

シラーの美的観念論

清水, 満

<https://doi.org/10.15017/1398505>

出版情報 : 哲学論文集. 26, pp.105-127, 1990-09-30. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

シラーの美的觀念論⁽¹⁾

清 水 満

序

「われわれは新しい神話をもたねばならない。……そしてこの神話は理性の神話とならねばならない」とは、『ドイツ觀念論最古の体系プログラム』の宣言である。それは美的理念を、真理と善をも統一し、包括する理念として最高位におき、理性にもとづく感性的宗教、芸術の信仰共同体を構想する。

宗教が統合理念としてのその地位を喪失してしまった現代、いわゆる「神なき時代」に住む吾々にとって、芸術をその救世主とする美的な共同体の構築というプログラムは切実に響く。現実にも、ウィリアム・モリスの工芸社会主義、柳宗悦のギルド共同体、宮沢賢治の『農民芸術概論綱要』にもとづく羅須地人協会の実践例などがあり、美的活動において、真理と善の統合と実現をめざした点では、ある種の共通性をもっている。

しかし、ガダマーによれば⁽³⁾、普遍と個別が分裂・対立する教養社会にあつては、救いを求める世界の要求は、芸術家の個

別性においてしか実現されず、その芸術家がたしかにひとつの信仰共同体をつくりえたにせよ、それ自体が個別的であり、人々を結びつけているのは、美的教養という普遍的な形態でしかない。いずれにしろ、それは生じつつある崩壊を証しするものだと批判する。このとき、ガダマーの批判の鋒先となっているのが、上述の体系プログラムであり、またシラーの美的教養論である。

現実的な実践の敗北を見るにつけても、ガダマーの批判の正当性が実感できるが、しかし、それでも『最古の体系プログラム』やシラーの美的教養論を、アクチュアリティのあるものとして積極的に評価するのが、ハーバマスである。

「シラーは芸術こそ、未来の『美的国家』において実現される一種の対話的理性と捉えていたのである」⁽⁴⁾、「シラーの美的ユートピアは、生活環境を審美的にすることを目的としていないのはいうまでもないが、了解、意思疎通の状況を革命的に変革する目標はもっている」⁽⁵⁾。

ハーバマスは、自己分裂をおこしたモデルネ（近代）の宥和をになうコミュニケーション的行為の一つとして芸術の役割をあげるシラーを高く評価する。

いずれの立場に立つにせよ、近代の自己分裂の問題に切実に対応せざるをえない限りは、シラーの思想や最古の体系プログラムの問題提起が、アクチュアリティをもって吾々に迫ってくることは否めないであろう⁽⁶⁾。

この小論はかかる問題意識をもって書かれたものであるが、狙いとする所は、カントとの継承と対照（コンテクストとコントラスト）において、シラーの美学思想をつかみ、そのことによつて、シラーの独自性をうきぼりにすることである。そのことはまた、来るべき議論、即ち、最古の体系プログラムとの関連、或はガダマーの批判への再批判などを考察・構想するにあつたての、土台となりうることをめざすものである。

一、「美は自由理念の間接的表現である」——カントの到達点

a、概念なき合規則性、目的なき合目的性

カントが判断力批判で本来意図したことは判断力がア・プリオリな原理をもちうるかどうかということである。判断力とは特殊を普遍のもとに包摂する能力であるが、既に法則や概念が与えられておれば、何の原理も必要とはしない。しかし、科学的認識や道徳的な判断とちがって、美的判断の場合、普遍的な概念や法則（原則）が与えられておらず、反省のための主観的原理が必要となる。

美というものはこのように、対象の概念にも主体の目的にも関係せず、いいかえれば、悟性概念による自然認識でもなく、また主体の対象への目的意志をもった働きかけ、行為とも直接には関わらない。

たしかに美は、感性と悟性を通じての対象の表象であるが、対象的自然そのものの認識ではない。たとえば絵画は、物理的には色の集積でしかなく、絵具と画布にすぎないが、ひまわりならひまわりの絵を見て、美的な判断において人は、このひまわりは美しいとうけとる。実物ではないにせよ、人はひまわりを表象の内で造形しているのである。この美的な判断の内では、従って、ひまわりという形式が作用しており、換言すれば、悟性の概念が規定的ではないにせよ、反省的に働いて、判断する主体に適意を生じせしめている。構想力の総合した形象は、客観的な認識におけるひまわりの概念と偶然的に一致しており、合規則的なのである（概念なき合規則性）。

この形式・形象作用の構造をもう少し詳しくみてみよう。

美は形式、形象にかかわるものであるから、根源的に感性を通じての構想力による造形作用が前提されている。即ち、構

想力の総合がそこに働いているのであるが、しかしこの構想力は認識判断とちがって、美的判断の場合、この総合による形像をカテゴリーの支配に供給しない。構想力は対象からの触発にまかせて、己れの自由な自発性にもとづき、造形する。そうしてこの形像が悟性による再認によってそれ自体規則性を持ち、あたかも「吾々がこれらのものの根底に目的に従う原因性、即ち、ある一定の規則の表象に従ってそれらの対象や行為を配置しておいたような意志を想定するかぎり、その可能性が説明、理解されうる」⁽⁸⁾ような合目的性をもつのである。もちろんそれは実践的行為における目的ではない（目的なき合目的性）。

構想力は自由な遊びをいとなみ、しかも悟性は自由な合法則性（目的なき合目的性）をもって「構想力につかえ」⁽⁹⁾、構想力の自由が無形式なることをおしとどめる。この関係が「調和」⁽¹⁰⁾と言われる。

感性（構想力）と悟性をつなぐ判断力は、美を判定する主観的原理として、かかる構想力と悟性との自由な働きによる主観的な合目的性をもつ。この判断は論理的判断ではないから、対象の表象を概念のもとに包摂しない。これはあくまでも対象の規定にはかかわりなく、主観と表象との反省的な関係の内にとどまる。とはいえ、この構想力と悟性の調和、合目的性という原理そのものは、ア・プリアリなものであり、そのことによって普遍妥当性を要求できるのである。

b、美の普遍妥当性の根拠

美の判断は全く主観的で、客観的なものではない。論理的な判断は、概念を根底におくことによつて客観的普遍妥当性が保証されるが、美的判断は「悟性によつてア・プリアリに与えられた自然一般の概念を根底におくような理論認識でもなければ、理性によつてア・プリアリに与えられた自由の理念を根底におくような実践判断でもない」⁽¹¹⁾。それでも「主観的根拠にもとづいて全ての人に妥当するよう」⁽¹²⁾要求するのである。この主観的根拠というのが上に述べたア・プリアリな「構想力と悟性の調和の関係」である。カントはまた、「この判断の内働く認識能力の認識一般に対する関係にかんしては、この能

力の主観的条件（調和）は全ての人間において同一である¹³というような能力心理学的な言い方をして、己れの主張する普遍妥当性を根拠づけようとするが、これは彼があくまでも批判の枠ぐみにとどまろうとするからでもある。

この、悟性と構想力の調和の構造、自由な戯れ（Spiel）を主観の内に指摘し、これがア・プリオリなものであることを証するだけで、たしかに美しいということそのものは説明可能であろう。対象があり、それが吾々の感性を触発し、表象を与える。構想力は自由に造形し、悟性は自由な合規性をもってまた構想力に生氣を与える。吾々はこの「自由な遊び（Freies Spiel）」¹⁴を気楽に楽しめば良いのかもしれない。

しかし、構想力のパトスの働きを冷たい法則の支配者たる悟性がただただ制御して、価値にかかわらぬ整った美を味わうだけでよいのだろうか？ 制約を遡り、無制約者を求めることは変わらぬ「理性の自然的本性」である。第一批判においては、悟性の自然科学的世界像にとどまることなく、理性は無制約者を求めた。それゆえ、ここでも次の問いを発するとき、情況は一変する。即ち、美の根拠への問い、いいかえれば、対象は美を通じて吾々に何を語りかけてくるのかという問いである。

美とは概念なき合規性であり、目的なき合目的性であった。この概念なき合規性、目的なき合目的性が、それでもある概念と目的にもとづいているのにもかかわらず、ただそれらが吾々には規定できないものであるがゆえに、批判の枠内では、概念なき、目的なき、と表現せざるをえなかったとすれば、問いは当然、この概念に集中する。

カントは弁証論で告知している。即ち「趣味判断は何らかの概念にかかわらねばならない。もしそうでないとその判断は必然的な普遍妥当性をたんに要求できないだろうから」¹⁵。そうはいつでも、趣味判断は概念にもとづいて証明できるものではなかった。そうなれば、それは趣味判断ではなく、認識判断になるのであるから。してみると、この概念は悟性概念ではない。

カントによれば、概念が属するところのものは悟性か理性かである。趣味判断の根底にある概念は規定されえないのだが

ら、理性概念ということになる。「直観によつても規定されず、またこれによつては何も認識されえず、従つてまた趣味判断の何の証明もなしえないような概念、このような概念は、感官の対象、従つて現象としての対象（及び判断する主観）の根底にある超感性的なものたんなる純粹理性概念なのである」¹⁶。

c、天才概念と象徴としての美

趣味判断はある種概念にもとづくが、しかし、それは超感性的な基体という概念である。吾々はこの事態をどう理解すればよいのか、その手がかりを与えてくれるものが芸術の美にほかならない。

吾々があるものを美しいと感ずるとき、そこには合目的性が働いている。しかし、これは対象が自ら目的をもつて、それに従つて自己を形成したわけではない。だが、あたかもそのような意志をもつて、対象が自己形成したかのように、吾々がそこに目的を投げ入れてみると意にかなうのが美しいということなのである。自然美についても同様である。ある風景は、誰かが目的に従つてそれを配置したかのように見えるとき、それは美しい。だが、対象にこのように意志を想定したり、対象の背後に創造者を思いみることは、吾々の認識を超えることであり、何の客観的妥当性も持たない。

しかし、芸術美の場合、あきらかに人間の造形作用によるものである。芸術家は対象の表象を、自分で規則を与え、形成する。自然的存在者としての人間の活動は全て因果系列の連鎖の内にあり、自由はない。ただ道徳行為においてのみ人間的自由の根拠が示された。だが芸術においては、現象界の内に、悟性概念や理性概念によつて規定されることなく、人は自分で規則を与え、像を形成する。いいかえれば、自然的人間が自然の内にあつて、自己立法的に、自由に像を形成するのである。

「芸術における感性的だがしかし無制約な合目的性に主観的基準として役立つものは、規則や指令ではなく、ただ主観における自然、いいかえれば主観の一切の能力の超感性的基体だけである」¹⁷。カントはこれを「天才 (Genie)」という。

事実として、自然的人間の内に一切の概念の支配から自由な、いいかえれば、自然概念から支配をうけない、自己自身によって造形する自然がある。自然概念や理性概念の規則や法則にしばられず、形式創造を行なう。制約された感性的なものを超えて、この自然は超感性的なものを感性界において示す。ちょうど理性の事実として道徳法則の意識があつたように、それに対応する形で、自然における事実として、天才の存在がある。美的なもの、その創造の根拠が、主体における自然、いいかえれば、生ける自然に根ざしており、その自然の活動が規範となる形式を産み出してゆくとすれば、天才はまさしくまのあたりにしうる唯一の産出的自然ということができよう。美が概念なき合規則性、目的なき合目的性と言えるにしても、その概念と目的はこの自然の内に潜在し、吾々はそれを認識できないだけのことなのである。

芸術は従つて、人間の内にある超感性的基体に根ざすところの、天才の現象界における自己立法的で、自由な造形作用であり、彼の規則・調和の実現、換言すれば、現象界でのミクロ・コスモスの実現である。しかし生物の構造や自然美にその特徴がたんできにあらわれているように、この現象界そのものもまた、調和をもつてあらわれ、客観的合目的性をもつて現象している。吾々人間がミクロ・コスモスの創造者であるとすれば、その類比から当然に、この世界の創造者、マクロ・コスモスの創造者を想定してもおかしくないであろう。ミクロ・コスモスとマクロ・コスモスはそれ自体では統一しており（原型的知性）、現象界においてはその統一と調和をめざすことが究極の目的となる。かくして、自然における造形作用、その認識（客観的なそれでない）としての美的判断から目的論的世界観への移行が可能となるわけである。

天才の概念においては、見てきたように、自然の根底にあるものとしての超感性的基体の理念と実践の主体の根底にある自由理念とが、芸術(Kunst) の名のもとに統一¹⁸⁾されている。芸術家、或は美の創造者は、その美の実現を通して、この根底にある理念に感性的表現を与える。このように直観化された理念は「美的理念」と呼ばれ、これは「概念的に表示できない構想力の表象」¹⁹⁾である。これに対し、理性理念はいかなる直観によつても表示されうるものではない。しかし、理性によつてのみ考えられうる概念、理性理念にある種の直観が配せられるとき、これは、「象徴」と呼ばれ、「概念の間接的な表示」²⁰⁾

とされる。象徴は「類比 (Analogie)」の媒介のもとに理念を表示する。従って「美は道徳的善の象徴である」と言うことは可能である。吾々は美しきものの内に理性理念 (不死、自由、神的なもの) を間接的に、類比によって読みとることができる。

かくして、カントの美にかんする思想の到達点は次のように定式化できるだろう。即ち「美とは自由理念の間接的な、類比による現象の中での表示である」と。

二、カントとのコンテキスト (継承) とコントラスト (対照)

シラーの思想がいかに多くカントに負っているかは喋々するまでもなく知られたことである。たとえば彼の残した『判断力批判手沢本欄外書き込み』²²を見れば、既に第一章で述べたポイントを押さえていたことが窺知できる。

シラーの美の定義として有名なものが、「美は現象における自由」というものである。吾々はシラーのこの定義がいかにして導出されたかをまず検証し、それがカントの定義と到達点に合致することを、いいかえれば、カントとのコンテキスト (文脈、継承) 上においてあることを見て (a)、のち、自然概念をカントとのコントラスト (対照) で検討してみたい (b)。そのことによって、シラーの独自性が色鮮かに対照されて浮き出てくるであろう (c)。

a、「美とは現象における自由である」——カリアス書簡

若き日のシラーを捉えて離さなかったものは、カント的自由の理念である。「群盗」にその特徴が現われているように、彼は不正な現実を、自由の理念をもって変革することを志し、絶えざる現実との闘いの内にあった。おそらくヘーゲルはシラー

の姿を念頭におきつつ書いたと思われる文章が『精神現象学』の理性の章の中にある。⁽²³⁾ それによれば、既成の秩序と制度に對し、己れのこころの法則に反するがゆえに反抗し、自分たちのこころの法則を現実に打ち立てようとする「無媒介に普遍的である」と意志する「個別性」は、結局はその秩序のみならず、全ての人々のこころが顛倒していると感じ、己れ自身この矛盾を意識して錯乱に陥るといふものである。

傷ついた魂は自然によつていやされるしかない。自由を現実の内に打ち立てることに性急になること、即ち己れの意志規定を自然に押しつけ、自己の法則の主張に終始するのではなく、ひとまず悟性のさかしら、理性の自律を緩和してみる。言いかえれば、一定の概念を根底において対象を規定し、働きかけるのではなく、対象・現実が感性に對し、あるがままに現象することにまかせるのである。⁽²⁴⁾

カントの定義によれば、現象の根底にあるものは物自体、超感性的基体である。これがなぜ吾々の感性を觸発し、現象となつてあらわれるのかは吾々には知られない。カントは「いかに (wie) 」には答えたが「なにゆえ (warum) 」にははつきりと答えなかつたのである。

ともあれ、吾々は感性を通じてくる多様なものを統一し、超越論的であれ經驗的であれ、概念によつて規定して、客観的な自然を構成して、自然科学の世界（普遍的な法則の支配する数学・物理学的世界と經驗的概念によつて媒介された特殊な法則の支配する生物学・記述的自然科学の世界）に住むか、或は目的によつて対象に働きかける実践的な世界に住むかのどちらかであり、カント的な世界把握⁽²⁵⁾では、この二つの世界のみがア・プリオリな構成的原理をもつて構成されうる世界である。

後者の場合、対象に捉われているときには欲望の享受として功利的な世界に住み、対象から自由になつて、純粹な法則により意志を規定するときには道德的な世界に住むことになる。自然というものはいづれの世界にせよ、必然的な法則——科学的であれ、経済的であれ、道德的であれ——に色どられており、自ら自己を規定することなく、シラーの言い方でいえば

「他律」をこうむっている。しかし、こうして構成された世界をいったん括弧でくくり、自然・対象があるがままに現われるにまかすとき、自然は吾々に何を語りかけるのだろうか？

自然をありのままに見るとき、そこには多様性が形式をもつてあらわれている。この形式は悟性がおしつけるのではなく、表象のもつ形式と悟性のもつ規則との偶然の一致なのであり、「概念なき合規則性」がそこにあらわれる。カントにおいても、シラーにおいても、このとき対象は美しいとされる。「自己自らあらわになる形式が美である。己れ自らあらわになることは、概念の助力なしに、ということである」²⁶。

ところで、対象の表象が悟性の形式・規則を反省させるためには「対象は規則を容れるような形式を持ち、それを示さなければならぬ」²⁷。この規則を示す形式が「技術的 (Kunstmäßig) 技巧的 (technisch)」とよばれるものである。悟性は帰結に対する根拠を求める能力であるから、この根拠を当然反省する。「このような形式が規定根拠を問う要求をよびおこす限り、ここで、外から規定されることの否定はまったく必然的に、内から規定されてあることの、従って、自由の表象へ至ることになる」²⁸。即ち、対象がそれ自身の形式を、自分の自由によって、換言すれば目的意志をもって、産み出したかのように現象するとき、それは美しいといわれる。もちろんこの自由は認識されうるものではないし、客観的に実在が証明できるものでもない。対象自体、目的をもつわけではない。シラーにおいてもまた、美とは「目的なき合目的性」なのである。シラーの特色は、自由の表象を、実践理性の「アナロジー(類比)」を用いて類推するところにある。即ち、実践理性が対象に自己自身を規定する意志というものを貸し与えて、この自己規定という形式のもとに対象を観照するというのである。

「実践理性がこの観照のさい、その自然存在者が自己自身によって規定されていることを発見するならば、理性はこれに自由の類似性、かんとんに言えば、自由を帰する」²⁹。

かくして、対象の表象が技術性をそれ自ら示し、悟性の反省をよびおこして、対象の形式がそれ自体によって産み出されたとように見えるとき、また、対象はあたかも実践理性をもち自律的であるかのようにも見える。このとき対象は美しい。も

ちろん対象は自由であるように見えればよい（現象）のであって、本来の自由である必要はない。

「美とは、それゆえ、現象における自由にはかならない」⁽³⁰⁾。

b、自然概念の変容

対象的自然が吾々の法則から自由になり、それ自らの法則によって自己を規定するように現象するとき、自由の理念が感性化される。自然はけつして、素材、対象ではなく、悟性のさかしらを否定するとき、直観の内にあるがままに、自由にあられるとき、自由が表示 (darstellen)⁽³¹⁾ される。

客観的な自然法則によって自然を規定することも、実践的な法則によって自然に手を加えることも、自然にとつては他律である。自然がおのずから示す技術性によって、美の表象がうまれるとき、自然は外からの一切の規定を排し、あたかも自分自身によって規定され、目的をもつかのように見える。「美的判定においては、あらゆる存在者は自己目的と見なされる」⁽³²⁾。

このように見ると、シラーの自然概念が一つの積極的な意味をもつことが判るだろう。カントの意味での自然概念は、必然的な法則の因果系列か合目的性の系列のマクロ・コスモスであり、「みなそれぞれ他者によつていて、あるいは他者のために存在している」⁽³³⁾。機械論であれ、目的論であれ、シラーによればこれらは全て他律に属する。彼がいうには「自然とは己れ自身によるところのもの」⁽³⁴⁾であり、「一つの物をそれとは種類の異なる一切のものと区別する、いわば物の人格(Person)のようなもの」⁽³⁵⁾で、「あるものが、それによって本来のものとなる、その当のものが自然(Natur)という表現で示されるのである」⁽³⁶⁾。自然が文字通り、ものの本性(Natur)、あるところのものとして捉えられるのは、みてきたように、美的判定の場合のみとよつてよい。逆に言えば、物はそれが美しいときにのみ、その本性を表現している。

吾々、人間も自然の一部、感性的存在者である。従つて、自己自身によって自己を規定するときに美しい。だがこのとき、

天上の道德法則によつて、吾々の感性的自然を抑圧し、否定しては、自然を内にもつ人間にとつては他律となり、不快である。感性的自然の自律も尊重されねばなるまい。「道德的行為は、それが己から生じる自然の結果のように見えるときはじめて美しい行為となるのであり、一言にしていえば、自由な行為は心情の自律と現象における自律が一致するときに美しい行為となる」³⁷⁾。

c、美において人は自己と邂逅する

『カリアス書簡』においては、以上見てきたように、美の定義をなすことが主眼であった。シラーは、対象の美しさを、実践理性のアナロジーを用いて類推し、現象における自由と規定したわけである。自由概念すら変容を受けて、抑圧のないのびやかな本性という意味に移行している。対象に実践理性の自由な意志規定の形式を投げ入れ、その自己実現を自然本性と見るシラーのこの方法は、对象的自然の美を考察しているとはいうものの、その実主体の最も内的なものを、対象に投影しているといつてよいであろう。ヘンリツヒはこの作用を「対象化作用」³⁸⁾と言っている。

そうすると、主体は对象的自然の表象において、自分自身の本性・本質を映し、意図せずして、その鏡像から感性化された自由を読みとつて、快を感じていることになる。この状態が美とよばれるのである。律法のくびきと傾向性への依存の分裂の内て苦しむ主体は美しいものを観照するとき、自分の実現できなかった感性的自然と自由の調和をまのあたりにし、己の本性、あるべき姿と出会うのである。

美はもちろん対象の表象にすぎず、対象の認識ではないがゆえに、客観的な普遍妥当性はもちえない。それはまさしくその意味で、「仮象」でしかないのである。しかし主体はこの仮象をうけとり、反省的判断力をもって、反省する。カントの場合、仮象は構想力の産物にすぎず、これを判断力が悟性の規則をもって反省するときに、認識能力間の調和が生じ、快がひきおこされ、これを美としていた。批判の枠内にとどまるカントにあっては、つねに主体の認識能力間のア・プリアリな構

造が問題であり、主観性の枠を踏み越えることはなかった。しかし、シラーにおいては、美とは、自己の本性の対象化であり、その反照という反省関係をとる。主体と仮象との反省関係が美的状態である。主体の自己投影と自己発見が、構想力の産出し、対象化した仮象との関係の内になされるけれども、相手はあくまでも仮象にすぎず、対象の認識や規定とはかかわりがないという点において、かろうじて、批判的思考が守られている。

自由な自然というものは美の映現、仮象においてのみ現われ、本来、自然に自由が帰属するかどうかは知りえないにしても、道徳的存在者としての人間には、帰属することは、カント学徒としてのシラーには自明のことである。道徳的にしかも美的に行為する人間はbの節において明らかにしたように、それ自体、現象における自由の実現の証左ということができよう。

純粹な美としての自由美と人間の概念などが前提される付属美のカントの議論は夙に有名である。彼は、前者の方が純粹な趣味判断に属するものとし、付属美の一つである美の理想、人間だけがもちうる目的の概念によって規定された美については、たんなる趣味判断には属さないと判断を停止していた。³⁹シラーはこれに対し、『優美と尊嚴』の内で、前者を「構造美」⁴⁰、後者を「活動美」⁴¹として、後者のみが優美をもちうるものとして、優位に置いている。「優美とは自由の影響のもとでの形態の美であり、即ち、人格によって規定されるような現象の美」⁴²だからである。

ところで、シラーによれば、「活動美の生ずる条件は、理性と感性——義務と傾向性——が互いに調和する心情の状態である」⁴³といわれる。この状態が周知の「美しき魂」⁴⁴である。感性と理性、義務と傾向性が調和し、道徳的かつ美的に行為できる美しき魂は「完成された人間性の印」⁴⁵である。これはもちろん一つの要請であり、人間性という理念である。なぜなら事実として、この二つの調和は困難であり、人はその分裂に苦しまねばならないのだから。しかし、「人間の本性は分離をことうとする哲学者が現わしうるよりも、はるかに、現実においては結合された全体なのである」⁴⁶。人は安心して、美しき魂をめぐりて自己形成 (Bildung) をなせばよい。

以上、考察してきたように、対象的自然の美は現象における自由の表示であり、人間的主体は美的状態において、自己の本性に会うのであった。感性的自然をそこなうことなく自由が映現する美しさは、事実的なものとして、優美さを併せもつ人間にもあらわれうる。そして美しき魂は完成された人間性の印として、人が自己形成、教養をつみ努力する目的、人間性の理念となる。客体の美の考察から始められたシラーの思想は、かくして、主体に還帰し、美の内に映現する、分裂が有和された人間性の理念を考察することに向うのである。

三、人間性の理念と美の理念

——美的教育にかんする書簡——

a、人は遊ぶときのみ全き人間

シラーの『人間の美的教育のついでにの書簡』は、本来は、美的なものによる人間の陶冶⁴⁸をめざしたものである。しかし、美的なものによる教育、人間性の涵養が可能であることは、歴史の事実が示すものにしても、プラトンの哲人国家からの詩人の追放や、スパルタでの例に見られるように、経験的なものとしての美は必ずしもいつも人間性を陶冶してくれるものとは限らず、人を享乐的にすることもありうる。起こりうる誤解を防ぐためにも、シラーは、彼の主張する人間性の理念と美との関係を超越論的に基礎づけねばならなかった。つまり、「美の純粋な理性概念」⁴⁹が示され、「美が人間性の必然的条件として示されなければならない」⁵⁰のである。従って、経験的な美を可能にするその根拠としての美のア・プリアリな純粋概念を示し、それが人間性の理念のア・プリアリな条件となりうるということから、シラーはこの道程を「超越論的な道」⁵¹と称

する。第11書簡から第16書簡までがこれにあてられており、シラーの美学思想の頂点を示すものといつてよい。

この際、論を統制的に導くものはもちろん人間性の理念である。⁵² カントの指導理念は基本的に、客観的な認識の統一としての経験であり、フイヒテがいみじくも『一八〇四年の知識学』第二講で述べた通りである。⁵³ フイヒテの指導理念は絶対我の同一性、即ち自己意識の統一であった。⁵⁴ シラーにとってはこの両者とも一面的であり、人間性の理念は二つを併せもたねばならない。

カントとフイヒテの双方の指導理念を統一できるもの、即ち、自ら感性的世界を産出し、しかもそれを自己意識の同一性の形式のもとに統一的に規定できるものは神的存在者、神的存在者、デミウルゴス的な存在者だけである。シラーはこの存在者の「神性の最も本来的な特徴」を「能力(潜在態)の絶対的な告知(一切の可能的なものが現実的になること、absolute Verkündigung des Vermögens)」と現象の絶対的な統一(一切の現実的なものの必然性)⁵⁵として、神のみが自らの素質、能力(潜在態)の発現によって現実界を創造し、それに形式を与えて、調和的世界、コスモスとなしうるとする。

人間性をもとより神的存在者と同一ではない。しかし、「人格」の永遠不変性を一つの分枝としてもつ限り、「この神性への素質を自己の人格のうちになつてゐることは反駁しがたい」⁵⁶のであり、もう一つの分枝たる「状態」即ち、変化するものであり、その条件としての時間と世界の内に、この「神性への道」⁵⁷が開けている。人間は神ではもちろんないから、この道は目標へ到達することはない。しかし、人間はこの道を歩むべく規定されており、自らの素質・本質を発現し、形式をもつた現実態となすように努力しなければならない。「無限の本質、神性は生成しうるものではなく」⁵⁸、無時間的に絶対的実在性と絶対的形式性を満足できるけれども、有限者たる人間は、これを生成として、道において示さねばならない。

ところで、ヤンケによれば、ライプニッツ以来、フイヒテにしても、衝動とは一般的にいえば「本質の実現へ向つて衝動かすもの (Antrieb zur Wesensverwirklichung)」⁵⁹である。それゆえ、神でない人間は当然に、前述の二つの神的な特徴、絶対的実在性と絶対的形式性への衝動をもつ。これが「質料衝動」と「形式衝動」⁶⁰である。この両者は相対立する形で働き、

人間性の統一が完全に廃棄されるかのように見えるけれども、ここで働くものが統制的な人間性の理念なのである。この構造は、まさしく、フィヒテが彼の『全知識学の基礎』において絶対我の統一の理念によって自我と非我の相互対立関係を救済し、交互規定 (Wechselbestimmung) の概念を呈示した方法⁽⁶¹⁾を継承している。

シラーはここで次のような人間性の理念を要請する。すなわち、「人間は実在性を犠牲にして形式を求めてはならず、また形式を犠牲にして実在性を求めるべきではない。むしろ彼は規定された存在によって絶対的存在を、そして無限の存在によって規定された存在を求めるべきである。彼は人格であるがゆえに自己の世界を対置させ、彼に世界が対置するがゆえに、人格であるべきである」⁽⁶²⁾。

この人間性の理念が統制的に働くとき、二つの衝動は平衡を保ち、相互に限定しあうとともに生氣を与えあう「交互作用」の概念によって統一される。このア・プリアリな事態が経験のうちに出現するとすれば、そこには新しい別の衝動が存するといつてよい。これが「遊戯衝動」⁽⁶³⁾である。「遊戯衝動は、それゆえ、時間の内で時間を止揚し、生成を絶対的存在と、変化を同一性と合一することに向けられるものであろう」⁽⁶⁴⁾。

遊戯衝動も衝動であるからには、衝き動く当の対象がもちろんある。質料衝動が一般的に向うものは最も広い意味での「生命」とされ、形式衝動の向うものは「形態」である⁽⁶⁵⁾とされる。そうすると、遊戯衝動の対象は「生ける形態 (lebende Gestalt)」⁽⁶⁶⁾になる。「これは現象のあらゆる美的な性質、一言でいえば、最も広い意味で美とよばれるものを指すのに使われる概念である」⁽⁶⁷⁾。

かくして、抽象的な思考を通し、ア・プリアリな概念をもって、経験界における美の必然性が示された。これで今までのシラーの美の思想の超越論的な根拠からの演繹、権利証明がなされたわけである。この結論を一言にいえばこれである。即ち、「人間性の実存すべしという要求を理性がなすや否や、まさにそのことによって、理性は、美が存在すべしという法則をうちたてたことになるのである」⁽⁶⁸⁾。

これを逆に言うならば、人間は、生ける形態、即ち美にまみえるときにのみ、必然的に人間性の理念をそこに見る。⁽⁶⁹⁾ このときにのみ「人は人間性の完全な直観をもち、彼にこの直観を与えた対象は、彼に對して、完成された使命の象徴として用いられ、それゆえにまた、無限者の表示となる」⁽⁷⁰⁾。美とは遊びの状態、遊戯衝動の対象であつたがゆえに「人は遊ぶときのみ、全き人間」⁽⁷¹⁾なのである。

b、シラーの美的觀念論

人間は美のうちに人間性の理念を見る。これはまた無限者の表示であり、感性界における神的なものの象徴でもある。なぜならば、人間は、絶対的實在性と絶対的形式性の完成、即ち神的なものへ向つてゆくべきものとされており、「完成された使命」というものは神的なものそのものである。

ところで、人間性の理念は既に言われてきたように、分裂——人格と状態、永遠と可変、存在と生成、義務と傾向性——の統一であり、有和である。「遊び」の状態において静止することなくのびやかに活動をしている。これの対象が、「生ける形態」であり、これは「美の純粹理性概念」即ち「美の理念」といつてよいものである。美の理念は即ち人間性の理念の反映であり、従つて、生ける形態の内あらゆる対立、道徳と自然の対立ですら、有和しているわけである。

いいかえれば、対象の美のはかなさ、瞬間性、不連続性のうちに、永遠なるもの、連続するものを見、また見る側の主体たる人間はその状態において、美的判断の内、自らののはかなさ、瞬間性をのりこえて、人間性のイデーを見ていることになる。このとき、人間性の理念は、神性への道、即ち、絶対的實在性と絶対的形式性の實現という形で語られているが、端的にいうならば、それは創造し、秩序を与える神、作品を創造する芸術家としての神、原型的知性のことである。

美的判断においては、かくして、かかる対象と主体の相互交渉が行なわれていることになる。時間の内での時間の止揚、即ち、無常の中の永遠、不連続の中の連続という形において、人間と対象は統一して、美の理念、人間性の理念を顕現させ

る。美的なものを通して、吾々はそのような世界に住むのである。即ち、美は、ひとつの神的なデミウルゴスの理念にもとづくような世界、共同体を可能にし、しかも、それが感性にもとづき、時間の内にあるものである限り、時間の内で時間を止揚してゆくこと、流れゆく時間の内に永遠を表現してゆくこと、いいかえれば歴史性をもつことを共同体に約束する。

『美的教育に関する書簡』は、そのような、必要国家から美的国家への共同体の進展のプログラムを提起するために本来書かれたものではあるが、その有効性についてはここで議論することはできない。しかし、以上の理解によって、シラーの美的観念論が、カント的な超越論的哲学の枠づけを守って、独断的形而上学に陥ることなく、即ち、全ては美の仮象の内での美的判断であって、認識判断ではないという留保を守りつつも、その到達点が壮大な美的共同体の実現をめざすものであることは理解されうるであろう。

ここから、美的理念を最頂点におき、「新しい理性の神話」をもった感性的宗教、美的共同体をめざす『ドイツ観念論最古の体系プログラム』⁽⁷⁾までは、あと一歩ふみ出すだけだった。それが超越論哲学の逸脱という高価な代償を払うことによって可能だったにせよ。

注

(1) この論文は、一九八八／八九冬学期、西ドイツ・エッセン大学におけるCh・ヤンメ講師(ポツフム大学、ヘーゲル・アルヒーフ研究員)主宰のゼミナールの席上で口頭発表したものに加筆したものである。(ただし、本篇はその前半部にすぎず、これに本来は後半部が続く)。また、ヴッパタール大学でのW・ヤンケ教授のシラー(一九八八／八九冬学期)とフィヒテ(一九八九年夏学期)のゼミナールにおいても多くの示唆・御教示をうけた。記して感謝の意を表しておきたい。

(2) Das älteste Systemprogramm (1796/97) In: Schelling, Texte zur Philosophie der Kunst, Reclam-Ausgabe, 1982, S. 97.

- (3) Gadamer, Wahrheit und Methode, 1960, S. 83.
- (4) Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985, S. 59.
- (5) Habermas (1985) S. 63.
- (6) 日本での状況に比して、ドイツ本国では、文学者はもちろんのこと、哲学界においても、シラーの美学思想研究は重要な位置を占めている。たとえば、D・ヘンリッヒは一九五六年の就任講演でシラー美学を取り扱い、翌年これを「シラーの美学における美の概念」(Der Begriff der Schönheit in Shillers Ästhetik, In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 11, 1957)として公表した。この論文で特筆すべきは、ヘンリッヒがシラーの「愛」の概念をヘーゲル、ヘルダーリンに先がけるものとしてみなした点である(S. 538)。ヘンリッヒのここでの認識は、のちのシラー、ヘルダーリン、ヘーゲルの思想的関係の基本認識となり(Vgl. "Hegel und Hölderlin", In: Hegel im Kontext, 1971, S. 15)。のちにアンネマリー・ゲートマンらにひきつがれる。アンネマリー・ゲートマンは、その著書において、ヘーゲル美学がいかにシラーの美学に負う所が大きかったかを詳述しているが、ある意味ではヘーゲルをシラーにひき戻して、シラーから捉える方向を示している。(Gehmann-Stiefert, Annemarie; Die Funktion der Kunst in der Geschichte, 1984, Hegel-Studien, Beiheft 25)。批判的対象でもなく、また結局は、ヘルダーリンを経て、ヘーゲルに収斂されていく存在として捉えてもなく、独自の美存哲学として捉えようとするのが、W・ヤンケである(Janke, W.; Die Zeit in der Zeit Aufheben — Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit, In: Kant-Studien, Bd. 58, 1967, あるいは Historische Dialektik, 1977, S. 210-291)。彼は「シラーの美的状態が「時間のうちにおける時間の止揚」であることを分析することにより、これを「瞬間」として捉える。「美的瞬間は、そこにおいて時間が永遠によって触れられる点である」。彼はかくしてシラーの思想を「自己投企と了解としての「超越の道」とし、「人は瞬間においてただ一回きりのまなざしの時間のうちで、美の照明する仮象のなかに自分自身の規定(使命)をまのあたりにする」と結論づける。
- (7) Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A41.
- (8) Kritik der Urteilskraft, S. 33.
- (9) K. d. U., S. 71.
- (10) K. d. U., S. 31.

- (11) K. d. U., S. 134.
- (12) K. d. U., S. 152.
- (13) K. d. U., S. 151.
- (14) K. d. U., S. 29.
- (15) K. d. U., S. 234.
- (16) K. d. U., S. 236.
- (17) K. d. U., S. 242.
- (18) 「判断力批判」は、天才概念を頂点として考えるとよく理解しようとするのが、ガダマーである。Gadamer (1960), S49ff. 彼によれば、この天才概念がフイヒテ以後、一般的で超越論的な立場へ高められ、包括的生命概念になったとらう。Gadamer (1960), S. 55-6.
- (19) K. d. U., S. 241.
- (20) K. d. U., S. 258.
- (21) K. d. U., S. 258.
- (22) Schiller, Vollständiges Verzeichnis der Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Kritik der Urteilskraft. In: Materialien zu Kants > Kritik der Urteilskraft <, 1974.
- (23) Hegel, Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp-Ausgabe Bd. 3, S. 275-281.
- (24) 「対象の形式がその根拠をなすため反省的悟性を必要としなるとき、対象は直観において自由として表示される」 Schiller: Kallias oder über die Schönheit (以下、Kallias と略記), dtv.-Ausgabe, S. 15.
- (25) このような世界理解が一面的であることは、現象学以後の展開で明らかになれるが、ここでは扱わない。
- (26) Kallias, S. 15.
- (27) Kallias, S. 22.
- (28) a. a. O.

- 地それが「*西洋の神話の關係を研究するに於ける*」Henrich (1971), S. 17.
- (48) アンデルセンの民話「*鯉の方針羅*」を説くところ。K. d. U., S. 261ff.
- (49) Schiller; *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1794) Ä. E. M. 15巻, dtv-Ausgabe. S. 167.
- (50) a. a. O.
- (51) a. a. O.
- (52) Vgl. Kuhn, H.; *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*, 1931, S. 54.
- (53) Fichte, J. G.; *Die Wissenschaftslehre*, 2. Vortrag im Jahre 1804, PhB-Ausgabe, S. 18.
- (54) Janke (1967), S. 438.
- (55) Ä. E. M., 11ter Brief, S. 169.
- (56) a. a. O.
- (57) a. a. O.
- (58) a. a. O.
- (59) Janke (1967), S. 443.
- (60) H・アンデルセンの「*鯉の方針羅*」の解説をアンデルセンの田米太郎の訳文を参照。Kuhn (1931), S. 49.
- (61) Fichte, J. G.; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, PhB-Ausgabe, S. 51ff.
- (62) Ä. E. M., 14ter Brief, S. 177.
- (63) Ä. E. M., S. 178.
- (64) a. a. O.
- (65) Ä. E. M., 15ter Brief, S. 179.
- (66) a. a. O.
- (67) a. a. O.
- (68) Ä. E. M., 15ter Brief, S. 180.

- (69) 「芸術の課題はもはや自然理想の表示ではなく、自然と人間的、歴史的世界において、人間が己れ自身と出会うことなのである」
Gadamer (1969), S. 46.
- (70) Ä. E. M., 14ter Brief, S. 178.
- (71) Ä. E. M., 15ter Brief, S. 183.
- (72) 「(美的教育の) 書簡は、チュービンゲンの三人の僚友がフランクフルトで描いたビジョン(最古の体系)を先どりしている」
Habermas (1985), S. 59.

(本学大学院博士課程・倫理学)