

Title	フンボルト陶冶論における自然哲学的前提
Sub Title	Naturphilosophische Voraussetzungen in der Bildungslehre Wilhelm von Humboldts
Author	伊藤, 敦広(Ito, Atsuhiro)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	2014
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要：社会学心理学教育学：人間と社会の探究 (Studies in sociology, psychology and education : inquiries into humans and societies). No.77 (2014.) ,p.19- 38
JaLC DOI	
Abstract	<p>Seit Beginn des 20. Jahrhunderts sind viele Betrachtungen über die Theorie der Bildung, die Wilhelm von Humboldt (1767–1835) „konstruiert“ hat, nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern angestellt worden. In den meisten Fällen-vor allem in Japan-handelt es sich jedoch nicht um seine Abhandlung „Über den Geschlechtsunterschied“, die in den 1790er Jahren entstanden ist. Weil man Humboldt immer für einen wichtigen oder vielleicht den wichtigsten Reformier des preußischen Bildungswesens hält, hat sich die Forschung vielmehr darauf konzentriert, bestehende Auffassungen von seinem Bildungsgedanken zu seiner Bildungsreform in Beziehung zu setzen, und damit das naturphilosophische Moment seines Denkens ignoriert. Nach Ansicht des Autors sollte die Abhandlung jedoch als Schlüssel für das Verstehen Humboldts gesamter Bildungstheorie angesehen werden.</p> <p>In der vorliegenden Arbeit versucht der Autor darzustellen, welche Bedeutung die Naturphilosophie Humboldts für seine Bildungslehre hat. Dieser Beitrag besteht aus drei Teilen: Im ersten Teil wird die elementare Struktur der Bildungslehre rekonstruiert und zugleich werden bisherige Interpretationen über frühe wichtige Fragmente wie die „Theorie der Bildung des Menschen“ erörtert. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Naturphilosophie, in der die Frage der Erzeugung durch die Verbindung unterschiedlicher Kräfte im Mittelpunkt steht. Im dritten Teil wird abschließend kurz aufgezeigt, worin die Bedeutung der naturphilosophischen Voraussetzungen besteht.</p>
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000077-0019

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

フンボルト陶冶論における自然哲学的前提
Naturphilosophische Voraussetzungen in der Bildungslehre
Wilhelm von Humboldts

伊 藤 敦 広*
Atsuhiro Ito

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts sind viele Betrachtungen über die Theorie der Bildung, die Wilhelm von Humboldt (1767–1835) „konstruiert“ hat, nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern angestellt worden. In den meisten Fällen – vor allem in Japan – handelt es sich jedoch nicht um seine Abhandlung „Über den Geschlechtsunterschied“, die in den 1790er Jahren entstanden ist. Weil man Humboldt immer für einen wichtigen oder vielleicht den wichtigsten Reformers des preußischen Bildungswesens hält, hat sich die Forschung vielmehr darauf konzentriert, bestehende Auffassungen von seinem Bildungsgedanken zu seiner Bildungsreform in Beziehung zu setzen, und damit das naturphilosophische Moment seines Denkens ignoriert. Nach Ansicht des Autors sollte die Abhandlung jedoch als Schlüssel für das Verstehen Humboldts gesamter Bildungstheorie angesehen werden.

In der vorliegenden Arbeit versucht der Autor darzustellen, welche Bedeutung die Naturphilosophie Humboldts für seine Bildungslehre hat. Dieser Beitrag besteht aus drei Teilen: Im ersten Teil wird die elementare Struktur der Bildungslehre rekonstruiert und zugleich werden bisherige Interpretationen über frühe wichtige Fragmente wie die „Theorie der Bildung des Menschen“ erörtert. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Naturphilosophie, in der die Frage der Erzeugung durch die Verbindung unterschiedlicher Kräfte im Mittelpunkt steht. Im dritten Teil wird abschließend kurz aufgezeigt, worin die Bedeutung der naturphilosophischen Voraussetzungen besteht.

Schlüsselwörter: Humboldt, Bildung, Naturphilosophie, Menschheit, Geschlecht
キーワード: フンボルト, 陶冶, 自然哲学, 人類, 性

はじめに

本研究はヴィルヘルム・フォン・フンボルト (Wilhelm von Humboldt, 1767–1835) の陶冶論の前提に存在するとみなし得る自然哲学の内容に着目し、陶冶論の中でのその働きを明らかにすることを目的

* 慶應義塾大学大学院社会学研究科後期博士課程1年

とする。

本論に入る前に、まず現代の人間形成論をめぐる状況を概観しておきたい。筆者の考えでは、現代の教育学研究は人間形成に関する持続力のある理論基盤を喪失している。教育という営みを教育される人間の側から捉える時、それは誕生から死に至る人間形成という大きな枠組みに組み入れられる。教育行為はこうした広いスパンでの一定の人間観、人間形成観を教育者が前提とすることで初めて行なわれうる。かつて文化や教養と呼ばれたものが社会の中で一定の共通価値として認められ、陶冶財としての機能を果たしていた頃は、人間形成、そして教育はそうした文化の伝承を軸に構築された。しかし現代においてそうした文化や教養の価値が疑われているところか、そもそもそうした規範性を持ちうる文化や教養の定義自体が曖昧なものになっている。そのことは例えば大学の一般教養課程の議論にも表れている。仮に大学の一般教養課程が幅広い知識を身につけること（知識としての教養）を目指すものだとすると、あらゆる人が知っておくことが望ましい知識とは何かが確定していなければ、その「教養」は大量の情報を含んではいるが雑多な知識の寄せ集めに過ぎなくなるだろう。何を文化、教養と見なすのかについて今日社会的なコンセンサスを得られるような解答が得られていないことが、「一般教養」をどう考えるかという問題を困難にする一要因となっているのである。また、マルクス主義の後退とポストモダニズムの興隆により、教育学研究においてある時期まで理論の有効性を示して見せた発達と教育の物語も鋭い非難を浴びせられるようになり、現在ではそうした図式もそのままの形で持続させることはほとんど不可能になってしまっている¹⁾。近年の教育学研究は価値、規範、目的を表立って論じることができないために、「実証的」な研究に向かう傾向があるが、これは必然的な進行だと言えるだろう。教育心理学、教育社会学などを代表とする諸々の教育諸科学もたしかにその成果を積み重ねているが、その成果を包括した教育の一般理論の構築が成されているとは言い難い。それはその柱となるはずの教育の目的、教育の理念などについての確固とした基盤が存在しないからである²⁾。もとより専門分化が進行した現代において、確固とした教育の目的、教育の理念を基盤として、個別教育諸科学を統合するというほど困難な仕事はない。だがこの困難は何よりも、我々が統一的な人間像、人間形成像を描くことが困難になっていることに起因すると筆者は考える。そして教育についての言説がある一定の人間観と人間形成過程の解釈を基盤としている以上、単なる人間の認知能力や行為能力の向上に尽きない、人間形成に関する一般理論が必要となるはずである。教育学が経験科学として科学的なデータの蓄積や方法論・制度の整備に終始するのであれば別だが、行為としての教育を反省する学としての教育学は、少なくともそうした我々の教育を支えている人間形成論を新たに構築しなおしていくべきであろう。

こうした状況に対し、本論で触れる余裕はないが、特に教育人間学の流れを受けて新しい人間形成論を構築しようとする試みはもちろん様々になされている。だが残念ながらそれらの試みが既に成功を収めているとは言えない。こうした立場からなされる人間形成論は「発達」と「教育」の理論枠組みを仮定の論敵として「生成」、「ライフサイクル」、「異世代間相互形成」など様々な概念を提出しているが、依然としてそこから教育と人間形成についての統一的な一般理論が構築されているとは言いがたいのである³⁾。ポストモダニズムの衝撃は今日においてもなお多様性の承認という形で教育学の議論に影響を及ぼし続けており、これは特に教育と人間形成における当為の次元を語ることを困難にしている。そして諸々の人間形成論構築の試みも、こうした困難をそのまま反映しているように思われる。

自己と他者、自己と世界との関係を含みつつ、自己の生きる世界の改善に繋がるような規範性を伴う

理論、我々が文化や教養と呼んでいたものに接合可能なほどの包括性を持った人間形成論が必要なのではないだろうか。

本研究は、いわば現代における新たな人間形成論はいかにして構築しうるのかという問題意識から始まっている。ここで筆者はフンボルトという思想家に着目するが、これは理由のないことではない。筆者が現代の人間形成論の主たる問題と見なしている規範性と包括性の問題は、フンボルトの「陶冶論 (Bildungslehre)」における一つの主要な問題として読み込むことが可能である。陶冶論は「主体」「自律」「自由」「理想」などの諸概念を堅持する点で、伝統的な教育学を乗り越えようと道を模索している先の人間形成論に比べ、はるかに伝統的な立場に立っている。ポストモダニズムの一つの大きな特徴が近代的な主体概念の拒否にあるとすれば、主体が行なう他者への形成的行為としての教育や自己への形成的行為としての自己形成ではなく、その場に生じる出来事としての「相互形成」という概念を用いる人間形成論は、ポストモダニズムの批判を踏まえたものであると行うことができるだろう⁴⁾。これに対し、フンボルトが生きた時代のことを想起すれば当然のことだが、フンボルトの陶冶論はそれらの人間形成論とは一線を画す。本研究が人間形成論ではなく陶冶論という語を取って用いて差別化を図ったのも、フンボルトの語りにおいてはこの規範性、当為の次元がまさに問題となっているという事実と、18世紀末期から19世紀初頭のドイツの思想運動において用いられた „Bildung“ という語が持つ特殊な意味を強調するためである。しばしば指摘されるように、„Bildung“ の概念史研究によればこの語は元々「神の像 (imago dei/Bild Gottes)」を模倣して自らを完全なる神に近づけていくという意味を持っていた⁵⁾。人間は自らを形作るべき (sich bilden sollen) であり、それが人間の使命でありえたという意味で、„Bildung“ には、超越的な審級によって規範性が担保されていたのである。19世紀以降の「教養市民層 (Bildungsbürgertum)」の台頭と没落を経た現在では、„Bildung“ はより緩やかに人間の生成や変容、すなわち今日我々が使う意味での人間形成も指すようになってきているが、フンボルトは「人間の」という形容詞を用いる場合には、明らかに規範的な含意を持った語として „Bildung“ を用いている。しかし見逃してはならないのは、フンボルトがそうした超越的なものによる規範性の担保を伝統からそのまま引きずっているわけではないということである。むしろカントによる超越論哲学の洗礼を受けたフンボルトは、人間理性の限界を十分認識し、独断論的形而上学をそのままの形で引き受けることはない。超越的な審級を排除し、主体としての自己と世界との自覚的な関わりという構図を保持しつつ、なおかつ社会 (あるいは人類全体) の改善という包括的な理念にまで上昇しうるような陶冶を考えている点に、フンボルトの思想上の特色を認めることができる。これは、拘束力を持った人間像ないし人間形成像を語りにくくなっている現代の状況で、いかにして人間形成を語るのかという筆者の問題関心に接合しうる。

しかし本研究は、現代の人間形成論を新たに構築する際に役立つような諸要素だけをフンボルトのテクストから都合よく抜き出すといった手法は取らない。そうした手法は歴史研究上の不誠実さの表れであるというだけでなく、研究対象が持ちうる今日的な意義を逆に見誤ることになる可能性もあるからである。フンボルトの陶冶論の現代的な意義はフンボルトの思想を可能な限り客観的、包括的に考察した後に初めて十分に示しうるものだと思筆者は考えている。こうした立場を取る以上、本研究はフンボルトの陶冶論を適切に評価し、その可能性を論じるための準備的研究とならざるを得ない。本研究では、今後行なわれる研究のための足がかりとして、フンボルトが陶冶という語を用いる際に念頭に置いていたと見なすことのできる彼の自然哲学に着目する。なぜならフンボルトの陶冶論は、後に見るように、彼

固有の自然哲学の一部だと考えられると同時に、この自然哲学において自己形成の規範性が担保されると見なしうるからである。

ここで先行研究の検討に移る。まず押さえておくべきことがある。フンボルトの陶冶論という言い方をすると、あたかもフンボルトが陶冶理論の体系を作り出したかのように思われるかもしれないが、事実は異なる。確かにフンボルト自身「私の陶冶の理論」⁶⁾について語り、陶冶を自己の主たる問題としていたことは疑い得ないにせよ、陶冶についてのフンボルト自身の体系的な著作が存在するわけではない。この点は非常に重要である。このことに自覚的であれば、フンボルトの陶冶論を論じる場合、先に述べたようなフンボルトの思想の全体に陶冶論を読み込むという手法はむしろ必然的に取らざるを得ない手続きであるということになる。そして、そうしたことを初めて行なったのはシュプラングァー (E. Spranger) であった。フンボルトの陶冶論研究は、シュプラングァーの『ヴィルヘルム・フォン・フンボルトとフマニテート理念』(1909年)に始まる。だがアカデミー版フンボルト全集(1903-1936年)が出版されている最中に行なわれたこの研究は、研究資料上の制約を受けざるを得なかった。そのためメンツェ (C. Menze) は後に『ヴィルヘルム・フォン・フンボルトの人間論と人間像』(1965年)で、全集のみならず1909年の時点では刊行されていなかった膨大な数の書簡集等の文献を渉猟し、他に類のない徹底性で今日のフンボルト陶冶論の研究水準を作り出した。このメンツェの著作は内容的にも手法的にも、シュプラングァーの著作の後継たることを目指したものであり、実際にそうになっていると言える⁷⁾。ところでメンツェは、陶冶論のみならずフンボルトという人物を論じた大量の先行文献に見られるフンボルト像を三つの類型に分類することを試みた序論で、自身は新たなフンボルトのイメージを打ち立てずにフンボルト思想の本質的な特徴を示すのみだと述べていたが、この研究に見られるある解釈上の特色は後のフンボルト陶冶論の研究に非常に大きな影響力を持つことになった⁸⁾。それは、ライプニッツ・ヴォルフ学派の「呪縛」に囚われた思想家フンボルトという解釈である。メンツェはフンボルトに見られるモノドロジー的要素、すなわちライプニッツ・ヴォルフ哲学の伝統に由来する「力の形而上学」と見なしうる諸々の発言を取り上げた⁹⁾。例えば、メンツェのフンボルト解釈に影響を受けたブック (G. Buck) は、歴史における同一性と陶冶の問題を扱った1984年の研究で一節をフンボルトの陶冶論に割いているが、彼はそこでフンボルトの実体概念がライプニッツに由来するものであるとし、フンボルトが言う個性の陶冶は「所与の素質の有機的な展開」、すなわち「陶冶理論的な前成説」だと述べる¹⁰⁾。たしかにブックはフンボルトにそうした前成説とは異なる契機も見出しているが、そうした異質な要素は挿話に過ぎず、最終的に勝利を取めたのはこの前成説的な個性の形而上学だと結論するのである¹¹⁾。陶冶のプロセスを前成説的に解釈することが認められれば、人間に起こることはすべて運命としてその個人に予め組み込まれていることになり、本来的な意味で人生に迷い戸惑うといった可能性自体が否定されるのみならず、陶冶は歴史的・偶然的な諸要素を含みこみつつ進行する生成ではなく、「展開、すなわち強制的性格を伴う進行」に還元されてしまう¹²⁾。歴史の目的論をも含意するこうした「形而上学」は、結局のところカントの批判哲学から神の予定調和を前提とした批判以前の講壇哲学への逆戻りにすぎないということになるのである。メンツェの研究から導き出されたこうしたフンボルト解釈の傾向に対し、ベナー (D. Benner) はむしろフンボルト思想の非目的論的な側面を強調し、別の解釈の可能性を示して見せたが、そこでは自然哲学に関わる論文や書簡での発言が全くと言っていいほど触れられていない¹³⁾。

形而上学的な前成説というフンボルトの陶冶論解釈は妥当であり、ベナーが行なったような非目的論

的な解釈はフンボルトの発言の一部に触れないことでしか成り立たないのか。ここで、近年の言語哲学研究の文脈からなされたフンボルト研究が、フンボルトの自然哲学に思想解明の鍵があることを示したことを指摘しておきたい¹⁴⁾。ここで言う自然哲学とは、具体的には1795年にシラー主宰の雑誌『ホーレン』に掲載された「性の差異と有機的自然に及ぼすその影響について」という論文に見られる考察を指している。言語哲学の立場からフンボルトに着目した代表的論客の一人であるボルシェ (T. Borsche) は次のように述べる。

……人間の問題は多くの解釈者によって彼 [=フンボルト——引用者註] の思想一般の最高の地平、最高の目標として理解される。そのような評価は汎愛主義的な時代精神とよく調和するから、なおのことそのように理解されるのである。その際、フンボルトにおける人間学が、批判以前の諸伝統にまで遠く遡るいっそう広範な自然哲学的考察の連関に組み入れられることはほとんど無視されるのが常である。この連関は驚くべきことにこれまで研究からはほとんど考慮されてこなかった——人文主義的な人間像の精神から広範に流布した全体的解釈がなされたにもかかわらず、あるいはひょっとすると、まさにその結果としてそうなったのであった。例えばこうした解釈は1909年のE・シュプランガーや1965年のC・メンツェの有名な個別研究に表れている¹⁵⁾。

「自然哲学的考察の連関」とは、デカルトに始まりライプニッツ、カント、ヘルダーにまで繋がっていく自然における個物の地位、新たなものの産出などをいかに考えるべきかという問題系である。もちろんシュプランガーとメンツェもフンボルトのこの論文には言及していたが、この論文で展開されている彼の自然哲学が陶冶論に対して持つ意義は十分に自覚されてこなかった¹⁶⁾。むしろ今日では「フンボルトの思想全体が自然哲学的な問題の構図から展開してきた」と見なされるため、フンボルトを論じるにはまず彼の自然哲学を押さえておく必要があるのだが、両者の著作は決してそうはなっていない¹⁷⁾。

本研究はこうした研究状況を受け、フンボルトの自然哲学から改めて陶冶論を再構成しなおすことの重要性を認識し、まずは従来の教育学研究に広まっていたフンボルト像の偏向に修正を加えることを試みる。その意味で、本研究自体にはおそらくフンボルト研究上の新奇さはさほどない。ただこうした研究が日本の教育学研究ではまったくと言っていいほど行われてこなかったことは事実である。たしかにフンボルトの名は大学改革の議論では「フンボルト理念」として取り上げられ、「一般的人間陶冶」を唱道した新人文主義の象徴としてしばしば引き合いに出される。しかしそこで扱われるフンボルト解釈はきわめて教科書的であって、新人文主義時代を象徴する人物程度の意味合いしか持っていない。フンボルトの思想を対象として、その自然哲学が陶冶論にとって持つ意義を論じたものは皆無である¹⁸⁾。ごく稀にフンボルトの思想が着目される場合でも、日記や書簡などの非常に限定的なテキストのみが用いられるか、メンツェに由来する解釈図式がそのまま用いられるのみである¹⁹⁾。

本研究で従来の解釈を修正しつつ明らかにすることは何よりも、フンボルトの陶冶論に見られるライプニッツ哲学的諸要素は、たしかにライプニッツ・ヴォルフ哲学から得られたものであるが、それは独断論的な先決定ではなく、一種の作業仮説・発見法的仮説として設定されているということである。これに加えて以下の3点を同時に明らかにする。(1) フンボルトの陶冶概念は元々非目的論的な性格を持っており、そのことはいわゆる力の形而上学といわれていたもの自体から示すことができること。(2) 個体が不可避的に被る様々な制限自体に積極的な価値が認められること。(3) 人間同士の理解と、理解を

通じた陶冶の可能性の仮説が存在すること。

論述は以下のように進む。はじめに、1790年代のフンボルトの著作から本論の主旨に関わる箇所を中心として陶冶論を構成する。次に、性の差異とその結合を根底に置いたフンボルト固有の自然哲学とはいかなるものであり、これと陶冶論がいかなる関係にあるのかを示す。最後にこの自然哲学的な前提を通じて、フンボルト陶冶論のいくつかの特徴を示す。

1. フンボルトの陶冶論とはいかなるものか

本節ではフンボルトの陶冶論を概観するが、その際自然哲学との関係という点に論点を絞るため、「人間陶冶の理論 (Theorie der Bildung des Menschen)」を中心とする1795年までに書かれた諸論考のみに扱うテキストを限定する²⁰⁾。また、フンボルトの陶冶論とはいかなるものかという本節の問いは、実際にはこの準備的研究も含めた研究全体が行なわれた後に浮かび上がってくるはずの成果である。従ってここでの論述は基本的に従来の研究に依拠した一般的なものとなる。

知の細分化というドイツの知の状況に触れつつ始まる「人間陶冶の理論」で、フンボルトは人間の陶冶的な存在様態を次のように明示する。

どんな個別な活動の中心にも、何らかの個別的な事柄を行なう意図などまったく持たずに、ひたすら自己の自然本性の力を強化し高めようとする人間、すなわち自己の本質に価値を与え、それを継続させようとする人間がいる。だが純然たる力も自らを試すための対象を必要とし、純然たる形式、つまり純粋な思考も、自らを刻印付けて持続させる素材を必要とするので、人間もまた自分の外部の世界を必要とする (TB, FG1 S. 235)。

人間はどのような個別な活動に従事していても、結局は「自己の自然本性の力」を高め、「自己の本質」に価値を与え、継続させるために活動しているとフンボルトは考える。この文は、人間が元々、自己への形成的働きかけとしての陶冶という存在の仕方を取るということを含意している。このように自己の力を高めることが人間の本来的なあり方であり、人間陶冶の課題であるといった思想は、いわゆる「力の形而上学」の特徴と見なされている²¹⁾。だがいかなる活動も、何らかの素材や対象を必要とする。これは我々にも納得しやすいだろう。我々は行為においても、思考においても常に何らかのものを対象とするからである。フンボルトはこれを世界と呼ぶ。メンツェはこのフンボルトの用語法に従って「陶冶世界 (Bildungswelt)」という語を作り、フンボルトが陶冶をする上で重要と考えた世界、すなわち共に生きる人間 (例えば家族、友人) の世界、芸術の世界、古代ギリシアの世界などを特徴付けたが、この語の用法は正しいと言える。これらのものを媒介とした個体としての人間の陶冶のプロセスを説明するために、フンボルトは「私=自我 (Ich)」と「世界 (Welt)」,あるいは「人間」と「その人間ではないもの (NichtMensch)」という対概念を登場させる²²⁾。私は人間である限り、世界 (素材・対象) について思考するか、それに働きかける。この前提に立つことで、フンボルトはそうした世界への働きかけという現象の内に、人間を自己の内部 (私) から自己の外部 (世界) へと向かわせる人間の自然 (本性) を見出している。そして思考と行為というこれら二つの活動の関係は、反省を媒介とすることで循環的な関係になる。フンボルトは次のように述べる。

人間の自然本性Naturは、人間をたえず自己から自己の外部の対象に移るようにせきたてるものである。そしていまここで重要になるのは、人間がこの疎外の中で自分自身を失わずに、むしろ彼が自己の外部において取り組む一切のものから、つねに照明する光erhellende Lichtと心の安らぐ温かみwohlthätige Wärmeを自己の内面へと反射するzurückstrahlenということである (TB, FG1 S. 237.)。

「私」は思考や行為を通じて何らかの成果を生み出し、それを媒介として自らに「光」と「温かみ」を反射させる。トラバントによれば、この「光」と「温かみ」というメタファーは「悟性 (Verstand)」と「感情=感覚 (Gefühl)」を象徴しており、ここではこれらのものを通じて自己と世界についての新しい見方を獲得するということが意味されている²³⁾。このメタファーの解釈は後に触れる性のメタファーと完全に合致するため適当なものを見出すことができるが、フンボルトがここで、世界を捉えるには悟性だけでは不十分だとする立場を取っていることには注意するべきである。なぜなら単に感情、感覚のみを重視する狂信でもなければ、悟性ばかりを主張する皮相な啓蒙主義とも袂を分かたずフンボルトは、むしろその両者を統合する道を選択するということが、すでにこのメタファーに表れているからである。

さて、ベナーもフィヒテとフンボルトに共通する私と世界の相互作用の構造に関連して、先の思考と行為という活動の区分を「思考活動 (Denktätigkeit)」と「世界活動 (Welttätigkeit)」とした上で、人間の陶冶のプロセスを次のような時間的順序で説明する²⁴⁾。すなわち私は自己の思考の内で主体と客体に分かれ、私が行なう何らかの行為のプランを立て (活動1=思考活動)、次に世界へ入り込みそこでその行為のプランを実行する (活動2=世界活動)。世界活動においても主体は私だが、客体は「非一私 (Nicht-Ich)」すなわち世界となる。さらに世界活動の中で行なった行為を終えて思考に向かい (活動3=世界活動)、自己の思考の中で自分自身を振り返り反省する (活動4=思考活動)。こうした循環運動が「経験 (Erfahrung)」と言われ、これによって私は自分が何であるかについての規定を獲得していくとされる。

こうしたプロセスの中で世界に埋没してしまう状態 (反省を行わない状態) が「疎外 (Entfremdung)」である。フンボルトの陶冶論は疎外という契機を含むことで、現実の活動という意味での行為の次元に入り込む。当然ながらここで人間は「自分自身を失う」可能性もある。反省による疎外からの回帰は人間の陶冶にとって本質的に重要な構成要素であるため、究極的には思考の結果も行為の結果も、人間の陶冶との関わりの中で相対的な価値を持つに過ぎない。つまり、人間の精神の客観態としての「世界」、芸術や学問といった陶冶世界は、それ自体で独立した価値を持つのではなく、つねに人間に対して陶冶的作用を及ぼすか、その人間にとってどのような意味を持つかという次元で評価されるのである。このことはフンボルトの言語哲学を語る際に決まって語られるエルゴンに対するエネルゲイア、すなわち所産に対する活動の優位が、後期の言語哲学のみならず思想全体を通じて存在していることを明らかにしている。

ここでフンボルトが言う陶冶現象においては、私と世界が相互的に陶冶=形成されており、私自身が他者にとっての世界となるか、私を作り出した世界を媒介として、他者の陶冶にも波及的に作用すると想定されている点は見逃すべきではない。芸術家を例に取れば、ある芸術家は自然を素材として自己の作品を創り出し、それを通じて自己を反省するが、この陶冶された芸術家の存在自体が他者の陶冶活

動を惹起する、あるいは彼の作品が他者にとっての陶冶世界となり、他者を刺激してその陶冶に貢献するのである。この意味で、フンボルトの場合は自己に働きかけることこそが全体、すなわち人類に働きかけることを意味しているのであって、例えば宮寺がフンボルトの初期の政治論文に読み込もうとしている教育固有の位置価については、少なくとも1790年代のフンボルトの思考においては、それほど徹底して考察されたわけではないという評価を下さざるをえないだろう²⁵⁾。

こうした「陶冶」的な存在のあり方をする人間が同一の世界と相互作用を繰り返せば、その相互作用が習慣化して特定の性格 (Charakter) 形式が生じる。つまり「どんな瞬間もただ一つの力をただ一つの表出の仕方ですすにすぎない。幾度も繰り返せば習慣になり、そしていまやこの一つの力の一つの表出が、多かれ少なかれ、遅かれ早かれ、性格となる」(IS, FG1 S. 36.)²⁶⁾。従って性格とは、アプリアリに備え付けられた人間本性というよりも、人間が世界との関わりの中でアポステリアリに獲得していく性質を指している²⁷⁾。

だが性格が生じると、その性格を持つ人間は、自己に同質なものを習得するようになるのが普通だとフンボルトは述べる。

……ひとたび性格が目覚めるやいなや、性格は自己に影響を及ぼすあらゆる事物のうちで、常に自分に同質なものを自ずと我が物にする。だから素材や養分は、あらゆる側面からただ一つの点へと収集される。……しかしもしこの個性がある精神の雰囲気によって、すなわちどんな所でも美しい個性を示そうとする努力によって強まれば、結果は全く違うものになるだろう (PA, FG1. S. 348)。

この疎外の危険を孕む世界との関わりを、他なるものを介する経験と言い換えても間違いではあるまい。ここで言われているのは、そうした経験が自分自身の世界の見方を揺らがせ、苦痛をもたらす可能性があるため、人間はふつう自己とさして変わらないものに安住するということを指していると考えられる。もちろん性格は相互作用の習慣化から生まれる性質を持ち、ある人間はある時代ある民族に、ある言語を話す者として生きるため、一面性は人間にとっての宿命でもある。だが、こうした偏狭な一面性から脱して「美しい個性」を示そうと努力するもの、すなわち意識的に自己を陶冶しようとする人間に求められるのが、「状況の多様性 (Mannigfaltigkeit der Situationen)」(IV, FG1. S. 64.) ないし、そうした多様な状況に自ら入り込んでいく「自由 (Freiheit)」である (ibd.)。人間は多様な状況の中で世界についての様々な見方を手に入れ、それによって自己を一面性から解放させ、一般性を獲得していくのである。フンボルトは以下のように述べる。

だが彼がこの一面性に対抗するのは、個々の、多くの場合ばらばらに用いられる諸力を統合させ、人生の各時期に、既にほとんど消え去ってしまった炎と将来はじめて明るく輝く炎を同時に働かせ、彼が働きかける対象ではなく、彼が働きかける時に用いる諸力を、結合を通じて増大させようと努める場合である。ここでいわば過去と未来の現在との結びつきが生じさせるものを、社会 Gesellschaft においては他者との結合が生じさせる。というのはどんな人間も、たとえ人生の全ての時期を通じて、いわば全人類の性格を形作る完全性の内のただ一つにしか達しないからである。そのため存在の内面に由来する結合によって、ある者は他者の富を自身のものにしなければならない

いのである。性格を形成するそうした結合の一つは、例えば……性の結合である (IV, FG1. S. 64f.)。

一人の人間を制限する一面性に対抗するには、その人間の人生の各時期の力 (「炎」) を同時に働かせて、その人間が持つ力自体を増大させる必要がある。人間の諸力とは、「同一の対象を様々な形態で、つまりある時は悟性の概念として、ある時は構想力の像として、ある時は感官の直観として考察する複数の能力」(TB, FG1. S. 237) と考えることができる。ここではこれら能力の全体を増大させることが求められているのである。

また、フンボルトはこうした自己の内部の諸力の結合と並んで、社会における他者との結合の陶冶的作用を指摘している。自己の一面性は、自己の内には見いだせない他者の独自性によって補完されるのである。「どんな人も充溢と美 Fülle und Schönheit を自身の胸中に保持するのと同じだけ、自身の外部にその両者を知覚するのが常であるということは、最高の意味で正しい」(IV, FG1. S. 66.) とされるため、「状況の多様性」が持つ陶冶的意義とは、自己の一面性を越え出る可能性を与える他者の陶冶作用なのである。実はここで性の結合が示唆されていることは偶然ではない。フンボルトは自己に欠けているものを補う他者の代表的なシンボルとして女性を考えているのだが、そもそもなぜフンボルトはこのようにある個人が他者との相互補完関係にあると結論付けることができるのだろうか。この問いは次節の問題に繋がる。

さて個人の陶冶は、人間の究極目的の規定によって射程範囲を拡大する。フンボルトによれば道徳義務の遂行も幸福の追求も人間の目的足りえず、人間の「真の目的」は、「諸力を最高かつ最も調和的に一つの全体へと陶冶すること」(IV, FG1. S. 64.) であった。別言すれば、人間の

存在の究極課題とは、次のものである。すなわち、私たちが生きている時間においても、またそうした時間を越えてもなお、私たちが後に残す生きた活動の痕跡によって、私たち自身で人類という概念に出来るだけ多くの内容を与えることである…… (TB, FG1. S. 235.)。

「人類という概念 (Begriff der Menschheit)」は、過去・現在・未来における現実の「人間の個体」の理想のすべてを包括する、超時間的・超空間的な形式的概念である。あるいはブックのように「実際の諸個体という範例の内にもみ存在し、その中で表現される人間の『本質 Wesen』の開かれた歴史的範囲」²⁸⁾ と言ってもよい。すなわちこれは、現実の諸個体を「範例 (Beispiel)」として、歴史的に内容を増加させていく「全く非実体的な仮定」である。そのため、人類概念に内容を与えるとは、ある個体が歴史上他に例のない個性を発揮し、それが人間の一つの理想像 (範例) として認められるということの意味している。ブックがフンボルトに見られる「新種の範例主義」と述べたものはこれである。なおフンボルトの場合、「個体 (Individuum)」は単に個々の人間だけでなく、個々の「国民 (Nation)」や個々の「時代 (Zeit)」も指している。後のフンボルトの「性格描写 (Charakteristik)」の試みを見る限り、理想的個体と言う時に具体的に彼の念頭に浮かんでいたのは、個人としてのシラー・ゲーテ、国民としての古代ギリシア人、そして自らが生きた時代としての18世紀であったのだろう。だが個人にせよ、国民にせよ、時代にせよ、個体はある特定の時間・空間の内に生じるため、それが表現する理想の内容もつねに制限を受けていることはやはり事実である。個体に生じる理想的性格・独自性は、そう

した個体とその個体に固有の世界との間の唯一回限りの相互作用関係の中からしか生じないのである。そのため当然ながら、個体が人類概念に何らかの新規な内容を与えることが可能だとしても、それはやはりその概念の一部を表現するにすぎない。ここから人類概念の内容の全体は、多様な諸個体が共同的に表すものと想定されていることは容易に看取される。従ってこの陶冶論には、人間の存在の究極課題としての「人類の陶冶 (Bildung der Menschheit)」が存在するのである。

このようにフンボルトの陶冶論は、個体としての人間が他者を介して独自性・範例にまで高まり、そうした多様な諸個体が共同的に人類概念に内容を与えていくというプロセスを柱として構想されている。1790年代までのフンボルトの陶冶論にはこうした要素を読み取ることができるが、先にも述べたようにこの概括自体にさほど新しさはない。ここで押さえておくべきことは、人間の真の目的としての陶冶の規定、性格形成の際の性の結合の重要性の指摘、範例主義と特徴付けられる人類概念の存在、光と温かみというメタファーの使用、これら全てが次節で扱う自然哲学との関連を示すということである。フンボルトの陶冶論とはいかなるものかという本節の問いに対しては、ひとまずこのような解答を与えておく。

2. 自然哲学的前提

本節ではフンボルトの自然哲学の内実と、前節で再構成した陶冶論との関係を明らかにする。

はじめに述べたように、フンボルトの人間像・世界像を捉えるならば、「力 (Kraft)」概念を避けて通ることはできない。フンボルトの「力の形而上学」は、例えば次の書簡の一節から端的に知ることができる²⁹⁾。

どれ程不可解であっても、個々人は常に一つの力の流出でしかありません。この力から人は一部しか受け取らないのですが、この力を紡ぎ上げる ausspinnen, つまり真理、真の本質を再び獲得するためにこの力を純粋な形で紡ぎ上げねばならないのです (——強調著者)。

全なる一者を容易に想起させるこうした言明から、一つの根本力Kraftならびに個体としての諸力Kräfteが想定されていると解釈するのは常識的な判断であろう。メンツェもこの力概念の設定はカント哲学を無視したものであると考える。つまりフンボルトが自身の陶冶の理論を構築するためには、ライプニッツ・ヴォルフ哲学に依拠する方が好都合だったと見なされるのである³⁰⁾。確かにメンツェの言うように、超越論哲学からそのまま陶冶論を導き出すのは困難に見える。というのも周知のようにカントに従えば、陶冶論の要となるべき主体の自由概念自体が、自然必然性概念とアンチノミーを引き起こすものと考えられ、定言命法に従った自律的行為の領域すなわち実践理性の領域にしか人間の自由は認められなかったからである。それに対しモナドロジーは、人間の陶冶を考える上でいくつかの重要な端緒を与えてくれる。第一に、モナドは窓を持たないため、あらゆる人間の活動は主体の自己活動と見なされる。これによって人間の自由は担保される (だがこれは同時にあらゆる存在者が自由であることや主体同士の相互作用の否定も意味する)。第二に、モナドは鏡のようにそのモナドにしかできない形で世界を映し出すため、個性と多様性が無条件的に価値を認められる。シュプラランガーは、「主体に根を下ろし孤独な内面性を考慮に入れる体系として」、「個性の権利を原理にまで高めた体系として」、そして「宇宙が生気を帯びていること、つまり自然に精神が満ちていることと身体と精神の調和の学説と

して」モノドロジーはフンボルトの「天分になっている (in Blut liegen)」と述べる³¹⁾。こうした主体性、自由、個性、心身の調和などの諸契機がモノドロジーから得られたものとされるわけだが、フンボルトがモノド土士の相互作用は仮象にすぎないとするライブニッツのモノドロジーを全く奇妙な考え方として1790年の段階で拒否していることもまた事実である³²⁾。

力概念をどのように解釈すべきかは、それを彼固有の自然哲学に対照させることではじめて明瞭になる。フンボルトは「性の差異とそれが有機的自然に及ぼす影響について」の論文で、当時の自然諸科学の成果を考慮しつつ自然における性の差異の意味を論じている。この論文は次のように始まる。

性の差異が第一に専心する究極目的の重要性で頭がいっぱいになり、人は性の使命 Bestimmung をこの究極目的だけに制限することが常となっている。人はこの究極目的も直接にまとめて性の概念に加えてしまい、この自然の組織を、産出に不可欠な手段以上のものと考えることなどない……。ただおそらく人間においては、どれだけ平凡な観察であっても、一方の性が他方の性に与える神聖な影響にいっそう注意を促される。だがそれどころか他の自然においてもこの現象は同様に明白であって、性の概念を、それが閉じ込められている制限された領域を飛び越えて、計り知れない領域に移すには、適度な考察の努力があればよい。性の概念がなければ自然は自然ではないだろうし、その歯車装置も停止するだろう、そしてあらゆる存在を結びつける本能 Zug も、どんな個々の存在にもそれ独自のエネルギーで武装させる闘争も、この差異の代わりに退屈な弛緩した平等が現れたならば、停止することになるだろう (GE, FG1. S. 268.)。

自然の内になぜ性の差異があるのか、こうした問題設定は決して突飛なものではない。当時、自然の内の新たなものの産出とはいかなる事態なのかという問題は、生物の発生の問題として生物学における重要問題の一つと見なされたのみならず、精神の領域における創造としての天才 (Genie) も当時の文壇で議論の俎上に載せられていたからである³³⁾。この意味で、性の差異を論じたこの論考は当時の一般的な哲学的問題に対するフンボルトなりの解答だったと見ることもできる。そして「性の概念が無ければ自然は自然ではない」という表現にはっきりと現れているように、二つの性を通じて運動する (歯車装置が働く) ことが自然の本質だと見なされているという点から、ここに——フンボルト自身がそうした言葉を用いてはいないにも関わらず——フンボルトの「自然哲学」を見て取ることが可能となる。

生物の発生を既にその発生「前に形成された (präformiert)」胚の展開と捉える「前成説 (Präformation)」においては、性の差異と結合それ自体には積極的な意義が存在せず、真の意味での「新たなもの」の創造もありえない。フンボルトはこの論文ではっきりと「後成説 (Epigenese)」の立場を取っている。そのためここでは、自然における「男性的なもの」と「女性的なもの」の差異と、その「婚姻」及び新たなものの「産出」は、自然を自然たらしめる自然の原理にまで高められる。

力概念も、この文脈に入れ込んで考えることができる。フンボルトが用いる力概念は、生理学の対象となる有機的な力や物理学等の科学の対象となる無機的な力をも包括する広範な意味を持っているため、男性的なものとは女性的なものはそれぞれ、きわめて抽象的に、自発的なものと受動的なものという意義を獲得する。力概念は当時の自然諸科学の成果に従って、生理学における「形成衝動 (Bildungstrieb)」はもちろんのこと、斥力と引力、化学的親和力、電気、磁力なども同時に意味することになる。これらの多様な力が男性的なものとは女性的なものとの結合による産出というアナロジーによって捉え

られるのである³⁴⁾。さらにフンボルトの独創性が現れるのは、彼が「物質的自然 (die physische Natur) は精神的自然 (die moralische Natur) とただ一つの大きな全体をなしているということ、この二つの自然のうちの諸現象が同一の法則にしたがっているということは否定できない」(GE, FG1. S. 271.) と述べる点である。つまり物質の領域と精神の領域が統一的に考察されることで、この男性的なものとの女性的なものという二つの形式はそのまま精神の領域にも適用されるのである³⁵⁾。

超越論哲学の図式に従って言えば、男性的なもの (自発的なもの) は悟性 (カテゴリー) を、女性的なもの (受容的なもの) は感性 (直観形式) を象徴し、これが婚姻することで思考が創造されるということになる。フンボルトは以下のように述べる。

この相互的な生殖 Zeugen と受胎 Empfangen に委ねられているのは、たんに物質界での種の継続だけではない。最も純粋で精神的な感覚も同じように生じるのであり、さらに思考、すなわちこの感性の最も純良な最後の子孫でさえも、この起源を否定することはない (GE, FG1. S. 274.)。

従って、男性的なものとの女性的なものとの対比は「形式」と「素材」、「統一」と「充溢」とも言い換えられる。我々の目の前にある現実を形式と素材の結合と考える態度は、西洋の思考の伝統においては極めて一般的なものだが、フンボルトの言葉に従えば「そもそも統一というものは充溢から生じる時にのみ価値を持ち、貧困から生じる時には決して価値を持たない」(GE, FG1. S. 287.)。同じアナロジーに従って、「人間の感情は思想が豊富 ideenreich であればあるほど、または逆に、その思想が感情豊か gefühlvoll であればあるほど、それだけその人間は及び難いほど崇高なものとなる」(IV, FG1. S. 66.) とも言われる。つまり二つのものの対立は、自らに欠けるものを他方に求めて合一に向かうのである。こうした対立する二つのものの結合は、フンボルトの全思想の根底にある最も重要なモチーフとなっている。後年フンボルトが強調した言語に潜んでいる「二元性 (Zweiheit)」(UD, FG3. S. 113-143.)、すなわち言語の対話的性格も、これとまったく同一の発想から見出されたものと見なすことができる。

フンボルトにとって、性によって分かれた異なる二つの原理が結合し新たなものを産出することで永遠に活動し続けるということが、自然の本質であり目的となる。そのため男性的なものとの女性的なものは

どちらも慎重に、自然の二つの偉大な働き、すなわち永遠に反復しつつもしばしば異なる形態をとって現れる働きを遂行する。この働きとは産出と産出されたものの形成 Ausbildung である (GE, FG1. S. 294.)

さらに、自然の中で男性的原理に貫かれた存在は、女性的原理に貫かれた存在を求めるような「衝動 (Trieb)」ないし「憧憬 (Sehnsucht)」を与えられていると見なされるために、男性と女性を引き合わせる精神の領域での最も高次の現象である「愛 (Liebe)」が自然全体を貫いているとして、フンボルトは論を閉じる。

一方の性を他方の性に憧憬の念を抱きつつ接近させる傾向が愛にはかならない。したがって自然は、既にギリシア人の予感的な聡明が、混沌の整理をその慎重に委ねた、あの神に従っているわけ

である (*GE*, FG1. S. 295.)。

前節で筆者は、いくつかの点に焦点化してフンボルトの陶冶論を構成した。陶冶論がこの自然の運動の一部に組み込まれることは理解されるだろう。このことは「性格を形成する結合の一つ」として性の結合が挙げられていたことから分かる。「力の形而上学」の内実とされていた、自己の力を高めることを使命とし、「人間をたえず自己から自己の外部の対象に移るようにせきたてる」自然本性も、自己の内に欠けているものを他者の内に見出させる衝動・憧憬と同一のものである。そしてこれによって、個人の陶冶は事実の領域を超えて、価値規範の領域に踏み込むことになる。つまり自然全体が永遠に新たなものの産出と形成を求めているという前提に立つことで、人間もまた世界との相互作用の中で新たなものを生み出し、自己を形成していかなければならないという規範的言明が正当化されるのである³⁶⁾。

だが問題はまさにここにある。メンツェ並びにブックはライプニッツ・ヴォルフ哲学の「呪縛」を強調するが故に、この論文でフンボルトが採っている方法的態度を見誤っている。まず、この論文では具体的な個別自然諸科学の成果が詳説されることは無かったが、ここでの思考が当時の科学的な自然の説明、すなわち物理学、生理学などの自然諸科学の説明と、認識論、美学などの精神の領域の見解を包括して統一する方向に向かっていることは明らかである。ただ、男性的原理と女性的原理の相互的傾向として設定された「愛」という衝動は、唯一の実体的「根本力」として想定されてはいないということに注意しなければならない。このきわめてレトリカルな表現は、自然の外部に仮構された超越的一者を指しているわけではない。つまりこれは結局経験的に認識可能な「さまざまな根本力の共通タイトル」ないし単なる詩的な表現であって、それ以上のものではない³⁷⁾。もしこの衝動が感性界と叡智界を貫く力として実体的に認められていて、我々の認識がそれを様々な形で知覚するというのであれば、それこそ形而上学的な独断論ということになろう。メンツェはまさにそのように考えた。「ヴォルフが諸実体を、すべてが一つの根本力から導出されなければならないような諸力と把握し」ていたのに対し、「カントが一つの根本力の無批判的設定を論難した」という歴史的経緯をフンボルトは無視したように見えたために、メンツェは「力の形而上学」の呪縛を認めざるを得なかったのである³⁸⁾。

カントの超越論哲学の発想に促せば、物自体の本質は究極的には認識不可能であり、人間に許された科学的認識は単に経験可能な物の作用とその結果だけであった。フンボルトはここで、基本的にはカントの見方に従っている。というのも自然の認識においては、

もし私たちが同型の法則の必然性に帰着するような何らかの理性的真理を持っていたとしても、それでもなお私たちはそれによって、この法則の本性や性質に関して、いかなる説明も期待してはならないだろう。作用する諸力とその結果 *Wirkungen* の考察だけが、つまり私たち自身の意識の内的経験であれ、観察、伝承、歴史による外的経験であれ、ここでは経験 *Erfahrung* だけが教師になれるのである (*EK*, FG1. S. 46.)。

自然の認識の出発点は常に経験であるため、自然を駆動させる衝動としての愛という概念も、基本的に観察による外的経験から得られた結果であったと解釈すべきなのである³⁹⁾。それはフンボルトが性についての見解を披瀝する直前まで、解剖学・生理学といった経験的研究に従事していたという事実からも明らかである⁴⁰⁾。さらにフンボルト自身が、こうしたカント的な枠組みに従っていると考えていたとい

うことは、フンボルトがカントからの評価を期待したという事実が如実に物語っている。

フンボルトはこの論文で、カントが自身の哲学論文で行なうように、自然の根本法則の存在を科学的に説明したとは考えていない。むしろフンボルトにとって問題だったのは、そうした科学的説明の外に立つ個性の次元であった。というのも、人が単に経験の対象についてのみ語るのであれば、「あらゆる私たちの知や認識は、……不完全で、中途半端にしか正しくないhalbwahr 観念に基づくのであって、個別的なことについて私たちは僅かにしか把握できない」とフンボルトは考えているからである（IS. FGl. S. 35.）。これを人間の実践的営為、すなわち教育や陶冶といった次元で考えれば、全てが個別的なものに関わっている。カント認識論の枠組みに従うと、我々には認識不可能なものとして現れ偶然という形で働くように見える個別的なもののは、科学の対象ではない。だがそれは個別的な事柄に対し何らかの働きかけを旨とする人間にとって、——それが単なる人間的な物の見方にすぎなくとも——認識し、「主導しようと努める」べき対象なのである。物の本質についてのこうした観点が、フンボルトに、あらゆる科学的認識を数学に還元するカントの見方を飛び越えさせる。カントの見方では、生命はもはや数学的な機械論に基づく科学の対象ではない。こうした「科学」の枠に留まることのできないフンボルトは、一方で自然諸科学の成果を考慮しつつも、他方で、悟性と感情を同時に働かせて個別的な物の「本質」にいっそう近づかせる（ヘルダー的）アナロジーの方法を採用することになったのである。一（個）を理解するために方法的に全（普遍）を設定するというこのフンボルトの手法は「方法的新プラトン主義」と呼ぶこともできる⁴¹⁾。フンボルトの思想全体にとってカント哲学が持つ重要性は疑うべくもないが、生の実践の場面では（現実において我々が対峙するのは常に個物であるから）さらに別のものが求められるのである。

このように見れば、万有を貫く衝動は自然認識における客観的真理ではなく、むしろ人間の悟性と感情を同時に満足させるアナロジーによる「仮説」といった性格を帯びていることが明らかになる。この仮説は個体を常に問題とする彼の経験的研究を主導する発見法的原理なのである。であれば結局のところフンボルトに見られるカント哲学的要素とライプニッツ哲学的要素の混淆という事態は、批判によって得られた基盤に立って経験的に思考するフンボルトが、モナドロロジーから得られる原理を発見法的な仮説として採用し、それを経験的に実証しようとしたことに起因すると言うことができるだろう⁴²⁾。

既に見たように、フンボルトにとって学問は人間に対してどれほどの陶冶作用を及ぼすかが評価基準となり、そもそもカントが問題としたような学の基礎づけは当初から眼中に入っていなかった。そうした基礎づけはすでにカント自身が行なっていたからである。フンボルトは「批判」の基礎の上に立ちつつも性の差異をアナロジーによって意味づけることができたが、理性の限界についての自説を墨守し、想像力によるアナロジーの飛躍を認めないカントにとって、自然になぜ性の差異があるのかという問題は人間理性の深淵であり続ける。結果この論文はカントから評価されることはなかった⁴³⁾。だがその後もフンボルトはカントを称賛しながら性の差異と衝動としての「形而上学」的な力について語り続けた⁴⁴⁾。この事実、フンボルトにとってこの仮説がどれほど重要だったかを物語っている。では改めて、この自然哲学的前提は陶冶論においていかなる機能を果たすのだろうか。

3. フンボルト陶冶論における自然哲学の機能

本節では自然哲学的前提が陶冶論において果たしている機能を明らかにする。

前節で論及した自然哲学的研究は、自然を科学的に説明するための理論というよりもむしろ、個別的

なものに関わる人間の生に実践上の指針を与えるものであった。ではこの自然哲学にはいかなる陶冶論的含意があるのか。以下では相互に関連し合うそれらの含意を三つに分けて述べる。

(1) 目的論的陶冶概念からの離反。生物の発生における前成説から後成説への転換は、人間陶冶の領域においても目的論からの離反を意味する。フンボルトは一見万有を貫く衝動が実体的にあるかのような語り方をしているが、それによって個体の主体的な自己決定が解消されてしまうわけではない。たしかに次のような言明は、ともすると人間に人間の規定ないし使命が先在しているかのように解釈されてしまうかもしれない。フンボルトは次のように述べる。

人間の努力の究極目標及び人間の判断の最高の規準として、人間の使命が探し求められなければならない。ところが、自由で自発的な存在としての人間の使命は、人間自身の内にしか含まれていない (GM, FG1. S. 514f.)。

しかし「人間自身の内」に人間の使命が含まれるという記述は、前成説的には解釈できない。むしろ人間の理念・使命（その人間のあるべき姿）は、やはり世界との相互作用の中で、形成されるのである。そのことは陶冶論が自然哲学に組み込まれて考えられているという点から見れば明らかである。社会的な観点から言えば、新人文主義の思想家における理想の動態化という事態は普通、身分制社会から市民社会への移行における人間に求められる社会的資質の変化という事実から説明されるが、これはフンボルトの自然哲学で述べられた事態、すなわち永遠に変転する自然の中で世界と自由に相互作用を行なうことを本質とする人間にとって、未来にあり得る姿（理想）もまた変化し形成され続けるという事態に対応している。このように見れば、例えば新人文主義の代表人物として取り上げられるフンボルトが、「理想的な人間像を古代ギリシア人の、ギリシア古典の世界に見出した」という言い方がいかに誤解を招くものであるのかが分かるだろう。フンボルトにとって理想は個体が自ら作り出す独自性であるため、その意味ではゲーテもシラーも古代ギリシア人も一つの範例にすぎず、全ドイツ人、全人類が同一化を目指すべき普遍的で理想的な人間像だとは言えないのである⁴⁵⁾。

(2) 個体の制限についての価値の逆転。自然は男性的なものと女性的なものという二つの対立する原理に貫かれているものとされ、その両者の結合を通じて新しいもの、より高次のものが生み出されると想定された。性の差異には個体の制限とその意味が最も明白に表れているが、人間の陶冶の視点に立てば、これは個的な人間の多様性の承認に繋がる。フンボルトは「人間」の理想が性という制限を超越した無性的な人間であることを暗示し⁴⁶⁾、男性が女性に、女性が男性に自らに欠けているものを求めるように、人間の個体もまた、自らに欠けているものを他の個体の内に求めると述べていた。ここで自然の内の男性と女性同様、自然の内の様々な個体の存在理由も、自然全体が行なう永遠の活動から説明されるのである。こうした前提があって初めて、あらゆる個体がそれぞれに固有の理想（を作り出す可能性）を持つことができる。言い換えれば、あらゆる人間が「天才」として世界との相互作用の中で新たなものを生み出す（＝人類概念に内容を与える）可能性を持つと考えられる。万有を貫く衝動という仮説によって、一人の人間がある時代、ある場所で、ある民族に生まれ、ある言葉を話すことは、けっして乗り越えられるだけの障碍などではなく、それ自体に何らかの積極的な意味があると見なすことができるのである。それどころか、ある人間が陶冶によって自己を独自性にまで変えていくことができなければ、それは二度と取り返すことのできない損失であると見なされるため、自己を陶冶することは人類

に対する倫理的責任にもなりうるのである⁴⁷⁾。

(3) 人間同士の理解と、理解を通じた陶冶可能性の仮説。自己を制限し流出させる同一の自然の力という想定を行なえば、陶冶が人間の真の目的になるのみならず「ある者の個別的な力は、あらゆる他者の個別的な力と同一であり、自然一般の力と同一である」(LH, FG2, S. 28.) ことになる。この想定には、他者が自己にとって異質な者でありながら、決して理解を超絶した完全なる他者ではないということ、そしてこの両者が地域や言語や性という個体を生み出す様々な制限を超えた人類という共通の上位概念の下に包摂されるという含意がある。個体は性格形成の過程で様々な個別的規定を受けることになるが、この想定によって人間としての同形性への道、人間同士の理解の道が開かれるのである。対立する二つの性というイメージは、それぞれが自主独立でありながら密接に結び合うことができ、なおかつそれを本性上志向するという事態を表現している。人は密接な結びつきによって初めて他者を理解することが可能になり、自主性によってはじめて一方は他方に完全に同化することなく、その契機を自己の本性に転化させること、つまり他者の陶冶作用を受け入れることが可能になるのである。多様性を保持しつつ一つの全体を作り上げていくこの人類概念の範例主義の可能性は、やはり性の自然哲学によって担保されている。従って、人類概念の範例主義は、ブックの見解とは異なり、これまで力の形而上学と呼ばれてきたフンボルトの自然哲学の挿話であるどころか、この自然哲学があって初めて成り立つものだと言えるのである。

結語

本研究で明らかになったことを改めてまとめれば以下のようになる。陶冶を人間の「真の目的」とし、人類概念に内容を与えることを個別人間存在の究極課題と見なすフンボルトの陶冶論では、個体性・多様性がそれ自体で価値を持ちうると思なされること、個体の理想は現実との関わりの中で形成されるということ、個体同士の理解の可能性は常に開かれており、そこに陶冶の可能性の基礎があるといった想定がある。これらの想定を、永遠の自然の活動を生み出す対立する二つの原理とそれを駆動させる衝動があたかも実体的に存在するかのように語る自然哲学は示している。これによって、個性や人格が法的な権利として認められるのとは全く違う次元で、存在論的なレベルで根拠づけられるのである。

敢えて冒頭に述べた筆者の元々の問題関心に引き寄せて言えば、フンボルトがこの自然哲学論文で取った手法は、科学的認識に適った事実命題を統合して、悟性と感情の両者に訴えかけるアナロジーによって当為命題を作り出す試みと解釈することも可能だろう。もちろん早急な評価は差し控えなければならない。だがもしこの解釈が正しいとしても、これを現代の人間形成論にそのままの形で適用することは困難だろう。我々はこうした「美しい物語」を安易に信じられないところに、新しい人間形成論を構築する上での困難を抱えているのだから。

フンボルトからの引用は基本的にフリットナー・ギール編集の選集版 (*Werke in fünf Bänden*, hg. A. Flitner und K. Giel, Bde. 1-5, Darmstadt, 1960-1964.) を用い、本文中で下記の著作略号、選集略号 (FG), 巻数, 頁数を併記した。

IS: *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst* (1791)

- EK: *Über die Gesetze der Entwicklung der menschlichen Kräfte (Bruchstück)* (1791)
 IV: *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1792)
 TB: *Theorie der Bildung des Menschen*
 GE: *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* (1795)
 ÜF: *Über die männliche und weibliche Form* (1795)
 PA: *Plan einer vergleichenden Anthropologie* (1797)
 GM: *Über den Geist der Menschheit* (1797)
 CG: *Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben*
 LH: *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum* (1806)
 UD: *Ueber den Dualis* (1827)
 SG: *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung* (1830)

注

- 1) 今井によれば、戦後教育学の「構造的限界」は、アナル学派に代表される心性史・社会史の方法の導入、ブルデュー、フーコーなどの教育活動に内在する権力構造を見いだそうとする理論的諸傾向、そして「ポストモダン」に関わる議論によって認識されるようになった。今井康雄『メディアの教育学「教育」の再定義のために』東京大学出版会、2004年、67-70頁。
- 2) 例えば広田は、近年の教育学は教育の目的、教育の理念などの規範を創出する力が著しく減殺されており、教育社会学者、教育心理学者、教育方法学者などは「規範欠如」に陥っていると述べている。広田照幸『ヒューマニティーズ教育学』岩波書店、2009年、114-115頁。
- 3) 例えば田中毎実らを中心とする臨床的人間形成論の試みは、「生成の端緒的段階をなお脱してはいない」。田中毎実「人間学と臨床性 教育人間学から臨床的人間形成論へ」(田中毎実編『教育人間学—臨床と超越』所収)、東京大学出版会、2012年、20頁。
- 4) また、宮澤は戦後日本における教育関係の変容を論じる中で教育者の主体性の喪失を指摘し、教育主体を見失った教育学は伝統的な目的意識的な「発達」に代わり「生成」という用語を多用すると述べる。宮澤康人『〈教育関係〉の歴史人類学—タテ・ヨコ・ナナメの世代間文化の変容—』学文社、2011年、177-226頁。
- 5) これに関しては例えば以下のものを参照。三輪貴美枝「Bildung概念の成立と展開について—教育概念としての実体化の過程—」、『教育学研究』、61巻、第4号、1994年、11-20頁。
- 6) vgl. „Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt“, 2 Bde., hg. Siegfried Seidel, Aufbau-Verlag, Berlin, 1962, Bd1. S. 190f.
- 7) このことは、メンツェの著作の冒頭で語られている歴史と解釈の問題が、シュブランガーの著作の冒頭の文章と酷似していること、ならびにシュブランガーが後に『ヴィルヘルム・フォン・フンボルトと教育制度改革』(1910年)を出版したのと同じように、メンツェも『ヴィルヘルム・フォン・フンボルトの教育制度改革』(1975年)を出版していることから明らかである。vgl. Eduard Spranger, „Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee“, Reuther & Reichard, Berlin, 1909; Clemens Menze, „Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen“, A. Henn-Verlag, Ratingen, 1965.
- 8) メンツェはその3類型を古典的・調和的フンボルト解釈、心理的・自然主義的フンボルト解釈、ファウスト的フンボルト解釈として、シュブランガーの研究をこの第一の古典的・調和的フンボルト解釈に属するものとしている。
- 9) もちろんこうした傾向はシュブランガーも早くから指摘していたが、こうした傾向はカント哲学によって乗りこえられると考えられていた。vgl. Spranger, a.a.O., S. 118; Menze, a. a. O., S. 306f.
- 10) ブックは該当箇所の註でメンツェの著作を指示している。また次のように述べる。「個性の陶冶と自己表現は、所与の素質の有機的な展開という性格を持っている。そのためフンボルトは陶冶理論的な前成説を、歴史に盲目的で教育経験に対し根本的に閉鎖的な見解を主張している」。Günther Buck, Rückwege aus der Entfrem-

dung, Wilhelm Fink, München, 1984. S. 221.

- 11) この異なる契機とは個性の「範例主義 (Exemplarismus)」と呼ばれるものである。vgl. Buck, a. a. O., S. 226.
- 12) vgl. Buck, a. a. O., S. 223f.
- 13) Dietrich Benner, „*Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie. Eine problemgeschichtliche Studie zum Begründungszusammenhang neuzeitlicher Bildungsreform. 3., erweiterte Auflage*“, Juventa Verlag, Weinheim und München, 2003. もちろんベナーははじめから自身の研究で、「問題史的 (problemgeschichtlich)」手法を取ると宣言しているため、力概念の解釈の問題という点で本研究の批判の対象とはならない。なお、ベナーの下で博士論文を提出したツェルナーは、「フンボルトの言語哲学の陶冶理論的な基礎」を研究し、その中で性の概念やメタファーについても考察しているが、この著作についての筆者の評価はまだ定まっていない。vgl. Detlef Zöllner „*Wilhelm von Humboldt. Einbildung und Wirklichkeit. Das bildungstheoretische Fundament seiner Sprachphilosophie*“, Waxmann Münster/New York, 1989.
- 14) 代表的なものとしては以下のものを参照。Tilman Borsche, „*Wilhelm v. Humboldt*“, Beck, München, 1990.: Helmut Müller-Sievers, „*Epigenesis: Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*“, Schöningh, 1993, bes. S. 17-29.
- 15) vgl. Borsche, a. a. O., S. 16f.
- 16) たしかにメンツェはフンボルトの比較人間学の主要部門として性別論があるとしているが、ここでは力の形而上学との関係は明示的に述べられてはおらず、具体・特殊なものから離れ、普遍的なものに彼の思想が傾いていく中で、性の差異の問題はフンボルトにとってその意義を失うとされていた。vgl. Menze, a. a. O., S. 199.
- 17) vgl. Borsche, a. a. O., S. 108f.
- 18) 日本の教育学研究で「力の発達」論や「メンシユハイトの理念」の内実を論じた稀有な事例として宮寺の論考を挙げることができるが、この論考はフンボルトの陶冶論をいかにして(公)教育論に接合させて解釈できるかを主たる研究課題としているため、自然哲学が持つ含意にはまったく触れておらず、なぜそもそも自己の陶冶が人間の倫理的な課題になりうるのかという問いには答えていない。宮寺晃夫「W. v. フンボルトの教育理論における「陶冶」と「教育」——新人文主義の人間形成論——」『教育哲学研究』20号, 1969年, 1-17頁。「一般的人間陶冶」という視点からフンボルト思想を考察したものの典型としては川瀬の論考を挙げることができる。なおこの論考は陶冶論の内実に関して上述の宮寺の論考に依拠している。川瀬邦臣「W. v. フンボルトの「一般的人間陶冶」論についての一考察——プロイセン教育改革「原理」としてみた——」『教育学研究』39巻, 3号, 1972年, 12-22頁。大学論の文脈でフンボルトの名が扱われる例は枚挙に暇がないが、ほとんどの場合教育制度改革期に書かれた草稿が触れられるのみで、フンボルトの思想自体はほとんど問題になっていないと言っている。代表的なものとしては以下のものを参照。潮木守一『フンボルト理念の終焉? 現代大学の新次元』, 東信堂, 2008年。
- 19) 日本の教育学研究では櫻井がフンボルトを専門としているが、そこで扱われるのは主として1790年以前のサロンや教養旅行などの個別的テーマであって、残念ながらそこからフンボルト陶冶論の全体像が構成されてはいるとは言い難い。桜井佳樹「フンボルトの教養旅行」『香川大学教育学部研究報告 第I部』第119号, 2003年, 11-21頁, 並びに, 同「フンボルトにおける友愛・愛と陶冶の問題」『教育学研究紀要』2005年, 7-11頁等を参照。また、今井は言語と教育の関係を論じる際にフンボルトにも言及したが、そこで語られるのは前成説的陶冶理論とその克服としての言語哲学というブックの図式である。今井康雄「言語はなぜ教育の問題になるのか」, 『教育哲学研究』100号記念特別号, 2009年, 221-242頁。
- 20) 当初は題もなかったこの断章は、アカデミー版全集でライツマンによって「人間陶冶の理論」と名づけられて初めて公刊された。そこではこの断章は1793年に書かれたとされているが、選集版ではイエナ時代の1794年あるいは1795年に書かれたとされる。私と世界, 人間とその人間ではないものという対比は、同時期にイエナで活躍していたフィヒテの知識学における自我と非自我の関係を想起させる。vgl. FG5 S. 315-321.
- 21) 今井, 前掲論文, 223頁。
- 22) 「……人間の思考と行為は, 第三のもの——その決定的な指標は人間ではないもの, すなわち世界であるということなのだが——によってのみ, すなわち何かについて表象したり, 働きかけたりすることではじめて可能となるのだから, 人間はできるだけ多くの世界を捉え, できるだけ密接に世界と自分を結び付けようとする」。

ebd.

- 23) 悟性の陶冶を重視した啓蒙主義に対し、フンボルトは感情・感覚の側面を重視したということになろう。Jürgen Trabant, „*Apeliotes oder Der Sinn der Sprache*“, Wilhelm Fink Verlag, München, 1986 (=『フンボルトの言語思想』村井則夫訳, 平凡社, 2001年)。
- 24) vgl. Benner, a. a. O., S. 98.
- 25) このことは宮寺自身が引用しているフンボルトの発言のみならず、フンボルト自身が教育政策に携わるまでほとんど教育学の著作を読んだことがなかったという歴史的事実が示している。宮寺, 前掲論文参照。
- 26) 同様のことは後に「比較人間学のプラン」でも語られる。「性格というものは、思考や感覚の活動の恒常的な作用を通じてしか生じない。これらの思想や感覚がある素質は絶え間なく、そして他の素質は全くあるいは僅かにしか働かせないことによって、一方は発展し他方は抑圧される、そして次第に特定の性格形式が出現する」。PA, FG1. S. 347.
- 27) 個体が持つ個性とその性格の区分はフンボルトにおいては時おり混同して用いられる。vgl. Menze, a. a. O., S. 109.
- 28) Günther Buck, „*Rückwege aus der Entfremdung*“, Wilhelm Fink, München, 1984. S. 217. なお, Menschheit という語については、たしかに人間性 (humanitas) という意味で用いられることもあるため、そのまま「メンシユハイト」とすることもできたが、本稿では可能な限り人類という訳語をあてた。
- 29) „*Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*“, hg. Anna von Sydow. Bde. 1-7. Berlin, 1906-1916., Bd. 2, S. 134.
- 30) Menze, a. a. O., S. 99.
- 31) Spranger a. a. O., S. 118.
- 32) 1790年11月12日のカロリーネ宛書簡には以下のように書かれている。「この体系 [モノドロジーの体系——引用者註] によれば、あらゆる物体的なものは単なる仮象にすぎません。存在しているのは、表象する力、すなわちモノドだけなのです。こうしたモノドは単一なものです、つまりモノドから外へ出て行くものも、その中へ入り込んでくるものもありません。だからある一つの存在から他の存在への直接的な働きかけなど存在しません。個々のモノドは永遠に孤立したまま自分自身と自分自身の観念の内に生きるものであり、ある存在が他の存在へ作用するとしても、それは単に創造主の配慮でしかないのです。つまり創造主は、作用しているものに何らかの観念が生じると、全く同時に、作用を受けるものの内にも、その観念に対応するものが生じるように、調和的な結びつきをあらかじめ設定しておいたということになるのです」。“*Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen*“, hg. Anna von Sydow. Bde. 1-7. Berlin, 1906-1916. Bd1, S. 280.
- 33) 「天才」は18世紀西欧において盛んに論じられ、その集大成と見なされるのがカントの『判断力批判』であった。谷川渥「天才 (論)」『岩波・哲学思想事典』岩波書店, 1998年, 1135頁。
- 34) また、同時期に『ホーレン』に掲載された弟アレクサンダーの論文「生命力あるいはロードス島の守護神物語」には次のように述べられている。「性の差異が生物を恵みふかくゆたかに繋ぎ合わせるのに対し、無機的自然においては、なまの素材が同じ衝動によって動かされる。暗い混沌のなかですでに物質は積み重なり、友情あるいは敵意がそれを牽引するか反発するかに応じて、避け合った。天井の火はさまざまな金属に従い、磁気は鉄に従う。摩擦による電気は種々の軽い素材を動かす」。Alexander von Humboldt, *Ansichten von der Natur*, hg. Adolf Meyer-Abich, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1969 (=『フンボルト 自然の諸相』木村直司訳, 筑摩書房, 2012年)。S. 115.
- 35) なお、こうした発想をするフンボルトにとって、人間の研究も常に精神的側面と身体的側面の両面とその連関において考察されなければならなかった。既に若いフンボルトは人間学者イート (Johann Samuel Ith, 1747-1813) の計画に触れて、そうした主旨のことを述べている。vgl. „*Wilhelm von Humboldts Tagebücher. Erster Band. 1788-1798.*“ Berlin 1916 (*Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, hg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 17Bd. Berlin, 1903-1936.) S. 210-213.
- 36) ここで、相互作用関係が人間だけに固有のものではないことは言うまでもない。ベナーは先の「人間も (auch) 世界を必要とする」というフンボルトの発言が幾度も見落とされてきた事実を指摘し、フンボルトの陶冶論を人間中心主義的 (世界は人間のために作られているとする見方) に読むことを戒めているが、これはフンボルトの自然哲学を視野に入れば当然のことである。Benner, a. a. O., S. 90-106.
- 37) Immanuel Kant, Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, (*Kant's gesammelte Schriften*

Bd8, Abhandlungen nach 1781, hg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, 1923., S. 181.

- 38) Menze, a. a. O., S. 99.
- 39) vgl. Günter Zöllner, „Mannigfaltigkeit und Tätigkeit“. Wilhelm von Humboldts kritische Kulturphilosophie“, in: hg. Jürgen Stolzenberg, Lars-Thade Ulrichs, *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*. de Gruyter, Berlin u.a., 2010, S. 169–189, bes. S. 177–183. ここでフンボルトが意識の内的経験と言っていることに照らせば、彼が愛についての観念を用いる際に当然ベルリンのサロン経験や妻カロリーネとの交際からの影響があったと見ることも可能であろう。
- 40) ミュラー＝ジーファースはこの論文を生理学実験の直接的な成果であって、実験生理学者ハラーの研究を引き継ぐものと見なしている。vgl. Müller-Sievers, a. a. O., S. 20.
- 41) vgl. Wolfgang Neuser, „Die Gesetze der Entwicklung. Zum Kraftbegriff Wilhelm von Humboldts.“ in: hg. Wolfdietrich Schmied-Kowarzick, Wolfgang Neuser, Erhard Wicke, *„Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie und Philosophie Wilhelm von Humboldts.“*, Deutscher Studien-Verlag, Weinheim, 1997, S. 33–47, bes. S. 46–47.
- 42) バイザーも同様の趣旨のことを述べている。Cf. Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, USA, 2012, p.178.
- 43) Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften Bd12, Briefwechsel*, hg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, 1922., S. 11.
- 44) フンボルトが晩年においてもカント哲学を評価していたことについては、以下の記述を参照。SG, FG2. S. 376f.
- 45) 江島正子『フンボルトの人間形成論』, ドン・ボスコ社, 1996年, 4頁。
- 46) 「性の性格を度外視するか、結合してみよ。そうすればどちらの場合でも人間の一般的性質の像が得られる。それゆえ両形態の特徴は互いに関係し合っている」。ÜF, FG1. S. 296.
- 47) これを「充満の原理 (principle of plenitude)」と呼ぶこともできる。後にラヴジョイによって命名されたこの西洋思想史上の暗黙の前提は、完全なる神がこの生成の世界を作ったのは自らの完全性を示すためであり、多様性が現れればそれだけ、神の完全性も開示されることになる」と解釈される。Cf. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, 1936 (=『存在の大いなる連鎖』内藤健二訳, 昌文社, 1975年)。