SURE 静岡大学学術リポジトリ
Shizuoka University REpository

Fr. シラーにおける「美しき魂」理念について：『優美と尊厳について』(1793)を中心に

メタデータ	言語: Japanese
	出版者:
	公開日: 2015-10-26
	キーワード (Ja):
	キーワード (En):
	作成者: 中村, 美智太郎
	メールアドレス:
	所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00009197

Fr. シラーにおける「美しき魂」理念について

－『優美と尊厳について』（1793）を中心に－

The Idea of "Schöne Seele" in Fr. Schiller
: focusing on his "Über Anmut und Würde" (1793)

中　村　美智太郎*
Michitaro NAKAMURA

（平成26年10月2日受理）

はじめに

本論文では、劇作家・医者・詩人・歴史学者・哲学者・美学者というようにその生涯に渡って様々な顔を示しているFr. シラー（Johann Christoph Friedrich von Schiller: 1759-1805）の「美しき魂（eine schöne Seele）」概念に焦点を当てて、その問題性を明らかにすることを目的とする。「美しき魂」という概念は18世紀になって、ルソーの『新エロイーズ』（1761）を通じて広く知られるところとなり、ドイツにおいては、ドイツで最初の教養小説を書いた人物であるヴィーラントによる紹介を経て、特にゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修行時代』（1795-96）における「美しき魂の告白」と題された第6巻によって知られることとなった。この第6巻の末尾でゲーテは次のように表現している。

> わたしは、神さまから命令を受けたというような記憶がほとんどありません。私には戒律とか律法というかたちであらわれてくるものはなにひとつありません。わたしをみちびき、つねに正しい道をあゆませてくれるものは内心のうながしです。わたしは、自由に自分の気持ちにしたがい、束縛を感じたことも後悔したこともありません。〔…〕と言いますのは、わたしは、より高い力がわたしたちを守ってくださらなければ、どの人間の胸にも恐ろしい怪物が生まれ、のさばりだす可能性があるということをはっきり知っていますので、自分の能力や力量をひけらかすような危険にはけっしておちいらないからです。[370][1]

ゲーテがここで述べているのは、誰しもが内面に持つ「恐ろしい怪物」に支配されることなく、しかも神を含めた誰からも命令されずに、ただ「内心のうながし」によって「正しい道」をあゆむ精神のありようである。ゲーテの描くこうした精神のありようは「美しき魂」のイメージをよく表しているように思われる[2]。

このような「美しき魂」概念については、ゲーテとほぼ同時代の思想家であるカント、シラー、ヘーゲルらが取り上げて考察している。本論文では、このうち特にシラーにおける「美しき魂」概念を取り上げて論じたい。シラーは美的教育思想を展開したドイツの思想家として知られるが、「美しき魂」論はその思想の前提となると目され、従って、「美しき魂」概念の位置付けは、美的教育思想の理解に大きく影響するものと考えられる。そこで、本論文ではシラーにおける

*静岡大学教育学部学校教育講座

美的教育思想の解明に寄与すべく、「美しき魂」概念を明らかにすることを試みる[3]。

1．カントにおける「美しき魂」概念

シラーにおける「美しき魂」論を考察するにあたり、ふたつの前提を確認しておく必要がある。ひとつはカント研究、もうひとつはフランス革命である。シラーは、1790年に開始された自らのカント研究（とりわけ『判断力批判』の研究）の成果に基づき、1792年の『悲劇的題材についての満足感の根拠について』から始まるいくつかの論文を著していった。これらの諸論文には、カントやFr. シュレーゲルたちとの影響関係の中に位置付けられてきたという解釈上の伝統があり、本論文はこうした伝統に依拠しながら、「美しき魂」概念について主題的に考察する。また、周知のように、1789年以降にフランス革命が発生して共和制の成立を実現したわけだが、革命戦争の激化とともに、シラーが美的思索をめぐる論文を執筆している時期前後には、ジャコバン派独裁下の恐怖政治が出現していた。しばしば、こうしたフランス革命に対して当初は熱狂したシラーがフランス革命のその後の展開に幻滅した結果、徐々に政治的に無関心になっていったとされるが[4]、本論文ではこうした背景についても考慮に入れ、それを前提として論を進めることにする。

さて、シラーの理論の前提となっていると目される、カントにおける「美しき魂」の問題をまずは検討しよう。カントの「美しき魂」論もまた、前節で言及したゲーテのそれとほぼ同時代に提出されており、時代的には同じ文脈に属しているものである。カントは、「美しいものに対する知性的関心について」と題された『判断力批判』（1790）第42節のなかで「美しき魂」について次のように言及している。

> 美的芸術の諸産物について最大の正しさと繊細さでもって判断するに足るだけの趣味をもっている或る人が、虚栄や、いずれにせよ社交的な歓びを楽しませるあのような美がみとめられざるをえない室を好んで立ち去って、自然の美しいものへとおもむき、かくしてそこで、おのれもけっして完全には展開しえない或る思想過程をたどっているおのれの精神にとってのいわば歓楽を見いだすなら、私たちはこの人のこうした選択を尊敬をもってすらながめ、彼がその対象に対していだく関心のゆえに、いかなる芸術通も愛好家も要求しえない美しき魂を彼のうちに前提するであろう。[168/206][5]

ここでカントは、芸術の美と自然の美とを比較しながら、「美しき魂」について言及している。カントによれば、自然美は芸術美に対して優越する。「野生の花」や「鳥」、「昆虫」といった自然の美しい形態について考察し、またそれらを愛好するとき、人は、何らかの「利益」を得ることがないにもかかわらず、そうした自然の美しい形態だけが直接的関心を自らのうちに惹起する。そして、このような自然美の優越は、人倫的感情を開花させてきたすべての人々の根本的な考え方と合致するという。

カントにおいては、こうした美を示す自然に関心を向けることは、「善き魂」[166/204]の特徴である。「善き魂」にとって、こうした美を生み出したものは自然であり、またそうした自然の根拠への関心は神への関心の現れでもある。このときこの関心の現れはそれ自体で、その他の何らかの利害関係への関心を離れた無関心的なものでありながら、「道徳的感情」も含意される。だから、カントにおける美とは、神の究極目的としての道徳的善の痕跡として受け

取られるべきものであり、「道徳的善の象徴」として把握される。岩隈敏[6]が適切に解釈しているように、自然における美しいものに「趣味」と「知的関心」を持ち、それを維持しようとする「善き魂」においては、構想力・悟性・理性といったすべての認識能力が調和していると考えることができる。そして、反省的判断力は、こうした認識能力の調和的な活動を「美しき魂」だと判定し、感得する。カントにおける「美しき魂」とは、このように「自然美」を通じて「道徳的善の象徴」を受け取る人間の性質を意味していると言える。

さて、先に言及した通り、シラーはこうしたカントの思想を研究した人物としても知られている。こうした研究歴を持ち、カントの思想に応答する形で自らの思想を彫琢していったと目されるシラーが、カントの思想をいかに受容し、それをいかに乗り越えようとしたのかというテーマについては、種々の対立的な立場が存在するが、それは「美しき魂」概念をめぐっても同様である。「美しき魂」をめぐるこれらの解釈には主に、シラーとカントが同じ思想を共有しているという立場と、逆にシラーはカントとは異なる思想を展開しようとしていたという立場のふたつである。そこで、本節では、この両者の立場をそれぞれ検討し、その検討を通じてシラーの「美しき魂」論を明らかにすることを試みたい。

2．シラーにおける「義務」と「優美」の関係性――キューネマンの解釈についての検討

新カント派であるキューネマンは、「倫理学の根拠付けにおいてシラーとカントの間には、完全な一致が支配している」[7]と述べ、シラー自身がカントの思想の正しさを認めて「立論の前提」としたと解釈する立場をとる。この立場の根拠のひとつには、実はカント自身の側からのシラーの「美しき魂」論についての応答がある。カントは『単なる理性の限界内における宗教』（1794）の註で、次のように述べている。

> 教授シラー氏は、その名作である道徳における優美と尊厳とに関する論説（『ターリア』・1793年・第３号）のうちで、責務についてのこうした考え方を、あたかもそれが空中楼閣的な気分を伴うものであるかのように、非難しておられる。けれどもわれわれは、きわめて重要な諸原理において意見が一致しているのであるから、もしわれわれがお互いに理解しあうことができさえすれば、私はこのことに関しても意見を不一致のままにしておくことはできない。[23/40][8]

ここでカント自身は、シラーの思想との間では基本的には一致しているという態度を示している。キューネマンの立場は、基本的にはこのカント自身の態度を前提としているとみることができる。この前提に基づいてキューネマンは「倫理学の諸原理に関するシラーとカントとの間の対立について語る者は、自己の危険を冒してそれを行う者である」とまで述べているが、しかし、カント自身は、当該箇所に続けて、次のように説明していたことに注目しておかなければならない。すなわち「義務の概念は無条件的強制を含んでおり、優美はまさしくこれと矛盾する」ために、「義務の概念に、まさしくそれの尊厳のゆえに、優美を沿わせることができない」[ibid.]。つまり、無条件的強制をどうしても含まざるを得ない「義務」概念は、根本的に「優美」概念と矛盾することになるとカントは考えている。もしキューネマンの立場が正当なものであるなら、カントにおける「義務」概念と「優美」概念の関係と同様に、シラーにおけるそれらも矛盾した関係にあるということになる。この問題については検討する余地があると言え

るだろう。

シラーは、いわゆるカント研究期にあたる時期に執筆し、そして上述の通りカント自身が言及している『優美と尊厳について（Über Anmut und Würde)』(1793）のなかで、「優美(Anmut)」を「美しき魂」が表出したものと位置づけている。シラーによれば、美は、その客観的要素が優越する場合には「構築美」、その主観的要素が優越する場合には「遊戯の美(Schönheit des Spiels)」と二種類に捉えられる。この「遊戯の美」とは運動的な美のことであり、運動しない美である「構築美」とは区別されるものである。こうした「遊戯の美」が成り立つためには、「理性」と「感性」、また「義務」と「傾向性」とが融和する必要がある。これらが人間性のうちで融和した状態が最高の境地である「美しき魂」である。この「美しき魂」について、シラーは次のように述べている。

> 道徳的感情が、情緒に意志の導きを物怖じせずに委ねることができて、しかも意志の決定と矛盾する危険に陥ることが決してないというレベルにまで、人間のあらゆる感情を最終的に占有する場合、それは美しき魂と名付けられる。だから、美しき魂においてはそもそも個々の行為が道徳的であるのではなく、性格全体が道徳的なのだ。〔…〕美しき魂においては、それゆえ、感性と理性、義務と傾向性とが調和しているのであり、優雅（Grazie）がその現象における表出である。ただ美しき魂への奉仕においてのみ、自然は同時に自由を持ち、その形式を維持し得るのであるが、それは自然が厳格な心情の支配下では自由を失い、感性の無政府状態（Anarchie）の下では形式を失うからである。[469][9]

感性・理性・義務・傾向性といったカントの術語を使用しながら、シラーはここで「美しき魂」について、対立した二つの原理の「調和」の状態であると説明している。この状態においては、たとえ情緒の赴くままに行動したとしても、そうした行為が意志の命令に合致する。だから、例えば「～をしなければならない」といった「義務」に基づく行為が、同時に「傾向性」という、カントの規定によれば「人間の習慣的な感性的欲望」と一致することになる。この「美しき魂」においては「自然」はそのまま「自由」となるのであり、シラーはこの表出を「優美」とみなしている。

このように解釈した場合、シラーの「美しき魂」は、「義務」と「優美」とが矛盾すると考えるカントとは明らかに立場を異にしていると言わざるを得ない。むしろ、「美しき魂」とその表出としての「優美」が現実世界においてどの程度有効性を持ち得るかという問いの提出を許すにせよ、シラーはカントの思想を理論的に乗り越えようと試みていると理解することができる。この点で、キューネマンの立場には若干の修正を加える必要が出てくる。すなわち、カントのシラーに対する言い分を別にすれば、カントとシラーの間には、少なくとも「美しき魂」という倫理的概念を軸とした場合には、「対立」を読み取ることができるということである。このようにキューネマンの立場に修正を加えることはまた、シラーはカントの単なるフォロワーであるというよりは、カントの提示した概念群を使用しながら自らの倫理的思想を表明しているという別の立場を浮かび上がらせもする。

3.「道徳的中間物」における対立――シュトリヒの解釈についての検討

さて、前節において引用した『単なる理性の限界内における宗教』におけるカントの問題圏

は、「人間は生来道徳的に善であるか、悪であるか」という問いである。この問いそれ自体は「選言的命題」[22/38] であるが、この問いに取り組むときに、私たちは「或る部分では善で、他の部分は悪である」というような回答を与え、そもそもこの「選言的命題」それ自体が正しいのかどうかということに疑問を呈することがあり得る。つまり、いわば善と悪の「中間」を設定することで、この問いに回答しようとするのではないか。しかし、カントは、もしこうした曖昧さを許すとすればあらゆる「格率」が成立しなくなる危険性が生じることとなるという理由から、こうした「道徳的中間物」[ibid.] を、「行為」においても「性格」においても、認めないという「厳格主義」の立場をとる。シラーによる「非難」は、カント自身が述べているように、まさにこの「厳格主義」に向けられていると考えることができる。

シュトリヒは、『単なる理性の限界内における宗教』の註でカントがシラーに言及している部分を軸にして、シラーとカントは「架橋不可能な対立」[248][10]関係にあるという立場を示し、この点でキューネマンとは異なっている。シュトリヒによれば、まさにカントの「厳格主義」という点でシラーとカントは合致しないわけだが、カントとシラーはそれぞれの「自由」概念においても鋭く対立するという。

カントにとって、人間が自律的であるのは、「感性の自然的法則性に対抗して行為される」[247] という点で「自由」である場合に限られる。では、カントにおける「自由」はいかにして可能なのだろうか。

カントが『単なる理性の限界内における宗教』において立てた「人間は生来道徳的に善であるか、悪であるか」という問いは、いわゆる批判期の思想として知られる『実践理性批判』(1788) においてすでに論じていたテーマと重なっている。『実践理性批判』におけるカントによれば、「道徳感情 (moralisches Gefühl)」から「義務 (Pflicht)」の概念を導き出すことはできない。なぜならその行為が善であるか、それとも悪であるのかを感知するのは快・不快の感覚であり、道徳法則が主観の意志に与える影響によって、この快・不快の感覚が与えられるという構造を持つからである。道徳感情は、このように感官に依存しているために、その都度の状況に応じて変化するものであり、善悪に関する普遍的な基準をもたらさず、従って、自律的な道徳原理ではないとカントは考える[11]。だが、だからといって道徳感情が否定されるわけではない。例えば、カントは次のように述べている。

> のみならず、自由の力によって人間の意志は道徳法則 (moralisches Gesetz) によって直接的に規定し得るのと同じように、またこの規定根拠 [道徳法則] による頻繁な実行は最後には主観的に自己自身についての満足の感情を惹起させ得るということを私は全く否定しない。むしろ、本来的にただ道徳感情と呼ばれるに値するこの感情の基礎をつくり、これを養成する (kultivieren) ことはそれ自身義務に属する。しかし、義務の概念がこの道徳感情から導き出されることはできない。そうでないとしたら、われわれは法則そのものの感情というようなものを想像し、ただ理性によってのみ思惟され得ることを感覚の対象とせねばならないことであろう。[68/191][12]

ここで強調されているのは、道徳感情を否定することではなく、むしろ道徳感情を「養成する」ということである。このことは、すなわち、「道徳的中間物」を認めないカントは、それにもかかわらず道徳感情を開花させ、育成することを「義務」に属すことであるとみなしていると

いうことを意味している[13]。

カントにおける道徳法則はまた、行為の道徳性を基礎付ける最高原理であって、行為の主観的原理である「格率（Maxime）」から区別されるものである[14]。「格率」とは、個人が自らの行為の指針として設定する規則であるため、誰もがその指針に従って行為するというような普遍的性質を持たないものである。これに対して、道徳法則は誰にでも妥当する客観的な法則である。格率と道徳法則におけるこうした分断を解消するために、カントは「定言命法（kategorischer Imperativ）」[15]を要請する。道徳的に行為しようとする人間にとって、「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理とみなされ得るように行為せよ」[54/177] という純粋実践理性の根本法則は、定言命法として定式化される。すなわち、人間は、もし道徳的であろうとするなら、自らの「格率」が自己自身だけに通用するものであってはならず、つねにいつでもどこでも誰にでも妥当する法則であるように、行為しなければならない。もしその目的が恣意的に立てられたとすれば、それは各人固有の欲求能力と関係して決定される相対的なものであることになる。だとすれば、それは仮言命法の根拠にしかならない。だから、定言命法の根拠は、その存在自体が絶対的価値を有し、目的それ自体として存在するもの、すなわち「人間」（すべての理性的存在者）のうちにのみあることになる[16]。

カントは、道徳感情から「義務」は導出されないとしても、道徳感情を「養成すること」こそが「義務」であると考え、特に「尊敬」の感情によって道徳法則に向かう姿勢を主体性として育てることの必要性を示唆している。人間の能力では到達できない絶対的なものとしてある「道徳法則」に、より相対的な性質を持つ「道徳感情」がいかにして向かうのかという問題の範囲内で、カントは道徳感情の「養成」を主張する。だから、この問題の範囲の外では、『単なる理性の限界内における宗教』において述べられるように、「悪」への自由もあり得ることになる。ただし、悪は格率が道徳法則に合致していない状態であるために、自由の「濫用」ないし「誤用」であるとみなされる。このことは『実践理性批判』における自由の規定と矛盾しない。すなわち、自由とは、意志が道徳法則以外のいかなるものからも独立であることであり、この自由は「実践的自由」と名指される[17]。そして、この「実践的自由」とは、意志の格率と道徳法則の合致に基づいた「善への自由」でもあり、衝動や欲望から独立しつつ、かつ道徳法則だけを根拠とするものでもある。カントにおける自由とはこのようにして可能である。

では、シラーにおける「自由」については、どのように把握することができるだろうか。シュトリヒは、カントとは異なり、人間において精神と自然との分離を認めないシラーにとって、自由は「感性と理性との調和」[247] においてのみあると考える。ここでシュトリヒの着目しているこの「調和」としての自由は、シラーにおいては実は、『優美と尊厳について』に二年先立つが、ほぼ同時期に成立したとみられる『カリアス書簡』（1793）においてすでに現れている。この『カリアス書簡』のなかで、シラーは「美は現象における自由にほかならない」[400][18]と美を定義しながら、「自由」概念について説明している。

> しかしこの自由は理性によって対象に単に貸し与えられたものにすぎないので、そしてそもそも超感性的なもの以外に自由はあり得ず、自由はそれ自体としては感性界に落ち込み得ないので――要するに――ここで問題なのは、対象が実際に自由なのではなく、自由として現象するということだけであるため、対象と実践理性の形式とのこうした類似は、実際の自由ではなく、単に現象における自由（Freiheit in der Erscheinung）、現象における自律

（Autonomie in der Erscheinung）である。[ibid.]

カント研究期にあたる時期に執筆しているシラーは、ここでもカントの問題の圏内で自由の問題を考察している[19]。しかし、考察の内容はカントの主張と一致しているわけではない。カントにおいては、自然の領域としての感性的世界と、自由の領域としての超感性的世界は基本的に分断されている。感性的世界から超感性的世界に何らかの影響を及ぼすことはあり得ないが、その逆は「判断力」の行使によって可能である。「判断力」は、自然における多様を統一する秩序を見出す能力である。この「判断力」の行使によって、「自然」はあたかも自らの法則に従っているようにみえる。シラーもこの文脈のなかに身を置いている。

カントは主観の内部に現象と自由を統合しようとするが、この方法では結局は対象が主観の法則に従っていることになってしまうと考えたシラーは、表象の中に「自由」を間接的に確保しようとする。「対象が自由である」のではなく「自由として現象する」というここでの主張は、こうした試みを表している。つまり、シラーは、カントとは異なり、「実践理性」がある自然的存在者を観照する際に、それが「自己規定」されているのを見出す場合、この対象に「自由に類似するもの」を認めると考えている。

たしかにシラーはカントと同じように、私たちが「美」と呼ぶのは「自然」の「現象」から「自己規定」という理念が反映してくる場合だと考えているし、この際にカントの言葉を「偉大な言葉」だと評価してさえいる。しかし、シラーは、「美が対象の論理的性格を克服したまさにそのときに最高の輝きをもって現れる」[395] と考えることで、カントに同意しない態度を示してもいる。シラーにとってこのことは、『判断力批判』第16節におけるカントが美を真や善と区別しようとして、いかなる概念も前提としない「自由美」と、概念を前提とした「附属美」という区別を導入した際に、美の概念を捉え損なっているという判断が前提となっている。ただしシラーはカントとは異なり、概念の抵抗を克服した美こそが最高の美であると考える。つまり、シラーは、対象がそれ自身の目的にかなっているという「完全性」をも克服したところにこそ美があるとみなしている。この「克服」こそが「現象における自由」の意味であると理解することができる。

このように、シュトリヒの立場に立つと、シラーが「自由」概念においてカントと鋭く対立していることが分かる。コルフもまた、シュトリヒと同様に、とりわけ『優美と尊厳について』におけるシラーがカントと対立していることを指摘している。コルフによれば、シラーはカントと「人間の真の理想をめぐって争った」[20]とみることができる。「人間は義務によって傾向性を抑制するとき、道徳的にただ行為しているということは疑い得ない」が、この点においては「シラーは、カントと同じ意見である」と言える。しかし、シラーはその「自由」概念において、カントを乗り越えようとしている。すなわち「人間の到達し得る最高の状態は、道徳性ではなく〔…〕もはや道徳性を全く必要としない状態である」とすれば、「完全な人間性とは、自然の抑圧からではなく、人間の中で結合された諸原理の幸福な調和によってよみ生じる」[21]のである。そして、この状態こそが「美しき魂」とシラーが呼ぶものである。

4.「美しき魂」と「崇高な魂」

さて、シラーによれば、実践理性は、その「形式」を行為に適用し、その行為が「自由」な行為か、それとも「自由」でない行為かを規定する。だから、もしその行為が「自由」な行為

であると規定される場合、この行為は実践理性の「形式」に合致しているということになる。そして、この行為は「道徳的行為」と呼ばれる。この際の実践理性は理性による意志規定であるので、道徳的行為は、自然的必然性に従う他律性の支配から解放され、自律的なものとなる。このように、道徳的行為と規定される行為は、自律的なものである。

他方、もしその行為が「自由」でない行為と規定される場合、この行為に実践理性の形式は合致していないため「道徳的行為」ではないが、だとしても実践理性の形式が適用されてはいる。つまり、理性がみずからの形式をあてはめていると言える。実践理性の形式に合致していなくても、実践理性の形式に「調和」しているこのようなものを、シラーは「自由な行為の模倣」と呼ぶ。

いずれにしてもシラーにとって「自然」のうちにあるあらゆるものは、自己自身によって規定されることはない。従って、自律的であることはなく、それらはすべて他律的に存在するものである。そこで、理性はこのような存在者に対して「自由に類比的なもの」(Freiheitähnlichkeit) を与えることになるという構造がシラーの思考の内にはあるとみなすことができる。前節で考察した通り、「自由」なものとは超感性的なものだけであるため、当然感性によってこの「自由」を捉えることはできない。だからその対象が現実に「自由」であるわけではなく、「自由」なものとして「現象」するにすぎないというわけである。

このように、「現象における自由」及び「現象における自律」は「類比的なもの」として捉えることができる。この類比的である自由は、感性で捉えられることができない超感性的な自由とは異なり、感性によって捉えられるものである。これが、シラーの規定する「現象における自由」としての美である。

シラーは、このような「現象における自由」の例として、「有機体」を挙げている。「有機体」は理性をもつ人間とは異なるため、実践理性によってはもちろん規定されないわけだが、「自律性」とまったく無関係であるわけではない。また、「有機体」は、単なる物質とは異なり、他者によって完全に規定されているわけではない。むしろ、自己の「内的生命」によって自律性にむかう傾向性をもつと考えられる。小田部胤久が指摘するように「有機体は美にとっての一つの例にほかならない」[22]にしても、この点から、「現象における自由」としての美の性質のうちには明らかに「自律性」が含まれていることが分かる。「感性界においてはただ美的なもののみが、自己完成されたもの、あるいは完全なものの象徴である」[23]ことになる。ここにおいて、自律性にむかう傾向性をもつ有機体は、自己完成され、完全であるものである。

ここまで『カリアス書簡』におけるシラーの言説を検討することを通じて、「自由」概念の射程からシラーの「美しき魂」は照射されることが示唆された。そして、シラーにおける「自由」概念は、「類比 (Analogie)」という概念によって理解されなくてはならないことが明らかになった。そこで、『優美と尊厳について』におけるシラーの「自由」概念を「類比」概念と結びつけてさらに考察することを通じて、「美しき魂」理念の意味を明らかにすることを試みることにする。シラーは、この「有機体」に関連付けて『優美と尊厳について』のなかで、こう述べている。

> 道徳的な力による衝動の支配が精神の自由であり、その現象における現れが尊厳と呼ばれる。厳密には、超感性的なものは、決して感性化され得ないから、人間の中の道徳的な力は表出され得ない。しかし、人間の形態 (Bildung) の尊厳において実際にそうであるように、道

徳的な力は間接的に感性的表徴によって、悟性に示され得る。[475]

超感性的である「道徳的な力」はあくまでも「間接的に」示されるにすぎない。この間接的な現れは感性において、「人間の形態」、すなわち人間という「有機体」において示される。このようにして「精神の自由」が現象において現れるとすれば、それが「尊厳」と呼ばれるべきものである。シラーによれば、この「尊厳」において、「美しき魂」は「崇高な魂（eine erhabene Seele)」[474] に転化する。そして、この「崇高な魂」に転化することこそが「美しき魂」を、「善なる心情」や「気質的な徳」から区別することのできる「確実な試金石」となる。

この「美しき魂」と「崇高な魂」とは、相互に排除することなく、互いを支え合う関係にある。もし人間においてこれらが統合されるのであれば、人間性はそこで完成されるが、この完成された姿は理想のレベルにあって、例えば古代ギリシアにおける芸術作品に見出されるとシラーは考えている。だから、「美しき魂」と「崇高な魂」の統合は、理想の「有機体」に見出され、現実の人間における課題として措定され得ることになる。

おわりに

ここまでにシラーの「美しき魂」論について考察してきたことを改めて整理しながら振り返り、シラーにおける美的教育思想との関連について言及して、結論としたい。

近代において共有され、とりわけゲーテによってそのイメージが示される「美しき魂」概念は、シラーによっても重要な役割を与えられていた。特にカントを研究したことから、シラーの「美しき魂」概念は、「美しき魂」と「善き魂」を関係付けるカントと問題圏を同じくしながらも、カントの枠組みに留まる部分と、そこから跳躍しようとする部分を持つことが、キューネマンとシュトリヒ、コルフの議論を参照しながらシラーとカントを比較することを通じて、明らかになった。特に「道徳的中間物」について、それを認めないカントと、それを認めるシラーという相違から、「自由」概念の捉え方と道徳的行為及び道徳性という文脈から、シラーがカントをいかに乗り越えようと試みたかを確認し、「美しき魂」が「崇高な魂」へと転化するという構想において、たとえそれが理想に留まるとしても、シラーがカントにおける分断を少なくとも理論的に補完しようとしていたことを浮かび上がらせた。

このように明らかになった「美しき魂」におけるこうした構造は、実はシラーの美的教育思想全体における構造と合致するものであるとみることができる。1793年までにシラーは、対立する二つの要素の設置とその総合という図式（それは「美的なるもの」と「非美的なるもの」との関係と理解することができるものである）を手に入れたとみなすことができる。そして、続く1794年の『カリアス書簡』と1795年の『美的教育書簡』、さらには1795／96年の『素朴文学と情感文学について』といった一連の理論的な著作はどれも、この図式の展開だとみることができる。本論文では、一貫してこの立場に立って論じてきた。

だが、実は後にシラーはこの図式を一度崩壊させることを構想しており、それは1801年に出版される『崇高について』で展開される。この際に『美的教育書簡』で構築された調和的な美的なるものとしての世界は、『崇高について』の非美的なるものの世界の観点から刷新されることになる[24]。ただし一度崩壊へともたらされるにしても、この二つの世界同士は緊密な関係を保ち、この二つの世界は全体で一つの秩序を構成する。こうした全体性の図式が、本論文で

論じてきた「美しき魂」概念には潜んでいる。シラーにおける独自性は、これらの二項の関連付けの問題を「教育（die Erziehung)」という観点から捉えることにあるが、この美的教育思想を成立させる議論の前提が、「美しき魂」概念から看て取ることができると言える。

---

[1] ゲーテ（前田敬作・今村孝訳）「ヴィルヘルム・マイスターの修行時代」、『ゲーテ全集』第７巻所収、潮出版社、1982年、370頁。

[2] また、シュタイガーが指摘しているように、こうした登場人物と同じ事態が読者において起こることもまた、この小説のもうひとつの機能であると言えるだろう。「私たちはこの相当の長さの特殊な性格を持つ敬虔な書物に沈潜する。そしてその終わりに近づくときには、それまでの世界は遠くへ押しやられる。私たちは『告白』を同時に読んでいるヴィルヘルム・マイスターと共に成長し、彼の傍で成熟し、〔…〕より高貴な人間の圏内へ導かれる」。Staiger, Emil: *Goethe*. Bd. 2., Zürich, 1956, S139.

[3] 本論文は、シラーの「美的教育」思想を『人間の美的教育についての一連の書簡』（1795）（以下『美的教育書簡』と略記）だけに限定せず、カント研究期を経て、特に『崇高について（Über das Erhabene)』（1801）までを含めて構築していった思想全体として捉えるという立場に立つ。なおシラーの著作には、二つの崇高論が存在する。ひとつは1793年の『崇高に関して』（Vom Erhabenen)、もうひとつは1801年の『崇高について』（Über das Erhabene）である。前者は「いくつかのカントの理念に関する更なる展開」という副題が付けられており、主に『判断力批判』における崇高に関する議論を検討するという形式をとっている。シラーの二つの崇高論をめぐる問題については、長倉誠一の整理が包括的である。次を参照のこと。長倉誠一『人間の美的関心考――シラーによるカント批判の帰趨』未知谷、2003年、242頁以下。また、『崇高について』の出版は1801年であるが、1794年から96年にかけて成立したと推測される。ただし、正確な成立年に関しては確定されてはいない。この成立年に関する議論については、次を参照のこと。Staiger, Emil: *Friedrich Schiller*. Stuttgart, 1967, S.27f.

[4] たとえば次を参照。Abusch, Alexander: *Schiller. Größe und Tragik eines deutschen Genius*. Berlin（Aufbau)，1980. S.192-S.201.

[5] Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. In: Kants gesammelte Schriften, Bd. V, begonnen von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenshaften. Berlin, 1908/1913, S.168. カント（原佑訳）「判断力批判」、『カント全集』第８巻所収、理想社、1965年、206頁。引用に際しては原訳を参照し、原典の頁数とあわせて頁数を併記する。なお必要に応じて変更を加えた。下線は引用者による。以下の引用についても同様とする。

[6] 岩隈敏「カントにおける善と美（一)」、『福岡大学研究部論集』第４巻（人文学部編（第５号）所収、2004年、95頁以下。

[7] Kühnemann, Eugen: *Schillers philosophische Schriften und Gedichte*. In: Philosophische Bibliothek, Bd. 103., Leipzig, 1902, S. 44f. なおこのカントとシラーの思想比較について詳しくは、次を参照のこと。内藤克彦『シラーの美的教養思想――その形成と展開の軌跡』三修社、1999年、147頁以下。

[8] Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In: Kants gesammelte Schriften, Bd. VI, begonnen von der Königlich Preußischen Akademie der

Wissenshaften. Berlin, 1907/1914, S.23. カント（飯島宗享・宇都宮芳明訳）「宗教論」、『カント全集』第9巻所収、理想社、1974年、40頁。

[9] Schiller, Friedrich von: *Über Anmut und Würde*. In: Sämtliche Werke, Bd. 5., München 2004, S.469. 特に断りのない限り、シラーからの引用は基本的には、このいわゆるハンザー版を用い、その頁数を記す。以下の引用についても同様とする。

[10] Strich, Fritz: *Schiller; Sein Leben und sein Werk*. Berlin, 1900/2011, S.243. 以下の本書からの引用に際しては頁数のみを示す。

[11] こうした主張を展開する際に、カントは道徳感情についての18世紀イギリスの思想、とりわけハチソンやシャフツベリを批判的に参照している。

[12] Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Kants gesammelte Schriften, Bd. V., begonnen von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenshaften. Berlin, 1908/1913, S.68. カント（深作守文訳）「実践理性批判」、『カント全集』第７巻所収、理想社、1965年、191頁。ただし、必要に応じて変更を加えた。

[13] この道徳感情の原初的なものは、有限な理性的存在者が抱く「道徳法則」に対する「尊敬（Achtung）」の感情である。ここでカントが道徳感情として「尊敬」を挙げていることには注意が必要である。なぜなら「尊敬」には、人間は道徳法則に向かい、私たち自身の能力では道徳法則という理念に到達することがいまだできてはいないことを自覚させる働きがあるからである。だから、こうした道徳法則への「尊敬」は道徳的行為の「執行原理（principium executionis）」であり、かつ「判定原理（principium diiudicationis）」であって、カントにおいて、行為の道徳性が判定される際の基準は、その行為が道徳法則への「尊敬」に基づいてなされているか否かであることになる。

[14] この問題についてカントは、特に次で論じている。カント（深作守文訳）「人倫の形而上学の基礎付け」、『カント全集』第７巻所収、理想社、1965年。

[15] 定言命法と道徳をめぐる問題について、カントは、『プロレゴメナ準備原稿』のなかで、定言命法がいかにして可能であるかという問題は、道徳の真の原理を見出すことによって解決できるといった示唆を次のように与えている。「ところで、いかにして定言的命法は可能であるか、という問いがある。この課題を解決するものは、道徳の真の原理を見いだしたことになる。評者は多分、超越論的哲学の重要な問題を試みないと同様に、あえてこの課題を試みないであろう。超越論的哲学のその問題は、道徳のあの問題と著しい類似性をもっているのである」。カント（湯本和男訳）「プロレゴメナ準備原稿」、『カント全集』第６巻所収、理想社、1973年、398頁。

[16] ここから、すべての「人格」の内にある「人間性」を「手段」としてのみ用いるのではなく、常に同時に「目的」としても用いるように行為しなければならないと言い換えられることになる。この立場に立つと、例えば『永遠平和のために』（1795）で述べられているように、「常備軍」には、人間を兵士という、機械や道具と同様の「手段」としてのみ使用するという構造があるため、「全廃」されなければならない。カントは、『永遠平和のために』で次のように述べて「常備軍」の全廃を主張している。「けだし常備軍は常に戦備しているように見える用意のできていることによって、他の国々を絶えず戦争の脅威でおびやかし、こうして相互に際限を識らぬ兵備の量において優劣を競うように刺戟し、そしてこれに費やされる戦費によって遂には平和の方が短期の戦争よりもなお一層重荷となってくるので、この負担を脱するために常備

軍そのものが攻撃線の原因となるからであり、それのみでなくこれに加うるに、人を殺すために或いは人に殺されるために兵に雇われることは、人間を単なる機械や道具として他のもの（国家）の手のうちで使用することを含意しているように見えるが、このように人間を使用することは、おそらくわれわれ自身の人格のうちなる人間性の権利と合一せられないであろうからだ」(345/216)。Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden*. In: Kants gesammelte Schriften, Bd. VIII., begonnen von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenshaften. Berlin, 1912/1923, S.345. カント（小倉志祥訳）「永遠平和のために」、『カント全集』第13巻所収、理想社、1988年、216頁。

[17] カントのこうした発想は、ルソーの思想の影響下にあると言える。例えば『社会契約論』にみられるルソーにおける自由とは、自ら課した法律に従うことであると理解することができる。カントと共有していると目されるルソーにおける自由の性質の問題について、『社会契約論』の草稿の「法はあらゆる人間の制度のうちでもっとも崇高なものである」という記述を引きながら、カッシーラーは次のように述べている。「なぜなら、いかなる権力もおのずから濫用の危険にさらされており、その濫用はできるだけ阻止し予防されなければならないからである。〔…〕たしかに、すべて予防手段というものは基本的に無効なものである。それというのも、合法則性への意志そのものが欠けている場合には、至高の君主にも妥当する不可侵の『基本法』をいかに細心に練り上げたところで、この君主がその法を自分の思うように解釈し、自分の気に入るようにその法を適用するのを妨げるわけにはゆかないからである。力の質――その起源と法的根拠――を変えるのでなければ、たんにその『量』だけを制限しても無駄である。簒奪された権力――ひとつの普遍的な法に万人が自由意志で服従することにもとづかない権力はすべて簒奪された権力である――に対してはどのような制限も無力である。なぜならそうした制限は恣意の行使に或る限界線は引きえようが、恣意の原則そのものを廃棄することはできないからである」。カッシーラー（生松敬三訳）『ジャン＝ジャック・ルソー問題』みすず書房、1974/1997年、68頁。

[18] Schiller, Friedrich von : *Kalias oder über die Schönheit*. In: Sämtliche Werke, Bd. 5., München 2004, S.400. 引用箇所は、1793年2月8日ケルナー宛の書簡である。

[19] コープマンは、『カリアス書簡』における美の定義「現象における自由」という考え方の萌芽を、カント研究期を経たシラーの最初の成果として知られる『悲劇的題材についての満足感の根拠について』(1792) にみている。これについては、次を参照。Koopmann, Helmut: *Kleinere Schriften nach der Begegnung mit Kant*. In: Schiller-Handbuch. Stuttgart, 1998, S.577. なお、実際には、この論文は1790年夏から1792年の冬にかけて仕上げられている。従って、この論文の一部は、カント研究期直前にも取り組まれているはずであるが、カントの『判断力批判』を受けて書かれたとみなしてよい。この問題については、次を参照。Muehleck-Müller, Cathleen: *Schönheit und Freiheit. Die Vollendung der Moderne in der Kunst. Schiller-Kant*. Würzburg, 1989, S.2f.

[20] Korff, Hermann August: *Geist der Goethezeit*. Leipzig, 1966/1979, S.275. なお内藤克彦もまた、キューネマンと、シュトリヒ及びコルフの対立を読み取っている。内藤克彦（1999)、152頁以下。

[21] Korff (1966/1979), S.281f.

[22] 小田部胤久『芸術の条件』東京大学出版会、2006年、102頁。

[23] Schiller, Friedlich: *Schillers Briefe 1790-1794*. In: Schillerswerke, Bd. 26., Weimar, 1963, S.208.

[24] この議論について詳しくは、次の参照のこと。拙稿「Fr.シラーの『美的教育』の射程――近代における崇高な主体の形成」、『ヘルダー研究』第17集、2012年、65～88頁。