

宗教をもたない道德教育の限界について

田 井 康 雄*

Concerning the Limitation of Moral Education Without Religion

Yasuo TAI

I はじめに

現代日本の教育状況の荒廃ぶりには、目をおおうものがある。教育の中心現場としての家庭・学校が、「教育の場」という名に値しないものにすらなっているのである。多くの親達は自分達の子どもに対する教育権や教育義務の真の意味を履き違えて、自らにはまったく子どもに対する教育責任を感じていない。その結果、家庭における子どもに対する反教育的影響の氾濫、さらに、その反教育的影響が子どもの人間形成をいかに大きく左右しているかは想像に難くないのである。

一方、学校教育についても、子どもに関するあらゆる問題の責任を担える状況にないにもかかわらず¹⁾、学校に対する教育期待は増大する一方である。その結果、今まで学校教育の表面にはあらわれてこなかった様々の問題が顕在化してきているのである。

つまり、家庭教育の中で本来行われるべき情操教育、道德教育、宗教教育、さらには、それらを基礎にする全人教育が、家庭で親にまったく顧みられず、しかも、その結果顕在化している教育諸問題の対症療法的対策が学校に求められているのである²⁾。

学校教育は本来家庭教育を補うものとしてあらわれてきたのではあるが、家庭教育に完全にとって代わるべきものではないし、また、それは不可能でもある。とりわけ、道德教育は、その基本的要素として社会的集団生活でのルールの教授という側面は学校教育で充分に行われるべきものであるが、人間としての常識や礼儀等は家庭内で両親によって教えられるべき内容である。というのは、人間としての常識や礼儀を教える場合、多少なりとも宗教的要素が必要であるからである。家庭での道德教育において宗教的要素を加えることは可能であるが、学校教育においては宗教的要素を切り捨てた形の道德教育であり³⁾、この点において学校での道德教育の成果が充分にあがらないのは当然の結果であるといえる。

道德の重要な部分に宗教が位置していることは、ヨーロッパの道德教育を一見すれば自明の事実である。「人格は神聖であり、尊敬されなければならないというが、宗教と道德とが密接に結びついているかぎり、この神聖な性格はたやすく説明される。⁴⁾」しかし、「道德や道德教育を合理化しようとして、道德の規律から一切の宗教的要素を除去することに終始し、それにとって代るあらたなものを用意することを怠るならば、必ずや本来の

*教育学研究室（昭和62年9月30日受理）

道德的要素までも一斉に失う羽目におちいるであろう。手もとには合理的道德という名のもとに、みすばらしい、色あせた道德以外のなにももの残らないことになるであろう。⁵⁾』としたデュルケーム (Émile Durkheim, 1858—1917) の言葉が現代日本の道德教育の状況を象徴しているようである。

現代日本の学校における道德教育は宗教的情操をその内容に含めず⁶⁾、しかも、道德教育の対応すべき問題領域は社会的集団生活でのルールにとどまらず、人間としての常識・礼儀・情操・価値論にまでも及ぶ広範な領域であるという実にアンバランスな状態におかれているのである。その結果、現実の様々な教育問題に対する実践的な対応力をもたない道德教育という批判が向けられているのである。

本論文においては、このような道德教育の現状に対する正しい理解を深めるために、道德教育における宗教の不可欠性及び重要性について明らかにしたい。

II 人間の社会性と個人性

人間は社会的動物であるが、他の社会的動物とは異なって自己意識によって自らの行為を決定できる、いわゆる、本能に導かれた社会的動物ではなく、自らの理性による個性的主体的な社会的動物といえる。人間以外の社会的動物の場合は、社会生活はその社会を構成している種全体だけでなく、それぞれの個体の生命の維持にも直接かかわってくる要素であるだけでなく、個体そのものの生活はその定まった社会生活の中においてしか行われえないのである。それはその社会生活そのものが、その種の動物独特の本能のあらわれであり、それゆえ、人間におけるような個と社会との対立はありえないのである。

それに対して、人間の社会生活においては、人間の個人としての自己意識が明確に成立していて、個人としての自己意識と社会的成員としての意識との対立が常に伴うにもかかわらず、社会生活を意図的に続けざるをえないのである。

この点について考察するために、社会性、個人性という概念を明らかにしたいと思う。

1. 社会性

社会性とは「集団をつくって生活しようとする人間の根本性質」である。そして、その社会性は人間の本性からくるものであるとする説が多い。しかしながら、人間における社会性は決して他の動物のように、本能だけで生じてくる性質ではなく、その過程には教育と学習が大きな要素として加わらねばならない。

また、それとともに、人間においては、個人としての自己意識との対立の中ではじめて社会性が発達してくるのである。そして、人間の社会性は言語という本質的能力に導かれたコミュニケーションによって、さらに発達が促されるのである。このような意味でも、人間はその本質的特性としての社会性を身につけるためにも、教育と学習を必要とするのである。すなわち、人間のコミュニケーションは言語という媒介によるものが基本であり、その言語の習得には学習が必要である。そして、そのようなコミュニケーションによって、人間の社会性が成り立つとともに、その社会性のゆえにコミュニケーションは複雑化し、コミュニケーションそのものが文化の質的向上を引き起こすのである。

人間の社会性を成り立たせるコミュニケーションは主体的存在としての個人が学習によって習得する言語を重要な要素とするがゆえに、その社会性も人間の学習の結果習得されるものであるといえる。

つまり、人間のもつ社会性はその本性としての集団生活必要性という意味と、個としての人間存在を成り立たせるうちにあらわれてくる必然的結果としての社会性という二側面

をもつと考えられる。すなわち、言語による社会成立は、言語習得の過程が社会化の過程であるとともに、自己意識の明確化に伴う社会における自己疎外化の過程をも共に含めるという矛盾を人間存在に課するのである。

それゆえ、他の動物におけるように人間の社会性は人間という種を維持するという面の他に、人間独特の文化を創造・発展させていくという人間社会特有のプラスの側面とともに、個人の自己意志と社会的意志との間の矛盾による社会からの自己疎外化現象も生じてくるのである。つまり、人間は自己形成を通じて社会化していくために、その社会化の過程は個性化の過程でもあり、自己意識やそれに基づいて形成された自己の価値観は社会生活を通じて形成されるものであるから、社会化された人格は高度に個性化されているともいえるのである。それゆえ、「人格がつねに相反する両極的特性からなり、それらの拮抗対立という緊張関係のうちに生命の営みが行われてきた⁷⁾」といえるのであり、人間の社会化と個性化は健康な精神をもっている正常なる人間形成を遂げつつある人格の特性といえるのである。

人間特有の社会性はこのような社会化と個性化を同時に実現していく人間形成の過程のうちにあらわれてくるといえるのである。しかしながら、このような人間形成を遂げつつある人間の自己意識は成長にしたがって明確になるとともに、他人との間の軋轢に悩むのである。そして、そのような軋轢を解消するために道徳や宗教の果す役割は現実的に大きいといわざるをえないのである。

次に、人間の個人性について考察することにする。

2. 個人性

個々の人間は個性という独自性をもった存在であり、それは自発性と受容性の慣熟のうちにあらわれてくる自我による意識的自己形成によって明確に生成してくるものである⁸⁾。その結果、個々の人間はそれぞれの自己意識を様々な程度の明確さをもって存在しているのである。そのような様々な自己意識をもち、個性をあらわす人間は、自己と他者との関係までも、その意識範囲に含めるようになり、そこに、自己と社会との関係の始まりが認められる。人間の自我はこの自己意識から自らの行為や考え方を主体的に決定する能力をもっている。その結果、人間の主体的行為には、必然的に個人性があらわれてくるのである。

この個人性は、人間の自我の生成の表面にあらわれたものと考えられる。つまり、意図的な自己活動の主体としての自我の性質が個人性なのである。それゆえ、あらゆる人間は独自の個人性をもっていて、これは自らの独自性や個性を主張する主体であるといえる。

具体的には、「他人とは違う自分を主張したい」という形であらわれてくる性質であるといえる。人間社会の中で共同生活を通じて行われる人間形成には、先に示した社会性ととも、このような個人性の生成も認められるのである。それゆえに、「人間は社会一内一存在である。人間は社会的・歴史的・文化的存在である。社会と人間・個人との間には相互作用がある。社会・歴史・文化が人間・個人を形作り、逆に人間・個人が、社会・歴史・文化を形作るのである。⁹⁾」

人間が人間社会においてのみ人間でありうる、ということは、単に人間が社会性をもつ社会的動物ということの意味するだけでなく、個人性をもち、社会との間(他の個々の人間との様々の人間関係の内)に何らかの軋轢をもちながら、時には自己疎外や価値葛藤を通じて、人間としての独自の文化を創造していく人間の本性を示す言葉であると考えられる。

それゆえ、個としての人間存在は常に悩み、苦しみながら社会生活を続けていくが、人類全体としては常に進歩の歴史を創りあげることができるのである。

しかし、個としての人間は社会との間の矛盾をその個人性のゆえに痛感し、また、その個人性のゆえに主体的に克服しようと試みるところに、道德や宗教の必要性があらわれてくるのである。したがって、道德や宗教はともに人間存在の本質からあらわれてきたものであるといえる。

ここで、本論文の中心問題である道德と宗教の人間に対する意義についての考察に入ることとする。

Ⅲ 人間にとっての道德と宗教の意義

前節で明らかにしたように、人間は特殊な社会的動物である。そして、それが人間の社会性と個人性という相対立する本性を兼ね備えるところに生じる人間性のあらわれであることに注目しなければならない。また、その個人性と社会性の矛盾のゆえに、道德の必要性があらわれてくるとともに、それは人間にとっての宗教の必然性ともいえるのである。

この点について考察を加えることにする。

1. 道德の必要性

人間は社会的動物であるが、本能的に、また、生来その社会性をすべてもっているのではなく、人間形成の過程として社会化を遂げていくのである。しかしながら、先にも示したように、その人間形成の過程はその社会化と同時に個性化の過程でもあり、そこに、道德の必要性が生じてくるのである。

「人間関係の外へ出られない人間¹⁰⁾」であり、しかも、自己意識による自由なる行動の可能な人間は、そのままでは他人に互いに迷惑をかけあうことになる。つまり、内的な自己規制の必要性を示唆するものとしての規律の精神を養うことが必要であり、それが道德性の重要な要素を導くといえるのである。

「道德教育は、個人が共同生活の共同成員になるような方法で、相互関係的な (correlative) 習慣や性向をもちながら、価値ある慣習、社会的規範及び理想を伝達することである。¹¹⁾」

このことを、デュルケームは次のように説明している。「義務というものは同一状況のもとでは常に一定しており、さらに、われわれの日常生活の主要な状況は、性・身分・職業・社会的条件等によってほとんど大部分が決定される。それゆえ、ひとが規則的習慣にことごとく耐えられないときには、自己の義務を好んで全うすることなどおおよそ不可能である。あらゆる道德的秩序はこの規則性の上になり立っている。¹²⁾」と。そして、このような内的な自己規制としての規律は「欲求の抑制であり、自我の支配である¹³⁾」ともいえる。

つまり、人間関係を基礎とする人間社会においては、互いに「他人を尊重する」ために自己の生理的・自然的欲求を自制することは道德の基本的原理であるといえる。

人間生活において、「現在の生き生きとした創造から、常に新しい形式があらわれてくる¹⁴⁾」のであり、それゆえに、「古くから長い間伝えられてきた諸々の徳 (Tugenden) の理解 (Verständnis) が薄れ (verblässen)、ついには完全に失われてしまう¹⁵⁾」ことがあり、道德的なものも時とともに、社会において変化していくものもないとはいえない現実的側面をもつといえるが、それにもかかわらず、普遍的徳の存在として道德性を認めざるをえないのである。それは人間のもつ本性という普遍的側面から生じてくる側面と考えねばならない。

つまり、道徳は人間にとって二重の意味での必要性をもつといえるのである。すなわち、現実社会の中での社会的存在として生活するための基本的ルールとしての役割であり、それは歴史の流れに伴って社会状況の変化とともにそれ自体変化していくものである。しかし、それだけではなく普遍的価値の追究は人間のような文化創造的存在にとって欠くべからざる重要な要素である。つまり、ある特定の時代・社会とは無関係に人間として「行すべき道」を求めるのが道徳のもう一つの重大な側面なのである。この「行すべき道」は神聖なものであり、その意味で、「道徳は宗教と同じく、一切の神聖の源泉である神の派生物ないしは投射物とみなされる」のであり、「人々が道徳のもつ威厳を、神性の放射ないしは反射物と解したからといって、道徳のもつ威厳が、他のまったく経験的な実在に結合されえないということには決してならない¹⁶⁾」のである。

それゆえ、一般には、「世俗的教育も宗教教育も両者は道徳教育に含められるべきである。」というの、「世俗的教育は個人が社会の中で自分の役割 (function) を果たすという目的に向かって積極的に自分の行為を計画する (organize) ことを可能にするものであり、……宗教教育は社会の現在の様々の物資 (resources) を通じて知られたり、知覚されているすべての価値を越えた絶対的至高 (the absolutely supreme) と総括的 (inclusive) 価値に対する誠実心 (loyalty) を個人が発達させるような方法で進められる¹⁷⁾」からである。

以上のように、人間にとって、道徳は二重の意味で必要性が認められるのである。すなわち、人間の個人性と社会性の矛盾を克服し、社会生活をおくるうえで、人間としての文化を創造していくための基本的ルールという、いわゆる道徳の現実的側面と、特定の社会への適合のためではなく、人間としての普遍的価値を追究するという道徳の理念的側面が人間にとって必要不可欠なものであるといえる。

さらに、この道徳の理念的側面の必要性のゆえに、宗教的なものが人間の精神世界に必然的欲求としてあらわれてくるのである。

そこで、宗教の必然性について考察を加えることにする。

2. 宗教の必然性

人間はあらゆる点において有限的存在であり、しかも、精神的に健康な人間は無限なるもの・完全なるものを常に求める。いわゆる無限志向性をもつという意味においても、矛盾を含みもつ存在である。そして、そこに、人間の本性としての宗教があらわれてくるのである。

宗教は、道徳と違って、人間の社会性と個人性の矛盾という思考や行為のレベルの問題ではなく、直観と感情による有限性と無限志向性の問題である。すなわち、「宗教の本質は思考 (Denken) でも行為 (Handeln) でもなく、直観 (Anschauung) と感情 (Gefühl) である。¹⁸⁾」とするシュライエルマッハー (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768—1834) の説明からも明らかのように、宗教は人間の有限性を越えたところに無限なる宇宙や神を求めようとするがゆえに、人間の意志や理性による「教授 (Lehren) や教え込み (Anbilden) の領域をはるかに越えている¹⁹⁾」のである。それゆえにこそ、また、「宗教は哲学において最高のもの (das Höchste) であり、形而上学と道徳はその従属部分にすぎない²⁰⁾」といわれるのである。

道徳は人間存在の一つの特徴である社会的動物としての側面を成り立たせるために必要なものであったのだが、宗教は人間存在の根本的本質である有限性と無限志向性から生じるものであり、その意味で人間に必然的なものといえるのである。

つまり、人間以外にも社会的動物は多数あり、彼らは人間社会におけるような理性や意志の力による道德はもたないにしても、本能や習性から導かれる社会的ルールをもっている。その点において、人間も他の動物も等しく社会的動物といえるのである。しかしながら、自己の有限性を自己直観しつつ無限を求めようとする本性からあらわれる宗教は人間以外の動物にはまったく見られない現象であるといえる。それゆえ、人間のかかわるあらゆる事がらに宗教的要素は含まれているのが当然であり、それを否定したり、無視することは真実を歪曲化するか、または、物事の側面だけをとりえて、それが全体像であるように思い込むことは偏狭な偏見にすぎないのである。そして無神論者自身が「宗教的問題自体——また宗教的研究、宗教的憧憬、宗教的欲求それ自体——は、科学的にまったく尊重すべきであるということ、宗教的問題は深く人間の本性に根ざしていること、それは科学的方法で研究し、記述し、検討できること、また、教会が答えようとしていた問題は、まったく健全な人間の問題であったのだということ、これらをいまや学びつつあるのである。²¹⁾」なぜなら、「多くの宗教は、すでにさまざまな人間解釈・理解を提示して久しい。宗教における人間考察は重厚なものである²²⁾」から。

人間が理性で科学的に研究できる範囲は限られているのであり、むしろ、科学的に究明されている分野の方が少ないのである。それゆえに、科学的に究明されえない分野を迷信という名で呼び否定するところに科学のこれ以上の発展は望めないといえる。科学は宗教的分野を積極的にその研究対象としなければ、人間存在にとっての現実的有効性はひじょうに限られたものになってしまうと考えられる。

人間の諸能力を構成する要素としての理性の重要性は認めなければならないが、理性による人間の行為や活動がすべてではなく、感情や直観という宗教的本質につながる要素、さらには、本能的側面の機能も無視できないのであり、その意味では現在の科学は不十分な内容しかもちえないといえる。

宗教が人間の有限性とそれに伴う無限志向性という根本的本質からあらわれてくるものであるのだから、人間の関係する様々の事がらを研究する場合、人間の本質としての宗教性、さらには、人間の必然性という宗教に対する認識を忘れてはならないと考えられる。

IV 道德と宗教の関係

前節で明らかにしたように、道德も宗教も人間の特性からあらわれてくるものであって、人間存在のあり方によって様々の形であらゆる時代においてあらゆる国家にあらわれてくるものである。それゆえ、時代や国の様々の外的条件のために、両者はひじょうによく似たものとしての認識がもたれるわけであるが、決して同一のものと理解されることもないのである。そこで、まず両者の類似点、次に相違点を明らかにし、そこから、両者の関係について考察を進めたい。

1. 道德と宗教の類似点

われわれは道德と宗教の関係について、一般に、「古来、道德と宗教とは密接な関係におかれてきた。中世においては宗教を離れて道德はなく、道德的規範の源泉は宗教にあった。²³⁾」とする見解にたち、本質的に道德と宗教が同質のものであるという理解をもつことが多い。その理由は、「人間はじつに宗教的動物ともいべきものであり、人間の歴史の発足から今日に至るまで、人間の人間らしい生活というものは道德的生活を含めて、宗教の強力な影響下にあり、20世紀の現代もまた、けっしてその例外ではないのである。²⁴⁾」という人間の本性からあらわれてくる必然性としての宗教性と、「人間らしさ」から生じる

属性としての道徳性との密接な関係にあるといえる。

つまり、宗教性も道徳性ともに人間独自の属性であるという点で、まったく一致するのである。人間が現実におかれている自己の状況を「よりよい」ものに改善しようとする精神的なはたらきのあらわれとして、宗教性と道徳性という属性が生じると考えられる。

そして、この属性は人間の具体的生活の中においては、「現実生活をよりよい状態に導く規範・教え」という形での道徳や宗教を生み出してきたのである²⁵⁾。それゆえに、時代により、国により、多様性をもつ道徳や宗教があらわれてくることになったのである。

種としての本能に帰属する能力の少ない人間が、「よりよい」状態を求める場合、そこには理念的なものが必要になってくるのは当然のことであり、その具体的あらわれが道徳と宗教であるといえる。したがって、道徳も宗教も元来はきわめて現実的必要性をもつものから出発したと推測することができる。

そして、この現実的必要性が道徳と宗教では異なっていたのである。すなわち、道徳は人間が社会生活を行う上での必要性から生じてきたのに対して、宗教は個としての人間存在の有限性と無限志向性という自己矛盾の中に必然的に生じてきたのである。しかるに、「個としての人間存在の有限性と無限志向性」という自己矛盾は人間が社会生活を行う上でも生じてくる矛盾でもあり、この点で、道徳と宗教はオーバーラップするとともに、人間が現実の社会生活における価値を追究していくと必然的に宗教的問題に関係してくるのである。そこで、「道徳は必然的に宗教に導く²⁶⁾」という考え方も生じてくるのである。つまり、「道徳の延長上に宗教がある」とする考え方は、道徳の現実的側面として既存社会への適合のルールをその原点におき、さらに、その社会そのもののあり方を追究し、普遍的価値の探究という道徳の理念的側面へと高める過程においてあらわれてくる考え方である。

ここで問題になってくることは、道徳の理念的側面としての普遍的価値の探究が宗教的探究と同じであるかどうかである。

道徳の探究する普遍的価値は倫理的価値である「善」(Gute)であるのに対して、宗教的価値は「聖」(Heilige)である。「宗教的価値としての聖は、人間の魂がこの世とはまったく別の存在(神)との関係を感じるときに、おのずからおこるものであるから、真善美という3価値は聖のなかにつつまれているのであって、聖から分化したものである。聖はしたがって複合的な価値であって、いわば、あらゆる価値が分化してでてくる普遍の母胎である。²⁷⁾」それゆえに、道徳的価値としての善は宗教的価値としての聖に含まれるが、完全に同一価値ではなく、その点から道徳と宗教の相違点があらわれてくるのである。

2. 道徳と宗教の相違点

道徳と宗教の相違点はすべて、前者が道徳的価値としての善を追究するのに対して、後者は宗教的価値としての聖を追究するところから始まるといえる。道徳的価値としての善は「人間およびその諸活動に限定され²⁸⁾」るものであるのに対して、聖はあらゆる価値の総合である。したがって、現実社会の人間に直接関係をもつものは善であるが、善を問題にする場合、必然的に聖なる価値に関係せざるをえなくなってくるのである。すなわち、人間を現実生活の中で直接に導く価値である善は、諸々の価値の総合であり、しかも最高位にある聖に導かれることによって、普遍性をもつ善としての価値を発揮するのである。

道徳と宗教は原理的には、このようにその求める価値の相違に導かれる関係にあり、そこから、それぞれの特徴も生じてくるのである。

ここで、道徳と宗教の個々の相違点のうち特に重要なものをあげ、それぞれについての

考察を行うことにする。

A. 人間観

道徳と宗教において、人間をいかなる存在とみなすかは両者の相違を問題にする場合に、第一に捉えなければならない要素と考えられる。

道徳においては、人間はあくまで現実生活の中で日常生活を続けるための多種多様な活動を行う現実的存在としてみなされているといえる。それゆえ、必然的に道徳における人間は生まれてから死ぬまでの間（生の範囲内）において捉えることを前提にしているといえる。つまり、道徳においては、生まれてきた人間が死に到るまでの間に、人間社会の中でいかに善を求めながら生き続けるかが最も重要な問題である。それゆえにこそ、善は「人間およびその諸活動に限定される」価値といえるのである。

それに対して、宗教においては、人間をある特定の範囲（例えば、生の範囲）に限定せず、無限の範囲で捉えるのである。これは古今東西のあらゆる宗教に共通する傾向である。例えば、天国・極楽・浄土・来世・輪廻などは、そのような宗教のもつ一般的人間観の特質からきた思想といえる。それゆえ、宗教においては必ず、人間に対して完全者としての神・仏・宇宙・無限等が対比的に設定され、それらの完全性の象徴に対して有限的存在としての人間の不完全性の救済という形での上からはたらきかけと、それに対する従順さという、絶対者と人間の相互関係が定式化されているのである。その結果、宗教においては、人間はまったく受け身であり、自らの主体的意志による行為は認められず、完全なる絶対者の意志に無条件に従う、いわゆる、絶対帰依の感情（schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl）が求められるのである。したがって、宗教において、人間は自らの自由意志による主体的行為は認められないのである。

人間の自由意志による主体的行為は人間の生の象徴であり、それはむしろ道徳では最も重視されるものであるが、宗教では絶対者の意志を直観することの伴わない人間個人の自由意志は否定されるのである。

すなわち、宗教における人間観によると、人間は完全なる絶対者からの救済を受動的に受け入れることによって初めて聖なる宗教的価値を実現する可能性をもつものに対して、道徳における人間観によると、人間自らの不完全性の自覚から出発し、その不完全性を主体的意志によって完全性へと次第に高めるとともに、その過程における二つの必要性としての社会性と個人性の実現のために自覚的に努力するあくまで有限的な存在が人間なのである。

宗教においても、道徳においても、人間は本質的に有限的存在なのであるが、宗教はその有限性を解消するために、完全なるものからの救済がなければならないとする人間の無力さ及び限界を強調するのに対して、道徳においては人間自らの有限性を自覚し、さらに、その限界を無限なるものに近づけようと自ら積極的に取り組む姿のうちに人間の本性を捉えているのである。そして、その無限なるものへと自らの限界を近づけようとする道徳的努力の過程に必然的に、その目標となる完全性に対するアプローチが必要になってくるのである。それが、先に示した道徳と宗教の類似性（接点）であるともいえるのである。

つまり、道徳も宗教もともに人間を不完全であるとともに、完全性へ近づける必要性においては同じ課題をもちながら、その過程での人間自身の主体性を積極的・能動的に認めるか、消極的・受動的に認めるかによって、相違点があらわれてくるのである。

ここから、道徳と宗教の構造の対照性もあらわれてくるのである。

B. 構造

先に示したように、道徳も宗教も人間を不完全な有限的な存在であるとする見方では共

通している。しかるに、道德では、その不完全な人間が自ら積極的に完全性を求めて努力する能力をもっていると見るのに対して、宗教では、人間のもつ不完全性はあくまで自己の力では脱することができず、そのような無力な人間に対する完全なる存在としての絶対者の救済が必要であると説かれているのである。すなわち、道德はあくまで人間から始まり、人間の立場・視点から見た完全性を問題にするのであり、その意味では、完全無欠を象徴する概念というよりは、むしろ、よりよい状態 (better condition) を求めるという意味での完全性なのである。したがって、そのような構造から、道德は必然的に現実的で人間中心的な価値としての善を求めるといえるのである。

それに対して、宗教においては、神・仏・宇宙・無限等は、人間から切り離された絶対的完全性の象徴であり、そのような完全性から、不完全なる人間を一方向的に導くという形をとるがゆえに、人間はつねに完全なる受容的姿勢をとることが要求されているのである。つまり、宗教においては、その主体は人間ではなく、あくまで完全なる絶対者であり、その絶対者に対して敬虔なる心的態度で接する時、人間ははじめて宗教的になりうるのである。それゆえに、宗教では「よりよい状態」ではなく「最善の状態」(best condition) を人間に示し、示された側の人間がその「最善の状態」を疑うことなく受け入れ、「よりよい状態」を(主体的には「よりよい状態」の方を選びたいと思っても、自らの主体的判断を放棄して)排除できるのである。これが絶対帰依の感情から導かれるのである。この場合、目指される価値は聖なのである。

道德に導かれる価値である善は一般に聖に含まれるがゆえに、宗教者は概して道德的である場合が多い。しかしながら、また、宗教者はあくまで、絶対者のもつ聖なる価値を究極的目的とするがゆえに、現実社会における善と聖が一致しない場合、宗教者は宗教的価値実現のために道德的価値を否定することもある。それゆえに、現代社会のように価値観の混乱した社会においては、道德的価値の多様化現象が起こり、宗教的価値とのギャップが大きくなり、非道德的な宗教(道德的価値としての善を否定する宗教)や非宗教的な道德(宗教的価値を無視する道德)が次々とあらわれてくるのである²⁹⁾。

本来、「宗教そのものの本質は超道德的であるから、善悪の批判以上である。だから、伝統的の道德的批判から考えたら不道德的なことがあるかも知れない³⁰⁾」が、あくまでも、道德の求める価値は宗教的価値の聖に含まれているべきものであって、道德的価値と宗教的価値は矛盾せず調和的な関係にあるべきである。

つまり、道德と宗教は同じものではないが、本質的に対立するものでもないのである。

「すなわち、道德をその実行の結果に依らず、また社会的因習の力に頼まず、どこまでも信仰理想の上に築き上げようとするのが宗教的道德であるから、ここに一般の道德観念とは合わない主義がある³¹⁾」が、その信仰理想と現実社会とのギャップの大きさによって、道德と宗教の矛盾が生じてくるといえるのである。

「道德はわれわれが自らをよりよい状態へ向けて自制する方法、例えば、責任ある、創造的成果を生む行為へと指導するような方法にかかわるものである。これに反して、宗教はわれわれが自らを變形させる (transform) ことのできない時、われわれを變形させる創造的力に自らを向けることによって、道德性 (morality) を含み、さらにそれを越えている (transcend)³²⁾」のであるから、道德も宗教も人間の向上のために欠くべからざる重要な要素であるが、前者は、あくまで人間から発して「下から上へ」という構造をとるのに対して、後者は、完全性から発する「上から下へ」という構造をとるといえるのである。

以上のような道德と宗教の根本的構造の相違から、われわれの道德・宗教それぞれに対

する意識が変ってくるのである。次に、これらの意識の相違について考察を加えたい。

C. 道德・宗教に対する意識

道德が「下から上へ」という構造をとるのに対し、宗教は「上から下へ」という構造をとることを明らかにしたが、この構造そのものが、われわれの道德・宗教に対する意識のあらわれであるともいえる。

すなわち、われわれは、道德においては、自己の主体性、さらにそれに伴う自由意志を最も重視し、その前提としている。そして、その主体的な自由意志による行為選択（決定）には、必然的に責任が伴うのである。それに対して宗教においては、絶対者に対する絶対帰依の感情という完全なる受容的態度をもち、絶対者に一方的に従えることが前提になる。それゆえ、自我の強い人間には宗教的心的態度をもつことはむずかしいといえる。

つまり、道德には、主体的な意志の力が要求され、自らの意志に従って善を追究することが必要であるが、宗教においては、自らの意志よりも絶対者の意志を直観することによって、素直に受け入れる受容的態度が必要なのである。

さらに、人間が自らの意志の力で求める善には、「よりよい」状態を実現する意味をもつものに対して、絶対者の示す聖は、完全なる価値であり、それに従うことによるのみ意味が生じるのである。

われわれは、現実生活において自己の理性に従って主体的行動を行う場合、道德的意識をもって生活している。しかしながら、自己意識や自らの意志で判断できない状況や問題に直面する場合、自らの意図的主体的判断を放棄して、神に祈ったり、自暴自棄になることがある。自らの意図的主体的判断を放棄した段階で、それでもなおその結果に対する配慮をもつ場合、必然的に人間は絶対者（神・仏・宇宙等）に祈るという行為によって、自らの主体性を委託するのである。したがって、宗教的になることは決して消極的逃避ではないのである。自らの主体的判断が不可能な場合においても、なおよりよい状況を求めようとする積極性が絶対者に対する依存という状況をつくり出すのである。つまり、人間が宗教的になるということは、人間が自らの有限性を素直に直観し、それでもなお自らの目的意識を放棄しないという自己矛盾を解消するための真摯な態度のあらわれなのである。

われわれが一般に、道德は現実的で、宗教は非現実的であるというような理解をもつのは真の宗教の意味を理解していない偏見のためであると考えられる。

道德に対して、われわれがもつ「下から上へ」という構造意識の限界を補うものが宗教の「上から下へ」の構造なのである。道德の構造の有効性は、その出発点が人間という有限的存在であるところから生ずる。それゆえ、われわれは道德的なものに対して、自分の問題としての意識をもつのであるが、宗教的なものに対しては、絶対者に頼るとか委ねる意識をもつのである。

また、このように、人間がほんとうの意味で宗教的になりうるのは、自己の有限性を直観し、それでもなお自らの目的意識を放棄しない時であり、それは人間の限界を無限に近づけようとする道德的努力（下から上へ）の延長であるといえる。それゆえ、宗教的になりうる人は道德的挫折³³⁾から善を放棄することはなく、善をあくまでも求め続けることができるのである。つまり、理念的に善を追究できても、現実的に善の実現を実践できない場合³⁴⁾、あるいは、価値の高低の判断ができない場合³⁵⁾、人間は自らの主体的意志で道德的であり続けることができないのであるが、そのような時に、絶対者に救いを求める（つまり、主体的な道德性を放棄する）ことによって真の道德性を追究するのである。

これこそ、「下から上へ」の道德的努力が「上から下へ」の宗教的示唆（啓示）によっ

て導かれる形での道徳の完成であるといえるのである。

以上、道徳と宗教の類似点、相違点について考察を加えてきたが、両者の関係についてまとめることにする。

3. 道徳と宗教の関係

第Ⅲ章で明らかにしたように、道徳は人間が社会的動物であるために必要なものであり、宗教は人間が無限志向性をもつ有限的存在であるために必然的にあらわれてくるものなのである。つまり、道徳は人間が社会生活を行う過程でその内容をよりよい状態にするため、あるいは、よりうまく適合するために必要なものであるが、宗教は人間が人間であるための総合的本質であるといえる。それゆえ、道徳も、人間が社会的動物であるという意味で、人間にとって必然的なものになるともいえるのである。そこから、当然の結果として道徳は宗教的要素を含むものといえるのである。

人間が社会的動物として道徳的に活動している場合、現実社会をよりよい方向へ改善していこうと必ず努力する。それは人間の自己実現力としてあらわれるが、さらに、それは人間の無限志向性に導かれるものである。

「人格の欲求満足にともなう欲求ヒエラルキーの上昇への傾向は、両極性をもつ人格構造をより高い次元におしあげ、その統一ないし超越へと導くのである。³⁶⁾」そして、このような欲求ヒエラルキーの上昇への傾向は健康な精神の人間に共通の属性である。すなわち、精神的に健康な人間においては、道徳的活動についても常に「よりよい状態」を求め続けるがゆえに、道徳の範囲内の価値に満足しきれず、さらに高次の欲求へと移行していくのであり、そこに、宗教的な価値の必要性が生じてくるのである。

逆に、宗教が現実的意義をもつことができるのは、道徳的価値である善を聖の中へとり込み高めていく過程においてであるといえる。つまり、「宗教は哲学の中で最高のもの (das Höchste) であり、形而上学と道徳は宗教の従属部分にすぎない³⁷⁾」という道徳と宗教の関係についての考え方は宗教の現実的有効性は道徳を通じて実現されることをも示すと考えられる。総体的価値としての聖は真・善・美という個々の具体的価値として実現されているのである。

それゆえ、科学的・学問的探究も、道徳的探究も、芸術的探究も、究極的には聖なる宗教的価値に到達するとともに、逆に宗教的要素は様々な形をとりながら、現実生活の個々の価値としてあらわれてきているともいえるのである。すなわち、「宗教は無限なるもの (das Unendliche) のこのような広い洞察と感情で、宗教の外に固有の領域をもつものを見、さらに、判断と観察 (Betrachtung) における完全に無制限なまでの多様な性向 (Anlage) を自らの内にもっている³⁸⁾」のであって、決して現実から切りはなされた非現実的・空想的なものではなく、現実の中にあるあらゆる価値の究極的综合体なのである。

道徳はそのような宗教につながる現実的価値の一つである善を追究するものである。

以上のように、道徳と宗教の関係は、前者の延長上に後者があるというような単なる位置関係ではなく、人間の一つの属性からの必要性としての道徳と、人間の無限志向性をもつ有限性から必然的に生じる宗教という本質的異質性にもかかわらず、道徳的価値の追究が宗教的価値につながるとともに、宗教的価値の現実化の一形態としての道徳的価値の意義実現化過程の重要性という相互関係をわれわれは注目しなければならないのである。

V 道徳教育における宗教の意義

道徳教育といえば、学校教育の特設道徳の授業のことが一般に思い浮かぶが、決して道

徳の授業及び学校の中だけで行われるものではなく、家庭内で行われる道德教育、学校以外の社会生活の中で行われる道德教育がある。そして、それぞれの道德教育は家庭、学校、社会の特質に合致した形で行われるがゆえに、それぞれ特徴のある道德教育になるのであるが、そのそれぞれ特徴ある道德教育における宗教の意義も異なってくるのである。

そこで、家庭、学校、社会、それぞれの中で行われる道德教育における宗教の意義について考察を加えることにしたい。

1. 家庭における道德教育

家庭は第一の教育の場である。特に、道德教育というような「知的説明では効果があがらない³⁹⁾」教育分野については、家庭教育が本来最も大きな意義をもつのである。つまり、日常生活の中での生活実践を通じて行われる道德教育が最も自然で、しかも、最も効果のあがるものである。それゆえ、家庭は道德教育にとって最適の場であるとともに最も重要な場でもある。というのは、正常な家庭においては、教育者の立場に立つ親と被教育者の立場に立つ子どもとの間に、愛と信頼を前提にする教育的関係の基礎条件が本質的に整っているからである。さらに、子どもは誕生と同時にその家庭内環境の影響を受けながら成長・発達を遂げるがゆえに、その家庭生活に自然な形で適合していきけるからである。

このような理想的な教育的関係にある親子関係における教育は、無意図的（つまり、親が特に教育意図をもたず）に、ただ、子どものことを思う気持さえあれば、よい教育的影響が継続的に加わり続け、ひとりでの、子どもは親と同じような考え方や行為をするようになるのである。したがって、親は親としての自覚をもち、自分の行為に対する責任をもってさえいれば、子どもは望ましい道德的行為を行うようになるのである。

逆に、正しい教育的見識をもたない親が誤った教育意図をもって子どもの教育をすれば、「教育ママ」という言葉が象徴するような事態に陥ってしまうのである。

つまり、家庭教育にあっては、教育者の立場に立つ親の日常の生活活動・生活態度そのものが子どもに対する教育的影響となって加わっていくのである。この時、親が敬虔なる心的態度をもって日常生活をおくっていることは子どもの道德性の発達に大きな影響を与えると考えられる。というのは、「われわれは倫理的心的態度 (sittliche Gesinnung) を宗教的心的態度とのつながりにおいて知っているのである。信仰心を起こさせること (Erbauung) は宗教的心的態度と、その中に含まれている倫理的心的態度とを生き返らせること (Belebung) に他ならない⁴⁰⁾」からである。すなわち、真に宗教的である人間は他人に対して敬愛の念をもっていて、必然的に謙虚な態度をとるがゆえに、そのような親の行動や態度から子どもはごく自然に（子どもの生活態度として）、自ら道德性を発達させていくのである。逆に、敬虔なる心的態度（真の宗教心）をもたぬ人は、たとえ社会での公的生活の中で他人を尊重するふりをしていても、家庭においては、自分の本心を子どもの前で吐露する。その結果、子どもに対して非道德的影響が加わるのである。

さらに、家庭教育が重要である理由は、乳幼児期における教育的影響（道德的影響を含めて）によって、その子どもの道德性は決定されてしまうことである。家庭でのしっかりとした道德的影響の中で育ってきた子どもは、学校でいかなるひどい道德教育が行われたとしても、少くとも悪い影響は受けないし、逆に、非道德的な家庭で育ってきた子どもを学校の道德教育で直すことは実に困難であるといわざるをえないのである。

このような意味からも、家庭での道德教育はひじょうに重要であるとともに、それに対して影響を与えるのは、まさに、親自身の正しい宗教的な心的態度であることを忘れてはならない。

2. 学校における道德教育

「学校はもっとも意図的、計画的な教育の場である。⁴¹⁾」それゆえ、学校における道德教育は家庭におけるものとは少し異なる重要な側面をもつと考えられる。

それは集団生活のルールとしての側面である。家庭内の生活においては、血縁関係が主なるものであるがゆえに特に問題にならないことが他人との共同生活の中では、様々な問題となってあらわれてくる。そこで、集団生活のルールとしての道德を知的教授することも、道德教育の大切な問題である。学校は家庭生活から社会生活へ入っていく過程において、社会生活に必要な知識・技能を教授する機能をもっている。したがって、社会的な集団生活のルール、また、それに関する知識の教授は無視できない重要な道德教育の内容である。

この点については、家庭内では充分に行えないものもあるので、実際の集団生活を行っている学校に最適の道德教育である。また、このような道德教育には宗教的要素は特に必要ではないと考えられる。

しかしながら、「価値葛藤の場の理論」から導かれる「生きた実践力」としての道德性が生起する契機⁴²⁾における価値の高低・強弱の相反性、さらには、価値葛藤の場を含む資料の追体験が子ども自身の実生活の中での主体的実践に結びつけられるかどうかは、学校へ入る前の家庭での道德教育に大きく影響されてしまうのである。それゆえ、学校での道德教育だけによって、生きた道德性の啓培をめざすことはむずかしいのである。

価値葛藤の場の理論によると、子ども自身に「自己の道德体験の内省」を行わせ、その内省をもとにし、資料等による「他者の道德体験の理解」を通じて、「道德的自覚との相互浸透によって、自己の道德問題として主体的に受けとめさせる。このような過程を辿ることによって、自己が直面する価値葛藤体験を強く正しく生きぬこうとする道德的向上への実践的意志が振起されるのである。⁴³⁾」と説明されている。

この場合、子ども自身の道德体験の内省はもっぱら子どものそれまでの家庭生活におけるものと考えられ、さらに「……自己の道德問題として主体的に受けとめさせる」主体性はやはり、それまでの家庭生活において培われてきたものである。とするなら、もし、子どもが家庭生活において非道德的な生活環境にあった場合、子どもに正しい道德的向上への実践的意志は振起されないと考えられる。

つまり、家庭においてある程度の道德的環境が整っている場合には、価値葛藤の場の理論に基づく学校での道德教育は成果があがるが、そうでない場合に、学校教育においても宗教教育が必要になってくるのである。

ただし、宗教教育といっても、特定の宗派宗教の教育ではなく、人間の本性としての有限性を真に自己の問題と自覚させることから敬虔なる心的態度を養うことを基礎とするものでなければならない。例えば、「Man is mortal.」という言葉の真理性を疑う人間はいないし、自分もそのうちの一人で、いずれは死ぬ存在であることは頭ではわかっている。自分の未来に対する漠然とした無限性を感じている。その結果、自らの有限性をも忘れてしまい、いつまでも現在の状態が続くものだと思うところから、正しい道德的判断ができなかったり、今行うべきことを明日まで延期したり、さらには、他人に不可能なことを要求することによって、他人に対する思いやりの気持までなくしてしまうのである。

人間は自らの有限性を頭でわかるのではなく真に身に染みて直観しなければならないのである。自らの有限性を直観した時、人間は他人に対して寛大になるとともに、道德的であり続けることができるのである。

したがって、道徳教育の効果を充分にあげるためには、宗教教育が本来は家庭で行われているべきなのであるが、現在の日本のように家庭での宗教教育がまったく行われていない状況においては、学校教育の中でそれを補うような配慮が必要である。

ただし、学校教育で行う宗教教育というのはそれ自体が目的なのではなく、道徳教育の効果をあげるために、宗教的心的態度の基礎である敬虔なる心的態度を養うことを目的とするものである。この敬虔なる心的態度というのは人間の自己有限性の直観から生じる最も自然の基本的な心的態度であるから、ここでいう「宗教」という概念は、「本源と結び付くこと⁴³⁾」である。「個々のものはみな神の全体の一部であり、山川草木禽獣から人類に至るまで、みな神の表現であるというふうに関係をつけて見ることが宗教なのである。⁴⁵⁾」という考え方からも明らかなように、世界のあらゆる存在を神という絶対者の創造物であると見ることによって、人間の自然性を世界全体の自然の一部であるにとらえ、その調和の中で人間ははじめて存在しうるとする考え方である。人間が自らのまわりのあらゆる存在（自然現象を含めて）との調和を保つために必要なものが敬虔なる心的態度なのである。

したがって、このような宗教教育は教育基本法第9条の宗教教育に関する規定に抵触するものではないのである。むしろ、学校教育の中で行われる道徳教育の前提、あるいは内容として、このような宗教教育は欠くべからざるものである。

3. 社会における道徳教育

ここでいう社会とは、地域社会のことであるが、それは「歴史や風土や文化を共有する一定範囲の地域における人々の生活共同体⁴⁶⁾」という意味である。つまり、ある特定の道徳によって、社会の共同生活が調和的に行われる範囲の社会である。

このような社会における道徳というのは、慣習・習俗・風習というような形でその社会特有のものとして定着している。したがって、そのような社会で共同生活を行っていくためには、その社会の道徳を十分に認識するとともに、習得していなければならない。しかしながら、このような特定の社会の道徳はまさに社会のもつ機能教育として子どもが成長の過程で自然に習得されるがゆえに、特に意図的な教育は必要ないのである。

つまり、社会における道徳教育は特定の教育者が特定の被教育者に向けて意図的に行うものではなく、子どもがある社会の中で共同生活を続け、成長していく過程で自然に身につけていく社会的常識となってあらわれてくる。したがって、宗教的なものもその社会の社会的常識に含まれてくるのである。

それゆえに、日本のように社会的な宗教習慣の不明確な国においては、各地域間の相違によって生じる問題は少ないが、逆に、地域特有の文化的価値を軽視する傾向もあらわれてくる。

日本の各地の地域社会における道徳教育には、その地域特有の宗教性が弱いがゆえに、地域特有の慣習・習俗・風習は実在するが、相互の排他性が弱いのである。

これは社会における道徳教育はほとんどが無意図的であるとともに、生活体験の中から自然に受け継がれていくものだからであると考えられる。それゆえにまた、社会生活に協調的に参加できることが社会における道徳教育の前提になるのであり、それは家庭や学校での敬虔なる心的態度を養うような道徳教育なのである。

つまり、人間が社会内で一人前の人間として協調的に社会生活をおくるための道徳教育は、幼いころからの生活環境の中での道徳教育の成果が自然にあらわれてきたものであるといえる。

以上、家庭・学校・社会それぞれの中での道徳教育における宗教の意義について考察し

てきたが、次に本論文の結論として宗教をもたない道德教育の限界について論じることにする。

IV 宗教をもたない道德教育の限界

道德とは、人間にとっての価値の意味を論じるところに生じてくる。そして、人間にとっての価値は人間の本性と人間をとりまく社会との関係の中であらわれてくる。

したがって、道德教育の内容は価値の吟味と探究という哲学的・理念的内容と、現実社会において社会的動物として適応していくための社会的常識や現実的ルールの教授という現実的内容にわけられる。そして、そのような現実的内容は理念的内容に基づいて行われるわけであるが、ここに宗教をもたない道德教育の限界があらわれてくるわけである。

すなわち、人間は善を本質的に好み、悪を嫌うものであるが、人間は理性や知性だけで生きていけるものではなく、時には、常識で判断できないような非合理的な行為を行うものである。

この点をとらえて、「まことに人間という存在は『神と動物との中間者』であり、自らの中に潜む『神性への憧憬』と『動物性への執着』との二元葛藤に若悩する存在である。⁴⁷⁾という規定がなされる。それゆえ、人間は二つ以上の相対立する価値的欲求が生じる場合、(つまり、価値葛藤の場において)より高い価値を選ぶか低い価値を選ぶかに葛藤し、そこに人間の道德が発現すると説明される。この場合、価値の選択はその人自身の主体性によるものでなければならない。この主体性そのものに対して道德教育は何らはたらきかけることはできないのである。なぜなら、この主体性に他者からの影響が加わると、もはやそれは主体性ではなくなるからである。ここに宗教の必要性が生じてくるのである。

例えば、価値葛藤の場に立たされた人間が葛藤の重荷に耐えきれず、逃避した場合、他者はその人間に無理にふたたび葛藤の場に立たせて、価値の選択を強いても、そこには道德は成立しているとはいえないのである。

そこで、人間が価値葛藤の場に立たざるをえないというその必然性としての人間の有限性を直観させるために宗教が必要なのである⁴⁸⁾。

つまり、宗教をもたない道德教育の有限性は、価値葛藤の場に立つ人間の価値選択における主体性の保証がないところにあるのである。

註

- 1) 現実の学校教育で、40人学級や50人学級が、まだ、かなりの数存在するだけでなく、一年かぎりの学級担任制で、一人一人の生徒の性格や能力を十分に理解し、それに合わせた個別指導を行うことは現実的に不可能である。
- 2) このことについては、奈良大学紀要第15号の拙稿「現代教育の諸問題に関する若干の考察」参照。
- 3) 逆に、宗教立の私学においては、宗教教育を道德教育に代えて行っている場合もある。
- 4) Émile Durkheim : L'Éducation Morale. Libraire Felix Alcan, 1925. 麻生 誠・山村 健 共訳『道德教育論 I』(明治図書), 1980, P.43.
- 5) Émile Durkheim : 前掲書 I, P.41~2.
- 6) 教育基本法第9条の宗教教育についての規定は、学校教育における特定宗派の宗教教育の禁止を示すものであるが、宗教に関する寛容の態度及び宗教の社会生活における地位の尊重についての主張をも示すものでもある。
- 7) 上田吉一著 : 『自己実現の心理』(誠信書房), 1976, P.189.

- 8) 鈴木正幸編著：『現代教育の原理と展開』（川島書店），1980，第二章『教育と自己形成』参照。
- 9) 岡本重雄著：『人間心理学』（朝倉書店），1972，P.33.
- 10) 沢田廣輔編：『道徳教育の研究』（自由書房），1983，P.3.
- 11) Harold Rosen : Religious Education And Our Ultimate Commitment, University Press of America, 1985, P.18.
- 12) Émile Durkheim : L'Éducation Morale, Libraire Felix Alcan, 1925. 麻生 誠・山村 健 共訳『道徳教育論Ⅱ』（明治図書），1980，P.10.
- 13) Émile Durkheim : 前掲書Ⅱ，P.12.
- 14) Otto Friedrich Bollnow : Wesen und Wandel der Tugenden, Ulstein, Bücher, 1958, S.9.
- 15) Otto Friedrich Bollnow : a.a.O.,S.10.
- 16) Émile Durkheim : 前掲書Ⅰ，P.43.
- 17) Harold Rosen : ditto, P.18.
- 18) Friedrich Schleiermacher : Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Felix Meiner Verlag. 1970, S.29.
- 19) Friedrich Schleiermacher : a.a.O.,S.78.
- 20) Friedrich Schleiermacher : a.a.O.,S.26.
- 21) Abraham H.Maslow : Religions, Values and Peak-Experiences, 1964, Ohio State University Press. Creativity and Its Cultivation, 1959, Harper and Row. "Creativity in Self-Actualizing People." 佐藤三郎・佐藤全弘訳：『人間の構造と宗教』（法蔵館），1972，P.24.
- 22) 中村了庵著：『人間の構造と宗教』（法蔵館），1980，P.4
- 23) 教師養成研究会編：『道徳教育の研究』（学芸図書），1986，P.13.
- 24) 村井 実著：『道徳は教えられるか』（国土新書），1980，P.175.
- 25) 両者の違いは、まさに、ここにある。すなわち、「よりよい状態」に対して、道徳は「善」を、宗教は「聖」を求めるものとなるのである。
- 26) 教師養成研究会編：前掲書，P.14.
- 27) 哲学辞典（平凡社），1976，「聖」，P.793.
- 28) 前掲書，「善」，P.839.
- 29) 歴史上、様々の形での聖戦という名で宗教戦争が行われ、また、宗教集団による異常と思われる集団行動など多く見られる。
- 30) 小原國芳著：『教育の根本問題としての宗教』（玉川大学出版部），1980，P.73.
- 31) 小原國芳著：前掲書，P.71.
- 32) Harold Rosen : ditto P.27~28.
- 33) 道徳的挫折とは、二つ以上の相対立する価値的欲求の選択の場面において、価値葛藤に悩み、道徳的判断を放棄してしまうこと。
- 34) 道徳的意志の欠如として、説明されるが、現実人間のおかれている社会的立場や、様々の人間関係の中で、単に個人の立場だけから意志を通せない場合がある。
- 35) 道徳的判断力の欠如として説明されるが、これも同様に、現実人間のおかれている社会的立場から、価値の高低を客観的に判断できない場合がある。
- 36) 上田吉一著：前掲書，P.27.
- 37) Friedrich Schleiermacher : a.a.O.,S.27.

- 38) Friedrich Schleiermacher : a.a.O.,S.36.
- 39) 平野武夫著 : 『道徳教育は教師中心か生徒中心か』(全国道徳教育研究者連盟刊), 1985, P.126.
- 40) C.Platz : Schleiermachers Pädagogische Schriften. Neudruck der 3 Auflage. 1902. Biblio Verlag Osnabrück 1968, S.117.
- 41) 青木孝頼・金井 肇・佐藤俊夫・村上敏治編 : 『新道徳教育事典』(第一法規), 1984, P. 5 .
- 42) 平野武夫著 : 『道徳授業の活性化への展開原理』(全国道徳教育研究者連盟刊), 1983, P.159.
- 43) 平野武夫著 : 前掲書, P.181~182.
- 44) 小原國芳著 : 前掲書, P.16.
- 45) 小原國芳著 : 前掲書, P.19.
- 46) 青木孝頼・金井 肇・佐藤俊夫・村上敏治編 : 前掲書, P. 6 .
- 47) 平野武夫 : 『中道をゆく道徳教育の実践構想』(全国道徳教育研究者連盟刊), 1982, P.22.
- 48) このことについての具体的方策については, 本論文で十分に論じる余裕がない.

Summary

It is said that moral education in Japanese school doesn't go well. Because moral education can't bring about effective results in everyday life and the whole Japanese society itself becomes more and more immoral.

We can hit upon several reasons for this situation. One of the most remarkable reasons, I think, is that proper religious education is made little of and also scarcely done anywhere in Japan. Moral has close relationship to religion. Religious education is the basis of moral education. Pietistic attitude brought up by religious education is needed in moral education.

Religious education should be made much of in every family. But in Japanese family religious education is hardly performed. Moral education in school, therefore, can't bring about effective results.

It is not until every member of the society is pietistic that moral education brings about effective results in real life. In order that everyone may become pietistic, we must make religious atmosphere in the truest meaning in the whole society. In order to realize such a condition in Japan, we must perform religious education one way or another in school education.

We must reconsider the meaning of religion in school education.