

## 「現代倫理学」と教育学の接点

小幡啓靖

## 1 はじめに

「八現代をどう生きるか」を問い続けていく営みを「現代倫理学」と表現した川本隆史は、その方法の核心は「関連分野への越境と同時代への応答」にあると述べている<sup>(1)</sup>。本稿はその課題意識に従い、教育学の立場から倫理学の中に含まれている教育学的側面、人間形成的側面に着目して両者の対話を進め、わが国の公立学校での道徳教育に対する新たな示唆を得ようとする試みである<sup>(2)</sup>。

まずはじめに両者に共通して見られる「近代」的な特殊性への指摘について触れておきたい。

近年、教育学では「教育」という概念の成立が改めて着目されるようになってきている。「教育」とは「さまざまな共同体の解体のさなかから」誕生した

ものであり「市民社会の生成と持続と不離一体」の近代特有の営為であるという指摘や<sup>(3)</sup>、学校にはその建築様式が西洋的だったことに象徴されるように「民衆的生活世界の否定、伝統的意味の篡奪の装置としての側面」があり、そこでの「教育」には「伝統的な世界を完全に解体する系をなす観念」が含まれていたといった指摘を通して<sup>(4)</sup>、我が国における「教育」は「近代」「西洋」と深く関わる概念であるとみなされるようになった。

一方倫理学ではより早い時期から「近代」を相対化する試みを見ることができ、マツキンタイヤーが、カント以降の近代の啓蒙主義が道徳に合理的な基礎づけと正当化を与えようとしたことを問題視し、『美德なき時代』の日本語版の序文では「西洋の道徳的・政治的思想が日本の文化に最初に影響を与えたとき、西洋に特徴的だとして認知されたも

ろもろの概念・信念・態度は、法外なまでに啓蒙主義のそれであった。……もし啓蒙主義に特徴的な近代性が道徳の断片化と不毛な衝突との源であるとすれば、日本の近代性もまた、断片化と不毛な衝突という同じ可能性に対して傷つきやすいものである」と指摘したことは注目に値する<sup>(5)</sup>。川本も「少なくとも他人事だとして看過はできまい」と評価している<sup>(6)</sup>。

倫理学と教育学との両者に見られるこれらの指摘は、「教育」の概念と啓蒙主義、すなわち普遍的で確固たる価値が存在するという前提に立つ考え方が、ともに近代の所産として分かちがたく結びついていることを示唆している。

したがって、道徳教育を考える際にはまずこのことを自覚しなければならず、さらに新しい視点を得ようとするのであればそれは別様の道徳教育を考えなければならないのである。

例えば、丸山眞男は教育勅語の発布を「日本国家が倫理の実体として価値内容の独占的決定者たることの公然たる宣言」だったと指摘したが<sup>(7)</sup>、啓蒙主義と結びついた教育である以上は何らかの「決定者」を必要としていたのであり、それはある意味で

は必然的な帰結であったと言うこともできる。このことは戦後の学習指導要領での内容項目の設定についても同様である。

ところが、従来の道徳教育をめぐる議論の多くはこのことに自覚的であったとは言えず、「決定者」は誰であるべきか（国家か保護者か教師か）という議論や、「決定」すべきではない、あるいは「決定」は困難であるという立場からの現状批判にとどまっておき、「決定しない」教育のありようを探るという試みは殆どなされてこなかったのである。

現代倫理学は、このことにとどのような示唆を与えてくれるであろうか。

## 2 リベラリズムの主張から

まずロールズの「正義の二原理」に注目しよう<sup>(8)</sup>。教育学においてはこの「正義の二原理」に対する検討は殆どなされなかったと思われるが、それは道徳教育に関する重要な示唆を与えてくれたはずである。なぜならそれは正に「原理」として従来の啓蒙主義的な道徳教育の「伝えるべき」内容項目を示していると考えられるからである。特にこの原理に

は「道徳には権力との親和性があり国家主義につながりかねない」といった批判が当てはまらないことは魅力的であると言える。

しかしここで目を向けるのは、それ以上に重要であると思われる、この二原理が導き出されるプロセスを巡ってなされた議論である。この原理が、情報について「無知のヴェール」に覆われかつ「相互に利害関心を持たない合理性」のみを動機づけとする「原初状態 (original position)」における熟慮・討議を通じて導き出されたことについて<sup>(9)</sup>、ドウオーキンと井上達夫は以下のような問題を提起する。

ドウオーキンはロールズの「原初状態」に内在する諸条件や構成要素を検討し、二原理に含まれる「平等に尊重されることの権利」は、実際には「原初状態への参加が許されるための条件」であったことを指摘する<sup>(10)</sup>。つまり正義論には「平等な配慮と尊重への権利」という抽象的な自然権が深層理論として組み込まれていたことを指摘したのである<sup>(11)</sup>。彼は一方で「人格とはそれを担う個人に発する様々の行動能力そのものに含まれるある種の想定物ではなく、むしろ機能的に、したがってまた公共的

に捉えられる存在だ」<sup>(12)</sup>と規定し、「リベラリズムは共同体の価値ないし重要性に敵対的であるか、いずれにしてもそれらを十分に評価していない。……リベラルな寛容は、倫理的同質性強制のため政府がその強制力を使用することは間違いだと言張するものだから、共同体を掘り崩してしまふ」<sup>(13)</sup>といった批判に答えて、「いかなる種類の生を送るべきかを考察する際に、あらゆる結びつき・つながりから自らを切り離すということは疑いなく不可能である。自分が生きている文脈のあらゆる側面を捨象しつつ、しかもその問いについて文明的に考えることなど誰にもできない」<sup>(14)</sup>と「共同体」の価値を承認している。

このことは、ドウオーキンが、人格を公共的観点から規定する際の基本的な価値は「平等な配慮と尊重への権利」であると考えていることを示している。そして「原初状態」にそれが内在的に含まれていると指摘しているということから考えると、一見すると共同性を捨象しているかに見える。「原初状態」にも「共同性」が含まれているのであり、「無知のヴェール」「相互に利害関心を持たない合理性」のみから二原理が導かれたことは「幻想」であった

ことを示唆しているように思える。

このドウオーキン自身が現時点で目指しているのは、「一般理論から天下り式に実践的応用に入る『外側から中へ』(from the outside in)とは反対方向の『内側から外へ』(from the inside out)という進み方で……道徳、政治、法に関する具体的な論争・難問から出発し、あくまでもそうした実践的問題を解決するためにのみ、一般的な理論的争点に関与する方向」を目指していると捉えられている<sup>(15)</sup>。

一方、井上達夫は、ロールズの正義論を「その大きな反響にもかかわらず、意外にその基礎は脆く全体的性格も曖昧である」と批判し、それを「存在を喪失した収斂説」であるとす<sup>(16)</sup>。

彼はまず二原理がそうであるところの「合意」に対して異を唱える。彼はハーバーマスをも念頭に置きながら「他者の観点の解釈と評価は結局我々が自己の経験基盤に依拠して自らの責任によって行うしかなく、コミュニケーションが他者との合意の成立を当然保証するものではない」と指摘する。そして、「パラダイムの統一を欲する人間の間主観的合意に対する真理の『超越性』を承認する」という

「合意の限界についての合意」こそが重要であるとしている。

正義の探究を「何らかの権威あるテクストに書かれた正解を確かめることではなく、無謬性を標榜する特権を誰も与えられていない執拗な論争状況の下で、同じ問いを問う他者との相互批判的な対話を倦むことなく営み続けること」であると考え、その参加者に、「手堅い」成果よりは探究そのもののスリルを好み、意見の収斂や『了解』よりも対立の中の相互啓発を尊ぶ資質」を求め、彼の問題提起は、普遍的で確固たる価値の存在を否定したものと受け止めることができる。彼はこれを「自己の経験基盤を超えた存在の豊饒性に我々が自己の精神を開くとき、異質な経験基盤から存在を把握する他者の視点にも精神を開くことが可能になり、この自他の視点の相補性の承認が、対話による相互の地平の拡充の実践を促す」とも説明している。

このうち「経験的基盤」の重視は、彼の議論が相対主義的リベラリズムに陥らないための立脚点である。ロールズのような「合意」のあり方を批判すると同時に、その批判があたかもそちらに向かっているかのように思われがちな「相対主義リベラリズム

ム」に向かっているのでもないことを彼はこれによって明らかにしようとする。さらに彼は「個人の私的な選択の自由のみ関心を払い、自由の現実条件としての公共性参加の重要性に盲目であるため、自由を弱体化させた」というリベラリズムへの批判に対して、自らの理論は公的生活への積極的関心を持ち「成員が自省的主体として解釈的自立性を有する」が故に「絶えざる分裂・再統合の過程にある」共同体、人間的限界の共有に基づく配慮の相互体としての「有限性の共同性」を持つていと論じている<sup>(17)</sup>。

「無知のヴェール」「相互に利害関心を持たない合理性」から「手堅い」原理を導くのではなく、「経験的基盤」を重視した対話を通して「相互啓発」「相互の地平の拡充の実践」を重ねることこそ重要であり、そうした共同体の形成が彼の構想なのである。

なお井上が提示した「経験的基盤」とそこからの「相互啓発」をより実質的な議論として展開していると考えられるのが「社会的コミットメント」の立場に立つセンである。彼は、特に身体障害者のニーズに例を取りながら「健常／障害」という差異ばかり

でなく、健康状態や年齢、地域差、労働条件、体格の違いに伴って各人のニーズが変動するという人間の多様性に対する感度が鈍い」ことを指摘する<sup>(18)</sup>。そして、その代替案として「人がある基本的なことがらをなしよう」という「基本的潜在能力 (Basic capabilities)」の観念を加えることを主張している<sup>(19)</sup>。このことも、とりもなおさず原初状態における「無知のヴェール」のマイナスの効果を示している。むしろ人間の「様々な生き方」機能の充足」を覆い隠さず捉えることの重要性がそこに示されている。

### 3 コミュニタリアニズムの主張から

こうしたリベラリズムの主張とここで見るコミュニティリアニズムの主張とは、従来は対立的に捉えられてきた。そして今もなお対立的であると考えられることが多い。

例えばサンデルは、「自分自身をまったく負荷なき自我として考えることは、我々が通常認めている、広範囲な道徳的、政治的責務の意味を理解できなくなることである。その責務によって、我々は特定の共同体、生活史、伝統における成員であること

と結びついている」と主張した。これがロールズの原初状態の構想と対立するものであることは言うまでもない。さらに彼は、「社会は、各人それぞれの目標、利害、善の構想を有する複数の個人から構成されているので、いかなる特定の善の構想をも前提としない」というロールズの善に対する正義の優越性がこの「負荷なき自我」に支えられるのであれば、リベラリズムは人間の共同性を真剣に受け止めることはできないとも主張する<sup>(20)</sup>。

しかし先に見たドウオーキンや井上の議論は、すでにリベラリズムの側がこうした主張を踏まえて何らかの形で「共同性」を受け止めようとしていることを示している。

逆にコミュニタリアニズムの側にも、従来持っていたとされる「人間的善及び人間的価値一般は、個人の間主観的選好から独立した間主観的妥当性を持つが……共通価値回復の鍵は歴史のうちにある」という「歴史主義」や、「政治体の目的は正しい特定善の構想に照らして、構成員を有徳な存在へと完成させることである」という「卓越主義 (perfectionism)」の傾向を修正した議論が見られるようになりつつある。特にこの二つの傾向よりも、井

上が評価する別の特色「人間的主体性は、主体の自己省察の能力として理解する」という「自省的主体論」の方が重視されつつある。井上は、これを評価する理由を「自省的主体性は、自我が自己の選択を恣意的判断や情動に委ねることも、外的権威に委ねることもせず、自己のうちなる価値を自己解釈を通じて探究し、これを自己の選択の指針とするところに存する」としているが<sup>(21)</sup>、我が国におけるコミュニタリアニズムの受容の仕方でもこの点の方がより強調されているようにみえる。

これまでコミュニタリアンと分類されることの多かったテイラーの人間観を単に、ハリベラリズム対コミュニタリアニズムVという文脈では捉えられないことを田中智彦が論じているのは、そのことの証左であろう<sup>(22)</sup>。田中は、テイラーが人間存在を「語る主体」として位置づけていることを紹介する。人間は言語活動によって、暗黙のままにとどまっていた対象の意味を開示し、間主観的な公共空間を開示し、道徳の規準を開示する。そしてこの言語活動を通じて、主体の生のあり方を問う「強い評価」をなすようになる。そして「人間存在とは、不断に自己解釈を繰り返しながら自らの生を形成していく存

在、つまり自己解釈を生きる存在」であること、さらに人格的な反省を通じて「責任を負う自己」にもつながるとされている。その意味で、カントの超越的な条件もこの徹底的な反省の契機に過ぎないのであり、これが義務として受け止められたのでは「反省と認識の深まり」がなくなってしまうとされるのである。

したがってコミュニティアニズムと深く関わる「徳」の概念についても、それをパターンナリステイックな「かたはめ」道徳であると考えことは誤りだということになる<sup>(23)</sup>。むしろここでは、徳目を徳目として外から抑圧的に働かせるとか厳密な規則に従わせることではなく、「幅を持って柔軟に行うことができるようなかたちで人柄を形成する」ことが目指されているのであり、そのプロセスは、行為を通じて分かれるという形成的行為のプロセスで、そこでは身体知と反省知が同居しているとも指摘されているのである<sup>(24)</sup>。すなわち行動を通して学び、それを振り返ることによって学び、身につけるのである。

#### 4 リベラリズムとコミュニティアニズムの接

##### 近

これまで特にロールズの「原初状態」とそこから引き出されるとされた「合意」についての批判を展開してきたが、ここでそれをもとに「リベラリズム」と「コミュニティアニズム」の接近という形で議論を整理してみたい。この接近の仕方は、もちろん一方が他方に接近するという単純な関係ではないが「共同体との関係」「共同性」と「内容の多様性」という領域へそれぞれの議論が集約される傾向を見てとることができる。

ロールズの正義論が「原初状態」とそこから導かれる二原理が示すように共同体との関係を捨象して「原理」を導いたことについて、ドウオーキンや井上は「公共的観点」や「経験的基盤」という「負荷」を課そうとする。したがって、既に見たようなサンデルのリベラリズム批判の一部は、ここで適合しなくなる。さらに「内側から外へ」という視点でリベラルな共同体を目指そうとするドウオーキンの意図や、井上の合意への批判は、結論を「原理」として結実させるよりも内容の多様性を重視することを示唆している。

一方で「空虚で束縛を離れた普遍的主体性」を否

定し「反省と解釈」を繰り返そうとするテイラーらのコミュニタリアンもまた、徳の「ある種の可塑性」<sup>(25)</sup>とでも言うべき特徴を示しており、これまでに彼らの主張する徳が厳密な規則として誤って受け止められてきたことを指摘し、その受け止め方を強く否定する。もちろん、彼らがその名の通り「共同性」を重視することは言うまでもない。

こうした両者の接近は、長谷川晃が「ドウオーキンの予想する人格は、テイラーの言う『自己解釈的動物』としての人間に類似したところがあると言われるかもしれない。……そのような人間は、確かに、共同体の価値的伝統に依拠しながらそれを解釈することによって自己の公共的な意義を確認する存在だからである」と述べていることとも通じている<sup>(26)</sup>。

もちろん長谷川がその直後に「ドウオーキンにおいてはそれが公共的な観点の下で成立していると同時に、テイラーの『自己解釈的動物』としての人間以上に、徹頭徹尾『自己解釈的』であり……共同体の不断の革新を試みる構成員の営みの維持と発展とを指向している」と指摘しているように、ドウオーキンが「自らの慣習や習律が絶えず、何ら

かのもっと高くてもっと独立した基準に照らした吟味と改定にさらされている」状態を理想としていたり<sup>(27)</sup>、サンデルがドウオーキンの共同体概念の不明確性を指摘するなど、その程度の差はまちまちであろう。

しかし、どうやら「社会及び自己との関係性を自覚しながら、多様な生き方に触れながらよりよきものを求めていく過程こそ重要である」という結論は導き出すことができるように思われる。そしてここにセンの主張を踏まえると、この「よりよきもの」に様々な人間の潜在能力を加味すべきであるということになるし、徳倫理学に含まれる主張を含めると行為の中から得た経験、あるいは行為自体を尊重するということになる。

## 5 教育学が受ける示唆

以上の議論を教育学に適用すると次のように整理することができる。戦前期の修身教育の多くは、国家によって「決定」された共同性の高い価値を伝達しようとするもので、誤解されたコミュニタリアニズムと同様の指向を持っていたと思われる<sup>(28)</sup>。残



念なことに、現在行われている道徳教育の多くも、これと同様に共同性の高い「決定」された価値を伝達したり、逆に「戦前への反省を踏まえて」共同性を捨象するような価値を伝達するという発想が強いのである。さらに、より残念なことに、その一方に、共同性を捨象したような価値は存在しないという立場も含めて、価値を「決定すべきでない」から道徳教育は行うべきではないという発想が見られるのである<sup>(29)</sup>。

そこには「多様な生き方に触れながらよりよきものを求めていく過程」としての道徳教育は想定されていなかった。確かに、勝田守一による「一定の既成の考え方を子どもに押しつけるのではなく、子どもが将来の生活において、真に自由に自主的に自己を貫徹していく力を準備してゆくこと」という道徳教育の意味づけや<sup>(30)</sup>や、宇佐美寛による「社会的状況の中での個人の意思決定」が道徳の問題であり「社会における事実を具体的に、多様にたくさん知るべきだ」という主張<sup>(31)</sup>、村井実による『善く』生きようとするものであることの自覚を不断に新たにする「機会として道徳の時間を捉える視点<sup>(32)</sup>」は、それぞれに魅力的である。しかしそれはあくまでも批

判的視点として存在し「具体的な授業の事実」を示す<sup>(33)</sup>までには至らなかったのではなからうか。

これまで見てきた「現代倫理学」の流れの中には、不断の自己解釈の重要性、他者の経験的基盤との出会い、可塑性を持った徳など、道徳教育に違つた光を当て得るキーワードが含まれていた。「外から」「確固たる価値」を教え込もうとする「教育」ではなく、生徒の「内から」「柔らかさやあいまいさ」をもって湧き出したものを、生徒自らの力によつて「暫定的な固さ」に変換させることを援助するような道徳教育が理想とされるのである。

その一つは、ハーバーマスの理想的発話状態での「対話」を授業の中に取り入れることであろう。それが多様な生き方に触れる「場」となることは言うまでもないが、彼の「生活世界」の概念には、経験的基盤との関連、事実を多様に収集する必要性、行為の中から得た経験を反映させる可能性など様々な概念が含まれる。教師は理想的発話状態という「環境」を整備することをその責務として求められることになる。これまでの現代倫理学が提示していたのは、まさにこの整備すべき「環境」の内容だったのである。それが新しい道徳教育に求められているの

であり、文部省による「総合単元的な学習」にもその端緒は見てとることができるのである。

そしてこのことは、従来の「教育」観、授業観に変更を迫ることになる。教育の「結果」とそれを行う「場」の創造・誕生を別個のものとしてではなく一体のものとして捉える視点が求められるのである。諸富祥彦の主張する「プロセスオリエンティッド」な授業はその一つであり、ここでは授業の「ねらい」は「価値内容の観点」ではなく「子どもの思考機能の観点」におかれ、子どもを「特定の価値に導くのではなく『調べ、考え、感じ、話し合う』子ども」のプロセスそのものの促進」が目指されている<sup>(34)</sup>。「対話」という「教育方法」によって一定の「教育内容」が伝えられるという発想ではなく、「対話」という「教育方法」が成り立っていること（子どもから見ると、その「対話」を成り立たせていること）自体が「教育内容」となるという発想である。そして、こうした実践例は徐々に重ねられつつある。

もう一つは一見無関係に思える「生命への畏敬」といった視点である。例えば、宗教系私立学校における宗教教育<sup>(35)</sup>では「自らの恣意的な欲求・志向を

その都度、限りなく超越する善性の働きに対して自己の全体を開いてゆくこと」<sup>(36)</sup>が目指されている。それが「言語記号だけによっては、伝達が困難な意味の世界」<sup>(37)</sup>を意識させ、「人間の可謬性の自覚」や「より善く生きよう」とする志向につながることは十分考えられるのである。

現代倫理学に人間形成の視点を含め、教育学への示唆を得ようとする時、次第に集約されつつある「要素」を見出だすことができた。そして逆に現代倫理学の成果を道徳教育を考える上でわずかながら生かすこともできたように思う。もちろん、数多いと思われるミスリーディングの修正と共に、今後は具体的な事例についての検討を重ねることが求められていることは言うまでもない。

## 註

(1) 川本隆史『現代倫理学の冒険』（創文社 一九九

五年）二頁

(2) 越智貢は「徳論と行為」（第二回研究助成報告論文集）上廣倫理財団（一九九一年）の中で、倫理学の中に含まれていた教育学的側面に着目する必

要を指摘している。

- (3) 中内敏夫「 $\wedge$ 教育 $\vee$ の誕生 その後」(『産む・育てる・教える』教育)藤原書店一九九〇年)
- (4) 森重雄「モダニティーとしての教育」(『東京大学教育学部紀要』第二十七卷 一九八七年)
- (5) A・マッキンタイア『美德なき時代』(一九八一年 邦訳 みすず書房 一九九三年) 二二頁
- (6) 川本隆史 前掲書 五八一―五九頁
- (7) 丸山眞男『現代政治の思想と行動』(未来社 一九六四年) 四二―二頁
- (8) 「各人は、平等な基本的諸権利・諸自由の十分に適正な制度的保障を要求できる、正当な資格を等しく有している。ただし十分に適正な保障というのは、(無制約なものではなく)全員が同等の保障を受けている状態と両立できるものであるかぎりにおいてのものである。そしてこうした制度的保障を通じて、平等な政治的諸自由の(そしてそれのみの)公正な価値が保障されねばならない」  
「社会的経済的不平等は以下の条件を満たすべきである。①公正な機会均等という条件下で全員に開かれた職務や地位に結びついた不平等に限られること、②社会で最も不遇な成員の最大の便益に

資するような不平等であること」というのが彼の正義の二原理である。(川本前掲書より引用)

- (9) J・ロールズ『正義論』(一九七〇年 邦訳 紀伊國屋書店 一九七九年) 第三章
- (10) R・ドウォーキン『権利論』(一九七七年 邦訳 木鐸社 一九八六年) 二二―三九頁
- (11) 川本隆史 前掲書 三六頁
- (12) 長谷川晃「平等・人格・リベラリズム」(『思想』七七五号 一九八九年 岩波書店) 六九頁
- (13) R・ドウォーキン「リベラルな共同体」(一九八四年) 一一―六頁
- (14) 同 一一―一二頁
- (15) 川本隆史 前掲書 三九頁
- (16) 井上達夫『共生の作法』(創文社 一九八六年) 一三―六頁
- (17) 井上達夫「合意を疑う」(合意形成研究会編『カオス時代の合意学』創文社 一九九四年) 五〇―六一頁
- (18) 川本隆史「リベラリズムの継承と克服」(『現代思想』二十二卷四号 一九九四年) 二九―四頁
- (19) 川本隆史『現代倫理学の冒険』 八六―九三頁

A・センは「友人をもてなす能力・会いたいと思う人の近くにいる能力・コミュニケーション生活において役割を果たす能力などもこれに含めている。川本はこれを「現代正義論の最良の達成」と評している。

- (20) M・J・サンデル『自由主義と正義の限界』(一九八二年 邦訳 三嶺書房 一九九二年)
- (21) 井上達夫「共同体論—その諸相と射程」(日本法哲学会編『法哲学年報 一九八九 現代における個人—共同体—国家』一九九〇年) 六一—二二頁
- (22) 田中智彦「チャールズ・テイラーの人間観」(『早稲田政治公法研究』四十六号 一九九四年)
- (23) 越智 貢「モラル・モニズムが忘れたもの」(日本倫理学会編『日本倫理学会論集二十九 徳倫理学の現代的意義』一九九四年) 三頁
- (24) 一九九三年度日本倫理学会シンポジウム報告より、桑子敏雄、越智貢のコメント(同上書)
- (25) 同シンポジウムでの神崎繁のコメントより
- (26) 長谷川晃 前掲 六七—六八頁
- (27) R・ドウオーキン 前掲 一二三頁
- (28) 修身教育の授業実践についての検討は十分にしていないが、(一)では一般的な認識を示しておく。
- (29) 本稿と同様に倫理学の動向を踏まえて、「A他者Vとの共生のための道徳教育」を検討している松下良平も同様の把握をしているように思われる。松下良平「A他者Vとの共生のための道徳教育」(『教育学年報3 教育の中の政治』世織書房 一九九四年)、なお松下も新しい道徳教育像を模索する際にマツキンタイヤーに依拠している。
- (30) 勝田守一『著作集四 人間形成と教育』(国土社 一九七二年) 四八七頁
- (31) 宇佐美寛『「道徳」授業をどうするか』(明治図書 一九八四年) 六三頁及び『道徳教育』(放送大学教材 一九八七年) 一四一頁など
- (32) 村井 実『道徳教育原理』(教育出版 一九九〇年) 二〇六—二〇七頁
- (33) 深澤久は『命の授業』(明治図書 一九九〇年)の中で具体的な授業の事実がないことこそ道徳(授業)研究の欠陥がある(一一三頁)と指摘している。
- (34) 諸富祥彦「ねらいとオープンエンド」(『道徳』授業研究』二十五号 一九九五年) 五〇—五一頁
- (35) 拙稿「宗教的情操の教育に関する一考察(一)・二」(『東京大学教育学部教育行政学研究室紀要』

十三・十四号)では、金光教の金光学園と天理教の天理高校の宗教教育の事例を考察した。

(36) 谷隆一郎「自己と超越」(日本倫理学会編『日本倫理学会論集二十八 信と知』一九九三年)五二―五三頁

(37) 藤田富雄「宗教の意味を求めて」(『講座宗教学四 秘められた意味』東京大学出版会 一九七七年)二四頁

(おばた ひろやす 東京大学)