

カダム派の典籍と教義

山口 瑞鳳

一、アティーシャ略伝

カダム派 bkā' gdams pa はアティーシャ Atiśa Dipan-
Karasrijñāna (982—1054) の指導によって生れた。しか
し、アティーシャが開いた宗派ではない。この宗派とい
う名称も今日考えられるものと異り、単に教理的傾向と
それを信奉する人々を指しているの、人々が集団的規
制を受けたものではない。

まず、アティーシャについて述べよう。一一世紀前半
に東西チベットと中央チベットに時を同じくして仏教再
興運動が興った。西チベットのガリ mnga' ris 王ソング

Strong nge もしくは、その弟 Khor re の子ラデ
lha sde も、インドからパンデイタを招いて仏教の興隆
に努めた。その子チャンチュブ・ウー Byang chub 'od
に至ると更に熱心になり、若くて才能のあるギャ・ツォン
ドゥー・センゲ rgya br'tson 'grus seng ge やナクツォ
・ツルティム・ゲルワ Nag tsho Tshul khims rgyal ba
(1011—?) をインドに遣わして仏教を学ばせ、優れた学
僧を求めた。その結果ついにアティーシャを招き入れる
ことに成功した。その招聘資金を調達する為に、カル
クに捕虜となっていた祖父もしくは父の伯父ソングこと
イエシェー・ウー Ye shes 'od の身代金支払いを断念し

たとえ伝えられる。

アティーシャはベンガルの王家に生れ、長じてナーラ
ンダー Nalanda に赴いて師を求め、アヴァドゥーテ
ィ Avadhuti などについて密教を学び、二九才を過ぎて
からブツダガヤで大衆部の戒を受け、ディーパンカラ・
シュリージュニヤーナを称した。以来、大小乗の論書を
学び、大乘の菩提を志してながく Suvāradvīpa (Sē-
ging pa, Dharmakīrti) に仕えて秘伝を受け、ラトナーカ
ラ・シャーンティ Ratnakarāsānī にも学んだといわれ
る。その後ヴィクラマシーラ Vikramasīla に入って座首
をつとめていた時、ガリ王の招きを受けた。

彼は、一〇四〇年末にインドを離れ、翌年ネパールに
至り、一年をその地で過し、四二年に西チベットのトデ
イン mTho lding に至った。ここで大訳経僧リンチェン・
サンポ Rin chen bzang po (958—1055) に会い、タント
ラ仏教に対する態度を説いたといわれる。ガリ王チャン
チュブ・ウーの要請に答えて『菩提道燈論』 Bodhipat-
hapradīpa を著作して示した。

アティーシャは翌々年帰国するつもりでカイラーサ山

南のプラン sPu rang までは来た時、中央チベットから居
士ドムトウン・ゲルウエー・ジュンネー 'Brom ston rGyal
ba'i 'byung gnas (1005—64) が訪ねて来たのに会い、同
行してキーロン sKyid grong まで至った。当時、アティ
ーシャの帰途にあったペルポゾン Bal po rdzong に紛争
があったので、アティーシャはキーロンに一年近く足止
めにあった。この間にドムトウンは中央チベットの同志
に連絡してアティーシャを迎える手筈を整えたので、一
〇四五年アティーシャは中央チベットに向った。

当初、アティーシャはクトウン・ツォンドゥー・ユン
ドゥン Khu ston br'tson 'grus 'gyung drung (1011—75)
に招かれてサムイェー bSam yas を経てヤルルン Yar
lung のタンポチュ Thang po che に至り、そこで法を
説いたが、クトウンに対する不満からその地を去り、ツ
ァンポ江を北に渡り、ウン 'On の地を捨てサムイェー
に來た。そこで北朝の末裔ラツワン・ボーディラージャ
lha btsun Bodhiradza に迎えられてしばらくこの聖地
に留り、その間に世親の『撰大乘論釈』 Mahāyānasāh-
graha bhāṣya をナクツォ訳経僧と共に訳出した。

ついで、ドムトウンに招かれて、ラサの西南にあるニエタン sNye thang に至り、更に、ゴク・レクパー・シエーラプ rNgog Legs pa'i shes rab によつてラサのトゥルナン Phrul snang (大招寺) に迎えられた。その頃、清弁の『中観心頌』同『思摂炎』の訳業に従い、『開宝篋論』 *Rma-karandodghata* などを著作した。ラサからイエルパ Yer pa にも移り住んだが、最後にニエタンに帰り、ドムトウンに見とられて歿した。

カリ王のために説かれた『菩提道燈論』によると、アティーシャの仏教は、小乗の戒に身を律して大乘空觀の理を学び、タントラ仏教の修法によつて証得するもので、その行動の一切は、我執によつて苦惱する衆生に悲愍の心を起して誓願を立て、そのために菩提を志すことから始るので、般若の智を得ることと利他の方便を尽すことが不離のものとして修められねばならないと説かれた。また、タントラ仏教に関しては、性的禁戒に触れるものは修めてはならないが、学ぶことは差支えないとも述べられている。

ただ、アティーシャ自身の無上瑜伽タントラに対する

傾倒ぶりは著しく、最もシャクティ Sakti 崇拜の傾向の強い『勝樂』 *Samvara* 系の小篇の著作も少くないが、『秘密集會』 *Guhyasamāja* に関してもジュニヤーナパーダ Jñanapada 流の解釈をとっていたことが知られるので注意を要する。

彼はドムトウンに『ドーハー』 *Doha* を説こうとして反対されたり、タントラ仏教普及に積極的な姿勢を見せて弟子達に警戒されている。おそらく、中央チベットに根づく残つていた瑜伽行中觀派的傾向を見て、單なる戒律復興以上の頭教の水準であるのに安堵してタントラ仏教を説こうとしたのである。ナクツォ 訳経僧が、Phags skor 「聖父子流」の『秘密集會』を学びたいと申し出たのに対し、死期の近い自分の許を去らせて留めなかったのも、アティーシャが、このタントラに対する徹底した解釈がチベットの将来に必要なことを或は予見していたからかも知れない。

アティーシャの頭教的態度は冒頭の「チベット仏教の歴史」で紹介したように、確かに中觀辯證論証派的であるが、『開宝篋論』などには、『菩提道燈論』とその自

註には見えなかった瑜伽行中觀派的表現が見える。尤も、後者でも清弁のつた中觀自立論証派としての態度を月称などのそれと区別していないので奇異な感ももたれる。

アティーシャのこのようなタントラ仏教への傾倒にもかかわらず、彼の周辺では居士ドムトウンさえ、新しいタントラ仏教を極度に警戒した。そこには二世紀にわたつて古いタントラ仏教の素乱した姿に接してきたチベット仏教界の拭いがたい危惧の念があったものと思われる。

二、カダムの三派とシャーキャシュリー

ドムトウン、クトウン、ゴク・レクパーシエラフは元來、セツウン・ワンチュク・シユンヌ Se btsun dBang phyug gzhon nu の弟子であつた。後者はシメー mDo smad の持律者リン・ブ・ヤル dGongs pa rab gsal から戒を授けられたトゥム・イエシエー・ゲルツェン Grun Ye shes rgyal mthan の弟子であつた。三人が律を持するに、これ程細心であつたかは、これによつても察せ

られよう。そのためか、アティーシャは彼等に、戒を守つて仏教を学ぶことよりも、大悲の心から発願して菩提を志すような実践に入ることを熱心に勧めた。

ドムトウンはアティーシャ歿後の一〇五六年にラデン Rya streng に密教道場を建立してアティーシャに従つた人々も含めて指導した。その弟子には、タントラ仏教の実践を重んずるダムガク派 gDams ngag pa と無上瑜伽系のタントラ仏教の信奉を避けたシユン派 gZhun pa とがあつた。他に、アティーシャを受け継ぐものとしてサンブ gSang phu 系の頭教主義の人々も数えられる。

ダムガク派のタントラ仏教は、むしろ、アティーシャ自身の意向を汲む方向で展開され、チェン・ガパ・ツルテム・バル sPyan snga pa Tshul khri ms 'bar (1038—1103) などが現れたが、その弟子チャユルワ・シユンヌ・ウー Bya yul ba gzhon nu 'od (1075—1138) になると、既にシユン派のように頭教も学び、具足戒を受けるようになつて、頭密兼修の傾向を帯びていった。

ポトワ・リンチェン・セル Po to ba Rin chen gsal (1031—1105) に代表されるシユン派は、『菩提道燈論』を所依

の書とする他に *bKa' gdams gzhung drug* 「カダム六宗典」(*bslab shiyong 2, sa rgyan 2, skyes tshon 2*)を講説し、ドムトゥンの意向にそって無上瑜伽タントラに対しては消極的な態度を取ったので、その弟子には持律に熱心で、顕教主義のものが現れた。たとえば、シヤラバ・ユンテン・タク Shar ba pa Yon tan grags (1070—1141) などはその傾向が強く、『究竟一乘宝性論』*Uharatantra* を説き、かたわら、月称等の中観辯證論証派の紹介者であったパツァブ・ニマ・タク Pa tshab Nyi ma grags を後援し、アティーシャの『菩提道燈論』自註の説をもつても中観と唯識の両立が可能と考えていたらしい。

ゴク・レクペー・シェーラブはトゥルナンにアティーシャを迎えて厚く遇したが、一〇七三年にサンブ・ネウトク Ne'u thog の顕教大学堂を創建し、律と顕教講説の場とした。この道場はその甥ロデン・シェーラブ Blo Idan shes rab (1059—1109) によって一層の盛況をもちられた。後者は一七才の時からカシニミールに一七年留学し、ネパールにも至り、顕密兼修の大学匠となった。多数の翻訳を行ったばかりか国内各地で論理学、弥勒の五

法・自立論証派の中観等を講説したが、その主張はシャーンタラクシタ師弟の説にむしろ同調するものであったらしい。ただ、持戒して顕密を兼修し、全仏教を余すところなく信奉するとしたところにアティーシャの説示を承け継ぐものと評価され、メンガク派 Mang ngag pa (秘訣伝承派) とかシュンルク派 gZhung lugs (本流) と呼ばれ、カダム派の一方の祖とされた。

このネウトクの大学堂では、その後、チャバ・チューキ・ヤンゲ Phya pa Chos kyi seng ge (1109—69) が現れ、一八年間住持して多くの弟子を集め、パツァブ・ニマ・タクによって訳出紹介された月称による帰謬論証派の中観を批判して中観自立論証派の立場を示した。しかし、その弟子ツァンナクパ・ツォンドウー・センゲ gTsang nag pa brTson 'grus seng ge やマチャ・チャンチュブ・ツォンディヤー rMa bya Byang chub brtson 'grus (?—1185) はむしろ月称説をとってチャバを批判し、早くも中観論争を始めていた。チャバもゴクの系列の人にふさわしく、弥勒の五法を講じ、瑜伽行中観派に連なる位置にあったが、その功は、むしろ論理学を極め

たところに求められるべきかも知れない。

カダムパの名を冠して呼ばれ、その聖典とされるものに『カダム宝冊子』*bKa' gdams glegs bam rin po che* なるものがある。そこに示される教が *"Iha chos bdun idan"* 「神法七つをもてるもの」とも呼ばれた。「神」とは釈迦牟尼仏、観音、多羅、不動の四尊を指し、「法」とは三蔵である。これに三学を加えて、それぞれを身・口・意の三業に配し、三蔵による「聞」「三学による「思」、四尊による「修」へと進むことを説く。ここに示される四尊はアティーシャの六尊として知られる無上瑜伽母タントラの *Cakrasaṃvara* と *Hevajra* を除き、作タントラの *Trisamayavajharāja* を釈迦牟尼仏に置き換えたものである。このようにして無上瑜伽タントラとの関わりを、その「修」から除き、僧伽の戒律との抵触を絶つように配慮して構成されている。

伝承では『カダム宝冊子』はサンブ学堂のメンガク派に由来させられているが、羽田野伯猷氏の研究が示すように後世の偽作とされるべきものであろう。アティーシャ歿後一五〇年を経て、ヴァイクラマシーラ

大僧院から回教徒の難を脱れてシャークヤシユリーバド *Sākyaśambhadrā* (1127—1226) がチベットに入った。カチニ・バンチエン Kha che pan chen と呼ばれたこの名僧は、トブ訳経僧ツルタイム・シェーラブ Khro phu lo tsā ba Tshul khriims shes rab (1173—?) に招かれたのであった。一二〇四年の入国以来一〇年、一二一三年にカリのプランで夏安居をしてカシニミールに帰国するまで、インド仏教最後の伝統を伝えるために中央チベット、西寄りのツァンゲ Tsang 東側のウー dBus の間を幾度も往復した。北はラデンから南はニエル gNyai' ro dak Iho brag にまで足跡を残した。カダムのみならず、カギュー、サキヤのチベット仏教各派の間を巡って、弥勒の五法を講説し、論理学を教え、具足戒を授け、道次第を説いたばかりか、『時輪』『勝樂』『呼金剛』『秘密集会』の諸タントラを伝えた。

シャークヤシユリーは言う。

心は常に菩提を求め、行為は衆生の利益に努める。苦楽は夢の如きを知る故に、学者は利他を修習する。と。慈悲の核心として空性を悟る者は、智慧、福德を無

限に求め続ける道に立つともして、その『菩提道次第集』*Bodhisattvamarṣaṅgārāmasaṅgraha* のうちに
 幻の如き外界には扱えられる対象がない。そののない
 処に扱えるもののある筈がない。識のみが知るもので
 あるが、(識もまた) 太初以来不生の法であるから我は
 ない。慈心のみにて輪廻の界を益し、般若を日常のもの
 として (*daman pas*) 涅槃する。

と述べて、瑜伽行中観派の見解を示している。これらの
 趣きは、カチエパンチエンがタントラを説きながら『見
 行清浄説』*Viśuddhādarśanacaryopadeśa* を示した
 律師であったことと共に記憶されねばならない。

三、タントラ仏教に対する態度

——『菩提道燈論自註』——

シャーキヤシュリーバドらはカギュー系のトブ訳経僧
 の招きによってチベットに至ったのであるが、インド正
 統仏教とも言うべき伝統を伝えて、カギュー派を含めた
 カダム派一般とサキヤ派に大きい影響を与え、後者をカ
 ダム化した、つまり、顕教研修に向わせた。そのサキヤ派

がツォンカパの仏教を形成するのに大きく関与した。シ
 ヤーキヤシュリーは、アティーシャよりも更にタントラ
 仏教に傾倒していた。彼の『秘密集会』に関する相承は
 「新サキヤ派」*Sa lugs gsar ma* としてサキヤ・ペンチ
 エン *Sakya paṇ chen* (1182—1251) に伝えられ、ツォン
 カパにも及んだ。シャーキヤシュリーが出家者集団の戒
 律を遵守したことも明かであるが、戒律とタントラ仏教
 の関わりを詳しく述べたものに残念ながらまだ接するこ
 とが出来ない。

カダム派の主流が示したタントラ仏教に対する態度は
 既に見たとおりであるが、後年ツォンカパが重視したと
 されるゴク・ロゼン・シェーラプやトルンペン *Gro lung pa*
blo gros 'byung gnas などの『道次第』でその点がどの
 ように扱われているのか、『カダム宝冊子』との相違と
 いう点からも関心が寄せられるが、残念ながらこれもま
 だ知る手段がない。

これらの原点にあるアティーシャの見方は、その時代
 のタントラ仏教に対するインド仏教の代表的な態度とも
 言えるので、羽田野伯猷氏がかねて明かにしているよう

にカダム派との区別を意識して、その要点を『菩提道燈
 論』の自註から取り出して見よう。

密呪を行じようと望むならば、まず、アチャーリヤの
 灌頂といわれる瓶灌頂を受けるのであるが、そのために
 「ラマ」にどのように捧げ尽くすかということが、その行
 為のもつ意義と共に述べられている。この灌頂によって
 罪障を淨め、密呪の乗に住することによって努力なく、
 速かに正覚を得させ、利他行を極めさせるのであるとし
 て、「手段」*thabs* であるという (f. 88b—f. 89a)。

ついで、密呪の乗に対して誤った見解が起るのを排し
 ている。まず、タントラの密意を知らず、しかるべき師
 僧によって後見されていないために、タントラの真実を
 解さずにタントリストを自称するものは地獄に墮ちると
 して実体に執着し、愛欲を離れえないものが等閑に密呪
 の行に入るのを排し、仮にこのようなものに師僧の灌頂
 があつたとすれば、師資共に地獄に落ちるとしている。
 つまり、愛欲が肯定されているのではないこと。度脱
 (呪殺) や結合 (性交) が常人に行われることはないこと

を示している (f. 89a—f. 89b)。

つづいて言うところを訳文で示すと、

また、ここにある人が次のように言う。

「密呪の大なる様が如何がわからないで『密呪の乗を
 もって何をしよう。清浄な波羅蜜と声聞・独覺の乗そ
 のものに入るべきである。このように女性に依つては、
 不浄業の罪となる、はげしい招殺をしたなら殺生の罪
 となるから、そのような〔乗〕に入るべきではない』
 と、タントラの御真意を知らないで蔑視非難をするこ
 れらの人々は、根器の鋭敏な人の行動する甚深広大な
 境地にして仏の教の中核となるもの (タントラ) が、
 命運と熏習と業果を共にもてるある人々にとって行動
 する境地となっているのであるのに、そのようなもの
 (タントラ) に対して蔑視非難することになるので、ま
 さしく地獄に赴く有情となることを疑うべきではな
 い。というのは、如来を蔑視非難し、甚深の法を捨て
 るからである (f. 189b—f. 190a)。

として、タントラが仏説であり、特別な人に向けて説か
 れた深い真理を蔵したものであると説いている。「決し

て『悪魔の説』と言つてはならない」とするアティシヤの師の言葉も引用され、このように排斥する人達がいゝたということも示している。仏説であるとする考え方を内容上から承認した上で、邪説視する人々を惑むべしとされている。これが基本的な立場である。

『菩提道燈論』本文末尾には

本初仏の大タントラに従つた専心による禁断の行のために「秘密」「般若」灌頂を、梵行者は取るべきではない。もしも灌頂を受けてそれを受持するならば、梵行難行に住するものが禁断を行するものになる故にその苦行と律儀が損われ、この苦行者は波羅夷罪を犯すことになり、彼が悪趣に墮することは必定であるから成就者となることもありえない (f. 240b¹-f. 241a²)。とあるが、これを注釈して師僧達の教誡によるのであるとことわり書きをして

師僧のお言葉によると、『灌頂を確かに示すもの』と呼ばれるものによれば次のように言われる。即ち、灌頂には二種がある。在家のものに対するものと梵行者に対するものである。在家のものに対するものとは

べられているのである。

もしも梵行者の眞言行者がタントラなどを聴き、他人に釈し、見解〔をもち〕護摩、施食供儀、眞言念誦などをしようと望むなら〔それらは〕阿闍梨灌頂と言われる瓶灌頂によつて許される。このことは一切のタントラとマンダラの儀軌一切から明瞭に仰せられているのである。この義を〔私の〕師僧乞食比丘ヤバドヴィーパが仰せになった。即ち、次のようである。そのようであるなら、梵行者達は、大乘のうちのその上の大乘の福分あらざるものになるというならば、それはここでもまぎれもなく誤りであると審かにされるべきである spyad par bya ste. 即ち、誰でも〔それについて〕瓶〔灌頂〕とアチャリヤ〔灌頂〕と、許可が得られたその当該のタントラなどを実修することと、釈し、聴き、見解をもつことに對しては灌頂を受けているから福分があるわけである。そのようであるなら、在家のもの達にも「秘密」と「般若」の灌頂は無用になるであろうと言うなら、それは無用でもあり、それと全く逆でもあるのだとされる趣旨などが詳しく

何かと言うなら、タントラで説かれている一切である。梵行者に對するものとは何かと言うなら、それらのうちから「秘密」と「慧智」〔の灌頂〕を捨てたものである。その二つを捨てるのは何のためかというなら、このように仏の法に依つてあらゆる善が生じ、それらの一切は教があることから生ずるのであり、教があることはまた梵行者たるものに依存し、二つの灌頂を受けることは梵行者に適しないことがらに見えるからである。従つて、二つの灌頂を受けることは梵行をなくすることであり、梵行がなくなつては仏の教は滅びるであろうし、それが滅びては福德を積集させることも絶え、この凡夫の身から無量の不善が現れるからこの二つ〔の灌頂〕を梵行者達に對して捨てよと仰云つたのである。

かくのごとくであるから、梵行者達が密呪〔の乗〕に入るべきでないのであると言うなら〔とする設問に答えて〕『燈論』本文では「一切のタントラを聴き、釈し、護摩を焚き供養するなどを為すことは阿闍梨灌頂を受ければ許されるであろう」というこのことが述

仰せられているのである (f. 290a¹-f. 291a²)。

として、それでは在家仏教徒も梵行者と同様に阿灌頂無しに目的が達せられるのではないかと設問しながら、在家仏教徒の灌頂を否定していないのが注目される。

「それ自体を了知することに過誤はない」と『燈論』本文に「言う、このことの意義について、私に師僧達が教えて下さったことが多くある。一人の立派な師僧が仰せになるには、「慈悲心によつて有情の利を了知し、慈悲の念に駆られた菩薩が何をなしてもその心相續に過誤はなく、そのあとにも福德が大いに増えるであろう」と仰せになっている。これは忍〔無生法忍〕を少しく得たものである。ある立派な方の仰せになるには「一切法を幻と悟り、その眞実 de kho na nyid を了知する瑜伽行者には惡業となるものは何もないので、次のように言われる。『一切法は』水月のごとしと知る瑜伽行者なるものは罪にも福德などにも決して染ることはないであろう」と内と外にあるこのものはすべて心〔の所生〕であり、幻の如きである。即ち、それはまた常住でなく、断滅でなく、その双方であるとも

分別せず、実体に執着する毒にまみれていないので、そのように誰もが「実体と」見るものを幻と「了知して、過誤がない」と仰せられているのである。法の最勝なるものを少しく得るものに誤りはないのである。師僧乞食比丘の「お説が」誤りとならないことは、師僧御前が著わしなされた御書物そのもののうちに見られるべきである。この「ようにタントラを了知する」ことは初発意の人が今「そのように」しても過誤はないのである。他の立派な方が次のように「述べ、」『聖迦葉所問経』と『聖転女授記経』と『吉祥最勝第一本統』と『降伏不空本統』とそれら以外の他の諸タントラと聖竜樹と聖提婆アーチャーリヤ等の示す本意に従っても「それは」過誤にはならない。その意味するところは、真実を了知することに過誤はなく、頂上を少しく得た時において「そのよう」である」と仰せになっているのである。他の立派な人は次のように「述べ、」「一切法の不生なることの勝義を悟る心を引き、それが心相統に生じた者にとって過誤はない。即ち、諸法の真実を了知したものに過誤はないのであ

る」と仰せになっている。即ち、このことは諦を見るものにとって過誤となるものはないのである。従って、道に就いている瑜伽行者によって、過誤のないことと過誤になることの二つはよく知られるべきである。如意宝珠のような化身「釈尊」が亡くなられ、聖竜樹などの大学者達もいないなかで、牟尼の正法が滅びようとしている今日の時に、狂人のような顛倒した悟りをもつ人が多く現れ、相伝の師僧からの教誡を欠いたまま、経論の書籍を読むだけで深甚な御教説の大海の本義をあげつらう。彼等は盲人の如くになっているので、大乘の最勝の道を彼等が知ることはできない。従って、顛倒した悟りに随うべきではない。正しいことの源である大乘の道も、眼と似た師僧がいなければ、見えず、見ず、見ることがないであろう。大乘は大海の如くに深く、虚空のようにまことに広大である。師僧（の導き）を離れて気儘に語るものはその経論の書籍を見るだけで満足して師僧に依ろうとしない。彼等が大乘の歴史さえも知らないのであれば、深甚広大な本義を見ることがどうしてありえよう。大乘のよ

い薫習をもった、立派な師僧に支持された人物には、学ぶものは誰でもその後に従う。今日教法がまさに滅びようとしている大きな怖れのこの時が至っているからには、悟りの道にある学者達は心して、よい師僧の相伝をもつ人物がいかなる国、いかなる方角の地にあるかを尋ね、求めた後、いく月いく年であれ「その人物に」依止し、しかるべく奉仕して満足して貰う。その人物の身体と言葉二つの行状がまことに悪く振舞われども、それを見ることがなく、正法を「学び」取るべきである。たとえば、蜂が花を見つけた時、蜜を採り去った後花を残すように、かの学者もそれと同じように行動する。行状を見ないでその教誡を聴く。その教示において心を修習すれば今生そのものにおいて菩提を得させるからである。『勝樂』等の密呪の教誡を「よい」相伝をもった師僧に求める。第二灌頂を受けるのをやめながら、密呪の本義を知らないならば、多くの分別に縛られているので、速かに成仏することはないであろう（f. 201a²—f. 202a²）。

として、梵行を保っていても密呪の本義に達しなければ

為すところがないと述べ、末世の姿を伝えて、また、「次のようにも」言われている。牟尼の教法は衰えているが、大導師の教法を破壊するものは、今日教法を壊すとすれば、仏自身の弟子を除いて外道や俗人は牟尼の教法を誰も壊すことは出来ない。特に出家した者が壊す。あるものは密呪タントラに随って顛倒して行動し、他人にも顛倒して教示する。あるものは般若波羅蜜の如実の真実義を知らないまま、因果など世俗諦を否定し、自性は清浄であると言う。あるものは波羅提木叉に説かれた限りの教を捨て去って、在家の者と同じように寺院の中で土地や利益などを口にして行動する（f. 202a²）。

と述べる。更に、『楞伽経』の一節を引用し、大学者世親 Nor gyi rtsa lag の言葉を添えて結んでいる。

言動の如何を問わず、すぐれた伝統の師僧を選ぶということが述べられるところに、真理を伝えるものと世俗の倫理を守るものの間に懸隔もありうるとする考え方が見られるのは異様である。最も重要なことは、既に言及したように、第二灌頂を受けることなく、密呪の本義が

得られるとするならば、第二以後の灌頂は不要であり、得られないのであれば瑜伽行者による知解も無用となる筈であるが、この点は論じられていない。

タントラも仏説であるという大前提を受け入れた後に、その在家的実践方法を僧伽の中にも取り入れねばならないとして、単純に波羅提木叉との抵触の起る線で実践を禁じ、知解に止めよとしているのである。ここにはタントラ自体に対する解釈学による変質への試みは全く見えない。後のカダム派一般には無上瑜伽に対する知解が大きな意義をもたらさないと理解されたのであろう。無上瑜伽タントラが次第に顧みられなくなったのも当然のように思われる。

この他、師僧、つまり、「ラマ」による指導が密呪の乗には不可欠として強調されているのが見られる。「ラマ教」の名がここに由来するとすれば、それはアティシヤのインド仏教を指すものとなることにも注意したい。

(やまぐち ずいほう・東京大学教授)