The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヨーガ哲学における苦の問題 : ヨーガスートラ研究[三]
Author(s)	樫尾, 慈覚
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1982, 16, p. 37-54
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7558
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ヨーガ哲学における苦の問題

――ヨーガスートラ研究〔三〕

樫尾慈覚

今回はスートラ第二章の前半を概観しよう。[1] 第二章は次のような句をもって始まる。

二＝一　苦行・読誦・自在神帰依は、クリヤーヨーガ（tapaḥsvādhyāyeśvarapraṇidhānāni kriyāyogaḥ）。

自在神帰依についてはすでに第一章に言及があった。それは「オーン」を低く静かに繰りかえし唱えることであった。「オーン」は無意味な声音とはされない。これを繰りかえして唱えることはそれの表示対象、自在神を観想することになる。自在神帰依の実質はこうである（一＝二八）が、「オーン」を唱えるという行為（儀礼）そのものは読誦といわれるものにほかならない。ヴィヤーサは二＝一の註解のなかで、読誦とは「オーン」等の潔斎の詞を低く唱えること、もしくは解脱の教典を誦習することであるとしている。ヴィヤーサはまた教典と自在神との結びつきは無始永遠のものであるというから、いずれにしても読誦と自在神帰依との間には密接な連関が存するといわねばならない。苦行とは何か。ここにいわれる苦行の内容について註解は具体的な説明は何もしていない。おそらくは既知のもの、世間周知のものと考えていたのであろう。もとよりスートラの立場はそうであったにちがいない。『解明』では、法典の定める断食行など（kṛcchracāndrāyaṇādi）、寒暑などの対立に耐えることが苦行であるという。そのよ

うにみて差支えあるまい。苦行といえば非常に激しいもの、熱苦を生ずるものでなければならぬように思われるかもしれない。ヴァーチャスパティはこの点を顧慮して、苦行は身体組織の平衡状態を破らぬ範囲でのみ行われるべきとしている。われわれがここに注意しておきたいのは、苦行が狭い意味の身体の問題であるということである。この身体の問題は読誦という言語活動にかかわる。スートラ二二一の苦行はかりにも読誦を妨げるようなものであってはならない。むしろ読誦を遂行するに必要な基盤となるべきものであろう。苦行と読誦、それに自在神帰依は、身体—言語—精神という関係において一つのものといわねばならない。

クリヤーとは行為の謂である。しかしここでは単に行為一般ではない。それは或る規則のもとに行われ、周期をもって繰りかえし行われる。自ずから慣習化伝統化固定化された宗教的な動作、儀礼を意味する。苦行も読誦も自在神帰依もまさしくクリヤーである。これら三種のクリヤーよりなる実践がヨーガとして把握せられ、それがクリヤーヨーガとよばれているわけである。苦行と読誦と自在神帰依の三つの各々がクリヤーヨーガであるとか、クリヤーヨーガに三つあるというのではない。むしろ、苦行・読誦・自在神帰依が一つづきのものとして実践されるところにクリヤーヨーガという意義があるというべきである。クリヤーヨーガとは、行為よりなるヨーガであり、行為がそのままヨーガであるようなヨーガ、「行為としてのヨーガ」である。[2] この場合、ヨーガとは身体的言語的精神的な活動そのものである。このヨーガはそれ自体が目的なのではなく、どこまでも手段であり、方途としてのヨーガであろう。「行為」としてという以上、それは日常的に実行されねばならない。では、クリヤーヨーガは何を目的としているか。何のためか。

二二　三昧の習慣（bhāvanā）のためと、煩悩の弱化のため。

ここに三昧というのはヴィヤーサが心のあらゆる階梯におよぶ性質としていたものではない。もし心の階梯として考えるならば統一と抑滅の二階梯に相当するが、直接には統一を意味する。統一を飛びこえて抑滅に至ることはないからである。このような三昧概念は、スートラ第一章が「三昧」章とよばれるその意味にほかならないであろう。ヴィヤーサは、スートラ第一章が心の集中（三昧）せる者のヨーガを説くものであったにたいし、第二章は、常態の心の者が（vyutthitacittaḥ）いかにしてヨーガ（三昧）に適うかを説くものであると解している。[3] 第二章は「方途」章とよばれる。そのことの意味をヴィヤーサは「三昧」章との関連において考えているといえよう。三昧はそれに至る充分な方途を必要とする。すなわち、方途は日常性―常態のうちに根拠をもっていなくてはならない。また三昧が恒常なものとして境地が固められるにはそれ自体の習慣づけということがなくてはならない。それは実に容易なことではないであろう。何となれば長期にわたる常態の習慣、形成力の蓄積が既に存在しているからである。従ってこれを打ち破るためにも、三昧を習慣づける基盤はやはり日常的な活動のうちに求められねばならない。クリヤーヨーガが「三昧の習慣のため」という所以はこのようなところにあるであろう。また、クリヤーヨーガはそれ自体ヨーガである。そのかぎり、それは心の状態としては三昧（統一）であるといわねばならない。これを日常のうちに行うことは何よりも「三昧の習慣のため」なのである。

しかしこの同じクリヤーヨーガはまた「煩悩の弱化のため」であるとして、スートラは煩悩論に移る。煩悩（kleśaḥ）とは字義上「苦しませるもの」である。煩悩論は「苦しみ」の問題であり、当然これは解脱論にも展開しなくてはならないであろう。まず、何が煩悩なのか。

二―三　煩悩は、無明（avidyā）と「われなり」と愛欲と憎悪と固執とである。

四　無明は、自余のものが休止するも弱まるも中断するも高揚するも〔それらの〕土壌。

五　無常・不浄・苦・非我なるものを、常・浄・楽・我とみなす知が、無明。

六　「われなり」は、見る能力と見せる能力とのいわば同一なるがごとき状態。

七　愛欲は、楽に付従する（sukhānuśayī rāgaḥ）。

八　憎悪は、苦に付従する（duḥkhānuśayī dveṣaḥ）。

九　固執は、自らの本性によって流れる。

煩悩は五種類である。このうち固執は、生れたての蛆虫から賢人にいたるまであらゆる生物にみられる。ヴィヤーサは特に「死にたくない、生きていたい」という死の恐怖、生命欲の意味に取っているが、しかし反対に「死にたい、生きていたくない」といって力を尽す、あるいは賢人が死生を超越して解脱のために努力する、そういう努力をも支える根底的なもの、或いはそういう努力そのもの、知性や感情の如何にかかわらずそれ自らの本性によって流れるものといってよいであろう。これにたいして、愛欲と憎悪とは苦楽の様々な経験により中断したり高揚したり、あるいは休止したりしていることが明瞭にみとめられる。煩悩としてごく常識的に考えられるものであろう。クリヤーヨーガによって比較的簡単に弱められるであろうことも理解に難くない。しかし無明は、他の煩悩がどのような状態であれ土壌として存続し、他の煩悩にいわば養分を与えている。これが無くならねば他はいかに弱められようと、絶滅することはない。「われなり」を含めてあらゆる煩悩の根源である。無明については後にふれる機会がある。ところで、諸々の煩悩はクリヤーヨーガによって日々に弱められてゆかねばならないけれども、

二二一〇　これらは、微細ならば還滅により棄去される。

一一　これらの作用は、静慮により棄去される。

微細な煩悩とは無明の根源態、或いはまた解脱への努力としての固執などであろう。これらの棄去は人間的努力の範囲外であって、還滅、すなわち所見の没却を俟たねばならない。しかし、微細でない煩悩は静慮、すなわち心統一にあって絶滅を思念し、そのことによって棄去されうるし、また棄去されねばならない。このことがないなら、還滅によって微細な煩悩が棄去されることもありえまい。五種の煩悩は総じて静慮と還滅により棄去される。スートラは第一章において、五種の作用（心の作用）の抑滅を修練と離欲によるとした。それと呼応するかのように煩悩棄去の方法を説き、これをもって狭い意味での煩悩論を終えている。

次にスートラは業説を導出し、苦の問題を前面に押し出す。すなわち、

二＝一二　煩悩を根として業の残基があり、現に見える或いは未だ見えない生において感受される。

一三　根のあるかぎり、それ（業の残基）の果報として、出生と寿命と享受と〔がある〕。

一四　これら（出生寿命享受）は、徳または不徳を原因とするから、喜びまたは苦痛をもたらす。

一五　展開と苦痛と形成力との苦により、また、グナの作用の抗争からして、識別力ある者には、一切は苦にほかならない。

業（karma, 行為）はその根底に必ず何らかの意図をもつ。意図が満足されてはじめて行為は完了したといえる。しかし意図が完全に満足されるような行為は、まず考えられない。人間の意図というものは様々な願望に支配され、貪欲（愛欲）や瞋恚（憎悪）から生れるもので、その根ざすところは非常に深いものがあるからである。したがって、意図は意図として残ることになる。これが残基 āśaya- とよばれる。残基は形成力となって作用を生み、作用と形

成力との輪は間断なくまわる。これは現に見える（現に経験される、現在の）生に限られず、未だ見えない（未来の）生にも連続し、感受（経験）されるべき結果をもたらし、人生のあり方を決定する。

われわれの人生は、まずどういう境涯（どういう種類の生物）であるかという出生 jātiḥ と、それがそういうものとしてどれだけ続くかという寿命 āyuḥ と、そしてその間におけるさまざまな享受 bhogaḥ（経験）とから成っているといえよう。そうしてこれら出生と寿命と享受とは皆、煩悩を根とする残基の果報である（二=一二―一三）。残基はまた有徳（善）か悪徳（不善）かである。いずれであるかによって、果報としての出生寿命享受は、喜び、すなわち楽（hlādaḥ sukham）をもたらすか、苦痛、すなわち苦（paritāpo duḥkham）をもたらすかである（二=一四）。一体、楽ばかりの人生もなければ、苦ばかりの人生もないであろう。しかしながらスートラ二=一五はいう、識別力ある者には、一切は苦にほかならない（duḥkham eva sarvam）と。ここに人生が全体として苦であるという普遍的苦――一切皆苦の思想が表明されている。

すべてが苦であるとはどういうことか。スートラは「展開と苦痛と形成力との苦」並びに「グナの作用の抗争」という二つの根拠を挙げる。このうち第一の根拠（展開苦・苦痛苦・形成力苦）は、仏教の三苦（vipariṇāma-duḥkhatā, duḥkha-duḥkhatā, saṃskāra-duḥkhatā）と密接な関係にあることが注目され、主にこの方面からの論及がこれまで繰り返しなされてきたが、[4] 第二の根拠をも含めて、スートラの文脈に則して考察されることは曾てなかったようである。もっとも、スートラの「三苦」はどういう意味なのか、本文からは不明である。検討の材料は註解に求めねばならないけれども、われわれはここでも『解明』を参照しつつ考察を進めることにしたい。

まず第一の根拠として挙げられる三種の苦のうち、展開苦 pariṇāmaduḥkhatā は要約すれば次のように説明され

る。――楽の経験はあらゆる人にとって愛欲がつきまとうもので有情非情の達成手段（sādhanāni）、つまり子供や家畜や黄金といったものに依存するものである。従って、愛欲より生ずる業残基が存在する。とともに、人は楽を侵害するもの、苦の達成手段をみるとこれを憎悪し、楽の享受をまもることに心をうばわれて迷乱する。それゆえ憎悪と愚癡によって作られた業残基も存在する。また、生きものを殺さなくては楽の享受はありえないといわれる。だとすると殺害によってなされた身体的業にかんする残基も存することになる。このように、楽の享受にさいして貪欲瞋恚愚癡にもとづく業残基（悪徳）が種々に集積する。展開苦といわれるものは、楽の経験が展開 pariṇam-（持続的変化）していると、結果は苦になるということである。識別力あるものはこのように見て、たとえば毒入りと知って凝乳粥を食べる人のごとく、楽を経験しているときでもただ苦あるのみである。(5)

また、サットヴァとプルシャは絶対的に区別せられ決して混淆しないのに、その無差別の観念が享受であるとされる（スートラ二二三五）。だから、対象の享楽は無明であるといわれる（ヴィヤーサ）。無明が展開 pariṇam- していると、あらゆる不利益がもたらされる。それゆえ対象の享楽は、たとえば非常に美味いものでもむさぼると病気のもとであるように苦にほかならない。(6) 対象の享楽は無明であるということはまた広い意味では次の如くである。即ち、現状の楽に満足せずに、より以上の楽を求めることがある。その場合、求める楽とは感覚的身体的機能が享受に満足することによる平安であり、これにたいして苦とは熱望することによる心配不安である。「渇望に等しい苦はなく、渇望なきことに等しい楽はない」といわれる（マハーバーラタ）。しかし、享受を繰り返すと愛欲が増大するばかりで、渇望を離れることはできない。「欲望は快楽の享受によっては決して静まらない。あたかも祭火が供物によってますます大きくなるように」といわれる（マヌ法典等）。享受を繰り返しても感能が巧みに発達するのみ

であり、それは楽（満足・平安）をうる手段とならない。享受の繰り返しを断ってこそ楽がある。楽を求めて対象を追い、享受を繰り返す者は、サソリを怖がるあまり猛毒のヘビにかまれるが如く、より大きな苦を受ける。以上が楽の展開苦であり、ヨーガ行者は楽の境界にあっても不快なのである。[7] 展開苦は、出生寿命享受が楽をもたらしている場合についていわれ、煩悩・業ないし無明という観点から説明されたわけである。

次に、苦痛の苦 tāpaduḥkhatā は、現在に苦痛がもたらされている場合を問題にする。――苦痛は不快からなるから、そのこと自体が苦である。そして、いかなる人も苦痛を経験するときには、憎悪が伴い、有情非情の達成手段（敵や棘など）に依存するものである。従ってこの場合、憎悪から生じる業残基があり、また、苦に悩む者は楽の達成手段を求めて行為する。すると必ず法非法（善悪）を積み、貪欲と愚癡とから業残基が生ずる。このかぎり苦痛の苦は一そう長く繰り広げられることになる。このように見る識別力ある者にとっては、まさに一切が拠所と対象と制約（原因としての法非法）という点から苦なのである。[8]

次に、形成力の苦 saṃskāraduḥkhatā は、楽が経験されている場合と苦が経験されている場合とに共通するものとしていわれる。――楽と苦はそれぞれ愛欲と憎悪がつきまとうものであるから、それらの形成力（潜在印象）としての残基もまた愛欲と憎悪がつきまとう。そこで、それにもとづいて果報が感受されると楽と苦が生じ、それらからも苦楽の経験の形成力残基が生れる。この形成力は記憶の制約になるもので、それによって享受と行為のために達成手段が獲得されるものである。かくて形成力は苦の原因である。形成力そのものは苦ではないけれども、これが苦の原因であることを知る人、すなわち識別力ある者にとっては、たとえば、いま飲んだばかりの毒のように、それが存在するというだけのことで苦なのである。[9]

さて、ここに説明された「三種の苦」は、仏教の三苦説を受容したものであることは疑いないが、その解釈がはなはだ異っていることも確かである。もとより仏教の三苦説といっても長期にわたる発達の歴史があり、部派の間に異説もあって一概に論ずることはできないけれども、[10] 最も基本的な差異は二つの面において考えうると思われる。まず一つに、仏教の三苦説は楽・苦・不苦不楽という感情の三分法に関連させられるものであった。それがサーンキヤ哲学の心理論では不苦不楽というものを実在する感情として認めないゆえ、[11] 三種の苦がどうしてそのように三種でなくてはならないのか、われわれにとって説明の困難なものとなっている。「形成力の苦」は前二種の苦によってその内容はすでに尽されているように思える。それというのも、三種の苦が皆、煩悩論によって解釈されていることによる。この意味では三種は三種として同一次元でいわれているわけである。この点はしかし、仏教の三苦説との基本的差異を示す第二の面であって、われわれの考察にとって重要な意味をもつと考えられるものである。

周知のように仏教の三苦説にあって saṃskāraduḥkhatā は本来、形而上的なものとして特別の意味が付されるのであった。倶舎論にこういう一節がある。曰く、すべての形成されたものは saṃskāraduḥkhatā（形成されたものとしての〝苦〟）により、苦である。しかし、それは、聖者のみがこれを見る〔他の二種の〝苦〟は表面的部分的なもので、凡俗にも知られる〕。このことについて、「人は一本の毛が手のひらに乗っていても気づきもしないけれども、眼の中に入れば、不快と苦痛を生ずる。丁度そのように、愚者は saṃskāraduḥkhatā の毛をいわば手のひらの如く気づかず、知者は、いわば眼の如く、その同じものによって、深い恐怖をいだく」といわれる、と。[12] これは何よりも saṃskāraduḥkhatā の超越性、存在論的形而上学的な性格を示したものといわねばならない。そしてここに引かれた比喩が、ヴィヤーサ註解における「眼球の如きヨーガ行者云々」という一節に共通していることは既に指摘の

あるところである。[13] 併しながら、ヴィヤーサが、「この始めなき諸々の苦の流れは、さまざまに流れても、ただヨーガ行者のみを、不快を本性とするがゆえに、恐れさせる。どうしてか。げに知者は眼球の如し、といわれる。一本の毛糸が眼球に落ちて触れると苦を生ずるが、身体の別の部分ではそうではない。恰度そのように、これらの苦は眼球の如きヨーガ行者のみを苦しませるのであって、他の者達をではない」と云うとき、[14] それはいわゆる三種の苦のすべてについて云っているのであり、特に saṃskāraduḥkhata についてではない。[15] すなわち、三種の苦は皆同等に、ヨーガ行者における心理的な苦である。そういう苦が総じて煩悩論により解釈され、煩悩を自覚する者に特有のものとして理解されたのであろう。

スートラに立ち返ってみるに、現形第二章は冒頭に「苦行読誦自在神帰依」を意義づけるものであるが、直ちに煩悩論に入り、業説に論及し、苦の問題はこれに直結している。いま問題にしているスートラ二=一五は、要するに「煩悩（惑）→業→苦」という枠組みを締め括るものといえる。三種の苦は、かかる煩悩説における「一切皆苦」を意味するといわねばならない。

ところで一切皆苦ということは「識別力ある者には」である。しかし、右のような三種の苦は、識別力あるヨーガ行者以外の人にとっても不快を本性としているはずである。では何故にその不快性は識別力ある者のみを恐れさせるのかといえば、他の者は煩悩等の汚れを決して識別することなく、心が凝り固まってしまっているからである。というのも、愛する女の打擲を槌でぶたれるようなことをも頭で受け、あるいは愛児の両便を胸に受ける人は、自分自身が喜びの大海の波間に漂っていることさえ知らず、そのことは一向に不快でない。却って愛欲を増大させるばかりであるからである。[16] 愛欲は楽に付従するものである。したがって、識別力あるとはされない者は、本当は苦

であるものをむしろ楽とみなしているわけで、畢竟、無明である。無明は、無常・不浄・苦・非我なるものを常・浄・楽・我とみなす知（khyātiḥ）なのであった。それでは反対に、苦なるものを苦とみなす識別力ある者は、もはや無明（全煩悩の土壌）を打ちやぶり、煩悩→業→苦をすでに克服した者ではなかろうか。そうだとすれば、識別力ある者にとって一切皆苦ということが成り立つためには、三種の苦という根拠のほかに別の根拠がなくてはならない。

第二の根拠「グナの作用の抗争からして」は、この要求に応えるものと思われる。グナとは、サーンキヤ哲学の基本的概念として、それぞれ楽・苦・癡からなるサットヴァ・ラジャス・タマスの三をいう。あらゆる存在が心理的と物理的とを問わずこの三種のグナをもって成立するとされ、これらは互いに依存し形成しあうとともに、制伏しあうことを機能とし、つねに抗争のうちにある。[17] しかし、苦からなり、苦を本質とするラジャスが他の二を抑えて優勢になったときにその全体としての作用が苦である、ということだけから全存在が苦であるとはいえない。サットヴァとタマスにはつねにラジャスが伴っているゆえに、両者とも苦にほかならない。[18] サットヴァとラジャスとタマスとは不相離なのである。ただ、このような論法を以てすれば（ラジャスをサットヴァに置き換えれば）、すべては楽であるということも同等の権利をもって主張しうるであろう。仏教における「無常のゆえに苦」――あらゆる形成されたもの（諸行）についていわれる本来的な普遍的な苦（saṃskāraduḥkhatā）の場合と事情は異ならない。このような苦は、従って、煩悩に起因するような個々の経験的な苦とは無縁である。煩悩を自覚することからする心理的な苦でもない。超越的な苦である。存在そのものが苦というべく、存在論的な、或いは形而上学的な苦である。さきの「三種の苦」とは次元を異にする。Saṃskāra-duḥkhatā に普遍性をみる仏教の三苦説が煩悩論によって改

釈され、三種の苦が同一の平面におかれたことは、それよりも深い意味における苦、形而上的な、真に普遍的というべき苦を説くための余地を確保したものであろう。

インドの諸宗教に総じて特色的とされる苦の二重構造は、[19] ヨーガスートラの場合「一切皆苦」にたいする二様の根拠づけのうちに独自の思索をほどこしているといわねばならない。ヴァーチャスパティは、いわゆる三種の苦が条件付きの苦（aupadhikam）であるのに対し、「グナの作用の抗争からして」といわれる苦は本来的本質的な苦（svābhāvikam）であるとし、[20]『解明』は、苦楽の経験とそれの潜在印象は万人周知のものであり、一方、グナの作用の抗争ということは識別力の卓越した者にして始めて知ることが出来るがゆえに、一切皆苦の第一の根拠が pariṇāmatāpasaṃskāraduḥkhaiḥ という具格により、第二の根拠が guṇavṛttivirodhāt という奪格によって示されるというように、別々に切り離されている。しかし一切皆苦の根拠であることは共通しているから同一のスートラに収められるのである、と解釈している。[21] さらに『解明』は、スートラ第一章にいわれた離欲の二種、一般的な離欲と高次の離欲とを関連させて云う。――「グナの作用の抗争からして」というのは高次の離欲のためである。どうしてか。「展開と苦痛と形成力との苦により」というのは、ただ〝現に見える（経験的な）又は伝聞による（超経験的な）対象を渇望しない者〟に関する苦を説くために切り離していわれたのである。何となれば、そこに苦を見ないでは離欲は得られないからである。これにたいし、「またグナの作用の抗争からして」というのは、グナが互いに抗争して作用するゆえに苦であるということを認めることにより、顕現にせよ不顕現にせよグナにたいする完全な離欲（高次の離欲）が得られるからである、と。[22] それでは、このような高次元の苦、普遍的な苦は、スートラ本

文の脈絡にあってどのように位置づけられるであろうか。苦が普遍的であるということは、苦は真実（satyam）ということである。ここに仏教の四諦（catvāri satyāni）が想起されてよいであろう。二=一六以下、便宜上二=二六までは次のようである。

二=一六　棄去されるべきもの（heyam）は、未だ来らざる苦。

一七　棄去されるべきものの原因（heyahetuḥ）は、能見と所見の結合。

一八　所見は、照明・造作・持続の性向を有ち、元素と感官とからなり、享受と解脱を目的とする。

一九　有差別と、無差別と、唯相と、無相とが、グナの分節肢である。

二〇　能見は、見るのみで、清浄であるけれども、観念にしたがって見る。

二一　ただこれ（能見）の為にのみ、所見は、出来する。

二二　目的がはたされた〔能見〕にたいして没却するが、それとは別のにも共通であるから没却しない。

二三　結合は、所有物（所見）と所有主（プルシャ）との能力がそのものとして発現する原因。

二四　それの原因は、無明。

二五　これがなくなると、結合はなくなり、棄去がある（hānam）、これは見るものの独存。

二六　区別知の揺ぎなきが、棄去の手段（hānopāyaḥ）。

過去の苦はすでになくなったものであり、現在の苦は次の瞬間になくなる。未来の苦こそが断たれねばならない。またそれの原因が究明されればそれは断ちうるもの、棄去されうるものとなろう。そこで、まず㈠棄去されるべきもの、㈡棄去されるべきものの原因。そうして、㈢棄去、㈣棄去の手段、というふうに叙述が展開されている。こ

の四部立の組織は仏教の四諦説に対応する。[23] しかも明らかなことは、かかる四諦説というべきものの中に、サーンキヤ形而上学の基礎概念が組み込まれているということである。「照明・造作・持続の性向」（二=一八）とは、素よりグナのことをいう。「グナの作用の抗争からして」という一切皆苦観は、スートラにおける〝四諦説〟の前提をなすものといわねばならない。二=一五は、広義における煩悩論の帰結を示すものであったけれども、同時に、そういう煩悩論ないし苦観の枠には収められない〝四部立の組織〟を叙述する糸口なのである。

かつてドイッセンは、スートラ第二章の前半を分析するさい、二=一五の説く一切皆苦にたいして突如サーンキヤの教義よりする原因「結合」が呼び出され、そして二=二四に至ってヨーガの煩悩観とサーンキヤの結合観とが最終根拠たる「無明」において出合っているものとみた。[24] たしかにそのようである。しかしながら「苦」の問題として考えれば、サーンキヤの結合観というものは文脈上〝四部立の組織〟の中に組み入れられたものであって、これと煩悩観とが出合うのはむしろ二=一五の「一切は苦にほかならない」においてである。すなわち「一切皆苦」は異なった観点を結びつけているということになる。それではこの異なった二つの観点は内容的にどのように関連するのであろうか。一切皆苦の二種の根拠の間には何らか実質的な繋がりが認められねばならない。そうでなくては「一切皆苦」は一個の思想として充分に成り立ちえないであろう。何よりもスートラ自身の立場が明確さを欠くものとなるであろう。

「三種の苦」の根本的な原因は無明である。あらゆる煩悩の土壌が無明とされるからである。一方、「グナの作用の抗争からして」といわれる苦の原因は結合、グナより成るものとプルシャとの結合である。この結合のうえにグナの作用の抗争（変動・不安）があり、存在そのものを苦とみる識別力も亦ありうるのである。さらに、無明と

いうものも、それ自体が実在的な知であるかぎり、結合によって成り立つものである。さきに問題としたように「識別力ある者」がすでに無明なき者であるということは考えうることなのである。結合は無明に先立つといわねばならない。（グナの作用の抗争による苦はこの意味においても高次のものであるといえよう）。ところが、スートラは結合の原因について「原因は、無明」といい、「これ（無明）がなくなると結合はなくなる」という（二二=二四―二五）。ヴィヤーサはここの無明を、転倒した知識の潜在印象〔としての無明〕の意味にとっている。[25] かれの場合、転倒した知識とは無明にほかならないが、ともかく結合の原因であるといわれる無明と、少なくともスートラ二=五にいわれる無明とを同一視することを避けようとしているかにみえる。しかし、スートラ本文によれば、無明が結合に先立ち、結合よりも深いものとされているといわねばならない。しかもそれは四部立の組織（解脱説）の中においてである。

さきにわれわれはグナ説によって根拠づけられる苦を高次のものとして、煩悩論における苦よりも深いものとみた。それがここでは否定されるわけである。すなわち、形而上的な苦よりもヨーガ行者の心理的な苦に本質的な意義が付されているといわねばならない。苦の問題は形而上学的には片付けられない理論以上の問題なのであろう。ヨーガスートラには現実的な生きた苦観、或いはそういう苦観をみる実際的な眼があったと言えよう。いまや一切皆苦の最終的根拠は一義的に無明である。無明が解消することにより苦の棄去が達成される。では、無明はいかにして解消されるのか。棄去の手段は如何。スートラは区別知――区別のはたらきとしての明瞭な知（viveka-khyātiḥ）を挙げる（二=二六）。無明がそれ自身一種の知（khyātiḥ）であってみれば、知を遣るに知を以てするというわけである。そうしてこの区別知にいたる方途として八支ヨーガなるものが要求せられ、第二章（方途章）の後半はこれの叙述にささげられることになる。八支ヨーガを実践するヨーガ行者の苦は、事実上煩悩を識別するという苦、あ

くまで心理的な苦である（或いは深層心理的といってよいかも知れない）。むろんそれは以上のように考察したスートラの文脈からみて、形而上学的普遍的な苦によって媒介されたものであるといえるであろう。

注

（1）本稿は日本印度学仏教学会第31回学術大会（昭和五五年七月）において口頭発表した原稿に手を加え、『ダルシャナ』第1集・第2集（昭和五六年一二月・五七年三月）における拙稿の意図に副ってこれに接続させたものである。

（2）*Vivaraṇa*, p.123 : ...kriyārūpo yogaḥ kriyāyogaḥ ; *Tattvavaiśāradī*, p. 57 : kriyaiva yogaḥ ; *Yogavārttika*, p. 138 : kriyā cāsau yogaśceti vigrahaḥ.

（3）*Vyāsa-Bhāṣya*, p.57 : uddiṣṭaḥ samāhitacittasya yogaḥ. kathaṃ vyutthitacitto´pi yogayuktaḥ syād ity etad ārabhyate. Vyutthita-（vyutthāna-）という語は、この場合、ヨーガとしての三昧（統一・抑滅）以前の（もしくは以後でもありうる）状態――非ヨーガという意味で「常態」、すなわち心の五階梯でいえば膠固・昏迷・散乱を意味する（スートラ三=三七の場合と同じ）。また、とくに抑滅にたいしていわれるとき、この語は活動（覚醒）状態一般、しかし事実上は統一状態を意味する（スートラ三=九の場合）。

（4）金倉圓照「ヨーガ学派における人間の存在――特に苦の考察についての仏教との交渉――」（佛教学研究第八―九号、昭和二八年。のち『インド哲学仏教学研究』第二巻に加删収録）、高木訷元「ヨーガ経の人間観」（日本仏教学会年報第三三号、昭和四三年）、村上真完『サーンクヤ哲学研究』（東京、一九七八年）七一九頁以下、等。

（5）*Vivaraṇa*, p. 160, 10–30.

（6）*Ibid*, p. 161, 7–14.

（7）*Ibid*, p. 161, 15—p. 162, 20.

（8）*Ibid*, p. 162, 21—p. 163, 16.

（9）*Ibid*, p. 163, 17–27.

（10）仏教の三苦説については、L. SCHMITHAUSEN, “Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit”,

ZDMG: Suppl.; 3 (1977), pp. 918–931 参照。

(11) J. SINHA, *Indian Psychology: Emotion & Will* (Calcutta, 1961), p. 78f. 参照。

(12) *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. P. Pradhan, p. 329, 10–15.

(13) 本多恵『ヨーガ書註解—試訳と研究』(京都、一九七八年) 後篇第二章註(30)。

(14) *Vyāsa-Bhāṣya*, p.76.

(15) このことは註解本文だけでは曖昧なようであるが、『解明』は明瞭に「以上のような展開と苦痛と形成力という原因により、まさに一切が苦である」と総括したうえで、ヴィヤーサの此の言を註釈しはじめている (*Vivaraṇa*, p. 163, 28)。

(16) *Vivaraṇa*, p. 164, 9–14.

(17) 三種のグナ (トリグナ) については、山口恵照『サーンキヤ哲学体系序説』(京都、昭和三十九年) 特に第五章参照。

(18) *Vivaraṇa*, p. 166, 22–23.

(19) P. S. JAINI, "Saṃskāra-duḥkhatā and the Jaina Concept of Suffering", in: H. Coward and K. Sivaraman, eds., *Revelation in Indian Thought* (Calif., 1977) 参照。

(20) *Tattvavaiśāradī*, p. 77.

(21) *Vivaraṇa*, p. 166, 10–15.

(22) *Ibid.*, p. 167, 29—p. 168, 13.

(23) ヴィヤーサは「医術書が病気・病因・健康・治療という四部立の組織をもっているように、本典もまた四部立の組織をもつ。すなわち、輪廻・輪廻の原因・解脱・解脱の手段である。この場合、苦に満てる輪廻は〝棄去されるべきもの〟、プラダーナとプルシャの結合が〝棄去されるべきものの原因〟、結合の完全なる止滅が〝棄去〟、〝棄去の手段〟は正見である」という (*Vyāsa-Bhāṣya*, p. 78)。このような四部立の組織は、周知のようにニヤーヤ学派にもみられる (cf. G. R. F. OBERHAMMER, "Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam", *Asian Studies* 2[3], 1964, pp. 312–315) が、その基本構想としては仏教の四諦説に対応させられるべきであろう。苦

の問題、解脱説としての四部立の組織に関しては、インド哲学史上、苦を何よりも第一に真実とみる原始仏教の四諦説の貢献が最大と考えられるからである。

(24) P. DEUSSEN, *Allg. Geschichte d. Philos.* Bd. I Abt. 3, p.519.

(25) *Vyāsa-Bhāṣya*, p. 95 : viparyayajñānavāsanety arthaḥ.

（文学部助手）