

インド・仏教思想における「楽」

川崎 信定

はじめに

一九六六年十月ニューヨーク州立大学バッファロー校の哲学科講師に赴任したばかりのわたしは朝林橋をかじっていて前歯をかいてしまった。かの地では医療費が大変かかるときいて日本を立つまえに歯も全部治してでかけた二ヶ月もたないあとのことである。さんさんに悩み嘆いたあげくに先生でもあり同僚であった Dale Ripe 先生の紹介の歯医者さんを訪れた。郊外の緑の中にある平屋建てで診療室は窓が大きく明け放たれて光がいっぱいにさしこんで明るく、薄い色の壁紙はきれいで、ムーディな音楽がなげなく流れている。きびきびと立ち回る看護婦さんは若くて笑顔を絶やさないし、そして何よりも当時流行の short skirt であった。診療に当たった男性医師も若く優しい声の持ち主で、わ

たしの歯を治すことに人類の幸福がかかっているかのようにであり、自信にみちた応対であった。歯を削る際もあの不快な音がなかったし、口のなかをほど好い暖かさの清水が流れる感じがしているうちに歯を削り詰めものをして噛めるようにするという作業を一度ですませてしまった。まさに歯痛の存在を思わず忘れるような思いを経験した。もっとも二週間後に届いた請求書の額はわたしに別の痛手を与えることになったが、この体験は大袈裟に言えば不快感の除去の延長線上に楽をみいだそう——たとえそれが疑似快感であろうとも——作りだしていこうとするアメリカ人の pragmatism の minimum suffering and maximum pleasure の原理と、さらにそのさきには最大多数の最大幸福をみとる快樂計算の考えかたの積極的な実践を、すこしの疑いもはさまずに徹底しておこなっている現場をこの歯科医院にみいだした思いがし

た。日本の医院も今はほとんどがこのようになってきており、これが現代の方向ともいえるかと考えるが、本稿を起こすにあたってどうしても思いが至る事柄としてまず記しておきたい。

仏教に先行する時代

おそらく他の多くの思想においても同様と思われるが、インド・仏教思想において「楽」は「苦」⁽¹⁾との対比において——苦と天秤にかけて——考えられている。そしてこの際に使われるサンスクリット語は楽が *sukha* であり、苦が *duḥkha* である。ただしヴェーダ文獻において古くは *duḥkha* は用いられておらず、*sukha* も「馬車の車軸の穴の具合がよく (gut gebohrte Neben habend)」⁽²⁾「快適によく走る (leicht laufend)」という意味において使われており、後代のこの言葉がもつ快楽・快適の意味では使用されていない。*Rg-veda* においては、他の言葉で安楽の境地が表現されているのを見ることができ。すなわち、よき行いの人は死後ヤマの拓いた道を踏んで最高天にある彼の天国に至り、無上の幸福を享受する。そこは緑陰・酒宴・歌舞・音楽に恵まれた理想の楽土であり、ここで祖先とともに宴することが、至福の境地として *Rg-veda* X, 135. に説かれていることはよく知られている。また神酒ソーマ・バヴァマーナに捧げられた他の賛歌でも、不死にして永遠の世界は、つきせぬ光りのあるところ、新鮮なる水のあるところとして、以下のごとく述べられている。

あらゆる願望の遂げらるるところ、赤き馬（太陽の馬？）の繋がるるところ、祖先に対する供物と飽満のあるところ、かしこに我を不死ならしめよ。ソーマよ、インドラのために滴れ。

歓喜と歓楽と愉悅と享楽のあるところ、愛の願望の満足せしめらるるところ、かしこに我を不死ならしめよ、ソーマよ、インドラのために滴れ。

yatrānandāśca modāśca mudāṇ pramud āsate/
kānasya yatrāptāṇ kāmāstatra māmamīṇi kṛhndāyen-
dro pari srava// (以下、梵文略) (RV IX, 113, 10~11.)⁽²⁾
リグ・ヴェーダにおいては、かかる天界の楽土に赴くことをひたすらに欣求する気持ちは強烈に表現されているが、今我が身を置いている此の土を厭い離れんとする思想はまだ発達していないか、たということが出来る。

ウパニシャッドにおいて目指された究極の理想の境地とは、絶対者との完全な合一であり、人間を超越した優れたものと等しく一つになることであった。ウパニシャッドの哲人たちはこの至福の境地を様々に説き明かしているが、そのうちの一例としてヤージニャヴァルキヤ仙の次の言葉が挙げられよう。

愛する婦人に抱擁された人が外なるものも内なるものをも感じなくなるように、同様にこの精神 (puruṣa) は知慧なるア

アートマン (prajñā ātmā) に抱かれたときには、外なるものも内なるものをも感じない。実にかれの (真実の) 相は、すでに願望を成就し (āpta-kāmaṃ) 、アートマンがかれの唯一の願望であり (ātma-kāmaṃ) 、欲望もなげ (a-kāmaṃ) 、憂いを離れている (śokāntaram) 。そこにおいては父も父にあらず、母も母にあらず、世界も世界にあらず、神々も神々でない。……善業もかれに従い行かず、悪業もかれに従い行かず。何となればかれは心の内の一切の憂いを超越したからである (sarvān śokān hṛdayasya bhavati) 。

(*Bṛhad. Up.* IV, 3, 21~22.)

この究極的なアートマン、総てのうちで一番に内奥にあるものを *Taittirīya Up.* は「歓喜からなるアートマン (ānanda-maya)」と呼んで、「知識からなるアートマン (jñāna-maya)」の上に置いた。これは甘美で官能的とも言える恍惚境を現出するものである。

仏陀に先行する時代の虚無主義・唯物論・決定論・懷疑主義・快樂主義・苦行主義は仏典の中で単純化され、戯画化されて「六師外道」として紹介されている。すなわち、真の實在は地・水・火・風の四元素のみで業も輪廻も存しないとする *Ajīva* の *Lo-kāyata*、別名 *Cārāka* 説、四元素と苦・楽・靈魂からなるという *Pakudha Kaccāyana* の十要素説、これにさらに虚空・得・

失・生・死の合わせて十二要素を立てて一切の生きとし生けるものの無因無縁の輪廻が決定されていて変更しがたいとする *Mak-khali Gosāla* の *Ajivika* 説、*Saṃjaya* の懷疑論、*Purāṇa* の道德否定論、シャイナ教の苦行禁欲主義はその表現された形においては正反対となっても、真にして疑いえないものを求める真摯さにおいて案外に共通のものをもっている。*Kautilya* の「実利論 (*Arthashastra*)」にも *Cārāka* 説は言及される¹⁾。また十四世紀の *Madhava* の「全哲学綱要 (*Sarvadarsanasaṃgraha*)」には *Cārāka* 章が存して、年代不詳の *Bṛhaspati* の説として次のような主張が挙げられている。

生きているかぎりは安楽に暮らすが勝ち、借金してでも酥油 (*ghee*) を飲むがよい。身体が灰になってしまったならどうしてこの世に再び戻ってることができようか。 *yāvaj jivet sukham jīved danam kṛtvā gṛhītam phibet/bhasmi-bhū-tasya dehasya punarāgamanam kutah.*

(*SDS* I, 122~123; p.14)

これは刹那刹那に味わえるこの世の楽しみをすべてとする考えかたであるが、*Cārāka* については知られるところが少ない。彼等の書が焚書の災を蒙ったとも伝えられるし、快樂を説く彼等がものを書いて遺すということそのものの楽しみをみいださなかつたといふこともあろう。

Naturalistic な考えかたの延長として *Vaiśeṣika* 説がこの範

疇に入れられる。

仏陀の教説

仏陀の宗教は、仏陀の出家の動機がそうであったと伝えられるように、人間の生存の苦しみの認識と、いかにしたらこの苦しみから離脱できるかという煩悶・苦悩にはじまっている。

人間はいずこにあっても、またいかなるものによっても苦しみから脱することはできない。(Dhammapada 189)

そしてこの認識はやがて「一切の形成せられたものは苦しみをもたらすものである(一切皆苦 *sabbhe saṅkhārā dukkhā*)」として命題化される。この道理は定まった理法であり、諸々の如来が世に出ても出なくても変わることがない。

(*Anguttara-Nikaya* I, p.286.)

この苦とは生理的・心理的な苦痛や不快感を超えたものである。仏陀においても、人間の感覚に快感(楽受)と不快感(苦受)とそのいずれでもないもの(不苦不楽受)の三種(三受)が存することを認める。しかし、「一切皆苦」という際の苦とは、「快感であろうと不快感であろうと不苦不楽感であろうと、内的にまたは外的に感受されたものすべてが苦しみであると知る」ことなのである。(sukham vā yadi vā dukkham adukkham asukham saha ajjhattaṃ ca bahiddhā ca yaṃ kiñci arthi vedīyam, *Suttanipata* 738) のように、仏教における苦とは感覚的な苦痛以上のもの

が意味されており、人間の存在の仕組みそのものが我々の意図し期待するものとまったく異なってしまう、不条理さを指摘する言葉となっている。

後の阿毘達磨教学では苦・行苦・壊苦の「三苦」を立てる。このうちの行苦は、感覚的な快感に關してのものとされる。すなわち、快感も生じ存続しているときは快ちよいものであるが、やがては変異して苦しみとなる。有為法——現象界にあって時空の制約を受けているもの——はすべて、たとえ現在快ちよく感じられているものでも苦を本質としている。この面を捉えて、行苦と呼んだのである。

かかる人間存在の苦しみの根源を仏陀は人間の持つ妄執(渴愛 *taṇhā*)にみいだしている。そして、ひとが苦・無常・無我の理を悟って正しい知慧を完成したならば、この妄執を断ずることができると教える。この苦の終焉が実現された状態——燃え盛る煩惱の炎を知慧によって吹き消した状態——が涅槃 (*nibbāna*) と呼ばれる。これは「広大なる楽しみ (*vipulaṃ sukhāṃ*)」、「最高の安楽 (*paramaṃ sukhāṃ*)」の境であると *Dhammapada* (204; 286) は説く。後に苦集滅道の四諦の教えとして整理されるにいたるこの仏陀の教説において、涅槃は自己の知慧による修養の完成した境地であるとして示されている。しかしこの境地には、なにか前の状態と異なる別の外的変化が存するわけではない。

「最上の幸せ (*maṅgalam uttamaṃ*)」を述べるように請われ

て仏陀は以下のように答えている。

諸々の愚者に親近することなく、諸々の賢者に親近し、供養すべき人々を供養すること、——これが最上の幸せである。

適切な場所に住んで、前世には功德を積み、みずから正しい誓いを持つこと、——これが最上の幸せである。

虚言なく、技術と鍛練をよく習得し、言葉が良きこと、——これが最上の幸せである。

父母に仕え、妻子を護り、家業に乱れなきこと、——これが最上の幸せである。

布施をなし、正法の行いをなし、親族を護り、無過の行為をなすこと、——これが最上の幸せである。

罪惡を厭い離れ、飲酒を制し、諸法において不放逸ならざること、——これが最上の幸せである。

恭順にして謙虚であり、知足にして知恩なること、折々に教えを聴聞すること、——これが最上の幸せである。

忍耐し、従順であり、諸々の沙門に会見し、折々に法について論議すること、——これが最上の幸せである。

苦行に務め、梵行を保ち、聖なる真理をみて、涅槃を実証すること、——これが最上の幸せである。

世俗的事柄に接触してもそのひとの心が動揺せず、憂いなく、汚れなく、安穩なること、——これが最上の幸せである。

これらのことを行うものは、一切の事柄において敗れること

なし。一切において平安に至る (soothing, gacchanū)・——これが最上の幸せである。

(*Suttanipita* 259-269.)

このように仏陀の説く幸せ——楽とは、かならずしも超越的な聖の世界への帰入ではなくて、日常的の営みの中の平安・心の安らぎが強調されている。

初期仏教経典の中には、楽に二種ありとして、「在家の楽」と「出家の楽」・「欲楽」と「出離の楽」・「依楽」と「無依楽」・「有漏の楽」と「無漏の楽」・「有染の楽」と「無染の楽」・「聖楽」と「非聖楽」・「身楽」と「心楽」・「有喜楽」と「無喜楽」・「悦楽」と「捨楽」・「定楽」と「非定楽」・「有喜縁楽」と「無喜縁楽」・「悦縁楽」と「捨縁楽」・「色縁楽」と「無色縁楽」の十三組を対照させて説いて、一組の中のそれぞれ後者をより勝れたものとしている。(『楽品』*Anguttara-Nikāya* I, pp. 80-81.) ので、仏教が世俗の楽をそのままに宗教的な楽の境地としているわけではなく、後者をより高位のものとしていることは明らかである。しかし仏陀の教えの常として聖なるものも日常性の延長上に置かれて考えられており、日常性と切り離された特別のものとはされていないことは指摘され記憶されるべきであらう。

大乘仏教の楽の思想

「楽」の字を冠する大乘仏教の文献に、「極楽」・「安養国」・

「安楽国」の莊嚴のありさまを描き出す *Subhāvatīya* を中心

とする一群の浄土經典がある。これらの經典によれば、極楽は、以下のように描写される。

太陽・月・星辰がないが阿弥陀仏の光明により暗闇がない。山がなく平坦である。池・泉・河があり、水が豊富にある。樹木が七宝でできており、風で快ちよい音をだす。地面には花が敷き詰められている。四季がなく、寒くも暑くもない。地獄・餓鬼・畜生また不運な生れのものたち (*akṣanopapattayaḥ*) が存しない。菩薩・阿羅漢のみで女人がない。鳥が群れをなし、天から香水の雨が降り、天の楽器が奏でられる。これらの描写は浄土經典内の相互の間でかなりの相異を持っているが、理想の境地を描き出すうとする意図はいずれの場合にもあきらかに看取される。その他にも快適さを示す描写は多く、例えば水については、

この河岸に住む生けるものたちは、天上の快い楽しみや戯れに耽りたいと思つてその河に入れば、欲するままに水は足首の深さになる。欲するままに膝の深さに、腋の深さに、頭の深さになり、かつ天上の快樂が生ずる。冷たい水があればよいと欲すれば冷たい水があり、温かい水があればよいと欲すれば、かれらには温かい水がある。

(*Larger Subhāvatīya* p. 78.)⁽³⁾

とあるように、まさに快適であり、こちらの意向するとおり、意樂のままが適えられる。欲望の充足という点から極樂の描写を見

直してみると以下のような箇所が目につまる。

実にかの世尊アミターバの極樂と名付ける世界は富裕であり (*idha*)、繁栄しており (*spṛha*)、平穩であり (*śama*)、豊饒であり (*subhīṣa*)、好ましく (*raṇanīya*)。

(*Larger Subhāvatīya* p. 66.)⁽³⁾

物質的な食物を摂らないでよい。すなわち、どのような食物を欲しても、それを摂ったという感じがして身も心も満足する。

また、かの極樂世界に、すでに生まれ、現に生まれ、(未来に) 生まれるであろう生ける者たちは、すべての色・力・勢力・周囲・支配・福德の集積・神通・衣服・裝飾品・遊園・宮殿・樓閣を享受することや、このようないろ・かたち・音声・香り・味覚・感觸を享受することや、またこのようなすべての享樂の対象の享受することがそなわっている。それはまさに他化自在天の神々 (*devāḥ Parānirmitaśavartināḥ*)⁽³⁾ のようである。

(*Larger Subhāvatīya* p. 82.)⁽³⁾

阿毘達磨の法相からすれば、極樂とはたしかに仏の世界というよりも他化自在天という欲界六天の世界と同格の要素が多く窺われる。この上の色界は禪定の世界で、二禪天以上には香りも味も存在せず、四禪天以上には樂受 (快適さの感受) が存在しない。にも拘わらず浄土經典にみられる快適さの描写はこれをいかに解釈すべきなのだろうか。

望むものがすべてが適えられる世界においては欲望は本来有した

猛々しさを失う。すべてが快適な世界においては快適さ——楽が意味を持つことが困難になる。浄土經典は快適さの充足をその表現できる限界まで示しながら、極楽の意図するものがそれ以上のものであり、むしろその方向にはないことを語っているようである。阿弥陀仏を信ずるものに結果として安楽は存することになるが、安楽を目的として目指し安楽になることを条件づけて阿弥陀仏を信ずるのではなかった。浄土經典の意義とは、この現世・穢土にある人々に阿弥陀仏の救いの確信を与えていることにある。信ずるものは現世にありながらすでに彼岸に生きている喜びに浸っている。そして彼等はその純粋な喜びと感謝の表明を報恩行という行為で行う。このときの彼等の行為は現世にありながら現世を超えたものを具現しているといえることができる。

『法華経』の安楽行品 (sukha-vihāra-parivarta) には菩薩大士が妙法を弘通する方法として四種の安楽行が説かれる。その中には国王・大臣以下、アージョヴィカ派・ローカーヤタ派の異教徒との親近や、女人や破戒僧との交際や、顛倒せる考えの持ち主たちと接触等々を避けて一切を空と見る不動の禪定心を保つことが正しいあり方として勧められている。(Sūltarapudgārika-sūtra XIII, 21-22)

『般若経』の空思想を基盤として、竜樹 (Nāgārjuna) は「苦」

なるものが勝義には存在しないことを主張した。一切諸法は他の法に条件づけられて成立している——縁起生——のものであり、それ自体は無自性——空——である。『中論』第十二章の観苦品は苦しみの考察を行って、苦はそれ自体によって作り出されたものでもなく、他のものによって作り出されたものでもなく、自他の両者によって作り出されたものでもなく、また原因なくして作り出されたものでもないことを明かしている。また苦は縁起生のものであるからこそ修行によってこれを断ずることもできるのである。しかし、この無自性——空——とは苦についていえるとともに、煩惱の滅尽した境地——涅槃——楽——についてもいうことができる。本来が空であるならば煩惱の存在も煩惱の断滅もない。絶対の楽の境地も仏教では望みえないことになる。涅槃を本来的なものとして分別するならば涅槃に留まることになるし、生死を分別するならば生死にあることになる。しかるに般若空を証得したひとはこのいずれとも分別することがなく、そのいずれにも住することがない。「無住処涅槃」——いずこにあろうとも涅槃は存する、要はそのひとの真理の証得の仕方なり姿勢に係わっている——という考えかたが空思想を基盤としてここに表明されることになった。そしてこの無住処涅槃の考えかたはその後の大乘仏教——密教から日本仏教に至るまでの大乘仏教——の展開に大きな影響を及ぼした思想である。

初期仏教以来、この世は無常であり、一切諸法は苦を本性とし、

我なるものではなく、すべては清浄ならずとして、無常・苦・無我・不浄が説かれた。そしてこれと反対の常住・安楽・大我・清浄は顛倒せる誤った考えとして斥けられてきた。しかるに今や『大般涅槃經』は常楽我浄の四波羅蜜を仏の境界として呈示するようになる。『大般涅槃經』においては、如来の法性・法身が常住であり、最高の安楽であり、大我であり、清浄であると積極的に説かれるにいたる。そしてこの大涅槃なる仏の境界は決して時空を隔てた遠くにあるものではなく、衆生が自らの本性を、すなわち仏性を、自覚したときに我々のうちに実現される。

もし仏性を見てよく煩惱を断ずれば是れ則ち名づけて大般涅槃と為す。仏性を見るを以ての故に名づけて常楽我浄と為すを得。是の義を以ての故に煩惱を断除するを、亦称して大般涅槃と為すを得。『大般涅槃經』卷二十三

このように仏性の具備を自覚したとき、そのひとの行為は仏の行為そのものとなると説くのがこの經の立場である。しかし如来とおなじ常住法身・常楽我浄にあるというとき、彼には如来に適わしい行為がなくてはならない。『大般涅槃經』は迦葉菩薩の問いに対して如来の得た長寿の秘密を説いて、

もし長寿を得んと欲せば、まさに一切衆生を護念して、(吾が)子に対する想いに同じうして、大慈・大悲・大喜・大捨を生じ、不殺戒を授け、善法を教修せしめよ。『大般涅槃經』

卷三

と述べる。ここに慈・悲・喜・捨の四無量心の実践が如来の境界に入らんとするものの当然の行為として説かれていることは注目すべきである。殊に四無量心の中の捨 (Ekaṃsa) は、自らの心を暗く沈んだ状態からも病的に興奮した状態からも引き離して、平等で平安な状態にする禪定作用であり、これを修して一切衆生を楽に赴かしめるのが菩薩の利他行として要請されているのである。

密教の大衆思想

密教は愛欲肯定の仏教であるといわれる。かつて人間存在の苦の根源を無明と渴愛すなわち癡と貪という人間のもつ根源的性向——惑——にみいだし、これを遮断することを説いた仏陀の教えは、大乘仏教の空の思想を経過することによって「煩惱即菩提」「理趣即愛染」を説く密教の即身の思想へと展開した。密教においては人間の持つ生への欲求が肯定される。人間の持つ、さまざまな欲望、情感、歡喜、忿怒、喜笑が肉体とともにそのままに認められる。密教の大衆思想においては情感を刺激するあらゆる手段が動員される。歌、舞、塗香、華鬘、灯明、文様、鈴、おしゃべり等々、感官を制御し抑制することではなく、感官を広く開くことによって、意樂に任せて (Gutha-ichāḥa) 行動することによって、道は達成される。これは速疾の道であり、易行道である。苦行によっても制感によっても猛く勤苦することによっても悉地は獲られるものではない。そうではなくして、すべての

欲望の享受をもって勤めるものに悉地は速疾に成就される。

(*duṣkarair niyamais tīvraiṇ sevyamāno na siddhyati/*
sarva-kāma-upabhogais tu sevyanś ca āsu siddhyati/
(*Guliyasamāja-tantra* p. 27.)

密教の大樂の中に繰り広げられる、五つのマ、すなわち酒 (madya)・肉 (māṃsa)・魚 (maṣya)・油で揚げた菓子 (mudrā)・性交 (maithunā) を樂しむとか、金剛と蓮華の合体とか、菩提心を精液と解するとか、以上のような譬喩的表現の多用はいかにも大胆であり、字義通りに解せられるとき肉欲礼賛の享樂論に墮する危険が存した。また、この性的象徴論を、張りめぐらされた細心の制限規定 (Cf. *Hecujra-tantra* I, xi, 5; II, iv, 27) をことさらに無視して、故意に卑猥な形で解釈して非難の手段とすることが他派によって用いられたことも事実である。仏教タントリス卜たちはかかる危険を冒しながらも敢えてその大胆な主張を続けた。

汝により、生類が殺害され虚言が述べられるべきである。汝により、与えられざるものが奪われ、婦女を犯すことすらなされるべきである。(*Guliyasamāja-tantra* p. 120; *Hecujra-tantra* II, iii, 29-30.)

善男子よ、これを劣れるものと呼ぶなかれ、嫌悪すべきものと呼ぶなかれ、貪愛の行こそ菩薩の行であり、最上の行であり。(*Guliyasamāja-tantra* p. 37.)

かくまでして表明しようとした彼等の宗教的至樂の境とはなにか。貪愛の行を追求して到達される大樂 (mahākauka) とはいかなる価値であるか。彼等はこれを本来のすがたを自己開顯せる菩提心 (bodhicitta) として示している。

かの一切智智は悲を根とし、菩提心を因とし、方便を究竟となす。(『大日経』)

その時においては、始めなく、終わりなく、中間なく、そこには有なく、涅槃なし。これこそ最高の大樂であり、他なく我なし。(*Hecujra-tantra* II, v, 68.)

無始にして無終、寂靜なるもの、有無の帰滅するところ、自在なるもの、空と悲との分化せざるもの、これを菩提心と説かれたり。(anādi-nidhananjan śūnam bhava-abhāva-kṣayam vibhūtiḥ śūnyatā-karuṇā-abhinnaḥ bodhicittaḥ itī smṛtaḥ. *Guliyasamāja-tantra* p. 163.)

貪愛を對象化し、これを退治棄捨しようとするとき人間本来のものを損なうことにならないか。人間存在の根底をみつめるとき、そこにどろどろとした未分のもの、「生」または「欲」としか呼びようのないものが意識される。密教はこれを積極的に活動させることによって大欲・大樂・大愛へと昇華せしめようとする。だからといって密教が大樂に泥んで享樂的であってよいというのではない。自らの心が菩提心の展開に他ならず、自らを金剛薩埵であると自覚したとき、悲 (karuṇā) の行為が湧出してくることは、

浄土教における報恩行としての利他行の実践や、『涅槃經』にお

ける四無量心の実践としての菩薩行と同じである。密教の大衆思想にも本来の宗教活動としての利他行の社会性があることは看過してはならない要素である。

楽とは快を味わうという面では身体ないしは感覚の問題に留まるが、いかに楽を見極めるか、楽にあるものがいかに行爲するかという点ではきわめて高い精神性・倫理性をもつ問題となる。

むしろびとして

上来、インド・仏教思想における楽について考察してきたが、楽は苦の矛盾ないしは反対概念を構成するものではなく、またかならずしも対極をなすものでもない。苦楽の問題は局部的な苦痛感または快感に限定されない。同一の事象または感覚がひとによって、または同一人物においても情況によって、苦とも楽とも受け取られることは、サディズムのような倒錯した特殊な場合に限られるのではなく母親の己が子にたいする場合をみても明らかである。また過去の事象は当時苦と感じられたものが記憶され想起されて現在にかけがえもなく楽なるものとして受け取られることもある。要するに、苦楽の問題はこれを受け取る側の人間の主体性が大いに関わってくる。

苦が単に感覚的苦痛を超えるものであり、無明と同じく存在論的内容を持つとき、衆生の楽をめざして報恩行・四無量心・悲の

利他行の修習を行う仏教者のありかたは、苦楽への主体的参与のしかたとしての意義を持つものであるということができよう。

仏教が苦受・楽受と並べて不苦不楽受を立てたことは、これを菩薩の修道論の *term* に換言するならば捨 (*upekṣā*) であり、涅槃論の *term* に換言するならば無住処涅槃ということができようが、これは譬えるならば苦楽を両端に下げた天秤の柄を無限に長くしたに等しく、苦からも楽からもそれぞれの意味を奪い去るものであると同時に、苦楽を超えたものの実現を目指すものであった。

(1) 本研究は中村元「苦の問題」、『仏教思想5 苦』(平楽寺書店、昭和四十五年)所収、1~93頁にもつき、その方法に従って楽の問題を考究したものである。

(2) 『辻直四郎著作集』第一巻 ヴェーダ学Ⅰ(法蔵館、昭和四十六年)80頁訳による。

(3) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』(岩波書店、昭和四十五年)444頁、446頁、463頁訳による。

(4) See Karl Duncker: "On Pleasure, Emotion, and Striving", in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1 (1940), pp. 391—430; Terence Penelhum: "The Logic of Pleasure", in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 17 (1957), pp. 488—503.

(かわちぎ・しんじょう、インド哲学・仏教学、

筑波大学教授)