

ヨーガ学派と仏教との交渉

雲 井 昭 善

はじめに

仏教とパタンジャリ (Patañjali) のヨーガ哲学 (Yoga-darśana) との交渉に関しては、既に先学人^①によって採択された課題である。その中で、交渉全般に亘って彼此照応を試みたものとして、木村泰賢「印度仏教と瑜伽哲学との交渉」(『阿毘達磨論の研究』所収)が挙げられる。本多論究は、この指摘に準じて、交渉のあとを各项目的に整理を試み(『ヨーガ書註解』pp. 36~44)た。金倉論文は、『ヨーガ・スートラ』IV, 14-16の、いわゆる「心」と「事物」をめぐるヨーガ学派と仏教の理解—対仏教批判という形式—に焦点をしぼり、特にF・ヤコービ論文 (Über das ursprüngliche Yogasystem) に主張するIV, 15の世親説(唯識説)と見做した点への検討と、III, 13の説一切有部説(の四論師説)に対する批判再検討に向けられたものである。これらの交渉論文以外に部分的な研究もみられるが、その際、重要なことは、一概に仏教との交渉という場合の仏教を、いつごろの仏教、もしくは誰の主張する仏教か、何派の主張する仏教思想なのか、を明らかにすることである。そのことは、ヨーガ学派の所依經典『ヨーガ・スートラ』(Yoga-sūtra)及びこのスートラに対するヴィヤーサ^②(Vyāsa, 5~6 C)の註釈書『ヨーガ・バーシャ』(Yoga-bhāṣya)の成立年代論の比定に、大きく関わってくるからである。かくて、ヨーガ学派と仏教との交渉という課題には、凡そ以下の2点が中核となる。すなわち、

1. 『スートラ』及び『バーシャ』にみられる仏教的要素の分析と、仏教の伝承による所属部派(学派)の比定。
2. 『スートラ』の成立年代と『バーシャ』の成立年代の比定。

さて、仏教とパタンジャリのヨーガ哲学との交渉を扱う際、『ヨーガ・スートラ』とその古註『ヨーガ・パーシャ』が根本資料となるのは当然である。一般に、インド諸学派哲学における所依の経典（スートラ）が簡潔すぎるため、後代の註釈書（パーシャ）の援用を俟って初めて理解できる、という。しかし、この一般論は、『ヨーガ・スートラ』の場合、ヴェーダーンタ学派（『ブラフマ・スートラ』）やミーマンサー学派（『ミーマンサー・スートラ』）程ではない。とは言え、スートラとパーシャとの間には自ずから思想の展開があるのも当然である。但し、ヨーガ学派の場合、学派としての成立という点からすれば、『ヨーガ・パーシャ』は『ヨーガ・スートラ』と同価値を持っていた。いなヴィヤーサ註は、『ミーマンサー・スートラ』に対する『シャバラ・パーシャ』（Śābarasāmin : *Mīmāṃsā-bhāṣya*）や、『ニヤーヤ・スートラ』に対する『ヴァーツヤヤナ・パーシャ』（Vātsyāyana : *Nyāyasūtra-bhāṣya*）と並んで、学派哲学のスートラに対する最も権威のある註釈書である。そのことは、『ヨーガ・スートラ』と並んでヴィヤーサ註が、しばしばヨーガ・シャーストラ（Yoga-śāstra）と呼称されていたことに徴しても、その権威の程が窺われよう。したがって、仏教との交渉を扱う場合、『スートラ』と『パーシャ』が当面の資料であることは論を俟たない。

ところで、一般的に『ヨーガ・スートラ』の成立年代について、西紀400-450年ころの編纂とされている。尤も、『スートラ』自体にも新古の段階があって、必ずしも組織だった編纂でない^④ことから、その編纂年代に大きな振幅度が設定されるわけである。但し、ヴィヤーサの註『パーシャ』に関しては、彼の年代論が問題となるにしても、『パーシャ』そのものが一貫性を持つ点では、『スートラ』の比でないことは確かである。かつ又、ヴィヤーサが『スートラ』に対する最初の註釈者であった点からすれば、ヨーガ学派と仏教との交渉は、『スートラ』と『パーシャ』を不可分の関係において取扱うことが許されてよい。

さて、ヴィヤーサが仏教を語る場合、概ねその内容からして二つのパターンがあったとみてよい。第一は、仏教の教理もしくは思想内容を対置させながら、ヴィヤーサがそれと対決、批判する中で、ヨーガ学派の学派としての

主体性、独自性を明示しようとしたものである。第二には、仏教的思想を自説として採択しつつ、自らの学派内で自家薬籠中のものとして消化した点である。前者にあつては、ヴィヤーサが理解する仏教教理の引用は、現存の仏教資料、例えば経典、論書の中に文脈として全く一致するものは発見しがたい。従つて、先ず、思想内容上からみて一致するものを見定める操作をしなければならない。後者については、凡そ二面が予想される。一つは、恐らく『スートラ』の時代に仏教から入つて来て、其の後ヨーガ体系の中に昇華したという考え方である。他の一つは、仏教もヨーガ学派も当時の時代思潮の中で共通の地盤を持っていた、という考え方である。この点で注意すべき点は、ヨーガにあつて、仏教の術語なり文脈においてよしんば仏教のそれと一致していても、その術語が内含する意味、もしくは思想内容が、一般に言われる如く、サーンキヤ化した場合のあることである。この意味からすれば、ヴィヤーサの二つのパターンの中で、第1の方が内容的に仏教のそれと見定めやすい。このような視座に立つて、以下ヨーガ学派と仏教との交渉のあとを考察してみたい。

なお、この小論に扱う資料は、

原典： *Yoga-sūtra*(YS), *Yoga-bhāṣya*(YBh), *Tattva-vaiśārādī*(TV)

に関しては、

The Yogasūtras of Patañjali with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vācaspati-miśra.

(Bombay Sanskrit Series. No. XLVI)

Yoga-vārttika(YV) に関しては、

Pātañjala-yogadarśanam, Vācaspati-miśra-viracita-tattvavaiśārādī, Vijñānabhikṣu-kṛta-yogavārttika-vibhāṣita Vyāsa-bhāṣya-sametam.

(Bhāratīyavidyāprakāśam. 1977 Baranasi)

Vivaraṇa(Viv) に関しては、

Pātañjala-yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇam of Śaṅkarabhagavatpāda.

(Madras Government Oriental Series. No. XCIV, Madras 1952)

Abhidharmakośa-bhāṣya (AKBh) に関しては、
Abhidharmakośabhāṣya ed. by Pradhan. Patna 1967)

Abbreviations.

YS. *Yoga-sūtra*

YBh. *Yoga-bhāṣya*

TV. *Tattva-vaiśaradī*

YV. *Yoga-vārttika*

Viv. *Vivaraṇa*

AKBh. *Abhidharmakośa-bhāṣya*

I

対象と心との関係 (YS. I, 32 ; cf. III, 14 ; IV, 14, 15, 21)

ヨーガ行者の三昧実修にとって、障礙 (antarāya) となる心の散乱 (citta-vikṣepa) が『スートラ』I, 30で説かれるが、それを除去する方法について、I, 32は以下の如く説く。

それ (散乱の心理状態) を排除するために、〔或る〕一つの原理^⑤ (真理) を修習^⑥する〔ことが必要である〕。(tat-pratiṣedhārtham eka-tattvābhyāsaḥ — YS. I, 32)

ここに言う「一つの原理 (真理) を修習する」とは、ヴィヤーサによると、「一つの原理 (真理) を所縁とする心^⑦を修習する」(eka-tattvāmbanam cittam abhyāset — YBh. ad. I, 32) ことである。ここで、対象 (= 所縁) と心との関係が、心のはたらしめ或いは心の在り方という観点から問題となる。ヴィヤーサはこのスートラに対する註において、

「心は一つであり多くの対象を持ち、安住する」(ekam anekārtham avasthitam [ca] cittam — YBh. ad. I, 32)^⑧

という結語を述べるに先立って、自派ヨーガの基本的な考え方に対立する幾つかの論を取り上げ、それらを反駁している。先ず、

(1) 「心は対象ごとに定まっていて観念のみから成り、かつ刹那的で

ある」(pratyartha-niyataṃ pratyaya-mātraṃ kṣāṇikāṃ ca
cittam — YBh. ad. I, 32. p. 36, ll. 10-11)

という考え方を取り上げる。ヴァーチャスパティミシュラ (Vacaspatimīśra, 9c) とヴィジニャーナビクシュ (Vijñānabhikṣu, 16c後半) は、この考えを「破滅論者たち」(Vaināsikāḥ) とし、シャンカラ (Śankara, 700-750) は「刹那滅論者たち」(Kṣāṇikavādi) とする。これらの破滅論者たち、刹那滅論者たちと見做される考えに対し、ヴィヤーサは——

「[心が刹那的かつ対象ごとに定まっいて、ただ観念のみとするような] かの者 (唯識派) にとっては、まさに、すべての心の一境となっており、全く [心の] 散乱がない」(tasya sarvam eva cittam ekāgram nāsya eva vikṣiptam — YBh. ad. I, 32. p. 36, l. 11~p. 37, 1. 1)

と言って反論する。その意味するところは、刹那ごとに対象に固定される心は、それがそのまま一境性であって、心のはたらき・作用 (citta-vṛtti)^⑩ すなわち散乱という心理現象が存在しない、という結果になるわけである。心の作用は、『ストトラ』(I, 6-11) に説く如く、知的作用、心理現象として五種に分類され、禪定、三昧によって心作用の集注をめざす点からすれば、《散乱という心理現象が存在しない》という道理はあり得ない、というのが反論の主旨であろう。

ところで、《心の散乱という心理現象は存在しない》という道理を許容するならば、いわゆる心一境・心一境性 (citta-ekāgra, citta-ekāgratā) は何を意味しているのかが問われねばならない。ヴィヤーサは、唯識派の刹那滅論者を念頭に対置させながら、一境性について、

「心がすべての対象から引き戻されて唯一の対象に集中されるとき、一境となる」(yadi punar idaṃ sarvataḥ pratyāhṛtyāikasminn arthe samādhiyate tadā bhavaty ekāgram — YBh. ad. I, 32. p. 37, 11. 1-2)

というように、[心の] 一境性を考えている。とすれば、唯識派が主張する如き、

「心は対象ごとに定まっている、ということはありません」 ity ato na pratyartha-niyatam — YBh. ad. I, 32. p. 37, l. 2)

ことになる。かくて、「心は対象ごとに定まっていて、観念のみから成りかつ刹那的である」とする唯識派に対して、ヴィヤーサはその論理的矛盾を指摘する。続いて、

(2) 「類似の観念の流れによって心は一境となる」 (yo 'pi sadṛśa-pratyaya-pravāhena cittam ekāgram manyate — YBh. ad. I, 32. p. 37, l. 3)

という考えを取り上げる。この思想をヴァーチャスパティミシュラは「破滅論者を立ち上らせる」(vaināśikam utthāpayati) と解説し、或る特定の破滅論者の考えと見做している。

ヴィヤーサは上掲の(2)の考えに対して次の如く反駁する。

「彼にとって、若しも一境性が流れる心の属性であるのなら〔それは〕刹那的であるから、流れている心は一つではないことになってしまう」 (tasyāikāgratā yadi pravāha-cittasya dharmāś tadāikam nāsti pravāha-cittam kṣaṇikatvāt — YBh. ad. I, 32. p. 37, ll. 3-4)

と、理解する。従って、ここでの(2)に対するヴィヤーサの見解は、一境性とは観念の類似性であってそれは流れる心の属性である。とすれば、流れている心は一つ（一境性）たり得ない、ことになるという主旨である。

さて、ここに見る「流れる心」(pravāha-citta) に関して、ヴァーチャスパティミシュラは、「心の相続」(citta-samāna) という語で^⑩ 把え、その「心の相続」に対してシャンカラは、「観念の流れ」(pratyaya-pravāha) という語で説明する^⑪。この点からすれば、ここでの(2)の思想は、仏教の経量部もしくは唯識派の思想に対する反駁を試みたものと考えてよからう。次いで、

(3) 「個々の流れをとった観念の属性である。

(atha pravāhāṁśasyāiva pratyayasya dharmāḥ ad. I, 32. p.37,1.5)

^⑫ という考えを取り上げる。この考えは、前述の(2)に取り上げた考えと同一思潮にあるものとみられるが、この(3)に対してヴィヤーサは、

「類似の観念の流れを持ち、或いは相違の観念の流れを持つそのすべての属性が、〔心が〕対象ごとに定まっている点から一境であることになって、散乱せる心が起こり得なくなる」(sa sarvaḥ sadṛśa-pratyaya-pravāhī vā visadṛśa-pratyaya-pravāhī vā pratyārtha-niyatatvād ekāgra evēti vikṣipta-cittānupapattiḥ — YBh. ad. I, 32. p. 37, ll. 5-7)

と、註釈して反論している。

以上、三つの考えをヴィヤーサは自説の反対論として掲げるが、これらの三つは同類のものと考えてよい。ヴィヤーサはこれらを否定し、『スートラ』I, 32に対して、

「それ故に心は一つであり、多くの対象を持ち安住する」(tasmād ekam anekārtham avasthitam cittam — YBh. ad. I, 32. p. 37, l. 7) という小結を与えている。

以上が主として唯識派に対する批判であるが、これに続いてヴィヤーサは、

(4) 「また、若しも唯一の心に随伴(内属)しない本性上、別々の諸観念が生ずるとすれば、いったいどうなるのか」(yaḥ ca citt-enâikēnananuvitāḥ svabhāva-bhinnāḥ pratyayā jāyerann atha katham — YBh. ad. I, 32. p. 37, ll. 9-10)

と、言っている。「唯一の心に随伴しない本性上、別々の諸観念」という思想を否定している。その理由として、若しそうであるならば、

- ① 「一方の者が、他方によって知見された物の憶念者になってしまうだろう」し、又、
- ② 「一方の観念が、他方の観念によって積まれた業の残存の享受者になってしまうだろう」^⑮ (anya-pratyaya-dṛṣṭasyānyaḥ smartā bhavet [?], anya-pratyayōpacitasya ca karmāśayasyānyaḥ upabhoktā bhavet — YBh. ad. I, 32. p. 37, ll. 9-10)

という①②の二点である。この箇所について、ヴァーチャスパティミシュラはsaṃtānaという語を用いて説明を加え^⑮、シャンカラはalaya-vijñānaという唯識派の概念を使用^⑯して、長大な議論を展開している。

ヴィヤーサは、I, 32の註釈の最後に当って、

- (5) 「さらに又、〔自分の〕心が〔自分とは〕別のものであるのなら、
〔仏教徒のように〕自己のアートマンを否定する者となつてしま
う」(kirñ ca svâtmanubhavâpahnavaś cittasyânyatve prâp-
noti — YBh. ad. I, 32. p. 38, l. 2)

と、言つて、「自分の心が自分とは別のものである」とする考えを否定する。他の三復註 (TV, YV, Viv.) とも、これを何らかの特定の思想に結びつけて解説はしていない。しかし多分、先述の(4)の考えと同類に見做しているの
であらう。

次に、上述の問題と関連して、実体 (dharmin) と属性 (dharma) をめぐ
る『ストラ』III, 14が注意されよう。このIII, 14に対する註釈において、
ヴィヤーサは次の如く理解している。

「およそ、これらの顕現した〔或いは〕顕現していない諸々の属性 (性
質) と相即する普遍 (類) と特殊 (種) とを本性とするもの、それが必
然 (内属) 関係をもつ実体である」(ya eteṣv abhivyaktânabhivyakteṣu
dharmeṣv anupâtī sāmānya-višeṣâtma so 'nvayī dharmī — YBh.
ad. III, 14. p. 136, ll. 2-3)

と、言つて、現象の本体 (実体dharmin) が現象と必然関係をもつ (anvayin)
ことを主張する。この定立に対する反対意見が反対論者からなされることを
想定して、ヴィヤーサは、

「しかるに、凡そ〔現象世界として顕われている〕こ〔の世界〕は、属
性 (性質) のみから成り〔従つて〕必然関係をもたない、というよう
な者には、享受が存在しない」(yasya tu dharma-mâtram evêdam nir-
anvayam tasya bhogâbhavaḥ — YBh. ad. III, 14. p. 136, ll. 3-4)

と、反論する。この反対意見に対し、ヴァーチャスパティミシュラは、「破滅
論者で刹那滅の識のみより成る心を認める者」(vainâśikasya kṣaṇikarñ
vijñanamâtram cittam icchataḥ — TV. ad. III, 14. p. 136, l. 19)の
考えとし、シャンカラは「唯識」(jñanamâtra) だとしている。

II

ヨーガの存在論—実在論をめぐる— (YS. IV, 14, 15-21)

さて、ヨーガ哲学の存在論からすれば、外界の対象と認識作用とは別々の存在であり、それぞれがそれぞれの存在性を持つ、という^②。ヴィヤーサは、先ず『スートラ』IV, 14註において、これと相反する考えを取り上げる。

「認識作用を伴わない対象は存在しない。しかし、対象を伴わない認識作用は存在する。夢などにおいて構想（形成）された認識作用のように」

(nāsty artho vijñāna-visahacaraḥ asti tu jñānam artha-visahacaram svapnādau kalpitam—YBh. ad. IV, 14. p. 196, ll. 1-2)

という考えによって、事物の本質 (vastu-svarūpa) を否定しようとする人々、すなわち、

「事物は夢の対境のように、知の構想のみより成るもので、勝義としては存在しない」(jñāna-parikalpanā-mātram vastu-svapna-viṣayōpamaṁ

na [tu] paramārthato 'sti—YBh. ad. IV, 14. p. 196, ll. 2-3)

と言う人々を否定する。このような考えの持ち主を、ヴァーチャスパティミシュラは「識論者にして破滅論者」(vijñāna-vādinam vaināśikam) とする。

事物（もの）と心との関わり方について、仏教とヨーガ学派との間に際立った相違がみられる。この点に関しては、他の論稿^②において筆者も触れたことであるが、『スートラ』IV, 15は、まさしくこの点に触れたものであり、このスートラに対するヴィヤーサの註釈こそ、ヨーガ学派と仏教との交渉を示すものである。従って、批判される仏教の思想ルーツをさぐる上で、重要なスートラと言わねばならない。すなわち、

事物は同じであるのに、それに対する心は別々であることからみて、両者の道は別である。(YS. IV, 15)

と、説く。事物が多く心の共通の所縁 (= 対象) となり、かつ、心と対象 (= 事物) とは別々の独立した存在であることを、このスートラが語っている。ヴィヤーサはこれに対する註釈において、以下の四つの考えを列挙し、それぞれを否定する。

- (1) 「一つの事物が一つの心によって構想された【ものではない】」
(tat (= ekam vastu) khalu [nâ]ika-citta-parikalpitam —
YBh. ad. IV, 15. p. 198, ll. 3-4)
- (2) 「一つの事物が多く心の心によって構想された【ものでもない】」
([nâ]py aneka-citta-parikalpitam — YBh. ibid. p. 198, l. 4)
- (3) 「成る者(甲)の心によって構想された対象によって、他の者(乙)
の心を染色すること【は理に合わない】」 ([na] cânya-citta-
parikalpitenârthenâpy asya cittôparagaḥ [yuktaḥ] — Ybh.
ibid. p. 198, ll. 8-9)
- (4) 「対象は知と共に生じるであろう。享受(体験)されるべきもの
だから。楽などのように」(jñāna-saha-bhūr evârtho bhogyatvāt
sukhādivat — YBh. ibid. p. 199, ll. 2-3)

上述のヴィヤーサ註の表記について、(1)-(3)の【na】と記したのは、(1)-(3)の反対論者の考えを【そうではない】と否定していることを示したものである。この中で、(1)-(3)は、『ストトラ』IV, 15を正当化するための註釈である。(4)については、ヴァーチャスパティミシュラは、「対論の相手」(prāvādaka)として扱い、シャンカラは、「もう一方の仏教徒たち」と扱っている。ヴィヤーサはこの(4)の考えについて、凡そ以下の如く註釈する。

彼らはこのような手段で〔事物の多数の心に対する〕共通性を論難しつつ、前後の刹那における事物の本性を否定する。(ta etayā dvārā sādharmaṇatvaṁ vādhamānāḥ pūrvôttara-kṣaṇeṣu vastu-svarūpam evāpahnuvate — YBh. ibid. p. 199, ll. 3-4)

ここでヴィヤーサは、唯識派に対する反論を想定している。すなわち、事物が認識のみによってあり得て、事物は自性としては存在しないという所論に対し、事物はすべての心に共通し、前後の多くの瞬間の連続において認められるのだから、事物と心との両者の道は区別されるべきだとする『ストトラ』IV, 15の見解は正しい、と言う。

さて、上述の立場を更に深化したIV, 20は、心作用が「一時に両者を確認しない」(eka-samaye cōbhayānavadhāraṇam — YS. IV, 20)と、説く。

ヴィヤーサは、「一刹那に自と他の〔両者の〕相を確認することは理に合わない^②」として、ここで否定される「刹那滅論者」(kṣaṇikavādin) の説を引用する。すなわち、

「存在するもの、それが作用であり、そして同じそれが作者である」

(yad bhavanam sâiva kriyā tad eva ca kâarakam iti——YBh. ad. IV, 20. p. 204, ll. 1-2)

ヴァーチャスパティミシュラは、これを「破滅論者たち」(Vaināsikāḥ) のものとして把え、彼らの "bhūtir yeṣāṃ kriyā sâiva kâarakam sâiva cōcyate" (TV. ad. IV, 20. p. 204, l. 17) という一文を引用する。

真我の存在をめぐる論争 (YS. IV, 20-21)

さて、『スートラ』IV, 15において触れた如く、事物(対象)は同一であっても心は別々である、とする発想は、同一事物から樂、苦、迷妄などの種々の異った想念が生じることを言おうとしたものであった。だからこそ、事物(vastu)は一つの心に依存するものではない。「〔もし、事物が一つの心に依存するのなら〕心によってその存在が確認されないものはどうなるのか」

(YS. IV, 16)ということになる。つまり、事物が唯一心に依存する(観念論的思考の如く)という場合、その心が混乱したり抑滅されてあれば、その事物は心に触れないのだから確認できないわけである。もし唯一心に依存する、とすれば、その事物は他の人の対象とはならないわけであり、唯一心という考えは正しい知識根拠とは言えない(YBh. ad. IV, 16)という立場をとる。何故かと言えば、事物はすべての真我に共通の対象であると同時に、心も真我に結びついてはたらくからである。だからこそ「心のはたらしは、常にそれ(心)の支配者(=真我)に知られている」(sadā jñātās cittavṛttayas tat-prabhoḥ——YS. IV, 18) という、サーンキヤ哲学的思想と関わってくる。

ここにわれわれは、真我の存在を認めるヨーガ学派と、それを否認する仏教との顕著な相異点を見る。その導入としてヴィヤーサは、『スートラ』IV, 20から21への展開に当って、

- (1) 「自己の精髓が抑止された心は、直後の他の心によって把握される」(svarasa-niruddham cittam cittāntareṇa samanantareṇa gr̥hyate — YBh. ad. IV, 20-21への導入 p.204, l. 3)

という考えがあるかもしれない、ということから、そのような考えを取り上げ、それを否定する形式で『ストトラ』IV, 21を導入する。

「[もしも心が]他の心によって見られるならば、覚より覚への大過失に陥り、記憶の混乱が[起こる]」(YS. IV, 21)

このストトラは、心が他の心によって把握されるとすれば、知覚の知覚は誰によって把握されるのか、という点を問うたものである。知覚の知覚を問うと、その知覚もまた別の他の心によって把握される、ということになり、無限遡及の過失がつきまとい、かつ、記憶の混乱が生じる、とするのがヴィヤーサの理解(YBh. ad. IV, 21)である。

さて、ヴィヤーサの註解からすると、このような考えを持っているのは、「統覚の知覚者たるプルシャを否認する破滅論者たち^⑧」であり、「そのどこにも享受者の本性を想定しない^⑨」人々をさしている。ヴァーチャスパティミシュラは、「復た破滅論者を起ち上らしめる^⑩」と言って、或る特定の「破滅論者」とする。シャンカラは、その復註において、ālaya-vijñānaという語を用いて説明するが、その点からすれば唯識派を念頭に置いていたのであろう。

さらにヴィヤーサは、仏教思想を引用してそれを否定する。

- (2) 「他方、或る人々は有情のみを構想し、『存在する有情が、それがこれら〔現在の〕五蘊を捨てて他の〔五蘊を〕とる』と言って、同じそれをまた恐れる。同様に『諸蘊を大いに嫌い、離欲し、〔それらが〕生起しないように鎮めるために、私は師の許で梵行を行なおう』と言って、更に有情の存在性をも否認する」(YBh. ad. IV, 21. p. 204, ll. 12-15)

ここにみる『或る人々』(kecit)について、シャンカラは「特殊な破滅論者たち」(vaināśika-viśeṣāḥ)とし、ヴィジニャーナビクシュは、前半を「識論」(vijñāna-vāda)とし、後半の『同様に』(tathā)以下を「空論」(śūnyā-vāda)としている。

ヨーガ学派における心の位置づけ (YS. IV, 23-24)

ヨーガ哲学において、心は非精神的 (acetana) であるが精神的なプルシャに影響されて精神的であるかのように顕われる、とみる。すなわち、

「見る者 (真我) と見られるもの (対象) とに影響 (染色) されて、心はすべての対象を〔把える〕」(draṣṭr-dṛśyôpalakṭam cittam sarvârtham — YS. IV, 23)

と、説く。これに対してヴィヤーサは、

「心は思考されるべき対象に影響され、また、それ自らが対象性を持つから、自らが持つはたらきによって対象を持つ主観としての真我と結びつく。このように心は、見る者と見られる対象とに影響されて〔それ自身は〕対象であると同時に主観であるかの如くに顕われる。心は知 (精神) と無知 (見られるもの) との二面の性格をとって、自らは対象であることを本性としながらも、対象でないこと (主観) を本性とするかの如く (viṣayâtmakam apy aviṣayâtmakam iva) また、無知 (非精神的) でありつつも知 (精神的) であるかのように (acetanam cetanam iva) 顕われ、すべてのものを対象とする。ちょうど、水晶にすべての映像が映るように」(YBh. ad. IV, 23. pp. 206, l. 7~206. l. 1)

と、註釈する。ヨーガ学派における心の位置づけは、まさしくこのストトラ及びヴィヤーサ註に語りつくされている。ヴィヤーサは、このような心の真相を理解しない人々を挙げて、以下の如く批判する。

- (1) 「そういったこの心の相似性に惑わされた人々は、『これこそが精神に外ならない』という」(tad-anena citta-sârūpyeṇa bhrāntāḥ kecit tad eva cetanam ity āhuḥ — YBh. ad. IV, 23. p. 207, l. 1)

このような人々のことを、ヴァーチャスパティミシュラもヴィジニャーナピクシュも^⑤「破滅論者にして外境論者たち」とするが、シャンカラはヴァイシーシカ (Vaiśeṣika) 派の考えだとみている。

- (2) 「他の人々は、『この〔世の〕すべては唯心である。実に、この牛などの、そして瓶などの原因を伴う世界は存在しない』と言う」

(apare citta-mātram evēdam sarvaṁ nāsti khalv ayam
gavādir ghaṭādis ca sakāraṇo loka iti — YBh. ad. IV,
23. p. 207, ll. 2-4)

ここにみる『他の人々』(apare) について、ヴァーチャスパティミシュラは「唯識論者たち」(vijñānamātra-vādinah) とし、シャンカラは「仏教徒たち」(bauddhāḥ) とする。ヴィジニャーナピクシュは「識論者たち (vijñāna-vādinah) とし、彼による次の頌を引用する。

abhinno 'pi hi buddhy-ātmā viparyāsita-darśane,
grahya-grāhaka-saṁvitti-bhedavan iva lakṣyate.^⑳

ところで、ヨーガ哲学にあって、心にとつての他者とはプルシャである、とする立場をとることは、『ストトラ』IV, 24「この〔心〕は、無数の潜在印象によって多様とはなっているが、他の為に〔存在する〕」の説くところである。ここに言う『他の為に』(parārtham) とは、ヴィヤーサによれば「他者の享受と解脱の為に」(parasya bhogāpavargārtham) [ある] のであつて、「自らの為に [あるのではない]」(na svārtham)。それは、ちょうど家のようなもので、集合して働くからであり、集合して働く心は自らの為にある筈がない^㉑と註解する。この他者は、従つて享受の為に、そして解脱の爲という目的を持つプルシャであつて、ヴィヤーサ流に言えば「一般的な他者」(paraḥ sāmānyamātram) ではない^㉒。このような見解に対する反対論者の考えを予想して、ヴィヤーサは次のように言う。

「しかるに、破滅論者が自性として或る一般的な他者を例示するであろうが、そのすべては集合して作用するから、まさに他の為に存在するであろう」(yat tu kimcitra paraṁ sāmānyamātram svarūpeṇōdāhared vaināsikās tat sarvaṁ saṁhatya-kāritvāt parārtham eva syāt — YBh. ad. IV, 24. p. 208, l. 8~p. 209, l. 1)

ここに言う「自性として或る一般的な他者を例示するであろう」という主張を、シャンカラのみが vijñānamātram としている^㉓。

以上、ヴィヤーサが仏教の教理と思われるものを引用しつつ反論したケー

スを列挙し、その対論、批判のあとを追ってみた。次に、ヨーガ哲学が自らの思想の中で、仏教思想と重なる部分を取り上げて検討したい。

III

四種の等至をめぐって (YS. I, 41-44, 47)

ヨーガ学派の所依經典『ヨーガ・スートラ』I, 2は、「ヨーガとは心のはたらきを止滅すること)(yogaḥ citta-vṛtti-nirodhaḥ)という命題を掲げる。そしてヴィヤーサは「ヨーガとは三昧なり」(yogaḥ samādhiḥ — YBh. ad. I, 1)と定義する。この背景には、ヨーガ哲学が心作用の止滅に際して、三昧の実修が大きな比重をもっていたことを示している。『スートラ』I, 41-44に亘って、等至 (samāpatti) の概念規定に伴う四種の等至 (I, 42-44) を列挙する。この等至の四種 (有尋等至、無尋等至、有伺等至、無伺等至) を挙げてから、『スートラ』I, 44は、無伺等至 (nirvicāra-samāpatti) の明瞭化において、内我の清浄 (adhyātma-prasādaḥ) がある、と説く。これの教証として、ヴィヤーサは次の詩偈を引用する。

「智慧の清浄を生じて、憂い無き者は憂える者を、
岩の上に立てる者が大地に立てる人びとを [見るように]、
智慧ある者はすべての人びとを見る」

prajñā-prasādam āruhya aśocyaḥ śocato janān,
bhūmiṣṭhān iva śailasthaḥ sarvān prājño 'nupaśyati.

(YBh. ad. I, 47. p. 51, l. 12~p. 52, l. 1)

と。この詩偈を、ヴァーチャスパティミシュラは「大仙の偈」(paramarṣi gāthā) とする。ヨーガ学派の古伝承ではあろうが、この詩偈は『ダンマ・パダ』第28偈と部分的に一致する^④。或る古い時代に、ヨーガ学派が仏教に接近していた証拠と考えられないだろうか。

無明をめぐって (YS. II, 5, YBh. ad. II, 5)

『スートラ』II, 5は、無明 (avidyā) を以下の如くに定義する。

「無明とは、無常、不浄、苦、非我なるものを常、浄、楽、我とする知である」 (anityâśuci-duḥkhânâtmasu nitya-śuci-sukhâtma-khyâtir avidyā — YS. II, 5)

さて、この無明という知の内容は、仏教の四顛倒^{④5}と一致する。しかし、この無明に関するヴィヤーサの註解は、『ストラ』と一線を画するに値いする極めて独自のものであり、實在論的立場をとる彼のヨーガ哲学が顕著に現われている。ヴィヤーサの無明観は――

「それ(無明)は非友 (amitra) とか未踏地 (agoṣpada) と同様に、実在する事物 (vastu-satattva) である、と知るべきである。例えば、非友 (a-mitra) とは友のないことでもないし、友一般でもなくてそれ(友)に敵対する敵 (sapatna) であるのと同様に。そして、未踏地 (a-goṣpada) とは、牛の足跡のないことでもなく、牛の足跡一般でもなくて前二者とは異なった別の事物である。

それと同様に、無明とは認識方法でもなく、認識方法のないことでもない。無明とは、明知に反対の別の知 (jñānântara) である」 (tasyâś cāmītrâgoṣpada-vad vastu-satattvaṁ vijñeyam. yathā nāmītro mitrābhavo na mitra-mātraṁ kim tu tad-viruddhaḥ sapatnaḥ. yathā cāgoṣpadaṁ na goṣpadābhavo na goṣpada-mātraṁ kim tu deśa eva tābhyām anyad vastu-antaram, evaṁ avidyā na pramāṇaṁ na pramāṇābhavaḥ kim tu vidyā-viparītaṁ jñānāntaram avidyēti — YBh. ad. II, 5. p. 63, l. 4 ~ p. 64, l. 3)

ここでは、無明が明を欠くという如き消極的な意味ではなくて、明 (vidyā) と相反する実在的存在と考えている。この点からすれば、無明とは明を欠くもの、すなわち無知だとする仏教の一般的理解とは異なっている^{④6}。では、ヴィヤーサがストラの四顛倒的解釈を超えて、何故、そして何を根據にこのような無明観を主張したのか。この点への解明こそが、彼の思想的ルーツを窺ううえで一つの権証となるものと理解する。われわれは、その思想的根據を『俱舍論』の中にさぐる事が可能である。

仏教にあって實在論的傾向を多分に持っている説一切有部は、無明を実体

的に把える。その例証として、『俱舍論』には、前述したヴィヤーサの註解と全同の解釈をもつ一文が見られる。とすれば、ヨーガ学派は、註釈家ヴィヤーサに至って仏教の、特に説一切有部との交渉もしくは影響をうけたことが窺知される。無明の体を明に非ざる実とみる説一切有部に対し、無明の体は非有とする経量部との間に論難のあったことは当然である。

さて、無明と煩惱との関わりについて、『ストラ』II, 4によれば、「無明は他の諸煩惱(我想, 貪愛, 憎悪, 執著, II, 3)が眠ったり, 弱まったり, 中断したり, 増大する場合の田地である」としている。ヴィヤーサは、煩惱の根本に無明を位置づけるストラ思想を継承しながら、それら煩惱のすべてを顛倒・誤解(viparyaya)とした点に、彼の解釈の特徴をみることが出来る。

ところで、煩惱は業と関連して貪・瞋・癡(lobha-krodha-moha)とされる場合もみられる。これは、原始仏教で三毒, 三火もしくは不善の根本と言われるものである。

四種の業と業の果報 (YS. IV, 7; YBh. ad. IV, 7. YS. II, 12; YBh. ad. II, 12)

人間の性質, 行為によって業を四種に分類する。すなわち, 悪人のものは黒業。一般人のそれは白黒業。苦行・学習・静慮者のものは白業。そしてヨーガ行者のものは非白非黒である。この分類の仕方は, 明らかに仏教からの影響である。この業は必ずその果報を引く, という業と果報との関係について, 現在世と未来世との二種に分類される。ヴィヤーサによれば, 「この〔業の遺存〕は, 現生において受けるべきもの(dṛṣṭa-janma-vedaniyaḥ 仏教の術語の順現受業)と, 次生に受けるべきもの(adrṣṭa-janma-vedaniyaḥ 順次生受業)である」(YBh. ad. II, 12)とする。シャンカラの『解明』(Vivaraṇa)によって図示すると, 以下のようになる。

Vivaraṇa(pp. 141~2) ad. YBh. II, 12.

| | | | | |
|-----------|---------------------|-------------------------|---|-------------------------------|
| Karmâśaya | { | dr̥ṣṭa-janma-vedaniyaḥ | { | eka-vipāka-ārambī |
| | | | | dvi-vipāka-ārambī |
| | | adr̥ṣṭa-janma-vedaniyaḥ | { | niyata-vipākaḥ = tri-vipākaḥ |
| | niyamaḥ, eka-bhaviḥ | | | |
| | | | | aniyata-vipākaḥ = trayī gatiḥ |

上記の分類の仕方は、一見して仏教のそれを想起させるに十分である。^⑥なお、『スートラ』II, 14に、

「それら（出生・寿命・享受）は善、不善を原因とするから、喜悅と苦惱とを結果とする」（te hlāda-paritāpa-phalāḥ puṇyāpuṇya-hetuvāt YS. II, 14）

と、説き、善因楽果、悪因苦果という因果関係を考えている。^⑦これも仏教の考えと同じである。

ヨーガ学派の苦観（YS. II, 15）

ヨーガ学派も、仏教と同様に一切皆苦(duḥkham eva sarvam, YS. II, 15)を基本的世界観としている。この苦の原因について、ヨーガ学派の分類は、「転変による苦」(pariṇāma-duḥkha)「苦惱(心痛)による苦」(tāpa-duḥkha)「潜在印象による苦」(saṃskāra-duḥkha)の三つである。^⑧この三つは、用語のうえで仏教の三苦、すなわち「壊苦」(pariṇāma-duḥkha)「苦苦」(duḥkha-duḥkha)「行苦」(saṃskāra-duḥkha)と同じである。^⑨

さて、ヨーガ学派の三苦を内容から検討すると、第一は外的対象が原因となるもの、第二は貪と癡によるもの、第三は前二者を潜在印象を原因にすえて証明したものである。ヴィヤーサは、この三つをそれぞれ外的、内的、両方を因とする苦惱である、と言う。元来、ヨーガ学派がサーンキヤ哲学と密接な関わりをもつことは、改めて述べるまでもない。この傾向は、『ヨーガ・スートラ』から『ヨーガ・パーシャ』へと展開する中でより顕著であることは、ヨーガにおける心の位置づけにおいて特徴的である。

こうした中で、ヨーガ学派の三苦とサーンキヤ学派のそれとを比較した時、両者に顕著な相違点がある。

「三苦に逼られるから、これ〔三苦〕を滅する因（手段）の考究がある」
 (duḥkha-trayābhigātā jijnāsā tad-apaghātake hetau, *Sāṃkhya-kā-
 rikā* 1, a-b)

とは、サーンキヤ哲学の主題を示したものである。この三苦に対する『カーリカー』の諸註釈は、一貫して①依内(ādhyātṃika) ②依外(ādhibhautika) ③依天(ādhidaiivika) の三種であると言う。①には身体と精神に属する二種があり、前者は風気、胆汁、粘液腺の不調から生じ、後者には貪愛、瞋恚、欲望、困惑、恐怖、嫉妬などから生じる苦である。②は、人間、家畜、鳥類、蛇類、植物などによって起こされる苦で、③は寒熱、風雨、夜叉、羅刹などの悪魔や諸天神に魅せられて生じる苦である。この理解は、それぞれ自己にかかわる苦、外的なものにかかわる苦、自然にかかわる苦ということであるが、ヨーガ学派の転変苦等の三苦に比べたとき、むしろヨーガのそれは仏教の三苦に近いことが知られる。

周知の如く、仏教の①苦苦は肉体的苦痛であり、②壊苦は渴愛などによる苦痛、③行苦は現象世界の一切を苦とする立場である。ヨーガ学派の三苦、すなわち転変苦、苦惱(心痛)苦、潜在印象苦は、用語上のみならず、内容的にも仏教的理解に接近していたとみなければならない^⑧。

IV

ヨーガ学派における実践をめぐる

ヨーガ学派に限らず、インドの諸哲学は輪廻苦からの解脱をめざし、その為の理論体系と実践を模索した。苦観に立脚するヨーガ学派は、この課題を如何様に深化したかについて、先ず考察したい。

既に述べたように、ヨーガ学派が一切皆苦を基本的世界観としているが、その苦の根本因として煩惱を取り上げ、更に諸煩惱の田地として無明を位置づけた(YS.II, 2-4)。この無明を断除する方法論として、ヴィヤーサは次の如く説いている。

「そういったこの大きな苦の集起を起こす種子は無明である。そして、

正しい知見 (samyag-darśana) がそれを無くする原因である。例えば、医学書が、病氣(roga), 病氣の原因(roga-hetu), 治癒(ārogya), 調薬 (bhaisajya) という四部より成るのと同様に、この論書も亦、四部より成る。すなわち、輪廻、輪廻の原因、解脱、そして解脱の方法である。その中で、苦に満ちている輪廻が所断であり、勝因とプルシャの結合が所断の原因であり、結合の究極的な停止が断ずることであり、断ずる方法は正しい知見である」(YBh. ad. II, 15. p. 78, ll. 3-8)

と。これは、仏敎が医学に範をとりながら苦、苦集、苦滅、苦滅道の四聖諦を説明する『雜阿含經』の所説^⑤と軌を一にしたものである。

五根・五力 (YS. I, 20)

ヨーガの主題が「心のはたらきを止滅すること」にあり、かつ「ヨーガとは三昧」とヴィヤーサが註解した如く、三昧の実修こそがヨーガ学派の真骨頂と思われる。J.W.ハウエルが『ストラ』II, 28~III, 55を『ヨーガ・ストラ』の最古層段階とみた根拠^⑥には、八支ヨーガ、三昧、総制、そして離欲というヨーガの実修こそがヨーガ学派の根本命題である、と理解したからに外ならない。

『ストラ』は、三昧について有想三昧 (I, 17) と無想三昧 (I, 18) を説く。その無想三昧の獲得について、「浄信、精進、憶念、三昧、智慧にしたがう」と『ストラ』I, 20は説く^⑦。これは用語上、仏敎の三十七道品中の五根、五力 (信、勤、念、定、慧) に相当することは論を俟たない。

四無量心 (YS. I, 33)

ところで、心の散乱状態を対治することは、修行者にとって出発点であることは言うまでもない。瑜伽行者にあっても、三昧を獲得するためには心の清浄化が前提となる。『ストラ』I, 33は――

「樂、苦、善、不善の対境に対して、慈、悲、喜、捨を修得することによって心の清浄がある」(maitrī-karuṇā-muditōpekṣānām sukha-duḥkha-puṇyāpuṇya-viṣayānām bhāvanātaś citta-prasādanam—YS. I, 33)

と、説く。これは仏教に説く四無量心と同じである。^⑦

ヨーガ行者の九種 (YS. I, 21-22) と九品

仏教思想において、修断感に九品の階位を分かち、上品 (上上, 上中, 上中) 中品 (中上, 中中, 中下) 下品 (下上, 下中, 下下) という分類がみられる。^⑧ ヨーガ学派にあっても、ヨーガ行者に九つの段階を設定している。

例えば、ヨーガ行者に九種がある。すなわち、軟弱な方法をもつもの (mr̥dûpāya), 中程度の方法をもつもの (madhyôpāya), 強力な方法をもつもの (adhimātrôpāya) の三者に、それぞれに軟弱な熱心さ (mr̥du-saṁvega), 中程度の熱心さ (madhya-saṁvega), 強烈な熱心さ (tīvra-saṁvega) の三通りがあって、全部で九種となる。^⑨

更に、強烈さ (tīvra) にも、軟弱 (穏やか) な強烈さ, 中程度の強烈さ, 強力な強烈さの差異を見ることもある。とすれば、同様の論法から全部で二十七種を数えることが可能である。このような三の倍数で分類する仕方が、『ヨーガ書註解』にもう一箇所みられる。

誓戒 (yama, YS. II, 30) 勸戒 (niyama, YS. II, 32) の内容と対立する例例えば殺生の粗 (麤) 大な心の動き (vitarka, 尋) は、作した (kṛta) 作さしめられた (Kārita) 是認した (anumodita) の三種であるが、それぞれが貪, 瞋, 癡の三者に関係して合計九種となる。更に、貪, 瞋, 癡のそれぞれに、軟弱, 中程度, 強力 of 三種があって合計二十七種となる。更に、軟弱, 中程度, 強力 of 三種に軟弱な軟弱 (mr̥du-mr̥du), 中程度の軟弱 (madhya-mr̥du), 強烈な軟弱 (tīvra-mr̥du) という如くに同様に分類すると、殺生に関して総計八十一種の区別があるという。^⑩ ヴィヤーサは更に、制限 (niyama、限定) 分別 (vikalpa, 選択) 集合 (samuccaya) という区別によって無数である、と註釈している。^⑪

四聖諦と心・慧解脱 (YS. II, 26-27)

ヨーガ哲学やサーンキヤ哲学体系にとって、重要な位置づけをもつものに識別知 (viveka-khyāti) ^⑫ がある。この識別知によって、プルシャとプラクリ

ティが別であることを知るのであるが、『ヨーガ・スートラ』において、この識別知によって両者が別であることを知った者には、七種の最終段階の智慧がある、と説いている^⑥。ヴィヤーサによれば、それは以下の七種である。

- (1) 断ぜられるべきものが遍知された彼〔ヨーガ行者〕には、遍知されるべきものはない。(parijñātaṃ jñeyam nāsyā punaḥ parijñeyam asti)
- (2) 断ぜられるべき諸原因は滅した。それらは再び滅せられるべきではない。(kṣiṇā heya-hetavo na punar eteṣāṃ kṣetavyam asti)
- (3) 断ずることは、止滅三昧によって作証された。(sākṣāt-kṛtaṃ nirodha-samādhinā hānam.)
- (4) 識別知を性質とする断ずる方法が修習された。(bhāvito viveka-khyāti-rūpo hānōpāyaḥ)
- (5) 覚は仕事を遂行した。(caritādhikāra buddhiḥ)
- (6) 諸グナは、……(中略)……それらが還滅すればもはや動機がないから、再び生起することはない。(na cāiṣāṃ pravilīṇānāṃ punar asty utpādaḥ prayojanābhavāt)
- (7) この状態において、プルシャはグナとの結合を離れて本性のみで輝き、無垢の独存者となる。(etasyāṃ avasthāyāṃ guṇa-sambandhātītaḥ svarūpamātra-jyotir amalāḥ kevalī puruṣaḥ)

ヴィヤーサは、前(1)–(4)を四種の「智慧の解脱」(catuṣṭayī kārya-vimuktiḥ prajñayāḥ)と名づけ、後(5)–(7)を「心の解脱」(citta-vimukti)と名づけている。

ここにみる慧解脱、心解脱という術語は、初期仏教以来の術語であったし更には(1)–(4)に見られる解釈は、原始仏教以来、四聖諦の三転十二行相における常套解釈と照応できるものである。例えば、有名な漢訳『雑阿含』巻十五、第十七経「転法輪」にみられる四聖諦の知(苦諦に対して)断(苦集諦に対して)証(苦滅諦に対して)修(苦滅道諦に対して)に関する説相と軌を一にしている^⑦。

これに対し、ヨーガ学派的特色は、(5)–(7)において顕著にみられる。すな

わち、サーンキヤ哲学やヨーガ学派にみられる識別知の内容が、ここに遺漏なく註解されているわけで、ヴィヤーサの識別知の理解は、四聖諦に関する仏教的理解を援用しつつ、それをヨーガ学派の立場を考慮して組み入れたに相違ない。

上述の所論と関連して、ヴィヤーサはyathābhūta という語を用いる。^⑧この語は、周知の如く原始仏教以来の用語の一つで、如実知見 (yathābhūta-nāna-dassanam) として、或いは如実に覚知する (yathābhūtaṃ abhijānāti SN. II, p. 170), yathābhūtaṃ jānāti (ibid. II, pp. 130~1) yathābhūtaṃ pajānāti (ibid. II, pp. 80, 176; III, pp.13~15, 82, 160, 192~3; IV, pp.43, 83, 191~3), yathābhūtaṃ sammāpaññāya passati (ibid. II, p. 26) として用いられる如く、原始仏教において重要な意義を担う用語である。ここにも、ヴィヤーサが仏教用語を援用して註解したと思われるあとが窺われる。

転変と三世実有説とのかかわり

物質元素 (bhūta) と感官 (indriya) とにおける属性、位相、状態 (dharma, lakṣaṇa, avasthā) の転変を説く『ストトラ』III, 13と、それに対するヴィヤーサの註釈には、^⑨ 仏教の説一切有部から導入したかの影響がみられる。この点に関する研究は既にみられるが、^⑩ ヨーガ学派、ここでは特に註釈者ヴィヤーサが如何に仏教を受容したか、という点を明らかにするために、当該箇所を(1)仏教からのサーンキヤ批判、(2)それに応答する『ヨーガ・バーシャ』の文派という視点で見えてゆくことにする。換言すれば、『俱舍論』において、世親が経量部の立場から有部の四大論師を批判しているが、ヴィヤーサがそれを反論するという形でこの『ストトラ』III, 13を扱うという論旨である。それによって、ヴィヤーサのヨーガ哲学観が、どのような立場をとっていたか、を明確にしたい。この場合、『バーシャ』原文の引用については、その煩を避けて極く簡単にその要点を指摘するにとどめたい。

さて、ヴィヤーサは、『ストトラ』III, 13に対して先ず、心 (citta) の属性、位相、状態の三転変を説明^⑪してから、諸元素と感官の三転変の説明に移る。^⑫続いて、金の喩例を示し、属性には三時における在り方の別異性 (bhāvānya-

thātva)があっても、実体の別異性 (dravyānyathātva)はない、と属性 (dharma)の転変を説明する。これは法救 (Dharmatrāta)の説を援用して、サーンキヤ的転変説を三世における属性に適用したもの、と理解できる。

世親 (Vasubandhu)は法救説に対して、転変論の故を以てサーンキヤ哲学と同類視して批判する^⑤。一方、サーンキヤ説そのものに対する批判は、常住なる有法 (dharmin)が法 (dharma)として転変する点と、有法と法とは別でないとする点に向けられている。

以上の如き批判を踏まえて、ヴィヤーサは「他の人々は言う」と言って、実体 (本体) (dharmin)と属性 (dharma)とを同一視する観点からの批判を紹介する^⑦。そして、「これは過失ではない」と言って教証を挙げる。

次にヴィヤーサは、元素と感覚の位相転変 (lakṣaṇa-pariṇāma)を説くが、それは妙音 (Ghoṣaka)の説を援用したものである。これに続いてヴィヤーサは、「すべての〔法〕がすべての位置に結びつくから、世の混乱が生じる」(adhva-samkaraḥ prāpnoti, sarvasya sarva-kṣaṇa-yogāt)という世親の妙音批判を、そのまま他派からのヨーガ学派批判として紹介する^⑨。

この批判に対して、ヴィヤーサは応答する。すなわち、諸属性に属性性 (dharmaṭva)を想定できない。個別的な顕現 (vyakti)の上に、一つの時に結びついた属性が現われるのである、と言う。そして、男女の恋の喩例に対する批判に対しても応答している^⑩。

この応答に続いてヴィヤーサは、元素、感官の状態転変 (avasthā-pariṇāma)を説明するが、それは世友 (Vasumitra)の説と覚天 (Buddhadeva)の母、娘の喩例を合わせたものである。ヴィヤーサは、世友説と覚天説とを同一と見做していたのであろう。

世友説の「三世が作用によって分けられる」という立場が説一切有部の正統説ではあるが、世親はそれとても、結局は位相が混乱するとして批判する^⑪。この世親の批判を底本にして、ヴィヤーサは、ヨーガ学派に対する他派からの批判を紹介し、かつ応答する^⑫。

以上、『ヨーガ・バーシャ』III, 13の文脈を辿りつつ、ヴィヤーサが、世親によって批判される説一切有部の論師たちの諸説を自派のものとし、かつ又、

世親の批判に対して自派の立場から応答していった跡を追ってみた。少なくともヴィヤーサが、四論師の意見を援用して（法体の恒有説を）説明しようとした試みは、『ヨーガ・バーシャ』の成立年代の比定に一つの鍵となることは否めない。

転変説と時間論

転変説と時間論とは表裏の関係にある。『ストトラ』Ⅳ, 12は、「過去と未来はそれ自身の性質として (svarūpataḥ) 存在する。属性 (dharma) に時の区別があるから」と、説いて、三世が存在することを示している。ヴィヤーサは、この三世分立の基準を「作用」(vyāpāra) としている。

「過去〔の属性、諸性質〕は作用をなし終って消滅したものであり、現在〔の属性〕は作用を有するものである。そしてそれは 過去の位相に直接に続くものである」(tatra śāntā ye kṛtvā vyāpārān uparatāḥ
——YBh. ad. III, 14. p. 134, ll. 5~7)

これは、説一切有部の正統説である世友の作用 (kāritra) 概念による三世分立説^⑧と同一思想である。

ヴィヤーサは又、「過去と未来とはそれ自身の性質として存在する」ということに関して、認識、実践、転変についてそれぞれの理由を挙げて論証している。その論証の仕方は、『俱舍論』のそれに極めて類似するものである^⑨。しかしヴィヤーサは、三世について「かつて存在しなくて今、存在する」(abhūtvā bhāvaḥ 本無今有) という思想 (経量部) を否定している^⑩。

以上、ヨーガ学派に採り入れられた仏教的要素について述べたが、上記以外に関係のある箇所を列挙すると――

『ストトラ』Ⅰ, 30は、ヨーガの実修にとって障害 (antarāya) である九種の心の散乱 (citta-vikṣepa) を説く。すなわち、

vyādhi-styāna-samsāya-pramāda-ālasya-avirati-bhrāntidarsanālabdhabhūmika-anavasthitatvāni citta-vikṣepās te'ntarāyāḥ
——YS. I. 30.

これは、『俱舍論』中の大煩悩地法と部分的に一致する。すなわち、

mohaḥ pramādaḥ kauśīdyam āśraddhym styānam uddhavaḥ
kliṣṭe sadaiva —AK. II, 26 a-b. (uddhatiḥ sarvadā kilṣṭe)

『スートラ』Ⅳ, 1は、「諸成就は生まれつき、薬草、真言、苦行、三味より生じる」(janmāuśadhi-mantra-tapaḥ samādhi-jāḥ siddhayaḥ —YS. IV, 1) と説く。これは『俱舎論』に説く神境智の五種と部分的に一致する。すなわち——,

samāsataḥ pañca-vidhām ṛddhi varṇayanti. bhāvanā-phalam upapatti-lābhikam mantra-jām auśadha-jām ca. (AKBh. VII, 53. p. 429, l. 2)

ヴィヤーサは、「離欲」(vairāgya, YS. I, 15) を説明する際、「すぐには享受しないことを本性とする」(anābhogātṁika) という語を用いる^⑧。これは、『俱舎論』において「捨」(upekṣā) を説明する場合に用いるものである。

『スートラ』Ⅲ, 51は、「蜜の段階を持った」(madhu-bhūmika) ヨーガ行者^⑨を諸神が「誘惑する」(upanimantrayante) ことを説く。これは、釈尊成道時の悪魔誘惑と降魔を語る伝説と似通ったものを思わせる。

お わ り に

以上、ヴィヤーサのヨーガ哲学思想を中心に、彼の思想が仏敎とかわる点を拾い上げて考察した。このことは、われわれに次の小結を用意させる。

『ヨーガ・スートラ』と『ヨーガ・バーシャ』との間に、仏敎に関する説明において極めて顕著な相違、発展がみうけられる(例えばⅡ, 5の無明の解釈の如き)。このことは、ヴィヤーサのヨーガ観が、説一切有部の实在論的思考へ傾斜していたことの証左であり、ヴィヤーサとスートラ成立年代との年代差を示す一例である。

ヴィヤーサが有部の四論師説を援用して、サーンキヤ哲学に源流をもつヨ

ーガ学派の転変説を解釈した背景には、彼のヨーガ観とその理論武装として世親の『俱舍論』的仏教があったことを指摘できる。ヴィヤーサは、時に世親を批判した態度を根柢に、経量部的立場を却けた。このことは、ヴィヤーサにとって、ヨーガ学派の存在論が實在論的立場をとる建前からして、当然の帰結と言ってよい。それは、常に、仏教の刹那滅や無自性論と相容れない面を示したものであり、仏教とヨーガ学派の實在論とは平行線を辿る外はないことを、再確認したものである。

とは言え、ヨーガが心作用を滅し、三味の実修にその学派としての実践的立場をもつ以上、仏教と重なる部分があって然るべきである。その場合、ヨーガの実修にとって仏教術語と重なる部分があったとしても、そのこと自体が、ヨーガ哲学を仏教化したということにはならない。ヨーガ (yoga) という語それ自体が、既に古くそのような内容を以て問われていたのだから。^⑩

周知の如く『俱舍論』は、『大毘婆沙論』(2世紀c)にその思想史的根拠をもつ以上、ヴィヤーサの仏教観の幾つかは、婆沙論にまで遡ることは可能である。だからと言って、ヴィヤーサの仏教観が婆沙論に源をもつときめつけるわけにはゆかない。何故なら、『ヨーガ・スートラ』と婆沙論、そして『ヨーガ・バーシャ』と『スートラ』の間には、その成立年代差があるのだから。^⑪

いま、世親 (AD. c. 400-480) — 『ヨーガ・スートラ』(400-450) — そしてヴィヤーサの『ヨーガ・バーシャ』(c. 450-550)とみる年代論を採用するならば、この年代比定に若干の問題点を残すとしても、ほぼ、それらの年代に関する前後関係が成立すると思われる。尤も、ヴィヤーサの年代論については、若干、最下限を後代に位置づけうるとしても。

かくて、筆者がこの小論の初めに掲げたヴィヤーサの仏教理解に関する二つのパターン、すなわち(1)仏教を対論の相手として自派の立場を闡明しようとしたパターンと、(2)仏教教理もしくは思想を援用しつつ、自派のものとして昇華しようとしたパターンについての検討から、凡そ以下のことが明らかになった。

ヨーガ学派がヨーガ学派としての立場を貫こうとする限り、理論面と実修面との体系づけが要請される。その場合、前者に関しては、ヨーガ哲学がサ

ーンキヤ哲学の系統を受けたものである限り、サーンキヤ哲学理論との接触は不可避である。特にヴィヤーサに至って、理論面でよりサーンキヤへの傾斜が顕著となった点からすれば、仏教と相容れないのは当然と言えよう。一方、実修面においては——そしてこの点が原始ヨーガ思想だと筆者は考えたい——既述の如く、仏教の実修と深く関係していたことは確かである。例えば、ヨーガにおける三昧の実修にあたって、四無量心、五根、五力という如き思想そのものは仏教程に特別な意義（三十七道品の如き）をもたない。けれども、三昧実修にとっての環境整備という点で、別の意味での重要性をもつ。とすれば、術語が両者に重なっていたとしても、その術語の意味内容と肉づけは、両者にとってそれぞれの独自性があった、と理解してよい。

かくて、ヨーガ学派と仏教との交渉というテーマは、『ストラ』と『バーシャ』の成立年代の比定という問題点を提起した。この点については、後日、稿を改めて論じたい。(1984. 10. 20)

註

- ① 木村泰賢『阿毘達磨論の研究』第二部第五章, pp. 351~377, 金倉圓照「ヨーガ・ストラの成立と仏教との関係」(『印仏研』No. 1, 2, pp. 259~268) 本多 恵『ヨーガ書註解』第二章第一節, pp. 36~44.
H. Jacobi: Über das ursprüngliche Yogasystem, Sitzungsab. d.W. Philo-Hist. Klasse, 1929-30.
今西順吉「ヨーガと仏教」(『印仏研』No.20, 2, pp. 23~30)
- ② 高木神元「瑜伽疏と陳那の関係」(『印仏研』No.13, 2)
花本泰堅「ヨーガ派の禪定観」(『印仏研』No.13, 2)
雲井昭善「無明について—『ヨーガ・ストラ』II, 5 註との対比—」(『大谷学報』No.55, 1) 同「禪定と三昧—仏教とヨーガ学派とのかかわり—」(『仏教学セミナー』No.23)
- ③ ウッズ (Woods) によればAD. 650-850とする。J. Woods: *Yogasystem of Patāñjali*, HOS. vol.17, 1914. Introduction.
ガルベ (Garbe) によれば7世紀とみる。R. Garbe: *Sāṃkhya und Yoga*, s. 41. Strassburg, 1896.
字井説は450(『印度哲学史』p. 477), 金倉説は500(『印度哲学史要』p. 177), 中村説は500(『インド史学史』p. 146), 本多説は540-650(『ヨーガ書註解』p. 33)。
なお、ラーダークリシュナンは4世紀, ダスグプタは400年とする。
- ④ ハウエル (J. W. Hauer: *Der Yoga als Heilige*, s. 6) によれば, 五段階による『ス

ートラ』の編集順序を示し、『ストラ』II, 28-III, 55を最古とみるが、この説に対して批判的見解を示したものに、佐保田鶴治『解説ヨーガ・ストラ』(恒文社) p. 25, 岸本英夫『宗教神秘主義』p.99fがある。なお、『ストラ』第四篇を後代の増補とみる説に、ドイツセン (P. Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3. s. 507ff; ダスグプタ (Dasgupta: *History of indian philosophy*, I, p. 229ff.

- ⑤ tattvaの内容について、「唯一の实在」「自在神」「主宰神」とみる。
- ⑥ abhyāsa (YS. I, 13) について、「修習とは、〔心のはたらきの〕 静止をめざす努力」(tatra sthitau yatno 'bhyāsaḥ)をいう。
- ⑦ Bombay Sanskrit and Prakrit Series版では、eka-tattvāvalambanaとあるが、*Vivaraṇa* より訂正。
- ⑧ 雲井昭善「ヨーガ学派における心」(citta) (『心』—仏教思想9—, 心のはたらき (citta-vṛtti) について。p. 620以下参照。
金倉圓照「ヨーガ・ストラの人間像」(『インド哲学仏教学研究』II, p. 24f)
- ⑨ cf. draṣṭṛ-draśyōparakṭam cittam sarvārtham—YS. IV, 23.
- ⑩ 『ストラ』I, 5に「心のはたらきに五種類あり」とし、I, 6に「正知」(pramāṇa)「顛倒」(viparyaya)「分別知」(vikalpa)「睡眠」(nidrā)「記憶」(smṛti)の五つを列挙する。続いてI, 7-11において、五種の心作用を解説するが、心の知的作用と心理現象としての心のはたらきを総称してcitta-vṛttiとする。詳しくは、拙論『前掲書』(註⑧) p.621以下参照。
- ⑪ tasya darśana ekāgratā yadi pravāha-cittasya citta-saṁtānasya vā dharmāḥ—TV. ad. I, 32. p. 67, ll. 14-15.
- ⑫ pratyaya-pravāho yasyāikasyāṁ santatau tac cittam ekāgram—Viv. ad. I, 32. p. 85, l. 16.
- ⑬ Vācaspatimīśraは、この考えを“dvitīyam kalpaṁ grhṇāti”と導入し、心一境性の二つ目の考えだとしているが、この帰属については、一言も触れていない。Woodsはその訳語において“As for example by Dharmakīrti”というが、vyāsaとそれとの時代前後を明確にしなければならないだろう。なお、Dharmakīrti(600-650)の年代は“WZKSO” Bd. V, s. 137. E. Frauwallner: *Landmarks in the History of indian Logic*, 1961.
- ⑭ cf. YBh. ad. IV, 2.
- ⑮ TV. ad. I, 32 .p. 68.
- ⑯ Viv. ad. I, 32 . pp. 86-88.
- ⑰ cf. YBh. ad. IV, 21.
- ⑱ 今西順吉「ヨーガと仏教」(『印仏研』No. 20, 2. pp. 23~30) 参照。
- ⑲ ストラ』III, 14「実体・有法 (dharmin) は既に没し去った属性・法(dharma). すなわち (過去), 現に生起しつつある法, すなわち (現在), 未だ現われていない法,

すなわち（未来）のすべてに相即して存在する」(śāntōditāvvyapadeśya-dharmān upāti dharmī)

⑳ yasya ca jñāna-mātram eva tasya……………(Viv. p. 258)

㉑ 『ストロラ』IV, 14 「変化は唯一であるから、事物は真実である」。IV, 15 「事物は同じであっても心が別々なのだから、両者の道は区別されている」金倉論文は、これらのストロラ及びIV, 16をめぐって展開する。特に、ヤコービ教授がIV, 15の理解に関して、YS. を世親以後とした二つの根拠、すなわち、IV, 15が唯識を反駁した点と『俱舍論』の三世説を予想している、という根拠に対して批判的見解を述べ、ヤコービがYS.とYBh.とを一体視する立場に対して論評を加える。(金倉『前掲書』註①)

㉒ 註⑧の論文参照。

㉓ YBh. ad. IV, 15については、金倉前掲論文「ヨーガ・ストロラの成立と仏教との関係」木村泰賢『阿毘達磨論の研究』p. 357以下。

㉔ TV. ad. IV, 15. p. 199, l. 10.

㉕ eṣām eva bauddhānām anyatame bāhyam artham abhyupagacchanta ahuḥ——Viv. ad. IV, 15. p. 343, l. 23.

㉖ na cāikasmim kṣaṇe sva-para-rūpāvadhāraṇam yuktam——YBh. ad. IV, 20.p. 204, l. 1.

㉗ 拙論「ヨーガ学派における心(citta)（『心』）p. 618以下参照。cf. ⑧

㉘ buddhi-pratisamvedinām puruṣam apalapadbhir vaināśikāih sarvam evākulīkṛtam——YBh. ad. IV, 21. p. 204, ll. 10-11.

㉙ te tu bhokṭṛ-svarūpam yatra kvacana kalpayante na nyayena saṅgacchante——YBh. ibid, ll. 11-12.

㉚ punar vaināśikam utthāpayati——TV. ad. IV, 21. p. 204, l. 20.

㉛ tasyāpy ālaya-vijñānasya grāhyatvād anavasthitatvāc cābhihita-sakala-doṣānu-ṣaṅgaḥ——Viv. ad. IV, 21. p. 353, ll. 22-23.

㉜ *Vivarana* ad. IV, 21. p. 353, l. 24. また、シャンカラは後半について、vijñānamātram kṣaṇikam śūnyam cēti ātmānam apalapantiという。(ibid. p. 354, ll. 15-16.)

㉝ YV. ad. IV, 21. p. 440.

㉞ 詳しくは、拙論「ヨーガ学派における心(citta)」(『前掲書』⑧) p. 620～1参照。

㉟ Vaināśikā bāhyārtha-vādināḥ——TV. ad. IV, 23. p. 207, ll. 11-12. Bāhyārtha-vādināḥ Vaināśikāḥ——YV. ad. IV, 23. p. 446.

㊱ *Vivarana* ad. IV, 23. p. 356, ll. 26-28. “etat tu citta-sārūpyam Vaiśeṣikānām pramohakāraṇam, Vaiśeṣikādayas tu citta-sārūpya-māhendra-jāla-vyāmohita-cetasah tad eva cittam cetanaḥ ity ahuḥ——Viv. ibid. 1126～28.

なお、Nāgōjibhaṭṭaの*Vṛttī*には、tad-anena citta-sārūpyena bhrāntāḥ kecit tad-eva

- pratipannā Vaiśeṣikādayo bāhyās ca. (Bombay S. and P. Series, No. XLVI, p. 381. ll. 1-2)
- ③⑦ TV. ad. IV, 23. p. 207, l. 12.
- ③⑧ Viv. ad. IV, 23. p. 357.
- ③⑨ YV. ad. IV, 23. p. 446. なお, Nāgōjibhaṭṭaの *Vṛttī*には, *apare vijñānavādinah* という。p. 381. l. 2.
- ④⑩ YBh. ad. IV, 24. p. 208. ll. 4~5.
- ④⑪ *yaś ca bhogenāpavargeṇa cārthenārthavān puruṣaḥ sa eva paro na paraḥ sāmānyamātram*—YBh. ad. IV, 24. p. 208, ll. 7-8.
- ④⑫ *Vijñāna-mātram ca nōpadyata ity uktam, ato yas tv asau paro viśeṣaḥ sa na samhatya-kārī puruṣaḥ svārtha iti siddhaḥ*. Viv. ad. IV, 24. p. 360, ll. 15-17.
- ④⑬ TV. ad. I, 47. なお, paramarṣiとは, TV. ad. I, 25によればkapilaという。
- ④⑭ *Dhammapāda* v. 28 (= Milindapañha, p. 387) cf. Dhpa. p. 259.

Pamādaṁ appamādena yadā nudati paṇḍito,
paññā-pāsādam āruhya asoko sokinim pajam,
 pabbataṭṭho va bhummaṭṭhe, dhiro bale avekkhatīti.
 なお, Woods (HOS. NO. 17, p. 93fn) は Theragāthā v. 765を示す。
Theragāthā v. 765は,

satipaṭṭhānapāsādam āruhya paccavekkhisam,
 anadhiṭṭhāya attānaṁ tittham addakhiṁ uttamam.

試みに, *Udānavarga* IV, apramāda:

pramādam apramādena yadā nudati paṇḍitah,
prajñā-prāsādam āruhya tv asokaḥ prajam,
 parvatasthāiva bhūmistham, dhiro bālān avekṣate.

ここに, *prajñā-prāsādam āruhya* と *paññā-pāsādam āruhya* (Dhp. v. 28 a pāda, Miln. etc) とは同じ用例であり, *satipaṭṭhāna-pāsādam āruhya* (Thera. 765 a pāda)の〔四〕念処を配しても, その用例には変りがない。

その何れにせよ, パーリ軽典の文献に依る限り「智慧の楼閣 (*paññā-pāsāda*) に登って”て”あって, YBh. が引用する「智慧の清浄 (*prajñā-prasāda*) ではない。試みに, 当該漢訳は「已昇智慧閣」(『大正藏』4,562c) とみえる。

近年, 発刊されたパトナ本を参考に記すと,

Gustav Roth: *Text of Patna Dharmapada* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1980) には *prajñā-prāsādam āruhya*とあり、,

N. S. Shukla: *The Buddhist Hybrid Sanskrit Dharmapada* (K. P. Jayaswal Research Institute, Patna 1979) には *paññā-prāsādam āruhya*とあり, 何れも「楼閣」を支持する。

④5 AKBh. p. 283, ll. 5-6.

④6 拙論「無明について—『ヨーガ・ストトラ』II, 5 註との対比—(『大谷学報』No.55, 1) 註②

④7 AKBh. III, 28. Pradhan ed. p. 141.(Patna 1967) には,

vidyā-vipakṣo dharmo 'nyo 'vidyā mitrānṛtādivat // 28.

yathā mitra-viparyayaṇa tad-vipakṣa-bhūtaḥ kaścīd amitro bhavati na tu yah kaścīd anyo mitrān nāpi mitrābhavaḥ. adharmānarthākāryādayaś ca dharmādi-pratidvandva-bhūtaḥ. *Evam avidyāpi vidyāyāḥ pratidvandva-bhūta-dharmānantaram iti draṣṭavyam.*

論曰。如_レ 諸親友所対怨敵親友相違名_二 非親友_一。非_レ 異_二 親友_一。非_二 親友無_一。諦語名_レ 実。此所対治虚誑言論名_二 非実_一。非_レ 異_二 於実_一。亦非_二 実無_一。等言_レ 為_レ 顯_レ 非法非義非事等性非_レ 異_レ 非_レ 無。如_レ 是無明別有_二 実体_一。(『大正藏』29. p. 51c)

④8 『大正藏』29, 51c. 「無明が明に非ず」と言へば、七十五法中の明(=慧)以外の眼等の七十四法は、すべて無明ということになるではないか(取意)という反論。

因みに『大毘婆沙論』卷二十五には「問。何故名_二 無明_一。無明是何義。答。不達不解不了。問。若爾 除_二 無明_一 余諸法。亦不達不解不了。何故不_レ 名_二 無明_一。答。若不達不解不了。以_二 愚癡_一 為_二 自相_一 者是無明。余法不_レ 爾故非_二 無明_一。(『大正藏』27, p 129 b - c)

④9 ヨーガ学派における煩惱については、佐保田鶴治「バタンジャリの煩惱思想をめぐって」(『煩惱の研究』41頁以下)に詳しい。

⑤0 「煩惱とは五つの顛倒・誤解という意味である」(kleśa iti pañca viparyayā ity arthaḥ — YBh. ad. II, 3. p. 59, l. 3)

⑤1 殺生などの尋(龐大な対象を考察する)は……中略……貪・瞋・癡にもとづき……後略。『ストトラ』II, 34及びその註釈。

また, tatra puṇyāpuṇya-karmāśayaḥ lobha-moha-krodha-prabhavaḥ — YBh. ad. II, 12. p. 67, l. 6. cf. sukhānuśayī rāgaḥ, duḥkhānuśayī dveṣaḥ, mohāḥ punar avidyēti — YBh. ad. I, 11. p. 18, ll. 2-3.

⑤2 「不善の根本とは何か。貪・瞋・癡である」(MN. I, pp.47, 489)

「貪欲 瞋恚 愚癡。世間之三毒。如_レ 此三毒惡。永捨名_二 仏宝_一」(『大正藏』2, p. 616)

「以_レ 不_レ 起_二 此三毒之心_一。便於_二 無余涅槃界_一 而般涅槃」(『同』2, p. 650 b)

「何等三火。所謂貪欲愚癡瞋恚火」(『同』2, p. 464 c)

⑤3 YS. IV, 7; YBh. ad. IV, 7.

⑤4 例へば, AKBh. IV, 59~60 『大毘婆沙論』114 (『大正藏』27, p. 589)

⑤5 Vācaspatimīśra が drṣṭa-janma-vedaniyasya と読む箇所(TV. p. 71, l. 7)を, Viv. は adṛṣṭa- と読む(p. 144, l. 21). なお, Vijñānabhikṣu, Nāgoji も同じ. adṛṣṭa と読むか drṣṭa と読むかによって生じる解釈の相違については, S. Dasgupta: *Yoga as*

Philosophy and Religion p. 109 以下を見よ。特に p. 112 には Vācaspatimīśra に従った図表がある。

- ⑤⑥ 拙論「インド思想と業」(『仏教学セミナー』20)。木村泰賢『前掲書』p. 354以下を参照。
 なお、cf. AKBh. IV, 50. (Pradhan ed. p. 229)
- ⑤⑦ te janmāyur-bhogāḥ puṇya-hetukaḥ sukha-phalā apuṇya-hetukā duḥkha-phalā iti — YBh. ad. II, 14. p. 74, 1. 2.
- ⑤⑧ YS. II, 15.
- ⑤⑨ AKBh. VI, 3. p. 328, 1. 22ff.
 金倉圓照「ヨーガ学派における人間の存在」(『インド哲学仏教学研究』II, p.308)。本多恵『前掲書』p.38。木村泰賢『前掲書』p.355。なお「何ものか苦なりや。苦苦性 (dukkha-dukkhatā) 行苦性 (saṅkhāra-dukkhatā) 壊苦性 (vipariṇāma-dukkhatā) なり」(SN. IV, p. 280)
- ⑥⑩ bāhyādhyātmikōbhaya-nimittās triparvaṇas tāpā anupalavante — YBh. ad. II, 15. p. 77, 11. 3-4.
- ⑥⑪ *Sāṅkhya-kārikā* 1, 55. 及びその註。
 本多恵『サーンキヤ哲学研究』上, p.366。村上真完『サーンキヤ哲学研究』pp. 719-20。
- ⑥⑫ 金倉博士は、夙に古くこの問題をとりあげ「ヨーガ学派が人間の存在を苦とみる点では姉妹学派サーンキヤと同じ立場に立つが、その分類説明には、仏教の学説を利用、もしくは類似の見解をもった」(明石教授記念論文集『仏教学研究』昭. 28, 『インド哲学仏教学研究』II, p.309)
- ⑥⑬ 『雑阿含経』卷15, 27経「大医王」に——, 「如来応等正覚。為_F大医王。成_F就四徳_F。療_F衆生病_F。亦復如是。云何為_F四。謂如来知。此是苦聖諦如实知。此是苦集聖諦如实知。此是苦滅聖諦如实知。老病死憂悲惱苦根本对治。」(『大正藏』2, 105 b)
- ⑥⑭ J. W. Hauer: *Der Yoga als Heilige* s. 6.
- ⑥⑮ 有想三昧 (saṃprajñāta-samādhi) と無想三昧 (asaṃprajñāta-s) と同義異語的に有種子三昧 (sabija-samādhi, YS. I, 46) 無種子三昧 (nirbija-s., YS. I, 51; III, 8) を言うが、両者の概念規定は明解とは言えない。特に、無種子三昧と無想三昧の概念規定に顕著である。そのことは、無想三昧にあつては「潜在印象 (saṃskāra) のみが残っている」(YS. I, 18) のに比べ、「潜在印象も滅した無種子三昧」(YS. I, 51) においてみられる。ウィヤーサは同義に理解している。(YBh. ad. I, 18)
- ⑥⑯ śraddhā-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā-pūrvaka itareṣāṃ! — YS. I, 20.
- ⑥⑰ cf. AKBh. VIII, 29-30. p. 453, 11. 3-4.
- ⑥⑱ 「辯_F欲修断惑九品差别_F。如_F是上地乃至有頂例亦应_F爾。如_F所断障——地中各有_F。

九品-。…中略…。如何各分=九品-。謂根本品有=下中上-。此三各分=下中上別-。由。此失德各分=九品-。謂下下下中下上。中下中中中上。上下上中上品。(『大正藏』 29, 123 a)

⑥9 YBh. ad. I, 21

⑦0 YS. I, 22,

⑦1 YBh. ad. II, 34. p. 107, ll. 14-20. (evam ekāśīti-bhedā himsā bhavati)

⑦2 YBh. ad. II, 34. p. 107, ll. 20~21. (sā punar niyama-samuccaya-bhedad asaṁkhyeyā)

⑦3 viveka-khyātir aviṣṭavā hānōpāyaḥ — YS. II, 26.

⑦4 tasya saptadhā prānta-bhūmiḥ prajñā — YS. II, 27.

⑦5 YBh. ad. II, 27. p. 99, ll. 1-8.

⑦6 底本は kāryā vimuktiḥ とあるが⁶ kārya-vimuktiḥ に訂正。

⑦7 『大正藏』 2, pp. 103c-104a. (轉法輪) SN. LVI. ll~12. (Tathāgatena vuttā)

dukkham ariyasaccaṁ pariññeyyam(pariññātam), dukkha-samudayam ariyasaccaṁ pahātabbam(pahinam), dukkha-nirodham ariyasaccaṁ sacchikatābbam(sacchikatam), dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā bhāvetābbam(bhāvitam) — SN. V, pp. 422, 424~5.

なお, cf. AKBh. VI, 76. p. 383, ll. 8~10.

⑦8 yady api hi tat-tac-chāstrānūmānācāryōpadeśair avagatam, artha-tattvaṁ sadbhūtam eva bhavati, eteśāṁ yatha-bhūtārtha-pratipādana-sāmarthyāt, tathāpi …… — YBh. ad. I, 35. p. 40, ll. 10~11.

⑦9 etena bhūtēndriyeṣu dharma-lakṣaṇāvasthā-pariñāmā vyākhyātāḥ — YS. III, 13.

⑧0 Th. Scherbatsky: *The Central Conception of Buddhism.*

H. Jacobi: *Über das ursprüngliche Yogasystem.*

木村泰賢『阿毘達磨論の研究』 pp. 450-8.

高木神元「ヨーガ学派の時間論」(『密敎文化』 Nos. 64, 65)

山下幸一「ヨーガ哲学における転変と時間」(『仏敎教学セミナー』 No. 29)

⑧1 YBh. ad. III, 13. p. 126, l. 3~p.127. l. 13.

⑧2 ibid. p. 127, l. 3~p.128, l. 3.

⑧3 tatra dharmasya dharmīṇi vartamānasyāivādhvasv atitānāgata-vartamāneṣu bhāvānyathātvam bhavati na tu dravyānyathātvam — YBh. ad. II, 13. p. 128, ll. 3-5.

なお, 村上真完『前掲書』, p.151, 註(15).

今西順吉「インド哲学と因果論—サーンキヤ哲学を中心に—」(『因果』—仏敎思想 3—) p. 461.

⑧6 AKBh. III, 50. p. 159, ll. 18~22.

- ⑧7 YBh. ad. III, 13. p. 128, 1. 7~p.129, 1. 2.
 ⑧8 ibid. p. 129, ll. 3~5.
 ⑧9 ibid. p. 131, ll. 1~5.
 ⑨0 AKBh. V, 26. p. 297, 1. 4f.
 ⑨1 YBh. ad. III, 13. p. 130, 1. 6f.
 ⑨2 ibid. p. 130, 1. 7~p. 131, 1. 5.
 ⑨3 ibid. p. 131, 1. 6~p. 132, 1. 1.
 ⑨4 AKBh. V, 26. p. 296, ll. 19~21.
 ⑨5 ibid. p. 297, 1. 1ff.
 ⑨6 AKBh. V, 26. p. 297, 1. 11ff.
 ⑨7 YBh. ad. III, 13. p. 132, ll. 2~4. なお、この部分は *Vivarana* のテキストを採用すべきであろう。
 ⑨8 ibid. p. 132, 1. 7.
 ⑨9 AKBh. V, 26. p. 297.
 ⑩0 YBh. ad. IV, 12.
 ⑩1 高木神元「ヨーガ派の時間論」(『前掲書』註⑧) p. 72,
 山下幸一「ヨーガ哲学における転変と時間」(『前掲書』註⑩) p. 80,
 ⑩2 YBh. ad. IV, 12. p. 194, 1. 4ff.
 ⑩3 ibid. ad. I, 15. p. 19, 1. 10.
 ⑩4 AKBh. II, 25. p. 55, 1. 16 —
 apekṣā citta-samatā cittānābhogata. なお、Woods の訳註 p. 36 を見よ。
 ⑩5 YBh. ad. III, 51. p. 174, 1. 3.
 ⑩6 拙稿「原始仏教におけるヨーガ (yoga) の概念」(『仏教研究』No. 6) を参照。
 ⑩7 Vasubandhu の年代については、(320-400) 説もあるが、『ヨーガ・スートラ』(400-450として)に対する註釈者ヴィヤーサが『俱舍論』に依っている点が多々ある点からして、E. Frauwallner 説 (c. 400-480) を採用したい。cf. Frauwallner: Landmarks in the History of indian Logic ("WZKSO" Bd. V, s. 129)
 したがって、5世紀説を採用するとすれば、世親説に批判的だった『順正理論』の著者衆賢 (Samghabhadra) の年代は、世親とほぼ同時代、もしくはそれ以後ということになる。

〔付記〕 この稿の成るについて、資料蒐集に協力を頂いた山下幸一氏に謝意を表したい。

(本稿は、昭和58年度仏教大学学会特別研究助成費による研究成果の一部である。)