

# ヨーガ哲学における転変と時間

山下 幸一

## はじめに

「時間」は、古来、哲学にとっての大問題である。一つの体系を完備した哲学でそれを取扱わなかったものはない。なぜならば、「時間」は「存在」と不可分だからである。インド六派哲学の一つであるヨーガ哲学とても例外ではない。

ヨーガ哲学 (Yoga-darśana) において存在の問題は、姉妹関係にあるサーンキヤ哲学と同様、parināma (転変) の概念をもとに考えられている。根本的質料因 (prakṛti; pradhāna) から存在現象が展開するといふこの思想の骨子は、両学派とも同一であるが、詳細に見るなら、部分的にかなりの相違を認めることができる。<sup>①</sup>そのことは、両学派の根本経典が成立し権威づけられる以前に、相互

に長期に互る思想史をもっていたことからすれば当然である。

ここでわれわれは、ヨーガ哲学が parināma を citta (心) の在り方と関連づけている点に考察の端緒を求め、以下に、ヨーガ哲学の転変論と時間論の独自性を明らかにしてゆくことにしよう。

## 略号

- YS — Patañjali's Yogasūtram
  - YBh — Vyāsa's Yogasūtrabhāṣyam
  - TV — Vācaspatiṁśra's Tattvavaiśāradi
  - YV — Viṣṇanabhikṣu's Yogavārtikam
- 右の四書は Patañjala Yogadarśanam, ed. by Śrināraṇāmiśra, Varānasi, 1971. に依る。
- AK — Abhidharmakōśābhāṣya of Vasubandhu, ed. by P. Pradhan, Patna, 1967.

## 1 citta-pariṇāma ㄲ dharma-pariṇāma

ヨーガ哲学の課題は、「心作用の滅」(cittavṛtti-nirodha; YS I, 2)に關連する心(citta)の在り方を究明することである。従って、すなわちの考察は「心」を視座に行なわれている。しかしながら、一般の心理学において扱われる通常の心理状態などが考察の主題になることはない。それは、ヴィヤーサの註釈(YBh I, 2)をまづまでもなく、「心作用の滅」が三昧(samādhi)の謂である以上あたり前のことである。

さて、「心作用の滅」はヨーガの八支分を實踐して達成されるが、そのときの「心」の在り方、心的現象を citta-pariṇāma (心転変)とこう概念づいて把握するのである。ヨーガ哲学における pariṇāma は、サーンキヤ哲学の如き靈我(puruṣa)と原質(prakṛti)の結合から現象世界が展開することではなく、まず第一に、「心作用の滅」と關連する心的現象を言うのである。つまり、いわゆる転変

論もヨーガ哲学においては、「心作用の滅」に伴う問題として取上げられるのである。

「心作用の滅」に關係する心的現象たる citta-pariṇāma を、パタンジャリは三種に分けている。すなわち、nirodha-pariṇāma (止滅転変)・samādhi-pariṇāma (三昧転変)・ekagrata-pariṇāma (一境性転変)である (YS III 9 ~ 12)。これらを説くスートラに對するヴィヤーサの註釈によれば、これら三種の citta-pariṇāma は(1) citta-dharma (心の性質、心的現象)であり、その根本は dharmīn (現象の本体)としての citta である。後に考察するよう、citta-pariṇāma は dharmīn → dharma の關係に還元することができる。

パタンジャリは、citta-pariṇāma を説いた直後に、さらに次のように説く——

「これによつて、物質元素(bhūta)と感官(indriya)とにおける dharma ㄲ lakṣaṇa と avasthā ㄲの pariṇāma が説明される。」(YS III 13)

このスートラは、citta-pariṇāma の三種の考え方によつて、citta を内的世界とすれば外的世界である物質元素と感官とにおける三種の pariṇāma も説明できるとするのである。それを YBh によつて見よう。

第一に、*dharmā-pariṇāma* (現象の転変) は *nirodha-pariṇāma* によつて説明される。すなわち、*vyūthāna-samskāra* (発現に関する潜勢力) が制圧されて *nirodha-samskāra* が出現すること、*nirodha-pariṇāma* である (YS III 9) とどう考え方が適用されて、「*vyūthāna-dharma* が制圧されて *nirodha-dharma* が出現すること」が、*dharmin* に与へる *dharmā-pariṇāma* である。(YBh III 13) と理解される。

第二に、*lakṣaṇa-pariṇāma* (時間的位相の転変) は *sa-mādhī-pariṇāma* によつて説明される。すなわち、「*sa-mādhī-pariṇāma* によつて説明される。すなわち、「*sa-mādhī-pariṇāma*」が *citta* の *sa-mādhī-pariṇāma* である。」(YS III 11) という、消滅から生起への考え方が適用される。この問題にヴィヤーサは、後述するように多くの語を費しているが、要点は次の如くである。すなわち、現に現象しているものが消滅する場合、未来の *lakṣaṇa* に結合して在り方 (*bhāva*) が現在化し、それまで現象していたものは、過去の在り方に結びつく。そして、未来・過去・現在の在り方は、それぞれ自体 (*svatūpa*) をもっており、三世は相互に分離していない。それらの中で、特に現在のもものは、*vyāpāra* (機能的作用、功能) を本性とする。

第三に *avasthā-pariṇāma* (状態の転変) は *ekāgrata-pariṇāma* によつて説明される。すなわち、*citta* の表象 (*pratyaya*) が前後に等しいのが *ekāgrata-pariṇāma* である (YS III 12) とどう三昧心の持続の考え方が適用されて、「*nirodha-kṣaṇa* (止滅の刹那) に於て *nirodha-samskāra* が強力となり *vyūthāna-samskāra* が無力になる」とどうそれが *dharmā* の *avasthā-pariṇāma* である。」(YBh III 13) と註釈されている。要するに「一定の状態が持続することである。」

以上のように、*citta* の外界である感官と物質要素には三種の *pariṇāma* が認められる。<sup>④</sup>とは言え、ヴィヤーサは繰返して三種は本来的にただ一つであると言っている。<sup>⑤</sup>このヴィヤーサの註釈によると、*citta* の外界の在り方は、本来的には *dharmin* における *dharmā-pariṇāma* という事実であるが、過・現・未という時間的位置から *lakṣaṇa-pariṇāma* と言われ、*dharmā* の一定の持続が *avasthā-pariṇāma* と名付けられる。そのように理解することができるのである。

ここでわれわれは、ヨーガ哲学の転変論が、*pariṇāma* という在り方をしている現象 *dharmā* の根底に、その本体 *dharmin* を認め、*dharmin* → *dharmā* の図式において

考えられている、という理解を得ることができた。

## II dharmin → dharma

ヨーガ哲学の転変論を基礎づける dharmin → dharma という思想は、古典サーンキヤ哲学に見られなく<sup>⑧</sup>。dharmin → dharma の関係について、ヴィヤーサの註釈には

「dharma はただ dharmin を本体とするのみであり、*ya mayamāna dharma* は dharmin の変化したものである。」(YBh III 13)

「dharma とは『結果との』適合性 (yogyatā) によって規定された dharmin の可能力 (sakti) である。そしてそれ (dharmin) が実在であることは、結果が種々に発生することによって推知され、唯一の dharmin に相互に異なった dharma があることが知られる。」(YBh III 14 趣意)

とあって、原因たる dharmin が転変し結果たる dharma が生ずる、と理解されている。これはらわゆる因中有果論である。この場合、dharmin が古典サーンキヤ哲学の *prakti* に相当する。イーシュヴァラ・クリシュナが伝える SK の思想には、dharmin → dharma とらう因中

有果・転変論が見られないことから、ヨーガ哲学が依拠したサーンキヤ説は別系統だと考えられる。その源泉はどこにあるか。おそらく、ヴィヤーサが引用するいわゆるナンチャシカの断片——

*tathā cōktaṃ " dharmīṅṅaṃ anādi-sariyogād  
dharma-nātrāṅṅaṃ apy anādiḥ sarīyogaḥ. "* (YBh  
II 22)

この辺に求めることができらばあろう。

ところが、ヨーガ哲学の因中有果論は——

*nāsty asataḥ sambhavaḥ, na cāstī sato vīnāśaḥ.*  
(YBh IV 12)

という思想を基本とすると考えられる。これも古典サーンキヤ所伝の説と異なっている。而も、この定句は、世親が AK に基づく三世実有説を批判する際に提示する兩衆外道の説——

「*Varsaganya-vadaś caivam dyotito bhavati*」  
*“yad  
asty asty eva tat, yan nāstī nāsty eva tat. asto  
nāstī sambhavaḥ, sato nāstī vīnāśaḥ”* iti (AK.  
V. 27 p. 301, l. 1 f.)

「有心常有、無必常無、無必不生、有必不滅」(大 29  
・ 104 a)

とよく一致する。遡ればこの定句は、『大毘婆沙論』卷百九十九に挙げられる六十二見の中の四遍常論の第四説に――

「有法常有、無法恒無、無不可生、有不可滅」(大27・997a)

とあり、世親以前に既に佛教圈内で知られていたことが分かる。また、*pariṇāma* についてのヴィヤーサの定義――

*avasthitasya dravyasya pūrva-dharma-nivṛtttau dharmāntaro utpatih pariṇāmah.* (YBh III 13)

も、世親が言及するサーンキャ派の *pariṇāma*――  
[*kathaṃ ca Saṅkhyānān pariṇāmah*] *avasthi-*  
*tasya dravyasya dharmāntara-nivṛtttau dharmān-*  
*tara-prādurbhāva iti.* (AK. III 50, p. 159, ll. 18-21)

と実によく一致する。<sup>12)</sup>

以上の二、三の点からも、潜在してゐる *dharmin* が *dharma* につゝ顕現するところヨウガ哲学の *pariṇāma* の概念は、佛教文献に批判的断片的に保存せられており、しかも、それは SK には見られな<sup>13)</sup> *Vārsaganya—Vin-*  
*dyavāsini* 系統の説を考へられるべきである。<sup>14)</sup>

さて、右の系統に連なるヨウガ哲学は、佛教徒からの批判に応答しなければならぬ。特に、YBh は、佛教徒に対する再批判の要素をかなり有っている。この点については別稿にゆずるほかないが、ともかく、そのような思想史上の背景があつて初めて、ヴィヤーサが、YBh III 13 において説一切有部の三世実有説を援用する意味が理解できるのである。四論師説と YBh との比較研究は既にあるので、今はヴィヤーサ説の核心をひとまとめにして言うところとなる。すなわち、四論師説による三世の区別は、要するに *dharma* の時間的相対に基づく種々の *dharma-pariṇāma* であり、そこにおつて *dharmin* のみが唯一恒常である、ということになるのである。

### 三 現象の時間性

さて、存在現象を變化の相において捉えるなら、当然それを時間的観点から見なければならぬ。先の *lakṣana-pariṇāma* はまさしくそのためのものであった。パターンジャリは、*dharmin* → *dharma* の基本的時間性の問題を取上げて、次のように説く。

「*dharmin* は、過去 (*śanta*)・現在 (*udita*)・未来 (*avyapadeśya*) の *dharma* に相即する。」(YS III 14)

このヌートラは、唯一の dharmin が如何にして三世という時間的位相をとり得るかについて言うものであるが、これに対するヴィヤーサの註釈は、次の三点にまとめることができる。(一) dharmin の性質、(二) 時を三世に分かつ基準、(三) 時の方向性、についてである。

第一に、dharmin の性質について。原因たる dharmin の可能力 (sakti) が結果との適合性に規定されたものが dharma である、このことは既に述べた。ここでは更に、共通性 (sāmānya)、差別 (viśeṣa)、必然的関係をもち (anvayin) ことぎ、その性質として加えなければならぬ<sup>⑮</sup>。「共通性」とは、dharmin が全つの dharma にとって共通であり根源であることを言う。「差別」とは種々の dharma であり、この差別の本源である dharmin は種々の dharma と「必然的関係をもち」のである。

第二に、時を三世に分かつ基準は、vyāpāra (機能的作用、功能) である。Lakṣaṇa-pariṇāma に於ける dharma の発現 (vyutthāna) に関つて——

「auḡgata-lakṣaṇa を捨つて、しかも dharmatva を逸脱しないで vartamāna-lakṣaṇa に到達する。

そこには自体の顕現 (svarūpābhivṛakti) があるから、

それには vyāpāra がある。これがその第二の世

である。」(YBh III 13)

と言う場合、現在の dharma の特性が vyāpāra によって表わされている。それが三世分立の基準ともなるのである。ヴィヤーサは註釈する——

「過去の [dharma] は vyāpāra を作し已えて消滅したものであり、現在のは vyāpāra をもつものである。そしてそれは過去の lakṣaṇa に直接続くのである。」(YBh III 14)

すなわち、過去・現在・未来の dharma は、vyāpāra を作し已った・作しつつある・未だ作していない、という観点で分立される。現象の時間的在り方を作用の面から捉えたものである。これは、説一切有部の正統説である世友の作用 (karitra) 概念による三世分立説<sup>⑯</sup>と同一である。また、dharmin が sakti と vyāpāra とを有することは、諸法の sakti を karitra と vyāpāra との二種に分ける衆賢の思想<sup>⑰</sup>との関連上注目すべき問題を投げかけるが、今は触れないでおく。

かくして、三世の dharma は vyāpāra の概念によって分立されるのであるが、未来の dharma が個別に現在化する<sup>⑱</sup>ことは、場所・時間・形相・原因による、とされている。これは、未来の dharmin の sakti が場所など

の条件に従い、vyāpāra として現在化する、ということ  
を意味している。

第三に、時の流れる方向性について、ヴィヤーサは、  
未来↓現在↓過去と考えている。その根拠は「前後性  
(pūrva-pāśīmatā)」である。

「過去の〔dharma〕は現在のものに直接続く。何故  
に現在のものが過去のものに直接続かないか、とい  
うと、前後性がなくなるからである。」(YBh III 14)  
すなわち、「前後性」とは、未来↓現在↓過去というよ  
うに dharma が直接続いて生起する関係性を意味する。  
これは、しかし、方向が逆になることに對する積極的  
反証にはならない。時の流れのみを抽象化した過去から未  
来への方向は、歴史的觀念に好適であるが、この方向性  
は存在現象の未来の在り方が現在化するという觀念にお  
いては、表われない。ここには、その方向性が無始以來  
転変する prakṛti が有つ歴史的時間と如何に齊合するか  
という、困難な問題が横たわっている。しかし、この問  
題に深入りしないで、ヴァーチャस्पテイ・ミシュラの

説明により、次のことを確認しておくにとどめよう。

「未来のものが先立って現在のものに直接続く  
のであり、過去のものが〔現在に直接続くの〕では

ない。現在のものが先立って過去のものに直接続く  
のであり、未来のものが〔過去のものに〕ではない。  
それ故に、三世の中では過去のものが最後である。」

(TV III 14)

以上の三論点から、dharmaṁ の śakti が dharma に  
相即しており、未来の dharma は一定の条件のもとで  
vyāpāra を得て現在化する。そして、それを失なって過  
去へ去る、というように三世が分立される。そしてこれ  
ら三世は、それぞれ自体 (svarūpa) をもって実在してお  
り、未来↓現在↓過去の方向性をもって転変する、とい  
うことが明らかになった。

#### 四 三世と時間

ヨーガ哲学において、時間の觀念は lakṣaṇa-pariṇāma  
に即して成立するのであるが、では、概念として時間と  
は何であるか。この問題は、転変の異なること (pariṇā-  
mānāvāya) に関して検討される。パタンジャリは説く

「pariṇāma が異なる場合の原因は krama (次第、  
連続) が異なることである。」(YS III 15)

このスタートは、dharma, lakṣaṇa, avasthā の三の pari-

paṇā がそれ自身異なって時間的に存在することの原因を明らかにするのである。その原因である kramānyatva (次第の異なること) の krama とは何か。ウィヤーサは lakṣaṇa-pariṇāma に関連して、ついでに註釈する。

「lakṣaṇa-pariṇāma-krama とは、瓶が未来の在り方から現在の在り方になる krama である。同様に、土塊が現在の在り方から過去の在り方になる krama である。過去のものには krama はない。何故かという、前後性があるとき直接続くことがあるけれども、そのことは過去のものにはないからである。それ故に、「前後」両つの lakṣaṇa の間にだけ krama はある。」(YBh III 15)

ついで、krama とは、未来と現在との間、現在と過去との間にある方向性をもった連続関係を意味している。三世に互る lakṣaṇa-pariṇāma における、現在を狭む前後の krama の異なりが、三世の異なりの原因であるとともに、時間の連続の実相を表わしている。時間の概念は基本的に「連続すること」によって形成されるが、ヨガ哲学は、それを krama によって表わすのである。ところ、krama の本質は何か。それは、存在現象が刹那的 (ksāṇika) であるという点に求めることができる。

先の citta-pariṇāma も、citta が刹那的であるが故に、止滅の刹那において取上げられた。pariṇāma とは、まさしく kṣaṇa-krama (刹那の連続) の謂ひである。それに言及する「kṣaṇa (刹那) とその krama (次第) に綜制すれば、識別より生ずる知がある。」(YS III 52) というストトラに註釈して、ウィヤーサは時間概念を明らかにしている。

「恰も極微が最小極限の実体 (dravya) であるように、kṣaṇa (刹那) は最小極限の時間 (kala) である。或は瞬間的に (samayena) 動いた極微が先の場所を捨てて後の場所に至る限りの間の時間が kṣaṇa である。一方、その流れが断絶しないことが krama である。」(YBh III 52)

すなわち、時間 (kala) とは kṣaṇa-krama (刹那の連続) である。ウィヤーサは続けて、kṣaṇa と krama の存在性を吟味する。

「kṣaṇa とその krama とには、客体的結合 (vastu-samāhara) はない。」(同右)

「客体的結合」とは、ヴァーチヤスパティ・ミシュラによれば、kṣaṇa や krama の結合が客体的であることを意味する。これは muhūrta (24 時間) とか ahorātra



(一昼夜)などの量的時間を指す。これらは、覺と結合せるもの (buddhi-samāhara) であり、客体の空虚なもので、覺の変現 (buddhi-nirmāna) であり、言葉の知に従ったもの (śabda-jñānānupātina) である。<sup>20</sup> これはまさしく、五種の心作用 (citta-vṛtti) の一つ、分別 (vikalpa 概念知) にほかならない。<sup>21</sup> 量的時間が非客体的で実在しない理由は、二つの kṣāṇa が同時に存在することはなく、同時に存在していない二つのものの中には krama が成立しないからである。けだし、krama とは、先の kṣāṇa から後の kṣāṇa が間断なく生起することである。そして、kṣāṇa そのものは、客体に内在するもの (vastu-patita) であり、krama を支えている。従って、存在するのは現在における一つの kṣāṇa のみであり、過去・未来のものは転変に結びついたもの (parināmanvita) である、と理解される。<sup>22</sup>

以上を要約すると次の如く理解できる。現在の一つの kṣāṇa が存在し、その前後の過去・未来の kṣāṇa は parinama に結びついたもので、非実在的な krama すなわち kalia に付随せるものである。三世に互る lakṣaṇa-parinama という時間的側面は krama の概念によつて捉えられる。過去・未来の lakṣaṇa が現在の lakṣaṇa から離れていない (YBh III 13, 14) のと同様に、過去・未来

の kṣāṇa は現在の kṣāṇa に相関的 (uparūpa) であり、現在の一つの kṣāṇa によつて全世界は parinama を経験する。<sup>23</sup> すなわち、現在のみが、世界の存在する時間的領域なのである。

では、過去・未来は存在しないのか。如何なる本性をもっているのか。次に、三世それぞれの存在性と本性について考察してゆこう。

## 五 三世の存在性

過去・未来を含めた全ての dharma が現在においてのみ存在するのであるならば、過去・未来は存在しないのか、というところ、パタンジャリは、過・未の存在を否定しはしない。すなわち――

「過去と未来は自体としては (svatūpatāh) 有る。諸の dharma に世 (adhvan) の区別があるが故に。」

(YS IV 12)

ヴィヤーサは、これに註釈して三世の自体 (svatūpa) を明らかにする。未来とは「顕現のまさに生ずるであろうもの (bhaviṣyad-vyakṛtika)」、過去とは「顕現のすでに経験されたもの (anubhūta-vyakṛtika)」、そして現在には「自己の機能的作用に相関せるもの (svavyāpāroparūpa)」で

ある、と。この考えは、先に見た vyāpāra (機能的作用) の有無による三世分立の理論と、サーンキヤ的な、「未顕現 (avyakta)」から「顕現 (vyakta)」への転変論とを折衷させたものである。

さらにヴィヤーサは言う。dharma の本体である dharmin がもつ世の区別 (adhva-bheda) によって、諸の dharmā は各々の状態 (pratyavasthita) になる。しかし、現在が特別に顕現していて、実体として (dravyatah) 有るように、過去と未来とが有るのではない、と。

「実体として」有るのは現在のみであって、過去と未来とは、「自体として (svarūpeṇa)」有る。すなわち、言う。過去は自らの顕現するであろうという自体をもってあり、未来は自らの経験された顕現という自体をもってある。自体としての顕現 (svarūpa-vyakti) は現在世のみであって、過去・未来の世にはなく、と。

過去・未来の lakṣaṇa が現在の lakṣaṇa から離れておらず、また、過去・未来の kṣaṇa が現在の kṣaṇa に相関的であった。それと同様に言う。一つの世の瞬間 (samaya) において二つの世は dharmīn に相即しているにすぎない。故に、三世について、「かつて存在しなくて〔今〕存在する (abhūtvā bhāvān 本無今有)」というこ

とはない、と。

ヴィヤーサは、以上のように三世の在り方を明らかにするとともに、「過去と未来とは自体として有る」ということに対して、次のような三つの論証を与えている。

第一に、三世の事物 (vastu) は認識の対象である。もしそれが自体として存在しないのであれば、対象のない識 (nirvisayam vijñānam) が生ずることになってしまう。<sup>39</sup>これは認識上の理由である。

第二に、享受に属する、或は解脱に属する業の果が生起するとき、もし「業の果が」表現不可能 (nirupākyam || asat. yv) ならば、善行の実践は成り立たない。<sup>40</sup>これは実践上の理由。

第三に、果がある場合、誘因は果を現在化することはできるが、新しいものを生み出すことはできない。誘因 (nimitta) は応果 (naimittaka) について特別の助力を作すが、新しいものを生ぜしめるのではない。<sup>41</sup>これは転変論上の理由。

これらの論証が『俱舍論』のそれに類似していることは、既に研究されている。<sup>42</sup>

以上の論拠によって、過去・未来は、それぞれの自体をもって存在しているが、現在と全同に存在するのではな

いことが理解できる。転変論的に言うならば、dharma-svabhāvaたる dharma が各々の lakṣaṇa に応じて、各々の自体 (svartpa) をもって顕現するということに尽きるのである。つまり、未顕現↓顕現↓未顕現という現象の変化である。

パタンジャリは、更に三世の本質に言及する。

「それらは vyakta (顕現したもの) と suksma (微細) とであり guṇa を本質とする。」(YS IV 13)

ヴィヤーサは次のように註釈する。

「実に、『それら』即ちこれら三世の dharmā は vyakta を本質とする現在と、sūksma を本質とする過去と未来、つまり六の無差別相 (sad-avisēṣa-rūpa) をもったものである。これらすべては、guṇa の特別な集まりにすぎない。第一義的には guṇa を本質とするものである。」(YBh IV 13)

つまり、sūksma は把握できない以上、過去・未来の本質は知覚不可能と言わねばならない。しかし、知覚できないからといって非存在ではない、それらは guṇa を本質とするものであるから。このことは、過去・未来が自体をもって存在することの本質、すなわち、過去・未来の存在が現在と同一でないことの転変論的本質である。

以上で、ヨーガ哲学においては、時間も三世もともに転変論の立場から理解されていることが分かった。しかし、それは、ヨーガの究極目標である二元の分離すなわちプルシャの独存に至る途上での問題である。かくてわれわれは、さらに現象世界の時間が独存の境界においてどうなるか、最後について考察を試みなければならない。

## 六 独存における時間

時間の概念は、lakṣaṇa-pariṇāma における kṣaṇa-krama に成立するのでもあった。その pariṇāma-krama (転変の連続) は、プルシャの独存 (kaivalya) をもたらす三昧境において停止する。このことについてパタンジャリは、次のように説く。

「それから、目的を為し終わった guṇa は、pari-  
nāma-krama を完了する。」(YS IV 32)

「krama とは刹那に結びつらつらもの (kṣaṇa-pratīyogin) であり、転変の終局 (pariṇāmāparānta) において捉えられるものである。」(YS IV 33)

前のストトラに対して、ヴィヤーサは次のように解説する。最高の法雲三昧が生起することから、目的を為し終

わった *guṇa* は *pariṇāma-krama* を完了する。なぜなら、

享受と解脱とを為し終えた *guṇa* は、*krama* を完了し、  
刹那たりとも存立できないからである。<sup>④</sup> すなわち、  
プルシヤのためという *guṇa* の目的が達せられたとき、  
独存が完成し (YS IV 34)、同時に *pariṇāma-krama* は  
完了するところである。

しかしここに、*pariṇāma-krama* の完了が独存である  
ことからすれば、プルシヤと同様に常住である根本原因  
(*pradhāna=prakṛti*) にも *krama* がなないことになってし  
まう、<sup>⑤</sup> という疑問が生ずる。*krama* そのものが停止すれ  
ば、常住であることも成立しえないからである。

ここへ、ヴィヤーサは、二種の常住性 (*nityata*) を認  
める。プルシヤに関する不変恒常の常住性 (*kuṭastha-  
nityata*) と、*guṇa* に関する転変をもつ常住性 (*pariṇāmi-  
nityata*) とである。しかも、常住なものにも *krama* が  
認められるとしている。<sup>⑥</sup> 常住論 (*śāśvata-vāda*) をとる  
①が哲学にとつて、二元は無常であつてはならない。無  
常であるのは、転変状態にある *guṇa*、すなわち二元の  
結合状態 (YS II 15) なのである。従つて、*krama* には、  
常住に関する *krama* と *pariṇāma-krama* とがあること  
になる。ヴィヤーサは言う——

「その中、*guṇa-dharma* である *buddhi* などについ  
ては、*pariṇāma* の終局において捉えられる *krama*  
は停止することになるが、常住である *dharma*、  
すなわち *guṇa* については停止することにはならない」  
(YBh IV 33)

これによつて、*pariṇāma-krama* のみが停止し、常住な  
る *guṇa* に関するものは停止しない。逆に言えば、常住  
なる *guṇa* の *krama* が、二元の結合を契機に *pariṇāma-  
krama* に転換して、現象世界が顕現する。転変論的に  
は、未顕現→顕現という事態だと理解することができる。  
それが独存の境位においては、顕現→未顕現という事態  
となるのである。とすれば、*guṇa* のもつ *krama* は、  
*dharma* の *śakti* を意味することになるであらう。

独存の境位においては、*pariṇāma-krama* が完了する  
以上、それを換言すれば *ksāna-krama* に基づいた三世  
など一切の時間概念が撤廃される。あるのは、常住の  
*krama* による異次元の新しい時間であらう。この独存の  
時間について、ヴィヤーサは、ただ、「停止しない *krama*  
は言葉の背後のものとして (*śabda-piṣṭhena*)、存在する  
作用 (*asti-kriyā*) を受け取つて想定するのである。」<sup>⑦</sup> と言  
うのみである。故にわれわれは、独存の境位においては、

言語表現を超越した、いわば、新たな宗教的時間の体験を予想するのである。

- ① 高木神元「ヨーガ疏と数論説との関係——疏Ⅱ・19にあられる転変説について——」『印佛研』第八卷第一号) 三〇三頁以下。
- ② YS II 28-III 8.
- ③ SK 3, 22.
- ④ 高木神元「ヨーガ学派の時間論——アピタルマ仏教との対比——」『密教文化』第六四、六五卷) 六八一—八三頁参照。
- ⑤ (1) paramārtatas tv eka eva pariṇāmo, dharmī-svarūpa-mātro hi dharmo dharmi-vikriyavaiśā dharmā-dvārā prapañcyata iti (YBh. III, 13).
- (2) dharmiṇo 'pi dharmāntaram avasthā dharmasyāpi lakṣaṇāntaram avasthety eka eva dravya-pariṇāmo bhedenopadarśita iti. (ibid.)
- (3) ekasya dharmiṇo eka eva pariṇāmah. (YBh. III, 15)
- ⑥ 古典サーンキヤ哲学の終極の dharma 梵 (buddhi) の性質の一二を記す。SK 23, 43, 44 を見よ。
- ⑦ 註⑥(二)を見よ。
- ⑧ योगyogāvacchinā dharmiṇaḥ śakter eva dharmah. sa ca phala-prasava-bhedānnumita-sadbhāva phalasyānyo'nyasyānyaś ca paridṛśtah. (YBh. III, 14). See P. Chakravarti, Origin and Development of the Sāṅkhya System of Thought (New Delhi 1975) p. 199 f.

⑨ 「同様に説かれている、『現象の本体には無始以来の結合があるから、現象のみのものにも無始以来の結合がある。』と。」ナンチャシカの断片については、宇井伯寿「Sādhakhyāyoga に就いて」(『インド哲学から佛教へ』岩波書店) 七九頁を参照。

⑩ 「非有が生起するのではない。そして有が減することもある。」op. cit., P. Chakravarti, p. 140, 198.

⑪ 高木神元「雨衆外道について(下)」『密教文化』第六二号) 一三九—四〇頁参照。

⑫ 「存在する実体にとって、先の現象が消滅したときに、他の現象が生起するものが転変である。」(YBh III 13)

「[ただ、サーンキヤ派にとって転変は如何?] 存在する実体にとって、一方の現象が消滅し、他方の現象が現前する」(AK III 50)

ただ、AD 22—Sāṅkhyasya tv avasthitasya dharmiṇaḥ svātma-bhūtasya dharmāntarasyo'sargah svātmabhūtasya utpādah pariṇāma iti (p. 106) によつて少し異なる。

⑬ この点に関しては、宇井、前掲論文、神子神恵生「瑜伽師地論に於ける Sāṅkhya 説批判」(『龍谷大学佛教文化研究所紀要』第五集)、山本快龍「自在黒年代考」(『宗教研究』新第八卷第二号)、同「自在黒年代論」(『常盤博士還暦記念佛教論叢』)、高木神元「瑜伽疏と陳那との関係再考」(『印佛研』第一三卷第二号)、同「Sāṅkhya View in the Yogabhāṣya」(『印佛研』第一一巻第二号) op. cit. P. Chakravarti, 22 を見よ。



- 一チヤムソトキ・ソシノトキトキニテモヤスヤス vastu-pattita = vāstava
- ③ pūrvaśmād uttarasya bhāvīno yadānāntaryāṅ kṣa-  
nasya sa kramah. tasmād vartamāna evaikaḥ kṣaṇo  
na pūrvottara-kṣaṇāḥ santīti. (ibid.)
- ④ ye tu bhūta-bhāvīnaḥ kṣaṇās te pariṇāmanvītā vyā-  
khyeyāḥ. (ibid.)
- ⑤ tenaikena kṣaṇena kṛtsno lokāḥ pariṇāmanam anu-  
bhavati, tatksaṇoparūdhāḥ khalv ami sarve dharmāḥ.  
(ibid.)
- ⑥ bhaviṣyad-vyaktikam anāgataṁ, anubhūta-vyakti-  
kam attam, svavyāpāraoparūdhām vartamānam. (Y  
Bh. IV, 12) 興・現・未の諸法、ソノソノ在中性空觀ビ用ス  
ルニシテ、今觀テ、<sup>レ</sup> dharmā 〇修飾語ニソビ用スルニシテ、ソ  
〇空觀ヲ用テ、<sup>レ</sup> 知ルニシテ。
- ⑦ dharmi cāneka-dharma-svabhāvāḥ, tasya cādhyva-  
bhedena dharmāḥ pratyavasthīti. na ca yathā var-  
tamānam vyakti-viśeṣāpannam dravyato sty evam ati-  
tam anāgataṁ ca. (ibid.)
- ⑧ svenaiva vyāṅgena svarūpeṇānātaṁ asti, svena  
cānubhūta-vyaktikena svarūpeṇāñītam iti. vartamā-  
nasyaivādhyvānaḥ svarūpa-vyaktir iti, na sā bhavaty  
atītānāgatayor adhvanoḥ. (ibid.) 過去・未來の在リ方  
ヲ svarūpeṇa ニソビ 觀テ、<sup>レ</sup> 興現の亦 〇 dravyataḥ (= dravye  
dharmīni, T V. ; = svakṛiyā-kāritvena, YV) ニソビ 〇 修  
釋ニ 〇 中延ニ 〇 空觀ニ 〇 觀テ、<sup>レ</sup> yasya tu atītānāgataṁ  
dravyato'sti tasya phalaṁ nityam evāsīti' (AK, p.

- 300, l. 21) を見づのソノソノはあるまじか。過去・未來の在  
ル方ヲ、<sup>レ</sup> na dravyataḥ' ニソビ 〇 點テ、<sup>レ</sup> 觀一切有部の三世  
觀ニ 〇 相違ヲ 〇 申スルニシテ、
- ⑧ ekasya cādhyvānaḥ samaye dvādhvānaḥ dharmi-sam-  
anāgataḥ bhavata evēti na 'abhūtā bhāvas' tra-  
yāṅam adhvānaḥ iti. (ibid.) ソノソノ經量部說ニ 〇 相違  
ヲ 〇 申スルニシテ、
- ⑨ yadi caitat svarūpato nābhaviṣyam nēdaḥ nirvīṣa-  
yān vijānaṁ udapatsyata. (ibid.)
- ⑩ kin ca bhoga-bhāgīyasya vā pavarga-bhāgīyasya  
vā karmaṇāḥ phalaṁ utpīsu yadi nirpākīyam iti  
tad-uddeśena tena nimitteṇa kuśālānuṣṭhānaḥ na yu-  
jyeta. (ibid.)
- ⑪ sataś ca phalasya nimittaṁ vartamānikaraṇe sa-  
marthaṁ nāpūrvopajamane siddham, nimittaṁ naimit-  
takasya viśeṣānugrahaṇaḥ kurute nāpūrvam utpādaya-  
tīti. (ibid.) nimitta, naimittaka ニソビ 〇 YS, IV,  
3 を見テ。
- ⑫ 以上の論證の『俱舍論』との比較は、前掲、高木「一  
カ派の時間論」七三頁参照。二教二理を三點に考ふるを  
見解にこぼすは、中山延二「佛教に於ける時の研究」一六頁  
を見テ。
- ⑬ saṁsargāc cāśya (= trailokasya) saukṣmyaṁ, saukṣ-  
myāc cānupalabdhir iti. (YBh. III, 13)
- ⑭ tasya dharmā-megasyōdayāt kṛtārthanāḥ guṇāṁ  
pariṇāma-kramāḥ parisamāpyate, na hi kṛta-bhogāpa-

vargāḥ parisamāpta-kramāḥ kṣaṇam apy avasthātum  
 utsahante. (YBh. IV, 32)

⑨ nanv eṣa kramāḥ pradhānasya na saṁbhavati tasya  
 nityatvād iti. (IV, IV, 33)

⑩ nityeṣu ca kramo dīṣṭāḥ. dvayī ceyam nityatā kṛ-  
 tāsṭha-nityatā pariṇāmi-nityatā ca, tatra kṛtāsṭha-  
 nityatā puruṣasya, pariṇāmi-nityatā guṇānām. (YBh.  
 IV, 33)

⑪ ubhaya( = ucheda-vāda and hetu-vāda) -pratyākhyā-  
 ne śāśvata-vāda iti samyag-darśanam (YBh. II, 15)

⑫ tatra guṇa-dharmeṣu buddhyādīṣu pariṇāmāparānta-  
 nirgrāhyaḥ karmo labdha-paryavasāno nityeṣu guṇeṣv  
 alabdha-paryavasānaḥ. (YBh. IV, 33)

⑬ [tatrāpy] alabdha-paryavasānaḥ [kramāḥ] śabdā-  
 pīṣhena asti-kriyām upādāya kalpayata iti. (ibid.)