

ヨーガ・スートラにおける心の概念

田 中 典 彦

一

ヨーガ学派の根本聖典であるヨーガ・スートラは、その全編を通じて、「心」cittaと「心の働き」citta-vṛttiと「働きの止滅」vṛtti-nirodhaを主要な問題としている。そしてこれらの総体がヨーガの定義とされている。すなわち、

yogaścitavṛttinirodhah. (I. 2)

「ヨーガとは心の働きの止滅である」

したがって「心」が最も重要な意味を有していることは明白である。しかもこの citta の語はヨーガ・スートラに特有の言葉であって、六派哲学中の他派の根本經典には全く使われていないのである。このように重要な概念を持った言葉でありながら、心とは何であるかを定義したり、あるいは心そのものを説明した箇所はない。ヨーガ行者や当時の人々にとってはその真相は明確に捉えられていたのであろうけれども、今われわれがヨーガを思想あるいは哲学として理解しようとする時、この語の示す真相の理解は不可避のものである。^①

とくに、Sāṅkhya-yogaとも呼ばれているように、従来ヨーガ体系がサーンキヤ派と密接に関係しているもの

として理解されてきたことは周知のことである。つまり、ヨーガ派がその体系の基盤としてサーンキヤ派の哲学的理論を有しているということである。事実、ヨーガ・スートラの中にもサーンキヤ的要素が多分に存在していることは否定できない。ヨーガとサーンキヤが同一の哲学的基盤を有しているという考えは、インドの文献中にはかなり古くから見られる。ヨーガに関して始めて明確な定義を与えた文献であるカタ・ウパニシャッドは、また同時にサーンキヤ説の先駆的形態をも伝えるものと考えられている^⑥。それによれば、

「諸感官 (Indriyāni) の上に対象 (artha) があり、対象の上に意 (manas) があり、意の上に覚 (buddhi) があり、覚の上に大我 (ātma-mahān) があり、大我の上に非顕現 (avyakta) があり、非顕現の上に真我 (puruṣa) がある。しかし真我以上には何物もなく、これ即ち頂点であり、最高の帰趣である。」(Kath. 3, 10~11; cp. ibid., 6, 7~8)

と述べられている。これを図示してみると、

Indriyāni → artha → manas → buddhi → ātmāmahān → avyakta → puruṣa
 Kath. Upaniṣad 6, 7~8 はこれをはやや異つてこつ

Indriyāni → manas → satvram → mahānātmā → avyakta → puruṣa
 となる。そしてその後にはヨーガの定義がなされているのである。

「五つの知覚器官が意とともに静止し、覚 (buddhi) もまた動かなくなった時、それを最高の帰趣というのである。このように諸器官を固く執持することがヨーガと言われる。」(Kath. 6, 9~10)

この図式に表わされた項目に使用された語および下から上への展開を考えれば、サーンキヤ的概念と体系を表現

したものとして解釈し得る。しかしまた、これに続くヨーガの定義の理解のもとに上から下への行的内面化として捉えれば、ヨーガの体系を示したものとしても解釈し得るといふことになる。したがって、少なくともカタ・ウパニシャッドに見る限りにおいてはサーンキヤとヨーガとは同一の思想的基盤に立っていると理解できることとなる。事実、時代が下るにつれて両者の区別は不明瞭となっていて、マハーバーラタ中のバガヴァッド・ギーターにおいては、両者は同一であると考えられている。

「罪なきものよ、この世には二種類の解脱道がある、とわたしは前に述べた。サーンキヤの知的実修 (Jñāna-yoga) による道と、^④実修者の行為的実修 (Karma-yoga) による道と。」

「サーンキヤとヨーガとを別異なるものとして愚者は語るが、賢者はそうではない。たとえその一方にでも正しく専念すれば、両方の結果を得る。」^④

「サーンキヤ論者が得る境地は、ヨーガ行者によってもまた達せられる。サーンキヤとヨーガとを同一である^⑤と見る人は、真に見る者である。」

これらから考えると、サーンキヤとヨーガとは同じ結果をもたらすものとして同一であることが強調されていることが判る。しかしまた逆に、それらが同一でないと考えていた者達もいたことを、われわれはこれらの記述から知り得るわけである。さらに「サーンキヤの知的実修」と「ヨーギンの行為的実修」と訳出した「実修」の語がヨーガであることからすれば、むしろサーンキヤと呼ばれているものがヨーガの行によって得られた神秘的経験の分析的省察の結果としてもたらされた知的体系であることも考えられる。

いずれにしても、このように同一の思想的基盤に立っていた両者がそれぞれの体系を形成してゆく中で、サーン

キヤ・カーリカーとヨーガ・ストトラに見られるような相違を呈するようになったと考えねばならないであろう。その大きな相違は、サーンキヤ哲学が世界展開に視点をもち、存在論的傾向を著しくしているに對して、ヨーガのそれが人間の経験世界にとどまって、人間存在とその解脱を中心問題としてることである。このように同一の思想的基盤を持ちながら異った体系として發展し、形成されてきたのはサーンキヤとヨーガだけではない。ヴェーダインタとミーマンサの両派においてもまたそうである。前者は一元論であり、世界創造や展開に重点を置くのに對して、後者はむしろ現実主義的に世界の在り方に関心を向けている。またその他の学派においても、その体系のある部分において他派の影響を受けている場合も知られている。例えば、ニヤヤー派は自然哲学に關しては全くヴァイシェーシカ派のそれに依つていとされている。ただ行法としてのヨーガが解脱を得る為のものとして各学派にひろく取り入れられてきたところに一学派としての根源を探ることの困難さがある。

ここに見るパタンジャリのヨーガ・ストトラは、その意味では種々に行われてきたヨーガ行法を、ヨーガを専門に実践し研究する立場から理論的に組織化したものと考えてよいであろう。実践的体験を通しての知的体系化は、インドの哲学がその知的体系だけにつきることなく、それぞれの真理の体得のために尚且つ実践を要求していることと裏腹である。理論と実践との不離相即の意識がパタンジャリをしてヨーガの体系化へと向寄せたものと考えられよう。

ヨーガ・ストトラそのものはこの体系化の典拠を上げてはいるわけではない。しかし当然のこととして、ヴェーダやウパニシャッド等が顧慮されたことが予想される。ヨーガ行法がパタンジャリに始つたものではなく、既に長い伝統を持つているからである。事実、前述のカタ・ウパニシャッドに見られるヨーガの定義や、さらにそれに続く記

述

「この世において、心の結び目がすっかり解きほぐされるとき、死すべき者は不死となる。」(Kath. 6, 15) など、内容的にスートラとあまりにも相似するものが多いことに気づく。もちろんそれらは相似であるというだけであって、確実にはスートラの根拠であるとは言いが得ない。しかし一つの思想的体系化の中で、それ以前のヨーガに関する伝承を全く無視したと考える方が不自然であるように思われる。ただこれらのことは、さらに諸種のヨーガに関する教えを検討しなければ結論を見出し得ない。しかし、これらの簡単な考察からも、ヨーガの体系がサーンキヤ哲学を全く前提としたものであるということには疑問が残るであろう。カタ・ウパニシャッドに示された同一の思想的基盤に基づいて、サーンキヤが二元論として世界転変に基づく宇宙論を中心に体系化させ、ヨーガがその本来の目的である解脱の体得を主として、体得すべき人間存在とその修業過程を体系化していったと見る方が自然ではなからうか。またそのことによって、ヨーガ・スートラにみられるサーンキヤ哲学の影響が自然に受け入れられるように思われる。サーンキヤ・ヨーガと並び称されるように、両者の深い関係は理由なきことではないであろう。

次に、ヨーガ体系に独特であり、体系を憤っていて、思想的にも最も重要である「心」の真相を、でき得る限りスートラに従いながら考察してみよう。^①

二

「ヨーガとは心の働きの止滅である」は明らかにスートラにおけるヨーガの定義である。そしてそのことは、ス

「トラが「心」と「心の働き」と「心の働きの止滅」に関して扱っていることを示している。止滅に関しては、止滅の状態と止滅の方法が説かれることとなる。したがって心と呼ばれるものの真相を知ることが最も重要なものとなる。そこで、心そのものの概念を抽出する作業から始めねばならない。何故ならば、心の定義に関する記述が見られないからである。

sada jñatās citavitayas tatprabho puruṣasyāpariṇāmāt

（心の働きは、常にその主プルシヤに知られている。プルシヤは転変しないからである。」(Y. S. 4-18)

na tatsvābhāsani dīśyatvāt

「それ（心）は自ら照らすものではない。見られるものであるから。」(4-91)

daśīrīdīśyoparaktānī cītanī sarvārham

「見る者（真我）と見られるもの（対象）とに影響されて、心はすべての対象をとる。」(4-23)

これらの記述から心そのものに対するヨーガ派の位置づけが窺える。心は先ずその主として不変である真我をいただいている。従って働きを有するのは心自体である。そしてその心は「自ら照らさない」のであるから、本来、見るといふ働きをせず、真我との関係においては「見られるもの」とされている。真我は「見る者」と呼ばれ、「見る者はただ見るだけであり、清浄ではあるが、表象を見る」(Y. S. 2-20)とされている。心は見る者であるプルシヤ（真我）と見られるものである対象との間に位置づけられ、しかもその両方から何らかの影響を受けつつ在るものと考えられていることが理解できる。したがって、*puruṣa—citta—vastu (artha)* の図式で考えられる。ヨーガの定義における中心概念である「心」とこの図式から、ヨーガ派の思想は決して世界展開を問題としてきた

のではなくて、人間存在そのものを主要な問題としていることが判る。いわばこの図式は人間存在の様式を示したものである。その意味でプルシャは先ずここでは人間の眞の主体、つまり真我であると理解してよい。それは、われわれの経験の中で、どこまでも客体化することを許さず、常に主体にとどまっている自己である。客体化された自己は見られるものとしての心に他ならないのである。したがって日常経験的な自己は心の一つの状態となるわけである。見る者である真我はまた「智の力 (citi-shakti)」であるともいわれている。見る者、智の力として不変なものとしての真我の存在は次に証せられている。「もし(一つの心が)他の心によって見られるならば、思考が他の思考によることになり、無限連続の過を犯し、また記憶の混乱が生じるであろう」(41B)と。心の働きを見る真我が存在せず、一つの心がそれに続く他の心によって知られるとしたならば、次々に、無限に続くという誤謬に陥いるし、またその場合には記憶の混乱が生ずることになる。したがって、心の働きを見る者としての真我を認めなければならぬのである。ところが心の働きの止滅している時には「見る者(真我)は自己本来の状態に安住する」(13C)のであるが「そうでない場合には、見る者(真我)は心の働きの同じ形をとる」(14A)と言われる。前者は真我本来の状態ではあるが、絶対的な主体で客観化されることはない。つまり、独存のプルシャと呼ばれるものである。後者が、心が活動状態にある時、つまり通常の間人存在における真我の状態であって、真我は心の働きの区別されない働きのもったものとしてある。

以上はプルシャの性格を確認してみたのであるが、心の働きの区別されない働きのもったプルシャ、つまり心と結合している時のそれについて考察してみる。それは *prasa-cita* の関係の中で心の性格を明確にさせるためである。心は本来、見られるものである。したがって、見られるものとしての心は当然見るという働きの持つもの

ではないのであるが、「見る者と見られるものとに結合があり」(2-17)見られるものである心が見る者である真我に影響されて、見る働き、つまり知覚の力を得る。厳密に言うならば、これは心が活動状態にある時であるから、心の働きと同化したプルシャの智の力なのではあるが、われわれの立場からすれば心の働きとして捉えられることとなる。ここに明らかに心の二重の性格が知り得る。自らは本来見られるものとして、対象であることを本質としていながらも、そうではなくて、自らが対象を捉るかのように現われている。このことが「見る者(真我)と見られるもの(対象)とに影響されて、心はすべての対象をとる」と言われた。本来無知である心が知であるかのように思われるのである。そしてこの心の二重性に基ずいて自我意識(asmih, 我見)が生じることとなる。「自我意識とは見る力(dik-sakti)と知覚の道具としての力(darsana-sakti)とが一であるかのようになったものである」ということになる。dik-saktiはプルシャの見る力であり、darsana-saktiは心の作用と同化したプルシャの現われであって、知覚の力と解せられる。知覚力が道具としての力といわれるのは、同化したものであっても心の機能として現われるものであるからである。心の機能としての知覚力はプルシャによって見られる方の力である。これらが一体の如くなった時、自我意識が生じ、われわれの経験的主体が成立しているのである。このように心のもつ二重の性格が明らかになった。

次に citta—vastu の関係の中で的心を見ておこう。「心は(事物の)影響に依存するものであるから、事物は知られ、また知られない」(4-11)。また前出のように「見られるもの(対象)とに影響されて、心はすべての対象をとる」わけである。積は対象を磁石に、心を鉄として譬えて説明している。従って「対象に影響されて」ということになるのであるが、この場合、対象たる事物が心を引きつけて心に影響する点に注意しなければならない。心

が対象を取る、つまり把握するわけではない。では「心がすべての対象をとる」とは如何なることになるのか。このことは「見る者はただ見るだけであり、清淨ではあるが、表象を見る」(C-20)ということに関係する。表象とは心のあらわす表象である。心は捉えられるべき対象に影響されて対象の形をとり、そして見られるものとしての本性によって見る者と結びつく、それが真我の見る表象なのである。

以上、*purusa—citta, citta—vastu* の図式の中で心 (*citta*) の性格に視点を置いて検討してきた。そこで、ストラにしたがって考えられた元の図式、つまり、プルシャと対象とに影響されつつある心を考えてみると、それは *purusa→citta→vastu* ということになるであろう。心は先ず、プルシャによって知られ、意識されていることによつて、知的な働きをもったものとしてプルシャに似現する。このことはプルシャの側から言えば、自性を失つて心の働きと同じ形をとつたものとされる。また心は対象である事物に引きつけられ、影響されてその形をとる。つまり対象に似現することになる。このことをヴァーサは注釈において、心が見る者と見られるものに影響されるということは、主観と客観に似現することであると説明している^⑥。このように、心の性格は似現ということにおいて知られたのである。似現が心自体の本性であることは次のような記述からも知ることができる。「(心)の働きが滅すると、透明な寶石のように(心)は知る者 (*grāhī*)、知る道具 (*grāhāna*)、知られるもの (*grāhya*)、これらのいずれかに色づけられた等至 (*samāpatti*) になる」(I-14)。等至は合一の状態を示している。心がその働きを滅した時というのであるから心そのものの状態が言われているのである。その時、心はそれが集中されている知る者や知る道具(感覚器官)や対象と合一の状態となる。ここでは似現、つまり集中せられたプルシャ等の自体の形如く心の現われることが等至と呼ばれているのである。したがって、似現という心の機能こそが、心の活動状態に

ある場合にも、三昧体得の場合にも重要なものであることが知られる。⁹⁾

三

心はプルシャと対象としての事物という関係の中においては、前述の如くそれらの中間に介在するものである。しかし、見る者と見られるものという範疇においては見られるものに属している。したがって心には見られるものとしての本性がある。見られるものに関しては「照明 (prakasa) と活動 (kriya) と静止 (sthit) の性質をもち、元素と感官 (bhutendriya) を自体とし、(真我の) 経験と解脱のためであるものが、見られるものなのである」(2-18)。¹⁰⁾ さらに「見られるものの自体は、ただそれ(真我)のためだけである」(2-21)と言われている。すなわち、見られるもの (drisya) は元来元素、つまり地・水・火・風・空の五元素と眼・耳・鼻・舌・皮膚の五感覚器官と口・手・足・排泄・生殖器の五作用器官と意の十一の器官を自体としていて、照明・活動・静止の三要素と言われる性質をもっているものである。ここには心 (citta) が含まれていない。しかし、ヨーガで用いられている心が包括的な概念であって、サンキヤにおける覚・意・自己意識のいずれでもあり得ることが指摘されている。¹¹⁾ ただ、サンキヤがその転変説の立場から分析的に示している覚・自己意識・意も、実際に対象との関わりにおいて活動している時には、常に結合したものとして働いているはずである。ヨーガにおいて、プルシャによって見られているのは活動状態にある心であるから、この場合の意も心として包括的に考えられているものと理解される。したがって、第十一の感官としての意は、元素、感官という分化においては意であるが、ヨーガの立場からすれば、心として捉えられ得る。

三要素に関しては、直接それとして表わされている箇所はないが *gūṇa* がそれを意味しているものと見てよい。^⑩

「差別 (*viśeṣa*) と無差別 (*avīśeṣa*) と没入するだけのもの (*hinga-mātra*)^⑪ と没入しないもの (*alīṅga*) が要素の区分 (*gunaparvāni*) である」(2-19) では三要素に係る四段階が示されている。差別は五元素と器官のことであり、無差別は五微細要素(五唯)と自己意識を示している。没入するだけのものは覚、没入しないものは未顕現(≡根本原質)をあらわすとされている。^⑫ これらは内容的にはサンキヤの転変説に殆んど同じであるが、術語については極めて特徴がある。さらに順序に関しても展開を示すそれではなく、むしろ没入の次第を示している。ヨーガ派の立場を表わしているように思える。ヴァーサはこれを、見られるものの構成要素である *gūṇa* によって、それぞれの性質を確かかなものにするための記述であると解している。^⑬ パーチヤスパティに至ってはさらに具体的に、知覚器官は無差別の自我意識の *satva* を主とした差別であり、行為器官は *rājas* を主とした差別、意は両要素を主とした差別であるとする。^⑭ このように三要素の優劣による区分として考えるならば、覚などの心に包括される各支は *satva* を主とするものである。何故ならば、既に考察してきたように、心はプルシャに似現して知力を得、すべての表象を形成するからである。したがって「サットワとプルジャとの清浄が等しくなる時に独存位が生ずる」(3-55)と言われる。ここにサットワとは心のサットワを示している。それがプルシャと別異であることとの認知のみに従事し、他に作用を起ささない時にプルシャとの清浄が等しくなる。しかしその逆が「サットワとプルシャとは、絶対に混合することがないのに、この両者について区別しない表象が経験である。……」(3-55)である。プルシャに似現した心が、本来、三要素から成っているもので無知であるが、サットワ性を優勢として現われるためにプルシャの知との混同が生じる。ここに心とプルシャとの区別されない表象がプルシャによって経験

されることとなる。しかも、この心のサットワ（照明性）においてすべての表象が形成されるのであるから、心のとるあらゆる表象がプルシャによって経験されることとなる。元来不変であって、身体や心に起る変化や生死を越えたものであるプルシャが、それらに関係したものととして現われるのはこの為である。

すべての働きは心によっていて、「心の働きは五種類である」(I-9~11)。正知と倒錯と分別と睡眠と記憶とである。正知 (Pranana) は直接知覚と推理と伝承とであって、普通われわれが正しい知識と呼んでいるものをもたらず知的作用である。倒錯 (viparyaya) は対象に関する顛倒した知識であって、事実そうでないものをそれとして知る誤った認識のことであり、疑わしい認識、あるいは不確実な認識もここに含まれる。分別 (vikalpa) は「このばの知に従って成り、対象物のないものである」と言われる。事物を伴わない言葉や概念のみの知をもたらず心の働きである。睡眠 (nīdā) もまた一つの心の働きとされている。普通には、熟睡の状態においては無意識であるから、心の働きがないように思われているかも知れないが、それでは熟睡から目覚めた後に「よく眠った、だから何も知らなかった」などとは言いが得ないはずである。このようなことが言いが得るのはそこには無意識に基づく心の直接経験があるからである。したがって知的作用ではないまでも、経験に関与している心の働きがあるはずだとされるのである。記憶 (smṛti) は経験した対象を忘れないことであるとされている。

以上の心の働きは、ヨーガにおいては最終的には滅されるべきものとされている。何故ならば、プルシャに似現した心の作用であるからで、ヨーガの究極はこの三要素による心の似現を滅してプルシャの独存を得ることにあるからである。

次に経はその止滅を説いて「これらの心の働きは修習と離欲とによって滅せられる」(I-12)と云う。このこと

は逆に、心の働きの欲によっていることを示している。そして「離欲とは見られた対象や伝承された対象(†:stī-amuśravikaviśaya)に対して食欲を離れる」(1-15)ことに他ならないから、欲は対象への食欲である。ヴァーサは見られた対象への食欲を、女・食物・飲み物への執著、伝承された対象とは生天などの精神的な楽等としている。これらの食欲は煩惱の一つとして上げられ「楽にしたがって起る」(6-1)つまり前に享受された楽の記憶によるものとされる。ところで煩惱は心の働きに密接な関係をもっている。心の働きの五種の後に「煩惱性のものと非煩惱性のものとは」(2-24)と述べられているからである。煩惱性のものとは煩惱を原因として生じてくるものであり、さらに心の働きの増長するものである。我でないものを我であるとするような倒錯などは、ますます誤った心の働きの余力を与えるようなものである。非煩惱性のものは心の働きのプルシャとの別異を知ることとを事とするもの、つまり解脱に導く知である。そして煩惱とは「無知(avidyā)と自己意識(asmittā)と貪欲(tṛṣṇā)と憎悪(dveṣā)と生命欲(abhiniveśā)とひある」(2-3)。この中、無知は「無常において常を、不浄において浄を、苦において楽を、我でないものにおいて我を認識すること」(2-5)であって、他の煩惱の田地(keśeta)であるとされている。したがって、心の働きの関連からすれば、無知は倒錯を煩惱性であるものとしている煩惱の最たるものである。無知がすべての煩惱の根源であるというのは、見る者であるプルシャと見られるものである心と結びつける原因であるからである(2-24)。ところで、ここにいう無知が、見られるものの本来性としての無知と異っていることに注意しなければならない。本来性としての無知とは、プルシャとの結合前の見られるものの本性であって、心はそれだけでは無知なる心的素材にすぎない。倒錯に関係する無知はプルシャとの結合によって、プルシャに似現した心が自己を知者である自我として捉えることによって自己意識を生じることには始まるものである。したがって、プ

ルシャと心結びつける原因と言われるのである。

心の働きを滅することがヨーガである。そして、その働きには煩惱が密接に関係していた。したがって煩惱の滅が当然問題とされなければならない。煩惱を滅することは修習と離欲によるわけであるが、離欲に関しては最終的には三要素に対する食欲を離れること(119)とされている。修習は後に実習に関して述べられる。さて煩惱、厳密にいうならば食欲、憎悪、生命欲は過去の記憶や経験に関係している。過去の経験が煩惱として心の働きに影響してくるのは如何なる作用によるかという点、心の深層の潜在印象(samskara)によっている。さらに業(karma)も関係している。潜在印象は主として三昧の修習としての行作ヨーガにおいて述べられる。「行作ヨーガ」は煩惱を弱めるためである(120)と。煩惱の滅は離欲によって、無種子三昧において達せられる。「煩惱を弱める」とは如何なる意味であろうか。それは煩惱が心の働きに関して活動状態にあるのを潜在印象という微細な状態にし、焼かれた種子のようにすることなのである。焼かれた種子のような潜在印象が芽を生じないことを予想させ、したがって、そのようにない潜在印象は再び心の作用に影響を与えるものとなる。ヴァーサによれば、潜在印象は記憶と煩惱の原因とされ、煩惱が心の働きに関連し、心の働きによって潜在印象が作られるということになり、結局、活動状態にある心においては、心の働き↓潜在印象↓煩惱↓心の働き、という連続した関係での転回があることになる。心の活動状態は無知によるから、この循環は無知に起因しているということとなる。

心の働きということに関して言えばその止滅がヨーガの定義であるが、内容的には上述の循環をどこかで断ち切ることがヨーガの目的である。潜在印象の滅に関しては「これ(潜在印象)が滅する時にはすべてが滅するから、無種子三昧がある」(121)と言われ、全ての潜在印象が滅して心の働きも滅し、心は本来の無知に帰着して根本原

質に没入し、プルシャの独存となり、解脱となる。「(法雲三昧が得られてから) 煩惱と業とは滅す」(100) が煩惱の断で、無知という煩惱を滅すると解脱するのである。

四

ヨーガはサーンキヤ派の転変説のように世界展開を目指したものではないし、また世界解釈をしようとしたものでもない。サーンキヤの説になぞらえて言うならば、転変という法則の人間における具現であって、しかも転変されたものからの出発である。プルシャと心とは無始時来、結合されたものであることは、事実としての人間が既に「プルシャー心」という在り方をしていることを意味している。この人間の在り方の事実を認め、ヨーガ行法の体験にもとづいた人間の在るべき姿を解脱に見い出そうとするものである。そこにはインド思想全般に通ずる、投げ出された存在の苦覲がある。そして体験として求められた完全な自由がある。ヨーガの主題は具体的存在としての人間にある。註釈者の言を借りねばならないが、「煩惱と業とが滅すれば、賢者は生きながら解脱する」⁵⁶、現実的苦的な生の原因である無知という煩惱を滅した人が、次の生においてではなく生存しながらに完全な自由、最高の至福を得るのである。経の所々に見られるヨーガ行者に関する記述がそのことを示しているように思われる。形式的にはサーンキヤの展開次第の逆開展であると理解できるが、主たる目的の相違は明白である。

ヨーガにおける心は人間存在中の一機能たる、いわゆる心のことではない。purusa—citta—vastu として活動状態にある心は、意識界のみならず、意識を超えた世界にまで関係する。それは人間そのものと経験世界であると言っても決して過言ではなからう。単なる本来無知な三要素所成のものとしてあったり、サーンキヤ的に言って、覚

でもあり、自己意識でもあり、意識でもあり、感覚器官でもある。「働きが減すれば、透明な宝石のように、把握する者（プルシャ）、把握の道具（感覚器官）、把握されるもの（対象）、これらにありてこれらに影響された等至になる」（I-II）。とにかく、ヨーガは現実存在としての人間を心において捉えているものと言えよう。

経と註釈によって心を考えてみよう。 *pinusa—citta—vatsu* に見られる心は、先ずその位置として精神と事物との中間に在って、両方から影響を受ける。その在り方はとりも直さず人間存在そのものであるから、プルシャは純粹主観であり、見る者自体であるがもはや単独であるものではなく、心と一体となって心の働きと同化している。心は本来働きだけをグナによって与えられているだけで無知なるものである。しかしここでは純粹主観によって知られていることによって、純粹主観に似現する。プルシャの側からすれば同化、つまり「同じ形をとる」のであり、心の側からすれば似現である。似現は心の三要素によって行われるが、特にサットワの優性においてなされると考えられる。似現こそが心のもつ特性である。心の働きと同じ形をとったプルシャは、本来、あらゆる変化や苦悩を超えたものであるにもかかわらず、似現の心に自己を意識し、その自己意識にもとずいて変化や苦悩を経験する。一方、心はまた対象である事物に影響をうけて、それにも似現する。心の両方への似現の中で、プルシャが対象を見るのである。

心は本来、三要素所成のものであり、無知であるが、プルシャに似現することによって知的なはたらきとなる。これは、プルシャと心の別異を知らず、自己を知者として捉えるという煩惱の根源たる無知による。知的なはたらきをもった心は、本来持ち合わせたグナによる働きと共に五種類の働きとして現われる。煩惱性のもとは非煩惱性のものであるが、それは心にそれぞれの潜在印象をもたらず。心は潜在印象を種子として保つ場所でもあること

となる。真知つまりプルシャと心の識別知の火によってその種子が焼かれた状態の潜在印象は生じることはないが、そのようでないものは再生して煩惱としての働きを起すのである。結局、活動状態にある心においては、心の働き↓潜在印象↓煩惱↓心の働きという循環が根本的な煩惱である無知によって行われているのである。ヨーガの解脱は、この循環をどこかで断ち切ることによって、心を本来の無知性に帰すことによって成立するのである。サーンキヤ説で言えば根本原質まで心を還沒させることとなる。ヨーガはどこまでも現実存在である人間の考察なのであり、心が問題なのである。

註

- ① 同様の試みはこれまでも多くの先学によってなされてきている。ここでは、特に参照させていただいた論文だけを記しておく。松尾義海博士「瑜伽における心について」『智山学報第八輯所収、金倉円照博士「ヨーガ・スートラの人間像」東北大学文学部研究年報第三号、一九五二。
- ② カタ・ウパニシャッドに於けるヨーガ思想に関しては、佐保田鶴治博士がその著「インド正統派哲学思想の始源」創文社、昭和三十八年、三八一頁以下に詳細に論究されている。博士は、ヨーガがバラモン正統派の流れを酌むものであり、サーンキヤ形而上学がヨーガの神秘思想から出たものであると考えておられる。また本田恵氏もその著「ヨーガ書註解」平楽寺書店、一九七八において取り上げておられる。
- ③ Bhagavadgītā. III. 3 諸訳を参照しながら試訳した。
- ④ *ibid.* V. 4.
- ⑤ *ibid.* V. 5.
- ⑥ ヨーガ学派を考察する場合にも、行法としてのヨーガに触れねばならないのであるが、今はこれを省略した。本田著、前掲書三頁以下、佐保田著、前掲書参照。
- ⑦ スートラ自体の記述は短く、それからだけでは理解できかねる部分が多々ある。その場合は Vyasa. Yoga-bhāṣya に主として

じよびた。Yoga Sūtra 45 Patanjali's Yoga Sūtras : with commentary of Vyāsa and the gloss of Vācaspati miśra. Sacred Books of the Hindus 1912 以下、参考書として、金倉田照、前掲書、岸本英夫「宗教神秘主義（ヨーガの思想と心理）」一九五八、The Yoga system of Patanjali. HOS. vol. 17, 1914. 松尾義海「ヨーガ根本聖典」『世界の名著』、中央公論社を参照した。

⑧ Yogbhāṣya (Y. Bh.) 4-23

⑨ 以下に同じくは Yoga Sūtra (Y. S.) 3-1, 2-54 も関連して考えられる。

⑩ これに関しては、松尾博士は前掲論文中において、ヴァーサ、パーチャスパティの註釈をも考慮して、心と意、心と覚として検討し、心が包括的な概念であることを指摘しておられる。金倉博士もこの問題に触れ、ヴァーサが Y. S. 4-18, 19, 23 において心を意として説明するのは用語の混乱を犯していると考えられている。

⑪ スートラには三徳をあらわす triṅgaṇa とか traiguṇya の語は全く使用されていないが、グナの語が複数形をとっていることから考えて、三徳として解してよいことが金倉博士、前掲論文で指摘されている。

⑫ この語の訳に関しては諸説にならってこのようにした。詳しくは金倉、前掲論文、註⑭に譲る。パーチャスパティはこのリナガを証相と解している。「印しのみを持つもの」の意ともとれるが。

⑬ Y. Bh. 2-19. サーンキヤの解釈になりすが、ヴァーサにのみを得ないのが、このようにした。

⑭ Y. Bh. 2-19. dīśyānāḥ tu guṇānām svarūpabhēdāvadhārāntānam idam ārabhyate /

⑮ Vācaspati, S. K. V. 2-19.

⑯ Y. Bh. 1-15.

⑰ Y. S. 2-4.

⑱ ヴァーサによれば、五種の煩惱は五種の倒錯となり、またこれらの煩惱は無知の種類と同一ことになる。第二の心の働きの倒錯は煩惱であり、また無知でもあることになる。Y. Bh. 1-8, 2-3, 4.

⑲ ここにわざわざ結合前としたのは倒錯に関係する根本的煩惱である無知とは別であって、三徳所成の働きの心としての無知性を表わそうとしたにすぎない。

⑳ Y. Bh. 2-7, 8, 9.

- ① ヨーガ学派の業と潜在印象に関しては、山下幸一氏「ヨーガ学派に於ける Karma について」印仏研第二六卷二号、三八一頁。同「ヨーガ学派における Samskara について」印仏研第二五卷一号、一五二頁がある。
- ② Y. Bh. 4-28.
- ③ Y. Bh. 3-18.
- ④ Y. Bh. 1-5.
- ⑤ Y. Bh. 4-30.

