、フッサールのゼミナールに参加し、ハイデガーやベッカーらと知己になる。約二年間の文部省在外研究員としての留学を経て、1924年1月に帰国した田邊は、すでに書き上げていた『数理哲学研究』をいろいろ悩んだ末に出版した²。ここに、初期の三部作が完成することになる³。

その後の田邊の思想的な展開は、上田泰治の整理によれば、おおむね三つの時期に分けることができる⁴。まず科学哲学研究から『ヘーゲル哲学と弁証法』(1932)以前を前期、それ以後『懺悔道としての哲学』(1946)までの時期を中期、さらに、いわゆる「懺悔道の哲学」以後を後期とする三期である。前期は、ドイツ観念論の研究に従事する一方で、現象学的思考とその批判を自らの内に貯えている時期とってよい。また、前期のドイツ観念論研究で特筆すべきなのは、帰国直後に書かれた『カントの目的論⁵』(1924)であり、1927年から断続的に書かれた諸論文を1932年にまとめた『ヘーゲル哲学と弁証法』であろう。そこには、カント哲学を素地にしながらも、ヘーゲル哲学と弁証法的思考の摂取によって、田邊の哲学的思考が急展開していく様が見られるのである。

現象学研究として重要なのは、「現象学に於ける新しき転向」(1924)、「認識論と現象学」(1925)などを書き上げ、早くからフッサールの現象学やハイデガー哲学を日本に紹介すると同時に、その射程を自ら測定することを試みていることだ。そしてハイデガー哲学については、終生自らの「仮想敵」として、その動向を気にしながらも、田邊自身の思索の原動力にしていることは田邊哲学を理解していく上で欠かせない事実である。田邊の絶筆ともいえる「生の存在学か死の弁証法か」(1962)はハイデガーの古希記念論集への寄稿として、ハイデガー哲学への対決を目論む作品であった。

このように田邊の思索は、科学思想に始まり、ドイツ観念論、現象

学的哲学を摂取し、晩年にはキリスト教思想や仏教思想にまで視野を広げていく。これらの論文や著作の細かい点についての検討はさておいても、一人の哲学者がなし遂げることのできる質と量を遥かに凌駕していることはいうまでもない。しかし、このように長くもあり広くもある田邊の思索を検討する上で忘れてはならないのは、彼がそのつど最新の自然科学・数学の影響を受け、それらを積極果敢に採り入れていることだろう。否、むしろ彼自身の哲学的出自から一貫して、彼自身はどこかで自分は「科学哲学者」であるという自負があったのではないかと思わせるほど、科学的知識やその成果が田邊の著作に縦横無尽に採り入れられている。

なかでも数学を含む自然科学を主題とした科学哲学の主要業績としては、最初期には先の三冊の科学哲学研究があり、中期では『哲学と科学との間』（1937）、後期では『力学哲学試論』（1948）、『数理の歴史主義展開』（1954）、『理論物理学新方法論提説』（1955）、『相対性理論の弁証法』（1955）を数える。これに以外にも、『哲学入門——哲学の根本問題』（1949）に端を発し、それ以後の一連の講義をまとめた『哲学入門』（1948～1952）のシリーズのなかで、科学哲学に関する『哲学入門——補説第二、科学哲学認識論』（1950）なども後期の成熟した田邊科学哲学に属するといえよう。

もちろん、科学哲学に関する主要著作の名を列挙するだけでは、田邊の科学哲学思想の特異性を描き出すことはできないことはいうまでもない。著作のどれかひとつでも読めばわかるように、田邊は哲学的問題を語る際に、ほとんどの場合、当時の科学の知見を参照しながら議論を進めるというスタイルを堅持している。後期においては、その傾向が顕著になる。彼は愛や宗教の問題を宗教哲学的に語りながら、同じ文脈で数学や物理学の成果をほとんど断りもなく挿入しながら議論を展開する。そうかと思えば、数学基礎論や相対性理論の哲学的意義を語る文脈のなかで、愛を語り、生死を語る。こうした田邊特有の〈自

然科学についての形而上学的思考)のために、田邊の科学思想の核心、ひいては彼自身の後期哲学の核心を探り出すことは至難の業である。

その一方で、こうした彼の思索と叙述のスタイルに見られる、田邊自身の思考の態度そのものに疑義が呈されることにもなる。〈形而上学的科学哲学〉は、田邊の生前においても、数学や物理学などの自然科学の専門家に黙殺の憂き目を見ていたし、現在に至っても、数理哲学や科学哲学の文脈で、田邊哲学に言及するものは皆無である⁶。難解で異質な田邊の〈形而上学的科学哲学〉は、現在の科学哲学の領域でもほとんど相手にされていないのが実情である。だからといって私もまた、田邊の〈形而上学的科学哲学〉の全貌を正確に把握できるとも考えていない。しかし好事家の好奇心でもって、歴史の中に埋もれた田邊の科学哲学を再興しようということを考えているわけではない。私としては、中沢新一の『フィロソフィア・ヤポニカ』(2001)に刺激されて、田邊哲学のなかに〈多様体の哲学〉の可能性を模索してみたいと思っているだけだ。というのも、私にとって田邊の〈形而上学的科学哲学〉が重要であり、特に彼の「数学の形而上学」が無視し得ないのは、私自身にひとつの目的があるからにほかならない。

それは、数学者リーマンによって見出された「多様体／多様性 multiplicity (manifold), Mannigfaltigkeit, multiplicité」概念に大きな関心をよせることによって、数学的思考そのものを自らの哲学に混入させてしまった哲学者たちの系譜を書いてみたいという目的である。リーマンが1854年にゲッチンゲン大学の就任講演で行った「幾何学の基礎をなす仮説について Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen」(公表は1867年)に端を発し、フッサール、(ドゥルーズによって再解釈された)ベルクソン、田邊、ドゥルーズという、それこそ縁もゆかりもない東西の哲学者を“運命の見えない赤い糸”で繋ぐことが可能ではないかという、無謀な考えが私にはある。私はリーマンの講演が思わぬところに影響を与え、新しい哲学

の可能性を開花させたと考えている。おそらくそれは、恣意的な思いつきという誹りをあえて引き受けることによって成り立つ類のものだろう。それゆえ無謀な試みということをも十分に自覚した上で、私はリーマンの講演から〈多様体の哲学〉が発生したと考えたいのだ。そして、「多様体」概念をめぐる哲学者の異端的系譜を描き上げるためには、田邊の〈形而上学的科学哲学〉、就中「数学の形而上学」を欠かすことができない。

中沢は、澤口昭聿の指摘を受けて⁷、田邊哲学の構造を「シンプレクティック多様体 symplectic manifold」としてとらえ直す⁸。そうすることで、中沢はドゥルーズの〈多様体の哲学〉との近接性を指摘する。もちろん、田邊哲学とドゥルーズ哲学との近接性を表面的に指摘するだけでは、〈多様体の哲学〉というとらえ方が単なる一つの解釈としても恣意的であるという誹りを免れない。しかし、内実はそれほど簡単ではない。田邊は自らの哲学を語る際に、ベルクソンにおける「持続」概念を重視し、それに数学における「連続体」概念に重ね合わせようとする。しかもその際に、田邊は西田哲学にも重要な関わりを持ったヘルマン・コーエンのカント解釈、なかでも「内包量 intensive Größe」概念に着目しているのだ。それは期せずして、ベルクソン哲学から哲学的なモチーフを引き継いだドゥルーズが、「強度 intensité」概念を取り上げ、彼の主著『差異と反復』（1969）で検討しているという事実と重なり合う。しかも、ドゥルーズは、彼の哲学の最初期において、「多様体」概念を彼自身のベルクソン解釈ですでに使用しており、ベルクソンが近代数学との対決のなかで、リーマン多様体論を恐らく念頭に置いていたと解釈している⁹。さらに、ドゥルーズによれば、「フッサールも、ベルクソンとはまったく別の意味においてであるが、多様体についてのリーマンの理論から着想を得ている (s' inspirer)」と語っている¹⁰。

ドゥルーズもいうように、おそらくリーマン講演の直接的影響を受

けたのは、現象学の創始者フッサールだろう。彼は、まだ現象学を立ち上げる前に、リーマンに影響されたヘルムホルツの『知覚の事実』を、ブレンターノの演習で読んでいたし、未完となった『算術の哲学』第二部の草稿で、リーマン-ヘルムホルツ理論を徹底的に研究している。こうした事実だけから見ても、フッサールはリーマンの就任講演の内容についてある程度理解していたと考えられる。

「多様体」概念をめぐる異端的系譜は、私なりの観点から見た解釈に基づく、恣意的な系譜にすぎない。しかし、それはある可能性を開示することも事実だろう。所詮、哲学の歴史など、いかなる観点であれ歴史を語る者の時代的・空間的な恣意性を免れない。それゆえ、いかなるかたちで歴史を語ろうとも、「現在の歴史」（フーコー）を語る人間の立場に基づいて、そこで語られた歴史は判断されるしかない。そうであるならば、様々な歴史的イベントを繋ぐ“運命の赤い糸”をたぐり寄せる可能性がある試みならば、それはそれで意味があるのではないか。そして現在において、何らかのかたちで歴史を書こうとすることに意味があるとすれば、過去の思想の地図を描く際に、一見すると無関係に見える事どもの間に、さまざまな“線”をひくことそのものにこそあるはずだ。そこから見えてくる潜在的な関係性を見出し、時代を超えた“シンクロニシティ”を考えることが、おそらく試みられてもいいはずだ。ニーチェはあるところで、「未来を築くもののみが過去を裁断できる」という趣旨のことを語っていた。それならば、別のかたちでもありえたかもしれない現実性を開示することもまた、ひとつの哲学的試みとして評価されていだろう。それは、様々なかたちをとる哲学者たちの間に〈新しい繋がり〉を見出し、彼らを結びつける新しい〈結合法 *ars combinatoria*〉を模索することになるだろう。

本稿はその手始めとなるはずだ。そして本稿を含めた諸論考は恣意的な“意図 = 糸”のもとに、田邊の〈形而上学的科学哲学〉を明らかにしていき、最終的には新しい哲学的な歴史的地図を描くことが目指

されている。しかしその作業は困難を極めることは必至である。したがって、本稿はまず田邊哲学にとっての最大の躓きの石である「種の論理」に着目し、その中に内在する「数学の形而上学的思考」を取り上げることにしよう。

田邊にとっては重要な論考である「種の論理」も、第二次世界大戦後から現在に至るまで、一貫して否定的に言及されることはあっても積極的に論議されることはほとんどない。それに比べて、戦前においては、務台理作が1937年に「社会存在論における世界構造の問題」を書いたり、高橋里美が「種の論理について」(1937-38)を書いたりすることによって、田邊の「種の論理」を積極的に評価し、批評を加えていることは重要だろう。田邊もまた二人の哲学者に対して「種の論理に対する批評に答ふ」(1937)で応答し、両者の批評に対してさらに再批判を加えている。こうした哲学者間の重要な討議もまた現在では理解されていたとはいいがたい。さらに大戦後のマルクス主義哲学の側から、田邊哲学そのものを否定する研究者によって最初から検討されずに無視されるか、猛烈に攻撃されてきた。

しかし「種の論理」そのものを「数学の形而上学」として読み解く試みは、務台・高橋の両哲学者の論考でもほとんどなされていない。それは務台・高橋という優れた哲学者においても、田邊の〈形而上学的な数理哲学〉、あるいは「数学の形而上学」(澤口)が理解できていなかったからではないだろうか。そこで、本稿では主に「種の論理」の数学的な思想構造を別括し、その中に見過ごされていた「数学の形而上学」に着目してみよう。

第一節 「種の論理」の成立

「種の論理」は、田邊元という哲学者の名を〈日本哲学〉の歴史に刻みつけた一連の論考の名称である。それは、西田哲学と並び称され

る「田邊哲学」として特徴づけられる、近代日本哲学の成果である。しかし大橋良介もいうように、「種の論理」は一夜にしてなったものではなく、徐々に形成され、その姿をそのつど微妙に変えながら成立していった¹¹。とりあえず、「種の論理」の問題系に配置される論考を時系列的に並べてみるならば、「図式「時間」から図式「世界」へ¹²」（1932）、「社会存在の論理」（1934）、「種の論理と世界図式」（1935）、「存在論の第三段階」（1935）、「論理の社会存在論的構造」（1936）、「種の論理に対する批評に答ふ」（1937）、「種の論理の意味を明にす」（1937）、「国家的存在の論理」（1939）、「種の論理の実践的構造」（1946）（後に訂正補筆され『種の論理の弁証法』（1947）として出版）の九つである。筑摩書房版『田邊元全集』編者・大島康正は、田邊が、もし自分の死後に全集がでるような場合には、「種の論理」に関する一連の論文はひとつにまとめて欲しいと、弟子たちに告げていたという（cf. T-VI/524）。その意味で、細かい記事についてはさておいて、哲学的に検討に値する「種の論理」論考は、これらのものに限ってよいだろう。

論文の出版年を見ればわかるように「種の論理」論考は、第二次世界大戦を挟んで十五年あまりの長きにわたって発表されてきた。田邊自身も、戦後に出版された『種の論理の弁証法』の「序」で、自らの「種の論理」の意図と目的を語り、それが1934年から1940年までに書き継がれ、思索を続けてきたと述べている。したがって、時代的なことをいえば、第二次大戦中に「種の論理」は一応の完成を見ていたことになる。大島康正も、「種の論理」の完成を「種の論理の意味を明にす」に見ているし、大橋もまた同論文に「種の論理」の完成を見出している。

ただ戦後に出版された『種の論理の弁証法』も、その基礎となる原稿はすでに1945年にはできあがっていたという歴史的事実もあるから、「種の論理」の最終的な完成を「種の論理の弁証法」に求めることはとりあえず可能であろう。こうした観点から、数理哲学的に「種の論理」を検討する澤口昭聿は、『種の論理の弁証法』を最終段階の

完成した体系と考えている。注意しなければならないのは、「種の論理の意味を明にす」と『種の論の弁証法』のあいだには、発表時期だけでも10年の隔たりがあるだけでなく、第二次世界大戦を挟んでいることだ。しかも『種の論理の弁証法』には、すでに後期哲学の転換点と目される『懺悔道としての哲学』（1946）の視点が多分に入り込んでいるという事実もある。いわゆる「懺悔道の哲学」についていえば、この主題は1944年に彼が京都帝国大学における特殊講義で「懺悔道」を取り上げ、さらに同年の京都哲学会公開講演会で公にされたものを、その最初とする。歴史的事実としても、『懺悔道としての哲学』の原稿が1945年7月から10月にかけて書かれているのに対して、『種の論理の弁証法』は同年10月から12月にかけて脱稿されている。このことから見ても、両著作に流れている思索は複雑に絡み合っており、先後関係を云々することは難しい。したがって、「種の論理」の骨格がある程度完成されたかたちで明示されているのは、やはり「種の論理の意味を明にす」であると考えることが妥当である。ただ澤口が着目する『種の論理の弁証法』は、田邊の後期の科学哲学と通底しており、「懺悔道の哲学」を含めた「種の論理」という角度で、独自に解釈する必要があることは付言しておくべきだろう。

それでは、「種の論理」は具体的に何を目的にして、どのように成立してきたのだろうか。「種の論理」という表現が最初に論文の中に出現するのは、1934年の「社会存在の論理」である。その冒頭で田邊は「社会存在の哲学」が緊急の課題であることを明言している。

「ギリシアにおける理性的自然の発見、中世における精神としての神の発見に対し、文芸復興以後の近世は、人間の発見をなしたといわれるならば、さらに十九世紀は社会の発見をなしたといふべきであろう。社会の原理探求は現代哲学の中心課題をなす。単なる人間存在の存在論と人間学とは、この見地からすればす

に過去に属する。人間は社会において、人間存在は社会存在において、はじめて具体的たりうる。社会存在の哲学こそ今日の哲学でなければならぬ。哲学的人間学でなくして、哲学的社会学が今日の要求であろう」(T-VI/53)。

すでに「哲学的人類学(人間学)」を創始したシューラーが1929年に鬼籍に入ってから数年が経過し、同年に西田幾多郎の後を襲って京都帝国大学文学部教授に就任していた田邊は、翌1930年「西田先生の教を仰ぐ」を發表し、恩師・西田幾多郎との決裂を宣言した。この事件を機に西田の思想圏から離脱し、「田邊哲学」として独自の哲学を構築する契機となったのが、「種の論理」であった。田邊にとって、哲学とは西田のように自己内省を徹底させる方向で展開されるものではなく、社会との関係のなかで実践されるべきものであった。そのような背景のもとで、田邊は、「社会存在の論理」の冒頭で哲学が何よりもまず「社会存在の哲学」であることを宣言したのだった。

もちろん、社会存在の問題は、プラトンの『国家』に限らず、アリストテレスの『政治学』もふくめて、すでにギリシア哲学においても哲学の主題になっていたし、近世においても自然法を基本にして、「人民主権の思想から国家契約説に至るまで」、哲学の主題になっていた。しかし、田邊によれば「自然法の論理は普遍と特殊との関係にもとづく」(ibid.53)。つまり、国家や社会を論じるにあたって、そこで想定されていたカテゴリーのヒエラルキーとしての普遍・特殊・個体の三分法は、普遍／特殊の二項対立から逃れられていない。しかも普遍／特殊の対立は、アリストテレスの論理学までさかのぼることができ、そこでは類・種・個によるカテゴリーの位階差がつねに相対的なものに留まっている。その結果、「全体も個体も特殊を中間者として連続的に繋がる両極にすぎない」(ibid.56)。このようなカテゴリーのヒエラルキーにおいては、中間者としての特殊(社会)は、個体(個人)

という個と、普遍（人類）としての類に対して、相対的・消極的に位置づけられるにすぎない。こうしたカテゴリーのヒエラルキーに基づく限り、個人から国家までの連続のなかに、社会存在を相対的に位置づけ、社会存在をおとしめる社会観がもたらされるしかない。究極的には、種の特殊性は、類と個のどちらかに還元され、両者の対立にまで還元可能となってしまう。そこでは社会存在は消極的に捉えられるにすぎない。

田邊は個が個であるためには、個を生み出すための「基体」としての種が必然的に存在していると考えている。類・種・個のヒエラルキーが類と個の両極をもつ連続体である限り、種は相対的な位階にとどまり、個や類との関係のなかでしか、その独自性を発揮できない。というよりも、そもそも独自性を最初から持っていないといった方が正確だろう。それゆえ、類に対して国家を、個に対して個人を対応させるならば、現代の社会構造のイデオロギーは、国家を思考の中心に据える国家主義か、個人を中心と考える自由主義との対立に帰結する。ここでは、社会は個人の集合体として考えられる「種的類」であると同時に、国家（類）によって否定的に止揚される段階的契機にすぎない。

しかし、そのように考える限り、類としての人類・国家も、個としての個人も、実のところ双方とも、それらの実在性が欠けてしまう。「個人としての人間が単なる特殊の存在として、普遍の存在たる人類の限定にとどまると思惟せられる限りは、実は個人も人類も単に観念的構成の産物にすぎない。それは実在性を有する存在として思惟せられることはできぬ。何となれば、普遍と特殊とは共に相対的なものであって、端的に普遍なるものも端的に特殊なるものもない、全体としての人類と不可分的要素としての個人とを、普遍と特殊との両方向の極限として定立することは、実はすでに右の論理を超越する立場においてはじめて可能なのだからである」(T-VI/56)。

社会存在を積極的・肯定的に捉え、そこから類や個を規定する方向

は考えられないか。おそらく、田邊はそのように思考したはずだ。特殊としての社会を個や類よりも重視するための論理を、田邊は「種の論理」に求めたのだった。

「今日の社会存在の論理は一層具体的なる種の論理でなければならぬ。国家といい民族といい階級といい、何れも人類の全と個人の個とに対し、種の位置に立つものであり、あるいはこれを媒介契機として含むものである。社会存在の論理は具体的なる意味において種の論理たることを要求する。種を無視ないし軽視する論理は、社会存在の論理たることができない。具体的なる種の論理こそ、社会の原理探求を任務とする現代哲学の中心課題であるといわねばなるまい」(T-VI/60)。

田邊は、社会存在の論理としての「種の論理」こそ、現代哲学の中心課題であると断言する。そして「種の論理」を支える論理は、「絶対媒介の論理」と名づけられた。それによれば、あらゆるものが直接的に存在するのではなく、必ず「媒介」を経なければならない。国家であれ個人であれ、それを無媒介的・直接的に措定することは、「絶対媒介の論理」から許されない。「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いう。しかるに一と他とは互いに否定し合うものであるから、絶対媒介は、いかなる肯定も否定を媒介とすることなくして行われざるを意味する。いわゆる否定即肯定として、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。したがってそれはすべての直接態を排する。いわゆる絶対といえども、これ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」(ibid.59)。肯定も否定に媒介されて初めて肯定でありうるし、否定もまた肯定に否定的に媒介されて否定たりうる。その意味で、あらゆるものが絶対的に媒介され、相対化されてしまう論理が、「絶

対媒介の論理」にはかならない。田邊は、普遍から個体までの連続体の相対化を徹底的に押し進めることによって、普遍・特殊・個体というカテゴリーの系列を「絶対媒介の論理」の観点から再構成して、類・種・個のシステムを再構成しようとしたのだった。

「個は種を予想し、種の生命をその根源とし、種の直接なる限定をその母胎としながら、かえってその直接の母胎であり発生の根源である種に対立し、後者の限定を奪って自己に独占し、自己の根源たるものを篡奪して排他的に根源から分立しようとする、この背反分立の自由にいわゆる個体存在の非合理性が成立するのである。個は必然に種における個であって、個を離れた単なる個なるものはない。しかして類の絶対統一は、このような個の自由を否定的契機とし、それを媒介にして種の原始的統一を絶対否定態にまで止揚することによって、絶対否定的絶対媒介として実現せられたのである。これにより、類も種の即自的統一に媒介せられそれに即して現れるのであるから、その存在としての現象的形態よりいえば種と同一なるごとくに見え、種のほかに類なく、ただ種をその普遍的なる側面から見て、その特殊なる側面を特に種と呼ぶに対し、類と称するにとどまるかのごとく思われるのである。類の原語 Genos が、「生まれる」の意を有する語から出て、血族を意味し、一般に血縁氏族としての種と同義であるのも、何ら怪しむに足らない。しかしながら、もしただこのごときものにとどまるならば、類は本質的には何ら種と区別せらるべき理由をもたない。かような類と種とは全く相対的な相違を有するにとどまらなければならぬ。真に本質上類として種と対立せられるものは、かかるものではなくして、今述べたごとき、種の直接的統一を、それと対立し、それから分立する個と媒介する絶対否定的統一でなければならぬ。これによってはじめて類が種と本質的に

区別せられる。その区別の媒介たるはこの分立にほかならない。しかし個はかえって種を予想し、これと対立しこれを否定しながらしかもこれを媒介とするのである。それゆえ類の論理は必然に種の論理と個の論理との総合となるのであって、無媒介に類の統一を思惟することは、すなわち類の種化にほかならない。それは論理の否定である。この混同を免れるためには、まず種の論理が個の論理と類の論理とに先だちこれを媒介することを要する。もとより弁証法的媒介の論理においては、単に直接的なるものではなく、すべてが互いに媒介し合う絶対媒介であるから、種が個の対立を半面に予想しなければ種たる意味を失い、また個を媒介にして類において止揚せられることを含意しなければ、種とはいわれないこと明らかである。しかしそれにもかかわらず、このような絶対媒介の論理はまず種の論理として発展することが、種の本質上必然なのである。論理はその絶対媒介たる本質によって、まず媒介の中間者たる種の論理たることを必要とする。種の論理を欠くとき論理は論理たる実を失う」(T-VI/70-71)。

田邊の文章を長く引用をせざるをえなかったのは、流麗とはいえない文体を駆使して、訥々として進む田邊の論理展開を簡単に要約することができないからだ。田邊は、自らの思考の“*pl*”に含意された(*impliqué*)「種の論理」を、彼自らの手で説明(*expliquer*)する。そのさまはあたかも読点ひとつ付するのも惜しいかのようである。それでは能弁とはほど遠い田邊の論述に即して、彼の哲学を別括してみよう。そこで語られているのは、個は種から生まれると同時に種を否定し、種に媒介されることで種から「分立する」ということだ。しかしその際、個は、個の「自己の根源」である種から「自己」を「篡奪」し、種と「排他的に」分立する。それゆえ、個は必然的に種に背反し、対立せざるをえない。これが、個が種から発生しながら、種に対立す

るという「非合理性」の田邊なりの論理である。ただ個は種を離れて単独では存在しえないが、種もまた個と対立することで種であることが確保される。しかしそれだけでは種は単に個を否定的に止揚したにすぎず、種にとどまるだけである。したがって、種は種で、個の自由を否定的に媒介することによって類へと止揚されなければならない。このように田邊の説く「種の論理」は、田邊流の「弁証法の論理」にしたがって種から個が分立して発生し、その個の自由を否定的に媒介することによって類が生ずるということを、“論理的に”明らかにしようとするものだった。

確かに、社会存在の哲学として「社会存在の論理」では、それ以後の「種の論理」に関する諸論文にとっても重要な研究としてしばしば引用される、テンニースやベルクソン、レヴィ・ブリュールなどの著作に触れ、当時の最新の人類学・社会学的な考察を批判的に摂取しながら田邊なりの社会哲学を構築しようとしている。しかし、「種の論理」の弁証法的な（彼なりの）論理性を重視し、類・種・個の三者関係を語るのを急ぐあまり、「種の論理」における種の重要性があまり強調されずに終わってしまったことは否めない。

ところが二年後の「論理の社会存在論的構造」になると、「種の論理」の構造が精緻に展開され、飛躍的に内容の濃度を増す。その契機が読者から批判であった。田邊のいうところによれば、「社会存在の論理」は、読者たちから種が種に対する論理であると読まれてしまったのだった。田邊の意図は、あくまで種は個に対立することであり、種と種とのあいだには相違 = 差異しかありえない。それゆえ、当時の論壇を賑わしつつあったエンゲルスの階級対立の理論とその問題は、種と種との差異として捉え直されるべき問題であった。それが「社会存在の論理」から「論理の社会存在論的構造」に移行する動機となったことは田邊の認めるところである。

それでは、「社会存在の論理」における類・種・個のカテゴリーに

おけるヒエラルキーについて、田邊がどのように考えていたかを整理してみよう。ここで登場してくるのが、数学的な思考であり、彼なりの「種の論理」への適用だった。田邊は無限・極限・連続など、当時の数学基礎論で問題になっていた概念を検討しながら、それを「種の論理」に重ね合わせる。次節では、「種の論理」と数学基礎論の成果が「種の論理」といかに交差するか確認してみよう。

第二節 種の数学的構造（1）——連続の問題

1930年代当時、田邊は「種の論理」と同時期に、いくつかの数学や自然科学に関する哲学論文を書いている。代表的なものを挙げてみるならば、「数学と哲学との関係¹³」（1934）、「思想的に見たる数学の発達」（1936）、『哲学と科学との間』（1937）〔特に、第五論文「量子論の哲学的意味」（1937）、第六論文「古代哲学の質料概念と現代物理学」（1935）〕、「物理学と哲学」（1937）等である。これらの論文で田邊は数学史や物理学史を追いながら、自らの観点から数学や物理学の哲学を展開している。これらの諸論文は「種の論理」とほとんど同時期の論考であるので、彼が数学や自然科学（特に、物理学）に対してどのような認識を持っていたかを理解するのに役に立つ。

田邊にとって、「種の論理」を数理哲学的に補強するためには、数連続と類・種・個の連続性を重ね合わせて検討する必要があった。そのためにも、数学的な文脈で、連続という問題がいかに扱われてきたかを確認しなければならない。“連続における無限”という問題点について最も早い時期の論考としては、ヨーロッパ留学直前に発表された「実在の無限連続性」（1922）がある。田邊はそこで、西田幾多郎における〈自覚の哲学〉に基づきながら、実在の無限連続性を数の無限性に比して論じている。さらにそれを敷衍した形で『数理哲学研究』で展開された無限論がある。そこでは、その題名が示すとおり「数理

哲学研究」として「数学の哲学」の側面から無限が論じられている。しかしこうした違いがありながらも、田邊の哲学的思考についてはほとんど異同がない。したがって、両者が田邊哲学における連続性の問題についての根本思想を形成し、それに基づいて「種の論理」論考において語られる連続／非連続の問題の基調となっていると考えてよい。

そこで、私としてはまず「実在の無限連続性」を取り上げ、田邊の連続性の哲学の萌芽を確認し、そして『数理哲学研究』における連続体の理論によって補足したいと思う。そこから「種の論理」への発展を追うことにしたい。そして、その過程で、田邊にとってデデキントの提出した「切断」の問題が決定的に作用していることが確認できるだろう。そもそも田邊にとって、デデキントの「切断」の問題は無視しえない重要な含蓄をはらんでいた。連続体の問題を解決するとは、田邊にとってデデキントの「切断」をどのように理解していくかと相即的な関係にある。

田邊は「実在の無限連続性」のなかで、西田哲学に依拠しながらデデキントの「切断」問題に触れている。田邊はまず、実在が無限連続しているのは明らかであるということから議論をはじめ。実在が有限で非連続であるならば、実在の連続性を阻止する実在の部分が存在しなければならぬが、部分が全体を否定することはありえない。また、非実在が実在の連続性を限定し阻止するとしても、非実在が非実在であるかぎり、実在を局限することも阻止することもできないはずである。したがって、私たちが理解しうる日常的な理解として、実在は連続していると考えることができる。

しかし、田邊によれば、それはあくまで実在の無限連続性の消極的な規定であり、これでは古今東西の哲学者たちが問題にした証明の域を出ない。実在の無限連続性は、別の仕方で積極的に規定されなければならない。しかもそれは、私たちの思惟規定として追求されなければ

ばならない。「直接意識においてこの消極的思惟規定をなさしむる所以の内的根拠が含まれているということが、必然さらに積極的な無限連続の概念規定を要求する」のである (T-I/453)。田邊にとって実在とは「直接意識に内在する実在」であり、問題となっている実在の無限連続性もまた、意識による思惟と切り離しては成り立たない¹⁴。というのも、無限を単に直観において把握することによっては無限を認識したことにならないし、「無限連続の積極的な内容」を把握したことにならないからだ。田邊は、明らかに西田哲学を意識しながら、「思惟において実在は自己を自己に対して表現する」という考えのもとに、「無限連続的な実在の自己表現」の解明を目指すことになる。そこで田邊が依拠したのは、19世紀末の数学者たちの論理的分析だった。彼にとって、「十九世紀後半に現れたる偉大なる数学者達の精透なる論理的分析は無限連続の方面から見た実在の深い理解を与える」ものだった (T-I/453)。

カントール以前の数学者や哲学者が無限を語る時、無限とは集合の要素を限りなく増していくことができることであり、時間・空間の無限延長を考える際にはいかなる瞬間も点も終わりが無いことを意味していた。それは単純に「unendlich〔無限なもの〕はendlos〔終わりのないもの〕と同意に解せられている」からだ。しかし、「かかる意味においての無限、すなわちただ限りなく増し行くということは、その進行の各段階を考えればその要素の数は一定のものであるから畢竟有限にほかならない」(T-II/477)。したがって、カントールはそれを仮無限と名づけたのであり、ヘーゲルは悪無限 (die schlechte Unendlichkeit) と名づけたのである。

田邊によれば、ヘーゲルは「真の無限は中に発展の契機を蔵し、一度 Anderssein〔他在〕に移りてさらに一層具体的な豊富な段階に in sich reflektieren する循環的過程でなければならぬ、すなわち直線ではなくして円のごときものでなければならぬ」という考えに基づき、氏

〔ヘーゲル〕の弁証法的過程が真の無限たるに対し schlecht〔悪〕と
 いったのであろう」(ibid.)。確かに、ヘーゲルが悪無限という表現で
 真の無限と区別したことは哲学的に重要なものであっても、数学的に
 はこの悪無限を無限を把握するための貴重な手段として扱うことがで
 きる。ちなみに、カントールはヘーゲルのいう悪無限として仮無限を
 考える一方で、それとは異なる無限を実無限あるいは超限と名づける
 ことで、これまでの無限に対する考え方を一新させた。

そこで、田邊にはカントールの超限集合論の哲学的な意味について
 考察する必要が生じたのだった。田邊によれば、仮無限を無限と考
 える限り、ボルツァーノがいうように「無限の逆説 Paradoxien des
 Unendlichkeiten」は避けられず、無限を全体として把握することは
 不可能になる。しかし、田邊は全体という概念には二種類の意味があ
 ることを指摘する。それは外延の意味と内包の意味である。つまり、
 外延的な意味の全体では、「実際に個々の要素を一つづつ枚挙してこ
 れを総合することを要求し」、「部分によって全体が生じ」るが、それ
 に対して、内包的な意味の全体は「ただ吾人が思惟する体系の要素の
 有すべき普遍的の性質を挙げ、個々の要素はこの普遍者の自己限定と
 考えて普遍者によりこれを統一」し、そこでは「全体によって部分が
 生ずる」(ibid.481)。当時の田邊が、西田哲学の思想圏のなかでカントール
 超限集合論の成果を解釈していることは明らかである。『数理哲学
 研究』は西田哲学の思想圏に属しており、その意味では単純に「種の
 論理」論考との関係性は語ることはできないことはもちろんだが、数
 理哲学に関する部分は、「種の論理」でもおおむね引き継がれている
 といつてよい¹⁵。

実無限においては、一般者（普遍者）の自己限定として要素が成立
 する。その意味で、全体が部分を成り立たせている。その結果として、
 実無限が「全体」として把握可能となり、これまでの無限を仮無限と
 して扱い、カントールの実無限を仮無限と別な次元の上で成立させる

ことができる。田邊の指摘で重要なのは、仮無限においては要素を限りなく増加させることができるという前提に基づいていたが、それぞれ田邊によれば「抽象的な段階における考え方」であることだ。無限を具体的に考えるためには、抽象的な段階から進んで仮無限の「基于予想せられる生産の原理による性質的全体としての統一」、すなわち実無限 = 超限が思惟されなくてはならない。田邊の抽象／具体の二項対立は、抽象的に思惟可能であるか、具体的に思惟可能であるかに依存する。そしてコントロールのいう実無限 = 超限とは、性質的内包的全体として具体的に思惟可能であると考えられている。「コントロールの実無限、超限数はかかる性質的内包的全体としてのみ可能であり、またかかるものとしては思惟の具体性の要求上必然的の意義を有する」(T-II482)。

仮無限が存在するためには、それを生産している原理としての普遍者が存在しなければならない。しかし仮無限だけを思惟する限りは抽象的な思惟にとどまり、具体的に生産する原理としての実無限を思惟することに至らない。その意味で、実無限は仮無限の基礎であり、仮無限を成り立たせる根拠である。しかも田邊はそれを西田にならって「自覚の体系」に基づけようとする。田邊が圧倒的な影響を受けた『自覚に於ける直観と反省』(1916)の時期の西田は、ロイスの『世界と個人』(1899)における「自己表現体系 selfrepresentative system」(西田の訳語では「自己代表的体系」)の概念を用いて、中期の西田哲学を構築しようとしていた。田邊にとって、内面的自己表現体系として実無限を考えるだけでなく、「意識の本性、したがってまた実在の具体的真相を表すもの」(T-II/484)と考えられていた。それゆえ、彼は「実在」が「自己の内から無限の多を産出する一」であり、それはあたかもライブニッツのモナドに比することができる。

それゆえ西田の影響下にあった田邊は、「無際限の反省を含む自覚的体系」を根拠にして、数学的な実無限の根拠づけを行おうとす

る。なぜなら、田邊にとって「我」という「自覚的体系」は「無限体系の一例というべきものでなく、その範型というべきもの」だからだ。したがって、「いかなる無限体系も我の範型によって成立する」(T-I/457)。このようにして、数学的な意味での実無限も取り込む「意識の統一」としての自覚的体系は、無際限の反省を含みながら、自らの反省の循環的過程をも含む「動的統一」として位置づけられる(ibid.458)。このとき、我の自覚が反省の統一の中心であることによって、反省の系列の全体を意味し、反省系列の「理想的極限」を意味する。翻って数学の領域で考えるとき、それはカントールの超限数を意味している。そして、我の自覚はいくら反省しても到達しえないように、自然数の系列が極限の ω に到達することができない。そして自覚の過程全体を基数アレフ零で表すならば、アレフ零に対応する序数 ω が自覚の理想的極限ということになる。こうして田邊は、「無限集合論は思惟の本性、意識の内面的事実根底を有し、實在の一表現として認めらるべきである」と考えたのだった(T-II/487)。

こうして西田哲学にもとづく「自覚の体系」からカントールの超限集合論を哲学的に意味づける作業を行った田邊だったが、『数理哲学研究』においては、十分に自らの哲学のうちで納得の行くものができあがらなかった。それに対して、ヨーロッパ留学後に精力的に取り組みはじめた「種の論理」では、数学的な実無限の議論と、彼が提唱する「社会存在論」としての「種の論理」の側面から、類・種・個の議論とを重ね合わせ、極限としての類・個の概念を数学基礎論の直観主義によって説明しようとする。

田邊は「社会存在の論理」のなかで、数学基礎論の観点から、再度、連続体(連続性)の無限性について語り、それを「種の論理」を重ね合わせる試みを行っている。それによれば、種の論理と対立する個の論理は、自らをも否定する自由を自己の本質とする個体存在の論理である。それは「質料を含む形相、実存を含む本質」に関わることによっ

て、「種の論理」と対立する。しかしその一方で、「個は自己自身のうちに有無肯否の対立を統一するものであるから、相対立する反対方向の統一を含み、一方的限定を一次元とすれば少なくとも二次元の統一をなす」(T-VI/109)。つまり、田邊は「種の一次元体系」から、「有無肯否」という存在・肯定／非存在・否定という二重の方向によって規定（決定）される二次元体系としての個が生ずると語っているのである。

田邊がこのように語る時、彼の脳裏にはリーマン多様体論が浮かんでいたはずである。なぜならリーマンは、その規定の仕方がひとつの連続的多様体をなす概念において、ひとつの規定の仕方からある定まったやり方で他の規定の仕方に移っていくと、その通過した規定の仕方の全体はひとつの一次元多様体をつくと述べ、その本質的特徴として、一次元多様体においては「一点からただ二つの方向に、すなわち前方または後方にのみ、連続的移行が可能だ」ということを挙げていた¹⁶（リーマン pp.289-290）。リーマンが想定している一次元的多様体は、実数の連続体のようなものであろうが、それは前後一方に連続する量である。田邊はそれを「種の一次元的体系」として重ねて考えている。

それでも田邊もいうように、一次元多様体である〈種の連続体〉から個が生成するならば、それはあくまで〈種が多様体〉の特殊化でしかなく、類や種の特殊としての個という規定以上のものがえられるわけではない。しかし「個物は個体的には個体であり、それは存在と非存在との直接統一であるとするならば、かえって個体は種の体系の一次元をなすに対し、自ら二次元的」(T-VI/109)である。種から生成すると同時に、種を否定するという意味で、個は二次元的である。それならば、種と個との関係はどのように考えられるのだろうか。田邊は、そこで発想を飛躍させた。田邊は、個体が二次元的であるならば「それにより逆に種の一次元体系を二次元の契機として新しき立場に

高め、それに対する意味を賦与する」(T-VI/109)と考えた。つまり、個は種から分立し独立することによって種を否定すると同時に、種が存在しないならば個もありえないという意味で種を肯定する。そうすることで、個は、種を肯定と否定として二重化させた規定を含みもつことになる。「今日の直観主義の数学基礎論において、一次元連続の要素たる実数が我と汝の多次元統一に相当するごとくに解せられ(中略)、いわゆる極限要素はその属する体系の限定の終末としてはその体系の有すると同じ次元を有しながら、かえって体系の始源たるはそれの含む多次元性に由来するようなものである。種に対する個のもつ意味もかかるものでなければならぬ」(T-VI/109)。

田邊は、類・種・個の関係を、数学基礎論に基づいて数連続として捉えながら、一次元的連続体としての数連続と多次元的極限としての個というように、次元量を変更させることによって把握し直した。しかし、個が個であるためには、単に個が種と次元を異にしているだけでは十分ではない。個は個として種から「自己」を篡奪し、自己としての自律性を確保する自由を得なければ、そもそも種と対立するということが生じえない。「真の個、すなわち自ら種ならずして種に対立する個たるには、…種の分有的限定の方向を翻して自己の媒介に転ずる自発性を発揮することを要する」(T-VI/112)。その結果、二つの反対する方向の対立が統一する必要がある。そして、それらの反対の方向はどちらかに収斂されてはならない。どちらの力ももう一方の力を圧倒してしまえば、それはまた一次元に還元されてしまうからだ。したがって田邊にとって個の自由とは、もちろん個を種へと還元することにあるのではないが、かといってまた種を否定して個の自発性のみ求めることで確保されるわけではない。あくまで「両方向の抗争対立があり、したがってそれぞれの方向の消長盛衰が行われるところの動的統一」(T-VI/112)が個にほかならず、しかも「二次元の対立的統一」の中で「対立抗争する方向の一方が他方を媒介として、自己

を実現する」ことによってしか成り立たない。そして、田邊は単に個が力学的な力を保持するだけではなく、「意志的」であることを求めることによって、個の自由を考える。こうして「種の論理」における個の自由意志の形而上学的・数学基礎論的根拠づけが完成することになる。

第三節 種の数学的構造（2）——デデキントの「切断」という問題

このように、田邊は数学的・力学的な分析を通しながら、類・種・個における次元性の違いを描き出そうとする。その一方で、〈種という連続体（連続性）〉から、いかにしてそれに対立抗争する個が発生してくるかという問題を〈形而上学的な数学〉の方式で解こうとする。そのために田邊は、西田よりも積極的に数学的思考を持ち込むことで、西田の形而上学の枠内から少しずつずれていくことになった。その契機となっているのが、デデキントの切断論であった。先に見たように、西田の「自己代表的体系」の概念がロイスから影響されたものであったが、そもそもロイスの概念も、デデキントの「写像 *Abbildung*」や「自分自身の中への写像 *Abbildung in sich selbst*」の概念を形而上学に移し替えたものである¹⁷。この意味で、西田の思考もまた、ロイスやデデキントの思想に関与しているといつてよい。しかしより重要なのは、田邊自身が西田からロイス、そしてデデキントへと思考を遊行させることで、数連続の「切断」の問題に至ったことである¹⁸。それは単に数学の哲学を目指すためというよりも、「切断」という問題を「種の論理」の構造の解明のために用いるという野心のためであったといつてよいだろう。

デデキントは、有理数の不連続な領域 R を連続的なものに仕上げるために、「切断」概念を用いて実数の数連続を構成しようとしていた。デデキントによれば、もし a がある確定した数であるならば、集合 R のあらゆる数は次のような二つの組 A_1, A_2 に分割される。そのとき、

それぞれの組は無限に多くの個体を含んでおり、第一の組 A_1 は $a_1 < a$ なるすべての数 a_1 を包括し、第二の組 A_2 は $a_2 > a$ なるすべての数 a_2 を包括する。数 a そのものは、任意の仕方では第一の組か第二の組かに加入させることにする。それによってそれぞれに対応して、 a は第一の組 A_1 の最大数であるか、第二の組 A_2 の最小数ということになる。いずれの場合にも集合 R の両組 A_1 、 A_2 への分割は、第一の組 A_1 のそれぞれの数は第二の組 A_2 のそれぞれよりも小さいという仕方で行われることになる (cf.15¹⁹)。また、集合 R を二つの組 A_1 、 A_2 に組分けしたものが与えられているときには、 A_1 の中のどの数 a_1 も、 A_2 の中のどの数 a_2 よりも小さいという特性をもつはずである。そこでデデキントは、このような有理数の連続の分割や組分けを簡単に「切断」と呼び、 (A_1, A_2) と表すことにしたのだ²⁰。

このとき、「切断」が有理数によって引き起こされたのならば、ことさら問題ではない。問題なのは、デデキントがいうように、「有理数によらずに引き起こされた無限に多くの切断も存在する」ことだ。したがって、あらゆる切断が有理数によって引き起こされたのではないのならば、そこには有理数の領域には「足りないところ」があることの証左であり、つまりは「不連続性」が存在していることを意味している。したがって、「一つの切断 (A_1, A_2) が存在して、それが有理数によって引き起こされたものでないとすると、そのたびごとに私たちは一つの新たな数、一つの「無理数」 α を創造し、私たちはこれをこの切断 (A_1, A_2) によって余すところなく定義されると見なすのである」(25)。切断を介して有理数に「足りないところ」を補うために「無理数」が「創造」される。その結果、最終的に「あらゆる有理数と無理数、の配列に対する基礎」として「実数」が得られることになる。

デデキントの「切断」について、田邊は有理数の連続を二つに「切断」することによって生ずる「空隙」(=「足りないところ」)に応じて、

「いかなる有理数にても生じ得ざる切断を生ずる数として無理数を導入し、これと有理数と相集まりて空隙なき実数の体系が構成」できると述べている (T-II/444)。しかし、田邊によれば、デデキントの切断論もまた、無理数の存在を証明したわけではない。単に「有理数のある関係からその存在の要求せられることを示唆し、その仮定が矛盾を含まず、それら相互の大小相等の関係および演算の法則が有理数の場合に相応するごとく定め得べきことを示すにすぎない」(T-II/445)。つまり、無理数の存在はただ「ポストウラート〔要請〕」に止まっているだけで、証明されたわけではない。それでも、数学においては、要請であっても仮定であっても、公理として承認されている。つまり、「今日の数学においては公理は自明の真理というよりも論証の基礎となる根本的の命題を意味する」。したがって、「数学の立脚地として当然のこと」(T-II/445) にすぎない。

ただ“哲学者”田邊にとって問題なのは、公理や仮定が何らかのかたちで哲学的な基礎を必要とするし、必要とされなければならないということだ。有理数の「空隙」(=「足りないところ」) に応じて無理数が創造されたり、要請されたりすることによって、数学的にはとてつとえなく“隙間”は埋められるかもしれない。しかし、「空隙」という“無”は、あいかわらず、哲学的には基礎づけられているわけではない。そこで田邊は、自らの哲学の課題として、仮定や規約の根拠を「先験論理〔超越論的論理〕の立場から」明らかにし、哲学的な基礎を与えようと考えた (cf. T-II/445-446)。その意味で田邊は、「先験〔超越論的〕論理」の立場から「切断」の問題を取り上げる必要を感じていたのだ。あるいは、「種の論理」という問題系を考察するにあたって、田邊はデデキントの切断問題を「社会存在論」的な立場から基礎づけを与えようとしたといってもよい。「論理の社会存在論的構造」の中では、デデキントの切断について次のように語られている。

「例えば有理数系列の極限はもはや古典集合論における如く単一なる数として決定せられることができなくなり、ただに系列の全体を統率するのみならずこれを否定して他の矛盾する系列を発生せしめることもできるような根源を象徴するものとして、対立の動的統一たる意味を有せしめられるに至る。この対立の統一という点から見て、同じく古典的立場に立つにかかわらず、カントルの基本系列よりはデデキントの切断の方が一層具体的であると認められるのであって、一時の傾向に反し今日前者よりも後者の方が、むしろ一般に解析の基礎に置かれるように見えるのも理由なきことではない。しかしすでに対立的なるものの統一であるならば、我々が個について見た如く、決してそれは固定せられた静止点であることはできぬのであって、常に全体を代表し全体の動的秩序に従って不断に行為するところの全的個ともいべきものでなければならぬ。その媒介が種の自己否定たるのである。切断はかかる自己否定を媒介とする全的個の動的統一なることによって、はじめて直観主義の考える連続にも対応するところがあるといわれるのであろう。(中略) デデキントといえども自己の考案した切断の、生成的過程に止まることは気づいていたであろう。(中略) その過程の生成の法則をもってこれを内包的に規定し、終結なく発展する要素も潜勢的には存在すると考えるほかに途はない」(T-IV/334-335)。

田邊にとって、デデキントの「切断」問題とその解決は、もはや数学の問題に止まらず、彼の唱える「種の論理」によってこそ与えられる。有理数の数列における極限は、もはや単なる数として考えられるのではなくて、「全的個」として、数列全体を「統率」し「代表」という意味で、「全的」な性質をもつ。つまり極限としての「切断」はそれ自体で有理数に属することが可能であり、有理数の切断によっ

て有理数がその「空隙」(=「足りないところ」)を埋めることもできるだろう。つまり、有理数の連続性は維持可能である。しかし有理数がデデキントのいうように「切断」されることで、「空隙=足りないところ」を補うために無理数を仮定しなければならないとき、有理数は不連続な数列の集合ということを露呈する。それゆえ、「種」としての有理数の数列を「否定」し、その数列と矛盾する系列、すなわち無理数の数列を「発生」させる可能性は避けられない。こうした他の数系列を発生させる「根源」を「象徴する」役割を、「切断」概念は担わされている。

田邊にとって、極限において数系列を“切断する”という行為において行われているのはまさに、「対立する両部分を分かつと共に繋ぐ」ということであり、「切断」そのものが、分割と結合という「対立の統一」として「媒介」でなければならない。有理数系列の極限である限り、その系列と完全に無関係であるとはいえないが、それが有理数の極限であることによって、単なる系列の点としてのひとつの有理数でもない。極限は自らのうちに矛盾を抱え込みながら、しかもそこから新しい数系列を発生させるという「対立の動的統一」でなければならない。そして極限は「行為としての個」であり、「単なる生成は潜勢の現勢化である限り有からの発生にはかならない」(T-VI/336)。つまり無理数は、デデキントのいうように、単純に、有理数の「空隙」を埋めるために要請されて創造されたのではない。それは有理数の「空隙」において「生成」したのであり、潜勢状態にあったものが現勢化されることによって、潜勢的な有から「発生」したのである。確認するまでもないが、無理数の「創造」が、単なる“無から有の創造”ではないことに注意しなければならない。

「極限が潜勢に止まる間は単に追跡の目標として往相的に一方向きに見られるだけで、還相的側面を欠く。したがってそれは到

底今述べたような対立の統一であることはできぬ。それがかかるものとして可能なるためには、自己否定の空無的無が絶対否定の肯定的無に転ずる転換がそれにおいて行われるのでなければならぬ。すなわち行為において始めて極限の個が成立するのである。いわゆる百尺竿頭進一步とはこの意味にほかなるまい。極限は微分の根源論理によって思惟せられるものでなくして、絶対否定の弁証法によって始めて思惟せられるのである」(T-VI/336)。

すでに田邊は「種の論理」のなかに、後の「懺悔道の哲学」に繋がる「往相／還相」という対概念を導入して、数学における極限概念を説明しようとしている。ただしここでは、数連続が理念的に存在する〈潜勢態 virtualité〉としての極限へと向かう方向性を「往相」として考え、その極限が具体化され、〈現勢化される actualiser〉方向性を「還相」として捉えているにすぎない。ただ、「種の論理」の暫定的な到達点としての「種の論理の意味を明にす」に至って、「往相／還相」概念は極度に重要な意味を帯びてくる。そこでは、倫理と宗教との対立と連続として取り上げられており、「種の論理」の実践哲学的傾向性を端的に示している。そのような文脈の中で、田邊はデデキントの「切断」と絡めて、次のように密度の濃い文章を書き記している。

「既に無限の定義が、外延的分析的立場から、全と個との相即を言表すものであるとするならば、全が個の系列集合の全体の極限たるに止まらず、一々の個がそれ自身全の代表として極限とならなければならぬことは明らかである。すなわち無限は単に一回限り一重に矛盾事態を成立せしめるのでなく、無限回無限重的にこれを成立せしめるはずなのである。これが無限の、連続への転化の第一歩である。それは換言すれば分析論、同一性論理に対する弁証法の侵略の第二步にほかならない。ここにいたって全の内

包的根源性は外延的分析論理の框を破って現れ出る。そこでは極限要素はカントルの基本系列の如く一方向的にも思惟せられるけれども、デデキントの切断における如く二重的にも定義せられる。後者においてはたしかに個の二重的統一性が顕わにせられているといわなければならぬ。(中略) 個の二重性は往相還相の交叉に基づくものであって、その統一は絶対否定的にのみ成立するものであった。個はしばしばいう如く、自己を失うことにおいて自己を見出すという意味において、無いことにおいて有るものである。今や極限が無の存在なることを、如何にするも蔽うことができない」(T-VI/497)。

田邊にとって、デデキントの「切断」問題は、彼の哲学思想の根幹に関わる問題を提起しているといっても過言ではない。個と全との対立、有と無との対立、分析論 = 同一性論理と弁証法との方法論をめぐる対立などのさまざまな対立軸が、数学基礎論の問題として、田邊の思考のなかで「種の論理」をとおして結びついていく。これらの問題を網羅的に説明することはできないが、少なくとも、田邊にとって「切断」問題が「種の論理」においてある一定の重要性をもっていることは明らかだ。田邊にとって、有理数の数連続における「切断」は、無限が極限において現実化することによって、数連続のうちに矛盾として現れることを意味している。つまり、数連続を外延的な量として把握してしまうことによって、内包量的な概念としての極限が参入してくるとき、ヘーゲルのように、もはや極限は悪無限としてしか把握できない。

つまり、同一性論理にしたがう一次的に数連続の内部に、多次元的・多重的な極限が現実化されることによって、矛盾が引き起こされる。というよりも、そもそも極限そのものが矛盾としてしか外延的連続量においては把握されえない。「外延的延長の分割には終わりにはあ

ることができぬ。連続は如何に分割するも不可分者には達しない。しかるにそれに対し不可分の極限を想定するのは、外延的には可分なるものをかえって不可分と思惟せしめる自己否定の絶対否定的肯定よりほかの原理によることはできぬ」(T-VI/335)。極限はそれまでの、同一性論理に従う外延量的な思考を超脱して、その論理性を否定しつつ、弁証法的に肯定することによって矛盾を引き受けることで始めて思考することができる。「個の極限が無における有であり、その統一が矛盾の統一であることは、連続の矛盾性をいかにするも脱却し得ざるものたらしめる。これはただ弁証法的にのみ思惟しうる、絶対否定の統一にほかならないのである」(T-VI/498)。

外延的な量として数の連続性を考える限り、その中から内包的な個が生成してくる事態について、同一性論理では明らかにすることができない。田邊は、弁証法的な論理の必然性をこのように考えていた。有理数の全体の中に、それとは矛盾してしまう個が生成してくるとき、個は種としての連続性を否定しているといつてよい。しかしその個もまた種がなければ生成することはない。したがって、個はあくまで種を肯定しているといわなければならない。そこで田邊は、個が自己をえて、種を肯定しつつ否定するという抗争対立する二重の方向性を動的に統一するものとして生成する直前に、種が自らのうちに個の発現の可能性を胚胎していたと考えた。個が種から生成してからでは、個体化の原理は相変わらず不明のままである。こうして田邊は、個が生成する直前に、種における力動的な力の交互作用を論理化する必要に迫られたのだった。田邊は個が生成する直前に生じる、種における交互作用が現代数学の中でどのように理論化できるか、または理論化しなければならないかという問題に直面してしまった。

田邊は中期の「数学の形而上学」をめぐる論考でこの問題の解明を試みているが、それは次稿の課題としたい。

(未完)

注

- 1 田邊元の著作は、基本的に筑摩書房版『田邊元全集』(1963)に基づく。また、引用に際してはアルファベットの太文字 (T) を用い、その後のローマ数字を巻数、斜線の後の算用数字は頁数を示している。さらに旧字体・旧漢字はすべて現代仮名遣いに変更し、片仮名表記もすべて平仮名に書きかえてある。同様に、西田幾多郎 (N)、下村寅太郎 (S) などについても同様の表記法を用いた。
- 2 『数理哲学研究』はすでに1918年にはほぼ完成し、西田幾多郎の序文も用意されていたが、田邊は出版を1925年まで差し控えていた。その理由として、田邊の告白によれば、第一に、「数概念の哲学的基礎に関する研究の見地」がすでに時代遅れのものになっていたこと、第二に、虚数(複素数)の哲学的基礎に関して理解が不十分であったことを挙げている。〈多様体の哲学〉の観点と重なる問題として無視しえないのは、田邊が「幾何学の論理学基礎」に関して、幾何学の多次元性の問題について「一層根本的な研究を要する」と考えていることだ (cf. T-II/367)。というのも、田邊は幾何学の先験性を信じていたが、1854年にゲッチンゲン大学で行われた、リーマンの就任講演にあるように、非ユークリッド幾何学が経験に基づく仮説によって成立しているということが田邊にさらなる研究を強いているということである(「幾何学の基礎をなす仮説について」(近藤洋逸訳、中公パックス版『世界の名著』「現代の科学Ⅰ」所収、1979年)参照)。
- 3 武内義範は「大正十一年三月から、文部省在外研究員としてヨーロッパに約二年間留学せられた。この時期を境としてやがて、『カントの目的論』に始まる〔田邊〕先生の本格的な独自の田邊哲学の業績が打ちたてられて行く」といっている (T-I/473) が、詳細に見ていくとわかるように、当時の田邊哲学の独自性は、西田哲学を基調にしながらも数理哲学研究において展開されていると考えてよい。
- 4 上田泰治「体系(三)科学」(西谷啓治・高坂正顕・高山岩男・下村寅太郎他『田邊哲学とは』所収、燈影舎、1991)参照。
- 5 船山信一は『大正哲学史』(法律文化社、1965)の中で、田邊の「カントの目的論」がカント生誕200年を記念して出版されたことに触れ、続けて「当時カントに関して出された書物のうち群を抜く研究書であり、かつ彼の本書〔『カントの目的論』〕につづく研究書もほとんど出ないでしまった」と書いている (125頁)。こうした点からも、田邊のカント研究が傑出してい

たことがわかる。

- 6 例えば、佐々木力は、下村寅太郎との私的会話のなかで「田邊元の数学の哲学へのアプローチの仕方」を評して、下村が「空高く飛ぶ飛行機を自転車で追いかけるようなものだ」と形容したことをあげている。また、武谷三男が『弁証法の諸問題』の「はしがき」で「田邊の物理学の理解が怪しいものであった」ことを書いているだけでなく、武谷が個人的な会話のなかで、佐々木に対して「田邊の哲学はメタフィジックならぬメチャフィジックだ」と当時の京都大学の理科の学生が噂しあっていたことを伝えている（『近藤洋逸数学史著作集』第一巻「幾何学思想史」「解説」、日本評論社、1994年参照・強調佐々木）。佐々木が挙げているように、田邊自身がどのていど数学や自然科学を理解していたかについての疑問に、私も認めないわけではない。ただ、それだけのことで、田邊の科学哲学・数理哲学を無意味なものとして斥けることはできない。ここには、最近物議を醸したように見える「サイエンス・ウォーズ」を云々することの無意味さと通底するものがあるように思われる。
- 7 澤口昭聿「田辺元における数学の形而上学」（武内義範他編『田辺元 思想と回想』、筑摩書房、1991年）参照。
- 8 中沢新一『フィロソフィア・ヤポニカ』（集英社、2001年）、p.100
- 9 Cf. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1966. (宇波彰訳『ベルクソンの哲学』、法政大学出版局、1974年)。
- 10 G. Deleuze, *ibid.*, p.32.
- 11 大橋良介「種の論理」再考」（武内義範他編『田辺元 思想と回想』、筑摩書房、1991年）、p.106.
- 12 ただ、この論文が「種の論理」の問題系に属する最初の論文と考えるのは、あくまで全集の編者・大島康正の見解にもとづくものであることは注意すべきである。なぜなら、本文でも触れるように、田邊自身は「種の論理」について主題的に取り組んだのは、1934年から1940年までと『種の論理の弁証法』の冒頭で記しているからである。したがって、「種の論理」の問題系の時期確定については、研究者それぞれの観点で考えていかなければならない。
- 13 本論文は漢字・カタカナ表記で書かれているが、読みやすさを考えて平仮名表記に書きかえることにしたい。ご寛恕を乞いたい。
- 14 ここには、田邊が西田哲学（特に『自覚に於ける直観と反省』（1916））の圧倒的な影響下にあることが見てとれる。初期の田邊が西田の思考圏の内

部で、自らの数理哲学的思考を展開していることは注意すべきことである。というのも、中期の「種の論理」にいたって、西田の思考圏から急速に離脱することは、彼の数理哲学的認識の変化に端的に表れているといつてよいからだ。

- 15 後に触れることになるが、「種の論理」では、「数理哲学研究」に限らず初期の科学哲学の考察に加えて、さらに力学的・運動学的哲学が前面に出てくることが特徴としてあげられる。
- 16 リーマンのゲッティンゲン大学就任講演、「幾何学の基礎をなす仮説について」（近藤洋逸訳、中公バックス版『世界の名著』第79巻「現代の科学I」所収、1979年）を用いる。引用の際には、同書の該当ページを本文中に掲げる。ただし、同講演の翻訳者である近藤は、『幾何学思想史』（近藤洋逸数学史著作集）第一巻の中で、リーマンの講演について部分的な翻訳と、講演についての分析的解釈を詳細に行っている。それゆえ、近藤の解釈を必要に応じて適宜参照し、適切な翻訳を採用する。その際に、中公バックス版の訳文と多少の異同があることをご了解願いたい。
- 17 西田は『自覚に於ける直観と反省』の序で「余がこの論文の稿を起こした目的は余のいわゆる自覚的体系の形式によってすべての実在を考え、これによって現今哲学の重要な問題と思われる価値と存在、意味と事実との結合を説明してみようというのであった。むろん、余の自覚というのは心理学者のいわゆる自覚という如きものではない、先験的自覚である。フィヒテのいわゆる事行 Tathandlung の如きものである。余がこれの如き考えの示唆を得たのはロイスの「世界と個人」の第一巻の附録であったと思う。「思索と体験」の中に収めた「論理の理解と数理の理解」という論文を書いたとき、すでにこの考えを有って居った」と述べている（N-II/3）。また、末木剛博は、デデキント-ロイスの結びつきを「自己代表的体系」としての西田哲学全体を理解する根拠としている。「ロイスのこの「自己代表的体系」(selfrepresentative system) はデデキント (R.Dedekind) に由来するものである。デデキントは、“Was sind und was sollen die Zahlen?” (Braunshweig,1918) のなかで「写像」(Abbildung) という概念で自然数を定義し、「自己写像」(Abbildung in sich selbst) なる概念を用いて自然数系の無限を定義する。ロイスはこの数理論を形而上学に移し、西田はさらにそれを純粹経験または意識の説明に移している。のみならず、それは西田の以後の思想全体を貫く支柱となる。というのは、西田の全思想は「自覚の体系」として特徴づけられるが、その本質は「自己写像」のことであり、

- ロイス流に言うならば「自己代表系」のことだからである」(末木剛博『西田幾多郎—その哲学体系 I』、春秋社、1983年、pp.231-232)。彼は、西田哲学を「一個の自覚の体系」として統一的・体系的に理解しようとする試みを行うが、西田とデデキントやロイスとの関係を分析したものとしては、ジョン・C・マラルドの「自己写像と自覚——デデキント、ロイスそして西田」(上田閑照編『西田哲学への問い』所収、岩波書店、1990年)も参考になる。
- 18 ただここでは、「種の論理」の数学的構造が明らかにすることを目的としているので、デデキントの「切断」問題の“数学的な意義”については最低限に留め、そこから田邊がどのような〈数学の形而上学〉による基礎づけを見出したか、そして「種の論理」にどのように組み込んでいったかを確認することにしよう。
- 19 デデキント『数について——連続性と数の本質』(河野伊三郎訳、岩波書店、1961年)からの引用はページ数のみを本文中に記することにする。
- 20 以下の「切断」の数学的な説明については、『差異と反復』の訳者である財津理の訳注にもとづく(財津理「訳注」、『差異と反復』所収、河出書房新社、1992年、500頁参照)。有理数数 Q を二つの部分集合 A_1 、 A_2 に分割し、 (A_1, A_2) で表すが、このような操作を「有理数の切断」と呼ぶ。
- (i) 任意の有理数 a は A_1 と A_2 のいずれかに属して、両方には属さない。
- (ii) $a \in A_1$ 、 $b \in A_2$ ならば $a < b$
- (iii) A_1 に属する最大の有理数はない。このとき切断 (A_1, A_2) には次のタイプが考えられる。
- (I) A_2 に属する最小の有理数がある。
- (II) A_2 に属する最小の有理数はない。(I)の場合、実数 (A_1, A_2) は A_2 に属する最小の有理数である。(II)の場合、 A_1 に属する最大の有理数も A_2 に属する最小の有理数もなく、実数 (A_1, A_2) はいかなる有理数とも異なる。したがって、それは無理数である。