

遊戯と崇高

——シラーにおける媒介と移行の論理——

1 二重のカテゴリート、ニコルソンにおける 転換の視点

シラーの美学思想には、二つの対となるカテゴリールが重要な役割を担って、何度も登場する。しかし、このことはシラーにのみ特徴的なことではない。シラーの思想と理論に関連するものを挙げるだけでも、例えば、『崇高と美の観念の起源に関する哲学的探求』(一七五六)におけるパークや、『美と崇高の感情に関する観察』(一七六四)や『判断力批判』(一七九〇)におけるカントなどが、美と崇高という術語を重要な対概念として使用し、論述をすすめているし、ニーチェも、『悲劇の誕生』(一八七二)のなかで、「デュオニウスのなるもの」と「アポロ的なるもの」

中村 美智 太郎

という対概念を挙げて、ギリシャ悲劇藝術を考察している。ツェレは、ボワローからニーチェに至るまでの近代美学の歴史を、こうした二重のカテゴリールをもつ「二重の美学」という観点から描き直そうとしている。⁽¹⁾ ツェレによれば、この二重の美学のなかで、とくに美と崇高の二つのカテゴリールは、十八世紀における美学を考察する上で重要である。なかでも崇高の名のもとで描写される、恐ろしいものや醜いものといった「非美的なもの」は、十八世紀における藝術理論への入り口となっているといふ。⁽²⁾

二重の美学というツェレの主張は、例えば、一見苦痛に顔を歪めているようにみえる、ギリシャ彫刻のラオコオン像の表情に平静さを見出すレッシングやヴィンケルマンのような、美のカテゴリールのみでは語れない部分を現実の藝

術作品にみる解釈が一般的となっている十八世紀の状況を説明するのに妥当なものであるように思われる。そこで、本論は、シラーの美学における二つのカテゴリーを、単に美的なものだけでなく、非美的なものをも含む対象を取り扱う際に重要な対概念とみなしたい。

他方、ガダマーによると、カントの『判断力批判』以後、とりわけシラーによって、美及び藝術にかかわる問題を扱う学問には「徹底した主観化」が生じる。すなわち、美しい仮象としての藝術と実際の現実の世界との対立が深まって、たとえ藝術が美という「理想の王国」をなしたとしても、「情感的な経験」は藝術の経験にではなく、ただ現実の経験にしかあり得ないという状況を作り出してしまった⁽³⁾というのである。

近代主観主義的美学に対する、ガダマーのこうした批判は、例えば、藝術作品が、本来属していた世界から切り離され、博物館や美術館のなかに収蔵されることで、いわばベンヤミンのいうようなアウラの性格を喪失するというような近代的な事例を想起すれば、妥当するように思われる⁽⁴⁾。ガダマーの批判の根底には、十七世紀以降の近代科学の発展により生じた、自然科学的な真理のみが唯一絶対の真

理であり、それ以外の真理は、客観的根拠をもたない、主観的な信念の独白にすぎないとみなす傾向に抗するという問題意識があると推測される⁽⁵⁾。こうした意識に基づいて「藝術は真理の認識である」と規定するガダマーは、シラーの主張する美的国家を仮象にすぎないとして退ける。この際、ガダマーは、シラーの美学にみられる美的仮象と現実という対概念を和解不可能な対立と考えている。

しかし、ガダマーのような見方では、シラーの思想における重要な側面を看過することにならないだろうか。こうした問題意識から、本論では、ガダマーの批判した、シラーの主観主義的美学の内実を、特にツェレの主張するような二重の美学の観点から検証し、二重のカテゴリーの調停・止揚を重視するシラーの美学思想の積極的な意義を検討することを目的とする。その際に、特に着目したいのは、シラーの理論における恐怖感情の取り扱いである。

シラーの時代には、恐怖を与える自然は、克服されつつあった。例えば、イギリス貴族の間で流行したグランドツアーは、主にイタリアを目指してアルプスを越えることで教育の総仕上げを行おうとするものであったが、このアルプス越えも、幾つかあったルートに対して施された、休憩

所設置等のインフラ整備によって、漸次安全な行程になっていた。⁽⁶⁾その結果、生命の危険を伴う大旅行であったそれ以前と比べて、貴族にとって、このアルプス越えを含むイタリア旅行は文字通りの大名旅行であったのである。シラーの友人ゲーテも、『イタリア紀行』において、ブレンナー峠越えの旅の行程を快適な馬車の旅として記録している。⁽⁷⁾

これに対して、インフラ整備がなされる以前の中世の人々にとっては、このアルプス越えは危険な道程であった。アルプスの山々が旅行者にいかん恐怖を与えたかについては、イギリスの詩人トマス・バーネット等の詩人達の叙事詩のなかに垣間みることができし、また、イタリア人にとってのアルプスは「地獄の試練、非人間的な環境の総体」であったとすら表現されていた程である。⁽⁸⁾

山の与える恐怖というこのモチーフの淵源は、ニコルソンによれば、十七世紀の多くの旅行者が引き継いでいた「古典ラテンか新約聖書、いずれかの遺産」に求められる。つまり、この時代の人々にとって、高くそびえ立つ山の姿は、人間に最後の審判を下す神の怒りを予感させるものだったと考えられる。ニコルソンは、このように自らの理

性の力の及ばない自然に対して、人間は恐怖を感じたと考えている。この考えによれば、当時の人間が、外部としての自然を恐れていたことになるだろう。ニコルソンは、この意味でこの恐怖を与える山を「暗い山」と名付けているのだが、この要素は十八世紀の美学理論の展開と浅からぬ関連をもつ。すなわち、恐怖が人類の技術の成果によって取り除かれてゆく時代のなかで、美学がその恐怖を理論的にいかに取り扱うのかという問題は、美や理性の自律性の問題に関わる、重要な論点を含んでいるのである。

そこで、本論は、シラーにおける二重の美学を恐怖感情から解釈したい。恐怖感情を重要な術語として取り扱う哲学者として、パークやカントらが挙げられることが多いが、本論は、シラーの美学思想を特に恐怖感情との関係のなかで捉え直すことを意図している。いわば、ニコルソンが描いた、人間が、理性の届かない、恐怖を与える外部領域としての「暗い山」を、理性の支配する内部領域としての「栄光の山」へと転換していく様子を、シラー美学における恐怖の取り扱いにみようと試みるのである。

2 分断の調停と遊戯概念

シラーにおける二重のカテゴリとして、二つの衝動 (der Trieb) がまず重要である。なぜなら、この二つの衝動は、シラーの構築する、人間の内部構造の最下部に位置しており、この位置から、恐怖感情の直接関わる、より上部へと展開していく、いわば基礎部分となるからである。本節では、この二つの衝動をもつ下部構造が、そのすぐ上の上部構造へと接続される構造を明らかにしたい。

恐怖に囚われるとき、人は自由ではない。例えば、シラーの美学に大きな影響を与えたカントは、『判断力批判』のなかで「すさまじい破壊力を發揮する火山」⁽¹⁾ [B104] 等、人間の生命を危険に晒す恐怖を与える圧倒的な力をもつ自然の例を挙げて、こうした自然により自由を奪われる状況を説明している。カントにおいては、この状況が内面的道徳を惹起する契機となることが特徴的である。カントは、人間と人間に対して恐怖を与える自然との関係を、人間が理性によって構築した認識システム (内部) と、そのシステムの外にある物自体 (外部) の関係として捉える。カントは、物自体を認識システムの外部に置くことで、逆に内

部としての認識システムをより精緻に構築することができたといえるが、この内部と外部との関係を構想力によって架橋しようとしている。カントのこうした試みは、二つのカテゴリの調停が、十七世紀末葉から十八世紀後半にかけて隆盛した啓蒙思想の課題の一つであったことがわかる、一つの重要な例である。

シラーによっても、この課題は引き継がれている。シラーの場合、人間は常にそのうちで二つに分断されている。⁽²⁾『人間の美的教育について』(一七八五)では、それぞれを「感性的衝動」(der sinnliche Trieb) と「形式衝動」(der Formtrieb) と名付けている。前者は、人間を時間の枠のなかに入れ、変化をもたらしつつ、時間に内容を与えようとする経験的・感性的な力であり、後者は、現象の多様性を調和させ、そこに「人格」を確保しようとする理念的・理性的な力であると規定される。人格を確保するのは、時間を廃棄するということの意味している。この分裂した二つの衝動は、相互にぶつかりあう関係をもつものとして描かれている。シラーにおける二つのカテゴリの調停とは、この二つの衝動の調停を、まずは意味する。シラーの主張する人間的調和の完成も、まさに、この分断の

調停を意味し、この調停の過程において要請されるものが「美的教育」であると理解できる。

美的教育における眼目は、自由である。シラーにとって、人間とは自由でなければならない存在である。では、この自由とはどのようなものだろうか。『人間の美的教育について』ではこう規定されている。

人間がまさに人間であるのは、単なる自然がつくってくれたままのところで留まらずに、自然が人間について予想した歩みを理性によって辿りなおし、必然の所産を自らの自由な選択の所産に作り変え、自然的必然性を道徳的必然性へと高めるところにある。

[AE3, 314]

ここには、自然の要求する道を理性によってたどるだけでなく、さらに、その道を自由の道に作り変えることが、人間の証であるという考え方がある。この考え方からは、必然性を脱することが、すなわち「自然的必然性を道徳的必然性へと高める」ことが、実現されるためには、自由が必要であるという条件を読み取ることができる。

この条件を、あたかもそれが自由である「かのように」(Als ob) 行為せよという命題で表現するカント⁽¹³⁾に対して、シラーは、この自由⁽¹³⁾に二つの意味を与えている。この二つの自由を獲得することを条件にして、人間は必然性から脱し、道徳的存在へと高まることができる。シラーのテキストでは、このプロセスは断片的にしか提示されないため、再構築が必要である。そこで、このプロセスを再構築して、シラーの構想する自由を明らかにするために、まず第一の自由から考察することにする。シラーにおいては、第一の自由は人間においていかにして獲得され、どのような役割を果たすのだろうか。

このことを明らかにするために、シラーの別の人間規定を参照しよう。すなわち、人間は「陶冶された人間」(der gebildete Mensch) [AE4, 318] でなければならぬ。陶冶された人間とは、「自然を自らの友とし、ただその恣意を制御しつつ、その自由を敬う」[ibid.] 存在である。この場合、自然の恣意を制御することとは、自然によって与えられた必然性としての二つの衝動を制御することでもある。このことは、この二つの衝動が、さらに別のエネルギーによって制御される必要があることを意味する。

この第三のエネルギーが「遊戯衝動」(der Spieltrieb)である。「人間は言葉の完全な意味で人間であるときにのみ遊ぶのであり、遊ぶときにのみ完全な人間である。」[AE 15, 356]というシラーの有名な定義も、この遊戯衝動という側面から、理解されるべきである。

この第三の衝動は、自然的必然性に支配された衝動を制御できるという点で、自然から自由である。従って、この自由な働きをもたない者は、陶冶されていないことになり、「未開人」あるいは「野蛮人」とされる。この自由な第三の衝動によって、分断は調停される。このように、分断を調停する契機として自由は登場する。

ところで、この自由は、両衝動に制約を与える働きをもつエネルギーであるため、静的ではない。同様に、この分断された衝動自体もまた、静的ではない。一方は「感性的衝動」、他方は「形式衝動」と描写されるように、どちらも動的なエネルギーである。シラーは、人間の内部に渦巻くエネルギーを、「衝動」として措定したといえる。フィリップ・ラクーーラバルトは、シラーがこの感性的なものと超感性的なものとの「闘争」を、ヴィンケルマンを仲介としてラオコーン像という藝術作品のうちに見出した経験

から、二つのエネルギーの対置を構想したと推測している。⁽¹⁴⁾「闘争」している二つの衝動は動的なものであり、この調停する衝動もまた、動的なものである。この調停する衝動としての遊戯衝動が動的であるということは、この衝動がある種の「運動」をするということを意味している。

イーグルトンは、シラーの『人間の美的教育について』における議論はカントの枠組みのうちにあるという立場に立ちつつ、この二つの衝動を調停する、美的なものであると同時に動的なものである遊戯衝動の運動が、政治的に生み出されたものであると解釈している。⁽¹⁵⁾イーグルトンによれば、シラーは、カントにおける自然と理性との厳格な区分を、「柔軟化」している。この柔軟化は、自然の領域から理性の領域への移行に対する手がかりを全く与えなかったカントの二元論を、シラーが、理性は、むしろ感性和結託することによって、ヘゲモニーを達成しなければならぬとの考えに基づいて、美的なもの(遊戯衝動)の媒介により、この二元論を克服する可能性を提示することで、乗り越えようとしていることを意味しているという。それどころか、この美的なものは、理性を超えようとしていると解釈する。すなわち、道徳律には、個人間に積極的な感情

的絆を生み出す能力がないのに対して、美的なものとしての遊戯衝動は、まさに社会的調和の源となっていると考えられるのである。イーグルトンは、感性的衝動と形式衝動との関係を、大衆と支配階級の理想的な関係として読もうとする立場から、この両者を調停するものとして、遊戯衝動の運動を特徴づけて、「社会的調和の源」と述べるのである。イーグルトンの指摘は、ガダマーのシラー批判に対する反論として機能しえると思われる。ガダマーの批判したシラーの「主観主義的美学」は、むしろ三元論を「柔軟化」するものであり、社会的な機能を想定した思想であったと考えられるからである。

この社会的な機能において中心的な役割を果たすものは、遊戯衝動の「運動」である。だとすれば、シラーにとって本質的なことは、この衝動の「闘争」自体にあるのではなく、拮抗しあうこの二つの力を調停する力として「遊戯衝動」が要請されることにあるといえるだろう。

シラーは、この遊戯衝動の調停という機能を、「相互作用」(die Wechselwirkung)⁽¹⁶⁾と言いつけていた。相互作用とは、二つの衝動を結合することという。動的な作用として対置された二つの衝動を結合する、相互作用としての

遊戯衝動は、強制及び偶然性を廃棄しつつ自身を保持するという、まさにヘーゲル的な意味での止揚の働きをすることになる。

この「相互作用」という側面は、自由の動的なイメージとしての遊戯衝動を特徴づけると同時に、この諸衝動により構成され、第一の自由が獲得される下部構造から、より高次の上部構造への移行を取り持つ働きをする点で、重要である。

上部構造への移行という構造については、遊戯衝動の働きが「人間を自然的にも道徳的にも自由にする」[AEl4, 35¹⁷]という、シラーの表現が、示唆的である。この表現における「自然的に」自由になることは、先にみたとおり遊戯衝動を媒介にして第一の自由が獲得されたこととして理解できる一方、「道徳的に」自由になることは、本節では、まだ位置づけられてはいない。そこで、次節では、この問題を明らかにすることを課題としたい。

ただし、この問題を扱う前に、遊戯衝動における「相互作用」の機能を位置づけたい。先にみたように、遊戯衝動の相互作用という機能によって、二つの衝動(感性

的衝動と形式衝動)は調停されるのだが、この作用には、二つの作用がある。「ほどく作用」(eine auflösende Wirkung) [AE16, 361] と「むすぶ作用」(eine anspannende Wirkung) [ibid.] である。「ほどく作用」は、感性的衝動と形式衝動との「闘争」をそのままその限界内に留めておく作用であり、「むすぶ作用」は、両衝動の力を保持する作用である。前者の作用は遊戯衝動としての美の機能であり、後者の作用は崇高の機能である。これら二つの衝動の「闘争」のエネルギーは二通りのやり方で取り扱われる。つまり「闘争」を「闘争」のままにしておく美の機能(ほどく作用)と、二つの衝動をいわば止揚し「闘争」をそれ自体集合体としてまとめる崇高の機能(むすぶ作用)である。

人間が遊戯衝動の「相互作用」により第一の自由を獲得する過程が、同時に、道德的なものと関わっているという問題を、別の箇所で、シラーは、「神性への道」という表現で、比喩的に語っている。

この神性への素質を、人間がそれ自身として自己の人格性のなかにもつことは否定できない。この神性への

道 (der Weg zu der Gottheit) —— 決して目標に到達しないものを道と呼んでよければ——は彼の感覚のなかに開かれている。 [AE11, 343]

すでに感性的衝動と形式的衝動を遊戯によって媒介することで第一の自由が獲得されていたが、ここからさらに、神性への道が導出されていく。「神性への素質」は、形式衝動の働きで取り扱われた「人格性」概念のうちにあり、この素質を展開する契機は、「感覚」と構想されている。この神性への移り行きを解き明かす鍵は「感覚」である。目的地である神自体には到達され得ないとしても、この道への志向性は感覚のなかに開かれ得ると、シラーはいう。このシラーの主張において、明らかにすべき二つの問いが生じる。一つは、この道への志向性が、何によって感覚のなかに開かれるのかという問いであり、もう一つは、陶冶された人間は、いかにしてその道を歩むのかという問いである。

実は、この二つの問いは、シラーにおいて、全く別々に成立する問いではなく、内的に連関しているのだが、さしあたり、第一の問いに対しては、恐怖という感情であると

答えられる。恐怖を与える対象を感覚のうちで捉えることで、神性への道の回路が開かれるのである。

第一の自由が遊戯衝動の媒介機能によって獲得される一方で、恐怖感情を契機とした別の種類の自由(第二の自由)により、この道を歩む可能性が与えられる。そして、遊戯衝動により所与の分断を媒介することで、自由をもつ存在となり得た段階に至って、人間には、道德的存在へと高まる「義務」が生じるとされる。道德的存在への高まりの頂点に位置するのは、道德的存在への導き手としての神性、つまり神であり、この道への志向は、自由でなければならぬ、陶冶された人間の「使命」(die Bestimmung) [ibid.] とされるのである。

この構図を、自由の働きという観点から、構造化してみよう。二つ衝動の「闘争」を遊戯衝動の二つの作用で制御することが、第一の自由の構造をなしている。シラー自身は、この構造自体について時折比喻を交えはするものの、明白な形では描写していない。こうした姿勢が、シラーの論文についてしばしば指摘される「思想的不一致や矛盾」⁽¹⁸⁾といった評価ないし誤解の遠因となっていることは否定し難いが、いずれにせよ、衝動の調停も作用による制御も、

それぞれ静的ではなく動的な運動としての自由の運動である。この自由が、遊戯衝動による媒介という運動と、崇高による神性への道への移行の志向という形でさらに二重化されていると言い換えることができる。

ガダマーもイーグルトンも、この点については特に重視していない。しかし、これらに対して、本論はこの二重化という点がシラーにおいて独特の意義をもっていると考え、次節において、ツェレの主張する「二重の美学」の観点を援用して、美と崇高という二重の美学を、二重化された自由の運動として読み替えることを試みたい。

そこで、二つの衝動の統一としての自由を契機として、使命としてのこの道はいかにして目指されるのかという問題について、先に立てた、道德的に自由になることの位置づけという問題とあわせて、次節で詳細に検討する際に、自由におけるこの二重化された構造という図式のなかで、人間の使命としての神性への道が自由の運動として導出される過程を検討することに力点をおくことにする。

3 神性への道と崇高概念

前節で検討した『人間の美的教育について』は、シラー

によって「ほゞく作用」と「むすぶ作用」の二つの作用について論じると宣言されながらも、主にはほゞく作用のみが論じられているに留まっている。しかし、この論文は、実は、一七九四年から九六年にかけて執筆されたと推定される『崇高について』⁽¹⁹⁾と対になるべき論文であるという成立事情をもつ。だとすれば、内容的に、この『崇高について』のなかでむすぶ作用の論述がなされているとみなすことは妥当であろう。⁽²⁰⁾この見解に立てば、前節でも言及した、『人間の美的教育について』における「相互作用」の二つの作用うち、主に「むすぶ作用」が、「神性への道」と大きく関わっているとすれば、『崇高について』において、「むすぶ作用」としての崇高の機能が、神性への道の移行を可能にすることを、確認できるはずである。

人間は自然から道徳へと移行すべきである。シラーは、繰り返しこの自然から道徳への移行を主張する。⁽²¹⁾本節では、この枠組を、「むすぶ作用」としての崇高のもつ機能として捉え、この枠組みのなかで、人間が、二つの衝動の媒介により第一の自由を獲得し、さらに崇高の機能である「むすぶ作用」を契機として、道徳としての神性への道へと移行するという構図を、仮説的に提示したい。

この構図を、同時代の啓蒙主義哲学の抱えていた課題との関連で捉えたと、シラーの美的思想を、別の枠組みのなかに、位置づけることができる。

同時代の哲学における課題とは、自然と道徳のような、対となる二つのカテゴリーの間に存する亀裂は、いかに深からうとも、架橋されねばならないというものである。多くの啓蒙主義哲学にとつてと同様に、シラーにとつても、この課題の解決は、その思想のうちで、目指されるべき目的のひとつであった。この点については、カントとの関連から、第二節において、すでに指摘した通りである。ツェレのいう「二重の美学」という名前で指し示されている、様々な、対となるカテゴリーも、この課題の範疇にあると考えることができる。

この課題の範疇のうちにあるとすれば、シラーの思想における枠組みも明らかにになる。シラーの思想を「二重の美学」として捉え直す場合、感性的衝動と形式衝動、感覚と神性といった二つのカテゴリーの組み合わせは、感性的世界と理性的世界の組み合わせとして、理解することができる。この理解に基づけば、シラーにおいて、二つの世界が媒介されるだけでなく、一方の世界から他方の世界への移

行という、架橋の思想が構想されていたと考えることができる。

シラーの美的思想を、このように位置づけることが可能であるとすれば、先に仮説的に提示した構図を、次のように捉え直すことができるだろう。すなわち、『人間の美的教育について』において、感性的世界(感性的衝動)と理性的世界(形式衝動)とを媒介する遊戯衝動によって、第一の自由が獲得され、これを下部構造として、この上でさらに、『崇高について』では、崇高(das Erhabene)が感情と神性とを媒介し、前者から後者への移行をもたらすという上部構造が構想されている。このように、下部構造と上部構造の関係を図式化することで、二つのカテゴリーの架橋という課題に対する、シラーの応答を描き出すことができると思われる。

では、シラーの思想において、下部構造から上部構造への「移行」はいかにして可能になるのだろうか。

シラーによれば、感性的世界から理性的世界への移行において、この二者の接点は、感性的世界に開かれる「出口」(der Ausgang) [UE, 45]であり、この出口を開くのは、一つの「衝撃」(die Erschütterung) [ibid.]である。

衝撃によって開かれるが故に、この開かれること自体は徐々にではなくて一挙になされる。この衝撃とは、恐怖感情である。恐怖感情が衝撃を与えて移行をなす状況を、シラーは次のように表現している。

しかし、自然の諸力の盲目的な殺到に対して、自由な観察が人間に余裕を与え、またこの現象の洪水のなかに自分自身の本質のなかの持続的なものを発見するや否や、人間の周囲の粗野な自然の集まりは全く違った言葉を人間に語り始める。そして、彼の相対的な偉大さは彼自身の内部の絶対的な偉大さ(absolute Größe)を写す鏡となる。恐れることもなく(furchtlos)、戦慄を与える快(die Lust)を抱いて、人間はいまや彼の構想力(die Einbildungskraft)のこの恐ろしい形象に近づき、この構想力の全能力を意識的に注いで、感性的に無限なものを表現しようとする。[UE, 47]

ここで、シラーが、恐怖として感覚されるような対象、つまり衝撃を与えるような対象を受けとる「感覚」を想定

していたことに注意したい。「自然の諸力の盲目的な殺到」とは、圧倒的な恐怖を与える自然である。この自然に接するとき、人間は誰しも恐怖感情を感じ、衝撃を与えられる。しかし、すでに第一の自由を獲得している人間は、次の瞬間には、その対象について「自由な観察」をすることができ、恐怖を与える「現象の洪水」に飲み込まれることなく、自らのうちに「持続的なもの」を見出すことができる。

ここで描かれている、自らのうちに存する「持続的なもの」こそが、『人間の美的教育について』において言及されていた、「感覚」のなかに開かれた「神性への道」を、意味している。この道は、恐怖感情という衝撃を契機として、より正確に言えば、衝撃のあとの恐怖感情の克服を契機として、感性的世界のうちに開かれた「出口」から、生じるものである。

人間は、この「神性への道」を、すでに自然的対象に「恐れることなく」、今度は、「戦慄を与える快」を感じながら、歩む。シラーは、ここで、自然の恐怖を克服することで、その恐怖に匹敵する「衝撃」である「快」を内面に生じさせている。恐怖と快が同時に存在するこの内面的状況こそ、バークやカントが、崇高を感じさせる対象が理

論的に構築した自らのシステムの外部に存在するにもかかわらず、その理論のうちにどうしても取り込まざるを得なかった崇高概念の意味するところであるが、シラーもまたこの内面状況を「崇高」と名付けている。こうして、崇高感情は、「苦しさ」(das Wehsein)と「喜び」(das Frohssein)とが合成された「混合感情」(ein gemischtes Gefühl)である⁽²³⁾と定義される [UE, 42]。

バローネによれば、シラーのいう、この混合感情としての崇高感情は、デニスの「歓喜的恐怖」(delightful horror)以来、崇高論とは切り離せないものであるとみなすことができる。バローネも、シラーの崇高概念を伝統的なものとして、位置づけているが、他方で、「力」(die Kraft)概念に着目し、シラーの崇高感情において、理性の自律性が、自然の威力や感性的なものの力に対抗することにおいて、経験される点が、特徴的であると指摘している。

本論と同様に、『人間の美的教育について』と『崇高について』を思想的に密に関連したものと考えるバローネは、さらに、「美的教育」というコンセプトの人間学的基礎付けが、『崇高について』なのではないかと、推論する。こ

の推論において、バローネは、ツェレの主張した、美と崇高の二重の美学をふまえ、美的教育にも、この二重の美学に応じた二重の美的教育が想定されるべきだと考えている。

そして、この推論に従い、『崇高について』冒頭で提示されている「人間とは、意志する存在である」(Der Mensch ist das Wesen, welches will.) という、シラーの人間規定を引用しながら、崇高概念を、美的教育の実践的な側面として捉えている。この際、崇高感情が、単に理性の自律性という感情や意識において経験されるわけではなく、むしろ、実際に遂行するという行為において経験されるという点が重要である。バローネは、このように、主体が自律的にふるまうことで、実践的な力をもつという点で、シラーの思想は、カントのそれと峻別されると考えている。

人間の「相対的な偉大さ」とは、混合感情が成立し、恐怖感情に対して崇高感情が対抗しえるということを、表している。そして、このことが「内部の絶対的な偉大さを写す鏡」となる事態とは、バローネの考えるような、理性の自律性が経験されたということを意味している。さらに、この自律性の実践的な経験によって、「神性への道」を出

現させることができると、考えることができる。シラーの表現をこのように解釈した場合、バローネの指摘する、崇高感情が自律性と関わっているという点から、崇高感情の働きに、自由の獲得をみることができると、これを、分離を調停する遊戯衝動における自由と区別して、第二の自由と呼んでおく。では、下部構造としての第一の自由と、上部構造としての第二の自由という見方において、その上下関係を規定する根拠となるのは、どのようなものだろうか。

第二の自由の獲得により初めて神性への道が志向される。『崇高について』冒頭においてシラーの引用する「人間は強制されてはならない」という、レッシングが賢者ナータンに言わしめている著名な言葉の解釈も、この限りで明らかとなるだろう。ただし、シラーは、この崇高感情は万人があらかじめもっている感情ではないという。この感情の前提要件とは、素質としての美的傾向を洗練させ、道徳的教養を与える道徳的文化を、第一の自由を獲得しているという意味で、所与のものとして有していることである。このことから、第一の自由が前提条件であるということによって、第二の自由を上部構造として、たてることができよう。

この第一の自由の獲得を条件として、混合感情——ラクーーラバルトの表現を借用するならば、内面に生じた「闘争」——の経験のなかから、第二の自由を得ることにより、自然の暴力に対する恐怖を「観念的に」(idealtisch) [UE, 39] 克服することが可能となると、シラーは述べる。

もし、単に混合感情のままではなく、混合感情のうちに併存する、二つの葛藤する感情のうちのどちらかが、ヘゲモニーを獲得するとすれば、それは、一方による他方の「克服」となる。ニコルソンの主張する「暗い山」から「栄光の山」への転換は、この克服という事態にも当てはまると考えられるが、シラーは、恐怖感情を快へと転換することで、恐怖感情のこのような克服を実現していると、考えることができるだろう。崇高感情における、この転換の運動が、第二の自由の働きである。

恐怖の感覚を内面で快へと転換するという、崇高感情における第二の自由の働きをみることによって、感性的世界から理性的世界への移行がなされる状況を、言い表すことができる。恐怖という感情によって感性に衝撃を与え、振動させることがなければ、移行を可能にする、混合感情と

しての崇高感情は生まれなし、神性への道も出現しない。だから、シラーにおいては、この衝撃の契機は、恐怖を与える対象でなければならなかったとすらいえるのである。

そして、この崇高感情が「感性的に無限なもの」の表現を可能にするのである。「感性的に無限なもの」とは、システムの外部にあって、感性的に認識できないものを意味している。これは、この場合、「神性」を指し示すものである。認識できない「神性」とは、『人間の美的教育について』⁽²⁴⁾における「不可視の道德の国」[A&F, 317]を意味している。どちらも、目的地に到達し得ない神性への道の途上にあることを意味すると解釈すべきものである。

このようにして、『人間における美的教育について』において示唆された「感覚」のなかに開かれる「神性への道」は、恐怖感情の克服、すなわち、崇高感情において、恐怖から快への転換を可能にする第二の自由の運動が、なすものである。こう考えた場合、人は神性への道において神性という目標に到達できないとされた事態は、実はもともと神性への到達を達成する必要のなかったものとして理解できる。シラーにおいては、神性に到達することではな

く、この転換こそが自由の証だからである。

以上、本節冒頭で提示された仮説に対して、「神性への道」への移行は、崇高感情における第二の自由が、恐怖感情を快として転換するという構図のうちで、導かれるという点を、指摘した。この転換の発想は、例えば、対象の力と人間の逆転が目論まれている事態であるとも評価される(25)シラー思想の本質的な部分である。

4 結語

以上、本論は、シラーの美学思想における「二重の美学」を、媒介と移行の働きに着目しながら、二つの自由概念の役割を中心に、考察した。この考察を通じて明らかにしたこと、その意義を確認したい。

『人間における美的教育について』において示されたのは、感性的衝動と形式的衝動という二つの衝動が第三の衝動としての遊戯衝動を媒介として止揚され、神性への道に赴くことが指示されるという構図において、両衝動の止揚を可能にするのは、陶冶された人間のもつ自由(第一の自由)の働きであるということであった。

『崇高について』では、この媒介の論理としての遊戯衝

動に導かれて神性への道が志向され、感性的世界から理性的世界への移行が目指されるのだが、感性的世界における出口が、主に恐怖感情によって切り開かれることが示された。この恐怖感情に理性的自律性を対置させることで、人間のうちには混合感情が生まれるが、理性的自律性における自由(第二の自由)の働きにより、恐怖感情は克服される。この克服は、恐怖感情を快へと転換することとなる。このような、人間精神における恐怖の快への転換とは、まさに、ニコルソンの述べる「暗い山」から「栄光の山」への転換に他ならない。このような自由の働きをもつ混合感情を崇高感情といい、この自由の働きが、神性への移行の可能性を開くという構造が導出された。

このシラーの思想には、自由概念が遊戯による「媒介」の働きと、崇高による「移行」の働きとに、二重化される構造があり、この二つの構造は、下部構造と上部構造というように、連続したものとして、捉えることができるものである。

この把握において、感性的衝動と形式的衝動、感性的世界と理性的世界とに分裂された要素の間には、自由といういわば「距離」が設けられている点が注目される。距離が

存在することで、前者では媒介が可能となり、後者では移行が可能となる。それゆえ、自然の恐怖や暴力の内面的な克服は、この距離の確保によって、むしろ可能となっている。そこで、シラーの主張する、遊戯と崇高における自由の機能の特徴は、この距離の確保の仕方であったとみなすことができる。この観点に立てば、この媒介及び移行の原理は、カントの原理、すなわち身体の安全を保障する距離を確保した場合のみ、暴力的な自然も克服可能となり、内面において道德感情としての崇高感情を発見するという、あの原理を超越しているとみなすことができる。⁽²⁶⁾

いずれにせよ、遊戯衝動が分断された二つの衝動を媒介し、崇高感情がその媒介された世界から別の高次の世界への移行を可能性として示すものは、この間に横たわる距離それ自体、すなわち自由概念である。逆に言えば、あらかじめこれらの分断が分断として立てられていなければ、神性へと高まる可能性が生じることは不可能だったとすらいえる。シラーにおいて独特なのは、自然の暴力によって与えられた恐怖感情を克服することが、分断の間に想定された距離によって可能となり、さらに、この距離は、恐怖感情を与える外的な対象が快へと転換されるという点で、内

面化を導くという意味があるということである。神性への道における移行の思想もまた、距離の確保としての自由の確立により可能となる。転換がなされなければ、人間における調和はあり得ない。そのためには、むしろ恐怖感情こそが、積極的に要請されるべき装置である。

シラーの構想する自由とは、このような本質をもつ。とりわけ重要な面は、シラーの崇高概念が、自由概念の働きにおいて中枢機能を担うという点である。分断された人間存在を水平的に媒介する遊戯衝動を土台としつつ、より高次の神性へと向かう道へと垂直的に架橋する可能性を提示するという方法で、シラーは啓蒙主義の課題に、理論的に応答している。シラーの思想を、このように構造化して捉えることができれば、例えば、ガダマーの批判的な見解では看過してしまうような、その積極的な意義を主張することができはすである。

(1) Carsten Zelle: Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche. Stuttgart (Metzler) 1995.

(2) Carsten Zelle: Schönheit und Erhabenheit. Der An-

fang doppelter Ästhetik bei Boileau, Dennis, Bodmer und Breitingen. In: Das Erhabene zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. Hrsg. von Christine Pries, Weinheim (VCH, Acta Humaniora) 1989, S.60.

(c) Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. In: Gesammelte Werke Bd.1. Tübingen (J.C.B.Mohr, Paul Siebeck) 1986.

(4) Walter Benjamin: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt (Suhrkamp) 1963. アウラの喪失は、複製可能性という文脈において礼拝価値より展示価値が増大することによって生じるものであるが、他方、美術館や博物館での展示は、特殊な美的空間によって新たな礼拝価値が付与された状態とみることもできることには注意が必要である。

(5) 渡邊二郎『芸術の哲学』放送大学教育振興会、一九九三年、一三八頁。

(6) このインフラ整備の過程や中世におけるドイツ人とイタリア人の交流については、次を参照。フォルカー・ライヒェルト、井本他訳『世界の体験―中世後期における旅と文化的出会い』法政大学出版局、二〇〇五年、四九―一一二頁。

(7) ゲーテ、相良守峯訳『イタリア紀行』岩波文庫、一九

四二年。

(8) ライヒェルト、前掲書、六二頁。

(9) マジョリー・ホープ・ニコルソン、高山宏訳「山に対する文学的態度」『西洋思想大事典4』平凡社、一九九〇年、四五―四頁。

(10) マジョリー・ホープ・ニコルソン、小黒和子訳『暗い山と栄光の山』図書刊行会、一九八九年、一二頁。

(11) Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von Gerhard Lehmann. Stuttgart (Reclam) 1976 [以下、KUと略記]に拠る。同書からの引用は慣例に従い、アカデミー版第二版(B版)の頁数を本文中に示す。日本語訳は主に以下を参考に、適宜変更を加えて用いた。原拓訳「判断力批判」『カント全集第八巻』理想社、一九六五年。

(12) 作品からの引用はFriedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Schillers Werke. Hrsg. von Benno von Wiese. Weimar (Nationalausgabe) 1962 [以下、AEと略記]、Bd.20に拠る。同書からの引用は便宜上、略号の後に書簡番号と頁数を順に示す。日本語訳は以下を参考に、適宜変更を加えて用いた。石川達三訳『美学芸術学論集』富山房、一九七七年。

(13) カントにおけるこの問題についての議論は、次を参照。

Vgl. H. Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob. Hamburg (Felix Meiner) 1911.

(14) フィリップ・ラクーーラバルト、梅木達郎訳「崇高なる真理」ミシェル・ドゥギー他「崇高とは何か」法政大学出版局、一九九九年、一六七頁参照。

(15) Terry Eagleton: The Ideology of the Aesthetic. Oxford (Blackwell Pub) 1990, S.102ff.

(16) この概念自体はカントの範疇表に見られる用語であるが (Vgl. Kant: KU, B106) フォーテの影響も指摘されている。小田部胤久『象徴の美学』東京大学出版会、一九九五年、三三三頁参照。

(17) この点については、次節の課題と関連づけながら、次節冒頭であらためて詳述する。

(18) Vgl. Eduard Spranger: Erzieher zur Humanität. Studien zur Vergewenwärtigung pädagogischer Gestalten und Ideen. Hrsg. von Otto Dürr. Heidelberg (Quelle & Meyer) 1972, S.232.

(19) 作品からの引用は Friedrich Schiller: Über das Erhabene. In: Schillers Werke. Hrsg. von Benno von Wiese. Weimar (Nationalausgabe) 1963 [以下「W」略記], Bd.21 に拠る。同書からの引用は慣例のNAではなく、便宜上略号の後に頁数を順に示す。日本語訳は以下を参考に、

適宜変更を加えて用いた。浜田正秀訳「崇高について」『美的教育』玉川大学出版部、一九八二年。

(20) シラー全集の編註者も同様の解釈をする。Vgl. Schiller: a.a.O., S.266. また、浜田も同様の解釈を示している。浜田、前掲書、訳者解説三五〇―三六六頁参照。

(21) シラーにおけるこの移行自体が理論的に失敗に終わる、たとえる批判的な見解もある。Vgl. Linda Marie Brooks: The menace of the sublime to the individual self in Kant, Schiller, Coleridge and the disintegration of romantic identity. New York (The Edwin Mellen Press) 1995, S.79ff. 本論は、この見解と対立する立場をとる。

(22) 崇高概念は、ボワローの翻訳により注目された偽ロンギノスの「崇高な文体」としての崇高と、絶対的なものとしての崇高との区別が可能である。Vgl. Samuel H. Monk: The Sublime. A study of critical theories in eighteenth-century England. Michigan (Ann Arbor papers and The University of Michigan Press) 1960.

(23) Paul Barone: Schiller und die Tradition des Erhabenen. Berlin (Erich Schmidt Verlag GmbH & Co.) 2004, S.115ff.

(24) シラーのこの発想については、キリスト教的な受肉のイメージを指摘し得る。このことは、崇高感情の架橋的性

質を暗示している。とりわけ『美的教育書簡』におけるこうしたイメージは、戯曲『マリア・スチュワート』と同一線上にある、シラー美学における本質的な要素とみなせる可能性も指摘されている。Vgl. Karin Schütjer: *Narrating community after Kant, Schiller, Goethe, and Hölderlin*. Detroit (Wayne state university press) 2001, S. 91.

(25) 青木敦子「虚構と崇高——シラーにおける方法としての『理想主義』」『ドイツ文学第92号』、一九九四年、一〇八頁参照。

(26) それどころか、シラーにおける恐怖の対象が、実はその内実において空洞化されている可能性すらある。そうだとすれば「恐怖感情」という用語の使用自体がカントとは相違する可能性がある。また、十八世紀において常套的であった、美と道徳という分断もシラーにおいても重要である。陶冶された人間はその分断を崇高という心情により乗り越えるという図式で構想される崇高概念は、「尊厳」(die Würde)という概念によって、美的国家の内で保持される。これもまた、暴力による強制を受けない、意志を有した人間によって初めて可能となるものである。これらについては稿を改めて論じたい。

二〇〇五年二月二日受稿
二〇〇五年二月二〇日レフェリーの審査
をへて掲載決定
(一橋大学大学院博士課程)