

# シラー美学における『美』と『優美』

## 要 旨

人間に内在する二元的対立的契機の調和に人間性の理想、ひいては美の理想を見出そうとするシラーの根本的態度は、かれのすべての哲学的著作にうかがわれるところである。そして『優美と尊厳について』の論文においてもその態度は不変である。ところが、かれが美の理想という名称をもってよぶ美的範疇は「優美」のみではない、自然の必然性の法則に制約され、自然の恩寵である「構築美」も美の理想に属するものと説かれている。さらには亦、優美と尊厳、構築美と優美との融合、調和、和解の状態をも美の理想とよんでいる。シラーのこのような概念の多義性について原文を検討しながら論述し、解釈を加えたい。

山 川 淳 次 郎

一

理性と感性、義務と傾向性の調和・融合の領域に美の理想、人間性の理想を認めようとするシラーの根本的態度は、かれの哲学的著作に一貫してみられるところであるが、時として、あるいは著作によっては必ずしもそうではない。とくに『優美と尊厳について』(Über Anmut und Würde)においては人間性の理想的境地としての「美しき魂」を感性と理性の調和・合一の状態に求め、その感覚的現象を「優美」(Anmut)とし現世では到達しえない理想の美としているが、又他面、優美以外の美に対して美の理想の名称を与えている。このようなシラー美学における概念の多義性は優美のみにみられるものではなく、その他「理性」、「形式」等々にも見出される。ここでは、とくに『優美と尊厳について』における「優美」と「美」の概念をとりあげ、両者の関連、ならびに他の美的範疇との関連について触れてみたい。

二

本来、シラーが論ずる対象は人間美であって、その内容美である。当時「身体美はいかにして精神美の表出たり得るか」という問題が多く論ぜられ、若きヘルダーも、その可能性を強調したし、他の同時代者達もこの問題に関心を抱いていたようである。そしてシラーもまた例外ではなかった。

「君は本能から、神を冒瀆しない道德的優美から善であつた。」<sup>(1)</sup>の語

が示すようにシラーの美学は一般に倫理的美学、又、倫理学は美的倫理学といわれる。そして美と善の交渉の領域に美の理想、道德の理想の境地を見出そうとする。この思考過程は古くからギリシヤのカロカガティアの思想、近くはシャフツペリーの思想に影響されたものであるが、やはりシラー独自のものである。かれは哲学者である以前にまず詩人であった。詩作の中で具体化したものを哲学的著作の中で理論づけるのが通例である。かれの戯曲『ドン・カルロス』の中で王妃を「美しき魂」の持主として登場させる。かの女は悪からも自由であるのみならず、あらゆる精神的葛藤からも自由であり、抗し難い美と優美の持主として登場する。そしてこの「美しき魂」を哲学的に基礎づけたのが『優美と尊厳について』である。

かれはまず美を二分する。一つは単なる自然の手で必然性の法則によって造られた美であり、これを構築美 (dis Schönheit des Baues, architektonische Schönheit) と呼ぶ。四肢の釣合、上品なのびのびとした容姿、なだらかな輪郭、愛らしい顔色、やわらかな肌、美しい声など、これらはふと発生したり消失したりするものであって、すべて自然の好運から授かっている長所で、これが構築美である。ヴィーナスはこの構築美の象徴であって、すべての点において完成し、これ以上変化することも拡張することもできない。いわば「美の理想」<sup>(2)</sup>である。美の理想にあっては一切の必然的な動きが美しくなくてはならない。他の一つはヴィーナスの帯に象徴されるような運動の美 (bewegliche Schönheit) であって、運動とはある対象の同一性を廃棄することなく、その対象に起り

うる変化である。そして優美 (Anmüt) は運動の美である。したがって優美の帯は人物自体を変化させることはできないが、美しくないもの、醜なるものをも優美にすることができる。

かくして優美は運動の美ではあるが、随意的運動にのみ帰属する。しかもその中でも道徳的感情を表現する運動に限る。感情に源泉をもつ運動はいかに随意的であろうとも、やはり自然にのみ属するのであって、自然はそれ自体としては決して優美にまで高まることはない。もし優美を通して情欲が、本能が発現するとすれば優美は人間性の表現としての力、価値をもたなくなるであろう。したがって優美は随意的運動における魂の美しい表現に他ならない。優美がみられる場合、その要因は魂であって、魂の中にこそ運動の美の根拠が含まれている。結論的に云えば、「優美とは自然から与えられた美ではなく、主体そのものの魂によって生み出された美なのである。」<sup>(3)</sup>

これに対して帯と優美の女神をもたぬヴィーナス (構築美) は美の理想を代表する。その美は単なる自然の手から生じ、感情をもつ精神の影響なしに生み出されたものである。構築美のことは自然のみが配慮する。

しかし、人間は一個の人格 (Person) であって、自己の究極の原因をなす存在であり、そこから選出する動機にしたがって変化しうる存在である。そして自然は精神によって左右される部分の美に対しては、もはや命令を下す力もないし、責任をとることもない。したがって人格あるいは人間の中の自由の原理は現実の動きを規定することを引き受け、自然の手からその創造物の美を守る力を奪いとるとともに自ら自然に代行

して自然の権利と義務の一部を受けつぐのである。精神はそれに従属する感性をその運動の中へまきこみ、自己の状態に依存せしめるとともに自ら現象となる。かくして美は現象の義務、理性の現象化となる。自然が構築美を与え、精神が運動の美を与えるのである。優美とはしたがって自由の影響下にある形態の美であり、人格によって規定された現象の美である。構築美は自然の、優美はそれを所有するものの名譽となる。

前者は天分であり、後者は人格の功績である。優美は当然、運動にしか帰属しない。なぜなら心情の変化は運動としてのみ感覚界において啓示されるからである。しかし、静止せる表情も優美となり得る。それは元来、運動であったものが固定化した表情となったからである。かくして精神はその肉体をも変える。「優美がついに構築美に変わってしまう場合もある。」<sup>(4)</sup>

ところで運動は随意的運動か、あるいは人格の意志なしに必然性の法則にしたがって、あるいは感情を契機として起る「共感的運動」(sympathetische Bewegung) かに分かれる。そして後者は自由の原理による道徳的感情に伴って起る運動である。しかし、両者は必ずしも現実においては分離されていない。たとえば、ある人物が語る時、同時にかれの視線、顔色、かれの全身も語っている。又、さらに目的ある運動ですら共感的運動とみなされることもある。たとえば、ある品物を受取るうとする時、腕をのぼすと同時に目的は遂行される。しかし、どのように腕を動かすか、ゆるやかにか、あるいは早くか、いかなる力を使って行かうか、このような計算はそのさい行われぬ。この場合は自己の内なる

自然に委ねられる。ここに優美の生まれる素地がある。優美はつねに随意運動における不随意運動なのである。したがって模倣された優美、即ち劇場の優美、ダンス教師の優美には強制と故意がある。ここには冷淡、侮蔑、嫌悪が生まれる。優美が人為的であると気づくや否や、我々の心は閉ざされる。

さて「自然の必然性と自由との間の好ましい調和は構築美にとつては実に有利なものである。この場合こそ最も純粹な構築美となるのである。」<sup>(5)</sup> また構築美は単なる自然の所産としては開花、成熟、凋落という経過をたどる。したがって構築美が優美を支持者として代理者とするように心がけねばならない。これと同様に自然の所産である天才も亦、趣味と学問とで自らを強化しなければならない。自然の賜物を精神の所有物として確保しなければならぬ。これを怠ると詩作する想像力はその発展の源泉たる物質へと再び下落してしまふだろう。優美とは、したがって道徳的なものが感性的なものに与える一つの恩恵なのである。では、ここで感性が理性に対してとる関係を考えると三通りある。

- (一)、理性が感性を抑圧する。
- (二)、理性を感性に従属させるか、理性が衝動にしたがうか。
- (三)、理性と感性が調和し、人間が自己自身と調和する。

この中で(一)も(二)も優美が生まれる条件とはならない。(三)のみが動きの美の生ずる条件である。ここでは道徳的な立法にさいして全く排斥されている感性の諸要求を現象の分野において、および道徳的義務の遂行にさいしてなお主張せんとする。このことから人間の道徳的完璧はまさに

かれの道徳的行動に傾向性が参与していることから解明され得る。即ち人間は個々の道徳的行為を果すべく定められているのではなく道徳的実在としてあるべく定められているのである。個々の道徳的行為ではなく徳性そのものが人間の規定なのである。そして徳性とは「義務への傾向」<sup>(6)</sup>なのである。したがって傾向性からの行動と義務からの行動とが客観的意味でいかに対立しあつていようと主観的意味ではそうでないのであつて、人間は快楽と義務を結合して差支えないのみならず、そうすべきなのである。理性を重荷のように投げすてたりするためでなく、理性を極めて密接にかれのより高い自我と合一せしめんがために、かれの精神的本性と感性的本性が協同しているのである。人間の最も神的な部分の純粹な発現においてすら、感性的部分を忘れぬことが肝要である。一方の勝利を他方の抑圧の上に打ちたてぬことが肝要である。人間の道徳的な考え方は、それが人間の全人間性の中から両原理の融和した作用として湧き出る時、即ちそれが人間の本性となった時、はじめて安全である。単に打ち倒された敵は再び起き上がるかもしれないが、和解した敵は真に克服される。カントの場合は義務の理念があまりにも峻厳に説かれてあるので、あらゆる優美は退き、弱い悟性もそれに促されて陰うつな僧侶的禁欲の道に道徳的完全性を求めたのである。そうではなくて人間は本能に誤り導かれるという危険なしに一種の落着きをもって本能を信頼するとき尊重されるのである。なぜなら、そのときは人間の内なる両原理がすでに合一の状態にあるからである。それは完全な人間性の刻印であり、美しき魂の意味に解されるところの心情の融和的状态なのである。

道徳感情が意志の指導を安心して情緒に委ねることができ、さらに意志の決定と矛盾するという危険をおかさない程度まで保証されたとき、それは美しき魂とよばれる。ゆえに「美しき魂にあっては個々の行動が本来道徳的なのではなく性格全体がそうなのである。」<sup>(7)</sup>美しき魂はそれが存在するというより他の功績をもたない。あたかもただ本能から行動するかのような安易さで美しき魂は人間性にとって最も苦しい義務を遂行する。そしてこの魂は自己の行動の美しさについては決して知らない。

美しき魂の中にこそ、理性と感性、義務と傾向性の調和がある。そして「優美は現象におけるこの魂の表現なのである。」<sup>(8)</sup>

美しき魂は構築美に欠けた形成物の上に抗し難い優美をそとぎかける。そして美しき魂は自然の欠陥の上にさえ勝利を占めることもある。この魂から発する運動は軽快で柔和でしかもなお生氣をおびている。目は晴れやかに輝くであろうし、感情はその目の中できらめくであろう。口は心のやさしさから偽りなき優美を表わすであろう。なぜならこの魂は緊張も強制も知らないからである。「構築美は好感と讚美と驚嘆をひきおこすであろう。優美は恍惚たらしめるであろう。美は崇拜者をもつ。婉美 (Grazie) は愛好者を持つ。」<sup>(9)</sup>

ところで優美は比較的多く女性に、美はおそらく比較的男性にみ出されるであろう。優美は肉体的構造の上からは印象を受け入れるための柔軟性と動きに移されるための柔軟性によって、性格的には諸感情の道徳的調和によって女性に多く見出される。女性の顔においてなお美しい感傷であるところのものが男性の顔ではすでに苦悩を表現するであろう。

女性の性格は感性に対して勇壮なたくましさで、しかしたゞ感性によってのみ抵抗するであろう。又、女性の道徳は大抵、傾向性の味方であるから現象の中ではあたかも傾向性が道徳の味方であるかの如くみえるであろう。つまり「優美は女性の徳性の表現なのである。」<sup>(10)</sup>この表現はまことにしばしば男性の徳性には備わっていないように思われる。

### 三

さて、優美が美しき魂の表現であるように尊厳は崇高な魂の表現である。人間の二つの天性、感性と理性の間の調和、統一の状態、性格美、即ち美しき魂は単に理念であって、いかに持続的に努力しても、これに完全に到達することはできない。人間の意志は崇高な概念である。その道徳的行使を考慮せぬときでさえそうである。単なる意志だけでもすでに人間を動物性の上に傑出せしめる。道徳的意志は人間を神性にまで高めるのである。しかし人間は神性に近づく前にすでに動物性をみすてなければならぬ。たゞ、情緒 (Affekt) の場合は意志がそれに対していかなる態度をとろうと自然の側では一切変化しないため、感性と理性、傾向性と義務の間に合致はありえない。人間はこの場合、人間の調和本性の全部をもってではなく、感性の参加なくして、かれの理性的本性をもつてのみ行動しうる。したがって「美しき魂は情緒においては『崇高な魂』に変形せねばならない。」<sup>(11)</sup>道徳力による衝動の支配が精神的自由なのであり「尊厳とは現象における自由の表現」<sup>(12)</sup>を云うのである。自己保存本能が人間の中に惹起する情緒的運動には二様の種類がある。

(一)、直接に感性から発するもの、それゆえ全く非随意的なものであり、必然的に情緒と結合している。

(二) 随意的であるが、盲目的な自然衝動が自由から獲得したもので情緒の原因及び対象に照応する偶然的、可変的な運動で情緒の明白な徴候とはみなされない。

(一)、(二)とも対象が一定するや否や自然衝動と同じく必然的となり、情緒の表現を完全な調和的統一体とするには実際には両者とも必要なのである。ここで(一)の不随意的な運動では苦悩にみちた情緒の徴候をみる。即ち血管は膨張し、筋肉は緊張し、声はつまり、胸が高まる。ところが(二)の随意的な運動は柔かく、顔色はのびやかに、目や額は晴れ晴れとしている。もし人間が感性的のみの存在であるとすれば、すべてが苦悩を表わしていることになるであろう。しかし、実際は安静の容貌が苦悩の容貌と混在するが故に、この矛盾した容貌は苦悩とは無関係の力、感性的なものを屈伏させる力の存在を証明している。このような「苦悩の中の安静」は尊厳の本来の姿で人間の知性の表示となり、人間の道德的自由の表現となる。

ところで苦悩のみならず、あらゆる欲望能力に関して精神はその自由を証明せねばならない。即ち尊厳がその表現でなければならぬ。快い情緒にも尊厳は必要である。「情緒において感性に対する精神の支配を示しさえすれば直ちに崇高な域に近づく」<sup>(13)</sup>即ち尊厳があれば精神は肉体の中で支配者としてふるまう。専横な衝動に対して精神が自主性を主張する。これに対して優美の場合には精神は寛大に統治する。優美は、

したがって随意的運動の自由の中にあり、尊厳は非随意的運動の支配下にある。尊厳は比較的多く *pathos* において、優美は比較的多く *ethos* において要請され表明される。尊厳は自主的な精神が自然衝動に対して行う抵抗の表現であるが、この場合、自然の威力を克服できない場合は滑稽であり、軽蔑に値する。些細な仕事をするにも威厳をもって演ずる役者は滑稽である。平凡な義務を行う代償として尊厳を手に入れる小人は滑稽である。

徳性に優美を要請するごとく傾向性に尊厳を要請する。傾向性にとって優美は徳性にとっての尊厳と同様に自然である。粗野な人間でも愛情とか、それに似た情緒に活気づけられていれば、ある程度の優美は期待できる。全く感性の指導下にある小児の場合の優美は最高である。ある道德的根源のみが供給し得るだけか感情に際して傾向性が尊敬をかちうるためには必ず尊厳と結びつかなければならない。ゆえに愛する者はその情熱の対象に尊厳を要請する。人間は誤りを優美をもって非難し、かつ尊厳をもって告白しなければならぬ。強者が愛されようと思えばその優越性を優美によって緩和するが良い。弱者が尊敬されようと思えばその無力を尊厳によって補えば良い。王には尊厳が備わり周囲の人々には優美があるのが好ましい。

ところで優美と尊厳は異った発現の場を持つ故に、両者は同一の人物において、又、一人物の同一状態に於いても排除しあうことはない。むしろ尊厳にその確証を与えるものは優美だけであり、優美にその価値を与えるものは尊厳だけである。「優美と尊厳は前者が構築美によって、

後者が力によって支持されて同一人物中で融合していれば、人間性の表現はその人物において完全であって、その人物は、その場合、是認されつつ精神界に釈放されつつ現象の中に立つわけである。<sup>(14)</sup>「やわらいだ輝きをおびた唇の微笑の中に、ほのかな生氣ある視線の中に、はれやかな額のなかに理性の自由が宿る。自然の必然性は顔色の気高い尊厳の中へ没する。人間美のこの理想に準じて古代美術は造られている。ヴィンケルマンは優美と尊厳の結合から生ずるこの高貴な美を解釈した。しかし、そのさい、かれは優美と尊厳を同一視し両概念を混乱させた。この両者は本質的に異なるものである。

尊厳は自然をその発現において抑制し、死の恐怖やラオコーンのはげしい苦悩においても冷静を命ずるのである。尊厳においては、感性的なものが道徳的なものに従属する。尊厳と尊敬は不可分であり、愛は美、優美と不可分である。尊敬の場合、客体は理性であり主体は感性的本性である。愛の場合、客体は感性的であり、主体は道徳的本性である。愛の中には心情を制約するものはなく、愛は自由な感情である。心情は尊敬の中で緊張し、愛の中で緩められる。悪人は多くのものを尊敬はするが、愛することはできない。善人は尊敬する対象を同時に愛で包むことができる。「尊厳は愛が欲望となることを妨げ、優美は尊敬が恐怖となることを防ぐ。<sup>(15)</sup>」真の美、真の優美は決して欲望の対象とはならない。欲望が混入して来る場合は対象に尊厳が欠けているか、あるいは観照者に道徳性が欠けているかのいずれかである。さらに真の偉大さは恐怖を抱かせない。恐怖が混入して来る場合、対象に優美が欠けているか、観照

者に良心が欠けているからである。

さらに婉美 (Grazie) には活気づける婉美 (belbende Grazie) と沈静的婉美 (beruhigende Grazie) とがある。前者は魅力 (Reiz) とよんでよい。後者は尊厳に近く優美となづけてよいであろう。尊厳も種々な段階をもつ。即ち優美や美に近づく時には気高いもの (das Edle) となり、恐ろしいもの (das Furchtbare) と境を接する時は嚴肅 (die Hoheit) となる。優美の最高度は魅惑 (das Bezaubernde)、尊厳の最高は威嚴 (die Majestät) である。前者においては我々は自己を忘れ対象の中へ没入する。後者は神聖なものだけがもつ。

#### 四

シラーは *mundus sensibilis* と *mundus intelligibilis* の厳しい区別に相当する二つの美を分ける。即ち、構築美と、人格 (Person) の美としての運動の美である。かれの場合、人格とは単なる個性 (Individualität) と異り、無限に持続するもの、永遠に価値あるもの、人間存在において、もっぱら自由なものであり、立法者である。人間のみが人格を有し、動物や植物は所有しない。人間は人格として永遠に持続し妥当する。そして人格は時間においては作用としてのみ発現される。そしてその作用において人間存在の自由が運動の美の中へ置き換えられる。運動の美である優美は人間の全精神的な存在を、その自由の遂行において提示する。

では、かように峻別される構築美と優美の人格における関係は如何で

あろうか、自然はそれ自体必然性の法則に委ねられている。しかし人格としての人間においては自然は自らの法則を破る。たしかに人間における自然的基礎は自然の必然性の前に屈伏する。かくしてのみ人間の自己保存が保証されるからである。しかし、動物や植物と異って人間においては、そのみではかれの根柢にある目的は達成されない。したがって自然は、構築美を提供した自然は附加物を人間の自由によって期待するのである。そしてここに優美が誕生する。そして優美とともに自然のあらたな連続が始まり、その内部では精神が共働者となり、自然はもはや自らを意のままにすることはできなくなる。自然はかようにして構築美を通して人間にこの新しい連続を可能にするような機会を与え、人間はこの機会をとらえて優美を誕生させるのである。究極的には人間の自由が美しい現象を可能にしたのである。したがってシラーにとって構築美は優美が構築美をわがものとし、自己の領域において引き受けるところで始めて本来の価値を獲得するのである。それゆえ、「人格あるいは人間の自由の原理が現象の遊戯を規定することを引き受け、そして自然の中に人間が介入することによって自然の美を保護する力を引き出すことによって、自由の原理が自然の代りに登場し自然の権利をもって自然の義務の一部を引き受けるのである。」<sup>(16)</sup>

優美は動的形態の自由から単なる構築へと働きかけ構築が遊戯にしたがい、その結果、「優美は最終的には構築美へと変化する。」<sup>(17)</sup>このような動的態度の永遠的特徴への固定化、習慣的動きの永遠的痕跡への固定化、明らかに醜なるものも美になしうる固定化、先行する運動の長い連続の

根柢の上へのみ人格はその精神的倫理的本質を直観的肉体に現象化し、これにいわば同化してしまうのである。このようにして我々が人間の多くの顔に見出すようなすべての性格特徴、永い人生、数奇な運命、活動的精神が作りあげた顔に見出されるような性格特徴が生まれるのである。そして人間美の理想は自然の法則により制約された構築美と人格の自由の現象である優美との融合、統一のうちにあると解される。なお、この構築美と優美との関係に関連して天才について述べられているところは興味深い。即ち、軽蔑的な口調で、天才は単なる自然の所産として構築美と比較される。構築美が自然の賜物として精神の自由な形成力を失うという危険に常にさらされているように、ほんの束の間だけ、いわゆる天才詩人は花開く。「素材が形式へ醇化され、形成的精神が現象の中に理念を埋めこんだことを期待できるところで天才は他の自然の所産同様に素材に帰属する。そして前途有望な流星が全く卑俗な光として現れる。」<sup>(18)</sup>構築美が優美を支持者とすることを心がけるように天才もまた原理と趣味と学問とで自らを強化しなければならない。もしもこれを怠り想像力のみで詩作しては秀れた詩は生まれえない。詩人は自然の賜物を精神の所有物とし、この自然からのあいまいな賜物を確信すべく努めなければならぬ。さもなければ詩作する想像力はその発展の源泉たる物質へと再び墮するであろう。

以上の如く、かつて帯と優美の女神をともしなわなないヴィーナスに象徴された理想美としての構築美も単独では美の理想とはなりえず運動の美である優美と融合、合一して始めて美の理想となりうるのである。これ



は美の範型をギリシャ芸術に観、ギリシャにおいては自然は単なる自然ではなく、自然と道徳、物質と精神、地と天とが実に美しく融合し、しかも、それらが高次の自然を形作っていることを看取したシラーにとっては当然の帰結であるといえるであろう。

かれの哲学的思考は単なる調和を超えた和解に向けられている。「単に打ちのめされた敵は又立ち上がれる。しかし和解されたものは真に克服される。」<sup>(19)</sup>と述べているように人間の神的部分(理性)が人間の感性的部分を凌駕する必要はない。前者の勝利を後者の抑圧の上に基礎づける必要はないのである。そして、このさい理性がその対立者である感性から借りるというのではなく、むしろ理性が再び真の総体的理性となり、空虚となった人格をあらたに多様性でみたとすという経過をたどる。別の観点からみるならば「美しき魂」は美的なものが倫理的に仮装されたものであるか、あるいはその逆であって彫刻において云えば柔らげられた苦悩の像となるであろう。この自己自身と和解した人間の魂である「美しき魂」はけがれ多き世界において行為しても、その道徳的存在の完全性は保証される。そして生産的感性を有する芸術家のみが人間性の失われた Paradies をとりもどすことができる。このようにしてシラーによって獲得される理想郷は感情、愛、感性のみでなく、意志、形成力、理性との両領域の均衡に求められるのである。

次にシラーは「優美は比較的多く女性に、美はおそらく比較的多く男性に見出される。」<sup>(20)</sup>としているが、これは注目に価する。女性は肉体的構造上、その柔軟性、動きに移される柔軟性によって、又性格的には諸

感情の道徳的調和によって優美を表現するにふさわしい。したがって優美は女性の徳性の表現であるとされる。しかし、これは「美しき魂」の表出として優美が「一つの理念であって、いかに持続的に努力しても現実的には到達し得ないであろう。」<sup>(21)</sup>といつかれの言葉とは明らかに矛盾するように思われる。美は男性に、優美は女性に見出されるという場合の美とは何をさすか、又、優美とはいかなる美をさしているのであろうか。通例、我々は美学上、美的範疇の一としての優美を「愛すべきもの、可憐なもの、弱少なもの」に帰属する美であるとし、外面的には「なかなか自由な動きの線」を特徴とするものと理解している。まさに、この意味での優美がここでは問題となっているように思われる。したがって、ここでいう優美は「美しき魂」の表出としての優美、即ち理想美としてのそれではなく、その経験的現実における一つの可能的形態として考えられたものであると解釈するのが妥当であろう。それでは「美は男性に見出される。」という場合の美はいかに解釈したらよいであろうか、かれがたゞ単に美(Schönheit)と云う場合には、広義の美、即ち構築美、優美、尊厳、崇高その他の美的範疇すべてを包括する美を指す場合と、狭義の美を表示する場合とがある。もちろん、この場合には後者を指すものと思われるが、シラーが狭義の美として、いかなる範疇を考えていたかは明確でない。たゞ、美の女神によって象徴される構築美を狭義の美と考えていたことは確かである。しかし、もしもそうであるとする、自然の恩寵によって美であるのは男性に限られるということになる。美的形式原理(調和、均斉、比例、対照などの)を充足するところ

に生まれる美は男性に固有の美であるということになる。これが一面的な解釈であることは経験的に誰でもが認めるであろう。とすると男性の美はいかに解釈すべきであろうか。シラーは元来、理性的人間であって、それがゆえに却って感性と理性との調和的領域に理想の境地を見出そうと努めたとも思われる。そしてかれの美学的、哲学的論文のすべてに共通するところは、この人間の二元的対立的契機の融合、和解の領域を理念にまず高め、あくまでも理念は理念として論じ、現実的には、かれ本来の理性優位の立場にたつて美を論ずる傾向がある。この優美論の場合にも諸所にそれがうかがわれ、男性の美について言及する場合にも恐らくこの傾向が現われたものと思われる。したがってこの場合の美とは理性優位の美ではなからうか、即ち尊厳か、あるいは崇高をシラーは考えていたのではなからうかと思われる。このことは「美は崇拜者をもつ<sup>(22)</sup>。」という言葉からも充分首肯されよう。いずれにせよ、もっと詳細なかれの論述が欠けているので以上のように解するより他ないであろう。

次に優美と尊厳との関係について、両者は異なった発現の場をもつがゆえに同一人物において、同一状態においてすら排除しあうことなく両立する。尊厳に確証を与えるものは優美であり、優美に価値を与えるものは尊厳である。そして優美は構築美によって、後者は力によって支援されつつ同一人物中に融合していれば、人間性の表現は、その人物において完全であると説き、その具体的現象として、口元の微笑、生氣ある視線の中に理性の自由がみえる場合をあげている。この人間美の理想的形態をシラーは古代芸術にみる。しかし、果して優美と尊厳が同一人物

において共存しうるであろうか、「美しき魂は情緒においては崇高な魂に変形する。」「優美は随意的運動の自由のなかにあり、尊厳は非随意運動の支配下にある。」「尊厳は比較的多く *pathos* において、優美は比較的多く *ethos* において表明される。」などの文から明らかのように同一人物、同一状態において両者が併存することは不可能であろう。たゞ優美の態度から尊厳の態度への変化、あるいはその逆の場合も可能であるが、同時的共存は不可能であろう。したがってシラーはヴィンケルマンと同様の誤りをおかしていることになる。たゞ、ヴィンケルマンが「静かなる偉大さと高貴なる単一性」と規定したギリシャの美をシラーは優美と尊厳との融合した高位の美の理想と解したのである。

## 五

以上のようにしてシラーは美の理想としてまず構築美をあげ、つぎに理性と感性との調和的領域に現われる優美を、さらには構築美と優美との調和、融合の状態を、ついには優美と尊厳とが両立した形態をあげている。これは先述のように、かれは理念としての美の理想をまず確立し、それらは現実においては到達し得ない稀なものとし、その上で現実的可能態として種々な美的範疇をあげているとみるのが妥当である。

最後に優美と婉美 (*Gracie*) との関係についてであるが、両者はほとんど同義に使われており、厳密には区別されていないように思われる。たゞ、「婉美は愛好者をもつ。」「婉美には活気づける婉美と沈静的婉美とがあり、前者は魅力、後者は優美と名づけてよいであろう。」という言葉が

ある。これらからすると婉美が優美の上位概念であるかのようにみえるが、かれ自身、同列に考えていたようである。

シラーは完成された人間像を精神界において完成され、現象においては強制なく放免されているものとし、これは現実においては決して到達し得ない無限の理想であって、もっぱら芸術のみが人間性の最高の理念を表示することができる。この点に政治に対する芸術の優越性がある。政治においては人間性のこのような理想はつねに不完全にしか実現され得ないのである。芸術作品のみが人間を人間存在の最高の形式へと形成する。人間が神へと移行する最高点において芸術作品は人間を表現する。芸術は我々がたゞ歴史的世界において耐えなければならない現実を救済する現実として表示してくれるのである。かくしてシラーは自己の詩的作品において完成された人間像を描き、現実苦から我々を救済する理想郷を確立する。

◇註◇

(1) Raphael an Julius (philosophische Briefe) in : Fr. Schiller Sämtliche Werke, V Bd, S. 343. Hanser Ausgabe.

(2) Fr. Schiller Sämtliche Werke, II Bd, S. 524. Knauer Verlag.

(3) *ibid.* ebd.

(4) *ibid.* S. 531.

(5) *ibid.* S. 538.

(6) *ibid.* S. 545.

(7) *ibid.* S. 547.

(8) *ibid.* ebd.

(9) *ibid.* S. 548.

- (10) *ibid.* ebd.
- (11) *ibid.* S. 552.
- (12) *ibid.* ebd.
- (13) *ibid.* S. 554.
- (14) *ibid.* S. 556f.
- (15) *ibid.* S. 559.
- (16) *ibid.* S. 530.
- (17) *ibid.* S. 531.
- (18) *ibid.* S. 539.
- (19) *ibid.* S. 545.
- (20) *ibid.* S. 548.
- (21) *ibid.* S. 549.