

嘉庫 嘉悦大学学術リポジトリ Kaetsu

## University Academic Repository

モラルの教育と美意識：日本の自然観を通して

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2006-04-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 半田, 栄一, ハンダ, エイチ, Handa, Eiichi メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://kaetsu.repo.nii.ac.jp/records/163">https://kaetsu.repo.nii.ac.jp/records/163</a>

# モラルの教育と美意識

—日本の自然観を通して—

Moral Education and Aesthetic Senses  
on Japanese View of Nature

半田 栄一

Eiichi Handa

## <要約>

道德の基本的な修得は身体の型を通した全人格的な体験によらなければならない。そしてモラルの回復を可能とする道德の根拠は、宗教的体験における主観と客観の合一、「自他一如」の境地に基づいている。道元において「身心脱落」のとき、自然と自己は一つとなり本来の姿を現わす。ここでは善は自ずと行われ、悪は避けられる。

日本人の宗教意識<sup>1)</sup>の根底には、その風土における固有の自然観、生命観が存在し、そこには多神教的なアニミズム及びシャーマニズムが存在したといえよう。これが日本人の美意識（わび、さび等）の展開の根源にあったのである。

モラルの崩壊が危惧され、深刻な環境の危機や生命倫理の問題等を抱える現在、この日本人の自然との一体性や調和に生命のつながりやたましいの故郷を求めてきたことを再認識することはなによりも肝要である。モラルの回復とその教育は、日本の自然観に根ざした宗教的体験やスピリチュアリティ<sup>1)</sup>、そして美意識を通して初めて可能となる。

## <キーワード>

モラル 教育 型 身体 身心脱落 わび 美意識 スピリチュアリティ 宗教的体験  
自然観 風土

## はじめに

現代の日本社会は、日々驚くべき犯罪や不祥事が頻発し、テレビのニュースや新聞紙上を賑わせている状況にあり、こうした出来事の多くは最早、既存の価値観や常識によっては理解したり原因を推し量ることが難しくなっている。

これらは、親殺しを含む低年齢化した青少年による驚くべき凶悪犯罪、親による子への虐待をはじめとする幼い子供や児童を対象とした犯罪、インターネットを介した「集団自殺」やインターネットがらみの様々な犯罪、そして社会の指導的立場にある者や法の守り手、大企業による犯罪や自殺の激増などであり、特に幼児や児童に対する犯罪や児童を含む青少年

による犯罪や自殺の増加は周知の通りである。

そして、ここには法に触れなければ、あるいは違法であっても、誰にも知られず、検挙されなければなんでもしてよいとか、あるいは自分より弱い物をターゲットに犯罪行為（殺人、性犯罪）やいじめなどによってストレス解消を行うということがあり、なによりも根本的なモラルの崩壊が危惧されつつあるのである。

こうしたことの大きい原因としては、一つには明治維新による日本の近代化（近代国家形成過程における、神仏分離や文明開化等の様々な制度的改革）そして太平洋戦争の敗戦によって結果した様々な変化やそれによりもたらされた諸現象が考えられる。

この二つの近代以降における日本の大きな変化は何よりも、われわれに日本における文化的伝統の断絶や、モラルも含めた価値観の変質をもたらしたといえるのである。その中には、日本人が伝統的に継承してきた共同体の持っている意味や、そこに存在する様々な規範や習俗、それに伴う生活文化、芸能、そして祭における宗教意識、自然観や生命観、それらを買っているスピリチュアリティーに関わる部分も大きかったであろう。

さらにもう一つは、日本のみならず、現代世界のグローバルな問題として、情報手段としてのインターネット（IT）の急激な発達を含む科学技術文明の発展をあげることができよう。科学技術による人間疎外は近代以降様々なかたちで現れてきていたが、20世紀末から21世紀に至る現代、われわれは「生命」の連続性という視点からみた場合、人間と生命の隔絶、人間同士のつながりの喪失の状況を指摘できるであろう。

そして、われわれに多大な利便性をもたらした科学技術は、それと同時に地球環境の危機や核戦争の危機などをも、もたらしたのである。ITも含めた現代の科学技術文明は、人間相互の、そして人間と自然の間の「生命的な関係性（つながり）」を疎外するに至ったといえよう。

こうした状況の中において、モラルの回復やモラルの教育の可能性について考えていくときに、現代の科学技術文明が見失った生命的な関係性の本来のあり方を捉えるということは不可欠である。

人間の根源的なあり方をスピリチュアリティーにおいて捉えるとき、この生命的な関係性は、機械論的に捉えられた人間や自然の物質的な相互の関係（有機的循環）を指すのではなく、それを超えたスピリチュアルなつながりをも含んでいる。ここに、われわれが生きる上での精神的価値、モラルということが出てくるのである。

モラルの回復はいかにしたら可能であるかという議論が盛んになりつつあるが、このスピリチュアリティーを含んだ生命のつながり・関係性において初めて、モラルの回復の可能性が見出しようと考えられるのである。なによりも道徳に関しては、その根拠が示されなければ道徳としての力を持ちえないのであるが、このスピリチュアリティーを含む生命のつながりにおいて、その根拠を見出すべきときにきているのではなかろうか。

そして特に日本の場合、近代化の過程の中で喪失し、あるいは断絶した文化の伝統から現

代の教育が受け継ぐべきものを見出し、世界が今抱えているグローバルな問題の解決と、21世紀の文明の方向性が考えられなくてはならない時にきている。

本論では、われわれが明治の近代化以降見失い、また軽視してきた日本文化の伝統や流れの中から、モラルの教育に関して美と宗教のテーマを選び論じてみたい。特に、道元における宗教的体験と中世人の美意識について考え、モラルの根拠としての生命的なつながりやスピリチュアリティを日本人の宗教意識の特殊性とその根底にある自然観を通して、モラルの教育および新しいモラルの可能性について考察する。

## 1. 型を通した全人格的体験とモラルの教育

生命のつながりにおけるスピリチュアリティは、知識によってではなく、体験によってのみ真に自覚される。本来、道徳や宗教については言葉や理論によってのみ教えるのではなく、道徳や宗教の根元的体験に触れさせることによって子供たち一人一人の中に潜在する道徳性に目覚めさせることが不可欠である。カントの言うところの「わが内なる道徳法則」の自覚に他ならない。

この自覚を得て、モラルを修得するためには何らかの、「たましい」に触れうるような深い体験が必要である。宗教においては、ルドルフ・オットーが述べた「ヌミノース」的な体験を得るといことが重要であると考えられる。

このような宗教における根源的な体験や日本の伝統的な芸道や芸能における教育（稽古）の実際においては、必ず「身体」を介在して行われているということがいえる。

幼時における教育においては、「しつけ」が大事であるということがいわれるが、「しつけ」とは「躰」と漢字で表記されるように、偏である「身」は、まさに身体を介在させることを意味しているのである。幼少期における躰も、身体およびその感覚を通してなされるべきであり、これが感情の発達的基础ともなるのである。基本的な道徳的判断を「型」を通して身体感覚にしみこませ、定着させていくということが、最も重要なことであるといえよう。

この点については、日本の伝統的な芸能における躰において明瞭に知ることができるであろう。とりわけ、能・狂言や歌舞伎、茶の湯、武道などにおける幼少期の、基礎的段階での教育においては、まず第一に身体を介して基本的な「型」を身に付けさせることが行われているのである。

日本の文化的な伝統を考えると、この「型」の習得は極めて重要な特性であるといえよう。様々な芸道や武道において型の習得を抜きにしては、その技芸の個性的な発展もありえないのである。師匠から学んだ基本的な型の習得を果たしたとき初めて、師匠を通して学び、受け継いだ型を乗り越えて、自分自身の技芸や表現を打ち出していくことが可能となる。逆に言えば、自らの独創的な型や表現を打ち出すことのできない者は、師匠から受け継いだ型を十分に習得しているとはいえないのである。

現代の教育において「個性」ということがさかんに言われるが、真の個性の伸張は、基本的な型の習得を抜きにしては決してありえないのである。そして、その型は継承されてきた固有の文化の中に保持され、働いているのである。これは、民族や宗教、地域によって異なり、「風土性」に根ざしている。地球倫理といわれるような人類に普遍的なモラルも、文化の特殊性の上に初めて確立しうるのである。

こうした固有の文化における型は、言語の性格（構造）、自然との関わり方、人と人の関わり方、生産様式とも深く関連している。文化的伝統は型の継承と発展による創造的な営みによっているのであり、その中心部分であるモラルについても当然いいうるのである

礼法についてしてみると、いずれの道においても同じく重んじられてきたことはいうまでもなく、特に武士道の教育においては、「論語」や「孟子」などの「四書五経」の教育と共に、武道における「型」が身体感覚を通して沁みこませるように教えられてきたのである。

鎌倉期、曹洞宗の開祖である道元も、「只管打坐」の座禅のあり方を『普勸座禅儀』<sup>2)</sup> および『正法眼蔵』「座禅儀」巻<sup>3)</sup>において、その基本的な型によって律するとともに、禅院における修道生活のあり方をも衣食住に至るまで仔細にわたって説いている。『正法眼蔵』の「洗面」<sup>4)</sup> および「洗淨」<sup>5)</sup>においては、洗面や用便の作法を事細かに示している。このように道元においても、いかに座禅の修行や修道生活において「身体」のあり方が大事であり、「型」としての作法がその基本であり、修行の生命であることが説かれているのである。

世阿弥は能芸に関する教育理論の書というべき『風姿花伝』において、それぞれの年齢に応じた稽古のあり方を論じている。『風姿花伝』冒頭に置かれた「年来稽古」という項目がそれである。7歳、あるいは12、3歳において、

「……………風度し出さんかかりを、うち任せて、心のままに、せさすべし。さのみに、善き、悪しきとは、教ふべからず。あまりに痛く諫むれば、童は気を失いて、能、物くさく成りたちぬれば、やがて、能はとまる也。ただ、音曲・働・舞などならでは、せさすべからず。」<sup>6)</sup>

あるいは、

「此比の稽古、易き所を花に当てて、技をば、大事にすべし。働きをもたしやかに、音曲をも文字にさはさはとあたり、舞をも手を定めて、大事にして稽古すべし。」<sup>6)</sup>

と述べて、幼少から少年期に至る芸の基本の教育は、なによりも自然な感情とこの年齢特有の柔軟でのびやかな能力とその子供の素質に基づきつつ、身体における基本的な型の習得を通して技能を「身に付けさせる」ことを第一としているのである。特に、音曲（謡）やはたらき（動作）、あるいは舞の基本的な「型」の習得が、身体を介して子供のあるがままの感情の中で行われることがなによりも大切であることが述べられている。

道徳の教育においても、幼少時の躰の段階では、身体や身体感覚を介してモラルの基本的な型を習得させることが最も大事である。躰ということは、何も上から与えることなく家族や友達等の人間関係から全く自然に芽生えるものではないと考えられる。

また、子供の成長段階や年齢を考慮せずに、高度の知識や型を与えてもその教育的効果は得られないのである。なによりも、その子供の素質や能力と発達段階に応じつつ、うまくその生来の性質に根付くように一人一人の子供に合わせて型や知識を与えていくことが必要なのである。本来持っている道德の種子（可能態としての道德性）を現実態として顕わにし、その芽を育てていくためには、年齢に相応した型を、身体を通して、ごく自然に教えていかなければならない。

あるがままにまかせて、何ら「型」の教育（躰）をしないのも、また、年齢や自然な発達段階、あるいは素質を無視して無理に高度な内容を押しつけても、本来自らが持っている道德の種子は芽をふかないし、徳性は身につかない。

道德性は、一人の人間が生来持っている、自然の可能態であると同時に、帰属する社会や文化の性格に応じた型を通して現実態へと芽生え、成長し、実現していくものと考えられるのである。いいかえると、モラルは文化の特殊性の中において、その伝統的な型の教育によって、継承されてきたのであり、それは自然観・生命観に立脚したスピリチュアリティおよびそこに展開し表現される「美意識」と深く関わると考える。特に日本の場合モラルは美意識と深く結びつき、美としての表現もなされている。その根底に日本人の宗教意識やスピリチュアリティが存することを措いて考えることはできない。この点については、中世を中心として次章以降において述べるが、日本の「風土」<sup>7)</sup>における人間の主体的なあり方という他はあるまい。

このような点を考えると、芸道などにおける技芸の教育や宗教における修行とモラルの教育・徳育とは基本的なところにおいては全く同じであるといえる。そして芸術と道德、美意識とモラルは種々の形態をとるにしても、根底において深く関連しあうものといえる。これらは共に、身体感覚を基礎として形成され、「たましい」の領域にまでふれるからである。このことを、現代においてルドルフ・シュタイナーの「霊性」<sup>1)</sup>に関わる教育や「オイリュトミー」などの芸術における感性を通じた教育の理論においても、明らかに知りうるのである<sup>8)</sup>。

そして、現代日本においても知識の（特に量的な）習得のみに偏重してきた教育の方向を転換し、徳育、体育、感情や感性に関わる教育そして、さらに宗教性<sup>1)</sup>・スピリチュアリティまでをも含めた、全人格的教育が志向されており、「ホリスティック教育」<sup>9)</sup>としての実践が模索され、同時に理論化、体系化されつつある。

こうした流れの中から、新しいモラルの教育やモラルの回復は志向されるべきであると考ええる。スピリチュアリティの根底の上に立った時に、自ずとより良い人のあり方、他者（他人格）や自然・宇宙との関わり方ということも出てくるのであり、そこにおける「美」の共感的な世界とその全人格的な体験を通してモラルは了得されるのである。モラルの根拠とその教育の可能性はこうした点から考えられなくてはならない。

## 2. 道元における悟りと自然

ここで、道元の『正法眼蔵』を通して、道元の悟りにおける「自然」<sup>10)</sup>のあり方について考え、そこからモラルの教育の可能性を探ってみたい。

「山水経」巻に、

「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。空劫已然の消息なるがゆへに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆへに、現成の透脱なり。山の諸功德高広なるをもて、乗雲の道徳かならず山より通達す、順風の妙功さだめて山より透脱するなり。

大陽山楷和尚示衆云、「青山常運歩、石女夜生児」。

山はそなはるべき功德の虧闕することなし。このゆへに常安住なり、常運歩なり。その運歩の功德、まさに審細に参学すべし。山の運歩は人の運歩のごとくなるべきがゆへに、人間の行歩におなじくみえざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ。……………青山の運歩は其疾如風よりもすみやかなれども、山中人は不覚不知なり、山中とは世界裏の花開なり。山外人は不覚不知なり、山をみる眼目あらざる人は、不覚不知、不見不聞、這箇道理なり。もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をもいまだしらざるなり、自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしられざるなり、あきらめざるなり。自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしろべきなり。」<sup>11)</sup>

とあり、悟りにおける自然のあらわれ方が述べられている。

悟りの絶対的な境地においては、山が歩いたり、石の女が子を産んだりすることがあるというのである。主観・客観を二分して自然を対象化させて捉えている日常的意識からすれば、山が歩いたり、石の女が子を産んだりすることはあり得ないのである。

しかし、悟りを得て解脱をした境地においては、この日常的、相対的（二元的）な自然の捉え方（分別や常識の立場）は越えられて、主・客未分の本来的な世界が現成しているのであり、それが「青山常運歩」であり、「石女夜生児」である。

これは、また本来的な自己のあり方でもあるのである。分別知によっては、自然の本来のすがたを知ることができないし、同時に自己の本来のすがたも知りえない。悟りの体験においてはじめて、自然と自己の本来的あり方を知ることができる。これは而今（絶対的現在）における自然のすがたであると共に、それと一如である自己のすがたでもある。

この悟りの境地における自然は、あるがままの姿で仏の真理をあらわにしている。このことを「溪声山色」の巻において道元は、法を説く自然として述べている。

「大宋国に、東坡居士蘇軾とてありしは、字は子瞻という。筆海の真竜なりぬべし、仏海の竜象を学す。重淵にも游泳す、曾雲にも昇降す。あるとき、廬山にいたれしちなみに、溪水の夜流する声をきくに悟道す。偈をつくりて、常総禪師に呈するにいはく、  
溪声便是広長舌、山色無非清浄身。夜来八万四千偈、他日如何拳似人。」（『正法眼蔵』

「溪声山色」)<sup>12)</sup>

悟ったときは、自然においても、自己においても、真理があらわとなり、不二一体となる。そこではこの自己と共なる自然は「八万四千偈」の言語をもって法の真理を説いているというのである。悟っているわれと自然は、完全に融け合い、縫い目も区切りもなく一つとなっているのである。これは宇宙の全存在と一つにつながっている本来的自己といえるのであり、ユングがいうところの個人的無意識を越えた「集合的（普遍的）無意識」や「類心的無意識」につながるものであろう。

そして、こうした境地は長い間の修行の末に機が熟したとき、「時節到来」の瞬間に突如として訪れるのである。これは、西洋のキリスト教世界における神秘主義者、ロイスブールやペーメ、エックハルトなどがいうところの「自我の突破」に近い体験といえる。やはり、長期間に及ぶ神への信仰や瞑想を通して、自らと神（自と他）の対立と緊張が突き破られ越えられる「時」である。神との直接的な触れ合いの瞬間ともいうことができるであろう<sup>13)</sup>。

「時節到来」の時、日常の世俗的な時間を越えた自然の姿が現れる。このことをよく示している記述が「溪声山色」の巻にある。

「かくて年月をふるに、大証国師の蹤跡をたづねて武当山にいりて、国師の庵のあとにくさをむすびて為庵す。竹をうゑてともとしけり。あるとき、道路を併浄するちなみに、かわらほどぼしりて竹にあたりて、ひびきをなすをきくに、豁然として大悟す。沐浴し、潔斎し、大瀧山にむかひて焼香礼拝して、大瀧にむかひてまうす、「大瀧大和尚、むかしわがためにとくことあらば、いかでかいまこの事あらん。恩のふかきこと、父母よりもすぐれたり。」つゝに偈をつくりていはく、

「一撃亡所知、更不自修治。動容揚古路、不墮悄然機。処々無蹤跡、声色外威儀。諸方達道者、咸言上々機。」

この偈を大瀧に呈す。大瀧いはく、「此子徹也。」

又靈雲志勤禪師は、三十年の弁道なり。あるとき遊山するに、山脚に休息して、はるかに人里を望見す。ときに春なり。桃花のさかりなるをみて、忽然として悟道す。偈をつくりて大瀧に呈するにいはく、

「三十年来尋劍客、幾回落葉又抽枝。自從一見桃花後、直至如今更不疑。」

大瀧いはく、「從縁入者、永不退失。」

すなはち許可するなり。いづれの入者が從縁せざらん、いづれの入者が退失あらん。ひとり勤をいふにあらず。つゝに大瀧に嗣法す。山色の清浄心にあらざらん、いかでか恁麼ならん。」<sup>14)</sup>

長い間の弁道、修行によって身心脱落を得られなかった香巖智閑と靈雲志勤であったが、香巖智閑は道路を箒で掃いていたところ、小石がカチッと竹に当たり、その音を聞いて脱落

体験をしたということである。

やはり同じく、三十年以上にわたって徒勞ともいえる修行を積み重ねていた靈雲志勤も、ある時山を歩いていた時、春の山に盛りを迎えて咲いている桃の花を見て突如悟りの体験、身心脱落を得たというのである。これが、香巖智閑の聞声悟道であり、靈雲志勤の見色明心であるが、まさに自我を越える「絶対的」な瞬間といえるであろう。この脱落の時を迎える直前においては、長い間の修行が功積もって、小さいエゴ、自我の壁が崩れかかるぎりぎりのところまできていたのである。

その「突破」の瞬間、それまで客観的な分別の対象としてしか存在していなかった目の前の自然や自然現象が、自らの悟りの体験そのものをあらわにしているのに「気づいた」といえるであろう。自他一如の自覚の瞬間である。自我が世界に没入したときであり、自我の殻が突き破られ、自我と無意識が出会ったということである<sup>15)</sup>。「自己本来の面目」を見出した時といえる。本来の自己との「出会い」でもあり、かつ本来の姿の自然との「出会い」でもある。座禅の絶対的体験での時間・空間の相対の超越における、本来的自己・世界との出会いということが出来るであろう。日常的な相対を超えた絶対的な「時」(有時)における世界といえよう。

道元自身も宋の如浄の会下での修行において座禅中に、ひたすら居眠りをする修行僧を叱りつける如浄の声を聞いた瞬間に、「身心脱落」の体験をしたというのであり、香巖智閑と同様に「聞声悟道」を機として悟ったということが出来るであろう<sup>16)</sup>。

このように座禅の修行者が、身心脱落の体験をするとき、日常的自我のレベルにおいて分別知によって主観・客観の対立・相対のもとに捉えていた対象の自然と自己は、自我の殻を突破する瞬間、完全に融合しあうのである。ここに本来的な自己としての世界があらわとなる。以上のように悟りの境地は、自我を越えた自然や宇宙との自他一如の世界として表現されているのである。

この本来的な世界は、而今に行じつつあるわれ、そのものであり一体であることを「尽十方界是箇真実人体なり。」(『正法眼蔵』「身心学道」)<sup>17)</sup>と述べている。また、われわれの生き死に、それ自体についても同じく、「生死去来真実人体なり」<sup>17)</sup>と述べて、この尽力している我れにおいて世界と生死のあるがままの相に、真理のすべてが現れ出ていることが説かれている。

只管打坐を行じている「われ」の真実のあり方は、「尽十方界」即ち、あらゆる方面のすべての世界としてであり、そこに真理のすべてが現れ出ているのである。それは、この「而今」に行じつつある「真実人体」としての「われ」に他ならない。このことを道元は、さらに、「尽十方世界一顆明珠」(『正法眼蔵』「一顆明珠」)<sup>18)</sup>とも述べている。仏法の真理の全体が現れ出た自他一如の世界を端的に説いているのである。悟りにおける世界に他ならない。

そして、「身心学道」巻の終わりの方には、「生也全機現、死也全機現。」<sup>19)</sup>と圓悟禅師の語を示し、この自他一如のあるがままの生死の姿に仏のすべてのはたらきが現れ出ていると

説いている。このことはいいかえれば、われわれは宇宙の真実のあり方（仏）の中で、ただ生き、死ぬのみということである。このことは只管打坐による身心脱落において自覚されるというのである。

自他一如の真実の世界があらわになるのは、この生身の「身心」を介しての而今の行においてである。

「身学道といふは、身にて学道するなり。赤肉団の学道なり。身は学道よりきたり、学道よりきたれるは、ともに身なり。（「身心学道」）<sup>20)</sup>

身心一如の身体以外には行ずる主体はありえないのであり、身体を除外して「われ」はない。道元においては、而今における全身心の渾身の力をこめた行、即ち只管打坐こそが自他の対立を越えた真実の世界を成り立たしめるのである。

悟り（身心脱落体験）における世界や自然のあり様は『正法眼蔵』『弁道話』巻に示されている「自受用三昧」の境地における記述によって詳しく説かれている。

「もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさととりとなる。ゆゑに、諸仏如来をしては本地の法楽をまし、覚道の莊嚴をあらたにす。および十方法界、三途六道の群類、みなともに一時に身心明浄にして、大解脱地を証し、本来面目現ずるとき、諸法みな正覚を証会し、万物ともに仏印を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覚樹王に端座し、一時に無等等の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す。

これらの等正覚、さらにかえりてしたしくあひ冥資するみちかよふがゆゑに、この座禅人、確爾として身心脱落して、従来雑穢の知見思量を裁断して、天真の仏法に証会し、あまねく微塵際そこばくの諸仏如来の道場ごとに仏事を助発し、ひろく仏向上の機にかうぶらしめて、よく仏向上の法を激揚す。このとき、十方法界の土地・草木・牆壁・瓦礫みな仏事おなすおもて、そのおこすところの風水の利益にあづかるともがら、みな甚妙不可思議の仏化に冥資せられて、ちかきさとりをあらはす。この水火を受用するたぐひ、みな本証の仏化を周旋するゆゑに、これらのたぐひと共住して同語するもの、またことごとくあひたがひに無窮の仏徳そなはり、展転広作して、無尽、無間断、不可思議、不可称量の仏法を、遍法界の内外に流通するものなり。しかあれども、このもろもろの当人の知覚に昏ぜざらしむることは、静中の無造作にして直証なるをもてなり。もし、凡流のおもひのごとく、修証を兩段にあらせば、おのおのあひ覚知すべきなり。もし覚知にまじはるは、証則にあらず、証則には迷情およぼざるがゆゑに。

又、心境ともに静中の証入・悟出あれども、自受用の境界なるおもて、一塵をうごかさず、一相をやぶらず、広大の仏事、甚深微妙の仏化をなす。この化道のおよぶところの草木・土地ともに大光明をはなち、深妙法をとくこと、きはまるときなし。草木牆壁はよく凡聖含靈のために宣揚し、凡聖含靈はかへ（つ）て草木牆壁のために演暢す。自覚・覚他の境界、もとより証相をそなへてかけたることなく、証則おこなはれておこ

たるときなからしむ。

ここをもて、わづかに一人一時の座禅なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆゑに、無尽法界のなかに、去来現に、常恒の仏化道事をなすなり。彼彼ともに一等の同修なり、道証なり。ただ、坐上の修のみにあらず、空をうちてひびきおなすこと、撞の前後に妙声綿々たるものなり。このきはのみにかぎらむや、百頭みな本面目に本修行をそなゑて、はかりはかるべきにあらず。

しるべし、たとひ十方無量恒河沙数の諸仏、ともにちからをはげまして、仏智慧をもて、一人座禅の功德をはかりしりきはめんすとすといふとも、あえてほつりをうることあらじ。」<sup>21)</sup>

先に述べた、本来の姿における世界とわれとの絶対の一如は、われの「今（而今）」の只管打坐を措いてはない。それ故「自受用三昧」における世界は自ら受け用いるものでしかありえない。この宇宙における、ありとあらゆる存在、土地、草木も石や壁、その他あらゆる存在が悟りとなり、法を説き合い、支え合い、照らし合う。一人一時の行は全時、全存在においてその身心脱落体験・自受用三昧をあらわにするのである。われわれの日常における主観・客観の相対、時間・空間の相対を超えた絶対的な体験（絶対空に支えられた）においてあらわとなる世界であるといえる。その絶対的な時（有時）においては、

「おおよそ籬籠とどまらず有時現成なり。……わが尽力する有時なり。……冥陽に有時なる諸類諸頭、みなわが尽力現成なり、尽力経歴なり。わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし、経歴することなしと参学すべし。」（『正法眼蔵』「有時」）<sup>22)</sup>

と述べて、悟りににおける、本来的な時（有時の而今）と世界のあり方が説かれる。

ここでは静的な、スタティックな、静観された（眺められた）自然ではなく、極めて動的な、ダイナミックな姿が説かれている。世界は行じつつ、解脱し、悟り、かつ法を説く存在として記述されている。客観的に眺めたスタティックな自然ではなく、極めて主体的で、アクティブな、而今に行じつつある自然であるといえるのである。「今の吾が行」に支えられた世界なのである。これが「尽十方界眞実人体」の意味でもある。

修行者の而今の行と証（只管打坐即身心脱落）における宇宙や自然は、仏のいのちのあらわれとして、つながり合い、支え合っているのである。本来的な宇宙・自然があらわになっている時である。この、主・客の二元性をこえた自他一如の「自受用三昧」の境地は、「一人一時の行」即ち、「只管打坐」の実践によって可能となるのであり、仏法に関する単なる知識を学ぶことによるのではない。「端座参禅」の実行によって「この法」は現実のものとなるのだという。

「諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提を証するに、最上無為の妙術あり。これただ、ほとけ仏にさづけてよこしまなることなきは、すなはち自受用三昧、その標準なり。

この三昧に遊化するに、端坐参禅を正門とせり。この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといふも、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし。」（「弁道話」）<sup>23)</sup>

以上のように、道元は正しく単伝されてきた座禅一行のみが身心脱落、即ち開悟のまさしき道であることを説くとともに、前章に記述したように、座禅の具体的な方法について『普勧座禅儀』<sup>2)</sup>や『正法眼蔵』の「座禅儀」巻<sup>3)</sup>において示している。ここでは、具体的に正しい坐や呼吸の型の習得が基本とされている。

また、『永平清規』<sup>24)</sup>や『正法眼蔵』「洗面」<sup>4)</sup>、「洗淨」<sup>5)</sup>等においても、禅院における日常の洗面にいたるまでの生活も型によって「身心」を律していたことが知りうるものであり、修行僧への教育においても、既に前章で扱った日本の芸能における教育と同じく身体の型を最も基礎としていたといえよう。

こうしたことから、禅院におけるあらゆる日常の生活や、行為それ自体が修行であるということ、即ち「身心」を介した行であることを示しているのである。それ故、「威儀即仏法」なのであった。修行生活における身体の「型」即ち作法・威儀こそが仏法の現われに他ならないことが、

「……………身心に修行を威儀せしむる正当恁麼時、すなはち久遠の本行を具足円成せり。このゆへに修行の身心本現するなり。……………いま大師釈迦牟尼の仏法あまねく十方につたはれるといふは、仏身心の現成なり。」（「洗淨」）<sup>25)</sup>

と、説かれている。ここに、いかに道元が修行や僧堂の生活における身体の「型」を重んじていたかが知りうるのである。

悟りにおいてあらわになる世界や自然は、まさに全身心を挙しての「赤肉団」の修行をし、その只管打坐と身心脱落の体験において「絶対現成」する。この時、宇宙・自然はわれと一つであり、自他一如としての本来的自己の姿のあらわれとしてある。

そして、道元はこの本来的自己における「身心」は一つであるという。

「……………しるべし、仏法にはもとより身心一如にして性相不二なりと談ずる、西天東地おなじくしれるところ、あえてたがふべからず。いはむや常住お談ずる門には、万法みな常住なり、身と心とおわくことなし。」（「弁道話」）<sup>26)</sup>

「赤肉団」の修行は、身心の一如において行われなくてはならない。この道元の身心一如観は、デカルトに代表される特に近代西洋の心身の二元論や、機械論的人間観とは対照的である。この基礎には、創造者としての神から与えられた理性によって対象としての自然を捉え、支配管理するキリスト教的自然観があり、近代以降の科学技術の発展の土台となっている。それが現代人に多大の利便性や豊かさをもたらすと同時に、地球環境問題や様々な生命倫理や医療倫理の問題を生じたのである。人間の脳を含めて、臓器を車の部品のように、修理（外科手術やロボットミームといわれる操作など）し、交換（臓器移植）するなどはまさに、この例であろう。

道元の示した悟りにおける自他一如の自然（世界）や、身心一如の人間観は、こうした現代の科学主義がもたらした様々な問題を克服し、人間が自然や宇宙と共存し、宇宙の中に生かされてある存在として自覚を持つ上で極めて大きな意味を持つといえよう。

道元において、このことは生と死の対立・相対の意識の超越によって端的に示されている。

「生より死にうつると心うるは、これあやまり也。生はひとときのくらみにて、すでにさきあり、のちあり。故、仏法の中には、生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらみにて、又さきあり、のちあり。これによりて、滅すなはち不滅といふ。生といふときには、生よりほかにものなく、滅といふとき、滅のほかにもものなし。かるがゆゑに、生きたらばただこれ生、滅来らばこれ滅にむかひてつかふべし。いとふことなかれ、ねがふことなかれ。

この生死は、即ち仏の御いのち也。これをいとひすてんとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとする也。これにとどまりて生死に著すれば、これも仏のいのちをうしなふ也、仏のありさまをとどむるなり。いとふことなく、したふことなき、このときはじめて仏のこころにいる、ただし、心を以てはかることなかれ、ことばをもつていふことなかれ。ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる。たれの人か、こころにとどこほるべき。」（『正法眼蔵』「生死」）<sup>27)</sup>

この生と死の本来的なあり方も、思慮分別によってはその自覚に達し得ない。

「ただし、心を以てはかることなかれ、ことばをもつていふことなかれ。」、そして「ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて」即ち、相対的な思惟や言語を超えて、只管打坐即身心脱落の境地にあって初めて「生死一如」の自覚に達しうるというのである。

この人間の生と死の相対をも超えた、仏のいのち（生命）における宇宙と人間の同一性、心身の一体性に基づくことによって、現代におけるホリスティックな人間観の回復が可能となるといえよう。今、特に環境に関するモラルを考える時、宗教的体験（この場合は禅の悟りであるが）において自覚される世界（自然・宇宙・われ）の全一的なあり方は、極めて大きな意味を持っているといえよう。人間や科学技術に対して外側にある自然や宇宙として捉え、人間に都合のよいように加工し、使用してきた、そのつけとしての環境問題（地球温暖化など）を同じく外の問題として客体的に捉えてその同じ科学技術によって対症療法的に解決しようとしても根本的解決には至らないであろう。人間を含めたとしても、環境を対象として客体化するエコロジーの考え方だけでは真の解決には至らない。自然を対象化する態度を越え、人間や地球中心ではなく、全一的な生命としての宇宙全体を考えることが求められている。人間にとってあるがままの自然を受容し、それと調和して生きる、宇宙に生かされていることを自覚するということである。自然や宇宙に対する謙虚さや敬虔の念はこうした

体験に基づく自覚から出てくるのである。

道元においては、悟りであるが、宗教における究極的な境地には、主客一如の絶対体験（エクスタシー）があり、そこには自然や宇宙との合一、自他一如の境地があるのである。自然を対象化する態度を越えたところである。悟り（宗教体験）における世界には、本来の人間と自然、宇宙との関係（あり方）が明らかにされているのである。ここから、自ずとモラルも生命が与えられるのではなからうか。

ここに科学を超えた視点が可能となり、現在、行き詰っている倫理とその教育の進展の可能性が考えられる。同時に、エコロジー、医療、生命倫理などに新たな方向性と根拠を与えるであろう。

『正法眼蔵』の非常に多くの箇所、こうした身心脱落の境地における自然について述べられているが、道元ほど悟りについて、「自然」を通して説いている仏教者はいない。このことを端的に示している歌が『傘松道詠』の中にある。

「春は花夏ほととぎす秋は月、冬雪さえてすずしかりけり。」<sup>28)</sup>

悟りにおける而今の目でみつめた、あるがままの日本の四季の自然の移ろいとそこに感じられる美の表現を通して、悟りの世界を象徴的に表現している。日本の自然と、その美しさの中に道元は悟りの真理の全体をとらえている。道元においても日本の風土における自然観や美意識が、その宗教の体験的世界の根底に存在しているといえよう。そして、日本人のモラルについても同様のことがいいうるのである。

### 3. モラルおよび美意識と日本人の宗教意識

道元は『正法眼蔵』「諸悪莫作」巻において道徳は知識や思惟のレベルではなく、悟り（宗教体験）によって身心に現実化し、はたらきとして現われ出てくることを説いている。

「古仏云、「諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教」。

これ七仏祖宗の通戒として、前仏より後仏に正伝す、後仏は前仏に相嗣せり。ただ七仏のみにあらず、「是諸仏教」なり。この道理を功夫参究すべし。いはゆる七仏の法道、かならず七仏の法道のごとし。相伝相嗣、なほ箇裡の通消息なり。すでに是諸仏教なり、百千万仏の教行証なり。

いまいふところの「諸悪」者、善性・悪性・無記性のなかに悪性あり。その性これ無生なり。善性・無記性等もまた無生なり、無漏なり、実相なりといふとも、この三性の箇裡に、許他般の法あり。……………するべし、「諸悪莫作」ときこゆる、これ仏正法なり。この「諸悪つくることなかれ」といふ、凡夫のはじめて造作してかくのごとくあらしむるにあらず、菩提の説となれるを聞教するに、しかのごとくきこゆるなり。しかのごとくきこゆるは、無上菩提のことばにてある道著なり。すでに菩提語なり、ゆへに語菩提なり。無上菩提の説著となりて聞著せらるるに転ぜられて、諸悪莫作とねがひ、

諸悪莫作とおこなひもてゆく。諸悪すでにつくられずなりゆくところに、修行力たちまちに現成す。この現成は、尽地・尽界・尽時・尽法を量として現成するなり。その量は、莫作を量とせり。

正当恁麼時の正当恁麼人は、諸悪つくりぬべきところに住し往来し、諸悪つくりぬべき縁に対し、諸悪つくる友にまじわるににたりといへども、諸悪さらにつくられざるなり、……………衆善は奉行なりといへども、自にあらず、自にしられず。他にあらず、他にしられず。……………作善の奉行なりといへども、測度すべきにはあらざるなり。いまの奉行、これ活眼睛なりといへども、測度にはあらず。法を測度せんために現成せるにあらず。……………衆善、有・無、色・空等にあらず、ただ奉行なるのみなり。いづれのところの現成、いづれの時の現成も、かならず奉行なり。この奉行にかならず衆善の現成あり。……………衆善のなかの一善すでに奉行するところに、尽法・全身・真実地等、ともに奉行せらるるなり。」（「諸悪莫作」）<sup>29)</sup>

只管打坐を実践し続けることによって、「諸悪」は自ずとつくられなくなるというのである。即ち「諸悪莫作」には仏法の真理が、修行の力として現成しているということである。

われわれが思惟によって相対的な対立において捉えている善と悪という概念は、悟りにおける絶対相（実相・空）にあっては超えられているのである。ここで七仏通戒偈の三性（善性、悪性、無記性）があげられているが、一切の相対を超えた実相において、すべては真実そのものであり、善と悪の対立を超えて汚れない。

「諸悪莫作」は反省的な思惟によっては捉えることができない。悟りそのものから出た言葉であり、これは只管打坐の体験、行によって初めて、この「身心」に実現するのである。そこでは、自ずと諸悪はつくられることがなく、善は自ずと行われるのである。それ故、「諸悪莫作」は「諸悪作るなかれ」ではなくて「諸悪は莫作なり」と読まれる。「衆善奉行」も「衆善は奉行すべし」ではなく、「衆善は奉行なり」と読まれるのである。道徳的行為はわれわれの思慮を越えた仏の力に支えられ、仏の行為として現れ出るといえよう。自他一如の悟りにおける本来的な自己（世界）において、真理としての絶対的な言葉として「諸悪莫作、衆善奉行」をきくこと即ち、道徳の根源に「目覚める」ことに他ならない。

ここに道徳教育の根本的な問題を読み取ることができるであろう。道徳においても根底は、宗教的な体験に根ざした宇宙や自然との一体性ということと切り離しえないのである。カントは実践理性批判で、「空に輝く星とわがうちなる道徳法則」を述べているが、それは人間が科学の対象とし、必然性によって支配されている自然界を越えた自由の領域とつながる入口であった。

こうした道徳の究極的な根底に至るには、宗教的体験やスピリチュアリティーによらなくてはならない。「なぜ人を殺してはいけないのか?」、「なぜ人の物を盗んではいけないのか?」という問題は、宗教の根底にあるスピリチュアリティーの体験が道徳の根拠として語られなければ真の答えは出ないのである。宗教的な体験において初めて「諸悪莫作、衆善奉

行」は生命を持ち、悟り（法の真理）に裏付けられた言葉となりうるのである。ここで道徳は単なる知識ではなく、力を持ったものとして現れ出て、生きるものとなる。このように、道徳を生きたものとして子供達に根付かせるためには知識として注入するのみではなく、同時にスピリチュアリティに目覚めさせる体験が不可欠である。

この点においては、ルドルフ・シュタイナーがその教育論で示したような美術や音楽、演劇、体育のような芸術や身体の体験は大きな意味を持つのである。これらの体験や座禅、瞑想等の実践はひらめきや直感の能力を伸ばして、創造的な行為やたましいの成長にもつながる。道徳の教育は知育に偏らず、身体性、感性、そしてスピリチュアリティ<sup>1)</sup>による全人格的な体験に根ざすことによって心の奥に存在する道徳性に目ざまさせることが肝心である。

道元においても、心と体は一つであり、「赤肉団」の全身心を挙げた行こそが核心であった。自己のたましいの深みにおいて、生命と自然や宇宙との根源的なつながりを自覚するとき、「生命を大切にすること」ということの根拠を「体得」することが可能となるのである。ここに、道徳の根拠としての「スピリチュアリティ」をいいうる。

日本人のモラルについては、美意識と宗教意識との関連において考えられなくてはならない。そして日本人の宗教意識は、二つのタイプに分けられる。一つは、ここで取り上げた道元の他、法然、親鸞、最澄、空海、日蓮のような純一に宗教的な修行や信仰の形をとるもの、もう一つは西行、芭蕉などのように美的な体験とその表現によって、宗教意識やスピリチュアリティを表出するものがある。これらは共に、日本人固有の自然観や生命観に立脚しているのである。

特に後者のタイプは、中世以降文芸や茶の湯等において、「わび」や「さび」の日本固有の美を形成した。

西行は、中世という戦乱の時代にあって明日の生死もわからない状況下で無常を感じ、漂泊や隠遁の生活を通して、自らの孤独を追求し、やがては自らの死の姿をも自然の相の中に見出すに至った。それは衰えゆく秋の自然や雪、またははかなく散る花や月においてであった。自然に没入し、自分自身あるいは自然の生命のはかなさに感じた無常の先に「美」を見出していった。

一切の世俗的虚飾を削ぎ落とし、はかなさ、孤独、無常なる様、すさまじさ、自らの死への思いなどの極限を突き抜けたところに美的実存の境地が開かれる。

「心なき身にも哀れはしられけり鳴たつ澤の秋の夕暮」<sup>30)</sup>

「年たけてまたこゆべしと思ひきやいのちなりけりさ夜の中山」<sup>31)</sup>

こうして、自然との一体感において西行が垣間見、希求したものは個我を越えた魂の永遠性であった。それ故、この美的実存の境地は同時に宗教的実存の境地であるといえる。中世以降展開した「わび」や「さび」の美の系譜は、西行を出発点としているといえよう。

この西行の美意識は、「冷え」や「枯れ」として中世文芸の流れの中でやがて千利休の「わび茶」として結実する。2畳という極小の茶室空間において、亭主と客は一切の世俗性を離

れ、無一物となって対峙し、「わび」の美の共感による深い人格的な交わり<sup>32)</sup>を通して個我を越える宇宙との生命的な一体感を自覚する。

さらに下って江戸期における芭蕉も、この流れを受けて、目の前の小さな自然やその現象を前にして、自己の魂と一つにつながっている宇宙の神秘と調和を見出している。

「よくみれば薺花咲く垣かな」<sup>33)</sup>

「閑かさや岩にしみ入る蟬の声」<sup>34)</sup>

芭蕉はここに「さび」の美を見出したのである。芭蕉は『笈の小文』において、

「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利休が茶における、其貫道する物は一なり。しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。見る処花にあらずといふことなし。おもふ所月にあらずといふ事なし。……………造化にしたがひ、造化にかへれとなり。」<sup>35)</sup>

と述べているが、「わび」や「さび」の美意識の系譜が、特に四季の自然の移ろいを通して自らの生命をみつめ、魂の故郷としての自然への一体性を求めるところにその根底があるといえよう。これは和辻哲郎が指摘しているように、時に激しくも、時に優しい日本の「風土」の性格に立脚した自然観と深く関わる。ここにはギリシアのテオーリアのように自然を「見る」態度ではなく、母体である宇宙、自然の調和の中に抱擁され、その中にスピリチュアルな力を見出す、多神教的なアニミズムやシャーマニズム的な自然観・生命観が根底にあるのである。

このように日本人のモラルについて考える場合、美意識として表現された、日本的な自然観や生命観に根ざした固有の宗教意識やスピリチュアリティを捉えなくてはならない。このことは中世に限らず古代から現代に至るまでいいうることであるが、深く日本人の深層意識に関わるといえる。特に詩歌、能、茶の湯等の文芸や芸道における美意識と宗教意識の関連は、新しいモラルの構築にとっても極めて重要といえる。

日本人の自然観に基づいた美意識の共感ということが、生きる意味や、他者との関係性、共同体のあり方、そして自然や宇宙の捉え方や人間と自然の関わりなどに関して、モラルの回復と新たな構築を可能とするのであり、同時にモラルの教育ということにおいても、不可欠の要素であると考えられる。

## むすび

道徳の根拠は知識ではなく、根元的な宗教体験によって自覚が得られる。この体験による道徳の自覚には、身体の型における躰が不可欠である。ここでは、こうした視点から道元を取り上げたが、道元においても修行は身体の型としての座禅を基本としていた。教育における型は創造性ということとも深く関わっているのである<sup>36)</sup>。

道元における悟り（身心脱落）の体験においては自然や宇宙と自己が一つである自他一如

の世界が現成する。宗教的体験において本来の世界と自己のあり方が自覚される。このことは日本の芸能や芸道・武道においてもいえるのである。身体の型を通して基本を身につけ、究極において自他一如の境地に至ることは世阿弥においても、千利休や宮本武蔵においても同様であったといえる。そこでは、創造性が自由に発揮されているのである。

道元は『正法眼蔵』「現成公案」巻において、

「自己をはこびて万法を修証するを迷とす、万法すすみて自己を修証するはさとりなり。」（「現成公案」<sup>37)</sup>

と説いているが、理性を持った人間を主人として自然に働きかける現代の科学技術文明の立場は、「自己をはこびて万法を修証する」、「迷」に他ならない。西洋の科学技術はキリスト教的自然観のもとに自然（人体をも含めた）を実験、観察することによってそこに法則を見出し、自然を支配、管理することによって発展してきたといえる。その原動力は人間の恣意的な欲望であり、この原理が深刻な環境問題や生命倫理の問題をもたらしたのは否定できない。それに対して、「万法すすみて自己を修証する。」即ち「悟り」の立場は自然や宇宙の生命と一つであり、その調和の中に生かされているという自覚である。「自己をわするるといふは万法に証せらるる」<sup>38)</sup> ことに他ならない。

ここに人間は、宇宙や自然を支配する科学技術文明の方向や生き方を転換し、宇宙に生かされているという自覚を持ち、人間の恣意的な欲望を乗り越えて、宇宙や自然の秩序を守り維持するために科学技術を使う「叡智」と「モラル」が何よりも必要となってきた。環境や生命に関するモラルや叡智は、自然を対象とする科学技術からは出てこない。科学技術のみによっては対症療法的な解決（技術）しかえられないのであり、根本的な解決は不可能である。人間と自然・宇宙との根源的なつながりの自覚は宗教的な「体験」に基づくことによって初めて可能となる。身心一如・自他一如・生死一如の世界を貫き、われわれが生かされているところの、個我を越えた「ほとけのいのち」（宇宙の生命）の自覚であり、これによって叡智も、新たなモラルの形成も可能となるであろう。この叡智に基づいて、人間が物質的欲望を抑制する方向に成長し、科学技術が環境を保護するための研究開発を目的として、使用される事が求められてきている。人間のライフスタイルの転換と科学技術の新しい方向性が求められているといえよう<sup>39)</sup>。

日本人の生命観や自然観は、多神教的なアニミズムやシャーマニズムに根ざし、古来自然と共に生きて調和をはかってきたのである。温和なモンスーンの風土は、自然との闘いや対立よりも調和や受容の態度を生んだ。これが日本における神道や仏教の土壌であったが、同時に固有の美意識を生じ、深くモラルとも関わるものであった。

特に、中世以降において一つの美意識の系譜となった「わび」や「さび」はこの典型といえる。中世的な「死」への直視と不安は、王朝の無常美に実存的な深まりを与え、自らの死や孤独、無常と自然のはかなさや四季の変化との一体性の中で「永遠なるもの」を求めるところに「わび」の美は形成された。この美意識の根底には自然の生命力に抱かれ、調和して

生きる日本人の宗教意識やスピリチュアリティが存在している。

生命的な感覚が希薄となり、少年による殺人などの犯罪が多く発生している現在、このような日本の風土や伝統に根ざした「美」の体験がモラルの教育にとって持つ意味は大きい。それは四季の移ろいに美を見出して、自然と調和して生きるモラルとスピリチュアリティ・宗教性を教えることである。具体的な方法としては、俳句や短歌、美術、音楽（童謡など）、武道、そしてなによりも自然体験などがあげられよう。太古（縄文時代）から日本人が行ってきた、自然の力との一体感の表現、自然の恵みへの感謝、豊作や安全を求める祈りとしての「祭」の持つ意味をわれわれが体験的に知ることと、それを現代的によみがえらせ伝えていく努力は極めて重要であろう。今も、命を賭して行われる諏訪大社の御柱祭は、こうしたことをわれわれ現代の日本人に象徴的に示しているのではなかろうか。

今、その風土において形成されてきた日本人の自然観・生命観に立脚したモラルの教育を考えると、知識としてのみではなく、感性を通して、即ち美的な直感を通して、日本人が長く保ってきた他者や自然に対する態度や関係性、秩序感、自然の生命に対する畏敬の念を感得させることが必要といえる。ここに、日本人の精神的な土壌の上に根ざしたモラルの教育が可能となると考える。

このように、日本人の宗教性や美意識が形成されるベースとなった自然との一体性や調和を保つ自然観・生命観そしてスピリチュアリティは、21世紀の新しい文明を志向するときに大きな意味を持つであろう。

日本人にとって、外来の儒教、道教、仏教を受容し、日本的に発展させ、また神道を形ある信仰となし、特に近代以降西洋文化、文明を吸収し現代日本を形成した基礎には、こうした日本的自然観・生命観があり、大きな原動力となってきたことは否定できない。言い換えれば、基層レベルの宗教意識や文化といえるが、ここには日本的アニミズム、シャーマニズムが存在しており、これは地球上のあらゆる人類社会が、文明形成以前に持っていたのであるが、都市文明、世界宗教、近現代の科学技術文明等の発展に伴って消失してしまった。しかし、日本にはまだ祭儀として、あるいは生活文化や習俗として、またここで論じたように美意識として、茶の湯や和歌などの芸能や文芸に象徴的に存在し、日本人の心に、その潜在意識の中に生き続けているといえよう。その、自然と共に調和して生きるという、日本人の固有のライフスタイルや意識は、現代における自然や異質な他者との共生、平和への志向にとって欠くことができない。こうした日本人の自然観や宗教性、その表出としての美意識は、世界に対する日本文化の発信として意味があると同時に、現代世界が共通して抱えている深刻な環境問題、宗教対立や戦争等を克服するための、地球レベルでの共通のモラルや叡智を確立していくためにも、これを現代において意味を持った形あるものとして世界に示し普遍化していくということは、現代日本人に課せられた最大の義務であると考えられる。

## 注

- 1) 本論では、「宗教意識」および「宗教性」を、「宗教」や「宗派」あるいは、その教義や経典、教団（組織）の社会的活動といったレベルを超え、宗教を基礎づけ、あるいは宗教の発生の根底となった意識、個人の内的な宗教体験や日常生活、社会・文化の中に潜在し、浸透している意識や宗教的な性格・要素という意味で用いている。  
一方、「スピリチュアリティ」は一般に「靈性」と邦訳されているが、私はスピリチュアリティは靈性よりも、より広汎な意味を持ち、宗教および宗教意識、宗教性を根源的に基礎づけ、シャーマニズムやアニミズム的体験、そこに存在する自然観・生命観をも含んでおり、さらに現世を越える超越的な存在、あるいは靈魂（靈的実体）に対する意識や態度など現代の宗教の現象や宗教意識、宗教性の中にもとらえうるものとする。鈴木大拙は、その著『日本的靈性』において、「精神よりも高次のもの」と靈性を禅の悟りの体験から展開している。しかし本論では禅の悟りやキリスト教的な神秘主義のみではなく、われわれが太古より現代に至るまで感じてきた生命や宇宙の神秘に対する感情や意識、無意識をも含めてスピリチュアリティの語を用いた。スピリチュアリティは宗教を基礎づけ、モラルや美意識の形成にも深く関わっていることを再認識したい。なお、ルドルフ・シュタイナーにおいては「靈性」が邦訳として定着している。
- 2) 大久保道舟編、『道元禪師全集』上巻、筑摩書房、1970年5月。
- 3) 寺田透他校注、『道元』上、岩波書店、1976年8月。以下、「生死」巻を除くすべての『正法眼蔵』の引用および参照は本書上および、下、1978年7月による。
- 4) 前掲書、下。
- 5) 前掲書、下。
- 6) 久松潜一他校注、『歌論能楽論集』、岩波書店、1961年、343頁－344頁。
- 7) 和辻哲郎、『風土—人間学的考察—』、岩波書店、1935年。
- 8) ルドルフ・シュタイナー、高橋巖訳、『教育芸術 I—方法論と教授法』ルドルフ・シュタイナー教育講座 II、筑摩書房、1989年、39－56頁。
- 9) ジョン・P・ミラー、吉田敦彦他訳、『ホリスティック教育—いのちのつながりを求めて—』、春秋社、1994年。
- 10) 半田栄一、「中世日本人の宗教的自然観—道元を中心として—」『比較思想研究』第14号、比較思想学会、1988年。
- 11) 前掲書、上、331頁－332頁。
- 12) 前掲書、上、289頁。
- 13) キリスト教神秘主義においていえば、自我と神の対立が越えられるということである。この点に関しては、拙論「道元と神秘主義」『比較思想研究』第18号、比較思想学会、1992年において詳論した。
- 14) 前掲書、上、291頁－293頁。
- 15) 半田栄一、「道元における「出会い」とユング・共時性」『比較思想研究』第19号、比較思想学会、1993年。
- 16) 「天童如浄禪師語録跋」、大久保道舟編、『道元禪師全集』初版、春秋社、1935年、803頁。
- 17) 前掲書、上、78頁。
- 18) 前掲書、上、103頁。
- 19) 前掲書、上、80頁。
- 20) 前掲書、上、77－78頁。
- 21) 前掲書、上、13－15頁。
- 22) 前掲書、上、259－260頁。
- 23) 前掲書、上、11頁。

- 24) 大久保道舟編、『道元禅師全集』下巻、筑摩書房、1970年。
- 25) 前掲書、下、133－142頁。
- 26) 前掲書、上、23頁。
- 27) 大久保道舟編、『道元禅師全集』上巻、筑摩書房、1969年、778－779頁。
- 28) 同上、412頁。
- 29) 前掲書、上、356－361頁。
- 30) 風巻景次郎他校注、『山家集 金槐和歌集』、岩波書店、1961年、89頁。
- 31) 久松潜一他校注、『新古今和歌集』、岩波書店、1969年、216頁。
- 32) 西行も、世俗を脱して、孤独や死に対する意識の極まりを越えた（突き抜けた）ところに見出した美的境地の共感が可能な友との、深い心の交わりを求めた。茶の湯における「直心の交わり」である。この美的境地は、深くモラル（人と人の関係）に根ざしつつ、限りなく宗教的実存に近づいている。日本人のモラルが、教義や信仰としての宗教よりも深いところに流れている宗教性やスピリチュアリティに根ざしており、美意識と根源的に結びついていることは、日本人のメンタリティを捉える上で不可欠である。この点については、拙論「中世日本人の美意識と宗教意識－西行等を中心として－」、『比較思想研究』第12号、比較思想学会、1986年において詳論した。
- 33) 大谷篤蔵他校注、『芭蕉句集』、岩波書店、1962年、64頁。
- 34) 同上、102頁。
- 35) 井本農一他校注・訳、『松尾芭蕉集』、小学館、1972年、311頁－312頁。
- 36) 禅を通して創造性について体系的に考察した研究としては、恩田彰、『禅と創造性』、恒星社厚生閣、1995年がある。創造性の開発を心理学の立場から、幅広く論じたものとしては、同著者、『創造性開発の研究』、同上がある。また、拙論、「現代教育における創造性・霊性」『嘉悦大学研究論集』第45巻第1号、嘉悦大学、2002年の中で、現代の創造性教育において、座禅体験などの宗教体験や芸術におけるひらめきなどがどのような意味を持っているかを、全人格的教育という観点から論じた。
- 37) 前掲書、上、35頁。
- 38) 前掲書、上、36頁。
- 39) そのためには、学際的な研究、特に哲学や倫理学、宗教学などの文科系の学問と自然科学や技術開発に関する理科系の学問とが手を結び新しい学問の枠組みをつくっていくことなどは、なによりも必要であろう。