

昭和五十年度

秋季公開講演会要旨

ヨーガ (Yoga) 一

念神 (Īśvara-praṇidhāna)

文学教授
文学博士

雲 井 昭 善

ヨーガとは、心のはたらき (Cittavṛtti) を抑滅することである。『ヨーガ・スートラ』一・二と云う。この場合の心のはたらきは、日常経験の心作用とそれを形成する潜在印象 (saṁskāra)、業の潜在余力 (karmasāya) および残存印象 (vāsana) をも含めた、いわゆる広義の深層心理での作用を意味する。これに対し、念神とは、最高神 (Īśvara、自在神、主宰神) に対する祈念 (praṇidhāna) (一・二三、二・三一、三二、四五) を意味する。

さて、ここにヨーガ学派における重要な二つの概念をとりあげたわけであるが、この二つがヨーガ学派の体系において如何なる位置づけをもち、かつ、如何に関わりあっているかを、『ヨーガ・スートラ』およびスートラの古註『ヨーガ・バーシャ』の中でさぐってみた。

ヨーガ学派の生命は、あくまでもラージャ・ヨーガにある。その限りでは、念神といういわゆるインド思想史上、特色ある誠信

宗教 (ひたすら神に身を委ね、神の恩寵に与かる) とは明らかに異質の思想体系とみななければならない。もしも、ヨーガ学派が神の恩寵を主題とするならば、ヨーガは、思想的に『バガヴァッド・ギーター』がめざした一神教的バクティ宗教の系統に位置することになる。その場合、最高神とは心のはたらきを抑滅する。という主題は、いったいどうなるのだろう。ヨーガ学派はギーターに埋没し、ダルシヤナとしてのヨーガ体系は欠落せざるをえないことになろう。ここに『ヨーガ・スートラ』における念神の概念規定とその内容、およびヨーガ体系におけるその位置づけが問われる所以がある。

念神 (Īśvara-praṇidhāna) のイーシュヴァラ (Īśvara) は、一般に自在神、主宰神とされ、恒に宇宙創造的な性格をとまなう。こうした発想は、リグ・ヴェーダ以来インド神話の中で醸成されてきた一連の創造神話に始源をもつ。ヴィシシュヴァカルマン (Viśvakarman リグ・一〇・八一、八二) プラフマナスパティ (Brahmanaspati 一〇・卅) コラスヤガルバ (Hiraṇyagarbha 一〇・二二) プルシヤ (Puruṣa 一〇・九〇) として、プラフマンが諸神を生み、この世界を造った (『タイティリーヤ・ブラーフmana』二・二九) という思索へと展開していく。自在神の創造を主張する論としての尊祐論 (Īśarānimandetu-vāda) が、阿含の仏教に登場したのは、以上の思想的伝承にかかわるものであった。

このような歴史的背景の中で、われわれがイーシュヴァラという語に接するとき、つねに創造主的、主宰者の性格をもつものと

して概念的に把握する。後世、バクティ宗教を生み出す『シシュヴァエーターシシュヴァタラ・ウパニシャッド』や『バガヴァッド・ギーター』にいわれるヴィシュヌ (*Viṣṇu*) 神にしても、一切の主としての性格を附託されたものであった。かくして、いまこの『ヨーガ・スートラ』に登場する自在神への祈念も、一見、そのような伝承の延長線上に位置する、と予見されがちであるし、又、そのような要因をもつかにみえる。果たしてそうであるるか。

かつて筆者が述べた(『大谷学報』第五十一巻第四号)、『ヨーガ・スートラ』における自在神)ように、スートラにおける自在神は、*※煩悩・業・〔業の〕果報・業の潜在余力によって触れられない特殊なブルシャ (Puruṣa-viśeṣa) ※*であり(一ノ二四)、*※時間によって制約されないから、古人にとつても師※*であった(一ノ二六)。しかも、*※自在神をことばで表示すると聖音「オーム」※*である(一ノ二七)と内容を規定する。ここにわれわれは、『ヨーガ・スートラ』におけるイシシュヴァラの理解について、その特殊性を見る。少くとも、スートラのどこにも宇宙創造神的なイシシュヴァラは見られないし、又、そういう意味を与えていないことは確かである。尤も、スートラの古註『ヨーガ・バリーシャ』は、スートラ一ノ二三に対して、「自在神を祈念すること、特殊なバクティ (bhakti-viśeṣa) から帰命する」と、理解し、神の恩寵を主題とする一神教的色彩を拭い去ってはいない。けれども、卒爾に言え、この解釈は註釈者の理解であつて、スートラの立場にそのままこれを等置するわけにはいかな

い。しからば、ヨーガ体系における念神の思想は、如何に位置づけられるのか、が、次に問われてくる。

先ず、念神を説くスートラの分析からはじめよう。『ヨーガ・スートラ』の中で、自在神祈念に触れたものに四つ数えられる。(一)自在神への祈念よりしても「無想三昧がえられる」。(一ノ二三) (二)苦行 (tapas) と説諭 (svādhyāya) および自在神への祈念の三つを、行事ヨーガ (Kriyāyoga) としう。(一ノ一) (三)抑制・勸戒 (niyama) には、「心・身の」清浄 (śauca)、「最小限による」満足 (santosā)、「苦行、説諭、自在神への祈念の五つがある」。(一ノ三三) (四)自在神への祈念によって、三昧に成功することができる(一ノ四五)等である。

以上の四スートラから、われわれは次の理解に達する。すなわち、スートラにおける念神は、恒に三昧と関連して説かれていたこと、と、ヨーガ実践行法としての八支則 (aṣṭāṅga) 中、ニヤマの一つに挙げられ、かつクリヤー・ヨーガの一つであった点である。*※ヨーガとは三昧 (samādhi) である※*と、スートラ一ノ一註に明示するところであり、言わばヨーガ体系の基本命題とも言いうるものである。クリヤー・ヨーガは、もとよりラージャ・ヨーガに対するものであり、その目的は、三昧修習のため (samādhibhavanārtha) と煩悩を弱めるため (kleśatanūkaraṅārtha) にある(一ノ二)とするのが、ヨーガ行法の建て前である。

かくて、ヨーガ体系における念神の位置づけは、ほぼ次の如くに理解して大過はない。ヨーガ学派の主題は心作用の抑滅にあり、

その目的達成の方法として三昧が重視される。ダルシヤナとしてのヨーガ学派の生命は、まさに三昧の体系化にその基調がある。もとより、三昧と言えばすでに仏教術語として用いられ、ここでは禪定三昧とか、禪定と三昧とか、禪と定とか、明確な概念規定なしに混用されてきた。八聖道の正定が *sammāsamadhi* であり、その内容としては四禪 (*cattāri jhāna*) を挙げるなど、あるは *śamādhi*, *śamāpatti*, *jhāna* (*dhyāna*) の混用など、その一例である。これに対し、ヨーガ学派は *yoga = samādhi* (註) = *śamāpatti* (註) ≠ *dhyāna* (III-3) とし、三昧実修の段階的発想を明確にうち出してゐる。かゝり又、①有想三昧 (*samprajñāta-samādhi*, 尋、伺、歡喜、我想を内容とする一ノ一七) かつ、②無想三昧 (*asamprajñāta-samādhi*, 潜在印象の *saṃskāra* が残る一ノ一八) への進行過程を重視し、あるいは、有尋・無尋・有伺・無伺の等至を内容とする③有種子三昧 (*sambija-samādhi*, 一ノ五〇) から無種子三昧 (*nirbija-samādhi*, 一ノ五一) へと深められていく三昧過程は、けだし、ヨーガとは三昧とする主題に応えたものと言えよう。

以上の諸点から、この小論のむすびと、念神思想の背景を考えてみたい。ヨーガ体系の背景にあるものは、けだし複雑である。かつて J・W・ハウエル (J. W. Hauer) が『ヨーガ・ストトラ』の構成をめぐって一石を投じたが、サンキヤ＝ヨーガと呼称されるこの学派は、理論面においてサンキヤとの接触を無視できない。(特に、『ヨーガ・パーシヤ』にこの傾向が顕著である。) とともに、仏教術語と重なる用語の頻度も無視するわけにはいか

ない。それにもまして、念神思想のもつ意味あい、われわれにヨーガ学派の複雑性を意識させる。

なるほど、ストトラに徴する限り、念神の思想は無想三昧に到るための一方法として位置づけられてはいる。そのことは、ヨーガ体系にあって本質的なものかそれとも第二義的なものか、という設問に対しては、筆者はこう理解したい。ヨーガという語がむすびつける (*yuj*) ことを原初の語義とするならば、精神統一の場において、一つの対象との結合が要求される。いわゆる心一境性 (*citta-ekagrata*) である。その場合、ヨーガ行者 (*yogin*) にとって、何が一境となりうるのか。自在在神をことばで表示すると聖音「オーム」である」とするストトラ一ノ二七は、ここに重要な意味あいをもってくる。かれらヨーガ行者にとって、喧騒の地を離れて静処を選択し、しかも疑念↓静慮↓三昧へと深めていく場合、作証 (*sakṣātkarāna*) を確かめるために古師が必要であった。その古師は、すべての師の師であり、「オーム」という聖音によって表示されるものであった。ここに「オーム」とヨーガ行者との、三昧修習における関わりをみる。ここまできると、ヨーガは体験の宗教であるとする実感を禁じえない。大乘の初期経典に登場する観仏三昧の思想は、ヨーガの念神と何らかの関わりをもつかに想われる。

西紀四〇〇年ころの成立といわれる『ヨーガ・ストトラ』は、その当時のインド諸思想との関連の中で生育したのであろうし、更には、インド宗教の中で、ダルシヤナとしての確固たる体系を構築したに違いない。それらを等閑視してヨーガ体系を論じえない

ことだけは確かである。いまは、その一つの問題提起として、「ヨーガと念神」をとりあげたわけである。

真宗教判論の課題

本学教授 幡 谷 明

一
 教判は、仏教が宗教・宗旨として立教開宗されるための大前提となるものであり、信仰による主体的自覚(安心)を普遍的真理(教相)として根拠付けるものとして、極めて重要な意味をもっている。その教判について、これまでは主として、釈尊によって教説せられた一代仏教について、それをある観点に立脚して分類し稜序付けることにより、種々の異った内容や表現形式をもつ一代仏教の根本となっている真理、あるいはそれが究極的に指示している立場を明らかにするものという側面から採りあげられ考察されてきた。天台の五時八教判や華嚴の五教十宗判等、六十種にも及ぶ数多くの教判は、確かにそのような課題のもとに開かれたものであり、その一々の教判の意味や相互の関連性を知ることによって、仏教の根本真理を説明することが重要であるのは、今更説明するまでもないところである。しかし、教判は他との比較・対決を通してそれ自身の宗教的立場を明らかにするという批判的

精神の営みである以上、それは単に仏教の内部における優位性の確保という限られた一面からのみ捉えられるだけでは決して充分とは言えない。それは同時に、仏教が他の諸思想や諸宗教に対し、真理としてどのような独自性をもつものであるかを明らかにするということ、対外的な立場からも考察されるべきものである。その意味で、釈尊が仏教を開顕されるに当って、古代からの輪廻思想を基盤として成立してきたバラモンの祭祀宗教や、あるいはそれへの反動として釈尊当時に興起した六師外道等の所謂自由思想家に対して徹底的な批判を行われたことが仏教における教判の最も原初的な態として注意されるべきであり、そのような態での教判は、それ以後の仏教の歴史においても、種々の態をとりながら展開してきたものであることが、殊に現代のような諸宗教や諸思想との出会いと対話が要請されている世界文化統一時代においては、改めてその意義が検討されるべきであろう。

そして、そのこととの関連性においてここで明らかにしておくかなければならないのは、教判論は単に真理を学問的に究明する教義学として設けられたものではなく、それは何よりも先づ教団の思惟ともいべき教学の課題として要請されるものであるという点である。すなわち、仏教は本来三宝への帰依において成立つものである限り、仏教としての真理を説明することは、仏法による僧伽の確立を志向するものであり、その真理性は僧伽の実現という歴史的現実形態においてその真実性を証明するものでなければならぬ。しかも、僧伽の形成は現実的には世俗的な宗団を媒介体としながら、その理念を現実具現してゆくという宿命と課題