

ヨーカストロに於ける神觀の取扱ひに就て

前 田 信 昌

一般に瑜伽派の南祖はパタンダヤリ（*patanjali*）であるとされている。そして、パタンダヤリが而も瑜伽派の作者であると決定してよいと思はれる^①。瑜伽学派はこのパタンダヤリの「至」と、この至に対するウヤーサの「疏」とを基本至典としてゐる。瑜伽哲學を論じる場合、最も重要なものは、至と疏である。之に次いで重要な資料は、上述のウヤーサの疏に対するワリーチャスパティミシュラの「註」であると言えよう。

さてこの学派について過去に於てなされた研究に於ては、常に前述の「至」と「疏」とを一体的なものとして扱はれて来たし、^②又、この二本の著作を合して、しばしば、ヨーカシヤストロと呼ばれて來てゐる。殊にこの様に二者を一体視すると云う事は「至」の解説が「疏」に於て忠実に誤り無く敷衍せられてゐると云う事が予想されてゐなければならぬ。然し果してその通りであらうか。茲に疑問が生ずるものである。最も大きな疑問として考えられる事は、殆んど決定的なポイントと思はれるものの、パタンダヤリとウヤーサの年代的なズレである。

従来、この二者より割り出したもののヨーカストロの完成の年代は、例えはヤコービ教授は

一九一〇年、その著に於て「ヨーカー・スートラ」は多分五〇の依であろう。と言つてゐる。そしてその根拠としては、

ノ スートラ「四・一五」が仏教唯識を反駁してゐる事^③

2. スートラが俱舍論の三世の説を予想してゐる事。

を挙げて論証してゐる。^④

この説に対して、金倉氏はヤコービの挙げた以上の二点について、その著に於て反駁されてゐる。即ち (1) に対しては、この至文のみでは直ちに唯識が反駁されてゐると云う証拠にはならない。但し「疏」の作者は中観や唯識を知つていて、それをヨーカー・スートラの解釈に用いたと云える。しかしその唯識が世親のそれであつたかどうかは判明しない。(2) については、四論師の説は俱舍論以前、法救の雅阿毘曇心論に四種薩婆多として内容が紹介されてゐる^⑤

「三・一三」^⑥ 即ち有部の四恩を予想するとヤコービが論ずる至文が四論師の説を比較的確よく示してゐる。文毘婆沙論をスートラの上限年代、下限はヤコービが云う、俱舍論卷二の三世の別^⑦ についての四論師の説が、スートラ「三・一三」の内容と一致する事を認めれば、下限がパーシュヤの A D 5 C 7 6 C。スートラが A D 2 C 7 4 C の成立であるとして、以上の如く金倉氏は「至」と「疏」との成立年代を決定してをられる^⑧ この決定年代以外の「至」に属する年代の決定としては、パターンザリヤの年代をヤコービの A D 四五〇年以後と言う説に同意するオート・シュトラウス氏^⑨ 又木村泰賢氏は A D 4 C 7 1 C と推定され、又ドイセン氏も同立場である。^⑩ 又宇井伯壽氏も瑜伽至は A D 四〇〇 (四五〇年と説かれてゐる^⑪ 然し上述の各説は「瑜伽至」及び「パターンザリヤ」の年代であり、そこに至に対する疏として二分した

ものとしては取り扱はれていないのである。但しヤコービはその著に於て、ウヤーサの「葡萄加註」はウヤーサよりも説一切有部の諸論師の才が数世紀も以前の人々であつたとしてゐる。⁽¹²⁾

以上の如く各説とも、「至」と「疏」とを一体視するの、していないかは別として、少くも「至」及びその依者をパタンゲヤリであると云う事に関する限り凡そAD四五〇年と云う線が割り出されてよいと思う。

叔、前述の如く經と疏とは明らかに製依の人も、年代も、それそれ違つてゐる。したがつて本来至にはなかつた思想が、疏に於て持ち込まれ、至をゆがめて解釈した様な事はなかつたか。この様な疑問が生じて来る。そこでこれを解決するには、至と疏とを切斷し、一心至のみ研究し、その助けとして疏が用いられなければならないと考える。

但しこの方法には、かなりの困難が伴はう。その理由は、至の文句は、一般に簡單に失し、体系的な統一を持つていない。この事は註釈の助けをからないでは、その意味が理解されない場合が多い事である。この様な事実はこの方法の避け難い一かも致命的な欠陥と言へる。しかし最初から疏や註の説に盲従するのと、批判的に切り離して見ようとする立場で讀むのとでは自らがつた結果があらはれるであらう。また、前述のウヤーサ以外の人の造つた至の註釈、例えは、ポージャ・ラージャとか、ナーゴージー・バツタ等の比較参照する事も、至の原意を求めものに役立つであらうが⁽¹³⁾もつとも、これら後世の註釈は、ウヤーサの疏にことさら異を立てる爲のものでもないから、ウエーターンタ至の解釈に、シヤンカラとラーマーヌジャの註釈を比較して得られる様な効果は期待出来ない。とは云へ至に対し、まゝ、「疏」とは違つた解釈を施すばかりでなく、經の意味を明確に補正するのにしほしは重要な助けを与える事も否定

出来ない事である。

そこで以下のヨーガスートラに流れる神観を研究するに於て、ヨーカスートラ、即ち「至」の主張を出来るだけ「疏」から離れて、それ自体として考察する事を、試みたいと思う。そして、至文だけで意味が明らかでない場合は、ただ「疏」の註明みにたよらず「至」に基づく「疏」としての立場を取り解釈して行きたい。

① 印度学仏教学研究ニ 二五九頁以下 木村泰賢「印度六派哲学」二四九頁以下

② 例えはヤユービ「原始ヨーカ体系について」

③ スートラ初四独存位品第十五「事物は等しいのに心は異なるからこの兩者の間には違つ

た筋道（様式）がある」 *vastu-samye citta-shadai Teyor vishatatah*

panthah 「道」はワーチャスパテイに依ると *panthah avanvadrhadopāyāni*

「自性を区別する様式」

④ 印度学仏教学研究ニ 二五九頁以下

⑤ 深浦正文「俱舍学概論」一三頁以下

⑥ スートラ「三ノ一三」 「これによつて元素と根に於ける法と相と位の転変が説明せられ

た」茲で「三ノ一三」は初三章第十五至であることを示す。以下之に準ずる。

⑦ 深浦正文「俱舍学概論」八一頁以下

⑧ 印度学仏教学研究ニ 二五九頁以下

⑨ オットーシュトラウス「印度哲学概論」三三四頁

⑩ 木村泰賢「印度六派哲学」二五二頁

⑪ 岸井伯壽「印度哲学史」一三七頁

⑫ ヤコービ「印度古代神觀史」五七頁

⑬ Katsu Sandkrit Series No 83, 'Yogasūtram' (Bernard, 1930) にはヨーガスートラに対する次の六種の註釈が会本として出版されていて便利である

(1) Rājanāṇḍa by Bhāṇāja (2) Prabhāka by Bhāṇānanda

(3) Vitti by Nāgajīṭhāṭṭa (4) Nārpaṭhā by Rāmanāṇḍaṭṭi

(5) Candikā by Anantadeva (6) Yogasūtrāṭṭakara by Vātsīlīśivendra

Sarasvatī

又木村泰賢「印度六派哲學」二五三頁に紹介されている註釈本の項に依れば、「Vijāna

— pāṇḍali bhāṣyam」又の名瑜伽註 (Yoga bhāṣyam) AD 7C. Bhāṇāja

Rājanāṇḍa AD 10C. その他 Bhāṇāṇḍa, Nāgajīṭhāṭṭa, Bhāṇānanda 等の十

数家の註釈があると云うが多くは未だ出版にはなっていない」と云う。

二

さて、ヨーカスートラは冊巻劈頭に「これからヨーカを教える」(一)と説き、續いて次に「ヨーカは他の竹きの停止である」と説く(一二)この様にスートラは、四品立に交錯する所があつて、往々調和し難い説明もあつて、鮮かでは有りが、然しスートラに一貫して流れ

る思想は「心」と「その働き」と「働きの停止」を、主要な問題としてゐる事は言かれる。心の原語は *citta* チッタであるが、このチッタの語は、全篇一九五經の中に、二十一回あらはれていて、術語の中で最大の使用度数を示している^①。以て、この語の持つ重要性が伺はれる。のみならず、チッタの語は、ヨーカーストラ特有の言葉である。というのは、他のバラモンの哲学至典では、殆んどこの語を使用してはいないからである。ヨーガ哲学体系に最も関係が深いといわれている数論各派について見ると、その基本至典である「数論偈」には、この語は一回も出て来ない。又「ウエーターンターストラ」にも、「正理至」にも使用せられていない^②。では、スートラの説く心とは如何なるものであり、それが、瑜伽の立てる神というものと、どう言う関係があるのであろうか。しばらく至によつて考察して見る事にしよう。

さて、4-1-8に、この「心の働きは、つねにその生、即ちフルシャ（動）に知られてゐる。要は不變のものであるから」という、そして「見るものと見られるものに影響せられて、心は一切の対象をとりし（4-2-3）と言う事から、心以外にその生たる、フルシャ（*pravṛtta* 變、精神）があるという事がわかる。そしてそれは、見るものと見られるものに互に影響されるのであるから、即ち、対象界とは対立的関係にあるのである。心はこの精神と客観界との中間に在し、両方から影響を受けるのである。しかし強盛に言つと、心も見られるものに屈してゐるのである。「心は見られるものであるから、自ら照らさない」（4-1-9）と詭じてゐるからである。

さて「見る者」フルシャに「見られるもの」が対立することは前述の如くであるが、フルシャに對立してゐるものは、又サットバ（*sattva*）とも呼ばれる。即ち「サットバとフルシャは、

絶対に混淆しないものであるけれども、この兩者について、表裏が無差別である事から、(若衆)の享後があらはれる。(サットワは)他の爲のものであるから、それ自体のものについて禁戒を行えば、フルシヤの知が生ずる。(三三五)續いて「ただサットワとフルシヤの別異の知を得たるものに、一切存在の支配者たる資格と、一切智者の資格がそなはる。(三四九)そして「サットワとフルシヤの清浄が等しい時に彼存位が得られる。(三五五)かくの如くに、一切存在の支配者、一切智者、彼存位である事の資格が示されているのである。そして、彼存位であると言う事については、更に「彼存位は性徳がフルシヤの爲にある事を空し終つて、本原に還る事 (prati-pasava)」、或いは、智の力 (chit-shakti) が、本性に安立する事である。(四三四)とし、又その時の心のゆきについては、「教習と離欲によつて、停止する。(四二二)とせられ、「この離欲は、フルシヤに關する知が、クナに対する執着途も失う時、最高に達する。(一六)とし、そして「神は、煩惱と業と異熟と志力とに蔽はれない殊勝のフルシヤである。(一二四)としてゐる。

以上に於て、前述の「見る者」と「見られる物」に區別した中の「見る者」について、その文句にしたがつて考察したのであるが、以上に依つて、フルシヤというものの性格が示されているが、この様に、フルシヤは、しばしば「智の力」として表現が爲されている。そして「智の力が自性に安立する」と言うのは、さきに「見る者が自性に安立する」と言つたのと、全く同じ事実をあらわしている。又、フルシヤはこの場合、明かにアイトマン (atman 我) とも解説出来る。それはスートラがヨーガの八支の一つニヤマを説くに当り、ニヤマの一項目である淨潔 (śauca) について「サットワの清浄、愉悅、一境性、根の制御、我を見る事の適合

性」が、順次に淨潔によつて得られる（二四一）と述べている處については、この順に於ける我、即ちアートマンは、明らかにフルシヤを指している様に考えられる。

以上、フルシヤの性格、フルシヤの持つ意味を考察した訳であるが、前述の如く、ヨーカストラは、心そのものと、その心の働きの停止を目的としているが、ヨーカストラの敘述は大體に於て、心の働きのあはれ、つぎにその停止の方法を説く順序を追うている。

さて、心の「働きは五種であり、梁巧（*avijā*）と不梁（*avidyā*）がある」（一五）。五種とは「量と顛倒と分別と睡眠と念である」（一六）。そして次にこの五種について順次ストラは説いて行くのであるが、之については本論の主旨ではないからはぶく事にして、更に、如上のこの様な心の働きの停止するには、如何なる手段によるかと言うに、「教習と離欲とによる」（一七）と云う。それでは、教習とは如何なるものかと云うと、「教習と云うは、（心の）停止の爲の努力である」（一八）と云つてゐるが、「しかし、これは長時間にわたる無間斷に熱心に実習せられて基礎が確立する」（一九）と云う。ところで、それでは離欲の方とはと云うと、「離欲といふのは、見たり聞いたりした対象について渴望を離れた人に起る、支配の意識である」（二〇）そしてフルシヤに關する如く、久々に對する執着をも失う時、この離欲が最高に達する」と云つてゐる。（二一）以上で知らるる如く、教習と離欲を方便として三昧に達するのである。しかし、この三昧もストラは二種に分つてゐる。（二二・二三・二四）この無想三昧には二種あると云う。即ち「存在縁（の三昧）は離身者と原性還滅者のえるところ」（二五）という。即ち一は神々と原性還滅者に在り、他はヨーカ行者に在るのである。そして「信と力と念と定（二三昧）と慧に基ずくのが他」即ちヨーカ行者の三昧である事がわかる。（二六）これが方便縁と

云はれてゐるものである。一般にヨーカ行者は、修行の仕方によつて九種に區別せられてゐる。即ち、易行の方便によるものと、中間の方便によるものと、難行の方便によるものととの區別があつて、更にその各々の下に、弱度と中度と強度とに区分が爲されてゐる誤である。この中難行方便の中で、「強度を行ずるものは三昧に近い」(一ニ二)「易と中と難があるから、それよりもすぐれてゐる」(一ニ二)即ち、前述の九種に区分されたものの中、難行中の強度を行ずる者が最も三昧を得るのに近い者なのである。

しからば、ヨーカに於ける三昧は、只この最右の方去のみによつてしか得られないかと云うと、スートラはすぐ續いて「或いは、最高神の信仰からもし得られる」と説くのである(一ニ三)茲に至つて初めて神という存在の問題がスートラに導入されるのである。

① J. H. Woods, *Yoga-sutra of Patanjali*, Appendix 7

② 中村元「スラフマ、スートラの哲學」索引には末尾にその書中の使用語の索引があるがその列にこのチッタの語は加はつてゐない。又正理至については同様に B. D. Brown,

Nyaya Sūtras of Gautama (SBH), *Index* 参照

③ ノー七至 尋、伺、歡喜、我見の形に隨う事によつて有想の三昧が噴火に生ずる。

ノ一八至 (他の物きつ) 休止の像の數習の後に残つた單なる行(リ潛在印象) だけが他(即ち無想三昧)

ノの一七至については仏教の四禪中の第一禪を説明して「欲を離れ、惡不善の法を離れ有尋有伺、離生羂索の第一靜慮」といつのに相應する。

④

一のハ至については註釈家によつて解釈が違つ、疏によると休止の像というのは、一六至の「最上の融欲を指している。ポーダヤの詳註は休止というのは一七至の尋伺等の有悲に關係し、縁は休止即縁に解する。休止と云ふ縁即ち原因を度々冥習する事から無想三昧が起るとする

④ 伯の念定慧は仏教の五力に正離に一致する。