

Lama Anagarika Govinda :

## Foundations of Tibetan Mysticism

坂 東 性 純

### 一

一九六〇年、中共がチベットに進出して以来、従来世界の秘境として極く少数の専門学者や探検家・外交官等の紹介を受けていたにすぎなかったチベットの古今の内部事情が、急速に世界の注目を浴びるに至った。それと同時に国外移住者の中、伝統的な教えの継承者であるラマ僧がインドその他の国へと移住したのを契機に、ラマ教の精神的伝統も注目され始めたのは周知のことである。このような歴史的風潮の齎した最大の収穫の一つは、従来ともすれば個々別々に見做された原始佛教と大乘佛教との接点に、佛教学者の関心が向けられたことである。こうしたことから密教的世界観が、新たな目で見直されるようになり、弥陀・大日等の超越的佛陀觀が生起した必然性の説明のみならず、インド教・佛教に通ずるマントラ(真言)、陀羅尼等の真の意義の解明への端緒を開くことになったことは、頗る意義深いことと思われる。

著者 Govinda はドイツ生れの佛教学者であり、俗名は Hel-

mut Hoffmann と称し、チベットのニャル教の Kargyutpa Order に流れを汲む師匠 Tomo Géshé Rimpoché (tro-mo dge-bés rin-po-che) に廿余年師事したと言われる。所謂学行兼備の実践的佛教学者で、一九五一年にはケルミンに Western Order of Arya Maitreya Mandala を創立し、欧米の佛教啓蒙運動の拠点として居る。現在その弟子の Hans Willrich Rieker 氏などが継承している。又、著者 Govinda は一九三七年から三八年にかけてパトナ大学の Reader (講師)として佛教概論を担当し、その結果を六一年にロンドンに Rider & Co. から "The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy" (And its Systematic Representation According to Abhidharma Tradition) と題する一書として公刊している。これを著者の心識説の立場からの原始佛教概論とすれば、"Foundations of Tibetan Mysticism" の方は密教的視点からの大乘佛教概論と称してよいであろう。前者は主としてパリーの資料により、後者は主としてチベット語・サンスクリットの資料に依拠しているが、総じて原始佛教・大乘佛教を通じての根本的基盤は密教的世界観にあるという見方をとっている。

### 二

本書の内容は次の六部から成っている。

一 Ohn (普遍性の道)

二 Mani (統一と内面的平等の道)

### 三 Padma (創造的洞察の道)

#### 四 Hūn (統合の道)

#### 五 Oh Mani Padme Hūn (偉大なマントラの道)

#### 六 Ah (行為の道)

尚卷末には附録として、各部の始まりに挿入してある佛像の意義の解説、サンスクリット・チベット語の音写法や発音法、参考文献表、サンスクリット・チベット語の索引が添えてある。本書は書物の構成法としては、以上のようにチベットの念佛に相当する Oh manī padme hūn の各音節に内在すると言われる意義に従って叙述している点、甚だ特色のあるものとなっている。

著者の序文の言葉によれば、チベットに継承されている精神的伝統の意義は、チベットが悠遠の過去の諸文明と今日のわれわれを結ぶ最後の生ける連鎖であるという事実にある。インドやシナの古代文明はその美術や文学によく保存されており、現代思想の灰燼の下、諸処に燦然たる光を未だに放ってはいないが、雑多な文化的影響を幾重にも受けているため、それらから篩い分けてその本源的性格を認識することが甚だ困難である。ところがチベットは過去数世紀に及ぶ政治状況の故もあり、周囲から自然に孤立して近づき難かった為、極めて遠い過去からの伝統、人間の靈魂が宿しているもろもろの蔭れた力に関する知識やインドの聖人・賢者の秘密の教え等を保存することができたのみでなく、活力を帯びたままで伝えることに成功した。この様な伝統が永遠に失われることを案じた近代チベットの最も偉

大な精神的師匠の一人である著者の師 Tomo Géshé Rimpoché は十二年間居住したヒマラヤ山中の隠れ家を去って一千年以上もの間チベットに保存されてきた精神的伝統を外部の世界に伝えるべき時期が到来したことを宣言した。何となれば、人類は自然の力を支配しようとする隷属と自滅への道たる「力の道」を選ぶか、自己の内面にあるもろもろの力を支配することにより、解脱と自覚に導く「覚りの道」に赴くかの岐路に立ち到ったからである。後者の道、即ち菩薩道を世界に示すこと、これがとりも直さず師が生涯をかけた仕事であり、著者はそれを継承するものであるという。著者は本書に於て、それ迄受けた教えをば、自己の知識と体験とを総動員して、言葉で表現され得る限り叙述して、世間一般の人びとに伝えたいという願いからこれを著わした所以を記し、著者が廿一年前に生涯で最も深い精神的感銘を受けた師及びその教えを継承する幾多の諸師を讀えて序文を閉じている。因みに本書の序言は、佛滅二千五百年に相当する一九五六年の十月に記されている。

第一部は八章から成っているが、全体を通じて言葉、音声というものの持つ深い意義をインドの太古からの聖音 Oṃ に集約して語っている。即ち人間が言葉を持つに到ったということは動物を超えたことを意味し、世界を捉えたことであるが、同時に内心の世界の新しい次元を発見したのである。この様に言葉に人間体験の集約的表現としての意義を認め、これを神聖視する伝統が真言(マントラ)の教えであり、これを教えの根幹として今日迄保って来たのがチベット密教の特色であるという。

祖先の体験の自然的・集約的表現はマントラであり、この体験の結晶を受け継いだ者が、身・語・意の三業を以てこれを受持する時、今の自己がそれらを現実にも再体験しようという意義がある。著者は聖音 *Om* に関する *Mandukya Upanisad* の説を引用して、この簡潔な聖音の宿す甚深微妙の意義を開示する。

すなわち、*Om* は *A・U・M* の総合音であり、*A* は外なる客観的世界を表わし、*U* は内なる主観的世界を表わし、*M* は空なる主・客未分の前二者を包括する世界を示す。又、三者を人間の意識に配当すれば、*A* は覚醒時の意識 (*Jagrut*) であり、*U* は夢覚の意識 (*svapna*) であり、*M* は深い睡眠状態 (*susupti*) である。従ってこれら三者の総合としての *Om* は単一なる音ではなく、本来聖なる複合音であって、凡そ人間のもちうる意識の浅深・狭広の広範なる世界を集約的に把持しており、*Om* はいわば包括的な宇宙意識 (*cutiṣya*) であり、第四次元の世界を示す。この聖音は実に人間の日常意識のみならず、すべての人間が経験しうる無限の意識が集約されたものであり、これを身・語・意の三業を以て如実に受持するすべての人に、この第四次元の世界を開示してくれるのである。*Om* は凡ゆるマントラの原音とも称すべきもので、過去の人類の体験の結晶であるのみならず、有限な人間に開かれんとする境地への「道」であると共に、それが如実に受持された場合、とりも直さず到達点でもありうる。かかる創造音の知識は、大乘佛教の伝統中では瑜伽行派に保存・伝承されたが、これを教義の中心生命として採り入れたのが言う迄もなく金剛乘<sup>ツギチキョウ</sup>であった。*Om* は元来相對(定

義・分類・説明・限定)を超えたものの象徴たる意義をもつ故に、一定のドグマの枠に閉ぢ籠められない。したがって、何れの特定の宗派にも私有化されることが決してなかった。正にこの故に *Om* は受持者達の個性を奪うことなく、無限者に合一する道を開示し得たのであるし、そこに於て個々人の懐く渴仰・希望が叶えられ、満たされる普遍的な場処としての役割を果すことができた。尚、*Om nani padme hūm* はチベット語において、*Om nani peme hūm* と発音され、今日でもチベット佛教徒の間に広く受持されている事、日本・シナ佛教徒の間の「念佛」の如き位置にあり、従来迷信的な要素と直ちに結びつけて考えられがちであった念佛の起源に関する考察に、マントラの伝統は無限の照明と示唆とを与えてくれる重要な手がかりなることが知られる。

著者によれば、マントラの音は物理的な音ではなく、精神的な音である。それは又心で聴くべき音であるし、心でのみ発せられる。マントラが意味をもつのは特定の人に対してである。この際、それを物理的な音と解する人が除かれることは言う迄もない。マントラが力を及ぼし、人格を深め、変革するのは次のような人である。(一)、その内面的意義を自覚している人(名号のいわれ)と言われることを想起せしめる)、(二)、その用い方を知っている人、(三)、それが眠れる力を喚び醒す方法であることを知っている人、(四)、その眠れる力がわれらの運命を導き、環境に働きかけることを知っている人。

マントラの働きは恰もレンズの集光作用の如きもので、レン

ズ自体に熱や光はない。マントラ自体に熱や光が内在しているかに思うことは、マントラを迷信に墮落させることである。従ってマントラを言語学的に分析してその不思議な力を探ろうとするのは筋違いである。マントラの喚び醒すものは、凡ゆる必然的な連想と、これ迄の体験の集積された力である。後者に、殊に個人の枠を突破して全人の体験と融合する鍵がある。

著者は又、マントラは何故 *esoteric* と称されるかという問いに、その秘密は、行者の側の努力・修鍊・洞察なしには開示されぬからと答え、又、密教の密なる所以は教えの側にあるよりも、むしろ教えを受ける側の未熟さにあるとして、*Esoteric Knowledge* が本来 *exoteric* であると言われうるのは、(一)、真面目に努力する人、(二)、開かれた心で学ぶ、資格を備えた人にとつてのみであると言ふ。

チベット密教の特色の一つは、師弟関係 (*Guru-chela relationship*) の緊密さであるが、*Guru* が弟子に対して要求するものは、(一)、師への誠実な信頼、(二)、師が代表している理想への信頼、(三)、あらゆる精神的なものに対する深い信頼の念であるという。畢竟、弟子の心、全存在を挙げての積極的な姿勢が必要とされ、これなくしては精神的な開発への発展はありえないとされる。

マントラはこの様に、いかなるものであるかという一定の性格規定を受けつけぬものである故に、屢々迷信と結びつけられがちであった。これは本質や方途を弁えぬ者の無知に由来するが、迷信という語はラテン語 *super + stitia* から成り、残滓

(left-over) の意である。この場合の残滓とは、迷信として受けとられたマントラは、「始めは何らかの真理から出発しておりながら、もはや最初の源とのつながりが断絶してしまったもの」、という性格のものである。そこで、若しマントラが特定の個人や団体の特権として利用され、私有されるに至ると、マントラも迷信化したことになる。本来の深い意義が見失われて、形式化したマントラは即ち迷信としての性格に転落したことになる。かかる転落への危険を述べ、著者は、マントラの宿す個人を超越した意義に注目すべきことを詳説している。

第二部は九章から成り、神秘体験によって得られた境地は、本来言語で表わすことは不可能であるから、往古からインドでは *Sandhyahasa* と呼ばれる所謂「薄明の言葉」で表わされた経緯が語られる。これは日常的意義と神秘的意義の二重性を宿した漢として掴みどころのない曖昧な言葉であるが、チベットの所謂八十四人の成就者たち (*Eighty-four Siddhas*) のことを記した伝記や、彼らの著者と伝えられるものもこの種の言葉によっているという。この言葉の典型には *amita* (不死・不老長生の妙薬) や、*mani* (宝珠) や *vajra* (金剛) 等が挙げられるが、これらは、恰度、西洋における錬金術師の所謂「賢者の石」(*philosopher's stone*) に相当するものであり、この世の一切万物の窮極原質 (*prima materia*) を指し、これを獲得した者は意の儘に一切万物を創造し、錬金術師の場合は普通の金属を黄金に変革できると信ぜられているものである。著者は、これらの表現は、皆日常の言葉を越えた神秘体験が表わさ

れた「薄明の言葉」によっているのであると述べ、それらの指し示すところは、常識で言う「物」と「心」の両面に跨った超越的な心靈体験に他ならぬという。その実例として著者は八十四人の成就者の一人である Nāgārjuna (七世紀中頃の人、中観派の祖の Nāgārjuna とは異なる) にまつわる物語り等を引いて *mani*、或は *cintamani* を獲得したという表現が、心の変革・覚りの達成を意味するに他ならぬと説いている。殊にこの第五節に於ては、「心と物」の相互関係を佛教ではどう見るかという問題に焦点をあてて詳述している。佛教で *rūpa* (色) という場合、「心」と離れた「物」を指しているのではなく、色に於ては既に色心不二の関係が入り込んでいる事、*rūpa* は常識的な「物」という概念以上のものを表わすことを指摘している。ここに於てわれわれは、器世間・衆生世間と謂われる場合の依・正二報の概念に於ても、両者は全く二つの別箇のものでなく、同一世間(現実)の二面を仮に二つに分けて表現したものであることに想到せしめられる。次に著者は覚りを得た成就者たちの凡人と異なるところは、楞伽経で謂うところの「意識の深処における転廻」に他ならず、その意識は、第六の經驗的意識 *mano-vijñāna* と、第八の普遍的意識 *ālaya-vijñāna* との双方に跨る第七末那識 *manas* であると指摘する。マナ識はアーラヤ識を所依とする。これは普遍意識たるアーラヤ識にその本質が参加していることを物語るが、マナ識は通常、我と我に所属する働きに従う傾向性を有することで知られているが、これはマナ識の持つ性格の片面にすぎない。若しマナ識が普遍

的な意識から個人的な意識の方向に導かれると、それは迷いの因をなし、一方もし個人的意識から普遍的意識へと方向づけられるならば、最高の知慧(覚り)の源泉たりうる性格をもってゐる。マナは双方の意識と区別された別箇の体をもたず、いわば第六・第八識の双方のバランスをとる中間的立場にあるが、正にかかる性格の故に、人間の迷悟の鍵を把持する重要な地位に置かれていと言える。正にわれわれを躓かせたものが、われわれを起し上らせる所依に他ならぬのである。このマナはいわば、それ自身の価値をもたず、その働きのみがその価値に他ならぬものであるから、ありふれた金物に他ならぬ。鍊金術師はこれを黄金たらしめるのであるが、これは又、炭素を黄<sup>グレイ</sup>金に変え、毒を長生不死の妙薬たらしめる成就者の不可思議の力 (*siddhi*) のみがよく為しうるところである。このように著者は、マナは自我意識の生起に重要な役割を演ずるけれども、それは過去と現在の意識のつながりを確立して平衡感覚を作り出す必要があるからであるとし、マナそのものが迷いの因や源泉であるというべきではなく、むしろ貢献する要因・縁であるという。これらの叙述は主として、「入楞伽経」・「大乘起信論」の所説に基いている。

次いで著者は迷悟のさまを八識の各分に亘って述べ、「成唯識論」の所説に従って第八識が大円鏡智に、第七識が平等性智に、第六識が妙觀察智に、前五識が成所作智と転廻するさまを詳述している。

第三部は矢張り九章から成り、全体は、覚りを表す「蓮華」

padma の symbolism に宿された神秘体験の諸相を述べている。著者の言う「神秘」とは、概念や理性で把握されえず、単に象徴や「薄明の言葉」で暗示しうるのみという意味で、所謂 esoteric experience なるものも、明々白々たる現実体験が有限な日常概念の規定を超えているという、「超越的」という意味で使用されている。著者は佛教史を通じて、「覚り」という超越体験に、一番広く依用された象徴的表現は「蓮華」であるとして、諸の例を列挙する。そして mani (宝珠)なる象徴も、「蓮華」の場合と不可分離の關係にあることを述べる。第二章では、金剛乘で広く用いられる代表的な象徴的表現の類型として、yantra, mantra, mudrā の三者を挙げる。これらは、夫々意 (citta)、語 (vāk, vacā) 及び身 (kāya) の三側面を表わし、夫々視覚的・聴覚的・触覚的側面から内面的体験を表現せるものである。yantra はここでは mandala の意味で用いられ、覚りの表わす精神的内容を視覚化して行く過程が、もう一つの象徴として組織的に配置されたものをさす。普通これは四、八乃至は十六の花弁をもった蓮華の上に構成され、これが願想に入る視覚的な出发点となる。mantra は言葉としての象徴で、入門式の間、或いは精神的修練の途上に guru (師) から chela (弟子) へ伝達される聖音である。この聖音とその連想が入門者の意識の中に樹立する内面的震動が、彼の心をより高次元の体験へと開くのである。mudrā は身体、殊に手や指の姿型で、心念を伴う儀式的な行作とマントラの唱和と同時に作られ、これら心・語の二業はこの mudrā

によって強調され、表出される。金剛乘の教義の実践はこれら所謂三密に集約されるが、著者はこれらの三者の根柢に相即相入の縁起觀が横たわっているとて、tantra の語源に読者の注意を喚起する。即ち tantra という語は機織はた織とその派生語(絲、織物・織維等)の概念に關聯を持ち、物事が相互に織り合はわされているさま、万物が相互に縁はひ合はって生起しているさま、因果の相互關係が一貫しているさま、精神や伝統が一貫しているさま、を暗示している。これらは恰も一本の絲が、歴史や個人の生存の織物の何れの部分にも縫い込まれているがごとくである。恰度この様に、Tantra (Tib.: rgyud) なる名称を冠せられた佛教聖典の本質は、例外なしに神秘的な性格をもったもので、物事の間「内面的」關係を打ち樹てることを目ざしている。内面的關係とは、小宇宙 (microcosm) と大宇宙 (macrocosm)、心と世界、儀式(人為)と現実(自然)、物の世界と精神の世界の間にある不可分離の平行關係である。かかる思想が Tantrism が指摘する大乘佛教の本質に他ならないが、この理論的側面を重視した場合、唯識学派 Vijñānavādin と呼ばれ、実践的側面を重視する時は瑜伽行派 Yogācarin と呼ばれるが、金剛乘 (Vajrayāna) の立場は、これら何れの側面にも偏せず双方を包括して融合する立場であると述べている。

Tantrism と言う時、常に生起する問題は、インド教のそれと佛教のそれとの異同の問題である。この点に関して著者はこの第三章を両者の比較論に捧げている。結局著者は Benoytosh Bhattacharya の導き出した結論に賛意を表して、インド教タ

ントラは Sakti を目ざすが、佛教タントラは prajña を目ざす点に本質的な相異ありとし、歴史的にもインド教タントラは佛教タントラ（金剛乘）の下等な模倣にすぎない、と断定している。Sakti とは神聖な力、至高神 Śiva の創造的な、女性的側面を指す力であり、prajña は超越的無分別智、空智であって、両者の相異は明白である。佛教では Sakti を迷い、māyā と見做し、顛倒の妄想を作り出す力そのものであり、これからわれらを解脱せしめるものが、正に超越的無分別智に他ならぬとする。従って佛教には Sakti という概念の入りこむ余地はない。一切万物の空性 (śūnyatā) を自覚することがとりも直さず空慧 prajña に他ならないからである。著者は又、「シャクティと一体となり、力によって満たされよ。Śiva と Sakti の和合より世界は創造される」というインド教タントラに属する一聖典 Kulaśāntarā Tantra の言葉を例示して、佛教徒は世界の創造や開展を目ざそうとするものではなく、むしろ創造がそこから由来する無為、空性の中に還帰することを目ざすとして、その方向の全く異なる点を指摘する。覺りの成立を表わす最も明白で、人間的で、且つ普遍的な象徴的表現は、インド教・佛教の両タントラを通じて愛の恍惚裡にある男女の和合像であるが、ここにも両教に相異が存する。インド教では女性の側面は Śakti が表わし、能動を示すとされ、「自性に安息する」受動の原則を代表する超越的純粹意識は、男性としての Śiva によって表される。これに反し、佛教では智慧 prajña の活動態たる方便 (upāya) は能動的な男性とされ、受動的な智慧そのものは女性

によって代表される。そこで著者は、同一の方法でも、正反對の立場から用いられると、必然的に正反對の結果に導かれる事を警告し、佛教タントラはあく迄も超越智に焦点があることを強調している。第四章は金剛乘の聖典中にある男性・女性という象徴的表現の受けとり方を述べている。例えば Anāgavajra の著わした *Pratītyasamutpannīśādhī* の中の「Mahāmudrā (和合・統合感) を体験せんが為には「あらゆる」女性が sa-dhaka (信者) により享樂せらるべきである」という言葉において、これは身体的な意味に解すべきではなく、唯一の対象に限定されず、自己、他人を問わず、その中に神母 (prajñāparāmitā, 超越智) の属性、即ち凡ゆる「女性的なるもの」の本質を見ることができる高度の愛にのみ適用し得るのであるという。第五章においては、盲目的な迷いの世界を創り出す衝動を全く変革してゆくことは、どれだけ内面的智慧が普遍性を獲得したかに係っているとして、それに要する精神的過程の二面を挙げていく。それは、sīstī-krama あるいは utpanna-krama と呼ばれる過程と、laya-krama あるいは sampanna-krama と呼ばれる過程で、前者は、人間の内に眠っていて気付かれぬ力を、形ある目に見える世界に喚起し、結晶させること、この時象徴は触媒の役割を果たす。後者は一たび結晶化された形を、通常の生命と意識の流れの中に還元する過程で、これを欠いた場合は精神的に致命的な悪影響を蒙るが、若し如法に遂行されれば、人・法二無我を達成し、諸法の空性と万物の無常とを自覚した生活が展開する。この結果は人間を超えた現実が人間の意識の

中に反映されるという。ここで著者は佛教の在存論の立場、即ち心と離れた体は本来ありえず用が体と呼ばれるものに他ならぬという立場からして、物と心のいわば接点に位置するものとして、禪定中に見られる *Dhyani Buddhas* (阿弥陀・大日・阿閼等の) の意義を説く。即ち、これらは、定中に見られる超越的佛(覺りの意識に形を与えたもの)であるが、それらを創り出す心そのものと等しく現実的であり、却って単に想像された釈尊の人格などは、この意味では、非現実的なものであるという。そして著者は、礼拝の行為 *pūja* が常識では単に物質と考えられる *yantra* を物質以上のものにし、それを人間の意識との密接なつながりの上から質的に転廻せしめるのであるという。即ち所謂五種の超越智は同一の覺りの五つの側面であるが、人間を構成する五蘊の夫々が高められて、色 (*rūpa*) は阿閼の表わす大円鏡智を、受 (*vedanā*) は宝生の表わす平等性智を、想 (*sañña*) は阿弥陀の表わす妙觀察智を、行 (*saṃskāra*) は不空の表わす成所作智を、識 (*vijñāna*) は大日の表わす法外体性智を成就し、これが五禪定佛 (*Dhyani Buddhas*) の *maṇḍala* 即ち「蓮華」の各花卉を成すのである。唯識学派で四智のみを説く理由は、五蘊の中實際は識のみあり、他の四蘊は識の変形にすぎず、それらは、アーヤ識の一時的な現象にすぎぬと見る為、これら四種の識の転廻は必然的に根本識の転廻を意味すると考えるからである。尚チベットではマンドラは北を右手に南を左手に配する。第三部の最終章を成す第九章では、*Nyingmapas* の祖 *Padmasambhava* の著むした *Bardo Thodol*

(*bar-do thos-grol*) (一般に「死者の書」として知られている) の意義が説かれているが、中有 (*bar-do*) に現われると言われる幻影は内的体験の投影であり、死者がより低次の再生を免れる為、心の内のあらゆる高貴なものを喚起する依り処となってくれるものである故、単なる奇想天外なお伽嘶や神学的思弁とは異なるという。要するに「死者の書」は、生死は絶えず人間の上に乗っている現実であって、生を与えられたものが一度限り体験するものでないこと、この教えは死につつある者や死を間近にした人に説かれたものではなく、生きて人間に真に人間としての生き方に目醒めることを警告しているという。従ってこの書は死に仮托して生の秘義を象徴的に説いたものであって、「解脱を得んとならば、死を体験せよ」と説くのがその本旨であるという。この件りなどは禪宗の「大死」、浄土教の「往生」の意義と照応するものと思われる。

第四部は本書で最も長く十六章から成る。Oeが普遍性への道であるとすれば、*hūn* は一たび達成された普遍性から人間の心情の深部に戻って来る道、従って *hūn* の立場は Oe なしにはありえないが、*hūn* は已に Oe 以上の意義を帯びている。よってこの向上・向下の二道は有限にも無限にも解消された儘にならず、何れにも執しない意味に於て、ダイナミックな菩薩道、浄土教の往還二回向、般若思想の「色即是空、空即是色」の関係を想起せしめる。Oe は無限を意味するが、*hūn* は有限の中の無限、時間の中の永遠、為の中の無為、有形の中の無形、即ち絶対現実を暗示するという。第二章では著者はインド教・



佛教のタントラを比較し、前者は靜止的・客觀的、後者は動的で宇宙・自然の力の流れを精神的なまろもろの可能性に變革することを目ざすとしている。そして佛教的世間觀において世間と呼ばれるものは、人間の心念の世界をも孕んだものなることに注意すべしという。即ち物質的表現の裏には必ず深い精神的裏付けがあるということであり、例えば修定法 (yoga) において、身体各部に存すると言われる七つの *Psychic Centres* も心身の接点の象徴であるという。又、数息觀に相當する呼吸法 *prāṇāyāma* においても、その重要な所以は、呼吸は意識と無意識・意志作用・超意志作用の接点であること、そして、息 *prāna* は精神 (生命) と肉体との關係の神秘を解く鍵であると説く。歴史的に見て釈尊がそれ迄のヨーガの伝統と実践に精通していたことは、*Ālārakāṣāma* と *Uddaka Rāmaputra* に師事した事実からして明らかであると著者は指摘する。殊にこの部は実践行たる種々のヨーガの解説に著者は力を尽している。*Milaropa* (1052-1135 A. D.) が *Karyatpā* の創始者である師匠 *Marpa* から受け継いだ *Yoga of the Inner Fire* (*gṛummo*) の数えこそが、ミラレーブの精神修行の課題であったとして、著者はマルペの師匠の *Naropa* (1016-1100) の所謂「六種の教義」(*chos-drug*) を説明し、その第一が *gṛummo* であり、これは「死者の書」と教義的にはほぼ等しいという。第十章はこれの詳説にあてている。第十一章には、五禪定佛と、身体中の五ヶ所の心靈センターと、五重塔の象徴の關係が言及されている。第十四章にはパドマサンブハバの入門式

の模様の神話的表現が著者によって巧みに非神話化されて、真の意義が説かれている。又、密教神の *Dakinis*, *Vīras*, *Hevajras* 等は覺りに到る過程の出来ごとを形相化したものである等、著者は第十五章では密教 *pantheon* の意義を述べ、これは多神教化の傾向を示すものではなく、宗教的觀念を實踐的体験に置き替えたことを示すに他ならぬという。最終章は三密の意義の詳述に充てられている。

第五部は、法・報・応の三身の意義、密教マンドラ中に表わされた十二縁起、六道等の解説に充てている。三身説においては、報身に *sva-sambhoga-kāya* と *para-sambhoga-kāya* の二種を挙げていること、又、応身を化幻扱いにすることは誤りであり、寧ろ、法・報の二身を具体化したと見る点最も重要視されるべきであるという。又、パーリ佛教は三身説以前で、ただ現実主義と理想主義が未分であったのであり、兩者の間に矛盾は存在しなかつたのであるという。又、応身に関しては、報身の精神的創造性と喜悅が具体・現実化したものと解すべきであるという。又、法身に関しては、単なる抽象觀念でなくして、生きて活動しているものに他ならぬ点に留意すべきであるとして、鈴木大拙博士の禪論文集の中の法身に関する所説を援用している。六道の各々の性格規定には、著者の深い学解と体験内容がよく表われている。修羅は力という言葉のみを解する存在、畜生は自然的本能に屈服し従う、明晰な言葉と反省的思惟を欠ける存在、人間は目的を持った活動、高潔な志願と選択の自由が主要なる役割を果たす世界、餓鬼は、欲求が満たされず、渴望

に終始する存在、地獄は自己処罰の世界、天人は無常に無知で、功徳を積まず、過去の業因を費消し去るのみの存在等。著者はチベット密教の六道のマンダラの解説をば、「解脱への道は感覺的欲望を真理と智慧に置換することにある」と結んでいる。

第六部は結びに当り、成所作智を代表する不空の意味するところは、純粹行為を意味する菩薩道であり、覺りを得る時、業そのものが消失するのではなく、完全智により業力が無効となるのであると述べている。又、現生不成佛説をば精神的破産、教義的化石化と呼び、即身成佛のチベット密教々義の最終的に意味するところを説いて閉め括っている。

以上本書の内容を簡略ながら概観してみたが、本文のみで百七十頁余の大冊であるため、用語の不一致や些細な誤りも見られるが、(例へば「成唯識論」の梵語に還元した名を *Vijñapti-mātrāsiddhi-śāstra* と *Vijñapti-mātrāsiddhi-śāstra* の二種を用いたり、René Guénon を René Guénon と記し、(6) られらば言う迄もなく、思想的内容を些かも減ずるものではない) 又、単なる無味乾燥な客観的叙述に終らず、生きた思想的息吹きを盛り込んだ書であることは、書物の上のみの学解に留らず、生ける師匠に師事して実修を積んだが故であると思われる。同類の主題の他書と比較する時、佛敎術語の訳語の選び方は正鵠を得たものが多い。(一例を挙げれば、地獄を hell とせず、hellish realm 或いは purgatory とするなど)。又、宗学関係の基本的諸問題、例へば、念佛とマントラ、阿弥陀佛(法藏菩薩の本願成就の位)と他の阿弥陀(五禪定佛の中の二)の誓

願と直接係わり合いをもたぬ)等の諸関係の見地からすると、宗学と佛敎学の両方にまたがる幾多の重要な事項が挙げられる。冒頭に記した同著者の始めの著作の他、次に掲げる諸文獻は、本書の内容をよりよく理解する上に良い参考資料となるであろう。

- ① S. B. Dasgupta: "An Introduction to Tantric Buddhism" (University of Calcutta, Calcutta; second edition, 1958. Rs. 8.00, 211 p.)
  - ② W. Y. Evans-Wenz: "The Tibetan Book of the Dead" (Oxford University Press, London; Third Edition, 1960. 28 s., 249 p.)
  - ③ S. B. Dasgupta: "Obscure Religious Cults" (Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta; revised edition, 1962. Rs. 30.00, 436 p.)
  - ④ Garma C. C. Chang: "The Hundred Thousand Songs of Milarepa" (University Books, New York; First Printing, 1962. Vols I & II. \$ 20.00. 356 p.+374 p.)
  - ⑤ Garma C. C. Chang: "Teachings of Tibetan Yoga" (University Books, New York; First Printing, 1962. \$ 5.00, 128 p.)
  - ⑥ H. V. Guenther: "The Life and Teaching of Nāropa" (Oxford University Press, Oxford; First Edition, 1963. 63s., 292 p.)
  - ⑦ B. Bhattacharya: "An Introduction to Buddhist Esotericism" (Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi; Second Edition, 1964. Rs. 30.00, 184 p.)
- [Rider & Co., London, 1959. Large Demy 8 vo, 30 s., 311 p.]