

〔原著論文〕

和辻倫理学の系譜としての勝部真長の道德教育論（上）

桑嶋 晋平^{1, *}

【要旨】

本稿では、勝部真長（1916-2005）の道德教育論が、和辻倫理学のいかなる影響のもとでかたちづけられ、展開されたのかをあきらかにする。そのために、本稿では、以下のようにして、1950年頃から1958年の「道德の時間」の特設にいたる勝部の道德教育論の展開をたどる。1つ目に、1950年前後の議論をたどり、勝部の道德教育論が、敗戦後の状況に応じて家族的社會から社会的社會の移行を説いたこと、ヘーゲル-和辻の枠組みを摂取して実体的人倫から相對的人倫へ、そして絕對的人倫への到達による兩者の止揚を目指していたことを論じる。2つ目に、勝部が、道德を生みだす根源としてのモラル・バックボーンの重要性を説いたこと、および、それが徳目として具体化されたことをしめす。3つ目に、1958年の「道德の時間」の特設前後の道德教育論の展開および道德的価値の体系化の内実をあきらかにする。以上から、勝部の道德教育論が和辻倫理学の多大な影響のもとで展開されたこと、道德教育を心と行為の両面から展開することを企図したこと、道德的価値の体系化が、歴史的な方法および「人間存在の理法」の反映・分化という思想をもとにおこなわれたことをあかるとみだす。

キーワード： 勝部真長・和辻哲郎・道德教育・道德的価値・道德的価値の体系化

【はじめに】

本稿は、勝部真長（1916-2005）の道德教育論が、和辻倫理学のいかなる影響のもとでかたちづけられ、展開されたのかをあきらかにすることを目的とする。

今日、特別の教科道德（以下、道德科とよぶ）が実施されるなか、教育課程上の一領域に道德科を置くことの目的・意義が問われている¹⁾。この問題をかながえるためには、「道德の時間」の特設²⁾（以下、「道德の時間」の特設という出来事を指す場合は「特設」とよび、特設された「道德の時間」を指す場合は「道德の時間」とよぶ）をめぐって繰り広げられた論争にたちかえっておくことが必要不可欠である。そこでは、「道德の時間」を教育課程上の一領域に置くことの正当性をめぐって論争が繰り広げられていたからである。

その歴史を紐解くうえで、和辻哲郎とその学派に目をむけることは、きわめて重要である。和辻は、この国を代表する倫理学者であるとともに、公民教

育刷新委員会³⁾に参与するなどし、戦後の道德教育の基礎のひとつとなる理論枠組みをしめした。そして、和辻の学派に属するすくなくないひとびとが、その後、道德教育の政策や実践に参与し、特設を後押しした。和辻とその学派の道德教育をめぐる思想や、政策・実践へのかかわりを辿ることで、「道德の時間」の正当性を主張した側の理路をあきらかにすることができるだろう⁴⁾。

本稿でとりあげる勝部は、和辻の学派に属する人物のひとりである。勝部は、和辻の教え子であると同時に、戦後の道德教育の思想・政策・実践に多大な影響をおよぼし、特設に際しては、推進する側で論陣を張った。

しかし、従来の研究では、勝部と和辻との思想的なつながりの内実はほとんど論じられてこなかった。また、勝部が、特設を後押ししたのは、道德的価値（徳目）⁵⁾の教授の必要をかながえたがゆえであることが指摘されてきたが、勝部が和辻倫理学の系譜にあるとすると、道德教育を「心と行為の両面から展

¹九州看護福祉大学

開」するという和辻の構想がどううけつがれたのか、という点で再考の余地を残している。そして、勝部の道徳的価値をめぐる議論にかんして、従来の研究では、勝部が道徳的価値の体系化を試みたことが看過されてきた。

これらのことから、本稿では、以下の3つの問いに応じることを試みる。すなわち、1つ目に、勝部の道徳教育論が和辻倫理学のいかなる影響のもとでかたちづくられ展開されたのか、2つ目に、「心と行為の両面」を育成するという和辻の構想が勝部にいかに引き継がれたのか、3つ目に、道徳的価値の体系化がいかにしておこなわれ、和辻倫理学のいかなる影響をうけていたのか、である。こうした課題に応えることで、和辻とその学派における道徳教育論の内実があかみにだされ、「道徳の時間」の正当性を主張した側の理路をあきらかにすることができる。

以上の課題にたいし、本稿では、1950年前後から特設前後にかけての勝部の思想の展開を、時代状況および和辻倫理学との思想的な連関をふまえながらたどることであきらかにしていく。このような方法をとる理由は、第1に、勝部が、その道徳教育論において、和辻倫理学の影響を明示することはほとんどないため、思想の展開に即しながら、影響関係をあきらかにしていくことが有効とかがえられること、第2に、道徳教育を「心と行為の両面から展開」するという構想の如何や道徳的価値の体系化の内実をあきらかにするには、勝部がいかなる状況に応じて論を構築していったのか、という視点が必要不可欠だからである。いいかえれば、たんにできあがった勝部の論ではなく、その生成過程をたどることが、上述の課題にこたえるうえで有効とかがえられる、ということである。

したがって、本稿は、以下のように構成される。以下、本稿の構成と、論のすすめ方を記す。

はじめに

1. 戦後の道徳教育と和辻倫理学の系譜
2. 勝部道徳教育論をめぐる研究の諸相
3. 勝部の和辻倫理学読解と批判
4. 家族的社會から社会的社會への移行
5. 勝部道徳教育論の背景としてのヘーゲル・和辻
6. 絶対的人倫としての國家

(以上(上)、以下(下))

7. 天野発言にたいする勝部の応答
8. 拠り所としてのモラル・バックボーン
9. モラル・バックボーンと徳目
10. 徳と型
11. 1958年前後の勝部の道徳教育論
12. 道徳的価値の体系
13. 和辻倫理学を基とした勝部の道徳的価値の体系化
おわりに

まず、1. および2. では、和辻および勝部の道徳教育論にかんする先行研究を概観し、問題の所在をたしかめる。

3. では、勝部が和辻倫理学をどのように読解し、批判していたのかをあきらかにする。このことにより、勝部が和辻倫理学のいかなる部分を注視していたのかを読み解き、その道徳教育論を和辻倫理学の系譜として読み解くうえでの基軸となる論点をしめす。

4. から6. では、勝部の1950年前後の道徳教育論をたどる。この年代には、道徳教育についての問題が前景化し、勝部の道徳教育論もこの時期に論じられはじめた。この時期の議論をたどることで、勝部の道徳教育論の当初のモチーフと、和辻倫理学との連りを明示する。

8. から10. では、天野発言と『国民実践要領』にたいする勝部の応答を端緒として、1950年代前半におけるモラル・バックボーンおよび徳目にかんする議論を考察する。この議論は、和辻倫理学の展開としてみることができ、「心と行為」の問題を考察するうえで重要であるとともに、道徳的価値をめぐる議論につづるものであったとかがえられるからである。

11. から13. では、1958年前後の勝部の道徳教育論をたどり、特設を肯定した理路を跡付け、「心と行為の両面」を育成するという和辻の構想がいかにうけつがれたのか、および道徳的価値の体系化の内実とそれへの和辻倫理学の影響をあかみにだす。

【1. 戦後の道徳教育と和辻倫理学の系譜】

本節および次節では、勝部の道徳教育論を探る背景について、先行研究を概観し、論じる。まず、本

節では、戦後日本の道德教育にたいする和辻倫理学の影響についての研究をとりあげる。このことにより、道德教育における和辻倫理学の系譜をたどることの意義をしめす。

和辻は、その倫理学体系において、「個人」に基礎をおく倫理（学）にたいして、ひととひととの「間柄」を根幹におく倫理（学）を提示し、この国の倫理学においておおきな潮流をなした。

同時に、和辻は、道德教育にもすくなくないかわりをもった。和辻は、戦前、国民道德論を井上哲次郎や吉田熊次らとの緊張関係のなかで論じ〔矢野 2021:84〕、戦後、公民教育刷新委員会の委員として、『修身科』と『公民科』の統合に今後の道德教育の枠組みを求める」という委員会の基本路線となるかんがえを提示した⁶⁾〔川久保 2021:180〕。川久保剛は、公民教育刷新委員会における和辻の構想から、道德教育を「心と行為の両面から展開」することおよび「〈国家における個人の生き方〉を取り上げる際の理論的な基礎」がみいだされることをあきらかにしている〔川久保 2021:180-181〕。

このように、和辻は、この国の道德教育にすくなくぬかわりをもってきたが、それとともに重要なことは、戦後の道德教育の理論・実践や、1958年の特設に、和辻の弟子にあたる論者が深く関与していたことである。したがって、和辻倫理学の道德教育における系譜をたどることは、戦後日本における道德教育の歴史の重要な一面をあきらかにすることにつうじる。そして、和辻の系譜にあって道德教育に深く関与した論者のひとりが、勝部真長そのひとにはかならない。

勝部は、東京帝国大学文学部で和辻に師事した。倫理思想史や比較思想の研究者として活躍しながら、他方、戦後のはやい時期から道德教育にかんする論文を発表し、理論的・実践的な数多くの著作や論文を残している。特設に際しては、推進する側に立ち、教育課程審議会で教材等調査研究会中学校高等学校道德小委員会の委員を務めるなどした。また、お茶の水女子大学附属小学校で、道德教育の指導過程の作成に関与している⁷⁾。したがって、勝部は、和辻倫理学の道德教育における展開を跡付けるうえで恰好の人物といえる。川久保剛がいうように、「勝部の展開した一連の道德教育論と和辻倫理学との関わりについては別個に検討してみる価値」がある〔川

久保 2021:174〕。

和辻倫理学と勝部の道德教育論とのかかわりについて、尾田幸雄は、勝部が「和辻倫理学の立場に立ちながら、それを補完すべく倫理学方法論としての道德教育論を積極的に展開しようとした」と述べている〔尾田 2012:67〕。尾田によれば、和辻の倫理学は、主観的道德意識の学にたいし批判的なものであったがゆえ、「個人の主観的道德意識の深化向上を目指す道德教育とは自ずから疎縁にならざるを得」ない〔尾田 2012:67〕。尾田は、勝部がこの点を補完しようとしたのだとみている。しかし、和辻の倫理学が「道德教育とは自ずから疎縁」であるかは、それ自体論争的だろうし、尾田は、「補完」の内実を詳論しているわけではない。「補完」の内実と両者の異同とがあきらかにされる必要がある。

【2. 勝部道德教育論をめぐる研究の諸相】

それでは、勝部の道德教育論は、これまでどのように論じられてきたのだろうか。本節では、勝部の道德教育論についての先行研究を概観し、本稿の問いをしめす。

勝部の道德教育論にかんするこれまでの研究では、おおきくつぎの3つの点が論じられてきた。

1つ目は、戦後の道德教育を牽引した論者としての勝部を論じた研究である。たとえば、押谷由夫は、『『道德の時間』特設にかかわった研究者の理論的主張』として、勝部の名をあげている。押谷によれば、勝部は、特設に際して「中学校高等学校道德小委員会委員」をつとめ、「最も多く『道德の時間』特設に関する論文を執筆」するとともに、「活発に反対論を真正面から取り上げ、反論を展開」した〔押谷 2001:172〕。また、高島元洋は、勝部が、「戦後の学校教育の変革にともなう空白の時期に道德教育の必要性を説き、その研究を推進した」こと、そして『『道德指導』を行うために『道德の時間』が必要であると考えた』という〔高島 2012:86-88〕。

同様に、勝部の道德教育論は、特設に反対する側からも論じられてきた。船山謙次は、特設前後の時期の論をとりあげ、勝部が、「偶発的に起こる生活指導だけでは、道德教育は不十分で、修身科的な直接の方法が必要」としたこと批判の目をむける〔船山 1981:24〕。勝部は、生活指導で道德的知識の

積極的な教授が不可能だとして特設を肯定する。しかし、「子どもの生活現実の具体相にそくして、そこから望ましい民主的人格の形成を目ざすのが生活指導であり、そのために必要な道徳的知識はむしろ積極的に教授されるべきである」から、道徳的知識の教授は「道徳の時間」でなくとも可能である〔船山 1981:30-31〕。船山の論は、勝部の生活指導理解の問題を突くことで、特設を肯定する根拠のひとつを崩すものであった。

2つ目に、道徳的価値を教授する必要を説いたことにかんしての研究である。安藤豊は、勝部が特設に際して、「基礎的知識（徳目）を教えるためにこそ『道徳の時間』が必要」と主張をしたことに目をむける〔安藤 2013:18〕。勝部は、「価値（徳目）を知識として教えないという経験主義道徳学習論の問題点を指摘し、これを道徳授業の目標として教えることを重視した」⁸⁾〔安藤 2013:23〕。安藤は、価値規範が教えられないという欠陥が露呈した今日、勝部の道徳的価値を教えるために道徳の時間が必要だとする論は、みかえすにあたいすると主張している。

3つ目は、道徳教育の方法論や指導過程をめぐる論である。荒木寿友は、戦後の道徳教育論の変遷をたどるなかで、勝部をとりあげている。荒木によれば、勝部は、「道徳を教え込んでいくという直接的な教育方法は、徳目を他人事と子どもに感じさせる点で主とした教育方法にならないと認めつつ、望ましい習慣形成のためには道徳的知識（徳目）を得ていくことが必要であり、そのために道徳的知識を与える直接的な方法が求められる」と主張した〔荒木 2017:186〕。その際、勝部は、価値の教え込みを避けることに目を配りながら、「生活から入って、内面化をくり、生活へ再び戻る」という道徳の指導過程を提示した〔荒木 2017:186-187〕。

以上のように、これまでの研究では、第1に、勝部が戦後の道徳教育を牽引し、特設に際して重要や役割をはたしたこと、第2に、——特設を肯定する理由でもあるが——道徳的価値（徳目）を教えることの必要を説いたこと、第3に、「生活から入って、内面化をくり、生活へ再び戻る」という道徳教育の方法・指導過程を論じたことがあきらかにされてきた。

しかし、前述の尾田の研究をふくめて、先行研究は、なおつぎの3つの問いを残している。

1つ目に、尾田のいう「和辻倫理学の立場に立ちながら、それを補完すべく倫理学方法論としての道徳教育論を積極的に展開しようとした」ことの内実である。勝部はいかにして和辻倫理学を補完し、みずからの道徳教育論を展開したのか、このことが問われる必要がある。

2つ目に、勝部が和辻倫理学の系譜にあり、その補完をおこなったとすれば、道徳的価値の教授の必要から特設を推進したことの内実は、再考される必要がある。川久保がいうように、和辻は、道徳教育を「心と行為の両面から展開」することを構想したのであって、道徳的価値の教授による心（知・情・意）⁹⁾の育成にとどまるのであれば、片手落ちだからである¹⁰⁾。

この問題にたいするひとつの回答は、「生活から入って、内面化をくり、生活へ再び戻る」という道徳の指導過程によって、心と行為の両面から展開した、というものだろう。

しかし、本稿では、和辻が構想した道徳教育を「心と行為の両面から展開」することを勝部がうけついでたのか否か、という点に焦点をあてたい。川久保がいうように、和辻は、公民教育刷新委員会において、「この連関（倫理・道徳が人と人との間の連関である、ということ）を捨象し、行為の一契機としての心情のみに着目したがために徳の名目の羅列は社会組織から遊離した抽象的なもの」となった、と述べていた〔川久保 2021:179、() 内著者〕。ここで重要なのは、「連関」という箇所である。勝部が和辻倫理学をうけつぎ、「心と行為の両面から展開」することを構想したのであれば、そこには、倫理・道徳が人と人との間の連関であるという把握がみとれるはずである。この見方は、道徳・倫理の、あるいは道徳教育の指導過程（また、つぎに述べる道徳的価値の体系）を構想するうえではたらく根幹的なものであり、構想のしかたそれ自体を左右するとともに、道徳教育や道徳科の目的や意義それ自体を規定するものであるだろう。

さらに、この問いは、徳目主義をいかに乗り越えたか、という今日なお道徳教育をかんがえるうえで重要な問題にかかわっている。徳目主義は、「徳目（道徳的価値）を個別に取り上げるだけなので、徳目相互の関連がとらえられず、現実の道徳的判断には役立たない」という問題を生じさせる〔高宮

2021a:65]。つまり、心と行為とが切り離され、たとえ道德的価値の教授をおこなったところで、行為に結びつかない、という問題である。たんに道德的価値の教授を説くのであれば、この問題が避けがたく浮上するはずである¹¹⁾。

3つ目に、勝部の道德的価値の体系化の議論が、先行研究では看過されており、その内実がたしかめられる必要がある。道德的価値の体系化の議論は、戦後の道德教育の歴史として、さらに今日の道德教育の内容項目をかんがえるうえで、きわめて重要である。井坂行男によれば、勝部の道德的価値の体系は、中学校の内容項目が設定される際、「勝部案」として提示された〔井坂ほか 1964:75〕。つまり、勝部が提示した道德的価値の体系は、いま現在まで——かたちをかえながらも——つづく内容項目の原型のひとつだといえる。

また、高宮正貴は、勝部が道德教育の内容について試案を提示したことにふれて、その考え方に「師である和辻の考えをどの程度反映しているのか」と問いをなげかけるとともに〔高宮 2021b:50〕、和辻倫理学から勝部の道德教育の内容案、そしてその後の道德教育の内容への影響にかんして歴史的な検証が必要だと述べている〔高宮 2021b:55〕。その歴史的な検証をおこなううえでも、勝部が道德的価値の体系化をいかにしておこなったのか、および、それが和辻倫理学のいかなる影響をうけていたのかがあきらかにされる必要がある。

くわえて、高宮がいうように、内容項目については、特別の教科化にいたっても、「本格的な議論がなされないまま」であった〔高宮 2021b:50〕。勝部がいかなる背景のもとで、いかにして道德的価値の体系化をおこなったのかという問いへの回答は、今日の道德教育にたいしても、おおくの示唆をあたえてくれるはずである。

【3. 勝部の和辻倫理学読解と批判】

まず、本節では、勝部が和辻の倫理学をいかにとらえていたのかをたしかめておきたい。勝部が和辻にかんして論じたものはすくなくないが、ここでは、とくに1967年の「和辻哲郎と『倫理学』」を中心として論じる。

この論文で勝部は、和辻倫理学を概括するととも

に、その問題を指摘している。結論から述べれば、勝部が批判の目をむけるのは、和辻倫理学が「個別者も全体も論理上は対等であるはずなのに、個別者は消えて全体的なものの中に融合する共同体、情誼社会のイメージが跡に残るといった印象を拭いきれなかった」ことにたいしてである〔勝部 1967a:389〕。以下、勝部の行論をたどる。

勝部は、和辻が、「個人主義に代わるものの発見」という生涯の課題をもっていたという。それゆえ、倫理学体系においても、人間をたんに個人としてとらえるのではなく、「個人的にして全体的、全体的にして個人的という二重の構造」をもつことを出発点とした。このようにとらえると、倫理は、個人の意識の問題ではありえないことになる。

このことから、和辻は、倫理を「人と人との間柄のすじみち」とし、その理とは、「個が否定せられて全になるとともに、全もまた否定せられて個となる」という「否定の否定」の運動だとする〔勝部 1967a:384〕。個は、ただ個それ自体としてではなく、全体との相互に否定する関係によって存立する、すなわち、間柄的存在であり、倫理も、間柄においてこそなりたち、はたらく。

さらに、人間が間柄的存在であるという規定からすると、人間は、純然たる個人ではありえず、つねにすでにひととひととのあいだにあることになる。すなわち、ひとは、人倫的組織の網の目のなかにある。ひとは、つねに他者とのなんらかのかかわりにおいて生を紡いでいる。

このことから、和辻は、二人共同体にはじまり国家にいたる人倫的組織の体系を提示し、他者とのかかわりの諸相・諸形態を描きだした。そのなかで、とりわけ重要な位置を占めるのが、国家であった。和辻の倫理学において国家は、「人倫的組織の人倫的組織」とされ、「人倫的組織の各段階では、『私』の主張がありエゴイズムがあっても、国家においては『私』は絶対的に克服され、人間の真実、絶対性の実現される」と主張される〔勝部 1967a:386〕。

しかし、和辻の倫理学体系は、敗戦によって変容を余儀なくされる。その結果、戦後の倫理学体系においては、「個人が国家のために捧げる無条件的献身の箇所」がいくらか削除されるとともに、世界国家についての考察がくわえられた。このことは、個人主義の拒否と近代ヨーロッパの機械文明への反感

から出発した和辻倫理学が、「それらとの妥協をはからざるをえなくなった」ことを意味している〔勝部 1967a:386〕。勝部は、この「妥協」をうけて、和辻倫理学が現代の時点で生かされるために、「体系そのものに、この変化に応ずる柔軟性があるかないか、あるとすれば体系のどこにそれを発見できるか」が問われる必要がある、という〔勝部 1967a:386〕。

この問いにたいし、勝部は、和辻が『倫理学』においてテンニース (Ferdinand Tönnies) に言及していることに目をむける。テンニースは、ゲマインシャフト (Gemeinschaft) とゲゼルシャフト (Gesellschaft) とを区別した。ゲマインシャフト (情誼社会) とは、「家族や村落共同体や民族のごとくおのずから成った情誼的団結」を意味し、ゲゼルシャフト (打算社会) とは、「人為的・打算的に造られた、会社とか学会とかの結合」を意味している〔勝部 1967a:387〕。

ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの区別は、しばしば、前近代社会と近代社会とを区別するものであるかのように理解される。しかし、勝部によれば、それはあくまで「規範的概念」である。経験的にみれば、どのような社会関係においてもゲマインシャフトとゲゼルシャフトとは交錯し、どちらかへの傾斜はあれども、両方の性格がみられる。たとえば、近代社会の産物たる学校組織における人間関係は、たしかに仕事上の関係という側面をもつが、他方で、人情が介在することもすくなくない。

勝部は、和辻が、テンニースの概念を用いるにあたって、規範的概念を経験的概念ととりちがえるあやまりをおかしているのではないかと疑問をなげかける。和辻は、近代ヨーロッパを近代市民社会・経済社会・打算社会と性格づける。そして、そこでは、個々人の欲望の充足こそが優先されるがゆえ、人倫の喪失態であるとし、批判的にみている。しかし、「経済社会が人倫の欠如態であるといっても、それは人倫社会に包まれてあるのであり、決して別々のものではない」〔勝部 1967a:388〕。

勝部は相当控えめに書いているが、つまり、和辻は、経済社会や打算社会、あるいは個人主義や功利主義を「経験的概念」であるかのようにとらえてしまった。その結果、「個別者も全体も論理上は対等であるはずなのに、個別者は消えて全体的なものの

中に融合する共同体、情誼社会のイメージが跡に残るといった印象をぬぐいきれなかった」〔勝部 1967a:389〕。

勝部のみるところ、このあやまりは、日本の国家のとらえ方に起因している。和辻は、しばしば「日本の国体というのは、民族と国民とが見事に一致している点をさしているのではありませんかね」と語った〔勝部 1967a:389〕。これは、いわゆる「単一社会の理論」や「純粋文化」として論じられてきたものに類似している。そこでは、ペラー (Robert Neelly Bellah) がいうように¹²⁾、「文化的体系と社会的体系とが文化しにくく、また社会的体系と個人存在とが分化しにくい」という問題がみられる¹³⁾。和辻の倫理学を発展的にうけとるには、「国家のなかに一つに混ぜられてある民族性 (文化) と国家性 (文明) とを識別し」、「国家の打算社会的側面をも直視していく自由な見方を生かして、全体的なもの」と個別者とのアンバランスを回復することが必要」である、そう勝部はいう〔勝部 1967a:389〕。

以上が、勝部の和辻倫理学の読解と批判である。ここからうかがえるのは、勝部が、和辻の基本的なモチーフを活かしつつ、その欠点を補うことを企図していたことである。和辻における全体性の優位という論への批判は、しばしば繰り返されてきたものであった。それにたいし、個別者の優位を説くという筋道もあるだろうが、勝部はそうかんがえない。問題は、「全体的なものと個別者とのアンバランスを回復すること」にある。

それでは、この和辻への見方は、勝部の道徳教育論とどのようにかかわっているのだろうか。以下では、1950年前後まで遡り、勝部の道徳教育論の展開をたどることで、このことをたしかめておきたい。

【4. 家族的社会から社会的社会への移行】

1951年、勝部は、『道徳教育』を上梓している。とくに注目したいのが、この書で、情誼社会と打算社会が論じられていることである。このことは、情誼社会と打算社会という論点が、勝部の道徳教育論においても展開されていたことを示唆している。勝部の和辻にかんする論は、おおくが1960年代に書かれたものであるから、その点は差し引いてみる必要があるにせよ、この論をたどることで、勝部が道徳

教育論において、和辻倫理学をどのように補い、みずからの論を展開したのかをうかがいしることができるはずである。そのため、以下、勝部がこの時点で道德教育をいかに論じていたかを跡付けたい。

1951年の『道德教育』において勝部は、まず、道德教育を「人間の道德的陶冶」と規定する〔勝部 1951a:3〕。さらに、この規定は、「人間における道德性（Moralität）の涵養」、「一定の社会における人間の生活態度（行為の仕方・振舞い型・言葉づかい・心のもち方など）の訓練」ともいいかえられる。

この規定から、勝部は、つぎのようなかんがえを導きだす。すなわち、「すべての教育は、いかなる教育も、本来道德的なもの」であり、「教育はすべて道德にはじまって道德に帰る」ということである〔勝部 1951a:4〕。

その際、勝部は、道德や教育と社会とのつながりという点を強調している。道德も教育も、「もと社会につながる」。「教育は社会の要求であり、道德は社会への愛」である〔勝部 1951a:9〕。

勝部は、「社会」を強調する。この場合、社会は、戸田貞三の論を援用してつぎのようにとらえられる。

人間はだれしも社会生活と個人生活との両面を同時に持つもので、社会化と孤立化との二傾向が矛盾しつつ同時に存在している。で社会とはこの人間の社会化の面、胸襟を開いて周囲と融合せんとする面において成り立つものであって、「社会とは共同しうる生活をもつ人々の合一化の関係である」と定義し、「合一化を実現せんとする人々の行為を社会生活という」と定義することが出来る。〔勝部 1951a:12-13〕

しばしば、社会と個人とは対立的にとらえられる。しかし、両者は、対立矛盾するものであると同時に、不可分一体のものである。社会の成立には、個人の確立が必要不可欠であるし、逆もまたしかりである——戸田と和辻の差異はひとまずおくにしても、この定義からは、勝部が「個人的にして全体的、全体的にして個人的という二重の構造」という和辻倫理学の枠組みとのかさなりがみいだされよう。この理解は、個人主義にたいする批判と、社会有機体説のような個人を社会の部分とみなすかんがえにたいする批判とをふくんでいる。

このように社会の一般的な性質や定義をおこなった後、勝部は、テンニースのゲマインシャフトとゲゼルシャフトの論を手がかりに、日本社会の構造分析に着手する。その際、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトとは、情誼社会と打算社会、あるいは、「家族的社會と社会的社會」とよばれる〔勝部 1951a:19〕。勝部によれば、「今次大戦の敗北の結果、崩壊することになった日本の旧制度（天皇制）下の旧社会（アンシアン・レジーム）と、現在、われわれが建設を要請せられており新しい社会とを、現実と比較するとき、この家族的社會と社会的社會との対立」がみとめられる〔勝部 1951a:19〕。

日本社会は、「擬制的な、親一子の権力関係によって維持せられる、社会関係・社会構造」をもっていた〔勝部 1951a:20〕。国家ですらも、いわゆる家族国家として観念され、市民社会の媒介なしに、公と私とが直接にむすびつけられた。

このことから、家族的社會とは、つぎのように定義される。すなわち、「個人を否定し、家の全体性に人倫的実体をみとめ、それをただちにそのまま連続的に拡大することによって家族国家となし、君臣関係＝父子関係とすることによって、自然的な感情にもとづく結合とみなす」社会である〔勝部 1951a:22〕。このような社会では、理知的な打算的現実的な人間でなく、情的な人間が好まれる。しかし、家族的情愛は、感覚的・感情的なもので、現前する個々人にたいしてのみはたらき、「家族」の範疇にはいないものに排外的である。敗戦によって露呈したのは、このような家族国家のイデオロギーの矛盾であり、限界である〔勝部 1951a:26〕。

敗戦の後、この国にもとめられたのは「民主化」であった。民主化とは、「社会化」（socialization, Sozialisierung）を意味する。勝部によれば、社会化とは、対外的には、閉鎖的・秘密的・集中的・排他的な国のありようを開放的にすること、そして、対内的には、情誼社会から打算社会、家族的社會から社会的社會へと移行することである〔勝部 1951a:27〕。

それでは、社会的社會へと移行するとはどういうことか。勝部は、「倫理的にいえば、実体人倫（家族的全体性）から分裂して相対人倫（社会的個別性）」への移行であるという〔勝部 1951a:29〕。勝部によれば、家族的社會においては、父子関係をモ

デルにした上下関係や感情に基づく結合へといわば自然に組み込まれ、その秩序に従う。それにたいし、社会的社会では、個人主義が指導原理となる。この社会的社会における人倫 (Sittlichkeit) ——良心に従うといった個人的な道徳性 (Moralität) と区別される、客観的な倫理——は、個々人の自由な意志や選択によってかたちづけられる。したがって、勝部は、この人倫を「相対人倫」とよぶ。

つづいて、勝部は、社会的社会においてもとめられる徳について論じる。社会的社会は、個人主義を指導原理とするから、まずもって自主性という徳がとめられる。さらに、労働と教養という徳が論じられる。

まず、労働について、勝部はつぎのように論じている。社会的社会にあつては、個別で独立した自己が前景化する。それは、また欲望をもつ個人である。欲望をもつひとは、必然的に労働し欲望を充足するとともに、労働のなかで自身の自発的活動の能力を自覚する。と同時に、個々人の欲望は、労働という経済的な相互作用、生産関係に組み込まれていく。個々人の労働は、流通や交通に媒介され、労働や生産の高度化は分業をもたらしからである。このことは、「特殊を普遍によって媒介するという、人間相互の依存性、交互関係」を意味する〔勝部 1951a:31〕。

しかし、労働や生産の機械化や高度化は、やがて主体的自由の喪失や非人格化をもたらし〔勝部 1951a:32〕。そうすると、人間は、「断片的存在」とならざるをえない——いわゆる疎外の問題である。疎外された人間が抱いたのが、「全人」という理想であった。そして、「全人」へと到達するために必要な徳が、「教養」にほかならない。

こうして、自主性と勤労と教養が、社会的社会における三元徳であり、あたらしい道徳教育の眼目は、これらの徳を培い、社会への愛を育むことである、と論じられる。とりわけ、勝部が重視するのは、「自己自身を知ること」、すなわち「自覚」ということである。倫理的に言えば、「自己自身に対する義務」であり、それこそが、道徳教育の第一義の道である〔勝部 1951a:33〕。

このような行論からは、勝部が家族的社会から社会的社会への移行を課題として、道徳教育において、個人の確立にかかわる三元徳が重要であることを説

いたことがうかがえる。このことは、敗戦後の言説としては至極真つ当なものであっただろう。敗戦に面した勝部がまずもって克服されなければならないとかんがえたのは、家族的社会であつて、この時期には、家族的社会への批判が多くの箇所でも論じられている。

けれども、注意しなければならないのは、勝部の議論において、自己の自覚や個人主義が最終的な結論とされているわけではないことである。勝部は、「根本の問題は、家族的社会の人間は、絶対的人倫性に到達するための、必須の条件としての、自己自身が把握されていないという点にある」と述べている〔勝部 1951a:37〕。自己自身の把握とは、「絶対的人倫性に到達するため」の「必須の条件」なのであつて、勝部は、それ自体を最終的にもとめたのではない。

それでは、勝部において、自分自身の把握が、絶対的人倫性に到達するための「必須の条件」とは、どういうことだろうか。この勝部の論を理解するには、その背後に存している枠組みを見定めておく必要がある——そして、背後に存しているとかんがえられるのが、ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)、そして和辻にほかならない。

【5. 勝部道徳教育論の背景としてのヘーゲル・和辻】

勝部は、1951年の書において、まず実体人倫、すなわち家族的社会を批判し、相対人倫、すなわち社会的社会への移行の必要を説いていた。この実体人倫 (家族的社会) から相対人倫 (社会的社会) への移行という枠組みは、ヘーゲル『法哲学』における家族と市民社会の議論を下敷きにしている。そのため、以下、ヘーゲル『法哲学』における家族と市民社会の議論をごく簡潔にたどっておく。

『法哲学』では、抽象法および道徳について論じられた後、第3部「人倫」において、家族・市民社会・国家とたどられ、人倫の体系が提示される。抽象法とは外面的なものであり、道徳は内面的なものである。それにたいし、人倫とは、それらが総合されたものにほかならない。人倫という視点からみれば、法とは、善の理念が歴史のなかで具体化されたもので、個々人の道徳とは、社会の連関のなかで具体化された善をみずからのものとすることによって

なりたつ。

ヘーゲルは、倫理の問題をたんに外面的な法でも、また、たんに道德という内面的なことがらでもなく、両者が相互に浸透しながら発展していくものととらえている。人倫という自由の理念の概念は、「精神として、みずからを知るものにしてかつ現実的なものとしてのみ存在」し、その精神とは、「自己自身を客観化するものであり、みずからの諸契機という形式を通じての運動」である [Hegel 1970=2021b:305=31]。そして、その運動は、家族にはじまり、その統一の喪失・分裂によって市民社会という「相関的なものの立場」へと移行し、国家へと引き戻され、統合される [Hegel 1970=2021b:305=31-32]。

人倫の体系としてまず論じられるのが、家族である。家族とは、「精神の直接的実体性として、精神の感じられている統一、すなわち愛をその規定」とする [Hegel 1970=2021b:307=33]。愛とは、「感情」にはかならず、「自然的なものという形式における人倫」である [Hegel 1970=2021b:307=33-34]。

家族のむすびつきは、しかし、子どもがおとなになり自立していくように、やがて分裂にいたる。家族は、「自然的な仕方では、そして本質的には人格性の原理によって、複数の家族へと分岐」する [Hegel 1970=2021b:307=71]。複数の家族は、それぞれが自立した具体的な人格であるとともに、相互に関係しあう。

ヘーゲルが家族につづいて論じる市民社会とは、具体的な人格が相互にかかわりあう領域であり、とりわけ、経済体制によってなる社会をさす。市民社会（bürgerliche Gesellschaft）にふくまれる bürger の語は、都市（国家）を意味するが、同時にブルジョワ bourgeois との類縁であり、ヘーゲルは、18世紀後半に成立した資本主義経済を中心とした社会を見据えている [佐藤 2016:71]。

したがって、具体的な人格が相互にかかわりあう市民社会は、まずもって個々人の欲望がぶつかりあう場である。家族において、欲望は、愛という自然的な感情のなかで融和していたが、市民社会では、それが前景化する。とはいえ、個々人が欲望を充足するためには、他者との関係にはいることが必要不可欠である。そのためには、まずもって労働が必要である。たとえば、街中でお腹がすいたときには、

飲食店で注文し、金銭を払うことが必要となる。あるいは、より高度な機器を生産し販売しようとすれば、分業や流通が必要である。こうして、欲望を充足するための労働に分業が生じ、個々人の労働も抽象化されていく¹⁴⁾。

このようにみると、勝部の論が、ヘーゲルを下敷きにしていることはあきらかだろう。勝部は、家族を情愛にもとづいた自然的な結合と規定していた [勝部 1951a:25-26]。そして、市民社会におけるひとを「欲望人」と規定していた。市民社会におけるひとは、欲望を実現するために労働し、それゆえに、たんなる孤立人ではありえず、生産過程に参加すること、そして分業が生じることを勝部は論じている [勝部 1951a:31]。

くわえて、勝部は、社会的社会における徳の1つとして、教養をあげていた。教養とは、「知的、計量的、技術的、自己陶冶」を意味し [勝部 1951a:30]、機械化や組織化・計画化がすすむなかで断片的存在に化するという疎外にたいして、「全人」へと到達するためにもとめられた [勝部 1951a:32]。ヘーゲルの教養論は、時期によって種々のニュアンスをもつが、『法哲学』においては、教養の過程が、「個別性と自然性」とを「知や意欲の形式的な自由や形式的な普遍性にまで高め、特殊性のうちにある主観性を陶冶」することと論じられる [Hegel 1970=2021b:343=83]。すなわち、市民社会における個別化・特殊化を教養の過程を介して普遍性に高めていくことが論じられている。勝部のいう教養は、——ヘーゲルのいう教養とまったくかさなるとはいいがたいものの——特殊を普遍へと高めるものとして論じられている。ここにも、ヘーゲルの議論が影をおとしている。

ところで、このヘーゲルの枠組みは、和辻倫理学に多大な影響をあたえていた。すなわち、『倫理学』中巻 [和辻 1962a] の人倫的組織にかんする議論は、ヘーゲル『法哲学』の枠組みを批判的に摂取したものであった [佐藤 2016:137]。そして、勝部は、和辻を介してヘーゲル『法哲学』を学んでいた。すなわち、勝部は、東京帝国大学時代に、和辻のヘーゲル『法哲学』の演習に参加し、後に詳細なノートを『和辻倫理学ノート』として出版している。それでは、和辻の『法哲学』読解は、勝部の目にどのように映ったのだろうか。

勝部によれば、和辻がヘーゲル『法哲学』の演習を開始したのは、1935年4月からである〔勝部 1979:1〕。勝部が東京帝大に入学したのは、1936年で、演習は、「すでに二年目に入っていた」〔勝部 1979:2〕。『和辻倫理学ノート』では、各節を和辻が精緻に読み解いていることがうかがえるとともに、ヘーゲルにたいしていくつかの疑問を呈していることがうかがえる。そのなかには、カント批判の問題など、興味深い論点が多くなるが、ここでは、家族および個人主義的傾向にたいする批判をとりあげておく。

まず、家族のとらえ方にむけられた批判である。家族から市民社会への移行の箇所をたいし、和辻は、「家族からいきなりフォルク（Volk 民族）の拡大をいうが、両者の間にはいろいろな段階がある」と批判をなげかける〔勝部 1979:206-207〕。

つぎに、個人主義的傾向についてである。和辻のみるところ、ヘーゲルにおいて、「オリエンタルなもの、実体的精神の考え」が十分でない。家族に比して市民社会がおおきくとりあつかわれる傾向があり、「国家観の、個人主義的な点が目につく」〔勝部 1979:261〕。

このような批判は、『倫理学』中巻〔和辻 1962a〕の人倫的組織の箇所に一定以上反映されることとなった。和辻は、家族にあたる箇所を、二人共同体（夫婦）、親子関係、きょうだい関係と、より詳細に論じることとなる。そして、市民社会、とりわけ資本主義経済のもとでのそれにたいして、和辻は終始批判的であった。

この和辻の論と勝部とを比したときうかがえることは、勝部の議論が、和辻に反して市民社会段階を重視していたことである。いいかえれば、勝部は、ヘーゲル市民社会論のモチーフを強調した、といってよいだろう。第3節でみたように、1960年代に勝部は、和辻にたいして「個別者は消えて全体的なものの中に融合する共同体、情誼社会のイメージが跡に残るといった印象をぬぐいきれなかった」ことの問題を指摘していた。この批判は、1960年代に生じたものではなく、すくなくとも1950年前後にかたちをとっていたのである。

そのうえで、ここには、なお問うておくべき問題がのこされている。すなわち、ヘーゲルの議論が、そして和辻の議論が、市民社会でおわるわけではな

い、ということである。ヘーゲルと和辻は、市民社会の後に、国家を論じているのである。

【6. 絶対的人倫としての国家】

ヘーゲルの市民社会論は、今日までつづく資本主義経済を中心とする社会のありようにたいする分析であった。一方で、市民社会は、個々人の自由を体现する場として積極的に評価される。他方で、手放して市民社会が肯定されるわけではなく、「人倫の喪失」として否定的な評価をあたえられている。市民社会は本質的に各人の欲望が衝突し合う場だからである。家族において融和していた人倫は、市民社会の分裂を経て、ふたたびとりもどされなければならない。こうして、分裂をふたたび人倫へとまとめあげるものとして、国家が論じられる。

国家とは、「人倫の理念の現実性」であって、「人倫の究極的真理が現実化したもの、明確に顕現したものであり、それを越える人倫の次元は存在しない」〔佐藤 2016:97〕。それは、ひとが従属しなければならないものであるとともに、個々人の存在を可能にしている。あるいはまた、国家は家族、市民社会にたいしても、高次に位置する。すなわち、「家族および市民社会の圏域に対して、国家は一面では、外的必然性」であるが、他方で、「それらの内面的な目的」である〔Hegel 1970=2021b:407=198〕。たとえば、「公共性」——無論、今日において公共性と国家とをかさねることに種々の問題があるが——ということをかんがえてみればよいだろう。公共的なものごとを実現していくとは、個々の利益を超えて、万人に開かれ共有されたものごとをかたちづくっていくことにほかならない。国家において、市民社会における個別的・特殊なものへの分裂は止揚され、人倫が回復するのである。

こうして、ヘーゲル『法哲学』は、家族-市民社会-国家という人倫の体系を提示する。この点にかぎっては、和辻も同様であり、「人倫的組織の人倫的組織」として、国家が論じられていた。国家とは、家族や市民社会段階の種々の共同体に「さまざまな基底を与え、これらの人倫的組織の形成に対する保証となっている」〔和辻 1962b:597〕。ヘーゲル-和辻において、国家における人倫とは、個別性や特殊性を止揚した、「絶対的人倫」にほかならない。

それでは、勝部にあって、この問題はいかにとりあげられているのだろうか。まず、勝部においても、市民社会が人倫の分裂を意味していたことはたしかである。勝部は、実体人倫から相対人倫への移行を述べる箇所、「即自的統一が破れて、対自的な分裂に陥り、しかもこの分裂の状態に耐え忍ぶのでなくてはならない」と論じていた〔勝部 1951a:27〕。勝部は、和辻のように、市民社会＝経済社会¹⁵⁾にたいして過度に否定的な評価をあたえることはしない。この国にもとめられるのは、まずもって市民社会の確立だからである。けれども、市民社会が人倫の分裂態であることは、みとめていた。

そして、勝部もまた、この分裂は統一へといたる必要があるとかがえていた。たしかに、一方では、自己自身の確立の重要さや社会的社会への移行が説かれる。他方で、前節にみたように、自己自身の把握とは、「絶対的人倫性に到達するため」の「必須の条件」と述べられていた。ヘーゲル-和辻の論に沿えば、家族という自然的な結合から、市民社会での分裂を経て、その分裂による特殊化を包んだかたちで、ふたたび統一がなされなくてはならない。和辻がヘーゲルを読み解くなかでいうように、「差別に現われてそれを止揚する、というのが人倫の活動」である〔和辻 1962a:85〕。絶対的人倫という最終的な審級を国家として論じるかは、さまざまに議論があるだろう。勝部自身、敗戦後という状況もあいまって、このことには相当程度慎重であるかにみえる。とはいえ、勝部の論は、やはりヘーゲル-和辻の両者の枠組みにおおくを負っているとみてよい。家族的な社会から社会的社会への移行が、個人の確立にとどまらず、それを媒介した絶対的人倫性への到達として語られるのは、ヘーゲル-和辻の枠組みを前提としているがゆえである¹⁶⁾。

ここまで、1950年前後の勝部の道德教育論をたどってきた。その理論の背景には、ヘーゲル-和辻の枠組みがあった。

ところで、勝部の道德教育論がかたちづくられたこの時期は、いわゆる天野発言を契機とした修身科復活問題で揺れていた。それでは、勝部は、この問題にたいし、みずからの道德教育論をもってどのように応じたのか。次節では、このことが課題となる。

（（下）につづく）

付記

本論文は、JSPS 科研費（21K20278）の助成を受けたものである。

【注釈】

- 1) たとえば、山田真由美は、道德科が設置されることの意義や目的が、政策側からの解説以上に議論されていないことの問題を指摘している〔山田 2018:1〕。
- 2) 「道德の時間」の特設とは、1958年、教育課程上に「道德の時間」が置かれ、実施されるにいたったことを指す。これ以降、2015年3月に学校教育法施行規則が改正され道德科が設置されるまで、年間35時間程度の「道德の時間」が実施されることとなった。なお、本稿でとりあげる勝部は、引用文中「特設の時間」や「特設時間」などの表現をしているが、これらは「道德の時間」と同義である。
- 3) 公民教育刷新委員会は、1945年11月に設置され、戸田貞三を委員長として、和辻のほか、大河内一男や田中二郎といった論者が委員をつとめた。この委員会による答申は、戦前の修身科にかわる新しい公民科の必要性を説いており、戦後における道德教育の方向をしめしたものであった。公民教育刷新委員会の戦後の道德教育をめぐる議論の位置については、貝塚茂樹『戦後教育改革と道德教育問題』を参照のこと〔貝塚 2001〕。
- 4) 和辻やその学派が戦後日本の道德教育におよぼした影響は、教育思想史研究上の重要な課題といつてよい。たとえば、矢野智司は、和辻らが戦前に国民道德をめぐることで繰り広げた「意味の争奪戦」や、その戦後のゆくえが、教育思想史上の重要な研究課題として残されていることを指摘している〔矢野 2021:83-84〕。
- 5) 『小学校学習指導要領解説 特別の教科 道德編』において、道德的価値の語は、「よりよく生きるために必要とされるものであり、人間としての在り方や生き方の礎となるもの」と説明されている〔文部科学省 2017:17〕。他方で、徳目は、徳を分類した細目を意味する。道德的価値と徳（目）とは、厳密に一致するとはいえないものの、学習指導要領では、道德的価値が内容

- 項目として区分されてしめされているため、実質的に徳目をいいかえたものとみてよい。したがって、本稿では、道徳的価値と徳目とを同義にあつかう。
- 6) 和辻が公民教育刷新委員会以後、道徳教育をどのようにとらえ、かかわったのかについては、あらためて論じたいが、さしあたり、和辻の道徳教育へのかんがえをしめすものとして、「道徳教育は如何にすべきか」[天野ほか 1957]を参照のこと。
 - 7) 勝部は、1943年に東京女子高等師範学校に修身担当の教授として就任し、戦後改革でお茶の水女子大学に改組後、1980年の定年退官まで、倫理学や道徳教育を担当した[尾田 2012:67]。
 - 8) ここでは、徳目が「基礎的知識」と「価値」との2つの語と同義であつかわれている。徳目は、一方で、徳(善い性質)の細目であるから(たとえば、「勇気」)、「価値」である。他方で、たとえば授業で「勇気」の意味内容を、困難や危険をおそれない心のことだと教える場合が想定できるように、知識として獲得可能なもの(もちろん、その場合、「知る」ということの内実が問われるが)であるから、「基礎的知識」としても位置付けられる。徳目が価値および基礎的知識という2つの語と同義にあつかわれていることは、以上のように理解することができる。
 - 9) 川久保剛は、「心」と「行為」を区別したうえで、心を構成する三要素として知(認知的側面)、「情」(情動的側面)、「意」(意志的側面)をあげている[川久保 2021:181]。本稿では、この理解にしたがって論をすすめる。
 - 10) この問いかけの射程はきわめて広い。川久保がいうように、戦後日本の道徳教育は、『心の教育』に偏向した点に限界をもっており、今後は心を構成する知・情・意の三要素の相互関的・全体的な育成および行為・行動の側面を重視することがもとめられているからである[川久保 2021:181]。その意味で、「心と行為の両面から展開」することを構想した和辻の議論が、その後いかに展開したのか(そして、いかなる理由で心の教育への偏向を招いたのか)を辿ることは、今日の道徳教育論に多くの示唆をあたえるだろう。
 - 11) 今日の道徳教育における道徳的価値をめぐる問題については、高宮正貴『価値観を広げる道徳授業づくり』、第1章「道徳科の目標」に詳しい[高宮 2021a]。
 - 12) ベラーの議論については、「和辻哲郎論」を参照のこと[ベラー 1973]。なお、この論文は、勝部によって翻訳がおこなわれている。
 - 13) この論点は、勝部においても、政治体としての国家と文化共同体の問題として展開されるが、道徳教育論を主題とする本稿では詳論できない。勝部がこの問題を論じたものとして、たとえば「日本社会における「法」の展開」[勝部 1954]を参照のこと。
 - 14) ヘーゲルの市民社会論は、司法、行政と職業団体とつづくが、勝部の論においてこれらはほとんど論じられないから、ここではおく。
 - 15) ヘーゲルの『法哲学』においては、「18世紀後半において成立をみた主本主義経済という経済体制によって成る社会こそが『市民社会』の中核」をなす[佐藤 2016:72]。それゆえ、ここでは、市民社会と経済社会を等置して論じる。
 - 16) 勝部の道徳教育論の背景として、ひとつにヘーゲル-和辻の議論があるが、他方で、社会科にたいする批判というモチーフがあったことも重要である。勝部は、1949年に『知と行』に発表した「社会科教育における倫理的なもの」や、1951年の『道徳教育』において、社会科における「社会」把握の問題を指摘していた[勝部 1949:24, 1951a:14]。そこでは、社会科において社会が「相互依存関係」と規定されることが問題視されていた。勝部によれば、相互依存関係とは、「あくまで相対人倫であって絶対人倫の根底をもたない」[勝部 1951a:32]。社会とは、「共同しうる生活をもつ人々の合一化の関係」であって[勝部 1951a:32]、合一化の実現という契機を見逃すがゆえ、社会科には、「道徳的なものが欠けている」と勝部は診断する[勝部 1951a:70]。この問題は、勝部が道徳教育を論じその必要を説くことのおおきな要因となった。

[Original Article]

Mitake Katsub's Theory of Moral Education as a Genealogy of Watsuji's Ethics.

Shinpei Kuwajima^{1,*}

¹ *Kyushu University of Nursing and Social welfare*

[Abstract]

The main objective of this study is to explore Mitake Katsube's (1916-2005) theory of moral education, which was developed from circa 1950 to 1958, and the influence of Tetsuro Watsuji's ethics on his theory.

First, this study elucidates that Katsube's theory was based on the following motifs. It promoted the transformation from a family-based (*gesellschaft*) to a civil (*gemeinschaft*) society in response to the postwar situation. Moreover, Katsube endeavored to sublimate substantive and relative ethical life for absolute ethical life under the influence of Georg Wilhelm Friedrich Hegel and the framework of Watsuji.

Second, this study reveals that Katsube emphasized the importance of a moral backbone as the source of ethical life and embodies it as types of virtues.

Lastly, the study discusses the development of the theory of moral education and systematized moral values (virtues) at the time of the establishment of the class of moral education in 1958.

By clarifying these issues, this article presents three findings as follows. Katsube's theory of moral education was developed under the influence of Watsuji's ethics. Katsube then aimed to cultivate mind and action in moral education. Finally, the systematization of moral values was based on historical methods and his thought of human existence as absolute negativity or emptiness.

Keywords: *Mitake Katsube, Tetsuro Watsuji, Moral education, Moral values (Virtues), the systematization of moral values*

* Corresponding author.