The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヨーガ派の三昧について
Author(s)	加藤, 正和
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1975, 9, p. 51-67
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7038
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ヨーガ派の三昧について

加藤正和

一

インドの哲学体系は、一般にほぼ宗教と同一視しえるもので、そのほとんど全てが解脱の問題を中心として展開されている。インド人の伝統的な人生観では、我々生類の在り方を輪廻するものとみて、この輪廻からの解脱を如何にして実現するかという事に、古来より幾多の求道者の英知が傾けられてきた。そして、解脱を自ら手にした古聖は、後に来たれる者の為に、自己の達観した真理を、自己の論理を以って提示するとともに、その真理に至る道筋を、その論理の上から体系づけて示した。ここに教理と行法とを一体としたインドの哲学・宗教の伝統が形成されるに至ったのである。以下、本稿に於て問題とするヨーガ（Yoga）派も、かかる伝統の一翼を担うものであるが、この派では、解脱に至る道をヨーガの体系として説く。もっとも、解脱の為の方便をヨーガと称するのは、周知の如く、この派の専用するところではなく、インドの哲学・宗教一般に広く行われているところである。しからば、この派のヨーガは如何なる教理を背景としてヨーガの体系を組織するのかといえば、概ね次の経文に体系の根幹は要約されている

といえよう。即ち、

『ヨーガは心作用の滅である。』(YS., I-2)

『その時、見者は自己本来の相に確立する。』(YS., I-3)

『その他の場合には、〔心〕作用と同相である。』(YS., I-4)

つまり、心作用と同化している見者・プルシャ(puruṣa)を、心作用を滅する事によって、その本来の在り方に立ち返らせる事が、輪廻生存からの解脱だとするのである。従って、心作用を滅するヨーガこそが、この派の出発点であり、同時にその終着点でもあるといえよう。そして、ここに心作用の滅と規定されたヨーガは、八つの支則を以って組織されている。八支則とは、禁戒(yama)、勧戒(niyama)、坐法(āsana)、調息(prāṇāyāma)、制感(pratyāhāra)、執持(dhāraṇā)、静慮(dhyāna)、三昧(samādhi)の八つであり、[1] このいずれもが心作用の滅に対して、直接に、或は間接に働く。けれども、最も直接に働くのは、この中でも特に最後の三支則である。これらは、前五支則と比較すれば、純粋に心的な行法であり、就中、第八支則の三昧が最も心作用の滅に関して重視され、「ヨーガは三昧である」[2]との立言も、あながち誤りとはいえない。以下にみる如く、三昧こそがヨーガの体系の基本的立場を、最も端的に示しているからである。そこで本稿では、三昧の基礎構造である有想の三昧について検討を加えていく事にする。尚、三昧には有想と無想(或は有種子・無種子)の別があり、究極的には、後者に至って初めて全ての心作用の滅があるのであるが、本稿では前者のみをみる事にした。何故なら、有想の三昧によって、心作用の滅する過程は明らかにされているからである。

二

ヨーガ経（Yoga-sūtra）に於ては、次の三ケ所に三昧が組織だてて説かれている。即ち、経一・17、18の有想・無想の体系、一・41以下の等至の体系、三・3の八支則の体系である。この三群の三昧の体系は、それぞれ記述の意図を異にするものであり、三者を無批判に同一視する事は許されないが、以下にみる如く、三者は内容としては同じ心の状態である。まずこの中の八支則の体系に於ける三昧を取り上げる。何故ならば、この箇所の三昧の定義が最も三昧の基本的性格を示すものと思われ、又、経の成立の上からもこれがヨーガ派の三昧の原型と見做されるからである。[3]

八支則中の三昧は行法としての三昧であり、執持及び静慮を前提としている。そこで執持からみていく事にする。

『場所と結びつくのが、心の執持である。』（YS., Ⅲ-1）

ここに『場所（deśa）』というのは、臍輪、心臓の蓮華、鼻の先等の内的な場所や、或は、太陽や月といった外的な場所の事である。[4]しかし、外的な場所については、直接心を結びつける事は不可能なので、この場合には、「ただ心の作用としてのみ（cittasya vṛttimātreṇa）」[5]、つまり「ただ知としてのみ（jñāna-mātrena）」[6]、心は外的な場所と結合するのである。『結びつく（bandha）』とは、結局は心が「他の対境を除いて確立する事」[7]に他ならない。即ち、執持とは、制感が対境と心とを結合せしめる根（indriya）を制御し、自己の支配下に置くものであったのに対応し、[8]いわば、あれこれの対象に結びつこうとして散乱する心を、[9]一の対象に意識的に固定する事である。

これが執持であるが、この執持はさらに、

『そこに於て、観念が唯一の対象を志向していると、静慮である。』（YS., Ⅲ-2）

心を一対象に留めた執持と同じ対象に於て、[10] 観念が『唯一の対象を志向している（ekatānatā）』つまり、「一境となっている（ekāgratā）」[11] のが静慮である。それは、心が同じ種類の観念の流れとなっており、他の観念に触れる事がない、[12] 同一観念の相続の事である。[13]

このように、執持は静慮の前提となるが、さらに静慮に於ても、

『その同じ対象のみが顕現し、自相を欠いたものの如くであると、三昧である。』（YS., Ⅲ-3）

『その同じ』とは静慮が成立している対象で、[14] この『対象のみが顕現し（artha-mātra-nirbhāsa）』とは、「対象の行相に専念する事によって、〔心に〕生起した対象の相」[15] がある事、或は、心が「静慮の対象の行相として顕現する」[16] 事である。つまり、心は対象を観念として自らの上に映じ、プルシャの享受（経験）に供するが、[17] 三昧にあっては、心が対象の相を以って顕現し、心の『自相を欠いたものの如く（svarūpa-śūnyam-iva）』、つまり「観念自体を欠いた如く」[18] となり、「静慮の対象の自性に浸透するので」、[19] 静慮は三昧となる。

このように、執持以下の三支則は不可分に、因果関係を以って関連をもつ。[20] 続く経にも『三者を一つの場所で〔行うから〕総制（saṁyama）』[21] とあり、八支則の体系に於ては、三昧は常に三者一体として扱われる。[22] しかしながら、ここにみたように、三昧は心が自らの相を失って所縁の行相として顕われる点で執持・静慮とは一線を画す。これと同じ内容は後述の有想の体系、等至の体系に再びみられるが、それらはこの三昧を、所縁となるものの別に従って体系化したものである。

三

前段でみた三昧の定義でも明らかな如く、三昧は、心が対象をとらえる際の心自体の在り方、顕われ方に他ならない。認識を成立させる場である心が、もし純粋（sattva 性）でなければ、我々の対象認識（経験）は純粋なものではなく、対象の真の在り方を把握しているかの如くであっても、事実は、対象自体の本質とは何らかかわりのない、分別をはじめとする他の心作用が混入した似而非対象の妄想を見出しているにすぎない。かかる分別等の夾雑物を排除しない限りは、対象の相はプルシャの明瞭に認知するところとはならない。しかしながら、認識の純粋化は一挙に達成できるものではない。対象となるものが一律ではなく、認識の成立する場としての心の純粋さに高低が認められるからである。ここに等しく三昧とされながらも、段階的区分が認められている。これが有想（saṁprajñāta）と呼ばれる三昧である。

有想を定義していう。

『尋、伺、歓喜、我識の相を伴う故に、有想である。』（YS., I-17）

即ち、心が所縁をとる時に、観念として顕われる対象の相に、尋等の相が附随している三昧である。この有想という術語の本来の意味であるが、この語はsaṁ-pra√jñāより派生した語であるから、認知された、或は、完全に知り尽されたという意味であったであろう。しかし、有想より上に無想（asaṁprajñāta）をたてる事からして、認知するものが未だ残存しているものを有想と称し、かかるものが不要となったものを無想とするのであろう。注釈に於ては、この術語に対して注釈が加えられるのはボージャ王以降の事である。彼の説明によれば、「修習されるべき〔対象の〕

自相が、正しく（samyak）疑念と転倒とを離れていると了知される（prajñāyate）、即ち、たいそうよく知られている（prakarṣeṇa jñāyate）ものが有想である。[23]」かかる語源解釈を依用する事の可否は別として、この解釈は有想の性格をかなり正確に把握している。有想は以下にみる如く、対象の純粋認識であり、又、現量（pratyakṣa）の徹底だからである。

まず、尋を伴う三昧とは。尋（vitarka）とは、「心の所縁に於ける粗大なものの享受である。[24]」この派の立場では、認識の対象は全てグナ（guṇa）よりなるが、それは根源的なグナである無没（aliṅga）が転変して出現したものである。従って、一つの対象、例えば水を例にとれば、水自体はグナとして、差別（viśeṣa）、無差別（aviśeṣa）、唯没（liṅga-mātra）、無没の四つのグナの区分をその背景としている訳で、[25]水を所縁とする三昧が徹底するに従って、順次このグナの区分が心の所縁となる。今ここにいう粗大なものとは、このグナの区分に於て、最も粗大なもの、つまり五大よりなるもの（pāñcabhautika）の事である。[26]粗大なものを享受するとは、粗大なものの自相を現証している知恵（prajñā）がある事で、[27]プルシャは観念として心に顕われた粗大なものの自相をみている。これが尋を伴う三昧である。

次に、伺を伴う三昧とは。伺（vicāra）とは、心の所縁に於ける「微細なものの享受」である。[28]微細なものとは、粗大なものが転変流出してくる原因となる微細なものであり、五唯（pañca-tanmātra）、没（liṅga）、無没を対境とする三昧である。[29]

以上の尋及び伺を伴う三昧は、このように細粗の別はあっても、いずれもが認識の対象（grāhya）を対境とする。[30]これに対して、次の歓喜と我識は、その対境とするものの内容がこれらとは異るものである。まず、歓喜（ānanda）

とは、「歓び（hlāda）」の事である。[31] それはこういう事である。歓喜を伴う三昧とは認識器官（grahaṇa）を対境とする。根の粗大なもの（外具）が所縁である時には、心の享受は歓びであり、歓喜である。何故なら、根は照明の性向をもつから、サットヴァを主とする我慢（ahaṅkāra）から生じたものであり、サットヴァは楽（sukha）であるから、根も又、楽であり、その享受は歓びである。[32]

これで認識（経験）を成立させる三要因の中、認識の対象、認識器官を対境とする三昧が検討された。最後の認識の主体（grahītṛ）を対境とする三昧が、[33] 我識（asmitā）を伴う三昧である。我識とは、煩悩（kleśa）の一つであり、[34] 同時に根としての心がそこから出現する、いわば心の根源的基体でもある。[35] 従って、我識の三昧とは、かかる我識を対境とするものであるが、これは疏によれば、「一を体とする意識（ekātmikā saṃvid）」[36] である。つまり、我識はアートマン即ち認識の主体を伴った覚（buddhi）[37] であり、この認識の主体と混然一体となった心――これが正に煩悩としての我識――が残っている三昧が有想の限界である。これは認識の主体たるプルシャを対境とするかの如くであっても、そこには我執が残っており、プルシャそのものは対象となりえないからである。

ところで、この四つの有想は、それぞれ次のような関係にある。まず、尋の相を伴った三昧には、尋のみならず、伺、歓喜、我識の全ての相が付随し、これを有尋（savitarka）と称す。この有尋の三昧から尋の相が除かれると、伺以下の三相を伴う有伺（savicāra）であり、さらにこの有伺から伺の相を除くと、二相を伴う有楽（sānanda）であり、これから歓喜の相を除くと、三昧は、ただ我識のみのもの（asmitā-mātra）である。[38] 有想とは、このように総じてグナよりなるものを心の所縁とし、これに対する認識を徹底する事によって、次第に、より根源的なグナに、或は認識を成立せしめる場所自体の根源に迫るものであるが、その上限は我識にとどまる。これが有想の限界であり、

グナに対する固執の極限であって、プルシャとグナとの結合はその最終段階をむかえている。

以上が主として疏及びヴァーチャスパティミシュラの復註を通じてみた有想である。この解釈に対して、ボージャ王の註釈は少し異った観点からの解釈を加えており、有想をめぐる問題の一端として、次に彼の所説を検討してみたい。(39)

彼によれば、さきの経一・17の有想の語の後に三昧の語を補えとし、三昧とは修習（bhāvanā）の事で、「修習される対象とは別の対境を遮止して、心を〔その対象に対し〕何度も繰り返して置く事」だと述べる。そして、この修習の対象は、自在神（īśvara）と諦（tattva）との二種であるが、後者はさらに、非知性的なもの（jaḍa）である二十四諦と、知性的なもの（ajaḍa）であるプルシャとに分けられる。そして有想は、この諦を修習の対象とするものと解し、尋に関して次のように述べる。「大（mahābhūta）と根という粗大なものを対境とし、〔グナの転変の因果関係の〕前後の検討（pūrvâparânusaṁdhāna）、及び、言葉と意味との陳述の分別（śabdârtholleḳha-saṁbheda）を以って修習がなされる時には、三昧は有尋である。その同じ所縁に於て、前後の検討、及び、言葉と意味との陳述〔の分別〕なくして修習が行われる時には無尋である」と。従って、彼は粗大なものの中に根をも含めており、経では尋の相を伴う点に着眼しているにすぎないのに対し、後述の等至の体系と関連づけて無尋なるものを考えている。これと同じ事は次の伺にもみられる。「唯（tanmātra）と内具（antaḥkaraṇa）の相をとった微細な対境を所縁とし、その場所と時間の法に別異あるものとして修習が行われる時には有伺である。その同じ所縁に於て、場所と時間の法に別異なきものとして、つまり、有法のみ（dharmi-mātra）が顕現するものとして修習が行われると無伺である」と説き、さらに「以上の如くに達した三昧は、認識対象の等至（grāhya-samāpatti）と呼ばれる」として、等至の体系にはっきり対応させて

いる。そして、歓喜については、「しかし、繊細なラジャス(rajas)とタマス(tamas)を伴った内具のサットヴァを修習する時には、グナの支配下にある智力によって(guṇa-bhāvāc-citi-śaktaḥ)、楽と照明所成のサットヴァが修せられることが盛大である(udreka)から、三昧は有楽である。」従って、彼は内具のラジャス・タマスの残っているサットヴァを歓喜の対境とする。そして、この三昧にとどまった場合は、「この三昧に於て止住する者達は、他の諦、つまり勝因(pradhāna)とプルシャの相を見る事はないが、身体と我慢とを離れているから、[40]離身者(videha)」と呼ばれ、かかる三昧は「認識器官の等至(grahaṇa-samāpatti)」だとする。さらに、「それより優れた、繊細なラジャスとタマスとに覆われていない清浄なサットヴァを所縁とする修習が行われた場合には、認識の対象であるサットヴァを無視した(nyagbhāva)智力によって、〔この清浄なサットヴァの修習が〕盛大であるから、ただあるだけのもの[41](sattā-mātra)として残っているので、三昧は有我識(sāsmitā)」だとする。しかも、ここで彼は我慢と我識を区別していう。「内具が、〝私が〟という陳述によって、諸の対境を認知するのが我慢であ」り、「内部志向するもの(antar-mukhatā)として、逆転変(pratiloma-pariṇāma)、つまり〔自己の〕プラクリティ(prakṛti)に没入した心に於て、ただあるだけのものが顕現するのが我識である」とする。即ち、ボージャがここでいう我識とは、内具としての我慢ではなく、もっと根源的なものをさす。それは前述の我識と同じもので、プルシャに見られているグナの最終形態である。しかし、「この三昧に於て満足した者達は、最高我(paramātman)たるプルシャを見ず、これらの者には、心は自因に没入し、プラクリティ没入者(prakṛti-laya)[42]といわれる。〔これに対して〕最高のプルシャを知りつつ、修習を行う者達には、この〔プルシャを〕識別する知(viveka-khyāti)は、認識主体の等至(grahītṛ-samāpatti)といわれる。」そして尋等の三昧は、それぞれ一相づつ排除されて有我識に至るとする点では疏等と同じ

である。

これがボージャの註釈のあらましである。有想は、経の定義によれば、各三昧に於て、如何なる相を伴うかという観点に立って四種に分けられた。これに対して後述の等至の体系は、何が三昧の妨げとなっているのか、或は何を排除すれば三昧はより高次のものとなるかに注目して分類されている。ボージャの立場は、この等至の説明を以って、有想の体系を解明し、両体系の統一を試みている訳である。それ故、等至の体系にある無尋、無伺を導入し、逆に等至の体系にはない歓喜、我識については、有楽、有我識をたてるものの、無楽、無我識とはいわない。かかる有想と等至の統一の試みは、すでにヴァーチャスパティにも認められる。しかし、両体系は内容上重複するものではあるが、それぞれの体系を説示する意図、観点には相違がある事を看過してはならない。そこで次に等至の体系を検討したい。

四

等至（samāpatti）とは、心の散乱を滅する種々の方便によって、清澄となった、或は静止した心をいう。[43] まず、経の規定する等至一般は、

『作用が滅して、無汚の宝石の如くである時に、認識主体、認識器官、認識の対象に於て、それに留まり、それに飾られたものが等至である。』（YS., I-41）

『作用が滅して（kṣīṇa-vṛtter）』とは、「観念が停止した（pratyastamita-pratyaya）」[44] 事である。ここに観念という語が使用されたのは、全ての心作用が滅した（無想）のではない事を示す趣旨である。観念とサンスカーラ（sam-skāra）とは心作用を維持するものであるが、この中、プルシャの享受を担うものが観念である。[45] 心作用の中の、ラジ

ヤスとタマスに起因する作用が滅して、心がサットヴァ優勢となっているのが[46]『作用が滅して』の意味である。この時には、例えば、水晶は赤いバラの傍に置けば赤く染り、青いものの傍に置けば青く染るように[47]、照明の機能そのものとなったサットヴァ性の心は、水晶のように依体となる所縁の行相として顕現する。認識の対象を所縁とする時には認識の対象に至り（samāpanna）、その対象の自相を自らの行相として顕われる[48]。この場合、所縁となる対象の細粗の別に従って、前述の尋・伺の三昧に対応する[49]。同様に、認識器官に対しても、心は根の行相をとって顕われる[50]。これが前述の歓喜に対応する[51]。又、認識主体たるプルシャに染められた心は、プルシャに至って、プルシャの自相を行相として顕われる[52]。しかし、既述の如く、これは直接プルシャを対象とするのではない。何故なら、プルシャは我識の居所（asmitāspada）にいるからである[53]。これが前述の我識に対応する[54]。

このように、等至の一般相は、心が他の心作用に妨げられず、自体がサットヴァ性の優勢によって、全ての対象の行相をとって顕われ、それ自体の相を失ったかの如くとなったものである。従って等至は内容に於ては、経三・3の定義する三昧と何ら異るものではない。しかし、この等至は、有想の体系とは異った区分を以って説かれている。経に示される等至は、有尋、無尋、有伺、無伺の四種であり、これらは有種子三昧（sabīja-samādhi）[55]と称される。

まず、有尋とは、

『この中、言葉と対象と知との分別によって乱されたものが有尋の等至である。』（YS., I-42）

分別は心作用の一つであるが[56]、真実在のものでなくても、言葉、対象、知を相互に誤って断定する事によって、本来同一なものを別なものとし、又、本来別なものであるのに同一のものとする心の働きである[57]。この分別によって『乱されたもの（saṁkīrṇa）』、つまり、かかる分別が混った等至が有尋である。次に無尋とは、

『記憶が浄化された時、自相が空の如く、対象のみが顕現するのが、無尋である。』（YS., I-43）

記憶が浄化される事と、分別に乱されている事とは次のような関連をもつ。即ち、「言葉の慣用的使用の記憶が浄化された時には、随聞や比量による知の分別を欠いた三昧の知恵に於て、ただ自相のみとして確立された対象は、その自相を行相とするだけのものとして決定する。[58]」つまり、随聞や比量は言葉の慣用的使用を記憶している事を前提として使用が可能なものであるから、その根源たる言葉の慣用的使用の記憶がなくなれば、分別もなくなって、三昧の知恵に於ては、対象がそのままの姿で顕現している。[59]そして、無尋等至は最高の現量（para pratyakṣa）とも呼ばれる。[60]

このように、尋の等至は、粗大な対象を所縁とする時の、分別を伴うか否かによる分類である。これについては次の伺の等至も同様である。

『これによりて、有伺と無伺とは微細な対境をもつものと説明される。』（YS., I-44）

まず、有伺とは、「微細なものが、顕現した法をもち、場所と時間と〔転変流出の〕[61]原因の経験によって決定されている時の等至」[62]であり、無伺とは「全く、完全に、静止と生起と未決定〔即ち過現未の三時〕[63]の法によって決定される事がなく、全ての法に随行し、全ての法の自体であるものに於ける等至は無伺である。」[64]従って、伺の場合にも、分別が妨害している間は制限を受けた微細な対象の相（法）をとるのが、分別が除かれる事によって、制限を受けない微細なものの自体（有法）[65]が顕現する。疏によれば、無伺に至れば分別は滅するとされる。[66]

これが等至の体系の大略であるが、有想の体系では、尋、伺を伴うとされた事が、ここでは分別に乱される事を意味している。しかし、両者の体系に於ける尋、伺は、内容上同一の範囲のものとみて良いのであろうか。疏はこれに

ついては何も語らないが、ヴァーチャスパティは、この有尋乃至無伺の等至を認識対象の等至と解し、この他に認識主体、認識器官についてもそれぞれ二等至を数え、等至は八つだとする。[67] ボージャはこれについて特に述べないが、さきの有想に対する所説からみて、同様の立場に立つと思われる。しかし、経に於てもかかる八等至説を予定していたかどうかは不明である。経を読む限りは、等至は無伺を以って完結するものとみても前後の脈絡からみて不都合はないように思える。[68] しかし、逆に経が歓喜や我識の等至の内容までも認めていないとみる事もできない。無伺に関連して、内心の静澄（adhyātma-prasāda）、真理の保持という知恵（ṛtambharā prajñā）等[69]を説く事から判断して、有想にいう歓喜、我識に対応するものがここで説かれているとみる方が自然である。つまり経の等至の体系は、無伺に歓喜、我識を託している訳で、[70] その実質に於ては両体系は等しいものといってよい。

五

以上のように、これまで検討してきた三昧は、いずれも有所縁（sālambana）の三昧であった。これはプルシャの目的をプルシャに代って取り行うグナを、その転変流出の下位のものから上位のものへと、順次に、如実に、プルシャに見せしめ、その目的から解放する事を意味する。しかし、この三昧に依存する限りは、プルシャの認識の主体である事の回復はありえない。常に対象が所縁として心にある限り、プルシャはこれと同化せざるを得ないからである。そこで対象をもたない三昧――無想[71]が要請される訳である。しかし、この事は有想（有所縁）の三昧には消極的価値しかないというのではない。すでにみてきた如く、有想によって、認識の対象となるもの、及び認識の器官はプルシャとの関係を断たれており、残されているものは、プルシャと心との根強い混淆体（我識のみのもの）だけである。

そこに於ては、この根源的グナへの執著を取り除く離欲さえ行われれば、一挙に無想への転換がなされる。もし、有想によってグナを、プルシャとの結合の最基本態にまで還滅させる事がなければ、無想の成立という事はなく、この意味で、有想は無想成立の不可欠な前提である事が明らかであろう。(72)

略号

YS., Yoga-sūtra, Ānandāśramasaṁskṛt Series, No. 47

YBh., Vyāsa-bhāṣya, 〃

TV., Vācaspatimiśra, Tattvavaiśāradī, 〃

RM., Bhojarāja, Rājamārtaṇḍa, 〃

註記

(1) YS., II-29

(2) YBh., p. 2

(3) 経は四品よりなるが、この中の第二、第三品の成立がより古いとするのが通説である。

(4) YBh., P. 118; TV., P. 118; RM., P. 31 etc.

(5) YBh., ibid.

(6) TV., ibid.; cf. na tu dhyeya-kalpanayā bandho (Yoga-sūtravṛtti, Bombay Sanskrit and Prakrit Series, No. XLVI, p. 317)

(7) RM., ibid.

(8) YS., Ⅱ-54, 55
(9) cf. YS., Ⅲ-11
(10) RM., p. 32
(11) TV., p. 119
(12) YBh., p. 119
(13) 佐保田博士は、静慮は単なる執持の持続ではなく、対象についての観念の流れを拡大する事だとされる。「ヨーガ根本教典」(平河出版) 昭和48年、八七—八頁。
(14) RM., ibid.
(15) RM., ibid.
(16) YBh., ibid.
(17) YS., Ⅱ-20, Ⅳ-19
(18) YBh., ibid.
(19) YBh., ibid.
(20) TV., p. 118
(21) YS., Ⅲ-4
(22) YS., Ⅲ-4 ff. 特にⅢ-16 ff.
(23) RM., p. 6
(24) YBh., p. 21
(25) YS., Ⅱ-19
(26) TV., p. 21
(27) TV., ibid.
(28) YBh., ibid.
(29) TV., ibid.

(30) TV., ibid.
(31) YBh., ibid.
(32) TV., ibid.
(33) TV., ibid.
(34) YS., Ⅱ-4, 6
(35) YS., Ⅲ-47, Ⅳ-4
(36) YBh., ibid.
(37) TV., ibid.
(38) YBh., ibid. これは、プルシャの見る事——見尽す事——グナが目的を失う事、に対応するであろう。
(39) RM., p. 6
(40) この事から、ボージャが我識を我慢よりもさらに一層、根源的な自我意識と解している事が伺える。
(41) cf. YBh., p. 85
(42) videha 及び prakṛti-laya につき経一・19参照。
(43) YS., I-32～40
(44) YBh., p. 43
(45) YS., Ⅱ-20
(46) TV., p. 43
(47) YBh., ibid.; TV., ibid.; RM., p. 13
(48) YBh., ibid.
(49) TV., ibid.
(50) YBh., ibid.;「〔心は〕自己の内具の相を隠し、認識器官の如く、つまり、外具の如くに達する。」TV., ibid.
(51) TV., ibid.
(52) YBh., pp. 43～4; cf. YS., Ⅳ-23

(53) TV., pp. 43～4 ; 前出の ekātmikā samvid を想起せよ。
(54) TV., p. 43
(55) YS., I-46
(56) YS., I-9
(57) TV., p. 44
(58) YBh., p. 45; cf. p. 46
(59) TV., p. 45
(60) YBh., p. 45
(61) TV., p. 48
(62) YBh., pp. 48～9; cf. RM., p. 14
(63) TV., p. 49
(64) YBh., p. 49
(65) RM., ibid.
(66) YBh., ibid.
(67) TV., pp. 50～1
(68) YS., I-45 ff.; YBh., p. 50
(69) YS., I-47, 48
(70) ボージャが有想三昧に於ける伺、歓喜、我識の対象に内具を配したのは、これによるものと思われる。
(71) YBh., pp. 21～2; TV., pp. 21～2; RM., pp. 6～7
(72) なお、有想から無想に、さらにはプルシャの独存・解脱に至る道は、ヨーガ派の場合には、心作用の滅、心のサットヴァの浄化・確立、知の浄化、煩悩の除去等の各方面からのアプローチが可能であるが、本稿では遺憾ながら、これら相互の連関を明瞭ならしめるには至らなかった。この点については別の機会に補足したい。

（大学院博士課程学生）