

# 田辺元における「科学哲学」の意義について

## On the Significance of Scientific Philosophy in Tanabe Hajime

笠井 哲

福島工業高等専門学校一般教科

Akira Kasai

Fukushima National College of Technology, Department of General Education

(2013年9月17日受理)

Tanabe Hajime published *Kagaku Gairon* in the times of the professor at the department of science in Tohoku University. In the preface of this book, He stated that the scientific outline was philosophy of science namely scientific philosophical consideration. However, in philosophical approach to science, there is the way of thinking that the way of thinking to replace philosophy with science, science of the philosophy emphasize the scientific philosophy of the meaning called becoming it. The purpose of this paper is to consider the significance of scientific philosophy in Tanabe Hajime.

**Key words:** Tanabe Hajime, philosophy of science, scientific philosophical consideration, scientific philosophy

### 1. はじめに

田辺元(1885~1962)は、昭和23年(1948)から昭和26年(1951)にかけて北軽井沢の山荘で、後に『哲学入門』として刊行された内容の講義を行った。唐木順三(1904~1980)ら門下生たちが講義を筆記し、それを、田辺自らが訂正推敲し、刊行したのである。

この書で、田辺は「科学哲学」を、歴史哲学などと並ぶ哲学の一部門として詳しく論じている。これには、やや違和感があるかもしれない。しかし、

今日田辺元といえ、かならず「種の論理」とか「種の弁証法」といった言葉と重ねて想起される哲学者であるが、この田辺、もともと学者としては数理哲学、科学哲学から始めた人である<sup>1)</sup>。

では、「科学哲学」とは、如何なる存在意義を持ちうるのか。端的に言って「科学哲学とは何か」という問は、現在でもそれ自体が十分に問題となりうるであろう。例えば、科学哲学とは、「科学の哲学」すなわち科学を対象とする哲学、科学の認識論的な基盤や、その限界を哲学的に要求するという意味なのか。それとも「科学的な哲学」、すなわちそれ以前の哲学を「非科学的」と見なし、哲学を科学の一分野に変えようとする、哲学的な宣言のようなものを意味するのか、いずれがその真意であるのだろうかという問題がある。

英語であれば、前者は、philosophy of science となるし、後者は、scientific philosophy となる。

田辺自身は、東北大学理学部で「科学概論」を教えていた頃の大正7年(1918)に、『科学概論』を出版した。この本の序論において、

是より余が説かんとする所の科学概論といふは Philosophy of Science, Philosophie der Wissenschaft の訳語である。余は科学の概論なるものが哲学の一部としてのみ、可能なりと信ずるに由り、「科学の哲学」の意味に科学概論といふ語を用ゐた。「科学の哲学」、精しくは科学の哲学的考察といふのが余の謂ふ所の科学概論である<sup>2)</sup>。と明確に述べている。

田辺が『科学概論』を出版した背景には、明治維新から半世紀、いまや日本の学界は(少なくとも自然科学の分野では)、欧米からの摂取・吸収を続けるかたわら、ようやく、一段上への飛躍を窺う体制に入りつつあった。……しかし、科学の研究が、そのような発展期に突入してくれば、くるほど、いよいよ必要とされるのは、その成果を総合し、統括し、かつ、それら諸学に基礎を与える、いわば「科学」の「哲学」の深化<sup>3)</sup>ということがあった。

この時期の田辺の哲学は、古くはアリストテレス、近代ではデカルト、カントに遡る古典哲学の学問論の伝統に根ざしており、科学の認識論的な基礎づけ、それが成立するアブリオリの探究、科学的認識の限界設定ということの問題としていた。

ところが、科学哲学には、このような古典的な学問論の伝統とは別に、哲学そのものを科学に置き換えようとする考え方、すなわち哲学の科学化という意味での「科学的な哲学」を強調する考え方もあった。

田辺が、哲学入門の講義を軽井沢で行っていた頃、アメリカでは、ライヘンバッハが、『科学哲学の興隆』The Rise of Scientific Philosophy という書物を出版した。彼やカルナップなどに典型的に現われている論理実証主義の考え方によれば、哲学とは「科学の論理学」という一つの「科学」になることによって初めてその学問性を主張できる。そこでは、科学哲学はそのまま「科学的哲学 scientific philosophy」であり、しかも、学問的な哲学に残された唯一の可能性である、という主張が見られるという<sup>4)</sup>。

しかし、「懺悔道としての哲学」以降に書かれた田辺元の科学哲学上の著作になると、上述の二通りの科学哲学の概念のいずれとも異なる、独自のものが提示されている。本稿の目的は、田辺元における「科学哲学」の意義について考察することである。

## 2. 科学の解釈学

「科学哲学認識論」と題された『哲学入門』の補説第二の序文で、田辺元は「科学哲学」について、次のように説明している。

科学哲学という題名は、恐らく読者諸君にとり耳慣れないものであろう。西洋でもかういふ語には、稀にしか出会はないと思う。しかもその場合に於ても、それ（科学哲学）の意味するところは、ふつうの認識論、域は科学方法論以外に出づるものではないやうである。しかし今日の科学は、もはや単にさういふ漠然たる意味に於てではなく、科学の理論自身が、さしあたり科学のとり扱ふ有を、存在をのみ、その対象とする立場を超えて、哲学に特有なる無を、非存在を、自覚する立場に転入し、かくして科学自身が哲学に転ぜられ、哲学をその理論の内容に盛る、という段階に達したのである。新量子論の物理学は現にさういふ立場に於て成立している。物理学者自身が『無』ないし『非存在』を語らざるを得なくなったことを告発する

事例に出会ふのは、その証左でなければならぬ。科学は、もはや哲学と無関係にそれと独立に先行するものではあり得ない。かへって哲学をその理論に盛り、それと不可分離の媒介関係に立つのである。同時に哲学もこんにちは、自覚的に科学を媒介としなければならぬ段階に到達したことを、その特徴とする<sup>5)</sup>。

一読して、その意味するところが理解できないかも知れない。特に、

科学の理論自身が、さしあたり科学のとり扱ふ有を、存在をのみ、その対象とする立場を超えて、哲学に特有なる無を、非存在を、自覚する立場に転入し、かくして、科学自身が哲学に転ぜられ、哲学をその理論の内容に盛る、という段階に達した<sup>6)</sup>。

という箇所は難解であり、その真意がどこにあるのか、理解しにくい。そこで、まずこの文章の後半部分から読み解くことにしたい。それは、

科学はもはや哲学と無関係にそれと独立に先行するものではあり得ない。かへって哲学をその理論に盛り、それと不可分離の媒介関係に立つのである。同時に哲学もこんにちは、自覚的に科学を媒介としなければならぬ段階に到達した<sup>7)</sup>。

という箇所である。

ここでいう媒介とは何であろうか。科学と哲学とが相互に他を媒介する関係を持つとは、如何なることであるのか。「媒介」とは、田辺哲学のキーワードであり、「種の論理」すなわち田辺のいう「社会存在論」をふまえて語られる。

田辺は、もともと「種の論理」を国家や民族との関係において、専ら政治哲学の文脈において語った。しかし、この箇所では、自然科学や歴史的文化的拘束性、その共同主観的な存立構造を解明するものとして、種の論理を科学哲学の文脈に置き直して語っている。

かつての論理実証主義の科学哲学においては、近代自然科学が、歴史や文化の拘束を受けない普遍的かつ客観的な「科学」の典型として了解されていた。そのような科学は、哲学抜きで自立しているという基本的な了解があった。

哲学には、せいぜいその科学の「論理学」として、経験的内容を放棄して、そこで使用される諸概念の経験的な意味の解明を行い、答えの与えられる真正の科学的問題を、言語の混乱から生じる仮象問題から区別をするという活動だけが割り当てられたのである。

このような科学哲学を、「旧」科学哲学と呼ぶことにする。「旧」という意味は、現在このような科学主義をまともに信じている科学哲学者は存在しないか、あるいは極めて少数である、ということの意味する。

それでは、その後に現われた「新」科学哲学とは何かといえば、それは「科学の解釈学」と呼ぶのが適切であろう。旧来の科学哲学に対する異議申し立ては、科学史家トーマス・クーンのパラダイム論、及び論理学者クワインによる「経験論の二つのドグマ」の批判、後期ヴィトゲンシュタインの影響を受けた、ハンソンらによる観察の理論負荷性のテーゼ等による、ということ、一般に現代の科学哲学の専門家により、広く認められている。

クーンのパラダイム論が重要なのは、パラダイムが確立することによって制度化され、累積的に発展する「通常科学」に「科学革命」と呼ばれる、科学史上の物の見方の大きな転換を対比したことである。「科学革命」は、決して同一のパラダイムの中の連続的な科学の「進歩」と同一視されてはならない。

ここでいう「パラダイム」とは、科学者の共同体によって共有され、継承される物の見方の基本的な枠組みであり、それが科学という研究の担い手となる。科学の歴史には、このような共同体の前提そのものが疑われ、新しいパラダイムが提示されるケースがある。その場合に科学は、自らの公理ともいうべき共通概念を疑わねばならない。

いわゆる「コペルニクス的転回」を引き起こした地動説や相対性理論、量子論という新しい科学は、まさしくそのような科学革命の典型であり、それは田辺のいい方を借りれば、科学が哲学をその内容に盛ること、すなわち共同体の慣習を打破し、新しい眼差しで世界を捉え直すことを要求するのである。

「科学の解釈学」は、実証主義者が前提していた理論に対して中立的な「事実」というものではなく、事実は徹底的に「解釈」に貫かれており、その解釈なるものは、深く文化と歴史に根ざすこと、その意味で「事実」は、それだけでは科学理論を検証したり、反証したりすることはできないと主張する。科学的な事実は、科学者にとって、直接無媒介で与えられるものではないからである。

### 3. 田辺の弁証法

さて、このような「科学の解釈学」ないし「科学の社会学」は、現代の科学哲学の中ではプラグマティズ

ムの立場に立つ科学哲学とともに、次第に優勢になりつつあるが、そのような科学哲学の現状に対して、田辺の科学哲学は、どのような位置を占めることができるのであろうか。

『種の論理と世界図式』の冒頭において、田辺は一般に解釈学なるものを批判し、次のように述べている。

「論理的」なるものは、単に言語的表現の解釈に止まらずして、更に推論的なることを其本質とするのでなければならぬ。而して、哲学が学である限りは、論理的でなければならないこと今更説くを須みざる所であるとするならば、学としての哲学はまさに推論的であつて、単に解釈論的に止まるべきでないことは、疑を容れる余地が無いであらう<sup>8)</sup>。

すなわち、田辺は論理実証主義者とは違った意味で「論理」が哲学にとって重要であることを述べ、学としての哲学は、推論的であつて、単に解釈論的に止まるべきでないと強調する。

論理実証主義や新カント派の立場が、経験的な意味にせよ、彼らのいう意味での超越論的なものであるにせよ、いずれも「分析的」論理であつたのに対して、田辺は彼独自の「弁証法」論理、すなわち絶対媒介による「推論」を強調している。

しかし、ここでいう弁証法論理は、果たして科学哲学にとって必要なものであるかどうか、問うことができよう。特に、英米の今日の科学哲学では、弁証法なるものが強調されることはほとんどないからである。しかし、ここで田辺のいう弁証法は、かつてマルクス主義者が喧伝し、後に科学的な哲学によって斥けられた、正一反一合の発展図式ではない。

田辺のいう弁証法は、科学者の現場の実践活動の中で、すなわちその行為的自覚の過程において、主体的に示されるべきものであつて、何か弁証法論理などという三段階の空虚な公式にしたがつて、科学が哲学に移る、というように把握されるべきものではないからである。

科学哲学は、現場の科学者の実践を離れたところで、哲学者によって概念的に捏造されるべきではない。弁証法の論理というべきものがあるとすれば、それは、あくまでも科学の歴史的な展開、その実践の只中における自覚の中において、読み取らねばならない。そのような行為的な自覚の立場を離れるならば、単なる解釈学は、歴史的相対主義という非実践的な観想の立場という批判を免れることはできないだろう。

また、科学史において、論駁された理論は全面的に棄却されたのではなく、他の理論のうちにおいて形を変えて生かされること、すなわち、科学理論の展開の「非連続の連続」を適切に評価することが必要である。真理性を問わぬ歴史的な相対主義、すなわちクーンのいう「通約不可能性」だけでは説明できない構造が、科学者の実践的な研究活動の歴史の中に存在する。分析論理に限定された「科学の論理学」も、パラダイム論に立脚する「科学の解釈学」も不十分であって、田辺のいう、否定的媒介を徹底させた弁証法論理が必要とされる所以である。

しかし、田辺の科学哲学のキーワードである「科学即哲学」が、科学と哲学との無媒介的かつ肯定的な同一性を表明したものであるという誤解は、かなり根強いものがある。田辺元全集の科学哲学関係の論文を編集した、下村寅太郎(1902~1995)は、こうした誤解を解くように田辺の科学哲学を要約している。

英米を中心とする分析哲学や論理実証主義は、直接に科学とのつながりをもっていることは、周知の如くであるが、しかしこれは直接科学に追尾し、敢えて科学の限界を超えず、哲学は科学といわば同じ次元に留まるかの如き傾向がある。しかし田辺哲学が科学即哲学というのは、科学と哲学との直接的同一化ではない。あくまで分極的に対立し、それにおいて統一しようとするもの、そこに弁証法が必須となる。分析哲学とはむしろ同じ意味においては哲学でも科学哲学でもない。この傾向の科学哲学に慣れもしくは共感をもつ読者は、本書に対して根本的な抵抗を、あるいは嫌悪をすら感ずるでもあろう。しかしこれは哲学に何を期待するかの問題である<sup>9)</sup>。

それでは、後期の田辺の「科学哲学」独自の視点とはどこにあるのか。それは、単に科学的認識の内容を無視して、その形式だけを問題とするという批判哲学の立場ではなく、形式と内容を共に備えた科学自身の自己批判として、哲学を捉えるという視点である。

哲学を科学にするというような「科学的な哲学」ではなく、科学を否定的に媒介するという考え方がそこにある。しかし、この関係は、同時に哲学が自らを否定的に媒介して、再び刷新された科学となるという交互的な否定的関係でもある。田辺自身の立場が最も明瞭に現われている文を引用しよう。

科学の自己批判が、科学理論の主要構成成分をなすという意味において、哲学がすでに科学の成立に

前提せられその内容に入込み、しかもそれが科学の批判である故に、同時に科学を前提しなければならないという理由から、両者はまさに相互循環的に予想し合ひ、先後でなく同時的交互関係の相互連関に於て成立するものと、考えられなければならないのである。その関係が分極的統一といはれ交互浸透と形容されるゆえんである。科学哲学はかくして現代に於て、批判哲学における如く単に「科学の哲学」たるに止まるのではなく、「科学即哲学」という関係に於て、科学と哲学との交互否定的媒介による動的な分極的統一を、意味することになった。それはまさに弁証法的に二者を交互媒介するのである。その媒介者たるものは、認識論の場合に於ての如く、一方的なる資料受容的意識の形式的綜合統一ではなくして、交互否定媒介的な身心(物心)的現実的行為(実験)なのである<sup>10)</sup>。

さらに、後期の田辺哲学の特徴は、科学と宗教を媒介する役割を持つところにある。科学が自らを否定的に媒介して、科学哲学になるときに、それは、その根底において宗教と通じ合い、科学哲学は宗教に対して「存在の比喩」を形成する、ということが説かれるようになる。こういう傾向をよく表しているのは、晩年の田辺の次の文章である。

科学は科学哲学までに自覚を徹底するとき、必然宗教に通ぜざるを得ないのである。それと同時に他方宗教も、その還相面にて歴史的現実の媒介せられなければならない限り、現実の科学的認識を承認し、自覚に於てこれと結合せられなければならぬことがみとめられる。……哲学は一方に於て科学哲学として、また他方に於て宗教哲学として、みづから動的に科学と宗教とに入込み、もって単に限界確保による消極的両立をではなく、両極の対立抗争を通じての、愛の積極的協力による平和的共同を、両者の類に包括せらるることなき科学と宗教とは、却て分たれつつ離れず、不以即相似の関係に於て、中世哲学にいはゆる「存在の比喩」を成立たしめるのである。哲学はその意味で、直接の結合統一を容れない科学と宗教との間に、不以即相似なる『存在の比喩』を設定する中間者たることをもつて、その課題となすものであるといつてよい。私はこのような見地から、しかもそれが中世哲学の復古運動としてではなく、全く正反対に、相対性論的量子力学的新物理学の発達が要

求するところの、最も進歩的現代的な哲学の問題として、示されることを庶幾するのである<sup>11)</sup>。

これを要約するなら、後期の田辺元の意味での科学哲学とは、Ⅰ．科学即哲学、哲学即科学、という「即」の「交互否定的媒介」において、Ⅱ．科学と宗教という直接の結合統一を容れない、二つの領域の間に、「存在の比喩」を設定する中間者として、「科学哲学」を捕らえるところにある。

そこで、まず、田辺が「科学即哲学」という場合、その「即」という言葉が意味するものが何であるか、次には、田辺の言う「存在の比喩」が如何にして科学哲学の課題となりうるか、考察してみよう。

#### 4. 科学即哲学と存在の比喩

科学即哲学、哲学即科学といわれる場合、それは、科学と哲学が同じで区別できない、という意味ではない。「科学は哲学であり、哲学は科学である」という否定を伴わぬ同一性を述べたものではない。そこにおける「即」の用法は、大乘仏教でいう「色即是空、空即是色」の「即」の用法が念頭に置かれている。

もともと、この「般若即非」の論理に注目したのは鈴木大拙(1870～1966)であり、それを哲学的に「矛盾の同一の論理」として定式化したのは、西田幾多郎(1870～1945)であった。田辺は、それを継承しつつ、「自己同一の論理」としてではなく、「動的な転換の論理」として再定式化した。

「即非」の論理であれば、「科学は科学ならざるものによって科学である。そして哲学は哲学ならざるものによって哲学である」と述べるところであるが、田辺はそれを、自己否定を介する転換の運動として、いい換えている。

すなわち、科学が科学であるためには、科学は自らを否定することにより、「哲学となる」ことが必要であり、逆に哲学もまた哲学であるためには、自らを否定することにより、「科学となる」ことが必要なのである。かかる動的な「自己転換の論理」として、田辺は「即」の論理を理解する。科学なり哲学なりを実体化し、それだけで自立するものと考えことは許されない、という考え方がそこでは前提されている。

科学から哲学へ、かつ哲学から科学への、この自己否定を媒介とする動的な転換こそが重要であり、それを促すものは、現場の科学者の実践的活動における行為的な自覚であって、行為なき場所における観想(知的直観)ではない、というのが田辺の主張であった。

さて、田辺の言う「存在の比喩」とは何であろうか。懺悔道以後、後期の田辺の科学哲学のキーワードでもある「存在の比喩」は、彼の後継者の間でも、十分に評価されているとはいいい難い概念である。

そこで、この一見唐突に見える類比的考察の根拠を探究してみたい。それは、田辺の絶対的媒介の哲学において、如何なる正当性を持ちうるものであるのか、科学哲学的考察と宗教哲学的考察とが、「存在の類比」を通して相互に浸透する、ということがなぜいえるのかを考察したい。

まず、田辺のいう「即」の弁証法的転換の契機をなすものは、キルケゴールのような「逆説」であり、より高次の全体的思弁的な立場において、合理的に止揚される矛盾ではないことに注意したい。観念的な弁証法の立場を「観想的・思弁的」というならば、田辺の弁証法は「実践的自覚的」といえるが、そこではパラドックスそのものが実践の原理である。

相対性理論も量子論も、ある意味において、それまでの常識では理解しえないパラドックスを、行為的自覚の原理として採用するという形で、古いパラダイムを越えたところがある。

そこには、観念的思弁ではなく、実験的な事実への立ち返りと、「科学の公案」を前にして、知の限界に挑むパイオニアの悪戦苦闘があったはずである。田辺は、むしろそのような科学者の現場での「哲学的営為」に、宗教哲学と通底する物を把握し、それを「存在の比喩」という形で言語化したのであろう。

しかし、比喩とは、もともと一義的な言語では語りえない事柄、我々の経験を超越する物を、経験の範囲内にある言葉を借りて、積極的に語ることを意味する。それは、「逆説」が日常的な言語によっては、近づきえない超越を示唆するのと対照的である。

田辺にあっては、「存在」の立場は真の哲学的立場ではなく、「無」の立場に立つことが哲学であるとするならば、存在の類比と逆説とを、そこにおいて媒介するものがなければならない。

その媒介者を田辺は、西田幾多郎の哲学から援用した「絶対無」という語で言い表している。ただし、それを静的かつ空間的な「無の場所」としてではなく、動的かつ時間的な「無即有」の絶対的な転換としたのである。

自我から世界を考えるのではなく、世界の自覚として自己を考えること、その世界は歴史的世界であることなどは、西田哲学と後期の田辺哲学に共通する課題

であった。西田の場合は、根源的空間性ともいうべき「場所」において、世界と自己の成立が語られたが、田辺は「場所の論理」は、いまだ時間性を捨象する点において、具体的なものになっていないと批判する。

西田にくらべると、田辺は体質的により合理主義者に近い一面をもっている<sup>12)</sup>。

からである。その論理は、絶対媒介を説く「種の論理」と根源的な時間性の優位において成り立つ世界図式、すなわち物理的世界の歴史性を表す、世界図式によって始めて具体化される。

この世界の根源的な歴史性こそ、「懺悔道」以後の田辺の理論的物理学の哲学的反省の、根本にある思想であった。例えば、「局所的微視的」という論文では、絶対空間を温存し、ただそこにおける局所時の想定において、実験事実を説明しようとしたローレンツ理論とアインシュタインの相対性理論の違いが、

時間が空間によって局所化せられる局所時を、顛倒して、逆に空間を局所化する真の具体的局所時として登場<sup>13)</sup>

することが求められている。田辺は、この具体的局所（世界点）を「即今」と呼び、そこにおいて自覚される世界を、「場所的に固定したものとせず、どこまでも時間的に働くもの」と解した上で、

行為的直観は、単にローレンツ的局所時に比すべき客観主義の表現的立場であって、どこまでも空間的場所の形成に止まる<sup>14)</sup>。

と述べている。そして、最後に西田哲学の「行為的直観」の空間性と田辺自身のいう「行為的時間性」とを対比した後で、

もし行為を包む直観が、空間的場所的直観として成立するならば、それは却て行為を観想に従属せしめ、行為に固有な錯誤の危険と懺悔的自己犠牲とを見失はしめるのである<sup>15)</sup>。

と述べている。田辺は、理論物理学の問題を論じながらも、実存哲学ないし宗教哲学の根本問題に、類比的な議論を展開する。西田哲学を介して、「懺悔道」以後の「絶対無」の哲学の基調音を奏するというのが、田辺の「存在の類比」の議論の進め方であった。

## 5. おわりに

田辺は、ローレンツの古典物理学における局所時を西田の場所的直観に、アインシュタインの相対性理論における局所慣性系を自己自身の立場になぞらえ、説明している。

現代物理学では、アインシュタインの見方が標準になったから、そこにおいて、ニュートン力学が成り立つような基準系を「慣性系」と呼ぶ慣例がある。

ニュートンの物理学において、彼の力学的諸原理は、まず絶対基準系において成り立つ。アインシュタインの理論が「相対性理論」と呼ばれたのは、この理論は特権的な基準系を排除しているからである。

古典物理学でいう「絶対的な同時性」、宇宙のすべての領域に、ただ一つの時間を割り当てるような大局的立場から理論構成を行うのではなく、「局所的微視的」立場に立つこと、すなわち、常に今此処という立脚点から出発するところに、田辺は、物理学の行為的自覚の深まりを見ている。

いい換えれば、相対基準系のみを仮定し、それらの変換において、不変なる法則を表現するというアインシュタインの立場に、田辺は自らの哲学の方法の根拠を求めたといえよう。

## 文 献

- 1) 小林敏明：〈主体〉のゆくえ—日本近代思想史への一視角，p. 112（講談社，2010）
- 2) 田辺元：田辺元全集 第二巻，p. 159（筑摩書房，1963）
- 3) 竹田篤司：物語「京都学派」，p. 52（中央公論社，2001）
- 4) 田中裕：「科学思想—田辺元の科学哲学」，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 所収，p. 142（人文書院，2004）
- 5) 田辺元：田辺元全集 第十一巻，pp. 285—286（筑摩書房，1963）
- 6) 同書，p. 285
- 7) 同書，pp. 285—286
- 8) 田辺元：田辺元全集 第六巻，p. 172（筑摩書房，1963）
- 9) 田辺元：田辺元全集 第十二巻，p. 407（筑摩書房，1963）
- 10) 同書，pp. 137—138
- 11) 同書，pp. 133—134
- 12) 湯浅泰雄：近代日本の哲学と実存思想，p. 63（創文社，1970）
- 13) 田辺元全集 第十二巻，p. 5
- 14) 同書，p. 6
- 15) 同上。