「芸術による教育」か「芸術への教育」か
── シラーの美的教育の理念について

石　澤　将　人

1．はじめに ── ブルクハルトによるシラー批判

19 世紀を通じて、「教養」あるいは「文化」は、古代ギリシアを合わせ鏡として自己批判を繰り返してきた。教養を語る者は同時代に支配的である教養を批判し、自らの教養理念をそれに対置させる。そしてその際には古代ギリシアという教養の理想像が掲げられるのである。ドイツ古典主義の代表的な詩人フリードリヒ・シラー（1759～1805）は、このように教養理念と古代ギリシアを関連づけて語った最初の論者の一人である。シラーは詩作においても美学研究においても、美の理想の国として古代ギリシアの姿を繰り返し提示した。以下に挙げるのは、シラーの詩「ギリシアの神々」（1788）の第 1 詩節である。

まだお前たちが美しい世界を支配し、
喜びに結びつけられた軽やかな歩行紐で
人類の幸せな時代を導いていたとき、
おとぎの国の美しい種族たち！
ああ！　お前たちの幸福の仕事が輝いていたとき、
そこではなんと違って、違っていたことだろうか！
お前の神殿がまだ飾り立てられていたとき、
アマトゥスのヴィーナスよ！[1)]

しかし、ギリシアを理想化したその詩も、ギリシアを合わせ鏡とした美学論文も、これまで絶えざる批判に晒されてきた。本論は批判されたシラーの教育論を再検討し、19 世紀を通じてドイツの精神的ライトモティーフとなっていく「教養」の精神史の出発点に、彼の美的教育の理念を据えようとするものである。

シラーに代表される、美しい幸福の国としての古代ギリシアに痛烈な批判を浴びせたのは、バーゼルの文化史家ヤーコプ・ブルクハルトであった。ブルクハルトは講義録『ギリシア文化史』（1897）の中で、ギリシア的生の理想化を退け、ギリシア人の不道徳、欠陥、そして苦悩にたびたび読者の注意を向けさせている。ポリスの圧制や神々の無慈悲さによって自殺が横行し、ポリスはしばしば自殺禁止令を出さなければならなかった。ブルクハルト自身がギリシア的生の

核心と見なしているアゴーンにしろ、敗者の悲惨さや年老いてからの不遇さを考慮に入れれば、「そこには積極的な幸福は何ひとつなかった」と断じられている。ブルクハルトの見る古代ギリシアは、「人間にとってはそもそも生まれてこないのが最善であり、それが叶わぬ今となっては、できるだけ早く死ぬのが次善である」という哲学が持ち出される世界だったのである。

そしてこの『ギリシア文化史』の、「ギリシア的生の総決算」と題された第４章で、ブルクハルトは次のように述べている。

> 古代ギリシア人に関しては、前世紀のドイツの人文主義の大いなる高揚以来、次のような明白なものとして考えられてきた。すなわち、彼らの戦闘的な英雄精神と市民精神、彼らの芸術と詩文、彼らの美しい国土と気候の反映において、彼らは幸福であったと判断されたのだ。シラーの詩「ギリシアの神々」は、推測された状態全体をひとつの形象にまとめたものであって、その魅力は今日にいたるまで力を失っていない。ペリクレス時代のアテナイ人は、年がら年中お祭り騒ぎをしながら生きていたにちがいない、と少なくとも信じられてきた。これまで現れてきた歴史判断の内の最大の偽造であり、この偽造が無邪気かつ説得力を持って現れてくればくるほど、ますます抵抗しがたいものになってしまったのである[2)]。

ここでブルクハルトは、それまで主流だったギリシア観を偽造と断言し、その責を18世紀末の新人文主義に負わせている。そしてこのギリシア観を代表するものとして、シラーが名指しされているのである。

上の引用文中でブルクハルトに槍玉に挙げられているシラーの詩「ギリシアの神々」の第１詩節は冒頭に引用したとおりである。その詩句からは、たしかにブルクハルトの言うとおり、人間と自然をつかさどる神々が調和した美しいギリシア世界への、シラーの懐古の念が透けて見えてくる。しかし、ブルクハルトはギリシア観の持つ上述の働き、すなわち同時代の合わせ鏡としての作用に ── 自らもそれを用いながらも ── 気づいていなかったのではないだろうか[3)]。次に引用するのは、同じく「ギリシアの神々」の第３詩節の一部である。

> 今はただ、我らの賢者たちの言うが如く、
> ひとつの火の玉が魂を持たずに回転しているところで
> あのころは黄金の車を
> 静かな威厳に満ちたヘリオスが乗り回していた[4)]。

「ヘリオス」はギリシア神話の太陽神である。古代ギリシア人は、太陽を仰ぐたびにそこに神の姿を見ていた。それが近代においてはどうなったか。太陽は宇宙に浮かぶ単なる「火の玉」となった。自然の中に神を見るギリシア人の感覚は喪失されてしまった。「我らの賢者たちの言うが如く、ひとつの火の玉が魂を持たずに回転しているところで」と言うとき、シラーは明らかに、

自然から切り離され、自然に驚嘆することもなくなった同時代の生のあり様を嘆いている。第1詩節の「そこではなんと違って、違っていただろうか！」という驚嘆は、調和を失った現代に対する慨嘆の裏返しであろう。神々から遠ざかってしまった世界の無機質さが、彼をしてやや大仰な古代礼讃へと向かわせているのである。

次節では、シラーをこうした傾向の試作へと駆り立てた時代診断をより具体的に探るために、1793年から1794年にかけて書き継がれた書簡体論文「人間の美的教育について」（„Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen“ 以下、「美的教育書簡」）を概観する。

2．人間の美的教養について

「美的教育書簡」の書かれた背景についてはよく知られている。1791年に病に倒れ、財政的にも困窮していたシラーに対し、デンマークの王子フリードリヒ・クリスティアン・フォン・シュレースヴィヒ＝ホルシュタイン＝アウグステンブルク公は、3年間に渡って年間1000ターラーを給付した。シラーはアウグステンブルク公に対する感謝の証として、自らの芸術哲学を公にする前に書簡の形で書き送ることを約束し、1793年6月13日に第1信を送っている。その後も手紙は送られ続けたが、翌年の2月、アウグステンブルク公の城を襲った火災によってシラーの手紙は全て焼失した。アウグステンブルク公からは手紙の写しを送ってくれるよう要請があったが、シラーは一度は承諾したものの結局その約束を果たさず、『ホーレン』誌に分載する[5)]。そしてその際に大幅な修正と加筆が行われている[6)]。

次に内容を見てみると、第1信から第9信において、時代の分析と美的教育の必要性とが論じられている。これらの書簡を執筆するに当たって彼の脳裏にあったのは、過激化するフランス革命の悲劇であった。こうした激動の時代に美の問題を語ることを、第2信において、彼は以下のように弁明している。

> 哲学者の目も世人と同じく期待に満ちて政治の舞台を注視している。そこでは今、人類の大きな運命が審理されていると信じられている。（……）このような対象を、自由な世界市民にして才気あふれる思想家である人と一緒に審議し、美しい熱狂とともに人類の幸福にささげられた心に決定をゆだねるということになれば、私にとってはなんとも魅力的であるにちがいない！　（……）私がこの魅力的な誘惑に逆らい、自由よりも美を先行させることは、単に私の心が美へと傾いているからだけではない。むしろ、諸原則によって正当化できることと思う。（NA20. S.312）

政治的激動の時代に、敢えて美について語ることを、シラーは「諸原則」によって正当化しようとする。その原則とは、「自然国家」（der Naturstaat）から「倫理的国家」（der sittliche

Staat）へという段階的発展の原則である。そしてその発展は、美によって仲立ちされるものとされる。シラーは続く第３信で現存の国家を「単なる自然法則に従って必要が設えた」ものと断じ、「道徳的な人格としての人間」はこれに満足することができない、としている[7)]。ゆえに、「一人前になった民族が自然国家を倫理的な国家に作りかえるという事態が起こり、そしてそれは正当化される」のである[8)]。しかしその際に大きな問題になるのが、「道徳的な社会が理念の中で形成されている間に、時間の中にある現実の社会は一瞬たりとも中断されてはならない」ということである。社会が断絶し、無秩序な状態が出来すれば、そこに生きる人間の生存を危険に晒してしまう。

> 技術者が時計を改良しなければならないときには、彼は歯車を止める。しかし国家という生きた歯車は、それが動いている間に改良しなければならない。ここで肝要なのは、回転している歯車をその回転中に交換することである。それゆえ社会の持続のために、解体が望まれている自然国家から社会を独立させてくれる一本の支柱が求められるのである。（NA20. S.314）

こうして「自然国家」から「倫理的国家」へ、「肉体的人間」（der physische Mensch）から「道徳的人間」（der moralische［Mensch］）への改良には、何らかの中間項が必要となる。シラーによれば、それこそが「芸術」（die schöne Kunst）である[9)]。休むことなく活動する国家とそこに成立する社会の動きを一時停止し、新しいものへと作りかえること ── それはまさにフランス革命によって開始され、そして当時なお続けられていた試みであった。しかし、シラーはこうしたやり方を肯定しない[10)]。「美的教養書簡」が執筆されていた頃、フランス革命は恐怖政治のまっただなかにあった。このような「国家という生きた歯車」の回転を止めてしまう革命による社会の変革ではなく、そこに住まう国民ひとりひとりの道徳的向上による社会の改良を、シラーは主張しているのである。しかしまた、彼の眼差しは隣国の暴力革命だけに向けられていたわけではない。「ギリシアの神々」において表明されていたように、調和を失い分裂状態にある近代人の在り様そのものこそ、彼の超克の対象であった。

> 下層の多くの階級の中には、粗野で無法な衝動が現れている。市民的秩序の紐帯が解消されるとその束縛を逃れ、制御不能の猛威とともに動物的な欲求満足へとひた走る衝動が。（……）他方では、文明化された諸階級が、弛緩と性格の退廃といういっそう好ましからぬ光景を示している。この性格の堕落は、文化それ自体がその源泉であるだけに、よりいっそう腹立たしい。（……）自然の息子の中から荒れ狂った人間が出現する。美の申し子から何ものをも評価しない人間が出現する。（NA20. S.319f.）

シラーは感情が原則を破壊してしまう前者を「野蛮人 Wilder」、原則が感情を支配してしまう

後者を「未開人 Barbar」と名づけ、双方とも人間に対立するものとしている[11)]。この分裂を発生させたのは技術と学識であり、深刻化させたのは政治であり分業であった[12)]。そこでは「無限に多くの、しかしながら生命のない諸部分が全体として機械的な生活を形成」している。人間は「単に自分の仕事、自分の学問の複製」にすぎなくなる[13)]。この点でも、やはりまた合わせ鏡としてのギリシア像が提出される。

> ギリシア人たちは単に我々の時代において縁遠いものとなった単純さによって、我々を恥じ入らせるばかりではない。彼らは同時に我々の競争相手でもあり、それどころかまたしばしば、我々にとっての模範である。我々は彼らのこの長所を見て、自分たちの習俗が自然に逆らっていることを慰める傾向にあるのだが[14)]。

その「単純さ」によって、ギリシアは模範となる。ではその単純さから縁遠い我々の時代はどうか。ここで付け加えておかなければならないのは、自身歴史家でもあるシラーは、ギリシア文化の没落は、それ自体不可避であったと見ているということである。その理由は、古代ギリシア人は人間が全体性を保ったままで発展できる教養の、最高の点まで達していたのであるから、とされている。

> ギリシア人はこの段階にまで達したのであり、もし彼らがさらに高い教養に向かって前進しようとしたならば、彼らもまた我々と同じく、全体性を断念して、分離した道で真理を追求しなければならなかったであろう。（NA. Bd.20. S.326）

そして、近代がこうした理想像としてのギリシアから遠く離れ、「分離した道」に踏み込んだ原因を、シラーは次のように見ている。

> 近代の人間にこうした傷を与えたのは、文化そのものであった。一方において拡大した経験とよりいっそう規定された思考が学問のより厳格な分割を、他方において国家のより複雑な仕掛けが身分と生業のより厳密な区分を必然的なものにするやいなや、人間的本性の内的な結合さえも引き裂かれ、堕落をもたらす対立が、人間的本性の調和的な力を分断してしまった。（NA. Bd.20. S.322f.）

シラーは同時代を、適切なやり方で自然と調和することができず、そのためにかえって道徳において自然の束縛を脱することができない状況にあると見なしている。そして「文化」こそが、この状況をたらした元凶であると考えているのである。そしてそのような「文化」は人間の本性の調和すら失わせ、その結果、分裂した人間ができてしまう。シラーがこの論文で批判の矛先を向ける第一の標的は混迷を極めるフランス革命であったが、その根源的責任を「文化」に負わせ

るのである。人間と自然もしくは自然を司る神々が調和していた美しい古代ギリシア像を打ち建てたシラーの詩「ギリシアの神々」は、フランス革命勃発以前の作品であるが、この政治的一大事件を経ても、同時代に対する診断はなお同一のものであると言えよう。もちろん、上述のとおりシラーはギリシアの没落を必然的なものと捉えており、古代への完全な回帰は不可能であると承知している。古代ギリシアの単純さを賞賛する一方、シラーはもう片方の目で、専門分化が進み全体性を保ったままでは発展することが不可能になってしまった同時代を見ているのである。今日の我々の目から見れば専門分化の進展は不可避のものとも思われるが、シラーの目に映る同時代は「野蛮化」と「弛緩」を特徴とする時代であった。こうした時代に存在する国家はいまだ「自然国家」の段階に留まっており、そこから「倫理的国家」に向かうために、分裂した人間に芸術を介した「美的教育」を施さなければならない、というのが同論文の全体的な主張と見られる。かくのごとく、「ギリシアの神々」を書いたシラーは決して幸福で理想的なギリシア観を広めることのみが目的ではなかったと言える。ここでもやはり、ギリシア観は同時代の合わせ鏡であり、教養とは自己批判的なものなのである。

だが、ここからシラーの論は次第に錯綜していくように思われる。シラーのここまでの論によれば、「肉体的人間」は感性的性格を、「道徳的人間」は理性的性格を持っているのであり、「自然国家」から「倫理的国家」に移るために、人間もそれに対応した性格を獲得しなければならない。しかしシラーは、こうした感性と理性の対比にも統合されるべき分裂を見出すようになるのである。第12信において両者の性格はそれぞれ「感性的衝動」（der sinnliche Trieb）と「形式衝動 」（der Formtrieb）と呼び変えられる[15)]。シラーは人間の内において絶え間なく変化するものを「状態」（Zustand）、そして「状態」の変化にかかわらず持続するものを「人格」（Person）と呼ぶ[16)]。永遠の絶対者たる神においては「状態」と「人格」は区別されないが、有限の存在である人間においては、両者は統合されることがない。この分割された二つの領域において、二つの衝動が働くことになる。「状態」において働く「感性的衝動」は変化を求め、「人格」において働く「形式衝動」は静止を要求する。これら二つの衝動は、本来であれば己の領域から越境不可能なのであるが、しばしば領域が混同されてしまう。これを監視し、二つの衝動のいずれにもその領域を確立してやることが、「文化」（Kultur）の任務とされる[17)]。そしてこの二つが調和したものとして同時に経験されるとき、「彼（人間）が自らの自由を意識し、同時に自らの存在を感じるとき、彼が自らを素材として感じ、同時に自らを精神として知るとき」、第三の衝動、すなわち「遊戯衝動」（der Spieltrieb）が目覚めるのである[18)]。

> 感性的衝動の対象は、一般的な概念で表現すれば、語の最も広い意味における生命（Leben）と言える。（……）形式衝動の対象は、一般的な概念で表現すれば、語の非本来的な意味においても本来的な意味においても、形態（Gestalt）と言える。（……）遊戯衝動の対象を一般的な図式で表象すれば、生きた形態（lebende Gestalt）と言うことができよう。現象のあらゆる美的な性質を、ひと言で言えば語の最も広い意味において美と呼ばれるもの

を指すのに役立つ概念である。（NA20. S.355）

「感性的衝動」は受動的であり、規定を受けて生き生きと生成変化することを望む。一方の形式衝動は、能動的に自ら規定し、素材に形式を与えて「形態」としようとする。よって、「感性的衝動」が強ければ我々の心は外部からの強制を受け、「形式衝動」が強まれば我々の心は理性の法則から強制を受ける。シラーは言う、「もし軽蔑に値するような誰かを我々が情熱的に抱き締めなければならないとすれば、我々は自然の強制を感じて心苦しくなるだろう。もし尊敬せざるをえない別の誰かに対して我々が敵意を抱いているとすれば、我々は理性の強制を感じて心苦しくなるだろう」[19] と。「情熱的に抱き締め」たり「敵意を抱」いたりするのは、相手から規定を受けようとする「感性的衝動」の働いた結果であり、「軽蔑」したり「尊敬」したりするのは、自ら相手を規定しようとする「形式衝動」の働いた結果である。この両者が釣り合わず、いずれかがもう一方を強制しようとするとき、我々は苦痛を感じる。しかし誰かが我々に好ましい印象を抱かせ、同時に我々がその相手を尊敬することができれば、あらゆる強制は消える。すなわち、「我々は自分の愛好および自分の尊敬と遊び始める」[20] のである。

このように、シラーの言う「遊戯衝動」は、「感性的衝動」と「形式衝動」が釣り合い、強制を逃れた自由の地点で働く。「状態」と「人格」を調和させ、人間を有限なその存在の内で完成させること、シラーはそれこそが「語の本来の意味における人間性（Menschheit）の理念」[21] であるとしている。こうした調和が起こりうるとすれば、それは美を鑑賞する際に生まれる「幸福な中間」[22] においてである。美を鑑賞する際に人間は「感性的衝動」による外部の強制からも、「形式衝動」の内的強制からも逃れられることができる。そしてこの強制からの自由においてのみ「遊戯衝動」の働く余地が生まれ、この衝動こそが「人間性の概念を完成」[23] させる。「人間は美と遊戯のみをするべきであり、美とのみ遊戯するべき」である、なぜなら「人間は語の完全な意味において人間であるときにのみ遊戯し、人間は遊戯するときにのみ全的に人間である」からである、とシラーは主張する[24]。

しかしこのような論の展開は、元々の意図から外れているようにも見える。というのも、第3信において「肉体的人間は現実に存在するが、倫理的人間は議論されているにすぎない」と述べられていたように[25]、人間を自然なものから美を通して未だ存在せぬ道徳的なものへと育て上げること、自然国家を倫理的国家に ── 革命による断絶を経ることなく ── 作りかえることが、シラーの本来の目論見ではなかったか。あるいは分業によって分裂させられた人間を美によって調和させることがその手段ではなかったのか。しかるに美の果たす役割は発展の中間段階から調和のための媒介手段になり、分業による分裂は二つの衝動の対立に変わっている。美を対象とする遊戯衝動のみが人間を完成させるのであるから、目指されているのは道徳ではなく美そのものであるとも受けとれる。そしてここではシラー自身のギリシア観すら「遊戯衝動」に引きつけられるのである。

人間の美の理想を遊戯衝動を満足させる道の上に求めるのであれば、誤った道に踏み惑うことは決してないであろう。ギリシアの諸民族がオリンピアの競技において、流血のない力の競争、速さの競争、しなやかさの競争、あるいは才能の高貴な競争に興じているのであれば、そしてローマの民族が倒された剣闘士やそのリビアの対決相手（ライオンのこと ── 引用者）で爽快な気分を味わっているのであれば、このたったひとつの特徴からでも、なにゆえ我々がヴェヌスの、ユノの、アポロンの理想的な形態をローマにではなくギリシアに求めなければならないのか、理解できるであろう。（NA20. S.358.）

単純素朴なギリシア人は、ここに至ってとうとう遊戯衝動を働かせる際の模範となった。「美的教育書簡」を論じる際に避けて通れないのが、ここにはらまれた論点の変化、あるいは矛盾である。

「美的教育書簡」は、今日にいたるまで多大な影響力を持つ[26]一方で、様々な批判にも晒されてきた。エドゥアルト・シュプランガーは、「シラーの哲学は、誰もが認めざるをえないことだが、きわめて厄介な矛盾に満ちている」[27]と述べ、美的教養書簡は「シラーの最も難解な哲学的作品であり、ドイツ哲学一般における最も難解な作品のひとつである」とさえ評している[28]。この指摘は彼一人のものではない。以下で見ていくように、多くの論者が一致して指摘するところである[29]。

３．「美的教育書簡」に対する批判の検討

マルクス主義的立場をとる論者からも、同様の指摘がなされている。例えばジェルジ・ルカーチは、シラーの反革命的態度を攻撃し、シラーが立てた課題を「事実として完成されている市民革命の帰結をイデオロギー的に引き出す」ことではなく、むしろその逆に「市民革命の経済的文化的な結果を得るための方法を示す歴史哲学を組み立て、それと同時に、そうした結果を得るためには革命そのものは不必要であり、それどころか有害でさえあるということを証明する」[30]ことと見ている。すなわち、シラー自身の用語法に従えば、革命によって「国家という生きた歯車」を止めたりせずとも「倫理的国家」を建設することはできる、そしてこの国家の建設のためには「歯車」を止めることは有害である、ということを証し立てることが「美的教育書簡」の目的ということになる。これはやや革命に引きつけすぎた解釈と言えるだろうが、シラーが「美的教育書簡」を「倫理的国家」の建設を掲げながら書き始めているということは、既に見たとおり確かである。そしてルカーチは、シラーが「市民社会を革命の危険なしに内部から基礎づけるための手段を美学に発見する」ことを目指して出発しながらも、「思想として明確にスケッチされたユートピアを提出する」ことさえできてない、と当初の目的からの乖離を責める[31]。同様にテリー・イーグルトンは、「美的教育論文」の終盤に、美的なものが「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」兆し[32]を読み取っている。

また、この両者に共通しているのは、矛盾そのものに対する批判よりもむしろ、矛盾の末に辿り着いた「美しい仮象の国」、あるいは「美的国家」に対する批判である。この「美的国家」は最後の第 27 信に登場する。

> 恐るべき力の国のただ中で、神聖な法の国家のただ中で、美的な形成衝動（Bildungstrieb）は気づかれぬ内に悦ばしき遊戯と仮象の第三の国を建設する。そこにおいてはあらゆる関係の束縛が人間から除去され、人間は強制と呼ばれるものすべてから肉体的にも道徳的にも解放される。（NA20. S.410）

このすぐ後の箇所で「しかしながらこのような美しい仮象の国も存在するのであろうか、そしてそれはどこで見つかるのであろうか」という自問が行われ[33]、以下の予感とも言いがたい推測で「美的教育書簡」は結ばれる。

> 求められているところとしては、その国は繊細な情緒を持った各グループの中に存在している。行為されるところとしては、その国は、真の教会や真の共和国のような、いくつかの少数の選り抜きのグループの中に存在するかもしれない。そこでは他人の習俗の精神のない模倣ではなく、自らの美しい本性が振舞いを指導する。そこでは人間はもつれた関係を大胆な単純さと静かな無邪気さによってくぐり抜け、自分の自由を主張するために他人の自由を毀損する必要もなければ、優美さを飾り立てて自分の尊厳を捨てる必要もない。（NA20. S.412）

マルクス主義的な立場をとる論客ならずとも、不満を漏らしたくなる結びかもしれない。ルター派プロテスタントである成瀬治も、「それは結局当時ヴァイマルに集うていた芸術家たちの高踏的な自己讃美ではないか、という批判も出て来るはずなのである」と認めている[34]。ルカーチが噛みつかないはずがない。ルカーチにとって、このような美学への転向は「きわめて矛盾に満ちた転向」であり、「平板な惨めさからとんでもない惨めさへの逃避」である[35]。イーグルトンも言う、「要するに、美的なものとは、自由、平等、民主主義と言うユートピア的ブルジョワ公共圏であり、（……）階級闘争と分業による強いられた社会秩序は、合意にもとづく美の王国という、ぼんやりとしてはいるが、現在における楽園のような位置にあるもののなかにおいては、すでに原理上は克服されている」[36] が、しかしこうしたユートピアも、シラーの提示した美的なものが「結局なにひとつ語ってはいない」[37] ために、「まったくの無と見えないこともない」[38] と。

この点に関する批判に対しては、積極的に反対するのが難しい。イデオロギー的な立場の違いはともかくも、成瀬のような批判をかわすことは困難である。しかし、現在の我々はフリードリヒ・ニーチェとともにこう問い返すことはできないだろうか。すなわち、真の教養を少数者に限って何が悪いのか、と。1872 年の連続講演「我々の教養施設の将来について」においてニー

チェは、同時代に支配的な有害な潮流として、「教養の可能な限りの拡大」と「教養の縮退と薄弱化」を挙げている[39]。そしてこの潮流に対抗するために、「少数者への教養の集中」が掲げられるのである[40]。ちなみに、このように教養の制限を説いたニーチェは、18歳の頃にシラーの「美的教養書簡」を読んでいる[41]。無論、単純にシラーの論の帰結がニーチェと同じところにある、というわけではない。同講演でニーチェによって敵視されるのが大衆とそれに毒されたジャーナリズムであったのに対し、シラーは「美的国家においてはあらゆるものが ── 使役される道具までもが ── 最も高貴な者と同じ権利を持った自由な市民であり、忍従する大衆をおのが目的のために暴力的に支配している知性の持ち主も、この国において大衆の賛意を問わなければならない」[42] と、大衆をも取り込もうとしている。両者の間には一世紀近い時間が横たわっており、その間の大衆社会の進展が差異の大きな原因のひとつであろうと思われるが、こうした差異があってなおシラーの論に少数者（もしくはブルジョワ）による文化の独占の臭いを嗅ぎ取って難じるのであれば、そのよりラディカルな形としてのニーチェの論を検討すべきことになろう。これについては稿を改めて論じたい。

「美的教育書簡」における矛盾の問題に戻ろう。ハンス＝ゲオルク・ガーダマーは上述のシラーの論点の変化を、「『美的教育についての一連の書簡』におけるシラーの壮大なアプローチは、論が進む内に変化する。よく知られているとおり、芸術による教育は芸術への教育に変わる。芸術が準備するはずであった真の倫理的・政治的自由は、「美的国家」の、芸術に関心を抱いた教養社会の形成によって取って代わられる」[43] ときわめて的確に言い表している。「美的教養書簡」に見られる矛盾あるいは分裂は、実のところガーダマーのこの「芸術による教育（Erziehung durch Kunst）は芸術への教育（Erziehung zur Kunst）に変わる」というひと言に尽くされる。繰り返しになるが、シラーが芸術を橋渡しとした「倫理的国家」の建設を目的としているのか、それとも他ならぬ「美的国家」こそが最終目的なのか、判然としないのである。

だが、「美的教育書簡」の第17信におけるシラーの次のような論はどうであろうか。

> 経験が示す人間の中に美が見出すものは、既に堕落して抵抗を示す一つの素材である。人間は自分の個別の性格を混入する分だけ、美の理想的な完全性を奪い取ってしまう。美はそれゆえ現実においてはどこでも、特別で制限されたひとつの種にすぎず、純粋な全体像として現れることは決してない。美は緊張した心持ちにおいてはその自由と多様性とを失い、緩和した心持ちにおいては人を活気づけるその力を失うだろう。（……）我々はむしろ、自分の個性の不完全さを美の責任とし、自らの主観の限界によって美の完成を妨害し、美の絶対的な理想を二つの限定された現象の形式に引き下げてしまうものも、人間の側であることを知っている。（NA20. S.364）

美は鑑賞する側の人間の心理状態によって制限を受ける。理想的な美が存在したとしても、鑑賞者の側はそれを理想的な形で受け取れない。よって、以下で見ていくように、「芸術によって教

育」されるためには、「芸術へと教育」されなければならない。シラーの論が錯綜しているのは、この ── 彼にとっては当然の ── 前提を整理できていなかったことが原因ではないだろうか。

上の引用中で述べられている「二つの限定された現象の形式」については、これに先立つ第16信で述べられている。同所でシラーは美の作用を二つに分けている。すなわち、「緩和的」（auflösend）な作用と「緊張的」（anspannend）な作用である。「緩和的作用」は、「感性的衝動」と「形式衝動」とがそれぞれの限度を超えることがないように抑制する。もう一方の「緊張的作用」はこの二つの衝動に力を与えるものである[44]。「美的教育書簡」においてはこれまで理想的な美についてのみ語ってきたシラーが、ここで現実に存在する美に目を向けている。理想的な美においては「緩和的作用」と「緊張的作用」が均衡を保ち、分割不可能であるが、現実世界の美、あるいは「経験される美」においては常にどちらかが優勢であり、美は両者の間を動揺している。シラーは「緩和的作用」が優勢な美を「融和的な美」（die schmelzende Schönheit）と、「緊張的作用」が優勢な美を「活力ある美」（die energische Schönheit）と呼ぶ。「融和的な美」が必要とされるのは、「感性的衝動」あるいは「形式衝動」のどちらかが己の限度を越え、もう一方を抑制してしまっている人間に対してである。そして、これらの衝動が力を失っており、「趣味の寛容さ」のもとにある人間に対しては、「活力ある美」が必要とされる[45]。ここで、1.で見たシラーの時代診断を思い出してもらいたい。文化がその責を負わされている同時代の特徴は「弛緩と性格の退廃」であり、「美の申し子」すなわち「洗練された諸階級」から、「何ものをも評価しない人間」が生まれていることを、シラーは嘆いていた。「趣味の寛容さ」とはこの謂いである。

> それゆえ、いわゆる洗練された時代においては、柔軟が虚弱へと、平滑が浅薄へと、精確が空虚へと、自由が奔放へと、軽快が軽率へと、静穏が無気力へと堕落し、唾棄すべき戯画が最もすばらしい人間性に貼りついているのを目にすることも、珍しいことではない。（NA20. S.362）

洗練された時代の教養ある人々が、その長所であるはずのものを短所へと逆転させてしまっている。シラーは「遊戯衝動」を働かせられないことの原因として、二つの衝動の「調和の欠如もしくはエネルギーの不足」[46] を挙げている。「調和の欠如」が見られる人間には「融和的な美」が、「エネルギーの不足」に陥っている人間には「活力ある美」が必要であるとされる。シラーがこの第16信で説いているのは「融和的な美」と「活力ある美」の効用およびそれが必要とされる対象であるが、こうして見れば実のところそれとともに、同時代の病に対する診断とその療法が申し渡されていることになる。趣味の判断力を失ってしまった同時代の教養ある階級には、「活力ある美」が必要である、と。美を対象として働くのは「遊戯衝動」であるが、今のままではそれを働かせることができない。たとえ理想的な美が存在したとしても、それを鑑賞する人間が「緊張した心持ち」あるいは「緩和された心持ち」にあっては、それを受け取る準備ができてい

ないのである。「美と遊戯する」ためには、二つに区別された美のいずれかによって、自らの衝動を抑制もしくは励起しなければならない。となれば、ここでシラーは、「芸術による教育」のためには「芸術への教育」を要する、と述べていることになるだろう。ゆえに、シラーの真意を読み取ろうとするのであれば、次のようになるのではないだろうか。すなわち、シラーは確かに「倫理的国家」の建設を目指しており、そのために「美による教育」が必要となる。だが、近代の人間はそのための準備さえできていない。それに至るために要請されるのが「美的国家」であり、「美への教育」なのである、と。そしておそらく、その道行きは果てしなく遠いのだ。

４．結びに ── ガーダマーの批判の射程

しかし、ここでシラーの「美的教育書簡」の擁護をいかに企てようとも、それでも依然として最もクリティカルなシラー美学の批判は、管見の限りガーダマーによるものである。ガーダマーは、「カントが空間と時間の理論を「超越論的感性論」（tranzendentale Ästhetik）と名づけ、自然と芸術における美的なものと崇高なものの理論を「感性的判断力批判」（Kritik der ästhetischen Urteilskraft）の問題として理解したとすれば、今日我々が「美的」（ästhetisch）という語で言わんとするものは、カントがその当時この語と結びつけていたものとは、明らかに完全には一致しなくなっている」と、我々とカントの「美的」概念が異なることを指摘し、その「転換点は（……）シラーにある」としている[47]。カントにおいては超越論的思考であった趣味（Geschmack）の問題が、シラーによって「道徳的要請へと転換」され、「命令としてして定式化」されたのである[48]、と。そしてガーダマーの批判はある種の「教養主義」的態度[49]に ── あるいはニーチェの言葉を借りれば「教養俗物」[50]的態度に ── 向けられ、その源としてシラーが基礎づけた「美的教養」（die ästhetische Bildung）が据えられる。すなわち、ガーダマーの言う趣味とは「内容による基準に従ったもの」[51]であったが、それに対して、シラーに帰せられるところの「美的教養」は、もはやいかなる内容による基準も妥当させ（……）ないというところにその特質を持っている」のである。つまり、ガーダマーの論に従えば、ニーチェが批判した「教養俗物」を生んだ源は、シラーの美学にあることになる[52]。

しかし、シラーがそのような意図を持っていなかったことは明白であろう。上で見たように、シラー自身は「趣味の寛容さ」に ── もっと踏み込んで言えば無趣味に ── 陥って「何ものをも評価しない」同時代の文化の状態を告発している。そしてまた、そのための処方箋を書いている。だが、ガーダマーの指摘の重心はシラー自身の論よりもその後に与えた影響にある。となれば、ガーダマーによるシラー批判の当否については、一度シラーのテクストの外に出なければならない。ガーダマーの論をもう一度徹底的に検討し、その上でいわゆる教養俗物の精神性、とりわけその代表者としてニーチェによって名指しで批判の矛先を向けられたダーフィト・シュトラウスらの精神性について、シラーの美学と比較する必要がある。それを予告し、本論をひとまず閉じることにする。

註

1)　Schillers Werke. National-ausgabe. Bd.1. Hrsg. v. Julius Petersen und Friedrich Beißner. S.190.　以下、この全集からの引用はNAと略記し、引用部の末尾に巻号および引用箇所とともに記す。

2)　Jacob Burckhardt: Gesammelte Werke. Bd.6. Schwabe, Basel 19 S.348f.

3)　ブルクハルトのギリシア観と同時代批判については、拙論「教養の故郷としてのギリシア ── ニーチェとブルクハルトの教養理念」『Germanistik Kyoto』10（2009年）1–18頁参照。

4)　Ebd.

5)　Koopmann, Helmut: Schiller-Kommentar. Bd2. Zu den historischen, philosophischen und vermischten schriften. München, 1969. S.60ff.

6)　後に見るような矛盾の原因を、この成立背景に求める論者もいる。Vgl. Lutz, Hans: Schillers Anschauungen von Kultur und Natur. In: Germanische Studien Heft 60–62. Berlin, 1928. S.3.

7)　NA20. S.313.

8)　NA20. S.314.

9)　NA20. S.333.

10)　シラーとフランス革命の関係については、1792年、フランス立法議会が戯曲『群盗』の作者シラーに対して名誉フランス市民の称号を与えたという出来事がよく知られている。しかしその証書は宛名の不備で1798年にようやく届いている。一方のシラーは1792年末に、王権を停止されて裁判中であったルイ16世を弁護するために共和制フランスに宛てて一文をものそうと企図していたが、結局これは間に合わず、翌1793年1月にルイ16世は処刑されている。以後、シラーはフランス革命に批判を強め、名誉市民の証書が届いた時にはそれに何らの感興も抱かなかったという。成瀬治「シラーとフランス革命」『伝統と啓蒙 ── 近世ドイツの思想と宗教』法政大学出版局、1988年、171頁以下参照。

11)　NA20. S.318.

12)　ルカーチは、シラーのこうした批判の対象になっているのは資本主義的分業以前のマニュファクチュア時代の分業であり、そこにはその後のロマン主義が向かうような資本主義社会に対する反動化の傾向はまだ見られないと言う。しかしルカーチは一方で、シラーは啓蒙主義者たちに比べても、「分業の問題をはるかに抽象的で観念論的に、経済的－社会的な現実の理解からはるかに隔たった形で提起している」と非難する。Lukács, Georg: Zur Ästhetik Schillers. In: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik. Berlin, 1956. S.29.

13)　NA20. S.323.

14)　NA20. S.321.

15)　NA20. S.345.　なお、「感性的な衝動」は「形式衝動」との対比でしばしば「素材衝動」（der Stofftrieb）とも呼ばれる。例えば、NA20. S.349.　ただし、本文中では「形式」（Form）の対義語としての「質量」（Materie）も使われている。例えば次のような箇所である。「（……）全ての形式（Form）は質量（Materie）においてのみ現れ、全ての絶対的なものは制限されることによってのみ現れるのだから（……）」（NA20. S. 345.）

16)　NA20. S.345.

17)　NA20. S.348. この箇所の註においてシラーは、両者の根源的な対立を主張するのであれば、「感性的な衝動を理性的な衝動に従属させる以外に手段がない」と述べる。しかし、そこから生まれるのは一面性だけであり、分裂は調停されない。

18)　NA20. S.353.

19）　NA20. S.354.

20）　Ebd.

21）　NA20. S.353.

22）　Ebd.

23）　NA20. S.356.

24）　NA20. S.359.

25）　NA20. S.314.

26）　長谷川哲哉によれば、シラーの「美的教育」の理念の影響はミューズ教育と呼ばれる芸術教育の理論にも ── その矛盾もひっくるめて ── 影響を与えている。長谷川哲哉「シラーの美的教育論とミューズ教育思想」『和歌山大学教育学部紀要（教育科学）』51（2001年）21頁以下参照。

27）　Spranger, Eduard: Schillers Geistesart. In: Eduard Spranger Gesammelte Schriften. Bd. 11. Heidelberg, 1972. S.186.

28）　a.a.O., S.232.

29）　「美的教育論文」をめぐり、どのような論者が批判を行ってきたかについては、井藤元「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」『東京大学大学院教育学研究科紀要』47（2007年）参照。

30）　Lukács: Zur Ästhetik Schillers. S.13.

31）　a. a. O., S.39.　なおルカーチはシラーの「美的教育書簡」について、シラーがカントの美学を乗り越えようとし、ヘーゲルの立場を先取りしているという積極的な評価もしている。

32）　テリー・イーグルトン（鈴木聡他訳）『美のイデオロギー』紀伊国屋書店、1996年、160頁。

33）　NA20. S.412.

34）　成瀬治、前掲論文、179頁。

35）　Lukács: Zur Ästhetik Schillers. S.16.

36）　イーグルトン、前掲書、161頁。

37）　同書、159頁。

38）　同書、161頁。

39）　Nietzsche, Friedrich: Über die Zukunft userer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Verträge. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 1. München 1980. S.647.

40）　Ebd.

41）　井藤、前掲論文、6頁。なお、ニーチェは同講演の中で一度ならずシラーの名を挙げて賞賛している。

42）　NA20. S.412.

43）　Gadamer, Hans-Georg:Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. München, 1975. S.78.

44）　NA20. S.363.

45）　NA20. S.362.

46）　NA20. S.363.

47）　Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. S.77.　なお、この箇所には、「遊戯衝動」について論じられた「美的教養論文」第15信への参照指示がある。

48）　Ebd.

49）　「教養主義」という語で表されるものについては議論の余地があるが、ここでは「あれもこれも」

といった無批判な文化や芸術の享受・摂取とする。

50）　Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück. David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd.1. S.165.

51）　Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. S.80.

52）　ガーダマーはシラー以後に生まれた「自らの『良き』趣味から外れたものを単純に悪い趣味と見なさないという原理的な心構え」を、「美的教養」の意識と呼ぶ。この意識は歴史的な相対性に特徴づけられている。つまりは趣味による選択が働かないということである。そして、ガーダマーはその外的な表れとして「文学の領域における『レクラム全書』、美術館、劇場」が作られたとしている（Gadamar: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. S.82.）。これは、「図書室や音楽室に少し足を運べば（……）予期したとおりの最良の書籍が書架に並べられ（……）」（Nietzsche: Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück. David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. S.215.）「（……）美術館の真ん中で、コンサートや劇場や文学の楽しみの真っ最中に、可能な限りの様式のグロテスクなごちゃまぜに気づくはずである」（a.a.O., S.163）というニーチェの描いた「教養俗物」および彼らのの「文化」のスケッチに重なる。