

Title	シラーにおける魂の不死の問題
Author(s)	津田, 保夫
Citation	言語文化研究. 2011, 37, p. 77-97
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/24676
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

シラーにおける魂の不死の問題

津田 保夫

Die vorliegende Arbeit behandelt den gedanklichen Wandel von Friedrich Schillers Weltanschauung mit seiner Stellungnahme zur Unsterblichkeit der Seele. Zuerst werden die unterschiedlichen Gedanken zu diesem Problem von Plato, Descartes, de la Mettrie, Spalding, Abbt und Moses Mendelssohn geschichtlich überblickt. Vor diesem Hintergrund wird gezeigt, dass der junge Schiller noch auf Grund der leibnizianischen optimistischen Weltanschauung an die Unsterblichkeit der Seele und die gerechte Ordnung Gottes glaubte, dass er jedoch durch die atheistische und materialistische Skepsis in die Krise seiner weltanschaulichen Identität geriet. Diese Krise überwand er, indem er die Idee der Autonomie von Kant übernahm und seine neue Weltanschauung auf das autonome Vernunftgesetz begründete.

キーワード：ドイツ文学, ドイツ思想史, 18世紀

1. はじめに

死は人間にとって重要な問題である。人間は死すべき (sterblich) 存在であるが、死後のことについては誰も知ることはできない。多くの宗教では、死後の世界の存在と魂の不死が説かれ、神による公正な裁きや魂の救済が信仰され、それが人間に安心や慰めを与え、現世での善行や正しい生活を促し、道徳性の確固たる基盤をもなしてきた。

しかし、それはあくまでも信仰の問題であり、信仰のない人間にとってはたんなる虚妄にすぎない。魂の不死や神の公正の秩序の存在については、哲学でもその証明の試みがさまざまな形でなされてきたが、万人を納得させることはできなかった。そのため懐疑主義や無神論を排除することはできず、それに起因する利己主義や道徳的退廃に対して道徳性の根拠をどのように確保するかという問題も残ったのである。そして、このような信仰と懐疑、魂の不死と唯物論、神の存在と無神論の対立は、一人の人間の心の中に葛藤として生じた場合、深刻な精神的危機をもたらすこともある。

シラーの中期の作品『哲学的書簡』 *Philosophische Briefe* はまさにこの問題を扱っており、啓蒙主義的な理性の使用から芽生えた懐疑心によって幼少からの素朴な信仰体系が崩壊してメラ

ンコリーに陥った青年が、その精神的危機を克服する過程をテーマとしている。この信仰と懐疑の葛藤に苦悩する主人公の姿は、当時のシラー自身が陥っていた困難な思想的状況をも反映していたように思われる。しかし、この作品は問題提起のところで中断され、その解決が示されるはずであった続編はとうとう書かれることはなかった。この問題に対するシラーなりの解答は、カント研究を経た後に別の形で、美的教育構想や崇高論において提示されることになる。

本稿では、シラーにおけるこのような信仰と懐疑の対立葛藤による精神的危機とその克服の過程について、とくに魂の不死の問題を中心に考察する。しかしその前にまず、魂の不死の問題に関する歴史的背景から見ていきたいと思う。

2. 魂の不死の思想史的背景

死すべき肉体に対して魂を不死なるものとする考え方は古代から存在し、すでにプラトンが著作『パイドン』*Phaidōn*で、その哲学的考察を行っている。そこでは死を前にしたソクラテスの口を通して魂の不死が論じられているのだが、それは三つの部分から成り立っており、第一に肉体の否定と魂の絶対性の説明が行われ、次にイデア論を中心とする魂の不死の証明が試みられ、最後に死後の裁きとあの世の物語が語られる。そしてここにはすでに、後世においても議論の対象となる魂の不死に関する主要な論点の多くが含まれているのである。

ソクラテスはまず、死を「魂の肉体からの分離」¹と規定する。その前提には、人間が魂と肉体という対立する二つの実体からなるものだとする心身二元論があるわけだが、その二つの実体のうち魂のみを本質的なものとし、肉体は魂の自由な活動を妨げる重荷だと考える。「肉体は魂を惑わし、魂が肉体と交われば、肉体は魂が真理と知恵を獲得することを許さない」²のであり、「肉体は、また、愛欲、欲望、恐怖、あらゆる種類の妄想、数々のたわごとでわれわれを充たし」³ているからである。また「戦争や内乱や争いでさえ、他ならぬ肉体とその欲望が惹起する」⁴のであり、肉体こそがいわば諸悪の根源のようにみなされる。したがって、肉体は魂にとって一種の「牢獄」⁵であり、肉体の死によって魂はその牢獄から解放されるので、死は恐れるべきものではないし、また現世においても人間は魂を肉体から解放するように努めなければならないと説くのである。

このように肉体を徹底的に否定し、魂のみを絶対視する考え方はもちろん、死すべき肉体に対する魂の不死を前提条件とする。そしてこの魂の不死の証明は、生成の循環的構造、想起説、魂の単一性、そして最終的にはイデア論に基づいて行われる。生成の循環的構造による証明は、生と死の二元論において死は生から生じ、生は死から生じると考えるしかないため、生と死は循環するという理屈によるもので、魂の輪廻転生というピタゴラス派のオルフェウス主義の影響も指摘されている⁶。想起説は、学習といわれるものが生前から知っていたことの想起

に過ぎないとする説で、われわれがものの大小や等しさなどを認識できるのは「等しさそのもの」といったようなアイデアを生まれる以前にすでに見て知っているからにはかならないと説明する。魂の単一性は、肉体が多数の物質の合成物であるため解体するのに対して、魂は非合成的な単一の実体であるため解体せず、したがって死滅することもないとする考え方である。そして、この単一性において魂はアイデアと近親性を持ち、生命のない物質的身体に生命を与える魂は生のアイデアを有しているから、死のアイデアとは相容れないとして、魂の不死を説明するのである。

このような魂の不死の証明の後で、最後に死後の裁きとあの世についての神話が語られる。それによると、人間の魂は肉体の死後にダイモンによって裁きの庭に引き出されるという。ここで「普通にほどほどの生を送ったと判定された者たち」⁷は、「なにか不正を犯している場合には、罰を受けてその不正から清められて解放され、善行を為している場合には、各々その価値にしたがって褒賞を受ける」⁸。これに対して「犯した罪の巨大さのために癒し難いと判定された者たち」⁹は「彼らにふさわしい運命によってタルタロスに投げ込まれ、そこから決して脱出することはない」¹⁰。そして「際立って敬虔に生きたと判定された者たち」¹¹は「上方の清々しい住まいに到達して、真の大地の上に住む」¹²。このようにして現世での善行や悪行は死後にその公正な報いを受けるのであり、魂の不死には道德性の担保としての性格が与えられている。

プラトンに見られた人間の魂と肉体の対立の問題は、近代になるとデカルトの心身二元論において、より厳密に理論化される。デカルトは「我思う」(cogito) 思惟実体としての精神の明証性から出発し、演繹的に推論して物心分離の二元論に到達した。つまり魂(精神)は空間内に延長を占めない思惟のみを本性とする単一の実体すなわち「思惟実体」(res cogitans)であり、身体なしにも存在しうる。一方、身体(物体)は魂と関わりなく空間に延長を占めることによるのみ存在しうる合成的な実体すなわち「延長実体」(res extensa)である。このようにして魂はまったく非物質的な存在となり、その不死性の証明の前提が得られ、一方身体は延長のみを本性とするたんなる物質として一切の霊的性質が排除され、物理的力学法則によって機械論的に説明しうるようになる。実際、デカルトは思惟する精神を持たない動物を一種の自動機械とみなしたし、また精神を持っている人間でも、身体部分は心臓の熱機関を中心とする精巧な自動機械だと考えた。

このような心身二元論を論じたデカルトの著作『省察』の正式表題は、1641年の初版では『神の存在と人間の魂の不死が証明される第一哲学の省察』*Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae immortalitas demonstrantur* となっている。このことからわかるように、デカルトは『省察』において、神の存在とともに魂の不死を哲学によって理論的に証明しようとした。彼はその動機について、「私たち信仰のある者にとっては、人間の精神が身体とともに滅びるものではないということと、神が存在することとは、信仰によって

信ずるだけで十分」¹³ だけれども、「信仰なき人々の場合は事情が別」¹⁴ であって、彼らに対しては「自然的理性によって証明」¹⁵ してみせることが必要なのだと述べている。なぜなら、「この世においてはしばしば、徳行よりも悪行のほうに、大きな報酬が与えられる」¹⁶ ものであり、「もしも神をおそれることも、来世への期待をもつこともないとするなら、利得よりも正道を選ぶ人はほとんどない」¹⁷ だろうと考えるからである。ここにおいてもプラトンと同様に、魂の不死は道徳性の担保としての意味をもっている。

とはいえ厳密に言えば、この『省察』では魂の不死そのものの証明は行なわれておらず、魂が身体とは本質を異にする単一な実体であることの証明までで終わっている。これについてデカルトは、「身体の破滅から精神の死滅が帰結するのではないことを示し、こうして人間に来世への希望を与えるためには、以上のことで十分である」¹⁸ からだと説明する。というのも、「およそあらゆる実体は、いいかえると、存在するためには神によって創造されなければならないものは、その本性上不可滅であり、その神によって協力が拒まれ、無に帰せられるのではないかぎり、けっしてなくなることはありえない」¹⁹ からである。肉体の死後にも魂という実体の存続を神が容認し続けるかどうかという問題は、もはや哲学ではなく神学の領域となるであろう。

デカルトはまた『情念論』*Les Passions de l'âme* で、精神と身体の相互作用についても考察している。身体から精神への作用は精神の受動としての「情念」(passion) であるが、それを精神が支配しなければならないとする。しかし彼は、情念それ自体を悪とはみなしていない。「あらゆる情念の効用は、もっぱら、我々にとって有利であると<自然>の示してくれる事がらを、精神が意志し、かつこの精神をもちつづけるということにあり、また通常情念のひき起こすところの、精気の活動は、身体をしてそれらの事がらを実行するのに役だつ運動へ向かわしめる」²⁰ のであるが、「情念はわれわれが善いものを求め、悪いものを避けるにあたって、過度の熱意と心づかいをもつてするように促す」²¹ ので、過度に作用したり誤って作用したりすることがあり、そのときに害となる。したがって、情念は「自然の性からいえばすべて善いもの」²² であるから、われわれはただ「情念の誤った使用またはその過度の使用を避けるだけでよい」²³ のである。この点においてデカルトは、肉体的なものを完全に否定的に評価するプラトンと大きく見解を異にしている。

このようなデカルト的心身二元論はその一方で、精神と身体というまったく本質と存在原理を異にする二つの実体がどのように作用しあっているのかという、いわゆる「心身の交流」(commercium mentis et corporis) の問題を十分に合理的に説明することはできなかった。それは心身二元論の理論的な首尾一貫性を揺るがし、精神の活動をも身体へと還元しようとする唯物論を生じさせるきっかけともなったのである。

人体を自動機械とみる考え方をデカルトから受け継いだフランスの医師ド・ラ・メトリは、1748年の『人間機械論』*L'Homme Machine* でそれを極端化し、精神のはたらきまでも脳や身体の機械的作用にはかならないと考えた。たとえば、「判断力や推理力、記憶力は魂の部分にす

ぎないのであるが、それは少しも絶対的のものではなく、この一種の髄質膜 (toile medullaire) の多様な姿にほかならないのであり、この幕の上に、眼に描かれた対象が、あたかも幻灯で写すように反射させられるのである」²⁴ と説明され、「魂のすべての能力はかくのごとく脳の組織そのものならびに体全体に依拠しており、否あきらかにこの組織そのものにほかならない以上、これは誠に経験を積んだ機械というべきである」²⁵ と結論づけられる。したがって、「魂は運動の原動力、ないし脳髄の中の感じる力を持った物質的な一部分にすぎないのであり、これは、まごうかたなく、機械全体の主要なゼンマイとみなすことができる」²⁶ と主張したのである。

3. 18世紀ドイツにおける思想的状況

18世紀はカントの言葉を借りると「啓蒙の時代」(Zeitalter der Aufklärung)²⁷であった。カントによれば啓蒙とは「他人の指導がなければ自分自身の悟性を使用することができない」²⁸ ような「未成年状態」から脱出することであり、したがって「敢エテ賢カレ (Sapere aude!)、自分自身の悟性を使用する勇気を持つ」²⁹ が啓蒙の標語であった。しかし、そのような悟性の使用は既存の宗教や道徳に対しても懐疑の目を向けさせ、フランスではド・ラ・メトリーやドルバック、エルヴェシウスのような極端な唯物論者や無神論者を生み出すきっかけともなり、神への信仰やそれに基づく道徳を一切否定して放蕩生活に耽るリベルタンも出現したのである。

ドイツでは、そのような道徳的退廃に対する反発は啓蒙主義者たちの間でもきわめて強かった。彼らにとって、リベルタンのように信仰や道徳、あるいは家族の情愛などを啓蒙の名の下に否定して放蕩することは、啓蒙の誤用にほかならなかった。それゆえモーゼス・メンデルスゾーンは、「啓蒙の誤用は道徳的感情を弱め、頑迷やエゴイズム、不信心や無秩序へとつながる」³⁰ と警告している。啓蒙主義者たちは正しい啓蒙によって、理性的にも裏打ちされた信仰や道徳を築こうとしたのである。しかしその一方でまた、この時代には敬虔主義や感傷主義 (Empfindsamkeit)、あるいはシャフツベリーやファーガソンなどスコットランド啓蒙主義のモラルセンス論の影響もあって、「感性の復権」(Rehabilitation der Sinnlichkeit)³¹ の動きも起こり、感情や身体も重視されるようになっていた。

こうした潮流の中で新たな観点から魂の不死の問題を論じたのが、1748年に出版されたシュパルディングの『人間の使命に関する考察』*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* である。その中で彼は何よりもまず人間が感性的存在であることを認め、感性的快楽を肯定することから始める。しかし、人間は同時に理性的存在でもあるから、それだけでは満足できず、精神的な喜びを求めようになり、さらに個人を超越した普遍的価値を持つ美德にも目覚める。こうして人間は、「善や幸福や美や秩序をいたるところで喜びをもって見る」³² ようになり、やが

て「完全性の原型、根源的な美、秩序の最初の普遍的源泉」³³ となっているもの、全体を統べている「最高の精神」すなわち「神」の存在を確信し、「それが私を生かし、私の中で作用している」³⁴ のを感じるようになる。したがって、たとえ現世では「美徳が抑圧され、悪徳が誇らしく栄え、死によってようやくそれが終わる」³⁵ というような、公正の秩序に反することがしばしば見られるとしても、現世での不公正は死後に続く永遠の未来において解消され、公正な報いがなされるにちがいないのであり、そこから肉体の死後も残り続ける魂の不死への確信が導き出される。このようにしてシュバルディングは、感性的かつ理性的という人間の本性の考察から、いわば人間学的に神の存在と魂の不死の問題を論証しようと試みた。そして、永遠の生命を神の秩序にしたがって正しく生きることによって人間の使命を見いだしたのである。

シュバルディングの『人間の使命についての考察』はその後も増補改訂しながら増刷され、次第に知識人たちの間に広く知れ渡るようになり、それにつれて様々な批評も現れ始め、議論が交わされるようになった。その代表的なものがトーマス・アプトとモーゼス・メンデルスゾーンの論争であり、これは懐疑論と楽観論の立場からシュバルディングの人間使命論に対してそれぞれ批判と擁護を行ったものである。

トーマス・アプトは1764年の『最新文学通信』 *Briefe, die neueste Literatur betreffend* に掲載された『人間の使命に関する懐疑』 *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* において、フランスの哲学者ピエール・バールの霊を呼び出して懐疑を語らせるという形で、バールの懐疑論に依拠しながら批判を展開した。彼は、シュバルディングが人間には完全性に向かって永遠に成長しつづける能力と使命があると考えたのに対し、現実の世界ではそのような余裕すらなく悲惨な現実の中で毎日を苦しみながら生きている人間が大多数であり、こうした人間にとっては、死後の公正な報いや永遠の生命における神の秩序に基づくシュバルディングの楽観的な人間使命論は何の確信も慰めももたらさないと主張する³⁶。また、シュバルディングによる魂の不死の確信は、現世で受けている不当な仕打ちが死後の未来において正当な報いを受けるべきだとする、一種の復讐心の充足の要求に依拠しており、そのようなものは何の論拠にもならないと言うのである³⁷。

このようなアプトの懐疑に対して、メンデルスゾーンは『人間の使命に関する神託』 *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend* を書いてシュバルディングを擁護する。その中で彼は、アプトが呼び出したピエール・バールの霊に対抗してライブニッツの霊を呼び出し、ともにミネルヴァの神託を聞くという設定で、ライブニッツに依拠しながら反論を行う。そして、現実世界における人間の悲惨さについては、人間はその様々な制約のために不完全ではあるが、ほんのわずかであっても完全性に向けてその能力を発展させていると主張し³⁸、魂の不死が不当な仕打ちに対する公正な報いを期待する個人的な復讐心に基づいているという批判に対しては、それは復讐心ではなく道徳的世界における秩序と正しさへの関心が動機となっていると反論した³⁹。しかし、楽観的なライブニッツ哲学に依拠するメンデルスゾーンの説明は、具体的

現実の観点から懐疑を抱くアプトにとって、あまりにも観念的で現実から乖離しているように思われた⁴⁰。そして両者の議論は平行線のまま、アプトのあまりにも早い死（1766年）によって終わりを告げたのである。

アプトの死の翌年、メンデルスゾーンは『パイドン、あるいは魂の不死について』 *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele* を書いて自己の主張をさらに展開し、それを亡きアプトに捧げている。これはプラトンの『パイドン』の状況設定をそのまま用いながらも、魂の不死に関して新たな論証を試みたものであり、死を前にしたソクラテスとその弟子たちによる三つの対話から成り立っている。第一対話では、「自然はいかなる消滅をも引き起こすことはできない」⁴¹ のであり、ただ状態を変化させることができるだけだと説明される。つまり、「合成された」 (*zusammengesetzt*) 実体である身体は、死によって個々の構成要素へと分解するが、それらの構成要素は消滅することなく形を変えて存続し⁴²、魂もまた肉体から分離するだけで、それ自体は消滅することなく存在し続けることになる⁴³。第二対話では魂の性質が論じられ、それが身体のように「合成された」実体ではなく「単一」 (*einfach*) な実体であるため、分解することもないと述べられる⁴⁴。つまり魂は、その思考や表象の能力によって、自己の様々な概念や欲求を統括するのである。そして第三対話では、こうして不死の前提が与えられた人間の魂の使命が「完全性への不断の進歩」 (*beständiger Fortschritt zur Vollkommenheit*) ⁴⁵ として規定され、「この完全性へと向かって進んでゆく不断の努力、内なる卓越性の増大と成長こそが、理性的存在の使命であり、それゆえまた創造の最高の究極目的である」⁴⁶ と説かれるのである。

このようなアプトとメンデルスゾーンによる魂の不死や人間の使命をめぐる論争は、懐疑主義と楽観主義の対立において、この時代の一つの重要な思想史的状况を反映しているように思われる。そして、この問題意識は若きシラーにおいて思想的危機を引き起こし、その克服の試みが行われることになるのである。

4. 若きシラーの人間学における魂の不死の問題

シラーはカール学院で、師のアーベルなどから当時の最新の医学や哲学、人間学を学び、1779年に提出した卒業論文『生理学の哲学』 *Philosophie der Physiologie* で、人間の魂と身体の相互交渉という人間学の根本問題を解明しようという大胆な試みを行った。その全体は、「精神的生活」、「栄養的生活」、「生殖」、「これら三体系の関連」、「睡眠と自然死」という5章から成り立っていたが、残存しているのはこのうち第1章の第11節途中までで、しかも他人の筆写によるものである。そこでは感覚的感受や表象、思考など人間の精神のはたらきが身体との関連において考察されているのだが、その最初に扱われているのが「人間の使命」の問題である。

シラーはまず、「宇宙は永遠なる知性の作品であり、見事な計画にしたがって構想されてい

る」⁴⁷と述べ、人間の精神はその「偉大なる計画のすべてを発見し、その計画から創造主を認め、愛し、讃えなければならない」⁴⁸とする。したがって、「人間はその創造主の偉大さを求めて努力し、創造主が世界を捉えるのと同じ眼差しで世界を捉えるために存在する」⁴⁹のであり、「神と等しくなること（Gottgleichheit）が人間の使命なのだ」⁵⁰と答えるのである。そして、「この理想は無限だが、精神は永遠だ。永遠は無限の尺度である。すなわち、精神は永遠に成長を続けるが、その理想へは永遠に到達することはないだろう」⁵¹という。つまり、神の完全性に到達するという人間の使命は永遠に努力されるべき課題であり、そのためには魂の不死が前提とされるのである。

このようなシラーの人間使命論はシュパルディングやメンデルスゾーンと根本部分において共通している。しかしシラーは「永遠にして偉大なる美しい法則は、完全性を快（Vernügen）と、不快（Mißvergnügen）を不完全性と結びつけた」⁵²と述べ、不快を避けて快を求めるという人間の本性に、完全性へ向かう人間の使命を根拠づける。ここにおいて人間の使命は、命令や義務ではなく、性向や幸福と結びつけられるのである。さらにシラーは、魂が創造主の偉大なる計画を見渡し賛嘆するためには、神が創造した世界を感受する必要があると考える。そしてこの感受は身体を通して可能になるのであるから、身体は人間がその使命を果たすために必要なものとして、重要な意義が与えられる。そこからシラーは、物質的世界を非物質的な魂がどのようにして感受するのかという問題の説明へと移るのだが、ここにみられるような人間本性や身体の肯定的な評価は、「感性の復権」という当時の思想的傾向を反映しているといえるだろう。

『生理学の哲学』は卒業論文としては却下され、シラーは翌1780年に『人間の動物的自然本性と精神的自然本性の連関についての試論』*Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* という卒業論文を新たに提出して受理される。これも同じく人間の身体と精神の連関の問題を扱っているものであるが、ここではシラーは心身問題の思弁的な解明を放棄し、経験と観察に基づく具体的な記述を中心に据えている。そして彼は、精神と身体の連関をやむをえない所与の事実としてネガティブに捉えるのではなく、「動物的自然本性の助けを借りて達せられる高次の道徳的目的」⁵³があることを示してポジティブな意義を見いだそうとするのである。

この論文の全体は、身体を中心とする「物理的連関」と精神を中心とする「哲学的連関」の二つの部に大きく分けられている。「物理的連関」の部では、まず身体が存在意義が人間の完全性という観点から根拠づけられる。「われわれが道徳的および身体的世界において、人間の完全性のためにあると認めるすべての配備は、次の根本命題に集約されるように思われる。それはすなわち、人間の完全性は、世界の計画を考察することにより、その諸力を行使することにある、という命題である。そして、この力の規模とそれが作用する目的との間にはきわめて厳密な調和がなければならないので、完全性は人間の諸力の最大限可能な活動と、それら諸力の相互依存にある、ということになるだろう。」⁵⁴

したがって、精神と身体の諸力は相互に依存しながら、完全性に向けて最大限に活動することを目的とすることになる。しかし、精神と身体の相互依存の原理については、「私にはまだ認められない必然性」⁵⁵と「私にはまだわからないやり方」⁵⁶によるものとして説明を放棄し、「中間的な有機的諸力の独特な種類」⁵⁷としての「感覚」(Sinne)と「もう一つの有機的諸力である随意運動の機械装置」⁵⁸が、それぞれ感覚的感受と意志行為において魂と外部世界の媒介をなし、それらが「魂の作用の機構」(Organismus der Seelenwirkung)であると述べるだけである。

このように魂と身体は相互依存していることが説明されたが、単一な実体である魂が不滅なのに対して、物質としての身体はつねに変化し消耗していくので、魂が身体との協調による活動を維持するために必要なのが「栄養摂取」(Ernährung)のシステムあり、人間が類的存在として個体の肉体死による消滅を防ぐために創り出されたのが「生殖」(Zeugung)のシステムである。そして、この「魂の作用機構」と「栄養摂取」と「生殖」の三つの有機的機構が関連して、人間の身体をなしていると論じるのである。

後半の「哲学的連関」の部では魂の活動が中心テーマとなるが、最初に「動物的衝動が精神的衝動を呼び覚まし発展させる」⁵⁹というテーゼが提示され、個人史と人類史の考察によって論じられる。個人史では、受動的な動物的存在として生まれた幼児が、感性的満足によって生きる少年期を経て、大人になるにつれて精神的な価値に目覚めていく過程がたどられる。また人類史では、未開状態の人類が動物的衝動を満たす必要から様々な技術を産み出し、やがて学問や芸術といった精神的な文化を発展させていく過程が、歴史哲学的に考察される。そしてシラーはそれらの考察から次のように結論づける。「人間は自分が精神であることを知るまえに、動物でなければならなかった。彼は宇宙へとニュートンの飛翔を企てるまえに、埃の上を這い回らなければならなかった。身体はそれゆえ活動への最初の拍車であり、感性は完全性への最初の梯子だったのである。」⁶⁰

そしてシラーは最後に、身体の死と魂の不死の問題に触れて締め括る。精神がこの世での目的を達成したとき、その道具としての身体は不要となり、その死によって心身の連関は解消する。崩壊した身体は物質として自然の他の目的に役立てられるが、「魂は別の世界でその思考力を行使し、宇宙を別の側から観照することを続ける」⁶¹のである。

このようにしてシラーは、魂と身体が相互に依存し合いながら協同して、完全性へ向かうという人間の使命を遂行する、そのメカニズムを説明し、人間の使命を「動物的自然本性」と「精神的自然本性」という二つの人間の本性に根拠づけた。しかし、魂と身体の相互交渉の原理的解明は放棄され、魂の不死もたんなる類推にとどまっており、ここに唯物論的懐疑の入り込む余地が残されたのである。

5. 『哲学的書簡』における思想的危機

1786年、シラーは自らが主催する文芸雑誌『タリーア』*Thalia* に『哲学的書簡』*Philosophische Briefe* という作品の断片を發表し、そこで『生理学の哲学』や『人間の動物的自然本性と精神的自然本性の連関についての試論』で論じたような樂觀的な魂の不死への信仰と、唯物論的懷疑との対立葛藤の問題を扱った。これはそのような主人公の思想的葛藤から生じた心の病が治癒へと向かっていく過程をテーマとしているのだが、シラーはそれを、いわば医師と患者の関係のような、二人の友人の往復書簡の形で表現しようとした。彼はその意図を次のように述べている。「真理と道徳美に対する同じ熱意で満たされ、まったく別の道を通りながらも同じ確信に至って、今では通り過ぎてきた過程を落ち着いて見渡している数人の友人たちが、思考のいくつかの変革と時期、思い煩う理性のいくつかの逸脱を、異なる性格の二人の友人の姿において説明し、往復書簡の形で世間に公表するという計画で一致した。以下はこの試みの始まりである。(…) 懷疑癡と自由思想 (Freidenkererei) は人間思想の熱病発作であり、よく組織された魂の中でそれらが引き起こすまさにその不自然な衝撃によって、最後には健康を強固にするのに役立つにちがいない。過誤が幻惑的で誘惑的なほど真理にとっては勝利があり、懷疑が苦しければ苦しいほど確信へと大きく促されるのである。しかし、これらの懷疑や疑念を物語るのは不可欠だった。治療の前にまず病を知ることが必要だったのだ。」⁶²

この作品では、伝統的な宗教への素朴で敬虔な信仰を自己の世界観や人生観の基盤としていた主人公ユーリウスが、啓蒙主義的な友人ラーファエルによって自分自身の理性を使用することを教えられて、すべてを懷疑するようになり、それによってそれまでの彼の思想体系が崩壊して精神的危機に陥る。そのような状態をシラーは「人間精神の熱病発作」として一種の病気と見なし、それが治癒すれば健康をより強化するという確信をもって、その病歴を記述しようとするのである。

そのさいに彼は、「激情は個人の思考体系と密接に関連している」⁶³ という前提のもとに、「激情の極端な形や異常な形」⁶⁴ として現れる心の熱病やその悪化状態である道徳的退廃の一般的原因を「偏った不安定な哲学」⁶⁵ や「曇った理性」⁶⁶ に見ており、「明晰な悟性が志操をも高貴にする」⁶⁷ こと、「知性が心情を育成しなければならない」⁶⁸ ことをその治療の手がかりと考えている。つまり、懷疑癡や無神論的自由思想、道徳的退廃といった病気の原因は理性の誤った使用であるから、逆に明晰な理性を薬として正しく使用することによって、生来の健康な道徳感情を回復できる。そして、その手助けをする医師の役割を果たすのが、往復書簡の相手のラーファエルである。

理性の使用によって懷疑癡とメランコリーに陥ったユーリウスは、ラーファエルに助けを求めて言う。「きみの癒しの手だけがぼくの痛む傷に薬をつけることができるのだ。」⁶⁹ ラーファエルはそれを克服されるべき病気と診断し、治療法の助言を与える。「きみは病気を克服しな

なければならない。その病気は、決して再発しないためには、ただきみ一人によってのみ完全になおすことができるのだ。きみが見捨てられたと感じれば感じるほど、自分自身の内部のあらゆる治癒力を引き出すだろう。ごまかしの緩和剤から一時的な症状の緩和を得ることが少なければ少ないほど、確実に悪の根源を絶つことができるだろう。」⁷⁰ そして彼はユーリウスの病気をさらに詳しく診断するために、ユーリウスのそれまでの思考の結果を書き記した書類を送ってよこすように求める。それに応じて送られたのが、『ユーリウスの神智学』 *Theosophie des Julius* である。それは「世界と思考する存在」、「理念」、「愛」、「犠牲」、「神」という五つの部分から成り立っており、そこではすべての「思考する存在」すなわち魂あるいは精神が神を中心として愛の原理によって結びついているという楽観的な世界像が、熱狂的な文体で描き出されている。

最初の「世界と思考する存在」の章では、表題の通り「世界」と「思考する存在」との関係が論じられる。まず「万有は神の思想である」⁷¹ というテーゼから出発し、「この存在する全体の中に最初の見取り図を再び見いだすこと」⁷²、「現象の中に法則を探し求め、構築物から遡って設計図を写し出すこと」⁷³、すなわち神が創造した万有から神の思想を見いだすことが「あらゆる思考する存在の天命」⁷⁴ だとする。これは『生理学の哲学』の人間使命論とまったく一致する考え方である。そして、人間は自然の世界の中に神の思想としての「調和、真理、秩序、美、卓越性」⁷⁵ を見だし、また動植物が春になって新たに生まれてくる姿に「われわれの不死の的確な象徴」⁷⁶ を認める。このように、自然世界からのアナロジーによって神の秩序の存在と魂の不死が導き出される。

次の「理念」の章では、「すべての精神は完全性によって引きつけられる」⁷⁷ が、精神は完全性の理念を思考や表象によって自分のものとすることができると述べられる。したがって完全性は物質ではなく、思考や表象の能力をもつ精神の特性となる。そして完全性はすべての精神にとって幸福を与えるものであり、一つの精神は他のすべての精神とそれを共有して、幸福を拡大したくなり、この「他者の幸福への欲求」が「愛」と呼ばれ、次の「愛」の章では『ユーリウスの神智学』の中心をなす愛の原理が熱狂的に語られるのである。そこでは、愛は「魂あるものの創造における最も美しい現象、精神たちの世界における最も強力な磁石、敬虔と最も崇高な美德の源泉」⁷⁸ として賛美される。そして、神が創造した自然世界に秩序や美など神の完全性を見いだした精神は、そのすべての被造物を愛したくなり、「あらゆる虫けらも予感された高次の精神も胸に抱き」⁷⁹ たくなり、「全自然を抱擁」⁸⁰ したくなるというのである。

「犠牲」の章では、愛が他者のために自分の命を犠牲にするという行為を引き起こすことが述べられる。犠牲的行為に見られる自己の幸福と他者の幸福の矛盾についてユーリウスは、「不死という前提がこのような矛盾を解消する」⁸¹ としながらも、「将来の報いへの期待は愛とは相容れない」⁸² のであり、「不死への信仰がなくとも成り立つ美德があるにちがいない」⁸³ という。ここで道徳性の根拠は魂の不死ではなく、愛自体に求められている。

最後の「神」の章では、「万有におけるすべての完全性は神において統一される」⁸⁴と述べられる。そして「神と自然は完全に同じ二つの単位」⁸⁵であり、「自然は無限に分割された神」⁸⁶だとされる。すべての被造物は分割された神の部分なのであって、この分割された部分を神という中心へと再び引きつける原理が愛である。したがって、「愛はわれわれが神との類似性（Gottähnlichkeit）へと上昇する梯子」⁸⁷となる。ここにはもちろん古くからある「存在の連鎖」⁸⁸の考え方が認められる。ここで愛は、神の完全性を分有する存在物を結びあわせる鎖として普遍的原理となる。それは愛の万有引力の法則ということもできるだろう。そして「汝らの愛する神に近づけ」⁸⁹という言葉で『ユーリウスの神智学』は締めくくられるのである。

このような熱狂的な愛の哲学を中心とする『ユーリウスの神智学』の世界観は、シラー自身の若い頃の医学論文や思想詩とも内容的にかなり類似している⁹⁰。そして、シラーはここで自分自身のかつての思想体系を熱狂の産物として冷静に批判の対象としてとらえようとしているのであり、ユーリウスの思想的混乱は同時にシラー自身の思想的危機をも表しているといえるだろう。魂の不死の問題に関して特徴的なのは、ここでは魂の不死はもちろん肯定されてはいるものの、道徳性の担保としての性格は失われ、普遍的な愛という感情に道徳性を根拠づけようとする試みがなされているという点である。そこにはライプニッツ的な完全性の概念の他にスコットランド啓蒙主義のモラルセンス理論の影響を見て取ることもできるだろう。しかしもちろん、ここで展開されているような愛の万有引力の法則の有効性は懐疑の対象となりうる。シラーの戯曲『群盗』*Die Räuber*は、そのような普遍的な愛の万有引力が消失した「普遍的憎悪」(Universalhass)⁹¹による世界の崩壊を実験的に描き出そうとした試みとして捉えることもできるのである⁹²。

『哲学的書簡』は『ユーリウスの神智学』で中断し、それを診断するラーファエルの返事は、シラー自身ではなく友人のケルナーによって書かれた。翌1787年の『タリーア』に掲載されたケルナーの手による『哲学的書簡』の続編では、当時ケルナーが傾倒していたカントの『純粹理性批判』を思わせる認識批判的な議論が与えられている。その中でラーファエルは、「安心を得るために、君の熟考の最初の産物への信仰を再び作り出す以外に何の方法もないとしたら、それはもちろんよくないだろう」⁹³と述べ、それを理性による「厳しい批判の試練」⁹⁴にさらすことを勧めるが、彼はさらに「人間の認識の本性についてのいくらか無味乾燥した研究」⁹⁵が必要であるとする。しかしそれには、「人間の知識の限界に関する屈辱的な真理に君が関心を持つことができる」⁹⁶ようになるまで、時期を待つ必要があると言うのである。

ユーリウスの思想的病気がそもそも誤った理性の使用によって引き起こされたのであり、その治療が明晰な理性によって行われなければならないならば、理性自体の批判が問題になってくるのは当然かもしれない。シラーもそのことに気づいていたように思われる⁹⁷。彼は『哲学的書簡』の継続に困難を感じ、それを自分の不十分な哲学的知識のせいに行っているが⁹⁸、それは一般的な哲学的知識の欠如ではなく、当時すでに広まっていたカントの批判哲学に関する知

識の欠如であったと考えるべきだろう。『哲学的書簡』の続きを書く前にカント哲学を知る必要性を感じたシラーは、それから数年経過してようやく『判断力批判』の研究に取り組むようになり、やがてその美と崇高の理論に一つの手がかりを見いだす。しかし、ユーリウスの思想的混乱が「普遍的で純化された確固たる真理へと解消することが示される」⁹⁹ はずであった『哲学的書簡』の継続はついに行われず、この問題はのちの美的教育構想や崇高論でより包括的な形で論じられることになる。

6. カント哲学の影響と崇高論

『哲学的書簡』を中断したシラーは1787年にヴァイマルへ移住し、関心も哲学から歴史研究へと移っていく。そして1789年にはイェーナ大学の歴史学教授に就任し、翌90年には歴史学の他に悲劇論の講義も始め、その翌年の1791年、『哲学的書簡』の発表から五年が経過してようやく、シラーはカント研究に取りかかるのである。

そのきっかけとなったのは、前年に出版されたカントの『判断力批判』 *Kritik der Urteilskraft* であった。1791年3月3日付のケルナー宛の書簡でシラーは、自分がいま『判断力批判』にすっかり魅了されていることを告げている。そして、彼にとって『純粹理性批判』は「今のところまだあまりに難しすぎ、あまりにも多くの時間を要する」¹⁰⁰ けれども、「美学については自分自身で多くのことを考えてきたし、経験においてはその分野ではなおのこと習熟しているので、『判断力批判』でははるかに容易に先へ進んで行くことができる」¹⁰¹ と述べている。こうしてシラーは美学理論からカント哲学へと入ってゆき、翌1792年1月1日付の書簡ではケルナーに、「ぼくは今、とても熱心にカント哲学に取り組んでいる」¹⁰² と言い、「たとえ三年かかろうとも、それを究めるまでは放棄しない」¹⁰³ という固い決意を伝えている。それから約一年後、彼はついにカント哲学の中心思想を見いだしたように思った。それは「自己規定」あるいは「自律」という理念である。

1793年2月18日付ケルナー宛の書簡で、彼は次のように書いている。「およそ死すべき人間によって語られた言葉で、カントの次の言葉よりも偉大なものはない。それは同時に彼の哲学全体の内容でもあるのだが、その言葉とはすなわち、汝を汝自身から規定せよ (Bestimme dich aus dir selbst) というものだ。」¹⁰⁴ シラーはさらに、それと同じく理論哲学における「自然は悟性法則の下にある」¹⁰⁵ という言葉も重要なものとして挙げ、「この自己規定の偉大なる理念が私たちに自然のある種の現象から反射し、これを私たちは美と呼ぶ」¹⁰⁶ と述べる。

この書簡はいわゆる『カリヤス書簡』 *Kallias, oder über die Schönheit* の一つであり、シラーはこの年の1月から2月にかけてのケルナーとの往復書簡で、美の概念規定について議論を行っている。その中で彼は、カントが絶望視していた美の客観的概念規定を試み、カント哲学から得

られた自己規定の概念を美に適用して、美を「現象における自由」(Freiheit in der Erscheinung)と規定するのである。

『カリヤス書簡』では、シラーがカント哲学の中心思想と見なした自己規定の概念は主に美学的関心で捉えられているが、先に引用した2月18日の書簡の末尾から2月19日の書簡にかけての旅人の寓話による「美しい行為」の説明に見られるように、それは人間の行為にも適用される。シラーは路上に倒れている男に対する五人の旅人の行為を例に挙げたあとで、「きわめて純粋な道徳的動機」¹⁰⁷から行為した四番目の旅人よりも、「たんに自己の内なる本能にしたがって行動するかのように、軽々と自分の義務を果たす」¹⁰⁸五番目の旅人の行為を「美しい行為」として高く評価し、次のように言う。「道徳的な行為は、それがおのずから生じる自然の作用のように見えるとき、初めて美しい行為となるだろう。一言でいえば、心情の自律と現象の自律とが一致するとき、自由な行為は美しい行為となる。この理由により、人間の性格の完全性の極致は道徳美ということになる。なぜなら、それは彼にとって義務が自然となったときのみ生じるからだ。」¹⁰⁹

このようにシラーは、義務と自然の一致あるいは心情の自律と現象の自律の一致に、人間の最高の理想を見いだした。しかし、このような一致は常に起こるわけではなく、むしろ対立する場合の方が多であろう。そこでシラーは美に加えて崇高の概念の考察に向かい、同じ1793年の9月に雑誌『新タリーア』*Neue Thalia*に発表された『崇高論』*Vom Erhabenen*でその問題を論じている。彼はまず崇高の概念を次のように説明する。「それを表象するとき、われわれの感性的自然本性は制約を感じるが、われわれの理性的自然本性は制約に対する優越性と自由を感じるような対象を、われわれは崇高と呼ぶ。つまり、そのような対象に対して、われわれは物理的には敗北するが、道徳的に、すなわち理念によって優越するのである。感性的存在としてのみ、われわれは従属的なのであり、理性的存在としては自由なのだ。」¹¹⁰このような崇高概念の説明は基本的にカントの『判断力批判』の考え方と同じである。しかしそのあとで、彼は崇高の対象としての死について論じるとき、魂の不死と神の問題に関して、以前の彼自身とは異なる見解、またカントとも異なる新たな見解を提示する。

シラーは崇高の対象としての死において、魂の不死は道徳的自由の根拠とはならないと断言する。「私がここで想定するような不死の理念は、永続への衝動つまり感性的衝動を充足させる根拠であって、私はきっぱりと言っておかなければならないが、およそ崇高な印象を与えるべきものすべてにおいて、感性およびその要求は絶対に拒絶されておらねばならず、充足根拠はすべて理性にのみ求められねばならないのだ。」¹¹¹シラーは魂の不死が充たすのは自己の存続という感性的衝動であるとして道徳性の根拠からは除外し、それを理性法則の自律性のみを求めるのである。ここにおいて魂の不死は、道徳性の根拠としては不要となる。

先に述べたように、『ユーリウスの神智学』でシラーは「不死への信仰がなくとも成り立つ美徳があるにちがいない」¹¹²と考え、その根拠を普遍的な愛に求めた。しかし、そのような愛

はシラーの概念区分からすると、理性的というよりもむしろ感性的なものであり、道徳性の根拠としては脆弱なものであった。またカントは『実践理性批判』 *Kritik der praktischen Vernunft* において、理性法則の自律性を強調しながらも、魂の不死を徳の実現のために要請されるものとして位置づけた。カントによれば、「世界における最高善の実現は道徳法則によって規定されうる意志の必然的対象である」¹¹³ が、「このような意志においては、心意が道徳法則に完全に一致することが最高善の至上の条件」¹¹⁴ となっている。しかしそのような心意と道徳法則の完全な一致は現実世界においては決して達成できず、ただ「無限の過程」において求められるしかない。「しかしこのような無限の過程は、同一の理性的存在の實在と人格が無限に存続すること（これを魂の不死と呼ぶ）を前提としてのみ可能となる。それゆえ最高善は魂の不死を前提としてのみ、実践的に可能となる。したがって魂の不死は、道徳法則と不可分に結びついたものとして、純粹実践理性の要請である」¹¹⁵ と論じている。

これに対してシラーの『崇高論』においては、道徳性は自律的な理性法則あるいは道徳法則のみに根拠づけられ、魂の不死の前提はまったく不要なものとなっているのである。それどころかシラーはさらに、神の存在をも道徳性の根拠から排除しようとする。彼は神の公正さへの確信を、やはり感性的衝動の充足根拠だと見なし、崇高における道徳的自由の根拠としては否定する。シラーにとって道徳性の根拠となる理性法則は神からも独立していなければならないのであって、「その意志決定において神からも独立していると感じる」¹¹⁶ こと、すなわち「神はけっしてわれわれの意志に対して権力として影響を及ぼすことはできないと意識する」¹¹⁷ ことが必要なのである。

無神論者や唯物論者が主張するように、魂の不死も神の存在も虚妄に過ぎないかもしれない。しかし、崇高の感情において人間は自己の内なる自律的な理性法則の存在と理性的存在者としての自由を意識するのである。このようにしてシラーは、カント哲学から得た自己規定あるいは自律の理念によって、理性法則の絶対的自律性に道徳性の根拠を見だし、魂の不死や神の秩序への信仰あるいは形而上学的な愛の哲学と無神論的懐疑主義との対立葛藤やジレンマを克服した。もちろん、人間は理性的な存在であるとともに感性的な存在であり、崇高においても、理性的自由の意識を喚起するためには感性的従属性の意識が必要不可欠となる。したがって、理性と感性の調和にシラーは人間の理想を求め、そのための人間の教育プログラムを『美的教育書簡』 *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* や『崇高について』 *Über das Erhabene* で展開していったのである。

7. おわりに

若きシラーは、人間を精神と身体あるいは理性と感性の相互交渉する存在として捉える人間

観をもち、その一方でライブニッツ的な樂觀主義的世界観に基づく魂の不死や神の秩序への信仰をその精神的基盤としていた。しかしそれは、無神論的あるいは唯物論的な懐疑に対して十分に耐えうるものではなかった。それによる信仰体系の崩壊という思想的危機が、シラーの『哲学的書簡』のユーリウスの姿には現れている。

シラーはその思想的危機をカント哲学から得た自律の思想によって克服した。魂の不死や神の存在は、懐疑主義者を納得させるほどに証明することはできない。しかし、自己の内なる理性法則の存在や道徳的自由の意識は崇高の感情によって意識することができる。したがって、仮に魂の不死や神の存在が虚妄であったとしても、自律的な理性法則の存在はシラーにとって確実だったのであり、そこに彼は確固たる思想的基盤を見いだしたといえるだろう。このようなシラーの思想の転換の構図が、魂の不死という問題を軸として、明瞭に浮かび上がってくるのである。

1800年にシラーは『虚妄の言葉』*Die Worte des Wahns* という詩を書いている。そこにはシラーにおける信仰と懐疑の対立葛藤と、その克服後の思想が表現されているように思われる。この詩の中で彼は、三つの言葉を虚妄として挙げている。それは、「正義や善は勝利するだろう」、「幸福は高貴な者を求めてそれと結合するだろう」、「現世の悟性に真理はいつか現れてくるだろう」という言葉で、これらの虚妄の言葉を信じている限り、「人間は生の果実を取り逃がす」という。正義や善や真理は外部に求められるのではなく、人間の心の内部にある自律的な理性法則に求めなければならないのである。シラーはこの詩の最終節で次のように呼びかけている。

それゆえ高貴なる魂よ、虚妄を捨てよ
 そして天の信仰を守れ
 いかなる耳も聞かず、目も見なかったもの
 それはしかし美であり真理である
 それは外にはない、愚者はそれを外に求める
 それは汝の内にある、汝が永遠にそれを産み出しているのだ¹¹⁸

(本論文は、平成22年度科学研究費補助金(基盤研究(C))の交付を受けた研究課題「18世紀ドイツにおける文学の公共性に関する研究」(研究課題番号:22520315)の研究成果の一部である。)

-
- 1 プラトン著 岩田靖夫訳 『パイドン』 岩波書店 平成10年 30ページ (64D)。
 - 2 同上 34ページ (66A)。
 - 3 同上 35ページ (66C)。
 - 4 同上。
 - 5 同上 84ページ (82E)。
 - 6 同上 177ページの訳注参照。
 - 7 同上 165ページ (113D)。
 - 8 同上。
 - 9 同上 165ページ (113E)。
 - 10 同上 166ページ (113E)。
 - 11 同上 167ページ (114B)。
 - 12 同上 167ページ (114C)。
 - 13 デカルト著 井上庄七・森啓訳 『省察』（『世界の名著22デカルト』 中央公論社 昭和53年） 225ページ。
 - 14 同上。
 - 15 同上。
 - 16 同上。
 - 17 同上。
 - 18 同上 235ページ。
 - 19 同上。
 - 20 デカルト著 『情念論』（『世界の名著22デカルト』 中央公論社 昭和53年） 442ページ。
 - 21 同上 480ページ。
 - 22 同上 517ページ。
 - 23 同上。
 - 24 ド・ラ・メトリ著 杉捷夫訳 『人間機械論』 昭和32年 岩波書店 68ページ。
 - 25 同上 92ページ。
 - 26 同上 101ページ。
 - 27 Immanuel Kant: *Die Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung.* In: Norbert Hinske (Hg.): *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift.* Darmstadt 1990. S.462.
 - 28 Ebd. S.452.
 - 29 Ebd.
 - 30 Moses Mendelssohn: *Über die Frage: was heißt aufklären?* In: Norbert Hinske (a.a.O.), S.449.
 - 31 Vgl. Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.* Stuttgart

- 1981.
- 32 Johann J. Spalding: *Die Bestimmung des Menschen* : die erste Ausgabe 1748 und die letzte Ausgabe von 1794 / Johann J. Spalding. Hrsg. von Wolfgang Erich Müller. Waltrop 1997. S.12.
- 33 Ebd.
- 34 Ebd.
- 35 Ebd., S.18.
- 36 Thomas Abbt: *Zweifel über die Bestimmung des Menschen*. In: Moses Mendelssohn: *Ausgewählte Werke*. Studienausgabe. Bd.1. Schriften zur Metaphysik und Ästhetik 1755-1771. Hrsg. von Christoph Schulte, Andreas Kennecke und Crazyna Jurewics. Darmstadt 2009. S.328f.
- 37 Ebd., S.332.
- 38 Moses Mendelssohn: *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*. In: Moses Mendelssohn: *Ausgewählte Werke* (a.a.O.), S.338f.
- 39 Ebd.
- 40 Vgl. Stephan Lorenz: *Skeptizismus und natürliche Religion. Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen*. In: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*. Hrsg. von Michael Albrecht u.a. Tübingen 1994. S.130.
- 41 Moses Mendelssohn: *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. In: Moses Mendelssohn: *Ausgewählte Werke* (a.a.O.), S.388.
- 42 Ebd., S.386.
- 43 Ebd., S.388ff.
- 44 Ebd., S.406.
- 45 Ebd., S.414.
- 46 Ebd., S.417.
- 47 Friedrich Schiller: *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Weimar: Böhlau 1940ff. Bd.20, S.10. なお、シラーの著作からの引用等はこの版より行い、以下 NA と略記する。
- 48 Ebd.
- 49 Ebd.
- 50 Ebd.
- 51 Ebd.
- 52 Ebd.
- 53 Friedrich Schiller: *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*. In: NA Bd.20, S.41.
- 54 Ebd.
- 55 Ebd.

- 56 Ebd., S.41f.
- 57 Ebd., S.42.
- 58 Ebd.
- 59 Ebd., S.48.
- 60 Ebd., S.56.
- 61 Ebd., S.75.
- 62 Friedrich Schiller: *Philosophische Briefe*. In: NA Bd.20, S.107f.
- 63 Ebd.
- 64 Ebd.
- 65 Ebd.
- 66 Ebd.
- 67 Ebd.
- 68 Ebd.
- 69 Ebd., S.113. なお、このユーリウスにはシラーのカール学院時代の級友グラモンが一つのモデルとなっていることが指摘されている。シラーは1780年夏に、極度の心気症とメランコリーに陥り自殺の可能性も出てきたグラモンの病状を観察して報告するように命じられ、その報告書『生徒グラモンの病気について』*Über die Krankheit des Eleven Grammont*の中で、グラモンの病気の原因を敬虔主義的熱狂だと診断している。そしてそれがグラモンの宗教や美德に対する感覚を過度に鋭敏にし、また形而上学の研究によって身に付いた懷疑癖が彼の精神の支柱を揺り動かして、彼の繊細な心がそれに耐えきれなくなって、極度のメランコリーに陥ったのだと分析している。
- 70 Ebd.
- 71 Ebd., S.115.
- 72 Ebd.
- 73 Ebd.
- 74 Ebd.
- 75 Ebd., S.116.
- 76 Ebd.
- 77 Ebd.
- 78 Ebd., S.119.
- 79 Ebd., S.121.
- 80 Ebd. なお、このあたりの思想内容や表現は、同年の『タリーア』に発表された頌歌『歓喜に寄せて』*An die Freude*と非常に類似している。
- 81 Ebd., S.122.

- 82 Ebd.
- 83 Ebd.
- 84 Ebd., S.123.
- 85 Ebd.
- 86 Ebd., S.124.
- 87 Ebd.
- 88 「存在の連鎖」(chain of being) の概念については、とくに Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Massachusetts 1936. 参照。
- 89 Friedrich Schiller: *Philosophische Briefe* (a.a.O.), S.129.
- 90 Vgl. Wolfgang Riedel: *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der »philosophischen Briefe«*. Würzburg 1985, S.154ff.
- 91 Friedrich Schiller: *Die Räuber. Ein Schauspiel. Selbstrezension*. In: NA Bd.22, S.120.
- 92 Vgl. Hans-Jürgen Schings: *Schillers „Räuber“. Ein Experiment des Universalhasses*. In: *Friedrich Schiller. Kunst, Humanität und Politik in der späten Aufklärung. Ein Symposium*. Hrsg. v. Wolfgang Wittkowski. Tübingen 1982. S.1ff.
- 93 NA Bd.21, S.156.
- 94 Ebd., S.157.
- 95 Ebd., S.159.
- 96 Ebd. この言葉はケルナーからシラーへ向けられた言葉とも解釈することができる。後に述べるように、シラーがカント研究に取りかかるまで、このあと四年の歳月が必要であった。
- 97 1788年4月15日付ケルナー宛書簡参照。NA Bd.25, S.39f.
- 98 1788年11月14日付ケルナー宛書簡参照。NA Bd.25, S.135.
- 99 Friedrich Schiller: *Philosophische Briefe* (a.a.O.) S.108.
- 100 NA Bd.26, S.77.
- 101 Ebd.
- 102 Ebd., S.127.
- 103 Ebd.
- 104 Ebd., S.191.
- 105 Ebd.
- 106 Ebd. なお、これはカントの言葉そのままではなく、『実践理性批判』第1部第1章第8節冒頭の「意志の自律は一切の道徳法則とそれに相応する義務の唯一の原理である」という命題にみられるような思想を、シラーなりの言葉で言い換えたもののようである。Vgl. Ebd., S.682.
- 107 Ebd., S.198.

108 Ebd.

109 Ebd.

110 Friedrich Schiller: *Vom Erhabenen*. In: NA Bd.20, S.171.

111 Ebd., S.181.

112 Friedrich Schiller: *Philosophische Briefe* (a.a.O.), S.123.

113 Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*. Bd.IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Darmstadt 1956, S.252.

114 Ebd.

115 Ebd.

116 Friedrich Schiller: *Vom Erhabenen* (a.a.O.), S.182.

117 Ebd.

118 NA Bd.2/I, S.287.