

「プロテウス」第10号、ISSN 0919-3189
2008年3月発行、2016年2月再編集

フリードリヒ・シラーの『崇高論』をめぐって

—美しい魂と崇高な魂を求めて—

松山雄三

I 二篇の『崇高論』

II 『第一の崇高論』*Vom Erhabenen*をめぐって

III 『第一の崇高論』第二部「パターティッシュに崇高なもの」*Das Pathetischerhabene*

IV 『パターティッシュなものについて』*Über das Pathetische*

V 『第二の崇高論』*Über das Erhabene*をめぐって

I 二篇の『崇高論』

フリードリヒ・シラー(1759-1804)は、いわゆるカント体験を契機として、その人間学思想を美的人間形成論に託して論理的に構築しようと試みる。勿論、究極の心意形成を目指す人間探究の姿勢は、唐突に現われ出でたものではなく、青少年期に抱懐していた「完全性の思想」¹の延長上にある。カー

次の略語を用いる。

NA: Schillers Werke. Begründet von J.Petersen. Nationalausgabe. Weimar 1943ff.同全集からの引用と参考箇所については本文中に記す。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。

NT: Neue Thalia. 4Bde. Herausgegeben von Schiller. Herbert Lang & Cie AG. Bern 1969(Nachdruck der Ausgabe des Verlags Georg Joachim Göschen 1793). 同全集からの引用と参考箇所については本文中に記す。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。

¹ 『生理学の哲学』*Philosophie der Physiologie* (1779)に次の叙述が窺える。「人間は、創造主の偉大さを獲得するために、存在する。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する。神と等しくなること(神的相等性)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、

ル学院の生徒シラーは、通俗哲学の啓蒙思想の影響のもとに、神の完全性に等しい完全なる心意の形成を目指していたのだったが、人格陶冶に寄せるその熱い想いが、思考形式と描出様態を変えて、連綿として続いている。この哲学的な思索の時期に、理想の心の状態が二様に示され、それらは「美しい心」(schöne Seele)と「崇高な志操」(erhabene Gesinnung)と呼ばれる。「美しい心」を、理性と感性、義務と傾向性の相互止揚的な結実のうちに生まれ出でる調和がもたらし、「崇高な志操」を、理性と感性、義務と傾向性の対立葛藤を経て得られる高尚な満足が惹起する。心の調和状態と葛藤状態が、それぞれに美の発現に通じるのである。

所謂『カリアス書簡』*Kallias Briefe* (1793年)で美の客観的概念の定立が試みられて以来、この二様の美について、シラーはその美学研究において探求を続けるが、どちらかという、「美しい魂」の発現に関する考察が先行する。『優美と品位について』*Über Anmut und Würde* (1793年)と『人間の美的教育について』*Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795年)がその証左となろう。そして、「崇高な魂」の顕現について考察が重ねられるのが、二篇の『崇高論』*Vom Erhabenen* (1793年)、*Über das Erhabene* (1801年)である。勿論、二様の美の状態が全く個別隔離的に扱われているのではなく、両者を比較的に考察することによって、それぞれの美的な質が浮き彫りにされる。

さて、本論の目指すところは、シラーの美的人間論に従って、「崇高な魂」について考察を加えることにある。そこで、「崇高な魂」の論について理解を深めるために、まず、シラー美学のもう一つの流れである「美しい魂」の論について、概略的に把握しておきたい。シラーは「美しい魂」について幾篇かの美学論文を著しているが、そのなかから、シラーの美的人間論の固有性が強く表れ出ている『優美と品位について』と『人間の美的教育について』を紐解いてみたい。

『優美と品位について』においては、美しい魂の表出である「優美」(Anmut)と、崇高な志操の表出である「品位」(Würde)が採り上げられるはずであった。「優美」の項では、自然必然性の法則に則った外形的な美である「構成美」(die architektonische Schönheit)と、主体の美しい人間性の表出である「優美」について考察が重ねられる。構成美とは、しなやかな体躯、整った目鼻

精神は永遠です。」(NA 20,10) 括弧内筆者。

立ち等、自然によって付与された形姿が伴う感性的な美を指すが、優美より低次の美と位置づけられ、優美の主導の下にあって初めてその価値を発揮すると捉えられる。一方、優美は主体そのものによって生み出される真に人間的な精神の顕現と解され、そこには主体の理性性の反映がみられる。しかも、優美は主体の内面性の表出でありながら、そこに窺える美には主体の特殊性ではなくて、普遍性が感じ取られる。以前に『カリアス書簡』でなされた美の客観的な概念定立の試みが続行されているといえよう。確かに、優美論は、自己規定による内面性の外化に美を捉えるシラーの美概念の一つを典型的に表している。² しかし、当該論文が掲げるもう一つの探究テーマである「品位」についてはどうだろうか。品位が抵抗と苦悩の果てに至りつく崇高と関わりある心意状態であることは説かれるが、そもそも崇高についての概念規定が充分ではなく、それ故、畢竟、品位についても充分に論が尽くされているとはいえない。理性と感性、義務と傾向性の葛藤を経る心意の形成論にこそ、關う思想家シラーの思想的固有性が存分に発揮されると思うのだが、論説を進めることに躊躇がみられる。

こうした論述の傾向は、『人間の美的教育について』にも窺える。同論文において、人間の本質的な生の形成衝動として「素材(物質)衝動」(Stofftrieb)と「形式衝動」(Formtrieb)が措定され、さらに両者を融和的な作用と緊張的な作用のうちに完全な一致にもたらす遊戯衝動(Spieltrieb)によって、理想の心意状態が惹起されると説かれる。しかし、同論文で考察されるのは、理性と感性の調和状態から表出する「融和的な美」(die schmelzende Schönheit)についての論説が主であって、理性と感性の緊張状態から生み出される「精神的な美」(die energische Schönheit)については論究が充分ではない。実は、シラーは、理性と感性の緊張状態、あるいは対立状態の止揚的な解消によってもたらされる美的な満足についても、優美論や三衝動説(上記の素材衝動、形式衝動、遊戯衝動を指す)の構築と同時に取り組んでいる。しかも、緊張状態や抵抗状態から惹起される美的な満足の概念定立こそが、先にも述べたように、シラーの思考傾向に沿うものであり、さらにカント美学からの

² 参照。E.カッシーラーはシラーの美の概念の一つを次のように解釈。「自然の形成物が美しいといわれるのは、その外面的な形成のすべての特徴が、自立的に展開するそれ自身の生命の表現及び反映として現れる場合であり……同じ契機がすべての芸術美に対してその性格と内容を貸し与える。」E.Cassirer: *Freiheit und Form*. Darmstadt 1975. S.285

学的な自立を図るシラーの意志を叶えることになるものの、理論の論理的な構築に難渋しているのだった。そしてこの思想的な構築の揺れを、二篇の『崇高論』を執筆するに至った経緯が物語っているといえよう。

シラーは雑誌「新タリーア」*Neue Thalia* 第三号（1793年9月）と第四号（1794年8月）に論文『崇高なものについて』*Vom Erhabenen* を発表する。この論文は、「パターティッシュに崇高なもの」*Das Pathetischerhabene* という題を掲げる第二部を伴っており、近い将来における続篇執筆の意図が記されている。しかし、この続篇が同雑誌で発表されることはなかった。また、国民版(Nationalausgabe)シラー全集第21巻やヴィンクラー版(Winkler Verlag)シラー全集第5巻の注解³は、1801年にシラー自身によって編集された「小論文集」*Kleinere prosaische Schriften* では、第一部は採りあげられずに、第二部「パターティッシュに崇高なもの」だけが加筆のうえで独立させられて『パターティッシュなものについて』*Über das Pathetische* と題する論文として収められ、ただし崇高に関する別の論文『崇高なものについて』*Über das Erhabene* が掲載されたことを記している。⁴

なお、前記の各論文の執筆時期について付言するならば、『第一の崇高論』とその第二部「パターティッシュに崇高なもの」は、両論文が雑誌「新タリーア」で発表された1793-94年頃と見做すことができる。このことは、シラーが1793年5月27日付けで友人C.G.ケルナー(1756-1831)に宛てた書簡から推察することができる。シラーは同書簡で雑誌「タリーア」の原稿募集に苦勞している由を述べ、「そのために、私はここ数日間二篇の論文に携わってきました。一つは、『優美と品位』について扱っており、他は『パターティッシュな描写』についてです」(NA 21, 243)と告げている。また、『第二の崇高論』の執筆時期については文献学的にも正確なことは分かっていないが、その思想内容から判断すると、『第一の崇高論』の執筆に続く近い時期と考えられる。さらに、1801年に発表された『パターティッシュなものについて』は、「新タリーア」に掲載された『第一の崇高論』の第二部「パターティッシュに崇高なもの」に加筆されたものだが、その付け加えられた箇所執筆時期についても明らかでない。

³ Vgl. NA 21,183f. Friedrich Schiller. *Sämtliche Werke*. München(Winkler Verlag)1968. Bd.5.S.872f. 後者はH.Koopmannによる注釈。

⁴ 『パターティッシュなものについて』の成立史については、次を参照。NA 21,181ff. 329f.

邦訳すると紛らわしくなる二篇の崇高に関する論文 *Vom Erhabenen* と *Über das Erhabene* が執筆されている。先にも述べておいたが、本論の目的は「崇高な魂」について理解を深めることにある。そこで、前者を『第一の崇高論』、後者を『第二の崇高論』と呼んで区別し、『優美と品位について』や『人間の美的教育について』で暫時論説の披瀝が猶予された美的満足である崇高について、シラーの人間形成論との関わりから考察を加えてゆきたい。

Ⅱ 『第一の崇高論』*Vom Erhabenen* をめぐって

まず、『第一の崇高論』を紐解いてみたい。この論文は、崇高の概念規定で始まる。

「ある対象の表象に際して、私たちの感性的自然が制限を感じ、私たちの理性的自然が優越を、つまり制限からの自由を感じる時、その対象を崇高と呼ぶ。それ故、その対象に対して、私たちは物的 (*physisch*) には劣勢であるが、しかし道徳的には、即ち理念によってはその対象を凌駕している。」(NT 3, 320)

あるいは、崇高な対象は、私たちの感性的自然に対しては依存性を感じさせるが、理性的自然に対しては非依存性を示すとも説かれる (Vgl. NT 3, 320f.). 人間を感性的な存在と理性的な存在の混合体と捉えるシラーの人間観が、ここでも踏襲され、対象 (自然) の捕捉について、感性の面と理性の面から論述が深められる。

まず、感性的存在の面から人間について考察が加えられる。人間は感性的存在として二様の衝動を持つと捉えられる。第一の衝動は、「私たちの状態を変化させ、私たちの存在を表し、活動させる」(NT 3, 321) と解され、「表象衝動」*Vorstellungstrieb* (NT 3, 321)、あるいは「認識衝動」(*Erkenntnisstrieb*) (NT 3, 321) と呼ばれる。第二の衝動は、「私たちの状態を保ち、私たちの存在を続けさせる」(NT 3, 321f.) と捉えられ、「自己保存の衝動」(*Trieb der Selbsterhaltung*) (NT 3, 322) と名付けられる。そして、この二様の衝動を通して私たちは自然に対して二様に関わる、つまり二様の依存性を示す、と説かれる。後述するが、シラーにあっては、この自己保存の衝動に対して如何なる姿勢を採るかが、生に対する人間のあり方を問う際の重要な判定基準となる。ここで、カール学院在学中のシラーが徳の涵養について言及した際に、

⁵ ソクラテスの故事を引き合いに出して讚美したことが想起される。シラーは、ソクラテスが毒杯を自ら仰いだという死の選択に感動し、「最も崇高な徳。星散らばる高い天のもとで、これ以上の崇高なことが果たされたことはなかった」(NA 20, 4)と述べたのだった。多感な青年期に強い感動を受けて関心を向けた「最も崇高な徳」のテーマが、今また、しかも中心テーマとして、この崇高論で採りあげられている。

次に、理性的存在としての人間について言及される。私たちは理性的存在としても二様の仕方ですら自然に対処すると解されている。第一に理論的に、つまり私たちは、「自然の条件を超え、私たちが知る以上に考えることができることによって」(NT 3, 322)、自然に対する非依存性を認識する。第二に実践的に、つまり私たちは「自然を無視して、私たちの意志によって私たちの欲求に反駁できることによって」(NT 3, 322)、自然に対する私たちの意志の非依存性を知る。ここで、後述する『第二の崇高論』についての考察との関わりから、ここ、『第一の崇高論』においても、「意志」の強靱さが重んじられていることを念頭に留めておきたい。第一の理論的に非依存性を認識させるものは「認識の崇高」(Erhabenes der Erkenntnis) (NT 3, 322)あるいは「理論的崇高」(Theoretisch-Erhabenes) (NT 3, 323)と呼ばれる。そして第二の実践的に非依存性を感じさせるものには「心の崇高」(Erhabenes der Gesinnung) (NT 3, 322)あるいは「実践的崇高」(Praktisch-Erhabenes) (NT 3, 323)という呼称が与えられる。⁶

シラーは理論的崇高の例として「静かな海」を挙げ、実践的崇高の例として「嵐の海」を引き合いに出す。まず、理論的崇高と実践的崇高の相違点が探られる。シラーの論説を導きの糸として、「静かな海」と「嵐の海」を眼前に思い浮かべてみよう。確かに、「静かな海」を見ていると、海の崇大無辺な広がりには私たちの想像力が及ぶ範囲を遥かに超える無限性を私たちに感じさせる。また「嵐の海」を見ていると、私たちは荒れ狂う海に私たちの物的な

⁵ シラーは一七七九年一月に、領主カール・オイゲン公の愛人フランチスカ・フォン・ホーエンハイムの誕生日を祝する会で、選ばれて講演を行なっている。

⁶ カントが「数学的崇高」*das mathematisch Erhabene*と「力学的崇高」*das dynamisch Erhabene*と呼んでいるのに代えて、シラーは「理論的崇高」と「実践的崇高」と呼ぶ。これは呼称の相違であって、両者の思想的な相違を意味するものではない。Vgl. NA 20, 172. カントの崇高論については、次の書を手引きとしている。R.Homann: *Erhabenes und Satirisches*. München 1977. S.15ff. P.Barone: *Schiller und die Tradition des Erhabenen*. Berlin 2004. S.97ff.

力では到底太刀打ちできないことを感じ、その危険性に恐怖さえも覚える。それでも、これらの対象を私たちの理性で捉える場合には、対象が私たちの実際の存在を左右することではなく、私たちはこれらの対象に対して非依存性を覚え、心の自由を感じる。しかし、これらの対象は私たちの感性に対しては全く異なる関係にある。シラーは「恐ろしい対象は、無限な対象より、威圧的に私たちの感性的自然を襲うので、感性的な能力と超感性的な能力の間の距離がその際にますます生き生きと感じられ、理性の優越と心の内的な自由がますます際立ってくる」(NT 3, 327)、と説く。確かに、感性的な存在としての人間にとっては、人間の存在を実際に脅かす強大な力としての自然—例えば「嵐の海」—に対峙するとき、自然は恐ろしい対象となる。それだけに、前述したように、自然が威力を見せつける場合であっても、自然を観ているだけのときには、この自然の破壊的な力を、理性的な存在としての人間は免れているわけであるから、存在が保持されていることに対するその感動は大きく、そこに満足の快が惹起される。シラーは、対象の捕捉を美的表象の面から考察し、理論的崇高より実践的崇高の優位を認めて、⁷ 次のように述べる。

「崇高の本質全体は、私たちの理性の自由の自覚に基づき、そして崇高に関する全ての楽しみはまさにこの自覚にのみ基づくのであるから、当然に(経験が何を教えようと)、無限なものより、恐ろしいものの方が、美的表象において生き生きと快適に感動させるに違いないと思われる。そしてそれ故に、実践的崇高は、感受の強さに従えば、理論的崇高より非常に大きな優位を示すだろう。」(NT 3, 328)

次いで、恐怖の対象と崇高の関わりについて考察が深められる。勿論、全ての恐怖の対象が崇高の念を惹起するのではない。私たちの心の自由が保たれ、私たちが対象に対する恐怖の感情に満足を覚えるときに、その恐怖は崇高の念へ高揚すると捉えられる。それ故、心の自由が確保されているためには、恐怖が実際に私たちの存在を脅かすほどに迫り来るものであってはならず、私たちはその恐怖を私たちの自由な想像のなかでのみ覚えるのでなければならない。シラーは、海の嵐を引き合いに出して、「海の嵐は岸から見てい

⁷ カントにとって、「数学的崇高」と「力学的崇高」は等位。

ると崇高かもしれないが、嵐によって粉々に破壊される船の上にいる者にとっては、嵐に美的判断を下す気にはなれないだろう」(NT 3, 335)と指摘する。恐怖の対象は私たちにその威力を見せつけるが、私たちは、理性的な存在としては、その力から安全なことを知っている。想像において、私たちは私たち自身を実際には到底抗うことのできない恐怖の状態におく。さらに、その状態が生き生きしたものになると、私たちの内なる保存衝動が対象と闘争を始め、感性は戦慄、不安、興奮を覚える。ただし、私たちは実際の存在では「安全」(Sicherheit) (NT 3, 337)のなかにいるので、その恐怖の対象に平然と対峙することができる。

ここで、シラーは「安全」の概念規定を行なう。二様の安全について、つまり崇高との関わりから「物的な安全」(physische Sicherheit) (NT 3, 337)と「道徳的(内的)な安全」(moralische[innere]Sicherheit) (NT 3, 337)について論が展開される。例えば、断崖絶壁から荒れ狂う海を見下ろしても、私たちの足元がしっかりしていて、私たちの身を海のなかに押しやる外的な力が働いていないときには、私たちは恐怖感に襲われない。そのとき、私たちは「物的な安全」のなかにいることを知っているからだ。他方で、運命や神、死に対しては、私たちは物的にはこれらに対抗することも、これらを回避することもできない。しかし、私たちは、心の自由を保つことによって、これらの途轍もない力が私たちの存在に作用を及ぼさないようにすることができる。この心の安心の護持を、シラーは「内的な安全」、「道徳的な安全」と呼ぶ。

ところで、感性的な存在であり、理性的な存在でもある人間は、物的な安全と道徳的な安全のうち、どちらか一方の安全だけでは満足を覚えない。観照の対象に崇高の念を覚えるには、対象を恐ろしいものと捉えるが、その際に理性には道徳的な安全が保持されていて、さらに感性には、物的な安全が保たれていなければならない。ここでシラーは、理性に対して道徳的な安全を保ち、そして感性に対して物的な安全を保ちうる働きを示すものとして宗教に言及する。

「私たちは恐怖を抱かずに恐ろしいものを見つめる。なぜならば、私たちの無垢を意識することによって、あるいは私たちの本質が破壊されないことを考えることによって、私たちは自然存在としてのその恐ろしいものの力から逃れていると感じるから。それ故、私たちが見るところでは、この道徳的

な安全は、宗教の理念を要請する。というのは、道徳ではなくて、宗教だけが私たちの感性に対する安心の根拠を与えるから。道徳は、私たちの感性の関心を何ら顧慮することなく、理性の指示に従う。しかし、宗教は、理性の要請と感性の関心事の間で和解、合意を取り付けようと努める。」(NT 3, 339)

シラーは、若い頃から、例えば演劇の教育的効果について論じた『現代のドイツ劇場について』*Über das gegenwärtige deutsche Theater* (1782年)において、「演劇はそのより尊敬する姉妹たる道徳と——恐れ多くも敢えて引き合いに出しますが——宗教とで心を慰めなければならない。それらは聖なる衣服に身をまとって、ここに来ているのですが、血塗られ泥まみれの汚点の山の上では、気高くしていることができないのです」(NA 20, 86)と述べるなどして、宗教が及ぼす人間教育の働きに関心を寄せている。

さて、シラーは「自然を道徳法則との一致のなかで」(NT 3, 339)捉えなければならない例として死を挙げる。確かに、死に対して私たちは物的に抗うことはできない。さらに、死から逃れられないという恐怖が、感性的な存在である私たちを襲う。ただし、この恐怖が崇高と結びつくことはない。なぜならば、死が私たちに物的な安全を告げることは決してないからだ。だからといって、不死に対する信仰が崇高の念を惹起することもない。不死性が信じられるようになると、死に対する恐怖が消え去る。そして恐怖が消滅するということは、恐怖との闘争がなくなるのであるから、崇高の念が惹起される可能性もなくなる。

また、神の絶大な力に対しても、私たちは抵抗のための物的な力を持ってないことを知っているので、抗うことを放棄する。神が私たちの要請や願望に反して力を振るうとき、神は私たちにとって恐怖の対象になる。それでは、神が私たちの心に惹起する恐怖はどのようにして崇高と結びつくか。「神性の表象が実践的に(律動的に)崇高になるべきなら、私たちは私たちの安全の感情を私たちの現存在にではなく、私たちの原則に関係付けなければならない」(NT 3, 342)とシラーは説く。では、「私たちの原則」とは何か。それは私たちの意志を規定するもの、「私たちの内なる純粋な理法則」(NT 3, 343)だとされる。そしてこの意志において、「知的な存在」(NT 3, 342)としての私たちは、神性の全能な力の作用に対して非依存性を感じる。ここに、神性は崇高なものとして捉えられる。

さらに、シラーは「実践的崇高」についての考察で、力としての対象(自

然)と私たちとの関わりを二様に捉える。一つは、対象と私たちの物的な抵抗の関わりから、他は、対象と私たちの道徳的な人格の関係から考察が加えられ、「観想的崇高」(Kontemplativerhabenes)と「パターティッシュな崇高」(das pathetische Erhabene)に分けられる。まず、「観想的崇高」について、シラーは次のように述べる。

「単に力としての対象、苦悩の客観的原因のみが与えられていて、しかし苦悩そのものは直観に与えられていない。判断する主観が苦悩の表象を自分の内で生み出し、所与の対象を、保存衝動への関係によって恐れに変え、そして自分の道徳的人格への関係によって、崇高なものに変える。」(NT 3, 349)

物的には、私たちの力よりはるかに強い力を示す自然に向かい合っているとしても、その力を私たちの物的なものに適用しようとするか、あるいは私たちの道徳的な人格に適用しようとするか、その決定は私たち自身に任されている。ここで肝要なことは、「客観的・物的な力」(NT 3, 348)のみが私たちに与えられていて、私たちは「主観的・物的な無関心」(NT 3, 348)と「主観的・道徳的な優位」(NT 3, 348)を持つ故に、私たちの心の独立が確保されていることである。シラーは、私たちの力では如何ともしがたい自然、例えば、洪水、火山、海の嵐、極北の厳しい冬、暑い地域の夏、猛獣や毒を持った動物のみならず、ある種の観念上の対象、例えば、時間、必然性、道徳的理念さえも、恐ろしい対象に挙げる。そしてシラーは「観想的崇高」についてさらに次のように説く。

「想像力がそれらを保存衝動に関係付けると、たちまち恐ろしい対象になる。そしてそれらは、理性がそれらを最高の法則に適用すると、すぐに崇高になる。しかしそれらのどの場合も想像がまず恐怖を付け加えるのだし、私たち自身の仕事である理念を押さえつけることは全く私たちに任されているのだから、それらの対象は観想的崇高の部類に属する。」(NT 3, 352)

「観想的崇高」とは、対象が苦悩そのものとして当初から私たちの前にあるのではない。対象は私たちの心のあり様を左右するほどには、強制的な作用を私たちに及ぼしていない。対象の把握の仕方は、判定する私たちの主観に任されている。「判定する主観」が、想像力を通じて、対象を恐怖なものど

捉える。さらにそこで惹起される恐怖は理性によって崇高へと変えられる。

これに対して「パターティッシュな崇高」について、シラーは次のように述べる。

「力としての対象のほか、同時に人間にとって恐怖、苦悩そのものが客観的に表象される。そこで判定する主観には、それを道徳的状态へ適用し、恐ろしいものから崇高なものを生み出すことだけが残されている。」(NT 3, 349)

「観想的崇高」にあつては、主観が対象の捉えかたを決定する。これに対して、「パターティッシュな崇高」にあつては、対象の把握の決定は主観に任せられることはない。主観に把握の仕方に関する選択の権限はない。主観は対象を恐ろしいものとしてのみ捉え、その恐怖を崇高へと変える以外に採るべき道がない。そこに主観の判定、主観の力が加わる余地はなく、「恐怖、苦悩そのものが、客観的に表象される。」シラーは次のように説く。

「対象が力一般としてのみならず、同時に人間に破滅をもたらす力として私たちに客観的に与えられるなら、一それ故、対象が力を示すだけでなく、実際に敵対的に現れるならば、対象を保存衝動に関係付けることはもはや想像力の自由にはならず、想像力はそうせざるをえなくなる、つまり想像力は客観的にそうするように強いられる。」(NT 3, 360f.)

実際の苦悩は精神から自由な思考を奪ってしまうので、主観が美的判定を下すことは不可能になる。そこでシラーは、「幻想や案出」、そしてたとえ実際の苦悩であっても直接に感性を襲うのではなく、「想像力」によって惹起される苦悩だけが「美的」な表象を創り出し、崇高の念を惹起しようと解する。

「苦悩が単なる幻想や案出による場合か、それとも（苦悩が実際に起こってしまった場合でも）苦悩が直接に感性にではなく、想像力で表象される場合にだけ、苦悩は美的になりうるし、崇高の感情を惹起することができる。他者の苦悩の表象は、激情と結び付けられ、そして私たちの内的な道徳的自由の意識と結び付けられるならば、パターティッシュな崇高になる。」(NT 3, 361)

ここで、シラーが「他者の苦悩の表象」を持ち出してきていることに留意したい。確かに、シラーは、実際の苦悩が私たちに迫り来る場合についても言及する。しかしながら、シラーの考察の真意は、他者の苦悩における心、苦悩を、我がこととして私たちの心に引き受け、ただし物的には我が身の安全が保たれることによって、崇高の念を結ぶことについて説くことにある。こうしたシラーの言説から、シラーの念頭には、悲劇芸術による心の浄化の試みに、崇高論を導入しようとする意図がある、と解することができる。崇高論を悲劇芸術論に結び付ける論説は、『第二の崇高論』で顕著だが、その萌芽がここに窺われる。そして悲劇論に崇高論を結び付けて、崇高な悲劇の世界を築き上げようとするところに、シラーの崇高論の特徴がある。シラーは、パターティッシュな崇高を惹起するための条件として、第一に「共に苦悩する激情を相応の強さに高めるために、苦悩の生き生きした表象」(NT 3, 366)を、そして第二に「内的な心の自由を意識に呼び寄せるために、苦悩の抵抗の表象」(NT 3, 366)を挙げた後で、次のように述べる。

「この原則から、すべての悲劇芸術の二つの根本原則が生じる。その根本原則とは、第一に、苦悩する自然の表現であり、第二に、苦悩における道徳的自立の表現である。」(NT 3, 366)

崇高の本質を探究するシラーにとって、苦悩と、この苦悩の原因となる事象に対する抵抗、つまり如何にして道徳的自由を保持するかが最重要事となっている。それ故、快適な心や平穏な心、あるいは諦観の境地の惹起が期されるのではなく、闘いを通じて獲得される自由な心の惹起を目指すこと、パターティッシュな状態で達成される心の浄化に論点が絞られてゆくことが明らかにされて、第一部は終わる。

Ⅲ 『第一の崇高論』第二部「パターティッシュに崇高なもの」

第二部「パターティッシュに崇高なもの」では、自然によって招来されるパターティッシュな状態の追究ではなく、パターティッシュな状態を技巧的に惹起する術、悲劇芸術の働きに論点が絞られる。⁸ その際、悲劇芸術には

⁸ P.バローネは次のように説明。「私たち自身が苦悩したり、私たちの同胞が苦悩する

文芸のみならず、彫刻も含まれる。ただし、絵画については言及されていない。

シラーは、描出されている人物と事物、創作する作家、観照する者、これら三者を密接に結び付けて、これら三者について、苦悩、抵抗、心の自由の面から考察を加える。自然（あるいは経験的なもの）によって私たちに抑圧的な力が加えられると、私たちの自己保存が危うくなる。そこでこの威圧的な自然に対する私たちの優位が引き出され、心の独立と安全が確保されなければ、私たちは強力な自然の前に屈するしかない。パターティッシュに崇高なものにあつては、感性的な表象の発現のみならず、表象のあらゆる顕現の最後の基盤である存在そのものが闘われる。シラーの考察によれば、悲壮な筋の劇（悲劇）や悲壮なテーマが彫り込まれた彫刻に登場する人物たちが、苦悩しながらも強靱な意志に基づき断固たる抵抗を行い、道徳的な独立、道徳的な自由を示すときに、観照する私たちの心のなかに崇高の念は惹起される。シラーは次のように説く。

「苦悩の描出—単なる苦悩として—は、芸術の目的ではない。しかしそれは芸術の目的を達成するために非常に大切である。芸術の究極的な目的は、超感性的なものの描写であり、悲劇芸術が特にこれを果たす。悲劇芸術は、激情の状態において、自然法則からの道徳的な独立を私たちに感じさせる。心に加えられる激しい力に対して示される抵抗だけが、私たちにおける自由な原理を知らせる。」(NT 3, 366f.)

しかし、悲劇芸術で描出される人物に寄せる同情は、激情と化して私たちに支配し、描写されたものを平静に判定する可能性を私たちから奪ってしまう。対象を客観的に判定するためには、確かに、個別的な同情は克服されなければならない。その克服の道をシラーは次のように説く。シラーはカール学院在学中に師アーベルを通じてライプニッツのモナド論に触れたが、その

のに気付くときには、美的な享受はあり得ない。人間の苦悩は、感性で直接に知覚されるのではなく、想像力を媒介にして表象されるときにのみ、美的な満足をもたらす。」P.Barone: a.a.O. S.143。P.A.アルトも次のように指摘。「悲劇において崇高なもの機能は次の点にある。即ち、崇高なものは観衆に例として自然的な苦悩の諸条件のもとでも与えられた道徳的な自由の可能性を眼前にもたらし、外的な苦境に対して必要な抵抗が展開するのを手助けする。」P.A.Alt: Schiller. München 2000. Bd.2. S.96

根本思想がシラーの世界観、宇宙観を根源において支えている。⁹ つまり、シラーは、私たちが私たちの内に、普遍的な原理に通じる道徳的な原理を宿すと捉えている。それ故、判定者である私たちの内にある道徳的な原理が、観照の対象に寄せる同情から惹起される激情に結び付くときには、私たちの心の普遍性は保たれる。

ここで、シラーは精神の意識的な力による働きを持ち出す。対象の観照における美的な享受は、悲劇的な人物の苦悩の表象から成立するが、そこでは激情の直接性と、意識によって引き起こされた道徳的自由が相互に関わる。同情は個人にのみ関わる特殊性を孕み、道徳的反省は全てに関わる普遍性を示す。特殊性と普遍性の対立が生じるのだが、意識が、感性的な同情と道徳的な反省を仲介し、激情を美的な経験、崇高の念へ高める。ただし、意識は同情によって惹起される激情を鎮めるのではなく、抵抗の力を喚起する。

「人間の単なる動物的な部分は、自然の法則に従い、そして激情の激しい力に抑圧されているように見える。それ故、この部分で、苦悩の全ての力があらわれ、そして抵抗が評価される尺度として役立つ。なぜならば、抵抗の強さ、あるいは人間における道徳的な力は、攻撃の強さに従ってのみ判定されるから。動物性の領域における激情がますます決定的に、威圧的にあらわれるにつれて、また人間性の領域においてこの同じ力を主張することができないならば、激情はますます顕著になり、人間の道徳的な自立はますます栄えあるものになる。そして描写はパターティッシュなものになり、パトスは崇高なものになる。」(NT 3, 383f.)

シラーの論述は、この後、具体的な例、ヴェルギリウス(Publius Vergilius Maro B. C. 70-B. C. 19)の『アエネイス』*Aeneis* (B. C. 20 年) で叙述されているラオーコオンにまつわる物語や J. J. ヴィンケルマン(Winckelmann, Johann Joachim 1717-68)のラオーコオン像解釈などを引き合いに出し、かつ比較考察しながら、崇高の概念について探究を続ける。その論旨は既に考察を加えた思想、つまり苦悩、抵抗、道徳的独立(自由)を崇高の概念規定の三要素とする考えの反復考証といえる。そこで、シラーがヴィンケルマンのラオー

⁹ E.カッシーラーは次のように指摘。「宇宙はシラーにとって、根源的・神的な力のなかにその基盤と共通の中心を持つところの諸力の体系の像として現われる。」
E.Cassirer: a.a.O. S.276

コオン像解釈を引き継いで述べる次の言葉で、第二部「パターティッシュに崇高なもの」についての考察を終えることにしたい。シラーはヴィンケルマンの心を共有して言う。

「如何に真実に、絶妙に、この叙述のなかで、感性的な自然の苦悩と知性の闘いが展開されていることか。そして如何に的確に、動物性と人間性、自然の強要と理性の自由が現われ出る現象は告げられることか。」(NT 3, 387)

シラーは「ラオーコオン」の最終の情景を次のように描く。

「見れば、震える二人の子供たちに蛇が素早く巻きつく、
最初の飢えを息子たちの血が満たす、
不幸な者たちの足が消える、
猛り狂う蛇に咬まれて。

助けようとして、父親は投げ槍を振り上げる、
しかし、その刹那に
怪物が彼自身に襲い掛かる。」¹⁰

敵意を剥き出しにして挑みかかる大蛇に対して、ラオーコオンがその敵の力と凶暴さを知り尽くしておりながら、身の破滅を省みずに、父親としての義務を果たすべく、挑みかかったことを、シラーは讃える、「彼は、今やいわば、自由な選択から自ら破滅に身を委ねた。そして意志に基づく行動は彼の死に至る」(NT 3, 394)と。

自らの明確な意志に基づいて毒杯を仰いだソクラテスと同様に、ラオーコオンは途轍もない力に対して崇高な生き様を示す。こうして、『第一の崇高論』の第二部「パターティッシュに崇高なもの」は、次号での継続執筆を約して、終える。

IV 『パターティッシュなものについて』

しかし、本論のIで述べたが、『第一の崇高論』の第二部「パターティッシ

¹⁰ 次の独語訳を参照している。NA 21, 191f.

ユに崇高なもの」は次号での継続執筆がなされずに、後に、加筆独立させられて『パターティッシュなものについて』 *Über das Pathetische* と題する論文として発表される。

そこで次に、第二部の加筆された論述の考察に移りたい。ここでは、同一の対象に対して異なる崇高の念を覚える可能性の根拠が探究される。特に、道徳的な判定における崇高と美的な判定における崇高について、論が深められる。

道徳的な判定においては、「道徳的に行動されるという理性の要求」(NA 20, 214)と「私たちは正しいことを欲する」(NA 20, 214)ことが、必須なこととして前提される。その上で、私たちは意志の自由を持つ故に、実際に道徳的な判定を行なうか否は、私たちの意志に任され、そして理性の要求と意志の自由の行使が一致すると、満足を感じる、と説かれる。意志の非依存性、独立性が強調される。つまり、理性の要求と意志の独立性がともに保たれるときに、道徳的な満足を、私たちは覚える。

また、美的な判定に関しては、想像力の欲求の自由と意志の道徳的な拘束性の自由との一致が挙げられる。その際に、自然衝動の強制からの絶対的な独立が前提とされる。

「理性がその命令によって個人の意志に指示を与えるようには、想像力はその欲求によって意志を指示することができない。それ故、自由の能力は、想像力に関しては、何か偶然的なものであり、従って偶然と必然との一致として、快を惹起しなければならない。」(NA 20, 214)

さらに、シラーは実例でもって道徳的な判定における満足と、美的な判定における満足を解説する。まず、道徳的な判定においても満足であり、また美的な判定においても満足でもある例として、スパルタの王レオニダス (Leonidas ?-B. C. 480) の故事が引き合いに出される。レオニダスは、ペルシャ戦役 (B. C. 491-B. C. 449) の折に、祖国を守るために、圧倒的に優勢なペルシャ軍に対して、全滅を覚悟で、部下と共に戦いを挑み斃れたのだった。しかし、死を賭したレオニダスに率いられたスパルタの奮戦のおかげで、アテネをはじめギリシャの諸都市国家はペルシャの侵攻に対して戦闘の手はずを整えることが可能となり、終にはペルシャを撃破したのだった。シラーは『リュクルグスとソロン立法』 *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon*

(1790年)や詩『逍遙』*Der Spaziergang* (1795年)でレオニダスの墓碑銘を引用するなどして、彼の英雄的な行為に強い関心と感動を寄せている。¹¹ レオニダスがとった行為は自己保存の本能に抗するものだが、彼はこの行為の決定を自由な意志から下したのだった。それ故、道徳的な判定では、彼が行為において内に宿す道徳的法則の具現化を決意したこと、そして彼の道徳的法則と彼の自由な意思が一致したことは、私たちに満足覚えさせる。また、美的な判定では、彼の自己保存の本能による強制から彼の意思が自由であることで、道徳的能力を表すことができたことになり、彼の英雄的な行為は私たちに恍惚に導く、と解釈される。

次に、道徳的な判定と美的な判定とは異なる例として、ペレグリヌス・プロテウス (*Peregrinus Protheus*) の焼身自殺が引き合いに出される。まず、ペレグリヌス・プロテウスに関する国民版シラー全集第21巻の注釈を紹介したい。同注釈は、この人物を、古代ギリシャの作家ルキアノス (*Lukian* 120-180) が彼の小説で既に取り上げていること、またヴィーラントも『ペレグリヌス・プロテウス』*Peregrinus Protheus* (1791) と題する小説で扱っている由を記す。¹² プロテウスはギリシャの哲学者でキリスト教に転向し、派手な振る舞いで他者より抜きん出ようとしたために、人々から反感を買う。何より彼は、他者には不可能なことを行なうことによって、他者より秀でていることを示そうとし、オリンピアの祭典で焼身自殺をしたのだった。このプロテウスの焼身自殺についてシラーは次のように解釈する。

「道徳的に判定するならば、私は、そこに不純な衝動が働き、そしてそのために自己保存の義務が放棄されているのを見る限り、この行動に喝采を送ることができない。しかし、美的に判定すると、この行動は確かに、あらゆる本能のなかで最も強力なもの、自己保存の衝動に対してさえ抵抗する意志の力について証言しているので、私を満足させる。」(NA 21, 215)

¹¹ シラーは『リュクルグスとソロンの立法』*Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1790)で、スパルタの市民にとって、自身の命より祖国の救済が重要であったことに言及した後、レオニダスとその部下たちの勇敢な行為を称賛し、その墓碑銘を挙げる。「旅人よ、汝がスパルタに来たならば、我々が彼の法に従い、ここで斃れたことを語ってくれ。」(NA 17,423)。また同碑文は、シーの詩『逍遙』*Der Spaziergang* (1795)でも採りあげられている。Vgl. NA 1,263

¹² Vgl. NA 21,193

シラーによれば、前に触れたレオニダスの行為について、私たちは道徳的な判定においては同意、是認を覚え、美的な判定においては快を感じると思われた。要するに、私たちはいずれの判定においてもレオニダスの行為に満足を感じると解された。ところが、ペレグリヌス・プロテウスに関して、私たちは道徳的判定と美的な判定では異なる判定を下すことになる。その根拠を説明する際に、前記のシラーの言葉からも、シラーが自己保存に対するプロテウスの生の姿勢を何よりも重視していることが窺われる。さらにシラーは次のように説く。道徳的な判定では、「感性的に制限された個人」(NA 20, 216)と「病的に刺激されうる意志」(NA 20, 216)が、「絶対的な意志の法則」(NA 20, 216)と「無限な精神的義務」(NA 20, 216)に対立させられており、それ故私たちの有限な感性和特殊な意志は、絶対的な意志の法則と無限な精神的義務に対して不利な関係にあり、絶対的なものと無限なものから制限を受ける。ところが、美的判定では、「絶対的な意志能力」と「無限な精神力」が、自然の強制と感性の制限に対立させられているが、私たちの欲求能力と資質は自然の強制と感性の制限から私たちを開放させることもありうる、と解される。私たちは可能的な世界を結ぶことのできる能力、「あらゆる比較を超えて偉大で無限な原理」(NA 20, 217)を私たちの内に宿しているので、この力が私たちを自由にし、高め、鼓舞する。つまり、私たちは道徳的判定では理性の義務化・規制化の要求による縮小と拘束を覚え、美的な判定では感性の想像の欲求による拡大や飛翔を感じる、と捉えられる。確かに、人間の行動を道徳的な法則に関係付けて判定するならば、その人間が到達している精神的な世界は究極的に完全なものではない。しかし、行動を現象に至らせる心は無限な拡大と飛翔の可能性を宿しており、人間が秘める偉大で無限な想像の力に、私たちは陶酔さえ覚える。

道徳的な判定において理性が要求する規定的な道徳法則への依存性と、感性的な判定において想像力が欲求する自由を求める非拘束性は、全く反対の質を示すように思われる。それ故、プロテウスの自己保存に反する行為が異なる評価の下に立つことは、不思議ではない。

シラーは道徳的な判定と美的な判定の両方にそれぞれの価値を認める。その上で、シラーは詩人の使命を道徳法則の教示にではなく、可能的な世界を表象しうる美的な創造におく。私たちは、詩人の創造を通じて、私たちの心に惹起される観照の満足を楽しむ。それでは、観照の満足とは何かといえば、観照する者が観照の対象のなかに自らの能力を知覚し、「主体を改善しうるも

の」(NA 20, 218)「精神的な能力を高めうるもの」(NA 20, 218)、つまり可能的なものを感じ得る際に覚える楽しみを意味する。

「理想的なものに寄せる私たちの満足は、それが詩的な虚構であることを想起することによって何ものも失わない。なぜならば、全ての美的な作用が基づくのは、歴史的な真実ではなく、美的な真実だから。しかし、美的な真実は、何かが実際に起こったことにあるのではなく、それが起こり得たことにあり、それ故、物事の内的な可能性にある。」(NA 20, 218)

確かにシラーは、「詩人は、たとえ最も完全な道徳的模範を私たちの眼前で見せようとも、観照によって私たちを楽しませること以外の目的を持たないし、持つてはならない」(NA 20, 217f.)と、美的な対象の観照における、美的な満足、心の浄化について述べながら、次第に崇高と美の芸術による人間教育の意図を明らかにしてくる。

「詩芸術は人間に助言することもできなければ、人間と闘うことも、人間に代わって仕事をすることもできない。しかし、それは人間を英雄へと教育することができ、実行へ向かわせることができる。そしてそれは人間に力を貸し、彼が当然あるべき者になるように育成することができる。」(NA 20, 219)

さらに、シラーが説く人間教育論には、愛国教育の傾向も窺える。

「詩人たちに国民的な対象を取り扱うことが勧められるならば、私たちの祖国の詩芸術がりっぱな貢献を果たすことは、長年に亘り信じられてきた。ギリシャの詩があればほど魅力的に心を惹きつけたのは、それが自国の光景を描き、自国の行為を不朽にしたからであるといわれる。古代の詩人が、このような事情のために、近代の詩人がなし得ない効果を与えたことは否定できない。しかし、こうした効果は芸術と詩人のお陰なのだろうか。」(NA 20, 218)

「人間を道徳的に形成すること、そして国民感情を市民に燃え立たせることは、確かに詩人に課せられた名誉ある使命である。そしてミューズは、崇高と美の芸術が如何に密接にそれと関係するかを最も良く知っている。」(NA 20, 219)

しかし、こうした言葉が、郷土や祖国の文化について説き、あるいは文化的な向上の可能性を示唆し、市民のなかに国家意識を育んでゆこうとするものなのか、あるいは、古代ギリシャに対して近代の長所を強調しようとするあまりに陥る意識なのかを、今後、慎重に見てゆかなければならない。

なお、善人の有徳な行為より悪人の改心の力に関心を寄せる論述は相変わらず窺われる。

「意志の強さを証言する背徳は、傾向性の支えを借りる徳より、一層大きな真に道徳的な自由への資質を明らかに告げる。なぜならば、徹底した悪人にとっては、彼が悪事で浪費した徹底性と意志の強さを、善に向かわせるためには、格率のたった一つの転向だけで足りるからである。」(NA 20, 220f.)

有徳な者は彼の行為がそのまま彼の幸福や安全に繋がる。背徳者は道徳的な法に反して行為を遂行する際に、彼の幸福と生命を賭けて抵抗を示す。道徳的な判定においては、行為の方向が問われるが、美的な判定においては行為の力が問題となる。それ故、背徳者は行為の遂行にあたって、有徳な者より大きな抵抗(力)を示すわけだから、事の善悪を無視するならば、力と自由の点では背徳者の方が優位に立つ。さらに、この抵抗する力を善行に向けるならば、背徳者は有徳な者より大きな力を示せることになる。つまり、美的な判定において、背徳者が示す自由と抵抗の力は、有徳な者より優位を示すことになる。背徳の行為であっても、意志の自由と抵抗の強靭さを重視する思想傾向は、既に青年期の散文作品『犯罪者』*Verbrecher aus verlorener Ehre*(1786年)で示されている。それどころか、シラーの名前を一躍世に知らしめることになった戯曲『盗群』*Die Räuber*(1781年)のカル・モーアも意志の自由と抵抗の強さを示すアウトローの一人といえよう。

V 『第二の崇高論』*Über das Erhabene*をめぐって

次に、二篇目の『崇高論』の考察に移りたい。論文『第二の崇高論』は、G. E. レッシング(Lessing, Gotthold Ephraim 1729-81)の『賢者ナータン』*Nathan der Weise*(1779年)から引用してきた言葉「人間は強いられて事をしてはならない」(NA 21, 38)で始まる。これは、物的な(physisch)自由であれ、精神的な自由であれ、自由であることを希求する故に、若年の頃から自由の

本質を見極めるようと文化活動を続けているシラーならではの切り出しの仕方といえる。さらに、「人間は意志する存在である」と、シラーは意志することを人間の固有性と見做す。¹³ 全ての他の存在は自然によって支配されているが、人間は、常に自由な意志から行動し、如何なる強制的な力をも被るべきでない、と説かれる。

「意志が人類固有の特徴であり、理性そのものは人間の永遠の規則にすぎない。自然全体は合理的に行為をする。人間の特権は、まさに、意識と意志によって理性的に行為することにある。全ての他の事物は、強制を受ける。人間は、意志する存在である。」(NA 21, 38)

シラーは、通俗哲学の啓蒙思想から影響を受けた青少年期には、人間の実体を感性と理性の混合体と捉え、特に感性の復権を訴えたが、それも、彼の同時代の思想に窺える理性偏重に走りがちな思想傾向に対する批判からであり、また、カントの美学哲学思想に強い共感を覚え、その論理的な思考法を学びながらも、厳格すぎる道徳主義に反旗を翻したのも、近代的思考の特徴が理性的な判定に基づくことを理解した上で、調和的な思考の形成を求めていることだった。このように、シラーが感性の復権に努めながらも理性の働きについて相応な肯定的論述をすることは稀ではないが、『第一の崇高論』においても『第二の崇高論』においても、理性的な存在より、自由に意志する存在を人間の何よりの固有性と見做す論説が展開される。そして自由に意志することを人間に妨げる力、つまり自然の抑圧的な力に対して、人間は如何なる対応の姿勢を採るかが問題となる。特に、人間に意志することを妨げる力の最強なもの死であるが、シラーは、「全てのことに対処する方策があるが、死に対してだけはない、という格言」(NA 21, 38)さえも認めようとしなない。物的には有限な存在である人間にとって、自然的な生命の終焉は不可避であっても、精神の世界で死を凌駕する心のあり様が模索される。ここでシラーは文化の啓蒙効果に目を向ける。シラーは、物的にも精神的にも如何なる状態におかれようとも、自由に意志することができるように、人間を啓蒙する

¹³ P. バローネは、『第二の崇高論』の意志論に注目。「シラーは意志を理性によって定められた、即ち合理的な能力と捉える。この点でシラーは以前の意志概念を抜ける。『優美と品位について』と『人間の美的教育について』で、シラーは意志を、独立した、感性と理性に左右されない偉大さと捉える。P.Barone: a.a.O. S.127

ことに文化の使命があると見做す。¹⁴ まず、暴力を振るう自然に対処する方法が二様に挙げられる。一方を、シラーは現実主義的な方法と呼び、他方を理想主義的な方法と呼ぶ。

「文化は人間を自由にし、人間がその概念の全てを実現するように、手助けをしなければならない。それ故、文化は人間が彼の意志を主張できるようにしなければならない。なぜなら人間は意志する存在だから。

このことは二つの方法で可能である。即ち、現実主義的に、あるいは理想主義的に。現実主義的とは、人間が暴力に対して暴力で応じるとき、即ち、人間が自然として自然を支配するときに。そして理想主義的とは、人間が自然から抜け出て、自己に関して、暴力の概念を否定するときに。」¹⁵ (NA 21, 39)

因みに、ここで述べられている「その概念」とは、人間が人間であることの根拠、つまり自由に意志することに基づき生きることを指す。

シラーが挙げる自然に対処する二つの方法だが、現実主義的な方法とは、人間が自然を自然的な力を用いてある程度まで御することを指す。そしてこの御する力を人間に授けるものは自然的文化と呼ばれる。次に、理想主義的な方法とは、自然の力が我が身に及ぶ前に、自然の力を、観念において、消し去って生きる姿勢を意味する。そして人間がこの自然の暴力を観念において無化できるように、「道徳的文化」(die moralische Kultur)が人間を陶冶する。

「強制的な力を観念のうえで抹殺するとは、自発的にそれに服することに他ならない。それを人間に巧みに処理させる文化が、道徳的文化である。道徳的に形成された人間、そしてこの者だけが完全に自由である。彼は力としての自然より勝っているか、自然と一体化しているかのどちらかである。」(NA 21, 39)

¹⁴ P. バローネは文化が果たすべき人間教育の使命について説く。「人間を人間に育て上げることが文化の使命であるならば、人間を暴力から解放することが文化の最高の目標であらねばならない。要するに、文化の目標は、人間が自分の意思を自ら主張できるようにすることである。」P. Barone: a.a.O. S.119f.

¹⁵ 下線は筆者。

抑圧的な力である全てのもの、特に威圧的な自然からの解放を求める言葉は、人間の意志の非依存性に寄せる要求の強さを示すとともに、人間の諸々の力の弱さをも改めて認識させることになる。自然の諸力に対して、人間は制限された程度でしか支配することができない。強大無辺とも思われる自然の支配に比べれば、人間が行なえる自然支配など微々たるものにすぎない。その上、自然は、人間による自然支配の領域をすぎると、今度は、逆に、人間を支配下におく。問題は、人間がこのような自然の暴力から、自由に意志する存在であるという自立性を如何にして確立し護持してゆくかにある。しかし、人間の自由な存在の可能性は、自然的な領域で終わるのではない。自然的な文化がその管轄権を失うところから、次の新たな文化の活動が始まる。その新たな活動を行なえる文化が道徳的文化である。自然的な文化によって教示される現実的な自然支配の道が、道徳的な文化の理想主義的な自然支配に引き継がれることによって、人間は自立した存在の護持が可能になる。この理想主義的な自然支配とは、現実主義的な自然支配と異なり、自然の力を抑圧することもなければ、排除することもない。理想主義的な自然支配では、自然的な力を用いた対決を行なわない。なぜなら自然的な力関係で人間が自然と対決しても、人間は決して最終的な勝者になれないから。それ故、理想主義的な自然支配においては、自然の力は存続し、人間はその力の支配から自然的には逃れられない。この自然の支配から自己を開放する唯一の可能性は、人間が自然の力に対する関係を変えることにある。すべての他の存在は自然によって強要されるが、人間は唯一自然の力に対する姿勢を変える能力を持つ。それは、自然との自然的な力による対決を放棄し、精神的に自然の力を無化することにある。つまり、人間は強制的な自然の力を自然的には自由意志で甘受しながら、精神的にはその威力を無化し、心の自立の確立と維持を達成しなければならない。

シラーは、自然が人間に加える暴力に屈服するのではなく、それを自由意志で受け入れる人間の姿勢を、「自然との一致」(NA 21, 39)と記す。この姿勢を道徳的文化が人間に伝える。道徳的な文化の理想主義的な自然支配とは、自然の力が外圧となって人間に及ばないようにすること、つまり自然的な力の領域における自然との関わりを絶つことを意味する。また、抑圧的な自然の必然性に対して、人間は安全でない。なぜならば、人間は運命の攻撃に対して自然的な力で対抗できないからだ。しかし自然の力に対する他の抵抗の

形式がある。それは、運命が私たち加える外圧を自らの意志に基づいて耐えること、つまり不可避の必然性に自発的に従うことを学ぶことを意味する。ここで、シラーは、道徳を「必然性への忍従という概念」(NA 21, 40)で、宗教を「神への帰依という概念」(NA 21, 40)で説明する。

特に、意志する存在である人間にとって、「必然性への忍従という概念」を認識することが、存在を確立し維持するために必要になってくる。そこで、シラーは、道徳的な文化による理想主義的な自然支配をより一層進めるために、「思考の明晰さ」(NA 21, 40)と「意志のエネルギー」(NA 21, 40)の後援を求める。「思考の明晰さ」は、「必然性への忍従」が自然に屈服することや敗北することを意味するのではなく、個人としての存在の普遍化に通じることを私たちに理解させる。しかし心のこの高揚と浄化は、人間が自然を敵対する存在、危害を加える存在としてのみ捉えるうちは、達せられない。自然が人間に加える力を外圧や抑圧と捉えるのではなく、人間個人の存在を活かすための刺激、試練と見做せるまでに心の形成が達せられたときのみ、可能になる。『悲劇芸術について』*Über die tragische Kunst*(1792年)で述べられている次の言葉が想起される。

「道徳的に形成された人間が昇りつく最高で最後の段階で、そして感動を及ぼす芸術が到達する最高で最後の段階で、人間は解放され、そして不快の影はどれも消えてしまう。これが生じるのは、不満が運命とともに消え去るときであり、また不満が予感のなかで、あるいはむしろ、事物や、高尚な秩序、善意の目的論的な結合の明確な意識のなかで消えるときである。そのときには、道徳的な一致に寄せる私たちの満足に、自然の偉大な全体における完全な合目的性的の表象が加わり、そして個々の場合に苦痛をもたらす危害は、私たちの理性にとって針の一突きにすぎなくなる。この理性が、普遍的な法則のなかで特別な場合の正当性を探り出し、偉大な調和のなかで個々の不協和音を鎮めてきたのである。」(NA 20, 157)

さらに、道徳的な文化の目標、つまり「必然性への忍従」の真の意味を認識するために、その力として「意志のエネルギー」が必要であることをシラーは説く。この必要な「意志のエネルギー」を美的な教育が創出する。その上、シラーの理解によれば、人間は自らの理性的な本性のなかに道徳性への資質を持ち、また「感性に即しながらも、理性的な、つまり人間的な本性に

も美的な傾向性がある」(NA 21, 40)。ここで、美的な傾向性を「人間的な本性」、つまり感性的、かつ理性的な本性に潜在するものと見做されていることを、念頭に留めておきたい。人間は、理性によって道徳性を向上させるが、道徳的な文化が目指す理想主義的な心の形成を達成するためには、美的な資質の助力を必要とする。ここで、『第一の崇高論』の冒頭から強調されてきた「意志する存在」としての人間についての概念定立の試みが、美的な心意状態の形成論へと展開をみせる。まず、次のシラーの論述を見てみたい。

「確かに美からして既に、自由の表われであるが、この自由は……私たちが自然の埒内で人間として享受するものである。私たちが、美に接すると自由を自覚するのは、感性的な衝動が理性の法則に何の影響も及ぼさないからであり、精神がここでは己の法則以外に何ものからも支配を受けないかのように行動するからである。

崇高の感情は、混合感情である。それは、最高潮にあっては戦慄としてあらわれる悲しみと、恍惚にまで高まることもある喜びとの混合である。そして、実は快楽ではないのに、繊細な魂の持ち主たちによって、あらゆる快楽よりもはるかに好まれる。」(NA 21, 41f.)

あるいは、他の箇所では、「美にあっては、理性と感性が調和し、この調和が私たちに対して魅力をもつ。……崇高の場合には、それに反し、理性と感性は調和しない。そして両者のこの矛盾にこそ、崇高が私たちの心を捉える魅力がある」(NA 21, 43)とも述べられている。

美の概念に言及しつつも、崇高の概念規定が主となって、さらに論述が進められる。崇高が悲哀と歓喜の混合感情であることは、二つの相反する本性が私たちの心のなかで結合していることを意味する。また、崇高の感情が生じる際に、その観照の対象となるものと観照する者の関係は、観照する者から対象への関係が二通りあることになる。ただし、同一の対象が観照する者に向けて二通りの関係を結ぶことはありえない。そしてこの崇高の感情を通じて、私たちの心意状態が自然の法則に依存せずに、私たちの心のなかにある「自主的な原則」(NA 21, 42)に基づくことを、私たちは確認できる、と論じられる。かつて(1789年9月12日)、シラーがレンゲフェルト姉妹に送った書簡の一文が想起される。あのときシラーは姉妹に「私たちが自然に与えるものによってのみ、自然は私たちが魅了するのです。自然がまとっている

優美さは、それを観ている人の心の優美さの反映にすぎません」(NA 25, 292)と語ったのだった。観照の対象と観照する者との関係において、あくまでも観照する者の自立を主張する姿勢に変わりはない。それどころか、シラーはこれまでの主張にもまして自然に対して人間の非依存性を強調する。「私たち自身のなかの絶対的な偉大さに匹敵することは、自然にはその全無限性をもってしてもできない」(NA 21, 43)、「人間は自然的必然性の手に握られているが、人間の意志は人間の手に握られている」(NA 21, 43)、あるいは「人間のそとの相対的に偉大なものは、人間が己自身のうちの絶対的に偉大なものを認める鏡である」(NA 21, 47)といった論述が散見される。

シラーは、美を自然の配慮によって人間に付けて寄こされた世話役と見做し、「美は幼年時代における世話役であり、粗野な自然状態から純化へ私たちを導いてくれる」(NA 21, 46)と説く。全ての人間に美と崇高に対する感受能力が授けられている、と前提され、この両者の指導のもとに人間は粗野な状態から抜け出て、心の純化を達する。シラーは美を人間教育の視点から考察していることが明確に窺える。また、シラーは人間が自然の抑圧を排して、意志する自由を確立することを訴えているが、人間と自然が対立関係になることを望んではいない。むしろ、人間が自然と平和な関係に立つことが求められている。

「私たちが闘い取ろうとする最高の理想は、私たちの品位を規定する道徳的な世界と仲たがいさせられることもなく、私たちの幸福の維持者としての自然的な世界と友好的にやっやくくことである。しかし周知のように、二人の主人に仕えることは、必ずしもうまくゆかない……。それ故、変えることができないものについては、耐えることを学び、そして救うことができないものについては、従容として諦めることを学んでしまったならば、その人間は幸いである。」(NA 21, 50f.)

生の充実を享受することが求められており、その際、生とは感性的な(自然的な)世界と超感性的な世界での生が意味されている。そして美は感性界で人間の心を育むが、その美が人間をいつまでも感性界に引き留めておかないように、人間のさらなる自由精神の高揚を願って、崇高の感情が人間を超感性界へと誘う。人間は感性界に属するとともに、超感性界への飛翔を果たせる道徳的な能力をも併せ持つ。そしてその道徳的な能力を崇高が開花させ

る。ここで、シラーが道徳的能力と呼ぶものは、物的な生を含めて全ての感性的な関心を自由意志で滅却する心、「道徳的に自殺すること」(NA 21, 51)を指す。

「人間が安全の抛りどころにしてきた全ての外堡を、運命が登りつめてしまう場合が起こりうる。そして人間にとっては、精神の聖なる自由へ逃れる以外に手がなくなる。そのときには、生を欲するより、生の衝動を鎮める以外に手立てはなく、自然の機先を制して、自然的な力が力を発する前に、全ての感性的な関心を自由意志で放棄することによって、つまり道徳的に自殺すること以外に、自然の力に抗する手段がない。

そのことに対して、今や、崇高な感激が、そして破壊的な自然との頻繁な接触が人間を強くする、自然が人間にその破壊力をただ遠くから示す場合も、同胞の人間に対して実際にその破壊力を振るう場合も。」(NA 21, 51)

勿論、現実の世界で自ら生を絶つわけにはゆかない。現実の世界では生を保ちつつ、仮象の世界で自死する道を打ち立てなければならない。その仮象の世界を芸術、特に悲劇芸術が創生する。シラーはパターティッシュなものによって美と崇高の感情を私たちの心のなかに惹起することを説く。

「パターティッシュなものは、人工の不幸である。そしてそれは、実際の不幸と同様に、私たちの心のなかで意のままに振舞っている霊の法 *Geistergesetz* との直接的な接触のなかに私たちをおく。実際の不幸は、人と時間を必ずしも良くは扱わず、度々、無防備な私たちを襲う。もっと困ったことに、それは度々、私たちを無防備にする。これに対して、パターティッシュなものである人工の不幸は、完全に防備を固めている状態の私たちに出会う。人工の不幸は単に想像されたものにすぎないので、自立した原理は私たちの心のなかで絶対的な独立を主張する場を得ている。」(NA 21, 51)

しかし、シラーはパターティッシュなものが創られた不幸だからといって、この創られた不幸の世界に入り込むことを単なる妄想の戯れだと説いているのではない。シラーは、青年期にあつては演劇活動を通じて人間教育を果たそうと意図したが、その啓蒙の心が崇高論でも受け継がれている。あのとき、シラーは、「真実と健全な自然の友が、ここそこで、彼の世界を再度見出し、

彼自身の運命を他人の運命のなかで思い浮かべ、彼の勇気を苦悩の場面で強め、彼の感情を不幸の状況で鍛えるならば、(演劇は) 十分に務めを果たしている」(NA 20, 86)あるいは「この芸術の世界で私たちは現実の世界を忘れる。私たちは自分自身を再度取り戻すだろう。私たちの感情は目覚め、癒えた情熱は私たちのまどろんでいる自然を揺さぶり、そして血を新たにたぎらせるだろう」(NA 20, 100)と説いた。芸術によって人間の心の浄化を喚起しようとする精神、あの人間教育の精神がここでも引き継がれている。「パターティッシュなものは不可避な運命の予防接種である」(NA 21, 51)との意義付けで、次の言葉が説かれる。

「精神が自立のための行為を度々新たにすればするほど、この行為はますます精神にとって準備となり、感性的な衝動より大きく優位を占める。その結果、精神は遂には、想像された人工の不幸が現実のものになっても、現実の不幸を人工的なものとして取り扱い—それは人間の本性の最高の高揚である！—現実の悩みを崇高な感動に解消することができる。」(NA 21, 51)

真の芸術は、邪念や妄想の産物を描出することによって、暫時の愉楽や浅薄な気晴らしの惹起を目指すのではない。それは、人間の心の浄化を果たすことによって、人間を精神的のみならず、実践的にも自由にするを願う。実践的にも自由にするということは、現実世界において私たちに襲い掛かり、抗うことのできない力として私たちを抑圧し、あるいは誘惑する歪んだ感性的なものを、心の浄化によって客観的なものへ昇華させること、つまり実践的な世界の暴力的なものや誘惑的なものを、諦観のうちに、私たちの精神の自由な所産に変えることを意味する。そして、芸術は現実的なものの客観化を目指す故に、単なる仮象の描出でもって満足することはできない。現実の確固たる基盤の上に、芸術は理想の世界を織り上げてゆかなければならない。それ故。現実の世界の忠実な模倣だけでは、決して自然そのものの精神を捉えることはできない。私たちが捉える自然は、自然自体ではなく、私たちの観想の産物でしかない。自然自体は、私たちが捉える諸現象の覆いの下に横たわり、私たちの前に現われることは決してない。それ故。芸術は、自らの自由な意志に基づいて現実的なものの足枷を解き、この現実的なものを純粹に理念的なものへ止揚する力を私たちのなかに涵養する。そしてこの芸術の世界において、感性与理性の調和の上に成り立つ美しい世界と、感性

と理性の対立に起因する苦悩と抵抗を経て浄化される崇高の世界とが一体となっ
てこそ、完全なる心が形成されるのであり、そのような心を形成すること
に、人間教育の究極的な使命がある。

(まつやま ゆうぞう・独文学)

*再編集にさいして

1. 紙媒体と電子媒体とでは頁数が不一致です