

学位請求論文

師資相承から見る
チベットの聖者ミラレーパの仏教者としての生き方

国際文化専攻
渡邊温子

2014年



ང་ཡི་དགེ་བ་བདེ་སྦྱིད་དང་། །
དུས་གསུམ་སངས་རྒྱས་དགེ་བ་ཡིས། །
སེམས་ཅན་ཀུན་གྱི་ཕྱིན་པ་འདག་པར་ཤོག །
སེམས་ཅན་ཀུན་གྱི་སྤྱད་པ་ལྷན་པ་ཅད་ཀྱང་། །
བདག་གིས་སྒྲུང་ས་ནས་སྦྱོང་བར་ཤོག །

བསམ་པ་བཟང་པོའི་བྱང་ཆུབ་སེམས། །
སེམས་ཅན་ཀུན་གྱི་ཐོབ་པར་ཤོག །

目次

序論 1

- 0.1 初期カギュー派の歴史 2
- 0.2 ミラレーパの現代における影響力 5
- 0.3 諸ミラレーパ伝 10
- 0.4 ツアンニョン・ヘールカ 16
- 0.5 先行研究 21
- 0.6 研究目的 22
- 0.7 研究の手法と各章の概要 23

第1章 楽を道へマルパ＝チューキ・ロドウ

- 1.0 諸言 26
 - 1.1.1 インドへの求法と苦行 28
 - 1.1.2 マルパにおける出離 38
 - 1.2.0 マルパの著作と翻訳 40
 - 1.2.1 ナーローパとマイトリーパからマルパへ 41
 - 1.2.3 マルパの著作 42
- 1.3 マルパからミラレーパに伝わった教え 43
- 1.4 小結 47

第2章 苦しみを道へミラレーパ＝シェーペー・ドルジェ

- 2.0 諸言 50
 - 2.1.1 ミラレーパの悪行 51
 - 2.1.2 チベットにおける母親の位置付け 52
 - 2.1.3 逆縁としての母 52
 - 2.2.0 師マルパとの出会い 64
 - 2.2.1 ミラレーパに課せられた苦行 64
 - 2.2.2 マルパのミラレーパに対する厳格さ 72
 - 2.2.3 慈愛に満ちたもう1人の母，ダクメーマ 77
- 2.4 ミラレーパにおける楽の道 101
- 2.5 小結 101

第3章 放蕩息子-レーチュンパ=ドルジェ・タクパ

3.0 諸言 112

3.1 ミラレーパのレーチュンパに対する教示法 113

3.1.2 要点を見失ったレーチュンパ 114

3.1.3 ミラレーパの指摘 120

3.1.4 レーチュンパの正しい理解 122

3.1.5 ミラレーパの意図 126

3.2 無身ダーキニーの法 129

3.3 レーチュンパの口伝とゲンゾンの口伝 146

3.4 小結 152

第4章 カダムの教えとマハームドラーの融合 -ガムポパ=ソナム・リンチェン

4.0 諸言 156

4.1.1 医者から僧侶へ 156

4.1.2 ミラレーパを目指して 165

4.1.3 ミラレーパの導き 168

4.2 マハームドラーの教えについて 192

4.3 小結 197

第5章 ミラレーパの思想とその特徴

5.0 諸言 200

5.1.0 『甚深伝』の区分 200

5.1.1 無の現れ 202

5.1.2 衆生利益の意味 223

5.2 教えを道と運ぶ 227

5.3 小結 230

結論 231

写真資料 233

略号および文献表 239

序論

本論文では、チベットの瑜伽行者である聖者ミラレーパ (མི་ལ་ལ་པ་པ་བཞད་པ་འི་དོན་
1040-1123)¹の生き方とそれを貫く仏教思想の一端を読み解くことを最終目的に据える。論者の関心は、いつもミラレーパがいかに生き、どのような思想を持っていたのかを知ることにあった。彼の生き方を貫いているのは仏教である。しかし、彼は他の偉大な仏教者たちのように書物を書き残しはしなかった。そのことが今日、ミラレーパの仏教思想を研究することを難しくしている最大の原因である²。ただ、ミラレーパは自らの思想を文字に残す代わりに、グル (མཁུ་) と呼ばれると金剛歌を数多くうたった³。そのため、ミラレーパの思想を研究するには、彼のうたった歌を研究する必要があるが、それらの歌は、ミラレーパの内から湧き出た体験についてうたわれているため、言葉を理解することは出来ても、その真の意味を理解することは難しい。それは、読経中のナーローパのもとへ老婆が現れ、「お前は経の言葉を理解しているのか、それとも意味を理解しているのか」と聞いたときに、ナーローパが「言葉を理解している」と答えた時は老婆は喜び、「意味を理解している」と答えたときに「お前は嘘をついている」といって泣き悲しんだという経緯と同様の意味においてである⁴。ミラレーパの歌を本当の意味で理解するためには、心のありさまを理解し、無始の輪廻において薫習し続けてきた習気を清めるしかないが、そのためにはミラレーパのように骨と皮だけになろう

¹ 古くはམི་ལ་ལ་པ་とも綴られる。

² 後代の弟子たちになると多くの書物を書き残しているため、カギュー派の口伝の教えを研究するためには、後代の弟子達の書いた文献をもとにした研究が一般的である。

³ 以下、本論で「歌」と記述する場合、特別な場合を除いて「金剛歌」のことを指す。もともと金剛歌は、歌 (མུ) と同様の意味で用いられていたのが、宗教的な悟りをうたう歌を意味するようになった。金剛歌はパドマサンバヴァ (8世紀) によってもうたわれたが、ジャンルとして確立されるのはミラレーパからである (チベットにおける歌の区分については Jackson R., 1996 参照)。ミラレーパの金剛歌は、修辞学 (མཁུ་) とも別のスタイルをとる。修辞学については、トゥンカルリンポチェ (དུང་དཀར་ལྷོ་བཟང་འཕྱིན་ལས་ 1927-1997) の研究に詳しい (དུང་དཀར་ 2004a)。

⁴ མོ་ན་ཤེ། ཁྱེད་པུ་ཏ་མཁས་པ་ཡིན་པས་ཆོག་ཤེས་པས་རྒྱན་མི་ཐེང་བ་ལ་དགའ་བ་ཡིན། དོན་མི་ཤེས་པ་ལ་ཤེས་ཞེས་རྒྱན་ཐེང་བ་ལ་ང་མི་དགའ་བ་ཡིན་ཐེང། (『ナーローパ伝』 79)

とも、肌がイラクサ色に染まろうとも、石の上に座り続ける他ない。そもそも、机上で議論したところで理解できるものではないため、無謀な試みとはわかりながらも、ミラレーパの生き方を貫く彼の思想をどうしても理解したいという願いは、いつも論者の中にあつた。そのことはおそらく、論者の生涯をかけて取り組む大きな課題であるが、本博士論文では、まずはそのための足がかりを築きたい。

0.1 初期カギュー派の歴史

カギュー派の法統には2つの潮流が存在する。すなわち、キュンポ（ཡུང་པོ་རྒྱལ་འབྱོར་པ་）を祖とするシャンパ・カギュー（ཤང་པ་པ་བཀའ་བརྒྱུད་）派⁵と、ミラレーパの師であるマルパ翻訳師（མཐུ་པ་ཚེ་སྒྱུ་བློ་གྲོལ་ 1002-1097）⁶から続くマルパ・カギュー派である。マルパ・カギュー派は、マルパの孫弟子にあたるタクポ・ラジェの名前をとってタクポ・カギューとも呼ばれる。その宗派の祖であるマルパの名で呼ばれることは当然であるが、なぜミラレーパ・カギューではなくタクポ・カギューと呼ばれるのかというと、教団としてのカギュー派がタクポ・ハジェを祖とするからであろう。ゲルク派の僧であるトゥケン（བུ་བཀའ་རྒྱུ་བཟང་ཚེ་སྒྱུ་ཉི་མ་ 1737-1802）が著した『一切宗義書（ཡུ་བཀའ་རྒྱུ་བཟང་མཐུ་པ་）』によると、キュンポは「ニグマの六法」「幻道次第」「大印契カウマ」、さらに亥母や金剛手の観想に通じ、「チャクラサンヴァラ」「ヘーヴァジュラ」「マハーマーヤ」「グヒヤサマージヤ」「ヴァジュラバイラヴァ」の五タントラに精通していたとされる（立川 1987, 4-5）。

立川武蔵氏は、カギュー派を以下のように説明する。

「ゲルク派のように認識論、論理学を基礎とする巨大な理論体型を作り上げたわけではなく、サキヤ派のようにゲルク派の理論体型に正面から論争をい

⁵ キュンポはシャンシヨン（ཤང་ཤོང་）の地で活動を行ったため、シャンパ・カギューと呼ばれる。シャンパ・カギューについての論文は少ないが、Kapstein氏はシャンパ・カギューという名はもと「シャンパの伝統の意味」だったものが、徐々にマルパ・カギューとの関係で論じられるようになったと指摘する（Kapstein 1979, 138）。西洋で人気を博したカルリンポチェ（ཀུའི་ལྷ་རྒྱུ་པོ་ཅེ་ 1905-1989）もシャンパ・カギューの成就者として知られる。

⁶ マルパの生没年には諸説あるが（ཀུའི་ལྷ་རྒྱུ་པོ་ཅེ་ 2006），ここではその中でも最有力と思われる年代をあげた。

どむこともしなかった。タクポラジェ以来、カギュ派はカダム派的要素を取り入れて理論の構築をいくらか行ったとは言え、カギュ派全体としては観想法という宗教実践を中心として伝統を伝えてきたのである」（立川 1989, 176)

これは、カギュー派全体についての説明であるが、この言葉はそのままミラレーパの人生を説明する言葉としての的を射ている。ミラレーパの師、マルパ翻訳師はインドとネパールに渡り、ナーローパ (Nāropa, 1016-1100) やマイトリーパ (Maitrīpāda, 1002-1077)⁷を初めとする、多くの行者たちから密教の教えを授かって、それらの教えをチベットへと伝えた。ミラレーパは、マルパに師事して法を授け修習に励んだ。ミラレーパの弟子であるレーチュンパもネパールとインドを訪れたが、ミラレーパ自身は渡印し、さらなる法を聴聞するよりは自身の修習を優先させた。また、ミラレーパの弟子であるタクポ・ハジェことガムポパは、地方の豪族と結びつき、巨大な宗教教団を作り上げた⁸。それ以前は在家の修行者たちによって教えが保持されていたが、ガムポパの代になって僧院の中に教えが移行した。翻訳師を師とし、渡印した弟子と教団を作った弟子とを持ちながら、ミラレーパ自身の生き方は実にシンプルである。宗教実践、その一言に彼の人生は尽きる。

⁷ ナーローパとマイトリーパは共にインドの84人の成就者に数えられる（杉本 2000, 100-103, 107-109）。マルパがナーローパから教えを授かったということは、今日のカギュー派の伝統を考える上で、疑問を挟む余地のない前提として語られる。しかし、多くの研究者がマルパが直接ナーローパから教えを授かったと考えることは難しいと論じてきた（Wylli 1982; Gunther 1963, xi-xii; 立川 1987, 38n10）。特に、Davidson氏は、ナーローパは東インドのベンガル人であったのに対して、マルパは西インドで修行を行った点、またマルパが翻訳した作品のいくつかの奥書には、ナーローパの参籠をカシミールのプラハリ「Puṣpahar」としているが、これはカシミールではなく東インドの「P[h]illahari」のことである点を指摘している（Davidson 2005, 146）。現在のザンスカールにあるトンデ寺院は、マルパによって創建されたとされるが、これはマルパが西インドを拠点としていた1つの明白な根拠である。また、マルパがナーローパとで会わなかったということは、タクポ・ゲルツェン（དཀགས་པ་རྒྱལ་མཚན་ 1147-1216）が『ཆལ་འབྱོར་བྱུང་རྒྱུ་མཐུན་གཤིན་པའུ་ལ་ལ་』で論じている。

⁸ ミラレーパは教団を作るようにガムポパに指示したという記述が『十万歌』に見られる。ཕྱིར་ཡང་གསང་ཕྱགས་གསང་བས་འགྲུབ་པས་གསོང་ལ་བསྐྱབས་[སྐྱབས་] ལས་དབང་པོ་རྣམ་པོ་རྒྱུད་ལྟེན་པ་ཅན་ལ་བདུད་ཀྱིས་མི་རྩལ་པ་ཡིན་ཏེ། ཁྱེད་ཀྱང་དབང་པོ་རྣམ་པོ་འདུག་པས་བདུད་ཀྱིས་མི་རྩལ་པའི་དེང་། མཐུག་ཅན་ལ་པན་པར་འདུག་པས་རྩལ་པ་སྦྱངས་ཤིག།（『十万歌』 652）

ガムポパの弟子以降、カギュー派には四大分派と八小分派が出来た。以下、宗派と祖師の名を列挙する⁹。

四大分派¹⁰

ツエルパカギュー (ཚལ་པ་བཀའ་བརྒྱུད་) : ユタクパ (གཡུ་བྲག་པ་བཙུན་འགྲོམ་གྲགས་པ་
1123/1121-1193)

バロムカギュー (འབབ་རོམ་བཀའ་བརྒྱུད་) : バロムパ=タルマ・ワンチュク (འབ
འརོམ་པ་དར་མ་དབང་ལྷུག་ 1127-1199/1200)

カムツァンカギュー (ཀུཾ་ཚང་བཀའ་བརྒྱུད་) ¹¹ : カルマ=ドゥースム・ケンパ (ཀ
མ་རུས་གསུམ་མཁུན་པ་ 1110-1193)

パクドウカギュー (པཀ་ངལ་བཀའ་བརྒྱུད་) : パクモドウパ=ドジェ・ゲルポ (པཀ་
མོ་གུ་པ་དེ་རྩེ་ཀུལ་པོ་ 1110-1170)

八小分派

ディクンカギュー (དཱི་ཀུང་བཀའ་བརྒྱུད་) : キョプパ=ジクテン・ゴンポ (སྟོབ་པ་
འཛིག་རྟེན་མགོན་པོ་ 1143-1217)

タクルンカギュー (སྟུག་ལུང་བཀའ་བརྒྱུད་) : タクルン=ツァンパ・タシペル (སྟ
ུག་ལུང་ཚང་པ་བཀྲ་ཤིས་དཔལ་ 1142-1209/1210)

トプカギュー (ཁྲོ་ཕུ་བཀའ་བརྒྱུད་) : ギェルツァ=リンポチェゴン (ཀུལ་ཚེན་པོ་ཆེ
མགོན་ 1118-1195)

⁹ タクルン・シャプドゥン=ンガワン・ナムゲル (སྟུག་ལུང་ཞབས་རྩེ་ངག་དབང་ནམ་ཀུལ་ 1571-1626) が「ཀུལ་བ་གཉིས་པ་རྩེ་བཙུན་མཁུན་པོ་ལ། ཁྱེ་བཞི་ཁྱུང་བརྒྱུད་བརྒྱུད་པར་བཅས་ནམས་དང་། ཀྱེ་བཞི་ཁྱུང་བརྒྱུད་བརྒྱུད་པར་བཅས་ནམས་དང་།」という言葉を残しているが、カギュー派を四大八小と呼んだのは彼が最初かどうかは不明。なお、トゥケンカギューはカギュー派に関して9つの分派を挙げている (立川 1987)。

¹⁰ トゥンカルリンポチェは四大分派にタクポカギュー、パクドウカギュー、バロムカギュー、ツルプカギューの4つをあげ、タクポカギューの祖師をキュンポとしているが、キュンポはシャンパカギューの祖師であるため、ツエルパカギューの間違い (དུང་དཀར་ 2004b, 480)。

¹¹ 別名 ツルプカギュー (མཚུར་ཕུ་བཀའ་བརྒྱུད་)。現在ではカルマカギュー (ཀམ་བཀའ་བརྒྱུད་) として広く知られる。

リンレーカギュー (ཀླིང་རས་བཀའ་བརྒྱུད་) ¹² : リンレー=ペーマ・ドルジェ (ཀླིང་
རས་བསྐྱེད་པའི་ 1128-1188)

マルツァンカギュー (མཐར་ཆང་བཀའ་བརྒྱུད་) : マルパ=シェーラプ・イエシェー
(མཐར་པ་ཤེས་རབ་ཡེ་ཤེས་)

イェルパカギュー (ཡེལ་པ་བཀའ་བརྒྱུད་) : イェルパ=イエシェー (ཡེལ་པ་ཡེ་ཤེས་
1134-1194)

ヤーサンカギュー (གཡས་པ་བཀའ་བརྒྱུད་) : イエシェー・センゲ (ཡེ་ཤེས་སེང་
1168-1207)

シュクセプカギュー (ཤུག་ཤེས་བཀའ་བརྒྱུད་) : ギェルゴン=ツルティム・セン
ゲ (གྱུར་སྤོང་ཚུལ་ཁྲིམས་སེང་ 1144-1204)

なお、八小分派はパクドゥパの八大弟子から始まるが、そのうち、ディクンカ
ギュー、リンレーカギュー、タクルンカギューを除いた宗派は、独立した形では
存在しない。

0.2 ミラレーパの現代における影響力

考察を始めるに際し、チベットや諸外国とにおいて現代ミラレーパがどのよう
な影響力を持っているのかを確認するところから始める。

先に確認した通り、在命中は明確な形で組織化されてはいなかったが、今日の
チベットにおける宗派の区分からするとミラレーパはカギュー派に分類される。
しかしミラレーパは宗派の区分に関わらず、超宗派的な信仰を集め続けている。
彼の伝記を実際に読んだことはなくとも、ミラレーパが師マルパのもとで苦行を
耐え忍んだというエピソードはチベット文化圏の人間ならばほぼ全ての人が知っ
ている有名な話である¹³。

¹² 別名ドゥクパカギュー (འཕུག་པ་བཀའ་བརྒྱུད་)

¹³ 中国でも児童向け仏教の教科書で米拉日巴的故事として、ミラレーパの話が採用されている（大
谷大学李青先生より情報をいただいた）。

カギュー派に限らず、ミラレーパを祀っている寺院は数多く存在する。また、ミラレーパが師マルパに命令されて、師の息子のために建てたとされる9層のセンカルグトー（སྐུ་མཁའ་ལྷ་མོ་ལྷོ་གྲོ་མོ་）は、ラサの南、チベットとブータンのとの国境にほど近いロダク（ལོ་དཀ་ལྷོ་གྲོ་མོ་）の地に現存しているが、そのセンカルグトーを模した建物がアムド地域のツォエ（ཁ་ཚོ་ལྷོ་གྲོ་མོ་）にあるガンデン・チューリン寺に建設されている¹⁴。地元の人々の厚い信仰を集めているこの寺院は、カギュー派ではなくゲルク派に属する。

またアムド地域には、ミラレーパの仮面舞踊（ཤར་ཁྱེད་ལྷོ་གྲོ་མོ་）を演じる寺院がある。これらの歌舞劇は『十万歌』に収めらる「狩人ゴンポ・ドルジェ」の話をもとにして行われている。後にキラレーパ（ཁྱེད་ལྷོ་གྲོ་མོ་ལྷོ་གྲོ་མོ་）と呼ばれるようになるゴンポ・ドルジェ（མགོན་པོ་དེ་ལྷོ་གྲོ་མོ་）は、もともと動物の狩りを生業としていた。ある日、修行をしていたミラレーパのもとに、怯えた1頭の鹿が迷い込んだ。ミラレーパは鹿を哀れに思い法を説いて諭してやった。すると続いて、鹿を追いかけて、怒り狂う1頭の雌犬がやって来た。ミラレーパは愼恚に燃える雌犬に対しても哀れに思い、再び法を説いて諭した。そして最後に鹿と雌犬を追って、狩人ゴンポ・ドルジェが

¹⁴ ヤブジェラマ＝ケーデン・ギャムツォ（ཡབ་ཇེ་ལྷོ་མ་ཀླུ་ལྷོ་མོ་ 1607-1677）が所有していたミラレーパの仏像をもとにして10万の仏像が作られ、1678年にヤブジェラマの直弟子である弟子のベ・シェーラプチョクデン・パーサンポ（འབྲེལ་པོ་མཆོག་ལྷོ་མོ་ལྷོ་གྲོ་མོ་）を招き、仏像のあった場所に護法尊殿が建立された。それを中心に金堂などが建てられ、ガンデン・チューリン寺となった（『ཁ་ཚོ་ལྷོ་གྲོ་མོ་ལྷོ་གྲོ་མོ་』12-13）【写真資料1】。また、青海省と四川省の山間地帯に位置するザムタンにもセンカルグトーが3塔も建てられているが、こちらはカギュー派に属する【写真資料2】。チベット全土において、ミラレーパが今なお民衆の強い信仰を集めていることが伺える。

現れた。ミラレーパは彼に法を説き、仏教に心に向かわせた¹⁵。この仮面舞踊は、アムドのラプラン寺院（ལྷ་བྱང་བཀྲ་ཤིས་འབྱུང་ཁྱེད་ཀྱི་ལྷ་ཁྱེད་）から始まった¹⁶。ラプラン寺院では、毎年チベット歴7月8日にミラレーパの仮面舞踊を行っている。論者は松下幸之助記念財団「松下幸之助国際スカラシップ」の助成を受け、2012年から2014年までの2年間、中国青海省にある青海民族大学に在籍し、現地で調査を行う機会を得た。その間、各地で聞き取りを行った所では、少なくとも以下の仮面舞踊が行われていることがわかった¹⁷【写真資料3】。

¹⁵ カルマパ3世＝ランジュン・ドルジェ（ཀུམ་པ་པ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ 1284-1339）の編纂したミラレーパ伝『ゾーナクマ（ནལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱུག་མི་ལ་བཞད་པའི་དོན་ལྡན་མཁུར་མཛོད་ནག་མ་）』では、「狩人ゴンポ・ドルジェ」は、2つの違うバージョンの話が一緒に収められている。そのうちの1つの話では、狩人の妻が登場するが、彼女は他のミラレーパ伝にはみられない。彼女は登場人物の中で、最も度し難い人物として描かれている（『ゾーナクマb』 vol.1, 502-533）。『ゾーナクマ』は版本によって話の差異が激しいが、本論文では『འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོ་』に収められている『ゾーナクマ』を主に使用した。なお、2008年に四川出版社から出版された『ゾーナクマ』は絵入りで読みやすいが、前書きに4本の版本を用い、そのうち1本を主として他の3本は参考にしたとあるが、どの版本を使っているのか正確には不明。「ཨ་རི་དཔེ་མཛོད་ཁང་ཞིག་ནས་རྟེན་པའི་རྣམ་མཁུར་བྲས་མ་དང་། དབྱིན་ཇི་ནས་རྟེན་པའི་ལག་བྲིས་གྲོག་པར་ཅན་དང་། རྩེ་དགེ་པར་ཁང་དུ་བཞུགས་པའི་ཤིང་པར་རྟིང་མ་དང་། འབྲས་སྤངས་དཔེ་མཛོད་ཁང་ནས་རྟེན་པའི་ཆེ་བཅུན་གྱི་མཛོད་རྣམ་དཔེ་རིས་བསྐྱུགས་མ་བཅས་བཞི་ལ། ཕན་བྱ་འདྲ་མིན་འདུག་ནའང་། ད་ལས་སྐབས་སུ་བབས་པ་ཆོས་ཆེ་རང་བྱུང་དོན་ལྡན་བཅུ་བཞི་གས་གནང་བའི་མཛོད་ནག་མ་འདི་ནི་དེ་བཞིའི་ནང་ནས་ཁྱེད་པའི་བཅུན་ཤིས་དང་རྒྱས་བཤུས་འཆོས་པ་ལྟ་བུར་མཐོང་ནས་ཆང་གཞིའི་མ་དཔེ་ལ་གཞན་གསུམ་དེའི་རྒྱབ་སྐྱོར་དང་དཔེ་བཤུར་ལུ་ས་བྱས་ཏེ།」（『ゾーナクマc』 2）

¹⁶ ラプラン寺院2代目座主ジャムヤンシェーパ2世ジクメー・ワンポ（འཇམ་དབྱངས་འཇིགས་མེད་དབང་པོ་ 1728-1791）がミラレーパの金剛歌を書き、その中の歌を使ってཤྭ་འཆམ་を作ったのが始まりとされる（ཡོན་ཏན་ལྷན་ཁྲུང་ 2010, vol.1, 6-7）。アムドに伝わる歌舞劇（ནམ་ཐར་རྒྱུས་གར་）でも、ミラレーパの演目が演じられている（ibid, 161-238）。

¹⁷ なお、グル寺院やグンキャ寺院では、僧侶の減少などを理由に仮面舞踊が行われなくなっていた。

寺	場所	実施日
ラジャ寺院 (རྟ་རྒྱ་དགོན་པ་)	果絡	藏暦2月17日 (西暦2013年3月29日, 3年に1度)
ラブラン寺院 (ལྷ་བླ་དགོན་པ་)	夏河	藏暦7月8日
テルゾン寺院 (ཐུལ་ཇོང་དགོན་པ་)	河南	陰暦2月13日
ラモデチェン寺院 (ལ་མོ་དེ་ཆེན་)	尖扎	陰暦1月14日
グル寺院 (མགུར་དགོན་པ་)	尖扎	×
グンキャ寺院 (གུང་རྩ་དགོན་པ་)	化隆	×
ロウオン寺院 (རོང་བོ་དགོན་པ་)	同仁	陰暦10月29日
センゲション寺院 (སེང་གཤོང་མ་མགོ་དགོན་པ་)	同仁	陰暦1月7日
キンコル村 (དཀྱིལ་འཁོར་རྩེ་བ་)	循化	陰暦6月13日
キエンチェン寺院 (ཀེན་ཆེན་དགོན་པ་)	互助	陰暦10月19日
ウエンド寺院 (བེས་མདོ་དགོན་པ་)	循化	陰暦1月16日

なお、以上のようなミラレーパの仮面舞踊は、管見の限りでは、アムド地方にあるゲルク派の寺院においてのみ行われている。アムド地域にミラレーパが訪れたかどうかについては諸説あるが、少なくとも彼が主に遊行した西チベットから遠く離れた東北に位置するアムド地方において、しかも、カギュー派ではなくゲルク派の寺院においてミラレーパの仮面舞踊が行われていることから、ミラレーパが宗派や地域に限定されることなく、チベット全土において広く信仰されていることがうかがえる。ダライ・ラマ14世も説法や法話の中で、たびたびミラレーパについて言及されている¹⁸。また、正月の13日の明朝、麻布を纏い、ミラレーパの金剛歌をうたいながら、寺院の周りを練り歩く行事が、カム地方のパルプン寺 (5

¹⁸ 2010年11月11日に広島で行われた「特別法話会 輪廻と業果」の中でもミラレーパの歌を引用された。

ལམ་སྤྱོད་པ་དགོང་པ་) を初めとするカギュー派の寺院で行われている¹⁹。一方で、民間においては、アムドの尖扎 (ཁམ་མཚོ་) で行われる歌会の中で、ミラレーパのグルも唱えられる²⁰。また、断食の際や人が亡くなったときなどにもミラレーパのグルが唱えられる。

近年では、チベット文化圏であるブータン出身のネテン・チョクリン (འཇམ་དཔལ་འབྱུང་། 1973-) 監督²¹のもとインド北部のザンスカールでミラレーパの映画が作成された²²。また、チベット本土ではチューイン・ダドウル監督のもとアムド方言によるミラレーパ伝の映画も作成された。

チベットにおいて広く民衆に浸透し、信仰を集めているミラレーパであるが、その伝記はチベット以外の諸外国においてもモンゴル語や英語を初めとし、数多くの言語に翻訳されている²³。また、仏教のふるさとであるインドにおいても、ヒンディー語やベンガル語などに翻訳されている。日本では1931年に河口慧海氏によってミラレーパの伝記が訳され、『苦行詩聖ミラレパーヒマーラヤ山の光』として刊行された(河口 2010)。また、おおえまさのり氏による伝記と歌の翻訳があるが、『十万歌』についてはChang氏によって英語に翻訳された*The Hundred Thousand Songs of Milarepa*²⁴、伝記については1928年に初版されたWentz氏の *Tibet's Great Yogī, Milarepa* の重訳である(おおえ 1983; 1992)。また、『十万歌』の一部は、佐藤氏による訳(佐藤 1990: 1991: 1992: 1993: 1994b: 1994b) と拙訳(拙稿

¹⁹ 青海省玉樹にある寺院でも行われていたそうだが、2010年に起こった地震の後、寺院は場所を移転し、建て直しの最中であつたため行事は中断されていた(2013年調査当時)。**【写真資料4】**

²⁰ **【写真資料5】**。アムド地域に見られる歌の研究については、Sujata 2005参照。

²¹ 彼はゾンサルリンポチェ監督 (འཇམ་དཔལ་འབྱུང་པ་ལྷན་པོ་ 1961-) の映画 *The Cup* (1999) にも出演した。ゾンサルリンポチェはカムのデルゲ (འཇམ་དཔལ་འབྱུང་པ་) からベユル (འཇམ་དཔལ་འབྱུང་པ་) へと抜ける道の途中を、谷に沿って遡ったところにあるサキャ派の名刹ゾンサル寺の座主**【写真資料6】**。

²² 2006年に映画の前半が作られた後、後半部分はいまだ公開されていない。

²³ 少々古いが、1967年の時点でアクセス出来たミラレーパについての出版および翻訳研究について小玉氏の研究がある(小玉 1967)。英訳ではQuintman氏が2010年に翻訳したものが最新である(Quintman 2010)。なお、Bacot氏のフランス語訳も優れた訳として名高い(Bacot 1987)。

²⁴ Chang氏の英訳では、しばしばチベット語の取り違えが見られる(Quintman 2014, 236n37, n40)。

2009) がある。さらに、多田等観氏はグー翻訳師ションヌペル (འགོ་སྐོར་གཞི་རྒྱ་དཔལ་ 1392-1481) の著した『青冊 (དབ་ཐེང་ཐོན་པོ་)』²⁵に見られる記述をもとにして、ミラレーパを紹介する短い文章を残しており (多田 2007, 222-223), エヴァ・ヴァン・ダムによって描かれたミラレーパ伝のコミック版も『チベットの聖者ミラレーパ』として日本語に翻訳されている (ダム 1994)。そして欧米諸国におけるミラレーパの需要の歴史はQuintman氏の博士論文に詳しい (Quintman 2006, 15-25)。

0.3 諸ミラレーパ伝

上記の通り、ミラレーパが自伝、あるいは自身の見解について多くは書き残さなかったことに起因し、彼の死後、多くの伝記や金剛歌が書き綴られてきた²⁶。シチュー・リトウパ (ཞི་བྱེད་རི་ཁོད་པ་རིན་ཆེན་སྒྲོན་ལམ་ 1203-1280) によって1373年に編纂された『ミラレーパ伝：日月光の燈明 (ཇི་བཙུན་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ཉི་ཟླ་འོད་ཟེར་སྒྲོན་མེ་)』 (以下『日月燈明』) によれば、その時代にはミラレーパの読んだとされる歌は1,118,000も存在していた (『日月燈明a』 362) ²⁷。しかしその多くが今日では失われており、現在我々が目にすることができるのは、その一部に過ぎない²⁸。

²⁵ 従来དབ་ཐེང་ཐོན་པོ་は英語では*Blue Annals*, 中国語では『青史』と訳されてきたが、དབ་を正確に訳すならばBlue Book, 「史」ではなく「冊」である (Kuijp 2006)。この件に関して、大谷大学三宅先生よりご指摘いただき、広島大学根本裕史先生よりKuijp氏の論文の情報をいただいた。

²⁶ Schaeffer氏はTBRCのデータを使い、チベット全体にみられる伝記を統計的に分析している (Schaeffer 2010)。

²⁷ これについてはレーチュンパの弟子キュンツァンパ (ལུང་ཆང་པ་ཡེ་ཤེས་བླ་མ་ 1115-1176) とシャン翻訳師 (ཞང་ཡོ་ལྷ་བ་ལྷ་པ་དཔལ་ 1237-) の書物に言及している。中国青海省青海民族大学クンガ・ワンチュク先生 (ཀུན་དགའ་དབང་ལྷ་མོ་) を、2010年11月28日から12月28日のまでの1ヶ月間、大谷大学真宗総合研究所の西藏文献研究班が招聘した。その間に本テキストの科文を作成されたが、それによって本テキストを俯瞰的に理解するための大きな手がかりを得た。

²⁸ ミラレーパの歌は『十万歌』と呼ばれるが、གསུང་འཕྲུལ་が全集を意味するのと同じように、ミラレーパの歌が10万あるという意味ではない。ミラレーパがいくつ歌をうたったかについては諸説あるが、その数を限定することは今日では困難である (Quintman 2014, 239-240n11)。

ミラレーパ伝の編纂の始まりは、ミラレーパの直弟子であるゲンゾン・レーパ（ངན་ཇོང་ལ་ལོ་རྒྱུ་རྒྱུ་）²⁹やシバウー（ཞི་བའོད་）を初めとする12人の弟子によって書かれた『大尊者ミラレーパの甚深な伝記（ཇི་བཙུན་ཆེན་པོ་མིད་ལ་སྐུ་མཆོག་གི་རྒྱུ་མཆོག་）』（以下『甚深伝』）である³⁰。またガムポパも『尊者マルパと尊者ミラの伝記（ཇི་མཆོག་པུ་ལོ་རྒྱུ་མཆོག་གི་རྒྱུ་མཆོག་）』として短い伝記を書き残している³¹。そしてその後、15世紀にツァンニョン・ヘールカ（གཙང་མྱེན་ཏེ་རུ་ཀ་རྒྱུ་མཆོག་པུ་ལོ་རྒྱུ་མཆོག་ 1452-1507）が『尊者ミラレーパの伝記：解脱と一切智への道説示（རྒྱལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱུག་དམ་པ་ཇི་བཙུན་མི་ལ་སྐུ་མཆོག་གི་རྒྱུ་མཆོག་གི་ཐུགས་ཅན་པུ་ལོ་རྒྱུ་མཆོག་）』（以下『道説示』）と『ミラレーパ広説伝：十万歌（ཇི་བཙུན་མི་ལ་སྐུ་མཆོག་གི་རྒྱུ་མཆོག་པུ་ལོ་རྒྱུ་མཆོག་གི་ཐུགས་ཅན་པུ་ལོ་རྒྱུ་མཆོག་）』（以下『十万

²⁹ ゲンゾンの人生については、『青冊』や『ホロン仏教史』に記述がある他、弟子のタンパ・レーチェン（དམ་པ་ལ་ལོ་རྒྱུ་）によって書かれた『ゲンゾン伝（ངན་ཇོང་ལ་ལོ་རྒྱུ་མཆོག་གི་རྒྱུ་མཆོག་）』がある。

Quintman 2014, 233n18参照。

³⁰ これまで、論者はこの作品の存在を知らずながら実際に目にしたことはなかったが、2011年に北京の蔵学出版社から『ミラレーパ全集（ཇི་བཙུན་མི་ལ་སྐུ་མཆོག་གི་རྒྱུ་མཆོག་གི་ཐུགས་ཅན་པུ་ལོ་རྒྱུ་མཆོག་）』が出版されたため、アクセスが可能となった。西洋におけるこの資料の採集についてはQuintman氏の研究に詳しい（Quintman 2014, 87-89）。なお、Newark Museumに所蔵されている写本は絵も描かれているという。英語では、*The Twelve Great Disciples*の題名で呼ばれる（題名についての議論はQuintman 2014, 89-91を参照）。

³¹ 大谷大学真宗総合研究所チベット文献研究班のホームページにて、大谷チベット電子テキストが公開されている（<http://web.otani.ac.jp/cr/twrp/index.html>）。この作品ではミラレーパが呪術を学んだ理由が、父と2人しかおらずとても弱かったため（ཡབ་མཁུ་གཉིས་ལས་མེད་པས་ཤིན་ཏུ་ཁྱུ་ཞེས་ཏེ།）と記されるが、他のミラレーパ伝では、幼少に父親と死別し、親族から虐待を受けた末父の財産を譲渡されなかったため、母の指示で親族たちに復讐を行うために呪術を学んだと記される。なお、ガムポパの全集について贋作が混ざっていることが指摘されている（c.f. Quintman 2014, 44-45）。この伝記に関して、Quintman氏の英訳がある（Quintman 2014, 191-198）。

歌』)³²を編纂するに至るまで、多くのミラレーパ伝が書かれた。以下、伝記とその特徴を年代順に列挙する³³。

³² ガムポパの『尊者マルパと尊者ミラの伝記』と同様に、電子化テキストが大谷大学真宗総合研究所チベット文献研究班のホームページ上で公開されている。こちらは大谷大学図書館所蔵菊池法蔵氏寄贈の木版本を定本とし、青海省で出版された活字本のページ番号が入力されている。本論文中ではこの電子化テキストを利用した。なお、ページ数を記載する際、便宜上青海版の番号で記載した。この作品は、レーチュンパの問いに答えてミラレーパが語る自伝の形を取っているため、著者がツァンニョンではなくレーチュンパと取り違えられていた (Evans Wentz 1968; Tucci 1949; 小玉 1967; Bacot 1987)。著者がツァンニョンであると言及したのはSmith氏である (Smith 1967)。

³³ 諸ミラレーパ伝の編纂問題については、Quintman氏の研究に詳しい。それぞれのテキストのアウトラインとコンコードダンスの一覧を作成されている (Quintman 2014, 207-225)。ここではその研究をもとに表を作成した。

著者	タイトル	内容と特徴
ゲンゾンを初めとする12人の弟子	『大尊者ミーラレーパの甚深いなる伝記 (ཇེ་བཙུན་ཆེན་པོ་མིད་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་བཅ་མོ་) 』	ミラレーパの弟子によって書かれた最初期の伝記。目次は「親族に関わる苦行を行われた福德」と、「三昧に関わる経験の福德」の二部に大きく分けられ、後者はさらに18章に分けられる。必ずしも時系列に語られているわけではない。表現が荒々しく、方言と思われる表現も多々みられる。
ガムポパ＝ソナム・リンチェン (སྐམ་པོ་པ་ལ་འཇོན་རྣམ་ཐར་རིན་ཆེན་ 1079-1153)	『尊者マルパと尊者ミラの伝記 (ཇེ་མར་པ་དང་ཇེ་བཙུན་མི་ལའི་རྣམ་ཐར་) 』	ガムポパ全集の最初にカギューの伝統を述べるため、ティーロー、ナロー、マルパ、ミラレーパの略伝が添えられている。ミラレーパの生涯の骨格が述べられているが、亡くなるのが父ではなく母になっている。
ラマシャン＝ツンドゥ・タクパ (སྐམ་ཞང་བཙུན་གྱུ་མ་གྲགས་པ་ 1123-1193)	『ミラレーパ伝 (སྐམ་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་) 』	ガムポパの『尊者マルパと尊者ミラレーパの伝記』をほぼ踏襲。なお、ガムポパの作品では、「父と子」しかいないとなっていた箇所が、ツァンニョンの『道説示』の影響以後、「母と子」に書き換えられている (Quintman 2014, 241n24)。
ドンモリパ (དོན་མོ་རི་པ་ 1203-)	『尊者ミーラの伝記 (ཇེ་བཙུན་མིད་ལའི་རྣམ་ཐར་) 』	ガムポパ、ラマシャンの作品に大筋を沿いながら、より洗練されている。རྣམ་ཐར་ངམ་འོ་རྒྱུ་として四部で構成される。ミラレーパにテプチュン (ཏེབ་རྒྱུད་) という弟がいたり、父が亡くなっておらず、ミラに法を学ぶよう助言するなど、他と異なる点がみられる。また、ミラレーパがインドを訪れている。

著者	タイトル	内容と特徴
サンゲブム (མངས་ཀྱི་འབྲུག་ 12c)	『ミラレーパ伝 (མི་ལ་ རས་པའི་རྣམ་ཐར་) 』	སྐུ་ལ་རྟེན་ཅིང་དཀའ་བ་སྤྱད་པའི་རྣམ་ཐར་とཉམས་སྦྱང་ སྐུ་ལ་ཡོན་ཏན་བསྟེན་པའི་རྣམ་ཐར་の2部から成 る。ラマシャンやドンモリパの作品にみ られた話に、さらにサンゲブムが集めた 話が加えられている。སྐད་という表現が多 用される。
ゲルツァンパ＝ デチェン・ドル ジェ (ཀུལ་ཚང་པ་ བདེ་ཆེན་རྩི་ཇེ་ 13c)	『尊者王ミラレーパ伝 (ཇེ་བཙུན་གྱི་ཀུལ་པོ་མི་དཔ་ རས་པའི་རྣམ་ཐར་) 』	རྩ་བའི་ཆོག་བསྟན་པ་とདེའི་དོན་འགྲེལ་པར་བཤད་པ་の2 部からなる。伝記、歌、伝記（涅槃）の 構成。ガムポパなど前の伝記にさらに書 き加えを行っているが、『甚深伝』から の影響も伺える。マルパのもとでの苦行 が描かれるが、ミラは自身の罪を清め きったとある。Tiso氏の英訳あり（Tiso 1989）。
ウゲン・リン チェンペル (ཨོ་རྒྱལ་རིན་ཆེན་ དཔལ་ལ་ 1229/1230- 1309)	(題名なし)	伝記部分とདྲིང་ངེ་འཛིན་དང་འབྲེལ་པ་ཉམས་སྦྱང་ བའི་ཡོན་ཏན་の2部からなり、後者はさらに17 のཡོན་ཏན་に分けられ、『甚深伝』を念頭 において書かれていることがわかる。
カルマパ3世＝ ランジュン・ド ルジェ (ཀམ་མ་པ་ རང་བྱུང་དོན་ཇེ་ 1284- 1339)	『瑜伽自在者ミラ＝ シェーパ・ドジェの金 剛歌：ゾーナクマ (རྣལ་ འབྱོར་གྱི་དབང་ཕུག་མི་ལ་བཞད་ པ་དོན་ཇེ་འགྲུང་མགུར་མཛོད་ ནག་མ་) 』	『甚深伝』の章立てを踏襲。『甚深伝』 の上に、書き加えが行われている。な お、現存する『ゾーナクマ』の木版は、 同じランジュン・ドルジェの編集とされ ながらも、木版によって内容が異なると いう。初期に書かれてものは『甚深伝』 に近く、後になるほど他の作品からの借 用が多いという（Quintman 2014, 107）。

著者	タイトル	内容と特徴
シャマルパ2世 =カチュー・ワ ンポ (མཁའ་ལྷོད་ དབང་པོ་ 1350- 1405)	『吉祥ある法尊者ミラ レーチェンの伝記：加 持の雲蘊 (ཆོས་ཤེད་པ་ལ་ ལྷན་མི་ལ་རས་ཆེན་གྱི་རྣམ་པར་ ཐར་པ་བྱིན་རྒྱལ་གྱི་སྤྱིན་ པུང་) 』	これまでの作品から複雑に影響を受けて いる。ドンモリパやゲルツァンパの作品か ら影響を受けた作品が見られるが、伝記 的記述だけではなく歌も同時に記述され る。また『ゾーナクマ』からの借用も見 られる。
シ チ ュ ー リ トウーパ (ཞི་ཤེད་པ་ 14c)	『ミラレーパ伝：太陽 と月の光の灯明 (ཤིང་ བུན་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་པར་ ཐར་པ་ཉི་ཟླའི་འོད་ཟེར་སྤྱོན་ མེ) 』	འཇགས་དང་རྩལ་པ་ཆོས་ལྱིར་དཀའ་བ་ལྷན་པའི་ཡོན་ཏན་の 2部から成る。前者にはミラレーパのみな らず、マルパの伝記や著者であるシチュ ーリトウーパの伝記も含まれている。後者は 18章に分けられる。
ツァンニョン・ ヘールカ (གཙང་ སྟོན་ཏེ་རུ་ཀ་ 1452-1507)	『尊者ミラレーパの伝 記：解脱と一切智への 道説示 (ནལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ ལུག་དམ་པ་ཤེ་བུན་མི་ལ་རས་ པའི་རྣམ་ཐར་ཐར་པ་དང་ཐམས་ ཅད་མཁྱེན་པའི་ལམ་སྟོན་) 』 『ミラレーパ広説伝： 十万歌 (ཤིང་བུན་མི་ལ་རས་ པའི་རྣམ་ཐར་རྒྱས་པར་བྱེ་བ་ མཁུར་འབུམ་) 』	『甚深伝』と『ゾーナクマ』の「親族に 関わる苦行を行われた福德」が独立して 『道説示』とされ、その中にミラレーパ の歌を中心とした『十万歌』が挿入され ている。『十万歌』は先の「三昧に関わ る経験の福德」の部分にあたるが、以前 の作品の章立てとは異なる。状況描写な ども多く描かれている。『道説示』は 「如是我聞」で始まり、レーチュンパの 問いにミラレーパが答える形で始まるな ど、釈尊の伝記を意識していることが伺え る。

このうち、『道説示』と『十万歌』、『ゾーナクマ』は『甚深伝』の流れを汲む。ガムポパ、ラマシャンと続く伝統は、ティーロー、ナーロー、マルパ、ミラレーパと、カギュー派の諸々の師たちの伝記と合わせて書かれてきた。なお、初期の作品は短く、伝記的記述が主であったものが、年代が下がるにつれて、『甚深伝』の影響を受けるようになったことがわかる。そもそも、『甚深伝』は一般

の目に触れることを意図して書かれてはいなかった³⁴。それがランジュン・ドルジェによって広められ、ツァンニョンが木版印刷するに至って、広く一般に行き渡るようになった。

現代のチベット人の抱くミラレーパのイメージは、ツァンニョンの『道説示』と『十万歌』によるものである。ツァンニョンの作品は状況描写も詳しく描かれ、それ以前の作品の荒々しい表現とは違い、文学的にも美しい³⁵。本論文ではツァンニョンの作品をメインテキストとして用い、それ以前に書かれた文献については適宜言及するに留める。ミラレーパの思想を研究するためには、これら古い文献の仔細な研究が必要であるが、それは将来的な課題としたい。

0.4 ツァンニョン・ヘールカ

『道説示』と『十万歌』の編者であるツァンニョン・ヘールカは1452年、パクモドゥ派が勢力を誇っていた時代に³⁶、ツァン地方ニヤントウ（ཡུང་རྫོང་）のカルガ（མཁའ་དགའ་）に生を受けた³⁷。ツァンニョンは宗派としてはカギュー派のそれぞれの支部とつながりを持ち、またサキャ派からも影響を受けた人物である。彼の時代のカギュー派は、カルマパ7世チュータク・ギャムツォ（ཀུམ་པ་ཚེས་གཤམ་གྱི་མཚོ་ 1454-1506）とシャマルパ4世チュータク・イエシェー（ཞུ་དམར་པ་ཚེས་གཤམ་ཡེ་ཤེས་ 1453-1524）の時代であった³⁸。カルマ・パクシ（ཀུམ་པ་ཤི་ 1204-1283）がガムポパの弟子であったドウスム・ケンパの化身と認定されたことに化身制度は端を発するが³⁹、

³⁴ 『甚深伝』の奥書に、ལྷན་བརྒྱད་བདེ་མཆོག་འཁོར་ལོ་ཡི། །བརྒྱད་པ་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་འདི། །མ་འོངས་གདུང་རྒྱུད་འཛིན་པ་ནམས། །སློ་དམན་རྩེད་པས་འཇིགས་པའི་ཕྱིར། །སློ་མའི་གསུང་བཞིན་ཡི་གེར་བཀོད། །སློ་མ་མཁའ་འགྲོའི་བཟོད་པར་གསོལ། །ཕྱི་རབས་རྟེན་གྱི་གང་ཟག་ནམས། །དབང་བསྐྱར་བྱིན་རྒྱལ་ཚེས་འཁོར་དང་། །དཔལ་ལོ་དཔལ་ལོ་མཆོད་ལ་སོགས། །དབྱེས་ཤིང་གནང་བ་མ་གཏོགས་པ། །སློ་མ་རྩེ་ཡི་བཀའ་བརྒྱུས་བཏབ། །གལ་རྟེན་བཀའ་ལས་འདས་ལྷུར་ན། །མཁའ་འགྲོ་གོ་ཡོང་དམ་པས་ན། །ཡི་གེར་མ་སྟེལ་གསང་བར་བྱ། །とあるように、この教えは秘して伝えられることを意図して書かれた（『甚深伝』516-517）。

³⁵ ツァンニョンは、明らかに釈尊の十二相成道を意識して伝記を編纂している。これについてQuintman氏は表を作成し、釈尊の十二相成道とミラレーパの偉業とを比較している（Quintman 2014, 138-139）。

³⁶ この時代の政治の流れについては、スタン1993, 72-83を参照。

³⁷ Smith氏がツァンニョンの人生を俯瞰的に考察している（Smith 1969, 7-12）。

³⁸ カルマパとシャマルパについてはDouglas and White (1976)とKarma (1980)を参照。

³⁹ 今枝 2003, 31; Shakabpa 1984 65参照。

この制度は15世紀から本格的な広まりをみせ、現在ではカギュー派に留まらず、
 ポン教を含めたチベットの全ての宗派で採用されている⁴⁰。

ツァンニョン自身が誰の化身と他からみなされ、また本人がどのように考えていたのかについては詳しい研究がすでになされている (Lasson 2011, 57-60; Quintman 2014, 153-172)。レーチュンパやゲンゾンといったミラレーパの直弟子、ミラレーパ、その師マルパ、さらにはインドのティーロパなどツァンニョンの前世が誰であったかについては諸説あるが、少なくともカギュー派の偉大な諸師たちのいずれかの化身と考えられている⁴¹。

ツァンニョンの弟子であるグーツァンレーパ（གོང་ཚང་རས་པ་སྒྲ་ཚལ་པ་ཤེས་པ་ 1494-1570）⁴²によって著された『全ての方面から勝るツァンニョン・ヘールカの伝記：金剛乗の作明である太陽の真髓（གཙང་སྒྲིག་དེ་རུ་ཀྱུ་ཤྱགས་ཐམས་ཅད་ལས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བའི་རྣམ་ཐར་རྩི་ཐེག་པའི་གསལ་བྱེད་ཉི་མའི་སྒྲིང་པོ་）』（以下『ツァンニョン伝』）によれば、ツァンニョンは衆生の模範となるようにとの意図をもってミラレーパの伝記を編纂した（『ツァンニョン伝』68b）。ツァンニョンは26歳の時、ミラレーパの聖地であるディンのタクマルチョンルンを訪れて、初めてミラレーパのヴィジョンを得

⁴⁰ 15-16世紀以前には、化身制度とは本質的に異なつた叔父-甥相続が取られていた。このことはカルマ派についても例外ではなく、カルマ派の総本山であるツルプ寺の座主については他の氏族教団と同様に血族の叔父-甥制度によって継承されており、血族相続と転生相続とが併存していた（今枝 2003, 31; 高橋 2013）。

41 『ツァンニョン伝』では、チュージェ・ヤンチルワがツァンニョンの前世はティーローパだと夢みたことに対し、「それはあなたの良き心境だ。私はティーローパの伝統を受け継ぐものであるが、誰の化身かについてはわからない」と答えた（『ツァンニョン伝』132）。一方で、ニヤナン寺でミラレーパのどの弟子の化身であるのかという質問に対し、ラブチのレチェンブグ（ལའུ་ཅེན་བུག）の足跡を見ればわかるとほのめかし、加えて「特別な師であることが私の死後にわかるだろう」と、自身がミラレーパの化身であることをほのめかした（『ツァンニョン伝』152-153）。またトゥケン（ཐུ་ཁུ་ཁྱེན་པ་འཇུག་པོ་ལྷུ་གྲོ་བློ་བྲུ་མ་མཐོང་ཡུལ་1813-1899）とジャムヤン・ケンツェワンポ（འཇམ་དབྱངས་མཁའ་ལྷན་པ་ཅེ་དབང་པོ་1896-1959）はレーチュンパの化身とみなした。なお、Larsson氏は幾人かのラマたちからも同じように教えられたと記していることから、現在でもツァンニョンをレーチュンパの化身とみなす傾向がある（Larsson 2012, 59n27）。

⁴² グーツァンレーパの生没年については種々述べられる。ここでは、TBRCも採用しているグーツァンの伝記に見られる生没年を挙げた (Ehrhard 2010, 130n3)。Ehrhard氏はグーツァンレーパの伝記の翻訳研究も行っている。

た⁴³。ツァンニョンはその後ミラレーパの聖地を訪れて、ミラレーパやレーチュンパ、ゲンゾンといった人々のビジョンを得た⁴⁴。ツァンニョンのミラレーパ伝が世に広まった原因として、ツァンニョンの時代に、木版技術がチベットに導入されたことがあげられる⁴⁵。当時の最新技術を利用して、ツァンニョンは自身の編纂したミラレーパ伝を世に普及させたのである。彼のこの作品をもってミラレーパ伝の編纂の歴史は、その絶頂を迎えた。ツァンニョンの伝記に記される通り、ツァンニョンの著したミラレーパ伝は彼の創作したものではない。しかし、編纂という、数ある話や歌の取捨選択に、ツァンニョンの視点を垣間見ることができる。また、伝記の章立ては悪行を積む前半生の3章と、悟りを求める後半生の9章の計12章から成り立っている。研究者たちが指摘しているとおりの、12章という章立ては、釈尊の12の事業に倣っている⁴⁶。また、『道説示』は「如是我聞」で始まり、レーチュンパがミラレーパに偉業を尋ねて、ミラレーパがそれに応じて語るという伝記のスタイルは、仏典と同じである。長さは短いながらも、レーチュンパがミラレーパの伝記を尋ね、ミラレーパが歌で返すというやり取りの形自体は『甚深伝』にも見られるが、ツァンニョンこれを『道説示』全体に適用し、ミラレーパが一人称で語るスタイルで伝記を書いた（『甚深伝』206-213）⁴⁷。

ミラレーパが現在でも広く一般の人々に信仰されていることは、ツァンニョン

⁴³ དེ་ནས་ཤིང་དགུང་ལོ་ཉིད་དུག་པ་ལ་ཡར་བོད་ལ་བྱོན་ནས། བྱིན་ཆེན་པོ་དཔལ་མཛོད་ལུང་དུ་སྒྲགས་ཅིག་ཙམ་མུ་བ་རྒྱན་ཏིང་ལེ་འཛིན་ལ་སྟོམས་པར་བཞུགས་པས། ཤིང་བཙུན་མི་ལ་རས་པ་དེ་ཉིད་རེས་འགའ་རྣམ་ཐར་གསུང་བ། རེས་འགའ་ཐུགས་བཅེ་བའི་ཞལ་བཀོད་གནང་བ། རས་འགའ་ཆོས་གསུང་བ། རས་རྩ་འཕུལ་སྒྲ་ཆོགས་སྟོན་པ་ལ་སོགས་... (ལྷ་བཙུན་རིན་ཆེན་རྣམ་རྒྱལ་ 45)

⁴⁴ ツァンニョンが34歳以前の時、ウーセルプグで修行していた時に、ミラレーパから加持を受けた。この出来事はツァンニョンとミラレーパの精神的な繋がりとして、ツァンニョンの弟子たち、ツァンニョン自身によって強調された (Quintaman 2014, 163-164)。ཁོ་ལངས་ཏིང་ལེ་འཛིན་གྱི་དུངས་བའི་ངང་ལ་ནམ་མཁའ་འཇུག་ཏུ་གྱུར་ཕུབ་བའི་ནང་ན་ཤིང་བཙུན་བཞད་པ་དྲི་ཤིང་སྒྲིབ་པ་མཐའ་དག་ནས་བསལ་ཞིང་གཟི་བཞིན་འོད་དུ་འབར་བ་ཕུག་གཡས་ཆོས་འཆད་གཡོན་མཉམ་གཞག་གི་རྟེངས་ན་ཀླ་ལ་བདུན་ཅིས་གང་བ་བསྐྱམས་བ། ཞབས་དཀྱིལ་དཀྱངས་ཕྱེད་པས་པས་སྒྲིང་ལྷ་ལྷ་སྒྲིབ་འཇུག་འོད་ཀྱི་སྟེང་ན་བཞུགས་པ་ཅིག་གཟིགས་པ་ལ། མོས་གུས་ཆད་མེད་པའི་གདུང་ལུགས་དུག་པོས་ཕུག་མང་དུ་བཙལ་ལ་བྱིན་བརྒྱབས་ཞུ་བར་རྩམས་པ་ན། ཕུགས་གཡས་པས་ཤིང་གྱིས་དབུལ་བྱས་ཐེམ་དུ་མ་མཐོང་ནས་ཁྱོད་ལ་མིང་གཉིས་ཡོད་པའི་དང་མ་ལ་བདེ་བ་སྦྱོང་དུ་ལྷ་མགུ་སྟོབ་དབང་ཕུག་བྱ་བ་ཡིན་ནི་གསུངས་ནས་འཇུག་པ་ལ་སོང་། (ལྷ་བཙུན་རིན་ཆེན་རྣམ་རྒྱལ་ 77)

⁴⁵ རྟོན་གྲུབ་རྒྱལ་1997, 51-52; Schaeffer 2009: 2011。チベットの木版技術については伏見 2008を参照。

⁴⁶ Schaeffer氏もこのことを指摘していたが、Quintman氏はさらにこれを整理した表を作成している (Schaeffer 2007, 211; Quintman 2014, 138-139)。

⁴⁷ このようなスタイルをとってツァンニョンが『道説示』を編纂したのは、自身をミラレーパの化身であると考えていた証拠であるとQuintman氏は指摘する (Quintaman 2010, xxix)。しかし、なぜそのことをツァンニョンは『道説示』の中や奥書に書き記さなかったのだろうか。

の功績に負うところが大きい。ドゥンドゥプジャー (དོན་གྲུབ་ལྷུ་ལྷ་ 1953/1954-1985) 氏はさらに積極的に「ミラレーパのこの名声は、彼の生きた時代ではなくむしろ後代になってから広まったものであり、ツァンニョンによって伝記が編纂されることがなければ今のようなミラレーパの知名度もなかったのではないか」と指摘する。その理由としてはランタルマ王 (ལྷ་རྩ་མ་ཁུ་ཏུ་མ་བཅན་ 809-842) 王によって行われた、破仏と社会的な混乱に加えて、仏教の中で売名行為に走る宗教者の存在をあげている (དོན་གྲུབ་ལྷུ་ལྷ་ 1997, 49-51)。しかし、ツァンニョンがミラレーパ伝を編纂するに至るそれ以前からミラレーパの直弟子たちに始まり、先に表で確認した通り、多くの人物によって幾多のミラレーパ伝が書かれてきた。そのことから鑑みると、ミラレーパ伝編纂の課程においてツァンニョンの果たした功績については同意するものの、ミラレーパの名をツァンニョンが作り出したとするのは言い過ぎであろう。むしろ、Smith氏が指摘するように、ツァンニョンはその当時チベットの民間に広く浸透していたミラレーパの名声を用いて、カギュー派、ひいてはチベット全体の仏教を再構築する手段としたと考えた方が妥当ではないだろうか (Smith2001, 60)。ツァンニョンの時代、仏教はすでに行者たちが個々人で修習するものではなく、僧院を中心とした仏教教団の権威を支えるものとなっていた。この時代にミラレーパの伝記だけではなく、マルパやレーチュンパ、ナーローパ、ティーローパなどの伝記がツァンニョンやその弟子によって相次いで作成された。これらカギュー派の祖師たちの伝記は、カギュー派をその本来の姿に戻そうとした革命の一部であったのであろう。ツァンニョンが、ミラレーパ伝を編纂し直そうと考えた理由の1つとして、仏教を実践しようとする万人の手本になるようにとの願いがあった。出家者が仏教を独占するのではなく、広く万人に開かれた仏教を目指すために、11世紀を生きたミラレーパを修行者の理想として用いたのではないか。

ツァンニョン・ヘールカはその名が示す通り、ツァン地方のニョンパ (ཉོན་པ་) である。ニョンパとは、現在のチベット語では「気違い」の意味で用いられる。しかし、本来チベットでは、ニョンパとよばれる人々は、一種の尊敬の眼差しを

集めていた⁴⁸。そして、それは彼だけが特異な存在だったわけではなく、その時代には他にもタントン・ゲルポ（ཐང་སྒྲོང་རྒྱལ་པོ་ 1361-1485）⁴⁹、ドゥクニョン＝クンガ・レクパ（འབྲུག་སྒྲོན་ཀླན་དགའ་ལེགས་པ་ 1455-1529）、ウーニョン＝クンガ・サンポ（དབྲུག་སྒྲོན་ཀླན་དགའ་བཟང་པོ་ 1458-1532）⁵⁰のように有名なニョンパが存在した⁵¹。また、ニョンパはその奇怪さゆえに人々から忌諱されていたかもしれないが、軽蔑ではなく尊敬を集める存在でもあった。そのことは、1504年にツァンニョンがネパールのカトマンドゥにあるボダナートの仏塔を修復したことからも推し量ることができる。仏塔を修復するために2781シオルの金が使用されたとあるが、そのような金を集めるだけの力をツァンニョンは有していた（Snellgrove and Richardson, 117-8; Smith 2001, 59）。またその金の残りを使って、ツァンニョンはマルパの伝記を木版印刷した。伝記によると、ツァンニョンはグンタンの領主や時の施政者であるリンプンのダウンユ・ドルジェ（དྭ་ཡོད་དེ་ལྷེ་）を初めとした多くの施主たちの帰依処となっていた⁵²。それらの強力な施主の支えによって、ツァンニョンは莫大な金を集めることが可能となったが、このような施政者たちとの関係を持つことは、ニョンパを自負する彼の生き方と矛盾することはなかったのだろうか。ミラレーパが一生独身であったのに対して、ツァンニョンは妙妃を伴っていた⁵³。ツァンニョンが自身をミラレーパの化身と考えていたかどうかという問題はさておいても、ツァンニョンの政治との距離の取り方、そして妙妃の存在などを鑑みると、ミラレーパの修行態度とは意を異にしているように思われる。ミ

⁴⁸ The lines between the tantric yogi of India and the Tibetan *smyon pa* are somewhat blurred. Perhaps the difference lies in the apparently greater discipline exercised by the yogi. The *smyon pa* may be the yogi *par excellence*, the jewel among gurus; or he may be demented soul wallowing in ordure, the filthiest beggars. Within this religious context Tibetans are prepared to suspend judgment upon those who have completely forsaken the conventions of society (Smith 2001, 59) .

⁴⁹ タントンの生没年については、諸説あるが、TBRCは出生を1361/1365、没年を1486/1480でとっている。

⁵⁰ ラツォン翻訳師が（ལྷ་མོ་ལོ་རྒྱལ་ལེགས་ཀྱི་ལྷན་པོ་ 1512-）がウーニョンの伝記を書き残している（ལྷ་མོ་ 1972）。

⁵¹ 諸ニョンパについてはLarsson氏の研究を参照（Larsson 2012, 10-30）。

⁵² Larsson 2012: 28-29. 中村氏によると、仏教では国王を盗賊と本質的に同じと考えていたとあるが、その理論でゆくと権力と結びつく行為は本来の仏教のあり方に悖る（中村 1984, 277）。

⁵³ 『ツァンニョン伝』140-141参照。後述するが、ミラレーパはカルマムドラーを行う際にダーキニーを妙妃とした。

ラレーパは財産を持たず、イラクサを食べて食いつないだ⁵⁴。仏陀の三十二相の中で「瑞如鹿王相」が説かれるように、羚羊のような脛を持ち、痩せ細っていることは仏陀の身体の理想的な姿とされていた（中村 1984, 290）。『十万歌』には、夜に瞑想をしていたミラレーパを盗賊が襲う話がある。しかし、ミラレーパは笑って、「昼間、私が何も見つけられなかったというのに、夜になって何か見つかるわけがない」と言って盗賊を笑い飛ばした。そのようなミラレーパとは対照的に、ツァンニョンは権力者からの帰依を受け入れた。それがミラレーパやマルパの伝記を編纂し、スワヤンブナートを修復するためであったとしても、ミラレーパの行いと同じであると言うには違和感を覚える⁵⁵。いずれにせよ、ツァンニョンの編纂したミラレーパ伝は、物語として非常に洗練されており、現在でも多くの人々の心を掴んでいることは間違いのない事実である。それまでの伝記は修辭に凝ってはいない。そこには「野蛮に輝いている」と芥川龍之介が評した『今昔物語』のような荒々しさがあつた（芥川 2002, 571）。しかし、ツァンニョンは話の整合性を持たせ、情景描写も美しい。彼の作品がミラレーパ伝の中でも最高峰に位置することは確かである。

0.5 先行研究

ミラレーパ伝の翻訳については先に記述した。日本におけるミラレーパの研究は小玉大門氏からである（小玉1967）。小玉氏はミラレーパの重要性を確認した上で、その当時で入手可能であつたテキストの整理を行つた。諸ミラレーパ伝の比較研究では、金子英一氏が、『ゾーナクマ』と『十万歌』の一部を比較研究し

⁵⁴ 『甚深伝』によると、ミラレーパが金を隠し持っていたのではないかと期待した弟子たちもいたようである。དེར་མིང་ལ་ལ་གསེར་མང་པོ་འདུག་ཟེར་བ་བྱུང་བ་ལ། ལེགས་སེན་ཅེ། ལྷ་མའི་རྣམ་ཐར་འདི་ལ་གསེར་ཞུའོ་ཡོད། མིང་ན་པའི་ལ་ལ་བཟོད་རྒྱལ་མེད་ཟེར། དེར་ཕྱིས་གསེར་ཞུའོ་འདུག་གདའ་བལྟས་ཅ། གསེར་མེད་པར་བྱར་དཀར་རྟོག་པོ་གསུམ་རས་ཁག་གི་རང་ཏུ་བདུམས་པ་དང་། ཡི་གེ་དང་། གྲི་གུ་མེ་ལྷགས་ཡུ་བས་ཁམ་ཡོང་བ། སོས་གྲི་ཡོང་བ་ལྷག་པས་མེ་ཆ་འོང་བ། རྩེ་མོས་འབྲུག་འོང་བ་དེ་དང་། དེ་རྣམས་འདུག་པ་ལ། ཡི་གེ་ལ་བལྟས་ཅ་ན། བྱ་རས་འདི་གྲི་གུ་འདིས་བྱམ་བྱ་བྱུས་དང་མི་རྣམས་ཁྱེད་ནས་འོང་། རས་འདི་གྲི་གུ་འདིས་བྱམ་བྱ་བྱུས་བྱུས་དང་། མི་མ་ཁྱེད་བར་བྱ་རས་ཡང་མི་འཇོད་པས་ཐམས་ཅད་ཁྱེད་ནས་འོང་ཟེར་བ་དང་། མིང་ལ་རས་པ་ལ་གསེར་ཡོད་ཟེར་བའི་མི་འགའ་རེ་ཡོད་མཆིས་པས་ཁར་སྐྱུག་པ་རྒྱལ་ཅིག་ཟེར་བ་བྱིས་ནས་འདུག་པས། རས་པ་ཐམས་ཅད་སྐྱུག་པའི་རང་ན་གད་དི་རེ་སོང་འོ། །（『甚深伝』498-499）

⁵⁵ なお、ミラレーパとツァンニョンの最期の記述の類似性については、Schaeffer氏の研究がある（Schaeffer 2007）。ツァンニョンの死後、弟子達は師をミラレーパとの関連づけを試みた（Ehrhard 2010, 154）。

ている（金子 2003）。西岡祖秀氏はシチュー派の断境説との関係を論じている（西岡 2012）。また地理的な面からのアプローチも見られる（伊藤 2000; 和田 2003）。佐藤氏による翻訳研究や、論者によるミラレーパと、母、マルパ、弟子たちとの関係に関する拙稿はあるものの、日本においてはカギュー派全体の歴史の中でふれられることはあっても、ミラレーパに焦点を絞った研究は少ない⁵⁶。

チベットにおいては、夭折しながらも今なおチベットで人気を誇っているアムド出身の文豪ドゥンドゥブジャーがツァンニョン・ヘールカについての研究を残している（དྲུང་དུབ་ཇཱ་ 1997）。また近年では、青海民族大学のクンガ・ワンチュク氏が精力的に論文を発表されている。また、『十万歌』の中の歌を取り出した考察などもみられる（ལྷ་འགྲུག་པོ་ 2006）。

西洋においてはミラレーパやツァンニョンについての多くの研究がなされている。Gene Smith氏の研究は、論者が研究を初めた当初に、大きな知識と示唆を与える契機となった（Smith 1993: 2001）。ツァンニョンについては、Larsson氏による詳細な研究が発表された（Larsson 2012）。またミラレーパの研究に関してはAndrew Quintman氏が、ミラレーパ伝の編纂課程について仔細な研究成果を発表している（Quintman 2014）。カギュー派における口伝の伝統についてはSernesi氏の研究に詳しく（Sernesi 2004: 2011）、この他にも多くの研究がなされているが、それらについては論文中で適宜言及する。

0.6 研究目的

以上のような状況のもと、本論文では、聖者ミラレーパの生き方とそれを貫く仏教思想の特徴を明らかとすることを目標とする。ミラレーパはその知名度と人気にも関わらず、これまでその思想に着目した研究はほとんどなされてこなかった。その原因として、ミラレーパがツォンカパ（ཙོང་ཁ་པ་སྒྲོ་བཟང་གཤམ་པ་ 1357-1419）など他の偉大な学者たちのように仏教哲学書を書き残さなかった点があげられる⁵⁷。そのため、ミラレーパの思想について考察する際には、先に確認したミラレーパの弟子たちによって書き綴られてきたミラレーパの伝記と金剛歌を参考に

⁵⁶ 佐藤 1990: 1991: 1992: 1993: 1994a: 1994b: 1994; 拙稿 2009: 2010: 2011: 2012a: 2012b: 2014.

⁵⁷ しかしある意味では、自らの見解を書き残さなかったからこそ、全ての宗派から受け入れられてきたとも言える（ガムポパ 2007, 22n8参照）。

する他ない⁵⁸。しかしながら、ミラレーパのうたった歌は、修習の中で生まれた経験に根指してうたわれたため、言葉を表面的に捉えてもその内容を理解することは難しい。また、後代のカギュー派における文献のように思想として整理されていない。これらの点が、ミラレーパの思想を研究することを困難にしてきた。

Sernesi氏が指摘するように口伝の伝統を研究する際には、初期のものだけでは後代の発展についても目を向ける必要があるが、そのことも視野におきつつ、本論文ではひとまずミラレーパを中心におき、カギュー派の祖に位置する人々の伝記と口伝の系統を確認することとしたい⁵⁹。

0.7 研究の手法と各章の概要

そのため、第1章から第4章までは、ミラレーパを中心として、師と弟子たちとの関係からミラレーパの生き方について論じる。その際、ツァンニョン・ヘールカの編纂した『マルパ伝』『ミラレーパ伝』および『十万歌』を用い、師の弟子に対する指導方法、口伝の教えの内容、そして彼らの人生における「出離」(ཐིམ་གཏུང་)の問題について注目して考察する。ツァンニョン・ヘールカのテキストを用いる理由は、現在のチベット人の間に流布しているこれらカギュー派の祖師たちに対するイメージがこのツァンニョン・ヘールカのテキストに依っているという点にある。そして、この伝記が他の伝記群に比べて、歌だけではなく散文が仔細に描かれているためである。なお、他の伝記についても適宜言及したい。

続く第5章では、4章までで確認した師資相承の教えが、どのような形でミラレーパの歌に反映されているのかを検証する。福田洋一氏はツォンカパの高弟ケードゥブジェの著わしたツォンカパの伝記を考察し、伝記にはツォンカパが文殊の啓示から得た中観理解の内容自体は記されてしないとした上で、その理由を「ツォンカパの弟子たちにとって、ツォンカパが説く帰謬派の見解の本質は十分に知られていることであつたので、伝記の中でそれを繰り返す必要がなかったのかもしれない」と述べている。しかし、ミラレーパと最も違うのは、ツォンカパの場合、「その内容は、当時ツォンカパが著わしたと思われるいくつかの著作の中に見いだされる」という点である(福田 2002, 832)。ツォンカパの伝記と同様に、ミラ

⁵⁸ ミラレーパ自身が短い書き物を残していたとの記述もある (Quintman 2014, 231n5; n6)。

⁵⁹ In brief, the study of the Aural Transmission sheds light not only on the very inception of the Bka' brgyud school, but also on some of the enduring later developments within it (Sernesi 2011, 203)。

レーパの伝記にも、ミラレーパの体験的な仏教理解の内容自体は記されていないが、それは弟子たち自身が、ミラレーパのもとで実際に体験すべきものだったのであろう。ツォンカパが思想を著作として書き残したのに対して、ミラレーパは文字ではなく歌にうたった。そのため、ミラレーパの仏教理解を理解するためには、これらの歌を考察する必要がある。この作業を、本論文の最終章で行い、その歌の内容からミラレーパの思想の特徴を明らかにしたい。そして、それらが平易な言葉で綴られているにも関わらず、深い体験的な仏教理解をうたっていることを確認する。結論を前もって述べるならば、究極的な意味では無でありながら、現れているこの世界の不可思議さについて、ミラレーパは率直にうたったのである。

第1章 樂を道へーマルパ＝チューキ・ ロドゥ



1.0 緒言

マルパ＝チューキ・ロドウ (མར་པ་ཆེན་ཉི་ཤེན་ 1002-1097) は、11世紀のチベットにおいて、インドの仏典をチベットに導入することに貢献した翻訳師である⁶⁰。破仏を行ったとされるランタルマ王が亡くなり古代王権が衰退した後、チベットでは9世紀半ばから10世紀にかけて分裂状態が続いた。仏教においては僧院の伝統が失われ、密教を文字通りに実践する者たちが秩序を乱していた。そのような中、西チベットではチベット古代王国の末裔ラマ＝イエシェー・ウー王 (ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་ 957-1055) らをインドやカシミールに派遣し、1042年にはインドからアティーシャ (Atiśa, 892-1054) を招聘した⁶¹。この仏教再興の時代にあつて、密教的な教えはいたるところに定着し、師や個々の教えに応じて数々の宗派が誕生して僧院が建設され始めた。また僧院仏教の存在と同時に、寺院を持たず、個人的に仏教を実践する者もいた⁶²。特に、旧派の密教実践者たちの行為に対して失望が高まり、原点に立ち戻りインドで密教を学び、それを実践する者が増えていた。このような流れの中で、マルパも自らインドへと赴いて法を聴聞し、それらの翻訳を行って新たな密教の教えをチベットへと伝えた。マルパは生涯に三度インドを訪れたが、それらの費用に親族の財産や信者たちからの布施を充てていた⁶³。マルパは現在のチベットにおける宗派の区分で言うと、カギュー派の基礎を確立した人物である。教団を設立したのは、マルパの孫弟子にあたるガムポパからであるが、そこへ繋がる

⁶⁰ チベット大蔵経の中には、マルパの翻訳した単訳と共訳の仏典は、北京版チベット大蔵経の目録では14点が数えられる。

⁶¹ マルパはアティーシャと目見え、彼が柔和であり、チベットに仏教を広げに来たことを喜んだが、その一方で、その教えは比丘の一般的な別解脱戒であると考え、教えを請うことはなかったという (『マルパ伝』 36b4-5)。

⁶² たとえば、Ashwaniは、「マルパの寺院」という言葉を用いているが、『マルパ伝』の中にはマルパが僧院を建立したという記述は確認できない (Ashwani 2002: 9)。しかし、現インドのザンスカール地方にあるトンデ寺院 (ཏོང་པེ་དགེ་ལེན་ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་) はマルパによって建立されたとされる (『ལ་དགེ་ལེན་ལྷ་མོ་ 815)。

⁶³ マルパは当初インド行きを親に反対され、「チベットでできるなら法を行じ、無理ならば農業をしろ」と言い渡された。しかし、マルパは「父上は最初、遠方のよきラマのもとへ〔私を〕送るとおっしゃいましたが、どうやってインドより遠くへと送るのですか」と言つて、家と畑以外の全財産を処分し、それで得た金18サンを携えてインドへと旅立った (『マルパ伝』 4b6-5a2)。

ブータンの国境近くに位置するマルパの故郷ロダクに現存する。このような師の弟子に対する厳格な態度は、マルパの師であるナーローパとティローパ（Tilopa, 988-1069）の関係にも見られるようにインドにおいても取られていた指導法であった⁶⁸。

また、マルパが考えていた「出離」について考察したい。マルパは出家者ではなかったが、密教の教えを実践した行者であった。それゆえ、仏教を行うならば「出離」は避けては通れない道である。在家の行者でありながら、マルパがどのように世俗の世界と距離をとっていたのかについても考えてみたい。

1.1.1 インドへの求法と苦行

マルパはチベットとブータンの国境にほど近いロダクに生を受けた⁶⁹。彼は生まれつき怒りっぽく荒々しい性格をしていたため、手をこまぬいていた両親は仏教を学ばせるためにマルパをドクミ翻訳師のもとへ送った。マルパはドクミ翻訳師のもとで灌頂や教誡を請うが願いは受け入れられなかったため、サンスクリット語を教わった後、自らインドへ求法の旅に出ることを決意した⁷⁰。

マルパはまず、生家の財産を金に替えて得た金18サンを携えてネパールとインド

⁶⁸ 『ナーローパ伝』には、ナーローパがティローパのもとで行った様々な苦行が記されている。ティローパとナーローパが屋根に登り、ティローパが「もし、私に弟子がいるというならば、その者はここから飛び降りるであろう」と述べたため、ナーローパは師は自分に向けて言っているのだと思い、疑いも抱かずに屋根から飛んだため瀕死の状態となった（『ナーローパ伝』103-104）。このような苦行を通して、ティローパはナーローパの我執を徹底的に壊した。この話は、カルマパ17世も説法の際に用いることがある。

⁶⁹ マルパの親、もしくは父母はマルユル（མར་ཡུལ་ 現在のラダック）から移住した可能性がある（Davidson 2005, 85）。もしそのような縁があるならば、現在のラダックにマルパが建立したとされる寺院が現存していることもうなずける。

⁷⁰ ドクミ翻訳師はインドの師に多くの金を捧げて教えを授かった。特に、ドクミ翻訳師は、チベットにやってきたパンディタ・ガヤダーラ（Gayadhāra）に一度に金500サンを献じるなどして教えを教わった後、他の者にこの教えを他言しないように願い出ている（འཇམ་མཁའ་ལྷན་པུ་མཆོད་ 8b; Cyrus 2001, 90-93; 『青冊』259）。サキヤ派の祖師であるクン＝コンチョク・ゲーポは、土地を売り払って得た馬をドクミ翻訳師に献上したが、ドクミ翻訳師は馬を養う飼葉が無いと断った。そこでコンチョク・ゲーポはさらに宝珠を捧げ、それを飼葉の資金にしよう申し入れた。するとドクミ翻訳師もそれには異を唱えず、彼を受け入れて教えを授けたとされる（目片 2011: 22）。マルパもインドでの求法に際し金を集めなければならなかったように、金がなければ密教を学ぶことが難しかった。

に向かった。マルパの求法において、金は重要な役割を果たしていた⁷¹。マルパはチベットで金を集めては求法の旅に出かけ、ラマたちに金を捧げて教えを授かるということを繰り返した⁷²。

求法の旅が終わった後、マルパが弟子たちにうたい聞かせた「法のため苦行を行ったあり様についての大歌（མགུར་ཆེན་）⁷³」に見られるように、ネパールとインドまでの道のりは長く険しいものであった。

བདག་བལ་པོའི་ལམ་དུ་ལྷགས་ཅན། [[64a2]བཅའ་འཕྲང་དང་ཐུ་ལ་ཐར་དུས་མེད། འགས་འཕུག་པོ་གཅིག་ལ་ཐོན་
དུས་མེད། ལམ་རིང་པོ་གཅིག་ལ་བགྲོད་དུས་མེད། ཤིང་ཕྱོང་པོ་མི་རྩེངས་པ་འདྲ། ལམ་དེ་ཀུན་གྱི་སྐྱུག་བསྐལ་
མཐོང་ཅན། བྱ་དགུང་ལ་འཕུར་བ་གཤོག་པ་འདྲ། །

「私がネパールへの道を歩んだとき
狭く険しき道と川から解放されることはなかった
密林を抜け出ることはなかった
長い1つの道を歩むことはなかった
木の幹は硬い死体のよう
その道すべての苦しみが見えたとき
空飛ぶ鳥は、羽を震わせる」（『マルパ伝』64a1-64a2）

高地チベットから低地のネパールへと抜けるその道は、雪山の雪解け水が険しい崖の谷底を流れていた。谷に墜落して命を落とす者も多かったといわれる⁷⁴。チベットとは違い、森には高い木々が鬱蒼と生い茂っていた。だが、そのような厳

⁷¹ この時代、インドで金が貴重であったのと同様に、チベットにおいても重要視されていた。特に仏教復興の動きの中で金が重宝された（大西 2007）。

⁷² 一度目の旅でマルパと共にインドに赴いたニュ翻訳師（གཉིས་ལོ་རྒྱུ་བ་）は、最初マルパに金を持っているのかを尋ね、マルパが殆ど持っていないと答えると、「金がたくさんなければ、法が干上がった水路（ཀླ་མཁོ་）で水を飲むのと同様ことだ」（『マルパ伝』5a4-5）と忠告した。インドで仏教、特に師から個人的に密教を学ぶためには莫大な費用が必要であった。ニュ翻訳師はマルパのライバル的な役割を果たし、チベットに戻ってからどちらの教えが勝るのかとたびたび比較された（『マルパ伝』26b4-5）。『ニュ翻訳師伝（ཁ་སྐྱེ་གཉིས་ཀྱི་བྱུང་པ་བྱོན་ཐུག་མཛོད་བསྐུས་）』の記述をそのまま信じると、彼が140歳以上生きたことになるなど、問題点が見られる（Davidson 2005, 402n86）。

⁷³ 『マルパ伝』では、マルパは8つの大歌（མགུར་ཆེན་བརྒྱུད་）をうたったと記される。

⁷⁴ ツルティム・ケサン氏からの教示による。

第1章

しい道を歩んだからこそ、ネパールの地にたどり着いた時のマルパの喜びも一入だった。

འོན་ཀྱང་ངལ་དུབ་བྱས་རིན་ཆོག་ །ཡུལ་[64a3]ལྟ་ལས་བབས་པའི་བལ་པོ་མཐོང་། །ཕྱི་འདོད་ཡོན་བཏུ་བས་ཆོག་མི་
ཤེས། །མི་འདོད་ཁམས་ཀྱི་ལྟ་ཐུན་ཡིན་ནོ་སྟེ། །དུས་བསྐལ་པ་བཟང་པོར་འདུག་གོ་སྟེ། །ལས་བཟོད་པར་དཀའ་
ཡང་ཕྱིན་པས་ལེགས། །

「しかし苦勞した甲斐があった
天から落ちてきた国、ネパールが見えた
外の五欲は見ても満足できない
人は欲界の半神半人かと思った
時はよき劫と思った
道は進み難いが赴いてよかった」 (『マルパ伝』 64a2-64a3)

と、初めてネパールに着いた時の喜びをうたっている。その当時のネパールはチベットとは違い、人の五欲を刺激するような文化の先端を行っていた。そこに生きる人々を、マルパは欲界の神であるかのように感じたという。しかし、ネパールを出発し、インドに向かう道中では再び、

མཐའ་འཁོབ་ཀྱི་ཇག་པ་ཤི་སྤྱིད་ལ། །[64a4]སློག་ཅི་བདེར་ཐོན་པའི་རེ་མ་མཆིས། །གཙན་གཟན་གྱི་ངར་སྐད་ཐོས་ཅ་
ན། །ལུས་གཙང་སར་ཐོན་པ་ཅུང་མ་བསམ། །སྤྱལ་སྤྱམ་ཆེན་གྱི་ཁ་རྒྱངས་མཐོང་བའི་ཆོ། །ཡིད་བརྟན་པར་ཕྱིན་ཡང་
གོམ་རྩུགས་འཁོར། །ལམ་དེ་ཀུན་གྱི་འཇིགས་པ་མཐོང་བ་རྣམས། །དུས་ད་ལྟ་དུན་ཡང་གློ་སྤྱིང་འདས། །

「国境の盗賊は死を喜び
命からがら、どうあっても楽に抜け出せる望はなかった
野獣の鳴声を聞いたとき
身体が安全な地に抜けるとは少しも思わなかった
大きな毒蛇の吐息が見えたとき
冷静を保とうとして進んだが、右往左往した
その道すべてで見た諸々の恐怖は
今思い起しても肺と心臓が震える」 (『マルパ伝』 64a3-64a4)

と、盗賊や野生動物に常に怯えながら進んだ。現代のように飛行機もバスも無い時代、その道は危険に満ちあふれていた。また、インド国内を、

ཆོས་སྤྱིང་ནས་ཚེ་ལ་བཞི་གཏུང་སེམས་ཀྱིས། [[64a6]ཡུལ་གྱི་གར་ཤར་རུབ་ཐུ་བཞིན་ཉུལ། །ཐང་ཆེན་པོ་གཅིག་ལ་ཆོད་
 དུས་མེད། །མེ་འོབས་ཀྱི་ཐང་ལ་ཕྱིན་ཏོ་སྟུམ། །ཡིད་ཆོས་ལ་བསམས་ཀྱང་སྤྱིང་རྒྱུང་འཕྱོ། །ནད་འཚོ་བར་དཀའ་བའི་
 ཆད་པས་ཐེབས། །དེ་ཤི་དོ་ཆད་བཅུ་གསུམ་བྱུང་། །ཁ་ཆེས་ཆོག་གསུམ་བཞག་[64b1]ས་མེད། །དབུགས་འབྱུ་བ་
 ཆད་པ་ལན་གསུམ་ཁྱོང་། །

「法を心から探し求める悲痛な思いから
 インドの大地を東へ西へと水のごとく彷徨った
 広い平地は途切れることがなく
 火の壕の平地に行くようだと思った
 心は法を思うが気分が悪くなり
 不治の病である熱病⁷⁵にかかって
 これで死ぬと13回絶望した
 遺言の3つの言葉⁷⁶を残す場もなく
 息が止まる絶望を3度体験した」（『マルパ伝』 64a5-64b1）

と、教えを求め、命を危機にさらしながらマルパは進んだ⁷⁷。

そうした地理的な困難や道中の危険に加えて、チベット人であるマルパには言語の問題もあった。マルパが初めてネパールにたどり着いたとき、ナーローパの弟子から、「我々ネパール人の言葉を解さないチベット人は瘤牛みたいなものだ」（『マルパ伝』 5b3）と揶揄されたことからその苦労が見て取れる。また、

⁷⁵ チベットでは熱によって病気になると考えられているが、おそらくはマラリアと考えられる。

⁷⁶ 「長い遺言を残せなかった」の意味。チベットでは「3」を少ないものの例えに使うことが多い。民間に、「カムのリタンで鞍を求めた 三言も喋らず三年経った 今年三言口にしなければ 鞍も娘も心変わりするやもしれぬ（ཁམས་ལི་ཐང་གཞུང་ནས་སྒྲན་ཞིག་རྟེན། །གཏམ་ཆོག་གསུམ་མ་བཤད་ལོ་གསུམ་མོང་། དུས་ད་ །ལོ་ཆོག་གསུམ་མ་བཤད་ན། །སྒྲན་ཏུ་མེད་སྒྲོ་ཁ་འབྱུང་དོགས་འདུག）」という情歌がある（ツルティム・ケサン氏の教示）。また、遺言についての逸話としては、「風に遺言（ཁ་ཆེས་རྒྱུང་བསྟར་）」の話がある。昔盗賊に襲われた男が、死ぬ前に風に遺言をさせてくれと頼んだ。その男を殺した盗賊は、風に遺言などとは馬鹿な話だと思い、妻に話した。するとその話を聞いた盗賊の妻もまた不思議がって他人に話した。そうして話が殺された男の親族まで伝わり、ついには盗賊が敵討ちにあったという。なおこの話はポトワ・リンチェンサル（པོ་ཏོ་པ་རིན་ཆེན་གསལ་ 1027-1105）の『ベウブム・ゴンポ（བེུ་བུམ་གློན་པོ་）』にもおさめられているとの情報を、三宅先生よりいただいた。

⁷⁷ こうしたインドへの旅路は、アティシャをチベットへと招いたナクツォ翻訳官（ནག་ཚོ་ལོ་ལྷ་བཙུམ་ ཁྲིམས་གྱལ་བ་ 1011-1064）やゴク翻訳官（ཤྭག་ལོ་ལྷ་བཙུམ་གློན་པོ་ལྷ་ཤེས་རབ་ 1059-1109）などのも味わった、チベット人がインドへ求法に赴いた際に共通して味わった苦しみといえる。ゴク翻訳官の生涯については西沢氏の研究を参照した（西沢 2011, vol.1, 125-130）。このようなチベット人のインドへ旅立つ苦しみは、現在も亡命という形で続いている。

法を修習したことにより、自分の心に生じた理解をチベット語でうたった時、周囲の人々から「チベット人は気がふれているのではないのか？」と詰られる。しかし、この時のマルパは歌をインドの言葉でうたいなおして、皆を驚かせた（『マルパ伝』11a2-3）。

ネパールで行者ナーローパの名を耳にしたマルパは、その人物こそ自分の探し求めている師であると確信し、ニュ翻訳師⁷⁸らと連れ立ってインドのナーランダー僧院を目指した。マルパが到着した時、ナーローパはすでに僧院を去り、ティローパのもとで行をおこなっていた。しかし、マルパは諦めることなくナーローパを探し続けた。一方のニュ翻訳師は、他のラマで妥協したため、マルパに対して、「お前が私の後に従うのなら、金を共有しよう。来ないなら、ひとかけらの金もやらない」（『マルパ伝』6b1）と言ってマルパを突き放した。同伴者を失ったマルパは他のラマたちを頼りながらナーローパのもとへとたどり着いた。

マルパが初めてナーローパと出会った時、マルパはラマに礼拝し、たくさんの金を、花を投じるようにして捧げた。ナーローパはマルパとの出会いを喜び、

སྐུ་མཁའ་ལྷུང་བསྟན་བདག་གི་སྤྱ། རྩོད་ལྷན་མར་པ་སློབ་ཀྱིས། །ཁ་བ་ཅན་ལྷོངས་བྱང་ཕྱོགས་ནས། རྒྱལ་ཚབ་འཛིན་
ཕྱིར་སླེབས་པ་ལེགས། །

「ラマに授記された我が息子

器量あるマルパ・ロドゥーが

北方の雪を抱きし国より

〔勝者の〕代理となるべく到着したとは素晴らしい」（『マルパ伝』7a1）

と言って歓待した。マルパはヘーヴァジュラタントラなどの灌頂をナーローパから直接授かり、師のもとで1年間ほど学んだ。

その後、マルパは、前に別れたニュ翻訳師と街で再会し、密教について議論を交わした。すると、すでに授かっていた教えについてはマルパの理解が勝っていたため、ニュ翻訳師は父タントラ・グフヤサマージャや母タントラ・マハーマヤーなど、マルパが未だ授かっていない教えを授かる必要があると反論した。ニュ翻訳師の言葉を受けて、マルパはナーローパにそれらの諸法を授けてくれるよう頼んだ。しかし時期尚早と言われ、以後は他の弟子のもとで教えを授かるよう指示され送り出された。特に、母タントラ・マハーマヤーを学ぶために厳し

⁷⁸ 前註72参照。

い道のりを経て、南のドウクツォリン（དུག་མཚོའི་གླིང་ 毒海の島）へとククリパ（Kukuripa）⁷⁹を探しに行ったとき、身体を鳥の羽で覆った奇怪な姿をしていたククリパ本人に、マルパはククリパがどこにいるのかを尋ねた。ククリパは慌けて、マルパを相手にしなかった。しかし、マルパは別れ際にナーローパに言われた助言を思い出して、その不思議な人物がククリパであると悟った。そしてククリパからマハーマーヤーの教えを授かり、幻術などに巧みとなってナーローパのもとへと戻った。ナーローパと再会を果たすと、師はマルパの修行の進展を尋ねた後、マハーマーヤーの教えを再びナーローパ自身がマルパに授けなおした。ナーローパの教えは、意味に違いはないが、言葉の上で詳しくかつまとまっていた。そのため、師がそのように教えをよく解しているにも関わらず、自分を他へ学びに行かせた理由をマルパは尋ねた。すると、ナーローパは、「彼（ククリパ）は母タントラの主であり、信念も生じている。また巧みであるから、〔お前を〕送ったのだ」（『マルパ伝』12b5）と答えた。

その後マルパは再びニュ翻訳師と出会い母タントラについて議論をしたが、以前同様マルパが議論に勝った。そこでニュ翻訳師はマルパの師は誰かと尋ね、自分も教えを乞いに行こうと考えた。それに対して、マルパは、「師は秘密だ」と言って教えなかった。しかし、後にマルパがナーローパに、ニュ翻訳師との経緯を話したところ、

སྒྲ་མ་གསང་མི་དགོས་པ་ཡིན་ཏེ། ཁོང་གསེར་མང་ཡང་དེས་ཆོག་པ་མིན། བསོད་ནམས་དང་ལས་འབྲོ་དགོས་པ་ཡིན་

「ラマを秘する必要はない。彼が金をたくさん持っていようともそれだけでは不十分だ。福德と、〔前世からの〕因縁が必要なのだ。」（『マルパ伝』13a5）

とナーローパは答えた。インドの密教の諸師たちは、教えを授ける際に金を必要としたが、ナーローパは金よりもむしろ因縁の結びつきを重要視していた。だからこそ、金を十分に持っていなかったにも関わらず、マルパはナーローパから教えを授かることができたのだろう。ナーローパのある弟子も、マルパに対し、「お前が金を多く持っていないのであれば、金がなくとも法を授けてくれるラマや学者は尊者ナーローパをおいて他にはいない⁸⁰」（『マルパ伝』6a1-2）と助言し

⁷⁹ 84人の成就者のうちの1人（杉本2000, 151-154）。

⁸⁰ བྱོད་ལ་གསེར་མང་པོ་མེད་ན། གསེར་མེད་པར་ཆོས་གནང་པའི་སྒྲ་མ་དང་པའི་ཏཱ་ལྷ་ལྷ་མོ་པ་གཞན་མེད།

た。

マルパはさらにマイトリーパを探し求めて旅に出た。しかし、その道のりは困難を極めた。『マルパ伝』によると、マイトリーパは、火が山のごとく燃え盛る寺にいたとされる。そのため、他の者たちは行くことをあきらめるようにマルパに勧めたが、マルパは、「今生のために財宝を探しているのではない。法のために死んだとしても本望だ」（『マルパ伝』13b1）と言って歩みを進め、謁見を果たした。「火が山のごとく燃え盛る」というのはおそらく比喩であろうが、それほどまでにその道のりは困難を極めたと推測される。マルパはその苦しい道のりという苦難を乗り越えてマイトリーパと出会い、マハームドラーの教えを授かることを得たのである。

多くの師から教えを授かって12年ほどが経ち、金も底をつきかけたマルパは、一度チベットへと戻った。彼が故郷に着くと、両親はすでに亡くなっていた。また故郷の村の中ではマルパから法を聴聞しようとする者がいなかったため、マルパは近隣の地域へと布施を集めに出かけた。その中で、マルパは多くの所化と出会い、弟子を育てていった。マルパは一度目の旅において、資金である金を両親から得たが、二度目以降は弟子や信者から集めた。特にシュン（ཤུང་）のゴクトン（འགྲོ་ཁྲོ་མ་ལོ་ཤེས་པ་）は、マルパに会う以前から沢山の信者を有するラマであったが、マルパに師事した後は自身の信者をマルパのもとへ聴聞させに送っている（『マルパ伝』23b4）。マルパにとっては自分の弟子の持っていた支持基盤が、そのまま彼自身の求法の旅を支えた基盤となった。こうしてマルパは金を集めたが、それは己の私欲からではなく、あくまでも衆生のために教えを授かりにインドへ赴くためであった。金50サンを集めたマルパは、それを携えて再び求法の旅に出た。

マルパは二度目の旅で、以前訪れた時に法縁の出来た師に金を捧げて再び教えを授かり、以前理解できなかった点などを聞き直した。また新しく出会った諸師からも教えを授かった。特にナーローパからは、機が熟したとして以前に直接教わることが出来なかったグフヤサマージャの法などの聴聞を許された。そうして翻訳作業や瞑想修行に精進したマルパは、以前よりも短期間で自身の目的を達成し、チベットへと戻った。故郷に戻った後のマルパは、ミラレーパを初めとする多くの弟子たちにその教えを授けた。

これまで二度求法の旅に出たマルパだったが、三度目の旅は、マルパ自身が夢に見た授記、そしてそれと合致する弟子ミラレーパが受けたダーキニーの授記を因として行われた。ミラレーパは二度目の旅から戻ったマルパのもとを訪れ、苦

労の末にその教えを伝授された。その後ミラレーパは、マルパの指示を受けて瞑想に入ったが、その時、ダーキニーから授記を授かった。ミラレーパの受けた授記は、『マルパ伝』と同じく『ミラレーパ伝』（『道説示』105-106）にも記されているが、マルパにインドから入街⁸¹を授かってくるよう促していた。マルパは二度目の旅の終わりに、ナーローパから入街を授けようと仄めかされていたが、結局教わる機会を得ぬまま、チベットに戻ってしまっていた。マルパとミラレーパ師弟は、マルパがインドから招来した書物を紐解いたが、見つかるのは遷移についてばかりで、入街に関する記述を見つけることは出来なかった。そのためマルパは、入街を授かるために再びインドに赴くことを決意した。マルパの決意に対し、妻ダクメーマや弟子たちは、マルパが以前のように若くないことを理由に反対し、旅費である金を隠してしまったが、マルパは「金がなくともインドへ行くのだ」（『マルパ伝』35a1）という強い決意のもと、周囲の声に耳を貸すことなく、インドへと旅立った。

旅に出る直前に出会ったアティシャに忠告された通り、ナーローパとの再会は困難を極めた⁸²。マルパはまず、マイトリーパやククリパなど以前教えを授かった諸々の師のもとを訪れた。そして諸師たちから、マルパがナーローパと出会うであろうという授記を授かった。その後、マルパは8ヶ月の間、ナーローパを探し求めてインドを彷徨い続けた。マルパは、ナーローパの足跡やどこからともなく聞こえてきた不可思議な声を頼りに師を探し求め、心境（ཉམས་）⁸³の中で目見えた末に、ナーローパと再会を果たした。そしてティローパからの授記に従って、プラハリ（Phulahari）の地で入街の教えなどを授かった。

マルパは計三度インドを訪れたが、最後の旅でそのような師を探す苦勞を味わわなければならなかった。そのためマルパは、そもそも師が、最初に出会ったときに教えの真髓を授けてくれていれば十分であったのではないかと心に疑問を抱き、その疑問を師に尋ねた。マルパのそのような問いに対してナーローパは、

⁸¹ ナーローの六法のうちの1つ（註67参照）。カギュー派という言葉の語源は、口訣の伝統という意味だが、そこには1.父タントラ・グフヤサマージャの口訣、2.母タントラ眷属チャクラサンバラの口訣、3.夢と中有の教誡の口訣、そして4.遷移と入街の口訣の4つの意味が込められているという（『トゥンカル辞典』479）。

⁸² マルパはアティシャから、「ナーローパは行に入り、人とお会いにならないから、インドに行くよりも自分の通訳をした方が衆生を益する」と言って、一緒にチベットに留まるよう勧められた（『マルパ伝』36b6）。

⁸³ 心の中に現れるヴィジョン。

སྤྱིར་གྱིས་ཁྱོད་ཡོང་ཐབས་ལ་མ་གཞིས་ལ་འདི་ལྟར་བའི་དུས་ལ་མ་བཟུང་པ་ཕྱིན་པ་ཡིན་ཞིང་། ཁྱད་པར་ཚེས་ཕྱིར་
 དཀའ་བ་མ་སྤྱད་ན་ཚེས་ལ་དཀོན་མཐོང་དང་རྩིས་མེད་པས་ཉམས་སུ་ལེན་མི་རུས།.....ཁྱོད་རང་གིས་ཀྱང་དཀའ་
 ཚོགས་ཚེན་པོས་གསེར་བསྐྱབས་[43a1]ནས། ལམ་བར་གྱི་འཇིགས་པ་ལ་མ་བསམས་པར་ཚེས་ཕྱིར་དཀའ་བ་སྤྱད་
 པས། ཏི་ལོས་ཚེས་འདི་དེ་སྟོང་དང་སྐལ་བར་ཐུན་པ་གཟིགས་ནས་ང་ལ་ལུང་བསྟན་གནང་བ་ཡིན། ངས་ཁྱོད་ལ་བརྟེ་
 བས་མ་བཟོད་[43a2]པར་ཚེས་འདི་ལྟར་དགོས་སྟུགས། ང་ལ་ན་འདིར་སླེབས་པའི་རྟེན་འབྲེལ་སྣ་ཚོགས་བསྐྱེགས།
 མཁའ་འགྲོ་ཚོས་སྟོང་ལ་བཙེལ་དམ་དང་བསྐྱལ་མ་བྱས་ནས་སློབ་པ་ལ། བརྒྱད་པ་ལ་བྱིན་རྒྱལ་འཇུག་ཕྱིར་སྤྱར་དུ་མ་
 སྤྱད་པར་དཀའ་བ་[43a3]སྟོང་དྲ་བརྟག་པ་ཡིན་

「そもそも、お前はこれまで二度やって来たが、その時はこれを授けるのに機が熟していなかったので与えなかった。また特に、法のために苦行を行わねば、法を希有と見、大事と思わないため実践できない。〔中略〕お前も大変な苦難を通じて金を捻出し、道中の恐怖を顧みることなく法のために苦勞したので、ティローパはこの法の器であり有縁の者であるのご覧になって、私に授記なされた。私はお前への愛に堪えきれず、この法を与えようと思ったのだ。今回、〔お前が〕ここへたどり着き、良き縁起が整った。ダーキニーと護法尊に懇願と願い出をして〔お前が〕たどり着いたが、法統に加持があるようにと、すぐには会わずに苦行をさせたのだ。」（『マルパ伝』42b4-43a3）

と、法を授かるためには苦行が必要であることをマルパに諭した。ナーローパは、マルパの金集めも苦難と位置づけている。ナーローパ自身、ティローパのもとで多くの試練を課せられ、12年という長い歳月を経た後に教えを授けられた。そのような苦行によって業障が清められた結果、ナーローパは6ヶ月という短い修習で成就を得たと言われる。苦行を行なうことの重要性を理解していたからこそ、ナーローパもすぐには会わず、マルパに試練を課したのである。

また、その夜、ナーローパは虚空にマルパの本尊であるヘーヴァジュラと9人の尊格を化作し、「お前は私に礼拝するのか、それとも本尊に礼拝するのか」とマルパに質した。マルパは咄嗟に本尊に礼拝してしまったため、ナーローパは、

སྒྲུ་མ་མེད་པའི་གོང་རོལ་ན། ཁངས་རྒྱས་བྱ་བའི་མིང་ཡང་མེད། བསྐྱལ་བ་སྟོང་གི་སངས་རྒྱས་ཀྱང་། སྒྲུ་མ་དག་ལ་
བརྟེན་ཏེ་འབྱུང་།

「ラマ無きその以前に

仏という言葉も無い

千劫の仏も

諸々のラマに依って生じた」（『マルパ伝』43b1）

と言って、マルパを窘めた。マルパはラマを差し置いて本尊に礼拝してしまった結果、彼の家系は長くは続かず、後に途絶えることとなってしまった⁸⁴。

マルパは三度に渡る旅の中で、危険な道のりを越えて師のもとへとたどり着き、集めた金を捧げるという苦行を行うことによって、ナーローパを始めとするインドの諸師から教えを授かった。現代と違い、未発達な交通機関に加え、気候や言葉の問題など、多くの苦しみをマルパは味わった。特に三度目の旅では、ナーローパと相見えるまでに長い時間をかける必要があったが、このようなマルパの苦労をナーローパも評価した（『マルパ伝』42b6-43a1）。またマルパ自身、チベットに戻った後に弟子にうたった大歌では、

མི་བདག་གི་དཀའ་ལས་ཀྱི་དཔེ་བཤད་ན། །ཁྱེད་འདིར་བཞུགས་ཀྱི་ཇོ་བོ་སྟོན་ཆེན་ནམས། །ཚེས་སྤྱོད་པར་མ་དགོངས་ཚུལ་
བཞིན་བསྐྱབས་པས་⁸⁵། །.....དེ་[64b4]ཀྱན་ཁོ་བོའི་ཞེག་དངས་ལགས། །དཀའ་བ་སྤྱད་པའི་སྤྱད་ལྷགས་ལགས། །ཚེས་
དེ་ཙམ་དུ་དཀའ་བར་བྱགས་དགོངས་ལ། །ལེ་ལོ་མ་མཛད་བསྐྱབ་པར་བྱ། །

「人である私の苦しみを例に挙げれば

汝ら、ここに座す尊者や偉大な教師たちよ

法を容易とは思わずに、ありのままに成就せよ

[中略]

それら全ては私の深い自信である

苦行を行なったありさまである

法はそれほどまでに難しいと思い

懈怠とならずに修行せよ」（『マルパ伝』63b6-64b4）

⁸⁴ マルパの息子、タルマ・ドデ（དར་མ་མདོ་དྲེ）は馬から落馬し瀕死の状態に陥った。そのためタルマ・ドデは鳩の死骸に入街してインドに渡り、そこで再び子どもの死体に入街して仏教を学んだ。そのタルマ・ドデの教えをミラレーパの弟子、レーチュンパがインドで授かった。『マルパ伝』の中には記述が見られないものの、『ラ翻訳師伝』によると、タルマ・ドデはラ翻訳師との呪術合戦に破れて度解されたとされる（『ラ翻訳師伝』93a-95b; 『マルパ伝』72a3-4; 正木2002, 123-126）。

⁸⁵ བསྐྱབས་は過去形だが、この歌が弟子たちに対してうたわれたものと考え、命令形のསྐྱབས་の誤りとも考えられると三宅先生よりご指摘いただいた。ここでは命令形でとる。

第1章

と弟子たちに対して自身が行った苦しみについてうたっている。

しかしマルパの行った苦行はティローパがナーローパに対して課したような師が弟子の我を徹底的に打ち砕く、ともすればいじめともとれるような類いの責苦ではなかった。ナーローパはマルパに対して、終始温和な態度を示した。これはナーローパが師ティローパに口も聞いてもらえず、12年もの間法を授けられることなく苦行のみに徹したのとは異なる。そして、2章で確認するように、マルパが弟子のミラレーパに課した苦行は、師のナーローパがティーローパからと受けたのと同様の責苦であり、ミラレーパの罪業を清めるとともに彼の我を徹底的に潰すことが意図されていた。

1.1.2 マルパにおける出離

以上のように、インドとネパールの求法の旅において、マルパは計り知れない苦労を味わった。自らの命を危険に晒してまで法を請い求めた、マルパのその原動力は一体何であったのだろうか。マルパは密教の教えを授かり修習を行ったが、出家することではなく、彼は在家の一修行者であり続けた。それは、マルパが教えを授かった諸師たちが、在家の修行者が主であったことに起因するのかもしれない。しかし、仏教を行う上では、輪廻に厭離し、出離を願う気持ちが必要である。そのような思いをマルパは人生の中で抱いていたのであろうか。

表面的にマルパの人生を外観するならば、妻を9人も持ち、密教の灌頂を行うなどして、世間的な評判を集めていた。それらで得られた富は金に変えられ、求法の旅への軍資金になってはいたものの、死ぬまでには多くの金が集まったことだろう。また、2章で確認するが、弟子のミラレーパに建てさせた城は、もともとはマルパの親族たちによって建物を建ててはならないと取り決められていた土地である。しかし、ミラレーパに何度も建てては壊させることによって、親族たちからの批判を回避し、最終的には自身の息子のための城を完成させた。そのような側面に注目すると、世間八法の中で生きるマルパの姿が見えてくる。また、マルパの気性が荒かったとされる点も、疑問が残る。仏教においては怒りは三毒の1つに数えられ、所断の対象である。

これらの疑問を解決してくれるのは、マルパが修習した法は、顕教ではなく密教であったという点である。マルパの人生は、以下の言葉に集約されるのではないだろうか。すなわち、

ཕ་རོལ་དུ་བྱིན་པ་ནི་ཚོར་བ་ལྷན་བཞུགས་ལས་དུ་བྱེད་ལ། ལྷན་པ་ནི་བདེ་བ་ལས་དུ་འབྱེད།

波羅蜜乗は苦受を道とし、金剛乗は楽を道とする（『マルパ全集』vol.3.

134)

という、マルパ自身の言葉である。『マルパ全集』の中で、出離という言葉は見受けられない。その原因は、マルパがインドからチベットへと運んだ法が顕教ではなく、密教の教えであったためであろう。もちろん、マルパはネパールやインドに赴く際に、苦行を行じた。先の大歌にあったように、その旅は危険を極め、また暑さとの戦いであった。しかし、マルパの人生自体はミラレーパやレーチュンパ、ガムボパの人生に見られるような、世俗の人生に対する絶望は見られない。むしろ苦しみよりは、楽に満ちあふれているように見れる⁸⁶。だからと言って、マルパの仏教者としての側面が否定されるわけではなく、彼は密教の行者であったために、楽を仏となるための道へと運んだのである⁸⁷。一方、2章以降で確認するが、マルパの弟子たちになると、まずは波羅蜜の苦受を道とすることとなる。

一般に五道に説かれる見道以上の聖者になると、どのような行いをしようとも悪業を積む事はないと説かれる。ティローパがナーローパに対して行った行為は、正にそのような例を端的に現しているかもしれない。マルパの師であるナーローパの師、ティーローパも、我々の常識では計り知れない。ナーローパがティーローパを探し求めていた時、ティーローパは様々な形を取って、ナーローパの前に現れた。その中でも、親を殺そうとしている場面は、読む者に嫌悪感を催させる。

མི་གཅིག་གིས་ཕ་གསལ་ཤིང་ལ་བསྐྱོན། མ་ཁྱི་ལུན་གྱི་དོང་དུ་བཅུག་ནས་གསོད་པའི་གཤམ་བྱེད་གྱིན་འདུག་པ་ལ། ཕ་མ་གཉིས་ན་རེ། སུ་ཁྱོད་ཀྱིས་ངེད་གཉིས་ལ་འདི་འདྲ་པོ་དེ་ཟེར་ནས་དུ་སྐད་ལྷང་ལྷང་འདུག་པ་དང་འཕྲད་པས། ལྷན་པ་གིན་དུ་སྐྱོ་བའི་ངང་ནས་མི་དེ་ལ་ཁྱོད་ཀྱིས་ཇི་བཅུན་ཆེན་པོ་ཏི་ལོ་པ་མཐོང་ངམ་གསུངས་པས། མི་དེ་ན་རེ། ང་ལ་གཞོད་པར་བྱེད་པའི་ཕ་[91]མ་གཉིས་པོ་འདི་གསོད་གྲོགས་གྱིས་ཤིག་དེ་ནས་ཏི་ལོ་པ་བསྐྱན་གྱིས་ཟེར་བ་ལ། དེ་གཉིས་ལ་སྤྲིང་ཇི་

⁸⁶ マルパは息子のタルマドデを落馬で亡くすが、少し悲しみを示しただけで、「これは夢である、幻であると念じて錯誤してはならない」と語った。このような悲しみ方は息子の死に直面し悲痛にくれたダクメーマとは対照的である（『マルパ伝』78a3-78ba）。

⁸⁷ 楽をそのまま望むという姿勢は、今のチベットの社会の中にもそのまま息づいているように見受けられる。チベットのある学者が、「ここにパンがあるとす。他の国の人々は、このパンがどうやって作られているのか、何から出来ているのかと、事細かに分析する。チベット人はパンをそのまま食べて味わう」と語ったという。

སྒྲིམ་ནས་ཁོའི་ཕ་མ་གསོད་པའི་གྲོགས་མ་བྱས་པས། མི་དེ་ན་རེ། གཟུང་འཛིན་ཕ་མ་ལས་བྱང་བའི། ཏུག་གསུམ་མ་
བསད་སྒྲིམ་དཀའ། སང་ནི་གནས་སུ་བསོད་སྒྲིམ་ལྟོ། ཟེར་ནས་མི་དེ་མི་ལྟ་བུ་བསོད་།

1人の者が父を串刺し台に乗せ、母を地下牢に入れて、殺す準備をしていた。父母2人は、「息子よ、お前は私たち2人にこんな事ができるなんて」といって、声をあげて泣きたいのと同じ会った。〔ナーローパは〕非常に心を痛めながら、その人に「あなたは尊者ティーローパを見ましたか」とお尋ねになった。その者は、「私に危害を与えるこの父母2人を殺す手伝いをしてくれ。そうすればティーローパを紹介してやる」と言ったが、〔ナーローパは〕その2人が哀れで、父母を殺す手伝いが出来なかった。するとその者は、「所取と能取は父母から生じ、三毒を殺さねばラマ〔と会うの〕は難しい。明日は乞食に行こう」と言って、消えてしまった（『ナーローパ伝』90-91）。

自分を探し求めているナーローパに対して、ティーローパはあえて父母を殺そうとしている者の姿をとって現れた。ティーローパは父母殺しをナーローパに手伝うように催促するが、ナーローパは慈悲心から彼らを殺すことは出来なかった。これに対して、ティーローパは、所取能取を父母に例え、三毒を殺せと象徴的に述べたのである。一般に父母殺しは五逆罪に数えられ、非常に罪が重い、ティーローパにおいてはどのような行いをしようとも悪業を積むことなく解脱への道となる。

ティーローパのナーローパに対して行った行為は、習慣的思考パターンの徹底的な否定である。そこでは、我々が習慣的に作っている良い悪いの区別は成立しない。このように考えるのならば、一見世俗的ととれるマルパの行為も、それは我々の二項対立的な考え方における理解であって、彼のいた境地はそれを遥かに超えたものだったのかもしれない。いずれにせよ、マルパがどのような悟りを得ていたのかどうかについて、我々は語り得ない。

1.2.0 マルパの著作と翻訳

マルパはインドとネパールへの求法の旅での道中、多くの苦しみは味わったものの、その成果として多くの行者たちに師事して密教を学んだ。その中でも中心的な師はナーローパとマイトリーパである。まずはマルパが彼ら2人から主にどのような教えを授かったのかを確認したい。

1.2.1 ナーローパとマイトリーパからマルパへ

ナーローパ

母タントラ：ヘーヴァジュラ、チャクラサンヴァラ、マハーマーヤー、金剛四座、ブッダカパーラなどの瑜伽行

父タントラ：グフヤサマージャなど

その他：四伝タントラの教誡、和合往生の口訣、五次第の口伝、ヘーヴァジュラ・グフヤサマージャ・金剛四座のタントラ、ツァ・ルンの綱目などの教誡の4巻、究竟次第、マハームドラー、ポワ・トンジュクなど

マイトリーパ

ヘーヴァジュラ、マンジュシュリー・マサンギーティータントラと注釈、ドーハ、マハームドラーの教誡など

特にマハームドラーに関しては、マイトリーパの指導のもとでマルパは証悟を得たとされる。その他、シワ・サンポ (ཞིབ་བཟུང་པོ་) やイエシェー・ニンポ (ཡེ་ཤེས་ལྷིང་པོ་) などインドとネパールの多くの師に師事した。

1.2.2 大蔵経に収録されている翻訳作品

北京版大蔵経にナーローパの著作もしくは翻訳した作品が17点、マイトリーパの作品が8点収められているが、そのうち少なくともナーローパに関しての9点がマルパによる翻訳である。

- (1) *bhagavacchrīcajrasaṁvarasādhana-nāma* (P.No.4614)
- (2) *śrīguhyaratnacintāmaṇi-nāma* (P.No.4623)
- (3) *śrīcakrasaṁbaravikurvaṇa, caturviṁśatideśapramāṇaśāsaṇa* (P.No.4628)
- (4) *ṣaḍdharmopadeśa-nāma* (P.No.4630) ⁸⁸
- (5) *karṇatantravajragāthā-nāma* (P.No.4632)
- (6) *vajrayoginīsādhana* (P.No.4673)
- (7) *śrīguhyasamājopadeśapañcakrama-nāma* (P.No.4789)

⁸⁸ この作品はティローパの作とされながら、後代の弟子たちによってあまり重要視されていない (Kragh 2011, 131-177)。

(8) *pañcakramasaṃgrahaprabhāva* (P.No.4790)

(9) *śrīmatīdevīmahākālīguhyasādhana-nāma* (P.No.4929)

マルパはナーローの六法、ヘーヴァジュラやチャクラサンヴァラ、五次第に関するものに加えて瑜伽行女の成就法などを翻訳しているが、(1)はbhayakīrti, (4)はティーローパ、(5)は作者不明による作品をマルパとナーローパが共同で翻訳した。また(2)(7)(8)はナーローパが作者であると同時に、マルパと共訳したと奥書に書かれている。マイトリーパに関しては、マハームドラーについての著作である*mahāmudrākanakamālā-nāma* (P.No.2454)のみをマイトリーパと共同翻訳していることから、マルパにとってマイトリーパの教えの中でもマハームドラーの教えが中心だったことがわかる。

マルパはこれ以外にも、自身の師であり兄弟子にあたるイエシェー・ニンポのマハーヨーガについての教えである*śrī-sarvatathāgataguhyatantrayogamahārāja-advayasamatā-vijaya-nāma-vajrasrīparamamahākālpa-ādi* (P.No.0453)やドンビヘールカ(Dombiheruka)の著作をjānākaraと共訳するなど、6作品を翻訳している⁸⁹。

1.2.3 マルパの著作

翻訳作品以外にもマルパは多くの著作を残している。アゴンリンポチェ (ཨ་གོང་ལོན་པོ་ཅེ་) の編纂した『འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོ་』のཅとཆの巻にマルパの著作が見られる他、インドのディクン派やラサからもマルパの全集が出版された (མར་པ་ 2009; 2011)。ティーローパ、ナーローパ、マイトリーパの伝記に加え、マハームドラーや、ナーローの六法、瑜伽行女の修習法、宗教歌などについて多くの著作が残されている⁹⁰。北京から出版されたマルパ全集に納められている『གསལ་པོ་ལྟོན་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་རྣམ་པར་བཞག་པ་སྟོན་པའི་བཀའ་བརྒྱུད་པ་』のように、密教の経典を分類する作品も

⁸⁹ 大蔵経の中にマルパの名の付く翻訳師はマルパ・チューキロドゥとマルパ・チューキワンチュク (མར་པ་ཆོས་བྱིན་བརྒྱུད་ལྟུགས་) が見られる。単にマルパの名が付けられているものは内容と共訳からどちらの翻訳か判断した。2人のマルパはネパールで出会ったとされる (川越 1985)。

⁹⁰ マルパの著作とされながらも『སྟོན་པའི་རྒྱུད་པར་བཞག་པ་སྟོན་པའི་བཀའ་བརྒྱུད་པ་ལྟོན་པའི་བཀའ་བརྒྱུད་པ་』のように作者不明の作品や、『བཀའ་ཡང་དག་པའི་ཆད་མ་』や『དཔལ་ལྷོ་རྒྱུ་མཁའ་ལྟོ་ལུས་མེད་པའི་ཆོས་』のようにマルパの作品に加筆されたと考える作品もある (『マルパ全集』 vol.1. 6-7; 拙稿 2012)。

残している（『マルパ全集』vol.2. 186-203）。しかし、先に述べた通り、これらはどれも顕教の教えではなく、密教の教えである。

1.3 マルパからミラレーパに伝わった教え

翻訳と著作としては先のような作品を残していたマルパであったが、では彼が直接弟子に伝えた教えの内容はいかなるものであったのか。マルパはインドとネパールで授かった教えを多くの弟子や信者に伝えた。特にツルトン、ゴクトン、メートンそしてミラレーパの4人がマルパの中心的な四大弟子である。その中でも、ミラレーパは、

ངས་ཇོ་བོ་རྣམ་པའི་གདམས་ངག་རྣམས་ཀྱི་ནང་ནས་བྱ་ཆེན་གཞན་རྣམས་ལ་མེད་པའི་བྱད་ཆོས། མཁའ་འགྲོ་སྟན་བརྒྱུད་
ཀྱི་གདམས་ངག་འདི་ཁྱོད་ལ་མཆོག་དུ་བྱིན་པས་བཅུ་པ་གང་བྱིན་ཚུལ་དུ་ཡོད་དོ། འདི་ཆོག་རྣམས་ལ་བརྟུན་དང་
གདམས་ངག་རྣམས་ལ་ལྷག་ཆད་ཡོད་རི་ཞེས།

「私は尊者ナーローパの諸々の教誡の中から他の弟子たちにはない優れた教えである、ダーキニーの口伝の教誡をお前に特に授けたので、満たされた瓶の如くである。私の言葉に嘘と、教戒に過不足があろうか。ありはしない」（『道説示』120）

とマルパが述べたように、ダーキニーの教誡を含めた教えを余すところなく授かったとされる⁹¹。しかし、具体的にどのような教えをマルパが授けたのかについて諸マルパ伝の中に詳しい記述は見られない。ゴクトンによって書かれた『སྤྲེལ་མར་པ་ལོ་རྒྱུ་བའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་』にはミラレーパの名前は出てこない（『マルパ全集』vol. 1, 1-27）。ゴクトンはミラレーパの兄弟子に当たるため、師の伝記を編纂する際に弟弟子について記述しなかったのは自然のこととも取れるが、後代書かれた他のマルパ伝においても、ミラレーパに関する記述は殆ど見られない。一方でツァ

⁹¹ 『ཇི་བཙུན་ལྷོ་བླ་པའི་བྱད་པར་ཀྱི་གདམས་པ་སྟན་ཀྱི་ཤོག་ཁྲིལ་བཞི་ལོ་རྒྱུས་གཞུང་ལྷན་ཐབས་དང་བཅས་པ་བཞུགས་ས་』には、法を請ったツルトン・ワンゲに対して、གཤེད་འདི་སྟ་བུའི་གདམས་པ་ཟབ་མོ་ཀླན་ལ་བྱིན་ནས་མཁའ་འགྲོ་བྱུང་བྱུང་། བྱད་པ་ལོ་རྒྱུ་བའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་དུ་བྱིན་པ་ལ་དགོས་པ་ཅི་ཡང་མེད། དུ་བྱད་བྱུ་ཡིན་ཏེ་[89]ཁོང་ནི་ཁོ་ངས་ནས་མི་བཞུགས་། མི་ལ་རས་པ་ཡང་ལུས་མ་བྱུང་། ང་ཡང་གདམས་པ་ཟབ་མོ་དུང་དུ་བྱུང་བ་ལ་དགོས་པ་ཅི་ཡང་མེད། ཇོ་བོ་མཆུར་སྟོན་འདི་དང་གུས་ཀྱང་ཆེ། སྟགས་ཀྱི་ཆོས་ལ་སྒྲོ་ཡང་ཁེལ། ཉམས་སྤྱོད་ལྟ་བུའི་ཤིག་འདུག་པས་འདི་ལྟ་བུའི་གདམས་པ་མི་བྱིན་ན་ཆོས་ལ་མེད་སྟེ། བྱས་པ་དང་། དད་པ་ཅན་སྟན་ལྷུང་བའི་ཉམས་པ་ལོང་སྟམས་ནས་ཤོག་ཁྲིལ་བཞི་ལོ་འདི་གཏད་དེ་……と、ミラレーパには授けず、彼だけに授けた法があったことがわかる（『マルパ全集』vol.4, 88-89）。また、ミラレーパは弟子のシバウーに灌頂を受けさせるために、バリ翻訳師のもとへ送り出している（『十万歌』349）。

ンニョン・ヘールカの『マルパ伝』には、ミラレーパに関する記述が他の伝記と比べて多くみられる⁹²。しかし、ここでもミラレーパが具体的にどのような教えを授かったかについては言及されていない。

ミラレーパの直弟子であるゲンゾンレーパやシバウーなど12人の弟子たちによって書かれた『甚深伝』には、以下の記述が見られる。

དེ་ནས་མེས་སྟོན་ཚུན་པོ་དང་། མཚུར་སྟོན་དབང་པོ་དང་། གཞུང་གི་ཚོན་ཚུན་ཚུན་དོར་དང་། གུང་ཐང་གི་མིང་ལ་རས་
པ་བཞི་བྱ་ཆེ་བ་བཞི་ཡིན་པ་ལ། གཞན་དང་མི་འདྲ་བའི་གདམས་ངག་དང་། དབང་བསྐྱར་ཟབ་མོ་མཛད་དེ། རྒྱུ་ཅིག་
ལ་དབང་མཛད། རྒྱུ་ཅིག་ལ་སྒྲིམ་མཛད། སྔ་དྲོ་ཚེས་བཤད། དགོང་མོ་སྒྲིམ་མཛད་བཞིན་བཞུགས་པ་ལ། རྒྱུ་ཅིག་
བདག་མེད་མའི་ཟབ་དབང་མཛད་[18]པའི་ཐོ་རངས་ཁ་ཅིག་བྱ་ཆེན་རྣམས་ཅི་མཛད་གཟིགས་པས། གཙང་རོང་གི་
མེས་སྟོན་ཚུན་པོས་འོད་གསལ་སྒྲིམ་བཞིན་འདུག་པ་ལ། བདག་ལ་འོད་གསལ་བྱས་ནང་གི་མར་མེ་འདྲ་བ་ཞིག་ཡོད་པ་དེ།
འདིས་ཁྱེད་ལ་འདུག་དགོངས། དོལ་གྱི་མཚུར་སྟོན་དབང་པོ་དེས་འཕྲོ་བ་སྒྲིམ་བཞིན་འདུག་པས། བདག་ལ་འཕྲོ་བ་སྐྱར་
ཁུང་ལ་མདའ་འཕངས་པ་འདྲ་བ་ཞིག་ཡོད་པ་དེ་འདིས་ཁྱེད་ལ་འདུག་དགོངས། གཞུང་གི་ཚོན་ཚུན་ཚུན་དོར་དེ་དཔེ་ལ་
གཟིགས་བཞིན་འདུག་པས། བདག་ལ་བཤད་རྒྱུ་ཆུ་བོའི་གཞུང་དང་འདྲ་བ་ཞིག་ཡོད་པ་དེ་འདིས་ཁྱེད་ལ་འདུག་
དགོངས། མིང་ལ་རས་པ་གཟིགས་པས་རྒྱུང་འཛིན་བཞིན་འདུག་པས། བདག་ལ་གཏུམ་མོ་སྤྲོད་སྐྱེས་ལ་མེ་འབར་བ་ཞིག་
ཡོད་པ་དེས་ཁྱེད་ལ་འདུག་དགོངས་ཏེ། གྲུབ་ཐོབ་ཅིག་འདི་ལ་ཡོང་བར་འདུག་དགོངས་སོ། །

それからメートン・ツンポと、ツルトン・ワンゲと、シュンのゴクトン・
チュードル、グンタンのミーラレーパの4人が四大弟子であり、他と類を見
ない教誡と、甚深な灌頂を授けられた。〔マルパは4人に対して〕宵に灌頂
を授け、夜中に修習させ、朝に説法し、夜に修習させておられた。ある夜、
無我母の甚深な灌頂をお授けになり、その夜明けに、弟子たちが何をしてい
るのかをご覧になった。ツァンロンのメートン・ツンポは、光明を修習して
いたため、「私にある、壺の中の灯明のような光明は、この者が受け継いで
いる」と〔マルパは〕思われた。ドルのツルトン・ワンゲは、遷移を修習し
ていたため、「私にある、窓に弓を引いたような遷移は、この者が受け継い
でいる」と〔マルパは〕思われた。シュンのゴクトン・チュードルは経典を
見ておられたので、「私にある、大河の中心のようなタントラは、この者が
受け継いでいる」と〔マルパは〕思われた。ミーラレーパをご覧になると、
ルンを捉えていたので、「私には灌木に火が付いたようなトゥンモがある

⁹² マルパが三度目にインドへ求法に出かけた理由が、マルパ、ダクメーマ、ミラレーパに授記があり、ミラレーパがマルパに入街を教えて欲しいと請うたことに帰せられているが、このような記述はツァンニョン以前のマルパ伝には見られない。

が、それはこの者が受け継いでいる」と〔マルパは〕お考えになり、「成就者となるだろう」と思われた。

この記述は、マルパの四大弟子について、それぞれがどのような教えに秀でていたかを伝えている。すなわち、ツァンロンのメートン・ツンポは光明、ドルのツルトン・ワンゲは遷移、シュンのゴクトン・チュードルはタントラの経典、そしてミラはトゥンモを受け継いだことがわかる⁹³。レーパ（རལ་པ་）という言葉が、麻布を意味している通り、ミラレーパは1枚の布のみをまとして西チベットを放浪したと言われる。チベットという寒さの厳しい地域で、そのようなことが可能だったのは、一重に彼がトゥンモを修習し、内なる炎を燃やすことが出来たからである⁹⁴。そして、ミラレーパが成就者になることを予見したマルパはミラレーパに対して、「口伝、符牒の四灌頂（སྒྲ་བརྒྱད་བཤའི་དབང་བཞི་）」「トゥンモの要点の教誡」「命精進（སློག་ཚུལ་）」⁹⁵「和合往生（བསྐྱེད་འཕོ་）」「五次第の直接伝授（རིམ་ལྔའི་དམར་ཁྲིད་）」などを授けた。そして、ミラレーパに対して以下の歌をうたった。

ན་མོེ་ བཀའ་རྒྱུན་ཅན་ལ་གསོལ་བ་འདེབས། །བསམ་པའི་གདམས་ངག་དེ་གཉིད། །མང་པོ་ཐོབ་འདོད་གཡེང་བའི་རྒྱ།
།གནད་གྱི་གསུང་ངག་སེམས་ལ་ཚེངས། །དེ་དེ་མང་ཡང་འདི་ཉིད་མེད། །ཐོང་བུ་མང་ཡང་འབྲས་བུ་མེད། །ཡོན་ཏན་
ཡིན་ཡང་དོན་བསྐྱེད་མེད། །དེ་ལྟ་བུ་སྤྲུལ་ཀྱང་འདི་མཐོང་མེད། །བཤད་རྒྱུད་མང་ཡང་ཕན་པ་མེད། །ཕན་སྤྲོད་ལ་ཐོགས་
པ་དམ་པའི་ནོར། །ནོར་[19]ལྷག་པོ་འདོད་ན་འདི་ལ་དྲིལ། །ཚེས་ཉོན་མོངས་འདུལ་བ་ཐབས་གྱི་ལམ། །ལམ་བཙན་ས་
འཛིན་ན་འདི་ལ་དྲིལ། །སེམས་ཁོ་ཐག་ཚད་པ་ཚོགས་ཤེད་དཔོན། །དཔོན་བཟང་པོ་འདོད་ན་འདི་ལ་དྲིལ། །འཁོར་བ་དུ་
བྱེད་སྤྲོད་ལྷག་རྒྱུར། །མི་མེད་ཀྱི་རྩ་བཀའ་པ་ཡི་མཁར། །བློགས་མེད་གཅིག་ལྷ་ལྷ་ཡི་ལྷལ། །སེམས་ལ་སེམས་ཞོན་ཆད་
མེད་ཀྱི་རྟ། །རང་ལུས་དགོན་པ་ལྷ་ཡི་ཁང་། །ཡེངས་མེད་ཀྱི་དགེ་སྦྱོར་སྤྲོད་ཀྱི་མཚོག། །དོན་དང་ཐུན་པའི་སྤྲོས་བུ་ལ། །

⁹³ ここでの記述と、マルパが入街を授かっていなかったということから考えて、ナーローの六法は全てをひとまとめにというよりは個々に修習され、それぞれの独立性が高い。ミラレーパの伝記の中でも、ナーローの六法という名前と言及される場合は稀で、トゥンモや夢など、個々の教えの名称でミラレーパは弟子に授けている。なお、Kragh氏の研究によると、これはもともとナーローの六法が体験的なヨーガであるため、後の書物ではナーローの著作に言及せず、修習の仕方についての手引き書が書かれたためである（Kragh 2011, 145）。

⁹⁴ 1924年にラサ入りを果たしたフランス人女性アレクサンドラ・ダヴィッド＝ネールは、トゥンモの習得を試みた人物である。彼女は冬のすさまじい突風吹き荒れる雪の中で修習する行者たちを目撃している（A. ダヴィッド 1999, 249-250）。

⁹⁵ Richard Barronによると、命精進とは微弱なエネルギーを利用し、流れるようにするヨーガのこと（TibetanDic for iPhone）。

第1章

དོན་ལ་ཐོགས་མེད་ཀྱི་གདམས་ངག་སྟོན། །ང་དང་གདམས་ངག་ཁྱོད་དང་གསུམ། །མ་རུལ་མ་བསད་མ་སྐམ་པར། །བྱ་
ཡི་ལག་ཏུ་བཞག་པ་འདིས། །འབྲས་བུ་ལོ་འདབ་རྒྱས་པར་ཤོག །

「南無 恩ある方に祈願します

心の教誡それ自体を
多く得ようと欲すのは放逸の原因
要点の御言葉を心に刻め
それぞれと多くともこれ自体はない
細い枝が沢山あっても果はない
学問であって意味を教えない
それを先に教えてもこれを見ることはない
語ることが多くとも利益はない
利益が心臓に生じるのが聖者の宝である
豊満な宝が欲しければこれに収束せよ

泣くほど辛い輪廻の中で怠惰な行いを捨てよ
人のいない岩場は父の城
友なく1人で神の国
心に心を乗せるための馬はいない
己の身体は寺であり神の建物
不放逸の善行は最高の薬

義を有する人に対して
義に障碍のない教誡を与えた
私と教誡と汝の3つ
腐敗させず殺さず干上がらさず
息子の手に渡したこのことにより
果と葉が広がるように」 (『甚深伝』18-19)

ここで、マルパがうたったことが、まさにミラレーパの生き方を集約している。
多くの教えを探し求めるのではなく、マルパがすでに授けた教えを心に修習する
ことに集中するように命じた。マルパは「泣くほど辛い輪廻の中で怠惰な行いを

捨てよ」とうたっているが、輪廻はまさに苦しみである。我々には一見幸せに感じられることも、それは究極的には変わってしまう苦しみである。仏教では苦苦（སྤྲུག་བསྐྱེད་ཀྱི་སྤྲུག་བསྐྱེད་པ་）、壊苦（འགྱུར་བའི་སྤྲུག་བསྐྱེད་པ་）、行苦（ཁུབ་པ་འདུ་བྱེད་ཀྱི་སྤྲུག་བསྐྱེད་པ་）の三苦を説く。苦苦とは、我々が痛みや苦しいと感じる時の感覚的な苦しみなことである。壊苦とは一時的に幸せと思えるような状態でも、いつかは苦しみに転じるという苦しみである。例えば、暑い夏の日に冷たい風を浴びると、最初は涼しく心地よさを感じるが、時が経てば今度は寒くなりすぎて、苦しみと感じるようになるような場合である。最後の行苦とは、生じたものである限り無常であり、それ自体で苦しみであるという苦である。我々は五蘊を取って生まれてきた時点で、すでに苦しみの中にある。そのような輪廻の苦しみを捨て、人なき地へと赴き、修習に励むようにマルパはミラレーパに命じた。ミラレーパは、まさにこのマルパの言葉そのものを自分の生涯をかけて実践した。ただ、このように指示したマルパ自身が、自分のこの言葉通りに生活したのかについては疑問が残る。

以上のようにマルパはミラレーパに対して、余すことなく教えを授けた上で、「私のこの教誡は、ドデ王子のような者以外には授けてはならないので、誰彼と授けてはならない」⁹⁶といて、教えに封印をした。諸々のミラレーパ伝⁹⁷に見られるマルパからの伝授の記述は、その殆どが類似しており、マルパが自身の教えを余すことなくミラレーパに伝え、教えに封印をしたということ、マルパがナーローパから完全に授かることの出来なかった「無身ダーキニーの法」の残りをインドから授かってくるように指示する記述のみが見られる⁹⁸。

1.4 小結

以上のように、ミラレーパの師マルパ翻訳師の人生を外観し、マルパからミラレーパへとどのような教えが伝えられたのかについて考察を行った。マルパはネパールとインドへと自ら赴き、苦勞の末に密教の教えを授かり、チベットへと持ち帰った。現在残されているマルパの伝記を見る限り、マルパの人生においては強く出離を抱いたような劇的な場面は見受けられない。マルパは苦しみを法に運ぶよりは、樂をそれ自体として法へと運んだ。その生き方は「波羅蜜乗は苦受を

96 「དདི་གངམས་ངག་འདི་ལོ་སྤུས་མཛོད་ལྟ་བུ་བ་འདེམ་མི་ཉ་པ་ལ་སྤྱིར་དུ་མི་དྲུང་བས། གང་ཡིན་པ་མ་སྤྱིར་།」 (『甚深伝』19)

⁹⁷ ミラレーパの伝記の確認に際しては、『ミラレーパ全集』とツアンニョンの『道説示』を用いた。

⁹⁸ 無身ダーキニーの法については3章で論じる。

第1章

道とし、金剛乗は樂を道と運ぶ」という言葉に集約される。密教の修習に励んだマルパは、まさに樂を道へと運んだ。マルパはそれらの教えをもって、所化を教化したが、その中でも4人の弟子、すなわちツァンロンのメートン・ツンポ、ドルのツルトン・ワンゲ、シュンのゴクトン・チュードル、そしてミラレーパである。ミラレーパはマルパの教え全て、もしくはその大部分を授かったが、その中でもトゥンモの修行法に長けていた。ミラレーパは、マルパから授かったこれらの法を一心に修習することによって成就を得るに至った。

第2章 苦しみを道へーミラレーパ＝シェーペー・ドルジェ



2.0 緒言

第1章ではミラレーパの師マルパの人生を外観し、マルパからミラレーパにどのような教えが伝わったのかについて考察した。続く第2章では、ミラレーパの前半生における世俗での行い、母ニャンツァ・カルゲンとミラレーパとの関係を考察し、そこからミラレーパがどのように正法を求めていったのかについて確認してみたい。

ミラレーパはラサの西、マンユル（མང་ཡུལ་）地方のグンタン（གུང་ཁང་）のキャガ（ཚུང་པ་）という地で父ミラ・シェーラプ・ギャルツェン（མི་ལ་ཤེས་རབ་རྒྱལ་མཚན་）と母カルモゲン（དཀར་མོ་རྒྱལ་）⁹⁹との間に生を受けた。名をトゥパガー（ཐོས་པ་དགའ་）と名付けられ、裕福な環境のもと、妹のペタ・ゴンキ（པེ་ཏ་གོང་མོ་རྒྱལ་）とともに周囲の人間に祝福されながら幸せな幼少期を過ごした¹⁰⁰。しかし、7歳になったとき、父親が不治の病を煩い、死別したところから母子3人の苦しみの日々が始まった。ミラ親子は親族から虐げられ、奴隷のような生活を強いられた。母カルゲンは親族、特に夫の弟妹に復讐するべく、息子を呪術を学びに送り出した。母の願いを叶えるべく呪術を学んだミラレーパは、親族に復讐を果たした。しかし、復讐は成し遂げたものの、多くの人間を殺めてしまったことを深く悔いたミラレーパは、悪趣に堕ちることを恐れ、仏教を心の底から願い求めるに至った。このような苦しみを契機に仏教を志したミラレーパであったが、裏を返すと、人の命を奪うという悪業を積んだからこそ、ミラレーパは激しく仏教に邁進し、即身成仏を得たといえる。その意味で、母親であるカルゲンはミラレーパと仏法とを結

⁹⁹ ニャンツァ・カルゲン（མྱུང་ཚ་དཀར་རྒྱལ་）と呼ばれる。ニャンツァとは、ニャンの女を意味する。この名は元々女性を意味するམཚན་の添前字と添後字が落ちた名であったのが、その音が変わったものの、མྱུང་ཚで標記されている場合もある。なお『日月燈明』ではニャンサ・カルレク（ཉང་མཚན་དཀར་ལེ་གསལ་）と記される。

¹⁰⁰ ツァンニョンによると、旅先で妻の出産の知らせを聞いた父が非常に喜んだため、「話をきいて喜びが生じた」という意味でトゥパガー（聞いて喜ぶ）と名付けられた（『道説示』19）。『日月燈明』には、もともとཐོས་པ་གོང་མོ་と名付けられたが、歌が好きでいつも劇を見に行き、自分でも歌をうたったのでトゥパガーと呼ばれたとある（『日月燈明a』254-255）。他には、ミラレーパが歌に非常に長けていたため、彼の歌を聞いた人々が喜んだところからトゥパガーとして広く知られるようになったとも言われる（『ホロン仏教史』72-73）。

んだ逆縁の師と呼べる存在である。ミラレーパの人生において重要な意味を持つ母カルゲンを「逆縁」という観点から考察する。

母親を契機として積んだ悪業を縁とし、ミラレーパは仏教の師、ロダクのマルパ翻訳師と巡り会った。マルパはミラレーパが前半生で積んだ悪業を清めるために、彼に城の築城作業という苦行を課した。マルパのもとでミラレーパは自殺寸前まで追いやられ苦しみ抜くが、その結果ミラレーパの積んだ悪業は清浄となり、マルパから教えを授かり修習したことによって即身成仏を得たとされる。マルパとミラレーパの関係は厳しい師と弟子の関係である。ニャンツァ・カルゲンとマルパ翻訳師という世俗と仏教の世界における強烈な2人の師とミラレーパの関係を考察し、ミラレーパを弟子という立場から検討する。その後、マルパの妻ダクメーマ、そして婚約者のゼセーと妹のペタとミラレーパのやり取りを確認し、ミラレーパを多面的な角度から考察する。師であるマルパが楽を道へと運んだのに対して、ミラレーパは苦を道とした。

2.1.1 ミラレーパの悪業

ミラレーパの前半生は、「輪廻における生存に共通した世俗の行い」について語られる。ミラレーパの幼少期から青年期にかけての故郷での生活は、まさに輪廻の苦しみを私たちに教える。

今生において我々は人の身体を取って生まれて来たが、仏教を学ぶだけの有暇を備えた人身を受けることは非常に難しいとされる¹⁰¹。六道輪廻の中で人の境涯に生まれるためには何万劫という気の遠くなるような時間、資糧を積まなければならない。しかし、幸運にも人に生まれることが出来たとしても、悪業を積む条件は多く、善業を積むことは容易ではないため、来世で再び悪趣へと落ちる可能性と常に隣り合わせである。仏となることはもとより、来世で再び人身を得ることさえ非常に稀とされる。そのような厳しい輪廻の中において、ミラレーパは即身成仏を得たとされる。人間を殺せば、地獄に落ち、長い間苦しみ続けなければならないが、ミラレーパは人を殺すという根本墮罪を犯しながらその同じ生のうちにその罪を清め即身成仏を得た。彼が仏教に邁進することが出来たのは、自身の積んだ悪業があったからこそである。ではもし、人を殺すという悪業がなければ、はたしてミラレーパは心から仏教を行じただろうか。彼の積んだ悪業は、ミ

¹⁰¹ 人間に生まれることは、『雑阿含経』に説かれる盲亀浮木の話のように非常に稀であるとされる。また、針の上にゴマを垂らし、その針にゴマは刺さることと同じくらい稀有なことでであると説かれる（ロサン・イクニエン氏の教示）。

ラレーパを法へと導いた逆縁である。そして、その逆縁を作った原因はミラレーパ自身ではなく、彼の母親であるニャンツァ・カルゲンであった。母親を深く愛していたミラレーパは、自分の意志からではなく、母親の親族に復讐したいという願いを叶えるために呪術を学んだ。その意味で、カルゲンこそがミラレーパが仏教を学ぶに至った一番の逆縁であると言える。

2.1.2 チベットにおける母親の位置づけ

チベットにおいて母親という存在は非常に重要視される。母の恩を思うとき、自身の母がどのように自分を育ててくれたかを考えることが重要である。我々は1人で大きくなったような顔をして暮らしているが、生まれたばかりの時は何も出来ず、母親の助けがなければ腹も満たすことが出来なかった¹⁰²。また、チベットでは、子どもに初めて読み書きを教える存在という意味で、母を一番最初の師であるとする考え方もある¹⁰³。

一般の世俗のレベルにおいて重要であるのと同様に、仏教においても母親の存在は重要視される。大乘においては菩提心を生じさせる方法として、一切衆生を母と観想して修行する¹⁰⁴。また、密教においては男尊として現れる方便と、女尊として現れる智慧とが交わることによって、不二智を象徴する。特に男性原理が強調される父タントラと女性原理が強調される母タントラとして展開してきた（島田 1994）。母親に限らず、インドのヒンドゥー教において女性原理はシャクティ（śakti）と称され、宇宙のエネルギーの象徴とされる（松長 1989, 46; 50）。

2.1.3 逆縁としての母

¹⁰² ダライ・ラマ法王も、「自身に慈悲の心が芽生えるきっかけを作ったのは母だった」と説法の時に母親の恩についてたびたび語られている。

¹⁰³ ツルティム・ケサン氏の教示。

¹⁰⁴ 因果七訣（ཀུན་བསྐྱེད་མཁོད་ཀྱི་བདུན་ཀྱི་མཁོད་）の一番に母の恩を知ることが説かれる。七訣は以下の通り。1. མཁོད་ཀྱི་མཁོད་ 2. རྒྱུ་བྱེད་ཀྱི་མཁོད་ 3. རྒྱུ་བྱེད་ཀྱི་མཁོད་ 4. རྒྱུ་བྱེད་ཀྱི་མཁོད་ 5. རྒྱུ་བྱེད་ཀྱི་མཁོད་ 6. རྒྱུ་བྱེད་ཀྱི་མཁོད་ 7. རྒྱུ་བྱེད་ཀྱི་མཁོད་ 菩提心の起こし方は、弥勒からアティシャに伝わったこの「因果七訣」と、文殊からシャンティデーヴァに伝わった「自他等換」である。アティシャはもともと自他等換の教えを修習し、『現観莊嚴論』に説かれた発心の儀式を因果七訣として整えなおした。このように教えを体系化しなおす現象は他にも見られる。例えばラムドンは、もとは弥勒の教えであるラムリムの教えを体系化したとされる。この時期のインドでは、すでに釈尊は中観派であるという考えが存在したことからもわかるように、教えの起源として弥勒や龍樹など先の聖人の名を借りるという現象が起こる。

ミラレーパの母であるニャンツァ・カルゲンは、ミラレーパの前半生において中心的役割を果たした。カルゲンは家庭で生活する普通の在家者であり、夫の存命中は、幸せな暮らしを送っていた。しかし、夫に早くに先立たれ、夫方の親族に財産を取り上げられた上、召使いのような生活を強いられた。自身を苦しみに追いやった親族と村人に復讐するために、カルゲンは息子に呪術を学ばせて、見事本願を果たした。息子は呪術で人々を苦しめた悪業から逃れるため仏道を志すが、母カルゲンは仏教に入ることなく、1人あばら屋で骨と化した。

自身の復讐のためのみに生きたカルゲンにとって息子は、目標を遂げるための道具であった。彼女は、心優しい息子の特性をよく理解した上で、彼を巧みに操った。その時のカルゲンは、息子が積むであろう悪しき業については念頭においていない。しかし、カルゲンに悪業を積まされたことによって、ミラレーパは悔恨と厭離心を強く抱き、一生で解脱を得るほどまでに仏道に邁進することとなった。その意味において、彼女はミラレーパを正しい道に導く足がかりを作った逆縁としての師であるといえる。

ミラレーパの父方の家系は交易で成功を納めた豊かな家系であった。ミラレーパの父、ミラ＝シェーラブ・ギャルツェンは貴族から美しい娘を娶った。

མི་ལ་ཤེས་རབ་རྒྱལ་མཚན་ལོ་ནི་བྱ་ལོན་པ་དང་། ཅུ་མི་གྲག་རེ་རྒྱུ་པ། རུས་མུང་ཡིན་པ་ཞིག་ལ། དཀར་མོ་རྒྱན་
 ཞེས་བྱ་བའི་བྱ་མོ་གཟུགས་མཛེས་ལ་མི་ཚས་ཤེས་པ། དབྲ་གཉེན་གང་ལའང་ཆགས་སྤང་གི་རུས་ཐོན་པ་ཞིག་ཡོད་པ་དེ་
 བག་མར་སྤངས་ཏེ་མུང་ཆ་དཀར་རྒྱན་དུ་གྲགས་སོ།།

ミラ・シェーラブ・ギャルツェンが20歳の時、ツァのニャン〔家〕の末裔である貴族にカルモゲンという、美しく、世事に長けた娘がいた。彼女は、諸々の敵味方に対し、増悪と愛情を隠さず表現した。彼はカルモゲンを妻に迎えて、ニャンツァ・カルゲンと名付けた。（『道説示』19）

カルゲンは貴族の家庭に育ち、起伏の激しい女性であった。金持ちの妻となり、カルゲンの結婚生活は順風満帆に始まった。この後、彼女は身ごもり、第一子を出産した。後にミラレーパの名を得るこの子どもは、息子の出産の知らせを聞き非常に喜んだ父によって、トゥパガーと名付けられた。その4年後には娘ペタを出産。周囲からも羨まれる幸せな家庭生活を送っていた。その当時、ミラ一家は非常に豊かで、小作人や使用人を雇う側にあり、周囲からも羨まれる幸せな存在であった。

しかし、トゥパガーが7歳になろうという時、父のミラ＝シェーラップ・ギャル

ツェンは病の床に伏してしまった。死期を感じた父は、財産を残された親族、特に自分の兄妹らに管理するように頼み、息子が成長した暁には息子に財産を譲り渡し、婚約者と結婚させてくれるように頼んでから亡くなった。

ミラ・シェーラップ・ギャルツェンの葬儀が済んだ後、親族たちはニャンツァ・カルゲンに財産の管理をさせようと話し合った。しかし、父方の叔父と叔母はそれらの意見を退け、2人の間で財産を分割してしまった¹⁰⁵。そればかりでなく残された母子は、夏は叔父の、冬には叔母の召使いとして働かされた。

叔父と叔母による酷い仕打ちの中にあって、カルゲンは叔母を魔女タクデン（བདུད་མོ་ལྷ་མཁའ་ལྷ་མོ）と呼び、叔父と叔母の側についた村の人々を怨んだ¹⁰⁶。彼女は、決して苦しみに従従するだけではない強さを持った女性であった。

息子が15歳になった時、ニャンツァ・カルゲンは、財産が無いながらも自分の兄弟の助けを借りて宴の準備を整え、親族たちを集めた席で、夫の遺言通り財産を息子に譲渡するように叔父と叔母に願いでた。この行動は、息子が望んで起したのではなく、母親であるカルゲン自らが夫の遺言を遂行すべくとった行為であった。その時、カルゲンにとっての息子の存在は、財産を取り返すための手段であった。

しかし、カルゲンの要求は退けられてしまった。普段は仲違いばかりしている叔父と叔母も、この時ばかりは足並みを揃えて、財産は最初から自分たちのものだ主張し、カルゲンらを打ち据えた。そして次のように言い捨てて、彼らはカルゲン親子のもとを去っていった。

ངེད་ལ་ནོར་དགོས་ཟེར་ནོར་ཁྱེད་རང་ལ་འདུག་པ། ལུ་ལ་མི་ཁྱིམ་མཆོས་ལ་ཤང་པ་མེད་བཤག་ནས་སྒྲོན་མོ་བཤག་
ཁྱེད་ལ་འདུག་པ། ཁྱེད་ཀྱི་ནོར་རམ་དེ་ངེད་ལ་མེད། ཡོད་ན་འང་མི་གཏོང་བས་དོ་སྒྲོན་ཚོ་མང་ན་དཔག་དྲིངས། ཁྱེད་ན་མཐུ་
ཐོངས་

「私に財産をくださいと言うが、お前さんは財産を持っているじゃないか。

¹⁰⁵ 他の作品には、カルゲンが叔父の子どもと再婚するよう強要され、それを拒んだと記される（『日月燈明a』255; 『青冊』511, *Padma dkar po* 237a, *dPag bsam ljon bzang* 364）。カルゲンが再婚を拒んで相手の面子を傷つけたことも、カルゲンたちが親族からつらくあたられた外縁の1つであると考えられる。チベットでは1人の女性を兄弟で共有するということはあったが、長兄亡き後、次男が長兄の妻を娶るということも、一般に行われていた（スタン 1993, 107-108; 玉村 1995）。

¹⁰⁶ 日本の国民的児童作家であるやなせたかしが、「すべてのものには、光があれば影もある。この世は善と悪、光と影でできています。[中略]バイキンマンを丁寧に描けば、アンパンマンが自然に光ってくる」と語るように、叔母の非情さが強調されることによって、ミラレーパ母子の哀れさもいっそう引き立てられている（やなせ 2011, 137）。

村のもんや隣のもんに肉とチャンを惜しみなく並べて、宴会を整えただろ。お前の財産なんか、私は持ってやしない。あつたとしても、やらないさ。母に子がたくさんいるなら、かかってきな。少ないってんなら私らを呪うんだね」（『道説示』26）

息子を多く持つ叔父と叔母は、カルゲンに息子1人と娘1人しかいないことがわかった上で、無力な彼女を辱めるためにこの言葉を叩きつけた。また、貧しい生活のなかで工面して宴を準備したカルゲンを2人は皮肉った。この言葉は、貴族であるカルゲンに対し、自分たちは卑しいという意識からくる、叔父と叔母の嫉妬心とも見て取れる。

この場面で、叔父と叔母は、カルゲンに2つの選択肢を投げかけた。そしてこのうちの一方を選ぶことによって、大きな転換がカルゲンに訪れた。確かに、カルゲンは敵を非常に憎み味方に愛情をかけるという性格ではあったが、この時までには敵に害を成すまでには至っていなかった。夫は亡くなったが、息子が15歳になれば財産が返ってくるという希望のもと、悪態をつきながらも、毅然とした態度で暮らしてきた。それがここに来て、親族への復讐という攻撃的な面に傾いてしまったのである。貴族出身の彼女は、夫の在命中はもちろん、叔父と叔母に財産を返してもらうために開いた宴においても、優雅さを兼ね備えた行動をとっていた。貴族の出身である彼女は、文化を持ち、外向性を持ち合わせていた。それが叔父と叔母に大きく傷つけられ、復讐の道を選んだカルゲンは、その社交性を捨ててしまったように見える。「母と子が多ければ戦いを挑み、少なければ呪え」というこの呪詛ともとれる言葉によって、叔父と叔母は、自分たちが災厄を被る道の外因を自ら作り上げた。この言葉をそのまま受け止め、子どもの少ないカルゲンは呪術での復讐する方向へと進んでいくが、カルゲンの負の力を際立って引き出すのは、紛れもなく叔父と叔母の存在である。

このような仕打ちを受けたカルゲンを哀れに思ったカルゲンの兄弟は、息子を学問のために遠くに送り、カルゲンと娘は自分たちの元で暮らすように提案した。しかし、カルゲンは兄弟の提案を拒絶して、自身で戦っていくことを決意した。

རང་གི་རྒྱུ་ལ་དབང་ལྷན་བྱུང་བའི་སྤོངས་བྱས་པའི་རྩིས་བྱ་ཆ་མི་སོས། ལཱ་ཁུ་དང་ལཱ་ནེས་ངེད་རང་གི་རྩིས་བྱ་ཆ་གཅིག་སྤྱད་རྩེད་དགོས་མེད། ལཱ་འདི་ཡོན་ཏན་ཅིག་སྤོངས་ཏུ་ཅིས་ཀྱང་བཏོང་།

「自分の財がどうにもならなかったからといって、施された財で子どもを育

てはしません。叔父と叔母が私の財産の一片でも返すはずがありませんが、この息子は学問を学ばせに何としてでも送ります」（『道説示』27）

カルゲンは決して受け身的に生きることを良しとしなかった。おそらく、貴族であったカルゲンの親元は貧窮してはいなかったであろうし、この提案からも分かるように、少なくともカルゲンと娘を養えるぐらいの余裕はあったはずである。カルゲンには親元で世話になるという選択肢も選びえた¹⁰⁷。しかし、彼女は那道を選びはしなかった。彼女は、自身の意志で考え行動し、周囲の意見を跳ね除ける強さも持った女性であった。そこにはまた、貴族としての自尊心も感じ取れる。そして、彼女の賢明なところは、息子は心優しく、自分の言うことを素直に聞くということを、よく理解していたことである。そのことは、以下のやり取りからよくわかる。

ニンマ派のラマのもとから、ほろ酔い気分で帰ってきたミラレーパは、思わず自慢の声で歌をうたってしまった。その歌声を聞いた母は、「こんな状況下でどうして歌などうたえるのか！」とミラレーパを罵り、灰を投げ付け殴りつけたあと、失神してしまった。そのような母のためにミラレーパは、次のように述べた。

ཨ་མ་བདེན་ཏེ། དེ་ཙམ་གྱི་སྤྲུག་པ་མ་བྱེད། ངས་ཨ་མ་གང་འདོད་པའི་ལས་བྱའོ།

「お母さんが正しいです。どうかそのように悲しまないでください。私はお母さんの欲する全てのことを行いましょう」（『道説示』30）

これをもってカルゲンは、自分の欲する言葉を息子から引出した。カルゲンはそのようになじれば、自分を非常に愛している息子が自分のために何でも差し出すということを理解していたように見える。そしてこの騒動の結果、カルゲンは息子に魔術を学ばせるために、中央チベットに送ることに成功した。

子どもを多く持たないカルゲンの切り札は、従順な息子であった。息子を中央チベットに送り出すとき、彼女が旅の者たちに託した言葉が、カルゲンの息子に対する評価を如実に表している。

དེ་བར་ལ་ཨ་མས་ཁོང་ནམས་ལ་ངའི་ཕག་དུངེད་ཀྱི་བུ་འདི་ལ་སྤྱིང་རུས་ཡེ་མེད་དོ་ཁྱེད་གྲོགས་པོ་ནམས་ཀྱིས་བསྐྱེད་ཅུག་

¹⁰⁷ 『日月燈明』によると、カルゲンの両親はミラレーパが5から7歳の間に亡くなり、ミラ親子はさらに貧窮したとある（『日月燈明a』256）。

གྱིས་ལ་མཐུན་ཏུ་མཁས་པ་ཅིག་སློབས་ཤོག་ཅིག འདིར་སློབས་དུས་སྐབས་དང་བྱ་དགའ་བཟབས་མ་བྱེད་དོ་ཟེར་
བ་བྱས་འདུག

彼らをもてなしている間に、母は秘密裏に彼らに対し、

「私のこの息子は意志の力が全くありません。あなた方お連れの方が、叱咤して、魔術に精通するよう学ばせてやってください。〔私の息子が魔術に巧みとなった〕暁には、もてなし、お礼も存分にいたします」

と言うことがあった。（『道説示』31）

ここでカルゲンは息子に「意志の力（སྙིང་རྩས་）」が全くないと言い切っている。སྙིང་རྩས་は、何かに耐える時の意志の力の意味であるが、ここでは自分で物事を決定する意志の力の意味も含まれる¹⁰⁸。いずれにせよ、この言葉から見てとれるようにカルゲンは、周囲に感化されやすく自分で決定することができない息子の性格をよく理解していた。しかしながらこのことはまた、他の人々がミラレーパをして「意志の力が強い」と評しているのとは対象的である¹⁰⁹。このことはミラレーパにとって「母親」という存在が特別であったことを意味している。強力な母の存在を前にし、息子は翻弄され、その存在は陽炎のようである。これまでの息子の人生で、主導権を握り続けてきたのは他でもない母カルゲンである。ミラレーパの前半生の物語は、そのままカルゲンの人生の物語である。

母親に主導権を握られた息子にとって、母の狂気はもはや脅迫である。息子を送り出す際に、カルゲンは次の言葉を息子に言って聞かせる。

གལ་ཏེ་བྱ་ཁྱོད་གྱིས་ཡུལ་དུ་མཐུན་ཏུ་མཁས་པ་ཐོན་པར་ལོག་བུང་ན། ང་མ་ཆུན་མོ་ཁྱོད་རང་གི་མདུན་དུ་སླེབས་ནས་གི་སྒོར་
དོ

「もし万が一、お前が故郷に魔術をかけることなく戻ってきたならば、老いた母は、お前の目の前で自殺して死んでやるからね」（『道説示』32）

このような母親の狂気を、息子の側もよく理解していたのである。

¹⁰⁸ 『蔵漢大辞典』では、精進（བརྩོན་འགྲུས་）としか訳されないが、*Rangjung Yeshe*などの辞書では、endeavourだけではなくwill-powerの訳語が当てられている。

¹⁰⁹ ミラレーパに呪術を教えた師は、ミラレーパが呪術で人を殺した後、ミラレーパは意思の力が強いので、仏教を学びに行くようにと指示した（『道説示』51）。

呪術を学びに行った息子は、教えを授かりある程度の成果を得た。しかし、それでは満足せず、他の同門を見送った後で、再び師の下へと教えを請いに行った。なぜそこまでするのかという師の問いに対し、彼は次のように答えた。

ལྷ་མ་རིན་པོ་ཆེ། བདག་ངོ་སུམ་གསུམ་ཡོད་པ་ལ་ཨ་ཁུ་དང་ཨ་ནེས་གཙོ་བྱས་པའི་ཡུལ་མི་བྱིམ་མཛེས་འགའ་དགར་
ལངས་དྲེ། མི་འཆམ་པའི་སྤྱོད་ཁྱེར་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་སྒྲོ་ནས་སྤྱག་པོ་རང་བཟང་། དེ་ལ་ལན་གཞན་གྲུན་པའི་སྒྲོ་བས་མེད་པར།
ཨ་མས་བདག་མཐུ་སྒྲོ་བ་དུ་བརྒྱུད་པ་ལགས། བདག་གིས་མཐུའི་རྟགས་མ་ཐོན་བར་ཡུལ་དུ་ཡོག་ན། བདག་གི་མཐུན་
དུ་ཨ་མ་ལྷེ་བས་ནས་འཆི་བ་ཡོད་པས་མ་ཕྱིན་པ་ལགས།

「ラマ尊者よ、私たち母子3人に対し、叔父と叔母を筆頭とした村人、隣人の幾人かが敵対し、酷いめに合わせ、様々な点から苦しみのみを与えました。それに対してやり返す方法がありません。母は、呪術を学ばせるために私を送りました。私が呪術を行うことなく故郷に戻れば、私の目の前で母は自殺して死んでしまうため、帰らなかったのです」（『道説示』35）

この一文からも見て取れるように、呪術を学ぶという行為は、息子が自身の意志で行っていたのではなく、常に母からの脅迫を受けて行われていた。彼女の親族と村人に対する恨みは、息子を縛り付け、彼の進むべき道を呪縛した。息子を自分の意のままに運ぶことができるのは、やはりカルゲンが、息子の母に対するやさしい性格を理解した上で、その弱点をよく分かっていたためである。

母親を自殺に追い込みたくないという思いから必死で呪術を学んだ息子は、叔父の長男の婚礼の席で、ついに母親の願いを叶えた。トゥパガーがかけた呪術によって、館は崩れさり、その結果35人もの人が瓦礫の下敷きとなって命を落とした。館からの叫び声を聞いた妹のペタがカルゲンを呼びに走った。そして、息子が自分の願いを達成してくれたことを知ったカルゲンは狂喜した。

དེའི་ཆེ་ཨ་མས་དབྱག་པ་རིང་པོ་ཞིག་གི་ཅེ་ལ་གོས་དུལ་སྒྲོན་དེ་ཕྱར་ནས། སྐད་ཆེན་པོས་གསོལ་ལོ་མཆོད་ཅིག་ལྷ་སྐྱ་མ་
དགོན་མཚོག་གསུམ། ཁོ་དེ་ཡུལ་མི་བྱིམ་མཛེས་པ་ཀྱན་མི་ལ་ཤེས་རབ་རྒྱལ་མཚན་ལ་བུ་སྤྱེས་ཨེ་འདུག ང་ཉང་ཆ་དགར་
རྒྱན་བྱིས་གོས་དུལ་གྱོན། ལྷོ་དན་ཐོས་ནས་བུའི་བརྒྱགས་སྤྱངས་པ་ལ་དོན་བྱུང་ཨེ་འདུག་ལྷོས་དང་། དང་པོ་ཨ་ཁུ་དང་
ཨ་ནེ་གཉིས་ན་རེ་ངོས་མང་ཀྱན་མང་ན་དམག་དྲོངས། རུང་ན་མཐུ་ཐོང་ཟེར་བ་བྱས་སོ། ད་ལྟུང་བའི་མཐུ་བཟང་བས་
མང་བའི་དམག་ལས་ལྷག་པ་ཅིག་བྱུང་ངོ་།། ལྷེང་གི་མི་ལ་ལྷོས། འོག་གི་ལྷུགས་ལ་ལྷོས་བར་གྱི་རོར་ལ་ལྷོས། ལར་མ་གྱི་
ཆེ་རིང་[40]ཚ་ན། བུས་བསྐྱན་པའི་ལྷ་མོ་འདི་འདྲ་མཐོང་བའི་དུས་བྱུང་བ་ཡིན། ང་ཉང་ཆ་དགར་རྒྱན་ལ་ད་ལན་ལས་
ཉམས་དགའ་བ་ཨེ་ཡོང་ལྷོས་དང་ཟེར།

その時母は、長い棒の端にぼろ切れを結び付けて〔振りかざし〕¹¹⁰、大声で、「祈願します！守護尊、ラマ、三法よ！全ての村人、隣人たちよ、ミラ＝シェーラップ・ギャルツェンに息子が生まれはしなかったか？私ニャンツァ・カルゲンはぼろの衣服をまとった。粗末な食を食し、息子の糧を整えたことの意味があったかなかったか、特とごらん！前に叔父と叔母は『母子がたくさんいるなら、かかってきな。少ないってんなら私らを呪うんだね』と言った。無勢は呪詛を送ったので、多勢の敵に勝ったんだ。上の人をごらん！下の家畜をごらん！間の財産をごらん！死なずに長生きしたから、息子が見せてくれたこんな見世物を見ることが出来た。私ニャンツァ・カルゲンに、これに勝る喜びが訪れることがあるかどうか、ごらんよ！」と言った。
(『道説示』39-40)

目的を達成したカルゲンの喜びは狂気を帯びている。そしてこの狂気こそが彼女を突き動かした原動力であった。

このような歓喜する姿を目撃されたカルゲンは、隣人の恨みを買ひ、命の危機にさらされることとなった。そこで彼女のとった行動は、機転の効く彼女の聡明さを表している。

カルゲンは、ネパールからの巡礼を終えて中央チベットへの帰路の途中の瑜伽行者に目を付けた。行者をもてなして彼の服の綻びを繕ってやり、そこに星の形の当て布をして金を隠したのである。そしてその巡礼者に、村人に怒りをかったため、再び呪術で雹を振らせてくれるようにと息子に頼んだ手紙を託した。しかし、瑜伽行者が金の在処を知り、盗まれてしまうことを回避するために、カルゲンは巡礼者の服の中に金を縫い込んだとは書かずに、「糧が足りなくなったなら、北の方をごらんなさい。黒雲が集まり、昂が昇る下にあなたの親戚の家が7軒あります。そこで必要な限りの糧が得られるので乞いなさい。見つからなければ、その地の内にこの瑜伽行者がいるので、他の人に尋ねてはいけません」と謎めいた文章のみを書き綴った¹¹¹。この手紙を読んだ息子は、母の意図が理解できなかったため、ラマに手紙の意味を尋ねに行った。手紙を読んだラマは、母の性

¹¹⁰ ここにシャーマニズム的な呪術に頼った彼女の態度が現れている。彼女は決して仏教を信仰の中心に置いて生きる人間ではなく、世俗の苦しみの中でもがき苦しみながら生きる有情の1人であった。

¹¹¹ བརྒྱལ་ཆད་ན་ལུང་བ་ཁ་བྱང་དུ་མ་བྱ། སྤྱིན་ནག་པོ་མྱེད་ཞིང་། སྐར་མ་སྤྱིན་དུག་འཆར་[44]བའི་འོག་ན་རང་མེད་ཉེ་ཆད་གྲོང་བ་བདུན་ཡོད་པས། དེ་ནས་བརྒྱལ་ཆེ་འདོད་ཡོང་བ་ཡོད་པས་ཡོང་། ཅད་མ་ཆོད་ན་ལུང་བ་དེའི་ནང་ན་ནལ་འབྱོར་པ་འདི་རང་བཞུགས་པ་ཡིན་པས། གཞན་དུ་མ་འདི་ (『道説示』43-44)

格をよく読み取っている反面、女性の言葉を理解することが出来なかった。

ཐོས་པ་དགའ་ཁྱོད་གྱི་ཨ་མ་དེ་ཞེ་སྤང་ཆེན་པོ་རང་ཅིག་ཡོད་པར་འདྲག་ མི་དེ་ཅམ་གྱི་རྟིང་ཡང་ད་དུང་མེས་བ་ཤོབ་ཟེར་
བ་བྱས་གདལ། ཁྱོད་ལ་བྱུང་ན་ཉེ་ཆོན་ཅི་འདྲ་ཡོད་

「トウパガーよ、お前の母は、恨み深いようだな。人があれほど死んだとい
うのに、さらに雹を降らせろと言っているぞ。〔しかし〕お前には、北にど
んな親戚がいるというんだ？」（『道説示』44）

トウパガーのように、母子の愛で盲目になっていないラマは、彼の母親の愚か
さを正しく見抜いていた。その一方で、ラマもトウパガーと同じくカルゲンの手
紙を解読することは出来なかった。彼らが解読できなかったカルゲンの手紙の意
味を解読できるのは、カルゲンと同じく女性であるラマの妻であった。それはあ
たかも、埋蔵經典であるテルマを発見するテルトンのようである。女性の著した
特別な言葉は、女性にしか読み取ることが出来ない¹¹²。また、ラマの妻が智慧の
ダーキニーの特徴を持っていたということも象徴的である。

チベットにおいて、理想の女性像はダーキニーである（Gyatso 2005, 82-86）。
そしてラマの妻は、カルゲンのことを「聡明な女性」だとして褒め讃えた。この
ような態度は、ラマがカルゲンのことを「恨み深い女」と蔑んだのとは対照的で
ある。妻が瑜伽行者の服の中から金を取り出したのを見て、ラマが「お前が賢明
な女だというのは、本当だな」と述べたのは、彼女を素直に賞賛しているよう
でもあり、一方で女性のずる賢さを皮肉っているようでもある。

カルゲンはまた、この手紙を託した瑜伽行者が、あたかも息子からの手紙を運
んできたかのように振る舞った。その手紙の中に、もし村人がカルゲン母子に害
を為そうとしたならば、息子が再び呪術で報いるという文面を書き、それを自分
の親族から徐々に周囲の人々の目に入るように仕組んだ。ここでカルゲンは、自
身の身を守るために嘘で策を講じたのである。叔父と叔母の仕打ちで狂ってし
まったカルゲンは、目的を成し遂げるために他を欺くことも問題とはならなくな
ってしまった。この嘘を、狂気の中の強みと取ることができるが、これは、決
して息子には取りえぬ手段であった。トウパガーは決してカルゲンに嘘をつくこ
とも、また彼女との約束を反故にすることもできずに呪術の習得に励むしかな
かったのである。

¹¹² テルトンは総じて108人存在し、その中に女性は2人しかいないという。ツルティム・アリオー
ネはその著作の中で、女性のテルトンとしてチョモ・メンモを紹介している（ツルティム・アリオー
ネ 1992, 289-294）。

母の願い通りに村に雹を降らせ、穀物を全滅させるに至って、息子が悪業を積む役目は終焉を迎えた。そしてこのことは、息子と母親との離別を意味した。母の影響下にいた前半生において、息子は黒き道を歩んだ。だが、母と離れたことによって初めて、彼は白き仏道を歩み始めた。

カルゲンの人生は、波乱に満ちたものであった。夫の在命中は幸福の中で優しき妻であり母であったが、夫の死後に夫の親族と村人から酷い仕打ちを受けたために、後の人生は怨恨の内に生きた。彼女自身の人生にのみ焦点を合わせた時、ニャンツァ・カルゲンという人物は、周囲に翻弄された不幸な女性であったと言える。恨みの女に転じたのも、カルゲン自身が望んだからではなく、叔父と叔母の惨い仕打ちを受け、狂った結果のことであった。しかし一方で、カルゲンの息子に及ぼした影響を考えると、決して彼女は受け身の女性ではなかった。自身の復讐を成し遂げるため、息子の人生全てを操ることを躊躇しなかった。何度も確認したように、カルゲンにとっての息子は、敵に復讐するための唯一の手段であった。そのため、復讐を遂行することによって息子が積むことになる悪業について、彼女は全く感知しなかった。カルゲンは仏教とは遠く離れたところで、盲目的に世俗の苦しみに浸っていたのである。

さて、そのようなカルゲンの行動を、今度は息子の立場から考察してみるとどのようなになるか。息子は、母の願いを成就することは出来たが、その結果悪しき業を積んでしまった。元来素直で、優しくかった息子は、自分の行った行動を悔い、またその果を恐れて、仏道を一心不乱に希求した。その結果、息子は1つの生で成仏を得るに至ったのである。彼は素直で教えをよく吸収するという素質を、元来有していたのであろう。しかし、もし母の為に積んだ呪術による悪業という重荷が無かったならば、ここまで教えを追い求めて瞑想に邁進することは出来ただろうか。カルゲンが究極まで悪に引っ張ったその反動で、ミラレーパは善に突き進むことが出来た。その意味で、カルゲンはミラレーパに逆縁を与えた非常に重要な役割を果たしたと言える。

この逆縁という考えは、汚濁と清浄を平等に捉える密教行者、ツァンニョンにとって、とても重要な概念である¹¹³。ツァンニョンの伝記の中にも、逆縁を順縁とする重要性を述べた逸話が出てくる。その1つの例として戦争が挙げられている。

¹¹³ 「逆縁」とは、順当な事柄で仏道に入る「順縁」の対義語で、仏道から遠ざかるような縁のことを意味した。しかし後には、悪しき事柄によって仏道に入るような縁のことを意味するようになった（中村 2002, 510）。

その時、南ラトゥーと北ラトゥーとが争ったので、時代は非常に不安定となった。尊者〔ツァンニョン〕と弟子たちとは皆の一般の供養所となっていたので、互いに皆の守護と護衛をなさって、時の乱れも特に〔無常を知る〕助けとなった（『ツァンニョン伝』71b5）。

一般的に考えて、戦争が起こり、世情が悪くなることは災難であり、出来うる限り避けたい事柄である。だがそのような不安定な状況であるからこそ助けとなったという一文に、逆縁を順縁と運ぶツァンニョンの態度が現れている¹¹⁴。

カルゲンはまた、自身の朽ち果てた骨を見せることによってミラレーパに無常を深く教え込んだ。以下はミラレーパがマルパのもとを去り、故郷を訪れた時の情景である。

ཉི་མ་དམར་ཐག་ཚད་པ་དང་ཡུལ་དུ་བྱིན་པས། མི་ལམ་དུ་ཇི་ལྟར་བྱུང་བ་ལྟར་བྱིད་ཞིང་འཇག་སྤྱོད་འཕུར། ཁང་བ་ལྟ་
ཁང་འདྲ་བ་དེ་རལ། རང་དུ་བྱིན་པས། དམ་ཚེས་དཀོན་མཆོག་བཅེགས་པ་དེ་ཐིགས་པ་དང་ས་མུད་ཀྱིས་གདུངས། བྱ་
དང་བྱི་བའི་བྱ་དང་ཚང་གདན་དུ་བྱས་འདུག་སྟེ། གང་ལ་བཞུགས་ཤིང་བསམས་རུང་ཡིད་སྤྱོད་བཞིག་བྱུང་། དེ་ནས་གོ་
ཁར་བྱིན་པས། ལྷན་པ་དང་ས་འདྲེས་པའི་ཕུང་པོ་ཞིག་ལ་སྦྲོམ་པོ་སྟེ་འདུག་པ་དེ་སྟོངས་པས། མི་རུས་མང་པོ་སྤྱོད་
ཁོལ་ཐོན་བྱུང་བས། མའི་རུས་པ་ཡིན་པར་ཤེས་ཏེ། དུན་དུགས་ཡིད་སྤྱོད་[133]བ་ལ་བཟོད་བཏགས་མེད་པར། བསམ་
མི་ཤེས་ཤིང་སྤྱི་མི་ཐུབ་པའི་སྤྱིང་རྒྱུང་ལངས་ནས་དུན་མེད་དུ་འགོ་ཚད་བྱུང་བས། དེ་མ་ཐག་སྤྱོད་མའི་གདམས་ངག་དུན་
ནས། མའི་རྣམ་ཤེས་དང་ང་རང་གི་མེས་བསྟེས། དེ་བཀའ་བརྒྱུད་སྤྱོད་མའི་ཐུགས་ཡེ་ཤེས་དང་བསྟེས་ཏེ་ཨ་མའི་རུས་པ་
ལ་ཐུས་བྱས། རྒྱུ་གསུམ་སྐད་ཅིག་ཀྱང་མ་གཏོས་པར་འོད་གསལ་ལ་བཞུད་པས། ཕ་མ་གཉིས་ཀྱི་འཁོར་བའི་སྤྱུག་བཞུལ་
ལས་གྲོལ་བའི་བདེན་པ་མཐོང་། ཞག་བདུན་སོང་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་ལས་ལངས་ཏེ། བསམ་སྤྱོད་ཞིག་བཏང་བས།
འཁོར་བ་མཐའ་དག་སྤྱིང་པོ་མེད་པར་ཁོ་ཐག་ཚད་ནས། མའི་རུས་པ་འདི་ལ་ཚ་ཚ་ཞིག་བཏང་། དེའི་ཡོན་དུ་དཀོན་
བཅེགས་འདི་ཕུལ་ལ། ང་རང་བྲག་དཀར་རྩ་སོར་གི་མའི་དང་ཉིན་མཚན་མེད་པར་སྤྱོད་པ་བྱེད་དགོས། ཚེས་བརྒྱུད་ཀྱི་
སྤང་བ་ཤར་ན་ལྷེབས་ནས་ཤི་སྟོན། སྤྱིད་ཚེས་ཀྱི་སྤང་བ་ཤར་ན་མཁའ་འགོ་ཚེས་སྤྱིད་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་ངའི་སྟོག་ཚད་ཅིག་
བྱས། ཡིད་ཀྱིས་དམ་བཅའ་དུག་པོ་ཡང་ཡང་བྱས་

暗くなってから故郷に辿り着くと、夢で見たとおり、外の畑は草に被われ、仏間などの建物は崩れていました。中に進むと、『宝積経』が雨水と土にまみれ、鳥やネズミの便所や巣となっていました。どこを見ても、悲しみの心が湧き出しました。

¹¹⁴ ミラレーパは少なくとも母との関係において、悪を善へと運ぶという転換が見られるが、後に修行が進むとそもそも善も悪も無分別に運ぶようになる。これはまさに瞑想修行の目指す所である。

それから主室に入ると、レンガと土が混じり合った塊にたくさんの草が生えていて、それを取り除くと、バラバラになった白骨が出て来て、それが母のものだとわかりました。思い出すに悲しく、耐えることができず、呆然となり、言葉に表すことのできないほどの悲しみが生じ、気を失いそうになりました。しかし、すぐにラマの口訣を思い出し、母の意識と私の心を混ぜ合わせ、それを口伝のラマの智慧の心と混ぜ合わせ、母の骨を頭にして、〔身口意の〕三門を一瞬たりとも揺り動かさず、光の中に座ると、父母2人とも輪廻の苦しみより脱するという真実がはっきりと見えました。7日経ち、三昧をやめて考えると、輪廻はどこまでも心髄がないものだとして「母の骨でツァツァを作り、その代金として『宝積経』を充て、（私はタクカル・タソで死を厭わず昼夜の区別なく修行すべきだ。世間八法¹¹⁵の兆しが現れたなら自殺しよう。楽しき法の兆しが現れたなら、ダーキニーと護法尊たちよ、私の命をお召してください）と、心で何度も誓いました。（『道説示』132-133）

ミラレーパは荒れ果てた生家で母の白骨を見つけ、世の無常を考え、輪廻の苦しみを瞑想した。その結果、輪廻に心髄が無いことを理解し、命を賭して修行に打ち込む決心をするに至った。カルゲンは死してなお、自身の白骨をもってして息子に出離の教えを深く刻み込んだのである。

無常と出離を、自身の死をもって息子に知らしめたカルゲンではあったが、やはり彼女の行動の中心は彼女であり、息子への効力を意図して行われたものではなかった。ミラレーパの逆縁となりながらも、あくまでもカルゲンは愚かで盲目的な女性であった。

彼女自身の立場から見ても、夫との早すぎる死別、親族による財産の略奪と迫害という、世俗を厭離するには余りある機会が何度もあった。輪廻に生を受けることが苦しみであることを、カルゲンはよく理解していたはずである。しかし、彼女はそれらを逆縁としては捉えず、恨みを持って報復することにより、さらに世俗の苦しへと邁進していった。ミラレーパの弟子のガムボパは『དམ་ཚུལ་ཡིད་གཞིན་མྱ་སྤྱུལ་པ་ཤིན་པོ་ཆེད་ཀྱིས་』（以下『ཤིན་པོ་ཆེད་ཀྱིས་』）の業果の章において、害心を3つに区分している。そのうち怨恨の理由から生じた害心として、かつて自身に加害した者に対し、その者を殺そうと思うことと述べるが、そのような行いの果として、地

¹¹⁵ 利得，損失，賞賛，避難，名誉，誹謗，樂，苦。

獄に生まれ、人に生まれたとしても怒りが大きく、食べ物が苦い荒れ地に生まれるという¹¹⁶。カルゲンは自身の生の中で、敵に対する怒りに身を焦がし地獄を生きた。逆縁を順縁に変えることができなかった点が、カルゲンと息子との進んだ道の分かれ道であった¹¹⁷。

2.2.0 師マルパとの出会い

第1章でも確認したようにマルパ翻訳師には多くの弟子が出来たが、中でもカギュー派の伝統において重要な弟子は尊者ミラレーパである。ミラレーパはマルパと出会う以前の前半生において母親の望みを叶えるべく、親族と村人を呪殺するという悪業を犯した。そのような自身の行いを悔いたミラレーパは、仏教を学ぶことを志してマルパのもとを訪れた。マルパは、ミラレーパの業障を取り除くために、築城作業という試練を課し彼を苦しめた。しかし、それらの行為はミラレーパに対する憎しみからではなく、むしろ弟子に対する慈愛の念からなされたのであった。これはカルゲンが息子のことを考えず、自身の執着から息子を苦しめたのとは対照的である¹¹⁸。

一方師の真意を見抜くことが出来なかったミラレーパは、師の厳しさに何度も挫けそうになった。そのようなミラレーパを、マルパの妻ダクメーマが介抱し慰めた。鞭のようなマルパに対して、ダクメーマは飴のような役割を果たした。そのような2人によって、ミラレーパは自身の犯した罪業をその同じ生の中で清めて、即身成仏を得るに至ったのである。

2.2.1 ミラレーパに課せられた苦行

マルパはチベットで集めた金をネパールとインドの諸師たちに捧げた。しか

¹¹⁶ དེའི་འབྲས་བུ་ལ་གསུམ་ལས། རྣམ་པར་སྤྲིན་པའི་འབྲས་བུ་ནི། དཔྱུལ་བར་སྤྲེ་བར་འབྲུར་རྒྱུ། །རྒྱ་མཐུན་གྱི་འབྲས་བུ་ནི། གལ་ཏེ་མིར་སྤྲེས་ན་ཡང་ཞེས་པ་འཇམ་མེད་པར་འབྲུར་རྒྱུ། །དབང་གི་འབྲས་བུ་ནི། ཟས་ཁ་ཞིང་རྩལ་པའི་སར་སྤྲེ་བར་འབྲུར་རྒྱུ། ། (『ཐར་ཆུན་』 95) 。ガム・ポ・パ 2007, 135 参照。

¹¹⁷ ミラレーパが母のことをどのように思っていたのかについて、『日月燈明』には、以下の記述がみられる。དུས་ཤིས་ཇི་བཙུན་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུ་རྒྱུ་ཡོན་བདག་མོ་ལེགས་གསལ་འབུམ་གྱིས་ངེད་བྱང་མེད་བྱ་བ་འདི་ཉོན་མོངས་པ་འཇམ་མེད་པ་ནི། ཇི་བཙུན་གྱི་ཡུམ་དེ་ཡེ་ཤེས་གྱི་མཁའ་འགྲོ་མ་རང་ཡོན་པར་གདའ་ཞུས་པས། མིད་ལའི་ཞལ་ནས་ཡེ་ཤེས་གྱི་མཁའ་འགྲོ་མ་ནི་ཆ་མེད་སྟེ། སྤྱད་པོ་སྤྲོས་ཀྱི་འོང་རེད་འདྲ་བ་ལྟ་བུ་ཅིག་བཞག་ནས། གནད་མ་ཡུགས་ས་མོ་ལོ་ཉིར་བཞེས་ཁ་ན་སོ་མ་བཞེས་མ་ཅིག་ཉལ་རྒྱས་ལུས་མོ་ལ་བྱས་པ་དེ་ངའི་མ་ཙམ་དུ་མི་འདུག་གསུང་སྟེ། (『日月燈明』 260-261)

¹¹⁸ マルパのミラレーパに対する狂気(Madness)は、Gossが指摘するように弟子の信心を試し、その慈悲からなされたものである(Goss 1993, 156-163)。

し、ミラレーパは早くに父親を亡くし、財産を親族に取り上げられ、援助してくれる者もいなかった。そのため、ミラレーパは初めてマルパに出会った時、金を捧げる代わりに自身の身口意を師に捧げた。

ལྷ་མ་རིན་པོ་ཆེ་བདག་ཉི་མ་ལ་སྟོན་ནས་ཀྱི་མི་ཐེག་པོ་ཆེ་ཞིག་ལགས་པས། ལུས་ངག་ཡིད་གསུམ་ཡང་འབུལ། ལྷོ་གོས་
ཆོས་གསུམ་ཡང་སྤུ་མ་ལ་ལྷ། ཆོ་འདིར་སངས་རྒྱ་བ་ཅིག་གུགས་ཇེས་འཛིན་པར་ལྷ།

「ラマ・リンポチェ、私は日出るラトゥー地方から来た罪人でございます。
身口意の3つを捧げます。衣食と法の3つはラマにお願いします。今生で成仏
するよう、慈悲でお導きください」（『道説示』57）

この言葉をマルパは非常に喜んだ。しかし衣食と法の両方を与えることは出来ない
ので、衣食をとるか法をとるか、そのどちらか選ぶようにミラレーパに言い
放った。そこでミラレーパは、衣食は自分で工面するので、法を教えてくれるよ
うにマルパに頼んだ。

マルパの気質が難しいことを、ミラレーパは出会ってからすぐに気が付いた。
ある日、ミラレーパは乞食して麦を集めてきたが、それを家の前に乱暴に置いた
ために、マルパの邸宅が揺れてしまった。するとマルパは家から飛び出して、
「小僧め、力が強いな。おまえは私たちも呪術で建物の下敷きにして、殺そうと
思っているのか？一緒に置くとよくないから、麦の袋を外にだせ！」¹¹⁹と言って
蹴りだした。マルパの怒りを目にしたミラレーパは、「ラマは凶暴であり、お側
ではそのように侍従し、それにあった礼儀をとらなければならないと考えただけ
で、邪見は生じなかった」¹²⁰と、マルパの性格を警戒しながらも、師を憎むこと
はなかった。

マルパはまず、自身に敵対する者たちを呪術で撃退するようにミラレーパに命
じた。以前人を殺めていたミラレーパはさらに悪業を積むことを躊躇したが、呪
術をおこなえば教えを授けるという師の言葉を信じて呪術をかけた。ミラレーパ
の呪術で自分の敵が撃退されるのを見たマルパは、ミラレーパのことを「トゥ
チェン（མཐུ་ཆེན་ 大呪術）」と名付けた。命令に従い敵に危害を加えたミラレー

¹¹⁹ 「བན་རྒྱུད་ཤེད་པོ་ཆེ་ཅིག་འབུལ་སྟེ། རྩོད་ངེད་ནམས་ཀྱང་གཏིབས་འོག་ཏུ་ལག་མཐུས་གསོད་སྐྱམ་པ་ཡིན་ནས། ཉན་ཏར་མ་འཛམ་པས། ཉན་དོ་ཕྱིར་
ཐོན་གསུང་།」（『道説示』59）

¹²⁰ 「སྤུ་མ་གསུགས་གཏུ་མ་པོ་རང་ཞིག་འོང་ཅིགས་སུ་འབུལ་པས། སྤུ་རྩུང་དུ་དེ་ལུགས་ཀྱི་ཞབས་ཏོག་དང་སྟོན་ལམ་གྱི་དགོས་སྐྱམ་པ་མ་གཏོགས་ལོག་ལྷ་མ་
སྟེས།」（『道説示』59）

パは、マルパに教えを授けてくれるようお願い出た。しかし、それに対してマルパは、

དེ་དེ་ཁྱོད་ཀྱིས་ཐིག་པ་བསགས་[61]པའི་རྒྱ་པར་ངས་ལུས་སྒྲིག་ལ་མ་བཟུངས་པར་རྒྱ་གར་ལ་ཕྱིན། རྟོ་ལ་མ་བཟུངས་པར་གསེར་པངས་མེད་དུ་ཕུལ་ནས་ཞུས་པའི་གདམས་ངག་མཁའ་འགྲོའི་ཁ་རྒྱུངས་ཐོ་ལེ་བ་འདི་ཚོ་དགོས་ཟེར་བ་དེ་ཀྱ་ཏེ་ཡིན་རུང་ཅུང་དུགས་པས་དགོད་ཤོ། ང་མིན་གཞན་ཅིག་ཡིན་ན་གསོད་དུ་འང་ཡོང་། ད་ཁྱོད་རང་ཡར་འབྲོག་པ་རྣམས་ཀྱི་ལོ་སྤྱིན་རྒྱུག་ལ་ཁ་བ་རྣམས་ཀྱི་མི་ཀྱན་གསོས་ཤོག་ཅིག དེ་བུང་ན་གདམས་ངག་སྟེར། དེ་མིན་ངའི་ཕྱོགས་ལ་མ་འཁོར་གསུང་ཕུག་འབེབས་གནང་བ་ཙམ་གྱིས་བཀའ་བཀྲོན་མཛད།

「ハハハ。お前が罪を積み重ねた見返りに、私が不惜身命でインドに赴き、宝に執着せず、金を惜みなく献上して得た教誡であるダーキニーの暖かい吐息らをくださいとは、冗談が過ぎて笑いが出る。私以外の者であれば、殺されているやもしれん。さあ、お前は、ヤルドクの人々の作物を償え。高地の者たち全員を治療しろ。それができたら教誡を授けよう。さもなくば、私のもとに帰ってくるな」とおっしゃり、殴ってお叱りになった。（『道説示』60-61）

と、最初の約束を保古にしてミラレーパを苦しめた¹²¹。次にマルパは、教えを授ける条件として、子タルマ・ドデのための築城作業をミラレーパに命じた。しかし、城が完成しかけると、難癖をつけられ城の建て直しをマルパから命じられた。何度城を築こうとも、途中で取り壊しを命じられたため、ミラレーパは作業を完成させるのは不可能だとあきらめかけた。するとマルパは、ミラレーパに仏教一般に共通である帰依のルン（ལུང་）¹²²と律儀を与え、「共通ではない、密教〔独自〕の教誡がほしいならばこのようにする必要がある」と言ってナーローパの行った苦行について語り聞かせ、「お前には困難だ」と言って突き放した。しかし、ミラレーパはナーローパの話を聞いたことによって、強い信心を抱き、マルパの命令全てを成し遂げようと心に誓った（『道説示』63）。ナーローパが師ティローパのもとで行じた苦行の話は、ナーローパと同様に師マルパのもとで苦

¹²¹ なお、ゴクのもとに行った時も、雹を降らせるように命ぜられ、またしても悪業を積んでしまったことを後悔したが、その時ゴクは、死んだ小鳥を生き返らせたため、ミラレーパはゴクを仏だと思い信仰するにいたった（『道説示』83-84）。

¹²² 経典や論書に書かれた言葉を一言も残さず読み聞かせること。ルンの受け方の違いによって、生じる功德なども違う（『トゥンカル辞典』1959）

行を行っていたミラレーパの心を励まし、師からのどのような責め苦を受けようとも法を行なおうとする力を与えたのである。

築城作業が進むと、ダクメーマの勧めもあって、ミラレーパは教えを授かるために灌頂の座に列席した。しかし、マルパはそれを見咎めて、

ཁྱོད་ཀྱིས་སྤུ་ལག་ངར་ཙམ་ཞིག་བརྩིགས་པ་ལ། ངས་རྒྱ་གར་ནས་དཀྱའ་ལས་བྱས་པའི་དབང་དང་གདམས་པ་མི་ཐོབ།
དབང་ཡོན་ཡོད་ན་ཁྱེད་ཤོག དེ་མཉམས་པ་ལྷན་ཟབ་མོའི་དབང་གཏམ་དུ་མ་སྟོན་

「お前が肘から手の先ほどの小屋を築いたからといって、私がインドで苦勞して得た灌頂と教戒を得ることはできない。灌頂の謝礼があるなら、持ってきて。さもないければ、甚深なる密教の灌頂の席に座してはならない」（『道説示』67）

と、ミラレーパの頬を打ち、髪の毛を掴んで外に放り出した。そのためミラレーパは今すぐに死んでしまった方がましだと、一晚中泣き明かした。マルパから灌頂を受けるには供物が必要と言われたため、今度はダクメーマがミラレーパのためにバターや毛織物などを準備した。しかし、それを受け取ったマルパは、

དེ་རྣམས་ང་ལ་ཡོན་བདག་ཆེ་གེ་མོ་དང་ཆེ་གེ་མོ་རྣམས་ཀྱིས་སྤུ་ལག་བའི་ནོར་ལགས། ངའི་ནོར་ཀྱིས་ཁྱོད་ཀྱི་དབང་ཡོན་མི་
ཡོང་། ཁྱོད་རང་ལ་ཡོད་ན་ཁྱེད་ཤོག དེ་མཉམས་པ་ལྷན་ཟབ་མོའི་དབང་གཏམ་དུ་མ་སྟོན་

「それらは、私にどこそこの施主らが捧げた財産だ。私の財産は、お前の灌頂の謝礼にはならない。お前に、謝礼の品があるのなら持ってきて。さもないければ、私の灌頂の席に座してはならない！」（『道説示』68）

と、罵声を浴びせながら、足蹴にして追い出した。そのためミラレーパは苦悩し、

ངས་མཐུ་བདུང་ནས་ མི་མང་པོ་བསད། སེར་བས་ཡོ་མང་པོ་བཙོམ་པའི་རྣམ་སྤྲིན་ཡིན་ནམ། ཆོས་ཡེ་མི་ཡོང་བ་མཁྱེན་
པ་ཡིན་ནམ། སྤྲོ་མ་ཐུགས་རྩེ་རུང་ནས་མི་གནང་བ་ཡིན་ནམ། གང་ནའང་ཆོས་མེད་པའི་མི་ལུས་སྤྲིག་[69]གསོག་པ་
འདིས་ཅི་བྱེད། ལྷུ་བ་བས་ལྷུ་བ་བས་

私が呪術をおこない多くの人を殺し、電で多くの作物をだめにした果報だろうか。〔私が〕法にまったくふさわしくないのだとご存知なのだろうか。それともラマは慈悲が小さく、それゆえ〔法を〕授けてくださらないのだろうか。なんにしても、法無く罪を積んだこの人身が何となろうか。死のう、死のう。（『道説示』68-69）

と考えた。そのように絶望の淵に落ちたミラレーパに、ダクメーマは灌頂の供物のおさがり（*ཚོགས་*）を与えて慰めた。一晩中泣きくれたミラレーパに、マルパは築城作業が済めば法を授けると約束して、作業を再開させた。

そのように1人で築城作業を続け、石を担いで運び続けたため、ミラレーパの背中は傷だらけになってしまった。そのことを知ったダクメーマは、ミラレーパを哀れに思い、どうか法を授けてくれるようにとマルパに願い出た。しかし、マルパはミラレーパの傷を見ても、

ངའི་ཐོ་མོ་རྒྱ་རོ་པ་དེས་དཀའ་ཆེན་བཅུ་གཉིས། དཀའ་ཕན་བཅུ་གཉིས་དྲེ། དཀའ་བ་མི་འདྲ་བ་ཉེར་བཞི་སྟུ་ལུས་རང་གི་
 ཐོག་དུ་ཐུད་པ་ཡིན། ངས་ཀྱང་གཅེས་པའི་སྟོག་དང་ཕངས་པའི་ཉོར་ལ་མ་བཟུས་པར་ཐོ་མོ་རྒྱ་རོ་པ་བཞེན་པ་ཡིན། དེའི་
 སྤྱིར་ཆོས་འདོད་ན་ལུས་མ་ཆེ་བར་མཁར་ལས་ཀྱི་འཕྲོ་བྱིས་

「私のラマ・ナーローパは、お前のこれよりも甚だしい12の大苦行と12の小苦行のあわせて24の諸々の苦行を、身をもって実践された¹²³。私も、大切な命や財産を顧みず、ラマ・ナーローパに師事したのだ。法を求めるのなら、言い訳せずに残った築城作業を行なえ！」（『ミラレーパ伝』70）

と言って取り合わなかった。ミラレーパは、マルパのそのような言葉を聞き、素直にその通りだと納得した。ミラレーパにとってナーローパの話は、マルパからどのような理不尽な仕打ちを受けようとも師の命令に従おうと心を動かす効果的な役割を果たしたのであった。体がぼろぼろになりながらもやる気を取り戻したミラレーパに対して、マルパは服にあて布をあてさせて、「馬やロバもこのように

¹²³ 『ナーローパ伝』およびGunther 1963参照。

しているのだから、あて布をして土や石を運べ！」¹²⁴と言って仕事を継続させた。

マルパがどうあっても教えを授けようとしないうえ、ダクメーマとミラレーパは策を巡らせた。2人はマルパのしている場所で、ミラレーパが出て行くと言い、ダクメーマがそれを止めようとして押し問答する猿芝居を演じた。しかし、2人の奸計を見抜いていたマルパは、

ཁྱེད་དང་པོ་འདི་མཚན་སྒྲིབ་མ་ཐག་ལྷན་ཡིད་གསུམ་ང་རང་ལ་སྤྱལ་ཆར་བ་ལ་ད་ཁྱེད་གང་དུ་འགོ་བ་ཡིན། ཉན་ཏར་
མ་སོང་ན་རང་དབང་བའི་ལྷན་ཡིད་གསུམ་དུ་མ་བུ་བརྒྱུ་གཏུག་ཀྱང་ང་རང་དབང་ཆེ་མོད། ཅིས་ཀྱང་ཁྱེད་ཐོན་འགོ་
ན། འདི་ནང་ནས་ཕྱི་འཁྱེར་བའི་རྒྱ་མཚན་ཤོད་

「お前は初め私のもとに着くやいなや、身口意の3つを私に捧げたにもかかわらず、どこへ行くというのだ！努力しないのならば、私の自由である〔お前の〕身口意の3つを粉々に切り刻んでも私の自由なのだ。どうしても出て行くのならば、私の家からツァムパを持って行く理由を言ってみろ！」（『道説示』72）

と言ってミラレーパを押し倒して殴りつけ、ツァムパを取り上げて家の中に持って入ってしまった。

マルパはミラレーパを執拗なまでに痛めつけた。その苦しみに耐えかねたミラレーパは、ついにマルパのもとから本当に逃げ出してしまった。ミラレーパは、ダクメーマに別れも告げずに立ち去ったことを後悔しながらもマルパに対する恐怖から師のもとへ戻ることができずにいた。そんな時、途中立ち寄った村で老人から読経を頼まれて『八千頌般若経』を読誦した。するとその時、常啼菩薩の伝記が目に入り、

ནོར་མེད་མཉམ་པོ་ལ་ཁོང་གིས་ཆོས་ཕྱིར་དུ་ལྷན་སྒྲིབ་སྒྲིབ་གཏོང་བྱས་འདུག་ཟླ། མྱོང་བཏོན་ན་འཆི་བ་ལས་འོས་མེད།
[77] མྱོང་ཡང་འཆོང་བ་ལ་ཐག་བཅད་འདུག འདིའི་ཅིས་བཏང་ན་ངས་ཆོས་ཕྱིར་དུ་དཀའ་བ་ཡེ་མ་སྤྱད་པར་འདུག
སྒྲིབ་མཚན་གནང་བའང་སྤྲིད། མ་གནང་རུང་ཡུམ་གྱིས་སྒྲིབ་གཞན་དང་སྤྲོད་པའི་ཞལ་བཞེས་བཟང་པོ་ཡང་ཡོད་

¹²⁴ ཏྲ་བོང་ལ་ཡང་འདི་བཞིན་བྱེད་ཀྱིན་འདུག་པས་སྤྱལ་ཆགས་གྱིས་ལ་ས་རྩོལ་སྤྱོད་ （『道説示』70）

財産が無いのは〔私と〕同じだが、彼（常啼菩薩）は法のために心と身体を捨てることができた。心臓を取り出せば死ぬよりほかない。〔それなのに〕心臓をも売ってしまうことにためらいがない。これに比べれば、私は法のためにまったく苦勞をしていない。〔それに〕ラマが法をくださることもありうる。もしくださらなくとも、母上（ダクメーマ）が他のラマを紹介してくださるという素晴らしい約束もあるではないか。（『道説示』76-77）

と考え、心を奮い起こしてマルパのもとへと戻った。『八千頌般若経』の常啼菩薩のエピソードは、『ミラレーパ伝』および『マルパ伝』の中でも、何度も言及される¹²⁵。常啼菩薩はチベットにおいて非常に有名であるが¹²⁶、マルパやミラレーパ、もしくは編者であるツァンニョンは、常啼菩薩を仏教者の理想像と捉えていたように思われる。常啼菩薩は法上菩薩から教えを授かるために、自身の肉をも切り刻んだ。そのような師と弟子の絶対服従関係の中で行われる苦行が、ナーローパとミラレーパの求法の過程において再現されていたのである。

ミラレーパはマルパのもとに戻ったものの、やはりどうあっても教えを受けられないため、今度こそ師のもとを去る決心をした。そこでダクメーマが、マルパの弟子であるラマ・ゴクトンのもとへ、マルパが命令したかのように装ってミラレーパを送り出した。ミラレーパはゴクトンから教えを授かったものの、マルパの許可を得ていなかったため、修行が進む兆しが見られなかった。そのため、ミラレーパが途中で放り出した築城作業の残りを、他の者たちが完成させたその落慶法要にゴクトンが呼ばれた際、ミラレーパは彼に付き添って再びマルパのもとへと戻った。そして、怒りを向けられはしたものの、ミラレーパはついにマルパから教えを授かった。マルパは教えを授けた後、

བརྟགས་བརྟགས་ན་རང་ཅེ་ཀུན་ལ་གྱུད་མེད་དེ། ངས་ནི་མཐུ་ཆེན་གྱི་ཐུག་པ་སྤོང་ཐབས་སུ་སྤྱག་བཏང་བ་མ་གཏོགས་
རང་འདོད་ཀྱི་མཁར་ལས་ཡིན་ན་ནི་བའི་སྒོ་ནས་བཅོལ་བས་ཆོག་པས་ང་བདེན།.....མཐུ་ཆེན་ནི་[95]ཆོས་ཀྱི་འདོད་པས་
གཏུངས་འདུག་པས་ཅི་ཐོབ་ཀྱི་ཐབས་བྱེད་པས་བདེན།

¹²⁵ マルパは初めてマイトリーパと出会った時に感じた喜びを、常啼菩薩が法上菩薩と出会った時のような喜びと譬えた（『マルパ伝』13b2-3）。また、『マルパ伝』では「〔マルパは〕法上菩薩と常啼菩薩の行いと合致した点から衆生利益をなされた（『マルパ伝』88b5-6）」と記される。

¹²⁶ ツォンカパも常啼菩薩について書き残している（*ཚུལ་ལྟ་བུ་* 2000）。

「よく考えれば、我々皆に過ちはない。私はトゥチェンの罪を浄める方法として苦しめただけだ。己の欲望からの築城作業であったなら、おだやかに頼めばいいのだから、私に過ちはない。〔中略〕トゥチェンは仏法を求めて苦しみ、やれるかぎりの方法をとったのだから過ちはない」（『道説示』94-95）

と、自身がミラレーパに苦行を課した真意を明かす。そして、ミラレーパを酷く苦しめたことに対して、

ལར་རང་ངའི་བྱ་འདི་ལ་ཡིད་ཆད་ཆེན་པོ་ལན་དགུ་ཤོངས་ན། ཕྱིས་མི་ལུས་ལེན་མི་དགོས་པར་ཕྱང་པོ་ལྷག་མེད་དུ་སངས་
 རྒྱ་བ་ཡོད་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལྟར་མ་བྱུང་བས་སྤྲིག་སྤྲིབ་ཀྱི་ལྷག་ཅུང་ཟད་ཅིག་ལུས་པ་བདག་མེད་མ་སྟོ་རྒྱུང་བས་ལན། འོན་
 །ཀྱང་སྤྲིག་པ་ཆབས་ཆེན་འདག་པའི་ཡིད་ཆད་ཆེན་པོ་བརྒྱད་དང་སྣང་རྒྱུང་མང་པོའི་སྟོ་ནས་ཆར་བཅད་སོང་བ་ཡིན། ད་
 རྒྱུ་སྤྱི་བཟུང་ནས་མི་རྒྱན་ང་རང་གི་སྤྱིང་དང་འདྲ་བའི་གདམས་ངག་ནམས་བྱིན་ཏེ། སྤྱིབ་བརྒྱལ་ཡང་ང་རང་གིས་
 སྤྱུངས་ནས་སྟོ་མ་དུ་འཇུག་པ་ཡིན་པས་དགའ་བར་བྱིས་ཤིག་

「また私のこの息子に大きな悲しみを9回与えれば、後に人身を取る必要がなく無余依涅槃するはずであった。しかし、そのようにならずに罪が少し残ったのは、ダクメーマが狭い心であるからだ。しかし、重大な罪を浄めるための大きい8つの苦しみと、小さな多くの苦しみを通して罪は完全に断じられた。さあ〔お前を〕受け入れ、老いた私の心臓と等しい諸々の教誡を授けよう。修行の糧も私が出して瞑想させるので、喜ぶがいい」（『道説示』95）

と説明した。マルパはミラレーパの罪業を清めようとミラレーパに苦行を課した。しかしミラレーパを哀れに思ったダクメーマの慈悲が結果的に災いし、ミラレーパは無余依涅槃を得ることを阻害されてしまった¹²⁷。

マルパは築城作業を課することによって、ミラレーパがその前半生で積んだ悪業を清めようとした。その執拗なまでの厳しさは自身の傲慢や瞋恚から生じたものではなく、仏教者としての慈悲から、所化たる弟子の特性を理解した上でとった行為であった。このような苦行を弟子に強いるマルパの態度は、自らも苦行を行い法を学ぶ際に苦行を行うことの重要性を痛いほど知り抜いていたマルパの師、ナーローパの考えとも合致する。

第1章でも確認したように、ナーローパは、法のために苦行を行わなければ、

¹²⁷ ゲルツァンパ・デチェン・ドルジェの『尊者王ミラレーパ伝』では、ミラレーパが罪を清めきったことになっている。

法を希有と解して、大事と思わないために法を実践できないことから、仏教を学ぶ場合苦行が必要であるとマルパに教えた。この言葉をマルパはまさにミラレーパに対して実行したのである。いくら築城作業を行おうとも容易に法を授かることの出来なかったミラレーパは、法を授かることの有り難さを真に実感することとなった。その結果ミラレーパは身体が青く痩せ細るまで、一心不乱に法の修習に邁進した。

2.2.2 マルパのミラレーパに対する厳格さ

乱暴者で親の手を煩わせ、仏教を学んだ後も弟子のミラレーパに対していつも厳しい態度で接したマルパであったが、彼の性格は本当に凶暴であったのか。それに関して、『マルパ伝』には次のようなエピソードが見られる。一度目のインドへの旅を終えて、マルパがチベットへ戻ろうとした時、ニュ翻訳師も同じく金が尽きかけていた。行きと同様に2人は連れ立って故郷を目指したが、その道中、ニュ翻訳師は、自分よりもマルパの方が法に対する理解が勝っているのではないかと疑いを抱いた。そこで彼は、随行していたインドの瑜伽行者をけしかけて、マルパの運んできた経をガンジス川に捨てさせた¹²⁸。マルパはニュ翻訳師の奸計を知り、チベットで金を探した苦労とインドでラマを探した苦労を思い、そしてまた、他に稀に見る法と教誡の書物が無くなってしまったことを心悲しみ、入水自殺を考えた。しかし、そのような苦しみが心に立ち上った時、マルパはラマの教誡を念じ、ニュ翻訳師に対して報復することなく、代わりに怒りの歌をうたうに留めた。このニュ翻訳師に対するマルパの態度は、彼が生来乱暴な性格をしていたという一般的な評価と相反するように思われる。また、その時マルパのとした態度について兄弟弟子たちも、

ད་ཤེས་གཉེས་ཀྱིས་ཁྱེད་ལ་སྤྲུག་དོག་བྱས་དཔེ་ཆ་རྩ་ལ་འཕྲོ་དུས། སྤྲུགས་[19a3]སྤྱོད་མ་ལངས་པར་ཁོང་ལ་དབྱངས་
གསུངས་པ་ཐོས་པས་ངོ་མཆར་ཆེ། དེ་ལྟ་བུའི་སྤྲུགས་དམ་གྱི་ཐོག་དུ་ཁེལ་བ་དེ་ལྟ་བ་བཟང་པོ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་
འབྱུངས་པའི་རྟགས་ཡིན་

「今回ニュ〔翻訳師〕があなたに嫉妬し、経を水に投げ捨てたとき、怒ることなく歌を口にされたとお聞きしましたが、なんと素晴らしい！そのように

¹²⁸ Decler氏はསྤྱོད་མ་ལངས་པར་ཁོང་ལ་དབྱངས་の記述をもとにこのエピソードについての考察を行っている。それによると、ニュが経典を河に投げるというエピソードは、マルパが悲心の重要性を歌うことを装飾するために、ツァンニョンによって挿入された(Decler 1992, 20-22)。また、Stearns氏によると、ニュは翻訳者というよりはむしろタントラをでっちあげた人物だという(Stearns 2001, 220n.62)。

誓願の上で決断されたことは、転倒していない見解が生じた証です」（『マルパ伝』19a2-3）

といって賞賛した。続いて、彼らはマルパに、究極となった見解を仏典の言葉に寄らず心に生まれたまま歌にうたうように要請した。それに応えてうたった歌の中で、

མི་གང་སྤྱང་ཇི་མེད་པ་ནམས། ཁྱིལ་འབྲས་མེ་ཡིས་ཆོག་པ་ལ། ཁྱེལ་འབྲས་བྱ་གལ་འབྱུང་། །

悲心のない人間は皆

種と果を火で燃やすが

そこにどうやって実が生ずるのか（『マルパ伝』19b6）

と、悲心の重要性をマルパはうたったことから、他の有情が苦しみから離れるようにと願う悲心を持つことの大切さを、マルパはよく理解していた。

また、マルパは怒りっぽく厳しいだけの人間ではなく、他を哀れむ心を持っていた。『ミラレーパ伝』には、ミラレーパが築城作業で背中が傷だらけになった時、

དེར་སྤྱ་མའི་བཀའ་ཡིན་སྤྱ་མ་སྤོད་མདུན་དུ་ཁྱེར་ནས་བསྐྱས་ཤིང་ཞལ་བ་བྱས་པ་སྤྱ་མས་གཟིགས་པས། སྤྱ་མ་ཅིག་སྤྱང་
སྤྱ་བ་པའི་སྤྱེས་བྱ་ངོ་མཚར་ཆེ་སྤྱ་མ། མར་པ་རང་ཡང་ཤོག་དུ་སྤྱན་ཆབ་ཤོར་འདུག

そこで、ラマのお言葉だと思って、土囊を前にして土を運び、左官仕事をした。それをラマ〔マルパ〕はご覧になり、「ラマが何を言おうとも成し遂げる素晴らしい丈夫だ」と思われて、マルパご自身も陰で涙しておられた。

（『道説示』70）

と、外面上は厳しく接しながらも、裏では弟子に対する憐れみから涙するような慈悲深い人物としてマルパが描かれている。また、ミラレーパが教えを授かるために灌頂の席に並んでいたのをマルパが見咎めた場面では、

ཐོན་བྱས་རུང་མི་འགོ་བའི་ཁྱོད་ཀྱི་ཡུས་ཅི་ཡོད་པ་གསུང་། ཁ་བྱབ་དུ་ས་སྤོས་པ་འདྲ་བ་ཅིག་བདེན་པས། གན་རྒྱལ་དུ་ནས་
ལངས་པ་འདྲ་བ་ཅིག་བདེན་པས་ནས་ཕྱག་དབྱག་བཞེས་བྱུང་བ། རྟོག་གིས་བརྩུང་བའི་བར་ལ་འཇིགས་དྲགས་རྒྱ་མཐོངས་
ཤིག་ཡོད་པ་དེལ་འཕྱོངས་ཕྱིན་པས། སྤྱ་མ་རང་ཡང་སྤྱགས་ལས་བྱུང་རུང་སྤྱགས་རྒྱལ་བཞེངས་པ་ལྟར་མཛོད་འདུག

「出て行けと言っても行かない，お前の言い訳は何だ！」と〔ラマ・マルパは〕おっしやって，〔私ミラレーパを〕太陽が沈むようにうつ伏せに殴り倒し，夜が明けるように仰向けに蹴り上げてから，手に棒を取ってこられた。ゴクが取り押さえていた間に，〔私は〕怯えすぎて，中庭に飛び降りた。するとラマも心配されたが，怒ったふりをされていた。（『道説示』74）

と，ミラレーパを激しく叱責し，虐待しながらも，心の内では彼のことを心配する人物として描かれている。

衆生の利益を願い，マルパは自身がインドから運んできた教えを誰に対しても惜しむことなく授けた。それにも関わらずマルパがミラレーパに教えを授けないことを訝しんだダクメーマは，

སྤྲུལ་ཁོང་ངས་ཀྱི་གར་ནས་སྤངས་པའི་ཚེས་འདི་ནམས་སེམས་ཅན་ལ་ཕན་དུ་རེ་ནས་སྤངས་པ་ཡིན་གསུང་། སྤྲུལ་དུ་
བྱེད་ཀྱི་བྱུང་རུང་། ཚེས་གསུང་ཞིང་འདུག་བཞུ་བས་སྤྲུལ་པ་ཅིག་འདུག་པ་ཡིན་ཏེ། ཁྱེད་ལ་ཐུགས་ལ་མི་འདོགས་པ་འདི་
ཅི་ཡིན་མི་ཤེས་པར་འདུག་ འོན་ཀྱང་ལོག་ལྟ་མ་ [68] སྤྲུལ་པ་གྱིས་

「ラマ〔マルパ〕は，『私がインドから運んだこれらの法は，有情に利益あれと願ってもたらしたものだ』とおっしやいました。〔ラマの〕御前に1匹の犬がやって来ても法を説き，死んだなら回向を施されるほどのお方です。それなのに，お前を心におかけにならないのは，なぜなのかわかりません。しかし，邪見を生じさせてはいけませんよ」（『ミラレーパ伝』29a）

と，ミラレーパに語った。このダクメーマの言葉からは他を哀れむ心を持った慈悲深いマルパの姿が読み取れる。

しかしその一方で，同じマルパの妻であるダクメーマの言葉を通じて，やはり気性の激しいマルパの人物像が浮かび上がってくる。城を築くたびにマルパが壊せと命じたため，ミラレーパはマルパが築城の指示を出す際に，ダクメーマを保証人として立ててくれるように願い出た。それに対してダクメーマは，

ངས་དག་དཔང་པོ་བྱས་པས་ཚོག་སྟེ། ཡབ་སྤྱད་བང་བཅན་པས་བཅུ་བ་དཀའ་མོ་ཡིན། ཡར་རང་ཡབ་མཁའ་ལས་
མཇེད་དོན་མེད་པར་མཇེད། བཞིག་དོན་མེད་པར་བཞིག་གིན་འདུག། ཁྱེད་པར་ས་འདི་རང་རེད་མིན་པ་ཀྱང་གྱི་མནའ་
རི་ཡིན་པས། ཀྱི་འདྲེད་གཞི་ཅིག་འོང་སྟེ། ལྷས་པས་ནི་ཡབ་མི་གསན་

「私が証人になってもいいですが，旦那様は亭主関白で，約束を守らせることは難しいでしょう。そもそも旦那様は，築城の必要もないのに築かれ，壊

する必要もないのに壊しておられます。特にこの土地は、我々以外すべての者たちにとって、禁制の山なのです。〔城を築けば〕争いの原因になるでしょうが、お願いしたとしても旦那様はお聞き入れにならないでしょう」（『道説示』65）

と、妻の立場から見た夫マルパの性格について述べた。それに対してマルパは、「お前は頼まれた証人となれ。私も約束した通りにしよう。根も葉もない疑いを起こさずに去れ！」¹²⁹と言ってダクメーマを追い払った。

また、灌頂の謝礼がないために教えを授かることのできないミラレーパを哀れに思ったダクメーマは、自分のトルコ石をミラレーパに与え、それを謝礼にして灌頂を授かるように促した。ダクメーマに勧められた通りミラレーパがマルパにトルコ石を渡すと、彼に財産がないことを知っていたマルパは、そのトルコ石をどこで手に入れたのか問い質した。そこでダクメーマは、

གཡུ་འདི་ལ་ཡབ་ཀྱི་ཐེ་རེག་ཡེ་མེད་ལགས། འདི་དང་པོ་ང་མ་མས་ཡབ་ཀྱི་བྱང་བུ་རྩོད་བཤེན་གྱི་སྤྱོད་པ་ལྟར་གྲུགས་གཏུམ་མེ་བ་ཅིག་ཡོད་པར་འདུག་པས། གཡུ་ཏེ་བཟུང་ཆོ་བྱེ་བྲལ་ལ་སོང་ན་དགོས་པས་འདི་སྤུ་ལ་འང་མ་སྟོན་པར་ཆགས་ཀྱིས་ཤིག་ཟེར་བདག་རང་གི་ཕག་ལོར་བྱ་གནང་བ་ལགས་ནའང་། ད་བྱུ་འདི་སྟོང་ཇེ་དྲགས་མ་[74]བཟོད་པར་བྱིན་པ་ལགས་པས།

「このトルコ石は、旦那様とまったく関わりがございません。これは、最初父母が旦那様のもとに私を嫁がせた時、『ラマは怒りっぽい方だ。もし離婚することになったら必要だから、これを誰にも見せずにしまっておきなさい』と言って、私の私財としてくれたのです。ですが、今この子があまりにも不憫で、たまらずに与えました」（『道説示』73-74）

と訴えた。そのようにして、娘をマルパのもとへ嫁がせたダクメーマの両親の心配からは、やはり激しい気性のマルパの姿が浮かび上がってくる。

また、ダクメーマはミラレーパを哀れむあまりに策を練り、マルパに内緒でマルパの弟子であるゴクトンのもとへ法を授かりにミラレーパを送り出した。ミラレーパがゴクのもとへ行った原因がダクメーマにあると分かった瞬間、マルパは白檀の棒を振りかざして、ダクメーマを打ち据えに走った。そのことを先に察してダクメーマは仏殿の中に逃げ込み鍵を架けていたため、マルパは戸を数回叩い

¹²⁹ ཁྱེད་རང་བཅོས་བཤི་དཔང་པོ་དེ་གྱིས། ངས་ཀྱང་ཁས་སྤངས་པ་བཞིན་བྱེད། མ་བཅོམ་བཤི་དོགས་པ་དེ་མ་སྟོང་བར་སོངས་（『道説示』65）

ただけであきらめるしかなかった（『道説示』90-91）。このやり取りのように、自身を欺いた者に対して、マルパは烈火のごとく怒りを表した。

周囲の者たちのマルパに対する怯え方から考えると、やはりマルパの気性は荒く激しかったように思われる。特に、ミラレーパに対してはその罪業を清めるといふ目的があるが、本来ならつらく当たる必要のない自分の妻であると同時に、密教のパートナーであるダクメーマに対するこのような厳しい態度からは、マルパの荒い気性が見えてくる。しかし、妻に対する夫の態度は、マルパ個人の問題というだけではなくチベット社会全体における夫妻の問題、さらに広く捉えれば男女間における問題であるようにも思われる¹³⁰。しかし、マルパは後に自身のとった怒りの態度を、

དཀྱིལ་རྒྱུ་ལ་བདག་མེད་མས་ཡིག་བརྒྱུ་བསྐྱར་བཞི་མགོ་རྒྱུ་མཐུ་མཐུ་ཆེན་ལ་དབང་བསྐྱར་གདམས་ངག་བྱིན་པའི་ཆེན་གྱིས། དེ་ཡིད་ཆད་གཏོང་བའི་མ་རྟོད་པས་ཆེན་པ་ལོག་པ་གོས་ཀྱི་ཁྱུ་ལོག་ཏུ་བྱུང་བུང་འཇིག་རྟེན་པའི་དེ་དང་མི་འདྲ་སྟེ། རྣམ་པ་ཅིར་སྤང་བུང་བའི་ཆད་ཆོས་ཕྱོགས་ནས་ཡུམ་གྱི་པ་ཡིན་པས་ངོ་བོ་བྱུང་བུང་ཁྱུ་ལོག་ཏུ་འགོ་བསལ་གྲུ་པ་ཆོས་མགོ་བ་རྣམས་དད་པ་མ་ལོག་ཅིག

「今回、ゴクにダクメーマが偽の手紙を送ったことに〔私は〕気付かなかった。ゴクトンがトゥチェンに灌頂と教誡を授けたために、今、〔私は〕失望を捨てて方法が見つけれずに、誤った怒りが議論の洪水のように起こった。しかしその怒りは世間の人のそれと同じではない。どんな振る舞いが現れても、すべては仏法に照らせば道理があるため、本性は菩提道へと赴くのだ。であるから、列席者で仏法を理解しない者たちよ、誤解してはならない」（『道説示』95）

と説明した。ダクメーマがミラレーパをゴクトンのもとへ送ったため、ミラレーパの悪業を清めきることができなかった。このことを理由にマルパは怒りを生じさせたが、「誤った怒り」としながらも、その怒りはあくまでもミラレーパのことを慮っての怒りであり、我執を中心とした怒りとは性質が異なる。

マルパが最初仏教を学びに送られたその理由から考えると、少なくとも仏教を学び始める以前の彼は、荒く怒りっぽい性格をしていたと推測される。しかし、ネパールとインドに赴き仏教を学んで以降のマルパの性格がどう変化したのか、真実は不明である。だがしかし、仏教において瞋恚は三毒の1つであり所断であ

¹³⁰ ゴクトンは自分の美しいマハムドラーのパートナーをマルパに供物として捧げた（『青冊』492）。ただ、この場合、マルパとゴクトンは密教の子弟関係であるため、一般の社会の常識とは違う。

る。もし、マルパが真の仏教者であったならば『マルパ伝』のニュ翻訳師とのエピソードが示すように、自身の怒りを押さえることが可能であったと考えるのが妥当であるように思われる。また、ミラレーパに対する怒りが弟子に対する慈悲を原因として起こっていたことを考えると、一般の世俗の人々にはただ単に荒っぽいとしか映らないその姿も、怒りの相を示していたということに過ぎないのかもしれない¹³¹。

2.2.3 慈愛に満ちたもう1人の母、ダクメーマ

ミラレーパの前半生は、生みの母親であるニャンツァ・カルゲンに翻弄されるのみであった。カルゲンは自身の復讐のための道具として息子を扱い、その結果、息子に悪業を積ませてしまった。しかしカルゲンが行わせた行為が逆縁として働き、師マルパと出会うことが出来た。

ミラレーパが前半生で積んだ悪業を清め、一身で成仏に至ることが出来たのは、ひとえにマルパの導きに依るものであった。マルパは彼の積んだ悪業を理解しており、その黒き業を清めるために、常軌を逸した労苦を課したのである。しかし、マルパの妻ダクメーマは夫に苛めぬかれるミラレーパを見て、哀れみから手を差し伸べずにはいられなかった。彼女はマルパの命令に背いてでも、ミラレーパを助ける行動をとった。マルパとダクメーマの行動はどちらもミラレーパのために為されたが、両者の理解に行き違いがあったために、ミラレーパの悪業を清めきることが阻まれてしまった。同じ慈愛の行為でありながら、ダクメーマはミラレーパの罪について盲目であったために、結果的にミラレーパを迷わせ、成仏の妨げとなってしまった。ミラレーパは前半生において多くの人の命を殺め、悪業を積んだ。本来ならばミラレーパはその業に引かれて悪趣へと赴くところであった。それを分かっていたからこそ、マルパはミラレーパに苦行を課すことによってその罪を取り除き、正道へと運んだのである。傍から見て、また仕打ちを受けるミラレーパ自身にしても、マルパの仕打ちは理不尽にしか映らなかったが、マルパはミラレーパの犯した罪を理解した上で苦しみを与えたのである。そして、そのようなマルパの行為を妨げることは、すなわちミラレーパの悪業を清めきることの妨げでしかない。彼の罪に盲目的なダクメーマは、結局はカルゲンと同じようにミラレーパを悪い方向に引っ張ってしまった。しかし、カルゲンとダクメーマ、彼女たちの取った立場、また、行動を起す動機には大きな隔たりが

¹³¹ 『マルパ伝』の最後で、マルパは菩薩の化身であると記述される『マルパ伝』88b2)。

あった。

密教では自分の師のことを父上（ཡལ་），師のパートナーのことを母上（ཡུམ་）と呼ぶ。ミラレーパにとっては、カルゲンが生みの実母であったのに対し、ダクメーマは宗教的な母親である。家庭に収まっていたカルゲンよりも、ダクメーマの方が日々仏教に接し実践していた。また、ミラレーパに対してとった行動の動機を考えると、カルゲンは自身の目的を遂行するために行っていたのに対し、ダクメーマはミラレーパらの見返りを求めるわけではなく、慈悲とその愛情から、彼に救いの手を差し伸べずにはいられなかったのである。そのような慈悲深い女性ではあるが、夫マルパのもとダクメーマは、ツルティム・アリオーネが述べるような男の物語の中に組み込まれた女の役割に甘んじた人物なのであったのだろうか（ツルティム・アリオーネ 1992, 33-34）。

ダクメーマ（བདག་མེད་མ་ 無我母）という名前がヘーヴァジュラの明妃を指すことから分かるように、彼女はマルパの単なる妻ではなく、自身も密教者であると同時に、マルパの宗教的パートナーとしての役割も担っていた。ダクメーマはマルパに苦行を課せられるミラレーパを哀れに思い、自身で灌頂を受けた。

ཡུམ་གྱི་ལལ་ནས་རེ་ཞིག་ཐབས་ཅི་བྱས་རུང་། ལྷ་མས་ཁྱོད་ལ་ཆོས་མི་གནང་བར་འདུག་སྟེ། འོན་ཀྱང་ནམ་པགྱིས་གནང་བ་ཅིག་ཅིས་ཀྱང་ཡོང་། དེ་བར་ལ་ངས་ཅིག་བྱ་གསུང་། རྗེ་མག་མེད་སྟོན་ཐབས་ཅིག་གནང་བས་ཀྱང་། ཉམས་མྱོང་མ་སྟེས་རུང་སེམས་ལ་ཤིན་དུ་ཕན་པ་དང་ཟིང་ཐུང་བར་བྱུང་སྟེ།

母上が、

「今は何をしても、ラマは法をお与えになろうとしません。しかし、いつかきつと授けてくださる日が来るでしょう。それまでに、私が1つ授けましよう」

とおっしゃり、金剛亥女の瞑想法を授けてくださった。〔宗教的〕体験は生じなかったが、心に大きな利益をもたらし、心が平静になった。（『道説示』72）

このようなダクメーマの恩に対し、ミラレーパも自身のできる限りをもって報いようと努めた。

ཡུམ་རང་གི་སྐྱོད་ནི་བསལ་པ་དང་། ལྷ་མའི་ཡུམ་ཡིན་པས་སྟོན་པ་འདག་བསམ། གནང་རུང་དབྱར་ཡུམ་བ་འཛོལ་བའི་འཛོལ་སྟེགས། གོ་གར་ཡོས་ཉིད་པའི་ཉིད་སྟེགས་རྒྱན་མཛད་ཅིང་ཞབས་དྲོག་བསྟུབས།

そこで、母上のご恩に報いるため、またラマの奥様でいらっしゃるので私

の罪が清められると考えて、夏の初めに母上が牛の乳搾りをする手伝いや、かまどの傍で麦を炒める手伝いなどをして、ご奉仕申し上げた。（『道説示』72）

ここで注目すべきは、ダクメーマがミラレーパに金剛亥女の瞑想法を授けている点である。他人に瞑想法を授けるためには、本人がその行為に熟達していなければならない。このことから、ダクメーマが教えを伝授できるほどの修行者であることがわかる。また、カギュー派の歴史書である『ホロン仏教史（*ཧོ་རོ་ན་མ་འབྱུང་*）』には、ダクメーマについて以下のように記述されている。

སྤྱི་བཙམ་གྱི་སྤྱོད་པ་ཆེན་པོ་མཛད་པར་དགོངས་ནས་བཙམ་ལྷན་འདས་གྱི་དོ་མེ་ལྷ་[42]དགའི་དཀྱིལ་འཁོར་གྱི་རྣལ་འབྱོར་མངོན་སུམ་མཛད་པ་ནི་ཐོ་མོ་བདག་མེད་མ། གསལ་སྤྱིད། ཐོ་མོ་ལྷེ་བུ། ལྷང་བཟེད་ཏོ་ཤེ། སྤྱོ་མོ་བཟང་ངོ། ཕུག་ཐུང་མ་ལ་སོགས་དགུ་ཁབ་དུ་བཞེས་ཏེ། དེ་དག་ཐམས་ཅད་ཀྱང་པ་སྤྲོ་ཅན་ལ་སོགས་པའི་མཚན་ཉིད་ཅུ་མ་དང་ལྷན་ཞིང་། ལང་ཆོ་རབ་དུ་རྒྱས་ཤིང་ཅ་དང་ལྷན་པ། བྱེད་པར་དུ་དོ་མེ་ཐེག་པ་ལས་ཇི་ལྟར་བཤད་པ་བཞིན་དད་པ་དང་ཤེས་རབ་དང་། སྤྱིང་ཇི་དང་ལྷན་ཞིང་སྤྲོ་མ་ལ་གུས་པ། དམ་ཚིག་མིག་གི་འབྲས་བུ་ལྟར་སྤྱང་ཞིང་། ལུང་མེད་གྱི་སྤྱོད་ཐམས་ཅད་གྱིས་མ་གོས་པའི་ཡེ་ཤེས་གྱི་ཁྲག་གི་ལྷན་དུ་འདུག་པའི་གཙོ་མོ་ནི། བདག་མེད་མ་ཡིན་ནོ།

戲論の行を広大に行おうと〔マルパは〕お考えになり、九神ヘーヴァジュラ・マンドラの瑜伽行を実際に行われ、明妃ダクメーマ、サルキ、ジョモチェフ、フンセーホレ、ニエモサング、チャクトウンマなどの9人を一度に受け入れられた。それらの者は皆、蓮を有するなどの多くの相があり、妙齢で、生命力に溢れ、特に金剛乗に説かれた通り信仰と智慧、慈悲をもってしてラマを敬い、三昧耶戒を瞳のように〔大切に〕守り、女性の一切の過失によって汚されていない智慧のダーキニーのみである。そして、その中心はダクメーマである（『ホロン仏教史』41-42）。

ダクメーマは他の8人の妙妃とともに、マルパの瑜伽行のパートナーを努めていた。このことから、ダクメーマが密教の修行に精通していたことがわかる。また彼女は信仰と智慧、そして慈悲を有した女性であった。ダクメーマのような女性の修行者は、この時代、珍しい存在ではなかった。Martin氏も指摘するように、11世紀には後世に名を残すような著名な女性修行者も幾人か現れた（Martin 2005）。

ダクメーマが瞑想法を授けてくれたことに対して、ミラレーパは奉仕によって恩

を返した。マルパからの終わりの見えない責め苦の中、ミラレーパにとってダクメーマは救いであり癒しの存在である。恐ろしいマルパと対照的に、慈しみに溢れたダクメーマは母のようであり、実母以上の愛情を与えてくれる存在であった。恐ろしいマルパに対して意見できないかわりに、ミラレーパはダクメーマに心を寄せ頼りにした。そして頼られる側のダクメーマは、そんな彼を哀れに思い、惜しみなく助けの手を差し伸べた。

དེ་དུས་ངའི་རོ་སྤོང་ལ་སྒྲུབ་པ་གཅིག་བྱུང་བས། གླ་མ་ལ་གཟིགས་ཕྱེས་རུང་བའི་ཕ་ལས་མི་ཡོང་། ཡུམ་ལ་གཟིགས་ཕྱེས་རུང་ལས་ཡུམ་སྤུ་འགོ་བར་འདུག་སྒྲུབ་གཟིགས་མ་ཕྱེས་བར་དུས་ནས་ཆོས་ཁྱེད་གྲོགས་སུ་སྒྲན་པས། ཡུམ་གླ་མའི་རུང་དུ་བྱོན་ནས། དོན་མེད་ཀྱི་མཁར་ལས་ཀྱིས་མི་སྤྱུག་ཐག་གཅོད་པ་འདུག་མཐུ་ཆེན་ལ་ཆོས་ཐུགས་རྗེས་འཛིན་པར་ཁྱེད་ལས།

その時、私の上半身に荷ずれができた。しかし、ラマにお見せしても叱られるだけであるし、母上にお見せしても言い訳になると考えてお見せせず、泣いて求法の助けを〔母上に〕お願いすると、母上はラマの御前に赴かれて、

「意味のない築城作業によって、1人の者が非常に苦しんでおります。トゥチェンを哀れんで、法を授けてやってください」

と進言してくださった。（『道説示』63）

このような2人の関係は、まさに実母と息子のようなものである。母は息子に愛情をそそぎ、息子も母を愛し頼りにしていた。ダクメーマのミラレーパに対する態度は、まさに母親の母性そのものである。ダクメーマは、常にミラレーパがマルパから教えを受けられるように心を砕いてミラレーパに味方した。彼女は、マルパに叱りつけられ打ちひしがれるミラレーパを慰め、重労働を課された彼に食事を用意した。また、自殺を考えたミラレーパを慰め、なんとか思いとどまらせた（『道説示』68-69）¹³²。

ミラレーパがマルパに自分の意志を伝えたい時は、必ずダクメーマを通してであった。ミラレーパは恐怖ゆえに直接マルパに意見できない、意志の弱い存在だった。このような彼の姿は、カルゲンに操られていた時とほとんど変わりが無い。彼は自分の意見を直接主張するだけの意志の力を持っておらず、優しいダクメーマを頼った。そしてダクメーマの側も、慈愛からミラレーパの現前する苦し

¹³² ダクメーマは、苦しむミラレーパの傍らで、いつも彼を慰めた。このような母と子の過保護ともとれる構図は、現代の日本の社会においてよく見受けられる。

みをなんとか軽減するために、何度もマルパと直接かけあった。

དེའི་དུས་ངའི་ཚང་ར་ལ་ཡང་སྐལ་པ་གཅིག་བྱུང་སྟེ། སྐལ་དམིག་གསུམ་ཀ་ནས་ནག་ཁག་འཇག་པ་དང་། ལྷུང་མ་རུ་སོང་བ་ཡུམ་ལ་གཟིགས་སུ་ཏེ། མཁར་གྱ་བཞི་འགམ་འདིངས་དུས་ཀྱི་ཞལ་བཞེས་རྣམས་སྟེལ་གསོས་ནས། ཆོས་དྲན་དགས་ཆོས་ལུ་གྲོགས་སུ་སྤྱན་པས། ཡུམ་གྱིས་ལེགས་པར་གཟིགས་ནས་སྤྱན་ཆབ་གསེལ་ཏེ། ངས་སྒྲ་མ་ལ་ལུ་གསུང་།

その時、私の腰にさらに荷ずれができた。3つの荷ずれすべてから膿と血がしたり、背中が傷だらけになったのを奥様にお見せし、〔ラマに〕四角い城の基礎を築いた時のお約束を思い出していただき、心から法を願っているものが法を求めるための助力をお願いした。すると母上はまじまじと〔傷を〕眺められ、涙を流して「私がラマに申し上げましょう」とおっしゃられた。（『道説示』69）

ミラレーパは、自身の傷を直接マルパに見せるのではなく、まずはダクメーマの目に入れた。そして彼女がマルパに届くように諮ってくれることを期待した。しかし、この場面ではミラレーパの願いは聞き入れられず、マルパは当て布をしてでも働くようにミラレーパに命じた。そのため傷はさらに悪化し、ミラレーパは進退窮まってしまった。そして再びダクメーマに助けを求めた。

དེར་མ་རྣམས་འགམས་ནས་[71]ཤིན་དུ་ན་བའི་ཆོ། ཡུམ་ལ་ལུས་ནས་རབ་ཆོས་གནང་བ། བ་མའང་མ་མ་སོས་བར་བསྐད་རྒྱ་ཡོང་བའི་ལུ་བ་ཡུམ་གྱིས་སུ་ཏེ། མཁར་མ་ཚར་བར་ཆོས་མི་ཡོང་། ལས་རུས་ན་ཅི་ལྟོགས་གྱིས། མི་རུས་ན་སྤོང་པ་ལས་འོས་མེད་གསུང་། ཡུམ་གྱི་ཞལ་ནས། མ་དང་སྐལ་པ་རྣམས་མ་སོས་བར་ལས་མ་བྱེད་པར་སྤོང་གསུང་། བསྐད་པའི་བར་ལ། ཟ་མ་བཅུད་ཆེ་ལ་བཟུང་ཆེ་བ་གནང་བས་ཞག་འགའ་ཆོས་མ་ཐོབ་པའི་སེམས་ལས་མིན་པ་སྤྱིད་དུ་ཆོར་བ་བྱུང་།

傷が広がりひどく痛んだその時、母上に申し上げて、よければ法を授けてくださるよう、悪くても傷が癒えるまで休めるようにとのお願いを、母上から〔ラマに〕していただくと、「城が完成するまで法はやらん。仕事ができるなら、できるだけ行え。できないなら休むしかあるまい」とおっしゃった。母上が「傷や荷ずれが治るまでは仕事をせずに休みなさい」とおっしゃりった。休んでいる間、たくさんの栄養のある食物をくださったので、何日かの間、法を得るのとは別の幸せを感じた（『ミラレーパ伝』70-71）。

マルパとの仲介者の役を担ってくれるダクメーマを、ミラレーパは信任しきっていた。そして、ダクメーマから受ける、生みの母親以上の愛情に幸福感を見いだ

した。ダクメーマの慈しみは、マルパから受けた心の傷を癒す最大の妙薬であった。そして注目すべきは、これらの場面で、ダクメーマはミラレーパのためにマルパにしっかりと自分の意見を伝えていることである。少なくとも実生活におけるダクメーマは、マルパの指示に従順に従い、夫の全てを受け入れて生きるというような女性では決してなかった。密教の修行においては、師の言葉を全面的に受け入れる必要がある。『ホロン仏教史』の明妃たちの説明の場面で記述されていたように、ダクメーマは仏教の教えを違わず実践した女性であった。だが、同時に慈悲も広大であった彼女は、ミラレーパの労苦を軽減するために、仏教の師でもあるマルパに意見した。

彼女はさらにミラレーパのため、マルパに嘘をついた。まず、ミラレーパがラマの元を去ろうとし、ダクメーマが引き止めようとするという自作自演の演技をマルパの目の前で行った。しかし、マルパはダクメーマの真意を見抜き、反対に自分の麦を持ち去ろうとするとは何事かとして怒り出だしてしまった。その後もミラレーパが教えを受けられるようにダクメーマは苦心したが、いずれも失敗に終わった。このままでは、ミラレーパは死ぬまで教えを受けられないと考えた彼女は、彼をマルパの弟子であるゴクパの元へ送り出すことを決意した。そしてここから、ダクメーマの過ちが始まった。

པཎ་ཆེན་ལྷ་རྩེ་པ་དེ་ཆོས་བཅུ་ལ་ཆོག་པ་གཏོར་གྱི་མཆོད་པ་རྒྱ་ཆེན་མཛད་གྱིན་ཡོད་འདུག་པས། དེ་སྟོབས་ཀྱིས་མར་པ་
ཡང་ཆོས་བཅུ་མཛད་ཅིང་འདུག དེ་དུས་ཡུམ་གྱིས་ནས་ཁལ་རེ་ཡོད་པའི་ཆང་ཆོད་ཆེན་པོ་གསུམ་བཙོས་པ་ལ། གར་སྤྲོ་
འབྲིང་གསུམ་དུ་བྱས་ནས། ཡང་ལ་ཡང་བསིངས་[79]བྱས་པའི་ཕུད་གར་མ་དེ། ཡུམ་གྱིས་གྲ་པ་རྣམས་སྤྲོ་མ་ལ་ཡང་
ཡང་བུད་ནས་འདྲེན་དུ་བཅུག་ཡུམ་དང་ངས་ཀྱང་ཡང་ཡང་གངས། འབྲིང་པོ་གྲ་པ་རྣམས་ཀྱིས་གསོལ། སྤྲོ་བ་ནས་
ཡུམ་གྱིས་ཞལ་རེག་པ་རེ་མཛད་ནས་མང་པོ་མི་གསོལ་བར་འདུག ངས་ཀྱང་ཡུམ་བཞིན་བྱས་པས་མ་བཟི། གྲ་པ་རྣམས་
ཀྱང་བད་འདུག སྤྲོ་མ་ནི་ཕུད་གདའ་བ་དང་། ལུ་མཁན་མང་བའི་སྟོབས་ཀྱིས་ཤིན་དུ་བད་ནས་མནལ་འཕྲག་པོར་སོང་
བའི་ཆེ། ཡུམ་གྱིས་གཟིམས་ཁང་ནས་སྤྲོ་མའི་ཕྱག་རྟགས། ལྷ་རྩེའི་རྒྱན་དུག ཐུགས་དམ་པ་སྤྲོ་མ་རྣམས་སྤངས་ཏེ། སྤྲོ་
མའི་བཀའ་ཤོག་ལྟར་བྱས་པའི་ཡི་གེ ཡུམ་གྱིས་ཐུ་ནས་མཛད་མཛད་པ་ཅིག་འདུག་པ་དེ་ལ་ཕྱག་རྟགས་སྟོན་རྒྱ་བྱས་ཏེ།
རྟོན་རྣམས་ན་བཟའ་བཟའ་པོས་གྲིལ། ལ་ཅའི་དམ་ཁས་མནན་ནས། ང་ལ་གནང་སྟེ། ཡུམ་གྱི་ཞལ་ནས། འདི་རྣམས་སྤྲོ་
མས་བསྐྱར་བ་ལྟར་གྱིས་ལ། སྤྲོ་མ་རྟོག་པའི་རྩང་དུ་ཕུལ་ལ་ཆོས་ལུས་ཤིག་

大学者ナーローパは、10日にツォーとトルマの供養を盛大に執り行われていたので、それに倣いマルパも10日の供養をなさっておられた。その時母上は、1ケルの大麦でできた3種類の大量のチャンをあたため、濃淡中の3種類に分けて何度も濾過した強い酒を、奥様は僧侶たちをしてラマに何度も敬つ

て勧めさせた。母上と私も何度も勧めた。濃度が中くらいのものは、僧侶たちが召し上がられた。薄いものを母上はわずかに口につけられ、多くは召し上がられなかった。私も母上のようにして酔わなかった。僧侶らも酔われた。ラマは、酒がうまく、勧める者が多かったため、深酔いされ、熟睡された。その時母上は、寝室からラマの御印鑑とナーローパの装身具、そして本尊であるルビーの数珠などを取って来られた。そして、母上が前もって準備なされていたラマの声明文のように装った手紙に印鑑を押して封印し、取って来たものを上質の衣に包まれた。包んだものを封蝋で封印して私にくださり、母上は「これらをラマに託されたようにふるまって、ラマ・ゴクパに捧げて法を求めなさい」とおっしゃられた。（『道説示』78-79）

ダクメーマは強い酒でマルパを泥酔させた上、本尊を盗みだし、マルパが書いたように装った手紙まで書いてミラレーパをゴクパの元へ送り出した。ダクメーマは、ゴクパにマルパの命令と思わせ、ミラレーパに教えを授けるように諮った。ダクメーマはマルパを欺き、ゴクパをも騙した。彼女はそのような手段を取ってでも、ミラレーパが教えを受けられるようにしたかったのである。しかし、ダクメーマのこのような行為は、結果的にミラレーパの罪が清めきれられることを妨げることとなった。

ལས་རང་ངའི་བྱ་འདི་ལ་ཡིད་ཆད་ཆེན་པོ་ལན་དགུ་ཤོངས་ན། ཕྱིས་མི་ལུས་ལེན་མི་དགོས་པར་ཕུང་པོ་ལྷག་མེད་དུ་སངས་
རྒྱ་བ་ཡོད་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལྟར་མ་བྱུང་བས་སྤྲིག་སྤྲིབ་ཀྱི་ལྷག་ཅུང་ཟད་ཅིག་ལུས་པ་བདག་མེད་མ་སྟོ་ཆུང་བས་ལན།

「私のこの息子に大きな悲しみを何度も経験させれば、後世に人身を取る必要がなく、身体に残りなく成仏するはずであった。しかし、そのようにならず少しの罪が残ったのは、ダクメーマが狭い心であるからだ」（『道説示』95）

ダクメーマは、ミラレーパがなんとか法を授けてもらえるように奔走した。しかしマルパは、ミラレーパの罪を清めるためにこそ、そのような酷い態度でミラレーパに接していたのである。マルパの本意が理解できないながらも当初ダクメーマは、慈悲でミラレーパを法に向かわせるというマルパのパートナーとしての重要な役目を担っていた。しかしながら、彼女は慈悲が強すぎたため、マルパを欺く行為にまで至り、結果的にミラレーパが成仏する道を妨げてしまったのである。

カルゲンとダクメーマ、この2人の女性は、どちらもミラレーパにとっては大切な母親であった。カルゲンは自身を生み出してくれた実母であり、ダクメーマは密教における母親であった。2人は共に母親であると言いながらも、立ち位置が随分と違った。この2人の女性を、ミラレーパに与えた影響から考えてみると、どのようになるであろうか。カルゲンは非宗教的な女性であり、自身の復讐のためにミラレーパに悪業を積ませることを厭わなかった。カルゲンのミラレーパに対する行為は母親としての役割を果たすというよりはむしろ、自身の欲望を達成することに重きが置かれていた。一方のダクメーマは、マルパのパートナーを務めた宗教的な女性である。仏教の教えや瞑想法にも精通しており、ミラレーパにも直接瞑想法を授けていた。しかし彼女のミラレーパに対する態度は慈愛に満ち満ちており、宗教的な師というよりも彼に愛情を注ぐ、母性的な存在であると言える。ダクメーマは実母のカルゲン以上にミラレーパに愛情を注いだ。このような2人の母親の姿は、ユングが普遍的な女性像にグレートマザーと名付けたところの、善悪の二面性を表しているようでもある¹³³。

しかし、カルゲンの命によって呪術を学び、人を殺してしまったミラレーパは、自身の行為を深く悔恨し、それらの罪を悔いたために仏道に邁進することとなった。その意味で、カルゲンはミラレーパに逆縁的な教えを授けている。一方のダクメーマは、愛情からミラレーパがマルパに苛められているのを見るに耐えられず、彼になんとか教えを受けさせるため、マルパを騙して、マルパの弟子の元にミラレーパを送り出した。その結果、マルパはミラレーパの罪を完全に清めきることは出来なくなり、ミラレーパの解脱への道のりは阻害されてしまった。在俗のカルゲンと、密教行者としてのダクメーマ。しかし、どちらがより宗教的な意味においてミラレーパを導いているのかと言うと、世俗の空しさ、仏教への希求をミラレーパに教えたカルゲンである。カルゲンは死んだ後も骨となって、ミラレーパに無常を教えたのである。俗世にある者がより宗教的な教えを与え、宗教的な者が、俗世の愛に縛られているという構造がここには見られる。

¹³³ ユングは全人類に共通して見られる普遍的な母親像をグレートマザーと呼んだ。グレートマザーは生を司ると同時に、死をもその領域に有する。この2つのイメージを、それぞれダクメーマとカルゲンが負ったように思われる。すなわちミラレーパを守り育ていくダクメーマと、彼を破壊に追いやるカルゲンである（ユング 1975参照）。

しかしそうは言っても、2人の行動の動機には明らかな違いがある¹³⁴。カルゲンは全て自身の目的の達成のために動いているのに対し、ダクメーマはミラレーパから何か見返りを期待しているのではなく、純粋な慈悲心から行動を取っている。そのことをマルパ自身も見て取り、彼女は叱責されるべきではないと述べた。

བདག་མེད་མ་སྒྱུར་བྱད་མེད་དུ་སྤང་བ་དང་། སྒྲིམ་སྒྱུ་སྤྱིང་ཇེ་ཆེ་རབ་ཅིག་འདུག་པས་མ་ལོང་པ་བདེན་ནའང་། རྟེན་དང་
བཅས་པའི་ཡིག་བརྒྱས་དེ་གནང་ཆེས།

「ダクメーマはそもそも女性であり、特にたいへん慈悲深いので、耐え忍べなかったことに過ちはない。しかし、寄処とともに、かの偽の手紙を与えたことは重大だ」（『道説示』94）

ミラレーパの罪が清めきられるのを妨げたという点において、ダクメーマが過ちを犯したが、マルパはダクメーマがミラレーパを助けようとした事自体を責め立てはしなかった。このことから推測して、マルパはミラレーパに対して担っている自身の役目とダクメーマの役目とを理解していたと考えられる。つまり、ミラレーパに優しく接することが出来ない自分に代わり、ダクメーマがミラレーパに愛情を注いで彼を法に向かわせる役目を担っているということをマルパは理解しており、また彼女がそのような行動を取ることを期待していたのである。

マルパはミラレーパの前半生での悪業を清めるため、徹底的に彼を苦しめぬく必要があった。だが、厳しさだけでは、ミラレーパは修行を続けていくことができずに途中で法を断念するか、自ら命を絶ってしまっていただろう。マルパの行いは正しいが、ミラレーパがその責め苦に耐え抜くことが出来なければ、元も子も無くなってしまうところであった。しかし、だからといってマルパが慈しみの言葉をミラレーパにかければ、彼の罪を清めきるという当初の目論見が果たせなくなるというジレンマに陥る。自分を崩すことが出来ないマルパに寄り添い、彼の譲れない箇所を補う存在こそが、ダクメーマであった。ダクメーマは慈悲心を有した女性であった。彼女はマルパに代わってミラレーパに愛情を注ぐことにより、ミラレーパをその場に繋ぎ留める役割を見事果たした。厳しさと愛情、それ

¹³⁴ 動機の喩えとして、チベットでは釈尊の前世の話がしばしば語られる。あるとき、舟の船頭であった釈尊は、舟の中に強盗がおり、舟に乗っている人を皆殺しにして金品を奪おうとしていることをお知りになった。その時彼は、強盗が全ての人を殺すよりも、自分1人が強盗を殺した方が罪が少ないと考え、強盗に対する慈悲からその強盗を殺めた。しかし、このことによって釈尊は悪業ではなく善業を積まれたとされる。

ぞれの役割をマルパとダクメーマが担うことによって、ミラレーパを正しき道に導いたのである。ただ、その行動においてマルパは意識的に、そしてダクメーマは無意識的に行っている点が大きくことになっている。全てを見通しているマルパと、全体を把握していないダクメーマの行いには、やはり大きな違いがある。

ダクメーマのミラレーパへの限りない愛情は、カルゲンよりも母性的であると言える。自身の欲望に生きるカルゲンと、子に母の愛を与え続けるダクメーマ。2人は非常に対照的な母親である。さらにもう一点、これらの2人の母の共通点する負の点として、頼らなければ生きて行けないミラレーパを作り出した、という点が挙げられる。ミラレーパはその前半生において、母親によって決められた通りの道を歩んだ。カルゲンの行為は、一種の脅迫として息子に迫り、息子は母の思い通りの行動を取った。ミラレーパは母への愛から行動を取ったが、結局その行動は全て母の手の平の上で行われていた。一方で、カルゲンから離れた後のミラレーパの抛り所となるのがダクメーマである。彼女はミラレーパとマルパの仲介者となり、マルパの仕打ちに苦しむミラレーパを支えた。また、マルパがミラレーパに教えを授けてくれるよう自作自演の演技を考えたのもダクメーマであり、ゴクパの元へミラレーパを送り出すために細工を行ったのもダクメーマである。後半部分の欺きの場面ではミラレーパが積極的に動いたというよりは、ダクメーマに促されたという意味合いが強い。

ミラレーパは2人の母親の前では、翻弄される陽炎のようであった。実母のカルゲンは、このように周囲に流される息子の性質をよく理解していた。そしてカルゲンはそのことを熟知した上で息子を操っていたのである。しかし、一方のダクメーマはどうであろうか。ダクメーマには、自身の目的のためにミラレーパを操ろうという思いは無い。純粹にミラレーパの幸せを願って行動を取った。そのため、ダクメーマにとってミラレーパの意志が弱いという点は、問題ではなかった。しかし、結果的に見ると、ダクメーマは無自覚的にミラレーパを引っ張った。そのお陰でミラレーパをマルパの元に留まらせることに成功した反面で、彼女はマルパのように全てを見通す視点が欠落していたために、結果的に彼を誤った方向に導いてしまった。しかしそうではあっても、仏教では何か行動を起こす際にもっとも重要とされるのは、その動機である。ダクメーマの動機は、あくまでも自利ではなく利他を思っの行いであった。

2.3 ペタとゼセー

これまでのことから確認できたように、ミラレーパの前半生は、彼の人生でありながら実母カルゲン、師マルパ、そしてダクメーマによって大きく翻弄されていた。この3人の前で、ミラレーパの主体性は影を潜めていた。ミラレーパは、師マルパのもとを去り、1人瞑想修行に入るに至って、ダクメーマの影響力からも解放され、ついに2人の母親から自由の身となった。ミラレーパにとって、「母親」という存在がいかに重要であったか。それは、妹のペタ、そして婚約者のゼセーという母親以外の女性との関係と比較するとよくわかる。

ミラレーパの妹ペタは、2人の母たちと同様に兄の悟りへの課程が理解できなかったため、世俗的な世界へとミラレーパを引き戻そうと懸命になった。しかし、マルパから教えを授かってからのミラレーパは妹の言葉に靡くことはない。ミラレーパがペタの言葉に靡かなかったのはマルパから授かった教えの影響がもちろん多大ではあったが、やはりミラレーパにとって、「母親」という存在こそが特別であったと考えられる。ミラレーパは母親の前では揺れる草のようであるが、それ以外の者に対しては、しっかりとした態度で接した。

兄は行方知れずとなり、母親も死に絶えてしまった後のペタは、1人物乞いとして彷徨い歩いた。そんなあるとき、人々が素晴らしい行者について語り合っているのを耳にし、また兄の婚約者ゼセーの助言もあって、それが兄であると知った。ペタは山へと兄に会いに行くが、そこで再会したのは、悪霊のような酷くやせ細った兄であった。最初、その痩せこけ死に掛けた人物が本当に兄であるのかと疑っていたペタであったが、彼の声を聞いて自分の兄だと確信した。そして、それまでの自身の苦しみを兄に訴えかけた。

ཨ་མ་ནི་ཨ་ཇོ་སྤྱིང་ལ་འདྲོད་བཞིན་པའི་ངང་ནས་སྤྱག་གིར་གྱི། གཞན་འཁོར་མི་ནི་མ་བྱུང་བས་ང་སྤྱག་དྲགས་ཁྱིམ་དུ་མ་
རྒྱལ་ས་པར་ཡུལ་གཞན་དུ་སྤྲང་དུ་བྱིན། ཨ་ཇོ་ཡང་གི་བ་ཡིན་ནམ། མ་གྱི་ནའང་འདི་བས་སྦྱིད་པ་ཅིག་ཡོད་སྟེ་མ་བྱུང་
སྟེ། ཨ་ཇོ་འདི་སྤྱིད་སྤྱག་ནི་འདི་ཀར་འདུག ང་སྤྱིང་མོ་འི་ཁ་འཁོས་ནི་འདི་ཀ་ཡིན། འོ་ཅག་མིང་སྤྱིང་བས་སྤྱག་པ་ནི་ས་ཐོག་
དུ་མི་ཡོང་།

「お母さんは、兄さんを想いながら苦しみのうちに死にました。他の親戚が訪れることもなく、〔私は〕苦し過ぎて家にいられずに物乞いとして〔家を〕去りました。兄さんも死んだのか〔分からず〕、生きていたとしてもこんな状態よりは幸せでいると思っていたのに、兄さんの苦楽がこんなだなんて…。妹の私はこんな状態です。私たち兄弟以上の苦しみは、この地上に存在しません」（『道説示』159）

ペタは母の死と自身の苦しみを兄に訴えかけた。そんなペタの陳情に対し、ミラレーパは歌で応えた。世俗からは奇怪に映る自分の姿は、悟りを得るために修行に努めているだけであるということをペタに分からせようとしたのである。そしてペタにも自分と同じように苦行を行うことを勧めた。

ཇི་སྒྲ་མ་ནམས་ལ་ཕྱག་འཆལ་ལོ། །སྤང་རི་ཁོད་ཟེན་པར་བྱིན་གྱིས་སྒྲོབས། །སྤིང་མོ་འཁོར་བའི་གདུང་སེམས་ཅན། །
 སྦྱིར་སྦྱིད་སྦྱུག་ཐམས་ཅད་མི་ཉག་སྟེ། །སྒྲོས་སྦྱུག་ལྷགས་འདི་འདྲ་བྱས་གྱུར་ན། །གཏན་གྱི་བདེ་སྦྱིད་ཡོད་པར་ངེས། །དེ་
 ཕྱིར་ཨ་ཇོའི་སྒྲུ་ལ་ཉོན། །ང་འགོ་ཀུན་དྲིན་ཅན་པ་མ་ཡི། །དྲིན་ལན་གསལ་བ་ཕྱིར་ཆོས་བྱེད་པའི། །གནས་ལ་བལྟས་ན་རི་
 དགས་འདྲ། །གཞན་གྱིས་མཐོང་ན་སྤྱིང་རྩུང་ལྡང་། །ཟས་ལ་བལྟས་ན་ཁྱི་ཕག་འདྲ། །གཞན་གྱིས་མཐོང་ན་སྦྱུག་བློ་ལྡང་།
 །ལུས་ལ་བལྟས་ན་ཀེང་རུས་འདྲ། །སྤང་དགས་མཐོང་ཡང་མཆི་མ་འཆོར། །སྦྱོང་ལམ་བལྟས་ན་སྦྱོན་པ་འདྲ། །སྤིང་
 མོ་ཡི་སྦྱུག་ལ་སྦྱངས་སྟེ། །སེམས་ལ་བལྟས་ན་སངས་རྒྱས་དངོས། །རྒྱལ་བས་གཟིགས་ན་སྦྱོར་བ་སྟེ། །འོག་ན་ [160] ཇོ་
 བའི་གང་ཆལ་ལ། །གཞུགས་འབྱུགས་པའི་སྤྱིང་རུས་བྱས། །ལུས་ཕྱི་ནང་ཟླ་ཡི་རང་བཞིན་ལ། །མདོག་སྦྱོན་པོ་ཅིག་ལ་
 འགྱུར་བ་མེད། །མི་མེད་བྲག་གི་སྦྱུག་པ་ན། །སྦྱོར་ཆད་དེ་བ་ལ་སངས་རུས་མེད། །སྒྲུ་མ་རུས་གསུམ་སངས་རྒྱས་ལ། །ཡིད་
 རྩུང་ངེ་བ་ལ་འབྲལ་བ་མེད། །ངས་སྤྱིང་རུས་འདི་ལྟར་བསྒྲོམས་པའི་མཐུས། །ཉམས་ཉོགས་སྟེ་བར་ཐེ་ཆོམ་མེད། །ཉམས་
 དང་ཉོགས་པ་འབྲུངས་པ་ན། །ཆོ་འདིའི་བདེ་སྦྱིད་ཞོར་ལ་འབྱུང་། །ཕྱི་མ་མངོན་པར་ཇོགས་སངས་རྒྱ། །དེ་ཕྱིར་སྤིང་མོ་
 པེ་ཏ་ལྷུ་མ། །ཡིང་ཆད་སྦྱུག་བཟུལ་མ་མང་བར། །ཆོས་ཕྱིར་དཀའ་བ་སྦྱུང་འཆལ་ལོ། །

「尊者ラマたちに礼拝いたします
 乞食が山に留まれるように加持ください」

世俗の苦しみを心に持つ妹よ
 一般に一切の苦楽は無常である
 特にこの苦しみのあり方を断ち切れれば
 恒常なる幸せがあることは確かなこと
 だから兄の歌を聞きなさい

私は恩ある父母たる一切有情の
 恩に報いるために法を行う
 住処は野生の草食動物のよう
 他の者が見れば、精神を患う
 食事は犬や豚〔の餌〕のよう
 他の者が見れば、吐き気を催す
 身体は骸骨のよう

仇敵が目に見ようとも、涙を流す
行いは狂人のよう
妹は悲しみ、恥じ入る
〔しかし〕心を見れば、仏そのもの
勝者がご覧になればお喜びになる

下は冷たく平らな石に
肉と皮が剥けるほど精進を起す
身体の内も外も刺草のせいで
青くなり変わることがない
人のいない岩穴で
世を厭う気持ちが消える時はない
ラマ、三世仏のもとに
思いを留め、離れることはない

私がこれほどの精進し瞑想したことにより
経験が生じることは疑いない
経験と悟りが生じたならば
この世の幸せは付随して生じ
来世で完全に仏〔となる〕
だから妹ペタよ
心を痛めて苦しみを増やさず
法の為に苦行を行おう」（『道説示』159-160）

ミラレーパはペタの目の前にある自身の姿を通し、世俗的な価値観から世界を見るのではなく、世界の苦しみをそのまま見るように妹を促した。後に第5章で触れるが、一般の世間には狂人としてしか映らないミラレーパの生き方こそが幸

せへの一番の道である¹³⁵。しかし、兄のこのような歌を聞いてもペタは心動かされることなく、惨めな生活をしている兄を快く思わなかった。

དེ་ལྟར་ཡིན་ན་དག་ངོ་མཚར་ཆེ་སྟེ། བདེན་པ་རང་དཀའ་བ་འདྲ། བདེན་ན་ཚོས་པ་གཞན་ན་མས་ཀྱང་འདི་བཞིན་རང་མ་
བྱུང་རུང་འདི་ཆ་འདྲ་ཙམ་གྱིས་ཐང་སྟེ། ལུག་འདི་འདྲ་གྱིས་མཁན་མ་མཐོང་།

「そうであれば本当に素晴らしいですが私には信じられません。真実ならば法を行う他の者たちも全く同じと言わないまでも、この〔兄さんが行っている苦行の〕一部ほどでも行うでしようが、これほどまでに苦しんでいる者を見たことはありません」（『道説示』160）

そう言っ、ミラレーパの歌をペタは信じる事が出来なかった。ペタは、先ほどミラレーパが述べたように世俗の苦しみの中にあり、真の意味では苦しみである世俗の幸せに心捕われてしまっていた。ミラレーパはそのことをよく理解しており、妹も自身と同じように世俗の苦しみを無常を知る縁とし、修行に勤しむことができる機会を持ったと解して仏道に入らせようとしたのである。しかし、世俗の幸せに捕らわれていたペタには、兄の言葉は届かなかった。

数日後、ゼセーと共に肉やバター・チャンなどの食べ物を携えて再び兄の下を訪れたペタは、丸裸で水を汲みにいこうとしている兄と出くわした。兄の姿を見たペタは、羞恥心と憐憫さで耐えられず、物乞いに出て少なくとも人間らしい生活をするように兄に懇願した。

དུ་ཨ་ཇོ་ལ་གང་ནས་བལྟས་རུང་མི་མིང་རང་མི་འདུག་པས། བསོད་སྟོམས་རེ་མཛོད་ལ་མི་ཟས་དུ་མ་རེ་གསོལ། ངས་ན་
བཟའ་ཞིག་ཅི་འཕྱོར་བྱས་ལ་འབྱུང་དུ་ཡོང་།

¹³⁵ ゲンドウン・チューペル（དགེ་འདུན་ཚོས་འཕེལ་ 1903-1951）は『四百論』の言葉と狂った王の話を用いて、狂っているのは我々自身の側であると論じた。བཞི་བརྒྱ་པར། དེ་ཉིད་ཕྱིར་ན་འཛིག་རྟེན་ཀྱན། སྟོན་པ་ཡིན་ཞེས་ཅིས་མི་འཐད། ཅེས་པའི་ཐང་གི་འགྲེལ་བ་ལས། སྟོན་ཡུལ་ཞིག་ན་ཅིས་མཁན་ཞིག་ཡོད་པ། རྒྱལ་པོའི་བྱང་དུ་སོང་ནས་ད་ལྟའི་ཉིན་བདེན་པ་ལ་ཆར་བཞིག་འབབ་པ་དེའི་རྒྱལ་པོ་ལ་སོང་ཆད་ཀྱན་སྟོན་པར་འབྱུར་རོ། ཞེས་སྟུག་སྟེ། རྒྱལ་པོས་དེ་ཐོས་ནས་རང་གི་རྒྱ་བདུང་བའི་ཁོན་པའི་ཁ་ལགས་པར་གཡོགས་ནས་ཆར་པའི་རྒྱ་ནང་དུ་མི་འཛོར་བ་བྱས། འབངས་རྣམས་ཀྱིས་ནི་དེ་འདྲ་མ་རྒྱས་པས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཁ་ལ་རྒྱ་དེ་སོང་བས་ཀྱན་ཀྱང་སྟོན་པར་སོང་། རྒྱལ་པོ་གཅིག་ལ་སྟེམས་རྣལ་དུ་གནས་ནས་བཞད། དེར་ཡུལ་མི་ཀྱན་གྱི་བསམ་ཚུལ་བརྟེན་ཚུལ་དང་། རྒྱལ་པོའི་བསམ་ཚུལ་བརྟེན་ཚུལ་མི་མཐུན་པར་སོང་བས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ས་རྒྱལ་པོ་ལ་སྟོན་པ་ཞེས་སྟོང་པས། མཐར་རྒྱལ་པོ་ཡང་འཕྱུག་ནས་རྒྱ་དེ་བདུང་བས་ཀྱན་དང་མཐུན་པར་ལྱུར་ཏོ། ཞེས་གསུངས་སོ། །དེས་ན་རང་ཅག་ཐོག་མ་མཛོད་པ་ནས་མ་རིག་པའི་སྟོན་རྒྱུ་བདུང་བདུང་བའི་སྟོན་པ་ཆེན་པོ་གཅིག་གིས། ཡོད་མེད། ཡིན་མིན་ཐག་བཅད་པ་ལ་ཡིད་བརྟན་ཅི་ཡང་མེད་ཅིང་། སྟོན་པ་དེ་འདྲ་བརྒྱ་སྟོང་གི་འབྱུང་ཁ་མཐུན་ཀྱང་ཁུངས་བཅུན་དུ་འགྲོ་བྱ་ཅི་ཡང་མེད། （དགེ་འདུན་ཚོས་འཕེལ་ 276-277）。この作品について

Lopez氏の英訳があるが、Lopez氏の研究によるとདེ་ཉིད་ཕྱིར་ན་འཛིག་རྟེན་ཀྱན། སྟོན་པ་ཡིན་ཞེས་ཅིས་མི་འཐད། ། は『四百論』には見られない（Lopez 2006, 49n2）。チベットにおける狂気の問題についてはLarsson氏の研究を参照（Larsson 2012, 6-10）。ゲンドウン・チューペルの人生については（ホルカン 2012）を参照。

「今の兄さんは、どこから見ても人ではありません。本当に人間ですか？乞食をなさって、人の食べ物を幾らか食べてください。私が織物をできる限り集めて持ってきます」（『道説示』161）

裸体を晒す兄の姿を、ペタは受け入れることが出来なかった。ペタは、兄が自分の属している世俗の一般の人と同じように振る舞うことを望んだ。しかし、そのようなペタの言葉に対して、ミラレーパはいつ死ぬかもわからぬ無常の中で時間を無駄にすることはできないとあって、物乞いに行くことを拒んだ。ミラレーパは真理を説いたが、ペタは兄の言葉に耳を貸さずにただ兄の惨めさについて口にした。それに対してミラレーパは再び、「満足の歌」をうたったが、ペタはやはり心動かすことなく、仕方がないので自分が兄の衣服を用意することを提案した。

ミラレーパとペタの対話は、全く話が噛合っていない。ミラレーパとペタのしている世界は隔たっており、互いの視点が違うためにこのような事態が起こってしまった。ペタは世俗の立場から、せめて兄に人間らしい生活をして欲しいと望んでいるが、世俗を離れ成仏することのみを目指しているミラレーパには、世俗の生活は変わりゆく苦しみとして映る。ペタからすれば地獄の苦しみとも見える今の生活こそが、法を求める最上の状態であるとミラレーパは捉えていたのである。そのため、懸命に兄を普通の生活へと戻そうとするペタの目論見は、悉く拒まれてしまった。

決してミラレーパを自身の思い通りに運ぶことが出来なかったペタ。しかし、彼女は自分の意志とは関係のない所で、兄に大きな影響を与えた。激しい苦行の結果、餓死寸前の状態にあったミラレーパは、ペタとゼセーによってもたらされた滋養ある食べ物によって、身体の均衡を失ってしまった¹³⁶。修行を続けることが出来なくなることを恐れたミラレーパは、マルパより渡されていた巻物の紐を解いた。するとそこには、この時点では栄養のある食べ物を取るようにと記されていた。栄養分の欠落により妨げられていた脉管の働きが、ペタからのチャンスと、ゼセーからの肉やバターなどによって解き放されたのである。そしてその結果、以前経験したことの無い特別な宗教的経験がミラレーパに生まれた。

¹³⁶ 『甚深伝』では、瀕死のミラレーパに食べ物を施すのはシンドルモ（ཤིང་ལུ་མོ་）という女性である。その後、人々の手前、嫌々ながら叔母が食べ物を運んでいた。しかし、ミラレーパは叔母の運んできた食べ物に見向きもしなかったため、結局は狐が食べてしまった。ペタがミラレーパのものを訪れるのはその後である（『甚深伝』37）。

ཅ་ཕྱན་ནམས་ཀྱི་མདུད་པ་ཀྱན་བྲལ། དབུ་མའི་ཡང་ཉེ་བ་མན་ཀྱི་མདུད་པ་གྲོལ་ཏེ། བདེ་གསལ་མི་རྟོག་པའི་ཉམས་ཐུར་གོ་མྱོང་བ་ནམས་དང་ཆོག་ཏུ་འདྲ་ལ། རྟོན་ལ་ཅལ་ཆེ་ཞིང་བརྟན་པས་མི་འདྲ་བའི་ཉམས་རྟོགས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ཁྱད་པར་ཅན་སྦྱེས་ཏེ། གཤམས་ལས་གྲོལ་ནས་སྦྱོན་ནམས་ཡོན་ཏན་དུ་ངོ་འཕྲོད། རྟོན་རྟོག་ཏུ་བཟུང་བ་ཆོས་སྐུར་ཤར་བས། སྦྱིར་འཁོར་འདས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་རྟེན་འབྲེལ་དུ་གོ་ཞིང་། དེ་ཡང་ཀྱན་གཞིར་སེམས་ཕྱོགས་ལྷུང་དང་བྲལ་བ། ལམ་ཡོག་ལྷས་དྲངས་པའི་རྟེན་གྱིས་འབྲས་བུ་[164]འཁོར་བ། ལམ་ལྷག་བསམ་གྱིས་དྲངས་པའི་རྟེན་གྱིས་འབྲས་བུ་མྱང་འདས། དེ་གཉིས་ཀའི་སྦྱང་པོ་སྦྱང་ཉིད་འོད་གསལ་དུ་ཁོ་ཐག་ཆོད་ལ། ཁྱད་པར་དུ་ཡན་རྒྱུད་ལ་སྦྱེས་པའི་ཡོན་ཏན་འདི་ཐུར་བསྐྱོམས་པས་རྒྱ་བྱས། ཟ་མ་དང་མན་ངག་ཟབ་མོས་རྟེན་བྱས་པའི་རྟེན་འབྲེལ་ལས་བྱུང་བར་གོ་ནས། གསང་སྤྱལ་ཐབས་ཀྱི་ལམ་འདོད་ཡོན་ལམ་དུ་འབྱེད་བཤུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ངེས་ཤེས་འདྲོངས།

微細な脉管の結び目が解け、中央も臍の下の結び目が解けて、楽と清澄、不思議の経験、以前体験したものと似てはいるが、実際は能力が大きく、安定しているので〔以前の体験とは〕似つかない体験の特別な福德が生じた。障碍より脱し、**過失が福德である**と気が付いた。分別と捉えていたものが法身として立ち上ったため、一般の世俗の法は全て縁起であると理解した。アーラヤ識は自身の心の偏りと関係があり、道が邪見に導かれたために結果としては輪廻である。道が真心に導かれれば結果としては涅槃である。それら〔輪廻と涅槃〕両者の真髓は、空性の光明であるとわかった。特に今回相続に生じたこの功德は、以前修行したことによって原因を作り、食料と甚深の教誡が条件を整えるという縁起によって生じたと分かった。そして、**密教の方便道は、五欲を道として運ぶ**という特別な信念に至った（『ミラレーパ伝』163-164）。

ミラレーパは自身に生じた理解の中で、過失が福德であると気が付いた。数々の苦しみを被ってきた彼だが、それらの災難が彼を育んだ。世俗の苦しみこそが、ミラレーパを悟りへと駆り立てたのである。ここに至って、彼の苦しみは良きものへと代えられ、逆縁は順縁へとして立ち上った。また、前章で確認したマルパの「波羅蜜乗は苦受を道とし、金剛乗は楽を道とする」という言葉の意味を、ミラレーパは本当の意味で理解したのである。

前半生において悪業を積み、悪趣から逃れるため仏道を希求したミラレーパであったが、マルパより法を授かり瞑想修行を続けてきた末、最後にはペタとゼセーからもたらされた食べ物を得て大きな理解を得るに至った。ペタ、そしてゼセーは図らずもミラレーパの悟りへの道を助けたのである。

序論でも触れた通り、ツァンニョンのミラレーパ伝は、釈尊の生涯の物語を準えて作られている。このペタとゼセーから食べ物を得ることにより理解を生じさ

せるというエピソードも、釈尊が苦行の末スジャータから施された乳粥を口に
して悟りを得たというエピソードを彷彿とさせる。

さて、ペタの行いによってミラレーパは経験を得たが、そのことを妹はわから
なかった。何度兄に拒まれようとも諦めきれず、どうにか兄を自分の世界に引き
戻そうとしたペタは、1人で修行場を移した兄の後を追った。その道すがら、宗教
によって世俗的な享楽を感受しているバリ翻訳師（བ་རི་རིན་ཆེན་གྲགས་
1040-1112）¹³⁷を見て自分の兄を顧み、兄は宗教によって苦しみを得ていると考え
た。そして世間のの人が恥ずかしいと思う行為を止め、先ほど自分が見てきた翻
訳師の元へ弟子入りすることを兄に勧めた。

ཨ་ཇོ་ལོ་ཚོས་ཁ་ལ་བཟུང་བྱ་ཡང་མེད། ལུས་ལ་བྱོན་ཏུ་ཡང་མེད་པས་ཁེལ་ངོ་ཚན་སྤྱད་པ་འདིས་མི་འོང་བར་འདུག ད་
སྐུལ་བྱ་འདི་ལ་སྤྲད་གཏོགས་ཤིག་མཛོད་ལ། ཁོང་གཞན་གྱི་ཚོས་པ་སྒྲིམ་བ་རི་ལོ་རྩོམ་བྱ་བ་འོག་ན་ཁྱི་བརྟེན་ས། སྤྲང་ན་
གཏུགས་ཕུབ་པའི་བར་དུ། སྐྱེད་ར་ཟབ་གྱི་སྤྱབས་ན་ལལ་ཇ་ཆང་གི་ངང་ལ་འགོ་བ། གྲ་བུ་སྒྲོབ་ན་མས་ཀྱིས་དུང་ཁ་སྒྲོར་
དུ་བུས་པས་མི་མང་པོ་འདུས་ནས། འབུལ་བ་བསམ་གྱིས་མི་བྱབ་པ་ཡོང་བས། འཁོར་དང་ཉེ་ཚེན་ལ་ཕན་པ། མི་ལ་
ངོམ་པས་ཆོག་པའི་ཚོས་པ་བཟང་པོ་རང་ཞིག་འདུག དེའི་ཕྱགས་ཕྱི་ལ་ཨེ་འཁྱིད་ལྟོས་དང་། ཁྱིད་ན་གྲ་བ་ཞན་ཤོས་
ཤིག་ཐོབ་རུང་སྦྱིད་པོ་ཡོང་བ་འདུག་གིས། དེ་མིན་ཨ་ཇོ་ལོ་ཚོས་འདི་དང་། ངའི་འཁོས་ཀ་འདིས་འོ་ཅག་མིང་སྤྲིང་གི་ཆེ་མི་
ཕྱིད་པར་འདུག

「兄さんの法は食べていくこともできず、衣服を身につけることも出来ない
のですから、恥に思ってください！さあ、この毛織物で腰巻を作ってください
い。彼の他法を行うラマ・バリ翻訳師の行いは、下には座を重ね、上には天
蓋を掲げた中におられます。身体は絹の衣で覆われて、お口は茶とチャンで
満たされておられます。僧侶と弟子たちが〔ラマの〕御前で向かい合って音
色を奏でるので、多くの人が集まり、信じられないほどの供物が集まって眷
族や近しい者たちを利益しておられます。人を惹き付ける最良の法です！そ
こで従僕として指導を受けてください。受けても他の僧が勝るでしょうが、
幸せに違いありません。そうしなければ、兄さんのこの法と私のこの財産で
私たち兄弟の人生は満たされることはありません」（『道説示』173）

¹³⁷ バリ翻訳師はサキャ派の僧侶である。また、弟子のシバウー（ཞི་བའོད་）がミラレーパに教えを
請った時も、まずバリ翻訳師もとで金剛薩埵の成就法を受けさせた上で教誡を授けた（『十万歌』
349）。11世紀のチベットの社会においてバリ翻訳師は人気を集めていた。それは一重に彼が人々
の求めに応じて教えを授けることが出来たためと思われる。一方、ミラレーパは教えることを意図
した修行はおこなわなかった。そのことは、ミラレーパよりも弟子のレーチュンパの方が人々の信
仰を集めていたことから理解できる。

しかし、このようなペタが望むような宗教者は、ミラレーパが忌み嫌っていた存在であった。この場面では、ペタは宗教を食べ物にしている僧侶を羨望し、ミラレーパがそれに対して反論することによって、そうした世間八法に浸る俗なる僧侶を否定している。この視点は、編者であるツァンニョン・ヘールカの視点にも直結してくる¹³⁸。

バリ翻訳師を羨むペタに対して、兄はやはり世俗の虚しさを説き、自分とともに修行に赴くように勧めた。それに対し、ペタは以下のように述べた。

ཨ་ཐོན་འཛིན་རྟེན་ཚས་བརྒྱད་དེ་སྤྱིད་པོ་ལ་ཟེར་བར་འདུག་སྟེ། དེ་ལོ་ཅག་མིང་སྤྱིང་གཉིས་ལ་སྤང་མ་དགོས་གདའོ། ལྷ་མ་བ་རི་ལོ་རྩལ་བླ་བུ་མི་ཡོང་བར་གཤམ་པའི་ཁ་སྤྱད་ལ་ཨ་ཐོ་རང་གིས་བདེན་བདེན་མོ་དང་། ཡིན་ཡིན་མོ་མང་པོ་གཤམ་གྱི་འདུག་

「兄さんの言う世間八法とは、幸せについて語っておられるようですが、それは私たち兄弟2人にとって捨てる必要がないものです。ラマ・バリ翻訳師のようになれないことをわかっており、言い訳として兄さん自身が作り話をしているのです。」（『道説示』177）

ペタは、やはり世俗の豊かさに固執していた。そして兄が宗教を使って、世俗的に豊かになることを望んだ¹³⁹。

ペタとミラレーパの考えの違いは、ペタが裸の兄を恥じて、毛織物でなんとか身だしなみを整えるように促す話に一番よく表れている。ペタは自分が集めてきた毛織物を兄に渡し、それで腰巻を作るように言い含めて帰っていった。それからしばらくして、再び兄のもとを訪れた彼女は、自分が渡した布で、顔、男根、指、それに足を覆うものを作った兄を発見した。ペタは兄を恥知らずと言って罵るが、兄は反対にペタの方が恥でないものを恥とし、恥を恥としていないと言っ

¹³⁸ 『甚深伝』にもペタがバリ翻訳師を見て、ミラレーパに彼のもとへ行くよう進めるシーンはあるが、ミラレーパは『道説示』のようにバリ翻訳師と自身を比較し、バリ翻訳師を批判するのではなく、その姿を例えにとり、ペタの世間八法に対する渴望を沈めようとした（『甚深伝』40-42）。

¹³⁹ 仏教を売り物にして財を得ようとすることは、罪が重く、地獄に落ちると説かれる。なお、『俱舍論』には八熱地獄と4つの副地獄、八寒冷地獄が説かれる（定方1980, 111-118）。

て歌をうたい、彼女を仏法に向かせようとした¹⁴⁰。しかし、彼女は気分を害しただけで兄の思惑を理解できなかった。ペタは、自分の思う通りにならない兄に絶望しながらも、兄を捨てることが出来ずにいた。

གང་བྱས་རྒྱུ་ང་མཐོས་པ་བཞིན་ཨ་ཙོས་མི་བྱེད་པར་འདུག་སྟེ། ངས་ཨ་ཙོས་མི་ཐོངས་པར་འདུག་པས་འདི་ཀྱན་གསོལ་མཛོད། ངས་ད་དུང་ཅི་རྟེན་བྱས་ཡོང་གིས་

「どうやっても私が〔施しを〕得たのと同じように兄さんはしてくださいません。しかし私は兄さんを見捨てることはできませんので、これら全てを受け取ってください。私は再び得られる限り乞うてきましょう」（『道説示』179）

ミラレーパはペタを自身のもとに留まらて、法を説き続けた。その結果、彼女は仏教に帰依し、実践することはなかったが、心を少し法に向けさせることに成功したとある。そして最後には、ペタも兄の弟子となった。

ペタの兄に対する望みはただ1つ。兄が自分の住む世俗に戻って、物質的な豊かさの中で暮らしてくれることであった。しかし世俗を離れて瞑想していたミラレーパは、そのようなペタの願いに靡くことはなかった。ミラレーパは反対に妹を仏道に入らせるべく、数々の歌をうたったが、ペタの側も頑に兄の言葉に靡かなかった。ミラ兄弟は見ている世界が違いながら、互いに相手を自分の側に向かせようと励んだ。そしてまた、相手の意見を聞き入れないという頑固な態度も2人に似通っていた。最終的には、ペタが兄に従うこととなるが、それまでの彼女は意固地に兄の教えを拒み続けた。世俗の生活に固執した彼女だからこそ、親族への情愛から兄を見捨てることができなかったのである。

さて、このようなペタの存在はミラレーパにどのように作用をもたらしたのか。親族であるペタはミラレーパを世俗の世界に戻そうと奮闘した。だが、彼女の誘いを退けることによって、ミラレーパの瞑想に対する堅固さはより強調された。以前は、カルゲンとダクメーマという2人の母親の前で翻弄されていたミラレーパだったが、ここにきて自身の意思で、道を選びとるという方向へ態度が変

¹⁴⁰ 『甚深伝』ではペタに出会った時に裸でいたため、ペタを怒らせた。ペタは布を使ってバリ翻訳師の小間使いになるように進言した。しかし、ミラレーパは、妹が「兄さんは昼間は歌をうたい、夜は寝ることに心放逸になってるではないですか」と言った言葉を、「その通りだ」と捉えて、三門の要所を縛って一心に修習したため、楽の熱は燃えたが布は虫に食われてしまった。それを見てペタはさらに怒り狂ったとある（『甚深伝』39-43）。しかし、ペタの布によってミラレーパが顔、男根、指、それに足だけを覆ったという表記は『甚深伝』には出て来ない。

化した。ペタは、ミラレーパを自分の思い通りの形で影響を及ぼすことは出来なかったが、そのように影響を及ぼせなかったという点において、ミラレーパの強固となった意志を強調する存在であった¹⁴¹。

属する世界が違うために話が噛み合わない兄を、ペタはどうにか自分の世界へ引き戻そうと努力した。最後にはミラレーパの弟子の1人となるが、彼女は長い間頑なに兄を否定し続けた。そんなペタと共にミラレーパの元を訪れるのは、彼の元婚約者のゼセーである¹⁴²。彼女はミラレーパの妻とはならなかったが、幼き頃から近い存在であった。カルゲン親子が極貧生活にあったとき、ゼセーの親族が助け支えた。ゼセーはペタよりも宗教に親しみを持った女性であった。ミラレーパと最初再会した時も、婚約者である自分を捨てたことをなじるのではなく、彼が宗教者となったことを聞いて賞賛した。彼女は苦行に勤しむミラレーパに食料物を運んだ。優しい女性であるが、しかし彼女は真にミラレーパと同じ道には入りきることではできなかった。

ミラレーパにとってゼセーは恩ある女性であるが、彼はゼセーと再会する以前から、修行者として一生独身で通す決意をしていた。故郷に戻ったとき、以前教わったことのあった師の息子とのやり取りの中でその決意をしつかりと語った。

ཁོང་ན་ཅེ་ཁྱེད་དང་པོ་གཞོན་དུས་མཐུས་དག་བདུལ། ད་དར་ལ་བབ་ནས་ཚས་ནས་དག་མཛད་པ་ངོ་མཚར་ཆེ། མ་
འོངས་པ་ན་གུབ་ཐོབ་ཅིག་ཡོངས་ཡོད། སྤྱི་མ་གང་འདྲ་ལ་གདམས་ངག་ཅི་འདྲ་ཐོབ་ཅེས་ཞིབ་དུ་འདྲི་བྱ་བྱུང་བས།
རྫོགས་ཆེན་ཐོབ་ལུགས་དང་། ཁྱད་པར་མར་པ་དང་མཛུ་ལུགས་རྣམས་བཤད་པས། ངོ་མཚར་ཆེ་འདུག དེ་ལྟར་ཡིན་
ན་ཁྱེད་[136]རང་ཡང་ཁང་བ་ཞིག་གསོས་བྱས། མཛུ་མེ་ཁབ་དུ་བཞེས་ནས་སྤྱི་མ་འདྲི་རྣམས་བསྐྱེད་པ་གྲག་ཟེར་
བས། ངས་སྤྱི་མ་མར་པ་འགོ་བའི་དོན་དུ་ལུས་བཞེས་པར་གདལ། དེ་ལྟར་བྱའི་བསམ་སྦྱོར་དང་རུས་པ་བདག་ལ་མཛད་པས།
མེད་གེའི་ཕྱི་བཞེན་རི་བོང་གིས་འཕྲོངས་རུང་གཡང་ལ་ལྟུང་ནས་འཆི་བར་ངེས། སྤྱིར་གྱིས་ང་འཁོར་བ་ལས་ཡིད་སྦྱོར་
སྤྱི་མ་འདྲི་གདམས་ངག་དང་སྦྱབ་པ་མིན་པ་གཞན་གང་གིས་ཀྱང་དགོས་པ་མཛད་པའི་བསམ་པ་ཞིག་རྟག་དུ་ཡོད་ཅིང་། ང་རི་
ཁྱོད་ལ་སྦྱབ་པ་བྱེད་པ་འདྲི་སྤྱི་མ་འདྲི་ཞལ་ཏའི་མཐིལ་ཡང་ཡིན། རྣམས་ཐར་ཡང་དེ་ཀས་འཕྲོངས། ཐུགས་དགོངས་ཡང་སྦྱབ་
པས་རྫོགས་པ་ཡོད། བསྟན་པ་དང་མེས་ཅན་ལ་ཡང་སྦྱབ་པས་པན། པ་མ་ཡང་སྦྱབ་པས་འདྲོངས། རང་དོན་ཡང་
སྦྱབ་པས་གྲུབ། ངས་སྦྱབ་པ་མིན་པ་གཞན་ཤེས་ཡང་མི་ཤེས། ཡོང་ཡང་མི་ཡོང་། མེས་ཡང་མི་མེས་པར་གདལ།

¹⁴¹ その後ペタは、兄のもとで修習に励んだ。ポン教徒とミラレーパのやり取りを聞いたペタは、他人の七期（བདུན་ཆོགས་）はするのに、自分の親には行っていないと行って咎め泣いた。それに対して、ミラレーパは歌をうたって彼女をなだめ、その上でペタに厭離を生じさせるために歌をうたった。そしてペタも修行に励み、証悟を得たと記される（『十万歌』761-768）。

¹⁴² 『甚深伝』にはミラレーパの婚約者は出て来ない。婚約者を捨てて、出家の道を選ぶという劇的なエピソードは、釈尊が妻子を捨てて出家したことを彷彿とさせる。

ཁྱད་པར་ཡུལ་དུ་སློབ་ནས་པ་མས་ཁང་གཞིས་བཟུང་། རྟོ་བསགས་པའི་རྩེ་རྒྱུ་ཀྱི་དཔེས་གསལ་བདེ་པས་སྦྱབ་
པ་བྱེད་པའི་བསམ་པ་དྲག་དུ་རང་སྤོང་བས་ཁོང་ན་མེ་འབར་བ་ཙམ་གདུ། གཞན་སྦྱག་བསལ་འདི་འདྲ་ཐོག་དུ་མ་བབ་
པ་དང་། འཆི་བ་དང་ངན་སྤོང་གི་སྦྱག་བསལ་མ་དུན་པ་རྣམས་ལ་སྦྱིད་ཆོས་ཀྱིས་ཆོག་པར་གདུའ་སྟེ། བདག་ལྟོ་གོས་
གདམ་གསུམ་ལ་མ་ལྟོས་པའི་སྦྱབ་པ་བྱེད་

彼（＝亡くなった師の息子）が「あなたは若い時、呪術によって敵を調伏しました。しかし今は年を取り、清浄なる法をおこなってらっしゃることは素晴らしいです。将来は、成就者となるでしょう。どのようなラマにいかなる教戒を得たのですか」と詳しく尋ねてきたので、ゾクチェンを授かったことと、特にマルパとお会いした経緯などを語った。すると、「素晴らしい！ならば、あなたも建物を修理してゼセーを娶りラマのやり方を受け継ぐのがよいでしょう」と言ったので、「私のラマ・マルパは衆生のために奥様を娶っておられます。そのような考えや能力は私にはありません。それは、『獅子に続いてウサギが飛んでも崖に落ちて死ぬにちがいない』という喩えのとおりです。総じて、私は輪廻に心を痛めて、ラマの教戒と修行以外何も必要ないという思いを常に持っています。私が山の庵で修行すること、これはラマの教えの根本でもあります。やり方もそのままに続けます。〔ラマの〕お心も修行によって満たします。教えと衆生も修行によって利益します。父母もまた修行によって導きます。自分の目的も、修行によって達成します。私は、修行する事以外のことを知りもしないし、もしないし、また考えもしません。特に故郷にもどり、父母が建物と土地を所有し財産を貯めた跡が示すように〔無常が〕明らかにされたので、修行をしようという思いはいっそう強くなり、心は火が燃えるようです。このような苦しみが降り注いでいない他の者や、死と悪趣の苦を思わない者たちにとっては幸せの法で十分ですが、私は衣食語の3つに依らない修行をします」（『ミラレーパ伝』135-136）

ゼセーを娶って幸せに暮らせという提案を、ミラレーパはきっぱりと断る。前半生においては母親、そしてマルパの元ではダクメーマという女性に大きく影響されてきたミラレーパ。彼が他からの影響を断ち切り、悟りを得るためには、

すっぱりと女性の存在を断ち切ってしまう必要があった¹⁴³。

上記のような考えを持っていたミラレーパは、ゼセーと再会してもやはり一緒に暮らすことはなかった。しかし、再会した時にゼセーが他の男の元に嫁いでいなかったことを知ったミラレーパは、彼女のことを情の深い女性（ཕྱི་ཐག་རིང་）と評した¹⁴⁴。この言葉は、ゼセーへのミラレーパの思い全てを言い表している。

修行者となつてからのミラレーパに再会したゼセーは、「あなたが法を行われるとは素晴らしいことです」と言ってまずは賞賛した。そして畑や家をどうするのかと尋ねた。この言葉から、まだゼセーの中にはミラレーパが自分と暮らしてくれるのではないかという淡い期待があったことが見て取れる。彼女の思いを知ったミラレーパは、彼女に自分への思いを断ち切らせるため、妹が生きていれば彼女に渡し、死んでいればゼセーが使うように頼んだ。ゼセーはさらに、「あなたはいらないのですか？」と問いかけたが、ミラレーパは以下のように彼女に答えた。

ང་ལྟོ་དཀའ་ཐུབ་དང་བྱ་ཚོལ་བྱ་ཚོལ་བྱེད་པས་ཞིང་གིས་དགོས་པ་མེད། གནས་མི་མེད་ཀྱི་བྲག་ཕུག་དུ་སྤོང་པས་ཁང་བས་དགོས་པ་མེད། འཛམ་གཤིས་དབང་རུང་འཆི་ཆེ་བཞག་དགོས་འདུག་པས། ད་ལྟ་ནས་སྤྱི་བདེ་ན་འདི་བྱི་ཀྱན་དུ་སྤྱིད་པ་འོང་བ་འདུག དེས་ན་སྤྱིད་པ་མི་ཀྱན་དང་རྒྱབ་ལོག་བྱེད་པས། དང་ལ་མི་མ་རེ་ཞིག

「私は空腹を耐えしのぎ、鳥や鼠が〔餌を〕捜し求めるように生きるので、畑は必要ありません。人の居ない洞窟を住処とするので、家も必要ありません。世界を手中に収めたとしても、死に際して置いていかねばなりません。

ですから今から捨て去っておけば、今生と来世の全てにおいて幸せに満ち溢

¹⁴³ 上記の言葉は、ミラレーパ、ひいてはツァンニョン・ヘールカが考えていたと思われる修行のあるべき姿が述べられている。すなわち、修行者はマルパのように修行の高い段階に至れば妻を持つても良いが、そうでなければラマが行っているからといって、修行を進めていない者が妻帯などすべきではないというのである。同じ行為をとろうとも、師と同じ段階まで理解が進んでいないのであれば、それはむしろ自身を害する行為となる。この箇所は、ミラレーパ伝の中でも、修行者が妻帯、有夫すべきかどうかを述べる重要な箇所である。ツァンニョンの弟子の中には、性的ヨーガを妄りに行い、さらにはツァンニョンの妻とまでも性的ヨーガを行った者がいたようである（『ツァンニョン伝』74b4）。ここでのミラレーパの言葉は、そうした弟子たちを戒めたいというツァンニョンの思いが含まれているのだろう。

¹⁴⁴ ཕྱི་ཐག་རིང་は女性の8つの徳（མཇེངས་མཁོན་ཏན་བརྒྱད་）のうちの1つ。その他の徳は①夫がいなくても、煩悩のなされるままにならない（སྤྱི་པ་མེད་ཀྱང་ཉོན་མོངས་ཀྱི་དབང་དུ་མི་འགོ་བ）②夫に尽くす（སྤྱི་ཐབ་ལ་སྤྱོད་ཅེ་བ）③子をたくさん産む（བུ་མང་དུ་བཅའ་བ）④貞淑である（བུས་རྒྱལ་ཐུབ་པ）⑤お喋りでない（སྤྱི་བ་མང་པོ་མེད་པ）⑥正直である（མེས་པ་དང་བ）⑦仕事を巧みに行う（ལས་ལ་ཡང་ཞིང་ལག་འབྲས་གཙང་བ）である。これらは世俗における女性としての徳であり、ここには男性側からの要求が色濃く現れている（Henrion-Dourcy 2005, 215-216）。

れたものとなるでしょう。そのように、〔私は〕全ての人と反対の行いをするので、私に人〔らしい行い〕を望まないでください」（『道説示』143）

そう言ってミラレーパはゼセーの望みを断たせようとした。しかしゼセーは、「では、あなたは全ての法を行う者とも反対のことをなさるのですか？」と言って、さらに問いただした。ゼセーは法を行いながら家庭を持っている者を念頭に置いて発したと思われる。この問いの答えとしてミラレーパは、世俗的な享楽を感受しながら、自身は真の宗教者だと思い込んでいる僧侶を以下のように批判した。

དང་པོ་བསམ་པ་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཆེ་མཐོང་ཁོང་དུ་བརྟུག་ནས། སྦྱར་བ་པོ་ཏི་འགའི་ཆོག་བཤད་བསྐྱབས་ཏེ། ད་ལྟའི་བསམ་པ་རང་ཕྱོགས་རྒྱལ་ན་དགའ་ཞིང་། གཞན་ཕྱོགས་འཕམ་ན་དགའ་བ་ཁོང་དུ་འཆངས་པའི་སྦྱར་བ་ནོར་ཅི་སོགས་དང་། སྒྲན་གཤམ་ཅི་ཐོབ་བྱེད་པའི་ཆོས་པར་མིང་བདགས་ནས་གོས་སེར་པོ་ཁྱེན་པ་ཙམ་འདི་ཀུན་དང་རྒྱབ་ལོག་ཡིན་ཡང་ཡིན། བྱེད་ཡང་བྱེད། དེ་མིན་པའི་ཆོས་པ་རྣམས་ཐེག་པ་སོ་སོའི་ཆ་ལུགས་སུ་སྒྲུང་རུང་། བསམ་སྦྱར་གོང་ལྷོ་མེད་ན་དོན་ལ་མཐུན་པས་རྒྱབ་ལོག་མི་ཤེས། ང་དང་དོན་མཐུན་ན་རྒྱབ་རང་ལོག་ཡིན་

「最初の思いとしては世俗の傲慢さを理解し、行ないとしては幾ばくかの経巻の語義解釈を学ぶものの、今の思いとしては自分の方が勝ったならば喜び、相手方が負ければ喜ぶ¹⁴⁵という行いをして、できる限りの財産を貯め、名声をなんとしても得ようとする宗教者で、名前を付けられて、黄色い衣を着ているだけのこれら全ての者たちとは、もちろん絶対に正反対です。それ以外の法を行なう者たちは、それぞれの乗の姿をとってはいますが、思いと行ないが先に述べたようでなければ、目的は同じであるので〔私と〕反対であるとは思いません。私と目的が合致しなければまさに正反対です」（『道説示』143）

「黄色い衣」という言葉からも、ここで批判の対象になっているのが出家者である僧侶であることは明らかである。ミラレーパは仏教を食べ物にしている僧侶に対して痛烈に批判した。そして、ゼセーが一般に宗教者と捉えているような僧侶たちと自分は違うことを彼女にわからせようとした。そのようなミラレーパに対して、それでもゼセーは、「でも、あなたの姿は乞食よりも酷い。私はこのような姿の者を今までに見たことがありません。これは大乘のどの者たちの装いな

¹⁴⁵ 自分が勝てば喜び、相手が負ければ喜ぶというのは、おそらく僧侶による問答を指していると考えられる。

のです？」と聞き返す。それに対しミラレーパは、即身成仏を得る最高の乗だと答える。その言葉を聞いてゼセーは、自分が考えている宗教者とミラレーパが全く違うと理解したと言いながらも、そうした宗教者の方が楽しそうだと意見を述べた。それに対してミラレーパは、

ངས་ཁྱོད་འཇིག་རྟེན་པ་དགའ་བའི་ཚམས་པ་དེ་ལ་ང་མི་དགའ། ང་དང་དོན་འབྲུག་པའི་ཚམས་པ་ན་བཟའ་དུར་སྤྲིག་གསོལ་བ་
རྣམས་ལ་འང་ཚམས་བརྒྱད་གྱི་ཆ་བག་ཚམ་རེ་ཡོད་པ་འདྲ། མེད་རུང་སངས་རྒྱུས་ཐོབ་པ་ལྟར་མི་ལྟར་ལ་ཁྱོད་པར་བསམ་
གྱིས་མི་ཁྱབ་པ་ཅིག་ཡོད་དེ་དེ་ཁྱོད་གྱིས་མི་གོ དེ་བས་ཁྱོད་རང་ཡང་རྒྱས་ན་ཚམས་གྱིས། མི་རྒྱས་ན་ཁང་ཞིང་འཁྱེར་
ལུགས་སྤར་ལྟར་གྱིས་ལ་སོང་།

「あなた〔のような〕世俗の者が好む宗教者を、私は好みません。私と目的を一とする袈裟を着た宗教者にも、〔世間〕八法の要素が少々あるようです。¹⁴⁶〔仮に八法の要素が〕無くとも、仏を得ることが早いかならないかというところに、特に不可思議な違いがあります。そのことをあなたは分からないでしょう。ですが、あなたも可能ならば法を行なってください。無理ならば、〔私の〕家と畑を手にいれて、以前のように〔世俗の生活を〕行なうためにお帰りなさい」（『道説示』144）

と、ミラレーパはゼセーが望むような宗教者を決して認めなかった。そして、たとえ僧侶たちが自分と同じような成就を得るという目的を持っていたとしても、そこに至までの時間に差があるとゼセーに説き聞かせた。このような元婚約者の言葉を聞いたゼセーは、「私にはあなたの家は必要ありません。妹さんにお譲りください。〔私は〕法を行ないませんが、あなたのように、これほどまでには行なえません」¹⁴⁷と言って去って行く。そして再び、ミラレーパとゼセーの繋がりは途切れた。ゼセーとペタは、ミラレーパと意見が一致しないという点では同じであるが、ゼセーはペタのようにミラレーパを自分の側に惹き付けようとはしなかった。

2人の切れたこの繋がりは、ペタによって再び結ばれることとなる。ペタが兄に

¹⁴⁶ この箇所からも明らかなように、ツァンニョンはミラレーパの口を借りて、僧侶、ひいては僧院に対して批判を行った。ミラレーパ自身が出家者である僧侶をどう思っていたのか。それについて断定することは出来ないが、出家者であったガムポパを受け入れ、後に出家した弟子が出てくることを予見して、自身が仏の教えに対してなすべきことを成したと述べたことを考えると、僧侶に対して否定的な感情はなかったのではないかと推測される。ཁོ་བོ་རྣམ་འབྱོར་པ་ཡིན་པ་ལ། ཁོ་བོས་ངེས་འབྱུག་གསལ་ཅད་རབ་དུ་བྱུང་བ་འབབ་ཞིག་འོང་བར་གདུ། ཁོ་བོས་སངས་རྒྱུས་ཀྱི་བསྟན་པ་ལ་བྱ་བ་བྱས་པར་འདུག་གསུངས། （『甚深伝』474）

¹⁴⁷ ང་ལ་ཁྱོད་གྱི་ཁང་ཞིང་མི་དགོས། མིང་མོ་ལ་བྱིན་མཛོད། ཚམས་ཤིག་བྱེད་ཏེ་ཁྱོད་གྱི་འདི་འདྲ་མི་རྒྱས་པར་གདུ། （『道説示』144）

会いに行く同伴として、ゼセーは再びミラレーパの元を訪れた。そして彼女がペタと共に運んだ肉やバター、チャンを契機として、ミラレーパは宗教的体験を得た。宗教者となつてからのミラレーパを知っていたゼセーは、ミラレーパがペタに対して知足について教える歌をうたったのを聞いて、「以前おっしゃったことと、現在なさっておられる諸々の事柄は一致しています。なんと素晴らしいことでしょう」¹⁴⁸と言ってミラレーパのことを賞賛した。しかし一方のペタは、兄を受け入れることが出来なかった。この2人の態度の違いは、鮮明である。

ゼセーはこの後、伝記の中に直接登場しないが、彼女とペタからの食べ物で宗教的体験を得たミラレーパは2人のために祈願を行なった。ゼセーは、小さな頃からミラレーパの傍らで育った。彼女はペタとともに、ミラレーパが悟るのを手助けするという大切な役目を果たした。情の深い彼女は、苦行を行なうミラレーパを哀れみ、本来ならば苦行の妨げになる食物を運ぶという行動に出た。結果として彼女のそのような行為によって、ミラレーパは悟りを得ることができた。ゼセーは優しさを兼ね備え、またペタよりも幾分かミラレーパの行ないに理解を示した。しかし、彼女は人生の中でペタのようにミラレーパの弟子にはならなかった。ペタよりも宗教に理解を示しながらも、完全には宗教に入りきれないゼセーは、ある意味でペタのように悪しき縁を受けていないからこそ、宗教に入りきらずに終わってしまった。ペタとゼセーという2人の女性の対比の内にも逆縁を順縁に運ぶという問題が隠されている。

2.4 ミラレーパにおける楽の道

ミラレーパの師マルパ翻訳師が、楽を道としたのに対して、ミラレーパはまさに苦を道とした行者であった。しかし、マルパから法を授かったミラレーパは、もちろん彼自身も密教の行者であった。ではここで、ミラレーパは女性パートナーを伴った密教の修行を行わなかったのかという疑問が生じる。これまで確認したように、マルパが9人もの女性をパートナーとして迎えていたのに対して、ミ

¹⁴⁸ དང་པོ་ལྟུང་ལྟུང་དང་ད་ལྟོ་མཛད་པ་ན་མཁས་མཐུན་པར་འདུག་པས་ངོ་མཚར་ཆེ། (『道説示』162)

པའི་འབྲུལ་བ་ཡིན། །ད་ཕྱག་ཀྱང་བཞི་ལ་མཚན་ཉིད་འཛུལ། །པད་ཅན་མདངས་ལྡན་བདེ་བ་རྒྱས། །དུང་ཅན་ཉམས་
 དགའ་བདེ་བ་ལྟུང། །རི་མོ་གཏིང་ཟབ་ཟག་པ་མེད། །སྒྲུང་པོས་དངོས་པོའི་གནས་ལྷགས་རྟོགས། །ཉེས་པའི་སྦྱོན་དང་
 བྲལ་བ་དེ། །སྤྲུལ་བ་ཕུན་བཟང་གིས་ཆེ་རིངས་མ་[ཆེ་རིང་མ]། །ཤེས་རབ་བསང་བའི་པ་རྒྱ་ལ། །¹⁵¹ཨོ་དབྱིབས་
 [དབྱིངས་]པ་ཀྱིས་མཚན་པ་ཡོད། །ཐབས་ཀྱི་རྟོག་བྱ་དུ་སྤྲོད་པོ། །ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་གཉིས་ཀའི་ཐིག་ལེ་སྤྲོད་པོ། །ཐབས་
 དང་ཤེས་རབ་མཉམ་སྦྱར་བས། །ཟུང་འཇུག་བདེ་བའི་མཚན་པ་ཡིན། །དགའ་བ་བཞི་དང་སྐད་ཅིག་བཞི། །སྦྱ་བཞི་ངོ་བོ་
 ཉིད་ཀྱི་ངང་། །འབེབས་པ་རུས་སྤལ་[སྤལ་]འགྲོས་ཀྱིས་འབེབས། །བསྐྱེད་བ་ཨ་ཐ་[སྐྱེད་བ་ཨ་བ་]རྩ་རྩེ་བསྐྱེད། །
 བསྐྱོག་པ་དུང་འགྲོའི་འཇུག་བཞིས་བསྐྱོག་ །འགྲེམས་པ་རྣམ་གྲོལ་ཕྱག་རྒྱས་འགྲེམས། །ཐིག་ནི་མུ་ངན་འདས་པའི་ལམ། །
 ལེ་ནི་རོ་མཉམ་བདེ་བ་ཡིན། །ལས་ནི་རྣམ་པ་སྤྲོད་ཀྱིས་བྱེད། །ཀྱི་ནི་བདེ་སྤྲོད་མཚན་སྦྱར་ཞིང་། །ཕྱག་ནི་དེ་དང་དེ་རུ་
 མཇུག། །[520]རྒྱ་ནི་འཁོར་འདས་གཉིས་ལ་འདེབས། །ལས་ནི་གང་དང་གང་བྱེད་པ། །དེ་ཡི་གྲོགས་ནི་ཀྱི་ཡིས་བྱེད། །
 ཕྱག་ནི་བདེ་སྤྲོད་དབྱེར་མེད་ལམ། །མི་འདའི་ཕྱིར་ན་རྒྱ་ཡིན་ནོ། །སྤྲོམས་འཇུག་འགྲོགས་[མགྲོགས་]བྱེད་པོ་ཉེ་ལམ། །
 ཟག་མེད་བདེ་བས་གང་བའི་ལམ། །གསལ་སྤྲོད་དངོས་གྲུབ་འབྱུང་བའི་ལམ། །མི་རྟོག་སྤྲོས་བྲལ་ཚས་སྦྱུང་ལམ། །བདེ་
 ཆེན་ལོངས་སྤྱོད་རྟོགས་སྦྱུང་ལམ། །གསལ་སྤྲོད་སྤྲོད་ཀྱིས་སྦྱུང་ལམ། །བདེ་གསལ་མི་རྟོག་ཟུང་འཇུག་ལམ། །
 འགྲོགས་[མགྲོགས་]བྱེད་པོ་ཉེ་ལམ། །དེ་ཕྱིར་ཆགས་ལམ་སྦྱར་བ་ཡིས། །ཁྱེད་ཀྱང་ངེས་པར་ཐར་པ་ཐོབ། །ང་ཡང་སྦྱོ་
 མེད་བཅན་ས་ཟིན། །སྤལ་བར་ལྡན་ནོ་མཚན་ལྡན་མ། །

今宵の初夜に

明瞭に歌で印を付けた

ガルータの頭の形をした水晶の頭飾りのある雪山の

暗い南雲の天蓋に

沢山の星の花をつけたものが

薬女¹⁵²、お前の城である

長く力強く何劫にも留まるのは

殺生を断った果である

財産が多聞天¹⁵³と等しいのは

吝嗇を断った果である

眷属がよく命令を聞くのは

¹⁵¹ 『甚深伝』ではསྤྲོམས་འཇུག་གསང་བའི་རྩ་ག་ལ། །と、隠喩ではなく直接的な表現になっている（『甚深伝』391）。

¹⁵² 女性の悪魔。Ranjung Yesheによると、ココノールを守っている4人姉妹の女神とある（c.f. སྤྲུལ་པོ་）。

¹⁵³ チベットでは財神として多聞天であるザムバラ（ཇམ་པ་ལ་）が広く信仰を集めている。商店などにザムバラのタンカが掛けてあるのがよく見受けられる。

第2章

忍耐をよく行じたため
さてまた善を喜ぶのは
精進を怠らなかったから
今私と出会ったのは
良き祈願をしたためである

以下は良縁の歌
今、意味に合わせてこれを語ろう
私は学者ナーローパの伝統の
道である脈と風に自在となった

諸々の供物の中でも
条件の整ったマハームドラーを捧げることは
特に優れた供物である
今、4つのムドラーを定義する

蓮華を有する顔は広大な楽
法螺貝を有する喜びは素早い楽
絵は底深く無漏である
象は物質の有様を理解する¹⁵⁴
衰えることの無い者、それは
薬女であるタシツェリンマ

清浄な智慧の蓮に
かくの如き¹⁵⁵装飾がある
方便の宝、青いフーム
パットによって2つの滴が混ざる
方便と智慧が合わさるので
双入は楽の供養である
四歓喜と四刹那

¹⁵⁴ 女性を蓮華、絵画、法螺貝、象の4つに分ける区分の仕方は、インドの『カーマスートラ』に基づく。このことからミラレーパが密教の性的行為についての知識を有していたことがわかる。なお、ゲンドウン・チューペルが『カーマスートラ』を論じている（ゲンドウン 1998）。

¹⁵⁵ 「如是我聞」の「如是」に当たる evam. c.f. 人見 2009, 78-85.

四身の本性のまま
落とすのは亀の速度で落とし
保つのはアワドゥーティー¹⁵⁶に保つ
戻るのは畜生の四変化で戻る
放射は完全な解脱であるムドラーで放射する

「ティク」とは涅槃への道である
「レ」とは一味の楽である
「レー」とは様々な行い
「キ」とは楽と空を結合し
「チャク」とはそれとそれを会わせる
「ギャ」とは輪廻と涅槃の2つを置く
「レー」とは何と何を行うこと
その手伝いを「キ」が行う
「チャク」という無分別の楽空から
離れることがないから「ギャ」である¹⁵⁷

定を素早く行う使者の道
無漏の楽によって満たされた道
明空の成就が生じる道
無分別、無戲論である法身の道
大楽の受容身である完全な身体の道
明空、諸々の化身の道
明楽、無分別の双入の道

素早い使者はそうにせよ
そのため執着の道を合わせたことにより
汝も必ず解脱を得る
私も不生の安全な地を得る

¹⁵⁶ 人体の中央に走っている中央脈管のこと。

¹⁵⁷ 『マルパ全集』に収められている『ལུས་མེད་ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོའི་སྒྲན་བརྒྱད་』には、ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་について、ཕུག་ནི་སྤྱོད་པའི་ཡེ་ཤེས་ཡིན། རྒྱ་ནི་འཁོར་བའི་རྒྱ་དང་བྲལ། ཆེན་པོ་རྒྱུད་དུ་འཇུག་པ་ཡིས། འོ་པོ་རང་བཞིན་མཆོན་ཉིད་དེ། བདེ་ཆེན་དྲི་བལ་ངང་དུ་ཉོན། །と、説かれている（『マルパ全集』 vol.5, 313-314）。

福德ある相を備えた女よ」（『道説示』518-520）

その後『道説示』には、ミラレーパが以上の歌をうたった後、カルマムドラー（ལམ་མཁའ་ལྷན་པུ་མཆོད་པོ་）を行った記される。このように、ミラレーパはツェリンマをパートナーに迎えて、マハームドラーの行を行った。ここで、1つ疑問になることは、ミラレーパのこの行を現実での行と考えるか、観想として行と捉えるかである。『十万歌』の中には、ミラレーパが村人たちにダーキニーたちの病状を伝え、供養を行うようにと伝える場面で、ミラレーパはまず「私の夢に」と断った（『十万歌』495）。このように考えると、ミラレーパのツェリンマとの行は、観想の中で行われたと考えることが正しいように思われる。しかし、カルマムドラーとは、密教パートナーの女性と実際に交わることを指す。一方、想像上の女性と行う場合は智印（ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཕུག་ཀྱི་ jñāna mudrā）と呼ばれる（ガワン 44-45）。ここでミラレーパが行ったのはカルマムドラーと記されていることを考えると、現実での出来事と考えられる¹⁵⁸。いずれにせよ、夢はナーローの六法で説かれるように、カギューの伝統において重要な行法である。ミラレーパが現実を夢、幻と見ていたならば、夢でツェリンマと行を行なったことは、現実での行いと差異はなかったのかもしれない。チベットでは夢で教えを授かるということが頻繁に語られている¹⁵⁹。

ツァンニョンの『十万歌』にはゼセーという婚約者が登場するが、結局ミラレーパは彼女と所帯を持つことなく修行に励んだ。一方で『甚深伝』にはミラレーパの婚約者という女性は描かれていない。ゼセーという女性が、ツァンニョンの創作した人物であるかはさておき、少なくともゼセーをここまで仔細に描

¹⁵⁸ 『ゾーナクマb』『ゾーナクマc』では、ミラレーパの章に、འཇམ་མཁའ་ལྷན་པུ་མཆོད་པོ་ལྷན་པུ་མཆོད་པོ་ ལྷན་པུ་མཆོད་པོ་ ལྷན་པུ་མཆོད་པོ་ 1と記されるため、ミラレーパは夫婦でカルマムドラーを行なったものと思われる（『ゾーナクマ』523）。

¹⁵⁹ ダライ・ラマ5世やツォンカパといった偉大な宗教者たちも、夢の中で法を授かった。ツァンニョンも夢の中でミラレーパと出会って、教えを授かった。

き、ミラレーパの人生において重要な役割を与えたのはツァンニョンである¹⁶⁰。先に考察した通り、ツァンニョンはミラレーパとゼセーとのやり取りにかなりの紙面を割いた。彼女の存在を通して、ツァンニョンは何を主張しようとしたのだろうか。ミラレーパとゼセーのやり取りでは、ミラレーパ以外の宗教者たちに対する痛烈な批判がなされていた。ミラレーパの時代、というよりもむしろツァンニョンの生きた時代には、そうした世間八法にまみれた僧侶が世間の主流を占めていたのであろう¹⁶¹。ツァンニョンは真の修行者としてのミラレーパの行ないを提示することによって、当時存在したであろう仏教を食物にしている僧侶を批判しようとしたと考えられる¹⁶²。また、ゼセーという婚約者との決別は、ミラレーパの世俗生活の放棄を意味した。輪廻の中の苦しみを正しく見、そこから離れることを人々に喚起する役割をゼセーは担った。しかし、ここで1つ面白い点は、そのように他の宗教者を批判するツァンニョン自身が、時の施政者の帰依を受けていたという点である。ミラレーパを理想化し、他の宗教者を批判しながらも、当時の政治家たちと強く結び付いていたという点はツァンニョンの理想とする仏教者としてのあり方と矛盾しているように思われる。一方で、ツァンニョン自身はミラレーパと違い、現実の女性をパートナーとして行を行っていた点は興味深い。

¹⁶⁰ 『ゾーナクマd』 『ゾーナクマc』には、ペタと一緒にレクセ（ལེགས་མེ）という女性が登場するが、文脈から見てこの女性はゼセーと同一人物と思われる（『ゾーナクマc』 160-161; 『ゾーナクマd』 57）。なお、『甚深伝』には4人の女性の弟子（སྒྲིང་བཞི）として、ལེགས་མེ་འབུམ། དཔལ་དར་འབུམ། གསལ་ལེ་འོད། སམ་རྒྱུང་མ། の4人があげられている（『甚深伝』 516）。パポ・ツクラクテンパ（དཔལ་བོ་གཙུག་ལག་གཉེང་བ་ 1503/1504-1566）の『ケーパーガートン』になると、「修行中に飢えに苦しんでいたミラレーパに妹とゼセーが食事を施したため、体が楽になり、マルパの巻物を見て…」と、ツァンニョンの『道説示』をもとに記している（『ケーパーガートン』 vol.2, 276）。ミラレーパの結婚に関して、センゲーブンの『ミラレーパの伝記』には、ラマから結婚するように命ぜられたが拒み逃げ出したという記述が見られる。སྤྱི་མཐོ་ཞལ་ནས་ཁྱེད་ཀྱི་བསྐྱེད་པ་བསྐྱེད་པ་ལ་ཕྱོད། ཁྱེད་ལ་ཡུལ་འདིའི་མ་བཟང་གྱི་བུ་མོ་འོད་མོ་འདོད་དམ། སྤྱི་མཐོ་འདོད་དམ་རྒྱུ་གྱི་གསུང་པོ། །དེར་རྒྱུང་མ་མི་འདོད་བྱས་ནས། དཔོན་སློབ་གཉིས་ཀངས་ཟག་གཉིས་ཀྱི་མ་འཆས་པར། རྒྱེ་བཙུན་གྱི་མ་འབྲས་པ་སྤྲ། （『ミラレーパの伝記』 179-180）。

¹⁶¹ こうした墮落した僧侶の問題は現代にも共通した課題である（སྟོ་གུལ་ 2009）。

¹⁶² しかし、本来ミラレーパは「他人の行いを見ず、自らの行いのみを見よ」という釈尊の言葉の通り、他人を批判するのではなくただ自身に厳しく生きた仏教者であったのではないかと思われる。その証拠に、ミラレーパも弟子のシバウーに灌頂を授けさせるためにバリ翻訳師のもとへ送っている。

2.5 小結

ミラレーパは、母カルゲンの指示のもと悪業を積み、その罪を清めるためにマルパのもとで厳しい築城作業を行わなければならなかった。カルゲンとマルパ、2人は一見するとミラレーパを悪と善に導くという正反対の行いをしてるように思えるが、カルゲンのために悪業を積んだミラレーパは結果として仏教を強く志したという点で、カルゲンはミラレーパにとって逆縁の存在であった。しかし、カルゲンとマルパには自らの行いの動機が自分のことを思って自利のために行われたか、ミラレーパのことを思って利他のために行われたという点に大きな違いがあった。仏教では行動を起す際には、結果よりもむしろ動機の方が重要とされる。ミラレーパに大きな影響を与えた2人であったが、世俗の師と仏教の師というこの2人の存在が、ミラレーパの進むべき道を決定した。

またミラレーパを取り巻く存在として、マルパの妻ダクメーマと婚約者のゼセー、妹のペタが重要な役割を果たしていた。厳格すぎる師マルパのもとでなんとか耐えることが出来たのは、ひとえにダクメーマの介抱があったためであった。ミラレーパにとって第二の母であるダクメーマは、マルパの密教のパートナーを努めた宗教的な女性であったが、それでもミラレーパに対して行った行為はミラレーパの業を理解してというよりは、慈悲の心から行った盲目的なものであった。生みの母であるカルゲンと違い、ミラレーパを思い彼を助けようと努力したが、結果的にはミラレーパを間違った方向へと導いてしまった。また、婚約者のゼセーは、世俗の家庭生活を代表する人物として登場する。そのゼセーを捨てることにより、ミラレーパが世俗の生活を捨てるという、象徴的な役割を担った人物である。また妹のペタは、なんとか兄を自分の住む世俗の世界へ呼び戻そうとしたが、マルパのもとで教えを授かったミラレーパを自分の方へ引きつけることは出来なかった。ミラレーパにとっては、「母」のみが自身を導き得る存在であった。

以上の人々との関わりの中で、ミラレーパは仏教の道を歩んでいった。自身が望むと望まざるとに関わらず、ミラレーパは周囲の存在によって形作られていった。ミラレーパはその人生の中で固い出離の念を起し、まさに苦しみを法へと運んだのである。だが、やはりミラレーパも密教の行者であったため、ダーキニーたちと行を行い、師のマルパと同様に楽も道へと運んでいたのである。ミラレーパの人生は、苦と楽とが固く交わったものであった。

第3章 放蕩息子—レーチュンパ=ドルジェ・タクパ



3.0 緒言

第2章ではミラレーパに大きな影響を与えた母ニャンツァ・カルゲンと師マルパ翻訳師のミラレーパに及ぼした影響力、続いてマルパの妻ダクメーマ、妹のペタ、そして婚約者のゼセーとの関係と通して、仏教者としてのミラレーパがどのように確立されていったのかについて考察した。ミラレーパの人生の根本には苦しみがあったが、密教行者として同時に楽も道へとしたことを確認した。

本章では、ミラレーパの弟子であるレーチュンパについて考察したい¹⁶³。「月のようなレーチュンパ」と称されるミラレーパの愛弟子レーチュンパは、幼少の頃よりミラレーパに付き従って仏教を学んだ¹⁶⁴。ミラレーパは幼い頃に父を亡くし、母と妹と3人、親戚による責苦に耐えなければならなかった。スタンも指摘するように、7才の時に父を亡くし、実母と彼女の再婚相手の義父から虐待されたというレーチュンパの生い立ちは、ミラレーパの生い立ちと類似している（スタン 1993, 108）。そのような苦しい状況下にあって、レーチュンパは経を読誦することによって布施を集めて家計を助けていたが、11歳になった時、ララ（ར་ལ་）のブサオク洞窟（བུ་ཟེའོ་ཁྱུ་ཁྱུ）で修行していたミラレーパの歌を聞いて信仰するに至り、彼に師事した（『レーチュンパ伝』13; 『十万歌』276-278）¹⁶⁵。初めミラレーパのもとで仏教を学んだレーチュンパは、更なる教えを求めて自らインドまで足を運んだ。レーチュンパはティブパ（ཏི་བུ་པ་ Pārāvataṭapāda）¹⁶⁶などインドの行者から教えを授かり、「無身ダーキニーの法類（ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཆོས་སྒྲིལ་）」などの教え

¹⁶³ 諸々の伝記などに見られるレーチュンパについての記述については、Roberts氏の研究を参照（Roberts 2007）。しかし、彼は以下で考察する無身ダーキニーの法と、口伝の教えとを混同して述べている。

¹⁶⁴ 「太陽のようなガムポパ、月のようなレーチュンパ」という言葉は、『甚深伝』の中には見られないため、時代とともにカギュー派の中で彼らが重んじられるに至って付いた名称と考えられる。

¹⁶⁵ レーチュンパがミラレーパに師事するに至った経緯については『甚深伝』には記されていない。修行の深まる前のレーチュンパは、何度も人里に降りて托鉢をするようにミラレーパに願いでて、その度にミラレーパに戒められた。

¹⁶⁶ ティブパはナーローパとマイトリパの弟子（『青冊』523-524; Bacot 1987, 57）。『十三尊勝樂供養義軌』（*Śrīsaṃvaratrayodaśātmakārcanavidhi*）などを著わした。なおツァンニョンの『マルパ伝』では、マルパの子息タルマ・ドデが落馬し、遷移した人物がティブパと語られる（『マルパ伝』72b1-79b5; Torricelli 2000, 359n3）。

を師ミラレーパへと伝えた¹⁶⁷。そうしてチベットに伝わったレーチュンパの教えは、レーチュンパの口訣（རྟ་ཐུང་ལྷན་འགྲུལ་）として弟子たちに受け継がれていったが、ガムポパのように独立した教団を形成するには至らず、今日のカギュー派の組織の中に組み込まれている。また、ツァンニョンの編纂した『道説示』では、レーチュンパがミラレーパに彼の偉業を尋ね、それにミラレーパが答えて自伝を語るという形式で話が進行する¹⁶⁸。レーチュンパはミラレーパの弟子ではあるが、自ら三度インドに渡ってマルパがインドから持ち帰ることのできなかった「無身ダーキニーの法」などいくつかの法をミラレーパに教えたため、弟子でありながらいくつかの法に関してはミラレーパの師であるとも言える。レーチュンパの伝えた教えは、「レーチュンパの口伝」として後世に伝えられていったが、一方で、レーチュンパから授かった法をミラレーパは弟子のゲンゾンレーパに伝えた。ミラレーパに最も長く付き添った弟子は、レーチュンパでもガムポパでもなくゲンゾンレーパである。ミラレーパが自身の教えをゲンゾンにも伝えたために、ここに「レーチュンの口伝」と「ゲンゾンの口伝」（རྟ་ཐུང་ལྷན་འགྲུལ་）とが誕生した。本章ではミラレーパがレーチュンパに対して、どのような指導を行っていたのを確認した後、「レーチュンの口伝」と「ゲンゾンの口伝」がどのような教えであったのかについて論じたい。

3.1 ミラレーパのレーチュンに対する教示法

まずはツァンニョン・ヘールカの編纂した『十万歌』の「タキヤドジェゾンの話 後編」に見られる、ミラレーパとレーチュンパの歌の応酬を分析することを通して、ミラレーパの弟子に対する教示法がどのようなものであったのかを明らかにするとともに、ミラレーパ自身の仏教理解の一端を確認したい¹⁶⁹。

¹⁶⁷ 「無身ダーキニーの法類」はティローパがダーキニーから直接教わったとされる。法類は9つからなるが、この内5つをマルパがナーローパから授かった。後にレーチュンパが9つ全て授かってチベットへと伝えた。これについては本章の後半で詳しく論じる。

¹⁶⁸ そのため、『道説示』はミラレーパの一人称で話が語られる。これまでも確認した通り、このような話の組み立てはツァンニョン以前の作品には見られないため、ツァンニョンが作品に臨場感を与えるためにとった仕掛けと思われる。また、如是我聞で始まるその始まり方は、明らかに釈尊を意識してのことである。

¹⁶⁹ 佐藤氏はミラレーパの弟子の指導方法について書かれているが、内容の詳しい考察までには至っていない（佐藤 1992）。

レーチュンパは『十万歌』の多くの話に登場する。これはガムポパが「聖者ガムポパの話」と、もう1つ歌の場面で登場するだけなのとは対照的である。レーチュンパとミラレーパの間で交わされた歌を大別すると、会話の目的でうたわれた歌、「ヤクの角の話（ལྷུ་ལྷུ་རྩེ་གླིང་）」（『十万歌』578-598）や「キャングルの話（རྒྱུ་མཁུ་ལྷུ་གླིང་）」（『十万歌』597-612）などのに見られるようなレーチュンパの過ちを諷めるために歌われた歌、そして、論難を避ける方法についてうたった歌（『十万歌』610-611）や三門の実践についての歌（『十万歌』678-679）などのようにレーチュンパの仏教理解を深めさせるために歌われた歌とに分類することができる。

レーチュンパはミラレーパにとって、決して物わかりのよい弟子であったとは言えない。レーチュンパは度々師の命令に背き、自身の我を通しインドや中央チベットへと旅だつていった。そこには親子の繋がりに託つけたある種の甘えにも似た傲慢さがある。レーチュンパはミラレーパの命に背いたがために、来世で輪廻から解脱することは出来ず、再び三度生を受ける必要があった¹⁷⁰。このようなことから、レーチュンパに対してミラレーパがうたった歌の中には、レーチュンパの傲慢を諷めることを目的として歌われた歌が多く見られる。

3.1.2 要点を見失ったレーチュンパ

「タキヤドジェゾンの話 後編」は、レーチュンパがインドに赴く以前、ミラレーパのもとで修行に励んでいた時の話である。この話の中でミラレーパは、体験的な歌の応酬を通して、自身の愛弟子であるレーチュンパの仏教理解を促した。このようなやり取りは、その歌を聞く他の者にも理解されやすくなっているが『甚深伝』にも記述がみられるため、このような話の演出は少なくともツァンニョン

¹⁷⁰ ミラレーパはガムポパとレーチュンパ、シバウーの3人に夢を見てくるよう指示を出した。レーチュンパは大きな3つの谷を訪れて、大声を出すのを夢に見た。ミラレーパはそれを解釈して、「お前は頑固なため私の言いつけを三度破った。そのため3つの谷で、遠くまでしられるゲシェーに三度〔生まれ〕変わるだろう」とミラレーパによって授記された（『十万歌』651）。一方『甚深伝』では、夢を見てくるよう命じられたのはガムポパ、レーチュンパ、セベンレーパの3人である。「レーチュンパは草原の中央に1頭のロバが塩を背負って運んでいた。突然、走って逃げたのを夢見た。「〔レーチュンパは〕有名になる。私の名の知られるところ全てに、お前の名声で満たされるだろう。〔しかし〕伝統は途切れる。教誡は塩のように行くと〔ミラレーパは〕おっしゃった（ཇམ་ཐུང་པ་ཐང་དུ་ཡུ་བོང་བྱ་གཅིག་ལ་ལན་ཆ་བཀའ་ནས་དེད། དུས་ཅིག་འབྱུང་བཞིན་ཕྱིན་པ་མི་སྣ། སྐད་ཆེར་འོངས། ངས་གསུངས་བུ་ཕྱོད་ཀྱི་གཞས་པས་ཁྱབ་པར་འདུག བརྒྱད་པ་འཆད། གདམས་ངག་ལན་ཆ་ལྟར་འགྲིམ་གསུངས་སོ།）」と、夢の内容も違う（『甚深伝』468）。

が創作したものではない¹⁷¹。他にも「諸々の話の中で、弟子と信者との受け答えの話」にも三門についての歌のやり取りを通してレーチュンパの理解を深めさせる場面がみられるが、歌の分量が短くまたその歌と歌との対応関係がわかりにくい。タキヤドジェゾンに見られる歌は、仏教全体の目指すべきものが述べられ、思想的ドラマが見られるとても特徴的な歌である。

ミラレーパはまず、レーチュンパの修行の進展を確認するために「過失多き、12の欺かれ得るもの（ཁྱེད་མང་དུ་སྒྲུབ་པའི་བཅུ་གཉིས་）¹⁷²」を歌にうたった。この歌は2句12連からなるが、1句目で世間の法や財産、妄分別や未了義など、欺くものについてうたった後、2句目では1句目の項目によって自身は欺かれない行いをとるとうたう。これら1句目でうたわれる否定対象によって、本来ならばミラレーパはすでに惑わせることはなくなっていたはずである。しかしミラレーパは、レーチュンパにどのような厭離の体験と証解（སྒྲིག་དང་དང་ངེས་འབྱུང་གི་མཐའ་དང་རྟོགས་པ་）があるかを確認するために敢えてこの歌をうたった。

第2章ですでに確認した通り、ミラレーパは幼少の頃に父と死別し、親族に財産を巻き上げられて奴隷のような生活を強いられた。ミラレーパの母カルゲンは、夫の親族に復讐を果たすべく息子ミラレーパに呪術を学ばせ、見事悲願を成し遂げる。ミラレーパは母の願いを叶えたものの、悪業を積んだことを悔恨して仏教を学ぶことを志し、ラマ・マルパに師事した。しかしミラレーパは母親への愛着を捨てることができずに、マルパから教えを授かった後に一度故郷に戻った。そこでミラレーパが見たのは、荒れ果てた家と愛しき母の亡骸だった。ミラレーパはこの出来事を契機として無常を強く感じ、厭離の念を抱いた。そして世間八法を主とする世間の喜びを捨て、輪廻からの解脱を願って人もいない寂静処で瞑想した。ミラレーパにとって、瞑想修行に専念するためには厭離の念が不可欠で

¹⁷¹ 『甚深伝』ではレーチュンパがインドから戻ってきてからの13章でこのやり取りが行なわれ、話の題名も「བླ་མ་རྟེན་རྒྱ་སྒྲིག་གི་སྒྲུབ་པ་」となっている（『甚深伝』196-206）。そこではまだレーチュンパからの応答は多くは描かれていない。

¹⁷² 大谷大学所蔵の版本の標記。青海版では、ཁྱེད་མང་དུ་བསྒྲུབ་པའི་བཅུ་གཉིས་とある。『甚深伝』では単にབསྒྲུབ་པའི་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་མཐའ་と記されている。

第3章

あったからこそ、まずレーチュンパの中に厭離の念が生じているのかを確かめようとしたのであろう¹⁷³。

この歌を聞いたレーチュンパは、「仏そのものであられるラマに、欺く法は全くないに決まっている。私や実践する能力のない者たちの過失をお考えになっておっしゃられているのだ」¹⁷⁴と想着て、自分の心相続に関する見解・修習・行の要義をまとめた真髓（རང་གི་རྒྱུད་ཐོག་གི་ལྟ་སློང་པ་གནད་དུ་བྲིལ་པའི་ལུ་རྟོན་）を歌（A）にうたった。

A0

父，ラマ尊者よ，お聞きください	ཕ་སྤྲུལ་མཛེ་བཙུན་ལྷན་གསོན་དང་། །
私，愚者のこの知の情けなさ	བདག་མོངས་པའི་སྒོ་འདི་ཡི་རེ་མུག །
慈悲の輪でお捉えてください	བྱུགས་མཛེ་ཞུགས་པས་གསུང་དུ་གསོལ། །

A1

常断の二辺の境目で	རྟག་ཆད་གཉིས་ཀྱི་སོ་མཚམས་སུ། །
辺を離れた見解を失ってしまい	མཐའ་བྲལ་ལྟ་བ་སྟོར་ཏེ་ཐལ། །
存在の実相を決定できない	གནས་ལུགས་གཏན་ལ་མ་ཐེབས་སོ། །

A2

昏沈と掉挙の2つの境目で	བྱིང་ཚོད་གཉིས་ཀྱི་སོ་མཚམས་སུ། །
楽としての光明の修習を失ってしまい	བདེ་གསལ་སྒོམ་པ་སྟོར་ཏེ་ཐལ། །
執着をやめることを望まない	ཞེན་པ་བསྐྱོག་དུ་མ་འདོད་དོ། །

¹⁷³ ゲルク派の祖師であるツォンカパも『〔菩提への〕道の三種の根本要因（ལམ་གྱི་གཙོ་བོ་རྣམ་གསུམ་）』の中で、まず菩提への道の根本要因として出離をあげ、続いて発菩提心、空について順次述べた（*ツォンカパ* 2001）。

¹⁷⁴ སྤྲུལ་མཛེ་བཙུན་དངོས་ལ་སྤྲུལ་པའི་[བསྐྱེད་པའི་]ཚོས་མེད་ངས་[ངས་]། ང་དང་ཉམས་ལེན་མི་རུས་པ་རྣམས་ཀྱི་སྒྱོན་ལ་དགོངས་ནས་གསུང་བ་ཡིན་（『十万歌』389）。『甚深伝』では単に「ラマは欺かれることなどない。私のことをお考えになっている（སྤྲུལ་ལ་བསྐྱེད་པ་མེད། ང་ལ་དགོངས་བྱེན་）」とある（『甚深伝』197）。ツァンニョンは一切衆生の模倣すべき手本になるようにとのもとに『ミラレーパ伝』を編纂しているため、ミラレーパの問いをレーチュンパに限定せず、他のものたちも自身の我が身に置き換えて考えることができるように表現を編集したもとと考えられる。

A3

取捨の2つの境目で

སྒྲོང་དོར་གཉིས་ཀྱི་སོ་མཚམས་སུ། །

自然とわきあがる行を失ってしまい

གཤམ་འབྱུང་སྤྱོད་པ་སྟོར་ཏེ་ཐལ། །

迷乱を滅することを望まない

འཁྱལ་བ་འཇིག་ཏུ་མ་འདོད་དོ། །

A4

諂と誑の2つの境目で

ཐོལ་ཐོག་གཉིས་ཀྱི་སོ་མཚམས་སུ། །

清浄なる三昧耶戒を失ってしまい

ནམ་དག་དམ་ཚིག་སྟོར་ཏེ་ཐལ། །

諂誑が静まらない

གཡོ་སྒྱུ་ཆམ་ལ་མ་ཕེབས་སོ། །

A5

輪廻と涅槃の2つの境目で

འཁོར་འདས་གཉིས་ཀྱི་སོ་མཚམས་སུ། །

自らの心が仏であるということを失ってしまい

རང་སེམས་སངས་རྒྱས་སྟོར་ཏེ་ཐལ། །

法身を悟ることを望まない

ཚས་སྐྱོད་གས་སུ་མ་འདོད་དོ། །

A6

希望と疑いの2つの境目で

རེ་དོགས་གཉིས་ཀྱི་སོ་མཚམས་སུ། །

仏果である四身を失ってしまい

འབྲས་བུ་སྐྱུ་བཞི་སྟོར་ཏེ་ཐལ། །

自らの心の本性を自分で知らない

རང་ངོ་རང་གི་མི་ཤེས་སོ། །

A7

父，ラマ尊者リンポチェ

པ་སླུ་མ་ཇེ་བཙུན་རིན་པོ་ཆེ། །

以前も恩と慈悲で護ってくださった

ཐུར་ཡང་བཀའ་དྲིན་གྱུགས་ཇེས་བསྐྱེད། །

今また離れることなくお護りください

ད་དུང་འབྲལ་མེད་བཀུ་བ་ཏུ་གསོལ། །

ミラレーパはレーチュンパの厭離について確認しようとしたが、レーチュンパはそれには直接答えずに自身の見解，修習，行の要点をまとめてうたった。要点と

第3章

言いながら、帰敬偈で「私、愚者のこの知の情けなき 慈悲の輪でお捉えてください」とあることから分かるように、要点を確定できない自身の状態についてうたった歌である。この歌は、常辺と断辺、昏沈と掉挙など2つの項に挟まれて、本来のあるべき正しい状態を見失い、そうすることが出来なくなっている自身の情けない状態についてうたっている。ここでレーチュンパは所断の状態を理解していることから、彼は正しい状態が何であるのかということに対して迷っているのではなく、それが正しい状態であると知りながら、そのように実際に行なうことの出来ない自身の現状についてうたっている。

Aの歌を聞いたミラレーパは、レーチュンパにうたった歌以外の体験と証悟が有るはずであるので、隠さず素直に話すようにと促す。そのようなラマの言葉を聞いた途端に、レーチュンパの体験は増大して、彼は再び「7つの獲得（རྟོག་པ་བདུན་པ་）」（B）をうたった。

B0

父、ラマ尊者の恩によって

ཕ་སྤྱི་མ་ཇེ་བཅུན་བཀའ་དྲིན་གྱིས། །

7つの獲得の意味を理解した

རྟོག་པ་བདུན་གྱི་དོན་ཞིག་རྟོགས། །

B1

現れの中から空を獲得し

སྤང་བའི་ནང་ནས་སྤྱོད་པ་རྟོགས། །

もう事物が存在すると思わない

ད་དངོས་པོ་ཡོད་སྟུང་མི་བཞིན་དོ། །

B2

空の中から法身を獲得し

སྤྱོད་པའི་ནང་ནས་ཆོས་ཀྱ་རྟོགས། །

もう精進があると思わない

ད་བྱ་རྩལ་ཡོད་སྟུང་མི་བཞིན་དོ། །

B3

種々なる物の中から不二を獲得し

སྟུང་ཆོགས་ནང་ནས་གཉིས་མེད་རྟོགས། །

もう離合集散があると思わない

ད་འདུ་འབྲལ་ཡོད་སྟུང་མི་བཞིན་དོ། །

B4

白と赤の中から平等性を獲得し

དཀར་དམར་ནང་ནས་མཉམ་ཉིད་རྟོག་པུ། །

もう〔何かを〕否定し肯定することがあると思わない
 ད་དཀག་སྒྲུབ་ཡོད་སྒྲམ་མི་བཞི་དེ། །

B5

幻身の中から大楽を獲得し

སྒྲུབ་ལུས་ནང་ནས་བདེ་ཆེན་རྟོག་པུ། །

もう苦しみがあると思わない

ད་སྒྲུག་བསུལ་ཡོད་སྒྲམ་མི་བཞི་དེ། །

B6

世俗の中から勝義を獲得し

ཀླན་རྩོབ་ནང་ནས་དོན་དམ་རྟོག་པུ། །

もう迷乱があると思わない

ད་འཁྲལ་བ་ཡོད་སྒྲམ་མི་བཞི་དེ། །

B7

自らの心の中から仏を獲得し

རང་སེམས་རང་ནས་སངས་རྒྱས་རྟོག་པུ། །

もう輪廻があると思わない

ད་འཁོར་བ་ཡོད་སྒྲམ་མི་བཞི་དེ། །

最初の帰敬偈で述べられている通り、先のAの歌に対してミラレーパにそれ以外の理解があるはずだと指摘されたことによって、レーチュンパはBの歌にうたわれている理解を得た。Aでは正しいあり方を知りながらも、そうすることの出来ない自身の状態についてうたっていたのに対し、Bでは事物や精進など、ある否定対象があるとは思わないとうたう。

この歌はそれぞれ2句から成っているが、1句目は、「現れの中から空」「空の中から法身」というように、前者の中から後者を獲得する関係である。そして2句で、1句のうち前者に関連しているものの存在を否定する、という関係になっている。ここではまだ、ある対象と、そこから獲得されるものという二項の対立が存在する。また、2句目ではあるものの存在を否定するが、そこではまだ存在非存在の概念に捕われている。

Bの歌に対してミラレーパは、レーチュンパの修習する体験の向かっている道はほぼ合っているが、真なるものではないと評価を下した。

3.1.3 ミラレーパの指摘

上記のような歌をうたったレーチュンパに対し、ミラレーパは真なる修習の体験を示すために、「8つの通曉（ལྷོང་ཐུར་བརྒྱད་）」（C）について自ら歌にうたった。

C1

現れと空の区別がなくなれば

སྒྲུང་དང་སྤྲོང་པ་དབྱེར་མེད་ན། ¹⁷⁵

見解に通曉したのだ

ལྟ་བུ་ལྷོང་དུ་ཐུར་པ་ཡིན། །

C2

夢と昼に区別がなくなれば

སྒྲིམ་མཁའ་ཉིན་པར་ཁྱེད་མེད་ན། །

修習に通曉したのだ

སྒྲིམ་པ་ལྷོང་དུ་ཐུར་པ་ཡིན། །

C3

楽と空の区別がなくなれば

དགེ་དང་སྤྲོང་པ་ཁྱེད་མེད་ན། །

行に通曉したのだ

སྤྲོད་པ་ལྷོང་དུ་ཐུར་པ་ཡིན། །

C4

今生と来世の区別がなくなれば

འདི་དང་ཕྱི་མ་ཁྱེད་མེད་ན། །

存在の実相に通曉したのだ

གནས་ལུགས་ལྷོང་དུ་ཐུར་པ་ཡིན། །

C5

心と虚空の区別がなくなれば

སེམས་དང་ནམ་མཁའ་ཁྱེད་མེད་ན། །

法身に通曉したのだ

ཚེས་སྤྲོད་དུ་ཐུར་པ་ཡིན། །

¹⁷⁵ この現空（སྤྲོང་པ་）とC3の楽空（དགེ་སྤྲོད་）をツォンカパが説いたとする説を、ツルティム・ケサン氏はミラレーパの歌をもって否定している（ツォンカパ 1999, 28）。

C6

喜びと苦しみとの2つに区別がなくなれば

མྱེད་སྤྱུག་གཉིས་པོ་ཁྱད་མེད་ན།

教誡に通曉したのだ

གདམ་ངག་གྲོང་དུ་བྱུང་པ་ཡིན།

C7

煩悩と智慧の区別がなくなれば

ནོན་མོངས་ཡེ་ཤེས་ཁྱད་མེད་ན།

全ての証悟に通曉したのだ

རྟོགས་ཚད་གྲོང་དུ་བྱུང་པ་ཡིན།

C8

自らの心と仏の区別がなくなれば

རང་སེམས་སངས་རྒྱས་ཁྱད་མེད་ན།

仏果に通曉したのだ

འབྲས་བུ་གྲོང་དུ་བྱུང་པ་ཡིན།

Aの歌でレーチュンパは「2つの境目」と否定すべき2つの項目を完全に分けて考えていた。Bの歌に至っても、未だ二項の対立の中で物事を考えていたのに対し、ミラレーパは2つのものの間に区別や違いがないことによって、それぞれ、見解、修習、行、存在の実相、法身、教誡、証悟、仏果に通曉することをうたった。

レーチュンパのAの歌とミラレーパのCの歌では、最初の見解、修習、行については項目が完全に一致している。A4では失ってしまったものが三昧耶戒であるのに対してC6で通曉するものが教誡、A5の「自らの心が仏」に対しC4の存在の実相、A6の仏の果である四身に対してC5の発心、C8の仏果がそれぞれ対応していると思われる。

またBの歌と対比すると、B1とC1が「現れと空」、B7とC8が「自らの心と仏」と、修習すべき対象が一致する。また、C2の「夢と昼」も現れに関係しているため、B1とC1・C2で対応している。B2は1句の獲得の結果、2句では「精進」を否定するが、C3の「行」と関係があるように思われる。またB3とB4がそれぞれ、「種々なるものの中から不二」「白と赤の中から平等性」と多、もしくは2つの対立から不二や平等をうたうのに対し、C4は「今生と来世」という2つの対立する物事の間に区別がないことをうたう。B5は「幻身の中から大楽」であるのでC5の「法身」との対応が考えられるが、B5の2句は「苦しみ」についてであるため、

第3章

C6の1句目の「喜びと苦しみ」にも関係してくる。B6の「世俗の中に勝義」は、C7の「煩悩と智慧」に関係しているものと思われる。

3.1.4 レーチュンパの正しい理解

ミラレーパの歌をうけて、レーチュンパの証悟は次第に進み、彼の心の実践の究極の証悟を、「6つの中有（བར་དོ་རྒྱལ）」（D）という歌にまとめてミラレーパに捧げた。

D0

尊者ラマたちに礼拝します

རྗེ་བླ་མ་རྣམས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། །

D1

続いて、現れと空の2つの中有に

ཡང་སྤང་སྟོང་གཉིས་ཀྱི་བར་དོ་ན། །

常断の見解は対象として無い

རྟག་ཆད་ཀྱི་ལྟ་བ་ཡུལ་ན་མེད། །

妄分別の学説を私は持たぬ

རྣམ་རྟོག་གི་གྲུབ་མཐའ་ངས་མི་འཛིན། །

今や、無生は慧を越えている

ད་ལྟ་སྤྱེ་མེད་སྒྲོ་ལས་འདས། །

これが乞食である私の見解

འདི་ལྟོ་སྤྱོད་བྱ་བ་བདག་གི་ལྟ་བ་ལགས། །

悟った友が集おうとも害されない

གྲོས་རྟོགས་ལྡན་འཚོགས་ཀྱང་གནོང་གྱུ་མད།

།

D2

楽と空の2つの中有に

བདེ་སྟོང་གཉིས་ཀྱི་བར་དོ་ན། །

瞑想の対象の相続は対象として無い

ཞི་གནས་ཀྱི་དམིགས་རྒྱུན་ཡུལ་ན་མེད། །

苦行に心を持することを私はしない

སྤྱུག་བཙོར་གྱི་སེམས་འཛིན་ངས་མི་བྱེད། །

散乱せず等至に入る

མ་ཡེངས་གཏུག་མའི་ངང་དུ་འཛོག། །

これが乞食である私の修習

འདི་ལྟོ་སྤྱོད་བྱ་བ་བདག་གི་སྒྲོམ་པ་ལགས། །

体験を有す友が集おうとも害されない

གྲོགས་ཉམས་ཁྱོང་ཅན་འཚོགས་ཀྱང་གནོན་གྱུ་

མེད། །

D3

有貪と離貪の中有に	ཆགས་ཅན་ཆགས་བར་བྲལ་བར་དོན། །
有漏の樂は対象として無い	ཟག་བཅས་ཀྱི་བདེ་བ་ཡུལ་ན་མེད། །
人を欺くような邪命を私はしない	རྒྱལ་འཛོམས་ཀྱིས་ལོག་འཛོངས་མི་སྦྱབ། །
今や何であれ現れたものは友として立ち昇る	ད་ལྟ་ཅི་སྣང་གྲོགས་སུ་ཤར། །
これが乞食である私の行	འདི་ལྟོ་སྤྱོད་བྱ་བ་བདག་གི་སྤྱོད་པ་ལགས། །
瑜伽行者の友が集おうとも害されない	གྲོགས་རྣམས་འབྱོར་འཛོགས་ཀྱང་གནོང་རྒྱ་མེད།

I

D4

有過失と無過失の中有に	སྦྱོན་ཅན་སྦྱོན་མེད་བར་དོན། །
清浄と不浄は無い	ནམ་པར་དག་དང་མ་དག་མེད། །
詐欺を私はしない	གཡོ་སྦྱོར་ཐོག་ཐོག་ངས་མི་བྱེད། །
今や、自らの心を証人にたてる	ད་ལྟ་རང་སེམས་དཔང་དུ་འཇུགས། །
これが乞食である私の三昧耶戒	འདི་ལྟོ་སྤྱོད་བྱ་བ་བདག་གི་དམ་ཚིག་ལགས། །
戒を有す友が集おうとも害されない	གྲོགས་ཁྱིམས་ལྡན་འཛོགས་ཀྱང་གནོང་རྒྱ་མེད།

II

D5

輪廻と涅槃の中有に	འཁོར་འདས་གཉིས་ཀྱི་བར་དོན། །
仏と有情は2つとして無い	སངས་རྒྱས་སེམས་ཅན་གཉིས་སུ་མེད། །
希望と疑いの果を私は欲さない	རེ་དོགས་འབྲས་བྱ་ངས་མི་འདོད། །
今や、苦しみが楽として立ち昇る	ད་ལྟ་སྡུག་བསྔལ་བདེ་བར་ཤར། །
これが乞食である私の果	འདི་ལྟོ་སྤྱོད་བྱ་བ་བདག་གི་འབྲས་བྱ་ལགས། །
成道者の友が集おうとも害されない	གྲོགས་སྤྱོད་ཐོབ་འཛོགས་ཀྱང་གནོང་རྒྱ་མེད།

I

D6

言葉と意味の2つの中有には	ཚིག་དོན་གཉིས་ཀྱི་བར་དོན། །
学者の言説は対象として無い	མཁས་པའི་གསུང་ཡུལ་ན་མེད། །
疑うことを私はしない	གཏོམ་སེམ་ཉིངས་མི་བྱེད། །
今や、現れうる全てのものが法身として立ち昇る	ད་ལྟ་སྤངས་མྱོད་ཚས་སྤྱར་ཤར། །
以上が乞食である私の悟り	འདི་ལྟོ་བུ་བ་བདག་གི་རྟོགས་པ་ལགས། །
智慧ある友が集おうとも害されない	གྲོགས་ཤེས་ལྷན་འཚོགས་ཀྱང་གནོད་སྐྱེ་མེད། །

Dの歌の1句では、「現れと空」「楽と空」など、2つの対象の中有がうたわれている。ここで述べられる中有という言葉は、Cの「区別がなくなれば」というミラレーパの言葉を受けているため、ある対象と対象の間に区別がなくなり、両者が包括されている状態を指しているものと思われる。もし、བར་དོན་という言葉は、本来の「あるものとあるものの間、境目」の意味でとってしまうと、Aの歌のསྤོངས་མས་と区別が付かなくなってしまう¹⁷⁶。ここでの「中有」という言葉は「中道」と同様に、差別を越えた無差別の境地について述べており、区別を撤廃して同じ境地に立つ、というような意味ではない¹⁷⁷。次の2句では1句目でうたった2つの対象に関係するものの存在を否定する。D4以外の歌では「対象として (ཡུལ་ན་)」あるいはD5のように「2つとして (གཉིས་སུ)」という限定が付く。D4だけ限定がない

¹⁷⁶ 第59回チベット学会で発表を行った際に、立川武蔵先生よりご指摘を受けた。単に「間」という意味ではない、བར་དོན་のこのような言葉の使用法は『十万歌』の「聖者ガムポパの章」にも見られる。ガムポパが「諸々の中有において、教誡を簡単に実践する方法を教えてください」と頼んだことに応えて、ミラレーパは中有についてうたった。その歌におけるབར་དོན་という言葉も、「AとBの間」の意味ではなくAとBを包括した状態、差別を越えた無差別の境地を中有とうたっている。第一連では、「一般に、三界を輪廻する有情と 涅槃した仏の2つは 本性として1つ 見解の中有はそうなさい (མྱུ་ཁམས་གསུམ་འཁོར་བའི་སེམས་ཅན་དང་། རྒྱ་ཅན་འདས་པའི་སངས་རྒྱས་གཉིས། འདོན་པའི་གཤིས་ལ་གནས་ལུགས་གཅིག རྟ་བའི་བར་དོན་དེ་ལ་མཛོད། །) 」とミラレーパが歌ったこのབར་དོན་という言葉は、སྤོངས་མས་という意味よりはむしろདབྱེས་མེད་の意味で用いられている (『十万歌』649-650)。

¹⁷⁷ བར་དོན་がこのような意味で用いられる例が他にも見られるのかどうか、管見の限り不明。このབར་དོན་の歌は『甚深伝』のガムポパの話には記載されていない。

が、恐らくは歌の語彙数の問題であり、意味としては「2つとして」の限定を付けた方がよいと思われる。3句は1句と2句にの結果、上句に関係する行動を行うことを否定する。4句では上の3句が自身の見解や修習などに対する理解であると述べ、最後の5句では上3句に関連した友 (ཁྱེད་ལ་) が集まろうとも、それによって害されることがないとうたう。

Aの歌で失ってしまった対象とDの歌の5句目が、見解、修習、行、三昧耶戒と4つの項目が完全に一致する。またA5の「自らの心が仏であること」とD5の「私の悟り」、A6の仏果とD5の果はほぼ一致している。この歌を聞いたミラレーパは、「正しき体験とはそれだ」と言って喜び、修習に励むようにレーチュンパを促した。

ミラレーパはこれらの体験的な歌の応酬を通して、レーチュンパの仏教理解を発展させた。まず、ミラレーパの質問に対し、Aでレーチュンパは見解、修習、行の要点についてと言いながら、修行の要点を確定できない自身の現状についてうたった。歌の中でཁྱེད་ལ་མཐོང་པོ་という言葉を用い、ある2つの事象の境目というように、ある事象と事象を別々の事柄として区別してしまっていた。Aのようなレーチュンパの歌に対してミラレーパは、レーチュンパには要点が確定できないというだけではなく、他の理解があるはずだと指摘したことによってレーチュンパは再びBの歌をうたった。しかし、Bの歌の段階ではある事象からある事象を獲得し、そこからある事象の存在を否定するという関係であった。そこには対象aとそこから獲得される対象b、そして否定される対象cというようにそれぞれを事物として捉えて分別しているためまだ不完全である。そこでミラレーパがCの歌をうたい、2つの項目に区別がなくなるという分別のない状態によってこそある事象を理解すると指摘することによって、レーチュンパが犯していた過ちを指摘した。分別を否定するミラレーパの歌を聞くことによって、レーチュンパは教えを正しく理解し、Dの歌をうたった。Dの歌は事象aと事象bの中有に事象cが対象、あるいは2つとしてあることを否定し、差別を越えた無差別の境地としての中の状態について述べている。Cの歌でミラレーパがའདྲེན་མེད་ もしくは ལྷན་མེད་ とうたっていたのをレーチュンパはさらにDの歌でའདྲེན་མེད་という言葉にうたい直した。このような積極的、発展的な歌の問答を通じて差別的な見方を越えた無差別の状態をミラレーパはレーチュンパに理解させようとしたのだろう。

以上の歌の対応関係を考えると、最初の3行はACDがほぼそのまま対応している。1はすべて見解について。A1の常断の二辺も見解についてだが、ここでは偏見に陥っている。常見は空によって、断見は現れによってそれぞれ否定される。2の行は、B2を除いて修習についてであるが、B2の精進は修習に関係する可能性がある。3の行は、B3を除いて行についてである¹⁷⁸。

また幾度か繰返され用語として、B1, C1, D1に「現れと空」が、C3, D2に「楽と空」が。B2の「空と法身」もこれに関係する可能性がある。A5, B2, C5, D6に法身が、A6, B7, C8に自らの心、そしてB7, C8は「自らの心と仏」について。A5, C5の「輪廻と涅槃」とB6の「世俗と正義」、C7の「煩惱と智慧」は、聖と俗の関係にある。またB4の「白と赤」、C4の「今生と来世」、C6の喜びと苦しみ、そしてC6とほぼ同じ意味でD5の楽と苦とは、同一レベル上での対立である。

3.1.5 ミラレーパの意図

これらの歌の応酬の後、ミラレーパは次のようにレーチュンパに述べた。

རས་ཁུང་པ་ཉམས་སྤྱོད་མཚན་ཉིད་པ་དེ་ཡིན། སློབ་མ་སྣོད་ལྟ་བུ་བ་ཡང་ཁྱེད་ལ་ཟེར་བ་ཡིན་ཏེ། སློབ་མ་ཉམས་ཐབས་གསུམ་ལས། དང་པོ་དང་པ་དང་ཤེས་རབ་ཀྱིས་སློབ་མ་ཉམས་པར་བྱས། བར་དུ་ཐོས་བསམ་གྱི་འདུག་སློབ་མ་ལོག་པར་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལྟགས་ཀྱི་སློབ་ལུགས་ཤིང་། ཉམས་ལེན་ལ་སྤྱོད་ཅུས་བསྐྱེད་ཅིང་བསློམས་པས། ཐ་མར་ཉམས་རྟོགས་ཁྱེད་པར་ཅན་རིམ་གྱིས་སྐྱེས་འདུག་གིས།

「レーチュンパよ、正しい体験というのはそれだ。器を有する弟子¹⁷⁹というのもお前のことを言うのだ。ラマを喜ばせる方法は3つ¹⁸⁰ある。まず最初は信と智慧によってラマを喜ばせ、次に聞思によって入る門を違えずに、大乘

¹⁷⁸ レーチュンパがミラレーパのもとを離れる時も、ミラレーパは「息子よ、見解は偏らせてはならないよ 修習は寂静処を旨とするのだよ 行は悪友を捨てるのだよ (བྱ་ལྟ་བུ་ཕྱོགས་རིས་མ་བྱེ་ཡང་། སློབ་པ་རི་ཁྲོད་བྱང་ཅིག་ཡང་། སྤྱོད་པ་གྲོགས་ངན་སྤྱོད་ཅིག་ཡང་། །)」と見解・修習・行について語り聞かせている（『十万歌』788）。

¹⁷⁹ 『四百論 བཞི་བརྒྱ་པ་』に弟子の資質として、གཟུར་གནས་སློབ་མ་དོན་གཉེར་བའི། ཉན་པོ་སྣོད་ཅེས་བྱ་བར་བཤད། སློབ་པ་ལོན་ཏན་ནམས་གཞན་དུ། མི་འགྱུར་ཉན་པོ་ལ་ཡང་མིན། །と説かれる（P.5246 14b; cf. ツオンカパ2005, 51）。

¹⁸⁰ 『བར་རྒྱན་』では師に親近する方法として、恭事と服侍を通じて、信解と尊敬を通じて、修行と勉励を通じて (བྱུང་སྤྱོད་དང་རིམ་གྱི་སློབ་མ་ཇི་ལྟར་བསྐྱེད་པ་དང་། མོས་པ་དང་། ལུས་པའི་སློབ་མ་ཇི་ལྟར་བསྐྱེད་པ་དང་། བསྐྱེད་པ་དང་ནན་ཏན་གྱི་སློབ་མ་ཇི་ལྟར་བསྐྱེད་པའོ།) と説かれる（『བར་རྒྱན་』39; ガムポパ2007, 100）。

の密教の門に入り、実践に精進して修習したことによって〔喜ばせ〕、最後に優れた体験と証悟が徐々に生じていることによって〔ラマを喜ばせたのだ〕（『十万歌』393）

レーチュンパはミラレーパ同様、実父を幼い頃に亡くしたが、もともと聡しかった彼は経を読誦し、布施を集めて父母を助けていた。しかしミラレーパの歌を偶然耳にし、彼を信仰するに至って、レーチュンパは母と義父のもとを離れてミラレーパに師事した。そしてミラレーパから教えを授かり、密教を学んで修習に励んでいた。その後に、タキャ・ドジェゾンでミラレーパとの歌のやり取りを通して、体験と証悟が徐々に生じた。

先ほどの言葉に続いてミラレーパはレーチュンパに対し、

ད་ཁ་བཤད་ཆོག་གི་ལོ་མ་ལ་མ་དགའ་བར། དོན་ཉམས་སུ་ལེན་ཕྱིར་བྱུང་ཆད་ཀྱིས་ཁ་ནང་དུ་བཟོས་ལ་[ཟོས་ལ་]སྒྲུབ་སྒྲུབ་
ཤིག་ང་ལ་ཡང་སྒྲུབ་མཁའ་པའི་ཞལ་ནས། མདོ་རྒྱུད་ཀྱི་ཤེས་ཀྱི་མེད་ཀྱང་རུང་གིས། བ་སྟོན་ཀྱི་ཆོག་ཕྱིར་མ་འབྲང་བར།
ཁ་ནང་དུ་ཟོས་ལ་སྒྲུབ་[སྒྲུབ་སྒྲུབ་]ཅི་གསུང་གི་བཀའ་བཞིན་སྒྲུབ་ཤིག་གསུང་བའོ་[གསུང་ས་པའི་]གསུང་ཁྱད་པར་ཅན་
རྣམས་མ་བཟེད་པར་ཉམས་སུ་སྒྲུབ་སྒྲུབ་པས། འཁོར་བ་ལ་སློ་ལོག་པ་དང་ཡོན་ཏན་འདི་རྣམས་རྒྱུད་ལ་སྦྱེས་པ་ཡིན། ཁྱོད་
ཀྱང་ངའི་སྒྲུབ་མཁའ་པའི་གསུང་བཞིན་ཀྱིས་ཤིག་

「さあ、口は言の葉に喜ばず¹⁸¹、意味を実践するために生じた限りのものによって内を見て修習しなさい。私に対してもラマ・マルパは、『経やタントラを多く知らずともよい。言説に追従せず、口を内に向けてラマが説かれた全てを説かれた通りに修習せよ』とおっしゃられた。それら諸々のすぐれた教えを忘れず実践したので、輪廻に対する厭離とこれらの功德が心に生じたのだ。お前も我がラマ・マルパが説かれた如く行いなさい（『十万歌』393）」

¹⁸¹ ニンマ派やカギュー派などがゲルク派を批判する際にこのようなこうした言葉がよく用いられる（ツルティム・ケサン氏の教示）。

と、レーチュンパに述べた。ミラレーパは論理学や問答など言葉の論争に耽ることなく、修習を修行の中心に置くようレーチュンパに促したのである¹⁸²。先にうたわれた歌を見てもどれも平易な言葉でうたわれており、仏教を少し学んだことのある者ならば、誰でも分かるような言葉ばかりである。これらの歌を通して、ミラレーパはレーチュンパに何か新しい仏教の言葉を教え込もうとしたのではなく、むしろ慣れ親しんでいる仏教の言葉を置き換えていく中で、レーチュンパの仏教理解の成熟を図った。ミラレーパ自身も、議論や問答といった言葉のやりとりを通して仏教理解を深めていったのではなく、マルパから授かった教えを苦行の中で修習することによって深い悟りを得たのである。そして、そこから得た自身の体験的理解を多くの歌にうたって他の所化たちに伝えた。

また、ここにも述べられているように、特にミラレーパにとっては厭離の念を抱くことは、第2章でも確認した通り仏教を行ずる上でまずなによりも必要なことであった。輪廻からの解脱を求める出離は、仏教を求める基礎である。ミラレーパは幼少の頃に父親と死別し、親族からの虐待によって母と妹と共に辛酸を嘗めた。そして母の願いで親族と村人に復讐を果たしたミラレーパであったが、自身の積んでしまった悪業に対する恐怖から世俗を捨てて仏教を志した。そんなミラレーパにとって厭離は自身の前半生から導きだされた堅固な確信に支えられたい。そのため、ミラレーパの歌の中でも、出離については何度もうたわれた。

レーチュンパは幼い頃からミラレーパに師事し、後に渡印して教えを授かりはしたものの、その修習の基礎はミラレーパに負っていた。またカダム派の顕教を修め終わった後にミラレーパに師事したガムポパとは違い、長き時間をかけてミラレーパと共に遊行したレーチュンパは、親子のように深い結びつきをもった師と弟子であった。後にインドで教えを授かってきたことによって傲慢となり、師

¹⁸² レーチュンパがインドへ求法の旅にでかけた原因は、ミラレーパが論争相手に対して理論的に答えなかったからである（『十万歌』556-557）。他にも、ミラレーパが施主の質問に応じてうたった歌で「黒い文字の経を見たことがない（ཡིག་ནག་དཔེ་ལ་ཉན་མཁྱེད། 1）」とうたったことから、ミラレーパは学問が不得意であったとの見方もある（『十万歌』371; རྒྱ་དགའ་ 2006, 22）。しかし、ミラレーパは全くの無学というわけではなく、マルパに師事する前には他の師のもとで教えを授かっている（Martin 1982）。一般にカギュー派では行が重んじられる傾向にあるが、このミラレーパと論争相手とのやり取りを見ると、ミラレーパが無学であったというよりは寧ろ、学問を行なうことによって陥りやすい過失を見抜いた上で行を修行の中心に据えていることが分かる（ツルティム 2009, 96-98）。

に反発して煩わせることもあったが、それでもミラレーパから見放されることなく大切な愛弟子として扱われた¹⁸³。

「タキヤドジェゾンの話 後編」に見られるレーチュンパに対するミラレーパの指導方法は、歌の応酬を通して弟子の仏教に対する理解を確認し、正しい方向へと導き、その体験の内に正しい理解を生み出させていくという方法であった。特にこれらの歌では、*མིམཙམ་*から*རྟེན་པ་* , *དབྱེས་མེད་*から*བསྟོན་*へと言葉を変化させていく中で、差別的な境地を越えた無差別な状況へと向かう思想の積極的な発展が見られた。この歌で用いられたように、*བསྟོན་*という言葉が、*དབྱེས་*と同じように差別的な見方を越えた無差別の状態を指すことに用いられる例があるかどうか、もしくはミラレーパ独自の使用法であるのかについては今後の研究課題としたい。

3.2 無身ダーキニーの法

第1章でも触れた通り、マルパ自身は密教の教えを求めて3度ネパールとインドを訪れて多くの師のもとで密教を学び、その中でナーローパから『チャクラサンヴァラ・タントラ』の口訣の1つである「無身ダーキニーの法」を伝授された。ただしマルパは教え全てを伝授されたわけではなく、一部のみを授かったので、残りの教えをインドで授かってくるようにミラレーパに命令した。しかし、ミラレーパは生涯をかけて瞑想に専念したためインドへ赴くことはなかった。そこで、弟子のレーチュンパに無身ダーキニーの9つの法全てをナーローパの弟子から授かってくるように命じ、インドへと送り出した¹⁸⁴。ここでは「無身ダーキニーの法」の口伝の由来ならびにチベットで口伝の相承が始まるまでの事情を明らかにしたい¹⁸⁵。

¹⁸³ チベットのことわざに「傲慢の固まりに水を蒔いても福德は生じない」とあると、以前ロサン・イクニエン氏に教えられたが、同じく「傲慢のつぼみに福德の水はつかない（ང་རྒྱལ་གྱི་གོང་བུ་ན་ཡོན་དྭན་གྱི་རྒྱུ་མི་མཁས་）」と、マルパが言い残していることを三宅先生よりご指摘いただいた（『マルパ伝』32a3）。傲慢は仏教を学ぶことを大きく妨げる。そのことをミラレーパは幾度となくレーチュンパに諭そうとした。

¹⁸⁴ 『レーチュンパの口伝』の中には、*ལུས་མེད་མཁའ་ལྔ་ཁྲོའི་སྒྲུབ་ཐམས་། ཇོ་མོ་ལུས་མེད་མཁའ་ལྔ་ཁྲོའི་ཚུལ་སྟོན་གྱི་དབང་།*など、「無身ダーキニーの法」に関する口伝の教えが収められている（『レーチュンパの口伝』vol.7）。

¹⁸⁵ カギュー派における単伝（*ཆིག་བརྒྱུད་*）についてはSernesi氏の研究を参照（Sernesi 2004）。近年ではカギュー派の口伝の伝統に関する論文が多く発表されている。

無身ダーキニー法について多くの文献が書かれたが、まずはそれらを列挙する。

文献タイトル	収蔵箇所	〔伝承の〕経緯・教え・奥書
1. ལུས་མེད་ཡེ་ཤེས་མཁའ་འགྲོའི་ཚུལ་སྤྲེལ་འབྲེལ་པ་རྒྱུ་མཚན་པས་མཛད་པ་	『マルパ全集』4巻, pp. 196-224.	<p>ལོ་རྒྱུས་བསྟན་པ་ཏེ་གདམས་པ་དངོས་བསྟན་པ་འདི་2 部。</p> <p>経緯：あり</p> <p>教え：1)ལྷ་བ་བསྟན་ལ་དབབ་པ་ཐམས་ཀྱི་ཉམས་ ལུ་སྤྲེལ་པའི་གདམས་ལག་རྟོགས་པའི་དོན་ལ་སྟོ་ འདོགས་གཙུག་པ་ 2)རྩི་རྩི་ཆེན་དོན་དཀོལ་བའི་སྟོ་ རས་ཟབ་མེད་དོན་རྣམ་པར་བྱེ་སྟེ་ལྷ་བ་བསྟན་པ་དང་ གདམས་ལག་རྟོགས་ལྟེ་ཉམས་ལྟེ་རྟོགས་པའི་སྟོ་འདོགས་ གཙུག་པ་ 3)གཉིས་སུ་མེད་པའི་དོན་ལ་ངོ་སྤྲེད་པའི་སྟོ་ རས་ལས་དང་སྐལ་བ་ལྷན་པའི་གང་ཟག་གི་སྟོ་འདོགས་ གཙུག་པ་ 4)ལྷ་བ་བསྟན་པ་ལྟེ་ཉམས་ལྟེ་རྟོགས་པའི་སྟོ་ འདོགས་གཙུག་པ་ ①རང་གོལ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོར་ལྷོས་ ②སྤྱི་བོ་ལ་སེམས་ ཀྱི་རྒྱ་མཐུད་བཞིག ③ཅ་རྒྱུད་ཏེ་མིག་གི་འཁོར་ལོ་སྟོར་ བ་ ④སྟོད་པ་ཆོལ་རལ་གི་འདེབས་པ་</p> <p>①སྤྱི་བོ་ལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱ་མཐུད་བཞིག ②ལམ་གྱི་ གོགས་དམ་ཆེན་རང་སེམས་མེ་ལོང་ལྷ་བ་ ③དམ་རྩས་ དགོས་པས་རྟོགས་པའི་ཉི་མ་ ④སྟོད་པ་ཆོལ་རལ་གི་ འདེབས་པ་ ⑤རང་གོལ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོར་དོན་བསྟན་ པ་</p> <p>奥書：རྩི་བཅུན་ཏིལ་པའི་གཞུང་གི་དོན་མན་ལག་ཏུ་ བཤད་པ། རྩི་རྩི་པའི་གཞུང་རྩི་ལྷ་བ་བཞིན་ཏུ་མཚན་པ་ ཆོས་ཀྱི་སྟོ་གོས་ཀྱིས་སྤྲེལ་པ་</p>

文献タイトル	収蔵箇所	(伝承の) 経緯・教え・奥書
2. ལུས་མེད་ཡེ་ཤེས་མཁའ་ འགྲོའི་ཆོས་སྐོར་དགུའི་ གདམས་པ་	『マルパ全集』4巻, pp. 225-251.	経緯：あり 教え：①སྤྲིན་གྲོལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱ་མཐུད་གཤེག (五道) ②དམ་ཚིག་རང་སེམས་མེ་ལོང་ལྷོས་ ③དམ་རྩིས་པའི་ཉི་མ་འདྲེ་ ④སྦྱོད་པ་རྒྱལ་རས་གྱི་ཐོབ་ ⑤ཅ་རྒྱུད་དྲ་དམིགས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ ⑥བདེ་ཆེན་གསུང་གི་རིན་ཆེན་ ⑦རིགས་པ་ཡེ་ཤེས་སྤྲིན་མེད་ ⑧རང་གྲོལ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་མོ་ ⑨རོ་སྤྲོམས་ཕྱི་ལོང་ལྷོས་ 奥書：དེ་ལྟར་ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཆོས་བསྐོར་དགུའི་གདམས་པ་ལས་སྐོར་དང་པོ་ནི་རྩེ་མར་པས་སྤྲས་མདོ་སྤེའི་དོན་དུ་དཀར་ཤོག་ལ་བདེ་བ་ཅིང་། ཕྱི་མ་ལྔ་པོ་རྩེ་རས་རྒྱུད་པས་ཏི་ཕུའི་གསུང་བཞིན་དུ་བཞིན་དུ་ཡི་གེར་བཀོད་པ་
3. ལུས་མེད་ཡེ་ཤེས་མཁའ་ འགྲོའི་སྤྲིན་བརྒྱུད་	『マルパ全集』5巻, pp. 312-315.	経緯：なし 教え：①སྤྲིན་གྲོལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱ་མཐུད་བཤེག ②དམ་ཚིག་རང་སེམས་མེ་ལོང་ལྷོས་ ③རོ་སྤྲོམས་རྩིས་པའི་ཉི་མ་ ④སྦྱོད་པ་རྒྱལ་རས་གྱི་རྒྱུ་བ་ ⑤རང་གྲོལ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་ལྷོས་ までと、⑥ཅ་རྒྱུད་དྲ་མིག་འཁོར་ལོ་བསྐོར་ ⑦རིག་པ་ཡེ་ཤེས་སྤྲིན་མེ་ལྷོས་ ⑧རོ་སྤྲོམས་ཕྱི་ལོང་ལྷོས་ ⑨བདེ་ཆེན་གསུང་གི་རིན་ཆེན་ཆོངས་་་をつなげたもの。 奥書：ནམ་མཁའི་དབྱིངས་ནས་སྤྲུ་ལུས་མི་སྤྲང་བར། །མཁའ་ལ་རང་སྤྲུ་བཞིན་དུ་དོ་རྩེའི་ཆོག །ཟབ་མེའི་མན་ངག་རྒྱ་རོ་བདག་ལ་གནང་། །
4. ལུས་མེད་ཡེ་ཤེས་མཁའ་ འགྲོའི་སྤྲིན་བརྒྱུད་	『レーチュンパの口伝』5巻, pp. 50-53.	文献3と同じ。 奥書：རྩེ་བཙུན་རྒྱ་རོ་པ་ཆེན་པོའི་ཞལ་མངའ་ནས་གསུངས་པ། ལོ་རྒྱུ་བ་མར་པ་ཆོས་ཀྱི་སྤྲོ་གོས་ཀྱི་ཕུན་ཏ་རིའི་དགོན་པར་ཁྱས་ཅིང་བསྐྱར་བའོ། །が付け足されている。

文献タイトル	収蔵箇所	(伝承の) 経緯・教え・奥書
5. སྤྲོན་བརྒྱུད་ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཚེས་སྐོར་དགུ་	『レーチュンパの口伝』5巻, pp. 54-73.	<p>経緯：あり</p> <p>教え：①སྤྲོན་གྲོལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱ་མདུད་བཞིག་ མཐུལ་བཤམ་པ་ ལམ་དུ་བཅུག་པ་ དབང་བསྐྱར་བ་ ②དམ་ཚིག་རང་སེམས་མེ་ལོང་བཏྲོས་ ③སྤྱོད་པ་རྒྱ་ ལ་རལ་གྱི་བརྒྱུབ་ ④རོ་སྤྲོམས་ཕྱི་ལོང་བཏྲོས་ ⑤བདེ་ཆེན་གསུང་གི་རིན་ཆེན་བཟུང་ ⑥དམ་ཇུས་ རྟོགས་པའི་ཉི་མ་ (生起次第) ⑦རང་གྲོལ་ཕུག་ རྒྱ་ཆེན་པོ་ཚངས་ ⑧རིག་པ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོན་མེ་གདམས་ ⑨ཅ་རྩུང་དྲ་མིག་འཁོར་ལོ་བསྐོར་</p> <p>奥書：ཚེས་སྐོར་དགུ་ལྷན་གདམས་པ་འདི། །ཏིལྲོ་ཞེས་ བྱེད་ནལ་འབྱོར་པས། །ཚངས་པའི་གསུང་ལས་ཡི་གེར་ བཏབ། །</p>
6. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་སྐུ་བ་ཐབས་	『レーチュンパの口伝』7巻, pp. 169-176.	<p>文献28, 文献37に小さな文字で説明が付け足されたもの。</p> <p>経緯：なし</p> <p>教え：①རིག་པས་ཡེ་ཤེས་སྒྲོན་མ་ ②དམ་ཇུས་ རྟོགས་པའི་ཉི་མ་གསལ་ ③རོ་སྤྲོམས་ཕྱི་ལོང་ལྷ་ ④སྤྲོན་གྲོལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱ་མདུད་ཞིག་ ⑤དམ་ཚིག་ སེམས་མེ་ལོང་ལྷ་ ⑥ཅ་རྩུང་དྲ་མིག་འཁོར་ལོ་ ⑦བདེ་ ཆེན་གསུང་གི་རིན་ཆེན་ ⑧རང་གྲོལ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་ ཅན་ ⑨སྤྱོད་པ་རྒྱ་ལ་རལ་གྱི་རྒྱུབ་</p> <p>奥書：ཐབས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཞང་ལོ་རྩེ་བས། །འགྲོ་ མགོན་རྩེ་ར་གྱི་ལ་གནང་བའོ། །</p>

文献タイトル	収蔵箇所	(伝承の) 経緯・教え・奥書
9. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཚེས་བསྐྱར་དགུའི་གསལ་བྱེད་	『レーチュンパの口伝』7巻, pp. 226-248.	<p>経緯：あり</p> <p>教え：①སྤྱིན་གྲོལ་སེམས་ཀྱིས་རྒྱ་མཚུང་གིས་ ②དམ་ཚིག་རང་སེམས་མེ་ལོང་བསྟོས་ ③ཙྰ་རྒྱུད་གྲ་ མིག་འཁོར་ལོ་བསྐྱར་ ④བདེ་ཆེན་གསུང་གི་རིན་ཆེན་ ཟུང་། ⑤རང་གོ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་སྒྲོམས་ ⑥སྟོད་པ་རྒྱ་ ལ་རལ་གྱི་འདེབས་ ⑦རིག་པ་ཡེ་ཤེས་སྟོན་མེ་ལྟོས་ ⑧དམ་ཆུས་རྟོགས་པའི་ཉི་མ་འདེ་ ⑨རོ་སྟོམས་ཕྱིའི་མེ་ ལོང་བསྟོས་</p> <p>奥書：འདོ་བརྒྱད་པ་ནི། རོ་རྩེ་འཆང་། ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ མཁའ་འགྲོ། ཉི་ལོ་པ། ལྷ་རོ་པ། མར་པས་ལྷ་རོ་པ་ལ་ ཚེས་བསྐྱར་བཞི་ལྷུས་པའི་སྐབས་སུ། ལྷ་རོ་པ་མཁའ་ སྟོད་དུ་གཤེགས། ཚེས་བསྐྱར་ལྷ་པོ་ཏེ་ཕུ་པ་ལ་ལོངས་ གསུང་སྟེ་ལུང་བསྟན། མར་པས་བོད་དུ་བྱོན་མི་ལ་རས་ པ་ལ་གནང་ཚེས་བསྐྱར་བཞི་གནང་། ས་ལོ་རྩ་བའི་ གསུང་གི་ཚེས་བསྐྱར་ལྷ་པོ། ཏེ་ཕུ་པ་ལ་ལོང་གསུང་པ་ ཡོད་ནའང་། ང་མི་ལ་རས་པ་ཆས་འདུག་རས་རྒྱུད་པ་ རྩོད་རྒྱག་ལ། ལྷ་རོ་པའི་སྟོབ་མ་ཏེ་ཕུ་པ་ལ་ལུས་གསུང་། རས་རྒྱུད་པས་ཁྱུང་ཆང་ཡེ་ག་སྒྲ་མ་ལ། དེས་མ་ཅིག་ ཨོང་ཅོ་ལ། དེས་ཞང་ལོ་རྩ་བ་གྲུབ་པ་དཔལ་བཟང་པོ་ ལ། དེས་འགོ་མགོན་རྩ་ར་གྱི་ལ། དེས་བྱང་སེམས་ བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་ལ། དེས་མ་ཅིག་རས་མ་ཞིག་ མོ་ལ། དེས་ཀུན་སྤངས་བདེ་ལེགས་རིན་ཆེན་ལ། དེས་ སྟེས་མཚོག་གཟི་བཞིན་ རྒྱལ་པོ་ལ། དེས་དུས་ཞབས་རིན་ཆེན་རྒྱ་མཚོ་ལ། དེས་ དཔལ་</p>

文献タイトル	収蔵箇所	(伝承の) 経緯・教え・奥書
		<p>ལུས་མེད་ཀྱི་སྐྱབ་པའི་ས་བཅད་ འཆང་དོ་རྩེ་འཛིན་པ་ཀུན་རང་ཆ་ལ། དེས་བདག་ཡོན་ ཏན་བྱང་རྒྱལ་ལ། དེས་ཆོས་རྩེས་ཤེས་རབ་བཟང་པོ་ལ། དེས་བདག་ལ་གནང་པའོ། དཔལ་ལྷན་ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཆོས་སྐོར་དགའི་མང་ ངག་འདི་ལ། རྒྱ་བཟུང་གསལ་པའི་རྒྱལ་དུ་སྤང་ཅིང་། བོད་ཀྱི་ཆོག་ཆ་འགའ་རེར་ཆོས་བསྐྱར་གྱིས་འཁྲིད་ རིམས་མི་འདྲ་བ་སྣ་ཆོགས་སུ་སྤང་ནས།</p>
10. ལུས་མེད་ཀྱི་སྐྱབ་པའི་ས་བཅད་	『レーチュンパの口伝』7巻, pp. 249-251.	<p>ལུས་མེད་ཀྱི་སྐྱབ་པའི་ས་བཅད་རིམས་སུ་བཤད་པ་ འཆང་དོ་རྩེ་འཛིན་པ་ཀུན་རང་ཆ་ལ། དེས་བདག་ཡོན་ ཏན་བྱང་རྒྱལ་ལ། དེས་ཆོས་རྩེས་ཤེས་རབ་བཟང་པོ་ལ། དེས་བདག་ལ་གནང་པའོ།</p>
11. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཆོས་བསྐྱར་དགའི་གདམས་པ་	『レーチュンパの口伝』7巻, pp. 252-278.	文献2と同じ。
12. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཆོས་སྐོར་དགའི་གདམས་པ་	『レーチュンパの口伝』7巻, pp. 279-304.	<p>経緯：あり 教え：སྤྱིན་འགྲོ་དངོས་གཞི་རྩེས་ ①སྤྱིན་གྲོལ་མེས་ཀྱི་རྒྱ་མཐུད་ཤིག་སེམས་སྐྱེས་ ཆོགས་སོགས་བསྐྱེད་རིམ་དང་། གཏོར་མ་རྩོགས་པའི་ རིམ་པ་ ②དམ་ཆོག་རང་སེམས་མེ་ལོང་བཏྲོས། དམ་ ཆོག་རང་སེམས་ཉམས་ཆག་ལྟ་བ་ ③སྦྱོད་པ་རྒྱལ་ རལ་གྱི་བརྒྱུབ་ ④རོ་སྤྱོམས་སྤྱིའི་མེ་ལོང་ཆོངས་སྤྱིའི་ མི་ལམ་བར་དོ་ ⑤དམ་རྩེས་རྩོགས་པའི་ཉི་མ་འདེ་ བུམ་པའི་དབང་གི་དམ་རྩེས་གསང་དབང་ཤེས་རབ་ཡེ་ ཤེས་ཆོག་གི་དབང་གི་དམ་རྩེས་ ⑥རིགས་པ་ཡེ་ཤེས་ སྤྱིན་མེ་ཏྲོས་རྒྱ་རིགས་ལམ་རིགས་འབྲས་བུའི་ རིགས་ ⑦རྩ་རྒྱུད་དུ་མིག་འཁོར་ལོ་བསྐྱར་སྤྱིན་འགྲོ་ དངོས་གཞི་རྩེས་ ⑧རང་གྲོལ་ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ་བསྐྱོམས་སེམས་ སྤྱིན་སྤྱོད་མ་གདམས་ངག་ ⑨བདེ་ཆེན་གསུང་གི་ རིན་ཆེན་རྒྱུད་སྤྱོད་པ་དངོས་གཞི་རྩེས་</p>

文献タイトル	収蔵箇所	(伝承の) 経緯・教え・奥書
		奥書：གསང་མཚན་དཔལ་བོ་དོན་ཡིས། ཁྱིམ་དང་ ཡི་གེར་བཀོད་པ་
13. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོ་མའི་ གདམས་པ་ཕྱི་མ་གསུམ་གྱི་ འགྲེལ་པ་	「ゲンゾンの口伝」 In 『レーチュンパの 口伝』11巻, pp. 323-339.	経緯：なし 教え：①ཅ་རྩུང་དྲ་མིག་འཁོར་ལོ་ ②རིག་པ་ཡེ་ ཤེས་སྒྲོན་མེ་བཏུམ་ ③རོ་སྒྲོམ་ཕྱི་ཡི་མེ་ལོང་ལྷོས་: ཕྱི་ འབྱུང་བ་བཞི་རོ་སྒྲོམ་པ་ ནང་ཤེས་པ་ཉིང་དེ་འཛིན་གྱི་ རོ་སྒྲོམ་པ་ གསང་བ་རིག་པ་བརྒྱལ་ཞུགས་ཀྱིས་རོ་ སྒྲོམ་པ་ 奥書：རས་རྩུང་པའི་གསུང་ཅི་བེན་པ་(ངམ་རྩོང་ པས་)བྲིས་སོ། *ゲンゾンの名前は加筆。
14. ལུས་མེད་ཡེ་ཤེས་མཁའ་ འགྲོའི་ཚུལ་སྐོར་དགུ་	『レーチュンパの口 伝』14巻, pp. 244-267.	ཡོ་རྒྱལ་རྩུང་བུད་དང་བཅས་ཏེ་རྒྱུད་རིམ་བཤད་པ་ ཏེ་ གདམས་པ་དངོས་བཤད་པ་ 教え：①སྒྲིན་གྲོལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱ་འདུད་ཤིག་: མན་ ངག་བཤས་པ་ ལམ་དུ་ཞུགས་པ་ དབང་སྐར་བ་ ②དམ་ཚིག་རང་སེམས་མེ་ལོང་ལྷོས་ ③སྟོང་པ་རྩུལ་ རལ་གྱི་རྒྱུ་: ཚུགས་སྟོང་ རིག་སྟོང་ གསང་སྟོང་ ཕུགས་ལས་ནམ་པར་རྩུལ་པའི་སྟོང་པ་ ④དམ་རྩལ་ རྟོགས་པའི་ཉི་མ་བདེ་: དམ་རྩལ་=དབང་བཞིའི་དམ་ རྩལ་ ⑤རིགས་པ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོན་མེ་ལྷོས། གཞི་རིག་ ལམ་རིག་ འབྲས་བུ་རིག་ ⑥ཅ་རྩུང་དྲ་མིག་འཁོར་ལོ་བསྐྱར་ ⑦རོ་སྒྲོམ་ཕྱི་ཡི་མེ་ལོང་ལྷོས་ ⑧རང་གྲོལ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་ པོ་སྒྲོམ་ ⑨ བདེ་ཆེན་གསུང་གི་རིན་ཆེན་བྱང་ 経緯：あり 奥書：རྒྱ་གར་གྱི་གྲུབ་ཐོབ་ཏེ་སྤུ་གསང་སྤྲུགས་ཀྱི་རྩོང་ པོ་ལས། བོད་ཀྱི་རྣལ་འབྱོར་པ་རས་རྩུང་དོན་ཅེ་གྲགས་ པས་ཞུས་ཤིང་། བོད་དུ་སྒྱུན་དངས་པ་ལོ།

文献タイトル	収蔵箇所	〔伝承の〕経緯・教え・奥書
15. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྐར་དགུ་ཉེ་ལོས་མཛད་པ་	<i>bDe mchog</i> . pp. 29-49.	文献14と同じ。
16. སྟན་བརྒྱུད་ལས། ལུས་ མེད་མཁའ་འགྲོའི་སྟན་བརྒྱུད་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚེས་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 61, pp. 81-87.	文献3, 文献4と同じ。
17. སྟན་བརྒྱུད་ལས། ལུས་ མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཚེས་སྐར་ དགུ་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚེས་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 61, pp. 87-119.	文献5と同じ。
18. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ སྐབ་ཐབས་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚེས་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 61, pp. 119-126.	文献6と同じ。
19. ལུས་མེད་ཀྱི་སྐབ་པའི་ས་ བཅད་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚེས་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 61, pp. 127-129.	文献10と同じ。
20. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྐར་དགུ་ཉེ་གདམས་པ་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚེས་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 61, pp. 129-158.	文献12と同じ。
21. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྐར་དགུ་ཉེ་གདམས་པ་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚེས་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 61, pp. 158-188.	文献2, 文献11と同じ。

文献タイトル	収蔵箇所	〔伝承の〕経緯・教え・奥書
22. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ བཀའ་དང་ཚུལ་སྟོན་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱད་ཚུལ་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 61, pp. 188-225.	<p>経緯：あり</p> <p>[一般の伝統]：ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོ་མས། ཏེ་ ལོ་པ་ལ། དེས་རྒྱ་རོ་པ་ལ་གསུངས་པ་</p> <p>[特別な伝統]：1. སྒྲོན་མ་ཐུ་ རྒྱ་རོ་པས་མེ་ཏི་བ་ དང་ལྟ་ཡ་རྟ་ར་ལ། དེ་གཉིས་ཀྱི་ཏི་བུ་བ་ལ། དེས་རྩེ་ བཙུན་རས་རྩུང་པ་ལ། དེས་ཁྱུང་ཚང་བ་ལ། 2. རིན་ ཆེན་བཞི་ཞི། ལ་རོས་མར་པ་ལ། དེས་མི་ལ་ལ། དེས་སྒྲ་ མ་སངས་རྒྱས་རས་རྩུང་པ་ལ། དེས་གཉན་ན་གྱུ་རུ་ལ། དེས་གྲུབ་ཐོབ་ནམ་གསུམ་ལ། དེ་ གསུམ་གྱིས་ཞང་སྟོན་ ལོ་ཆ་བ་ལ། དེས་རྟ་ར་གྱི་ལ། དེས་བྱང་</p>

文献タイトル	収蔵箇所	(伝承の) 経緯・教え・奥書
		<p>མེམས་ཆེན་པོ་ལ། དེས་བྲིན་ཅན་རས་མ་ལ། དེས་བདེ་ ལེགས་རིན་ཆེན་ལ། དེས་སྒྲ་མ་གཟི་བཞིན་རྒྱལ་མཚན་ ལ། དེས་རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན་བདག་ལ་གནས་མཆོག་ ལ་ཕྱི་གངས་ཀྱི་ར་བ་རུ་གནང་བ་ལགས་སོ། །</p> <p>教え：①དམ་ཆོག་རང་མེམས་མེ་ལོང་ལྟ་བ་ ②སྦྱོད་པ་རྒྱལ་པ་ལ་གྱི་རྒྱལ་བ་ ③སྒྲིན་གྲོལ་མེམས་ཀྱི་རྒྱ་ མདུད་འཆིང་བ་: ཆོགས་ལམ་ སྦྱོར་ལམ་ མི་སྦྱོར་ འབྲས་བུ་ ④དམ་ཆུས་ཉོགས་པའི་ཉི་མ་འདེ་བ་: འཁུལ་བཞི་འཁོར་སྦྱེ་བྱེད་ཀྱི་དམ་ཆུས་ ཉོག་མེད་མུང་ འདས་ལམ་གྱི་ཉི་མ་ ⑤རིགས་པ་ཡེ་ཤེས་སྒྲིན་མ་: བ་ སྒྲིན་དོན་ཆོལ་གྱི་སྒྲིན་མ་ དཔེ་དོན་སྒྲིན་གྱི་སྒྲིན་མ་ བརྒྱུད་དོན་བཀོལ་གྱི་སྒྲིན་མ་ ཉམས་ཉོགས་བསྐྱལ་བྱེད་ ཀྱི་སྒྲིན་མ་ དྲིན་རྒྱབས་རང་བྱུང་གི་སྒྲིན་མ་ ⑥རྩ་རྒྱུང་ དྲ་མིག་འཁོར་ལོ་: རོ་བོ་རྩ་རྒྱུང་འཁོར་ལོ་ འཕྲིན་ལས་ རྩ་རྒྱུང་དྲ་མིག་ ⑦རང་གོལ་ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ་: སྒྲིན་པ་ ཆོས་ཉིད་ནམ་མཁའི་རི་ཁོད་འགྲིན་པ་ སྒྲིན་བྱེད་མོ་ བཤམ་བུའི་གར་བྱེད་པ་ སྒྲིན་བྱེད་ཆོས་སྒྲིན་ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོའི་ ལས་སྦྱོར་བྱ་ ⑧བདེ་ཆེན་གསུང་གི་རིན་ཆེན་: སྒྲིན་ ལམ་དབང་གིས་མཐོང་བ་དབྱེ་བ་ གོལ་ལམ་ཐབས་ཀྱི་ སྒྲིན་མ་གདམས་པ་ ⑨རོ་སྒྲིན་པ་ཕྱི་མེ་ལོང་ 奥書：ཏེ་ཕུ་པའི་ཕྱགས་ཟིན་པར་རས་རྒྱུང་པས་ བཀོད་པའོ། །</p>
23. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཆོས་སྒྲིན་དགའི་གསལ་བྱེད་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཆོས་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 61, pp. 226-254.	文献9と同じ。

文献タイトル	収蔵箇所	（伝承の）経緯・教え・奥書
24. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྐར་དགའི་གཞུང་ལས་ མར་པས་གདན་དྲངས་པ་ལྟ་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚེས་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 64, pp. 120-124.	文献3, 文献4, 文献16の前半5つと同じ。
25. རྗེ་བཙུན་རས་རྒྱུད་པའི་ གདན་དྲངས་པའི་ཕྱི་མ་བཞི་ གཞུང་	འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚེས་ མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 64, pp. 124-127.	文献3, 文献4, 文献16の後半に説明が 付け加えられたもの。 経緯：なし 奥書：ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཚེས་སྐར་བཞི་པོ་འདི་ རས་རྒྱུད་པས་བྱིས་ཏི་ཕུ་བ་ལ་ཁྱུས་ཏེ་ཡོངས་ནས་རྗེ་ བཙུན་མི་ལ་ལ་ཉབས་ཏྲོགས་སུ་ཕུལ་ནས་མི་ལས་ངན་ རྗེ་ལྟོན་པ་ལ་གནང་། ཡང་ན་རས་རྒྱུད་པས་ངན་ རྗེ་ལྟོན་པ་ལ་དེས་གུང་ཐང་རས་པ་ལ། དེས་རྒྱུ་རྩ་ སྤྲུལ་སོ།
26. རྗེ་བཙུན་རས་རྒྱུད་པའི་ ཁྱད་ཚེས་ལུས་མེད་མཁའ་ འགྲོའི་ཚེས་སྐར་དགའི་གཞུང་ མན་ངག་དང་བཅས་པ་	གདམས་ངག་མཛོད་ vol. 8, pp. 165-174.	3部分からなる。 1) 9つ法名の列挙。 2) 文献3, 文献4, 文献16と同じ。 3) 文献6, 文献18の解説がないもの。 文献6, 18に先行する
27. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྐར་དགའི་ཏིཏྲི་པའི་ གདམས་པ་	གདམས་ངག་མཛོད་ vol. 8, pp. 175-185.	文献14, 文献15と同じ。

文献タイトル	収蔵箇所	(伝承の) 経緯・教え・奥書
28. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྟོར་དགའི་ཁྱིད་ཡིག	གདམས་ངག་མཛོད་ vol. 18, pp. 318-324.	経緯：なし 教え：①སྤྱིན་གྲོལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱ་མདུད་བཞིག་ལམ་ ལྷ་ ②དམ་ཚིགས་རང་སེམས་མེ་རིང་ལྷོས་པ་ དགག་པ་ སྤྱབ་པ་ དགག་སྤྱབ་གཉིས་མེད་ ③དམ་ཇུས་རྟོགས་ པའི་ཉི་མམ་ལྷ་ ④སྤྱོད་པ་རྒྱ་ལ་རལ་གྱི་ཐོབ་པ་ ཀུན་ བཟང་སོམ་པ་གསུམ་ལྷན་ གསང་ཡོད་དམ་ཚིག་དང་ ལྷན་པ་ རིག་སྤྱོད་བག་ཡོད་དྲན་པ་ ཨ་མ་རྩ་ཉི་གཟའ་ གཏང་མེད་པའི་སྤྱོད་པ་ ⑤ཅ་རྩུང་དྲ་མིག་འཁོར་ལོ་ བསྟོར་ ⑥བདེ་ཆེན་གསུང་གི་རིན་ཆེན་ ⑦རིག་པ་ཡེ་ ཤེས་སྒྲོན་མེ་ ⑧རང་གྲོལ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་ ⑨རོ་སྟོམས་ ཕྱི་མེ་ལོང་ 奥書：ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཚེས་སྟོར་དགའི་ གདམས་པ་ལས། སྟོར་དང་པོ་བཞི་མར་པས། ཕྱི་མ་ལྷ་ རས་རྩུང་པས་ཉི་ཕུ་བའི་གསུང་པ་ཞིང་དུ་བྲིས་པའོ། ། རས་རྩུང་ལ་བསྐྱལ་དག་ འབྲོ་མ་སྤྱིན་གྲོལ་སེམས་ཀྱི་ལམ་མཚོག་རྒྱ་དུ། །ཕུལ་བའི་ གདམས་པ་ལེགས་པར་བྲིས། །ཡིག་རྩིང་ལ་མང་དུས་ སོ།།
29. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྟོར་དགའི་ཉི་ཤུ་པའི་ གདམས་པ་	<i>Rare bKar brgyud pa</i> <i>Texts.</i> pp. 415-448.	文献14, 文献15, 文献27と同じ。
30. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་མ་ ཞེས་བྱ་བའི་སྤྱབ་ཐབས་	མཁའ་འགྲོའི་སྤྱན་བརྒྱད་ཡིག་ སྟོང་ vol.1, pp. 405-414.	文献26-3と同じ。
31. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྟོར་ལས། རྒྱ་གཞུང་རྩི་རྩེ་ ཚིག་ཀླང་	མཁའ་འགྲོའི་སྤྱན་བརྒྱད་ཡིག་ སྟོང་ vol.2, pp. 313-320.	文献3, 文献4, 文献16と同じ。

文献タイトル	収蔵箇所	(伝承の) 経緯・教え・奥書
32. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་ཟླའི་འགྲེལ་པ་རྩེ་མར་ པས་མཛད་པ་	མཁའ་འགྲོའི་སྟན་བརྒྱུད་ཡིག་ སྟེང་ vol.2, pp. 321-374.	文献1と同じ。
33. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྟོར་དགུ་བཅུ་བཅུ་པ་	མཁའ་འགྲོའི་སྟན་བརྒྱུད་ཡིག་ སྟེང་ vol.2, pp. 375-381.	ལྟ་སྟོན་སྟོན་པ་གསུམ་གྱི་བཅུ་བཅུ་པ་ པལ་ མེད་གོ་ སྒྲུང་ཆེན་གསུམ་སྟོན་པའི་བཅུ་བཅུ་པ་ 経緯：なし 教え：なし。最後にདོན་ཅེས་ཆོག་ཀྱང་ཡིན་ནོ་ と記される。
34. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་མའི་ གདམས་པ་ཕྱི་མ་གསུམ་གྱི་ འགྲེལ་པ་	མཁའ་འགྲོའི་སྟན་བརྒྱུད་ཡིག་ སྟེང་ vol.2, pp. 383-415.	文献13と同じ。
35. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྟོར་ལས་ཀྱི་གཞུང་དོན་ཅེས་ ཆོག་ཀྱང་	འབྲུག་ལྷགས་ཚེས་མཛད་ཆེན་ མོ་ vol.59, pp. 231-237.	文献3, 文献4, 文献16, 文献26-2, 文 献31と同じ。
36. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་ཟླའི་འགྲེལ་པ་རྩེ་མར་ པས་མཛད་པ་	འབྲུག་ལྷགས་ཚེས་མཛད་ཆེན་ མོ་ vol.59, pp. 239-279.	文献1, 文献32と同じ。
37. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་མའི་ གདམས་པ་ཕྱི་མ་གསུམ་གྱི་ འགྲེལ་པ་	འབྲུག་ལྷགས་ཚེས་མཛད་ཆེན་ མོ་ vol.59, pp. 281-304.	文献13, 文献34と同じ。
38. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་སྟོར་ལས་ཀྱི་གཞུང་དོན་ཅེས་ ཆོག་ཀྱང་	བདེ་མཆོག་སྟན་བརྒྱུད་ཞོར་བུ་ སྟོར་གསུམ་ vol.1. pp. 269-275.	文献3, 文献4, 文献16, 文献26-2, 文献31, 文献35と同じ。
39. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ ཚེས་ཟླའི་འགྲེལ་པ་རྩེ་མར་ པས་མཛད་པ་	བདེ་མཆོག་སྟན་བརྒྱུད་ཞོར་བུ་ སྟོར་གསུམ་ vol.1. pp. 277-334.	文献1, 文献32, 文献36と同じ。

文献タイトル	収蔵箇所	（伝承の）経緯・教え・奥書
40. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་གདམས་པ་ཕྱི་མ་གསུམ་གྱི་འགྲེལ་པ་	བདེ་མཆོག་སྟན་བརྒྱད་འོར་བུ་སྟོར་གསུམ་ vol.1. pp. 335-363.	文献13, 文献34, 文献37と同じ。
41. ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོ་མ་ཞེས་བྱ་བའི་སྒྲུབ་ཐབས་	བདེ་མཆོག་སྟན་བརྒྱད་འོར་བུ་སྟོར་གསུམ་ vol.2. pp. 369-376.	文献26-3, 文献30と同じ。

以上、『マルパ全集』、『レーチュンパの口伝』、*bDe mchog*、『འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱད་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོ』、『གདམས་ངག་མཛོད』、*Rare bKar brgyud pa Texts*、『མཁའ་འགྲོའི་སྟན་བརྒྱད་ཡིག་སྟེང་』、『འབྲུག་ལྷགས་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོ』、『བདེ་མཆོག་སྟན་བརྒྱད་འོར་བུ་སྟོར་གསུམ་’』に見られる口伝ダーキニーの教えに関する文献を確認した。無身ダーキニーの法を伝えるカギュー派の文献は、マルパがナーローパから教えを授かって翻訳してチベットに伝えたもの、レーチュンパがナーローパの弟子であるティプパから授かって翻訳したものにと大別することができる。これらの法の名前は、綴りのヴァリエーションを除き一致している。しかし、どの法を誰が伝えたか、あるいは列挙される法の順序については、相違が見られ、法の内容に関してはかなりの異同が見られる¹⁸⁶。五道十地で説かれるものもあるが、ほとんどが密教全般に関する諸概念を配置したようであるため、個々の法自体の特徴を正確に確定することは難しいが、以下、文献を外観したい。

A群（文献1, 文献32, 文献36, 文献39）：マルパが伝えた①～⑤の5つの法について説明され、奥書に「ティローパの教えの口伝であり、ナーローパの言葉通りにマルパが編纂した」とある。前半と後半で説かれている教えが違う。

¹⁸⁶ 『レーチュンパ伝』には無身ダーキニーの法9つに2つ加えた11の教えを、レーチュンパがミラレーパとゲンゾンに伝えたと記される。なお、2つの教えが一体何であるかは記されていない。དེ་ལྟར་ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་ཆོས་སྟོར་དགྲུང་། གཞན་གཉིས་ཏེ་བཅུ་གཅིག་པོ་ཆང་མར་ལུག་ནས་.....གཞན་ཆོས་སྟོར་བཅུ་གཅིག་པོ་ངན་ཇོང་ཕྱོད་པ་ལ་གནང་སྟེ།（『レーチュンパ伝』147）。Quintman氏は教えの名前を英語に訳出している（Quintman 2014, 235n29）。

- B群**（文献2，文献11，文献21）：マルパが息子のドデのために文字にした教え4つと、レーチュンパがティプパから授かった5つの教えを合わせたもの。**ལྷན་གྲུབ་སེམས་ཀྱི་རྒྱ་མཁུར་གཤེགས་**は五道に関して説かれる。
- C群**（文献3，文献4，文献16，文献26-2，文献31，文献35，文献38）：9つの教えの内、①～⑤で一度テキストが終わり、再び帰敬文を挟んで⑥～⑨が述べられる。
- D群**（文献5，文献17）：レーチュンパ作とされるが、内容はJ群をやや簡略にし、かつ伝承過程の記述を削除した後代のもの。
- E群**（文献6＝文献18，文献26-3＝文献30＝文献41）：成就法。文献24-3，文献28と文献38に解説が付いたものが文献6と文献18である。
- F群**（文献9，文献23）：教えの伝承が仔細に記されているため、後代の作品。なお、伝承者の中に女性の名前も見られる。
- G群**（文献10，文献19）：シャン翻訳師作。生起次第の教えとして説かれる。
- H群**（文献12，文献20）：パボ・ドルジェ作。前行，本行，後行で説かれる。
- I群**（文献13，文献34，文献37，文献40）：**རྩ་རྒྱུད་དུ་མིག་འཁོར་པོ་རིག་པ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོན་མེ་བཟུང་། རྩ་སེམས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་འཁོར་ལྷན་**の3つの教えについて。レーチュンパの言葉をゲンゾンが文字にしたとある。
- J群**（文献14，文献15，文献27，文献29）：前半で教えの歴史について述べ、後半で個々の法の説明が詳しくなされる。歴史のところでは、15世紀から16世紀と思われる人物までの伝承過程が記され、内容も整理されたものである。かなり後代の作である。マルパが伝えたものが4つ、レーチュンパが伝えたものが5つ。

他文献と共通性のないもの

文献7：**མཁུར་འགྲོའི་མཁུར་རྒྱུད་**と**གདམས་ངག་ལམ་གྱི་སྒྲོན་མེ**の2部からなる。レーチュンパの作品とされているが、教えがかなり整理されているため、後代の作品。

文献8：灌頂の実践方法。

文献22：レーチュンパ作とされるが、伝承が記され、*ཇི་ཆེན་ཀླུ་མཚན་བདག་ལ་གནང་།* とある。内容も整理されているので後代の作。F群と見比べると、違う伝承であることがわかる。

文献24：C群前半5つと同じ。

文献25：C群後半のレーチュンパが伝えたの4つの教えに解説が付けられる。伝承が記されているので、後代の作。

文献28：奥書には、最初の4つをマルパが書き、後の5つをレーチュンパが書いて、レーチュンパがミラレーパに捧げた教誡とある。

文献33：見解・修習・行を示したもの。他の文献と全く違う説明がされる。

ツァンニョン・ヘールカの『道説示』『十万歌』およびツァンニョンの弟子であるグーツァンレーパの『レーチュンパ伝』の諸伝記の中では先に述べたようなマルパとミラレーパ、ミラレーパとレーチュンパのやり取りが描かれている。しかし、法の内訳や内容に関しては言及されていない。『レーチュンパ伝』の記述は、殆どツァンニョンが1488年に編纂した『十万歌』の内容を踏襲している。一方でツァンニョンの『マルパ伝』には、「無身ダーキニーの法」という言葉は見受けられない¹⁸⁷。

無身ダーキニーの法は、インドの行者ティローパがダーキニーから授かったとされる教えである。無身ダーキニーの法類について書かれた文献のうち、後代に書かれたとみられる文献7や8などにはティローパが教えを授かった場所や状況の説明が詳しく見られる。また文献2にもその経緯が記されている。しかし、その他の文献ではほとんど言及されていない。『ティーローパ伝』には、ティーローパがウゲンの地から戻ろうとした時にダーキニーたちが彼を引き止めたが、彼がその言葉を断ち切って、去ろうとした時に、授かったと記されている¹⁸⁸。

*ལུས་མེད་མཐའ་འགྲོས་བར་སྒྲུབ་ནས་ལུས་མི་སྒྲུབ་བའི་གསུང་གིས་སྤྱུ་ཆོས་སྤྱོད་སྤྱོད་གནང་བ་ནི། གྱེ་དོ་བྱ་ཉོན་
ནས་འགྲོར་པ། སྤྱིན་གྲོལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱ་མཐུད་ཤིགས། དམ་ཆོག་རང་སེམས་མེ་ལོང་ལྷོས། སྤྱོད་པ་རྒྱུ་ལ་རལ་གྱི་རྒྱུ་བ།*

¹⁸⁷ 『道説示』では、ミラレーパがマルパのもとを去る際に、マルパが無身ダーキニーの法について授記するが、『マルパ伝』にはそのような記述は見られず、チャクラサンヴァラとダーキニーの灌頂、教誡を完全に授けたとだけ記される（『マルパ伝』180）。

¹⁸⁸ 『ティーローパ伝』はTorricelli氏とNaga氏によって英訳されている。Torricelli and Naga 1995, 74n63 参照。

དམ་ཇས་རྟོགས་པའི་ཉི་མ་འདི། རིག་པ་ཡེ་ཤེས་སྒྲོན་མེ་ལྟོམས། ཁུ་རྩུང་དྲ་མིག་འཁོར་ལོ་བསྐོར། རྩོམ་མེ་ཕྱི་མེ་
ལོང་ལྟོས། རང་གྲོལ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་བསྐོས། བདེ་ཆེན་གསུང་གི་རིན་ཆེན་བྱུངས། ཞེས་ཆོས་སྐོར་དགའི་གདམས་པ་
གསན་ནས། ཉི་ལོས། ལྷ་མ་ལུས་ཀྱི་རྩན་རྩོལ་ར། ལུས་མེད་མཁའ་འགྲོའི་གསང་བ་བཟུག་སྟེ། བཟླ་དྲུ་མེད་པའི་ལྷགས་
བཟུག་ནས། རྩོད་གསལ་ཐེམས་ཀྱི་བྱ་འཕུར་འགྲོ། ཞེས་གསུངས་ནས་མི་ཡུལ་དུ་ཕེབས་པས།
無身ダーキニーが天空から姿を現さず声で、手向けの法として、9つの法を授
けられた。

「ケホ！息子よ聞け，瑜伽行者よ

熟脱，心の結ぶ目を壊せ

誓願，己の心の鏡を見よ

行，水に剣を刺せ

法器，証悟のこの太陽

明知，智慧の灯明を灯せ

脈，風の網目の輪を回せ

平等，外の鏡を見よ

自解脱，大印契を修習せよ

大楽，語の宝を掴め」

と語られた9つの教誡をお聞きになって，ティローは，

「幻身のガンダーラで

無身ダーキニーの秘密を入れ

語り得ぬ鉄を入れて

光明は心の鳥の飛行となる」

おっしゃり，人間の地へと戻られた。（『ティローパ伝』14）

記述を要約すると，ティローパはウッデイヤーナのGandohla（あるいは
Ganyadzola）の宮殿で智慧のダーキニーから教えを授かった。ダーキニーはその身
体を現すことなく声のみで9つの教えとその解説をティローパに授けた。その際，
教えは虚空のHūmの文字から説かれたとされる場合もあるが，『ティローパ伝』
にはただ声のみと記されている。

3.3 レーチュンパの口伝とゲンゾンの口伝

ミラレーパには多くの弟子がいたが，その中でも特に重要な弟子はガムポパと
レーチュンパであると一般にされている。しかし，ミラレーパに一番長く付き従っ

た弟子は彼らではなく、ゲンゾンレーパ¹⁸⁹である。ミラレーパは自身の教えの全てをレーチュンパとゲンゾンレーパに授けたために「レーチュンパの口伝」と「ゲンゾンの口伝」という2つの口伝の伝統が生じた¹⁹⁰。レーチュンパはインドに赴き、ミラレーパ以外の師からも多くの教えを授かっているため、「レーチュンパの口伝」についての文献は「ゲンゾンの口伝」についてよりも圧倒的に分量が多く、また複雑である。将来的には「レーチュンパの口伝」も詳しく考察することが必要であるが、ここではまず、「ゲンゾンの口伝」の伝統としてゲンゾンがミラレーパからどのような教えが伝わったのかを確認したい。

レーチュンパがミラレーパに師事した年数は27年とゲンゾンよりも6年短く、ガムポパに至っては7ヶ月という短期間しかミラレーパと時を共にしなかった¹⁹¹。しかし、今日ではゲンゾンよりも2人が重要視されるが、それは一体なぜか。

まず、ゲンゾンを初めとする12人の弟子によって書かれた初期のミラレーパの伝記である『甚深伝』に記される、弟子の区分を確認する（『甚深伝』516）。

四大弟子（ཐུགས་ཀྱི་ལྔ་མ་གཞི་）

レーチュンパ、セベンレーパ（མེ་བན་རམ་པ་）, ゲンゾンレーパ, ティゴムレーパ（འབྲི་སྒྲིམ་རམ་པ་）

親しき八弟子（ཉི་བཞི་ལྔ་མ་གཞི་）

レーパ・シバウー, レーパ・サンゲーキャップ（རམ་པ་སངས་ཀྱི་ལྔ་མ་གཞི་）, レーパ・ドジェワンチュク（རམ་པ་དྲེ་ཇེ་དབང་ལྷུག་）, シェゴムレーパ（གཤེན་སྒྲིམ་རམ་པ་）

¹⁸⁹ ゲンゾンレーパはゲンゾン・トンパ（ངན་ཇོང་སྟོན་པ་）とも呼ばれるが、それは彼が弥勒の法に長けていたからとされる（『青冊』535）。なおゲンゾンの綴りについてはངན་ཇོང་とངས་ཇོང་の2つが見られるが、本論文においては書名などの名前を除いてངན་ཇོང་の綴りで統一した。なお、ミラレーパの師であるマルパ翻訳師についても、一般に有名なのはツルトン、ゴクトン、メートンそしてミラレーパ4人の弟子であるが、一番長くマルパに従った弟子はマルパ・ゴレク（མཐ་པ་མགོ་ལེགས་）である。

¹⁹⁰ これらの教えの伝統については13世紀にはシャン翻訳師によって組織化され、15世紀から16世紀にかけてツァンニョンによって最終形態に整理された（Sernesi 2004, 252）。なお、གདམ་ངག་མཛོད་を編纂したジャムゴン・コントウル（འཇམ་གོང་འཕྲིན་ལྔ་པ་སྒྲིམ་མཐུན་ལམ་ 1813-1899）は口伝の伝統を「レーチュンの口伝」「ゲンゾンの口伝」「タクポの口伝」の3つに分類する（Roberts 2007, 2）。

¹⁹¹ 『日月燈明a』475参照。

'), ロンチュンレーパ (རྩོད་རྒྱུད་རྩ་མཐུང་པ་), カルチュンレーパ (མཁའ་རྒྱུད་རྩ་མཐུང་པ་),
'), ニェゴムレーパ (གཉེན་སྒྲོལ་རྩ་མཐུང་པ་), キラレーパ (ཁྱིའ་རྩ་མཐུང་པ་)

ミラレーパが亡くなる前の六弟子 (སྐྱེ་གཤེགས་ཁའི་སྒྲོབ་མ་)

タクポ・ハジエ, ロコル・チャクルパ (འོ་སྐོར་ཆག་རུ་པ་), ロトン・ゲンドウン
(འོ་སྒྲོན་དགེ་འདུན་), キョトン・シャカグ (སྐྱོ་སྒྲོན་ཤུག་གུ), タムパ・ギャプパ (ད
མ་པ་རྒྱ་ཕུ་པ་), ドペン・タシ (འབྲོ་བན་བཀྲ་ཤིས་)

ガムポパの名は、ミラレーパが亡くなる前の六弟子の箇所で綴られる。一方で『道説示』には、ミラレーパの八大弟子が挙げられ、太陽の如きガムポパ、月の如きレーチュンパとして2人が別格に扱われ、残りは星の如き弟子としてゲンゾンを含む6人の弟子の名が綴られるという書き換えが行われている¹⁹²。また、『甚深伝』では、奥書を除いて本文の話の中では、ゲンゾンの名前は執筆者としてしか見られない¹⁹³。レーチュンパはミラレーパに師事する一方で、自らインドへと赴きナーローパの弟子のティプパを初めとする諸師たちから教えを授かった。その際、先に確認した通りミラレーパの師マルパがナーローパから全て授かることの出来なかった「無身ダーキニーの法」の残りを初めとする教えをレーチュンパはミラレーパに授けた。人々はレーチュンパはインドにも行った上、ミラレーパにはない法を持っていると言って、ミラレーパをぞんざいに扱い、レーチュンパを上に見ることがあったようである¹⁹⁴。教団としてのカギュー派を築いたガムポパと、インドに赴いて教えを授かったレーチュンパに挟まれて、ゲンゾンの存在は影を薄めていった。

¹⁹² ཉི་མ་ལྷ་སྤྱི་མཉམ་མེད་དཀའ་པོ་འཛིན་པོ་ཆེ། ལྷ་བ་ལྷ་སྤྱི་གྲང་ཐང་གོ་རྩ་རྒྱུད་དོན་མཁའ་པ་རྒྱ་སྐར་ལྷ་སྤྱི་ཕྱི་ལུང་གི་ངན་ཆོང་སྒྲོན་པ་བྱང་རྒྱུ་ལྷ་པོ། ལྷ་པོ་ལྷ་པོ་སྐྱེ་གཤེགས་ཁའི་སྒྲོབ་མ་ལོད། མཛོད་བཀྲ་ཤིས་བན་རྩ་མཐུང་པ་། གཉི་ཤང་གི་ཁྱིའ་རྩ་མཐུང་པ་། ལྷ་སྤྱི་འབྲི་སྒྲོལ་རྩ་མཐུང་པ་། རག་མའི་རྩ་མཐུང་པ་སངས་རྒྱལ་སྤྱི་བས་ཏེ་ཐུགས་ཀྱི་སྤྱོད་བཀུར་ (『道説示』 869)

¹⁹³ ツァンニョンの『十万歌』には、「ゲンゾン・トンパと出会われた話」として1つの章になっているが、この話は『甚深伝』に収録されているゲンゾン・チャンチュプ (ངན་ཆོན་བྱང་པ་རྒྱུ) の話の後に付け加えるようにして、ミラレーパとゲンゾンとの出会いが書き加えられている (『十万歌』 353-363)。

¹⁹⁴ དེ་ནས་ཆེ་བཅུན་དང་རྩ་རྒྱུད་པ་དཔོན་སྒྲོབ་གཉིས་ལ་ཕྱི་ལུང་ལ་བཞུགས་པ་ལ། རྩ་རྒྱུད་པ་དོན་མཁའ་པ་ཆེ་མཆོད་ཅེས། རྩ་རྒྱུད་པ་རྒྱ་གར་དུ་སོང་། རྩ་རྒྱུད་པ་ལ་མེད་པའི་གདམས་ངག་གྲང་རྩ་རྒྱུད་པ་ལ་ཡོད་ཅེས་ནས། ཉམ་ནམས་ཀྱིས་ཤེཾ་ཆོ་ཆང་ཞིས་པ་རྩ་མཐུང་པ་ལོད་པ་། ཐུན་བཟང་བ་ནམས་རྩ་རྒྱུད་པ་ལ་ཕུལ། ཆེ་བཅུན་ལ་ཤེཾ་ཆོ་ཆང་སྐར་བ། རྩ་མཐུང་པ་རྩ་མཐུང་པ་ལོད་པ་། ཐུན་དན་པ་ནམས་བསྐུལ་ལོ། (『甚深伝』 407)

ゲンゾンはミラレーパから一体どのような教えを受け継いだのか。それについて、グーツァンレーパの著した『ゲンゾン伝』には、

ཇི་བཙུན་ཆེན་པོའི་ཞལ་ནས། ས་མར་པ་ལོ་རྩེ་རྒྱ་གར་དུ་བྱོན་ནས་མཁས་གྲུབ་རྒྱ་རོ་པའ་ཆེན་གྱི་གདམས་པ་ཐམས་ཅད་ཆང་བར་ཁྱུས་པ་ཡིན། དེའི་ནང་ནས་ཀྱང་ཁྱད་པར་ཅན་གྱི་གདམས་པ་བརྒྱད་ལ་སོགས་པ་ནམས་ཁྱོད་ལ་སྟེར་བ་ཡིན་གསུངས་ནས། ཁོ་ལོ་ལ་བྱུང་བ་གང་འབྱོར་གནང་བ་ཡིན། དེ་ལས་ཀྱང་འདི་ཡང་སྟོང་བ་དེ་མཆོག་སྟན་བརྒྱད་བྱ་བ་ཡིན་གསུངས་ནས།.....ཁྱད་པར་སྟན་བརྒྱད་ཡིད་བཞིན་འོར་བུའི་གདམས་པ་འདི་ང་མ་ཡིན་པ་གཞན་སུ་ལ་ཡང་མ་གནང་བ་ཡིན། ཇི་བཙུན་རས་རྒྱུང་པ་ལ་རེས་གནང་བ་སྐད་ཀྱང་གསུང་། རེས་མ་གནང་བ་སྐད་ཀྱང་གསུང་གིན་གདའ་གསུང་ངོ།

ミラレーパは「父マルパ翻訳師はインドへと赴き、賢者であり成就者である大ナーローパから一切の教誡を授けられた。その中でも特別な8つの教誡などをお前に授けるとおっしゃって、私（ミラレーパ）に壺を満たすように全て授けてくださった。その中でもこれはさらに重要なものであるチャクラサンヴァラの口伝と言うのだ」とおっしゃり〔中略〕特に「口伝如意宝珠の教誡」は、私（ゲンゾン）以外の誰にも他には授けられなかった。尊者レーチュンパに一部授けられたともおっしゃった。少しも授けておられないともおっしゃった。（『ゲンゾン伝』400-401）

また、『青冊』には、

ཇི་མི་ལའི་གདམས་ངག་ཐམས་ཅད་རྒྱུད་དང་འབྲེལ་བ་ཐབས་ལམ་གྱི་གདམས་ངག་དང་། བྱིན་རྒྱལས་དང་འབྲེལ་བ་སྟན་བརྒྱད་གྱི་གདམས་ངག་གཉིས་སུ་འདུས། དེ་ལ་སྟན་བརྒྱད་གྱི་གདམས་ངག་འདི་གཞན་ལ་བྱིན་པ་མེད། ཇི་བཙུན་རས་རྒྱུང་པ་ལ་བྱིན་པ་སྐད་ཟེར་གྱི་འདུག ཁོ་ལོ་ལ་ཇི་རྒྱ་རོ་པའི་ཆོས་བརྒྱུད་ཆང་བར་གནང་བ་ཡིན་གསུངས་ནས།
尊者ミラレーパの教誡の全ては、口伝と関係のある方便道の教誡と、加持と供養の口伝の教誡の2つからなる。そのうち口伝の教誡は他に与えず、尊者レーチュンパに与えられたということだ。私（ゲンゾン）には尊者ナーローパの8つの法を全て授けてくださった。（『青冊』536）

とある。「ナーローパの8つの法」をゲンゾンが特に教わったというその法とは、上の『ゲンゾン伝』に記されていた「特別な8つの教誡」と同じものと推測される。しかし管見の限り、ナーローパ、マルパ、ミラレーパの伝記に8つの法に関する記述は見られない。

『*བྱི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚུལ་མཛོད་ཆེན་མོ་*』には、「ゲンゾンの口伝」として2冊が収められているが、その中の『*ངན་རློང་སྤྲོན་བརྒྱུད་ལས། དམ་ཚིག་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་*』において8つの三昧耶戒が説かれている（*བྱི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཚུལ་མཛོད་ཆེན་མོ་* vol.64. 494-512）。これはゲンゾンがミラレーパから授かった教えと奥書に記されるが、その開始の部分に、

ནམོ་རད་ན་གུ་རུ། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་གསང་ཐུགས་སྤྲོན་བརྒྱུད་ཀྱི་གདམས་ངག་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། །དེ་ལས་འདིར་བསྐྱུང་བྱ་གཙོ་བོར་བསྟོན་པར་བྱེད་པའི་དམ་ཚིག་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་གདམས་ངག་བྱ་བ་ཡིན་དེ་ལ་ཕྱི་དོན་བརྒྱུད་ཡོད་པ་ལས། 妙法とラマに帰依します。「大乘の金剛乗の口伝の教誡」のうち、ここでは守るべき中心を示す「如意宝珠の三昧耶戒の教誡」についてであるが、それには8つある。

と、この教えが「如意宝珠の三昧耶戒の教誡」と呼ばれると記されている。『ゲンゾン伝』に記されていた「口伝如意宝珠の教誡」とは、おそらくこれらの三昧耶戒の教誡のことを指すと推測される。『青冊』にみられる、ゲンゾンに「ナーローパの8つの法」を授けたという記述と「口伝如意宝珠の教誡」の数が8つという符合から、ゲンゾンが授かった「ナーローパの8つの教誡」も、「8つの三昧耶戒の教誡」「如意宝珠の三昧耶戒の教誡」と同じではないかとも推測されるが断定はできない¹⁹⁵。以下、『*ངན་རློང་སྤྲོན་བརྒྱུད་ལས། དམ་ཚིག་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་*』の三昧耶戒を列挙する。

- 1) བཀའ་ཡོད་དྲན་པས་བཟུང་བའི་དམ་ཚིག་
- 2) བཀོམས་ཞིང་ངོ་སྟོན་པར་བྱ་བའི་དམ་ཚིག་
- 3) བསྟེན་པར་བྱ་བའི་དམ་ཚིག་
- 4) གསང་བར་བྱ་བའི་དམ་ཚིག་
- 5) མི་བསམས་པར་བྱ་བའི་དམ་ཚིག་
- 6) མི་འབྲུལ་བར་བྱ་བའི་དམ་ཚིག་
- 7) བཟུང་བར་བྱ་བའི་དམ་ཚིག་

¹⁹⁵ これまでに確認したように、ナーローの六法は、その教えそれぞれの独立性が高く、そもそも人によって述べる教えが違いうため、ナーローの八法とはナーローの六法に何か教えを付け加えて八つとされているのかもしれない。

8) བསྟུང་བར་བྱ་བའི་དམ་ཚིག་

これら8つの三昧耶戒の教誡は、シャン翻訳師（ཞང་ལོ་ལྷ་བ་གྲུབ་པ་དཔལ་བཟང་པོ་ ?-1177¹⁹⁶）の『སྙན་བརྒྱུད་ལམ། དམ་ཚིག་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་』によると、ナーローパの著した『རྩི་རྩི་ཆོག་ཀྱང་』¹⁹⁷の「བསེ་བ་རོ་སྟོ་མས་དམ་ཚིག་གསུམ་ལ་སྦྱར་」と、同じくナーローパの『གཞུང་རྒྱུང་』の「སྦྱབ་པའི་བསྟན་པ་རྒྱུ་མཛད་དངོས་གྲུབ་མཐར་ཕྱིན་ཟབ་དང་རྒྱ་ཆེ་གཉིས་མེད་དམ་ཐིག་ཀྱན་གྱི་གཞི་」という言葉の意味を説いたものとある（བྱི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོ་ vol.59. 397-416）。この教誡がナーローパの教えの解説だという点も、『青冊』にあった「ナーローパの8つの教誡」という言葉と一致している。

以上はゲンゾンが授かったと思われる教えについてであったが、一方のレーチュンパはどのような法を有していたのか。2011年に中国の北京から『レーチュンパの口伝』が19冊で発行された。この中には後代の弟子たちが記した作品も納められているため、どこまでがレーチュンパの言葉であるのかは不明である。また、11巻にはゲンゾンの口伝が15作品収められている。これをみると、レーチュンの口伝がゲンゾンの口伝に比べて圧倒的に多く記されていることがわかる。また、12巻はツァンニョン・ヘールカの伝記である。ツァンニョンもレーチュンの口伝の伝承者であり教えの整理を行ったため、ここに収められているのだろう¹⁹⁸。先の『青冊』には、「口伝の教誡は他に与えず、尊者レーチュンパに与えられた」と記されていたように、レーチュンパはミラレーパの口伝の教誡を受け継いでいた。また、レーチュンパはミラレーパからの教えのみならず、他の諸師から受けた教えも有していた。ミラレーパの師マルパは、9つある「無身ダーキニーの法」全てをナーローパから授かることが出来なかったため、残りの教えを授かるようにミラ

¹⁹⁶ シャン翻訳師はニャンラル・ニマ・ウーセル（ཉང་རལ་ཉི་མ་འོད་ཟེར་ 1124-1192），コタクパ・ソナム・ギェルツェン（ཀོ་བླ་པ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་ 1182-1261），トプ翻訳師（ཐོ་བྱ་ལོ་ལྷ་བ་ 1172-1236）を含めた70人近くの師に師事した。彼はレーチュンの口伝とゲンゾンの口伝、その両方を受け継いでいる（Sernesi 2011, 184-185）。

¹⁹⁷ རྩི་རྩི་ཆོག་ཀྱང་(Karṇatantravajrapada)については、Torricelli の研究と翻訳を参照（Torricelli 1998）。

¹⁹⁸ ツァンニョンの弟子であるグーツァンレーパはབདེ་མཚོག་སྙན་བརྒྱུད་の目録を作成しているが、実際にはあまり有益ではなく、それよりもペマカルポ（པལ་ཀལ་པོ་ 1527-1592）の編纂したབདེ་མཚོག་སྙན་བརྒྱུད་ནོར་བུ་སྟོར་གསུམ་の方が資料がよく集められている（Torricelli 2000, 360-361）。

レーパに命じた。しかし、ミラレーパは修習を修行の中心に据えたため自らインドに赴くことはせずに、弟子のレーチュンパにマルパの命を託した。レーチュンパはインドでナーローパの弟子であるティプパから無身ダーキニーの法を授かり、ミラレーパへと伝えた。『青冊』によると、レーチュンパがミラレーパに捧げた教えを、ミラレーパがゲンゾンに伝え、そこから伝わった教えを「チャクラサンヴァラの口伝（བདེ་མཚོག་སྒྲན་བརྒྱད་）」と呼び、一方レーチュンパから伝わった教えを「レーチュンパの口伝」と呼ぶ¹⁹⁹。しかし、「レーチュンパの口伝」もチャクラサンヴァラの教えを含んでいるにも関わらず、なぜ「ゲンゾンの口伝」のみだけが「チャクラサンヴァラの口伝」という別名を冠しているのか。

先の『ゲンゾン伝』のマルパの言葉に、「ナーローパの8つの教誡」を「チャクラサンヴァラの口伝」と呼ぶとあった。そして『青冊』には、ゲンゾンに対しミラレーパが「ナーローパの8つの教誡」を全て授けたとあった。この2つの記述から鑑みて、「ナーローパの8つの教誡」を受け継いだゲンゾンの口伝の伝統が特別に「チャクラサンヴァラの口伝」と呼ばれるのではないだろうか。

ミラレーパはレーチュンパに口伝の全ての教誡を授けた。しかし、例外的に「口伝如意宝珠の教誡」についてはゲンゾンのみが、もしくは、少なくとも彼が特にその教えを受け継いだ。この教誡はབདེ་མཚོག་སྒྲན་བརྒྱད་ལས། དམ་ཚིག་ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་に説かれる8つの三昧耶戒の教誡のことではないかと推測される。

3.4 小結

¹⁹⁹ 「ゲンゾンの口伝」は「無身ダーキニーの口伝（ལུས་མེད་མའི་སྒྲན་བརྒྱད་）」とも呼ばれるとあるが、レーチュンパから伝わった教えの名をなぜ「ゲンゾンの口伝」の方がその名に冠しているのかという理由については、現時点では不明である。なお、Sernesi氏はབདེ་མཚོག་སྒྲན་བརྒྱད་とམཐའ་འཁོར་སྒྲན་བརྒྱད་は口伝の教え全体に使われるため、『青冊』がゲンゾンの口伝にབདེ་མཚོག་སྒྲན་བརྒྱད་の名を冠することがそもそもの間違いとしている(Sernesi 2004, 260: 2011, 181)。『日月燈明a』には、ミラからゲンゾン、ゲンゾンからレーチュンパへと伝わった口伝を「無身女の口伝」と記している。མིད་ལ་ཡན་ཆད་གོང་དང་འདྲ། དེས་ངམ་ཚོང་སྐུ་པ་ལ། དེས་གུང་གང་སྐུ་པ་ལ། དེས་རྒྱ་འཕོ་བ་ལྟ་ལ། དེས་ཇེ་བཙུན་འཕྲང་བ་ལ། དེས་ཚས་ཇེ་ཐམས་ཆད་མཆེན་པ་ལ། དེས་ན་ཆད་ཐར་དང་འདྲ། འདེན་མས་ལུས་མེད་མའི་སྒྲན་བརྒྱད་ཡིན།（『日月燈明a, 477』）しかし、『日月燈明b』ではའདེན་མས་ལུང་གི་སྒྲན་བརྒྱད་ཡིན།としているため、どちらが正しいのか不明だが、『日月燈明a』はミラをམིད་ལ་と綴っていることを考えると、こちらのテキストの方が古い可能性が高い（『日月燈明b』319）。

レーチュンパの人生も、ミラレーパと同じく苦しみから始まった。レーチュンパは母と義父による虐待から逃れて、ミラレーパに師事した。そこには出離の念を抱く種が既に蒔かれていたのである。しかし、レーチュンパは後にインドに赴いたことによって、慢心を増やしてしまった。そのためミラレーパは彼の慢心を砕くために苦心した。

ミラレーパのレーチュンパに対する歌を通しての教示法を見ると、うたわれている言葉自体は難解な言葉を含んではいなかった。そのことからミラレーパの指導方法というものが弟子に何か仏教的な知識を植え付けようとするものではなく、平易な言葉で語りつつ、自分の中から答えを導きださせる体験的な指導方法であったことが見て取れた。ミラレーパは弟子に授ける教誡を持ち合わせてはおらず灌頂も行わなかった。レーチュンパの方が、師であるミラレーパに密教の教えを伝えたことから、そのことは自明である。それでは、ミラレーパが弟子に伝えたものは何かと言えば、それはまさに体験に裏付けされた「智慧」であった。弟子の中から体験を引き出すという指導方法をミラレーパはとった。そのことは、次章のガムポパに対するミラレーパの指導方法からも、さらに明らかとなるであろう。

ミラレーパがレーチュンパに対してとった指導のもととなった教えを確認するために、マルパとレーチュンパがミラレーパに伝えた「無身ダーキニーの法」、レーチュンの口伝とゲンゾンの口伝について外観した。「無身ダーキニーの法」については、不可思議な言葉であるため、その内容までは踏み込まず、いくつかの「無身ダーキニーの法」についてのテキストの特徴と、この法がどのようにチベットへもたらされたのかという経緯を確認した。また、ゲンゾンは特に、「口伝如意宝珠の教誡」を特別に授かったと伝記に記されていたが、この教えはおそらく「8つの三昧耶戒の教誡」のことであろうと推測された。

第4章 カダムの教えとマハームドラーの融合 ーガムポパ＝ソナム・リンチェン



4.0 緒言

ミラレーパには多くの弟子がいたが、その中でもガムポパは現在に脈々と続く教団としてのカギュー派の礎を築いた人物として、重要な人物である。彼は一般に、カダムの教えとミラレーパから授かったマハームドラーの教えとを融合させて、カギュー派を築いたとされる。また、チベット全体に対する影響としては、彼の弟子のカルマパ1世ドゥースムケンパから、化身制度が誕生した。カルマ・パクシがドゥースム・ケンパの化身と認定されたことにこの化身系譜は端を発する²⁰⁰。化身制度は15世紀から本格的な広まりをみせ、現在ではカギュー派に留まらず、ボン教を含む全ての宗派で採用されている²⁰¹。

本章では、まずはツァンニョンの『十万歌』をもとにしながら、ガムポパが如何に出離の念を起しミラレーパに帰依するに至ったのかを確認する。その際、適宜『甚深伝』とも比較し、『十万歌』に現れるツァンニョンの意図について考える。そして、ミラレーパが具体的にどのような指導をガムポパに対して行ったのかを考察し、その上でガムポパがミラレーパから授かったマハームドラーの教えとはどのようなものであったのかについて考えてみたい。

4.1.1 医者から僧侶へ

『十万歌』の「聖者ガムポパの章」は、まずはガムポパについてなされたとされる様々な授記の記述から始まる。まず、ガムポパの出現は、ミラレーパの師マルパ翻訳師によって授記されていた²⁰²。

²⁰⁰ 今枝 2003, 31; Shakabpa 1967, 65参照。

²⁰¹ 15-16世紀以前には、化身制度とは本質的に異なった叔父-甥相続が取られていた。このことはカルマ派についても例外ではなく、カルマ派の総本山であるツルプ寺の座主については他の氏族教団と同様に血族の叔父-甥制度によって継承されており、血族相続と転生相続とが併存していた（今枝 2003, 31; 高橋 2013）。

²⁰² ソナム・ルンドゥブ（བསོད་ནམས་ལུང་གྲུབ་1488-1552）の『ガムポパ伝』では「前生での伝記（ཕྱིན་བྱུང་གི་རྒྱུ་མཐུན་）」と「今生の伝記（དེ་ལྟར་གྱི་རྒྱུ་མཐུན་）」の二部からなり、「前世での伝記」が全体の3分の2を占めている。奥書を見ると、འདི་དག་ནི་ཉིད་ཀྱིས་གསུངས་པའི་རྒྱུ་མཐུན་ལྟུང་བཞུགས་གསུམ་དང་། ཉེ་གནས་ཆོས་བཞི་དང་། བླ་ཁ་རིན་པོ་ཆེ་ལ་སོགས་པ་རྒྱུ་མཐུན་གྱིས་ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་བསྒྲིགས་པ་དང་། འདུལ་འཛིན་གྱིས་ཟིན་བྲིས་སུ་མཛུགས་པ་རྒྱུ་མཐུན་དང་། ཇི་མཁའ་ལྷོད་དབང་པོས་མཛུགས་པའི་རྒྱུ་མཐུན་ཆེན་མོར་གྲགས་པ་རྒྱུ་མཐུན་གྱིས་བསྒྲིགས་ཏེ། とある（『ガムポパ伝』180）。ミラレーパとのやり取りに関しては、『十万歌』をほぼ踏襲している。

ནལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱག་གཞན་པ་[བཞད་པ་]དྲི་ཏེ་དེ་ཉིད་གྱི་ཐུགས་གྱི་སྤྲུལ་མཆོག་དམ་པ་སྐམ་པོ་པ་དེ་ཉིད།
 སྤྲུལ་མཆོག་པ་ཉོ་བྱག་པ་དེ་ཉིད་ཀྱིས། རྩི་བཅུན་རང་གི་མཆོག་ལྷ་སྐྱོ་ལམ་བཀའ་[ཀ་]བཞི་བརྒྱུ་གྱི་
 མགུར་ལས་འགྲན་གྱི་དོ་མེད་དུ་ལུང་བསྟན་

瑜伽自在者シェーパ・ドルジェの最高の弟子²⁰³、聖者ガムポパは、ロダクの
 ラマ・マルパが尊者〔ミラレーパ〕の見た夢に現れた4つの柱を解釈した詩
 で「無比なる者」と予言された。²⁰⁴（『十万歌』618）

続いて、本尊金剛瑜伽母によっても、ミラレーパのもとで成長する数限りない弟
 子達の中でも、25人の成就者など太陽，月，星3つのごとき弟子たちの中でも，日
 輪のごとき最高の者であると授記されていたとあり²⁰⁵，それだけではなく，『三
 昧王経』などの多くの大乘經典にみられる記述も，ガムポパの出現を授記したも
 のであると綴られる。

ཁུད་པར་སྤྱིང་རྩི་ཆེན་པོ་པ་སྐྱོ་དཀར་པོ་ནས། ཀུན་དགའ་བོད་འདས་ནས་མ་འོངས་པའི་དུས་ན། བྱང་ཕྱོགས་གྱི་རྒྱུད་དུ་
 དགེ་སློང་འཛོལ་བྱེད་ཅེས་བྱ་བ། རྩིན་གྱི་རྒྱལ་བ་ལ་ལྷག་པར་བྱ་བ་བྱས་པ། མངས་རྒྱས་བརྒྱ་སྤྱིང་མང་པོ་ལ་བསྟེན་བཀའ་
 བ། དགེ་བའི་རྩ་བ་བསྟེན་པ། ལྷག་པའི་བསམ་པ་བསྟེན་པ། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལ་ཡང་དག་པར་ལུགས་པ། སྤྱི་བོ་མང་པོ་
 ལ་ཕན་པ་དང་བདེ་བའི་ཕྱིར་ལུགས་པ། མང་དུ་ཐོས་པ། བྱང་རྒྱལ་སེམས་དཔའི་སྤྱི་སྤྱོད་འཛིན་པ། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་
 རྒྱལ་པ་[བསྟེན་པ་]བཞེད་པ། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཡང་དག་པར་རབ་དུ་སྟོན་པ་ཞིག་འབྱུང་བར་འགྱུར་རོ། ། ཞེས་ལུང་
 བསྟན་པ་ལྟར།

特に『法華経』に、「アーナンダーよ、私が亡くなった後、北方の地に、
 『比丘の医者』と呼ばれる、昔の仏に対して特になすべきことを成し、数多
 くの仏に侍従し、善根を起こし、増上意樂を起こし、大乘に正しく入り、多
 くの衆生を利益し幸せにし、多聞し、菩薩藏を把握し、大乘を讃えて、大乘

²⁰³ 師と心の結びつきの強い弟子のこと。

²⁰⁴ 『ミラレーパ伝』第2部第4章でミラレーパが夢に4つの柱を夢見るが、東の柱はドルのツルト
 ン・ワンゲ、南の柱はシュンのゴクトン・チュードル、西の柱はツァンロンのメートン・ツンポ、
 そして北の柱をグンタンのミラレーパであるとマルパに夢を解釈される。さらに、ミラレーパが北
 の柱に禿鷹が飛び回り、その禿鷹に1羽の子どもが生まれたのを夢見たと語ったことに対して、マ
 ルパはミラレーパのもとに「無比なる者がやってくる」と授記した（『道説示』111-112）。

²⁰⁵ དེ་ནས་རྩི་བཅུན་ལ་ཅམ་ཐོ་རངས་ཞིག་[ཞིག་]འོད་གསལ་གྱི་ངང་ལ་རྩི་ཆེན་པོ་པ་སྐྱོ་མས། མི་ལ་རས་པ་ཁྱོད་ལ་མིའི་བུ་སློབ་ཉི་མ་ལྷ་བྱ་གཅིག་ ལྷ་བ་ལྷ་
 བྱ་གཅིག་ ལྷ་སྐམ་པ་བྱ་ཉེར་གསུམ་སྟེ། ལྷ་བ་ཐོབ་རང་ཡང་ཉེར་ལ། ཕྱིར་མི་ལྷོག་པའི་རྟོགས་ལྡན་བརྒྱ། ལམ་ལ་བྱོད་ཐོབ་པའི་སྤྱི་སྤྱོད་ཆེན་བརྒྱ་རྩ་བརྒྱད།
 ལམ་སྤྱི་བཞིན་པའི་རྩ་བ་འབྱོར་པོ་མི་སྤྱོད་རྩ་བ་གཅིག་ ཆོས་འབྲེལ་ཐོབ་པས་དན་སོང་གི་རྒྱུན་ལམ་ཆད་པ་རྩིས་ལས་འདས་པ་འོང་བ་ལས། ལུང་ཐང་གི་ཕྱ། ར་ལ་
 བྱ་བ་ན། ལས་ཅན་གྱི་སྤྱི་སྤྱོད་ལྷ་བ་ལྷ་བྱ་དེ་ཡོད་པས། དེའི་དོན་དུ་དེ་ཕྱོགས་སུ་སོང་[སོངས་]ཞིག་བྱ་བའི་ལུང་བསྟན་བྱུང་（『十万歌』275）

を正しく説く者が現れるであろう」と授記されたように...²⁰⁶。（『十万歌』618）

このような授記は、ミラレーパやマルパなど、他の人物についての伝記には見られなかった記述である。また、ミラレーパが亡くなった後どうすればよいかと弟子達がミラレーパの尋ねたのに答えて、ミラレーパは次のように述べた。

ངའི་བསྐྱེད་པ་འཛིན་པའི་སྤྱེས་སུ་གདམ་ངག་[གདམས་ངག་]སྤུམ་པ་གང་ཉོ་ལེན་ནིང་བསྐྱེད་པ་ཕྱོགས་བཅུར་སྤེལ་རྒྱུ་པ་
ཚོས་འདུལ་བ་ལས་རབ་དུ་བྱུང་བའི་དགེ་སློང་ལྷ་ཆེད་མིང་ཅན་ཅིག་[ཞིག་]མྱུར་དུ་ཡོང་བར་འདུག་སྟེ། འདང་
[མདང་]ངའི་མི་ལམ་ན་སུ་དེས་ཤེལ་དཀར་གྱི་སྤུམ་པ་སྟོང་པ་ཅིག་[གཅིག་]ཁྱེད་ནས། ངའི་དདུལ་དཀར་གྱི་སྤུམ་པ་
བདུད་ཅིས་གང་བ་དེ། ཁོའི་སྤུམ་པར་མི་བ་ཀྱིས་ཉོ་བ་ཅིག་མི་[ཞིག་]མིས། བ་ཆས་ཁར་སུ་སྤྱེས་སངས་རྒྱུས་ཀྱི་བསྐྱེད་པ་
ཉིན་མོ་ལྟར་བྱེད་ཅིང་། སེམས་ཅན་མཐའ་ལས་པའི་དོན་བྱེད་རྒྱུ་པར་འདུག་ཏུ་

「私の教えを受け継ぎ、教誡を余すことなく授かって、仏教を十方に広めることができ、戒律を授かり出家した、比丘であり医者の名を持つ者がもう間もなくやって来る。昨日私は、その息子が空の白水晶の瓶を持ってやってきたので、私の白銀の瓶いっぱいのお甘露を、彼の瓶にぎゅーっと注ぐのを夢に見た。父が老いた時、息子が生まれた²⁰⁷。仏教を白昼のごとくにし、限りない衆生を利益することができる。ははは」（『十万歌』625）

と、ガムポパの出現を喜んで、歌をうたった。こうしたガムポパに対する授記は、ミラレーパがガムポパの出現を予期したという記述以外は『甚深伝』には見られない。当然のことながら、ツァンニョンは時代が下がりガムポパの成した偉業を知った上で『十万歌』を書いたため、これらはガムポパの権威付けのために付け加えられた記述であろう²⁰⁸。

ガムポパは「タクポ・ラジェ（タクポ地方の医者）」とも呼ばれることから分かるように、元々は医者であった人物である。チベットのニャル地方（གཤམ་）のセワルン（སེ་བ་ལུང་）のニワ（སྤྱི་བ་）という家系に生まれた。医者である

²⁰⁶ ガムポパの『བར་རྒྱུན་]に見られる『法華経』からの引用については、望月海慧氏の研究がある（望月2007）。望月氏は、ガムポパが『法華経』から引用している箇所は、『法華経』ではなければならない必然性が感じられないと指摘する。

²⁰⁷ 「ཕ་ཆས་ཁར་སུ་སྤྱེས་」この言葉を、ツルティム・ケサン氏も退職の最終講義で引用された。

²⁰⁸ 『甚深伝』にはこれらの授記は描かれていない。

ガバル・ゲルポ（དགའ་འབར་རྒྱལ་པོ་）とヤンラ（ཡང་ལ་）の女であるサムテン・ドゥンマ（བསམ་གཏན་སྒྲོན་མ་）²⁰⁹のもとに生を受け、幼名をトンパ・タルマタク（སྒྲོན་པ་དར་མ་གྲགས་）²¹⁰と名付けられた。

父親の教育によって、ガムポパは世俗における問題の和解の仕方もよく知っていたとされる。また、15歳になった頃に古密教について学び、『根本秘密心髓（རྩ་རྒྱུད་གསང་བ་སྤྱིང་པོ་）』²¹¹『ヘールカタントラ（དྲི་རུ་ཀ་གཤམ་པོ་）』『静忿タントラ（ཞི་ཁྲི་རྒྱུད་）』『大悲幻化網タントラ（བྱུགས་ཆེ་ཆེན་པོ་དྲ་བ་འཛིན་པ་འདི་རྒྱུད་）』²¹²などにも精通していた。そして医者である父親から授かった『薬剂八支心髓（སྒྲིན་ཡན་ལག་བརྒྱུད་པ་）』²¹³の教えにも精通していた。

22歳になった時、ガムポパはその土地の有力者であった領主シャン・タルマウー（ཞང་དར་མ་འོད་）の美しい妹を妻に迎えた。その地の権力者の妹を娶っていたことから、ガムポパが世間において高い地位についていたことがわかる。

2人の間には息子と娘が1人ずつ生まれた。しかし、息子は幼くして亡くなってしまう。息子の亡骸を運んでから戻ってくると、娘も死んでしまっていた。不幸はこれだけでは終わらず、それから数日して今度は妻が不治の病で寝たきりになってしまった。医者であったガムポパは、どんな治療や祈祷をしても妻の病を癒やすことが出来なかった。長い間苦しみ、死にかけていながらも死に切れずにいる妻の姿を見て、ガムポパは彼女が今世に執着しているために死に切れないのだろうと考えて、以下のように彼女を諭した。

འདུས་བྱས་འཁོར་བའི་མཚན་ཉིད་མ་གོ་བའི་སེམས་ཅན་ཚོ་འོ་རེ་རྒྱལ་[བརྒྱལ་] བདེ་བ་མེད་པའི་[183a]འཁོར་བར་
 རྩོད་ཅིས་བྱེད་པ་ནམས་ཉོན་རེ་མོངས། ཉེ་འབྲེལ་མི་ལམ་ལྟ་བུ་ལ་གདུང་སེམས་བྱེད་པའི་འབྲུལ་བའི་སེམས་ཅན་འདི་

²⁰⁹ ཡང་ལ་ཟ'とあるがこの'は元々女性を意味するབཟའ'の添前字と添後字が落ちたもの。ラレーパの母親ニャンサ・カルゲン（མྱུང་ཟ་དགའ་རྒྱན་）の場合と同様である（クンガ教授の教示）。

²¹⁰ 『甚深伝』ではニワ・クンガ（གཉི་བ་ཀུན་དགའ་）（『甚深伝』442）。

²¹¹ 『古タントラ解題目録』No.187, P. No. 455や『古タントラ解題目録』No.457, P. No. 457に『秘密心髓』に関する論書があるが、正確には未確定。

²¹² 未確定。

²¹³ *Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā* (P. No. 5798) 参照。

ཀུན་མཐོང་བས་ང་སྒྲིབ་པ་ལྟུག་ ཁྱོད་ལུས་བྱུངས་འདི་བཞིན་དུ་[དུ་མ་]སོང་རུང་མི་འཆི་བ་འདི་གཅིག་ལ་ཆགས་
པ་ཡིན་པ་འདྲ། ཁྱོད་སྤྱི་ཡུལ་ལ་ཆགས་ན། ངས་དགེ་འདུན་གྱི་སྡེ་བཅུགས་ལ་བཞག་ ནང་གི་ནོར་ལ་ཆགས་ན་དགེ་
འདུན་ལ་བསྟེན་བཀུར་དང་སྦྱོར་བོ་ལ་སྦྱིན་གཏོང་བྱས་དགེ་བ་ལ་སྦྱར་གྱིས། ལས་ཆགས་རྒྱ་གང་ལའང་མེད། འོ་སྒོལ་
གཉིས་ཀྱང་སྦྱིན་ལས་གྱི་འབྲེལ་བས་ལན་གཅིག་[ཞིག་]འདིས་[འདོམས་]ཀྱང་། ལས་ངན་གྱི་དབང་གིས་ཁྱོད་ལ་ན་ཚ་འདི་
ཉ་བུ་བྱུང་བས། ང་སྦྱོང་ལ་ཁྱོད་རང་སྤྲུག་པ་ལས་མི་འདུག།

「有為である輪廻の本質を理解しない衆生たちは、疲れ果てている。不幸な輪廻に留まろうとする者たちは、煩悶している。夢のような親戚に心悩ませて、錯乱しているこれらの衆生全てが見えて、私は悲しい。お前はこんなに弱っていながら死なないのは、1つのことに執着しているのだろう。お前が、外の土地に執着しているのならば、私は僧侶が集まる場所を造ろう。家財に執着しているのならば、僧侶に布施し、貧しい者に施して善に用いよう。そもそも執着すべきものは何もない。私たち2人も、〔前世の〕祈願の縁で一度は出会ったが、悪業のせいでお前はこんな病を患い、私もお前も苦しい。それにお前が回復しようと死のうとも、私は本当の法を行なわないわけにはゆかない」 (『十万歌』620)

このようなガムポパの言葉に対して、妻は以下の返事を返した。

ང་ད་ལྟ་རང་འཆི་བར་འདུག་སྟེ། ཡུལ་གཞིས་ཟས་ནོར་གང་ལའང་ཆགས་པ་མིན་དེ། ལྷ་ཇེ་ཁྱོད་རང་[ཁྱོད་རང་]ལ་
ཆགས་པ་ལགས། ཁྱོད་ལ་དག་བྱད་མེད་ཀྱི་ཐབས་མི་འཆག་ ངའི་ཕུ་བོས་ཀྱང་སྦྱེལ་དེ། ལས་རང་འཁོར་བའི་བྱིས་ཐབ་
འདི་ལ་སྦྱིད་མི་[621]གདའ་བས། ལྷ་ཇེ་ཁྱོད་རང་[ཁྱོད་རང་]སྤྱིང་ནས་ཆོས་གཤའ་མ་ཅིག་[ཞིག་]མཛོད་ཅིག་

「私は、もう間もなく亡くなります。土地や家、食や財産のいずれに対しても執着してはおりません。しかしラジェよ、あなたに執着しているのでございます。あなたがおっしやられたことが本当かどうか、確認したくはありませんが、仕方がありません。私の兄も呼んで来て下さい。結局のところ、輪廻の夫婦生活に幸せはございませんので、ラジェよ、あなたは心の底から真の法を行ってくださいませ」 (『十万歌』620-621)

と、自分自身が死に切れない理由は、ラジェに対する執着であると明かした。自分が死んだ後に、ラジェが他の女と夫婦になることを妬み恐れて、彼女は身体的な苦しみに耐えてでも、今世の肉体を捨てきれないでいたのである。

そのような妻を前にしてガムポパは、「お前が治ったとしても、夫婦が離れぬことはない。死んだとしても法のみで、他の女の夫となるような法以外のことは

行わない。誓願をたてようか？」²¹⁴と述べ、さらに妻からの願いで叔父をその誓願の証人に立てた上で、経を頭に頂いて誓った。このような誓いを聞いて、彼女はやっと今世の肉体を手放したのであるが、その最後の彼女の姿が強烈である。

ལྷ་མོ་ཁྱེད་ཀྱིས་ཆོས་གཤམ་མ་ཅིག་[ཞིག་]བྱས་མ་བྱས་ང་གི་དུས་ཁྱེད་ནས་བཏུད་ཟེམ། ཕྱག་ནས་[183b]འདུས།
ཞལ་རས་ལ་མིག་གཅེ་[ཅེ་]རེ་བཏུས། མཆི་མ་ཡུལ་བ་ཅིག་[ཡུལ་བ་ཞིག་]བཏོན་ནས་དབུགས་སྤངས།

「ラジェよ、あなたが真の法をおこなうかどうか、私は墓穴から見ております」

と言って、〔ラジェの〕手を握って顔を凝視し、涙を流しながら息を引き取られた。（『十万歌』621）

ここには、男に執着し、嫉妬に身を焦がす女の姿が描かれている。そしてまた、彼女はその執着を、死んでもなお捨てるつもりはない。強くガムポパを凝視して死んでゆく姿は、恐ろしくもあり哀れでもある²¹⁵。

彼女が亡くなった後、ガムポパは約束していた通り善行を行った。まず、ガムポパは財産を3つに分割して、一部を妻の善根のために使った。そして彼女の亡がらを火葬し、〔その〕骨でツァツァ（ཙཙ）²¹⁶を作って、仏塔を建てた。そして一部は善捨し、残りは自身が法を行う糧にした。

妻が亡くなり、行ふべきことをなし終わったガムポパは法を行おうと考え独りたたずんでいた。そんな時、妻に先立たれたガムポパを哀れんだ叔父が、肉とチャンを持参してガムポパを見舞いにやってきた。2人は、膝を突き合わせて話をしたが、その時ガムポパは、「叔父さん、私は妻が亡くなったので心安らかで

²¹⁴ ཁྱེད་སྐོས་ནས་འདུག་ཁྱེད་བཟའ་མི་མེད་པ་རྒྱུ་གྱི་ཁྱེད་རིང་ས་མཁའ་ཅིག་[ཞིག་]བསྐྱུ་ལས་（『十万歌』621）このརིは否定を含む堅い誓いの意志を表す。རི（རི）の用例は、古くはソンツェンガムポ（སྤྱིང་བཙན་སྐྱུ་པོ་ 617-650）の記述に見られる（སྤྱིང་བཙན་སྐྱུ་པོ་ 48）。

²¹⁵ ミラレーパの弟子であったキラレーパこと狩人ゴンポ・ドルジェが改心する話でも、登場人物の中で一番改心が難しかったのはゴンポ・ドルジェの妻である（『ゾーナクマb』vol.1, 518-523）。

²¹⁶ ツァツァはアティシャの来藏とともに今のような型に押して作る大量生産型になったとされる。アティシャは弟子が酒を飲んだため、彼を破門したが逆に相手の恨みを買ひ、僧院に留まることができなくなってチベットにやって来た。僧侶を仲違いさせるような離間語は罪が大きいので、その罪業を清めるためにアティシャが大量のツァツァを作ったという説がある（クンガ教授の教示）。

す」と口にしたために、叔父の怒りをかい、灰を投げつけられた²¹⁷。それに対してガムポパは、

ཨ་ཁུ་བཞེད་པ་ལགས་སམ་ཁྱེད་ལག་ལྟོ་ཁ་མིང་[ཁ་སང་]མཉམ་སྦྱེལ་བའི་དཔང་པོ་ལགས་མོད། ང་ཚས་བྱེད་པར་བྱས་པ་
མ་ལགས་སམ་

「叔父さん、忘れられましたか？驚きです²¹⁸。〔あなたは〕先日の誓願の証人ではありませんか。私は法を行うと言ったではありませんか」（『十万歌』622）

と言って叔父を宥めた。その言葉を聞いた叔父は、自分の方が法を顧みていなかったと言って恥入り、ガムポパの家や財産が損なわれないようにすることを誓った。

妻にせよ叔父にせよ、ガムポパが妻の死後、他の女と婚姻関係を結ぶものと考えてガムポパを批難したが、その当人であるガムポパは、そのような考えはもとより心に無く、仏教を行うことのみを考えていたようである。ガムポパが、ポトワ・リンチェンサルのもとへ行く際に、親族に知らせることなく行ったというのは、自分の親族が世間のことのみに目を向けていることを、よく理解していたからであろう。

ポトワと謁見する際、ガムポパは法門に入らせるとともに、法衣も貸してくれるように頼んだ²¹⁹。それに対してポトパは、「私には貸し出す法衣がない。お前が持っているならば持ってきて下さい。法門にいれよう」²²⁰と返事する。それを聞

²¹⁷ གཡ་བ་はགཡ་བར་རྩུང་བསྐྱར་ལ་གཡ་བར་བསྐྱག་པ་のように用い、「全てを破壊しつくす」といった否定的な意味で用いられる。チベットでは相手を罵ったり、怒りを表したりする場合に、灰を投げつける（クンガ教授の教示）。ミラレーパの母カルゲンも、家族が苦しい状況下であるにも関わらず、ミラレーパが歌をうたっていたことに腹をたてて灰を投げつけた（『道説示』30）。

²¹⁸ ཁྱེད་ལག་だかའཁྱེད་ལག་の意味で読む。チベット語でiの母音がeの母音と、uの母音がoの母音と入れ替わることがよく見られる。また添前字、添後字の変化もたびたび起こるので、今回は意味からའཁྱེད་ལགと推測する（クンガ教授の教示）。

²¹⁹ ガムポパがポトワに謁見する件は、『甚深伝』にはみられない。『甚深伝』にもポトワの名前は見られるが、それは、ガムポパが師から聞いた、ポトワの「三世の仏を供養するよりも、ラマの毛穴を供養した方が勝る（དུས་གསུམ་སངས་རྒྱལ་མཆོད་པ་བས། ལྷ་མའི་བ་སྒྱུ་ཁྱུང་མཆོད་མཆོག་）」という言葉が本当かどうかミラレーパに尋ねたために口にしただけであって、自らポトワに謁見したとは書かれていない（『甚深伝』451）。

²²⁰ ང་ལ་ཆས་སྦྱར་བཏང་[གཏོང་]ཏུ་མེད། ཁྱེད་སངས་ལ་[184a]ཡོད་ན་ཁྱེད་ཤོག་ཆས་སྦྱར་བཏུག་གིས་（『十万歌』622）

いたガムポパは、

ཇི་ལྟར་ཐུགས་དགོངས་ལ། ང་རང་ལ་ཡོད་ན་དག་སྒྲིབ་ཐོང་ཟེར་དོན་མེད། སྤྱིར་གསང་བ་སྤྱིང་པོའི་ནང་ནས། སྤྱི་མ་ཐུགས་
ཇི་བཞི་དང་ཐུན་པ་ཅིག་[གཅིག་]གིས་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱེད་དེ། དེ་ཡང་རྟག་པ་རྒྱུན་གྱི་ཐུགས་ཇི། རང་བྱུང་ཤུགས་གྱི་
ཐུགས་ཇི། བསྐྱེད་ཞིང་གསོལ་བ་བཏབ་པའི་ཐུགས་ཇི། གདུལ་བྱའི་རྒྱུན་དང་ཕྱད་པའི་ཐུགས་ཇི་སྟེ། ཐུགས་ཇི་དེ་རྣམས་
དང་ཐུན་པས་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱེད་པར་གསུངས་ཏེ། སྤྱི་མ་ཐུགས་ཇི་ཆེ་རྒྱ་རང་མི་འདུག་བསམ། ཐོན་གྱི་[གྲི་x]ལས་
གྱི་འབྲེལ་བ་མེད་པས་དེ་ཙམ་མོས་པར་མ་གུར་དེ།

そのためラジェは御心に、（私にあるなら、貸してくださいと言うわけがない。一般に『秘密心髄』²²¹に、「4つの悲心を具えたラマが、衆生を利益する。すなわち恒常なる悲心、自然と湧き起こる悲心、励まし祈願する悲心、所化という縁に出会う悲心である。それらの悲心を持つ者が衆生利益を為す」と説かれている。〔この〕ラマは悲心が弱いようだ）と思われて、〔ラジェとポトワの間に〕前世での業の結びつきが無かったため、あまり信心が起こることはなかった。（『十万歌』622）

と、心から師に帰依することはなかったようである²²²。

ここでガムポパは一度故郷に戻り、金16サンを始めとする法を学ぶために必要
な準備を整えた²²³。そしてペン地方のギャチャクリ（ཁྱུ་ལྷགས་རི་）僧院のラマ・ギャ

²²¹ དཔལ་གསང་བའི་སྤྱིན་པོ་དེ་ལོན་ཉིད་རྣམ་པར་ངེས་པ་（P. No. 455）

²²² ミラレーパがマルパのもとで法をもとめた際に、「ラマ・リンポチェ、私はニマ・ラトゥー地方から来た罪人でございます。身口意の3つを捧げます。衣食と法の3つはラマにお任せします。今生で成仏するよう、慈悲にてお導きくださいますように（སྤྱི་མ་རིན་པོ་ཆེ་བདག་ཉི་མ་ལ་སྤྱོད་ནས་གྱི་མི་ཐུག་པོ་ཆེ་ཞིག་ལ་གསུ་པས། ལུས་ངག་ཡིད་གསུམ་ཡང་འབྱུལ། ལྷོ་གོས་ཆོས་གསུམ་ཡང་སྤྱི་མ་ལ་ལྷ། ཆོ་འདིར་སངས་རྒྱ་བ་ཅིག་ཐུགས་ཇིས་འཛིན་པར་ལྷ།）」とミラレーパがマルパに願い出ると、マルパは、「罪深いことは、私に関わりのないことだ。私のために罪を積ませたのではない。お前はいかなる罪をおこなったのか？ [中略] いずれにせよ、身口意の3つを捧げるのは良いことだ。だが、衣食と法の3つすべてはかなわぬぞ。衣食を施して欲しければ、法は他で探せ。法が欲しければ、衣食は他で探せ、そのどちらかを選べ。私から法を授かるのを選んでも、今生で成仏するかどうかは、お前の努力次第だ（ཐུག་པོ་ཆེ་ཡིན་པའི་ལུས་ངག་ཡིད་ཀྱི་དཔེ་དུ་ཐུག་པོ་སྟེ་བཏང་བ་ནི་མི་ལ། རྩོད་ཀྱིས་ཐུག་པ་ཅི་བྱས་པ་གསུང་། རྒྱུ་མཚན་རྣམས་རྒྱས་པར་ལྷས་པས། འདུག་གང་ལྟར་ན་འད་ལུས་ངག་ཡིད་གསུམ་འབྱུལ་བ་དེ་བཟང་། ལྷོ་གོས་ཆོས་གསུམ་ཀྱན་མི་ཡོང་། ཡང་ན་ལྷོ་[58]གོས་སྤྱིར་ཆོས་གཞན་ནས་ཆོས། ཡང་ན་ཆོས་སྤྱིར། ལྷོ་གོས་གཞན་ནས་ཆོས། དེ་གཉིས་འདོམས། ངས་ཆོས་སྤྱིར་བ་འདས་ན་ཆོ་འདིར་སངས་རྒྱ་མི་རྒྱུ་འདྲ་རང་གི་སྤྱིང་རུས་ལ་རྟག་ལས་）」と、厳しいことを言われたにも関わらず、ミラレーパがマルパに対して強い信心を起こしたのとは対称的である（『道説示』57-58）。師と弟子の結びつきには前世での業の結びつきが必要と書かれているが、マルパとミラレーパに関しては、それも言及されていない。

²²³ マルパが最初ネパールとインドに向かったときの資金が18サンだったことを考えると、16サンという金額は決して少なくない。

チイルワ (ཁྱེ་མཆོག་པ་) のもとで比丘戒を受け、ソナム・リンチェン (བསོད་ནམས་རིན་ཆེན་) の法名を授かった。それからゲシェー・シャワリンパ (གཤེགས་པ་) とチャ・ドウルワ・ジンパ (བྱུ་འདུལ་པ་འཛིན་པ་བཙུན་འགྲུས་འབར་ 1079-1154) の2人から『莊嚴經論』『現觀莊嚴論』『阿毘達磨俱舍論』など多くの法を聴聞し、マンユル (མིང་ཡུལ་) のロデン・シェーラップ (སྟོན་ལྷན་ཤེས་པ་) のもとで、喜金剛、秘密集会などのタントラの論説や灌頂、教誡などを多く授かった。特にゲシェー・ニユクルムパ (སྟུག་རུམ་པ་) とギャチャクリワ (རྟུག་ཇམ་རིན་པ་) の2人からカダム派の法を全て聴聞した。これらの教えが、出家者としてのガムポパの礎である。

ガムポパ元来の性格として、「智慧と悲心が非常に大きくて、吝嗇と貪欲は非常に小さく、信仰心と精進が非常に強くて、懈怠と怠惰は非常に弱かった」²²⁴。そのためガムポパは日々、聞思修に励んだ。それからしばらくして、ガムポパはヴィジョンの中でミラレーパと出会った。ガムポパの心境²²⁵に、青くて²²⁶身体が大きく、破れた麻布を肩にかけて、藤の杖を手にした行者が現れた。彼はガムポパの頭に手を置き、唾を吐いて去って行った。すると止 (གཞིག་ནས་ śamatha) の良き三昧があった。その上、観 (ལྟག་མཐོང་ vipaśyanā) に対する確定が生じたとの思いと、楽の感覚が生じて、智慧が集中するということが起こった。

このことを不思議に思ったガムポパは、他の比丘にこれらの出来事を話すが、比丘に瑜伽行者や俗人のヴィジョンが現れることはペカル²²⁷の化身であるので、障碍が生じる危険があると諭され、ケンボ²²⁸のもとで白不動のルンを授か

²²⁴ ང་ཤེ་དེ་ཉིད་ཤེས་པ་དང་སྤྱིང་ཤེ་ཤིན་དུ་ཆེ་བ། སེར་སྣ་དང་འཛིན་ཆགས་ཤིན་དུ་རྒྱུད་པ། དད་པ་དང་བཙུན་འགྲུས་ཤིན་དུ་ཆེ་བ། ལེ་ལོ་དང་སྟོམ་ལས་ཤིན་དུ་རྒྱུད་པས། (『十万歌』623)

²²⁵ thugs nyams. 心の感覚。

²²⁶ ミラレーパは修行を行った際に食料が全くなかったため、イラクサを煮た汁ばかりを飲んで身体が青色になってしまったと言われる。しかし、乾燥させたイラクサはカム地方などでは料理に用いられるそうである (ジャンパ・ドゥンドゥブ氏の教示)。

²²⁷ བེ་དགའ་はもともとチベット語のགཞུག་ལག་ཁང་を示すサンスクリット語のbih'araka'pe harに変化し、pekar, pedkarと変化したものと考えられる。チベット語ではiの母音がeに、uの母音がoに変化することがたびたび起こるが、ここもその規則にのっとっている (クンガ教授の教示)。

²²⁸ མཁའ་པོ་には比丘に戒律を授ける人の意味と、寺院の座主の両方の意味がある。戒律を授けるためには15の条件を備える必要がある (『トウンカル辞典』425-426)。

り、集会で僧侶たちにトルマ（གཏོར་མ་）の加持を頼むように助言された。しかし、その結果、ガムポパはますます瑜伽行者のヴィジョンをみるようになった。

そこで、ケンボのもとで白不動のルンを授かり、僧侶たちにトルマギャツァ²²⁹の儀式を頼んだ。そうして修行したので²³⁰、先の瑜伽行者の往来が徐々に多くなった。

4.1.2 ミラレーパを目指して

ガムポパはヴィジョンの中ではミラレーパの存在を感じながらも、未だそれが誰かわからないままだった。そんなある日、乞食たちが話をしている会話を耳にして、ミラレーパの存在を初めて知った²³¹。乞食たちの会話から尊者の名前を聞いたガムポパは、強い信仰心から卒倒してしまった。ガムポパは全財産の半分を渡す代わりに、尊者のもとまで道案内するように乞食に頼んだ。ここで、1つ注目すべき点は、ガムポパをミラレーパのもとへ導く役割を担ったのが、世間的には地位が低く、むしろ蔑まれる存在である乞食であったという点である。ガムポパはそもそもの家系が医者であり、その上出家者という世間において二重に敬われるべき存在である。このことは、後にミラレーパから、「医者である驕りを捨てよ」と諫言されることにもなるが、ガムポパはまず、世間的な立ち位置を捨て去る必要があった。

尊者を探して旅立つ前に、ガムポパは1つの夢をみた。

དེའི་རུབ་དགོན་མཆོག་ལ་མཆོད་པ་ལུ་ཅིང་[ཞིང་]གསོལ་བ་[629]བདུབ་པའི་མཚན་ལམ་ན། རག་དུང་རིང་པོ་ཞིག་
བུས་པའི་སྒྲིབ་ཀྱིས་འཇུག་བུའི་གླིང་ཁུབ་པས། དིང་སང་[དེང་སང་]དབུས་གཙང་གཉིས་ན་དུང་འདི་བས་སྒྲ་ཆེ་བ་མེད་
བུས་པ་དང་། ཡང་ན་མ་མཐའ་རྟེན་མེད་པ་ལ་ང་པོ་ཆེ་ཞིག་བདག་པ་བརྟུངས་པས། སྒྲ་ཆེ་ཞིང་སྒྲ་བ་ཡང་དག་
པ་བྱུང་བ་ལ། མི་དང་རི་དྲགས་དཔག་ཏུ་མེད་པ་ཉན་ཅིང་འདུག་ མོན་མོ་འདྲ་བའི་བྱད་མེད་ཅིག་ན་ཟེ། མི་འདི་ཆོལ་ང་
བརྟུངས་[རྟུངས་]། རི་དྲགས་འདི་ཆོལ་འདི་བྱེན་ཟེར་ནས། འོ་མ་ཐོད་པོར་གང་བྱིན་བྱུང་། འདིས་རི་དྲགས་འདི་ཙམ་མི་

²²⁹ གཏོར་མ་བརྒྱ་ཙུང་ 本尊，福田，出世間の11の賓客に供物を捧げる儀式。『གཏོར་མ་བརྒྱ་ཙུང་འཁྱུང་ལུགས་』
(TBRC W23903) 参照。

²³⁰ བསྟེན་པ་བསྟུལ་བ་を直訳すると「本尊に近づく」だが、そこから「修行をする」の意味になる。

²³¹ これらの会話の文章は、現在の中央チベットの言葉ともまた違う。11世紀のチベットで話されていた一方言がそのまま書かれているのではないかと推測されるが、『甚深伝』には『十万歌』ほど詳しく会話が描かれていないため、ツァンニョンの時代の言葉であるのか判別できない（『甚深伝』443-444）。

ཁྱེད་བྱས་པས། ཁྱོད་རང་འཁྱུང་དང་རི་དྲགས་འདིར་མ་ཟད། རིགས་དྲག་གི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཁྱེད་ཏེ་[དེ]འོང་།
ང་ནི་ཉི་མ་རྒྱལ་ཕྱོགས་སུ་འགྲོ་བེད་སོང་བའི་མཚན་ལྷན་བྱུང་ངོ་། །

その夜、三宝に供物を捧げて祈願された。すると夢に、〔ラジェが〕ラク
ドゥン²³²を吹き鳴らすと、その音が世界を満たした。そこで、

「今、ウーとツァンの2地方で、このドゥンより大きな音はない」

とおっしゃった。それから、支えるものがないのに空に引っ掛かっていた大
きな太鼓を叩いた。するとその音は大きく、本当に耳に心地よかったので、
無数の人と動物が聞き入っていた。モン²³³の女性らしき人が、

「この者たちのために太鼓を叩きなさい。この動物たちにこれを与えな
さい」

と言って、乳で満たされた頭蓋骨を渡してきた。

「これではこの動物たちには足りません」

と言うと、

「あなたがお飲みなさい。そうすればこの動物たちだけでなく、六道の一切
衆生に行き渡るでしょう。私は西方へ行きます」

と言って去って行くという夢の兆しがあった。

以上の夢を、ガムポパは後になって解釈して、

ཕྱིས་ནི་ཉིད་གྱི་ཞལ་ནས། ད་ལྟ་སྟོན་དང་མི་ལྡན། ས་ལམ་རིམ་གྱིས་སྟོང་བ་ནམས། ར་ལ་ཉན་པའི་མི་ནམས་སུ་འདུག
བཀའ་གདམས་གྱི་སྒྲ་མ་ནམས་ཀྱང་བྱིན་ཆེ་བར་གདུ། རི་དྲགས་ནམས་ངའི་རི་ཁྲོད་འཛིན་པའི་སྒྲིམ་ཆེན་ནམས་སུ་
འདུག་སྟེ། [187a]སྒྲ་མ་མི་ལའི་གདམས་ངག་ཐབས་ལམ་དང་། ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ་ཁོ་ནས་ཀྱང་སྟོན་གྱི་མི་ལམ་གྱི་ལྷས་
དེའི་ཁར་སོང་[ཡོང་]

「今は器ではなく、地と道²³⁴を順々に学ぶ者たちは、太鼓を聞いた者たちで
ある。カダム派のラマたちも恩深い。動物たちは、私の〔修習した〕山中で

²³² 銅で作った長い笛。

²³³ 現在の区分でいくと、インドのアルナチャル・プラデシュ州周辺地域。モンの歴史について
は、Aris 1978を参照。

²³⁴ ས་はས་དང་ལམ་で十地と五道の意味にもとれるが、前の文章にくっついてམི་ལྡན་ས་と読むこともでき
る。その場合ས་はལ་やམ་と同じような働きをしていると考えられる。そのようなས་の使用例は、他の
文中にもしばしば見られる。ས་をམ་の意味で読むならば、ここは「道次第を学ぶ者たち」の意味に
なる。

修習する行者たちだ。ラマ・ミラレーパの教誡という方便と、マハームドラーだけで以前の夢の兆し通りとなった」（『十万歌』629）

と語った。カギュー派において夢は重要な意味を持つ。ナーローの六法で夢について説かれるが、それとは別にカギュー派では授記として夢の内容が度々語られる。ここで、ガムポパが渡された乳を飲めば、目の前の動物たちだけではなく、六道の一切衆生に行き渡ると書かれている。この考え方はまさに、一切衆生のためにまずは自身が仏となろうと志す、大乘の考え方に他ならない。

乞食に導かれ、ガムポパはミラレーパのもとを目指したが、途中で乞食に見放されてしまった。案内人を失ったガムポパは困難に直面した。すると、乞食が「息子よ、ここに着いたことを間違いと思わずに、示した通りの道を行きなさい」²³⁵と言って、ガムポパを慰めるということがあった。その物乞いは、尊者ミラレーパの化身であると人々によって信じられた。ミラレーパの化身が、なぜ乞食である必要であったのか。それはやはり、ガムポパが世間八法の価値基準を捨てる必要があったからではないだろうか。

一心不乱にミラレーパを探し求めたガムポパは、道の途中で病に倒れてしまった。助ける人もいないまま2日間を過ごしたガムポパは、

དེས་ཐུགས་དགོངས་ལ། ང་སྤྱི་བ་འདིར་ཇེ་བཅུན་དང་མ་མཇུག་གི་རྟིང་ལ། ཕྱི་མ་ཇེ་བཅུན་གང་དུ་བཞུགས་པའི་ཞབས་
 གུང་དུ་སྤྱི་བ་ཏེ་ཐུགས་ཡིད་གཅིག་དུ་འདྲེས་པར་ཤོག་ཅེས་སྒྲོན་ལམ་དང་། འདི་ཕྱི་བར་དོ་གསུམ་དུ་རེ་ས་ཇེ་[631]བཅུན་
 མིན་པ་མེད་ཅེས་སྤྱན་རླབ་མང་པོ་བཅིལ་ཞིང་གསོལ་བ་ཕུར་ཚུགས་སུ་བཏབ་པོ། །

そのため御心に、（私は今生で尊者にお会いすることはできなかった。しかし来世では、尊者がどこにいらっしゃろうともそのもとに生まれて、仲睦まじくなれるように）と祈願し、（今生、来世、中有の3つで頼れる方は尊者をおいて他にはおられない）とむせび泣いて一心に祈願された。（『十万歌』630-631）

と、今生でミラレーパに会うことを断念して、来世に会えるようにと祈願を行った。すると、そこにカダム派の学者が現れて、ガムポパは一命を取り留めた。こ

²³⁵ ལུ་ཚ་བསྐྱབ་སྤྱི་བ་ཏེ་འདྲེས་པར་ཤོག་ཅེས་སྒྲོན་ལམ་དང་། འདི་ཕྱི་བར་དོ་གསུམ་དུ་རེ་ས་ཇེ་[631]བཅུན་མིན་པ་མེད་ཅེས་སྤྱན་རླབ་མང་པོ་བཅིལ་ཞིང་གསོལ་བ་ཕུར་ཚུགས་སུ་བཏབ་པོ། །（『十万歌』630）

れは後にミラレーパが語ったところによると、ミラレーパが三昧によって加持したためにガムポパは飢えることはなかったという²³⁶。

ガムポパは数々の苦勞を乗り越えてミラレーパの居所を突き止めたが、その直前に会った施主の女性の話から、ミラレーパがガムポパの出現を予言していたことを知らされた。そのことを知ったガムポパは、慢心を起こした。そのことが分かったミラレーパは、半月の間ガムポパと会わなかった。驕り高ぶるという驕は随煩惱の1つである。

師が弟子の資質を正しく見て、弟子に起こった煩惱や悪業の対治を指導することが重要である。ミラレーパがマルパのもとで法を求めた際に、ミラレーパはまず築城作業という苦行を行じなければならなかった。しかしこれは、マルパがミラレーパを好いていたか嫌っていたかの話ではなく、ミラレーパが積んで来た悪業を清めるためにマルパがとった方策である。これらの例からもわかるように、師は弟子の過失をよく見て、正しく導く存在であることが求められる。

4.1.3 ミラレーパの導き

半月の間、洞窟の中で過ごしたガムポパは、やっとミラレーパに謁見することを許された。しかし、その際もミラレーパは直ちに会うのではなく、まずはレーチュンパとシバウーを神通力によって自分と同じ体に見えるようにした。そのため、ガムポパはどれが本当の尊者かわからなかった。ミラレーパがこのような行動を取った理由はいくつか考えられる。1つはガムポパ自身の素質を試すため。もう1つは、ガムポパの驕りを砕くため。また、ミラレーパ自身の神通力を示すことによって、ミラレーパに尊敬の念を抱かせ、法を信仰させるためや、法を得難き貴重なものと思わせるためなど、いくつかの理由が考えられる²³⁷。マルパにせよ、ミラレーパにせよ法を簡単に得ることはできなかった。マルパも三度目の訪印の際、ナーローパを探し求めて、インドの各地をさまよい歩いた。そのときマルパもナーローパから、法を行うためには苦行が必要であることを諭されている。

²³⁶ ミラレーパ自身も、ラプチガン (ལཱ་ཕྱི་གང་མ) で瞑想をしていた時、大雪が降って食料が途絶えてしまった。その時、村人たちはミラレーパが亡くなったものと思って追善供養を行った。その功德によって、ミラレーパは瞑想中も飢えることなく、瞑想に勤しんだ。

²³⁷ このエピソードは『甚深伝』には見られない。

3人のミラレーパのうち、どれが本物であるかガムポパは見分けられなかったため、レーチュンパが、中央が本物であることを教えた。ガムポパは、持参していた16サンのマンダラと、一塊の茶を捧げた。マルパがインドに法を授かりに行った際にも、金がなければ法を授かることは出来なかった。このことから、チベットでもインド同様に法を授かる際には金が必要だったことがわかる。ミラレーパは、そのマンダラの中心の金を空へと放って、マルパに報じたが、それ以外の金は受け取らなかった²³⁸。

この時ミラレーパは、頭蓋骨の椀にチャンを満たし、まずは自分が口にして、その残りを飲むように言ってガムポパに差し出した。最初ガムポパはミラレーパから椀を受け取ることを躊躇した。ミラレーパは出家者ではないため酒を飲んでも問題とはならないが、比丘であるガムポパは、不飲酒の戒律を破ることを恐れたのである。しかし、結局はミラレーパに分別することなく飲むように命ぜられて、酒を受け取り残さず飲み干した。これによって、ガムポパは全ての教誡を受け取る器であるとミラレーパに認められたのである。これは、マルパとミラレーパが出会った時、マルパがミラレーパに酒を与え、ミラレーパがそれを飲み干したエピソードと同じである²³⁹。また、ガムポパのソナム・リンチェンという名前について、「福德資糧²⁴⁰を積んでやって来た、一切衆生の宝」と三度口にし、その名前を聞いただけで人々は輪廻から解脱するだろうと思い、口にすることを禁じたと記される²⁴¹。

²³⁸ ミラレーパが金を隠し持っているのではないかと邪推した者たちもいたようである。དེར་མིད་ལ་ལག་ཐེར་མང་པོ་འདུག་ཟེར་བ་བྱུང་བ་ལ། ལེགས་སེན་ཅེ། ལྷ་མའི་རྣམ་ཐར་འདི་ལ་གསེར་ཞུའཡོད། མིང་ན་པའི་ཁ་ལ་བཟོད་ཚུགས་མེད་ཟེར། དེར་ཕྱིས་གསེར་ཞུའཡོད་ཀྱང་འ་བཟླས་ཅོ། གསེར་མེད་པར་བྱར་དགར་དོག་པོ་གསུམ་རས་ཁ་གང་གི་ནང་དུ་བདུམས་པ་དང་། ཡིག་དང་། གྲིག་མེ་ལྷགས་ལུ་བས་ཁམ་ཡོང་བ། སོས་གྲི་ཡོང་བ་ལྷག་པས་མེ་ཆ་འོང་བ། ཅེ་མོས་འབྲུག་འོང་བ་དེ་དང་། དེ་རྣམས་འདུག་པ་ལ། ཡིག་ལ་བཟླས་ཅོ་ན། ལུ་རས་འདི་གྲིག་འདིས་དུམ་བུ་བྱ་བྱིས་དང་མི་རྣམས་ཁྱེད་[499]ནས་འོང་། རས་འདི་གྲིག་འདིས་དུམ་བུ་བྱ་བྱིས་དང་། མི་མཁུང་བར་དུ་རས་ཡང་མི་འཇོད་པས་ཐམས་ཅད་ཁྱེད་ནས་འོང་བེར་བ་དང་། མིད་ལ་རས་པ་ལ་གསེར་ཡོད་ཟེར་བའི་མི་འགའ་པོ་ཡོད་མཆིས་པས་ཁར་སྐྱག་པ་ཚུག་ཅིག་ཟེར་བ་བྱིས་ནས་འདུག་པས། རས་པ་ཐམས་ཅད་སྐྱག་པའི་ནང་ན་གད་དེར་ཅེ་སོང་ངོ། ། (『甚深伝』)

²³⁹ ただし、ミラレーパがマルパからチャンを受けるというエピソードは、『甚深伝』にはみられず、ミラレーパの持ってきたツアンパをマルパが食したということが記されている。

²⁴⁰ 福德資糧 (བསོད་ནམས་ཀྱི་ཚོགས་) と智慧資糧 (ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས་) の二資糧 (ཚོགས་གཉིས་) のうちの福德資糧。

²⁴¹ しかし、これがもし本当であるならば、一切衆生を解脱に導くために広くその名前を伝えるようにするのではないかと考えられるため、この言葉の意図は不明である。名前を口にしてはならないという指示は、『甚深伝』には見られないため、おそらくは、ガムポパの名前を権威付けるためにツアンニョンが挿入したエピソードと推測される。

茶器がないという理由でミラレーパはガムポパの捧げた茶を受け取らなかったため、ガムポパ自身が茶をいれてミラレーパに振る舞った。そのことをミラレーパは非常に喜び、返礼として、レーチュンパたち茶を採りに行かせて湯を沸かし、そこに薬味として唾²⁴²を入れた。その唾によって、百味の飲食となった。ここでミラレーパは本来不浄である唾液によって茶を加持している。密教においては浄と不浄の逆転が起こるが、ここでもミラレーパは不浄を浄へと変化させた²⁴³。

その後、ガムポパと一緒にミラレーパのもとへやってきたチャユルパ（ཇུ་ཡུ་ལ་པ་）が、ミラレーパに加持と法縁を求めた。それに対してミラレーパは、「加持を失わないために、何か供物を捧げなさい」と言ったが、チャユルパは何も捧げられる物がないと嘘をついたため、ミラレーパは、

ཁྱེད་ཀྱིས་ལུས་ལ་གསེར་མང་སྒྲིམ་ནས་ཅི་ཡང་མེད་ཟེར་བ་དོ་ཚབ་ཡིན། ལར་དད་པ་མེད་པའི་བྱིན་བརྒྱབས་བྱིན་
རྒྱབས། དེས་ཤེས་མེད་པའི་གདམས་ངག་གིས་ཅི་བྱེད། དེ་བས་ཁྱེད་བལ་པོར་ཚོང་དོན་དུ་གཉེར་བ་འདུག་པས་སོང་
[སོངས་][190a]བར་ཆད་མེད་པར་བྱའོ་

「お前は身体にたくさんの金を隠していながら、何も無いと言うとは、なんと恥ずかしい。そもそも信仰なき加持と、確信の得られない教誡で何になる。それよりお前はネパールへ商売に向かっているのだからお行きなさい。障害がないようにしましょう」（『十万歌』636）

と、強く戒めた。ミラレーパ自身、マルパに法を授けてくれるよう申し出たとき、何も財産を持っていなかった。だからこそ、ミラレーパは身口意の全てをマルパに捧げたのである。このことからわかるように、法を授かるためには、必ず師を信仰して供養することが必要である。

ガムポパの修習の指導を始めるにあたって、ミラレーパはまずガムポパがこれまでどのような灌頂を受けてきたかについて尋ねた²⁴⁴。ガムポパからの答えを聞いたミラレーパは、

²⁴² ཆབ་ ここではལྷ་ཆབ་を省略した形と考えられる。

²⁴³ イエスも唾を地面にはきかけ、唾で作った泥を盲人の目に塗って目が見えるようにしたという奇跡を起こしているように、こうした聖者の奇跡には地域や宗派を超えた共通性が考え得る。しかし『甚深伝』には、この唾の記述は見られない。

²⁴⁴ この経緯は、ツォンカパがナーローの六法を授かるためには、灌頂を完全に授からなければならない例として挙げている（ツォンカパ 1999, 62）。

དྲ་ཏྲེ་མ་བཙུང་བ་ལ་མར་ཁུ་མི་ཡོང་། ཡུངས་ཀར་ལ་མར་ཁུ་ཡོང་བ་ཡིན། ངའི་[637]གདམ་མོ་ཨ་ཐུང་བསྐྱེད་མ་
[སྐྱེད་མ་]དང་། དགའ་བོ་མེད་མེད་ལོང་གིས། དེ་བསྐྱེད་པ་ལ་ཐར་གྱི་དབང་བསྐྱར་ནམས་ཀྱིས་གོ་མི་ཚད་པ་
མིན་ཏེ། རྟེན་འབྲེལ་གྱི་ཆེ་བ་ཡིན་པས། ང་རང་གི་ལུགས་ཀྱི་བྱིན་བརྒྱབས་[བྱིན་རྒྱབས་]བྱེད་དགོས་

「ははは、砂利を絞っても油²⁴⁵は得られない。白ゴマから油は取れるので
す。私のアトゥンのトゥンモを修習しなさい。今に心の本質が見えるよう
になります。それを修習するのに、以前受けた灌頂が無意味というわけではあ
りません。しかし、縁起が大切ですから、私自身のやり方で加持を行う必要
があります（『十万歌』636-637）」

と、以前の灌頂を完全に否定はしないまでも、ミラレーパ自身のやり方でガムポ
パを加持し直した²⁴⁶。ミラレーパから教誡を授かって修習を開始したが、以前の
師の言葉を思いだして、混乱してしまった。そこでミラレーパはガムポパに対し
て、見解、修習、行の諸々の重要点を教え、ガムポパの疑惑を全て取り除いてか
ら、次の歌をうたった。

ལྷ་བ་ཡིན་པར་ངེས་ཀྱིས་རང་གི་སེམས་ལ་བཏོས་[ཏོས་]། སེམས་ལས་གཞན་དུ་ལྷ་བ་བཙུང་བ་ན། བྱེད་གྱི་ནོར་ཚུལ་
[འཚོལ་]འདྲེལ་ཡང་གེ་ལྷ་མེ་སྟོན་པ་བ། བསྐྱེད་པ་[སྐྱེད་པ་]ཡིན་པར་ངེས་ཀྱིས་བྱེད་ཚོད་སྟོན་མ་བསལ། བསྐྱེད་པ་
[སྐྱེད་པ་]བྱེད་ཚོད་སྟོན་ནི་བསལ་བ་ན། རྟེན་པར་མར་མེ་འདེགས་པ་འདྲེལ་ཡང་གེ་ལྷ་མེ་སྟོན་པ་བ། སྟོན་པ་ཡིན་པར་
ངེས་སོ་བླང་དོར་རེས་མ་བྱེད། སྟོན་པ་བླང་དོར་རེས་ནི་བྱེད་པ་ན། སྐྱང་མ་རྒྱ་རུ་རྒྱད་པ་འདྲེལ་ཡང་[190b]གེ་ལྷ་མེ་
སྟོན་པ་བ། དམ་ཚིག་ཡིན་པར་ངེས་ཀྱིས་ལྷ་བའི་གདེང་ལ་ཞོག། བསྐྱེད་མེད་དམ་ཚིག་གཞན་ནས་བཙུང་བ་ན། རྒྱ་
མགོ་བྱིན་ལ་ལོག་པ་འདྲེལ་ཡང་གེ་ལྷ་མེ་སྟོན་པ་བ། འབྲས་བུ་ཡིན་པར་ངེས་ཀྱིས་སེམས་ལ་ངེས་ཤེས་བསྐྱེད་[སྐྱེད་]། །
ཐོབ་མེད་འབྲས་བུ་གཞན་ནས་བཙུང་བ་ན། སྐལ་བ་གནས་དུ་འཕྱོང་བ་[མཚོངས་པ་]འདྲེལ་[638]ཡང་གེ་ལྷ་མེ་སྟོན་པ་
བ། སྐྱེད་པ་ཡིན་པར་ངེས་ཀྱིས་རང་གི་སེམས་ལ་བྱིས། སེམས་ལས་གཞན་པའི་སྐྱེད་པ་བཙུང་བ་ན། དེ་ཡིས་རང་སེམས་

²⁴⁵ མར་ཁུ་は「溶かしバター」のことだが、この時代、この地方では油全般のことを指したと推測される。

²⁴⁶ 『甚深伝』では、ここで「『そもそもチベットの心臓に悪魔がおり、アティーシャに密教を説かせなかった』と〔尊者は〕おっしゃった。『カダム派にも密教の教誡がたくさんございます』と申し上げると、『それらは密教ではあるが口訣ではない』ལར་བོད་ཀྱི་སྤྱིང་ལ་འདྲེལ་ཞུས་ནས། ཨ་ཏི་ཤ་ལ་ཐུག་ས་བཤད་མ་བརྒྱུག་པ། མི་མང་པོ་ཐུང་དུ་བརྒྱུག་གསུངས། བཀའ་གདམས་པ་ལ་ཡང་གསང་ཐུགས་ཀྱི་གདམས་ངམ་པོ་ཡོད་ཞུས་པས། དེ་ཚོ་གསང་ཐུགས་ཡིན་ཏེ་མན་ངག་མིན།（『甚深伝』450）」と批判した。このことは、アティーシャに密教を説かせなかったドムトン（འབྲོམ་སྟོན་རྒྱལ་བའི་བྱུང་གནས་ 1005-1064）に対する批判とも考えられる。

སྒྲུབ་པ་འདྲེ་ཡང་གོ་གོ་ལྟ་ཞེ་སྟོན་པ་ལ། །དེས་ན་སྒྲུབ་པ་ཐམས་ཅད་རང་གི་སེམས་སྟུ་འདུས་པར་གདའ་ཡང་གོ་ལྟ་
ཞེ་སྟོན་པ་ལ། །

「見解を把握するには、己の心を見よ
心と別に見解を探せば
小人²⁴⁷の財産を探すようなもの。ああ²⁴⁸、ラジェ・トンパよ

修習を把握するには、昏沈と掉挙を取り除くな²⁴⁹
修習の昏沈と掉挙を取り除けば
昼間に灯明を灯すようなもの。ああ、ラジェ・トンパよ

行を把握するには、取捨に偏るな
行の取捨に偏れば
蜜蜂が蜘蛛の巣にかかるようなもの。ああ、ラジェ・トンパよ

三昧耶戒を把握するには、自信を持て
守らない誓願を他に探し求めれば
河が逆流するようなもの。ああ、ラジェ・トンパよ

果を把握するには、確信を起こせ
得なき果を他に求めれば
蛙が空に向かって跳ぶようなもの。ああ、ラジェ・トンパよ

ラマを把握するには、己の心に尋ねよ
心の他にラマを求めれば
それによって己の心を捨てるようなもの。ああ、ラジェ・トンパよ

²⁴⁷ 小さくて力持ちだが、お金を持っていないという想像上の生き物。

²⁴⁸ ཨ་འགྲུ་འདྲེ་ཨ་གོ་などと同様の呼びかけの言葉。

²⁴⁹ 昏沈と掉挙は瞑想中に起こる心の落ち込みと高揚の状態。本来瞑想においては取り除かれるべき状態である。しかし、ここでは昏沈と掉挙をそのままにせとよと述べている。「昏沈と掉挙を取り除くと、昼間に灯明を灯すようなもの」とミラレーパは歌うがこの意味は、『入菩提行論』(P.No.5272) 9章の「灯光は照らし出されるということはない。なんとすれば、灯光は暗黒におおわれているのではないからである」意味するところと同じであると思われる(中村 2004, 288)。ཇི་ལྟར་མེ་རང་གི་དངོས། །ཡང་དག་གསལ་བར་བྱེད་བཞིན་ན། །མར་མེ་གསལ་བར་བྱ་མིན་ཏེ། །གང་ཕྱིར་ལྷན་གྱིས་བསྐྱབས་པ་མེད། ། (བོད་ཀྱི་རིག་མཛེད་のデータを使用 <http://www.tibetebook.com>)

そうすれば一切の現れは己の心を集る。ああ、ラジェ・トンパよ」

(『十万歌』637-638)

と、ミラレーパは「見解、修習、行、誓願、果、ラマ」について、どのようにするべきであり、またそうしなければ過った道に進むことを例えを用いてうたった。ここでは特に修行を行う上での具体的な要点がうたわれている。「見解」として自身の心を見ないならば、そもそも金を持っていない小人に金があると思つて、探すようなことになってしまう。つまり心以外に見解を探しても、決して見解は得られないことを示唆している。次に、「修習」において昏沈と掉挙を取り除いてしまったならば、そもそも明るい昼間に灯りをともしたように無意味なものになってしまう。一般に止の修行において昏沈と掉挙は所断と説かれる。しかし、昏沈と掉挙を断じる昼のように明るくなった状態で修習しても、明るい状態で明るさを生み出しても生まれた明るさがわからなくなってしまう。そのためここでは昏沈と掉挙を取り除いてはならないと説かれている。「行」において取捨をすると、蜂蜜が蜂の巣にかかったように、平等にはならず偏った執着が生じてしまう。そのため、偏って取捨してはならないと説かれる。「誓願」においては守ることが必要である。誓願を守る自信もなく、守る気もなしに求めると、河が逆流するように本来進むべき道とは反対方向に進むことになってしまう。「果」については確信を抱く必要がある。得られない果を求めるならば、蛙が空に向かって跳び上がるように、決して果にはたどり着けない。修行を行う際も、それによって得られるであろう果について確信を持つことが重要である。そして最後の「ラマ」については、己の心に尋ねず他にラマを探すならば、己の心を捨てることになってしまう。要するにそもそも己の心がラマなのである。この歌の中には難しい言葉は使われていないが、これからガムポパが行う修習における要点がうたわれている。

以下、ミラレーパのガムポパに対する指導が始まる。

ཁུབ་དང་པོ་ཕུག་པའི་མདོར་གཅེར་བུར་བསྐྱེམས་པས་བདེ་དྲོད་རང་འབར་ལ་སོང་། ལྷ་ལངས་ལངས་གཉིད་དུ་སོང་
བས་ལུས་རྩི་བ་ལྟར་སོང་འདུག དེ་ནས་ཞག་བདུན་བསྐྱེམས་པས་བདེ་དྲོད་རང་འབར་ལ་སོང་སྟེ་རྒྱལ་བ་རིགས་ལྡེའི་ཞལ་
མཐོང་། ལྷ་མ་ལ་ལུས་པས། མིག་བཙོར་ནས་བལྟས་པས་རྒྱ་བ་གཉིས་སུ་མཐོང་བ་དང་འདྲ། འབྲུང་བ་ལྡེའི་རྒྱང་ཟིན་པ་
ཡིན། སྐྱོན་དང་ཡོན་ཏན་གང་ཡང་མིན་གསུང་[གསུངས།]། ཡོན་ཏན་མིན་གསུང་[གསུངས།]ཀྱང་བློད་པ་སྦྱོང་
[བསྦྱོང་]ནས་བསྐྱེམས་པས། ལྷ་བ་གསུམ་སོང་།

最初の夜、洞窟の入口で裸で修習したので、大楽の熱が自然に燃えた。明け方眠りに落ちると、身体が石のようになった。それから7日間修習したので、大楽の熱が自然に燃えて、五仏²⁵⁰の顔が見えた。〔それらを〕ラマに申し上げると、

「目を細めて見ると月が2つに見えるのと同じこと。五大種²⁵¹のルンを扱えるようになったのです。悪くも善くもありません」

とおっしゃられた。善いことではないと言われたが、喜びを感じて修習して、3ヶ月が過ぎた。（『十万歌』638）

上の引用のように、まずはガムポパ自身が瞑想し、そこで起こった体験をミラレーパに報告した。それに対してミラレーパは、それらの意味を順次説明した。これらの指導によって、ガムポパはルンを扱えるようになる。『ガムポパ全集』に収められている『ཡུལ་རྒྱ་ཆེན་པོ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པའི་སྒྲུབ་རིམ་』の中でも、5つのしるしとして、煙は水のルンを捉えたしるし、虫は火のルンを捉えたしるし、陽炎は土のルンを捉えたしるし、灯明は風のルンを捉えたしるし、空は空のルンを捉えたしるしであると述べられている²⁵²。しかし、これらの身体的に生じるしるしは、それを体験的に熟知している師によって説かれる必要がある。ミラレーパは瞑想体験の中で直接ガムポパを導いていった²⁵³。

このようにミラレーパに導かれながら修習を続けていたある明け方のこと、ガムポパはこれまでに経験したことの習気から生じたのではない、不思議な夢を見た。ガムポパはその夢に対して分別が生じてしまったために、疑問を晴らすべくミラレーパのもとを訪れた。ガムポパの質問に対して、ミラレーパは歌について解釈するが、以下に見られるように、夢にとらわれることの危険性をよく言い聞

²⁵⁰ 大日如来，宝生如来，無量光如来，不空成就如来，阿閼如来。

²⁵¹ 地，水，風，火，空。

²⁵² 『ཡུལ་རྒྱ་ཆེན་པོ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པའི་སྒྲུབ་རིམ་ལ་ཞུགས་པ།』 In 『ガムポパ全集』 vol. 3, 69.

²⁵³ ここで注目すべきは、それらの指導の後に、ミラレーパは毎回、「それら自体は悪でも善でもない」とガムポパに語り聞かせた点である。田中公明氏は、これらのやり取りを引用し、瞑想によって得られた体験自体には過失も福德もないというのが、仏教の正統的見解であると指摘する。なぜならば、これらの神秘体験だけでは輪廻から解脱することが出来ないからであるという（田中1997, 175）。しかし、ヨンゲイ・ミンゲル・リンポチェが述べるように、瞑想がそもそも実際には良いとも悪いとも批判しない意識でいることを指すならば、ミラレーパが何度もガムポパに伝えたこの言葉の意味は、修習における根本を明らかにしていることになる（ヨンゲイ2011, 168）。

かせた。

སྒྲིམ་ལན་ཐལ་ལོ་ལྷ་ཇེ་བ། །སྒྲན་ལྷན་ནེ་གསོན་ལ་ཐུགས་གདང་འཛལ། །བྱ་ཟངས་དཀར་གྱི་ལུགས་ཀྱི་བདེ་མཆོག་གསུམ། །དབུ་རུ་སྟོད་[645]དུ་བཀའ་གདམས་ཉ་། །གནས་པ་བཟང་པོའི་ཏིང་འཛིན་མངལ། །དེ་ཀྱན་ངོ་མཚར་ཆེ་སྒྲམ་པས། །ཁྲི་ལམ་བག་ཆགས་ཉིད་འབྱལ་ལ། །ལྷས་ཆེད་དུ་བཟུང་སྟེ་ཡིད་གཏོད་པ། །བྱ་གསལ་རྒྱ་རྒྱུངས་སམ་[རྒྱུང་ངམ་]བརྒྱ་བ་ལགས། །མདོ་རྒྱུད་བསྟན་བཅོས་མ་གཟིགས་སམ། །དེས་དོན་པ་ལོ་ལྷན་པ་ནས། །ཁྲི་ལམ་ཡང་དག་མ་ཡིན་ཏེ། །གསོག་དང་གསོབ་དང་ཡ་མ་སྒྲ[བརྒྱ]། །སྟིང་པོ་མེད་ཅེས་ཐུབ་པས་གསུངས། །དེ་བཞིན་སྒྱུ་མའི་དཔེ་བརྒྱད་ལས། །གོང་དང་མཚུངས་ཏེ་རྒྱས་པར་གསུངས། །དེ་དོན་ཐུགས་སུ་མ་བྱོན་ནས། །འོན་ཀྱང་ད་རེས་མཚན་ལྷས་དེ། །མ་འོངས་ལུང་བསྟན་ངོ་མཚར་ཆེ། །ང་ཁྲི་ལམ་འབྱོངས་པའི་རྣལ་འབྱོར་པ། །སྒྱུ་མའི་ངོ་སྟོང་འཆད་པ་ཤེས། །མགོ་ལ་ལྷ་དཀར་བྱོན་པ་དེ། །ལྷ་བས་ཡས་མར་འབུབས་པའི་བད། །རྒྱ་མའི་དར་ཆག་བདུབ་པ་དེ། །ཆོས་ཉིད་ཟབ་ཅིང་ཕྲ་བར་བསྟན། །.....བྱ་ཁྲི་ལམ་མི་ངན་ཁྲི་ལམ་བཟང་། །དུས་ཤིག་མར་འབྱུང་བ་[འབྱུང་བར་][195a]ལུང་བསྟན་པའི། །ལྷས་དགེ་བར་བཤད་པ་ཆོས་ཀྱི་བད། །ལར་ཁྲི་ལམ་མདོན་སུམ་གང་ལ་ཡང་། །མཚན་མར་བཟུང་ན་བར་ཆད་ཡིན། །སྒྱུ་མར་ཤེས་ན་ལམ་དུ་འབྱུང། །ཁྲི་ལམ་མི་ཤེས་འཆད་མི་ཤེས། །བཟང་ཁྲིས་ངན་ལྷས་སྟེག་པར་བཤད། །ཁྲི་ལམ་སྦྱངས་པ་མདོན་གྱུར་ནས། །ངན་ཁྲིས་བཟང་ལྷས་དགེ་བར་བཤད། །ལར་སྟོན་དང་ཡོན་ཏན་གང་ལ་ཡང་། །མཆོག་དུ་མ་འཛིན་རིགས་ཀྱི་བྱ། །ཁྱོད་དགེ་སྟོང་གི་ཐུགས་ལ་དེ་ལྷར་ཞོག །

「返答の詩が口をつく， ラジェよ

注意深く聞いて， 心を集中させよ

息子はザンカル流²⁵⁴のチャクラサンバラを学び
ウーの上方でカダム〔の教え〕を学んだという
良き場所で修習した三昧をもつ

それは全て素晴らしいと思うが
習気から現れた夢の
兆しをわざわざ捉えて， 心奪われるとは
息子よ， 本当に知識がないのか， 嘘をついているのか
顕密の論書をご覧にならなかったか

了義の波羅蜜において
夢は真実ではなく
空虚で空ろで無意味であり
真髓がないと釈迦牟尼は説かれた

²⁵⁴ ツォンカパ 1999.78-79参照。

同じく幻についての8つの喩え²⁵⁵で
前と同様に広く説かれた
その意味がおわかりにならなかったか

しかし、今回のその兆しは
未来の授記であるので素晴らしい
私、夢に精通した瑜伽行者は
幻の意味を説くことができる

[中略]

息子よ、夢は悪いものではなく良い夢である
後に起こることを授記した
良き兆しであると説いたが
そもそも現われたどんな夢も
相として捉えれば障害となり
幻と知れば道となる

夢の本質を知らない者は説くことが出来ない
良き夢は悪い兆しで悪と説く
夢に本当に精通したならば
悪い夢は良き兆しで善と説く
そもそも、どんな悪いことも良きことも
最高であると思っはいけない、善男子よ
あなたは比丘の心にそうとどめよ」（『十万歌』644-648）

と、まずはカダム派の僧侶でありながら夢に分別心を起こし、錯乱してしまった
ガムポパをミラレーパは戒めた。その言葉には、少々皮肉を含んでいるように見

²⁵⁵ 幻についての譬えについては、幻、水面の月、錯覚、陽炎、夢、やまびこ、尋香城、手品、
虹、稲妻、水泡、鏡像の12の譬え（ཡེ་ཤེས་དོན་ཀྱན་ལས་བདུས་པ་ P.No. 84）や、星、眼病、灯明、幻、朝
露、泡、夢、稲妻、雲の12の譬え（འཕགས་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་པ་རྣམ་ཏུ་བྱིན་པ་དོན་གཙོད་པ་ P.No. 739）などがあるが、
8つの譬えについては未確定（ཁང་དཀར་ 1994, 369参照）。レーチュンパの口伝の中にも幻の12の喩
えについての教えが見られる（『སྒྲུ་མཁའི་དཔེ་བཅུ་གཉིས་』 In 『レーチュンパの口伝』 vol.7, 90-94）。

える。その後、夢を解釈し、今回の夢は将来の授記である素晴らしい夢としながらも、やはり修行の場合と同様にそこに分別を起こしてはならないとガムポパに喚起した。その上でさらに、以下のようにガムポパに語った。

ལར་བུ་ཁྱོད་སྒྲོམ་ཆེན་བཤའ་མ་ཅིག་[གཤའ་མ་ཞིག་]བྱེད་ན། མི་ལམ་གྱི་མཚན་ལྟ་ལ་མངོན་ཞེན་མ་ཆེ་ཅིག་[ཞིག་]
བདུད་འཇུག་པ་ཡིན་ནོ། ། སྤྱི་མཐོང་གསུང་དང་རང་གི་ཞེ་བཅད་མ་གཏོགས་པ་གཞན་གྱི་གཏམ་གྱི་ཆེས་སུ་མ་འབྲང་
སེམས་སོ་མི་ཟེན་པའི་རྒྱ་ཡིན། གཡས་གཡོན་གྱི་གྲོགས་གྱི་སྒྲོན་ལ་མ་ལྟོ་བློ། ངན་རྟོག་མ་མང་། བཅོས་བཅོས་མ་
བྱེད། གཞན་རྒྱུད་ཀྱི་བསམ་པ་མི་ཤེས་པར་ལྟོང་བ་འཕྲོག་པའི་རྒྱ་ཡིན། ལར་འོ་སྒྲོམ་དང་ལྟུང་གི་སྒྲོམ་འཆི་བར་དོ་འདི་ལ་
འཁྲུལ་བའི་སྤང་བ་འདི་མི་ལམ་མི་བཅོད་བ་[བཅོད་བ་]ཡིན། ཉིན་མོ་གང་བྱས་པའི་བག་ཆགས་དེ་ལྟ་བུ་གཉིད་དུ་སོང་ཙ་
ན་ནམ་ཤེས་ཡིད་ཀྱི་འཁྲུལ་བ་ལ་འབྲུང་བ་སྟེ། མི་ལམ་བར་དོ་སྒྲོམ་ཉིད་འཁྲུལ་བུ་བ་ཡིན། བག་ཆགས་[195b]གོམས་
པ་མཐར་ཕྱིན་པ་ལས། ལས་དགེ་ཕྱིག་གི་ཆེས་སུ་འབྲང་སྟེ་སྤྱིད་པ་བར་དོར་བདེ་སྤྱུག་གི་ཆོར་བ་ཉམས་སུ་སྤྱོད་བ་སྟེ། དེ་
དག་པར་བྱེད་པ་ལ་ད་ལྟ་མི་ལམ་དང་སྒྲོམ་སྤྱོད་པའི་ཙམ་མཐར་ཕྱིན་ནས་བར་དོ་ཡོངས་སྤྱོད་ཆོགས་པའི་སྤྱར་འཁྲེང་
འཆལ་བས་ཤུགས་ལྡང་ལ་བསྒོམས་[ལྡངས་ལ་སྒོམ་]མཛོད་

「そもそも、息子よ、あなたが正しい瞑想者になるつもりがあるならば、夢の現象に対してあまり執着してはいけません。邪魔になります。ラマのお言葉と己の確信以外、他人の話を聞いてはいけません。心の本質を確定出来ない原因です。周りの友の欠点を見てはいけません。間違った分別を増やしてはいけません。本物ではない形だけのことをしてはいけません。他人の心を分らずに墮罪を犯す原因です。そもそも私たちは今、生死の中有で錯乱した現れを夢に見て拵けています。昼間行った習気は、夜眠りにつくつと識の錯乱として現れます。夢の中有は幻で真の錯乱です。習気に慣れることが究極となれば、輪廻の中有で苦受楽受を経験します。それを清浄にするために、今、夢と幻身を訓練して、能力を完成させたならば、中有が受用身に変化することがわかるので、精を出して修習に励んでください」（『十万歌』649）

そもそも夢とは、昼間に経験したことの習気が錯乱した形で現れたものである²⁵⁶。しかし、夢のみならず、我々が現実とみなしている目の覚めている状態においても習気の薫習に慣れてしまうと、結果として輪廻の中で苦楽に陥ることに

²⁵⁶ Simmer-Brown氏はダーキニーがしばしば夢の中で修行者を助ける例を列挙する。その中でミラレーパと女性とのやり取りを引用するが、ここでもミラレーパは夢を真実と捉えることは誤りであると弟子に論じている。このことからわかるように、夢を授記と捉えることは非常に特別な場合である（Simmer-Brown 2001, 244; Kunga and Cuttillo 1986, 169参照）。

なってしまう。習気の薫習によって錯乱しないために、ナーローの六法で説かれた夢と幻身を修習する必要がある。

以上のようなミラレーパの戒めを受けて、ガムポパは中有における教誡の実践方法を尋ねた。それに応えて、ミラレーパは次の歌をうたった。

ཇི་སྒྲ་མ་རྣམས་ལ་ཕྱག་འཆལ་ལོ། རྒྱལ་བ་ལ་རྒྱུ་ཅན་ལ་སྐྱབས་སུ་མཆི། བུ་ཁྱོད་ཀྱིས་གསོལ་བ་བཏབ་པའི་ངོར། །
 ད་བར་དོ་འདི་ལ་དབྱངས་ཅིག་[གཅིག་]ལེན། སྤྱིར་ཁམས་གསུམ་འཁོར་བའི་སེམས་ཅན་དང་། སྤྱི་ངན་འདས་པའི་
 སངས་རྒྱལ་གཉིས། དངོས་པོའི་གཤེས་ལ་གནས་[650]ལུགས་གཅིག་ ལྟ་བའི་བར་དོ་དེ་ལ་མཛོད། རྣམ་ཆོགས་ཤར་
 བའི་དཀར་དམར་དང་། བཛོད་དུ་མེད་པའི་སེམས་ཉིད་གཉིས། དབྱེར་མེད་གཉེན་མའི་ངང་དུ་གཅིག་ བསྐྱོམ་པའི་
 [སྒྲིམ་པའི་]བར་དོ་དེ་ལ་མཛོད། རྣམ་ཆོགས་སྤང་བའི་འབྲུལ་སྤང་དང་། རང་སེམས་སྤྱོད་བཟེད་པ་གཉིས། གཉིས་མེད་
 ལྟན་ཅིག་སྤྱོད་པར་གཅིག་ སྤྱོད་པའི་བར་དོ་དེ་ལ་མཛོད། འདད་གསུམ་[མེད་གསུམ་]བག་ཆགས་ཆི་ལམ་དང་། །
 སང་ནས་བརྒྱུན་དུ་[རྒྱུན་དུ་]ཤེས་པ་གཉིས། སྤྱི་མ་ལྟ་བུའི་ངང་དུ་གཅིག་ ཆི་ལམ་གྱི་བར་དོ་དེ་ལ་མཛོད། མ་དག་ཕྱང་
 བོ་རྣམ་ལྟ་དང་། དག་པ་རྒྱལ་བ་རིགས་ལྟ་གཉིས། མི་རྟོག་རྟོགས་རིམ་ངང་དུ་གཅིག་ ལམ་བསྐྱོད་རྟོགས་ཀྱི་བར་དོ་དེ་
 ལ་མཛོད། ཐབས་ལས་བྱང་བའི་པ་རྒྱུད་དང་། ཤེས་རབ་ལས་བྱང་མ་རྒྱུད་གཉིས། དབང་གསུམ་ལྟན་གཅིག་
 [ཅིག་]སྤྱོད་པར་གཅིག་[འདུག] གནད་ཀྱི་བར་དོ་དེ་ལ་མཛོད། རང་དོན་ཆོས་སྤྱོད་འཕྱར་མེད་དང་། གཞན་དོན་
 གཟུགས་སྤྱོད་འགག་མེད་གཉིས། དབྱེར་མེད་གཉེན་མའི་ངང་དུ་གཅིག་ སྤྱོད་པའི་བར་དོ་དེ་ལ་མཛོད། མ་དག་སྤྱོད་
 ལུས་ཀྱི་མངལ་སྒོ་དང་། དག་[196a]པ་ལྟ་ལྟ་རྣམས་པ་གཉིས། བར་དོ་འོད་གསལ་གྱི་ངང་དུ་གཅིག་ འབྲས་བུའི་བར་
 དོ་དེ་ལ་མཛོད། །

「尊者、ラマたちに礼拝します
 殊に恩ある方〔マルパ〕に、帰依します
 息子よ、あなたが祈願したので
 今、中有について歌で応じよう

一般に、三界を輪廻する有情と
 涅槃した仏の2つは
 本性として1つ
 見解の中有はそういうものだとわかれ

様々に生じる白赤と
 言い表せない心の本質の2つは
 区別できない原初の状態においては1つ
 修習の中有はそういうものだとわかれ

様々な迷乱した現れと
不生である自己の心の2つは
無二であり俱生として1つ
行の中有はそういうものだとわかれ

昨夜の習気から起こった夢と
目覚めて嘘だと知ることの2つは
幻のような状態においては1つ
夢の中有はそういうものだとわかれ

不浄なる五蘊と
清浄なる五仏の2つは
無分別な究竟次第においては1つ
道である生起次第，究竟次第の中有はそういうものだとわかれ

方便から生じた父タントラと
智慧から生じた母タントラの2つと
灌頂の3つは俱生としては1つ
重点の中有はそういうものだとわかれ

自利である変わらない法身と
利他である滅さない色身の2つは
区別できない原初の状態においては1つ
三身の中有はそういうものだとわかれ

不浄な幻身の産門と
清浄な尊格の姿の2つは
中有の光明の状態においては1つ
果の中有はそういうものだとわかれ」（『十万歌』649-650）

ここでは、「有情と仏，白赤と心の本質，迷乱した現れと自己の心，夢と目覚め

てから夢が嘘だと知ること、五蘊と五仏、父タントラと母タントラと灌頂、法身と色身、産門と尊格の姿」が、それぞれが1つであることが説かれている。ここでの中有という言葉は、本来用いられる「中間」という意味ではなく、差別を超えた無分別の状態を表していることがわかる²⁵⁷。ミラレーパが歌をうたう前に、ガムポパを諭した言葉の中で用いられていた「中有」という言葉は、中間という意味で用いられていたのに対して、こちらの歌では「無分別の状態」を示す言葉として意味の置き換えが行われている。「見解」として、三界を輪廻する有情と仏とは本性としては1つである。「修習」として、様々に現れる白赤と心の本質とが原初の状態においては1つである。「行」として、迷乱した現れと不生である自己の心は、不二であり俱生として1つである。「夢」として、習気から起こった夢と目覚めて嘘だとわかることは、幻のような状態では1つである。「重点」として、父タントラと母タントラ、そして灌頂は俱生としては1つである。「三身」として、自利である法身と利他である色身は区別できない原初の状態では1つである。

「果」として、不浄な幻身の産門と清浄な尊格の姿は、中有の光明の状態では1つである。この果の中有の歌には、中有という言葉が二度出てくるが、「中有の光明」という時の中有は、生と死の間という意味、「果の中有」という時の中有は、無差別の状態のことを指しているため、1つの歌の中で中有という言葉が異なる意味で用いられている。

これら2つ、もしくは3つの一見対立しているかのように見える存在が、実は1つであることが説かれている。しかしここで注意すべきは、これらは限定された状態において1つであると述べられている点である。見解の中有は「本性としては」、修習の中有は「区別できない原初の状態では」というように、述べられている以外の現れでは、やはり1つではない。ただし、「行の中有」と「重点の中有」はそもそも1つであるため、限定は付けられていない。

これらの説明が終わった後、ミラレーパは、今度はガムポパとレーチュンパ、そしてシバウーにその夜みた夢を報告するように指示した。ミラレーパは夢は習気の現れであるとガムポパに警告しながらも、夢を授記として用いた。シバウーは、東から太陽が昇り、自分の心臓に沈むのを夢みたと、喜びながら報告した。レーチュンパは平静のまま、大きな3つの谷を訪れて、大声を出す夢をみたと報告

²⁵⁷ 中有の無分別の意味での使い方については、第3章のレーチュンパの歌のところすでに論じた。

した。最後のガムポパは、泣きながら、数限りない生き物の命を奪い、その息を嚙んでいるのを夢見たと言って、自分は悪業と罪が大きいと悲嘆にくれながら報告した。それを聞いたミラレーパは、ガムポパの手を取り、

བུ་ཁྱེད་ཀྱིས་རེས་ནས་མ་བསྐྱུས་སོ། །སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཁོར་བ་ལས་སྒྲོལ་བ་ཅིག་[ཞིག]ཁྱེད་ལ་རེ་ཡང་རེ་སྒྲུ་ཡོང་
ཡང་ཡོང་བར་གདུ། ས་ཁྱས་ཁར་བུ་སྒྲེས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པ་ལ་བྱ་བ་བྱས་པ་ཡིན་ནོ།

「息子よ、あなたは期待を裏切らなかった。一切衆生は輪廻から解脱することをあなたに託している。また〔あなたは〕その通りにしてくれるだろう。父が老いたまさにその時、息子が生まれた。仏教に対してなすべきことをなすだろう」（『十万歌』651）

と、大いに喜んだ。一方で、シバウーは発心が小さいため、有情利益を広大に行うことは出来ないが浄土に往くと授記した。レーチュンパに対しては、

རས་རྒྱུང་པ་ཁྱེད་རོ་ཁྱེད་བའི་སྒྲོབས་[སྒྲོབས་]ཀྱིས་ངའི་བཀའ་ལན་གསུམ་བཅག་པས། ལུང་པ་གསུམ་དུ་སྒྲེ་བ་བརྒྱད་
ནས་དགེ་བཤེས་རྒྱུང་དུ་གྲགས་པ་གསུམ་དུ་འབྱུང་བར་གདུ།

「レーチュンパよ、お前は頑固なため私の言いつけを三度破った。そのため3つの谷で、遠くまで知られるゲシェーに三度〔生まれ〕変わるだろう」（『十万歌』651）

と、今まで自分の言いつけを三度破った果として、三度ゲシェーに生まれ変わると授記した。一見すると、悪業を行っているように見えるガムポパの夢こそが素晴らしく、素晴らしく見えるシバウーの夢は、あまり評価されなかった。ミラ

レーパにおいては、しばしば清と不浄、善と悪の逆転が見られるが、ここでも一番悪く見えるガムポパの夢が一番良いと評価されている²⁵⁸。

その後、ガムポパはさらに修習を続けた。その結果、受容身と変化身が見えるようになった。そして、ミラレーパはガムポパに中央チベットへと旅立つように指示した。次に神通力の障害がガムポパに起こることを予見したミラレーパは、神通力が出ると天子魔がやってくるため、必ず秘密にするようにガムポパに命じた²⁵⁹。そして障害を遠ざけるために、ガムポパの指先にルンを入れさせた。ミラレーパのもとでの修行の結果、ガムポパは外道と共通した神通力と仏教にのみあるとされる神通力のどちらも習得したという。

これらのやり取りの合間に、ミラレーパはガムポパに教団を作るように命じた。それを受けて、ガムポパが教団を作る時期を尋ねると、

མེམས་ཀྱི་ངོ་བོ་མཐོང་ནས་བརྟན་པ་དང་སྤྱོད་བཞིན་ཏེ། ཇི་ཞིག་ལྟར་ལ་ད་ལྟ་དང་མི་འདྲ་བའི་མེམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ལྷག་གིས་
མཐོང་བའི་རྟོགས་པ་ཅིག་[གཅིག]རྒྱུད་ལ་སྟེ། དེའི་དུས་སུ་པ་ཆེན་ང་ལ་ཡང་སངས་རྒྱུས་དངོས་སུ་མཐོང་[197a]བའི་
ངེས་ཤེས་བརྟན་པོ་སྟེ་བཞིན་པས་དེ་དུས་ཚོགས་པ་སྤྱོད་པ།

「心の本質が見え、ずっと安定して続くようになる。そうなれば今と似ても似つかない心の本質をはっきりと見る智慧が心に生まれるだろう。その時、老いた父である私に対しても、仏そのものとして見るという不動の確信が生じるので、その時に教団をつくれ」（『十万歌』652）

²⁵⁸ これらの夢は『甚深伝』の夢と内容が異なる。また、『甚深伝』ではシバウーではなく、セベンレーパである。「レーチュンパは、1頭のロバに塩を積んで引き、法螺貝を吹き鳴らしながら進むのを夢見た。〔ミラレーパは〕『有名になるだろう。私の知られる所は、お前の名声で満ちるだろう。伝統は途切れる。教誡を塩のように〔積んで〕遊行せよ』とおっしゃった。セベンパは、三叉路に火が燃えて、蘊の門全てに揺れが生じたのを夢見たと申し上げたので、〔ミラレーパは〕『今生では利他は生じない。トゥンモの温かさで智慧の分別の薫習が燃えたので、来世で色身と立ち現れる』とおっしゃった。無比なる宝（ガムポパ）は、白い洞窟の山の頂きに行くと太陽が昇り、たくさんの鷲が回っているのを夢見た」（རས་རྒྱུད་པ་ཐང་དཀྱིལ་དུ་བོང་བྱ་གཅིག་ལ་ལན་ཆ་བཀའ་ནས་དེ།

དུང་ཅིག་འབྲུད་བཞིན་བྱིན་པ་རྣམས། སྐད་ཆེར་འོངས། ངས་གར་ཁྱབ་དུ་ཁྱོད་ཀྱི་གྲགས་པས་ཁྱབ་པར་འདུག བརྒྱུད་པ་འཆད། གདམས་ངག་ལན་ཚུ་ལྟར་འགྲིམ་གསུངས་ངོ། །ཁེ་བན་གྱི་སྐུ་མཐོན་མེ་འབར་བས། དབང་པོའི་སྒོ་ཐམས་ཅད་དུ་སྐྱུག་སྐྱུག་བྱུང་བ་རྣམས་ལས། ཆོ་འདིར་འགྲོ་དོན་མི་འབྲུང་། གདམས་མཐོང་གྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་རྣམ་རྟོག་གི་དྲི་མ་བསྟེགས་ནས། བྱི་མར་གཟུགས་སྐྱེའི་སྤང་བ་འཆར་གསུངས་སོ། །མཉམ་མེད་རི་པོ་ཆེས་གྲག་དཀར་པོ་ཅེ་རྒྱལ་ཅེར་བྱིན་པས་ཉི་མ་ཤར། རྟོན་མང་པོས་བསྐོར་བ་ཞིག་རྣམས་ལས། 『甚深伝』468）と言ったので、ミラレーパはガムポに旅立つように指示した。ツァンニョンの作品では、レーチュンパがミラの言いつけを三度破った点が強調されている。このことによって、ラマの指示に絶対的に服従する必要が説かれているのだろう。ガムポパの夢は、これから修行に行くべき場所の授記である。また、鷹がたくさん集まったように、沢山の有縁の弟子ができると予言した。

²⁵⁹ アビダルマ体系を保持する仏教世界では、神通力は得られるべくして得られる必然の力であるとされる（佐々木1994）。

と、時期を明言するのではなく、修行の段階が進んだときに教団を作るように指示した。

ガムポパの修行の進捗を見て取ったミラレーパは、ガムポの地へ赴くよう指示した。その地がどのような場所であるかを伝える歌で、ミラレーパは次のようにうたった。

བུ་སྟོན་པ་དབུས་སུ་བཞུགས་མི་བཞུགས། །སྟོན་པ་དབུས་སུ་བཞུགས་པ་ན། །རེས་འགའ་ཟས་ཀྱི་སྤང་བ་འཆར། །ཟས་ཀྱི་སྤང་བ་ཤར་ཙན། །ཟས་སུ་ཟག་མེད་ཏིང་འཛིན་ཟོ། །ཞིམ་མངར་ཀུན་སྐྱུ་མར་ཤེས་པར་མཛོད། །ཅིར་སྤང་ཆོས་སྐྱར་ཉམས་སུ་ཡོང་[ཡོངས]། །རེས་འགའ་གོས་ཀྱི་སྤང་བ་འཆར། །གོས་ཀྱི་སྤང་བ་ཤར་ཙན། །གོས་སུ་གདུམ་མེད་བདེ་དོད་ཁྱོན། །འཇམ་ལེགས་ཀུན་སྐྱུ་མར་ཤེས་པར་མཛོད། །ཅིར་སྤང་ཆོས་སྐྱར་ཉམས་སུ་ཡོང་[ཡོངས]། །རེས་འགའ་ཡུལ་ཀྱི་སྤང་བ་འཆར། །ཡུལ་ཀྱི་སྤང་བ་ཤར་ཙན། །ཡུལ་དུ་ཆོས་ཉིད་གདན་ཡུལ་བྱུང་[བྱུངས]། །པ་ཡུལ་ཀུན་སྐྱུ་མར་ཤེས་པར་མཛོད། །ཅིར་སྤང་ཆོས་སྐྱར་ཉམས་སུ་ཡོང་[ཡོངས]། །རེས་འགའ་ཞོར་ཀྱི་སྤང་བ་འཆར། །ཞོར་ཀྱི་སྤང་[197b]བ་ཤར་ཙན། །ཞོར་དུ་[654]འཕགས་པའི་ཞོར་བདུན་བྱུང་[བྱུངས]། །ཞོར་རྩལ་ཀུན་སྐྱུ་མར་ཤེས་པར་མཛོད། །ཅིར་སྤང་ཆོས་སྐྱར་ཉམས་སུ་ཡོང་[ཡོངས]། །རེས་འགའ་འགྲོགས་[གྲོགས]ཀྱི་སྤང་བ་འཆར། །གྲོགས་ཀྱི་སྤང་བ་ཤར་ཙན། །གྲོགས་སུ་རང་བྱུང་ཡེ་ཤེས་བསྟན་ཉེན། །སྒྲ་[ལར]གྲོགས་ཀུན་སྐྱུ་མར་ཤེས་པར་མཛོད། །ཅིར་སྤང་ཆོས་སྐྱར་ཉམས་སུ་ཡོངས། །རེས་འགའ་སྒྲ་མའི་སྤང་བ་འཆར། །སྒྲ་མའི་སྤང་བ་ཤར་ཙན། །འབྲལ་མེད་སྤྱི་བོར་གསོལ་བ་ཐོབ། །བརྗེད་མེད་སྤྱི་བོ་དཀྱིལ་དུ་བསྐྱོམས་[སྐྱོམས]། །སྒྲ་མ་ཡང་སྐྱུ་མ་ཆི་ལམ་ཡིན། །ལར་ཐམས་ཅད་སྐྱུ་མར་ཤེས་པར་མཛོད། །

「息子、ウーパ・トンパはウーに行くか行かないか
トンパがウーに行けば
時として食を想う
食を想えば
無漏の三昧を食として食して
美味や甘さは全て幻とわかり
現れ全てを法身として実践せよ

時として衣を想う
衣を想えば
トゥンモの暖かさという楽を衣としてまとい
やわらかく美しいものは全て幻とわかり
現れ全てを法身として実践せよ

時としてふるさとを想う
ふるさとを想えば
法性を心のふるさとと捉えて
ふるさとは全て幻と知り
現れ全てを法身として実践せよ

時には財産を想う
財産を想えば
七聖財²⁶⁰を財産と捉えて
財産は全て幻と知り
現れ全てを法身として実践せよ

時には友を想う
友を想えば
自然の智慧を友として頼って
友人は全て幻と知り
現れ全てを法身として実践せよ

時にはラマを想う
ラマを想えば
離れることなく頭上におられると考えて
忘れずに心の中心で修習せよ
ラマも幻、夢である
そもそも一切は幻であると知れ」（『十万歌』653-654）

これらの食、衣、ふるさと、財産、友、ラマといったものは、瞑想を行っている際に心に浮かんでくる。しかしこれらは全て、心に立ち現れる幻である。こうしたものに心とらわれることなく、全ては幻であると知るようにミラレーパは諭し

²⁶⁰ 信・戒・聞・捨・慙・愧・慧の7つ。

た²⁶¹。そしてガムポパの名前を、比丘持金剛・ザムリン・タクパ（འཇམ་གླིང་གཤམ་པ་）と名付けた。「それからミラレーパはガムポパに灌頂と加持の指示を与えて、一切法を完全に授けた²⁶²。そして金色の薬壺に唾液を垂らしたものと、1つの火打金を贈り物として渡された」²⁶³とあるように、ガムポパの出立にあたって、ミラレーパはガムポパに灌頂と加持の指示を与えて、贈り物を送った。ここでも、ミラレーパは自らの唾液を薬壺に垂らしている。ミラレーパが唾液をかけるのは、少なくともツァンニョンの作品の中ではガムポパに対してのみである。唾を吹きかけて灌頂するという行為は、チューにおける灌頂を彷彿とさせるが、その関係は不明である²⁶⁴。

これらの教えを授かった後、ガムポパは中央チベットへと旅立つ。ミラレーパは石橋の此岸に座した。ここで「縁起の故に、私はこの河の向こう岸には行きま

²⁶¹ 『甚深伝』の中でも、同様に全てを幻として捉える趣旨の歌がうたわれているが、ツァンニョンのように「食」として「無漏の三昧」，「衣」として「トウンモ」というように、思いが生じた時に何に思いを巡らすべきかまでは歌われておらず、内容は単純である。བུ་ཕྱོག་པ་དབུ་ཕྱོག་པ་བུ་ཕྱོག་པ་ན། ཁེམས་ཅེ་འགའ་ཡུལ་གྱི་སྒྲུང་བ་འཆར། །ཡུལ་གྱི་སྒྲུང་བ་ཤར་ཅོན། ཁོས་ཉིད་གྱི་གདན་ཡུལ་མ་ལགས་པའི། །ཡུལ་སྒྲུང་ཀུན་སྒྲུ་མར་ཤེས་གྱིས་ལ། །ཡུལ་སྒྲུང་མེད་གྱི་ནལ་འབྱོར་ཉམས་སུ་ལོངས། །པ་ང་ལ་བསྟན་རྒྱ་དེ་ལས་མེད་གྱིས། །བུ་ཕྱོད་ལ་ཡང་བསྟན་རྒྱ་དེ་ལས་མེད། །のスタイルが繰り返される（『甚深伝』469）。

²⁶² ここでཆོས་ཐམས་ཅད་ཚུགས་པར་གནང་と書かれているが、3章で論じたように、口伝如意宝珠の教えをゲンゾンのみが授かったという記述と背反することになる。また、ガムポパがミラレーパに師事した期間が7ヶ月という短期間だったことを考えると、ガムポパが教え全てを授かったとするのは無理がある。

²⁶³ དེ་ནས་དབང་དང་བྱིན་བརྒྱབས་[བྱིན་རྒྱབས་]གྱི་བཀའ་བྱིན། ཆོས་ཐམས་ཅད་ཚུགས་པར་གནང་ནས། ཨ་རུ་ར་གསེར་མདོག་གཅིག་ལ་ལྷགས་གྱི་མཆིལ་མ་བཏབ་པ་ཅིག་[གཅིག]དང་། མེ་ལྷགས་གཅིག་སྟེས་སུ་གནང་ནས། （『十万歌』654）

²⁶⁴ ミラレーパとチューの関係に関し、Van Tuyl氏は『十万歌』の28章でミラレーパがダーキニーに身体を施す箇所と、バラワ（འབའ་ར་བ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོ་ 1310-1391）の『མལ་ཕྱོད་གྱི་གདམས་པ་ཁྱད་པར་འཕགས་པ་』とを対照して研究を行った（Van Tuyl 1979）。西岡氏は『十万歌』における同じ箇所を引用し、「ミラレーパのチュワルでの女神ツェリン5姉妹をはじめとする神霊と悪魔の調伏は、チュー派の開祖マチク・ラブキドゥンマによって独創された断境説によるものであり（以下略）」と、マチクのチューの教えをミラレーパが受け継いでいると主張する（西岡 2012）。しかし、Edou氏はチューの教えはそもそもインドのĀryadevaの教えに基づいているため、ミラレーパがマチクのチューに倣ったのではないと主張している（Edou 1996, 56）。なお、カギュー派では、カルマパ3世がチューの教えの伝統を受け継いでいる（Sorensen 2010, 445）。

せん」²⁶⁵と述べて、弟子の出立に際して、父と子の任務交代を行うとしガムポパを座らせて、ミラレーパはまず、以下の言葉を述べた。

དབུས་པ་སྒྲོན་པ་ཁྱེད་པ་ཚལ་གྱི་ཁང་[ཁངས་]དྲེགས་སྒྲོངས། གཉིན་འདུན་གྱི་ཐག་པ་ཚོད། ཚེ་འདི་འདི་བཅོས་[གདོས་]ཐག་
མེད་པར་[198a]རྩི་བྱ་གྱིས། ཚོས་ཐམས་ཅད་གཅིག་དུ་བྲིལ་ལ་ཉམས་སུ་ལོང་[ལོངས།] བ་ཀླན་ང་ལ་ཡང་གསོལ་བ་
ཐོབ།

「ウーパ・トンパよ、あなたは父の家系の傲慢を捨てよ²⁶⁶。親族のつながりを断ち、今生の船の縄を断って〔船が流れていくように執着の縄を断ち〕山の人となれ。一切法を共にまとめて実践せよ²⁶⁷。老いた父である私に対しても祈願せよ。」（『十万歌』655）

と、まずは、ガムポパが慢に陥らないように警告した後、縄を切られて舟が流れて行くように、今生への執着の縄を切れと出離について述べた。そしてその上で、修行の態度を指示した。次に、ミラレーパはどのような人を友とすべきではないかについて述べた。

གཞན་ཡང་དུག་གསུམ་རྒྱས་པའི་མི་དང་འགྲོགས་སུ་མི་རུང་སྟེ། དེའི་གྲིབ་མ་འཕྲོག་པ་[ཕྲོག་པ་]ཡིན། དེ་ཡང་གང་ཡིན་
ན། སྤང་བ་དགྲར་ཡངས་པའི་གང་ཟག་ཚས་དང་གང་ཟག་ཐམས་ཅད་ལ་ངན་སྦྱས་ཕྱིར་འཕྲོག་པའི་གང་ཟག་ཡོད། དེའི་
ཁོང་ན་[ནས་]ཞེ་སྤང་མེ་ལྟར་[བཞིན་]འབར་ནས་ཡོད་པ་ཡིན། དཔེར་ན་སྦྱལ་ལ་གཤོག་པ་ནི་མེད། རྒྱང་ལག་ནི་མེད།
སྦྱལ་ལས་ཉམ་རྒྱུང་བ་མེད་པ་ལ། ཁོ་མཐོང་བ་དང་མི་རྣམས་བྱེད་ཅིང་བསྤངས་པ་ཅིག་འོང་བ་[སྤངས་པ་]གཅིག་ཡོད་
པ་]དེ། རང་ན་ཞེ་སྤང་ཆེན་པོ་ཡོད་པའི་རྟགས་ཡིན། རང་ན་ཞེ་སྤང་ཆེན་པོ་ཡོད་པས་ཕྱི་རོལ་ཐམས་ཅད་དགྲར་ཡངས་
ནས་འོང་བ་ཡིན། ཡང་གང་ཟག་ཁ་ཅིག་། རྩོ་བྱག་པ་ཅན་དང་། ཤིང་ཉ་ཁ་ཅན་ཡན་ཅད་ཆགས་བྱེད་པ་ཡོད་[ཡིན།]
ཆས་ན་ཆས་བརྒྱགས་[རྒྱགས་]། ཤིན་དུར་ཟན་[གཟན་]དགོས། འོར་མེད་ན་ཚས་མི་ཡོང་། ཚོགས་སོག་པ་[གསོག་པ་]ལ་
ཡང་རྟོར་དགོས་ཟེར། བྱན་སྦྱེད་ལ་སོགས་པ་ལོག་འཛོལ་བའའི་ཞིག་བྱེད་པ་ཡོད། དེའི་རང་ན་འདོད་ཆགས་རྒྱ་བཞིན་ཁོལ་
ནས་ཡོད་པ་ཡིན། ཡང་གང་ཟག་ཁ་ཅིག་ ད་ལྟ་ཡང་དག་པའི་དོན་སྒྲོམ་པའི་དུས་མ་ཡིན། སྤྱིང་རྩེ་མ་བསྒྲོམས་པས་ཉན་
ཐོས་སུ་གོལ། ཐབས་ཁྱད་དུ་བསད་པས་ཆད་ལྟ་བུ་ཡིན་ཟེར་བ་ཡོད། དེའི་རང་ན་གཏི་མུག་སུན་ལྟར་འཐིབས་ནས་ཡོད་

²⁶⁵ རྟོན་འབྲེལ་ཞིག་གི་[655]གནད་ཀྱིས་ཁོ་མོ་ཚུ་འདི་ལ་ལོ་ལྟ་མི་འགྲོ།（『十万歌』654-655）なぜ、これが縁起に関わるのかは不明。

²⁶⁶ チベットにおいて医者是人々から尊敬されるとても名誉ある仕事である。それはラジェという言葉の中にལྟ་の言葉が入っていることからわかる。チベットにおいてལྟ་が用いられるのは、医者とལྟ་མ་ཡེཤེས་འོད་などのように王に対してだけである（クンガ教授の教示）。

²⁶⁷ ここにおいてカダム派の法とマハームドラーの教えが交わり、カギュー派となることを示唆するミラレーパの授記とともとれる言葉。

པ་ཡིན།[656]དེ་ལྟ་བུའི་མི་དང་གཏམ་བྱེད་དུ་མི་ཉན། གཏམ་བྱས་ན་དང་པོར་ཁྱོད་ཀྱི་སྒྲོན་པ་སྤྱིན་ཆོས་གང་ཡིན་
 ཟེར། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་ཁོ་ཞེ་སྒྲུང་ལངས། ཐོས་ནས་སྒྲོ་རྒྱུད་དེ་ཡིས་འདི་ནི་སྤོང་བྱེད་དོ། ། སྤངས་ནས་སྤྱབས་མེད་ལྟར་
 པ་དེ་ནི་མནར་མེད་འགོ། གྲུ་བ་དེ་འབྱུང་བས། བདག་ལ་བརྟེན་ནས་གཞན་རྒྱུད་ལ་སྤྲིག་པ་སོག་པས།[གསོག་པས་]
 དུག་གསུམ་རྒྱས་པའི་མི་དང་འགྲོགས་སུ་མི་རུང་། ཉན་ཐོས་ནང་དུ་ཞག་བདུན་གནས། གྲུ་བའི་དོན་ཡང་དེ་ཡིན། སྤྱིར་
 [198b]ཡང་རི་དྲགས་དམན་མའམ[མས་མའམ]། གྲུ་བ་ཞིན་བག་ཐོན་ཆེ་བར་བྱ།

「他にも、三毒が大きい人と連れ立ってはいけない。その影に掛かってしま
 う。なぜかと言うと、現れが敵として立ち上る人、法と一切の人に対し、悪
 く言うことを考えている人がいるからだ。その人の内では、怒りが炎のよう
 に燃えてる。譬えば、蛇には翼がなく、手足もない。蛇より弱く小さいもの
 はいないのに、それを見ると人々が恐れおののく。それはその内に大きな怒
 りを持っている徴だ。内で激しく怒っているから外の全てが敵として立ち
 だかるのだ。またある人は、穴があいた石や曲がった木までも蓄える²⁶⁸。

『老いれば老いの生活の糧が、死ねば墓場のお供えが必要だ。財産がなければ法もない。資糧を積むにも財産が必要だと』言っ、借金と利息などの邪
 命のみを行っている。その人の心では欲望が煮えたぎっている。またある人
 は、『今は正しきことを修習する時ではない。悲心を修習しないので声聞に
 陥り、方便を蔑ろにして断見を持っている』と語る。その人の心には、無知
 が闇のように覆っている。そのような人と話してはいけない。話をすればま
 ずは、『あなたの先生は誰ですか？宗派は何ですか？』と聞いてくる。そし
 て彼は怒り、聞いても心の狭い人は、これを捨てろと言う。捨てて帰依処が
 無くなった人は無限地獄に堕ちる。そのようになると、自分のせいで他人の
 心に罪を積むので、三害を広げる人と交わってはならない。「声聞に7日住
 する²⁶⁹」という意味はそれだ。ともかく、傷ついた動物や、鳥のように警戒
 せよ」（『十万歌』655-656）

友とすべきではない貪・瞋・癡の三毒に冒されている人の例えとして、ミラレー
 パは上のような例を挙げている。まず現れが敵として映り、他を悪く言うことを
 考えるような「瞋」が強い人物と交わることを戒める。次に、金や財産に執着す
 る「貪」の強い人物との交わりを戒め、最後に「癡」に覆われ過った道へ連れて

²⁶⁸ 棒をさして羊毛を紡ぐために用いる穴のあいた石と、天秤として用いる曲がった木のこと。

²⁶⁹ 『金光明経（དཀྱིལ་ཐེག་པའི་རྩིས་པོ་རྒྱུད་བ་）』 P. No. 3307; ཁང་དཀར་ 1994, 340.

行こうとする人との交わりを戒めた。これらの例えは、とても具体的である。そして最後に、どのようにあるべきかについて語った。

ཞི་བ་དུལ་བ་རྩེ་རེག་ཁུང་བར་བྱ། བཟོད་ལྷན་[བཟོད་བསྟན་]ཀེ་བར་བྱ། ཐམས་ཅད་དང་འཕུན་པར་[མཐུན་པར་]བྱ།
གཙང་སྤྱིན་དུ་ཀེ་བར་བྱ། རྟོག་པ་ཤིན་དུ་ཁུང་བར་བྱ། ཁ་ཇ་ཆང་དང་ཆོས་སྦྱོད་ལ་མ་ཡེངས་པར་རི་འཆམས་
[མཆམས་]དང་སྤྲ་བཅད་དང་། འདག་སྤྲར་གསུམ་གྱིས་དུས་འདུལ་བར་བྱ། རང་སེམས་སངས་རྒྱལ་སྤྱོད་ཀྱིས་ཀྱང་སྤྲ་
རྩི་རྩི་སྤྱོད་དཔོན་མི་སྤང་། བསལ་སྤྱང་[བསལས་སྤྱང་]རང་སར་དག་ཀྱང་ཆོགས་ཁུང་དུ་ནས་བསལ་གསེག་ ལས་འབྲས་
མཁའ་ལྷར་རྟོགས་ཀྱང་སྤྱིག་པ་ཁུང་དུ་ལ་འཛོམ་། མཉམ་གཞན་རྩིས་ཐོབ་མེད་ཀྱང་ཐུན་བཞིན་ནལ་འབྱོར་རྒྱུན་མི་འཆད་
པར་ཉམས་སྤྱང་། བདག་གཞན་མཉམ་ཉིད་དུ་གོ་ཡང་ཆོས་དང་གང་ཟག་ལ་སྤྲར་བ་མི་གདབ་

「寂浄で柔和であり、吝嗇を抑えよ。忍耐強くあれ。一切の者たちと睦まじくあれ。非常に清潔に保て。妄分別を非常に少なくせよ。口は茶や酒、読経に散漫とならずに、参籠、無言、封印の3つをずっと行ぜよ。己の心が仏であるとわかってても、ラマである金剛阿闍梨を捨ててはならない。資糧を積み、罪を清めて清浄であっても、小さな資糧から積み。業果が虚空のようだとわかってても、小さな罪でも控えよ。等引と後得がなくても、四座瑜伽を絶えず実践せよ。自他の区別がないとわかってても法と人に対して、無いのにあると言ってはならない²⁷⁰。」（『十万歌』656）

ここでミラレーパは、ガムポパに六波羅蜜の実践を促した。吝嗇は布施、忍耐は忍辱、参籠・無言・封印は禅定と対応する。精進は全てに関わり、持戒は寂清と柔和、一切の者たちと睦まじくあるべきという教えに関係があると思われる。己の心が仏であるとわかってても、ラマである金剛阿闍梨を捨ててはならないという件は智慧と関係する。

そして、卯年馬月の14日²⁷¹までに自分のもとに戻ってくるように指示して、以下の歌をうたった。

བུ་སྦྱོས་བྲལ་སེམས་ལ་ཤར་དུས་སྟེ། །ཐ་སྦྱང་ཆོག་ཕྱིར་མ་འབྲང་ཅིག་[ཞིག] །ཆོས་བརྒྱད་སྦྱོག་དུ་ཆུད་ཉེན་ཡོད། །བྱང་
རྒྱལ་མེད་པའི་ངང་ལ་[657]ཞིག །དེ་གོའམ་དབུས་པ་སྟོན་པ་བ། །བྱ་རང་གོའམ་ནང་ནས་ཤར་དུས་སྟེ། །ཆད་མའི་སྦྱོར་

²⁷⁰ སྤྲར་འདེབ་とは善いことがあるのに無いと言うこと。一方、སྦྱོབ་ཏགས་は善悪に関わらず、無いものがあると言うこと（クンガ教授の教示）。

²⁷¹ 月の数え方は、遊牧民では酉を1月と数え、モンゴル暦では子を1月と数えるなど、種々多様な数え方がある（ཀུན་དཀའ་ 2009, 22）。なお、この日がミラレーパの命日である。

བ་མ་འགོད་ཅིག །དོན་མེད་འབད་ཚུལ་བྱས་ཉེན་ཡོད། །བྱ་རྣམས་རྟོག་མེད་པའི་ངང་ལ་ཞོག །དེ་གོའམ་དབུས་པ་སྟོན་པ་
 བ། །བྱ་རང་སེམས་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་ཅན། །གཅིག་དང་དུ་མར་མ་འབྱེད་ཅིག །ཆད་པའི་སྟོང་པར་འགོ་ཉེན་ཡོད། །བྱ་
 སྟོན་པ་མེད་པའི་ངང་ལ་ཞོག །དེ་གོའམ་དབུས་པ་སྟོན་པ་བ། །བྱ་ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ་སྟོན་དུས་སུ། །ལུས་ངག་དག་སྦྱོར་མ་
 བཅོམ་ཅིག །མི་རྟོག་ཡེ་ཤེས་ཡལ་ཉེན་ཡོད། །བྱ་མ་བཅོས་ལྷག་པའི་ངང་ལ་[དུ]ཞོག །དེ་གོའམ་དབུས་པ་སྟོན་པ་བ། །
 བྱ་རྟགས་དང་ལུང་བསྟན་བྱང་ཅན། །དགའ་རྫོམ་ཆེད་དུ་མ་འཛིན་ཅིག །བདུད་ཀྱི་ལུང་བསྟན་འབྱུང་ཉེན་ཡོད། །བྱ་
 ཆེད་འཛིན་མེད་པའི་ངང་དུ་ཞོག །དེ་གོའམ་དབུས་པ་སྟོན་པ་བ། །བྱ་རང་སེམས་གཏན་ལ་[199a]འབེབས་དུས་སུ། །
 མཛོན་ཞེན་འདོད་པ་མ་སྦྱེ་ཅིག[ཞིག] །དགའ་རྫོམ་བདུད་ཀྱིས་འཁྱེར་ཉེན་ཡོད། །བྱ་རེ་བ་མེད་པའི་ངང་ལ་ཞོག །དེ་
 གོའམ་དབུས་པ་སྟོན་པ་བ། །

「息子よ、離戲論が心に立ち上る時
 言説に追隨してはならない
 世間八法の足枷にはまる恐れがある
 息子よ、傲慢になってはいけない
 わかったか、ウーパ・トンパよ

息子よ、自己の解脱が内から立ち上る時
 論理学の論証式を用いてはならない
 無意味な精進となる恐れがある
 息子よ、無分別でいろ
 わかったか、ウーパ・トンパよ

息子よ、己の心が空性とわかった時
 一と多とに分けてはならない
 断空に陥る恐れがある
 息子よ、無戲論でいろ
 わかったか、ウーパ・トンパよ

息子よ、マハームドラーを修習するとき
 身口の善行に努めてはならない
 無分別な智慧が消散する危険がある
 息子よ、作りものではない本来の状態でいろ
 わかったか、ウーパ・トンパよ

息子よ、兆しと授記が生じたならば

特に喜び満足してはならない
魔の授記が生じる危険がある
息子よ、気にせずにいる
わかったか、ウーパ・トンパよ

息子よ、自身の心を決決するとき
貪欲を生じさせてはならない
喜び満足して邪魔になる危険がある
息子よ、希望なきままいろ
わかったか、ウーパ・トンパよ」（『十万歌』656-657）

修行を進める過程で、離戲論が心に立ち上る、自己の解脱が内に立ち上るといった状態が起こったとき、どのように回避すべきかについてミラレーパは述べた。もし、そのような行動をとれば、どのような間違った結果が生じ得るかを示唆し、その上で、もともとから取るべき状態を説き聞かせた。

そしてミラレーパは自らの足をガムポパの頭の上において、

དབུས་པ་སྟོན་པ་ཁྱོད་ལ་དབང་བཞིག་དན་ཐོག་གཅིག་དུ་བསྐྱར་བ་ཡིན་པས། དགའ་བར་གྱིས་ཞིག་དེ་ཡང་ལྟ་དབང་
ལུས་ལ་བསྐྱར་ནས་ལུས་ལྟའི་དབྱིལ་འཁོར་དུ་བྱིན་གྱིས་སྟོབ། རྒྱལ་ས་དབང་ངག་ལ་བསྐྱར་ནས་ངག་རྒྱལ་ས་ལྟའི་དབྱིལ་
སྟོབ། ཆོས་དབང་སེམས་ལ་བསྐྱར་ནས་སེམས་སྟེ་མེད་ཆོས་སྐྱར་ངོ་སྟོབ། ལྷ་མའི་ཞབས་སྟེ་བོར་བཞག་ནས་དོན་ཐོག་ས་པ་
མེད་པ་དོན་སྟོབ་དཔོན་དུ་མངའ་གསོལ་བ་ཡིན་ནོ།

「ウーパ・トンパよ、あなたに4つの灌頂を一座で授けたので喜べ。尊格の灌頂を身体に授けて、身体を尊格のマンドラとして加持した。真言の灌頂を口に授けて、口を真言として加持した。法の灌頂を心に授けて、心が不生の法身であるとわからせた。ラマの御足を頭上に置かせて、〔授けた〕内容に精通した金剛阿闍梨の位を授けた」（『十万歌』657）

身口意にそれぞれ灌頂を授けて、そして続いて三昧の灌頂を与えた。そして、足をガムポパの頭に置くという、本来ならば侮辱ともとれる行為によって、ガムポパに密教の阿闍梨としての位を授けた。

そこまで済んだところで、ミラレーパは、「さあ、甚深なる我が教誡を与えるのは惜しいので行け」と言って、一度はガムポパを見送る。しかし、橋を渡り終わったところで再び呼び戻し、与えるのは惜しいが、他には与えることができな

いと言って、ガムポパに最後の教えを授ける。ミラレーパはおもむろに自分の着物をめくり、長年の瞑想修行の結果、黒い腫れ物のようにってしまった臀部をガムポパに見せた。そして、

མན་ངག་ལ་སྒྲིམ་པ་ལས་ཟབ་པ་མེད། ངས་ཀྱང་འཕྲོངས་འདི་བཞིན་སོང་སོང་བསྒྲིམས་པས་ཡོན་ཏན་རྒྱུད་ལ་སྒྲིམ་པ་
ཡིན། ཁྱོད་ཀྱང་སྤྱིང་རུས་བསྐྱེད་[སྐྱེད་]ལ་བསྒྲིམས་[སྒྲིམས་]ཤིག

「修習するよりも深い口訣はない。私も尻がこの様になるまで修習したので、智慧が心に生じたのである。あなたも精進して修習せよ」（『十万歌』658）

と、自らの尻を見せることによって修習することの重要性をガムポパに示した²⁷²。

ガムポパはミラレーパの指示通り、東方へと出立した。一方のミラレーパはチュワルへと赴き、そこに集まった弟子達の前で、

ལྷ་ཇེ་སྒྲོན་པ་དེས་སེམས་ཅན་མང་པོ་ལ་ཕན་ཐོགས་པར་འདུག་སྟེ། འདང་[མདང་]ངའི་མི་ལམ་ན། ངའི་ས་ནས་བྱ་ཤོད་
པོ་[ཤོད་པོ་]གཅིག་དབུས་ཕྱོགས་སུ་འཕུར་སོང་བ་དེ། རི་ཆེན་པོ་ཞིག་གི་ཆེ་ལ་བབས་པ་ལས། ཕྱོགས་ཕྱོགས་ནས་ངང་
བའི་འཁོར་མང་པོ་འདུས་ཏེ། དར་ཅིག་ནས་སོ་སོར་གྲུས་སོང་བའི་ངང་པ་རེ་རེ་ལ་འང་འཁོར་ལྗང་བརྒྱ་ཙམ་རེ་འདུས་ནས་
ལུང་པ་ཐམས་ཅད་ངང་པས་གང་བར་མི་[གང་བ་མིས།] ཁོ་བོ་ནལ་འབྱོར་པ་ཡིན་པ་[659]ལ། ཇེས་སུ་རབ་དུ་བྱུང་བ་
མང་པོ་ཡང་ཡོང་བར་འདུག་པས། ཁོ་བོས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པ་ལ་བྱ་བ་བྱས་པ་ཡིན་ནོ་

「ラジェ・トンパは多くの衆生に利益をなすだろう。昨夜夢の中で、私のもとから1羽の秃鷹がウーの方へと飛び立っていった。そして大きな山の頂に舞い降りたので、方々から沢山のガチョウの眷属が集まった。しばらく経って、各々あちこちに散らばったガチョウにも、それぞれ500ほどの眷属が集まってきて、全ての国土を満たすのを夢みた。私は瑜伽行者であるが、後に多くの出家者も出るだろう。私は仏教に対して、成すべきことをなしたのだ」（『十万歌』658-659）

²⁷² この場面はユーモアを含んだ非常に劇的な場面であり、かつミラレーパの修習修行の真髓を示している。しかし『甚深伝』においては、この教えを授けられるのはガムポパではなくレーチュンパであった。ラサへと旅立つレーチュンパに対して、最後の教えとしてミラレーパは自分の臀部を見せた（『甚深伝』486-487）。このことから、後代ガムポパがいかに権威付けて語られるようになったのがよくわかる。この教えは『甚深伝』にある通り、一番弟子であったレーチュンパの出立に際してミラレーパが最後に授けとする方が相応しいように思われる。

と、自身の見た夢を語り、ガムポパが広く衆生利益を行うことを予期した。ガムポパはまさにこの言葉の通り、教団としてのカギュー派を築き、多くの弟子たちを育てた。

4.2 マハームドラーの教えについて

ガムポパはカダム派で出家して聞思修を行ったのちにミラレーパと出会い、マハームドラーの教えを授かってその両者の教えを融合させて、教団としてのカギュー派の礎を作った。ガムポパの著わした『正法如意宝珠である解脱宝の莊嚴（དཔལ་ཚོས་ཡིད་བཞིན་གྱི་རྩོད་བྱ་ཐར་པ་རིན་པོ་ཆེའི་རྒྱན་）』は、カダム派の「道次第」とミラレーパのマハームドラーの教えが合わさった教えとして広く知られている。この教えは、

ཇི་སྐུམ་པོ་པའི་ཞལ་ནས། མ་འོངས་པའི་གང་ཟག་བདག་ལ་མོས་ཤིང་། བདག་དང་མ་ཕྱད་སྐུམ་པ་ཀུན་གྱིང་། ཁོ་བོས་
བརྩམས་པའི་ལམ་མཆོག་རིན་པོ་ཆེའི་ཕྱིང་བ་དང་། ཐར་པ་རིན་པོ་ཆེའི་རྒྱན་ལ་མོགས་པའི་བསྟན་བཅོས་རྣམས་
གཟིགས་པར་བྱ། ང་དང་མཛོད་སྐུམ་པ་འཕྱད་པ་དང་ཁྱད་མེད་པར་ཡོད་ཀྱི་གསུངས་འདུག་པས།

尊者ガムポパは、「私を信奉していながら、私と会えないと思っている未来の者たち全ても、私が著わした『最上道法鬘』と『解脱宝莊嚴』などの論書を見よ。私に直接会うのと同じことだ」とおっしゃった。（『最上道法鬘』

In 『ガムポパ全集』 vol.4. 89-90)

とガムポパ自身が語っているように、これらの教えの中にガムポパの思想が集約されている²⁷³。

そもそも、ガムポパが授かったマハームドラーとはどのような教えなのであろうか。この教えは、チベット独自のものではなく、マルパがインドから輸入した教えである。立川氏は、『トゥカン「一切宗義」カギュー派の章』の翻訳研究のまえがきで、マハームドラーについて以下のように説明している。

ブツダグフヤは「行タントラ」の代表經典である『大日經』に2つの注釈書

『要義釈』と『広釈』を著し、また「ヨーガ・タントラ」の代表經典たる『真実撰經』（『初会の金剛頂經』）に対しては註釈書『タントラ意味入門』を著した。彼はこれらの著作の仲で、しばしば4つの印契（業の印契、法の印

²⁷³ ガムポパ 10参照。

契、三昧耶の印契、大印契)について語っている。真実の変わらぬ姿を示す「印契」という語は、ブツダグフヤの註釈や経典に使われることがあったが、彼はそれを彼の理論の中心に置いたのである。彼と同時代あるいは彼に続く時代のアーナンダガルバĀnandagarbhaもまたこの4つの印契を中心とする理論にくみしたので、この2人の時代以降、印契説は密教理論のひとつとしてゆるぎない地位を占めるに至った。〔中略〕カギユ派の祖師マルパがネパール、インドに遊学した時の主要な師がマイトリパであるが、マルパに始まるカギユ派の教義は、4つの印契説をその源泉としている(立川 1987, 12-13)。

続いて立川氏が「カギュー派は論理の構築にはさして意を用いなかったが、宗教実践として重視した観想法の支えは、マルパ以降、インド密教から受け継いだ印契説をはじめとす教説であった」と指摘するように、ミラレーパが修習し、ガムポパに授けたマハームドラーの教えとは、インドからマルパが持ち帰った、この業の印契（ལས་ཀྱི་ཕུག་རྒྱུ་），法の印契（ཆོས་ཀྱི་ཕུག་རྒྱུ་），三昧耶の印契（དམ་ཆོག་གི་ཕུག་རྒྱུ་），大印契（ཕུག་རྒྱུ་ཆེན་པོ་）の4つであった²⁷⁴。この4つのマハームドラーを、北村太道氏は『初会金剛頂経』にもとづいて、以下のように整理している²⁷⁵。

印	標幟	加持	行者修習
大	勝義本尊の身密	身	尊像観念
三昧耶	勝義本尊の意密	意	手で結印
法	勝義本尊の語密	口	口で唱える
羯磨	勝義本尊の三密結合	身口意三行	身体ポーズ

この表からもわかるように、これら4つの印は、それぞれ本尊の身口意と対応している。

²⁷⁴ 旃檀越の考えは、そもそも『華嚴經』に見られるため、旃檀越の²⁷⁵ 菩提心をガムポパに起因すると考えることは難しいと思われる（立川 1987, 97n32）。この点に関しては、今後研究が必要である。

275 2013年7月6日に行われた大谷大学生涯学習講座で、ゲストスピーカーの種智院大学名誉教授北村太道先生が配布された「密教における印」のハンドアウト。大谷大学ダシュ・ショバ・ラニ先生より提供いただいた。また佛教大学中島小乃美先生よりマハムドラーについて助言をいただいた。

マハームドラーは密教は経験的なものであるため、その内容を理解することは非常に難しい。ここではまず、『ガムポパ全集』の中に、マハームドラーの教えについて、どのような作品が残っているか確認する。

1. ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོའི་མན་ངག་ཐོག་བབས་དང་མགུར་འབུམ་རྣམས་
2. ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་གསལ་བྱེད་ཀྱི་མན་ངག་
3. ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པའི་སྒྲོམ་རིམ་
4. སྤྱང་པོ་དོན་གྱི་གདམས་པ་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོའི་འབུམ་དྲིག་
5. ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོའི་རྩ་བ་ལ་ངོ་སྤྱད་པ་ཞེས་ཀྱང་གྲ། སྤང་བ་ལམ་འཁྱར་གྱི་རྟོགས་པ་ཅིག་ཆོག་ཅེས་ཀྱང་གྲ། ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་གཟུག་མ་མི་འབྱུར་ཞེས་ཀྱང་གྲ་བ་
6. བཀའ་ཆོམས་དང་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོ་ལྷ་ལྷན། ལམ་མཆོག་རིན་ཆེན་ཕྱེད་བ། ཆོས་བཞི་མདོར་བསྟུན། ཉམས་ལེན་མདོར་བསྟུན། གནད་ཀྱི་གཟེར་གསང་། ཞལ་གདམས་གསང་མཛོད་མ། རྩ་ལྷན་པའི་གདུམ་མོ། འབྲུལ་འཁོར་གྱི་གདུམ་མོ་བར་དོའི་གདམས་པ། འཕྲོ་བའི་ཞལ་གདམས་བཅས་

『ガムポパ全集』第1巻の約半分は伝記であるため、それを除けば全集の約4分の1弱ものの分量が、マハームドラーの教えについて書かれていることになる。その中でも、『ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོའི་མན་ངག་ཐོག་བབས་དང་མགུར་འབུམ་རྣམས་』の中では、マハームドラーとはすなわち、空性のことであると説かれる。それは「作りものの空性（བཅོས་མའི་སྤྱང་བ་ཉིད་）」と「自性としての空性（རང་བཞིན་གྱི་སྤྱང་བ་ཉིད་）」とに分けられ、自性としての空性によって成仏すると続く。ミラレーパは、「現れ全てはマハームドラーとして立ち上る」²⁷⁶と述べたが、空性と現れは不可分である。その後、空性の狭き道（འཕང་）として、སྤྱང་ཉིད་ཤེས་བྱའི་གཤེས་སུ་ཤོར་བ། སྤྱང་ཉིད་རྒྱས་འདེབས་སུ་ཤོར་བ། སྤྱང་ཉིད་ཉོན་མོངས་པའི་གཉེན་པོར་ཤོར་བ། སྤྱང་ཉིད་ལམ་དུ་ཤོར་བ།の4つが説かれるが、これは『甚深伝』でミラレーパがガムポパに説いた言葉と同じである²⁷⁷。続いてガムポパは、

²⁷⁶ ཅི་སྤྱང་ཕུག་རྒྱ་ཆེན་པོར་ཤུ། །（『十万歌』466）。

²⁷⁷ しかし、ミラレーパはマハームドラーの教えとしてこの4つを説いたのではなく、一般の仏教者の中で空性を取り違えている者たちの例えとして、この例を挙げた（『甚深伝』452-453）。

ཆོག་གིས་ཅེས་ཀྱང་བཤོད་དུ་མི་བདུབ་སྟེ། སྤྲེལ་པ་ཀུན་ནི་རྒྱན་པོ་ཡིན། དེས་ན། རྒྱལ་གྱི་ཆེན་པོ་ལ་ལྟ་བུ་མེད། ལྟ་བུ་
བྱུང་ན་ཕྱོགས་རིས་ཡིན། དེས་ན་སེམས་ཀྱི་འཁྲིམ་ཐག་ནད་ཀྱིས་བཅད་པའི་ངང་ལ། མོ་མ། རང་ཐང་། ལྷག་པ་གསུམ་
ལ་བཞག་གོ།

「言葉によって云々と語り得ず、語ったものは全て偽りである。ならばマハームドラーに見解はない。見解が生じれば、偏りである。ならば心の近くに決然としたまま、新鮮で自然でくつろいでいなさい」（『ཕུག་གྱི་ཆེན་པོའི་མན་ངག་ཐོག་བབས་དང་མགུར་འབྲུམ་རྣམས་ལ་ཞེ་བ་』 In 『ガムポパ全集』 vol.3, 13-14）

と、マハームドラーとは言葉によって語り得ぬものであり、見解もないと語る。これは達磨大師が『血脈論』の中で「教外別伝、不立文字、直指人心、見性成佛」という言葉で示したように、マハームドラーの教えとは実際に自らが体験的に理解する他ないことを意味しているのだろう。

先にも引用した通り、ミラレーパの教誡と方便、マハームドラーだけを一心に修習したために、多くの衆生を利益したとガムポパは語った。しかし、マハームドラーは語りえず、見解もないというのである。そのため、『十万歌』にみられるミラレーパのガムポパに対する指導は、修行中に起こる様々な現象について綴っただけであり、肝心の内容については言葉によって語られなかった。同様に『甚深伝』においても、マハームドラーの内容それ自体は語られない。では、ガムポパがミラレーパから授かったマハームドラーとは一体、どのような教えだったのか。『甚深伝』には、ガムポパがミラレーパのもとから旅立つ際に、大印風心不二（ཕུག་གྱི་ཆེན་པོ་རྒྱུང་སེམས་གཉིས་མེད་）の教えを授かったと記されている（『甚深伝』471）。このརྒྱུང་སེམས་གཉིས་མེད་という言葉は、ツァンニョンの『十万歌』の中には見られない²⁷⁸。後代の弟子の著作を探すと、カルマパ3世ランジュン・ドルジェの著作の中に、རྒྱུང་སེམས་གཉིས་མེད་という作品を見つけることができる。奥書を見ると、

དཔལ་རྒྱ་རོ་པའི་དམས་ངག་བསྐྱེད་རིམ་ལྟར་ཅིག་སྟེམ་མ། རྟོགས་རིམ་རྒྱུང་སེམས་གཉིས་མེད་དང་བཅས་པ། མར་པ།
མི་ལ། སྤྲེལ་ལྟར་ལྟ་བུ་དུས་གསུམ་མཁུན་པ། འགྲོ་མགོན་རས་ཆེན། སྤྲེལ་བྲག་པ། རིན་པོ་ཆེ་ལྟར་པ། སྤྲེལ་གཞུག་

²⁷⁸ རྒྱུང་སེམས་གཉིས་མེད་ではなくརྒྱུང་སེམས་དབྱེར་མེད་という言葉は、ミラレーパが亡くなった後に、空から人々のもとへ届いたとされる歌の中にみられる。『甚深伝』にも同じ歌は書かれているが、内容が大きく違う（『道説示』844; 『甚深伝』503）。

མཉམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་ལུང་ལྟར་གྱི་སྒྲུབ་མཆོད་ཀྱི་ལུང་ལྟར་ (གདམས་ངག་མཛོད་ vol.9, 173)

と、この教えが生起次第と究竟次第の教えであることがわかる。内容として、「トウンモ風心不二 (གཏུམ་མོ་རྒྱུ་སྒྲུབ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་མཆོད་)」 「遷移風心不二 (འཕྲོ་བ་རྒྱུ་སྒྲུབ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་མཆོད་)」 「幻身風心不二 (སྒྱུ་ལུས་རྒྱུ་སྒྲུབ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་མཆོད་)」 「不生風心不二 (སྒྱུ་མེད་རྒྱུ་སྒྲུབ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་མཆོད་)」 の4つが説かれる。最初の3つは方便として具体的な実践方法を説き、最後の不生風心不二は智慧を説いている。「経典に『所取の対象と能取の心、究極的には成立しない』と説かれるため、そのように修習せよ」²⁷⁹と、不生風心不二は説明される。はたしてこの教えが、ミラレーパが語った風心不二の教えと同じかどうかは判別できないが、この教えもナーロー、マルパ、ミラ、ラマ²⁸⁰、ラジェと受け継がれてきたことを考えれば、無関係ではないであろう。また、『マルパ全集』に収められている『ཨ་ཏུ་བསྐྱེད་འཁོར་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་མཆོད་』²⁸¹にརྒྱུ་སྒྲུབ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་མཆོད་についての説明がみられるが、こちらはརྒྱུ་を成就するために病、老い、死の3つを挙げ、སྒྲུབ་を成就するために脈、ルン、菩提心の3つを挙げて説明している。奥書を見るとマルパ、ミラレーパ、レーチュンパ、ガムポパと、順次口伝で伝えられた教えとあるが、誰が著わしたのかは不明である。

しかし、ガムポパはなぜミラレーパに師事する必要があったのだろうか。マハームドラーの教えは、カダム派には存在しなかったのかという疑問が生じる。近年ではダライ・ラマ14世もマハームドラーの講義を行うなど、カダム派の流れを汲むゲルク派においてもその教えが取り入れられている²⁸²。

²⁷⁹ གཏུམ་མོ་རྒྱུ་སྒྲུབ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་མཆོད་ ཡང་དག་དོན་ལ་གྲུབ་པ་མེད། ཅེས་པས་ཐོན་ལྷན་བསྐྱོད། (གདམས་ངག་མཛོད་ vol.9, 172)

²⁸⁰ 誰のことか不明。レーチュンパのことか？

²⁸¹ 『マルパ全集』 vol.5. 53-106.

²⁸² ダライ・ラマ14世は、パンチェン・ラマ1世ロサン・チューキゲルツェンケドゥブ・ゲレク・ペルサン (སྒྲོ་བཟང་ཆོས་ཀྱི་རྒྱུ་སྒྲུབ་མཆོད་ 1570-1662) の著わした『དགེ་ལྡན་བཀའ་བརྒྱུད་རིན་པོ་ཆའི་ཡུལ་ཆེན་ཅུ་བ་རྒྱུ་སྒྲུབ་ཀྱི་གཞུང་ལ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྒྲུབ་མཆོད་』をテキストとして用いて、説法を行った (H.H. The Dalai Lama 1997)。なお、カダム派におけるマハームドラーについてSujata氏の研究があることを、三宅先生よりご指摘いただいた (Sujata 2005, 60-74)。

もとはカダム派の僧侶として出家したガムポパであったが、ミラレーパから教えを授かった後には、カダム派と齟齬が生じたからこそ、カギュー派を創設することになったのであろう。『甚深伝』には、

དུས་ཕྱིས་དཀའ་སྒོ་ཞུས་ནས། ལྷ་མ་ཇེ་བཙུན་གྱིས་ཐོན་ལ་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པ་སྤྲངས་པས་ཉོན་མོངས་པ་རང་དག་ལ་འགྲོ་གསུངས། བཀའ་གདམས་ཀྱི་སྒྲ་མ་རྣམས་ཀྱིས་ནི་ཉོན་མོངས་པ་མ་སྤྲངས་པར་སངས་མི་རྒྱ་གསུངས་དེ།
後にタクポ〔・ハジェ〕は「ラマ尊者は、『まず所知の障を清浄にすれば、煩惱はおのずと清まる』とおっしゃった。カダムのラマたちは、煩惱を断じずに仏とはならない」とおっしゃった。（『甚深伝』450）

と、カダム派を批判する言葉も見られる。

4.3 小結

ガムポパは医者という世俗世間でいう最高の地位にありながら、子と妻とに先立たれて出離の念を抱き、仏教を志した。もともとはカダム派で比丘となり、仏教の聞思に励んでいたが、ミラレーパに出会い、教誡を授かるにいたって、自ら教団としてのカギュー派を築き上げた。ガムポパがミラレーパに師事した期間は短かったが、後に口伝の教えを広める人物としてミラレーパによって授記され、寵愛を受けた。

ガムポパはカダムの教えとマハームドラーの教えとを融合させて教団としてのカギュー派を築いたが、マハームドラーの教えは密教の教えであるため秘されていることはもとより、語ることも見解を持つことも出来ない、体験的なものであるため、伝記の中にはその内容は語られてはいなかった。しかし、それまでに語られたミラレーパの言葉から考えて、心を如実に見ること、空性を現前とする実践的な方法を、ガムポパは授かった。また、ガムポパとのやり取りの中に、夢の話が何度も語られた。夢はナーローの六法の1つであるが、夢は現実の習気が集まったものであり、そこには何の意味もない。同様に覚醒している状態で、世界の現れを夢と思うことにより、現実の世界もまた、ただ習気の集まりであることがわかる。ただ、そのことが単に知識としてわかるのではなく、全てを如実に体験することが必要である。ミラレーパのガムポパに対する指導は、まさに空性を体験させるための指導であった。

第5章 ミラレーパの思想とその特徴



5.0 緒言

これまでの章では、主にツァンニョン・ヘールカの編纂した『道説示』と『十万歌』をもとに、マルパからどのような教えがミラレーパへと伝わり、それがどのような指導法を経て弟子たちへと伝えられていったのかを確認した。また、それぞれがどのような体験を経て出離の念を抱くに至ったのかを確認した。本章では、ミラレーパとダーキニーたちとの間で応酬された歌を考察し、そこに見られるミラレーパの思想の特徴を確認してみたい。そして彼の空性理解の根底にある、究極的な意味においては無でありながら、まさに現れているこの世界の不可思議さについて確認したい。

5.1.0 『甚深伝』の区分

ミラレーパとダーキニーたちとのやり取りは、ほぼそのままの形で、『甚深伝』の中にも見られる。『甚深伝』は、ゲンゾン・レーパを初めとする12人の直弟子たちによって書かれたとされる。これまでの章でも確認してきたように、一般的にミラレーパの弟子として有名なのはレーチュンパとガムポパであるが、時間的に一番長くミラレーパに付き添った弟子はゲンゾン・レーパである。ゲンゾン・レーパは、レーチュンパのようにネパールやインドに法を授かりに行くことも、ガムポパのように教団を築くこともなかった。彼はミラレーパの側に付き従って法を授かった。『甚深伝』の中には著者であるゲンゾンとミラレーパの出会いは描かれていない²⁸³。ミラレーパに一番親しかったゲンゾンを中心にして書かれた『甚深伝』の中に見られるグルは、ミラレーパの言葉そのものに最も近いと考えられる。

『甚深伝』は「出自に関して、苦行を行われた福德（འཇིགས་དང་འབྲེལ་བ་དཀའ་བ་སྤྱད་པའི་ཡོན་ཏན་）」と「三昧に関する実践の福德（ཉིང་རེ་འཛིན་དང་འབྲེལ་བ་ཉམས་སུ་བྱུང་བའི་ཡོན་ཏན་）」の二部に大きく分かれる。前者がツァンニョンの作品で言うところの『道説示』，後者が『十万歌』にあたる。「三昧に関する実践の福德」はさらに18に細分される。以下、目次を列挙する²⁸⁴。

²⁸³ 註193参照。

²⁸⁴ さらに細かいアウトラインについては、Quintman氏作成の表を参照（Quintaman 2014, 211-216）。

1. 輪廻の真髄はないという福德 འཁོར་བའི་སྤྱིང་པོ་མེད་པའི་ཡོན་ཏན།
2. 夢が符牒として現れた福德 མི་ལམ་བརྟམ་ཤར་བའི་ཡོན་ཏན།
3. 楽の温もりを説いた福德 བདེ་དྲོད་ངོ་འཕྲོད་པའི་ཡོན་ཏན།
4. 衣食の渴望を離れた福德 ཟས་གོས་འདུན་པ་དང་བྲལ་བའི་ཡོན་ཏན།
5. 経験が楽として現れた福德 ཉམས་སྦྱང་བདེ་བར་ཤར་བའི་ཡོན་ཏན།
6. 証悟が道として現れた福德 རྟོགས་པ་ལམ་དུ་ཤར་བའི་ཡོན་ཏན།
7. 現れが順縁として現れた福德 སྣང་བ་མཐུན་ཉེན་དུ་ཤར་བའི་ཡོན་ཏན།
8. 世間八法が鎮まった福德 ཚས་བརྒྱད་རང་སར་གྲོལ་བའི་ཡོན་ཏན།
9. 論争によって害されなかった福德 རྟོན་པས་མི་རྩི་བའི་ཡོན་ཏན།
10. 恩を返した福德 དྲིན་ལན་བསམ་པའི་ཡོན་ཏན།
11. 偉大な行いの福德 སྤྱོད་པ་ཆེན་པོའི་ཡོན་ཏན།
12. 神の神となった福德 ལྷ་ཡི་ལྷར་གྱུར་པའི་ཡོན་ཏན།
13. 智慧の灯明が灯った福德 ཡེ་ཤེས་སྒྲོན་མེ་བཟམས་པའི་ཡོན་ཏན།
14. 力が強い福德 ལུས་པ་ཆེ་བའི་ཡོན་ཏན།
15. 加持が強い福德 བྱིན་རྒྱ་བས་ཆེ་བའི་ཡོན་ཏན།
16. 三昧の力が円満となった福德 ཉིང་ངེ་འཛིན་རྩལ་རྫོགས་པའི་ཡོན་ཏན།
17. マハームドラーを教えられた福德 ཡུག་གྱ་ཆེན་པོ་ངོ་སྤྱོད་པའི་ཡོན་ཏན།
18. 一身の双入である金剛身を成就し、虹身となって消えゆく様を示した福德
ཆོག་ཅིག་གི་བྱང་འཇུག་དོན་མེད་སྤྱུ་འགྲུབ་ཅིང་འཇའ་ལུས་སུ་ཡལ་བའི་ཚུལ་བཟན་པའི་ཡོན་ཏན།

このうち、最後の18章は、ツァンニョンの『道説示』の最後の部分に当たり、ミラレーパが涅槃に入った話である。17章の「マハームドラーを教えられた福德」は、全体の3分の1を占めており、この章が特に重要であることがわかる。

これらの章立ては、さらに細かい話を集めて構成されている。17章も約20話ほどの短編²⁸⁵から成り立っているが、それらは「ダーキニーたちの話」「ガムポパの話」「レーチュンパがラサに行く話」の3つに大きく区分することができる。ガムポパの話は、既に前章で確認した。レーチュンパがラサに行く話は、教えそのものの広がりというよりは、ラサに行つて女性に迷ってしまったレーチュンパを救い出す話を中心である。そのため、ここでは、ミラレーパとダーキニーのやり取りについて考えてみたい²⁸⁶。

5.1.1 無の現れ

以下に考察する悪魔たちとのやり取りは、ミラレーパとチューの関連とでしばしば言及される²⁸⁷。メンルン（མེན་ལུང་）のチュバル（ཐུ་བར་）にある寂静処でミラレーパが修習していた時、18人の悪魔が神と悪魔の大群を率いて、ミラレーパの三昧を邪魔しに現れた。そこでミラレーパはまず、歌をうたつてラマとダーキニーに強く祈願した。それを聞いた悪魔たちは、ミラレーパにどのような経験や悟りがあるのかを見るために、歌をうたつた。それを聞いたミラレーパは、

ཡོང་[ཡང་]འདྲེ་ཁྱེད་བས་[ཁྱེད་བས་]གཞན་པ། ལྷ་ཁྱེད་མྱེད་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱང་མེས་ཀྱི་ནམ་འཕུལ་མ་
གཏོགས་པ། དོན་ལོགས་ན་མེད་པ་བཀའ་མཛད་ཐུ་བར་ལྷན་བཅས་ཐམས་ཅད་ནས་གསུངས། མེས་ཀྱི་ངོ་བོ་རང་བཞིན་
གྱིས་འོད་གསལ་ཁྱེད་སྤྱོད་པའི་མཐའ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བར་སྤྲུལ་དམ་པའི་ཞལ་གྱི་བདུན་ཅིས་ངོ་སྤྲུལ་པ་འདི་རང་
ཡིན།

さて悪魔よ、お前を含めた現れ、存在する一切法も自身の心がただ変化したものであり、翻れば存在しないとに全ての顕密の経と論書に説かれている。

「心の本質は自性として光明のごとく輝いており、一切の戲論の辺を離れている」と、ラマ聖者がお口の甘露で説かれたのは、まさにこのことである。

（『十万歌』465）

²⁸⁵ 短編にも奥書が付加されているものがある。それについてQuintman氏は、ここで確認するダーキニーたちの話を用いて考察している（Quintaman 2014, 42-44）。

²⁸⁶ ダーキニーとミラレーパのやり取りは、ガムポパの『尊者マルパとミラレーパの伝記』には見られなかったが、ドンモリパの『尊者ミーラの伝記』には記されている（『尊者ミーラの伝記』202-214）。これらのやり取りについて、ツァンニョンは『甚深伝』の内容からほとんど書き換えを行っていない。そのため、歌などを確認する際に、適宜『甚深伝』と比較する。

²⁸⁷ Van Tuyl 1979; Edou 1996; Simmer- Brown 2001, 124-125; 西岡 2012など。

と思いを巡らせ、今自分の前に現れている神と悪魔は、実際には存在せず、ただ己の心の変化によってそのように見えているにすぎないと考えた。そしてその上で、

ད་ལྟར་གྱི་ལུས་གཟུང་འཛིན་ཞེན་པ་ལས་གྲུབ་པ། འབྱུང་གཞི་གདོས་བཅས་ཀྱི་ཡུང་པོ་འདི་སྦྱེས་པའི་ག་མ་འཆི་བ་ཡིན་པས། ཁྱེད་ཅག་ལྟ་འདྲེ་ལ་དགོས་ན་བྱིན་པས་ཆོག་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་མི་རྟག་ཅིང་འབྱུང་བའི་ཆོས་ཅན་ལ། དུས་ད་ལྟར་རང་དབང་ཡོད་བཞིན་དུ་སེམས་ཀྱིས་སྦྱིན་པ་བཏང་ན། དོན་ཆེན་པོ་ལུས་ཀྱི་སྦྱིན་པར་འབྱུང་ལ། ད་ལྟ་གཟུང་འཛིན་འབྲུལ་བའི་རྟོག་པ་ལ་ལྟ་འདྲེའི་གཟུགས་བརྟན་མཐོང་ཞིང་། གནོད་བྱ་གནོད་བྱེད་དུ་སྤང་བ་འདི་རྣམས་རབ་རིབ་ཅན་གྱི་མིག་ལ་སྤྲ་ཤད་འཛུགས་པ་ལྟར་འཁོར་བ་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས། ལྷ་མ་རིག་པའི་དབང་གིས་བག་ཆགས་ངན་པའི་རྒྱན་གོམས་པ་ལས་བྱུང་བའི་སྦྱིབ་པའི་སྦྱིབ་གཡོགས་སྟོ་བུར་གྱི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་སྦྱིན་དང་ན་བུན་ལྟ་བུ་ཡིན་གྱི། དེ་ལ་འཇིགས་ཤིང་སྤྲུག་པའམ། ཡང་བ་ཅི་ཡོད་

現在の肉体は、二取と執着から成り立ったものである。起源である物質を有したこの蘊は、生の終わりには亡くなる。それゆえ汝ら神と悪魔が必要ならば与えてよい。一切の物質は無常であり、変化するという性質を持つが、今、自由に心で布施を行えば、偉大な身体の布施へと変わる。今、錯誤した所取能取の妄分別に神と悪魔の姿が見える。害する者と害する行為として現れたこの者たちは、眼病者の目に櫛が落ちて〔見える〕ごとく、無始の輪廻の始まりから、因を理解していないため、悪い習気の継続に慣れて生じた覆いであり、雲と霧のような偶然生じた妄分別である。それに対して恐れおののいて何になろう。（『十万歌』457）

と、自分の肉体をこれら神と悪魔に与えようとミラレーパは考えた。そもそも我々のこの肉体は、認識の主体と認識される対象の2つに世界をわけ、その二項対立、もしくはそれぞれの認識主体と認識対象それ自体に執着することによって成り立った蘊の集まりに過ぎない。蘊は有為であり、生まれた限りは死に絶えて朽ち果てることは必須である。全ての物質は無常で移り変わるが、我々の身体もまた例外ではない。しかし、人身を得ている今この時は、少なくとも己の身体は自分で自由にすることができる。そのため、肉体を他に施すことが可能である。「心で布施を行えば、偉大な身体の布施へと変わる」というのは、先に「神と悪魔は全て、自身の心の変化」とあったことの反対で、現れが心の変化したものであるならば、心で布施を行うことによって現れである身体の布施になる、という意味であろう。

また、ミラレーパは、自身の妄分別に悪魔として現れたこの現れは、ただ悪い習気が集まって出来たに過ぎないため、それに対して恐れる必要はないと考えた。

以上のように考えたミラレーパは、ありのままで恐れることなく、先に考えたことを今度は「証悟が確信に変わった歌（*རྟོགས་པ་གདེང་དུ་བྱུང་པའི་མགུར་*）」にうたった。

ཡོངས་[ཡང་]²⁸⁸ཡུལ་ལ་མཚན་གསལ་དེང་མ་བྱིན། །ཁོ་ཚོ་ཁོ་ཚོང་ལ་འདུ་བའི་ཚོང་འདུས་ཏེ། །²⁸⁹མི་རྒྱ་བོད་གཉིས་
 གྱི་འགྲིམ་ས་ཡིན། །གངས་མཐོ་ལ་གཉན་པའི་ཆོ་རིངས་མ་[ཆོ་རིང་མ]། །རི་བླ་ཤིས་ཤེལ་གྱི་ཟུར་ཕུད་ཅན། །ལྷ་སྐྱེན་
 རྒྱལ་མེད་ཐུ་བ་ལ། །འབྲོག་དབྱར་ས་²⁹⁰སྐྱེན་ལུང་མི་ཟེར་རམ། །ས་ཁོལ་དུ་[458]བྱིས་པའི་རྒྱ་བར་དུ་[དབར་དུ]། །
 བྱེད་རྟོང་ཕྱག་བརྒྱད་ཅུ་བཞེགས་གྱི་ཚོགས། །ལྷ་གནས་གཞན་འཕུལ་མན་ཆད་ནས། །ས་འོག་ལྷོ་འཕྲེ་ཡན་ཆད་ལ། །
 ལྷགས་པའི་ཀླུ་[114a]དང་ནས་མཁའ་ལྗེ་། །དྲི་བ་སྐུལ་པོ་²⁹¹མི་འམ་ཅི། །ལྷོ་འཕྲེ་གྲུལ་བུམ་སྤོན་པོ་གདོན། །རོ་
 ལངས་གཞོན་སྤྱིན་འབྲུང་པོ་རྣམས། །རེ་རེའི་མིང་ནས་བརྗོད་མི་ལང་། །བསམ་གྱིས་མི་བྱབ་མང་པོའི་ཚོགས། །བྱད་པར་
 འཇིགས་པའི་སྤོན་མོ་ལ། །མིང་ལ་མི་སྐྱེན་ངག་དུ་སྤྲ། །ཆོ་འདི་ནས་པ་རོལ་བཞོད་དགོས་ཟེར། །

ディンマディンとあまねく呼ばれている

利益が集まる市場

インド人とチベット人の行き交う地である

高く険しい雪山ツェリンマ

吉祥なる水晶を頂上に頂いた山

薬女神の服の裾は

遊牧民の夏营地，メンルンと呼ばれはしないか

近くの地に書かれたチュパルに

汝，八万もの悪魔の集団

天の他化自在天より下

地下の摩睺羅伽より上に住む

言葉を持たぬ龍とガルーダ

²⁸⁸ ཡོངས་でとる。

²⁸⁹ 『甚深伝』 *ཁོ་ཚོང་འདུས་པའི་ཚོང་འདུས་འདིར།* | ここでは*ཁོ་ཚོང་*でとる。

²⁹⁰ 『甚深伝』は*གཡང་ས་*であるが、*དབྱར་ས་*でとる。

²⁹¹ 『蔵文辞典』には*ཐུལ་བར་བྱེད་པ་པོ་འམ་གསེབ་གསེབ་བྱེད་པ་ཡང་ན་ཡི་དྭགས་བྱེ་བྲག་གས་གདོན་ཆེན།*とあるため、ここでは腐爛と訳したが、正確にどの餓鬼であるのか不明。

乾闥婆，腐爛，緊那羅
 摩睺羅伽，鳩槃荼，羅刹，魍魎
 起屍，夜叉，富单那たち
 1人1人の名を述べることは出来ない
 想像もできない数の〔悪魔の〕集団
 特に恐ろしい5人の魔女は
 人である私に耳障りな言葉を喋る
 今生から彼岸へゆけと言う（『十万歌』458）

と、まずはどのような悪魔の大群が押し寄せてきたのかを歌にした。続いて、

ང་འཆི་བ་ཁོ་ནས་འཇིགས་འཇིགས་ནས། །སེམས་འཆི་མེད་གཉུག་མའི་ངང་དུ་སྦྱངས། །འཁོར་བ་རང་གོལ་གཞི་ཡི་
 གནད། །སྤིང་པོའི་དོན་ལ་ངོ་སྤྲོད་བཞིན། །ནང་རིག་པ་རྟེན་མེད་གཅེར་བུ་འདི། །²⁹²འབྲུ་བ་དངས་སངས་ལྟ་བུའི་
 གདེང་། །འོད་གསལ་སྤོང་པར་སློ་ཐག་ཆོད། །ང་སྤྱེ་འཆི་གཉིས་ལ་ཉམ་ང་མེད། །ང་མི་ཁོམ་བརྒྱད་ལ་འཇིགས་འཇིགས་
 ནས། །མི་རྟག་འཁོར་བའི་ཉེས་དམིགས་བསྐྱེས། །སྦྱབས་དཀོན་མཆོག་གསུམ་ལ་སློ་ཕུགས་གདད། །ལས་རྒྱ་འབྲས་
 ཆོས་ལ་ནན་ཏན་བསྟེད། །ཐབས་བྱང་རྩལ་སེམས་ཀྱིས་རྒྱུད་སྦྱངས་པས། །བག་ཆགས་སྤྱི་བ་པའི་རྒྱན་ལམ་བཅད། །སྤང་
 བ་ཅི་སྤང་སྤྱུ་མར་རྟོགས། །ང་ངན་སོང་གསུམ་ལ་ཉམ་ང་མེད། །ང་སློ་བུར་ཆོལ་འཇིགས་འཇིགས་ནས། །ལམ་རྩ་དང་
 རྩལ་ལ་རྟེན་འབྲེལ་བསྐྱེས། །གནད་བསྐྱེད་གསུམ་²⁹³ལ་སྦྱངས་པ་ཡིས། །ཆོགས་དུག་གི་སྤང་བ་འགགས་པའི་ཆོ། །
 ཆོས་སྤྱོད་སྤྲོད་ཀྱི་གདེང་ཡོད་དེ། །ཤེས་རྒྱུད་ཆངས་པའི་ལམ་ནས་འདོན། །སེམས་སྤྱེ་མེད་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་སུ་འཕྱོ། །
 དུས་དང་[459]ལྟ་གི་ཡང་ཉམ་ང་མེད། །

私は死のみを恐れにおそれ
 心を不死の純粋な状態になるよう訓練した
 輪廻は自解脱，基体の要点
 真髓の意味を説く
 抛り所のない裸のこの内証は
 清浄な見解の信念が変化したもの
 光明は空であると確信した

292 『甚深伝』 སེམས་を挿入。

293 『トゥンカル辞典』には基体，就寝時，覚醒時にについてそれぞれ3つずつで合計9つの混合が説かれる。གཞི་དུས་ཀྱི་བསྐྱེད་བགསུམ་ནི། १ གཞིའི་འཆི་བ་ཆོས་སྤྱོད་བསྐྱེད་བྱ། २ བར་དོ་ཡོངས་སྤྱོད་བསྐྱེད་བྱ། ३ སྤྱེ་བ་སྤྱུལ་སྤྱོད་བསྐྱེད་བྱ། གཉིད་དུས་ཀྱི་བསྐྱེད་བགསུམ་ནི། ॣ གཉིད་ཆོས་སྤྱོད་བསྐྱེད་བྱ། ॥ མི་ལམ་ཡོངས་སྤྱོད་བསྐྱེད་བྱ། ० གཉིད་མདུན་པ་སྤྱུལ་སྤྱོད་བསྐྱེད་བྱ། མདུན་དུས་ཀྱི་བསྐྱེད་བགསུམ་ནི། ० ལུགས་འབྱུང་གི་སྤོང་པ་བཞི་པར་སློང་བ་འོད་གསལ་ཆོས་སྤྱོད་བསྐྱེད་བྱ། । ལུགས་ཕྱོག་གི་སྤོང་པ་བཞི་པ་ཡོངས་སྤྱོད་བསྐྱེད་བྱ། ॥ ཡོངས་སྤྱོད་ལམ་ལྷང་བ་སྤྱུལ་སྤྱོད་བསྐྱེད་བགསུམ་དགའོ། （『トゥンカル辞典』2122-2123）

私は生死の2つに対し恐れない

私は八無暇²⁹⁴を恐れにおそれ
無常な輪廻の過失を修習した
帰依処である三法に頼った
業と因果の法に注意した
方便として菩提心によって心相続を清めたため
習気の障の流れを断ち切った
現れに何が現れようとも幻と悟った
私は三悪趣に対して恐れない

私は偶然の生を恐れにおそれ
道である脈管と風に縁起を調和させ
要点である3つの混合を訓練したため
六識の現れが減した時
法身を教える信念がある
心相続は梵天の道から出て
心は不生の法界へと移る
今この時死のうとも恐れはない（『十万歌』458-459）

と、「死」「八無暇」「生」に対して恐れを抱いていたが、法を正しく理解して修習したために、「生死」「三悪趣」「死」に対して恐れが無くなったとうたった。そしてその上で、

ལར་ཁྱད་ཅག་འཇིག་རྟེན་ལྷ་མ་གྲིན། སླེ་འགྲོའི་ཆོ་སྤྱོད་ལྟུང་བ་²⁹⁵ནམས། སྦྱོམ་གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོ་འདི། །
མི་རྟག་འཇིག་པའི་ཆོས་ཅན་ཏེ། ལར་ཅིས་ཀྱང་མི་སྦྲངས་²⁹⁶སྦྲང་²⁹⁶འདོར་བ་ལ། འདྲེ་ཁྱད་ལ་དགོས་ན་སྦྱ་དགའ་ཁྱེད།

²⁹⁴ 八無暇とは、龍樹の『བཤེས་སྤྱིང་』にལོག་པར་ལྷ་བ་འཇིག་དང་དུད་འགྲོ་དང་། ཡི་དྭགས་ཉིད་དང་དཔྱུལ་བར་སྦྱེས་བ་དང་། རྒྱུལ་བ་
འི་བཀའ་མེད་པ་དང་མཐའ་འཁོར་བ་ཏུ། ལྷ་ཁྲོར་དང་གྲེན་ཞིང་སྦྱགས་པ་ཉིད། ཆོ་རིང་ལྷ་ཉིད་གང་ཡང་རུང་བར་ནི། 1と説かれる（ツォンカ
パ 1999, 22）。

²⁹⁵ 『甚深伝』 ལྟུང་བ་

²⁹⁶ 『甚深伝』 མི་སྦྲང་ ここではམི་སྦྲང་で意味をとった。

སྤྱིར་འགོ་བ་ཡོངས་ཀྱི་སྤྱད་དུ་[སྤྱད་དུ་]²⁹⁷གཏོང་། སྒྲོལ་ཁྱི་ཅན་པ་མའི་དོན་དུ་བསྟོ། ལུས་ཀྱི་ཁྲག་མཚན་སྤྱིན་འདི་
 བསྟོས་པས། ཁྱེད་དགའ་མགུ་[114b]རངས་ཤིང་ཆོམ་གྱུར་ནས། སྒྲོལ་ཅན་འཁོར་བ་ཐོག་མེད་ཀྱི། འབྲུ་ལོན་འབྲེལ་
 ཐག་ཚད་པར་གྱིས། ལམ་ཆགས་ཀྱི་འཁོར་བ་པར་མཛོད། སྤྱི་མཐོང་འབྲུ་བ་དངོས་མེད་སྟོང་པ་དེ། འདྲེ་ཁྱེད་པས་ངས་
 ཀྱང་མཐོང་བ་མེད། དཔྱད་འཁམས་བཙུ་བ་ཚུ་བཙུང་དགའ་ལངས་ཀྱང་། འཇིགས་སོ་སྤྱི་མ་ནང་ལ་སྤྱི་གཞི་[སྤྱི་གཞི་]། ང་
 སྟོང་ཉིད་ནམ་མཁའི་ནལ་འབྱུང་པ། འཁྲུལ་བའི་དེ་ཉིད་ཤེས་པའི་ཕྱིར། འདྲེ་ཁྱེད་ལ་ཉམ་ང་འཇིགས་པ་²⁹⁸མེད། འ
 ལར་ཐམས་ཅད་སྤྱི་ཚུ་འཕྱུལ་དེ། མེ་མ་ཁམས་གསུམ་འཁོར་བའི་ཆོས། མེད་བཞིན་སྤྱང་བ་དོ་མཚར་ཆེ། འ

そもそも、汝ら世俗の神と悪魔

衆生の命をさすらう者たち

幻である色のこの蘊は

無常で壊れる性質のものである

そもそも、何ものも留まらず捨てるものを

悪魔よ、汝が必要ならば好きな者が持って行け

総じて、六道の衆生全ての身代わりとして差し出し

特に、恩ある父母のために回向する

この身体の血肉の供養を回向したことにより

汝は喜び満足して

無始の輪廻の始まりからの

借りを断ち切れ

宿業と肉の負債を離れよ

移ろいやすく、実体がない空なる心を

悪魔よ、お前にも私にも見えはしない

十八地獄が敵と立ちほだかろうとも

恐れを抱くならば自分を恐れよ

私は空性、虚空の行者である

錯誤したものの真実を知っているの

悪魔よ、お前に対して恐れることはない

そもそも一切は心の変化である

ああ、三界を輪廻する法が

無でありながら現れるとは、なんと不可思議なことか（『十万歌』459）

²⁹⁷ 『甚深伝』 སྤྱད་དུ་

²⁹⁸ 『甚深伝』 ལུས་ཅན་を挿入。

ここでまずミラレーパは、自身の肉体を悪魔に施すことを宣言した。一般に、六道を輪廻する全ての衆生は、無始の始まりから、輪廻を繰り返してきた。その中で、自分の母として生まれたことのない生き物はいない²⁹⁹。「母」の恩は、現在の自分の母親が、どのように自分を育ててくれたかを考えれば理解することができる。我々全ては、かつては自分の親であったことのある悪魔を含めた全ての衆生に恩を負っている。そうした親の恩に報いるために、自分の身体を回向するとミラレーパはうたった³⁰⁰。後に確認するが、ここからさらに発展し、現れはそもそも一切衆生に依って生じているとミラレーパは考えていた。

我々は、地獄、餓鬼、畜生、人、阿修羅、神に生まれたからには、そこに生まれる原因となる業を、前世で積んできた。ミラレーパの前に敵と立ちあはだかる悪魔たちも、そうした業の果として、悪魔に生まれたのである。そうした業の残りを断ち切るようにミラレーパは悪魔たちを諭した。自らの業によって悪魔と生まれた者たちは、ミラレーパを害そうと試みたが、ミラレーパはそもそも世界の現れが錯誤の自性であると理解することによって、悪魔に恐れを抱くことも、それによって害されることもなかった。そして最後の箇所では、ミラレーパは、「**そもそも一切は心の変化である ああ、三界を輪廻する法が無でありながら現れるとは、なんと不可思議なことか**」とうたった。いま、私たちが存在すると思い、執着している諸々の対象は全て、本来的には無である。一切は心の変化であるが、心それ自体も、移り変わる無常なものであり、無実有である。しかし、無であり空でありながら、現に現れていることそれ自体は非常に不可思議なことである。この歌の中でミラレーパは、空でありながら事物が生じることに對する驚きをうたった。そして、この驚きは、ミラレーパの思想を考える上で、非常に重要である。これに似た言葉を、『マルパ全集』の中に見つけることができる。

²⁹⁹ ミラレーパは「全ての衆生は父であり母であるので (འགྲོ་ལྔ་པ་དང་མ་ཡིན་པས།)」とも歌っている (『十万歌』781)。

³⁰⁰ チベットでは菩提心を起こす方法として、アティーシャの伝えた因果の七秘訣 (རྒྱ་ལྷ་ས་མན་ངག་བཟུང་བ་) とシャーンティデーヴァの『入菩薩行論』に説かれる自他交換の瞑想が有名であるが、この因果の七秘訣の中で、まず、一切衆生を母と知り (མཚམས་པ་) , その恩を念じ (དྲིན་དྲན་པ་) , その恩に報いようと観想する (དྲིན་གཞོན་པ་) 。その上で、全ての生き物が楽で (ཡིད་འོང་གི་བྱུང་མཁས་པ་) , 苦しみを離れ (སྤྱིང་རྩེ་ཆེན་པོ་) になるようにとの思いを起こし、彼らを成仏させるために努力しようとし (ལྷག་བབ་མ་ནས་དག།) , そして菩提心を起こす (སེམས་བསྐྱེད་) と説かれるように、まずは一切衆生を母と知ることが重要である。註**参照

ཏྲོ་ལྷོ་ས་ཅིག་རང་གི་སེམས་ལ་ལྷོ་ས། །སེམས་ཉིད་ཅི་ཡང་གྲུབ་པ་མེད། །གྲུབ་པ་མེད་པའི་སེམས་ཉིད་ལ། །སྣ་ཚོགས་
 ལྷང་བ་ངོ་མཚར་ཆེ། །སེམས་ཉིད་ཀྱང་གྱིང་བོ་ནི། །གཉིས་སུ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་ཏེ། །དཔའ་བོ་སང་གི་བཞིན་དུ་སྤྱོད། །
 ハーム，見よ，自身の心を見よ
 心の本性で成立しているものは何もない
 成立しているもののない心の本性に
 種々のものが現れるのは不可思議
 一切のものの実体である心の本性は
 不二の智慧である
 勇者は獅子のように行ぜよ
 (『マルパ全集』 vol.7. 81)

これは、マルパがナーローパから授かったチャクラサンヴァラの教えを書き留めたという『དཔལ་བདེ་མཆོག་སྤྲུང་བསྐྱེད་ཀྱི་ཆོས་སྒྲོམ་ལས་ཕྱི་རུལ་མཆོན་གྱི་དཀྱིལ་འཁོར་ལ་བརྟེན་པའི་དབང་བསྐྱར་བ་』の中に見られる言葉である。ナーローパのうたった金剛歌と推測されるが、これはまさにミラレーパの歌と同じ意味である。マルパはミラレーパと同じように、無であり、自性として成立していないにも関わらず現に現れているこの世界の不可思議さをうたっている。

以上のように「恐れない自信を獲得する歌」をミラレーパはうたった。その上で、以下の言葉を悪魔たちに対して述べた。

ཡོངས་[ཡང་]ཐོན་འཁོར་བ་ཐོག་མེད་ནས། ག་མ་ད་ལྟ་ཡན་ཆོད་དུ། གངས་བཟོད་ཀྱིས་མི་ལང་ཞིང་[ཤིང་]³⁰¹ ཟུལ་སྒྲ་
རབ་ལས་འདས་པའི་ལུས་ཇི་[ཅི་]ཙམ་ཞིག་སྤངས་ཀྱང་། ཟུག་བཟུལ་འདུ་བྱེད་ཀྱི་སྤང་བོ་འབའ་ཞིག་བསགས་³⁰²ཤིང་
དོན་མེད་ཡལ་བར་དོར་བ་ལས། ³⁰³དོན་དུ་ཐུར་པ་སྤང་ཅིག་ཙམ་ཡང་མེད། ད་མེས་ལུས་འབྱུང་བཞི་འདུས་པའི་ཟག་
བཙས་ཀྱི་སྤང་བོ་མི་གཙང་བའི་རྩས་སྤུམ་རུ་སོ་གཉིས་ལས་གྲུབ་པ་འདི་[460]ཁྱེད་འདིར་ཆོགས་པའི་ལྟ་འདྲེ་རྣམས་ལ་
དགོས་ན་ཅིའི་ཕྱིར་མི་སྟེར་ཏེ། རང་འགོ་དུག་བཅུད་ཀྱི་སེམས་ཅན་ལ། མི་ངའི་པ་མར་མ་ཐུར་པ་མེད་པས། དེ་རྣམས་
ལན་ཆགས་ལེན་[འཕེན་]ཅིང་ཤ་འཁོན་གཉེར་བ་རྣམས་ཀྱི་སྤྱད་དུ་[སྤྱུད་དུ་]ད་ལྟ་ཁོ་བོའི་ལུས་འདི་གཏོང་བས། ཡ་གི་སྤྱི་
བོའི་གཙུག་ནས་མ་གི་[མ་གི་]ཀྱང་བའི་མཐིལ་ཡན་ཆད་ལ། ལྟ་བུ་གཉིས་མགོ་དང་བཅུ་གསུམ། དབང་པོ་རྣམ་པ་ལྟ།
དོན་སྤྱིང་རྣམ་པ་ལྟ། རང་ཁོལ་རྣམ་པ་དུག་ཤ་དང་རུས་པ། ཀྱང་དང་ཆོལ་བྱ། ལྟ་དང་པོ་དང་ལྟ། ཞག་དང་ཁོང་ཁྱག་

301 『甚深伝』མི་ཇོགས་པ།を挿入。

302 『甚深伝』 研究と批判

303 『甚深伝』མངས་ཀྱས་ཀྱི་རྒྱལ་མ་を挿入。

སྒྲ་དང་མེན་མོ། ལྷགས་པ་[པགས་པ་]དང་བྲི་མ། དབུགས་དང་ཆོ་སྟོག [115a]མདངས་དང་བཀྲག་ལ་སོགས་པ་སོ་
 མོའི་ཡིད་ལ་གང་འདོད་པ་རྣམས། ད་ལྟ་ཉིད་དུ་ཁྱེད་ལ་ཆོམ་ཞིང་དགེས་པ་ཁོ་ནར་གྱུར་ཅིག གཞན་ཡང་ག་ཁྲག་ལུས་ཀྱི་
 མཆོད་སྦྱིན་འདི་ལ་བརྟེན་ནས། ད་ཕྱིན་ཆད་གཞོད་སྦྱིན་སྦྱིན་པོའི་ཆོགས་རྣམས་ཞེ་སྤང་གདུག་རྩུབ་ཀྱི་བསམ་པ་ངན་པ་
 སྤྲར་ཞི་ཞིང་། རྒྱུད་ཟག་པ་མེད་པའི་སྤྱིང་རྩེ་ཆེན་པོས་ཡོངས་སུ་གང་བ་ཞིག་ཁོ་ནར་གྱུར་ཅིག སྤྱིང་རྩེ་³⁰⁴དེས་ཉེ་བར་
 ལེན་པའི་རྒྱ་དང་ལྷན་ཅིག་བྱེད་པའི་རྒྱུན་བྱས་ནས། ད་ཕྱིན་ཆད་སྦྱེ་འགོ་སེམས་ཅན་དུ་གྱུར་པ་རྣམས་ལ་གཞོད་ཅིང་འཆོ་
 བ་མི་བྱེད་དེ། གཞོད་ཅིང་འཆོ་བ་ལས་སྤྲར་ལོག་ནས་ཤིན་དུ་བརྩེ་བའི་སེམས་དང་ལྷན་ཏེ། བྱམས་པ་དང་དགའ་བའི་
 བསམ་པ་དུ་མས་པར་འདོགས་ཤིང་། བསམ་ཅད་ཀྱང་བདེ་སྦྱིད་ཐུན་ཐུས་ཆོགས་པའི་འབྱོར་པ་³⁰⁵དང་ལྷན་པར་གྱུར་
 ཅིག

「そもそも、無始の輪廻の始めから、最後である今のいままで、言い尽くせず、極微うおちも多くどれだけ生まれ変わっても、行蘊の苦しみだけを積んで無駄にしてきた。益あることは刹那もなかった。しかし、この度、四大種が集まった有漏の不浄な32の物質から出来上がったこの身体を、ここに集った神と悪魔、お前たちが必要ならば、どうして与えないことがあろうか。内なる六道の有情世間の衆生で、人である私の父母となったことがない者はいない。それゆえ宿業を受け、恨みを抱く者たちの身代わりとして、今、私のこの身体を施そう。上は頭のとっぺんから、下は足裏まで、12の支部、頭を入れて13、五根、五臓六腑、肉と骨、足と脂肪、脳と脳膜、油と体内の血液、髪と爪、皮膚と香、息と命、気と光など、それぞれが気に入るものを今、満足するまで好きなだけ持ってゆけ。また、血肉、身体はこの供物によって、これ以後、夜叉、羅刹たちの瞋恚、残虐な悪意が鎮まり、心が無漏の大悲によってのみ普く満ちるように。その悲を原因とし、共同の縁として、これ以後、衆生と成る者に対して危害を加えてはならない。害することを改めて強い悲心を持ち、慈しみと喜びの心で利益を行い、全の者が円満なる幸せの財産を持てるように。」（『十万歌』459-460）

果てしない輪廻の中で、私たちは生死を繰り返し、何度も肉体を受けて生まれ変わってきた。しかし、生じ、肉体を得ていながらも、利他を行うことは非常に難しい。我々が何度も生まれ変わってきたその中で、自身の父母に生まれ変わったことのない衆生はいない。ミラレーパに害を与えようとしている悪魔でさえ、かつては彼の親であったことになる。そこから演繹して、親の恩に報いるのと同じ

304 『甚深伝』 སྤྱིང་རྩེ་ཆེན་པོ་

305 『甚深伝』 བྱམས་པ་

ように、一切衆生を利益する必要が生じる。かつて自身を守り育ててくれた者を益するために自らの身体を施すことができるのであれば、喜んで行おうとミラレーパは考えたのである。そして、自身が身体を布施したことにより、悪魔たちが他の生き物、さらに言えば自身の親であった生き物に危害を与えることをやめて、悲心をもって利他を行うようにとミラレーパは祈願した。

これらのミラレーパの言葉を聞いて、悪魔たちの大半は、改心して帰って行った。しかし、その中でも、特に粗暴な5人の肉を食らうダーキニーたちはなおも留まり、ミラレーパに対して次のように述べた。

ཆལ་འབྱོར་པ་ཁྱོད་ལུས་ལ་ཕངས་སེམས། ཞེན་ཆགས་མེད་པར་གསུམ་མཆོད་སྦྱིན་དུ་གཏོང་བ་ཤིན་དུ་ངོ་
མཚར་ཆེན་ཡང་། དེད་ཁྱེད་ལ་སྦྱིང་ཐག་པ་ནས་གཞོད་ཅིང་འཆོ་བ་མི་བྱེད་དེ། བསྐྱོམས་པའི་ཉམས་སམ་
རྟོགས་པའི་གདེང་³⁰⁶ཅི་འདུག་བཟླ་འོངས་པ་ཡིན། སྦྱིར་ཡང་ཕྱི་འབྲུལ་བ་གདོན་གྱི་བར་ཆད་ཐམས་ཅད་
ནང་རྣམ་པར་རྟོག་པའི་སེམས་ཀྱི་ཉེར་ལེན་ལས་བྱུང་བ་ཡིན་དེ། ད་ཅི་དེད་ཅག་འོངས་མ་ཐག་ཁྱེད་སྦྱི་བྱུང་
[བུན་]³⁰⁷བྱེད་ཅིང་ལྟ་དང་ཁྲ་ཀྱི་དམག་སྟོན་པའི་[སྦྱན་པའི་]³⁰⁸ངག་[115b]དེ་ལ་རྗེས་སུ་དཔགས་ནས།
ཁྱོད་ཀྱི་ཡིད་ལ་འཁུ་འཁྱིག་[འཕྱིག་]³⁰⁹གས། ཡང་བ་[བ་x]³¹⁰ཡོད་པར་ཤེས་ནས་མི་སྟན་པ་སྒྲ་ཆོགས་པ་
[བ་x]³¹¹ངག་དུ་བརྗོད་ཅིང་མཐོ་འཆམས་པ་ཡིན་གྱི། ད་ལྟ་གསུང་ངག་བདེན་པའི་ཆོག་གིས་བཤད་པ་ལྟར་
ན། ཁོ་མོ་ཅག་འདྲིར་ལྟགས་པ་རྣམས་ཀྱང་། ཤིན་དུ་གཞོད་ཞིང་འགྱོད་པར་གྱུར་དོ། །ང་[ད་]³¹²ཡང་རྣལ་
འབྱོར་པ་ཁྱོད་ཡིད་འགྱུ་བ་ཕྱི་ནང་གི་འཕྲང་ཆོད་ལ། སེམས་ཉིད་མ་བཅོས་པའི་ངང་དུ་མཉམ་པར་ཞོག་དང་།

³⁰⁶ 『甚深伝』 མི་འཇིགས་པའི་གདེང་

³⁰⁷ 『甚深伝』 བུན་

³⁰⁸ 『甚深伝』 སྦྱན་པ་

³⁰⁹ 『甚深伝』 ལུ་འཁྱིག་

³¹⁰ 『甚深伝』 ཡང་བ་

³¹¹ 『甚深伝』 བ་を挿入。

³¹² 『甚深伝』 ད་

བར་ཚད་³¹³དེད་པས་གཞན་པ། ཚངས་པའི་འཇིག་རྟེན་མན་ཚད་³¹⁴གཡོ་འགུལ་བྱང་ཡང་། ཁྱོད་དཔའ་
སྒྲོ་བཞོང་།³¹⁵ཞིང་བཞི་བར་མི་རུས་སོ། །

「瑜伽行者よ、あなたが肉体に対して執着し物惜しみすることなく、血肉を供物として布施したことは非常に素晴らしいことです。私は、心からあなたに危害を与えるつもりはありませんでした。どのような修習の体験、あるいは証悟の信念があるのか見に来たのです。一般に、全て悪魔の障碍という錯誤は、内の妄分別を原因として起こっているのです。先ほど、私たちが来るやいなや、あなたは怖がって神とダーキニーを助勢として呼び出し、その者たちの言葉を気にしました。それゆえ、あなたの心に疑いや恐れがあると知って、耳障りな諸々の言葉を口にして、妨害しました。今、真実の言葉でおっしゃった通りならば、我らここに残った者たちも深く恥じ入って懺悔します。さあ、瑜伽行者よ、あなたは識の変化したものである内外の変化に対して、作りものではない心の本性のまま平等にしておきなさい。梵天の世界にいたるまでが揺れるなど、私によるもの以外の障害が起きたとしても、あなたを威嚇して傷つけることは出来ません。」（『十万歌』461）

そして、これらの言葉を、さらに歌にしてうたった。歌の中で、ダーキニーたちはまず、ミラレーパは前世で良き業を積んだ結果として有暇具足を得ていることを誉め讃えた。その一方で、自身は劣った俗人であり、智慧も劣り、眼病を患い、

³¹³ 『甚深伝』 བར་ཚད་

³¹⁴ 『甚深伝』 མན་ཚད་

³¹⁵ 『甚深伝』 བཞོང་

劣った女という身体を得たと、自身がいかに前世で悪業を積んでしまったのかについてうたった³¹⁶。しかし、

「ディンのチュパルという寂静処で
汝、良き修習のミラレーパよ
妄分別が悪魔と立ち現れなければ
外の魔の障碍を恐れない
内は心の相続を清浄になさい、瑜伽行者よ³¹⁷、

とうたい、悪魔の現れに心乱しているミラレーパを諭そうとした。そうしたダーキニーの言葉に対して、ミラレーパは以下のように返答した。

མྱེར་³¹⁸ཕྱི་ལོ་བདུ་གྱི་རིགས་ལྷ་འདྲེ་བར་དུ་གཙང་བ་³¹⁹ཐམས་ཅད། རང་རྣམ་པར་རྟོག་པ་སེམས་ཀྱི་³²⁰ཉེར་
ལེན་ལས་བྱང་བ་³²¹། ཁྱེད་[464]ཅག་ཟེར་བ་ལྷར་བདེན་ན་ཡང་། རེད་རྣམ་འགྱོར་པའི་ལུགས་ཀྱིས་བར་ཆད་ལ་སྦྱོར་

316 ここでダーキニーは我が身を劣った女性の身体と考えているが、女性が劣ったものであるという考え方はチベットの文化的な背景によると考えられる。釈尊は八敬法を比丘女に課したとされるが、少なくとも女性が預流果・一來果・不還果・阿羅漢果を得ることを否定しなかった（Dash 2002, 2007）。ダーキニーたちが自身のことをཉེ་བདམན་བདེ་བྱེད་ལུས་と語ったことに対し、ミラレーパは肯定も否定もしなかった。ミラレーパの弟子の中には女性が多くいたことから考えて、女性だからといって成就できないとは考えていなかったことが伺える。Kapstein氏はニンマ派の学者が「大乘においては女性は原則として男性と平等である。しかし、密教においては、彼女らはさらに平等である」述べているにも関わらず、女性の化身はドジェ・パクモの系統しかない点を挙げている（Kapstein 2006, 200n8）。しかし、アムドにはグンル・カンドマ（གུང་རུ་མཁའ་འཁྱོམ་）という女性化身ラマの系統があることを、三宅先生よりご指摘いただいた。いずれにせよ、社会的制約を別にし、本来的なあり方としては男女は平等である。世俗にしばられる人間については、女性、男性に関わらずミラレーパは批判した。なお、『ホロン仏教史』では、ミラレーパをゴクの所へ送ったのがダクメーマであったと発覚した際、マルパはダクメーマを叱る際にབུད་མེད་ཀྱི་རིགས་འདི་སྒོ་རྒྱུ་と記されるが、『道説示』ではབུད་ཀྱི་མེད་མ་སྒོ་རྒྱུ་བས་と、女性一般についてではなく、ただダクメーマについて知恵が劣っていると述べている（『ホロン仏教史』79; 『道説示』95）。なお『甚深伝』に至っては、ただ鉄の棒で打ち据えたとのみ記される（『甚深伝』15）。

³¹⁷ གནས་དཔེན་པ་ཕྱིན་གྱི་རྒྱ་བར་[རྒྱ་དབར་]ན། ཁྱེད་མི་ལ་རས་པ་སྒྲོམ་པ་བཟང་པོ། ཁང་རྒྱུ་རྟོག་འདྲེ་རུ་མ་ལངས་ན། བྱིས་དོན་[དང་]བཞེགས་གྱིས་མི་
འཛིགས་པས། ཁང་མེས་སྐད་སྐྱོང་སྤྱིག་རྒྱལ་འཕྲོར་པ། ། (《十万歌》463)

318 『甚深伝』 *མཁྱུ་སྒྲིབ་* なし。

319 『甚深伝』 བར་ཆད་དེ་

320 『甚深伝』 毘摩訶訶なし。

321 『甚深伝』を挿入。

དུ་མི་ལྟ་[བཟླ་]ཞེ།³²² ལྟ་དང་ཚ་འཕུལ་གྱི་རྣམ་པ་ཅི་བྱུང་ཡང་། དེ་ཉིད་བཀའ་དྲིན་ཅན་རྣམ་འདོད་ཐོག་དུ་འཁྱེར་དེ།
དུས་དེའི་གནས་སྐབས་ན་བདུན་རིགས་ཚས་སྟོང་དུ་ཞལ་འགྱུར་ཞིང་། ཚས་སྟོང་སྟུང་སྟུར་མཐོང་བས་རྟེན་དངོས་
 གྲུབ་དུ་འབབས་[འབབ་]།³²³ 324བར་ཆད་ལམ་དུ་སྟོངས་སྟོང་།³²⁵ རྣམ་ཉོག་ཚས་སྟུར་འཆར། 326སྟོན་ཡོན་ཏན་
 [ཏན་×]དུ་གྲོལ་དེ་ཐུན་མོང་ལམ་གྱི་མཐུན་རྟེན་ཐམས་ཅད་ཁྱེད་ཅག་གིས་བསྐྱབ་པར་བྱེད་དོ། །

一般に外の魔族，神や悪魔による障碍は全て，内の妄分別，すなわち心の原因から生じたのならば，あなたが言った通り正しい。しかし，我が瑜伽行者の流儀では，障碍を過失とは見ない。どのような符牒と変化の現れが生じようとも，それ自体を恩ある方，望むべきものとする。〔中略〕その時は，魔族は護法尊の顔に変わり，護法尊の化身と見えるので，条件は悉地となり，障碍は道となって妄分別は法身として立ち現れる。過失が功德となって，共通の道の一切の順縁を，あなたが成就するようにしよう（『十万歌』463-464）

ここでミラレーパは，外の現れが単なる内の妄分別を原因として現れ出たものであることを否定している。ミラレーパは前の歌の中で，**全ての現れは心の変化したものである**とうたった。しかし，ミラレーパは外の存在を否定したわけではない。一切は心の変化でありながらも，現に現れている。ミラレーパに危害を与えようとして集まってきた悪魔たちは無であり心の現れであるが，現実には現れている。ミラレーパは，自分に害を与えようとしている悪魔たちの本質は無であるとしながらも，その存在自体は認めている。その現れている存在を認めた上で，悪魔を過失としては捉えないのである。

ここで，なぜミラレーパは障碍という本来ならば悪縁であるはずのものを，道という順縁へと運ぶことができるのであろうか。2章で確認したように，ミラレーパの人生は，前半生で生じた悪縁を順縁に運んだことによって成就者となり得た。マルパもナーローパも，修行には苦行が必要であると述べていた。シャーンティデーヴァは『入菩提行論』で，忍辱を修行するために，敵の存在こそが恩深いと

322 『甚深伝』 ལྟ་འགྱུར་པའི་ལུགས་ཀྱི་བར་ཆད་ཅི་བྱུང་བ་སྟོན་དུ་མི་བཟླ་དེ།

323 『甚深伝』 འབབས་

324 『甚深伝』 ལྟ་དང་ཚ་གཡང་དུ་ཞེན།

325 『甚深伝』 སྟོང་

326 『甚深伝』 གྲོལ་པ་ལམ་དུ་བཅད་དེ།

説いている³²⁷。これらは、本来は「悪縁」である出来事を転換させて、修行のための「順縁」へと運んでいる例である。

しかし、ここでミラレーパが語っている言葉の意味は、悪条件を修行のため用いるという積極的な変換というよりはむしろ、現れは全て根本的には無であるために、そこにはそもそも善や悪といった分別がないという無分別について述べていると考えられる。なぜならば、上の言葉に続いて、以下のように述べているからである。

མཐར་ཐུག་ཤིས་བྱའི་གཤིས་ལ་ལྟ་དང་འདྲེ་གཉིས་ཀྱི་མ་གྲུབ་སྟེ། རེ་དོགས་སྤྱོད་ལེན་³²⁸ཀྱི་མཚན་མ་རང་མར་གྲོལ་བས།
འབྲུལ་བ་གཞི་མེད་དུ་རྟོགས་ཤིང་འཁོར་བ་ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོར་གསུང་བ་དེ་ལ་སྟོབས་ཀྱི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་དབྱིངས་སུ་ཐིམ་པའི་
ཆོས་[117a]སྟེ་འདུ་འབྲལ་མེད་པ་ཞེས་མིང་དུ་བཏགས་སོ་

「究極的な所知の本性において、神と悪魔の2つはともに成り立たない。希望と疑い、取捨の本質は自ずと解ける。そのため、錯誤は本質的に存在しないと知り、マハームドラーとして現れた輪廻を『一時的な妄分別が、本性に没した集合分離のない法身』と名付けるのである」（『十万歌』464）

ここで、ミラレーパは究極的な意味で、錯誤は本来無であると述べている。そして、マハームドラーと現れた輪廻を「一時的な妄分別が、本性に没した集合分離のない法身」と名付けると述べているが、ここでのマハームドラーという言葉が指し示しているのは本来は無でありながら現れ出ている全てである。ミラレーパは以上の言葉をさらに発展させ、マルパの言葉を引用しながら、以下の歌をうたった。

ཕྱི་སྤང་བ་ཇི་ལྟར་སྤང་ལགས་ཀྱང་། །མ་རྟོགས་དུས་ན་འབྲུལ་སྤང་སྟེ། ³²⁹ཡུལ་གྱི་ཞེན་པས་འཛིང་བར་བྱེད། །རྟོགས་
པ་རྣམས་ལ་སྦྱུ་མར་སྤང་། །ཡུལ་སྤང་སེམས་ཀྱི་གྲོགས་སུ་འཆར། །མཐར་ཐུག་དོན་ལ་སྤང་མ་མྱོང་³³⁰། །སྟེ་མེད་ཆོས་
སྟུར་དག་གོ་གསུང་། །རང་འབྲུ་བ་ཡིད་ཀྱི་རྣམ་ཤེས་འདི། །མ་རྟོགས་དུས་ན་མ་རིག་པ། །ལས་ཉོན་མོངས་ཀྱང་གྱི་གཞི་

³²⁷ 現ダライ・ラマ法王も、中国の存在があったからこそ、忍辱を修習することが出来たとたびたび語っている。

³²⁸ 『甚深伝』 སྤངས་ལེན་

³²⁹ 『甚深伝』 ཕྱིを挿入。後のནངとの対応を考えると、ཕྱིを入れた方が良いと思われる。

³³⁰ 『甚深伝』 ではསྤང་བ་མེད་ 後にམཐར་ཐུག་དོན་ལ་××མེད་と書かれていることを考えると、ここもསྤང་བ་མེད་が良いと思われる。

ཙ་³³¹ཡིན། རྟོགས་ན་རང་རིག་ཡེ་ཤེས་ཏེ། འདྲེས་པོའི་ཡོན་ཏན་རྟོགས་པར་འབྱུང་། མཐར་ཐུག་དོན་ལ་ཡེ་ཤེས་
མེད། །ཆོས་རྣམས་ཟད་སར་སྐྱོལ་ལོ་³³²གསུང་། རྟེན་ལེན་གཟུགས་ཀྱི་ཕུང་པོ་འདི། མ་རྟོགས་དུས་ན་འབྱུང་བཞིན་
ལུས། ར་ཆ་སྤྲུག་བཟུལ་དེ་ལས་འབྱུང་། རྟོགས་ན་ལྷ་སྐྱ་ཕུང་འཇུག་སྟེ། བཟ་མལ་ཞེན་པ་ལྟོག་པར་བསྐྱོག་
པར་བྱེད། མཐར་ཐུག་དོན་ལ་ལུས་མེད་དེ། སྤྲིན་བུལ་མཁའ་ལྷ་ར་དག་གོ་གསུང་། གདོན་གཞི་དུ་སྤྲིན་པོ་མེད་སྤང་བ་
འདི། མ་རྟོགས་དུས་ན་བདུད་ཡིན་ཏེ། ཤོ་འཆམ་[མཐོ་འཆམས་]བར་[466]དུ་གཙོད་པར་བྱེད། རྟོགས་ན་
[117b]བགེགས་རྣམས་ཆོས་སྤྱོད་སྟེ། རྟོགས་དངོས་གྲུབ་ཁྱེད་³³³ལས་འབྱུང་། མཐར་ཐུག་དོན་ལ་ལྷ་འདྲེ་མེད། །
རྣམ་རྟོག་ཟད་སར་སྐྱོལ་ལོ་³³⁴གསུང་། སྤྲིར་³³⁵ཐེག་པའི་མཐར་ཐུག་གསང་སྤྲུགས་ཀྱི། རྣལ་འབྱོར་སྒྲ་མེད་རྒྱུད་ནས་
ཀྱང་། ཁམས་འདུས་པ་རྩ་ཡི་³³⁶རྟེན་འབྲེལ་གྱིས། ཕྱི་རོལ་འདྲེ་གཟུགས་མཐོང་བར་གསུངས། འདྲེ་རང་སྤང་རྟེན་དུ་མ་
ཤེས་ཤིང་། བདེན་ནོ་སྤྲུལ་ན་ཤིན་དུ་སྤྱོདས། འདྲེ་ཆད་སྤངས་པས་མགོ་བོ་འཁོར། མ་རིག་འཁྲུལ་བའི་ཆད་དུ་
ལུགས། ཡན་གཞི་དུ་ལྷ་འདྲེ་བདེན་པར་བཟུང་། འདྲེ་³³⁷གྲུབ་ཐོབ་ཇེ་ཡི་བཀའ་དྲིན་གྱིས། འཁོར་འདས་དགག་སྤྲུབ་
མེད་པར་གོ། ཅི་སྤང་ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོར་ཤར། འཁྲུལ་བ་གཞི་མེད་དུ་རྟོགས་པ་དེས། རིག་པའི་རྒྱ་རྩ་རྟོག་པ་
³³⁸དུངས། འོད་གསལ་གྱི་ཉི་མ་སྤྲིན་དང་བུལ། མ་རིག་སྤྲུལ་པ་མཐའ་ནས་སངས། སྤྱོདས་པའི་མགོ་འཁོར་ཡལ་ནས་
ཐལ། ཡིན་ལུགས་ཞིག་[ཤིག་]ནང་ནས་འཆར་གྱིན་གདལ། ལམ་འདྲེར་འཛིན་གྱི་རྣམ་རྟོག་རིན་པོ་ཆེ། གཞི་སྤྲེལ་མེད་ཀྱི་
གསལ་འདེབས་ངོ་མཆར་ཆེ་³³⁹། །

外にどのような現れが現れようとも
証悟を得ぬうちは錯誤の現れである
対象への執着によって縛られる
証悟した者たちには幻として現れ
対象の現れは心の友として立ち上る
究極の意味では、現れたことはない
無生の法身として清浄であると〔マルパは〕説かれた

331 『甚深伝』 ཙ་བ་

332 『甚深伝』 སྐྱོལ་ལོ་

333 『甚深伝』 དེ་

334 『甚深伝』 ཕྱིན་ནོ་

335 『甚深伝』 སྤྲིར་མེད་པའི་མཐར་ཐུག་གསང་སྤྲུགས་ཀྱི་

336 『甚深伝』 ཡི་གེའི་

337 『甚深伝』 ད་

338 『甚深伝』 རྟོགས་པ་

339 『甚深伝』 ངོ་མཆར་ཆེན་པོ་

内の移り変わるこの意識は
証悟を得ぬうちは無明である
業，煩惱，全ての根本である
証悟を得れば自証の智慧である
白い功德が完全に生じる
究極の意味では，智慧はない
諸法が絶えた境地へ移れと説かれた

原因であるこの色蘊は
証悟を得ぬうちは四大種の身体
病と苦はそれから生じた
証悟を得れば神の御身と双入し
庸俗に執着する心を翻す
究極の意味では，身体はない
雲の晴れた空のように清浄であると説かれた

悪魔，夜叉，夜叉女のこの現れは
証悟を得ぬうちは悪魔であって
危害を加え障碍となる
証悟を得れば，悪魔らは護法尊である
諸々の悉地が汝から生じる
究極の意味では，神も悪魔もない
妄分別が絶えた境地へ運べと説かれた

一般に乗の究極である密教の
無上瑜伽タントラにも
界が集まるという脈管の縁起によって
外に魔の姿が見えると説かれている
それが自ら現れているものであり，虚偽と知らず
真実であると思えば非常に愚か
私はかつて愚かだったため欺かれ
無明と錯誤の巣に入った
利害をもたらず神と悪魔を真実と捉えていたが

私は成就者である尊者のお陰で
 輪廻と涅槃、否定と肯定はないと解り
 どのような現れもマハームドラーと立ち上る
 錯誤しているものは基体がないと理解したことにより
 智慧の水月の〔ような〕汚れが清まり
 光明の太陽は雲と分たれ
 無明の闇は端から晴れ
 無知の虚偽は消散してしまった
 本来のありようは内から立ち上っている
 そもそも悪魔と捉える妄分別は宝である
 基体は不生でありながら顕現するとは素晴らしい」（『十万歌』465-466）

まず、ミラレーパはマルパの説いた言葉として、「現れ」「智慧」「身体」「神と悪魔」が究極的な意味において存在することを否定する。それらを真実と捉えてしまうことによって、現れているものを「利益と害」「神と悪魔」と、二項対立として考えてしまうことになる。ミラレーパは師マルパの導きによって、「輪廻と涅槃」「否定と肯定」という二項対立から自由となった。ここでミラレーパはどのような現れもマハームドラーと立ち上るとうたっているが、ここのマハームドラーという言葉は、二項対立を否定し、さらに言うならば空でありながら現に現れ出ている全ての現れを表していると考えられる。

この歌を聞いたダーキニーたちは、ミラレーパのことを偉大な行者であると認め、危害を与えようとしたことを後悔した。そしてこれ以後、ミラレーパの言うことを聞くと約束して去って行った。その後、ダーキニーは、美しい女性の姿をとって、発菩提心と帰依を授かるためにミラレーパのもとを訪れた。そして、再びダーキニーは悪魔や神たちの仲間を引き連れてミラレーパに三度目の法を授かりにやってきた。そこでミラレーパは彼らに対して次の歌をうたった。

ཐུབ་ཁམས་གསུམ་འཁོར་བའི་སེམས་ཅན་ལ། །འདོད་པའི་བྱང་ཆུབ་སྣ་ཚོགས་ཡོད། །ངར་འཛིན་ལྷ་བ་ཐ་དད་ཡོད། །དེ་
 དག་ཤྱོད་ཚུལ་སྣ་ཚོགས་ཡོད། །གཞི་བདག་དུ་ལྷ་བ་ཤིན་དུ་མང། །ཁྱེད་སློ་དམན་ནམས་ཀྱི་བསམ་པ་དང། །བསྐྱེད་ནས་
 ཀུན་མཁྱེན་སངས་རྒྱས་ཀྱིས། །ཐམས་ཅད་ཡོད་ཅེས་གསུངས་པ་ཡིན། །དོན་དམ་བདེན་པའི་དབང་དུ་ནི། །བགེགས་
 པས་³⁴⁰སངས་རྒྱས་ཉིད་ཀྱང་མེད། །སྒོམ་པ་པོ་མེད་བསྒོམ་བྱ་མེད། །བཞོད་བྱ་ས་དང་ལམ་རྟགས་མེད། །འབྲས་བུ་སྤྱོད་

340 『甚深伝』 བགེགས་པས་

དང་ཡེ་ཤེས་མེད། དེ་ཕྱིར་སྤྱད་པ་འདས་པ་མེད། མིང་དང་ཚིག་གིས་བཏགས་པ་ཙམ། །ལམས་[483]གསུམ་བརྟན་
 དང་གཡོ་བར་བཅས། གཤེད་ནས་མ་གྲུབ་སྟེ་བ་མེད། གཞི་མེད་ལྟན་ཅིག་སྟེས་པ་མེད། ལམ་དང་ལས་ཀྱི་རྣམ་སྤྲིན་
 མེད། དེ་ཕྱིར་འཁོར་བའི་མིང་ཡང་མེད། མཐར་ཐུག་དོན་ལ་དེ་ལྟར་གདལ། ཞེ་མ་སེམས་ཅན་མེད་ཐུར་ན། དུས་
 གསུམ་སངས་རྒྱས་ཅི་ལས་བྱུང་། རྒྱ་མེད་འབྲས་བུ་མི་སྲིད་པས། ཀླུ་རྒྱུ་བ་བདེན་པའི་དབང་དུ་ནི། འཁོར་བ་དང་ནི་
 སྤྱད་པ་འདས། ཐམས་ཅད་ཡོད་ཅེས་བྲུབ་པས་གསུངས། ཡོད་པ་དངོས་པོར་སྤང་བ་དང་། མེད་པ་སྟོང་པའི་ཚོས་
 ཉིད་གཉིས། རྩོམ་དབྱེར་མེད་ཅོད་[125a]གཅིག་པས། རང་རིག་གཞན་རིག་ཡོད་མིན་ཏེ། ཐམས་ཅད་བྱུང་འབྱུག་
 ཡངས་པ་ཡིན། དེ་ལྟར་རྟོགས་པའི་མཁས་པ་ཡིས། རྣམ་ཤེས་མ་མཐོང་ཡེ་ཤེས་མཐོང་། སེམས་ཅན་མ་མཐོང་སངས་
 རྒྱས་མཐོང་། ཚོས་ཅན་མ་མཐོང་ཚོས་ཉིད་མཐོང་། དེ་ལས་སྟོང་རྩེ་ཤུགས་³⁴¹འབྱུང་སྟེ། སྟོབས་དང་མི་འཇིགས་
 གཟུངས་ལ་སོགས། སངས་རྒྱས་ཡོན་ཏན་གང་ཡིན་པ། ཁོར་བུ་རིན་ཆེན་ཚུལ་དུ་འབྱུང་།

一般に三界を輪廻する衆生には

欲望の様々な菩提がある

我執の見解の別異がある

その行は様々である

基体を我と見ることは非常に多い

汝ら、愚者たちの考えていることに

合わせて一切智者である仏は

全ては有ると説かれた

勝義諦においては

悪魔はおろか仏もない

修習する者も修習される対象もない

歩むべき道も道標もない

果である仏身と智慧もない

それゆえ涅槃もない

名と言葉によって仮設されただけ

三界は堅固な〔器世間〕と動く〔有情世間〕からなる

本来は成り立たず、不生である

基体はなく俱生起はない

業と業の異熟はない

そのため輪廻という名もない

究極的にはそのようである

³⁴¹ 『甚深伝』 ཐུགས་

ああ、衆生がいなくなれば
三世の仏は何から生じるのであろう
無因の果はあり得ないので
世俗諦においては
輪廻と涅槃の
全ては有ると勝者は説かれた
実在するものとして現れている有と
空の法性である無の2つ
存在を分けることはできず一味である
自証と他証はなく
一切は広大な双入である

そのように証解した智者は
識ではなく智慧が見え
衆生ではなく仏が見え
有法ではなく法性が見える
そこから悲の力が生じ
〔十〕力と無畏、真言など
仏の功德全てが
宝珠の如く生じる（『十万歌』482-483）³⁴²

ここミラレーパは、有と無の関係を根本から解き明かしている。仏は、凡夫たちの心に合わせて、**全ては有ると説かれた**。しかし、それらは世俗諦においてであって、勝義諦においては、**全てはなく**、名前と言葉によって仮設されただけである。しかし、**全てはない**としながら、ここでもう一度大きな転換が起こる。

³⁴² この歌は、ツォンカパがナーローの六法を解説した『ཐབ་ལམ་རྒྱ་ཐོའི་ཆོས་དྲུག་གི་སྒྲོ་ནས་འཁྱིད་པའི་རིམ་པ་ཡིན་ཆོས་གསུམ་ལྟ་ན་』の中でも引用されている。ツォンカパは、**དོན་དམ་པར་འཁོར་འདས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་མིང་ཙམ་ཡང་མ་གྲུབ་པ་དང་། དེ་ལྟར་ཡིན་ཀྱང་ཀྱན་ཆོལ་དུ་ནི། སེམས་ཅན་གྱིས་སངས་རྒྱུ་ཐོབ་པ་ལ་སོགས་པ་འཁོར་འདས་ཀྱི་རྣམ་པའི་ཀྱན་ཡོད་པ་དང་། དེ་ཡང་མིང་དང་ཆོག་ས་གིས་བདག་པ་ཙམ་ལ་འཛོག་པ་དང་། དངོས་པོར་སྣང་བའི་རྟོན་འབྲེལ་དང་། རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་མེད་པའི་སྣང་བ་གཉིས། འོ་ཐོག་ཅིག་དུ་གནས་པ་ས་སྣང་སྣང་། གཅིག་གིས་གཅིག་མ་དོར་བར་གསུངས་པ་ནི། ལྷགས་འདི་སྒྲུ་མ་གོང་མའི་ཁྱད་ཆོས་གིས་དུ་སྣང་བས། ལྷགས་འདི་ལ་ལྟ་བ་གཏན་འབེབས་དབུ་མའི་གཞུང་རྣམས་ལས་འབྱུང་བ་བཞིན།** ”と、この見解がカギュー派の祖師の定義する二諦の設定であり、中観派の考えと悖っていないと主張した（ツォンカパ 1999, 88）。なお、ツォンカパのこの作品ではナーローパの根本テキストについては言及されていない。以降、カダム派のナーローの六法の伝統も、ナーローパ自身の著作ではなく、ツォンカパの著作に依って論じられる（Kragh 2011, 143）。

究極的にはそのようである
 ああ、衆生がいなくなれば
 三世の仏は何から生じるのであろう

勝義諦においては、全てではない。しかし、衆生が存在しないとなると、三世の仏さえも生じないことになってしまう。仏は衆生に依って生じる。そこで「**無因の果はあり得ないので世俗諦においては輪廻と涅槃全ては有ると勝者は説かれた**」となるのである。これは「衆生ではなく仏が見える」という言葉に繋がる。このように世俗諦での有と勝義諦での無とは、本来的には無分別であり、一味である。これは『般若心経』で説かれる「色不異空 空不異色 色即是空 空即是色」の甚深四句の法門に対応する。すなわち、物質的としての現れである色は、自性として空である。しかし、自性として空であるが、世俗においては幻のごとく色として現れる。

ミラレーパは以上の歌の意味を言葉にして、ダーキニーたちに語り教えた。

སྤྱིར་སྤྱོད་པ་སངས་རྒྱུ་ཀྱི་ཞལ་ནས། ཆོས་ཀྱི་ཕུང་པོ་³⁴³བརྒྱད་ཁྲི་བཞི་སྟོང་ཇི་སྟེད་ཅིག་གསུངས་པ་དེ་དག་ཐམས་ཅད་
 གདུལ་བྱ་གང་ཟག་གི་སྟོང་³⁴⁴དང་བསྐྱེད་ནས་ཐེག་པ་སྣ་ཆོག་སྤྱི་བསྐྱེད་པ་ཡིན་གྱི། མཐར་ཐུག་བསྐྱེད་པ་³⁴⁵གཅིག་
 ལས་མེད། གཅིག་པོ་དེ་གཞི་ཆོས་ཉིད་མ་བཅོས་པ་ཡིན། དེ་ཡིན་ལྷགས་ཤེས་པས་³⁴⁶མི་གྲོལ་དེ། ལམ་སྤྱངས་པ་མངོན་
 ཏུ་འབྱུང་དགོས། དེ་ལ་ལམ་གྱི་ངོ་བོ་སྟོང་པ་སྟིང་ཇི་བྱུང་འཇུག་ཡིན། ལམ་གྱི་བགོད་རྩལ་བསམ་གྱིས་མི་བྱབ་པ་ཇི་སྟེད་
 ཅིག་ཡོད་ཀྱང་། མདོར་རྒྱུ་གྱིས་དྲིལ་ན་ཐབས་ཤེས་བྱུང་འཇུག་གས། བདེན་གཉིས་དབྱེར་མེད་ཏུ་འབྱུང་འཆལ་ལོ།

「一般に釈尊は、84,000もの法蘊を説かれたが、それら全てを所化であるプトガラを考えに合わせて諸々の乗として示された。しかし、究極的に行き着く先は1つしかない。1つとは、基体であるありのままの法性である。そのありようを知っても解脱しない。**学んだ道が現前となる必要がある**。そこで道の本質である空と悲を双入する。道のありようは不可思議で尽きることはないが、まとめるならば方便と智慧の双入、あるいは二諦を無分別に運ぶことである」（『十万歌』484）

343 『甚深伝』 སྟོང་

344 『甚深伝』 བསམ་ངོ་

345 『甚深伝』 སྐྱེད་པ་

346 『甚深伝』 ཤེས་པ་ཅན་གྱིས་

釈尊の教えは、最終的には全て、基体であるありのままの法性、つまり、自性が空であるということに尽きる。しかし、このことを知っただけでは解脱することは出来ない。空でありながら、この世界は現にあらわれている。自性が空であるという智慧と、衆生に対する悲心という方便を共に運ばなければ、解脱することは出来ない。だからこそ、勝義においては空であり、世俗においては有であるということが無分別に運ぶことが重要とミラレーパは述べたのであろう。

これを聞いたダーキニーは、自分たちは輪廻の無始から不浄な相續に慣れ親しみ、また、女という智慧の劣った性であるため、尊者の述べたことの意味が相續に少しも生じないが、その言葉の習気を留め、学ぶつもりであることを伝えた。また、衆生を本尊や神であると見ることはできないが、害することをやめて利益すること、特にミラレーパの教えを保持する者たちを守ると約束して去っていった。その後もミラレーパとダーキニーたちのやり取りは続くが、最終的にはダーキニーたちはミラレーパから教誡をさずかり、ミラレーパとカルマムドラーを行った³⁴⁷。

以上のダーキニーたちとのやり取りにおいて、ミラレーパは真実について語った。空の教えは、そもそも釈尊の第二法輪において説かれた。『般若心経』において「五蘊皆空」と説かれた空とは、自性として空 (རང་བཞིན་གྱིས་སྤོང་པ) のことである。この自性としてとは、「他と独立した実体として」として、という意味である。すなわち、色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊の全ては、他と独立した形での実体を欠いていることを指す。ミラレーパはその歌においては、「自性として」という言葉は使われずに、ただ「空である」とのみうたった。見道以上の聖者は、等引智で色が空であることを直感し、後得智で空性が色であると確認する。一方の仏陀は、いつの時でも色は空であり、空性は色であると見るとされるが、ミラレーパも現量において空性を体験したゆえに、あえて「自性として」という言葉を使う必要がなかったのではないかと推測される³⁴⁸。しかし、ミラレーパは何ものかも「無」とであると語ったわけではない。そのことはミラレーパがガムボパに対して語った、「空性を見失う4つの危険性」を見ればわかる。以下、ミラレーパの言葉を引用する。

³⁴⁷ 2章のp.106参照

³⁴⁸ 修行の階梯についてはイシ・野村 2000を参照。

ལར་སྤྲོད་ཉིད་ལ་ཤོར་ས་མང་བ་ཡིན། སྤྲོད་ཉིད་རྒྱས་འདེབས་སུ་ཤོར་བ་དང་། ཤེས་བྱའི་གཤིས་ལ་ཤོར་བ་དང་། སྤྲོད་ཉིད་གཉན་པོར་ཤོར་བ་དང་། ཆགས་པར་ཤོར་བ་དང་བཞི་ཡིན། སྤྲོད་ཉིད་རྒྱས་འདེབས་སུ་ཤོར་བ་ན། འདི་ལྟར་གཟུང་བ་དང་འཛིན་པའི་སྒོ་ཡུལ་དུ་ཐུར་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྤྲོད་པར་སྤྲོད་པ་ཡིན་ཟེར་བ་[453]ཡོད། སྤྲོད་ཉིད་ཤེས་བྱའི་གཤིས་ལ་ཤོར་བ་ནི། འདི་ལྟར་འཁོར་བ་དང་ཐུང་ན་ལས་འདས་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྤྲོད་པ་ཡིན་ཟེར་བ་ཡོད། སྤྲོད་ཉིད་གཉན་པོར་ཤོར་བ་ནི། ཉོན་མོངས་པ་ནམ་པར་རྟོག་པ་གང་སྤྲུས་པ་ལ་བལྟས་པས་དེ་ཀ་སྤྲོད་པ་ཡིན་མོད་ཟེར་བ་ཡོད། དེ་ནམས་ལས་ཡང་དག་པ་མ་ཡིན། འོན་ཏུ་སྒོ་ཡི་བདེན་ཞེན་ཐོག་པ་ལ་པན་རྒྱ་ཙམ་ཡིན།

「そもそも、空性には見失う危険が多い。空性を符号として見失うこと、所知の本性において見失うこと、空性を対治として見失うこと、そして執着して見失うことの4つである。空性を符号として見失うというのは、このように所取、能取の外境となる一切の法は空として空であるということである。空性を所知の本性において見失うとは、このように輪廻と涅槃の一切の法は空であるということである。空性を対治として見失うというのは、生まれた限りの煩惱、妄分別をみて、これは空であるのではないかと言うことである。それらは清浄な道ではない。ただ、頭で実有として執着することを退けるのに益があるだけである」（『甚深伝』452-453）

ミラレーパは空性を見失う危険として、「所取、能取の外境となる一切の法は空として空である」「輪廻と涅槃の一切の法は空である」「生まれた限りの煩惱、妄分別をみて、これは空であるのではないかと言う」と述べているが、これらは全て、断辺に陥ってしまっている。このように考えることは、対象を実体有と捉えて執着することを抑えるという意味では利益があるというだけで、間違った考え方である。このことからわかるように、ミラレーパの説く空も、般若経に説かれた意味と同じく、「自性として」の存在の否定であり、存在それ自体を否定しているわけではないため二辺を離れている。

5.1.2 衆生利益の意味

以上のように、勝義諦においては無でありながら、世俗諦においては有と現れている世界。無と現れは本来不二であり、一味である。仏教では繰り返し、衆生利益が説かれる。なぜここまで利他が重要であるのか。先に確認したように、究極的な意味では無であるが、衆生という因がなければ、果である三世の仏も生じないことになってしまう。そのため、世俗諦においては、輪廻と涅槃はともに有ると釈尊は説かれたのである。究極の意味で、仏と衆生は不二である。

チベットではトンレン（གཏོང་ལེན）と呼ばれる慈悲を起こすための修行方法が説かれる。これは、一切衆生に自分の幸せを全て与え、反対に一切衆生の苦しみを自分が引き受けようと観想する修行方法である。この修行はミラレーパにおいても実践された。その例は、『甚深伝』のミラレーパの臨終の際に見られる。

ミラレーパが年老いたとき、彼の加持によって村の伝染病が治まるという出来事があった。そのことにより、人々の信仰はミラレーパに集まり、皆こぞってミラレーパに布施を行うようになった。そのためそれまでは、人々の帰依処であったポン教徒が、自身に食べ物が集まらなくなったことを逆恨みして、ミラレーパに毒を盛ろうと試みた³⁴⁹。しかし、ミラレーパは彼から渡された食べ物を口にしなかったため、1人の女を唆し、ミラレーパに毒を盛ればトルコ石をやると言って言いくるめた。ポン教徒の言葉を信じた女は、ヨーグルトに毒を混ぜてミラレーパに差し出した。ミラレーパは「お前がトルコ石を得るために飲もう」と、女から差し出されたヨーグルトがポン教徒の殺意のもと毒が入っていることを知りながら飲み干した。ポン教徒はミラレーパに毒を飲ませることには成功したが、その日の夜にダーキニーの罰が下って、ポン教徒の方が先に死んでしまった。そのため、ミラレーパはポン教徒の罪を清めるために、以下の歌をうたった。

ལར་བསམ་ངན་ཐམས་ཅད་འདི་དང་འདྲ། །ཁོན་པོ་བསམ་ངན་སྤྲོད་རེ་ཤེ། །སྦྱོར་བ་ངན་པ་མི་འཚལ་བས། །ང་ཡི་
མཐུན་ལ་བོན་པོ་གྱི། །ང་ཡི་དགེ་བ་བདེ་སྤྲོད་དང་། །དུས་གསུམ་སངས་རྒྱལ་དགེ་བ་ཡིས། །ཁོན་པོའི་སྤྲིག་པ་འདག་པར་
ཤོག །ཁོན་པོའི་སྤྲིག་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱང་། །བདག་གིས་སྒྲུངས་ནས་སྦྱོང་བར་ཤོག །སྒྲུ་མ་སྒྲོ་བ་དཔོན་པ་མ་ལ། །
གཞོན་པར་བྱེད་པ་སྤྲོད་རེ་ཤེ། །དེ་ཡི་ལས་ཀྱི་རྣམ་སྤྲིན་ཡང་། །བདག་གིས་སྒྲུངས་ནས་སྦྱོང་བར་ཤོག །དུས་དང་རྣམ་པ་
ཐམས་ཅད་དུ། །སྤྲིག་པའི་གྲོགས་དང་བྲལ་བར་ཤོག །སྤྲོ་ཞིང་སྤྲོ་བ་ཐམས་ཅད་དུ། །བསོད་ནམས་འཛད་ཁའི་བསམ་
ངན་དེ། །སེམས་ཅན་གཅིག་ལ་ཡང་མི་གནས་ཤོག །བསམ་པ་བཟང་པོའི་བྱང་ཆུབ་སེམས། །སེམས་ཅན་ཀུན་གྱི་ཐོབ་
པར་ཤོག །

そもそも全ての悪意は斯くの如し

ポン教徒の悪意は哀れなもの

悪い行いは許されず

私より先にポン教徒が死んだ

³⁴⁹ 『道説示』では、ミラレーパを殺そうと試みたのはポン教徒ではなく、仏教を奉ずるゲシェーである。ツァンニョンは、仏教を行うと言いながら、世間八法に染まっているその当時の宗教者たちを批判するために、このような書き換えを行ったと推測させる。その当時の仏教者に対する批判は、ツァンニョンの作品の端々にみられた。

私の善と幸福と
三世仏の善によって
ポン教徒の罪が清まるように
ポン教徒の一切の苦しみも
私が受け取って、消すことができるように

ラマ、阿闍梨、父母に対して
危害を加えるのは哀れなもの
その業の異熟も
私が受け取って、消すことができるように
いついかなる時であっても
悪友と離れることができるように

一切の生において
福德を尽きさせる悪意を
1人の有情にもなくなるように
良き心の菩提心を
一切の衆生が得ることができるように」 (『甚深伝』 500) ³⁵⁰

ここでミラレーパは、自分を殺そうとした張本人であるポン教徒の悪業と苦しみ、その全てを自分が引き受け、その代わりに自身の善や幸せはポン教徒に与えると祈願している。この思いこそが、まさにトンレンと呼ばれる心の修行法である。これは、衆生が苦しみから逃れられるようにと考える大悲の心と、衆生が楽となるようにと考える慈の心との双入である。

ゲルク派においては、こうしたトンレンを含む心の訓練 (ཁྱུ་ལྟོ་བློ་བྱ་བ་) ³⁵¹は、釈尊から初まり、弥勒菩薩を初めとする広大な方便の系統と、文殊を初めとする甚深な智慧の系統とにわかれ、それがセルリンパにおいて大いなる行の系統として融合

³⁵⁰ この歌は『十万歌』には見られない。

³⁵¹ Sweet氏はロジョンの起源はインドであり、最終的には釈尊の教えに立ち戻るのではないかと主張しているが、その通りと思われる (Sweet 1996, 245-246)。マルパはアティシャと出会ってはいが、そこからロジョンの教えがミラレーパに教えが伝わったとするよりは、もともとの釈尊の説かれた慈悲をミラレーパをうたったと考えた方が妥当であろう。なお、ガムポパは『མཎ་ཐྱུ་བློ་བྱ་བ་』第10章の発菩提心の箇所、心の訓練について述べているが、ガムポパはそもそもミラレーパのもとに来る前に、カダム派の伝統を受け継いでいる (『མཎ་ཐྱུ་བློ་བྱ་བ་』 178-187; ガムポパ 2007, 182-186)。

し、アティーシャ、ドムトンパ、ポトワへと、順次伝えられた教えられたと説かれる。ゲルク派では特にランリ・タンパ・ドルジェセンゲ（ལྷུང་རི་ཐང་པ་དོ་རྟེ་མེང་གེ་ 1054-1123）の著わした『修心八座（སྒོ་སྦྱང་ཆོག་བརྒྱད་མ་）』，そしてチェカワ・イエシェードルジェ（འཆད་ཁ་པ་ཡེ་ཤེས་དོ་རྟེ་ 1101-1175）によって著わされた『修心七事（སྒོ་སྦྱང་དོན་བརྒྱུན་མ་）』が心の修練に用いられる³⁵²。

龍樹は『宝行王正論（དབུ་མ་རིན་ཆེན་ཕྱེང་བ་）』の中で、

སྤྱུག་བསྐྱེལ་གཅིག་ལུས་མནལ་བཞི་ཞིང་། །

བདེ་བ་སྦྱོང་དང་ལྷན་ཅིག་ཟུང་། །

苦しみは1人忍受し

楽は求めて共に享受なさい

という言葉は、当時南インドを統治していたシャータヴァーハナ王朝の王に対して送った³⁵³。トンレンの教えは、カギュー派やゲルク派などによって区別されるのではなく、大乘全てに共通して実践される教えである³⁵⁴。

先に確認したように、ミラレーパが自身の肉体を悪魔に施そうとしたことも、ボン教徒に対して自身の善根を与えようと考えたことも、与えるものの違いこそあれ、本来は同じ布施の行為である。布施は六波羅蜜の第一に説かれるが、布施を行う目的は二資糧のうち、福德資糧を積むためである。ミラレーパは自身は財産を持たなかったため、財施とは無縁であったが、歌を通して人々に仏教の教えを説くという法施を行った。また、人々を輪廻の恐れから逃れさせるように無畏施を行った。吝嗇となることなく、また妄分別を起こさず、衆生の望みを満たし、三乗の種姓を成熟させたミラレーパは、まさに布施四印を実践したのである。

³⁵² 『修心八座』については、ゲシェー・ソナム・ギャルツェン 2007、『修心七事』についてはゲシェー・ソナム・ギャルツェン 2000の日本語訳と解説がある。これらの修法は、現ダライ・ラマも日々修習されており、説法なども行っておられるため、広くチベット仏教を学ぶ人々に知られている。

³⁵³ チェンカワがシャラワに、『修心八座』の源泉はどこにあるのかと尋ねた際に、シャラワはこの龍樹の言葉を挙げた（ゲシェー・ソナム・ギャルツェン 2000, 23）。

³⁵⁴ Braitstein氏はトンレンの教えが超宗派（རྒྱུས་མེད་）であり、それを修習している世界各国の Bodhi Path Centerも宗派に捕われないと述べている（Braitstein 2009, 6）。

5.2 教えを道と運ぶ

これまで確認したミラレーパの教えは、仏教の根本的な思想である。そこには、難解な説明はなされていない。ある意味では当然すぎることを語っているながら、ミラレーパが聖者と呼ばれ、尊敬され続ける理由は何か。それは一重に彼が実践を重んじ、内に大いなる智慧を生じさせたからである。ミラレーパ自身、「法を実践するならば多くは必要ない 約束が多ければ嘘つきである」³⁵⁵と語るように、ミラレーパは、師マルパからの教誡を授かり、それを一心に修習したのである。先に確認したように、ミラレーパはダーキニーたちに多くの教えを説いたが、彼女たちとともにカルマムドラーを行う前に、以下のように述べた。

ཁྱེད་ཀྱི་ཡིད་ལ་³⁵⁶འབྲས་བུ་སྐྱབ་ཞེས་བྱ་བ་ཅིག་[ཞིག་]འོགས་ནས་བཙལ་དུ་ཡོད་སྐྱེས་ན་ཡང་། སངས་རྒྱལ་ཞེས་བྱ་བ་རྒྱུད་པ་དང་པ་ཞིག་གཞན་ནས་³⁵⁷བཙལ་དུ་མེད་དེ། འོ་སྐྱལ་སྐྱེ་འགྲོ་སེམས་ཅན་དུ་གྱུར་པ་ལ་འཆི་བ་འོད་གསལ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ། བར་དོད་གཤམ་པ་ཡོངས་སྤྱོད་རྫོགས་པའི་སྐུ། སྐྱེ་བ་སྐྱེ་ཆོགས་སྐྱལ་པའི་སྐུ། སྐུ་གསུམ་རྩ་གཅིག་³⁵⁸ཐ་མི་དང་པ་དོ་བོ་ཉིད་ཀྱི་སྐུ་དེ་བཞི་རང་ཅག་ལ་རང་ཆས་སུ་ཡོད་དེ་ངོ་མ་ཤེས། དེ་ངོ་ཤེས་པར་³⁵⁹བྱེད་པ་ལ་གྲུབ་ཐོབ་བརྒྱུད་པའི་གདམས་ངག་ཟབ་མོ་བར་མ་ཆད་པ་དགོས་པ་ཡིན་

「お前は心に、『果である四身というのは別にある』と思うならば、仏というものは、別相続に探し求めてもない。我々有情となる者に、死という光明の法身、清浄な中有という報身、諸々の生の変化身、三身と一味で別異ではない自性身、その4つが我々にもともと備わっていることを知らない。それをわからせるためには、伝統が途切れていない成就者の甚深な教誡が必要である」（『十万歌』503）

仏教で説かれる四身は、本来我々に備わっている。仏と衆生は一味であり、別異ではない。しかし、そうでありながら我々はそのようなあり方を本当の意味でわかっていない。それは知識として知るのではなく、自らの経験として知る必要がある。そして、そのようにわかるためには、師から教誡を授かり、修習すること

³⁵⁵ ཆོས་ཉམས་ལེན་བྱེད་ན་མང་མི་དགོས། །ལས་ལེན་མང་པོ་རྩན་པོ་ཡིན། །（『十万歌』792）

³⁵⁶ 『甚深伝』 སྐྱེང་ལས་ན་

³⁵⁷ 『甚深伝』 འོགས་ནས་

³⁵⁸ 『甚深伝』 རང་བཞིན་

³⁵⁹ 『甚深伝』 རྩོད་པར་

が必要であるとミラレーパは説いた。ミラレーパもダーキニーたちにまずは知識として仏教の教えを説き、次に教誡を授けた上で、実際に密教の実践を行ったのである。

ミラレーパが修行を一番重んじていたことがわかるエピソードは、ラサに旅立つレーチュンパを送り出すときのやり取りに描かれている。

རས་རྒྱུ་པམ། དག་དམས་ངག་མ་ལུས་ཡང་ལྟས་པམ། གཅིག་ལུས་ཡོད་པས་འགོལ་སར་ཆས་ལ་བསྟན་གསུངས་པམ།
 ཅི་ཡིན་བསམ་ཅན། ལྷ་མས་རས་རྒྱུ་པའི་མགོ་ལ་ཕྱག་གི་བརྒྱབ་སྟེ། འཆི་བ་འཆི་བ་འཆི་བ། དུག་ཏེ་དུག་ཏེ་དུག་གི་
 ས་ན་ས་ན་ས་ན། འོང་འོང་འོང་འོང་འོང་གསུངས་ཏེ། བསྐྱེད་པ་(487)ཡུན་དུ་བསྐྱིང་བས། ཁོང་རང་གི་འཕྲོང་སྟེ་ཕུ་
 འཕྲོང་བཞིན་ཤོར་བས། ཆེན་པོར་སོང་བ་དེ་བསྟན་ནས་འདི་ལས་ཟབ་པ་མེད་གསུངས།

レーチュンパが、「教誡はもう残ってないでしょうか」と尋ねると、「1つ残っているのです、静かな場所に行ってお教えよう」と〔尊者が〕おっしゃったので、〔レーチュンパは〕何だろうかと考えた。ラマはレーチュンパの頭に手をおかれて、「死は死は死は、思わぬ思わぬ思わぬ、所で所で所で、来る来る来る」とおっしゃって、修習を長く続けたために猿の尻のように痩せかけて腫れ物のようようになってしまう尻を見せられて、「これよりも深いものはない」とおっしゃった。（『甚深伝』486-487）

出立する愛弟子を前に、示したこの教えの中に、ミラレーパの人生そのものが見える。「死は思わぬ所で来る」と語ったように、ミラレーパは母の死によって無常を強く修習し、出離の念を固く抱いた。ここが彼の仏教者としての原点である。そして、解脱を求めたミラレーパは、マルパ翻訳師から法を授かり、一心に修習した。いかなる時も座り続けたために、彼の臀部は、猿の尻のように平となり、固い腫れ物のようになってしまうのである。ミラレーパは、自らの臀部を見せることによって、レーチュンパに最後の法を授けたのである。この素晴らしいエピソードは、『十万歌』においては、ガムポパに対して示した教えとして書き

換えられている³⁶⁰。しかし、『甚深伝』にあるように、一番の弟子に最後に示した教えであるのが相応しいように思われる。そこには脚色も何もなく、ただ一身に座り続けた、1人の修行者の生き方が示されている。

「時人見此一株花，如夢相似」（『碧巖録』第四十則）

と述べたのは、中国の南泉普願であったが、本当の意味で空性を理解することは、座して修習する以外に道はない。空性を言葉としてのみではなく、経験として味わったときに、衆生や大悲、慈の意味も、本当の意味で理解される。

ミラレーパは「風狂」という接頭語を冠せられることがままある。それは15世紀に起こった、ツァンニョンやドゥクニョンといったニョンパたちの影響であると考えられる³⁶¹。『道説示』の中でミラレーパが妹のペタに対して歌った歌の中で、自身の行いを見れば狂人のようであるが、心を見れば仏そのものであると歌っている通り、空性を理解せず輪廻の苦しみの中にある我々から見ると、ミラレーパはまさに狂ったように映る³⁶²。それは彼の前では、我々が幸せと考えている一般の価値観は一切覆されてしまうからである。しかしながら、聖者であるミラレー

³⁶⁰ མནངས་ལ་འདི་ཡིན་གསུང་། ན་བཟའ་སློག་[ལྗོན་]ནས་འཛངས་[ཚངས་]ཆེན་པའི་དྲ་བར་སོང་བ་དེ་བཞུན་ཏེ། མནངས་ལ་སློམ་པ་ལས་ཟབ་པ་མེད། ངས་ཀྱང་འཕོངས་འདི་བཞེན་སོང་སོང་བསྐྱེམས་པས་ཡོན་ཏན་རྒྱུད་ལ་སྦྱེས་པ་ཡིན། ཁྱོད་ཀྱང་སྤྱིང་རུས་བསྐྱེད་[སྦྱིད་]ལ་བསྐྱེམས་[སྐྱེམས་]ཤིག་གསུང་པས། [གསུངས་པས།] （『十万歌』658）これを見ると、『甚深伝』の一文をほぼそのままガムボパの話に付け

加えられていることがわかる。Quintman氏は、伝記は口伝を助けるだけではなく、修行を促す際の権威を証拠づける不可欠な要素となったと指摘するが、このようなミラレーパのレーチュンパではなくガムボパに対する教示の変更も、後のカギュー派において勉強よりも修習が重んじられるに至った根拠と見ることができる。（Quintman 2006: 75）。しかしながら、ツルティム・ケサン氏は、ミラレーパ自身の言葉を引用し、ミラレーパが聞を行って十分に行っていたことを根拠に、今日のカギュー派の中で聞を顧みず修のみを行うべきだと言う人々を批判している（ツォンカパ 1999, 16-22）。

³⁶¹ 『十万歌』では、ミラレーパがパダンパ・サンゲーと出会った際に、狂った様子を歌にうたったとあるが、この風狂の歌は『甚深歌』には見られない（『十万歌』758-759）。ミラレーパは、世間八法を重んじる世俗の世間から見れば、自身の行いが常規を逸していることは自覚していたようではあるが、ツァンニョンのようにそのニョンパという点を反社会的な行動としては用いたわけではなく、己の仏教者としての生き方を貫いた結果、社会とズレてしまったと言った方が正しいだろう。『ゾーナクマb』には、ダーキニーの授記を受けて楽の温もりが生じたため、ミラレーパは喜んで自分の陰部をゼセーと叔母に見せたが、2人はミラレーパが狂っていると言った。それに対してミラレーパ自身は自分は狂っていないと語り、狂った歌を2人にうたとある（『ゾーナクマb』162-166）。

³⁶² ངའི་སྤྱོད་པ་ལ་བཟླས་ན་སྦྱོན་པ་འདྲ། །.....ངའི་སེམས་ལ་བཟླས་ན་སངས་རྒྱས་དངོས། །（『道説示』159-160; 『甚深伝』38）第2章pp.88-89参照。

パから世界を見ればどうなるであろうか。輪廻の苦しみを幸せと思いそこに浸りきってしまった我々の方こそが、狂っていると映るのではないか。世俗世間において幸せと呼ばれているものは、結局のところ苦しみが変化して現れているに過ぎない。では、本当に狂っているのは誰か。『甚深伝』の中で、ミラレーパの歌を聞いた女性が、「あなたはそうに狂った行者でありますので、お顔を拝見してから、私も現れが変わりつつあります」³⁶³と語ったように、狂ったミラレーパの歌を聞くことによって、我々の幸せと狂気とが逆転する可能性が出てくる³⁶⁴。我々が日々当然のこととして受け止めている、既存の価値観を打ち砕くこと。我々がミラレーパの歌を味わう意味は、まさにそこにこそあるのではないだろうか。

5.3 小結

5章では、ミラレーパとダーキニーとのやり取りに見られるミラレーパの思想とその特徴を確認した。全ての現れは心の変化したものであり、究極的な意味では無である。それは、存在の否定ではなく、自性として、何にも寄らずに存在することの否定である。自身の存在だけのみならず、仏や菩薩たちも有情に寄って生じる。全てが空であるからこそ、全ての存在は他の衆生に負っている。そのことを如実に分かるために、身体による布施や、トンレンといった修習が必要とされるのである。

ミラレーパは密教の行者であり、密教用語を多く使っているが、先に確認した歌のように顕教の教えも所化に説いていた。ミラレーパは顕教と密教を同時に修めていたのである。しかし、それらのことを頭でわかるだけではなく、現前となる必要がある。ミラレーパはダーキニーたちとカルマムドラーを行い、生涯寂靜処で座り続けて教えを修習した。長く修習したことにより固い腫れ物のようになってしまったミラレーパの臀部が、まさに仏教の真髓を語っていた。

³⁶³ བྱེད་དེ་འདྲ་སྒྲིབ་པའི་ནལ་འཁྱོར་པ་རེད་པས། ཞལ་མཐོང་བ་ནས་ང་ཡང་སྤང་བ་འགྱུར་གྲིང་གསུམ། (『甚深伝』239)

³⁶⁴ 狂気が我々の既存の価値観を打ち砕くという問題はもちろんチベットに限ったものではない。相川氏は、日本における「聖狂」を考察し、「われわれが探求したいと念ずる問題は、われわれの知の臨界で出会われるそれである」と述べている(相川 2007, 9-10)。

結論

本論文ではマルパ、ミラレーパ、レーチュンパ、ガムポパというカギュー派の祖師たちの師資相承の形態と伝わった口伝の教えの内容とを考察し、そこから聖者ミラレーパの仏教理解の特徴と仏教者としての生き方を明らかにすることを試みた。

ミラレーパの師、マルパ翻訳師は、ネパールとインドに赴き、苦勞の末に密教の教えをチベットへと持ち帰った。法を行うためには、まさに苦行が必要であると語ったナーローパの言葉の通り、マルパはチベットとブータンの国境近くのロダクから、灼熱のインドとネパールへと赴いて法を授かった。また、ナーローパと最後に出会った時には、ナーローパとすぐには出会えず、広いインドの地を長い間探し回った。彼の人生を見ると法のために苦勞したことがわかるが、「出離」にあたる人生の転機は見当たらない。彼は在家の密教行者であったため、9人の妻を娶っていたとされる。マルパは翻訳師として名を馳せてはいるが、それと同時に密教の実践者でもあったため、彼の人生は、まさに楽を道とした。

マルパの弟子ミラレーパは、まさに苦勞の人であった。幼少期に父と死別し、叔父と叔母に全財産を取り上げられ、奴隷のような生活を強いられた。15歳になった時、母親は成人の宴を催し、財産を返すように叔父と叔母に頼んだが、その願いは聞き入れられなかった。そのためミラレーパは母の命令で魔術を学び、親族と村人に報復した。母の望みを成し遂げたものの、自身が積んでしまった悪業を深く悔いたミラレーパは、仏教を学ぶことを志し、マルパに師事した。マルパはミラレーパが積んだ悪業を清めるために、彼に築城作業という苦役を課した。途中逃げ出したこともあったが、マルパのもとで悪業を清められたミラレーパは、苦勞の末に教えを授かり、修習に邁進した。彼の前半生は、正に「出離」の念が生じるために不可欠なものであった。

ミラレーパの弟子のレーチュンパは、9歳の頃からミラレーパに師事した。彼もミラレーパと同じく、幼少期に父親を亡くし、母親と母親の再婚相手のために読経によって村人から布施を集め、人生の苦しみを身を以て知っていた人物である。途中、ハンセン病に冒されながらも、なんとか回復し、ミラレーパのもとで仏教を学ぶに至った。彼は、ネパールとインドに自ら赴き、マルパがナーローパから全て授かることができなかった「無身ダーキニーの法」の残りを授かり、ミラレーパに伝えた。彼の口伝は「レーチュンの口伝」そして、ミラレーパのもう1人の弟子、ゲンゾンに伝わる「ゲンゾンの口伝」とともに、今日まで受け継がれている。

レーチュンパは、ミラレーパに重要な弟子とされながらも、よく師の言葉に背き、何度か道を誤りかけた。しかし、常にミラレーパに庇護され、正道を歩み続けた。

ミラレーパの晩年の弟子であるガムポパは、もともと医者の家系に生まれた。世俗の世間においては尊敬を集める存在であったが、子どもと妻に先立たれ、仏教を志した。ガムポパにおいては、自身は医者でありながら、子と妻を不治の病で亡くしたことが、彼に「出離」の念を芽生えさせる契機となった。最初彼はカダム派で出家し、比丘となったが、後にミラレーパと出会い修行の方向が大きく転換した。カダム派の教えとミラレーパから教わったマハームドラーの教えとを融合させ、新たにカギュー派を築いた。ガムポパによってインドから伝わった口伝の教えが僧院の中に保持されるに至り、後にカルマパなど多くの化身を排出することになった。

以上のようにミラレーパの師と自身、そして弟子たちの人生を考察した後、第5章ではミラレーパの思想についての考察を行った。ミラレーパには多くの弟子がいたが、それは人間だけには限らない。ミラレーパとダーキニーたちのやり取りを考察し、そこに見られるミラレーパの仏教思想の特徴を確認した。また、ミラレーパが毒を呷った後にうたった、ポン教徒に対する歌の中にうたわれた「トンレン」の教えについての考察を行った。ミラレーパの説いた教えは、まさに大乘の教えの真髄そのものである。難解な哲学理論が説かれているわけではないが、それゆえにこそ、どの宗派からも批判する余地がないために、今日でも超宗派的に受け入れられている。ミラレーパは仏教を知識としてではなく、自らの生涯をかけて行じ続けた行者であった。中央チベットへと旅だつてゆく愛弟子のレーチュンパに対して、固く腫上がった自身の臀部を見せて、これ以上に深き教えはないと語ったように、ミラレーパの生き方そのものが、仏教の深き教えを体現していた。

写真資料

【写真資料1】



ツォエのセンカルグトー

【写真資料2】



ザムタンのセンカルグトー

【写真資料3】



ラジャ寺院で行われたミラレーパの仮面舞踊



左からミラレーパ、鹿、狩人の従者を演じた僧侶たち



ラジャ寺院は遊牧地域に位置するため、祭り当日は多くの遊牧民が見物に訪れていた。



ラブラン寺院で行われたミラレーパの仮面舞踊



ラブラン寺院では夏に祭りが行われるため、縁者たちは暑さとの戦いになる。



ウェンド寺院では正月明けの寒い時期、雪の中で行われる。

【写真資料4】



2013年調査当時の玉樹は，地震の傷跡が生々しく，寺院も新しく建設中だった。

【写真資料5】



ミラレーパの歌会。村のお堂いっぱいに村人たちが詰めかけていた。中心は男たちで，女たちはお堂の端の方に固まって座る。

写真資料

【写真資料6】



サキャ派の古刹ゾンサル寺院。谷をまたぐと、カギュー派の古刹パルペン寺院がある。

【写真資料7】



ツルティム先生より提供頂いた、『道説示』と『十万歌』の木版本。本論文では残念ながら利用することは出来なかったが、これから研究を進めていきたい。

略号および文献表

TBRC: The Tibetan Buddhist Resource Center

P: Peking版チベット大蔵経

蔵外No.: 『大谷大学図書館所蔵 西藏文献目録』

一次資料

ཀུན་གྲོག་རིག་འཛིན་ཆོ་དབང་རྟོ་བླ་ (1698-1755)

མར་མི་དྲགས་པོ་ལོ་ཤེ་ཡབ་སྐུ་མོགས་དམ་པ་འགའ་ཞིག་གི་རྣམ་ཐར་ས་དོན་དུས་ཀྱི་ངེས་པ་བཟོད་པ་དང་ཉུང་གསལ་བཞུངས་སོ། In ཀུན་གྲོག་རིག་འཛིན་ཆོ་དབང་རྟོ་བླ་བཀའ་འབུམ་ སྤང་ཆ་ ཀྱང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྟུན་ཁང་ 2006, pp. 640-656.

ཀམ་པ་རང་བྱུང་དོན་ (1284-1339)

རྣལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱག་མི་ལ་བཞད་པ་དོན་ཤེའི་གསུང་མགུར་མཛོད་ནག་མ་ 2 vols., Dalhousie. 1978. 【略号『ゾーナクマa』】

རྩི་ལའི་རྣམ་ཐར་མཛོད་ནག་མ་ In འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 7-8. ལྷ་ས་ 2004. 【略号『ゾーナクマb』】

རྣལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱག་མི་ལ་བཞད་པ་དོན་ཤེའི་གསུང་མགུར་མཛོད་ནག་མ་ 2 vols., སི་ཁོན་དཔེ་སྟུན་ཆོགས་པ་ 2008. 【略号『ゾーナクマc』】

རྣལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱག་མི་ལ་བཞད་པ་དོན་ཤེའི་གསུང་མགུར་མཛོད་ནག་མ་ In 『ミラレーパ全集』 vol. 3-4. 【略号『ゾーナクマd』】

མཁའ་སྤྱོད་དབང་པོ་ (1350-1405)

ཆོས་རྒྱུ་དཔལ་ལྷན་མི་ལ་རས་ཆེན་གྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་བྱིན་རྒྱལ་གྱི་སྤྱིན་མུང་ In *The Collected Writings (Gsun 'bum) of the Second Zwa dmar mkha' spyod dbaṅ po*. Ganpo Tseten, Gangtok, Sikkim, India, 1978. vol. 1, pp. 188-317.

གུ་རུ་རྟོ་རྩེ་ (15c)

མཁས་གྲུབ་མཉམ་མེད་དཔལ་རྣམ་པར་ཐར་པ་བྱིན་མེད་ལེགས་བཤད་བདེ་ཆེན་འབུག་སྟུ་ In རྩེ་བཙུན་ཏི་ལོ་པའི་རྣམ་མགུར་དང་དཔལ་རྣམ་པར་ཐར་པ་བསྐྱུས་པ་ མཆོ་སྤྱོད་མི་རིགས་དཔེ་སྟུན་ཁང་ 1992, pp. 55-151. 【略号『ナーローパ伝』】

གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་ (1147-1216)

རྣལ་འབྱོར་གྱུང་རྒྱལ་མེད་གོའི་བྲིས་ལན་ In ས་སྤྱོད་བཀའ་འབུམ་ vol. 3. Toyo Bunko, 1968. pp.276-278.

སྐུ་མ་འོད་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་སྤྱི་ཆེན་འབྲོགས་མི་ལོ་རྒྱུ་བ་ In ལམ་འབྲས་སྒྲོབ་བཤད་ vol. 1. Sakya Centre, Dehradun, 1983. 8a-9b.

འགོས་ལོ་རྒྱུ་བ་གཞིན་རྒྱ་དཔལ་ (1392-1481)

དེབ་ཐེར་ཐུན་པོ་ སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སླུ་ཁང་ 1985. 【略号『青冊』】

སྒོ་ད་ཆང་རས་པ་སྤྱི་ཆེན་རང་གྲོལ་

གཙང་སྒྲིན་དེ་རུ་ཀ་ཕྱོགས་ཐམས་ཅད་ལས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བའི་རྣམ་ཐར་རྩོམ་ཐེང་ཐེང་གི་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་སྤྱི་ཆེན་པོ་ In *The Life of the Saint of Gtsang*, New Delhi, 1969. (【略号『ツァンニョン伝』】)
རྩོམ་ཐེང་ཐེང་གི་རྣམ་ཐར་རྣམ་མཁུན་ཐར་ལས་གསལ་བར་སྒྲིན་པའི་མེ་ལོང་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྤྱི་ཆེན་པོ་ མཆོ་སྒྲིན་མི་རིགས་དཔེ་སླུ་ཁང་ 1992. 【略号『レーチュンパ伝』】

རྒྱལ་ཆང་པ་བདེ་ཆེན་རྩོམ་ (13c)

རྩོམ་ཐེང་ཐེང་གི་རྣམ་ཐར་པའི་རྣམ་ཐར་ In *dKar brgyud gser ' phreng: A Thirteen Century Collection of Verse Hagiographies of the Succession of Eminent Masters of the 'Brug pa dKar brgyud pa Tradition*. Sungrab Nyamso Gyunphel Parkhang, Tashijong, India, 1973, pp. 189-265. 『尊者王ミラレーパ伝』

སྐུ་མ་པོ་པ་བསོད་ནམས་རིན་ཆེན་ (1079-1153)

མར་པ་དང་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་ In *Collected Works of sGam po pa bSod nams Rin chen Reproduced from Manuscript from the bKra shis Chos rdzong Monastery in Miyad Lahul by Khasdub Gyatsho Shashin*. vol. 1. Delhi, 1975, pp.16-26. (蔵外No. 11814)

ལམས་གསུམ་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་དཔལ་མཉམ་མེད་སྐུ་མ་པོ་པ་འགྲོ་མགོན་བསོད་ནམས་རིན་ཆེན་མཆོག་གི་གསུང་འབུམ་ཡིད་བཞིན་རྟོག་བྱ་ 4 vols. Delhi 2000. 【略号『ガムポパ全集』】

དམ་ཆོས་ཡིད་བཞིན་རྟོག་བྱ་ཐར་པ་རིན་པོ་ཆེའི་རྒྱན་ སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སླུ་ཁང་ 【略号『ཐར་རྒྱན』】

འཇམ་དབྱངས་མཁུན་བརྩེ་འེད་པོ་ (1820-1892)

གནས་ཅན་བོད་ཡུལ་དུ་བྱོན་པའི་གསང་སྤྱུགས་གསལ་རྟོག་གི་གདན་རབས་མདོར་བསྐྱུས་ངོ་མཚར་པ་སྤྱི་ཆེན་པོ་འཇམ་དབྱངས་མཁུན་བརྩེ་འེད་པོ་འཇམ་དབྱངས་མཁུན་བརྩེ་འེད་པོའི་གསུང་རྩོམ་གཙམ་སྤྱི་ཆེན་པོ་ སི་ཁྲོན་མི་རིགས་དཔེ་སླུ་ཁང་ 1989, pp. 1-216.

གཏོར་མ་བརྒྱ་རྩ་འབྲི་གྲང་ལྷགས་ TBRC W23903.

ཐུབ་བཀའ་སྒྲོ་བཟང་ཆོས་ཀྱི་ཉི་མ་ (1737-1802)

ཐུབ་བཀའ་སྒྲོ་བཟང་ཆོས་ཀྱི་ཉི་མ་ ཀན་སུ་རིགས་དཔེ་སླུ་ཁང་ 1984.

ཐུབ་བཀའ་རྩོམ་ཐེང་ཐེང་གི་རྣམ་ཐར་པའི་རྣམ་ཐར་པའི་ཡེ་ཤེས་བསྐྱུར་པའི་སྒྲིན་པའི་དཔལ་བཟང་པོའི་རྣམ་པར་ཐར་

པ་མདོ་ཙམ་བཟོད་པ་དགེ་ལུན་བསྟན་པའི་མཛེས་རྒྱན་ ཀན་སུའུ་རིགས་དཔེ་སྤྲུལ་ཁང་ 1989.

དོན་མོ་རི་པ་ (1203-)

རྩེ་བཙུན་མིང་ལའི་རྣམ་ཐར་ In བཀའ་བརྒྱུད་ཀྱི་རྣམ་ཐར་ཆེན་མོ་རིན་པོ་ཆའི་གཏེར་མཛོད་དགོས་འདོད་འབྱུང་གནས།
edited by རྩོམ་མཛེས་འདོད་ D. Tsondu Senghe, Bir, India, 1985, pp. 176-218. 【略号『尊者ミレーの伝記』】

པསྒ་དཀར་པོ་(1527-1592)

བདེ་མཆོག་སྟན་རྒྱུད་ཞོར་བུ་སྒོར་གསུམ་ Palampur H.P.: Sungrab Nyamso Gyumphel Parkhang, 2 vols. 1985.
ཆོས་འབྱུང་བསྟན་པའི་པསྒ་རྒྱས་པའི་ཉིན་གཉིད་ Calcutta, Inter national Academy of Indian culture, 1968. 【略号 Padma dkar po】

དཔལ་བོ་གཙུག་ལག་ཕྱེང་བ་ (1503/1504-1566)

མཁས་པའི་དགའ་སྟོན་ mkhas pa'i dga' ston of dpa' bo gtsug lag (also known as lho brag chos 'byung). 4 vols. edited by Lokesh Chandra, International Academy of Indian Culture, New Delhi , 1959-1962.

མར་པ་ཆོས་ཀྱི་སྒོ་གྲོས་ (1002-1097)

དཔལ་མངའ་བདག་སྒྲ་སྒྱུར་མར་པ་ཆོས་ཀྱི་སྒོ་གྲོས་ཀྱི་གསུང་འབུམ་ 3 vols. གསེར་གཙུག་ནང་བསྟན་དཔེ་རྙིང་འཛེལ་བསྟུ་ཕྱོགས་སྒྲིཁང་ 2009.
ལྷོ་བྲག་མར་པ་ལོ་རྒྱའི་གསུང་འབུམ་ 7 vols. དཔལ་བཙེགས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ གྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྤྲུལ་ཁང་ 2011. 【『マールパ全集』】

མི་ལ་རས་པ་བཞད་པའི་རྩོམ་ (1040-1123)

རྩེ་བཙུན་མི་ལ་རས་པའི་གསུང་འབུམ་ 5 vols. དཔལ་བཙེགས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་ཞིབ་འཇུག་ཁང་ གྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྤྲུལ་ཁང་ 2011. 【略号『ミラレーパ全集』】

ཙོང་ཁ་པ་སྒོ་བཟང་གསལ་པ་ (1357-1419)

བྱང་རྒྱལ་མེམས་དཔལ་རྟག་ཏུ་དུའི་རྟོགས་བཟོད་སྟན་དངགས་དཔག་བསམ་གྱི་ལྗོན་པ་ མཚོ་ཕྱོག་མི་རིགས་དཔེ་སྤྲུལ་ཁང་ 2000年.

ལམ་གྱི་གཙོ་བོ་རྣམ་གསུམ་ སྒྲ་འབུམ་བྱམས་པ་སྒྲིང་པར་ཁང་ 2001.

གཙང་སྟོན་ཏེ་རུ་ཀ་རུས་པའི་རྒྱན་ཅན་ (1452-1507)

སྒྲ་བསྟར་མར་པ་ལོ་རྒྱ་བའི་རྣམ་ཐར་མཐོང་བ་དོན་ཡོད་ 【略号『マールパ伝』】

རྩེ་བཙུན་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་རྒྱས་པར་བྱེ་བ་མཁུར་འབུམ་ In ལལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ལྷག་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་མཁུར་ མཚོ་ཕྱོག་མི་རིགས་དཔེ་སྤྲུལ་ཁང་1981, pp. 214-812. 【略号『十万歌』】

ནལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱག་དམ་པ་ཧེ་བཙུན་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་ཐར་པ་དང་ཐམས་ཅད་མཁྱན་པའི་ལམ་སྟོན་ In རྣལ་འབྱོར་གྱི་དབང་ཕྱག་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་མཁུར་ མཆོ་སྟོན་མི་རིགས་དཔེ་སྟུན་ཁང་1981, pp. 1–195 & pp. 813–874, 【略号『道説示』】

bDe mchog mkha' 'gro snyan rgyud (Raaas chung snyan rgyud): Two Manuscript Collections of Texts from the Yig cha of gTsang smyon He ru ka. (Reproduced from 16th and 17th Century Manuscripts Belonging to the Venerable Dookpa Thoosay Rimpoche). 2 vols, S.W. Tashigangpa, Leh. 1971. 【略号 *bDe mchog*】

ཞི་བྱེད་རི་ཁོད་པ་ (14c)

ཧེ་བཙུན་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ཉི་ལྔའི་འོད་ཟེར་སྟོན་མེ་ In འབྲི་གུང་བཀའ་བརྒྱུད་ཆོས་མཛོད་ཆེན་མོ་ vol. 9, Lhasa, 2004. pp. 247-494. 【略号『日月燈明a』】

ཧེ་བཙུན་མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ཉི་ལྔའི་འོད་ཟེར་སྟོན་མེ་ In 『ミラレーパ全集』 vol. 5, pp. 154-331. 【略号『日月燈明b』】

ཟང་བེང་ནེ་རིངས་པ་ (1225-1281)

མྱ་འབྱུར་གསལ་ཆེན་རྟིང་མའི་བསྟན་འཛིན་ཆེན་མོ་ཟང་བེང་ནེ་རིངས་པ་འཛོམས་དར་བརྒྱས་གྱིས་མཛད་པ། ཧེ་ཙོང་ཁ་པ་ཆེན་པོའི་རྣམ་ཐར་ཞོར་བུའི་བང་མཛོད་དང་། བུ་ཆེན་བྱོན་ཚུལ་གསེར་གྱི་མཛོད་སྟོང་ཞེས་བྱ་བ་གཉིས་དང་། གཞན་ཡང་ནེ་རིངས་པའི་གསུང་ཐོར་བུ་ནང་བརྟེན་སྟོགས་གཅིག་ཏུ་བསྟུས་པ་ Jayyed Press, Delhi.

རྩ་ལོ་རྩལ་འོ་ཧེ་གྲགས་ (1016-1128/1198)

མཐུ་སྟོབས་དབང་ཕྱག་ཧེ་བཙུན་རྩ་ལོ་རྩལ་པའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ཀུན་ཁབ་སྟན་པའི་རྩ་སྤྲུ་ ལྷ་ས་ 1905. 【略号『ラ翻訳師伝』】

རིན་ཆེན་རྣམ་རྒྱལ་ (1473-1557)

སངས་རྒྱས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྣམ་འཕུལ་ཧེ་བཙུན་ཏི་ལོ་པའི་རྣམ་མཁུར་ In ཧེ་བཙུན་ཏི་ལོ་པའི་རྣམ་མཁུར་དང་དཔལ་རྒྱ་རོ་པའི་རྣམ་ཐར་བསྟུས་པ་ མཆོ་སྟོན་མི་རིགས་དཔེ་སྟུན་ཁང་ 1992, pp. 1-54. 【略号『ティローパ伝』】

སངས་རྒྱས་འབུམ་ (12c)

མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་ In རྩ་ལུང་དཀར་བརྒྱུད་གསེར་འབྲེང་ vol. 1, Sungrab Nyamso Gyunpel Parkhang, Palampur, 1975-1978, pp. 167-208.

སྟུམ་པ་མཁན་པོ་ཡེ་ཤེས་དཔལ་ (1704-1788)

དཔག་བསམ་ལྟོན་བཟང་ The Presidency Jail Press, 1908. 【略号 *dPag bsam ljon bzang*】

སྒྲོང་བཙན་སྐམ་པོ་ (617-650)

In བོད་ཀྱི་བཅད་རྟིང་ཡིག་ཆ་བདམས་བསྐྱེད་པ་ edited by གཉའ་གོང་དཀོན་མཆོག་ཆོ་བརྟན་ མི་རིགས་སློབ་གྲྭ་
ཆེན་མོའི་དཔེ་སྟུང་ཁང་ 1995, pp. 45-48.

བསོད་ནམས་ལྷན་གྲུབ་ (1488-1552)

མཉམ་མེད་སྐམ་པོ་པའི་རྣམ་ཐར་ མཆོ་སྟོན་མི་རིགས་དཔེ་སྟུང་ཁང་ 1993. 【略号『ガンポパ伝』】

ལྷ་བཙན་ཅིན་ཆེན་རྣམ་རྒྱལ་(1473-1557)

གྲུབ་ཐོབ་གཙང་པ་སྟོན་པའི་རྣམ་ཐར་དང་པའི་སྤྱོད་གཡོ་བ་ In བདེ་མཆོག་མཁའ་འགྲོའི་སྟན་རྒྱུད་: *Two Manuscript Collections of Texts from the Yig cha of Gtsang smyon He ru ka*. S.W.Tashigangpa, Leh, India, 1971, pp. 1-129.

ལྷ་མཐོང་ལོ་རྒྱུ་བ་བཤེས་གཉེན་རྣམ་རྒྱལ་ (1512-)

དཔལ་ལྷན་སྤྲེལ་དམ་པ་གྲུབ་པའི་བྱུ་མཆོག་ཕྱགས་ཐམས་ཅད་ལས་རྣམ་པར་རྒྱལ་བའི་སྟོད་པ་ཅན་ཇི་བཙན་ཀྱན་དགའ་
བཟང་པའི་རྣམ་ཐར་ཐར་པ་རིས་མེད་དང་པའི་སྤྱོད་གཡོ་བའི་བྱེད་ཅེས་བྱ་ In Khams sprul don brgyud nyi ma
ed. *bKa' brgyud pa Hagiographies: A Collection of rNam thar of Eminent Masters of Tibetan Buddhism*. Tashijong: Sungrab Nyamso Gyuphel Parkhang. 1972, vol. 2, pp. 383-560.

ཨོ་རྒྱན་ཅིན་ཆེན་དཔལ་ (1229/1230-1309)

bKa' brgyud yid bzin nor bu yi 'phren ba: A Ronsary of Wishfulfilling Jewels [containing life stories of] the Drigung Kagyu Masters. S.W.Tashigangpa, Leh, 1972, pp. 174-245.

二次資料

ཀྱན་དགའ་དབང་ལྷག་ 2006. ཇི་བཙན་མི་ལ་རས་པའི་མགུར་མ་བྱང་བའི་རྒྱ་རྒྱུན་ལ་དབྱད་པ་ མཆོ་སྟོན་མི་རིགས་སློབ་གྲྭ་
ཆེན་མོའི་རིག་གཞུང་དུས་དེབ་ 6, pp. 19-34.

——. 2009. དུས་རབས་བཅུ་གཅིག་པའི་ནང་དུ་བྱང་པའི་བོད་ཀྱི་རྣལ་འབྱོར་བ་མི་ལ་རས་པར་དབྱད་པ་ 西北民族大学
学博位請求論文.

——. 2010. 「ミラレーパ研究の価値」大谷大学真宗総合研究所における口頭発表,
2010年12月14日.

ཁང་དཀར་ཚུལ་ཁྲིམས་སྐལ་བཟང་ 1994. རྒྱ་གར་གྱི་ནང་པའི་གསང་ཐུགས་ཀྱི་ལྷ་གྲུབ་ཀྱི་ཆོས་འབྱུང་ ཉི་ཤོད་ནང་རིག་དེབ་
ཁང་ IV. གངས་ལྗོངས་རིག་མཁུན་ཆོག་པ་

ཁོ་རུ་མཁན་པོ་ཆེ་རྣམ་ 1989. དཔལ་མཉམ་མེད་མར་པ་བཀའ་བརྒྱུད་ཀྱི་གྲུབ་པའི་མཐའ་རྣམ་པར་ངེས་པར་བྱེད་པ་མདོར་
བསྡུས་སུ་བཙུང་པ་དུགས་བརྒྱུད་གྲུབ་པའི་མེ་ལོང་ མི་རིགས་དཔེ་སྟུང་ཁང་ 【略号 བཀའ་བརྒྱུད་པའི་གྲུབ་

མཐའ་】

- གོ་ལུ་གཤམ་པ་འབྲུང་གནས་ 2009. ཚུམ་ལུས་ཞིབ་འཇུག་དབྱངས་ཅན་ཞལ་ལུང་ མི་རིགས་དཔེ་སྟེན་ཁང་
དགོ་འདུན་ཆོས་འཕེལ་ 1990. དབུ་མའི་ཟབ་གནད་སྟོང་པོར་དྲིལ་བའི་ལེགས་བཤད་ཀྱི་སྟེན་དགོངས་ཀྱི་
ཆོས་འཕེལ་གྱི་གསུང་ཚིག་ གངས་ཅན་རིག་མཛོད་11 བོད་ཚྲོང་ས་བོད་ཡིག་དཔེ་རྙིང་དཔེ་སྟེན་ཁང་ vol. 2,
271-376.
དུང་དཀར་སྟོ་བཟང་འཕྱིན་ལས་ 2002. དུང་དཀར་ཆོག་མཛོད་ཆན་མོ། གྲུང་གོའི་བོད་རིག་པ་དཔེ་སྟེན་ཁང་། 【『トウン
カル辞典』】
——. 2004. མཁས་དབང་མཆོག་དུང་དཀར་སྟོ་བཟང་འཕྱིན་ལས་གྱི་གསུང་འབུམ། མི་རིགས་དཔེ་སྟེན་ཁང་། 8 vols.
【『トウンカル全集』】
——. 2004a. སྟན་ངག་ལ་འཇུག་ཚུལ་ཆོག་ཀྱི་རིག་པའི་སྒོ་འབྱེད་ In 『トウンカル全集』 vol. 1.
——. 2004b. ཆོས་ལུགས་གྲུབ་མཐའ་ཁག་གི་གཞི་རྒྱུ་ཤེས་ཡོན་མཛུབ་མོ་རི་སྟོན་ In 『トウンカル全集』
vol. 3, 1-543.
——. 2004c. དཔལ་རི་བོ་དགོ་ལུ་པའི་གྲུབ་མཐའི་རྣམ་གཞག་དངོས་བཤད་པ་ In 『トウンカル全集』 vol.
3, 544-735.
——. 2004d. དགའ་ལྷན་སྟན་བརྒྱུད་སྤྱི་མཐོ་རྣལ་འབྱོར་དང་འབྲེལ་བའི་བསྐྱེད་པ་སྒོམ་ཚུལ་གྱི་མན་ངག་ In 『トウン
カル全集』 vol. 3, 736-754.
དོན་འགྲུབ་རྒྱལ་ 1997a. 《མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་》 གྱི་ཚུམ་པ་པའི་ལོ་རྒྱུས་ In དཔལ་དོན་འགྲུབ་རྒྱལ་གྱི་གསུང་འབུམ།
བོད་གསུམ་པ་ དབྱུང་ཚུམ་ཕྱོགས་བསྐྱེད་ མི་རིགས་དཔེ་སྟེན་ཁང་ 27-53.
——. 1997b. བོད་ཀྱི་མགུར་གྲུ་བྱུང་འཕེལ་གྱི་ལོ་རྒྱུས་དང་ཁྱད་ཆོས་བསྐྱེད་པར་སྟོན་པ་རིག་པའི་ཁྱེུ་རྣམ་པར་ཅེན་པའི་
སྟེང་ཆལ་ In དཔལ་དོན་འགྲུབ་རྒྱལ་གྱི་གསུང་འབུམ་ བོད་གསུམ་པ་ དབྱུང་ཚུམ་ཕྱོགས་བསྐྱེད་ མི་རིགས་དཔེ་སྟེན་
ཁང་ 316-601.
ལྷོ་བསྟན་འཛིན་ཉི་མ་ 2006. རྗེ་མི་ལ་འིགས་པ་མགུར་གཅེས་བདུས་དེད་ས་དོན་གདམས་ངག་རྩལ་མཆོ་ འབྲོང་སྐད་ལྷོ་ལུང་
དཀར་དགོན་ཤེས་རིག་ཉམས་གསོ་ཁང་
རྣམ་རྒྱལ་ཆེ་རིང་ 1991. སམ་བོད་རྒྱ་གསུམ་ཤན་སྦྱར་གྱི་ཆོག་མཛོད་ མི་རིགས་དཔེ་སྟེན་ཁང་
ལྷ་སྐབ་པ་དབང་ལྷུག་བདེ་ལྷན་ 1986. བོད་ཀྱི་སྤྱི་དོན་རྒྱལ་རབས་ W. B. Shakabpa House.
ཡོན་ཏན་ལྷན་གྲུབ་ 2010. བོད་ཀྱི་ལྷོ་ས་གར་འཁྲབ་གཞུང་གངས་དཀར་མཛོས་རྒྱན་ 3vols. ཀན་སུ་འུ་རིག་གནས་དཔེ་སྟེན་
ཁང་

- Aris, Michael. 1980. “Notes on the History of the Mon-yul Corridor.” In *Tibetan studies in honour of Hugh Richardson*, ed. M. Aris and A. S. S. Kyi, 9–20. New Delhi: Vikas Publishing.
Bacot, Jacques. 1987. *La vie de Marpa : le “traducteur” : suivie d’un chapitre de l’avadāna de l’oiseau nīlakaṇṭha*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
Blezer, Henk. 1997. *Kar gliñ Ži khro: A Tantric Buhhist Concept*. Leiden: Reserch Schol CNWS.
Braitstein, Lala, ed. and trans. 2009. *The Path to Awakening: A Commentary on Ja*

- Chekawa Yeshé Dorjé's Seven Points of Mind Training By Shamar Rinpoche*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Chang, Grama C. C., trans. (1962) 1999. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*. Boston: Shambhala.
- Cuevas, Bryan J. 2003. *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. Oxford: Oxford University Press.
- Dash, Shobha Rani. 2002. 「比丘尼僧伽の成立とそれをめぐる問題点」. 『大谷大学大学院研究紀要』. 19: 63–86.
- . 2007. 「仏典における性差別の解釈をめぐって—女人出家の問題から」. 『印度佛教學研究』. 55 (2): 1020–1024.
- Davidson, Ronald M. 2002. *Indian Esoteric Buddhism: A social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University.
- . 2005. *Tibetan Renaissance: Rebirth of Tibetan Culture*. New York: Columbia University Press.
- Decleer, Hubert. 1992. “The Melodious Drumsound All-Pervading, Sacred Biography of Rwa Lotsāwa: About Early Lotsāwa *rnam thar* and *chos 'byung*.” In *Tibetan Studies: Proceedings of the 5th IATS Seminar*, ed. Ihara Shoren and Y. Zuiho, vol. 1: 13–28. Narita: Naritasan shinshoji.
- Douglas, Nik and Meryl White. 1976. *Karmapa: The Black Hat Lama of Tibet*. London: Luzac & Co..
- Edou, Jérôme. 1996. *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*. New York: Snow Lion.
- Ehrhard, Franz-Karl. 2010. “Editing and Publishing the Master’s Writings: The Early Years of rGod tshang ras chen (1482-1559).” In *Edition, éditions: l’écrit au Tibet, évolution et devenir (Collectanea himalayica 3)*, ed. Anne Chayet, Cristina Sherrer-Schaub, Françoise Robin, and Jean-Luc Achard, 129–161. München: Indus Verlag.
- Evans Wentz, W. Y., ed. (1928) 1969. *Tibet’s Great Yogī Milarepa: A Biography from the Tibetan*. London: Oxford University Press.
- Goss, Robert Everett. 1993. “The Hermeneutics of Madness: A Literary and Hermeneutical Analysis of the ‘Mi-la’i-rnam-thar’ by Gtsang-smyon Heruka.” Ph.D. diss. Harvard University.
- Gunther, Herbert V. 1963. *The Life and Teaching of Nāropa*. Oxford: Clarendon Press.
- Gyatso, Janet. 2005. “Introduction.” In *Women in Tibet*. ed. Janet Gyatso and Hanna Havnevik, 1–25. London: Hurst and Company.
- Herion-Dourcy, Isabelle. 2005. “Women in the Performing Arts: Portraits of Six Contemporary Singers.” In *Women in Tibet*. ed. Janet Gyatso and Hanna Havnevik, 195–258. London: Hurst and Company.
- H.H. The Dalai Lama and Alexander Berzin. 1997. *The Gelug/Kagyü Tradition of Mahamudra*. New York: Snow Lion.
- Huber, Tony. 1997. “Guidebook to Lapchi.” In *Religions of Tibet in Practice*. ed. Donald S. Lopez, Jr., 120–134. Princeton: Princeton University Press.
- Jackson, Roger R. 1996. “‘Poetry’ in Tibet: *Glu*, *sNyan ngag* and ‘Songs of Experience’.” In *Tibetan Literature: Studies in Genre*. ed. José Ignacia Cabezón and Roger R. Jackson, 368–392. New York: Snow Lion.

- van der Kuijo, L. W. J. 2006. “On the Composition and Printings of the Deb gter sngon poby 'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal (1392-1481).” <http://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#!jiats=/02/vanderkuijp/>
- Kapstein, Matthew. 1979. “The Shang-pa bKa'-brgyud; an Unknown Tradition of Tibetan Buddhism.” In *Tibetan studies in honour of Hugh Richardson*, ed. M. Aris and A. S. S. Kyi, 138–144. New Delhi: Vikas Publishing.
- . 2006. *The Tibetans*. Malden, Mass: Blackwell Publishing.
- Karma Thinley. 1980. *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*. Boulder, Colo.: Prajñā Press.
- Kunga, Lama, and Brian Cutillo. 1986. *Miraculous Journey: Further Stories and Songs of Milarepa, Yogin, Poet, and Teacher of Tibet*. Novato: Lotsawa.
- Kumar, Ashwani. 2002. “Karmapa: A historical and Philosophical Introduction.” *Bulletin of Tibetolog* 38:7–15. Gangtok, Sikkim: Namgyal Institute of Tibetology.
- Kragh, Ulrich Timme. 2011. “Prolegomenon to the Six Doctrines of Nā Ro Pa: Authority and Tradition.” In *Mahāmudrā and the Bka'-brgyud Tradition*. [PIATS 2006: Tibetan Studies: Proceedings of the 11th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006], ed. Roger R. Jackson and Mathhew Kapstein, 131–177. Andiaast: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.
- Larsson, Stefan. 2011. “What do the Childhood and Early Life of Gtsang smyon Heruka Tell Us About His Bka' brgyud Affiliation?” In *Mahāmudrā and the Bka'-brgyud Tradition*. [PIATS 2006: Tibetan Studies: Proceedings of the 11th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006], ed. Roger R. Jackson and Mathhew Kapstein, 425–452. Andiaast: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.
- . 2012. *Crazy for wisdom: the making of a mad yogin in fifteenth-century Tibet*. Leiden: Brill.
- Lopez, Donald. 2006. *The Madman's Middle Way: Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nālandā Translation Committee, trans. 1982. *The Life of Marpa: The Translator*. Boulder: Prajñā Press.
- Martin, Dan. 1982. “The Early Education of Milarepa.” *The Journal of the Tibet Society* 2: 53–76.
- . 1994. “Pearls from Bones: Relics, Chortens, Tertons and the Sings of Saintly Death in Tibet.” *Numen* 41: 273–324.
- . 2001. *Unearthing Bon Treasures: Life and Contested Legacy of Tibetan Scripture Revealer, With a General Bibliography of Bon*. Leiden: Brill.
- . 2005. “The Woman Illusion? Research into the Lives of Spiritually Accomplished Women Leaders of the 11th and 12th Centuries.” In *Women in Tibet*. ed. Janet Gyatso and Hanna Havnevik, 49–83. London: Hurst and Company.
- Quintman, Andrew. 2006. “Mi la ras pa's Many Lives: Anatomy of a Tibetan Biographical Corpus.” Ph.D. diss. the University of Michigan.
- , trans. 2010. *The Life of Milarepa*. New York: Penguin Classics.
- . 2014. *The Yogin and the Madman: Reading the Biographical Corpus of Tibet's Great Saint Milarepa*. New York: Columbia University Press.
- Roberts, Peter Allen. 2007. *The Biographies of Rechung pa: The Evolution of a Tibetan*

- Hagiography*. London: Routledge.
- Schaeffer, Kurtis. 2007. “Dying like Milarepa: Death Accounts in a Tibetan Hagiographic Tradition.” In *The Buddhist Dead: Practices, Discourse, Representations*, ed. Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone, 208–233. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 2009. *The Culture of the Book in Tibet*. New York: Oxford University.
- . 2010. “Tibetan Biography: Growth and Criticism.” In *Édition, éditions: l’écrit au Tibet, évolution et devenir (Collectanea himalayica 3)*, ed. Anne Chayet, Cristina Sherrer-Schaub, Françoise Robin, and Jean-Luc Achard, 129–161. München: Indus Verlag.
- . 2011. “The Printing Projects of Gtsang smyon Heruka and His Disciples.” In *Mahāmudrā and the Bka'-brgyud Tradition*. [PIATS 2006: Tibetan Studies: Proceedings of the 11th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006], ed. Roger R. Jackson and Mathew Kapstein, 453–479. Andiast: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.
- Sernesi, Marta. 2004. “Milarepa’s Six Secret Songs: The Early Transmission of the bDe mchog snyan brgyud.” *East and West*. 54 (1–4): 251–287.
- . 2011. “The Aural Transmission of Saṃvara: An Introduction to Neglected Sources for the Study of the Early Bka' Brgyud.” In *Mahāmudrā and the Bka'-brgyud Tradition*. [PIATS 2006: Tibetan Studies: Proceedings of the 11th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006], ed. Roger R. Jackson and Mathew Kapstein, 179–209. Andiast: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.
- Shakabpa, W. D. 1984. *Tibet: A Political History*. New York: Potala.
- Simmer-Brown, Judith. 2001. *Dakini’s Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*. Boston: Shambhala.
- Smith, E. Gene 1969. “Preface” to *The Life of the Saint of Gtsaṅ*. New Delhi: Śāta Piṭaka series: Indo Asian literatures vol. 79. (Reprinted in Smith 2001, 39–51.)
- . 2001. *Among Tibetan Text: History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom.
- Sørensen, Michelle J. 2010. “The body extraordinary.” In *Tibetan studies : an anthology*, ed. Erberto Lo Bue and Christian Luczanits, 439–456. Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies.
- Sterns, Cyrus. 2001. *Luminous Lives: The Story of the Early Masters of the Lam 'Bras Tradition of Tibet*. Boston: Wisdom.
- Sujata, Victoria. 2005. *Tibetan Songs of Realization: Echoes from a Seventeenth Century Scholar and Siddha in Amdo*. Leiden: Brill.
- Sweet, Michael J. 1996. “Mental Purification (Blo sbyong): A Native Tibetan Genre of Religious Literature.” In *Tibetan literature : studies in genre*, ed. José Ignacio Cabezón and Roger Reid Jackson, 244–260. New York: Snow Lion.
- Tiso, Francis. 1989. “A Study of the Buddhist Saint in Relation to the Biographical Tradition of Milarepa”. Ph.D. diss., Columbia University.
- Torricelli, Fabrizio. 1998. “The Tibetan Text in the *Karṇatantravajrapada*.” *East and West* 48 (3–4) : 385–423.
- . 2000. “Padma dkar po’s Arrangement of the bDe mchog snyan brgyud.” *East and West*. 50 (1–4): 359–387.

- Torricelli, Fabrizio and Sangye T. Naga. 1995. *The Life of Mahāsiddha Tilopa by Mar pa Chos kyi blo gros*. Dharamsala, India: Library of Tibetan Works and Archives.
- Tucci, Giuseppe. 1949. *Tibetan Painted Scrolls*. Rome: La Libreria Della Stato. (Reprint ed., Kyoto: Rinsen, 1980.)
- van Tuyl, Charles D. 1979. "Mi-la ras-pa and the gChod Ritual." *The Tibet Journal* 4 (1): 34–40.
- Wylie, Turrell V. 1982. "Dating the Death of Nāropa." In *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on His Sixtieth Birthday*, ed. L. A. Hercus, 687–692. Delhi: Sri Satguru Publication.

བོད་ཀྱི་རིག་མཛོད་

<http://www.tibetebok.com>

The Tibetan Buddhist Resource Center

<http://www.tbrc.org>

- 相川 宏. 2008. 『奇行と聖狂—その秘められたる〈知の奥処〉』. 東京: おうふう.
- 芥川 龍之介. 2002. 「今昔物語鑑賞」. 『芥川龍之介妖怪文学館伝奇ノ匣』3, 東雅夫編集, 568–576. 東京: 学習研究社.
- イシ・テンジン, 野村 正次郎. 2000. 『クンケン・ジャムヤンシェーパ二世クンチョク・ジクメワンポ著『学説規定摩尼宝鬘』』. 広島: 文殊師利大乘仏教会.
- 伊藤 健司. 2000. 『ミラレパの足跡—チベットの聖なる谷へ』. 東京: 地湧谷.
- 今枝 由郎. 2003. 『ブータン中世史—ドゥク派政権の成立と変遷』. 東京: 大東出版社.
- おおえ まさのり訳. 1983. 『ミラレパの十万歌—チベット密教の至宝』. 東京: いちえんそう.
- . 1992. 『ミラレパ—チベットの偉大なヨギー』. 東京: めるくまーる.
- 大谷大学図書館. 1993. 『大谷大学図書館所蔵 西藏文献目録』. 京都: 大谷大学図書館.
- 大西 啓司. 2007. 「グゲ・プラン Gu ge-Pu hrang王国における仏教復興と黄金」. 『東洋史苑』69: 1–29.
- 金子 英一. 1982. 『古タントラ全集解題目録』. 東京: 国書刊行.
- . 2003. 「ミラレパ伝の変遷」. 『佐藤良純教授古稀記念論文集—インド文化と仏教思想の基調と展開』1, 47–61. 東京: 山喜房佛書林.

- ガムポパ. 2007. 『解脱の宝飾』. ツルティム・ケサン, 藤仲孝司訳, 東京: 星雲社.
- ガワン・パルデン. 1994. 『大秘密四タントラ概論—チベット密教入門』, 北村太

- 道, ツルティム・ケサン訳. 京都: 永田文昌堂.
- 河口 慧海. (1931) 2010. 『苦行詩聖ミラレーパ—ヒマーラヤの光』. 河口慧海著作選集3, 東京: 慧文社.
- 川越 英真. 1985. 「Mar pa Chos kyi dbaṅ phyug と彼のLo chuṅについて」. 『印度學仏佛教學研究』 33 (2): 741–737.
- ゲシェー・ソナム・ギャルツェン・ゴンタ, 藤田省吾. 2000. 『チベット密教心の修行』. 京都: 法蔵館.
- ゲシェー・ソナム・ギャルツェン・ゴンタ. 2007. 『八つの詩頌による心の訓練』. 東京: チベット仏教普及協会.
- ゲンドウン・チュンペル. 1998. 『チベット愛の書』. ジェフリー・ホプキンス解説, 三浦順子訳, 東京: 春秋社.
- 小玉 大円. 1967. 「ミラレパ伝の諸研究」. 『仏教史学』 13 (2): 13–39.
- 定方 晟. 1980. 『仏教にみる世界観』. 東京: レグルス文庫.
- 佐藤 道郎. 1990. 「ミラレパのヨーガの世界」. *Artes liberales* 46: 35–47.
- . 1991. 「ミラレパのグルブムにおける婦人の問題」. *Artes liberales* 48: 1–16.
- . 1992. 「ミラレパの接得法 (1)」. *Artes liberales* 51: 1–10.
- . 1993. 「ミラレパの接得法 (2)」. *Artes liberales* 53: 11–34.
- 1994a. 「ケサル叙事詩と仏教: ミラレパの視点から」. 『日本西藏学会々報』 40: 19–25.
- . 1994b. 「ミラレパ『十万歌謡』第18,19章和譯」. *Artes liberales* 54: 27–38.
- . 1994c. 「ミラレパ『十万歌謡』第8,10,11,20,21章和譯註」. *Artes liberales* 55: 21–45.
- 佐々木 閑. 1994. 「神通力の獲得方法」. 『禪學研究』 72: 1–16.
- 島田 茂樹. 1994. 「〈ヘーヴァジュラ系タントラ〉所説の女尊と曼荼羅」. 『密教經典』 密教大系3, 宮坂宥勝, 松長有慶, 頼富本宏編集, 325–393. 京都: 法蔵館.
- 杉本 恒彦. 2000. 『八十四人の密教行者』. 東京: 春秋社.
- . 2007. 『サンヴァラ系密教の諸相—行者・聖地・身体・時間・死生』. 東京: 東信堂.
- スタン, R. A. 1993. 『チベットの文化』, 決定版, 山口瑞鳳・定方晟訳. 東京: 岩波書店.
- ダヴィッド＝ネール, A. 1999. 『パリジェンヌのラサ旅行』 1, 中谷真理訳. 東京: 平凡社.
- 高橋 誠. 2013. 「カルマパ転生者とツルプ寺座主の関係について」. 『日本西藏学

- 会々報』59: 1-14.
- 多田 等観. 2007. 『多田等観全文集—チベット仏教と文化』. 今枝由郎監修・編集, 東京: 白水社.
- 立川 武蔵. 1987. 『トゥカン「一切宗義」カギユ派の章』西藏仏教宗義研究5. 東京: 東洋文庫.
- . 1989. 「カギユ派」. 『チベット仏教』, 岩波講座東洋思想11, 171-189. 東京: 岩波.
- 田中 公明. 1997. 『性と死の密教』. 東京: 春秋社.
- 玉村 和彦. 1995. 『チベット・聖山・巡礼者—カイラスと通い婚の村』. 東京: 社会思想社.
- ダム, エヴァ・ヴァン. 1994. 『チベットの聖者ミラレパ』, 中沢新一訳. 京都: 法蔵館.
- ツォンカパ. 1999. 『チベットの密教ヨーガ—深い道であるナーローの六法の点から導く次第・三信具足』, ツルティム・ケサン, 山田哲也訳. 京都: 文栄堂.
- ツルティム・アリオーネ. 1992. 『智慧の女たち—チベット女性覚者の評伝』, 三浦順子訳. 東京: 春秋社.
- ツルティム・ケサン, 藤仲 孝司. 2010. 『ダルマキールティ著『量評釈』第2章「量の成立」とタルマリンチェン著『同釈論 解脱道作明』第2章の和訳研究』, チベット仏教論理学・認識論の研究 I. 京都: 人間文化研究機構・総合地球環境学研究所.
- 中島 小乃美. 2010. 「『一切悪趣清浄儀軌』にみる天部」. 『サラスヴァティー』1: 73-92.
- 中村 元. 1984. 『ブッダのことば』. 東京: 岩波文庫.
- . 2004. 『論書・他』. 東京: 東京書籍.
- 西岡 祖秀. 2012. 「『グルブム』にみられる断境説について」. 『印度學佛教學研究』61 (1): 445-438.
- 西沢 史仁. 2011. 『チベット仏教論理学の形成と展開—認識手段論の歴史的変遷を中心として』. 東京大学博士学位請求論文.
- 羽田 野伯猷. 1959. 「Tantric Buddhismにおける人間存在」. 『東北大学文学部研究年報』9: 327-249.
- 人見 牧生. 2009. 「「如是我聞一時」—ナーランダールにおける註釈学の伝統」. 『大谷大學研究年報』61: 75-153.
- 福田 洋一. 2002. 「ツォンカパが文殊の啓示から得た中観の理解について」. 『印

- 度學佛教學研究』50 (2): 834–828.
- 伏見 英俊. 2008. 「チベット木版印刷プロジェクトとその構成メンバー」. 『東アジア文化交渉研究』1: 263–276.
- ホルカン・ソナムペンバー. 2012. 『ゲンドウンチューペル伝—チベットの伝説の学窓の生と死』, 星泉, 大川謙作編. 東京: 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所.
- 正木 晃. 2002. 『性と呪殺の密教—怪僧ドルジェタクの闇と光』. 東京: 講談社選書メチエ.
- 目片 祥子. 2010. 『初期サキャ派成立史の研究』. 大谷大学博士学位請求論文.
- 望月 海慧. 2007. 「ガムポパの『ラムリム・タルゲン』に引用される『法華経』について」. 『法華文化研究』33: 19–29.
- やなせ たかし. 2011. 『絶望の隣は希望です!』. 東京: 小学館.
- ユング, カール・グスタフ. 1975. 『人間と象徴—無意識の世界』, 河合隼雄訳. 東京: 河出書房新社.
- 芳村 修基. 1950. 「カンギュ宗派の風格」. 『仏教学研究』3: 59–73.
- ヨンゲイ・ミンゲール・リンポチェ. 2011. 『「今, ここ」を生きる』, 松永太郎, 今本渉訳. 東京: PHP研究所.
- 渡邊 温子. 2009. 「『ミラレーパの十万歌』 「聖者ガムポパの章」和訳」 『真宗総合研究所研究紀要』28: 73–126.
- . 2010. 「逆縁としての母—ミラレーパを育むニャンツァ・カルゲン」. 『印度學佛教學研究』58 (2): 1026–1033.
- . 2011. 「チベット仏教における師弟関係—マルパとミラレーパの関係から」. 『大谷大学大学院研究紀要』28: 67–103.
- . 2012a. 「レーチュンパからミラレーパに伝わる「無身ダーキニーの教え」について」. 『印度學佛教學研究』60 (2): 1071–1067.
- . 2012b. 「カギュー派の源流—マルパからミラレーパへ」. 『印度學佛教學研究』61 (1): 449–446.
- . 2014. 「Ngan rdzong snyan brgyudについて—ミラレーパからゲンゾンに伝えられた口伝」. 『印度學佛教学研究』62 (2): 1010–1007.
- 和田 豊司. 2003. 「カラグラフ ミラレパが導いてくれた美しい峰 チベット・ヤルツァンポ源流の未踏峰ロンライ・カンリ (6859m) 初登頂」. 『岳人』1: 108–112.