

Fr. シラーと美的教養思想

松 山 雄 三

- I はじめに
- II 『カリアス書簡』— 美の客観的な概念定立
- III 『優美と尊厳について』— 美しい魂の論
- IV 『人間の美的教育について』— 三衝動説

I. はじめに

Fr.シラー (Friedrich Schiller, 1759-1805) の美学研究を概観すると、二様の展開がうかがえる。一方は、所謂『カリアス書簡』¹ (1793年) と『優美と尊厳について』(1793年) の優美論で求められる「美しい魂」(schöne Seele) のあり様である。これらの論文では、対象に寄せる感性的な依存のもとに、理性的な依存をも調和的に含むことによって惹起される美の概念規定が試みられる (優美論)。他方は、『優美と尊厳について』の尊厳論²と、邦訳すると紛らわしくなるが、二篇の崇高論 “*Vom Erhabenen*” と “*Über das Erhabene*”³ で探求される「崇高な志操」(erhabene Gesinnung) である。こ

次の略号を用いている。

NA: Schillers Werke. Begründet von Julius Petersen. Weimar (Nationalausgabe) 1943ff. 同全集からの引用箇所については文中に記す。なお、略号に続く二つの数字は、順に巻数と頁数を示す。

¹ 『カリアス書簡』とは、1793年1月末から同年2月末にかけて、シラーが友人Chr.G.ケルナー (Christian Gottfried Körner, 1756-1831) に宛てて送った数通の書簡を指す。シラーはこれらの一連の書簡のなかで、美学思想を披瀝し、それらをまとめて出版したい旨を伝えているが、実現には至らなかった。

これらの論文では、対象に対する感性的な依存と理性的な非依存に起因する対決の末に、理性的なものの優位によって惹起される崇高な美の概念規定がなされる（崇高論）。そしてこれらの二様の美的探求の統合的な美として、『人間の美的教育について』（1795年）で遊戯論が展開され、そして『素朴文学と情感文学について』（1795-96年）において牧歌論が説かれる。また『素朴文学と情感文学について』との関連が指摘されている遺稿論文『悲劇と喜劇』⁴において高尚な喜劇の論が断片の形であるが触れられている。

ただし、このような図式的な区分は概観する場合のことであって、一方の美の考察のなかで他方の美に通じる言及が織り込められて、論旨を不明瞭にすることも稀ではない。これはシラーが求める美は優美と崇高の美を含む広義で高次のものであるために、一方の美の考察であっても、そこには他方の美との統合による美的世界が、意識下であっても、形成されつつあるからであり、そこにシラーの美学理論形成の特徴がある。前記の『優美と尊厳について』や『人間の美的教育について』は、論述不足や論旨の不統一が指摘されてはいるものの、二様の美に関わる考察がうかがわれる典型的な美学論文である。

² 尊厳論については、論述不足を指摘する研究もうかがえるが、シラーが求める人間のあり様は現実を直視する姿勢を失わずに、理想に向けて歩み続けることにあることを顧慮するならば、優美論と尊厳論で説かれる両様の美から、さらに両様の美を含むより広義で高次の美から、シラーの美的思想を探らなければならない。参照。内藤克彦『シラーの美的教養思想』三修社 1999年、157-158頁。

³ “Vom Erhabenen” は雑誌「新タリーア」第三号（1793年9月）と第四号（1794年8月）で発表され、“Über das Erhabene” は「小論文集」（1801年）で発表されている。

⁴ 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。Vgl.Fr. Schiller Sämtliche Werke. Hrsg. von Helmut Koopmann. München 1968. Bd.5. S.893. NA 21,392.

そこで本論においては、「シラー独特の究極思考」⁵が求める二様の美の統合的な美を探り出すために、『カリアス書簡』と『優美と尊厳について』の優美論、そして『人間の美的教育について』を中心に、「美しい魂」の表出である優美の論について考察を加えてゆきたい。そしてもう一方の美について説かれる崇高論については稿を改めたい。

II. 『カリアス書簡』— 美の客観的な概念定立

シラーは『カリアス書簡』で彼の美学理論を明らかにしようとする⁶。それはまた、『判断力批判』（1790年）において説かれているカント（Immanuel Kant, 1724-1804）の美学理論に対する挑戦的凌駕の試みでもある。シラーによれば、カントは美を主観のうちに捉えていると解される。それに対してシラーの主たる関心は美の客観的な概念を定立することであり、さらにその美の概念と自由、自立、自律、そして道徳性の概念との関わりを明らかにすることにもある。ゲーテ（Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832）はシラー追想のなかで、自由の問題がシラーの生涯に亘る関心事であった旨を述べているが⁷、その自由の問題は美学的な自由概念の規定を求めるまでに変容高進していく。しかも美学の領域に自由概念を持ち込むことによって、シラーにとって新しい美の領域が開ける。そしてそれはシラーにカントの美学理論に対して一定の距離を保たせ、シラーをしてカント哲学の単なる継承者に終わらせなかったのだった。1793年2月8

⁵ 内藤克彦：前掲書、158頁。

⁶ 参照、注1。

⁷ 参照。ゲーテはシラーを回顧し、「シラーの青年時代にその心を占め、彼の詩作へと移ったものは自然的な（*physisch*）自由だが、後年の歳月では理想的な（*ideell*）自由であった」と述べている。Goethe. *Werke, Briefe und Gespräche*. Zürich und München 1976. (Artemis Verlag). 3.Aufl. (1.Aufl. 1948). Bd.24. S.216.

日付け書簡で、シラーはケルナーに宛てて次のように述べる。

君は、美が理論理性の表題のもとに出てこないのを見て不審を感じ、とても不安になったのではないのでしょうか。しかしそれはどうしようもないことです。美は概念からまったく独立したものなので、理論理性のところでは見いだされないので。とはいえ、美を理性の家族のなかに尋ねなければならぬことは確かなことですから、そして理論理性の他には実践理性しかないのですから、わたしたちはそれを実践理性のなかに探し求めなければならぬでしょうし、またそこに見いだすことでしょう。(NA 26,180f.)

カントの美学理論にあつては、美は純粋な悟性概念の視点のもとで、認識論、特に理論理性の領域で把握されているが、シラーにあつては美は実践理性の領域で自由の次元に結び付けられる。またカントにあつては、自然と自由の統一が主観的な反省判断のもとで捉えられている。しかしシラーにあつては、自然と自由の結び付きが客観的な判断のもとで探られる。美の客観的な概念を実践理性に結び付け、カントによって説かれた美と主観の結合を超えることが、シラーの意図するところである。1792年12月21日付けケルナー宛て書簡で、シラーは「趣味の客観的原則としての資格を与えられるべき美の客観的概念、カントが絶望しているこの美の客観的概念を、私は見いだしたと思っております」(NA 26,171)と告げる。

シラーが抱える美学哲学的課題はカントのそれとは異なる。認識に関わる超越論的な問題はシラーにとって重要なことではない。シラーはその問題を意識しているが、その考察に真正面から取り組もうとはしない。人間の感性的・理性的な二重性、行動の道徳的な基準、そして完全なる存在への高進は、人間形成に関わる問題である。道徳性へ向かうことは、カント

によって構築された美の概念規定のシラー的な受容の関係で、さらなる、特に人間形成の理論にとって豊かな結果を生む。美の概念規定を實踐理性批判の論から導き出すことによって、シラーは美的なものに道德性の他に、自由、自立、自律の概念を接合することを意図しており、シラーがカントの美の教説、美学的な判断に関わる理論を生みの教説に変えようとしていることがうかがえる。このシラーの美的探求の姿勢を確認するためには、シラーが1793年2月18日付けケルナー宛て書簡のなかで、「道德的な美とは、経験のなかにそれに対応するものが実在する概念なのである」(NA 26,195)として、ある寓話を物語っていることを想起すればよいだろう。旅人が追剥に襲われ厳寒の路上に倒れており、そこに通りがかった五名の旅人がみせた対応を問うあの話である⁸。人助けという道德的な行為であっても、その道德的な行為が行為者の自律に基づく、しかも自然な行為となって表れるときに、その行為は「美しい行為」(NA 26,198)となることが説かれる。当時のシラーの認識にあっては、理論理性と實踐理性の領域しか捉えられず、美的理性の概念規定を考察するには至っておらず、美学的な判断力の機能を實踐理性の守備範囲内で解しようとする。ただしシラーは美学的な判断が實踐理性の判断を超えるところにあるという予感を抱いている。シラーは自由概念を、あるいは實踐理性の自律概念を美の領域に持ち込む。そしてそのことは、カントが純粹な美的判断のために予定していた自律の概念とは異なる。美的判断に関して、カントは實踐理性の自由概念との類似的な結合概念を考えていなかったのである。さらにカントの超越

⁸ シラーは1793年2月19日付けケルナー宛て書簡で、この寓話が意味するところ(Fabula)(NA 26,198)を次のように説明する。「道德的な行為は、おのずと生じる自然の作用のように見えるときに初めて、美的な行為であると言えるだろう。一言で言えば、心の自律と現象における自律とが一致する場合に、自由な行為は美しい行為なのである。」(NA 26,198)

論的二元論は経験的な証明を締め出していた。美の客観的な概念規定を目指すシラーはこれと異なる。シラーは次のように説く、「わたしたちが自然や現象についてもはや自由以外の何ものも望まないような、即ちわたしたちには、それらがそれ自身によって現にあるか否かだけを見ている見方がある。この種の判断は実践理性によってのみ重要であり可能である。なぜなら自由概念は理論理性においては全く見られず、そして実践理性にあつてのみ自律があらゆることに優先しているからである」(NA 26,191f.)と。

シラーは、カントが純粋な趣味判断と目的論的判断のために形式化した自己目的の思想を、道徳的な自己立法の思想と知的なものの領域に援用する。しかしそのことによってシラーは二つの解き難い課題を抱え込むことになる。一つは、美的自律と道徳的自律をより高次のなものにまとめることであり、他の一つは美の領域と道徳の領域との相違がどの程度保証されるかを証明しなければならないことである。しかし、既述したようにシラーは如何なる独自の美的判断様式も持ち合わせていなかったために、美的判断を実践理性の守備範囲に持ち込んで考察してしまい、それ故実践理性自体の判断様式における結合の相違を証明しなればならなかった。そこでシラーは次のような概念的区別化を企図し、「認識の形式に従う概念についての判断は論理的である。同じこの形式に従う直観についての判断は目的論的である。純粋な意志の形式に従った(道徳的な行動の)自由な活動についての判断は道徳的である。純粋な意志の形式に従った自由でない活動についての判断は美的である。[……] 純粋な意志の形式と行動の一致は道徳的である。純粋な意志、あるいは自由の形式と現象との類似は(最も広い意味で)美である。それ故美は現象における自由以外の何ものでもない」(NA 26,182f.)と説く。実践理性には二様の形式が求められることになる。「純粋な意志の形式と行動の一致は道徳的である」として示

される。それに対して美的判断にあっては、実践理性の理性類似による応用形式が問題となる。この概念的な区別化によってシラーは美の客観的な概念を見いだしたと信じたのだった。

またシラーは次のようにも説明している、「実践理性がある自然物の観照に際して、それがそれ自身によって規定されていることを発見するならば、実践理性はその自然物に（理論理性が同様な場合に理性合目的性を認めるように）自由類似性を、即ち自由を認める。しかしこの自由は対象に理性によって貸し与えられたにすぎないので、また超感性的なもの以外の何もかも自由ではありえず、そして自由自体は感官のなかにそのものとして決して入り込まないのであるから、要するに、この場合、対象が実際にあるのではなく、自由であるように見えることが重要であるので、実践理性の形式と対象のこの類似は実際の自由ではなく、単に現象における自由、現象における自律にすぎない」（NA 26,182）と。

シラーによれば、美的判断のこの規定に際して、対象が自由であるように見えることが重要であって、何かが実際に自由であるか否かは二次的なことである。その限りでシラーは、美的判断を、対象の存在の因果条件を問う理論的な判断から外そうと試みる、丁度、行動にのみ関連付け、対象には関連付けない道徳的・倫理的な判断から区別するように。美的判断において、対象はどの程度対象を支えている自律に相応しいかという点で判断される。シラーによれば、事物が観照で表れる限りで、現象における事物の自由、即ち現象における事物の美は事物の自己規定＝自律以外の何ものでもないのである。シラーは、美と呼ぶものが現象における自由と同じものであることを証明しようと試みたのである。さらにシラーは「事物が現象において現れるかぎり、自由を持つことを示すことができなければ、如何にしてこの表象の客観的な根拠を現象において探し求めることができるだろうか。この客観的な根拠は、自由の理念をわたしたちのなかに生じ

させ、対象に関連付けることを、わたしたちに必然的に強いる表象の性質のうちになくしてはならないだろう。これこそ今証明しなければならないです」(NA 26,200)と説いて、客観的に証明可能な美の原理を示すために、考察を表象の性質に向けたのだった。

美の自立性を説く K.Ph.モーリッツ (Karl Philipp Moritz, 1757-93) の芸術論と、道徳的な自己規定を説くカントの哲学思想を、シラーは確かに彼の美学理論構築の道標とみなし、美が「現象における自由であり」、かつ「技術性における自然である」(NA 26,202)と説くに至る。しかし、シラーはカント思想に批判的な視線を向けて対処することを躊躇せず、シラーの理解からすれば、カントにおける思想構成の不備と思われる点を直視し、その凌駕を意図したのだった。特に、道徳性に固執するカント思想からは、道徳性の規制にとらわれない自由の概念を構築することはできず、そこでシラーは彼独自の自由概念の定立を図り、かつ美の新たな概念規定を試みたのである。しかし、シラーが試みる美の客観的な概念定立は、シラーの意気込みに反して、必ずしも論理的な構築に成功したのではなかった。

Ⅲ. 『優美と尊厳について』— 美しい魂の論

『優美と尊厳について』では、表題が示す通り、「美しい魂」(schöne Seele)の表出である「優美」(Anmut)と「崇高な志操」(erhabene Gesinnung)の表出である「尊厳」(Würde)⁹について論じられている。『カリアス書簡』と呼ばれている一連のケルナー宛て書簡では、カントのリゴリズムに異議が唱えられ、対象に寄せる感性と理性の均衡ある依存により惹起される美が説かれたのだった。同様に『優美と尊厳について』における優美に関する論説はカント思想に対する批判的姿勢を含み、シラーのオプティミステ

⁹ Vgl. NA 20,289.

イックかつ理想主義的な世界観を示す。しかし尊厳に関する論説はカントの道徳主義に近い視点に立ち、シラーのペシミスティックかつ道徳的な世界観を明らかにする。確かにシラーは美学的関心を優美の論に向けており、そのために尊厳の論に関わる論述が必ずしも十分とは言えない。しかし同論文において、カント思想に対するシラーの二様の把握が明らかにされることになる。ただし、本論の目的は感性的依存のもとに理性的依存をも含む調和的な心意状態の表出に関する論説を探ることにあるので、優美の論について考察を加えることにしたい。

シラーは人間が示す美の根基について形式と質料の二面から考察を加える。しかし、シラーは有機体の合目的性を説く自然目的論的な理念に美の成立根基を求めるとはしない。なぜなら、もしも自然目的論的な理念に従って美の成立根拠を探り、美の概念を定立するならば、自然自体から規制を受けることになり、そのことは、畢竟、美はその自立性、自由を喪失してしまい、その美しさを失うことになるからである。シラーが概念定立を図る美学的な判断は、自然の目的論的思想から離れ、そして現象に本来的に属するものだけをその対象として取り上げる。また、シラーは美の成立根基を道徳性の理念に従って求めることもない。なぜなら、道徳的な規制が美の判断に関わることは、自然の目的論的理念の場合と同様に、美が他者から制約を受けることになり、純粹に美学的な判断を下すことができなくなるからである。『カリアス書簡』で確認した通り、自己自身のうちに含む道徳性に基いて自己規制をしつつ、自由のうちに美的表象が表れ得ることが求められる。

シラーは人間が示す美を「構成の美」(architektonische Schönheit)と「優美」に区別して次のように述べる。

単なる自然によって、必然性の法則に従って造られた美を、自由の諸

条件に応じる美と区別するために、構造の美（構成の美）と呼びたい。それ故、この名称は、単に自然力によって造られた（これはあらゆる現象に当てはまるが）人間の美の部分のみならず、自然力によってのみ規定されている人間の美の部分をも意味する。（NA 20,255f.）

優美が生じる場合、魂がその動因となる原理であって、魂のなかに運動の美の根基が含まれている。それ故、あの神話的表象は次の考えに帰着する。即ち、＜優美とは、自然から与えられた美ではなく、主体自体によって生み出される美である＞と。（NA 20,255）

構成の美に関する論説がゲーテの不興を買ったことはよく知られている。生来の卓越した才能に対して、シラーが冷ややかな言説を展開していることに、ゲーテは彼自身のことが当てこすられていると解し、「シラーは自由と自己規定の最も高尚な感情に浸っていて、偉大な自然に対して恩知らずだった。自然は彼を継母のように扱わなかったのだが」¹⁰と回顧している。シラーによれば、構成の美とは自然によって人間に与えられている自然的な（*physisch*）美を指す。これに対して優美とは、人間の内面的な形成、つまり陶冶された人格によって表出される美である。そしてシラーの論説の中心は優美論に向かう。もっとも、飽くなき自己形成の努力に生の意義を置くシラーが、構成の美より優美に関心を寄せることは自然な成り行きといえる。なお前記の優美に関する引用文で「あの神話的表象」と記されている事項は、論文の冒頭で語られている女神ヴィーナスと彼女が身に付けている帯に関わる次の話のことである。

シラーは、彼の同時代の思想家の論述様式に倣って¹¹、『イリアス』（前

¹⁰ Goethes Werke. Hamburg 1959, Bd.10, S.539.

7・8世紀)の次のような神話を引用する。美の象徴とみなされる女神ヴィーナスはある帯を身に付けているが、その帯が持ち主のヴィーナスに美しさを貸与しているというのである。しかもヴィーナスはこの帯を彼女の意志にそって自由に解くことができ、また他者にその帯を貸し与えることができる。つまり古代ギリシャにおいては、美はその保持者であるヴィーナスのものとしながらも、ヴィーナスの手からではあるが、他者に委譲することができることとみなされていたのだ。古代ギリシャの人々は、人間が表しだす美を先天的なものとしてのみ捉えるのではなくて、変容可能なものとして、それ故個人の内面的な陶冶によって形成できるものとみなしていたのだ。また、H.R.ブリットナッフアーが「客観的で偶然的である帯のモチーフのなかに、シラーはカントに対して展開した彼の主張、即ち、〈美は客観的であるが、しかし決して自然によって付与された美的対象の特性ではない〉という主張のための歓迎すべき証拠を見いだしている」¹²と指摘するように、誰にでもできる帯を身に巻くという行為が美しさを身に付けることに通じるのであるから、まさに美は客観的な性質を示すことになる。しかし、『カリアス書簡』において、厳寒のさなかに追剥に襲われた旅人に関わる話で、美は道徳性の無恣意的な遵守のうちに、感性的な形式を用いて表われ得ることが確認された。それ故シラーは「理性を美のなかに持ち込むのはどのような理念なのだろうか。そして美的な対象のどのような客観的な特性が、象徴のためにこの理念に貢献することがで

¹¹ J.G.ズルツァー (Johann Georg Sulzer, 1720-79) 著『美学の一般理論』(1771-74)における〈Reiz〉の項目で、ユーノーが美しくありたいときには、ヴィーナスから優美の帯を借りるという神話について述べられている。Vgl. Johann Georg Sulzer: Allgemeine Theorie der schönen Künste. Bd.4. Hildesheim 1967. S.89.

¹² Hans R. Brittnacher: Über Anmut und Würde. In: Schiller Handbuch. Hrsg. von Helmut Koopmann. Stuttgart 1998. S.590.

きるものであろうか」(NA 20,261)と、美の客観的な概念の定立に難渋する。

そこで、シラーは人間が示す美について「もしも人間が、単に感性的な存在にすぎないならば、自然は同時に法則を与え、適用の場合を規定するのであろう。しかし、いまや、自然は支配権を自由と分かち合っているのであるから、自然の法則は存続するが、その適用の場合を決定するのは精神的なものである」(NA 20,262)と捉える。既述したように、人間が示す美を形象的なものに従って判断するならば、それは外面的な自然構成の論理に基づいて判断をくだすことになり、また、道徳的なものに基づいて判断するならば、それは内面的であるが道徳の論理に従って判断をくだすことになる。いずれの場合も、他律的な判断となる。しかし、シラーが求める美学的な判断の基準は、対象自身の意識の内容に向けられる。しかも、人間を感性的なものと理性的なものの混和体¹³とみなすシラーにあっては、畢竟、それは理性と感性に関係付けられなければならない。シラーは、美的な対象の観察の際に惹起される満足に、その美的感情が当然に現象界、即ち感性界におけるものであることを感じながら、同時に質的には理性の要求、道徳性に沿うものであることを覚える。そこで、シラーは美的感受を、一面的に目的論的な自然の原理に結び付けるのでもなく、また道徳的な論理にのみ依存するのでもなく、まさに感性と調和した道徳的な境地のうちに、自律に基づく自由と結び付けて考察する。シラーは「優美とは、自由の影響のもとでの形態の美である。即ち、人格が規定する諸現象の美を意味する。構成の美は、自然という創造者に榮譽を与え、優美や優雅は、それを所持するものに榮譽を与える。前者は才能であり、後者は人格の功績であ

¹³ 既に、第三の卒業論文『人間の動物的本性と精神的本性の連関について』で「人間は、精神と肉体とではなくて、この両実体の極めて緊密に混合せられたものである」(NA 20,64)と説かれ、中庸な心意状態を求めるシラーの人間観がうかがわれる。

る」(NA 20,264)と解する。しかも、感性的なものと理性的なものに区別されたこの二つの美の領域、即ち、構成の美と優美は、相互対立的あるいは相互否定的な関係にあるのではなく、相互的な移行があり得るとみなされる。シラーは次のように述べる。

しかし、人間のすべての運動が優雅 (Grazie) を示せるわけではない。優雅は常に自由によって動かされた形姿の美であり、そして単に自然に属するだけの運動はこの名に値することはできない。確かに、生き生きとした精神が最後に肉体のほとんどすべての運動を自分のものにするとはあっても、美的な表情を道徳的な感情に結び付ける鎖が非常に長くなると、その精神は肉体の構造の特性になり、そしてもはや優雅には数えられなくなる。最後には、精神は其上、それ自体のために肉体を形成するようになり、そして肉体の構造自体が遊戯 (Spiele) に従わなければならない、その結果、優美が構成の美に移行することは稀ではなくなる。(NA 20,265)

さらにシラーは、優美を、自然と自由な精神との協調関係のなかに求める。優美はその美感の発生にあたっては理性的な質料を持つが、その表出にあたっては感性的な形式を持つ自然な運動の美と捉えられる。つまり、優美は道徳性に沿って一定の目標に向けられた人間の恣意から生まれる。そしてその道徳性は、人間の陶冶された人格のなかから行為のなかに流れ込むが、表出の際にはその恣意性を消し去り、自然な美しさとなっていなければならない。そこでシラーは感性的なものの領域で表出する美と、理性的なものの領域で顕現する美の統合化、つまり自然な美となって表出する美の論、運動の美の論を説く。

優美の帯が、その主体の本性をそのために少しも変えることなく、主体から切り離され得るあの客観的な特性を表現しているとすれば、その帯はまさに運動の美（Schönheit der Bewegung）としか呼ばれない。なぜなら、運動とは、ある対象の同一性を廃棄することなく、その対象について起こり得る唯一の変化だからである。（NA 20,253）

シラーは『カリアス書簡』において、美を「現象における自由」（NA 26,182）、「技術性における自然」（NA 26,202）と定義することによって、主観のうちに惹起される美的観照が、特殊なものではなくて、客観的なものであることを論証しようとした。そしてさらに『優美と尊厳について』で、シラーは美がその表象の形式においては感性界に属するが、質料においては理性界に属することに言及する。つまり、シラーは、真の美的な表象が精神界と感性界の調和的な、むしろ、統合的な一体化の状態のうちに表れることを説く。人間は、自然の法則に規制されている有限的存在であるのみならず、同時に主体的に自らの生存を維持する存在でもある。それ故、シラーは自然必然性の支配下にある人間存在とは別にもう一つの、まさに被造物のうちで人間にのみ許された存在性について、「人間は同時に一つの人格（Person）である。つまり、それ自らが己の状態の原因—しかも絶対的に究極の原因である存在であり、己自身のなかから選び出す動機に従って変化し得るところの存在である」（NA 20,262）と解する。そしてシラーは、感覚的な感情能力及び自然衝動に規定される運動とは別に、人格が感覚界において示す表象様式を二様に分けて次のように述べる。

人格—この言葉で私が何を暗示しようとするかは明らかであるが—は、表象せられた作用を感覚界において実現しようとするとき、その意志によって肉体に運動を指示するか—そしてこの場合には、運動は、随

意的または有意的と呼ばれる—あるいは運動が人格の意志なしに、必然性の法則に従って—しかしある感情を契機として起こるか、いずれかである。これを私は共感的運動（*sympathetische Bewegung*）と名付ける。（NA 20,266）

シラーは、「共感的運動」が「道徳的感情や道徳的意志に随伴として役立つ運動」（NA 20,266）であって、自由の原理に基づかない自然衝動によって規定されるものではないことを付言する。さらに人格の道徳性に由来する運動について、その道徳性が随意的（有意的）な場合と、随伴的な場合とに分けて考察され、優美の根基が探求される。つまり、その共感的な運動は、道徳性の所有者である人格から発するからには、当然に道徳性の発露がうかがわれる。しかし随意的な場合には、所有者の意志を媒介にするから、その運動と道徳性の結合は所有者の意志に左右されている。他方で、随伴的な場合では、その結合は直接的・必然的であり、結合の発現自体が同時にその内容である道徳性を表す。さらに、意志の目的が表現される随意的な運動の場合には、純粋な趣味の判断は不可能になる。なぜなら人格がその運動に指示する判断のなかには、人格の道徳的な関心が混入しているために、その趣味の判断が規制を受けることになり、自由のうちになされるべき美学的な判断に基づかないからである。P.A.アルトが「シラーは美学と道徳との統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（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けられなかったからである」¹⁴と指摘するように、カントが美的表出を感性界に限定し、人間精神の表れとして

¹⁴ Peter-Andre Alt: Schiller. München 2000. Bd.2. S.110.

の美に関心を示さなかったのに対して、シラーは美的表象と道德性を結合し、感性的な経験と超感性的な理想が統合する世界を、美的な表出に見ている。また、H.R.ブリットナッファーもシラーのカント批判の根拠を次のように指摘する。

カントの純粹な道德に対して、シラーは、美しい魂の優美論において明らかになるように、美的な道德の型を遊戯に持ち込む。確かに、美しい魂の個々の行動は、道德的と呼ばれてはならない。なぜなら、美しい魂に独特な、義務と傾向性の一致はまさに感性の要求を満足させるし、*<衝動の満足に決して貢献せよとは命じることができない>* (NA 20,287) からである。しかし、美しい魂は、道德性が美的な魂に要求することを、傾向性からなすので、性格としては道德的なのである。それは喜んで理性に従う¹⁵。

それでは趣味判断の純粹さとはどこに求められるのであろうか。シラーはそれを道德的な無関心と、自然に表出する恣意性にみている。つまり、ここで恣意性とは、美を表象するものの自然となった恣意性のことが意味されている。カントと同様に、シラーが主張する美的表象の根基は、道德性にある。しかしカントのリゴリズムは、美的判断に道德的な無関心を要求することはなく、それ故、美についての純粹な趣味判断を不可能にする。しかし、シラーにあっては、その美的表象は無恣意的な道德性に支えられており、それ故道德的な関心からの離脱が求められる。そしてこのような自然となった道德的な心情は、美の自然な発露に応じ、調和的で感性的な表出を可能にする。しかし、自然となった道德性の他に、人間的な感情を

¹⁵ Brittnacher: ibd. S.600f.

それ自身のなかに生じる必然性が求められる。道徳的なものからの離脱の単なる可能性だけでは、美的な感情の発露の必然性を基礎付けることはできない。しかしシラーは、無関心的な道徳性の発露によって、道徳性と自然を結び付けることができ、その美の理想を純粹に美学的に根拠付けることが可能であると解する。

シラーにとって、自分自身との和解を可能にする理念の確立が急務となる。自己との分裂を回避し、自然の原理と歩調を合わせながら、自然によって配されている根源的な存在の原理に基づく自己定立のために、シラーは美の理論、優美の理論の確立を目指す。シラーが感激の呈でケルナーに述べたあの言葉が想起される。1793年2月18日付けケルナー宛て書簡で、シラーはカントの言葉「汝を汝自身から規定せよ」「自然は悟性の法則下にある」(NA 26,191)にカント思想の真髄を感じ取ったのだった。確かにシラーの美学研究は、カントの美学理論と格闘を続けるうちは、シラーの心に完全には安寧をもたらすことができないが、たゆまぬ努力に生の意義を置くシラーにとって、試みること自体がどれも内面的な成長をもたらす。しかも、シラーが希求する美的な幸福の状態とは、他者との相互補完的な啓蒙活動を通じて、自律的な自己形成を図りながらも、共生的に世界に属することによって招来されるのであって、決して観念の世界に孤立的に逃避することによってもたらされるのではない。

シラーの思想形成の跡を遡って素描すると、幼年期においては、ピエテイスムスの宗教的影響が強い土地柄と信仰心篤い家庭環境に感化されて敬虔な世界観が育まれ、そして青少年期においては、カール学院の気鋭の教師陣¹⁶を介して受容したスコットランド道徳哲学と大衆哲学の影響で¹⁷、

¹⁶ J.F.アーベル (Jakob Friedrich Abel, 1751-1829) やJ.Chr.シュヴァープ (Johann Christoph Schwab, 1743-1821) を挙げることができる。

「幸福への愛」(Liebe zur Glückseligkeit) (NA 20,3) の哲学と「完全性」(Vollkommenheit) (NA 20,11) の思想が培われる。愛の哲学とは、神的存在に寄せる敬愛と、神的存在を最高位に据え、その神的存在と被造物の間で、また被造物同士の間で交わされる相互的な愛の絆に基づく日々の幸福な生活のあり様について説くものである。また完全性の思想とは、神的存在に等しいほどの完全な人格 (Gottgleichheit NA 20,10) の形成を求めるものである。これらの道徳哲学思想や啓蒙思想、また幼いころに受容したピエティスムスの宗教観は、確かにシラーの内面に敬虔で幸福な状態をもたらした。しかしシラーは、ヴェルテンベルクの領主カール・オイゲン (Carl Eugen 1728-93) との確執から故国を脱出し、根無し草のような逃亡生活を余儀なくされ、ゲーテの推挙により辛うじて掴んだイエーナ大学での学究生活も同僚との対立から平穏なものとは言えず、加えて生死に係わる病魔に襲われたのだった。こうした外部世界との対決のなかで次第に世俗化してゆく心の様相が、シラーの心に動揺を引き起こしつつあることも事実であった。そこでシラーは、こうした物理的かつ精神的な障壁における体験を踏まえて、青年期の思想を発展的に継承するかたちで、そして何よりもカント思想との関わりを得て、理想の心意状態を模索する。

シラーは、カントの哲学思想—それは人間の認識能力の活動範囲を現象界に限定し、リゴリズムに基づく陶冶の思想を掲げているが—に影響を受けつつも、その厳格すぎる道徳論については、「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、その厳格さのためにすべての優雅さは恐れて退き、そして気弱な悟性は陰鬱で坊主くさい禁欲主義の道

¹⁷ カール学院時代にシラーが耽読した『道徳哲学の原理』の著者A.ファーガスン (Adam Ferguson, 1724-1816) と訳注者Chr.ガルヴェ (Christian Garve, 1742-98) を特記しておきたい。さらにM.メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn, 1729-86) を挙げておきたい。

で、道徳的な完全性を探そうとしがちである」(NA 20,284)と批判的な姿勢を示す。さらにシラーは、美の先験的な原理を主観のなかにだけ求めようとするカントの美学思想に反対し、『カリアス書簡』で示したように、美の客観的な概念定立を試みて、超感性的な理想思想と感性的な経験論を包含する新たな人間学思想の構築を目指す。シラーは、純粋な美の概念規定の試みを「精神の支配下にある人間形成に適用するのは、難しいことではない」(NA 20,279)と考え、優美論を説く。

優美は人間の内面的な形成の成果であり、人間のすべての感情のうちの道徳的なものが、意志の指導をその了解のもとに脱して、情熱との共生を臆することなく無意識的に、自然に受け入れられる状態で表れる。それ故、美しい魂を育む者の行動は、本来的に部分的に理性や感性からなされるのではなくて、悟性と感性、義務と傾向性等の性格全体の統合的な状態からなされる。そしてシラーは現象におけるこの美しい魂の表出を優雅と呼ぶ。しかもシラーが要請する美しい魂の状態は、悟性と感性の好ましい均衡以上のことを意味している。つまり、シラーにとって美しい魂の状態とは遊戯の状態であり、そこでは個的な運動が全体的存在の運動として展開する。しかも、その運動は感性的な表出形式を借りて、道徳性を無恣意的に示す、と解される。さらにシラーは人間を、自然の摂理、神の恩恵による世界内存在としての受動性において捉えるのではなくて、純粋な精神の陶冶による、自然への一体化を可能にする自発的存在であるとみなし、「人間は、他の感性的存在のように、たとえ神的理性のものであろうとも、他者の理性の発する光を単に投げ返すだけであってはならない。そうではなくて、人間は太陽のように、自分自身の光源からその輝きを発するのなければならない」(NA 20,277)と説く。シラーは美の表象についての考察を通じて、「理性的かつ感性的な存在」(NA 20,284)である人間の本質の解明に従事し、また理想的な人間像について探求を続けるのである。

Ⅳ. 『人間の美的教育について』— 三衝動説

次に『人間の美的教育について』の考察に移りたい。同論文において、シラーはカントの影響を受けていることを告げているが（NA 20,309）、カント哲学の単なる継承ではなく、カントによって超越論哲学的に論じられる感性と理性の二元論をシラーの解釈に沿って改変している。つまりシラーにあっては、J. G. フィヒテ（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）の衝動説の影響のもとに、感性と理性の二元論は経験的かつ人間学的に把握された衝動説に変容されている。感性は素材衝動（Stofftrieb）として、理性は形式衝動（Formtrieb）として説かれ、そして遊戯衝動（Spieltrieb）は次のような力として解される。即ち、遊戯衝動は、素材衝動と形式衝動の間の対立や個々人の間の対立を調和的な全体性の経験へ導く力である、と捉えられている。

そこで、シラーが説く三衝動説（素材衝動、形式衝動、遊戯衝動）について触れておきたい。素材衝動即ち感性的な衝動は、人間の自然的な存在から、そして人間の感性的な自然から発する、と説かれる。また素材衝動は人間を時間の制限内におき、そして質料化しようとする。質料化とは、その際に変化即ち時間を満たす現実性を持つことを意味し、それ故にこの衝動が要請するところは、変化があること、即ち「時間が内容を持つことを求める。単に満たされただけの時間の状態が感覚といわれるものであり、そしてこの状態を通じて自然的な存在は告げられる」（NA 20,344）と捉えられる。時間のなかにあるところのものは全て、順次的にあることを意味し、何かがあることによって、他のものは全て締め出されている。この感性的な衝動が活動するところでは、それ故必然的に制限が存在する。また、この衝動のみが支配するところでは、人間の人格はまだ全く存在しない。なぜならこの衝動は感情によってのみ規定され、そして感情によって時間のなかへ連れ込まれるからである。この衝動は人間の資質を目覚めさせ発

展させるが、その独断的活動において人間の自由とアイデンティティを時間の経過のなかで破壊することもあり得る、と解される。(NA 20,344f.)

一方で、形式衝動、つまり理性的な衝動は素材衝動に対峙する。形式衝動は人間の絶対的存在から、あるいは人間の理性的な自然から発する。そして形式衝動は、人間を自由のなかにおき、現象の多様性に調和をもたらし、状態のあらゆる交換に際しても人格を主張しようと努める。この衝動は絶対的なもの、分割不可能なものであり、即ち時間を止揚し、現実を永遠化、必然化する。形式衝動は人格の絶対的な存在から由来するので、人間を理性的な自然によって自由にし、素材衝動の支配から解放しようと努める、と捉えられる。(NA 20,345f.)

素材衝動と形式衝動は確かに相互に対立しているが、しかし同じ目的をもっているのではない。素材衝動は人格に関わらないし、形式衝動は感情に関わらない。素材衝動は変化と交換を求め、それに対して形式衝動は統一と持続に固執する。「感情が理性の領域では何も決定しないことは必然的であり、同様に理性が感情の領域では自己決定に不向きであることは必然的である。それぞれに一つの領域を約束することによって、他のものはそこから締め出され、それぞれに一つの制限を措定する」(NA 20,348)と解される。さらに、「この領域を守り、この二つの衝動のそれぞれに固有の制限を確実にしてやることは、陶冶の使命であり、それ故陶冶は両者に対して同じ正当性を保証し、そして感性的な衝動に対して理性的な衝動を主張するのみならず、理性的な衝動に対して感性的な衝動をも主張させなければならない」(NA 20,348)と説かれる。その際陶冶には、一方で、人間の感受能力を環境のなかで高めるために、感受能力を形成する使命があり、他方で、理性能力が正しく活動するように留意しなければならない、そしてそれとともに感受状態の変化にもかかわらず人格がアイデンティティを堅持できるように、確かなものにしなければならない使命がある、と捉

えられる。シラーによれば感性的な衝動は外界の刺激の感受と受容、そしてこれらによる個人の変化を可能にする。さらにシラーは「感受力が多様に形成されればされるほど、感受力は可動的になり、そして感受力が諸現象に場を提供すればするほど、人間は世界を把握し、資質を展開することになる」(NA 20,349)と述べる。

人格形成のために人間は確かに必然的に二様の衝動（素材衝動と形式衝動）を必要とする。なぜなら二様の衝動による相互補完的かつ相乗的な統合がなければ、人間は形式のない質料にすぎないし、あるいは質料のない形式にすぎないからである。「第一（形式のない質料）の場合に人間は決して自分自身にならないし、第二（質量のない形式）の場合に人間は決して他のものにならない。それ故、まさに両方の場合には両方のどちらでもなく一無（Null）である」¹⁸(NA 20,349)と説かれる。両方の場合に人間はその限りで二重の意味で何者でもない。つまり両方の場合に、人間は現に何者でもなくなるだろうし、また人間はあらゆる可能的な者でもなくなるであろう、と解される。

二様の衝動は、常にそれぞれ他方の衝動による強制的危機に晒されている。シラーが野生人（Wilde）と記した個体は、素材衝動が優勢である者であり、そのことはその者が感覚の様々な状態に晒されていることを意味する。同様に形式衝動の一面的な強調は理性の野蛮（Barbarei）に通じる¹⁹。なぜならこの場合に、理性が合理的な法則に基づき、独裁的に支配するからである。そして素材衝動と形式衝動が結び付いて活動する場を、シラーは遊戯の場と呼称し、その遊戯の場で活動するのが遊戯衝動である。遊戯衝動はその際に、時間を時間のなかで止揚し、絶対的な存在と一体化を伴

¹⁸ 括弧内筆者注。

¹⁹ Vgl. NA 20, 318.

う変化と一つになろうとする。シラーによれば遊戯衝動においては常に二つの面、つまり素材衝動と形式衝動の活動が尊重されている。二つの衝動が協働することによって我意と暴力を避けることができる。遊戯衝動が人間を置き換えるこの状態は、美的状態と呼ばれ、特に、それは美と芸術の経験でのみ可能な状態である、と説かれる。「感性的な衝動の対象は、最も広い意味で生命（Leben）であり、感覚におけるあらゆる物質的な存在とあらゆる直接的な現在を意味する概念である。形式衝動の対象は、形姿（Gestalt）であり、後天的な意味でも先天的な意味でも、事物のあらゆる性状と思考力へのあらゆる関係をそれ自身のもとに捉えている概念である。それ故遊戯衝動の対象は、生きた形姿（die lebende Gestalt）と呼ばれ、現象のあらゆる性状に、そして要するに、最も広い意味で美と呼ばれるものの表記に役立つ」（NA 20,355）と説かれる。そしてここで明らかになることは、シラーがカントの純粹な趣味判断と目的論的な判断の対象の表象をまとめ、そこから一つの生きた形姿を作り上げていることである。素材と形式の統合としての生きた形姿は、それ故規定することと規定されることの一体化が可能であるということである。この一体化が遊戯の状態で具現化される。個人がそれ自身で自由に法則を与えることができ、かつその際に感性を拘束することがない遊戯の状態は人間を初めて人間にする。なぜなら、シラーによれば、「人間は言葉の完全な意味で人間であるときのみ、遊ぶのであり、遊ぶときにのみ、全き人間なのである」（NA 20,359）から。その際に、「人間は美とただただ遊ぶべきであり、そして人間は美とのみ遊ぶべきである」（NA 20,359）と説かれる。その限りで、遊戯はシラーにとって人間的な自己実現を可能にするのである。遊戯の状態でのみ人間は二つの衝動を統合し、そしてそのことによって和解した全体となることができる。人間が自由な立法の主体であり客体である遊戯の状態を、シラーは美的状態と呼ぶ。（NA 20,375）この美的状態にあっては、感性と

理性が同時に活動的であるという中間的気分 (eine mittlere Stimmung) であり、この中間的気分によって心は感覚から思考へ移行する。さらにそれは自由な気分 (eine freie Stimmung) とも呼ばれる。

この美的状態について、シラーは次のように説く。やや長文の引用になるが、シラーの美学研究の核心をなすものであるので、記しておきたい。

人間は直接に感覚から思考へ移行することができない。一つの限定が一方で廃棄されることによってのみ、それと対立する限定が入り込むことができるのであるから、人間は一步後退しなければならない。それ故人間は受動を自己活動に、受動的規定を能動的規定に代えるために、さしあたり一切の規定から解放され、単なる規定可能の状態であればならない。[……] 従って、心は感性と理性とが同時に活動的である一種の中間的気分によって、感覚から思考へ移行することになる。しかしまさにそれ故に、両者の規定力は相殺しあい、対抗によって否定が実現する。心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、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、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、美的状態と呼ばれなければならない。(NA 20,374f.)

「人間は直接に感覚から思考へ移行することができない」(NA 20,374) さらに「心は感性と理性とが同時に活動的である一種の中間的気分によって、感覚から思考へ移行することになる」(NA 20,375) と論じる美的状態に関するこの論説から、青年期に説かれた中間力の理念や中間の状態に関する思想が想起される。デカルトによって提議された心身問題は時代を越

えて引き継がれ、若いシラーもこの問題に取り組んだのであった。医学生²⁰シラーはカール学院での最初の卒業論文²¹『生理学の哲学』において感覚器官が捉える感受を精神に伝える仕組みについて考察し、神経中に「中間力」なる働きを仮定したのだった。そして第三の卒業論文『人間の動物的本性と精神的本性の連関についての試論』において、シラーは肉体と精神の密接な相互依存の関係、特に精神の活動に及ぼす肉体の影響を経験的に、臨床的な観察に基づいて証明することによって、心身間の連関の秘密を探り、心身の均衡ある状態の惹起を図るという認識論的、かつ医学的、人間学的な探求を目指したのだった。同論文でシラーは肉体と精神を「二つの同じ調子の弦楽器」(NA 20,63)に譬える。つまり、肉体の喜ばしい弦は、精神のうちに喜ばしい弦を振動させ、肉体の悲しい調子は、精神のうちに悲しい気分を呼び起こす、と説明される。さらに、肉体的なものとの交差的な作用の結果、そこに人間の動物的本性と精神的本性との「混和した本性」(gemischte Natur) (NA 20,63)が生じると解され、そして「人間は精神と肉体ではなく、この二つの実体の最も緊密に混合されたもの (die innigste Vermischung) である」という推論がなされる。この思想は、『生理学の哲学』で探求されている人間の使命論、つまり神のような完全な心意状態を求める神的相等性の思想と、肉体と魂との間で仲介の役を果たす中間力の仮説の発展的な流れとして捉えられる。さらにこの心理学的概念は、まもなく演劇論文『良い常設の演劇舞台はそもそもどのよ

²⁰ シラーはカール学院で、最初は法学のコースに所属するが、間もなく医学のコースに移り、卒業後、短期間であったが見習い軍医を務める。

²¹ シラーは1779年にカール学院に最初の卒業論文『生理学の哲学』を提出したが、思弁的すぎるとして、書き直しを指示され、翌年第二の卒業論『炎性熱と腐敗熱の相違について』と第三の卒業論『人間の動物的本性と精神的本性の連関についての試論』を提出して、受理された。

うな影響を及ぼし得るか』(1784年)で説かれる演劇の効用論、つまり過度の緊張状態から心を解放するためと、過度の弛緩状態から心を抜け出させるために、両状態を仲介する中間的状态の思想へと発展をなしたのであった。なお、こうした中庸な心意状態を求める思想には、道徳哲学や大衆哲学からの思想的影響がうかがわれことを付言しておく²²。

美的状態が自然から自由へ至ることを可能にする状態であれ、あるいは人間の諸力が相互に調和し得る理想の心意状態であれ、美的状態に関するこの規定から、美学と実践的な生における人格形成の関わりが模索されていることがうかがわれる。なぜならシラーは、美的状態に、感性と理性のみならず、多様と統一、個と類、道徳性と自由の關係に、調和をもたらす可能的状態を捉えているからである。

美的な気分によって理性の能動性は既に感性の分野まで開かれているのであり、感覚の力は既にそれ自身の限界のうちで破られており、そして自然的な人間は精神的な人間が自由の法則に従ってそこから発展しさえすればよいように高貴化されている。美的状態から倫理的・道徳的状态への歩み(美から真実と義務への歩み)は、それ故、歩みが自然的な状態から美的な状態へ(単なる盲目的な生から形式へ)向かっていたときより、無限に軽やかである。前者の歩みは人間の自由だけで遂行できる。なぜなら、この場合、人間は与えるのではなく、受け取れば良いのであり、自分の性質を拡大するのではなく、個別化すれば良いだけなの

²² 中間力の仮説はシラー固有の説ではなく、シラーが同仮説を主張するにあたって、カール学院教授J.F.アーベルの講義やB.ハウク(Balthasar Haug, 1731-92)が主催する「シュヴァーベン・マガジン」に掲載された同仮説についての特集論文等からの影響が指摘されている。Vgl. Wolfgang Riedel: Die Anthropologie des jungen Schiller. Würzburg 1985. S.74ff. Alt: ibd. Bd.1. S.160f.

であるから。美的に規定された人間は、欲するや否や、普遍的に判断するだろうし、普遍的に行動するだろう。(NA 20, 384f.)

シラーによる美的表象の規定は、自然と、さらに同時的に芸術美の美的経験において自由を、しかも現象における自由として、知覚することが可能であり、そして実践的な自己に関する模範像を教示する。そこから、主観的な美の原理と客観的な美の原理の間で示された不徹底にもかかわらず、美学を普遍的な人間形成のために論じるという結論が導かれている。確かに、シラーは、カントと異なり、美学を政治的問題と社会的問題に対処するためにも提供する。なぜならシラーはフランス革命の苦い経験も踏まえて²³、美学を構築しようとするからである。

シラーはその際に、美学が危機に対処するための媒体であり得るように、様々な地平を美学に結び付けている。ただし、実践的な経験を積んだシラーは、青年期の文化活動にみられるような政治的・社会的な現実問題の早急な、かつ力づくでの解決を図ろうとはしない。シラーは政治的・社会的な変革に寄せる情熱を失うことはないが、冷厳な現実世界に目を向けたうえで、わたしたちが向かうべき方向として、理想の世界を提示し、理想の人間像を描き出す。E.シュタイガーが「シラーは、理想と人生のほぼ中間に位置する高尚な地点から語っている。上を見上げては天上の快活な領域を、視線を下げては恐怖の現象を見ている」²⁴と指摘するように、有限の現象界に身を置きながら、無限の観念の世界でも生きているわたしたちに、

²³ 『人間の美的教育について』にフランス革命を指す次の記述がある。「世間の人々と同様に哲学者の眼は、あの政治的な舞台に期待を込めて惹き付けられています。そこでは、今、人類の偉大な運命が審議されていると信じられています。」(NA 20,311)

²⁴ Emil Staiger: Friedrich Schiller. Zürich 1967. S.29.

松山 雄三

シラーは美学を通じて高度の教養教育を行っているのである。またこのような美学構築の姿勢は、シラーが理想主義者とみなされている所以でもある。

本論をはじめ、私の研究活動において、同僚・山下剛教授（ドイツ・スイス文学研究者）から度々貴重なご意見をいただいておりますことに深謝します。

なお、本論はJSPS 科研費 25381002 の助成を受けたものです。