

# 禅定と三昧

——佛教とヨーガ派との関わり——

雲井昭善

はじめに

一 佛教における禅定と三昧

1 正定と四禅

2 禅定、三昧と心一境性

3 冥黙・独坐とヨーガ

二 ヨーガ派における禅定と三昧

1 禅定と三昧の概念

2 心一境性と念神

3 有想・無想三昧と有種子・無種子三昧

むすび

はじめに

禅定 (dhyāna, jhāna)、三昧 (samādhi) として瑜伽 (yoga) という術語は、原始佛教聖典以来一般的に用いられ、佛教思想において重要な役割を占めてきた語である。しかし従来、禅定（もしくは禅と定）と三昧について、厳密な概

念規定なしに同義異語として用いてきたようである。したがって、佛教にあってこの二つの術語が、内容的にどれ程の区別があって用いられていたか、という点では、必ずしも明確ではなかった。そのことは、この二つの何れもが、精神集中もしくは精神統一という共通の基盤において問われる術語であったことを意味するようである。果たして、この二つが全く同じ意味内容をもった術語なのだろうか。もしそうだとすれば、禅定(dhyana, jhana)と三昧(samadhi)という語が生まれてきた背景を無視することになりはしないか。この点に対する照明が先ず、なされねばならない。

次に瑜伽(yoga)という語について言えば、この語も原始佛教聖典に登場する。この語と禅定、三昧との関わりについては、これ亦、頗る明確でない。瑜伽という語にしても、或るもの(対象)に心を結びつける、あるいは対象と相応するという意味では、精神集中、精神統一という意味内容が与えられよう。かくして、禅定、三昧、瑜伽という三つの概念規定について、佛教では如何ように規定されていたか、が問われるべき課題となる。

ところで、禅定、三昧、瑜伽に関する限り、インド学派哲学としてのヨーガ派が当然、問題解明への一つの手がかりとなろう。何故なら、ヨーガ学派こそ瑜伽の独自性を追求した学派であり、それ故に当然、禅定、三昧との関わりの中で瑜伽の概念を闡明したと考えられるからである。以上の如き設問に対して、この小論で考究する点は凡そ次の如くである。

ヨーガ派の所依經典『ヨーガ・スートラ』(Yoga-Sūtra, 以下Y-S)の成立を紀元四〇〇—四五〇年と設定した場合、少くともそれに先立つ原始佛教聖典、及び部派の論書において、禅定、三昧の二概念が如何に規定されていたか、という考察が第一の手続きとなる。第二には、禅定、三昧を問う中で、ヨーガ学派がその独自性を如何に際立たせたか、という点である。これについては、Y-Sにおける概念規定と、Y-Sに対する註釈、とくにヴィヤーサ(Vyāsa A. D. 500 c.)の『ヨーガ・バーシーヤ』(Yoga-Bhāsya 以下Y-B)を介して、ヨーガ派における瑜伽の概念を明確にする中で、禅定、三昧と瑜伽との関わりを規定しようと考ええる。

かくて、この小論のめざす点が以上の二点にあるとしても、原始佛教の基本的立場、とくに実践・修道の面で禪定、三昧が如何に位置づけられるか、という問いが提起されよう。かつ又、佛教にあって禪定、三昧に関する諸説、例えば四禪、四無色定、滅尽定や、空・無相・無願の三三昧などについても、それぞれに多くの問題をはらんでいる以上、その面での解明も当然なされねばならない課題となる。この小論は、以上の如き問題提起に対して、先ず禪定と三昧の二概念をめぐって、佛教とヨーガ派との共通面とその特色を抽出しつつ、両概念について明確な概念規定を設定してみたい。(原始仏教の禪定思想に関しては、藤田宏達博士の論文『佐藤博士記念論叢』に詳しい。)

## 一 佛教における禪定と三昧

古来、定の七名として等引(samāhita)等持(samādhi)等至(samāpatti)静慮(dhyāna)心一境性(cittakaggrata)止(samatha)現法樂住(dṛṣṭadharmasukhavihāra)が言われる。このことは、定(samādhi)に対してその概念規定が一定せずに多様性をもっていたことを意味している。この場合、禪と定もしくは禪定と三昧の関係について如何に区別しうるか、と云えば、初期の佛教にあっては明確な区別はない。強いて言えば、禪定(dhyāna, jhāna)は、旧訳にあって思惟修、新訳において静慮と訳され、三昧(samādhi)は、旧訳では三摩地、三摩提と音写され、定、正定、等持と訳される。その内容に関しては、心が一境に住して正審思慮することが静慮すなわち禪定であり、心一境性をその自性となすものである。『瑜伽師地論』第三十三に「言<sub>二</sub>静慮<sub>一</sub>者。於<sub>二</sub>所緣<sub>一</sub>繫念寂靜正審思慮。故名<sub>二</sub>静慮<sub>一</sub>。」(『大正藏』第三十卷四六七頁下)これに対して三昧は、同じく心が一境に住して動かない状態をいうのであるから、心一境性と当然関わった状態である。concentration, meditation という訳例が両者に共通して与えられる所以である。dhyāna(jhāna)が dhyāyati(jhāyati)すなわち思念する dhyati を動詞とするのに対し、samādhi が saṁ-ā-dhā すなわち定める、置くという動詞に由る点からすれば、心一境の立場はむしろ三昧の内容と考えられよう。南方論部の綱要書

『清淨道論』(Visuddhimagga, p. 150)は、『所縁を思惟する故に、又は反対(たる五蓋=貪欲蓋・瞋恚蓋・昏眠蓋・掉悔蓋・疑蓋)を焼尽する故に禪なり』(arammaṇapaṇijjhānato paccanikajhāpanato va jhānam.) として jhāna の語成立を論じ、他方、定・三昧については、『等持の義 (samādhānatiṭṭha) によって定・三昧となす。一つの所縁に對して心・心所を平等に正しく保持すること (samāni samāni ca adhānani) 定置すること』(Vism. p. 84) と云う。したがって、禪定は思惟修・静慮と訳するのが正しく、三昧は等持、もしくは正定(八正道の一つとしての)とする理解が原語に適した解釈とおもう。しかし、この二語は何れも定と訳され、内容的にも必ずしも一定していない。その背景を先ず考察することにした。

## 1 正定と四禪

禪定の最も古い型として四禪が挙げられる。その典型的な内容は、

比丘が諸欲を離れ、諸不善法を離れ、尋あり伺あり(漢訳 有覺有觀)離より生じた喜と樂のある初禪(離生喜樂)を (savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ piṭisukhaṃ pahamañjānaṃ) 具足して住す。

尋と伺が寂靜となれる故に内淨となり、心が專一性となり、無尋無伺にして定・三昧より生じた喜と樂のある第二禪(定生喜樂)を (avittakkaṃ avicāraṃ samādhiyaṃ piṭisukhaṃ duttiyañjānaṃ) 具足して住す。

喜を離れた故、捨にして住し正念正知し、樂を身をもって感受し、諸聖人が「これ捨にして念ある樂住なり」と説いた第三禪(捨念樂住)を (yaṃ taṇ ariyā ñeikkhanti upekkhako satimaṃ sukhavihari ti tatiyañjānaṃ) 具足して住す。

樂を断じ苦をも断じた故に、かつ前にすでに喜悅と憂悩とを滅した故に、不苦不樂にして捨念清淨となった第四禪(捨念清淨)を (aduḅkhaṃ asukhaṃ upekkhāsati paṭisuddhaṃ catutthañjānaṃ) 具足して住す。(SN. III, pp.

この四禪にふれる場合、原始佛教資料では凡そ二つの系統がある。一つは、いわゆる梵網六十二見中の現在涅槃論 (Dīṭṭhadhammanibbānavāda) に関するものであり、他は、聖八支道 (八正道) の正定 (sammā-samādhi) の内容を語る場合である。これに加えて、『長部』第十六経「大般涅槃経」 (Mahāparinibbāna-sutta) における釈尊入滅の状景——すなわち①初禪、二、三、四禪、空処定、識処定、無処有定、非想非非想定、滅尽定へと入り②滅尽定より起って順次、逆に下って初禪まで至り③再び初禪、二、三、四禪に入って更に四禪より起って直ちに般涅槃した (DN. II, p. 156) という一文が注意される。

かつて筆者も述べたように、『佛教興起時代の思想研究』第三章第四節一七一頁以下)、四禪による現在涅槃論者が如何なる派に属していたかは明らかでない。恐らく、禪定によって安らぎを得ようとす修定主義は、ブッダ時代の多くの思想家なり宗教家が用いた実践方法であり、入定による心の静安状態を涅槃としたものである。ここでは、四禪を修めることが目的視されていたと考えられる。故宇井伯寿博士は、「少くとも、四禪を現在涅槃となすことは佛陀の説いた所ではなくして、全くこの現在涅槃論を後世の佛教徒が取入れた」(『印度哲学研究』第三卷、二七五—六頁) と解する。にもかかわらず、ブッダが四禪を重視したことは、初期經典の語るところである。

四禪を修習し、四禪を多く修習すれば涅槃に趣向し、涅槃に傾き、涅槃に趣入する。(SN. V, pp. 307, 308; cf. AN. III, pp. 114, 124, 134.)

とくに、八正道の正定 (sammā-samādhi) を内容的に説明する經典(註釈經典というべきか)では、四禪を以てするのが通例である。(八正道の独立註釈經典として『相应部』四十五、道相应八があげられる。SN. V, p. 8) のことは、正定 (sammādhī) と禪 (dhyāna, jhāna) との概念に共通性をもたせるものである。換言すれば、禪定 (静慮) と三昧 (等持) とは、何れも一心境性 (cittassa ekaggata) 専一性 (ekodi-bhāva) を伴わねばならぬことを示している。では、ブッダの正

定観とは何か、と言えば、入正道、とくに正見との関わりにおいて問われることは言うまでもない。『法句経』に「智慧なきものに禅定なく、禅なきものに智なし。智と禅を具えたものは、涅槃の近くにあり」(N<sup>o</sup> atthi jhānaṃ apā-nhassa paṇā n<sup>o</sup> atthi ajhāyato, yamhi jhānaṃ ca paṇā ca, sa ve nibbānasantike. Dhṛ. v. 372) と云う。《三昧を修習せよ。三昧に入った比丘は如実に了知する》(SN. III, p. 13) とあるのも、まさしく如実知・智慧と定・三昧との相互関係を示したものである。ただ智慧を重視するとしても正定の伴わない智慧をいうのではないことは、戒・定・慧の三学を主張する佛教の基本的立場に照応して当然であり、正定を重要視して他の七支を正定の助縁 (upaniṣa) 資具 (parikkhāra) とする『中部』第一一七経 (Mahācattārisaka-sutta) (MN. III, p. 71; cf. V, p. 21) は、この意味において把えられる経典である。

## 2 禅定、三昧と心一境性

禅定を静慮と訳し、三昧を等持と訳するにしても、心を集中する、もしくは心が一点に集中した状態、すなわち心一境の相をいう点では共通する。

心一境性の問題は、四禅を説く心の一境相・心一趣 (cetaso ekodibhāva) にふれる第二禅において扱われるが、四禅を含む九次第定を説く段階になって複雑化し、四禅のそれぞれに心一境性がからんでくる。『中部』第一一一経 (Anupada-sutta) (MN. III, p. 25-) では、

この「離生喜楽のある」初禅における法としての尋と喜と楽と心一境性と、触・受・想・思・心・欲・勝解・精進・念・捨・作意、これらの法が不断に安立せられている。

この「定生喜楽の」第二禅における法としての内心静安と喜と楽と心一境性と……。

この「捨念楽住の」第三禅における法としての捨と楽と念と正知と心一境性と……。

この「捨念清淨の」第四禪における法としての捨・不苦不樂の受、心の無感興、念、清淨、心一境性と……。  
乃至、空無辺処想と心一境性、識無辺処想と心一境性、無所有処想と心一境性……

と、し、想受滅に住して諸漏を滅尽する、と説く。有部の『大毘婆沙論』卷第八十(『大正藏』第二十七卷、四二頁上)では、「初禪に尋、伺、喜、樂、心一境性の五支、第二禪には内等淨・喜・樂・心一境性の四支、第三禪には行捨、正念、正慧、受樂、心一境性の五支、第四禪には不苦不樂受、行捨清淨、念清淨、心一境性の四支を攝して四禪に十八支あり」と、している。(なお『俱舍論』卷第二十八『大正藏』第二十九卷一四六下参照)

ところで、『清淨道論』(Vis. pp. 84-5)に、定(samādhi)を定義する中、

「何が定なりや、に「答えて」定には多種多様あり。……ここでは目的とする点のみについて説こう。「すなわち」善の心一境性が定である。

何の義によつて「それを」定となすのか。

等持の義(samādhānāṭṭha)によつて定となす。何がこの等持なのか。一つの所縁に対して(ekārammaṇe)心・心所を平等に正しく保持する心(cittacetasikāmaṇaṃ samāṃ samāṃ ca ādhanāṃ)定置する心(thapanāṃ)と言われたのである。

何が「定 = 三昧の」相(特徴 lakkaṇa)味(作用 rasa)起(現状 paccupattihāna)足処(近因 padatīhāna)なのか。

定は不散乱を相とし、散乱の除滅を味とし、不散乱を現起とし、「樂者の心は等持す」(sukhino cittaṃ sam-ādhivati)と云ふ語(cf. DN. III, p. 242; SN. IV, p. 78, 351; V, p. 398; AN. III, p. 22 etc.)の故に、樂がその足処である。

と、する。この理解に立つならば、心一境性は、むしろ三昧(定)においてこそ成り立つと考えられる。『俱舍論』

卷第二十八『大正藏』第二十九卷、一四五頁上—中)に、「定静慮体総而言之是善性攝心一境性。以善等持為自性故。

……何名一境性。謂專一所緣。若爾即心專一境位。依之建立三摩地名。不応別有餘心所法。云々」とみえる。

いま、この小論で問う点は、心一境性(=一心=定)が禅定、三昧の何れにも共通するとは言え、本来の性質から言えば三昧に関わるものである、とみたい。『俱舍論』に、「等持與定名異体同。故契經說心定等定名正等持」。此亦名為「心一境性」という(『大正藏』第二十九卷一四六頁下)。もとより、静慮(禅定)には精神集中が前提であるし、そのためには散乱心をなくして心一境を専心しなければならぬ。ただ、佛教にあっては、心一境の一境、所縁が何であるか、について深く言及していないことだけは確かである。後述するように、ヨーガ派にあって問われる心一境の内容と比較するとき、この問題は新たな場を設定するであろう。

尤も、一境(eka-agra, eka-aggā)の agra (aggā) には、①頂点②最上なるもの、の意があり、eka-agra は一の先端のある一つの対象に向けられたる、集中せるといふ意であるから、心所の問題に関わると言ってもよい。したがって、対象にこだわることがないとも言えよう。『法集論』に、「《その時に所有の心の止住 (thiti) 固定 (samṭhiti) 安定 (avattihiti) 均衡 (avisāhara) 不散乱 (avikkhepa) 意の安定した状態 (avisahatamaṇasatā) 止息 (samatha) 定根 (samādhindriya) 定力 (samādhibala) 正定 (sammasānādhī) があること、それがその時に心一境性ありと云ふことである》」(Dhammasaṅgani pp. 10, 21, 61, 77, 90, 94-5) ところ。

### 3 冥黙・独坐とヨーガ

さて、禅定、三昧にあって心一境性が修習されるとしても、佛教、とくに初期佛教資料にあって、禅定、三昧修習の環境づくりが如何に扱われていたか。この解明は、禅定、三昧が単に理論ではなくて深く実践行と関わっていたことを闡明することであり、ヨーガの実習と関わってくる。



『長部』第二十二經大念処經 (Mahāsatiipatthāna-suttanta), (DN. II, p. 290, 漢訳『中阿含』卷第二十四)は、知られるように涅槃を証得する道としての四念処(身・受・心・法念処 cattari satipatthānā) 観を示した經典(四念処を説く資料として、『中部』第十念処經(MN. I, p. 56)をあげぬ SN. V, p. 141 など)である。その中、身念処観について、呼吸、身体の位置や態度が述べられる。

(一)ここに比丘たちよ、比丘は森に赴き、或いは樹下に赴き、或いは空所に赴き、結跏して身を直くし、思念を〔対象の〕面前に現起せしめ、

(二)或いは正念にして息を吸い、正念にして息を出し、或いは長く息を吸えば「われは長く息を吸う」と知り、又、短く息を吸えば「われは短く息を吸う」と知る。(DN. II, p. 291; cf. SN. V, p. 322; Vinaya III, p. 70; AN. V, p. 111; MN. I, p. 425; III, p. 82f. など詳しうは Vis. p. 268; Sunṅgalavāṭṭasīṃ = DN. 4. III, p. 762 以下)

と。ここに、念を「対象の」面前に現起せしめし(parimukhaṃ satim upatthapetvā) という意味は、禪定修習に際して思念を対象に固く据えつけることであり、いわゆる業処 (kammathāna) (なほ『清淨道論』では四十の業処を説く。Vis. pp. 110, 117) をいう。それは、禪定を修習するに際して自己の状態に適した観想の方法、対象を選ぶことに関係する。この場合の業処の業は禪定を意味し、したがって禪定の土台、禪定を修する際の対象を業処という。かくて、禪定を修するには、場所的限定と対象選択という二つの条件を必要とすることは、既に佛教の説くところである。

初期佛教にあって、禪定・三昧を修する上で、いわゆる業処の重要性が説かれていたことは、いったい何を意味するか。禪定、三昧は、いわゆるヨーガの実習法——ヨーガ八支の中の五つの外支則と関わる——にそのまま結びつくものであり、定の七名として止(samatha)が挙げられた意味にも関係する。禪定、三昧は、あくまでも身心の環境づくりと場所的限定に深く関わっていたことを裏づけるものである。いわゆる数息観に関連する安般念三昧(ānāpānasati samādhi)や、結跏趺坐(pallaṅka, paryāṅka, SN. I, pp. 124, 144; DN. I, p. 71; MN. I, p. 56; AN. III, p. 320; J. I,

pp. 17, 71etc.) 半跏趺坐 (addhapallanka, *Triṇaya* II, p. 80) など、初期佛教にみえる修禪の行法は、『ニガヴァッド・ギーター』(六・一〇—一五)のそれと関わり、精神統一をめざす行法は、後述する『ヨーガ・ストラ』のそれとを接近せしめる。そのことは、Y-Sの成立年代に先立つ佛教との関わりを想起せしめるに十分である。しかし、佛教とヨーガ派との立場を等置しようというのではない。その一例として、冥黙・黙坐・冥坐 (paṭisallāna, paṭisallāna, B.Sk. pratisanlayana) とヨーガ (yoga) という術語について考察しよう。(なお、この冥坐については、高崎正芳氏の論文『印佛研』二三卷二、二四卷一にそれぞれ論及している。)

阿含・ニカーヤの定型句として、『その時、世尊は夕方、独坐(冥坐)より起って (tena samayena Bhagava sa-yāhasamayam paṭisallāna vutthito, SN. I, p. 77)』とある。この語が、禪定、三昧とどう関わるのだろうか。『スッタ・ニパータ』第六九偈はこう語る。

独坐 (paṭisallāna) と禪 (jhāna) とを捨てることなく、

諸法において常に法に随って行い

あらゆる存在の過患を思惟し、

犀角の如くまさに独り遊行すべし。

右に対する註釈 (*Paramathajotikā* II, vol. I, p. 123) では、冥坐・独坐とは身体の遠離 (*kāyaviveka*) であり、禪定は心の遠離 (*cittaviveka*) と解している。すなわち、前者は独坐・冥(やすらかに)坐す、には場所的限定が必要であり、その条件がみだされて禪定(内観)が修習されるといふ意であろう。尤も、paṭisallāna vutthito を〈出定〉とも読めるし、paṭisallāna-sāruppa を〈独坐に適せる〉〈禪思に適せる〉とも読める。この点に関して、次の諸経が注意される。

『相應部』第二十二、五一六經 (SN. III, pp. 13-16) ㄱ

比丘たちよ、三昧を修習せよ、三昧に入った比丘は、「五蘊の集と滅とを」如実に了知する。(二十二・五経)

比丘たちよ、独坐(宴坐)につとめよ。(Pārisallāne yogam apajjātha) 独坐の比丘は、「五蘊の集と滅とを如実に了知する。(二十二・六経)

とあり、三昧と独坐とが同一形式で語られている。(「相應部」五十六・十二の一、二経では四聖諦を了知する。)この二経に対する註釈(*Strattha-phakṣiṇī* II, pp. 261-2)によると、

第五(経)に「三昧」というこれは、世尊が、かれら比丘たちが心一境性より衰退するのを見て「心一境性を得んがためにこれらの業処は利益あるならん」と知って、このことを言ったのである。

第六(経)に「独坐」というこれは、世尊が、かれら比丘たちが身体の遠離(*Kāyaviveka*)より衰退するのを見て、「身体の遠離を得んがためにこれらの業処に行くならん」と知って言ったのである。

これによって、初期佛教における独坐(身体の遠離)と三昧(心一境性の獲得)に対する概念規定がうかがわれよう。そのことは、ヨーガ八支則において、五つの外支則と三つの内支則へと体系化されてゆく背景の中にみられないか。ところで右の一経に、*yogam apajjātha* なる用例がみられる。この場合、この用語を如何に解すべきか、について、初期佛教におけるヨーガ(*yoga*)の語義をうかがうことにしよう。(なお、ジャイナ教の古典聖典にみえる *yoga* (*yoga*)の用法については、長崎法潤氏の論文「マハーウィーラの業説」『佛教学セミナー』第二十特集号四一九頁以下参照)

*yoga* なる語が *yuj* に由来する限り、一般的には①結合、接触、関係、結縛=軛(四軛・四結の如し)があり、②行為・活動、努力、勤修・熱中・修習③瑜伽(行としての)という訳語が用意される。①の例として、『法句経』四一七偈(人間の関わり(束縛)を (*manussakam yogam*) 捨て、天上の関わり(束縛)を (*dibham yogam*) 脱して一切の関係(束縛)より離れたる人、われはかれをバラモンと呼ぶ)が充当する。ここでは、*yoga* は軛(衆生を縛りつける=煩惱の意)に解している。『スッタ・ニパータ』第四二五の詩偈《ネーランジャラー河のほとりて私(=佛)

が最高の安らぎ = 涅槃 (yogakkhema) に到達しようとする精勤努力し、「けんめいに禅思してゐると」にみえる *yoga-khemassa patiya* に対して、註釈 (*Paramutthajotikā* II, II p. 386) は、『四軌「の寂滅」より安穩となれる涅槃を証得せんがため』と釈する。これに対する①の例として、前掲の *yogam āpajjatha* (SN, III, p. 15; V, p. 415) と *yogam karoti* (cf. *yogo karaniyo*, SN, V, p. 415) があげられる。この場合の *yogam āpajjati*, *yogam karoti* は to show earnest endeavour, to be active, to make an effort, to strive after の意 (s. v. Rhys Davids, *PTS, Dictionary*) 努力精勤することを用いる。例えば『諸漏を滅尽せんがために勤修すべし』 (*asaṅgaṇaṃ khayāya yogo karaniyo*, AN, II, p. 93) 『なすべきことにおいてみずから努力勤修せよ』 (*karaniyesu attanā yogam āpajjatha, Vibhāṅga* p. 356) の如くである。

## 二 ヨーガ派における禅定と三昧

以上、佛教(主として初期の)において禅定、三昧、瑜伽の概念を一瞥してきたが、はしがきにも述べたように、これらの用語がヨーガ派にあって如何に扱われていたであろうか、以下に考察しよう。

### 1 禅定と三昧の概念

Y—S III・二に、

禅定とは、そこ「一定の場所」において意識作用が一すじに集中する状態をいう。

同じく III・三に、

その同じもの(禅定)において、「禅定の」対象だけが輝いて「意識作用」それ自体が空であるかのようになったとき、「それが」三昧である。

と、して、禅定と三昧に区別をつけている。このことは、Y—S における禅定、三昧の概念規定として注意すべき点

である。意識作用が一すじに集中するという禪定の内容は、言わば《意識作用が他の意識作用に影響されないで不変の流れになること》(Y・BⅢ・二)であるから、一つの対象に意識作用が集中して固定した状態である。

ところで、意識作用が一つの対象に集中するという場合、一般的には《心一境性》(citta-ekaggata, cittassa ekaggata, cittaikaggrata)と同じ内容をもつ。この心一境性が、ヨーガ派にあって如何なる位置づけをもっていたか。

Y・SⅢ・一一及び一二において、

あらゆる対象に対して気が散る状態〔という心の状態〕が減して集中状態＝一境性〔という心の状態〕のおこることが、心の三昧転変である。

〔三昧に入った心もっている〕静止した〔過去の〕意識作用と、顕現している〔現在の〕意識作用とが等しいとき、「それは心の」集中性転変＝一境性転変である。

と、述べる。ここでは、心一境性の内容を三昧に入った心の状態から説明したものである。これを佛教の立場と比較するとき、一つの問題が提起される。それは既にふれたように、一つの対象の内容についてである。佛教にあって心一境という場合、その一境については深く立ち入っていなかった。ヨーガ派では、この点について如何。

Y・SⅢ・一に、

凝念(dharana)とは心を〔一定の〕場所に結びつけることである。

とし、《一定の場所とは、臍・心臓の蓮華、鼻の先など、あるいは外的な対象物であり、この場所に心のはたらきを結びつけるのが凝念である》(Y・BⅢ・一)と註釈書は解説する。この点からすれば、心一境の内容は、一定の場所と言っても内・外二面が考えられていたから、一つの対象(外的)に心を集中することだけではなかった。佛教において心一境性をいう場合、精神統一、精神集中そのことが主要(心一境性＝集中＝定)なのであって、対象を必要としなかったのではないか。これに対してヨーガ派の場合は如何。

Y・B・I・一に《ヨーガとは三昧であり》Y・S・I・二には《ヨーガとは心のはたらきを滅することである》という。ここにヨーガ派の基本的立場が明示され、心作用の止滅という主題をめぐってヨーガ派の三昧が展開されていたわけである。心作用の内容分析に関しては、いまは深く立ち入らないが、この心作用の滅というヨーガの主題ラーヂヤ・ヨーガ (Rajayoga) にアプローチするヨーガ八支則の中のクリヤー・ヨーガ (Kriya-yoga) が注目される。何故なら、禅定、三昧の両概念とその内容が闡説されていたから。

元来、クリヤー・ヨーガ (行作ヨーガ) とされる苦行・読誦、念神 (Ⅱ・一) は、すでにY・S・Ⅱに明示するように《三昧の修習のため (samadhibhavanārthah) にあり、かつ煩惱を弱めるため (kleśatanukaranārthah) のも》であった。この八支則に関しては、Y・S・Ⅱ・二九以下に詳述するところであるが、それらは禁戒 (yama, Ⅱ<sup>30</sup>) 勸戒 (niyama Ⅱ<sup>31</sup>) 坐法 (asana Ⅱ<sup>32</sup>) 調息 (prāṇāyama Ⅱ<sup>33</sup>) 制感 (pratyahara Ⅱ<sup>34</sup>) の五外支則と、癡念 (dharmaṇa Ⅲ<sup>1</sup>) 静慮・禅定 (dhyāna Ⅲ<sup>2</sup>) 三昧 (samādhi Ⅲ<sup>3</sup>) の三内支則とをなしている。これらの中で、ヨーガの主目的である三昧が完成されるためには、五つの外支則が必須要件となる。何故なら、精神集中にとっての必須条件は、自ら精神面、肉体面で厳しく自制するとともに、そのための環境づくりが大切であるから。このことは、既に述べたように佛教の場合と同じである。そこにヨーガ八支の外五支則が位置づけられる。

禁戒としてY・Sは、

「すべての生物を害しな」(一) 不殺生 (ahimsa) (二) 真実を語ること (satya) 「他人の財を」(三) 盗まな」こと (asteya)

「邪姪行を捨てて」(四) 清浄行をなすこと (brahmacarya) 「ものを専有しな」(五) 無所得 (aparigraha)

を挙げる。いうまでもなく、以上の五は佛教の五戒、いなむしるジャイナ教の五戒 (不殺生、不妄語、不偷盜、不邪姪、離欲) に比定されるものである。

次に勸戒に關しては、

【身心の】(一)清浄(Sauca)【生命を維持するに足るもの以上には求めない】(二)知足(santosā) (三)苦行(tapas) (四)読誦(svādhyāya) (五)自在神に対する祈念=念神(Iśvara-prānīdhāna)

の五つが挙げられる。この中で、佛教と比べて特に注意される点は(五)念神の思想である。この念神の思想については、かつて筆者が論じた(『ヨーガと念神』『大谷学報』五五・四、「ヨーガ・スートラにおける自在神」『同』五一・四)ように、ヨーガ派が一神教の恩寵思想系統の流れを汲むか否かを量る重要なスートラとなるのであるが、ここでは重複を避け、論旨を展開する上に最小限必要な点をのみ述べることにした。

## 2 心一境性と念神

ヨーガ派の基本的立場を示す心作用の止滅にとって(一)心の活動を制する上で念神が如何なる要因となるか、(二)ヨーガの修習にとつて、念神がどう位置づけられるか、という二点が、自在神への祈念に関して明確にされねばならない。換言すれば、精神集中への過程で、清浄、知足と並んで苦行、読誦、念神、とくに念神が、何故勸戒の一つとしてとりあげられたか、という点であり、そのことがヨーガ派が佛教と一線を画する重要な意味を担っていたことである。何故なら、佛教は念神や、少くとも自在神を前提とする思想体系とは異質な宗教であったから。

さて、Yīś にあって念神にふれたスートラは、

(一)あるいは、自在神への祈念によって「も無想三昧がえられる」(Ⅰ・三三)

(二)苦行と読誦と自在神への祈念とがクリヤー・ヨーガである。(Ⅱ・一)

(三)勸戒とは、清浄・知足・苦行、読誦、そして自在神への祈念とである。(Ⅱ・三二)

(四)自在神への祈念によって三昧の成就がある。(Ⅱ・四五)

これら四つのスートラを整理すると、(一)と(四)は三昧、とくに無想三昧に関して、(二)と(三)とはクリヤー・ヨーガに関

して説かれたものであった。ここに、念神と三昧との関わりがあることを知るが、精神集中、精神統一にとって念神が如何なる意味あいをもつのだろうか。

Y I S I・二八に――

「ヨーガ行者は」それ「この聖音「オーム」(『自在神をことばで表わしたもののY I S I・二七])を反復低唱し、その(聖音)のあらわすもの(自在神)を思念「すべきである」。

右のストラに対してY I Bは、

聖音を反復修習すること、聖音によって表わ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。

学習することよりヨーガに住し、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。

と、いう。かつ又、自在神への祈念が無想三昧への導入とするY I S I・二三との関係からして、心一境性――自在神への祈念(『聖音「オーム」』の反復修習『心一境性――無想三昧というヨーガの実習がえられる。しかも、ここに問題とされるいわゆる自在神(Isvara)は、創造主神ではなくて『煩惱・業・「業の」果報・業の潜在余力によって触れられない特殊のプルシャ(purusa-viśeṣa)』(Y I S I・二四)であり『時間によって制約されないから古人にとっても師』(I・二六)であった。しかもこの自在神は『ことばで表示すると聖音「オーム」である』(I・二七)とその概念を規定する。(拙論「ヨーガ・ストラにおける自在神」『大谷学報』五一・四参照)

かくて、ヨーガ派にあって心一境性が目ざした境地は、精神面の集中に重要な役割をもつ自在神『聖音「オーム」』を以てしたことが知られる。この点を、更に八支則を注目する中で考えてみよう。

勸戒につづく坐法、調息、制感の三支則に関しては、既にふれた如く佛教との関わりをもち、更には、『ギター』



六・一〇―一五と密接に係る。

ヨーギン（『ヨーガ行者』）は人里離れた処に独り坐し、心身を制御して願望を去り、所有を離れ、常に自己を修練すべきである。

清らかな場所に、自らのために高きに過ぎず低からず、布、皮、クシヤ草でおおわれた確固たる坐を設け、

そこに坐し、意力を一点に集め、心と感官の働きを制し、自己を浄化するためにヨーガ（『実習』）を行うべし。

体軀、頭、頸を直立不動に保ちつつ、端然として動かず、自己の鼻頭をみつめて諸方に目をやることなく、

心を安静にし、恐怖を離れ、禁欲の誓いを守って意力を制し、われ（『神』）を心に念じ、われに専向し、修練して坐すべし。

かく常に自己を修練し、意力を統御したヨーギンは、ニルヴァーナを極致とするわれに内在する安息に達する。

と。（なお、『カータカ・ウパニシャッド』六・一一及び『ギーター』五・二七―八参照）かつ、同六・一六―一七《過食の者にも絶食の者にも、過度の睡眠、絶えず目醒めている者にもヨーガは属さない》や、《食事、休養に節度あり、睡眠、覚醒に節度ある者にヨーガは属す》の二偈は、内容からして八支中のニヤマ（勸戒）に充当する。

### 3 有想・無想三昧と有種子・無種子三昧

さて、Y・I・S にあって三昧に閑説した箇所を列挙すると、ほぼ次の如くである。

(一) 有想三昧と無想三昧（I・一七―二三）

(二) 有種子三昧と無種子三昧（I・四一―五一）

(三) 八支中の三昧（II・二九、III・三三）

(四) 法雲三昧（IV・二九）

右の四箇所について、ここで問題となる点は(一)と(二)との対比、(三)の位置づけ(既に闡説した)(四)の三昧内容であるが、特に佛教とヨーガ派のそれを対比する観点から、(一)と(二)を重点的にとりあげたい。

尋(vīcarka)伺(vicara)歡喜(ananda)我相(=自己意識 *asmīta*)の様相をともなうことによって有想「三昧」がある。(I・一七)

他のもの「無想三昧」は、「心作用」停止の想念(vīraṃa-pratyaya)を修習することによって生じ、「すべての心作用が滅して」潜在印象(*sauṃskāra*)のみが「心に」残っているものである。(I・一八)

右の二つのストトラは、三昧にあつて心に対象物が存在するか、存在しないか、が分岐点となっている。既に述べたように、対象物という場合、もとより〈心一境〉の一境である。有想三昧(*samprajñāta-samādhi*)は、三昧中の心が一境に集中する場合、すなわち心が所縁たる対象をもつ場合、心の粗大なはたらきをいう尋と、微細なはたらきをいう伺、さらに尋と伺がなくなった心地よい境地としての歡喜、そして最後にそれすらもなくなって自己意識だけが残るといふ、四段階に深化されてゆく。尋と伺とは、もとより佛教用語としてストトラ以前にみられる術語であるが、我相(*asmīta*自己意識、われありという意識)とは如何。

Y・S・II・六に、

自己意識とは「真我・神我の」見る力と、見ることの道具なる力とが、一体(*ekāhata*)であるかのよう(iva)なつたものである。

と、し、ヴィヤーサはこれに対し、

プルシャ(*puruṣa* 神我)は見る者たる(能)力であり、ブッディ(*buddhi* 覚)は見るはたらきとしての力である、と、これら二つが「別々であるのにあたかも」一体であるという過失が、まさしく *asmīta* という煩惱なり、と言われた。(Y・B・II・六)



Ⅲ・一八、Ⅳ・九参照)したがってウィヤーサは、《これは種子なく「対象を」意識しない三昧》とし(Y・B・I・一八)て、無種子三昧と同一視している。(この解釈に関しては後述する)尤も、他のヨーガ行者にあっては、この三昧は信念(śradhā)努力(vīrya)憶念(smṛti)三昧(samādhi)智慧(prajñā)にもとづいて得られる(I・二〇)という。

次に、有種子三昧(sabija-samādhi)無種子三昧(nirbija-samādhi)について考察しよう。Y・S・I・四一以下に、この三昧の定義と内容を説いているが、それによると、

有尋等至 (savitaraka samāpatti) (I・四二)

無伺等至 (nirvitaraka samāpatti) (I・四三)

有伺等至 (savīcārā samāpatti) (I・四四)

無伺等至 (nirvīcārā samāpatti) (I・四四)

を挙げ、これらを有種子三昧といっている。(I・四六)ここに等至(samāpatti)は、この小論の初めに定の七名として掲げたように、等至=定と解されるもので、これは、samādhi(三昧・等持)と samāpatti(等至・正受) samāhita(等引)とが混同して何れも三昧と訳しうることに由来する。この有尋、有伺、無尋、無伺の等至(=三昧・定)に関しては、周知の如く佛教の禪定觀にみられるものであるが、後世、禪定觀が発達する過程で次第に複雑化されていったことは、『俱舍論』定品の示すところである。すなわち、初期にあって四禪=四靜慮の内容(離生喜樂・定生喜樂・捨念樂住・捨念清淨)を説く中で、色界の初禪に未至定(初靜慮の近分)と根本定を配し、その定を有尋有伺定とし、第二禪に至る過程に中間定(伺あって尋なく、尋がないから初禪より勝れ、伺があるから二禪に及ばない理由で中間定という)を配して無尋唯伺定とした。更に、第二禪より無色界の非想非非想処地に至るまでそれぞれに近分定(根本定に近い勢分の意)と根本定を配し、この間の定を無尋無伺定としている。かつ又、四禪のそれぞれに五支、四支、五支、四支の十八支を配した(既述)など、禪定觀は複雑化されていった。したがって、ヨーガ派の、いまここに登場する有種子

三昧の内容も、佛教、とくに有部において発展した禪定觀に影響されていたことは否めないとみられよう。

いま、Y・I・Sにおける概念分析によると――。

有尋等至(＝定)とは、ことばと「ことばのあらわす」対象と觀念との分別知(vikalpa)ことばの知に従って生じ、対象物を欠く知(I・九)が混合している。(I・四二)

無尋等至とは、「分別知がなくなり、したがってそれと結びつく」記憶が淨化されたとき「等至になった心それ」自体は空であるかのようになり、対象のみが輝く。(I・四三)

有伺、無伺等至は、「有尋等至と無尋等至が粗大な対象をもつのに対して」微細な対象をもつもの。(I・四四)  
以上を有種子三昧というが、有種子という以上、心一境性＝定(三昧)でありながらそれで十分でないことを意図している。何らかの外的対象物(種子)――それが粗大であろうと微細であろうと――を心に意識している限りは、心の内面が完全に澄淨とはならないから。ではヨーガ派における三昧の極致は奈辺にあるのだろうか。《ヨーガとは心作用を止滅すること》といい、そのために《ヨーガとは三昧》という基本的立場が設定された。したがって有種子三昧の段階では、その最高の無伺等至にしても有種子という点では同じである。ここに、有種子三昧から無種子三昧へと深化されていく必然性がある。このプロセスをストラはこう述べている。

無伺〔等至〕が澄明になるとき「ヨーガ行者には」内的靜澄があり(I・四七)この「内的靜澄」において「三昧状態の心に生ずる」直觀知(Direct)は眞理を保持し(I・四八)その直觀知は「いわゆる」天啓聖典や推論による知とは別の、特殊性を対象とする。(I・四九)

と。しかしながら、無伺等至において潜在印象はどうなるのだろうか。Y・I・S・I・五〇はこの点について、これ「無伺等至」によって生ずる潜在印象は他の潜在印象を抑制する。

と、説き、ヴィヤーサの註釈を援用すると、三昧智から生じた潜在印象は煩惱を消滅させる力があるから、もはや心

のはたらきを促すようなことはない。すなわち、真理を帯びた潜在印象だけが三昧智 (samādhi-prajñā) の潜在印象ということになるから、心と真我 (神我) との識別知 (viveka-khyāti, 真知) を終極点とする心の活動は停止する、と、理解される。この発想は、いわゆるサーンキヤ哲学体系に由る。しかもなお、無同等至の上に無種子三昧が立てられたのは、如何なる理由によるのであろうか。

これ〔無同等至から生ずる潜在印象〕も滅するとき、すべてが滅するから無種子三昧がある。(I・五一) と、いう。このことは、三昧においてあらわれた直観知も、その直観知から生じた潜在印象も、すべて滅しつくさねば真の離欲とは言えないことを示したものである。サーンキヤ哲学の、心は自性・原質に還没し、神我が本来の状態になる、すなわち独存・解脱を達成しつくすことと関わっていたのである。

以上、有種子・無種子三昧にふれてきたが、これを整理すると、対象をとまなう三昧から潜在印象が生じ、その潜在印象がさらに三昧によってその現実化が停止されるとき、三昧智があらわれる。しかしその三昧智も潜在印象を残すが、それはもはや心のはたらきを促すことはないから、表象(観念)として生じることがない。つまり、真我と心との識別知が、そこではじめて生じるわけである。したがって、この真知を生み出す無伺三昧がさらに深化されたとき、《ヨーガ(三昧)は心のはたらきを止滅する》(I・二)という主題を充足するための無種子三昧が立てられた、と理解する。

本来から言えば、無同等至において解脱の契機が与えられたのであるから、更に無種子三昧を立てる必然の理由もありえないかに思われる。しかし、ヨーガ派の目的(サーンキヤ派の目的でもある)である独存、二元の識別知が得られた境地を考えるならば、有種子三昧に属する無同等至では満足しきれない要因を孕んでいたことは事実である。(佛教における九次第定の設定と併せて考えられよう。)この点から言えば、ヴィヤーサがY・B・I・一八において無想三昧を無種子三昧に等置したことは、問題を残す解釈と言わねばならない。何故なら、前者は潜在印象をとまなうが、後

者はともなわれないから。

## むすび

『ヨーガ・スートラ』を仔細に分析すると、かつてJ・W・ハッセルがその著(J. W. Hauer: *Der Yoga als Heilweg*, S. 81-106)で述べた如く、諸段階のあることに気づく。このスートラが、いつ、いかなる背景から生まれたか、については、にわかには結論を出しうるものではない。(一般には成立年代を四〇〇—四五〇とするが)しかし、このスートラがサーンキヤと佛教に関わりをもっていたことは、否定しがたい。

いま、この小論に扱った禅定と三昧に関してのみ限定するならば、スートラのそれは、佛教、それも後期阿毘達磨の禅定観を背景としていたことが比定される。換言すれば、ヨーガ派は、サーンキヤ的解脱達成のために、心作用の滅を深層化する上で佛教的禅定観をかなり採用し、実践修習面において独自の禅定観を設定したと考える。

かつて筆者も指摘した〔無明について—『ヨーガ・スートラ』Ⅱ・五註との対比〕『大谷学報』五五・一〕ように、ヨーガ派は、その建前からして対象の实在性を主張する立場にあったことは否定できない。してみれば、スートラの成立と佛教との関わりの中で、心外無別法に立つ唯識無境を批判する(Y—S V・一三—一六及びY—Bの解釈。この点については、金倉円照博士「ヨーガ・スートラの成立と佛教との関係」『印佛研』Ⅰ・2参照)点からして、少くとも、説一切有部の三世実存有説の流れ(Y—S Ⅲ・一三に婆沙の四論師説を援用している)と密接な関わりをもっていた、と言わねばならない。

(一九七六・四・二〇)

## 追記

この小論の中で、いくつかの考察すべき問題が残されている。その一つとして、心一境性の問題や原始佛教におけるヨーガ(Yoga)の用法などがあるが、既に紙幅を超過したので稿を改めた。