

シラアの美的立場

吉田 忠 勝

バウムガルテン學派の rational-objektiv バアク學派の sinnlich-subjektiv 就中カントの subjektiv-rational の立場に對し、自己の立場を sinnlich-objektiv として性格づけんとしたシラアの試み (Kallias, 25. Janu.) は、必ずしも無意味ではなかつたであらう。けれども、彼の樹立し能ふと信じた美の客觀的概念は、果して正當に見出され得たであらうか。また、カントの求めつつも未だ充全には果し得なかつた自然と道德との統一は、彼に於て如何なる發展を示したのであるか。自然美より始めて道德美に到るシラア自身の思索過程を追ひつつ、これら問題の解明を通して、彼の「美」の意義を探らんとするのである。

「美は絶対に概念に依存しない故、理論理性に於て見出されぬことは明かである。とはいへ、美が理性の家族中に探索されねばならぬことは確實であり、理論理性を

外にしては實踐理性以外のものは存せぬ故、我々は恐らくそれをここに於て見出さねばならぬであらうし、また見出すであらう」(op. cit. 8. Febr.)。かくて認識の形式と概念との一致が合理性(論理性)であり、同形式と直觀との類似が類似理性性(合目的性)であり、純粹意志の形式(自由の形式)と行爲との一致が道德性であるに對し、純粹意志の形式と現象との類似が(最も廣い意味での)美である。「實踐理性が或る自然的存在者を觀照する時、その自然的存在者が自己に依つて規定されてゐることを發見するならば、理性はこの自然的存在者に自由の類似を——簡單にいへば自由を——認める。しかしこの自由は、單に理性から對象に貸し與へられてゐるにすぎないが故に、……或る對象が實踐理性の形式に對して有する類似は、行爲に於ける自由 Freiheit in der Thatではなくして、單に現象に於ける自由 Freiheit in der Erscheinung、或は現象に於ける自律 Autonomie

in der Erscheinung vorhanden] (fr. n. o.)。即ち美的對象は、「純粹意志規定の類似として評價せられる」(op. cit. 18. Fabr.) のである。

ところで眞に自己自身によつて規定されてをり自己自身の爲に存在するものは、單に知的世界に於てのみ求められねばならず、自然の如何なる對象も規則と目的から自由ではなくて夫々他に依り他の爲に存してゐる。かく自律性を有せざる自然物が、それにも拘らず現象に於ける自由として觀られる爲には、我々は對象の論理的性質を問ふことなく、目的と規則からの獨立を美的對象の最高の特徴となすべきである。成程美的なるものは、合目的・合規則的であつてよいばかりでなく、寧ろさうであらねばならぬ。けれどもそれは同時に、目的と規則から自由である如くみえねばならない。従つて自己自らあらはになる sich selbst erklären 如き、即ち概念の助力なしに自らをあらはにする如き形式が、美にほかならなうであらう。

しかしながら、この様に眞の自由をば有せざる感性的なるものが自由の類似として評價され得る爲には、更に技巧的形式を有し、悟性をして規定根據を求めんとする要求を覺醒せしめねばならない。そして悟性によつて

「外から規定されてゐない」といふ對象の性質が反省的に表象せられるならば、それはまた「内から規定されてゐること」即ち自由の表象へ導かれるのである。自由は、技巧の助けによつてのみ感性的に表示され得るであらう。

「現象に於ける自由」が美の根據であるに對し、「自由に於ける技巧」Technik in der Freiheit は美の表象の根據である。かくしてこれら二つの根本條件を合はせて、「美は技術性に於ける自然 Natur in der Kunstmäßigkeit である」といふことが出来るであらう。ここに「自然」とはそれ自らに依つてゐるもの、即ち物をばそれと種類を異にする一切の他の物から區別する物の本質、いはば物格 Person des Dinges を意味し、「技術」とは規則に依る所のものを意味する。従つて「技術性に於ける自然」とは、「自己自らの與へた規則に依つてゐること」をいふのである。換言すれば「自然」とは、或る物の存在の内的原理にして同時に物の形式の根據と考へられるもの即ち形式の内的必然性であり、「技術性に於ける自然」とは、内的本質と形式との純粹なる合致として、物そのものから従はれると同時に與へられてゐる規則に他ならぬであらう (op. cit. 23. Fabr.)。カントの所謂「自然はそれが同時に藝術の如くみゆる時美しく、藝術

は我々がその藝術なることを意識しつつもなほそれが自然の如くみゆる時にもみ美と呼ばれ得る」といふ言葉も、自然美が自由の概念を、藝術美が技巧の概念を含む故を以て、美を「技巧に於ける自然」として觀るシラアの立場と相通するものであり、更には寧ろ「私の理論からして始めてその説明を獲るが如き一の命題」(ib. p. 10.)として解釋せられた。

自然と技巧とのこの様な關係よりして、美なるものと完全なるものとの區別も亦明かにされるであらう。道德的なる絶對的に完全なるものを除いては、全ての完全なるものは技巧の概念の中に含まれる。之に反して美に對する技巧の關係は、自由の表象の根據として單に美の間接的條件に止まる。それ故美を完全性より區別するものは、獨り技巧に於ける「自然」のみであり、従つて完全なるものは自然を以て表現される時、即ち技巧が恰も物自身から自發的に流れ出づるかの如くみゆる時直に美なるものに變化する。もし完全性がより複雑となり、しかも自然が何等の損傷をも受けないならば美は成長する。一般に完全性・合目的性・秩序・均整等の諸性質は、それ自身では美と何ら關係がなく、苟も美と關係させられるのはそれらが物の自然から不可分離的であるによる。

例へば均整の破壊は自然の破壊を意味し、他律を示すからなのである。

次に藝術的所産は、それが自然的所産を自由に表現する場合に美と呼ばれる (op. cit. s. Techn.). 自由に表現される時は、或る對象が構想力に對し自己自身に依つて規定されてゐるものとして示される場合をいふ。一般に藝術美に於ては、相互に角逐する三様の自然が存在する。即ち表現されるもの自然、表現する素材の自然、並に兩者を合致せしむべき藝術家の自然である。これら三者の中、藝術作品に於て我々の見出さんと期待するものは單に表現されるもの自然のみであり、それが他の二つの自然から何物をも加へられない場合にのみ、對象は「自由に表現される」といはれ得るのである。而して摸倣されるものから摸倣するものへ移され得るものは、摸倣されるものの形式のみであり、従つて素材(摸倣するもの自然)は形式(摸倣されるもの形式)の中に、^{その}物體は理念の中に、^{その}實在性は現象の中に自らを洩しなればならぬ。またもし一つの作品に於て、表現せられた對象の特殊性が藝術家の精神の特殊性によつて害はれるならば、それは自己風 *Manner* と呼ばれて様式、^{その}正に對立する。様式は表現の凡ゆる規定よりの全き獨立性

として、表現の純客観性をその本質となし、諸藝術の最高の原則にほかならない。かくして我々は次の様にいひ得るであらう。「偉大なる藝術家は我々に對象を示し(彼の表現は純客観性を有つ)、凡庸なる藝術家は自己自身を示し(彼の表現は主観性を有つ)、劣等なる藝術家は素材を示す(彼の表現は媒介物の自然及び藝術家の分限シラアによつて規定せられる)」(a. n. o.)。

扱無關心性と無概念性とを主張して、經驗主義的美學と合理主義的美學から美の純粹性を擁護したのは、カント美學最大の功績の一つであつた。けれども美を形式的・主観的合目的性として捉へたカント美學は、シラアにとつてあくまで單なる主観性の立場としてのみ考へられるを得なかつた。彼は美の概念を客観的に樹立することを「殆んど克服されないもの」と痛感しながら、しかも「それが成されない限りはカントが不可避的と考へた如く趣味は常に經驗的たるを免れないであらう」(ibid. 25. Junn.) とし、その不可能を信じ切ることが出来なかつたのである。

「美の客観的概念——それは自ら趣味の客観的原理ともなり、それについてはカントも絶望した所のものであるが——を私は見出したと信ずる」(an Körner 21.

December 1792)。批判哲學者カントの究めたものが、物を美的と判断する主観の認識作用の根據であつたに對し、藝術家シラアの求めたものは、客観の美的對象たり得る性質の根據であつた。しかしながら、「もし趣味判断が一定の客観的原理を有するならば、この様な原理に従つて判断を下す者は、彼の判断の無制約的必然性を要求し得るであらう」(K. d. U. 220 Cassirer Ausg. Bd. V. S. 308) と考へて、趣味判断が畢竟一種の主観的原理即ち共通感 *Gemeinsinn* をのみ有すべきことを主張したカントに對し、シラアの敢て提出せんとする客観的原理は果して如何なる意味を有したであらうか。

カントが美的意識を感情として特色づけたと同様に、シラアも亦右の如く美がその本質上感性的なることを明かにした。假令『カリアス書簡』に於て美の客観的概念が論ぜられたからとて、「美の概念を興へることと美の概念によつて動かされることは、二つの全く違つた事柄である。美の概念が興へられるといふことを否定するのは、想ひもよらない。何故なら、私自身がそれを興へてゐるからである。しかし私はカントと共に、美が概念によつて満足を興へるといふことを否定する。……美に於ける我々の快感にかかる概念が豫備的に存在しないと

いふことは、就中我々がその概念を今なほ常に探求してゐるといふ理由によつても、すでに明白である」(Kallias, 18. Febr.)。趣味判断は、美的直観としてのみ成立し能ふ。判断的直観、之が趣味判断の性格なのである。従つて彼が美的客観的概念を發見したからとて、それは決して趣味判断の構成的原理たり得るものではない。花に於て先づ「現象に於ける自由」が省られるのではなくて、端的に美が直観されるのである。「一つの判断に於てかりにもかかる概念が快感情に先行するならば、判断は論理的であつても美的ではないであらう。かくしてカントと同じくシラアに於ても亦、趣味判断は概念による純客観性をば有し得なかつた。カントの主観性に對する彼の所謂客観性が嚴密に如何なる意味のものであつたかは、彼自身の敘述に於て甚だ不明瞭たるを免れないのであるが、もしも認識或は道德の原理に於けると同様の客観性が趣味の原理に求められたとするならば、その試みは最初より誤れるものといはれねばならない。

「論理的に關しつゝくば、全ての趣味判断は個別の判断 einzeln Urteilte である」(K. d. U. 385. 38f.)。或る物を美的と判断する場合には、それを他の物によつて制約する形で、即ち法則的に捉へるのではない。概念

によつて一般化された花一般が先行して花が美しいのではなく、端的にこの花が美しいのである。周知の如くカントは趣味判断の一つの性格をかかざる無概念性に於て捉へたのであるが、他の物の制約或は概念の制約を受けることなきかかる美的對象の性格こそ、まさしくシラアの「自由」に他ならなかつたであらう。「概念の助力なくして自らあらはになる如き形式は、美である」(Kallias, 18. Febr.)。この様に「現象に於ける自由」が、すでにカント美學の中に胚胎せることは見逃されてならないとともに、シラアの客観的概念なるものが、本來趣味判断の無概念性の上に成立せることも注意されねばなるまい。カントに於ける自由が純粹實踐理性の自己限定として道德的自由、シラアの詞によれば「行爲に於ける自由」であつたに對し、シラアの美に關していはんとする自由は、かかる道德的自由の類似としての「現象に於ける自由」である。そして行爲に於ける自由が主観の世界であるに對し、現象なる客観に於て自由なる主観を觀る美の世界は、主観的客観的なるものとしていはば主體的である。素材と藝術家との自然を完全に滅却する表現の純客観性に、藝術美の本質が見出されたとはいへ、それは必ずしもかの寫實主義を意味するものではなくて、寧ろ

美的直観に於て主體的に捉へられた美的對象の自然が、表現に於て害はれざることを願慮したものであつたであらう。シラアに於て自然美と藝術美とを貫く原理は、かかる主體性に他ならなかつたのである。

ところが道徳に關して主觀的立場をとつたカントも、自然と道徳との統一を目指す合目的性の世界に於ては、やはり主體的立場をとつたと考へられる。「汝爲すべきが故に爲し能ふ。」自由は自然に於て實現可能でなければならぬ。けれどもそれはただ判定し反省する判断力によつてのみ解明せられ、自然は自由なる目的の手段として如何に巧に道徳を實現するかが明かにせられる。之が自然の中に自由を觀る所謂自然の技巧であり、合目的性であつたのである。「自然の技巧」(K. d. U. Erste Einleitung VII. S. 199)「自然の合目的性」(op. cit. Einleitung IV. S. 240)は、成程基礎的には對象を判定する反省判断力の原理ではあつても、同時にあくまで、「自然の」——自然そのものの——技巧であり合目的性でなければならぬ。美は主觀的合目的性といはれる。しかし如何なる場合といへども宗教的直観ならざる美的直観は、直観成立の場所として何らかの外的實在を豫想しなければならず、趣味判断は所詮美的表象として成立す

るばかりではない。藝術に於て構想力が「或る他の自然を創り出す」際にも、そこに用ひられるものは「現實の自然が與ふる素材」(op. cit. 249 S. 399)以外のものではなく、「藝術は我々がその藝術なることを意識しつつも、なほそれが我々にとつて自然と見做される場合にのみ美と呼ばれ得る」(op. cit. 245 S. 381)のである。かくしてカントに於ける美的判断の對象は、求めらるるに應じて實現する如き觀念的對象、主觀的對象、客觀的なる主體的對象であるほかはなかつた。(尙カント美學の主體性に關する詳細は、「哲學研究」第三五七號掲載の拙論「美的判断力批判の課題」を参照されたい。)

この様に「現象に於ける自由」の構造並にカント美學の性格がともに主體的であるならば、シラアの所謂「客觀的」とは如何なる意味のものとして解さるべきであるか。彼は「勿論自由の概念それ自體即ちこの概念の積極的なるものは、理性によつて始めて對象の中におかれる。……しかしこの概念の消極的なるものを、理性は對象に與へはしない。理性はそれを對象の中に於て、すでに前以て見出ししてゐるのである。それ故假令自由が理性の中にのみ存するにしても、對象に與へられた自由の根據はなほ對象そのものの中に存する」(Kallias. 23.

Fabr.)。凡そ自然の美は——自然そのものではなく——
 觀照者の美的直觀の創造性に於て始めて成立するのであ
 り、その故に對象の固定的屬性とは考へられない。しか
 し同時にそれはまた單なる主觀的想像であるべきでもな
 く、美的直觀成立の場所としての自然的對象は、觀照者
 をして美的表象を産出せしめる如き素質——カント的に
 云へば「形式」——をば有するのである。シラアの「自
 由概念の消極的なるもの」とは、主觀によつて自由とし
 て捉へらるべきかかる客觀の素質に他ならないであらう。
 カントの所謂「自然の技巧」或は「自然の合目的性」が、
 反省判断力の原理でありつつ同時に自然そのものの形式
 でもあるべきはずに觸れたところであるが、今やシラ
 アはその客觀的形式の面のみを問ふことによつて、ここ
 に「現象に於ける自由」をば美の客觀的概念として掲げ
 來つたのである。もしもカントの「主觀的」に對して
 彼自身の立場を「客觀的」と呼ぶことが許されるとす
 るならば、それは正確にはかかる意味のものでなければ
 ならなかつたであらう。

けれども、シラアの所謂「客觀的原理」が純客觀性を
 有し得なかつたといふことは、彼自身の無能に歸せられ
 るよりは寧ろ美の根本的性格の然らしめたところであつ
 た。そして彼が主體的構造に於ける客觀的素質を「現象
 に於ける自由」として明示したことは、藝術的現象の理
 解の上からも確にカント美學を一步前進——キェンネマ
 ンのいふ如き「本質的進歩」ではないにしても——せし
 めたものであり、「カントとシラアによつて始めて學と
 しての美學が基礎づけられた」(Philo. Bibl. 103: Schi-
 ller: Philo. Schriften und Gedichte, 3. Aufl. Kühne-
 nmann, Einleitung S. 37)とも云へべく、更に美の客觀
 性に關する彼の思想を介して、カント美學はシェリング
 を經てヘーゲル美學へと移行行くのである。しかし『カ
 リアス書簡』のより大なる功績は、却つてカントの果さ
 んとして果し得なかつた理性と感性、道德と自然との完
 全なる統一に存すると考へられ、この統一は更に道德美
 の問題を通じて「美しき魂」或は「遊戲衝動」に求めら
 れゆくであらう。今や我々は自然美と藝術美から、シラ
 アに於てより深き意義を有つ道德美の考察に移らねばな
 らない。

カントは目的概念の下に立つ一切の美を純粹なる美に
 あらずとなし、自由美に屬する素描や唐草模様を附庸美
 に屬する人間美よりも美的に純粹なりと説いた。之に對
 してシラアはいふ。「彼の注意は、論理的なるものを美

的なるものから區別するには大いに役立ち得ることを認める。しかし嚴密にいふならば、それは確に美の概念を全く捉へ損つたもの様に思はれる。もしも美がその對象の論理的性質を克服するならば、まさしくその故に最も輝かしく現れるからである。しかも反抗なき所に、如何にして克服があり得ようか。美は如何にして全く形式なき素材にその形式を與へ得るか。…：美は單に形式の形式である。そして人がその素材と呼ぶものは、必ず形式を與へられた素材であらねばならない。完全性は素材の形式である。美は之に反して、この完全性の形式である。従つて完全性の美に對する關係は、素材の形式に對するそれである」(Kallins: 25. Janu.)。カントに於ては、

「趣味判断は毫も完全性の概念に依存せず」(K. d. U. §15 S. 296)、完全性は客觀的合目的性と見做されたのであるが、シラアに於て對象の完全性は却つて美の不可缺の要素である。ただかかる對象が美として觀られる場合には、前述の如くこの完全性が克服せられ、自然として現れなければならぬ。それ故道德的行爲は、それが恰も自らにして生ずる自然の結果の如くみゆる時、美的行爲となるであらう。従つてまた美の概念の道德的なるものへの適用に際する「正確なる意味に於てではないが」

(Op. cit. 18. Febr.)との註は、必ずしもカントに於ける如き美の純粹性に關するものではなくて、本來「現象」に於てのみ成立すべき美が、それにも拘らず一定の條件——道德的自由が恰も感性的自然そのものの結果である如くみゆること——の下では「行爲」に於ても認められ得るといふことを物語るものであらう。

その詩「藝術家」の冒頭に「おお人間よ」と呼びかけるシラアにあつては、その藝術論は同時に人間論である。ほかはなかつた。現象の中に自由を見出した彼は、美の中に深い倫理性を探り當て、やがて美的人間にその理想を求めゆくのである。自然は美しき魂に仕へる場合にのみ自由を保持し、その形式を保護し得る」(Über Anmut und Würde. S. 134-135)。自然美は美しき魂の營みとして成立し、同時に美しき魂をば育てるであらう。

二

隨意的運動が同時に交感的運動と見做されるところに成立する優美は、支配的精神の表現たる尊嚴と支配的衝動の表現たる熱情との中間に、換言すれば理性と感性、義務と傾向性との調和する如き心意状態に見出された。それは、完成された人間性の證印たる美しき魂の現象に於ける表出である。之に對して尊嚴は、自立的精神が自

然衝動に對してなす反抗の表出であり、崇高なる心情の表出である。扱シラフは倫理的なるものと感性的なるものとの對抗よりも寧ろ調和に、完全なる人間性の理念を見出す。徳とは「義務への傾向性」(A. n. W. S. 130)であり、人間は義務と快感との結合を許されてゐるのみならず、まさに之をなすべきである。我々は自己の神的部分の最も純粹なる表現に於てすら感性的部分を閑却してはならず、前者の勝利を後者の抑壓の上に打ち建ててはならない。「道徳的精神が暴力を用ひる限り、自然衝動も亦力を以て對抗せねばならぬ。單に投げ倒された敵は再び起き上り得る。しかし和解された敵は眞に克服されたのである」(G. n. O.)。従つて衝動の聲に信頼し得ないで、常に一應それを道徳の原則の前に訊問せねばならぬ人間よりも、寧ろ衝動によつて誤導される危険なく安心してその聲に信頼し得る人間こそ、シラフの尊敬に値したであらう。彼が最高の理想として掲げる美しき魂に於ては、道徳的感情が意志の指導を安んじて情緒に委ねることが出来、そしてこの魂は、恰も本能のみがそこから發して行爲するかの如き安易さを以て人間性に對する最も苦しい義務をも遂行し、それが自然衝動から礙ち得る最も英雄的な犠牲すらも、恰もこの衝動そのものの自

發的作用なるかの如くみゆるのである。

しかしながらかかる美しき魂は、人がそれに従つて行爲する爲には不斷の注意を以て努力せねばならず、しかも如何なる努力を以てしても決して完全には到達し能はない單に一つの理念にすぎない。現實に於てもし義務と傾向性、理性と感性との調和が不可能になり、人間が彼の全調和本性を以て行爲するを得ざる場合には、欲求能力が如何に満足を要求するとも、意志が道徳的たらんが爲にはその規定根據を理性から受け取るべきである。それ故「美しき魂は、情緒に於ては崇高なる魂に變らねばならぬ」(Op. cit. S. 141)。

順境にあつて喜びつつ善をなし得る人間は少くないであらう。けれども一度困難なる對象に立ち向ふ場合、單なる本性の徳或は氣質の徳 *Temperamentsgrund* に於ては自然衝動が意志に對して完全な強制力を行使するに到るに反し、「理性自身が傾向性に忠誠を誓はせ、感性には單に舵を預けたに止まる」(G. n. O.) 眞の美しき魂のみが、同様に確實に崇高なる魂に移行するのである。勿論優美のみでも感覺能力の感受性及び諸感覺の調和を示してはるようが、感覺にしかく多くの自由を許與し且心意を凡ゆる印象に對して開放するものが精神の弛緩でな

いこと、諸感覺をかかると調和に齎したものが道徳的なるものたることを保證し得るのは、單に優美に結合された尊嚴のみである。崇高なる魂が美しき魂を、尊嚴のみが優美を確證するであらう。逆にまた尊嚴のみでも欲望や傾向性の或る程度の制限を示し得ようが、しかしそれらを支配するものが實は却つて感覺能力の遲鈍ではないか、情緒の勃發を抑制してゐるものが道徳的自發性でなくて他の情緒の優勢ではないかとの疑問を解き得るものは、獨り尊嚴に結合されたる優美のみである。尊嚴は愛の欲望となることを阻み、優美は尊嚴の恐怖となることを防ぐであらう。而して「優美と尊嚴とが同一人格中に合一する時、彼に於ける人間性の表出は完成するのであり、その場合彼は是認せられつつ精神界に、釋放せられつつ現象の中に立つのである。ここでは二つの立法が非常に近く相接する結果、それらの限界が合流してしまふ。口許の微笑や、やはらかな生氣を帯びた眼差しや、晴れやかな顔に、和いだ輝きを帯びつつ理性の自由が昂つてくる。そして容貌の氣高き莊嚴さの中に、自然的必然性が崇高なる訣別を告げて没落する」(op. cit. S. 148-149)。

『優美と尊嚴』に於て調和より分裂へ降り來つたシラアは、『美的教育書簡』に於て逆に質料衝動と形式衝動

との統一を遊戯衝動に求めゆくのである。一方變化を押し他方不變を持すこれら兩衝動は、その傾向甚しく相矛盾し、人間性の統一は一見不可能なるかの如く考へられる。けれども、元來兩者は同一對象中に於て矛盾するのではない。質料衝動は變化を要求しはするが、この變化が人格の領域に及ぶことを要求しはしない。また形式衝動は統一と持續とを要求するとも、人格と共に状態も固定することを要求するものではない。従つて兩衝動は本來相反してゐるものではなくて、相反する如くみえるのは、兩者が自己自身を誤解してその範圍を混亂せしめ、以て恣に自己の本性を踏み越えることによるのである。もし我々が兩衝動の根源的な従つて必然的な敵對を主張するならば、固より感性的衝動を理性的衝動に無條件に従屬せしめる以外に、人間に於ける統一を保持する手段はない。しかしそれからは單に劃一が生じ得ても、決して調和は生じ得ず、人間はなほ永久に分たれ続けるのである。從屬は確にあらねばならぬといへ、しかしそれは交互的でなければならぬ。(Über die ästhetische Erziehung des Menschen. 13. Brief Anmerk. S. 199-200)。それ故兩者は、夫々独自の領域を保守して他の領域を侵さざる様制限を要し、弛緩を必要とする。ただ質

料衝動の弛緩は、肉體上の無能力や感覺の遲鈍の結果でなくて、人格の活動の結果でなければならず、また形式衝動の弛緩は、精神上の無能力や思惟力意志力の遲鈍によらずして、その源泉は豊富にして充溢せる感覺でなければならぬ。かく兩衝動に各、その限界を附與し、感覺の力に對して人格性を安全ならしめ、自由の侵略に對して感性を防護するのが文化の任務である。文化は從つて、第一に感受能力をして最も多様に世界との接觸をなさせしめ、感覺の面に於て受容性を最高度に促進すること、第二に規定能力の爲に感受能力からの獨立を獲得し、理性の面に於て能動性を最高度に促進することを要する。

第一の場合には人間は「益、多く世界を把握 *ergreifen* して」、第二の場合には「益、多く世界を理解 *begreifen* して」(op. cit. 13. Br. S. 201)。人間がその自發性に於て外界を捉へるのが *begreifen* であるならば、寧ろその感受性に於て外界に身を任せ、いはば外界に捉へられるのが *ergreifen* にほかならぬであらう。過重なる感覺性が我々の思惟や行爲に及ぼす悪影響は、容易に誰の眼にも留まる。ところが過重なる理智性が我々の認識や行動に及ぼす不利な影響は、感覺性の場合と同様に感、生じまた重大であるにも拘らず、その様に容易には眼に留ま

らない。カントに於けるとは異り、感性も亦「打ち勝つ力を以て自己の領域を主張し、精神が動もすれば侵略的活動によつて加へんと欲する暴力に對抗しなければならぬ」(op. cit. 13. Br. S. 204) のであらう。

兩衝動のかかる交互關係は、兩者を統一する遊戲的衝動によつて成立する。即ち遊戲衝動は時間の中にあつて時間を止滅せしめ、生成を絶對的存在と、變化を同一性と合一せしめるであらう。質料衝動が自然法則により、形式衝動が理性法則によつて人心を強制するならば、遊戲衝動は人心を道徳的にも物理的にも自由の境におき、いはば遊戲せしめる。シラアはここにこそ人間本來の姿を觀たのであり、生ける形態 *lebende Gestalt* としての美の地盤をば獲得したのである。遊戲とは、「主觀的にも客觀的にも偶然的でなく、しかも外的にも内的にも強制する所なきもの一切」(op. cit. 15. Br. S. 200) をいふ。そして「人間は詞の完全なる意味に於て人間である場合にのみ遊戲し、彼の遊戲する場合にのみ完全に人間である」(op. cit. 15. Br. S. 212) である。命題は、「義務と運命なる二重の嚴肅に適用する時大きく深い意味を有ち來る」(a. a. O.) と語られ、苦境にあつてしかも性格の調和的全體性を示し得るところに人間の理想が見出

された。曩に美しき魂は困難なる對象に直面して崇高なる魂に移行すると説かれたのであるが、シラアの更に深く希ふ所は、寧ろ如何なる逆境に於ても美しき魂に終始し得る如き人間であつたであらう。フイヒテをして知識學の諸對立を美的理性によつて調和せしめ、またシェリングをして意識的・無意識的兩活動を藝術的天才によつて綜合せしめたものは、シラアのかかる統一的思想にほかならなかつたのである（Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. VI. 242 S. 510, S. 512）。

けれども人間性の理想たる實在性と形式性ととの完全なる均衡は、現實には獲得し能はざる一の理念に止まり、現實に於ては常に一要素の他要素に對する優越が残存するであらう。我々に對する美の働きを、兩衝動をその限界内に止める融和的作用と兩者の力を支持する緊張的作用とに區別するならば、理念に於ては美が兩性質を一様に緊張せしめることによつて融和せしむべく、また一様に融和せしめることによつて緊張せしめるであらうけれど、經驗界に於ては質料或は形式の何れかの強制下にある人間にとつて「和ます美」*schmelzende Schönheit*が必要であり、趣味の耽溺下にある人間にとつて「勢力的美」*energische Schönheit*が必要である。美は緊張

せる人間に調和を、弛緩せる人間に勢力を回復し、感性的力と精神的力との充實的調和を通して、人間をそれ自身に於て完成せる一全體たらしめるのである。

和ます美に關しては、シラアは質料衝動の先在性に着目して、専ら感性的狀態より道德的状態への中間状態たる「美的規定自由性」(*aesth. Frz. 21. Br. S. 332*)を取り上げる。人間が感覺より思惟に移るには、一度感性的規定を滅ぼして規定可能性たる無規定性に歸るを要するとはいへ、彼は如何なる瞬間にも實在性を失ふことを許されず、彼が感覺作用によつて感受せる規定はあくまで保持されなければならぬ。従つて問題は感性的規定を滅ぼすと同時に保留するにあり、それはこの規定に他の規定即ち理性的規定を對置することによつてのみ可能である。かかる中間の氣分 *nichtle Stimmung* に於ては、感性と理性とは同時に働いてその規定力は相殺し、心意は物理的にも道德的にも強制せられることなくしかも兩様に活動する。この美的なる心的氣分によつて、理性の働きはすでに感性の範圍そのものの内に開かれるのである。心意の一般的無規定性が心意の單なる規定可能性として空虚なる無限であるならば、單に一方的に規定されることなきこの美的規定自由性は充實せる無限とも呼ば

れよう。「牢獄の壁に仙境ヘリシコウを描く」ウラニアに懷かれたり (Künstler) かくて人間は感性的絆より放たれて學問と道德とに目覺めた。そして我々をかかざる状態に放つてくれるものは、まさしく「藝術家」であり彼の作品に他ならない。美的假象——單なる虚偽にすぎざる論理的假象と異り決して眞理を毀損することがない——を媒介とせる物理的状态より道德的状态への高まり (asch. Erz. 26. Br.)、ここにカントの無關心の行爲性と結合してより高き關心へと延びゆく道がみられるとともに、シラアの遊戯シユイギの單なる觀照に盡きずして内に創造的力を宿せるものなることが窺はれるのである。

三

ところでこの様な美的なるもの或はそれによつて導かれる我々の心的氣分は、認識や心情に關しては全く無關係にして無効果なるべき筈である。美は悟性に對しても意志に對しても何等個々の結果を興へることなく、一の眞理を見出すことも一の義務を履行することをも助けなく。のみならず、趣味の人間は感性的衝動を理性的衝動の下に従はしめ欲望を道德に従屬せしめることを心得てはゐるが、道德的判斷と美的判斷、道德感と美感との一致が頻繁に繰り返されればされる程、理性はかくも精神

化せられた衝動を理性衝動の一と考へ、遂にはそれに意志の能をば無制限なる全權を以て委ねるに到る。そして嗜好と義務とが異なる興味を有つ場合、彼は道德的に非常な危険に直面するであらう。愛情の故に道德的危険を冒して友の不幸を救ふ人、寛大であり得る爲に不正を敢てする人、不作法よりも寧ろ不眞實を憚らぬ人達に對しては、或る徳の外見の高潔が誤れる純潔の外觀を興へないとも限らない。一般に興味は形式にのみ注目して内容に無關心なるが故に、凡ゆる現實性一般を等閑視し、魅力ある外見的装ひの爲に眞理と倫理性とを犠牲にするといふ危険性を有するであらう。歴史を繙くも、藝術の榮えた殆んど何れの時代にも人間は墮落してをり、美なる風習が善なる風習と、動作の典雅がその眞實と手を携へて進んだといふ實例は、まことに稀でしかあり得ない。従つて繊細化に如何なる益があるにせよ、我々はかくも人間を無氣力にし、道德的墮落をすら敢てせしめる美の作用に身を委ねるよりは、寧ろ粗野と粗硬に陥る危険を賭しても、人を融かす如き美の力をば棄てるべきではあるまいか。

シラアは自ら一應美的教育に對するかかる非難の聲を承認しながら (asch. Erz. 10. Br. Über die Gelfuhr s-

「經驗的美」ではなく「理念としての美」に他ならぬとして、この危懼をば突き放つのである。ここに示されるシラアの態度は一見狡猾を想はせよう。とはいへここにこそ、ありしものからあるべきものへの轉換の鍵が潜むと考へられる。美を經驗に於ける美と考へ、藝術を末梢的藝術に限つて、美的立場を單なる觀照のみの立場と思ひ誤るところに、かかる非難が生ずるに到つたのであらう。

プラトンの理想國家にその參畫を拒否せられた藝術家も、自然の色や形をありのままに寫すことに於てイデアの摸倣の摸倣、實在の映像の映像のみを追ふ如き彼等にほかならなかつたのである。シラアの藝術は、慰安的藝術でもなければ自然摸倣的藝術でもない。人間が自然の現象中のイデア的なるものに自己の生命を見出すところに誕生し、人間によつて創られつつ逆に人間を創るが如き藝術であつた。彼の美は、人間性の裏付けに於て自ら内に行爲性を有し倫理性を藏する。非難者の美がいはばテテリア美神 *Thetis*、*Cytherea* の美であるに對し、シラアのそれはウラニア美神 *Urania* の美でもあるであらう。従つてかかる意味の美が人間を無氣力にし、眞理と倫理性とを犠牲にするとは考へられない。勿論理

念としての美に關するシラアの説明は、現實の危險に對して端的に答ふる所がないでもあらうが、シラアとして必ずしも現實を全く無視したのではあるまい。凡そ理念とは現實と全く無縁に孤立するものではなくて、プラトンの古より實踐的に求めらるべく課せられたものであつた。シラアは理想主義的性格——彼は現實主義と理想主義との夫々の長短を論じてゐる (*Über naive u. sentimentale Dichtung*, S. 403-406) 點よりみて、普通にいはれる如き一方的理想主義者とは考へられないにしても、若きシラアに認められる烈しき理想主義的性格が晩年に到るまで彼の基調をなしたことは蔽ふべくもない——を以て、現實と理念とを兩極とする一つの過程の上に理念實現の歩を進めるのである。それは行きつくことなき無限の過程でもあらうが、ここにこそシラアは現實と理念とを共に包む美的教育の地盤をば見出したのであらう。美の理念を翳しつつ現實を超えゆくシラアは、また理念たる「美しき魂」の裏に現實たる「崇高なる魂」を忘れず、優美と尊嚴との合一に完成せる人間性の表出を觀る彼でもあつたのである。

我々の眼が個々の規定された結果に向けられる限り^容としてのみ目され、更には幾多の危険性をも包藏すると

考へられる心意の美的氣分は、しかし一切の制限の不在並に美的氣分の中に協働する諸力の總和が注目される限り、逆に最高の實在性の状態として考へ得られる。美的教養のなし得る唯一のことは、人間が規定自由性に於て自ら欲する所を自己自身からなすべく彼の本性上可能にされてゐるといふことであつた。けれどもまさしくこの事によつて我々は、無限なるもの即ち自然が我々に與へた人間性なる贈物を取り返し得るのである。直接なる感覺に於て我々の感官に媚びるものは、凡ゆる印象に對して我々の柔かな動き易き心を聞いてはくれようが、しかしまた同程度に我々の耐忍力を滅殺する。我々の思考力を緊張せしめて我々を抽象的概念に導くものは、我々の精神を強めて凡ゆる種類の抵抗に堪へしめはしても、それだけ精神を硬化せしめて我々から感受性を奪ひ去る。之に反して我々が眞正の美の享受に身を委ねるならば、我々は受動的力をも能動的力をも等しき程度に支配し、嚴肅にも遊戯にも、靜止にも運動にも、讓歩にも抵抗にも、或は抽象的思惟にも直觀にも、等しき容易さを以て已を向けることが出来るであらう。

その際道徳的行爲に於ける美的風習の積極的效用は、具體的に次の如く考へられる。第一に感性が動議を提出

し、意志が理性の法則に従つてこれを處理せんとする場合、洗練された趣味を有する者に於ては、感性的衝動が恥づべきことを犯さんとする瞬間にすでに單なる美感がこれを斥ける。従つてそれは道徳的法廷即ち良心の前には全く現れず、それ以前の調停に於て片附いてしまふ。この場合良心の下すべき判定をば趣味がその權限を以て處理するとはいへ、趣味は眞の徳を害ふものではない。何故なら人間の優秀性は、個々の嚴格なる道徳的行爲の總計の大いさに基づくのではなくて、天性の素質全體と道徳的法則との一致の大なるに基づくからである。第二に理性が動議を提出し、意志が感性に質問することなく理性に従はんとする場合、同様に極めて鋭敏な美感を有する者に於ては、理性が判定を下す瞬間に、普通にはこれに背かんとする感性も亦理性の味方に馳せ參ずる。かくて彼は、美に對するかかる繊細な敏感さを有しなかつたならば嫌々ながら爲したに相違ないごとを、自ら好んで爲すであらう。即ち理性が自然衝動の強き力に壓倒される危険のある場合、趣味は我々の感性を義務の遂行に都合よき氣分にし、或は道徳的意志力が微量である場合、それを徳の實行に堪へしめるのである。この様に彼が理性の命令に歡んで従ふことは、單にその行爲の道

德的純粹性を害はないのみならず、假令道徳的には何等の完全性を加へぬとしても、理性的・感性的なる全人間の立場からは、遂に一層完全性を増すものなのである（Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten.）。

美的風習はそれ自體では清く正しき心情を生ぜしめはしないにしても、それを生ぜしむるに相應しき氣分の中に人間を移し入れ、以て徳性をより確固ならしむるの效用を有するであらう。

また我々の知識は趣味の判断によつて毫も擴大されることなく、文體の美しさが我々を捉へる間は、我々の認識は却つて中止せられる懼れがあるとはいへ、「如何に多くの眞理が、哲學によつて論證される遙か以前にすでに内的直観として生々と働いてゐたかを、また充分に論證された眞理も、感情と意志にとつて往々如何に無力であるかを考へるならば、……學問の認識を再び生きた直観に變へることが實際生活にとつて如何に重要であるかが理解せられ」（Von den notwendigen Grenzen des Schönen... S. 308.）美しき文體は、我々の心意を認識に都合よき氣分の中に移し入れるのである。しかも理性的の法則性を内に宿せる「眞の美は、最も嚴密なる明晰性と最も精確なる區別と最高の内的必然性にと基づいてを

り」（op. cit. S. 305.）「眞の藝術的天才は、全體に對する灼熱せる感情を抱きつつも個々のものに對して冷靜さと粘り強い根氣とを持續し、完全性を害はぬ爲には好んで享樂を犠牲にする」（op. cit. S. 313.）であらう。「一般に美的狀態に於ける心意は自由に行動しはするが、しかし決して法則を離れて自由ではなくて、この美的自由が論理的或は道徳的必然性と區別されるのは、ただ心意の従ふべき法則が直接に表象されず、法則が抵抗を見出さぬ故強制として現れざるによるのである。

美的教育の上の如き危險性に關しては、更にかの「勢力的美」が之に答へるであらう。即ち崇高美は、理論的崇高たると實踐的崇高たるとを問はず、感性的人間の打倒に於て精神的人間の外的自然に對する優越を啓示する。我々は崇高美に於て、内なる睿智的使命と能力とを自覺するのである。實踐的崇高を「靜觀的崇高」と「悲壯的崇高」とに區別するならば、悲劇藝術に於ける悲壯的なるものの人工的不幸は、實際的不幸が屢、我々を防備なき際に襲ひ或は我々を防備なきものとするに反し、完全に武装せる我々を訪れて内なる自立的原理の絶對的獨立性を確保せしめ、精神はこの自發的行爲を繰り返すことと多きに隨ひ感性的衝動に對して益、有利な地位を占め

ゆきつつ、遂には人工的不幸が眞剣なものになつた場合にすらこれを人工的のものとして取扱ひ、現實的苦惱を一つの崇高なる感動に溶かし得るに到るのである。悲壯的なるものは、いはば「避くべからざる運命になされる種痘」(Über das Erbthone St. 387)でもあらざらう。

ここに於て我々は、崇高に對する美的評價と道德的評價との差異に關して一考しておかねばならない。悲劇の主人公は苦惱に對する最も鋭敏なる感受性と最も強き忍耐力とを具ふべきであり、苦惱の表現が大きければ大きい程彼の與へる美的感動の度は高く、プロメトイスは先づ烈しく苦惱し、次いで不屈の意志を以てかくも烈しき苦惱に耐へねばならぬ。道德的評價の規準が善の實現即ち感性を義務の方向へ超越することに存するに對し、美的評價のそれは意志力の大いさ即ち意志一般が單に凡ゆる拘束を越えるところに存する。前者が絶対的なる意志法則及び無限なる精神的義務にあるならば、後者は絶対的なる意志能力及び無限なる精神力にある。それ故平凡なる善人よりは、寧ろ偉大なる罪人が敢然と死生を賭してその意志を遂行する時、我々は戰く様な嘆賞を以て惹きつけられるであらう。この様に道德的判斷と美的判斷とは、心意に二つの全く相反する方向を與へることすら

稀ではなく、理性が道德的裁判官として要求する合法理性は、感、構想力が美的裁判官として欲求する無羈束性と兩立し能はないのである。

固より「藝術はそれ自身の爲に存するのであつて、決して道德的改善なる目的の爲に存するのではなく、藝術の與へる満足はそののみで充分に目的である」(Über den Grund des Vergnügens in tragischen Gegenständen)へきであらう。けれども道德的評價に關しても亦美的判斷は、通常人の信ずる以上に深き眞理性をば宿してゐるとシラアはいふ。「傾向性に支へられた徳よりも、意志の強さを示す惡徳の方が明かに眞の道德的自由へのより大なる素質を表してゐる。蓋し徹底せる惡人がその惡に於て浪費せる凡ゆる徹底力及び意志力を善に轉用せんが爲には、單に己に打ち克つて格率を轉倒しさへすればよいかである」(Über das Puhetische)。中途半端な善人にあつては絶対的自由意志の可能性をすら斷念せねばならぬに反し、徹底せる惡人にあつてはその全ての表出の中に彼が決意一つで人間性の全尊嚴にまで昂められることを認め得るのである。カアルは社會の惡しき規則を、規則そのものの破壊によつて矯正せんとて群盜の隊長になつた。彼はただその方法に於て誤れるのみで

ある。フィエスコウは、大公の位を覬覦する共和政の敵
 ジアネツテイノを屠らんが爲に亂を起す。彼はただ「共
 和黨のフィエスコウたらんか、大公フィエスコウたらん
 か」の最後の選擇に於て過てのみである。ヴァレンシ
 ヌタインが謀叛への一步を踏み止まりさへするならば、
 彼は曾て孤軍奮闘して獨逸を取り戻したかの功績に一段
 の光彩を添へたに相違ない。かかる非凡なる人間に於て
 は、ゲエテのいみじくもいひ當てたる如く「性格こそ運
 命」であること、また道徳的義務を犯せるこれら罪人が
 良心の苛責に於て自ら生命を破壊する時、我々は更に一
 段高き崇高の快感に酔ふこと等は、崇高美が反道徳性
 よりも、より深く道徳性に通ずるものなることを物語
 るであらう。

幸運なる星座の下に生れたるを誇りとし、さながら運
 命の流れに棹さしてゐたゲエテに比して、詩を作るさへ
 罪に問はれ、創作の故に故郷を脱走せざるを得なかつた
 シラアの生涯は、悲惨なる逆境に對する苦惱と努力の連
 續であつた。「自然である」素朴詩人に對して、彼は
 「失はれた自然を求め、」情感詩人 (mis. Dichtung. S.
 335) であるほかはなかつた。従つて彼自身に於ては、
 逆境の試練による徳性の確保は自ら果され、美的風習の

危険性はすでに問題とするに値しなかつたであらう。彼
 は寧ろ尊嚴の中に住んでゐた。そしてかかる分裂の底か
 ら調和を、尊嚴の中から優美を望むことによつて、道徳
 的人間の^上に美的人間の理想をおいたのである。享樂す
 る爲に不正をなす必要のない人、正しく行爲する爲に不
 自由を感じる必要のない人を幸福と呼ぶならば、成程持
 續的幸福は徳にとつて障礙となり易く、眞の徳性は逆境
 の試練に於てのみ保たれるでもあらう。かかる趣味の危
 険性を認めながら、それにも拘らず美感より歡びつつ理
 性の命令に従ふ美的人間をば一層完全なるものと主張す
 る彼の直接的根據は、恐らくこの様なところに存したで
 あらうと解せられる。

ギリシヤ人が性格の全體性を有してその國家も理想的
 共同社會たり得たを反し、近代人は文化と國家權力との
 影響下に諸能力の均衡を失ひ、遂に不具の状態に陥らざ
 るを得なかつた。勿論性格の全體性にかかる喪失は、文
 化の發達上必要にして偉大なる道具ではある。しかしそ
 れはあくまで道具たるにすぎず、「感情が原則を支配す
 る人間を野蠻人と呼ぶならば、原則が感情を打毀する人
 間は未開人^{ウニゲル}でしかあり得なす」(ästht. Priz. 4. Pr. S. 108)。
 ここに於て近代人は失はれたる性格の全體性を回復し、

以て美的國家の建設に従事すべきである。力學的國家に於て、人間が力として人間に對處しつつ自らの活動を制限し、また倫理的國家に於て、人間が法則の威嚴を以て人間に對置せられつつ自己の意慾を束縛するとすれば、美的國家に於ては、自己の自由を主張せんが爲に他人の自由を傷つけることなく、個人が全體と争ふことも全體が個人と争ふこともあり得ない。かかる美的國家の建設こそ、フランス革命に失望せるシラアの止むに止まれぬ念願であり、かかる美的國家建設への歩みが、即ち「人間の美的教育」に他ならなかつたのである。

形式衝動が質料衝動を支配するところに「崇高なる魂」と「尊嚴」の表出を求めたシラアは、兩衝動の統一たる遊戯衝動の働くところに「美しき魂」の理念と「優美」の表出を觀た。そして一面質料或は形式の一方的強制下にある人間に「和ます美」を通して人間性を獲得せしめ、他方趣味の耽溺下にある人間を「勢力的美」によつて崇高に目覺めしめるのが「美的教育」であり、これら優美と尊嚴とが同一人格中に合一する時、人間性の表出は完成すると考へられた。しかしこれらの思想を一貫するものは、あくまで美しき魂の理念であり、全體の人間性の理念である。崇高なる魂は専ら美しき魂を氣質の徳より

區別することに、尊嚴は寧ろ優美を精神の弛緩より防護することに意義を有したであらう。然らば理性と感性との調和を繞つて、シラアはカント道德に對して如何なる關係に立つのであるか。

四

「カントの道德哲學に於て義務の理念は、凡ゆる優美グロの女神を後退らす様な、そして弱き知性をして道德的全性をば陰鬱な僧院的禁慾主義によつて求むるの誘惑に陥らしめ易い様な、一種の嚴酷さを以て説かれてゐる。この偉大なる世界的賢人は、その清朗にして自由なる精神にとつて最も厭ふべきものであつたに相違ないかかる誤解をば、極力避けるべく努めたにも拘らず、なほ彼は人間の意志に對して作用する二つの原理を嚴密截然と對立させることによつて、此の誤解への有力な（しかし彼の意圖の性質上恐らく避くべからざる）機縁を與へた様に私には思へるのである」(A. n. W. S. 130-131)。「形式を内容から解放し、必然的なものを偶然的なるものから純粹に保つことを第一の仕事とする先驗的哲學に於ては、人は極めて容易に質料的なるものを以て單に障礙と考へ、感性をばそれが上の仕事の妨げとなるといふ故を以て理性と必然的に矛盾するものと考へるを常とす

る。かかる考へ方は固よりカントの體系の精神の中には決して存しはしないが、しかしその文字の中には充分存し得るのである (ästhl. Trz. 13. Br. Anmerk. S. 200)。かくカントを評するシラアが、更に『哲學者達』(Die Philosophen.)なる詩に於て一種諧謔的に詠つたカント道徳への非難は、餘りにも有名である。「喜んで友に仕へることは、悲しい哉傾向性を以て行爲することとなる。……他に何とも致し方ない。友を憎むべく努力すべきである。そして憎惡の念もて、義務の命ずる如くに行爲すべきである。」この批評が必ずしもカントの眞意に觸れてゐるものとは考へられないにしても、或る程度カント道徳の極めて重大な缺點とも解される一面に觸れてゐることは否み難いといはねばならない。

『カリアス書簡』に於ける有名な五人の旅人の寓話中、第三の旅人と第五の旅人とによつて、カント的人間に對するシラアの人間の關係が端的に示される。外套や馬を手放す苦痛に打克つて義務の命令に従はんとした第三の旅人は、カント的な意味に於て純粹に道徳的であつたであらう。しかし感情の關心に反抗して法則に對する畏敬の念から行はれたかかる行爲は、確に純粹に道徳的であるとはいへ、「しかしまたそれ以上のものではない」

(Kallias. 18. Febr.)と考へられた。シラアに於ては、「第一種の自由」はあくまで「第二種の自由」(ästhl. Trz. 19. Br. Anmerk. S. 228)〈高まらざる〉、「人間性格の完全性の極致は道徳的美」(Kallias. 19. Febr.)でなければならなかつたのである。

初にみた如く、道徳性と美とは共に純粹意志の形式による評價に於て成立するのであるが、一はそれと行爲との一致に於てであり、他はそれと現象との類似に於てである。それ故道徳的行爲が美である爲には、それが恰も一つの現象であるかの如くみえねばならない。「理性的なるもの own 自己規定が純粹なる理性規定即ち道徳性であるに對し、感性的なるもの own 自己規定は純粹なる自然規定即ち美である。……理性が(感性的の犠牲に於て)自律を行ふ場合には、我々の眼は現象に於ける他律によつて侮辱されるであらう」(Op. cit. 18. Febr.)。理性による規定は、それが現象に於て認められる場合には、寧ろ美を廢棄するのである。一般に或る藝術作品若しくは或る行爲の仕方の道徳的合目的性は、それらのものの美には少しも貢獻しないのであり、美がそれによつて失はれない爲には道徳的合目的性は寧ろ隠されなければならぬし、物の自然から全く自由に非強制的に發生する如く

みえねばならない。従つて一つの道徳的行爲が更に美的たり得る爲には、「義務が自然になり」、義務が「恰も單に本能から出たかの如く」(op. cit. 19. Febr.) みるべきである。換言すれば自由なる行爲は、心情の自律と現象に於ける自律とが相合致する場合に美しい行爲となる。自然美の原理として掲げられた「現象に於ける自由」は、かくして道徳美をも貫くであらう。ただこの場合一つの道徳的行爲に於て「現象に於ける自由」が觀られるといふことは、觀照者に於ける實踐理性の自律の類似が對象者の感性に於て求められることであり、従つて感性の尊重を説くシラアも道徳性をば本質的にはカントと同じく理性性に於て捉へてゐたことは否み難い。美しき魂の意志規定に於ても、「理性自身が傾向性に忠誠を誓はせ感性には單に舵を預けたに止まる」(A. u. W. S. 141) のであり、道徳的行爲が同時に美として觀られる際にも「感性的自然が假令實際には自由でなくとも恰かも自由であるかの如くみえねばならぬ」(Kallias. 19. Febr.) のである。この様に根源的なる意志規定の根據をあくまで理性に求め、感性は自らの高まりに於て限りなく理性性に近づきゆくと考へるところに、シラアの未だ完全には拭ひ去り得なかつた理想主義の殘滓が認められよう。

カントは『單なる理性の限界内の宗教』に於て (Cas-sirer Ausg. Bd. VI. S. 101-102 Anmerk.) シラアの『優美と尊嚴について』をば「名匠の手によつて綴られた論文」として賞讃するとともに、「最も重要な原理に於ては一致してゐる」ことを認め、シラアも亦カント宛書簡に、「私の氣持を正しく理解して下さいたことを先生の註釋の中にはつきりと讀み取り、限らない歡びを覚えました」(13. Juni 1794) と記して、カントの反對者ならざることを辯明してゐる。彼等は如何なる點に於て「一致する」と考へられたのであらうか。

カントは、「義務概念にはまさしくその尊嚴の故に何等の優美をも結合し得ないことを言明したい」と述べて、兩者の矛盾より出發する。即ち人間が放縱不羈なる傾向性と鬭争し、義務の遂行如何が問題となる間は、グラチエンはそれに干渉してはならない。けれども徳、即ち義務を的確に遂行せんとする固い基礎を有つた心情は、何物にもまして好ましいものであり優美を伴ひ來る。自然的傾向性が征服せられ、すでに義務の遂行が確立された後に於ては、「道徳的に向けられた理性は、構想力を通して感性を緒に遊動に引き入れる」のである。美は道徳に干渉せんとする時地上の(感性的)美に墮し、徳の

確立に伴ふ場合に始めて天上の（精神的）美たり得ると考へられる。一般に極端なる嚴肅主義者としてののみ目されるカントが、ここに「徳の美的性質いはば徳の氣質」を取り上げてゐることは、誠に注目し得るであらう。

之に對しシラアにとつては、すでに觸れた如く道徳と同時に美が問題であり、その爲には理性的・感性的兩衝動は最初より一致しなければならぬ。蓋し「行爲の美には傾向性も必然的に關與せねばならず」(A. u. W. S. III)、「義務が自然になる」べきだからである。カントが尊嚴から出發して優美に到るとすれば、シラアは寧ろ優美より始めて尊嚴をその裏付けとして豫想する。かくして兩者はその出發點を異にするも、一應その究極の理想に於て「一致」したと解さるべきであらう。

ところで、彼等兩者の最も根柢的なる相違點は何處に存するか。惟ふにそれは、カントの「理性的」に對するシラアの「感性的」(Kallias, 25. Jann.)な性格にあるであらう。カントに於て理性的なるものが感性的性を宿して美的道徳へと高まる方向は、シラアに於ては——『藝術家』或は『美的教育書簡』にみられる如く——寧ろ感性的なるものが理性性を宿して道徳的美へと高まる方向である。「義務が自然になる」とは、義務が本能から出

シラアの美的立場

たかの如くみえるまでに感性的なるものを宿し來る——

この方向は専らカント道徳との關聯に於て説かれる——ことであると同時に、また自然感性的なるものが内に倫理性を宿して義務と一致することであるともいはれよう。かくして達せられた美的道徳と道徳的美とは、等しく理性的・感性的、道徳的・美的なるものとしてその内容を一にする。しかし「美しき魂の美しを觀たるものこそ、優れたる全きものぞ」(Kunster)と詠ふシラアにとつては、その理想はカントの理性的人間に對する美的人間であり、美的道徳とよりはあくまで「道徳的美」(Kallias, 20. Febr.)であるほかほなかつた。そして美が「感性的なるもの」の自己規定 (kop. vfr. 18. Febr.) である以上、彼は寧ろ感性的より出發するのである。感性的なるものが理性性を宿し來るとは、それが自らの内に倫理性を掘り當てて道徳的意志の規定原理たり得ることであり、その際それは「反道徳的」でも「非道徳的」でもなく、いはば「道徳的」であり得る。感性的なるものこの様な高まりにこそカントとシラアの決定的分岐點が存すると考へらるべく、而して「倫理學的嚴肅主義と倫理的美とは調和し得る。前者は純粹理性の分野に於て道徳的立法に際し、後者は現象の分野に於て倫理的義務の實行に際し、夫々

その正當性を證示しつつそれらに相應しき場所を見出したのである」(Vorländer: Kant, Schiller, Goethe, S. 118)と云ふ兩思想の並行的解釋も、寧ろ感性的なるものより出發するシラアのかかる性格が注目される限り、今少しく掘り下げられざるを得ないであらう。シラアの「美的行爲」「美的人間」或は「美しき魂」に於ける「美的」なる詞は、美と道德との結合としてのこの様な状態を意味するものであつたし、カントの理性的人間よりシラアの美的人間への移行に、かのノヴァリスやシュレエゲル兄弟を通してなされた浪漫主義への彼の深き影響が理解されるのである。

シラアはかくの如く、美と道德との結合せる人間の理想的状態を美的と呼ぶのであるが、彼は同時にまた物理的状态と道德的状态との中間に美的状態をおき、美を介して物理的人間を道德的人間に高めるところに美的教育の意義を見出すかの如き論調を以て、その書簡を終つてゐる。かかる二つの美的状態の關係は、シラア自身によつて明かに語られることなく、多くのシラア解釋も亦單にこれを兩立せしめるに止まる。しかしながらこれら二つの美的状態は統一さるべく、美の意味は一つでなければならぬ。我々はこれを如何に解釋すべきであるか。

シラア本來のあり方よりすれば、物理的世界と道德的世界とはかく直線的に相對峙する別個の二世界ではあり得ない。すでに明かな如く、感性的人間はウラニアに助けられつつ自らの内に理性性を探り當て、ここに美的人間となりゆくのであつて、かくして達せられる美とは、固より感性的に理性的なるものとして、道德的美である。

「美的状態より道德的状态への歩みには、本性の何らの擴張をも要することなく單にそれを個別化するのみである。美的氣分の人間は、その様になさんと欲しさへするならば、普遍妥當的に判斷し行爲するであらう。……彼にはただ機會さへあればよいのである」(ibid. Ein. 23. Be. S. 41)との言葉は、一見美的状態と道德的状态とを區別して、道德的状态を最高の目標とするかの如き觀を與へないではないが、この様に美的状態がそのまま道德的状态にもなり得る以上、美的教育の目標は道德的状态によりも寧ろ美的状態そのものにあつたと考へられるほかはない。また美的教育に托されたシラアの抱負が、論理と義務との極格より脱する能はざる理性的人間をして自然への眼を開かせ、全體的人間性の地盤の上に立つ美的人間たらしむることに存したのであつてみれば、専ら感性的或は理性的のみの人間をして全體的性格を獲

得せしめる中間段階としての美的状態は、すでにそれ自體最高の美的状態でもなければならぬ。「美的教育」とは、美を何らかの他の目的、例へば道徳的善への手段として用ひることではなくて、人間を美的に教育すること、即ち美的人間たらしむることに他ならなかつたのである。

ところが『美的教育書簡』に示される如く、シラアが感性的・理性的兩性格を嚴密に對立させ、然る後兩者の結合を試みんとすることは、まさしくカントの二元論を一步も出づるなきものといはれなければならぬ。「兩衝動は本來相反するものではなくて、相反する如くみえるのは兩者が自己自身を誤解してその範圍を混亂せしめ、以て恣に自己の本性を踏み越えることに因るのである」(aesth. Brz. 13. Br. S. 199)と主張してその交互的な從屬關係を説明すると、餘りに嚴しく分たれたる二性格は如何にしてその統一を獲得するであらうか。ここに於て我々はかかる敘述形式の背後に、より深き彼の精神を汲まねばならぬ。即ちシラアにとつては遊戯衝動なる一つの衝動が先づ興へられるのであり、この遊戯衝動へ無限に迫りゆく二つの對立的分力として質料衝動と形式衝動なる二つの衝動が働くと考へられる。未だ綜合の論

理の發見されざるシラアに於ては、一見遊戯衝動は兩衝動の中間的位置を占めると解せられるのではあるが、「兩衝動がその中に結合して働く所の遊戯衝動」(op. cit. 14. Br. S. 206) 或は「遊戯衝動は單に質料衝動であつても單に形式衝動であつてもならず同時に兩者であるべき」(op. cit. 15. Br. S. 212)等の言葉は、それのやがてそのまま兩衝動の綜合たり得る可能性をば示すであらう。而してその際は、絶對的實在性と絶對的形式性との二つの課題を最高の程度に充せるものとしての

「神性の概念より出發し」(op. cit. 11. Br. S. 195) 人間は神性への素質を人格性の中に抱きはしてもそれへの道は感覺の中に開かれてゐるとして、兩性質をばそれによつて統一するのである。従つて「もしただ二つの衝動から精神そのものを區別しとくするならば、この二つの根本衝動の内在は決して精神の絶對的統一とは矛盾しない。兩衝動は固より精神の中に存在し且作用してはゐるが、しかし精神そのものは質料でも形式でも、感性でも理性でもなく」(op. cit. 19. Br. S. 226)° シラアにとつて感性理性の平衡としての「自由そのものは、自然(この詞は最も廣い意味にとられる)の働きであつて人間の仕事ではなく」(op. cit. 20. Br. S. 228-229) 感

性的・理性的兩性格の統一たる人間性（Menschheit）は自然によつて與へられる。彼は美しき魂より出發し、優美より始めるのである。先づ調和的世界を認めてその中に分裂を觀んとする藝術家としてのより本質的なシラアの方向が、それにも拘らず哲學的敘述に於て分裂より調和への方向に逆轉されねばならなかつたところに、彼に對する余りにも大きいカントの影響が見逃されてはならない。しかし彼等が如何に同一の敘述形式を採つたにせよ、カントに於ては——その美學に於てすらも——感性理性を統一する人間性の地盤は未だその明確なる姿を現さなかつたに反し、シラアに於ては尊嚴は優美の確證としてのみ考へられ、神性の概念に裏付けられた質料形式兩衝動は、その背後の遊戯衝動への發展的要素としてのみ意義を有する如き衝動でしかあり得なかつた。彼自ら語る如く、「哲學する際に必然的に分離されねばならぬものは、だからとて必ずしも現實に於て分離されてはゐない」（A. n. W. *S. III*）（p. 260）。

あたかもこの様なシラア解釋を根據づけるかの如く、優美或は人間性を續つて注目すべき一聯の短文が點在する。「優美には身體的構造と性格とが共に與つて力がなければならぬ——前者は印象を受け入れる爲の柔軟性と

活動に移される爲の柔軟性とによつて、後者は諸感情の道德的調和によつて。而してこの兩者に於て、自然は男性によりも女性の方に一層恩惠的であつた」（*op. cit.* *S. 133*）。或は「尊嚴が徳にとつて自然である如く、優美は傾向性にとつて自然である。何故ならば優美はその内容からいつてすでに感性的であり、自然的自由に厚意を有して凡ゆる緊張に敵意を抱くからである。……全く感性的に指導されてゐる小兒より以上に、優美を具へたる者を何處に見出し得ようか」（*op. cit.* *S. 146*）。また「現代人は、統一體としてみられ知性の秤にかけられれば古代に於ける最良の人種と拮抗し得るであらうけれど、：一人對一人では誰が敢てアテネ人と人間性の賞與を争ひ得るであらうか」（*asth. Trz. 6. Br. S. 172*）。これらのことが語られる爲には、優美従つてまた美しき魂、或は人間性が一面單純なる調和——未だ道德性が感性理性を分裂せしめざる以前の素朴なる調和——を意味せざるを得ないであらう。一般に女性が男性に優る點は、諸感情の「道德的調和」といふよりは寧ろその單なる調和にあると考へらるべく、またギリシヤ文化への憧憬が彼の中に古典主義的精神を育てたとはいへ、「もはやアルカイエンに歸るを得ない」（*n. n. s. Dichtung. S. 378*）

彼の理想は、ギリシヤの調和でなくてギリシヤ的調和たらざるを得なかつた以上、女性・ギリシヤ人或は小兒の有する性格の全體性は、明かに理想としてのそれではなくて素朴なるそれである。理念として分裂以前に與へられると考へられた「美しき魂」或は全體的人間性は、ここに素質としても亦分裂以前のものとして與へられてゐるであらう。「素質からいへば、人間はすでに彼が入り來るべき如何なる被規定的状態よりも前にこの人間性をば所有する。事實からいへば、彼の入り來る全ての被規定的状態と共にこの人間性を失ふのではあるけれども」(ästhet. Erw. 21. Br. S. 233)。

かくしてシラアの美的人間の構造は、分裂以前の調和、分裂、分裂後の調和なる三層より成る。たとへば詩『散策』(Der Spaziergang)に於ける素朴なる自然、文化、自然への復歸、或は「牧歌」の説明に於て現れる「アルカディエン」、現實の歴史、「エリジウム」(Eremiten-Dichtung, S. 378)は、かかる三段階の象徴とも考へられよう。けれどもこれらの段階は直線的に發展するのではなくて、その關係は恰も調和より出でて分裂を經、再び調和に歸り來る一環の圓ともみらるべく、しかも分裂を通過し第三段階として歸り來つた調和は、素朴なる調和

の一段上に位する。それは自然形態としての調和に對する、自覺形態としての調和である。そしてこれら二つの調和段階を縦に貫く軸たるものが、所謂「美しき魂」に他ならなかつたであらう。まさに分裂の状態にある我々にとつては、理念としてのそれとの完全なる一致は望み難いであらうとはいへ、その理念はそれへの到達に對するシラアの固き確信(Das Ideal und das Leben.)によつて支へられるのであり、またすでに素質としてのそれを賦與せられたる我々は、『カリアス書簡』の第五の旅人に於ける如き個々の美しき行爲をば難しとするものではない。尊嚴そのものの背後に優美が、崇高なる魂の根柢に美しき魂が觀取せられるのである。かくて「美しき魂」は、第二の分裂状態をも含めて人間の凡ゆる生活をば支へる地盤である。また『散策』の壯麗な結句に於ける「自然」は、人生の凡ゆる事象の背後にあつて之を包むいはば絶對的なるもの、マイネツクをしていはしむれば「ランケの神と同一のもの」(中山治一譯『歴史主義の立場』5、シラアの「散策」一二四頁)でもあつたであらう。「自然的なるものは、我々が曾てあつた所のものである。それは、我々が再びなすべき所のものである。我々はそれらのものの如く自然であつたのであり、而して我々の

文化は理性と自由の道を経て我々を自然に連れ歸らねばならぬ」(A. u. s. Dichtung, S. 315-316)。シラアは、「美しき魂」として「自然」として「人間性」と呼ぶものに、人間存在の究極のものを見出したのである。

アリストテレスの「カタルシス」以來、美の要素としての快感は常に心理學的なるものとして取り扱はれた。

構想力一般と悟性一般とが認識一般に向つて働くところに成立する主觀的合目的性をその内容としたカントの満足グツツツ或は快感ルスト、ザウクラですらも、かかる心理學的要素を

全くなしとはしない。美的快感はシラアに到つて始めて、人間性が自己を意識する感情として把握せられたのである。人は、シラアが美を求めて遂に倫理の世界に迷ひ込んだと責めるかもしれない。しかし彼は寧ろ美の世界を究めることによつて、深くその底に倫理性或は人間性を獲得したのである。カントの美的・道徳的兩世界は、ここに於て全き結合を與へられたであらうし、美を「道徳的善の象徴」(K. d. D. § 59 S. 430)と呼び「道徳的理性の感覺化」(op. cit. § 60 S. 433)と定義せるカントの課題は、ここにこそ深き解決を見出したであらう。

人間が完結せる大宇宙の理法に則つて自ら一の完結を達成せんとする時、放埒なる感性と獨善的理性とを矯め

つつ、最後の一點に於てその完結を全うさせるものが、シラアの美であり藝術であつた。美は神に近づかんとする人間性を支へ、人間を神の國へ誘ふのである (Künstler)。シラアの思想は、一つの「主義」を以て呼ばれるには餘りに多彩であり、一方古典主義と浪漫主義とが互に矛盾なく並存するかと思へば、他方合理主義はまさに克服されんとして未だその名残を止めてゐる。また、彼をも含めて一般に獨逸觀念論の生活感情たる「調和」或は「美」に對し、所謂生の哲學に於ける「不調和」若しくは「醜」は、我々に新しき人間價値の樹立を要請し來るであらう。けれども、感性そのものが内に理性の法則性を宿すところに成立したシラアの美的人間は、あくまで我々の凡ゆる現實生活を貫く一つの理想でなければならぬ。自然の美に心育まれし人間は、やがて美しき魂として倫理的行爲の花をも咲かしむるであらう。(完)