

(一六三)に對する註が最も當を得たものと思ふ。曰く、

諸のブラーナ及びその他にて説くが如く、瑜伽僧法耶にても亦物質世界の創造を總覺(samasthi Buddhi)の作用なりとし、別覺(vyasi Buddhi)のそれにあらずと教ふ。

こゝに總覺とは世界的覺といふ義、別覺とは個人覺との意味であつて、正さしく覺の二方面を認めたとある。勿論この術語は吠檀多より藉りたもので、思想も恐らく吠檀多より得たものであらうけれども、説に於ては確かに數論の秘義を啓發したと言はねばならぬ。果して然りとすれば縁起の一位としての覺即大は自性が僅かに動き出した位で三徳の平均が破れたといひながら未だ混沌を免れぬ状態であると解するが至當であらう。

我慢

已に大然りとすれば同様に、我慢にも亦兩方面あることが自ら推知される。而してその世界的方面は梵書や奥義書で神は世界を作るに當りて「我今繁殖せん」との慾望を起した、その慾望より系統を引くことは前に同じく述べた所である。然らばこの世界的の大より世界的の我慢がいかにして生じたかといふに、頌の二五(經二、一七一—一八)に従へば大の三徳が一層明白に分化した結果である。即ち大

十一根

の三徳が分化するに従て彌々動的となり而も三徳の各々より我慢の三態が生じて現象界の雜多を開展するようになるのである。我慢の三態とは變異我慢(vaiṅkya āhāṅkāra) 大初我慢(bhūtādy āhāṅkāra) 焰熾我慢(rajasa āhāṅkāra)である。第一は大の喜徳の方面より生じ、第二はその闇徳より生じ、第三はその憂徳より生じたものである。これは勿論一我慢の三方面であるけれども、後の變異を生ずるに各我慢の擔當が異なる所を以て判ずればまた三我慢と見ることも出來やう。

五唯

この三我慢より十一根五唯を生ずる次第を言へば、變異我慢は喜徳勝れて光照輕快であるから自ら心理機關を發展するに適して、即ち五知根五作根心根の十一根を生じた。また大初我慢は闇徳勝れ闇重であるから純物質を生ずるに適して

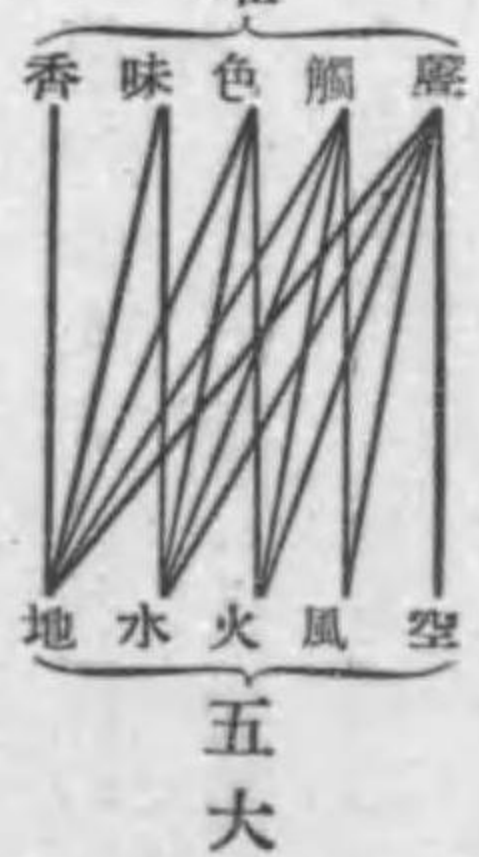
五大

五唯を生じ、最後に焰熾我慢は憂徳勝れて活動性に富むので兩我慢を扶けて十一根と五大とを生じたといふてある。蓋し吾人はこの中に數論派の一種の主意說的傾向を見ることが出來るけれども、神話の變體以上に幾何の哲理を有するかは判然せぬ。

五大發生の經過

次に五唯(pañca tanmātra)より五大(pañca mahābhūta)を發生する經過を見るに、吾人の

知れる限り二説がある。一は金七十論の釋(頌二二註、同三八註)之を代表し、聲唯より空大發生し、觸唯より風大發生し、色唯より火大、味唯より水大、香唯より地大を發生すといふ説である。他はブーチャスバテイ、ミシヌラ氏の説が之を代表し(Mahā-mūḍhī 23)聲唯より空大、聲觸二合より風大、聲觸色三合より火大、聲觸色味四合より水大、五唯全合より地大生ずといふ説である。共に已にマハーバーラタにある説であるが(本篇第二章第三節參考)智度論第七十にはブーチャスバテイの擧げた方を數論の説としてゐる所を以てすれば、この方が一般に行はれたらしい。空に聲の性質あり、風に聲觸の性質あり、風に聲觸色の性質あり、水に聲觸色味の四性質あり、地に聲觸色味香全部の性質備はれるは之がためであるといふ。



第二節 世界觀

數論の主意とする所は有情就中人生問題の解決にありて、物質的宇宙論は餘り顧みる所ではない。頌には宇宙論自身を取扱つた偈文が一つもなく、經では僅かにシャンカラ派や中觀佛教の無宇宙論に反對して世界の實有を主張した二三句を擧げたに過ぎぬ(經一、七八—七九)。つまり數論は從來の一般的世界觀をそのまゝに受けとりてたゞ之を自性發展の結果といふ基礎を與へたものに外ならぬやうである。その存在の意義は全く有情の業に應じて輪廻の舞臺を供する所にあるりて、この間に身を托するは後に説く天人獸の三道十四生である。故に有情を食者(Bhoktri)即ち能驗者といふに對して、世界を被食者(Viśgya)即ち被驗者と云ひ、又有情がこゝで業果を果たして解脱を得る道場となる點よりは恩惠世間(anugraha saṁgraha)とも名ける。從て有情が若し解脱すればその存在の意義が失はれるので發展の逆順を経て次第に自性に歸没し去るわけである。たゞ實際上多くの未解脱者があるの客觀的には依然としてその繼續を告ぐるのみ。こゝに數論の世界觀に一種の唯心論的傾向を認め得べきは寧ろ奇異の感に堪へざる所である。

世界存在の意義

數論派に従へば物器世界を作る要素は五唯と五大とである。五唯は微細物質 (sūkṣma bhūta) であつて粗物質の五大が各々種々の性質——例へば地に色、聲、香、觸あるが如き——を有するに反してたゞ一個特有の性質を有する點より唯即ちそれのみ (tat-mūlā) といふ名を得たものである。吾人の感覺的認識以上のものであるけれども、細身の維持者となり天上界を形成するといふからは一種の具體的物質で、謂はゞ原元素 (Urelement) と言ふべきものである。五大を有區別 (bheda) といふに對して之をまた無區別 (aviveka) と名くるも之がためであらう。何故にかゝる物質を假定したかといふに蓋し細身の維持者即ち靈魂身を組織するに現實上の地水火風では餘りに粗であるとの考と、經驗上現實の五大には種々の性質があつて到底それ自身は根本的原素ではあるまいとの物理的觀察とに基く結果とであらう。歴史的に言へば已に奧義書の初期より萌芽し名稱⁽¹⁾としてはカータカ書四、八、マイトラヤナ書三、二等に説かれ、マハーバータを経て遂に數論に採用された者である。五大はこゝに改めて説くまでもなく殆ど印度一般の通説で已に奧義書で圓熟した考であるが、たゞ數論は之を五唯の混合物と見た所が特徴と言へば一の

特徴になるのである、併しこの見方は他派にも澤山ある。この五唯と五大とよりなる世界を數論も大體に於て天、空、地、の三としたが、中に於て天界は主として五唯よりなり、地界は主として五大より成ると言つてゐる。尙、數論は世界觀に關連して他派の如くに切滅 (pralaya) を認むる。經六、四二にはその原因を説いて三徳の平均によりて切滅あり、不平均によりてその發生 (utpatti) ありと説いた。即ち三徳説によりて之を解釋せんとしたのである。然るにガルベ氏は進んで、一體印度に切滅の思想の起れるは數論派に初まるもので他學派のそれは漸次之を採用したものに外ならぬと論じ、可なり詳しく之を證明しやうとした。⁽²⁾ 去れどこは到底認容し得べからざる説で、切滅説は寧ろ奧義書に發して諸學派共通の教理となつたことは吾人の已に述べた所である。⁽³⁾ 更に簡単にガルベ氏の非理を數へて見やう。(一) 氏自身も怪めるが如く、頌にも經にも毫も切滅説を組織的に述べた所がなく、寧ろ既定の事實として偶然に之に觸れた位に過ぎぬと。(二) 切滅説は有情觀よりは寧ろ世界觀に關係する教理なるに、上述の如く數論は世界觀を重く見ぬこと。(三) 自性は無知なるに何故に一定期に必ず世界を自己に廻

收するか理由を見出し得ぬこと。(四) 劫滅となれば一切の變異が自性に消融するから神我の機關たる細身も亦自性に還没するので、從て其時は神我が獨立して所謂解脱の状態となるとせねばならぬ。然らば時節論師の説と毫も擇ぶ所がなく修行を要せずしていつかは遂に解脱すとの結論に達せねば止まぬことゝならう。然れどもこは斷じて數論の許す所ではない。即ち何れにしても劫滅説と數論の考とは元來調和し得ぬ考であるが、況してこれをその特産と見るに當りては失當もまた甚しと言はねばならぬ。而も數論はこれを採用して三徳説を以て解釋せんとした所以は、當時この説は已に一般に認められた真理であつたからである。

〔附記〕この稿なつてから高楠教授の注意により念のため再びガルベ氏の「數論及び瑜伽」(Sākhya and Yoga)の方を通讀して見た。然る所氏はこの書に於てヤコービ氏(Jacobi)の抗議に逢つたからとて前説を取り消して居るのを發見した。誠に然かあるべきことと思ふ。併しながらヤコービ氏は阿闍婆吠陀に已に劫滅説の考があるといふ一點で抗議し何故に數論派より劫滅説が起り得ぬかの理論には觸れて居ないやうであるから別に稿を改めぬことにした。

〔註〕(1) 印度哲學宗教史三五〇頁。(2) Garbe, Sākhya, Ph. S. 220-221.

(3) 印度哲學宗教史三五一頁及五〇七頁。(4) Garbe, Sākhya und Yoga, S. 16.

第三節 有情論

有情論狭く言へば人生論は數論の全力を注いで研究した問題で、正さにその中心點の存する所である。今之を數個の條目に分けて説いて見やう。

一、組織 有情の組織は言ふまでもなく身心の兩者から成る。言葉を換えて言へば覺以下の二十三諦が生理心理機關となつて神我を抱合して、こゝに初めて認識力と活動力とを備へた一有情が成立するのである。經六、六三に有情を定義して特殊化せられた神我(viśiṣṭasya jīvaṁ)と云へるが、蓋し元來同性の各神我が身體的制限によりて個々特殊の着色を帯びるに至るを有情と名くとの義であらう。數論に従へば有情の身體に二重の組織がある。細身(sūkṣma śarīra)と粗身(sthūla śarīra)とである。細身とは言はゞ靈魂身で生死を貫ぬく身、粗身とは生死によりて得捨する肉團身である。この中細身を組成する要素に十八物あり、覺我慢十一根、五唯とて覺我慢十一根の十三は我のための心理機關となり、五唯はその十三機關を維

一、有情
の組織

細身

持する物質的基礎となるものである。然れども是等十八物はすべて有機的に結合し、苟も我と關係する限り永久に渾一體としてその體系を維持するもので決して偶然若しくは任運に解體することがない。之を經三、一三には太陽の光線の如しと説いてゐる。吾人の善惡業を薰習して失はざらしめ各神我を特殊化せしむる組織は正さしくこれで、この點より細身をまた相身(Prāṇa)即ち一有情の特徴たる身とも名くるのである。その量は經三、一四に従へば極微量に等しいとあるけれども、金七十論(偈三九註)には『聖者の見る所、この中に手足・頭・面・腹・背等の形圖を具足す』と説いてある。蓋し一有情の單位で而もその原型であるからであらうが、しかし吾人に取りては超經驗的(akindriyan)で且つ、未だ粗身を得ぬ中はその機關も能力を發揮することが出来ぬと定められてある(偈四〇)。

この細身が粗身を得て初めて現實の有情となるわけであるが、しかし頌にも經にもその第一次的經過、即ち自性が發展して一有情となるまでの次第を説いた所がない。蓋し第一次的説明は實際に於て不可能であるからであらう。そこで第二次的に父母に托胎することからこの説明が初まるのである。先づ一つの細身

粗身

父母所生身

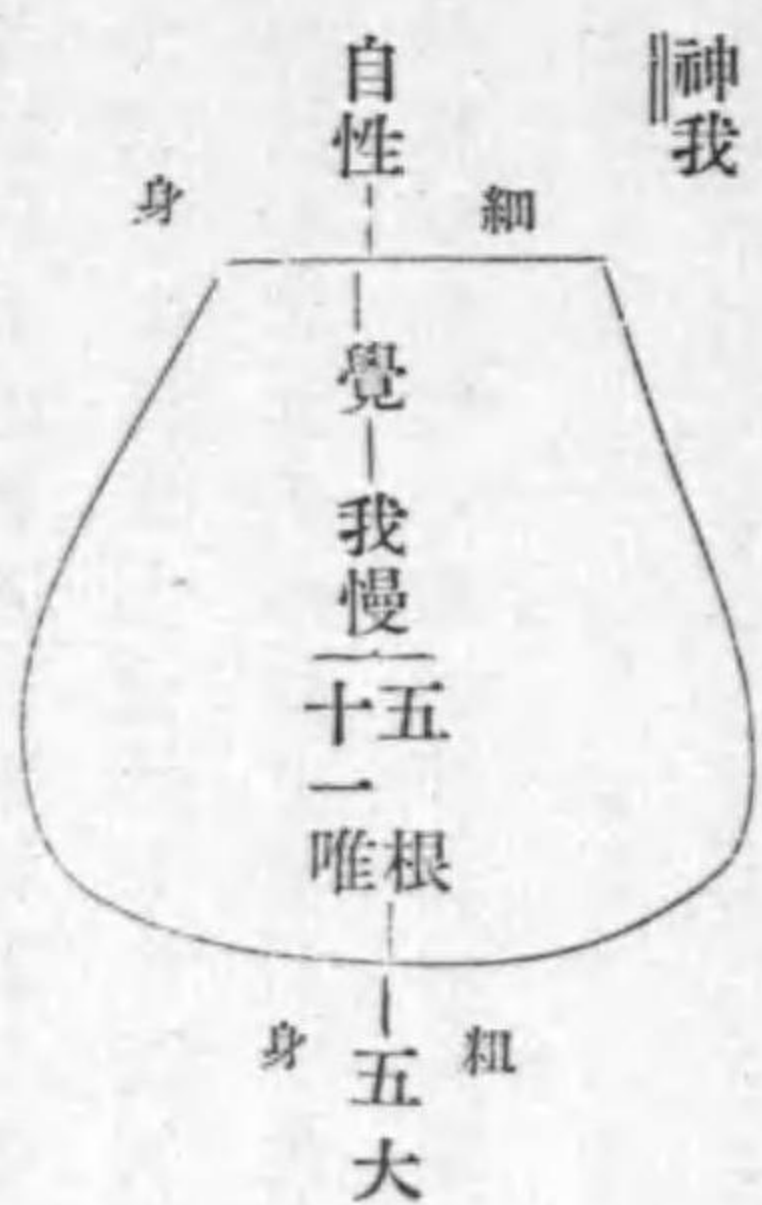
があつて業によりて當來に亨くべき運命が定まる。父母和合するや山岩城壁の障礙に碍へらるゝことなく直ちに趣いて托胎する。一定期を経る中に六依(ṣaṭkāṅṣika)具足し、始めて粗身完成するを父母所生身(matāpitrīya)と名ける。六依とは血肉筋・爪・毛・骨で前三者は母より亨け、後三者は父より亨くるものであるといふ(金七十論頌二九註。經三、七一一)。然れどもその粗身を作る物質の見方には異論があつて金七十論頌一七註及び經三、一七には五大所生(pañca bhūtaika)であるといひ、經三、一八一―一九には空を除いて四大所生なりといふ説とたゞ地大の一原素のみであるといふ説を掲げ、更に經三、一一二には理由を附して地大の一から成ると結んでゐる。恐らく初め五大説であつたのが後に尼夜耶吠世師迦派の影響を受けて地大説となつたものであらうが、しかし身體に血・淚・暖氣・呼吸等を認むる限り四大説が最も穩當であらうと思ふ。

こゝに來りて再び疑問となるのは、かくして成れる身體組織と神我との結合の工合いかといふ問題である。この事は已に前の自性と神我との關係の所で觸れて置いたが、實を言へば數論がこの事をやかましく詮議したのは、本體論上の問

身心の關係

題としてよりは寧ろ身心關係論の問題としてある。従てこれに對する解答にも種々あるけれども矢張何れも不徹底を免れぬ。蓋し現實上有情は認識の方面と活動の方面とを具備し、神我の特質と物質性の特質とを兼備すれど、理論上よりすれば神我と身體とは正反對で逆も渾一體として和合し得べき道がないからである。そこで數論は主として之を種々の比喻によりて説明し去らんとした。就中最も著名なるは頌の五九の俳優と觀客との比喻であつて、神我を觀客に比し自性を俳優に比して、觀客と俳優と相俟つて芝居が打てる如くに、神我と身體と相依つて一有情が成立すと説かうとしたのである。即ち之を理論に直して考ふれば本體論に於ける盲者と跛者との譬の如く、神我は主觀性の自らなる傾向として見んとする傾きあり、身體は自性の自らなる傾向として見られんとする傾きがあつて、こゝに両者が結合したものであるとの意味にならう。又經にはこの間の關係を鐵と磁石とに比し、鐵と磁石とは元來別物なれどその間に索引作用が行はれるやうに身心の關係を然りと説かうとした所がある。即ち何れにしても兩者は元來別物で、また結合後も同じく別物で依然として主觀客觀の區別があれど、その主

身心組織の圖表



觀客觀の區別のある所應て相補的關係に於て連絡を絶たずとの意味を述べたものに外ならぬ。従て身體が種々の業を作りて細身に薰習して我を伴ふて諸趣に輪廻するも我はたゞ之を見るのみにて毫もその動作に與らぬこと恰も俳優(身體)が舞臺(世界)に顯はれて種々の形を現じて喜劇悲劇を演ずるは、畢竟觀者の(神我)あるがためであるけれども觀客自身に於ては安坐して之を見物するのみにて毫も劇そのものに與らぬやうなものである。神我が飽くまでその純淨の本性を維持する所以はこゝにある。ドイセン氏はこの身心の組織を圖式で表はしてゐるが誠に當を得たものと思ふからこゝに引用しやう。(1)

然るに尙、こゝに大疑問がある。精神と身體とが結合しても、尙別々の本性を維持するならば、いかにして両者が交通して現實上「我走る」「我苦し」「我老いたり」といふが如き神我自身が活動に渉るが如き感じを生じ、また本來無知覺たるべき覺我慢十一根等が知覺的精神状態を表はすかといふ事である。頌二〇にこの問題に答へて曰く

tasmāt tat sañyogād acetanām cetanāvad iva līgam gūṇakartṛive ca tathā kartā iva bhavaty udā-
sīnāḥ (三徳、人に合するが故に無知心理機關知者の如く、三徳能作の故に中直我)
作者の如し、眞諦譯。

と、こは非常に有名な偈文であつて身體と神我とが合するから相互にその影響を受けて、無知の心理機關も知覺的となり、非作者の我も活動的のやうになるといふ意味を述べたものである。併しながら實をいへばたゞ「如し」(iva)の語を二回用ゐたのみで、何故に神我と身體と合する時、その本來の性質を持続しないで、他者の如き相狀を呈するかの根本的説明とはなつてゐない。又經となれば吠檀多派の制限 (upādhi) の考を呈出して、身體が我を制限するから、恰も大虚空が瓶等の制限によ

つて個々に分れたやうに見ゆるが如く、赤花の前に水晶を置けばそは赤く見ゆるが如く、斯の如く普通の神我も身體的制限によりて活動體のやうに見ゆるのであると説明した。併しながら制限説は吠檀多派でも困難な理論であるが、況して數論にては多我を認め且つその制限たる身在の實在をも認むるので之を維持すること一層困難で、つまり歸する所偈の如し、以外に幾何も出づる所がないことになる。更にヴィジュニヤーナ、ピクシュ氏になると有名な反影説 (pratibimba) を提起し、我の作用が身體に反影し、身體の作用が我に反影するので、たとへ一種の見えに過ぎぬとしても兩者交通の道が開けて互に影響し合ふのであると説明せんとした。こは吠檀多派、而もシャンカラ派で發達した教理のやうであるけれども、數論の教理上よりしても恐らく最も妥當の考であらうと思ふ。所詮西洋に於てもデカルト以來身心關係論は長らく哲學上の謎題となつたやうに數論にありても根本的に解決し得ぬ疑問に屬したのである。

二、心理作用一班 數論の宗義よりすれば心理現象の本源は凡べて神我であつて覺我慢十一根は唯、物質的生理組織に過ぎぬ。然れども前述の如く我の反影を受

二、有情
の心理
作用

内具と外具

くるので經驗的意味に於ては是等は心理現象の分擔者となるのである。數論は是等の十三機關を大體二類に分けた。内具 (anah karanam) 即ち純然たる精神的機關と、外具 (bahyam karanam) 即ち外部的機關とである。覺我慢心の三は前者に屬し、十根は後者に屬する。今是等の一々の特色を簡單に述べれば、

覺

覺 (buddhi) 又は心 (citta) とも名ける。心理機關の最上に位するもので、現今の言葉を以てするならば理性と名くべき機能である。その特相は決智 (adhyavasāya) 即ち

推理判斷を司る所にありて、他の十二具の經驗を凡て纏めて判斷を附し神我に傳奏するを任務とする。即ち言はゞ精神全體の統轄者で經二、四〇。同四七には之を群臣中の宰相に比してある。輪廻の因たる業も解脱の因たる正智も皆この覺の司る所であるからその責たる最も重いと云はねばならぬ。

我慢

我慢 (ahankāra) 我慢は即ち我執 (abhinna) の機關であつて吾人に「吾苦む」「吾欲す」等の自我意識のあるはこの我慢あるがためである。數論の宗義上肉體の作用に過ぎぬ苦樂を吾がものゝ如くに思惟して、愛憎を生ずるはこの我慢の司る所で、この

點に於て唯識佛教の未那識 (mano-vijñāna) に似たものと言はねばならぬ。吾人が快

を求め不快を避けんがために種々の行動を起すもこの機關が中樞となるからである。若し五知根を覺に隸屬すと見ることが出来るならば五作根はこの我慢に直隸すと言ふことが出来る。

意

意 (manas) 意(心とも譯す)は分別 (vikalpa) を司る機關で、五知根と共同しては外

界の知覺を營み、五作根と共同しては行爲を營むがその任務とする所である。由來この manas の解釋は各派各々異り勝論の如きは之を一種神經様の機關と見、而も極微量とし、迅速に身體内を廻轉して知覺運動を司るものとした。今數論に於ても之を十根と并べて説く所を以て判ずれば、稍々勝論の見方に似たやうにも思はれるけれども、また之を分別の機關と説く所を以てすれば、純然たる精神能力のやうにも見え、其地位頗る曖昧たるを免れぬ。佛教の第六意識位に見て置いたらよからう。

十根

十根 (indriya) 根とは元來能力の義で廣き意味に於ては三内具をも含むけれども通例は五知根五作根の外具を意味する名稱とせられてゐる。この根の體に就ても各派の間に色々の異論がある許りでなく、同じ數論派にても諸説に分れ、或は五

唯所成であると云ひ或は五大所成なりと云ひ種々の説が傳はつてゐる。蓋し五知根も五作根も外見上よりは肉團身に屬するからであらう。然れども頤や經の見方に於ては之を我慢より發展したと説くに應じて、その體も狹義の物質以上のものであるとし、外形上の眼耳や手足はたゞ根依處 (adhishthānam) として根の實體はその内部にあるものと見るを正當と判じた。經二、二三には根は越感的なり、たゞ迷へるものゝみ根依處を根なりと執すと説いてゐる。即ち佛教の所謂扶塵根と勝義根の區別を認めて勝義根を以て眞の根としたのである。十三具具足の細身が極微量たるを得る所以もこゝにある。

十根中、五知根 (buddhindriya, jñānendriya) の作用を云へば眼 (cakṣuḥ) は色境を、耳 (śrotṛa) は聲境を、鼻 (ghrāṇa) は香境を、舌 (jihva) は味境を、皮 (tvac) は一切の觸境を感受すると各自の任務とする。但しその五境は天人の場合にありては直ちに五唯其ものゝ性質であるけれども、人類にありては五大の性質たる區別がある (頤三四)。次に五作根 (karmendriya) の作用を述べれば、舌 (vāc) は言語を發する機關、手 (pāni) は物を執捉する機關、足 (pāda) は步行機關、排泄器 (pāyū) は排泄機關、生殖器 (upasthā) は生殖機關で

五知根の
作用五作根の
作用

ある。

以上の部分的説明に基いて更に概括的に心理作用の一般を述べれば、先づ外具たる十根の作用はすべて現在の境に對し而も各々定まれる分限ありてその分を超ゆることが出来ぬ。例へば手の作用は現にあるものを握るのみにて過去未來のものにまで及ばず、又耳は現在の聲を緣するのみにて色境を緣することが出来ぬ類である。之に反してその内具の作用は總じて獨り現境に限らず過去にも及びばまた特定の境に限らないで十根を経て來る凡ての材料を所緣の境とすることが出来る。この意味に於て頤三五では外具を門 (dvāra) と名け、内具を門の所有者 (varin) と名け、門は出入口に過ぎぬけれども、門の所有者は門より入り來る全部を見得る義を比示した。更にこの十三具共同の心的作用は自ら二途に分れるわけである、外界知覺の場合と行爲の場合とである。外界知覺の場合に於てはその起點が外界に初まり、神我に終る。先づ對象ありて五知根の門を経て内に入る時、意が之を表象化して我慢に送る、我慢之を己のものとして快不快の評価を附して覺に傳達すれば覺之に最後の決定を附し、統轄して遂に反影的に我に傳奏してそ

外界の認

の認識に訴へる順序である。グーチャスバタイ、ミシュラ氏がこの順を國王と官吏の職制に比して次のやうに述べた。まづ村長あり、各戸より租税を徴して之を知事に送り、知事之を大臣に送り、大臣更に之を國王に呈出するが如しと (Kaundī 30)。但しこの際に於て傳達せらるゝ内容は實物そのものではなく、實物の刺激が各機關に進化 (Parinama) を起し、その進化の状態が傳つて我に傳奏せらるゝに過ぎぬとはグーチャスバタイ、ミシュラが特に斷つて置く處である (Kaundī 36)。

行爲

次に行爲の場合にありては認識の經過と丁度正反對で起點が内部にありて終點は外部にある。而してこの際も廣義に云へばその原動力は神我の見んとする要求にあるけれども我は直接に行動に關係しないから、狹義の起點は覺て殊に我慢が有力な發動者となる。即ち我慢が動機を起し、意その手段を考へ、之を十根殊に五作根に命じて一の行動を起すのである。金七十論(頌三一)に例を以てその次第を示してある。

一人の梵行の婆羅門あり、某處に皮陀ペイタの師ありて能く弟子を教へ意の如く受學せしむると聞いて、我今決定して彼に行いて學ぶべしと。これ即ち覺この覺知

をなすなり。我慢マ覺の意を得、已に如斯の計をなす(曰く)一切婆羅門所有の具、我れ悉く持して將に彼に往いて心をして散ぜざらしめんと。此心カ我慢の意を受得して此分別をなす(曰く)我當に何んの皮陀を學ぶべきやと——外根心の分別を知り、已て眼能く路を見、耳能く他の語を聞き、手に澡罐を持し、足能く路を踏みて各々事をなすが如し。

と要之、數論の心理學は言はゞ一種の生理的心理學である。覺我慢意等の微妙なる作用も本質上よりは微細なる生理組織の活動に外ならぬと見る所、可なり唯物論的心理學に似たと言はねばならぬ。たゞ數論は是等の最奥底に認識の主體意識の本源として不變常恒の神我を立つる點に於て唯物論的心理學と大に異なるのであるけれども、その神我を行爲の發動者と見ぬ點に於て、少くも機械論的觀察たるを免れぬ。

尙數論の心理觀に關連して述べねばならぬのはその五風説である。五風説とは吾人の肉體的生理作用を所謂五種の生氣 (Prāṇa) に歸した考察で、奧義書以來印度一般の生理説となつた考である。數論思想の淵源となつたタイタイリヤ書

五風説

の五藏説でも之を生氣所成と説いて心身組織の一廓と見、吠檀多派にても之を十根と並ぶべき獨立の機關として居る。然るに數論は之を二十三諦以外の要素と見ないて寧ろ諸根共同の結果によりて生ずる作用と見做したが、恐らく初め之を取り入れるのを忘れて後ちに必要上補はねばならぬことになつた窮策であらう。而してその諸根共同の意味を金七十論註には十三具全部の事と解したれど、頌二九、經二、三〇—三一を案ずるにたゞ覺慢心の三内具共同の結果と見るが本意らし。五風とは波那 (prāna 出風) 阿波那 (apāna 入風) 優陀那 (udāna 上風) 婆那 (vyāna 介風) 娑摩那 (samāna 等風) 等風で、學派によりて多少その意味が違ふから適當の譯語は下されぬ。今金七十論やグーチャスバタイ、ミシュラによりて數論の意味を見ると、(一) 波那 は通例呼吸全體、若しくは出息の意味に用ゐらるゝけれども、こゝでは鼻口を通路として心臟、臍、足趾に廣がり、而かも吾人の歩行と靜止とを司るものとせられてゐる。鼻口を通路とすとは確かに呼吸を意味するに相違がないけれども、足趾に廣がるとは何を意味するか明かではない。(二) 阿波那とは入息を意味する語であるが金七十論に従へばこの風は首背、脛口邊等にあるもので、人の恐れて縮むはこの

作用で従てこの風の多き人はその性怯懦であるといふ。恐らく人が恐るゝ時に暫時息の塞ぐことのある所などより思ひついた解釋であらう。(三) 優陀那は心臟、首、口蓋、眉間等に廣がる風で、人に憍慢心あるはその作用であるといふ。(四) 婆那は皮膚一面に擴つてゐるものであるけれども、また極めて離れ易い性質のものである。人をして孤獨自ら樂まざらしむるはこの風の作用で、またこの風が分々に離れ去る時は遂に死に至るといふ。(五) 娑摩那は心臟内にあるもので、能く物を攝持するがその特質である。従てこの風多き人は性慳貪であるといふ。要するに五風説は一種の空想的生理觀らしく、いかなる程度まで經驗の結果なるか分らぬけれども、とにかく上の説明によれば西洋にても早くより説き來れる體質と氣分との關係にも觸れた考察のやうである。

三、心態

三、心態 (bhava) に就て 前項に述べた所は心理活動一般の様式であるが若し之をその精神内容に就て觀察するならば殆ど無數の種類に分れる。數論は之を心態と名けた。蓋し bhava とは状態または念想の義で或る種の心理内容を體的に命名したもので、言はゞ佛教の所謂心所 (caitya) に相當すべき考である。眞諦が之を

有と譯したのは直譯であるが心の存在状態の意味に取らねばならぬ。而して佛敎にて心所論をやかましく研究すると同様に數論にてもその心態論を詳しく攷究した。蓋し吾人が輪廻するも解脱するも吾人の心持即ち心態のいかんによるものであるから、心態論は心理觀であると同時に倫理觀ともなるからである。

數論に従へば吾人の心態は勿論一時的なもので甲心態が乙心態に移ることもあれば、若しくは全く無意識状態となることもある。然れどもそれは波の起伏の如きものではなく、その印象が細身特に覺に残留して長く保存せらるゝこと恰も畑に種子を蒔いた工合で、遂に再び發現してその果を結ぶ原動力となるものである。この印象を術語で薰習(vāsana)と名け、薰習された結果を業(カマ、karma)又は行(sanskāra)と名ける。現世に於ける記憶の原理のこゝにあるは勿論、吾人に先天的能力の存する所以も、その運命の種々に分れる所以も全くこゝにありて、つまり先世に於ける心態の薰習が心理的には再現し、倫理的には相當の報酬を來たさしむるがためである。この意味に於て心態は吾人の複雑な心理作用の基礎たると同時に倫理上責任の基礎であると言ふのである。彼の細身が常住て解脱生ぜざる限り破壊

することのない理由もまたこゝに求むべきもので、心態が薰習となり薰習が心態となりて表はれ、因果が絶えぬからその依止たるべき細身も破壊を來たすべき間隙がないことになる。この意味に於て頌五二に曰く、

心態を離れて細身なく、細身を離れて心態なし。

とある。然らばその心態は全部吾人に先天的に具備するものであるか、將た後天的にも得べきものであるかといふに、數論は之に對して兩方を認め、即ち前世の心態の再現と今世の新なる經驗とである。頌四三に曰く、

sansiddhikās ca bhāvāḥ prakṛitkā vaikyāsca dharmādyaḥ
 disīḥ karaṇāśrayiṇaḥ
 kāryāśrayiṇasca kalamādyaḥ (法等の諸心態は自然成就 (prakṛitā) と變異成就 (vaikṛitā) とに分る。一は内具により、他は迦羅等による。これ吾人の經驗する所なり)。

この句を眞諦は因善、自性成、變異得、有三。已見、依内具。依細迦羅等、と譯したけれども、三と見たるは誤解で自性成と變異得の二と見るべきである。(3) 即ち頌の心は法非法などの心態に先天的(自然成就)と後天的(變異成就)との區別あることは

吾人の經驗する所で其先天的なるは内具即細身に生れながら備はり來り後天的なるは托胎以後迦羅カッラとは托胎して稍々凝滑した位をいふ死に至るまでの現身に於て得たものであるとの意味である。即ち佛教唯識家の護法派にて説く本有種子新薰子に似た考を述べたのである。

次に然らば數論は心態の種類として幾何を數へたかといふに、勿論實際を云へば際限があるまい。しかし數論の目的に對して意義あるは迷悟に關係ある部分のみであるから、數論はこの標準に照らして八分説と五十分説との二分類を出した。

八分説 八分説とは覺の作用を善の四方面と惡の四方面とに分けた觀察である。頌二三に従へば覺に喜徳勝る、時善の四心態表はれ、憂暗の徳勝る、時惡の四心態顯はれるといふ。八分とは即ち法(dharma)非法(adharma)智慧(jñānam)無智(ajñānam)離欲(virāga)憂欲(rāga)自在(aīśvāryam)非自在(anaīśvāryam)であつて、つまり吾人の性格又は修養状態を四方面に分けて、更に之を積極的消極的に分けた分類である頌二三)。

心態の種類

八分説

法
夜摩法と
尼夜摩法

法 法とは重に意志即ち徳行に關する心態で、之に夜摩法(yama: 禁制)と尼夜摩法(niyama: 勸誡)とがある。金七十論註備考會本上五七丁に従へば夜摩法とは無瞋恚恭敬師尊内外清淨節食不放逸の五事を守ること、尼夜摩法とは不殺不盜不妄語不婬(梵行)無諂の五事を守ることであるといふてある。しかし通例は夜摩法とは消極的に禁制せらるべき、勿れの徳を意味し、尼夜摩法とは寧ろ進んで勤むべき積極的徳目を意味するからして、この金七十論の解釋は寧ろ逆になつてゐると見るべきである。

非法 法と正反對の心態で、つまり夜摩、尼夜摩を破ることである。

智慧 智慧は純然たる理智的心態で、金七十論(上五八)に従へば之に内外の二智がある。外智とは直接に數論の宗義に關係せぬ一般的智識で、六吠陀分(4)などに通ずるをいひ、内智とは數論の宗義に關する智識である。

無智 智慧の反對。

離欲 離欲と憂欲とは主として動機化された感情に關する心態である。金七十論註(上五九丁)に従へば離欲も智慧の種類に應じて内外の二種に分れる。外智の

憂欲

結果として世間に執着することの過失を見て單に世欲を離るゝが外離欲で、内智の結果として自性(主)として身體そのものをも厭離せんとするは内離欲である。

自在

自在とは精神能力中特に神通(siddhi)に關する心態である。金七十論(上六〇丁)に従へば之に八種あり。(一)隨意にその身を微細にすること。(二)輕妙ならしむること。(三)遍滿ならしむること。(四)隨意に一切を得ること。(五)世間の支配者となること。(六)一切の者を一時に使用し得ること。(七)自主獨立し得ること。(八)隨意に至る所に住し得ること等である。こは實にマハーパラタの八神通と同じ考である。

非自在

非自在 自在の反對。
この八心態に對する倫理的結果を頌四四—四五に次の如く纏めて説いた。
善法に因つて上に向ひ、非法に因つて下に向ふ。智慧によりて解脱あり、之に翻するは繫縛なり。

離欲の故に性に没し、憂欲の故に輪廻あり、自在に依て無碍あり、之に反するによ

りて障礙あり。

即ち法・非法は吾人の運命に於て幸・不幸の分るゝ原因。智慧無智は解脱と繫縛の分るゝ因。離欲・憂欲は安立と不安との分るゝ原因で(至性に没すとは未だ解脱には動搖を離れて三徳が平均)自在・非自在は無碍と障礙との分るゝ原因であるといふ意味である。

五十分説

五十分説 八分説も迷悟に關する分類であるけれども、必ずしも順序立てるものではない。然るに頌四六—五一。經三、三七—四四には迷より悟に至る順序を四段に分ち更に之れを細分して五十心態を説いた。恐らく八分説とは異なる方式を並べて採用したものであらうと思ふ。四段とは疑倒(viparyaya) 無能(asaakti) 喜(tusti) 成就(siddhi)とをいふ。疑倒とは反對と直譯すべき語で悟と正反對の極重の煩惱の類を意味し、無能とは極重の煩惱ではないけれども進んで解脱の方向に精進し得ざる状態をいひ、喜とは未だ正道までは進まぬながらも、兎に角漸やくその方向に向ふ状態をいひ、成就とは正さしく解脱道に向ふ状態をいふのである。従て五十分説は極重の凡夫より悟に至るまでの経過と見ることも出来る。しか

しこの五十分を一々説くこととなれば煩雜になるからたゞその名目のみを擧げるに止める。

疑倒
無能

疑倒(五) 暗 (tamas) 痴 (moha) 大痴 (mahāmoha) 重闇 (tamisra) 盲暗 (andhakamīśra)

無能(二十八) 十一根の破壊と次ぎに説く九喜と八成就との反對である。

喜(九) 喜に内外あり内喜に四分外喜に五分ある。内喜の四分とは即ち(一)自性喜

(prakṛitīti) 自性が萬有の因たることを知つて解脱を喜ぶこと。(二)取喜 (upādāna-

tīti) 出家の道具をとりて喜ぶこと。(三)時節喜 (kālakṛitī) 時節來れば自から解脱す

べしと喜ぶこと。(四)感得喜 (bhāgatīti) 解脱は頓悟に由ると感得して喜ぶことであ

る。外喜の五分とは。(一)財産を求め難きによりて出家を喜ぶこと。(二)之を保護

し難きを悲みて出家を喜ぶこと。(三)その消失を悲みて出家を喜ぶこと。(四)消失

して更に得んと苦みて出家を喜ぶこと。(五)財産のためには悪行をも起さねばな

らぬことを悲みて出家を喜ぶこと等である。是等は内喜の如く信仰や哲理に基

く眞の喜びでないから外喜と名くるのである。

成就(八) 正さしく眞修であつて八位あり。(一)思量 (vīcha) 二十五諦眞實の義を思量

成就

すること。(二)聞 (śabda) 正師に就いて道を聞くこと。(三)讀誦 (adhyāyanam) 聖教數論

の)によりて之を研究すること。(四)一(六)離三苦 (trihkhavighātāstrayaḥ) 依内苦依外苦

依天苦を究竟して解脱せんと願望を起すこと。(七)友得 (suhṛtprāpti) 善友を得て修

行や研究に慣れること。(八)布施 (dāna) あらゆる資材を師友に施して道を求むるこ

とである。

是等の詳しい説明は金七十論備考會本中卷四十四丁より下卷十三丁に就て見
んことを希望する。

四、有情
の種類

輪廻の範
圍

四、有情の種類 前項に述べたる吾人の心態はその影響を覺に薰習して業となり
業の結果は頓て輪廻轉生となる。この輪廻の範圍を有情の種類と名ける。數論
は略して之れを天道人道獸道の三道とした。而して頌五三には更にその細分を
説いて天道に八分獸道に五分人道には唯一分といふてある。天道の八分とは金
七十論に従へば梵天 (Brahmā) 世主 (Prajāpati) 天帝 (Indra) 乾闥婆 (Gandharva) 阿修羅
(Asura) 夜叉 (Yakṣa) 羅刹 (Rakṣa) 鬼神 (Iśāna) であつて即ち吠陀以來の重なる神々を
代表的に網羅せんとしたものである。獸道の五分とは四足生四足獸飛行生鳥類

昆蟲類の如き、胸行生、蛇の如き、傍行生、蟹の如き、不行生(艸木)をいふ。而して數論はかく天道、獸道を煩はしく分類しながら人間をばたゞ一道として四姓などの區別を説かぬ點は數論の平等主義を暗示するもので最も注意すべき點である。又經五、一一には有情を生れ方より區別して六生とした。熱生(usmaja)即ち通例の濕生(svedaja)の義で、卵生(andaja)胎生(parajaja)種子生(vabhijaja)分別生(saukalyapika)化生(samsiddhika)とてある。熱生より種生までは奥義書にて已に説ける所であるが分別生とはたゞ欲によりて生じた神話的人物の生れ方を云ひ、化生とは神通によりて變化する生物をいふもので、共に佛教の化生の中に入るべき部類である。而して數論に従へば同じ有情にかく種々の種類あるも、要するに三徳の表はれ方によるもので、概して言へば高等動物になればなる程喜徳勝れ、下等動物となるに従つて憂暗の徳勝るゝといふ。

【註】(1) Deussen, Allg. Ges. d. Ph. I. 3. S. 418 (2) ラーマーマチャ経一、一、一
(3) Deussen, Allg. Ges. d. Ph. S. 450. (4) 印度哲學宗教史三八九—三九二頁

第五章 數論派の修行解脱觀

前數章の説明で數論派教理の大體の骨子は盡きた。たゞ残つてゐるのは修行論と解脱論とであるが、これさへ實は前の折々の説明中に已に包含されてある。然し改めて述べねば體裁に於て缺くる所があるから簡単に説明を加へることにしやう。

數論の修行觀に於て先づ注意すべきは修行者の資格の吟味である。吠檀多派では修行者の資格を上三姓に限り首陀羅は之に與ることが出来ぬとしたけれど、數論にてはかゝる制限を附してゐない。經四、二(ヴァイ氏註)によれば苟も志さへあらば婦人でも首陀羅でも乃至鬼神ビシャヤでも數論を學んで解脱することが出来ると公言した。これ數論が人道を唯一とした處より來た結論であつて、佛教と同じく種姓に拘泥せぬ長所と言はねばならぬ。然れども數論は之れを弟子に教ふる師たるものゝ資格に對しては嚴重な制限を設けた。經三七八—八一には已れ自ら解脱したものでなければ他人を教へてはならぬ。單に聞き嚙りや生悟りの智を以

修業者の資格

修行の方
法及び階
級

て人を教ふるは恰も盲者の盲者を導くが如けんと注意してある。次に修行の法階級に關しては種々の説明があるけれども、凡てに通ずる根本的の大方針と云へば、一に自性と神我とが根本的に別物なる所以の分別智(viveka-jñāna)を得て之を實際に實現せんとする所にある。故に苟も此の方針に契はぬ限り、たとへ善事たりとも數論の餘り推獎する所ではない。例へば經四、八にバラタ王(Bharatajā)が修行中に憐むべき鹿の子を救ふた例を出して、かゝる事は善事ではあるけれども正當の修行法ではなく、寧ろ修行の邪魔となる行爲であると誡めた類である。蓋し善事はたゞその果報として上位に進むけれども矢張繫縛の範圍を脱せぬからである。此の世間的道德を容るゝ餘地のない所、吠檀多も同じ事であるが、しかし實際的宗教としては佛教に大に劣る點である。數論の修行の目的は全然自利的である。そこでその正當の修行と云へば先に述べた八成就を行ふことで、先づ三苦に迫らるゝによりて之を脱せんとするの希願を發し、更に正師を尋ねて道を訪ひ一切世間の欲望を絶ちて二十五諦眞實の義を習ひ、或は聞き、或は讀習して最後に禪定的修行によりて之を自己に實現するのである。金七十論にこの數論の禪定的

六行觀

觀法の進程を六行觀として説いてある。即ち二十五諦を六位に分ちて下位より進んで自性に至るまでの觀察である。(一)思量位、五大の過失を觀じて之を遠離する修行である。(二)持位、十一根の過失を觀察して之を遠離する位。(三)如位、五唯の過失を觀じてこれを遠離する位。(四)至位、我慢と八自在との過失を觀じて之を遠離する位。(五)縮位、覺の過失を觀じて遠離する位。(六)獨存位、彌々進んで自性その者の過失を觀じて遠離する位で、正さに數論の最終の歸趣とする所である。要するにその精神を尋ねれば、初めに大體に於て外界の執着を離れんと期し、更に之を確實にするために外界と交渉の任に當る十一根を抑制し、更に進んで内心の動搖を離れ、最後に全然肉體の習氣を離脱して純粹の精神生活に入らんとするがこの六行觀の主意であらう。勿論この六行觀の事は表面上頌にも經にも本文中には説いてゐないけれども適切に數論の教理に宛てはまる觀法たる點に於て吾人は之を數論派の代表的修行法と見るものである。

さてこゝに翻て再び、かく種々に修行する其修行者の當體を本體論的に觀察す

れば、言ふまでもなくそれは自性の作用である。何故なれば出家するも觀法するも眞實智を得るのも凝然たる神我の關係する所ではなく、たゞその最高機關たる覺の司る所であるからである。この意味に於て自性は繫縛の因たると同時に解脱の因と言はれるのであつて、先きに自性神我の結合の原因を説いて一方に無分別智(無明)と言ひながら、他方に解脱のためと言つたのもこの意味に外ならぬことは吾人の已に指摘した所である。この見地よりして頌五七以下に解脱の經過を説いてゐるから、その重なるものを引用し先きの本體觀を思ひ起しつゝ、簡単な註解を加へてこの篇の終結としやう。

先づ自性が神我の解脱を扶くることを説いて、頌五七に曰く、
 犢子を増長せしめんがために無知(の艸)乳に變するが如く、斯の如く、自性も我の解脱のために活動す。

と、而かして自性がその目的を達して發展を止むる相狀を説いては、頌の五九に曰く、

舞妓の公衆の面前に現はれて後に舞台を去るが如くに、斯の如く自性も自己を

我に示して後ち引退す。

更に神我には本來輪廻もなく解脱もなく迷悟は全く自性の作用なることを述べて、頌六二に曰く、

それ故に我には解脱なく繫縛なく輪廻なし、たゞ自性は種々の所依を求めつゝ、輪廻し繫縛し將た解脱す。

而してその輪廻解脱の因を説いて、六三に曰く、

自性はその七相(覺の八分中智慧を除く)によりて自ら自己を縛し、而して一相(智慧)によりて我のために自己を解脱す(この偈は漢譯になし)。

その悟證の相狀を説いて、六四に曰く、

斯の如く二十五諦を習熟する時、そは汝にあらず、我れのものにあらず、我れにあらずとの無餘の無倒淨獨の智慧生ず。

即ち從來我慢が我ならざる自性の作用を我がものと執した誤謬を二十五諦眞實の智によりて否定する大自覺が生ずるのである。この結果として生ずる解脱を二類に分つ。有身解脱 (jivanmukti) と究竟解脱 (atyanta kaivalyam) とである。即ち佛

教の所謂有餘涅槃無餘涅槃に相當する考である。前者に關して頌六五に曰く、之に依つて已に(自性の)目的成就したるが故に七相七態を滅し動搖を離れ神我が靜かに(本位に)任して自性を見ること尙ほ芝居の觀客の如し。

之を具體的に言へば已に肉身の繫縛を離れたので、身體の苦樂や、世間の事變に對して冷然感知せざる聖者の態度に至るといふことである。從てその生活はたゞ前世の業力の暫時繼續したに過ぎぬもので、最早何等の欲望的活力をも有せぬから、新なる薰習力を有せぬ。頌六七に曰く、

正遍智に達することによりて最早法等の(諸心態が)輪廻の因となることなし、身體の止住するはたゞ前世の薰習力によると恰も輪の暫らく廻轉するが如し。

かくしてその身體も滅し去る時、こゝに究竟の解脱に達する。六八に曰く、捨身の時、自性還没の時に目的貫徹して決定究竟の獨存生ず。

然るにこゝに疑問となるのはこれで自性と神我とが分れたとしても、再び相合することなきかといふことである。之に對して六六に曰く、

一(神我)曰く彼(自性)は余によりて見られ終はんぬと、他(自性)謂へらく余は彼(神我)

自性神我
分列後の
状態

によりて見られ終はれりと。故にたとへ相合することあるも執着力なきが故に開展なし。

即ち神我は自性の本質を見終りてその本來の傾向たる見んとする要求を充たし、自性はまた神我に見られ終りて見られんとする本來の役目をすましたので、たとへ逢ふことあるも再び結合して萬有を開展することがないとの意味である。蓋し元來分れて居たものが偶然合したものであれば分れた後にも再び合することがあるべきも無始以來の結合が修行力に依つて離るゝのであるから實際上に於てこの心配がないのである。然らば究竟獨存後の神我の當體いかにといふに、これに關しては頌にも經にも説明がないけれども、その本體觀よりと經第五卷にて他派の解脱觀を駁した所などから略々これを推察することが出来る。即ち要するに解脱我の當體には苦もなく樂もなく活動變化なく、たゞその本質たる心のみ(cinnātra)ありて玲瓏鏡の如きも、之に對する客觀がないから意識的活動もない永恒の寂靜態で、而もこの當體は時間空間以上の存在であるから各解脱我相互の間に制限もなければ交渉もなく、各自悉く獨立無伴の自存體と解すべきである。又

此際に於ける自性の當體を調ぶるに解脱とは元來自性が我より離れることであるから原則としては自らもその非變異の當體に復歸すべき筈である。併し自性は一神我に專屬するのではないから、他に未解脱我ある限りは矢張その開展を止めぬ。故に經三、六三には分別智によりて自性の開展止むと説きながら、次の六四頌では解脱は個人的であるから、他の迷あるものは尙ほ自性に縛せられると斷つてゐる。蓋し解脱は自性と神我と離れることであるけれども、それは本體的意味ではなく自性の個人化した細身との關係であつて、一神我解脱すればその細身だけが自性に歸入すと見るが至當の見解であらう。

吾人はこゝで數論の解脱觀を批評しやうと思はぬがたゞ之に對する吾人の感想を一言したい。要するに數論の解脱觀は精神對物質、靈對肉の關係に基くものであつて、吾人が全く物質の束縛を離れて全然精神生活の獨立となるのを目標としたものである。之は吾人の絶對的生命に對する宗教的要求として誠に當を得た理想である。併しながら數論がその精神生活を以て自由な活動的境地と見なして却つて凝然不作の境界とした所が、その本體觀の自然の結論と云ひながら、餘

りに無力な理想であると思ふ。已に數論は一方に於て物質を以て精神生活の獨立に對する好意者と見た以上は何故に之を飽く迄維持して解脱觀にまで及ぼさなかつたか。若し數論にして解脱の境地を以て先きの好意たる物質が更に全く靈化されて精神の絶對的忠僕となる位と寫象したならば、その解脱觀が更に一段の光彩と生氣とを添へたものと殘念に思はるのである。この點に於ていかに最負眼に見ても數論は遂に活動的解脱を理想とする大乘佛教や吠檀多に一籌を輸する所以である。

第四篇

瑜ヨ

伽ガ

派

第四篇 瑜伽派

第四篇 瑜伽派

(Yoga)

第一章 總 說

第一節 印度思想と瑜伽、並に研究資料

瑜伽派は數論派の姉妹派として六派の一に數へらるゝけれども、實は六派中最も獨立の意義に乏しい學派である。蓋し他の五派は各々相當の特徴を有するけれども、瑜伽は行法としては奥義書以降殆ど印度全般の共通の修行法となり、強ち瑜伽派の特質ではないからである。たゞ鉢顛捨梨 (Patanjali) が數論的見地の下に從前の諸式を結束整理して瑜伽經 (Yoga sūtra) を作った所に僅かに獨立派たるの面目が存するに過ぎぬ。併しながら更に翻て若し之を瑜伽そのものといふ立場よりすれば印度思想史上この研究ほど必要な問題も數あるまいと思ふ。何故なれば瑜伽は諸派共通の修行法であるだけ、纏て之を了解しないでは印度思想全般の意義も分らぬことになるからである。然るに奇體にもまたこの問題ほど從前印度

瑜伽派の位置

學者の同情の薄いものもなかつた。蓋し瑜伽はその性質上神秘的要素に富む結果として、後世に至れば往々狂信に墮し、徒らに神通奇跡のみを高調するものが多かつたために却てその眞意義が埋没された結果であらう。嘗てエドワード・ホール氏 (Fitz Edward Hall) が廿八種の瑜伽書を手にして嘆じて云ふに「余は今予が入手したる廿八種の瑜伽書の幾部を閲讀せり。而して吾人は望む、印度に於ても歐洲の好事者にありても再びかゝる書を讀むなからんことを」と、これ氏が主としてタントラの瑜伽書のみを見た結果であらうけれども、亦初より瑜伽を全く狂信の産物と豫斷し去つた僻見も手傳つてゐるものと思ふ。勿論今日にてはかゝる極端な意見を抱く學者は多くないけれども、尙瑜伽とし言へば何にとなく總別迷信と思ふ人も尠くないやうであるから、吾人はかゝる豫斷を防ぐために、こゝに簡單に印度思想と瑜伽とがいかに深い關係あるかを述べて講究の手初にしやうと思ふ。

瑜伽には種々の意義があるけれども今の目的に對しては、これを宗教的方面と哲學的方面と實際的方面の三方面よりその意義を尋ねて見ねばならぬ。先づ之

瑜伽の意

宗教的意

を宗教的意義に就て調べて見ると屢々言つた如く印度の宗教は總じて解脱を最高目的とするものである。然るに解脱とはつまり小なる自己を没して絶対的生命を得ることに外ならぬから、從て之を實現する段となれば、自然小なる自己を壓しつゝ理想的絶対的生命を目標として専念し修行すべき方法が生れねばならぬ。瑜伽は實にこの要求に應じた修行法であつて、その肉欲を制し雜念を防いで冥想沈思に耽けるを瑜伽の本質とする所正さしくこの解脱主義より來た當然の過程に外ならぬ。故に苟も解脱主義を認むる限りは否でも應ても何等の形でか瑜伽を認めねば自家撞着の考となるのである。更に之を哲學的意義に就て考ふるに、印度の哲學はウパニシャッド以降自我觀を中心として發達したことは已に指摘した所である。然るにこの自我中心の哲學といふものはその認識論上概ね神秘主義に傾き易いもので、自我の本質を捉えるには經驗や論理的思辨ではいけぬ。精神能力そのものを強めて默識心通するが捷徑であるといふ所謂直感主義となり易いものである。この事は西洋に於てプラトーン系の哲學やマイステル、エックハルトの主張する所などに徴しても疑はれぬ。瑜伽の哲學的意義は正さしくこ

哲學的意

實際的意

の點に接觸するものであつて、その肉體や感覺の動搖を抑えて、祇管に精神の凝集につとむる所も、つまりこの直感的認識力の養成に外ならぬと解さねばならぬ。従つてこの意味よりしても、印度の自我中心の哲學に深き意義を認むる人はまた瑜伽の哲學的意義を閑却するわけに行くまいと思ふ。最後に實際的意義に就て考ふるに、印度の國土は大體に於て熱帶國で而もその國民は思考力に富んでゐたから、一般の氣風も自ら活動よりも寧ろ靜止を好む傾きがあつた。郊外の森林などに閑居して風冷しく、月清らかなる夕べに沈思低徊するが如きは、彼等の最も愉快に感じた所であつた。これ印度に多くの隱遁者を生じ、山林が理想の住居となつた原因であるが、従つたとへ何等の哲學的信條を有せぬものでも、單に沈思冥想すること、それ自身を高尙な清らかな精神的修養法と見做す風習を生じたのもまた自然の勢である。實際的意義として見れば、瑜伽は實にこの印度の國民性に基く一種の修養法であつて、而もそこに印度人一般に對して普遍的意義を有したのである。故にこの點よりしても、瑜伽は印度思想を全般として了解する上に、缺くことの出來ぬ一特徴を代表するものであるけれども、殊に修養法それ自身としては

何處にもいかなる時代にも、少くも清涼劑として應用され得べきものであると思ふ。

斯の如きは即ち印度一般思想に對する瑜伽の意義で、總てその行法の成立した一般條件であつた。即ち瑜伽の行法は何れの點より觀察しても、印度思想の自然的產物で、従つて之を度外視しては、印度思想が各方面に於て顯はした特徴の深義を了解することが出來ぬといふも、敢て誣言ではない。瑜伽を單に狂信の產物と見る人は、かゝる本質的意義を看過して、單にその極端に走れる枝葉の現象のみを見たり、斷定で到底正鵠を得たり、批評と言はれぬ。勿論かく言へば、とて吾人は必ずしも瑜伽に狂信的要素や誇張的説明や時に詐僞的報告の混入することを否定するものではない。動もすれば人の難しとする奇體な行法を演じて得々となり、神通奇跡の妙用を誇大に吹聴し、極端な苦行を尊ぶかと思へば、時に極端な肉慾を恣にするを瑜伽の本意と考へるなど、往々常規を逸するは、瑜伽行者の間に見る不斷の現象である。しかしこれは何事も極端まで進まねば、承知の出來ぬ印度人の性格の然らしめた罪であつて、決して、瑜伽本來の主意でないことを忘れてはならぬ。

佛教に採用された禪定三昧が最も穩健な精神的行法となり惹いて支那日本の轉達自在の禪宗を完成した事實を見てもこの事は明かであらうと思ふ。

とにかく、かゝる工合でたとへ瑜伽派は獨立派として多くの特色を有せぬにせよ、瑜伽そのものは印度の一般的行法であるから、苟も印度思想の研究に心を傾くる人は是非とも一と通り之を調べて置く必要がある。しかし有體に言へばこの部門の研究は勞力の割合に報酬の添ひ難いもので、關係史料は甚だ多いけれども組織的には中々纏まりにくいのである。若し單に行法として形式の上より見れば大抵大同小異であるから頗る簡單なものとなるべく、若し之に依て實現せらるゝ思想内容をも考察する段となれば、纏て一篇の思想史となるべく、この間を適當に泳いで思想と形式とを双關させて進むのも容易ではない。併しながらこの篇の目的は全般に渉る瑜伽史ではなく、要するに瑜伽經(Yoga sūtra)を中心として調ぶる所にあるから、之を解するに必要な程度に於て形式を主としながら時に思想に涉りて一と通り發達の有様を述べて見やう。

瑜伽研究の資料も大體に於て數論のそれと同様である。即ち古奧義書ではタ

イテイリヤー以下の黑夜柔派に屬する聖典で、而も數論思想と並べて説明せられ、叙事詩にてはマハーバータの所謂四哲學書にて數論と同じやうに説かれてゐる。而して是等はバタンチャリの瑜伽經に至るまでの瑜伽思想發達の經過を示すもので吾人の講究に對して最も必要な材料である。併しながら瑜伽は數論よりも一層普遍的行法であるから、之を詳かに研究する段となれば、數論よりも關係資料が一層多い。新奧義書ではドイセン氏の所謂瑜伽ウパニシャッドと稱する十數種の瑜伽専門書あり、法典にては獨りマヌのみならずヴシシュタ(Vasiṣṭha dharmasūtra)にもアーバスタンバ(Āpastambīya dharma sūtra)にても多少之を説き、諸のプラナーナ書やタントラ書(Tantra)となれば一層大袈裟に之を説いてゐる。非婆羅門派中でも耆那教の之を重ずること甚しく、ヘーマチャンドラ(Hemacandra)の瑜伽論(Yoga śāstra)の如きは中心を瑜伽に置いて耆那の教理を説明した程である。殊に佛教となれば初めは別に瑜伽の語を用ゐなかつたけれども、禪那(dhyāna)三摩地(samādhi)三昧の語の下に盛に之を推奨し、その方式の幾分はバタンチャリの瑜伽經にも影響した程完備したものになつた。要するに奧義書以降學派時代に産出し

た宗教哲學の書にして幾分なりとも瑜伽のことを説かぬものがなかつたと言つても宜しい程の盛況を呈したのである。後世に趣くに從てパタンジャリの瑜伽經を別として、婆羅門派にても非婆羅門派にても盛に瑜伽の専門書を作製し、殆ど汗牛充棟も嘗ならざる作物あるに至つた。先きに擧げたホル氏の發見したといふ廿八種の瑜伽書も恐らくこの風潮の産物であらうと思ふ。しかし是等を一々系統的に研究するは容易の事業でない上に、吾人の當面の目的はこゝにないからこの篇ではたゞ古奥義書とマハーバータの四哲學書を材料として瑜伽經に至るまでの發達を見んとするのである。

【註】(1) Hall, Contribution p. 11.

【參】第三編第一章數論の研究資料

第二節 瑜伽の定義と本質

योगと云ふ語はもと「yuj」結ぶといふ語根より來たもので、語そのものには色々の意味があるけれども、術語としては矢張結合又は抑制を意味するやうである。漢譯では通例之を瑜伽と音譯し相應と義譯してゐる。蓋し禪的修行に於て五感を

瑜伽の意

抑制し心身を結合相應する邊に名けた名稱らしい。初は禪那(靜慮)と結び付けて禪那瑜伽(Dhyāna Yoga)と呼ばれたこともあつたけれども、次第に包括的となり遂には禪那は勿論三昧(samādhi)や執持(dhāraṇā)なども總轄し、一切の禪的行法の代表語となつたものである。今試みに種々の文書に表はれた瑜伽の定義二三種を擧げて見やう。

カッタカ奥義書二、六に曰く、

諸根を堅く制御するを瑜伽と名く。

マイトラヤナ書六、二五に曰く、

呼吸と心と諸根とを一にして凡ての心象を抑制する、これ即ち瑜伽なり。

薄迦梵歌二、四八に曰く、

靜平(samata)を瑜伽と名く。

パタンジャリの瑜伽經一、二に曰く、

心の機能を抑制するは瑜伽なり。

即ち何れも大同小異であつて、要するに身心を一處に制して一心一境の修行する

瑜伽の定義

ことを瑜伽の本質と見た定義である。然るに二三の學者は瑜伽の結合を意味する所から考へて、恐らくその初め禪的修行によつて人と神とが結び付くといふ意味で瑜伽と名けたものであらうと想像したけれど、少くも上の諸定義に照らせばその想像は當を得てゐない。何故なれば少しも神と結び付く意味が表はれてゐぬからである。況して瑜伽派の目的とする所は神人の結合でなく、寧ろ數論派の心身の分離にありとすれば、教理の上からもこれは正當な解釋と思はれぬ。故に瑜伽自身の本質は飽くまで修行法そのものにおいて五感の作用を制し外界の執着を離れて靜平を旨とする方法全部を指すもので、之を修行する人をその信仰の如何に關らず瑜伽行者 (योगी瑜祇) と呼ぶものと解さねばならぬ。併しながら茲に注意すべきは此修行法はそれ自身として完全な意義を有するものではなく、必ずその背後に何等かの哲理を豫想して初めて意義を生ずるといふことである。換言すれば或る哲理なり理想なりを實現體得する手段として瑜伽が要求せらるゝもので、たゞ漫然漠然と坐禪するが瑜伽の主意ではない。これ屢々言つた如く印度思想の特色で哲理は實行を豫想し、實行は哲理と相俟つて完成すとする所謂

知行合一主義の何處までも離れぬ結果である。従て瑜伽自身は單純な練心法でありながら、それと結びつく哲理の如何によりて、之によりて實現せらるべき所期にも可なりの差異を來たし、纏てその修行法にも色々の區別が生じて來るのである。同じ瑜伽といふ中にも種々の流派が分れた所以もこゝにあれば、實行派たる瑜伽派が哲學の一派に數へらるゝ所以もこゝに存するのである。後世に至れば瑜伽を二方面より考察する風起り、形式的方面を作法瑜伽 (kriyā yoga) 又は努力瑜伽 (haṭha yoga) と名け、精神内容の方面を智慧瑜伽 (jñāna yoga) 又は王瑜伽 (rāja yoga) と名け、自らこの間に分化が生ずるやうになつたのも瑜伽のこの特質に基く開展に外ならぬ。

參考書

- Patañjali, The aphorism of the Yoga philosophy with commentary of Bhojī Rājī, ed. and tr. by Rajendralala Mitra, 1851. Benares.
- Vijñāna bhāṣan, Yoga vārtikam (原典) 1884. Benares.
- N. C. Paul, A treatise on the Yoga philosophy, 1851. Benares
- Svātmanāma, Haṭha yoga pradīpikā, übersetzt von Walter Herrmann, Garbe, Sankhya und Yoga, 1896. Strassburg.

第二章 瑜伽の起原及發達

第一節 瑜伽思想の興起並に瑜伽と僧佉耶との關係

僧佉耶や吠世師迦がその首唱者と傳持者とを説く如く、瑜伽のそれに關しても矢張かゝる説がある。薄迦梵歌四、一に曰く、

余毘紐拏の化身はこの永遠の瑜伽を初め遍照者 (Vishvāt) に説き、遍照者は之をマヌ (Manu) に傳ふ。マヌ之を甘蔗氏 (Ikṣvāku) に傳へ、かくて次第して諸王聖 (Rajarsayah) に至れり。

即ち瑜伽は初め最高神が首唱したもので、人間に傳はるに及びて王族之を傳持したといふ意味である。併しながら斯かる傳統説は例の神話に假托して瑜伽の古く且つ神聖なことを主張せんとした外に幾何の歴史的意義を含むとも思はれぬ。その王族が傳持したといふ所には何等かの意義が伏在するやにも思はれるけれども、之も奥義書に於て王族がその教理に重大の關係のあつたことを暗示するものと見れば此上に別段の深い意味もなからうと思ふ。又後世に至れば奥義

瑜伽の傳
統説

書の大立物たるヤーデユニヤグルキヤを以て瑜伽の創始者と見る説が行はれた。例へば解脫法品 (Mbh. XII. 318) にては闍那迦王とヤーデユニヤグルキヤとの問答として瑜伽の説明を擧げ、また瑜伽は彼れの初めて唱導した教で、その弟子たるシユクラ (Sakra) が之を傳へて世に擴めたと説き、ヴィヤーサの瑜伽經註 (Patanjali bhāṣyam) には瑜伽の權威を主張せんがためには彼れの説なるものを引用し、一切見集にてはヤーデユニヤグルキヤ歌 (Yājñavalkya gīta) と稱するものに依つて瑜伽の定義を與へた類である。併しながら是等も印度一流の古聖に假托する説明であつて歴史的には到底眞實とは思はれぬ。何故なればヤーデユニヤグルキヤの面目の最も能く表れて居るブリハダラーヌヤカ奥義書を調ぶるにいかにも瑜伽の前程思想は充分あるけれども、具體的には未だ瑜伽行を説いてゐないからである。若し後世に言ふが如く果して彼れが瑜伽の創始者であるならば必ずその中に瑜伽の術語とか禪的修行法の詳しい説明とかあるべき筈なれど、これなき所を以て判ずれば寧ろ彼の時には未だ瑜伽が確定的形式として定立しなかつたと見る方が至當であらう。故に瑜伽に關して種々の傳統説があつても、所詮何れも怪しき

上に數論派や勝論派の如く定まれる公認的創始者を立つるまでにも至りかねたと見ねばならぬ。蓋し瑜伽は特殊の教理とは違ひ、別に改めて創始者を俟つまでもなく、印度思想の歸結として自然に發生すべき行法であるから、創始者の持つて行き所が定まらなかつたためであらうと思ふ。

そこで瑜伽思想の起原を調ぶるには他派よりも一層一般的學風に照して考へる必要がある。吾人は先きに總説の處で瑜伽成立の一般的條件として三つを數へた。即ち解脱主義と主我主義と寂靜的傾向とである。併しながら此三者の發達を一々追跡して瑜伽成立の次第を明かにすることは、逆も繁雜に堪えぬから茲では形式と内容との兩方面から見ることにしやう。先づ形式的方面よりするに、印度に禪定的修練法のあつたことは随分早い時代からである。吾人は遅くも梨俱吠陀の終期にはその證據を見出すことが出来る。くさくさの事例は措いて問はぬが梨俱吠陀の終期より盛になつて來た彼のタパス(Tapas)即ち苦行法の如き正さしく是であつた。蓋しタパスとは元來熱を意味する語であるが、哲學的には宇宙創造の動力と見られ、宗教的には身に熱氣を起すべき熱烈なる努力的苦行を意

瑜伽思想
の起原苦行と瑜
伽

味することになり、之に依つて神と人とが交通し得べしと信ぜられたものである。タパスの行法に種々あつたけれども、飲食睡眠を節減し、肉欲を制御し、呼吸を壓迫し、外界との交渉を絶ち、一心不亂に修練するを通規とした。而して彼等はこれに依て神と交通し得るのみならず、不思議の神通力を得べしと信じて、非常にその行法を尊び殆ど今日までもその習慣が印度に行はれてゐる。蓋し一面に於ては自己犠牲 (self sacrifice) の表現であつて、他面には印度人の極端性の發揮と見るべきである。而して瑜伽の形式的先驅のこゝにあることは、瑜伽に於て肉欲を制し呼吸を調制し、外界との交渉を絶ちて瞑想する所や、之に依て神通を得べしと信ずる所などが、殆どタパス行と軌を一にする許りてなく、後に至れば動もすれば苦行者 (Tapasvin) と瑜伽行者 (Yogin) とが混同して用ゐられたに徴しても疑ふことが出来ぬ。併しながら瑜伽は決して單にタパス行が自然に發達して精練されたのみで成立した行法ではない。タパスの主とする所は他くまで外形的肉體的であつたけれども、瑜伽は先きに述べた如く常に精神内容として或る哲理を豫想する。タパスにこの哲理を與へて眞に内外整へる瑜伽を成立せしめたのは實にウパニシヤツ

ド時代である。即ち内容よりすれば瑜伽の起原は奥義書時代に求めねばならぬのである。蓋し屢々述べた如く奥義書の第一目的は吾人の自我を通じて宇宙の大我に參與する所にありて、而もその自我を求むるには常に内省的方法を用ひ、肉體は勿論のこと感覺よりも現識よりも尙ほ深いところに生命の本質ありとした。かの我の三位(通例四位)の考へに於いては絶對的熟眠位を最上の境界と見、又五藏(pañcakośa)の考にては肉體呼吸現識の奥に精神の本質たる妙樂我(ānandamayātman)ありと見たのも、つまり理論的にこの思辨の経過を示したものに外ならぬことは吾人の已に奥義書の條下で述べた所である。⁽¹⁾然らば若し之を實行的に實現する段となれば、自ら外界との交渉を絶ち五感と精神活動とを抑えて深く内省して眞我の光を發揮せしむべき修行法を要求すべきも、また自然の數と言はねばならぬ。即ち茲にタバスの形式とこの哲理とが相結びて初めて精神的修行法としての瑜伽が成立することになつたのである。殊に奥義書の通義として我の眞相を言詮思慮の及ぶ所でないと言つて、認識論上よりも神秘的直感の道を開く必要があり、且つはこの時代となれば解脱主義も圓熟し、遁世生活の規定も略々確定し

たので、旁々是非とも瑜伽が成立せねばならぬ氣運に向つて來たのである。文献上瑜伽といふ術語もその行法も奥義書に於て初めて説かれたのは決して偶然の現象ではない。正さに瑜伽の成立すべき條件はウパニシャッドに來りて初めて完備したからであると思ねばならぬ。

併しながらかく言へばとて、瑜伽は必ずしも奥義書の初期に已に定形あるものとして成立したといふ意味ではない。最古の奥義書と稱せらるる、ブリハダアーラヌカカ書(Bṛhadāraṇyaka up.)、チャインドーグヤ書(Chāndogya up.)などを見るに呼吸の調制とか感覺の制御とか少しはこの點に觸れた所もあるけれども、未だ一般的行法として之を説いた所がない。恐らく是等の奥義書は理想の追求に忙しくて未だいかにして之を實現すべきかの點まで顧慮する暇がなかつた爲めであらうと思ふ。文献上奥義書に於て初めて瑜伽の語が術語として表はれたのはタイテイリヤー書からで、その後數論的潮流と提携して黑夜柔派の聖典を通じて次第に明白となつて來たのである。蓋し古奥義書の思想はタイテイリヤー書邊りから漸やく分化の傾向を示したが、瑜伽思想も數論思想と同じくこの分化的傾向にそ

數論と瑜

の端を發したものであらう。而して數論的潮流と特に深き關係ある所以は、數論の特色は理論的に身體と精神とを分けて觀察する所に存するに、瑜伽は實際的に身體を壓して精神の獨立を計るが目的であつて、纏て自ら表裏の關係をなすからである。世にバタンヂヤリの瑜伽經を以て故意に數論的見地を採用して瑜伽を組織立てたものゝやうに考ふる人もあるけれども、こは未だ至らぬ考であつて數論思想と瑜伽思想とは抑々その初より密接不離の關係があつたとを忘れてはならぬ。この事は諸聖典も繰り返へして注意した所である。例へばシニウエータ
Iシニウタラ奥義書六、一三には僧佉耶瑜伽(Sankhya-yoga)の結合辭を出し、薄迦梵歌五には僧佉耶と瑜伽とを同一なりと考ふるを正しとなす、小兒のみ異なるものと思惟すと説き、解脫法品(Mbh. XII. 30, 10)にはいかなる智識も僧佉耶に及ぶなく、いかなる力も瑜伽に及ぶなし、共に太古(Santana)より來る、たゞ愚人のみこの兩者を異なるものと思惟すなどと説き、その外兩者を一體と見る主張はマハーバーラタ中に擧げて數ふべからざる程である。かくの如きは決して元來違つたものを強ひて統合せんとした企圖ではなく、寧ろ元來理論と實際との差に過ぎなかつたもの

を離して考ふるは不可なりとの意味を力説したものに外ならぬ。故に瑜伽は後には一般的行法となつたけれども、少くもその起原並に正當潮流の結果として學派の成立に至るまでの經過は大體上數論のそれと同様の經過をとれるものと心得て不可ないと思ふ。たゞ最後に至つて數論派は全然無神論として固定したるに反し、瑜伽派は名目なりとも神を立てた點が兩派として分離した所以である。

『註』(一) 印度哲學宗教史第三篇第二章第一節、

第二節 奥義書に於ける瑜伽思想の開展

凡そ瑜伽の完全なる體系は形式と内容とが完備した所にあるが、若し更らに之を分けて觀察すれば、四項目を具備するを以て瑜伽の體系とする。第一は形而上的原理、第二は實際的修行法、第三は神通、第四は解脫である。形而上的原理とは瑜伽によつて實現せらるべき第一目標の説明で、所謂王瑜伽(Raja Yoga)の中心に當り、實際的修行法とは之を實現する所以の修行の規則方法で、所謂作法瑜伽(Kriyā Yoga)に當る方面である。神通と解脫とは瑜伽の結果であつて、神通はその現世的利益、解脫は最終の利益として形而上的原理の實現された當體をいふのである。通例

瑜伽の體

狭き意味に於ては第二の修行の規則方法を瑜伽といふけれども、苟もその内容を考察する限り、是非とも上の四項目を頭に置いて研究に着手せねば眞の瑜伽は了解されぬ。而して今この標準に照らして古奥義書の瑜伽を大觀するに、その形而上的原理は言ふまでもなく梵——我であつてこれを實現するとが體てその解脱觀である。また實際的修行法は初の程は明かに定まらなかつたやうであるけれども、次第に明瞭となり、其終期に至れば修行の階級をさへ設けらるゝに至つた。神通の考は總じて未だ圓熟せぬけれども、矢張シユウエーターシユソタラ邊りては瑜伽に關連して説いてゐる。即ち總體として古奥義書は已に瑜伽がその體系を完備すべき要素を含有すと言ふべきである。併しながら古奥義書は瑜伽思想史よりすればその初期に屬するのであるから、瑜伽の一々の説明に上の四項目を一所に纏めて體系的に説いた所は多くない。たゞ各典に涉りて分散的に説いたものを拾ひ集むればその項目を充たすことが出来るのである。そこで奥義書に於ける瑜伽思想の開展を調ぶるに當りて之を整ふたものとして上の四項目に對する結果を得やうとするが如きは到底出來ぬ相談であるからこゝでは數論の場合と

同じく直接に瑜伽そのものに關する重なる文句と思想とを年代順に摘記することに止めやうと思ふ。而して瑜伽は數論と提携して發達したのであるから、その材料もたゞ黑夜柔派の聖典に限るのである。

タイテイリーヤ書の五藏説が奥義書に於ける數論思想の出發點をなしたと同様に、瑜伽の出發點をなしたのも此奥義書である。即ち五藏中の識所成我(vijñāna-mayātman)の説明中に曰く、

信仰をその頭とし、正義をその右腕とし、眞實をその左腕とし、瑜伽をその軀幹とし、大(mānasa)をその座となす。

と、蓋し識我の當體は信仰正義眞實等の諸徳に充ち、而も身心相應の寂靜態であつて、宇宙論的には最高原理の次に位する大我(mahātman)即ち金胎に應ずる地位であるとの意味であらう。勿論その瑜伽に關しては未だ何等の説明もないけれども、信仰正義眞實など、並べた處を以て判すれば疑もなくこの奥義書は瑜伽を重要な一徳と認めたと見ねばならぬ。併しながら之は眞に名目のみでこの奥義書には此外に瑜伽の名も説明も存せぬが、その意味のやゝ明かになつたのは次

カータカ
書の
思想
瑜伽

のカータカ奥義書からである。殊にその二六、一〇一一に曰く、
心と五感と静まり、智識動搖せざる時、これを最高歸趣(paragaiti)と名く。この感覺
の制御こそ瑜伽と喚ばるゝものなれ。然れども瑜伽はもと來り且つ去るもの
なれば行者は無心なるべからず。

と、即ち心身相應の寂靜態を以て人生の最高歸趣なりとなし、而も判然と瑜伽の定
義を下した所、いかに之に重きを置くやうになつたかを説明して餘りありと言ふ
べきである。殊に、然れども以下の句に於て瑜伽修行の動もすれば退轉し易きを
注意して、行者の策勵を促した所、修行の要心を教ふるに頗る親切なものがあると
言はねばならぬ。但し此句に對しては解釋に異説があつて、ドイセン氏の如きは、
瑜伽の修行によつて虚妄の世界去り實在の世界顯はるゝから、行者の状態は熟眠
などゝ異り無心ではなく常に自我の光明の輝いてゐることを述べたものである
と見て居る。稍々深入りした解釋の様であるけれども、若し果して然りとすれば
その意義が一層の深奥を加へる譯であつて、殆ど後にマインドウィークヤ偈などが
熟眠位と瑜伽による大覺位との區別を喋々した所の先驅思想と言はねばならぬ

シュウエ
イターシ
ユウ
書の
瑜伽

瑜伽の
修
法

と思ふ。

かくカータカ書は瑜伽の地位を大に高めたけれども、未だ修行の方法を説くま
てに進まなかつたが、これを説くやうになつたのはシュウエーターシユウタラ書
からである。殊にその二八―一七に至る十句を以て全然瑜伽の修法とその功德
との説明に宛てた。その主なるものを抄譯すれば、二八―九に曰く、

若し賢人が胸と首と頭とを平靜に持ち心と感覺とを胸に攝ひる時、梵船(oh: 唵)
に乗じて、怖畏の流を超ゆることを得べし。

呼吸を制し鼻息幽かに通じ以て意馬を調御せよ。

端座して身體を整正ならしめ呼吸を整へて心を一點に集注すること、これ即ち禪
定的修行の普遍的條規である。この意味に於いて上の句はこの條規の最も古い
規定で、聽て右の禪定法の模範となつたものと見ることが出來やう。又こゝに梵
船と名けられた唵(oh)は吠陀以來の聖音で、言はゞ基督教のアーメン(amen)に相當す
る語なるが、茲に來りて梵の代表音として瑜伽と結び付き、之を念ずるを以て彼岸
に到達する法船とせられたのである。而して之も同じくこの後瑜伽行者の思念

梵船

修行の場

の目標と見られ、後に至れば之を種々に分析してまで觀念するやうになつた。又行者の擇ぶべき場所を示しては二、一〇に曰く、平坦清淨にして砂石火塵なく音響水流園亭等皆意に適し而も房窟多き場所を擇びて行ぜよ。

徒らに苦行を避け、閑雅幽靜の境にありて行ひますべきを教へた所、瑜伽のタバスより出て、而も大に精神的となれるを見るべきである。次に行者の觀想とその利益とを説いて二、一一—一三に曰く、

種々の影象を浮べて梵を念ずる時、煙霧・太陽・火・風・螢光・電光・明月などは最初の形相として表はる。

次第に修行進めば地・水・光・熱・空等現じ、遂に瑜伽の五徳生ずる時、瑜伽の火によりて新なる身體生じ、長く老病死を脱することを得。

瑜伽によりて生ずる最初の功德は輕快・健康・不動・好貌・快辯・好香・兩便・輕少等なり。是等は凡て實驗より來た報告であつて、觀念中に種々の影象表はるゝは今日の坐禪修行者でも親しく經驗する所である。又修行の結果として爽快・健康・消化良好

瑜伽の功徳

瑜伽の五徳

等の肉體的効果のあることも禪定者の實驗する所、現今流行の何々式靜座法の如きは寧ろ之を唯一の目的とする程である。この奥義書はこの點までも觸れた所頗る興味を惹くものがある。又瑜伽の五徳とは註者に從へば色・聲・香味・觸の五境に對して自在力を得ること、所謂神通の義であるが、タバスと關係のあつた神通の信仰はこゝに瑜伽と結び付いて表はれたのである。併しながら健康や神通などは言はゞ瑜伽修行の副産物的効能で、その最終目的ではない。最終目的は大悟即ち解脱である。二、一四—一五に曰く、

塵を拂へる鏡の再び輝くが如くに、瑜伽行者も自己の眞性を見終りてまた患なく、遂に之により梵に到達すべし、かくて無屬性・不死・無限の神を逮得して煩惱の羈絆を脱す。

これ即ちチャーデニヤワルクヤ仙が梵の眞性を説いて不^チ然^ニ不^チ然^ニ（*Neti neti*）と言ひ、吾人の情意を以て計り知ることの出來ぬとした境界を瑜伽によりて驀直に直感的に體達し得べきことを述べたものである。要するにこの奥義書に來りて奥義書の瑜伽は略々體系を得たもので吾人はこの中に瑜伽を中心とした形而上的説明

瑜伽の最終目的

も修行法も神通も解脱觀も見る事が出来るのである。

最後にマイトラ・ヤナ書に至れば數論思想が漸やく學派的に傾きたるに應じて、瑜伽もその傾向を生じ、修行の階級も立てば、更に當時世に行はれた種々異なる方式をも述ぶるやうになつた。その六、一六に曰く、

マイトラ
ヤナ書
の瑜伽
六分
瑜伽

調息 (prāṇāyāma) 制感 (pratyahāra) 靜慮 (dhyāna) 執持 (dhāraṇā) 觀慧 (vairāgya) 等持 (samādhi) 是を六分瑜伽といふ。

こゝに調息とは呼吸を調制すること、制感とは五感を制御すること、靜慮執持觀慧とは精神状態の精粗に對する區別、等持即ち三昧とは人境一枚の最高位を意味するのである。而してこれ實に瑜伽史上最初の階級的組織で阿闍婆奧義書の不死一滴書 (Amṛtabindu up) の組織の先驅となり、瑜伽經八支の骨子となつたもので、最も注意すべき點である。殊に六位中前五位の名目は前の奧義書中にも分散的に見ゆるけれども第六の三昧即ち等持といふ術語がこゝに初めて表はれたことも注目すべき點である。こゝは samādhā より作られた語で、物を纏めて執る意味ありて等持といふ漢語が適譯であるが、佛教は最初よりこの語を禪定的修行の代表語と

等持

したれど、佛教以外にありてはこゝの句と薄迦梵歌二、四四にあるのが最も古い用法らしい(この點よりして佛教の禪定法が奧義書の終期に續くことが分る)。恐らく瑜伽思想が非常に進んで最早靜慮 (dhyāna) 執持 (dhāraṇā) などの語許りては術語に不足を來たして新造された言葉であらうと思ふ。この語の特色は肉體に關係なく純粹に精神の集注態を意味する所にある。扱てマイトラ・ヤナ書は上の一節を釋するため十數家の意見と方法とを擧げてゐるが之を一々引用する段となれば、餘り繁雜になるから其中標本として二三を擧げて見やう。

心臟より頭蓋 (Brahma randra) に通ずる血管 (sāgamā) あり、上顎内に分布す、こゝは生氣の通路なり。呼吸を調制し梵を念じ唵を唱へて血管を通じて上に上るに努めよ。五感の作用を停止し舌端を上顎内に轉じて自我を以て自我を認識せよ。

斯くする時遂に無我に到り、苦樂の享受なく、獨存 (Kavalatva) の境に達せん(六、二一)。由來奧義書は心臟を我の住所と見做し之より分派する無數の血管を以て我を束縛するものと信じ頭蓋に通ずる一線のみを解脱路であるとした。この説はその生理説に基いて瑜伽の修行法を述べたもので、刻苦努力して精神を統一する時は

その頭蓋の一線より自我が解脱し得べしと信じたのである。而してその解脱觀は勿論小我大我の融合であるけれども、こゝで獨存といふ語を用ゐたのが、數論思想の成熟に伴へる結果で漸やく瑜伽派的に向へる傾向を示すと解すべきである。梵を念ずるに言梵と離言梵とあり。離言梵は言梵によつて實現せらる。唵は言梵なり、之を究竟して無言に至る時、三昧現成して離言梵に合一す。又他の方法あり、指を以て耳を閉ぢ心臓の空處 (Heart) の聲を聞き、之を七聲に比較して漸やくその差別相を絶する時、遂に無言未發の離言梵に合一す(六、二)。

前句の意味は梵を念ずるに初め表號として唵の語を藉るけれども、次第に之を脱して眞性無言梵に到達する方法を示したものである。起信論の依言眞如、離言眞如に似た考に立ちて而も、言說之極因言遣言と云へると同じ思想を述べたものである。又後句の意味は一切の外音を遮して梵の住所とせらるゝ心臓の音を聞きつゝ、之を七聲即ち流聲、鏡聲、板聲、車聲、蛙聲、雨聲、人聲、簡單に云へば一切の音聲と比較して遂にその區別を融する時に、所謂先天内我の聲を聞き得べしとの義を説いたものである。蓋し共に音聲によつて精神を統一して最高目的を實現せんとし

た仕方であらう。又曰く、

肉體感覺の對象を離れ、不動の弓に苦行の弦を張り、無我の矢を以て梵堂の第一關門を破り、唵の船に乗じて心臓内の空處 (Heart) の彼岸に達し、食アハナと生氣ブライと心マナスと識ワイヂニヤナとの四網よりなる梵網を破り、遂に梵自身と合一するに至る。こゝに及びて初めて未顯未發、無息無體寂然、不動無限、無終未生、獨存の自我の上に立ちて超然として世間輪廻の様を傍觀するを得ん。

若し人六ヶ月瑜伽を修し、全く客塵の縛を離るゝを得ば、完全無上の梵と融合するを得べし。但しいかに智識に富めるも苟も貪瞋あり、妻子舍宅に執着するあらば、決して瑜伽を得ることなけむ。

この一節は巧みに比喻を用ゐてタイテリヤの五藏説に基く瑜伽觀法を述べたもので、正さにその出發點がこゝに來て完成したと言ふべきである。即ち彼の食味所成、生氣所成、意識所成の生理心理組織を以て、凡て第一義我の眞相を味ますものとして、之を破るに離欲、制感、唵の思念、苦行等を以てし、漸次内部に侵入して遂にその妙樂アイナニヤ我に達して、聽てこの世ながら生死の街を脱し得べしといふので

ある。又瑜伽の修行を六ヶ月と定めたのは何の理由に基くか明かてはないけれども阿闍婆奥義書のアムリタビンドゥ(Amr̥tabindu up.)や解脫法品にも同様の事を説いてあるのを見れば之を以て修行の一期と見做したものと解さねばならぬ。その外興味ある種々の方式があるけれども今は之を略するを適當と思ふ。要するにこの奥義書の瑜伽は未だ瑜伽經程詳しくは達せぬけれども奥義書哲學を前提として言へばその修行法の趣かねばならぬ凡ての點まで進んだものと言つて宜からう。

瑜伽奥義書に就て

書
瑜伽奥義

阿闍婆派に屬する奥義書は總じて或る題目を専門的に取扱はんとする傾向を帯ぶるが、瑜伽もまたこゝに來りて大いに組織立てられた。ドイセン氏はその六十ウパニシャッド(Sechzig upanishad des Veda)にて特に瑜伽に關する新奥義書十一種を收めて瑜伽奥義書と名付けた、その品目を擧ぐれば次の通りである。

- 第一類 Brah̥ma vidyā up. Kṣurikā up. Śūka up.
- 第二類 Amr̥tabindu up. Dhyanabindu, up. Tejo bindu, up. Yogasūtra up. Yoga tattva up.
- 第三類 Haṁsa up.

是等は大概韻文から成立つ短篇であるけれども、何れも瑜伽に關して一と通り纏まつた

解を述べたものである。ドイセン氏はナラナ氏(Narayana)コーンブルク氏に「つて三類としたけれども、ハンス書(Hansa up.)の最も遅い産物なることを除いては、他のものゝ年代順が分らぬと言つてゐる。又ガルベ氏は是等は凡べて瑜伽經より遅い産物であらうと想像したけれども論據薄弱であるから俄かにその推定を肯定されぬ。いかにも中には餘程後世の問題を含むものもあるけれども總體に於て瑜伽經程綿密になつてゐない所を以て見ればその以前のものもあらうと思はれる。何れにしても瑜伽經とは直接の關係がなく寧ろ吠檀多主義を固守したまゝに古奥義書の瑜伽思想を繼いで組織立てんとしたものである。從て若し單に奥義書といふ立場より瑜伽思想の發達を見るならば是等に至りてその頂點に達したと見ることも出来る。この中には唵(Om)の音を分解してaumとして觀するナラタビンドゥ(Nāṭabindu; 音響一滴書)の如きあり、觀念を剃刀に擬して自我を包圍すとの血管を切り放つシェーリカー(Śūka; 剃刀的)の如きあり、瑜伽の修行法を階級に纏めて説けるアムリタビンドゥ(Amr̥tabindu; 不死一滴)の如きあり、その外種々興味ある行法や觀念法を説いたものが尠くない。しかしこの篇の中心は瑜伽經にあるので是等の説明をばこゝには凡て省略することにす。たゞ進んで一層深く研究せん人の手引とも思ふて茲に附記するのである。

【註】(1) Deussen, Sechzig upanishad des Veda, S. 629. (2) Garbe, Śūkhya und Yoga, S. 38.

第三節 マハーバーラタの瑜伽思想

一、緒言 奥義書に發した數論的潮流がマハーバーラタに至りて大に發展したと同じく、瑜伽の發達も丁度同じ經過を取つた。即ち奥義書に發した數論的潮流が

一、緒言

僧伽耶頌のそれとの連絡をマハーバーラタに見出し得るやうに、奥義書に發した
 瑜伽思想も瑜伽經との連絡をマハーバーラタに見出し得るのである。加之この
 時代となれば已に瑜伽の行法が一般的になつたので、寧ろ數論よりも一般に對す
 る地位が高まり、その効能も非常に擴大して考へらるゝやうになつた。例へばこ
 の時代の神話に毘紐笈^{ヴァシシュタ}がその躋より蓮花を出だし、上に梵天を生じて、世界を作つ
 たといふ名高い創造觀があるが、これもマハーバーラタに従へば毘紐笈が無限蛇
 (Ananta)を坐所として瑜伽を行じた結果であるとして、瑜伽の力を創造力に應用し
 た程高めたのである。従て瑜伽の種類や行法も非常に複雑になり、マハーバーラ
 タの四哲學書に表はるゝもののみでも殆ど蒐集すべからざる程になつた。併し
 ながら吾人の目的はマハーバーラタの瑜伽自身を見んとするのではなく、寧ろ瑜
 伽經に進み行く經過を見んとする所にあるから、材料の取扱方も凡てそれを標準
 とし、先きに述べた瑜伽の體系即ち原理・行法・神通・解脱の四項目に照らして、簡單に
 その發達の次第を述べやうと思ふ。

二、原理

二原理 顧みるに瑜伽の起原をなした奥義書の大原理は唯一の梵であつたが、進

んで瑜伽の最も完成した瑜伽經となれば自性神我の二元論となつてしまつた。
 然ればマハーバーラタの瑜伽はこの間の連絡を司るものとして、その原理も應て
 數論思想の發達に應ずるものと見ねばならぬ。即ちその初期にありては身心を
 分けて考へながらも最終目的としては矢張第一原理としての梵又は神を立てた
 が漸やく後期に趣くに從て寧ろ心身の分離自身を主要目的としたと見るのであ
 る。マハーバーラタに於て屢々繰り返へさるゝ僧伽耶瑜伽の併説は明かにこの
 事實を示してゐる。たゞ異なる所は僧伽耶としては専ら理論的に説くに反し、瑜伽
 としては之を實行に引きつけて説く點のみで、その中心となれば兩者同じことにな
 るのである。故に所詮この項は前篇第二章第三節に相當することになるから、
 吾人はこゝに再説の勞を省くことにする。併し注意すべきは最後に數論は全く
 の無神論となつたのに反し、瑜伽は便利上尙ほ神を立てたことである。而もこの
 事は已にマハーバーラタに表はれてゐる。

例へば解脱品法(Mbh. XII. 318, 15-17)に曰く、

諸根を意に、意を我慢に攝し、我慢を覺に攝し、覺を自性に攝す、かくして絶對無垢

無限無終清淨不動の神我を念ず。無分不老不死常住不壞の神たる梵を念ず。即ち明白に圓熟せる數論思想に基く觀法でありながら、最後にかにも附け加へたかの如く神たる梵を念ずといへるもの、瑜伽の遂に徹底無神論まで至りかねた消息を示す材料と見ねばならぬ。蓋し理論としては己に神を認むる餘地なきまで進んでも、瑜伽は元來實行を主とするものであるから、觀法の便宜上之を保存したるものと思はれる。バタンチャリの瑜伽經の有神觀は實にかゝる所に系統を引くのである。

三、行法
身體的行法

三行法 便利上之を身體的行法即ち作法ウチヤウ瑜伽の方面と精神的修練即ち王瑜伽ラヂヤの方面とに分けて調べやう。先づ身體的方面に於て第一に來るのは食物の注意である。解脫法品 (Mbh. XII. 302, 42) には瑜伽行者の喫すべき食物の種類を説いて穀粒・油菓子・麥粉・牛乳などをよしとし、肉類の如き脂肪に富めるものを避くべしと言つてゐる。蓋し性慾の發動を防止する手段と思はれる。また同じく解脫法品 (Mbh. XII. 305) に食事の時を定め或は日中一食、或は隔日に一食、或は一週一食、一ヶ月一食乃至絶食を可とすと説いてある。佛陀の苦行も恐らくかゝる風習に従つ

食物及び食時

衣服

場所及び坐法

たものであらう。併しながらマハーバーラタ全體の意向としては過度の減食は却て修行に害ありと見たと信すべき理由もある。また行者の衣服の規定にも色々あつて襜褕・艸衣 (mūṣṭī, kusa)・麻衣・絹衣・皮衣乃至裸體等種々の場合を擧げてあるが矢張全體として見れば都合上何れでも宜しいやうである。修行の場所に関しては解脫法品 (Mbh. XII. 305) に山蔭・森林・砂土・曠野・神殿・家屋何れにしても人里離れた處がよいとしてある。また修行者の態度即ち坐法にも種々の種類があつて蛙の如く四つ這となる法、蛇の如く横る法、常に立つてゐる法などあれど最も尊ぶ所は結跏座即ち英雄坐 (virāsana) であつた。殊に呼吸の調制は身體的修練中最も大切な部分で、殆ど之を以て身的修行の代表と見做した。解脫法品 (Mbh. XII. 308, 7-8) は之に關して次の如く言ふてある。

瑜伽の最高力は瑜伽の觀法によりて得らる。聖人の教に従へばその觀法に二種あり。一は心の專注にして他は呼吸の調制なり。後者を有德 (saguna) と云ひ前者を無德 (nirguna) と名く。

こゝに有德無德とは有形的無形的といふ位の意味であるが、マハーバーラタは實

法
精
神
的
行

に呼吸の調制を有形的作法瑜伽の總名代と見てこの區別を下したのである。次に無徳瑜伽即ち精神的修練の方面を見るに、吾人の知れる限りこの方面には未だ多くの分化が行はれぬやうである。已にマイトラーヤナ奥義書で執持 (dharma) 靜慮 (dhyāna) 觀慧 (viveka) 等持 (samādhi) 等と階級立てたけれども、マハーバーラタでは是等の術語を凡て使用しながら、その間に區別を立てないで殆ど同じやうに用ゐてある。例へば解脫法品 (Mbh. XII. 195) に行者が禪那の修行によりて最早耳音響を聞かず、眼色を見ず、皮膚觸を感ぜざるに至りて人天未曾有の祝福を享けて涅槃 (nirvāna) に入ると云ひて、禪那のみを以て最高目的を達し得べしとなし、同じく解脫法品 (Mbh. XII. 302, 30-57) には勇士の戰場に臨みて弓を引くが如くに行者も執持 (dharma) によりて煩惱の軍を打破して最上目的を達すと説いて執持のみを力説した類である。蓋し靜慮と云ひ等持と云ひ執持と云ひ用ゐる方によつて微細の區別を附けることが出来るけれども、共に一心一境の修練であるから、マハーバーラタは之を混同して用ゐたものである。佛教に於ける所謂定の八名もかゝる氣味があるが、瑜伽經に於ても一方には階級立てながらも他方には混同して用ゐ

た所のあるのも矢張かゝる用法を繼いだ爲めであらう。

以上は分散的に説いてあるのを蒐集した結果であるが、これを一所に纏めて能く中庸の態度をとりて心身の修練を説いたのは實に薄迦梵歌の一節である(六、一〇一—七)。

瑜伽行者たるものは常に閑處に引退して心を一處に制し、欲を離れ執着を離れて瑜伽を行ぜざるべからず。清淨の地に於て高からず低からざる所を坐所とし、上に麻獸皮乃至吉祥草を敷くべし。

こゝに行者はその意を一點に集め、心と感覺とを制御し、從容として坐し、瑜伽を行じてその我を清めざるべからず。

(二) 頌略

過度に食するもの、又全然食せざるもの、過度に眠るもの、また全然眠らざるもの、是等の者は瑜伽の任に堪えず。適當に食ひ娛み、適度に働き、適度に眠り且つ起くるものは瑜伽を得て苦を滅す。

マハーバーラタ中には激烈な苦行を稱讚した所も随分あるけれども、この引用文の如きは實に佛教の中道的修行と並び瑜伽修行の眞髓を發揮したものと云ふべきである。

四、神通
解脱

四、神通、解脱　瑜伽の効果中不思議神通力は離れぬ附物である。蓋し精神の凝集力によりて超自然力を得ると信じたからである。佛教では四禪の修行に關連して六通を説き、瑜伽經では特に神通品を設けて詳しく説明を與ふる等非常に之れを重じてゐる。マハーバーラタ中にも之れに關する記事が尠くない。解脱法品(Mbh. XII. 322)にはスラバー比丘尼(Salubhī)が瑜伽の力によりて變身して閻那迦王と問答した傳説を擧げ、同じく一二、三〇二、二六—二七には瑜伽の力によりてその身を千分し、一方には浮世の樂みに耽りながら、他方には恐るべき苦行を修し得ると説いてある。後世の印度教に於て濕婆神が大瑜伽師(Mahāyogin)大苦行師(Mahā-tapasvin)として現じながら他方には肉慾に耽溺する淫樂神として現ずると説くのも恐らくかゝる瑜伽的信仰より來たものであらう。然れどもマハーバーラタに於ける神通の種類は瑜伽經に比すれば割合に尠く、常に擧げらるゝは八種の自在

八種の自在

涅槃

(siddhi)である。即ち僧佉耶の所で述べた八自在と同じことで、微細輕妙徧滿遠到隨所欲支配尊勝通貫の八神通をいふのである。

神通よりも瑜伽の効能として一層重きは永久の利益、即ち解脱である。マハーバーラタはこの境を涅槃(nirvāna)又は梵涅槃(Brahmanirvāna)と呼ぶを通例とする。この語は古奥義書では一回も完全に用ゐられたことがないけれども、こゝに來りて佛教や耆那教など、同じく盛に用ゐらるることになつた。恐らく當時の宗教社會に於ける共通語であつたらうと思ふ。薄迦梵歌五、二四—二五に曰く、

凡そ何人たりとも自我に喜悅を見、自我に神性を見、自我に光明を見るものは彼即ち瑜伽行者にして、この世ながらに梵となり、遂に梵涅槃に入るべし。

この梵涅槃は聖人が罪を滅し、二見を離れ自己を制し而して一切有情を憐愍して達する所なり。

即ち瑜伽行者が自己を制し、煩惱を斷除し、妄見を滅し、自我の本性を明かにして、梵と融合、否寧ろ梵を實現した境界を、梵に消融する梵涅槃と名くるのである。然れどもこゝは主としてマハーバーラタの思想が奥義書の哲理に相應する際の解脱

觀であつて、若しその哲理が數論的となればその解脱觀も梵涅槃よりは寧ろ獨存を理想とせねばならぬ。解脫法品(Mbh. XII. 309, 20-25)にその思想がある。

自性の縛を離れて覺者となり、「余は他なり」彼は他なりとの分別智を得る時、行者即ち純淨となる。その時自我の本性に達してまた自性との混合なし。何んなれば分別智生ぜざる限り自性との混合あれど、若し一旦自性より發する三徳の網を除きて最高觀者たる自我を達觀する時彼はまた見んことを願はざればなり。

即ち純然たる數論派の解脱觀にして同時にまた瑜伽派のそれとなつたものである。かくてこの點に於てもマハーバーラタが奧義書より瑜伽派に移り行く架橋となつたのである。

要之以上は瑜伽經を目標としてのマハーバーラタの瑜伽思想である。しかし實をいへばマハーバーラタの瑜伽はその僧侶思想と同じくそれ自身獨立の題目となる程多種多様である。殊に薄迦梵歌は見様によりては一種の瑜伽書ともなる程で此の中に特殊の研究を要すべき題目が多い。吾人はこゝに禪宗流の行

亦禪坐亦禪の活動禪を見出すことも出来れば、觀無量壽經流の一向專念の信仰禪(bhakti yoga)をも見出すことが出来る。従てこゝでは瑜伽の意義も内容も非常に豊富なものとなり、殆ど凡ての思索、實行、信仰も最後に瑜伽に來ねば完成せぬかの如くに説かれてある。進んで瑜伽を研究せん人はこの方面を見逃さざらんことを望む。

第三章 鉢顛闍梨の瑜伽經 (瑜伽派)

第一節 序 說

前章に述べた次第を経て發達して來た瑜伽思想は遂にパタンジャリ(Patanjali)の瑜伽經(yoga sūtra)に至りて組織立てられた。尤もマハーバーラタ中に已に或る瑜伽派の事を傳へ、又何等かの瑜伽書を豫想したらしき口吻もあるから、之より先きはその氣運が熟して居たに相違がないけれども、少くもパタンジャリに至りて大に完成したと見ねばならぬ。通例瑜伽派と云へば彼の名によつて呼ばれるも之がためである。之に關して一切見集(Sarvadarśana saṅgraha)に次のやうな注意

すべき説がある。

或は言はん、ヤーヂュニヤグルクヤ法典 (Yājñavalkya smṛiti) には金胎神が瑜伽の開祖にして他の古聖にあらずと言へり。然るに今やバタンチャリを瑜伽の開祖とよぶは何故かと。吾人之に答へて曰く、諸のブラーナ書中に断片的に傳へられたる瑜伽の所有方式を會得するに困難なるを思ひ、バタンチャリが慈悲心よりその要領を集めてその教を始めたるがためなりと。

こゝに諸のブラーナ書とはいかなるブラーナを意味するか明かではないけれども、恐らくマハーバータなどを指すものであらうが、とにかく最も能くバタンチャリの地位と瑜伽經のそれを道破した評言と言はねばならぬ。

そこで然らばそのバタンチャリがいつ頃の人で、從て瑜伽經はいつ頃の作物であるかといふに例に依つて不明である。通例パーニニ (Pāṇini) の文典に註釋して所謂大註 (Mahābhāṣyam) を作つたバタンチャリと同視して紀元前二世紀頃と見るが一般の定説のやうである。暫らくかく定めて彼の爲人を見るに、ゴールドスチュツケル氏 (Goldstücker) の「パーニニの研究」に從へばこのバタンチャリはその大註に

バタン
チャリの年
代に就て

於て自らをゴニカ子 (Gonikaputra) と言つてゐるから、彼の母の名は多分ゴニカ子であつたらしく、また或る所では自らをゴナルデイーヤ (Gonardya) と言つてゐる所より判すればその生國が多分東方のゴナルダ (Gonarda) 國であつたらうと。併しながら進んで考ふるに、文典家のバタンチャリを果して瑜伽經の著者と同一視して可なるべきか、たゞ名稱の同一より暫らく便利上同視してゐるのみで何等の積極的證據もないのである。之を佛教側の資料より見るに、南海寄歸傳第四卷に文典家鉢顛社羅の事を説けど見様によりては義淨時代を去る餘り遠くないと解せらるゝ許りてなく、矢張瑜伽の學者としては傳へられて居らぬ。故に嚴密に言へば瑜伽經の著者としてのバタンチャリの年代も傳記も、從て瑜伽經の製作年代も不明と言はねばならぬ。殊に龍樹の十住毘婆沙論第三(署八、十一丁)には學派として僧佉^{サンクヤ}、^{クヤ}、^{ヨイガ}の^ガ名を擧げてゐるけれどもその方便心論にて瑜伽外道を説く所を見ると稍々瑜伽經の内容と異なるものがある。

有八微、所謂四大、空、意、明、無明、八自在、一能小、二爲大、三輕舉、四遠到、五隨所欲、六分身、七尊勝、八隱沒、是名瑜伽外道。

之を瑜伽經に比べて見るにいかにも本經に於ても五大意 (manas) 明 (vidyā) 無明 (avidyā) を説けど特別に之を八微と立つるとなく神通を説けど特別に八自在のみを立てぬ。即ちその瑜伽外道なるものは瑜伽經に餘程近いものに相違ないけれども何れかといへばマハーバーラタなどに説かるゝものゝやうで直接に瑜伽經に基いた説明と思はれぬやうである。従て之より龍樹時代には未だ少くも現今の瑜伽經が全體として成立しなかつたとも考へられる。惟ふにドイセン⁽¹⁾氏の想像したやうに瑜伽經は一時に一人の手で作られたものではなく之より先きに種々の瑜伽派で傳へられた幾多の小聖典が或る時期に編輯されたもので、恐らく龍樹紀元後二三世紀以後に於て初めて現今の體裁に纏められたものであらう。吾人の研究によれば吠檀多經でも尼夜耶經でも現今の形をとれるは大抵紀元後四五世紀以後五六世紀の間にあるから瑜伽經も恐らくこの氣運の産物ではあるまいかと思はれる。然りとすれば若しバタンチャリが紀元前二世紀頃の人で而も瑜伽經の作者ならばたゞ現今の瑜伽經中骨子となるべき部分を作つた人であり、若し彼を全體の作者とするならば四五世紀頃に従前の小聖典を大成した瑜伽學

瑜伽經の
内容

者であつたと見るべきが至當であらう。何れにしても瑜伽派は確かに紀元前に數論派と並びて獨立したに相違ないけれども現在の經を完成するまでには多大の年月を費やしたものと見ねばならぬ。

かくして成れる瑜伽經の内容は百九十四^{ストロ}句より成り四品に分けられてゐる。

第一を三昧品 (samādhi pāda. 51 sūtras) と云ひ三昧の本質分類を説き、第二品を方法品 (sādhana pāda. 55) として禪定に入る手段方法を説き、第三品を神通品 (vibhūti pāda. 55) として神通の原理とその種類を説き、第四品を獨存品 (kaivalya pāda. 33) として最終目的を説いたものである。即ちこゝに來りて初めて瑜伽は體系的に論究をされることになつたのである。去れどこは一應の分類のみであつて、その實四品互に交錯する所が鮮くないのみならず往々にして調和し難い説明もある。蓋しこれドイセン氏の想像したやうに幾多の小聖典が合した結果で、而も完全に調和を計らなかつた爲めであらうと思ふ。併し大體上よりすれば矢張り全體として多くの動搖がないから上述の四品の分類を以て本經の組織と見て不可はないのである。

この書の註釋中最も古きは或る毘耶舍 (Vāśan) の註したバタンチャリ註 (Patanjali

註釋

彼の表語は咒語 (Pranava) 即ち唵オムなり(一、二七)。

それを誦しその意義を念ぜよ(一、二八)。

それより返照知生し、障礙絶滅す(一、二九)。

ボーヂャの註によれば普通の神我はたとへ直接でないにしろその機關たる心チタクを通じて煩惱業等の接觸を免れないけれども神は初めよりかゝることのない實體である。特別の神我と稱せらるゝ所以もこゝにある。而してその體は唯一て全智であるからその意志命令がなくては自性神我の分離も生ずることが出来ぬと(二、二四註)。また獨存に達したる普通の神我と神との相違に關しては毘耶舍謂ウヂヤセへらく普通の神我は煩惱を打破して後に獨存に達するけれども神は初より解脱したもので永恒の支配者たる點にあると。即ち是等の解釋によれば神の身分は神我の一種であるけれども初めより自性と結合したことの無い超然群を抜ける所謂特別の大神我であるといふことになる。而してその性質は個人我がたゞ可能性としてのみ有する一切智をさながら實現したもので、時間以上に超越して人天の師となり、唵の語を唱へて念ずるものに對して獨存を助けるといふ作用を有

註釋家の
見たる神

してゐる。而してこれを説く點は瑜伽の主なる特質として、數論派と分れたのもこれに起因することは先きに述べた所であるが、後世に及ぶに従て註釋家は益々之を力説し、遂に數論派を無神數論 (Nirivana sikhya) といふに對し、瑜伽派を有神數論 (Ishvara sikhya) と名くるやうになつた。併しながらかく解すればその神たるやいかに見ても瑜伽派の根本立脚地と調和してゐない。凡そ哲學宗教にて神を立つる以上、世界觀の上よりは之を宇宙創造の本源とし、人生觀の上よりは人間最終の歸趣と仰ぐべき筈である。然るに瑜伽派では數論と同じく各我の獨立を認め自性より萬有發展せりと説き、人間の歸趣を神我の獨存にありとして毫もその神に哲學的宗教的根柢を置いて居らぬのである。之を特別の神我といふけれども別に各神我の統一體でもなければ本原でもなく、獨存を助けるといふけれどもそれ自身が歸趣ではない。神は言はゞ先輩の解脱我て之を念じた方が念ぜぬ方より修行を促進し理想郷の確立に都合がよいといふ位の意義に外ならぬやうである。従て瑜伽經は屢々念神を説くに關らずその個所は常に修行の方便に關する所て毫も原理論に觸れた所ではない。例へば上の引用文は有心定に達する手段

の二として説かれ、二一では作法瑜伽の一分として之を説き、八支の階級中では第二の尼夜摩の部に攝した類である。ドイセン氏はこの派の神觀を評して有神主義 (Theism) ではなくつて寧ろ自然神教 (Deism) 即ち必要上神を立つる宗義でエビキュラスに似たものであると言つたのは誠に當を得た見解と言はねばならぬ。⁽²⁾ 惟ふに斯の如きは、本派は數論思想と異り敢て理論の精透を期するのが目的でないから、最早神を立つる必要なきまで進んだのにも關らず、便利上薄迦梵歌邊りの信仰瑜伽 (Bhakti yoga) の行法を殘留し置いた結果であらう。然るに多くの學者中には之を誤解して瑜伽派の目的は最上神と冥合する所にあるかの如くに説いた人もあるが甚しき粗漏と言はねばならぬ。例へばシロイデル氏 (Schröder) がその印度文明及文學史(六八七頁)にて瑜伽派は唯一の原我 (Ureis) より個人我生ずと説くといひ、ヴェーベル氏 (Weber) はその印度文學史英譯二三八頁にて、モニエル、ウィリヤム氏 (Moniel William) はその印度教 (Hinduism p. 200) にて何れも瑜伽派の目的を最上神と融合するにあると説けるが如き何れも有神といふ名稱に驅られた臆斷に外ならぬ。

瑜伽派はかく神を立つるも無力不調和であるからその形而上學は全然數論の二元主義と同徹とせねばならぬ。從てその現象論もたとへ術語に多少の相違があり説明に疎略な點あるも、補つて解すれば矢張數論派のそれと大差がないと言つても宜からう。故にこの點は改めて説く必要もないが、たゞ少しくその心理説だけは調べて置かねばならぬ。尤も之も僧伽耶經となればその攝取した所であるから、廣義には矢張り數論派の心理説の一部であらうけれども吾人は先に之を故意に控えたからこゝで述ぶる事にする。

瑜伽經は數論の如く心理機關として覺我慢意等の區別を嚴重に立てぬ。殊に我慢の語をば一回も用ゐて居ない。常に是等を總括する語として好んで心 (citta) といふ術語を用ゐる一切の精神現象の總府とした。元より本體論的に言へば自性性のものであるけれども神我の觀照によりて心理活動を現じ而もその自體が無限に相續して善惡業の薰習を受くとする所、全く數論の細身と同じものである。即ち瑜伽はこの中に數論の覺の作用も我慢の作用も意の作用をも含め、言はゞ細身の組織全部を代表する機關と見たのである。この心の主なる作用 (vibh) を分ち

瑜伽派の
心理説

五種の知
識作用

て二種とする。一は直接に心作用(citta-vritti)と稱せらるゝもので、他は所謂煩惱(kleśa)と稱せらるゝものである。前者は主として智識作用で後者は情意作用であるけれども共に心作用たる點に於ては異なる所がない。智識作用を分ちて五種とする。正智(pramāṇa)似智(viparyā)分別(vikalpa)睡眠(udra)記憶(smṛti)とある(一五六)。この中正智とは正しき智識で現量比量聖教量によりて生ぜられた結果をいひ(一七)似智とは事實の真相に基かぬ(ādrūpapratiśṭham)誤まれる智識をいひ(一八)分別とは傳説のみで事實なき智識をいひ(一九)睡眠とは非有(abhava)といふ表象で、ボージャの註によれば人は自ら何事も知らずに能く眠れりといふ自覺あるはこの作用であるといふ(二一〇)。記憶とは一旦知覺したる對象をして心を去らしめざる作用であるが(一一)經は獨り現世の事のみならず、本能の因たる前世の經驗即ち行(sanskāra)もこの記憶中に數へらるべきものであるといふて(四二〇)。次に情意作用にまた五あり、無明(avidyā)我見(asmimā)貪(rāga)瞋(dveṣa)有愛(abhiniveśa)である(一二三)。無明とは常住ならざるを常住と思ひ、樂ならざるを樂と思ひ我ならざるを我と思ひ、淨ならざるを淨とし、常ならざるを常住と執する誤見で(二五)つまり佛

五種の情
意作用

教の常樂我淨の四顛倒と同じ意義である。本經二、二四には神我と自性との結合もこの無明の結果であると説いてゐるが、蓋し吾人は肉體に對して上の四執を抱くのが神我と自性とを離れしめざる原因といふ意味であらう。我見とは能見の力(dṛṣṭiśakti)と所見の力(darśanaśakti)とを混同する誤見(二二六)即ち現象心(citta)を神我と誤認し、神我を現象心と誤認する作用で數論の所謂我慢の作用である。貪とは快樂に處して執着するをいひ、瞋とは不快に處して起る嫌惡の情である(二七七八)。有愛とは肉身に對する執着で、經二、九には之を達者(viduṣa)と雖も免れぬ所であると説いてゐる。

この十作用は言はゞ心の代表的活動様式であるが、若し之に一流の三徳説を應用するならばその發現のいかんによつて殆ど無數の作用となつて現はれて來るべき筈である。殊に經は生存意志(āśā)の無限より轉生の無限を説き(四一〇)而もその期間に經驗した事項の一切が可能性として吾人に薰習され居るといふから、心作用の雜多にしてその能力の豊富なること殆ど想像の外にありと言はねばならぬ。經四、一二—一三に曰く、

(心の)本質は過去も未來も同じきも、その屬性(Dharma)より言へば種々に異なる。その屬性は三徳を主とするが故に或は明白なることあり、或は隱微なることあり。蓋し細身の代表たる心體は、苟も我と結合する限り、過去も未來も常住であるけれどもその作用となれば三徳の現はれ方如何によりて、或は甲の能力が明白となりて乙の能力は隱微となることあり、或はその反對になることあるとの意味である。而して本經に従へば是等の心作用は前世の薰習の結果で、應て今世の經驗は未來の心作用の種子となるから所詮この心作用の活動する限り神我の獨立を期することが出来ぬのである。これ即ち心の作用を滅する瑜伽を要する根本的理由である。

【註】(1) Mirn, Yoga aph. p. 33. (2) Deussen, Allg. Gesch. d. Ph. 1. 3. S. 545.

第三節 修行法

註釋家に従へば本經第一品の三昧品は三昧の本質を説いたもので、第二の方法品はそれに達する手段を説いたものになつてゐる。然しながら先に述べた如く、實際は兩者の範圍が交錯して三昧品中にも多數の手段方法を説き、方法品中にも

三昧の性質を説くのみならず、吾人を以て見るに三昧品の修行法と方法品との修行法とが稍々異なる立場より來たやうである。そこで吾人は本編の修行法を述ぶるに當つて兩者を獨立の方式と見做して第一第二として講究するにしたい。

一、三昧品の修行法

本經の三昧の意義は佛教のそれの如くに可なり不定に用ゐられてゐる。三昧品に於けるが如く之を四又は六に分類することもあれば方法品の場合の如くに八支中の最上位に置くこともあり、又之を等至(samāpatti)といふ語で表はす場合もあれば(一、四)禪那と區別しながらまた同義に用ひた所もある(二、一〇)。恐らく先きに想像した如くマハーバータ邊りて是等の語を種々に用ゐたものを本經がそのまゝに採用した爲めであらうと思ふ。然しながら總じて言へば三昧とは純粹に精神の統一態に限りて用ゐらるゝ語で、禪那とか執持などの如く肉體的修練の意味に涉らぬがその特質である。従て當面限りては三昧の意義は頗る狭いけれどもまた見様によりては非常に廣き意義を持つことにもなる。何故なれば純精神的状態といふ點に於ては禪那などの如く肉體にも涉る状態よりは狭いけ

れども反對に肉體的修練も畢竟精神の統一態に俟たねば出来ぬから、呼吸の調制でも感覺の制御でも已に三昧を豫想してかゝつてゐるからである。(佛教で三摩地 (samādhi) の心所を十大地法の一に數へ殆ど注意能力 (attention) と同視し日常生活に於いても缺くことの出来ぬ心作用の一と見たのは心理學的に應用したものである)。即ちこの點よりすれば三昧は一切の禪的修行の根柢で且つその代表であるとするのが出来るのである。然しその純の純なるもの即ち凝然不動の凝集力となれば種々の修練を積んだ後に初めて達し得べき精神状態であるから、この點よりすれば三昧は確かに修行の最後に來るべき結果である。本經が(佛教も然り)この語を不定に用ゐたのも、惟ふに、この廣狹淺深の兩義を混同した爲めであらうから、吾人は之を調ふるに當りて、先づその何れを意味するかを吟味してかゝらねばならぬ。

三昧品の三昧の意味は修行の進行中に於ける精神的修練を總括したものである。本經は之を分ちて大に二とした。一は有心三昧 (samprajñāta samādhi) 他は無心三昧 (asamprajñāta samādhi) である(一一一七—一七八)。有心三昧とは未だ種々の念慮の

ある位で、無心三昧とは一切の妄念雜慮を消融した位である。而して前者にありてはその念慮の結果が矢張り心に業 (saṃskāra) を薰習することになるから、また之を有種三昧 (sābija samādhi) と云ひ、後者は之に反して餘業を惹くことがないから、之をまた無種三昧 (nirbija samādhi) と名ける(一一八同五一)。無心定にはその性質上階級的區別がないけれども、有心定にはその念慮の精粗によりて種々の階級が立つ。本經一、二七に之を四となした。(一)有尋三昧 (vītaraka s.) (二)有伺三昧 (vicāra s.) (三)歡喜三昧 (ānanda s.) (四)自存三昧 (āsmīka s.) である。ポーヂャの註に従へば五大五作根の如き粗雜なものを對象として觀念するを有尋定といひ、五唯五知根の如き微細なるものを對象とするを有伺定といひ、更に僅かに憂暗の徳を混じたる喜徳 (satva) を念ずる時歡喜の情起るを歡喜定といひ、進て憂暗の二徳を斥けて純粹なる喜徳のみを專念する時歡喜の情も滅してたゞ「我れ存す」(āsmi) の感となるのを自存定と名づけるといふ。然れども本經はこの四分類の外一、四一以下には等至 (samāpatti) の四種を説き而も之を有種定であると説いてゐる。有尋等至 (savītaraka-samāpatti) 有伺等至 (savīcāra s.) 無尋等至 (nirvītaraka s.) 無伺等至 (nirvīcāra s.) であつて前

無尋等至
と無伺等
至

二者は前と同じいけれども後の二者は前になきものである。即ち無尋等至とは前生よりの憶念(本能など)をも離脱してたゞ對象のみが輝く位 (*arthamātra nirbāsa*) して無伺等至とは心がその本源たる自性まで還源する位である(一、四三)。故に此兩分類を合糅して見れば本經の有心定の區別は有尋・有伺・歡喜・自存・無尋・無伺の六となるわけに數論の六行觀と稍々似た順序になるのである。然しながらかく三昧を分類するとは吾人の知れる限り古奧義書は勿論新奧義書にもなく、マハーバーラタでは有徳と無徳と分ちたるも、たゞ身體的と精神的との區別のみであつたが、獨り之れありたるは佛教だけである。即ち佛教はその四禪定若しくは八等至(四禪四無色)を尋・伺・喜・樂の有無によつて分類し階級立てたことは瑜伽史上恐らく初めてのことと思ふが、本經もこの組織を次いで右の如き分類を試みたものであらう。然らばこの三昧を修する方法いかんといふに、本來ならば次の方法品にて説くべき問題であるけれども、三昧品中にも種々の方式を擧げてある。先づ消極的に三昧の障礙となるべき因から見ると、本經一、三〇—三一に從へば十四種あり、病氣

三昧を修
する方法

消極的方
面

(*vyādhi*) 沈鈍 (*styāna*) 疑惑 (*anśaya*) 放逸 (*pramāda*) 懈怠 (*āśasya*) 愛着 (*avirati*) 妄見 (*dhṛṇṭi dar-*

sana) 不得地 (*alabdhabhūmikatva*) 不確立 (*anavasthitatva*) 及び是等に附隨する苦痛 (*duḥkha*) 動亂 (*d* *urmanasya*) 戰慄 (*aṅgamejyavata*) 不規則なる入息出息 (*svāsa, prāsvāsa*) 等である。

是等の説明は煩はしいから省くが要するに何れも精神の統一に不適當な事柄のみである。又本經三、五一及びその註釋の説によれば修行中に惡魔が現はれて行者を燒亂させることが屢々あるから注意せねばならぬとしてある。殊に後世の作たるスワートマールヤ (*Svātmārāma*) の *Haihyoga pradīpikā* にはこの事を論じてゐる。

(佛陀の修行中にもマールヤの現出のあつたことは有名な話である)。是等の障礙を靜づめる方法として本經の薦めたものは廿五諦の隨一を觀念するか、若しくは慈 (*maitrī*) 悲 (*karuṇā*) 喜 (*muditā*) 捨 (*upeksanā*) を行ずることである(一、三二—三三)。慈悲喜捨とは人の幸福に對しては慈心を以て益々その盛ならんとを念じ、不幸に對しては悲心を以て之を救はんと念じ、徳ある者に對しては隨喜の念を生じ、不徳に對しては不關焉の捨心を抱くとて、この結果として心の沈靜 (*citta prasādanam*) が生ずると言つてゐる。これ即ち佛教の所謂四無量心の修行であるが、蓋し世間的道德を容るゝ餘地なき數論思想の上に立ちながら本經がかかる愛他心を薦めた所以

積極的方面

は、三昧の分類と同じく佛教の影響を受けた爲めであらう。この事はカウエル氏 (Cowell) も一切見集の英譯に於て指摘してゐる。⁽¹⁾之より積極的に修行を進むるには或は呼吸を調制し或は光明を念じ或は夢の表象を念ずる等種々あるが佛教の修行法と關連して尙注意すべきは本經も信 (śraddhā) 勤 (vīrya) 念 (smṛti) 定 (samādhi) 慧 (prajñā) の修行を薦めたことである(一、二〇)。本經に従へば信とは瑜伽の功德を信ずること、勤とは精進すること、念とは憶念して忘れざること、定とは心を一處に集注すること、慧とは觀智を銳敏にすることであるが、實は佛教の七助道品中の五根若しくは五力をそのまま採用したものらしい。何故なれば三昧修行の一手段として信・勤・念・慧までは聞えたれど、更に定即三昧を加へることは聊か變に思はれるからである。とにかく斯く種々の方法を以て念々修行し行く時に、心の機能漸やく制せられ、寶珠の萬象を影して内外なきが如くに、主觀 (grāhī) 認識 (grāhaka) 客觀 (grāhya) の三者一枚になることが出来る。一、四〇に此境を初めて有種三昧 (sahaja-samādhi) と名けた。蓋しこれまでの修行は三昧力に基くとは云ひながら未だ廣義淺義の三昧に過ぎなかつたのが、茲に來りて初めて狹義深義の三昧態に達した

といふ意味である。然しながらこの境界も尙ほ有心、有種の位であるから、先きに述べた六位の階級を経て次第に精撰し行きて遂に無心無種の三昧に至りて初めて行者の大目的が達するのである(一、五一)。

以上は三昧品の大要であるが、要するに主として佛教、少くも佛教と同源の瑜伽觀に基いた説明であつて、三昧の分類と修行法とを雜然と述べたものに外ならぬ。

[註] (1) Cowell and Gough, Sarvaśāstra Saṅgṛaha p. 273 note.

二、方法品の修行法(八支)

三昧品の修行法が佛教より來たとすれば、方法品のそれは奥義書に連絡するものである。已にマイトラヤーナ書、アムリタビンドゥ書にて瑜伽の行位として制感 (pratyahāra) 靜慮 (dhyāna) 調息 (prāṇāyāma) 執持 (dhāraṇā) 觀慧 (vīrya) 等持 (samādhi) の六支を立てたことは吾人の已に述べた所である。今や瑜伽經はこの行位を更に整理して觀慧を去り、下に夜摩尼夜摩坐法の三支を加へたのが即ち瑜伽の八支 (aṣṭāṅgī) である。

一、禁制 (yama, 夜摩) 不刹生 (ahiṃsā) 不妄語 (satya) 不偷盜 (asteya) 不邪淫 (brahmacarya)

支、瑜伽の八

支、禁制

不貧 (aparigraha) の五を行ずること、苟も修行者の是非とも守らねばならぬ禁戒である(二三〇—三二)。

二、勸制 (niyama, 尼夜摩) 清淨 (sauca) 満足 (santosā) 苦行 (tapas) 學誦 (svādhyāya) 念神 (isvara prāṇīdhāna) の五を行ずることである(二三二)。夜摩行の制止的なること異り進んで行ずべき修行で漸やく瑜伽に進むべき準備である。

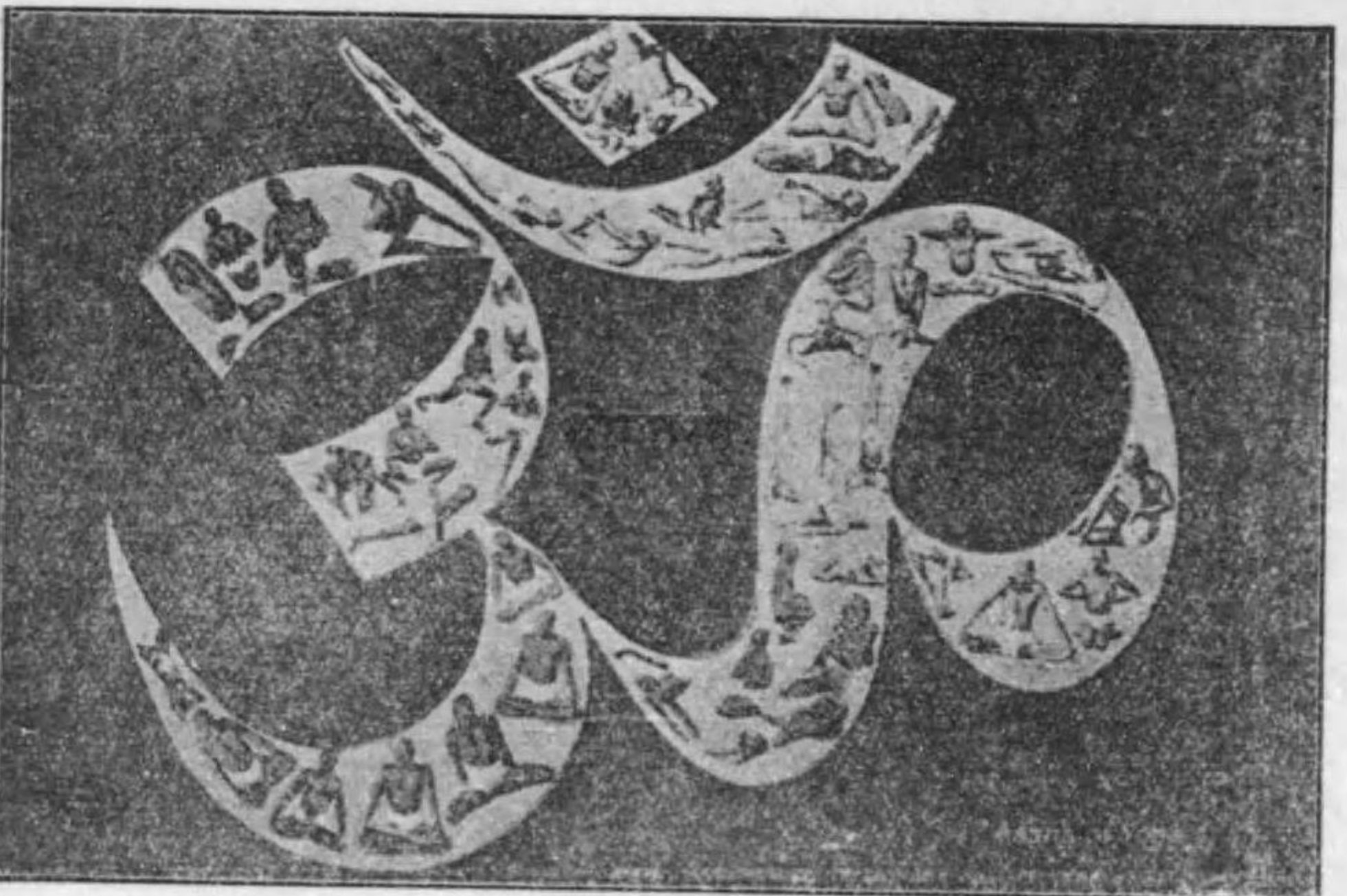
三、坐法 (āsana) 彌々進んで瑜伽を行ずるに當りて先づ注意すべきはその態度である。蓋し身心の調不調は態度によつて規定せらるゝ所が多いからである。第三の坐法は實に之を規定したものである。本經は坐法に關して次ぎの如き注意を與へた。

坐法は適意にして確乎たるを要す、勸策を用ゐず悠然として自らを無限に擴ぐる時對比を脱す(二四六—四八)。

と、即ち安住不動の態度をとり而も自己がそのまゝ宇宙大に擴がる心持を抱く時は、この態度自身によつて已に苦樂寒暑の如き對比を離るゝことが出来るとの意味である。然しながら本經はこれ以外に坐法に關して多くの説明を與へぬが、註

釋家や後世の瑜伽書となれば盛に坐法の種類を數ふるに至つた。例へば Hathayoga pradhīkā の註者ブラフマナンダ氏 (Brahmananda) に從へばヴェシシュタ仙やヤーデユニャヴルクヤ仙の定めた坐法に八十四種ありと云ひ、ゴラクシャナタータ氏 (Gorakṣanātha) は瑜伽坐法に八十四萬種ありと説いた類である。ポ

- 一 蓮坐 (padmāsana) 二 勇士坐 (vīrasana)
- 三 賢坐 (bhadrāsana) 四 幸坐 (svasthāsana)
- 五 杖坐 (dandāsana) 六 獅子坐 (siṃhāsana)
- 七 牛口坐 (gomukhāsana) 牛口とは恐らく樂器の名稱ならん
- 八 龜坐 (kurmāsana) 九 鷄坐 (kukutāsana)



第四編 瑜伽派 第三章 第三節 修行法

- 十、背龜坐(utānasana) 十一、弓坐(dhanurasana) 十二、魚主坐(matsyanāthāsana)
- 十三、孔雀坐(mayurasana) 十四、自在坐(siddhāsana)

その一々の具體的形相は吾人の未だ調査しかねた所であるけれども、その名稱からしても随分奇體な行法もあつたらしい。こゝに掲ぐる寫眞は高楠教授が印度にて入手せられたもので、瑜伽の四十七坐法を示したものの、一々の名稱は分らぬけれども、参考のために掲げる。尚ほ坐法は主として腰部以下の態度であるが腰部以上殊に手の態度をば契印(mudrā)と名ける。本經は之に關して説明を下さぬけれどもタントラの瑜伽となれば非常に之を重じ坐法と共に種々の分化が行はれた。又修行の場所に關しても本經は別に注意せぬが後のハタヨーガ、ブラディービカーに從へば兵戰刀丈、水火の患がなく食物豐饒な所に方一間許りの庵室を營みて行するが宜しいとしてある。

四、調息

四、調息(Prāṇāyāma) 彌々坐法が定まると次に來るのは呼吸の調制である。而もこは瑜伽の修行に於て非常に大切な事柄であることはマハーバーラタに於て之を身的修練の代表と見做した一事に徴しても明かである。蓋し呼吸は人間の活力の基で殊に近世心理學者の研究によれば吾人の注意の律も呼吸に關係するといふ位であるから身心を調制し精神の凝集力を主とする瑜伽に於てこの調制を重じたのも決して偶然ではない。從て本經に於て之に關して種々の説明を與へたるが就中最も肝要なるは矢張八支中の説明である。二、四九—五一に曰く、かくて(坐法定まりて)入息出息の行路を塞ぐは調息なり。然れどもこの内外充の作用は處と時と數を注意し、而も長く徐かに行はざるべからず。

内外の境に専注するは第四なり。

謂ふ心は呼吸を調制するには先づ三作用を要する。第一に吸ふと、第二に吐くこと、第三に吸はず吐かず長く胸腹内に貯へることである。アムリタビンドゥや後世の術語では第一を滿相(pūraka、胸腹一杯に滿たすこと)と云ひ、第二を虛相(reaka、空虛にすること)と云ひ、第三を瓶相(kumbhaka、瓶に水を滿たして動かざる形)と名ける。而してこの三事を行ふに當りて注意すべき要件に四種あり。第一は處に關する注意で出入息が入つては胸腹の何處に達し、出ては宇宙の何れにまで達す

調息の三作用

るかを念じ、第二に時に關しては出入充の呼吸を一定し、第三に數に關してはその回數を定むることである。而して之を行ふには卒業にして喘ぐが如きは大禁物で、常に長くゆるやかに而も極めて微かなるを要するのである。これより第四の注意事項はかく呼吸を調制しながら心を内境若しくは外境の一點に撃けて漫りに馳散せしめぬ事である。蓋し心が馳散すれば自ら呼吸も不規則になるからである。これ即ち頌文の意味であるが僅々二三頌に過ぎぬけれどもその用意蓋し至れり盡せりと云はねばならぬ。現今日本にも種々の呼吸法が行れてゐるけれども恐らくこの頌文以外に出づる所は餘り多くあるまいと思ふ。

五、制感 (pratyahāra) 五根を制して感覺を對象より分離することである。本經二、五四に曰く、『根が各々の對象と結合せざる時、心の本性と同様となるを諸根の制御と云ふ』と。即ちマハーバータなどにて屢々説けるやうに龜がその五體を殻中に藏するが如くに之を藏六と名ける(五根を心に攝する修行である)。

以上の五支は専ら身體的修練に關する部門で所謂有徳瑜伽 (sāguna yoga) 作法瑜伽 (kriyā yoga) 努力瑜伽 (bhāva yoga) と名けらるべきものである。而して本經三、七に

五、制感

六、執持

後の三支を内支 (antarāṅga) と名くるに對せばこの五支を正さしく瑜伽の外支 (vāhiraṅga) と名けねばならぬ。これより進んで純練心法に進むのが後の三支である。六、執持 (dhāraṇā) 已に制感にて五根を制したけれども未だ心の動亂が止まぬ。之を制するは執持であつて、本經三、一に之を定義して曰く『心を一處に結合するを執持と名く』と。蓋し鼻端丹田の如き所に注意を專注する修行である。

七、靜慮

七、靜慮 (dhyāna, 馱衍那、禪那) 佛教は之を四階級に分けたけれども、本經にてはたゞの一位とした。而して本經三、二に之を定義して執持によりて專注せられた一境とその表象 (pratyaya) とが完全に一致融合 (ekatāntā) する状態であると言つてゐる。

八、等持

八、等持 (samādhi, 三摩地、三昧) 八支中の最上位であつて、三、三の定義によれば心は空虚の如くなり對境のみ輝く位 (arthamātra nirbhāsam) である。蓋し靜慮の位に於て心と境と一枚になつても未だ幾分能所の區別があつたのが、こゝに來りて全くその能觀の心も失せる程觀法が進んだ位と云ふ意味であらう。併しながら本經はこゝの三昧と前の三昧品の三昧との關係をいかに見たかは明かでない。前には

有心三昧を六位に分けたけれどもこゝでは一位としたのみならず、こゝの三昧の定義は三昧品に於ける無尋等至 (nivāṭṭaka samāpatti) の定義と一致するなどその關係が甚だ不明瞭である。これ吾人が前の分類と八支の分類とを別式と見た一理由であるが、しかし三八にはこゝの三昧も無種定に對すれば尙外支であると説く所を以て判ずるに、八支の最上位も矢張り有心三昧有種三昧を意味するものと解せねばならぬ。たゞ本經はこれよりいかなる方法と修練とによつて無心三昧無種三昧に到達するか、に就ては説いた所がないので、總體の關係に於て始終不明瞭の點あるを免れぬ。

兎に角執持・靜慮・等持の三支は瑜伽行に於て根幹たる修行法である。哲學的原理が自己のものとして逮得せらるゝのもこの三支により、不思議神通も之により、究竟解脱もこれが基礎となつて達せらるゝのである。故に本經三四では之を總括して總制 (samyama) と名け三七では瑜伽行の内支 (antaranga) と名けてゐる。後の所謂王瑜伽 (rājayoga) とはこの修行を指すのである。

第四節 神通 (vibhūti) と解脱 (kaivalyam)

本經四一に從へば自在力 (iddhi) 獲得の方法に種々あり。或は先天的に異常の能力を具備するものあり、或はある藥品を喫して非凡の能力を發揮することあり、或は特定の咒文を誦し、或は激しき苦行を行じ、或は三昧力によりて之を得ると等である(この五法は佛教を初め一般に説く所である)。然し瑜伽の主とする神通は三昧より得るもので而も最も確實な方法とせられてゐる。本經神通品の説く神通も之である。本經は神通を説くに當りて先づその原理を總制 (samyama) 即ち執持・靜慮・三昧の三支に求めんとした。尤も之に關する三九一五の頌文の意味は頗る不明確を免れぬけれども、要するにこの際は總制の三支を力的に取扱ひ、心の開展 (pariṇāma) といふ立場より觀察して、依つて以て力的な神通に關連せしめんとしたやうである。即ち三支の力的觀察とは之を吾人の心に備はる靜止的可能性等持的可能性・心一境的可能性が修行によりて現實に開展したものと見ることである。第一の靜止的開展 (nirodha pariṇāma) とは吾人の心に動的方面 (vyūhāna) と止的方面 (nirodha) との二可能性ある中、總制は其止的方面の開展したものであるといふ説である。第二の等持的開展 (samādhi pariṇāma) とは吾人の心に散的方面 (sarvābhāva)

と定的方面 (okāgrata) とある中、總制はその定的方面の開展したものであるといふ。説第三の心一境的開展 (ekāgrata parinama) とは吾人の心に寂靜的方面 (santa) と活動的方面 (udita) とある中、總制は兩者が平均して寂靜ながら一境專注の活動のある状態であるといふ説明である。蓋し三開展共略々同じ觀察であるけれども、若し三支に分けて言へば、第一は執持に、第二は靜慮に、第三は三昧に對する説明であらう。本經はこの觀察を基礎として更に論法を進めて謂へらく、三支の修行によりて心の可能性がかく開展するとすれば、獨り心許りてなく吾人の肉體 (śarīra) 諸根 (indriyāni) の性質 (dharma) 特相 (lakṣana) 状態 (avasthā) もまた修行によりて開展してその高等能力を發揮することにならう(三、一二) 否更に進んで言へば客觀的萬有の系列もまた三支の開展に應じて開展することにならう(三、一五)。何故なれば心も客觀界も共に自性の開展であつてその間に本質的連絡があるから、必ずその高等能力を發揮することになれば、應て客觀界を支配することが出来るからである。こゝが即ち本經が求めた神通の形而上的原理であつて、つまり瑜伽行者が超自然力を發揮し得る所以は新に獲得した力ではなく、本來吾人に備はれる能力の開展

に外ならぬと見たのである。吾人を以て見るに神通の信仰には無論幾多の狂信が含まれてゐるけれども、矢張りその基礎的事實がないではない。之を心理學的に見ると、吾人が或る對象を専念する時、その對象が全意識を占領し、激しくなれば現實性を帯び來るは何人も經驗する所である。之を少くも經驗者當人の心的状態よりすれば、觀念がそのまゝ客觀的妥當性を有するとも考へられやうし、また實際精神の統一によりて通常人の及ばぬ精神能力の發揮さるゝこともあり得るのであるから、旁々常に精神の統一に従事する瑜伽行者が之に依つて不思議力を得るものと信ずるも怪むに足らぬ所である。而してまた之を理想的に觀察すると、瑜伽の目的はつまり小なる自己を脱して無縛自由の大自己の面目を表はす所にあるとすれば、この無縛自由の境は、頓て何事をもなし能ふといふ神通力として寫象されるのも自然の數と言はねばならぬ。瑜伽經は種々の理由を以て神通力の根本原理を説かうとしたけれども、要するにこの二箇條の理由を理論化しやうとしたものに外ならぬと思ふ。

兎に角本經は右の見地よりして總制サマヤマの應用によりて達し得べしとして擧げた

神通の種類甚だ多く、三、一六—五五にて凡そ三十餘項を説明した。一々之を述ぶるは頗に堪へぬから、その重なるものを擧げて見やう。諸法の三開展に對して總制を行ずる時は過去未來を洞觀することが出来る(三、一六)。聲とその内容とを混同し、更にその區別に對して總制を行ずる時は所有動物の談話を了解することが出来る(三、一七)前世の業に酬いたる現果に對して總制を行ずる時は宿命智(purva jātina)を得るとが出来る(三、一八)。心の表象に對して總制を行ずる時は他心智(paracitta jñānam)を得(三、一九)慈悲喜捨に對して總制を行ずれば大力を得(三、二二)太陽に對して總制を行ずれば宇宙智を得(三、二六)喉井に對して總制を得すれば飢渴を伏することが出来る(三、三〇)。其外總制の應用によりて自己の心を他身に宿らし、水中に立ち、空中を飛行し、日月星辰の運行を知るべく、實に計り知るべからざる程の妙智力を現すことが出来るとしてある。併しながら注意すべきは本經はかく神通の説明を重じながらも之を以て瑜伽行者の目的と見ないことと、寧ろ之に執するは却て修行の障礙とした。三、三七に曰く、

彼等(神通)は活動態に於ては自在なれど三昧に於ては寧ろ障礙なり。

即ち佛教は五神通を説きながらも之に執するを誡めたと同一精神に出でた忠告と見ねばならぬ。従て本經に於てもその神通の説明を次第に佛教の所謂漏盡智通の方に進め總制の應用を自性神我の區別に向けんとした。本經三、四七に曰く『認識自相我見依存對象等に總制を應用すれば諸根の征伏となる』と同四九に曰く『自性と神我との區別を明かにすれば凡ての物を支配し一切智を得べし』又同五〇に曰く『之にも執せざる時遂に罪種盡きて獨存を得べし』と、即ち神通の最も卓越したるは矢張り解脱で、通例の不思議力をばたゞその副産物と見たのである。墮落した瑜伽行者にありては直ちに神通自身を目的とした爲めに甚しく瑜伽の品位を害したが、本經は之を説きながらも究竟とせないうで飽まで解脱を主とした所、佛教の禪定と相俟つて眞に瑜伽の眞意を發揮したものと云はねばならぬ。

次に本經の解脱觀を見るにこれは第四品に於て説く所なれど、要するにその精神を尋ねれば數論と毫も異なる所がない。本經も數論の如く正智(samyaktva)即ち分別生智(vivekajam prajñā)を以て解脱の正因となし神我の獨存を以て究竟とした

分別智の
七位

のである。二二七に従へばこの分別智に七位あり。ポーヂャは之を説いて曰く、
 (一) 凡て知られたり。(二) 知らるべき何物もなし。(三) 煩惱退治せられたり。(四) 分
 別達せられたり。

この四智によりて肉身の解脱が生ずるのでこの智を得るを身解脱 (kāya vimukti) と
 名ける。

(五) 覺その目的を達せり。(六) 三徳自性征伏せられたり。(七) 三昧成就せり。

この三智によりて心が解脱するから之を得るを心解脱 (citta vimukti) と名ける。

この身解脱も心解脱も佛教にて説く所で、而も前四智も佛教の所謂盡智無生智に
 似た者である。恐らく佛教から來た考であらうと思ふけれども或は當時の瑜伽
 社會の共同的信條であつたかも知れぬ。又本經は解脱正さに生ぜんとする位を
 法雲三昧 (dharmañeḡha samūhi) と名けたるが(四、二八)之も大乘佛教に於ける菩薩十
 地の最上位の名稱と同じ事である間に何等かの關係があらうと思ふけれども矢
 張り判然せぬ。兎にかく七智の最後に「三昧現成せり」といふ三昧とこの法雲三
 昧とは同じ位を意味するので正さしく無心無種三昧の義と解さねばならぬ。以

法雲三昧

上の注意事項を背景として吾人は本經の解脱論に關する重なる頌文を引用して
 本章の終結としやう。

(神我と自性との區別を認めたる人には(心を)我なりと執する見止む(四、二四)。

その時心は分別の河に入り獨存の瀧に流る(四、二五)。

債を償へる人に全く利子なきが如く分別に達したる人に法雲三昧現す(四、二六)。

それより煩惱業絶滅す(四、二九)。

その時、一切の障碍罪穢を離れたる智慧の無限よりして所知境 (jñeyam, 爾煩微少
 となる) 一切は直ちに知らるとの義(四、三〇)。

其時目的を達し終はれる三徳自性、又は心の義はその開展の系列を止む(四、三一)。

刹那の反對として開展の結局に於て(時の)系列把握せらる(時間を超越す(四、三二))。

神我に目的なく、三徳は自性に還源するを獨存と名く。又は心體 (citta, 神我) はそ
 の自相に確立するを獨存といふ。

數論の解脱觀と異なる所がないから註釋を加へないで置かう。

第四章 餘論

第一節 瑜伽經以後の狀勢

上三章で簡単に瑜伽思想の發達を述べた。併しながら度々言つたやうに奥義書以降となれば瑜伽の觀念法は凡ての學派に通ずる修行法となつたので各派各派に發達した特殊の行法をも考察すれば決して之にて瑜伽發達史が盡きぬ。パタンジャリ以後に至りても瑜伽に尙幾多の分化を生じ、益々緻密の規定を生じ、大袈裟な説明が與へらるゝに至つたのである。今其等の分化の經路を一々追跡するわけに行かぬけれども總じて言へば吾人の知情意に應じて三方面に發達したやうである。所謂智慧瑜伽(jñāna yoga)と信仰瑜伽(bhakti yoga)と作法瑜伽(kriyā yoga)とである。智慧瑜伽とは主として觀法の内容たるべき哲理の研究で、言はゞ禪的思惟を以て宇宙の眞理を得んとする方面の發達である。故に廣義に言へば印度の哲學は凡てこの部類に屬するわけであるけれども、特に禪的修行を基礎として哲理を攷究した所が智慧瑜伽の稱ある所以である。無着の瑜伽師地論(yogacāra-

瑜伽發達の
三方面
智慧瑜伽

信仰瑜伽

作法瑜伽

bhūmi śāstra)の如きは殆ど唯識哲學に基く佛教の百科全書であるけれども、特に之を觀法の基礎と自覺して「瑜伽行の基礎論」と名けた點に於てこの智慧瑜伽の部に數へらるべきものである。(但し瑜伽師地論を以て瑜伽の行法を説けるもの、若しくは瑜伽經の八支に慣つてその十七地を説けるもの、と考ふる學者が東西に少なくないけれども、これ丈は大した見當違ひの憶説たることを忘れてはならぬ)。信仰瑜伽とは有神主義の瑜伽で一心一向に神を念じてその攝取に預らんとする觀法で、感情の純化高潮によりて目的を達しやうとするのである。之より先き薄迦梵歌の如きはその代表者であつたが後に至りても印度教内に盛にこの方面が發展した。また佛教に於ても觀無量壽經や般舟三昧經の如きは確かにこの潮流の産物と見ねばならぬ。作法瑜伽は度々述べた如く努力瑜伽とも名けらるゝ修行で専ら實際的意志的方面を主としたもので、坐法調息苦行などを行ずるのがその特徴である。スワートマラーマ(Haihayoga pradhika)がこの方面の代表的著書であるが、佛教に於てもまた専らこの方面のみを論じた大小乗の禪書が澤山にある。乍併、是等三方面に分化した瑜伽思想もまた或る點では互に共

通する所もあるから實際上に於てはその關係分野等を定めることは容易ではな
 5。

次に少しく是等の瑜伽が外國に傳播した形跡に就て述べて見やう。ガルベ氏
 などに従へば外國思想中最も早く瑜伽の影響を受けたらしく思はれるのは新ブ
 ラトイ派である。氏は數論思想と瑜伽とがブラトイ哲學に混入した結果として
 該派が出来上つたものと推定してゐる。⁽¹⁾ いかにも新ブラトイ派が數論に似た發
 展説をとり、實は起信論や吠檀多の方に多く似てゐるが、而も恍惚(ekstasis)の域に到
 達して最上原理と冥合し得べしと説ける所頗る瑜伽思想に似たものがある。殊
 にポルフィルス(Porphyrus)やプロクルス(Proklus)などに至れば妖術、交神術までも唱
 導した所などを見ればガルベ氏の意見も強ち不當と言はれぬ。されど禪的傾向
 は已にブラトイ自身にもあり、且つ瑜伽的思想がいかなる順序を経てアレキサン
 ドリヤに達したかの證據が擧らぬ限り、少くも今後の研究を俟たねば到底安全に
 然りと斷定するわけには行かない。
 新ブラトイ派よりも稍々確かなるは波斯への傳播である。ラーゼンドラトラ、ミ

瑜伽の影
 響

トラ氏に従へば、波斯の宗派中にサバシヤ派(Sapsiyun)といふがあつて、苦行を重
 じ、呼吸を調制し、瞑想に階級を分ち、無念無想の境を最上位とし、之によりて神通を
 得、靈魂を自由に他人に轉換し得べしと信じてゐるさうである。加之その派の人
 々の中にはこの法を明かに印度より來たものであることを承認するものもある
 といふことであるから、蓋し瑜伽の行法たるや疑なからう。たゞ吾人はそのサバ
 シヤ派がいつ頃に起つたものでその詳しき教理がいかなるものであるかを確
 めることが出来ぬから、その瑜伽もいかなる程度のものであるかを推定すること
 が出来ぬ。

是より一層明かなるは十一世紀に於ける亞羅比亞の學者アルベルニ(Allerini)
 によりてバタンチャリの瑜伽經が僧伽耶頌と共にアラビア語に譯されたことと
 ある。彼の印度に關する記録(Tarikhi-ul-Hind)に曰く、

余は印度の二書をアラビア語に譯しぬ。一は萬有の起原と性質とを論じたる
 ものにしてサインクヤと稱せられ、他は靈魂を身體の束縛より脱する方法を説
 けるものにてバタンチャリと名けらる。この兩書は印度の教義中にて主なる主

瑜伽經の
 アラビア語
 譯

義を包含す。

こゝにパタンジャリと云へるは蓋し毘耶舎の (Patanjala bhāṣyam) を指すものであらうが不幸にして今日では已に散佚したらしい。しかしミトラ氏に従へば十七世紀中頃の人たるマーンシニ、イ、フアーニ (Maṅsini-i-Fāni) の Dabistan-i-muzabab と云ふ書には尙瑜伽に關する記事があつたと言ふから、その頃まで流行したものだと思はれる。若しそれ瑜伽の行法が佛教に伴つて支那日本に來り、更に大發展したことはこゝに改めて説く必要があるまい。更に近代に至りてはこの法が吠檀多の教理と結びて歐米に輸入され、殊に亞米利加に於て盛に播まつてゐる。亞米利加にはこの主義を以て兒童を教化せんとする機關も設立され、教會も組織立てられ、幾多の著書も出版になつてゐる。かくして恐らくこの法は種々の形を變へながらもその本質的精神となれば永久に世界各國に行はれて人心の救済に光明を與へることになるのであらう。

【註】 (1) Garbe, Saikhya und Yoga S. 9, 40.

(2) Mitra, Yoga aphorism pp. lxxxv-lxxxvi.

第二節 瑜伽の宗教的意義

最後に何故に瑜伽が永久に世界各國に行はれるかの理由に就ては已に此篇の總説で述べたが、尙ほ宗教的意義から少し詳しく調べて見たいのである。

抑々宇宙論上の問題は暫らく措き生物の本質の生活意志 (Wille zum Leben) にあることはシヨールペンハウエルの夙に喝破した所である。生きんとする意志、擴がらんとする意志が凡ての生活行動の中樞たることは上は人類より下は小蟲に至るまで一貫して變らぬ現象である。然れどもその意志活動たるや動物にありては多くは本能的盲目的であるけれども、人類に至れば理性の發達に伴つて意識的目的々方面を開展してその極遂に意志が二重性を帯びて來る。即ち一方には動物と異らぬ肉體的の自己保存、種族保存の當面上の欲動として表はれ、他面には無限に生き無限に擴がらんとする超自己的憧憬となつて表はれるのである。勿論兩方共に生きんとし、擴がらんとする同一意志の發動であるから、理論としては一系列に屬すべきものであるけれども、少くも事實に於てその兩端を比較すればそこに著しき對比がある。一方は肉的生活の欲動であるけれども、他方は靈的生活

の憬れであり、一方は飽くまで現實的であるけれども他方は理想的であり、一方は時空に制せらるゝ分割的生活であるけれども他方は超時空的の全一的生活を目的とする。吾人は暫らく前者を現實的生命の要求といひ後者を絕對的生命の要求と名けたいと思ふ。而して凡ての人間はたとへ強弱顯微の差があつても必ずこの要求を具備するものであつて、而も兩方向の何れにも進む傾向を有するものである。本より心理學的に言はゞ絕對的生命の要求は現實的意志の缺陷に對する補充的產物であるかも知れぬけれども、併し人間を動かす力に於ては毫も現實的意志の要求と異らぬ。於是乎同じ意志の發顯でありながら動もすれば吾人の生活要求に兩方向の争が生じて来る。靈肉の争といひ、現實と理想の背反といふのが即ち是れであるが更に自然主義精神主義の衝突も唯物論唯心論の争も實はこの自己内面の争を代表するものに外ならぬのである。

然るにこの考察に基いて宗教の特質を見るに、凡ての宗教は絕對的生命の要求に應じて起つたものである。無限を憬れ不死を望み絕對的自由の境地に達せんとするは凡ての宗教の最終目的とする所で、而も宗教が永久にその存在の權を主

張し得る唯一の根據である。佛教に於て無量壽(amitayus)無量光(amitabha)の阿彌陀を理想とし、久遠實成常在靈鷲山の釋迦を渴仰し、基督教に於て永遠に涉りて而も處として至らざるなき神を仰ぐも、つまりこの要求に應ずるの對象に外ならぬ。従てその反對に如何なる宗教でも幾分現實的意志を否定する傾きあるもまた自然の數でたとへ之を否定せぬまでも少くも現實的意志生活のみを以て宗教的生命が得られると説くものゝないだけは疑なき所である。世に現世的宗教の名のつくものがあるけれども眞に現實の満足のみを以て最終目的とするものならばそは決して宗教ではない。而も實際は現世教と名けらるゝものでも、その裏面には常に絕對的生命の要求を確保してゐることはいかなる宗教を調べて見ても直ぐに分る。殊に印度の宗教にありてはこの傾向が著しく表はれ、絕對的生命のためには現實的意志を否定すると毫も厭はなかつた。否彼等は現實的意志を否定せねば絕對的生命の要求が充たされぬと信じたのである。彼等が厭世離欲を重じ、またその理想郷を解脱涅槃などゝ消極名辭で呼んだのもそれがためで、つまり彼等は現實的意志より自己を解放し、その分裂生活を吹き消す所に聽て無限不

死の生命が顯はるゝものと見たからである。とにかく印度の如く顯著でないにしても、いかなる宗教でも肉對靈、現實對理想の對比に於て肉を捨て、靈をとり現實を超えて理想を望んで築き上げられたものであることは到底疑ふべからざる事實である。宗教の深みもこゝにあれば、その崇高もこゝにあるのである。

瑜伽の宗教的意義

そこで是等の觀察に基いて瑜伽の宗教的意義を尋ねるに、それは全く如上の理論を豫想して之を具體化する方法に外ならぬことが明瞭となつて来る。瑜伽には専ら肉體的方面を司る所謂作法瑜伽と専ら思惟觀法を司る所謂王瑜伽の兩方面あることは已に述べた所である。若し之を分けて言へば前者は實に現實的意志の否定を司る方面で後者は實にその絶對的生命の肯定を擔當することになる。何故なれば瑜伽の身體練習は主として所謂煩惱を滅する消極的修行であつて、精神的修練は理想郷を確實に思ひ浮べてその郷地を開拓するのを主とするからである。即ちかく見て來ると瑜伽は現實的意志を拒みて絶對的生命を擴張せんとするあらゆる宗教に通ずる唯一の修行法たるの資格を備ふるものと言はねばならぬ。之れ吾人が苟も人間に宗教心ある限り、瑜伽がいかなる所にもいかなる時

代にも適用され得ると信ずる所以である。然らば瑜伽はいかなる根據に依つて絶對的生命を實現し得るかといふに、そも絶對的生命なるものは吾人の意志が極度までその要求を満たして自主獨立した境界である。而して此境界は吾人の理性の指示する所であるけれども、單に概念的思辨によりて得らるゝものではなく、意志自らが發動して開拓すべき境地である。蓋し概念は吾人の精神作用中第二次的のもので意志に方向を與へ得れど意志その者の要求は遂に意志自らの満足に俟たねばならないからである。之を喩ふれば意志は水流の如きもの、理性や概念は河床の如きもの、而して絶對的生命は水流の遂に大海に合した状態に比せらるべき境地である。吾人は河床を整理して水流を海の方向に導き得れどその實際の進行には水流自身に俟たねばならぬと同様に、意志が絶對生命を實現する道行もまたさうである。然れどもこの絶對的生命たるや吾人が時間空間に制限せらるゝ限り之を物質的に實現することは到底不可能のとてあるから、たゞ心靈上に於て而も自内證の力として實現し得るに過ぎぬ。瑜伽の宗教的契機點は實にこゝである。瑜伽に於ても勿論種々の理窟も説けば觀法の方針として哲學的理

論をも弄ぶ。併しながら要するに是等は指月の指に過ぎないもので、瑜伽の主とする所は全く意志自らをしてその暫有的欲望を遣去しながらその絶対的生命に躍進せしむる所にある。瑜伽の説明に於て屢々言より無言に至るとか、差別より無差別に至るとかいふのも其意味に外ならぬのである。殊に觀法に於て初め粗なるものより進みて終に無念無想忘我の境に到るに至極とした所全く河流がその差別的河床を捨て、無差別の大海に入るが如く、行者もその心靈上に於て區別的概念の指導を離れて絶対的生命即ち大我を實現した當體を意味するものと解さねばならぬ。奥義書がこの境地を諸河海に注いてその名色を失ふ所に譬へたるは、この意味に於て實に切實の表現法と言はねばならぬ。とにかく、瑜伽が絶対的生命の實現に最も有効な所以は意志自らを活動せしむるといふ所にあることを忘れてはならぬ。ショーペンハウエルは意志の本質が欲望にあるから意志ある限り苦痛が絶えぬとて意志の否定を究竟理想としたけれども實はこの欲望の絶えぬ意志が聽て禪的修行によつて絶対的満足の郷地を開拓し得ることを見逃したのである。併しながらこの絶対的生命の境地は決して無活動の休止的狀態

ではない。小なる制限ある依存的差別的生活を離れたれど全一絶対の自主生活が湧くのである。先に述べた如く神通の信仰も見やうによつてはこの自主生活の自由を高調した言ともとれるが、特に支那日本の禪となれば所謂却來門を尊び絶対的生命の光を提げて再び現實生活に戻つての活動を力説してゐる。瑜伽の本質的意義がこゝまで來て初めて完成するのである。

第五篇
勝^カ
論^ロ
派

第五篇 勝論派 (Vaiśeṣika)

第一章 總說

一、地位

一、地位 吠世師迦即ち勝論派は印度に於ける自然哲學の最大なるものである。一切の現象を六乃至十の範疇に分類し、各範疇の下に幾多の事項を攝し、以て萬有の成立要素を明かにせんとした學派である。而してその組織の精緻なる點に於て常に數論と並び稱せられ、殊に支那所傳の佛教史料によればこの兩派が殆ど所謂外道の兩大關であるが如くに取扱はれてゐる。蓋し吠檀多の完全に組織立てるは佛教の後期に屬するから、その以前にありては理論の精銳な點に於て此兩派に及ぶものがなかつた爲めであらう。且つ學風の點より見ても此兩派の間に類似點があると同時に興味ある對比をなす所があつて、自ら並立すべき性質を帯びて居る。萬有の成立を特定の要素に歸し、その要素の集合離散を以てその生滅を談ずる所は兩者較を一にすれど、數論が形而上的原理を立て、其等の要素を發生

的に説くに反し、勝論は與へられた現象界をそのまゝ解剖し、之を範疇的に分類して遺算なきを期した。言はゞ數論は萬有を縦に繼起の次第に就て論じ、勝論は之を横に並立の次第に就て説かんとした所に兩派の特色が存するのである。而して大觀すればこれ實に梨俱吠陀以來の印度の二大宇宙觀即ち神話的に言へば工巧觀と生殖觀哲學的に言へば實相論的態度と緣起論的態度との各一方の潮流を代表するものであつて而も吾人の研究的態度よりすれば研究の二方針を代表するものである。蓋し吾人が或物を研究するに當り之を發生的に見る場合と解剖的に見る場合とあるが、數論は前者の側に立つもので、勝論は後者の側に立つからである。更に理想的研究法を以てこの兩派を併せ用ゐる所にありとすれば、勝論の學風は互に補遺的關係をなすと言はねばならぬ。この意味に於て單に哲學的見地よりしても已に數論を研究し終れる吾人が又勝論の研究を決して度外するわけに行かぬ。況して印度の學風として一般に形而上的方面に興味を持つ割合に自然界に對しては餘り注意を拂はぬ傾きがあるのに、獨り勝論派に於て稍々この除外例を示した所はそれ自身としても餘程面白い研究問題たるを失はぬ。

加ふるに之を印度全般の學界に照らして觀察するに此派の關連する範圍もなかなか廣くミーマンサー派に系統をひき、尼夜耶派と姉妹的關係を結び、耆那派に影響し、順世派と連絡するなど、隨分込み入つた關係の上に立つてゐる。従つて是等の研究に際しても必ず勝論に一顧する必要があるが、殊に佛教となれば屢々佛教側より批評の對象となつた許りでなく、幾多の點に於て共通する所もあつて、佛教を了解する點よりもまた數論と同様に之を一應調べて置く必要がある。幸に從來日本に於ては十句義論によりて略々その大綱が明かになつてゐるけれども、未だその本典よりした研究がないからこゝでは本典を主とし、十句義論以下を副とし、この派の思想を明かにして見ようと思ふ。例によつて概説の初めとしてその名稱の説明よりかゝることにする。

二、名稱 梵語に *Vaiśeṣika* と言ひ、支那に吠世師迦、禪迦、毗世師、衛生息など、音譯し、玄奘は之を勝論と翻譯した。 *Maṅgala* 即ち別異又は特勝を意味する語より來た派名たるや疑がない。然れどもいかなる理由に依てその名を得たかと言ふ問題となれば異論がある。或は謂へらく本派が萬有の差別相に重きを置き、之を研究の

對象としたので一般に差別を重ざる派と言ふ意味で、吠世師迦の名を得たのである。或は謂へらく本派の立つる六句義中第五の異句義(viśeṣa-padartha)中に本派の特色が存するので異句義を主とする派といふ意味でその名を得たのである。何れにしても共に本派が差別相に重きを置く特質に關連する解釋たる點に於て同一で、而も共に西洋學者の考證である。然るに不思議にも吾人の知れる限り支那には一もかゝる解釋がなきのみならず、玄奘に至れば之を明かに殊勝の意味にとり判然勝論と翻譯した。玄奘の門弟たる慈恩大師窺基が之を解釋して曰く、亦云、吠世師迦此翻爲勝造六句論諸論罕匹故云勝、或勝人所造云勝論唯識述記一末三九丁。

即ち六句義の義理殊勝なる爲めに、若しくは勝れた人の主張にかゝるので勝論と言ふのである。一見奇妙な解釋で、若し自畫自讚的の名稱を以て派名とするならばいかなる學派も吠世師迦ならぬものがあるまいとの非難を免れぬ。然れども不思議にも吾人がこの解釋を以て却て正當と認むべき理由を見出した。蓋し前の差別と見る解釋には本典上何等の根據なきに反しこの方には典據があるか

らである。吠世師迦經(Vaiśeṣika sūtra) 1.1.4に曰く、

實德業同異和合の(六句義の同相異相に關する眞智より勝法(dharma viśeṣa)生ず。之より至善(niḥśreyasa)あり。

即ち本派の出發點を述べたもので、而もその勝法と言へるが吾人の眼のつけ所である。つまり本派特有の六句義の眞理に到達することによりて殊勝の法即ち他の方法で求め得られぬ功德を得、之に依て遂に至善即ち解脫に達すとの義である。然れば即ち本派がその六句義説を以て勝法を得る唯一の方法と信じ、之を宗義とする自派を自尊的に勝教勝派などと呼んだこともあり得ること、之より自然に他派よりもまたその名を以て呼ばれ、遂に特有の派名となつたと見るべきが寧ろ至當の見解ではあるまいか。勿論是では差別と見るに反し、毫も此派の特質を表はさぬ名稱となれど、已に本典に根據ありて玄奘之を爾かく譯し、また原始基督教徒が初め嘲笑的に他よりキリスト信者と命名せられて遂にその宗名となつた所など、思ひ合はすれば、之を勝の義と見る方が寧ろ正しいと思ふ。暫く記して大方の是正を俟つことにする。

三勝論思想の起原 傳説に従へば本派の開祖を迦那陀(Kanada)または蹇拏僕(Ka-nabhuji or Kanabhuksa)と名ける。共に穀食者の義で支那には食米齋仙人と翻じて居る。又名優樓迦或は啗露迦(Ditka)とも名けるが、こは鷓鴣の義なれど時に獼猴と翻することもある。勝論の徒を鷓鴣の徒(Aulakya)獼猴子などと呼ぶもこゝから來たのである。傳へ言ふ、この仙人が晝は隠れて夜のみ遊行したので鷓鴣の名を得、又場碾の米粒を収めて食としたので食米齋の名を得たのであると唯識述記(一末)。然れども斯くの如きは例の俗説字源論(Volksetymologie)で附會の傳説たるの外、何等の歴史的事實を含むとも思はれぬ。又西洋人の解説中にはKanaは極微の義でKanadaとは極微論者の意であるとするものもあるが、之も同じく憶説たるを免れぬ。その年代も唯識述記に成切の末と言ふのみで毫も確定した所が分らぬ。又傳へて曰く彼即ち六句義の法を明らかにこれを傳へんとして無量歳の間普くその候補者を求め、遂に婆羅尼斯(Vārinasi; ベナレス)に婆羅門般遮尸棄(Pañcāsikhiṃ)即ち五頂と言へるものを見出し九千年間種々に誘導してその法を傳へたるがその第二祖であると述記(一末三九丁)。併しながら之も亦一篇の神怪譚に過ぎぬから

してその五頂の事跡も年代も少しも明かでなく矢張り歴史的事實と認むべき證據が擧らぬ。故に所謂勝論の傳統説なるものは數論のそれ以上に暗黒點多く到底此方面より本派の起原發達を調べる譯に行かぬ。加ふるに數論派や瑜伽派となれば奥義書や摩訶婆羅多譚や麻奴の法典などにその思想の起原發達を見出すことが出来るけれども、吾人の知れる限り勝論的思想にはかゝる部類の聖典が存せぬ。勿論概括的の潮流よりすれば勝論も遙かに吠陀時代の工巧的世界觀に系統を惹き奥義書の分析的思潮に啓發されたに相違なかるべきも、數論や瑜伽のやうに別に勝論的潮流と名くべき程纏まれる思想がいかなる聖典にも見出し得ぬのである。故にバーダラーヤナも吠檀多經二、二、一七に勝論を批評して「聖人によりて顧みられぬ教」と言ひ、その聖傳の求むべきなきを喝破した。従て數論や瑜伽の如く一定の文献に徴して勝論派の起原と成立とを追跡することもまた殆ど不可能に近いと言はねばならぬ。そこで本派の起原も止むを得ずその特質を擧げて當時の諸學派と對照して間接に決定する外に適當の道がないことになる。順序上先づ之を奥義書に對照して見ると、勝論はその實體概念(實句義)中に地水

火・風・空・時・方・我意の九を攝したが、是等は已に何れも奥義書中に於て圓熟した考である。即ち地・水・火・風・空を五要素と見る思想は勿論、我 (ātman) と意 (manas) とを區別し、空間(方)と時間とを分けて見る考も奥義書で已に略々出來上つて居た思想である。故に此點よりすれば勝論も奥義書に無關係の思想ではなく、寧ろかの分析的思辨の潮流たる廣義の僧伽耶的思想の一方として起つたものと見ても宜からうかと思はれる節もある。併しながら奥義書中には一も地・水・火・風・空・時・方・我意の九を實體の全部として説いた所がないのみならず、その地・水・火・風を極微(分子)より成ると考へるが如きは古奥義書の未だ知らぬ所であつたから、到底數論派の如く直接に古奥義書に系統を引くものとは見られぬ。況して勝論がその屬性概念(徳句義)中に攝した二十四徳となれば奥義書中には分散的にも嘗て説かれたことのないものがある。殊に勝論特有の範疇的分類の如きは奥義書の未だ考へ及ばぬ所であつたから勝論はその興起はたとへ奥義書に負ふ所があるとしても餘程後世に而も餘程間接であつたと見るが至當である。

諸派思想
と勝論

次に之を諸學派に對照して考ふるに前述の如く此派に密接の關係を有するは

ミーマンサー的潮流であつて正さに本派の本家とも見るべきものである。併しながらこれは單に啓發に就て言つたまで、自然哲學といふ立場から言へば寧ろ數論や佛教などが現象界を幾分分析的に觀察した所と同じ系統に屬すと見た方が至當である。されど尙進んで考ふるに勝論派の自然的觀察たるや數論よりも原始佛教よりも一層緻密になり而も餘程諸派の思想を總合せんとした氣風の見ゆる邊り、兩派よりも幾分新らしいものとの感じを禁じ得ぬ。吾人を以て見るに勝論派は間接に奥義書の影響を受け直接にはミーマンサー派によりて啓發されたとするも、その思想内容や學派的態度に於て最も密接の關係を有するは順世派 (Lokiyata) と佛教の説一切有部 (Sarvāstī vāda) とであらうと思ふ。

先づ順世派との關係を見るに、順世派は原始佛教より稍々早き時代に成立した學派で、印度に於ける最も大なる唯物論者である。地・水・火・風の四大を以て萬有を解釋せんとし、其極遂に極微即ち分子の考に到達したとは唯識述記(卷一、七七)などに屢々この派の極微説を紹介して居るのでも分る。然るに勝論派に於てもその物質觀に於て極微 (paramāṇu) を説くことがその教理の一大特徴で、殆ど極微とし言

勝論と順
世派との
關係

へば勝論派の專賣のやうに見られて居る。併し不思議なるはその教科書には少しも極微の詳しい説明を下してゐないで寧ろ之を豫想する氣味のあることである。若し自派の新見地なりとせば必ず之を力説せねばならぬ筈である。これに依りハント氏(Hants)は之を以て勝論派が他派より承けたもので而も佛教の説一切有部を繼いだものであらうと想像した⁽¹⁾。吾人も他派より承けたと言ふ點は氏に賛成する所であるが、たゞ之を有部より來たと見る點は不賛成である。吾人は寧ろ順世派のそれを繼いだものと見た方が妥當であると思ふ。蓋し後に説くやうに有部の極微觀と勝論のそれとの間には可なり相違があるけれども唯識述記(卷一七七、決擇第二卷、一二)などに従へば順世派の極微觀と勝論派のそれとは一致するからである。思ふに勝論がその自然哲學を建立するに當りて、當時最も物質觀に於て進歩した順世派の意見を採用し、更に一層發達せしめた結果として遂に極微説が勝論派の特有の教理であるかの如き觀を呈するに至つたものであらう。次に有部との關係を見るに、凡そ印度の諸學派中最も勝論の思想に近いものを求むれば、佛教の説一切有部に越したものはあるまい。共に極端な實在論で緻密

勝論と有部との關係

な分析的研究を喜び、多元主義の機械論的學風に立ち、又共に極微説を採用し、因中無果論を主張する邊り殆ど姉妹的學派ではあるまいかと思はるゝ程である。吾人は之に依てたとへ勝論派は有部の影響を受けたと説くことが出來ぬとするも尠くとも兩派の間に相互的影響があつて同一氣運に乗じて成立したものと安全に斷定し得ると思ふ。

要するに吾人の推定にして誤らずとせば、勝論派は印度の學風が漸く形而下の事に注意し出した時期に當つて婆羅門の祭式學の中に胚胎し、非吠陀主義の順世派や佛教の思想を包合し、數論派と對立して起つた學派である。若し迦那陀や五頂などを歴史的な人格なりとすれば正さにこの氣運を促した學者であつたらうと思ふ。その學派としての成立年代はもとより明かではないけれども恐らく紀元前三世紀頃と見て大差があるまい。蓋し有部の成立も紀元前三世紀頃で、また原始佛典には勝論派の名稱も思想もなきに紀元前後の馬鳴の大莊嚴論經となれば數論と並べ説かれる所より判じてその成立年代をその中間とすれば同じく三世紀頃となるからである。

四、聖典

吠世師迦
經の内容

四聖典 勝論派の根本聖典を吠世師迦經 (Vaiśeṣika sūtra) と言ひ、迦那陀の作と傳へられてゐる。三百七十頌より成り、十卷に分たれ、每卷又二日課 (dīkṣā) に分たれて居る。その内容を摘記すれば第一卷にて六句義研究の必要を述べ、第二卷より第三卷に涉りて實句義の内容を説き、第四卷にて極微説や四大の性質を述べ、第五卷にて主として業句義の細論に入り、第六卷に於て徳句義中の法非法を説き、第七卷にて徳類の大部分を説明すると同時に中に和合句義の説明を交へ、第八卷にて智識論に入り、第九卷にて雜論として因中無果論、有無の關係等に觸れ、第十卷にて苦樂の説明より因果律の問題に進んで局を結んでゐる。併しこは一應の配當であつてその實此間に種々の問題が交錯し、教科書としては甚だしく亂雜の嫌あるを免れぬ。この書が何時頃成立したかと言ふ問題を定むるに就て第一に注意すべきは勝宗十句義論の支那譯である。こは唐の貞觀二十二年即ち西歷六百四十八年に玄奘の譯したものであるが、その内容を見るに全く本典の亂雜を整理して簡明な教科書としたもので、その十句義説も後の附加と言ふより寧ろ本典内の思想を分化させた結果に過ぎぬ。故に之よりして吾人は遅くも本典の成立は紀元七

製作年代
に就て

世紀を下らぬことを斷定し得る。次に第二に稍々溯つて注意すべきは鳩摩羅什 (西三三四—四一三) 譯の百論 (提婆造婆藪開士釋) の記事である。その釋文に「優樓迦弟子誦衛世師經言知與神」とあるが之に従へば遅くも第四世紀に何等かの形式で所謂衛世師經の存在したことが知れる。のみならずその我論を紹介した記事中には明かに現在の本典の一頌と相應するものがある。即ち百論上破神品第二(暑二二九左)に曰く、

優樓迦言、實有神常、以出入息視胸壽命等相故、則知有神、復次以欲恚苦樂知慧等所依處故、則知有神云々

然るに本典三二四四には、

prāṇa-apāna-nīmeśa-ummeśa-jīvana-manogati-indriya-antarvikīrah sukha-duḥkha-icohā-dveśa-prayabhās ca, āmano līngāni (出息・入息・閉目・開目・壽命意動根の變化・並に苦樂・欲恚動勇等ある、これ實に我存在の相なり)

この兩句を比較して見よ、多少文字の増減こそあれ、語法に於て、意味に於て、全く同じではないか。即ち婆藪開士が本典のこの句を知つて説いたと見るより外に説

明の道がないのである。之に依て吾人がその衛生師經なるものもたとへ現今のそれと全然同一でないにしても、餘程これに近いものであつたと斷定することが出来る。更に第三に尙溯て注意すべきは、耆那の異端的分派を述べた *Āśvaka* の記事である。それに従へば教祖大雄 (*Mahāvīra*) の滅後五百五十五年西紀後百十七年) に *ローハグッタ* (*Rohagutta* = *Rohagupta*) と云へる耆那教徒があつて衛生師經 (*Vaiśeṣīya sūtra* = *Vaiśeṣika sūtra*) に基いて一派を開いたのを *テラシヤ派* (*Tarasiya*) と名けると。(1) 而して衛生師經の内容と稱する百十四條の教目を見るに、全く六句義とその細分とであつて疑もなく勝論の一聖典であるが、而もそれが現今の本典に餘程似た者であつたらしく思はれる。一體、勝論で徳即ち屬性の種類を二十四とするは定まれる數なるに本典一、一六では便利上たゞ十七のみを列擧してある。即ち色・味・香・觸・數量・別體・合離・彼體・覺・樂・苦・欲・瞋・動・勇・他・の七徳をば別處に分散的に説いて居る。然るに *テラシヤ派* の説く所を見るに、矢張り徳を十七とし、而もその順序まで本典に一致したゞ之を俗語で表はした丈けが相違するに過ぎぬ。惟ふにこの一致は當時勝論で徳を十七とした爲ではなく、寧ろ *ローハグッタ* が本典

の一頌を文字通り固執した結果に外ならぬと解した方が眞に近いやうである。従て之より當時即紀元後第二世紀の初頭に尠くも本典の或る頌文の成立して居た丈けが疑ないこととなり、自ら *テラシヤ派* の據つた衛生師經も現今のそれに餘程近いものであつたらうと言ふ結論に達するのである。

以上の事實に基いて一應の判斷を下せば、現在の吠世師經の或部分の成立は遅くも紀元後二世紀の初めで、恐らく紀元前後まで溯らうかとも思はれる。然れども更に果して全部十卷三百七十頌悉くさうであるかと言ふ問題になれば容易に然りと斷定するわけに行かぬ。何となれば百論によるも *アグサヤカ* の記事によるも、毫も全體に關する證明がない上に *テラシヤ派* の同句義 (*samānya*) の説明などは現今の本典と異なる所があるからである。惟ふに他派の例に徴しても、古き聖典が廢れて新らしきものが起り、初め頌數の簡單であつたものが後に増加することなどもあるから、本典丈けが獨り紀元一世紀頃に全部成立したと斷定するは非常な危険を免れぬ。恐らく學派の組織當時より徐々に頌文が製作せられ、漸く複雑となり遂に第五六世紀頃に至つて現今の體裁に編輯されたと見た方が

註釋

安全な推定であらう。
この書の註釋中最も傑出したのはシャンカラ、ミシカラ(Saṅkara Mīśra)の註 (Upar-
kara)と之に複註したチャヤナラーヤナ (Jayantāyana Tarkapāṇḍana)の複註 (Vivṛiti)
とである。兩釋合本となり、印度カルカッタに於て印度文庫の一篇として出版さ
れてある。

本典に次で重要な聖典は慧月 (Mhicandra 末抵戰陀羅)の作、玄奘譯の勝宗十句
義論 (Vaiśeṣika-nikāya-dasapadārtha-sūtra)である。原典已に散佚した様なれど、能く本
典の亂雜を簡明に整理した點に於て數論の七十偈に比すべき好著である。内容
二部に分れ、前分に於て十句義の大體を説き、後分に於て諸門分別として種々の事
を説いてある。その成立年代は慧月の年代が分らぬ爲め不明なれど、恐らく玄奘
を溯ること餘り遠くはあるまいと思ふ。俱舍惠輝(一、二)に『慧月於雲山北作十句
義論』とあれど、幾何の歴史的根據ありやそれ自身のみでは分らぬ。兎に角從前支
那日本に於て、勝論研究の第一資料とせられたのがこの書である。
此外後世、尼夜耶の論理と合して説明せられた綱要書としては、著明なのは十五

十句義論

世紀のシグーディトヤ (Sivāditya)の七句義論 (Sapta padārthi) 同じ頃のアンナグッタ
(Annabhatta)の究理集要 (Tarka saṅgraha) 及びヴィシヌワナータ、バンチャーナナ (Vi-
vanātha Pañcānana)の語義決釋 (Bhāṣāpariccheda) 等である。是等の中にはシヴ主義を加
味するあり、吠檀多主義を加味するものあれど、大體に於ては能く簡単に綱要を示
した點に於て好參考書たるを失はぬ。

參考書

Vaiśeṣika Aphorism, tr. by Gough, 1872, Benares.
 原頌を擧げ註釋 Upankīn 2 Virṭti との大意を附したるもの、
 Vaiśeṣika, Sūtra, übersetzt von Roer Z. D. M. Bd. 21-22.
 Tarka saṅgraha, (原典並に英譯) 1892, Bombay.
 勝宗十句義論科註 一卷 一觀
 同釋 二卷 基辨
 同 試記 二卷 嚴藏
 同 決擇 五卷 林常
 同 十句義論聞記 一卷 寶雲
 冠註勝宗十句義論 一卷 公譚
 冠導勝宗十句義論 一卷 存教

此中林常の決擇は詳密な點に於て、存教の冠尋論が簡便の點に於て、便利な書である。
組織的に研究した書となれば餘り多くない。吾人の知れる限り單行本としては次の

W. Handt, Die atomistische Grundzüge der Vaiśeṣika sū'tra, 1900. Leipzig.

勝論派の研究的態度は他くまで概念的分析的で、その組織の完備してゐる代り又頗る煩瑣であつて乾燥無味の感あるを免れぬ。何事も一々定義的に説いてゐるので之を説明するに簡明にすれば分らなくなり、詳しくすれば徒に冗長となり頗る取扱ひにくいのである。殊に實句義の九實、徳句義の廿四徳の如きは全く名目を並べて順次に説き行く外に方法のない組織なれば取扱上面白からぬこと此上もない。然れどもこれが總て本派の特色たる限り、勝手にその組織を變へるわけにも行かぬから、吾人も先づ初めこの方法によつて分析的に説明し、更に獻て是等の材料を用ゐて綜合的組織的面を觀察して見やうと思ふ。

第二章 勝論の教理(其一、分析的觀察)

第一節 句義(padārtha)の意義

勝論哲學の特色は萬有の現象を細かに分拆して種々の要素に還元すると共に、其等の要素を實徳業同異和合の六個の句義即ち範疇を以て嚴密に統攝した所にある。蓋し萬有を細かに分析することになれば、佛教の有部にても七十五法と立てた程で随分緻密に渡つた説明もあれど、未だ嘗て勝論程概念の運用に注意し、之を練り上げて所謂範疇となし、而も之れを基礎として萬有の解釋に向つた學派が

ないからである。しかも勝論派がその範疇を立つるやアリストートルが經驗より得られる最高概念として十種の範疇を立てたのとも異なり、カントが吾人の悟性に備はる先驗的形式として十二の範疇を認めたと異なり、言はゞ之を客觀的に法爾に存在する原理と見やうとした。即ち之を一種の形而上的實在と見やうとしたのである。このとは本派が之を句義の名を以て呼んだ所に能くその特質が表はれてゐる。句義とは文字上よりは語(pada)の意味(artha)又は語の對象の義なれど、勝論が常に語と概念とを同視する所より頓て又概念の内容若くは對象の意味に移用された術語である。即ち概念の奥底にその基礎として横はる客觀的實在と言ふ意味で此語を用ゐたのである。故に勝論哲學の組織は分析に重きを置くと云ひながら、初めに萬有を分析して然る後に之を六科に分類したのではなく、寧ろ初めに萬有をして然かあらしむる所以の原理として六範疇を立て、之より言はゞ各範疇の細分として種々の要素を説明する仕組を取つたのである。こゝが即ち勝論哲學の一大特質で、此點に於てプラトーンが概念より出發してイデア界を構成し却つて萬有の原因とした所と稍々似通ふ所があると言はねばならぬ。

然らば勝論は如何なる種類の概念を最高としてそれより六句義を建設したかと言ふに、大観すればその手續に於て餘程論理的なものである。ジョン、ロックがその所謂複雑概念を分けて實體(substance)様式(modes)關係(relation)の三としたが、勝論の句義の立方も大體かゝる分類を基礎としたものである。即ち勝論は先づ萬有を觀察して實體概念に到達して之に應ずる範疇として實句義(dṛavya padārtha)を立てた。もとより心理的に言へば具體物よりその性質状態運動等を抽出し去れる以後の純粹概念なれども實在論者たる勝論が却て之を以て萬有の實體をあらしむる原理であると見たのである。次にその實體に附屬する性質状態を抽象しては屬性概念を得、之より誘導して原理としての徳句義(guṇa padārtha)を立てた。こゝに徳と言ふは數論の三徳の徳と異なり、言はゞ性質又は屬性の義と解さねばならぬ。更にその運動現象を抽象して同じく原理としての業句義(karma padārtha)を立てた。この兩者は即ちロックの様式概念(modes)に相當するもので、同じく純粹概念の所産なれど勝論はこの兩句義あるによりて萬有に種々の性質状態運動ありと考へたのである。併しながら勝論の意義に従へばこの三句義は各々獨立

の靜的原理で毫もそれのみでは三者協同の具體的現象を生ずる力を有せぬ。具體的の現象となるには更にこの間に關係の作用が働かねばならぬ。勝論は關係の概念を三方面に開いて之に應ずる三句義を立てた。第一萬有の間に於ける同的關係即ち吾人をして種概念や類概念を構成せしむる所以の萬有間の共通關係で、之を然らしむる原理としては同句義(sāmānya padārtha)を立てたのである。第二はその反對の異的關係で即ち吾人をして言はゞ單獨概念を構成せしむる萬有間の差別關係に對しては異句義(viśeṣa padārtha)を立てた。更に第三に翻て同一對象に於て實體・屬性・運動・同相・異相等の不可分離たるを見ては、之を然らしむる共同關係の原理がなければならぬとして、和合句義(samavāya padārtha)を立てた。かくして勝論は實(dṛavya)徳(guṇa)業(karma)同(sāmānya)異(viśeṣa)和合(samavāya)の根本六句義を得て、之に依て萬有の千變萬化の真相を解決せんとしたのである。要するに分り易く言へば勝論は先づ一に具體的對象に於てその體相用を分けて觀察して實・徳・業の三句義を得、次に之を他物との比較上その共通點や差異點を觀察して同句義・異句義を得、更に上の五句義を具體物として再び協同せしむる必要上、和合句義を立て

たのが所謂六句義說成立の論理的經過である。而して勝論が極端な實在論者(名目論者に對する)として是等を却て一々獨立の原理と見做し、是等が共同して初めて具體的に萬有が成立するものと説ける所は西洋にも一寸類例の乏しき範疇論で、正さに勝論哲學特有の見地と言はねばならぬ。要之、勝論が概念を分つに性質上よりは實體・屬性關係の三とすべき考の上に立ち、量の上よりは種(Gattung)類(Art)單獨(Individual)とすべき見方に達し、更に是等を具體化する原理までも案出した所が機械的とは言ひながら一種微妙の論理的考察たるを失はぬ。

七句義說

此六句義說は勝論派の根本的教理であるが、尙之に無説(abhava)即ち非有の句義を加へて七句義を立つるともある。七句義說といふは之である。蓋し前の六句義の凡て有(Dhava)に關する範疇なるに對し、無をも獨立の原理として、この句義の力によりて種々の場合に非有の現象が起ると説かうとするのである。本來本典に備はれる思想を開展したもので、而も理論としても至當の立方である。この七句義に有能(sukti)無能(asukti)俱分(samasya)を加へたるは所謂十句義說で、慧月一派の

十句義說

主張する所である。有能とは實・德業を因果關係の點より見るに各自その自果を生ずるは一例へば地の極微より大地生ずるが如き、之を然らしむる原理あらねばならぬとの考より立てられた句義で、無能とはその反對に實・德業がその自果以外に他果を生ぜざるは一例へば地の極微より水を生ぜざるが如き、同じく之を然らしめざる原理あらねばならぬとの考より立てられたものである。俱分は同・異に跨る句義で、同一物も見方によりては同の邊もあれば異の邊もあると例へば人間と言ふ概念が人間全體に對しては同であるけれども、馬に對すれば異となるが如きは、同句義異句義以外に之を然らしむる特別の原理あらねばならぬとの理由より立てられた句義である。この有能無能俱分の三句義も思想としては已に本典にある所なれど、前の七句義に比して獨立の價値に乏しく、殊に有能無能の如きは寧ろあらずもがな之感を免れぬものである。支那所傳以外に十句義說の流行しなかつたのも恐らく之が爲めであらうと思ふ。

第二節 實句義(dravya padārtha)

梵語に陀羅標(dravya)こゝに實と言ふは英語の substance に當る語で、一切の屬性

を抽出し去れる純實體を意味するのである。本典一、一五に之を定義して左の如く言つてゐる。

業 (karma) と徳 (guna) との和合因縁たるもの、これ即ち實の特相なり。

こゝに和合因縁 (samavāyikāraṇa) とは主體と言ふ位の意味で、後の因果論参照作用と性質との主體、即ち持主たるものを實と名くとの意味である。蓋しジョン、ロックも言つたやうに實體自身は吾人の知るべからざるもの、ただ屬性の持主として考へらるゝに過ぎざれば、本典もこの點よりその定義を下したものであらう。勝論に従へばこの範疇内に入るべきものに九種ある。即ち地 (pṛthivī) 水 (ap) 火 (tejas) 風 (vāyu) 空 (ākāśa) 時 (kāla) 方 (dis) 我 (ātman) 意 (manas) である。勿論是等は徳即ち屬性を俟て初めて各々異なる相狀を呈するから、それ自身としては恐らく同一であらうけれども、尠くも各々異なる屬性を取るべき可能性ある所より各自獨立の實體と見做されたものである。而して勝論は之に依て從來各派で説かれた物理的心理的要素を全部包括せんとしたものでらしい。此九實を性質上より分類すれば凡そ四類となる。第一は純物質の地・水・火・風、第二はエーテル様の物質たる空、第三は現

象界の最高形式としての時間・空間、第四は生活體の原理たる我と意とである。

一、地・水・火・風 この四者を以て物質の元素と見ることは奥義書以來殆ど諸派共通の教理である。併しながらその立ち入つた説明となれば諸派の間に可なり相違があるが、今や物理的現象に重きを置く勝論に來つて最も嚴密に論究せらるゝことになつた。而してその説明中最も特色とすべきは是等を以て凡て極微 (Dhātumānu) 即ち分子 (atom) より成るものと見ることである。そこで先づ總結的にこの極微説から調べてかゝらねばならぬ。

抑々古代希臘にデモクリトス (Demokritos) 等の分子論者があつたやうに印度にも亦之を主張する學派が尠くなかつた。就中最も著しき代表者と見做されたのは勝論派である。然れども本典にも十句義論にも之を詳論した所がなく、寧ろ既定の事實として僅かに觸れてゐるに過ぎぬから、これに基いて本派の極微説を明かにすることは出来ぬ。そは寧ろ本典よりもその註釋又は他派の紹介に多く俟たねばならぬ。

先づ極微の存在をいかにして知るかと言ふに本派に於ても矢張り例の分析論

的證明法を取つて居る。謂へらく地水火風の物質の漸々微少に分たるゝは經驗の示す所である。若し之を限りなく續けなば遂に分析することの出来ぬ處まで達せねばならぬ。之が即ち微の至極せる所謂極微であると。シャンカラ、ミンシラは更に之に一步を進めて言ふには、若し部分より成るもの (Composite) にして限りなく分析せられて底止する所がないとすれば須彌山も芥子粒もその大きさに於て同一とせねばならぬ。何故なれば共に無限に分析せらるゝといふ點に於て 8118 となるからである。故にこの難點を避けやうとせば或る分割することの出来ぬ單位を認めねばならぬと本典五、二、二註。

次ぎにかくして知り得たる極微の性質を言へばその性が常住不變でいかなる場合にも生滅することなく、他を作るの因であるけれども、他に依て造らるゝのではない無始無終、獨立無伴の實體である。而してその形量はもとより認識の及ぶ所ではないけれども、特に勝論は之を圓體 (Parimandala) と推定した。本典五、二、〇に「圓體常住なり (vityam parimandalam)」と説けるを註者が解釋して圓とは極微量の別名極微常住なるが故にその圓も常住なりとの義なりと言ひ、又十句義論にも圓體に

極微の形
量及び種
類

極微集合
の仕方

二種あり、極微と極大とであると説いてゐる。これ希臘のデモクリトスが分子に種々の形相ありと言ひ、佛教の有部が極微無形相を主張したと異なる點である。又その種類に關しては勝論の徒謂へらく、極微は物質の單位であるから已に極微自身に於て地水火風の相違があつて各自特有の性質を具備して居らねばならぬと。本典四、一、三に因あるが故に果ありと説けるを註者が解して、因たる極微に色味香觸等の性質があるので果たる現實の物質にもそれ等の性質が表れると言つてゐる。殊にシャンカラ阿闍梨が勝論の意見なりとて吠檀多經二、二、一六の註に於て地の極微には色味觸の三性質あり、火の極微には色觸の二、風の極微には觸の一性質ありと説いてゐる。この點も有部やデモクリトスが各分子の性質が同一でたゞその集合の仕方によりて地水火風と分れると説けると異なる點である。

然らばこの極微が集合して現實の物質となる経過いかにと言ふに本典にも十句義論にも之を詳しく説いてないが、慈恩の二十唯識述記曹大藏版本下卷二一三には次のやうに説いてある。

地水火風はこれ極微性なり。若し切壞の時到るも此等は滅せずして處々に散

在して體に生滅なし。説いて常住となす。衆多の法あり、體是れ一にあらざ(地・水・火・風各別の義)。後に成劫の時に兩々の極微合して一の子微を生ず。子微の量父母に等し、體唯だこれ一なり。他より生ずるが故に性これ無常なり。如是、散の極微皆兩々相合して一の子微を生じて、本微に合して三微あり。如是又餘の三微と合して一の子微を生ず。第七の其量は六の本微の量に等し。如是七微復た餘と合して一の子微を生ず。第十五の子微なり。其量は本生の父母十四微の量に等し。如是展轉して三千界となる云々(原漢文)。

之を林常の決擇(二、一四—一八)などの意に従て解すれば初め二個の極微が相合するを父母と名け、その結果を子微又は第二微(Dvyaṅka)と名ける。實質よりすれば子微の量は父母合體の量であるけれども、位よりすれば父と母とに對して第三位となるので「子微本に合して三微あり」と説くのである。又この子微が他の子微と合するを孫微又は第三微(Tryaṅka)と名ける。之即ち吾人の知覺に上り得る最少體でまた之を光塵(Prasaṅga)とも言ふ。實質よりすれば四微の集合であるけれども、位に就て七微(三微と三微と合して一の果を得るが故に)と説くのである。同様に

實質よりは八微の集合に過ぎぬものを十五微と名くるも同じ理由である。つまり勝論の意見に従へば極微は二重宛重り合つて集合するものと見るのである。支那日本の學者中にこの慈恩の三七十五等の文字に拘泥して父母以外に別に子微の生ずるが如くに解したものであるけれどもいみじき間違と言はねばならぬ。善珠の明燈鈔五本に

兩つ未だ合せざるを父母と名く。子となる時已合の外に別に第三所生の子あるにあらざ。兩つ合する時を子と名く。

と言へるもの正さにその眞意を得た解釋である。この點も有部が六方中心の七極微を單位として順次七倍の順で集合し行くと説ける所と異なる點である。要するに勝論派の極微觀を概括すれば極微は物質の最終單位として更に分割し得べからざるもので、その性は常住にしてその形は圓く、性質に於て已に地・水・火・風の區別があり、各二倍の順序で集合して現實の物質を形成すると言ふ意味に歸するのである。勝論は此極微を以て各種の世界、各有情の身體その感覺機關の構成を説く等種々に之を應用した所が應て極微論者の代表と見られた所以である。

さて此極微觀を豫想して四大の一々を説明しやう。然れども先に述べた如く實體そのもの、體は吾人の知り得る所でないから之を説くには勢ひ屬性の點よりせねばならぬ。然るにその屬性の詳しいとは第二の徳句義の部に譲らねばならぬから讀者は豫め次節を讀んでこゝに戻るを便利とする。又本典四、二、一に地・水・火・風の四大に對して一々、身 (sarira) 根 (indriya) 境 (viaya) の三に分けて觀察したが、殊に後世のタルカ・サングラハ (Tarka sangraha) など、なれば神話を利用してまでその三分的觀察を徹底せしめやうとした。蓋しその眞意を尋ねれば全く認識論を主とした分類であつて認識機關の依所として身體を見、認識機關そのものとして根を見、認識の對境として世界を見たものである。而して勝論はこの間に同質のもの、間のみ認識作用が行はるゝと言ふエンペドクレス一流の見方を建設せんとしたものである。

(一) 地 (pṛthivī) 本典二、二に地を定義して次の如く言つてある。

色と味と香と觸とを有するものを地と名く。

註釋に従へば青色 (nila) は地の固有色で、苦味 (kṣa) はその固有味、好香、惡香共にその

(二) 水

固有の匂で、不冷不熱は其固有觸である。就中地特有の性質はその香であつて、タルカ・サングラハ (一八) の如きは「香あるを地と名く」と定義した程である。故に勝論に従へば水や火に匂のあるは地の分子が混入してゐるが爲めで、水・火そのもの、性質ではないと言ふのである。地を三分的に觀察すれば人獸の身體 (軀幹) を形成し、一切有情の鼻根 (śrīṅgā) となり、土塊 (mṛti) 石 (paśāṇa) 等の境を形成すると言ふ⁽¹⁾。

(二) 水 (āp) 本典二、二、四に水を定義して曰く、

色と味と觸とを有し、液體にして潤あるを水と名く。

と、註者によれば水は白色にして、甘味あり、冷觸ありて自然に流動し、浸潤を以て本相 (svarūpa) とするものである。換言すれば色白く、味甘く、冷かにして潤ひ、流るゝものこれ即ち水なりと言ふのが定義の意味である。その宇宙論上に於ける三方面としては婆樓那の世界 (Varuṇa loka) 龍宮に住する水族動物の身となり、一切有情の舌根となり、河海の境となると言ふてある⁽²⁾。

(三) 火 (tejas) 本典三、一、三に曰く、

色と觸とを有するを火と名く。

(三) 火

註者之を解して火の色は光耀 (bhāsvaram) してその觸は熱 (usna) であると説いてゐる。その三方面としては日界 (Aditya loka) の有情の身體となり、一切有情の眼根を形成し、地火 (bhūma tejas) 天火 (divya tejas) 消化熱 (udarya) 礦物の色彩 (ākāra) 等の境を形成すると言ふ。⁽³⁾

(四) 風

(四) 風 (vāyu) 本典二・二四に曰く、

觸のみあるを風と名く。

と註者に従へば單に非冷非熱の觸のみありて他の性質の求め得ざるものが風である。三分的方面を擧ぐれば風界 (vāyu loka) の有情の身體となり、一切有情の皮根 (tvag indriya) 即ち觸官を形成し、全世界の空氣がその境である。而して有情の呼吸 (prāṇa) も風の一部であるけれども、或る條件 (upādhi) によりて出入息等の五風の名を得るもので、その本質は同一であると説いてある。⁽⁴⁾

以上述べた四大の性質はたゞ主要なもののみを擧げたに止まり、若し克實して言へば各要素に尙幾多の性質がある。十句義論の諸門分別の部に之を詳しく説いてゐるが、之に従へば例へば地の主なる特徴は色味香觸を有する所にあれど、嚴

二、空

格に言へば尙この外に數量別體合離・彼體此體重體液體行の十性質を具備してをると言ふてある。同様に他の要素もかゝる工合であるけれども、こゝでは繁を恐れて詳細の事は略する。又上の四大の常無常を判すれば言ふまでもなく極微としては凡て常住であるけれども集合した結果となれば凡て無常である。何故なればいかなるものも集散離合を免れぬからである。

二、空 (ākāśa) 地水火風の外に空を認むることも奥義書以來の通規であるけれども、その見方となれば必しも各派一様でない。今勝論派にありては之を聲 (śabda) の主體として立てた。本典は之を證明せんが爲めに數多の頌文を費したが、要するに聲の起原を尋ねて地水火風の屬性でもなく、時方我意の屬性でもなくまた聲自身が獨立の物體でもないから別にその主體があらねばならぬ。これ即ち空なりと言ふがその主意である(二・二四―二七)。然れども如何なる意味で聲は空の屬性であるかの積極的説明がないので、その徹底した意見となれば殆ど知ることが出来ぬ。恐らく聲は笛や簫などの空洞より生ずるとより思ひついた考か然らざれば従前一般に認められた空の解釋に困つた結果でもあらう。今日の物理學に

て光の波動を説く爲めにエーテルの存在を假定したに對して頗る面白い對照と言はねばならぬ。然れども本典に従へば空の本質は常住不變唯一不分割無限普遍の實體で、而も何等の活動にも涉らぬ無作用 (niskriya) のものである(二、二二八！三一。五二二一。七、二二二)。要するに空は前の四大と後の時間空間との中間に位する實體で、聲と言ふ感覺的屬性ある點に於て四大と同じく、唯一普遍常住無作用と言ふ點に於て時間空間と類似するものである。

三、時 (Kala) と方 (Dik) 時間と空間とは何等の感覺的特徴がなく専ら概念的に構成せられたものであるから、本派も矢張りこの方面より之を説明せんとした。本典二、二六に時を定義して曰く、

異時同時遲速等、これ即ち時の特徴なり。

と、十句義論には一層精密に説いて左の如く言ふてある。

彼と此と俱と不俱と遅と速との詮(語)と縁(念)との因、これを時となす。

即ち吾人に過去・現在・遲速などの概念と言語とあるのが時間の實在する證據なりとの義である。つまり時間と言ふ實體あるによりて吾人が過去・現在など、言ふ

三、時と方

時間の觀念を抱き得るといふ義である。蓋しその反面には吾人の時間の觀念の日常の經驗によりて養はれたことを暗示したものであらう。然れども勝論に従へば時間そのもの、體は唯一不分割で一切の生・住・滅の原因であるけれども、それ自身は常住不變、遍在無作用の實體である(二、二七一九)。即ち言はば勝論は絶対時間 (Absolute Zeit) としても名くべきものを認めたのである。而して同一時間は過去・現在などの區別ある如く見ゆるはたゞ制限 (upādhi) による結果で、つまり太陽の經過を記號したものに外ならぬと言つてゐる。

次に本典二、二一〇に方 (Dik) 即ち空間を説いて曰く、
遠し近しなどの念の生ずる因を方となす。

と、又十句義論に曰く、

東西南北等と詮し縁するの因、これを方となす。

この意味は時間の場合に例して明かなるがたゞ異なる所は時間の縦なるに對して、横に廣がるの一點のみである。時間と同じく方も唯一常住・遍在・無活動の所謂絕對空間であるけれども同じく制限 (upādhi) によりて東西南北などの區別が生ずる

のである。復註(Vivṛiti)によれば太陽の出づる方を東と言ひ、その入る方を西と言ひ、須彌山に近き方を北、その反對を南と言ふとある。

四、我(ātman)と意(manas) 前の七實體は主として客觀界構成の要素であるが、我と意とは専ら主觀界構成の要素である。勿論勝論の宗義に従へば我と意との間には性質上非常の相違があれど、兩者の協同によりて心理現象起ると見る點に於てこの兩者を一類と見做して然るべきであると思ふ。

本典中に^{アイトマン}我の存在を證明した頌文が澤山ある。その一二を擧ぐれば三、一、二に謂へらく、

根境の極成はその根境以外の他の境に對するの因なり。
謂ふ心は、五根と五境との間に犯すべからざる一定の制限あるは何人も認むる所である。然らば之を推定の因として各根が感取した各境を全體として味ふべき根以上の主體(他の境)が存在せねばならぬことは自ら推定せられるとの意である。即ち根と境との間に認識作用の行はれるには五根以外に之を統轄する我體あるによるとの主意である。更に之を詳しく説きたるは百論にも引用された有名な

一句である。

入息出息開目閉目壽命意動その他の根の變化苦樂欲瞋動勇等あるは我體の存在する徴相なり。

又十句議論には是等を一層整理して次のやうに説いて居る。

覺と樂と苦と欲と瞋と動勇と行と法と非法との和合因縁にして智を起すを相となす。

即ち覺樂等の心理的現象の主體(和合因縁)で意識的なるはその特相であるとの義である。而して勝論はかく我を苦樂欲等の主體と見る點は吠檀多や數論などが我の本性を不苦不樂の無活動と見た所と大に異なる所で、勝論の一特質として之を有執受説(Kriyāvidā)と名ける。然れども尙進んで言へば、勝論は實句義と徳句義とを分けて考へるので若しその屬性と離れた我體自身となれば地・水・火・風など、同じく一個の非精神的實體に外ならぬことになる。この點も吠檀多や數論派などにて我の本質を知(Jñā, cinnātra)なりと説く所と大に異なる點である。又我の數に關しては勝論も數論と同じく各我の存在を許し、註者の如きは三、一、八(自己の意志活

有執受説

我の數

動を基礎として他人の同様なる活動より他人にも自己と同じき我體あるを知る
ことが出来る」と説いて居る。然れども後世に至れば我を最高我 (paramatman) と小
我 (jivatman) とに分ち、大我を唯一とし小我を多とする吠檀多的學風を加味するに
至つた。⁽⁵⁾要するに勝論は我を地水火風など、一列に見る點に於ては確かに吠檀
多や數論などに比して之を輕視した傾きあるを免れぬけれども、その中心思想を
尋ねれば、矢張り之を根本原理と見做したことは毫も他學派と異ならぬ。蓋し昇
天も解脱も我に關係する事件たるのみならず、萬有の生住滅の動力因たる業 (karma)
も我の作用であるからである。この意味に於てラーマヌジャ (Ramanuja) が
吠檀多經一、二、一五の註に於て勝論を批評して二元論者 (dvaitin) と言つたのも決し
て不當の評言ではない。

次に意 (manas) に就て述ぶるに、之を現象心理の主體と見たことは奥義書以來で
數論でも佛敎でも等しくその意味で用ゐてゐる。然るに勝論はその見方を可な
り變更して寧ろ之を全く物質様の一機關と見、根と我との連絡を司るものとした。
即ち根が境を縁して我に傳奏し、我が身體に命を下して意志活動をなす時にその

マナ
意

使者となるものと見たのである。言はゞ今日の知覺神經と運動神經とを一手に
兼ねたものゝやうである。本典三、二、一にこの意の存在の理由を擧げて曰く、

我と根と境と合して而も知識生ずることあり、生ぜざることあるは意の (存在の)
徵相なり。

と、即ち我と境と根と三者が和合すれば認識生ずるは通例の規則なれど、この條
件が具はりながら時に見れども見えず、聞けども聞えずと言つた様な状態の起る
は、この間の連絡を司る或る機關の活動すると否とによらねばならぬ。この機關
こそ即ち意であるとの義である。十句義論には之を次の様に説いてゐる。

覺と樂と苦と欲と瞋と勤勇と法と非法と行との不和合因縁にして智を起すを
相となす。

即ち意が我に合することは、我がその屬性たる覺樂等の心理作用を現はす原因 (不
和合因) で、之に依て我が意識的となるとの義である。然れども注意すべきは前述
の如くこの意は自體としては毫も精神的存在ではなく、純然たる無知覺體である
と言ふことである。而もその量は頗る微少 (anu) で、有觸體 (sparsavat) なりと言へば

〔七〕(一)(二)(三)寧ろ極微の如き物質様に考へられたと言はねばならぬ。その數は一身體内にたゞ一個あるに過ぎぬけれども(三)(二)(一)非常の速度(vega)を以て廻轉するの

- で、恰も身體内に充遍するかの如く思はれると言ふてある。
- 【註】(1) Tarka saṅgraha 8, Prasastapāda 35.
 (2) Tarka saṅgraha 9, Prasastapāda 36.
 (3) Tarka S. 10, Prasastapāda 38-39.
 (4) Tarka S. 11-12, Prasastapāda 44.
 (5) Tarka S. 15, and 17.

第三節 徳句義(guna padārtha, 求那)

の意義

本典一、一、一六に徳の定義を擧げて謂へらく、
實に依附し、無徳にして合離の因たらざること、これ即ち徳の相なり。
と、註者シャンカラ、ミシュラに従へばこの定義中三重の意義が寓せられてある。
(一)實に依附すとは徳が本來獨立の主體でなく、實體に依附する屬性であるといふことを示したものである。(二)無徳(agnava)とは實中にありて極微所成のものならば亦實に依附すと言はれるからこの濫を避くるために、徳自身には他の屬性が

徳の種類

ないとして徹底實との區別を示したものである。(三)合離の因たらず(samyogavibhāg-
eśv akaraṇam apeksanam)とは上の二義のみでは亦業(karma)の説明にも適用せらるゝ
ので業の特相たる合離の因でもないと遺濫したのである。即ち約言すれば萬有
に於て實體概念と運動概念とを取除いた以後の現象の全體を徳と名けるのであ
る。従て徳句義の範圍は吾人の所謂性質の概念よりも非常に廣く、性質容量状態
地位・運動の一部、關係の一部を含み物理生理・心理等各種の現象を全部包含するの
である。

この徳に二十四種ある。タルカサングラハの順序に従て之を擧ぐれば次の如
くである。

色(rūpa)	味(rasa)	香(gandha)	觸(sparsa)
數(sankhyā)	量(parimāna)	別體(prakṛtya)	合(samyoga)
離(vihāga)	彼體(paratva)	此體(aparatva)	重體(gurutva)
液體(dravatva)	潤(sneha)	聲(śabda)	覺(buddhi)
樂(sukha)	苦(duḥkha)	欲(icchā)	瞋(dveṣa)

勤勇(prayakna) 法(dharma) 非法(adharma) 行(sanskāra)

尤も本典一、一六には十七を數へ、嘉祥の百論疏(上下廿六紙)には廿一を數へて居るけれども、上の二十四は本典内に説ける凡ての場合を盡したもので、勝論派の定數とする所である。以下簡單にその一々に就て説明を加へる。

- (一) 色(rūpa) 眼根によりて感取せらるゝ境である。白(sukla) 青(nīla) 黄(pīta) 赤(rakta) 綠(harita) 褐色(kapisa) 雜色(citra) の七種がある。⁽¹⁾
- (二) 味(rasa) 舌根所對の境である。甘(madhura) 酸(amla) 鹽(lavana) 辛(katu) 澁(kasāya) 苦(tikta) の六味がある。⁽²⁾
- (三) 香(gandha) 鼻根所對の境である。好香(surabhi) 惡香(asurabhi) の二種に分れる。⁽³⁾
- (四) 觸(sparsa) 皮根所感の境であつて冷(sita) 熱(usha) 不冷不熱(anusūśita) の三種に分れる。⁽⁴⁾
- (五) 數(sankhya) 吾人をして事物に對し數的觀念を抱かしむる原因である。一より初まり無數に及び、九實全部に通ずる徳である。
- (六) 量(parimāna) 事物に對し容量の觀念を抱かしむる原因である。之に微細(anu)

色 味 香 觸 數 量

別體

合、離

大(mahat) 短(hrasva) 長(dīgha) 圓(parimāṇala) の五種がある。この中興味あるは圓の説明にて、十句義論には圓に極大と極少とあり、極微量は極微の徳、極大は空時方我の徳なりと説いてゐる。極大と極少とを共に圓と見た所が當を得てゐると思ふ。⁽⁵⁾

(七) 別體(vidhaktva) 事物に對して個々別物なりとの感を抱かしむる原因であつて、九實全部に通ずる徳である。但しこは單に事物が各自別立してゐるとの感を抱かしむるのみで、其本質上の差異にまで關係せぬ點に於て、第五の異句義と異なるのである。例へば地の極微は無數にあつても何れも地といふ點に於て異句義の支配を受けぬけれども、その極微が別立する點に於て別體の徳があるとせらるゝ類である。尙注意すべきは徳の中に別體重體など、體の字のつく名稱が澤山あるが、之は玄奘譯に従つたもので、『別なること』『重さ』などいふ抽象名詞の義であつて、別物、重物など、物の意味にとつてはならぬ。

(八) 合(samyoga) と (九) 離(vilāgna) 離れてゐたものが相合したといふ感を抱かしむる因を合と言ひ、反對に合してゐたものが離れたとの感を抱かしむるは離である。この合離は業即ち運動の結果であるけれども、運動そのものでなく、寧ろ状態を意味

するのである。合に三態あり。隨一業生 (anyatmakarmaja) 俱業生 (ubhayakarmaja) 合生 (sahyogaja) である。隨一業生とは運動するものと靜止するものとが合する状態を言ひ、俱業生とは兩者共に運動するもの、合する状態を言ひ、合生とは一の合によりて他の合の生ずると、例へば指と枝との合によりて手と幹との合が生ずるが如き場合を言ふのである。反對に離にも亦三態があるが凡て合と反對と心得て宜し。(6)

(一) 彼體 (paratva) と (二) 此體 (aparatva) 空間的にはかなた (彼體) こなた (此體) の感が起り、時間的には過去彼體、現在 (此體) の感を抱かしむる原因である。(7)

(三) 重體 (gurutva) 重さの義で墜落の因 (不和合因縁) であると説明せられてゐる。地水に限る徳である。(8)

(四) 液體 (dravakva) 流動 (syandana) の因で地水火に屬する徳であるけれども、殊に水の特性 (sahsiddhika) である。氷に於て液體の見られぬのは暫く天火と合した爲め (divyasamyogāt) 可能性としては矢張りその特性を失つて居ないと説明してゐる。(9)

(五) 潤 (sneha) 水實の特有の徳 (svarūpakā) で粘着の因である。(10)

聲

(五) 聲 (śabda) 空の特有の徳で、耳根所對の境である。大鼓などより發する音 (dhvani) と人爲的に喉より發する言葉 (vāṇa) との二類に分れる。本典に於ても尼夜耶經と同じくこの聲の無常なる所以を主張して、ミーマンサー派の聲常住論に對抗したけれど、尼夜耶派の説と多く異なる所がないから略す。(11)

以上の十五徳は主として客觀的現象に關するものであるが以下の九徳は専ら我の屬性として主觀的現象に關するものである。

(六) 覺 (buddhi) 一切の智識作用の因である。現量知 (pratyakṣa) 比量知 (anumāna) 記憶 (smṛti) 等皆この覺の作用である。現今の心理學の三分法よりすれば知識に屬する現象である。本典は絶えずこの問題に觸れ殊に第九卷で大に詳論してゐる。之に關しては尙後に説くことにしやう。

(七) 樂 (sukha) (八) 苦 (duḥkha) 十句義論に従へば悦適する心態を樂と言ひ、逼惱する性を苦と言ふとある。つまり快不快の義で所謂一般感情を意味するのである。本典一〇・一二一六に之と智識作用との區別として三ヶ條を擧げてゐる。第一に智識には正當・不正當の區別があるけれども、苦樂にはその區別がない。第二に智

樂、苦

覺

識には過去を憶念する作用あれど、苦樂は現在に限る。第三に智識は必ず對象に關係すれど、苦樂は必ずしもさうではないと。誠に穿てる至當の見解と言はねばならぬ。⁽¹²⁾

欲、瞋

(九) 欲 (iccha) と (十) 瞋 (dveṣa) 希求する心を欲と言ひ、損害せんとする心を瞋と名ける。即ち特に動機化された感情の重きものである。⁽¹³⁾

勤勇

(三) 勤勇 (prayatna) 欲と瞋とを動機として或は追求し或は廻避せんとする策勵をいふと説いてある。所謂執意 (volition) を意味するのである。⁽¹⁴⁾

法、非法

(三) 法 (dharma) と (三) 非法 (adharma) 通例法と非法とは正不正の義なれど、こゝでは寧ろその結果として我體に薰習する一種不可見の勢用即ち業を意味するのである。未來に於て善惡の生を惹く因である。タルカサングラハ、七二には命ぜられた行業 (vīṭakaraṇam) より生ずるを法と言ひ、禁ぜられた行業 (niśiddhakarāṇam) より生ずるを非法と名くと定義してゐる。蓋し吠陀によつて命令禁止せられた義であるけれども、勝論の眞意は尙これ以上にて、哲學的眞智の結果を特に勝法 (dharma-viśeṣa) として最も重じたことは前に述べた所である。⁽¹⁵⁾

行

(三) 行 (samskāra) 隋性的勢力の義である。心理的には念因 (smṛti-heṭu) として記憶の因となる勢用として現はれ、物理的には作因 (kriyā-heṭu) として竹の如き物體が一旦屈するも再び舊位置に戻る彈力的勢用として表はるゝを言ふのである。⁽¹⁶⁾

- (1) Sūtra 2. 11. 註 十句義四丁 Tark. 17.
- (2) Sūtra 2. 11. 註 十句義五丁 Tark. 18.
- (3) Sūtra 2. 11. 註 十句義五丁 Tark. 19.
- (4) Sūtra 2. 11. 註 十句義五丁 Tark. 20.
- (5) Sūtra 7. 1. 8-20 十句義六丁 Tark. 23.
- (6) Sūtra. 7. 2. 9-10. 十句義六十七丁 Tark. 25-26.
- (7) Sūtra. 7. 2. 20-25. 十句義七丁 Tark. 26.
- (8) Sūtra. 5. 1. 18. 5. 2. 3. 十句義八丁 Tark. 27.
- (9) Sūtra. 5. 24-10 十句義八丁 Tark. 28.
- (10) Sūtra. 2. 1. 2. 十句義八丁 Tark. 29.
- (11) Sūtra. 2. 2. 17-37. 十句義十九丁 Tark. 30.
- (12) Sūtra. 5. 2. 15. 10. 1. 1. 十句義八丁 Tark. 70.
- (13) 十句義八丁 Tark. 71.
- (14) 全上
- (15) Sūtra. 1. 1. 1-2. 十句義九丁 Tark. 72.
- (16) Sūtra. 5. 1. 17-18. 十句義九丁 Tark. 75.

第四節 業句義 (Karma padārtha)

業の意義

本典一、一、一七に業の定義を擧げて次の如く言ふてある。

一實に依附し、無徳にして、合離の直接因たるを業の特相となす。

この定義も徳の定義と同じやうに三重の遺濫の意義を含む。(一)一實に依附すとは合離の徳の如く二物間に表はるゝ状態でなく運動は必ず一個の物體—極微たると積聚物たるとを問はず—に依存して起る現象なることを述べて徳との區別を示したものの。(二)無徳なりとは或る實體も亦他の一實體に依存することもあるので之を遮せんが爲めに業自身は無屬性であると言つて實と異なることを述べたもの。(三)合離の直接因とは業自身の特性がその作用の結果として或る物體をして合又は離の状態を生ぜしむる所にあるを述べたもので、正さしく業の特質を明かにしたものである。要するに業は實體と屬性とを取り除ける運動 (calana) そのもので場所の變動をその特質とすると言ふ意味に外ならぬ。

本典一、一、七に運動の種類として五種を擧げてある。即ち取業・捨業・屈業・伸業・行業である。

五業

取業

捨業

屈業

伸業

行業

(一)取業 (utkṣepanam) 十句義論に従へば、先に合して居た物體を上下に分つ運動であるけれども、タルカサングラハの七五によれば、上方と相合する原因である。原語の『擲げ上げ』の義よりすれば後説の方が宜しいやうである。

(二)捨業 (avakṣepanam) 取業と正反對の運動である。原語は『擲げ下げ』の義である。

(三)屈業 (akūcanam) もと伸直であつた物體をして屈せしむる原因である。タルカサングラハには近方 (samukṣita) に合する因であると説いてある。

(四)伸業 (parisānam) 屈業の逆運動でタルカサングラハには遠方 (viprakṣita) に合する因であると説いてある。

(五)行業 (gamanam) 歩行運動の義である。車の走り人の歩むが如き平直の運動であるが、タルカサングラハには上の四業以外の運動は凡てこの中に攝せられると言ふてある。

論究してゐる。たゞ餘りに斷片的なので、纏めて組織し難いけれども興味ある説明もあるから標本として二三を擧げて見る。

手の運動はいかなる原因に依て起るか、本典五、一、一に答へて曰く、勤勇と我と手との結合によると、即ち心に執意起り意を媒介として手に命令する時、手に筋肉運動が起るとの義である。註者に従へば、この際手自身はその運動の主體(和合因)で、我と勤勇との和合、即ち心に執意起るはその主因(不和合因)で特に執意そのものは動力因(nimitta)であると言ふてゐる。併し惡漢の迫害を拒がんがために手に槌を執て振り上ぐる運動にありては前の場合と稍々原因を異にする。槌が運動の主體たる點は同じきも、その之をせしむる主因は自己の心でなく、寧ろ惡漢そのものである。換言すればこの際の運動は完全な意志行爲でなく、強迫による一種の物理的運動である。従てこの際たとへ惡漢を打殺すことがあつてもそれによりて法非法を造らぬといふてある(五、一、一一)。これ即ち運動論の序でに倫理問題に觸れた研究で、事情不可避の行爲は善惡の批判の對象とならぬと言ふので甚だ面白い見解と言はねばならぬ。

尙、純物理的運動の例として矢の運動に關する見解をあげて見る。五、一、一七に言ふには、矢の最初の運動は打撃(nodana)に依て起り、次ぎ次ぎの運動はその打撃より生じた行(samskara)即ち隋性によると、而してこの矢が無限に進行しないで或期間を経て墜落するはその隋性が消えた時に矢の重さが原因となつて生ずる現象であると説明してある(五、一、一八)。是等の解釋は勿論未だ重力隋性などに關する今日の物理學の見解には達して居ないけれども、兎に角物理現象の研究を重ぜぬ印度の古代にありて斯くの如き學説を提供した所は實に珍重すべき意圖と言はねばならぬ。

第五節 同句義(samānya pad.)、異句義(viśeṣa pad.)及び

俱分句義(sadhāya pad.)

概括的に言へば同句義とは萬有の間に共通點あらしむる原理、異句義とは差別點あらしむる原理である。然り、これだけでは頗る單純なやうであるけれども、更に進んで考ふるに同と言ひ異と言ひ、もと關係的概念で絶對的のものでないから、之を各別の原理として徹底的に究めやうとすれば非常に複雑な問題となつて来る。

同、異の
意義

抑論理學で概念を取扱ふに内包外延の關係から單獨概念 (Individualsbegriff) 種概念 (Artsbegriff) 類概念 (Gattungsbegriff) と分類すれど種と言ひ類と言ひ絶對的の區別でなく同一概念も見様によりて種ともなれば類ともなるもので言はば取扱方の便利に基ける分類に外ならぬ。今勝論に於てもその同異を立てた心理的論據を求むれば矢張り同じく概念の整理に外ならぬことは次の頌文に徴して明かである。本典一、二、三に曰く、

Sāmānya viśeṣa iti buddhyapekṣam (同と言ひ異と言ひ覺に依存するものなり)

即ち同も異も概念を俟つて可能であるとの義で註者によれば同は覺の包攝作用 (anvīṭakva) 異はその排拒作用 (vyavīṭakva) であると言ふてある。然れども勝論はその實在論的立場より之を以て客觀的に存在する絶對的原理で覺をして爾かく作用を起さしむる原因としたのでこの間に鮮からざる難點に出逢ふことになるのである。

有性

先づ同の最も顯著な場合より見るに、凡そ萬有間の共通點に於て最高の概念を求むれば有 (bhāva) 即ち存在の概念に及ぶ者があるまい。千差萬別此中に攝して

盡さざるものはない。この意味に於て勝論の同を論ずるや先づ重きをこの點に置いて存在性即ち有性 (satva) を以て同句義の代表者とした。本典一、二、七、九に曰く、實德業に於て、そは存在すとの觀念の生ずる因は有性 (satva) なり。有性は實德業以外の原理なり。

有性は德にあらざ業にあらざ、そは德業に於て存在するが故に。

即ち吾人が實德業に對して存在の觀念を抱く原因は別に有性と言ふ獨立の原理ありて實德業を存在せしむるによるとの義である。殊にこの最後の頌文は陳那の因明論に於て法差別相違因の例として出された「有性は實にあらざ德にあらざ、業にあらざるべし。一實を有するが故に、德業を有するが故に、尙、同異性の如し」と言へる因明立量の原形たるもので、勝論の教義中最も著明な句である。これに關して傳へて曰く、この立量は初め迦那陀が六句義をその弟子五頂に説明した時に實德業を終りこの有性に至るや、五頂之を首肯しないので暫く措いて、次の異句義を承認せしめ更に之を例として立量したものであると。眞偽の程はもとより保證の限りではないけれども兎に角之に依ても勝論の徒がこの有性を獨立の原理

として主張する爲めに、いかに苦心したかと言ふことが分かる。さてこの有性即ち存在の概念は萬有に通じて無差別なので勝論は有性の本體を以て唯一なりとした。本典一、二、一七に曰く、

有の相は無差別なるが故に、換言すれば差別相なきが故に有性は唯一なり。

次に更に顯著なる異即ち差別相を調ぶるに、勝論の意に従へば、差別にも種々あれど殆ど絶對的とも言ふべきは九實相互間の區別である。地・水・火・風・空・時・方・我・意が各々獨立の實體で而も何れも常住である限り、いかなる場合にも無差別となることがない。この絶對的區別こそ實に勝論が依て以て異句義を立てた基礎で、而も進で異句義と言ふ獨立の原理が作用するので九實の間に超ゆべからざる區別があると思つたのである。十句義論(九丁左)に之を説いて、

常に實のみに於て轉じ、一實を依とし、是れ彼れを遮するの因及び之を表はす覺の因を異句義と名く。

と定義し、タルカサングラハ六には、

異は常住の作用にして、その體無數なり。

と説いてある。蓋し十句義論の意は吾人は九實に對して『之は空である、地ではない』と一方に遮し一方に表はす智識の因であるとの義で、タルカサングラハの意は地・水・火・風の極微積聚物には他の極微の混入もあるが爲めに並に他の五實相互間を區別せしむる作用で、有性の唯一なるに反し、無數の作用に分れるとの義である。然らばかく勝論は異句義の作用を常住の實體に限つたとすれば、二十四徳の區別や五業の區別をばいかに見たかといふに、之に關する特別の説明がないけれども、本典一、一、八に實徳業の共通點の一として共に同異を持つ (sādhya-viśeṣavat) と言へる點より察するに、矢張り徳業にも作用すと見たと言はねばならぬ。恐らく徳業は元來實に依附するものであるから、別に之を説く必要がないので詳説しないのであらう。

かく同異の顯著な對比をとれば比較的、その區別が明かであるけれども、實際を言へば吾人の概念中には寧ろこの中間に位するものが多い。即ち一面に於て包括作用あると同時に他方には排斥作用の行はれ居るものが多いのである。これを勝論の教義にあてはむるに、實句義は九實を含み、徳句義は廿四徳を含み、業句

義が五業を含む點に於て何れも所謂包括作用即ち同の方面あれど同時に實は徳にあらざる徳は業にあらざる點に於て各排拒作用即ち異の方面を持つて居る。即ち同時に同にしてまた異であるのである。故に本典一・二・五には、

實性 (dṛavyatva) 徳性 (guṇatva) 業性 (karmatva) は同にして且つ異なり。

と言つてゐる。而して勝論の意に従へばその實性徳性業性等は單に九實廿四徳五業等の集合名詞でなく、是等以外にありて而も是等をして實たらしめ徳たらしめ、業たらしむる特別の原理であらねばならぬ。故に本典に曰く、

實性はその中に多數を包含するが故に『實以外のもの』と説かる(一・二・二一)。

かくの如く徳性は多徳に於てあるが故に『徳以外のもの』と説明せらる(一・二・二二)。業性は多業に於てあるが故に『業以外のもの』と説明せらる(一・二・二五)。

即ち何れも有性の證明と同じ説き方で、若し之を因明立量とするならば『實性は地にあらざる水にあらざる乃至我にあらざるべし。地實を有するが故に、乃至我を有するが故に、猶有性の如し』と言ふことにならう。そこで問題となるのは然らば是等の同異の兩方を有する實性徳性等を第六句義中に於て同句義に攝すべきか、異句

義中に攝すべきかと言ふことである。この點に關する本典の見方は頗る亂雜で見やうによりてはいかやうにも解せらる。支那所傳の舊譯家の六句義の名稱を見るに、實徳業大有性同異性和合性になつて居るが、sāmānyaを大有性と義譯するは可なりとするも、viśeṣaを同異性と同の字を附して譯した所が合點が行かぬ。思ふに第四句義の範圍を全然、有性 (bhāva, satta) の一面に限り第五句義中に絶對異と共に同又異の兩方面ある實性等をも攝した見方を承けたためではあるまいか。然れども本典に對する註釋並に其後の綱要書となれば一般に之を寧ろ第四の同句義中に攝するを正當と認めてゐる。即ち同句義を高等同 (param sāmānya) 劣等同 (aparāṃ sāmānya) と分ち、有性を高等同とし、實性等の三を劣等同とするのである。耆那のティラシヤー派 (Terasiya) の所立を見るに更に同句義を三分して大同 (mahāsāmānya) 有同 (sattā sāmānya) 同異同 (sāmānya-viśeṣa-sāmānya) とし、第一を六句義自身も句義として存在すとの觀念を抱かしむる因で、第二を實徳業を有ならしむる因、第三を實性・徳性・業性の因なりと解釋して居る⁽¹⁾。即ち第一と第二とは高等同で、第三は劣等同である。而して耆那の一派の教理は衛生師經によるものと言へば、確かに

當時の勝論の一派の見解に依つたものに相違なかるべく、又之に依て同異の關係あるものを第四句義に攝したのが大體の正意であつたと推定される。然れどもこの見方も之を第五句義に攝すると同じく不徹底を免れぬことは別に言ふまでもない。所詮論理上單獨概念種概念類概念と三分して便利を得べき分類を勝論は言はゞ單獨(異)と類(同)との二に分けて種をその何れかに攝しやうとした所から來た不都合に外ならぬ。

俱分句義

こゝを以て惠月の一派に至つて之を同異以外に離して獨立せしめたのが所謂十句義中の第九俱分句義(Samavayika)である。十句義論に俱分句義を説いて曰く、實性・徳性・業性と及び彼の一義と和合する地性・色性・取性等なり。

と、即ちこゝに至つて獨り實徳業の三性のみならずその中に攝せらるゝ例へば實中の地性・徳中の色性・業中の取性をも俱分句義の作用によるものと見たのである。詳言すれば無数の地の極微あるを地と言ふ一概念の下に攝し、七色あるを色といふ一概念に攝し、上方に合する運動に種々あれど、等しく取といふ一概念に攝し得るは地・色・取等以外に之を然らしむる俱分句義あるがためであると言ふのである。

唯識述記(一末四五)因明疏等に慈恩がこの俱分句義の同異を次の如くに分けて説明してゐる。

- 總
 同—實性(徳性・業性)九實あれど等しく實とせらるゝ點に於て
 異—實性は徳性・業と異なる點に於て
 別
 同—地性等地の極微に無數あれど等しく地と稱せらるゝ點に於て
 異—地性は水性・火性等と異なる點に於て

斯くの如きは餘りに繁雜な立方であるけれども、勝論の意を推せば遂にかくならざるを得ぬのである。この意味に於て十句義論が同句義異句義以外に俱分句義を立てたのもまた止むを得ざる論理的結論であるけれども、之を實在の原理と見る限りは之にても所詮最後には不徹底を免れぬ。併しながら吾人はこの三句義を純粹に思想の法則を示したものと解し同句を以て同一律を示したものの異句を以て矛盾律を示したものの俱分句を以て兩者の結合として同一矛盾律を示したものと見れば立派な意義が生ずると思ふ。

【註】(1) Weber, Indische Studien XVII, S. 116.

和合の意

第六節 和合句義 (samavāya pad.)

實徳業同異の五句義は各自獨立の原理で、それ自身としては互に主伴となり、若しくは共同すべき性質を有せぬ。こゝを以て更に是等を共同的に關係せしむべき原理が別にあらねばならぬとして立てられたのが即ち和合句義である。本典七・二・二六に曰く、

因果に對して『之は之に於てある』との觀念が生ずる原因を和合と名く。

と、註に従へばこゝに因果とあるは暫く主體と屬性との關係を一例として擧げたのみで、凡て不可分離の關係にある二概念に對して之は之に於てある (itaidam) との觀念の生ずる原因は和合句義あるが爲めであると言つてある。タルカ、サングラハ七九の説明は明瞭である。

和合とは常住の結合 (nityasanbandha) なり、不可分離のものに存す、不可分離のものとは二物中一が他に融合するものを言ふ。例へば部分と全體、徳と有徳、實業と有業 (實種 (jāti) と個物 (vyaktim)、異 (viśeṣa) と常住體との類なり。

即ち和合は徳の一種たる合のやうにもと離れて居たもの、後に合する作用でな

く、單に概念としてのみ獨立し得るもの、即ち本體と屬性との如き不離の關係を結ぶ原理である。タルカ、サングラハや十句義論 (一一丁等に從へばその數は一なりと言へるが蓋し五句義を和合せしむる能力にて別にいか様に和合せしむるかといふ點まで關係せぬからであらう。又同異句義に對して他の同異句義を要せぬと同じく和合句義を和合せしむる他の和合句義を要せぬ。若し之を許せば殆ど無窮となるからである。

第七節 有能 (śakti) 無能 (aśakti) 無説 (abhāva)

六句義は勝論派の公認句義であるけれども、本典を調ぶるに尙これ以外の句義を立て得べき可能性と材料とが備つてゐる。そこで恐らく早くより一部の教徒の間に句義の増加を計る傾向があつたやうであるが、先づ無説 (abhāva) 即ち非存在の句義加はりて七句義説となつた。更に惠月一派に至りて有能・無能・俱分が加はりて十句義説となり、實徳業・同異・和合・有能・無能・俱分・無説の順序となつたのである。こゝでは一括して有能・無能・無説の三を調べることにする。十句義論に有能を説いて曰く、

句義増加の傾向

有能

實と徳と業とを和合し、共し或は非一(單獨)にて各々の自果を造するが決定して用ゆる所なり。

と、即ち實徳業の三は或は共同し或は單獨にて各々自己に定まれる果例へば地の極微より大地を生じ、單獨の場合又は地の極味に依附する香より現實の香を生ずる(二共同の場合)が如き作用あるは之を然らしむる能力の原理あるが爲めであるとの義である。本典を案ずるにこの句義の材料となつたものは一、二、九—一〇の二頌のやうである。

實と徳とはその同類(समै)に對して因となる點に於て相同じ。

實は他の實を生じ徳は他の徳を生ず。

本典にありてはこの説明は實徳業の共通點を述べた序でに述べたものであるから、勿論深き意味を寓せなかつたやうであるけれども、惠月一派に至つて之に重きを置いて獨立の一句義としたのである。

次に無能は有能の逆で實徳業をして定まれる自果以外に他の果を生ぜざらしむる原理をいふのである。十句義論に曰く、

無能

實徳業と和合し、共し、或は非一にして餘果を生ぜざるが決定して用ゐる所なり。と、吾人は本典にその基礎たる明文を見出し得ぬけれども、有能を立つる以上は自然に立てらるべき原理で同じく本典に基くものと言つて宜からう。

支那の學者が六句と十句との配當に於てこの有能無能を同異性に配當したが、その非なることは改めて言ふまでもあるまい。之を立てる以上は矢張り獨立の句義とせねばならぬ。

最後に無説句義は九句義の凡てが有に關する原理なるに對し不存在的の原理として立てたものである。本典九、一、一—一〇に論述せる非有の考を獨立せしめたもので、その材料としては全部本典に備つてゐるのである。タルカサングラハ七及び八〇には四無を數へ、十句義論には五無を數へてある。四無とは未生無(*prāṇa abhāva*)、既滅無(*dhāvamsābhāva*)、更互無(*anyonyābhāva*)、究竟無(*atyantābhāva*)である。未生無とは未だ生ぜざる以前の不存在を言ひ、既滅無とは已に滅し了れる以後の不存在を言ひ、更互無とは兩つの存在物も對し方によりて無の邊あること、例へば實に徳の相なく、徳に實の相なきが如き場合を言ひ、畢竟無とは龜毛兎角の如き絶對的

無説

四無

無を言ふのである。十句義論の五無は之に不會無を加へたもので、不會無とは「有性と實等と隨て此處に於て合することなく和合することなき」を言ふのである。即ち六句義が本來恒存するけれどもその和合を缺けば現實とならぬと言ふ義で、有部宗の非擇滅無爲 (apratiskhyā nirōdha) に似た考である。

第三章 勝論の教理(其二、總合的觀察)

前章にて述べた所で勝論哲學の大體の骨子が盡きて居る。然れどもその論法が飽くまで分析的で總合的觀察に於て缺くる所があり、且つ大事な問題で省略した所もあるから、是等を一括してこゝで調べることにする。

第一節 因果觀、附因中無果論

本典一、二、一—二に因果一般の關係を規定して曰く、原因なければ結果なし、然れども結果なしとて原因なきにあらず。

とある。例へば机と言ふ結果は必ず木材と言ふ原因によるけれども、逆に机がないからとて、必ずしも木材もないと限らぬとの意味である。即ち結果は必ず原因

の制限を受けるけれども、逆に原因が必ずしも結果によりて制限せられぬとの意味である。此意味に於て註者シャンカラ、ミシュラは因を定義して簡單に制限 (samyak) 即ち結果の性質を限定するものと説いた。併しかくの如きは主として材料因 (causa materiae) に關する狭い見方で、到底嚴格な意味に於ける因果の定義とは言はれぬ。タルカサングラハ三四には更に別種の定義を下してゐる。

或る事件に對して必然不離に先行する作用を因と言ひ、之に依て未生無を捨つるを果と言ふ。

即ち一事件あれば必ず之に引續いて如何なる場合にも、いかなる時にも、特定の事件が新生する時(未生無を捨つると言ふ前件を因と言ひ、後件を果と名けるとの義である。然れども一事件の發生は決して單純な一原因のみに依るものではなく、種々の條件を具備して初めて實現するものである。勝論はそれ等の條件を含めて三因を立てる。即ち和合因 (samyavāyikāraṇam) 不和合因 (asamyavāyikāraṇam) 助因 (nimitta) とである。但し第三の助因は本典や十句義論にない名目であるけれども、註釋や後世の綱要書となれば凡て之を説くから矢張り本派の主張と認められたのである。

和合因

和合因とは和合句義による因と言ふ義で主として實をその徳業に望める時にそれ等の主體となる邊に就て言ふのである。蓋し實徳業の結合は和合句義によるけれどもその基礎となるものは實で、實なしには徳も業もあり得ぬ點に於て實は因で徳業はその果と言はねばならぬ。十句義論に我を説いて覺樂苦欲等の和合因縁であると言ひ、本典に手の運動を説いて手をその運動の和合因と言つたものも、この意味に外ならぬ。從てこの際に於ける因果と言ふも實は同一物に對する觀察に於て主體觀念と從屬概念との區別に過ぎないで、因も果も同時に同一對象内に存するのである。然れども勝論はこの和合因の意味を強ひてこれのみに限らないで尙一層廣く用ひて實體と實體との間にも適用せんとした。例へば瓶の兩半が因となつてその全體を作る點に於てその兩半を全瓶の和合因であると言ふ(本典一一、二、三、)絲が集合して反物の結果を生ずる點に於てその糸を反物の和合因と名くる類である。⁽¹⁾この意味に於て和合因をまた質料因 (causa materialis) と翻することも出来る。要するに和合因は實質上その結果と離れぬもので、タルカナングラハ、三五に「それと密接の關係ある果を生ぜしむる原因」と定義したのは漠然

不和合因

ながらも最も能く勝論の眞意を示す者である。次に不和合因とは和合因を前提としてその依存する實體に於て別種の徳業を生ぜしむるを言ふのである。此關係は實體と徳業との場合の様に和合句義の作用にならぬから之を「不和合因にあらざる因」即ち不和合因と名けるのである。萬有の状態の變化運動などの現象は凡てこの因によるものとせられた。二因のみ立つる本典や十句義論などではこの中に質料因以外の凡ての作用を含めて置くのである。之に四つの場合がある。(一)徳によりて徳を生ずる場合例へば我と意との結合(合徳)が因となつて我に覺樂、苦欲等の徳を生ずるが如き類である。(二)徳が因となりて業を生ずる場合例へば或る物體の重さが因となりて墜落の運動を起すが如き類である。(三)業が因となつて徳を生ずる場合例へば取業、捨業によりて或物體と物體とを合離せしむるが如き類である。(四)業が因となりて業を生ずる場合、即ち能動によりて反動を惹起するが如き場合に前者を不和合因と名くるのである。要するに同一對象に行はるゝ點に於ては不和合因も和合因と同じであるけれども、單に概念上の區別に止まらないで事實上に表はれて而も因果異時の點は和合因と異なる所である。