

## カシミール・シヴァ派における upāya と

### śaktipāta の体系

高 島 淳

〔論文要旨〕 本稿は中世ヒンドゥー教中のシヴァ教一派であるカシミール・シヴァ派の救済論の体系を、この派の最大の人物アピナヴァグプタの『タントラーローカ』に依りながら明らかにすることを目的とする。そのために、まず救済論の前提となる束縛の原因についての理論を聖典シヴァ派と比較しながら考察する。ついで救済の手段である四つの upāya (方法) の体系を分析し、これが単に個人的方法であるだけではなく、イニシエーション儀礼 (dikṣā) による弟子の救済の方法をも含んでいることを確認する。更に śaktipāta (恩寵の力の降下) の体系を分析することによって恩寵としての信仰 (bhakti) が救済において重要な位置を占めていることを明らかにする。このようにタントリズムにおいても、神秘修行と超自然力の探究に加えて、bhakti は大きな位置を占め、解脱志向の在家をその重要な対象としていたのである。

〔キーワード〕 ヒンドゥー教、タントリズム、シヴァ教、カシミール・シヴァ派、アピナヴァグプタ、イニシエーション、神秘修行

カシミール・シヴァ派<sup>(1)</sup>という、その中心的教説として直ちに「再認識説」(pratyabhijñā) が思いうかべられる。これは、人間(また世界全体も)が本来絶対者シヴァに他ならずそのことを認識することによって解脱が得られるというものであり、この「再認識」を得るための手段として四種の方法(upāya)が説かれている。この四種だけを見る時、カシミール・シヴァ派は全く自力的で非常に哲学的な宗教として現われるのであるが、実際のところは広

く民衆にも訴えかけられる要素を持ち、*bhakti* (信愛) も重要な位置を占めている。本稿では、カシミール・シヴァ派における最大の人物アビナヴ・グプタの『タントラーローカ』<sup>(2)</sup>によりながら、その *upāya* (方法) と *śaktipāta* (恩寵の力の降下) とを分析することによってカシミール・シヴァ派の救済論の体系を明らかにしてみたい。

## I Pratyabhijñā の哲学

救済論について語るためにはまず束縛の原因がどのようなものであると考えられているのかを明らかにしておくなければならない。しかし、そのためにはカシミール・シヴァ派に歴史的に先行する聖典シヴァ派 (*Saivasiddhanta*) における束縛の概念から見えていく必要がある。

### 一 聖典シヴァ派における束縛の原因

聖典シヴァ派はカシミール・シヴァ派と同じくアーガマを根本聖典とし、両者は兄弟宗派であるが、カシミール・シヴァ派の方がより遅く分化したものである。アーガマ自体に二元論的傾向が顕著であるし、理論化に関しても *Sadyojyoti* 等の二元論者が不二二元論者に先行していたことが確実である。聖典シヴァ派においては三つの根本原理が立てられている——主 (*patu*)、家畜 (*paśu*)、束縛 (*paśa*) である。主は無始以来の全知全能の存在であり、家畜は個々の魂<sup>(5)</sup> であって本性的には主と同じ能力を持ちながら束縛のために捕らわれている。束縛は「汚れ」(*mala*)<sup>(6)</sup> と呼ばれ、これが本性上シヴァに等しい人間を無始以来覆っている。この *mala* は実体的なものなので、実体的な行

為によって使い古すことによってしか滅しえない。世界の創造はこれを可能にするためであり、行為によって mala が「熟した」時にシヴァがイニシエーションによって mala を滅する。これは白内症の手術にたとえられている。<sup>(8)</sup>この際医者たるシヴァから恩寵の力 (anugraha-sakti) が弟子の上に降下する、これが śaktipāta である。これによって mala が滅した弟子は現在の生を生じさせている karmān が滅する死の時に解脱する。

## 二 不二元論による mala の再解釈

聖典シヴァ派が物質的な mala を認めるのは、この苦しみに満ちた輪廻の世界の創造が mala を「使い古す」(熟させる) ためであると説明することによって神を義とするためであった。しかしながら、聖典シヴァ派のもう一つの基本的公理は本質的にシヴァと等しい能力と性質を持つ無数の魂の存在を認めている。個々の魂は本質的に平等であるから、今度は何故ある魂は解脱し他の者はしないのかを説明しなければならぬ。行為によって mala が自動的に熟していくならば各個我の行為の多少によっていくらか差があるにしてもほぼ同時に mala は熟するはずだからである。この不平等を説明する汎インド的理論であるカルマはこの場合助けにならない。何故なら、たとえ時間的には無限の過去から世界が存在しているにしても、論理的にはカルマは mala の後に来る二次的なものであるからである。そして mala の方は全ての魂に共通の単一のものであるとされている。これは、精神的存在ではなく多数であるものは永遠ではない、つまり創造されたものである、というシヴァ教の公理によっている。もし mala が多数であれば、シヴァによって創造されたものということになり、シヴァは義でなくなってしまう。聖典シヴァ派は mala は単一であるが無数の「妨げる力」(rodhrisakti) を持つ、と説明しようとするが、これは実質的に mala を多数化すること

になり、満足な説明とならない。<sup>(9)</sup>これは結局それぞれの魂が非常に異なった程度の mala と結び付いていると主張するのと同じになり、魂の不平等を仮定することになるからである。

これに対してカシミール・シヴァ派は絶対的な不二元論によって問題を解決しようとする。無数の魂が神の自己限定であって神と本質的に異ならないものであれば神義論の問題は生じない。個々の魂の差異についても神が自己のどの部分を限定しようが自由であるから同様に問題とならない。「完全に独立自存で (svatantra) 精神を本質とし (cidrupa) 光輝を本性とする (prakāśātmān) 神は、自らの本性によって (svabhāvataḥ) 「自らの」本性を隠す戯れという手段によって (rūpapracchadanakridayogāt) 多数の個我となる」(TA. xiii. 104) と言われている。こうした神の自己限定の理由については「本性」あるいは「戯れ」と言われているように、「我々の質間の彼方にある」(TA. xiii. 107)。またある所では「最も成し難いことを成そうとする意志」(TA. iv. 10) と説明されている。光輝そのものであるシヴァがその本性を隠すほど難しいことはないからである。

このように神の自己限定として個我があるのであるが、個我はその神的本質を失っていないので、常に解脱の可能性が存在する。「神の独立自存はかくのごときものであるので、個我の形を取っていても、彼は自らの淨い本性に達する」(TA. xiii. 105)。これは、後で述べるように神の恩恵として捉えられることもあるが、このような恩寵中心の見方に対して、自力的な立場も当然可能である。何故なら、個我は本性上シヴァに他ならないから、シヴァの恩寵の働きは自己内部からの働きとしても現れるからである。この場合、mala はシヴァ || 意識の自己隠蔽による無知 (ajñāna) として再解釈され、<sup>(11)</sup>この無知を滅することによって解脱が生じるとされる。しかし、ここで注意すべきはこの無知の性質である。これは通常の無知ではなく、意識の自己限定から生じる一種の不充足感 (apurṇamanyatā) 対象を享受しようとする欲望である。<sup>(12)</sup>このような個我そのものに属する無知は paurnuṣa ajñāna と呼ばれ、通常の

無知すなわち *bauddha ajñāna*, *buddhi* に属する無知と區別されている (T.A. i. 36)。 *pauruṣa ajñāna* は言述的思想を越えた *avikalpa* なものであるから (T.A. i. 38a) *bauddha ajñāna* は言述的 *vikalpa* なものである (J. ad T.A. i. 24, vol. I, pp. 56-7)。従って *buddhi* に属する *vikalpa* な無知を滅するだけでは解脱の手段とはならない。一方 *malā* すなわち *pauruṣa ajñāna* を滅すれば死の時に解脱を得ることが出来る。これを行うのが イニシエーション儀礼 (*dikṣā*) であるが、生前解脱を得るには *bauddha ajñāna* も同時に滅しなければならぬ。しかし、これら二つの無知は相互に影響しあうとされているので、<sup>(13)</sup> *bauddha ajñāna* を滅する修行を続けていくことによって二つの無知を同時に滅し生前解脱を得ることも可能である。<sup>(14)</sup> これが自力的な救済を可能とする理論的根拠であるが、以下にその方法 (*upāya*) の体系を見ていこう。

## II 四種の upāya

四種の *upāya* とは、 *anupāya*, *sāṃbhava-upāya*, *śakta-upāya*, *āṇava-upāya* の四つであるが、*anupāya* 以外の三つは既にタントラに見られる分類である。<sup>(15)</sup>

### I *anupāya*

この分類はアビナヴァグプタによるものと思われるが、その否定接頭語 “an” が示すように字義どおりに訳せば「非方法」である。しかし、全く何も無いのではなく、師の一言などによって頓悟する場合を指している。その一言

とは、例えば、「私はまさに彼であり、自生の光輝であり、万物を自性とするものとして現れている」といったものである。このような一言によって弟子は直ちに生前解脱を得る。従って、これはその名の示すように本来の意味での方法ではない。

## 二 śambhava-upāya

シヴァ (Śambhu) の方法と呼ばれるこの方法は次のように定義されている。「その意識の中で、万物、種々の展開を伴った存在物の集まりが、鏡の像のように (pratibhīṭayā) 現れる人は、万物の主である。このように自らの内に常に生じる非概念的な (avikalpa) 直観的把握 (paramarśa) がある人こそが śambhava-upāya の印を押された人である。彼には充全たる自我性 (purnāhanta) からなる直観的把握 (paramarśa) のみがあり、マントラ・ムドラー・儀礼・崇拜等の他のいかなるものもそこにはない。繰り返し繰り返しこの非概念的な (nirvikalpa) 相互貫入 (samaveśa) に依ることによって生前解脱とも呼ばれるハイラウワ<sup>(17)</sup>の状態を得る」(T.A. III. 268-71)

この方法の本質的特徴は、上に二回も言われているように、「非概念的」(avikalpa) であることである。「非概念的」ということを説明すると、この方法を行う人は、全宇宙が彼の精神から生まれ、そこに写し出され、再び吸収されるのを、あたかも眼前に見るかのようにな (‘evam ātmasākṣātkārarūpaḥ, J. T.A. vol. ii. p. 247, 1. 5. ‘sāk-śātkurvan’, ibid. p. 250, 1. 10-11) 見るのである。このような宇宙的ヴィジョンが不可能な場合には、その一部たる「地」の元素等から始めることも出来るが、この場合でも常に「非概念的」に行わなければならない (‘dharām evāvikalpena svātmani pratibhīṭam paśyan’, T.A. III. 275a)。このような段階的方法の補助として、T.A 第

三章ではサンスクリットのアルファベットと36の原理 (tattva) の象徴体系が説かれている。だがこのような「幻視」(むしろ「実視」と言った方が良いかも知れないが)の能力を持っているのはごく僅かの人々に過ぎない。そうした人々にとつては、アルファベットの象徴体系の教えなどで充分であり、それによって宇宙的ヴィジョンを得ることが出来る。しかし、そうした能力を持たない人が、単に知的に、アルファベットと36の原理 (tattva) の象徴体系を理解しても解脱に赴くことは出来ない。その場合は、概念的思考に頼る方法から始めなくてはならないのである。

### 三 śākta-upāya

この方法は概念的思考に頼り、それを突き詰めていくことによって浄化し、最終的に非概念的思考に達しようとするものである。Tantravācīdadhānikā (ii. 67) は次のように定義している。「私は身体からなるものではない。私はカルマに依存しているものではない。私は mala を持っていない。私は何か他のものによって動かされているのではない。』このように「考えることによつて」これと反対の vikalpa を浄化し、明確な知の状態に (spāśia vidyātma-tam) 導くことによつて、ある幸運な者達は師の言葉によつて、samaveśa に赴く」。

この vikalpa の浄化は tarka 「論理」によつてなされる。tarka とは「取るべきもの」(upādeya) と「捨て去られるべきもの」(heya) の弁別である。「取るべきもの」とは、上に引用したような考えであり、「捨て去られるべきもの」とはそれらと反対の考えであり、とりわけ他派の教理を指している。このようにまず論理<sup>(18)</sup>によつて他派の教理を捨て去り、シヴァ教の教理を得てそれを繰り返し繰り返し反復していくと、その概念は次第に明確なものとなり、最高度に明確になった概念はついに avikalpa に転ずるとされている (TA. iv. 6)。すなわち最終的には「私は

シヴァである」という觀念が実現されるようになるのである。このような段階に到った tarka は sattarka と呼ばれ、その本質は bhāvanā であると言われている。<sup>(19)</sup> このようなものとしての tarka が ヨーガの六支の内、最高のものとされている。Śakta-upāya としてこの他に 12 kali の冥想が説かれているが、Silburn の記述があるので省略す。<sup>(21)</sup>

#### 四 anava-upāya

anava-upāya も vikalpa の浄化であるが、Śakta-upāya の場合は vikalpa がそれ自体で浄まるのに対して、他の手段に依る場合が anava-upāya であると言われる。「vikalpa がそれ自体の浄化のために他の手段に依る時は、buddhi, prāṇa、身体、瓶、等の制限された〔認識主体 pramātri〕を手段として、anu 性に達して anava の知を明らかにする。buddhi は dhyāna からなり、prāṇa は微細と粗大であり、粗大は uccāra からなり……微細は varṇa と呼ばれるものである。身体とは特別な姿勢であり、karaṇa と呼ばれるものである。瓶等とは、外的「対象」であって、瓶、祭壇、リンガ「など」の puja 等の手段として我々が後に語るであろうものである。」<sup>(22)</sup>

ここで挙げられている dhyāna, uccāra (na), varṇa, karaṇa, sthānaprakalpa (na) (上では bāhya として挙げられている) の五つは、*Malinivijayottaratantra*, (ii. 21) において既に anava-upāya の区分として述べられているものであるが、アビナヴァグプタはそれを「制限された認識主体 (parimitapramātri)」の理論に従って並べ替え分類している。

簡単にその理論を述べると、<sup>(23)</sup> parimitapramātri とは、純粹の認識主体である意識が現象界に現れる時に取る限定

された姿のことであるが、同時に他派が誤ってアートマンと見なしているものでもある。<sup>(24)</sup> 一番上に来るのが、śūnya-pramātrī であるが、これは深い眠りあるいは宇宙の還滅 (pralaya) におけるような対象を持っていない意識である。次が、buddhipramātrī であるが、これは我々の判断力の基体であり 36 原理中の vidyā-tattva にあたる。<sup>(25)</sup> prāṇa-pramātrī は、いわゆる puruṣastaka<sup>(26)</sup> にあたり、我々の感覚機能の総体である。deha-pramātrī は、身体である。外的対象は認識主体とは言えないように思われるかも知れないが、カシミール・シヴァ派の立場からすると全ての物はシヴァ<sup>||</sup>意識に他ならないから、それらも最も限定された認識主体と言える。これら五つの中で、śūnya-pramātrī は概念作用を欠いているので、vikalpa を滅する手段となり得ない。それ故、buddhi-pramātrī 以下の四つが手段として用いられる。

dhyaṇa は次のようなものである。まず、自らの心臓において、自性の光輝を、火、太陽、月の結合として観想する。これらはそれぞれ、認識主体、認識手段、認識対象であって、またそれぞれが、創造、維持、還滅、不可言(anākhyā) の面を持ち、結局 (3×4) || 12 の光線<sup>(27)</sup> を持った cakra として観想される。このようなバイラヴァの火を、目などの感官を通じて外部の対象に投影し、その対象が創造、維持、還滅の過程によってこの cakra と同じものであると観想する。そして外的対象を拡大することによって、全世界も同じものとして観想する。こうして対象が自らの意識のみからなり、意識は創造等の自由を持つことを実感するのである。<sup>(28)</sup>

uccāra とは、五種の prāṇa (prāṇa, apāna, samāna, udāna, vyāna) を支えとする冥想法であるが、ここでも冥想の中心にあるのは認識対象と認識主体の区別をなくすことにある (T.A. v. 43-62)。

varṇa は、サンスクリットのアルファベットの繰り返し (発声して、あるいは精神的に) であるが、これは指示対象を欠いているが故に、純粹精神をかきたてる力があるとされている (T.A. v. 131-147)。

karāṇa ㊦ asana を mudrā などであるが、これは師の口伝によるべきものとされており、記述されていない (TA. v. 128-131)。

## 五 sthānaprakalpa

さて最後の sthānaprakalpa であるが、この内容は実に多岐にわたる。実際、anupāya から karāṇa までの āṅava-upāya が『タントラーローカ』の第二章から第五章に述べられてくるのに対して、最後の第三十七章までの大部分が sthānaprakalpa を扱っているのである。<sup>(29)</sup> 従って、dikṣā 等も sthānaprakalpa の一いつい āṅava-upāya を構成するのであるが、この点は従来はつきりと認識されていなかったことである。sthānaprakalpa という語自体は本来「場所を作ること」という字義どなりに、マンダラや神像などの作成を指していたのではないかと思われるが、アビナヴァグプタはこの意味を非常に拡張して用いている。彼によると、sthānaprakalpa は更に三つに区分される。prāṇa、身体、外部である。prāṇa は更に五つに、<sup>(30)</sup> 身体は内的と外的の二つに、外部は、マンダラ、祭壇 (sthāṅḍira)、『器、数珠、本、リング、頭蓋骨、布 (pāta)』、『塑像 (pusta)』、『図像 (pratimā)』、『mūrti (身体)<sup>(31)</sup>』の十に下位区分される (TA. vi. 2-4)。このような区分をするにもかかわらず、アビナヴァグプタはその後にこれに従ってのべていくのでわかない。彼はただ、まず prāṇa に基づくものを述べ、次に言いつ、adhvan (道) について語り始めるのである (TA. vi. 4b-5)。アビナヴァグプタの意図が、sthānaprakalpa の題目のあとに adhvan について説くことであったことは疑いなくように思われる。adhvan を導入するため、特に最初に扱う「時間の道」(kala-adhvan)<sup>(32)</sup> が、prāṇa に密接に関係しているために、既に uccāra に関して用いられる prāṇa を sthānaarakalpa

の区分として挙げたのではないかと考えられる。

## 六 adhvan

adhvan は字義どおりには「道」を意味するが、シヴァ教においては、シヴァに到るための存在の階梯を指す<sup>(33)</sup>。普通これには六種が数えられ (śadadhvan) 三つが「意味するもの」(vacaka) 三つが「意味されるもの」(vācya) に属する。vacaka の三つとは varṇa, mantra, pada であり、vācya の三つとは kalā, tattva, bhuvana である。最も判り易くまた最も古く成立したと思われる bhuvana (世界) について説明すると、これは地獄や天界から様々な神々の世界を経てシヴァの世界に到るものであり<sup>(34)</sup> (アビナヴァグプタ) や 224 (聖典シヴァ派) 等の数が数えられている。古期の文献において上方の世界が tattva のそれと殆ど異なることや地獄の記述の詳しさなどから見て、その初期のイメージがシャーマ的な地獄巡りと天界への上昇にあったに違いないと思われる。

tattva はサーンキヤの 25 tattva にシヴァ教独自の十一<sup>(36)</sup>を加えたものであり、アビナヴァグプタはこれを主要な道としている。kalā は起源的には地水火風空の五大であったと思われるが、再解釈されて tattva や bhuvana を五つにグループ分けしたものとされている<sup>(37)</sup>。

一方 vācaka の方は、マントラの発声 (uccāra)<sup>(38)</sup> に起源を持つと思われる。その最も古い形はマントラ om̐ の uccāra であろう。心臓から頭上の dvādśānta-cakra に到る om̐ の諸段階を分析する<sup>(39)</sup>とは (A, U, M, nāda, bindu など) かなり古くから行われていた。pada とはこのような一つのマントラの諸段階であり<sup>(39)</sup> mantra はシヴァの分身である神々のマントラからなり<sup>(40)</sup> varṇa はサンスクリットのアルファベットであるが、この varṇa はアル

ファベットの象徴論が盛んになるにつれて最も高次のものと見なされるようになり、アビナヴァグプタは *mantra* も *pada* もアルファベットのグループの形を挙げて<sup>(41)</sup>いる。

何れの道によるにせよ、その意味は明らかである。すなわち、人間とシヴァを隔てる距離はあまりにも遠く一挙に同一化することが出来ないで、いくつかの段階に分けて一歩一歩同一化を行っていかうというのである。アビナヴァグプタが *sthānaprakalpa* として *adhvan* を説くのは、どのような外的対象であれ、それを崇拜の対象たるシヴァに転じるために（またシヴァ教においては「シヴァとなってシヴァを崇拜すべし」と言われるように自らをシヴァとするために）用いられる普通の手段がこの *adhvan* とりわけ *tattva* の道であるからである。<sup>(42)</sup>

『タントラーローカ』の第六章から第十二章までは、自分自身でこの *adhvan* の冥想を行ってシヴァとの合一を目指すことの出来る人々のために *adhvan* を記述している。これに対して第十五章以下では *adhvan* を他人すなわち弟子のために用いることが説かれる。これが *dikṣā*（イニシエーション儀礼）である。

## 七 *dikṣā*

*dikṣā* には、単に聖典を読む資格を与える *samaya-dikṣā* と死後における解脱を保証する *nirvāṇa-dikṣā* との二つがあるが、実際にはこの両者は殆どの場合続けて行われていたと思われるので、ここでは本来の意味での *dikṣā* である *nirvāṇa-dikṣā* についてのみ語ることにする。<sup>(43)</sup>

*dikṣā* は、本質的に言って、弟子に対して師が *adhvan* を適用することである。この意味で、これは *sthānaprakalpa* の下位分類における *mūrti*（身体）に当たる。<sup>(44)</sup> 外面的にはこれは弟子の身体の浄化のように見える。すなわ

ち、師は弟子の身体に 36 の *tattva* を順に *nyāsa* し（字義どおりには「置くこと」、マントラなどを指先で念をこめて身体各部などに置くこと、これによってその部位はそのマントラの性質を帯びる）、続いて一番下の地の *tattva* から浄化するマントラによって一つ一つ浄化してゆく。浄化された *tattva* は一段上の *tattva* に吸収され最後にシヴァに達しシヴァのみが輝くことになる。この間弟子のアートマンは師の心臓に移され師のアートマンと結合してこの上昇を行うとされる<sup>(46)</sup>。しかしながら、特別の場合を除いて弟子はこの上昇を具体的に経験しない<sup>(46)</sup>。それでも潜在的な形でシヴァとの合一経験が *nāla* すなわち *paṛusa-ajināna* を滅し、また身体の浄化によって過去と未来のカルマが減されることによって、死の時における弟子の解脱が保証されるのである<sup>(47)</sup>。

このような *dikṣā* を受けた人には、様々な規則 (*samaya*) が課せられるが、根本的なものはシヴァに対する *bhakti* のみであって、それさえ守っていれば死後の解脱は確実なものである。更に、過失を犯した人が死に際に過失をつぐなう儀礼 (*antyeṣṭi*) もあるが、これは *dikṣā* の繰り返しである。また、*dikṣā* は死人に対しても行うことができる。

*dikṣā* を受けた人は、生前解脱を目指して上に述べたような様々の *upāya* を行うことも出来るが、通常の信徒の行うことは日常の崇拜 (*pūjā*) である。これは「シヴァとなってシヴァを崇拜すべし」と言われるように、自らと神像 (マンダラの場合が普通) とをシヴァを転じるために常に *adhvan* の適用を必要とし、信徒は *dikṣā* の時に師が行ってくれたことを毎日自らで繰り返しとも言える。この他に、秘密の儀礼として性的な儀礼もあるが、以上に述べたようなことが、大体において *upāya* の体系を構成しているものである。

### III saktipāta

さて、以上のような様々な方法は、一人の人間が低次のものから高次のものへと順に迎っていくことも出来るのであるが、少なくとも何処から始めるかという点に関しては、各個人の適性 (adhikāra) によって決まっている。この適性はシヴァの恩寵の程度、すなわちシヴァのエネルギーの降下 (saktipāta) の程度によって決まる。しかし、upāya と saktipāta の対応について述べる前に、まず saktipāta が最初どのようなものとして考えられていたかを見ておこう。

#### 一 saktipāta の原形

さて最初に述べたように、聖典シヴァ派によると束縛の原因は実体的な「汚れ」(mala) であり、行為によって mala が「熟した」時にシヴァがイニシエイションによって mala を滅する。この際シヴァから恩恵の力 (anugraha-sakti) が弟子の上に降下する、これが saktipāta である。

後の聖典シヴァ派あるいはカシミール・シヴァ派によると、この神的エネルギーの降下はイニシエイション儀礼の前に起こるとされるようになるが、古い考え方は同時に起こるというものであった。<sup>(48)</sup> シヴァ教のイニシエイション儀礼には四つの中心的儀礼があり、<sup>(49)</sup> この内最も古い要素は「シヴァの手」であったと思われるが、<sup>(50)</sup> このマントラによって聖化されたシヴァの手が弟子の頭の上に置かれる時シヴァのエネルギーが弟子に降下すると考えられていたと思わ

れる。このエネルギーの降下が実際に起こった徴として、①その場で死んで解脱する (sadyomukti)、②気絶 (mūrecha)、③震え (kampa)、④体毛が逆立つこと (romācaka) の何れかがその降下するエネルギーの程度に従って起こるとされているが、*Devyāyāmala* はシヴァの手を見るだけで麻痺し実際に手を置けば直ちに死んで解脱すると述べている<sup>(53)</sup>。また、*Soachandatantra* は弟子がイニシエーション儀礼の最後に「地面に棒のように倒れるべし」(SvT, IV, 452a)と述べ、注釈はこれをシヴァとの合一のためとしている<sup>(54)</sup>。また、*kula* の手法 (*Kulaprakriya*) によるイニシエーション儀礼の場合における「シヴァの手」は、師が弟子の手を見つめると弟子の手がシヴァのエネルギーによって強制されて動き自らの頭に置かれる、というものである<sup>(55)</sup>。このような記述から推測すると、初期のイニシエーション儀礼は憑依にかなり類似していたのではないかと思われる。少なくとも師が弟子にシヴァの手を按手することによって、弟子が憑依の場合と類似した失神、震え等の徴候を示すことが期待されていたのであり、これらの徴はシヴァのエネルギー（これは同時にシヴァの神姫たる女神でもある）が弟子に下った証として解釈されていたのである。*Soachandatantra* の場合にはそうした徴を儀礼的に再現したものであろう。未だイニシエーション儀礼が制度化されないうちは、徴を示した者のみを秘義伝授者として認め、そうではない者は打ち捨てておけば良かったのであろうが<sup>(56)</sup>、一旦制度化されるとそういう訳にはいかなくなる。何故なら、シヴァは全能の神であり、師は弟子の救済のためにシヴァが地上において形を取ったものとされるからである。従ってイニシエーション儀礼が成功の徴を見せずに終わることがあってはならない。こうして *śaktipāta* の概念が再解釈されるのである<sup>(57)</sup>。

## 二 saktipāta の再解釈

この再解釈は、既に述べたように saktipāta がイニシエーション儀礼の時にはなくその前に起こるとされることにあるが、Brunner 女史はこれを次のように解している。<sup>(58)</sup>もし弟子がイニシエーション儀礼の後に解脱に近い者の特徴を示さなかった場合、これをイニシエーション儀礼が不正規なやり方で行われた、つまり恩恵の降下がなかったのに知われたと説明するためである、と。しかしながら、大部分の場合解脱は死の時に生じるとされている上に、不正規なやり方のイニシエーション儀礼を認めることはシヴァと一体化しているはずの師の權威を減ずることになる。また、聖典シヴァ派においてこの説が見られるのは Agorasīva 以後のことであり、これがカシミール・シヴァ派の影響であることは多いに考えられる。

さてカシミール・シヴァ派でも、恩恵の力の降下はイニシエーション儀礼の前に起きるとされているが、それはイニシエーション儀礼を受けたという気持ちが生じることこそが恩恵の降下のあった最大の徴であるからである。このことを一般化して、シヴァへの信仰 (bhakti)こそが saktipāta であると言われている。<sup>(59)</sup>すなわち、saktipāta の概念から一切の外面的要素を取り除き純粹に内面化しようというのである。この内面化によって憑依儀礼の痕跡は拭い去られ、制度化された儀礼は常にその成功を保証されることになる。

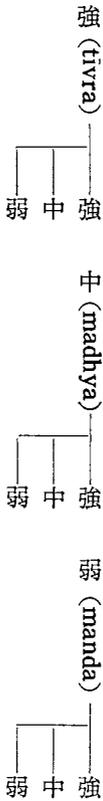
このような内面化は、束縛の原因である mala を物質的なものから無知 (ajñāna) へと捉え直す変化に対応している。この無知とはシヴァの自己限定に他ならないから、upāya に関して見たような自力的見方に対して、いかなる救済もシヴァのみに由来するという他力的見方も同様に適切である。従って次のように言われる。「淨い、自ら光輝で

あるシヴァのみがこの「恩恵の」原因である」(TA. xiii. 1165)。この恩恵の程度、すなわち śaktipāta の程度もシヴァの意志のみによっている。「そして、彼〔シヴァ〕は自らの意志のみによって種々の程度に「個我を」照らす者である」(TA. xiii. 117a)。従つてこの救済は外的諸条件に全く依存しない。「家系、カースト、身体、祭式 (karma)」、年令、宗教的行つ (anusūhana)、『成功 (sampad) に無関係に、シヴァへの bhakti (すなわち) śaktipāta が、〔享受という〕果を目標なき者達 (aphalarthin) とある」(TA. xiii. 117b-118a)。

しかしながら、解脱以外のことに關しては各人の行いが關係する。シヴァ教は解脱と同様に享受をも重視する宗教であるので、上のような理論が純粹に他力的な信仰形態につながらないことに注意しておく必要がある。

### 三 śaktipāta の諸段階

さて、このように神の意志によって種々の程度に現れる śaktipāta が實際にどのようなものであるかを見てみよう。この程度は以下のように九段階にまとめられている。

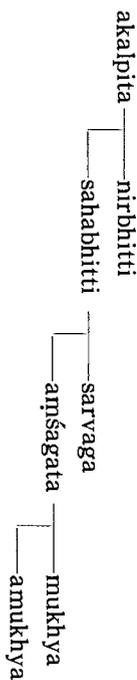


まず、「強—強」の śaktipāta の場合、信者は直ちに死んでシヴァと合一する。「『強—強』の śaktipāta は必ずから身体脱落することによる解脱を与えるものである。程度に従つてその時直ちに、後の時に」(TA. xiii. 130b-131a)。注釈はこの「後の時に」は更に「すぐに」と「もっと後に」の二種を含み、「強—強」も三種で全体は二十

七種に分けられると言う。この *saktipāta* によると直ちに死んでしまうのでその描写は問題にならない。

「強一中」の *saktipāta* は次のように定義されている、『強一中』によつては、全ての無知が退転する。何故なら自身のみで自身 (*atmata*) を束縛と解脱の根拠として知るから。この大いなる直観知 (*prātibha*) は教典や師に無関係である」(T.A. xiii. 131b-132)。この「強一中」の *saktipāta* もまた更にいくつもの段階に区分されているが、この場合自分自身の解脱に関しては完全に保証されているので、他の人々を解脱させる能力の差によつて区分される。「ある者にとっては自ら<sup>(60)</sup>の解脱のみのために」[「他の者にとっては」] 全ての人を解き放つように直観知 (*prātibha*) は生じる、蜚、宝石、星、月、太陽のようだ」(T.A. xiii. 159)。

他の人々を解脱させる能力とはすなわち師としての能力であるが、これはTA第四章において詳しく述べられている。最上位の師は“*sāṃsiddika*”あるいは“*akalpita*”と呼ばれている。いずれも「自生の」、「他に依らない」というような意味であり、真理に対する直観知が自然に生じる故にこう呼ばれている。<sup>(60)</sup>この *akalpita* の師は更に次のように分類されている。



ここで *bhitti* という語は他のものへの依存を意味しているが (*bhittii paropajivitam*, T.A. iv. 48b)、「これは自らの悟りに関してではなく、他の人々への恩恵の行い<sup>(61)</sup>のみ関している。 *akalpita* の師は、自らは完成しているので、他の人々を救う以外に何も為すべきことがないからである。既に充分に淨い意識 (*nirmalasamvid*) を持った人

々がこのような師を見る場合、ただ見ることによって師と等しい意識を持つことが出来る。これが nirbhitti (「何物にも依存しない」) の場合である。これに対して弟子が未だ淨い意識を持たない場合、師は種々の方法に依らなければならぬ。これが sahabhitti の場合であるが、方法は教典に書かれているので、依るべきものとは教典のこととなる。あらゆる種類の教典による場合が sarvaga である。特定の教典による場合が aṅśaga であるが、教典には *veda* から *trika* <sup>(61)</sup> に到る優劣があるのび、最高の *trika* の教典による場合が mukhya (主要な) であり、その他による場合が amukhya である (J. T.A. vol. 3, pp. 54-6)。

akalpita の師に次ぐ段階は 'akalpita-kalpaka' と呼ばれるのである。『その姿 [saṃsiddhika の姿] をしていても、他のものなしに自己に対する bhāvanā (ātmabhāvanā) によって教典 (śāstra) を知る者となった人は、教典において「作られず作られた」(akalpita-kalpaka) と呼ばれるのである』(T.A. iv. 51b-52a)。ここで「作られず」というのは、「他のものなしに」すなわち、「師によることなしに」の意味であり、「作られた」というのは独自に得られた未だ不完全な知を bhāvanā などの手段によつて完成させるからである。

この直観知を完成させる手段として二つのリストが挙げられている。一つのリストは bhāvanā, dhyāna, japa, svapna, vrata, huti を挙げ、(T.A. iv. 53) 'その一は svayam (J. による) ātmabhāvanā のことである' (vrata, tapas, japa, guru を挙げ) である (T.A. xiii. 142b-143a)。J. は「その二は guru (akalpita-kalpaka) と guru (強)、『中』『弱』に従って区分がある」(T.A. iv. 52b) と述べられているので従って「強」が ātmabhāvanā と「中」が vrata 等と、「弱」が guru に対応するものである (T.A. vol. viii. p. 93, l. 13-16)。akalpita-kalpaka は師によつたことを本性とするはずなのに、何故か guru を手段とするのかと疑問が生じようが、これはあくまでも補助的なものとして言われているのである。例えは akalpita の師の場合でも、他の師の教え

によって自らの知を確認することが薦められている。「たとえ *akalpita* の本性をしていても、〔他の師の〕同意によって確認するために、他の〔師から〕淨法 (*sanskāra*) を受けた者は現身のバイラヴァたる師である」(TA. iv. 76b-77a)。

このように「強—中」の *saktipāta* を受けた者の特性は、本質的に師によらないことにあるが、*nirbhitti* の場合を除いて他人のためあるいは自らの知の完成のために教典によらなければならない。ところがシヴァ教の規定によると、教典に接するためには必ずイニシエイション (*dikṣā*) の儀礼を受けた者でなくてはならない。そこで、このような人々は精神的なイニシエイション儀礼を受けたのだと説明されている。この精神的なイニシエイション儀礼も *akalpita* と *akalpitakalpaka* の場合で異なっており、*akalpita* は「自らの意識そのものである神々に代って (*sva-sarvittidevibhir*) イニシエイションを灌頂せよ」といわれる (TA. iv. 43a) と言われている。一方、*akalpitakalpaka* の場合はより具対的な方法が必要とされており、*Rakta* 女神の *japa* (*Rakta* 女神が *japa* に代って *dikṣā* を授ける」(TA. iv. 65a) や、想像の中で具体的儀礼を実行することが説かれてくる。

「強—弱」の *saktipāta* は次のように定義されている。「シヴァの意志の力の結合による『強—弱』のシャクティの力によって、良き師のもとに赴こうとする欲望が生じる」(TA. xiii. 218)。ここでも恩寵の力の種々の段階があるが、それは獲得する師の良否の程度によっている。「〔*Saktipāta* の〕程度に従って〔弟子の獲得する師は〕 *sāmsiddhika* か通常の儀礼によった者 (*sanskṛita*) である」(TA. xiii. 224a) と言われる。*sāmsiddhika* の師を得る場合、その師が上述した *sarvaga* か *aṃśaga* の師かの相違があり、またその得方が順に (*krāma*) か直ぐに (*akrāma*) かの相違もあって、*saktipāta* の段階は更に区分される (TA. xiii. 224b)。<sup>2)</sup> この「順に」というのは、一旦より程度の低い師に従った後にどういふことであると思われる。いずれにせよ、*sāmsiddhika* の師を得た者は直ちに生前解脱

(jivanmukta) の状態で善するとされる (TA. xiii. 225-226)。

淨法を受けた (saṃskṛta) 師を得た弟子については、はっきりとは何も言われていないが、恐らくある程度の修行の期間の後に生前解脱を得るのであらうと思われる。何故なら、アビナヴァグプタがこの「強—弱」の śaktipāta の定義の根拠としてゐる MV. I. 44-5 (TA. xiii. 202-3 に引用する) は、良き師のもとに導かれた弟子は「彼(師)に奉仕して、その満足した彼によつてシヴァのディークシャーを成就し、その瞬間あるいは享受の後 (upahogād va)、あるいは身体脱落の後 (dehapatat) シヴァに赴く」と述べており、「その瞬間」が saṃsiddhika の師を得る場合に当たり、「享受の後に」が saṃskṛta の師を得る場合に当たると思われるからである。三番目の「身体脱落の後に」についてアビナヴァグプタは「直ちに解脱を与えるディークシャー」(sadyonirvāṇadā dikṣā) の場合であると説明している (TA. xiii. 234b-239)。このディークシャーは、死にかけている人にシヴァの śakti-pāta——そのしるしは本人あるいは友人や親族の強い要望である——があつた場合に行われるが、対象となる人は samaya-dikṣā (戒律を授けるディークシャー) も受けていないか受けていても nirvāṇa-dikṣā (解脱を与えるディークシャー) は受けていない者、あるいはそれを受けている者とされている (TA. xix. 4-6)。この最後の nirvāṇa-dikṣā を受けてしまつている人は繰り返してディークシャーを受ける必要はないはずであるが一応述べられている。恐らく死の床でこれを望む人がいるためであらう。この sadyonirvāṇadā-dikṣā が「強—弱」の śakti-pāta に分類されているのは、この場合 śakti-pāta とシヴァとの合一の間隔が——上の冗長の場合を除いて——極めて短いためであらう。

「中—強」の śakti-pāta は次のように定義されている。「『中—強』の場合、ディークシャーの後でも自らのシヴァとしての本性を確固として知ることがない。彼は死の時にシヴァとなる」(TA. xiii. 240b-241a)。注釈はこれを <sup>(23)</sup> puṭraka の場合であるとしてゐる (J. ad TA. xiii. 245a)。これについては殆ど説明がないが、実はこれを最も

一般的な弟子の場合である。一般的といってもあくまでも解脱を追求している点で、享受を望む以下の段階の者達より高い段階にある。

「中一中」の *sakti-pata* を受けた者は、「シヴァを得よう」と欲しながら、*bubhukṣu*（享受を欲する者）であり、結合された「タットヴァ」を享受した後、死の時にシヴァとなる」（TA. xiii. 242b-243a）。「結合されたタットヴァ」というのは、弟子が享受を欲する者の場合、師は弟子をシヴァに結合した後「地」等のタットヴァに結合し、弟子はディークシャの後そのタットヴァのヨーガを修することによってそのタットヴァに関する種々の超自然力を得ることを指している。

「中一弱」の *sakti-pata* の場合、上のような結合されたタットヴァの享受は生きているうちには生ぜず、次の生において生じ、その身体の死後にシヴァとなること出来る。更に細かい *sakti-pata* の程度によって、中間の生の数は様々である。「この場合も、[*sakti-pata* の]程度によって、[シヴァとの合一は]早くあるいは遅く[生じ]、享受は多くあるいは少なく、[取るべき]身体の[数は]多くあるいは少なく」（TA. xiii. 244b-245a）。注釈は以上の二つを *sādhaka śivadharmin* <sup>(64)</sup> に対応させている（J. ad TA. xiii. 245a）。

「弱一強」、「弱一中」、「弱一弱」と程度が下がるに従って弟子の享受を欲する程度が強くなるが、最後にはシヴァとなること出来ることされている（TA. xiii. 245b-246a）。しかしこれらの場合、もう一度来世においてディークシャを受けねばならないとされている（J. ad loc. cit.）。注釈はこれを *sādhaka lokadharmin* <sup>(65)</sup> に対応させている。

以上のように、例えば *sāmsiddhika* の師を得た場合には必ず生前解脱が得られるなどと言われているように、他力的な観点から見た場合、全ては神の恩寵すなわち *saktipāta* の程度によって決定されていることになるのである。

## IV 結 び

upāya は自力的観点により śaktipāta は他力的観点によるものであるから、両者の体系を完全に対応させることはできない。「強—強」は直ちに死んでしまうから upāya には無関係であるし、「強—中」は anupāya にはほぼ対応すると思われるが、anupāya については「師の一言」が言われているのがやや矛盾する。しかし、「強」と「中」の śaktipāta をわける一線については、非常に明確であるように思われる。すなわち生前解脱を得られるか得られないかという点である。śāmbhava-upāya から師によらない śtānaprakalpa (すなわち I A 12 章までの adhvān の冥想) までの全ての方法が生前解脱を目指す方法であり、「強—弱」の śaktipāta を受けたはずの人を対象としているのに対して、<sup>(65)</sup> dīksā すなわち師による śtānaprakalpa は、上の人々への入門式の意味もあるが、「中—強」以下の śaktipāta を受けた人々を対象とする死後解脱の手段である。また、adhvān の教説は、自らの解脱のための手段であると同時に、他者すなわち弟子を救うための手段でもあるという二重性を持っている。

アビナヴァグプタの関心の中心が生前解脱を目指す少数のエリート達にあったことは疑いをいれないが、彼が同時に通常の在家の信徒 (bhakta) に死後の保証を与えることにも十分な注意を払っていたことは明らかである。その意図から、儀礼は全て精神的な形で充分であると言いつつも、実際には出来る限り具体的な儀礼を勧めている。<sup>(66)</sup> それだけではなく、解脱ではなく享受を目指す者すらをも自らの救済論の体系の中に位置付けようとしている。本稿中では詳しく触れることが出来なかったが、「中—中」の śaktipāta に属する sādhanā-sivadharmin は、解脱よりも享受 (この場合は主に超自然力) を重んじる故に「中—強」の putraka よりも śaktipāta の段階としては低いが、儀

礼的には *putraka* よりも高い地位にある。彼らは *dikṣā* の後に *sāhaka-abhiṣeka* を受け、その後の修行によって超自然力を得るからである。<sup>(67)</sup> これはシヴァ教の体系に属していない行者達をシヴァ教の中に取り込もうという試みであると思われる。*Saktipāta* の原形について述べた際に触れたように、シヴァ教の成立の基盤にはシャーマニズム的憑依的要素が大きな役割を果たしたと考えられるが、こうした要素はアビナヴァグプタ当時においても常に存在していたと思われる。制御された形でヨーギニーによって憑依されることによって超自然力を得ようとする行者達である。こうした人々に儀礼的には高い地位を与えつつ、教理的には低い地位に置いて弟子を取る権利を否定することによって、彼らをシヴァ教の体系の中に取り込もうというのがアビナヴァグプタの意図ではなかったかと考えられる。もちろん、カシミール・シヴァ派がいわゆるタントリズムに属する宗教として、解脱と超自然力を同時に追求するものであることに、その根底的原因があることを忘れてはならない。

また「中—弱」の *Saktipāta* の場合、*dikṣā* が来世において修行なしの超自然力を保証するのであるから、これは他力的な超自然力の手段である。更に「弱」の *Saktipāta* が *sāhaka-lokadharin* にあたるならば、この場合の *dikṣā* は在家の者に現世的な享受を与える手段である。

このようにカシミール・シヴァ派は、修行者となれる人々に対しては自力的な解脱と自力的な享受の手段を、在家の人々に対しては他力的な解脱と他力的な享受の手段を、という非常に包括的な手段の体系を提供することを意図しているのである。このように自らの教団に広い基盤を与えようとしたこと自体が、実際にはそうした基盤を持つていなかったことを意味していると思われる。とりわけアビナヴァグプタの目指していたことは、解脱志向の在家の集団をイニシエーション儀礼などによって獲得することであったと思われるが、歴史的に見てもこの意図は成功せず、より現世志向的なシャクティズムの大波の中に結局吸収されていくことになる。もちろん、この過程でシャクティズム

に理論的基盤を提供するのはカシミール・シヴァ派であるが、この失敗の原因は、インド社会が解脱志向の在家を結局受け入れることが出来ない点に求められるべきであると思われるが、こうした社会宗教史的問題については稿を改めて論じたい。

注

- (1) この派の著作家の多くがカシミールで活動したのでこのようによばれるが、カシミールに限られている訳ではなく、不適切な用語と言えようが、ここではアーガマの権威を認めつつも不二元論的解釈をおこなうシヴァ教の一派の名称として用いる。理在わずかにカシミールに残るにすぎないが、中世においては聖典シヴァ派とならんでシヴァ教の二大セクトの一つである。
- (2) 著作時期紀元千年十一25年頃。
- (3) *Tantrāloka*, with commentary by Rājānaka Jayaratha, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 23, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 57, 58, 1918-1938. 以下「TA」と略。Jayaratha の注釈は「J」と略。
- (4) シヴァ教の根本聖典としてアーガマは二十八であるとされるが、その内十八が二元論的、十が不二元論的とされている。その他多くの副アーガマがあり、更にカシミール・シヴァ派は六十四の不二元論的タントラを聖典と認める。
- (5) 個々の魂、個我についてシヴァ教において最も普通に用いられる言葉は *ānu* 「極微」である。
- (6) *mala* は、*ānava* (*ānu* 「個我」に属する)、『*māyīya* (*māya* に属する)』*kārma* (*karma* に属する) の三種があるが、根源的なものは *ānava-mala* であり、単に *mala* という時はこれを指す。この観念とジャイナ教の *āsrava* (漏) の概念との類似は、中世南インドにおいてシヴァ教が争い勝利した相手がジャイナ教であったことを考えると特に興味深いことであるが、*āsrava* が行為によって増大するのに対して、*mala* は行為によって熟し魂から分離する可能性を得るという対照的な関係にある。
- (7) これは苦しみに満ちた輪廻の世界がどうして存在するのかという神義論的問いへの見事な解答の一つである。
- (8) インドでは古くから白内障の手術が行われているが、その実際は外部から衝撃を加えて水晶体を眼球底に落とすもので、*mala* を取り去るたとえとしては完全に合致しない。
- (9) シヴァの行いは、創造 (*srstī*)・維持 (*sthiti*)・破壊 (*samhāra*)・恩寵 (*anugraha*)・隠蔽 (*tirobhāva*) の五つに分け

中なるめ因龍が最も重要である。

- (10) フビナヴァグプタは TA. XIII. 2-101 からの他種々の物質的 mala の理論を反駁しているが、ここでは省略する。
- (11) 特に akhyāti とする語が自らをシヴァと認識できない無知に陥って用いられる。
- (12) “apūnān lōhikā nāma niṣkarmā yābhilāṣitā /  
apūṇamanyatājānaṃ malaṃ sāvaccchidojñitā / /  
yogvatānāttram evaitadbhāvyaavacchedasamgraha /”, TA. ix. 62-63a.  
「個我に属するこの擾乱とは、対象を持たない欲望であり、弁別を欠いたものであり、不充足感であり、無知であり mala である。これは、将来の弁別された【対象の】集まりを【享受することへの】性向に他ならぬ。」
- (13) TA. I. 40b. 42b. baudha の知が pauruṣa の知に影響を与える例として、Jayaratha は恋する人が恋人の姿をありあかしく見る場合を挙げているが (TA. vol. I. pp. 77-8) 同様に Dharmakīrti の *Pramāṇa-vūrttika*, *pratyakṣ-apatīcheda*, 282 が引用されているところからも明らかであろう。これは仏教徒がブッタの全知を証明するための議論を借用したものである。
- (14) ただし、このことは決して明瞭な形で言われないう。後述 (p. 74) するところ、自力で生前解脱を得る人は、「自らの意識そのものである種々の【心】」(svasamvitidevībhī) *dikṣā* を受けると言われます。
- (15) *Mahāvijyōttaratantra*, (以下 MV と略) 記 ii. 20-23. 『タンマラーローカ』はこのタンマラに対する一種の自由注釈として作られています。
- (16) “sa evāhaṃ svaprakāśo bhāse viśvasarvartpakāḥ” (*Tantravātaladhānīkā*, ii. 1b). *Tantravātaladhānīkā* はフビナヴァグプタ自身による『タンマラーローカ』の最も簡潔な要約である。
- (17) ハイラヴァ「畏れ【心】者」とはシヴァの各前の一つである。
- (18) TA. iv. 15-6, and J. vol. 3. pp. 15-6.
- (19) Jād TA. iv. 14, vol. 3. pp. 13-4.
- (20) *Rauravāgama*, *vidyāpāda*, vii. 5-6 *Maitri-ūpaniṣad*, vi. 18 と同様に *pratyāhāra*, *dhyāna*, *prāṇāyāma*, *dhāraṇā*, *tarka*, *samādhi* などモーガの六文として挙げる。しかしフビナヴァグプタは *yama*, *niyama*, *āsana* などとして言及していません (TA. iv. 87-8)°

- (28) Lilian SILBURN, *Hymnes aux Kūṭī—la roue des énergies divines* Publications de l' Institut de Civilisation indienne, Fascicule 40, 1975, paris, 著者 pp. 149-190.
- (29) *Tantrasāra*, 5th āhnikā, pp. 35-6 (ed. Bani Prakashan, Delhi, 1983). *Tantrasāra* の本ビナヤマンタ自身による『タントラローカ』の要約であるが、TA 五章に比べてこちらの方が varṇa の位置が論理的なのをこちらを引用した。
- (30) 以下では、Upaladeva の *Īsvaraśrīyabhinīhārikā*, i. 6. 4, iii. 1. 8, iii. 2. 11-17, 及びそれに對する本ビナヤマンタの注釈から要約するが、三個所どころの註が異なるので upāya との関連において最も整合的なものだけを挙げる。
- (31) これについても種々に言われているが、一例を挙げると、deha—laukika-cārvāka, prāna—vaidika, buddhi—yog-ācāra, śūnya—māhyamika などの語の並び (Kṣemarāja ad Śivasūtra, i. 1, ed. Jāideva Singh p. 11)。
- (32) これも buddhitattva と見れば語が並び、その場では prāna-pramātr 及び位に米が、prāna を重視する spanda 派の見解に影響を受けている場合もある。
- (33) 五感、manas, ahankāra, buddhi の入り。
- (34) この十二は krama 派に特徴的なものである。Silburn 前掲書 pp. 69-82 及び p. 40 の図形参照。
- (35) この方法は結局 bhāvanā とあつて śakta-upāya と変わらなくなつたに見えるが、感官を通して外部に投影する点から āhava-upāya とおなじくを思はれる。
- (36) Jayaratha によると、『タントラローカ』の第六章から第十一章までと第十五章から最後まではすべて śhānaprakalpa を扱っており、そのうち第十五章以下は下位区分の bāhya を扱っていると思われる。(TA, vol. 4, p. 2, 1. 1-6)。
- (37) uccāra などと述べた五種と同じ。
- (38) Jayaratha によれば「師等に関する」(gurvādisambandhinī) と注釈しているが、別の個所では「弟子からなる」śiṣyātāmā, J. ad TA, xii. 3, vol. 7, p. 94, 1. 13-4) と述べており、特に dikṣā の際の弟子の身体を指すと考えられる。
- (39) Kālā-adhyan は通常の o adhyan のリストラに入らなかつた。これは、呼吸の周期を日、月、年などの周期と同一視して、最終的に宇宙の大年と同一視するようにする方法である。「時輪」(Kālacakra) との関係が言われるが、今後の研究

が待たれる。

- (33) adriyan 及び *André Padoux, Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Publications, de l'Institut de civilisation indienne, Fascicule 21, 1975, pp. 261-291, を参照。
- (34) *Brahmayāmalā*, 33rd pataḷa (in manuscript). *Brahmayāmalā* 及び *その註釋*「*Brahmayāmalā* 及び *その dikṣā*」『宗教研究』271号掲載予定を参照。
- (35) *Succandatantra*, x, 2-98.
- (36) *Trāḍ rāga, niyatī, kāla, vidyā, kāla, māyā, śuddhavidyā, īśvara, sadāsiva, śakti, śiva.*
- (37) T.A. xi. 2-7. 仲及び *Trāḍ* 一種の *pratiṣṭhā-kālā* は水及び *puruṣa* 及び *tattva* を含む。
- (38) *ānava-upāya* の一及び *uccāra* は特定の技法を指しているが、*uc* は「*uc*」を「*u*」に置き換えて一般的な technical term を用いるべきである。
- (39) 聖典 *śiṣya* 派の場合、*vyomavyāpini* 及び *その註釋* から長 *śiṣya* を *śi* と *śya* とに分割したものである (*Somaśambhupaddhati*, III, pp. 240n-243n)。
- (40) 聖典 *śiṣya* 派の場合、*五* の *brahmanantra* 及び *その āṅganmantra* 及び *その introduction* を参照。
- (41) *Padoux* 前掲書 p. 280 参照。
- (42) *Trāḍ* は *śiṣya* の *śi* (śiṣāna) 及び *その註釋* (Somaśambhupaddhati, I, pp. 154-177 及び *planche V* 参照)。
- (43) *カシミール・śiṣya* 派における *dikṣā* の概要については、拙稿「*Tantraloka* 及び *その dikṣā*——*カシミール・śiṣya* 派における *イニシエーション儀禮*」、『東京大学宗教学年報』I, 1983年, pp. 13-26 を参照。聖典 *śiṣya* 派に関しては *Hélène Brunner* (translation, introduction et notes), *Somaśambhupaddhati*, I-III, Publications de l'Institut français d'indologie, N. 25 (I-III), 1963-77, 第三卷の introduction を参照。
- (44) 注(31)参照。
- (45) *Trāḍ* にも *śiṣya* の心理学的な *psychopompe* のイメージが見られると言えよう。
- (46) 証拠を伴った *dikṣā* (*prayavadikṣā*) 及び *その註釋* は、個々の世界を見つめ、「誕生」を伴う場合、弟子は無数の未来生を無数の世界
- (47) *Trāḍ* には「誕生」(*janana*) を伴わない *dikṣā* の例を挙げたが、「誕生」を伴う場合、弟子は無数の未来生を無数の世界

に生きたるにことごとく先取りしゆめ享受することによって未来のカルマを滅すとされる。

- (48) *Somaśambhupādadhātī*, III, p. viii 参照。
- (49) 「シヴァの手」(śivahasta)′ 「再生族の儀軌」(divijavidhi)′ 「誕生」(janana)′ 「結合」(yojana) の四つ、前掲拙稿参照。
- (50) *Somaśambhupādadhātī*, III, p. xxxiii, 及び前掲拙稿 p. 18 参照。
- (51) *Somaśambhupādadhātī*, III, p. 7, [7a]. なぎんてむは体毛が抜はじるとは喜ぶの徴であること注意。また TA. xxix. 208 には ānanda, udbhava, kampa, nidrā, ghūrṇi を挙げてある。
- (52) 麻痺 (stobha) をシヴァマツタは束縛 (pāśa) の麻痺として用いるが、シャヤラタの引用するテキスト (部分) には pāśa の語は見られず、弟子の身体の麻痺と解しえる可能性はかなりあると思われる。“darśanāt stobham āyāti sparśanān mriyate dhruvaṃ”, TA. vol. viii, p. 234, 1. 14.
- (53) TA. xv. 460-63, J. TA. vol. 8, p. 233-4.
- (54) “śarīradigunīkaraṇena śivasamāveśāya” (SVT, vol. 2, p. 283, 1. 4) 「身体等を従属のせぬことによりシヴァとの合一を「得る」ため」。“Samāveśa は人がシヴァと一体化するのを指すシヴァ教の用語であるが、本来 āveśa という語が體的存在による possession を指すこと注意。原典 “Śradhāveśa”, Indologica Taurinensia, vol. VII, 1979 pp. 261-273 を参照。また弟子が倒れることには TA. xxix. 210b を参照。
- (55) TA. xxix. 187-195.
- (56) 「だが、このことについて [āveśa が] 生じらざる者は、石のうへに捨て去るべし」 TA. xxix. 211a.
- (57) この他に、インシホーシヨシ儀礼が次第に複雑化していったことも考慮せねばならぬが、ここでは省略する。
- (58) *Somaśambhupādadhātī*, III, p. viii.
- (59) śive bhaktir eva śaktipāta itī lingalingimor abhedopacārāt / bhaktir hi nāma asya prāthamikaṃ cihnaṃ / yad uktam “tatraitat prāhamamṃ cihnaṃ rudre bhaktiḥ suniścala” (MV. xiv. 8) itī” (TA. vol. 8 p. 79, 1. 9-12)
- (60) TA. iv. 40b-41a. この “tarka” と呼ばれているのは前述した “sattarka” のことである。
- (61) シヴァ教内部のセクト間の序列として、下から、聖典シヴァ派、左道、右道、mata (=krama 派)′ kula, kaula,

- trika と結びつけられてくる (TA. xiii: 300b-301, 320b-321a)。二元論的な聖典シヴァ派が一番下にあるのはカシミール・シヴァ派の立場からは当然であるが、他の六つが具体的にどのような点によって区別されるのかは判っていない。アビナヴァグプタが kula や krama の方法をも採用していることから考えると、trika の優越性はその総合性から来ているように思われる。kula や trika の関係については Alexis Sanderson, "Purity and Power among the Brahmans of Kashmir" in *The category of the person—Anthropology, philosophy, history*, ed. Michael Carrhens et al., Cambridge University Press, 1985, pp. 202-205 参照。
- (62) TA. xiii: 143b-144 及びその J. の引用する *Vājśineyatantva* を参照。
- (63) putraka (「息子」シヴァの息子の意味で) とは nirvāna-dikṣā を受けた者のことである。
- (64) 享受を欲する者 (bubhukṣu) が Sādhaḥka と呼ばれる。その内 Sivadharmin と呼ばれるものは、dikṣā の際に善悪と称のカルマを滅せられるのび dikṣā の後に修行を行じ、sādhaḥka 灌頂を受けて超自然力を得る。それに対して lokadharmin と呼ばれるものは、dikṣā の際に悪しきカルマのみを滅せられるので自動的に善いカルマの果報を得るが、超自然力を得るわけではない。その名の示す通り、lokadharmin は「世間法に従う」、つまり在家に留まり浄不浄の規則を守る。Sivadharmin は「シヴァ法に従う」、つまり行者となつて浄不浄の規則に従わない。超自然力を得るための修行には必然的に汚れを伴うからである。Hélène Brunner, "Le sādhaḥka, personnage oublié du sivaïsme du Sud", *Journal asiatique*, 1975, pp. 411-443 参照。
- (65) もちろん、「中一強」の śaktipāta しか受けていない人が生前解脱の手段を試みてみて、結局だめだったということも有り得る。しかし、生前解脱を目指すということは修行者となつて家を捨てることを意味しており、在家の bhakta として留まるのとは最初から大きな違いがある。
- (66) TA. xvi: 195b-198a. dikṣā の際にもつらなる adhvan としても、聖典シヴァ派が普通五段階からなる kala の道を用いるのに対して、アビナヴァグプタが三十六段階からなる tattva の道を用いる理由の一つは多数の儀礼によつて弟子に心理的保証を与えることにある。
- (67) 前注(64)参照。

## The systems of *upāya* and *śaktipāta* in Kashmir Śaivism

Jun Takashima

*ABSTRACT*: This paper investigates the soteriological system of Kashmir Śaivism according to *Tantrāloka* of the great Hindu philosopher Abhinavagupta. First, we look into its theory of bondage of soul (*pāśa=mala*), comparing it with that of Śaivasiddhānta school. Secondly, we analyze the system of four *upāya*, methods of salvation. This system is mainly constituted by various methods of self-salvation such as yogic meditation etc. but it contains also various rituals, especially initiation rituals (*dīksā*), which are methods of salvation by divine grace. And the choice among these methods by a disciple depends on the degree of the penetration of the power of divine grace (*śaktipāta*), and we can see that the notion of *bhakti* (which is the manifestation of divine grace) plays an important role in salvation. In this fashion, Kashmir Śaivism offers a synthetic system of salvation methods, which serves not only for ‘virtuosos’ who practice mystical technics but also for ordinary *bhāktas* who rest as householders.