

八支ヨーガについて

——ヨーガストトラ研究〔四〕——

櫛 尾 慈 覚

ヨーガとは三昧 (samādhi) であり、方途 (sādhana) であり威力 (vibhūti) であり、独存 (kaivalyam) である。ヨーガストトラの現形四章立ての構成は恐らくこのような見識からするもので、ストトラの構成がそのままこの文献のヨーガ観を端的に物語っていると考えられる。また各章の内容はこれら伝統的な表題が何よりもよく要点を示しているように思われる。とはいえ、たとえば「三昧」章にしてもただ三昧のみを論ずるのではない。方途も威力も独存もヨーガそのものの意味するところである以上、これらが言及される。「独存」章にも威力が説かれ方途が説かれ三昧が説かれている。このことは多分ストトラの成立史的な事情にかかわらず叙述に錯綜をきたし全体が雑纂的であるとの印象を与える結果ともなっている。

八支ヨーガは特に方途という観点からみられたヨーガである。方途は過程であり進行を意味するから、支(支分)を段

階の意味にとることも許されよう。この八段階の実修法というべきものはストトラ第二章の半ばで説き起こされ、広くみれば第三章の終りまで、従って全ストトラの約半数近くがこれに関する教説にあてられている。見様によつてはヨーガストトラの教説全体の中核をなすともいいうるけれども、一体、ヨーガストトラは八支ヨーガ説の内容に何ら新しいものを作り出してはいない。ただ、古くから伝承されてきた要素を非常にうまく形式化したのであり、全体の明晰な分節化と整然たる員数上の構図はインド精神の要求に最もよく応ずるものとなった。このヨーガ形式が急速に流行し普及したことは不思議ではない、といわれ、また要するに八支ヨーガは単なる方法にすぎない。だから形而上学上の見解にかかわらず、そのままの形式で種々様な理論の者たちに利用されるもので、事実またいろいろな学派で用いられたのである、といわれる⁽¹⁾。それではヨーガストトラ自身は八支ヨーガをど

のように意義づけ、またどのように解釈しているのであろうか。この点、ここではスートラ本文の構成を明確にするという目標のもとに若干の考察をしておきたい。

二二二八 ヨーガ支分の実践により、不浄が消滅してゆく

と (suddhikṣaye)、知が輝き、区別知に至る。

二九 禁制と勸制と静座と制気と制感と執持と静慮と

三昧とが八支分である。

ここにいわば総論としてスートラの八支ヨーガ観はつくられているであろう。区別知に至るといわれるのは『区別知の揺ぎなきが棄去の手段』(二二二六)に連関する。区別知とはサットヴァとブルシャの別異性の観念であるが、ヴィヤーサは、誤れる知が断たれていなければそれは動揺する。ヨーガ八支分の実践によって不浄という形態をもつ五分節の錯覚(誤れる知)が消滅する、として「揺ぎなき」ということを浄化の思想で解釈し、さらにヨーガ支分の実践は原因(手段)として二重の意味をもつ。区別知を獲得することと不浄を分離することである、と言っている。不浄の消滅と区別知を必然的に随伴するものとはせずに(動揺する区別知というものの可能性を十分に認めて)、しかも両者が八支ヨーガという同一の手段をもつとみているわけである。われわれはむしろ『不浄の消滅』と『区別知』とが或る意味で切り離して考えられている点に注意したい。そしてそれぞれがスートラの叙

述においてどのように具体化されているかをみることにしよう。ただしヴィヤーサのように『知の輝き』をその極致としての区別知に解消してしまうのではなく、右の二要素と同じ水準におくことから出発せねばならない。何となれば、区別知に至る 'a vivekaḥ' は、一般に八支ヨーガを手段として得られる知をサーンキヤ的に規定するために付け加えられたものにすぎない(元来八支ヨーガが狙いとする知は結局は全知者性(三二四九)にきわまるような神通力的なものであった)といわれ、またこの規定は語彙のうえからみても本来の八支ヨーガ資料(現存スートラ二二二八—三三三が引用の主要部分である)に含まれず、スートラ編集者が添加したものであるともいわれるからである。尚、スートラは八支分のうち後三支を内的直接的であるとい(三三七)、これらを特別扱いしているが、歴史的な事情を考慮すれば更に前五支のうち禁制と勸制を一括してその性格を考えてゆく必要がある。スートラの叙述そのものにもこれら前二支を一まとめに扱う傾向が明らかに存する。

まず『禁制』について、『禁制は不害と誠実と不盗と禁欲と不食』『階級と地域と時と場合に制約されず完全に行われれば、大禁戒である』(二一三〇—三一)とするとところはジャイナ教に一致する。無条件に順守されるべき禁制のごときに独得な考えを入れる余地はなかったであろう。

これにたいして条件付きの、つまりヨーガあるいは三昧を達成しようとするば守らなくてはならない「勸制」には、スートラ自身の思想があらわれるはずである。「勸制は浄潔と満足と苦行と誦誦と自在神掃依」(二二三)。古典サーンキヤの伝統をみてみると、勸制の項目を示すのにヨーガストラをそのまま引用する文献のある一方、「無瞋、師への恭順、浄潔、食の軽きこと、不放逸」を挙げている文献がある。この五項目はパウダーヤナ法典にいわれる副禁戒と同じで、食の軽きことを断食 (Dvaitar) と同趣意にとれば、これらは皆ヤージニャヴァルキヤ法典の十勸制にも含まれていることになる。翻って禁制についてみると、「不食」以外の四項目は古典サーンキヤの伝統に一致をみるほか、右の二法典の禁戒に同じ、または十禁制の中に含まれている。第五の大禁戒についてはジャイナ教の内部にあつても問題になるところなのであつた。してみるとヨーガストラの勸制にはその項目からしてすでに獨創性を認めるべきと思われる。固より「浄潔」は古くからの伝統があつたであろう。しかしこれを勸制の中に保存し且つ筆頭においたことはこれを如何に重視するかを示すものである。それは『不浄の消滅』に直結するといわねばならない。「満足」は浄化のいわば裏返し、積極的な面と考えられる。次の「苦行」の直接の基礎ともいえよう。食の軽きことや食の清浄は浄潔にも満足にも関連して考え

るが、苦行にも関係の深いものであろう。また、「自在神掃依」は師への恭順と無関係ではあるまい。「誦誦」は上にふれた法典の十勸制にも含まれている。けれども、何はさておき苦行・誦誦・自在神掃依は三者合してクリヤーヨーガとされるものであつた(二二一)。今は論ずる余裕がないが、この点に大きな特色の存することはたしかであろう。さて、スートラは禁制勸制が堅固なものとなつたときの結果を列挙している。注目すべきは浄潔についての記述である。他の項目についてはそれぞれスートラをあてるのにたいし、これには二スートラを費やしている。すなわち『浄潔の結果、自己の肢体を嫌悪し、他の者たちと交わらず』『また、サットヴァの清浄、悦喜、心統一、感官制御、アートマンを見る能力』という(二四〇—四一)。サットヴァの清浄は、これが窮まりいけばブルシャの清浄と等しくなれば独存があるとされるもので(三三五)、浄潔の結果がこのようにいわれているのを見るともはやこれ以上実修されるべきものがないような印象さえうける。『自在神掃依の結果、三昧の獲得』(二四四)など、静座制氣快感を飛び越えて最終的な三昧に直接つながるかのである。ただ前二支についていえることは、『不浄の消滅』に直結しているということである。『苦行の結果、不浄が消滅してゆくことにより (asuddhikṣayaḥ)、身体と感官との完全』という立言もある(二四三)。そして『不食

が堅固になると、生の如何なるかを理解』といわれるとき（二二三九）、知らしきものを考えることはできるにせよ、総じて禁制制は知の輝きとは無縁というべく、況して区別知を予想しているようなところはない。

『静座は、堅固かつ安樂』『努力をゆるめることと無辺なものとの一つになることにより』『その結果、対立物による障りがない』（二二四六―四八）。対立物とは寒暑などのことである。かかる対立に耐えることは苦行の主要な内容であった筈である。それをここで取りあげるのは、ストトラは前二支をそれなりに完結したものと見なし、『静座』に新たな出発点をみているといわねばならない。そして『この状態のもとに（静座が堅固なものとなったときに）呼吸吸気の流れを断つのが制氣』（二二四九）とするからには、静座から『制氣』への連続は明らかである。『制感^①は、感官がそれぞれの対象との結びつきをはなれたときに、心そのもののいわば擬態なること』といわれる（二二五四）。このような制感の状態は、古くより亀が五体を引っ込めている様にたとえられるのであった。ただ、かのシャンカラに帰せられている『解明』は、他の者たちにとって制感とは単に感官をそれぞれの対象から引っ込めることにすぎないけれども、ここではもつと特長のあるものとしていわれる、としている。『制感』が聴覚等の問題というよりはむしろ心の問題、心そのものの働きの問題

であり、次の執持以下を準備するものとしてとらえられているということであろう。このことは、制氣についてもいろいろ。制氣は『その結果、照明の覆障が消滅』『また、思考力は執持の能力』（二二五一―五二）とされているからである。ところで、照明（prakāśa）とは古典サーンキヤ哲学伝統の或る系統によると、五知覚機能（われわれのいう感官）が対象を照らすことをいう。このように解釈すれば「また、思考力（マナス）云々」とよく調和するであろう。照明の覆障が消滅するとはサットヴァの浄化（純化）には違いないけれども、ここでは感官がその本来の機能を充分に發揮することが意趣されているといわねばなるまい。およそ感官を引っ込めるといつても、それは感官がいわば磨ぎすまされ明澄となつた上でのことでなくてはならないであろう。静座制氣制感の三支分は緊密な繋がりをもつ。そしてここに不浄の消滅という思想は窺われぬではないが、むしろ今まさに知が輝かんとする可能性そのものといえよう。

『心を場所に結びつけることが執持』『そのときの観念の一様性が静慮』『それがそのまま、自らの形体をあたかも空虚にして、対象のみあらわれると三昧』（三三―一四）。心とはむしろ制感が確立した場合の心である。この心を前提として『執持・静慮・三昧』が説かれ、これらが同一の対象に向けられたときは綜制

とよばれる。ストトラは、いわば通俗的ヨーガが事とするような雑多な神通力をこの綜制によって基礎づけようとしている。その最も整った仕方は、考えうる理論をまず初めに述べ次いで「何々にたいする綜制により、何々の知」とするものである。最初に論及されるのは「過去と未来とについての知」(三二一六)であるが、この場合の綜制の対象となる転変に関する理論は三二九から始められている(ここに抑滅転変なるものがいわれるのは直前の三二八における「無種子」との関連であろう)。そうして三一七以下、様々な知が列挙されてゆく。なかには知とはいえない神通力への言及もあるが、概して『知の輝き』の種々相がここに述べられていっているという。換言すれば、綜制『これを制御することにより英知の光』『これは諸々の領域に適用される』(三二五一六)ということになる。

三二三五は注意すべきである。ここにプルシャの認識がいわれる。プルシャの知は自らを目的(対象)とするもののためにいたる綜制による。が、その同じ綜制は『その結果、(超自然的な)直覚・聴覚・触覚・視覚・味覚・嗅覚が生まれる』(三二三六)。思考力および五官がそれぞれの分野で異常な力を發揮するわけである。しかし『これらは三昧においては障害、常態において成就』(三二三七)¹⁰。現象に引き込まれずにプルシャの知を確立せねばならぬというのであろう。そうし

てストトラはなおもそういう知とは無縁な神通力を並べ立てるけれども、三二四四以下によりやく綜制による「元素の制御」「感官の制御」「第一原因(不顕現者)の制御」に言い及ぶ。ここには当然、顕現であれ不顕現であれ凡そ存在するもの(サットヴァ)にたいする知があるといわねばならない。プラクリティの認識といってもよい。プルシャを知り、さらにこれらを知ったからには、自ずからサットヴァとプルシャの別異性の観念もあるであろう。知の輝きは「区別知」に至った。しかし、単に区別知をもつのみ者は全存在の支配者であり全知者であるのにすぎず、離欲によって悪(煩惱)の種子を消滅しているのでなくては独存には到達しない(三二四九一五〇)。結局『サットヴァとプルシャとの清浄が等しいときに、独存』(三二五五)。ここに再び浄化の思想が前面に登場している。

きわめて大まかな概観ではあるけれども、以上を総合してみると、前二支の意義は『不浄の消滅』にあり、『知が輝き区別知に至る』は後三支についてのみいいうることである。中三支はただ知の輝きの基盤にすぎず、この意味では方途のさらに方途というべきものである。全体として八支ヨーガは苦の問題(解脱説)の四分節(二二一六・一七二四・二五二六)のなかで意義づけられ、なるほど「区別知の揺ぎなき」に至る方途として叙述の展開を追うことはできる。しかしこ

の場合、むしろ六支ヨーガというべきものが解釈され(特に綜制の概念)、これに前二支が付加されているとの印象を禁じえない。而してこの二つの要素を統一するのが三三五であるといわねばなるまい。このストトラがなければ「八支」ヨ一ガは単なる抽象にすぎないものとなる。

ところで、ストトラ三三五の末尾、つまり第三章の終りに *iti* という語のあることが嘗てダスグプタの第四章増補説の一根拠ともされたのであるが(尤も *Rājanāraṅga* と *Yoga-vārtika* に *iti* と *iti* はなく)、『解明』によれば *iti* という語は三三五のみならず、一五一にも二五五にも付されている。このことは或る古い時点、おそらくは少なくともストトラ各章の表題が成立した時期においては各章ごとの完結性が強く自覚されていたことを証するものである。そうだとすると、後三支(綜制)の方途とごとの意義は希薄であり、現形ストトラの立場はあくまで浄化の思想、ならにいえば抑滅思想に存するといわねばならない。八支ヨーガはこの立場より伝統的な六支ヨーガを解釈し、またその方途としての欠を補い且つ全体の方向づけをなすために禁制制の二支分を必要としたのであろう。

- 1 E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I. Bd., p. 444f.; p. 434f.

- 2 *Yasas-Bhāṣya* (Ānss. No. 47), p. 97; pp. 99-101.

- 3 G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga* (Wien, 1977), pp. 210-212.

- 4 G. Feuerstein, *Yoga-Sutra: An Exercise in the Methodology of Textual Analysis* (New Delhi, 1979), pp. 61-63.

- 5 *Samkhya-Yrti* (ed. E. A. Solomon, p. 36; ed. N. Nakada, p. 43f.); *Samkhya-Saptavi-Yrti* (ed. E. A. Solomon, p. 38); *Yuktiṭīpika*, (ed. R. C. Pandeya, p. 95). cf. E. A. Solomon, *The Commentaries of the Samkhya Kārikā — A Study* (Ahmedabad, 1974), p. 146f.; 村上真完『カーンキヤ哲学概論』(東京一九七八)二二八頁以下。

- 6 'paticavopavratāni bhavanti, akrodho gurusūśrūṣāpramādaḥ śaucamāhārasūddhīśceṭi' (Baudhāyanaadharmasāstra II, 18, 3).

- 7 'śnānaṃ maunopavāsejyā svādhyāyopashamigrāhāḥ, niyama gurusūśrūṣā śaucākrodhāpīramādatā' (Yāñavalkyasamīti III, 313, [314]).

- 8 *Vivaraṇa*, p. 231.

- 9 Cf., eg., *Samkhya-Yrti* ad SK. 32; *Candāpāda-Bhāṣya* ad SK. 32.

- 10 *iti* のストトラが直前(三三三六)の記述のみをうけつたものとして、ウーレンサ(1969)が詳しく述べたこと以来、最近では *iti* の意味を「タイン」がこれを註した(G. Feuerstein, *op. cit.*, p. 77)、「ホーン」の「ホーン」を控へて目にならざることを認めて *iti* (G. Oberhammer, *op. cit.*, p. 211).

- 11 *Vivaraṇa*, p. 118: *tasyāpi nirodhe sarvanirodhānirbhījasamādhiriti. Itiśabdāḥ parisamāpīyarthāḥ*; p. 231: *tataḥ pratyāhārasādhāryāt paramā vāsyāntendriyāṅgāṇāḥ bhavati. itiśabdāḥ samāpīyarthāḥ*; p. 315f.: *sattvapuruṣayoh śuddhisāmye kaivalyamiti. ... itiśabdāḥ samāpīyarthāḥ*.

- 『解明』の出版者は「ストトラ本文を別掲するなかで、一五五には *iti* を付しつゝながら、一五一にも三三五にも *iti* を付しつゝな

(大阪大学助手)