

# 道徳教育の可能性

二 宮 源 兵

## 序 言

今日わが国では、道徳教育の問題が、教育の方面に於ける重大な問題の一つとなっている。戦前の日本の道徳教育が、道徳生活の目標を、忠君という特殊な国民感情においた点が、世界大戦の精神的導因となったということからすれば、今日わが国に於ける道徳教育の是非論は、尤もなことであると思われる。今日の道徳教育否定論者は、多くの意識即ち道徳教育は、再び忠君という特殊な国民感情を、国民の間に誘発するのではないかという杞憂にかられているのではないだろうか。或は又、新時代の国民の生活は、広い意味の公民意識即ち政治、経済、社交その他諸文化の内容を相当に弁えて生活すれば足りると主張して安んじているのではないであらうか。

吾々が、今日の日本の道徳教育の問題を考えるに当って、明らかに認識していなければならない事柄に、少くとも二つある。その一つは、忠君を究極目標とする道徳があるとすれば、それは普遍性を有しない道徳であるということである。何故ならば、忠君は、日本人に特有な国民感情であって、普遍性を有する道徳的理想ではないからである。道徳を論ずる場合には、その道徳が日本人には勿論何れの国民にも普遍妥当するような内容を有しているかどうかという反省が加わっていなければならない。

他の一つは、道徳は、所謂公民意識の一つの要素ではあるが、公民意識そのものではなく、それ自体独自の領域と内容とをもっているということである。道徳は、人間文化の一内容として独自の領域と内容とをもっているという意味に於て、道徳教育は又独自の領域と内容とを有しなければならないところのものである。私は、ここに、道徳教育

は、可能であり必然であることを、歴史的に、心理学的に、倫理的に論述し度いと思うのである。

## 一、歴史的考察

歴史的特に西洋思想的に考えると、道徳的反省は、思想の歴史と共に存在した。ギリシャ史に於ては、道徳的反省或は真実を求める心といったものが、紀元前九世紀頃の作といわれるホメロス (Homer) の「イリアス」(Iliad) や「オデュッセイア」(Odyssey)、前七世紀の詩人ヘシオドス (Hesiod) の「神統記」等の英雄詩の中に現われている。ヘシオドスの詩の中には、次のような道徳的反省の句がある。

「如何に多くの偽りが恰も真実であるかのように語らるるかを、吾々は知っている。然し吾々は又、真実を語ろうと思えば、語り得る事も知っている」<sup>6)</sup>

このような現代的香りのする道徳的反省と批判とが、素朴的詩人の言葉の中にうかがわれる。

紀元六世紀になると、道徳思想は、非常に思索的になり理論的になった。例えば、ピュタゴラス (Pythagoras、前六世紀) は、宇宙の本質は数である事を主張し、一切の観念を数に帰納しようとした。道徳観念についていえば、正義の本質は、平方数 (四や九のような開平される数) である。この意味は、正義とは、調和であり、ほどよい釣り合いであって、善い行いには必ず善い報いがあるという事である。ピュタゴラスのこの考えは、やがて因果応報或は輪廻転生のような神秘思想に導かれるようになった。ピュタゴラスの思想に於て、始めて道徳思想は、宇宙の本質と結びつけられるようになった。即ち、正義という道徳観念は、宇宙の本質である数—平方数—であるというように。

道徳観念を宇宙の本質と結びつける思想は、ヘラクレイトス (Heraclitus、535頃—475 B.C.) に到って、より一層理論的になり哲学的になった。ヘラクレイトスによれば、宇宙の本質は、ロゴスである。ロゴスは、宇宙の本質であり、神の普遍的法則であり、宇宙の道理であり、真理である。このロゴスに従って思惟する事が正しい思惟、真の智慧であり、又、ロゴスに従って行為する事が正しい道徳的行為である。又これが、自足し、救を得る道でもある。

然し、普遍法であるロゴスに従うという事は、具体的にはどのようなことを意味するのか。彼の残した「断片」<sup>(2)</sup>を見ると、ロゴスに従うという事は、大体次のような意味を有している。即ち、宇宙の本質であり普遍法であるロゴスに従うことは、先ず自己を知る事である。これ、ロゴスは、万物に、従って人間に内在している真理であるからである。ロゴスが万物に内在しているという事について、彼は次のように言っている。

「この理法（ロゴス）は、凡てのものに普遍的なものであるにも拘らず、大部分の人々は各独自の判断力を有するかの如く生活している」<sup>(3)</sup>

「人間の特性は、ダイモーン（神性）である」<sup>(4)</sup>

彼は、ロゴスを宿している自己の反省的認識について、次のように言っている。

「私は、私自身を探し求めている」<sup>(5)</sup>

「凡ての人間には、自己を知る聰明さが与えられている」<sup>(6)</sup>

自己を知る聰明さを有する人は、遂には、空しい謙虚な精神の所有者になり、そこにロゴスに従って行為する最善の道がおのずから示される。

「乾ける靈魂は、最知最善である」<sup>(7)</sup>

という彼の言葉は、右の意味を暗示している。「乾ける靈魂」とは、謙虚な、無垢な、無邪気な精神を意味する。

ヘラクレイトスの思想の中には、宇宙の本質の觀念、普遍的法則の觀念、宇宙の本質は万物に内在するという汎神論的思想、自己反省の思想、自己を内省する事によって、宇宙の本質であるロゴスを認識する事が出来るのみならず、それが最知であり最高善であるという思想が存在している。<sup>(8)</sup>

自己を内省する事が真理に達する道であり、又同時にそれは、最高善に達する道であるという思想は、ソクラテスによって強調された。

ソクラテス (Sokrates, 469—399 B.C.) によれば、普遍的真理は、各個人に内在している。「自己を知る」ことによって、この普遍的真理を認識し得るのみならず、人間の最高価値である「アレティア」(真理)を得る事が出来、又眞の知慧に達する事が出来るのである。この「アレティア」を得る境地に、眞の幸福もある。彼が弟子達に示した「汝自身を知れ」というデルファイの神殿の警句は、ソクラテスの思想を最も適切に表現しているところのものである。

普遍的真理は、内在的なものではあるが、何れにしても、それを認識する事が最知(認識論的真理)、最善(道徳的真理)であるというソクラテスの思想は、後世、「徳とは何か」という問題に一つの解決を与えている。即ち、普遍的真理を認識する事が最知であり、最善であるという意味に於て、ソクラテス及びその先駆者ソフィスト達の思想の中に含蓄されている「徳は知識である」若くは「知識は徳である」という思想が生きて来るのである。従って、ソクラテスの道徳説は、近世の歐洲大陸に發生した主理主義的道徳説の先驅である。

ソクラテスは、「人は万物の尺度である」というソフィストの言葉を伝承しているのであるが、<sup>(10)</sup>「人」という意味は、ソフィストにとっては、各個人の独断的な意見という意味であり、ソクラテスに取っては、各個人に内在する普遍的真理を意味している。従って、「人は万物の尺度である」という言葉は、ソフィストに取っては、各個人の意見や感覚が一切のもの並に行爲を判断する標準になる事を意味している。この意味に於て、ソフィストの思想は、独断説であり、相對論であり感覚論である。ソクラテスに取っては、この言葉は各個人に内在する普遍的真理を認識している人でなければ、一切のもの或は行爲を正当に判断する事は出来ないという事を意味している。この意味に於て、ソクラテスの思想は、主理論であり、普遍論である。

普遍的真理の認識は、内省して自己を知る事に依って得られるのであるが、この普遍的真理を認識する内省は、自らが無知の自覺に達する事によって徹底する。従って、自己が無知であるという事を告白し得る境地に達するまで、

人は不斷に内省を深めねばならない。この不斷の内省が人をして眞の知識を得さしめ、又徳ある者となさしめるのである。ここに、徳は啓蒙され得るところのものであり、教えられ得るところのものであるという、もう一つのギリシヤ伝統の思想が存在するのである。従つて、ここにも、道德教育の可能性を見出す事が出来る。

ソクラテスの道德論に於ては、道德的真理は、人間に内在的なものであること、この内在的真理は理性的であるということ(主理説)、それは又普遍的真理であるということ(普遍説)、この内在的、理性的、普遍的真理を内省によつて認識するところに眞の智慧、眞の徳、眞の幸福があるという思想が存在している。<sup>(1)</sup>

ソクラテスの弟子プラトン (Platon, 427—347 B.C.) は、師ソクラテスが、人間に内在していると主張する普遍的真理を客観化して、ソクラテスの思想を一步前進せしめたのである。即ち、プラトンは、普遍的真理は、元來ソクラテスが言うように内在的なものではなくて、本質的には客観的実在であると主張した。そして、その客観的普遍的実在を、プラトンは「イデア」(Idea)と呼んだのであるが、このイデアと人間との關係は、その師ソクラテスの考え方と殆んど同様である。即ち、客観的実在であり、普遍的実在であるイデアを認識する事、即ちそれを内的に攝取する事が最知、最善を得ることである。プラトンは、イデアを認識する事を、イデアを回想すると言つたり(回想説)イデアに登り行くと言つたり(神秘説)しているのであるが、プラトンの所謂觀念論若くは理想主義 (Idealism) は、この点に由来しているのである。そして、プラトンは、イデアを回想し、或はイデアに登り行く事によつて、イデアの眞の認識を得るためには、各自が「エロス」(知的愛)を發動させて、イデアへの憧れを燃やさなければならぬ事を主張した。ここにも、道德的啓蒙の思想をうかがう事が出来る。

イデアと人間との關係に於て、もう一つ觀過してならない事は、イデアは人間生活に實現され得るところのものである、それは国家形態として最高の實現をなすところのものであるという思想である。この思想はプラトンの主著「共和国」(The Republic)に於て、体系附けているところのものであるが、この「共和国」は、イデアを眞に認識

している哲学者の集団として成り立つのである。プラトンは、理想的共和国の地上に於ける実現を企図し、大成するに到らずして死去したのである。

プラトンは、人間精神を知、情、意の三内容に分析し、又、徳の主なるもの（主徳）を、正義、智慧、勇氣、節制に分析し、正義を最高のイデアである事を主張したが、これらは何れも、心理学的に又倫理的に不朽の功蹟である。<sup>(12)</sup>

普遍的、究極的真理は、理性であり、又それは国家構成の原理であると主張して、プラトンの思想を踏襲したのは、その弟子アリストテレス (Aristoteles, 384—322 B.C.) である。アリストテレスは、師プラトンが余りに客観的實在であるイデアを強調し過ぎて、現実界を忘れた事を指摘し、イデアと現実界との關係を説明する事によって、彼の哲学を組織し、学を体系附けたのである。即ち、彼は、イデアを現実界即ちものの普遍的本質若くは形相 (Form) となし、現実界即ちものを質料 (Matter) となし、質料である現実界は、形相 (イデア) を実現する発展の過程即ち「エネルゲイア」 (Energeia) であると主張した。

人間論の方面に於ては、アリストテレスは、人間の一切の思想、学は、理性を原理としてのみ可能である事を主張する。この点に於ては、アリストテレスは、師プラトンやその他の先哲のギリシャ思想を伝承している。理性が一切の思想、学の原理である限り、道徳と雖も、理性に従って考え、理性に従って行為するところに成立する。そして、この理性は、国家に於てその究極の実現をなすところのものである。この点に於ても、アリストテレスは、その師プラトンの思想に追従している。このように、道徳的原理—これはギリシャ思想に於ては、普遍的真理であるが—は、国家形態に於てその究極的、理想的実現を果すという思想は、ギリシャ思想の一特徴である。<sup>(13)</sup>

ギリシャ思想に於ける伝統的、踏襲的道德思想は、一応アリストテレスに於て完成したのであるが、更にギリシャ思想に於て特筆すべき固有の道德論は、ゼノン (Zenon, 366 or 335—264 or 263 B.C.) の禁欲主義<sup>(14)</sup> (Stoicism)

と、エピクロス (Epikouros, 341頃—270頃 B.C.) の快樂主義<sup>5)</sup> (Epicureanism) とである。これらの道德論の詳説は、ここにははぶくが、道德的理想は如何にして達成されるのか、即ち、道德的理想は、禁慾によって達成されるのか、それは快樂を求める事によって得られるのかの問題は、今日に到るまで反復して論ぜられてゐるところの二大道德論である。禁慾主義に於ては、如何に禁慾すべきかという問題、快樂主義に於ては如何に快樂を求めたらよいかという問題に於て、道德教育の可能性を見出すことが出来る。

禁慾主義と快樂主義との二学説は、ギリシヤ思想の棹尾を飾った学説であつて、その後キリスト教の出現までは、顯著な哲学思想も道德思想も出現しなかつた。キリスト教の出現によって、愛の思想が道德思想に注入せられて、思想史に一大進展を生じた。その理由は、ギリシヤ思想に於ては、道德的原理は理性と意志 (意志は特に禁慾主義の原理) とであつたが、キリスト教の愛の教理によって、感情的要素が附加されたからである。つまり、プラトンの言う精神の三要素である理性、意志、感情の三方面から、道德が論ぜられるようになった。このような見方をする、結局理性、意志、感情の陶冶が、道德を達成する道になるという事になり、ここに道德教育の可能性を見出すことが出来る。

キリスト教の発生以来、約十四、五世紀の間は、所謂教会文化の時代であつて、キリスト教以外は余り発達しなかつたのであるが、近世の初期即ち十六、七世紀の頃から、道德論が一つの学即ち倫理学として発達を遂げ、今日存在するような種々雑多な倫理學説が唱導されるようになった。

以上、ギリシヤ思想に於て発生した道德思想の傾向を、大略述べたのであるが、これらの思想の中には、人間は何を目的として生活するのか、人間はどのように正しく生きるのか、最高の正しい生き方はどうすればよいのか等のような所謂人間の道若くは倫 (のり) の問題が論ぜられてゐるのである。この人間の歩むべき道の問題は、人間の思想の発生と共に存し、而もこの人間の歩むべき道は、啓蒙陶冶され得るものであること (道德教育の可能性) が、夫れ

夫れの道德論にあらわれているのである。

## 二、心理学的考察

プラトンが、人間精神を知、情、意の三要素に区分した事は、<sup>(6)</sup>さきに述べた。プラトンは、本来イデアの哲学者であつて、常に精神を崇高なイデアへの憧れと追求とに向けていたのであるが、彼は又その師ソクラテスがなしたように、自己の精神に思を向けて、自己の内にイデアの姿を発見しようとする内省を怠らなかつた。彼が、人間精神を知、情、意の三要素に分析した事は、今日の心理学者と雖も否定する事の出来ないところのものであつて、一大卓見である。

知は、理性の意味であつて、この理性の働きによって学が発生する。この理性の働きを、心理学的に知的情操と呼ぶ。情は、感情であつて、この感情の働きによって、美を觀賞し、美を創造する芸術が生ずる。この感情の働きを、美的情操若くは芸術的情操という。意は、意志であつて、この意志の働きによって、善惡を弁別する道德が発生する。この意志の働きを、道德的情操と呼ぶ。

然るに、現代の心理学者は、右のプラトンの精神分析を否定はしないが、知、情、意の三要素が精神の全内容を満たすものでなく、尚一要素を欠いている事を指摘している。即ち、プラトンの精神分析に欠けている一要素というのは、聖である。聖とは、直覚の働きによってのみ人間が悟り得るところのものであつて、この聖を直覚する精神の働きのよつて、宗教が生ずる。この直覚の働きを、宗教的情操という。

これを表記すると、次のようになる。

## 精神

知——理性——学——知的情操  
 情——感情——芸術——芸術的（美的）情操  
 意——意志——道德——道德的情操  
 聖——直覺——宗教——宗教的情操

これら四つの精神の要素は、全人的に考えるならば、何れの一つも欠ぐ事の出来ないところのものである。而も、何れも平行して平等に啓蒙され、陶冶されなければならないところのものである。

上述の意味に於て、意志の働き即ち道德的情操は、人間精神の独自な一要素であると同時に、これは啓蒙され、陶冶されなければならないところのものであることが明らかである。ここに、道德教育の可能性を認めることが出来る。勿論道德の原理を理性に求めるギリシヤ的な考え方があったり、道德を美的情操と一致させようとする啓蒙期の詩人達の思想があったり、又、道德を宗教によって基礎附けようとする思想があるけれども、道德は本来意志の働きによって成立する。例えば、プラトンの称えた四主徳の中、正義、勇氣、節制の三徳は<sup>(17)</sup>、全く意志の働きに基づくものである。プラトンは、四主徳の中に知の徳を加えているけれども、これは全くギリシヤ的な思想の一つの表現であつて、知即ち理性の働きは、道德若くは倫理の領域とは根本的に異なる領域を有するところのものである。又、ゼノンの主張する禁慾生活の如きは、最も明白に、意志によって困難や誘惑を克服する事を意味している。

このような意味から、意志若くは道德的情操を陶冶する事が道德教育であり、又かくする事は可能であり、而も、それは独自の領域をもっている事を結論する事が出来る。

## 三、道德的考察

元來、道德とは、人間が正当に歩むべきみち。(道、倫)であり、のり。(徳、律、常)である。従つて、道德は、單に

人間が如何に生きるか、如何に人生を歩むかという事文けではなくして、如何に正しく生きるか、如何に正しく人生を歩むかという事を意味している。言い換えると、道徳とは、如何に正しく（正）如何に善く（善）生活し、如何によこしま（邪）をのがれ、如何にわるいこと（悪）をさけるかということである。つまり、道徳とは、正邪善悪をよく弁別して生活する事である。そして更に、道徳は、如何に生活する事が最も正しく最も善いかという最高善の問題を討究する。ここに、人間生活の理想即ち道徳的理想の問題が生ずる。若し、道徳が単に正邪善悪の問題丈けに限定されているとすれば、道徳生活は、ただ思慮分別の生活に留まり、そこには人間生活の理想もなければ、人間生活の発展向上もないことになる。元來、正邪善悪を弁別して生活することである道徳は、よりよい正善、最高の正善を求めるという發展的、向上的生活を持つ事によって、その内容が満たされる事になる。ここに、道徳教育の可能性が存在する。

さて、ここに問題となるのは、「正しい」とか、「善い」とかいうことは、どのような意味をもっているかという事である。この問題に関して、倫理學史上、二つの學派が存在するのである。良心説と功利説とである。

良心説<sup>(8)</sup>によれば、善い行為（善）とは、良心に従って行為する事である。この道徳論は、ギリシャ倫理學に於て、理性に従うことが最知最善であると言う場合の理性を良心におき代えた學説である。ここに言う良心とは、独自の精神の一内容をなすところのものであって、正邪善悪を明敏に弁別して正善を採り、邪惡を捨てる働きをなすところのものである。良心説を主張する學者達は、前述した精神の四つの要素をなす知、情、意、聖とは關係なく、全く別に良心という精神内容を想定するのである。然し、良心という言葉は、良心説を称える學者達の言う如く、それを精神の一つの独自の内容であると必ずしも考える必要はない。即ち、良心とは、現在各個人が啓蒙陶冶されているありのままの姿に於て、そのありのままの姿（全人格）を、一つの行為若くは一つの判断に傾倒し尽している状態を意味する。実に、一つの行為若くは一つの判断に、全人格を傾倒していること自体が正しくあり、善であり、価値があり、

徳があるのである。

「あなたが一つの普遍的法則となる事を、直接に意慾し得るような格率に従つてのみ行為せよ」<sup>(19)</sup>或は又、  
「あなたの行為の格率があなたの意志によって、普遍的自然法とならなければならないように行為せよ」<sup>(20)</sup>  
というカントの「命法」と名づけられる行為の法則は、右の意味をよく表明しているのであって、人が行為を実行しようとする時には、その行為が果して万人が実行して正しいものであるかということを、充分に反省して然る後に実行せよというのである。

良心説は、良心という行為する主体（主観）の内容若くは動機によって、行為の善悪が規定される事を主張するから、道徳的判断の問題に於て、動機説と呼ばれる。

功利説<sup>(21)</sup>によると、行為の正邪善悪は、一つの行為が社会の功利（幸福若くは利益）に役立つか否かによって決定せられる。即ち、一つの行為が社会の福利に役立てば役立つ程、その行為は、より多く正であり、善であり、価値がある。これに反対であればある程、その行為は不正であり、悪であり、無価値である。そして、社会に最大の福利を与えるような行為が、最高善であり、最高価値である。ジョン・スチュアート・ミルの「最大多数の最大幸福」説<sup>(22)</sup>は、この功利主義道徳の最高の表現である。

功利説は、正邪善悪の評価の規準を、行為の結果におくところから、道徳的判断の問題に於て、動機説に対して結果説と呼ばれる。又、功利説は、善の規準を社会の幸福に置く点から、幸福説とも呼ばれる。

良心説と功利説とは、学者によって交々その優劣が論ぜられるのであるが、両者何れにも道理が含まれている事を認めねばならない。同時に、両学説は、決して矛盾撞着するものではない。寧ろ、両学説を折衷調和するのが吾々の採るべき態度である。即ち、吾々は、良心によって出来るだけ厳正に行為し、その行為の結果が出来るだけ多く社会の福利に役立つよう念願して行為するところに、吾々の道徳的義務と価値とが生ずるのである。



常に「公平な傍観者」(Impartial Spectator)として、最もよくその働きを完うする所の主観的精神作用である。即ち、「公平な傍観者」とは、行為者である自己を、同情を以て公平に傍観し、その行為の善悪を判断するところの「傍観者である自己」を意味する。すべて、人が、自己の感情や行為に対して、その善悪を判断しようとする時には、自己を行為者である自己と、傍観者である自己とに分ち、そして傍観者である自己が、公平に行為者である自己を傍観し批判するのである。この「公平な傍観者」は、他人の行為に対しての傍観者ではなく、自己の行為即ち行為者である自己に対する傍観者であるから、行為者としての自己の一つの行為が、「公平な傍観者」である自己によって、真に善であると判断される時に、はじめて自己が道徳的であるのである。これの全く反対の場合は、自己は道徳的でない。ここに「公平な傍観者の同情ある判断に報ゆるよう行為すべきである」という命法が生ずる。この命法に従って、傍観者としての自己は出来る丈け公平に行為者としての自己の行為を判断し、行為者としての自己は、出来る丈け「公平な傍観者」の同情ある判断に報ゆるよう意願して行為する時に、傍観者としての自己と行為者としての自己との統一、謂わば自己の全人格の統一が存在し、又、道徳的自己が存在するのである。

ここに一つの問題が残るのは、「公平な傍観者」としての自己は、各個人の啓蒙の程度により個人差があると同時に、他人の影響や自己の慾望や偏見によって攪乱される事があるという問題である。全く同一の行為に対して、甲なる「公平な傍観者」は善と判断し、乙なる「公平な傍観者」は悪と判断する場合があるかも知れない。スミスは、この点に留意し、「公平な傍観者」は常に道徳的普遍法に従って、行為者である自己を判断しなければならない事を強調している。道徳的普遍法とは、「公平な傍観者」である自己を統一し、常に、公平に、万人が等しく判断しなければならないように情操を指し向けるところの客観法を意味する。この道徳的普遍法に従って、公平に行為者としての自己の行為を判断するところに、「公平な傍観者」の義務は完了するのである。

自己を「公平な傍観者」と「行為者」とに分て、道徳的自己を規定しようとするスミスの道徳説は、ドイツに於

てカントが、自己を「立法者」としての自己と「成員」人民」としての自己とに区分して、道徳的自己の統一を説明する「目的の王国」<sup>(27)</sup>の説と全く軌を一にしている。この点に於て、スミスは、カントの先駆者であると言う事が出来る。

このように考えて来ると、ここにも道徳的教育の可能性を見出すことが出来る。吾々は、スミスと共に、自己の中に二個の自己、即ち、「公平な傍観者」としての自己と、「行為者」としての自己を認める事が出来る。本能が赴くままに行為しようとする自己（「行為者としての自己」と、かような自己を抑制しようとする自己（「公平な傍観者」としての自己）とが、自己の中に存在する事は、道徳的意識を持っている者ならば、誰でも一樣に認めるところである。「公平な傍観者」としての自己をして、常に、公平に、道徳的普遍法に従って、行為者としての自己の行為を判断なさしめるように、又、行為者としての自己が、常に「公平な傍観者」としての自己の同情ある判断に応え報ゆるように、かようにして自己の人格的統一調和をはかるように、自己を訓練陶冶するところに、道徳的自己が存在するのである。ここに、道徳教育の可能性が存在する。

#### 註

- (1) 原 隨園著 ギリシャ史研究 第一、一六頁。  
(2) 百二十六の「断片」が現存している。

日本訳には波多野通敏訳「ヘラクレイトス附ヘーゲル及びツェラーの解釈」がある。

- (3) 断片 二  
(4) 断片 一一九  
(5) 断片 一〇一  
(6) 断片 一一六

(7) 断片 七四

(8) ヘラクレイトスの研究に付いては、昭和八年七月十日発行の基督教研究第十卷第四号（同志社大学神学部発行）に於ける筆者の論文「ヘラクレイトスのギリシャ主義とヘブライ主義」に記してある。

(9) 主理主義的道德説は、Ralph Cudworth (1617—1688), Henry More (1614—1687), Samuel Clark (1675—1729), William Wollaston (1659—1724), Richard Cumberland, (1631—1718) 等によって称えられた。

(10) ソフィストとソクラテスとの関係については、筆者の著「古代・中世西洋倫理学史」五五—五九頁参照。

(11) ソクラテスの道德説については、右の書、六〇—七二参照。

(12) プラトンの道德説については、右の書、一一—一四三頁参照。

(13) アリストテレスの道德説については、右の書、一四四—一六五頁参照。

(14) 禁慾主義の道德説については、右の書、二〇六—二二八頁参照。

(15) 快樂主義の道德説については、右の書、一七〇—一九四頁参照。

(16) プラトンが人間精神を知、情、意に分析してゐる学説の出所は、Diogenes Laertius Lives, III, 90

(17) プラトンの四主徳に関する出所は、上記の書、III, 67

(18) 良心説の主張者には、Joseph Butler (1692—1752), Thomas Reid (1710—1796), Richard Price (1723—1791) 等がある。

(19) Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, II, Abs., 50

(20) 同 右

(21) 功利説の主張者には、Jeremy Bentham (1748—1832), John Stuart Mill (1806—1873), Henry Sidgwick (1838—1900) 等がある。

(22) ミルの功利説は、その主著“Utilitarianism” (1863) に於て組織されている。

(23) 主理主義的倫理学者については、註⑨参照。

- (24) 良心説を主張する学者については、註(18)参照。
- (25) 功利説を主張する学者については、註(21)参照。
- (26) “Impartial Spectator”の学説については、スミス著“The Theory of Moral Sentiments,” Pt. 1, § 1, ch. III参照。
- (27) カントの「目的の王国」の説は、“Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” ■ Abs., 64—に論じてある。筆者の論文「道徳の形而上学的基础附けーカントの道徳形而上学」(論集第二卷一、二合併号、三—二九頁)参照。

# The Possibility of Moral Education

## Résumé

Genpei Ninomiya

After the war, the problem of moral education is a pending question in Japan. To-day, this problem is one of the most important and also sensational problems of high school education in Japan. Some of the people deny moral education in the school because of their bad memory about the narrow-minded moral education forced upon us by the government during the war. Some of them not only agree with moral education but positively advocate the possibility and necessity of it. In this thesis, I try to discuss historically, psychologically and ethically the possibility and necessity of moral education.

Historically thinking, the moral reflection has existed as long as human thought. Moral reflection as such was gradually systematized as a science, that is, ethics, along with the development of human thinking. Ethics is the science that is to systematise the way of life which discriminates between good and bad. We can find the possibility and necessity of moral education in the questions of how to realize the utility of mankind, and how to long for the highest good of life.

Psychologically speaking, man possesses the four mental elements which constitute his mind—reason, feeling, will and intuition. Among them, will originates moral thinking and doing, working as moral sentiment. We find the possibility of moral education at the point that we should cultivate our moral thinking and doing—moral sentiment.

Ethically thinking, moral theory can be divided into two schools concerning the problem of what is good. One school is the conscience school which puts the stress on conscience as the principle or norm to decide the good or bad of human conduct. Another school is the utilitarian school which puts the stress on the effect of human conduct. This school asserts that if an act contributes to the utility or happiness of the members of society it is good, and if it does not it is bad. We find the possibility and necessity of moral education at the point that we must try to cultivate our conscience to aim at good conduct which will create the utility or happiness of society.