

『崇高論』によるシラー美的教育論再考

—シラー美的教育論再構築への布石—

井 藤 元

1. はじめに一「未完の書」としてのシラー『美的書簡』

本論考は、シラーの美的教育論を彼の『崇高論』を基に読み解くことを試みるものである。シラーが自らの美的教育論を展開したのは周知のテキスト『人間の美的教育についての書簡 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (以下『美的書簡』)』(1795)である。『美的書簡』は、教育学の古典的テキストとして不動の地位を築いており、遊びと人間形成について論じられた数ある論考の嚆矢をなすものとして高く評価されてきた。しかしながら、『美的書簡』のうちには、読者を混乱へと導く多くの矛盾・分裂が内在しており、『美的書簡』批判は、発表直後から現代に至るまで繰り返しなされている。そのため、教育学の古典としての地位に君臨しながらも、『美的書簡』は、統一的・整合的解釈が提示されているとはおよそ言い難いテキストである。

そこで本論考では、『美的書簡』で展開されたシラー美的教育論の内実を明らかにする為の地盤の構築を目指す。この試みを成就させるべく、本研究は『美的書簡』を『崇高について *Über das Erhabene* (以下、『崇高論』)』によって補完されるべきテキストと位置づけ、この前提に依拠して遂行される。尤も、本研究の前提となる、この仮説(『美的書簡』は「未完の書」である)は、これまで数多くの論者によって提唱されてきたことである¹⁾。『美的書簡』の未完を標榜する論者たちは、いずれも『美的書簡』には「崇高に関する章」が欠けているとし、これを未完の論拠としているが(例えば、シュプランガー²⁾、シャープ³⁾、金田⁴⁾、浜田⁵⁾、内藤⁶⁾、平山、西村、五郎丸⁷⁾など)、これは、『美的書簡』の内容のうちに示唆されていることである。西村は、『美的書簡』において「融解的な美 (schmelzende Schönheit)」と「緊張的な美 (energische Schönheit)」という対概念が提示されるものの、実際には崇高美に相当する後者の議論は、予告のみに終わっている点⁸⁾、及び、シラーが「美しい仮象」の必然的な限界について後にあらためて論ずると述べつつも、それに相当する議論が見当たらない点を挙げ、これを未完の論拠としている⁹⁾。

また、『美的書簡』の雑誌掲載当時のタイトルからも未完であることは示される。シラーは、第17書簡以降、第27書簡までを「ホーレン」誌に掲載したとき、その全体のタイトルを「融解的な美」として、「ホーレン」誌上では「緊張的な美 (=「崇高」)」については触れることなく『美的書簡』を閉じている¹⁰⁾。この点に関し、平山は、「崇高」を扱った他の論文、とりわけ『美的書簡』と執筆時期が近いとされる『崇高論』が『美的書簡』を内容的に補うと主張し、シラー思想の全体像を把握する上で重要な意味を有すると述べる¹¹⁾。

『崇高論』が『美的書簡』を補完することは、『崇高論』におけるシラー自身の記述からも推測されることである。

「美的教育が完全な全体になるためには、そして我々の使命の全範囲に、そしてかくして感性界を超えて人間の心の知覚能力を拡大するために、崇高が美に加わらなければならない¹²⁾」

「崇高」が「美的教育」を完成させるというシラーの記述は、『美的書簡』における美的教育論が未だ不完全であったことを暗示している。『美的書簡』を未完とする論者達は、『美的書簡』の記述から、「崇高」に関する議論の欠如を見て取り、『美的書簡』と同時期に執筆された論文『崇高について』がこれを補完すると主張する。彼らは、『美的書簡』が未完であることを示す箇所を指摘し、加えてシラー哲学の全体像を把握する上での『崇高論』の重要性を強調するのであった。『美的書簡』では「崇高」という術語自体がほとんど見受けられない。それゆえ、「崇高」概念を視野に入れることは、『美的書簡』では論じられなかった美的教育論の側面を明らかにする上でも、さらには、シラー美的教育論の全体像を把握する上でも不可欠である。『美的書簡』を未完とみなす論者たちは、この点を強調する。

本論考も、上記の論者たちと共通の地盤に立つ。しかるに、本論考は、『崇高論』を単に『美的書簡』の内容を補填し、自身の美的教育論を完成させたものと位置づけるに留まらない。すなわち、『崇高論』を『美的書簡』の矛盾・分裂を認容した上で、尚且つ、シラー美的教育論に貫流する思想を読み解くための方途を提示するものと位置づける。『美的書簡』、『崇高論』の両論文はほぼ同時期に成立しているとされ¹³⁾、『崇高論』のうちにはシラー美的教育論を読み解く上での論拠が内在していると考えられる。『崇高論』ではシラー哲学の重要命題が極めて明瞭に記されており、『美的書簡』のうちにも確かに潜在する根本原理をここに見出すことが可能なのだ。『美的書簡』では浮動し、未確定であったシラー哲学のテーゼが『崇高論』では、簡潔かつ明確に論じられているのである。従って、『崇高論』分析により、『美的書簡』で展開されたシラー美的教育論の内実を再構築することが可能となるのではあるまいか（そうした意図のもとで『崇高論』を読み解く試みは、管見の限り見当たらない。のみならず、長倉が指摘しているように、従来、シラーの美学・哲学論文が取り上げられる場合、専ら『美的書簡』に偏っており、『崇高論』を中心的に取り上げたものは「皆無に等しい¹⁴⁾」のが現状である）。

無論、『崇高論』を『美的書簡』のみに関係づけようとする読み方は、シラーの意図に反するという主張は存在する。長倉は『美的書簡』では、「美」を「融解的な美」と「緊張的な美」とに分けていたが、この「緊張的な美」が、『美的書簡』の論述基盤を引き継いで『崇高論』で展開されたと見ることは不可能であると述べる。『崇高論』では、「美」と「崇高」とが、それぞれ固有の領域を割り当てられたことから、「美」と「崇高」を独立の領野に分け、異なる領域における「自由の表現」と捉えた点に『崇高論』の特徴があるというのである¹⁵⁾。しかしながら、以下の分析において明らかとなるように、『崇高論』に現存する枠組みは同様に『美的書簡』にも（それは明示されず、潜在的にはあるが）見て取ることができる。

本論考では『崇高論』を精緻に分析することにより、シラー哲学の根本原理を明らかにし、『美的書簡』の諸概念を読み解くための、揺るぎ無い地盤を構築する。この場合、形式面から考えても『崇高論』を分析する利点は大きい。『崇高論』は統一的意図の下で書き下された「論文」であり、その内容の矛盾、分裂が指摘されることはない。対して『美的書簡』はあくまでも「書簡」形式の論文であり、そもそも秩序立てて書き下ろされたものではない。その形式から考えて、

動揺、矛盾が端々にみられるのもある意味では当然と言えるのである。

ところで、シラーの崇高論について論ずるにあたっては、シラーが甚大なる影響を受けたカントの崇高論との比較検討が不可欠の課題である。しかしながら、本論考では、紙幅の都合上、カント美学との比較分析を行うことができない。この問題は、平山¹⁶、長倉¹⁷らの研究に委ねることとする。本研究では、あくまで『美的書簡』を読み解くための地盤形成という、この一点にのみ焦点を絞り、『崇高論』分析を試みる。以下、シラー『崇高論』の具体的内容についてみていくことにする。

2. 「美（優美）」と「崇高」、両者の質的相違

『崇高論』はレッシングの『賢者ナータン』からの引用文で始まる。

Kein Mensch muss müssen.¹⁸

（人間はせねばならないことはなにもない）

人間以外の万物はすべて自然必然性から「せねばならない」存在であり、意志は持たない。シラーは「全自然は理性的に振る舞う（Vernünftig handelt die ganze Natur）¹⁹」と述べるのであるが、人間が他の自然と異なる点は、人間が「意識して、そして意志をもって理性的に振る舞う²⁰」という点である。

ところが、人間には冒頭の人間性の定義に抵触すること、すなわち「せねばならない」ことが唯一つ存在する。それは「死」である。シラーは、しかしながら、死をすら自ら希求することによって、人間性の定義の破綻は回避可能であると述べる（このような次元は人間における道徳的文化と呼ばれる）。これにより「意志する存在」たる人間性の定義は死を前にしてさえ保たれるのだ。死の無効化を可能にするのは人間のうちにある「崇高」なものであり、シラーの「崇高」概念はこうした文脈において現出することとなる。

ここでシラー哲学における「美」の用法について一言触れておく。『崇高論』では「崇高」概念は「美」との対で論じられるのだが、シラー哲学における「美」は、広義においては「崇高」をも含む概念である。『崇高について』で「美」という場合、狭義の「美（優美）」を意味するため、ここでは狭義の「美」と広義の「美」を区別するため、狭義の「美」を「美（優美）」と置くことにする。

さて、哲学的詩人たるシラーは「美（優美）」と対比させつつ、詩的表現²¹によって「崇高」を論ずる。彼は、自然は人生の同伴者として、我々に2人の守護神を与えたとし²²、第1の守護神において「美（優美）」の感情が、第2の守護神において「崇高」の感情が認識されるという。第1の守護神（＝「美（優美）」）は感性界を住処とし、「社会的で優しく、陽気な戯れによって²³」我々を導く。対して第2の守護神（＝崇高）は我々を感性界から解き放ち、肉体的な影響から我々を解放する。後者により感性界の原理からの脱却が可能となるのだ。こうした詩的説明を端緒とし、続いてシラーは「美（優美）」と「崇高」を「自由」との関連で示し、両者の差異を論ずる²⁴。

「美に際して、我々は自由を感じる。なぜなら、感性的衝動が理性の法則と調和するからである。崇高に際して、我々は自由を感じる。なぜなら、感性的衝動は理性の立法に対して何ら影響をもたない（精神はこの場合、自分自身の法則以外の法則には従わないかのように振る舞う）からで

ある²⁵⁾」

人間は、自然必然性との調和状態において自由を感じ、そのような状態は「美（優美）」と呼ばれる。そして、このような「美（優美）」における自由とは性質を異にするのが「崇高」における自由である。「崇高」の支配する世界では、我々はもはや感性界において支配的な原理を脱却する。シラーはこのような感性界とは別原理に基づく世界を「理念界(Ideenwelt)」、「叡智界(intelligibele Welt)」、「道徳界(moralische Welt)」などと呼び、呼び名を統一させていない。ここでは混乱を避けるため、用語を統一し、叡智界と呼ぶことにする。我々は「崇高」において自然必然性＝因果律から解き放たれる。

3. 「崇高」における「混合感情」－「崇高」の具体的事例

叡智界の存在証明のために、シラーは「混合感情 (gemischtes Gefühl)」という、テキストにおける鍵概念を提示する。「崇高」の感情とは、悲しみと喜び、戦慄と恍惚の「混合感情」であり、「美（優美）」の世界とは異なり、「崇高」の世界では感性的衝動と理性（因果律を超えた法）は調和しないが、その矛盾の中にこそ「崇高」の魅力がある。「崇高」の感情は「本来的に喜びではないけれども、繊細な魂によってすべての楽しみよりも、はるかに好まれている喜びの合成物²⁶⁾」なのである。この、人間における「混合感情」の存在は、我々の道徳的自立を証明しているという。「同じ対象が我々にとって二つの相反する関係にあることは絶対的にありえないので、このことから、我々自身がその対象にとって二つの異なった関係にある²⁷⁾」と考えられるのである。これにより、感性的衝動から独立した原理が我々のうちに見出されることとなるのである。我々はこうして、精神の状態が必ずしも感覚の状態に従わないこと、また、我々是我々のうちにすべての感性的感動から独立している自立した原理をもっていることを崇高の感情を通じて経験する²⁸⁾。例えば「我々は衝動が嫌悪することを意欲することができ、衝動が欲することをねつけることができる²⁹⁾」のであり、これは、我々が感性界における因果律とは別の原理、すなわち叡智界を内面に持つことを示しているという。

このことを具体的に説明するために、シラーは、すべての徳を持った架空の人物を想定する。彼は正義、慈善、節制、毅然そして誠実の中に喜びを見出すとする。シラーは感性的衝動と理性の指示の美的調和のうちにあるこの人物が、実際に徳が高いかどうかはこの時点では判別できないという。なぜなら、今想定されている、この人物が感性的衝動に駆られて理性的な行動をとっているとすれば、感性界の領域の中で彼の徳の全現象が説明できてしまうからである。すなわち彼の行いは、感性界で尊ばれる原理に則った行い（「美（優美）」）として解釈しうる。

しかしながら、ここでこの男に転機が訪れる。彼は突然大きな不運に陥り、彼のもとに、およそ考えられうる限りの不幸が襲いかかる。シラーはこのような状況下でもなお、この男の振舞いが以前と変わらなかった場合、我々はこの男の振舞いを因果律で説明することが不可能な状況に陥ると述べる。自然概念に従えば、結果が原因に基づくことは必然的である故、「原因が正反対に変わっても、結果が同じままであることよりも矛盾することはないので、そのときにはもはや自然概念からの説明では十分ではない³⁰⁾」。

かくして、我々はすべての因果律からの説明を断念しなければならない。「態度を状況から導き出すということをまったく断念しなければならない³¹⁾」。結果を原因から導き出すことのできな

い分裂状況を説明するには、その説明の根拠を、自然的世界秩序のうちにはなく、「悟性は自らの概念で捉えることができない他の世界秩序³⁰⁾」のうちに見出すほかない。つまり、叡智界へとその足場を移さなければならないのである。「崇高」によって我々が与えられる感動は、「美(優美)」によるそれとは質的に異なり、それは、悲哀感を伴ったものとなるのである。「崇高」によって、我々は感性界への依存状態から、解き放たれるのである。「崇高」は、「衝撃によって、洗練された感覚が巻きとっている網から精神をもぎとって自立させる³¹⁾」。

この感性界への依存状態から我々を引き剥がすものとしての「崇高」の具体的事例をシラーは文学作品の一場面をもって提示する³²⁾。「美は、女神カリュプソーの姿でユリシーズの勇敢な息子を夢中にさせる。そして彼女はその魅力によって長い間、彼を島に引き留めた。長い間、彼は不滅の神に仕えていると信じていたが、しかし、彼はただ快樂の腕に横たわっていただけだったので、崇高な印象がメントールの姿で突然彼を捉えた。彼は彼のより善い使命を思い出し、我が身を波の中に投げ出し、そして自由になった³³⁾」。「美(優美)」はここにおいて我々を快樂へと誘う側面が強調され、危険性が示されることとなる。

以上、「美(優美)」と「崇高」の対比により、シラー哲学の根源的二項対立を明らかにした。「美(優美)」、「崇高」は対極的性質を有し、それぞれ感性界、叡智界に属するものであった。続いて、『崇高論』後半部で登場し、「崇高」概念をより立体的に把握するためにも不可欠の要素である「パターティッシュなもの(Das Pathetische)」、「デモーニッシュなもの(Das Dämonische)」についてみていくことにする。

4. 「パターティッシュなもの」としての「崇高」、「デモーニッシュなもの」としての「崇高」

本節では、まずシラーの「崇高」概念の核心部を描き出すために、我々を「崇高」な状態へと導くとされる「パターティッシュなもの(Das Pathetische)」について言及する。シラーによる「パターティッシュなもの」の定義を参照しよう。

「パターティッシュなものは人工の不幸である。そして現実の不幸のようにそれは我々を我々の胸中で支配している精神の法則との直接的な交流の中に置く。しかしながら現実の不幸は、その人間とその時間を常にうまく選ぶとは限らない。すなわち現実の不幸はしばしば、無防備な我々を襲う。そしてさらにより悪いことには、現実の不幸は我々をしばしば無防備にする。パターティッシュなもの的人工の不幸はこれに反して我々を完全武装の中に見出す。そしてそれは単に想像されているだけなので、我々の心情の中の自立した原理はその絶対的独立を主張する余地を勝ち取る³⁴⁾」。

上に引用した「パターティッシュなもの」の定義は、一見謎に満ちている。「パターティッシュ」には、そもそも辞書的意味において、「崇高」に加えて、「激情」、「莊重」、「悲壯」などの意味があるが、「パターティッシュなものは人工の不幸である」というシラーの定義にこれらの意味をあてはめても、どれも適訳とは思われない。では、「パターティッシュなもの」とは何を意味するのであろうか。ここでは、「パターティッシュなもの」を、上記の辞書の要素を全て含みつつ、同時にそのどれでもない「悲劇」(とりわけ、世界史において運命の不条理に翻弄された様々な

人物を描いた悲劇)として読み解くことにする。上の引用における「パターティッシュなもの」を「悲劇」に置換してみれば、以下の内容となる。「悲劇」は、「人工の不幸」であり、「現実の不幸」が「しばしば、無防備な我々を襲う」のに対して、「悲劇」は「我々を完全武装の中に見出す」。そしてそれは「単に想像されているだけなので、我々の心情の中の自立した原理はその絶対的独立を主張する余地を勝ち取る」。

この「パターティッシュなもの」(=「悲劇」)は、我々に何をもたらすのであろうか。シラーは、これにより、「想像された人工の不幸から現実の不幸になるときまた、人工的な不幸として真剣な不幸を取り扱うことができる³⁷⁾」ようになるという。「人工的な不幸」、すなわち「悲劇」という、現実の我々には実際、何ら苦痛を与えない架空の体験は、我々が現実において、不幸に見舞われた場合の「崇高」なる態度の育成に役立つというのである。従って、「パターティッシュなものは、[...]不可避的な運命の予防接種³⁸⁾」とみなされるのである。予防接種としての「パターティッシュなもの」(=悲劇)の作用によって、現実において我々が不幸に陥ったとしても、先にシラーが仮定的に提示した男のごとく、「崇高」な状態へと飛翔することができるというのである。

かくして、「パターティッシュなもの」は、「崇高」を論ずる上でシラーが具体像としての「悲劇」を念頭に置いていたことを示す重要な要素として位置づけられる。「崇高」を論ずることは悲劇作家としてのシラーにとって、なんら突飛なことではなく、自らの創造行為を概念的に語り直すための不可欠の枠組みだったのである。

シラーにおける「崇高」概念は「パターティッシュなもの」を経由して「悲劇」をも内包することが明らかとなったわけであるが、「崇高」概念の多義性はこれに留まらず、さらに「デモーニッシュ」な要素をも含み持つ。このことを論じるために、シラーは自然のうちにある悟性では把握できない破壊的、盲目的側面、すなわち自然における「混沌」的側面を引き合いに出す。この混沌としての自然(シラーはその例としてヴェスヴィオ火山、スコットランドの野性的な奔流や霧深い山々などを挙げている)を我々は因果的法則性でもって捉えることはできない。

「人間は単に自然必然性の奴隷であり、欲求の狭い領分からまだ出口が見つけれられず、そして高い、デモーニッシュな自由を彼の胸の中でまだ予感しない限り、不可解な自然がひたすら彼に彼の表象能力の制限を思い出させ、破壊的な自然がひたすら彼に彼の無力を思い出させる³⁹⁾」。

しかしながら、このような混沌としての自然をシラーは否定的には捉えない。確かにそのような自然の存在は、悟性にとっては脅威であるが、因果律からの脱却を可能とする理性にとっては、極めて魅力的なものとなるのである。悟性では把握できない自然の持つ相対的な偉大さは、人間がその中に自分自身の内にある絶対的な偉大さをもとめる鏡であり⁴⁰⁾、自然におけるそのような偉大さは人間のうちにも備わっているという。すなわち、混沌としての自然は人間のうちの叡智界と対応し、ここにおいて「崇高」における「デモーニッシュ」な側面が現出するのである。悟性によって捉えることの不可能な事態、「デモーニッシュなもの」の存在を我々が受け入れた場合、我々の心情は「現象の世界を超えて、理念の世界に、制限されたものから無制限のものに駆り立てられる⁴¹⁾」。こうして、「崇高」は「デモーニッシュなもの」までも内包するに至るので

ある。

シラーは「崇高を感じる能力は人間性の最もすばらしい素質の一つである」といい、「美〔優美註：筆者〕は単に人間に貢献するだけである。崇高は彼の中の純粋なデーモン(Dämon)に貢献する⁴²⁾」と述べ⁴³⁾、「崇高」は最終的に、「悪霊」、「超自然的力」、「守護霊」といった要素を同時に内在する、「デーモン」との交わりにまで到達する。シラー哲学における「崇高」は、文字どおりの「崇高」であると同時に「喜悦」、「激情」、「悲壮」、「悲劇」、そして「デモーニッシュなもの」までも同時に含みもつのである。

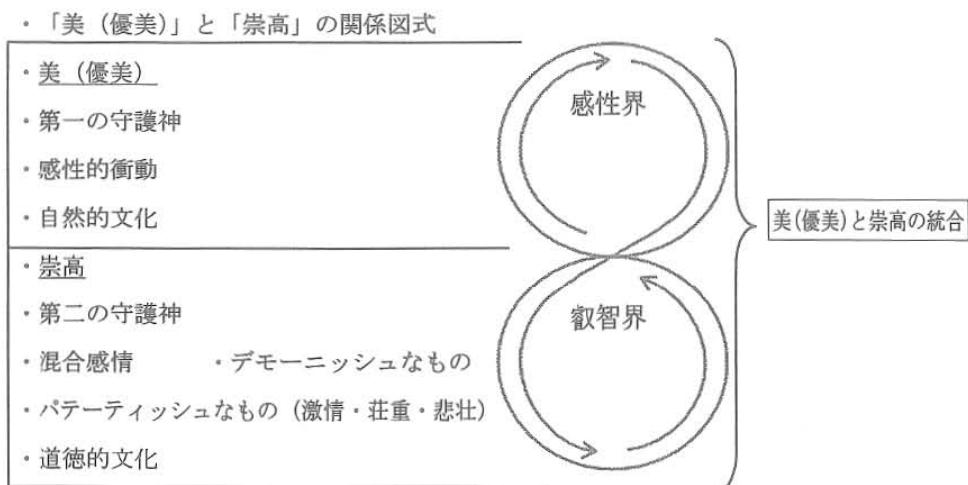
5. 「美（優美）」と「崇高」の統合—「美（優美）」、「崇高」の関係図式

『崇高論』結論部においてシラーは、「崇高」と「美（優美）」が合体したときのみ、我々は、自然の奴隷であることなしに、さらには叡智界における市民権を失うことなしに、「自然の完全な市民である⁴⁴⁾」と述べる。こうした「美（優美）」と「崇高」の統合状態へと至るためのプロセスは、シラーによって以下のように説明される。我々は第一に「美（優美）」に対する感受能力を発達させる。「美（優美）」は我々の子ども時代における保母であり、そしてそのうえ我々を生々の自然状態から洗練された状態へと導く。「美（優美）」に対する我々の感受性が第一に発展するのだが、これはゆっくりと成熟へと至る。なぜならば、真理と倫理が我々に植え付けられる前に趣味（「美（優美）」）が完全な成熟に到達するならば、我々は感性界のうちに永遠に留まったままとなるからである。自然の仕組みにおいて、「美（優美）」に対する感受能力が成熟に至るまで、「十分に頭に概念の富を胸には原理の宝を植え付けるための、そしてまた、特にとりわけ偉大さと崇高に対する感受性を理性から発達させるための期間が獲得される⁴⁵⁾」。つまり、人間の発達において第一に趣味（「美（優美）」）への感受能力が発達するが、「崇高」への感受能力の発達をまって、最後に趣味（「美（優美）」）の成熟が得られるというのだ。すなわち我々は「美（優美）」を出発点とし、「崇高」を経由して、再び「美（優美）」へと舞い戻るのである⁴⁶⁾。こうして「美（優美）」と「崇高」の統合をこそ目指すべきであるとし、『崇高論』は閉じられる。

「我々が得ようとして努力する最も高い理想は、我々の品位を決定する道徳的世界との関係を断つことを強要されることなしに、我々の至福の守護神としての自然的世界と良き和合を保つことである⁴⁷⁾」。

我々の内なる叡智界の存在を、我々は感性界に安住する限り決して知りえない。また、感性界を捨てねばならない契機に直面した際、なおも感性界に固執するならば、我々は「崇高」に至ることはできない。しかしながら、幸福原理である「美（優美）」を脱却し、叡智界に留まることは、それ自体はこの上ない魅力を見るものに与えるが、シラーはこれを理想像としては描かない。「美（優美）と崇高の統合」こそ、シラーの目指した状態なのである。『崇高論』を読み解く中で、『美的書簡』の段階では未だ不明瞭であった、シラー哲学における根本的対立が鮮明なものとなって立ち現れてきた。以下の図はこの二項対立を図式化したものである。これをもって、シラーの根源的枠組みを把握するための補助線を引くこととしたい。この図式では感性界と叡智界、それぞれの性質を図示した。我々は「美（優美）」の状態においては、感性界（上の円）にのみ留ま

るのに対して、「崇高」の状態においては、感性界の原理（因果律）を脱却し、叡智界（下の円）へと移行する。また、シラーは叡智界に留まることを最終目標とはしない。シラーの目指す状態はあくまでも両者の原理が同時に満たされた状態なのである。そうした状態を、以下の図式では、二つの円の相互を行き来する矢印で示す⁴⁶。これは感性界に留まりつつ叡智界へと飛翔するという意味で論理的に考えるならば矛盾した状態といえるが、「美（優美）と崇高の統合」を図示するならば、以下の矢印が示すような矛盾を孕んだダイナミックな動きとして示しうるのである。



ところで、そうした「美（優美）と崇高の統合」状態は、『美的書簡』における「遊戯衝動」を思い起こさせるものである。『美的書簡』においてシラーは、相反する性質をもった根本衝動、「感性的衝動」、「形式衝動」の統合を「遊戯衝動」として描き出した。「遊戯衝動」の定義は極めて抽象的である故、それらの定義をもとに思い描くイメージは解釈者によって微妙に、ときに大きく異なる。そうした齟齬は、「感性的衝動」と「形式衝動」、両衝動の作動領域の不確定により生じているように思われる。『美的書簡』ではシラー哲学の根源的二項対立たる「美（優美）」と「崇高」の対概念が不明瞭であったため、「感性的衝動」と「形式衝動」の対極性が把持できても、両衝動の活動領域を特定することは困難であった。しかしながら、『崇高論』分析を経たことにより、「遊戯衝動」の対象、換言するならば「生ける形態（=lebende Gestalt）」——感性的衝動の対象（=Leben）と形式衝動の対象（=Gestalt）との融合が、「生ける形態（=lebende Gestalt）」である——は、その内実が「美（優美）と崇高の統合」状態と同一であることが明らかとなるのである。この「生ける形態」の具体例として、シラーはルドヴィシの女神像ユーノーを引き合いに出す。以下は『美的書簡』からの引用であるが、ここでは「生ける形態」が「優美」、「尊厳」の観点から説明される。

「ルドヴィシの女神像ユーノーのすばらしい表情が私たちに語りかけるものは、優美でもなければ尊厳でもなく、それは同時にそのいずれでもある故に、そのいずれか一つのものではありません

ん。この女性の神は、私たちに礼拝することを要求しながら、この神に等しい女性は、私たちの愛の火を燃えあがらせませす。しかし私たちが、この天上の優雅さに心溶けて身をゆだねようとすると、この天上の自己充足性は、私たちをたじろがせませす。一つの完結した創造であるこの形態のすべては、自分自身のなかに安らぎ住んで、譲歩もしなければ抗うこともせず、まるで空間の彼方に存在するかのようです。[...]その優美さに抗いがたくとらえられて引きよせられ、尊厳によって遠くにとどめられて、私たちは最高の静けさの状態にあるとともに、最高の運動の状態にもあるのです⁴⁹]

ここにおいて、ルドヴィシの女神像ユーノーは「美（優美）と崇高の統合」として描き出されている。女神像は、我々を「優美」且つ「崇高」な状態へと誘う。我々は女神像を前にした時、その優美さに引きつけられるが、同時にその崇高さによって突き放される。引き寄せられながらも突き放され、突き放されながらも引き寄せられる。ここに「優美」と「崇高」の統合が生じるのである。ここで明らかとなるのは、「遊戯衝動」の対象たる「生ける形態」は、『崇高論』において我々の最終目標として提示された「美（優美）と崇高の統合」と同一であるということだ。『崇高論』分析を経た今、「遊戯衝動」の対象たる「生ける形態」の内実は、「美（優美）と崇高の統合」状態として再解釈が可能となるのである。かくして、『崇高論』に現存する中心的地盤は、同様に『美的書簡』にも潜在していると考えられるのである。

以上、『崇高論』分析を通じて、シラー哲学の根底に内在する二項対立、「美（優美）」と「崇高」のそれぞれの性質と両者の関係を浮き彫りにし、さらには「美（優美）と崇高の統合」をシラー哲学において目指されるべき状態として位置づけ、それらの関係を図式的に整理した。

6. おわりに—『崇高論』に基づく『美的書簡』再解釈の可能性

本論考では、『崇高論』を分析することで、シラー哲学に内在する根源的二項対立（「美」と「崇高」）の内実と両者の関係を明らかにし、シラー美的教育論の全体像の再構築に向けた確たる地盤を構築した。『崇高論』分析を通じて、『美的書簡』では背景に退き、潜在的枠組みとして沈潜していた地盤を顕在化することができた。とりわけ、第4節で明らかにした「崇高」の二側面、「パターティッシュなもの」、「デモーニッシュなもの」は、シラーの想定する「叡智界」の多義性を読み解く上で不可欠の要素となるものである。『美的書簡』では詳細に論じられることのない「崇高」の軸を打ち立て、「美（優美）」と「崇高」の両概念を射程に入れることで、シラー美的教育論の再構築、『美的書簡』の諸々の理念の再解釈の可能性が開かれるように思われる。

その一つとして、『美的書簡』におけるアポリアへの回答の可能性が挙げられる。『美的書簡』においてシラーは、一方で「美」を「道徳的状态」への移行「手段」として位置づけ、他方で「美」を「道徳的状态」よりも上位に置き、それ自体を「目的」とした。イーグルトンは「シラーの作品は、知らず知らずのうちに、一方では道徳律を美的なものよりも上におき、また一方では美的なものを道徳律よりも上において、分裂しているように見えてしまう⁵⁰」とし、「シラーのテキストの終わりにいたると、美的なものは、理性のしもべとしての慎ましい地位を乗り越えようとしているのではないかという兆しを見せる。本来ならば美的なものを補佐役としてしたがえるべき道徳律が、ひとつの際立った点において、美的なものよりも劣っているように見えてしまう⁵¹」と述べ、「美」が「道徳的状态」に至るための「手段」として論じられつつも、終盤では

「道徳的状態」の上位に位置づけられてしまう点に矛盾を見出している

また、イーグルトン同様ガダマーも、そうした点に論旨の屈折を見出し、『美的書簡』では「芸術による教育は芸術への教育となり、芸術によって用意されるべき真の道徳的で政治的な自由に代わって、＜美的国家＞の形成、芸術に関心を抱く教養社会の形成という考えが現れ⁵²」ると指摘している（同様の批判は、ヤンツ⁵³、レーマン⁵⁴、ヘンリッヒ⁵⁵、五郎丸⁵⁶らによってもなされている）。

さて、この難題については、『崇高論』読解によって獲得した視座から一つの回答が得られるように思われる。すなわち、シラーが『崇高論』で、目指すべき状態を、「美（優美）」と「崇高」の統合状態としている事実を前提とするならば、上記のアポリア（「美」は手段か、目的か）に対し、回答が可能となるのではないか。『崇高論』を論拠とするならば、「美（＝広義の「美」、
「崇高」を含む）」はそれ自体が「目的」であると回答可能であろう。『崇高論』では、「道徳的状態」は感性界の原理を脱した状態として論じられていた。しかしながら、このような「道徳的状態」は目指すべき究極目的ではなかった。『崇高論』の結論部を今一度思い起こしてほしい。シラーはそこで、道徳的世界との関係を断つことなしに、自然的世界（＝感性界）と和合することこそを最高の理想として描き出したのである。「美（優美）」と「崇高」、両者の統合状態において、道徳的要素は欠落しない。そのうちに既に道徳的要素を含み持っているのである。確かに『美的書簡』には、「美的状態」を「道徳的状態」に至るための「手段」として位置づけていると読み取れる箇所がある。しかしながら、「道徳的状態」があくまでも感性界を離れたものである以上、『崇高論』を前提とするならば、これは目指すべき状態とは言えない。『崇高論』を論拠としてシラー美的教育論を読み解くならば、「道徳的状態」が最終目標だという結論にはなりえないのではあるまいか。『崇高論』に依拠するならば、こうした『美的書簡』の再解釈も可能となるように思われる。

尤も、本論考では、紙幅の都合上、シラー美的教育論再構築の可能性を示唆したにすぎず、従って本論は『崇高論』を基にした解釈のための「布石」として位置づけられるにすぎない。『崇高論』に依拠したシラー美的教育論の諸概念の具体的分析については、別の機会を待って行うことにする⁵⁷。そうした問題を今後の課題として提示しつつ、本論考を閉じる。

¹ あまた存在する『美的書簡』批判については、別稿において類型化を試みている。そこでは多種多様な『美的書簡』批判を、その批判内容ごとに四カテゴリー（『美的書簡』矛盾説、『美的書簡』分裂説、『美的書簡』現実遊離説、『美的書簡』未完説）に類型化した。『美的書簡』批判の傾向のたまかな分類により、繰り返し指摘される『美的書簡』の問題点を明確化することを試みた。[井藤元 2007：「シラー美的教育論をめぐる諸論の包越に向けて—『美的書簡』批判の四類型—」、『東京大学大学院研究科紀要』、第47号、東京大学大学院教育学研究科]

² Spranger, E. 1972 : Schillers Geistesart, gespiegelt in seinen philosophischen Schriften und Gedichten, in: Derselbe; *Erzieher zur Humanität* Eduard Spranger *Gesammelte Schriften*, Bd. XI, Heidelberg, S. 237-239.

³ Sharpe, L. 1995 : *Schiller's Aesthetic Essays: Two Centuries of Criticism*, Camden House, Columbia , pp. 4-5.

- ⁴ 金田民夫 1968：『シラーの芸術論』、理想社、159頁。
- ⁵ シラー、J.C.F. 1982：浜田正秀訳『美的教育』所収、玉川大学出版部、訳者解説35－36頁。
- ⁶ 内藤克彦 1999：『シラーの美的教養思想—その形成と展開の軌跡—』、三修社、249頁。
- ⁷ 五郎丸仁美 2004：『遊戯の誕生 カント、シラー美学から初期ニーチェへ』、国際基督教大学比較文化研究会、96頁。
- ⁸ 西村拓生 2003：「「美しい仮象の国」はどこにあるのか？—シラーの『美育書簡』をめぐる、仮象の人間形成論のための覚え書」、矢野智司・鳶野克己編『物語の臨界—「物語ること」の教育学』所収、世織書房、301頁。
- ⁹ 西村は、この他にも「美しい仮象の必然的な限界について、後に改めて論じます」と述べながら、それに相当する議論が見当たらない」点にも『美的書簡』の不完全性を見出している。
[同上]
- ¹⁰ 内藤 1999、219頁。
- ¹¹ 平山敬二 1988：「シラーの崇高論—カント美学の受容における異見的一局面」、『美学』、第153号、美学会、10頁。
- ¹² Schiller, J.C.F. 1980a：Über das Erhabene, In: *Sämtliche Werke*, Bd. V, Carl Hanser Verlag, München, S.806－807.
- ¹³ 『崇高について』成立時期についてシュタイガーは次のように述べる。「この論文をさらに数年後のものとする必要があるとする説も、たしかに繰り返し立てられてきた。[...]そのような時期設定の文献学的根拠は、しかし存在しない。むしろ、シラーが十九世紀に入っていまいちどこのテーマに戻ったとか、あるいはそもそも哲学論文に立ち返ったなどという説に対しては、反証があるのみである」。[Staiger, E. 1967: *Friedrich Schiller*, Atlantis Verlag, Zürich, S.27. = 1989: 神代尚志他訳『フリードリヒ・シラー』、白水社、26頁]
- ¹⁴ 長倉誠一 2003：『人間の美的関心考』、未知谷、10頁。
- ¹⁵ 同上、303－304頁。
- ¹⁶ 平山敬二 1988。
- ¹⁷ 長倉 2003。
- ¹⁸ Schiller 1980a, S.792.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ 『崇高について』のこの箇所とほとんど同一といってもよい内容でシラーは、「人生の案内者」という詩を創作している。この引用箇所が詩的であることは、その原型が詩であったことから当然のことと言える。「人生を通してきみを導くのは／二つの守護神／それらが力を合わせて助けつつきみの脇を歩むなら、きみは幸せだ！／晴れやかな遊戯をもって一方はきみの旅を楽しくし／その腕によって運命も義務も軽くなる。／諧謔と対話のうちに、それは、はかない命の者が永遠の海を前にして／おのきつつ立ちすくむ断崖のふちまできみの道連れとなる。／ここできみを、決然と厳粛に沈黙のまま、もう一方が抱き取って／巨大な腕で深みを越えて運んで行く。／決して一方の守護神のみをたのみとしてはならぬ、前者に／きみの尊厳を、後者にきみの幸福をゆだねてはならぬ」。 (訳は内藤 1999、132頁を参照)

²² Schiller 1980a,S.795-796.

²³ *Ibid.*,S.796.

²⁴ シラーの最後の美学論文『素朴文学と情感文学について』の中でも「美（優美）」と「崇高」、それぞれの自由について対比的に論じられている。「美しい性格にはすべての偉大さがすでにふくまれており、それがその本性から強いられることもなく、やすやすと流れ出る。彼は能力的にはその軌道のあらゆる点において無限なるものである。一方、崇高な性格は偉大なものにむかって緊張し、自己を高めることができる。彼は自分の意志の力によって、どんな制限の状態からでも脱却することができる。したがって、彼は少しずつ、しかも努力することによってのみ自由になれるのだが、他方、美しい性格はやすやすと、しかもつねに自由なのである」。[Schiller,J.C.F. 1980b : Über naive und sentimentalische Dichtung,In: *Sämtliche Werke*, Bd.V ,Carl Hanser Verlag, München ,S.724-725.= 1977a : 石原達二訳「素朴文学と情感文学について」、『美学芸術論集』所収、富山房、270頁]

²⁵ Schiller 1980a,S.796.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*,S.797.

³⁰ *Ibid.*,S.799.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ ここではフランスの聖職者フェヌロンの小説『テレマックの冒険』が想定されている。ユリシーズは、難破してニンフのカリュプソーの住む孤島に救われる。メンートルはユリシーズの親友であり、神がメンートルの姿をかりて、快楽に溺れるテレマックを助け出す。

³⁵ Schiller 1980a,S.800.

³⁶ *Ibid.*,S.805.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*,S.805-806.

³⁹ *Ibid.*,S.800-801.

⁴⁰ *Ibid.*,S.801.

⁴¹ *Ibid.*,S.804.

⁴² *Ibid.*,S.806.

⁴³ シラーの「美的形式の使用における必然的限界について」の論文においても「デモーニッシュ」なものへの言及がある。「不幸な人は、彼が同時に有徳な人であるならば、法則の神々しき尊厳と直接まじわるといふ崇高な特権を享受する。また彼の徳は何ら好みの助けを受けないから、彼は鬼神の[デモーニッシュな 註：筆者]自由を人間の身をもって示すといふ崇高な特権を享受する」。ここにおける「デモーニッシュなもの」も『崇高について』と同様の用法において用いられている。[Schiller,J.C.F. 1980c : Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch

schöner Formen, In: *Sämtliche Werke*, Bd. V, Carl Hanser Verlag, München, S.693. = 1955 : 高橋健二訳「美的形式の使用における必然的限界について」、『素朴文学と情感文学について』所収、岩波書店、174頁]

⁴⁴ Schiller 1980a, S.807.

⁴⁵ *Ibid.*, S.800.

⁴⁶ 『美的書簡』ではこのことが他の表現で示される。「かくして彼は人為的な方法でその成年において幼年時代を取戻し、経験には与えられていないが、自分の理性の規定によって必然的に定められる理念の中に一種の自然状態を作り、この理想的な状態において実際の自然状態では知らない究極目的と、当時はまだ不可能であった選択を自分に与え、そしていまや、あたかも最初からはじめて、明晰な識見と自由な決断によって独立の状態を束縛の状態と交換して得たかのように振る舞います」。[Schiller, J.C.F. 1961 : *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, S.22-23. = 1977b : 石原達二訳「人間の美的教育について」、『美学芸術論集』所収、富山房、91頁]

⁴⁷ Schiller 1980a, S.804-805.

⁴⁸ 本図式では、「美（優美）」と「崇高」の差異を際立たせ、シラー哲学に潜在する構図を抽出することに重点を置いたため、「パターティッシュなもの」、「デモーニッシュなもの」を、「崇高」をめぐる諸側面として、同カテゴリーのうちに並列的に整理した。しかしながら、「パターティッシュなもの」、「デモーニッシュなもの」と「崇高」の関係は、それ自体、精緻に分析せねばならぬ重要な問題である。この問題に関しては稿を改め、解明を試みたい。

⁴⁹ Schiller 1961, S.94. = 1977b, 188頁。

⁵⁰ Eagleton, T. 1990 : *The Ideology of the Aesthetic*, Basil Blackwell, Oxford, p.112. = 1996 : 鈴木聡・藤巻明・新井潤美・後藤和彦訳『美のイデオロギー』、紀伊国屋書店、162頁。

⁵¹ *Ibid.*, p.110. = 同上、160頁。

⁵² Gadamer, H.G. 1975 : *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, S.78. = 1986. : 饗田収他訳『真理と方法 I』、法政大学出版局、117-118頁。

⁵³ Janz, R.P. 1998 : *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, In: *Schiller-Handbuch*, hrsg. von Helmut Koopmann, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, S.623.

⁵⁴ レーマンも美が一方で目標であり、他方で手段であるというシラー美的教育論における美の二面性について論じ、両者の間で動揺が見られると主張する。[Lehmann, R. 1921 : *Die Deutschen Klassiker: Herder-Schiller-Goethe*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, S.231.]

⁵⁵ 同じくヘンリッヒは、『美的書簡』の矛盾について、シラーにとって、「理想とは一方ではカントと共にすべての感性的なものの彼方にある目標であり、他方この模範像は、まさにその中に直接性（感性）と彼岸性との総合が考えられていると述べ」、ここに矛盾を見て取る。[Henrich, D. 1957 : *Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik*, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11, S.546. = 1981 : 甲斐実道訳「シラーの美学における美の概念」、『海外事情研究』、第8巻、第2号、熊本商科大学海外事情研究所、134頁]

⁵⁶ 五郎丸も『美的書簡』の内部には、道徳の完成を目指すカント的な目的論と人間学的全体を頂点とする座標軸とが並存しているといい、前者では道徳的で理性的な人間及び文化へと至ることが人間の使命とされ、道徳的国家の建設が座標の最高点となり、後者では、人間における自然と理性、感性と道徳性、受動性と能動性との調和的統一が理念とされ、美的国家が最高の社会形態とされているという。五郎丸は、シラーが明らかに矛盾しあった道徳的目的論と人間学的座標の間を揺れ動くため、『美的書簡』において、一方では美が道徳に奉仕し、他方では道徳に対し優越すると指摘し、この点に『美的書簡』の矛盾を見出す。[五郎丸仁美 2004、96-97頁]

⁵⁷ 尚、『美的書簡』における「遊戯衝動」概念については、拙論「シラー『美的書簡』における「遊戯衝動」ーゲーテ文学からの解明ー」において分析を試みている。本論考では、「遊戯衝動」の作動状態（＝「美と崇高の統合」状態）の内実を解明すべく、「『美的書簡』は「ゲーテの肖像画」である」というシラーの告白を拠り所として、抽象概念たる「遊戯衝動」をゲーテ文学へと還流し、その具象化を試みた。[井藤元 2007:「シラー『美的書簡』における「遊戯衝動」ーゲーテ文学からの解明ー」、『研究室紀要』、第33号、東京大学大学院教育学研究科教育学研究室]

（臨床教育学講座 博士後期課程 1 回生）

（受稿2008年9月8日、改稿2008年12月1日、受理2008年12月11日）

Reconsidering Schiller's Theory of Aesthetic Education Based on the Theory of the Sublime: Toward a Reconstruction

ITO Gen

The objective of this paper is to open up new possibilities for the reconstruction of Schiller's theory of aesthetic education. Scholars have praised Schiller's *Aesthetic Letters* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*) ever since it was published. However, each analyst has produced a different interpretation. Not a few point out that it is inconsistent with itself. So in this study I attempt to interpret this book while addressing the alleged contradictions and attendant confusion. This paper rests on the premise that Schiller's theory of aesthetic education is unfinished because he offered no conclusion. On the assumption that *Aesthetic Letters* represents a fragmentary theory, I attempt to extract the essence of this theory, which in *Aesthetic Letters* is reconstructed by using Schiller's theory of the "Sublime" (*Über das Erhabene*). I argue that his theory is a crucial complement to the theory in *Aesthetic Letters*. Only through an analysis of the Sublime can we properly elucidate his theory of aesthetic education. Through a systematic analysis, it thus becomes possible to open up new possibilities to interpret his aesthetic educational theory.