

# 性格教育における美と崇高

小 田 武

## 1) カントの性格教育論

カントは彼の『<sup>1)</sup>実用的見地における人間学』において次のように述べている。すなわち、「ある人についてただ単に『彼には**性格 Charakter**がある』と言い得ることは、その人についてひょとなく多くのことが**語られた**というばかりでなく、大いに**称讃された**のもあるわけである。なぜなら彼には**性格がある**ということはその人に対する大なる尊敬と讃歎とをよび起こすところの稀なるものであるからである。

性格という名称によって、善い性質であろうと悪い性質であろうと、一般にその人に確実であると思わ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う名称に、彼はこのようなまたはあのような性格をもつというようにつけ加えられるのが常であり、そしてその言いまわしは**心的傾向 Sinnesart**を表示する。——けれどもただ単に性格をもつということは、主体が自分自身の理性を通して変わることなく自己を規定する一定の実践的諸原理にそれに従っ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。ところでこのような諸原理が時として偽りであったり間違っていたりしても、それでも（ブヨの群において見られるようにあちこち飛びまわるのではなく）確乎たる原理に従って行為するというように意欲に形式があるということは、一般にそれ自身の中に価値あるもの・讃歎すべきものをもっており、また実際それは稀なるものでもある。

このばあい重要なことは、いかなるものに自然が人間をつくるかということではなく、いかなるものに人間が**自分自身**をつくるかということである。なぜなら前者は**気質 Temperament**に属し（このばあい主体はほとんど受動的である）、後者だけが彼が**性格**をもっているということを認めさせるからである。

人間のあらゆる他の有用なまた善い性質は、まさにそれと等しい効用をつくり出す他の諸性質と交換され得る**価格**をもっている。すなわち才能は**市場価格**をもっている、なぜなら領主や地主はそうした人を各種の方法で使用することができるからである。——気質は**愛好価格**をもっている、すなわちその人と愉快地話すことができ、彼は**気持のよい友**なのである。ところが——**性格は内的な価値**をもち、そして一切の価格を超越しているのである。」と。

このようなカントの叙述によってカントの説く**性格**がカントにおいては人間の**内的価値**として認められ人間形成の目的であることがわかる。すなわち、カントによれば、通常ある人に**確実**で

1) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (1798)

2) Cassirer 版 SS. 184—185

あると思われるようなものがこのような性格とかあのような性格と表現されるばあいの性格という言葉は心的傾向という概念によって表現されるべきである。なぜなら、ある人に確実であるということは、その人の在り方において一つの傾向を認めることによって心的傾向としてとり上げることはできても、さらにすすんで性格として把握することはできないのである。カントにおいては、心的傾向は人間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どまる概念であり、性格は人間の在り方における方向的持続性に加えて主体的統合性を表わす概念なのである。人間の在り方において、いかなるものに自然が人間をつくるかということは人間の主体性に関するものではなく、生物的自然的存在者として単に生存するところの人間の直接態に関するものである。資性 Naturell または素質 Naturanlage と気質または心的傾向とは、自然が人間をつくったままの状態としての人間の直接態における方向的持続性を意味すると言えよう。ところでいかなるものに人間が自分自身をつくるかということは人間の主体性に関するものであり、理性的主体的存在者として形成されるところの人間の自覚態を実現することである。一定の実践的原理に基づいて自己の理性によって自己を規定する意志の性質を意味するものとしてカントが説いている性格は、まさに理性的主体的存在者としての人間の主体的統合性を表示するものであり、人間の自覚態である。

カントは同じ書物において、人間は「自分自身によって選ばれた自己の目的に従って自己を完成し得るが故に、自分自身が創造する性格をもつこと」によって「**理性的動物**」になることができるものであることを述べている。そしてカントは人間の特徴として技術的素質と実用的素質と道徳的素質とをあげているが、道徳的素質は人間にとって最も本質的なものである。人間は実践的理性能力と自己の選択意志の自由の意識とをもつ人格であり、義務律の下に自由の意識と道徳的感情とをもつものである。このことは人間性一般の**叡智**的性格であり、その限りにおいて人間は天性善である。けれども人間はその**感性的**性格から言えば悪への傾向をもつ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。このような二つの方向において、人間は他の人々と共に社会のうちに存在して自己を**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対して受動的に身をまかそうとする動物的傾向がいかに強くとも**、天性の粗野のために人間につきまわっているいろいろな障害とむしろ**能動的に戦って**、自己を人間性にふさわしいものにするように理性によって規定されているのである。<sup>3)</sup>

かくしてカントにおいて「性格」は叡智性と感性とをもつ人間における叡智性の優位としての方向的持続性と主体的統合性を意味するものである。しかもその際性格は、カントによれば、人間における自然必然的な要素を含むような「**現象としての性格**」<sup>4)</sup>を越えて、人間形成における自由の絶対的自発性に基づいて人間が自分自身で創造する「**道徳的法則に関する心術 Gesinnung**

3) Ibid. SS. 216—219

4) 『実践理性批判』 *Kritik der praktischen Vernunft*. (1788) Bibliothek版 S. 125

としての性格<sup>5)</sup>として規定されなければならない。そしてこのように性格が道徳的法則に関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実性が人格のあらゆる価値の第一条件である。」<sup>6)</sup> というカントの叙述に照らして、性格を形成することが教育の中心課題であることが明かにされるのである。

カントは『単なる理性の限界内における宗教』の第二版序文において現象的な徳 *virtus phaenomenon* と可想的な徳 *virtus noumenon* について述べているのであるが、現象的な徳とは義務にかなった行為における熟練 *Fertigkeit* としての徳であって適法性 *Legalität* をもち、可想的な徳とは義務からの行為における恒常的な心術 *stand hafte Gesinnung* としての徳であって道徳性 *Moralität* をもつのである。<sup>8)</sup> そしてさらにカントによれば、行状のよい人 *Mensch en von guten Sitten* と道徳的に善である人 *sittlic h guten Mensch en* との間には行為と法則との一致に関しては何の区別もないのであるが、前者が法則を唯一最上の動機としないのに対して後者はいかなる時にも法則を唯一最上の動機とするところに区別があるのである。前者は法則が命ずる行為に関して文字の点から法則を遵奉するのであり、後者は道徳法<sup>9)</sup>の精神というものが道徳法だけを動機とすれば十分であるということに存する精神の点から法則を遵奉するのである。このように行状のよい人の行為は偶然的合法則性をもつだけであり、道徳的に善である人の行為だけが真に法則実現の本質的確実性をもつのであるから、カントの説く性格が行状のよい人と道徳的に善である人とのいずれに存するかは明かである。すなわち、行状のよい人は現象的な徳をもっているものであり、その人を支配する原理は適法性である。適法性とは道徳的法則を唯一最上の動機としないのかかわらず、文字の上から法則を遵奉して義務にかなった行為における熟練を示すことである。それに対して道徳的に善である人は可想的な徳をもっているものであり、その人を支配する原理は道徳性である。道徳性とはいかなる時にも道徳的法則を唯一最上の動機とし、道徳的精神によって法則を遵奉して義務からの行為における恒常的な心術を示すことである。カントにおける「性格」が「現象としての性格」を越えて「道徳的法則に関する心術としての性格」にその本質を見いだす時に、「性格」は道徳的に善である人に存するのである。

そこで我々は適法性と道徳性との解明に従って性格の形成の問題に入ろうと思う。カントによれば、本源的善とは自己の義務の遵奉における格率の神聖性である。そしてこのような純粋性を自己の格率に受け入れる人は、たとえそれによってなお自分自身が神聖とならないにしても、しかも無限の進行においてそれへ近付く途上にあるのである。自己の義務の遵奉において熟練された堅固な決心はまた、適法性によってその経験的性格（現象的な徳）として徳と呼ばれる。かくしてこの徳は法則に適った行為の確乎たる格率をもつのである。このために意志が必要とする動

5) Ibid. S. 127

6) Ibid. S. 95

7) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* (1794)

8) Cassirer 版 S. 152

9) 『単なる理性の限界内における宗教』Cassirer 版 S. 169

機は欲するところからとってよい。それ故にこの意味における徳は次第に獲得され、それによって人間が彼の行為の逐次的改良や彼の格率の固定によって不徳の性癖から反対の性癖へ移ってきたところの（法則の遵奉における）ながい習慣と二三の人は呼ぶのである。それにはまさに**心情の変化 Herzensänderung** は必要でなく、ただ**行状 Sitten** の変化だけが必要である。人間は自己の義務を遵奉するという格率において自己を確立したと感ずる時自己を有徳であると思う。たとえそれがあらゆる格率の最上の根拠すなわち義務からではなくて、たとえば不節制な人が健康のために節制に帰り、嘘つきが名誉のために真実に、不正な人が平穩と利得などのために市民としての誠実に帰るようなものであるにしても、すべてはつまり幸福という称讃された原理に従ってである。しかしながらある人が単に**適法的**ではなく**道徳的に善**である（神に嘉せられる）人間すなわち叡智の性格（可想的な徳）から見ても有徳となり、彼が或るものを義務として認識すればこの義務そのものの表象以外は何ら他の動機を必要としないような人間になることは、格率の基礎が不純である限り、逐次的改良によってではなく、人間の心術の**変革**（心術の神聖性という格率への移り行き）によって実現されなければならない。そして彼は新しい創造と心情の変化によると同様一種の更生によってのみ新しい人 **ein neuer Mensch** となることができるのである。<sup>10)</sup>

ここにおいてカントは「人間がその格率の根柢において悪くなっている時に自分自身の力によってこのような変革をおこしてみずから善人となることがいかにして可能であるか」<sup>11)</sup>という問題を提起してくる。この問題は解決をせまられる教育の課題であることは言うまでもないのであるが、カントは次のような解決をしているのである。すなわちカントによれば、考え方における変革と、考え方に対して反対する心的傾向における逐次的改良とによって善人となることが可能なのである。換言すれば、人間がそれによって悪人となったところのその格率の最上根拠をただ一度の変わらない決心によって転換させて新しい人となる時、彼はその限りにおいて原理および考え方からみて、善を受けいれることができる主体であるが、しかし同時に継続的な活動および形成によって善人となるのである。すなわち彼は自分の意志の最上の格率として受けいれる原理のこのような純粋性 **Reinigkeit** およびこの原理の恒常性 **Festigkeit** によって悪人からより善き人への**不断の進行**という狭くとも善なる道の上に在ることを望むことができるのである。従ってカントは、普通には個々の悪徳に対して一つ一つ戦い、それらの普遍的な根柢に触れないでいるが、しかしそれでは駄目であって、人間の道徳的**形成**は行状の改善からではなく、考え方の転換と性格の確立から始められねばならないと強調するのである。<sup>12)</sup>

そしてまたカントは「自己の考え方のうちに性格を自覚している人間は、性格を先天的にもっているのではなく、常にそれを**獲得**したのでなければならない。性格の形成は、ちょうど一種の回心のようなものであり、自分自身に対してする誓約の一種厳肅なものであって、回心とそのよ

10) Ibid. SS. 186—187

11) Ibid. S. 187

12) Ibid. S. 188

うな転換が彼のうちに起こった瞬間とを新しい時期として忘れられないようにするものであるともみなされるのである。——教育や模範や教訓が原則におけるこのような不変性や不動性を一般に次第に生ぜしめることはできず、かえって本能の動揺している状態に即したところの倦怠に突然つづいて起こるいわば激発によって生ぜしめることができる。このような変革を30歳以前に試みたものはおそらくほんの僅かであろう、そして40歳以前にそのような変革を確かに基礎づけたものはさらに僅かであろう。——断片的によりよき人間になろうと欲することは、無駄な試みである。なぜなら一つの感銘は他の感銘に従っているあいだに消滅するからである。性格の形成は行状一般の内的原理の絶対的統一なのである。<sup>13)</sup>と述べて、性格が先天的なものではなく主体的に獲得されたものであることを明かにしつつ、しかも性格の形成において人間の回心的変革を必要とすることを説いているのである。

その際カント自身が述べているように「自分自身の前での告白の内心や同時に他人に対するいかなる振舞いにおいても誠実を最高の格率とすることが、彼が性格をもっているという人間の意識の唯一の証明なのである。ところで性格をもつということは理性的な人間に対して要求し得る最小限度であり、しかも同時にまた内的価値（人間の品位）の最大限度であるから、原則をもった人であること（一定の性格をもつこと）はきわめて普通の人間理性にとって可能でありしかもなお品位からいって最大の才能にもまさるものでなければならない。<sup>14)</sup>」のである。性格の形成における主体の回心的変革をカントの洞察のように30歳以前に試みるものがほんの僅かでありそして40歳以前にそのような変革を確かに基礎づけるものがさらに僅かであるとしても、性格をもつということが理性的な人間に対して要求し得る最小限度であってきわめて普通の人間理性にとって可能であり、しかも同時にそのことが人間の品位の最大限度であって最大の才能にもまさるものである時、性格の形成は我々の重要な教育課題である。

ところでカントは性格の形成において道徳性ということからみて性格の形成における逐次的改良に対して比較的消極的態度を示しているが、しかしそれは断片的な行状の改善にとどまって適法性が存するにすぎないばあいに対してであって、性格の純粋性と恒常性とを形成して行く際の基礎的段階から高次の段階への不断の進行における継続的な精進としての漸進性は認めているのである。カントは「道徳的陶冶は、それが人間が自分で洞察すべき諸原則に基づく限りでは最も遅くなされる陶冶であるが、しかもそれが単に常識に基づく限りでは最初から従って形而下的教育においてもなされねばならない。なぜならそうでなければそのために後にあらゆる教育技術が無駄にはたらくところの欠陥が根をおろしやすからである。<sup>15)</sup>」と述べている。そしてカントはまた「子供において性格を形成しようとするれば、子供にすべてのことにおいて一定の計画・一定の法則を認めさせてきわめて厳格にそれに従わせることがひじょうに重要である。<sup>16)</sup>」と言っている。

13) 『実用的見地における人間学』 Cassirer 版 S. 187

14) Ibid. SS. 187—188

15) 『教育学について』 *Über Pädagogik*. (1803) Bibliothek 版 S. 230

16) Ibid. S. 256

る。従ってカントは「子供特に生徒の性格にとってはとりわけ従順が必要である。<sup>17)</sup>」とするのである。そして「子供の性格を築くことにおける第二の主要なことは誠実である。誠実は性格の主要なものであり最も本質的なものである。嘘を言う人間には全く性格がないのであるが、彼が何かそれ自身よいところをもっているならば、それは単に彼の気質から起こっているにすぎない。<sup>18)</sup>」と主張し、さらに「子供の性格における第三の特徴は**社交性**でなければならない。子供は他の子供ともまた友誼を保っていなければならないし、いつもひとりだけでいないようにしなければならない。<sup>19)</sup>」と述べている。けれどもカントにおいては性格形成の基礎として心的傾向の逐次的改良がなされてもそれにとどまってはならないのであって、他律的断片的表面的な改善性や単なる習慣的固定性を排して主体的統合性や自覚的恒常性が尊重されているのである。そして性格形成の過程は単なる連続ではなく、そこには心術の変革というような精神的転換がなければならないのである。

ところでカントは哲学者たちが性格の概念を分析して十分に明瞭にしたことがこれまでになく、そして徳を単に断片的に述べることはあっても、それを**全体**としてその美しい姿において表象してすべての人に関心をもたらしように努めなかったことを嘆いているのであるが、<sup>20)</sup>ここにおいてカントは性格が徳を全体としてその美しい姿において我々に示すものであることを示唆することによって我々にシラーのいわゆる「美しい魂」を想起させる。美しい魂については、カント自身によれば、「美しい魂 *schöne Seele* という表現によって我々は魂との最も内的な一致という目的をもって魂を形づくるために述べられるところの一切を言っているのである。なぜなら魂の大きさと魂の強さとは実質（一定の目的に対する手段）に関するものであるが、魂の美しさはそのもとにあらゆる目的が統合されねばならない純粋形式であって、従ってそれが見いだされるところでは、それはお伽噺の国の愛の神のように**根源創造的**でしかもまた**超俗的**である、——このような魂の美しさは実に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点なのである。<sup>21)</sup>」とある。「美しい魂」の問題を媒介にしてカントの性格教育論の考察からシラーの性格教育論の検討に移ろうと思うが、カントは『単なる理性の限界内における宗教』においてシラーとの関連について次のように言及している。すなわち、シラーが道徳における**優美と品位**とに関する彼の論文『優美と品位について』において義務についてのカントの考え方をあたかも空中楼阁的な気分を伴うかのように非難しているが、我々は最も重大な諸原理においては一致しているのであるから我々が互に理解しあうことができさえすればこの点においてもまた何らの不一致を認めることはできないとカントは言う。カントは**義務概念**にはその品位の故に何らの**優美**をも結合し得ないことを認める。なぜなら義務の概念は優美

17) Ibid. S. 257

18) Ibid. S. 259

19) Ibid. S. 260

20) 『実用的見地における人間学』Cassirer 版 S. 187

21) Ibid. SS. 131—132

と正反対の無制約的強制を含んでいるからである。法則の威厳においては命令者が我々自身の中にあるから、それは我々自身の規定に対する崇高の感情 *Gefühles Erhabenheit* を喚起する。そしてこの感情はあらゆる優美以上に我々を感動させるのである。しかし徳すなわち自分の義務を的確に遂行するようにしっかりと基礎づけられた心術はその結果において自然や芸術が世界において果たし得るすべてのことにもまして有益である。人間性の優美は義務のみが問題になっているばあいには遠ざけられるべきである。そして徳が確立された時にこそ道徳的に向けられた理性は(構想力を通じて)感性をひきよせて一緒に働かせることができるのであり、徳は世界中に優美な結果をひろげるであろう。人間が自然的傾向を克服して後に徳が優美の指導者となって優美を働かせるべきであり、自然的傾向の克服には優美は無力であり優美が義務規定にかかわって義務規定の動機を与えようとすれば感覚的となる危険がある。徳の美的性質いわば徳の気分は次のようなものである。すなわち彼の義務の遵奉における喜ばしい心情は敬虔のばあいにおいてさえも、有徳な心術の確実さを示す表号である、そしてこの敬虔は将来よりよくなろうとする固い決心に存するのであり、この決心はよき進歩によって励まされて喜ばしい気分を生じなければならない。この気分なしには、善を好むようにさえな<sup>22)</sup>ったということすなわち善を彼の格率へ受け入れたということが確信されないとカントは述べている。

## 2) シラーの性格教育論

シラー Friedrich von Schiller は彼の論文『優美と品位について』<sup>23)</sup>の中で「美しい魂」*schöne Seele* を次のように定義している。すなわち「道徳的感情が人間のあらゆる感覚をついに次の程度まで、すなわち道徳的感情が意志の指導を安んじて情緒に任せることができ且つ意志の決定と矛盾するという危険を決して冒さない程度まで保証した時、それは美しい魂と呼ばれる。故に美しい魂においては個々の行為が本来道徳的なのではなく、性格全体が道徳的なのである。……あたかもただ本能だけがそこから発して行為するかのような安易さで、この魂は人間性に対して最も苦しい義務を遂行する。そしてこの魂が自然衝動からかち得る最も壮烈な犠牲さえも、この衝動そのものの自発的な作用のように見えるのである。それ故この魂は自己の行為の美しさについては決してみづから知ってはいない。そしてこれ以外に行為したり感じたりできようなどとは、もはや思いもよらぬのである。……つまり、美しい魂の中こそは、理性と感性、義務と傾向性 *Neigung* が調和しているところなのである。そして優美とは、現象におけるこの魂の表現である。」<sup>24)</sup>と述べている。シラーの以上の定義には「美しい魂においては個々の行為が本来道徳的なのではなく、性格全体が道徳的なのである。」とあって、性格という表現が見られるのである。

22) Cassirer 版 SS. 161—162

23) *Über Anmut und Würde.* (1793)

24) Bibliothek 版 Schillers Philosophische Schriften S. 40

ところで性格という表現によってシラーが何を意味しようとしたかは、次のような一節にうかがわれる。すなわち「自然は人間に性 Bestimmung を与えはするが、その実現を彼の意志にまかせる故に、彼の状態と彼の性との現在の関係は、自然のなすわざではなくて、彼自身のなすわざでなければならない。彼の体制に見られるこの関係の表現は、従って自然に所属せず、彼自身に所属する。すなわちそれは人格的表現である。従って我々は、自然が彼について何を意図したかを彼の体制の建築的な部分から知るとすれば、彼自身がその意図の実現のために何をなしたかをその所作的な部分から知るのである。従って人間の姿態のばあいには、それが我々にただ人間性の普遍的な概念を示しているということ、または自然がこの個体におけるその概念の実現のためにおこなったところのものを示しているということだけでは我々は満足しない。なぜならそんなことなら彼はあらゆる技術的機構を共有しているであろうから。我々がその上彼の姿態から期待するのは、それが同時にどの程度まで彼がその自由の中で自然の目的に歩み寄ったかを我々に啓示すること、すなわちそれが性格を示すことである。前のばあいには、自然が人間を人間たらしめようとしたことはわかるが、しかし後のばあいからのみ、彼が真に人間になったかどうか<sup>25)</sup>が判明するのである。」とある。この一節からだけではシラーが性格という言葉によって意味しようとしたところが十分に明かでないうらみがあるが、要するに彼は性格を人間の根源的なもの、持続性をもった状態的なものとして把握し、人間が主体的に形成していくものと考えているのである。性格は主体的持続的なものであるが故に、性格によって我々は人間を評価することができ、性格の形成を教育の目的としてあげることができる。

さてシラーの『人間の美的教育について』<sup>26)</sup>の「第11書簡」<sup>27)</sup>によれば、人間に関する考察における二つの究極の概念は人格 Person と状態 Zustand とである。前者は永遠不動であるが、後者は時間的で外部からの規定により変化する。すなわち人間は変化することによって存在すると同時に、不変であることによって存在する。そして人間は変化する時間の内において常住の人格を実現することができるのであるから、我々の感性的理性的性質は一面において絶対的実質性を求め、他面において絶対的形式性を求める。次いで「第12書簡」<sup>28)</sup>によれば、以上の二つの課題をみたすために二つの相反する力が働いている。すなわち一つは感性的衝動であって、これは個体としての人間を時間における変化に服従せしめ、すべての素質をよびさましはするが、人間の完成を不可能にするものである。これに反して、もう一つの理性的衝動は、人類としての人間を感性的制限の彼方に導き、人格の自由に達せしめる。またそれは認識においては真理を、行為においては正義をめざすことによって永遠の価値をつくるのである。さらに「第13書簡」<sup>29)</sup>に入ると、「一見したところでは、この両衝動は一方は変化に向かって迫り、他方は不変性に向かって迫る

25) Ibid. SS. 24—25

26) *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen.* (1793—1794)

27) Bibliothek 版 Schillers Philosophische Schriften SS. 98—101

28) Ibid. SS. 101—105

29) Ibid. SS. 105—110

のであるから、これら二者の傾向以上に対立的であるものはないように見える。しかもこの二つの衝動こそは、それで人間性の概念を尽くしてしまうものであって、二つを媒介し得るような第三の根本衝動は全然考えることのできない概念である。では、我々はこの根源的にして極端な対立のために全く廃棄されたように見える人間の本性の統一をいかにして回復するのであるか。<sup>30)</sup>とある。

人間の本性の統一という問題の解決に当たってシラーは「両者の傾向が互に矛盾するということは真実である。しかし注目すべきことは、両者が**同一の対象**において矛盾するのではないということである。そして互に出会うことのないものは互に衝突することもない。感性的衝動はなるほど変化を要求するが、しかしそれはその変化が人格や人格の領域へ及ぶこと、原則の変化のあることを要求しない。理性的衝動は統一と不変とを要求する。けれどもそれは人格と共に状態もまた固定すること、感覚が同一であることを要求しない。それ故この二つの衝動は本性から相反しているのではない。それにもかかわらず相反しているように見えるのは、両者が自分自身を誤解し、その範囲を混乱させて、勝手に自分の本性をふみ越えているからである。」<sup>31)</sup>という。

ここでシラーは註を入れているが、この註が端的に彼の思想を語っているのである。そこには「もし我々が両衝動の根源的な従って必然的な対立を主張するならば、その時には人間における統一を維持しようとするためには、感性的衝動を理性的衝動の下に絶対に**従属させる**よりほかに手段は勿論ない。しかし、そのことからただ画一が生ずるだけで、決して調和は生じ得ない。そして人間は依然として永遠に分割されたままにとどまる。従属は勿論なければならぬが、しかしそれは相互的でなければならぬ。なぜなら、たとえ制限が決して絶対的なものを根拠づけることができず、従って自由は決して時間に依存することはできないとはいえ、それと同じように確実なことは、絶対的なものは自分自身によっては決して制限を根拠づけ得ないこと、また時間における状態は自由に依存することはできないことである。それ故両原理は互に他に対して従属すると同時に同列に置かれている。すなわち、両者は相互作用の中に立つのであって、形式なくして質料なく、質料なくして形式はない。(この相互作用の概念およびそれがきわめて重要であることは、フィヒテの『全知識学の基礎』において見事に解明されている。)

理念の国において人格がいかなる状態にあるかを我々は勿論知らない。しかし質料を受容することなしには、人格が時間の国において自分を顕現し得ないことは、我々の確実に知っているところである。それ故この国においては質料は単に形式の下にあるばかりでなく、形式と**並んで**そして形式から独立に、何らかのものを規定しなければならぬであろう。そこで感情が理性の領域においては何を決定しないことが必然的であると同様に、理性が感情の領域においては何かを規定することをあえてしないのもまたやはり必然的である。両者の各々に対して一つの領域が認められるということによって既に一方は他方から除外され、そして各々に一つの境界が置か

30) Ibid. S. 105

31) Ibid. S. 105

れ、それをふみ越えるのは両者の不利益をきたすよりほかにはあり得ないのである。

形式を内容から解放し、そして必然的なものをすべての偶然的なものから純粹に維持することが帰結のすべてとなるところの先験哲学においては、ややもすれば質料的なものを障害としてのみ考え、また感性がまさにこの仕事に際しては妨げとなるが故に感性を理性と必然的に矛盾するものであると考えがちである。このような考え方が、カントの体系の精神には決してないのは勿論であるが、その文字の中には十分存し得るように思われる。<sup>32)</sup>とある。シラーはフィヒテの思想にも影響されながら理性と感性との調和という立場を固め、感性に対して理性の優位を認めるカントの立場を批判しているのである。

つづいて先の本文を見ていくと、シラーは教養について論じているが、ここに彼が教育の目的とするところを見いだすのである。すなわち「このことに注意しこれら両衝動のそれぞれのためにその限界を確保することが、教養の任務である。従って教養は両者を等しく公平に取扱うべき責務があり、単に感性的衝動に対して理性的衝動を主張するにとどまらず後者に対してもまた前者を主張すべきである。それ故教養の任務は二重である。第一に、自由の干渉に対して感性を防衛すること、第二に、感覚の力に対して人格を安全にすることである。教養は、感情能力の成熟によって第一のことを、理性能力の成熟によって第二のことをなしとげる。

さて世界は時間の中にひろがっているものであり変化であるから、人間を世界と結合させる能力の極致はできるだけ大なる変化性と外延性とでなければならぬ。人格は変化の中における持続的なものであるから、変化に対抗すべき能力の極致はできるだけ大なる独立性と内包性とでなければならぬ。感受性が一そう多面的に発達すればするほど、それが敏活になればなるほど、また諸現象に対して一そう多くの面を提供すればするほど、人間はますます多く世界を把握しますます多く素質を自分の中で発展させる。人格性が一そう多く力と深みとを得れば得るほど、理性が一そう多く自由を得れば得るほど、人間はますます多く世界を理解しますます多く形式を自己の外に創造する。そこで人間の教養は次の点に存する。第一には感受する能力をして最も多様に世界との接触をなさしめ、また感情の方面においては受動性を最高度にまで進めるといふこと、第二には限定する能力のために感受する能力から最高度の独立性を獲得して、理性の方面において能動性を最高度にまで進めるといふことである。この二つの特性が統合されるところにおいては、人間は生存の最高の豊富と最高の独立性および自由とを結合し、そして世界のために自己を失うことなく、むしろ世界を限りなきその現象の全体と共に自己の中へ引きいれて彼の理性の統一に従属せしめるであろう。<sup>33)</sup>という。要するに、シラーによれば、教養とは理性と感性とを共にできるだけ洗練し、理性と感性との相互作用によって多様のものの統合をおこなうことなのである。

32) Ibid. SS. 105—106

33) Ibid. SS. 105—107

「第14書簡」<sup>34)</sup>に入ると、「我々は今や二つの衝動の間における一つの相互作用という概念まで導かれてきた。そしてこのような相互作用においては一方の作用は他方の作用を根拠づけると同時に限定づけ、そしてまたおのおのの衝動はいずれも他の衝動が活動していることによって自分の最高の顕現を得るのである。」<sup>35)</sup>と述べられている。そして人間が自由を自覚すると同時に生存を感受し、また自己を質料として感ずると同時に精神として知り得たばあいにおいてのみ、人間は自己の人間性の完全な直観をもつことになる。この種のばあいが現われると、理性的衝動と感性的衝動とが一緒に働いているところの一つの新しい衝動をよびおこすのである。感性的衝動は変化のあることすなわち時間が内容をもつことを欲する。また、理性的衝動は時間が止滅されることすなわち変化のないことを欲する。かくして理性的衝動と感性的衝動とがその中に結合して働くところのこの新しい衝動は、時の中であって時を止滅せしめ、生成を絶対的存在とし、変化を同一性と合一させようとする方向へ向けられている。シラーはこの新しい第三の衝動を遊戯衝動と名づけているが、それは全く自由に活動しようとする衝動として把握することができる。ところで美は理性と感性との調和から生まれるものであって理性的衝動と感性的衝動との共通対象であり、遊戯衝動の対象である。人間はもっぱら物質でもなければまたもっぱら精神でもない。精神と物質を統合するところの美は、人間性の完成である。このような美に向かって発動する遊戯衝動は、人間性の完成をめざして人間を自由に活動させる衝動にほかならず、「美しい魂」の原動力である。

ところで美しい魂と共にシラーはさらに「崇高な魂」*erhabene Seele* をとり上げている。崇高な魂についての端的な表現を『素朴文学と情感文学について』<sup>36)</sup>に求めるならば、「単に軽快な心構え、快適な才能、気持のよい人のよさを魂の美しさとりちがえることは、実際生活上にも詩的表現上にも珍しいことではない。それに低級な趣味というものは一般に決して快適なもの以上に出ることがないから、このような愛らしい人間がこの得難い榮譽を篡奪するのはまた容易である。ところがここに天性の軽快を理性の軽快と区別し、気質の長所を性格の真の道德性と区別し得るいつわりのない試練がある。それはすなわちこの両者が試みに困難な大きな対象にたちむかえばよい。このようにしたばあい、愛らしい天才はまちがいなく凡俗に墮し、単に気質的な長所は物質的なものに変わり、これに反して真の美しい魂だけが確実に崇高な魂に変化するのである。」<sup>37)</sup>とある。シラーは、美しい魂の本質として性格の真の道德性を求めて、美しい魂は崇高な魂と関連するものでなければならない、と論ずるのである。シラーのいわゆる崇高な魂とは、道德力によって完全に衝動を支配し得る精神的自由をもった崇高な性格をいうのであって、*Anmut* が美しい魂の表現であるように品位 *Würde* が崇高な魂の表現である。『優美と品位について』においてシラーは「人間にはその二つの天性すなわち理性と感性のあいだに緊密な一致

34) Ibid. SS. 111—113

35) Ibid. S. 111

36) *Über naive und sentimentalische Dichtung.* (1795—1796)

37) Bibliothek 版 Schillers Philosophische Schriften S. 252

をつくり出すこと、常に調和した全体であること、そして完全に和音的な人間性をもって行為すること、という使命が課せられてはいる。しかしこの性格美、彼の人間性の円熟しきった所産は、単に一つの理念であって、これに適合すべく人間は持続的に油断なく努力してはいるものの、いかに骨を折っても完全にこれに到達することは決してできない。そのできない理由は彼の天性の変えがたい組織にある。彼をその点で妨げているのは、彼の存在自体の形而下の諸条件である。<sup>38)</sup>と人間性の限界——それは主体の特殊な限界としてではなく、人間性の普遍的限界として——を認めながらも、一方あくまでもその理念に向かって努力するところに人間の人間たる所以を求め、道徳力によって完全に衝動を支配する精神的自由を崇高な魂として表現しているが、同じ論文に示された「人間は彼の人間性の範囲内で果たし得る一切を優美をもって行わねばならないし、それを果たすのに彼の人間性を超越せざるを得ぬ一切を品位をもって行わねばならないという法則」<sup>39)</sup>によって美しい魂と崇高な魂との関係を理解することができる。

それをさらにシラーは次のように説いている。すなわち『優美と品位について』の中で、「優美と品位とはそれぞれ異なった発現の領域をもつ故に、両者は同一の人においても、さらに一人の人の同一の状態においてさえも排除しあうことはない。むしろ品位にその確証を与えるものは優美だけであり、<sup>40)</sup>優美にその価値を与えるものは品位だけなのである。」という。シラーは先の文章につづけて、「品位だけでも我々がそれに出会う一切の場所で欲望と傾向性とのある種の抑制を示すことは示す。けれども我々の抑制と考えるものがむしろ感覚能力の鈍いこと（愚鈍）でないかどうか、そして現在の情緒の激発を抑制しているものが果たして道徳的自主性であるかどうか、むしろそれは他の情緒の優勢すなわち故意の緊張でないかどうか——それは品位と結合している優美によってのみ明白にされ得る。すなわち、優美は平静なみずからの中で調和している心情と、感じやすい心とを立証するものなのである。それと同様に優美もまたすでにそれ自体として感情能力の鋭敏さらには諸感覚間の合致を示す。けれども感覚にそれほど豊かな自由を許し心をあらゆる印象に向かって開くところのものが、精神の弛緩ではないということ、そして諸感覚をこのように合致させたものが、道徳的なものであるということ——それはやはり優美と結合している品位だけが我々に保証し得る。すなわち、品位においては主体が自主的な力であることをみずから証明する。<sup>41)</sup>と述べている。このようにして美しい魂と崇高な魂とを自分の中に統合している人においてはじめてその各々の魂の発露である優美と品位との相互作用によって真の道徳性が見いだされる。シラーはさらに前の文章につづけて、「優美と品位とが、前者はなお構成的な美によって、後者は力によって支援されながら、同一の人の中に融合していると、人間性の表現はその人において完全であって、その人はそのばあい、是認されつつ精神界に、釈放されつ

38) *Über Anmut und Würde* S. 42

39) *Ibid.* S. 52

40) *Ibid.* S. 54

41) *Ibid.* S. 54

つ現象の中に立つわけである。ここでは二つの立法がひじょうに近く相接する結果その限界が合流してしまうのである。やわらいだ輝きを帯びながら、口辺の微笑の中に、ほのかな生氣のある視線の中に、晴れやかな額の中に**理性の自由**がのぼってくる<sup>42)</sup>」と表現している。「他人に対する柔和と自分自身に対する厳格とが結びあえば、真に優秀な性格がつくられる。けれども多くのばあい他人に対して柔和な人は自分自身に対しても亦柔和であり、自分自身に対して厳格な者は他人に対しても亦厳格である。自分に対して柔和であってしかも他人に対して厳格なのは、最も輕蔑すべき性格である。」<sup>43)</sup>とシラーが『人間の美的教育について』の第13書簡の註において述べているところの優秀な性格は、美しい魂と崇高な魂との統合によって形成されるのである。シラーの性格教育論は理性と感性との相互作用である美によって美しい魂と崇高な魂との統合である優秀な性格をつくることを教育の真髓とするものなのである。

---

42) Ibid. SS. 54—55

43) *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 109