

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2016.13(2)51

田辺元から見た易の存在論
—「種の論理」との連関—
The Relation between Tanabe Hajime's Ontology
of the *Yijing* and Logic of Species*

廖欽彬
Chin-ping LIAO**

關鍵字：種的邏輯、儒教道德之存在論、太極、陰陽、易經、宋學

Keywords: the Logic of Species, Ontology of Confucian Ethics, Taiji, Yinyang, *Yijing*, Song Neo-Confucianism

* 感謝本刊兩位匿名審查人提出寶貴的意見及修改建議。筆者僅在有限的篇幅裡盡可能修正、補充不足之處。本文是（廣州市科技計畫專案）「西學東漸與廣州 21 世紀海上絲綢之路」的階段性成果，並獲中山大學「三大建設」專項資助。This research has received the financial support of the Research Program Fund “Introduction of the Western Learning and the 21st Century Guangzhou Maritime Silk Road” and granted by “Three Big Constructions” of Sun Yat-sen University.

** 廣州中山大學哲學系、廣州與中外文化交流研究中心副教授。
Associate Professor, Department of Philosophy & Research Center on the Foreign Cultural Exchanges of Guangzhou, Guangzhou Sun Yat-Sen University

摘要

本文試圖闡明京都學派哲學家田邊元（Tanabe Hajime, 1885-1962）的「種的邏輯」與儒教道德之存在論的關係。筆者嘗試挖掘出一直以來被忽視的中國哲學（特別是宋學、陽明學）與田邊哲學之間的關係。在〈關於儒教的存在論〉（1928）這篇文章裡，田邊藉由思考《易經》中的太極和陰陽這兩組概念，來分析儒教道德之存在論。在此過程中，田邊以陽明學者高瀨武次郎（Takase Takejiro, 1869-1950）的《易學講話》（1926）為參考，來掌握太極和陰陽之間的關係。以此為由，筆者首先考察了《易學講話》。在分析此書之後，筆者探討了田邊針對易經存在論和西方（希臘與基督教）存在論的比較研究，並說明儒教道德存在論對「種的邏輯」的建構產生何種影響。最後筆者進行如下結論，即田邊所考察的儒教道德存在論（易經存在論）和「種的邏輯」中所主張的社會存在論，具有相同性質的辯證法結構。

Abstract

In this paper I try to figure out the relationship between Kyoto School philosopher Tanabe Hajime's (1885-1962) Logic of Species and ontology of Confucian ethics. I want to reveal the connection between Chinese philosophy (mainly the New-Confucian learnings from the Song Dynasty and Wang Yangming) and Tanabe's philosophy which has not be sufficiently discussed. In *About ontology of Confucianism* (1928), Tanabe analyzed the ontology of Confucian ethics by thinking of the ideas of Taiji and Yinyang in *Yijing*. Tanabe also referred to *Discussion on Yi* by Takase Takezirou (1869-1950), a scholar on Wang Yangming, for reflecting on Taiji and Yinyang. From this clue, I discussed *Discussion on Yi* in this paper first. After analyzing this book, I went on discussing Tanabe's comparative research in the aspect of the ontology of *Yijing* and the ontology of Greece and Christianity. I also described how Confucianism ontology has influence on Tanabe's Logic of Species. In the end, I concluded that Tanabe's Confucianism ontology (ontology of *Yijing*) and Logic of Species have the same dialectical structure.

一、はじめに

京都学派の哲学者・田辺元（1885-1962）は東北帝国大学で自然科学を研究の出発点とし、京都帝国大学に移ってから（1919）、次第にその関心を西洋哲学に向け、最終的には人文、自然科学の哲学者となった。彼独自の哲学・「種の論理」（1934-37）が世間に出るまで、その哲学の論述はほとんど数学、物理学、科学及びドイツ観念論や現象学の展開などに集中していた。

田辺はドイツ留学（1922-24）をきっかけに、若きハイデッガー（Martin Heidegger, 1889 - 1976）の影響を受けて、20年代後半から次第に歴史や人間学（Anthropologie）に関心を持つようになった。それに関連した論述は、彼自身の「種の論理」を形成するための重要な要素を持っている。この時期に書かれた論文「儒教的存在論に就いて」（1928）は、かなり異質的な論文である¹。この論文は、田辺が同僚・高瀬武次郎（1869-1950）の還暦記念論文集のために著したものである。田辺は、この論文では、中国の易の存在論（Ontologie）を分析し定義した。のみならず、彼はその存在論を、ギリシャ的存在論とヘブライ的キリスト教的存在論とも比較し、それを中国の独特な政治のあり方とその道德観を持つ存在論であると結論付けたのである。

本論は、田辺がいかに高瀬武次郎やその背後の宋学と陽明学の影響を受けながら易の存在論を導出したかを追跡しつつ、その内容を検討し、さらにそのような存在に関する分析の仕方は、田辺のそれ以降の存在論にいかなる影響を与えたのかを検証していきたい²。

¹ 『田辺元全集』（東京：筑摩書房、第二版）からの引用に際して、旧漢字と旧仮名遣いは新字に改めた。

² 合田正人は、『田辺元とハイデッガー—封印された哲学』（京都：PHP新書、2013年、71-78頁）では、儒教的な存在論は田辺が「種の論理」を形成するのに非常に決定的な影響を与えたとしている。しかし、これに関しては、詳細な論述が展開されていない。

二、太極と陰陽

「儒教的存在論に就いて」で述べられている易の存在論を分析する前に、まず高瀬武次郎という中国哲学者について、吉田公平の「高瀬武次郎年譜稿—東洋大学の漢学者たち（その一）」³を参考に、彼の当時の中国哲学研究の位置付けを伺ってみよう。

吉田公平が整理した年譜稿によれば、高瀬が日本の陽明学の展開を歴史的に整理し叙述した功績が大きいという。中国と日本の陽明学のほか、彼は老荘哲学、楊墨哲学、中国哲学史にも足跡を残し、また当時の国体論の路線にも走り、いわゆる陽明学者と国粹主義者・国体論者として知られた。その膨大な業績のリストに、異様な色彩を帯びたのは、『易学講話』（東京：弘道館、1926年）という一冊の書物である。

この書物は、高瀬が大正13年（1924年）の9月から12月まで、大阪の懐徳堂での七回にわたる講述に基づいたものである。その内容は、「第一章 易の宇宙観」、「第二章 易数の淵源」、「第三章 占筮論」、「第四章 論語と易経」、「第五章 易の倫理説」の五章構成となっている。その中で、第一章、特に太極と陰陽に関する部分は、田辺の易経観に影響を与えていると考えられる。

高瀬によれば、この書が書かれた背景には、自分の長年の易に対する関心と、易の国体論（皇統万世一系の国体論）への親近性があるという。周易に関する解釈は、主として周敦頤の『太極図説』に依拠している（『易学講話』、166-170頁とその「跋」を参照）。高瀬の目的は、周子のそれを演繹しながら、孔子の周室に対する思想が天子万世一系にあることを継承した根本通明（1822-1906）の「易経国体論」を闡明することにある。

本論は、その歴史的な制限に由来する高瀬の学問の特徴を論究する

い。

³ 吉田公平：『井上円了センター年報』、第15号、頁161-324。

のを控えて、田辺の易経観に関連する部分、特に高瀬の太極と陰陽についての論述を紹介してみたい。彼は『易学講話』の第一章の第二節の第一項に、太極と陰陽について、こう述べている。

太極は宇宙万有の本源なれども万物以外に超然として独立存在するものに非ず、又太極は無限に静止的状态に在るものに非ずして、必然的に動静を為すものなり……無声無臭にして形状なき太極は必然の勢（已を得ざる誠の道）に由りて万古に互って、動静を為して、一瞬間も息まざるものであります。但何故に動静を為すかと云う事は説明されぬものであります。宇宙必然の理という外に説明を試みる方法はありません。何故に万物が生ずるか。特に人類が生じたかと云うことも説明はできません。生ずるのは明白なる事実であって、哲学的説明の有無に係らず、万物は古往今来生じつつあるのであります。哲学者の説明は如何に生じ来るかを能う限り正當に言い表すに過ぎぬのであります。言い廻し方が少し極端であるかも知れぬが哲学者宗教家の真理探求は恰も謎を解くに似たものであります。「何故」と云うて問い詰められると結局は窮する外はないが、「如何なる様子に」と云うことは一通り説明を付け得るのであります。之を学説と名つくるのであります。易哲学もその一種であります。主として太極陰陽を以て宇宙万有を説明するのであります。是は陰陽両儀の造化作用に就いて言うたのであります。⁴

ここでは、周濂溪の「易有太極、是生両儀（易に太極あり、是れ両儀を生ず）」に対する解釈の引用（太極動而生陽。動極而静。静而生陰。静極復動。一静一動。互為其根。分陰分陽。両儀立焉。）を省略したが、両儀とは、ようするに陰陽のことであり、動静のことである。高瀬は、

⁴ 高瀬武次郎：『易学講話』、頁 29-30。

周子の説に則って、周易の世界観は、太極と陰陽の媒介関係から生じてきたものであるとした。⁵そして、「なぜに」そのようになるのかという問いよりも、「いかに」そのようになるのかという問いを追究していったほうがよほど建設的であるとした。

哲学者である田辺は、そうした易の存在論（あるいは形而上学）の論究の仕方に共鳴を覚えた。彼は、高瀬の思考を踏まえて、次のように述べている。

陰陽を生ずるところの大極にして、或は大極に媒介合一せらるる陰陽にして、始めて万象の複雑多様と生成変化とを根拠附くる原理たることが出来るのであるとするならば、更に何故に大極が陰陽を生じ、陰陽が大極に媒介せらるるかを、問うことは意味を成さない筈である。併し「何故に」という理由でなくして、「如何に」という様態を問うことは無論可能であるばかりでなく、この様態を明にすることが始めて易の存在論の特色を知る所以となる。⁶

繰り返して言うが、田辺はここでは、高瀬と同じような態度を取り、太極と陰陽の、つまり「一にして二、二にして一」の媒介関係を究明しようと考えたのである。このような考究の意図は、むしろ、中国の代表的な儒教思想に基づいた存在論への単なる好奇心から生まれたものではない。⁷田辺が構想しようとしたのは、西洋（ギリシャ哲学とキリスト教）の存在論と肩を並べることができる東洋（中国）の存在論を浮き彫

⁵ もちろん、高瀬が周敦頤の『太極図説』や『通書』の該当部分に解釈を施した朱子の『太極図解』や『太極図説解』、あるいは『易学啓蒙』や『周易本義』、『朱子語類』などを大いに引用しているのはいうまでもない。ここから、田辺の易に対する理解もかなり宋学から影響を受けていることを垣間見ることができよう。

⁶ 田辺元：『田辺元全集』、第4巻、頁293。

⁷ 高瀬は易を東洋（中国）思想の最高峰であるとし、孔子の思想の深遠なるものはそこにあると考えた（『易学講話』、頁6を参照）。田辺もまた、同じような考え方を持っており、易の存在論を儒教的存在論と見なしている。

りにすることである。この作業は、ある意味では、中国の存在論を一国ないし一地域（漢字文化圏）から解放して、より普遍的な論述に持ち込もうとした思想の仕事でもあった。この儒教的存在論、あるいは易の存在論は、後年、田辺の「種の論理」による社会存在論の形成に大きな役割を果たすことになる（第五節で検証する）。

高瀬は、また王陽明の『伝習録』（中巻、第三章、答陸原静書）⁸を引用して、その陰陽、動静の言説を消化しつつ、太極と陰陽との媒介関係を次のように述べている。

陰は陽に根し、陽は陰に根す。陰の前に陽あり、陽の前に陰ありて無限に溯るべし。動は静より起り、静は動より起る。動なければ静なく、静なければ動なし。動の前に静あり、静の前に動ありて無限に溯るべし。

陰陽なる者は一元気の発展に附随せる二箇の形容詞なりや、将た実際に陰陽なる二箇のものの存在する者なりや、如何。古来の学者も亦或は二実物の如く之を説き、或は単に一気の形容語の如く之を説くものもあり。余謂へらく。陰陽は二箇の実物に非ずして形容語なれども、一元気が陰陽二面を表わすが故に恰も両物の如く見るを得るなり。太極が両儀を生ずと云うは是なり、此点に於ては太極一元二面論と謂うべし。随つて陰陽の

⁸ その引用の内容は、以下の通りである。「周子静極而动之説、苟不善觀、亦未免有病。蓋其意從太極動而生陽、静而生陰説來。太極生生之理、妙用無息、而常体不易。太極之生生、即陰陽之生生。就其生生之中、指其妙用無息者而謂之動、謂之陽之生。非謂動而後生陽也、就其生生之中、指其常体不易者、而謂之静、謂之陰之生。非謂静而後生陰也。若果静而後生陰、動而後生陽、則是陰陽動静、截然各自爲一物矣。陰陽一气也。一气屈伸而爲陰陽。動静一理也。一理隱顯而爲動静。春夏可以爲陽爲動、而未嘗無陰與静也。秋冬可以爲陰爲静、而未嘗無陽與動也。春夏此不息、秋冬此不息、皆可謂之陽、謂之動也。春夏此常体、秋冬此常体、皆可謂之陰、謂之静也。自元・会・運・世・歳・月・日、時、以至刻・秒・忽・微、莫不皆然。所謂動静無端、陰陽無始。」（王陽明：『王陽明全集 上冊』、北京：中央編訳出版社、2014年、61頁）。ここは王陽明が周敦頤の太極と陰陽に関する言説を援用して、良知の動静状態（未発・已発）を説明するところである。おそらく、田辺はこの動静の「二にして一、一にして二」という媒介関係にも着目したのであろう。

二原動力ありと説くも可なり。⁹

高瀬の考えでは、陰陽（動静）は太極の二つの側面にすぎない。陰陽は二つの実物ではなく、一元気である太極を表す形容詞であり、太極それ自身は陰陽の二原動力にほかならない。高瀬はここでは、一貫して、太極と陰陽との媒介関係を、一元二面の関係として主張している。こうした観点は、田辺の以下の言説にも反映されている。

其故大極は万物発生の根源たる絶対窮極の一元たる元気であるが、それが現実生成を成遂げる場合には、常にその元気の発動流行としての陽とその素地としての陰とに分れ、相対する陰陽の二元の消長としてのみ庶物は現れるものと解すべきであろう。¹⁰

田辺はさらに、陰陽の対立を、二つの実物の対立、あるいは一方が他方を滅却するというような対立と見なしておらず、あくまで陰を受動の原理、収容静閉の原理（高瀬のいう消極的原理）、陽を発動の原理、発動進行の原理（高瀬のいう積極的原理）と見なしている。こうした主と従、発動と受動、消極と積極という一元二面の関係を、田辺は二元合一関係、あるいは弁証関係（媒介関係）と言い、陰陽の対立は「観念的反対対立」に過ぎないとしているのである¹¹。

上述した田辺の太極と陰陽に関する理解は、高瀬の易経観の敷衍のように見えるが、実際、その易の存在論（陰陽関係論）の捉え方は、田辺が西洋（ギリシャ哲学とキリスト教）の存在論との比較を念頭に置いたときに産出されたものである。

⁹ 『易学講話』、頁 46-47。

¹⁰ 田辺元：『田辺元全集』、第4巻、頁 295。

¹¹ 前掲書、頁 295-296 を参照。

三、ギリシャ、ヘブライ、中国の存在論

高瀬武次郎の還暦記念論文集（『支那学論叢』）に収録された田辺の「儒教的存在論に就いて」は、早くも西田幾多郎（1870-1945）によって読まれ、評価を受けた。その感想まで田辺のところに届いた。その内容は以下の通りである。

御論文拝読した。これは大変面白い。支那哲学の存在がこういう様にして特徴づけられそれが希臘、ヘブライのものとは異なったものとして支那民族の思想道徳を表しているのかも知れない。印度哲学（宋において仏教と結合したが）における対立に比しても陰陽は情意的、人間的と思う。徳政ということが支那人の理想だ。陽はいつも上位にあり陰之に従う。かくして天地万物人間社会を見ている様だ。これは高瀬君の記念論文中に葬るのは惜しい。¹²

おそらく西田が高く評価したのは、その論文によって出された、西洋（ギリシャ哲学とキリスト教）の存在論とは全く質を異にする東洋（中国）の存在論であろう。なぜなら、そこには、中国人の感情や感受性、道徳観、世界観が組み込まれているからである。さて、田辺は「儒教的存在論に就いて」において、いかに西洋の存在論を引き合いに出して、易の存在論を構築したかを見てみよう。

田辺は「儒教的存在論に就いて」の第一節において、易の根柢である陰陽がいかなる意味において対立するのかを究明することを宣言した。それに照らし合わせて設定されたのは、さまざまな対立の場面である。たとえば、論理の肯定と否定、空間を表す南と北、上と下、物力の引力と斥力、神と魔、理と情、愛と憎、質料と形相、素材と形象、天と地、明と暗、男と女などである。もちろん、これらはすべて対立を表す概念

¹² 西田幾多郎：『西田幾多郎全集』、第20巻、頁293-294。

に違いないが、このような対立は、いかなる対立なのか、問題の所在となる。田辺がここで特に問題にしたのは、易の陰陽二原理対立の本性、あるいはその本質的な構造である。

陰陽二原理の対立構造を捉えるにあたって、田辺はまず、ギリシャ哲学における質料（*hylē*）と形相（*eidōs*）を取り上げる。周知のように、この対概念は、アリストテレス哲学以来の存在論を言い表すものである（『形而上学』）。例えば、机の機能や構造形式が形相で、その素材である木材が質料である。個々の現実中存在するものは、形相が質料を限定することで成り立つ。このようなギリシャ的存在について、田辺はどのように説明している。

希臘的存在の二元はアリストテレスの形相質料の対立にその最後の完成を示したと言つて差問ないであろうが、その謂う所の質料はそれ自身に全く何等の自性なき可能の原理であつて、それを某々の何物かとして現実たらしむるために、これと結合して之をそのものたらしむる所の成形の原理が即ち形相である。その思考法は芸術品例えば彫像の制作に於ける素材とその形成の秩序との關係に則るものなることは明である。天性彫塑的精神に富める希臘人は一切の存在を彫塑的に觀て、彫塑成形の機構に擬し、質料の形相化として存在を考えようとしたのである。その意味に於て希臘的存在論は典型的に芸術的であつて、専ら表象的觀照の立場から凡ての存在を理解しようとしたものであるといえる。¹³

アリストテレスにおいては、形相は具体的な個物において、常に質料と共にあるという形でしか實在し得ない。形相は質料とは不可分離的なものであり、内在的なものであるが、自性のない質料への主率的な役割を持っているのである。

¹³ 田辺元：『田辺元全集』、第4巻、頁300。

それに対して、「陰は陽の顕現する媒介として観念上これに対立し、実在的に反抗争する積極的の力ではない」¹⁴というように、田辺の理解した陰陽は、自性を持つものであり、それぞれ君臨者（陽、剛）と受容者（陰、柔）の役割を演じつつ、陰が陽を受け入れ、陽が陰に君臨して統制し、一方が他方を滅すようなものではなく、上述した「太極—陰陽」という一元両面のような状態を現出するものである。

ここには、質料と形相のような、二元対立もなければ、窮極絶対の一元（太極）を媒介とする両者の結合合一もない。つまり、質料と形相は、二元対立の関係にありつつ、結合（合一）の関係にあるが、一元たる第三者を媒介としないのである。¹⁵

それでは、上述した中国思想とギリシャ哲学における存在論に対して、ヘブライ的キリスト教的存在論はいかなるものなのか。これについて、田辺はこう述べている。

ヘブライ的キリスト教的存在論に於ては、悪の原理、墮罪の原理としての悪魔は、悪が神の内に於ける墮落として取り扱われることに由り、絶対的に神に対立せしめられるのでなく始終これに従属せしめられたので、同様に対立の媒介を二者の上に必要としなかったのである。併し此処にも悪の根源を追窮し、その独立性を高調する場合に、神に於ける内在と、自由意志に因る墮罪との間に困難なる問題を胚胎することは、初期基督教のアウグスティンから近世のボエームを経て前世紀初のシェリングに至るまでの自由意志論に於て、実際に示されて居る。斯かる潜在的乃至内在的の二元論に対して易の二元合一論は初めから明白に存在の弁証的構造を顕揚して居る点にその特色が認めら

¹⁴ 前掲書、頁 296。

¹⁵ 前掲書、頁 294-295 を参照。

れるともいわれよう。¹⁶

田辺はここでは、キリスト教における存在論の問題、つまり神と人間と（絶対善と悪、罪と）の対立関係を突き詰めて、悪の神における内在的二元論を、易の二元合一論と区別したのである。田辺によれば、キリスト教的存在は、まさにこの神と悪（自由意志）、神魔相克の諸段階を表現するものである。¹⁷ここにも、明らかに神と悪との内在的二元対立の上に、一元（太極）なる媒介者を必要としないことが強調されている。つまり、「太極—陰陽」という「一にして二、二にして一」、あるいは一元二面の媒介関係が、キリスト教的存在論にはあり得ないというのである。こうして、田辺は、弁証の観点から、ギリシャ、ヘブライ、中国の存在論を次のように考えている。

若し希臘的存在の消極原理たる質料を、その無自性の故に論理的否定に比し、之を矛盾的対立者と謂い得るならば、ヘブライ的基督教的存在の消極原理たる「悪」は反対抗争の実在的対立者と謂うべく、これに対し儒教的存在の消極原理たる陰は両者の中間に立つ観念的反対対立者であると解することが出来るであろう。而して弁証法的正反合の二元合一的総合に於ては反は正の単なる論理的否定から反対対立に具体化せられることに由って弁証的發展を成立せしむるものなることを考えるならば、易の存在論がその大極の概念に於て、他の両型の存在論に比し一層明白なる弁証的統一を示すのも、その当に然るべき所以があることを認め得るであろう。¹⁸

質料と形相との矛盾的対立であれ、神と悪（自由意志）との実在的対立であれ、いずれも易の陰陽のような観念的対立の要素を持たないし、

¹⁶ 前掲書、頁 295。

¹⁷ 前掲書、頁 300 を参照。

¹⁸ 前掲書、頁 2964-297。

また太極の統一的な役割、ないし陰陽の観念的対立を媒介する「絶対窮極の一元たる元気」も持っていないため、弁証法的な意味合いが薄いのである。ここでいう弁証法的な意味合いでの存在論は、のちの田辺の「種の論理」と大きなかかわりを持っていると考えられる。

四、 儒教的道徳の存在論

上述したように、易の陰陽が実在的に互いに抗争するのではなく、観念的に一が他の存立の媒介という関係において対立している。これはどういう事態であるのか。田辺によれば、それは易の作者の制作意図によって生まれたものである。易の作者は、ある道徳的社会秩序を想定し、それを根底にして天地、君臣、男女、夫婦、父母などといった具体的な対概念を考案した。陰陽はまさにそれらの対概念の集約である。ある道徳的社会の形成、ないしその運用は、すべて一太極の陰陽の相互作用によって成り立つのである。この陰陽の観念的対立について、田辺は次のように考えている。

観念的反対対立に於ては、一は他に反対であるに拘らず他の存立に必要な媒介をなすのであって、両者相俟って成立する一の秩序に於て、一が他を克服することなく共存する。この共存する二者の同一秩序に於ける対立が観念的対立の特色である。¹⁹

田辺は上掲の内容に続いて、陰陽の対立は、一方が率いて他方が従うという関係における対立、つまり秩序において夫唱婦随の関係にあるものの対立であるとしている。その反対対立は、実在的に闘争する力の反対でなくして、同一秩序に於ける二つのものの本分の対立、その資格の相反という、観念上の質的反対を意味する。このような秩序的対立を

¹⁹ 前掲書、頁 298。

なす二原理（陰陽）をもって、一般に存在の窮極原理となす意識は、「道徳的社会秩序をその体験の基礎型とする、所謂哲人政治の治者的意識」²⁰にほかならない。

この意識は明らかに、君民の秩序、治者の統率及び教導と被治者の随順服従との関係とその基礎的体験の内容とする儒教道徳の意識である。易の存在論は聖人政治の儒教的道徳の意識を地盤として発生したものである。こうして、易の存在論と儒教道徳とは相関関係にあるのである。²¹

高瀬の『易学講話』の第五章の題目は、「易の倫理説」となっているが、その中で説かれているのは、教訓としての倫理説である。つまり、吉凶（善悪）、悔吝、利不利を説くことによって、人に過ちを起こさせず、吉をもたらし、凶がふりかからないようにさせるのは、易の倫理学の特色であるとされる。²²ようするに、易の六十四卦三百八十四爻の辞と孔子の十翼によって、人のなすべき道、あるいはすべからざる道を教示するのは、易の倫理学だというのである。高瀬はこの章では、あまり易の倫理学を展開していないため、田辺の易経観への影響関係を検証することができない。

とはいうものの、高瀬のいう易の倫理学は、さほど田辺の理解した易の存在論と儒教道徳との相関関係から離れていないように思われる。田辺がいうように、「道徳的政治の教導的内容として、四時の序、気象の運行に準える農耕の操作が主たる位置を占めたことは、この存在論の発生せる民族生活の時代が農耕中心の時代であったことを推定せしめるに足りるであろう。農耕を中心として生活を営む民衆の生活秩序に規準を与え、これを正しく率い導かんとせる治者階級の道徳意識が、その体験する存在を反省分析して、その形而上的原理を求めた結果が易の存在論であった」。²³統治者（君）が易の原理を活用して、別言すれば、よ

²⁰ 前掲書、頁 298。

²¹ 前掲書、頁 299 を参照。

²² 『易学講話』、頁 154-155 を参照。

²³ 田辺元：『田辺元全集』、第 4 巻、頁 299。

く存在者とその生成、ないし世界のメカニズムを考察して、被統治者（臣民）を教導すること自体は、儒教の道德思想であり、易の倫理学でもあるからだ。

このように見てくると、ここでいう易の存在論もまた、儒教的道德の存在論でなければならない。高瀬は『易学講話』では、ただ易の宇宙論（存在論）と倫理説を紹介しただけである。それに対して、田辺は高瀬のような単なる学の紹介や国体論者（日本主義者）のようなやり方に満足していない。彼は儒教の道德思想と易の存在論との相関関係を明白に示しながら、西洋の存在論との比較を通じて、より一層中国の存在論を特徴付けたのである。

五、 社会存在論と易の存在論との連関

前述のように、「儒教的存在論に就いて」は、田辺の独自の哲学である「種の論理」を出す前に、具体的に西洋の存在論との比較によって出された中国の儒教的存在論に関する論文であった。中国の易の存在論は弁証法的な構造を持つという意味で、いかなる存在も媒介的存在、つまり弁証法的存在でなければならないと主張する「種の論理」に近いと考えられる。

「種の論理」の出発点となる「社会存在の論理」（1934-5）という論文のタイトルが示すように、これからの存在論は社会存在論でなければならない。この主張は「存在論の第三段階」（1935）の中で、さらに西洋の存在論と比較しながら、詳細に展開されている。以下では、まず「種の論理」を簡単に説明し、なぜ社会存在論が必要なのかを検討してから、社会存在論と易の存在論との連関を述べてみたい。

「種の論理」とは、田辺が生物の分類「類、種、個」を用いて、三者の絶対否定媒介関係を説く社会哲学の論理である。この哲学体系が探

究しようとしたのは、種（現実にある共同体や国家社会）と個（個人）それぞれの存在と行為の形態である。田辺によれば、種と個とはただ類（Idea、人類、人類国家、菩薩国）の否定媒介を通じてのみ、自らの存在と行為を保つことができるという。それと同時に、類と個とは、種を否定媒介とし、類と種とは、個を否定媒介としなければ、自らの存在と行為を保持することができないのである。こうして、「類、種、個」のいずれをも滅却しないという前提において、三者がお互いに対立しつつも媒介しあうという弁証法的関係は、「種の論理」の根本的構造をなしている。²⁴

田辺が「類、種、個」の否定媒介関係を基礎とする「種の論理」を構築した目的は、現実にある共同体や国家社会（種）とそこに住む個人（個）に、現実に対応できる理想的な存在と行為の形態を提供することにある。「種の論理」は「類、種、個」の不断なる対立的統一の媒介関係を通じて、理念としての存在と当為が現実において実現される可能性を提供しているため、具体性や現実性を持つ実践哲学の論理であるともいえる。現実にある国家社会の存立もまた、上述した「種の論理」によって可能となるのである。

「存在論の第三段階」では、「種の論理」でいう存在論の、第一段階に属するギリシャの自然存在論やキリスト教の宗教的存在論と、第二段階に属する近世以降の人格存在論との決定的な違いは、弁証法的であるかどうか、である。

²⁴ 「類、種、個」三者の否定媒介関係について、以下の内容から窺うことができる。「個は種を予想し、種の生命を其根源とし、種の直接なる限定を其母胎としながら、却て其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所謂個体存在の非合理性が成立するのである。個は必然に種に於ける個であって、種を離れた単なる個なるものは無い。而して類の絶対統一は、此様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媒介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……其故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、即ち類の種化に外ならない。それは論理の否定である。」（田辺元：『田辺元全集』、第6巻、頁70-71）。

田辺は「存在論の第三段階」の第一と第二節では、プラトン以前の存在論を論ずるにあたって、イオニアの哲学者・ピュタゴラスの形相存在論と、原子論者・デモクリトスやエレア派の質料存在論を取り上げ、それらのいずれをも、自然存在論と規定した。この形相と質料の存在論は、プラトンとアリストテレスにも継承された。田辺によれば、プラトンは質料よりも形相（イデア）の存在論を重視するのに対して、アリストテレスは自然哲学者の精神で、形相よりも質料を重視する。しかし、アリストテレスはその分析論的思惟のため、最終的には、やはり形相を重視する存在論の立場にたどり着いた。なぜそのようなになったのかといえ、それは、アリストテレスは形相と質料の徹底した媒介関係（弁証法的関係）を説くことはなかったからだ。²⁵

したがって、「質料は形相と否定的に対立することなき無記透明の媒質としての基体でなく、矛盾否定の原理であり、形相はその否定の否定として絶対否定的統一であるから、実践的に非連続的主体の統一としてのみ成立する、存在の連続的契機としての質料は其否定的媒介となる、という如き弁証法的事態が、其間に伏在することは到底認得せられなかった。ここに自然存在論の制限があるのである。」²⁶

田辺によれば、ギリシャの自然存在論は歴史的には、やがて都市国家の崩壊とともに、消滅の危機に直面した。その代わりに現れたのは、キリスト教的存在論である。キリスト教の神は自然存在論でいう質料と形相の対立を消滅させ、人間を自らの内に従属させた。ここでは、個体（人間）の主体的存在は神の前では、質料的肉体的な存在として否定されるべきものであるとされた。

これは「儒教的存在論に就いて」で述べられた、神と悪（自由意志）との実在的対立にほかならない。こうした宗教的存在論は社会的変動と教会の墮落とともに崩壊し、個体の主体的存在（解放、自由、理性

²⁵ 前掲書、頁 267-280 を参照。

²⁶ 前掲書、頁 279-280。

を求める人間存在)はこれによって現れた。つまり、「神の絶対存在の中に解消せられた信仰的人間の存在の位置に、自己の理性と意思とを以て実践する主体的人間の存在が現われた。」²⁷こうした「自律的自由の主体として自己の存在を自覚する理性的自我が即ち自然存在に代る新なる存在である。」²⁸これは第一段階の自然存在論に対する第二段階の人格存在論である。

この第二段階の人格存在論を代表する哲学者として、田辺は第三節では、デカルト、カント、ハイデッガーを取り上げた。第一段階と第二段階の存在論に現れた自然と人格（自我）は、デカルトとカントにおいて、異なった展開をしている。デカルトにおいては、意識の主体である自我の確立は神の絶対存在によるのであり、「自我と神とは相対的絶対と絶対的絶対との関係に於て相即する」²⁹のである。自然もまた神によって保障される。このような自然と自我との否定的対立を解決する課題は、スピノザだけではなく、カントにも残された。

田辺によれば、「カントは之（独断論）を免れるために、自然の基体性を否定して之を主観の意識総合に還元した……希臘の自然存在論が基体に対する主体の独立を認めずして後者を前者に解消したのと反対に、近世の人格存在論はカントに於て基体を主体に解消したのである。」³⁰つまり、カントにおいて、自然は自我に解消されたのである。それを可能にしたのは、彼の先験論哲学（超越論哲学）であった。

しかし、「カントの先験論哲学は近世の人格存在論の完成であると言ってもよいと思われるが、その所謂人格存在は実は一般に存在の廃棄に導くものに外ならなかった。何となれば、自由意志の主体はただ実践的に善を意志する限りに於て存在するのであって、自発的自己立法を原理とし、苟も既存の何物かに制約せられる限り他律的不自由に墮せるも

²⁷ 前掲書、頁 281。

²⁸ 前掲書、頁 281。

²⁹ 前掲書、頁 282。

³⁰ 前掲書、頁 283。

のとして人格的存在性を奪われる、それは全く現象的存在の時間性を脱し経験的因果性から解放せられて、超時間的に所謂自由からの因果を始める意志活動だからである。」³¹田辺が指摘しようとしたのは、カントの超越論哲学が導いた時間性（歴史性）、ないし因果性なき意志の主体の欠如である。ここでは、自然が自我に解消されてしまい、両者の対立的統一の弁証法的関係が見えなくなったのである。これを克服したのは、ハイデッガーの時間存在論（実存哲学）であった。

ハイデッガーの存在論は、カントのというような、存在が現象として全く時間に制約されるか、本体として時間を超越するか、いずれかであるという二世界論の立場を取っていない。その「実存は自ら時間の構造に入込む超時間的契機であることに由って、却て時間的存在となるのである……従って実存はカントの人格の如く、超時間的なることに由って時間存在の外に立つのでなく、却て時間を超えることに由って時間的存在となる。」³²田辺が評価したのは、ハイデッガーの、超越性と時間性を含む実存概念である。しかし、このような実存としての個々の主体（自我、人格）と世界（自然）との連関はどうなっているのかといえ、世界（自然）はただ主体（自我、人格）に従属しているだけであり、主体に対立してその否定的媒介となることはないのである。³³

田辺は、ここではハイデッガーの時間存在論の非弁証法的構造だけではなく、さらにその空間的な側面の欠如、すなわち人間の住む国家や社会を軽視して抽象化する傾向をも指摘した。³⁴ハイデッガーの時間存在論を以上のように指摘しながら、田辺は、自らの社会存在論・「種の論

³¹ 前掲書、頁 285。

³² 前掲書、頁 286-287。

³³ 前掲書、頁 287 を参照。

³⁴ 前掲書、頁 288 を参照。これに似たような指摘は、和辻哲郎の『風土—人間学的考察—』（岩波書店、1935 年）の第一章からも看取することができる（拙稿「和辻的風土論—兼論洪耀勳与貝瑞克的風土観—」、『華梵人文学報』、第 14 号、2010 年、頁 63-94 を参照されたい）。ようするに、ハイデッガーの存在論には、時間性や歴史性があるが、空間性や風土性（ないし社会性）が欠けているという指摘は、その時代の哲学者の共通認識になっている。

理」を打ち出した。つまり、ハイデッガーの自我と自然（実存と世界、田辺でいう個と類）に、否定媒介の要素として国家や社会（種）を入れたのである。なぜなら、自我（主体、人格）と世界（自然）とは、国家社会（基体）という否定媒介を抜きにしたら、とても現代社会の状況に対応できないからである。これは、田辺のいう第三段階の社会存在論が必要とされる理由である。

もちろん、田辺のいう「類、種、個」の対立的統一の弁証法的関係は、彼が独自に考案したものではない。それはすでにヘーゲルの『法哲学』（Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821）によって形作られたものである。ヘーゲルがここで思惟するところの国家哲学は、田辺のいう社会存在論に相当する。しかし、ヘーゲルが説くところの主観精神、客観精神、絶対精神（主体、基体、神。田辺のいう個、種、類）は、お互いに対立しつつ媒介しあうという絶対媒介の関係を徹底しなかった。それは、彼が神を媒介者としてではなく、媒介を超えて絶対的に存在する神と見なしたからである。こうして、絶対精神はその媒介役を絶ててしまい、すべてを生み出す根源となったのである。³⁵

これまで見てきたように、「種の論理」は、日本の伝統や風土、あるいはそれに基づく存在論とはまた無縁であり、中国の易の存在論とも全く異質であるといわざるを得ない。その社会存在論は、むしろ西洋の存在論に淵源し、発展してきたものである。中国の風土と儒教的道徳に基づく易の存在論の形成過程は、その意味では、「種の論理」の形成過程とは異なっている。

しかし、両者の存在論の構造自体は、弁証法的であるため、かなりの親近性を持っていると認めなければならない。陰陽は、観念的には対立しているにもかかわらず、実在的には結合している。そのように成り立つのは、太極という万物発生の根源たる絶対窮極の一元たる元気があるからである。陰陽の対立的統一の関係は、太極という媒介者によって

³⁵ 田辺元：『田辺元全集』、第6巻、頁295-296を参照。

成立し、太極という絶対的根源なる一元気もまた、陰陽に媒介されることによって、成立するのである。

太極は決して陰陽を超えて絶対的に存在するものではない。陰も陽もまた決して一方を絶滅させる存在ではなく、あくまで相互に根ざす、対立的に統合する存在である。陽（統治者側）と陰（被統治者側）との関係は、ある意味では、政治的集団（種）と個人（個）との関係でもある。そして、太極は、類に値するとも考えられる。そうすると、「類、種、個」三者がお互いに対立しつつも媒介しあうという弁証法的関係は、太極と陰陽との弁証法的関係と見なされても、何の不思議もないはずであろう。

六、 結論

本論は、田辺の「種の論理」の形成過程を探求する一環として、「儒教的存在論に就いて」、「社会論在の論理」、「存在論の第三段階」を論究し、特にその内在的な関連を明らかにしてきた。「儒教的存在論に就いて」は、従来の田辺哲学研究史では、中国哲学（特に宋学と陽明学）の関係で、あまり重要視されていなかった。合田正人の『田辺元とハイデガー』は、その重要性を指摘したが、残念なことに、彼はただ、この論文で扱う存在論は田辺の「種の論理」に大きな影響を与えていると言っているだけで、詳細なる論理的探究をしていない。

筆者は試みに両者の内在的な関連を、当時田辺の易経観に影響を与えたと考えられる高瀬武次郎の『易学講話』の内容を参照にしつつ、論究してきた。ここでは意外にも、田辺が考察した易の存在論が持つ弁証法的な構造は「種の論理」でいう社会存在論の構造と一致していることに気づいた。もし田辺の易経観が高瀬のそれ、ないし彼が大いに依拠する周濂溪の『太極図説』や朱子、王陽明の易経観から影響を受けていたとしたら、「種の論理」でいう絶対媒介の論理は、単に大乘仏教の無や

空の思想からだけではなく、中国の易の存在論（儒教的存在論）からも大いなる示唆を得ているはずである。◆

引用書目

- 王陽明 WANG, Yangming [WANG, Yang-ming]
 2014 『王陽明全集 上冊』、(北京：中央編訳出版社、2014年)。
Wang Yangming quan ji shang ce (Beijing: Zhong yang bian yi chu ban she, 2014).
- 田辺元 TANABE, Hajime
 1963 『田辺元全集』、第4, 6巻、(東京：筑摩書房、1963-64年)。
Tanabe Hajime zenshū, Vol. 4 & 6 (Tokyo: Chikuma Shobō, 1963-64).
- 西田幾多郎 NISHIDA, Kitarō
 2006 『西田幾多郎全集』、第20巻、(東京：岩波書店、2006年)。
Nishida Kitarō zenshū, Vol. 20 (Tokyo: Iwanami Shoten, 2006).
- 合田正人 GŌDA, Masato
 2013 『田辺元とハイデガー—封印された哲学』、(京都：PHP新書、2013年)。
Tanabe Hajime to Heidegger- Hūin sareta Tetsugaku (Kyoto: PHP Shinsho, 2013).
- 吉田公平 YOSHIDA, Kouhei
 2006 「高瀬武次郎年譜稿—東洋大学の漢学者たち(その一)」、
 『井上円了センター年報』、第15号、2006年。
 “Takase Takejiro nenpukou-Toyo Daigaku no Kangakushatachi (No. 1)” *Inoue Enryo sentā nenpō*, No. 15 (2006).
- 和辻哲郎 WATSUJI, Tetsurō
 1935 『風土—人間学的考察—』、(東京：岩波書店、1935年)
Hūdo -Ningengaku teki kōsatsu- (Tokyo: Iwanami Shoten, 1935).
- 高瀬武次郎 TAKASE, Takejirō
 1926 『易学講話』、東京：弘道館、1926年
Eki-gaku Kōwa (Tokyo: Kōdōkan, 1926).
- 廖欽彬 LIAO, Qinbin [LIAO, Chin-ping]
 2010 「和辻的風土論—兼論洪耀勳与貝瑞克的風土觀—」、
 『華梵人文学報』、第14号、(2010年)
 “He shi de feng tu lun -jian Hong Yaoxun yu Bei rui ke de feng tu lun-“, *Hua fan ren wen xue bao*, No. 14 (2010).

