

修道論における caitanya と jīva

浅野玄誠
(同朋大学)

1. 問題の所在

インドの古典思想では、予備的共通学としてヨーガ的实践を置くことはめずらしくないが、ヨーガの起源については、その実態を正確に特定し把握することは困難である。しかしながら、仏教やジャイナ教のような自由思想家や、インド諸哲学学派に用いられるヨーガの内容とその目的には類似性が強い。特に、仏教的な śamatha-yoga が、ヨーガの修道の発達に大きな役割を果たしたことはまちがいない。もちろんこの場合、śamatha の果報としての vipaśyanā が前提条件となっている。初期の仏教では、これらの修道論を、yoga よりはむしろ samādhi, dhyāna, bhāvanā と呼ぶことが多いが、一所専注の瞑想的実践によって、心作用を減する (citta-vṛttinirodha) ことが śamatha であり、その果報として明智を起して正しい認識に達することが vipaśyanā とされるのである。

仏教で方法論として確立したこうした行道は、広範な学派に予備的共通学として受容されていった。この共通学としてのヨーガを基軸として、各思想学派を比較研究し、インド思想の展開をみていくのは興味深いテーマである。今回、「仏教における靈魂観」というテーマを筆者なりに課題とする中で、インド思想の精神的主体 (caitanya) 観と、輪廻し解脱する実

体としての霊魂 (jīva) の関係性にかかわる学派間の視点の相違を、ヨーガを基軸にして探究してみてもどうかと考えた。その結果、実践論を基礎として精神主体を考えていくことにより、こうした実践論を受容する学派が、次第に実体的霊魂観に近接していかざるを得ない傾向を見てとることができた。

2. caitanya に関するサーンキヤ・ヨーガの見解と *Tattvasaṃgraha* の立場

2-1 *Tattvakaumudī* に見る議論の課題

課題を考察するために、仏教論書としては、他学説を対論として意識的に認識して論考を進める *Tattvasaṃgraha* (以後 TS と表記) を参照し、このテーマに関する主たる対論者であるサーンキヤ・ヨーガの見解と比較検討する。TS ではサーンキヤ思想のアートマン考察を始めるのに、まず第一にサーンキヤの主張する puruṣa (しばしばアートマン (我) と表現される) の享受者性 (bhokṛtva) を問題視して、その冒頭において、精神性 (caitanya) の所在を次のように問う。

〔あるものたちは〕 統覚の自性は、精神性 (caitanya) とは区別されるものと (bhinna) 考える。そして彼らは、精神性をアートマンと不可分の性質 (nijaṃrūpa) と見なすのである。//TS 7-3, k.285//

TS では、サーンキヤの二元論においては、caitanya たるプルンシャが、行為者能力 (kartṛtva) を持たないことを問題視し、puruṣa を純粹精神たる caitanya とすることに疑問を呈する。仏教にとっては、精神性は統覚 (buddhi) の属性であって、それに先立つ第一原因を立てる必要はないとするのである。この論理は古くからある重要な論争課題に順ずる。*Sāṃkhya-*

kārikā（以後、SKと表記）の注釈書 *Tattvakaumudī* にはそのことが明示的に表現されている。

非精神的 (acetana) であるというのはすなわち、勝因 (pradhāna)、統覚 (buddhi) 等、まさしくすべてが非精神的である。決して vaināsika (仏教徒) のごとく、統覚に精神性があるという意味ではない、ということである⁽¹⁾。

もっとも、caitanya という用語は、SK には一度も用いられない。この用語は、後期の *Sāṃkhyasūtra* や SK の後期註釈書 *Tattvakaumudī* などで用いられるようになった。もちろんサーンキヤの体系において puruṣa は cit, cetana (思) とされるのだから、その用語を単純に caitanya に置き換えたと見ることもできよう。ただし、この用語が SK 自体には用いられないこと、さらにこの用語を盛んに用いるようになった Vācaspatimiśra や後代の Vijñānabhikṣu は、いずれもウパニシャッド回帰型の学者であり、対論関係にある他の学派に対しても、ウパニシャッド的な統合を別途して、客観的な表現を用いることを特徴としている。特に注目すべきは、caitanya が用いられる多くの部分において、統覚 (buddhi) に精神性 (caitanya) を認める仏教に対して、caitanya は ātman [あるいは puruṣa] の属性であって、統覚において「我あり」とする caitanya のごときは、単なる迷妄であると主張することを目的としていることである。

そうした争点に対応するために、サーンキヤ・ヨーガでは、一般的な直接知覚によっては、心 (manas) や統覚 (buddhi) に精神主体の働きがあるように思われるが、それがそのように思われる現象に過ぎず、その精神性の本体は puruṣa であり、buddhi 以下の細身 (līṅga) に精神性を認める行為こそが迷妄であり、輪廻の原因だとする論理が作りだされる。この論理は、プルシャと統覚との連携的關係性をもって、行為者たる能力を持た

ない純粋な精神性 (caitanya) が、知覚という「行為」を行うという構造の構築をはたす。pramāṇa を考察する SK5 に対する *Tattvakaumudī* では、直接知覚の機能 (作用) に関して詳細で緻密な論理が展開されている。特に問題にされるのは、「それぞれの対境に対する認識 (prati-viṣayādhyavasāya)⁽²⁾」の機能 (作用) である。ここでは、先に示したように統覚 (buddhi) に caitanya が有るとする仏教徒の論理を多分に意識して、「認識」 (adhyavasāya) を次のように説明する。

「認識」とは統覚の機能であり、「知」である。対境を受容した諸々の感官の作用がある時、統覚のタマスが克服されて、サットヴァが強大となったもの、それが「認識」という作用であり、「知」 (jñāna) と称されるものである。そのことによって、これは正しい認識手段 (pramāṇa 量) である。これによって精神の力 (cetanā-sakti) に関して影響が生じる。それは、果、すなわち結果であり、自覚である。⁽³⁾

ここで、一旦、統覚 (buddhi) の認識作用を認める。ただしそれは、あくまで「認識」という「作用」に過ぎないものである。それは、「精神の力」 (cetanā-sakti) に影響を及ぼすものであるが、あくまでそれは「精神の力」 (cetanā-sakti) の「果」であり「自覚」であると押えられる。なぜそのような周到な言い回しになるかといえば、次のようにいわれる。

なんとなれば、統覚性 (buddhitattva) というのはブラクリティから生じたもの故、〔本質的には〕非精神的 (acetana) であるから、それに属する「認識」 (adhyavasāya) もまた、瓶等のごとく、非精神的なものである。なんとなれば、同様に、統覚性のある種の転変である楽等のものもまた非精神的なものである。しかしながら、プルシャは楽等に執着しない精神性 (cetana) である。⁽⁴⁾

そして、その精神性たるプルシャと、非精神性でありながら精神的作用を

行うごとき統覚 (buddhi) との関係が次のように論理づけられる。

それがこの統覚性 (buddhitattva) に存する知、楽等にそれを反射した (pratibimbita)。その影像を〔プルシャが〕受け取ることによって、知や苦等をもてるものの如くなる、というようにして、精神性 (cetana, プルシャ) は〔統覚性と〕関係するのである。また〔逆に〕、精神の影像を受け取ることによって、非精神的にすぎない統覚 (buddhi) やその認識 (adhyavasāya) であっても、精神性 (cetana) の如く存するのである。⁽⁵⁾

ここでは、精神性たるプルシャと、非精神性である統覚の関係が影像という仲介者をもちいて説明されている。さらにそれは、①本来純粋な精神性で、知や楽のような「作用」(vṛtti) を行わないプルシャが、知や楽のような「作用」を行うものの如くなることと、②非精神的な統覚 (buddhi) があたかも精神性のごとく活動することの両方の側面を相互的に保証する原理となっている。

これと同様の理論は *Yogasūtra* (以後 YS と表記) にしばしば用いられるものである。

2-2 *Yogasūtra* に見る議論の課題

私の精神性と統覚の作用とが渾然一体となって心作用を起すという議論は、Vyāsa 註にも詳細に説明されている。特に現量 (pratyakṣa) の心作用の構造について課題とするところも、*Tattvakaumudī*⁽⁶⁾と同様である。

感官を通して、心が外的な事物に染色されるから、一般性 (sāmānya) か個別性 (viśeṣa) のいずれかを本性とする対象に関して、個別性への確定を (avadhāraṇa) 主要な対象とする〔心〕作用が現量という正しい認識手段である。〔この現量の〕果は、プルシャに由来する

(paurṣeya) 心作用の理解であり、〔プルシャの精神性と統覚の作用との〕⁽⁷⁾ 区別がないものである。

こうした統覚とプルシャとの曖昧な関係は、サーンキヤの二元論の原則、すなわちプルシャが、見るもの (draṣṭṛ) であり、純粋な精神性であり、作者性 (kartṛtva) をまったく持たないことに起因する。すなわち、精神性 (caitanya) の純粋性を維持しながら、統覚において現実に行われる精神活動 (citta-vṛtti) について、プルシャの caitanya 性質を確保しながら、整合的な説明を行わなくてはならない要求に応じて起こっている。この議論は、YS II-20 「見るものはただ見るだけのものであり、清浄であるが、観念 (pratyaaya) を通して見るのである」というスートラに対する Vyāsa 註に次のように詳説される。

見るのみのものというのは、見る能力のみであって、差別相を受けられることはない、という意味である。そのプルシャは統覚に関して正確に知るものであり、それは統覚と同じ性質でも、異なるものでもない。まず第一に同じ性質ではない。なに故か？ なんとならば、〔ある時は〕知られ、また〔ある時は〕知られない対象であるから。統覚は転変するものであるから。そしてその（統覚の）対象である牛等や瓶等も、〔ある時は〕知られ、また〔ある時は〕知られないものなので、転変性であると知られる。しかしながら、プルシャに関しては、常に対象を知るものであり、転変せざるものであることが明らかに証明されている。なに故か？ なんとならば、統覚はプルシャの対象とされるものにすぎないのであり、把握できないものでも把握できるものでもないから。だからプルシャが常に対象を知るものであること、それ故、非転変であることが成立する。(中略) だから、〔プルシャと統覚とは〕同じ性質ではない。

それでは逆に異質 (virūpa) だとしてはどうか。否、完全に異質 だ というわけではない。なに故か？ これ (プルシャ) は、清浄だけでも、観念 (pratyaya) を通して見るからである。統覚にかかわる観念を通して見ることによって、それを本質としないものでさえ、それを本質としているかのように現れるのである⁽⁸⁾。

これは、サーンキヤ・ヨーガの基本的な課題である、「知」の所在とその機能について、二元論的な立脚点からそれを説明する論理である。caitanya であるプルシャと、知的機能である統覚とは微妙な関係性を持ち、両者は、同質 (sarūpa) でも異質 (virūpa) でもないとされる。その論理は書いてある通りだが、それは曖昧な表現でしかない。しかし少なくとも、プルシャの精神活動は、統覚の「観念を通して見る」(pratyayānupaśya) とされる。つまり、作用 (vṛtti) という意味では、ブッディの観念 (pratyaya) を形成する力を意味し、その活動の主体として、見る者 (dṛṣṭr) としての puruṣa が存在するというのである。両者は一つの原理として存在するのではなく、二つに分けられていて、相互に同質でも異質でもない関係が求められる。

Vyāsa は影像 (pratibimba) 説を導入するにはいたらない (Vācaspati-miśra の副註 *Tattvavaiśārādī* では言及される⁽⁹⁾) が、この理論はやがて影像説によって論理的に強化される。影像説に言及することは、ここでは主題を失う危険があるので避けたいと思うが、映像説の導入によって、この課題は、ジャイナ教の「実体・様態説」や仏教の「空思想」と差別性の少ないものになっていくことは指摘しておきたい。

2-3 *Tattvasaṃgraha* の立場

TS は ātman (puruṣa) に caitanya 性を認めることに否定的であるこ

と、この件に関する論難の対象はサーンキヤであることは論をまたない。TSの基本的な立場は、すでに本章の冒頭で、TS k.285を用いて簡単に説明されている。この偈頌を素材にした「TSにおける caitanya の恒常性・唯一性批判」については、拙稿⁽¹⁰⁾を参照していただくこととしてここでは詳しく議論しない。

着目すべきは、TSの想定しているサーンキヤの精神性 (caitanya) について、それが ātman (puruṣa) と不可分の性質であると強調されていることである。しかし2-1, 2-2にみたように、サーンキヤ・ヨーガにおいては、両者は①相互的な関係を持つものであり、②同質であるとも異質であるともいえないもの、とする見解が現れている。サーンキヤ・ヨーガの発展した体系よりすれば、精神性は、puruṣa と統覚の相互的關係から生じるものであり、しかも両者は、同質とも異質とも言えないものであることが述べられているのである。しかるに、*Tattvakaumudī*はその曖昧な関係性を認知しない。あくまで、精神性 (caitanya) をアートマンと不可分の属性として前提し、それに基づいて批判的論理を構築しようとしているのである。

TS k. 285は「カピラの徒が模索するアートマンの考察」(kāpila-parikalpita-ātma-parīkṣā) と題されたサーンキヤ研究の冒頭の一文であり、さらに *Pañjikā* ではこの偈頌は「サーンキヤ論者の陳述」(sāṃkhya-matupanyāsaḥ) とされる。TSの如き論難は、古くからサーンキヤ・ヨーガに突きつけられた課題であって、その対処法がすでに表出されているにも関わらず、TSはそれを無視して、あくまで原則にこだわっているのである。何故、TSはこうしたサーンキヤ・ヨーガ側の見解を論難の対象として取り上げないのか。一つの仮設として想定できうるのは、この見解を対象とすると問題の所在が明確にならないこと、さらに、こうしたサーンキ

ヤ・ヨーガに展開された論理が、精神主体の実体的存在性を受容する方向性に優位に働いてしまうことを危惧したのではないだろうか。仏教以上に沙門的な修道論を基盤とするジャイナ教においては、既に早い時期にそうした受容が行われている。そのことを次に Haribhadrasūri の見解を中心に検討したい。

3. Haribhadrasūri の精神主体観

3-1 *Yogabindu* を中心とする見解

ここで述べる内容の一部は、すでに前掲の拙稿に述べられているが、少し訂正を加えなくてはならない部分を含むので、論理の展開上必要と思われる部分を再録する。

Haribhadrasūri (以後Harと表記する) の修道観を示す主要な著作 *Yogabindu* では、サーンキヤの精神主体論を以下のようにまとめる。

[サーンキヤの説によれば] 人間は統覚 (buddhi) によって、確認された対象を知覚する。しかし、一般世間においては、知覚は完成した知識と考えられる。(*Yogabindu* 444)

精神性 (caitanya) は、プルシャとは不可分 (nija) の性質をなすものである。遮るものがない場合、どうしてこれは自己の享受をなすことがないのであろうか。(*Yogabindu* 445)

それ (puruṣa) は補助因 (= prakṛti) と結びつかないことによって、遮るもの (= manas) に関与しない。またこれ (= puruṣa) は [知ること] がそれ自身の性質であるが故に、知ることもない。(*Yogabindu* 446)

精神性がまさに識別 (vijñāna) であるというのは我々の教説ではない。そうではなく、それ (識別) は大 (mahat = buddhi) の属性であり、

プラクリティより大は生ずる。(Yogabindu 447)

統覚によって確認される対象の知覚はそこではどのように唱えられているのか。それが自ら熟慮されるべきである。(Yogabindu 448)

プルシャは転変せざるものであり、それ自身輝きをもてるものであり無知覚 (acetana) である。マナスは〔プルシャが〕近づくことによって行為する。限定的添性 (upādhi) が水晶に〔近づいて、色等を添える〕如く。(Yogabindu 449)

識別され可視的な変異たる統覚において、この享受が語られる。映像 (pratibimpha) の生起は美しいものである。あたかも水に写る月のように。(Yogabindu 450)

ここで Har は、精神性 (caitanya) がプルシャと不可分の性質であることを強調する。これは、TS と形式的に同じ表現を用いている。ただしそれを用いる立脚点は正反対である。TS では対論者の誤った思想として表現されていたこの見解が、Har の場合は精神性の構造として肯定的に示されているのである。サーンキヤでは識別 (jñāna) の機能を統覚 (buddhi, mahat) に認め、それは明確に精神性と区別されるが、Har は、この精神性の知覚こそが完全なる知であると考えた。したがって、Yogabindu 445 に「精神性 (caitanya) は、プルシャとは不可分 (nija) の性質をなすものである」とされるように、プルシャと精神性の不可分性が、肯定的に強調されるのである。ここで Har が顕証しようとしているのは、「完全智」(kevala) である。ジャイナ教ではしばしば重要な課題として提起される「完全智」は、他の学派ではあまり肯定的に扱われることがない。サーンキヤ論の紹介に先んずる次の二偈ではその状況が懸念されている。

しかしあるヨーガ行者たち (mīmāṃsā のものたち) は、このような完全者を望まない。また他の者たち (sāṃkhya のものたち) は、解放さ

れた状態における補助因の欠如の故に〔完全者を認めない〕。

(Yogabindu 427)

精神性はアートマンの性質であり、知識と別のものではなく、正確につながれている。そこで他のもの (jaina教徒) たちは完全智 (kevala) を認めるのである。(Yogabindu 428)

Har にとって、ヨーガの実践を行う主たる目的は、修道論によって、「完全智」を達成するために他ならない。

独存的視野をもって、超感官の対象をあきらかに見て後、支配的権威によって、あるものは教義を請け負うものとなる。(Yogabindu 425)

〔過去〕長きにわたって行われた功德の力により、完全なる神通を得たるものは、有徳の不毛ならざる教説を有するものである。

(Yogabindu 426)

この姿勢は、ジャイナ教が「靈魂」(jīva) と「非靈魂」(ajīva) という二つの原理を認め、「靈魂」を知を本質とし「非靈魂」を無知を本質とすると考えことに起因していることはいままでもない。実体的な原理と精神性が不可分であることは基本的にジャイナ教の修道論からすれば望むべきことであり、業の制限を受けている精神主体である靈魂には、輪廻するものと解脱したものの二種があり、⁽¹¹⁾ 輪廻しつつあるものはさらに二種(こころを有するものと有さないもの)⁽¹²⁾ がある。こころを有さないものには、動くもの(二つの感官を有する貝殻や虫けら)と動かないもの(地・水・火・風・樹木)がある。もちろん修道の果を得られるのは、こころを有する解脱する靈魂であり、それが、業の抑止と減尽 (kṣaya-upaśama) を得て解脱していくのであるが、ここで、止 (śamatha) とその果としての観 (vipaśanā) を実践する samatha-yoga は、方法論として極めて有効に機能することとなるのである。⁽¹³⁾

3-2 *Yogavimśikā* を中心とする見解

Har のヨーガ論書として主要な著作は、*Yogabindu* および *Yogadr̥ṣṭi-samuccaya* であるが、*Yogavimśikā* と *Ṣoḍaśaka* もまた注目に値する書物である。前二冊はサンスクリット語によって記載されるが、後の二つはプラークリットで著述されている。ただし *Yogavimśikā* には、ヤンヨーヴィジャヤによるサンスクリット語の *Ṭikā* が付されていて、プラークリットの偈頌をサンスクリットに還元することは容易である。このことは、*Yogabindu* および *Yogadr̥ṣṭisamuccaya* と *Yogavimśikā*, *Ṣoḍaśaka* の書かれた意義の違いを示しているのだろう。前二者が主著であるのに対して、後二者が補助的で予備的な知識をもたらすもの、とされる所以であるが、ある意味、他者との論争を前提として書かれた前者に対して、信者への教化を目的とする後者には、Har の真意がつづられているともいえるのではなかろうか。

Har はこの著作の中で、社会的な倫理的手段としてのヨーガの実践を述べ、さらにそこから、宗教的で究極的なヨーガの実践へと論を進める。ここでは、哲学的で形而上学的な問題に多くの関心を寄せることをしない。

Har は、究極的な解放に導くあらゆる精神的・宗教的手段としてヨーガを扱っているが、*Yogavimśikā* において、それは極めて個性的な五つの階梯に分類されて説明されている。その五つとは、(1) *sthāna* (適切な姿勢の訓練)、(2) *ūrṇa* (音声上の正確性)、(3) *artha* (意味の適切な理解)、(4) *ālambana* (最大限の賛辞をもって尊敬すべき対象、例えば *tirthaṅkara* のイメージに精神統一すること)、(5) *anālambana* (抽象的な属性に精神統一すること) であるが、他にみられない独特の見解である。さらに彼は前二者を「行為に関するヨーガ」(*karma-yoga*) であり、後三者を「知識に関するヨーガ」(*jñāna-yoga*) だとする。また、*karma-yoga* を「内的なもの」、

jñāna-yoga を「外的なもの」と分類する。この五つのヨーガ階梯は *Yogaśrīṣamuccaya* に示される *guṇasthāna* に対照すれば、第五の *guṇasthāna* 以降において実践されるものである⁽¹⁴⁾。

ハリバドラーは、その著作 *Yogabindu* の中で、明らかに *Yogasūtra* を参照していると思われるヨーガ階梯を示している⁽¹⁵⁾。*Yogavimśikā* ではそれとはまた違った独自のヨーガ階梯が示されている。両者を比較すると、彼が *Yogasūtra* を参照しながら、*Yogasūtra* 以上に強調したかったものが明らかとなってくるように思える。それは *śamatha-vipaśyanā-bhāvanā* のジャイナの解釈による顕揚である。もちろん *Yogasūtra* もまた、この仏教的な修道論を原点にして発展したことは論を待たないが、*Yogasūtra* では「止」(*śamatha*) が「観」(*vipaśyanā*) 以上に力点を置いて論じられる。それは論理的側面をサーンキヤに依存するヨーガ学派の特殊な事情に由来するのであろう⁽¹⁶⁾。それに対して、ヨーガを究極的な解放に導くあらゆる精神的・宗教的手段として、すなわち「道」(*mārga*) として宣揚し、霊魂的主体の存在と輪廻的転変を受容するハリバドラーにとっては、その「止」(*śamatha*) の実践が、そのまま「観」(*vipaśyanā*) の獲得と不相離のものとして語られなくてはならない。しかも、実体論を基盤とするジャイナ教の立場からすれば、究極的な真智 (*samyak-prajñā*) は具体性を持たなくてはならない。

実体論的議論を迷妄として超克していく仏教では、究極的真智は具象化される必要はなく、*śamatha* によって滅尽された実体の対局に、その実体の否定を能証として、究極的真智が所証される。それが許されないジャイナ教では、精神主体として実体的に存在する霊魂 (*jīva*) が輪廻の主体から解脱して、一切智に浄化 (*viśuddhi*) されなくてはならないのである。

ここにも解決しなくてはならない現実的課題は多い。① ジャイナ・ヨー

ガもその基礎は śamatha-vipaśyanā-bhāvanā にあるのだから、そこから進展したヨーガの論理から遠く離れることは難しい。しかも、②実態的な靈魂 (jīva) 観において、輪廻する靈魂と解脱する靈魂とを分け、業の関与を具体的に述べて、実態的な靈魂の解脱を求める理想を持つとはいえず、現実的に、ほとんどの衆生が解脱できず輪廻の世界に留まっていることは事実である。Har の時代になれば、修道的理想論が、そのまま信者の信仰に結実するほど、現実観は甘くはない。そこで大衆に向かって示されたと思われる *Yogaviṃśikā* では、ヨーガの実践もまた、宗教的で大衆的な試みとされるようになる。第4偈において、sthāna, ūrṇa, artha, ālabhana, ālabhana-rahita (anālabhana) の五階梯のそれぞれに icchā, pravṛtti, sthira, siddhi のサブセットがあることが示され、第5、第6偈ではその内容が概説される。

さらにここで、その一つ一つが、icchā, pravṛtti, sthira, siddhi に分割されたサブセットによって四種であると正確に知られるべきである。

(*Yogaviṃśikā* 4)

icchā [ヨーガ] は、それ(ヨーガ)に関する内容 [を知ろうとする] 執着 (prīti) に由来し、変異するものである。いかなる場合にも、滅 (upaśma) の実践がそれによって尊守されているのが pravṛtti-yoga である。(*Yogaviṃśikā* 5)

sthira なる [ヨーガ] は、[pravṛtti と] まさしく同様 [の種類] のヨーガであるが、それを妨げる (bādhaka) 憂慮を遠ざけるものと知られるべきである。さて、siddhi(-yoga) というのは、すべての最高の目的 (parārtha) の完成を特徴とするものである。(*Yogaviṃśikā* 6)

この目的の明瞭でない議論は、靈魂 (jīva) に蓄積した業物質が「抑止と滅尽」(kṣaya-upaśama) を実現して、解脱を完成することを述べるために

置かれている。それは次の第7偈に要約されている。

そしてさらに、これら (icchā 等) の種々の性質をもてるものは、〔最終的に〕抑止と減尽と結びつくから、〔解脱を〕生じるのである。しかし、解脱すべき有情たち⁽¹⁷⁾が、それ (先にしめされた sthāna 等のヨーガへ) の信頼や〔それを正しく知り、実践しようとする〕執着等と結びつくから〔こそ解脱するのである〕。(Yogavimśikā 7)

しかもこの目的は、単なる論理的実践として解決するのではなく、非常に宗教的な外衣に蔽われている。

哀愍、現世への嫌悪、厭離心 (世俗を離れて解脱する熱望)、そして寂静が〔果報として〕生ずるというが、〔それは〕 icchā 等 (すなわち icchā, pravṛtti, sthira, siddhi) の〔果報としての〕威徳がそれぞれ〔順次に〕数えあげられるのである。(Yogavimśikā 8)

このように〔icchā-yoga 等の、本来は80もの分別があるにもかかわらず、本書で取り上げている sthāna 等の五種のヨーガに分類されて〕真実〔のヨーガ〕が確立しているのであるが、しかし、聖典知に基づく caitya-vandana (祖廟の礼賛) によって、この〔行為の反復習熟による他人の直接知覚の対象の〕開顯との結合が〔成立し〕、真実の知恵によってのみ、完全な〔ヨーガの知恵は〕知られるべきである。

(Yogavimśikā 9)

「阿羅漢の廟の前で、わたしは〔身口意の三業を〕捨離する」というような〔caitya-vandana による心作用の制御の働き〕をはじめとする、〔正しい言葉を発することによる浄化の方法と〕同様に、信に満たされたものには、完全に〔浄化された〕言葉による知識が生じる。

(Yogavimśikā 10)

さて、artha および ālambana 型のヨーガを実践するものには、一般

に〔願われる最高の果報たる〕不動が〔生じる〕。一方、他の努力を傾けるものが *sthāna* 型のヨーガ等（この「等」(*ādi*)によって *sthāna* に *ūrṇa* を加える)〔の実践〕をする場合は、より勝れている。

(*Yogavimśikā* 11)

ヤシヨービジャヤの註を参照しつつこの部分を理解すると、*icchā-anukampā* (哀愍), *pravṛtti-nirveda* (現世への嫌悪), *sthira-saṃveda* (厭離心 (世俗を離れて解脱する熱望), *siddhi-praśama* (寂靜) である。つまり靈魂の *kṣaya-upaśama* (抑止と減尽) の果報はまさしく「寂靜」(*praśama*) であるが、その部分は理想であっても、あまり詳説されることはない。むしろそれに続く偈頌において話題の中心をなすのは、*caitanya-vandana* である。これは、①完全に制御された状態にある上位の阿羅漢 (*tīrthakṛt*), ②すべての阿羅漢たち, ③聖典や教義 (*śāsana*) によって導かれた完全知 (*samyagdṛṣṭi*)¹⁸⁾ を対象として精神統一することをいう。しかも最も大切なのは①の完全に制御された状態にある上位の阿羅漢 (*tīrthakṛt*) のイメージに一所專注することである。

ブラークリットをもちいて、より広範な信者に読み聞かせることを目途する *Yogavimśikā* のヨーガ階梯は、日常的な宗教実践の場面に適応するよう工夫されている。宗教的实践によって得られる「歓喜の実践」, 「誠信の実践」, 「聖典による使命の実践」¹⁹⁾ などの術語は、仏教の「観」に相当する成果を, 「阿羅漢」や「聖言」への誠信や読誦の実践によって得ようとするものである。実体論を前提とする限りは、この方法への帰着は合理的であり、大衆的な目的成就のためには必然的であるかもしれないが、皮肉なことに、表現方法はヒンドゥー的になってしまっていることができよう。

4. ま と め

本論では、精神性の主体 (caitanya) と靈魂 (jīva) の関係性へのアプローチを、ヨーガの実修という側面を中心に観察してきた。この場合、沙門的实践論者として、仏教とジャイナ教を取り上げ、正統哲学派の实践論者であるサーンキヤ・ヨーガと比較検討した。その結果、いずれも仏教の *śamatha-yoga* に起源的な影響を受けながらも、結果的に実体論的な靈魂観 (精神主体) を受け入れる方向に实践論が展開していく様相をみた。

ヨーガ的な实践論を、インド思想各学派の予備的共通学として、比較対照の重要な素材として認めて分類する場合、精神主体を(1)本来の精神主体は無であり、迷いの生存としての精神的機能を認める純粹理論、(2)精神主体と精神活動を分けて、二元論的に捉える論理と実践の折衷案、(3)精神主体を靈魂として実体化して、輪廻する主体であると同時に、それ自体解脱するものであるとする現実論、という三つのアプローチがあることが理解される。ジャイナ・ヨーガの進展や、後代のヨーガ論書やその他の綱要書から見られる傾向として、ヨーガの実戦は、靈魂の実体化に帰着する傾向をもつように思える。ジャイナ教は、ある意味でそうした現実的目的を達成するために、ヨーガ的实践論を導入したのではないかとすら考えられる。少なくとも、ヨーガ的实践論は、総体的な方向性として、現実的で具体的な成果を保証するような行道として大衆化していく傾向が見られ、そのプロセスにおいて、精神主体 (靈魂) は、実体的存在として具象化されることになると思われる。

注

- (1) *Tattvakaumudī* ad SK 11
- (2) cf. SK 5

- (3) *Tattvakaumudī* ad SK 11
- (4) *Tattvakaumudī* ad SK 11
- (5) *Tattvakaumudī* ad SK 11
- (6) Vyāsa は 6 世紀, Vācaspatimīśra は 9 世紀, と大ざっぱに比定し, Śāntarākṣita の年代を 680-740 年頃とすれば, *Tattvaśaṅgraha* はその中間にあたる。いずれにしても時間的に緊密な関係にあるというのではない。
- (7) *Yogasūtra-bhāṣya* ad YS I-7
- (8) *Yogasūtra-bhāṣya* ad YS II-20
- (9) 影像説について扱った拙稿「サーンキヤ映像説による「知」の理解—*Tattvaśaṅgraha*, ジャイナ後期論書と *Tattvakaumudī*, *Yogasūtra-bhāṣya*—」(『同朋大学論叢』第 63 号, 1990 年), 「他学説の扱うサーンキヤ映像説—『真理綱要』とジャイナ後期論書—」(『東海仏教』第 36 輯, 1991 年) 参照。
- (10) 「仏教論書における caitanya 批判 (一)」(『真宗教学研究』第 15 号, 1991 年 10 月) 参照。
- (11) TAAS II-10
- (12) TAAS II-11
- (13) ことはこれほど単純ではなく, *Yogabindu* の冒頭のヨーガ実践の目的と解脱については, かなりサーンキヤ的な見解をとっている。このことはもう少し検討する必要があるが, ここで, Har は, まずヨーガ実践の基礎となった仏教の見解から, サーンキヤ・ヨーガの見解にシフトし, さらに, 変異しない理想の精神性を明らかにするためのヨーガではなく, 実存する実体としての精神性の輪廻的存在性から解脱への昇華を支援するヨーガへと移行しようとしているのではないか。
- (14) cf. *Yogaviṃśikā* 2
聖典によれば, この [ヨーガ] は sthāna, ūrṇa, artha, ālambana, (ālam-bana-)rahita (anālambana) の五種である。このうち, 二つは行為に関するヨーガ (karma-yoga) であり, 三つは知識に関するヨーガ (jñāna-yoga) である。後掲の表参照。
- (15) 拙稿「ハリバドラー・ヨーガにおける *vyrttiśaṅkṣaya* の意味」『ジャイナ教研究』第 5 号, 1999 年, 「ヨーガの実践と可能性 *yogyatā*」『東海仏教』第 45 輯, 2000 年, 等参照。
- (16) 無我論の仏教もまた *śamatha-yoga* を中心課題とするが, *Yogasūtra* とは課題とする内容が異なる。
- (17) ここでの bhavya-sattva という術語は abhavya-sattva と対立する概念で

ある。これはジャイナの伝統的な観念によるもので、解脱に至ることが運命づけられている靈魂を bhavya とし、そうでないものを abhavya とする。

(18) cf. *Ṭikā ad Yogaviṃśikā* 11

(19) cf. *Yogaviṃśikā* 18

<i>Yogaviṃśikā</i> における五つのヨーガ支分				
1	<i>sthāna</i>	適切な姿勢の訓練	<i>karmayoga</i>	<i>bahih</i>
2	<i>ūrṇa</i>	声上の正確性 (<i>sūtra</i> の正しい読誦)	<i>karmayoga</i>	<i>bahih</i>
3	<i>artha</i>	(<i>sūtra</i> の) 意味の適切な理解	<i>jñānayoga</i>	<i>antaḥ</i>
4	<i>ālambana</i>	最大限の賛辞をもって tīrthankara のイメージに精神統一すること	<i>jñānayoga</i>	<i>antaḥ</i>
5	<i>anālambana</i>	抽象的な属性に精神統一すること	<i>jñānayoga</i>	<i>antaḥ</i>

