

モラルとスピリチュアリティー

——中世日本人の美意識と自然観を通して——

半田 栄一

はじめに

道德およびモラル⁽¹⁾に関しては、その文化のよって立つ固有性を捉えることによって揺るぎなきものとする⁽²⁾ことができる⁽³⁾と考える。これによって、道德の「根拠」を示しうるのではなからうか。

本論で述べるように、日本人の場合、モラルは特に美意識とその表現において捉えうるのである。中世以降における「わび」、「さび」といった典型的な日本の美意識について取り上げたが、そこに存在する自然観に日本的なスピリチュアリティ⁽²⁾や宗教性を捉えていかななくてはならない。このことは、「わび」や「さび」以外にも、あらゆる美的表現や生活文化においても言いうるであろう。道德は宗教的・スピリチュアルな体験に根ざすことによって真に意味あるものとなり、その根拠を確かなものとなし実

効性を持つ。

ここではモラルを日本人の自然観・スピリチュアリティーに基づいた美意識を通して考察する。

一 文化的伝統における型とモラル

日本の伝統的な芸道の教育や禅の修業は、身体的な「型」を通して行われていた。世阿弥は能芸の教育理論を『風姿花伝』において示したが、冒頭の「年来稽古」の項目において年齢に応じた稽古のあり方を示し、幼少から少年期に至る芸の基本の教育は、なによりも自然の感情とこの年齢特有の柔軟でのびやかな能力とそれぞれ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。謡や動作、そして舞の基本的な「型」の習得が身体を介して子供

の自然な感情の中で行われることがなにより大切であると述べている。

芸道や武道、礼法においては、型の習得を抜きにしてその技能の個性的な発展もなく、師匠から学んだ基本的な型の習得を果たすことによって初めて、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、創造性を発揮することができると述べている。真の個性の伸張や創造ということも型の習得抜きにはあり得ない。

道徳の教育においても幼少期の躰の段階では、身体や身体感覚を介して基本的な型を習得させることが最も大事である。道徳性は何か外から与えることなく、単に人間関係から自然に芽生えるものではない。幼少期における躰は身体及びその感覚を通してなされるべきであり、これが道徳に伴う感情や判断力の発達の基礎となる。道徳的な判断は、身体を通して「型」の教育によって確立した道徳感覚の上に可能となる。

道徳性は型の習得によって、言語の性格や構造、自然との関わり方などにおける文化の固有性を通して発達していくのである。

これは民族や宗教、地域によって異なる「風土性」に根ざし、型の継承と発展による創造的な営みによっているが、モラルや道徳性はこうした過程において形成されていく。道徳性は、一人の人間が生来自然に持っている可能態であり、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。

書や和歌、茶の湯、その他あらゆる生活文化においても「型」はそれを超えた「こころ」や「たましい」の有様を示しているのであり、この型によって日本人の美意識やスピリチュアリティ、モラルは継承されてきたのである。

即ち、作法、挨拶、盆暮れの贈答、祭儀、冠婚葬祭や墓参、法事等における礼法や習俗は単なる形式を超えた日本人固有のモラルや美意識、宗教意識を意味し、象徴している。日本人は個人においても、こうした日常生活や習俗の体験において、身体感覚を通してモラルを獲得してきたのであり、社会全体の通念や常識を形成してきたといえる。つまり、言語や身体的な所作等、コミュニケーションや表現の能力の習得に伴って、人と人の関係、自然との関わり、死者や祖先の持つ意味などを知識のみによってではなく、身体を通して子供達に、感情（情緒）や感性によって感得、了得させてきたのである。

江戸時代、石門心学の手島堵庵も道徳そのものを教える前に、日常における行儀、作法、挨拶、神棚や仏壇への拝礼などを、躰することの重要性を説いている。モラルの教育は、民族や地域の「風土」の性格に根ざした日常生活や儀礼、習俗における身体的な型を通して実感させつつ身に付けさせていくことが大切なのである。「今日は、寒いですね。」「暑いですね。」という日々の気候に関した「挨拶」の言葉にしても日本の自然や気候の条件において行われることに意味があるのであり、その湿潤さや、蒸し暑さ、

寒さ、細やかな四季の変化の美しさや、そこから得てきた情感、情緒を身体的に感じ取らせる（共感させる）ことが肝腎なのである。

そこで、「人と人」の間柄、関係性を通してあるべき生き方や道徳の習得が可能となる。即ち、日本の「風土性」によって自ずから規定されてくる、民族や地域等の「共同体」に生きるために不可欠な「自然との関わり方」、「人としての生き方」や「他者との関わり方」が身体や感性・情緒を通して了解されうるのである。日本人のモラルが、その自然観・生命観に立脚したスピリチュアリティ・宗教性、そして「美意識」と深く関わりと考えられるのもこうした点からである。

二 中世日本人の美意識・自然観とモラル

道元は悟りの体験における、本来的な世界と自己のあり方を自他一如の世界として『正法眼蔵』において説いているが、道元ほど自然を通して悟りの体験を語っている日本の仏教者は他にいないと考えられる。道元の悟りの世界も、日本の風土における自然を通して開花し表現された。道元の『叡松道詠』の一首に、

「春は花、夏ほととぎす、秋は月、冬雪冴えてすずしかりけり」

という歌があるが、これは日本人が四季の自然の変化に美を見いだす心情を端的に詠っており、而今の目で見つめたあるがままの

日本の自然の四季の移ろいとそこに感じられる美を通して悟りの世界を象徴的に表現している。道元は美とは無縁と捉えられることが多いが、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ことは否定できない。

日本人の宗教意識は、二つのタイプに分けられる。一つは道元その他、法然、親鸞、日蓮、最澄、空海のように純一に宗教的な修行や信仰の形を取るもの、もう一つは特に中世以降、西行、芭蕉、利休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演出するものがある。

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」の美を形成した。中世という時代は戦乱と激動の時代であり、誰もが明日の生死もわからない状況下で強い不安と無常を感じていた。以下において論ずる西行も、こうした時代にあつて無常を感じつつ生きたのであろう。そして出家の原因としては無常観の他、宮仕え等の俗世のわずらわしさもあつたと考えられる。

西行は隠遁や漂泊の生活を通して自らの孤独を追求していく。衰えゆく秋の自然や雪、また一時咲いては散る花や月において、みずからの孤独や死、生命のはかなさを見つめていった。そして自然に没入し、自己と自然の生命のはかなさにおいて感じ取った無常の先に美を見いだすに至る。それは、孤独の追求を通して一切の世俗的虚飾を削ぎ落とし、自然の相において見いだした、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開かれた実存の境地である。

「心なき身にも哀れはしられけり鳴たつ澤の秋の夕暮」⁽⁵⁾

この歌は、この境地を象徴的に示している。また、

「年たけてまたこゆべしと思いきやいのちなりけりさ夜の中山」⁽⁵⁾

と詠んでいるが、自然と自らの生命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超えた魂の永遠性であった。

西行はこのような、孤独の極まりと美的実存の境地の共感を通して深い人格的なつながりを求めたといえる。

「さびしさにたえたる人のまたもあれな庵ならべん冬の山里」⁽⁶⁾

西行の見いだした美意識は、日本人の固有の自然観・生命観がベースになっている。四季の自然の移ろいにはかなさを感じ、同時にそこに美を見いだすという日本人の感覚は、万葉集、古今、新古今以来、現代に至るまで続いているが、ここには日本的アニミズムとシャーマニズムが存在する。

西行においても、『山家集』等の作品中に数多くアニミズムやシャーマニズムの要素のある歌がある。特に自らの孤独や生命のはかなさ、不安を自然に投影し、自己の生命や感情を自然のあり様の中に見いだす「自己投影」というかたちでアニミズムが現れている。

「世の中の憂きをも知らですむ月のかげはわが身の心地こそすれ」⁽⁶⁾

「谷の戸に独りぞ松もたてりける我のみ友はなきかと思へば」⁽⁶⁾

「ふるはたの岨の立つ木にゐる鳩の友呼ぶ声のすこき秋の夕暮」⁽⁶⁾

「その折の蓬がもとの枕にもかくこそ虫の音にも睡れめ」⁽⁶⁾

孤独な自己の姿を松、鳩、月などに投影、感情移入して季節の変化にともなうて表現し、さらに自らの生命のはかなさを露や虫の音に見いだし、やがては路傍での自らの死の姿をも凝視する。

月と共に西行の最も主要な歌材である、桜の花において生命の根源、真実在を希求し詠っている。

「吉野山こずゑの花を見し日より心は身にもそはずなり」⁽⁶⁾

桜の花に魔力ともいえるような神秘性を感じ取っており、ここには西行におけるアニミズムを指摘することが出来る。これは中世的に形をかえたアニミズムであり、『山家集』における西行固有の表現を通して見いだすことができるのである。

また、桜の花には往生のイメージが象徴的に重ねられる。

「願わくは花の下にて春死なんそのきさらぎの望月の頃」⁽⁶⁾

「仏には桜の花をたてまつれわが後の世を人とぶらはば」⁽⁶⁾

こうしたところに、西行における美意識に重ねられた宗教性お

よびスピリチュアリティを指摘しうる。

西行のアニミズムの性格をもったスピリチュアリティ・宗教性は、その固有の感受性と孤独感を通して至った美的な境地へと深められていくのだが、これも主に桜の花と雪によって表現されている。

西行の花材における雪や氷は、孤独の追求の果てに行きついた究極における開き直りの境地といえる。

「さゆと見えて冬深くなる月影は水なき庭に水をそしく」⁽⁶⁾

「山桜思ひよそへてながむれば木ごとの花はゆきまさりけり」⁽⁶⁾

「花と見る梢の雪に月冴えてたとへん方もなき心地する」⁽⁶⁾

凍てついた氷や雪に西行が見た花は、「生命の永遠性」に他ならず、「冷え」や「枯れ」といった中世的な美意識において表現されたのであり、これは西行以降の文芸や茶の湯において展開していく「わび」や「さび」の美的系譜の源流となるものであった。雪や氷の冷えさびた世界、晩秋や初冬の枯れすさんだ、すさまじい世界は不毛で極めて感性的には貧しいが、逆に極めて豊かで感性の限界や限定を超えた世界を示しており、それが「花」によって象徴的に表現されている。

「冷え」や「枯れ」の美的世界は、中世人の不安と無常観を抜きにしては論ずることはできない。枯れすさんだ、寒い、感性的に極めて貧しく感じられた自然に、美や永遠性を捉えることは、こ

うした精神的な深みにおいてでなければ不可能である。明日をも知れぬ戦乱の世における生と死の不安、末法思想、平家の没落や貴族階級の空洞化、そしてなによりも西行のような遁世者の厳しい生活。こうした中世人が置かれた精神的な状況が、固有の宗教的・スピリチュアルな世界と、この美的実存を醸成したのである。

三 「わび」の展開とモラル

「冷え」や「枯れ」の美意識は、藤原俊成や定家における王朝的な無常美である「幽玄」、「余情妖艶」等の美が中世的な実存の意識によって深められたものといえる。四季の自然の移り変わりやその無常な様相、あるいは不規則なすがたに美を見いだす態度は、『徒然草』において「月はくまなきをのみみるものかは……」等と述べている同時代の吉田兼好においても見いだすことができる。この美意識がさらに深められて西行やそれ以降の美意識として結実していくのだが、ここに中世人のモラルが深く関わっている。即ち中世人の不安の意識と無常観は人々に世俗性を脱した人と人の心・魂のレベルでのつながりを求めさせ、このことが特有の美意識の形成を方向づけたといえよう。

具体的にいえば感性に与えられるものはより少なく、貧しく、不均衡にして、冷え枯れる、冷えやせるという心の条件（村田珠光の「心の地下」）は、一切の虚飾を捨て去り無一物の心境になった目に、本来的な美しさを感じられてくる。禅でいうならば

本来の面目ということになるであろう。

定家の艶麗と幽遠とを同時に求めた幽玄・有心の論も、室町時代になると心敬はその歌論書『ささめごと』において論じたように、定家の歌論における艶、即ち官能性より宗教的・形而上学的な内面性が重視されてくる。つまり、冷える、枯れる、さむいという語によって、幽玄・有心は官能的な美というよりも、蒼古剛直の風体として捉えられるようになる。

この「冷える」、「枯れる」、「さむい」という語以外に心敬は「ひゑ氷る」、「しみ氷る」などとさまざまに言い換えているが、感性・官能、そして言語表現をも超えた唯心的な美のきわまりとして「長高体」を論じた。

こうした「冷える」、「枯れる」という語が示す境地は、既に西行の和歌において展開していたのであり、中世文芸の流れを経て、やがて武野紹鷗、村田珠光、千利休と発展をみた茶の湯における「わび」、そして芭蕉における「さび」の美として結実する。

茶の湯においては、極小の茶室空間で亭主と客は一切の世俗性を離れ無一物となつて対峙し、「わび」の美の共感を通した深い人格的な交わりによって個我を超える宇宙・自然との生命的な一体感を自覚する。茶の湯における「わび」は自らの有限性の自覚と共に、自然や宇宙の永遠性、無限性を観じ、それに抱擁されていることを象徴的に表している。これを共に感じ合うことが、茶会における交流の基礎であり、前提であるといえるだろう。この

ことは、極めて狭い茶室空間やそこに入る前の茶庭が象徴する自然などにおいて理解できるであろう。

そして通常の茶会においても、露地に入ってから出るまでの二刻を一生に一度の会と思い、亭主を敬い、心をこめて相対せねばならず、「これが今生の別れ」と思つて接する。山上宗二はこれを「一期一会」といったが、「生命のすべてをその一会に賭ける」ということで、まさに道元の「而今」にほかならない。人と人の真の出会いと交わりは、人間存在の根源における孤独に徹して、その極限を突き抜けたところにおいて可能だという。即ち、「直心の交わり」（『南坊録』）である。人が生きるということにおける最も根底に関わる実存のあり方といえる。

人と人の根源的な深いつながりにおいて、自ずからそのあり方としてのモラルが形として明らかになってくる。即ち、亭主と客、客同士との相互の思いやりや尊敬、それにふさわしい礼節や所作等においてあるべき形となるのである。

茶の湯という芸道におけるモラルや礼節は、既成の形式や形骸化した礼節・所作をいうのではなく、魂の深みにおける相互の人格的な交流の中で形成されてきたものといえる。そしてこの茶室におけるモラルを媒介し、成り立たしめるものは「わび」に他ならず、この美意識の共有・共感ということである。

茶の湯は連歌と同様に一人の作者によって成り立つものではなく、参加者たちの共同の世界である。連歌は共同制作という点に

において、一人だけの作者のイメージや表現、美的境地で成るのではなく、個人と全体の美的世界が調和しなくてはならない。即ち、前句に句を付けると、前句の作者の心に同調しつつ自らの表現を行わなければならず、個性の主張と我の抑制が共に必要なのである。それにより、個性も真に生き、創造性も発揮できる。武野紹鷗の語った「一座建立」とは、この連歌の構造からきたものと考えられる。

茶の湯における一期一会と一座建立の精神によって、「わび」の美の共同体としての茶会において、「高慢多くいたす間敷きこと」、「深切に交わるること」、「礼儀正しく和らかにいたすべきこと」といった徳が要求されたのである。これらは共同体の人間関係を円滑にし、和を保つものといえよう。一般に日本の共同体における倫理が、「自我を抑制し、全体と調和を保つこと」を肝要としてきたことは日本の「風土」および自然観と深く関わっている。自己の有限性の自覚と自然への随順や受容といった態度が人と人の関わり方・モラルの形成においても反映しているということができる。

こうした自然観は当然、江戸期の芭蕉における「さび」の形成の根底ともなっている。芭蕉の作品も、旅や自然を詠んだ作品が多く、西行を源流とする「冷え枯れ」や「わび」の美意識の流れを受け継いでいるといえるのである。

目の前のごく小さな、何の変哲もない自然やその現象を前にし

て、有限な自己と一つにつながっている自然・宇宙の神秘や永遠性、調和を見いだしている。

「よくみれば薺花咲く垣かな」⁽⁹⁾

「閑かさや岩にしみ入る蟬の声」

目の前の一瞬の、ささやかな自然において、極小の自己の存在と無限大の宇宙の永遠性を自覚することにおいて芭蕉は「さび」の美を見いだしたといえよう。ここには、自然と自己の生命の根源的な連続性があるのであり、その根底に、西行と同じく日本的なアニミズムが指摘できるのである。芭蕉は「わび」や「さび」の美意識の系譜において、特に四季の自然の移ろいを通して、自らの生命を見つめ、その根元的な存在・魂の故郷としての宇宙・自然との一体性を求めているところに、西行との共通性を指摘するであろう。そして、そこに生命の有限性の自覚と共に、永遠性の希求ということがあるのであり、「わび」や「さび」の美を成り立たしめるスピリチュアリティを認めることができる。

むすび

以上論じたことは、和辻哲郎が述べているように、時に激しくも、時に優しい日本の自然の性格に立脚した「風土性」⁽¹⁰⁾が深く関わっている。古代ギリシャのテオローリアのように自然を「見る」、観照的な態度ではなく、またキリスト教の自然観のように、神から与えられた自然を管理し、支配する態度でもない。激しさを持

ちながらも比較的温和な日本の自然において人々は、自然を対象化し、自然と対立したり、闘うこともなく、あるがままに自然を受容し調和して生きようとしてきた。母体である宇宙・自然の調和の中に抱擁され、そこにスピリチュアルな力を見いだす、日本仏教形成以前の多神教的なアニミズムやシャーマニズムの自然観・生命観を基層としている。こうした日本人の自然観・生命観に立脚したスピリチュアリティに基づいて、モラルの問題も考察されなくてはならないが、その際、伝統的な芸能はもちろん、日常の生活文化の中に流れている美意識を検討することは不可欠である。

このような自然観・生命観・スピリチュアリティは現代の日本にも形を変えて生き続けていると同時に、都市文明や世界宗教以前の全人類がそれぞれの地域、民族に固有の形で有していたものでもある。これを普遍的なものとして意識化し、人間・科学と自然が調和し、また異質な人間同士の共生をめざし、新しい文明と人類のモラルを志向する上で、日本の美意識は大きな意味を持っている。

(1) モラル、道徳は、本論においてはそれぞれ異なった意味で用いている。道徳は、狭義の是非善悪に関する概念や観念、社会の規範やルール、人や集団の踏むべき行為や営みの道筋、原理や方向性をいう。モラルはそれより広汎の意味を含み、人が生きる意味や根拠、

生きがいやライフスタイル、自然観や生命観等も含み、宗教意識やスピリチュアリティとも関わる。

(2) スピリチュアリティは一般に、「霊性」と邦訳されているが、本論では霊性よりも広汎な意味を持ち、宗教及び宗教意識、宗教性を根源的に基礎付け、シャーマニズムやアニミズムの体験、そこに存在する自然観・生命観をも含んでおり、さらに現世を超える超越的な存在、あるいは靈魂に対する意識や態度、生命や宇宙の神秘に対する感情や意識等として使用した。スピリチュアリティは宗教を基礎付け、モラルや美意識の形成に深く関わっていると考ええる。

(3) 半田栄一、「中世日本の宗教的自然観―道元を中心として―」、『比較思想研究』第一四号、比較思想学会、一九八八年。

(4) 大久保道舟編、『道元禅師全集』上巻、筑摩書房、一九六九年、四一二頁。

(5) 田中裕、赤瀬信吾校注、『新古今和歌集』、岩波書店、一九九二年による。

(6) 風巻景次郎校注、『山家集 金槐和歌集』、岩波書店、一九六九年による。

(7) 西行においても「託宣和歌」においてシャーマニズムの要素を見いだすことができる。

(8) 定家の「見わたせば花も紅葉もなかりけり浦のとまやの秋の夕暮」(『新古今和歌集』) が象徴するように、対象としての自然のすがたは、貧しくて消極的な性格を持つが、感性に与えられたものに限定されず、それを越えた美(世界)が志向されていたのである。

(9) 大谷篤藏他校注、『芭蕉句集』、岩波書店、一九六二年による。

(10) 和辻哲郎、『風土―人間学的考察―』、岩波書店、一九三五年。

(はんだ・えいいち、日本倫理思想史、元嘉悦大学非常勤講師)