『美学芸術学研究』37　東京大学美学芸術学研究室　二〇一八年

# 「生の技術」の行使される場としての「美的生」について

## ――シラーの「美的教育」論への新たな接近――(1)

小田部胤久

### 序

本稿は、シラーの「一連の書簡における人間の美的教育について」（一七九五年）（以下では「美的教育書簡」と略す）に見られる「美的生（das ästhetische Leben）」という概念を軸に「美的教育書簡」の議論を再構成する試みである。「美的生」という語は「美的教育書簡」第二一書簡に一度現れるにすぎず、そのため、従来の研究においてこの語に注目が寄せられることはなかった。とはいえ、この語は極めて重要な文脈において用いられている。「人間性は人間に対して、その都度新たに美的生（das ästhetische Leben）を通して戻し与えられなくてはならない」（21. Brief; V, 636）(2)。シラーは、なにゆえにこの「美的生」という、その後の美学理論においてほとんど忘れ去られた概念を提起したのか(3)、そもそも彼はこの「美的生」という概念によって何を意味していたのか。本稿は、美的生が「生の技術（生きる術）」の行使される場として、他律的自然における自律性の出現を証すという独自の位置を占めることを明らかにする。

## 一　平凡な現実のうちに住まう無限

「美的生」という概念は「美的」という形容詞と「生」という名詞とからなる。そこで第一に、なぜシラーが美的教育論において「生」の問題を取り上げたのか、この点から考察を始めることにしよう。

シラーのこの論文の核心は第一五書簡に見られる次の有名な命題のうちにある。「人間は語の全き意味において人間であるときにのみ遊ぶのであり、人間は遊ぶときにのみ全き人間である」(15. Brief; V, 618)。ここで注目したいのは、この命題に続けてシラーが次のように述べていることである。「私はあなたに約束するが、この命題は美的技術(die ästhetische Kunst)〔＝芸術〕の、そしてさらに困難な生の技術〔生きる術〕(die noch schwürige Lebenskunft)の建物全体を支えるであろう」(15. Brief; V, 618)。この一節が示唆するように、シラーの美的教育論の全体系は芸術(シラーの術語では「美的技術」)にかかわるものではなく、人間の「生」をめぐる「生の技術〔生きる術〕」をその焦点としている。このことは単に、シラーが一八世紀における Kunst という語の用例に従って、この語を広義に、すなわち非美的な意味に用いることに何ら困難を見出さなかった、ということを意味するばかりではない。むしろそのことは、シラーが「生の技術〔生きる術〕」を卓越した意味における Kunst とみなしていた、ということを意味する[4]。

第四書簡においてシラーは三種類の技術者を、すなわち、「機械的技術者(der mechanische Künstler)」(すなわち職人)、「美しい技術者(der schöne Künstler)」(すなわち芸術家)、および「教育的・政治的技術者(der pädagogische und politische Künstler)」(すなわち人間を相手とする者)を区別しているが、ここにいう「美しい技術者」と「教育的・政治的技術者」との区別は、第一五書簡に見られる「美的技術」と「生の技術〔生きる術〕」との区別に対応するものである。素材(例えば石材)に手をあてがう芸術家は、「素材に暴力をふるうことを躊躇しないが、しかしそのように見えることを避ける」。すなわち、芸術作品のうちに認められるのは、自由の仮象にすぎない。これに対し、「人間を自らの素材にして自らの課題」

とする者の場合、「自らの素材〔すなわち人間〕の独自性と人格性を尊重する」(4. Brief; V, 578)。「教育的・政治的技術者」が目指すのは、自らの扱う人間が生の技術〔生きる術〕を実践するよう仕向け、このことをとおして人間を人間たらしめることである。シラーの美的教育論は、人間のあるべき「生」の在り方へと向けられている。このことは、後に詳しく検討するが、第二三書簡においてシラーが人間の美的生を「自然的生」と「道徳的生」との対照において規定する点に明確に現れている(23. Brief; V, 644)。

第二に、シラーが「美的」という形容詞をいかなるものとして理解しているのかの検討に移ろう。第二〇書簡のシラーは、ある事物がわれわれのある特定の状態ないし能力にかかわるのではなく、「われわれのさまざまな力の全体にかかわり、それぞれの力にとっての規定された対象とならない」場合、その事物はわれわれに対して「美的性状」を示す、と述べている(20. Brief; V, 634 Anm.)。すなわち、美的なものとはわれわれの心を一定の状態へと制約することのないものであり、そして、心がこのような状態のうちにあるとき、この状態もまた美的と呼ばれる。この状態は、第二一書簡において詳述されるように、感覚並びに思考との対比において理解されなくてはならない。感覚においてわれわれの心は現前する対象によって一定の仕方で規定される。また、思考においてわれわれの心は自己自身を規定する。すなわち、両者は受動と能動という点で全く異なるとはいえ、一定の状態に規定されているという点において一致する。これに対して、心は美的な状態において、心をある一定の制約のうちに置き入れるこうした規定から自由である。人はその際、個々の特定の能力を活動させるのではなく、能力全体を活動させるのであって、したがって、「能力全体の感情」を享受する(21. Brief; V, 636 Anm.)。

ここからは、人間は美的状態において「個々の結果」という点では「無」であることが帰結する。なぜならば、美的状態のうちにある人間には、「個々の特殊な規定が欠如」しているからである。しかしながら、このことは単に否定的にのみ捉えられるべきではない。というのも、「心は、それが排他的に規定されていない、すなわちその規定に際して制約されていない」場合に、まさに個々の特殊な規定の欠如のゆえに、かえって無限な仕方で「規定可能(bestimmbar)」であって、無

限の規定を潜在的に含むからである。われわれが対象を感覚する場合も、あるいはわれわれが思考する場合も、ある一定の規定はそれとは対立する規定を排除するが、心の美的状態はこのような排除を認めない。「美的規定可能性（die ästhetische Bestimmbarkeit）」とは、「心があらゆる実在性を包括するがゆえに制約を持たない」ことを意味する。また、この美的状態は、一見すると、感覚による限定に先立つ始原的状態への回帰であるようにも見えるが、決してそうではない。というのも、この後者の状態がなお何ら規定されていないという意味における「欠如による没規定性」であって、「空虚な無限性」を呈するにすぎないとすれば、人間の能力全体とかかわる美的状態は、無限の規定を潜在的に含むという意味において、「満たされた無限性」を呈するからである（21. Brief; V, 634-35）。

人間の能力全体を活動させる「美的生」は、この生を生きるその都度、さまざまな規定のうちにある人間に規定からの自由を与え、その意味において人間性を回復する。まさにこのゆえに、シラーは、「人間性は人間に対して、その都度新たに美的生を通して戻し与えられなくてはならない」（21. Brief; V, 636）、と主張する。

かつ、美的生とは決してわれわれの心のうちにとどまるものではない。第二二書簡において、シラーは美的生を生きる魂を「高貴な魂」と呼びつつ、それを次のようにそれを特徴づける。

通常の（平凡な）現実を、精神に満ちた仕方で、また美的に自由な仕方で扱うこと（[die] geistige und ästhetisch freie Behandlung gemeiner Wirklichkeit）は、それがどこに見いだされようとも、高貴な魂（edle Seele）の指標である。そもそも高貴とよばれるべき魂とは、最も制約された営みや卑小な対象をもその扱い方を通じて無限なものへと転化（auch das beschränkteste Geschäft und den kleinlichsten Gegenstand durch die Behandlungsweise in ein Unendliches verwandeln）する才を有する魂のことである。……高貴な精神（ein edler Geist）は、自ら自由であることに満足しない。それは、みずからの周りのあらゆる他者を、さらには生命を欠くものをも自由のうちに置かざるをえない。〔だが、これは美にほかな

らない、というのも〕美とは現象における自由の唯一可能な表現だからである。（22. Brief; V, 644 Anm.）

美的な状態のうちにある魂はそれ自体で無限であり自由であるが、それは自らの周囲にあるものをも無限な仕方で自由に扱い、そのことをとおして最も制約された事物をも「無限なものへと転化」する。こうして高貴な魂は周囲の世界へと浸透し、それを美化する。すでに「カリアス書簡」において「美」は「現象における自由」と定義された（V, 400）。このように定義される美は、「高貴な魂」をとおして、あらゆる事物のうちに、すなわち最も平凡な事物のうちにも、宿りうる。

ここで問うべきは、いかにしてこの転化が可能なのか、である。シラーの答えは、「その本性上単に仕えるもの（単なる手段であるもの）に、自立性の刻印を与える」ことによって、というものである（22. Brief; V, 644 Anm.）。われわれは日常生活においては目的志向的であって、そのために目の前の事物をある特定の目的のために扱う。すなわち、対象は目的・手段の関係のうちに嵌め込まれており、目的によって規定されている。重要なのは目的であって、目的のための手段ではない。手段となるものがわれわれの注意を引くとすれば、それはそれが目的を効果的に達成する限りにおいてである。ところが、われわれの魂が目的志向的な図式から自由な美的状態のうちにあるとき、目的・手段の関係のうちに嵌め込まれていた対象は無限の可能性へと開かれ、われわれの魂はこうした可能性へと向けられる。すなわち、対象はもはやある目的のための手段ではない。それはむしろ自律的な存在として特徴づけられる。

ここで以上の考察をまとめよう。第一に、美的生は、いかなる規定性をも欠き、それゆえに無限の規定性を受け入れうるゆえに、無限性をその特徴とする人間性を可能とする。さらに第二に、美的生は周囲の事物を目的・手段関係から解放し、それを無限なものへと転化することによって、周囲を美化する。美的生はこれら二つの点によって特徴づけられる。

## 二　他律的自然における自律性の出現

次に、美的生が人間の生の全体のうちに占める位置を明らかにすることにしよう。シラーはカントによる自然と理性の二元論に依拠しつつ、美的生を「自然的生」と「道徳的生」との中間に位置づける。自然的生〔それはまた「単に盲目的生」(23. Brief; V, 642) あるいは「動物的生」(27. Brief; V, 664) とも呼ばれる〕において人間はその「感性的衝動」のもとにあって全く受動的である。したがって、人間は自然的生を営む限り、全く他律的であって、自然の部分に過ぎない。これに反し、道徳的生は人間を自由にする。人間は道徳的生を営む限り、その「形式衝動」のゆえに、自律的立法者である。このように、自然的生と道徳的生は二元論的に対立する。とはいえ、両者は同じ次元にあって(いわば相互対照的に)対立するのではない。というのも、自然的生は道徳的生に影響を与えるべきではない、いやそもそも影響を与えることなどできないが、道徳的生は、それが実現されるためにも、自然的生に対して影響を与えることができなくてはならないからである。こうしてシラーは次のように論じる。「人間はすでに自然的生という〈道徳的か否かに対して全く〉関心を払わない領野(das gleichgültige Feld)において、自己の道徳的生を始めなくてはならない、つまり、人間はなお自己の受動において自己の自己活動性を、なお自己の感性的制約の内部にあって自己の理性的自由を始めなくてはならない」(23. Brief; V, 644)。このことは、なぜ美的生が人間にとって不可欠であるかを説明する。というのも、「人間を〈単にその道徳的生においてのみならず〉すでにその単に自然的生においてもまた〈自律的〉形式に従属させる」ことは、「美の領野がただ到達しうる限りで、人間を美的にするということ」にほかならないからである(23. Brief; V, 643)。したがって、美的生は他律的自然における自律の出現とかかわる。

シラーは最終書簡である第二七書簡において、いかにして自律的生が他律的生のうちに出現するのか、を主題とする。シラーの理論の独自性は、この過程において「過剰」が重要な位置を占める、と論じる点にある。

人間は自然に応じるものや欲求の求めるもののみには満足せずに、過剰〔余剰・剰余〕（Überfluss）を求める。〔1〕最初は素材の過剰（Überfluss des Stoffes）を求める。それは、欲望からその制限を隠し、現在の欲求を超えて享受を保証するためである。だが、〔2〕やがて素材における過剰（Überfluss am Stoff）を、つまり美的付加（eine ästhetische Zugabe）を求める。それは、形式衝動をも満足させ、享受を個々のいかなる欲求をも超えたものに拡張するためである。（27. Brief; V, 662）

「過剰」は二種に、すなわち「素材の過剰」と「素材における過剰」とに分けられる。前者が可能にするのは「自然的遊戯」ないし「質料的遊戯」であり、後者が可能にするのは「美的遊戯」である（27. Brief; V, 664）。前者、すなわち素材の過剰は、将来のための蓄えを与えるものであって、なお自然的生に属するが、後者、すなわち素材における過剰は自然の享受を「高貴なものとする」ことによって、美的生をもたらす。

まずは第一種の過剰から検討しよう。これは必要以上に豊富な素材を与える過剰のことであって、自然的生に属するゆえに、素材の過剰は人間のうちのみならず、自然的世界のうちにも見出される。例えば、十分餌に満ちたりて、敵も襲ってこないとき、「〔ライオンの〕無為の力（何もすることのない力）（die müßige Stärke）[5]それ自体が対象をつくりだす（sich einen Gegenstand erschaffen）」。ライオンは勇敢な叫び声を荒野に反響させ、夥しい〔過剰の〕力（die üppige Kraft）は目的なき浪費のうちに自己を享受する（sich genießen）」。虫が快活に群がれたり、鳴禽類が旋律的な歌を奏でるのも、同様の理由による。一言でいえば、「欠乏が動物の活動の動因である場合、動物は労働する（働く）のに対し、力の豊かさが活動の動因である場合、すなわち過剰な生命（das überflüssige Leben）が自らを活動へと駆り立てるとき、動物は遊戯する（遊ぶ）（spielen）」。いや、動物においてのみならず、「魂のない自然」においても、樹木が無為に無数の芽を出したり、あるいは必要以上に枝葉を広げるとき、そこには「諸力のこうした剰余（ein Luxus der Kräfte）[6]と規定のゆるみ（eine Laxität der

Bestimmung)」が認められる。これらの例から明らかなように、素材の過剰は、被造物の自己保存と欲求充足によって限定されることのない自然の活動のうちに見出されるのであって、その際被造物は自己の活動を享受する。素材の過剰はたしかに自然の因果律に従うとはいえ、遊戯のための余地を残す。その遊戯は、なるほど人間の本質を構成する遊戯ではないにせよ、それでもなお「質料的な意味」での遊戯、すなわち「自然的遊戯」である（27. Brief; V, 663）。

人間において「質料的遊戯」は、動物の場合と同様に「身体的器官」の活動のうちに認められるが、人間の「構想力（想像力）」もまた、例えば「観念の自由な継起」（いわゆる観念連合）において、「質料的遊戯」を行う（27. Brief; V, 663-64）。シラーは、「通常の生活においてなされるほとんどの遊戯は、〔構想力による〕観念の自由な継起の感情（das Gefühl der freien Ideenfolge）に全く基づくか、あるいはその魅力のほとんどをこの感情に負っているか、のいずれかである」（27. Brief; V, 664 Anm.）、と指摘している[7]。構想力のこの「質料的遊戯」は単に「再生的」であって、「単なる自然法則によって説明される」、つまり「人間にのみ帰属しうるとはいえ、単に人間の動物的生に属する」ものであり、ここにはなお「人間のうちなる自立的な形成力」は欠けている（27. Brief; V, 664）。しかしながら、構想力はその「観念の自由な継起」において「外的法則から自らを自由にして」おり、このように構想力が「外的印象に依存していないこと」は「構想力の創造的〔すなわち、単に再生的ではない生産的〕能力の消極的条件」をなす（27. Brief; V, 664 Anm.）。

次に、第二種の過剰、すなわち素材における過剰について検討しよう。この第二種の過剰が知覚されるのは、「単に質料的価値しか持つ必要のなかったものが〔さらに余分に〕自由な形式的価値を持つ」場合、あるいは「そのものが持つべき内的価値にさらにそれに欠けていてもかまわない外的価値〔すなわち美的価値〕を結びつける」場合である（23. Brief; V, 645 Anm.）。ある事物の質料的価値ないし内的価値とは、その事物を目的連関の内に組み込む有用性のことである。事物はその有用性によって、まさにその事物なのであって、目的連関から自由な美的価値を欠いていても、その事物はその事物であり続ける。まさにそのゆえに、美的価値は「素材における過剰」（すなわち事物にとって不可欠ではないもの）と呼ばれる。

シラーはそれをまた「美的過剰」とも呼ぶ（23. Brief; V, 645 Anm., 27. Brief; V, 665）。「素材の過剰」がなお自然的生にかかわるとすれば、「素材における過剰」ないし「美的過剰」は美的生にかかわる。ここで問うべきは、素材の過剰から素材における過剰への、あるいは自然的生から美的生への移行をいかに理解すべきか、である。一方で、この移行はある種の断絶を伴う「跳躍（Sprung）」である。

〔後者においては〕全く新しい力が作用する。というのも、ここで初めて立法的精神（der gesetzgebende Geist）が盲目的本能の作用のうちに混じり、構想力の恣意的な営みを自己の普遍的で永遠な統一のもとに従属させ、自己の自立性を変化するもののうちに、自己の無限性を感性的なもののうちに置き入れるからである。（27. Brief; V, 664）

美的生が自然的生から根本的に区別されるのは、前者が後者には全く認められない「全く新しい力」、すなわち「立法的精神」を前提とするからである。だが第二に、この移行は断絶を伴う跳躍であるにもかかわらず、この移行が可能であるのは、自然が「素材の過剰」を介して「外的法則から自らを自由にして」いるがゆえである。

自然は〔素材の〕過剰なものによる強制ないし自然的遊戯（der Zwang des Überflusses oder das physische Spiel）によって、欲求による強制ないし自然的厳粛さから美的遊戯へと移行する。（27. Brief; V, 663）

すなわち、自律的に作用する精神はそれ自体で立法しうるものであり、また立法しなくてはならないが、精神が自らの法則を他律的自然の内に行使しうるのは、自然が「素材の過剰」を通して外的法則から自らを解放するがゆえである。たしかにシラーの基本的立場は精神と物質の二元論である。自律的立法は道徳的生にのみ属するのであって、自然的生には認められ

ない。とはいえ、立法的精神はただ「素材の過剰」を通してのみ自然に対して影響を発揮しうる、と主張することによって、シラーは精神と物質との間の架橋を試みる。美的生がシラーの理論において中心的な役割を果たすのは、まさにこのゆえである。というのも、美的生とは他律的自然において自律性が現れるまさにその場に位置するからであり、「生の技術〔生きる術〕」が行使される場をなすからである。ここで重要なのは、他律的自然における自律性の出現が、他律的自然それ自体によって、素材の過剰という仕方で準備されている、ということである。他律的自然は、素材の過剰をとおして、美的生の構成要素となりうる。そして、なお自然的生に属する素材の過剰は、美的生において、道徳的生に属する立法的精神の働きによって、素材における過剰、ないし美的過剰へと変容する。素材の過剰を素材における過剰へと変容させるところに、生の技術〔生きる術〕は成り立つ。

このように、美的生は他律的自然における自律性の出現を証すが、しかしこのことは決して、美的生が道徳的生に還元されうるということを意味するものではない。美的生が道徳的生から区別されるのは、前者においては過剰が不可欠な要素をなす点においてである。立法的精神によって支配される道徳的生は、過剰を必要としないし、また過剰を容認しない。「道徳的過剰」を容認することは、「道徳それ自体のうちに恣意と偶然性を持ち込む」ことであり、そのことは道徳を「廃棄」することにほかならない（23 Brief; V, 645 Anm.）。自律性は過剰を必要としない、つまり、「形式衝動」は「遊戯衝動」を抑圧する。このことこそ、美的生が人間の生全体において占める独自な位置を明らかにする。

## 三　結論

最後に、以上の議論をまとめつつ、美的生がいかにして美的教育に貢献するのかを明らかにすることにしよう。美的生は二面的である。一方で、美的生は道徳的生の内に体現される自律性が自然の内に出現することを可能にする。この点からす

れば、美的教育の課題は人間を自然的生から美的生を介して道徳的生へと導くことにあるといえる。シラーは次のように記している。「感覚の受動的状態から、思惟ならびに意志の能動的状態への移行は、ただ美的自由という中間的状態を通してのみ可能である。……感性的人間を理性的にするには、感性的人間をまずは美的にするほかはない」（23. Brief; V, 641）。この限りで、美的教育にとって美的生とは目的としての道徳的生を実現するための手段にすぎない、ということができる。そして、目的としての道徳的生にあっては理性が自律的に立法するゆえに、いかなる過剰も遊戯も認められない。だが、他方で、美的過剰を容認する美的生は、目的への手段という位置に終始することはない。というのも、美的生は、道徳的生を特徴づける「理性の排他的立法」（21. Brief; V, 636）によって支配されることがないからである。この点からすれば、美的教育の課題は人間を目的志向的図式から自由にし、このようにして人間に対して「規定可能性」を与える、すなわち潜在的に無限な規定を受け入れうるようにすることにある、といえる。まさにこのゆえに、シラーは「人間性は人間に対して、その都度新たに美的生を通して戻し与えられなくてはならない」（21. Brief; V, 636）、と主張する。美的教育にとって、美的生は目的それ自体である(8)。

美的教育にとって美的生は手段であると同時に目的である、と考えることは矛盾なのではないか、という疑問が生じるかもしれない。だが、美的生は手段にして目的なのであって、ここで手段か目的かという二者択一を提起することは、美的教育の課題をとらえ損なうことにつながる。もしもわれわれが美的教育を単に手段と見なすならば、それはそもそも「美的」とは呼びえない。というのも、「美的」とはシラーにとって定義上、目的志向的図式から自由でなくてはならないからである。だが、他方でもしもわれわれが美的生のみを重視し、他の種の生（すなわち自然的生や道徳的生）は不要であるかのごとく捉えるとすれば、美的生はそもそも「規定可能」なものではなくなってしまう。というのも、美的生が潜在的に受け入れる規定それ自体は、ただ自然的生および道徳的生によって与えられるからである。

美的生は、理性による排他的立法から自由となることで、道徳的生が自然の内に出現することを可能にする。ここにシラー

が美的生に対して与えた独自な位置がある。

## 註

（1）本稿は、二〇一八年一一月九日から一一日まで首都師範大学（北京）で開催された会議「現代美育、芸術教育的観念与実践——国際学術会議」において報告した英文の原稿の日本語版に手を加えたものである。英文の原稿に基づく中国語版は「什么是『審美生命』——席勒『審美教育』論再考」（鄭子路訳）として、『首都師範大学学報（社会科学版）』（二〇一九年一〇月）に公刊される予定である。

（2）シラーからの引用は五巻本のハンザー版著作集（Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, 6. Aufl., München 1980）により、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で記す。「美的教育書簡」からの引用に際しては、書簡番号を併記する。

（3）「美的生」という述語は、近代美学の創始者であるアレクサンダー・バウムガルテン（一七一四—六二年）の弟子ゲオルク・フリードリヒ・マイアー（一七一八—七七年）が師バウムガルテンの構想に倣って一七四八年に著した『あらゆる芸術の諸原理』のうちに、「認識の美的生」という形ですでに認められる（Georg Friedrich Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*（Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1748）, § 35, S. 60）（ちなみに、バウムガルテンの『美学』（一七五〇・五八年）は著者の死によって未完に終わったが、その目次によれば、書かれることのなかった第一部第一章第七節は「認識の美的生」と題されている。Alexander Baumgarten, *Aesthetica*（Frankfurt a. O.: Johann Christian Kleyb, 1750）, n. pag）。バウムガルテンおよびマイアーが「認識の美的生」のもとに理解しているのは、認識がその受容者（読み手）に対して有する生動的な効果のことであり（したがって、ここにいう「生」はシラーが理解する「生」とは根本的に異なり、「美的生命」という訳語がふさわしい）、両者によれば、これこそが認識にとっての「最高の美」

をなす。「美的生命」に関する彼らのこうした理解は、言語作品は受容者に対していかなる作用を及ぼすのか、という弁論術＝修辞学的な発想に彼らが依拠していたことを示している。そして、一八世紀末に伝統的な弁論術が衰退すると、「美的生命」という概念の重要性も同様に忘却された。今日、「美的生命」ないし「美的生」といった項目を含む美学事典が存在しないことも、こうした事態をよく物語っている。

なお、「美的生」をめぐる最近の文献として注目すべきは、以下の二点である。Armen Avanessian et al.（ed.）, *Vita aesthetica: Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*（Zürich: Diaphanes, 2009）および Christoph Menke, “Toward an Aesthetic Concept of Life,” *MLN*, vol. 125, no. 3（2010）, 552-570. 前者に収められた Winfried Menninghaus, “Ein Gefühl der Beförderung des Lebens”. Kants Reformulierung des Topos lebhafter Vorstellung（S. 77-94）はバウムガルテン流の「美的生命」の概念の系譜をカントの美学理論までたどるものであり、本稿と直接関係はしないが、重要な論考といえる。後者のメンケの論文に関しては、後に触れる。

（4）「生きる術（生の術）」という概念は古代ギリシアに由来する technē tou biou（ただし、この表現それ自体は John Sellars, *The Art of Living. Stoic Ideas Concerning the Nature and Function of Philosophy*, University Warwick, 2001, p. 9, n. 26 に詳細に記されているように、古代世界には認められない）に対応する。とはいえ、シラー以前にこの概念が一八世紀ドイツ語圏においてどの程度用いられていたのかは、わからない。確実なことは次の二つである、一つは、シラー自身も一七八九年七月以降個人的に接していたクリストフ・マルティン・ヴィーラント（一七三三―一八一三年）の著した論考「生きる術ならびに魂の治療術としてみなされた哲学」（一七七八年）がシラーに影響を与えた可能性があること、もう一つはシラーの「美的教育書簡」にこの語が現れた直後から、シラーの周囲でこの概念が、それもきわめて重要な文脈において、用いられたことである。

ヴィーラントの論考は、表題に「生きる術」を含むにもかかわらず、「生きる術」が人間一般にとって不可避であ

ると主張するものではない。「哲学は魂にとっての治療術としてその地位を主張しうるが、なぜかといえば、健全な人は自分が哲学にかかわりあいを持たないことを知っているからである。――だが、あらゆる技術が実際以上にひけらかすように、哲学もまた、自らを不可避なものとして世界中の人々に押し付ける手段を見出した。こうして哲学は（その姉妹である医術と同様に）誰に対しても、その人が健康であることを認めない。……だが、幸いなことにこれは〔両者による〕不当な要求であって、人はこの不当な要求を両者に対して認めることはない」（Christoph Martin Wieland, *Sämtliche Werke*, Bd. 24 (Leipzig 1796), S. 69)。すなわち、ヴィーラントにおいては、健康と病という二元論的対立が前提とされており、哲学（ならびに医術）が妥当するのは後者の病の状態に限られる。この点で、ヴィーラントの立場は、「生きる術」が人間一般にとって不可欠であると考えるシラーのそれから根本的に区別される。

また、シラー以後の用例として重要なのは次の二つである。一つ目は、フリードリヒ・シュレーゲル（一七七二―一八二九年）の「ゲーテの〔ヴィルヘルム・〕マイスターについて」（一七九八年）にみられる次の一節である。「この作品〔『ヴィルヘルム・マイスターの修行時代』〕は、第四巻とともに、いわば男らしくなり成人となる。それが単にわれわれが劇とか詩などと呼ぶものを含むのではなく、人間性の偉大なる演劇（Schauspiel）それ自体を、つまりあらゆる技術の中の技術、生きる技術（die Kunst aller Künste, die Kunst zu leben）を含むべきであるということを、われわれははっきりと見て取る」（Friedrich Schlegel, *FSKA*, II, 143)。もう一つは、ノヴァーリス（一七七二―一八〇一年）による「花粉」（さまざまな覚書）に見られる次の断章である。「すぐれた意味における修業時代とは、生きる術を修行する時代である。計画的に秩序づけられた試みをとおして、人は生きる術の原則を熟知し、そしてその原則に即して意のままにふるまう能力を獲得する」（Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Bd. 2, S. 412/13)。

（5）シラーがここで「無為の力」という表現を用いていることに注意したい。というのも、この「無為の」という語は第一五書簡において名詞形で次のような仕方で用いられているからである。シラーは、先に本稿一の冒頭において引用

した「生の技術〔生きる術〕」をめぐる引用に続けて、次のように記している。

だが、この〔人間は語の全き意味において人間であるときにのみ遊ぶのであり、人間は遊ぶときにのみ全き人間である、という〕命題はまた単に学問においてのみ予期されなかったものなのであって、この命題は技術〔=美しい技術（芸術）並びに生の技術〕においては、またこの技術の巨匠であるギリシア人の感情においてはすでに長いこと生きており作用していた。ただし、ギリシア人は、地上において実践されるべきものをオリュンポスに置き入れたのではあるが。ギリシア人はこの命題の真理に導かれて、死すべき存在の頬に皺を与える真剣さと労働をも、空虚な顔をすべすべにする無意味な快をも、至福の神々の額から消えさせ、永遠に満足している神々を、あらゆる目的、義務、心配の束縛から自由にし、無為と無関心（Müssiggang und Gleigültigkeit）を神々の状態のうらやましい運命とした。〔むろんそのように語っても〕無為と無関心とは、最も自由にして崇高な存在に対する単により人間的な名前〔にすぎないの〕であるが。（15. Brief; V, 618）

ここにいう「無為」とは ataraxia ないし apatheia に相当するもののように思われるが、シラーにおいては決して活動の欠如と結びつくものではない。むしろ、法則によって規定されることのない過剰な活動こそが無為を特徴づけると解するべきである。

（6）一八世紀後半において、フェヌロンからルソーにいたるまで、「奢侈=贅沢（Luxus）」がバロック的なものとして批判されていたことを想起するとき（論考 “Luxe,” in *Dictionnaire européen des Lumières*, selon la direction de Michel Delon, Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 664 参照）、シラーのこの表現は、むしろシラーがバロック的なものと親和性を有していることを示唆する。シラーをただ「古典主義者」に分類することは、こうしたシラーの思考を見逃す

ことにつながるであろう。

（7）「観念の自由な継起」に関して、シラーはカントの判断力批判における議論を踏まえている。「対象の美しい眺望において趣味は、構想力がこの領野において把捉する（auffassen）ものに結びつくというよりは、むしろ構想力がその際に創作する（dichten）機会を有するものに、つまり、目の遭遇する多様性を通して心が連続的に活気づけられる際に心が楽しむ本来の空想に結びつくように思われる。例えば、暖炉の炎やさらさら流れる小川の変化する形態を眺める場合がそうである。どちらの形態も全く美ではないが、しかし構想力の自由な活動〔遊動〕（[ein] freies Spiel）を維持するゆえに、構想力にとって魅力を伴う」（Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Ausgabe, Bd. 5, S. 243-44）。

（8）先に註（2）で引用した論文において著者メンケは、ヘルダーにおける魂の美的生の概念の持つ両面性を、次のように指摘している。「それは人間の自然本性を理性の他者として捉えると同時に、理性の可能性の条件として捉えている」（p. 569）。「美的生の自由は、まさに普遍性のあらゆる規則――それは理性的諸能力を規定する規範を含む――からの自由として、理性的諸能力の発展と成立との条件である」（p. 570）。メンケの基本的な考えに私は賛同するが、しかし、彼の考えが、果たして「魂の美的生」という述語を一度も用いたことのないヘルダーに妥当するか否かについては疑問の余地が残る。むしろ、メンケのいう「魂の美的力」に関する理論は、シラーの「美的教育論」にこそ妥当するのではないか、と思われる。