

カシュミールシャイヴァの修道階程

佐 藤 道 郎

Abhinavagupta によってまとめ上げられたと見られる Vasugupta, Somānanda, Utpaladeva 以来の Kashmir 地方に発達したシヴァ派の修行実践についての階程と全体系の特色を Abhinavagupta の所説を中心とし、併せて今日僅かに残存している Nishad における Āśrama の実例をも参照して考察をしたい。勿論それはシャイヴァの哲学教理と究極的な世界観、この派の宗教史的発達史と切り離して考察し得ないが、ここでは先づ修道者がこの派のいとこころの宗教的真理を如何にして体得するかという観点から、すなわち真理への道をどのように示しているかについて考察を加えたい。

修道の特徴は、シャイヴァの全体系から説明されるべきであるが、修道の方法は六支ヨーガの修道体系と四つの階程の upāya (方便) によって特徴づけられる。六支ヨーガは八支を立てず、八支よりも六支がより内的、緊密な禪定の深化を教えるものであり、方法の内実を示す upāya は本来的には anupāya を以て、すなわち方法という表現を否定する意味を示すこの術語によって、bhāvanā (階程) なしに pratyabhijñā を達成し、Abhinavagupta によって最高と認められているこの upāya に直入するが、し得ない者のために他の三つの upāya により導入、向上深化せしめる。これによって upāya として全体をまとめ、真理への道を補完している。即ち śambhava-upāya, śakta-up. と ānava-up. である。四つの upāya は禪定の内容、目標、方法を六支ヨーガの体系と相補的に特徴づけている。

六支ヨーガの体系はシャイヴァ古伝により、八支より古いと称され、より源本的なヨーガとされる。八支ヨーガは Patañjali の八支ヨーガの体系によって示されるが、この八支と六支ヨーガとは単に支分の数だけでなく、全体の構想が異なるものと見られる。所謂 Patañjali の古典的ヨーガは、1. yama (禁戒), 2. niyama (勸戒), 3. āsana (坐法), 4. prāṇāyāma (調息), 5. pratyāhāra (制感), 8. samādhi (三昧) であるが、六支の方は支の名称や順序も同一ではなく、略三つの系列を数える。I. は Guhyasamājatantra (samajottara 13 paṭala) に見られる次の六支である。1. pratyāhāra, 2. dhyāna, 3. prāṇāyāma, 4. dhāraṇā, 5. anusmṛti (憶念), 6. samādhi の六支は kālacakra 仏教タントリストの依止するところであ

り、六支ヨーガのタイトルをもつ “*Sadaṅgayōgatiḥpanī*¹⁾” という Raviśrījñāna の著作も同様であって、これが第 1 である。第 2 は、prāṇāyāma, 2. dhyāna, 3. pratyāhāra, 4. dhāraṇā, 5. tarka, 6. samādhi の順をもつものである。これは *Maitrāyanīya-upa.* VI. 18 や *Amṛtanāda-upaniṣad* であり、ここに言及される *Tantraloka* の 4. Āhnika の 16 偲の Jayaratha 註にも見られるものであり、その前の 15 偲において古論書において所説された事として、tarka(思択) はヨーガの六分としてより高きものであると述べ、捨離すべき事を明示しつつ、それ故にそこにおいて努力すべき事が指示されていると示している²⁾。Tarka の重要性を伝統説として説いていて内容的にも *Maitrāyanīya-upa.* 等の古説に則ることが理解される。これらの二つに対し第 3 のものは以下のように術語や順序が相違する六支である。1. āsana (坐法) 2. prāṇasamrodha (調息) 3. pratyāhāra, 4. dhāraṇā 5. dhyāna 6. samādhi の六支で *Gorakṣavacanasamgraha* の 62 偲に見られ、*Yogacūḍamani-upaniṣad* に見られるものであって、第 1 や第 2 の観点からすれば正統的な六支ヨーガの流伝とはしにくいと解される。*Tantraloka* IV. 88 によれば yama, niyama, āsana, prāṇayāmā は外的でなくびをした状態として重要視されていないということであり、全体として外的な規定として重きを置いていはず、むしろこのような方向を排除している六支の体系からは稍異質なものとして例えば āsana を含み、tarka 又は anusmṛti を含んでいないので重要なものを含んでいないとされ得る。第 1 と第 2 は後半の三支すなわち dhāraṇā と tarka 又は anusmṛti と samādhi とは共通であり、前半の三つの順が異なるのは立体的、具体的に見れば同一事象、すなわち dhyāna に入っていく状態を現したもので根本的には何れが先とも後とも言い得ず、調息が整えば、制感も進み、制感が進めば調息は自ら安定するものであり、これによって静慮に入り、静慮に入れれば自ら他の如上の二つも揃うと解される。第 3 の六支の系統はこう考えると重要とは言えないでここでは考察しないこととする。

カシュミールのシヴァ派の dhyāna の特徴は *Tantralaka* によると個我 (jīva) と最高我との同一化、すなわちそこに真の自己の発見を認め、それに努める者の最大の結果は最高我との同一化であるから、それが修道の本質をなしている。修道の目的は直観即自己の再認によって、すなわち神の中に自己が内在的にあることを再認識することであり、最終的にはすべての個々の事物に神を見出すことになる。以下 *Tantraloka* におけるヨーガの開始として dhyāna からその純化した samādhi に至るプロセスの解説として 4. Ā の 92-96 偲、5. Ā. の 19-42 偲を要

約してみよう。

「ヨーガ行者は太陽と月と火との合一を冥想する。その場合に Bhairava すなわち śakti の火は心中の聖なる空なる場において燃え始め燃え上る。これらの三つ、すなわち太陽と月と火の三つは究極的な śakti の三位一体であり, parā³⁾, parāparā⁴⁾, aparā⁵⁾, と対応する。太陽の cakra すなわち Bhairava の cakra は感官によって空中に発散する。この cakra が消滅する時、深い意識のみが残る。何故なら、この cakra が消滅するのはすべてのものが燃えつきるからである。cakra そのものも、同時に心も静寂に到達する。そのようにヨーガ行者は実修する。すべては各々の瞬間に、個の意識において消滅し発散する。Bhairava と共にに行じ、dhyāna によってヨーガ行者は熱中すなわち完全な浸透の状態を達成できる。意識は客観対象と同一化する。主観と客観の二元的区別はなくなる。dhāraṇā と dhyāna と samādhi は継目のない三位一体のシステムである」

このような禅定の描写は「誰でも何か覚知の境涯をもった者、その人こそ解説を述べ得る人である」(Tantroloka IV.91 の註)と述べられていることも Patañjali の Yogasatra 等の八支ヨーガの説明にないものであり、ダイナミックであると共に体験の感動も語られている。āsana は八支の様に支分として立てられていないが、内的な取扱いとして説明する。呼気でも吸気でもない、呼氣、吸氣の中間の経路の中において、覚智の力を得る。そして正しくそこに āsana を得るであろうと Netratantra VIII-11⁶⁾は言う。仏教の Sad-aṅga-yoga においては prāṇāyāma について呼吸が中間の道に入ると述べているのと対応する⁷⁾。粗なる呼吸の状態を捨てて、最上の微細になった活氣ある状態を得る。それが調息であり、そこから再び動搖することはないと同じく VIII-12-13ab⁸⁾は言う。

次に六支ヨーガにおいて特別にある tarka について言うと、tarka は一般に正理学派でいわれるように対論の場合の論駁の根拠を熟慮する事とも解されるが、仏教で tarka を乾慧と訳す例があるように真理を観じようとする智慧はあるが未だ禅定の水にうるおされていない状態を指すのに近い。すなわち tarka には二種あって真理の発見に関して正しい道と拒絶すべき道を正しく弁別する事が此の場合の tarka の意味である。sattarka⁹⁾ 又は sadvidyā である。それは śiva 神の欲する事であり神の恵みである¹⁰⁾。sattarka によって師の正しい範例の探究によって思寵に逢う。三つの類型があり、生得的な人と教えるために良き師から受学している人と論典に従っている人であって論理的に長じている人でない。それらの正師、akalpita kalpaka (人為的でない標準)¹¹⁾ と称される。この tarka はヨーガ

の最高の形式であると認められており、究極的な真理の実現に直接に導くものであるとし、八支ヨーガの前四支は間接的な方法であるとする¹²⁾。仏教の六支ヨーガにおける *anusmṛti* (憶念) は *śadaṅga-yoga* 諸論によれば、「身体においてと天上において確かに起っているところのものを Cāṇḍālī (旃陀羅女) が洞察することが *anusmṛti* である¹³⁾」という。美しく偽りなき輝きが光り輝くという。Cāṇḍālī が出てくるところはシャイヴァにおいてはヨーギニーと対応するであろう。六支ヨーガの中に *tarka* が存する意味は禪定の深化に伴って、修道者が自らの進む道が正しいかどうか、邪に進む事を止めることであり、その場合に師を択ぶことの重要性も指摘されているのである。禪定に資することができれば、その意義を確認しつつ包含してこのヨーガの全体が出来上り、それ故多くのシノニムの理解に混乱と不統一をもたらしたと見られる。仏教各派の地と修行項目と止と觀との双運とが智慧と方便、慈悲とのような整った記述と比較すればカシュミールのシヴァ派の修行の実際の記述は統一的であることにおいて十分ではないし、仏教の側から見れば尚十分に検討を要するであろう。Nishadにおいては儀礼等は多く用いず、在家の信者を中心として、*upāya* の適した仕方で内容を指示し、六支ヨーガを実習せしめている。

六支ヨーガの内実を個人に応じて方法的に展開していくのが *upāya* であると見られる。*upāya* は四つあり、最高の *upāya* と Abhinavagupta がいうこの *upāya* は *ānanda-upāya* とか、*ananya-upāya* とか、*ātma-upāya* とかいわれていて、Utpaladeva 以降見られる *pratyabhijñā* のシステムにより、bhāvanā なしに実現するのである。シノニムとして *ānanda* がいわれているのも具体的な宗教体験に趣入した消息を示すものであり、ここで方法は方法という目的に対する二元的、客観的構造はなくなっている。

これを達成するためには、この *upāya* に直接に入ってもよいが、śāmbhava-upāya を行うて、その完成として *anupāya* を達成する。*anupāya* を達成し得ない者は第二のこの śāmbhava-upāya を行う。これは śāmbhava-yoga, icchā-yoga, nirvikalpa-yoga, icchā-upāya, abheda-upāya ともいう。精神活動の停止を教示し、*mudrā* や *māṭrīkā* をも使用する。心意識の運転を止める方法である。

śāmbhava-upāya が適しない者にはそれより一段下の śākta-upāya を行う。śākta-yoga とか *jñāna-yoga*, *jñāna-upāya* とか bhāvanā-yoga といい、想念することであり、一点に精神を集中して想念する。yāga (祭式供養) や *japa* (祈

痔をつぶやくこと) や soma をも用う。

śākta-upāya が不適な者には ānava-upāyā を行わせる。これは kriyā-upāya とか kriyā-yoga とか dhyāna-yoga, 又は karana yoga とか ucchāra-yoga prāṇa-yoga と言いこの方法は buddhi (覚) を冥想の目標、対象として行うものであり, ānava-samāvēśa ともいう。ānava とは非常に小さなとか微細なとかいう意でこれが最も初步的な階程ということになり, pratyāhāra (制感) を修するものであり、感官に対する対象との結合関係から、すなわち感官を対象から引き離すことである。

以上を逆に辿れば、第一は感官と外界との結合関係を切り離し、第二に特定の一点に集中的に想念を加え、やがて第三において想念そのものも集中している対象と一体化して、意識の展開がなくなり、第四のすなわち最終的 upāya において自己自身を再認識して歓喜に至り、自己を世界に開放することに至ると解せられ、一切の対象の思念がなくなる。これは svātantriya-śakti の実現と言ってよい。

Upāya に関する記述は *Tantraloka*¹⁵⁾ と *Tantrasāra*¹⁶⁾ の記述は最高からより低次の方へと記述が進められていて、この記述の仕方自体は bhāvanā の krama をたどってはいないのは興味のあることである。上例のように各々の upāya に多くのシノニムが附せられていること自体は多面的でもあり、多くの源からの流入があったことを示している。屢々これらのシノニムは乱雑に包みこまれていて決して仏教の諸地の定義のように一義的ではない。そして用語も自派の定義に従って内容を読みかえている。例えば、仏教の空 śūnya は śaiva においては神の意識の世界のことである¹⁷⁾。śūnya を意識のあり方を通じて神 śiva 神の世界と読みかえていると考えられる。仏教との相似の方法は禪定のときに眼を開いていることが説かれていることも指摘されよう。究極的には一切の事象は Śiva の śakti の顯現であり、Śamkara の māyā 説のように現象界が迷妄でなくて、神の意識の中にあるのであるから、遮断する必要はないのである。この点において仏教の坐禅の心得と同一の事例を見るのである。カシュミールの śaiva の哲学と修行法は不二一元論とも関係影響が認められるが、仏教の哲学的構造をとり入れ、それは意識を場として、例えば上記のように śaiva が空を神の意識としたように神との合一を体系的に構築して、他方 kālacakra 等のタントラとも儀礼や yoginī 等を共通にもち、あるいは相互に影響しあって宗教的な方法を Abhinava-gupta の時、略 10 世紀に体系化したとみられる。

以上をまとめるとカシュミールのシヴァ派の修道体系の特徴は六支ヨーガと独自の四つの階程の *upāya*(方法, 方便)を中心として成立っている。六支ヨーガの深化展開は相関的, 相互浸透的であり一は他と又は多と関連し相即しながら深化していく。この六支ヨーガの実践を修行者の機根に応じて相応する方法を以って行わせる内容的な展開が *upāya* であると解される。究極的には再認によって徹底した一元論の中にすべてを吸収しようとした体系と方法である。その *upāya* の根本はすべては神の中に, すなわち最高我と同一化し得るものであり, 個我は一超直入に階程なく最高我と一体化し得るけれども現実の修道者の資質に応じて種々な方便がめぐらされている。ここでは究極と途上の過程は相即し且つ相異していると言ってよい。そのことは *Tantrasāra* や *Tantralaka* における *upāya* の説明の順序が示すように先づ最高の *upāya* の段階である *an-upāya* が述べられ, 次に *sāmbhava-upā*.が, それによって修行が進められない者のために更に *sākta-upā* が, 更にそれに適さない者のために *Ānava-upa*.と述べられている。このことは順を追って深化していく仕方による記述ではない。根本的立場が方便を介して具体的な働きをもっているように示すと共に常に根本を離れていないというべきであろうか。

このような六支ヨーガと *upāya* の説明の仕方は従来の古典的ヨーガの記述と異っている。すなわち *Yogasātra* の II の 1-2 において行作ヨーガは苦行や読誦, 神に対する祈念, 三昧の修習, 煩惱を弱めるためにするとしている。また仏教においても *Mahāyānasātralāmikāra*¹⁸⁾ は明確にヨーガは *upāya* (方便) であると言っているのと異った表現をしている。*anupāya* が最高なものとして非方便という表現をとっていることと, 全体系の相即的なあり方は目的と手段, 方法とが二元的対立の構図をもつことを否定している。このことはインド哲学史, シャイヴァの宗教史の中でカシュミールのそれがもつ独特な転回であるとも考えられる。この派がもつ根本的な世界観により, 意識をコントロールしながら客觀と対立する意識のあり方をこえて, 実在の世界に同一化し, すべての存在物に究極の真実を見すなわち *saivaite* にとっては *Siva* との同一化を実現していく方法においても世界観が一元論的であると同じく一元論で貫かれている。多様な方便をもち包摂しながら一元論を実現している事は他の地方のシヴァ派と全く異った展開である。これには最も強い影響として仏教が指摘される。中觀や唯識, *kālacakra* との相似, 術語はえているが, 内容的には同一と見られる記述が多いことが指摘され得る。禪定の表現に太陽や月と水を以ってすることや *kadalī* による本質な

き世界を示すことなどは仏教の芭蕉の例を以て中核的実在を否定することと同一である。仏教の六支ヨーガとの比較は別途に詳しく述べる必要がある。

世界の一切に究極の真実を見るならば、社会的にはバラモンの社会を権威としている例えはシャンカラの不二一元論よりも遙かに徹底している筈である。Lakshman Joo師は自らはバラモンの出でなく、自ら *kṣatriya* と称し、*Abhinavagupta* もそのように解している。しかし伝統的儀式の意味づけに批判的なシヴァ派では *kula* の秘儀をもち不殺生と性ユガが記されていて、その意味では必ずしも全面的に一元論の哲学にのみで解釈し切れない。現実にはこの派は今日では儀礼的要素、すなわち *pūjā* や *dīkṣā* などが少くなっていて、哲学的に儀礼の意義が制限されることによる故かインド社会に社会的基盤を失っている。勿論カシュミールのシヴァ派の伝統の諸師の系譜が不明なところがあって、宗教的伝統が中断した再興されたと考えられるが、徹底した一元論の哲学と修行の方法の歴史的な、あるいは地理的な変化と衰退は社会的な理由と共にその高度な哲学と修道に依るとも見られる。

註

- 1) 東北 No.1333, *śaḍāṅga* に関する著作は西藏大蔵經中には 10 点ふくまれている。
G. Grönbold : *Saḍ-Āṅga-Yoga*, München 1969 参照。
- 2) *Tantraloka*, Vol. III. p. 24. 更に p. 25 も Srinagar, 1921, K. S. T. S.
- 3) *Parā* は *advaita* の一元的エネルギーをこえた最高の状態と Lakshman Joo は解説する。
- 4) 同様に *parāparā* は *advaita* と *dvaita* を指すという。
- 5) 上記と同じく *dvaita* を指すという。
- 6) K. S. T. S Vol. XLVI p. 131, 1926 Srinagar.
- 7) Grönbold, S. 14.
- 8) K. S. T. S, Vol. XLVI p. 132, 1926 Srinagar.
- 9) *Tantraloka*, 4. A. 34. Vol. III. p. 39.
- 10) *Tantraloka*. 4. Ā. 35. Vol. III. pp. 39-40.
- 11) *Tantraloka* 4. Ā. 52. Vol. III. p. 59.
- 12) *Tantraloka* 4. Ā. 37~33. Vol. III. p. 94.
- 13) Grönbold, S. 15.
- 14) *Tantraloka*, I. Ā. 45. Vol. I. p. 43.
- 15) *Tantraloka*, I. Ā. 239. Vol. I. pp. 253-3.
- 16) *Tantrasara*. I.—V. 続参照。L. S. T. S. XVII. Srinagar. p. 13.
- 17) *Vijnanabhairava*. 120. 対象の空無の説は *Spanda-Karika* 12. 13. 等参照。
- 18) S. Lévi : *Asaṅga*, *Mahayāna-Satrālambhakā*, tome 1, Texte p. 146. “yoga upāye veditavyah” 参照。大乗仏教におけるこの様なインド的表現を書きかえたのは、道元の修証一如が代表的。)上記以外の註は紙数なく省略)

<キーワード>カシュミール・シャイヴァ、六支ヨーガ、ウパーヤ、修行

(岩手大学教授)