

Fr.シラーの人間形成概念の基底 —アルカディアからエリュシオンへ—

- I はじめに
- II 思想形成の流れ
- III 遊戯の思想
- IV むすびに

松山雄三

I はじめに

本研究の目的は、＜ゲーテ自然学に基づいて自然と教育（人間形成）とのダイナミックな関係を追求する＞ために、ゲーテ自然学の思想的周辺の探求に努めることにある。そこで、本論考においては、J. W. v. ゲーテ (Goethe, Johann Wolfgang von 1749-1832) の多面的な文化活動の最も近くに位置する詩人・思想家として、Fr. シラー (Schiller, Friedrich 1759-1805) を取り上げる。シラーは晩年の 10 年間、ゲーテとの深遠な思想交換を通じて、心に分裂を来たしてしまった近代人が向かうべき高遠な理想の世界を拓いてゆく。特に、シラーが生涯に亘って抱懐する人間形成の思想を探究することは、そこに大衆哲学¹ (Popularphilosophie) やスコットランド道徳哲学、そしてカント批判哲学の思想の影響が織り込まれおり、さらに何より、シラーの遊戯の思想が説かれていることによって、本研究に多元的かつ包摂的な視点をもたらし、また自然形成の原理の究明を通じて、人間形成の原理の解明にも迫ろうとするゲーテ自然学を理解するうえで²、貴重な導きの糸を垂れてくれる。

シラーは、『素朴文学と情感文学について』（1795-96 年）において「詩人は、既にその概念に従っていえば、至る所で自然の保護者である」（NA 20, 432）と明言する。当該論文において、シラーは、彼の視点からすれば、才能も生活環境も恵まれているゲーテと自分とを比較しながら、ゲーテと自分の文芸活動における位置づけとそれぞれの使命について分析的に考察し—ただし、名指しすることはなく—、そしてその考察を詩人全体へ敷衍させている。前記の言葉に続けて、シラーは述べる。

詩人がもはや必ずしもそうであることができないところでは、そして自分自身の中に恣意的で人工的な形式の破壊的な影響を既に経験しており、あるいはそういう影響と闘わなければならなかったときには、詩人は自然の証人として、そして復讐者として現れるだろう。彼らは自然であるか、あるいは失われた自然を求めるだろう。（NA 20, 432）

シラーは詩人を二様のタイプに分け、古代の詩人と近代の詩人、素朴詩人と情感詩人、あるいはリアリストとイデアリストとも呼ぶ。彼らは「全く異なる二つの詩作の方法」を行う二様のタイプの詩人であるが、「採る道が如何に異なろうとも、最終的な成果においては一致するだろう」³（NA 20, 502）、と説かれる。ゲーテに対する配慮もあるのだろうか、『優美

と尊厳について』(1793年)にうかがえる「自然の寵児」(NA 20, 275)というような表現を用いた批判めいた、かつ複雑に屈折した感情⁴は抑えられている。自らを情感詩人と位置づけるシラーにしてみれば、現に有している存在性を表すだけで完全であることのできる素朴詩人より、理想に向けて不断に邁進する情感詩人の優位を、実は密かに説きたかったのかもしれない。なぜならば、「情感詩人には、抽象によって自分自身の中で失われてしまった統一を、自分自身から再び打ち立て、人間性を自分自身の中で完全なものにし、そして制約を受けた状態から無限の状態へ移行する力が与えられている、あるいはむしろ生き生きとした衝動が刻印されている」(NA 20, 473)からである。

類としての人間は、アルカディアを後にしたそのときから、あるいはパラダイスを追われた⁵そのときから、理性的存在となることを選択したが故に、避けがたく陥った心の分裂によって、不安定な心意状態に追いやられてきた。それが文明化した人間が背負う存在の不確かさである。シラーが敬愛するI. カント(Kant, Immanuel 1724-1804)は、「啓蒙とは自分に責任のある未成年の状態から抜け出すことである。未成年の状態とは、他者の指導なしには、自分の悟性を用いることができないことだ。[……]あなた自身の悟性を用いる勇気を出しなさい、ということが啓蒙のモットーである」⁶、あるいは「あなたの意志の格率が常に同時に普遍的な立法の原理として通用しうるように、行為しなさい」⁷と説いて、自らの思考を働かせて、道德主義を履行する理性的存在者になることを人々に強く求めている。他方で、シラーの遊戯の思想を受容しながらも、シラーに対して批判的でもあったFr. ニーチェ(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)は、『悲劇の誕生』(1872年)において、アポロ的夢とディオニュソスの陶醉の和解を破るソクラテス主義的理知を送り込んで近代文明に対する批判を展開するが、近い将来に、アポロ的な遊戯の心が広がり、ディオニュソスの陶醉とソクラテス主義的理知を抱擁し、人々の心に安寧が訪れることを希求する⁸。そして両思想家の狭間に位するシラーは、アルカディアの住人の素朴で無垢な心意状態を空しく憧憬するだけでなく、理性的存在であることの経験に裏打ちされた心の浄化を願う。カントのように、厳格な道德主義によって—シラーに言わせれば⁹、硬直させるほどに—自己を規定するのでもなく、またニーチェのように、心の奥底に潜む暗くどろどろした得体のしれない魔物を暴き出すのでもなく、シラーは人間の向上的な努力に信をおき、晴朗な未来世界エリュシオンへ向けて無限の飛翔を続ける。因みに、素朴で美的な古代ギリシャ世界に関心を寄せるシラーは、類としての人間の歩みを、素朴な世界アルカディアをやむを得ず離れ、清澄な未来の世界エリュシオンに向かう途上に位置づける¹⁰。高遠な理想主義者と称される所以である。そしてそこには、シラーの精神的な発展につれて、二様の思想の形成がうかがえる¹¹。その二様の思想とは、(1) 道德的な教育思想と(2) 美的な教養思想である。

(1) 道德的な教育思想は、カール学院の最初の卒業論文¹²『生理学の哲学』(1779年)と『哲学的書簡』(1786年)、そして青年期に著された二篇の演劇論文『現代のドイツ劇場について』(1782年)と『道德的機関としてみた演劇舞台について』(1784年)、さらにイエーナ大学教授就任講演論文『世界史とは何か』(1789年)において顕著にうかがえる。ただし、道德的な教育思想といっても、そこには、宗教的な神への帰依心とまではいわないものの、敬虔な心と愛の心を基調とする世界観が支配的な思想と、実践的の智恵として役立つ社会教育と人としての心構えを論ずる人間教育の思想がうかがえる。

(2) 美的な教養思想は、主に一連の美学論文、『カリアス書簡』¹³(1793年)、『優美と尊厳について』、『人間の美的教育について』(1795年)、さらに二篇の『崇高論』¹⁴で論じられる。道德性への奉仕を美に求めた青年期の芸術論と異なり、壮年期に至って、シラーは他者に規制されない自由で美的な心を何より求めるようになる。そしてシラーは、美のあり様については、二様の美、つまり「美しい心(schöne Seele)」と「崇高な志操(erhabene

Gesinnung)」がそれぞれに惹起する美について考察を試みる。前者については、主に、『優美と尊厳について』と『人間の美的教育について』で論じられ、後者については二篇の『崇高論』で説かれる。そして、美しい心と崇高な志操を包摂する理想の心のあり様の描出が、『素朴文学と情感文学について』の牧歌論と、『悲劇と喜劇』¹⁵の高尚な喜劇論を通じて試みられる。

因みに、終生に亘って、シラーは自由を人間の根源的な存立の原理と見做していることを特記しておきたい。戯曲の創作であれ、美学哲学論の展開であれ、シラーを文化活動へ駆り立てる根源な衝動は、自由の確立へ向けての飽くなき願望にある。『人間の美的教育について』では美しい心のあり様が求められるが、その第3書簡でシラーは次のように述べる。

人間を人間に相応しい存在にするということは次のことをいう。即ち、人間は、単なる自然が人間をして作り上げたところに留まらずに、自然が人間について予見した道を、理性によって再び辿りなおし、必然の所産を人間の自由な選択の所産に作り変え、そして自然的な必然を道徳的な必然に高めることができることである。(NA 20, 313)

そして、『第二の崇高論』では崇高な志操のあり様が説かれるが、当該論文は次の言葉で始まる。

「如何なる人間も強いられて事をしてはならない」とユダヤ人ナータンは修道僧に言う。そしてこの言葉は、人が思っている以上に、一層広い範囲で真実である。意志は人間の種族的性格であり、そして理性自体は人間の永遠の規則に過ぎない。[……]あらゆる他のものは強いられてことをするが、人間は意志する存在である。(NA 21, 38)

(Ⅰ) そこで、本論の冒頭で記したように、シラーの思想形成の流れを辿りながら、シラーの希求する理想的な心のあり様、ただし本論考においては、前者「美しい心」が惹起する遊戯(Spiel)の心に触れることを、第一の目的としている。もう一つの美である「崇高の感情(das Gefühl des Erhabenen)」については、機会を改めて論じたいと思う¹⁶。

(Ⅱ) そして、この二様の思想は個々別々に生まれ出でたものではなく、それらの根元のところで、青少年期に受容した大衆哲学とスコットランド道徳哲学の影響を留めていることがうかがえる。そこで、シラーの思想形成における大衆哲学と道徳哲学の影響を探ることを、本論考の第二の目的としている。勿論、カントやその他の思想家の影響を看過するつもりはない。

ただし、いま、本論考の二つの目的を挙げたが、これらは単独的なものではなく、相互に密接に関連するものであるだけに、個々に取り上げるとなると、論述内容が重複せざるを得なくなる。そこで、二つの研究目的を包摂するかたちで考察を進めてゆくことにする。

Fr. シラーは、『素朴文学と情感文学について』の中で、「もはやアルカディアに戻ることでできない人間をエリュシオンにまで導く牧歌」(NA 20, 472)の創作に情感詩人の使命があることを告げ、自らにその牧歌創作の使命を課す。また、シラーは、前記の論文と同時期に発表した『人間の美的教育について』の中では、「素材衝動(Stofftrieb)」と「形式衝動(Formtrieb)」の拮抗と協働のもとに、この両衝動に通底し、かつ統合する「遊戯衝動(Spieltrieb)」が惹起する遊戯の心について論じる。シラーが彼の生涯にわたる文化活動で目指すところは、理性の覚醒と同時に分裂を生じてしまった人間の心に、再び均衡状態を取り戻すことにあるからだ。しかも、彼の多面的な文化活動を概観するとき、そこには詩人としての資質と哲学者としての資質が、あるときは相互補完的に、あるときは拮抗して表れ出

ている。シラー自身がゲーテ宛書簡の中で、「私が哲学するときには、詩人が私を駆り立て、私が詩作するときには、哲学的精神が私を駆り立てます」(NA 27, 32)と自己分析していることが想起される。まさに、シラーは、人間が人間的存在、つまり理性的存在であることを誓ったそのときから、余儀なく背負ってきた心の分化に起因する心の不均衡に苦しみながらも、再び、心に安らぎの状態をもたらすことを願う。しかも既に寸言したように、シラーが求める安らいだ心の状態、遊戯の心とは、感性和理性が未分化であった過ぎしときの心の状態を意味するのではなく、それを超え出る心の状態である。なぜならば、アルカディアに別れを告げた人間は、理性の覚醒を経ているが故に、感性和理性の分裂に起因する苦悩を経験し、そしていつの日か、その苦悩を陵駕し、均衡ある心の持ち主として、さらに理想の成就という「無限な偉大さへの接近」(NA 20, 438)に不断に努める者として、エリュシオンに分け入ることが希求されるからである。シラーは『素朴文学と情感文学について』の中で素朴詩人(古代人、自然的な人間)と情感詩人(近代人、文明化した人間)の相違について次のように述べる。やや長文になる引用であるが、本論の冒頭で触れた、情感詩人としてのシラーの自覚と自負がうかがわれ、また私たち近代人が心すべき生の姿勢でもあるので、記しておきたい。

それにしても、近代の詩人が歩むこの道は、そもそも人間が個人としても全体としても採らなければならない道である。自然は人間を自己自身と一致させ、人工は彼を二つに分割する。そして理想を通して彼は統一へ戻る。しかし、理想は彼が決して到達できない無限なものである。文明化した人間は彼の流儀では決して完全になれず、一方で、自然的な人間は彼の流儀で完全なものになれる。[...]しかし、流儀自体を比べると、人間が文化を通じて努力する目標は、人間が自然によって到達する目標より、限りなく優っている。つまり、一方はその価値を有限な目標の絶対的な到達によって保つのであり、他方は無限な偉大さへの接近によってその価値を得る。(NA 20, 438)

II 思想形成の流れ

シラーの思想形成における他の思想家の影響を探る研究は、従来、所謂シラーのカント体験を中心になされてきたといえる。確かに、カントの美学哲学の思想は壮年期以後のシラーの思想形成に決定的ともいえるべき影響を及ぼしている。しかし、青少年期において、シラーが大衆哲学と道徳哲学の思想に強い関心を寄せていたことも看過できない。しかも、若いシラーが血肉とした¹⁷大衆哲学と道徳哲学の思想は生涯にわたって、シラーの思想形成の根元のところで関わっている。周知のように、B. v. ヴィーゼはその大著『シラー』¹⁸において、A. ファーガスン(Ferguson, Adam 1732-1816)、J. F. アーベル(Abel, Jakob Friedrich 1751-1829)、Chr. ガルヴェ(Garve Christian 1742-98)等の大衆哲学と道徳哲学の思想家がシラーに与えた影響について一章を設けて詳細に論じている。また、W. リーデルは『若いシラーの人間学』¹⁹で、18世紀の医学哲学の分野での研究傾向を踏まえた上で、医学生シラーの人間学的思想に及ぼしているA. ファーガスンやChr. ガルヴェ等の影響について説いている。そこで、示唆に富む先行研究に学びながら、大衆哲学と道徳哲学が若いシラーの思想を育んでいることを再認識しながら、考察を進めたい。まず、青少年期におけるシラーの思想形成との関わりから、特に、次の大衆哲学と道徳哲学の思想家とその著書を挙げておく。

(1) Mendelssohn, Moses (1729-86): Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (1767年)。

(2)Sulzer, Johann Georg(1720-79): Allgemeine Theorie der schönen Künste (1771-1774年) .

(3)Ferguson, Adam(1732-1816): Grundsätze der Moralphilosophie. Übersetzt von Chr. Garve(1772年)²⁰.

(4)Garve, Christian(1742-98): Anmerkungen über Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie(1772年).

因みに、青少年期において、シラーが A. ファーガスン著、Chr. ガルヴェ訳注『道德哲学の原理』から特に強い影響を受けていることを記しておく²¹。しかも、Chr. ガルヴェによる注釈は、単なる注釈の域を越えて、Chr. ガルヴェ自身の道德論ともいうべきものであることも、併せて明記しておきたい。

確かに、カントの美学哲学の思想は壮年期以後のシラーの思想形成を決定的に左右している。シラーは戯曲『ドン・カルロス』(1787年)の完成後、詩的想像力の衰退に苦悩し、一時は、作家活動を断念するほどに追い詰められてゆく。その当時に友人 Chr. G. ケルナー(Körner, Christian Gottfried 1756-1831)と交わした書簡には、痛々しいまでに苦悶するシラーの心のうちが滲み出ている²²。そして生活苦に加えて精神的苦悩に喘いでいたシラーから、歴史研究に寄せる意欲を引き出したのは、カントの歴史研究が採る研究の方法論であった。シラーはカントの歴史哲学論文『世界市民的意図における普遍史の理念』(1784年)と『人類の歴史の憶測的起源』(1786年)の研究を通じて、「学ぶことが半分を行い、考えることが他の半分を行なう仕事がある」(NA 25, 6)ことを知ったのだった。シラーの把握では、作家ほどの詩的想像力を必要とせずに、緻密な文献調査に基づいて考察を加える歴史研究の分野は、努力の人シラーにとっては、最適の生きる道であるように思われたのだった。さらにカントの批判哲学の思想が美学的考察の道へシラーを導く。しかも、思弁的方法論を含めて、カント思想を単に受容したのみならず、さらに思考の歩みを高遠深遠の域にまで進めて、カントの美学哲学思想との対決と凌駕を経たからこそ、シラーの壮年期における思想の中心である遊戯概念の形成はなされたといえる。確かに、円熟期のシラーが辿り着いた生の充実とは、生を遊ぶこと、遊戯の思想の体現にあるが、遊戯の思想の抱懷に至る根元のところで、カントの美学哲学思想と J. G. フィヒテ(Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814)の交互作用論の思想に加えて、大衆哲学と道德哲学の思想も導きの役を果たしている。シラーの精神的発展において、シラーは唐突に、あるいは閃きを得たごとく、ある思想を抱懷するに至るといふより、むしろ多感な青少年期にカール学院で学んだ思想を、継承発展させるかたちで、思想を膨らませ、かつ深化させてゆく²³。概略的すぎる考察という誹りを受けかねないが、最初に、主として、青少年期に受容した大衆哲学と道德哲学の思想、次に壮年期に、友人たちの勧奨²⁴に従って研究に取り組んだカントの歴史哲学の思想、そして自らの知識欲が駆り立てるままに自己消化していったカントの美学思想を含む批判哲学の思想、さらに、自由であることを何よりも求めるシラーが説く遊戯の思想は、その思想的根柢において連続性を持つものである。カール学院生シラーは「人間は、創造主が見渡すのと同じ眼差しで、世界を見渡すために存在します。神と等しくなること(神的相等性 Gottgleichheit)が人間の使命です。なるほど、このような人間の理想は無限に遠い。しかし、精神は永遠です」(NA 20, 10)と述べて、不断に精神的な向上に努め、遂には人間個人に定められている制限性を越え出て、完全なる創造主に等しい存在になることを、人間存在の生の目標として、自らに課し、さらに他者に求めている。まさしく、シラーは、聖書のマタイ伝で説かれている神の完全性の体得を目指して、たゆまず自己形成を続ける努力の人であった。努力の継続の中から、シラーの思想は生まれ出ているのである。シラーの実直な生の姿勢は、例えば、青年

期に書かれた『菩提樹の下散歩』(1782年)や『青年と老人』(1782年)、そして青少年期の思想が簡明にまとめられている『哲学的書簡』にうかがうことができる。それらで説かれている青年たちの人生観²⁵—目標の成就より、目標の設定と、その達成に向けての努力の継続に生の意義と価値をおく—は、シラーの生の信念を代弁するものである。これらの青年たちの生の信念には、A. フェーガスンや Chr. ガルヴェ、そして M. メンデルスゾーンの思想から受容した影響がうかがえる。例えば、M. メンデルスゾーンは「神の模倣を通じて人は次第にその完全性に近づくことができ、そしてこの接近に心ある者たちの幸福はある。しかし、そこへの道は無限であり、永遠に完全には遡ることができない。それ故、努力を続けることは人間の生において際限ないことである」²⁶と説いている。そしてシラーの気概に満ちた気高い試みは、青年期においては、中間力や中間的な心意状態についての思想を芽生えさせ²⁷、壮年期には美学思想の研究を通じて遊戯の思想を生み、さらに円熟期に至って高遠な未来世界エリュシオンでの生のあり様を描き出そうとする。

Ⅲ 遊戯の思想

次に、シラーが説く遊戯の思想について、その思想的構築の流れを中心に、概説的に触れておきたい。シラーが遊戯の思想を抱懐するに至る発端は、17・18世紀に時代の共通問題として提議されている心身問題の考察にある。シラーの『第三の卒業論文』は、心身問題についてのシラーの考察をまとめたものであるが、肉体と精神の間でみられる相互的な作用関係の解明を、青年シラーも試みたのだった。青少年期のシラーの思想形成にあたって、大衆哲学と道徳哲学が影響を及ぼしていることについては既に寸言し、幾人かの思想家とその著書を列記し、かつその中でも、A. フェーガスン著 Chr. ガルヴェ訳『道徳哲学の原理』とこの著書に付された Chr. ガルヴェの注釈に注視すべきことを記した。その著書の中で、肉体と精神の間で仲介の働きをなすものとして中間的なものの存在が記されている²⁸。シラーは肉体と精神という相反的な二元の間で仲介の役を果たす中間的なものについての理念を受容し、『第一の卒業論文』において中間力の理念²⁹として敷衍させている。シラーによれば、中間力は神経の中を自由に移動して、物質的感受を精神に伝える役を果たす、と捉えられている。さらに『第三の卒業論文』でも、人間の心に完全な状態³⁰を惹起するために、動物的本性と精神的本性の交互的な作用関係が探求され、法則の定立が図られる³¹。これらの言説は、シラーの関心の所在が、均衡ある心意状態を惹起するために、相反的な二元の交互的な作用関係の考察と、この二元を仲介・統合する第三の存在の探求にあることを示している。

ここで、シラーが肉体と精神を仲介・統合する第三の存在に関心を寄せている理由に触れることにする。シラーは『第三の卒業論文』で、精神の状態と肉体の状態の間に密接な連関があることを論じ、その結論として「人間は精神と肉体とではなくして、この二つの実体の極めて緊密に混和されたものである」(NA 20, 64)、あるいは「動物的本性が精神的本性と徹底的に混和されていること、そしてこのような徹底した混和が完全性の状態であることは、いまや証明されたと思う」(NA 20, 68)と述べる。シラーにあっては、終生にわたって、人間を感性的かつ理性的な存在と捉える人間観が変わることはない。しかもシラーは人間を感性的存在と理性的存在に分けて考えるのではなく、相反する二元的根基の混和体として捉えている。この捉え方がシラー流の思考傾向でもある。因みに、人間を「精神と肉体」「精神的本性と動物的本性」の混和体と捉えるシラーの思想は、A. フェーガスンの人間観を継承するものと考えられる。A. フェーガスンの著書『道徳哲学の原理』には、「人間の本性は、物質的な部分と精神的な部分、つまり肉体と魂から集められた混合的なものと見做される」³²といった記述がうかがえる。

次いで、演劇論文『道徳的機関としてみた演劇舞台』では、演劇の情操教育的効用論が説かれる。その効用とは主に社会教育であり道徳教育³³であるが、さらに演劇の鑑賞によってもたらされる心の浄化作用についても触れられている。演劇の鑑賞を通じて、心の過度の緊張状態や過度の弛緩状態から心が解放され、均衡ある心意状態に戻されると説かれる。シラーは、偏向をきたしている心意を均衡ある状態に戻す際に仲介の役を果たすものとして「中間的状态(ein mittlerer Zustand)」という理念を措定し、次のように述べる。

繊細な悟性の働きを続けることができないと同様に、あるいはそれ以上に、動物的状态を持続することができない私たちの本性は、ある中間的状态を望んだ。この中間的状态は、相矛盾する両極端を統合し、厳しい緊張を穏やかな調和へと和らげ、そして一つの状態から他の状態への交互の移行を容易にする。審美観、即ち美に寄せる感情が一般にはこの用を果たす。(NA 20, 90)

動物的本性と精神的本性、物理的世界と精神的世界、感性和理性—後には、素材衝動(感性的衝動)と形式衝動—といった語で表現されることもあるが、シラーは相反的な二元を立て、この二元に通底し、かつ統合して、均衡ある状態を惹起する第三のものを措定し、中間的状态、完全な状態と呼ぶ。しかも、演劇論の中で、「審美観、即ち美に寄せる感情」が心意に均衡ある状態を惹起するために有効である、と述べられている。芸術の鑑賞、つまり美的対象による心意の浄化作用が説かれる。ただし、この演劇論文で説かれている芸術による心意の浄化作用説が目的とするところは、社会生活を快適に送るために演劇、つまり芸術を役立てることにあり、芸術に従属の立場を強いるものである。しかしながら、上記の引用文で明らかにされる中間的状态についての思想は、後に説かれる「遊戯衝動」説の先触れをなすものである。ここで、留意しておきたいことは、シラーが美学研究に本格的に取り組むようになるのは、カント体験を契機としてだが、カントの美学思想に触れる以前にも、シラーは芸術の鑑賞によって心に安らぎがもたらされることに関心を寄せていることである。1789年にシラーはゲーテの推薦によって、また歴史物語『オランダ離反史』(1788年)の好評に支えられて、イエーナ大学に職を得る。その教授就任講演は『世界史とは何か』という題を掲げており、目的論的な世界観に沿って、現在を歴史的発展の最先端に位置づけ、学問研究に真摯な姿勢で従事し、文化のさらなる発展に貢献することを青年たちに求めるという道徳教育的要素の強い内容になっている。それ故、この時期においても、シラーの主な関心は、カール学院時代の諸論説やその後の演劇論文で説かれているように、道徳的な人間教育にあった。しかし、それと共に、同じ時期に発表された詩『芸術』(1789年)では、芸術の鑑賞によって惹起される美的な心に関心が寄せられる。

芸術は遊戯のうちに、気高い義務の中で／あなたの青春を導き／崇高な徳の秘密を／容易く解ける謎であなただに悟らせ／成人の後に再び迎えるために／愛児のあなたを他人の腕に委ねた。(NA 2, 383)

美なるものの暁の門をくぐり抜けてのみ／あなたは認識の国に達したのだった。／より高い輝きに慣れるために／悟性は美の魅力で自らを鍛える。(NA 2, 384)

「芸術は遊戯のうちに、気高い義務の中で／あなたの青春を導き」あるいは「美なるものの暁の門をくぐり抜けてのみ」といった言葉によって、美的なものとの交流によって心に安らぎがもたらされることを説いている。さらに、美的体験を契機として人間が目指すべき理

想の心のあり様が、実は美的なものを享受する心、遊戯の心そのものであることについて、次のように詠われている。

最も自由な母の自由な息子よ／顔を引き締めて／至高の美の輝く王座に向けて飛翔せよ／他の王冠に心を向けるな。／あなたが地上で見失った美を／あなたは母の膝元で取り返すのだ。(NA 2, 395f.)

幾重にも曲がりくねった／様々な道を過ぎ／高貴な合一の王座で／迎え合い抱擁を交わしなさい。(NA 2, 395)

「至高の美の輝く王座」「高貴な合一の王座」といった語句で、目指すべき理想の状態が表されている。さらにこの理想の心は、「偉大なる調和の大洋」(NA 2, 395)、「一つに結ばれた真理」(NA 2, 396)、「一つに流れる光」(NA 2, 396)とも表現される。このように、この詩は、美が有する方途と目標という二様の形成的使命を詠い込んでいる。

さらに、そのような芸術観は、カント体験を契機として厚みを増す。シラーは、カントが美の成立根拠を主観の感情にだけ基づけて考察していると解釈し、異議を唱えるようになる。シラーは美の自立性を主張し、かつ美の客観的原理の定立を図ったのである³⁴。この試みは、所謂『カリアス書簡』では、論理的に定立できたとは言いがたいが、一連の美学論文を生み出すことになる。シラーが意図するところは、道德教育と美的教育を別々のものと捉えるではなくて、両教育思想の独自性と自立性をそれぞれに尊重しつつ、この両思想を統合的な高まりへと熟成させてゆき、至高の人間的な心のあり様を説くことにある。

それでは、シラーの美学論に触れてゆくことにする。シラーは快の感情の惹起が自由と密接に関わっていることを説く。快の感情と自由を結びつける芸術観は、『カリアス書簡』と『優美と尊厳について』、そして『人間の美的教育について』で論及される以前に、既に『悲劇の対象における快の根拠について』(1791年)にうかがえる。シラーは、道德的な教育を目的とする従来の効用論的芸術観からの変更を示しながらも、芸術が道德性と密接に関わっていることを認め、芸術の評価に関しては芸術性と道德性との優位関係にこだわらない。しかし、シラーは、芸術の完全性については、芸術と道德性のどちらが目的であり、どちらが手段であるかを重視する。つまり、芸術的美による道德性の惹起が目指されるのではなく、道德性を内包する芸術的美の産出が何より求められる。

もしも目的自体が道德的であるということならば、芸術は、芸術がそれによってひとりで力強いものであるところのもの、即ち芸術の自由を失い、そしてそれによって芸術が一般的に効果的であるところのもの、即ち、快の感情の魅力を失う。[...]芸術はその最高の美的な作用を満たすことによってのみ、道德性により作用を及ぼすだろう。しかも、芸術はその完全な自由を行使することによってのみ、最高の美的な作用を果たすことができる。(NA 20, 134f.)

しかもシラーは、人の心に快の感情を惹起し、幸福にする芸術の功績と、ただ単に人を面白がらせるに過ぎない低級な快楽の作用を区別し、美的芸術の目的としての自由な快の感情の産出について、「心の力がそれ自身の法則に従って活動させられており、また感覚が表象

によって生み出されるような快の感情を、私は自由だと呼ぶ」(NA 20, 135)と、考察を深める。シラーは、「合目的性が表象されずに、必然の法則によってのみ生理的な結果として快の感覚が導き出される場合」の快の感情を「感性的な快(sinnliches Vergnügen)」と呼び、「私たちが合目的性を表象し、そして快い感情がこの表象に伴う場合」(NA 20, 136)の快の感情を、「自由な快(freies Vergnügen)」と命名して区別する。つまり、シラーの論説の要は、精神的諸力の自由な活動との関わりのうちに快の感情を見極めること、「合目的性(Zweckmäßigkeit)」の表象が快の感情の惹起に至ることの指摘にある。

カントの美学思想から強い影響を受けているシラーにとって、快の感情は対象の合目的性と不可分的に結びついている。カントは『判断力批判』(1790年)において美的なものについて分析的な考察を行い、反省的判断力(カントの表現に従えば、「趣味判断」)にあっては、美的なものとは、ア・プリオリの原理としての自然の合目的性に則っており、かつ、特殊を包摂する普遍性を表さなければならず、対象そのものではなくて、対象の形式に反省的判断力が掲げる原理の合目的性を捉えるときに、快の感情が惹起されることを説く³⁵。カントと同様に、シラーは「私たちが合目的性を表象するときに、その快は自由である。そして、快適な感情をその表象は伴う。それ故、私たちが調和と合目的性を経験する全ての表象は、自由な快の源泉であり、そしてその限りで、芸術によってこの目的のために用いられることができる」(NA 20, 136)と説く。

しかし、美的な合目的性の表象が主観的なものに過ぎないのか、あるいは客観的なものであるのかという問題は、シラーをして自分自身をカントの美学哲学思想の単なる信奉者で終わらせるか、あるいはカントの美学哲学思想を凌駕する発展的な継承者に高めるかという、まさにシラーの思想家としての自立に深く関わることであった。この問題を主に取り上げたのが、『カリアス書簡』で明らかにされるシラーの美学的考察である。これらの書簡で、シラーは、美が感受者である主体の感性において、目的の概念から独立的に、ア・プリオリの原理に基づくことを論じ、「美の概念を客観的に打ち立てること (einen Begriff der Schönheit objectiv aufzustellen)」(NA 26, 175)を試みる。

シラーは実践理性の助力を得て自由の概念規定から試みる。何故、理論理性に助力を求めないかということ、理論理性はその成立にあたって既に必然的に理性に関連づけられており、その理性によって目的が既に規定されていることにより不可避免的に制約を受けているからである、と説かれる。一方、実践理性は、認識とは関わりなしに、内的行為である自己の意志の規定にのみ関係するのであるから、この理性による表象は意志と直接的に結びついている。そこで、「実践理性の形式をとるということ、あるいは模倣するということは、外的なものによってではなく、自己自身によって規定されていること、つまり自律的に規定されていること、あるいはそのように現象するということである」(NA 26, 181)、つまり「純粋な自己規定性一般が実践理性の形式である」(NA 26, 182)と説かれる。

そうすると、実践理性は、自然的存在の鑑賞に際して、自然的存在がそれ自身によって規定されていることを発見するということは、自然的存在に自由を認めることを意味する。ただし、その際の自由は実際の自由ではなく、自由として現象しているということである。なぜならば、そもそも超感性的なもの以外には自由は認められないのであるから、この理性は

自然的存在に自由に類するものを貸し与えていることになるから、と説かれる。ところが、感性的現象である美の存立根拠をア・プリオリの原理に結びつけて説明しようとするシラーにとって、美的表象とはそもそも構想力と悟性による対象の自己規定性、つまり自由の表出の感知であらねばならない。対象の鑑賞によって主体の感性において美的快の感情が産出されるということは、他のいかなるものによっても規制を受けず、自らの存立原理に則り、自らを規制しながら、能産的に自らの生を構築している対象の生の表出を意味する。自然物であろうと、芸術的創作品であろうと、他者からいかなる制限をも被ることなく、自ら課した規則に則り自らの存立を保つあらゆるものが、美的なものとして観察者の前に立つ。ここに美と自由の概念はその自己規定性によって結びつくことになる。つまり、感性的現象における自由の現出こそ、美という現象を生み出す。こうして美の存立根拠を把握したシラーにとって、自己規定性、自律性、そして自由の概念は美の概念に包摂され、美と同義語と見做されることになる。

シラーのこのような論述から、美的なものは直接的に主体の感性において惹起されるものでありながら、主体の感性的経験の世界に規定されるものではなくて、ア・プリオリの原理に基づくものであること、つまり美的客観性ともいふべきものを内包し、それに基づいて産出されるにちがいないと考えるシラーの美学的探究の意図がうかがえる。シラーにとって、客体がそれ自身の内的規定に従って現象しているかのように、主体の感性において表象されるとき、その客体は美的なのだ。しかし内的規定に則ったもの、美的自由としての現象の表象は、客体においてではなく、客体と主体の感性とのあいだで、相互無規定的に、主体の感性において成り立つのであるから、美的なものの客観的法則の論述にシラーは難渋することになる。

しかし、美的な快の感情に自由理念を結びつける美学思想の確立は、シラーに快の感情をさらに明確に区別する理論的根拠を与えることになる。シラーは『様々な美的対象についての折々の考察』（1793年）において、快の感情を「快適なもの(das Angenehme)」「善的なもの(das Gute)」「崇高なもの(das Erhabene)」「美的なもの(das Schöne)」に区別する(NA 20, 222)。それぞれが満足させるのは、善的なものは単なる合理性的な形式によって、つまり考えられることによってであり、美的なものは理性類似の形式によって、つまり観照されることによってであり、快適なものは全く形式によらず、つまり単に感じられることによってである、と説かれる。さらに、芸術の目的は満足させることにある故に、芸術に関わるものは、美的なものとは崇高なものだけであり、快適なものは芸術に値せず、善的なものは芸術の目的ではない、とされる。善的なものは理論的であれ、実践的であれ、感性の役に立ちえないとの判断で、あまり論及の対象にされず、まず、美的なものとは快適なものの相違が考察される。

快適なものは感覚だけを満足させる。そしてその点で、単なる理性の気に入るだけである善的なものと異なる。快適なものはその質料によって満足させる。なぜならば、物質だけが感覚を刺激できるから。そして形式であるもの全ては、理性の気に入るに過ぎない。

確かに、美的なものは感覚の媒介によって満足させる。そしてその点で美的なものは善

的なものと異なる。しかし美的なものは理性の形式によって満足させる。そしてその点で美的なものは快適なものとは異なる。(NA 20, 222)

快適なものとは美的なものは客体に対する主体の感覚の関わりから現象において感受されるのであり、共に客体そのものの特性ではなく、そしてこの感受の質的相違がそれぞれの存立の根拠にされる。また、快適なものとは美的なものの感受は、感性的かつ理性的な存在である人間との関わりによるものであるが、快適なものが個人的・可變的な快の感情であるのに対して、美的なものは主体の個人的な感情とは無関係であり、類の感情に関わることがシラーによって指摘される(NA 20, 223)。そして、偉大さと畏怖の感情を惹起する崇高なものについては別立てされる。客体の観照に際して、心情が穏やかならず、緊張させられ、また厳かさまで高められた真剣さが支配的になり、ただし「思考する精神は自己自身に戻り、自立する力と品位が高められたという意識に支えられている」(NA 20, 229)場合がある。この心意状態について、シラーは「この意識が全く圧倒的になるのは、偉大さと畏怖が美的な価値を私たちに対して持つ場合である。心情はこのような表象に際して感激させられ自分自身を凌駕していると感じるので、これに崇高の名を付す」(NA 20, 229)と述べる。

さらに、『人間の美的教育について』において、シラーの美の概念の探究が深められてゆく。シラーは次のように述べる。

感性的衝動は、その主体からあらゆる自己活動性と自由を締め出す。形式衝動は、その主体からあらゆる依存性、あらゆる受動性を締め出す。[……]感性的衝動と形式衝動が結合して働く遊戯衝動は、心情を道徳的に強要すると同時に自然的に強要する。また遊戯衝動は、あらゆる偶然性を止揚するので、あらゆる必然性をも止揚し、そして人間を、自然的にも道徳的にも、自由の中におく。(NA 20, 354)

感性的衝動と形式衝動が交互的に「他者の働きを基礎付ける共に制限する」(NA 20, 352)ことでのみ、即ち、交互的な認知と制限によって、かつ自然に自己滅入することでのみ、人間は心の均衡状態を惹起することができる。そしてこの均衡の状態では、人間は感じる人格であり、同時的に、考える絶対的存在であることができるのである。そしてシラーはこの両衝動に通底し、かつ高次で両衝動を統合するものを、遊戯衝動と呼ぶ。

この遊戯衝動は時間内存在である人間に時間を廃棄させ、生成と絶対的存在、変化と同一性を結び付けるように人間を駆り立てる。即ち、「感性的衝動は規定されようとし、客体を受容しようとする。形式衝動は自分で規定されようとし、客体を生み出そうとする。それ故、遊戯衝動は、自分で生み出したままに受容し、また感覚が受容しようとするままに生み出そうと努める」(NA 20, 354)のである。さらに遊戯衝動は感性の強要も理性の強要も廃棄するところの自由を示す、と説かれる。

今や、理性は次のように語る。美しいものは単なる生命でも、単なる形態でもなく、生ける形態(lebende Gestalt)であり、即ちそれが美であるということである。ただし、理性が人間に対して絶対的形式性と絶対的実在性という二重の法則を授けることによって。それ故、理性はまた次のような要求を掲げる。即ち、人間は美とただただ遊ぶべきであり、そして人間は美とだけ遊ぶべきだ、と。(NA 20, 358f.)

「人間は言葉の完全な意味で人間である場合にだけ遊ぶのであり、遊ぶ場合にだけ全的に人間である」(NA 20, 359) と、真の自由が遊戯状態、心情の美的な状態においてだけ可能であることを、シラーは指摘する。しかもその美的な状態は心情の静止や停滞においてではなく、静かなる活動において惹起される。それをシラーは「生ける形態」と呼ぶ。シラーは、美を生ける形態と表現することによって、感性衝動と形式衝動に向上的な和解がもたらされ、一方的な規制の強要が行われない形態を意味する。

また、自由について、シラーは二つの異なる自由概念を示す。一方は理性的(道徳的)な自由であり、他方は遊戯の美的な自由である。理性的な自由は人間をして自分自身に法則を課し、その法則に従うようにさせる。それは全体にのみ関係付けられ、そしてそれ故に、個人の感性的な条件からは抵抗しようのない必然的なものとして捉えられる。他方は遊戯の美的な自由であり、人間に自らが意欲するものを、自分自身から自然に創り出すことを可能にする。それは人間を世界の法則とは無関係に孤立した行動に駆り立てることはないが、しかし心情が経験するこの法則に人間が対立や強要を感じることはない。理性的な自由と異なり、美的な自由は自然の領域で始まり、そしてそれ故に人間は個人としてそれに関与する。シラーが説く遊戯の美的な自由は、種族としてのみならず、同時に個人としてもありえること、つまり真の全的存在であることを人間に可能にすると捉えられる。

感性と理性が同時に活動しており、さらにまた、まさにそれ故にそれらの規定力を相互に止揚し、そして対立によってある否定の作用を及ぼしているある中間的な気分(eine mittlere Stimmung)によって、心情は感受から思考へ移る。心情が自然的にも道徳的にも強制されないが、それにもかかわらず両様のかたちで活動しているという、この中間的な気分は、特に自由な気分と呼ぶに値する。そして感性的規定の状態を自然的状態と名付け、さらに理性的規定の状態を論理的ならびに道徳的状态と名付けるとすれば、実在的で能動的な規定可能のこの状態は、美的状態と呼ばなければならない。(NA 20, 375)

シラーは感性の受動的な規定概念と理性の能動的な規定概念の他に、第三の規定概念、つまり美的な規定概念を考えている。シラーは、内的な存在原理に従って自律かつ自立していることを自由であると捉え、この自由の状態であることに、人間の存在性をおいている。確かに理性も道徳的な立法によって自由であることが可能だが、しかし道徳的な法の実践においては強要を示す。ところが、美的な規定可能性は感性と一体となって、内在する理性の意志を貫徹する。即ち、それは人間をして、外的には全体的存在に、内的には個的存在に同時に通底させ、全的な人間存在であることを可能にする。まさに、美のみが相反的な二元の時間的かつ空間的間を越えて、相反的な二元を結び付けることができる、と説かれる。

美によって、感性的な人間は形式と思考へ導かれる。また美によって、精神的な人間は質料へと連れ戻され、そして感性界が再び与えられる。

このことから、質料と形式のあいだに、受動と能動のあいだに中間的な状態がなければならず、そして美は私たちをこの中間的な状態におく、ということが帰結されるように思える。(NA 20, 365f.)

『人間の美的教育について』で採られている基本的な姿勢は、心の熟成のために、自発的な原理として道徳性を要素として含みつつ、美的な心意状態の醸成に努めなければならないことを説くことにある。ただし、シラーの哲学的精神と詩的想像力が必ずしも協働していな

いために、論説に混在がみられるが、シラーは美を二様の視点から論じている。一つは、美を途方として美による全一的な人間性の形成を求める視点であり、もう一つは、美を目的として、つまり人間が目指し到達すべき理想の心意状態として美を説く姿勢である。

さて、シラーは、素材衝動、形式衝動、遊戯衝動といった概念を措定して、人間の心の構造分析と人間の心の全的形成を目指して、人としての心のあり様を追い求める。そこで希求されている理想の心のあり様とは、遊戯の心である。この遊戯の心を惹起する遊戯衝動は、「融解的作用(eine auflösende Wirkung)」即「緊張的作用(eine anspannende Wirkung)」という相反的な作用を同時的に可能にする「唯一の働き(eine einzige Wirkungsart)」によって、感性的かつ理性的な人間の心意に調和状態を惹起する、と説かれる。先に言及した、「中間力」や「中間的状态」、そして「人間の完全性」といった理念からの発展がうかがえる。しかしながら、感情能力と理性能力の形成による二様の美（「融解的な美」と「精力的な美」）の調和のうちに、理想美を捉えようとする考察方針が告げられてはいるが、穏やかで感性的な美感である「融解的な美(die auflösende Schönheit)」についての論説が主となっている。「精力的な美(die energische Schönheit)」論の詳述については、二篇の『崇高論』でなされる。因みに、「融解的な美」は異なる二つの作用を示すと捉えられている。

融解的な美は、二様の課題を十分に果たすために、二つの異なった形態で表れるだろう。第一に、それは安らかな形式として、荒々しい生命を和らげ、感受から思考への移行の道を拓くだろう。第二に、それは生き生きした形象として、抽象化された形式に感性的な力を与え、概念を直観へ、法則を感情へ連れ戻すだろう。(NA 20, 365)

このように、美的教育の思想では合理主義・主知主義に対する批判から、根源的な生の回復が求められ、真に美的な心意状態を目指す人格形成について説かれ、さらに『素朴文学と情感文学について』の牧歌論と、『悲劇と喜劇』の高尚な喜劇論では、理想の心の状態が説かれる。『素朴文学と情感文学について』では次のように述べられる。

無垢で幸福な人間性の詩的な描出がこの種の詩作（牧歌）の一般的概念である。[……] 牧歌の目的そのものは何処であろうと、無垢の状態、すなわち自己自身や外部との調和と平和の状態における人間を描くことにある。(NA 20, 467)

この牧歌の概念は、個々の人間および社会において完全に闘いが和解されるという概念であり、性向と法則との自由な結合の概念であり、最高の道徳的品位にまで向上、純化された自然の概念である。要するに、それは実際の生に応用された美の理想に他ならない。(NA 20, 472)

そして『悲劇と喜劇』では次のように描出される。

喜劇における私たちの状態は、静かで、明るく、自由で、快活であり、私たちは活動も苦悩も感じず、私たちは眺めているだけであり、すべてのことは私たちの外にある。これは、人間の生に付きまとう些事に拘泥せず、すべてのことの上で自由に浮遊し、運命も触れることのない、法律も強要することのない神々の状態である。(NA 21, 91f.)

これらの引用文で記されている理想の心の状態は、『人間の美的教育について』の第21書簡と第22書簡における叙述を想起させる。そこでは、美的状態における人間は「零

(Null)」であると述べられているからである(NA 20, 377ff.). 美は人間が義務を遂行するにあたって寄与するわけでもなく、人格の形成、教養の醸成にあたって何ら助力することもない。また美は人間を道徳的に、あるいは知的に啓蒙するという目的をもっていない。人間を全く無規定の状態におく。そして人間が何を、どの程度に行うかは、全て人間に任されている。それ故、シラーは美を「第二の創造者(zweite Schöpferin)」とも呼ぶ。人間は文明化されることによって毀損あるいは喪失してしまった自由を、美的な状態においてそっくり取り戻せる、と説かれる。

IV むすびに

それでは、この遊戯の心には、神的存在への方向を辿る人格形成の完成の暁にしか至れないのだろうか。日々の生活の営みの中でも、遊戯の心に浸れることがあって欲しいという思いが湧き上がってくる。確かに、シラーは『人間の美的教育について』と『素朴文学と情感文学について』において、遊戯の心を、人間性の理想として論じる立場を取る。しかし、シラーは『人間の美的教育について』の中で、人間の心における遊戯衝動の形成段階について考察を加える際に、粗野な人間、未開な人間にも、清澄な遊戯の心の惹起に向けての発展の可能性をうかがわせる第一歩として「仮象への喜び、装飾と遊戯への傾向」(NA 20, 399)がみられる、と説く。勿論、未開な人間に見られる「仮象への喜び、装飾と遊戯への傾向」は、シラーが理想の心意状態として説く遊戯の心そのものではない。しかし、たとえ、当初は低級な段階であっても、心が自然の強制から解放されることについて、シラーは関心を向けている。勿論、単に外的な感性的強制から心を解放するに過ぎない遊びを、シラーはそのまま認めているわけではない。そこに、美による理想性の惹起が求められる。シラーは「現実には存在する美は現実には存在する遊戯衝動に値するだけだが、しかし、理性が提示する美の理想によっては、人間が全ての遊戯の中で眼前にする遊戯衝動の理想もまた与えられる」(NA 20, 356)と述べて、その具体例として、古代ローマの剣闘士の死闘と古代ギリシャのオリンピック競技(「血を流さない競技」NA 20, 356)を引き合いに出す。シラーは両文明の質的相違を指摘することによって、ヴィーナスやアポロといった美の形姿が、ローマではなく、ギリシャに求められてきた理由を示唆する。遊戯の心は、理想の境地であるとともに、私たちの日々の生活のなかに溶け込んでいる「遊び」においても、たとえ瞬間的であっても、そこに所謂美観が惹起されるならば、浸れる心でもある。

シラーが、『人間の美的教育について』の最終章で、「美的な国家のみが社会を現実のものにすることができる。なぜならば、美的な国家は全体の意志を個人の自然によって完遂するからである」(NA 20, 410)と述べるように、シラーの文化活動が目指すところは、フランス革命で露見してしまったように、同時代の人間の精神的な未開状態から人間を抜け出させることにもあったが、むしろそれ以上に、時を越え処を越えて人間の美的教養を醸成することにある。根源的な生の回復を可能にするために、シラーが説く遊戯の心を、私たちの日常生活の中でも体感できることを、心から願ってやまない³⁶。

注

次の略語を用いている。下記の著書からの引用と参照箇所については、文中に記す。なお、略語に続く二つのアラビア数字は、順に巻数と頁数を示す。

NA: Schillers Werke, Begründet von J. Petersen, Weimar (Nationalausgabe) 1943ff.

¹ Popularphilosophie については、次の研究書から貴重な示唆を受けた。参照。Safranski, Rüdiger:

Friedrich Schiller, München 2004, S. 61ff.

² 参照。笹田博通：自然的形成の論理（1）、同（2）、仙台ゲーテ自然学研究会「プロテウス」第12号、2010年、1-13頁。同 第13号、2011年、93-105頁。

³ 参照。「真のレアリストは確かに自然とその必然性に従う。しかし、全体としての自然とその永遠で絶対的な必然性に従うのであって、自然の見境なく瞬間的な必然性に従うのではない。彼は自由に自然の法則を捕捉し従う。そして彼は常に個人的なものを普遍的なものに従わせるだろう。それ故、両者の採る道が如何に異なろうとも、必ずや、真のレアリストは真のイデアリストと最終的な成果において一致するだろう。」（NA 20, 502）

⁴ E. シュタイガーは、『優美と尊厳について』における「構成美」に関する叙述には、ゲーテに対するシラーの複雑な気持ちもうかがえる旨を述べている。参照。「そこには、自分を自然の寵児と感ずることができず、一文一文を書くのに病める肉体に鞭打ち、運命から奪い取らなければならない者の何とも言いようのなく複雑な感情が呼び起こされている。」Staiger, E.: Goethe, Zürich 1970, Bd. 2, S. 197.

⁵ シラーは『モーゼの原典の手引きによる最初の人間社会について』（1790年）において、次のように述べる。「人間は失った無垢の状態を、彼の理性によって再び探求することを学び、そして植物として、また本能の被造物として出発したところへ戻らなければならなかった。無知と隷従の樂園から、人間は自分で、たとえ何千年後であろうとも認識と自由の樂園に登り着かなければならなかった。」（NA 17, 399）

⁶ Kant Werke, Bd. VI, Darmstadt 1983. S. 53.

⁷ Kant Werke, Bd. IV, S. 140.

⁸ 『悲劇の誕生』の最終章（25章）で、「私たちが体験しているように、ディオニュソス的な諸々の力が台頭するとき、そのときには既にアポロが、雲間に隠れて、私たちのところへ降りてきてしまっているに違いない。アポロの非常に豊かな美の作用を、恐らく次の世代が眺めることになるだろう」（Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke, München 1980, S. 155）という言葉が聞かれる。

⁹ シラーは『優美と尊厳について』の中で、カントのリゴリズムについて次のように述べる。「カントの道徳哲学においては義務の理念が厳格に述べられているが、その厳格さはすべての優雅さを恐れ退けさせてしまい、そして気弱な悟性に、陰鬱で坊主くさい禁欲主義の道で道徳的な完全性を探させようとしがちになる。」（NA 20, 284）

¹⁰ 古代ギリシャ世界に寄せるシラーの関心は、既にカール学院時代にも見られ、生涯に亘るものである。『ある旅するデンマーク人の手紙』（1784年）や詩『ギリシャの神々』（1788年）で、ギリシャ芸術に寄せる賛美の念が顕著に表出され、さらに美学研究や戯曲創作に引き継がれてゆく。B. v. ヴィーゼは『ギリシャの神々』の解釈に際して、「芸術によってのみ、つまり芸術家として神々の創造者になることによって、人間は自分自身以上に自己を高めることができる」と指摘する。Vgl. Wiese, Benno von: Schiller, Stuttgart 1959, S. 402.

¹¹ 参照。拙論：若いシラーの人間学的思想の形成について（1）、仙台ゲーテ自然学研究会「プロテウス」第12号、2010年、35-54頁。

¹² シラーは1779年に提出した卒業論文『生理学の哲学』（第一の卒業論文）が受理されなかったため、翌年二篇の卒業論文を提出し、カール学院を卒業している。第二の卒業論文は医学に関する内容であるため、本論の考察の対象からはずしている。第三の卒業論文は『人間の動物的本性と精神的本性の連関についての試論』というタイトルを掲げている。今後、論述の便宜上、『第一の卒業論文』、『第三の卒業論文』と呼ぶ。

¹³ 『カリ阿斯書簡』と呼ばれているものは、1793年1月25日から同年2月28日までの間に、シラーから友人ケルナーに宛てた一連の書簡を指す。

¹⁴ „Vom Erhabenen “(1793年)と„Über das Erhabene “(1801年)。邦訳における混同を避けるため、前者を『第一の崇高論』、後者を『第二の崇高論』と呼ぶ。

¹⁵ K. ゲーデケによってこの遺稿が公表されたのは1957年である。NA版シラー全集では1頁半の短い覚書形式のものである。Vgl. Fr. Schiller Sämtliche Werke. Hrsg. von Koopmann, Helmut. München 1968, Bd. 5. S. 893. NA 21, 392.

¹⁶ 筆者は、理性と感性の葛藤・闘争によって惹起される崇高の感情について考察を加えたことがあるが、探求をさらに深めなければならぬと思っている。拙論：フリードリヒ・シラーの『崇高論』をめぐる、仙台ゲーテ自然学研究会「プロテウス」第10号、2008年、9-34頁。

¹⁷ シラーの親族の一人は、シラーが A. ファーガスン著、Chr. ガルヴェ訳注『道徳哲学の原理』に付されている Chr. ガルヴェの注釈を誦んじていたことを、回想している。

¹⁸ Vgl. Wiese, B. v.: Schiller, S. 76-95.

¹⁹ Vgl. Riedel, Wolfgang: Die Anthropologie des jungen Schiller, Würzburg 1985.

²⁰ Chr. ガルヴェ自身の断り書きによれば、彼の判断で若干の修正が施されている由である。なお、次の研究書を参考にしている。天羽康夫：ファーガスンとスコットランド啓蒙、勁草書房 1993 年、168-177 頁。

²¹ 注 8 を参照されたい。また、シラーの恩師 J. F. アーベルもカール学院生シラーが当該の書物を熟読していたことを回想している。Vgl. NA 42, 11.

²² 参照。1788 年 1 月 18 日付けケルナー宛書簡には次の記述がうかがえる。「私の詩的な春の花が枯れるときに、私が何で生きてゆくべきなのかを考えなければならないことは、正しいのでしょうか、間違いのでしょうか。」(NA 25, 6)

²³ 1787 年に、ワイマールを訪れたシラーは、ヘルダーと一時的に親交を結ぶ。その出会いで、話題になったのがヘルダーの『愛と自己』(1781 年)とシラーの『哲学的書簡』であったという。『哲学的書簡』で説かれている完全性の理念と愛の哲学は、大衆哲学から受容したものである。参照。拙論：Fr. シラー、ヘルダーとの邂逅、仙台ゲーテ自然学研究会「プロテウス」第 13 号、2011 年、1-25 頁。

²⁴ シラーに最初にカントの歴史哲学思想の研究を勧めたのは Chr. G. ケルナー (Körner, Christian Gottfried 1756-1831) である。また、シラーは、K. L. ラインホルト (Reinhold, Karl Leonhard 1757-1832) からも勧奨があったことを告げている。Vgl. NA 24, 143.

²⁵ 例えば、『青年と老人』において、世故に長けた老人に対して、進取の気概に燃える理想家肌の青年セリムは述べる。「私は、願望もなく希望もなく眠り込み、そして目を覚まさなければならない瞬間を恐れて震えます。絶えざる努力が魂の要素です。」(NA 22, 80)

²⁶ Mendelssohn, Moses: Phädon. 東京 (三修社 Deutsche National-Litteratur) 1974. Bd. 73. Hrsg. von Minor, Jacob. S. 317.

²⁷ 参照。拙論：Fr. シラー 人間形成論の胎動、東北薬科大学「一般教育関係論集」第 23 号、2010 年、42-49 頁。

²⁸ Adam Ferguson: Grundsätze der Moralphilosophie, Übersetzt von Chr. Garve. Garve Gesammelte Werke, Hildesheim 1772, Bd. 11, S. 75.

²⁹ 参照。中間力について、次の記述がうかがえる。「実際に、物質と精神の間にある力が存在する。この力は物的世界とも精神とも異なる。[...] その力の存在は精神を照らし、活動させ、生気を与える。私はそれを中間力と呼ぶ。」(NA 20, 13)

³⁰ 参照。次のような考察が展開される。「人間の完全性は、世界計画の考察による人間の諸力の鍛錬にある。力の程度と、その力が及ぼす目的の間には、最も緊密な調和があらねばならないので、完全な状態は人間の諸力の可能な限り最高の活動と、それらの交互的従属の関係の中にあらねばならない。」(NA 20, 41)

³¹ 『第三の卒業論文』の第 12 章で法則として、「精神的快は常に動物的快を伴い、精神的不快は常に動物的不快を伴う」(NA 20, 57)、第 18 章で第二法則として、「動物的調和の一般的な感情は精神的な快の源であり、動物的な不快は精神的な不快の源である」(NA 20, 63)と述べられている。

³² Garve, Gesammelte Werke, Bd. 11, S. 103.

³³ シラーは、演劇が「実践的な知恵のための学校であり」(NA 20, 95)、「人間をして人間を認識させる」(NA 20, 97) ことができる、と指摘する。

³⁴ P. A. アルトはシラーとカントの美学論にうかがえる相違について次のように指摘する。「シラーは美学と道徳との総合への道を切り開こうと試みるが、それはカントにとっては考えられないように思えた。なぜならば、(趣味判断の原動力としての) 主観的な関心と、(倫理的な世界の法則としての) 客観的な原理は、カントの体系的な秩序においては結び付かなかったからである。」Alt, P. A.: Schiller, Leben-Werke-Zeit. Bd. 2. München 2000, S. 110.

³⁵ カントの美学思想については次の研究書から貴重な示唆を受けている。高峰一愚：カントの判断力批判注釈、論創社 1990 年。

³⁶ シラーの遊戯論の応用がいろいろな分野で試みられている。例えば、C.ディーム(Diem, Carl 1882-1962)はシラーの遊戯論を体育思想に応用し、スポーツが有する「遊び」と「真面目」の要素を生かしたスポーツ教育論の構築を試みている。

参考文献：

新関良三：シラーの中間力理念の発展について、ゲーテ年鑑 第一巻、日本ゲーテ協会 1959、175-193頁。

内藤克彦：シラー研究、第一巻、南江堂 1974。

内藤克彦：シラーの美的教養思想、三修社 1999。