

『ヨーガ・スートラ』における自在神

雲 井 昭 善

序

インド思想史において重要な位置づけをもつ神の問題について、筆者はかつて小論を発表した^①。そこで主として扱った問題は、(一)有神論者がかかげる神の概念について思想的に一瞥し、これに対する(二)有神論を否定する側からの主張点を要約した。かくて、両者の立論根拠を明確にする中で、(三)有神論にとって最大の関心事となる神と人間との関係を追求した。このような論旨を基調にして、(四)インド思想における有神論の問題には、汎神論的思想、一神教的思想、民間信仰、そして無神論の側からみた神存在の在り方に対する否定的立場など極めて複雑多岐で、これを体系的に叙述することの困難さを述べたことであつた。

本稿は、以上の所論中の(一)に関して、特に『ヨーガ・スートラ』における神 (Ishvara, 自在神) の問題をとりあげ、それが、インド有神論という一般的な課題にあって如何よる位置づけをもち、更に、神と人間との関係という有神論本来の立場にどう関わりあつていたか、を明確にしようとしたものである。尤も、筆者は前記の小論にあって、すでにこの問題に関して多少の叙述をした^②。その際、本稿と関連する『ヨーガ・スートラ』一・二四にみられる自在神の定義づけに注意し、それと『ニヤーヤ・スートラ』四・一・二一に対するヴァーツァヤナ (Vatsyayana) の『ニヤーヤ・パーシャ』の解釈、すなわち『自在神 (＝主宰神) とは (すぐれた諸) 性質によって特徴づけられた (ジーヴァートマンとはことなつた) 特別のアートマンである』と

する解釈と対比しつつ考察した。けれども、なお考察を要する点や明確にすべき点が残されていたので、ここに稿を改めた次第である。

この小論にあつては、特に『ヨーガ・スートラ』の自在神に關説するスートラをとりあげ、いわゆる有神論一般の考え方と対比しつつその特色を把握し、(一)ヨーガにおける自在神の在り方を明確にする中で、その神は如何なる性格をもち、(二)その神はヨーガ体系の中でどのような位置づけをもつか、を検討しつつ、(三)神の問題が何故とりあげられ、それが人間にとってどういう關係をもっていたか、の三点に焦点をしばって考察してみたい。

一

『ヨーガ・スートラ』における自在神の概念について③

ヨーガにおける自在神の概念については、スートラ一・二二—二九に亘る七経において語っている。すなわち、

あるいは、自在神への祈念 (Isvara-praṇidhāna) より〔無想三昧〕がえられる。(一一—三)

自在神は、煩惱・業・〔業の〕果報・業の残余によつて触れられない特殊なプルシャである。(一一—四)
そこ(『自在神』)にあつては、無上最高の一切智の

種子あり。(一一—二五)

〔自在神は〕時間によって制約されないから、古人にとつてもまた師である。(一一—二六)

聖音「オーム」は、それ「自在神」をことばで表示するものである。(一一—二七)

それ〔聖音オーム〕をつぶやき(口誦)その意義を修習する。(一一—二八)

それ〔上記の行法を修すること〕によって、内なる精神(内証の心〔絶対智〕)に到達し、〔無想三昧の〕

障碍も存在しない。(一一—二九)

ここに、スートラにおける自在神は次の如くに把えられる。

先ず、ヨーガにおける自在神は、いわゆる創造神・主宰神の意味のものでないということが注意される。われわれが一般に神の概念を想定しようとするとき、創造神・主宰神としての神を意識する。事実、古代インドにおいて、多くの神(天)の中から最高神を追求する中で、リグ・ヴェーダ末期に登場した創造神をめぐる世界神話は、有神論を語る際の伝統となっている。すなわち、この宇宙は如何にして創造されたか、という設問は、ヴィシュヌヴァカルマン(Viśvakarman リグ・X・八一、八二)、ブラフマナスパティ (Brahmaṇaspati X・七二)、ヒラヌヤガルバ

(Hiranyagarbha X・一二一)「プルシャ (Puruṣa X・九〇) 等の思惟へと展開した。このような思考作用は、ブラーフマナ文献のプラジャーパティ (Prajāpati) 神話にうけつがれている。そしてやがて、人格神的な創造神に代つて最高原理を探究したウパニシャッド哲学へと継承された。その傾向は、すでに早くリグ・ヴェーダ末期の無有讃歌 (X・一二九) にみられ、^④「かの唯一なるもの」(tad ekam) への追求は、ウパニシャッドの最高原理としてのブラフマン (m. brahman) へと成熟していった。しかしながら、最高原理たるブラフマンが、全く創造神的、人格神的性格を拭い去つたものとなつたとは、考えられない。それは、「ブラフマンが諸神を生み、この世界を造つた」^④「ブラフマンは全世界の主である」というブラーフマナ文献の延長線上に位置していたからである。いまこれを、別の角度から把えてみよう。

ブラーフマナ文献において主要な位置づけをもつプラジャーパティ (生主神) は、ブラフマンと等置の關係において扱われている。「生主はブラフマンなり」^④「生主の初生子としてのブラフマン」という如きがそれである。しかも、原理たる中性ブラフマンと男性人格神ブラフマン (梵天) とが必ずしも区別して思惟されていない点に、いよいよ原理としてのブラフマンに創造的意味を附加させたことは否

めない。この点に関して辻博士は、中性的ブラフマンが擬人化されて男性的ブラフマン (梵天) が登場した、と理解し、「擬人化の赴くところ、遂に中性語ブラフマンの側に、これに対応する男性語ブラフマン即ち「梵天」を配するに至り、神話的にも前期のプラジャーパティに匹敵し、或はこれを凌駕する一神格を得た」と叙述している。^⑤ここに、原理としてのブラフマンと男性人格神としての梵天とのかわりあいがあり、そのことが、有神論をめぐる諸問題を複雑化した原因とみられる。

元来、原理としてのブラフマンに創造主的性格を荷負すること自体、不自然さを脱しきれない。にもかかわらず、ブラフマンの創造的意味を問ひ、あまつさえアートマンの世界創造的意味すら問うに至つては、この問題を一層複雑化していった点を否定できない。後世、ヴェーダーンタ哲学者シャンカラ (Sankara 約七〇〇—七五〇) が、上位のブラフマン (唯一にして不二) と下位の梵 (世界創造をなす主宰神) という二重構造をもつてこの問題を解決しようと試みた所以も、ブラフマンという語の二面性をもたらした溝を如何にして超えるか、という点にあった。^⑥『ブラフマ・スートラ』一・二六—三四におけるサンキヤとヴェーダーンタとの論難往復は、この問題の核心に迫つたものである。

ところで、『ヨーガ・スートラ』において闡説するイーシュヴァラ (Iśvara, 自在神) は、果してこれらの問題提起とどう関係していたか。既に古く、阿含の仏教において、自在神の創造を主張する論・尊祐論 (Issaranimāṇahetu vāda) が仏教側の批判対象としてとりあげられた¹²⁾。その自在神は「創造主 (karta)」、化生の主 (nimnāta) 最勝の能生者 (sethho sañjita)、『一切を制する主 (vāsī)』、已生、未生の父 (pita) となる性格をもつものとして規定されていた。したがって、イーシュヴァラという語からうけるものは、いつでも創造主的、主宰者の性格をもつものとして規定される。果してヨーガの自在神は、そのような範疇に入りうるか否か、を先ず決定しなければならない。△自在神とは、煩惱・業・果報・業の残余によって触れられない特殊なプルシャである▽というスートラ (一・二四) は、いわゆる自在神の概念とは異質的なものをわれわれに感じさせる。それは何よりも先ず、特殊なプルシャ (Puruṣaviśeṣa) という概念規定であり、スートラのどこにも創造主的性格を帯びた自在神はみられないことである。つまり、創造主、主宰者としての神は脱落してしまったという点である。これをより明確にするために、われわれは先ず、この「特殊なプルシャ」という語の吟味からはじめよう。

『ヨーガ・スートラ』に対する最古の註釈 (Vyāsa :

Yogabhāṣya) は、この一・二四に対して次の如く註釈している¹³⁾。

わづ、勝因 (pradhāna = prakṛti) とプルシャ (puruṣa) を除く、この自在神とは誰であるか。自在神とは、煩惱・業・果報 (異熟果) ・業の残余によって触れられない特殊なプルシャである。もろもろの煩惱というのは、無明等である。業というのは善・不善 (の業) である。異熟果というのは、それらの「引き出せる」果報である。もろもろの業の残余というのは、それ「異熟」と対応する習気 (vāsānā, 潜在的意識の印象) である。これら「業乃至業の残余」は、マナス (意) において現起するものであるが、しかもプルシャにおいてであると表示される。何故ならば、かれ「プルシャ」はその「これらの」果報の享受者であるから。たとえば、勝利とか敗戦ということは戦士たちのうちに現起するとしても、その「勝・敗」は「戦士たちの」将士に原因があるのと同じである。けだし自在神は、このような享受によって触れられない特殊なプルシャである。

ここに、スートラにおける自在神の性格が明示されている。その論拠は、明かにサーンキヤ哲学におけるプルシャとプラクリティ (プラダーナ) を想定している。特に、サ

ーンキヤのブルジャとは異なる点を強調し、自在神を立てるヨーガの立場を明確にしようとしている。『特別のブルジャ』^⑧という表現が、サーンキヤのブルジャとは異なるものである、ということは、この註釈によって明かであるが、更に註釈は以下の如く叙述する。そのことは、△煩悩等によって触れられない特殊なブルジャ▽というヨーガの立場は煩悩を断じた解脱者と同じではないか、との反論に対するものである。

けだし、独存位に到達した人はあるし、又、独存者 (kevalin) は多い。「と論難に対し、答えて言う」

実にかれら〔独存者〕〔解脱者〕は三つの束縛を断ちきって独存を獲得した。しかし自在神には、そのような〔三つの束縛を断ちきって独存を獲得したという如き〕関係は、過去においてもなかったし又、未来にもありえない。解脱者とは〔解脱する〕以前の束縛の出発点(尖端)が認められるが、自在神にはそのようなことはない。あるいは又、〔その身体が〕プラクリティに還没したものは、後になって束縛の一面が生ぜしめられるが、自在神にはこのようなことはない。かれ〔自在神〕は、しかし常に、いつ、どこでも解脱せる者であり、常に自在主なのである、と。

ところで、△自在神が永遠に解脱者であり、自在主であ

る。▽との論証は如何。これについて註釈は——

さて、このすぐれたサットヴァ性を得ているから自在主は永遠の優越性がある、ということは、〔それを権証づけるための〕何らかの証拠を有するのか、それとも証拠を有していないのか(とという論難に対して)『聖典がその証拠である(と答える)。(然らば又)』^⑨その聖典は如何なる証拠をもっているのか(とという論難に対して)〔聖典は〕その証拠をすぐれたサットヴァ性においてもっている(と答える)。(聖典と優越性というこれら)両者は、自在神のサットヴァ性にある限り〔両者には〕無始の関係がある。これらのことから自在神は常に全く、いつ、如何なる場合にあっても解脱しており、常にいつ、如何なる場合にあっても自在主であるということが、ありうるのである、と。

さて、この〔自在主〕の自主性(優越性)は、〔それと〕等同のものもなく、〔それを〕優越するものもない。先ず第一に、しばらく〔それ〕〔自在神は〕、他の自在性によって凌駕されるものではない。というのは、まさに勝っているであろうそれが、まさしく(ここに問題にしている)そのもの(勝っているもの)であろうから。それ故に、それが自在主であるのは最高位に到達したということにおいてあり、更に又、△神

の自在」に等しい自在性はあり得ないのである。何故か。たとえば全く同等の二人の者に一つのものが同時に望まれてあるとき、「一方は」これは新しいものであるならん」と言う場合に、一方が成立するときは他の者の意志の自由が妨げられるから、劣位に傾いてしまう。しかも、二つの等同の者が、同時に希望したものを得ることはあり得ない。名辞矛盾となるであろうから。それ故に、その自在性が「他に」等同のものもなく、優越性のもものないもの、それがまさしく自在神である。それは又、特殊なブルンシャである、と。

以上が一―二四経の註釈の概要であり、『ヨーガ・スートラ』の自在神に関する概念規定である。このような「特殊なブルンシャ」なる自在神は、△比類なき一切智者の種子▽（一―二五）と言われ、△時間によって限定されないから古人にとつても師である▽（一―二六）と規定される。特に「自在神は師である」という一―二六経において、ヨーガの自在神に関する第二の特徴が観取される。前掲の註釈によると――

かのこれ「自在神」は、過去の人たちにとつても亦師である。時間によって制約されないが故に。実に、過去の師たちは時間によって制約されている。凡そ、

時が制約者として現起しないとき、かのこれ「自在神」は、先師に対しても師である。ちようど、かれ「自在神」は「現在の」創造の初めにあって、完全性の終極において完成していたように、それと同じく過去の創造の初めにあつても亦、同様に「完成の形態にある存在として」あつたと理解されるべきである、と。

われわれは、この二つの重要なスートラから①特殊なブルンシャとして②師として、の自在神を確立した。△時間によって制約されない師▽という叙述は、古今を通じて本来的に師たることを意味している。そのことは、修行や苦行を媒介として悟りを得た先師たちの解脱者にとつても亦、師たりうることを意味する。先師たちは、修行・苦行によつて煩惱・業・異熟果・業の残余を止滅しつくした解脱者――たとえばブッダやジャイナの独存者の如き――であつた。けれどもヨーガの自在神は、当初より煩惱・業などによつて触れられない存在であつたが故に、いわゆる煩惱から解脱した先師とは一線を画していたことが知られる。かくして、「特殊なブルンシャ」という思考と「師」という思考とは、同一の思考に根ざしていたわけである。

二

神への祈念¹⁶⁾について

さて、このような自在神は、ヨーガ体系の中で如何なる位置づけをもっていたか。これについては、ストトラ一二三、二五、二七、二八、二九がその側面を語りつくしていたと考えられる。すなわち、△自在神は一切智者の種子▽（一一二五）であり、△それを言葉で表現するとき聖音オーム▽（一一二七）であり、△それを誦してその意義を修すべき▽（一一二八）ことが語られる。かくて、上記の行法を修することによって△内証の絶対智を証得して「三昧に對する」障碍もない▽（一一二九）と。ここに注意されることは、ヨーガにおける自在神は無想三昧との関係において位置づけられていた点であるそのことは、

あるいは、自在神に對する祈念 (Īśvara-praṇi-
dhāna, Devotion to the Īśvara) ちり「無想三昧が
得られる」

という一二三経において位置づけられたものであった。
このストトラに對する註釈は――

自在神を祈念することから、〔即ち〕特別な誠信 (Bhaktiśeṣa) から帰命するとき、その深い三昧のみによって自在神は彼を撰受する。更に又、深い三昧のみからしても亦、ヨーガ行者は〔無想〕三昧の獲得に最も近くにあり、〔無想〕三昧の果〔たる独存〕に最も近くにあるのである。

ここに、自在神への祈念 (Īśvara-praṇidhāna) というヨーガにとって重要な術語がみられるのであるが、それを確めることによって、ヨーガにおける自在神の位置づけもより明確になるだろう。

さて、神への祈念という場合、前掲一二三に對する註釈において「特別の信愛よりして」と同義に釈していた点について、先ず注意すべきである。果して、ストトラの「神への祈念」は「特別の信愛」と同義に扱ってよいか否かを吟味する必要がある。既に、一神教を代表する『バガヴァッド・ギーター』において、ヴィシュヌ神に對する信愛^{パッテ}によって神の座に近づくことを述べている。ここに言われるバクティ信仰の形態は、神との合一を理想とし、神との合一をめすためにバクティが強調された。いま、ヨーガにおける「神への祈念」は、それと如何なる関係にあるのか。

ヨーガ体系における自在神が、もしも一神教的、したがって中期ウパニシャッドの『カタ(三、20)』や『シュヴェーターシュユヴァタラ(三、20)』等から『ギーター』に至って醸成されていった一神教思想の流れを汲むものとするならば、当然、「自在神への祈念」は神との合一を究極的目的とすべきであつたらう。この点に關して、佐保田博士は既に注意を喚起し、ヨーガの自在神を一神教的バクティ信

仰の系統とみなすことへの誤解を指摘している^⑩。この問題については、スートラにおける「自在神への祈念」という術語の在り方によって、決定されるものと考えられる。

『ヨーガ・スートラ』において、「自在神への祈念」に闡説したスートラは四つ数えられる。すなわち――

あるいは、自在神への祈念よりしても〔無想三昧がえられる〕。(一一三三)

苦行 (tapas)、読誦 (svādhyāya)、自在神への祈念の三つを、行事ヨーガ (Kriyāyoga) とする。(一一二)

抑制 (niyama) には、清浄 (śauca)、満足 (santoṣa)

苦行、読誦、自在神への祈念の五つがある。(一一三二)

自在神への祈念によって、三昧に成功することができる。(一一四五)

右の四経は、①無想三昧との関係において、②行事ヨーガの一つとして「自在神への祈念」が語られていた、という二つに分類することができる。その中、①の無想三昧については、有想三昧を説く一一七につづいて、一一八にあらわれる。すなわち、有想三昧は、三昧に入って尋 (vīṅka)、伺 (vicāra)、歡喜 (ānanda)、我ありとの想 (asmīdā) という状態に随従するもので、尋から伺へ、伺から歡喜へ、歡喜から有我想へと深化され、最後に「われあり」という意識状態があるのをいう。これに対して無想

三昧は、以上の如き心理的な動きを止める想念を修習することによって得られ、ただ潜在的な印象のみが残っている状態をいう。これは三昧の最高の境地とされているが、それは、心の中に生起するすべての思慮を止滅しつくす状態を言ったものである。このような無想三昧に入る方法として、自在神への祈念が位置づけられていたことは、何を意味したものであろうか。

人間の心には、いろいろの想念が現起する。その場合、散乱する心一つの対象にとどめる (心一境) ためには、ヨーガという精神統一を必要とする。ヨーガを定義して、

ヨーガとは、心のはたらきを抑滅することである。(一一一)

と、スートラに明記している。心のはたらきを抑滅するためには、三昧 (精神統一) という方法が必要とされるのは至当と言わねばならない。では、一般的に精神統一ということが何を意味するか、を、再吟味してみよう。

元來、ヨーガ (yoga) は心一つの対象にむすびつける (yuj. to yoke or join) ことを意味する。心一つの対象にむすびつけるといふヨーガの本義は、△こころのはたらきを抑止する▽というスートラ一一の命題と如何にかみあうのか。心に生起するいろいろの想念を抑止するということは、無限に抑止を深めていくことであろう。その

場合、全く何ものをも考えない状態、いわゆる無想三昧に到達した心境には、もはやある対象に精神統一することがなくなっているのだろうか。換言すれば、心のはたらきを抑止することと精神統一（心を一つの対象にむすびつけること）とは、如何に関係するか、という問題である。筆者は、この点について次のように考えたい。すなわち、或る対象に心を結びつけ専念することによって、かえって他のいろいろの想念が止滅する、と。逆に言うならば、他のいろいろの心のはたらき、散乱心を抑止するために、一つの対象に専念することが必要なのではなからうか。自在神への祈念によって無想三昧が得られるということは、自在神を専心に祈念すること、つまりは自在神という対象のみを

思念することである。スートラー二二八に、

ヨーガ行者はこの聖音を口誦し、その意味を修習する〔ことがなされるべし〕

と、あるが、これに対する註釈は――

聖音を反復口誦すること、聖音によって表示される自在神を反復修習すること、かく聖音を反復暗誦し、その意味を熟慮するヨーガ行者は、心一境性を獲得する、(cittam ekāgrah̄iṁ saṁpadyat̄e)

学習することからヨーガに住するし、ヨーガより学習が学ばれるだろう。学習とヨーガとを完成すること

によって、至上最高のアートマンが輝きわたる。ここに、心一境性―自在神への祈念―無想三昧という関係がうかがわれる。

次に、**「自在神への祈念」**が行者ヨーガの一つとして挙げられている点について考察しよう。自在神への祈念が修行や誦誦と並んで行作ヨーガの一つとして挙げられるが、誦誦はスートラー二二七、二八にみられるように、**「自在神をことばに表現した聖音 (pranava) を誦唱する (japa) こと」**であるから問題はない。これに対して、修行は如何なる位置づけをもっていたか。スートラー二二一に対して註釈は――

苦行なき者にはヨーガは成ぜられない。不浄なるもの、それは無始なる業とか煩惱とか習気によって多彩になったものであり、〔感官の〕対象の網の目と関係するような不浄さは、苦行なくしては衰えない。故に苦行は、〔行作ヨーガ〕に有用である。かつ又この〔苦行〕が、精神の落着きに反対しない（不利でない）場合には、ヨーガ行者によって実行されねばならないと考えられる。

⑩と。ここに、苦行によって不浄が衰えるものとされ、心の落着き、心をよるこぼす、心を清浄にすることに役立つことが指摘される。これにつづく誦誦と神への祈念について

註釈は—

読誦は、聖音「オーム」などの語をくりかえすこと、聖典を読誦することである。

神への祈念は、すべての行為を最高の師に委ねることであり、或いはその「行為の」結果に対して執著しないことである。

と、釈している。ここにみられるように、苦行は不浄心を除くことに、読誦は聖音を口誦することに、そして自在神への祈念は、すべての行為を最高の師、すなわちヨーガの師、自在神に委ねるとともに、その行為の結果に執著しない純粋な祈念の感情を意味している、と言えよう。尤も、神に委ねるといふ表現や、結果に執著しないという註釈の在り方は、『ギーター』における叙述と類似するものであり、その点でヴィヤーサの註釈は、バクティ・ヨーガの立場にあるという印象をわれわれに与える。けれども、スートラの本来の立場は、二一四五にもあるように、《自在神への祈念が三昧の完成》であると明記してある限り、三昧との関係で扱えられるべきであらう。但し、このスートラ(二一四五)に対する註釈では、《三昧の完成は、すべての存在を自在神にささげたものにある》として、前出の二一—一に對する解釈と同じ立場をとっている。

次に、自在神への祈念が五つのニヤマの一つとして、他

の清浄・満足と並記されているスートラ二—三二の註釈をみよう。

清浄(Sauca)とは、地・水・神に捧げたものを食べ、あるいは飲むことによって清めることが外的(ハの清め)であり、内面的に清めることは、心の汚れを拭い去ることである。

満足(知足 samlōsa)とは、すでに自分に所有してあるものよりも更にもっと獲得しようという欲望をなくすことである。

ここに、清浄・満足につづいて苦行・読誦・自在神への祈念が順次に挙げられるが、以上によってわれわれは、「自在神への祈念」のヨーガに占める位置づけを、ほぼ明確にしえたとおもう。すなわち、既に關説したように、ヨーガにおける「自在神への祈念」は、自在神との合一という如き一神教的範疇に入らないという点である。それは、あくまでも無想三昧の完成に到る一つの実修のすがたであり、精神統一の過程に位置するものと言うことができよう。

三

ヨーガ行者と自在神の関係

以上、『ヨীগ・スートラ』における自在神の概念規定、及び自在神への祈念の意味するものを一瞥した。そして、ヨীগにおける自在神は、われわれが想定しがちな創造主、主宰神としてのそれではなく、全く異質な存在であったことを知った。それでは、そういう自在神に対して、何故に「自在神への祈念」ということが、スートラにとりいれられたか。この課題に対して、筆者は、心のはたらきを抑止するヨীগの建前であって、心に生起するいろいろのはたらき、散乱心を抑止するための心一境として、自在神への祈念が重要な位置づけをもつことを指摘した。しかしらば、ヨীগ行者にとって、自在神の存在はどのような価値をもち、更には自在神の存在を設定した必然性は奈辺にあったのだろうか。ここに、ヨীগ行者と自在神との関係が明確にされねばならない課題がある。

人間が凡そ生きんとする場合、それが何であろうと、或る絶対的な存在に対応する自己を見出すであろう。不死なる世界を望んだ古代インド人はもとより、絶対的の叡智によってブラフマンとの一如をつきとめようとしたウパニシャッドの哲人たち。そして、純粹の誠信によって神との合一を求めた人びと。それらの在り方は種々異なっていたとは言え、ひとしく自己の存在を絶対者との対応の場に置きかえようとしたものであった。果してヨীগの行者は、自在

神と如何なる対応を求めたのであろうか。

自在神を「特別なブルジャ」と呼び、「師」と称する思考の根底には、至純な存在を意識していると思われる。特にヨীগの行者にとって、自己の修行を深めていく段階で絶対者（この場合はヨীগの師としての）を意識するのは当然のことである。その存在は、ヨীগの行者に指標となるものであり、同時に又、ヨীগ行者の深層に在る不可見なるものを喚起するものでもある。こころのはたらきを抑止しようとするヨীগにあっては、あくまでもラージャ・ヨীগが主なる位置づけをもつのは当然であり、その完成が強い願望であるに相違ない。その場合、その願いがかなえられ、行者にとってのあかしが得られるには、至純の存在としてのヨীগの師との対応が必要とされる。このヨীগの師がありえてこそ、行者にとって、無想三昧の完成というあかしが得られると考える。

かくて、ヨীগにあっては、創造主的、主宰者的な創造者と被創造者、という如き対立の場にみられる最高神は必要ではなかった。人間の運命を支配し、すべてを神の意思のままにする自在神の一般的概念規定（尊祐論の如き）は、『ヨীগ・スートラ』にあって脱落し、ただ「ヨীগの師」として位置づけられたのである。したがって、スートラにおいて自在神の語が用いられたということのみをも

って、ヨーガ体系を有神論の系統にくみ入れることは誤った解釈と言わねばなるまい。

以上、この小論において、『ヨーガ・スートラ』の自在神に関して若干の叙述を試みたのであるが、インド思想における神論 (Īśvaravāda) の体系にあって如何なる位置づけをもつか、に関して、なお検討が加えられねばならない。それらの課題に対しては、別の機会を得て稿を改めた。 (一九七一年・二二・二四)

附記『ヨーガ・スートラ』に対する註釈の中で、この小論ではヴィヤーサの註のみをとりあげた。スートラに対する古註としてとりあげた所以である。

註

- ① 「インド哲学における有神論をめぐる諸問題」 (『大谷学報』第四六卷第一号)。
- ② 前掲論文七頁以下。
- ③ 『ヨーガ・スートラ』の自在神の概念については、左記の論述にみられる。岸本英夫『宗教神秘主義』二五七頁以下。佐保田鶴治『解説ヨーガ・スートラ』四七頁以下。今西順吉「ヨーガの師—自在神について—」 (『日本仏教学会年報』第三六号)。
- ④ *Tait. Brāhmanya* II, 29.
- ⑤ *Śata. Brāhmanya* XIII, 6, 2, 7.

⑥ *Śata. Br.* XIII, 6, 2, 8.

⑦ *Śata. Br.* XIII, 6, 1, 8.

⑧ 辻直四郎『ヴェーダとウヰニシヤナ』一五五頁。

⑨ *Bṛhad. Upaniṣad* I, 4, 11-15.

⑩ *Bṛhad. Up.* I, 4, 1-8.

⑪ 中村元『プラトニー・スートラの哲学』一九五頁以下。

⑫ *D.N.* I, p. 18; cf. *M.N.* I, pp. 326-7; *A.N.* II, pp. 274-5; *Vibhāṅga* pp. 367-8.

⑬ *Vyāsa: Yogbhāṣya ad.* I, 24. cf. J. H. Woods: *The Yoga-System of Patañjali (H.O.S. Vol. XVII)*, pp. 49-55; H. Jacobi: *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern.* SS. 34-36.

⑭ *Sāṅkhya-kārikā* 18 ≪puruṣabāhuvaram siddham≫.

⑮ *prakṛti, vikāra, dakṣiṇā.*

⑯ *Prāṇīdhāna* (from *pra-ñi-dhā*, to place in front) は、「或る対象を」前に置く、と理解する際、その対象は人間の側からみた場合には神 (自在神) であり、神の側からみた場合は人間が対象となる。前者にあっては神への祈念が、後者にあっては神の祈願となる。いま、『ヨーガ・スートラ』においては、自在神に対するヨーガ行者の祈念と理解するのが本義であろう。佐保田博士は仏教用語としての祈願と理解し (『解説ヨーガ・スートラ』四六頁) ている。『ヨーガ・スートラ』に対するヴァーチャスパティニシヤナ (*Vācaspatiśāstra*) の註釈 (*Taitva-vaśīśṛṅgī*) によ

は、自在神が *prāñihāna* をなすことである（今西順吉氏の論文「ヨーガの師」（『日本仏教学会年報』第三六号所収）一二頁註④を参照。

⑰ *Bhagavadgītā*: VIII, 10, 22; IX, 14, 26, 29; XI, 54; XVIII, 55.

⑱ 佐保田鶴治『解説ヨーガ・スートラ』四六頁以下の所論。
⑲ スートラ二・三二に対する註釈では、苦行を△相対的なもの（寒暑、飢渴等）に対して寛容、平等であること▽と解している。

⑳ *Bhagavadgītā*: II, 47, 48, 51; III, 19, 30; IV, 20.

㉑ ヨーガの師については前掲今西順吉氏の論文を参照。

（本学教授・インド学）