

「美しい魂」の形成におけるカントの所謂「性格」の意義

——人間革命における教育學の使命——

小 田 武

(一)

カントは彼の『教育學について』(Über Pädagogik. 1803)に於て「よき教育こそ世界に於けるあらゆるよきことの源である。」(Biblothek s. 220)と言つてゐるが、よき教育とはそもそも如何なるものであらうか。カントの『教育學について』は「人間は教育されなければならぬ唯一の被造物である。」(ibid. s. 213)といふ言葉ではじまつてゐる。實際、教育といふことはカントの指摘した通り人間にのみ課せられた特有の課題であつて、それを學問的に解くことが教育學の任務なのである。このやうな使命をもつ教育學の展開に於てカントは深い人間理解に基いてそれをなしてゐる。カントによれば「人間は教育によつてのみ人間となることが出来る。」

人間とは教育が人間から作り出したものにほかならぬ。So』(ibid. s. 215)のであつて、こゝに於てカントは單に生存してゐる人間ではなく教育を俟つて形成せられた人間を人間の眞實態と考へてゐるわけであり、教育とは人間に於ける生存人から形成人への轉換にあづかるものであると言へよう。かくして教育は人間に於て本質的なものととなり、教育に關する學問的究明をその本分とする教育學は人間の本質の解明に従ふ人間學に於てその根柢を見出すのである。「人間性が教育によつて益、よく發展させられること」と「又人間が教育を人間性に適切である形式にもたらし得ること」(ibid. s. 210)とを期待するカントは人間の本質と教育の本質とを正當に把握してゐると言へる。我々が人間の本質と教育の本質とを

深く洞察することによつて人間學に基礎づけられた教育學がその使命を遂行するならば、我々はカントと共に教育による人間進化の期待をもつことが出来るであらう。カントは「現在の教育によつては人間はその生活の目的を十分に達成してゐない。何故なら人間は實に様々な生活をしてゐるではないか。人間が一樣の原則に従つて行爲する時のみ人間の間の一致が生じ得るのであつて、しかもこれらの原則は人間に於て第二の天性にならなければならぬ。」(Ibid. s. 217)と彼の時代の教育の不十分な點を指摘して教育に於て原則を要請ししかもそれが教育によつて人間の第二の天性となることを重視してゐる。カントの要請する原則が如何なるものであるかを明らかにすべきであり、また第二の天性といふことは「性格」に關連するものであるが、それらは後の節に於て論ぜられるであらう。カントに於ては「教育は一つの技術である」(Ibid. s. 218)が、「人間に於ける素質の發展は自然に起らないのであるから、およそ教育は——一つの技術である」(Ibid. s. 219)わけである。カントによれば「教育技術又は教育學は、それが人間の本領を達成せしめるために人間の天性を發展させるべきであるとするれば、思慮的とならなければならぬ」(Ibid. s. 219)

「美しい魂」の形成におけるカントの所謂「性格」の意義

のであつて、かくて教育は人間の主體的營爲として十分に學問的技術的に行はれねばならない。そこに教育學の學問的使命があるのである。従つてその際「教育の計畫を立てる人々が特に忘れてはならない教育技術の一つの原理は、子供が人類の現在の状態ではなくて未來の實現し得べきよりよき状態即ち人間性の理念とその全本領とにふさはしく教育されなければならぬといふことである。」(Ibid. s. 220)とカントは述べて教育によつて人類の發展を期してゐるのであるが、カントの所謂人間性の理念とその全本領とにふさはしい教育は如何なる體系に於て展開せられるのであらうか。

カントに於てはそれは次のやうに示される。即ち(一)教育に於て人間は先づ訓練され *disziplinirt werden* なければならぬ。訓練するとは個人並に社會人に於て動物性が人間性を損ふやうになることを防止すべく努めることである。それ故訓練は野性の單なる抑制にすぎない。(二)人間は教化され *cultivirt werden* なければならぬ。教化 *Cultur* は教訓と教授とを包括するものであり、あらゆる任意の目的を達成し得る能力をもつことを意味するところの技能 *Geschicklichkeit* を得させることである。(三)人間には開化 *Grüßung* と呼ばれ

る一種の教化が必要である。開化には作法と禮儀と一種の賢明さとが必須であり、これによつて我々はすべての人を自分の窮極目的 *Endzweck* のために用ひることが出来るのである。(四) 人間は徳化 *Moralisirung* を心掛けなければならない。人間はあらゆる目的に對して技能があるばかりでなく眞に善い目的だけを選ぶ心術 *Gesinnung* を得なければならない。善い目的とは必ず萬人によつて是認せられしかも同時に萬人の目的でもあり得るやうなものである。(ibid. p. 229 f. 230) とカントはいふ。そして彼に於て教育學は實踐的 *Praktisch* 教育にその焦點を結ぶのである。その際すべて自由に關する事柄をカントは實踐的と呼ぶのであるが、實踐的または道德的教育とは「人間を自由行為者として生き得るやうに形成するもの」である。それは「人格性を目指す教育」であり、「自活し社會の一員となりしかも獨自の内的價值をもち得る自由行為者の教育」なのである。(ibid. p. 229) としてカントは實踐的教育として第一に技能 *Geschicklichkeit* に關する學課的―機械的陶冶即ち教授的陶冶を擧げてゐる。それは賢明さといふものはすべて技能を豫想するからである。人間は自分のあらゆる目的を上手に達成するやうになるために學課的陶冶を必要とす

るのであり、學課的陶冶は個性としての私人的な價值を人間に與へるものである。第二に擧げられてゐるのは賢明さ *Keuschheit* に關する實用的陶冶である。賢明さは自分の技能を實世間に活用する能力である。人間は賢明さの陶冶によつて公民として陶冶せられ公共的價值を得るのであつて、かくして人間は公民社會を彼の意圖へと導くことを學ぶと共に公民社會に順應することをも學ぶのである。そして更にカントに於て學課的陶冶と實用的陶冶とは道德的陶冶に貫かれなければならないのであつて、人間は自分で洞察するところの原理に基く道德的陶冶によつて人間としての價值を獲得するのである。(ibid. p. 229 f. 230)

ところでカントに於ては教育に關する最も大きな問題の一つとして人間形成の過程において法則的拘束に従ふことと自己の自由を用ひる能力とを如何にして結合し得るかといふことがとり上げられてゐる。カントはどうしても必要な法則的拘束の下に於て自由を養つて行く方法を求めるに際して、生徒は教育を卒へた後に自由を用ひることを知らねばならぬと共に幼時から社會の抵抗を感じることによつて自立し自給自足して獨立の生活をなす困難を知らねばならぬが故に生徒に對して自己の自由を

法則的に拘束されることを許すやうに慣らすと共に自由を善く用ひるやうに導かねばならないといふ。従つてカントは、子供が他人の自由を妨げたり自分自身を傷つけたりしない限り子供を幼時からすべての點に於て自由にさせておくこと、自己の目的の達成が他人の目的の達成への配慮を必要とすることを子供に示すこと、並に子供に加へられる法則的拘束が他日自由に行爲することを可能ならしめるためのものであることを子供に示すこと——これらの必要をかゝる問題の解決に於て指摘してゐるのである。(Höfl, s. 226 f. s. 227) かくて我々はこゝにカントにおいて人間としての價值が如何なるところに求められるかといふ人間形成の理念と、かゝる人間形成の理念を旨す人間の具體的な形成過程における法則的拘束と主體的自由との結合の方法とを明らかにすることによつてよき教育の在り方を見出さうとするのであつて、我々は先づカントの人間形成の理念に關する問題を探索し、更に法則的拘束と主體的自由との結合の方法の問題に觸れる際にまたカントの教育學について具體的に展開しようと思ふ。

(II)

我々がカントにおいて人間としての價值が如何なると

「美しい魂」の形成におけるカントの所謂「性格」の意義

ころに求められるかを究めようとする時に、我々はカントの所謂「性格」においてその手がかりを見出すであらう。しかば我々は先づ何よりも彼が「性格」に於て何を意味したかを明らかにしなければならぬ。カントは彼の『實用的見地に於ける人間學』(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798) に於て次のやうに述べてゐる。即ち、

「或人について唯單に『彼には性格がある』(Er hat einen Charakter) と言ひ得ることは、その人について非常に多くのことが語られたといふばかりでなく、大いに稱讚せられたのであるわけである。何故なら彼には性格があるといふことはその人に對する大なる尊敬と讚歎とを起すところの稀なるものであるからである。

性格といふ名稱によつて、善い性質であらうと悪い性質であらうと、一般にその人に確實であると思はれるところのものが意味されるとすれば、その時には性格といふ名稱に、彼はこのやうな又はあのやうな性格をもつ or hat diesen oder jenen Charakter といふやうにつけ加へられるのが常であり、そしてその言ひ廻はしは心的方向性 Sinnest を表示する。——けれども唯單に性格をもつといふことは、主體が自分自身の理性を通して變

ることなく自己を規定する一定の實踐的諸原理にそれに従つて自分自身を結びつけるところの意志の性質を意味する。ところでこのやうな諸原理が時として偽りであつたり間違つてゐたりしても、それでも（蚊の群に於て見られるやうにあつちこつち飛び廻るのではなく）確乎たる原理に従つて行爲するといふやうに意欲に形式があるといふことは、一般にそれ自身の中に價値あるもの讃歎すべきものをもつて居り、また實際それは稀なるものもある。

この場合重要なことは、如何なるものに自然が人間をつくるかといふことではなく、如何なるものに人間が、自分自身をつくるかといふことである。何故なら前者は氣質 *Temperament* に屬し（この場合主體は大體に受動的である）、後者だけが彼が性格をもつてゐるといふことを認めさせるからである。

人間のあらゆる他の善きまた有用な性質は、まさにそれと等しい効用を創り出す他の諸性質と交換され得る價格 *Preis* をもつてゐる。即ち才能 *Talent* は市場價格 *Marktpreis* をもつてゐる、何故なら領主や地主はさうした人を各種の方法で使用することが出来るからである。——氣質は愛好價格 *Affektionspreis* をもつてゐる。

る、即ちその人と愉快に話すことが出来、彼は氣持のよい友なのである。しかるに——性格は内的な價値 *Werts* をもち、そして一切の價格を超越してゐるのである。」 (*Machiner's Lectures, 185*) 270.

このやうなカントの考察からして我々はカントの所謂「性格」がカントに於ては人間の内的價値として認められ人間形成の理念としての意義を有することを知る。即ち、カントによれば、通常或る人に確實であると思はれるやうなものがこのやうな性格とかあのやうな性格とか言つて表現される場合の性格といふ言葉は心的方向性といふ概念によつて表現せらるべきであるのである。何故なら或人に確實であるといふことはその人の在り方に於て一つの方向性を認めることによつて心的方向性としてとり上げることは出来ても更にすすんで性格として把握することは出来ないのである。カントに於ては心的方向性は人の在り方における精神的に一定の作用を容易になす性能としての方向的持続性を表現するにとゞまる概念であり、性格は人間の在り方における方向的持続性に加へて主體的統一性を表現する概念なのである。人間存在に於て、如何なるものに自然が人間をつくるかといふことは人間の主體性に關するものではなく、生物的自然的

存在者として單に生存するところの人間の直接態即ち生存人に關するものである。資性 *Naturall* 又は素質 *Qualität* と氣質又は心的方向性は自然が人間をつくつたまゝの状態としての人間の直接態に於ける方向的持續性を意味するものと言へよう。ところで如何なるもの人間が自分自身をつくるかといふことは人間の主體性に關するものであり、理性的主體的存在者として形成せられたところの人間の自覺態即ち形成人を實現することである。一定の實踐的原理に基いて自己の理性によつて自己を規定する意志の性質を意味するものとしてのカントの所謂「性格」はまさに理性的主體的存在者としての人間の主體的統一性を表示するものであつて、こゝに於て性格は形成人の核心となり、人間の自由といふ問題に更に深く關連してくるのである。「自由」をカントが如何に考へるがといふことは後に觸れるが、要するに性格は人間の自覺態として一切の價格的なるものを超えて内的價值をもつものとなるわけである。このやうにしてカントの所謂性格は先に述べたカントの「獨自的的的價值をもち得る自由行為者の教育」が目指すところの人間形成の理念としてカントの教育學體系の頂點に聳え得るものとなり、そこに教育學的意義を増大してくると言へよう。

「美しい魂」の形成におけるカントの所謂「性格」の意義

或人に性格があるといふことが人間に於ける大なる尊敬と讚歎とに値するところの稀なるものであるといふ所以は實に深いのである。

(III)

カントは「道德性は性格に關することである。Stillchkeit ist für den Charakter.」(『教育學』*Philosophie S. 60*)と言つてゐるが、我々は更にこゝに於て人間の本質についてのカントの把握に於て「性格」の占める位置を考察すべきであらう。カントによれば、人間を生命ある自然の體系の中に位置づけて人間の特徴を示す時には、人間は「自己自身によつて選ばれた自己の目的に従つて自己を完成し得るが故に、自己自身が創造する性格をもつこと」によつて「理性能力を賦與された動物」として自らを「理性的動物」たらしめることが出来るものとして述べられてゐる。そしてカントは人間の特徴として技術的素質と實用的素質と道德的素質とを擧げてゐるが、道德的素質は人間にとつて最も本質的なものであり、法則の下の自由の原理に従つて自己及び他人に對して行爲するものである。人間は實踐的理性能力と自己の選擇意志の自由の意識とを賦與せられた人格であり、義務律の下に自由の意識と道德的感情とをもつものであ

る。このことは人間性一般の睿智的、性格であり、その限りに於て人間は天性善である。けれども人間はその感性的性格から言へば悪への傾向を有するものとして同時に天性悪とも判定されなければならない。このやうな二つの方向に於て、人間は他の人々と共に社會のうち存在して自己を陶冶し、文明化し、道徳化し、安逸をむさぼることへの誘惑に對して受動的に身を委さうとする動物的傾向が如何に強くともむしろ能動的に天性の粗野のために人間につきまといつてゐるいろいろな障害と闘つて、自己を人間性にふさはしいものにすべく理性によつて規定されてゐるのである。(『人間學』 Cassirer S. 216-S. 219)

かくしてカントに於て「性格」は睿智性と感性とを有する人間に於ける睿智性の優位としての方向的持續性と主體的統一性を意味するものとして理解され得るのであり、人間の最も本質的なものとして人間の存在の核心たる位置を占めるのである。しかもその際性格は、カントによれば、人間存在に於ける自然必然的な要素を含むやうな「現象としての性格」(『實踐理性批判』 Bibliothek S. 123) を超えて、人間形成に於ける自由の絶對的自發性に基いて人間が自分自身で創造する「道徳的法則に關する心術 Gesinnung」としての性格」(ibid. S. 127) と

して規定されなければならない。そしてこのやうに性格が道徳的法則に關する心術として把握される時に、「道徳的法則と一致する心術の確實性が人格のあらゆる價値の第一條件である」(ibid. S. 95) といふカントの言葉からして、彼の所謂「性格」を形成することをその目的としてかゝる目的實現の道を見出すことが教育學の一つの重要な使命となつてくるのである。

(四)

さてこのやうな性格を如何にして形成するかといふ問題即ちまた道徳的法則と一致する心術の確實性を大ならしめるやうな教育の在り方を追求しなければならぬが、その前に先に觸れたところのカントの「原則」が如何なるものであり又その「自由」が如何なるものであるかを明らかにすることによつて「性格」の意義を廣く考察したいと思ふ。カントの所謂「原則」が典型的に示されてゐるものは、彼の『實踐理性批判』に於て「純粹實踐性の根本法則」として擧げられてゐる「汝の意志の格率」が常に同時に普遍的な立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ」(Bibliothek S. 39) としふ周知の法則である。ところでこの法則は純粹に形式的な規定なのであるが、カントによれば「あらゆる實質的な實踐的原理は實

質的といふことでは皆同一種類のものであり、自愛或は自己の幸福の普遍的な原理に屬する²⁾ (ibid. s. 27) のであり、「理性的存在者が彼の格率を實踐的な普遍的原理として考へるべきであるとすれば、彼の格率を實質ではなく單に形式の上から意志の規定根據を含む原理としてのみ考へ得る³⁾」(ibid. s. 34) のである。

ではこのやうな「格率の單に立法的形式のみが意志の十分な規定根據であることを前提して、そのやうな形式によつてのみ規定せられ得る意志の性質」(ibid. s. 30) をカントは如何にして見出さうとするのであるか。その際カントは「法則の單なる形式は理性によつてのみ表象せられることが出来それ故に決して感覺の對象ではなく従つてまた現象に屬しないから、意志の規定根據として形式の表象は、因果律に従ふ自然に於ける出来事のあらゆる規定根據とは、これらの出来事に於ては規定根據そのものが現象であらねばならないが故に、異つてゐる。しかしまた意志に關してはただかの普遍的な立法的形式以外の如何なる他の意志規定根據も法則となり得ないとするれば、このやうな意志は現象の自然法則即ち因果律から全く獨立してそれぞれの場合に應じて順次に考へられねばならない。しかるにこのやうな獨立性は最も嚴密な

即ち先驗的な意味に於ける自由を意味する。それ故に格率の立法的形式のみを法則となし得る意志の性質が自由意志である²⁾」(ibid. s. 30-37) として、形式によつてのみ規定せられ得る意志の性質が自由意志であることを述べてゐる。かくしてカントにおける「原則」に對する我々の考察は「自由」の問題に當面することとなるのである。

自由については、カントは自由の分析に於て「消極的の意味に於ける自由」と「積極の意味に於ける自由」とを區別してゐる。即ち、「意志の自律はあらゆる道徳的法則並に道徳的法則に適合せる義務の唯一の原理である。之に反して意志のあらゆる他律は如何なる義務をも基礎づけぬばかりでなく、却つて義務の原理と意志の道徳性に反對する。即ち法則のあらゆる實質(即ち欲求せられた對象)からの獨立性と、尙同時に格率がそれに適したければならない單に普遍的な立法的形式による意志の規定とに、道徳性の唯一の原理の本質がある。先の方の獨立性は消極的の意味に於ける自由であるが、後の方の純粹にして本來の意味での實踐理性の自己立法は積極の意味に於ける自由である。従つて道徳的法則は純粹實踐理性の自律即ち自由のほかならぬところのものを表現するのである。そして自由そのものはその條件の下に於てのみ格

率が最上の實踐的法則と一致することが出来るところのあらゆる格率の形式的條件である。」(ibid. s. 43)とあるが、前に述べたやうにカントに於ける性格の規定が「唯單に性格をもつといふことは、主體が自分自身の理性を通して變ることなく自己を規定する一定の實踐的諸原理にそれに従つて自分自身を結びつけるところの意志の性質を意味する。」とせられたことを想起すれば、こゝに性格を我々の意志の格率が常に同時に普遍的な立法の原理として妥當し得るやうに行爲するといふ原則に結び多く自由意志を意味するものとして理解出来るであらう。そして原則や自由がカントに於ては實質的ではなく形式的に規定せられた純粹形式であり、また先に述べた如く形式によつてのみ規定せられ得る意志の性質が自由意志であつたことからして、道徳的法則を主體化する自由意志に於ける方向的持續性と主體的統一性を表示するところのカントの所謂性格は、人間形成の理念としての純粹形式となるのである。

(五)

カントにおける性格が人間形成の理念としての純粹形式であることを見出した我々は、更にこのやうな「性格」を「美しい魂」schöne Seeleと關連させてこゝに理解し

ようと思ふ。カントは哲學者達が性格の概念を分析して十分に明瞭にしたことが未だ嘗つてなく、そして徳を單に斷片的に述べることはあつても、それを全體としてその美しい姿に於て in ihrer schönen Gestalt 表象してすべての人に關心をもたすやうに努めなかつたことを歎いてゐるのであるが(『人間學』Gassner s. 197) こゝに於てカントは性格が徳を全體としてその美しい姿に於て我々に示すものであることを示唆することによつて我々をしてシラー Friedrich von Schiller の所謂「美しい魂」を想起せしめる。シラーは美しい魂を「倫理的感情が人間のあらゆる感覺を遂に次の程度まで、即ち倫理的意志の決定と矛盾するといふ危険を決して冒さない程度まで保證した時、それは美しい魂と呼ばれる。故に美しい魂に於ては個々の行爲が本來倫理的のではなく、性格全體が倫理的なのである。……………つまり、美しい魂の中こそは、理性と感性、義務と傾向性が調和してゐるところなのである。そして優美とは、現象に於ける此の魂の表現である。」(『優美と品位について』Erdmann s. 40)と定義してゐるのである。かくして先づ我々は美しい魂に於ては性格全體が倫理的であるとい

ふ點において、カントの所謂性格を美しい魂のカントに
おける展開として理解する手がかりを得る。性格全體が
倫理的に形成せられるところに美しい魂の本質がある時、
カントの所謂性格は人間の倫理的實踐によつて主體的に
形成されるものであるから、それはシラーの所謂美しい
魂の本質をなすものである。

美しい魂については、カント自身によれば、「美しい
魂といふ表現によつて我々は魂との最も内的な一致とい
ふ目的をもつて魂を形づくるために述べられるところの
一切を言つてゐるのである。何故なら魂の大きき Seelen-
Kräfte と魂の強き Seelenstärke とは實質 die Materie
(一定の目的に對する手段)に關するものであるが、魂の
美しさ Seelenschönheit はそのもとにあらゆる目的が
統合されなければならぬ純粹形式 die reine Form で
あつて、従つてそれが見出されるころでは、それはお
伽嘶の國の愛の神のやうに根源創造的 schöpferisch で
しかもまた超俗的 überirdisch である、——このやうな
魂の美しさは實にその周圍へ趣味判斷が、悟性の自由
と調和し得る感性的快についてのその判斷のすべてを集
める中心點なのである。」(『人間學』 Cassirer S. 131-5, 133)
とある。カントに於て美しい魂は先づ我々が魂との最も

内的な一致といふ目的をもつて魂を形づくるころの一
切を表現するものであり、そのもとにあらゆる目的が統
合されなければならぬ純粹形式であり、根源創造的で
しかも超俗的である。従つてカントの所謂性格が純粹形
式として人間の内的價值を培ふものである以上、それは
シラーの所謂美しい魂の本質をなすと同様カントの所謂
美しい魂にも確に關連し得るものである。ところでシラ
ーによれば先に述べた如く、「美しい魂の中こそは、理
性と感性、義務と傾向性が調和してゐるところなのであ
る。そして優美とは、現象に於ける此の魂の表現であ
る。」とあり、カントに於ても「このやうな魂の美しさ
は實にその周圍へ趣味判斷が、悟性の自由と調和し得
る感性的快についてのその判斷のすべてを集める中心點
なのである。」とあつた。こゝに於て我々はカントの所
謂性格が美しい魂に確に關連するとしても、それが如何
に關連するかといふ問題を検討しなければならぬ。

(六)

ところでその際に擧げたシラーの美しい魂の定義に
よつて我々は彼の所謂「美しい魂」を自然と自由との止
揚として理解し得るのであるが、カントが「美しい魂」
に關連して趣味判斷をとり上げてゐるところからカント

の趣味について論ずるところをみれば、「趣味は、その自由のうちにある構想力をも悟性にとつて合目的に規定することが出来るものとして表象し、更に感官の對象に對しても感官の刺戟なしに自由な満足を見出すやうに教へることによつて、いはば感官の刺戟から習慣となつた道德的關心への移行をあまり無理な飛躍なしに可能ならしめるものである。」(『判断力批判』Kritik d. V. 215)とある。そして、「……趣味は根本に於て道德的理念の感覺化の判定能力(兩者に關する反省の或種の類比を媒介とした)であり、そして趣味が各人の個人的感情に對してばかりでなく人間性一般に對しても妥當することを明らかにする一種の快は、趣味とまた道德的理念から起る感情(道德的感情といはれる)に對する趣味に基く一層大なる感受性とかから派生するのであるから、趣味を確立するための眞の初歩は道德的理念の發展と道德的感情の陶冶であることは明らかである。けだし感性が道德的感情と調和せられた時にのみ、眞の趣味は一定不變の形式をとることが出来るからである。」(ibid. S. 217)といつてゐる。かくしてカントの趣味は自然と自由との止揚としてあらはれてゐるのであるが、その周囲へ趣味判断が悟性の自由と調和し得る感性的快についてのその

判断のすべてを集める中心點であるところの彼の「美しい魂」も自然と自由との止揚態として理解せられ得るのである。従つて自然と自由との止揚態としての美しい魂に於ては自然はあくまでも自由に媒介せられなければならぬのであつて、美しい魂に於ける自然はその意味に於て高次の自然である。カントが同情の感情と好意の感情とをとり上げてそれらが自由に基く根本原理に媒介せられてはじめて眞の徳たり得ることを述べてゐるのは、こゝに於て我々の問題の展開へと導くものであらう。

即ち、カントによれば「道德的な性質に於ては眞の徳のみが崇高である。とは言へ、たとへ本來は道德的心術に數へられ得ないとしても、愛らしくそして優美であり、それが徳と調和する限り高貴とも思はれるよい倫理的な性質がある。これについての判断は微妙で複雑である。徳も亦結果に於てさうなるであらうやうな行爲の源泉である心の状態を、その本性上徳の普遍的な法則にしばしば矛盾することもあり得るにかゝはらず、ただ偶然徳と一致したといふ理由だけで、道德的であるといふことは勿論出来まい。容易に同情のあたたかい感情となる或る心のやさしさは、優美であり愛らしくある。何故ならそれは他人の運命に好意ある、關心を示すものであり、徳の

根本原理も等しくそこに赴くからである。けれども此の善良な熱情は脆くもあれば常に盲目でもある。假りに此の感情が諸君の費用で或る困窮者を救ふべく諸君を動かしたとする。ところが諸君は他の人に借金してゐて、借金を返すといふ正義の嚴肅な義務を履行することを困窮者を救ふために不可能ならしめたとなれば、明らかにその行爲は道徳的な企圖から生じたものではあり得ない。何故なら道徳的な企圖はより高い義務を盲目的な惑はしのために犠牲にするやうに諸君を刺戟することは出来なかつたであらうから。之に反して人類に對する普遍的な厚情が諸君に於て根本原理となつて居り、諸君が常に諸君の行爲を之に従屬させてゐて、その時なほ困窮者に對する愛があるとすれば、今や愛は一層高い立場から諸君のすべての義務に對する眞の關係に移されたのである。普遍的な厚情は困窮者の災難への同情の根柢であるが、また同時にその規定に従つて諸君が今此の行爲を思ひとどまらねばならない正義の根柢でもある。ところで此の感情が適度の普遍性にまで高められると、それは崇高ではあるが、一層冷靜でもある。「『美と崇高との感情について』 觀察 Bibliothek S. 13-S. 15」の「同情 Mitleiden」の感情をとり上げてゐる。ところで同情の感情はカントの

「美しい魂」の形成におけるカントの所謂「性格」の意義

説くところから明らかやうに即自的には「適法性」を有し得るにすぎないのであるが、人間形成に於て主體的媒介によつて「道徳性」に高められるべき基礎としてみられてゐるのである。そして更にカントは即自的には適法性しか有し得ない感情として好意の感情を擧げてくる。カントによれば、好意 *Gaüllichekeit* の感情は優美であり愛らしくもあるが眞の徳の根柢ではない善良な感情であつて、親切や他人の願望の承諾や我々の振舞を他人の好意と一致せしめることなどによつて他人を愉快ならしめる傾向性である。愛らしい好意の根柢は優美であり、このやうな心の柔和はよいことであるが、それは全然徳ではないからより高い根本原理が限界を置いてそれを弱めないとそれからあらゆる悪徳が生ずることになる。即ち、我々の交際する人々への好意がしばしばこの小さな仲間以外の人々に對する不公平であることを考へないとしても、このやうな人が好意といふ動機だけをとるとすれば、直接の傾向性からでなく人の氣に入るやうに生きることになつて、その人は親切な好意から嘘つきや怠け者や酒飲みなどになるやうなあらゆる悪徳をもつやうになるわけである。何故ならその人は善行一般を目的とする法則に従つて行爲せず即自的には優美である

が統一もなく根本原理もないために柔和となるころの傾向性に従つてゐるからである。(ibid. s. 15) かくして好意の感情も亦同情の感情と同じく優美であり愛らしいものとはされるが、崇高な眞の徳ではなく、主體的な自覺に基く根本原理のあることが要請されるのであつて、それはカント自身の表現によれば「人間性の弱點と、普遍的な道徳的感情が大多數の心に及ぼす僅かの力に關して、神の攝理は、或る人々を根本原理なしでも美しい行爲へと動かし、同時にこの根本原理に支配されてゐる人々に美しい行爲をするやうに大きな推進力と強い刺戟を與へることが出来るところの、このやうな補助的な衝動を徳の補足として我々の中に備へたのである。同情と好意とは恐らく粗野な方の利己心が勝つてゐたら悉く抑壓されるであらうやうな美しい行爲の根柢ではあるが、しかしたとへ徳との類似によつて氣高くされ、また徳といふ名を得てゐるとしても、我々が見て来たやうに、徳の直接の根柢ではない。それ故私はそれらを養子にした、*adoptierte Tugenden* と名づけることが出来るが、眞の徳 *echte Tugend* は根本原理に基く徳なのである。前者は優美であり愛らしいが、後者は崇高で尊敬すべきものである。前者の感情が支配してゐる心は、善良な心

ein gutes Herz と呼ばれ、そしてこのやうな種類の人々は善良である *entherzig* といはれる。それに對して根本原理による徳性をもつ人を高貴な心 *ein edles Herz* といふのは正しく、その人自身をば正しい人 *Rechtschaffenheit* といふのである。それにも拘はらずこの養子にした徳は、それが善良にして親切な行爲に對する直接的な快の感情を含んでゐるが故に、眞の徳と大なる類似があるのである。善良な人は先の意圖なくして直接的な好意から平和的にそして丁寧な諸君と交際するであらう。そして他人の困窮に際して僞らぬ同情を感じるであらう。(ibid. s. 16) とある。こゝにカントによつて「養子にした徳」として述べられてゐる同情の感情と好意の感情とは「美しい魂」に類似した様相を示すのであるが、人間形成の理念となり得る「美しい魂」は「眞の徳」の世界に屬するものであつて、我々は養子にした徳に對して眞の徳の在り方が如何なるものであるかを明らかにしなければならぬ。(未完)