

## 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うと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の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、緊密な禅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. śākta-up. と ānava-up. である。四つの upāya は禅定の内容、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 “*Śaḍaṅgayōgatiṣṭhaṇi*”<sup>1)</sup> 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 *Maitrāyaṇīya-up.* VI. 18 や *Amṛtanāda-upaniṣad* であり、ここに言及される *Tantraloka* の 4. Āhnika の 16 偈の Jayaratha 註にも見られるものであり、その前の 15 偈において古論書において所説された事として、tarka(思忖)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<sup>2)</sup>。Tarka の重要性を伝統説として説いていて内容的にも *Maitrāyaṇīya-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. prāṇasamproda (調息) 3. pratyāhāra, 4. dhāraṇā 5. dhyāna 6. samādhi の六支で *Gorakṣavacanasaṁgraha* の 62 偈に見られ、*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, prāṇāyāma は外的であ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の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 *Tantraloka* 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 偈、5. Ā. の 19-42 偈を要

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、parā<sup>3)</sup>, parāparā<sup>4)</sup>, aparā<sup>5)</sup>, 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」（*Tantālōka* IV.91 の註）と述べられていることも Patañjali の *Yogasūtra* 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、呼気、吸気の間経路の中において、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-11<sup>6)</sup>は言う。仏教の Śaḍ-āṅga-yoga においては prāṇ-āyāma について呼吸が中間の道に入ると述べているのに対応する<sup>7)</sup>。粗なる呼吸の状態を捨てて、最上の微細になった活気ある状態を得る。それが調息であり、そこから再び動揺することはないと同じく VIII-12-13ab<sup>8)</sup>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覲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。sattarka<sup>9)</sup> 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<sup>10)</sup>。sattarka によって師の正しい範例の探究によって思龍に逢う。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）<sup>11)</sup>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<sup>12)</sup>。仏教の六支ヨーガにおける *anusmṛti* (憶念) は *śaḍaṅga-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 *Caṇḍālī* (旃陀羅女) が洞察することが *anusmṛti* である<sup>13)</sup>」という。美しく偽りなき輝きが光り輝くという。*Caṇḍālī* 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* が存する意味は禅定の深化に伴って、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。禅定に資することがあれば、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観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* の適した仕方て内容を指示し、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* とかいわれているもので *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、*sāmbhava-upāyā* 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 *sāmbhava-upāya* を行う。これは *sāmbhava-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 *māṭṛkā* をも使用する。心意識の運転を止める方法である。

*sāmbhava-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

持をつぶやくこと）や soma をも用う。

śakta-upāya が不適な者には ānava-upāya を行わせる。これは kriyā-upāya とか kriyā-yoga とか dhyāna-yoga, 又は karaṇa 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、āṇava-samāveśa ともいう。āṇava 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歩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*<sup>15)</sup> と *Tantrasara*<sup>16)</sup> の記述は最高からより低次の方法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<sup>17)</sup>。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禅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 の顕現であり、Śaṅkara 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 Abhinavagupta 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關的, 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 *Tantrāṭhaka* 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 *śāmbhava-upāya* が, それによって修行が進められない者のために更に *śākta-upāya* が, 更にそれに適さない者のために *Ānava-upāya* 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ら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ふべきであろうか。

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 *Yogasūtra* 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, 煩悩を弱めるためにするとしている。また仏教においても *Mahāyānasūtrālaṅkāra*<sup>18)</sup> は明確にヨーガは *upāya* (方便) であると言っているのとは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観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 *śaivaite* にとっては *Śiva* 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。中観や唯識, *kalacakra* との相似, 術語は変えているが, 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。禅定の表現に太陽や月と水を以ってすることや *kadali* 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する必要がある。

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ば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 dikṣā などが少くなっていて、哲学的に儀礼の意義が制限されてい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, ṣaḍaṅga 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: *Ṣaḍ-Aṅga-Yoga*, München 1969 参照。
- 2) *Tantraloka*, Vol. III. p.24. 更に p.25も Srināgar, 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, Mahāyāna-Sūtralaṅkāra*, tome 1, Texte p.146. “yoga upāye veditavyaḥ” 参照。大乘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)