

ドイツにおける古典主義の成立

—Autonomieの思想を中心として—

知 念 英 行

I Sturm und Drang とルッソー

ドイツの近代思想史に及ぼしたルッソーの影響の一側面は、伝統的解釈において、しばしば不当に歪められたり、あるいは正当なる評価が与えられていない。いわゆる“Genieperiode”は、ドイツにおいては“Sturm und Drang”の時代であったが、それはルッソーの中に自由の解釈の庇護者を見出した。

この時代においてルッソーは、自然の新しい福音の予言者としてみなされそして情緒と情熱の原始的力を再発見し、それをあらゆる束縛から解放し、慣習の拘束からもまた理性の制限からも解き放った思想家であると考えられた¹⁾。自由は、法に抗するために呼び求められる。自由の意味は、法の強制と圧力から人間を解放することにあった。

『群盗』の主人公、カール・モールは、法は偉人をつくらぬ、巨人を生むのは自由だと絶叫する。ライゼヴィツのユリウスの求める自由は、法の内部での自由ではなく、むしろ法からの自由であった。

Stürmer und Dränger は、自己の不快感の表現をルッソーの Discours sur l'inégalité に見出し、近代社会や近代文明を拒否することでルッソーに従う²⁾。レンツの Der neue Menoz は、ヨーロッパ文明を公然と諷刺し戯画化するものであったし、クリンガーの作品にも、自然の秩序に抗する青年の激しいパトスがみられる。文明、文化に対する批評が熾烈を極めれば極めるほど、彼らの激しいパトスは打ちひしがれた悲劇的感情につつまれる。

R. パスカルのいうように、Sturm und Drang の代表的作家達は、人間的価値の中でも感情、情熱の優越性を固く信じて、貪欲に彼らの感覚、感情を支えるものを探し求める³⁾。ピエティスムスによって生まれ宗教的経験によって絶えず鼓舞される結果、始源的力を讃美する自然感情の確信はいよいよ深まる。しかしこの自然感情でもって、彼らの主観的価値、理想が求める新しい秩序が基礎づけられるだろうか。

ゲーテのウェルテル、クリンガーの *Die Zwillinge* に出てくる Guelfo の悲劇的運命、一般に Sturm und Drang を覆う pathologisch なヴェールは、この自然感情によってとり払われるだろうか。この Sturm und Drang の感情を社会という牢獄を逃れて理想を生命の充実に求める die natürliche Humanität として定義することもできる⁴⁾。しかしこれを新しい時代の Humanitätsideal として社会の基礎づけに使用し得るだろうか。というのはそれは、カール・モールにおいてシンボリックに表現されているからである。カール・モールにおいては自由は、法に対立するものであった。

自由と法との矛盾という点から、ルッソーが自由の守護者として、情緒の權威の回復者として、感情の使徒として呼び出されたのだ。近代の批評家、文学史家は、依然としてルッソーを理性の自由ではなく生命の自由を求めた人、感性の使徒としてのみみる⁵⁾。

しかしこの解釈がルッソーの全体像を正確に把握しているかどうか疑問である。

1) Cassirer, Rousseau, Kant and Goethe, H. T. p.13
2) Roy Pascal, *The German Sturm und Drang*, p. 46.

3) *Ibid.*, p. 40.

4) H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, I, S. 32, 34, 36, 76.

5) *Ibid.*, S. 76.

この疑問を裏付けする有力な証跡として、18世紀60年代におけるルッソーのカントに対する影響を挙げることができる⁶⁾。

ドイツ古典主義文学の成立の根底に横たわる脈脈を探りあてようとする我々の目的にとってルッソーのカントへの影響は無視できない証跡である。

そこでルッソーの全体像の素描を得たいと思う。

18世紀の社会倫理は、その思想の細部の点で相異なるにせよ、道徳性の起源を問う問題を心理学的問題として理解し、そしてこの問題が道徳的感情の本性を究めることによつてのみ解決されると信ずるかぎりにおいて一つの共通の方向を示していた。

社会倫理は単なる概念から恣意的に構成され得るものではなく、人間性のこれ以上分析不可能なる究極的事実に基礎づけられねばならないということが繰り返して強調される。

この事実は、「共感という感情」 feeling of sympathy の存在とその特質の中に発見されると思惟された。

ドイツの Sturm und Drang において新しい Humanitätsideal の基礎が生命感情に求められたように、イギリスおよびフランスの社会的倫理はその基礎を共感という感情に見出したのである⁷⁾。

シャフツベリーとハチソン、ヒュームとアダム・スミスの社会倫理は feeling of sympathy の学説、すなわち「道徳情操論」に基礎づけられている。

フランス百科全書派の思想家達も、最初からこの方向に定位した。たとえばディドロは、シャフツベリーの “Inquiry concerning Virtue and Merit” の翻訳と注釈で思想家として出発し、共感の感情から道徳性を演繹することに躊躇しなかった。

彼は、これを単なる利己愛から引き出すこと

はできないし無益であるから、それは根源的な心理学的力であると推断した。

エルベシウスが、なにか独立した起源を社会倫理に峻拒して虚栄心と私利心を外見上の倫理的行為の根源であると証明し、このような演繹をその著書 “De l'esprit” において明らかにしたとき、ディドロは明らかに反対を表明した。

彼は、人間共同体の起源を説明する信憑すべき可能な道はただ一つしかないこと、そしてそれは、この共同体が単なる人工的所産ではなくて人間性の根源的本能に根差していることを証明するものであると確信する。

社会契約は共同体を創造するのではなく、単にすでに存在する共同体に外から形式と表現を与えるにすぎないと彼はいった。

叙上の論旨は、ディドロが Encyclopédie の “Droit naturel” と “Societe” の項に詳細に発表したものである。

そしてそれこそ、まさにルッソーがその鋭敏なる批評の鋒先を向けた当のものであった。

ルッソーは、社会を「社会本能」から演繹することを激しく拒否する⁸⁾。

この点において彼は、グロチウスによって基礎づけられ、さらにプーフENDORFによって発展せしめられた自然法概念に反対するために、ホッブスに還帰することに躊躇しない。

ルッソーによれば、ホッブスは自然状態において単独の個人を相互に結び付けるところの共感という絆がないことを正しく認識していた。

自然状態においては各人は、自己自身の生命を保存するために必要なものだけを求める。ホッブスの心理学の唯一の欠点は、ルッソーによると、自然状態において優勢である受動的利己心に代わって、積極的な利己心をもちこんだことに存する。

略奪とか暴力的支配のごとき本能は、自然人には無縁のものであって、それは人間が社会に入って、社会が醸成した人為的な欲望を知るようになってから初めて生ずるものである。それ

6) Cassirer, *op. cit.*, p. 13.

7) Cassirer, *The question of Jean Jacques Rousseau*, tr. by P. Gay, p. 100.

8) *Ibid.*, p. 101.

ゆえに、自然人の心理における著しい要素は、他者の暴力的な抑圧ではなくて、むしろ他人に対する無関心である。

ルッソーによると、もちろん自然人でも同情することは可能である。

しかしこの同情は、人間意志の根源的な倫理的性質に根差したのではなく、単に人間の想像力に根差したものであるにすぎない。

人間は、他者の感情とその存在に入り込み得る生得的能力をもつ。そしてある程度までこの共感の能力のために、他人の苦痛を我がものとして感ずることもできる。

しかしこの能力は、単なる感性的知覚に基礎づけられているのであるから、依然として他者に積極的に関心を持ち、他人を常に支持するということからほど遠いものである。

もし我々が、この感性的知覚に基づいた関心を社会の起源として見なすならば、我々は始めと終りを取り違え、奇妙な *hysteron proteron* を犯すことになるだろう⁹⁾。

単なる利己心を越えるところの共感の形式は、社会の目標ではあるかもしれないが、しかしその出発点ではない。

また、たとえ他者の幸福を同時に促進することがなければ、自己の幸福をも得られないと説得して個人の単なる感情に訴えることをせず、理性に訴えてもこの困難を免れることはできないのである。

ディドロは *Encyclopédie* の “Société” の項で書いている。「社会の仕組み全体が、この普遍的な単純な原理に基づいている。つまり私は幸福でありたい。しかし同様に幸福でありたいと願う人達とともに私は生きている。

だから彼の幸福を確保することによって、あるいは少なくとも彼らに害を加えることなく我自身の幸福を確保する手段をみつけようではないか」と。

しかし、社会の起源をこの種の考察の中に求めようとするものは、ルッソーによると、別の

奇異なる誤謬を犯すことになる。

彼は、自然人を哲学者に仕立て上げ、自然人に、幸と不幸、善と悪について反省せしめ論議せしめている。

自然状態においては、利己心と公的関心との間に調和はあり得ないのだ。

個人的関心と社会的関心は、同じであるどころか相互に排他的である。

そこで社会の始源においては、社会の法則は、誰もが自らをそれに従属せしめることを考えないで、ただ他人にそれを課したがるそういう軌にすぎない。

かくして無批判的に熱狂的にディドロが、自然状態を無垢と平和、幸福と善意志の状態であると讃美したのと対蹠的に、ルッソーは非常に冷静な描写に終始している。

ルッソーは、彼が自然人に対して権力と所有に対する貪欲なる本能を与えず、あるいは他者への暴力的抑圧に対する傾向を与えなかったかぎりにおいて、ホッブスに対しては「自然人」を弁護したのであるけれども、それにもかかわらず彼は、自然人に対して自発的な善意志と自然的な寛大さを与えることには断固反対を表明する¹⁰⁾。

彼は、自然人を共同体へ駆り立てて、そしてその内部にとどまらしめるような人間の中なるなんらかの原始的本能の存在を否定した。

そしてこの否定でもって、彼は、グロチウス、シャフツベリー、百科全書派の多数が、社会および道徳性の起源論をその上に築き上げたその基礎を攻撃したのだ。

しかし、ルッソー自身の理論に関するかぎりにおいても、なお新しいディレンマに陥るように思われる。

というのは、ルッソーが18世紀の心理学的楽天主義を放棄するや直ちに、彼自身の足下から地盤が崩れてゆくように思えるからである¹¹⁾。

この楽天主義こそ、人間性の根源的善性説を強力に支持する唯一のものであり、彼の形而上

9) *Ibid.*, p. 102.

10) *Ibid.*, p. 103.

11) *Ibid.*, p. 104.

学、宗教哲学、教育論の焦点ではなかったかという疑問が出てくる。

心理学的楽天主義を放棄することは、ルッソーをして、彼が熱情的に拒否し、戦ってきたところの原罪のドグマへつれもどすのではなからうかという疑問が出てくる。

17世紀および18世紀においては、原罪のドグマが、カトリックとプロテスタントの神学の中心問題であった。

時代のすべての思潮は、このドグマに方向づけられ、それに集中していた。

フランスにおけるヤンセン説をめぐる論議、オランダのゴマリストとアルシニヤンの闘争、イギリスにおけるピューリタニズム、およびドイツにおけるピエティスムスの運動など、それらはすべて、この旗幟の下に結集されたのである¹²⁾。

そして今、人間本性の中なる根本悪についてのこの基本的確信によれば、ルッソーは危険な妥協し得ぬ敵手であると思われた。

パリ大司教、クリストフ・ドゥ・ボーマンは、回勅でエミールを論難攻撃し、ルッソーが原罪を否定したことを特に強調している。

人間性の最初の情緒は、常に無垢で善良であるという主張は、人間の本質に関する聖リットの教え、教会の教えに著しく矛盾するものであると彼は強調した。

ここに至って、ルッソーは維持し得ない立場に立たされる。すなわち、一方において彼は、教会に抗して人間性の根源的善性および人間性の権利と独立性を主張し、他方において彼はこの理性のもっとも高貴なる成果——芸術、科学およびあらゆる精神文化も拒否するからである。

彼は、信仰の形式からも自らを引き離すことによって、また同様に哲学的啓蒙とも不和となることによって孤立するにいたるけれども、彼は、今、解決し得ない内的ディレンマに引き裂かれたように思われる。

我々の知るようにカントの愛読書の一つであったところのルッソーのエミールは、次の文章で始まる。“*Tout est bien en sortant des mains de l'Auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme*”

すなわち、神は責任を免れ、あらゆる悪の責は人間の手に帰せられる。

しかし、人間性の根源的善性を主張するのはまさにルッソーその人であり、その原始的状态において悪と罪から解放されているなら、どうしてそれが人間性に帰せられねばならないのかという疑問がでてくるであろう¹³⁾。

悪の責を神にまで遡及することもできず、またその原因を人間性の性格の中にも発見できないとすれば、一体どこにその起源を求めることができるだろうか。

ルッソーのこのディレンマの解決は、まさに前人未踏の地に責任を移すことにあった¹⁴⁾。

つまり、彼は、いわば責任の、「帰責」の新しい主体を創造する。

この主体は個人ではない、むしろ人間社会である。自然の手から現われ出たままの個人は、未だ、善と悪の対立にまき込まれていない。彼は、ただ自己保存の自然的本能に身を委ねているだけである。

彼は、*amour de soi*によって支配されている。けれどもこの自己愛は、決して他者を圧迫することに満足の喜びを感じずような「利己愛」、*amour propre* に墮落することはない。未来の墮落の原因を孕み、権力に対する人間の渴望を育てる利己愛は、もっぱら社会のせいだと非難される。

自己を他者から区別しようとする狂熱的野心が、絶えず我々を我々から引き離し、いわば我々の外に投げ棄てる。

しかし、この疎外は、およそ社会なるものの本質であるだろうか？

権力、貪欲、虚栄のこのような根源をもはや要求せず、むしろ内的に拘束的なものとしてか

12) *Ibid.*, p. 74.

13) *Ibid.*, p. 73.

14) *Ibid.*, p. 75.

つ必然的なものとしてみなされる法則への共通な従属に基礎づけられるような純粋な真なる人間共同体への発展が考えられないものだろうか。

このような共同体が生じ、維持されるなら、ルッソーが考え出した社会悪は克服され除去されるであろう。社会の強圧が破棄され政治的倫理的共同体の自由な形式によって置き換えられるときに、救済の鐘が鳴り響くであろう。この共同体こそ成員が、他者の我意に従うというよりもむしろ自己自身の意志として認めるところの一般意志に従う社会である。この救済が外からの助けによって成就されることを希望しても無駄である。神もそれを我々に与えることはできない。

人間は、自分で自分の救済者とならねばならない。そして倫理的な意味において、自己自身の創造者とならねばならない。

現在の形での社会は、人間性にもっとも深い傷を負わせた。しかしこの社会のみが、この傷を癒すことができる、またそうせねばならない。悪の責任の重荷は、今より社会に存することになる。

これが、ルッソーの弁神論の問題の解決であった¹⁵⁾。これとともに彼は、問題を全く新しい地平へ移すことになる。彼は、それを形而上学的思索の領域から移して、社会倫理と政治の中心に据えるのである。ルッソーの弁神論の問題の解決は、彼が神から責任の重荷を下して、それを人間社会の手に委ねたことであり、それは国家においてのみ、またそれによってのみ解決される。

幸不幸、善悪をメタフィジカルに考えることによるのではなく、秩序に一致して生きたいと希うその秩序を自由に創造し、かつ自由に形成することによって、神が責を免れているという神の弁明を成就することは、人間の仕事であり、もっとも高貴なる課題であろう。原罪のドグマの問題を解決したルッソーは、今、心理学的楽天主義を棄てることによって、ふたたびドグマ

に直面するというディレンマに陥る。

しかし、まさにこの地点において新しい道がルッソーに開かれる¹⁶⁾。

ルッソーの特色は、シャフツベリーや自然法思想が探し求めなかった場所に、この神学的ペシミズムに対する防禦を求めたことである。ルッソーにとっては、人間の善は、感情の根源的な性質ではなくて、むしろ人間の意志の基本的方向であった。

この善性は、共感の感情の本能的傾勢に基礎づけられるのではない。むしろ人間の自己限定の能力の中に基礎づけられる。

したがってその真の証拠は、善良なる自然的な意志の衝動に存することはできない。むしろ個的意志が自発的に従属しようとするその倫理的な法則の承認に存するのである。

人間が「生まれながら」善良であるということは、この自然的性質が感性的本能に吸収されるのではなく、外からの援助を俟たずに、自発的に自らを自由イデーへと高める程度においていえることである。

ルッソーは、かくして人間共同体の基礎を単なる本能的生命に見出すことができなかつた。彼は、快本能も、共感の感情という自然的本能も、社会構成の十分な基礎であるとは思わなかつた。彼にとって、社会の確実なる基礎は自由の意識と法の意識に存するのであって、法はこの自由の意識と分かち難く結び付いていたのである¹⁷⁾。

法の否認、あるいはそれからの解放ではなくて、法の自由なる承認こそ、自由の真の性格を決定する。この性格は、*volonté générale* つまり国家の意志において実現される。

国家は、威圧的な制度として個を圧するのではなく、個が自ら妥当かつ必然的であると承認し、自分自身のために同意せるその義務の下におくだけである。政治的社会的問題の中心はここに存する。それは共同体の秩序から個人を解き放つ意味で個人を自由にするという問題ではなく、

15) *Ibid.*, p. 76.

16) *Ibid.*, p. 104.

17) *Ibid.*, p. 108.

むしろ政治組織の力をもって個人を守り、その結果、個が他と協力し、協力の行為に自ら従うという社会を発見するという問題である。各人は自己をすべての人に与えることによって、しかも誰にも自己を与えない。自分が譲与するのと同じ権利を受け取らないような成員は存しないのであるから、彼は自己の失うすべての物と同価値のものを得るのである。臣民がこのような約束に従うかぎり、彼らは、ほかでもない自己自身の意志に従属する。たしかにこれによって、彼らは自然状態の独立 *indépendance naturelle* を放棄することになる。けれどもそれは、万人を法の承認へ向かわしめるその真の自由によって贖われたものなのである。それで初めて彼らは、真の個人、すなわち自律的人間となるであろう¹⁸⁾。ルッソーは、それだから決して「原始的人間」の盲目的崇拜者であるとは考えられない。

Discours sur l'inégalité において社会に対して戦宣告した同じルッソーが、今、*Contrat social* においてその社会のために法を書くことによって、不平等論のテーゼは終局的に棄てられる。

この地点で、我々はカントの本質的主題におけるルッソーの反響を理解することができるのである。「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」¹⁹⁾ ということは、ルッソーが、あらゆる「合法的」社会秩序の基本的原理として見なすものと符合する。ルッソーはカントの体系的発展とその内容に影響を与えただけではない、その言語、その文体をも形成したと推測してよい。

このことは、殊に *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* において表明される第2の定式、「汝自身の人格並びに他の凡ての人格に例外なく存するところの人間性を常に同時に目的として用い決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ」²⁰⁾ において明らかである。

「普遍的立法」に力点をおいた定言命法の前者からは、*volonté générale* の政治理論家ルッソーの反響が聞こえてくる。後者は、ルッソーの教育論の枢要部にその源泉をもつ。

我々はこれ以上この問題に立ち入る必要はない。ルッソーの問題の分析から得られることは、ルッソーを自由の解釈の庇護者として呼び出した、*Sturm und Drang* の思想的限界であり、またその歴史的限界である。

*Sturm und Drang*の風潮は、一般的に、シラーのカール・モールによって代表される²¹⁾。彼においては、法は自由に矛盾するものであった。しかしルッソーの問題の分析は、法が自由の意識と結び付くことを示した。法が自由と結び付くということは、自ら課した法則の意識、すなわち自律の意識である。シラーは、後に深くカントを研究することによって、この意識に達し、*Sturm und Drang*の熱狂から脱することができた。

これから *Sturm und Drang* の第2の特色ともいべき、情緒、情熱、感情という原始的本能の優越性の主張は、真の *Humanität* を基礎づけることはできないことがわかる。

優れた文学史家、H. A. コルフもこの点で一つの誤謬を犯している。*Natürliche Humanität* の *natürlich* が根源的生命感情としての実在的な感性的本能を意味するかぎり、*natürlich* は *Humanität* の概念とは結び付くことができない²²⁾。Natur および *natürlich* を厳密に定義したのは、科学の領域においてはカントであり、芸術の領域においてはゲーテであった。

この問題は後に論ずるとして、我々は18世紀におけるドイツ古典主義文学の根底に横たわる鉱脈に触れる地点に達したように思う。

自由は形式をはなれてあるものではなく、形式は自由なしには無内容となる。

ドイツの思想史が求めて来た形式と自由の綜合は、すでに理性批判の哲学的思索の深みにおいて基礎づけられている。その根本理念が判断

18) *Ibid.*, p. 56.

19) *Kants Werke*, hrsg. v. Cassirer, V, S. 76.

20) *Werke*, IV, S. 287.

21) Cassirer, *op. cit.*, p. 58.

22) Korff, *op. cit.*, S. 76.

力批判において結実するとき、それはその時代の意識に生き生きと働きかけた。

ドイツの古典主義は、カッシーラーのいうように、ゲーテにおいて形式の側から、また、シラーにおいては自由の問題から、それぞれカントへの道を拓く²³⁾。

II シラーにおける美の意味

ルッソーの問題の分析は、法則の必然性の中に精神の自由に対する矛盾をみるのではなく、むしろそれを表わす証拠、封印をみる可能性を明らかにした。真の真理は、我々の自由を脅かすものではない。むしろそれ自身が、自由の所産なのである。

この思想は、カントにおいて、その体系的表現を得る。そしてカントへの接近が、シラーを Sturm und Drang 時代の自然主義から新しい「古典的」形式概念、美の概念の発見へ導く²⁴⁾。シラーは、「自然は悟性法則の下に在る」“Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze” という命題と「汝を汝自ら限定せよ」“Bestimme dich aus dir selbst” という要求を人間の口から嘗て語られたことのない最大の言葉であるといった²⁵⁾。

シラーは、自己立法のイデーにおいて、すべての要求が一致していることを発見する。

理性と真理のあらゆる可能性が、自己立法のイデーに基づいている。

美的教育論には次のような文章がみられる。「真理は、決して現実あるいは物の感性的存在と同じように外から受けとられるものではない。それは思惟の力が自発的に、そしてその自由において生み出すものである」と²⁶⁾。

同じことは、倫理と芸術における必然性についてもあてはまる。我々がそれを自発的に我々

の中において生産することによってのみ、初めてそれは我々によって理解される。

芸術的創造において、精神の自発性が、我々に表現される。我々が概念において創造する真理の世界の上に、また、道徳法則によって創造する「目的の王国」の上に、新しい世界が建築される。それは客観的にみれば、仮象であり、Spiel である。しかしこの Spiel が我々の最高の自立的行為であるように、我々は、それにおいて最高の自立的概念に達する²⁷⁾。

数学的自然科学において、対象への関係はシンボリックであった。対象は、それがなんらかの意味をもつためには、つまり客観化されるためには、可能的限定の法則に関係づけられ、そうすることによってそこからその意味、すなわち量を受け取った。かくして物は、客観的実在性の価値を得るためにこの法則の下に立ち、法則の特殊的事例として、法則を表現し代表する²⁸⁾。

だから物を直接的感性的に見ることににおいて、すでに法則の特殊の類例をみる。

ゲーテの自然研究、特に生理光学的研究の目的は、この「見る」の構造の解明であった。物の特殊において、原則量の普遍をみる。原則量は、対象から我々に与えられたものでなく、むしろ我々が対象に投げ入れるものである。その限り、それは一種の仮象である。けれどもそれは我々の自発的創造によるものであった。

同様のことが芸術的生産についても妥当する。我々は芸術において生産した仮象を楽しむ。しかし仮象を楽しむ心情は、それが受動的に受け取るものを楽しむのではない。そうでなく、それが為すところを、自発的に生み出すものを楽しむ²⁹⁾。

そこで美は、与えられる経験概念ではなくて、むしろ命法 ein Imperativ である。

美的仮象の世界は、物の直接的感性的直観が我々に与える現実性から全く遊離している。しかしそれを我々の理性的本性において必然的構

23) Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Berlin, 1918, S. 267.

24) Vgl. Cassirer, Die Methodik des Idealismus in Schillers Philosophischen Schriften in: Gestalt und Idee, S. 101.

25) Ibid., S. 92.

26) Schiller, Über die ästh. Erziehung des Menschen, W.(Cottasche Säkular-Ausgabe) XII, S. 87 f.

27) Cassirer, op. cit., S. 92.

28) 「物自体に就いて」『一橋論叢』, 第五十八卷, 第四号.

29) Cassirer, op. cit., S. 93.

成分子として、必然的課題としてみるかぎり、それは客観的である³⁰⁾。

シラーのカント研究によって、青春の主観的パトスの熱狂的嵐は漸くおさまり、美の客観的表現が今得られる。

この経緯を素描せねばならない。

シラー美学の出発点は、芸術と生ける有機的形態との間に存するところの一般的アナロジーに存する³¹⁾。

このアナロジーは、「判断力批判」において、「美的判断力」と「目的論的判断力」が相互に並べられ、共通の批判的原理の下におかれることによって体系的表現を得た。

ここでは自然の合目的性と芸術の合目的性が、初めから緊密に結び付けられている。

啓蒙の哲学は、有機的世界の合目的性を、本質的に目的論的な神証明の形式においてのみ表現し、そしてそれを理解できたにすぎない。自然の秩序、あらゆる生物のその生条件への適合性は、ただ、生命の究極的根源が生命自身においてではなくて、むしろ外的な超越的な原因の中に求められるかぎりにおいて論議された。たとえば、ライマルスは、“Kunsttriebe der Tiere”についての著名な著作においてこの関係を叙上の意味で扱っている。生物の世界は、この解釈においては、芸術作品というよりも、むしろ全くの技術的芸当のように思われた。そしてそれは、生物自身に存するのではなく、むしろそれとは無縁な超越的な力の意志に存する³²⁾。

世界という「時計仕掛」は、フリードリッヒ大王の言葉を藉りれば、神なる「時計工」に還帰する。「理神論」のこの形式に対して、夙にライプニッツのより深い神概念が、つまり「機会因」の体系から区別される「予定調和」の体系が現われていた。

ここでは、神の根本的力が、世界の営みの只

中へ干渉してくる必要はない。

個々の存在が、自由に、純粋に内から、自己固有の法則に従って形成されるそういう自由が、万物の神性の表現であり証明であった。ここから、自然形象、ならびに芸術形象に対して、それが、外の質料的目的から解放されているという思想が出てくる。

自然形象も芸術形象も、完全に自己において決定されている、そして自己自身より外に何ものをも求める必要はない。かくして初めてそれらの中に法則が現われる。

ヴィンケルマン、ヘルダー、およびゲーテは、「判断力批判」が現われる前に、この見解を発見していた。

ゲーテのイタリア旅行に随行し、彼の芸術的本質を熟知していた、カール・フィリップ・モーリッツは、叙上のことをその著「美の形成的模倣について」において、プレグナントに表現している。

ゲーテが、ローマにおいて、古代人は純粋に「対象」の観察に向かっていたのに対して、近代人は、常に同時に観察者において惹起せしめられる一定の「効果」を意図しているということを見たとき、このことは、モーリッツによって次の方向へ一般的に表現された。

すなわち、美は、それがそこに在るゆえに、いかなる外的な究極目標をも、またいかなる意図をも自己の外に必要としない。むしろそれは、その存在の究極目的と価値全体を自己自身の中に所有するという方向において表わされたのである。

芸術家の主観的な自己満足のごとき、なんらかの目的が美において現われる場合、形成衝動はたしかに純粋ではない。

その場合、作品の美しさは、もはやそのものに存するのではなく、却ってその及ぼす効果、影響に墮してしまふ。そのために、その内的統一は失われて、多様な無縁なものへ解体してしまふ。

美は、それゆえに、それ自身のために観察され、また生産されねばならない。

30) Ebenda.

31) Cassirer, *Schiller Freiheitsproblem und Formproblem in der Klassischen Ästhetik*, in: *Freiheit und Form*, S. 437.

32) Reimarus, *Allgem. Betrachtungen über die Triebe der Tiere*, Hamburg, 1760, S. 363 ff.

「関心なき満足」Das Wohlgefallen ohne alles Interesse としてのカントの美の定義も、この時代の精神的根本趨勢を反映して、それを体系的完成へもたらした。

カントの天才論も、すでにモーリッツにおいて準備されていた。それは、モーリッツがゲーテの芸術的特性を直観して、そこから引き出した具体的特徴によって生気を吹き込まれている。

その時代においては一般に、「模倣」が語られるにしても、それは個物の模倣を意味するものではなかった。むしろ芸術が最高の純粋なシンボルにおいて把むものは、感覚された全体の大きいなる調和である。

美そのものを表わす言葉も、それがあらゆる外的目的から解き放たれて、自己自身の中に、その必然的な基礎をもつということを表わす言葉ほどに崇高なものはない³³⁾。

シラーは、このカール・フィリップ・モーリッツの言葉の中に、美学の成立とその形成の価値を認めたのであった。

彼はケルナーに書いている。「モーリッツは、深い思想家である。……彼の美学と道徳は、全く一本の糸から紡がれている。彼の全存在が美の感情に基礎づけられている」と³⁴⁾。

1790年に出版された「判断力批判」は、こうしてそれを受け入れる準備のできたシラーの中に、その忠実な弟子を発見する。

シラーが、批判の体系の中に探し当てたものは、彼自身の存在の全体を初めて彼に解明し、解釈してくれる思想であった。

「自己限定」というカントの思想の中に、彼は、今その“*Persönlichkeit*”の法則が表現されているのを見る。

彼はケルナーにこう書く。およそ死すべき人間の口から、このカントの言葉ほどに偉大なる言葉が語られたことは嘗てないと。すなわち、実践哲学においては「汝自身によって汝を限定

せよ」、理論哲学においては「自然は悟性法則の下に在る」ということである³⁵⁾。

しかし、シラーがカントの思想へ深く沈潜するにつれて新たな困難な問題が生じてくる。それは自己目的という中心的イデーをめぐる問題であった。

「理性的存在は、自己目的そのものとして存在する」

これは、シラーがカントの思想の最大の成果として、かつ定言命法の最高定式として表明されたものであると考えた文章である。

しかし、いかにしてこの定式が、芸術作品の分析と直観において明らかにされたところの、かの自己目的の思想と一致せしめられるのか。

究極目的が、美的なそれと倫理的なそれとに、単に分析されたことを意味するのだろうか。それらを、何か高次の物で統一することによって、美をふたたび、それ自身の中に存しないところの Norm の下に置くというのであるか。

こういう疑問から、一方において美と道徳との体系的結合を失う危険に晒され、他方においてふたたび美の独自性が失われるというおそれが出てくる³⁶⁾。

この対立を単に外的に調停するのではなく、真にそれを宥和する概念が問われなくてはならない。

すなわち、美なるものの特性を表わすと同時に、それが、論理的命法あるいは倫理的命法として表わされる要求と必然的に連関していることを明らかにする概念が問われなくてはならない。

今ようやく、シラーの美学の成立の要素がすべて顕となる。

1793年からのシラーとケルナーとの文通には、この出発点から美の体系を構築しようという意図がみられる。

芸術、および有機的生成の考察を機縁にして、その自己目的の思想が、倫理の自己立法の思想と関連し、そしてそれが高次の総合において結

33) Karl Philipp Moritz, *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, 1788, S. 13, 19, 37 ff.

34) *Schiller an Körner*, 12. Dezember 1788, 2. Februar 1789, Briefe hrsg. v. Jonas II, S. 42.

35) *an Körner*, 13. Juni. 1794, 18. Febr. 1793.

36) Cassirer, *op. cit.*, S. 443.

合されねばならない。

1792年12月、シラーは、ケルナーに「美の客観的概念」を発見したことを告げる。さらに翌1793年2月の書簡は、このことについて詳細に綿密な説明を与えている。同時に美の客観的概念という要求に制限の存することを述べている。

というのは、美の概念は、ある意味において「主観的」であらねばならないことが承認されるから。

しかし、それは主観的といっても、理性からアプリアリに演繹されるものより以上に主観的であるのではない。

その主観性とは、美の認識の法則性からの出発を意味する。だからそれは、個々の観賞者個人に存する「嗜好」とか「個人的趣味」といったあらゆる偶然性から解放されている美の「対象的」法則を意味する。

しかし、このことは、この対象性を普遍妥当的な精神の機能へ還元することによってのみ得られる。

シラーは、今自由のイデーをあらゆる精神の形式として認識する。

それゆえに、美の独自性が表わされるべきであるならば、それはただ自由の思想そのものが経験する特殊限定としてのみ、自由が働くその特殊の方向としてのみ指示され得る。Autonomie の概念こそ、理性の内部に、特殊化を遂行し、明らかにしていくものである³⁷⁾。

「我々が、現象に自由より以上に何ものも要求せず、また現象はただそれ自身によってのみ、その本来的存在となることをみるそういう現象の見方が在る。

このような評価は、実践理性によってのみ可能である。なぜなれば、自由概念は理論理性においては発見されないからである。

……実践理性は、それが自由なる行為に適用されると、行為が単に形式のために生起し、素材も、目的も（これも常に素材であるけれども）、行為に影響を与えてはならないことを要求する。

今、感性界における対象が、単に自己自身によってのみ限定されることがわかるならば、それにおいては素材あるいは目的のいかなる影響も認められないというようにそれは感官に表わされる。

そこで、それは意志限定の産物としてではなくて、純粹な意志限定の Analogon として評価される。さて単なる形式によって限定される意志が自由であるといわれるのであるからして、単に自己自身によって限定されるようにみえるところの感性界の同じ形式は、自由の表現である。……」³⁸⁾

具体的感性的現象において、このように自由が出現すること自体が、美の現象を構成するところのものである。

自然の形象は、それを偶然的に限定する外的原因の強制を予示するのでもなく、また、それが受動的に生成されたものとしてみられるのでもなく、自己自身によって活動的に形成されたものとして、自立的に自らを展開してゆく生の表現として、我々により観察されるときに、「美しい」といわれる³⁹⁾。

およそ真なる芸術作品の要求するところの「形式」による「素材」の克服は、「自律」による「他律」の廃棄と同義である。

大理石は、それが重い物質であること、それが他の物の影響下にある物理的な物であることを想起せしめるような一切を、それにおいて拒否するとき、初めて神の似姿となる。

大理石が、自然法則、因果性の法則によって、どこまでも大理石であるという風にみられねばならないにしても、我々の観察にとっては、別のものとして現象せねばならない。

実践理性は、意志行為において、理性そのものの形式が刻印されることを要求する。

それは、また自然の働きに、それが自己自身によって在ることを、または、それが「自律」を示すことを要求しないまでも希望し得る。

「自然を観察して、それが自己自身によって

37) *Ibid.*, S. 444.

38) *an Körner*, 18. Febr. 1793.

39) *Cassirer, op. cit.*, S. 445.

限定されていることを実践理性が発見するならば、それは（同じような場合、理倫理性が直観に理性の類似性を承認するように）、自然に自由の類似性を、簡単にいえば、自由を帰するのである。

超感性的なもの、および自由は、かかるものとしては感覚され得ないということよりほかに何ものも自由であり得ない、つまり、対象は自由に現象するのであって、現実には自由であるのではない、だからこの自由は、理性から対象に与えられるものである。それゆえに、実践理性の形式とのアナロジーによる対象は、実際に自由であるのではない。むしろ現象における自由である。現象における自律である⁴⁰⁾。

自然対象の中では、有機的存在がそれであり、内から活動し、形成されるものとして、自立性の特徴を自己において担うものである。「有機体の自律」が、やがてどの対象にも類比的に移される⁴¹⁾。

我々の前では、美しい対象は、自己によってその状態をもつ自然物と同じように立つ。

しかし我々は、それを同時に、それにおいて表明されているその規則の所産としてみなければならない。

「それは、自己自身によって在る。そしてそれは規則によって在る。この二つの言表は、それが、自己に自ら与えた規則によって在る場合に結合される⁴²⁾。

そこで自然形象において、また芸術形象において、美は自己限定のイデーを反映する。

趣味の王国は、自由の王国である。

「美しい感性界は、幸運なるシンボルである。……私の外なる美しい自然物は、“私の如く自由なれ”と私に呼びかける幸運なる証人である⁴³⁾。

そこで、「自己目的」の思想が開示される二つの領域が相互に反映し合うことによって、シラーの美学の根本概念が成立することが認識さ

れる。

有機的自然を自由概念の媒体によって観察するように、他方自由イデーは、有機的生成の思想に媒介されることによって新しい限定を得る。それだから有機的存在が、「道徳的なもののアナログン」として明らかにされたように、道徳的なものも、その実現のためにいかなる外的強制も必要ではなく、ただ人間性そのものの法則からのみ生起するかぎり、「有機体のアナログン」として証明される。だからといって、このような要求において、カントが把握したような道徳法則の内容そのものがあるわけではない⁴⁴⁾。

厳格な「定言命法」は、そのために、いささかも鈍麻されないことは明らかである。

というのは、ここでは法則が、それ自体で「在る」ということが問われているのではない。むしろそれが、経験的現実の内部において遂行され適用されるその様式が問題なのであるから。

シラーは、カント倫理の峻厳さを美的に和らげたと普通にいわれるけれども、その精神的根本傾勢に即してみれば、却って逆のことが妥当する。

シラーは、カントに対して、単なる「受容性」のモメントをふたたび倫理の基礎づけへ、もち込んだのではない。

そうでなく、彼は美そのものを命法として、したがって精神の純粋な自発性の表現として把握したのだ。

1794年10月に、彼はケルナーにこう書いた。

「……美は経験概念ではない、むしろ一つの命法である。……感性的＝理性的自然に対する必然課題として⁴⁵⁾。

カッシラーのいうように、美の命法と道徳の命法とは、シラーにとっては、同じ「自律」の思想の根源的な刻印にすぎなかったのである⁴⁶⁾。

40) *an Körner*, 18. Febr. 1793.

41) Cassirer, *op. cit.*, S. 446.

42) *an Körner*, 18. Febr. 1793.

43) *Ebenda*.

44) Cassirer, *op. cit.*, S. 448.

45) *an Körner*, 25. Okt. 1794.

46) Cassirer, *op. cit.*, S. 450.

Ⅲ ヘルダーにおける言語の問題

18世紀後半のドイツ古典主義文学において、新しい Humanismus が誕生した。

それは、ルネッサンスの Humanismus よりはるかに深い奥行きと広さをもっている。

ルネッサンスが過去に定位しているだけにすぎないのに対して、18世紀の古典主義は、古典古代を崇敬し讃美するにもかかわらず、焦点は過去よりも、むしろ未来におかれる。

静謐なる観照という希望に代わって、創造の要求が、両者を区別するモチーフとなる。ヘルダーの歴史の解釈は、哲学的モチーフの点で、すでにライプニッツの概念に基礎づけられている。

ライプニッツにとっては、現在とは——それが物理的存在を意味するのではなく、純粹意識に対して現在のであると考えられるかぎり——常に二重の運動を孕んでいた。

“chargé du passé et gros de l'avenir”

つまり、それは過去で満たされ未来を孕んでいた。

この新しい視点は、歴史の解釈にも、もち込まれる、ヘルダーの *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* は、明らかにこの視点に立っている。

ウインケルマン、レッシング、ヘルダー、シラー、ゲーテ、およびウィルヘルム・フォン・フンボルトを貫く脈には、人間性の新しい評価が織り込まれている。

18世紀の *Humanitätsideal* は、一般的に倫理的視点からしばしば研究されてきたが、しかし、この立場は *routine method* であってあまりにも狭きに失する。

ゲーテ、ヘルダー、フンボルト、わけでもカントとシラーにとっては、およそその創造性のあるところ、随所に人間性の真の意味が発見された。

たしかに、道徳性の形式、社会的政治的秩序は、“*humanitas*” の概念から演繹されるものではある。

しかし、人間性の概念において、研究のビジョンの向かうところは道徳的秩序の限界内にしぼられるものではない。

認識の領域において、印象の多様に、それを秩序づける形式を与えるということ、このことこそ、人間存在の基本的特徴として表わされるものである。

経験に形式を与えるという要求、これこそヘルダーとフンボルトが言語の本質であるとみなしたものであった。また、シラーが、芸術の本質であると指摘しようとしたものであり、カントが理論的認識の構造を表わすものであると考えたことである。

1770年に書かれたヘルダーの懸賞論文“*Über der Ursprung der Sprache*” は、言語の理論の心理学的哲学的始源として、言語研究に一時期を画するものであった。

そのテーマは、パスカルのいったように、精神と質料との関係を論ずるものである⁴⁷⁾。

言語の解釈について、当時、三主流、すなわち神によって人間に与えられたとする目的論的解釈、言語は人間精神の産物であるという合理論的解釈、感性的経験から発達したものであるという唯物論的解釈があった。

原始言語の本性についての研究や、言語の歴史的生成の研究が発達するにつれて、創世記にみられる神授説は、次第に顧みられなくなり、経験論と観念論が論議の中心となる。ロックの分析には、曖昧さがつきまとう。抽象的言語も原本的には経験に、すなわち「感性的観念」に基礎づけられるものであるとする一方、ふたたび、「一般的、普遍的」言語は、物の実在的存在に基づくものではなく悟性の創造になるものであるという⁴⁸⁾。

ライプニッツによれば、言語は音声器官の生理学的構造から演繹し得るものでなく、単なる社会の絆でもなく、「みえざるもの」が、その根源にあるという。

しかしヘルダーの研究の重要な部分は、ディ

47) R. Pascal, *op. cit.*, p. 170.

48) *Ibid.*, p. 171.

ドロ、ルッソー、特にコンディヤックの言語哲学の論駁から始まる⁴⁹⁾。

コンディヤックによれば、人間の言語は動物言語のように、情動的な自生的な言語であった。原始言語は、運動、身振、跳舞、律動と結び付いている。しかし人間は精神、反省、心の働きを規整する力をもつことにおいて動物から区別される。激しい叫び声とそれが表わす必要との関係が、時の経過とともに理解され、さらにこの合図の使用がいつそ意識されるようになる。こうして言語は発達する⁵⁰⁾。ヘルダーは、この理論を鋭く反駁する。

もとより言語には、絶叫的な擬声的な要素があって、野獣や野鳥の叫び声に類似しているところがある。

しかしそれは、人間言語の根ではなく、いわばその樹液のようなものであるにすぎない。人間は、理性を後から付け加えられた動物ではない。そこでヘルダーは、言語の起源の問題を、意識の根源の問題へ還元する。

人間の本能と感覚は、動物に比して弱い。しかし動物とは全くちがった生理学的機構、無限に広い活動の領域をもっている。理性は動物性に後から付け加えられるものでなくて、この活動領域を支配する機能である。

人間が怪獣グリフィンの爪をもたないように、人間の言語は決して動物言語ではない。

言語は、口腔、咽喉の特殊的構造の単なる成果ではない。単なる絶叫、野鳥や野獣の声の模倣でもなく、社会の慣習でもない。むしろ人間の反省の必然的附随物である。

言語は、蜜蜂の本能がその巣をつくるように、悟性の器官であり、人間の魂の感覚である。

かくして人間は、対象への単なる情動的なあるいは本能的な関係を表わす記号にすぎない言葉形成するのではない。動物よりもいつそ複雑な生物と世界との複雑なる関係を反省する言語を形成するのである。

「言語のない理性はなく、理性なき言語も存しない」⁵¹⁾。

ここで、ヘルダーは、精神を質料から全く分離した実体として考えるデカルトの合理主義的概念をも、自然人というルッソーの「空想的」概念をも峻拒する。

言語は、ヘルダーにとっては理性と経験、両者の表現であった。あらゆる感性的印象が、言葉に還元され、音声に変形される場合に初めてそれは真の言語となる。感覚は、孤立した存在の要素として在るのではない。それは相互に浸透し合い、意識はその結合の成果である。

コンディヤック、ボンネット、ディドロのように感覚を分解して孤立化させる議論は、人間を非実在的な抽象に還元することを意味する。というのは人間の特徴は、あらゆる感覚の組み合わせであり、その相互浸透であるから。

言語に対する感覚は、媒介し結合する我々の感覚となった。我々は、言語の生物である。言語が、思惟し感覚し活動する存在としての我々と世界との関係全体を解釈するのである。

かくして、ヘルダーは、根源的言葉が動詞であるという重要な帰結に達した。

人間の観照的な合理的面を強調する先駆者達は、おそらく創生記の影響であると思われるが、名詞、すなわち物、あるいは感性的印象の名前が言語の原本的根幹であると思った。

ヘルダーの相互浸透する感覚の機能としての意識の解釈は、言語はまず動詞によって、人間とその環境との活動的關係を表わすという結論を導き出した⁵²⁾。

言語起源論の後半において、ヘルダーは言語の発達について論じている。原始社会の言語に彼が特に興味をもっていたことが、明らかとなる。というのは、その言語の著しい律動、視覚的心像の中に、感覚と観念との統一を見出したからである。

ヘルダーの主題は、やがて言語の起源の問題

49) *Ibid.*, p. 173.

50) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Œuvres I, 78, pp. 262 ff.

51) Suphan, *Helders Sämmtliche Werke*, Bd. V, SS. 5-47.

52) *Ibid.*, SS. 48-69.

から原始時代よりの歴史研究に展開してゆく。

言語の起源についての彼の思想は、もとより多くの点で不備を免れない。

しかし言語の起源を追求して、意識の問題へ到達したことや言語の機能についての研究は、言語の問題の科学的研究への道を拓くものであった⁵³⁾。

ヘルダーの表現法は、しばしば混乱しているが、また彼は目的論風の表現に陥ることもあるけれども、彼は、言語と理性を形而上学的（ライプニッツ流に言えば「天使のような」）起源に帰することから解放し、そしてそれを、環境の単なる機械的反映であるとする解釈をも峻拒した。

パスカルはいう。ヘルダーにとっては、言語と理性は人間のその環境への関係における人間の活動の所産であり、人間がその環境に浸み込み、環境が人間の活動によって満たされ、人間の感覚を通して知覚されるその成果である。

そしてヘルダーの著作は、Sturm und Drangの特色ある産物であると帰結する⁵⁴⁾。

しかし、ヘルダーの言語論を単に Sturm und Drangの所産とみることはなお早い。

それを裏付ける論拠は、この場合、無数の文献学的証跡というよりも、むしろ体系的視点に立つ証跡である。

なるほど、ヘルダーは最初、形而上学的抽象やアプリアリの理論を信じないし、ラジカルな経験論者の口吻を装う⁵⁵⁾。

しかし彼は、感性的知覚そのものが外界の正しい認識を与えないことをやがて知る。

彼は、自然の経験の素材が外界からそのまま直接的に我々に伝わってきて、それをありのままに開示するものではないこと、むしろそれは、すでに経験的過程において思惟する精神により造り出される構成的素材であることを認めた⁵⁶⁾。

それゆえ、ヘルダーによって意識のある段階

に達した知覚のデータとして定義された経験は、意識が感覚を自己自身の像に転換するそういう精神の活動的機能にほかならない⁵⁷⁾。

意識が、感覚を自己自身の像へ転換するということは、数学的自然科学における認識の構造の特色であり、カントは理性批判においてこのことを明らかにした。

たとえば羊の群を数えるとき、具体的に与えられたままの羊をみるのではなく、時間の同種の多様を総合することによって外延量としての刻印を羊の群に押し付ける。

外延量も、多様の同種性も、対象における属性として与えられているのではない。

むしろ対象を測定するという我々の要求が知覚に同種性を与え、その対象に外延量を与えるのである。

逆にいえば、対象が我々の量の意識に結びつくことができるためには、直観は同種的なものに転換され、理想的に構成されねばならない。したがって今ここに与えられた要素は、構成的原理から派生された要素としてみなされる。色、熱、運動の实在性を表象する場合においても、感覚によって告げられる対象の意味は、生産量すなわち微分量において認識されたのである。

このことは、対象への関係がシンボリックであることを証明するものである。

しかし、その意味することは何か。

微分量においても、外延量においても、知覚の集合は、それにおいて初めて「対象」が存在するその「経験の体系」へと統括された。つまり、これは、経験を構成するものがすなわち経験一般の可能性の制約が、経験の対象を制約しかつ可能ならしめるということを意味する。かくして経験の最高原則としての意識の統一は、経験の根本法則となり、現象はこの法則の下に立つことによって客観的妥当性を得たのである。

そこからわかることは、意識の統一が、知覚を結合する客観的法則性の確実性を媒介にしてのみ成立するということである。

それゆえ、意識の真の自発性、生産性、すな

53) Pascal, *op. cit.*, p. 175.

54) *Ibid.*, p. 176.

55) *Herders Sämmtliche Werke*, III, S. 326. VI, S. 83, 183. VIII, S. 267. IX, S. 413.

56) F. M. Barnard, *Herder's social and political thought*, p. 32.

57) *Herders Werke*, XV, S. 525.

わち人間の自由は、結合の必然性においてのみ現われる。自由は必然性と結び付く。

カントはこの間の消息を次のように表わした。「経験によって認識されたあらゆる法則は、他律 Heteronomic に属する。しかし、それによって経験が一般に可能となるそれは自律 Autonomic に属する。」⁵⁸⁾

このことは自由の問題が、知の問題と密接に結び付いていることを意味する。

自由の概念が、認識の概念を限定する。

逆にいえば、認識の必然性は、人間の自由、人間の創造性の封印となる。

カントによって体系的に表現されたこの、Autonomie の思想は、18世紀のドイツの思潮の底流をなすものであった。

ドイツ古典主義文学は、細部において相違はあっても、すべてこの大河に流れ込む。

およそ精神の創造性、生産性のみられるところ、随所に自律の思想がみられるのである。この視点からヘルダーを把握したものは、カッシーラーの解釈であった。

カッシーラーによると、ヘルダーの「反省」Reflexion の概念は、ライプニッツの基本概念から理解される⁵⁹⁾。

ライプニッツにおいては、意識の統一は、人間精神の活動の統一によって初めて可能ならしめられる。人間精神が、自己を永遠に同一のモナドとして理解し、そしてそれが同じ内容に時と所を違えて出会っても、それを同一のものであると再認識するところのその総合的統一によって可能となる。

この「再認」の形式は、それぞれライプニッツによって統覚といわれ、ヘルダーにおいては「反省」となり、カントにおいて「再認の総合」と呼ばれた。

「感官の海峡を通して流れでるその果しのない感覚の海原で、人間の魂が、いわば一つの波浪を選び出して、それをとめ、全身の注意をそ

れに注ぐことができ、そして自分がそうしていることを意識することができるほどに、自由に働くとき、人は反省をしている。

彼の感覚の傍を過ぎる果てしのない夢のような像から脱け出して、覚醒の一瞬に心を集中して、自発的に一つの像にとどまり、それを明快かつ平静に観察することができて、ほかでもないこれのみが対象であることを証明するような特徴を識別することができるならば、人は反省を示している。

人が、あらゆる特徴を生き生きと明快に知るだけでなく、自他を分か一つの特徴を認識することができるなら、そのときは反省を示している。

この認識の最初の行為が、明確な概念を生ずる。それは精神の最初の判断である。

この認識を可能ならしめたのは何か。

……反省の特徴である。

この最初の反省の特徴こそ、精神の働きであったのだ。それでもって人間の言葉が、発明されたのだ！」⁶⁰⁾

ヘルダーは、かくして言語を反省の産物として解釈する。

反省は、単に感情の内容に付け加えられる外的なあるものではない。それは、構成的因子として感情の中へ入り込む。

束の間の短命な感性的刺激を、一定の精神的「内容」へ転換するものは「反省」である。

ここでは、知覚は、モーペルチュイやコンディヤックの場合のように、言葉や概念が、単に外からそれに付け加わる既成の自己完結的な心理的内容ではない。

ここでは単なる印象が、「表象」へ総合される。単なる知覚そのものが、その精神的性格によって、形式の因子を含む。そして形式は、完全に展開すれば、言語の形式において表現される。言語は、単につくられるだけでなく、内からの必然的過程において生成する。それは、意識そのものの総合的構造における一つのモメントである。そしてそれによって感覚の世界が、

58) *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie*, hrsg. v. Erdmann, Bd. II, Nr. 951.

59) Cassirer, *Philosophie der symb. Formen*, Bd. I, S. 94 ff.

60) *Helders Werke*, V, S. 34 ff.

直観の世界となる。

カッシーラーの反省概念の分析によって、知覚は、孤立した自足的な印象ではなくて、精神的内容へ転換されたものであることが明らかとなった。つまりそれは言語の形式を含むものであった。

この形式を与えるという働きの中に精神の自発性がみられる。

この言語における総合的構造を、後にカント哲学を背景にして明らかにしたのは、ウィルヘルム・フォン・フンボルトであった。

しかし、言語の起源の問題の解決を、神授説に求めることなく、また動物言語にまで遡及することなく、意識の問題に移したことはヘルダーの言語の領域における先駆的業績であると思われる。

また意識の問題へ移したことは、我々の理性に対する信頼の表現であり、そこに理性の自律が窺えるのである。

ロイ・パスカルは、ヘルダーの言語論を、Sturm und Drang の産物であるといった。

しかし、さきに第一節の分析の結果、得られたものは、Sturm und Drang の思想の根底において、自由と形式が分離対立し、自由は形式を否認することにおいて自己を貫き得たということであった。

自由は、近代文明、文化を拒否し、ただ対象の破壊へと向かう生命力と結び付いていた。激しいパトスには創造性も生産性もなかった。感情が判断の Criterion であった。

しかし、このような思想からは、我々の文化の創造的意味は正当に評価されない。

理性に対する信頼が崩壊するところに、文化の創造はない。理性の自律の崩壊を、シンボリックに表わすのが、『群盗』のカール・モールであった。

このような殺伐な異様な雰囲気の中で、その空気に酔心したものの口から、理性の自律を表明する言語論が出てくるであろうか。

ヘルダーは、18世紀の60年代のカントについて報告している⁶¹⁾。「ライプニッツ、ヴォルフ、バウムガルテン・クルジウスおよびヒュームを吟味したときと同じ精神で、彼はルッソーの著書、*Èmile* と *Héloise* をとり上げた。……それを評価し、いくども、人間の道徳的価値の真の洞察にたちかえった。」カントは、たしかに、ルッソーをその時代の大方の読者とは違った風に読みとった。

ルッソーは、彼にとっては決して情緒や情熱の讚美者ではなかった。

社会へ挑戦した不平等論の著者が、遂には社会のために法を書かざるを得なかった。

真の人間性の洞察が、この見解へ彼を導いたのである。この洞察力の反響は、遠くケーニヒスベルグの一哲人にもはっきりと聞きとれるものであった。

シラーは、カント研究から、自然そのものを自己限定の視点の下に、したがって自由のアナログンとして思惟する手段を発見した。

シラーにとって、自然を理解するということは、それを自由の反射において認識することを意味したのだ。

当為の命法が、存在の連関、およびその調和をも、初めて我々に関示する真の鍵となる。

これに対して、ゲーテにとっては逆の道が妥当した。

彼は、自然生成のモメントを、道徳的なものの抽象的要請の下にずらすことをしない。

むしろ彼は、自然を、自ら充足している全体として、純粋な直観において現前化しようとする。

道徳そのものが、自然を貫いている「形成衝動」の純粋な精華となる。

シラーが、生命の力動にまで自律原理の内容を再発見しようとするのに対して、ゲーテにとっては、芸術と道徳において刻印されるような自律は、ただ生命そのもののこの力動の自然的要求を意味するにすぎない⁶²⁾。

というのは、人間は、自然の絶頂に立たされ

61) W. XVII, S. 404.

62) Cassirer, Schiller, S. 452

ることによって、彼はふたたび、全き自然として自己をながめるからである。

自己において、今一度、絶頂を生み出さねばならない全き自然として、自らをながめるからである。

しかし、ゲーテとシラーが、等しく表現しようと努めたものは、自律の形式であった。

自律という根源原理において、カッシーラーのいうように、ドイツ古典主義文学とドイツ古典哲学は共通の根をもつ⁶³⁾。

というのは、両者において、自由と形式の根本対立がたてられ、そして統一的視点から解決へともたらされるからである。

63) *Ibid.*, S. 471