

シラーの思想における社会統合の問題

—「美的国家」とその前史—

田 中 均

一 はじめに

本稿はフリードリヒ・シラー（一七五九—一八〇五）の思想の展開過程を、社会統合という問題に即して説明する¹⁾。その際分析の対象となるテキストは、彼の、初期から「人間の美的教育についての一連の書簡」(“Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen” 1795 以下「美的教育書簡」と略す)に至る理論的・批評的著作である。

シラーの思想を社会統合という観点から見ると、以下に引用する「優美と尊厳について」(“Ueber Anmuth und Würde” 1793)からの一節が導きの糸となるだろう。「カントが自分の時代の道徳を、体系という観点と実践という観点において見たとき、まず彼は、一方で道徳的諸原理における粗野な唯物論(Materialismus)に憤慨せずにはいられなかった。[...]他方では、それに劣らず憂慮すべき完全性の原理(Perfektions-

Grundsatz)が彼の注意を惹かずにはいなかった。これは、世界全体の完全性という抽象的観念を実現するために、手段の選択についてはあまり躊躇しなかったのである」(NA20 284f.)。ここでシラーは、自分の同時代の主要な倫理思想として「唯物論」と(共和主義と密接に関わる)「完全性の原理」に言及している。シラーは、以上二つの思想およびカントの倫理学と取り組むことで彼独自の社会思想を形成していった。最初期のシラーは「愛」の思想を通じて「唯物論」との対決を試みた(本稿第二節)。その後彼は共和主義思想について批判的に考察し(第三節)、そこで生じた問いへの回答として近代の「民衆詩人」を構想した(第四節)。さらにその後シラーはカントの批判哲学の枠組みを受け入れ、その内部で、道徳性を美的なものによって代行し補助することの可能性を探求した。この探求の到達点にあるのが「美的国家」論である(第五節)。

二 「哲学書簡」における「愛」

本節では初期シラーの思想を代表する著作として「哲学書簡」(“Philosophische Briefe” 1786) という書簡体小説を取りあげ、その主人公ユリウスの論文「ユリウスの神智学」(Theosophie des Julius 以下「神智学」と略す) で展開される「愛」(Liebe) の思想を検討する。

まず「神智学」についてユリウス自身が述べている一節を引用しよう。「私は精神の法則を探求し無限へと舞い上がっています。しかし私はそれらの法則の実在を証明することを忘れていません。唯物論の果敢な攻撃が私の創造物を倒壊させます」(NA20 115)。この引用によれば、ユリウスが「神智学」において探求した「精神の法則」は、それが実在するという証明を欠いているがゆえに「唯物論」の攻撃に耐え得るものではなかった。ではこの「精神の法則」とはいかなるものか、そしてこれに対する「唯物論」の攻撃とはいかなるものかを以下に見ていこう。

「神智学」では精神の働きについて以下のテーゼが立てられている。「美しいもの・真なるもの・卓越したものを直観することは、これらの性質を瞬間的に所有すること (augenblickliche Besiznehmung) である」(NA20 117)。このテーゼに従えば、直観という行為は「我々によって知覚される状態に我々

自身が入る」ことを可能にする。ゆえに「我々自身が知覚された客体になる」。ここで「瞬間的」という表現が用いられていることから理解されるように、直観による精神と対象との同一化は、精神の意識的な活動や訓練の結果として達成されるのではなく、反省に媒介されない、精神の無自覚的な変容である。またユリウスは、「寛大な、勇敢な、機敏な行為」についての物語を聞くときの人間の反応について、「我々の身体自体がこの瞬間 (Augenblick) には行為する人間の振る舞いに調子を合わせ、我々の魂がこの状態に移行したことを明らかにする」(NA20 117) と述べており、このことから、「神智学」で論じられる同一化においては精神と身体とがそれぞれ別個の原理に依拠する対立的なものとして捉えられておらず、精神の働きは身体の働きと連動するものとして捉えられていることが分かる。

「神智学」においてユリウスはさらに以下のように推論する。すなわち、精神が直観の対象に瞬間的に同一化するならば他者の幸福は直観を通じて自己の幸福になるのであるから、精神はその本性上他者の幸福を望む、という推論である。ユリウスは他者の幸福を望むことを「好意」(Wohlwollen: NA20 119) なしい「愛」と呼び、「愛」について「エゴイズム」と対比させつつ以下のように述べる。「エゴイズムはその中心点を自身自身の内に据えるが、愛は中心点を自分の外、永遠の全体の中樞に植え付ける。愛は統一へ向かうが、エゴイズムは孤独であ

る」(NA20 123)。この引用から理解されるように、「愛」は直観を介して個人相互の同一化を果たすだけでなく、個人を人類全体へ統合する原理であるとされている。このことから以下のこと明らかになる。すなわち「神智学」の「愛」の思想においては、個人相互の関係と、個人と人類全体との関係が相互に矛盾する可能性は考慮されていない。「神智学」において人類全体の統一は、個人相互の「愛」が拡張した結果とみなされ、個人相互の「愛」と連続的に捉えられている。

では「愛」の思想は「唯物論」のいかなる攻撃によって倒壊したのだろうか。「神智学」を書いた後のユリウスは「愛」の思想について以下のように述べている。「しかし——自然の不幸な矛盾です——この自由で高みを目指す精神は死すべき身体と硬直して変化不能の時計仕掛けに編み込まれて、卑小な欲求と混ぜ合わされ、卑小な運命に束縛されてしまふ」(NA20 112)。ユリウスによれば、精神は「硬直」した機械的身体とその「卑小な欲求」に束縛されているがゆえに、現実には他の精神と一体化することができない。言うなれば、精神の「愛」は身体「エゴイズム」によって阻まれる。

このユリウスの発言を踏まえると、「神智学」に対する「唯物論」の攻撃とは、人間が機械的身体を持ち「卑小な欲求」に束縛された利己的存在であることを指摘することによって、「愛」の思想が現実性を欠くものであることを暴露することである、と言える¹⁶⁾。先に触れたように、「神智学」において精

神と身体は対立的なものとしてではなく連動するものとして捉えられているが、これは言い換えれば、精神の原理に回収されないような人間の身体的存在が看過されていることでもある。そのような難点を持つがゆえに、「愛」によって個人相互が結びつき、この結合が拡張することによって個人が人類全体へと統合されるという「神智学」の構想は、「哲学書簡」の内部でユリウス自身によって放棄される。

三 「ドン・カルロスについての書簡」における「共和主義的徳」

では「哲学書簡」に続く時期に、シラーは「愛」の思想に代わるいかなる構想を立てたのだろうか。これを明らかにするために本節では「ドン・カルロスについての書簡」(“Briefe über Don Karlos” 1788)を分析する。「ドン・カルロスについての書簡」は、その表題から明らかのように、一七八七年に単行本として発表されたシラーの戯曲『ドン・カルロス』についての作者自身による書簡体批評である。本節でこの批評を取り上げるのは、この批評の主題が、『ドン・カルロス』における主要登場人物のポーザ侯 (Marquis Posa) の行動原理であり、シラー自身がポーザ侯と自己の間に思想的な親近性を認めているからである (DK3 427)。シラーによると、批評家たちは一般にポーザ侯の行動原理を「情熱的友情」として理解している。しかしシラーはこれを否定し、「ポーザ侯の全ての原則と彼が好む

全ての感情の中心には共和主義的徳 (*republikanische Tugend*) があります」と主張する (DK3 430)。では「ドン・カルロスについての書簡」において「共和主義的徳」はどのように規定されているのだろうか。それを理解するために以下の引用文を検討しよう。ここでシラーは、ポーザ侯の思想の形成過程について述べている。「人間は様々な変種として彼に対してあらわれます。様々な地域、状況、教養の程度、幸福の度合いにおける人間を彼は知ります。そして次第に彼の中で、全体としての人間という合成された崇高な表象が形成されます。この表象の前では狭苦しく些細ないかなる関係も消え去ります。[...]」今や彼においては一個人に種族全体が取って代わります。青年の束の間の情動が、全てを包括する無限の人類愛に拡大します」 (DK3 435)。以上の引用から理解されるように、ポーザ侯の「共和主義的徳」では、個人と人類全体との関係が、個人と個人との関係に対して圧倒的な優位にある。前節で検討した「愛」は個人が個人を直観するという対面的関係に由来する利他的感情であったが、「共和主義的徳」は「全体としての人類」という抽象的な観念に依拠している⁴⁾。また、「神智学」では個人と個人の間で成立する「愛」が拡張することによって個人が人類全体へと統合されると構想されていたのに対して、「共和主義的徳」では、個人相互の関係と、個人と人類全体との関係とは別個の原理に基づくものとみなされている。

「神智学」と「ドン・カルロスについての書簡」との間には、

以上の相違点の他にも、友愛の性格づけにおける相違点もある。このことは、友人ドン・カルロスに対するポーザ侯の態度に見て取れる。スペインに対するフランドルの反乱を支持するポーザ侯は、スペイン王子であり父王フィリップに批判的なドン・カルロスを彼の地に送って反乱軍と協力させようとするが、その際ポーザ侯がとる方法とは、カルロスには計画について何も知らせないままに彼を逮捕拘禁した上で密かにフランドルに送るといふ、友人に対して暴力的でありかつ秘密主義的な方法である。ポーザ侯のこのような行動がいかに友情に基づくことが少ないかということシラーは以下のように述べている。「この作品の経過においてポーザ侯が企てるすべての措置は、英雄的な目的だけが引き起こすことのできる、危険を顧みない大胆さを示しています。それに対して、友情とはしばしば弱気になるものであり、そして常に気遣いをするものです。これまで侯の性格において、一人の孤立した人間をこのように心配して保護することの痕跡がほんの少しでもあるでしょうか。このようにな、すべてを度外視し、すべてをただ一人の相手のために犠牲にし、すべてを一人の相手において楽しむ性向の痕跡がほんの少しでもあるでしょうか。しかしこのような性向のみ、情熱的友情の本来の性格があるのです。侯にあっては、王子への関心が人類への関心に従属していないところがあるでしょうか」 (DK3 441)。シラーはこの箇所、友愛を個人相互の関係のうち閉塞し、個人と人類全体との関係とは無関係なもの

とみなしており、「神智学」と較べて友愛を矮小化している。

友愛との対比において「共和主義的徳」という心性が持つ積極的意義は、個人相互の關係から独立した思考の次元を確保することにあり。つまり「共和主義的徳」は私的な關係から區別された公共的な思考の次元を成立させる。しかし、先の引用においてみたように、「共和主義的徳」には、自己を犠牲にするのみならず他の個人をも犠牲にすることを厭わない「大胆さ」が見られる。そのため、シラーによれば多くの人がポーザ侯を以下のように非難した。すなわち「ポーザ侯は自由についてあれほど高邁な考えを持っており、いつもそれを鼓吹しているにもかかわらず、自分の友人には專制的な恣意さえも押しつけている」し、「ポーザ侯は自分の友人を、子どもを扱うように何も知らせず誘導し、そしてまさにそのことによって友人を没落の縁にまで連れていく」(DK3 462)と。人類全体の幸福を目指す「共和主義的徳」は、なぜ他者への暴力と他者の道具化を誘発してしまうのだろうか。これについてシラーは以下にみるように二種類の説明を試みている。

まずシラーは、「現実の相手への愛」と「美しく行為することへの愛」とを比較する(DK3 463)。後者の場合、人間は「徳の表象、そして生み出されるべき幸福の表象への熱狂的な忠誠心」に従って行為する。この場合、愛の対象は「表象」であって実在する個人ではないために、「美しく行為することへの愛」はいかなる個別の他者をも軽視する。それゆえに、人類

全体という表象を全てに優先させる共和主義者は、本来利他的な心性を持つにもかかわらず、個別の他者を軽視する点において、「最も利己的な専制君主」(abs.)と酷似してしまう¹¹⁰。

「共和主義的徳」が他者への暴力と他者の道具化を誘発する理由について、シラーはもう一つ別の説明を試みている。シラーは、「卓越性という実現されるべき理想から引き出された道徳的動機」(DK3 464)を、人間に自然と備わるものではなく意識的な努力を経なければ人間精神に導入されることがない作為的なものであるとみなす。その一方で彼は、個別的な対象に向かう感情は自発的で自然であるとす。そして、道徳的理想という「人工的建造物」(Kunstgebäude)は、「しばしば有害な悪用にさらされる」とする(DK3 464f)。この「有害な悪用」の一つは、有限な認識しか持たない人間が普遍的な観念を適用するときに生じる誤謬の危険性である。もう一つは、そしてこれがシラーの思想の展開にとって重要なのであるが、作為的な抽象的観念が「支配欲・うぬぼれ・高慢」(DK3 465)といった利己的な情念と容易に結びついてしまうということである。シラーの議論を敷衍するならば、「共和主義的徳」は元來利他的な心性であるにもかかわらず、抽象的で人工的な観念に依拠しているがゆえに、自発的な利他的感情からあまりに遠ざかり、そのためかえって利己的情念と容易に結合してしまうのである。

シラーは、「ドン・カルロスについての書簡」において、一

方では「共和主義的徳」が公共的な思考の次元を実現することを高く評価していたが、他方では以上論じてきた他者への暴力、他者の道具化の問題を自覚していたのである。それゆえシラーはこの批評の最後の部分において以下のように述べる。「思うに人間は、道徳的善行に際して、合成された理性的観念よりもむしろ瞬間的で単純な感情によって導かれるように作られていますし、またそのように命じられています」(DK3 464)。

「ドン・カルロスについての書簡」において「共和主義的徳」へのシラーの評価はアンビヴァレントであり、彼は感情と理性的観念との矛盾という問題を抱え込んでいる。

四 「ビュルガー批評」における、近代の「民衆詩人」

「ドン・カルロスについての書簡」において直面した、感情と理性的観念との矛盾という問題に対して、シラーが最初に回答を試みたのは「ビュルガーの詩について」(“Über Bürgers Gedichte” 1791 以下「ビュルガー批評」と略す)である。その際に注目すべきは、この批評の中で提示される近代の「民衆詩人」の構想である。

まず以下の一節を検討しよう。「ホメロスが彼の時代に民衆詩人 (Volksdichter) であつたような意味での、あるいは、吟遊詩人たちが彼らの時代に民衆詩人であつたような意味での民衆詩人を今日探しても無駄であろう。今日の世界はホメロスが

いた世界ではもはやなく、社会の全ての成員が感情や意見に関しておおむね同じ段階にあるわけではないので、社会の全ての成員が同じ描写のうちに容易に自分自身を認知することはあり得ないし、同じ感情の中で容易に自分自身に出会うということもあり得ない。現在国民 (Nation) のエリート (Auswahl) と大衆 (Masse) との間には非常に大きな隔たりが見られる。その原因の一部は以下のように既に存する。すなわち、概念の啓蒙と道徳的な高貴化 (sittliche Veredlung) は関連し合う全体をなすのであって、その全体の断片だけでは何も得られないということである」(NA22 247f)。シラーによれば、古代および中世の「民衆詩人」と同様の存在を彼の同時代において見出すことはできない。なぜなら近代ヨーロッパの諸国民には「民衆」(Volk) と呼びうるような統一体が存在しないからである。シラーによれば、概念的知性における啓蒙を欠いた粗野な下層大衆と、知性に偏向し感情を考慮しないエリートとの大きな懸隔を生じさせた原因の一端は、「概念の啓蒙」が「道徳的な高貴化」を伴っていないからである。このシラーの見解は「ドン・カルロスについての書簡」においてとりあげられた感情と理性的観念との乖離についての問題意識を引き継ぐものである。

古代・中世におけるのとは異なる近代特有の「民衆詩人」は大衆の趣味に迎合するのではなく、大衆と知的エリートを統合して「民衆」を自ら形成せねばならない、とシラーは論じる。その際なされるべきは、これまでないがしろにされてきた「道

徳的な高貴化」を実現することである。近代の「民衆詩人」は、「より純粹でより知性に富んだテクスト」を大衆に「貸し与える」ことによって大衆の「情念の浄化」を果たすべき存在なのである (NA22 248f)。シラーは「高貴化」を、「個人的で地方的なものを普遍的なものに高めること」(NA22 253) によって普遍的な感情を形成することであると規定する。以下の引用ではこの「高貴化」の内実が具体的に論じられている。「詩人は苦痛を感じながら苦痛を歌うことのないようくれぐれも留意すべきである。詩人自身が受苦する側でしかないとすれば、不可避的に詩人の感情は理想的な普遍性から不完全な個性に落ち込んでしまう。[...]」この詩では愛、友情等々それ自体が詩人の筆を運んだ』とひとが言う詩においてすら、詩人はまず、自身と疎遠になり、自分が熱狂している対象を自分の個性から解き放ち、情念を遠ざけて和らげた上で見つめなければならなかった」(NA22 256)。普遍的な感情を形成するためには、個別的な対象に対して現実を感じている感情から距離をとり、それをいわば第三者の観点から眺めなければならぬ。具体的な生々しい感情から、個別性と現実性とを捨象せねばならないのである。

先の引用においてシラーは、一方で個人の快苦の感情を挙げ、他方で「愛」や「友情」といった個人相互の関係を挙げ、これらを普遍的なものへと高めることを求めている。このことから理解されるのは、近代の「民衆詩人」はその詩的テクストによ

って、個人的な利害関心や特定の個人相互の私的な関係から明確に区別されるような、公共的な感情の次元を確立する使命を持つ、ということである。第三節で論じた「共和主義的徳」と対比して言えば、「共和主義的徳」が人類全体という抽象的な理念に依拠することによって公共的な思考の次元を確保しようとするのに対して、近代の「民衆詩人」は普遍的な感情を形成することによって公共的な感情の次元を確保すべき存在である。いかなれば「民衆詩人」による「道徳的高貴化」は「共和主義的徳」を感情において補完する機能を果たす。シラー自身、近代の「民衆詩人」に、「生きることについての最も崇高な哲学」を「自然の単純な感情へと溶かし込む」(NA22 249) ことを期待する。

本節において見たように、シラーが近代の「民衆詩人」の課題としたのは、詩のテクストを通じて民衆の感情から個別性と現実性を取り除き、それによって感情の領域において私的な利害関心から独立した公共的な次元を確立することである。シラーは、「民衆詩人」はこのようにして大衆とエリートとを統合し「民衆」と呼び得るような統一体を形成することができる、と考えた。ただし、ここで問題となるのは、近代の「民衆詩人」と大衆との関係であろう。シラーに従えば、古代あるいは中世の「民衆詩人」は、実際に存在する「民衆」の代表であるが、それに対して近代の「民衆詩人」は、いまだ存在しない「民衆」を先取りして代表する存在であり、粗野な情動に支配されてい

る大衆に対して一方的に規範的テクストを与える。その点において近代の「民衆詩人」と大衆との関係は一方的であり、「民衆詩人」による大衆とエリートとの統合という構想が実際にはエリートによる大衆の「上からの統合」であることは否めない。エリートの一部である詩人が大衆に一方的に規範を提示するという統合の方法は、その目的に反して大衆とエリートとの階層分化を再生産する、という批判が可能である¹⁶⁾。

五 「美的国家」と「社会」の実現

——「美しい交際」における「趣味」の役割——

本節では社会統合の問題に関するシラーの思想的展開の到達点として「美的教育書簡」における「美的国家」論を分析する。「美的教育書簡」でシラーは「動力学的国家」(der dynamische Staat)・「倫理的國家」(der ethische Staat)・「美的國家」(der ästhetische Staat)を比較するが、これらの「國家」は字義どおりの政治的的制度としての國家を意味せず、シラーはここで人間相互の關係の三類型を表すのに「國家」という表現を用いている¹⁷⁾。それらの三類型を比較する議論を社会統合という観点から見たとき、以下の一節が注目される。「美的國家だけが社会を実現(wirklich machen)できます。なぜなら、それが全体の意志を個人の本性によって実行するからです」(NA20 410)。それでは、「美的國家」のみに可能な「社会」の実現と

はいかなる事態だろうか。本節の以下の部分ではそれを解明することを目指す。

シラーは先に触れた三類型について以下のように論じる。「動力学的國家」では「人間が力として人間に出会い相手の活動を制限」し、「倫理的國家」では「人間が法則の尊厳をもって人間の前に立ちふさがり相手の意志を束縛」する。つまり「動力学的國家」と「倫理的國家」における人間相互の關係はそれぞれ、実力による物理的強制あるいはカント的な道德法則による強制によって成立する。それら二つの「國家」とは異なり「美的國家」(これをシラーは「美しい交際の領域」(der Kreis des schönen Umgangs)・あるいは「遊戯と仮象の喜ばしい國」(ein fröhliches Reich des Spiels und des Scheins)とも呼ぶ)において人間は物理的ないし道德的な強制から解放されていると述べる。

「美的國家」がそれらの強制から自由である理由は、「美しい交際」が成立する過程についての議論を検討することで明らかになる。シラーは、未開人が物質的な欲求にとらわれた段階から離脱して文明化する過程について考察し、「未開人が人間性へ移行することを告知する現象」とは、「仮象を喜び、装飾と遊戯を好むこと」すなわち美的な感受性であると述べる(NA20 399)。シラーによれば、この「仮象」は「実在性(Realität)を考慮に入れず、仮象に興味を抱く」ことを前提とするため「人間の感じ方全体における全面的な革命」(NA20 405)を意

味する。この際に問題となる「仮象」をシラーは「美的仮象」(der ästhetische Schein)と呼ぶが、これは、実在しないものを実在すると見せかける虚偽としての仮象(これをシラーは「論理的仮象」(der logische Schein)と呼ぶ)とは異なる。美的仮象は実在性から厳密に区別された単なる現象であって、実在すると称しないし、それが作用する上で実在性の助けを借りることもない¹⁸⁾。シラーによれば美的判断の対象は美的仮象でなければならない。なぜなら「我々の判断が実在性を顧慮する限りその判断は美的判断ではない」(NA20 402)からである。美的仮象を求める未開人の欲求は、美しい物を所有することから、自己を装飾すること、そして自己の振る舞いを美的に造形することへと向かう。この最後の段階において人間は、自身自身の振る舞いを美的仮象として他者に示し、その振る舞いが他者に肯定的に判定される事(gefallen: NA20 409)を欲求する。このような行為によって成立する人間関係においては、人間が他者に「単に形態として」(NA20 410)現象する。このよくな人間相互の関係が、「美しい交際」すなわち「美的国家」である。この際自らの振る舞いを美的仮象として他者に示す人間は、この美的仮象について判定する他者に物理的あるいは道徳的強制によって働きかけることができない。なぜなら、これらの強制は実在性による働きかけに他ならず、先に触れたように、実在性の助けをかりて働きかけるものは美的仮象ではなく、実在性を顧慮する判断は美的判断ではないからである。ゆえに

「美的国家」において人間は物理的ないし道徳的な強制から解放される。

自己の振る舞いを美的仮象として他者に示す人間は、強制によって他者から肯定的な判断を獲得するのではなく、「趣味の繊細な法廷」(NA20 409)に従って自己の振る舞いを造形しなければならぬ。その「趣味」についてシラーは以下のように述べる¹⁹⁾。「趣味だけが社会に調和をもたらします。なぜなら趣味は個人のうちに調和を生み出すからです」(NA20 410)。趣味が個人の内部および社会において調和をもたらすことは、趣味の判定する対象が美的仮象であることから説明される。美的仮象は個別的な感覚的表象であるが、現実存在とは区別された単なる現象であり、趣味はこの美的仮象について個々人の利害関心から離れた普遍的な立場で判定する。ゆえに、趣味が美的仮象について判断する際には、人間本性の二つの部分、すなわち、個別性を志向する「感性的部分」(der sinnliche [Theil])と普遍性を志向する「精神的部分」(der geistige Theil) (ebd.)とが調和している。シラーによればこのとき人間は「個人」であると同時に「類(Gattung)」である存在、つまり「類の代表(Repräsentant der Gattung)」(NA20 411)である。つまり、個人における個別性と普遍性との調和は、人間相互の関係における個別性と普遍性の調和をもたらす、とシラーは考えている。このような、個人の内部における調和と人間相互の関係における調和との対応関係が、本節冒頭でひいた「全体の意志を個人

の自然本性によって遂行する」という表現の内実をなしている。

趣味についての以上の議論は、「美しい交際」において自分の振る舞いを他者に美的仮象として示すことにどのように適用されるのだろうか。美的仮象としての振る舞いにおいて、個性の契機は二つの点に見出される。第一に、美的仮象として示されるのは自分自身の個別的な身体の振る舞いである。第二に、振る舞いを美的仮象として提示する動機は、他者から美的に評価されることを求める、個人としての欲求である。しかしこの行為には普遍性の契機も含まれる。なぜなら、美的仮象としての振る舞いが他者に評価されるためには、それを示す個人が趣味に従って普遍的な立場から自己の振る舞いについて判断しそれを造形しなければならぬからである。ゆえに、自己の振る舞いを美的仮象として示す人間において、行為し欲求する個別的存在とその自己について判断し造形する普遍的存在とが調和的に媒介される。この媒介がシラーの理論的枠組みにおいて人間相互の関係における個別性と普遍性の媒介をもたらすことは、先に論じたとおりである¹⁰⁾。

これまでの考察から、「美的国家」における人間相互の関係を以下のように整理できる。自己の振る舞いを美的仮象として他者に示す人間は、自分の美的な欲求を追求するために趣味に従って普遍的な立場から判断して自らの振る舞いを形成する。これにより個人は、行為し欲求する個別的な自己と、判断し造形する普遍的な自己とを併せ持った二重の存在となる。この二

重性が、人間相互の関係における個性性と普遍性との——物理的ないし道徳的な強制によらない——調和的な媒介をもたらす。この事態が、本節冒頭で触れた、「美的国家」のみに可能な「社会」の実現である。

ではこの「美的国家」論は「美的教育書簡」全体の中でいかなる位置を占めているのだろうか。「美的国家」は前述のように制度としての国家ではなく、従って「美的国家」論はいわゆる国家論ではないが、にもかかわらず、「美的教育書簡」の前半部分で展開されている国家論と密接な関係を持っている。シラーは「美的教育書簡」の国家論において、カントにおける道徳的自律の理念を継承し、あらゆる社会制度が、また人間相互のあらゆる関係が道徳法則に適合したものへと改造されねばならないと主張する。現存する諸国家は力による支配に依拠する「自然国家」(der Naturstaat)であり、道徳的原理に基づく「道徳的国家」(ein sittlicher Staat)に改造されねばならない(NA20 314)¹¹⁾。しかし、現実の人間は未だ十分に陶冶されておらず道徳法則に従って国家を形成することを期待できないので、ただ「自然的国家」を廃棄しただけでは「道徳的国家」が生じるどころか一切の秩序を欠いた混乱に陥るだけである。ゆえにシラーは、「人は社会の存立のために、解体しようとする自然国家から社会を独立させるような支えを探さなければなりません」(NA20 314E)と述べる。すなわち、「自然国家」を廃棄する際に、いまだ人々の行為を促す力を持たない道徳法則の

代わりに社会秩序を維持し、なおかつこの道徳性の成長を補助するものを要請する¹²⁾。シラーはその支えとして美的なものを挙げ、「芸術」が「政治における改善」の「道具」であるとする (NA20 332f)。つまりシラーは、美的なものによって道徳的なものを代行しかつ補助するという構想を提示している。この構想は、「人が自由へと至るのは美を通じてである」(NA20 312) という命題に凝縮される。

この構想に照らして「美的国家」論を見ると、これは、未だ道徳性による社会統合がかなわない段階で力による支配を解体しようとするときに、いかにして美的なものから社会統合の機能を引き出すか、という問いへの答えであると言える¹³⁾。

第三節との関連において付言すると、『判断力批判』研究以前に書かれた「ドン・カルロスについての書簡」において「美しい行為」は道徳的に卓越した行為に他ならなかったが、『判断力批判』研究以降の「美的国家」論は、これとは対照的に美的価値と道徳的価値を厳密に区別している。「美的教育書簡」の後に書かれた「美的風習の道徳的効用について」(“Ueber den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten” 1796) では、趣味は振る舞いの「適法性」(Legalität) には寄与するが「道徳性」(Moralität) には寄与せず、「適法性」自体は道徳的価値を持たないとされる。しかし、趣味による人間の行為の規制は、将来人間が道徳的陶冶を達成し道徳法則に基づいて社会関係を構築するまで「社会の紐帯」を維持する役割を担っている (NA21

36)。シラーにとって「美的国家」は、確かに国家の道徳的な改革に先立つ段階において社会統合を果たすという暫定的な役割しか持たないが、しかしそれは不可欠な役割である¹⁴⁾。

六 結 語

社会統合の問題に関するシラーの思想的展開のうちで、「美的国家」論は最も深化した段階であると言える。ここでシラーは、個人が自己の美的な欲求を追求して趣味という普遍的な判断の能力を行使し、個人および人間相互の関係において個別性と普遍性との調和的な媒介をもたらす、という議論を展開している。第二節でみた「愛」の思想は、個別性と普遍性との差異を消去しようと試み、第三節でみた「共和主義的徳」の議論は、個別性と普遍性を相容れないものとして対置した。これに対して「美的国家」論は、個別性と普遍性を明確に区別しつつ、それらが調和する可能性を探求したのである¹⁵⁾。

本稿において引用するシラーの著作は以下の「」内の略号によって表示、略号のあとの数字によって頁数を示す。

[NA20, NA21] *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Bd. 20, 21. (Philosophische Schriften) Hrsg. von Benno von Wiese. Weimar 1962-63.

[NA22] *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Bd. 22. (Vermischte Schriften) Hrsg. von Herbert Meyer. Weimar 1958.

[DK3] *Friedrich Schiller. Werke und Briefe*. Bd. 3. Drannen II. (Don Karlos) Hrsg. von Gerhart Kluge. (Bibliothek Deutscher Klassiker 49) Frankfurt a.M. 1989.

また、引用文および引用語句における「」は引用者による補足を示す。シラーによる強調は、訳文では傍点で示し、原文では斜体で示す。

『美的教育書簡』については以下の邦訳を参照した。

石原達三訳『美学芸術論集』富山房百科文庫 一九七三年

註

- (1) 本稿において「社会統合」という表現は、人間相互の関係において個性が普遍性へと媒介されることを表す。この表現は、「統合」に先だって「社会」が既に存在しそれから後から個人が参入することを意味しない。シラーの「美的国家」を社会統合という問題に即して解釈する先行研究としては、Disselbeck, Klaus: *Geschmack und Kunst. Eine systemtheoretische Untersuchung zu Schillers Briefen "Über die ästhetische Erziehung des Menschen"*. Opladen 1987. および、小田部胤久「美学と国家論の交わるところ——『美的国家』の意味するもの」(『理想』第656号 理想社 一九九五年 二七一—三八頁)があるが、この社会統合という観点からシラーの思想の展開を通覧する研究は管見の限りでは見つかっていない。
- (2) 「神智学」における「愛」は、それが「好意」を換言した語であることから理解されるように、友情を含むような広義の愛情である。次節以降の議論との関係上、本稿においてはこの「愛」を「友愛」という言葉に置き換えることがある。

- (3) シラーが「唯物論」という言葉で指しているのは、フランス啓蒙思想において人間の行為の原理を感覚上の快不快に還元しようとした功利主義的倫理思想である。フランス唯物論の代表者エルヴェシウスの思想について詳しくは、森村敏己『名譽と快楽 エルヴェシウスの功利主義』法政大学出版局 一九九三年を参照。

- (4) ポーザ侯の「共和主義的徳」がモンテスキューの『法の精神』(一七四八)における共和政体論に由来する概念であることはシラー自身が認めている。シラーは、「素直な観察者」は「モンテスキューを読んで知っている見解」が『ドン・カルロス』の中で「適用されて肯定されている」ことを見て「不快ならざる驚き」を感じるであろう(DK3 461)と述べている。しかし、『法の精神』で共和政体の原理と規定される「政治的徳」(la vertu politique)は、それがあくまでも祖国愛であるという点において、人類全体を対象とし個別の国家を超越するポーザ侯のコスモポリタンの「共和主義的徳」とは異なった性格を持つている。

- また、人類全体という表象を何よりも優先するポーザ侯の「共和主義的徳」が、本稿冒頭に引いた「優美と尊厳について」の一節で非難されている「完全性の原理」(これは「世界全体の完全性という抽象的観念」の実現を目指す)と一致することは明白である。

- (5) この第一の説明に関してシラーが後にいかなる立場をとったかということは、この「ドン・カルロス」についての書簡が一九九二年に『小散文集』(Kleine prosaische Schriften)に収録された際に加えられた修正を検討することによって知ることができる。一七八八年の記述と一七九二年の記述を比べると、一七九二年の時点ではカント研究を経た結果、道徳法則のための行為が新たに考慮されるようになっていいる。一例を挙げると、一七八八年の版には以下のような一節がある。「偉大な人間が美しく行為するのは、道徳的な美のためですが、善良な人間が美しく行為するのは、相手のためです」(DK3 463)。この箇所が一九九二年には以下のように書き換えられる。「徳は法則のために偉大に行為します。狂信は自分の理想のために、愛は相手のために偉大に行為します」(DK3 1351)。このような変化はいかなる意義を有しているのだろうか。道徳法則は「共

- 和主義的徳」と同様に特定の対象への関心から独立した行為の原理であるけれども、『道徳形而上学原論』(一七八五)における定言命法は、他者の人格における人間性を手段としてのみならず常に目的としても扱うことを要求しており、その点において他者への暴力や他者の道具化を規制する歯止めを持たない「共和主義的徳」とは区別される。ゆえに、シラーがカントの倫理学を受容した結果、個別の対象から独立した道徳法則が行為の原理であることそれ自体は批判されるべき事柄ではなくなつたとと言える。
- また、一七九二年の版においては行為の「美」に関わる語彙が姿を消していることも顕著な特徴である。例えば本稿で取りあげた「美しい行為への愛」という表現は一七九二年の時点で「理想への愛」(DK3 1351)という表現に代えられている。これは、『判断力批判』研究を経てシラーが人間存在の「美」についての考え方を變化させたことを意味している。この点には第五節において触れる。
- (6) このような批判の一例として以下を参照: Berghahn, Klaus. L.: 'Volksmüchlichkeit ohne Volk? Kritische Überlegungen zu einem Kulturkonzept Schillers.' In: *Popularität und Triivialität*. (Forth Wisconsin Workshop) Hrsg. von Reinhold Grimm und Jost Hermand. Frankfurt a.M. 1974. S. 51-75.
- (7) 後述するように「美的国家」が「美しい交際の領域」と換言されていることから、ここでの「国家」が字義どおりの国家を意味しないことが理解されよう。「美的国家」論において「国家」(Staat)「国」(Reich)「領域」(Kreis)といった言葉は交換可能であり、人間相互の関係を空間的に表現するという同一の機能を果たしている。
- (8) 美的仮象が実在性の助けを借りることなく働きかける、ということとは、仮に美的仮象が道徳的に優れたものないし物質的な欲求を満たすものの表象であっても、道徳的ないし物質的価値は美的仮象の仮象としての価値とは関係しないということを意味する。
- (9) 十八世紀の趣味論の伝統とシラーの趣味概念との関係を論じた研究として以下を参照。Amann, Wilhelm: "Die stille Arbeit des Geschmacks." *Die Kategorie des Geschmacks in der Ästhetik Schillers und in den Debatten der Aufklärung*. Würzburg 1999.
- (10) 趣味が他者との交際における振る舞いに適用される際の機能については、「美的風習の道徳的効用について」(本文の後の箇所で触れる)における以下の記述を参照。「趣味は抑制と礼節とを要求し、(きこ)ちないもの、硬いもの、暴力的なものはいかなるものも嫌う。そして軽やかにまた調和的に組み合わせられるものはいかなるものも好む。我々が感情の嵐の中でも理性の声を聞き、自然の粗野な爆発に規則を課すること、このことは周知のようにすでに良き作法 (der gute Ton) が要求することである。そしてこの良き作法はあらゆる文明化された人間の美的な規則 (ein ästhetisches Gesetz, von jedem civilisirten Menschen) に他ならぬ」(NA21 31)。社会的判断能力としての趣味や、「良き作法」による感情の制御という主題は、エリアスが『文明化の過程』(赤井・波田他訳 法政大学出版局 上巻一九七七年、下巻一九七八年)で礼儀作法の変遷と宮廷社会の成立に即して論じた、情動の抑制による「文明化」(Zivilisation) という長期的な歴史的過程のなかで理解されるべきである。「美的国家」における「美しい交際」の構想も——シラー自身が「美しい作法は玉座の近くで最も早く最も完全に成熟する」(NA20 412) ことを示唆しているように——十八世紀ヨーロッパの宮廷社会に由来する。確かに、『文明化の過程』の議論をこく大雑把にまとめると、政治的に分裂状態にあったドイツでは大規模な宮廷が成立せず、ドイツ市民階層は宮廷に由来する「文明」を外面的な虚礼として批判しこれに内面的な道徳性としての「文化」(Kultur) を対置したということになるが、『宮廷社会』(波田他訳 法政大学出版局 一九八一年)でエリアスはヴァイマル古典主義について、これがドイツでは例外的に、「平静さ、情動の抑制、落ち着きと思慮深さ」といった宮廷的性格を少なくとも「理想」として保持したと指摘している(邦訳・七六頁)。ただしシラーは宮廷社会の階層秩序を「美的国家」に受け入れない。階層秩序による強制は「美しい交際」から排除されるべきであり、趣味の普遍性は「平等の理想」(NA20 412) を実現するとされている(なおこの点の立ち入った検討は二〇〇一年の第十五回国際美学会議での報告

- (Tanaka, Hitoshi: "Das Motiv der sozialen Integration in Schillers Idee des 'ästhetischen Staates.'" 試みた)。エリアスの枠組みに従えば、宮廷的社交における感情の制御を支持しつつ身分制度による階層秩序を排除する「美的国家」論は、宮廷的伝統を改良して「真正の文明化」を追求する穏健な宮廷批判（『文明化の過程』邦訳上巻 一二三—一三五頁）に連なると言える。シラーの戯曲および美学的著作と宮廷社交術との関係については以下の論考を参照。Borchmeyer, Dieter: "Der ganze Mensch ist wie ein versiegelter Brief" — Schillers Kritik und Apologie der 'Hofkunst'. In: *Schiller und die höfische Welt*. Hrsg. von Achim Aurnhammer. Tübingen 1990. S.461-475.
- (11) この場合の「国家」は字義どおりの政治的制度としての国家である。ゆえに「自然国家」や「道徳的国家」を前述の「動力学的国家」や「倫理的国家」と混同してはならない。
- (12) この国家論においてシラーは——「美的国家」論におけるのとは異なり——「社会」という言葉で広く秩序一般を指している。
- (13) シラーが「道徳的国家」を国家改革の目標としてあげることと「倫理的国家」を強制による関係として描くこととの間に矛盾を見るのは適切でない。「倫理的国家」で強制が生じるのは、その成員が道徳的陶冶を未だ充分に経ていない段階にいるからである。そのことについてシラーは以下のように述べている。「道徳法則は、「感性において最初に現れるときには」単に命令的に、そして感性的な自己愛の利害関心に逆らって語るので、人間がこの自己愛を外的なもののみなし理性の声を自分の真実の自己とみなすまでに至っていない限りは、道徳法則が何か外的なものに見えざるを得ません。したがって人間は理性が人間に課している束縛だけを感じて、理性が人間のために作り出す無限の解放を感じません」(NA20 392)。
- (14) ガダマーは『真理と方法』（嚮田・麻生他訳 法政大学出版局 第一卷 一九八六年）において、「美的教育書簡」における「美的国家」を、「芸術に関心を抱く教養社会」に過ぎないものと規定している（邦訳一一七頁）。ガダマーによれば、「美的教育書簡」において「美的国家」の形成という構想が出現したのは、シラーが、「真の道

- 徳的で政治的な自由」を芸術によって準備するという元来の構想を放棄した結果である。ゆえに「美的国家」については以下のように言われる。「美と芸術は現実に対して束の間の美化する弱光のみを貸し与える」（邦訳一一八頁）。これを理由にガダマーは、周知のごとく、「芸術による教育」という「美的教育書簡」の当初の構想は執筆の過程で「芸術への教育」へと変質してしまったと主張する。これに対して本稿は、「美的国家」論が「芸術による教育」という構想に反せずむしろこの構想の一部をなすことを示す。シラーの理論において、「美的国家」を通じて実現される社会統合は、「自然国家」から「道徳的国家」への移行における不可欠の一段階をなす。シラーは、「事実としては、美しい仮象の国はせいぜい「…」いくつかの選び抜かれたサークルにおいてしか見出されないでしょう」(NA20 412)と述べるが、「美的国家」はいかにしてより多くの人々を包括するものへと拡張されるのかという問題についての検討は別の機会に行いたい。また、「美的国家」において社会統合が果たされたのち、道徳法則に基づいた国家改革はいかにして実現されるのか、という問題についての議論は、本稿の範囲を超える。
- 本稿は二〇〇一年度の第五十二回美学会全国大会（於早稲田大学）における口頭発表に加筆訂正を行ったものである。