Osaka University Knowledge Archive

Title	カントとヘーゲルにおける有機体論の差異について : 社会科学の起源を探る
Author(s)	野尻, 英一
Citation	ソシオサイエンス. 2006, 12, p. 77-92
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/84805
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

論　文

カントとヘーゲルにおける有機体論の差異について

――社会科学の起源を探る――

野　尻　英　一*

1．はじめに

1743年に，スイスの博物学者トレンブレーが，淡水性ヒドラの再生に関する実験報告を出版すると，当時の全ヨーロッパの自然研究者，哲学者に大きな衝撃を与えた。ザリガニやカタツムリなどの生物を使った再生実験が，仏啓蒙主義者などの知識人や自然愛好家を中心として，たいへん流行したという［岡田 1993］。この流行は実験生物学の起源となり，同時に有機体の概念は哲学上の重要なトピックになっていく［渡辺 1990: 178］。生物が身体再生の能力をもつということは，自然がデザインを内包するということであり，全体が部分に内在する証左であると考えられた。「再生」の事実は，自然の機械論モデルに対する挑戦と受け取られた。

こうした問題に応えようとして，自らの哲学体系に，有機体の概念を重要な要素として取り込んだのはカントである［Kant 1790］。カントにおいて，有機体の概念は自然の合目的性を示し，人間の認識における主体性と，道徳における自由とを結びつけるための重要な鍵概念となる。カント以後，フィヒテ，シェリング，ヘーゲルと続くドイツ観念論の系譜に有機体概念を扱う伝統が生じた［加藤 2003］。19世紀になると社会科学が有機体の概念を社会に適用しはじめ，20世紀に入ると有機体モデルは欧米思想において拡散と浸透の様相を呈する。英米圏のデューイ，ホワイトヘッドらの哲学，ウィーナーのサイバネティクス理論，ベルダランフィの一般システム理論を経て，社会システム論の自己言及的システムに至るまで，人間，社会，経済，自然，宇宙など，広範な対象を説明するモデルとして使用されてきた。

かつて歴史学者コリングウッドは，有機体もしくは生命の観念こそが，20世紀における自然の観念の中心をなしていると言った［Collingwood 1945: 133-177］。21世紀に入った現在でも，有機体もしくは生命は，現代の大きなイデオロギーの一つであると言ってよいだろう。しかし，そのイデオロギーとしてのありかたは錯綜しており，解きほぐすには膨大な作業が必要である。

本論考のねらいは，有機体論の起源をドイツ観念論に遡り，主にカントとヘーゲルにおける有機体概念のちがいを対照しながら，マルクスにまで下り，社会という特殊な事象を「対象化」する社会科学的な視点の起源にアプローチする

＊早稲田大学大学院社会科学研究科　博士後期課程満期退学

ことにある。

2．社会科学と有機体

社会科学においてはすでに17世紀，ホッブズが「リヴァイアサン」で国家を生物の身体構造になぞらえることで近代的な国家統治論に着手していたが，19世紀に社会学を構想したコントが，はっきりと，社会を有機体としてとらえることを提唱したと言われる。「社会」という全体を積極的に学問対象として対象化するためには，有機体という比喩が必要であった［Mill 1865: 86-87］。コント，ミル，スペンサーらの後，社会学に実証科学としての地位を与えようと努力したジンメル，デュルケム，ウェーバーらの社会学第二世代になると有機体の比喩は使われなくなる。代わりにパーソンズ以降「システム」という言葉が使われるようになり，社会学は確定した学問分野として精度を高めていく［富永 1995: 103-127］。

一般に，比喩はとらえがたいものをとらえるときに使用される。比喩が使用されなくなったということは，比喩の指し示そうとする対象を，われわれがあたりまえの「対象」として了解するようになったことを意味している。有機体の比喩が指し示そうとしていたものは，個人の集合によって形成されながら，個人の意志を超えた自立性をもって運動するように見える「社会」の全体像なのであろう。こうした得体の知れないものの存在を感じ取った社会科学の先達は，それを指し示そうとして比喩としての有機体を考えついたのである。

社会科学／社会学が使用する有機体の比喩もしくは換喩に対する「批判」は，早くもマルクスに見られる。社会科学の先人たちが有機体という比喩をもちいて指し示そうと苦心したもの，あるいはマルクスが「イデオロギー」，「生産様式」などの用語をもちいて対象化しつつ，批判的な距離を保とうと格闘したものを，今日われわれはいとも簡単に「システム」として了解している。しかし，システムとはいったい何であるのか。

ルーマンに代表される現代システム論は，単なる比喩としての有機体モデルから進んで，意識とシステムについての洞察を組み込むことで，自己言及的なシステムの理論に至った。現代システム論は，システムの本質として「自己言及性」を指摘することで，論理的には完全な理論構成を誇る。そして，それは，社会変革の可能性や人間の主体的な自由についての楽観論を許さない。ルーマンは，社会を「計画」することは不可能であると言い，「主体」としての個人は幻想だと言う［Luhmann 1990: 117, 179-180］。システムは意識されたときにはすでに作動しており，意識もシステム作動の条件である。こうしたシステムを考えるとき，システムに「外」はない［河本 1995: 158-160］。

こう考えるとき，人はただ「システムがある」，「システムのみがある」と言い得るだけである。システムは意識されたときには作動しており，意識され続ける限り作動する。これが自己言及的システムの論理である。これによれば，社会という事象を意識的に対象化して研究しようとする社会科学ですら，その研究によってシステムの作動に貢献することになってしまう。そのような意味でシステムに外はないと言われる。

このような理論構成は，論理として完全ではあっても，われわれ自身や社会についての理解

に，何もつけ加えない。とりわけ，われわれと社会（システム）の関係の問題，言いかえれば「自由」や「意志」の問題に何も光を投げかけない。システムからの出口はない，という帰結のみが残る。しかし，本当にそうであろうか。

ルーマンは，意識も「意識システム」として，生命システム，社会システムなどと並列な，一つの自己言及的なシステムとして捉えようとしている［Luhmann 1990: 114］が，これには無理がある。意識はあらゆる自己言及的システム作動の「十分条件」であり，それゆえに，意識はシステムから逃れることは出来ない。しかし，同時に意識はシステムの「必要条件」でもある。意識がなければ，システムは作動しない。地球上から全人類が消失すれば，すべてのシステムは消失する。少なくとも自己言及的なシステムは消失する。こう考えるとき，意識とシステムとの共働的な関係について緻密に考えていく余地はまだあると言える。

その作業の準備として，われわれは「意識」と「システム」とが分離される地点へ遡る必要がある。これが本論考のねらいである。思想史的には，その地点は，カントとヘーゲルの間にある。有機体という対象を自然界に見出す「視角」が，意識，概念，理念など人間主体のもつ諸能力の重なり合った作用によって生まれることを初めに洞察したのは，カントであった。そして，そのような有機体を見出す「視角」から，体系や歴史，社会という人間にしか見えない特有の構成物が生みだされることを見抜いたのは，ヘーゲルであった。

次節において，われわれはまずカントを検討するが，紙幅の都合もあり，本論稿では『判断力批判』の有機体論に詳しく立ち入ることはできない。本論稿では，カント批判哲学の基本構成を確認し，『判断力批判』の位置を論じることで，カント有機体論の「構え」を捉える。その上で，カントとヘーゲルの有機体論における思想の差異を見ていくこととする。

3．カント

カントが，『判断力批判』において，有機体を統制的概念として位置づけたこと，このことの意義を，カントの批判体系の構成を確認しながら論じてみることにする。

カントが，批判哲学を打ち立てるために必要としたのは，感性と理性とを媒介し，同時に切断する「悟性」という中間媒体である。『純粋理性批判』において，感性的な存在である人間と，理性的な存在である人間，この二つの人間像を結ぶ媒介項として，カントは純粋悟性概念という中間者を発明し，その設置を正当化するための「演繹」（Deduktion）に腐心した。純粋悟性概念は，感性と結びつかねばならない，と同時に，理性とも結びつかねばならない。

カントの構想では，純粋悟性概念は感性と結びついて経験を構成するものである。一方，純粋悟性概念を，経験を超えた推論に用いれば，それは弁証的推理となり認識論的には誤謬を導く。しかし，経験を超えた領域における推論は，道徳的な判断を形成するものとして，すくい上げられていく。

悟性は，感性と理性の間に割って入り，同時にそれらをつなぐ。つまり，ぴったりとくっついていた二つの磁石を引き離し，N 極と S 極を向かい合わせて固定するようなものである。そのような操作をするから，「力」が生まれる。

この「力」を人間の夢見る力（構想力，判断

力，そして実践理性）としてすくい上げていったのがカントである。批判哲学の批判（Kritik）という語は，ギリシア語の$\kappa\rho\acute{\iota}\upsilon\omega$に起源をもち，原義は「分かつ」である。現象界と叡智界とを区別しながら，その両者が表裏一体となっているという巧妙な体系構成を，カントは純粋悟性概念という媒体の導入によって示すことができた。そのために彼は，特殊な方法で二重に純粋悟性概念を擁護しなければならなかった。

これが『純粋理性批判』における「純粋悟性概念の演繹」（Deduktion der reinen Verstandesbegriffe）と呼ばれるものであるが，『純理』の叙述で言えば，「概念の分析論」（Analytik der Begriffe）がまるごとそれに当たる［Kant 1781(A), 1787(B)：A66-130, B91-169］。演繹には，「形而上学的演繹」（metaphysische Deduktion）と「超越論的演繹」（transzendentale Deduktion）の二種類がある。形而上学的演繹とは，理性（判断）の側から純粋悟性概念の必要性を説くものである。それに対して超越論的演繹とは，感性（直観）の側から純粋悟性概念の必要性を説くものである。悟性は，両方向から必要とされていることを示されて，その地位の正当性を得る。

純粋悟性概念の演繹，特に超越論的演繹は「『純粋理性批判』の核心部分であり，その執筆に費やした10年の歳月においてカントが最大の労苦を払ったと告白している箇所である」［石川・湯浅 1997］と言われる。また第一版から第二版へと，大きく書き改められた箇所でもある[1]。今日でも，カントの「演繹」が本当に説得力を持つものであるかどうかについては議論がある。一つだけ確かなことは，この「演繹」を受け入れさえすれば，そこからカントの超越論哲学の体系に，すなわち認識と道徳の問題とを表裏一体の構成で解いた体系の世界に入ることができる，ということである。

「演繹」によって得られる成果は次の二点である。まず第一に，人間の認識というものが感性によるセンス・データの受容に留まらず，それが必ず高度普遍的な概念形成へと結びついていることを示し，認識の客観妥当性と，人間の主体性を示すことができる（超越論的演繹）。第二に，感性と結びつかない悟性の使用は，認識論的には人間理性の越権行為であり，それによって得られる「理念」は認識としての権利は持たないが，逆にそこにこそ，人間固有の道徳法則の世界，自律の領野が可能性として開けてくることを示すことができる。このことも，純粋悟性概念が，高次能力としての「判断」を準備するものとして演繹済みだからこそ，言えることなのである（形而上学的演繹）。カント批判哲学とは突きつめて言えば，人間主体の持つ諸能力をきっちりと区別しつつ接合するという仕事に他ならない。「演繹」は，その全仕事の土台となる要石の設置作業であった。

人間主体の持つ諸能力を区別しつつ接合すること，この「批判」の仕事のもたらした最大の成果は，『純粋理性批判』の「純粋理性の二律背反」（Antinomie der reinen Vernunft）で示されたアンチノミー批判であろう。

アンチノミー（Antinomie）とは，感性，悟性，理性といった人間の諸能力を，それぞれの役割を混同して用いるところから生じる事態である。アンチノミーの分析は人間の認識に理性の働きが含まれていることを明らかにする。誤謬推理としてのアンチノミーが生じるのは，人間主観に対する現象でしかない「世界」を，真

の世界＝物自体と見なすからである。これは物自体という，人間の主観には手の届かない領域があることを示すとともに，その手の届かない領域への「志向性」が人間にはあることを示している。世界の完全性，世界の全体性を認識したい（推理していきたい）という欲求，現象界を超えていく志向性を人間が持っていること，アンチノミーという「誤謬」の存在は，このような理性的存在者としての人間のあり方を示す証拠なのである。『純粋理性批判』とは，まさしくアンチノミーの批判であると言っても過言ではなく，アンチノミーという弁証論的対立の中に，超越論的認識論の根本テーゼと，実践理性の根拠を見出すための区別＝批判であった。

逆の立場から言うと，われわれ人間は通常，現実と理念とが重なり合ったアンチノミー的混乱の中に日常生活を送っている。ここに，純粋悟性概念という「切断」の契機を持ち込み，感性（現実）と理性（理念）とを切り離し，同時に「演繹」によってそれら諸機能の「接合」を解明すること，これによって，何が現実的な認識の世界であり，何が叡知的な道徳の世界であるかを明確に区別できるようにした，これがカントの『純粋理性批判』＋『実践理性批判』の二批判体系のなした仕事である。

近代化の過程で，キリスト教による道徳の支配は弱体化し，また近代科学の勃興によって世界認識にも革新が起こりつつある中で，人間理性による道徳と認識の原理を打ち立てなければならないという哲学への要請があった。カントは認識と道徳の原理が表裏一体をなした見事な体系構成でそれに応えたと言える。

しかし，この体系にも問題はあった。カントの二批判構成に対する批判は様々な形でなされたが，ここではその問題点を認識論と道徳論という二つの側面から要約してみよう。

第一に，認識論的には，カントの『純理』＋『実理』の二批判構成は「物自体」という設定にまつわる疑惑を招いた。さらに，ニュートン力学をその認識論のベースとしているために，当時勃興しつつあった，化学や生物学といった新しい自然認識のかたちに対応できないという欠点があった(2)。近代物理学的，機械論的な自然認識を超えるものは，すべて道徳の世界に持ち越すしかなかったのである。だが，人間が理性的な能力を現実に世界（現象界）の認識のために用いていることは，否定できない。カントが言うところの，仮象としてのイデーを世界に投影しながらわれわれは生きている。誰も，ニュートン物理学的な視点で日常を生きてなどいない。カント自らが，『判断力批判』で言明したように，物自体を見る視点も，われわれの日常的な視点には混入している。その混入を純粋悟性概念によって分断して見せたのは，それによって認識と道徳を区別しつつ接合するという，カントの体系構築上の要請に則ってのことにすぎない。だからこそ，『純理』の構成においても，構想力，判断力など，人間の諸能力を接合する「力」（Kraft）が要請されていた。「力」は，現象界から排除された物自体の残滓とも言える。そして，前二批判の欠点を補うべく書かれた第三批判では，まさにその「力」の役割が大きく取り上げられることとなった。

第二に，道徳論的には，カントの体系構成は，厳格主義であるとの批判を受けた。シラーの著名な風刺にあるように，感情的な喜びを道徳的行為から排除するカントの道徳論は，非人間的であると言われた。日々眼にする世界や，友人

たちとの交流から得る美や愛情など崇高な情感の働きを無視して，いかにしてわれわれは，積極的に道徳的な存在者になろうとするきっかけを得ることができるのかという疑問である。また，カントの自律の「自由」は空虚な自由であり，現実を無視する自己満足的な態度や，理想追求の無限な過程に主体を巻き込むとしてヘーゲルに批判された。カントの道徳論がこのような批判を受けるに至ったことは，カントの実践理性が，その起源を，感性と切り離された悟性の使用にもつことを考えれば，さほど不思議なことではないだろう。カントの道徳論は，論理的な推論を原理としている。そこでは，喜びの享受や実利的な成果などを目的とせず，ひたすら道徳法則に従うことが唱えられる。内面の真理に従うという心情は，きわめて近代的，またプロテスタンティズム的な自律の道徳であると言えるが，世俗的な倫理，習俗，法，経済や，社会的正義の実現（つまりヘーゲルが人倫や市民社会と呼んだもの）などには関心を払わない道徳であるという欠点を持つ。

こうした批判に応えようとして，カントは『判断力批判』を書いたと考えられる。そこでは，自然の中に美や目的を見出す能力が判断力であるとされ，それは，認識の対象を構成することはないが，人間が知識を体系的な学問にまとめ上げていくのに役立ち，また，美しさや目的があるかのように見える自然の秩序を契機として，道徳的な世界へと人間精神を促すのだと言う。

『判断力批判』は，『純粋理性批判』と『実践理性批判』の分断された世界をつなぐものであり，カントのバランス感覚の発露であるとするとらえ方も多い。カント自身が，『判断力批判』序論で自然概念から自由概念への「移行」（Übergang）を語った［Kant 1790: Einleitung, LVI］。しかし，そもそも，批判という言葉が「区別」を意味する用法で使われていることからも分かるとおり，また，前二批判の構成を見ても分かるとおり，カント批判哲学の要諦は，現象界と叡知界との区別にこそあったはずである。また両者を区別しながら，同時に関係づけることができる，このような優れた媒介である純粋悟性概念の導入こそが，その最大の特徴である。この「切断」によって，アンチノミー批判が可能になった。そもそもアンチノミーが生じる理由とは，人間の中に，感性，悟性，理性とカントが呼んだような異なった性質をもつ諸能力が併存し，それらの組み合わせが人間に，現実と理念とが混成された表象をもたらすからである。そうした中，悟性を「演繹」という特別な定位の仕方で，理性と感性との両者を区別しつつ結びつける，つまり，距離を取らせつつ関係させるという特異な媒体として導入したからこそ，「混成」は認識と倫理とに切り分けられた。原的混成は，「物自体」という仮設と，判断力，構想力などの「力」の仮象に，その残滓をとどめている。

先にも言った通り，カントは『判断力批判』で，判断力は超感性的基体（物自体）を可視化すると言い，自然から自由への移行を可能にすると言って，判断力を積極的に肯定している。これでは，せっかくの「批判」がもとの黙阿弥である，と言えなくもない。ここで『判断力批判』を，『純理』と『実理』の分断された世界をつなぐものとして，カントのバランス感覚を示すものとして，簡単に評価することはできない。そもそも，「切断」こそが，『純理』＋『実

理』の見事な二体系構成を可能にしたものであることをわれわれは知っているからである。

あるいは，ヘーゲル的に，こういう言い方もできよう。三批判における『判断力批判』の役割を，簡単に「接続」もしくは「統合」として評価することは，実は，二批判における「切断」を暗黙的に前提しつつ，「接続」を評価するという矛盾した態度を取ることになるのである，と。一方では，認識と道徳の「切断」による二批判体系を評価しながら，もう一方では，それに対する批判への対応として，『判断力批判』による「統合」を用意しておく。カントの三批判をあくまで整合の取れた体系としてまるごと評価しようとすると，このような態度に陥りがちである。だが，本当に『判断力批判』は二批判を「統合」するものであろうか[3]。

最後に書かれたこの批判を，カントは前二批判をつなぐものとしてではなく，前二批判の「前提」として書いたように思える節がある。カントは序文で，判断力の批判は，悟性と理性という二つの能力をつなぐ能力についての吟味として批判哲学の中で一部門を占めても良いのだが，判断力の原理は，理論哲学と実践哲学の中間の部門を形成することはないと述べている。また判断力とは「常識」という名のもとに意味されている能力にほかならないと言う。

「判断力の原理は純粋哲学の一体系において理論哲学と実践哲学の中間の特殊な部門を形成することはできず，やむをえねば両者のいずれかへ臨機に合併されうるものではある」[Kant 1790: Einleitung, VI]。「判断力（その正しい使用ははなはだ必要であり，また普遍的に要求せられるのであって，常識の名のもとに意味されているのはまさにこの能力〔判断力〕にほかならない）……」[Kant 1790: Einleitung, VII]。「教説的部門のうちに判断力に対する特殊な部門の存しないことは自明である。なぜなら判断力に関して役立つものは理論でなくて批判であるからであり，哲学を理論哲学と実践哲学とへ区分し，純正哲学をもまさしくそうした部分へ区分した後には自然の形而上学と道徳の形而上学とがそれの全領域を形づくることになるであろうからである。」[Kant 1790: Einleitung, X]。

こうしたカントの言明を確認すれば，『判断力批判』執筆の時点においても，あくまでもカントの思想の中心は，認識論と道徳論であったことがわかる。『判断力批判』の世界とは，要するに，認識作用に，理性による統一の働きが被さっている世界である。世界を断片的な認識の寄せ集めとしてではなく，秩序ある，統一あるものとして見るヴィジョンの話しである。ところで，そうしたヴィジョンとは，我々の日常生活に他ならない。つまり，本来は，『判断力批判』の世界が事実として先にあり，そこからの遡行／分解の結果として，『純粋理性批判』＋『実践理性批判』の認識・道徳表裏一体の世界が導かれる，はずだ。その遡行／分解をカントは「批判」と呼んだのである。『判断力批判』はあくまで，確実な認識と純粋な道徳の二世界へと未だ区分されていない世界，つまりわれわれの日常生活を取り上げ，そこにおける美や目的といった表象が生じてくるところの源泉を判断力として定位し，それに悟性と理性とをつなぐ接着剤としての役割を準備しておき，そこから二批判の「切断された世界」へとわれわれを導くための布石として書かれたのである。

しかし，その遡行／分解にはねじれがあると言わねばならない。なぜならば，実際には『判断力批判』は二批判の後に書かれ，その作業は，批判による「切断」の結果を先取りして行われているからである。常識と言いつつも，カント

が描いたのは，美と目的の世界である。それは，もちろん，神，世界，魂などの理念へと話を接続することが意図されているから，また純粋に理性として使用されればそうした道徳的理念をもたらすはずの判断力の産物として世界を描くから，美や目的の話になるのである。だが，批判と切断以前にわれわれが日常において経験している，諸能力の重層の世界は，自然美と有機体的目的論の世界に限られるだろうか。このような疑問から，ヘーゲルのカント批判が始まる。

4．ヘーゲル

『精神現象学』の随所で，ヘーゲルはカントの批判哲学を批判している。『精神現象学』は，カントの三批判の構造をベースにしながら，その構造を形態変化させたものだと言うこともできる。カント批判として際だっているのは，そのうちの二箇所で，「意識」章の「力と悟性，現象と超感覚的世界」（Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt）の箇所［Hegel 1807: 107-137］，それから，「精神」章の「自分自身を確信している精神　道徳性」（Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität）の箇所［Hegel 1807: 441-495］である。簡単に言うと，前者は認識論としてのカント批判，「物自体と力という仮象についての批判」であり，後者は道徳論としてのカント批判，「道徳的イデーの批判」ということになる。

ここでそれらを詳説することはできないが，ヘーゲルが言っていることは，およそこのようなことである。そもそも，純粋悟性概念などというものはなく，あったとしても，それは抽象的な構成物，もしくは人工的な抽出物として創り出されたものにすぎない。世界に元々あるのは，あるいは，世界そのものとしてあるのは，概念の運動，純粋悟性概念としての概念ではなく，感性や理性の働きをつねにすでに含んだものとしての「概念」の運動のみなのである[(4)]。その運動に，純粋悟性概念などと言う，感性からも理性からも独立の中間物を挿入するから，「物自体」という空虚な実体が生じたり，判断力，構想力などという「力」の仮象がいくらでも生じてくる。一方で，生物や社会といった対象を扱う科学は，カントの認識論においては，成立しないことになる。認識論の面における，カントに対するヘーゲルの批判とは，せんじつめれば，そういうことである。

また，カントの自律の自由という道徳論は，彼岸へと解放された道徳意識をもたらすが，この啓蒙され解放された意識をヘーゲルは「道徳的意識」（das moralische Bewußtsein）と呼び，批判する。道徳的意識は，人倫によって可能となっている普遍性を自らの「意志」として理解し，内面化した意識である。彼は内面化した普遍性を抽象的な「理念」という表象のかたちでとらえているが，みずからの意志の普遍性をもたらしているものが何であるかを自覚せず，この普遍的な表象を絶対的に正しいものとして信じる。普遍的な意志とは，実は個別的な現実性と，普遍的な理念性との組み合わせからもたらされているのであり，その真実は，関係性であるとヘーゲルは言う。個的意識はその関係性へと遡行して，みずからの持つに至った普遍的な意志がどこから来ているのかを見なくてはならない。カントのように意志を「理念」という表象によってとらえると，関係性であるものを実体化する危険が生じる。現実との関連で理念が

あることが見失われ，それゆえ理念を追求する無限の過程に主体が巻き込まれたり，諸理念を抱いた諸個人同士の衝突が起きるのである。

このように，『精神現象学』では，認識論，道徳論双方におけるカント批判が重要な骨子となっている。こうしたヘーゲルの立場からすれば，たとえば，同じ有機体という概念一つを取ってみても，カントとは異なった説明の仕方をするであろうことが，容易に予測できる。実際，ヘーゲルは，『精神現象学』の「理性」章，「観察する理性」の最後で有機体について論じるが，それはカントの論じ方とはまるでちがう。カントは，『判断力批判』で，道徳論に話をつなげる伏線として有機体論を準備した。それゆえ，有機体論は目的論として論じられている。ところが，ヘーゲルは『精神現象学』で，有機体を理性の「偶然的な運動」（zufällige Bewegung）［Hegel 1807: 225］であるといい，概念の重層的な運動が生みだす現象の一つであると考えている。ヘーゲルの哲学を，簡単に有機体的，目的論的な思想であるなどと断じることがいかに乱暴であるかが分かる。彼は，道徳論を準備するものとして論じられる目的論的な有機体を批判し，有機体を「現象」としてとらえることを主張したのである。

今日われわれが「システム」として了解しているものを，われわれに近いかたちで初めて問題にしたのはヘーゲルである。彼の『精神現象学』は体系（System）とは何かを考えた，体系の哲学である。システム論の始祖とも言える。『精神現象学』は全編を通じて「体系」（System）と「意識」（Bewußtsein）の関係を追求した書物であり，その中には有機的なもの（das Organische）と体系（System），意識（Bewußtsein）の三者の関係について述べている箇所もある［Hegel 1807: 224-225］。

ヘーゲルは，有機的なものがわれわれに見えるという現象を，まだわれわれによって意識化されていない概念の自己運動として捉えている。ヘーゲルにおいては，概念の組織性が多重的に捉えられており，その多重性が「意識」を通じて現象するときに，有機体のごとき事象が見えると考えられている。このような内容が述べられているのは「理性」（Vernunft）章であるが，そのまま『精神現象学』の展開に従えば，この概念の多重性を掘り下げて明らかにしていくことで，意識は人倫を自覚した「精神」（Geist）となる。「精神」の境地に達した意識はさらに人倫の体系の時間的変遷を自覚することにより，学の立場を自覚した「絶対知」（das absolute Wissen）の境地に到達する。こう見ると，『精神現象学』では，生物有機体のごとき現象が観察される事態には，概念の多重的な組織性が現れており，その組織性を自覚することによって意識は自然や社会や歴史をとらえる学問のシステムへ到達することができるという流れになっている。したがって，ヘーゲル的な観点から言えば，生物有機体と社会システムという二つの「現象」の間には互換性があって当然である(5)。

ヘーゲル有機体論の特徴は，彼が有機体を概念の「現象」（Erscheinung）として捉え分析していることである。カントにおいては，有機体を自然に見出す「判断力」（Urteilskraft）は，認識の体系化を導く統制原理として機能するものであり，それが見出す有機体は「認識対象」ではないとされる。そこでは，あくまで人間主体に普遍の悟性概念による認識と，認識を統制

する主体の力が注目されているのであって，視角もしくは概念の「重層性」といったことは考えられていない。また，フィヒテ，シェリングにおいては，有機体は自然と精神の運動を説明するための比喩でしかない。有機体が単に「モデル」として扱われるとき，「意識」の問題が抜け落ちる。これは後の社会学におけるモデルとしての有機体においても同じである。「意識」の問題が抜け落ちる限り，現代システム論の論理には太刀打ちできない。意識と有機体との関係を問題化するためには，意識を媒介としてこそ概念の運動は展開し，有機体という現象が可能となっていることについて考えなくてはならない。われわれは，このような「概念」と「意識」の問題について，ヘーゲル有機体論の特徴を明らかにする中で手がかりを得ることができると考える。

筆者は，以前に，『精神現象学』における有機体概念に着目し，それが『精神現象学』全体の構成においてどのような位置を持つかについて考察した［野尻 2000］。ここでは，カントとの対照に焦点をあてるかたちで，その特徴を改めて述べてみる。

ヘーゲルは，重層的な個体性ということを意識した哲学者であった。具体的には彼は，『精神現象学』の「有機的なものの観察」（Beobachtung des Organischen）［Hegel 1807: 196-226］の箇所で，生物を類と種の体系に分類しようとする試みは，「普遍的な個体性」（allgemeines Individuum）に裏切られると言い，これを彼は「地の暴力」（Gewalt der Erde）と呼ぶ［Hegel 1807: 224］。たとえば，博物学的な種の系列のごときものは，現実の生物個体の観察にあたれば，つねに更新を余儀なくされるということだ。

ヘーゲルは，ここで，現に存在し主体によって観察される有機的な存在者という対象から普遍的な類概念を抽出し，これによって種を分類しようとする博物学的な試みは，現実の生物個体の多様性の前に無惨に失敗すると述べている。なぜかと言えば，有機的なものとしての対象は，現実にはすでにその区別項が認識される前に個体として認識されており，この個体性があるがゆえに区別項が区別項として成り立っているからだ。すでに個体性が適用されて成り立っている現実体から，反省的な抽象体として類概念を導いても，そのような類的な個別性は，すでにある普遍的な個体性（これをヘーゲルは地の業と呼ぶ）と食い違う。

カントであるならば，この食い違いをもって，反省的な判断力の使用はあくまで統制的に使用されるべきで，認識とは関わるべきではないことの証左とするだろう。むしろ，カントはそこに理性の「自由」を見いだしていく。現実の生物個体の奇形，欠損を含めた多様性を前にして有機的生命の統一を看取できることは，人間主体の自由につながる通路として，確保される。

ヘーゲルにおいては，この「食い違い」は地の暴力によるものと呼ばれ，隙間だらけのみすぼらしい（lückenhaft und verkümmert）ものと言われる［Hegel 1807: 224］。この屈辱を理性たらんとする自己意識が克服しようとするならば，対象につねにすでに与えられている「普遍的な個体性」とは何であるかが追求されなければならない。これが，「観察する理性」以降の課題となる。

つづめて言えば，この個体性とは自己意識が

自己意識である個体性に由来するが，では，その自己意識の個体性は人間主体のどこにあるのかと追求していけば（自己意識の自己観察），結局，人間主体と言えども，媒体によって認識された「物」であるにすぎないことが理解されていく。これが，「自己意識は物を己れとして，また己れを物として見出した」（Das Selbstbewußtsein fand das Ding als sich und sich als Ding）というふうに「観察する理性」の後に続く，「理性的な自己意識の己れ自身を介する現実化」（Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst）の冒頭で言われることである［Hegel 1807: 263］。対象たる個別の「物」（Ding）に個体性を与えているのは自己意識であるけれども，自己意識もまた個体性を与えられている「物」であるにすぎない。これがわかった時に，ようやく自己意識は己れの個体性が媒体によってもたらされていることを理解し，自己意識としては完成する（人倫的な意識＝精神となる）と，『精神現象学』の展開はなされる。

このような展開から，『精神現象学』における「有機的なものの観察」の箇所を，ヘーゲル哲学成立の重要な分岐点と位置づけることができる。自己意識が自己の個としての成り立ちを「媒介」によるものであることを理解し，人間主体（意識）よりも大きなものとしての概念の組織性（＝人倫のシステム）に気づくこと，その最初の端緒が「有機的なものの観察」における「地の暴力」であると考えられるからだ。この「地の暴力」に注目し，それを意識にとっては潜在しているともいえる「普遍的な個体性」のなす業であると見出したことは，ヘーゲルがカントから離反したことを象徴的にあらわすポイントの一つであると指摘できる。

カントの場合には，概念による悟性的認識はあくまで人間主観の機能として考察されている。ヘーゲルは概念を，それ自体の組織性をもって人間主体から遊離し，逆に人間主体を規定するものとして考えている。

人間から離れてある概念とはいったい何だろうか。概念はどこにあるのか。概念による悟性的な認識能力は今日的な表現で言えば，人間の言語能力に関わっている。「概念はどこにあるのか」という問いは，今日的には「言語はどこにあるのか」という問いと等しくなる。たとえば，もし地球上から全人類が消失すれば，概念（言語）もまた消失するが，この「私」が消失しても，概念（言語）は消失しない。このような関係に，人類―言語―個人の三者はある。ヘーゲル的には，システム（体系）―概念―意識の三者が，これに対応するだろう[(6)]。

本論考では，フィヒテやシェリングについて詳しく論考する余地はないので，簡単に触れておく（註３，７も参照されたい）。自然の認識と主体の自由のあいだにストイックな区分を設けたカントの体系に対して，フィヒテは大胆に主体の自由を強調し，自我（Ich）の自由のために自然があると言った。一方，シェリングは自然が精神と同様にそれ自体で能産性，自律性をもつことを強調した。これに対して，ヘーゲルの考えたことは，人間主体でも自然でもなく，「概念が主役である」ということだった。あるいは「概念の運動しかない」というのが，ヘーゲルの哲学の帰結であり，人間主体も自然もその中で生じるものであると言っても良い[(7)]。「概念しかない」ということが何を意味するのか，これは突っ込めば深い問題だが，概念が有機的な組織

性を持つこと，つまり，個人の恣意を越えてそれ自体の活動性を持つものであるとヘーゲルが考えている点を，カントとヘーゲルを分かつ大きなメルクマールとしてよいだろう。

5．マルクス

ヘーゲルは『法哲学』で，国家における政治体制に有機的組織体の比喩をさかんにもちいた［Hegel 1821: 414, 443］。政治体制が一つの有機的な組織体であると言うことは，それが，個人の恣意を離れた自立性をもち，かえって個人を規定するものであることが認識されていることを意味する。言語にしろ，概念にしろ，個人とは別にそういったものが有機的な組織性をもって存在しうるとする認識は，明確にカントの圏外であると言える。それは単に，生物的な比喩を社会組織に対して用いたという以上の意義を持つ。このヘーゲル哲学の特徴は，『精神現象学』のまさしく「有機的なものの観察」における「地の暴力」の箇所を端緒としている[8]。単なる観察に依拠した体系の構築が失敗すること，ここにヘーゲルが見出している「意識」と「精神」との距離＝ズレこそが（後にその距離は絶対知において消去されるとは言え），決定的にカントとヘーゲルをわけ隔てるものだと考えるからである。ごく単純な言い方をすれば，カントは人間主体一般と個人との区別をしなかったが，ヘーゲルは区別をした，と言える。

理論的には，あらゆる社会科学は，カントからヘーゲルへのこの「飛躍」によって，はじめて可能である。というのは，人間によって作られながら，個人から独立した組織性，運動性を社会が持ち，かえってその中で生きる個人を規定していくということ，これがすべての社会科学を支える根本的な「哲学」であるはずだからだ。そのような，意識と，意識よりも大きなものとの間の「ズレ」，このズレを意識が「力という仮象」や「叡智界への飛翔」によって解消してしまわないこと，その時に，「社会」という対象は可能になる。このように，カントとヘーゲルにおける有機体論の差異を読み解くことができる。

カントがあくまでも，その「ズレ」を保ちつつ「力」と「叡知界（＝物自体）」という二つのガス抜きを用意したのとは異なり，ヘーゲルの場合には，そのズレの生じる背景，つまり意識よりも大きなものへと意識が反省（Reflexion）を及ぼし，その大きなものと自分との距離をも自分の意識に含み込んで，さらに展開するというかたちで，「精神の現象」というものがあることを考えた。ここから，社会の運動も，歴史の展開も，いわば世界の全体が展開すると考えられている。そして，その展開の仕組みを意識がすっかり理解／反省したときには，意識はいわばその理解の中に自らを溶かし込んで，自己消失している。これが絶対知と呼ばれる透明な境地である。これは，現在のシステム論につながるような発想だが，ヘーゲルはそういうかたちで，「ズレ」の解決を考えた。

こうしたヘーゲル的な「解決」の仕方を，批判することはできる。マルクスは「経済学批判への序説」において，スミス，リカードら古典派経済学（マルクスはここではそれを近代的経済学と呼んでいる）の「哲学」と，ヘーゲル哲学とを重ね合わせて批判し，有機体についても言及している［Marx 1859: 625, 630-631］。マルクスの経済学批判のポイントは，近代的経済学がその出発点にすえる，「労働力一般」を初めと

する諸範疇（カテゴリー）は，現実の近代的経済のもとではじめて可能になるということである［Marx 1859: 635］。このことを自覚しない近代的経済学は，近代的経済を学問的な対象として研究する実践によって，かえって近代的経済を補完し，再生産するという循環に陥る。現代風に言えば，対象をシステムとして分析し明らかにしようとする視点／意識が，かえって無自覚的に，システムを補強し，再生産するということになる。

> 「ヘーゲルは，実在的なものを，自分自身を統合し自分自身のうちへと沈潜し自分自身から運動する思考の結果としてとらえるという幻想に陥ったのであるが，抽象的なものから具体的なものへと浮上するというやり方は，ただ，具体的なものを自分自身のものとし，それを精神の具体的なものとして再生産するという思考のための方法にすぎない。」［Marx 1859: 632］（訳，傍点は野尻）

マルクスが経済学ではなく経済学批判という立場に立とうとしたのは，この無自覚的な精神の再生産を批判したかったからである。

近代的経済学の成立は，社会を有機的な連関として見るヘーゲル的な思想から可能となる。マルクスはこのヘーゲル哲学／近代的経済学の洞察を理解し受け取ったうえで，ヘーゲル的「解決」の批判に向かった。近代的経済がその成立の前提としているような，例えば「労働一般」というような抽象は，近代的経済学が概念として明らかにする前から，ある意味で現実として成立しているわけであるが，それにも関わらず，それは学による反省によってのみ明るみに出されうる抽象性だと言える。ヘーゲルはそれを，「潜在する抽象性」，つまり現実の関係においてすでに前提されている理念性だとしたが，マルクスは，それを精神の再生産に先行する「具体性」であると言った。

「意識」という媒体を通してのみ概念の運動は展開するとヘーゲルは考え，その媒介性ゆえに生じるズレ（疎外）を，彼は「地の暴力」として認めていた。マルクスはこのようなヘーゲルの図式を理解した上で，生み出したズレを自ら回収してしまう「意識」の働きにも気づいていた。ズレの発生と回収という二通りの働きが，どちらも「意識」によって行われる。それをヘーゲルの『精神現象学』は，問題の提起と解決にうまく利用したかたちになっている。『精神現象学』は学問論だから，それでよかった。マルクスは，しかし，その「解決」の仕方に異議を唱えた。意識による理解／反省による解決は，彼にとっては解決ではなかったからである。

6．まとめ

現代システム論の提起する問題は，突きつめれば，社会科学が社会に対する「批判性」を持つことははたして可能なのか，またいかにして可能なのか，という問いに集約される。その問いへの回答は，「概念の重層性」とはどういうことか，「意識の働き」とはいかなるものか，といった課題の検討を通して初めて可能となるだろう。

本論考が示唆したのは，その作業をするにあたって，ドイツ観念論における，意識，体系，有機体などの問題を整理しておくことは有用であろうということだ。特に有機体概念を軸にして，カントとヘーゲルの差異を明らかにしておくことは，「社会科学の哲学」へのアプローチの上で，きわめて重要である。

カントは有機体を認識の対象とはしなかった。そこからは,「社会」という事象を対象化する視角は生じないと言える。ヘーゲルは，有機体を精神の現象のひとつとして対象化した。ここに，社会科学の哲学への路線は仮設されていたと言えよう。本論考ではようやくその端緒を示しえたにすぎないが，今後われわれはその路線をもう一度，ていねいに掘り起こしながら，辿り直していくこととする。

以上

〔投稿受理日2005. 9. 30／掲載決定日2005. 11. 24〕

注

(1) 第一版と第二版の叙述にズレがあることが，この「演繹」という仕事の困難さを示しているとともに，いかにそれがカント批判哲学の体系にとって枢要であるかを示していると考える。第一版と第二版とでは，感性と悟性の接合の仕方に違いがある。第一版では,「構想力」(Einbildngskraft) という第三の力を導入して，感性と悟性の両者を区別しつつ繋げようとした。第二版では，構想力は第三の力というよりは，悟性へと吸収される傾向にあり，代わりに純粋統覚が強調されるようになる。岩崎武雄は,「演繹」によって，特に構想力を廃した第二版の叙述によって，純理の出発点であった感性と悟性の二元論は修正され，感性と悟性は限りなく近づいたと言う［岩崎 1965: 136-138］。逆にハイデガーのように，第一版の構想力の積極性をこそ評価する考え方もある［Heidegger 1929: 130］。筆者は，カントがそこで行おうとしているのは現象界と叡知界の「切断」と「接合」であり，そのために「力」という仮象が生じていることに，読者の注目を喚起したい。

(2) 加藤尚武は，シェリング，ヘーゲルが当時話題となった化学反応や磁石・電気の諸現象に刺激を受けて，機械論とはちがう「対立物の統一」という思想を得ていて，特にヘーゲルの「無限性」の概念はこれらの現象から着想を得ているだろうと指摘している［加藤 2004: 69］。

(3) 牧野英二は，カントの哲学の体系はあくまで二区分であることを強調しながら,『判断力批判』全体を第三批判と解する見方に疑問を呈している。牧野の主張は,『判断力批判』前半の美的判断力の批判を「第三批判」とし，後半の目的論的判断力の批判を「第四批判」とするものである。これは，アーレントが美的判断力を政治的判断力として読み替え高く評価しながら，目的論的判断力を，個を抑圧し類としての人類を称揚する歴史哲学につながるとして厳しく退けたこと，また一方で，ピヒトのように後半の目的論的判断力に歴史理性批判の可能性を見いだして評価する者もいること，このように前半と後半とが相反するものとしてそれぞれ評価される傾向を受けて，牧野は判断力批判をさらに二つの批判に分断するという解釈を出したわけである（以上参考［牧野 2002］)。確かに，アーレントや牧野が指摘するように,『判断力批判』における美的判断力と目的論的判断力は，同じ判断力と呼ばれながら，そのもたらすものは大きく異なる。美的判断力の批判は趣味判断にまつわって共通感覚の議論を提供する。これは間主観性の問題を考えようのない『純理』＋『実理』構成の欠点を補って都合が良い。一方，目的論的判断力の批判は，ある意味で，人間主体からは離れた自然の組織性を語ることになる。この点で，アーレントの懸念は正鵠を得てはいるが，しかし，カントがあくまで有機体を目的に従って活動する「かのように」に見る人間の判断力の所産として位置づけたことを忘れなければ，そこに人間の主体性が失われることはない，とカントを擁護できる。あくまでカント自身の判断力の位置づけに従えば，美的判断力と目的論的判断力が反目するようなことも起こらない。美にしろ，目的にしろ，人間主観がそのように見ているだけのことである。ところが，牧野が紹介しているように，この目的論的判断力の批判を，歴史理性批判へ展開できるとして評価しようとするピヒトがいたり，また，望月俊孝のように目的論的判断力を「自然の技術」を見いだす能力として評価し，現代の技術理性の批判に役立つとする考え方があるので，話がややこしくなる［望月 2002］。歴史や自然が人間主観の意図を越えた法則性なり組織性なりをもち，逆にそこに，人間主観の沿うべきものがある，という話になれば，やはりそれは，カント哲

学の圏外であると言わねばなるまい。歴史哲学や自然哲学に話を及ぼしたいのならば，ヘーゲルやシェリングを論じればよい。ヘーゲル，シェリングは，カント『判断力批判』に歴史や自然の哲学の大いなる可能性を見，同時にカント哲学体系の限界を乗り越えようとして，それぞれ独自の哲学を構成した。ヘーゲル，シェリング的な問題意識をあえてカント哲学の圏内に持ち込むことの危険が自覚されねばならない。カントはあくまでも人間主観の能力としての「力」を論じた。しかし，その「力」の議論は，細分化せざるを得なかった。そこにシェリングやヘーゲルが自然や歴史の問題を論じる余地があった。このようにカント哲学の課題をとらえておくことが重要である。

(4)　ヘーゲルは，『大論理学』でカントを名指しで批判しつつ，「概念は一般的に理性的なものである」（der Begriff ist überhaupt etwas Vernünftiges）と述べている［Hegel 1812-1816: 462］。

(5)　『大論理学』や『エンチクロペディー』における有機体の叙述に則り，ヘーゲルの有機体は単なる生物体のことであるとする解釈が一般的であるが，筆者は『精神現象学』における有機体の叙述には，歴史や社会の概念につながる要素があると考えている（参考［野尻 2000］）。

(6)　ちなみに，ヘーゲル（1770-1831）の同世代人に，言語学者として著名なフンボルト（Wilhelm von Humbolt, 1767-1835）がいた。彼は，言語を一つの有機的全体としてとらえており，言語が人間よりも大きなものであること，精神（Geist）と関わるものであることを言い，精神―言語―人間（民族）の三者連関を考えていた。彼は，言語は非恣意的な精神の流出であり，諸民族はいかにして自分たちが言語を形成したのかを知らずにそれを用いる，と言う（参考［斎藤 2001］）。言語が人間（個人）の外部にあって，それ独自の運動性を持つというフンボルトの考え方は，ヘーゲルの哲学と類似性を持つ。20世紀の言語論的展開後の今日において，ヘーゲルの現代的意義を明らかにするために，両者の関係はもっと研究されて良い。

(7)　ところで，「概念しかない」と言えば，シェリングも人間精神からは独立な組織性を自然が持つことを強調し，有機的組織は自らのうちに概念を持つ，と言った［Schelling 1797: 40-41］。シェリングがそのように言った理由は，カントやフィヒテの人間主観を強調する思想に反対したかったからであろう。だから，人間主観の持つ概念や理念の投影ではなくして，自然はそれ自身で概念を持つ，とあえてシェリングは言ったのである（以上参考［田村 2001］）。このようなところで，ヘーゲルの思想がシェリングに負っているものの大きさが分かる。ただし，ヘーゲルは，概念の運動が「意識」を通して運動し，その運動の全体が「自然」となり「精神」となることを考えていた。その時，意識を通して現象したものは，現象する以前のものとは「ズレ」てくる。ここに，人間の疎外や歴史の展開を考える余地がある。これがヘーゲルの問題意識であり，自然と精神の即一を唱えたシェリングの問題意識とは差異がある。

(8)　『精神現象学』における「地」（Erde）の役割については，樫山欽四郎も注目し，再三論じている［樫山 1961: 307-309，331-334］［樫山 1964: 175，316］。樫山は，人間理性がどうしても克服できない実体の生起（Geschehen）の問題がここにあり，明るい啓蒙を目指す人間理性が「実体の夜」に出会う運命（Geschick）がここで語られている，と見る。私見では，カントが措いた「物自体」の問題，あるいは，唯物論が提起する「物質性」（Materialität）の問題を，『精神現象学』のヘーゲルは，「地」というかたちで処理していると考える。

参考文献

Collingwood, R.G. 1945. *The Idea of Nature.* Clarendon Press.

Hegel, G.W.F. 1807. *Phänomenologie des Geistes.* [Suhrkamp, Bd.3]

Hegel, G.W.F. 1812-1816. *Wissenschaft der Logik II.* [Suhrkamp, Bd.6]

Hegel, G.W.F. 1821. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* [Suhrkamp, Bd.7]

Heidegger, Martin 1929. *Kant und das Problem der Metaphysik.* Klostermann.

石川文康・湯浅正彦　1997「演繹」の項，『カント事典』弘文堂。

岩崎武雄　1965『カント「純粋理性批判」の研究』勁草書房。

Kant, Immanuel 1781(A), 1787(B). *Kritik der reinen Vernunft.*

Kant, Immanuel 1790. *Kritik der Urteilskraft.* [Akademie]（引用邦訳：カント『判断力批判』坂田徳男訳，世界の大思想，河出書房新社）

樫山欽四郎　1961『ヘーゲル精神現象学の研究』創文社。

樫山欽四郎　1964『哲学概説』創文社。

加藤尚武　2003「有機体の概念史」『シェリング年報 '03第11号』晃洋書房。

加藤尚武　2004「無限性の概念史の試み」，『ヘーゲル論理学研究　第10号』天下堂書店。

河本英夫　1995『オートポイエーシス　第三世代システム』青土社。

Luhmann, Niklas 1990. *Essays on Self-reference.* Columbia University Press.

牧野英二　2002「カントの目的論――「第四批判」と目的論の射程――」，『カントの目的論』日本カント協会編，理想社。

Marx, Karl 1859. *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie.* [Karl Marx-Friedrich Engels Werke, Bd. 13. Dietz Verlag. 1961]

望月俊孝　2002「カントの目的論――技術理性批判の哲学の建築術――」『カントの目的論』日本カント協会編，理想社。

Mill, John Stuart 1865. *Auguste Comte and positivism.* [Reprint: N. Trübner. 1866]

野尻英一　2000「『精神現象学』における「有機的なもの」について」『ソシオサイエンス』第６号，早稲田大学大学院社会科学研究科。

岡田節人　1993「生き物のしなやかさ」『季刊　生命誌　通巻１号』，ＪＴ生命誌研究館。

斎藤渉　2001『フンボルトの言語研究　有機体としての言語』京都大学学術出版会。

Schelling, F.W.J. 1797. *Ideen zu einer Philosophie der Natur.* [F.W.J. von Schellings sämmtliche Werke. (1856-1861). CD-ROM/WINDOWS-Version. Hrsg. von Elke Hahn. Berlin: TOTAL-VERLAG, 1998]

田村正勝　2001『見える自然と見えない自然』行人社。

富永健一　1995『行為と社会システムの理論：構造−機能−変動理論をめざして』東京大学出版会。

渡辺祐邦　1990「ドイツ観念論における自然哲学」『講座ドイツ観念論第六巻・問題史的反省』弘文堂。