

## インドにおける「順世派」と古代ギリシアの快樂主義

——快樂主義の思想は人生訓となりえるか——

関 谷 雄 磨

### 一 問題点

アジタ・ケーサカンバリン (Ajita Kesakambalin) は、紀元前六一五世紀のインドにおいて活躍した、いわゆる「六師外道」のうちの一人である。彼は、人間の靈魂の存在を否定した唯物論者と伝えられるが、その一方で、その世界観に基づいた快樂主義を唱えた人物と考えられている。唯物論と快樂主義が組み合わさったこのような思想は、インドにおいて一般に「順世派」(Lokayata, Carvaka) と呼ばれ、後代に至るまで様々な箇所<sup>(1)</sup>で言及されている。

しかし、アジタ、あるいはアジタ以降の順世派(以下、単に「順世派」)についての伝承は、仏教経典やヒンドゥー神学の文献によるものが大部分であり、これらにおいては、「順世派」の思想はいわば「忌避すべき思想」として言及されるのが常で

ある。それゆえ、「順世派」の思想が十分に詳述されているとは言えず、その実相を捉えるのは容易ではない。

だが、アジタは「六師外道」の一人として初期仏典で論及されるほどの人物であったし、以降の「順世派」もまた一つの思想の潮流として論じられているという事実から考えて、これらの快樂主義思想が、伝統的なヒンドゥーの倫理思想とは相容れないものでありながら、それでもなお一定の一貫性を持ち、かつ当時の人々にとって人生訓としてある程度の説得力を持つものであったと考えることができるように筆者には思われる。

そこで本稿では、まず、初期仏典とジャイナ聖典における伝承と、一四世紀にヴェーダーンタ学派シャンカラ派のマーダヴァアによって著された『全哲学綱要』(Sāra-dāśana-saṅgraha) に依拠し、アジタと「順世派」の快樂主義がいかなるものであったかを確認する。その上で、ヒンドゥー思想を基盤としたイ

ン下において、彼らの快樂主義が人々にとつてどのようなに人生訓として機能しえたかを考察したい。

なお、この考察にあたっては、古代ギリシアにおける快樂主義者、キュレネ学派のアリストテッポス（紀元前四三五頃—三五五頃）およびエピクロス（紀元前三四一頃—二七〇頃）の思想を取り上げ、彼らの思想がどのように人々の人生訓となりえたかという問題と比較しつつ、論を進めたい。

## 二 アジタ・ケーサカンバリンの思想

まず、アジタの思想がどのようなものであつたかを見てみたい。彼の思想を伝える文献として最も重要なのは、*DIGHA NIKAYA, Samanna-phala Sutta*（漢訳「沙門果経」）であると言つてよい。そこにおいてアジタは、訪ねてきたアジャータサットゥに「修行生活の成果」を問われるが、その返答として、善行の果報、悪行の報いはないとする（道德的因果律の否定）、布施、供養などの効力を否定する（宗教的權威の否定）、人間は地水火風の四大元素から成るとする（唯物論的人間観・世界観）、人間は死後再び四大元素に還元し、死後にはもはや存在しないとす（断滅論）などを語る。

しかしながら、本稿の関心においてより重要なのは、宇井伯寿氏が、「文までほぼ一致する」と論じて、上記箇所を語られるアジタ説と同一の説であると見なし、パーリ伝「沙門果経」における記述を補うものと位置づける、ジャイナ教聖典

*Sutrakranga* 中の記述である。その箇所においては、魂は肉体から離れて存在するものではないとする（魂肉体同一説）や、認識はあくまでも感覺器官によつて得られるとする（感覺主義的認識論）が語られるが、同時に、

……このようにして、彼らは快樂と喜びと性的欲望に身をゆだねる。彼らは貪欲であり、束縛されており、熱中していて強欲で、愛憎の奴隷である。それゆえ、彼らは自分自身を解放することができず、……彼らはいわば、快樂と喜びとに執着するのである。以上、魂と肉体が同一のものであると考ふる最初の人間について語つた。（*Sutrakranga*, II, 1, 19）

と、感覺主義的認識論に基づいた（快樂主義）が語られている。アジタの思想を体系的なものとして捉える場合、これらのおの主張がどのようにに連関しているのかという問題が生じよう。しかし、彼の思想の理論的側面を体系的に示す資料は現存せず、上記のそれぞれの主張の関連性を確定することは困難であり、ここでは、彼の思想の様々な側面を列挙するにとどめなければならぬ。

## 三 「順世派」の思想および、

### アジタの思想との差違

次に、「順世派」の思想を見てみたい。「順世派」の思想を伝える資料もまた、まとまったものとして残されているものは少

ないが、その中で最も重要と考えられているのは、当時の南方インドの二六の思想をある程度体系的にまとめた、*Sarva-darsana-sangraha* (『全哲学綱要』) (以下、SDS) である。それゆえ、本稿ではこのSDS第一巻に依拠して「順世派」の思想を整理してみたい。SDSに見られる「順世派」の思想を本稿の関心に沿って要約すると以下ようになる。

イ 人生の目的とは、豊満なる美女を抱擁することなどから生じる快樂にほかならない。ところで、「その快樂は苦痛を混じているがゆえに人生の目的たることはありえない」と考えてはならない。なぜならば、苦痛を除去することによって快樂のみを享受すべきであるからである。それゆえ、苦痛が生じるのを恐れるからとて、快適な感覚を引き起こす快樂を捨ててしまうのは適当ではない。(快樂主義)

ロ この世においては、地と水と火と風という四つの元素が存在する。実にこの四つの元素から精神が生まれる。酵母などのものが混じった時に、それらの中から酔わせる力(アルコール)が生じるようなものである。(唯物論的世界観、断滅論)

ハ 「わたしは肥っている。わたしは痩せている」というふうに(「わたし」と「肥っていること」)などが、すなわち主語と述語が、共通の拠を有するがゆえに、また、「わたしの身体は肥っている」という場合に、肥満などと結合するがゆえに、この身体こそがアートマンであり、他のも

のは、そうではない。「これはわたしの身体である」という表現は、仮の譬喩的なものとしてのみ成立すべきである。

(魂肉体同一説)

さらに、世界の種々多様相はまさに自然に(物の本性に従って)生起するとする(道徳的・応報的因果律の否定)や、ヴェーダは無価値であるとする(伝統的宗教的權威の否定)、知識根拠となるのは推論ではなく感覚であるとする(感覺主義的認識論)が語られる。

SDSに見られる「順世派」の思想はおおむね以上のものであるが、一つ一つの項目に着目すると、アジタの思想と多くの類似点が見られ、この二者の思想は同一の思想的系譜に帰することができるよう思われる。しかし、それぞれの主張には以下のような差違が見られる。

ア 「順世派」の快樂説においては、「苦痛の混じる快樂」というものが想定され、快樂を得る際に苦痛がやっつてこないように、配慮する必要性が明確に論じられている。

イ 「順世派」の唯物論・断滅論においては、精神の生成過程についての説明がなされている。

ウ 「順世派」においては、魂肉体同一説(および、感覺主義的主張)が、論理学研究に基づいている。

私見によれば、この差違こそが、快樂主義が人生訓として機能する上で重要な意味を持っているのである。

#### 四 古代ギリシアの快樂主義(1)

—アリストテイルポスの場合

キュレネ学派のアリストテイルポス(以下A.)は、ソクラテスの弟子でありながら感覺主義・快樂主義の立場を取つたと伝えられるが、彼の快樂説を要約すると以下のようになる。<sup>12)</sup>

イ 個々の快樂はそれ自身のゆえに望ましいものであり、また人生の目的である。(87, 88)

ロ 快樂と快樂との間には相違はなく、またある快樂が他の快樂よりもより快適であることもない。(87)

ハ 現にあるものからの快樂を享受し、現にないものの樂しみを苦勞して追い求めることはしない。(66)

ニ 一番よいのは、快樂に打ち勝つてこれに負かされないことであつて、快樂をひかえることではない。(75)

ホ 善と惡についての理論を十分に學んだ人は、立派に語ることも、迷信にとらわれないことも、また死についての恐怖をまぬかれることもできる。(60)

A.の快樂主義は、個々の快樂に差違を認めていない点で、非常にプリミティブな快樂主義であると言えよう。すなわち、あらゆる快樂は善きものであつて、「受け入れられるべき快樂」と「受け入れべきでない快樂」といった區別は存在しない。A.にとっては、どのような快樂であれ、それらを順次享受していくことが人生の目的である。

しかしながら容易に想像できるように、このようなプリミティブな快樂主義が一般に人生訓として機能するためには、大きな障壁が存在する。すなわち、快樂を得れば得るほどより大きな快樂を求めずにはいられなくなり、快樂を追求すればするほど快樂が遠ざかつてしまうという、いわゆる「快樂主義のパラドクス」の問題である。だが、伝承に見る限り、A.自身にとってこれは何ら問題ではなかつた。というのも、ハに見られるように、彼の快樂説においては、(現にない)快樂を苦勞して追求しないこと(が(現にある)快樂を享受すること)と並んで重要であるからであり、人生訓としてはむしろこちらの方に重みがあると筆者は考える。

また、ニにおいて、快樂(への欲望)に負かされる(*htrachon*)ことなく、快樂(への欲望)に打ち勝つ(*parativ*)ことが「一番よい(*apoteon*)」と述べられるように、彼の快樂説において最も重要なことの一つは、快樂に対して、いわば「奴隸」に對する「主人」の立場でなければならぬということである。すなわち、快樂に對する心理的狀態に注目するならば、ある快樂を追求するか否かを、常に自分が能動的に自由に決定できる狀態でなければならぬのであつて、その決定を自由に行うことができず、受動的にその快樂を追求させられているかのような奴隸的心理狀態であつてはならないということである。

上記のような快樂に對する態度は、彼獨特の、万事に對する囚われのなさが備わつていて初めて実現するものであり、A.

がこのようなプリミティブな快樂主義を實踐することができたのも、彼の思想の根幹にこの囚われのなさと、ある種の思慮深さがあつたゆえであると言えよう。

さらに、快樂主義の立場を取る者にとつてもう一つの大きな問題は、死に対する恐怖をどのように乗り越えるかという点であろう。死に対する人間の恐怖は根源的なものであり、一般に、これを完全に克服するのは極めて難しい。そしてこれは、快樂主義を標榜する者にとつてはさらに重要な問題となる。というのも、死が怖いという感情を抱きながら、同時に心から快樂を享受することは難しいからである。しかし、ホに見られるように、A.はこの点もまた、その詳細は明らかとは言えないが、何らかの「善と悪についての理論 (*hepi drotōn kai kakōn logos*)」によつて乗り越えることが可能であつたものと思われ

る。

以上のように、A.はプリミティブな快樂主義の立場をとりながらも「快樂主義のパラドクス」には陥らず、また、もう一つの問題である死の恐怖を乗り越えることも可能であつた人物であると思われる。しかしながら、キュレネ派に属する彼の後継者たちは必ずしもそうではなく、学祖A.に共感しながらも立場の変更を余儀なくされ、彼らの思想は徐々に学祖のそれとはかけ離れたものになつていく。

## 五 古代ギリシアの快樂主義(2)

— エピクロスの場合

周知のように、エピクロス(以下、E.)もまた快樂主義者であつたが、彼は「アタラクシア (*ἀταραξία*)」と「無苦痛 (*ἡδονή*)」とを快樂と考え、それらを阻害する要因を排除することによつて快樂主義を實踐しようとした。彼の快樂説の趣旨を以下に要約する。

イ 快樂は幸福な生の始めであり、また終わりである。というのも、快樂が第一の生来的な善である。(128)

ロ 快樂は全てが善いものではないが、しかしその全てが選ばれるべきであるわけではない。快樂の大きさの限界は、苦痛をもたらずもの全てが取り除かれることである。(129, 139)

ハ 欲望には、自然的でしかも不可欠のもの、自然的ではあるが不可欠ではないもの、自然的でも不可欠でもないものがある。これらの欲望について迷いなく考察ができていれば、身体の健康や魂の平静を得ることができ、それらが淨福なる生の目的である。(127-128)

ニ 快い生を生み出すのは、享楽に耽ることではない。むしろ、魂を最大の混迷の虜にする原因をなしている様々な障見を魂から追い出す考量がそれを生み出すのである。そして、これら全ての出発点であり、最大の善は思慮である。

ホ もし宇宙万物の本性を見究めず、神話の中で語られていることが本当ではないかと疑心を抱いているならば、最も肝要なことがらについての恐怖を消し去ることができない。それゆえ、自然の研究をしない限り、混じりけのない形で快樂の分け前に与えることはできない。(143)

まず、ロにおける「受け入れるべきでない快樂」の規定に注目したい。E.の快樂説においては、最低限の食料や飲料から得られるような、自然的 (natural) で不可欠な (necessary) 欲望が欲する快樂を享受しつつアタラクシアを達成することが幸福に至るプロセスであつて、それ以外の快樂はむしろ忌避すべきものに他ならない。この説も、徹底することができれば、「快樂主義のパラドクス」を回避することが可能となる。ただし、ハに見られるように、それには欲望についての「迷いのない考察」が必要不可欠なのであり、必然的にニに見られるように「思慮 (aporia)」が求められることになるのである。

また、ホに見られるように、E.もまた、自己の快樂主義を實踐する上で最大の問題の一つは「最も肝要なことがら(＝死)」についての恐怖であると述べる。彼もまた古代インドにおける「順世派」と同じく唯物論を採用して自然学についての研究を行つており、人間の死とはすなわち、魂と肉体とが原子に還元する感覚主体の消滅であつて、苦痛も恐怖もそこには存在しえず、従つて、死は人間にとって何ら恐ろしいものではないと主

張するのである。

## 六 アリスティッポスとエピクロスの 快樂説における差違とその意義

さて、これら二つの快樂説の内容的差違を検討してみたい。まず指摘したいのは「受け入れるべきでない快樂」の規定の有無である。どちらの快樂説も實踐するのは困難であるが、少なくともこの点に関する限り、筆者としてはどちらかと言えばE.のそれの方が實踐が比較的容易であり、人生訓として機能しやすいものであるように思われる。というのも、E.説においては戒めとして「受け入れるべきでない快樂」が規定されており、言わばルールあるいはある種の規範が設定されていると見なすことができるからである。極端に言えば、たとえ盲目的であつたとしても、ストイックにその規範に従つてさえいれば實踐することが可能となるのである。

しかしながら、A.説においては事情が異なる。あらゆる快樂は善であり、現にあるどのような快樂も受け入れるべきなのであり、E.説に見られる規範のようなものは存在しない。これは一見シンプルで誰にでも實踐できる説であるように見えるが、その実、(「現にない快樂を苦勞して追求しないこと」)のためには、その時に応じた厳格な自己抑制と思慮深さが常に要求される。それゆえ、A.説は実際には極めて実践困難であり、人生訓として機能しにくいように思われるのである。

次に、死への恐怖への対応についてであるが、伝承に見る限り、A. 説においてはほとんど何も語られていないと言つてもよく、A. 自身にとつてはともかく、他人にとつては人生訓として機能しやすいものであつたとは言えないだろう。その点、E. 説においては、自然研究を通じて死への恐怖を克服するという、ある種の方法论が論じられており、これを十分に修めた者は、E. の言う「死が人間にとつて何ら恐ろしいものではない」という説とともに、彼の快樂説それ自体も人生訓とすることができたかも知れない。少なくとも、この点に関して、E. 説はA. 説に比べてより説得的であることは指摘することができるだろう。

実際、A. を学祖とするキュレネ学派が、A. 以後数世紀のうちに学説の大きな改変を迫られたのとは対照的に、E. の快樂主義は紀元前一世紀のルクレティウスに至るまで多くの人々によつて支持されており、この歴史的事実から見ても、E. の説は人生訓として比較的機能しやすいものであつたと考えることができるように思われる。A. 説とE. 説に直接の影響関係があるかどうかという問題は本稿の射程を超えるが、少なくともA. の快樂説は、その実践がA. 本人の能力に負う部分が大きく、他人の人生訓としては機能しにくいものであり、他方、E. 説は、思想としての理論化、言い換えれば、より説得的な思想にしようという試みがなされており、ある程度他人の人生訓としても機能しやすいものであつたことは指摘できると考える。

## 七 アジタと「順世派」の

### 快樂説における差違の意義

ところで、三節で述べたように、アジタ説とアジタ以降の「順世派」説を比較した場合、「順世派」説には、アジタ説には見られないいくつかの点がある（三節を参照）。アは「快樂主義のパラドクス」に陥らないための戒めであり、イ、ウは、E. がアタラクシアを達成するための手段として自然学を用いたのと同様に、ある論点に関して自説をより説得的にしようとする工夫と理解することができる。

A. とE. の思想の関係同様、アジタと彼以降の順世派の思想の影響関係についても、ここで断定的な結論を出すことには慎重にならなければならないが、伝承によればアジタは当時の思想界においてかなり名声のあつた人物であり、多数の信奉者がいたとされる。従つて、彼の同時代においても後世においても、彼の思想を好意的に受け止め、その快樂主義を實踐しようとした人は少なかつたと思われる。

しかしながら、アジタの快樂主義は、少なくとも伝承に見る限り、それほど説得的なものであつたとは言えない。それゆえ、彼の快樂主義をそのまま自己の人生訓とすることのできた人はそれほど多くなかつたであろうと推察される。だとすれば、より多くの人々がこのような思想を人生訓とするためには、より実践しやすいものである必要がある、そのような実利的な理由

から、「順世派」は、より詳細な説明やアジタには見られない考え方の導入を必要としたのではないかと考えられるのである。

## 八 快樂主義の思想を繋ぐもの——結論

以上に、古代インドおよび古代ギリシアにおける諸々の快樂の比較考察を行ってきたが、これらの快樂説が人生訓として機能する上でまず重要なことは、いかに説得的であるかということであろう。いかに優れた思想であれ、説得的でなければ多くの人々において人生訓として機能することは難しい。

そして、それぞれの快樂説が説得的であるために不可欠であるのが「思慮」の存在であると考える。少なくとも、「順世派」、A、E.の快樂説を見る限り、この三者は、それぞれが独自の仕方、程度の差はあれ、「快樂主義のパラドクス」に陥らないためのある種の思慮深さの必要性を語っていると理解することができよう。すなわち、A.においては「(現にない快樂を追求しない)」ということ、E.においては「受け入れられるべきでない快樂」についての規定、「順世派」については、「(苦痛を避けて快樂のみを得るための配慮)」という形で、それをはっきりと見て取ることができよう。

アジタ説に關しても、伝承に明確に記されていないが、彼が思想家として当時すでに一廉の人物であったことを考慮するならば、彼が「思慮深い人物」であったという含意があると考

えるのはむしろ自然なことであり、彼の快樂主義もまた、ある種の思慮を基礎として成り立つものであったと推察されるのである。

一般に、どのような形であれ快樂主義が一つの一貫した思想として成立し、それが人生訓として機能するためには、快樂を適正に享受するための、言わば「手段」としての思慮が不可欠であり、同時に、思慮を十全に用いることによってのみ、快樂主義の思想は人生をよりよい方向へと導く人生訓となりえるのではないかと筆者は考える。

- (1) 「順世派」の思想の起源、由来については詳細が分かっておらず、ただ彼らが權威としていた神や、半ば伝説上の人物の名が伝わるのみである。それゆえ、唯物論・快樂主義を唱えた人物が、紀元前六―五世紀のアジタ以前から存在していた可能性を否定することはできない。しかし、「順世派」の人々がその思想の始祖と見なしていたのは「チャールヴァーカ」という人物であり、手島文吾氏は、「この人物がもし実在するとすればその年代はゴードマブッダより少々以前か、あるいはほとんど同時の人かも知れないと推定したい」と述べている。この説を前提とすれば、紀元前六―五世紀の人物であったアジタは、唯物論・快樂主義の系譜において、ほぼその最初期に位置づけられることになろう。本稿ではひとまずこの立場を取り、基本的にアジタと同時代、もしくは彼以降の順世派を議論の対象とする。手島文吾「印度宗教論」中外出版、一九二四年、二七四頁参照。
- (2) アジタを順世派に分類すべきかどうかについては議論がある。
- (3) 「ある思想Pがある人物Sの人生訓として機能している」という命題を、本稿においては、「ある思想Pが、ある人物Sの人生に反映され、その結果Sの人生を良い方向に導いている」という意味に理



解する。

- (4) *DIGHA NIKAYA, Samanna-Piṭṭa Sutta*, 23.
  - (5) 1) 類似のことは H. Jacobi の指摘による (H. Jacobi, *Jaina Sūtras*, Sacred Books of The East, vol. 45, Max Müller, Oxford, Oxford U.P., 1895, xxiii: xxiv)。  
2) 宇井伯寿「六師外道研究」〔印度哲学研究〕岩波書店、一九六五年、三五三頁。
  - (6) 宇井伯寿「六師外道研究」〔印度哲学研究〕岩波書店、一九六五年、三五三頁。
  - (7) *Sutrakṅga*, II, 115.
  - (8) 宇井伯寿氏は、「感覺主義」がアジタの思想の根本であり、そこからの帰結として唯物論と快樂論が展開されると述べている (宇井、前掲「六師外道研究」三五四頁)。
  - (9) *Sarva-siddhanta-saṅgraha* (「一切定説集成」作者不詳、一〇—一世紀頃) や *Sarvamaṅgala-saṅgraha* (「一切宗義集成」作者不詳、一二世紀頃) などがある。龍山章真「順世派研究資料」〔宗教研究〕新第一一巻、宗教研究会、一九三四年参照。
  - (10) *Sarva-darśana-saṅgraha*, I.
  - (11) たとえば、魚を食へようとする人が、鱗や骨のついている魚を手に入れて、取りうるだけの肉を取った後で、「残りは」食べるのを止めて捨ててしまうようなものである。
  - (12) Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, II, 8.
  - (13) *Ibid.*, X.
  - (14) *Ibid.*, X, 65, 139, 125 参照。
  - (15) *DIGHA NIKAYA, Samanna-Piṭṭa Sutta*, 4.
- (せきや・ゆうま、古代ギリシア哲学、  
日本大学人文科学研究所研究員)