

『サダープラルディタ・アヴァダーナ』研究

根本裕史・扎布

1 序

本稿は、チベットの学匠ツォンカパ・ロサンタクパ (Tsong kha pa blo bzang grags pa: 1357–1419) が著作した叙事詩『サダープラルディタ・アヴァダーナ』¹の和訳研究である。般若波羅蜜多の教えを求めて常に泣いていたという菩薩サダープラルディタ (Sadāprarudita, Tib. Rtag tu ngu, Ch. 常啼・常悲・薩陀波倫など) の物語は『八千頌般若経』(Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā)²や各種漢訳経典³に見られ、チベットでは『八千頌般若経』チベット語訳⁴を通じて伝わっている。

ツォンカパの『サダープラルディタ・アヴァダーナ』はこの物語を題材とし、様々な詩的装飾要素 (rgyan, *alamkāra) を加えながら、般若波羅蜜多を求めて旅する菩薩の忍辱波羅蜜多・精進波羅蜜多の功德を称賛し、また都城の光景を美しく描写することを目的として書かれた叙事詩である。現代チベットでは、文化大革命以後の古典文芸復興⁵の気風の中で本作品が受容されるようになり、アムド地方出身の学僧ツェテン・シャプドゥン (Tshe tan zhabs drung: 1910–1985)⁶の講義録と共に広く読まれている。『サダープラルディタ・アヴァダーナ』は「詩人ツォンカパ」の評価をチベットの知識層の間で確立するのに寄与した重要な作品である。

近年『サダープラルディタ・アヴァダーナ』の英訳が出版されたが、その他の言語による翻訳は筆者の知る限りなされていない。『サダープラルディタ・アヴァダーナ』を和文で紹介する試みは本研究が最初のものとなる。

2 avadāna と rtogs brjod

本作品の題目は *Byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rtag tu ngu'i rtogs pa brjod pa'i snyan dngags dpag bsam gyi ljon pa* (サダープラルディタ菩薩大士アヴァダーナ美文詩「如意樹」) であ

¹ツォンカパ 60 歳の時に編纂された「小品集」(bka' 'bum thor bu) の中に収録される作品の一つである。「小品集」の成立年については Rgya ye bkra bho (ed.) 2008: 558 を参照。

²サンスクリット本『八千頌般若経』第 30 章・第 31 章に相当する (梶山・丹治 1975: 312–370)。これら二つの章に対するハリパドラ (Haribhadra: ca. 730–795) の註釈『現観莊嚴論光明』(Abhisamayālamkāraloka) については近年 Bill Mak (麦文彪) 博士によって詳細な論考が発表されている (Mak 2011, 2013)。また、同博士の学位請求論文「般若経・常啼菩薩品」及其注疏《現観莊嚴光明釈》之文献学研究 (北京大学、2009 年) があるが、筆者未見である。

³サダープラルディタの物語は『二万五千頌般若経』や『一万八千頌般若経』のチベット語訳にも現れる。漢訳仏典では康僧會訳『六度集経』(251–280 年) に現れる他、小品系の支婁迦讖訳『道行般若経』(179 年)、支謙訳『大明度経』(222–228 年)、鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜経』(408 年)、施護訳『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』(982 年以降)、小品系の無羅叉訳『放光般若波羅蜜経』(291 年)、鳩摩羅什訳『大品般若波羅蜜経』(404 年) に見られ、さらには玄奘訳『大般若波羅蜜多経初会』(660–663 年) にも見出される。詳細は佐伯慈海博士の学位請求論文「常啼菩薩求法譚の研究」(佛教大学、2016 年) を参照。

⁴現在デルゲ版などに収録されるチベット語訳はインドの学者シャーキャセーナ (Śākyasena)、ジュニャーナシッディ (Jñānasiddhi)、翻訳官ダルマターシーラ (Dharmatāśīla) 等によって翻訳され、後に計六回の改訂が施されたものである。最終的な改訂は翻訳官ロデン・シェーラプ (Blo ldan shes rab: 1059–1109) によるものである。

⁵Kapstein 2003: 786ff. および大川 2012: 405ff. を参照。

⁶ツェテン・シャプドゥンの化身六世ジクメ・リクペー・ロドゥ ('Jigs med rig pa'i blo gros) である。略伝が『雪域歴代名人辞典』(s.v. Tshe tan zhabs drung) にある。

る。以下では便宜的に「サダープラルディタ・アヴァダーナ」の名称を用いる。

rtogs pa brjod pa およびその省略形 rtogs brjod はサンスクリットの avadāna (Ch. 譬喩) に相当する語である。avadāna の語義をめぐるには学界で諸説が提示されているが⁷、814年に成立した『二卷本訳語釈』(Sgra sbyor bam gnyis) の編者は avadāna の通俗的語義解釈を提示し、それに基づいてチベット語 rtogs brjod という訳語の由来を説明している。同書によれば、avadāna とは avagama 「理解」と ādāna 「受け取り」「引き寄せ」の二語からその意味が類推される語であり、「理解のために他の詳細な実例が引き寄せられる場」(yatrāvagamārtham anyasyādānam dṛṣṭāntavistārasya) を意味する。そして、チベット語 rtogs pa brjod pa は「法の聴聞者達が聞いて理解できるように (rtogs par bya ba'i phyir) 過去に…(不明)…起こった他事例を引き合いにして (sngon btags par byung ba gzhan las drangs te) 実例を詳細に叙述するもの (dpe rgyas par bstan pa [= brjod pa])」を意味する⁸。すなわち、rtogs pa brjod pa は「理解のための (実例の引き出しに基づく) 叙述」あるいは「理解をもたらす (実例の引き出しに基づく) 叙述」である。

しかし、時代が下るにつれ、チベット語 rtogs brjod は『二卷本訳語釈』で想定されていたものとは異なった意味で理解されることもあったようである。ツォンカパの高弟の一人であるゲェルツァブジェ・タルマリンチェン (Rgyal tshab rje dar ma rin chen: 1364–1432) は『阿毘達磨集論』(Abhidharmasamuccaya) に対する註釈の中で、rtogs brjod を「未だ理解されていない本義を実例と共に明瞭に説示するもの」(ma rtogs pa'i don dpe dang bcas te gsal bar ston pa) と定義している⁹。これに従えば、rtogs brjod は「理解されるべき対象 (rtogs pa) についての叙述 (brjod pa)」とも解釈できるであろう。

さらに、rtogs は言葉や概念に基づく「理解」ではなく、より宗教性の強い「証得」の意味で解釈されることもある。ツェテン・シャブドゥンは『サダープラルディタ・アヴァダーナ』の講義において、rtogs pa brjod pa が rnam par thar pa 「聖者伝」と同義であることを示した上で、「ある何らかの様態で具わっている証得という功德を美文詩の手法によって称賛したもの」(nyams rtogs kyi yon tan ji lta bu yod pa de la snyan ngag gi lam nas bstod pa byas pa) という定義を与える¹⁰。この定義によれば、rtogs brjod は「証得 [= 功德] (rtogs pa) についての叙述 (brjod pa)」という意味になる。実際にチベットで書かれた多くの rtogs brjod は人物の内的な宗教体験を述べた作品である。ツォンカパの自伝詩 *Rtogs brjod 'dun legs ma* などはその典型例であろう¹¹。『サダープラルディタ・アヴァダーナ』もまた、主として菩薩が証得する功德について語った作品であることに疑いの余地はない。

チベットで成立した多くの rtogs brjod がそうであるように、『サダープラルディタ・アヴァダーナ』もまた美文詩 (snyan dngags / snyan ngag)¹²の形式で書かれている。ツォンカパが20歳代の頃に没頭した言葉の学 (tha snyad rig gnas) に対する探究の集大成とも言える作品である。

⁷松村 1996 および河崎 2000 を参照。『二卷本訳語釈』に示される解釈は現代の学界で提示されたいずれの学説 (松村 1996: 690) ととも一致しないようである。

⁸Sgra sbyor bam gnyis 132。石川 1993: 53 も指摘するように btags pa の語義は不明である。

⁹Chos mngon rgya mtsho 171a1。Cf. ASBh 96.1f.: avadānam sadṛṣṭāntakam bhāṣitam tenārthavyavadānād abhivyañjanād ity arthaḥ | (「アヴァダーナとは実例と共に叙述されたものである。なぜなら、それによって本義が解明されるからである。〔本義が解明されるからというのは〕明らかにされるからという意味である。〕 T1606, vol. 31, 743c17f.: 譬喩者。謂諸經中有比況説。爲令本義得明了故。説諸譬喩。

¹⁰Nyin snang 74.18ff. を参照。

¹¹ただし、rtogs brjod という語が、人物の外的な活動の足跡を述べた物語を指す名称として用いられることもある。例えばチベットの有名な政治家ポラワ・ソナム・トブギェ (Pho lha ba bsod nams stobs rgyas: 1689–1747) の生涯を綴った物語 *Mi dbang rtogs brjod* などがその典型例である。

¹²ツェテン・シャブドゥンによれば、dngags は ngag の古形である。ケドゥップジェの『タントラ部総論』(Rgyud sde spyi rnam) では、dngags は tha snyad 「言語表現」と同義であると説明される (Nyin snang 75.3ff.)。

さらに、『サダープラルディタ・アヴァダーナ』には dpag bsam gyi ljon pa（如意樹）という名称もついている。その名称が与えられているのは、この美文詩が言語表現（brjod byed）の点でも、表現内容（brjod bya）の点でも如意樹に似ていることを示すためであろう。すなわち、著者が美しい詩的表現を意のままに用いて、卓越した内容を意のままに表現した作品であることを「如意樹」という名称が物語っているのである。

3 『サダープラルディタ・アヴァダーナ』の著作年代と思想

『サダープラルディタ・アヴァダーナ』の正確な著作時期は不明である。ツェテン・シャプドゥンは講義録の中で、この作品はツォンカパがナムカ・サンポ（Nam mkha' bzang po）のもとで詩学の研究に没頭していた時期に書かれた習作であろうと推定し、断定を避けつつも、24歳の時（1380年）の作ではないかという仮説を提示している¹³。

ツォンカパの伝記は著作年代について決定的な情報を与えないが、そこに説かれる思想の特色から見てまた、この作品は20代か遅くとも30代前半の頃に書かれたものであろうと推定できる。なぜなら、クンタン・クンチョク・テンペー・ドゥンメ（Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me: 1762–1823）が指摘するように、ツォンカパ思想の形成期¹⁴に特徴的な見解が説かれるからである。クンタンはツォンカパを讃嘆する作品『具義讃』（*Bstod pa don ldan ma*）への自註において次のように述べている。

『サダープラルディタ・アヴァダーナ』にも

「諸存在は〔陽炎の水と同じように元来〕
 少しも認識されるべき本体を持たないけれども
 事物に執着する人々の恐怖を取り除くことを目的として
 他者の立場を顧慮して縁起ということのみが認められる」¹⁵

と説かれるように〔この当時ツォンカパ大師は、中観派の〕自説は〔一切の〕承認事項を欠いているという立場をお認めになっていた¹⁶。

ここに引用される『サダープラルディタ・アヴァダーナ』の一節は、物語後半でサダープラルディタ菩薩に空性の教えを説くダルモードガタ菩薩（Dharmodgata）の言葉である。作者ツォンカパはダルモードガタ菩薩に、諸存在の縁起は他者の立場を顧慮して仮に承認される（gzhan ngor khas len）¹⁷のみであって、自説として承認できる事柄ではないという見解を語らせている。これはまさしくツォンカパの思想形成期に特徴的な見解である。

¹³Nyin snang 70.9ff.; ibid. 71.1ff. を参照。ツォンカパとナムカ・サンポとの関わりについては Rgya ye bkra bho (ed.) 2008: 556 および Ruegg 2010: 364f. を参照。

¹⁴福田 2018 はツォンカパ中観思想に「思想的変化」があったと捉え、その発展段階に応じて、『道次第大論』著作以前の「形成期」（1402年以前）、『道次第大論』を著作した「初期」（1402年頃）、『善説心髓』と『正理大海』を著作した「中期」（1407年頃）、『道次第小論』と『密意解明』を著作した「後期」（1415年以後）に区分する（福田 2018: 17ff.）。ツォンカパの思想的変化を論じることに問題点がないとは言えないが（根本 2018）、少なくとも「形成期」とそれ以降との間には思想的に決定的な相違が認められる。詳細は Nemoto 2020 (forthcoming) を参照。

¹⁵Rtag ngu'i rtogs brjod 120b5f.: gang gis gdod nas smig rgyu'i chu bzhin du || chos rnam rdul tsam dmigs pa med na yang || mngon par zhen rnam skrag pa spangs pa'i phyir || gzhan ngor rten 'brel tsam zhig khas len la ||

¹⁶De nyid snang ba 17a6f.: rtag ngu'i rtogs pa rjod du'ang | chos rnam rdul tsam dmigs pa med na yang || mngon par zhen rnam skrag pa spangs pa'i phyir || gzhan ngor rten 'brel tsam zhig khas len la || zhes rang lugs khas blang dang bral ba'i phyogs zhal gyis bzhes shing |

¹⁷ngor を「～の立場を顧慮して」あるいは「～の観点から」と訳す。次に見る『入中論』の詩節から明らかのように、サンスクリットの -anurodhāt 「～に従って」「～を顧慮して」に対応する表現である。

ケードゥプジェ・ゲレク・ベルサンポ（Mkhas grub rje dge legs dpal bzang po: 1385–1438）が著した『秘密伝』（*Gsang ba'i rnam thar*）によれば、ツォンカパは30歳代の頃まで、中観派にとって承認できるものは何もなく、（対象を）何ものとして把握することもできないという見解（*khas len ci yang med cing gang du'ang bzung mi nyan par lta ba*）にとらわれていた。これは無念無想の行を肯定するものであり、因果業報の否定にもつながりかねない見解であった。伝記によれば、ツォンカパは文殊菩薩から教えを受けて修行を重ねた結果、41歳の時に重要な思想的転換を迎え、この種の見解を放棄した¹⁸。

諸存在を自説としては認めず、他者の立場を顧慮して認めるのみであるというのは、後にツォンカパが『道次第大論』（*Lam rim chen mo*, 1402年）等の著作で徹底的に批判することになる考えである。『道次第大論』に次のように説かれる。

「もし帰謬論証というのは単に他者の立場を顧慮して（*gzhan ngo tsam du*）措定されるのであって、自説においては認められないというならば、自立論証派の流儀を否定して帰謬論証派の学説を打ち立てたチャンドラキールティの流儀を信奉することすら無意味となってしまふ。というのも、自立論証が自説において不適であるのと同じように、帰謬論証も自説において不適であることになり、また、帰謬論証が他者の立場において適合するのと同じように、自立論証も必要性に鑑みて他者の立場において実行されるということになるからである。

もしある人が唯識説を他者の立場において認め、自説においては認めないとするならば、その人は決して唯識派とみなされ得ない。それと同様に、ある人が中観の意味を帰謬論証によって確定する時、その帰謬論証は自説において不適であるとし、他者の立場において措定するならば、その人は決して帰謬論証派ではあり得ないし、自立論証派でもあり得ない。『我々は中観派にあらず』と自ら表明しているようなものである¹⁹」

帰謬論証という論証法は、もっぱら他者の主張の否定を目的とするのであって、自説を確立するものではないという考えがある。その考えをさらにもう一步進めると、帰謬論証派は帰謬論証すらも自説として積極的には認めないということになるが、帰謬論証を認めない人はもはや「帰謬論証派」とすら言えないことになるではないかとツォンカパは非難する。帰謬論証派にも何らかの自説（*rang lugs*）があるはずであり、自説における何らかの承認事項があるはずであるとツォンカパは考える。

さらに、チャンドラキールティ（*Candrakīrti*: ca. 600–650）の『入中論』（*Madhyamakāvātāra*）「第六発心」節の第81詩節をめぐって、ツォンカパは次のように述べる。

「『これら〔の蘊など〕²⁰は存在しないけれども、なされるべき目的を鑑み、世間の人々に従って、存在すると私は語る』²¹という言明の内容も、一切の画定事項を他者の立場に従って行な

¹⁸根本 2016: 6ff. および福田 2018: 82ff. を参照。

¹⁹*Lam rim chen mo* 440b3ff.: gal te thal 'gyur yang gzhan ngo tsam du 'jog gi | rang gi lugs la mi 'dod do zhes smra na ni rang rgyud kyi lugs bkag nas thal | 'gyur gyi gzhang 'dzugs pa'i zla ba grags pa'i lugs la dad pas ci zhih bya ste | rang rgyud rang lugs la mi rung ba bzhin du thal 'gyur yang mi rung la | thal 'gyur gzhan ngor rung ba bzhin du rang rgyud kyang dgos pa'i dbang gis gzhan ngor byed pa 'ong ba'i phyir ro || gang zhih sems tsam gzhan ngor 'dod kyi | rang lugs la mi 'dod pa de ni sems tsam par bzhag tu mi rung ba bzhin du dbu ma'i don thal 'gyur gyis gtan la 'bebs pa'i thal 'gyur rang gi lugs la mi rung la | gzhan ngo tsam du 'jog pa de yang thal 'gyur bar mi rung zhih rang rgyud pa'ang min pas kho bo cag ni dbu ma pa ma yin no zhes gsal bar bstan pa yin no ||

²⁰di dag 「これら」。Li 2015 に示されるサンスクリットは男性形または中性形の *amīṣām* 「それら」である。この代名詞の指示対象は明らかでないが、仮にツォンカパの註釈に従って「蘊など」（*phung po la sogs pa*）と理解した（*Dgongs pa rab gsal* 169a6）。自註やジャヤーナンダ註は「世俗」（*saṃvṛti*, *kun rdzob*）という語を「存在する」の主語として想定しているように思われる（*MAṬ D* 200b2）。

²¹MA VI 81: na saṃvṛtīś cāpi mayābhyupetā yathā tvayeṣṭam paratantrārūpam | lokānurodhāt tv asaṭīy amīṣām

うのだとする考えの典拠として不適である。諸存在において自身に固有のあり方に基づいて成立する自性が存在しないということ（自性空性）は、自性の有無を正しく考察する正理知の観点から（rigs pa'i shes ngor）²² 措定されるのであって、通常の言語活動に関わる認識の観点からは措定されないからである。また、同論書の『世間の人々に従って、存在すると私は語る』という言明によって、色などの存在の措定は世間の人々の観点に従った措定であるということが述べられているからである²³

中観派には「諸存在は無自性である」という確固たる自説があり、自性空性という真実は正理知（rigs shes, 「正理に基づく知」）によってまさしく認識される。確かに、色などの諸存在は世間の人々の観点を顧慮して措定されるとチャンドラキールティは述べているが、その言明は中観派による世俗諦措定の様式を示すものであって、世俗諦そのものを否定するものではない。ツォンカパによれば、チャンドラキールティは自説において勝義諦を立てるのと同様に、自説において世俗諦を承認するのである。それゆえ、ツォンカパは「一切の存在は他者の立場を顧慮して措定されるのみである」、「自説における承認事項は何もない」といった見解を退ける。同様の批判は1402年以降のツォンカパの著作ならびに彼以降のゲルク派の著作に様々な形で現れる。

以上より『サダープラルディタ・アヴァダーナ』には、ツォンカパの思想形成期に特有の見解が（ダルモードガタ菩薩の台詞という形ではあるが）説かれることが明らかとなった。同作品は、内容から見てもまた、1402年以前の形成期の作品であるとみなして良いであろう。

4 『サダープラルディタ・アヴァダーナ』の詩の特色

『サダープラルディタ・アヴァダーナ』は、『八千頌般若経』に描かれるサダープラルディタ菩薩の物語を、散文・韻文混合体（spel ma, *campū）の美文詩として作り直したものである²⁴。山河などの自然界の事物を隠喩（gzugs can, *rūpaka）として多く用い、美しい詩的空想（rab rtog, *utprekṣā）に富み、同音節反復（zung ldan, *yamaka）などの技法を凝らした作品である²⁵。ここで幾つかの例を見ることにしたい。

旅の果てに大都城に到着したサダープラルディタ菩薩は、同行する娘達のために、ダルモード

safīti kāryārtham ahaṃ bravīmi ||

MABh ad MA VI 81 (Yonezawa 2019: 236): yathā tvayāryajñānagamyam paratantrārūpaṃ svāntryam āsthāya svasamayē varṇyate naivaṃ mayā saṃvṛtiḥ | kin tarhy asaty api safīti lokata eva prasiddhim upagatā lokānurodhenaiva varṇyate | tadanuvarṇanasya tannivṛtyabhyupāyatvāt | （「あなたは聖者の智慧によって証得されるべき依他起性を、自己本位に立脚し、自身の学説に基づいて語っているが、私はそれと同じような仕方でも世俗を語っているのではない。では、何なのかといえば、[世俗は] 存在しない [safīti] としても、存在する [safīti] ということ、まさに世間では周知性を得ているので、私は他ならぬ世間の人々に従って [世俗を] 語るのである。なぜなら、それについての論述はそれの停止 [nivṛti > nivṛtti] の手段となるからである」）

²² ジャムヤンシェーパの割註によれば、正理知（rigs pa'i shes pa）とは正理に直接依拠する知（rigs pa la dngos su brten pa'i shes pa）である（*Lam rim mchan* [smad cha] 434.11f.）。

²³ *Lam rim chen mo* 440b6ff.: 'bras phyir 'di dag med kyang yod do zhes || 'jig rten ngor byas bdag ni smra bar byed || ces pa'i don yang rnam gzhas thams cad gzhan ngor byed pa'i khungs su mi rung ste | chos rnam la rang gi ngo bos grub pa'i rang bzhin med pa ni rang bzhin yod med tshul bzhin du dpyod pa'i rigs pa'i shes ngor 'jog gi | tha snyad pa'i shes pa rang dga' ba'i ngor mi 'jog pa'i phyir te | des rang bzhin med pa 'grub na rigs shes don med du thal bar 'gyur ba'i phyir dang | gzhung nyid las kyang | yod do zhes || 'jig rten ngor byas zhes gsungs pas | gzugs la sogs pa rnam yod par 'jog pa 'jig rten pa'i ngor 'jog par gsungs pa'i phyir ro ||

²⁴ 『サダープラルディタ・アヴァダーナ』と類似関係にある作品として注目されるのが、シャンジュン・チューワン・タクパ（Zhang zhung chos dbang grags pa: 1404–69）によって著された美文詩『リンチェン・サンポ伝』（*Lo tsā ba rin chen bzang po'i rnam thar*）である。この作品も散文・韻文混合体で書かれており、後伝期における仏教再興の立役者として知られるリンチェン・サンポ（Rin chen bzang po: 958–1055）のカシミール遍歴を題材にしたものである（Martin 2018: 25f.）。

²⁵ ツォンカパの詩作品の特色については Rgya ye bkra bho (ed.) 2008: 600ff. を参照。

ガタ菩薩の偉大さと彼が居住する宮殿の見事な様子を、次のような技巧を凝らした詩によって説明する。

གང་གིས་རང་གཞན་དོན་གཉིས་ཐེག་པའི་ས་སྤྱངས་མཚོག་ལ་ལེགས་གནས་ཤིང་། །
 བདག་མེད་དྲི་མེད་རབ་དུ་འབར་བས་འཇིག་ཚོགས་ལྟ་བུའི་ལྷ་མིན་འཛོམས། །
 ཚོས་རྣམས་མ་ལུས་སྤོང་པར་གཟིགས་པའི་སྤྱན་སྤོང་རབ་དུ་གསལ་ལྡན་པ། །
 བཤེས་གཉེན་ལྷ་དབང་བརྒྱ་བྱིན་གང་དེའི་ཕོ་བྲང་མཚོག་དེ་འདི་ཡིན་ནོ། །

gang gis rang gzhan don gnyis theg pa'i sa srungs mchog la legs gnas shing ||
 bdag med rdo rje rab tu 'bar bas 'jig tshogs lta ba'i lha min 'joms ||
 chos rnams ma lus stong par gzigs pa'i spyan stong rab tu gsal ldan pa ||
 bshes gnyen lha dbang brgya byin gang de'i pho brang mchog de 'di yin no ||
 (Rtag ngu'i rtogs brjod 110a2f.)

自利と利他の二目的を運ぶアイラーヴァナ象の上にしっかりと座り
 無我という燃えたぎる金剛の武器を用いて有身見というアスラを退治し
 一切の存在要素の空性を見抜く澄みきった千の眼を持っておられる
 善友である天の自在者シャクラの最高の宮殿がまさしくこれである。

「シャクラ」（インドラ神の別名）はダルモードガタ菩薩を示す隠喩である。「アイラーヴァナ象」はシャクラの乗り物であり、菩薩による自利と利他の二目的の実現手段を暗示する。「金剛」はシャクラの武器であり、無我を証得する智慧を暗示する。「アスラ」（阿修羅）はシャクラが退治する悪魔であり、有身見を暗示する。「千の眼」はシャクラの特徴の一つであり、諸法の空性を直証する知見を暗示する。このように詩節に語られる全要素が、シャクラとその関連物に喩えられていることがわかる。これは完全隠喩（mtha' dag gzugs can, *sakalarūpaka）²⁶と呼ばれる修辞法である。インド神話の題材の使用もまた、この詩の特色として指摘することができる。

次に引用する詩は、ダルモードガタ菩薩の宮殿にある池の様子を描写したものである。

དྲུངས་ཤིང་དྲི་མ་མེད་པའི་ཚུ་གཏེར་སྤོང་། །
 གངས་རིའི་དྲོག་ལྷར་དཀར་པའི་ངང་པའི་ཚོགས། །
 གཤེག་པ་བྱང་གི་འདབ་མ་བགྲང་བྱས་ནས། །
 ཚར་དུ་དངར་བས་ཁེབས་པར་སྤང་བ་འདི། །
 སྤོན་དུས་ལྷ་ཡི་ལམ་ནི་མཛེས་ཕྱེད་པའི། །
 སྤྱིན་དཀར་ཕྱིང་བ་འཁྲིགས་ལ་འགྲན་པ་བཞིན། །

dwangs shing dri ma med pa'i chu gter steng ||
 gangs ri'i tog ltar dkar pa'i ngang pa'i tshogs ||
 gshog pa zung gi 'dab ma bgrad byas nas ||
 tshar du dngar bas khebs par snang ba 'di ||
 ston dus lha yi lam ni mdzes byed pa'i ||

²⁶KĀ II 69: tāmraṅgulidalaśreṇi nakhadīdhitikesaram | dhriyate mūrdhni bhūpālair bhavaccaraṇapaṅkajam || (「赤色の指というひとつながりの花卉を有し、爪の輝きという花蕊を具える、あなたの足という蓮華〔泥から生まれるもの〕を、王〔大地の守護者〕は頭に戴いている」)

KĀ II 70: aṅgulyādaṅ dalāditaṅ pāde cāropya padmatām | tadyogyasthānavinyāsād etat sakalarūpakam || (「指などに花卉などの性質を付託し、また足に蓮華の性質を付託した上で、それを相応しい場所に配置していることから、この詩は完全隠喩である」)

KĀ D 224a7: sor mo dmar ba'i 'dab phreng dang || sen mo'i 'od kyi ge sar can || khyod kyi zhabs kyi chu skyes ni || sa skyod rnams kyi spyi bor 'dzin || sor mo la sogs 'dab sogs dang || rkang pa padma nyid byas nas || de 'os gnas su rnām bkod pa || 'di ni mtha' dag gzugs can no ||

sprin dkar phreng ba 'khrigs la 'gran pa bzhin || (*Rtag ngu'i rtogs brjod* 110b5f.)

透き通って混濁のない池（「水の蔵」）の上に
雪山の頂上のように白いハンサ鳥の群れが
左右の羽という葉を広げて
一列に並びながら覆いを掛けるこの光景は
まるで秋の季節の空（「神々の通り道」）をきれいに飾る
白い雲の連なりが集って競走しているかのようだ。

透き通るような池で戯れる白いハンサ鳥の群れが、一列に並び、左右の両翼を広げるようにして、池に覆いをかぶせている。この光景が、晴れわたった秋の空を彩る白い雲の競走に喩えられる。この詩で用いられているのは詩的空想の技法である²⁷。優美な自然界の描写と、chu gter「水の蔵」＝「池」や lha yi lam「神々の通り道」＝「空」といった詩的語彙（mngon brjod）の使用もまたこの詩の特色として挙げられる。

最後に、技巧的な同音節反復の詩を紹介したい。以下に引用するのは、物語の末尾で空性の教えを説くダルモードガタ菩薩の台詞である。

སྤང་བཞིན་མེད་ཕྱིར་སྤང་བས་སྤོང་། །
སྤོང་བས་སྤང་ཕྱིར་མེད་བཞིན་སྤང་། །
ལམ་ཟབ་ཆེས་དཀའ་རྟོགས་པས་མཁམ། །
མཁམ་པས་རྟོགས་དཀའ་ཆེས་ཟབ་ལམ། །
snang bzhin med phyir snang bas stong ||
stong bas²⁸ snang phyir med bzhin snang ||
lam zab ches dka' rtogs pas mkhas ||
mkhas pas rtogs dka' ches zab lam || (*Rtag ngu'i rtogs brjod* 121a1f.)

事物は顕現しつつも実在しないのであるから顕現の点で空であり
空であるがゆえに顕現するのであるから非実在でありつつ顕現する。
深遠で極めて難しい道を証得してこそ賢者である。
賢者ですら証得し難いものは極めて深遠な道である。

ここには「顕現と空性の無矛盾性」（snang stong 'gal med）という思想が表現されている。事物は実在なるものとして知に顕現するが、実在性という顕現するがままのあり方を欠いている。そして、実在性を欠くものこそが知に顕現するのであるから、事物は非実在でありつつ顕現するということになる。このような深遠な真実は証得し難いものであり、賢者のみが辛うじてそれを証得する。

この詩には言葉の装飾要素（sgra rgyan, *śabdālaṅkāra）が施されている。第一詩脚（snang bzhin med phyir snang bas stong）を逆から読むと第二詩脚（stong bas snang phyir med bzhin snang）のようになり、第三詩脚（lam zab ches dka' rtogs pas mkhas）を逆から読むと第四詩脚（mkhas pas rtogs dka' ches zab lam）のようになる。この技法を「逆行という同音節反復」（bzlog pa'i zung ldan,

²⁷KĀ II 221: anyathaiva sthitā vṛtīś cetanasyetarasya vā | anyathotprekṣyate yatra tām utprekṣāṃ vidur yathā ||
（「生物または無生物のあり方がまさにそれ本来の様態にある時に、実際とは異なった様態で空想されるならば、それは詩的空想であると人々は知る」）

KĀ D 329b1: sems ldan dag gam cig shos kyi || nram pa gzhan du gnas pa'i tshul || gang du nram gzhan rab rtogs pa || de ni rab rtog tu rig dper ||

²⁸シュール版（121a1）とタシルンボ版（141b3）には stong pa とあるが、クンブム版（143a4）に従って stong bas と訂正する。逆読みを成立させるためにはクンブム版のように読むべきである。

*pratilomayamaka) という²⁹。

このようにツォンカパは、隠喩、詩的空想、同音節反復などの技法を自在に駆使し、インド神話から得た題材や、詩的語彙を交えながら、サダープラルディタ菩薩の精進などの功德、都城の宮殿や庭園の壮麗な様子、ダルモードガタ菩薩が語る空性の真実などを、優美に描いている。『サダープラルディタ・アヴァダーナ』は、自らを「アーリアシューラの再来」と自負する若き日のツォンカパの美的感覚が凝縮された傑作の一つと言えるであろう。

5 翻訳研究について

ここに提示する翻訳は、2013年に青海師範大学（青海省・西寧）で実施した、扎布（Rgya ye bkra bho, ギャイ・ジャブ）と根本裕史の二名による共同研究の成果である。

共同研究会において『サダープラルディタ・アヴァダーナ』本文の翻訳を検討した後、ツェテン・シャプドゥンの講義録（*Nyin snang*）、梵文『八千頌般若経』、鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜経』（T227）、施護訳『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』（T228）などの関連資料を可能な限り調査し、最終的な取りまとめを根本が行なった³⁰。

『サダープラルディタ・アヴァダーナ』本文の読解においては、ショル（zhol）版を底本とし、タシルンポ（bkra shis lhun po）版とクンブム（sku 'bum）版を併せて参照した。必要に応じてクンブム版などの読みを採用した箇所もある。ツェテン・シャプドゥンの講義録については、2000年に青海民族出版社で出版された刊本を用いた³¹。

Pema Gyatso と Geoff Bailey による『サダープラルディタ・アヴァダーナ』の英訳 *The Perpetually Weeping Bodhisattva* が2008年に西藏人民出版社で出版されている³²。翻訳に当たって同研究も参考にした。

²⁹KĀ III 73: āvṛtiḥ prātilomyena pādārdhaslokaḡocarā | yamakam pratilomatvāt pratilomam iti smṛtam || (「一詩脚、半詩節、または一詩節を領域とする逆順の反復は、逆行するものであるゆえに、逆行という同音節反復と伝承されている」)

KĀ D 337b1: rkang phyed tshigs bead spyod yul can || lugs las bzlog pas bskor ba ni || zung ldan lugs las bzlog pa'i phyir || lugs las bzlog pa zhes par bshad ||

ダンディンが「一詩脚を領域とする逆行」の作例として挙げるのは次のような詩である。

KĀ III 74: yāmatāśa kṛtāyāsā sā yātā kṛśatā mayā | ramaṇārakatā te 'stu stutetākaraṇāmara ||

³⁰本稿の執筆・校正に際して、山崎一穂博士（公益財団法人中村元東方研究所）から有益な教示を受けた。ここに感謝の意を表したい。

³¹訳者の一人である根本は2012年3月、吉水千鶴子教授（筑波大学）と共に Leonard W. J. van der Kuijp 教授（ハーヴァード大学）のもとを訪れた時、ツォンカパの『サダープラルディタ・アヴァダーナ』について議論したことがあった。その折、van der Kuijp 教授はツェテン・シャプドゥンの講義録の重要性を指摘し、そればかりか、当時入手が難しかった刊本を書庫から取り出して即座に与え、研究を奨励して下さった。今改めて van der Kuijp 教授の学恩に深く感謝したい。

³²同書の存在を最初に知らせて下さり、また入手の労をとって頂いた海老原志穂博士（東京外国語大学）に感謝の意を表したい。

6 翻訳研究

サダープラルディタ菩薩大士アヴァダーナ美文詩「如意樹」

一切の仏陀と菩薩に帰命する。

それを証得するならば、あらゆる戯論の集まりを
太陽（「蓮華の友」³³）に触れられた霧のように³⁴
余すことなく根絶やしにできるという深遠なる道³⁵を
幾多の難行を通じて成就しようと努める者達に勝利あれ³⁶。

かつて、いにしえの数多くの勝者へ向けられた
崇高な志願³⁷を格別に強く生み出す力がみなぎり
勝利を取めた最高の最勝子サダープラルディタ（常啼）が
法を求めてダルモードガタ（法上）に親近したさまをここで述べよう³⁸。

およそ誰であれ、身体と命を顧みずに精進³⁹の力を起こすならば、数え切れない程の長い劫が経過する間に名前を耳にすることすら困難な無上正等覚（最高の覚りの境地）であろうと獲得するのはさほど困難ではなく、ましてや繁栄（増上生）⁴⁰の円満を獲得できるのは言うまでもない。それゆえ、輪廻的生存（有）における幸せが、ちょうど虹（「インドラの弓」）⁴¹のように移ろいやすい性質を持つものであることを知る賢者達は、究極の幸せを実現するために精進の力を起こすように励むべきである。

さて⁴²、無尽蔵の音の調べで教えを宣布する世尊、如来、阿羅漢、正等覚者の長子であり、数多くの勝者に向けて広大な善根（信仰心）を起こすことによって心相続と感覚機能が成熟した者⁴³であり、無上正等覚からの退転を防ぐ大きな甲冑を身にまとい⁴⁴、魔とその仲間達の軍勢を打ち破

³³dab brgya'i gnyen 「蓮華の友」。nyi ma 「太陽」を意味する暗喩である。

³⁴ちょうど霧が太陽の光によって根絶やしにされるように、戯論の集まりも深遠なる道によって根絶やしにされるという意味である。

³⁵zab mo'i lam 「深遠なる道」。空性の知見（stong nyid kyi lta ba）のことである（*Nyin snang* 76.18）。

³⁶サダープラルディタ菩薩などの偉大な菩薩達に対する敬礼の言葉（mchod brjod）である。祝福（shis brjod, *āśis; cf. KĀ II 357）という装飾要素（rgyan, *alamkāra）によって装飾された詩でもある（*Nyin snang* 77.7ff.）。

³⁷ここで lhag pa'i bsaṃ pa（Skt. adhyāśaya）「崇高な志願」という語は、dad pa（Skt. śraddhā）「信」に近い意味で使われている（*Nyin snang* 78. 9f.）。いにしえの勝者達が到達した境地に自らも到達したいという願望を意味するのであろう。

³⁸著作宣言（rtsom par dam bca'）の詩である（*Nyin snang* 78.5ff.）。各詩脚の第一音と第三音をそろえる同音節反復（zung ldan, *yamaka）の技法が用いられている（sngon tshe sngon gyi ... || lhag bsaṃ lhag par ... || rgyal ba'i rgyal sras ... || chos phyir chos 'phags ... ||）。

³⁹六波羅蜜の一つに数えられる精進（brtson 'grus, *vīrya）のことである。ツオンカパは精進波羅蜜を「善なる所縁の認識により喜悅という行相を有するもの」（dmigs pa dge ba la dmigs nas rnam pa mngon par spro ba ste）と定義する（*Lam rim chen mo* 275b4）。

⁴⁰人天の身体（lha dang mi'i lus）や享受対象（longs spyod）となる財物などを意味する（*Nyin snang* 79.13）。

⁴¹dbang po'i gzhu 「インドラの弓」。'ja' tshon 「虹」を意味する暗喩である。

⁴²de yang 'di ltar 「さて」というのは、新たな話題を導入するための言葉（tshig stegs, 「言葉の踏み台」）であり、チベット語の日常会話で話を開始する時に用いられる'o ya ya」といった表現と同じ機能を有している（*Nyin snang* 81.6f.）。

⁴³ここで成熟（yongs su smin pa）とは、心相続と感覚機能の過失が除去されること、浄化されること（dag pa）を意味する（*Nyin snang* 82.8）。

⁴⁴菩薩が不退転の境地に至るのは、加行道を得た時からである。加行道位に至った菩薩は、利他のため

ることに怯えることのない知を具える偉大な勇者、サダープラルディタというかの菩薩大士⁴⁵は、かつて広大なる菩薩行を実践した時、財産や名誉や称讃の言葉を求めず、身体と命への危害による全ての苦しみを克服し、善友からの教授と教誡を追求したのであると、このように私は聞いている⁴⁶。

計り知れない程の長い劫にわたる圧倒的な悲心⁴⁷に対する熱烈な修習の力により衆生の利益のために励むという強い責任感を担うことになった
最高の菩薩大士達が菩薩行から背を向けてしまうようなことは決してない。
大海に注ぎ込むガンジス川の水流を逆流させることなど一体誰にできようか。

さて、かの偉大な方が般若波羅蜜多を尋ね求めるために人里離れた土地にやって来た時、〔話し手の〕姿形がはっきりと見えないままに、空中から次のような言葉を耳にした。

「善男子よ、お前は身体の疲労と眠気と倦怠感に気をとらわれず、食べ物と飲み物に気をとらわれず、昼と夜と暑さと寒さに気をとらわれず、あちこちの方角（四方四維）に眼を奪われることなく、ここからひたすら東の方角に向かって進みなさい。そうすれば般若波羅蜜多を聞くことになるであろう」

さらに、次のように言われた。

お前は輪廻的生存における幸せに固執せず
その他の分別の道⁴⁸も捨て去りなさい。
そして、分別を抱かず、一心不乱に優れた道へと
正しく進むならば、望みの目標が成就するであろう。
もしお前が執着という網の中に入り込んでしまうならば
解脱から遠ざかって輪廻的生存に束縛されてしまう。
それゆえ、一切の分別という闇を
無分別という灯火で払拭して進むべきである。
そして、かの偉大な方は
咽喉を通して来たものでもなく
歯や口蓋から発生したのもなく
舌（「味を捉えるもの」）⁴⁹の振動も伴わないものでありながら
ヴィーナーの音の響きを思わせるような
正道を正しく説示するその言葉を耳にすると

あれば輪廻の苦しみに苛まれることもなく、一切衆生のために無上正等覚を達成するための努力を放棄することもなくなる（*Nyin snang* 82.10ff.）。

⁴⁵byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 「菩薩大士」（Skt. bodhisattvamahāsattva）。ツェテン・シャブダウンの解釈によれば、byang chub sems dpa' という表現に含まれる sems dpa' (Skt. sattva) という語は自己の目的の達成 (rang don sgrub pa) において怯むことのない勇敢な心を持つ者を意味し、sems dpa' chen po という表現に含まれる sems dpa' という後は他者の目的の達成 (gzhan don sgrub pa) において怯むことのない勇敢な心を持つ者を意味する（*Nyin snang* 176.8ff.）。

⁴⁶尊者ツォンカパご自身がこのように聞いた (rje tsong kha pa khong gis de ltar thos pa yin) という意味である（*Nyin snang* 83.16）

⁴⁷菩薩の心相続に具わる大悲 (snying rje chen po) のことである。単に他者の苦しみの除去を心の中で願うだけでなく、他者の利益を自らの責務として担う悲心 (gzhan don khur khyer gyi snying rje) を意味する（*Nyin snang* 84.15ff.）。

⁴⁸kun tu rtog pa'i lam gzhan 「その他の分別の道」。心の散乱 (rnam g-yeng) すなわち心の中に浮かんでくる様々な雑事を想起すること (sems la gang byung dran pa) を意味する（*Nyin snang* 87.14f.）。

⁴⁹ro 'dzin 「味を捉えるもの」。Ice 「舌」を意味する暗喩である。

ちょうど語られたような仕方
まさにその通りに従って進んで行った⁵⁰。

この者が並外れた尽力を通じて深遠な教え⁵¹を
無辺の天空の隅々まで探し求めるのを見た時
天空は自分の向こう側の端まで見られるのではないかと懸念して
この者に道案内をしたのではなかろうか⁵²。

さらに、その声から次のようなことも聞かれた。

夜陰の意識⁵³と悪友を遠くに捨て去り
空性と善友に親しく仕え
妙欲⁵⁴とカーマ神（「花の矢を持つ者」）⁵⁵を滅ぼすならば
波羅蜜多とそれを説く説法者を眼の当たりにするであろう。

あたかも幻影の少女と共に身体の悦楽を楽しむように
巧みな手段に通暁しながら妙欲を享樂する
善友⁵⁶への不信を捨て去り
一心不乱にお仕えするべきである。

空に雲がゆらゆらとうごめく所で
明朗に鳴り響く豪勢な雷鳴のように
心に届く素晴らしい内容を持つ美しい言葉が
甘露水の流れのような驚嘆すべき素晴らしい教授となって
耳の中を通して入って来ると
心は悩ましい疫病から解放された。

そして、かの大士（サダープラルディタ）は

⁵⁰各詩脚の第一音と第三音をそろえる同音節反復の技法が用いられている（legs lam legs par ... || sgra snyan sgra 'dra ... || ji bzhin ji ltar ... || de ltar de yi ... ||）。

⁵¹zab mo'i tshul「深遠なる様態」。般若波羅蜜多の教え（shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i tshul）のことを指す（*Nyin snang* 90.5f.）。

⁵²誇張表現（phul byung, *atisayokti; cf. KĀ II 214）および詩的空想（rab rtog, *utprekṣā; cf. KĀ II 221）という装飾要素によって装飾された詩である。サダープラルディタ菩薩が天空の隅々まで般若波羅蜜多を探し求めたというのは一種の誇張表現である。また、天空が「自分の向こう側の端まで見られてしまうのではないか」という懸念を抱くことは決してないが、そのような懸念をして道案内をしたというのは、あくまでも詩人の空想である（*Nyin snang* 90.12ff.）。

⁵³夜陰の意識（mtshan mo'i blo）とは無明によって覆われた意識のことである。夜陰に覆われると色形を知覚できなくなるのと同じように、無明によって覆われると空性という真実を認識できなくなる。そのような状態にある意識のことである。シヨル版（101a5）、タシルンポ版（118b5）、クンブム版（119b4）のいずれも mtshan mo'i blo という読みを与えるが、ツェテン・シャプドゥンは mtshan ma'i blo（「特徴を捉える意識」）と読んだ上で、物事を実在と捉える認識（bden 'dzin gyi blo）のことであると説明する（*Nyin snang* 91.4; Pema and Bailey 2008: 142, n. 40）。ツォンカパにとって無明とは、対象の中に「実在としての成立」という特徴を捉える認識に他ならないので、mtshan ma'i blo という読みにも合理性がある。

⁵⁴'dod yon「妙欲」（Skt. kāmagaṇa）。色・声・香・味・触の五つのことである。とめどなく倍増（gaṇa）を繰り返してやまない欲望対象（kāma）を意味する（cf. AKV ad AK III 28）。

⁵⁵me tog mda' can「花の矢を持つ者」。'dod lha「カーマ神」を意味する暗喩である。ここではカーマ神の働きによって起こる貪欲（'dod chags）のことを指している（*Nyin snang* 91.9ff.）。

⁵⁶後に登場するダルモードガタ菩薩のことを予見している。ダルモードガタはガンダヴァティーの街で、多くの善男善女に囲まれ、様々な妙欲を享樂しているかのような振る舞いをしている。しかし、ダルモードガタは欲望に溺れているのではなく、ちょうど孔雀が毒を飲めば飲むほど体力を増強するのと同じように、妙欲を享樂すればするほど証得を深めるのであって、決して煩惱を増加させることはない（*Nyin snang* 92.3ff.）。

事物に対する執着という悪霊を怯えさせるために
空性という明呪を求めて
人里離れた道を進んで行った⁵⁷。

彼はこうしてその声から教誡をもらって東の方角へと進んで行ったが、程なくして次のような考えが浮かんだ。

「ああ何てことだろう。私はあの声に向かって、どれくらい進んで行ったら良いのか尋ねなかった」

こう思って彼は泣いた。そして、苦しみ悶えてずっとその地点にいたまま、歩みを止めてしまった。

心の中には焚き木など置いていないのに
苦しみの大火が燃え盛り
眼の天空には雲一つないのに
涙の雨が止めどなく降り注いだ⁵⁸。

さて、このような状況で七日間にわたって、例えば一人息子の死を迎えた時に母親は他のことに何も関心を向けることができなくなってしまうのと同じように、「私はいつになったら般若波羅蜜多を聞くことができるのだろう」ということだけを考え、他のことには関心を向けることなく、その同じ地点に留まっていた。そうして七週間が経過した時、彼は自分の目の前に、如来のお姿が座っていらっしゃるのを目撃した。それはとてもきれいで、眺めていると気持ちが良くなり、視界に入っただけで心が魅了されるのであった。

煩悩の汚れを離れた
彼の心の鏡には
勝者の智慧のなせる影像が
幻のごとく現前して現れた。

すると、その如来のお姿は彼に向かって次のようにお告げになった。

「善男子よ、善いかな、善いかな。このようにお前は固い決心をもって善友と教授を探し求めているが、ちょうどそのように、いにしへの如来達も探求を行っていたのだ。善男子よ、東の方角に進みなさい。ここから五百ヨージャナ隔たった所にガンダヴァティーという街がある。そこにダルモードガタという菩薩大士がいる。彼は遠い昔からお前の善友であった人なのだ。善男子よ、かつては彼もまた、今こうしてお前が般若波羅蜜多を探し求めているのと同じように、般若波羅蜜多を探求していた。だから、お前も集中力を途切れさせることなく進みなさい。そうすれば、程なくして般若波羅蜜多を聞くことになるであろう」

このようなお言葉が告げられると、サダープラルディタ菩薩は喜びと幸福感とで身体も心も充たされるのであった。

例えば毒矢で射られた人というのは、「一体いつになったら私をこの苦しみから解放し、苦痛を抜き取ってくれる医者を見つけることができるのだろう」ということだけを考え、他のことには一切関心を起こすことができなくなる。ちょうどそのように彼も「一体いつになったら私は、有身見という分厚い壁を土台から抜き取る智慧という金剛と、認識対象（所縁）⁵⁹という深い森を余す

⁵⁷ 隠喩 (gzugs can, *rūpaka; cf. KĀ II 66) という装飾要素によって装飾された詩である。事物に対する執着 (dngos 'dzin) を「悪霊」という隠喩で表現し、空性を「明呪」という隠喩で表現している (Nyin snang 94.1ff.)。

⁵⁸ ショル版 (101b3)、タシルンボ版 (119a4f.)、クンプム版 (120a4) のいずれも 'bab par gyur という読みを与えるが、「降り注いだ」という理解が正しければ、前置字 ' を削除して bab par gyur とすべきである。

⁵⁹ ここで認識対象 (dmigs pa) というのは物事を実在と捉える認識 (bden 'dzin) の対象のことである (Nyin snang 101.9)。

ことなく焼き払う劫火と、智慧の眼を欠いた盲者のための智慧の眼を授けて下さるかのダルモードガタ菩薩大士にお目にかかることができるのだろう」ということだけを考えた。そして、その同じ場所で、一切の存在要素に関して「それらは何者にも立脚していないのだ」という想念⁶⁰を起こすことによって、幾つもの精神集中（三昧）の門に対する自在力を得たのであった。

その時、彼の心の空は
 端や中央といった一切の広がり（戯論）を離れ⁶¹
 分別という揺れ動く雲が静まり
 毘鉢舍那の光明できらきらと輝いた。
 彼の心の三昧の大海（「水の蔵」）⁶²の中には
 十方の勝者のお姿が
 ひとつながりの星々のように輝いて現れ
 そのいずれもが深遠なる実義を説くのであった。

かの諸々の如来も彼に向かって次のようなお言葉をたまわった。

「善男子よ、善いかな、善いかな」

このようにすっかり安心なさって、さらにこう続けた。

「私もかつて菩薩行を実践した時、般若波羅蜜多を探し求めるに当たって、やはりこれと同じ仕方でも求めたものであった。そして、その当時もこのようなこれらと同じ精神集中（三昧）を獲得し、心を定めるべき対象と、心を定める者と、心を定める行為のいずれの事象も実在のものとは見なさなかった。これが般若波羅蜜多である。私もこれに依拠して、相好に飾られた金色の身体といったものや、一尋の円光、力、無畏、無礙解、陀羅尼、弁才をはじめとする多くの功德の集まりを作証したのである。それゆえ、お前も善友によく仕え、般若波羅蜜多を追求しなければならない」

このようなお言葉が告げられるのを聞くと、サダープラルディタ菩薩は次のように申し上げた。

あたかも澄み切った湖に月の形が映えるように
 無数の学ぶべき事柄をはっきりと映し出す御方
 輪廻的生存を終息させる上で頼りにすることのできる
 私の善友として誰が相応しいだろう。

すると、かの諸々の如来も次のようにお言葉をたまわった。

⁶⁰mi gnas pa'i 'du shes (Skt. anīśritasamjñā; Ch. 無決定想、無所依想)。『八千頌般若經』に現れる概念である。ただし、『八千頌般若經』では、サダープラルディタがこの想念を起こして六十二種の精神集中を得るのは、彼がガンダヴァティーの街に到着してダルモードガタの説法を聞いた時である。ASPP 242.16ff. (cf. 梶山・丹治 1975: 323): atha khalu sadāprarudito bodhisattvo mahāsattvas tasminn eva pṛthivīpradeśe sthitaḥ tasya dharmodgatasya bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitām deśayataḥ śṛṇoti sma | śṛṇvaṁś ca sarvadharmeṣv anīśritasamjñām utpādayati sma | tasyānekāni samādhimukhāny āmukhībhūtāny abhūvan | (「実にその時、サダープラルディタ菩薩大士は、その同じ場所に立ち止まったまま、かのダルモードガタ菩薩大士が般若波羅蜜多を説示しているのを聞いた。そして、彼はそれを聞きながら、一切の存在要素に関して『それらは何者にも立脚していないのだ』という想念を起こした。彼には幾つもの精神集中の門が現前のものとなった」)

ハリバドラによれば、anīśritasamjñāとは「[一切は] 幻のようであるという想念」(māyopamasamjñā)を意味する (AAĀ 959.25f.: anīśritasamjñām iti māyopamasamjñām |)。

T227, vol. 8, 581b23f.: 爾時、薩陀波菴即於住處一切法中、生無決定想、入諸三昧門。

T228, vol. 8, 670a4ff.: 常啼菩薩摩訶薩作是思惟時、於一切法中、生無所依想、得入無量無數三摩地門。

⁶¹端や中央というものがなく非常に広大 (mtha' dbus med par ha cang rgya che ba) であるという意味である (Nyin snang 102.14f.). また、spros pa (Skt. prapañca) 「広がり」という表現は、「戯論」(対象を実在として捉えて拡散していく思考) の意味でも理解可能である。

⁶²chu gter 「水の蔵」。rgya mtsho 「大海」を意味する暗喩である。

かつて幾劫にもわたってお前が懸命に仕えていた
 ダルモードガタという者がいる。かの最高の説法師に昼夜を問わず
 常に変わることなく、サダープラルディタよ、お前は親近して
 何度も繰り返し正しい供養の作法を通じて供養するが良い⁶³。

こうして、かの諸々の如来はかの偉大な御方（サダープラルディタ）を安心させると、姿を消して見えなくなった。するとサダープラルディタ菩薩もその精神集中（三昧）から覚醒し、かの諸々の如来がどこから来て、どこへ去って行ったのか分からなくなってしまった。そして、彼らがどこにも見えないので悲しみに暮れ、辛い気持ちで佇むのであった。

彼の心という西の山（「大地を支える者」⁶⁴）の頂は
 勝者という太陽（「昼をもたらす者」⁶⁵）に見捨てられた。
 喜びを失った月の光と
 悶え苦しむクムダ蓮華が共に震えた。
 だが、そうした疑問点⁶⁶について
 一切の功德を収める蔵であられる
 ダルモードガタという言葉の自在者に
 いずれ私は尋ねることにしよう⁶⁷。

そして、かのサダープラルディタ菩薩大士は次のように考えた。
 「私はとても貧しい。だから、ダルモードガタ菩薩に上等な衣服、金銀、真珠、珊瑚、サファイア、瑠璃といった類いのものや、線香、花、蔓、塗香、薫香などといったもので供養せねばならないのに、私はそういったものを何一つ持っていない。そうすると、私がこのままでダルモードガタ菩薩の前に参じるならば、私はきっと無作法な振る舞いをするようになってしまうだろう」
 彼はこのようなことを気に留め、また、師に対する尊敬の念を抱きながら、次第に街に到着した。そして、その街の中心部に来た時に次のような考えが心に浮かんだ。

我見というきわめて強固な基盤を持つ黄金の地上で
 無明の大海を業の風（「高速で進むもの」⁶⁸）で攪拌して出来た
 苦しみという須弥山は生死という階層の縁によって制約され
 輪廻的生存の海で長い間を無駄に過ごしている。それを観察すると
 物惜しみすることなく自分の身体を
 売ることにし、その売り上げの代金を使って
 善友にお仕えすることにしよう
 考え、彼は街の中へと進んで行った。
 上半身と下半身からなるこの身体の蔵の門を開けば

⁶³各詩脚の第一音と第三音をそろえる同音節反復の技法が用いられている（bskal pa bskal par ... || chos 'phags chos smra'i ... || rtag tu rtag tu ... || yang dang yand du ... ||）。

⁶⁴sa 'dzin「大地を支える者」。ri「山」を意味する暗喩である。

⁶⁵nyin mor byed pa「昼をもたらす者」。nyi ma「太陽」を意味する暗喩である。

⁶⁶自身の眼前に出現した如来達がいずこから来て、いずこに去って行ったのかといった疑問である（Nyin snang 109.2f.）。

⁶⁷直前の詩節ではサダープラルディタが三人称で語られていたが、この詩節では唐突にサダープラルディタの心情が一人称で語られる。

⁶⁸mgyogs 'gro「高速で進むもの」。rlung「風」を意味する暗喩である。

唾液や鼻水や糞便や尿などといったものが
たえず悪臭を放っている。これは
不浄で腐敗した貯蔵庫のようなものである。その中に
心を愉しませる物が少しでもあるものか。こうした
宣誓をさせるためにそれが自ら示したかのような
このような身体の本質⁶⁹を認識した後で
一体いかなる智慧者がこれに愛着していられようか。

こうして、かの偉大な御方（サダープラルディタ）は自分の身体を売るために街の中心部に行くとどまり、「誰か私の身体を欲しい人はいませんか」と何度も声を上げて叫んだ。すると、彼があまりにも激しい菩薩行へと向かって進んでいることに邪悪な魔物（カーマ神）⁷⁰は気づいて次のように思った。

もしこの者が修行を完成させてしまうならば
彼は巧みな方便を具える最高の船長となり
ここにいる衆生を三身の境地へと通じる棧橋から
優れた道である無我という船に乗せて海を渡り
解脱という宝の島へと連れて行くであろう。すると
衆生は私や私の味方の部隊の支配領域から
遠く離れて行って、どうすることもできなくなってしまう。
だから、今から妨害に取り掛かることにしよう。
力の弱い灯火ならすぐに消し去るのは簡単であるけれども
森を燃やす強力な火の場合にはそういうわけにはいかない。
このように考えて、偉大な御方の言葉を
他の人の耳に届かないように遠ざける邪魔をした。

その結果、サダープラルディタ菩薩は自分の買い手を見つけることができなくなってしまった。すると、自身の望みが叶わないので「ああ何てことだろう。私は不運な人間だ」と思って、涙を浮かべながら佇むしかなかった。

空（「神々の通り道」）⁷¹でもないのに
雲（「水を保持する衣」）⁷²も持たないのに
君の顔には涙の
雨がたえず降り注いでいる。
これはまるで世界に雨が降り続けることの
不思議さを打ち消すためになされたかのようなのだ。

その時、天の自在者シャクラ（帝釈天）は彼がそうして佇んでいるのを見ると、サダープラルディタ菩薩に本当に強い志願（増上意樂）があるかどうかを吟味するためにバラモンの少年の姿

⁶⁹ngang tshul 「本質」。本来はハンサ鳥 (bya ngang ba) のゆったりとした進み方 ('gro lugs lhod po) を意味するが、そこから派生して、一般的に「本質」「傾向性」の意味で用いられるようになった語である (Nyin snang 113.1ff.; cf. Pema and Bailey 2008: 147, n. 81)。その由来はチベット語版『ジャータカ・マーラー』 (Skyes rabs so bzhi ba) にあるとツェテン・シャブドゥンは指摘する (Nyin snang 113.3f.)。

⁷⁰bdud sdig can 「邪悪な魔物」はここではカーマ神 (dga' rab dbang phyug) を指す (Nyin snang 113.13)。

⁷¹lha yi lam 「神々の通り道」。nam mkha' 「空」を意味する暗喩である。

⁷²chu 'dzin gos 「水を保持する衣」。sprin 「雲」を意味する暗喩である。

形に身を変え、彼の目の前に来て次のように語った。

「善男子よ、どうしてあなたは落胆し、涙を流しているのですか？」

菩薩は答えて言った。

「今から自分の身体を売って、般若波羅蜜多とダルモードガタ大菩薩を供養しようと思うのですが、私の身体を買ってくれる人が誰も見つかりません。だから私は泣いているのです」

すると、そのバラモンの少年はサダープラルディタ菩薩に次のように語った。

私は⁷³ヴェーダ聖典に規定される
犠牲祭と護摩焚きのための素材となる
人間の肉と心臓と血と
足と骨を探しています。

もしそれらを取り出して下さることが可能なら
ご希望の代金を支払うことに致しましょう。

すると、かの偉大な御方の
精神力という海はあっそう大きく広がった。
良い知らせという河が注いで満たされるように
とても嬉しい気持ちになった。

それから、かの菩薩大士は少しもためらうことなく自分の身体の右腿の肉を引っ張って、鋭い刃物を中に突き刺した。血が流れ出た。さらに、彼は骨を砕くために壁の前に行った⁷⁴。

ちょうどその時、ある豪商の娘がいた。彼女は多くの過去仏を信仰して善根を積んだ結果、美しい容姿を具え、見た目が素晴らしく、若々しさに溢れ、青いウトパラ蓮華のような眼⁷⁵をして、髪は清楚な黒髪⁷⁶で、豊かな胸を持ち、さながら天界の庭園⁷⁷にいる天女のようにであった。彼女は自分の父の屋敷の屋上で、何百人もの女子の取り巻き達に囲まれながら、父のために楽器を奏でていた。

過去世での浄化の行⁷⁸による福德の力で
彼女の身体はとても美しいなりをしている。
まるで天女（「不死の娘」）⁷⁹が目の前に現れたかのように

⁷³ ショル版 (104a5)、タシルンボ版 (122a6)、クンブム版 (123a4) はいずれも *bdag gi* という読みを与えるが、*bdag gis* と訂正して読む。

⁷⁴ ここで一つの場面の描写が終わり、次の場面に移行する (*Nyin snang* 119.8)。

⁷⁵ ウトパラ蓮華の比喩の意味は二通りに解釈される。第一に、眼球 (*mig gi 'bras bu*) とウトパラ蓮華は共に「青黒さ」(*sngo nag yin pa*) という共通属性を有することから、「ウトパラ蓮華のような眼」という表現が成立する。第二に、切れ長の眼 (*mig dkyus ring ba*) とウトパラ蓮華の葉は「長さ」(*ring ba*) という共通属性を持つことから、その表現が成立する。ツェテン・シャプドゥンは当時の学生のために、漢語で「菊花」(*cu'u hwa > juhua*) と呼ばれる九月に開花する花の一種であるとも説明する (*Nyin snang* 120.6ff.)。

⁷⁶ 仮に「清楚な黒」と訳したが、原語は *mthon mthing* (Skt. *nīla, indranīla*) であり、青みがかかった黒色である。チベット語の *mthon* は、宝石のサファイアを意味する *mthon ka* (Skt. *indranīla*) に由来し、*mthing* (Skt. *nīla, abhinīla*) は絵師が使う深みがかかった青い絵具の名称である。*mthon mthing* は二つの同義語を組み合わせて形成された複合語である (*Nyin snang* 120.13ff.)。絵具の *mthing* については瀬戸・田上・小野田 2008: 97, 105 (David P. Jackson と Janice A. Jackson の共著 *Tibetan Thangka Painting: Methods & Materials* [London: Serindia Publications, 1984] の和訳) を参照。

⁷⁷ *dga' tshal* (Skt. *ārāma, udyāna, etc.*)。三十三天の王者であるインドラ神の庭園にいる天女のようにであったという意味である (*Nyin snang* 121.1ff.)。

⁷⁸ *sbyangs pa* (Skt. *śodhana, viśodhana, parīśodhana, etc.*)。資糧の積重と障の浄化 (*tshogs bsags sgrib sbyangs*) を意味する (*Nyin snang* 121.11)。

⁷⁹ *'chi med bu mo* 「不死の娘」。 *lha'i bu mo* 「天女」を意味する暗喩である。

好色な男にとって目の保養となった⁸⁰。

彼女の顔という湖（「水の蔵」）をより一層美しくしようとして
二対の眼というウトパラ蓮華がまるで競い合っているかのようだ⁸¹。

丸い形の胸は乳房の重みで魅力的なものとなっている。
豊かな尻と、引き締まった腰、それに、麗しい手足。

節制し、鋭い知性を持ち、感覚機能が落ち着いている。
そんな彼女は若い娘達に囲まれて
ガンダルヴァ（乾闥婆）の歌の調べのように美しい
ヴィーナーの音で楽しく遊びながらそこにいた。

彼女は過去に積んだ善根の力に促されるようにして、高い楼閣のある階にいて外を眺めた。すると、サダープラルディタ菩薩がバラモンの少年のために自分の肉と血を与えようとしているのが見えた。そこで、彼女はすぐさま階下に降りて来たが、その時見たものは、彼がまるで死体置き場に運ばれた遺体を扱うようにして、執着なく自分の身体を扱っている光景であった。

自分の身体にさえも執着せず
人の肉と血を求めるバラモンのために
自ら進んで施しを行なう彼を見ると
その令嬢の身体と心は
激しく震えるのであった。
まるで揺らめく湖面に映る月の形のように。

さて、その娘は菩薩が苦行を実践するのを目撃すると、吹き荒れる風で揺れ動く樹のように身体が震えた。そして、眼にいっぱい涙を湛えながら次のように語った。

若さという瑞々しい花で彩られ
高貴な種族⁸²の美質⁸³という枝は大きく広がって美しく
有暇と円満とで美しく飾られたこの身体を何のために
今日この無慈悲なバラモンにあげてしまうのですか？

このように訊かれると偉大なる菩薩は
笑みでほころんだ口という至高の睡蓮の

⁸⁰この詩節で娘の美貌を総体的に称賛した後で、次の詩節では身体各部分の特徴を描写している（*Nyin snang* 121.17f.）。

⁸¹*gran pa bzhin* 「まるで競い合っているかのようだ」。比喩であることを明示する *bzhin* という語を伴う詩的空想（*rab btags bzhin sgra can*）である（*Nyin snang* 123.3）。

⁸²*mtho ris* 「高貴な種族」。この語はしばしばサンスクリット *svarga*（「天界」）の訳語として用いられるが、ここでは天界ではなく、天界に居住する諸天（*lha*）および人間界に居住する人（*mi*）を意味する。なぜなら、ツェテン・シャブドゥンが説明するように、*mtho ris* というチベット語は「悪趣よりも高い（*mtho*）種族（*rigs > ris*）」と分析されるからである（*Nyin snang* 126.2f.）。

⁸³タシルンボ版（123a4）とクンプム版（124a2）は *yon tan* 「美質」という語を欠き、そのため、他の詩脚に比べて二音節少ない不規則形となっている。シヨル版の版木も同様に *yon tan* という語を欠いているようであるが、現在参照できる影印版（105a2）では、版木から印刷された文字の欄外に *yon tan* という語が書き込まれている。この書き込みに従い、*yon tan* という語を補って理解するべきである。ツェテン・シャブドゥンは、自身が見ていたクンプム版に *yon tan* という語がないことを疑問視し、中央チベットに伝わる信頼の置ける伝本を求めた上、改訂を加えるべきであると述べている（*Nyin snang* 125.13ff.）。

ツェテン・シャブドゥンによると、高貴な種族の美質とは [1] 上流の種性に属すること、[2] 容姿の美しさを具えること、[3] 莫大な富を有すること、[4] 支配力に富んでいること、[5] 偉大な智慧を具えること、[6] 長い寿命を具えること、[7] 無病であることの七つである（*Nyin snang* 126.13ff.）。

花糸のような歯並びをはっきりと見せながら
令嬢に向かって次のことを語った。

お嬢さん、私は貧しい人です。
そこで、善友と教授を
求めるに当たって必要な供物を
手に入れるためにこの身体をこの人にあげるのです。

彼がこのように述べると、その娘は次のように言った。
「あなたがその人にお仕えすると一体どのような種類の功德が得られるのですか？」

ブラフマン？⁸⁴ それともインドラ？⁸⁵
ルドラ？ ヴィシュヌ？⁸⁶ それともカーマ？⁸⁷
クペーラ？ それとも太陽や月？
転輪聖王？ どの地位に達することができるのですか？

彼女がこのように言うと、菩薩（サダープラルディタ）が答えて言った。

衆生という四大陸を照らす飾りとなって
底深い空性という大海を明らかにしたいという志から
昼夜を問わず休息の暇を作らない精進の心をもってして
解脱という蓮華の庭園を満開にするこの太陽が
他者に正しい道を示すことはおろか
自分の身体すらも照らすことのできない⁸⁸
螢の光を手に入れたいと願う——そんなことを
この世界で僅かでも見たことがありますか？

このようにして、かの大士（サダープラルディタ）は顔を輝かせながら、自身が追求する深い境地のことを語った。それを聞くと、その娘が過去に積んだ善根の力がたちまち増大した。そして、他者に自分自身の身体すらも惜しみなく与えるという難行を眼の当たりにしたことにより、次のように思った。

「まあ何てことでしょう。至高の者達は仏法のためとあらば、自分自身の身体さえも雑草と同じようにして捨ててしまうのですね。そうだとしたら、形ある財産なんかに固執するはずがありません。だから、この人が必要としている宝石類、真珠、金、銀、瑪瑙、エメラルド、水晶、珊瑚、サファイア、瑠璃、それに衣服、装飾品、食物、飲物、調味料、嘗めもの、花、薫香、香水、香粉、樂器などといった全ての品物を、豪商である私の父の家から取って来て差し上げることにしましょう。そして、私もその善友にお目にかかってお仕えするために、私もこの人の後について行くことにしましょう」

こうして彼女は確信したのであった。

⁸⁴gdong bzhi pa 「四つの顔を持つ者」。lha tshangs pa 「ブラフマン神」を意味する暗喩である。

⁸⁵mig stong ldan pa 「千の眼を持つ者」。lha dbang brgya byin 「神々の王シュクラ（インドラ）」を意味する暗喩である。

⁸⁶dpal mo'i gnyen 「ラクシュミーの友人」。lha khyab 'jug 「ヴィシュヌ神」を意味する暗喩である。

⁸⁷mda' lnga ba 「五つの矢を持つ者」。lha dga' rab dbang phyug 「カーマ神」を意味する暗喩である。

⁸⁸先に挙げられた神々は、解脱に至る道（thar pa'i lam）を他者に教示することはおろか、自ら解脱を獲得することすらできない（*Nyin snang* 129.15ff.）。

精神力という熱線を激しく燃やし
 無執着という千の光を放ち
 菩薩行を实践する太陽（「蓮華の友」⁸⁹）を
 目にすると、かの令嬢の心は
 吝嗇という闇を捨て去り
 施しという明かりで光り輝き
 浄信という蓮華の庭園が満開に花咲いた。
 それから大士（サダープラルディタ）にこう語った。
 ご自分に苦しみをもたらす
 このような行動をお止め下さい。
 必要な供物は全て
 私があなたに差し上げますからお受け取り下さい。
 私もあなたに従って
 かの至高の大士（ダルモードガタ）にお目にかかりたいと思います。

彼女がこのように述べると菩薩（サダープラルディタ）も承諾した。それから、天の自在者シャクラはその大士（サダープラルディタ）の志願（増上意樂）が揺るぎないものであることを知り、化現の姿を消し本来の恰好に戻って彼にこう語った。

「善男子よ、私には心臓も血も骨も肉も必要ではありません。私はあなたを試すためにやって来たのです。善男子よ、実に素晴らしいことです。実に素晴らしい。あなたがこのような努力の精神と探求心を持っているというのは実に素晴らしいことです。実に素晴らしい」

いにしへの勝利せる指導者達（諸仏）もまた
 この深遠なる修行法⁹⁰という素晴らしい道を進んで行きました。
 彼らが進んで行った最高の素晴らしい道を迎えれば
 程なくしてあなたも同じ境地に到達することでしょう。

「そういうわけですから、私に贈り物（所望の品）をお申し付け下さい」⁹¹

菩薩（サダープラルディタ）は答えた。
 「シャクラよ、無上の仏陀の教えを私に授けて下さい」
 シャクラは言った。

輪廻的生存から解放された
 声聞⁹²と麟角喩独覚⁹³でさえも

⁸⁹dab brgya'i gnyen 「蓮華の友」。nyi ma 「太陽」を意味する暗喩である。

⁹⁰spyod tshul zab mo 「深遠なる修行法」。六波羅蜜のことを指している（*Nyin snang* 136.10f.）。

⁹¹bdag la dam pa gsol cig 「私に贈り物をお申し付け下さい」。クンブム版（125b1）では bdag la dam pa stsol cig 「私に贈り物をお恵み下さい」となっている。ただし、ツェテン・シャブドゥンは dam pa stsol cig を mchog slongs shig 「贈り物（所望の品）をお申し付け下さい」の意味で理解している（*Nyin snang* 136.17）。

『八千頌般若経』では次のような言葉がシャクラによって語られる。ASPP 247.7 (cf. 梶山・丹治 1975: 336): vṛṇīṣva kulaputra varam | kiyadrūpaṁ te varam dāsyāmīti | （「善男子よ、贈り物をお選び下さい。私はどのような形の贈り物をあなたに差し上げましょうか」）

T227, vol. 8, 582c17: 汝願何等當以相與。T228, vol. 8, 671c17f.: 汝今有何所須我當授汝。

⁹²slob ma 「声聞」（Skt. śiṣya）。nyan thos （Skt. śrāvaka）の別名である。

⁹³bse ru 「麟角（喩独覚）」（Skt. khaḍga）。bse ru lta bu'i rang rgyal （Skt. *khaḍgaviṣāṇakalpaḥ pratyekabuddhaḥ）の省略形。ツェテン・シャブドゥンによれば、bse ru 「犀」という比喩には二つの解釈があり、第一解釈に従えば単独行動を好む犀の性質を、第二解釈に従えば犀の角の数が一つであることを、単独で修行を实践する独覚のあり方に喩えたものである（*Nyin snang* 137.17ff.）。

経験したことの無いその境地は
私の手が届く領域ではありません。

そして、こう言った。
「ですので、それ以外の贈り物をお求め下さい」
菩薩（サダープラルディタ）は答えた。

自分の身体に負ったこの傷のことを
あなたは思い病む必要はありません。
真実の宣誓⁹⁴という明呪の深遠な力を
目の前で示して見せましょう。

「天の自在者（シャクラ）よ、真実の力によって、私が無上正等覚から退転しないということを如来、阿羅漢、正等覚者は予言なさり、また、私の志願（増上意樂）が揺るぎないことをお知りになりましたのですから⁹⁵、その同じ真実の力によって、私の身体が元通りになりますように」⁹⁶

このように真実の宣誓を述べるや否や
彼の身体はラーフ（羅睺）から解放された
満月のように美しくなった。それを見ると
シャクラ（「都城の破壊者」）⁹⁷は何も言えなくなってしまった。

それからシャクラはすっかり怖じ気づいてしまい、そのまま姿を消してしまった。

若さという美しい花で飾られた身体という池に
血という海が渦巻き、骨というクムダ蓮華が露わになった。
これを見せつけたのは、菩薩というハンサ鳥に内なる喜びを強く起こさせるためであ
ろうか。
それとも自身の真実の宣誓の力を示すことによって、天の自在者（シャクラ）に恥を
かかせるためであろうか⁹⁸。

⁹⁴ bden tshig 「真実の宣誓」。Edgerton 1953 (s.v. satyādhiṣṭhāna) によると “truthful resolve” を意味する。仏教説話文学に見られる satyavacana の用例については石橋 1997 を参照。ASPP 247.10f. (cf. 梶山・丹治 1975: 337): svayam evāham atra devendra satyādhiṣṭhānam kariṣyāmi | (「天の自在者よ、私はここでまさに自ら真実の宣誓を行なうことに致しましょう」)

T228, vol. 8, 671c22: 我今無復餘願。以汝帝釋天主實語力故。

⁹⁵ mkhyen ce na 「お知りになりましたのですから」。このように ce na は理由句を形成する (mkhyen ce na = mkhyen yod pas)。

⁹⁶ ASPP 247.11ff. (cf. 梶山・丹治 1975: 337): yenāha satyena avinivartanīyo ’nuttarāyāḥ samyaksambodher vyākṛtas tathāgatair arhadbhiḥ samyaksambuddhaiḥ jñātaś cāsmi asāṭhyenādhyāsayena tena devendra satyena satyavacanena mama yathāpaurāṇo ’yam ātmabhāvo bhavatu | (「真実の力によって、私が無上正等覚から退転しないということを如来、阿羅漢、正等覚者は予言し、また、私が偽りのない志願によって特徴づけられる者であることを知ったのですから、天の自在者よ、その同じ真実の力によって、すなわち真実の宣誓によって、私のこの身体が元通りになりますように」)

T228, vol. 8, 671c22ff.: 又復以我自所願力自實語力。及佛世尊威神力故。若我決定不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。諸佛如來應供正等正覺知我深心者。願我此身平復如故。

⁹⁷ grong ’joms 「都城の破壊者」。brgya byin 「シャクラ」（インドラ）を意味する暗喩である。

⁹⁸ 隠喩という装飾要素によって装飾された詩である。若さを「花」、身体を「池」、血を「海」、骨を「クムダ蓮華」、菩薩を「ハンサ鳥」という隠喩によって表現している。さらに、この詩節では疑惑に基づく誇張表現 (the tshom phul byung, *samśayātīśaya; cf. KĀ II 216) と詩的空想 (rab rtog, *utprekṣā) の技法も用いられている (Nyin snang 140.17ff.)。

そして、かの豪商の娘はサダープラルディタに次のように語った。

「善男子よ、こちらにいらっしやい。わたくしの家に行きましょう。わたくしの両親の所で財物を受け取って、それで仏法と説法者を供養して下さい」

彼女がこのように語ると、二人は一緒に豪商の娘の家の所まで行った。それから、豪商の娘は自分の家に着くと、両親に向かって次のように言った。

「お父様、お母様、私に金、銀、宝石、真珠、珊瑚、水晶、瑪瑙、エメラルド、瑠璃、サファイア、傘、幡幢、旗、香粉の袋、上等な衣服、線香、花、塗香、食物、楽器などの品をたくさん与えて下さい」

すると両親は尋ねた。

「それで一体お前は何をするつもりかね？」

娘はこう答えた。

微々たるご奉仕に対しても
大きな果報（異熟果）をもたらして下さい
素晴らしい御方の最高の田地で
私は福德を作ることにしたいのです。

さらに、両親が聞いた。

「その福德をもたらす田地（福田）というのは一体何者なのか？」

これに娘が答えた。

幾百もの劫（カルパ）が経過する間に
そのお名前すらも滅多に耳にすることができない
ある至高の大士に、私は今日
福德の力のおかげで巡り会いました。

菩薩行という大きくて深いものが渦巻き
幾つもの精神力という宝石であまねく満たされ
精進という波の力は押し戻すのに容易でない
最高の功德の大海（サダープラルディタ）は

幻術を施すシャクラ（「千眼を持つ者」）⁹⁹のために
ご自分の身体をまるで干し草の塊のように
固執することなく与えることをためらいませんでした。

そして、真実の宣誓を達成して天の自在者（シャクラ）を怖じ気づかせました。

こうして娘は両親に事の次第を詳しく話した。すると、その娘の両親は娘にこう尋ねた。

「善女人よ、その人は今どこにいるのか？」

彼女は答えた。

「今、私達の家の方の門の前にいらっしやいます」

両親が言った。

「ならば、お前は受け入れてくれ¹⁰⁰。私達もお前と一緒にいくことにするから」

⁹⁹mig stong 「千眼を持つ者」。brgya byin 「シャクラ」を意味する暗喩である。

¹⁰⁰skabs phye zhig dang 「受け入れてくれ」（Skt. avakāśam kuru）。文字通りには「機会を設けてくれ」という意味であろう。ツェテン・シャプドゥンは khas longs shig dang という表現で言い換え、漢語の「讓」（rang）と同じ意味であると説明する（*Nyin snang* 145.7ff.）。

ASSP 249.4f. (cf. 梶山・丹治 1975: 342): anujānīva āvām tvām dārike | āvayor apy avakāśam kuru yad āvām

こうして、その娘は手はずを整えて、自分の五百人の召使いの女達におめかしをさせ、きれいに飾り付た五百台の馬車に分乗させた。サダープラルディタ菩薩もその娘と一緒に、まるで白い雪の塊が歩くのを覚えたかと思まがうような、金の網が掛けられた最高級の象に牽引され、幾つもの宝飾品で飾り付けられた大きな馬車の中に着席した。そして、彼女の両親も含めて数十万人の随行者を引き連れながら東の方角のガンダヴァティー都城へ向かう道を進んで行った。

過去の行ないというマーナサ湖からやって来て
 驚嘆すべき実践という大きな波でゆらゆらとうごめき
 努力という一連のさざ波が激しく入り交じり
 志願（増上意樂）の重荷を運ぶ菩薩というガンジスの流れは
 柔和な美しい身体の緩やかな歩調で
 耳触りの良い音を立てる五百人の美女達という支流を
 従えながら、まっしぐらに東の方角の
 ガンダヴァティーという大海の中に注いで行った。

こうして少しずつ進み、そしてまた進んで行くと、かの偉大な御方（サダープラルディタ）は遠く彼方にガンダヴァティー都城と、その中心でダルモードガタ菩薩大士が十万人にのぼる多くの人々に教えを説いているのを見出した。

群星の中で輝く月（「クムダ蓮華の友」）¹⁰¹を見た時のように、ひとたびその御方を目にするだけで灼熱の苦しみを取り除かれる。
 また、その御方は、獣の群れの中に君臨する獅子のように従者達に囲まれて何者にも脅かされることなく
 四大陸の中央にそびえ立つメール山（須弥山）のように幾つもの美点で威容を誇っておられる。そのように
 かねてから何度も心に思い描いていたダルモードガタを彼（サダープラルディタ）はついに目撃した。
 その時、彼の心という湖¹⁰²が
 歓喜の力でかき回された様子は
 正しく定まった精神集中（静慮）がもたらす
 幸福とは比べものにならない程であった。

それから、かの大士（サダープラルディタ）は「馬車の中に着席したまま善友の御前にお参りするやり方は作法に則ったものではない」と考えて、自分の馬車を降りた。彼が下車するのと同時に、五百人の娘達も馬車を降りた。そして、かの菩薩大士は豪商の娘をはじめとする五百人の娘達に囲まれ、先導されながら、とても美しい装いをした¹⁰³ガンダヴァティー都城の所へ向かって進んで行った。

api gacchāvas tvayaiva sārđharñ tarñ dharmodgatarñ bodhisattvarñ mahāsattvarñ draṣṭuñ vandituñ paryupāsituñ pūjayituñ ca ॥（「娘よ、私達はお前に許可しよう。私達もお前と一緒にかのダルモードガタ菩薩大士にお目にかかり、敬礼し、崇拜し、供養するために行くから、私達にも機会を設けてくれ」）

T227, vol. 8, 583b1ff.: 我今聽汝隨去。我等亦欲見曇無竭菩薩。是女爲供養曇無竭菩薩故。

T228, vol. 8, 672b19ff.: 今聽汝往。凡諸所欲自當隨意。我等亦欲往彼法上菩薩摩訶薩所。瞻禮親近隨喜供養。

¹⁰¹ku mud gnyed 「クムダ蓮華の友」。zla ba 「月」を意味する暗喩である。

¹⁰²yid kyi mtsho 「心という湖」。しばしば掛詞として用いられるサンスクリットの mānasa 「心」「マーナサ湖」という語を連想させる表現である (cf. KĀ I 1)。

¹⁰³シュール版 (107b6)、タシルンボ版 (126b1)、クンプム版 (127b2) はいずれも mdzes pa dang ldan pas と
 という読みを与えるが、mdzes pa dang ldan pa'i と訂正する。

そうして、また少しずつ進んで行くと、七宝（金、銀、瑠璃、瑪瑙、エメラルド、水晶、真珠）で造られた縦横十二ヨージュナの広さがある都城に着いた。そこは豊かに富み、幸せな所であり、收穫物が良く実り、多くの人で賑わい、七宝で造られた七重の堀と七重の堀と七重の通路に囲まれ、均等に空けられた五百ずつの街路で絵模様のように整地され、所々に橋が架けられていた。都城の周りは七宝で造られた城壁で囲われ、その軒はジャンブー川で採取された黄金で造られており、適度な高さになっていた。そして、いずれの軒の尖塔からも何種類もの宝の果実の重みでたわんだ七宝樹が生育し、そのいずれからも宝の細い糸が伸びていて、隣同士の樹と絡み合っていた。その都城の全体は金で作られた小鈴のついた網で覆われていて、そこに風がそよぐと、優しく甘美で魅力的な音が鳴り、そこから空性、無相、無願などの深遠で広大な幾つもの教え（法門）が発せられることによって、そこにいる住人達の心を輪廻世界から背を向けさせ、空性の種子を増強させるのであった。そして、その住人達は遊興に耽りながら時を過ごし、満足感を味わっていた。

さらに、その都城の外側には、八つの優れた性質を持つ水（八支徳水）¹⁰⁴でいっぱいにされた水路網が通っていた。それらの水路は、見た目が美しく芳しい香りのする多くのウトパラ蓮華、クムダ蓮華、パドマ白蓮華で埋め尽くされており、およそ三千世界に存在する花の種類の中でそこには一つもなかった。その水路には、かの住人達の過去の福德から生じた幾つもの種類の宝で出来た舟が何艘も浮かんでおり、住人達はそれに乗って遊興に耽りながら楽しく過ごしていた。

地面は宝石の集まりを一面に散りばめたような様であり
 四方は彩り豊かな秋の虹のような様であり
 楼閣は白い雲の髻を付けたといった様であった。
 まるで一切の美を¹⁰⁵一箇所に集めたかのような様であった。

この何とも素晴らしく驚嘆すべき美質の集まりを
 目にした時、激しく心を揺り動かされて
 溶け出した青瑠璃が降り注いだかのような
 大きな海¹⁰⁶が身震いして波を立て

その都城の美しさを引きたてる飾り物として
 見た目が美しく魅力的で良い香りがする
 種々の花という上質の衣を身にまどってから
 メール山を捨て去ってここに来たのではないだろうか¹⁰⁷。

体は青黒くて美しく混濁の汚れを離れ
 顔という蓮華は微笑みかけてくる花糸を具備し
 黒くて潤んだ蜜蜂という切れ長の眼をしていて
 宝の舟という乳房の膨らみを持ち
 ひとつながりの波という首飾りを掛けていた¹⁰⁸。

¹⁰⁴yan lag bryad dang ldan pa'i chu 「八つの優れた性質を持つ水」（Skt. aṣṭāṅgopetapāṇīya）。[1] 冷たさ、[2] 軽さ、[3] 美味、[4] 軟かさ、[5] 透明さを見え、[6] 悪臭がなく、[7] 飲んでも喉を傷めることがなく、[8] 胃に優しいという八つの性質を具備する良質の水である（*Nyin snang* 155.15ff.）。

¹⁰⁵kun gyi mdzes pa 「一切の美」。シヨル版（108b2）には欄外に後置字 -s の書き込みがあり、kun gyis と読める。これに従えば「まるで一切が美を一箇所に集めたかのような様であった」となる。

¹⁰⁶bai dūr sngon po bzhu ba 'bab 'dra yi rgya mtsho chen po 「溶け出した青瑠璃が降り注いだかのような大きな海」。都城の中にある池やそこに張り巡らされた水路網のことを指している。

¹⁰⁷海が美しい衣をまとい、メール山を置き去りにして都城にやって来た様子が、詩的空想によって鮮やかに描写される。色とりどりの花で一杯に覆われた水路網の見事な様子を表現した詩である。

¹⁰⁸水路を流れる水が、美しい女の体に例えられる。水路の中に咲く蓮華は女の「顔」であり、蓮華の上を飛び回る蜜蜂は女の「眼」であり、水路を進行する舟は女の「乳房」であり、水の中に立つさざ波は女の「首飾り」である（*Nyin snang* 158.14ff.）。

この女が喜びに浸りながら
 宝で出来た水路という屋敷の中で
 自分の身体を動かして舞い踊るのを見た時¹⁰⁹
 若さという巨大な明るい輝きで彩られ
 頭頂の髻という果実の重みで威厳に満ち
 ひとつながりの宝の小鈴で首を飾り
 軒という金の玉座に座っているある若者が
 水路という屋敷の方面を向き
 細くてしなやかな枝の手先を
 互いに絡ませながら、きれいな歌を歌い
 快楽を求めて手招きしているかのようだ¹¹⁰。

そのような都城を目にすると、かの娘達はひどく驚嘆してサダープラルディタ菩薩大士に次のように言った。

未だかつてその名前すらも
 聞いたためしがない
 この美しい宝の宮殿は
 誰のものなのか教えて下さい。

このように尋ねると、サダープラルディタ菩薩大士はその娘達に次のように答えた。
 「娘よ、ここは私達をそのお力によって果てしない苦しみの海から救って下さる偉大な船頭ダルモードガタ様がお住まいになられている都城なのだ。今から間もなくして、その善男子が私達に般若波羅蜜多を教えて下さるのであろう。だから、喜ぶが良い。安心したまえ」

それから、サダープラルディタ菩薩大士は同行者を引き連れてその都城の門から入って行った。その中に彼らが目撃したのは、何種類もの宝物で造られた庭園¹¹¹であった。それは形が整って美しく、色彩豊かで見る者を魅了し、鸚鵡の羽のような緑色をしており、柔らかい葉できれいに飾られ、花と果実の重みでたわんだ五百もの庭園であった。それを目にすると、その娘達は「その庭園はこのようなものかしら」と考えてこう言った。

エメラルド¹¹²の葉の衣を身にまとい
 瑞々しい花のターバンを頭に巻き
 涼風が緩やかにそよぐと
 少しばかり首を傾げて
 ささやき声で呪文を唱えるこの者共は
 初めて登場した呪術師ではないかしら。

¹⁰⁹水路の中でさざ波を立てながら流れる水が、屋敷の中で愉快地に踊る女に例えられている (*Nyin snang* 158.18)。

¹¹⁰金の玉座に座る「若者」というのは、城壁の軒の尖塔に生育する七宝樹 (*rin po che sna bdun gyi shing*) のことである (*Nyin snang* 159.10f.)。この若者は屋敷の中で舞い踊る艶かしい女の姿を見て魅了され、彼女を誘惑しようとして歌を歌っている。水路の方に向かって枝を伸ばしている七宝樹が風にそよぐ様子を描写した詩である。

¹¹¹*skyed mos tshal*「庭園」。ツェテン・シャブドゥンが与える語義解釈によると、*skyed mos tshal*とは、自然にできたものではなく人の手が加えられて生み出されたもの (*skyed pa*) であり、心的欲求 (*mos pa*) を引き起こす庭 (*tshal*) である (*Nyin snang* 162.7ff.)。

¹¹²*margad*「エメラルド」(*Skt. marakata*)。

こうしてさらに進んで行くと、次のような光景を彼らは目にした。それらの庭園の一つ一つの中に、般若波羅蜜多を信奉するその住人達の過去の善行によって出来た周囲一クローシャ¹¹³の池が五百ずつあった。そこには馬車の車輪と同じ位の大きさをした青と黄と赤と白の色の様々な花が一面に植わっていて、美しい様相を呈していた。そして、ハンサ鳥、チャクラヴァーカ鳥¹¹⁴、クラウンチャ鳥¹¹⁵、カーランダヴァ鳥¹¹⁶、サーラサ鳥¹¹⁷といった、鳴き声が美しく、きれいな色の羽毛をした多くの鳥が美しい声で鳴いていた。それらの庭園と池が誰かの所有物にされることは決してなく、その住人達はみな喜びを噛み締めながら恩恵を受けていた。こうしたさまを目にするや否や、その娘達は池の素晴らしさを讃えて次のように言った。

水辺にはたくさんの美しい樹々が密生し
水面ではきれいな羽毛を持つ鳥達が嬉遊し
岸にはゆらゆら揺れる幾つもの蓮華が咲いている。
池の素晴らしさを見ると本当に笑っているみたい。
わざわざ苦勞して達成したのではないのに
あらゆる望みを叶えてくれる宝の樹を
誰も独り占めすることなく享受できる
メール山の北方（北俱盧洲）にやって来たみたいだわ。

それから、さらに少しずつ進むと、その都城の中心の道と道が交わる所にダルモードガタ菩薩大士の邸宅があった。それは七宝で造られており、一ヨージャナ程の周囲に囲まれており、色とりどりに飾られて見る者を魅了した。また、七重の塀と七層のターラ樹の列で取り囲まれていた。その邸宅の敷地内には住人を楽ませる庭園が四つあり、それぞれの庭園の中には幾つもの宝を使って造営された池が八つずつあった。まるでスダルシャナ¹¹⁸大都城がそのまま移転して来たかのようであり、あるいはまた、熟練した幻術師によって意のままに作り出されたかのようでもあった。こうしたさまを目撃すると、その娘達はサダープラルディタ菩薩に次のように語った。

その素晴らしい外観という鉄の鉤で
感覚器官という象（「二つの器官で飲む者」）¹¹⁹を捕らえる
心楽ませるこの宝の宮殿は
インドラ（「神々の支配者」）¹²⁰の宮殿かしら？
それとも誰かの幻術の力によって
私達の視界の中に立ち現れたのですか？

サダープラルディタが答えた。

自利と利他の二目的を運ぶ¹²¹アイラーヴァナ象の上にしっかりと座り

¹¹³rgyang grags 「クローシャ」（Skt. krośa）。

¹¹⁴ngur pa 「チャクラヴァーカ鳥」（Skt. cakravāka）。

¹¹⁵khruṅg khruṅg 「クラウンチャ鳥」（Skt. krauñca）。

¹¹⁶ka ran ta ga 「カーランダヴァ鳥」（Skt. kāraṇḍava）。

¹¹⁷sa ra sa la (sic.) 「サーラサ鳥」（Skt. sārāsa）。『翻訳名義大集』は sārāsa に対応するチベット語として bzhad を挙げている（no. 4886）。

¹¹⁸lta na sdug pa 「スダルシャナ」（Skt. sudarśana）。三十三天の都の名称である（*Nyin snang* 167.5f.）。また、スダルシャナはインドラ神が住む都アマラーヴァティー（Amarāvātī）の別名でもある。

¹¹⁹gnyis 'thung 「二つの器官（鼻と口）で飲む者」。glang po che 「象」を意味する暗喩である。

¹²⁰chi med dbang po 「神々の支配者」。brgya byin 「シャクラ」（インドラ）を意味する暗喩である。

¹²¹theg pa 「運ぶ」。sgrub nus pa 「実現できる」という意味である（*Nyin snang* 168.14）。

無我という燃えたぎる金剛の武器を用いて有身見というアスラを退治し
一切の存在要素の空性を見抜く澄みきった千の眼¹²²を持っておられる
善友である天の自在者シャクラ¹²³の最高の宮殿がまさしくこれである。

縁起という幻術を修得した後に
全ての存在の幻術を示して見せる
かの幻術師であられる仏子は
善行という幻術で作りに上げられた
この幻のような壮観が
変現によるものであり幻を本質とすることを
教化されるべき幻のような有情に示して見せた。
私はこれを幻の色形であると見た¹²⁴。

それから、かの菩薩大士（サダープラルディタ）は豪商の娘をはじめとする五百人の娘達を引き連れて、そのダルモードガタ菩薩大士の庭園と池を見に行った。そこで彼らが見つけたのは、ニティヤプラルディタ（常喜）、アショーカ（無憂）、ショーカヴィガタ（適悦）、プシュパチトラ（華莊嚴）という名前がついた四つの庭園であった。それらの庭園の一つ一つの中にバドラー（賢）、バドロットタマー（賢上）、ナンダー（歓喜）、ナンドットタマー（喜上）、クシャマー（安楽）、クシャモットタマー（妙楽）、ニヤター（決定）、アヴィヴァーハー（阿嚩訶）という名前がついた池が八つずつあった。池の周りの柵はいずれも金と銀と瑠璃と水晶で造られた四つの面をそれぞれ有していた。中の水底は玫瑰（カルケータナ）¹²⁵で出来ており、金の砂が撒かれていた。それらの池のいずれにも八方（四方四維）に八つの階段がそれぞれ備え付けられており、それらの隙間にはジャンプ川で採取された黄金で出来た樹が生育していて見事なさまであった。そして、池の水面は花咲く樹で一杯にされ、それらが風でそよぐたびに花が池の中に舞い落ちるので、それら全ての池水に含まれる水に梅檀の芳香をもたらしていた。そして、その都城に住む男女はその庭園と池に含まれる五妙欲（色声香味触）を受け取りながら遊興に耽り、ダルモードガタ菩薩大士もまた時折六万人の妃を同伴してその庭園に行き、五妙欲がもたらす喜びを堪能するのであった。

別離しようという思いで激しく打ち寄せる心の荒波によって
若者という海（「水の蔵」）の隅の方がかき乱された時
池のメール山（須弥山）というその美しい少女が
「この人はもう私を抱いて下さらないのかわ」と思った後に
四色で色とりどりに飾られた若者という海を
引き戻して自分の上に乗せたかのような¹²⁶。
透き通って混濁のない池（「水の蔵」）の上に
雪山の頂上のように白いハンサ鳥の群れが
左右の羽という葉を広げて
一列に並びながら覆いを掛けるこの光景は

¹²²spyan stong 「千の眼」。シャクラ（インドラ）神は千の眼を持つと言われている。

¹²³「シャクラ」はダルモードガタ菩薩を示す隠喩である。さらに、「象」は菩薩による自利と利他の二目的の実現手段、「金剛」は無我を証得する智慧、「アスラ」は有身見、「千の眼」は諸法の空性に対する知見にそれぞれ対応し、詩節が完全隠喩（*mtha' dag gzugs can, *sakalarūpaka*; cf. *KĀ II 69–70*）によって装飾されている（*Nyin snang* 169.6ff.）。

¹²⁴各詩脚の第三・四音に *sgyu ma*（「幻術」「幻」）という同じ音群を繰り返す同音節反復の技法が用いられている。

¹²⁵*ke ke ru* 「玫瑰」（Skt. *karketana*）。黄色の宝石である（*Nyin snang* 172.6）。

¹²⁶四面が金と銀と瑠璃と水晶で作られ、さぎ波を立てる池の様子を描写した詩である（*Nyin snang* 173.6ff.）。

まるで秋の季節の空（「神々の通り道」¹²⁷）をきれいに飾る
白い雲の連なりが集って競走しているかのようだ¹²⁸。

乱暴を働くことをせず、蓮の根を食し
サフラン色をした羽を動かして
まるで美しさを競っているかのような池の所で
喜びしながら交互に飛び立つこのチャクラヴァーカ鳥達は
いにしえより感覚機能を抑制してきたある仙人が
森の花ざかりの庵の中で
精神集中（三昧）の力によって達成した神通力を使って
自分の身体を数多く増やして示顕しているかのようだ¹²⁹。

さて、そのように様々な美点を伴ったそれらの庭園と池を目にすると、その娘達はとても驚嘆し、眼を見開いて「何とまあ」と声を上げた。そのような非常に美しい外観をした都城の中心の道と道が交わる所で、ガンダヴァティー都城の住人達はダルモードガタ菩薩大士の法座を整えていた。その法座には金と銀と水晶と瑠璃で出来た四本の足が取り付けられていて、上に厚手の絨毯¹³⁰が敷かれ、さらにその上に覆いが掛けられており¹³¹、座高は半クローシャであった。その上部の空間にはカーシー産の布で作られた天蓋があり、そこには何本もの花々が吊るされていた。その場所の四方の全てにたくさんの宝石の花が敷き詰められ、香りのついた水が撒き散らされ、たくさんの薫香の容器からは芳しいお香の匂いがする煙が幾つも立ちこめていた。

こうして、その座席の上にダルモードガタ菩薩大士はお座りになり、集まった数多くの人々の前で般若波羅蜜多を説いた。その住人達の内、ある者は教えを受持し、ある者は読誦し、ある者は書写し、ある者は根源的な思弁（如理作意）を通じて洞察を行なっていた。彼らは皆、有身見を遠く彼方に捨て去り、無上正等覚から退転することのない者達であった。

その次に彼らが見たのは、ダルモードガタ菩薩大士のその宮殿からさほど遠くない所にある、般若波羅蜜多の経典を所蔵した館であった。その館は七宝で造られた楼閣であり、幾つもの赤栴檀の柱で装飾され、真珠の網が掛けられていた。その楼閣の部屋の四隅には、輝きを放つ四つの宝石が灯明の用途のために配置されていた。四方には様々な宝石で装飾された銀製の薫炉が四つあり、中から黒色のアグル樹¹³²の煙のみが途切れることなく立ち込めていた。その部屋の中央に、七宝で出来た大きな獅子座が四つ置かれており、色とりどりの天衣を何枚も使って美しく覆い被された座席の上に、たくさんの宝石で作られ、色とりどりの紐で結わえられた大きな宝の箱が四つ¹³³置かれていた。

¹²⁷ lha yi lam 「神々の通り道」。nam mkha' 「空」を意味する暗喩である。

¹²⁸ 池の中のハンサ鳥の様子を、bzhin 「まるで～のようだ」という語を伴う詩的空想（rab btags bzhin sgra can）の技法によって描写した詩である（*Nyin snang* 174.1）。

¹²⁹ 池の所にいるチャクラヴァーカ鳥達の様子を詩的空想によって描写した詩である（*Nyin snang* 174.17f.）。

¹³⁰ stan nang tshangs can 「厚手の絨毯」。ツェテン・シャブドゥンによると、'bol gdan 「厚くて柔らかい絨毯」を意味する（*Nyin snang* 176.17）。

¹³¹ steng snying po can du byas pa 「その上に覆いが掛けられており」（Skt. uparigarbhohikam）。Edgerton 1953 (s.v. garbholika) によると “having (some sort of) cover on top” という意味である。

¹³² a ka ru nag po 「黒色のアグル樹」（Skt. kṛṣṇāguru）。

¹³³ rin po che'i sgrom chen po bzhi 「大きな宝の箱が四つ」。『八千頌般若経』には「四宝づくりの箱が設置されていた」とある。ASPP 250.2f. (cf. 梶山・丹治 1975: 344): caturṇām ratnānām peḍā kṛtā yatra prajñāpāramitā prakṣiptā suvarṇapaṭṭeṣu likhitā vilīnena vaidūryeṇa | （「四宝づくりの箱が設置されていて、その中には、金の書き板の上に溶かした瑠璃で書かれた般若波羅蜜多経が置かれていた」）

T227, vol. 8, 583b20ff.: 床上有四寶函。以眞金鑠書般若波羅蜜、置是函中。

T228, vol. 8, 673a12ff.: 而彼床上安七寶函。以黃金鑠書是摩訶般若波羅蜜多正法、置於函内。

たくさんの柱が見事な様子で立ち並び、柱頭¹³⁴には宝石の網¹³⁵で飾り付けが施されている。

四隅をガルダ像群¹³⁶が見事な様子で取り囲み、欄干¹³⁷は綺麗に装飾されて¹³⁸高くそびえる。

織りなす花模様¹³⁹であまねく見事な様子で飾られ、パラージャ樹のように見た目が素晴らしく立派である。

何層もの楼閣であまねく見事な様子で装飾され、霜が降ったみたいに純白に輝いている¹⁴⁰。

その外観のあまりの素晴らしさに
 恐れをなしたシャクラ（「千の眼を持つ者」）の都城は
 天空（「神々の通り道」）のはるか高くに昇り
 メール山の上に逃避したものと思われる¹⁴¹。

このようにして建てられたその館に天の自在者シャクラもまた幾千人もの天子を引き連れてやって来て、天界のマンダラヴァ花、大マンダラヴァ花、天界の梅檀の香粉、そして、金と銀の花を振り撒き、幾つも天界のシンバルを叩いてきれいな音を鳴らし、そこに建てられた館に向かって大変な敬意を払っているのが目にされた。それを見ると、サダープルディタ菩薩大士は天の自在者シャクラに次のように尋ねた。

幾百もの神々の頭（「最高の部位」）¹⁴²と手の蓮華を美しく飾る
 最高の耳飾りと音をかき立てる腕輪さえも素早く地面に落とし¹⁴³
 楽器の音と花を撒きひろげて、あなたまでもが熱心に礼拝していることから推し量る
 ならば

¹³⁴ka gzhu 「柱頭」。Dag yig gsar bsgrigs（『新編蔵文字典』青海民族出版社、1979年）によれば「柱の頭部と梁の間にある木製の支え」（ka mgo dang gdung ma'i bar gyi shing rten）のことであり、ka 'goとも言う。Bod rgya tshig mdzod chen mo（『蔵漢大辞典』民族出版社、1993年）巻末にあるka 'goの挿絵を参照。

¹³⁵phra 「網」。ツェテン・シャプドゥンは前置字付きの'phraという綴りが正確であると主張する（Nyin snang 180.16f.）。

¹³⁶khyung brtsegs 「ガルダ像群」。

¹³⁷kha pad pu shu 「欄干」。

¹³⁸spa 「綺麗に装飾されて」。ツェテン・シャプドゥンによれば、spaはmdzes pa「美しい」という意味である（Nyin snang 181.2）。

¹³⁹pa tra 'khyil ba 「織りなす花模様」。

¹⁴⁰第一詩脚のka ba（「柱」）とka gzhu（「柱頭」）はka音による押韻、第二詩脚のkha khyer（「四隅」）とkha pad（「欄干」）はkha音による押韻となっている。kaは第一詩脚の第一音と第七音に現れ、khaは第二詩脚の第一音と第七音に現れるので、第一音と第七音の箇所を縦読みすれば、ka—khaという文字の並びを認めることができる（ka phrengの技法）。さらに、第三詩脚のpa tra（「絵模様」）とpa la sha（「パラージャ樹」）はpa音による押韻、第四詩脚のba gam（「楼閣」）とba mo（「霜」）はba音による押韻となっている。paは第三詩脚の第一音と第九音に現れ、baは第四詩脚の第一音と第九音に現れるので、縦読みすれば、pa—baという文字の並びを認めることができる（ka phrengの技法）。さらに、第一・第二詩脚の第五音と、第三・第四詩脚の第七音においてlegsという同じ音が反復される。

¹⁴¹奇異（rmad byung, *adbhuta）というラサ（nyams, *rasa）を詩的空想の技法によって描写した詩である（Nyin snang 181.10）。

¹⁴²yan lag mchog 「最高の部位」。mgo bo「頭」を意味する暗喩である。

¹⁴³myur du sa la lhung byed「耳飾りと腕輪を素早く地面に落とし」。五体投地を示唆する表現である。ツェテン・シャプドゥンは「五体を地面に押し付けて礼拝を行なった時、耳飾りや腕輪なども地面に触れたという意味である」（yan lag lnga ga sa la gtugs te phyag 'tshal na rna rgyan dang gdub bu sogs kyis kyang sa la reg pa'i don yin）と説明する（Nyin snang 183.6f.）。

魅力的で美しいこの館の中にはブラフマン（梵天）¹⁴⁴なる自在者が住んでいらっしゃるのでしょうか？

シャクラが答えた。

ブラフマンなる自在者でさえも
宝冠を地に押し付けて礼拝し
三界の者が供養するという
一切の勝利者の母（仏母経）¹⁴⁵がおられます。
三身という光環を大きく広げることによって
三毒という闇の集合を払拭し
三乗という蓮華の庭園を守って下さる
三智という太陽（「昼の王者」）¹⁴⁶がいらっしゃいます¹⁴⁷。
四諦の証得という白光を発して
四身という大海を大きく広げ
四洲という衆生の灼熱の苦しみを払拭する
四加行という月（「星の王者」）¹⁴⁸もいらっしゃいます¹⁴⁹。
衆生にとって唯一の守護者となる第一義身であり
全智者という一者のみを生み出す母であり
法身と一体化した離戲論の根源であり
勝者の唯一の母である法身がいらっしゃいます¹⁵⁰。
戲論を離れた中観という天空に居住し
八辺¹⁵¹という闇の軍勢を打ち負かす
この仏母という昼をもたらす光彩を目にした時
この太陽（「蓮華の友」）¹⁵²ですら恐れをなして逃げてしまったようです。
戲論を離れた空性というこの領域が
天空（「神々の通り道」）が占める空間に侵入し
一切の中に自身が入り込むとしまいには

¹⁴⁴ブラフマンはシャクラ（インドラ）をも従える神である。なぜなら、仏教の宇宙論によれば、シャクラは欲界の三十三天を支配する神であるが、ブラフマンは色界の神だからである（*Nyin snang* 183.12ff.）。

¹⁴⁵yum 「母」。三乗の果もしくは三世諸仏を生み出す「母」のような般若波羅蜜多のことである。経典としての般若波羅蜜多（*gzhung sher phyin*）、道としての般若波羅蜜多（*lam sher phyin*）、果としての般若波羅蜜多（*'bras bu sher phyin*）、本質的な般若波羅蜜多（*rang bzhin gyi sher phyin*）の四つの内、ここでは第一のものを指す（*Nyin snang* 184.9ff.）。

¹⁴⁶nyin mo'i dbang phyug 「昼の王者」。nyi ma 「太陽」を意味する暗喩である。

¹⁴⁷各詩脚の第二音に gsum（「三」）という共通の語が用いられている。三身とは法身・受用身・變化身、三毒とは貪・瞋・癡、三乗とは声聞乗・独覺乗・大乘、三智とは事智・道智・一切相智である。

¹⁴⁸rgyu skar rgyal po 「星の王者」。zla ba 「月」を意味する暗喩である。

¹⁴⁹各詩脚の第二音に bzhi（「四」）という共通の語が用いられている。四諦とは苦諦・集諦・滅諦・道諦、四身とは自性法身・智慧法身・受用身・變化身、四洲とは南瞻部洲（閻浮提）・東勝身洲・西牛貨洲・北俱盧洲、四加行とは相等覺加行・頂加行・次第加行・一刹那加行である。

¹⁵⁰各詩脚の第四音に gcig（「一」）という共通の語が用いられている。

¹⁵¹mtha' bryad 「八辺」。ナーガールジュナの『中論頌』冒頭の句に現れる生・滅・常・断・去・来・一・異のことである。正等覺者によって説いた縁起の教えに基づけば、諸存在は真実には八辺を離れている。

¹⁵²padmo'i ngyen 「蓮華の友」。nyi ma 「太陽」を意味する暗喩である。

この天空をも払いのけて見えなくしてしまいました¹⁵³。

「善男子よ、この中には一切の如来が等しく歩む道である般若波羅蜜多を説く経本¹⁵⁴が収められているのです」

すると、サダープラルディタ菩薩大士は天の自在者シャクラに向かって次のように述べた。

「カウシカよ、三世諸仏が等しく歩む道である般若波羅蜜多を私に教示して下さい」

シャクラが答えた。

「善男子よ、その深遠なる境地は一切の言葉と思考の領域を超越し、全ての戯論の特徴づけが寂滅したものであり、一切の如来の『空・無相・無願』という印が押されて密封されたものであり、特質を捉える一切の認識を離れていない者達には観察することも分析することもできない対象であり、一切智者のみの領分となっております。私はあなたにその名称すらも教示することはできません¹⁵⁵」

サダープラルディタが言った。

「それならば、般若波羅蜜多の経本を私に見せて下さい」

シャクラは答えた。

「善男子よ、それは金の書き板の上に¹⁵⁶溶かした瑠璃を用いて筆写されたものです。貴重で大変に価値のあるものです。そのため、ダルモードガタ菩薩大士は七重の帯でとてもきつく縛り付けた上、七つの結び目の所をご自分の名前の入った七重の印章で¹⁵⁷封印した状態にしています。ですので、私があなたにお見せするのはとても難しいのです¹⁵⁸」

そこで、サダープラルディタ菩薩と豪商の娘をはじめとする五百人の娘達は皆、花輪の束、上等な衣服、真珠の首飾り、花、薫香、香粉、傘、幡幢、旗、栴檀の香粉、金銀の花をその楼閣に撒き散らした。ただし、後でダルモードガタ菩薩大士を供養するために幾らかの部分は残しておいた。

全ての子息を生み出す仏母経に
無住処涅槃を説示するその経に
真珠の首飾りなどの装飾品と
花吹雪を撒き散らした¹⁵⁹。

それから、サダープラルディタ菩薩大士と随行者達はダルモードガタ菩薩大士がいる場所に行き、教え（法）を供養するためにダルモードガタ菩薩大士に花、薫香、線香、蔓、塗香、香粉、法

¹⁵³ 隠喩と詩的空想という装飾要素によって装飾された詩である。ツェテン・シャブドゥンは以上の二詩節を「軌範師ダンディンの言葉の中にも現れ難い、深い味わいを具えた言語構成体」(slob dpon danḍi'i ngag tu'ang thon dka' ba'i tshig sbyor nyams can) と評している (Nyin snang 188.15ff.)。

¹⁵⁴ glegs bam 「経本」。直後の箇所では同じ語が「書き板」(Skt. paṭṭa; Ch. 鏤)の意味でも用いられる。

¹⁵⁵ ston par nus re skan 「教示することはできません」。

¹⁵⁶ gser gyi glegs bam la 「金の書き板の上に」(Skt. suvarṇapaṭṭeṣu; Ch. 黄金鏤上)。

¹⁵⁷ rgya rim pa bdun gyis 「七重の印章で」(Skt. saptabhir mudrābhiḥ; Ch. 七處印)。

¹⁵⁸ ASPP 250.17ff. (cf. 梶山・丹治 1975: 346): śakra āha eṣā kulaputra asya kūṭāgārasya madhye suvarṇapaṭṭeṣu vilīnena vaidūryeṇa likhitvā āryeṇa dharmodgatena bodhisattvena mahāsattvena saptabhir mudrābhir mudrayitvā sthāpitā | sā na sukarā asmābhis tava darśayitum | (「シャクラが言った。『善男子よ、これは聖者ダルモードガタ菩薩大士によって、金の書き板の上に溶かした瑠璃で書かれましたが、その後で彼によって、七重の印章で封印された状態になっています。それを私達があなたにお見せすることは簡単ではありません』」)

T227, vol. 8, 583c4ff.: 善男子、在此七寶篋中黄金鏤上、曇無竭菩薩七處印之。我不得示汝。

T228, vol. 8, 673a21ff.: 帝釋天主言。善男子、彼摩訶般若波羅蜜多正法在七寶函内、彼法上菩薩摩訶薩以七寶印印之。我無方便可能示汝。

¹⁵⁹ 第一詩脚の冒頭は ma lus 「全ての」、第二詩脚の冒頭は mi gnas 「無住処」、第三詩脚の冒頭は mu tig 「真珠」、第四詩脚の冒頭は me tog 「花」であり、各詩脚の先頭の文字を縦読みすると ma—mi—mu—me と読めるようになっている。

衣、傘、幡幢、旗、梅檀の香粉、金銀の粉と花を空に向けて撒き散らした。すると、その花はダルモードガタ菩薩大士の頭頂の上の方で、花を積み重ねて出来た楼閣になった。金銀の花は空に浮かぶ宮殿のような形になって留まった。その法衣と上等な衣服は様々な宝で出来た雲の曼荼羅のような形になって留まった。

この者がダルモードガタを供養しようと
惜しげもなく撒き散らしたものを
天空は自分にくれたのだと思って
手でしっかりと掴んだようだ。

他人が持っているたくさんの富を
与えられずして自分のものにしてしまう
財物に執着する貪欲な者よ
君以上に破廉恥な者が他にいるだろうか？

あるいは、天空がこの最高の供物を目にした時
甚だしく驚嘆の思いが生じて
これに土が付いてしまっはいけないと思い
この空中の領域に止めて置いたと見える¹⁶⁰。

それを見た時、サダープラルディタ菩薩と豪商の娘をはじめとする五百人の娘達は、ダルモードガタ菩薩大士の神通力によるその変現を眼の当たりにして次のような考えが浮かんだ。

「何と、ダルモードガタ菩薩大士はこのようなにして菩薩行を修行中の身でありながらも、こうした神変と変現を操ることができるのか。ということは、無上正等覚の境地に至って覚りを開いた暁には、これよりもさらに素晴らしい変現ができるはずだが、それは一体どのようなものなのだろう？」

こう考えると驚嘆の念が生じ、喜びという強い風の力を受けて沸き立つようにして起こった誓願という大波は無上正等覚¹⁶¹の方に向かって打ち寄せ¹⁶²、もはや止めることができない程であった。こうした思いから彼らは次のことを口にした。

「この善根によって将来私達は、力と無畏と不共法という大きな蔵を有する世尊、如来、阿羅漢、正等覚者、そして、全世界の者達の教師になれますように。菩薩行を修行する段階においても、ダルモードガタ菩薩大士と同じようにして、私達にも深遠なる真実を解き明かすための弁才が働き、般若波羅蜜多にもこのようにして恭敬の意を表することができますように」

このように述べると、彼らは般若波羅蜜多とダルモードガタ菩薩大士に恭啓の意を表してから、脇の方に居場所を得た。

勝者のご子息（ダルモードガタ）の¹⁶³
菩薩行の深遠なるさまと

¹⁶⁰以上の三つの詩節は、ダルモードガタ菩薩に捧げる供物が空中に浮かんだまま留まったという場面を、詩的空想の技法を用いて描写したものである（*Nyin snang* 196.14ff.）。

¹⁶¹dga' ba「喜び」がrlung「風」に喩えられ、smon lam「誓願」がba rlabs chen po「大波」に喩えられる。bla na med pa'i byang chub「無上正等覚」に相当するものを見出せないが、rgya mtsho「海」であろうか。しかし、「波が海に向かって打ち寄せる」という表現が成立するかという点に疑問の余地がある。

¹⁶²phyogs su gzhol ba「～の方に向かって打ち寄せる」。ツェテン・シャブドゥンはgzhol baという語を'khor ba「回転する」「渦巻く」の意味で理解する（*Nyin snang* 198.10）。

¹⁶³シヨル版（111a2）のgang gis rgyal ba'i sras bo yiという読みに従った。タシルンポ版（133b4）とクンブム版（135a1）はgang gis rgyal ba'i sras bo yisという読みを与えている。現在参照できるシヨル版には、giの後に一文字消去した形跡がある。シヨル版の版木には元々gisという文字があったのかもしれない。

この未だ曾てない変現を見た時
彼らは喜びの思いを一層大きくした。

それから、偉大なるサダープラルディタ菩薩と豪商の娘をはじめとする五百人の娘達は般若波羅蜜多とダルモードガタ菩薩大士に供養と恭敬の意を表して、ダルモードガタ菩薩大士のおみ足に頭を付けて頂礼¹⁶⁴し、手を合わせながら一つの場所に座った。一つの場所に座った後、サダープラルディタ菩薩はダルモードガタ菩薩大士にこれまでの事情を話し、特に次のようなことを質問した。

「聖者様、私は般若波羅蜜多を追求して進んでいた時、ある人里離れた土地で幾つもの精神集中（三昧）の門を作証しました。その時、私は無数の如来のお姿を拝見しました。彼らは私を安心させて下さり、正しい教えを授けてくれた後に姿が見えなくなりました。それから、私はその精神集中から覚醒し、こう思ったのです。『ああ、私は如来達に向かって、どこからやって来たのか、そして、どこに行ってしまったのか尋ねることをしなかった』と。こうして私は落胆しました。でも、その後でこう考えたのです。『このことについてダルモードガタ菩薩大士に何としてもお尋ねしなければ』と。ですので、聖者様、かの諸々の如来達はどこからやって来たのか、そして、どこへ去ってしまわれたのか、その意味を私に説明して頂けないでしょうか」

このように述べると、ダルモードガタ菩薩大士は次のように思った。

「賢者の人達は譬喩を通じて深い意味内容を容易に知ることができる。それゆえ、私は譬喩を用いてその意味を述べることにしよう」

このように思案すると、まず最初に陽炎の譬喩を通じて、かの諸々の如来達は来るのでもなく、去るのでもないということを説明したいとお考えになった。そして、とても明るい表情で微笑みを浮かべながら次のことを説いた。

川（「横たわって進む者」）¹⁶⁵の流れが足かせの束縛から解放され
樹木が瑞々しい葉で出来た緑色の衣を身にまとい
色とりどりのたくさんの花々の装飾で飾られ
カッコウが酔っぱらったようなさえずり声を立てる頃

空も雲（「水を保持する者」）¹⁶⁶の衣を脱ぎ捨て
太陽（「蓮華の友」）も中空に達する。
その時、ゆらめく陽炎を
見ているある愚かな人が

そこに執着した所で自らを疲労させる要因にしかならない
妄執の心によって、実在しない川の姿を思い描く。
そもそも、それはどこの水源から流れて来たのであろうか。
最終的にどこの土地へと流れて行くのであろうか。

そうしたわけで、去来のあり方について良く考えるならば
一体いかなる知者がその去来を見出すのであろうか¹⁶⁷。

¹⁶⁴phyag 'tshal「頂礼」。ツェテン・シャブドゥンの解釈によると、phyag は gus pa「敬意」を意味し、'tshal は 'bul ba「献上」を意味する。自らの慢心を打ち砕くことを目的とする行為である。チベットでは頂礼の際に五体投地を行なう。五体（yan lag lnga）すなわち左右の膝頭（pus mgo gnyis）と左右の掌（lag mthil gnyis）と頭（mgo）の五つを地面に付けて行なう敬礼行為が五体投地である（Nyin snang 201.12ff）。

¹⁶⁵nyal 'gro「横たわって進む者」。chu bo「川」を意味する暗喩である。

¹⁶⁶chu 'dzin「水を保持する者」。sprin「雲」を意味する暗喩である。

¹⁶⁷認識をもたらす原因（shes byed kyi rgyu, *jñāpakahetu; cf. KĀ II 241, 244–246）という装飾要素によって装飾された詩である。この詩では「不去不来」という認識をもたらす原因が外的なもの（phyi）となっている（Nyin snang 206.8）。

さらにまた、まさにその難解にして深遠な意味内容を幻術の譬喩を用いて示すことにしようとお考えになり、かの偉大な御方（ダルモードガタ）は明朗な声で次のように語った。

ここに熟練した幻術師がいて
長髪を逆立たせて目を充血させ
閃光を発する赤い稲妻のような舌を舐めずり
怒り狂ったようにわめき声を挙げ、鋭利な武器を手にする
恐ろしい死神を何人も化現させたでしょう。

そして、その死神がある人の腹を切り開き
長い腸を自分の首飾りにして掛け
身体を血まみれにしながら
手で頭を掴んで脳みそを舐めたでしょう。

それを見た時、心惑わされたある愚者は
顔を涙で一杯にし、脚が繋がれたように動けなくなり
心臓が喉の所まで来たかのような状態になって
えも言われぬ恐怖心を起こして逃げ出すかもしれない。

しかし、その真相を良く知っている賢者達であれば
これを眼の当たりにしても恐れを抱くことは決してなく
まさにその恐るべき光景を認めることすらない¹⁶⁸。

次に、この深遠な様態について夢の譬喩も用いて語ることにしようとお考えになって、かの語り手の長（ダルモードガタ）は次のように述べた。

感覚器官という都では五つの対象領域¹⁶⁹を照らす太陽が沈み
眼という花糸が蓮華の花弁という瞼によって閉ざされ
意識という人は対象領域を動き回る機会を奪われ
意識という大地は眠りの闇によって支配される。

そうした時にある者は不可思議な勝者の集まりを見るが
目が覚めると彼らはもう姿を消してしまっている。

しかし、夢の中の勝者達は
本来存在しないのに
彼らの出現や消滅といった特質を
一体誰が認識するであろうか。

「以上のようなことから、善男子よ、この譬喩の通りに、かの諸々の如来達は来ることなく去ることもないのだと知るべきである。すなわち、以下のようにである」

幻の人や死神や陽炎の水や
夢の中の勝者と同じように
全ての存在は拠り所を欠く¹⁷⁰のだと知る者は

¹⁶⁸ 恐怖（'jigs rung, *bhayānaka）および憎悪（mi sdug pa, *bībhatsa）というラサを表現した詩である（*Nyin snang* 208.9f.）。

¹⁶⁹ yul lnga 「五つの対象領域」。色、声、香、味、触の五つである（*Nyin snang* 209.6f.）。

¹⁷⁰ rten dang bral bar 「拠り所を欠く」。ツェテン・シャブドゥンは rten dang 'brel bar と読み、rten 'brel 「縁起」の意味であると説明する（*Nyin snang* 210.10f.）。

諸々の牟尼が来るとも去るとも捉えない。
 善逝は把握された通りの様態を持たず
 空であるゆえに現れることも消えることもない。
 無からの顕現というのは誤った把握の仕方であると
 知る人にとって認識対象は寂滅の状態にある¹⁷¹。

このようにして、かの諸々の如来達は元々現れることも消え去ることもないのであるが、しかしながら、智慧の眼が無明という膜のせいで視界を失い、空性の理解という目薬を持たず、間違っただ思い込みを抱く者にとっては、現れたり消え去ったりするように見えるのである。この様態をヴィーナー¹⁷²の音の譬喩を用いて説明するために、次のことが語られた。

幾つもの宝飾で美しく飾られ
 きれいな瑠璃で作られた胴体に
 色とりどりの弦がきれいに張られている。
 これに魅了されて見つめながら
 腕輪で音を立てながら弓を手にした
 ガンダルヴァの乙女達が演奏をする。
 すると恋する者達の心を喜ばせる
 ヴィーナーの調べがきれいに鳴り響く。

しかし、これらの胴体と弦と手と弓は
 どこから来たのかと賢者が吟味してみれば
 各々の中からもなく集合体の中からもない。
 この音はどこにも留まらず自性を欠いたものである。

さらにこれの原因を同じ仕方で探し求めるならば
 それもやはり単なる名称¹⁷³、単なる協約¹⁷⁴、単なる概念設定¹⁷⁵である。
 陽炎の中に見える池の水は決して
 空中に咲く蓮華の原因ではない。

そのように虚構の原因から実在の
 結果が生み出されることは決してない。
 ところが、認識対象に固執する人にとっては¹⁷⁶
 概念設定の要因が存在として
 あるいは非存在として顕れる時
 ヴィーナーの音も発生あるいは消滅するかのよう顕れる。

同じようにして諸々の勝者のお姿も

¹⁷¹行末と行頭を連結した同音節反復 (mtha' thog sbyar ba'i zung ldan) の技法が用いられており、第一詩脚の末尾と第二詩脚の冒頭、第二詩脚の末尾と第三詩脚の冒頭、第三詩脚の末尾と第四詩脚の冒頭に共通の音が現れる (-----stong || stong ----- med || med ----- su || su ----- ||)。

¹⁷²pi wang 「ヴィーナー」(Skt. vīṇā)。ツェテン・シャプドゥンは、pi wang がチベット語に固有の語彙であることを主張し、例えば*pi wam といった表記は正しくないと考えている (Nyin snang 212.3ff.)。

¹⁷³ming tsam 「単なる名称」。

¹⁷⁴brda tsam 「単なる協約」。

¹⁷⁵btags pa tsam 「単なる概念設定」。

¹⁷⁶dmigs pa can gyi ngor 「認識対象に固執する人にとっては」。ツェテン・シャプドゥンは「実在性の把握と関係する顕現の観点から見れば」(bden 'dzin can gyi snang ngor) という意味で理解する (Nyin snang 214.4f.)。

縁起の諸要因が近在する時にはまるで出現したかのように
それらが不在の時にはまるで消滅したかのように
認識対象に固執する人には顕れるであろう。

生い茂った樹木の根を切り取ることによって
枝や葉が生長する場はなくなるのと同じく
如来というものを対象化しないことによって
一切の戯論¹⁷⁷は法界の中に¹⁷⁸鎮まるのである。

こうしてダルモードガタ菩薩大士が「全ての存在は去来を欠くものである」というこのことの意味を解き明かした時、この大地も六つの様態¹⁷⁹で揺れ動き、カーマ神とその軍勢（「魔の住居」）¹⁸⁰は皆、怯えて怖じ気づいてしまった。三千大千世界におよそ存在する限りの草や枝や森が一斉にダルモードガタ菩薩大士に向かって首を垂れ、上空からは季節外れの花が雨のように降ってきた。

その御方の善説という神（「不死の者」）¹⁸¹の太鼓の音で
我見という悪魔バリ¹⁸²が怖じ気づいてしまうと
無辺の衆生というメール山の居住者の集団は
輪廻的生存というアスラの恐怖から解放された。

その時、これらの生類がこの輪廻世界からいなくなると
自分だけが孤独になって寂しくなってしまうと思ったのか
この大地（「大海の衣をまとう者」）¹⁸³も身体を震わせ
使者として遣わした草や森も
衆生を救済する船頭であるダルモードガタに
首を垂れて請願をしているかのようだ¹⁸⁴。

すると、天の自在者であるシャクラと四天王（持国天、増長天、広目天、多聞天）は、サダープラルディタ菩薩に向けて天界の栴檀の香粉と天界の花々を撒き散らし、次のように言った。
「善男子よ、あなたのおかげで、今日この日を迎えて私達もまた、有身見に陥った者達では決して語ることでできないものであり、一切の世間の者達にとって不相応なものである究極の真理（勝義）の教えを聞くことができました」

それから、サダープラルディタ菩薩がダルモードガタ菩薩大士に向かって大地が揺れ動いた理由について尋ねると、ダルモードガタ菩薩は次のように答えた。

「善男子よ、お前が『諸々の如来はどこから来るのでもなく、どこに去って行くのでもない』とい

¹⁷⁷spros kun 「一切の戯論」。「实在性の顕現を伴う〔知〕」(bden snang) を意味する (Nyin snang 214.13)。

¹⁷⁸chos kyi dbying su 「法界の中に」。法界は空間性を持たないので厳密には「法界の中に」という解釈は成り立たないが、一種の詩的表現であると理解した。あるいは、la don 助詞の su は根拠 (rgyu mtshan, Skt. *nimitta) を表示していると考えれば、「法界に基づいて」と解釈することもできる。

¹⁷⁹六種震動のことである。ツェテン・シャプドゥンによると「東が隆起する時に西が沈下し、西が隆起する時に東が沈下し、南が隆起する時に北が沈下し、北が隆起する時に南が沈下し、周縁が隆起する時に中央が沈下し、中央が隆起する時に周縁が沈下する」という現象のことを指す (Nyin snang 215.6ff.)。

¹⁸⁰bdud kyi gnas 「魔の住居」。ツェテン・シャプドゥンの解釈に従って「カーマ神とその軍勢」(‘dod lha dga’ rab dbang phyug sde dang bcas pa) の意味で理解した (Nyin snang 215.9f.)。

¹⁸¹‘chi med 「不死の者」。lha 「神」を意味する暗喩である。

¹⁸²stobs ldan 「悪魔バリ」(Skt. bali)。アスラ（阿修羅）の一種である。

¹⁸³rgya mtsho’i gos can 「大海の衣をまとう者」。sa chen po 「大地」を意味する暗喩である。

¹⁸⁴隠喩と詩的空想という装飾要素によって装飾された詩である (Nyin snang 217.5f.)。

うこのの意味を尋ね、それについて私が説明している時、十万の有情¹⁸⁵が無生法忍を獲得し、十万那由他の有情¹⁸⁶が無上正等覚を目指して発心し、六万四千の有情が塵なく垢を離れた諸法を見抜く法眼を得た。これはそれらの力の為せる業なのだ¹⁸⁷」

このような回答を聞くと、サダープラルディタ菩薩はこう思った。

「私が『諸々の如来はどこから来るのでもなく、どこに去って行くのでもない』ということの意味を尋ねたことによって、これだけの数の有情に利益をもたらしたとは、我ながら大変に素晴らしい成果を得ることができたものだ。この私自身の善根によって、今から私は最高の覚りの境地に達して必ず覚りを開くことにしよう」

このように思うと、喜びと喜悦でとても嬉しくなった¹⁸⁸。

輪廻的生存という泥沼に沈んだ無数の有情の群れが
 輪廻的生存から救い出されるのを見た時
 かの至高の最勝子の心の空（「鳥の通り道」）¹⁸⁹で
 喜びの風（「香りの乗り物」）¹⁹⁰が強さを増しながら動いた。

そして、サダープラルディタ菩薩は喜びと喜悦に包まれながら、ターラ樹の七倍の高さまで¹⁹¹空中に飛翔し、「私は空中にとどまったままダルモードガタ菩薩大士に恭敬の意を表すことにしよう」と考えた。その時、天の自在者シャクラは彼の心の内を知り、天界のマンダーラヴァの花を贈って次のように言った。

「この花を用いてダルモードガタ菩薩大士に恭敬の意を表すことにして下さい。善男子よ、あなたの力によって実に何十万もの有情が利益を受けました。善男子よ、あなたは他者に利益をもたらすことに喜びを抱いておられますが、ちょうどそのようにして、一切の有情のために無数劫にわたって喜びを抱くことのできる有情というのは本当に貴重なものです」

¹⁸⁵『八千頌般若経』には「八千の有情」(aṣṭānāṃ prāṇisahasrāṇām)とある。ASPP 255.19ff.: imarṇ kulaputra tathāgatānām anāgatya gamananirdeśarṇ tava ca pṛcchato mama ca nirdiśato 'ṣṭānāṃ prāṇisahasrāṇām anutpattikadharmakṣāntipratilambho 'bhūt | aśīteś ca prāṇiniyutānām anuttarāyāṃ samyak sambodhau cittāny utpannāni catuṣṣaṣṭeś ca prāṇisahasrāṇām virajāṃsi vigatamaḷāni dharmeṣu dharmacakṣūṃṣi viśuddhāni || (「善男子よ、如来の不去不来というこの教えについてお前が質問し、私が説明している間に、八千の有情が無生法忍を獲得し、八十那由他の有情が無上正等覚を目指して発心し、六万四千の有情が塵なく垢を離れた諸法を見抜く清らかな法眼を得た」)

T227, vol. 8, 585a5ff.: 以汝向問是諸如來無來無去、我答汝時、有八千人得無生法忍、八十那由他衆生發阿耨多羅三藐三菩提心、八萬四千衆生遠塵離垢、於諸法中得法眼淨。

T228, vol. 8, 674c10ff.: 善男子、我向爲汝說諸佛如來無來去法乃有是相、爾時有八千人得無生法忍、八十千那由多人發阿耨多羅三藐三菩提心、六萬四千人遠塵離垢得法眼淨。

¹⁸⁶『八千頌般若経』には「八十那由他の有情」(aśīteś ca prāṇiniyutānām)とある。前註を参照。

¹⁸⁷「無生法忍の獲得」は空性を対象の共通相というあり方で理解すること (stong nyid don spyi'i tshul du rtogs pa) を意味し、「法眼の獲得」は空性を直証し初地を得ること (stong nyid mngon sum du rtogs pa dang sa dang po thob pa) を意味する。前者は加行道位において、後者は見道位において起こる。あるいは、「法眼の獲得」は真実の直証の原因である発心を指しているとする解釈もある (Nyin snang 219.7ff.)。

¹⁸⁸dga' ba dang bde bas shin tu rangs par gyur to 「喜びと喜悦でとても嬉しくなった」。dga' ba, bde ba, shin tu rangs pa の三つは、小中大の三段階の喜びを表していると理解することができる (Nyin snang 221.10f.)。

¹⁸⁹bya lam 「鳥の通り道」。nam mkha' 「空」を意味する暗喩である。

¹⁹⁰dri bzhon 「香りの乗り物」。rlung 「風」を意味する暗喩である。

¹⁹¹shing ta la bdun srid du 「ターラ樹の七倍の高さまで」。ASPP 255.27f. (cf. 梶山・丹治 1975: 360): sa tenaiva pṛtīpṛāmodyena samanvāgataḥ saptatālarṇ vihāya samabhyudgamyā saptatāle sthitvā evaṃ cintayati sma | (「彼はまさにその喜びと喜悦に包まれながら、ターラ樹の七倍の高さまで飛翔し、ターラ樹の七倍の所にとどまってから、次のように考えた」)

T227, vol. 8, 585a13f.: 薩陀波崙聞法生歡喜因緣、即昇虛空高七多羅樹、作是念。

T228, vol. 8, 674c18ff.: 作是語已轉復歡喜、踊身虛空高七多羅樹、於虛空中作是思惟。

それから、サダープラルディタ菩薩大士は天の自在者シャクラからその花々を受け取り、ダルモードガタ菩薩大士に向けて撒き散らし、そしてまた撒き散らし、さらに一層撒き散らすのであった。

菩薩行という天空（「神々の通り道」）を飛び回り
 所化という四大陸を全て平等に扱う
 強力な精進という太陽（「緑の馬に乗る者」）¹⁹²は
 たくさんの睡蓮という千の光線を摘み取って
 所化という黄金の山々の只中で燦然と輝く
 ダルモードガタというメール山の方に撒き散らした。

そして、サダープラルディタ菩薩大士はダルモードガタ菩薩大士に全身ですがりついて¹⁹³次のことを言った。

「聖者様、今日から¹⁹⁴あなたにお仕え¹⁹⁵するために私の身体をあなたに献上します」

こう言って自分の身体を差し出し、彼の御前にて合掌しながら座った。すると、豪商の娘とかの五百人の娘達はサダープラルディタ菩薩に次のように言った。

「善男子よ、私達もあなたに身体を献上します。この善根によって、あなたと一緒に仏陀や菩薩達を供養し、このような深遠な教えを聴聞することができますように」

彼女達がこのように述べると、サダープラルディタ菩薩大士はこう答えた。

「娘よ、もし君達が強い志願（増上意樂）に基づいて私のもとに居たいというのなら、身体を私に与えておくれ。そうしたら私は目的に適うように受け取ることにしよう」

その娘達は言った。

「私達は本気であなたに付き従うつもりです。だからこそ、こうして自ら差し出そうとしているのです。ですので、このような目的に適うようにして下さい」

そこでサダープラルディタ菩薩はその娘達にありとあらゆる装飾品を付けさせ、ダルモードガタ菩薩大士に献上した。

深遠の極みに達したこの深遠な真実を耳にした時
 浄信によって揺り動かされた施しの気持ちから
 美女達とその美女達の馬車と
 自分自身を自分の所有物として固執することなく喜捨した¹⁹⁶。

このような偉大な施与のために彼が行動し始めたのを見ると、天の自在者シャクラは幾つもの感興の言葉を発して次のことを語った。

¹⁹²rta ljang ljon pa を rta ljang bzhon pa と訂正する。rta ljang bzhon pa 「緑の馬に乗る者」（Skt. haridaśva）は nyi ma 「太陽」を意味する暗喩である。

原文通りに rta ljang ljon pa 「太陽（緑の馬を持つ者）」という樹木」と読むならば、「精進」が「太陽」（緑の馬を持つ者）に喩えられ、その「太陽」が「樹木」に喩えられ、さらに「樹木」が「サダープラルディタ菩薩」を意味するというように、複雑な多重隠喩（gzugs can 'phar ma）の構造で解釈せざるを得ない（*Nyin snang* 224.6ff.）。しかし、「樹木が睡蓮を摘み取ってメール山に撒き散らす」という詩的表現が成立するかという点に疑問の余地がある。Pema and Bailey (2008: 103) は原文に従って rta ljang ljon pa を sun-tree と訳す。

¹⁹³rang gi lus kyis mngon par bkab nas 「全身ですがりついて」。ASPP 256.6 (cf. 梶山・丹治 1975: 361): svakena ca kāyena dharmodgatariṃ bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ abhicchādayati sma | （「そして、彼は自身の身体でダルモードガタ菩薩大士にかぶさるようにした」）

¹⁹⁴deng 「今日から」。deng は de ring の省略形である（*Nyin snang* 225.6）。

¹⁹⁵zham 'bring 「お仕え」（Skt. paricaryā）。

¹⁹⁶各詩脚の第一音と第三音をそろえる同音節反復の技法が用いられている（zab mo zab pa'i ... || rab dang rab tu ... || mdzes ma mdzes ma'i ... || bdag nyid bdag tu ... ||）。

「善いかな、善いかな、善男子よ、いにしへの如来、阿羅漢、正等覚者もまた一切の所有物を喜捨して無上正等覚を成就し、巧みな手段（善巧方便）と般若波羅蜜多を追求したものです。善男子よ、あなたも一切の所有物を喜捨するべきです。このような施しを通じて説法者を供養するならば、般若波羅蜜多と巧みな手段について聴聞することが可能となり、速やかに無上正等覚の境地に達して覺りを開くことでしょう」

それからダルモードガタ菩薩大士は、サダープラルディタ菩薩の善根を満たすために、豪商の娘をはじめとする五百人の娘達と五百台の馬車を受け取ったが、受け取った後で再びサダープラルディタに与えた。そして、ダルモードガタ菩薩大士は座席から立ち上がって自分の住居に戻った。ちょうど夕日が沈む時のことであった。彼は同じその住居の中にいたまま、七年間、一続きの精神集中（三昧）に入定した。

ダルモードガタという説法師の太陽は
衆生の心という蓮華の庭園を満開にした後
静慮の宮殿という西山の頂きにて¹⁹⁷
戯論という明かりを消してしまった。

さて、サダープラルディタ菩薩大士は次のように考えた。

「私は教えを求めてやって来たのであるからには、座ったり寝転がったりして過ごすのは正しい作法ではない」

このように考えた後、七年間、欲望や怒りの心や粗暴な考えを少しも抱かず、味覚に対する欲求も起こさず¹⁹⁸、ひたすら「いつになったらダルモードガタ菩薩大士は精神集中（三昧）から覚醒して、私達のために教えを説いて下さるのだろう」ということばかりを考えていた。そして、立ち上がり、そして、歩行するという二つの行道を行ないながら時を過ごした。豪商の娘をはじめとする五百人の娘達も同じことを気かけながら、そのような行道を守っていた。

少女達という星々に取り囲まれ
精進という極めて明るい白光を発し
睡眠という闇を捨てた月は
昼夜を問わず立ち止まることをしなかった。

その後「ダルモードガタ菩薩大士は今から七日目にその精神集中（三昧）から覚醒し、街の中心部で説法をするであろう」ということを空中で天部が宣布した。サダープラルディタ菩薩大士はその声を聴くと喜びの思いに包まれ、満ち足りた思いで一杯になった。そして、豪商の娘をはじめとする五百人の娘達と一緒に、その辺りの地面を掃いてきれいにし、ありとあらゆる宝物で飾り付けをした座を整えた。その上に娘達は自分達の上着を脱いでかぶせ、ダルモードガタ菩薩大士がお座りになるための座席を作った。

それから、サダープラルディタ菩薩はその場所に水を撒いて掃除しようと思って出て行っただが、カーマ神は「善根をなくしてやろう、また、その景観も醜いものにしてやろう」と思い、全ての

¹⁹⁷bsam gtan「静慮」を khang bzang「宮殿」に喩え、さらにそれを nub ri「西山」に喩えている。多重隠喩（gzugs can 'phar ma）の技法が用いられている（*Nyin snang* 232.1）。

¹⁹⁸ro la brkam pa ma skyes te「味覚に対する欲求も起こさず」。brkam pa は古語であり、sred pa「渴愛」や ham pa「貪欲」と同義である（*Nyin snang* 233.5f.）。

ASPP 257.6f. (cf. 梶山・丹治 1975: 364): sapta varṣāṇi na kāmavitarkam utpādayāmāsa na vyāpādayitarkam na vihiṃsāvitarakam utpādayāmāsa na rasagrddhīm na cittaadbilyam utpādayāmāsa |（「七年間、彼は欲望対象に対する考えも起こさず、瞋恚を結果するような考えも起こさず、害心を結果するような考えも起こさず、味覚に対する欲求も心的な興奮も起こさなかった」）

T227, vol. 8, 585b17f.: 満七歳中若行若立離於睡眠、不念於欲不念美味。

水を見えないようにしたので、どこにも水を探し求めることができなかった。その時、サダープラルディタ菩薩は次のように思った。

「この地面には砂埃が立ち込めている。これらの砂埃がダルモードガタ様の身体にかかってしまうことがあっては決してならない。それに引きかえ、私の身体などというものは必ずいつか滅びるものである。このようなものが一体何の役に立とうか。この身体は数え切れない程の回数にわたって滅びたけれども、いずれも無益に終わってしまったし、今のような行ないを目的としたことはなかった。だから、私は自分の身体を切り裂き、血液をこの場所に撒くことにしよう」

このように考えると、鋭利な刃物で自分の身体を切り刻み、血液をその場所の周囲に撒いた。豪商の娘をはじめとする五百人の娘達も鋭利な刃物を使って、各々の身体から流れ出た血液をその場所に撒いた。そのようなことを行ないながらも、サダープラルディタ菩薩とその娘達の気持ちが揺らぐことはなく、カーマ神によって善行が妨害をされるような隙を与えなかった。

こうして血しぶきを撒いて
辺り一面を整えた。それはまるで
薄明の雲の光で
空が覆い尽くされたかのようであった。

その者達は色々と労力を費やして
ありとあらゆる妨害をしようと企てたが
あたかも上弦の月が大きさを増すようにして
彼の精神力が次第に強さを増していくと
魔の軍勢は一人残さず悶え苦しみ
この場所で自分達の首を切り落としたかのように¹⁹⁹。

それから、天の自在者シャクラは次のように思った。

「サダープラルディタ菩薩がこれ程までに教えを追求し、これ程までに固い決心を持ち²⁰⁰、これ程までに大きな甲冑を身につけ²⁰¹、身体と命と財産を顧みずに『私は無上正等覚を覚ってから一切有情を計り知れない輪廻の苦しみから解放しよう』という志願に基づいて前進しているとは実に素晴らしいことだ」

¹⁹⁹カーマ神率いる魔の軍勢が退散して行く様子を詩的空想の技法によって描写した詩である (*Nyin snang* 239.10ff.)。

²⁰⁰ci tsam du yi dam la brtan pa dang 「これ程までに固い決心を持ち」 (Skt. yāvaddṛḍhasamādāna)。ツエテン・シャブドゥンは、『八千頌般若経』チベット語訳にも見られる yi dam la brtan pa という表現における la 助詞を疑問視し、これは不要なのではないかとの見解を示している。いずれにせよ、その意味は「これ程までに固い心の決意 (yid kyi dam bca' brtan po) を持つ」ということである (*Nyin snang* 240.9ff.)。

ASPP 258.10ff. (cf. 梶山・丹治 1975: 366): atha khalu śakrasya devānām indrasya itad bhūt āścaryaṁ yāvaddharmakāmaś cāyaṁ sadāprarudito bodhisattvo mahāsattvaḥ yāvaddṛḍhasamādānaś ca yāvanmahāsaṁnāhasaṁnaddhaś ca anapekṣaḥ kāye jīviteṣu bhogeṣu ca anuttarāyāḥ samyaksambodher adhigamāya adhyāśayasamprasthitāḥ | yaduta sarvasattvān mocayisyāmy aparimānataḥ saṁsāraduḥkhād anuttarāṁ samyaksambodhim abhisambudhyeti | (「実にその時、天の自在者シャクラには次のような考えが起こった。実に素晴らしいことだ。ここなるサダープラルディタ菩薩大士がこれ程までに教えを追求し、これ程までに固い決心を持ち、これ程までに大きな甲冑を身につけ、身体と命と財産を顧みずに、『私は無上正等覚を覚ってから一切有情を計り知れない輪廻の苦しみから解脱させよう』という志願に基づいて無上正等覚の証得のために前進しているとは)」)

T227, vol. 8, 585c12ff.: 爾時釋提桓因作是念。未曾有也。薩陀波崙菩薩愛法堅固、發大莊嚴不惜身命、深心趣於阿耨多羅三藐三菩提、當得阿耨多羅三藐三菩提、度脫無量衆生生死苦惱。

T228, vol. 8, 675b26ff.: 爾時帝釋天主、以其天眼觀是事已即作是念。常啼菩薩摩訶薩、甚爲希有。發大勇猛被堅固鎧不惜身命、爲求法故、爲欲成就阿耨多羅三藐三菩提、廣度一切衆生出輪迴苦、發大精進甚爲希有。

²⁰¹ci tsam du go cha chen po bgos pa dang 「これ程までに大きな甲冑を身につけ」 (Skt. yāvanmahāsaṁnāhasaṁnaddha)。大いなる精進を具えているという意味である (*Nyin snang* 240.13)。

このように考えると、彼は神通力を用いて、その血を全て、その場所から百ヨーヅナの範囲まで芳しい香りをもたらす梅檀の香水に変えてしまった²⁰²。

説法師にお仕えするために教えを求めて努力するこの様子が
シャクラ（「千の眼を持つ者」）の眼に映じて観察されると²⁰³
血の飛沫はマラヤ山で採れた
梅檀の香りで一杯に満たされた。

こうして天の自在者シャクラはサダープラルディタ菩薩に向かって次のようなことを語った。
「善男子よ、あなたが今抱いているような、これ程までに強い志願と、精進と、教えを求めめる気持ちに基づいて、いにしへの勝者達にならって学ぼうとしているとは、実に素晴らしいことです。善いかな、善いかな²⁰⁴」

それから、サダープラルディタ菩薩は次のことを考えた。

「私はダルモードガタ菩薩大士がお座りになる座を整え、この地面に飛沫を撒いたが、さて今度は、この地面に敷き詰めるための花と、ダルモードガタ菩薩大士に向けて撒き散らすための花をどこで手に入れたら良いだろうか」

すると、天の自在者シャクラはサダープラルディタ菩薩大士に千カーリー²⁰⁵のマンダーラヴァ花を与え、

「善男子よ、これらの花を使ってお望みになっている事柄を実行して下さい」と言った。

そして、サダープラルディタ菩薩大士はそれらの花々の幾らかをその地面に敷き詰め、幾らかはダルモードガタ菩薩大士に向けて撒き散らすために残しておいた。

たくさんのマンダーラヴァで美しく飾られた
深遠なる真理が宣布されるその集会場は
光り輝くたくさんの星々で色とりどりにされた
雲一つない夜空のように立ち現れた。

こうして七年目にダルモードガタ菩薩大士はその精神集中（三昧）から覚醒して、何千人もの取り巻き達に囲まれながら正面を向き、ご自分の獅子座²⁰⁶の所にお座りになると、サダープラルディタ菩薩大士はその姿を目にした。その姿を見ると、たちまちサダープラルディタ菩薩大士は、初禪に到達した比丘の喜楽に匹敵する喜楽²⁰⁷を獲得し、悦楽の思いで心が弾むのであった。

それから、ダルモードガタ菩薩大士は取り巻きの者達に向かって般若波羅蜜多をお説きになった。その内容は次の通りである。

²⁰²byin gyis brlabs so 「変えてしまった」（Skt. *adhyaṭṭhat*）。bsgyur pa 「変えた」「変化させた」という意味である（*Nyin snang* 241.3）。

²⁰³詩節前半の二詩脚では第一音と第五音をそろえる同音節反復の技法が用いられている（*chos smra bsten phyir chos la ... || mig stong ldan pa'i mig gis ... ||*）。

²⁰⁴legs so legs so 「善いかな、善いかな」（Skt. *sādhu sādhu*）。アムド方言の *ji 'dra'i bzang gi* 「何と素晴らしいことか」、*nges nges bzang gi* 「本当に素晴らしい」と同じ意味である（*Nyin snang* 242.15f.）。

²⁰⁵khal stong 「千カーリー」（Skt. *khārisahasra*）。

²⁰⁶seng ge'i khri 「獅子座」。四方四維の八方の守護を象徴する座である（*Nyin snang* 245.9ff.）。

²⁰⁷初禪によって得られるのは世間道（*'jig rten pa'i lam*）であり、それは見道あるいは初地において得られる出世間道（*'jig rten las 'das pa'i lam*）には及ばないものの、初禪に到達すると特別の喜（*dga' ba, *pṛīti*）と楽（*bde ba, *sukha*）が生じると言われている。初禪は世間道であるので、仏教徒のみならず異教徒でも修習によって到達可能である（*Nyin snang* 246.3ff.）。

1. 全ての存在は平等であるゆえに、般若波羅蜜多も平等である²⁰⁸。
2. 全ての存在は無念であるゆえに、般若波羅蜜多も無念である²⁰⁹。
3. 全ての存在は一味であるゆえに、般若波羅蜜多も一味である²¹⁰。
4. 全ての存在は生滅を欠くゆえに、般若波羅蜜多も生滅を欠く²¹¹。
5. 天空には際限がないゆえに、般若波羅蜜多にも際限がない²¹²。

これらをはじめとする様々な理論により、一切の拈散的思考（戲論）の対象である極端を離れた空性の意味について、菩薩は正しくお説きになったのであった。

生死と寂靜に属する存在はいずれも本来的に平等であり²¹³
 生起や消滅という一切の戲論の対象が寂滅しており
 特徴を捉える知によって把握されるようなあり方を欠き
 虚空の本質と同じく際限がないものである。

縁起をもたらす諸原因は知による単なる概念設定の産物であり
 他ならぬその知も自身に固有のあり方を持たない。
 かくして抛り所なき縁起²¹⁴によって
 輪廻と涅槃の区別が立てられる。

知によって概念設定され知に顕現するものはあるが
 それ以外の存在は決して認められない。
 有無、常断、生滅、取捨といったものが
 いくら認識されようともこれらは観念的存在²¹⁵である。

²⁰⁸chos thams cad mnyam pa nyid pas shes rab kyi pha rol tu phyin pa mnyam pa nyid do 「全ての存在は平等であるゆえに、般若波羅蜜多も平等である」(Skt. sarvadharmasamatayā prajñāpāramitāsamatā)。mnyam pa nyid pas は『八千頌般若経』チベット語訳に見られる表現であり、mnyam pa nyid yin pas na の短縮形である(Nyin snang 247.11f.)。

T227, vol. 8, 586a5f.: 諸法等故、般若波羅蜜亦等。

T228, vol. 8, 675c20f.: 一切法平等、般若波羅蜜多亦平等。

²⁰⁹chos thams cad khengs pa med pa nyid pas shes rab kyi pha rol tu phyin pa khengs pa med pa nyid do 「全ての存在は無念であるゆえに、般若波羅蜜多も無念である」(Skt. sarvadharmāmananatayā prajñāpāramitāmananatā)。ツェテン・シャブドゥンによれば、khengs pa (Skt. manana) は rlom sems 「慢心」や nga rgyal 「我慢」の意味であるという(Nyin snang 247.18)。鳩摩羅什と施護は manana を「念」と訳している。

T227, vol. 8, 586a7f.: 諸法無念故、般若波羅蜜亦無念。

T228, vol. 8, 675c22f.: 一切法無念、般若波羅蜜多亦無念。

²¹⁰chos thams cad re gcig pa nyid pas shes rab kyi pha rol tu phyin pa ro gcig pa nyid do 「全ての存在は一味であるゆえに、般若波羅蜜多も一味である」(Skt. savadharmāikarasatayā prajñāpāramitāikarasatā)。

T227, vol. 8, 586a9f.: 諸法一味故、般若波羅蜜亦一味。

T228, vol. 8, 675c24f.: 一切法無味、般若波羅蜜多亦無味。

²¹¹chos thams cad skye ba dang 'gag pa med pa nyid pas shes rab kyi pha rol tu phyin pa skye ba dang 'gag pa med pa nyid do 「全ての存在は生滅を欠くゆえに、般若波羅蜜多も生滅を欠く」(Skt. sarvadharmānutpādatayā prajñāpāramitānutpādatā | sarvadharmānirodhatayā prajñāpāramitānirodhatā)。

T227, vol. 8, 586a11f.: 諸法無生故、般若波羅蜜亦無生。諸法無滅故、般若波羅蜜亦無滅。

T228, vol. 8, 675c26f.: 一切法無生、般若波羅蜜多亦無生。一切法無滅、般若波羅蜜多亦無滅。

²¹²nam mkha' mu med pa nyid pas shes rab kyi pha rol tu phyin pa mu med pa nyid do 「天空には際限がないゆえに、般若波羅蜜多にも際限がない」(Skt. gaganāparyantatayā prajñāpāramitāparyantatā)。

T227, vol. 8, 586a12f.: 如虚空無邊、般若波羅蜜亦無邊。

T228, vol. 8, 675c27f.: 虚空無邊、般若波羅蜜多亦無邊。

²¹³gdod nas mnyam pa nyid 「本来的に平等」。ツェテン・シャブドゥンによると、ニンマ派の ka nas dag pa 「本来清浄」という概念もこれに等しい(Nyin snang 249.12f.)。

²¹⁴rten dang bral ba'i rten 'brel 「抛り所なき縁起」。

²¹⁵blo yi chos 「観念的存在」。およそ何であれ知によって認識されるものは、名称や言語協約によって概念

雑染分に属する法も清浄分に属する法も
本来的に自身に固有のあり方を持たない。
それゆえ、断じられるべき対象（所断）の消尽や
対抗手段（対治）の増大がどうして認められようか。

諸存在は陽炎の水と同じように元来
少しも認識されるべき本体を持たないけれども
事物に執着する人々の恐怖²¹⁶を取り除くことを目的として
他者の立場を顧慮して²¹⁷縁起ということのみが認められる。

しかし、それらを実在として認めない者達にとって
常辺や断辺といった諸々のものは遥か遠い所にある。
石女の子はそもそも認識されるべき本体を持たないので
彼の生や死が認識されることはないのと同様である。

事物は顕現しつつも実在しないのであるから顕現の点で空であり
空であるがゆえに顕現するのであるから²¹⁸非実在でありつつ顕現する²¹⁹。
深遠で極めて難しい道を証得してこそ賢者である。
賢者ですら証得し難いものは極めて深遠な道である²²⁰。

賢者が証得したものはまさにその通りにある。
あるがままの実義を証得してこそ賢者である。
愚者達は誤った物の見方によって錯誤している。
錯誤を通じて誤った対象を見る者達は愚者である²²¹。

ここで執着心によって物に執着を起こすならばこの者は
輪廻世界を早々と彷徨うことになるであろう²²²。

そして、サダープラルディタ菩薩大士はそれらの深遠な教えを聴聞するや否や、その同じ会場
から動くことなしに、全ての存在は無自性という点で平等であると見る精神集中²²³をはじめとす

設定されただけのものであり、自身に固有のあり方によって成立しない (*Nyin snang* 251.2ff.)。

²¹⁶skrag pa 「恐怖」。空性を未だ理解していない初学者は「色形は存在しない、音声は存在しない、云々」という教えを聞くと恐怖を起こす (*Nyin snang* 252.12f.)。

²¹⁷gzhan ngor 「他者の立場を顧慮して」。

²¹⁸stong bas snang phyir 「空であるがゆえに顕現するのであるから」。クンブム版 (143a4) は stong bas snang phyir であるが、シヨル版 (121a1) とタシルンポ版 (141b3) は stong pa snang phyir である。逆読みを成立させるためにはクンブム版のように読むべきである。

²¹⁹ここに説かれるのは「顕現と空性の無矛盾性」(snang stong 'gal med) という考えである (*Nyin snang* 253.12)。

²²⁰第一詩脚 (snang bzhin med phyir snang bas stong) を逆から読むと第二詩脚 (stong bas snang phyir med bzhin snang) のようになり、第三詩脚 (lam zab ches dka' rtogs pas mkhas) を逆から読むと第四詩脚 (mkhas pas rtogs dka' ches zab lam) のようになる。この技法を「逆行という同音節反復」(bzlog pa'i zung ldan, *pratilomayamaka; cf. KĀ III 73) という。

²²¹第一詩脚 (mkhas pas rtogs nyid de bzhin gnas) を逆から読むと第二詩脚 (gnas bzhin de nyid rtogs pas mkhas) のようになり、第三詩脚 (rmongs rnams mthong ba log pas 'khrul) を逆から読むと第四詩脚 ('khrul pas log pa [c=ba] mthong rnams rmongs) のようになる。

²²²'di na zhen pas zhen na 'di || 'khor bar myur ba myur bar 'khor ||。各詩脚が回文になっており、前からも後ろからも同じように読める。'di, na, zhen 等の音が間に別の音を挟んで繰り返されることから、ツェテン・シャブドゥンはこれを分離型の同音節反復 (bar chod pa'i zung ldan) とみなしている (*Nyin snang* 255.1)。

²²³chos thams cad rang bzhin med par mnyam pa nyid ces bya ba'i tin nge 'dzin 「全ての存在は無自性という点で平等であると見る精神集中」。『八千頌般若経』には sarvadharmasamatā nāma samādhirañḥ 「全ての存在の平等性という王侯のような精神集中」(Ch. 諸法等三昧、一切法平等三摩地) という名称で現れる (ASPP

る六百万の精神集中の門を獲得した。それらを獲得するとたちまち、この三千大千世界で世尊にして如来であられる釈迦牟尼が比丘僧と菩薩の比丘の僧侶達に取り囲まれながら説示する般若波羅蜜多を、ちょうど彼が説示する通りの様態で²²⁴直証したのであった。こうしてかのサダープラルディタ菩薩大士は大海のように多くの学習事項を習得し、全ての生にわたって仏陀の姿を眼の当たりにしなかったことはなく、ひいては夢を見ている時ですら諸々の如来達から離れることはなかった。

方便と智慧という両翼を羽ばたかせて
 苦しみという海の向こう側へと渡り
 布施と精進という嘴と脚を大きく伸ばして
 広大行という空に向かって努めて進む
 最勝子のガルダ鳥である君を見れば
 魔の軍勢のような龍の群れは怖気づくだろう²²⁵。

こういうわけで、至高の人々は無辺の衆生を果てしない苦しみの海から救い出す責務を負い、無数の劫にわたって心身を苛む妨害を受けても些かも落胆することなく、燃え盛る火で一杯にされた三千大千世界の中にあっても、善友からの教授と教誡²²⁶を求めて精進に励むのである。以上のことが精進の称讃のためにも語られるべきである²²⁷。

また、菩薩達は自分自身の身体と命も顧みず、肉や血や足さえも用いて、教えと説法師のために供養するのであるからには、物質的な財産を喜捨するのは言うまでもないことである。以上のことが大乘の教えを説く善友に対する供養の実践の称賛と、布施の功徳の称讃のためにも語られるべきである。

また、無上正等覚を目指して甲冑を身にまとう偉大な勇者達は、菩提のために発心を起こしてから菩提の真髓（菩提道場）に至るまでの間、声聞と独覚の解脱を願う気持ちを一瞬たりとも起こさずに、菩薩戒に立脚するのであるからには、天の自在者あるいは人々の自在者²²⁸の境地を願っ

259.18; cf. 梶山・丹治 1975: 369)。

²²⁴ston pa bzhin du 「ちょうど彼が説示する通りの様態で」。サダープラルディタ菩薩は釈迦が現れるよりも遙か以前に現れたことになっている。したがって、物語のこの時点で未だ釈迦は般若波羅蜜多を説示していないが、未来に（ツォンカパによって物語が語られた時点では過去の出来事であるが）釈迦が説示するであろう般若波羅蜜多と全く同じ様態の般若波羅蜜多をサダープラルディタ菩薩が直証したということになる（*Nyin snang* 257.3ff.）。

²²⁵ガルダ鳥が翼を羽ばたかせ、嘴と脚を大きく伸ばしながら、空の遙か彼方へと勢いよく進んで行く様子を海の中にいる龍の群が見ると、彼らはその迫力に怖気づいてしまう。それと同じように、方便と智慧を修得した菩薩が、非常に過酷な布施行と精進を実践しながら、苦しみを断じていく様子を見ると、カーマ神とその軍勢は怖気づいてしまう（*Nyin snang* 258.6ff.）。

²²⁶gdams ngag dang rjes su bstan pa 「教授と教誡」。教授（gdams ngag, *avavāda）は未獲得の功徳を新たに獲得するための教えであり、教誡（rjes su bstan pa, *anusāsana）は既に獲得した功徳を増大させるための教えである（*Nyin snang* 261.10ff.）。

²²⁷zhes brtson 'grus kyi bsngags pa la yang brjod par bya'o 「以上のことが精進の称讃のためにも語られるべきである」。アーリアシュウラの『ジャータカ・マラー』各章の末尾にある定型句を模倣した表現である。

JM 9.10f. (cf. Hanisch 2005: 23): karuṇāvarṇe 'pi vācyam evaṃ svabhāvātīśayasya niṣpādikā parānugraha-pravṛttihetuḥ karuṇeti | 「悲心というのは卓越した自己のあり方を実現するものであり、かつ他者を利益する行為を発動させる要因であるというように、悲心の称讃のためにも〔以上のジャータカが〕語られるべきである」

JM D 5a1: de ltar snying rje ni gzhan la phan 'dogs pa'i rgyu yin zhing ngo bo nyid khyad par can bsgrub pa yin pa'i phyir | snying rje'i yon tan la yang bsngags pa brjod par bya'o || 「以上のように、悲心というのは他者を利益する行為の要因であり、かつ卓越した自己のあり方を実現するものであるため、悲心の美質のためにも称賛が語られるべきである」

²²⁸天の自在者とはシヴァ神（マヘーシュヴァラ）あるいはインドラ神（シャクラ）のことであり、人々の自在者とは転輪聖王のことである（*Nyin snang* 265.12ff.）。

て固執することがどうしてであろうか。以上のことが無上持戒の功德の称讃のためにも語られるべきである。

また、自己よりも他者を大事にする心を持つ者達は、他者のためであれば、輪廻が終息する時まで地獄の衆生の境遇に留まることを喜んで行なうのであるからには、自己の心身に対する些細な危害に耐え得るのは言うまでもない。以上のことが忍辱の功德の称讃のためにも語られるべきである。

また、その者は、声聞と独覚の者達が未だ名前すらも聞いたことのない、全ての戯論が寂滅した無数の精神集中（三昧）に入定し出定する能力を有するのであるからには、世間の静慮や無色定を作証できるのは言うまでもない。以上のことが菩薩達の静慮の称讃のためにも語られるべきである。

また、深遠なる空性に対する確信（勝解）を深めた者達は、単なる名称として説かれる涅槃についても、不適切な仕方で理解することがないのであるからには、移ろいやすい性質を持つ生死が自身に固有のあり方を欠くことを知っているのは言うまでもない。以上のことが智慧の偉大さの称讃のためにも語られるべきである。

ある凡夫は自分自身の一時の繁栄（増上生）程度のことを求めて、多くの苦行を行なって身体を痛めつけるが、人々はそれを見て「何と厳しい修行なのだろう」と驚嘆するものである。そうであるとすれば、無辺の衆生を苦しみの大海から救い出して無住処涅槃の島へと渡りたいと望む気持ちから、自分自身の安楽と身体と命のいずれにも固執せずに、布施行へと向かって行く偉大な菩薩達を尊敬しない人がどこに在るであろう。以上のことが菩薩の功德の称讃のためにも語られるべきである。

このようなわけで、幾多もの難行を通じて達成された最高の教えに巡り会うのがいかに困難であるかを理解した上で、勝者とそのご子息（菩薩）達の最高の教えを聴聞するに当たって憂鬱な気持ちを捨て、何度でも強い尊敬の思いを抱きながら聞思修に励むべきである。

かの御方が幾百もの苦難を経て善友に親近したさまが
如実に勝者によって明瞭に語られている²²⁹。
私はここに込められた意図を誤りなく忠実に
多くの装飾要素を使いながら正しく構成された言葉で広説した²³⁰。

志願（増上意樂）というメール山の山体から生まれ
言葉と意味の装飾要素²³¹という花々で色とりどりに飾られ
多種多様な詩的語彙²³²という枝を豊富にまどって
菩薩の証得を語るこの美文詩「如意樹」を
牟尼王であるインドラ神（「千の眼を持つ者」）に従って
最高の解脱の境地であるスダルシャナ²³³へと向かって進む
有縁の者すなわち欲天の願いを叶えるために私は著作したのであって
競争心の火に焚き木をくべるためではない。

²²⁹サダープラルディタの物語は『八千頌般若経』の中で世尊によって語られている（*Nyin snang* 273.8）。

²³⁰詩脚の冒頭と末尾を連結した同音節反復（*mtha' thog sbyar ba'i zung ldan*）の技法が用いられている。第一詩脚の末尾と第二詩脚の冒頭、第二詩脚の末尾と第三詩脚の冒頭、第三詩脚の末尾と第四詩脚の冒頭にそれぞれ共通の音が現れる（----- tshul || tshul ----- 'di || 'di ----- du || du ----- -||）。

²³¹*sgra don rgyan* 「言葉と意味の装飾要素」。同音節反復（*zung ldan*, Skt. *yamaka*）をはじめとする言葉の装飾要素（*śabdālaṅkāra*）と、直喩や隠喩をはじめとする意味の装飾要素（*arthālaṅkāra*）である。

²³²*mngon brjod* 「詩的語彙」（Skt. *abhidhāna*）。例えばインドラ神を「千の眼を持つ者」（*mig stong ldan pa*, Skt. *sahasrākṣa*）というように、神々や自然界の事物などの名を別の言葉で言い換えたものである。

²³³*lta na sdug* 「スダルシャナ」（Skt. *Sudarśana*）。

作家達の頭頂を飾る者である誉れ高きシューラ²³⁴は
 かつて勝者の諸々の偉業を
 実に見事に讃えたが、この至高の最勝子の
 事績については当面手つかずのままであった。

その時、美文詩という大海原を幾度も渡った熟練の船頭を失った者達は
 偉大な振る舞いというこの深くて広い荒れ狂う海（「水の蔵」）を目にした時
 激しく恐怖に陥り、そのまま長い間見捨てられていた。それを見かねて
 シューラの名で知られるかの最高の船頭が再来しこの仕事に着手したのである²³⁵。

最勝子と勝者の驚嘆すべき事績を
 詩論に造詣が深いインドとチベットの学者達が
 困難を覚えることなく語り得たというのは嘘ではなかろうか。
 もし本当ならばなぜこの人の証得を語る物語が存在しなかったのだろう。

広大な知識の領域をあまねく照らし
 賢者の善説という幾百もの蓮華の庭園を花咲かせ
 仏説という天空（「鳥の通り道」）を美しくする唯一の飾りである
 私の知性という太陽（「昼をもたらすもの」）が昇る時
 愚かさや迷妄の星々の只中で光を発し
 嫉妬という兎の印²³⁶を付けて
 賢者のような恰好をしている月と
 悪意を抱くフクロウ（「鬼の鳥」）²³⁷は居たたまれなくなるだろう。

本書への尽力による福德という雪山の衣が
 慈しみという太陽の光に溶かされて水流となり
 衆生の心という池の中へ流れ込んで
 解脱への道となる蓮華の庭園が満開に花咲きますように。

私自身も輪廻的生存の中、懈怠を滅ぼす精進によって
 身体さえも喜捨し、優れた道である空性という
 未だかつて誰も巡って来たことがないこの境地へと
 皆を導き、勝者の教義を護持することができますように²³⁸。

勝者と最勝子の修行道を全て余すことなく
 今生から他生にわたって飽かず実践し
 皆に対してあらゆる仕方で慈しみを与える
 サダープラルディタと同じように私も実践できますように²³⁹。

²³⁴dpa' bo 「シューラ」(Skt. Śūra)。『ジャータカ・マラー』の作者として有名な仏教詩人アーリアシューラである。チベットの伝統では Dpa' bo (*[Ārya]-śūra)、Thub dka' nag po (*Durdharṣakṛṣṇa)、Rta dbyangs (*Aśvaghōṣa)、Ma khol = Ma ti tshi tra (*Mātrceta)、Pha khol (*Pitr̥ceta)、Chos ldan rab 'byor (*Dhārmikasubhūtiḥoṣa) 等の名で呼ばれる詩人が全て同一人物とみなされている (Nyin snang 275.11f.; cf. Hahn 1996: xxxiv, Cabezón 2008: 76)。

²³⁵ツォンカパが自身をアーリアシューラになぞらえて著作の動機を語った詩である。

²³⁶ri dwags mtshan ma 「兎の印」。ri dwags (Skt. mṛga) は野生動物全般を指す語であるが、ここでは月との関連を考慮して「兎」の意味で理解する。

²³⁷'byung po'i bya 「鬼の鳥」。'ug pa 「フクロウ」を意味する暗喩である。

²³⁸各詩脚の第二音をそろえる同音節反復の技法が用いられている (bdag kyang ... || lus kyang ... || 'gas kyang ... || kun kyang ... ||)。

²³⁹各詩脚の第一音と第三音をそろえる同音節反復の技法が用いられている (rgyal dang rgyal sras ... || srid nas srid du ... || kun la kun nas ... || ji lta ji lta ... ||)。

私の善説というこの太陽（「昼の瑞光」）²⁴⁰が
 数限りない所化の眼となり続け
 誤解という魔の軍勢のクムダ蓮華を閉花させ²⁴¹
 教法というメール山を末永く照らしますように。

本書『サダープラルディタ菩薩大士アヴァダーナ美文詩「如意樹」』は、有暇と円満というメール山²⁴²に三学（戒学・定学・慧学）という宝石が持つ幾つもの功德をまといながら威容を誇り、聖典と論理からなる教法という大海の栄光の中からお生まれになった善友チャンチュブ・ラマが請願し、天界の数多くの功德を具え、持戒と聴聞という装飾によって美しく飾られた善友ジャムペルが必要な諸条件を整え、不壊なる智慧と憐れみの心を円満にした偉大な御方、もし必要性を鑑みてお名前を申し上げても良ければ、法主トンドゥブ・リンチェンという御方のおみ足の砂塵を頭頂に拝し、二カ国語を話す自在者であられるナムカ・サンポと、一切智者であられる吉祥なるサキヤ派の〔レンダーワ・〕 ションヌ・ロドウの恩恵により詩学と修辞学の論書によって知性の輝きを得た者²⁴³、シャル・ツォンカパ・ロサン・タクペーペルが、デワチェン大僧院において著作したものである。筆記者は知恵の宝庫を密教と顕教という幾つもの宝石で一杯に満たした詩論学者ツァコ・ガワン・タクパである。

略号と文献

(1) 一次資料

(1-1) インド撰述文献

AAĀ *Abhisamayālaṅkāra* (Haribhadra): *Abhisamayālaṅkāra Prajñāpāramitāvyaḥkyā (Commentary on Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā) by Haribhadra. Together with the Text Commented on.* Ed. U. Wogihara. Tokyo: Toyo Bunko. 1932–1935.

AKV *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra): U. Wogihara ed. *Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra.* Tokyo: Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā. 1932–1936.

ASPP *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*: P. L. Vaidya ed. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, with Haribhadra's Commentary Called Āloka.* Buddhist Sanskrit Texts No. 4. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. 1960.

ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya*: N. Tatia ed. *Abhidharmasamuccayabhāṣyam.* Tibetan Sanskrit Works Series No. 17. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute. 1976.

KĀ *Kāvyādarśa* (Daṇḍin): O. Böhtlingk ed. *Daṇḍin's Poetik (Kāvya-darśa).* Leipzig: Verlag von H. Haessel. 1890.

KĀ D *Kāvyādarśa* (Daṇḍin): Tibetan Sde dge ed. *sgra mdo*, se. Tohoku No. 4301.

KĀ III *Kāvyādarśa* Chapter 3 (Daṇḍin): see Dimitrov 2011.

JM *Jātakamālā* (Āryaśūra): see Hanisch 2005.

²⁴⁰nyin mo'i dpal 「昼の瑞光」。nyi ma 「太陽」を意味する暗喩である。

²⁴¹log rtog bdud dpung ku mud zum byas nas 「誤解という魔の軍勢のクムダ蓮華を閉花させ」。誤解を論駁して打ち破ること (log rtog [b]rtsad nas bcom pa) を意味する (*Nyin snang* 283.7f.)。

²⁴²有暇と円満を具備してこの世に出現したチャンチュブ・ラマの身体を意味する隠喩である。なお、チャンチュブ・ラマという人物については不明 (Pema and Bailey 2008: 175, n. 341)。

²⁴³snyan dngags dang tshig rgyan gyi bstan bcos las [^{>la ?}] blo'i snang ba thob pa 「詩学と修辞学の論書によって知性の輝きを得た者」。助詞 las を la に訂正して「詩学と修辞学の論書に対する知性の輝きを得た者」と読むべきかもしれない。

JMD *Jātakamālā* (Āryaśūra): Tibetan Sde dge ed. *skyes rabs*, hu. Tohoku No. 4150.

MA VI *Madhyamakāvātāra* Chapter 6 (Candrakīrti): Li Xuezhong ed. *Madhyamakāvātāra-kārikā Chapter 6. Journal of Indian Philosophy* 43: 1–30. 2015.

MAṬ *Madhyamakāvātāraṭīkā* (Jayānanda): Tibetan Sde dge ed. *dbu ma*, ra. Tohoku No. 3870.

(1-2) チベット撰述文献

Dgongs pa rab gsal *Dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Ma. Tohoku No. 5408.

Sgra sbyor bam gnyis *Sgra sbyor bam po gnyis pa*: M. Ishikawa ed. *A Critical Edition of the Sgra sbyor bam po gnyis pa: An Old and Basic Commentary on the Mahāvīyūtpatti* (二卷本訳語釈). Toyo Bunko. 1990.

Chos mngon rgya mtsho *Mngon pa kun las btus pa'i rnam bshad legs par bshad pa'i chos mngon rgya mtsho'i snying po* (Rgyal tshab rje dar ma rin chen): Zhol ed. Ga. Tohoku No. 5435.

Nyin snang *Byang chu sems dpa' rtag tu ngu'i rtogs brjod dpe khrid sgrar phab pa che long tsam yi ger bkod pa nyin mo'i snang ba* (Tshe tan zhabs drung 'jigs med rig pa'i blo gros). In *Byang chub sems dpa' rtag tu ngu'i rtogs brjod snyan dngags dpag bsam gyi ljon pa dang de'i 'grel bshad nyin mo'i snang ba*. Xining: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang. 2000.

Rtag ngu'i rtogs brjod *Byang chub sems dpa' rtag ngu'i rtogs brjod snyan dngags dpag bsam gyi ljon pa* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): [1] Zhol ed. Kha. Tohoku No. 5274 (70). [2] Bkra shis lhun po ed. Kha. [3] Sku 'bum ed. Kha.

De nyid snang ba *'Jam mgon rgyal ba gnyis pa la bstan pa'i snying po gsal bar mdzad pa'i tshul las brtsams te bstod pa don dang ldan pa'i rgya cher 'grel ba bstan pa'i de nyid snang ba* (Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me): Zhol ed. Ka.

Lam rim chen mo *Khams gsum chos kyi rgyal po tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam gyi rim pa chen mo* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Pa. Tohoku No. 5392.

Lam rim mchan *Mnyam med rje btsun tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim chen mo'i dka' ba'i gnad rnam mchan bu bzhi'i sgo nas legs par bshad pa theg chen lam gyi gsal sgron* (Ba so chos kyi rgyal mtshan et al.). Mundgod: Drepung Gomang Library. 2005.

Gsang ba'i rnam thar *Rje rin po che'i gsang ba'i rnam thar rgya mtsho lta bu las cha shas nyung ngu zhig yongs su brjod pa'i gtam rin po che'i snye ma* (Mkhas grub rje dge legs dpal bzang po): Zhol ed. Ka. Tohoku No. 5261.

(2) 二次資料

(2-1) チベット語資料

Rgya ye bkra bho (ed.)

2008 *Bod kyi rtsom rig lo rgyus skal bzang mig sgron*. Xining: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang.

Padma rdo rje (ed.)

1979 *Dag yig gsar bsgrigs* 新編藏文字典. Xining: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang.

Krang dbyi sun (ed.)

1993 *Bod rgya tshig mdzod chen mo* 藏漢大辭典. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang.

Grags pa 'byung gnas, Blo bzang mkhas grub (eds.)

1992 *Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod* 雪域歷代名人辭典. Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang.

(2-2) 欧文資料

- Cabezón, J. I.
2008 “Buddhist Narratives of the Great Debates.” *Argumentation* 22: 71–92.
- Dimitrov, D.
2011 *Śabdālamkāraḍaṣavibhāga: Die Unterscheidung der Lautfiguren und der Fehler, Kritische Ausgabe des dritten Kapitels von Daṇḍins Poetik Kāvyaḍarśa und der tibetischen Übertragung Śān ṅag me loṅ samt dem Sanskrit-Kommentar des Ratnaśrījñāna, dem tibetischen Kommentar des Dpañ Blo gros brtan pa und einer deutschen Übersetzung des Sanskrit-Grundtextes. Band 2.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Edgerton, F.
1953 *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary.* New Haven: Yale University Press.
- Hahn, M.
1999 *Invitation to Enlightenment: Letter to the Great King Kaniṣka by Mātrceṭa & Letter to a Disciple by Candragomin.* Berkeley: Dharma Publishing.
- Hanisch, A.
2005 *Āryaśūras Jātakamālā: Philologische Untersuchungen zu den Legenden 1 bis 15.* 2 vols. Marburg: Indica et Tibetica Verlag.
- Kapstein, M. T.
2003 “The Indian Literary Identity in Tibet.” In *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, ed. Sheldon Pollock, 747–802. Berkeley: University of California Press.
- Mak, Bill M.
2011 “Haribhadra’s Commentary (*Abhisamayālaṅkāraḷokā*) on the Story of Sadāprarudita (Ch. 30–31 of *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*)—Sources and Construction of a Mahāyāna Soteriology.” In *Ñāṇappabhā: A Felicitation Volume in Honour of Venerable Dr. Pategama Gnanarama Mahā Thera*, ed. Rangama Chandawimala Thera and Chandima Wijebandara, 84–97. Singapore: Ti-Sarana Buddhist Association.
- 2013 “Hermeneutic and Polemical Tradition of Late Mahāyāna Buddhism: Citations and Hypothetical Arguments in Haribhadra’s *Abhisamayālaṅkāraḷoka* (Ch. 30–31).” In *Vijjāvimutti*, ed. Rangama Chandawimala Thero, 157–178. Singapore: Buddhist and Pali College.
- Martin, D.
2008 “Veil of Kashmir: Poetry of Travel and Travail in Zhangzhungpa’s 15th-Century Kāvya Reworking of the Biography of the Great Translator Rinchen Zangpo (958–1055 CE).” *Revue d’Etudes Tibétaines* 14: 13–56.
- Nemoto, H.
2020 (forthcoming) “Tsong kha pa’s Madhyamaka Philosophy in the Formative Period.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 68. 2020.
- Pema Gyatso, G. Bailey.
2008 *The Perpetually Weeping Bodhisattva.* Lhasa: Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.
- Ruegg, D. S.
2010 *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka.* Boston: Wisdom Publications.
- Yonezawa, Y.
2020 “A Textual Study of the **Lakṣaṇaṭīkā*.” PhD diss., Leiden University.

(2-3) 和文資料

- 石川美恵
1993 『二卷本訳語釈—和訳と注解—』（Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries, vol. 3）東洋文庫
- 石橋優子
1997 「仏教説話文学に見られる「真実の陳述」」『仏教文学』21: 1–13.

- 大川謙作
2012 「訳者解説——トンドゥブジャとチベット現代文学」『チベット現代文学の曙：ここにも激しく躍動する生きた心臓がある』（トンドゥブジャ著、チベット文学研究会編訳）所収（pp. 386–413）勉誠出版
- 梶山雄一・丹治昭義
1975 『大乘仏典3 八千頌般若経 II』中央公論社
- 河崎豊
2000 「apadāna / avadāna について」『待兼山論叢』34: 29–41.
- 佐伯慈海
2016 「常啼菩薩求法譚の研究」（佛教大学提出学位請求論文）
- 瀬戸敦朗・田上操・小野田俊蔵（共訳）、D. P. Jackson and J. A. Jackson（著）、R. Beer（画）
2008 『チベット絵画の技法と素材』佛教大学アジア宗教文化情報研究所
- 根本裕史
2016 『ツォンカパの思想と文学—縁起讃を読む—』平楽寺書店
2018 「書評・紹介：福田洋一著『ツォンカパ中観思想の研究』」『仏教学セミナー』108: 40–49.
- 福田洋一
2018 『ツォンカパ中観思想の研究』大東出版社
- 松村恒
1996 「聖典分類形式としてのアヴァダーナの語義」『今西順吉教授還暦記念論集インド思想と仏教文化』所収（pp. 662–692）春秋社

（ねもと ひろし、広島大学〔インド哲学〕 ジャブ、青海師範大学）

A Study of the *Rtag ngu'i rtogs brjod*

NEMOTO Hiroshi, RGYA YE BKRA BHO

This article contains an annotated Japanese translation of the *Rtag ngu'i rtogs brjod* (“An Avadāna of the Bodhisattva Sadāprarudita”) written by Tsong kha pa blo bzang grags pa (1357–1419). The *Rtag ngu'i rtogs brjod* is a poetic work based on the story of the Bodhisattva Sadāprarudita, which is found in the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. It is written in *campū* (*spel ma*) style, and it involves the effective use of poetic ornaments (*rgyan*, **alamkāra*), such as metaphor (*gzugs can*, **rūpaka*), poetic fancy (*rab rtog*, **utprekṣā*), repetition of syllables (*zung ldan*, **yamaka*), and so forth. Although the exact date of composition is unknown, we may assume that it was written in his twenties when the author was studying poetic theory under the guidance of the Sa skya pa master Nam mkha' bzang po. This is also confirmed by the fact that the *Rtag ngu'i rtogs brjod* contains a passage that teaches the non-analytic theory of Madhyamaka philosophy, which is characteristic to the formative period of Tsong kha pa before he composed the *Lam rim chen mo* in 1402. For, in the story, the Bodhisattva Dharmodgata, Sadāprarudita's spiritual guide, states that dependent origination of phenomena is to be accepted merely “from the perspective of others” (*gzhan ngor*), a theory that is denied by Tsong kha pa himself in the *Lam rim chen mo*. It is to be noted, however, that the aim of this work is not to present a lucid analysis of Madhyamaka philosophy, but to depict a religious experience of the Bodhisattva Sadāprarudita by using various sorts of poetic ornaments. The *Rtag ngu'i rtogs brjod* is no doubt a masterpiece of the young Tsong kha pa, which embodies his poetic imagination as well as his knowledge of poetic theory.