

【シンポジウム「徳福不一致に対する思想的応答」提題】

## 徳福不一致の問題とインド思想

——苦に与えられた説明——

藤井隆道

### 0. はじめに

このテーマを与えられたとき、まず問題と感じたのが、「徳」の概念です。この概念をどうとらえるか、インド思想のなかでこれに相当する概念を見出すことができるのか、ということがそもそも大問題です。しかし、あまり難しく考えるのはやめて、「徳」を、「人の善き性質」くらいに大雑把に捉えることにします。幸福ということに関しても、まずは財の蓄積や名声、そして快樂などを含めたごくありふれた事柄を念頭におくことから始めてよいでしょう。これらは現実に生きるヒンドゥーの人びとが、我々がそうするように、求めてやまなかったものだからです。

本発表では、「善き人が苦悩を引き受けて生きてゆかねばならない」という、我々がしばしば出会う現実に、ヒンドゥーの人びとがいかに対処してきたかという問いを基本的な問題として見定めて、また、思想的もしくは哲学的な応答ということですから、ヒンドゥー的な思索の尽きせぬ源泉となった古ウパニシャッドと、そして古典的な思想体系（いわゆる「六派哲学」に代表される）という、ヒンドゥーの「正統派」とみなされた思想伝統を対象として扱うことにします。

そのなかで、個々の学問伝統の具体的な思想展開をあえて捨象し、私がインド思想的だと考える思惟の基本的な枠組みを、いわば理念的なかたちで取り上げて話をしたいと思います。こうした方法をとった主な理由は次のことです。徳と福の一致・不一致といった問題が、インド古典思想において、主題として問われることはほとんどありません。したがって、この問題をめぐる思索の系譜を繋いでいくという方法をとることが難しいのです。それならば、いっそのこと、どうしてインドにおいてはこの種の問いが問われなかったのか、ということの問題としたほうがよい。そしてそのためには、多少の

無理を承知で、インド思想の基本的な方向性を捉える必要があると考えたわけです。

とくに異文化の思想を比較するといったような作業においては、大胆な単純化が求められる局面があります。その結果得られる全体像は、インド思想史を見渡してみても、そのままのかたちではどこにも見出すことはできないといえるかもしれません。そのことを頭の片隅において、これから話を聞いていただきたいと思います。

## 1. 業の理論

ヒンドゥーの人びとは、善人が苦悩し、悪人が栄えるというしばしば我々が出くわす容認しがたい現実から、それほど強い心理的なプレッシャーを与えられなかったように思われます。思想文献においても、この問題に組織的に取り組んだ形跡はほとんどみられません。それはなぜなのでしょう。おそらく、彼らの心に業（karman）の観念が浸透していたということが、まず第一に理由として挙げられます。

業とは行為のことです。ところで、我々の素朴に考える行為は、なされたらすぐに消失してしまうような性質のものです。しかしヒンドゥーの人びとは、行為の概念を、時間的に延長し、そして倫理・道徳的な法則性を帯びたものと理解しました。なされた行為はその場であとかたもなく消えてしまうのではなく、主体に持続的な影響を与え、その行いにふさわしい何らかの結果を生み出すまで存続すると彼らは考えたのです。その存在論的な位置づけや因果的なメカニズムに関しては、多種多様な見解がありましたが、いまは詳細に立ち入ることなく、シンプルな表現を与えておきましょう。業の理論とは、「善い行いは幸福な経験をいずれもたらし、悪い行いは苦しい経験をもたらす」というものです。

業の理論は、おなじみの輪廻（saṃsāra）の概念とセットになって、一見理不尽な現実の説明を与える機能を果たすことになります。たとえば、善人が苦しんでいて、悪人が繁栄を享受していても、それは過去の行いの報いであり、また将来的に——それは次の生存（来世）においてかもしれない——各人は現在の行いにふさわしい報いを必ず受けるというわけです。

因果応報に類する考え方が、たとえインドに限らずいたるところに見出されるとしても、ヒンドゥーの宗教や思想文化は、その深く、広範で、また持続的な影響力により際立っているといえます。実際のところ、ヒンドゥーの歴史において、業の概念と競合するような原理が皆無だったわけではありません。その例として、最高神（īśvara）や運命・定めのためぐいの概念（kāla, niyati, daivaなど）を挙げることができます<sup>(1)</sup>。しかし、少なくとも古典思想の枠組みのなかで、これらの概念は、業の理論を解消してしまうほどの支持を得るには至りませんでした。もしくは、業の観念を阻害しない程度に、控え目に主張されたといってもよいかもしれません。たとえば、最高神もまた、ある生類についてその創造をなすときに、業を計量しそれに従わなければならないことがしばしば主張されています<sup>(2)</sup>。この点で彼に自由はないのです。こうした人格を最高神と呼ぶことができるでしょうか？

社会学者マックス・ウェバーは、業の教義が「歴史がかつて生み出した最も徹底的な神義論」であると述べました<sup>(3)</sup>。こうした評価の是非はともかく、業の観念は、ヒンドゥー固有の社会制度と密接な連関を持ちつつ、思弁の領域を超えて、ほとんど身体感覚といえるほどに、ヒンドゥーの人びとの世界観に深く浸透し、現実には観察される徳と幸福の不一致についてのフラストレーションを解消する機能を担ってきたものと考えられます。そして、インド古典思想体系においてもまた、多くの場面において、業はその内容や妥当性を討議されるべき主題というよりは、確固とした議論の前提となっているのです。

## 2. 行為の超越

人間とは欲望する主体であり、欲望のままに行為する者となると、ウパニシャッドの賢人ヤーージュニャヴァルキヤは述べています。行為と欲望との密接なつながりもまた、インドにおいては古くより強く意識されていた事柄です<sup>(4)</sup>。業すなわち行為は、その帰結を生み出さずにはいない。その帰結はまた新たな欲望とそれに基づく行為を生み出していく。こうして行為が行為を呼び起こす、という再生産の過程は無限に続いていくことになります。輪廻とは、繰り返す生と死ということですが、見方を変えるならば、欲望

と行為が無限に連鎖する世界にほかなりません<sup>(5)</sup>。

欲望と行為の連鎖する世界が、彼らの目の前にある現実であったとして、そのはるか彼方に理想があります。業の観念が、それを乗り越えることを予期して出現したということには注目すべきです。解脱(mokṣa)の概念もまた、初期ウパニシャッド文献において思想史に登場しています。解脱とは、文字通り、輪廻からの解放、自由のことです。

しかしなぜ、輪廻は超えられなければならないのでしょうか。どうして、延々と続いていく欲望と行為に身を委ねてはいけないのでしょうか。その根底には、当初より、我々が感じる幸福や快樂の価値を限定的なものとしてみる視点があり、さらにはおそらく仏教において深められた「苦の世界観」があります。「一切皆苦」といえば、おそらくみなさんは仏教のことを思い起こすでしょうけれども、仏教以外の古典インド思想においても、一切の事柄が苦に必然的に繋がるものであるという見方は、一定の支持を得ることになります<sup>(6)</sup>。身体的な死の後に生が続いていくとしても、それは苦の生存にほかならないというわけです。

また、輪廻からの脱却が目指されるのには、次のような理由も考えられるかもしれません。ある著名なインド学者は、インド思想において至上の価値として捉えられているのは、善ではなく、自由であると論じています<sup>(7)</sup>。これも傾聴に値する言葉と思われる。欲望とそれに基づく行為の「虜」となって生きることは、意義ある生とは認められていなかった。こうして、行為の無限の連鎖である輪廻の超越が志向されることになります。

### 3. 無知と苦

では、解脱はいかにして達成されるのでしょうか。というのも、輪廻の世界が行為の無限の連鎖であるとするならば、行為によりそれを超えることは、少なくとも原理的には不可能であるように思われるからです。この点に関しても、古典インド思想において多種多様な見解があるのですが、大胆に一般化すると、知(vidyā, jñāna)が行為に対する原理として立てられることになります。なお、古典インド思想を読み解くとき常に念頭に置かなければならないことですが、彼らがいう知とは、単に蓄積可能な知識というのみでなく、

ものの見方や洞察といった意味を含んでいます。

古典思想体系の多くは、たとえ特定の形態の実践の価値を認めていても、それを通じて最終的に知が獲得されることにより、解脱が得られるという形式の救済論を採用しています<sup>(8)</sup>。そしてその場合、知は、少なくとも欲望により引き起こされるような日常的な行為と、明確な対比のうえにおかれているのです。

また、知による解脱という考え方は、次のことを含意します。輪廻的生存は、知を得ていないことによりもたらされる。(だからこそ知によりそれから自由になれる。) こうして、無知(＝無明avidyā)が輪廻の根源として指定されることになります<sup>(9)</sup>。平たくいえば、ものの見方が誤っている・歪んでいるために苦の現実がある、ということです。ここで再び、苦の現実に対する透徹した視点に出会うことになります。苦はおおよそ、外在的な要因によってもたらされるものではない。それは個人の内部より生み出されるものである。ものの見方を改めることなしに、苦から逃れるすべはないのです。

徳と幸福の関係という主題からすると、話が少しずれてきているかもしれません。まず、解脱という状態は、(究極的な)幸福と同一視されている場合もあるが、そうではないと主張される場合もあります(たとえば「苦の完全な非存在」)。そして、それに至る過程において善き振る舞いをなすことが推奨されていますが、それが解脱の決定要因とされるわけではありません。通常の倫理・道徳的な観点から善いとされる行いを積み上げていっても、解脱に至ることはありません。善き行いは、将来的に何らかの果報を約束し、輪廻生存を持続させるものであるという点では、悪しき行いと等しいのです。解脱は、基本的に善悪の両者を超えたところに設定されるものであり、道徳的実践の完成という性格は強くありません。無知を滅することにより解脱へと向かうプロセスを、徳のある人に幸福がもたらされる、という図式に単純にあてはめることはできないのです。

しかし、本発表の冒頭に掲げたテーマ、すなわち「善き人が苦しみを得ているのはなぜか」という問題についていうならば、業の観念がそうであったように、解脱に関する教説もまた、苦の現実を説明する機能を確かに持っているよう思われます。個人の内面に苦の原因があるとするならば、それは誰にとっても不当なものではないことになるからです。そもそも、善人が苦痛

にあえいでいるという状況を不当なものとする視点は、その人の内在的な善き性質と外来的にもたらされる苦という対比を根底に持っています。したがって、苦の原因を徹底して内在的なものとする視点は、やはりこうした徳と幸福の不一致の問題を解消してしまうのです。

こうして、思想文献における解脱を目指す教説のなかにも、現実にある苦についての説明が見出されることになります。もちろん、サンスクリットで著述された思想文献などを読むことができる人というのは、歴史を通じてごく限られた割合でしかなかったでしょう。また、時代が下るにつれて、俗語による宗教的なテキストが数多く成立していきませんが、それでも、解脱を実際に自らの目標として、世俗を離れた実践へと駆り立てられた人は、割合からいって決して多くはなかったはずです。ヒンドゥーの人びとは、財産や快樂といった世俗的な価値を認め、それを求めてやみませんでした。しかし、苦悩が無知を根源とするという思想自体は、文学的表象などを通じて、あるいは、もしかすると身近にいた「求道者」を通じて、彼らのあいだに通俗的なたちで流布していたであろうと推測されます。おそらく、大多数のヒンドゥーの人びとにとって、解脱や涅槃は、はるか遠くにかすかにみえる理想にしかすぎなかった。しかしそれは、無知を根源として苦にさいなまれる自らのあり方を、折に触れて照射するものだったと思われます。

#### 4. まとめ

ここまで大きく、業と解脱に関する二つの話をしてきました。ポイントは、徳と幸福との不一致に不満や憤りを感じて、その具体的な解決を模索したというより、ヒンドゥーの宗教思想の基礎的な部分に、この問題を解消してしまう機構を見いだせるのではないかと、ということです。

（本稿は、2009 年度の国士舘大学哲学会シンポジウムにおいて口頭で行った問題提起の発表を文章化したものである。なお当日は、原典翻訳資料を配布したが、本稿では、注においてテキストの該当箇所を指示するにとどめた。）

<sup>(1)</sup> 古い時期のこうした原理の列挙の例として、*Śvetāśvataropaniṣad* 1.2 がある。と

くに文学的な表象において、これらの観念はしばしば非常に重要な役割を果たしており、業の観念との関係が明瞭に意識されていることもある。たとえば、次の『ヒトーパデーシャ』の一節を参照。「実にも車体は片側の／車輪によりては進み得じ。／天運もまたかくのごと、／人の努力を俟たざれば、／その実を結ぶことはなし。／前世に積める業果をぞ／“天の定め”と人は言う。／されば吾等は勇氣もて／たゆまず努力すべきなり。」(金倉円照・北川秀則訳『ヒトーパデーシャ』pp.14-15 (岩波文庫)。なお“／”は原著では改行。)

- (2) たとえば、*Brahmasūtra* 2.1.34と、シャンカラがその注釈部分で行った「神義論」的な議論を参照。
- (3) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Hinduismus und Buddhismus*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1923, p.120 (深沢宏訳『ヒンドゥー教と仏教 世界宗教の経済倫理 II』 p.159)。
- (4) *Bṛhadāraṇyakaopaniṣad* 4.4.5. また、cf. *Manusmṛiti* 2.4.
- (5) たとえば、次の『ヨーガーストラ・パーシュヤ』の一節を参照。「原因 [すなわち] ——ダルマ (功德) から快樂が、アダルマ (罪過) から苦痛が [生じる]。快樂には貪欲が付随し、苦痛には嫌悪が付随する。そしてそれから、意志的努力がある。それにより、意・言葉・身体を用いて活動する者が、他者を益するか、もしくは害する。さらにそれからダルマ・アダルマが [生じ]、[それから] 快樂と苦痛が [生じ]、[それから] 貪欲と嫌悪が [生じる]、——というように、この六本の車軸を持つ輪廻の車輪が活動する。そして、刻々と回転するそれを導いているのが、無知 (avidyā 無明) であり、全ての煩惱の根底である。」(*Yogasūtrabhāṣya* ad *Yogasūtra* 4.11)
- (6) Cf. *Sāṃkhyakārikā* k.1; k.55; *Yogasūtra* 2.15; *Nyāyabhāṣya* ad *Nyāyasūtra* 1.1.21, etc.
- (7) Karl H. Potter, *Presuppositions of India's Philosophies*, Motilal Banarsidass, Delhi 1991, p.3ff.
- (8) Cf. *Sāṃkhyakārikā* kk.1-2; *Yogasūtra* 2.26; 2.28; *Praśastapādabhāṣya*, p.1.3-4 (Bronkhorst ed.); *Nyāyasūtra* 1.1.1; *Upadeśasāhasrī*, Padyabandha kk.1.6-7. なお、解脱のためには知のみが必要であり、行為は不要であるばかりか、それを阻害するものであるとする極端な行為否定の立場は、インド思想においてどちらかというとな例外的である。多くの場合、何らかの具体的な実践 (しばしばヨーガ的なもの) や、ヒンドゥーの伝統的慣習の遵守が必要とされている。この種の行為に関

しては、欲望を離れたその遂行が求められるが、この要求は、行為が企図や欲望を先行原因として成立するという、諸思想体系のなかで広く認められた観念と緊張関係にある。こうした緊張は、私見によれば、たとえば『バガヴァッドギーター』のような文献にも看取される。解脱に向けた実践過程における知と行為の関係は、決して単純なものとはいえないのである。しかし、古典思想体系の大部分は、特定の実践による補助を考慮しつつも、解脱の直接的な要因は知であることを主張しており、本発表ではその事実を重視した。なお、知の存在論上の位置づけもまた多様であるが、たとえばニヤーヤ・ヴァイシェシカ学において、知はアートマンのなす行為ではなく、それが担う性質（guṇa）であるとされており、行為一般との差異化が図られている。

<sup>(9)</sup> Cf. *Yogasūtra* 2.3-4; 2.24-25; *Nyāyasūtra* 1.1.2; *Upadeśasāhasrī*, Padyabandha k. 1.5ab.