

苦小牧駒澤大学紀要

第34号

イメージが文学を作り出すことということ

——亀趺から伝説が発生した事例を追って——

..... 林 晃 平 1

絵本『浦島太郎』の展開

——近代における浦島伝説の発生と変遷——

..... 林 晃 平 23



チベットにおけるインド唯心派の分類

——タクツァン翻訳師『宗義悉知』の和訳研究——

..... 小 林 守 (1)

日本国における憲法改正への誤解との訣別

——日本政治の事勿れ主義と岐路——

..... 新 庄 勝 美 (133)

苦小牧駒澤大学

2019年3月

イメージが文学を作り出すこととということ

——亀趺から伝説が発生した事例を追って——

Image Making Literature : Cases of Legends Created from Kifu

林 晃平

HAYASHI Kouhei

キーワード：土津神社・宗功寺 大音寺 随願寺 月照寺

要旨

日本における亀趺は近世以前には見られないため、一六〇〇年代に入ってから成立したものと考えられる。しかし、確認できるだけでも五基には石の亀が動き出すという伝説が伴う。それは亀趺の異形と畏怖が伝説を導き出したと思われる。これまでの調査からその伝説の誕生の事例を報告し、若干の考察を加える。

はじめに

文学は核となる出来事あるいは事象があり、それに感情を交えて言語に置き換えることによって成り立つ。それはイメージを以って形象化され、口頭あるいは文字化されて伝承されていく。しかし、イメージそのものが文学を生み出すという逆の場合もあるのではないか。イメージがことばを生み出し、文学を生み出していくという可能性について考えたい。

例えば近世になって登場する亀趺という亀の形象を台座に持つ異形の石碑がある。この亀趺のいくつかには伝説が付随しているのである。

亀趺とは何か 成立と特徴

まず、ここで取り上げる亀趺について簡単に触れておく。「亀趺」とは石碑の台座の中でも、亀形の形状をしたものを指す。碑の上部には対となる螭首がある。この碑の形式は中国の後漢の時代に起源を發し、唐令にも規定が記されている石碑の台座のことである。この形式は、朝鮮半島にも影響を及ぼし、碑身は失われているものの、統一新羅時代の武烈王碑（六六一年）が螭首と亀趺のみが現存している。この亀趺の形式の碑は中国においては中華民国のものが現存するし、韓国においては今なお現在進行形で製作され続けている。大陸においては早くに広がっていた碑の文化といえる。

しかし、早くに大陸から種々の制度を取り入れていた日本においては、亀趺は江戸時代十七世紀初めまで



図1『増補頭書訓蒙図彙大成』

卷第十九・神祭・附属仏供器にも、同様のものが掲載されているのである。そしてその図像はそのまま、寛政元年（二七八九）刊行の『増補頭書訓蒙図彙大成』（以後、寛政大成版と表記）には「石碑 いしぶみ」の挿絵にまで、百二十年を越えてこの亀趺ある石碑がそのまま描かれているのである（図1・『増補頭書訓蒙図彙大成』の「碑」の挿絵）。ゆえに当時このような亀趺をもつ石碑はいくつも建立されていたと推測される。

では、この亀形の石碑が何ゆえに、また、どのような経緯で建立されたものであろうか。また、この亀の台座を持った石碑が、いつ頃から何のために登場したものであろうか。石碑の日本国における分布を含め彼我の亀の形式の比較などについては、既に二つの拙論をものした^{注二}。本稿ではその成果を踏まえ、調査の過程明らかとなった不思議な事例をここに記す。

その存在は確認できていない。ゆえに江戸時代初めまでに海彼から日本に渡来したものと考えられる。日本においては石碑の異形の亀形台座のみが注目されているのだが、亀趺渡来後にはこの異形の形式が注目されたためゆえか、石碑の典型としてこの亀趺が使われていたようだ。例えば、江戸時代の教養書の一つである寛文六年（一六六六）初刊『訓蒙図彙』にも卷之十一・器用四に「石碑 いしぶみ」として掲載されたものが既に見える。『訓蒙図彙』初刊本からこの図はそのまま掲載されたと考えられ、寺島良安の編んだ正徳二年（一七二二）成立の『和漢三才図会』

亀趺にまつわる伝説 亀趺の亀が動き出す

一 姫路市・随願寺・榊原唯次墓所

「播州姫路城主拾遺源朝臣碑銘」 寛文五年（一六六五）



図2 随願寺の碑

息子榊原政房によって建立された碑文は題の下に「弘文院学士林恕撰」とあり、林鶯峰（羅山三男）の撰文。三千余字の漢文である。『沿革考証姫路名勝誌』（明治三十二年・一八九九）には「俗にこの碑文を読み尽くすものあらば台亀為に動く」と称せるは其長きをいへるなり」と記されている。

る。後続の書『姫路市増位附近史蹟の臨地講話資料』もこれに倣い同じように記している。また『ひめじ・明治のかたりべ集』下集（一九七三年）でも次のように記されている。

この墓は、近隣にもちよつと見られないほどの壮大なものです。五輪塔の前に位置し、大きな亀の台石の上に、方柱状で上に屋根のある、高さ五メートルもあろうかと思われる墓碑です。その四面に、美しい字で忠次公に至るまでの榊原家の家史が刻まれてあります。全部漢文で、しかも大変長い文章なので、この文章を全部よむことができたなら、台石亀の首が動くという、いい伝えがあります。（四八頁）

参考資料

- 『姫路市史』第15巻中・別編文化財編1 墓碑の写真、銘文、亀が動くという伝説に触れる。
- 『姫路城史 中巻』（橋本政次著） 墓碑の写真、銘文、建立の詳しい経緯・伝説を記載。
- 『石造遺品銘文集』（姫路市教育委員会 一九九五年） 墓碑の写真・形態・銘文
- 「池田光政と儒教喪祭儀礼」（吾妻重二著）『東アジア文化交流研究』二〇〇八年
- 『姫路市増位附近史蹟の臨地講話資料』島田清編 名教会郷土文化研究部 一九三六年
- 『沿革考証姫路名勝誌』矢内正夫著・発行 一八九九年
- 『ひめじ・明治のかたりべ集 下巻』ひめじ・明治のかたりべ集編集委員会・民話収集出版事業編集委員会編 姫路市老人のための明るいまち推進協議会 一九七九年



図3 土津神社の碑

二 福島県猪苗代町・土津神社 保科正之墓碑 延宝二年（一六七四）

「土津神社霊神之碑」は昭和六十年三月に町指定重要文化財（美術工芸品）として指定され、平成八年二月に猪苗代町教育委員会が設置した解説板がある。それによれば

会津藩主初代保科正之公の履歴を刻んだ石碑で、碑文は山崎闇斎が撰文氏、字数は一九四三、筆者は当時第一等の能書家土佐左兵衛高庸である。

神社の碑石としては日本最大のもので石柱の高さ一丈八



図4 宗功寺の碑

「島津久通祖先世功碑并銘」 延宝六年（一六七八）町の設置した現地の案内看板には「また、中央にある碑文はあまりにも名文なので、これを読みとおしますと下に鎮座しています亀さんが動き出し、下の川内川のに水浴びにゆくとか申し伝えられているのであります。」と記されている。

三 鹿児島県さつま町（宮之城町）・宗功寺（跡）

の死後であり、石碑建立の後のことである。なお、平成二十九年刊行の『史跡会津藩主松平家墓所保存報告書』によると亀跌は頭尾四八三、幅三四八、高八七センチで、高さ五二五の碑石と覆い屋根を合せると七六八センチとなる巨大なものである。

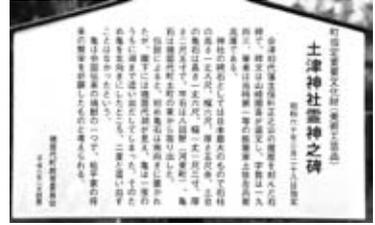


図3b 解説板

以上、ように石の亀が動き出すという伝説があるのである。もちろんこれは藩主
えられる。
亀は中国伝来の瑞獣のひとつで、松平家の将来の繁栄を祈願したものと考
ころ、二度と這い出すことはなかったという。
亀は一夜のうちに湖まで這い出してしまった。そのため亀を北向きにしたと
伝説によると、初め亀石は南向きに置かれたが、眼下には猪苗代湖が見え、
尺、幅六尺、厚さ五尺余、土台の亀石は、猪苗代町土町の東から取り出した。

林 晃平 イメージが文学を作り出すことということ——亀趺から伝説が発生した事例を追って——

碑文は題の下に「弘文学院学士林叟撰」とあり、これも林恕の撰。約三千字の漢文である。

なお、宮之城歴史資料センターによる概数では亀趺の頭尾一六三、幅一五三センチ、碑石の高さ二一〇センチで、合せて地上から三四〇から三五〇センチメートルとのこと。

参考資料

『宮之城町史』、およびそれを基にした村原政樹史（さつま町教育委員会 社会教育課文化係）作成の宗功寺墓地の見学者用配布資料

四 長崎市・大音寺

「崎陽大音寺伝誉上人碑」享保五（一七二〇）年

碑文の末尾「享保庚子歳冬十月」の次に「東都物茂卿撰」とあり、荻生徂徠の晩年の撰文である。但し、建立されたのは、没後の安永9年（一七八〇）、六十年後である。巨大で『正覚山中道大音寺』（平成四年）によると、高さ三五五、厚さ五四、巾・一四四センチメートルとある。

図5 大音寺の碑



で刻んでありこれを全部読むと亀が動く」と云われている」（三二頁・一九六五年）と記されており、また長

崎県交通局『ばってん』三四号でも下瀬隆治氏の「長崎歴史散歩」8「大音寺」で「この亀の塔には伝説がありました。碑文を全部読み下したら大亀が動き出すというのです。しかしこの碑文をなかなか読み下せる人はいません。ですからこの大亀が動き出したという話も聞きません。」(二〇頁・一九七五年)と記されている。

参考資料

『長崎史情散歩』下瀬隆治著、長崎ユネスコ協会、一九八五年p.85 大亀の塔(亀の碑の写真あり)

『新長崎市史第2巻』長崎市史編さん委員会編集、長崎市、二〇一二年p.73・74 開山碑(亀の碑の写真あり)

『長崎の史跡 南部編』長崎市立博物館編、長崎市立博物館、二〇〇二年p.68 伝譽上人碑

『長崎新聞』二〇一二年一月二一日一〇面「長崎の「チャイナ」 2012ランタンフェスティバル(2)

大音寺「亀さんの記念碑」 解説すると動きだす?」 「同寺の本原大義住職によると、石碑建立の経緯や

「カメ」が動くといううわさが広まった理由は不明。」

『長崎市史 地誌編 仏寺部 上』昭和13年刊の復刊 長崎市役所編、清文堂出版、一九六七年 p.121・122 傳

譽上人碑(大きさの記載あり)

『長崎名勝図絵』長崎史談会編纂、藤木博英社、一九三一年 p.106・109 開山傳譽上人石碑(碑文の掲載あり)

徘徊する亀の伝説の展開

五 松江市・月照寺



図6 月照寺の碑

「出雲天隆公寿藏碑文」（松平宗衍公）

題の下に「臣孔平信敏撰文」とある。碑文では末尾に「安永七年歳次戊春三月」とあるが、宍道正年氏の『ふるさと久多美から松江へ』（平成二〇年）によると、記録類から天明二年（一七八二）の建立であると推定している。亀の全長は概数で頭尾四七三、幅二〇八、碑身は三五六センチメートル、合わせると約四五六センチで、四メートルを超える高さ。

本来は亀趺の亀の徘徊であったはずが、いつの間にか池の亀を鎮めるために亀の石像を造ったことになっている。亀と碑は因果関係が転倒している。

A 人食い亀

① 旭堂南洋のブラリ講談 歴史あるき 月照寺の人食い大亀 2014年8月9日
小泉八雲・松江怪談巡り

さて、この不昧公が松江に残したものがもう一つ。それが月照寺に残っています。月照寺は松平家の菩提寺（ほだいじ）で九代目まで葬られています。その月照寺に不昧公が父の宗衍（むねのぶ）の長寿を祈願して奉納したのが、大きな石で造られた大亀。ところが、この大亀が夜になると暴れだし、人を食うようになりました。困った住職が大亀を諭すと大亀が「ご住職さま、私にはこれを止めることができます。何とかして止めて下さい」と懇願。これを聞いた住職が藩主の功績を石碑に掘り込み、大亀に背負わせました。それに

より亀の奇行はピタッと止まりました。

この話をセツから聞いたとき、小泉八雲は思わずペンを走らせました。この大亀の話が八雲の随筆の中に残っています。(大阪講談協会所属)

<http://www.nnn.co.jp/dainichi/rensai/rekiwalk/140809/20140809043.html>

② 「ミステリアス山陰・極めつけスツポット」

a 大亀の人食い伝説 松平家の藩主が亡くなった後、亀を愛でていた藩主を偲んで大亀の石像をつくったところが、この大亀が夜になると城下で暴れ人を食らうようになった。困り果てた住職が深夜、その大亀に説法をすると、大亀は涙を流して住職にこう頼んだという。「わたしにもこの奇行を止められません。貴方にお任せいたします」。そこで亡くなった藩主の功績を石碑に彫り込み、その石碑を大亀の背中に背負わせてこの地に封じ込めたと云う。

b また、こんな口承も伝わっている。1600年頃、月照寺の池に住んでいた亀が、夜になると妖力を使って大きくなり、寺を抜け出しては城下の子供をさらって食い続けた。それを知った寺の住職は大きな亀の石像を造らせて、かつての藩主の墓所に安置したところ、池の亀は悪さをするのが無くなったと云う。

<http://furusato.sanin.jp/p/mysterious/matsue/10/>

③ 【月照寺の大亀伝説】

松平家の藩主が亡くなられた後、亀を愛でていた藩主を偲んで大亀の石像を造りました。ところが、その大亀は夜になると動きだし、蓮池の水を飲んだり、城下の町で暴れ人を食らうようになったのです。

困り果てた寺の住職は、深夜、大亀に説法を施しました。すると大亀は、「私にもこの奇行を止めることはできません。あなたにお任せいたします」と、大粒の涙をポロリポロリと流しながら頼んだといいます。そこで、亡くなった藩主の功績を彫り込んだ石碑を大亀の背中に背負わせて、この地にしっかりと封じ込めたのでした。

必死に首を持ち上げる大亀の表情を見ると、このような伝説も本当に思えてくるようです。このお話のほか、暴れる大亀の首を侍が刀で切り落としたという伝説もあります。その話を裏付けるかのように大亀の首には痛々しい傷跡が残っており、なんだか妙にリアル。しかも、大亀像が鎮座しているのは大杉に囲まれ昼も薄暗い墓所なので、何が起こってもおかしくないような空気が漂っていて、もしかしたら伝説のように大亀が動き出すのではと、ちよっぴり冷や汗タラ〜リ……。しかし、息子が父の長寿を願って建立したという親孝行なエピソードもあり、大亀の頭をなでると長生きできるといわれています。背の高い亀の頭をなでるのは至難の業ですが、頑張って腕をあげて触れてみてください。

(山原雅也(西川津町)「いとこみつけた」「市報松江」九六・二〇一三年三月)

https://www.city.matsue.shimane.jp/jumin/shisei/kouhou/shihou_matsue/2503/sub/mitsuketahin

④ 現代の語り部の語る亀の伝説

この大きな亀を見てください。まるで化け物ですヨネ。この《大亀》については、地元ではこんな伝説があります。かつて藩主がなくなったのを偲んでこのような大亀の石造が作られました。ところがこの大亀は、夜になると毎晩のように動きだし、近くにある蓮池の水を飲んだり、街に出では「ウオー」と奇声を発するやら、物を壊すやら、拳句の果てには人を食らうようになりました。

城下で大暴れした後は、口の周りに「べっとり」と血糊を付けて、それを、美味しそうに舐めながら、大亀は「のっし、のっし」と、お寺に戻って来るのでした。

城下の人たちは、蒸し暑い夏でも、夕方になると早くから雨戸を閉め、恐れおののいて暮らすようになりまし

ました。
このように、乱暴狼藉をくりかえす大亀に、村人たちは困り果てた挙句、住職に相談しました、住職は大亀に説法を施しましたが、大亀は「私にもこの奇行を止めることが出来ません。どうかお助け下さい」と、大粒の涙を流しながら訴えたのです。

そこで、亡くなった藩主の功績を掘り込んだ石碑を、ご覧のように大亀の背中に背負わせて、動けなくしたと言われています。
(NPO法人松江ツーリズム研究会・山本素久氏提供)

B 徘徊する亀 小泉八雲と土地の伝説

ところで、この人食い亀の伝説は亀跌碑の建立に比してそれほど古いものではないようだ。というのも小泉八雲の文章の中では次のように記されているにすぎないからである。

しかし、こうした気味の悪い仲間のなかで、夜出会ったらいちばんぞつとするだろうと思われるのは、松平家代々の墓所のある、松江の月照寺という寺の化けガメだ。この化けガメは大きな石の像で、身長十七フィートもあり、地上から六フィートも高く、頭をぬつともたげている。今は割れ欠けたその背に、高さ九フィートばかりの太い四角な石が立っていて、それに半分消えかかった字が刻んである。出雲の人たちが想像したように、この墓場の化け物が、真夜中にのそりのそり這い出して、近くのはス池にはいつて泳ごうとした物凄さを想像して見たまえ！ 言いつたえによると、この化けガメの勝手ほうだい

林 晃平 イメージが文学を作り出すことということ——亀趺から伝説が発生した事例を追って——

な振舞を止めさせるのに、とうとうカメの首をぶち欠かなければ納まらなかつたのだという話だが、しかし本物を見ると、何だかただの地震で欠けたというふうにしが見えない。

(平井呈一訳『日本瞥見記』上・一九七五年・三四〇頁)

『知られぬ日本の面影』とも呼ばれる『日本瞥見記』の中では化け亀であっても人食いについてはふれられていない。一方、人食い亀の伝説として文献でたどれるものは探し出せていない。ゆえに案外に新しいものといえるかも知れない。

参考資料

- ・ 出雲天隆公寿蔵碑記 出雲叢書原稿
- ・ 松江市誌（復刻版） 上野富太郎・野津清一郎編 名著出版発行（昭和48年）
- ・ 雲国侯年譜
- ・ 天隆公年譜
- ・ 江戸の奇人天愚孔平 土屋侯保著 錦正社発行（平成11年）
- ・ 出雲の石造美術 伊藤菊之輔著・発行（昭和40年）
- ・ 松江藩御作事所と御大工に関する研究 和田嘉宥著・発行（平成13年）
- ・ 出雲路の珍話奇談 石村春莊著・発行（昭和39年）
- ・ まつえ伝説の旅 西尾忠良編著 共同企画出版発行（昭和54年）

イメージの伝承と文学

なぜ、このような本来動くことのない石造物に、動くという伝説が生まれるのか。現存するすべての亀趺にこのような伝説があるわけではない。これまでの五基の亀趺の調査を通して考えられるところは、次の三点である。その一は蓑亀という異形の亀の形状である。もちろん、この蓑亀は江戸前期から流行し、江戸時代の人々にとって神聖な亀として神社仏閣などの彫刻にあった亀である。^{注三}それゆえに亀趺にもその形状が取り入れられたのである。二点目は石碑のどれもが大きいことである。当然に亀趺の亀も大きなものになる。大きな異形の亀に対する畏怖が起きるのも納得されよう。そして、三点目はその記された碑文である。見てきたように石碑は大名四名と名僧一名、既にそれだけの権威がある人物。加えてその銘文は一流の学者の撰文でしかも数千字を超える長文の漢文である。一般の人々には読み難いものであったのだろう。こうした事件のなかで伝説は生まれたのだろう。

一方、松江の月照寺の伝説にはさらに興味深い展開があつた。徘徊する亀から人を食らう亀へと伝説が展開していくのである。もともと小泉八雲の記した文章では亀は近くの蓮池に入る程度の徘徊だけであつた。それでも人々は気味悪がつて、首をぶち欠くことで徘徊を止めたという。しかし、八雲は記す、「本物を見ると何だかただの地震で欠けたというふうにししか見えない」と。すでに亀は動きを止めていた。もちろん大きな騒ぎという訳でもなかったのだろう。それが亀が先行し、碑石は後から追いかける。そして、とうとう亀は人を食らうことをするに至る。異形の亀の神々しさが、人を取って食う恐ろしいものに見えたのだろう。そう考える時、土津神社の次の伝説も興味深く読むことができる。

土津神社（保科正之公を祀る）の境内に、でっかい亀石がすわっている。厚さ三尺あまり、縦十五尺、

横十尺ほどもある。おかしなことに、亀の首は「ありがた迷惑」そんな顔つきに見える。

何でも延宝のころ、この社を建立した折に、社を永とこしえに守る瑞獸類として亀の形を石に刻みこみ、供えることにした。昔から、「鶴千歳・亀万劫」とまで言い伝えて、亀を吉兆の証としてきたものである。共々、保科家（三代目から松平家）の繁栄も祈念する意味あいも含めて。

半坂町に住む亀ヶ城の足軽ざむらいたちが、それから毎日交代で御廟・本殿・拜殿のある境内を見まわる役目につくことになった。

亀石ができてまもない、ある夏の日であった。

一人の見まわり役が、ぶらりと亀石のあるところに来て、「本当に大きい亀なものだナー」と、半ば驚き、半ば呆れかえって眺めていたときである。「ハテ、ちょっとおかしいぞー」と首をかしげ、やがて腕組みをしてしまった。

「亀石が、少し動いたような」と感じたからである。しかし、石に刻んだ亀が動き出すはずがない。「昨夜の晩酌の深酒のせえでもあるべえ」と思ってみたが、どうもスッキリしない。

もう一度、今度は下番間近の見まわりに来て、思わず「ギャーッ」と大声を上げてしまった。無理もないこと、まわりには、南ん手の湖（猪苗代湖）に向かつてはいだした、一尺ほどの、亀のものらしい爪跡があるではないか。

さっそく、この異変は城代のもとに告げられ、鶴ヶ城からも家老が飛ぶように駆けつけてきた。さっそく見まわり役全員が集められ、事情を聞かれることになった。

ある者は、「今だから話すが、亀石に腰を下ろしていたら、腰がムクムクと動くように思った」。別

な見まわり役は、「亀の眼が怒ったような輝きをしているのを確かに見た」など、話が交わされた。

大騒ぎになった。ある武士の進言で、亀の背に八千貫（三十トン）もの大きな石を乗せることになった。「こうすれば、どんなことをしても、はいだせまい」という寸法だ。しかし、それも三日とたたず

に振り動かし、石は「ドッシーン」という大音響とともに大地に倒されてしまった。

どうにも手の打ちようがない。これでは、神社の御霊を鎮めることもおぼつかない。こうしてはおけないと、上役たちが相談をして偉い神官を頼み、石亀に対して「海の主のお前に湖の見える丘に来てもらったのは悪かったが、土津さまのためとお願ひした次第だ。これからは、北向きに首を替えてもらうことにする。もし、のどがかわき。水が恋しくなってしまうたら、社の上に湧くまる圓清水でがまんしてください」と、人に物を申すように奉上・懇願の儀を行った。

それからは、亀石が納得してくれたのか騒動も起こさず、社の守り神として今に至っているという。そういえば、亀が背に大石を乗せられたのを怒り倒したときの傷跡が、今も神霊の碑上部のあちこちに見られる。（第127話北に向かされた亀石・『いなわしろの民話』（平成一〇年・二三四～二三五頁）

ここにも因果の転倒が見られる。碑石の亀跌でなく、石の亀が動かないために大石の碑をのせたというのである。人々の目には異形の大亀のイメージこそが強く映り、脳裏には印象に残るのである。

優れた文学はイメージを醸し出し、それは具現化したものを創り出す。その具体的鮮烈なイメージが今度は新たな物語を生み出していく。一方では秀でたイメージは伝説を生み出していく。伝説はさらに響きあって増幅し新たな伝説を生み出していく。

長崎市の大音寺のそれは、碑文をすべて読み下すと亀が動き出すという。鹿児島県宮之城町の宗功寺跡墓

地にある「祖先世功の碑」も、碑の文を一度も間違わずに読み上げたら亀が動き出して川内川の水を飲みに行く、また、姫路市の随願寺も、碑文を一字の誤りもなく読むと碑石の亀が動く、という。亀趺の異形の亀に触発されて発生したこれらの伝説の成立は、当然ながら亀趺を持つ石碑が建立される江戸期以降である。そして、地域を異にするこれら三例に共通するのは、碑文を読むことで亀が動くことであるが、互いの影響関係は見出しがたい。

しかし、こうした簡潔な伝説が猪苗代の土津神社や松江市の月照寺の場合は些か異なっている。記録された例としては小泉八雲のエッセイのみであるが、夜な夜な亀が池で泳ぐので、亀の頸を折ることで鎮めたというという伝承は、四メートルを超える巨大な亀趺の威圧感のため、人食い大亀を鎮めるために亀の石碑が建立されたという異伝すら持つ。そこに伝説から文学が成立していく過程を見るのである。この倒立した因果関係は、文学が単なることばや文字だけでなく、そこから紡ぎ出されるイメージを前提に説かれる場合があることを示しているといえる。これはしかし、イメージそのものが文学を生み出すという逆の場合もあるのではないか。イメージがことばを生み出し、文学を生み出すというのである。そこに伝説から文学が成立していく過程を見るのである。この倒立した因果関係は、文学が単なることばや文字だけでなく、そこから紡ぎ出されるイメージを前提に説かれる場合があることを示しているといえる。

まとめ

雑駁な覚書ではあるが、この五つの事例をもとにまとめをしておく。亀趺をもつ碑は、その台座が亀であるゆえに亀趺である。ゆえに大切なのはその碑であり、顕彰されるべき人とその事跡である。碑には格調高

い銘文が必要である。当然に漢文の素養のある者の撰文となる。古くは随願寺や宗功寺の鶯峰林恕、土津神社は山崎闇斎、大音寺は荻生徂徠である。月照寺のものは「巨孔平信敏」とあるように、天愚孔平こと鳩谷萩野信敏である。それぞれが著名な儒学者を起用している。そしてそれらは長文の名文とされる。もちろん漢文を読み解く知識がなければその内容は把握できない。よって多くの人々にとっては碑文の内容よりも台座の亀に目が向けられることになる。

亀はめつたに見られぬ異形の亀である。耳の生えた、牙のある異形の亀（亀趺）の方が印象に残っているのである。この異形の亀を蓑亀（みのがめ）という。別名「緑毛亀」（りよくもうき）、という奇瑞の亀である。この異形の亀が亀趺の誕生のころには全国に流布したようで、亀趺のイメージの大半を占めるのである。しかも人間に比してもはるかに巨大な見慣れぬ異形の亀なのである。月照寺の亀で、高さ約一メートル、全長約四メートルを超える大きさである。猪苗代の土津神社のものも高さが一メートル弱、全長は五メートル弱、幅は三メートルを超える。それは見る人々を睨み付け畏怖の念を抱かせるのに十分な大きさであった。だから大きく重い碑身の銘文を読み解く、あるいは内容を理解するものが現れたときには、亀は責任の一端を果たして安堵してほっとするゆえか、水を飲みに出かけるのである。

しかしながら伝説を見ていくと本末転倒かと思われる不思議な例を見る。月照寺の例は亀の動き回るのを抑えるためにその甲の上に大きな重い石を載せたというのである。土津神社の例も大亀が動き回ることが重石の碑石に先行しているように思われる。本来は碑があつてこそ亀趺があるのである。しかし、地元の人々にとっては遺業を顕彰する碑よりも、異形の亀の鮮烈なイメージこそが碑のめでたさに勝るものなのである。異形の恐ろしい亀があつて、その亀のために重い碑石を載せたと解するのである。

林 晃平 イメージが文学を作り出すことということ——亀趺から伝説が発生した事例を追って——

無論それだけではない。亀趺を持つ碑の対象となる人物は地元に必要な信頼を持つに足る人物、領主・藩主であった。ゆえに慕われ、墓参に訪れる人も多かったのであろう。しかし、何よりもこの世に存在しない神聖なる亀の神々しい姿こそが伝説を生み出していったといえるのである。かくして、鮮烈な亀趺のイメージは伝説という文学を人々の中に生み出していくのである。

注一 亀趺の詳細については、拙稿「亀趺の生成と展開」『苦小牧駒澤大学紀要・第二八号・二〇一四年〇三月』、また拙稿「日本における亀趺の類型覚書」『苦小牧駒澤大学紀要・第二九号・二〇一四年一二月』、後、拙著『浦島伝説の展開』（おうふう・二〇一八年）Ⅱ亀のイメージとその展開、として収録。

注二 亀のイメージについては拙稿「亀のリアリズム——人形玩具から見る蓑亀——」『人形玩具研究』第一九号（二〇〇九・三）。後、『浦島伝説の展開』（二〇一八・〇五、おうふう）に収録。

図版目録

- 図1 寛政元年（一七八九）刊『増補頭書訓蒙図彙大成』の石碑の挿絵
- 図2 随願寺「播州姫路城主拾遺源朝臣碑銘」
- 図3 土津神社 保科正之墓碑「土津神社靈神之碑」 b 同所の解説板
- 図4 宗功寺（跡）「島津久通祖先世功碑并銘」
- 図5 大音寺「崎陽大音寺伝誉上人碑」
- 図6 月照寺「出雲天隆公寿藏碑文」

謝辞

本稿の基本となる文献調査に当たっては、長崎市立図書館、兵庫県立図書館ふると・資料課郷土資料室、姫路市立図書館、さつま町教育委員会社会教育課文化係村原政樹氏、宮之城歴史資料センター松尾英行氏、松江市まちづくり文化財課錦織廣樹氏など現地の多くの方々のご協力や資料の提供及び示唆を受けている。改めて各機関各氏に感謝申し上げます。

なお、本稿は科学研究費助成事業（課題番号24520229を受けた「図像と文学形成の関連について」の基礎的研究 伝承をビジュアルタンの視点で見直す）の成果の一部であることを明記する。

また、本稿は平成二十六年全国大学国語国文学会第百十回冬季大会（於・弘前大学）で「イメージは文学といかに関わるか―文学の発生に関する一試論―」と題して行った発表を素稿として、改訂し成稿したものである。発表に際しご意見を賜った先学諸氏に感謝申し上げます。

（はやし こうへい・本学教授）

絵本『浦島太郎』の展開

——近代における浦島伝説の発生と変遷——

The Picture Book “URASHIMA TARO” and Its Development

林 晃 平

HAYASHI Kouhei

キーワード：赤本 講談社 国定教科書 蓑亀 玉手箱

要旨

近代における「浦島太郎」の絵本は、明治初期には江戸時代からの、殺される亀を漁師から買い取る話として明治赤本に受け継がれ、国定教科書では子どもがはじめている亀を買い取る話へ展開し、昭和前期には絵本の典型的話として定着する。昭和後期（戦後）には、それを踏まえながら表現に多様な展開があったが、平成期の二十一世紀に入ると、各地域の独自の伝承が絵本化されている。

本論に入る前にまず、「絵本」というものについて確認しておく。現代の研究者たちは絵本の定義について次のように述べている。香曾我部秀幸は辞典類の定義を引用した後にこう示す。「絵本は、絵（視覚表現）と詞（言語表現）という、異なる二つの要素が互いに調和結合した、本（書籍）という形態を持つ表現メディアである。」（『絵本をよむこと 「絵本学」入門』・一〇頁）と。これは『ペーシック 絵本入門』でも同じであり、「絵本はテキスト（ことば・文章）とイラストレーション（図像・絵）で、さまざまな「情報」を伝達する表現媒体である。」（藤本朝巳・第一章絵本の基本概念と歴史・二頁）としている。この考えは既に冒頭「はじめに」において「絵本は視覚伝達媒体であり、独立した芸術表現の一ジャンルであり、なによりも絵本の多くは、人間にとって基本となる事柄をまだ文字の読めない子どもにもわかるように表現している。」と説く。

香曾我部は、さらに具体的にバーバラ・ベーターが著書 (*American Picture books* s1976) で示した絵本の基本概念を引用して「絵本は、テキストであり、イラストレーションであり、トータル・デザインである。大量生産の一品目であり、一つの商品である。社会や文化や歴史のドキュメントである。そして、まずなによりも、こどもにとって一つの体験をもたらすものである。」（香曾我部秀幸・鈴木穂波編『絵本をよむこと 「絵本学」入門』・翰林書房・二〇一二年・一〇〜一一頁）と述べている。これは日本語訳されたもの的一部であるが、近年における絵本の絵意義としては広く研究者たちから受け入れられているものであろう。

これらの定義は近年の絵本理解に多くの示唆を与えると共に日本の絵本流れを俯瞰するときの大きな目安ともなる。絵本を単なる挿絵のある本ととらえるだけでなく「社会や文化や歴史」を明かすものと考えるのである。これから述べるものもそうした視点で論じていく。すなわち「浦島太郎」というたった一点の絵本を捉えてその変遷を、その背景に社会の変化とともに見ていくのである。

日本における絵本の歴史は「源氏物語絵巻」などにも触れた流れの中に位置づけられている。これを稿者の長年の研究対象である浦島伝説（＝浦島太郎）に限り、稿者周辺の資料を以って整理したいと考えるのである。いわば、一研究者の定点観測点から絵本を見直したいと考えるのである。もちろん近代刊行の絵本やその周辺の書物は百を優に超える。ゆえに群盲象をなでる、あるいは氷山の一角に過ぎない覚書であることは言を俟たない。

絵本を素描するに当たり、まず、浦島太郎の話の展開について確認しておく。後に記すチャイルド本社「うらしまたろう」の文を担当した大石真は、この浦島太郎の話について「どの話も大筋のところではほぼ一致していて、亀の報恩譚と、海底の龍宮に行くという異境説話、それから「見てはいけない」というタブーをおかす——「見るなの座敷」系統の昔話の三つがミックスされて成り立っています」（うらしまたろうについて）と述べている。この指摘に沿い、AⅡ亀を助けて恩返しを受ける報恩、BⅡ異郷としての龍宮を尋ねる異郷訪問、CⅡ開けてはいけないという玉手箱を開ける禁忌、という三つの大きな展開を見据えて、次の点に絞って考えていく。まずは、①話の発端・②乙姫と浦島の関係・③龍宮の描写・④四季の庭・⑤結末の五点である。ここまでは文と絵の両方ともにかかわる部分である。さらに絵については、⑥浦島の服装・⑦乙姫の服装・⑧龍宮のご馳走・⑨玉手箱についてと都合九点について若干の考察を加える。特に絵

の部分は本文に記されていない細部を絵の担当者がどう表現しているかが注目される。この定点観測により絵本『浦島太郎』の変遷の一端が明らかになれば幸いである。

なお、浦島が訪れる異郷である龍宮は、異郷ゆえに唐様（＝中国風）で描かれることが多い。ゆえに乙姫も唐様の衣装で描かれている。それゆえ、まずは大掴みにそれらを和様（＝日本風）、唐様と表現することにする。しかし、これは中国や日本というその国の独自の建築や風俗を必ずしも表すものではなく、いわば異郷表現の距離を示していると理解するのが適当だろう。どこまで異国然と表現されているかという異郷イメージの具現化なのである。

また、亀についても一言触れておく。浦島太郎が亀に乗ったのは江戸時代の十七世紀末（元禄頃）と考えられる。それまでは船で龍宮に行ったのである。しかし、ある神聖な亀の流行が、浦島を船から亀へと乗り換えさせたのだと思われる。その亀の形象は「蓑亀」^{注一}（みのがめ）という異形の亀であり、今日の多くの人が思うところの海亀ではなかった。その蓑亀のイメージが明治に入り次第に海亀へと変化していく過程が、絵本の挿絵で確認できるのが興味深い。

明治黎明期の絵本

まず、今日までに日本の絵本の歴史は既に幾多の書物が出版されている。例えば『はじめて学ぶ日本の絵本史Ⅰ』（ミネルヴァ書房・二〇〇一年）、先に引用した書物でも第二章第二節には「日本の絵本の歴史」の項目があり、1近代以前の絵本、2明治期の絵本、3大正～昭和前期の絵本、4新たな出発―現代絵本の

始まり、と四つに分けられて簡潔に叙述されている。また、同様の入門書『ページック 絵本入門』（生田美秋・石井光恵・藤本朝巳編・ミネルヴァ書房・二〇一三年）でも第一部第1章3で「日本の絵本の歩み」として記されている。

そうした中で、絵本「浦島太郎」の場合は少し異なる。それは浦島太郎の話の元となる浦島伝説が既に奈良時代以前の千三百年以上の歴史に持っているからである。そこでその始発あるいは叙述の起点をどこに置くかという問題がある。挿絵に視点を置けば、既に室町時代から存する所謂御伽草子の絵巻絵本類を考慮する必要がある。しかし、ここでは前に述べた絵本の定義の「大量生産の一品目であり、一つの商品である。社会や文化や歴史のドキュメントである」という点にも配慮し、社会が大きく変化した、そして大量生産が可能となった明治時代を起点として展開していく。

ところで、明治元年になったからといって一夜に社会が変わったわけではない。四民平等・神仏分離、新暦の採用、少しずつ徐々に明治は変わっていったが、丁髷や日本髪に着物姿の人々の生活は江戸時代を引きずったままである。書物も然り、その江戸時代ままであった。子供向けの本は江戸時代には赤本などと呼ばれていたが、明治においても江戸後期の赤本がそのまま刊行されていた。^{注二}ここから確認していく。

この明治赤本については既に触れたことがある。^{注三}それをもとにした結論だけを述べれば、現在までに次の二種六本（a b c d e f と g）の存在が確認できる（全て縦12×横8 cm・六丁）。

- a 浦島物がたり 明治一三年一二月一〇日御届 画工・竹内栄久 出版人・宮田幸助
- b 浦島式代記 明治一六年〇八月〇九日御届 出版人 島村吉松
- c 浦島物がたり 明治一八年〇六月〇一日御届 画工兼出版人 佐藤新太郎

d 浦島ものがたり 未詳 個人蔵 本文色刷『日本子どもの本歴史展』図録)

e 浦島ものがたり 未詳 個人蔵 本文色刷)

f 浦嶋物がたり 未詳・裏表紙欠 浮木庵蔵(青裳堂古書目録・平成11年3月)

g 浦嶋一代記 明治三十二年一〇月二二日出版 著作印刷兼発行者 鎌田在明

すべて同じ大きさで、表紙本文挿絵共に木版合羽刷である。表紙外題は a c e が『浦島(嶋)物がたり』とあり、b は「物がたり」の部分で「弑代記」とする。但し、b は表紙のみ木版色刷りであるが、本文は銅板印刷の黒単色刷りで、内容は挿絵を含め a b c d とほぼ同内容である。a c d e は図柄も内容もほぼ同じ物で明らかにつながりがある。特に、a と c は同じ版木を用いたかと思われるほど構図、文章等も同じものであるが、c の場合は色刷りや人物の衣装の柄が a と比べ異なっており、刷り自体も後刷りのような磨耗が感じられ出来は悪い。さらに、文字の部分にも若干の異同があり、単なる同じ版木による再版やその被せではないと思われる。先行の版元の本をそのまま安易に複製した如くのが多数であった。そのために仮に版面はきれいであっても誤刻から意味の通り難い部分がいくつも生じている。そこでそれらの諸本を対校して整訂した本文をここでは論述のために掲出しておく。

『浦島物語』

こ、に播州高砂の浦に、太郎と言ふ漁師あり。ある日、漁の帰り、里の人大きな亀を捕らへ、打ち殺さんとせしを、錢をもつてこれを償ひ放しやりければ、亀はうれしがり、三度拜をなし、波のうちへ入りにけり。浦島太郎誤つて海に落ち入りし時、たちまち大きな亀現はれ、甲羅の上に乗せ龍宮城へ連れ行く。あまたの魚たち迎ひに出づる。このときうちより、一人の魚案内をなし、奥殿へ行く。そ



図1-e



図1-b

図1-a



図1-f

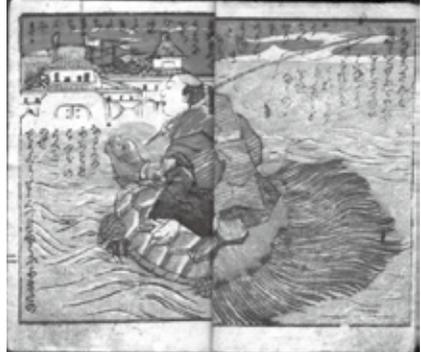


図1-c



図1-g



図1-d

の結構、珊瑚樹金の類、美を尽せし楼閣、太郎は珍しく思ひ、そのうち高きところの御簾を揚げ、乙姫椅子にかゝり礼をなし、「わが眷族の亀を、いづぞや助け給ひし報ひに、このたび主を助けつれし」といふ。酒、肴、大海の珍珠を尽くし、またはあまたの魚たち曲を奏し、踊り舞い、歓楽を催し、ついに乙姫の婿となる。三年めに我が故郷の



図1-h

恋しくなりしゆへ、帰らんことを望むゆへ、乙姫もぜひなく玉手箱をやり、別れを告げ、亀送り、播州へ帰しければ、浦島は三年あとの我が内、草木生い茂り、または知る人もついにいぬゆへ、不審に思い、ところの人に尋ね問へば、三百年も過ぎしことなれば、思はず仙境の寿を喜び、それよりこの浦に住まひ、三千年の齢をたち、玉手箱の中を見たく思ひしゆへ、蓋をとり見れば何もなし。たゞ煙のごときものみにて何もなし。太郎はたちまち白髪となり、老人のごともなりしとぞ。後、浦島大明神といふ。めでたし

なお、この赤本は日本だけではなく、米国において片岡政行により「Urashima:A Japanese Rip van Winkle」（日本のリップ・ヴァン・ウインクル）として翻訳紹介されているので、それについても言及する。その一方「リップ・ヴァン・ウインクル」は日本では森鷗外によって「新世界の浦島」と翻訳紹介されたことも付け加えておく。^{注四}この「新世界の浦島」は、付録として掲出した「近代絵本「浦島太郎」関係年表」にも参考に掲載しておいたように多種の本が版を重ねている。

まず本文の内容を確認してみよう。①では舞台が播州高砂となっている。この地を浦島伝説の地とするものを今のところ赤本類以外に例を見ない。しかし、高砂を出て高砂に帰ってきているので、あながち単純な

錯誤とはいえない。② 亀を眷属といい、乙姫は龍宮の主で、浦島はその婿なっている。なお、海の落ちた浦島を亀が助けるのは、山陰中納言の説話を念頭にしたものか。西国三十三所観音霊場の一つ総持寺創建にまつわるこの説話は既に奈良時代に遡る亀の報恩譚であり、亀に乗ることにおいては浦島より古い。錦絵にも海に落ちた子供が亀の背に乗る姿が描かれている。③は「珊瑚樹金の類、美を尽せし楼閣」となっており、「酒、肴、大海の珍珠を尽くし、またはあまたの魚たち曲を奏し、踊り舞い、歓楽を催し」と歓待される。

④四季の庭の記述はない。⑤結末は、玉手箱を開けた後に「たゞ煙のごときものみにて何もなし。太郎はたちまち白髪となり、老人のごともなりしとぞ」とある後に「後、浦島大明神といふ」と神になったことを加える。そしてこの結末を「めでたし／＼／＼／＼／＼」結ぶのである。この「めでたし」は、浦島大明神になるという神となった結末ゆえであり、この点に御伽草子などからの影響を考えてもよい。

一方、絵については、さらに⑥浦島の服装は漁師であるが、亀と一緒にするときには、腰蓑で袴姿のような姿。⑦乙姫の服装は中国風（唐様）⑧龍宮の内部は和様で、床に胡坐座り、ご馳走は大きな膳の上に鯛が載っているようだ。⑨黒く描かれた玉手箱からはたくさんの煙が出ているのみである。

先に挙げた本では、本文について異口同音と記したが、挿絵においても同様である。ただ基本構図は同じでもその表現には小異がある。亀は亀の頭を持った異類として、侍女も魚の様に描かれている。典型的な浦島が乗った場面（一丁裏・二丁表）は、亀は蓑亀でどれも同じように描かれている。しかし、掲出した浮木庵本では、龍宮門前の場面（二丁裏・三丁表）で浦島の左手に先導している男は亀であろう。わかりにくい甲羅を背負っている。またそれを迎える侍女も人間の女のように見えるが、魚であろう。衣装に魚に鱗があしらわれている。また、海彼の片岡訳本では、本文に登場しないはずの椅子に座った龍王も描かれている。

次にもう一種のgの本文も挙げておく。これは先の諸本に対して内容も挿絵も全く異なる別箇のものである。但しこれと同じ本は、舞鶴市糸井文庫にも存在し、また近年の古書目録にもいくつか見られた。gの本文は次の通りである。

『浦島一代記』
太郎

昔／＼（「一ウ）九州辺の浜辺にて、ところの漁師（「二オ）大ひなる亀を捕らへて、打ち殺さんと
なすところへ（「二ウ）浦島太郎といふ者来たり。かの亀の命を金にて購ひ、遙か（「三オ）の沖に流
さんとせしに、亀は浦島をわが龍宮につれ行き、乙姫にかくと（「一）三ウ）告げしかば、乙姫は大ひに
喜び（「四オ）ついに一夢の夢をぞ結びける。（「四ウ）ある時、わが（「五オ）国へ帰らんことを乞
ふにぞ、乙姫は太郎の別れを惜しみ、玉手箱といふを渡しける。（「五ウ）太郎はわが国へ持ち帰り、
かの（「六オ）箱の蓋を取りしに、我が年一千歳を知りしといふ。めでたし／＼。（「六ウ）
これら二種の異なる赤本ではあるが、その本文は、簡略ながら、殺されそうな亀を購う、亀に乗る、龍宮
での歓迎、めでたしめでたしの結句を持つなど、ABC大筋同じである。

今日でもこの浦島太郎の話の原典を御伽草子の御伽文庫本に求める言説を時折見かけるが、それは誤りである。亀を釣って船で龍宮に行くものを原典といえない。しかし、この赤本類の発端と結末を見る限りにおいては、流布本ではなく御伽草子の別系統の本（I類）とは同じであることは否定できない。^{注五}

ところで、この時期から盛んに刊行された縮緬本にも第八卷に「浦島」があり、小林永濯といわれるその挿絵の和様表現には独自性がある。龍宮は寝殿造りで乙姫も所謂十二単衣である。それについても本来言及しなければならないが、その典拠のいくつかについて未だ求め得ていない。また、縮緬本の出版に関しては

未だ不明なことも多いので、別稿を考えている。

明治後期の絵本

赤本が隆盛であったころから一方では、新しい動きも起きている。新たな少年幼年向け読み物の誕生である。既に「御伽草子」（御伽文庫・渋川版）の翻刻を出版していた今泉定介はその小波の日本昔噺以前の明治二十七年、教科書『〈尋常小学〉読書教本』において桃太郎ほか金太郎・舌切雀・猿蟹合戦などを教材として採用している。勿論、これが昔話の教材採用の最初ではないが、この後次第にこの類のものが多くなり、国定教科書でも文部省は明治四十三年の第一期においては全面的に採用することとなる。また、雑誌においても、明治二十一年本格的な少年雑誌『少年園』が発刊、この雑誌には先にも触れたように後に森鷗外が翻訳「新世界の浦島」を掲載する。以後続々と子ども向け雑誌が創刊され、そうした状況の中で、明治三十七年には画期的といわれる幼年向け絵雑誌『お伽絵解・こども』も創刊されているのである。

なかでも四十年代にはいると巖谷小波に代表される「お伽」ブームともいべき状況だったらしく、そうした一端は『幼年世界』が臨時増刊として発刊した懸賞創作お伽噺集「お伽共進会」にも見て取ることができる。ここでは高田涼景の作品「新浦島物語」が掲載されている。ゆえに「お伽」を冠した書物の刊行も盛んだったようで、参考年表のなかでも「少年お伽」第六編、「お伽画帖」第八編、「お伽噺全集」、「新お伽百番」、「お伽百題」など五つの浦島太郎を見つけることができる。

著名な小波については記述を省略するが、ここではその小波の影響を受けたと思われる一例として馬場直

美『お伽百題』所収の「浦島太郎」を取り上げ、その本文を次に掲げる。本文は総ルビであるが、ここでは比較的誤りやすいものに限ってルビを付した。

昔々、丹波の國に浦島太郎といふ漁師がありました。或時濱邊を通ると多くの子供等が一匹の龜を捉へて殺さうとして居る、浦島太郎は元來慈愛の深い人でしたから、直幾何のお錢を子供等にやつて、龜は海に放してやりました。其後三日許り經つて浦島太郎は同じ所を通りますと、又先日のお錢が浮いて出て「私は龍宮に仕へて居る者ですが、今日は御恩返しを致さうと思ひます、何卒私の背中に乗つて下さい」と申します。浦島太郎はこんな小さい龜がとは思ひましたが面白半分には足をかけて見ますと直ぐ疊二疊許りの大きさになつて波を切つて威勢よく進んで行きます。やがて着いたのは龍宮城といふ立派なお城です。中からは乙姫といふ美しいお姫様が出て浦島太郎を輿座敷に案内し、酒肴よ、音楽よと、夫れはく毎日大した御馳走であります。浦島太郎は斯う御馳走になつて居るのは宜いが國には父親母親も待つてお出でになる、一寸歸つて來たいと思つて此事を乙姫に話しますと「夫れでは致方も御座いませぬ、又あの龜に乗つてお歸り遊ばしませ、これは玉手匣と申すもの、甚だ失禮ですが私の贖けに差し上げます、併しこれは如何なる場合でも決してお開け下すつてはなりません」と一つ小さい匣を呉れました。浦島太郎は乙姫初め皆々に禮を

述べ、又元の龜に乗つて、丹後の國に歸りました。さて自分の家に歸らうと致しましても全然様子が變つて少しも見當がつきません、加之に其邊に居る人は皆知らない者許りです。ハテそんな筈は無いがと思つて「此邊に浦島といふ家があつた筈だが、御知りになりませんか」と尋きますと、人々は顔を見合せて居りましたが誰も「そんな家は知りません」といひます。すると傍に居つた八十許りの老翁さんが「浦島といふ家は三百年許り昔有つたといふことを小さい時に聞いたことがある」といひます。浦島太郎は未だ三日しか経たないので不思議だとは思ひましたが、致方ありません。傍の石に腰を掛けて、乙姫が呉れた玉手匣を明けてみますと、中から紫の煙が立つて若々しい浦島太郎の顔は忽ち白髪の老翁さんに變つて終つたと申します。諺にいふ開けて口惜しき玉手匣とはこれを云うたものです。

(一〇五—一〇九頁)

この浦島太郎は小波のものをそのまま真似たものでもなく、また、かといつて最初に挙げた赤本をそのまま使つたものでもない。他のどれにも同じことがいえる。つまり、誰もがそれぞれの浦島太郎を語つていたのではないだろうか。こうした大同小異の浦島太郎は各人の中にあつたからこそ、国定教科書のような不備な浦島太郎の話でも教材として何とか教えることができたのである。

もう一つ参考として、幼年絵本を掲げる。タイトルは『幼年新画帖「浦島太郎」』。発行年月日・発行者・著者・画家など一切不詳。末尾、一頁分欠落。恐らくは、幼年雑誌の付録物であろう。仮名遣いも不統一で、「たろう」と「たらう」、「おとこ」「おんな」等がある。また、字も略字正字など字体が不統一。絵もそれほどこちんとしていなく、刷も色ずれを起こしている。一頁と二頁の袋綴の間に雑誌の頁一枚が間紙とし

て綴じ込んで挟まっている。「婦人世界」^{注六}第四卷第拾號の三九と四〇頁で、内容は「東京脳病院を訪問して婦人の精神病者と語る」の記事の一部である。これから推察する時、該当の「婦人世界」は明治四二年暮から四三年頃の雑誌とも考えられる。

また、一・二・三・六・八頁の絵は巖谷小波の「日本昔噺」（明29）の永峯秀湖描く挿絵と構図や人物の衣装・持ち物・姿などが酷似しており、また四頁の絵も杯の形など同じであり、同じ作者と考えるよりは、明らかに秀湖の絵を参考にして描いた物であろうと思われる。とすれば、やはり明治末年と考えてもよいのかもしれない。翻刻に当たってはできるだけ振り仮名を含め原本の通りを心掛けた。

浦島太郎亀ヲ救フ

昔浦島太郎トイフ漁師ガアリマシタ。アル日濱辺デ一尾ノ亀ヲ多クノ子供ガ殺サウトシテ居ルノデ錢ヲヤツテソノ亀ヲ助ケテ海ヘハナシテヤリマシタ。 亀ハ大ソウ喜ンデ沖ノ方ヘ泳ヒテ行マシタ。〔浜辺で二人

の子供から亀を買う図〕 1

親亀龍宮へ案内ス

親亀ハ我ガ子ノ助ケラレタ事ヲ深く感謝シテ何ウカ浦島様私ハ御禮ニ龍宮トイフ美シイ結構ナ處ヘ御案内イタシトウ存シマスカラ何ウカ私ノ脊中ヘ才乗り下サイト切りト進メマスカラ浦島モ奇ラシク思ヒ

亀ノ云フ如リソノ脊中へ乗リマスト亀ハ喜コンデトシ泳ヒテ行マシタ。「亀の背に乗っている図」』 2

遙ニ見ユル龍宮城

龜ハ浦島様アレガ龍宮城ノ門デアリマス、モウ直キテゴザイマスト愉快氣ニ申シマシタ。「龍宮の門の

図」』 3

浦島太郎龍宮城ニ遊ブ

ウ町嚙ニモテナシテクレルノデス乙姫様モ女バカリノオ城へ珍ラシイオ客様テスカラ喜ンデ何ウカイツ
マデモ遊ソソテ行クヤウニト申マス
〔乙姫と二人食事の図〕』 4

海底ノ奇觀

今日ハ趣ヲカヘテ海ノ底ニ魚ノ群居ヤ珊瑚ノ立派ナトコロヲ見セテ居マス「魚達が泳いでいる図」』 5

浦島玉手箱ヲ貰フ

浦島ハ毎日ノモテナシニ知ラズく大ソウ永ク滞留シタノデ、モウオ暇イタソウト乙姫ニ申シマシタ乙姫ハ

名ゴリ惜シク引止メマシタガタツテト云フノデソレデハトイツテ玉手箱ヲオ土産ニ呉レマシタ、コレハイツマデモ明ケテハイケマセントイワレマシタ。〔乙姫玉手箱を渡す図〕』 6

浦島故郷ノ變ヲ驚ク

浦島ハ己ガ故郷へ還リマシタガマルデ様子カ變ツテ親達モ居ナイシ家モナクナリ知ツテ居ル者モミナ居ナクナツテシマツタノニ驚イテオリマス。〔浦島故郷の浜辺で眺める図〕』 7

玉手箱ヲ明テ初テ悟ル。

浦島太郎ハアマリノ不思議ニ誰ニ聞ク人モナイノデ乙姫様カラ貰ツテ来タ玉手箱ヲ明ケテミマシタスルト中カラヘンナ煙リガ立チ登ツテ忽チ自分ノ身体モカツカリシテキテ見ルト、ノ手ヤ足モシワダラケニナツテ見ヘマス浦島ハアマリ永ク龍宮ニ居タノデソノウチニ彼様ニ総テ変ツテシマタノデアリマスコレハ亀ヲ助ケタノデ長ヒ間幸福ナ月日ヲオクツタオ話デス。〔玉手箱を明け白い煙が出ている図〕』 8

ここでも、挿絵などは明らかに小波の日本昔噺の影響と思われるものがありながら、内容はいくつかの違いがみられる。苛められた子亀に対して、親亀が恩を返すために龍宮へ案内することなどはその典型である。そのほかにも、龍宮城が「女ばかりのお城」であることなどは、今のところ他に類例を知らない。また、「めでたし」とはないが、老人となった浦島に対して、亀を助けたから、龍宮に長くいて幸福な月日を送ったという、いささか強引な解釈も興味深い。「めでたし」に対するこの作者の解釈が加わったものであるう。

最初に述べたように、所謂御伽草子に対して、浦島が亀に乗ったこと一つを取り上げても、この変化がもたらす影響は計り知れない。たとえば亀が人に乗せるには乗るに十分な大きさをそなえなければならぬ。一方、苛められている亀は小さい方がよい。ここに大きさの矛盾がおこり、話す者によってその解決の方法は異なってくる。

明治初期赤本はどちらも殺そうとされていたのは大きな亀であったから、浦島が乗ることに不自由はない。また、殺そうとしているのも絵で見るかぎりどうやら大人のものである。しかし、これが子どもとなると亀は小さくなってくるらしい。小波の日本昔噺では八から十二才の子どもが大勢で「龜兒（かめのこ）」を苛めていたとしてあったが、後日、助けられた亀の児が浦島を乗せる時、そんな小さな背中に乗るものか、と浦島がいうと、亀は、物は試しだ、ちよつと来てご覧なさい、と言う。そのとき「その甲羅を見ますと、不思議にもずつと大きくなつて、其上に人間が一人乗に坐れる位になりました」と書いている。馬場直美『お伽百題』もこれには近いが、若干違っている。足をかけて見ると大きくなるのである。また、小波の昔噺に近いはずの「幼年新画帖」では小亀の親が登場して来ているのである。

亀が急に大きくなるよりは、親亀が子亀の助けられたお礼にと龍宮へ案内する方が、大きさの点からでは、今日から見れば不自然さはない。しかし、ここで、親亀が登場することにより、明らかに所謂御伽草子とは違う世界に入り込んできていると言えよう。助けられる亀は当初、乙姫そのものであった。しかし、近世の物語類の中では、いつのまにか亀と乙姫とは分裂し、別の人格となっている。そして、さらに、その間に親亀が入り込んでくるのである。そこで、ますます乙姫との距離は広がっていくことになる。この距離は当然浦島が乙姫の婿になる可能性を自明の如く否定していくことにもなっていく、明治以降、浦島が婿となるこ

とはあまりなくなるのである。

以上、簡単に資料の翻刻紹介を兼ねて、巖谷小波の日本昔噺の周辺の作品を見てきた。小波の『浦島太郎』だけに注目するならば、浦島伝説の中での画期的位置を占めるようにも思われるが、実際には小波は連綿と続いている浦島伝説の流れの中の一作品に過ぎない。小波が近代文学において大きな位置を占めるとするならば、内容のよりもむしろ、活字メディアの興隆と共にその時流に乗って、みごとに昔話を大量に普及させたことにあるのではないか。

明治十年代の赤本の氾濫も基本的に木版手刷りゆえ、一度に大量印刷できる活字に比べればその比にはならない。赤本の中には既に銅版もあった。しかし銅版とても、数では活版印刷の比ではない。まして内容は赤本そのまま、時代の新しさも、子供に対するやさしさも見られない。かくして小波は、活版印刷の台頭の、そのメディアを生かした作品を次々と発表し、自己の地位を築き上げ、所謂お伽ブームを作ってきたといえよう。

国定教科書の「浦島太郎」

第Ⅱ期の『尋常小学読本』、「黒読本」とか「黒表紙本」と呼ばれる教科書の巻四において初めて浦島太郎は登場する。もちろん、これ以前に教科書に登場しなかったわけではない。国定期として初めての登場であるが、後述のように教科書の歴史から見れば復活といふべきであろう。なぜ採用されたのかということが、この第Ⅱ期の教科書の編纂の特徴でもある。全般に文学的・趣味的傾向の強いといわれる教科書であ

り、『尋常小学読本編纂趣意書』によると、第四章「材料」の第三項めに「多クノ国民的童話・伝説ヲ加ヘタルコトモ亦新読本ノ特色トスル所ナリ」（『近代日本教科書教授法資料集成・第十二卷・編纂趣意書2・二六八頁下』）として、具体的に桃太郎・猿蟹合戦・牛若弁慶・瘤取・餅の的・天神様・花咲爺など十七例が挙げられている。これらの伝説・童話がこの時初めて、教科書として採用されたのではないことは、既にふれたことがある。文部省も他の教科書の内容取り入れたに過ぎない。因みに、この浦島太郎が、どんな出典であるのかは一切趣意書他にも触れられていない。^{注七}

まずはその全文を次に示しておく。

二十四 ウラシマ ノ ハナシ（一）

ムカシ ウラシマ太郎 ト イフ 人 ガ アリマシタ。

アル 日 海ベ ヘ イツテ 見ル ト、子ドモ ガ 大ゼイデ カメ ヲ ツカマヘテ、オモチヤ

シテ キマス。ウラシマ ハ カハイサウ ニ オモツテ、子ドモ カラ ソノカメ ヲ 買ツテ、

海 ヘ ハナシテ ヤリマシタ。

ソレ カラ 二三日 タツテ、ウラシマ ガ 舟 ニ ノツテツリ ヲ シテ キル ト、大キナ カ

メ ガ 出テ キテ、「ウラシマ サン、コノ アヒダ ハ アリガタウ ゴザイマ シタ。オレイ

ニ リユウグウ ヘ ツレテ イツテ アゲ マセウ。私 ノ セナカ ヘ オノリ ナサイ。」

ト 言ヒマス。ウラシマ ガ ヨロコンデ、カメ ニ ノル ト、カメ ハ ダンダン 海 ノ 中

ヘ シヅンデ イツテ、マモナク リユウグウ ノ 門 ヘ ツキマシタ。

リユウグウ ノ オトヒメ ハ ウラシマノ キタ ノ ヲタイソウ ヨロコンデ、毎日 色色ナ

ゴチソウ ヲ シタリ、サマザマ ノ アソビ ヲ シタリ シテ 見セマシタ。
ウラシマ ハ オモシロクテ、ウチヘ カヘル ノ モ ワスレテ キマシタ。

二十五 ウラシマ ノ ハナシ (二)

ソノ ウチ ニ カヘリタク ナツタ カラ、アル 日 オトヒメ ニ、

「色色 オセワ ニ ナツテ、アリガタウ ゴザイマス ガ、 アマリ ナガク ナリマス カラ
モウウチ ヘ カヘリ マセウ。」

ト 言ヒマシタ。

オトヒメ ハ

「ソレ ハ マコトニ オナゴリヲシイ コト デ ゴザイマ ス。ソレデハ オワカレ ノ シルシ
ニ コノ、タマテ バコ ヲ 上ゲマス ガ、ドンナ コト ガ アツテ モ、フタ ヲ オアケ
ナサイマス ナ。」

ト 言ツテ、キレイナ ハコ ヲ ワタシマシタ。ウラシマ ハ タマテバコ ヲ モラツテ、マタ
カメ ノ セナカ ニ ノツテ、海 ノ 上 ヘ 出テ キマシタ。ウチヘ カヘツテ 見ル ト、オ
ドロキマシタ、父 モ 母 モ シンデ シマツテ、ウチ モ ナンニモ アリマセン、トモダチモ
ミンナ キナク ナツテ、シツテ キル モノ ハ 一人モ アリマセン。カナシクテ カナシクテ
タマリマセンカラ、オトヒメ ノ 言ツタ コト モ ワスレテ、タマテバコヲ アケルト、中 カ
ラ 白イ ケムリ ガ 出テ、ウラシマ ハ ニハカニ オヂイサン ニ ナツテ シマヒマシタ。

『第二種尋常小学読本・第二学年用』上 (大正二年十二月二 十五日翻刻・大阪書籍発行による)

さて、この教科書において浦島伝説が教材として具体的にどう理解されたのであろうか。それを知る手掛かりとして、民間で発行された教師用指導書を見てみることにする。

國民教育研究會編纂の『形式の範疇を主としたる國語教授日案』卷三（明治四三年二月五日発行、同四月一三日三版・啓成社）によれば、第二十四・第二十五の各「要旨」の「内容」の項に次のようにある。

浦島太郎の物語により、因果應報の理を知らしめ、慈愛、及、報恩の道德的感情を養ひ、且つ、生き物を苦しむべからざることを論ずにあり。
(第二十四(一)・三九七頁)

浦島太郎の假作物語により、因果應報の理を知らしめて、慈愛、報恩の道德的感情を養ひ、且つ、作者の感興を得せしめて、傳奇小説的敘事文に對する趣味を味はしむるにあり。
(同・四一六頁)

この日案では浦島の教材は前半の(一)を四時間で、後半の(二)を六時間の配当をして実施することになっている。しかし、形式的には「文字・假字遣及び發音・語句・語法・文章・修辭」が指導項目として挙げられ、仮名遣いや漢字の読み意味や文法的な事項、また朗読などが指導されるのだが、内容的にはこの教材はまったく道德的な内容を持つものと理解されてしまっているようである。

では、実際にその教材の内容を検討してみることにする。結論からいえば、教材の長さの制約もあるためか、全体に不十分な内容で、既成の話にもたれかかって叙述されているといえる。特に今日の目から見ると、因果関係のはっきりしないことがいくつもある。

その一つは、亀である。子供がいじめているの助けた亀と二三日たつて現れた龍宮へ導く亀との関係や違いがはっきりしないのである。後者のかめは文中「大キナカメ」とあり、前者には大きさが明記されていないから、たとえ、この間はあるがとうといつても、別の亀と理解することも可能である。後者のみ「大き

な」と書くことで、浦島がその背に乗る得ることに對する不自然さはなくなるが、そうすると、子供がいじめていた亀は一体どれくらい大きなものといえるのか。挿絵では前者は子供の胴体ほどもないように描かれており、また後者は浦島が亀の背に乗って龍宮から帰る挿絵では、亀があきらかに浦島の胴体よりもずっと大きく描かれている。^{注八}

さらに、『尋常國語讀本教授書』（三浦喜雄・橋本留喜共著、大正八年一月十日發行・同五月一日五版・東京寶文館）では、その大きさについては補説の童話によると「ふと見ると白波をけたてて先日の龜がやつて來ました。見ると先日より二倍も三倍も大きくなつてゐます。」（二〇四頁）としている。

また、第Ⅳ期の小学国語讀本卷三でも同様の挿絵が載せられているが、この教材の解説（『岩波講座國語教育』の「小學國語讀本綜合研究」）の中で、玉井幸助は「子供等にいぢめられてゐた龜といへば、さう大きな龜ではなかつたであらう。それが、おれの背中に乗れといふ。其の時には浦島が乗り得る位の大きさになつてゐたのであらう。文にも「大きなかめが」と書いてあり、挿畫にもそのやうに描いてある。」（二〇一頁）と述べて同様の疑問を呈している。ちなみに玉井は「苛められてゐた」とするが、教科書の本文は「子ドモガ大ゼイデカメヲツカマヘテ、オモチヤニシテキマス」とあり、苛めということばを使っていない。これは教育上の配慮と考えてよいのだろうか。今日のテレビCMなどで浦島が亀を助ける場面では、子どもたちが苛める場面を回避して、亀が引續り返って困っている場面などを設定することが多い。これも教育上の配慮であるという。

次の問題としては、なぜ乙姫が浦島の來たことを喜ぶのか、はつきりしないことである。さらにいえば、亀と乙姫と浦島の三者の關係もきわめて曖昧である。^{注九}なぜ、亀は浦島を龍宮へ誘うのかもはつきりしないし、

浦島もなぜ、龍宮へ喜んで行くのかがはつきりしないのである。そして、さらにはつきりしないのが、乙姫が浦島の来たことを、どうしてたいそう喜ばなくてはいけないのか、その理由である。そうした理由がこの教材の中では一切不在なのである。これは、おそらく、この教材が昔話を含めた既成の浦島伝説にもたれかかって叙述されているからであるといえるのではないか。

教材における浦島伝説、特に浦島太郎の伝説は、教訓的な側面と文学的側面の二つを持ち、その二つが教育という場において絶えず葛藤を起こしているようである。浦島伝説の報恩の内容は中世において付け加わったものであるが、一方それが、伝説の中でも浦島子から浦島太郎へと変化する過程で欠くことの出来ないものであることは否定できない。それゆえに、この浦島太郎の二つの側面は、やはり、これが浦島太郎の伝説を教材化する場合には、切り離すことのできない厄介なものとなっている。

そして、教材化された浦島伝説では、できるだけ教訓的内容には触れないことを一方では行いながら、一方ではより子どもに即した立場で解釈しようとする試みを行ってきた。それは、教育が上から授けるばかりでなく、自己の内部にあるものを啓発していくという方向へ向かうこととも関連している。

国定期教科書では内容や叙述に改訂を加えながら最後まで登場しており、また検定期に入っても浦島太郎は二三の教科書に登場している。これは浦島太郎の伝説の持つ意味が、単なる筋書き以上のものであることを示しているであろう。それを浦島伝説の持つ文学性と認めることは間違っているであろうか。

なお、国定教科書としては、今回取り上げた以外に、もう一つその後大きな影響を与えた文部省唱歌の「浦島太郎」がある。他日の別稿に期したい。

昭和前期の絵本 講談社の絵本



図2-a



図2-b

昭和前期の絵本に言及する時には、「講談社の絵本」に触れなければならぬ。B5判という大きさ、五十六頁という本文と二十七図という挿絵の分量、そして、本格的な画家を挿絵作家とし、文章も名のある作家などを登用しており、まさに絵本における一つの画期といえる。ただし、講談社の絵本を取り上げる時に留意しなければならないのは、刊行時期によって内容に変遷があることである。筆者の知るところでは少なくとも三期に分ける必要がある。それは、昭和一〇年代の刊行期と戦後の再刊期、そして、昭和三十二年の修正期である。といつてもそれほど大きな違いがあるのではない。

最初の発刊は講談社の絵本の第二十巻として『豊臣秀吉』『漫画と繪話』『子供知識』とともに四冊同月に刊行された。文章は、童話集も刊行して当時既に名を成していた童話作家の徳永壽美子、そして帝展日本画家の笠松紫浪の挿絵が二十七図あるという豪華なものであった。それが一冊三十五銭。「美し

く面白くて而も爲になる」と自賛し「一流名士諸先生方は口を揃へて激賞御推奨くださいます」という宣伝は満更ではなく、巻末には児童文学者・口演童話家として名高い安倍季雄の「『浦島太郎』の與へ方」という三頁にわたる解説を載せている。また、付録として「講談社の絵本カード」十六枚一括一枚刷が綴じ込んでいる。

講談社の再刊は昭和二十四年のことである。浦島はその時には第四巻となった。た。再刊に当り大きく変わったのは表記である。本のタイトルは左からの横書きとなり、本文表記はカタカナからひらがなの「現代かなづかい」が採用されている。二か所ほど小さな変更があった（珊瑚の林を「デヌケルト」が「ぬけでると」（二二頁）、老爺の自称「ワタシ」が「わし」（五三頁）。共に初版時の校正不備の訂正かは未詳。）。これは昭和二十一年九月の国語審議会の答申と二十二年四月からの国定教科書への使用実施を踏まえてのことであろうが、対応が少し遅い感じがする。他の要因もあつたのだろうか。

浦島太郎 昭和一二年、徳永寿美子・文 講談社 笠松紫浪・画 講談社の絵本20 (図2・a)

安倍季雄 「『浦島太郎』の與へ方」という指導的文章が巻末に付載。巻末に付録の綴込カードがある。

B5・64p (扉1p・本文挿絵54p・解説3p・広告4p・奥付1p・歌1p) 27図

浦島太郎 昭和二四年、徳永寿美子・文 講談社 笠松紫浪・画 楠山正雄・解説 講談社の絵本4

B5・56p (扉1p・本文挿絵54p・歌1p) 27図 解説Ⅱ表紙裏1p・奥付1p

浦島太郎 昭和三二年、徳永寿美子・文 講談社 笠松紫浪・画 楠山正雄・解説 講談社の絵本 547
 B 5・48 p (扉 1 p・本文挿絵 46 p・歌 1 p) 23 図 解説 II 表紙裏 1 p・奥付 1 p (図 2・b)

浦島太郎 平成一三年 千葉幹夫・文・構成 笠松紫浪・画 横尾忠則・序 花部英雄・解説 新・講談社
 の絵本 7 B 5・52 p (序 2 p・扉 1 p・本文挿絵 44 p・解説 2 p・奥付 1 p・遊紙 2 p) 22 図

戦後の再刊以降にも変更があった。挿絵の削減である。今仮りに挿絵の一覧とともにその欠けている部分を次に示す。○は存するもの △は位置と大きさが変更されているもの ×は削除されたものを示す。

頁数	挿絵の内容	24	32	英	平
表紙	龍宮を背景に釣竿と玉手箱を持って亀に乗った浦島	○	○	○	○
1 扉	龍宮の門と魚	○	○	○	○
2・3	釣りに出掛ける浦島と見送る父と母(家・井戸・菜の花・鶏・海山・松)	○	○	○	○
4・5	磯に立って鯛を釣る浦島(波・鵜・漁り舟)	○	×	○	○
6・7	亀を苛めている子どもたち五人(松林・浦島・縄と亀)	○	○	○	○
8・9	銭を渡す浦島と貰う子どもたち	○	○	△	×
10・11	亀を海に帰す浦島と駆けていく子どもたち(磐・鵜)	○	○	○	○
12・13	家で父母に亀の話をする浦島	○	○	○	○
14・15	釣り舟の浦島に話しかける亀	○	○	○	×

16	17	波の上を亀の背に乗って龍宮に行く浦島	○	○	○	○
18	19	海中の魚の群れを亀に乗って見る浦島	○	×	×	○
20	21	昆布の林を抜けて龍宮に向かう浦島	○	○	△	○
22	23	珊瑚の林を抜けて龍宮の門の前に着く浦島	○	×	○	○
24	25	門の中で浦島を迎える魚たち	○	×	○	○
26	27	御殿の廊下に出迎える魚たち	○	○	○	○
28	29	浦島を出迎える乙姫と魚たち	○	○	○	○
30	31	御馳走と蛸の娘の踊りにもてなされる浦島	○	○	○	○
32	33	乙姫の踊りに見とれる浦島	○	○	○	○
34	35	舟遊びをする浦島と乙姫	○	○	×	○
36	37	龍宮の奥の部屋で東の戸を開けて花を見る浦島と乙姫（梅・桜・牡丹・藤）	○	○	○	○
38	39	南の戸の果物の庭で憩う浦島と乙姫（枇杷・葡萄・柿・桃・柘榴・無花果）	○	○	×	○
40	41	椅子に座り故郷の父母のことを思う浦島	○	○	○	○
42	43	浦島に気持ちを尋ねる乙姫	○	○	○	○
44	45	別れに際して玉手箱を手渡す乙姫と泣く魚たち	○	○	○	○
46	47	亀に乗って帰る浦島と門の前で見送る乙姫たち	○	○	○	○
48	49	玉手箱を持って浜に立ち亀に手を振る浦島	○	○	○	○
50	51	住処の変わり果てた様子に呆然とする浦島	○	○	○	○

島乙姫のそれぞれに各三つの器があるのみ。料理は不明。⑨玉手箱は黒漆塗りに、銀蒔絵の波模様の被せ蓋。金の紐金具に赤い紐。内側は灰色に塗り込められている一般的な典型的玉手箱である。白い煙が出ている。

なお、評判の講談社の絵本の影響は当然あり、例えば昭和十三年刊・富士屋書店『浦島太郎』は「石川兼次郎画作兼発行者」とあるが、「特選絵本・五 布施長春・画」ともあり、その挿絵は、講談社の絵本の笠松紫浪の絵を下敷きにしたものといえる。

昭和後期（戦後）の絵本

うらしまたろう 松谷みよ子・文 いわさきちひろ・絵 偕成社 一九六七年（図3）

A 4判縦変型・右開き・横書き・扉共34頁・扉1図・見開15図・末尾1頁1図

松谷みよ子「この絵本について」1頁・奥付と宣伝1頁

松谷といわさきは「うらしまたろう」以外に「つるのおんがえし」でも同出版社から絵本を出し、「夢と詩情あふれるいわさきちひろの絵本」として都合七冊の絵本を出版している。右開きの横書きである。

まず本文の内容を確認してみよう。A、B、Cはそのまま記されている。①では「むかしむかし、うみべのむらに」とあり、舞台は特定されていない。これは松谷が「この絵本について」の中で「各地に残された浦島説話をもとにして、この話をまとめました」と記すように、昔話から文を構成したためであろう。②子供たちの苛めていた亀は浦島の掌に乗る程の五色の美しい「ちいさなかめ」で「たたいたり、つりさげたり」していたのを金で買い取り海へ放す。すると翌日釣をしている浦島の前に大きな亀が顔を出し、昨日



版社成倍 岩崎 松谷 礼を言い、楽しい日を過ごしてもらいたいと言う。乙姫も出て

金の類、美を尽せし楼閣」となっており、「酒、肴、大海の珍味を尽くし、またはあまたの魚たち曲を奏し、踊り舞い、歓楽を催し」と歓待される。④四季の庭ではなく、御殿の中の襖を開けると、見ている間に田植えから稲が穂を垂れていき、雪となっていた。映画の早回しのような時間を目の当たりにする。⑤これさえあればまた龍宮へ帰ることができるという渡された玉手箱を開けると、一筋の煙が立ち上り、足はよろめき、髪は雪のように白のお爺さんの姿に変わった。その後、海の果てから波が乙姫の歌を運んできた。開けてはいけないといったのに。あなたの若い命をその箱にしまっておいたのに。太郎泣いた。龍宮が恋しく、乙姫が懐かしく、いつまでも浜辺に坐り続けていた、と結ばれる。⑥浦島の服装は、髪は後ろで束ねた髪。紺の九重に腰蓑脚絆に草履の漁師姿。⑦乙姫は髪を上に掲げ「領巾（ひれ）」まとった唐様の服装である。この「ひれ」のみ「むかしのおんなのひとがからだにつけたかざりのぬの。くびにかけて、りょうほうへながくたらした。」と脚注を付す。中国というよりは古代日本の衣裳と考えるべきかもしれない。⑧龍宮

のご馳走は、酒は琥珀色、金の器、銀の器に盛られたご馳走のおいしさはほつぺたが落ちるほどとあるのだが、それは乙姫がひれを振ると出てきたもの。しかし、絵ではつきりとわかるのは高杯の上に五種類の果物があることで、あとは盃と酒壺、金や銀の皿に料理の何かが盛られているのみ。⑨いわさきの絵の一つの特徴は、暈しであり、輪廓あいまいなことが多いが、玉手箱についてははつきりとしている。しかも重ね蓋の外側の赤い色に白い波が描かれていて、黄色い紐が付いている、あまり例を見ない印象的な色使いである。

浦島の年齢がはつきりとは記されていないが、乙姫から酒を勧められているので成人と見なされる。末尾の「この絵本について」の中で松谷はこの話が万葉集、日本書紀、風土記、御伽草子、幸田露伴、森鷗外、太宰治などがさまざまの浦島を書き残したとし、いろいろな形の浦島が日本の各地で語り伝えられていると記す。そして「浦島説話の生れた古代は奴隸制の社会でした。人びとはその苦しみ、悩みのなかから、しあわせな、年をとることのない安楽国を夢みました。それが天上の世界であり、竜宮であり、といわれています。」と記している。

龍宮の龍王が出てきていること。乙姫は海の上の様子が見たくて五色の亀に姿を変えて浮かび上がった、しかし、迎えに着た大きな亀との関わりは未詳。若い命を箱に仕舞っておいたという玉手箱の役割は、御伽草子などにも見られる年齢を畳み入れるという発想に近い。乙姫の歌を波が運んでくるという発想も、風土記にある風が歌を運んでくることに近い。しかし絵本では他に例のない独自のものである。

うらしまたろう 大川悦生・文 村上幸一・絵 ポプラ社 一九六八年(図4)

A4判縦変型・左開き・縦書き・扉共36頁・扉1図・見開15図・末尾1頁1図

松谷みよ子「物語のかくされた意味」3頁・奥付と目録1頁
カバ―折返しに関敬吾「すいせんのことば」

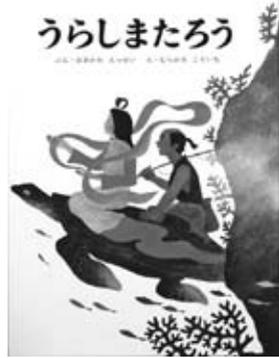


図4 大川・村上博プラ社版

「関敬吾の「すいせんのことば」は、この叢書「むかしむかし絵本」全体のもので、この絵本を特に推薦したものではない。文を担当の大川悦生は巻末の「物語のかくされた意味」のなかでこの話の結末に対して述べている。亀を助ける件は龍宮へ訪れるための単なるきっかけだと思っ

図4 とし、また玉手箱を開けて爺となることも、単なる話のしめくりだと思っ、と記す。千何百年の間、日本人の心の片隅に住み着いて忘れようとしなかった「浦島太郎」の秘密、あるいは真の主題はもつと別にあるはずとして、二つのことを指摘する。

一つは異郷訪問、切っ掛けはどうであるにせよ、誰も訪れたことのない海の彼方の仙界へ訪れ、話の結末で白髪の爺になるにせよ、現世の煩わしさを忘れ、三百年も生き延びることができたのだから、「めったに果たせない夢を果たしたしあわせ者」だったと述べる。もう一つは、帰郷の意味。乙姫が引き止めるのを振り切り自分の意志で帰ってくることで、どんなに苦労が多くても、自らの手と汗で、物を採り、造り、育てて暮らすことこそが人間の人生だ。「それをはなれて、ほんとうにみちたりることはない」という考えが隠されているといい、浦島太郎の話にはこの両面の意味が二重写しに込められていると思うのである。そして、大川は「なんとも単純で意味もない話のなかに、いまいったような二重写しの人生の意味を語りこめているという点では、ぼくらの祖先がうみだし伝えた民話の傑作といえる」と述べる。

これは今までの浦島の話に対する見方とは全く異なる独自の見解である。絵本が提示するのは単なる筋書ではなく、そこに込められた人間の夢と願望なのだという。では、具体的にはなしはどう展開されているのか。まずは ①発端は同じ。ただし、子供から亀を買い取るのではなく、自分が取った魚と交換するのである。これについて大川は、取った魚と取り替える方が自然ではなからうか、と述べている。大人ではないので漁師の子どもたちに銭を渡しても確かに使いようがない。銭での買い取りは現実的ではないのである。②また、龍宮へと連れて行く亀の出現も異なる。帰り掛けた浦島に乙姫が声をかけるのである。龍神様があなたを是非にといつて、手を差し伸べて亀の背に乗せるのである。浦島は乙姫の後ろに座って向かう。こうしたことについて大川は、助けた亀が口をきいて「浦島さん、龍宮へ」というよりは、「南の島々の話のように波間からポツと姫（または男の使者）」が現れて龍宮へ案内する方が、イメージとしても美しいのではないか、と述べている。これもいわれればその通りである。しかし、浦島の話は、亀が口をきくことも、海の底へと亀に乗っていくことも、現実にはありえないのだが、そのリアリティー感覚や美意識は人によって異なる。大川は自らの感覚でこれまでの話を変えたのである。②の乙姫と浦島の関係についても、龍宮の主を龍神とし、乙姫はその娘、浦島は龍神の使いの亀を助けた客人。③龍宮の描写は赤い珊瑚の柱・壁は水晶・屋根は黄金、門の扉は鉛色の鼈甲、④四季の庭は、扉を開ける部屋の造り。⑤結末 玉手箱を開けた図の後にもう一図、他の本には見られない挿絵がある。それは磯と波とそれにはたくさんの千鳥が飛んでいるだけの絵である。それに添えられた文は「太郎はよるめきながら立ち上がると海を見。遠く過ぎ去った若い日のことを思うた。そこへ波がざんと寄せてきて、空になった玉手箱を浚っていったてしもうたそいな。」とだけある。この文と絵が浦島の存在とその後を考えさせるための余韻となっているようである。⑥浦島の服装

は漁師、⑦乙姫の服装は唐様、⑧龍宮のご馳走は、琥珀の酒・海の幸・山の幸とあるが、絵では珊瑚の上に据えられた帆立貝の食卓に帆立貝の椅子に腰かけた浦島、しかし個々の料理は描かれていない。⑨玉手箱は「大切に持っていればいつかまた龍宮へ来られる宝の箱」、それが赤い箱に金の青海波様が描かれ、赤い紐が付いている。

この絵本の中には描かれていないものが多数あるが、中でも気になるのが両親家族の不在である。講談社の絵本では、朝、漁に出るために両親に見送られて家を出るところから始まっており、また故郷の両親を思い出して帰郷する場面もある。しかし、ここでは、三年後に浦島は故郷の風景を思い出し「貧乏でもいい、人間の世界へ帰ろう」と思うのである。両親家族は始めから終わりまで登場していない。そこには親も孝行もない浦島だけの世界があるのである。

うらしまたろう 時田史郎・再話 秋野不矩・絵 福音館書店 一九七一年(図5)

B5判横型・右開き・横書き・扉共32頁・扉1図・見開15図・奥付1頁1図

この絵本は「こどものとも」二〇〇号記念増刊号として発行され、後に上製本「日本傑作絵本」として発行され、版を重ねている。横長の右開き横書きの本である。

文は時田史郎で「再話」とあるが原典は不明。文の特色は、亀を五色の亀とし、その亀を魚籠の中の雑魚三匹と交換するのである。これはその後空になった魚籠とあるので、その日の釣果のすべてである。龍宮へ行くことも複雑になっている。次の日に船で釣りに出掛けた浦島は、竿の手応えに糸を引くと糸の先に光る者が見え、輝きが大きくなって大きな亀を従えた美しい娘が見えた。この乙姫が自分は昨日助けられた亀だ



図5 時田・秋野 福音館書店版

という。父の龍王もあなたにお会いしたいといっていると、太郎の手を取り亀に乗せる。助けた亀と乗る亀は別で、乗る亀には蓑毛描かれていないので、単純に海亀として描かれたと見るべきか。

龍王も登場し、その龍王は浦島に「もうお前は人の子ではない、龍王の子になったのだと、ここで乙姫と幸せに暮らすとよい」といい、歓迎の宴は太郎の婚入りの宴に変わったと記す。浦島は乙姫と結婚するのである。そして、結末は、玉手箱を開けて「三筋の煙が立ち昇り、太郎はたちまち白髪の老人になってしまった」と結ばれているのみ。一切の感慨も記されていない。

ア書房・一九九七年・第2章・五一頁）と評している。ただし、この表紙は第四図のままの転用と思われる。絵について石澤小枝子は「表紙はさすがによいが、竜宮城の場面は煉られていない印象である」（『日本における子ども絵本成立史』ミネルヴ）と評している。ただし、この表紙は第四図のままの転用と思われる。この横長の画面は絵によつては構図上も持て余す場合もあるだろう。しかし、考えようによつては日本の伝統的な絵巻の画面に近く、また時間の経過を示すには面白い画面である。ただし、絵巻の場合は時間の経過が人物と共に左へと展開していくが、この絵本では逆に左から右へと展開していく。したがって表紙は浦島が浜辺を後にして去り掛り、振り返るとまだ助けた小亀がいるという感じである。表紙ではそう見られるが、第四図としては左半分にも海の波だけが描かれるため、さらに海の大きさを感じさせる。この絵本の特徴は海を多様に表現していることで



図5-c

服装は唐様。⑧ご馳走などの具体的描写もなく、絵も暈しのある絵ではつきりとしめない。⑨注目するのは玉手箱である(図5・c)。本文ではただ「うつくしい」という形容だけの箱を秋野は黄色(おそらくは金色)の印籠蓋の箱で表現しており、開けた後の箱の内側は朱色である。この意匠には類例がなく、何を参考にしたのかもわからない。金属か木製漆器のような感じである。奥付の上部にも大きく描かれている。それを見ると四角形で両側に取っ手が付き、蓋

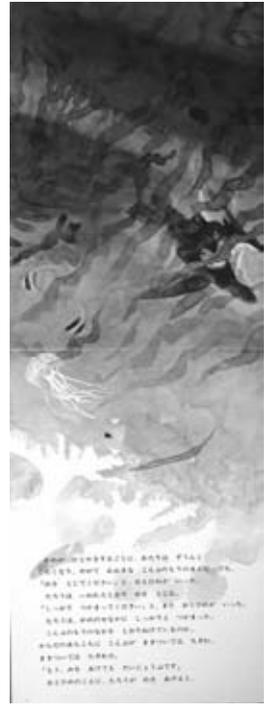


図5-b

あろう。浦島が帰りたくなつたのは北の窓を開けたからだだが、そこに描かれているのは冬の海である。それは第一図の海と同じ色をしている。故郷の情景は海によって象徴されているのである。秀逸は第八図(図5・b)である。横長の画面を右に九十度回転させて縦長とし文字もそれに合わせてその最下部に横書きで読めるように印刷している。絵は亀に乗って海を潜っていく乙姫と浦島が描かれる。海の底深く進む様子が印象的である。こうした画家の工夫は随所に見られる。

A、B、Cともに一般的、①話の発端は子供と五色の亀、浦島は魚と取り替える。②乙姫はその五色の亀で、浦島は龍王の婿となり、乙姫と夫婦になる。③不思議な光に包まれた龍宮は唐様で、④四方に窓のある部屋の窓を開けると四季の庭が見える。⑤結末は老人となるだけである。⑥浦島の服装は、漁師。⑦乙姫の

は上が角錐のように窄まり先端に塔の九輪のような小さな取っ手のようなものが見える。命を閉じ込めておくという発想から金属の頑丈な箱を想定したもののか。

うらしまたろう 大石真・文 鈴木博・絵 チャイルド本社 一九八〇年（図6）

B5判縦変型・左開き・縦書き・扉共32頁・扉1図・見開15図・末尾1頁1図

大石真「うらしまたろう」について」1頁・見返し奥付共

この話について、「うらしまたろう」の文を担当した大石真は、この浦島太郎の話について「どの話も大筋のところではほぼ一致していて、亀の報恩譚と、海底の龍宮に行くという異境説話、それから「見てはいけない」というタブーをおかす——「見るなの座敷」系統の昔話の三つがミックスされて成り立っている。ただし、後述するように白髪の爺となった後に鶴になることを付加している。



図6 大石・鈴木 チャイルド本社版

①話の発端 子供たちが亀をつついたりたたいたりしているのを、浦島はお金を上げて助け、海に返す。数日後に、船にやってきた大亀が、小亀を助けてくれたお札にと龍宮へ誘う。しかし、②乙姫と亀との関係ははっきりしない。乙姫は龍宮の主人格であろう。③龍宮は輝く龍宮城とあるぐらいで細かな描写はない。赤珊瑚が目立つくらい。④部屋に大きな扉が四つあり、それぞれが四季であり、冬の景色から正月の連想で両親のことが心配になり帰郷を思い立つ。

⑤ 結末は、老人となった絵の後にもう一つある。玉手箱から出ている煙に、鶴が飛んでいる絵である。添えられた文章は「おや、これはどうしたことだ。」驚いていると、やがて体に羽が生え、太郎は鶴になって空に飛んでいきました。」とあり、浦島が鶴になったという結末を記す。しかし、そこには鶴と亀の祝言性も、また浦島明神という神になる宗教性も「めでたし」もない世界である。⑥ 浦島の服装は漁師のまま、⑦ 乙姫の服装は唐様で、龍の髪飾りをしている。⑧ 龍宮のご馳走に関しては、その描写も宴の場面もない。⑨ 玉手箱は、黒漆の塗箱に金の波模様、赤い紐が付く。

注目するのは、海亀であるが後ろに蓑毛が靡いていることである。浦島の乗る亀なので、伝統的な蓑亀の名残が描かれていると見るべきであろう。

二十一世紀(平成期)の新しい展開

世紀末を乗り越えて、新しい世紀を迎えた。すると絵本にも新しい動きが見られた。従来は全国の児童生徒に向けて平均化された内容の絵本であった。しかし、地域の伝承を重視し、それを地方の特色としてそのまま絵本化したものが十年の間に立て続けに三冊刊行された。新しい浦島太郎の絵本の誕生である。

浦島太郎 出雲国園村 再嶋角之家物語より創作風再話 田中靖子・再話 梶谷修弘・絵 牧原茂、カンケ・ディメルス英訳 門脇さおり、イザベル・イトウ・トーヘス、ポルトガル語訳 東小学校読み聞かせの会・ボンジアアミーゴと本の会・発行 付録・CD一枚カバー折返に「再話のことは」あり二〇〇三年

A 4・右開き横書き・32 p (扉 1 p・本文挿絵 26 p・古文書写真と読み下し文 2 p・絵地図 1 p・「この本について」(解説) 1 p・楽譜 1 p) 17 図・奥付(裏見返し) 1 p

平田市東立小学校の校長であった田中が校区内に「浦島太郎の家」があることを知り、その家に伝わる浦島にかかわる古文書「再嶋角之家物語」に出会い、それを基にして創作を加えた再話をしたもの。ゆえにこれまでの浦島伝説とは大きく異なる。絵の梶谷は春陽会所属の洋画家。そして、日本語と共に英訳とポルトガル語訳も併記している。ゆえに絵本は右開きの横書きとなっている。A、出雲国(島根県)の話として展開、浜に上がった亀にヌマエラビルという虫がたくさんついていたのを浦島が取って海に返してやる。B、後日に亀がお礼として背中に乗せて龍宮に連れて行く。Cでは、土産として乙姫が玉手箱を開けてはだめと行って渡す。①は既述。②乙姫と亀とは主従の関係。③では「光に包まれた美しい御殿」とあるくらいで、景色の取り立てた描写はなく、建物も和様か唐様かも判然としない。④四季の庭はナシ。⑤結末は玉手箱を開けては老人になったこと自体は同じである。⑥漁師としての服装だが、定番の腰蓑や魚籠はない。⑦乙姫の頭の上には青色のリボンらしきものがあり、イアリングをして、赤い衣装を着ているがその詳細は不明。⑧は「食べたこともないご馳走や、飲んだこともない酒」という表現がある。⑨「美しい玉手箱」は紫色で、その中には「白毛がたった一本」入っていただけである。これは古文書の通りである。創作部分はヌマエラビルと浦島が龍宮で「青獅子舞」を踊る部分という。

田中は東小学校の校長として教育をリードしてきたが、地元の話を再話という形で取り入れて絵本を刊行したのである。「再話のことば」には自ら次のように記す。

今、再嶋家に伝わる「浦島太郎」のお話が、東小学校の実話を入れて蘇りました。／カメの体にく

ついでにはなれないヌマエラビルを取ってあげないと死ぬ
のではないかと心配するやさしい子どもたちや、変わり
はてた村で老人にたずねる太郎の平田弁を声に出して読
み、ふるさとのことばのもつ味わいをたのしんでくださ
い。／世界の子どもたちのみなさん、アンケさんの美し
い英語やイザベルさんのすてきなポルトガル語で、想像
のつばさを大きくひろげた東地区のお話の世界に浸って
ください。

そして、再話の内容を英語とポルトガル語に訳すというだけでない。その語りを歌まで収録したCDまで
も添えたのである。CDには斉唱・合唱・朗読・日本語の語り・英語の語り・ポルトガル語の語りの六つが
収録されている。文字と絵という媒体の絵本に音を付けたのである。これも絵本の新しい動きといえよう。
これまでの絵本が国定教科書の流れを受けた全国標準的な話の提供であったのに対し、一地方の特色ある話
をアイデンティティとして、まさにそれを誇って教育に生かしていく。地方の時代の新しいコンセプトの絵
本の誕生でもある。

よこはまのうらしまたろう 阿諏訪青美・文 たかはしなおこ・絵 横浜市歴史博物館・発行 二〇〇五
年 A5変型・24p（扉1p・本文挿絵20p・奥付1p）10図 横浜市歴史博物館・発行 二〇〇五

この絵本は二〇〇五年九月に横浜市歴史博物館が開催した「よこはまの浦島太郎」展にあわせて、展覧会



図7 田中・梶谷版

を企画立案した学芸員の阿諏訪が文を作成。奥付の上部には「この絵本の制作は（財）水府明德会彰考館徳川博物館蔵「浦島寺縁起」および（独）人間文化研究機構国文学研究資料館蔵「三井文庫旧蔵資料袋綴本 神奈川砂子 巻二」の浦島寺縁起部分を参考にし、横浜市歴史博物館学芸員阿諏訪青美が文を作成しました」と記されている。ゆえに現在の在地伝承を直接に採録したものではないが、江戸時代に記録された観福寺の略縁起を取り入れたことは新しい視点である。

Aは因果関係は報恩ではない。略縁起の元になった古代の浦島伝説では、浦島が亀を釣るのだが、それは亀姫（＝乙姫）が亀の姿となつてわざと釣られたのである。そして、船の中で女の姿に戻つた亀姫の誘いで、龍宮へと向かうのである。Bはお礼ではなく亀姫に誘われたための訪問である。Cは玉手箱は「あけてはいけません」と渡し、太郎も開けない。

①発端は記述の亀を釣ること。②乙姫は浦島を見染め亀となつて釣られ、後には夫婦となつた。③龍宮は「なんときれいなところ」とあるのみ。建物は和様の感じがする。④四季の庭ナシ。⑤結末は玉手箱を開けないでどこかへいなくなる。⑥白い単衣のみ。⑦和様の打掛風にも見られるが、別の場面では裳を着用しているようにも見られる。⑧御膳の上に食べ物と徳利。桃と積み上げられた団子が見られる。⑨玉手箱は黒漆に金蒔絵の箱に赤い紐で結び封じられている。

この話では乙姫からもらった龍宮伝来の観音像の由来を説くもの。だから玉手箱の役割は薄い。観音と共に祀られたので、開けないという本来の禁忌の意味もない。そしてある年の七月七日に二人で現れて、みん



図8 阿諏訪・高橋版

なの願いをかなえるから観音を大切に祀るように述べたという。

この特色ある絵本は「よこはまの浦島太郎」という地域の伝承を明らかにするという展覧会が契機であることは既述したが、一方では、地方の多様な浦島伝説を認めて受け入れようとする社会の気運が出てきたことを意味するものでもあろう。

とこよのくにのうらしまさん 伊根町立本庄小学校の子供たち・たじまゆ

きひこ（田嶋征彦）・作 くもん出版 二〇一二年

B4横変型・32p（扉1p・本文挿絵30p・奥付1p）15図

絵本作家の田嶋が地元の小学生と一緒に作った絵本である。Aは横浜と同じ古代の伝説で報恩ではない。亀を釣りその亀が女に変身した。その亀姫の誘いで常世へと船を漕いで向かう。Bは亀姫の住む常世で結婚をして夫婦として暮す。C亀姫は「たまくしげ」を浦島に渡すが、あけるなという禁忌はいわなかった。

①発端は亀を釣ること。②乙姫は亀姫であり、浦島を見染めて親の許しを得て夫婦となる。③常世は海のような空のような不思議なところで、星の子どもたちも登場する。④四季の庭ナシ。⑤結末は、玉手箱の中から亀姫が登場し、二人は抱き合ったまま煙に乗って常世の国まで飛んでいき「いつまでもなかよくしあわせにくらしたった」と結ばれる。⑥浦島は腰蓑の漁師の服装。⑦子どもたちが分担して描いているので、乙姫の服装は一樣ではない。全体に唐様だが和様にも見られるもの、また洋服と見られるものもある。⑧ご馳走は見る限り、葡萄、西瓜、林檎や海苔巻に骨付き肉などが描かれている。⑨玉手箱は群青に黄色の模様や



図9 田嶋版

いろいろな水玉が描かれ、赤い紐ついている。なお、田嶋の描いた絵は末尾の、玉手箱から出た煙と乙姫が浦島と再び出会う場面である。

絵本には何も記されていないが、挟み込みのチラシ「絵本のたから箱」には、田嶋が制作の経緯を記している。「第26回国民文化祭が京都府に決まり、「民話の祭典」が、伊根町で開かれることになった」ので、「浦嶋伝説の絵巻を伝える宇良神社（浦嶋神社）のすぐ近くに建つ本庄小学校の子どもたちと絵本を創ることになった」という。「浦嶋伝説を忠実に伝えたい。亀に乗って、赤いサンゴの海底の竜宮城へ行くのではない、1400年の伝説を、面白く、子どもたちの創作を生かせられないか。一人の児童が、たまくしげ（たまたまばこ）の中から、たくさんのけむりと一緒に、かめひめが現れるという最後の「どんでんがえし」を考案！」とあるから、創作部分も含まれている。

これらの三冊は、これまでの絵本が中央で作られ、教科書で広められあるいは誰もが知っている浦島伝説であったのに対して、地域に古くから根付いていた伝承を元に絵本とした刊行したものである。ゆえにとても意義が高い。日本列島は南北に東西に長い偏重した国土を持つ。日の出日の入りも東西南北で二時間以上も異なる。必然的に環境も生活も異なるのである。そうした差異を当たり前のものとして受け止める、むしろ誇りとすることで地域に住むことを意義付けるのである。浦島伝説は一つではない。地域の差異に目を向けることでその差異こそが地域の誇りであるという発想が芽生え顕在化してきたのである。

まとめ

こうして百五十年近くの絵本「浦島太郎」を五期に分けて概観して見るといくつかがわかる。

Aの報恩に関しては、赤本から続いてきたが、二十一世紀に入って在地の伝承を用いた横浜や伊根町の絵本では出てこない。あえて地方の特色を打ち出しているのである。Bの乙姫と浦島との関係は、江戸の流れを引く赤本では婿であり夫婦となつて暮らす。しかし、これが亀の主人としての乙姫が亀を助けた返礼に浦島をもてなすというものになつてきている。これは恩を受けたものは恩返しをするという報恩の顕在化だけではない。本来、動物の恩返しである異類婚姻譚では報恩は夫婦となることで完結する。しかし、この話が時代とともに子ども向けに語られたり、教材として教科書に載るときには異類婚姻譚は息を潜め、乙姫と亀は別人格の主従関係になつてしまう。もちろんこれはすでに江戸の中期から始まっているのだが。一般にその絵本の対象が十歳前の子どもの時、その主人公たちも読者に合わせて低年齢化していくことが多い。髻を生やした青年の浦島も乙姫に比して年下の子どものような存在に変化していく。特に戦後の絵本では浦島の容貌は年若く描かれていく。そうしてしだいに乙姫の婚候補から離れていったのだと思われる。Cの玉手箱を渡すときのタブーについては、伊根町だけがない。これは独自の結末のせいかもしれない。というのも古代の漢文伝にも明治初年の浦嶋神社の略縁起類にも「開き見ることなかれ」という禁忌は記されているからである。

今日では①の発端は子どもが亀を苛めていることである。しかし、赤本では亀を殺すのを買取ることであつた。それが、子どもが小亀を苛めることに変わっていく。地方では亀を釣ることも出てきている。既述

のように②の乙姫と浦島の関係は変化している。しかし横浜や伊根町では夫婦として最後まで幸せに暮らしている。③龍宮や常世はこの世に存在しない異境ゆえに決まった描かれ方はない。しかし、多くは唐様で描かれている。そこに象徴的に描かれているのが龍宮門である。これは江戸時代の中頃に成立したイメージが引き継がれたものである。一方、龍宮を海底の御殿と解する時には、講談社の絵本以降、昆布や珊瑚が背景に描かれている。昆布は東北北海道などの寒海の海岸に産し、珊瑚は日本では四国九州以南の海底に産するゆえに、本来は同時に同じ海には存在しないものである。絵本ゆえに許されたものか、あるいは現実には存在しない異境ゆえのことか。④四季の庭は龍宮の特徴の一つであるが、描かれているものは多くはない。近年の多くの絵本が、印刷上の都合から三十二頁を基本としているゆえに、絵本の分量との関係から省かれることが多いのだと考えられる。現代にはなくてもかまわないものともいえる。⑤結末は、タブーを犯し玉手箱を開け年寄って終わるものが多い。しかし、その結末についても明治時代は「めでたし」で終わっている。何百年を経ている老人がめでたいという長寿に対する認識が既に失われつつあることの反映であろう。当然に浦島が鶴になって亀の乙姫と幸せに暮らす、または夫婦の神となって衆生済度するという御伽草子の結末については、触れられない。⑥の浦島の服装は次第に腰蓑などの小道具がなくなっている。今やの漁師で腰蓑するのは伝統的な鵜飼の鵜匠ぐらいのものである。⑦の乙姫の服装も、異郷の姫という意識が多様化されて一様ではないが、全体には唐様が多い。⑧ご馳走ははつきりと描かれているものは少ない。ご馳走のイメージほどこの百五十年近くの間で変わったものはないだろう。和洋中華、エスニックなど多様な料理類を現在のわれわれはご馳走と認識しているのである。菓子や果物類も同様である。そうした中で⑨の玉手箱は比較的固定したイメージで描かれてきたものである。しかし、これも戦後の絵本では多様な形や素

材で作られていく。やはり社会と文化の反映といえよう。

最初に触れたように浦島伝説には千三百年以上の歴史と変遷があった。その時代の流れとともに神仙思想から仏教思想へと移り変わりに合わせて、伝説の内容も変化してきた。今に残る親孝行で慈悲深い浦島太郎の性格は仏教思想によって作られ御伽草子によって具現化されたものである。しかし、その御伽草子の中でも浦島は亀に乗っていない。蓑亀の流行が御伽草子以外の場で、浦島を亀に乗せた。そして、亀に乗る浦島の姿はあつと今に広がり、草双紙などに描かれるようになる。

斎藤寿始子は、「児童文学の諸相」の「伝承文学」の中で「浦島」を取り上げ、次のように述べている。

近代に入ると新しく誕生してきた児童文学の萌芽期に、巖谷小波の筆による「日本昔噺」シリーズに『浦島太郎』として、昔話の文字化を主旨とする再話が行われた。そして唱歌が歌われ、やがて現代の映像化現象の進む時代を迎えて、昔話の絵本化・ビデオ化へと展開しているが、子どもを対象とした児童文化財の中では亀の報恩に始まり、お爺さんに成ることで結ばれる不思議な人生を語るもので、悲喜劇の要素は小さくなり、思想性、情緒面でも強調されるとことは乏しくなっている。このように語り手、

再話者の人生観・児童文学観を微妙に反映させて伝承されていることに注意を払わなければならない。

(『児童文学世界 「入門」 児童文学』中教出版・一九八八年、五〇・五一頁 傍線引用者)

亀を殺すということは、教科書や小波の昔噺では亀をいじめることに変わる。そして近年はいじめもよろしくないという感覚で、亀を助ける理由も方法も変化してきている。また、買い取るという行為も変わってきている。戦後の昭和後期には、子供に金を渡すことへの違和感が生じたためか、また生き物を金で買い取ることの是非が問われるためか、次第に釣った魚と交換するものが出てきている。その場合亀の命の対価は

本来の亀を買い取る時の値段とは大きく変わって低下している。しかし、そもそも価値観が異なってしまうのである。話の本質も既に変化している。

浦島の話は近代百五十年の間に大きく変遷を遂げたが、特に昭和後期の自由さは多くの変化をもたらした。玉手箱の変化はそのもともなものである。また、蓑亀から海亀への変化は、海を舞台にしているのだから当然ともいえる。しかし、一方では、神聖な蓑亀という約束事は、平成になってもまだ一部で残っている。浦島が乗っている海亀にその象徴である蓑毛が描かれた絵本は今も存在しているのである。

浦島太郎の絵本はこれからも作られていくであろう。しかし、二十一世紀の急速な文化と社会の発展はどんな浦島太郎を描き出すのであろうか。漫画やSFの世界を踏まえ、また、スマートフォンというマルチメディアを携帯している世代にとっては、絵本は単なる紙媒体でなくなるであろう。むしろ音も出ても画像も動くという「スマホ」を活用した世界の中にこそ浦島太郎を考えるべきかもしれない。

注一 拙著『浦島伝説の研究』第四章第二節「蓑亀の登場」および第三節「浦島乗亀譚の生成」、『浦島伝説の展開』Ⅱ「亀のリアリズム」を参照。

注二 加藤康子『幕末・明治 豆本集成』（2004年・図書刊行会）に詳しい。

注三 『浦島伝説の研究』第六章第二節「明治赤本「浦島太郎」参照。

注四 『浦島伝説の研究』第六章第三節「二つの英訳「浦島」伝説」参照。

注五 拙著『浦島伝説の展開』Ⅲ 御伽草子「浦島太郎」の形成、参照。

注六 「婦人世界」東京・実業之日本社発行・月刊誌（明39・1～昭8・5）『日本近代文学大事典』による。

注七 また、後に「尋常小学読本修正趣意書」では「附録 第四」として「材料出処摘要」が付けられているが、その中では「第二十九・三十課、浦島太郎。童話」とのみ記されている。取り立てた出典を持つものではなかったであろう。因みに、猿蟹合戦・舌切雀・桃太郎も「童話」とのみ記されている（『資料集成』・同・三一五頁上）。

注八 この部分は後ではあるが、第Ⅲ期の『尋常小学 國語讀本教授詳案』（友納友次郎・田上新吉共著、目黒書店・大正7年）卷三では、付載の参考の童話において、前者いじめられていたのを「龜の子」とし、後者龍宮へ連れていく亀を「蓑毛の生えた一匹の大きな龜」としているが、その亀が「私はこの間あなたに助けて頂いた龜でございます」といい、大きさは明らかに違うが同じ亀であるとの理解を見せている。

注九 この部分は同じく『尋常小学 國語讀本教授詳案』卷三では、付載の参考の童話においては乙姫が「先日は私共下來の龜をお助け下さいまして」とはつきりと主従関係のあることを述べている。

参考文献

- 香曾我部秀幸・鈴木穂波編 『絵本をよむこと 「絵本学」入門』 翰林書房・二〇一二年
- 吉田新一 『絵本／物語るイラストレーション』 日本エディタースクール出版部・一九九九年
- 生田美秋・石井光恵・藤本朝巳編 『ベーシック 絵本入門』 ミネルヴァ書房・二〇一三年
- 鳥越信・編 『はじめて学ぶ日本の絵本史Ⅰ』 ミネルヴァ書房・二〇〇一年
- 林晃平 『浦島伝説の研究』 おうふう 二〇〇一年
- 林晃平 『浦島伝説の展開』 おうふう 二〇一八年

図版目録

- 図1 『浦島物かたり』 明治二十年代 浮木庵増 裏表紙奥付を欠く
a 表紙、b 一丁表、c 一丁裏・二丁表、d 二丁裏・三丁表、e 三丁裏・四丁表、f 四丁裏・五丁表、
g 五丁裏・六丁表、h 六丁裏
- 図2 講談社の絵本「浦島太郎」表紙 a 十二年版、b 三十二年版
- 図3 松谷・岩崎・偕成社版・表紙
- 図4 大川・村上・ポプラ社版・表紙
- 図5 時田・秋野・福音館書店版・表紙 a 海中を進む浦島と乙姫 b 金色に輝く玉手箱
- 図6 大石・鈴木・チャイルド本社・表紙
- 図7 田中靖子創作再話・平田版・表紙
- 図8 「よこはまのうらしまたろう」表紙
- 図9 「とこよのくにのうらしまさん」表紙

付録

近代絵本「浦島太郎」関係年表（明治から平成期まで） 未定稿

（書名・出版年・著者画家名・出版社・大きさ・頁数・その他） 関連記事を一字下げで表示した

〔 〕は推定

※は Rip Van Winkle(Washington Irving)の翻訳

浦島物がたり 明治一三年 竹内栄久(国政) 宮田幸助発行 6丁 12cm 和色刷

浦島一代記 明治一六年 国麿画 島村吉松刊 6丁 12cm 和色刷

浦島物がたり 明治一八年 画工兼出版人佐藤新太郎発行 6丁 12cm 和色刷

URASHIMA,THE FISHER-BOY 明治一九86 BH Chamberlan 訳 弘文社刊 長谷川武次郎(日本昔噺第八

号 浦島)画 鮮齋永濯

浦島物がたり 明治一? 6丁 12cm 和色刷

〔浦島太郎〕一代記明治二一年 鎌田在明〔豆絵本〕鎌田在明発行 6丁 12cm 和色刷

日本昔噺 第拾八編 浦島太郎 明治二九年 巖谷小波 4博文館・永峯秀湖画 44頁 23cm

教育繪話 浦島太郎 明治三〇年 堤吉兵衛 青盛堂古書目録

小浦島(こうらしま) 明治三二年 木村不桑『幼年世界』1巻第6号

浦島太郎 明治三二年 松木平吉 4『教育昔話』3帖 12cm和装 狸々の話(骨川老人)／山姥の黒焼／

浦島太郎

水族ポンチ 明治の浦島 明治三三年 席由蔵・発行 由盛閣・発兌 横本 20丁

The story of Urashima-taro 明治三三年 林弘之縮緬小型本 恒茂画、松室八千三(大阪・明33・3・5)刊

教育昔話 浦島太郎 明治三三年 こんえう・著名倉昭文館(大阪市) 野入左二郎編輯 定價金五錢 寸珍

百種之内

幼年唱歌 うらしまたろう明治三三年 石原和三郎作詞『〈教科適用〉幼年唱歌』初編中巻 十字屋楽器店

田村虎蔵作曲

尋常国語読本 浦島太郎 明治三三年 尋常小学校国語科児童用教科書 巻三 第十六課

二人浦島 明治三四年 福田琴月 阪田耕雪・画 巖谷小波・序 新編お伽噺・第1編

〈家庭唱歌〉浦島太郎 明治三四年 木村小舟 文武堂・発兌、博文館・発売 田村虎蔵・作曲 巖谷小波・

監修

浦島太郎 明治三四年 彩霞山人 9・東京／国華堂 忠勇お伽噺・第3編 16 p 21 cm

新浦島 明治三五年 福田琴月 金港堂書籍株式会社 金港堂お伽噺

西洋浦嶋物語 明治三八年 堀越岩松（晩翠）編 5 英文註解 東京／盛文堂・岡崎屋 49 p 19 cm ※

浦しま 明治四〇年 井上公羽 立川文明堂刊 38頁 23 cm （少年お伽 第6編）

新世界浦島物語 明治四〇年 菅野徳助・奈倉次郎訳 東京／三省堂 青年英文学叢書・第12編 141 p ※

新浦島物語 明治四〇年 高田涼景作 博文館 （お伽共進会・「少年世界」臨時増刊第13巻第8号）上

原古年画

お伽画帖 第八編 浦島太郎 明治四〇年？ 巖谷小波 博文館刊（全二四編）『復刻絵本絵ばなし集』

（昭53）解説）

お伽繪はなし 昔ばなし 明治四一年 西山近江 金井信生堂・金井直三 定価七銭 収録作…浦島太郎・

他

浦島太郎 明治四一年 瀧川民次郎 横本

娘浦島 明治 四二年 新保一村 金港堂刊 少女小説 92頁 22cm

浦島太郎 明治四二年 小林篤里 小川尚栄堂刊 学校家庭講話資料お伽噺全集所収

浦島太郎 明治四二年 牧金之助・作画 金壽堂刊 子供画噺 牧金之助・作画兼発行 詞書ナシ 絵のみ

8p

浦島太郎 明治四三年 船越尚友 大阪 岡田文祥堂 (新お伽百番・講話資料) 229頁 15cm (葦花)

散史著) 浦島太郎 明治四三年 馬場直美 岡村書店 (お伽百題)

尋常小学唱歌 浦島太郎 明治四四年 文部省唱歌 第二学年用 (二) 岩波文庫・中公日本の詩歌

新浦島 明治 四四年 川端龍子画 「日本少年」第6巻第9号 実業之日本社 pp 02~11

うらしま 明治四四年 土岐哀果作歌3・日本のろーま字社 多梅稚作曲〔楽譜〕ローマ字歌 16頁

浦島太郎 幼年新画帖 明治末期11年 絵は永峯秀湖の挿絵に酷似? (婦人世界・第四巻拾号を間紙)

新浦島太郎海底旅行 大正元年 飛田正雄・作画 (和洋会古書展・平成17年・第2号)

龍宮城の浦島太郎 大正二年 堤吉兵衛・作画 青盛堂書店 絵本「世界画帖」 作画兼発行 B5横本

／合羽刷 12p

浦島太郎続話 大正三年 巖谷小波 博文館 黒田湖山共編 小島沖舟・画 日本昔噺続話・第二編 66

p 金十銭

浦島太郎 (歌劇三幕) 大正四年 有島生馬 白樺第六年正月号 十月亭作歌・署名 仏文あり

中西屋日本一ノ画噺 ウラシマ 大正四年 巖谷小波・文 中西屋書店刊 岡野栄・画 全36冊 『復刻

絵本絵ばなし集』幼年エバナシ大正四年 12・東京出版社中 『幼年』創刊号付録 (浦島・他十編)

お伽浦島太郎 大正五年 山田可々子 国華堂本店 少女お伽噺 全三十七編 ○・

文福卜浦島 大正六年 榎本松之助 第三版 榎本書店

かち／＼山と浦島（大正五年） 太陽社 奥付年月日未記載

浦島と女礼式 大正六年 榎本松之助 第三十六版 榎本書店

浦島太郎 大正七年 北山清太郎 劇場公開（アニメーション）復元・東京国立近代美術館フィルムセン

ター

日本伝説上 浦島太郎 大正九年 森・松村・鈴木他 平凡社東洋文庫220『日本お伽集』 1

文福茶釜 浦島太郎大正九年 古書目録所載

浦島太郎 大正九年 榎本松之助 榎本書店 8p+表紙

浦島さん 大正一〇年 水谷式男 共益商社書店「対話唱歌」第八編 B5 13p（楽譜4・本文9）

にせ浦島 大正一〇年 楠山正雄 赤い鳥社『母の國』所収（石川雅望「しみのすみか物語」）（文化二

（1805））

乙姫さん 大正一〇年 野口雨情 10 金の船 童謡

ウラシマタラウ 大正一〇年 木戸正榮 大成社 絵本に小学唱歌の遊戯の振りが付載 14頁 18cm

浦島次郎 大正一一年 松浦登志雄 10 「少年タイムス」掲載

新浦島物語 大正一一年（金子洋文）一寸法師叢書 実業之日本社出版部編 1円20銭 B6 162p

18・5cm×13cm 挿画20点、内2点カラー

浦島／花咲爺大正一三年 榎本松之助 榎本書店 山田書店新収目録第54号 493

面白いお伽絵ばなし 浦島大正一三年 石川兼次郎 富士屋書店 桃太郎見聞2p 浦島太郎、金太郎は1p
共・代表的なおとぎばなしのハイライト絵本 19×26・5cm (ヤフー出品)

朝鮮の浦島 大正一四年 隆文館『懸賞実演お話』第二輯(大塚講話会選) 東京高等師範学校

浦島の箱 大正一四年 野口雨情 1. 少年倶楽部 童謡

教育童話画噺 浦島太郎 大正一四年 金井直三 画作兼印刷発行「東京/金井發行」横本特選No.16

一寸法師と浦島太郎 大正一五年 榎本松之助 榎本法令館東京支店 横本

教育お伽画本 浦島太郎 昭和二年 金井直三 金井發行 横本 No.16 THE TARO OF THE URASHIMA

TARO

ウラシマ 昭和二年 榎本松之助 榎本法令館東京支店

浦島太郎 昭和二年 巖谷小波/アルス『日本お伽噺集』

新世界浦島物語 昭和三年 奈倉次郎・澤村寅二郎 訳注 11・27三省堂(学生英文学叢書・第八篇) ※

浦島太郎 昭和三年 的場朝二 鈴木仁成堂 オトギブック 画家不明 18p

浦島太郎 昭和四年 野口雨情・詩□井清水・曲 川上四郎・画 02・刊 コドモエホンブンコ

アイヌ浦島 昭和四年 ? 近代社 (世界童話全集 朝鮮台湾アイヌ童話集) 555頁 20cm

うらしまものがたり 昭和五年 簡易保険局 東京銀座三間印刷所

ウラシマタラウ 昭和五年 小原国芳・監修 玉川学園出版部 セウガクブンコ・ジンジャウカ一ネン用成

城玉川学園小学部・編

浦島 昭和六年 北原白秋 [童謡] 『赤い鳥』 1巻2号 後、『国引』(帝国教育会出版部)所収

乙姫さん 昭和六年 野口雨情・歌〔童謡〕本居長世曲 『童謡唱歌名曲全集』第一巻 京文社名著出版

復刻○

うらしま太郎 昭和六年 小谷良徳編 お話読本

浦島太郎後日譚 昭和六年 野村正雄 〔児童劇〕盛林堂書店 挿画装幀・初山滋 子供のドラマ・シリーズ

ズ

教育お伽画本 浦嶋太郎 昭和六年 金井直三 金井發行 横本 No.16 THE TARO OF THE URASHIMA

TARO

ウラシマタラウ 昭和六年 金井直三 絵本／チルドレンブック／金井直三・画作兼印刷発行者 金井發行

B 5 12 p

ウラシマタラウ 昭和七年 金井直三 絵本 鈴木寿雄案画、画作兼印刷発行者、東京コドモ絵本研究

(表紙) B 5・14 p

ウラシマタラウ 昭和八年 湯浅叅策・画作 ムカシバナシ 絵本 湯浅叅策・画作兼発行者 春江堂

B 5 16 p

ウラシマ 昭和八年 幼稚園一年生 カタカナ絵本 木村小舟 室野素月 画、吉田書店、1冊 76頁、

26・5×19・5 cm、サザナミお伽繪嘶 カタカナ 小波お伽繪嘶(「シタキリスズメ プンブクウラシ

マ」)

小学国語読本 浦島太郎 昭和一〇年 文部省尋常科用 卷三 昭和10年翻刻本、二十四「浦島太郎」(107

121)

浦島太郎 昭和十一年 中野正治・画 編輯兼発行者・志村文蔵 野ばら社 標準お伽噺『サルトカニ
チカチ山 浦島太郎』

小学マンガ国語読本 浦島太郎 昭和十一年 東雲堂編輯部 東雲堂 編者は三光マンガスタチオ同人と編

輯部 尋常科用 卷三 二十四「浦島太郎」(102~109)

ウラシマタラウ 昭和十一年 金井直造 絵本／王様ブック 金井信生堂・画作兼印刷発行者、B5 共16P

ウラシマ 昭和十一年 富士屋書店 コドモエホン 絵本 石川兼次郎・画作發行兼印刷者 絵本／横本

B5横 8P

ウラシマタロウ 昭和十二年 山崎敬三・画作 日本図書出版社 オトギエホン 絵本／共16P B5

浦島太郎 昭和十二年 徳永寿美子・文 講談社 笠松紫浪・画 講談社の絵本

ウラシマタラウ 昭和十三年 菅谷与兵衛・著作 日吉堂本店 日本マンガ全16冊の内 上製 横本 オ―

ルカラー B6 16P

浦島太郎 昭和十三年 与田準一・文 画作兼印刷發行・金井信生堂ニッポンエホンNo.42 花野俊・画

浦島太郎愛國繪本 昭和十三年 榎本進一郎 大日本愛國繪本會 愛國絵本(榎本法令館、榎本書店) 共12

P B5

浦嶋太郎 昭和十三年 石川兼次郎画作兼発行者・富士屋書店 特選絵本・五 布施長春・画(講談社の絵

本の笠松紫浪の絵を下敷きにした挿絵)

お伽大會と漫画子供繪本 昭和十五年 榎本進一郎 大日本愛國繪本會 定價金貳拾五錢 所収作…他・花咲

爺・猿蟹合戦

浦島太郎 昭和一五年 由井喜太郎・文 巧人社 巧人社の絵本 林伸亮・絵 荻原星文館・児童の友社・

発売所 B5 24p

浦島太郎 昭和一六年 藤井耕達・絵オトギ堂

浦島太郎 昭和一六年 山本一夫・文邦進社出版部（画作兼発行者前田春雄）田村晃甫・画 定価20銭

安南の浦島 昭和一七年 鈴木紀子・脚本 〔紙芝居〕日本教育画劇株式会社 小谷野 半二・絵画 日本

教育紙芝居協会 B4 26枚

ウラシマタラウ 昭和一七年 土家由岐雄・文 日本絵雑誌社 米内穂豊・画 6・8 16頁 26cm

浦島太郎 昭和一八年 柴野民三・文 春江堂 新井五郎・絵 荻原博・企画 五・七 20p 26cm 30銭

+2円

ウラシマ太郎 昭和一九年 高橋五山・文〔紙芝居〕二〇枚 ゼンシヤ 丘みどり・画 日本昔噺第四輯

自動畫本 浦嶋 昭和一?年 作者未詳・発行年等未詳（最新發明）、折込立体絵本、『復刻 絵本絵ばな

し集』

ウラシマタラウ 昭和一?年 武田幸一・文?琴塚英一・画 昭和10年代 6・8才 （最終頁・奥付

欠）本文カタカナ・題左横書・戦後か?

浦島さん 昭和二〇年 太宰治 筑摩書房『お伽草紙』所収、★（参考絵本アリ）

うらしまたろう 昭和二?年 西田稔・文? 笹間良彦・絵 12頁（未刊）原稿（6枚）と画稿（6枚）

ウラシマタラウ 昭和二二年 クロサキヨシスケ 「家庭エホン」（博文館）3月号所収 見開き2p（p

p3・4）

新浦島 昭和二二年 楠山正雄・編 東西社 世界童話集 227頁 19cm 新浦島 (アーヴィング) ほか？

※

今浦島 昭和二二年 藤森成吉 シナリオ 一幕 『人間誕生』 (北條書店・1950) 所収 初出など未詳

浦島物語 昭和二二年 木々高太郎 「子供の青空」 (小峰書店) 所収 6p (pp. 54・58)

新浦島物語 昭和二二年 荻谷太郎・著 荻谷書店出版部 科学読本 棚橋利彦・絵 20頁 18cm 17円

うらしまたろう 昭和二三年 くろさきよしすけ 文友館 (東京新宿) 高森榮次 家庭エホン／マンガ昔噺

第4巻第3号 見開2頁 共16頁 B4 25円 〈昔話七編パロディ〉

うらしまたろう 昭和二三年頃？ 藤井樹郎・文信宏社 編集発行者・小出信一 とびだすえほん 黒崎義

介・画 共12頁 B4 50円 奥付面月日ナシ 〈実用新案出願中／小出信一・案〉

浦島太郎 昭和二三年？ 大阪・榎本書店 共12頁 27cm B4 25円 総カラー印刷

うらしまたろう 昭和二三48 西田稔・文 大田書店 阪見緋佐子・絵 10頁 20円 『はじめて学ぶ日本の

絵本史』・コラム「大衆絵本の名作など」 p. 143

浦島太郎 昭和二四年 徳永寿美子・文 講談社 笠松紫浪・画 楠山正雄・解説 講談社の絵本

浦島太郎 昭和二四年 新井八郎 日本絵本社 (日本絵本社のお伽絵本) 5冊 18頁 26cm B4小 60円

総カラー印刷

浦島太郎 昭和二四年 とくながすみこ文 国民図書刊行会 高島花宵・画 26cm 40円

新浦島太郎 昭和二四年 河合夢児 平書房 河合夢児原案・作画 表紙絵・大野きよし 裏表紙印あり・

B6版・64p

- 浦島太郎 昭和二五年 西田稔・文 児童図書出版社 米内穂豊・絵 共16頁 27cm B4 40円
- 浦島太郎 昭和二五年 文・? キング 大谷秀観・画 共12頁 26cm B4小 20円
- うらしまたろう 昭和二五年 高野てつじ ひばり書房 10頁 26cm
- 浦島太郎 〔昭和二五年〕 土家由岐雄・文 永晃社 高島華宵・絵 (古藤幸年・絵?) 10頁 26cm
- うらしまたろう 昭和二五年 以前?若木書房 共12p 10頁 26cm 25円 奥付年月日ナシ
- 浦島太郎 昭和二六年 中谷宇吉郎・文 暮しの手帖社 藤城清治・影絵 松本政利・撮影 47頁 25cm
- RIP VAN WINKLE AND URASHIMA 昭和二六年 GENEVIEVE CAULFIELD 研究社 英語リーダー
- 1・※B6判 13×18 60p
- 浦島太郎 〔昭和二年〕 唄野蛾生・画 昭文社 昭文社の絵本 未記 画家名表紙「蛾」奥「蛾」共12p
- B5 30円
- 浦島太郎 〔昭和二年〕 昌和逸郎・画 新泉社 (松原市上田町 818・林一男) 絵本 共12p B5 30円
- 浦島太郎 〔昭和二年〕 白木茂・文 東文堂 (台東区・荒井利三) 米内穂豊・画 絵本/未記/共12p
- B5 30円
- うらしまたろう 昭和二七年 羽室邦彦・え若木書房 10頁 26cm 35円 奥付年月日ナシ
- うらしまたろう 〔昭和二七年〕 奈良次郎 トモブック社 10頁 26cm
- 浦島太郎 昭和二八年 土家由岐雄・文 永晃社 古藤幸年・絵 10頁 26cm
- うらしまたろう 〔昭和二八年〕 岩本みどり 寿書房 長谷川露二・絵 10頁 26cm
- うらしまたろう 昭和二八年 堀尾勉 紙芝居 グリム館 日本童話うらしまたろう 全12枚

浦島太郎 昭和二八年 徳永寿美子・文 講談社編（日本昔話集2 講談社の絵本特製版）笠松紫浪・絵 100頁

（他一寸法師） 笠松紫浪・絵 千葉省三・文） 昭12の物の合本

うらしまたろう 昭和二九年 巖谷小波 トツパン さざなみ童話集6 黒崎義介・絵 昭28〜29 16頁

26 cm 50 頁

うらしまたろう 昭和二九年 大木雄二・文 こどもクラブ・第10巻第8号 石井健之・絵「うらしまたろ

う」p p 28・35 B 5 50 p わかめちゃん（長谷川町子） 雑誌／付録ナシ

うらしまたろう 昭和二〇年代 白木茂・文 東文堂 池上隆三・画 おひさまえほん

うらしまたろう 昭和三〇年 浜田広介・文 小学館 小学館の絵本41 黒崎義介・絵 昭25〜28 18頁

B 5・27 cm

うらしまたろう―日本昔話〔昭和三〇年〕柴野民三講談社（講談社の幼児絵本（8）） 高島華宵・絵 昭

30〜32 16頁27 cm

うらしまたろう 昭和四年 柴野民三・文 講談社 講談社の幼児絵本・高島華宵・絵 B 5 18 p 90 頁

うらしまたろう 〔昭和三〇年〕堀尾勉 エンゼル社（エンゼルブック人形絵本9） わらべ座美術

（絵？） 昭30〜34 20頁26 cm

うらしまたろう 〔昭和三〇年〕鳥海時春二葉書房 定価20円 昭25〜30 共12 p

うらしまたろう 〔昭和三〇年〕鳥海時春二葉書房 No. 108 定価30円 昭30〜34 共12 p 26×19 cm

うらしまたろう 〔昭和三〇年〕富士紙工株式会社 定価30円 昭30〜34 共12 p B 5

- 浦島太郎 〔昭和三〇年〕榎本進一郎 榎本法令館 絵本／発行年月日未記載／ホチキス簡易製本／共12頁
定価30円
- 浦島太郎 〔昭和三〇年〕渡辺哲夫・文二葉書房 石井健之・画 編集発行兼印刷人・鳥海時春 未記 昭
30頁 共12頁 26×19cm 30円・50円
- 浦島太郎 〔昭和三〇年〕西三郎・文・画 まるまん出版 竹山金行著作兼発行者 25円 多色刷 共12頁
258・180cm B5 昭和三十年代前半の発行
- うらしまたろう 〔昭和三〇年〕？土家由岐雄・文永晃社 榎木清一郎・画 B5 (26×18) 共12頁 35円
- うらしまたろう 〔昭和三〇年〕？若木書房 共12頁 10頁 26cm 35円 奥付年月日ナシ
- 浦島太郎 〔昭和三？年〕ひかりのくに昭和出版 初瀬有紀・画 12頁 27cm 30円 (奥ナ)
- 浦島太郎 〔昭和三？年〕大浜鉄雄・文 ひかりのくに昭和出版 岩本康之亮・画 12頁 27cm 30円
(奥ナ)
- うらしまたろう 昭和三二年 徳永寿美子 講談社 (講談社の年齢別絵本3(5歳15)) 石井健之・絵 昭32
33 各16頁 27cm
- うらしまたろう 昭和三二年 与田準一 実業之日本社 (かちかちやま・名作絵文庫1年生) 16頁 22cm
- うらしまたろう 昭和三二年 稲庭桂子・作〔芝〕 童心社 (劇あそびシリーズ・第四卷) 小谷野半二・画、
27・5×37・5cm 16枚
- うらしまたろう 昭和三三年 円地文子・文 光文社 (光文社の動く絵本) 大石雪夫・絵 B5・共20頁 27
cm おこし絵

うらしまたろう 昭和三三年 岩崎良信・絵 小学館 よいこ・第三卷・第5号・8月号付録 共12 P

B5変

花びらの幻想 「昭和三三年」 椋図かずお 金龍出版社刊・金園社発売／128 P 130円（別冊「花びらの幻想

・続花びらの幻想読本」24 P 上製／カバー／箱／二冊組 〈浦島歌女〉

続花びらの幻想 「昭和三四年」 椋図かずお 金龍出版社刊・金園社発売／128 P 130円（別冊「花びら

の幻想・続花びらの幻想読本」 24 P 上製／カバー／箱／二冊組／椋図かずおデビュー50周年記念出版

うらしまたろう 昭和三四年 平井芳夫 小学館（小学館のおはなし絵本10）馬場のぼる・絵 7冊 10

頁 27 cm

うらしまたろう 昭和三四年 学習研究所 よいこのくに 18×25・7cm、共16 P 作家・表紙／藤田桜、

本文／林義雄、柿本幸造／平塚武二、井江春代、市川禎男、藤城清治 尋常小学唱歌・

うらしまたろう 「昭和三四年」三越左千夫フレールベル館 トッパンの愛児えほん72 2才・4才 風間四

郎・絵 昭32～33 70円 共12 P B5 各10 P 27 cm

浦島号出発！ 昭和三五年 清水晴生・絵 小学館『小学三年生』第15卷第2号・5月号付録 摩周貴・案

浦島太郎 昭和三五年 奈街三郎・文 講談社（講談社の絵本ゴールド版）野村泰訥・絵 昭和35年7月

したきりすずめ うらしまたろう 昭和三五年 松村乙彦・画 小学館（小学館の幼年絵本・第16集）

50頁 B5 120円

したきりすずめ（田島信・文／落谷虹児・画）うらしまたろう（芳賀さだ・文／松村乙彦・画）こぶとり

（鈴木寿雄・画）

うらしまたろう 昭和三五年 安井淡 絵 小学館 (小学館の育児絵本41) 昭33〜35 16頁 27cm ↓83
改定版

うらしまたろう 昭和三五年 徳永寿美子 講談社 (講談社のためのしい絵本) 石井健之・絵 共14p・26cm

うらしまたろう (昭和三五年) 豊田次雄 ひかりのくに昭和出版 (ひかりのくに年齢別絵本20) 大日方明・絵 昭34〜35 各14頁 27cm

浦島太郎 昭和三五年? 宮脇紀雄・文 小学出版 小田富弥・画 B5 26×18cm、記ナ、共12p 50円
*表紙芳年「浦嶋之子歸國從龍宮城之圖」影響

浦島太郎 昭和三五年? 川島赤陽・画 富士屋書店「フジヤのおとぎえほん」19×26・3cm、編集兼発行者石川正雄、画家川島赤陽、富士屋書店発行、共12p 50円

浦島太郎 昭和三五年? 前田松雄・画 富士屋書店 26×18・5cm B5 発行者石川正雄 30円 富士屋書店、共12p

うらしまたろう 昭和三五年 坪田譲治・文 絵本 鈴木仁成堂 黒崎義介・画 日本昔ばなし4 B5 12p 50円

浦島太郎 昭和三七年 土家由岐雄・文 小学館こども絵本35 黒崎義介・絵、小学館 B5 50p 100円
他4編

浦島太郎 昭和三九年 宮脇紀雄・文 講談社の絵本Cクラウン版9 前田松男・花野原芳明・絵 44p B5判 100円

うらしまたろう 昭和四三年 立原えりか・文 小学館 マキノ・プロ・え 山下俊郎・監修 B 5 32 P
70円

いつすんぼうし・きんたろう・うらしまたろう 「昭和三八63以降」 主婦の友社 (主婦の友こども版

22) 昭38〜43 30cm

浦島太郎 昭三〇後半か 小春久一郎・文 ひかりのくに昭和出版 声のえほん・15 大日方明・絵 共14

P・B5 ソノシート付

浦島太郎 昭和四〇年 北畠八穂 ポプラ社 古典文学全集13・『御伽草子』 261 P 23cm 上製・カバー

武部本一郎・絵

うらしまたろう 昭和四〇年 飯沢匡・文・構成 フレーベル館 (トッパンの人形絵本36)、土方重巳・

デザイン 26cm

うらしまくん 昭和四〇年 松山しげる 小学二年生12月号ふろく 「ゆかいでふしぎなまんが」 赤松節子

「くるみひめ」と合冊

うらしまたろう 昭和四〇年 平井芳夫・文 小学館・馬場のぼる 小学館のよいこ絵本30 絵本／共12 P

奥付ナシ 発行月日記載ナシ・ B 5 12 P 70円 小学館のおはなし絵本10の再版?

うらしまたろう 「昭和四〇年頃」 絵本 光洋出版株式会社 コーヨー社のノーブル絵本 木村 剛・編

集並発行者 発行年月日未記載 B 5 12 P 60円

うらしまたろう 「昭和四〇年頃」 村木和正編 光洋社 (トッブえほん) 永福堂ネット目録

うらしまたろう 「昭和四〇年頃」 久保田あつ・絵 富士屋書店(石川正雄・編集兼発行者) フジヤのフ

- ラワーブック 20 フジヤえほん 絵本／発行年月日未記載／厚紙／共18p B5 18p 200円
- うらしまたろう (昭和四〇年頃) 横山美智子・文現代芸術社 (たのしい音のえほん) 石井健之・絵
Pソノシート・1枚附録 6冊以上? 昭34~35 B5 共14頁奥付ナシ 200円
- うらしまたろう昭和四〇年 堀尾青史・脚本 (芝) 発行所・童心社 小谷野半二・画 につぼんおとぎばなし ワイド12場面・フォノシート付 約26×53cm 3500円 全5巻?
- うらしま 昭和四一年 与田準一 童心社 『むかしむかし』動物と人間のおはなし (古代1) 与田準一・川崎大治・6・松谷みよ子編著
- 帰ってきた男 昭和四一年 小松左京
- うらしまたろう ・6・昭和四二年 はまだひろすけ集文館 (集文館ワイドえほん) みずしすみこ・絵
冊 27cm 26cm 11頁 130円
- うらしま 昭和四二年 平岩弓枝岩崎書店 (ものがたり絵本8) 新井勝利・絵 10冊 昭42~43 A4変
25cm 32頁 ・
- うらしまたろう 昭和四二年 松谷みよこ 偕成社 (世界おはなし絵本・日本むかし話19) 岩崎ちひろ・
絵23冊30冊? A4変 (26×21) 27cm 34頁
- うらしま 昭和四二年 与田準一・ぶん偕成社 (日本むかし話 日本民話集) 渡辺三郎・え 126頁 233cm
(世界幼年文学カラー版6) 380円
- 浦島太郎 昭和四二年 浜田廣介 講談社・世界の名作図書館3 『日本神話・日本民話・東洋民話』
292p
23cm 久米宏一・絵 上製・カバー・

- 浦島太郎 カチカチ山 昭和四二年 世界おとぎばなし集・1 中村メイ子・お話 テイチク児童合唱団・歌 テイチクレコード ジャケット／お話・歌詞4p／浦島太郎6・20／カチカチ山6・30 400円
- うらしまたろう 昭和四三年 坪田譲治 国土社 (絵本むかしばなし全10冊の内・3) ふくだしようにすけ・絵27cm 33p 360円
- 浦島くん 昭和四三年 赤塚不二夫 少年画報社・週刊少年キング21号 「子どもの日のお祝い／読みきり大爆笑まんが」 フジオプロ
- うらしまたろう 昭和四三年 大川悦生ポプラ社 (むかしむかし絵本20) 村上幸一・絵 全30冊 昭42(43) A4変 27cm 36p
- うらしまたろう 昭和四三年 福島のり子・文 小学館 (日本のおとぎ話 オールカラ版世界の童話18) 黒崎義介・絵 全30巻 104頁 28cm 390円
- うらしまたろう 昭和四三年 立原えりか・文 小学館 小学館幼児絵本 第9巻第4号 マキノ・プロ・え 山下俊郎・監修 B5 32p 90円
- うらしまたろう 昭和四年 柴野民三・文講談社 講談社の幼児絵本・高島華宵・絵 武政太郎・宗像誠也・監修 B5 18p 90円 (発行年月日未詳)
- 絵本・うらしま 昭和四三年 加藤則幸風速計の会・菊版・139頁・加藤則幸詩集(ネット検索・海風舎)
- うらしま 昭和四四年 永島慎二月刊漫画ガロ62 (69年7月号) 青林堂後、ダンさんコレクション④シリ
- ーズ民話『うらしま』朝日ソノラマ (1973)

- 浦島太郎とりゅうぐうじょう 昭和四五年 小学館 なぜなに学習図鑑4『なぜなに月と宇宙のふしぎ』
「おとぎ話と円ばん」浦島太郎の乗った亀は光速よりも速い円盤だったのか？
うらしまたろう 「昭和四？年」 たなべまもる・文 世界出版社 深沢邦朗・絵 続・うたのほん 名曲
と名作童話・5 (キューピーちゃん／人形の眠りと目覚め／うらしまたろう／LPレコード付) 発行年月
日未記載 A 4、監修・戸倉ハル、作曲・服部正、12 p
うらしまたろう 「昭和四五年」 柳瀬茂・絵 ます美書房 (発行年月日未詳) 150円 B 5 22 p
うらしまたろう 「昭和四五年」 大曾根俊男製作 岩崎書店 斉藤寿夫・画 26 cm おこし絵
うらしまたろう 「昭和四五年」 渡邊紫郎実編集 フレーベル館 トッパンのこども絵本 風間 四郎・絵
奥付に年月日・記載ナシ B 6 16 p 200円
うらしまたろう 昭和四五年 久保 喬・文偕成社日本むかし話 カラー絵ばなし14 (全24巻) 杉山卓／
現代制作集団・絵 1970年初版 1984年7月重版 上製 A 4 28 p 780円
うらしまたろう 昭和四六年 横皓志・文 フレーベル館 キンダーおはなしえほん8・140円 武井武
雄・絵 36頁 A 4変 27 cm
うらしまたろう 昭和四六年 ? 大西貢・文 さ・えら書房 (民話の絵本 9香川県の民話) 黒谷太
郎・絵 96頁 B 5変 24 cm
うらしまたろう 昭和四六年 ローズ・アートスタジオ制作 フレーベル館 (トッパンの人形絵本 11
にほんのおはなしシリーズ) 27 cm
うらしまたろう 昭和四六年 山中恒・文 (13版) 研秀出版 母と子の世界のカラー童話・全20冊シリーズ

ズ(レコード付33、真理ヨシコ・藤村有弘) おのきがく・絵 31ページ 25×27cm 1977年カラーレコード付

脱線 浦島太郎物語 昭和四七年 滝本雅晶 潮汐社 カバー B 6 182p 500円

うらしまの太郎 昭和四七年 時田史郎再話福音館書店(日本傑作絵本シリーズ) 秋野不矩・画 31頁 20×27cm

うらしまたろう 昭和四七年 時田史郎 再話 福音館書店 秋野不矩・画(月刊予約絵本《こどものとも》200号記念増刊号) 150円 31頁 19×27cm

うらしまものがたり 昭和四七年 福田清人 文研出版(白鳥になったおもち 文研児童読書館) 赤羽末

吉・絵 79頁 23×20cm 600円

浦島おんぶ太郎 昭和四七年 朝日ソノラマ ソノラマエース・パイイシリーズ APM・4026 【おん

ぶおぼけ】SIDE A・1. うた「おんぶおぼけ」前川陽子2. ドラマ「浦島おんぶ太郎」SIDE

B・3. ドラマ(つづき) 4. うた「おんぶはネ」葉村エツ子・

うらしまたろう 昭和四八年 潮出版社 ・6「うらしまたろう・6」2頁・6・洋介/絵、昭和48 きぼ

うのとも ようじえほん 昭和48年8月号 ぱんだちゃんこんにちは みわ書房 1050円

うらしま 昭和四八年 永島慎二 朝日ソノラマ・サンコミック(シリーズ民話)ダンさんコレクション④

224頁 新書版18cm 初出・月刊漫画ガロNO 62・1969年7月号青林堂

ウラシマ 昭和四八年 山上たつひこ 『真夏の夜の夢』(ひばり書房)山上たつひこ怪談シリーズ ひば

りコミックス98第二話「ウラシマ」(全六話) 新書196p/280

- 浦島太郎 — 童話と私 — 昭和四九七四 吉行淳之介 文藝春秋デラックス第1巻第2号、後『四角三角丸矩
形』（昭49・8／28 創樹社）所収 〔随〕 ○吉行淳之介全集15（講談社全17別3・昭58／60昭59・7
／10）P 44
- 神州白魔伝 昭和四九年 荒牧義雄
- 瓜子姫の叛乱 — 帰ってきた浦島太郎…昭和四九七四 はやしこくど高校演劇 No 39・その一 〔日本戯曲総
目録I I I下〕
- うらしまたろう 昭和四九年 時田史郎再話 福音館書店（日本傑作絵本シリーズ）秋野不矩・画 31頁
20×27 cm 580円・苫1977・○苫1987 11刷 750円
- 浦島太郎 昭和四九年 岡田陽・文 佐藤和男・絵 「日本童話」の内 玉川大学出版部 定価未表示 107
P 菊判 全10話
- 乙姫 悪業一代 昭和四九年 笹沢左保 東京文藝社 780円 365P B6 全8話 右手で人を生かし左手
で人を殺す、乙井の姫四郎（野州河内郡乙井村の漢方蘭学医内藤了甫の三男）
- うらしまたろう 〔第1〕 昭和四九年 稲田和子再話暁教育図書（うたとお話よいこの名作館6）中谷千
代子・絵 27×27 cm（レコード付 700円 日見）
- うらしまたろう 昭和四九年 間所ひさこ・文 ポプラ社（にほんむかしばなし10）井上智・絵 31頁 28
cm 750円
- うらしまたろう 〔昭和四九年后〕 水谷章三・文世界文化社（オールカラー版 日本の民話 9 近畿地方
1 民話の研究會編）80頁 27 cm 松谷みよ子・吉沢和夫・監修 かみやしん・絵 〔引用文献の最後

発行年」

- うらしまたろう 昭和五〇年 堀尾青史・脚本 「芝」童心社（童心社の家庭版かみしばい）
- 浦島太郎 昭和五〇年 大山忠作・画 切手 昔話シリーズ・第6集 20円×三種 亀（4色）・竜宮（6色）・玉手箱（5色） 35・5×25ミリ 大蔵省印刷局製造 4200万枚 横5×縦4 20面構成
- 浦島太郎 昭和五〇年 坪田譲治 偕成社文庫2105 「日本のむかし話」3 218頁 B6 19cm
- 浦島太郎の人間探究 昭和五〇年 森敦青春・出版社243頁 19cm 新書版
- うらしまたろう 昭和四六年 はつなしげこ・文？フレールベル館（トッパンの人形絵本 にほんのおはなしシリーズ04）凸版印刷 定価200円 中山正子・人形制作 制作ローズ・アートスタジオ B5 14p 600円 初版は72年か？
- うらしまたろう 昭和五一年 筒井敬介 小学館ピコリー絵本第3集（日本の民話シリーズ） 金沢佑光・画
- 画 24頁 10×10cm 定価90円（本体87円）
- うらしまたろう 昭和五一年 筒井敬介 小学館（日本むかし話絵本シリーズ2） 金沢佑光・画 24p
- A4変 20×20cm 1981年5月30日第4刷／カバーナシ？／定価表示ナシ
- うらしまたろう 昭和五一年 小暮正夫・文 学習研究社 母と子の日本むかし話4（お話レコードつき）
- はなさかじいさん・ぶんぶくちやがま収録 木俣武・6・制作 西本鶏介・解説24頁 レコードなし・
- うらしまたろう 昭和五一年 稗田幸子・文 07フレールベル館（フレールのえほん 106 にほんのみんなシリーズ）著者・ひえだ さいこ 絵・ゆの せいいち 31頁 A4変型判 27cm
- うらしまたろう 昭和五二年 こわせたまみ・文 NHKサービスセンター 「ききみみずきん／うらしま

たろう」(2作品収録) A4変 32P 17cmレコード1枚(NHK放送「おはなしたまてばこ」より)
付 定価不明・

うらしまたろう 昭和五二年 北島八穂 02ポプラ社(おはなし文庫16) 43頁 27cm 580円

うらしまたろう 昭和五二年 間所ひさこ・文 ポプラ社(アニメ版日本むかしばなし)・

うらしまたろう 昭和五二年 高橋書店(日本むかし話) 28cm

うらしまたろう 昭和五二年 片岡輝・脚本 [芝]ほるぶ出版(ほるぶの紙芝居 日本昔ばなしシリ-

ズ) 古川タク・絵 16場面 30×43

うらしまたろう 昭和五二年 稲田和子再話 暁教育図書(よいこの名作館6) 中谷千代子・絵 27×27

cm

うらしまたろう 昭和五二年 宮脇紀雄・文 (『めばえ』S52年7月・付録 若菜珪・絵) 2点

うらしまたろう 昭和五二年 木島始 高橋書店(日本むかしばなし) 鈴木康司・絵 31頁 21cm

うらしまたろう 昭和五二年 丸山透・文 学研おはなしえほん 製作・構成 清水耕蔵 定価200円 27ペ

1ジ 28・5cm×20・8cm

うらしまたろを 昭和五二年 ひろみプロ文・絵 高橋書店(日本むかし話6) 24頁 B5 28cm 530円

浦島太郎 昭和五二年 竹内貞子 (株)山口書店 縦25・8cm 横18・2cm (収録作品) 浦島太郎/し

た切り雀/こぶ取りじいさん/かぐや姫/桃太郎/大国主命/やまたの大蛇/つるの恩返し/羽衣/さる

かに合戦

うらしまたろう 昭和五二年 伊藤海彦・文〔芝〕NHKサービスセンター(日本むかしばなし) 加藤秀

夫・画 27×38 cm 12枚

浦島太郎の遺産 昭和五三年 手塚治虫 02/26号・3/5号 週刊少年マガジン・連載 「三つ目がと
る」13

うらしまたろう 昭和五三年 原田維夫・絵7月 日本ブリタニカ 26 cm BRITANNICA CHILDREN'S
TALES 3 絵のみ文字ナシ

浦島太郎 昭和五四年 竹崎有斐・文 講談社 (日本昔ばなし全集8) 牛方と山んば 炭やき長者他 縦
23・5 cm 横19 cm こさかしげる・絵 120頁

うらしまたろう 昭和五四年 谷真介・文 講談社 (講談社の絵本16) 赤坂三好・絵 監修・小磯良平ほ
か 講談社創業70周年記念出版の新《講談社の絵本》 32頁 B5変 27 cm

『竜宮城』殺人事件昭和五四年 斎藤栄『別冊小説宝石』9月号 短編集『お伽噺殺人事件』 双葉社 講
談社文庫(影山荘一・解説) 講談社文庫(影山荘一・解説) 廣濟堂文庫(横井司・解説)

うらしまたろう 昭和五四年 小池タミ子 [芝] NHKサービセンスター (NHK小学校国語紙芝居
教材1集 日本の古典) 梶山孝明・画 27×38 12枚

うらしまたろう 昭和五四年 寺村輝夫・文 あかね書房 (寺村輝夫のむかし話 日本むかしばなし1)
ヒサクニヒコ・画 111頁 A5 22 cm

うらしまたろう (昭和五五年) 小春久一郎・文 ひかりのくに株式会社 ひかりのくにえほん 2・4
才 26×18・5 cm 厚約1 cm (画) 塩田守男・近土写真製版株式会社・株式会社三和印刷所 14 p (発行

日) 未詳。30年位前

- うらしまたろう 昭和五五年 大石真・文 チャイルド本社 (にほんのむかしばなし) 鈴木博・絵 32頁
25 cm
- うらしまたろう 昭和五五年 ふじもとしろう文 学研 (学研ひとりよみ名作30) たんじみちお・絵 菊判 56頁
- うらしまたろう 昭和五五年 大川悦生10月のみ・ポプラ社・ポプラ社文庫『日本の民話』2・日本の太郎のむかし 梅田俊作・絵 全11話のうち
- 四次元潜航艇ウラシマ号の冒険 昭和五五〇 那須正幹・作 偕成社 (子どもの文学38) 長尾みのる・絵 23 cm 174頁
- 浦島太郎 昭和五七年 市原悦子・監修 主婦と生活社 (〈子どもに語る〉昔ばなし212話) 第28刷
- うらしまたろう〔改訂版〕昭和五八年 安井すえこ・文 小学館 (小学館の育児絵本41) 安井淡・絵 22頁
B 5変 27 cm
- うらしまたろう 昭和五八年 筒井敬介・文 小学館 (日本むかし話絵本シリーズ2) 金沢佑光・絵 24頁 21×21
- うらしまたろう 昭和五八年 かたおかひかる〔芝〕ほるぶ出版 (ほるぶの紙芝居 日本昔ばなしシリーズ) ふるかわタク・絵 16頁 30×43 cm
- 海浜物語 昭和五八年 やしまたろう・文 絵 白泉社 八島太郎 英語版(1976年)の翻訳版
- ウラシマはかせの海底ハウス 昭和五八年 森下研・作 9・小学館 (小学館の創作児童文学 中学年版 8) 鈴木たくま・画 114頁 22 cm

- うらしまたろう 昭和五八年 堀尾青史・脚本 「芝」童心社（にっぽんおとぎばなし）
- うらしまたろう 昭和五八年 大石 真・文チャイルド本社 傑作愛蔵版にほんのむかしばなし 鈴木博・
絵 絵本／上製／発行月日未記載（1980年の再版？） A4変 32p 500円
- 未来警察ウラシマン 昭和五八年 竜の子プロ 制作・吉田健二 原案・構成曾田博久 脚本曾田博久・他
放映58・01／09・12／24 全50回
- 未来警察ウラシマン 昭和五八年 竜の子プロ原案 秋田書店（少年チャンピオン・コミックス）1・2
明石のぼる絵（84・01／05・84・03／05）3・4 乾はるか絵（84・05／20）新書判 206・200・192・208p 各
370円 83〜84年週刊少年チャンピオン連載
- 未来警察ウラシマン 昭和五九年 朝日ソノラマ・編 朝日ソノラマ アニメ文庫 235p
- うらしまたろう 昭和五九年 高橋克雄写真・文 小学館（メルヘンおはなし絵本19）NHKメルヘンシ
リーズから 東京中央プロダクション制作 B5変 16頁 27cm
- うらしまたろう 昭和五九年 岩崎京子・文 フレーベル館（にほんむかしばなし8）南本樹・絵 15図
A4変（26×21）27cm 32頁880円
- うらしまたろう 昭和五九年 偕成社 日本むかし話 A4 カラー 著者・久保高 画家・杉山卓 頁
数・27p
- うらしまたろう 昭和五九年 講談社（まんが日本昔ばなし100話 第1）川内彩友美・編 たの幼TVデラ
ックス3）303頁 26cm 1980円
- うらしまたろう 昭和六〇年 大石真 学習研究社（日本の昔ばなし・あいうえお順名作百科3）西本鶏

- 介・責任編集菊判 ウラシマ効果昭和六〇85 星野之宣 新書館 WINGS 第4巻第1号 p.p. 133・148
うらしまたろう 昭和六〇年 若林利代・文 金の星社（かちかちやま せかいの名作ぶんこ 44） 76頁
22 cm
- 浦島太郎 (Urashima Taro) 昭和六〇年 中尾清秋・編著 日本英語教育協会（英訳「日本むかしばなし」
シリーズ6）
- 浦島太郎 昭和六〇年 講談社（デラックス版「まんが日本昔ばなし」25）菊判 23 cm 48 p
浦島太郎 昭和六〇年 以前？ 田中けんじ再話 童音社（日本昔話えほん全集 6）黒崎義介・絵
うらしまたろう 昭和六〇年 以前？ 藤井樹郎・文 信宏社（とびだすえほん）黒崎義介・絵
うらしまたろう 昭和六一年 やまもとしょうぞう ぎょうせい（8月のおはなし 宮脇紀男・編） 131頁
22 cm（ぎょうせい ララバイ・ストーリー） 1300円
- うらしまたろう 昭和六一年 若林一郎・脚本（芝）童心社（日本名作おとぎばなし むかしむかしあった
とぎ）西山三郎・画 27×38 cm 16枚 2100円
- うらしまたろう 昭和六一年 小沢正チャイルド本社（チャイルド絵本館・日本のむかしばなし5）清水
耕蔵・絵 38 p・25 cm
- 浦島太郎 昭和六一年 国土社（日本昔ばなし100話・日本民話の会編） 447頁 20 cm 2300円
うらしまたろう 昭和六一年 平田昭吾 永岡書店（アニメ昔ばなしシリーズ7） 高橋信也・大野豊画
B 6変 15×15 cm 46頁 43 p 350円
- うらしまたろう 昭和六一年 久松文雄構成・画 ぎょうせい（ぎょうせい知育絵本「日本むかしばなし」

- 12) (松原達哉監) B5 26 cm 18頁 17 P 550円
 Urashima Taro 昭和六二年 Ralph F. McCarthy 講談社英語文庫 (ONCE UPON A TIME IN JAPAN
 3) まんが日本昔ばなし3) 川内彩友美編・590円
- うらしまたろう 昭和六二年 立原えりか サンリオ (サンリオアニメランド「日本むかしばなし」) 絵・
 サンリオアニメスタッフ
- 浦島太郎 昭和六二年 中島和子 ひかりのくに (幼児に読んであげるおはなしのポケット 日本の民話選
 集) 175頁 27 cm 1200円
- うらしまたろう 昭和六二年 吉田研作・英文発行所・セシルソシエーテ 全17p うらしまたろう
 Urashima Taro セシル日本昔ばなし10 絵・安藤由紀 定価・掲載なし 状態・中(カバーなし)
- うらしまたろう 昭和六三年 奈街三郎・文〔芝〕教育画劇 (紙芝居むかしばなし第1集) 工藤市郎・画
 16枚 27×38 cm
- うらしまたろう 昭和六三年 横田弘行・文 集英社 (NHKテレビにんぎょうげき日本むかしばなし9)
 片岡昌人・人形デザインひとみ座人形劇 30頁 18×19 cm
- うらしまたろう 昭和六三年 以前? ひろみプロ・制作 高橋書店 (日本むかし話6) 奥付に発行年月
 日記載ナシ
- うらしまたろう 昭和六三年 以前? 山本忠敬・共画ひかりのくに (大阪) (日本昔話えほん全集3)
 うらしまたろう 昭和六三年 以前? ひかりのくに (大阪) 宮内保行・絵 (原作版はじめてふれるア
 ニメ名作

- うらしまたろう 昭和六三年 以前? 川崎洋 ミキハウス 湯村輝彦・絵 1500円
- うらしまたろう 平成一年 小沢正・文 小学館(日本おはなし名作全集6) 池田浩彰・絵 26×21cm 112
- P 1200円
- うらしまたろう 平成一年 松谷みよ子・文 講談社 講談社のおはなし絵本館4 『おむすびころりん・うらしまたろう』清水耕蔵・絵 27cm 96P 1230円
- うらしまたろう 平成一年 渋谷勲・文 学習研究社 学研えほん館・日本むかしむかし4 高田勲・絵 上製/カバー/編集協力・システム・田 A4変 30P 500円
- 浦島太郎 平成一年 石ノ森章太郎 勁文社 石ノ森章太郎新まんが昔話4 B5変形 152P 590円
- ビデオうらしまたろう 平成一年 大陸書房(カバヤ食品・おかあさんといっしょにみようビデオシアターガム5ビデオうらしまたろうのおはなし) VHSビデオカセット(組合せ菓子(ビデオカセット+チューイングガム) 950円)
- うらしまたろう 平成一年 前 株式会社トーン VHSビデオカセット 福居幹二・作画(ビデオ紙芝居4) 全編シナリオ付(さんびきのこぶたと2話で14分26秒) KV・104
- うらしまたろう 平成二年 講談社(はじめてのまんが日本昔ばなし4(第2集) 川内彩友美・企画 ぼるぼつくす・構成 バッド・ピーンズ・装丁) 28頁 17cm 430円
- うらしまたろう 平成二年 山下明生・文 偕成社 日本のむかし話9 石倉欣二・絵「あまのはごろも」 併 102P A5
- うらしまたろう 平成三年 西本鶏介・文 ポプラ社(アニメむかしむかし絵本7) 高橋信也・絵 定価

1000円 1991年3月 第1刷 33p 27cm 第4刷

浦島太郎(オペレッタ) 平成三年 高橋鐵雄 音楽之友社「たのしいオペレッタ集」2 (幼児教育教員養成課程用) 所収 三場・

URASHIMA TARO AND THE PALACE 平成 六九 あすなる書店 英語で読む日本むかし話絵本1

* OF THE DRAGON 治田邦宏 監修／荒井良二 絵／ケリー・ミューアー、乾侑美子・英文 2000円 A4

判 28p 978 小学校中学年～中学生 カバー

URASHIMA TARO AND * 平成六年 荒井良二・絵あすなる書房 英語で読む日本むかし話1 ケリー

・ミューアー／乾侑美子／治田邦宏・英文 * THE PALACE OF DARAGONI 2004年 6刷／上製／カバー

URASHIMA TARO A4変 28p 2000円

浦島太郎 平成六年 小沢章友・編・訳 講談社青い鳥文庫 157・3 『おとぎ草子 世にもおかしな物語』 p.87・105 挿絵3点・二俣英五郎

うらしまたろうをおいかけろ! 平成七年 浅川じゅん 教育画劇 土屋富士夫 紙芝居へんてこ日本むかし

しばなし 27×38cm 16枚 [A6判]

うらしまたろう 平成七年 田村浩・文 サンマーク 清沢治・絵 ママ、よんで・『ふしぎなおはなし』 p.16～21 色刷挿絵六枚

うらしまたろう 平成七年 宮中雲子・文 小学館 森井ユカ・造形 名作絵本10 480円 デザイン／芹澤

博、撮影／山路和徳、編集／野上裕高 20・5×18cm 共18p

うらしまたろう 平成八年 藤本四郎・絵 日本昔話 CD付 出演小林恭治 杉田郁子ほか約11分 A4判

10枚構成

- うらしまたろう 平成九年 株式会社きくや書店 マイブックMY BOOK 発行年月日未記載 定価310円
(本体301円) 浦島太郎 平成一〇年 藤井いずみ TBSブリタニカ 浦島太郎／した切りすずめ／文
福茶がま 伊藤昭 梶山俊夫 林恭三／え 日本名作絵本(特装版) 13
うらしまたろう 平成一二年 くもん出版 12・2×12・2cm 18p
うらしまたろう 平成一二年 くもん出版 12・3×12・3cm・16p イラスト／(しらゆきひめ) トムポ
ーイ、(うらしまたろう) 浜かをる 表紙デザイン／坂田良子・編集協力／荻村公博・2002年11月第
6刷
ラブひな 平成一二年 赤松健・原作 テレビ・アニメーション放映開始
浦島 平成一九年 まつぎきあけみ 月刊『ホラー』5月号 ぶんか社 『一寸法師』(ぶんか社・ホラー
Mコミック文庫)全10編所収
うらしまたろう 平成一二年 いもとようこ 岩崎書店(はじめてのめいさくえほん7) いもとようこ・
絵・文16・5×15cm
ぐうじさんがかたるうらしま…平成一二年 葉室頼昭 第2刷 …たろう 富山房 16p 春日大社
浦島太郎 平成一三年 千葉幹夫・文構成 講談社 笠松紫浪・画 花部英雄・解説 新・講談社の絵本
うらしまたろう 平成一三年 佐竹玲・文成 メイトメルヘン立体童話企画・制作 よみきかせ大型立体絵
本全10巻の内の4 B3 35×50cm 22p 6800円
うらしまたろう 平成一四年 伊藤英一・絵 学研 たのしい英会話・日本むかし話 マリリン・キャン

- ベル・訳文 中山兼芳・監修・指導 1000円 390×240 22cm 32p 幼児・小学生
- うらしまたろう 平成一四年 千葉幹夫・著 成美堂出版 久保純子よみきかせ 千葉幹夫編著 AB判
128p 1800円 CD2枚 日本の昔話10話と世界の名作10話
- うらしまたろう 平成二〇年 木島始・文 ブッキング スズキ コージ・絵 上製／カバー A4変 28p 1500円
- うらしまたろう 平成二〇年 栗岩英雄・監修 朋友出版社 昔話読み取りワーク3（おむすびころりん・併載） 発行月日未記載／48＋8p A4 56p 780円
- うらしまたろう 平成二二年 いもとようこ 金の星社 日本むかしばなし 28×22cm 32p
- うらしまたろう 平成二二年 那須田淳・文 小学館（日本名作おはなし絵本） 宇野亜喜良・絵 出版1冊 27cm
- うらしまたろう 平成二二年 こわせたまみ・文 すずき出版 高見やえこ・絵 縦22×横21cm 25p 360円
- うらしまたろう 絵・たかまる 親と子の日本のむかし話 株式会社元林 28p 縦横14・8cm
- 浦島太郎 平成二三年 小澤俊夫・監修 小峰書店 語りつぎたい日本の昔話2 書籍1500円
- うらしまたろう 文研出版 めいさくえほん57
- うらしまたろう 家城寛・文 大石哲路・絵 全日本家庭教育研究会 こころの文庫
- うらしまたろう 森山貞則・文 田中秀幸・絵 登龍館 月刊絵本・仲良し文庫 発行年月日未詳

林 晃平 絵本『浦島太郎』の展開——近代における浦島伝説の発生と変遷——

うらしまたろう 14・3×21・5 cm×0.7 cm・著者 渡辺節子・画家 せべ まさゆき・世界文化社・30頁

(はやし こうへい・本学教授)

チベットにおけるインド唯心派の分類

——タクツァン翻訳師『宗義悉知』の和訳研究——

Classification of Indian Cittamātravādins in Tibet

— An Annotated Japanese Translation of the *Grub mtha' kun shes* of
sTag tshang lo tsā ba —

小林 守

KOBAYASHI Mamoru

キーワード：タクツァン翻訳師、宗義悉知、唯心派、形象真実派、
形象虚偽派、量果、アーラヤ識

要旨

インドの唯心派（瑜伽行唯識派）は、無著／世親以後、インド仏教末期に至るまで優れた論師が輩出して多様な展開を示した。それらのインド唯心派論師とその教義の分類整理は、インドの資料をうけてチベットにおいて古くから好んで取り上げられた問題である。チベット人による分類の仕方を大別するなら、12世紀以降のカダム派やサキャ派等の非ゲルク派論師によるものと、ゲルク派論師によるものとなる。本稿では、同問題をめぐるサキャ派のタクツァン翻訳師（1405-1477）作『宗義悉知』の一節を訳出し、注記において、彼が先行する非ゲルク派とゲルク派の諸論師の所説をふまえて議論を展開していることや、彼の所説が後のゲルク派論師によって批判されたことを指摘する。

はじめに

サキャ派のタクツァン翻訳師 (sTag tshang lo tsā ba Shes rab rin chen, 1405-1477) は『宗義悉知 (*Grub mtha' kun shes. GK/GKT*)』第4章 (唯心派) においてインドの唯心派 (唯識派、瑜伽行派) の分類の問題を扱っている¹。本稿はその箇所訳注である。

インドの唯識派は無著／世親による唯識説の確立以後、インド仏教の末期に至るまで優れた論師が輩出し多様な展開を示した。それらの唯識派論師とその教義をどう分類整理するかという問題は無論インド仏教の諸論書でも扱われた。チベット仏教への影響という点から重要なインド論師の著作をいくつかあげるなら、インド仏教の哲学的諸学派の教義の出揃った8世紀に出世したシャーンタラクシタは『中観莊嚴論』において、インド哲学諸学派と仏教諸学派の教義を簡潔に紹介しつつそれらを中観派の立場から批判したが、そのなかで唯識派の教義を、その細かな差異に留意しつつ、比較的詳しく扱っている。その後、インド仏教の末期、おおよそ10世紀以降に、仏教諸学派の教義を要約する学説綱要書的性格をもつ作品がいくつも著された。そのうちアーリヤデーヴァ作と伝えられる『智心髓集』に対してボーディパドラが著した注釈『智心髓集注』に、瑜伽行派 (唯識派) の有相・無相2派の特徴に関して簡にして要を得た解説がみられるのは特に有名である。ほかに、まとまった記述としては、ジターリが『善逝本宗分別注』において、インド仏教史に現われた

¹ タクツァン翻訳師の没年は従来不明とされていたが、最近公刊された『タクツァン翻訳師著作集』収録の伝記補遺 (sTag tshang rnam thar kha skong, pp.60-61) によると没年は1477年である。Cf. 『著作集』冒頭の略伝 rNam thar mdor bsdus, p.20. 『著作集』第2巻には彼の自伝 (sTag tshang rnam thar) が収録されていて、そこに1405-1470年までの生涯が綴られているが、今回はその自伝及び補遺を十分に活用することはできなかった。彼の略伝は、Cabezón[1995:654-658]; 御牧[1998:5-7]; 小林[2001:42-44]を参照。又「唯心派」「唯識派」の呼称について一言しておく、本稿において2つの呼称を厳密に使い分けているわけではないが、「唯心派 (Sems tsam pa)」の呼称は主にチベットで用いられることから、本稿でも蔵外資料を扱う文脈では「唯心派」を多く用いている。

唯識説5種を整理した上で、それらの中観派の立場から批判しているのも、よく知られている。

これらのインド人の著作を踏まえつつ、チベットでは古くからインド唯心派の分類の問題が好んで取り上げられた。それを略述するなら、ゲルク派に先行する他派では、古くはサンプのチャパ・チュキセンゲ (Phywa pa Chos kyi seng ge, 1109-1169) とサキヤ派のタクパギェルツェン (rJe btsun Grags pa rgyal mtshan, 1147-1216)、カダム派のチョムデン・リクペーレルディ (bCom ldan Rig pa'i ral gri, 1227-1305) とウパロセル (dBus pa blo gsal, 14c.)、ニンマ派のロンチェンパ (Klong chen Rab 'byams pa, 1308-1363) が、この問題を比較的詳しく扱っている。サキヤ派のヤクトック・サンギェーペル (g.Yag phrug Sangs rgyas dpal, 1350-1414) の著作にも、簡潔ながら重要な唯心派の分類を見出すことができる。その後、タクツァン翻訳師が、先行する諸論師の所説を承けて、唯心派の分類の問題を詳述した。その所説には彼の特異な見解も含まれていて、それは後にゲルク派の大物ジャムヤンシェパ ('Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje, 1648-1722) の批判を招き攻撃目標の一つとされた。

そのゲルク派では、ツォンカパの2大弟子であるギェルツァブ・タルマリンチェン (rGyal tshab Dar ma rin chen, 1364-1432) とケードゥブ・ゲレクペルサン (mKhas grub dGe legs dpal bzang, 1385-1438) の著作に唯心派の分類が扱われているが、この問題を比較的詳しく扱った人物は、現在確認できるところでは、彼らと同じくツォンカパの直弟子であるクンル・ギェルツェンサンポ (Gung ru rGyal mtshan bzang po, 1383-1450. ギェンサンワ rGyan bzang ba と略) が古い。ギェンサンワは、ツォンカパの直弟子でありながら師説に対して異説を唱えたため同時代のケードゥブに叱責されたと伝えられる論師である²。彼のインド唯心派の分類に関する論述は、ケードゥブ説を敷衍

² ギェンサンワ独自の説と、彼とケードゥブとの関係等については、小林[2014][2016]参照。

したものだが、ケードゥブ説以上に有名なものだったに違いない。ギェンサンワ流の説明の仕方の影響は、その後のゲルク派論師、例えばチェンガワ・ロドゥギェルツェン (sPyan snga ba Blo gros rgyal mtshan, 1402-1472)、セラ・ジェツンパ (Se ra rJe btsun pa Chos kyi rgyal mtshan, 1469-1544)、パンチェン・ソナムタクパ (Pan chen bSod nams grags pa, 1478-1554) の所説に認めることができる。その後、非ゲルク派系のタクツァン流とゲルク派のギェンサンワ流をふまえて、インド唯心派の分類を詳しく解説したのは、前述のジャムヤンシェパである。彼は、特にタクツァン翻訳師説から影響を受けながらもそれを執拗に批判し、その所説はその後のゲルク派論師チャンキャ (ICang skya Rol pa'i rdo rje, 1717-1786) 等に影響を与えた。

本稿では上の諸論師のうちタクツァン翻訳師のインド唯心派の分類の問題をめぐる議論を取り上げることにする。同問題をめぐって彼は『宗義悉知』において、12世紀以来チベットで行われてきた主に非ゲルク派系の論師たちの所説をふまえて議論を展開しており、その所説は後のゲルク派論師によってしばしば言及批判されたという点で非ゲルク派系のインド唯心派分類の代表と言えるものである。そこで、本稿では『宗義悉知』の当該箇所を訳出しつつ、注記では、主に、タクツァン翻訳師に影響を与えたと思われる先行する諸論師の所説と、彼の所説の後代への影響を記すようにつとめた。

テキストと『宗義悉知』第4章の梗概

本稿で用いた蔵文テキストは、東北大学所蔵のガンデンブンツォクリン版 (G) を底本とし、ティンブーで出版されたペチャスタイルのもの (T) と、中国で出版された洋装本 (C) を照合した。ほかに、その後にサキヤ派の著作をまとめて出版した叢書のなかに『宗義悉知』も含まれているが (K/C¹)³、しかしそれらは基本的に T 本

³ K : *The 18 Basic Scriptures Madhyamka (Grags chen bco brgyad : dBu ma)*, Vol.8, publ. by Sakya Choepheling Institute of higher Buddhist studies & Sachen

を再録したものと思われるし、煩雑にもなるので、その2本の当該箇所をあげることはしなかった⁴。

『宗義悉知』第4章「識論者の主張する能取法我の否定 (rNam rig pa'i 'dod pa 'dzin pa'i chos bdag dgag pa)」(GK IV 1-36 ; GKT G45b1-66a3, T55b4-82a1, C103,18-140,10) の内容理解のために、以下に第4章の科段をあげておく。括弧内左側の太字は根本頌 (GK IV)、その右に自注 (GKT) のフォリオ数等を記す。ただし小項目には繁雑となるので G/T 2本をあげることにした⁵。

『宗義悉知』第4章科段

第1節：“乗”一般の確立を説明する (G45b2, T55b5, C103,20)

第1項：大乘の系統をまとめる

- [1] 典籍のあり方をまとめる (1a ; G45b2, T55b6)
- [2] 教義をまとめる (G46b2, T57a1)
- [2/1] 主張を確立する (1b ; G46b2, T57a1)
- [2/2] 論拠を立てる (1cd-3a ; G46b3, T57a3)
- [2/3] 論難を断じる (3bcd ; G46b6, T57b1)

International, Darjeeling/Kathmandu, 2003, pp.1-31(1-16a. rtsa ba), pp.31-277 (16a1-139a. rang 'grel). C¹ : *dPal ldan Sa skya pa'i gsung rab*, Vol.10 (grub mtha'), Mi rigs dpe skrun khang/mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang (民族出版社和青海民族出版社), 2004, pp.1-26(rtsa ba), pp.27-243(rang 'grel).

⁴ T と K/C¹ の関係を示唆する例を1つだけあげるなら、GKT G60a3 “*lus len 'dzin*” に対して T74a6 “*dus len 'dzin*” だが、C130,3/K78a5/C¹ 136,20-21 は T の読みに一致する。Cf.和訳注記 119)。なお G/T/C 3本を照合した蔵文校訂本も準備しているが、今では『宗義悉知』原典の入手は容易であるので、根本頌 (GK) の蔵文テキストを和訳注記にあげるにとどめた。しかし自注 (GKT) に引用される經典・論書に関しては、タクツァン翻訳師独自の興味深い読みを示す引用もあるので (和訳注記 20, 21, 83) 参照)、和訳注記では初めにすべての自注所引形を、例えば「PV III 220 (GKT) : ……」と示し、その後該当経論の大蔵経本もしくはそれに基づいた校訂本の異読、そして梵本が得られるならそれを記すことにした。

⁵ G/T 2本の対応は、Mimaki[1982:255-256]に整理されている。

第2項：2車轍の主張のなさり方を説明する (G47a2, T57b4, C106,18)

- [1] 2車轍の一致した主張 (**4abc** ; G47a3, T57b4)
- [2] 2車轍の一致しない主張 (G47a5, T58a1)
- [2/1] 一般的な不一致点 (**4d-6** ; G47a5, T58a1)
- [2/2] 主要な不一致点 (**7, 8ab** ; G47b6, T58b4)

第2節：特に唯心派の主張を立てる (G49a1, T60a3, C110,3)

第1項：ご兄弟二人（無著／世親）の法我の否定の仕方

- [1] 略説 (**8cd, 9abc** ; G49a2, T60a4)
- [2] 個別的な説明 (G49b6, T61a5)
- [2/1] 無著が分別知に顕れる法我を否定する仕方 (G50a1, T61a6)
- [2/1/1] 本論 (**9d-11abc** ; G50a1, T61a6)
- [2/1/2] それによって成立する意味 (**11d-13a** ; G50b1, T62a3)
- [2/2] 世親が無分別知に顕れる法我を否定する仕方 (G51a5, T63a2)
- [2/2/1] 本論 (**13bcd, 14ab** ; G51a5, T63a3)
- [2/2/2] 他の共通する正理も説明する (**14cd-16** ; G51b6, T63b6)
- [3] 経と結びつける (**17ab** ; G52b4, T64b6)
- [4] 付随することを説明する (**17cd** ; G53b1, T65b6)

第2項：随順者たちの形象真実論と虚偽論の相違 (G53b3, T66a3, C118,15)

- [1] 略説 (**18-20a** ; G53b3, T66a3)
- [2] 詳説 (G55b6, T68b6)
- [2/1] 形象真実派
- [2/1/1] 主張を述べる (**20bcd, 21ab** ; G55b6, T68b6)
- [2/1/2] 真実派の主張を否定する (G56a5, T69b1)
- [2/1/2/1] 3派共通の否定 (**21cd, 22a** ; G56a5, T69b1)
- [2/1/2/2] 個別的な否定 (**22bcd** ; G56b1, T69b3)
- [2/2] 形象虚偽派
- [2/2/1] 否定の本論 (**23, 24ab** ; G57a5, T70b4)
- [2/2/2] 虚偽派の区分を述べる (**24cd** ; G57b4, T71a5)
- [3] 付論 (G58b1, T72a5)
- [3/1] 虚偽派の量果をめぐって (**25, 26a**)

[3/2] アーラヤ識をめぐって (26bcd, 27 ; G59b5, T74a2)⁶

第3項：三相と二諦の確立の仕方 (G61a3, T75b3, C131,19)

[1] 略説 (28a ; G61a3, T75b3)

[2] 詳説 (28bcd-31 ; G62b1, T77a5)

第3節：唯心派の主張を他と結びつけて否定する (G63b3, T78b5, C136,4)

[1] 粗大な否定対象を順次に否定する仕方 (32-35; G63b3, T78b5)

[2] 無部分の知を特に否定する (36 ; G65a2-66a3, T80b3-82a1)

上のうち第1節は特に唯心派にかぎらずに大乘一般の問題そして大乘の2車轍である唯心派と中観派の教義の異同を扱い、第2節第1項では無著／世親の唯心説を扱う。本稿が訳出するのは、それにつづく第2節第2項で、そこでは無著／世親に随順する者たちが主張した形象真實論・虚偽論の相違 (rjes 'brang rNam bden rdzun gyi khyad par) が論じられる。ただし、「無著／世親に随順する者たち」とは言っても、そこで扱われる論師は初期唯識派の著作に注釈を著した安慧 (Sthiramati) や護法 (Dharmapāla) 等の中期唯識派の諸論師ではなくて、主に、時代としては中期唯識派に属するがディグナーガそしてかれの知識論をうけてそれを大成した7世紀のダルマキールティとその随順者たち、つまりチベットにみられるインド唯心派を聖典随順派 (Lung gi rjes 'brangs) と正理随順派 (Rigs pa'i rjes 'brangs) に二分するときの正理随順派に属する諸論師である⁷。第2節第2項にはさらに、付論 ('phros don) として「形象虚偽派の量果」「アーラヤ識」をめぐる問題が論じられている。そこにはタクツァン翻訳師独自の興味深い見解が述べられているので、それも訳出することにした。

⁶ 自注 (GKT) に [3/1][3/2] の分科はないが、内容を理解しやすくするために [3] 「付論」を2つに分けておいた。

⁷ 聖典随順派 (Lung gi rjes 'brangs) と正理随順派 (Rigs pa'i rjes 'brangs) については、和訳注記 115) 参照。

タクツァン翻訳師『宗義悉知』第4章(唯心派)第2節第2項
 「無著／世親の随順者たちの形象真実論と虚偽論の相違」

[1] 略説 (GK IV 18,19,20a ; GKT G53b3, T66a3, C118,16)

識論では〔顕現の〕認め方は2つである。すなわち、色として顕現するものすべては心としては真実であるゆえ、蘊・界・処のあるかぎりのものが説かれているそのすべては心法として真実であると認める形象真実論と、〔翳眼者に顕れる〕毛髪等のように無なるものの鮮明な顕現であるゆえ、清浄な水晶球のごとき自証・自己照出だけを真実であると認める形象虚偽論である。(GK IV 18,19abc)

両派(真実派と虚偽派)ともに、潜在印象(習気)が堅固であるか堅固でないかに基づいて、一時的な錯乱と、永続的な錯乱の原因の相違を区別する。(GK IV 19d,20a)¹⁾

一般に識の理趣は経(顕教)と真言(密教)に広く説かれており、また弥勒(マイトレーヤ)と無著(アサンガ)兄弟2人が詳細に解説したのも、この流儀を論じるものであるが、そこでは形象真実論と虚偽論を区別なさらずに、明示的の文言としては形象虚偽論に他ならないことを明確に述べていらっしやるのだが、しかしながら後代において彼らに随順する人々の認め方は、**形象真実論と形象虚偽論の2つである**。なぜならば、**有色(物質的なもの)として顕現するものすべては、まさに顕現主体である心こそが、潜在印象(習気)たる錯乱の力により、〔心から〕隔てられた対象(外界対象)として顕現するだけであるが、しかしその実相は所取分の心としては真実であるゆえ、滅諦さえも“所断を離れた心”と確立するなど²⁾、**経に、**蘊・界・処のあるかぎりのものが説かれているそのすべては心法(心の現象)として真実つまり心そのものであると認める〔形象真実論〕と、さらに一切の顕現は、〔実在しない〕二重の月や、**

翳眼者に顕れる**毛髮等**のように、無でありつつ顕れるという**無なるもの**の鮮明な顕現であるゆえ、所取・能取の二の空なる知、つまり清浄な水晶球のごとき自証（自己認識）・自己照出だけ唯一つを、実在なる所依とみなし、**真実であると認める**〔形象虚偽論〕との2つであるからである。（ad GK IV 18,19abc）

〔ディグナーガ『所縁の考察』における**形象真実論と虚偽論**〕それも、論師ディグナーガ父子（ディグナーガ/ダルマキールティ）は双方（真実論と虚偽論）を認めていらっしやる。すなわち〔ディグナーガは〕『所縁の考察』において〔まず真実論に関して〕、

およそ内的な所知の形相が外界のごとく顕現するが、それが対象である。識の形相であるゆえに、又それ（識）の原因でもあるゆえに³⁾。

と、「“知の所取分”こそが把握主体である知の所縁縁である」〔と述べていらっしやる〕。

そして〔虚偽論に関しては〕、

あるいは、潜勢力でもある⁴⁾。

と、「外界対象と知（知内部の所取分）いずれの所縁縁も存在しないとしても、先行する識の上にある、後続の〔識〕を対象形象をもつものとして生ぜしめる潜勢力こそが、所縁縁である」と述べていらっしやる⁵⁾。

〔ダルマキールティ『知識論評釈』における**形象真実論**〕〔ダルマキールティは〕『知識論評釈』において〔まず真実論に関しては〕無分別知に力点をおいて、

知があるすがたで（つまり多様な形象をもって）顕現するとき、それ（知）はまさにそのままのすがたで（多様な形象が分割されることなく全体的に）知覚される。このように心の形象は、多様なまま一なる本質をもつだろう⁶⁾。

とか、

能取の質料因と知であることが、心の“所取の特相”である⁷⁾。
とか、

知の分を対象と確立するゆえ、知は対象をもつ⁸⁾。
等と数多く [述べていらっしやる]。

又「分別知の所取形象は知である」という点に力点をおかれて、
それら（翳眼知の髪等）もそのようなものであること（つまり
他の分別知の所知たる共通相であること）が否定されることは
なく [われわれはそのように認める]。 [翳眼知に髪等は] 鮮
明に顕現する。知の相として対象（つまり独自相）にはほかなら
ないから⁹⁾。

もし、「共通相が知の相として対象であるなら [分別知に顕
現する共通相が独自相であるという] 不合理なことになる」
というなら、そのとおり（知の相として共通相も独自相である
ことを）認めるゆえ、過失はない¹⁰⁾。

等とか、

適切な場所にいる人々（つまり夢を見ている人と同じ場所にい
る他の人々）によっては認識されないものを、自らは認識する
ゆえ、それ（夢のなかで見る青など）は知である¹¹⁾。

等と、形象真実派の立場を [述べていらっしやる]。

〔『知識論評釈』における形象虚偽論〕 [形象虚偽論に関してダルマ
キールティは『知識論評釈』において] それらの（形象真実派の所
説）を否定するときに、

多様に顕現する諸対象に、もし一者が妥当しないならば、
まず、他ならぬその唯一なる知が、如何にして多様なものと
して顕現しようか。

「どのようなものとして諸対象が考察されても、その通りのも
のとして [それらの対象は] 消えてゆく」と、賢者たちの説
くことは、事物の力に由来するものである¹²⁾。(PV III 208,209)

乃至、

ただ世間知によってのみ外界の考察を行なわれる¹³⁾。(PV III 219cd)

までの広説（つまりPV III 208～219）と、及び“第3の[量]果たる認識”の始まり（PV III 341）から¹⁴⁾、乃至、

もし“等無間縁 [の有無] により決定される”と論じなければ、である¹⁵⁾。(PV III 391cd)

までにおいて、

[真実でない形象をもった識が] 生じる。たとえば翳眼などのように¹⁶⁾。

等や、

[実在しない] 髪等の知の区別のように¹⁷⁾。

等と、「無なるものが鮮明に顕現する」と述べていらっしやる。

〔ナーガールジュナ『菩提心釈』における形象真実論と虚偽論〕 [上の『知識論評釈』の] 所説と一致して、聖ナーガールジュナの『菩提心釈』では唯心を説明する文脈において、

所取・能取のあり方により、識は二として顕現することになる。識とは別個に、外界対象は少しも存在しない¹⁸⁾。

という [詩節] によって形象真実論が [説かれており]、又、

それゆえ、この外界の顕われは、事物の相としては決して存在しない。識の個々の表象が、色形の形象をもって顕現するのだ。

ちょうど心愚かな人が幻や陽炎、蜃気楼などを見るように、愚者は色形などを見る¹⁹⁾。

という [詩節] によって形象虚偽論が明確に説かれている。

〔シャーキャブツディによる形象真実論と虚偽論〕 同じように学者シャーキャブツディは、

“所知は内的なものという議論（所知内在論、この場合は唯心形象虚偽論）”に、この批難は共通しない。すなわち、それにとって青や黄などは外的にも内的にも存在せず、それゆえ兔

の角のごときものである²⁰⁾。

という〔一節〕によって形象虚偽論を〔説明し〕、そしてさらに、他の瑜伽行派の人々は〔こう言う〕——青や黄等のすべてのものは存在しないのではない。“歡び”等のように鮮明に經驗されるからである。しかしながら青等は外界を本質とするものとして存在するのではなく、能取と認められる一つの知のもつ第二の分なるものである²¹⁾。

という〔一節〕によって形象眞実論を説明している。

〔シャーンタラクシタ『中観莊嚴論』における形象眞実論と虚偽論〕〔シャーンタラクシタの〕『中観莊嚴論』では、

たとえば、無始以来の〔有情の〕相續の潜在印象（習気）が成熟することによって化作された（生ぜしめられた）諸の形象が顕現するのも、錯乱したものだから、幻を自性とするもののごとくである²²⁾。

という〔詩節〕によって形象虚偽論が〔示され〕、そして、

原因や結果として顕れるものはすべて、ただ知にすぎない²³⁾。

という〔詩節〕によって形象眞実論が明確に示されている。

それゆえ、今日、「形象眞実派は青を知と認める」という教義を悪い兆しとみなした上で、形象眞実派と虚偽派の教義を、チベット人たちが各自の思いによって綴った憶説によって確立するのは、間違っている。なぜなら、この教えの師（ブツダ）及び権威ある教えの保持者は、すでに涅槃に入られて、その方たちの諸学説は各々の綴じられた書物の中にだけあるが、〔その書物の中の〕語句の不足と過剰を待つべきところを（慎重に検討すべきところを）、〔今のチベット人たちは自分の〕望む仏典の言辞を最高と執しているからである²⁴⁾。

〔経量部と眞実派の相似：シュバグプタ『外界対象の成立』の所説〕このように〔唯心〕形象眞実論者と経量部の両派はともに「この顕現す

るものは知の所取である」と認める点に違いはない。この点は、権威ある経量部学説〔を説くシュバグプタの〕『外界対象の成立』において²⁵⁾、唯心派の“同時的認識の決定”を否定する文脈に、

有形象知識論では、いま顕現しているものは〔知内部の〕所知分にほかならない。それ（顕現）との無区別性を論証するとき、すでに成立していることを論証することになる²⁶⁾。

とか、

〔知と〕顕現との無区別性を論証するとき、すでに成立していることを論証することになる²⁷⁾。〔この点で〕有形象知識論とこれ（唯識派）の間に異論はない²⁷⁾。

と明確に説明されている。

それゆえ、チベットの論理家たちが“経量部の対象”を把握する仕方、この教え（仏教）に属さない経量部の流儀であるのは、明らかである²⁸⁾。

〔唯心派の所縁縁の3種の認め方：『外界対象の成立』の所説〕さらにそのテキスト（シュバグプタ『外界対象の成立』）では、唯心派の所縁縁の3種の認め方が否定されている。すなわち、

「外界は所縁ではあり得ないから、対象は〔知の〕所取分である」と主張するなら……²⁹⁾

とあるように“〔知〕自身と同時にある所取分”〔を所縁縁と認めるの〕と、

およそ先行する相似した知を所縁と認めるのは……³⁰⁾

とあるように“先行する知の所取分”〔を所縁縁と認めるの〕と、

ある人は、類似した知を生ぜしめる潜勢力を所縁と認める³¹⁾。

とあるように“先行する〔知〕の上にある〔後続の知を〕対象形象をもつものとして生ぜしめる潜勢力”を所縁縁と認める〔3種の認め方である〕。

〔形象真実派と虚偽派における錯乱知について〕このように、形象真実

派によると、錯乱知はあり得ない。なぜなら [知に虚偽なる] 二重の月が顕現しても [二重の月が] “知の所取分” [であるかぎりはそれ] に関して [知は] 錯乱していないと認めるからである³²⁾。それゆえ、これ (真実派) は、知の所取・能取は実体的に異なると承認する³³⁾。

この点に関して形象虚偽派は、「[形象真実派によると] 外界対象といわれる角を伸ばしたデーヴァは存在しないが³⁴⁾、しかし [真実派は] 方角的部分を有するこの顕われを真実なるものと承認するから、所取・能取の二の空を証悟しない」と、[真実派を] 否定してから、自説 (虚偽派の自説) を、「他者認識の知はすべて錯乱である」と主張する³⁵⁾。

もし [反論者が] 「しからば [真実派と虚偽派の] どちらにしたがっても “長時間顕現する” “短時間顕現する” 等は不合理である」というなら、両派 (真実派と虚偽派) とともに、潜在印象 (習気) が堅固であるか堅固でないかに基づいて、髪・夢・二重の月などの一時的な [錯乱] と、青の把握などの永続的な錯乱の原因の相違を区別する³⁶⁾。形象真実派も、「外界対象として顕現する分により錯乱している」と言う³⁷⁾。(ad GK IV 19d,20a)

[2] 詳説 (GKT G55b6, T68b6, C122,11)

[2/1] 形象真実派

[2/1/1] 主張を述べる (GK IV 20bcd,21ab)

形象真実派にも、「所取分と能取分の知は二として真実なるものである」 [と認める一卵半塊派] と、「形象の数があるだけ知の数もある」と認める [主客同数派] と、「形象は多様で知は一にほかならない」と論じる [多様不二派] との3つ [があること] は、学者によく知られており [実際に] 成立する。(GK IV 20bcd, 21ab)³⁸⁾

唯心**形象真実派**に [ついて] も、昔のチベット人たちが一卵半塊派と主客同数派と多様不二派と言われる3つに区分するのを³⁹⁾、後代のチベット人たちが様々に否定しているのは、不合理である⁴⁰⁾。その**3つ**が存在することは、インドの**学者**のテキストにおいてよく知られており、実際に**成立する**からである。(ad GK IV 20b¹, 21b²)

[**一卵半塊派**] すなわち [『知識論評釈』における]、

知の分を対象と確立するから……⁴¹⁾

等の [所説] に依存して、大バラモン・シャンカラナンダナは [『アポーハ成就』において]、

およそ顕現するものは、ここで [知] 自身である。およそ [知とは] 別のものは、決して顕現しない⁴²⁾。

と言う。

そして、論師チャンドラハリは [『ラトナマーラー』において]、

“形象は割られた卵の如くである”と論じる唯心**形象真実派**は、毘婆沙師に類似している。すなわち [その**真実派**は]

「所取形象と能取形象が異なっているを見る」と主張する⁴³⁾。

と言う。

[そこで] これ (**一卵半塊派**) は [単に**形象真実**を認めるばかりでなく] 知の**所取**と**能取**は実体的に異なるとも認める。すなわち、

内的に顕現する [知] も、外的に顕現する [知] も、それらは全く異なっている。 [その2つの知は別の自証であって]

“照らされるもの且つ照らすもの”に他ならない灯火のように同一のものではない⁴⁴⁾。

と説明されているから、 [**一卵半塊派**は] 「**所取分と能取分の知は二として真実なるものである**」 [と認める]⁴⁵⁾。(ad GK IV 20b²c¹)

[**主客同数派**] [つぎに**主客同数派**に関して**シャーントラクシタ**は] 『中観莊嚴論』において、

又もし**形象の数**に応じて**識**を承認するなら……⁴⁶⁾

と〔主客同数派の主張を〕立ててから〔それを〕詳しく否定なさっており、シャーキャブッディの注釈に、

白・赤等の形象の数があるだけ、知の数もそれだけあると認められる⁴⁷⁾。

とあるように、〔主客同数派は〕「**形象の数があるだけ知の数もある**」と認める。(ad GK IV 20c²d)

〔**多様不二派**〕〔第3に多様不二論に関してシャーンタラクシタの〕『中観莊嚴論』において、

もしその多様なものが一であるなら……⁴⁸⁾

等、そして〔ダルマキールティの〕『知識論評釈』において、

まず、他ならぬその唯一なる知が、如何にして多様なものとして顕現しようか⁴⁹⁾。

等という具合に、形象眞実派が詳しく否定されているから、〔形象眞実多様不二派は〕「**形象は多様で知は一にほかならない**」と論じる。(ad GK IV 21ab¹)

〔2/1/2〕**形象眞実派を否定する** (GKT G56a5, T69b1, C123,7)

〔2/1/2/1〕**3派共通の否定** (GK IV 21cd,22a)

3つ (形象眞実3派) すべてに共通する排撃は、〔形象が〕眞実であるなら一なるものとして眞実であることを超えないし、この方角的部分〔を有する〕かたちで顕現する〔粗大な〕ものは、極微〔の否定〕と共通の〔正理〕によって否定される。(GK IV 21cd,22a)⁵⁰⁾

3つ (形象眞実3派) すべてに共通する排撃は、こうである——〔形象が〕眞実有であるなら〔知と同様に〕一なるものとして眞実有であることを超えないことから……「〔形象は〕多として眞実である」と認めることは否定されるし⁵¹⁾、3派すべて〔において〕も、この方角的部分を有するかたちで顕現する粗大なものは〔それが〕

真実有であるなら、

6つの〔極微〕が同時に結合するとき……⁵²⁾

等の極微の否定と共通の〔正理〕によって、否定される。(ad GK IV21cd,22a)

〔2/1/2/2〕 個別的な否定 (GK IV22bcd ; GKT G56b1, T69b3, C123,13)

第1 (一卵半塊論)は、所取と能取が実体的に異なったものという不合理なことになる；第2 (主客同数論)は、同種類の識は〔同一時に〕一つと確定している；第3 (多様不二論)は、一なる〔知〕と多なる〔形象〕が矛盾することにより、〔3つはすべて〕否定される。

(GK IV22bcd)⁵³⁾

〔一卵半塊論批判〕第1の主張の場合は、所取と能取が実体的に異なったものという不合理なことになる⁵⁴⁾。

〔主客同数論批判〕第2の場合は、「ひとりの人の相続において色形を把握する〔知〕と音声を把握する〔知〕のような異種類の6つの知が同時に生じる」ということは『知識論評釈』等に説明されているが、しかし同種類の識は、同一時に、ただ一つだけと確定している。すなわち、経典に、

前後なく (同時に) 2つの心が生じるのは、あり得ないし、余地はない⁵⁵⁾。

とか、

諸の有情は、それぞれ〔一つの〕識の相続である⁵⁶⁾。

とあり、又論書 (『知識論評釈』) に、

それらの〔知〕のなかで同種類の識には〔「2つは同時に生じない」という〕制限があるだろう。すなわち、諸の分別が継時的に生じるというのは、正しい理解である⁵⁷⁾。

と説かれていることと〔主客同数論は〕矛盾する。

〔多様不二論批判〕第3の流儀の場合は、能取である知という一なるものと、所取である形象という多なるものが実体的に同一のものとして真実であるのは矛盾するという正理により否定される。(ad GK IV 22bcd)

すなわち『中観莊嚴論』に、

もし形象が真実なるものであれば知は多となるだろう。又はそれらの〔形象〕が一となるだろう。〔形象と知は〕矛盾した〔性質〕を有しているから、必ず別のものとなるだろう。

真実なる形象と異なっていないから、形象の自体のように識は多となるだろう。又は一なる識と異なっていないから、諸の形象も識の自体のように一となるのは避けたい⁵⁸⁾。

等や、又、青・黄等の諸の形象が一なる知として真実であるなら一つが動くとすべてが動くとか⁵⁹⁾、一つが覆われるとすべてが覆われる等の“無部分の一なる全体”を否定する正理⁶⁰⁾、そしてこれ(形象真実論を批判する正理)が経量部の形象にも共通していること〔が説かれている〕⁶¹⁾。

〔『中観莊嚴論』にはさらに〕「一が即ち多として真実」〔という多様不二の主張〕が空衣派(ジャイナ教)の流儀であること⁶²⁾、〔多が一として真実であれば無錯乱知に多様な顕現があり得ないこと⁶³⁾、そしてそれらの過失を恐れて「所取と能取は同数(主客同数)」と認めるなら一般に所取分の真実有が極微を否定する正理によって否定されること⁶⁴⁾、また一卵半塊論のように「別異なるもの(所取と能取)は同時」と認めるなら⁶⁵⁾、〔同時に存在するものは原因であり得ないゆえ〕能取(能取の知)は原因無く時間のなかで変化するし、そうであるなら〔能取の知が〕一定の時に生じるのが不合理であることになる等⁶⁶⁾、〔これらの形象真実派への批判が説明されている〕。

〔その後にはシャーンタラクシタは〕「形象は全く無い」という立

場（形象虚偽論）に対しても数多くの批判を行なわれた後に、言説として形象真実論をお認めになるかの如き確立を通して、この所取分として顕現しつつあるものを“形象（知内部の形象）”とみなした上での批判的考察（つまり真実派の立場からの虚偽派の立場に対する批判）だけを行なっていらっしゃる⁶⁷⁾。

それゆえ、現今において「ある人が」「この青の顕現は青そのものであって、青の形象ではないが、青を把握する知の所取形象は、青を把握する知そのものである」と言うことには典拠は少しもないし、[ある人の言う]“3法を有する単独の能取形象”は、“能取（把握するもの）”という特徴が具わっていても“単なる心識のみ”を“能取形象”と命名するのは形象虚偽派の主張であるから、単に形象真実派と虚偽派を混ぜ合わせた捏造の教義にすぎないと思われる⁶⁸⁾。

[2/2] 形象虚偽派 (GKT G57a5, T70b4, C125,1)

[2/2/1] 否定の本論 (GK IV 23,24ab)

形象虚偽派のいう、かの二の空なる心識（無二知）は、対象が無いゆえに、知の特徴のないものである。
真実なる[知覚]そのものは、虚偽なる顕現と関係が無いゆえに、虚偽なる顕現が生じるのは不合理である。
[関係が]無いにもかかわらず[虚偽なる顕現が]生じるのであれば、勝者にも生じると、確定する。関係が有るなら、虚偽なる顕現は実在となる。(GK IV 23,24ab)⁶⁹⁾

唯心形象虚偽派のいう、かの[所取・能取の]二の空なる心識（無二知）—主題—は、知と心識の特徴のないものであることになる。対象が実際に無いゆえに。『中観莊嚴論』に、
すなわち、あるものに形象が存在しないなら、そのあるものにおいてそれが認識されることはない。楽でないものにおい

て楽などは〔認識されず〕、白の形象において白でないものは〔認識されない〕ように⁷⁰⁾。

とあり、又『菩提心釈』に、

認識主体が認識対象を認識するのに、認識対象が存在しないから認識主体は存在しない⁷¹⁾。

等、そして『入中論』に、

作用主体と作用対象と作用は同一ではないから、それ自身がそれを知覚するのは不合理である⁷²⁾。

等と説かれているように。

〔形象虚偽派のいう無二知は〕、

所取がなければそれを把握することはない⁷³⁾。

と、〔虚偽派〕自身が何度も述べていることとも矛盾するし、又清浄な水晶球のごとき二の空なる知（無二知）に、認識作用はない。

すなわち『中観莊嚴論』に、

形象が存在しないという、まさにこの理由により、その知も存在しないだろう。清浄な水晶球のような〔無形象の〕知が経験されることはない⁷⁴⁾。

とある。(ad GK IV23ab)

そのような**真実有なる知覚そのもの**（無二知）は、この**虚偽なる顕現**と同一性又は因果性の関係をもつことが有るのか又は無いのか。〔関係が〕無いとすると、そこに**虚偽なる顕現が生じるのは不合理である**。それとの2つの**関係**（同一性と因果性の関係）が**無いゆえに**⁷⁵⁾。〔この場合の〕遍充は成立する。すなわち〔関係が〕**無いにもかかわらず**〔虚偽なる顕現が〕**生じるのであれば、勝者たる仏にも生じると確定する必要があるし、そしてそうであるなら、形象虚偽論のなかでも最善の無垢論は正しくない**⁷⁶⁾。〔一方〕**関係が有るなら、虚偽なる顕現は実在となる**。〔虚偽なる顕現は〕**真実有の事物**（つまり無二知）と、同一性もしくは因果性のいずれか〔の**関係をもつもの**〕として成立するからである⁷⁷⁾。(ad GK IV23cd,24ab)

〔2/2/2〕 区分を述べる (GK IV 24cd ; GKT G57b4, T71a5, C125,20)

仏地に二の顕現が有るか無いかによって形象虚偽派は
有垢論と無垢論の2つであると、よく知られている。

(GK IV 24cd)⁷⁸⁾

「形象虚偽派は有垢論と無垢論の2つである」と、よく知られている。仏地に二の顕現が有るか無いかによって、である⁷⁹⁾。(ad GK IV 24cd)

〔有垢論〕この点に関して吉祥なるダルマキールティは〔こうおっしゃる〕——四諦の本性のような事物の力によって成立する対象の真相を証悟する“あるがままを認識なざる智”は、「利他のために大悲によって動機づけられて、修練の縁を離れることなく、長期間修練することにより、最高の明光が生じる」ということが認識手段によって成立することを通して、〔人々が〕大師（仏）及びその教えを大いに信じるとき、成立するのだが⁸⁰⁾、〔仏が〕“あるかぎりを認識なざる智”によって所知を認識なざる仕方は不可思議である、〔と〕。

すなわち〔後者の“あるかぎりを認識なざる智”に関してダルマキールティの『知識論評釈』に〕、

色等や心について以上のように所取の特徴を考察するのは、不浄な知をもった者に関するものであって、ヨーガ行者の認識は不可思議である⁸¹⁾。

とあり、そして『他相続の論証』にも、

世尊が一切の対象を認識なざるのは、不可思議である⁸²⁾。

等と説かれている。そしてその注釈者である論師ヴィニーターデーヴァは、

入定出世間〔智〕の後に得られる個別的に観察する智（妙観察智）によって、“他者の心”を認識なざるのであって、別の智によってではない。その智は所取・能取を有しているけれど、その同じ（智）が〔所取・能取は〕誤ったものに他ならな

いと〔無倒錯に〕見るからである⁸³⁾。
等と言う。これが、有垢論である。

〔無垢論〕弥勒は〔『法法性分別論』において〕、
それが無分別智である。無対象、無所縁で、一切の相の無認識によって特徴づけられるゆえに⁸⁴⁾。
と言ひ、無著は〔『撰大乘論』において〕、
無分別智がはたらいているときには、あらゆる対象が顕現しないから、対象（外界の対象）は存在しないと了知すべきである。それが存在しないから、表象も存在しない⁸⁵⁾。
と言う。

シャーントラクシタは『知識論・真理綱要』において、
実在論的に認識する人々（有所得者）の学説では、〔世尊が〕
他者の貪欲等を認識するなら〔世尊に〕障（煩惱障と所知障）
が存在するということになる。勝者たる一切智者は、それゆえ見ることがないと説かれる⁸⁶⁾。
と言ひ、そして莊嚴師（プラジュニャーカラグプタ）は、
現今の人々に依存して、排撃する知がないとき、無錯乱と言われる。勝義的には〔知は〕あらゆる所縁に関して錯乱している⁸⁷⁾。

と説明している。これらが、無垢論である⁸⁸⁾。

〔この無垢論は〕『入菩提行論』に、
存在物も非存在物も、心のまえに存しないとき、他のあり方はないから、所縁が無いゆえ静寂となる⁸⁹⁾。
とあり、そして『入中論』に、
心は滅している。それを身体によって現証なさる⁹⁰⁾。

等と説明されているのと、〔仏の〕所知の認識のなさり方は一致する。

なお、前者（形象虚偽有垢派）と、形象真実派と、中観自立派は、「〔仏は〕不浄な所知さえも顕現して認識なさる」と認める。詳し

くは後述されるだろう⁹¹⁾。

[3] 付論 (GKT G58b1, T72a5, C127,4)

[3/1] 虚偽派の量果をめぐる (GK IV 25,26a)

これら (形象虚偽の2派) は、「分別にしたがうと外界対象さえも存在する。実際には他者を認識する心・心所は存在しない。すべての所作・能作は単に分別にしたがうのみである」とお認めになる。

このゆえに「“第3の [量] 果たる認識” もまたこの (虚偽派) の流儀である」ということが、まさにわたしの考察により知られる。(GK IV 25,26a)⁹²⁾

これら形象虚偽の両派 (有垢派と無垢派) は、中観帰謬派が考察を加えるとき“論理学によって確立されたもの”はすべて正しくないが、無検討無考察であるとき世間の人々が恣意的に呼んでいるものすべても錯乱知にしたがったものと承認することにより⁹³⁾、[帰謬派の] 見解が最高のものとなったのと同じように、無検討無考察の分別にしたがうと「外界対象さえも存在する」とお認めになる。なぜなら [ダルマキールティは]、

外界対象が存在するとしても……(PV III 341)⁹⁴⁾

等 [に説かれる] “第3の [量] 果たる認識” において、外界対象を認識対象とみなす確立を行なっていらっしゃるからである⁹⁵⁾。

[しかし虚偽派は] 外界対象を正理にしたがうとお認めにならない。なぜなら外界対象が正理にしたがって実際に存在するなら [虚偽派もまた]、

それゆえ、認識対象の認識の成立手段は、認識対象 (つまり外界対象) との相似性である⁹⁶⁾。

という [外界対象の存在を前提とする] “第1の [量] 果たる認識” と「認識手段は “ [対象] 相似性 ” である」ということをお認めに

なるのが合理的であるのに〔実際には虚偽派は〕、

その場合、対象顕現これこそが、認識手段である⁹⁷⁾。

という具合に“所取形象”を認識手段とみなしていらっしゃるからである。

これによっても、「青を把握する確実な認識の所取形象が、青を把握する認識手段にはかならない」というのを〔経量部説として〕認めるのを排撃する⁹⁸⁾。なぜなら、そうであるなら、“第1の[量]果たる認識”と違いがないことになる(つまり“第3の量果”もまた“第1の量果”と同じく経量部説となる)ため、重複の過失が存在するからである。(ad GK IV 25a)

さらに〔虚偽派によると〕、正理にしたがって**実際に**成立するものに力点を置くなら、外界対象の認識は言うまでもなく、〔所取・能取の〕二の顕現を有する、**他者を認識する心・心所のみさえも、存在しない**。〔そのことは『知識論評釈』に〕、

その場合、一方が存在しないことによっても、〔所取・能取の〕双方が否定されることになる。それゆえ、およそ二の空であるもの、それも(de yang)、それ(知)の真相である。(PV III 213)⁹⁹⁾。

等とあり、『入中論』に、

〔依他起性である知は〕外界の所取が存在しなくても生じ、〔自性によって〕有、そして一切の戲論の対象ではない自性を有するものとして、存在する¹⁰⁰⁾。

とある等、経典と論書に数多くでている。

これらの(詩節)により、「二空なる知(無二知)それも“真相”又は“本質義”又は“勝義真実”である」ということが示されている。そうでなければ〔上に引用した詩節PV III 213にある〕「も(yang)」という語に効力がないからである¹⁰¹⁾。それゆえ、「“二空なる無変異の円成実”という無為ばかりでなく、依他起の主要なもの、つまり多くの経と真言に“基の智”とか、“善逝蔵”と説か

れているもの、それも「[知の真相である]」というのが、その（詩節PV III 213）の密意であるのは疑いない。（ad GK IV 25b）

それゆえ、この「虚偽派の」流儀では、「**すべての所作・能作は単に分別にしたがうのみ**」とお認めになる。〔『知識論評釈』に〕、知自体は区別することができないものだけでも、誤った知覚をもつ人々によって、所取・能取・認識の区分をもつかのように理解される¹⁰²⁾。

とか、

所取・能取・認識[の区分]は存在しないけれど、認識対象・認識手段・[認識]結果の確立は、“現われ”に応じてなされる¹⁰³⁾。

という具合に、「実際には存在しないけれども錯乱知に現われるのに応じて所作・能作を確立する」と何度も説かれているからである。（ad GK IV 25c）

この諸の理由のゆえに、「**“第3の[量]果たる認識”**もまた、これ（虚偽派）の流儀である」ということが、まさにわたしの考察により知られる¹⁰⁴⁾。

すなわち「ダルマキールティの『知識論評釈』に説かれる」“第1の[量]果たる認識”において経量部は、仏教徒と異教徒の諸派が認識手段と認識結果（量・量果）を実体的に異なったものと主張するのを正しく否定してから、その2つを実質的に同一の所依とみなし、認識対象の主要なものを外界対象と考へて、それを認識対象とみなした所作・能作・業の3つ「を確実なものと確立する」¹⁰⁵⁾。そして“第2の[量果たる認識]”ではその（経量部の立場）を否定してから、形象真実派が、知の所取分を認識対象とみなした、ただ知にほかならない所作・能作・業の3つを確実なものと確立する¹⁰⁶⁾。

そのとき「ダルマキールティは『知識論評釈』において形象虚偽派の立場から」、「実際には後者（形象真実派の量果）も成立しないし、分別にしたがうと前者（経量部の量果）も成立するから、双

方とも正しくない」と洞察なさって、一般に他者認識と所作・能作は認識手段によって成立しないにもかかわらず[それらを]執拗に確立するのを笑止的とお考えになって、「[経量部と真実派のいう]認識されるべき対象と認識の仕方は全く正しくない。外界対象が認識対象、所取形象が認識手段、自証が認識結果である」という[虚偽派流の“第3の量果”の]確立を行なっているが¹⁰⁷⁾、それも、この一時的な錯乱の原因によって影響されていない知が対象を把握する仕方について、他の極端を否定する正理によって考察したなら、これを越えておらず(つまり笑止的を超えておらず)、「これが認識結果と認識手段の理に適った確立である」ということは、[虚偽派を含めて]誰によっても成立しないのである。ゆえに[ダルマキールティは]、

……正しい。そのようなものはわたしも知らない¹⁰⁸⁾。

という仕方で、認識手段と認識結果の確実な確立を否定するためにのみ[経量部等の3種の確立を]行なわれたのであって、[認識手段と認識結果の確立の仕方に関する]インド人とチベット人の他の認め方は虚しいものであるが、[しかしその中であって]莊嚴作者(プラジュニャーカラグプタ)が[『知識論評釈』に示される]3種の“果たる認識(量果)”を、順次に、「外界実在論者と、識論者と、中観派の認識結果(量果)の確立」とおっしゃるときの“中観派”とは[唯心]形象虚偽派のことと認めていらっしゃるといふ点は¹⁰⁹⁾、[彼の著作の]他の上下にも出ているので¹¹⁰⁾、賢者(プラジュニャーカラグプタ)は[わたしの意見と]中心的なところは一致している。それゆえ、「莊嚴師(プラジュニャーカラグプタ)は、『知識論評釈』の密意を、4教義論者のなかの唯心派に相対する中観派にもってゆく」ということがチベットにおいてよく知られていても¹¹¹⁾、その声は聞こえるが内容は空っぽである。

上のごとくであれば、『根本知識論経』(ディグナーガ作『知識論集成』)の3種の“果たる認識”すべてにも同じように結びつけ

られるから¹¹²⁾、七部（ダルマキールティの知識論七部）及び経（ディグナーガの『知識論集成』）の究極的な密意のもっていきどころは識論者のなかの主要なものである形象虚偽派であると、[ディグナーガ／ダルマキールティ自身が] お認めになっているにほかならない。それゆえ、チベットの学者リクペーレルディがディグナーガを形象真実派の具体例と把握していること等は¹¹³⁾、[ディグナーガの] 究極的な[密意] に依存してお考えになっているのではないし、[ディグナーガは] 暫定的にある場合には経量部[の学説] さえもお認めになるので、[彼の著作のなかに] 形象真実派と一致する点も存在するわけである。(ad GK IV 25d,26a)

[3/2] アーラヤ識をめぐって (GK IV 26bcd,27 ; GK T G59b5, T74a2, C129,15)

「唯心派には、アーラヤ識をお認めになるものと、お認めにならないものの2つがある」と、この有雪国（チベット）でよく知られているのだが、ご兄弟2人（無著と世親）は[アーラヤ識を] 明確に説明しているのに、[彼らに] 随順するある人々は明確には述べていないけれども、しかし[アーラヤ識を] 否定する聖典と正理は、だれも述べていないゆえ、アーラヤ識を認めない権威ある唯心派は[存在し] 難しい、きわめて堅固な心相続が無いのは合理的でない。(GK IV 26bcd,27)¹¹⁴⁾

さらに、「唯心派にはアーラヤ識をお認めになるものと、お認めにならないものの2つがある」と、この有雪国（チベット）でよく知られている。「無著ご兄弟はアーラヤ識をお認めになり、ディグナーガとダルマキールティはお認めにならないゆえに」と、ことば巧みに述べていらっしゃるのだが¹¹⁵⁾、アーラヤ識を認めない権威ある唯心派は[存在し] 難しい。ご兄弟2人（無著と世親）は[アーラヤ識を] 明確に説明しているのに、[彼らに] 随順するディグ

ナーガ等のある人々は〔アーラヤ識を認める〕明示的文言を明確には述べていないけれども、しかし〔アーラヤ識を〕否定する聖典と正理は、権威ある唯心派のだれも述べていないから、そしてきわめて堅固な心相続が無いとすると妥当でなく合理的でない点が数多く存在するからである¹¹⁶⁾。(ad GK IV 26bcd,27)

〔アーラヤ識の存在の証明〕すなわち、(1)〔アーラヤ識が存在しなければ〕輪廻と涅槃があり得ない。輪廻は業と煩惱〔により〕、そして涅槃は道の修習により確立されなければならないが、〔アーラヤ識が存在しなければ〕六〔識〕身が善もしくは悪なるものとして生じたとき、もう一方の〔悪もしくは善なる六識身〕は滅し、その滅した〔六識身〕が現起している〔六識身〕のなかに潜在印象(習気)又は種子を置くのであれば、〔六識身において〕善と悪が各別のものとはならないからである¹¹⁷⁾。

(2)〔アーラヤ識が無ければ〕六識身は無心の状態では断絶するため、雑染と清浄によって置かれた潜在印象(習気)も断絶するので、〔六識身は〕後に原因をもたないものとなるからである¹¹⁸⁾。

(3)さらにそれ(アーラヤ識)が無ければ、身体を執受し保持すること、身体的感受、定(無心定)、結生、有頂天の聖者、無心〔の状態〕から立ち上がること、煩惱の相続があり得ない等、そして特に真言道で扱うところの論証主題があり得ないからである¹¹⁹⁾。

(4)〔アーラヤ識を説く〕『入楞伽經』『解深密經』等の諸經典を未了義と認めるなら、権威ある唯心派というものが不合理であるからである¹²⁰⁾。

(5)『知識論評釈』の、

アーラヤ〔識〕から他の〔識〕は生じない¹²¹⁾。

という〔詩節〕への〔シャーキャブッディの〕『釈疏』ではアーラヤ識が承認されているからである¹²²⁾。

(6)唯心派と言説が一致する瑜伽行中観派であるシャーンタラクシタ師弟や、アーリヤヴィムクティセーナとハリバドラ及びその随

順者たちも、経と真言に普く [みられる] “八識身の浄化”と“転依”等を詳しく [説明] なさっているからである¹²³⁾。

経 (ディグナーガの『知識論集成』) と七部 (ダルマキールティの知識論七部) に [アーラヤ識が] 十分に明瞭でないのは、 [それらにおいては] それ (アーラヤ識) に依存する説明との結びつきが小さいからである¹²⁴⁾。(ad GK IV 26bcd,27)

【無著／世親による説明の仕方】 ご兄弟 2 人 (無著と世親) が [アーラヤ識を] 明確に説明する仕方は、こうである。 [無著は] 『撰大乘論』において、

知るべきものの依り所、その相、それへの悟入、その因と果、その [学習の] 類別、三つの学習、その果としての断、および智——以上が最高の乗に見られるすぐれた特質である¹²⁵⁾。という要約頌を設けられたあとに、はじめの 6 義すべてはアーラヤ識だけに力点を置いた主張と論証を数多く行っていらっしやる¹²⁶⁾。

[世親は] 『三十頌』において、

我と法の仮説がさまざまに起こるが、それは識転変 [において] である。その転変も 3 種である。すなわち、異熟と、思量と、対象の認識である¹²⁷⁾。

という具合に、「一切の所知が心法 (心の現象) である」ことと、「心も又、異熟識たるアーラヤ識と、マナ識 (思量識／末那識) たる染汚意と、対象を認識する識たる六転識である」ことを略説してから、

そのうちアーラヤ識が異熟で、一切の種子を有するものである。それは、執受 (維持されるもの) と場所についての認識されないほど [微細な] 認識作用をもち、つねに触と、作意と、感受と、想と、思をともなう。

その (アーラヤ識) では、感受は捨 (不苦不楽) で、それは無覆無記である。触なども [アーラヤ識と] 同様である。それは暴流の流れのようである。阿羅漢位においてそれは滅する¹²⁸⁾。

という [詩節] によって、アーラヤ識が [説かれており]、そして、その (アーラヤ識) に依存して生じ、その (アーラヤ識) を所縁とする、マナといわれる識 (末那識) は、思量を本性とする。 [それは] 有覆無記の4煩惱をつねにともなっている¹²⁹⁾。

等によって、染汚意と転識も詳しく説かれているから、それら (『撰大乘論』『三十頌』) に見るべきである。

八識すべては、相互に原因と結果である。七 [識] すべてがアーラヤ識のなかに善・悪・無記の潜在印象 (習気) を置き、又アーラヤ識が他の (七識) の [生じるための] 因縁を作るからである。そのように、弥勒の著された『三相の決択』に¹³⁰⁾、

原因と結果の本質により、その心は2種と認められる。アーラヤ [識] と転識である¹³¹⁾。

とある。

同様に、[八識は] 根本識と転識とも言われる。同書に、

第一は根本識である。他は転識である¹³²⁾。

とある。

それも、形象真实派は「基時において八識すべてが勝義的に成立する」と [主張し]、形象虚偽派は「アーラヤ識は勝義的に成立するが他のすべて (七識) は虚偽なる顕現である」と主張する¹³³⁾。

略号及び使用テキスト

AAĀ Haribhadra : *Abhisamayālaṅkāṛālokā Prajñāpāramitāvyaḅhyā*. (Skt) T: Tucci[1932], W: Wogihara[1973]. (Tib) D: Toh No.3791, P: Ota No.5189.

AAV Haribhadra : *Abhisamayālaṅkāṛakārikāśāstravṛtti*. (Skt) A : Amano[2000]. (Tib) A: Amano[1975].

AKBh Vasubandhu : *Abhidharmakośabhāṣya*. (Skt) P: Pradhan[1967], Ś: Śāstrī[1970/71/72/73]. (Tib) D: Toh No.4090, P: Ota No.5591.

- ĀM Kambala : *Ālokamālā*. (Skt/Tib) L:Lindtner[1985]. (Tib) D: Toh No.3895, P: Ota No.5866.
- AP Dignāga : *Ālambanaparīkṣā*. See APV.
- APV Dignāga : *Ālambanaparīkṣāvṛtti*. (Tib) Y: 山口[1953], D: Toh Nos.4205(AP),4206, P: Ota Nos.5703(AP),5704.
- ASBh *Jinaputra : *Abhidharmasamuccayabhāṣya*. (Skt) Tatia[1976]. (Tib) D: Toh No.4053, P: Ota No.5554.
- ASid Śāṅkaranandana : *Apoḥasiddhi*. (Tib) D: Toh No.4256, P: Ota No.5754.
- BASK Śubhagupta : *Bāhyārthasiddhikārikā*. (Tib/Skt.fr.) M: 神子上[1986], S: Sastri[1967]. (Tib) D: Toh No.4244, P: Ota No.5742.
- BCA Śāntideva : *Bodhicaryāvatāra*. (Skt/Tib) T: Tripathi[1989]. (Tib) D: Toh No.3871, P: Ota No.5272.
- BCV(1) Nāgārjuna : *Bodhicittavivaraṇa* ; *Byang chub sems kyi 'grel pa*. (Tib) L:Lindtner[1982:180-217], N:Namdol[1991:1-72], D: Toh No.1800, P: Ota No.2665.
- BCV(2) Nāgārjuna : *Bodhicittavivaraṇa* ; *Byang chub kyi sems kyi mam par bshad pa*. (Tib) N: Namdol[1991:113-144], D: Toh No.4556, P: Ota No.5470.
- DDVi(1) Maitreya : *Dharmadharmatāvibhaṅga*. (Tib) N: Nozawa[1955], D: Toh No.4022,46b1-49a6, P: Ota Nos.5523,48b1-51b6. (Skt.fr.) N: Nozawa[1955], Y: 山口[1972b].
- DDVi(2) Maitreya : *Dharmadharmatāvibhaṅgakārikā*. (Tib) D: Toh No.4023,50b1-53a7, P: Ota No.5524,51b6-54b7.
- DDViV Vasubandhu : *Dharmadharmatāvibhaṅgavṛtti*. (Tib) N: 野沢[1955], D: Toh No.4028, P: Ota No.5529. (Skt.fr.) See DDVi(1).
- JSS Āryadeva : *Jñānasārasamuccaya*. (Tib) M: Mimaki[2000], D: Toh No.3851, P: Ota No.5251. (Skt.fr.) Mimaki[2000].
- JSSN Bodhibhadra : *Jñānasārasamuccaya-nāma-nibandhana*. (Tib) M: Mimaki[1976:190-207], D: Toh No.3852, P: Ota No.5252.
- LAS *Laṅkāvatārasūtra*. (Skt) N: Nanjio[1923]. (Tib) D: Toh No.107,

P: Ota No.775.

- MA Śāntarakṣita : *Madhyamakālaṃkārikā*. See MAV.
- MAP Kamalaśīla : *Madhyamakālaṃkārapañjikā*. (Tib) I : Ichigō [1985], D: Toh 3886, P: Ota 5286.
- MAV Śāntarakṣita : *Madhyamakālaṃkāravṛtti*. (Tib) (kā.) I: Ichigō [1985], D: Toh 3884, P: Ota 5284 ; (vr.) I: Ichigō [1985], D: Toh 3885, P: Ota 5285.
- MAv Candrakīrti : *Madhyamakāvātāra*. (Skt) Li [2015]. (Tib) Pou : Poussin [1912], D: Toh No.3861, P: Ota No.5262.
- MAvBh Candrakīrti : *Madhyamakāvātārabhāṣya*. (Tib) Pou : Poussin [1912], D: Toh No.3862, P: Ota No.5263.
- MS Asaṅga : *Mahāyānasamgraha*. (Tib) L: Lamotte [1973], N: 長尾 [1982] [1987], D: Toh No.4048, P: Ota No.5549. (Ch) 大正No.1594: 無著菩薩造・玄奘訳『撰大乘論本』大正Vol.31,132-152.
- PBB rTa dbyangs (Aśvaghōṣa) : *Paramārthabodhicittabhāvanākramavarnasamgraha*. (Tib) K: 小林 [1991], D: Toh Nos.3912,4518, P: Ota Nos.5308,5431.
- PS Dignāga : *Pramāṇasamuccaya*. (Tib/Skt.fr.) Hattori [1968].
- PV Dharmakīrti : *Pramāṇavārttika*. (Skt/Tib) Miyasaka [1972]. (Skt) 木村俊彦 [1998] (2nd ch.), 戸崎 [1979] [1985] (3rd ch.). (Tib) D: Toh No.4210, P: Ota No.5709.
- PVBh Prajñākaragupta : *Pramāṇavārttikabhāṣya/ Pramāṇavārttikālaṃkāra*. (Skt) S: Sāṅkṛityāyana [1953]. (Tib) D: Toh No.4221 (Te)1-308a7, (The)1-282a7, P: Ota No.5719 (Te)1-382a7, (The)1-329b5.
- PVin Dharmakīrti : *Pramāṇaviniścaya*. (Skt) S: Steinkellner [2007] (1st & 2nd chs.). (Tib) Vetter [1966] (1st ch.), D: Toh No.4211, P: Ota No.5710.
- PVinṬ Dharmottara : *Pramāṇaviniścayaṭīkā*. (Tib) D: Toh Nos.4229, 4227 (Dze)1-289a7, (Tshe)1-178a3, P: Ota No.5727 (Dze)1-347a8, (We)1-209b5.
- PVP Devendrabuddhi : *Pramāṇavārttikapañjikā*. (Tib) D: Toh No.

4217, P: Ota No.5717(b).

PVṬ Śākyabuddhi : *Pramāṇavārttikaṭīkā*. (Tib) D: Toh No.4220 (Je)1-328a7, (Nye)1-308a7, P: Ota No.5718 (Je)1-402a8, (Nye)1-348a8.

PVV Manorathanandin : *Pramāṇavārttikavṛtti*. (Skt) Ś: Śāstrī[1968a].

RM Candrahari-pa : *Ratnamālā*. (Tib) D: Toh No.3901, P: Ota No.5297.

SASid Dharmakīrti : *Samtānāntarasiddhi*. (Tib) S : Stcherbatsky [1916], D: Toh 4219, P: Ota No.5716.

SASidṬ Vinītadeva : *Samtānāntarasiddhiṭīkā*. (Tib) S : Stcherbatsky [1916], D: Toh 4238, P: Ota No.5724.

SDVV Jñānagarbha : *Satyadvayavibhaṅgavṛtti*. (Tib) E: Eckel[1987], D: Toh No.3882.

SMVBh Jitāri : *Sugatamatavibhaṅgabhāṣya*. (Tib) Sh: Shirasaki[1984][1985][1986a][1987], D: Toh No.3900, P: Ota No.5868.

SYĀBh Subhūtighoṣa : *Sarvayānālokakaravaibhāṣya* (or *Sarvayānālokaviśeṣabhāṣya*) ; *Theg pa thams cad snang bar byed pa'i bye brag tu bshad pa*. (Tib) D: Toh No.3907, P: Ota No.5303.

TBh Mokṣākara Gupta : *Tarkabhāṣā*. (Skt) Iyengar[1952]. (Tib) D: Toh No.4264, P: Ota No.5762.

Triṃś Vasubandhu : *Triṃśīkāvijñaptikārikā*. (Skt) Lévi[1925]. (Tib) D: Toh No.4055, P: Ota No.5556.

TS Śāntarakṣita : *Tattvasaṃgraha*. (Skt) K: Krishnamacharya[1926], Ś: Śāstrī[1968]. (Tib) D: Toh No.4266, P: Ota No.5764.

TSN Vasubandhu : *Trisvabhāvanirdeśa* ; *Rang bzhin gsum nges par bstan pa*. (Skt/Tib) M: Mukhopadhyaya[1939], P: Poussin[1933], Y: 山口[1972a: 119-162]. (Tib1) D: Toh No.4058, P: Ota No.5559. (Tib2) Nāgārjuna : *Svabhāvatrayapraveśasiddhi* ; *Rang bzhin gsum la 'jug pa'i sgrub pa*. D: Toh No.3843, P: Ota No.5243.

TSP Kamalāśīla : *Tattvasaṃgrahapañjikā*. (Skt) K: Krishnamacharya [1926], Ś: Śāstrī[1968]. (Tib) D: Toh No.4267 (Ze)133b1-363a7, (E)1-363a7, P: Ota No.5765 (E)159b2-431a8, (Ye)1-404b6.

Vimś Vasubandhu : *Viṃśatikākārikā/ Viṃśatikāvṛtti*. (Skt) L : Lévi [1925]. (Tib) (kā.) D:Toh No.4056, P:Ota No.5557 ; (vṛ.) D:Toh No.4057, P:Ota No.5558.

Kun gzhi dka' gnas Tsong kha pa Blo bzang grags pa : *Yid dang kun gzhi'i dka' ba'i gnas* (rtsa ba/'grel pa). ツルティム/小谷[1986].

Klong chen grub mtha' Klong chen Rab 'byams pa : *Theg pa chen po'i man ngag gi bstan bcos Yid bzhin rin po che'i mdzod kyi 'grel pa Padma dkar po*, pub.by Dodrup chen rinpoche, Gangtok.

dKon mchog grub mtha' dKon mchog 'Jigs med dbang po : *Grub pa'i mtha'i nram par bzhag pa Rin po che'i phreng ba*. M:Mimaki[1977].

bKa' gdams gsung 'bum *bKa' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs*, ed. by dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang, Vols.1-30, 四川民族出版社, 2006 ; Vols.31-60, 2007 ; Vols.61-90, 2009 ; Vols.91-120, 2015.

mKhas grub tshad ma mKhas grub dGe legs dpal bzang : *Tshad ma sde bdun gyi rgyan Yid kyi mun sel*. T(Tashi lhunpo) : *Collected Works of Lord mKhas-grub rje dGe-legs-dpal-bzani-po, Reproduced from the clear wooden block from Tashi Lhunpo Monastery preserved in Kanam Monastery in Spiti region, Vol.8(rJe yab sras gsum gsung 'bum, Vol.34), 1-186(pp.393-764), Dharamsala 1988. K(sKu 'bum ed.)* : クンブム版全集Vol.3, 1-240.

GK sTag tshang lo tsā ba Shes rab rin chen : *Grub mtha' kun shes nas mtha' bral sgrub pa zhes bya ba'i bstan bcos* (rtsa ba). See GKṬ.

GKṬ Id. : *Grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos nram par bshad pa Legs bshad kyi rgya mtsho* (rang 'grel). C : *Grub mtha' kun shes kyi rtsa 'grel* (仏門諸宗論本注), Mi rigs dpe skrun khang (民族出版社), 1999 (repr. Sarnath, CIHTS : Sakya Students' Union, 2001). G : Toh No.6866,1-17(rtsa ba), Toh No.6867, 1-114(rang 'grel). T : Thimphu, 1976.

GTCM 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje : *Grub mtha' chen mo : Grub mtha'i nram par bzhag pa 'khrul spong gdong lnga'i sgra dbyangs*

*kun mkhyen lam bzang gsal ba'i rin chen sgron me (rtsa ba) ; Grub mtha'i nam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skongs (rang 'grel). C : 『教派広論(Grub mtha'i nam bshad Kun bzang zhing gi nyi ma)』 甘肅民族出版社(Kan su'u mi rigs dpe skrun khang), 1992. K : *The Collected Works of 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje, Reproduced from prints from bKra-sis-'khyil blocks*, pub. by Ngawang Gelek Demo, Vol.14, New Delhi, 1973.*

dGongs gsal Tsong kha pa : *dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dGongs pa rab gsal*. T(Tashi lhunpo ed.) : *The Collected Works (gsun 'bum) of rJe Tson-kha-pa Blo-bzañ-grags-pa, Reproduced from an example of the old Bkra-sis-lhun-po redaction from the library of Klu 'Khyil monastery of Ladhakh*, Vol.23, ed.by Ngawang Gelek Demo, New Delhi, 1979, 1-288b. O : 小川[1988](Sarnath ed.第6章 pp. 114-442 の再録). S : Sarnath, CIHTS : Gelugpa Students' Welfare Committee, 1973.

rGyal tshab PViñṭ rGyal tshab Dar ma rin chen : *bsTan bcos Tshad ma nam nges kyi ñik chen dGongs pa rab gsal*. C : 『因明中論詳解』2 Vols., 甘肅民族出版社(Kan su'u mi rigs dpe skrun khang), 1993. T (Tashi lhunpo) : *The Collected Works of Lord rGyal tshab rje Dar-ma Rin-chen, Reproduced from the clear wooden block from Tashi Lhunpo Monastery preserved in Kanam Monastery in Spiti region, Dharamsala, 1998, Vols.7,8(rJe yab sras gsum gsung 'bum, Vols.25, 26), (Ja)1-307a(pp.35-647), (Nya)1-260b(pp.3-522).*

rGyal tshab MAT Id. : *dBu ma rgyan gyi brjed byang*. T(Tashi lhunpo) : *The Collected Works (gsun 'bum) of rJe Tson-kha-pa Blo-bzañ-grags-pa, Vol.24, ed.by Ngawang Gelek Demo, New Delhi, 1975, (Ma)1-12b (pp.578-600). B : Blumenthal[2004:323-340].*

mNgon rtogs ljon shing rJe btsun Grags pa rgyal mtshan : *rGyud kyi mngon par rtogs pa rin po che'i ljon shing*. C : *dPal ldan Sa skya pa'i gsung rab*, Vol.18(sngags skor), Mi rigs dpe skrun khang (民族出版社), 2004, pp.240-496. K : 『サキヤ派全書集成』 Vol.3, 1-139.

rNgog spring yig *rNgog lo tsā ba chen po Blo ldan shes rab : sSpring yig bDud rtsi'i thig le.* K : 加納[2007].

rNgog spring yig ṭīk *gSer mdog Paṅ chen Shākya mchog ldan : sSpring yig bDud rtsi'i thigs pa'i rgya cher bshad dPag bsam yongs 'du'i ljon phreng. The Complete Works (gSui 'Bum) of gSer-mdog Paṅ-chen Śākya-mchog-ltan, Reproduced from the unique manuscript prepared in the 18th century at the order of Rje Śākya-rin-chen, the 9th Rje Mkhan-po Bhutan preserved at the Monastery of Pha-jo-sdins 'og-min-gnis-pa, pub. by Kunzang Tobgey, Thimphu, 1975, Vol.24, pp. 320-348.*

lCang skya grub mtha' *lCang skya Rol pa'i rdo rje : Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa'i thub bstan lhun po'i mdzes rgyan.* C : 『宗教流派論(Grub mtha' thub bstan lhun po'i mdzes rgyan)』中国蔵学出版社 (Krung go bod kyi shes rig dpe skrun khang), 1989. Pe : Tokyo Nos. 86-88.

'Jam dBu mtha' dpyod *'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje : dBu ma 'jug pa'i mtha' dpyod Lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs. The Collected Works of 'Jam-dbyangs-bzhad-pa'i-rdo-rje, Reproduced from prints from bKra-sis-'khyil blocks, Vol.9, pub. by Ngawang Gelek Demo, New Delhi, 1973.*

rJe btsun grub mtha' *Se ra rJe btsun pa Chos kyi rgyal mtshan : Grub mtha'i rnam bzhag.* M : *rJe btsun Chos kyi rgyal mtshan : Grub don sa gsum, Mundgod : Gajang Computer Input Center, 1999, pp.15-44.* S : 東北No.6862, 1-15(Se-ra edition).

sTag tshang rnam thar *Lo chen thams cad mkhyen pa Shes rab rin chen rgyal mtshan dpal bzang po'i zhabs kyi rnam par thar pa (1405-1470 年までの自伝).* *sTag tshang gsung 'bum, Vol.2, pp.1-52.*

sTag tshang rnam thar kha skong *gTsang sTag tshang lo tsā ba Shes rab rin chen rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam par thar pa'i kha skong Yid ches gser gyi ljon pa (1477年没までの伝記補遺).* *sTag tshang gsung 'bum, Vol.2, pp.53-63.*

sTag tshang gsung 'bum *sTag tshang lo tsā ba Shes rab rin chen gyi*

gsung 'bum, 7Vols.(先哲遺書29~35), 百慈蔵文古籍研究室(dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang)編輯, 中国蔵学出版社(Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang), 2007.

Thar lam gsal byed rGyal tshab Dar ma rin chen : *Tshad ma nram 'grel gyi tshig le'ur byas pa'i nram bshad Thar lam phyin ci ma log par gsal bar byed pa*. S : rNam 'grel Thar lam gsal byed, 2Vols., Sarnath, CIHTS : Gelugpa Students' Welfare Committee, 1991/1992. T(Tashi lhunpo) : *The Collected Works of Lord rGyal tshab rje Dar-ma Rin-chen*, Dharamsala, 1998, Vol.6(*rJe yab sras gsum gsung 'bum*, Vol.24) (Cha)1-408b(pp.1-816).

Dalai II grub mtha' rGyal ba dGe 'dun rgya mtsho (Dalai-lama II) : *Grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings zhes bya ba'i bstan bcos*. M:御牧[1983]. S:Sarnath, CIHTS:Gelugpa Students' Welfare Committee, 1993, pp.46-86.

Drang nges Tsong kha pa : *Drang ba dang nges pa'i don nram par 'byed pa'i bstan bcos Legs bshad snying po*. T : *The Collected Works (gsuñ 'bum) of rJe Tson-kha-pa*, Vol.21, New Delhi, 1979, (Pha)1-119a. P : Ota No.6142, 86a-188a.

Pañ chen grub mtha' Pañ chen bSod nams grags pa : *Grub mtha'i nram gzhaq Blo gsal spro ba skyed pa'i ljon pa phas rgol brag ri 'joms pa'i tho ba*. 『積量論・積難明意(*rGyas pa'i bstan bcos Tshad ma nram 'grel gyi dka' 'grel dGongs pa rab gsal*)』中国蔵学出版社(Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang), 1998, pp.507-526.

sPyan snga grub mtha' sPyan snga ba Blo gros rgyal mtshan : *Grub mtha'i nram dbye (Grub mtha'i rab byed bsdus pa)*. *The Collected Works (gSuñ 'Bum) of sPyan-sña Blo-gros-rgyal-mtshan of rGya-ma rin-chen sgañ*, *Reproduced from a set of prints from the 'Bras-spuñs Dga'-ldan Pho-brañ blocks under the supervision of Ngawang Gelek Demo*, Vol.4, New Delhi, 1983, pp.489-506(fols.1-9b).

Phywa pa grub mtha' Phywa pa Chos kyi seng ge : *bDe bar gshegs pa dang phyi rol pa'i gzhung nram par 'byed pa*. *bKa' gdams gsung 'bum*, Vol.9, fols.1-33b.

- Bla ma'i man ngag* Gung ru rGyal mtshan bzang po : *Legs bshad bla ma'i man ngag bDud rtsi'i chu rgyun*. gSung 'bum, Vol.2(先哲遺書37), Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang(中国藏学出版社), 2007, pp.284-421.
- Blo gsal grub mtha'* dBus pa blo gsal : *Grub pa'i mtha' rnam par bshad pa'i mdzod*. M : Mimaki[1979][1982].
- dBu ma'i stong thun* Gung ru rGyal mtshan bzang po : *dBu ma'i stong thun*. gSung 'bum, Vol.3(先哲遺書38), 2007, pp.177-350.
- 'Ba' ra grub mtha'* 'Ba' ra ba rGyal mtshan dpal bzang : *Grub mtha'i rnam bzhag (rtsa ba)*. *A Tibetan Encyclopedia of Buddhist Scholasticism, The Collected Writings of 'Ba'-ra-ba rGyal-mtshan-dpal-bzang, Reproduced by Photographic Process from the Unique Manuscript Collections belonging to Gra sku-zhabs bsTan-'dzin-nor-bu*, Vol.1, Dehradun, 1970, pp.78-133(fols.1-28b). *Grub mtha'i rnam bzhag gi dka' 'grel ('grel pa)*. gSung 'bum Vol.2, pp.1-183(fols.1-92a).
- Mi pham MAT'* 'Ju Mi pham 'Jam dbyangs rNam rgyal rgya mtsho : *dBu ma rgyan gyi rnam bshad 'Jam dbyangs bla ma dgyes pa'i zhal lung*. C : 『中觀莊嚴論詳解(*dBu ma rgyan rtsa 'grel*)』四川民族出版社(Si khron mi rigs dpe skrun khang), 1992. G : *Collected Writings of 'Jam-mgon 'Ju Mi-pham-rgya-mtsho, Comprising a collection of the works of the scholar-saint selected for their rarity from recently unpublished xylographic prints and manuscripts from the libraries of Dudjom Rimpoche, Luding Khen Rimpoche, and other religious leaders and laymen by Sonam Topgay Kazi*, Vol.12, Gangtok,1975, pp.1-415(208ff.).
- Tshad ma'i lam 'khrid* mKhas grub dGe legs dpal bzang : *Tshad ma'i lam 'khrid. Collected Works of Lord mKhas-grub rje dGe-legs-dpal-bzang-po*, Vol.7(*rJe yab sras gsum gsung 'bum*, Vol.33), Dharamsala, 1998, pp.851-876(fols.1-13b).
- gZhung lugs legs bshad* Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan : *gZhung lugs legs par bshad pa zhes bya ba'i bstan bcos*. C : *Sa paṇ Kun dga' rgyal mtshan gyi gsung 'bum*(薩班全集), Bod ljongs bod yig

dpe mying dpe skrun khang(西藏藏文古籍出版社), 1992, Vol.1, pp. 279-348. K : 『サキヤ派全書集成』 Vol.5, 1968, pp.61-77(fols.123-154a).

Yṭīk('bring) g.Yag phrug Sangs rgyas dpal : *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa legs par bshad pa Rin po che'i bang mdzod*. g.Yag ṭīk Vol.5 (Ca)1-388a(pp.1-775), Vol.6 (Cha)1-205a(pp.1-409). Cf.G'yag-ston Sañs-rgyas-dpal's middle-length exegetis of the *Abhisamayālañkāra* and the *Prajñāpāramitā* literature, *Reproduced from a print from the Sde-dge blocks belonging to H.H.the Sakya Tridzin Rimpoche*, 2Vols., ed.by Ngawang Topgay, New Delhi, 1973.

Rig ral grub mtha' bCom ldan Rig pa'i ral gri : *Grub mtha' rgyan gyi me tog (Grub pa'i mtha' rnam par dbye ba rgyan gyi me tog)*. T : Rig ral gsung 'bum (TBRC : W00EGS1017426), Vol.5(ca-6), 1-163a(pp.102-425). M¹ : *bKa' gdams gsung 'bum*, Vol.53, 1-73a (pp.9-155). M² : *bKa' gdams gsung 'bum*, Vol.61, 1-144a.

Rong ston grub mtha' Rong ston Shākya rgyal mtshan (Shes bya kun rig/ sMra ba'i seng ge) : *rGyal ba'i gsung rab rgya mtsho la 'jug pa'i sgo Grub mtha' bzhi'i dgongs don nam par 'byed pa'i rgyan*. Rong ston bka' 'bum (TBRC : W28942 4878-488), Vol.2, 1-77a(pp.1-153).

Rong Phar ṭīk Id. : *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mNgon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa'i rnam bshad Tshig don rab tu gsal ba*. D : *Roñ-ston Śes-bya-kun rig's Study of the Abhisamayālañkāra, being the text of Śes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mñon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i rnam bśad Tshig don rab tu gsal ba*, *Reproduced from a manuscript copy made from a print from the 19th century Derge xylograph blocks*, pub. by Ngawang Topgay, New Delhi, 1972. J : Jackson[1988].

LRChen Tsong kha pa : *Byang chub lam gyi rim pa chen mo*. C : 『菩提道次第広論(*Byang chub lam rim che ba*)』 青海民族出版社(mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang), 1985 (repr.Sarnath:CIHTS, 1993). T (Tashi lhunpo) : *The Collected Works (gsuñ 'bum) of rJe Tson-kha-pa*

Blo-bzañ-grags-pa, Vols.19,20, New Delhi, 1977.

Shāk rNam 'grel 'tik Shākya mchog ldan : *rGyas pa'i bstan bcos Tshad ma rnam 'grel gyi rnam bshad Kun bzang chos kyi rol mtsho. The Complete Works (gSui 'Bum) of gSer-mdog Paṅ-chen Śākya-mchog-ltan*, Vol.18, pp.189-693.

Amano[1975] K.H.Amano(天野宏英) : *A Study of the Abhisamayālaṃkāra-kārikā-śāstra-vṛtti*, Japan Science Press, Meiho-sha.

[2000] *Abhisamayālaṃkāra-kārikā-śāstra-vivṛti*, Haribhadra's *Commentary on the Abhisamayālaṃkāra-kārikā-śāstra*, edited for the *First Time from a Sanskrit Manuscript*, Kyoto:Heirakuji-Shoten.

荒井(Arai)[1992] 荒井裕明「ツオンカパの他空説批判——Yum gsum gnod 'joms を中心として」『仏教学』33, pp.27-47。

Bailey[1951] D.R.S.Bailey : *The Śatapañcāśatka of Mātr̥ceṭa*, *Sanskrit Text, Tibetan Translation & Commentary and Chinese Translation*, Cambridge.

Blumenthal[2004] J.Blumenthal : *The Ornament of the Middle Way, A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*, Snow Lion Publications.

Cabezón[1995] J.I.Cabezón : “On the *sGra pa Shes rab rin chen pa'i rTsod lan* of Paṅ chen Blo bzang chos rgyan,” *Asiatische Studien* XLIX・4, pp.643-669.

Doctor[2004] T.H.Doctor : *Speech of Delight, Mipham's Commentary on Śāntarakṣita's Ornament of the Middle Way*, Snow Lion Publications.

Eckel[1987] M.D.Eckel : *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths, An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*, State University of New York Press.

福田(Fukuda)[1987] 福田洋一「一卵半塊論とは何か」『日本西蔵学会々報』33, pp.1-8。

船山(Funayama)[2000] 船山徹「ダルマキールティの六識俱起説」, 戸崎宏正博士古稀記念論文集『インドの文化と論理』九州大学出版

会, pp.319-345。

Goldstein[2001] M.C.Goldstein : *The New Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan*, University of California Press.

羽田野(Hadano)[1958] 羽田野伯猷「Tāntric Buddhismにおける人間存在」, 羽田野『チベット・インド学集成』3(インド篇I), 法蔵館, 1987, pp.50-165 (初出:『東北大学文学部研究年報』9, 1958)。

袴谷(Hakamaya)[2001a] 袴谷憲昭「唯識の学系に関するチベット撰述文献」, 袴谷『唯識思想論考』大蔵出版, 2001, pp.201-234 (初出:『駒澤大学仏教学部論集』7, 1976)。

[2001b] 「アーラヤ識存在の八論証に関する諸文献」『唯識思想論考』pp.321-361 (初出:『駒澤大学仏教学部研究紀要』36, 1978)。

Hattori[1968] M.Hattori(服部正明) : *Dignāga, On Perception*, Harvard University Press.

[1974]「中期大乘仏教の認識論」『講座仏教思想』2(論理学・認識論), 理想社, pp.103-143。

本多(Honda)[2005] 本多恵『ダルマキールティの『認識批判』』平楽寺書店。

Hopkins[2003] J.Hopkins : *Maps of the Profound, Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, Snow Lion Publications.

一郷(Ichigō)[1985] 一郷正道『中観莊嚴論の研究——シャーンタラクシタの思想』全2冊, 文栄堂書店。

池田(Ikeda)[1992] 池田道浩「ケドゥップジェの形象論について」『駒澤大学仏教学部論集』23, pp.35-50。

磯田(Isoda)[1996] 磯田熙文「『十万般若広注』と『三母広注』」『勝呂信静博士古稀記念論文集』山喜房仏書林, pp.17-29。

岩田(Iwata)[1981] 岩田孝「Sākyamatiの知識論」『フィロソフィア』69, pp.143-164。

[1983] 「Prajñākaragupta (PVBh)に於ける有形相知識説に関する一考察」『Saṃbhāṣā』5, pp.39-67。

[1991] *Sahopalambhaniyama : Struktur und Entwicklung des*

Schlusses von der Tatsache, daß Erkenntnis und Gegenstand ausschließlich zusammen wahrgenommen werden, auf deren Nicht-verschiedenheit, I/II, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Iyengar[1952] R.Iyengar : *Tarkabhāṣā and Vādasthāna of Mokṣākara-gupta and Jitāripāda*, Mysore.

Jackson[1985] D.P.Jackson : “Two Grub mtha’ Treatises of Sa-skya Pandita—One Lost and One Forged,” *The Tibet Journal* X-1, 1985, pp.3-13.

[1988] *Rong-ston on the Prajñāpāramitā Philosophy of the Abhisamayālaṅkāra: His Subcommentary on Haribhadra’s ‘Sphuṭārthā’*, A Facsimile Reproduction of the Earliest Known Blockprint Edition, from an Exemplar Preserved in the Tibet House Library, New Delhi, Kyoto: Nagata Bunshodo.

Jha [1937/1939] G.Jha : *Tattvasaṅgraha of Shāntarakṣita, With the Commentary of Kamalashīla*, 2Vols., GOS Nos.80,83 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986).

Kajiyama[1966] Y.Kajiyama(梶山雄一) : “An Introduction to Buddhist Philosophy— an annotated translation of the *Tarkabhāṣā* of Mokṣākara-gupta,” *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University*, No.10, pp.1-173 (repr. Kajiyama : *Studies in Buddhist Philosophy (Selected Papers)*, ed.by K.Mimaki et al., Kyoto: Rinsen, 1989, pp. 189-360).

[1974] 「廻諍論（論争の超越）」『龍樹論集』大乘仏典14, 中央公論社, pp.133-184 (初出: 『世界の名著2・大乘仏典』中央公論社, 1967, pp.231-267)。

[1975] 『論理のこぼれ』中公文庫 (初出: 『世界の名著2・大乘仏典』 pp.447-543)。

金倉(Kanakura)[1965] 金倉圓照『悟りへの道』平楽寺書店。

金子(Kaneko)[2000] 金子宗元「有形象唯識説の展開と《一卵半塊論》」『曹洞宗研究員研究紀要』30, pp.11-43。

[2003] 「有形象唯識説の展開と《主客同数論》」『曹洞宗研究

員研究紀要』33, pp.1-18。

加納(Kano)[2007] 加納和雄「ゴク・ロデンシェーラブ著『書簡・甘露の滴』——校訂テキストと内容概観」『高野山大学密教文化研究所紀要』20, pp.1-58。

[2009] 「ゴク・ロデンシェーラブ著『書簡・甘露の滴』——訳注篇」『高野山大学密教文化研究所紀要』22, pp.121-178。

片野(Katano)[1998] 片野道雄『インド唯識説の研究』文栄堂書店。

片野/ツルティム(Katano/Tshul khrim)s[1998] 片野道雄/ツルティム・ケサン『ツォンカパ 中観哲学の研究Ⅱ: 『レクシェーニンポ』——中観章一和訳』文栄堂書店。

桂(Katsura)[1983] 桂紹隆「ダルマキールティ『他相続の存在論証』——和訳とシノプシス」『広島大学文学部紀要』43, pp.102-120。

[1984] 「ディグナーガの認識論と論理学」, 平川彰他編『講座大乗仏教9 認識論と論理学』春秋社, pp.103-152。

木村誠司(S.Kimura)[1985] 木村誠司「チベット仏教におけるPrajñākaraguptaに対する評価」『日本西蔵学会々報』31, pp.11-13。

[1988] 「PrajñākaraguptaのDharmakīrti理解」『印仏研』37-1, pp.126-129。

木村俊彦(T.Kimura)[1998] 木村俊彦『ダルマキールティにおける哲学と宗教』大東出版社。

小林(Kobayashi)[1984] 小林守「『中観莊嚴論』にみられる形象真実説」『印仏研』33-1, pp.72-75。

[1988] 「形象真実〈一卵半塊〉説について」『印仏研』36-2, pp.101-107。

[1990] 「初期中観派」, 塚本啓祥他編『梵語仏典の研究』IV(論書篇), 平楽寺書店, pp.103-205。

[1991] 「ācārya dPañ bo作『勝義菩提心修習次第書』蔵訳テキスト」『東北大学印度学講座六十五周年記念論集・インド思想における人間観』平楽寺書店, pp.179-200。

[2001] 「タクツァン翻訳師の改悛について」『日本西蔵学会々報』46, pp.41-52。

- [2005] 「有顕現派 sNang bcas pa/無顕現派 sNang med pa」『印仏研』54-1, pp.61-67。
- [2014] 「パンチェン・ソナムタクパの言及する “sTong thun chung ba” について」『印仏研』63-1, pp.99-106。
- [2016] 「Gung ru rGyal mtshan bzang po の生涯と著作」『Acta Tibetica et Buddhica』9(身延山大学仏教学部チベット学研究室), pp.167-189。
- [2018] 「『法性不動経』をめぐる諸問題」『苫小牧駒澤大学紀要』33, pp.33-95。
- Krasser [2001] H.Krasser : “On the Dates and Works of Śāṅkara-nandana,” R.Torella *et al.*(ed.) : *Le parole e i marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, Roma : Is.I.A.O., pp.489-507.
- Krishnamacharya [1926] E.Krishnamacharya : *Tattvasaṅgraha of Śānta-rakṣita, with the Commentary of Kamalaśīla*, 2Vols., GOS Nos.30,31 (repr. Barod: Oriental Institute, 1984/1988).
- Kuijpp [1983] L.W.J.van der Kuijpp : *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology : From the Eleventh to the Thirteenth Century*, Wiesbaden : Franz Steiner Verlag.
- Lamotte [1973] É.Lamotte : *La Somme du Grand Véhicule d’Asaṅga (Mahāyāna saṅgraha)*, I/II, Université de Louvain.
- Lévi [1925] S.Lévi : *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (La vingtaine) accompagnée d’une explication en prose et Triṃśikā (La trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*, Paris.
- Li [2015] Li Xuezhu(李学竹) : “Madhyamakāvatāra-kārikā Chapter 6,” JIP 43, pp.1-30.
- Lindtner [1982] Chr.Lindtner : *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Indiske Studier IV, Copenhagen : Akademisk Forlag (repr. Delhi : Motilal Banarsidass, 1990).
- [1985] “A Treatise on Buddhist Idealism, Kambala’s Āloka mālā,” *Miscellanea Buddhica*, Indiske Studier V, ed. by Chr.Lindtner, Copenhagen, 1985, pp.109-220.

- Matsumoto[1980] S.Matsumoto(松本史朗) : “*Sahôpalambha-niyama*,”
『曹洞宗研究員研究生研究紀要』12, pp.1-34.
- [1980a] 「仏教論理学派の二諦説(上)」『南都仏教』45, pp.101-118.
- [1981] 「同(中)」『南都仏教』46, pp.38-54.
- [1981a] 「同(下)」『南都仏教』47, pp.44-62.
- [1997] 「タクツァンパのツォンカパ批判」, 松本『チベット仏教哲学』大蔵出版, 1997, pp.195-204 (初出: 「sTag tshañ pa の Tsoñ kha pa 批判について」『日本西蔵学会々報』28, 1982)。
- 神子上(Mikogami)[1982] 神子上恵生「シュバグプタの唯識説批判—sahopalambhaniyamaを論証因とする唯識説への批判」『南都仏教』48, pp.1-27.
- [1982a] 「シュバグプタの習気(vāsanā)理論批判—整合性を有する知識の問題をめぐって」『仏教学研究』38, pp.28-51.
- [1983] 「シュバグプタの極微説の擁護—知識の認識対象の問題をめぐって」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』22, pp.1-17.
- [1986] 「シュバグプタのBāhyārthasiddhikārikā」『龍谷大学論集』429, pp.2-44.
- [1987] 「シュバグプタの唯識説批判—認識対象(ālabana)をめぐって」『仏教学研究』43, pp.66-87.
- [1989] “Śubhagupta’s Criticism of the Vāsanā Theory—Disputes between Realists and the Vijñānavādins,” 『龍谷大学論集』434/435, pp.31-46.
- Mimaki[1976] K.Mimaki(御牧克己) : *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthīrasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhaṅgasiddhi)*, Publications de l’Institute de Civilisation Indienne, Fascicule 41, Paris.
- [1977] “Le *Grub mtha’ rnam bžag rin chen phreñ ba* de dKon mchog ’jigs med dbañ po (1728-1791), Texte tibétaine édité, avec une introduction,” *ZINBUN* 14, pp.55-112.
- [1979] “Le chapitre du *Blo gsal grub mtha’* sur les Sautrāntika,

Présentation et édition,” *ZINBUN* 15, pp.175-210.

[1980] “Le chapitre du *Blo gsal grub mtha’* sur les Sautrāntika, Un essai de traduction,” *ZINBUN* 16, pp.143-172.

[1982] *Blo gsal grub mtha’, Chapitres IX (Vaibhāṣika) et XI (Yogācāra) édités, et Chapitre XII (Mādhyamika) édité et traduit*, Zinbun Kagaku Kenkyusyo/ Université de Kyoto.

[1983] 「ダライラマ二世の宗義書 — 校訂本」『チベット文化の総合的研究』, pp.37-58。

[1989] 「シュブハグプタの『外界成就偈』第59-60偈」『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』平楽寺書店, pp.341-354。

[1992] “Annotated translation of the chapter on the Yogācāra of the *Blo gsal grub mtha’*—Part One—,”『京都大学文学部研究紀要』31, pp.1-49.

[1996] 「了義未了義善説心髓(中観章前半、自立論証派の節)」『大乘仏典(中国・日本篇)15・ツォンカパ』中央公論社, pp.5-67, 167-219。

[1998] 『チベット文献を中心にしたインド・チベットの五明処の研究』京都大学大学院文学研究科。

[2000] “*Jñānasārasamuccaya* kk° 20-28: *Mise au point with a Sanskrit Manuscript*,” *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding : The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M.Nagao*, ed. by J.A.Silk, University of Hawai‘i Press, pp.233-244.

Miyasaka [1972] Y.Miyasaka(宮坂宥勝) : “Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan),”『インド古典研究(Acta Indologica)』II, 成田山新勝寺, pp.1-206.

森山(Moriyama)[1992] 森山清徹「後期中観派と形象眞実論・形象虚偽論——Śākyabuddhi, Prajñākaragupta, Kambala」『印仏研』41-1, pp.102-108。

[1993] 「後期中観派と形象眞実論及び形象虚偽論——形象(ākāra)と三性説」『印仏研』42-1, pp.92-98。

[1993a] 「後期中観派と形象虚偽論者」『仏教論叢』37, pp.34-42。

Mukhopadhyaya[1939] S.Mukhopadhyaya : *The Trisvabhāvanirdeśa of Vasubandhu, Sanskrit Text and Tibetan Versions*, Visvabharati Series No.4, Visvabharati.

長尾(Nagao)[1954] 長尾雅人『西藏仏教研究』岩波書店。

[1976] 「三性論」『世親論集』大乘仏典15, 中央公論社, pp.191-213。

[1982] 『撰大乘論——和訳と注解(上)』講談社。

[1987] 『同(下)』講談社。

Namdol[1991] G.Namdol : *Bodhicitta-Vivaraṇa of Ācārya Nāgārjuna and Bodhicitta-Bhāvanā of Ācārya Kamalaśīla*, Bibliotheca Indo-Tibetica Series XXIII, Sarnath : CIHTS.

Nanjio[1923] B.Nanjio(南条文雄) : *The Laṅkāvatāra Sūtra*, Kyoto.

Nozawa[1955] J.Nozawa(野沢静證) : “The Dharmadharmatāvibhaṅga and the Dharmadharmatāvibhaṅga-vṛtti, Tibetan Texts, Edited and Collated, Based upon the Peking and Derge Editions,” 『山口博士還暦記念印度学仏教学論叢』法蔵館, pp.9-49.

Obermiller [1931/32] E.Obermiller : *History of Buddhism (Chos-ḥbyung) by Bu-ston*, 2 Parts, Heidelberg (repr. 鈴木学術財団, 1961).

[1933] “The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya,” *Acta Orientalia* XI, pp.1-133, 334-354 (repr. E.Obermiller : *Prajñāpāramitā in Tibetan Buddhism*, ed. by H.S. Solti, New Delhi : Paljor Publications, 1998).

小川(Ogawa)[1988] 小川一乗『空性思想の研究Ⅱ——ツォンカバ造『意趣善明』第六章のテキストと和訳』全2冊, 文栄堂書店。

沖(Okī)[1973] 沖和史「Dharmakīrtiの《citrādvaīta》理論」『印仏研』21-2, pp.88-94。

[1982] 「無相唯識と有相唯識」『講座大乘仏教8 唯識思想』春秋社, pp.177-209。

太田(Ota)[1970] 太田心海「認識の対象に関する考察——Tattvasaṃgraha, Bahirarthaparīkṣāの和訳研究(下)」『佐賀龍谷学会紀要』17, pp.26-44。

- Padmakara[2005] Padmakara Translation Group : *The Adornment of the Middle Way, Shantarakshita's Madhyamakalankara with commentary by Jamgön Mipham*, Boston : Shambhala.
- Poussin [1912] L. de la Vallée Poussin : *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*, BB IX, 1907-1912 (repr. 名著普及会, 1977).
- [1933] “Le petit traité de Vasubandhu-Nagarjuna sur les trois natures,” MCB 2, 1932-1933, pp.147-161.
- Pradhan[1967] P.Pradhan : *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna : K.P.Jayaswal Research Institute.
- Ruegg[1981] D.S.Ruegg : *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
- 桜部(Sakurabe)[1969] 桜部建『俱舍論の研究 界・根品』法蔵館。
- Sāṅkṛityāyana [1953] R.Sāṅkṛityāyana : *Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta*, Patna : K.P.Jayaswal Research Institute.
- Sastri [1967] N.A.Sastri : “Bahyartha siddhi karika,” *Bulletin of Tibetology* 4-2, pp.1-96.
- Śāstrī[1968] S.D.Śāstrī : *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita, with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*, 2Vols., Buddha Bharati Series 2, Varanasi.
- [1968a] *Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti, with the Commentary 'Vritti' of Acharya Manorathanandin*, Buddha Bharati Series 3, Varanasi.
- [1970/71/72/73] *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu, with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*, 4 Parts, Buddha Bharati Series 5/6/7/9, Varanasi (repr. 2Vols., 1981).
- Shirasaki [1984] K.Shirasaki(白寄顯成) : “The Sugatamatavibhaṅga-bhāṣya of Jitāri (I),” 『神戸女子大学紀要・文学部篇』17-1, pp.77-107.
- [1985] “同(II),” 『同』18-1, pp.101-143.
- [1986] 「Sugatamatavibhaṅgabhāṣya 第四章中観派の教義和訳」

『南都仏教』55, pp.1-104。

[1986a] “The Sugatamatavibhaṅgabhāṣya of Jitāri (III),” 『神戸女子大学紀要・文学部篇』19-1, pp.35-59.

[1987] “同(IV),” 『同』20-1, pp.71-93.

Sonam[2013] Sonam Thakchoe : “Prāsaṅgika Epistemology: A Reply to Stag tsaṅ’s Charge Against Tsongkhapa’s Uses of Pramāṇa in Candrakīrti’s Philosophy,” JIP 41, pp.535-561.

Stcherbatsky [1916] Th.Stcherbatsky : *The Saṃtānāntarasiddhi of Dharmakīrti and the Saṃtānāntarasiddhiṭikā of Vinūta-deva*, BB XIX (repr. 名著普及会, 1977).

Steinkellner [2007] E.Steinkellner : *Dharmakīrti’s Pramāṇaviniścaya, Chapters 1 and 2*, Beijing/Vienna.

菅原(Sugawara)[1990] 菅原泰典「瑜伽行・唯識論書」, 塚本啓祥他編『梵語仏典の研究』IV(論書篇), 平楽寺書店, pp.315-389。

Tatia[1976] N.Tatia : *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, Tibetan Sanskrit Works Series 17, Patna : K.P.Jayaswal Research Institute.

Tauscher[1992] H.Tauscher : “Controversies in Tibetan Madhyamaka Exegesis : sTag tshan Lotsāba’s Critique of Tson kha pa’s Assertion of Validly Established Phenomena,” *Asiatische Studien* XLVI・1, pp. 411-436.

寺本(Teramoto)[1974] 寺本婉雅『ターラナータ 印度仏教史』国書刊行会(復刻原本:1928)。

Thurman[1984] R.A.F.Thurman : *Tsong Khapa’s Speech of Gold in the Essence of True Eloquence, Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton University Press.

戸崎(Tosaki)[1979] 戸崎宏正『仏教認識論の研究——法称著『プラマーナ・ヴァールティカ』の現量論』上, 大東出版社。

[1985] 『同』下, 大東出版社。

Tripathi[1989] R.Ś.Tripathi : *Ācharya Shāntideva’s Bodhicaryāvatāra, Bauddha Himālaya Grantha-mālā Vol.8*, Leh : Central Institute of Buddhist Studies.

Tsepak[1993] Tsepak Rigzin : *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition)*, Dharamsala:Library of Tibetan Works and Archives.

ツルティム/小谷(Tshul khirms/Odani)[1986] ツルティム・ケサン/小谷信千代『アーラヤ識とマナ識の研究——クンシ・カンテル』文栄堂書店。

辻(Tsuji)[1973] 辻直四郎『サンスクリット文学史』岩波全書。

Tucci [1932] G.Tucci : *The Commentaries on the Prajñāpāramitās, Volumen Ist, The Abhisamayālaṅkāra of Haribhadra, being a commentary on the Abhisamayālaṅkāra of Maitreyaṅātha and the Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*, GOS LXII.

瓜生津/中沢(Uryūzu/Nakazawa)[2012] 瓜生津隆真/中沢中『全訳 チャンドラキールティ 入中論』起信書房。

Vetter[1966] T.Vetter : *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, 1.Kapitel : Pratyakṣam, Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskrit-fragmente, deutsche Übersetzung*, Wien.

若原(Wakahara) [1988] 若原雄昭「潜在印象(vāsanā)と知覚(pratyakṣa)——知識の真偽に関する唯識派の見解」『仏教学研究』44, pp.81-98。

Wogihara [1973] U.Wogihara(荻原雲来) : *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkyā of Haribhadra*, Tokyo:Sankibo (1st ed.1932).

山口(Yamaguchi)[1944] 山口益「聖提婆に帰せられたる中観論書」『中観仏教論攷』山喜房仏書林(第1版1944)。

[1953] 「観所縁論の原典解釈——調伏天造「観所縁論釈疏」訳解」, 山口/野澤静証『世親唯識の原典解明』法蔵館, pp.409-484 ; pp.1-13(Tib/Skt.restoration)。

[1972a] 「世親造説三性論偈の梵蔵本及びその註釈的研究」『山口益仏教学文集』上, 春秋社, 1972, pp.119-162(初出:1931)。

[1972b] 「法法性分別論の梵文断片」『山口益文集』上, pp.201-211。

山上(Yamakami)[1984] 山上證道「Nyāyabhūṣaṇaの研究(1)——認識

手段と認識知をめぐるNyāya 学派と仏教徒の論争」『京都産業大学論集』14-1, pp.134-167。

[1999] 『ニヤーヤ学派の仏教批判 ニヤーヤブーシャナ知覚章解読研究』平楽寺書店。

安井(Yasui)[1976] 安井広済『梵文和訳入楞伽經』法蔵館。

横山(Yokoyama)[1983] 横山紘一「ヴァスバンドウの著作：『成業論』『唯識二十論』『唯識三十頌』」, 三枝充恵『ヴァスバンドウ』人類の知的遺産14, 講談社, pp.127-275。

吉田(Yoshida)[2011] 吉田哲「仏教認識論において前提とされる認識の構造——外界実在論と唯識説」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』11, pp.149-170。

『蔵漢』(Zōkan) 張怡菘主編『蔵漢大辞典(*Bod rgya tshig mdzod chen mo*)』民族出版社, 1985。

注記

- 1) GK IV 18,19,20a : nram rig smra la 'dod tshul gnyis yin te// gzugs snang mtha' dag sems su bden pas na// phung khams skyed mched ji snyed gsung pa kun// sems kyi chos su bden par 'dod pa dang//(18) skra shad sogs bzhin med pa gsal snang phyir// shel gong dag 'dra'i rang rig rang gsal nyid// bden par 'dod pa'i rNam bden rNam rdzun no// gnyis ka bag chags brtan dang mi brtan phyir// (19) 'phral dang gtan gyi 'khrul rgyu'i khyad par 'byed//(20a)
- 2) GKᠤは、「滅諦さえも“所断を離れた心”と確立する ('gog bden yang spang bya dang bral ba'i sems la 'jog pa)」というのを唯心派に特徴的な所説とするのか。しかしその典拠は不明。
- 3) AP k.6 (GKᠤ) : nang gi shes bya'i ngo bo ni// phyi rol ltar snang gang yin pa^a// don yin nram shes ngo bo'i phyir// de^b rkyen nyid kyang yin phyir ro// ; Tib Y8 [a] de ; b] de'i ; Skt cited in TSP Ś710,18-21, K582,11-13 : ācārya-Dignāga-pādair ālambanapratyayavyavasthārtham uktam — yad antarjñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsatel/ so 'rtho vijñānarūpatvāt tatpratīyatayā 'pi ca// iti/ anena hi grāhyāmśe viṣayavyavasthā pratipādītā/ ; cf.山口訳[1953:462-463].
- 4) AP k.7b¹ (GKᠤ) : yang na/ nus pa'ang yin/ ; Tib APV ad k.7b, Y10 : yang na/ nus pa 'jog phyir rim gyis yin/(k.7b) rim gyis kyang yin te/ don du snang ba de ni

rang dang mthun pa'i 'bras bu skyed par byed pa'i nus pa rnam par shes pa'i rten can byed pas mi 'gal lo//〔GKTはAPV下線部を引用したものか〕；Skt cited in TSP(Bahirarthaparīkṣā) Ś710,21-24, K582,13-16 : punar apy uktam—“*atha vā śaktyarpaṇāt krameṇāpi so 'rthāvabhāsaḥ svānurūpakāryotpattaye śaktiṃ vijñānācārāṃ karotīty avirodhaḥ*” iti/ anenānantarajñāne svānurūpakāryotpattinimittāśaktisamarpaṇāt kāraṇatvaṃ tasya pratibhāsasya samarthitam/；Tib D('E)130a3-4, P(Ye)170b1-2；和訳：「さらにこう説かれている——「あるいは、潜勢力を置くゆえに継時的にも〔対象顕現は知の原因である〕。つまり、その対象顕現は、自らに相似した結果を生じる、識を所依とする潜勢力を作る、ゆえに矛盾はない」と。これによって、「直後の知のなかに、自らに相似した結果を生じるための動力因である潜勢力を置くゆえ、その顕現は〔知の〕原因である」ということが証明された」；cf.山口訳[1953:467-471]；後注5). 後にタクツァン翻訳師はシュバグプタの『外界対象の成立(BASK)』で批判される唯心派の所縁縁の3種の認め方を紹介するが、そのうち第3は“潜勢力”である。Cf.GKT G55b1-3, T68a6-b2, C121,18-24；後注31).

- 5) GKT “*phyi don dang shes pa gnyis ka'i dmigs rkyen med kyang*” は、「外界対象と知との双方の所縁縁が存在しないとしても」とも読めそうだが、「知の所縁縁」はよいとしても「外界対象の所縁縁」というのは理解しにくい。おそらく、ここで、タクツァン翻訳師は、外界対象は言うまでもなく知内部の対象形象も所縁縁でないという、知内部の対象形象を虚偽なるものとみる形象虚偽論の立場においても、AP k.7bに説かれる“潜勢力 (śakti)” が所縁縁であるとし、ディグナーガはAPにおいて形象真実論と虚偽論の双方を認めていると論じているのだろう。もっとも、APにおいてディグナーガ自身は、AP k.6に説かれる“知内部の対象形象” が知と同時に存在するから知の原因ではあり得ないとするなら、前注4)に示したTSPにあるようにAP k.7bにおいて“知内部の対象形象” は知が減したときに同種の知を生ぜしめる潜勢力を識の流れの中に置き、その潜勢力が次刹那の知のなかに同種の形象を生ぜしめるから“知内部の対象形象” は継時的にも知の原因である、とする。Cf.服部[1974:140]. 文脈からみてタクツァン翻訳師はAP k.7bに説かれる“潜勢力”を“形象虚偽論の所縁縁”とみていると思われるが、その“潜勢力”が所縁縁であるにせよ (cf.後注31))、それが彼の論じるように特に“形象虚偽論の所縁縁”に当たるのかは不明。なお、ディグナーガの唯識派としての立場は形象真実論とみるのが一般的だが、後に宗義書自注〔3/1〕においてタクツァン翻訳師はディグナーガ『知識論集成』の究極的な立場を形象虚偽論とする。Cf.GKT G59b4-5, T73b6-74a2, C129,9-15；後注113).

- 6) PV III 221 (GKT) : shes gang ji ltar snang ba de// de lta nyid du myong ba yin// de ltar sems kyi rnam pa ni// sna tshogs gcig gi ngo bor 'gyur// ; Tib M71 ; Skt : yad yathā bhāsate jñānaṃ tat tathaiṅubhūyate/ iti nāmaikabhāvaḥ syāc citrākārasya cetasi// ; 戸崎訳[1979:317]. これは多様不二を説く有名な詩節の一つ。なお、以下のPVの和訳はGKT所引の蔵訳を翻訳するように努めたが、PV第3章の詩節の理解の仕方や語の補いは無論、戸崎[1979][1985]に多くを負っている。
- 7) PV III 529cd (GKT) : 'dzin pa yi ni nyer len dang// myong ba sems kyi bzung mtshan nyid// ; Tib M111 (531cd) ; Skt : grāhyupādānaśaṃvittī cetaso grāhyalakṣaṇam/ ; cf.戸崎訳[1985:209].
- 8) PV III 339ab (GKT) : gang *phyir*^{a)} shes cha don du ni// gzhag phyir shes pa yul bcas pa// ; Tib M87 [a] *tshé* ; Skt : yadā saviṣayaṃ jñānaṃ jñānaṃśe 'rthavyavasthiteḥ/ ; cf.戸崎訳[1985:23-24]. この詩節は、後に、形象真実一卵半塊論を紹介する文脈 (GKT G56a1, T69a2, C122,16) おいても引用される。Cf.後注41).
- 9) PV III 8abc (GKT) : de dag gi yang de lta'i dngos// bkag med gsal bar snang ba nyid// shes pa'i ngo bo'i don nyid phyir// ; Tib M43 ; Skt : teṣāṃ api tathābhāve 'pratiśedhāt sphuṭābhata/ jñānarūpatayā 'rthatvāt ; cf.戸崎訳[1979:68-69]. Cf.PVV 103 :yadi tu *teṣāṃ* taimirikagamyānāṃ keśādīnāṃ *api tathābhāve jñānāntareṇa jñeyatve samānarūpateṣyate, tadā 'pratiśedhād iṣṭam evāsmākam* [斜体部はPV III 8ab].
- 10) PV III 9cd,10a (GKT) : gal te *spyi*^{a)} shes ngo *bo yi*^{b)}// don nyid yin na thal bar 'gyur// de ltar 'dod phyir skyon yod min// ; Tib M43 [a] *spyi ni* ; b) *bo'i* ; Skt : jñānarūpatayā 'rthatve sāmānye cet prasajyate/ tatheṣṭatvād adoṣo ; cf.戸崎訳[1979:70].
- 11) PV III 16bc (GKT) : rung yul gnas pas mi shes pa// rang nyid shes phyir de shes yin// ; Tib M45 ; Skt : jñānaṃ tad yogyadeśakaiḥ/ ajñātasya svayaṃ jñānān [nāmādy ~] ; cf.戸崎訳[1979:78].
- 12) PV III 208,209 (GKT) : sna tshogs snang can don rnam la// gal te gcig nyid mi rigs na// re zhig gcig pu'i blo de nyid// sna tshogs su ni *ji*^{a)} ltar snang//(208) ji lta ji ltar don bsams pa// de lta de ltar rnam *bral*^{b)} zhes// mkhas pa rnam kyis gang gsungs pa// de ni dngos stobs 'ongs pa yin//(209) ; Tib M69 [a] *ci* ; b) *'bré* ; Skt : citrāvabhāseṣv artheṣu yady ekatvaṃ na yujyate/ saiva tāvat kathaṃ buddhir ekā citrāvabhāsinī// (208) idaṃ vastubalāyātaṃ yad vadanti vipaścitaḥ/ yathā yathā 'rthāś cintyante viśīryante tathā tathā// (209) ; cf.戸崎訳[1979:309-

310]. PV III 208cd cited in GKT G56a5 (T69b1, C123,5-6) ; cf.後注49). 戸崎 [1979:308-316] を参考にすると、PV III 208,209の文脈はこうである——PV III 208において、対象に関して〈多数＝一者〉が不合理であるなら、知に関しても〈多数の形相＝一つの感官知〉はあり得ないという批難が示される；これに対する回答として、まずダルマキールティは、PV III 209～219において、すべてを否定する賢者の“空の立場”からは、〈知の多相性〉も〈対象の多相性〉も否定されることを述べる、と。ちなみにダルマキールティ以後、シャーンタラクシタは、PV III 208,209のもつこのような意味から、それらの詩節を自己の中観説に適うものとして『中観莊嚴注』に引用している。Cf.MAV ad k.61, I178 ; 一郷訳[1985:155-156].

13) PV III 219cd (GKT) : 'jig rten thugs ni 'ba' zhiḡ (shig GT) giḡ// phyi rol spyod⁹⁰ la 'jug par mdzad// ; Tib M71 [a] dpyod] ; Skt : kevalam lokabuddhyaiva bāhyacintā pratanyate// ; cf.戸崎訳[1979:316]. 前注12)で述べたように、ダルマキールティはPV III 209～219において賢者の“空の立場”から知の多相性などを解説する。ここのPV III 219cdはその一連の説明の最後の部分である。これらのPV III 209～219の一連の詩節の中から形象虚偽論を端的に示す詩節として特にPV III 217dが直後に引用される。Cf.後注16).

14) GKT “'bras rtog gsum pa 'go brtsams pa nas”のうち下線部は“rtogs”に訂正。Cf.GKT G58b2, T72b6, C127,9 : 'bras rtogs gsum par. 戸崎[1985:2,n.7; 26]の紹介するシャーキャブッディ注 (PVT) よると、ダルマキールティの『知識論評釈』第3章には、「果としての認識('bras rtogs)」つまり量果は、以下の3種が説明されている。

(1) PV III 301～319 : 外界実在論 (経量部説) に立ち“対象の認識”を量果とみなす。

(2) PV III 320～337 : 唯識説に立ち“自証”を量果とみなす。

(3) PV III 341～352 : 外界実在論の立場にたっても“自証”を量果とする。

Cf.PVinT D(Dze)150b4-5, P(Dze)175a5-7 : (1) Phyi rol gyi don tshul la don ni gzhāl bya/ gzung ba'i rnam pa tshad ma/ don rig pa ni 'bras bu yin la/ (2) rNam par shes pa smra ba la ni bdag nyid gzhāl bya/ 'dzin pa'i rnam pa ni tshad ma/ bdag nyid rig pa ni 'bras bu yin no// yang (3) Phyi rol gyi don gyi tshul la 'bras bu rnam par gzhag pa gnyis pa don ni gzhāl bya/ gzung ba'i rnam pa tshad ma/ rang rig pa ni 'bras bu'o zhes 'di na 'bras bu 'di ltar rnam par gzhag pa'i 'thad pa yin no// ; 後注28). よって、ここでGKTのいう「“第3の [量] 果たる認識”の始まりから ('bras rtogs gsum pa 'go brtsams pa nas)」というのは、「PV III 341から」を意味するだろう。タクツァン翻訳師の認識においてPV第

3章における「“第3の量果”の始まり」がPV III 341であることは、彼自身が後に自注〔3/1：虚偽派の量果をめぐって〕（GKṬ G58b2, T72a6-b1, C127,8-10）において述べていることから窺い知れる。Cf.後注95). 但し「第3の量果の始まる詩節」をPV III 341とすると後続の記述と齟齬をきたす恐れがある。Cf.後注17). なお、タクツァン翻訳師は自注〔3/1〕において、上のPVの3種の量果説のうちの第3を、外界实在論に立つ経量部ではなく、唯心形象虚偽派の量果説とみる特異な解釈を示す。その際に彼は、唯心形象虚偽派は「無検討無考察の分別にしたがうと外界対象さえも存在すると認める」という、これもまた特異な見解を示す。そのタクツァン翻訳師説や、後のジャムヤンシェバによる批判は、後述する。Cf.後注95).

15) PV III 391cd (GKṬ) : gal te mtshungs pa de ma thag// rkyen las nges par mi smra na'o// ; Tib M93(392cd) ; Skt : niyamaṃ yađi na brūyāt pratyayāt sam-anantarāt/ ; cf.戸崎訳[1985:74] : 「(その比量も、感官知の生起・不生起の) 決定が等無間縁 (の有・無) によると説かれぬかぎりのことである。」

16) PV III 217d (GKṬ) : skye 'gyur rab rib la sogs bzhin// ; Tib M71 ; Skt : [yathāsvampratyayāpekṣād avidyopaplūtātmanām/ vijñaptir vitathākārā] jāyate timirādivat// ; cf.戸崎訳[1979:315] : 「自己が無明によって惑乱されている者たちには、自己内部の縁に相待して、真実でない形相をもった識が生じる。たとえば翳眼などのように」。なお、ここGKṬに引用されるPV III 217dは、前注13)で述べたようにダルマキールティが形象真实論を否定するとされるPV III 209~219の一連の詩節のなかから特に形象虚偽論を示す詩節として選ばれ引用されたものである。

17) PV III 331d (GKṬ) : skra sogs shes pa'i tha dad bzhin// ; Tib M85(330d) ; Skt : [yathā bhrāntair nirṅkṣyate// (330d) vibhaktalakṣaṇagrāhyagrāhākākāraviplavā/ tathā kṛtavyavastheyam] keśāđijñānabhedavat// (331) ; cf.戸崎訳[1985:15] : 「これは、迷乱した者たちによって、(知が互いに) 特相を異にした所取形相・能取形相——(それらは) 惑乱(であるが)——をもつと見られるのに従って、そのように確立された(までである)。髮等の知の差別のように」。戸崎[1985:16]によると、上のPV III 330d,331は、ダルマキールティ自身が、有相唯識説(形象真实論)を、より高い立場である無相唯識説(形象虚偽論)の立場から否定する詩節である。ところで、このGKṬの文脈では、上のPV III 331dは、「“第3の量果たる認識”の始まる詩節からPV III 391まで」の一連の詩節のなかから特に形象虚偽論を示す詩節として選ばれ引用さ

れていることになる。しかし前注14)で述べたようにPV第3章において“第3の量果たる認識”の始まる詩節がPV III 341であるなら、所引のIII 331はIII 341~391に含まれる詩節ではなく、タクツァン翻訳師の記述は整合的でないことになる。前注14)に記したように彼の認識において“第3の量果たる認識”の始まる詩節がPV III 341であるとする、ここでの彼のPV詩節の引用の仕方に何らかの勘違いがあったのだろうか。

- 18) BCV(2) k.22 (GKṬ) : gzung dang 'dzin pa'i tshul gyis ni// mam shes gnyis su^{a)} snang 'gyur te^{b)}// rnam shes las ni logs shig na// phyi rol don ni cung zad med// ; Tib N120 [a] *mam par shes pa ; b) ba ste//*] ; cf.BCV(1) k.22, N18, L192 : gzung dang 'dzin pa'i ngo bo yis// rnam shes snang ba gang yin pa// rnam shes las ni tha dad par// phyi rol don ni 'ga' yang med// 偈文『菩提心釈 (*Bodhicitta-vivaraṇa*/ BCV)』の蔵訳は、Guṇākara/Rab zhi bshes gnyenが翻訳し後に Kanakavarman/Pa tshab Nyi ma gragsが校訂を加えたもの (BCV(1)) と、Rab zhi Chos kyi bshes gnyen等による7種の翻訳を整理したもの (BCV(2)) の2種が得られる。Cf.小林[1990:162-164]. タクツァン翻訳師が引用するのは、総じてBCV(2)により近い。特にタクツァン宗義書自注第4章(唯心派)第3節(GKṬ G64a3-4, T79b1-2, C137,2-3)に引用されるBCVの詩節 (BCV k.16 (GKṬ) : gzugs rdul las gzhan dbang po med// byed pa'i dbang po shin tu med// skyed pa po dang skyed pa dag// yang dag skyed par rigs ma yin// ; 色の極微とは別個の感官は存在しないし、作用主体である感官は全く存在しない。生起主体と能生が〔所生を〕真実に生ぜしめるのは不合理である)は、BCV(2)に存在するが、BCV(1)にはみられない。もっともBCV(1)の校訂本(N14/L190)にもk.16が存在するが、しかしそれはBCV(2) k.16を補充したものである。Cf.Namdol[1991:14-15,n.3]. このことから、タクツァン翻訳師の参照した偈文『菩提心釈』のテキストはBCV(2)に近い蔵訳であったに違いない。

なお、偈文『菩提心釈』は『中論』を著したナーガールジュナの真作ではあり得ないが、タクツァン翻訳師は宗義書自注において、そのナーガールジュナ作『菩提心釈』と、アーリヤデーヴァ作『智心髓集 (*Jñānasārasamuccaya*/JSS)』と論師パーウォ(slob dpon dPa' bo、梵語(Ārya-)Śūra=Aśva-ghoṣa)作『勝義菩提心修習次第書 (*Paramārthabodhicittabhāvanākramavaṇṇa-saṃgraha*/PBB)』という偈文体の3つの小品を、インドの権威ある学説綱要書とみなして、仏教哲学諸派の教義を解説する際にしばしば引用する。その理由の一つは、彼がその3者を、中観派が自立・帰謬両派に分岐する以前の

“根本中観師”とみなしていたからであろう。この点は、宗義書第5章（中観派）自注に、こうある——「この師弟両者（ナーガールジュナ/アーリヤデーヴァ）は、その随順者たちの流儀の双方（自立派と帰謬派）が各々の支えとして受け入れるから、チベット人たちによって“根本中観師”として知られている。わたしは論師パーウオもその中に含める」（GKT G81b5-6, T103a2-3, C169,1-3 : yab sras 'di gnyis rjes 'brang lugs gnyis kas so so'i rgyab tu spyan 'dren pas/ Bod dag gis/ gzhung phyi mo'i dbu ma pa zhes grags shing kho bo ni slob dpon dPa' bo yang 'dir sdud do//）。ほかに、タクツァン翻訳師は宗義書第4章（唯心派）自注において、論師パーウオを『十万頌注（'Bum tik）』の作者ともみているので、ここで“論師パーウオ”について一言しておくなら、まず、チベットの伝承によると、西暦2～4世紀ころに実在したインドの著名な仏教詩人アシュヴァゴーシャ（Aśvaghōṣa）、マートリチェータ（Mātrceta）、（アーリヤ）シューラ（(Ārya-)Śūra）の3者は、同一人物で、“rTa dbyangs (Aśvaghōṣa)”と“dPa' bo ((Ārya-)Śūra)”という名も、Ma khol (Mātrceta) のもつ多くの異名の一つとみなされるが、そのMa khol（マートリチェータ）は中観論師アーリヤデーヴァによって調伏されその弟子になった人物と伝えられる。Cf. Obermiller [1932: 130; 136] ; Bailey [1951: 7-8] ; 辻 [1973: 17-19] ; 寺本 [1974: 135; 147] ; Ruegg [1981: 119-120]. ほかに、羽田野 [1958: 75] に、「Aśvaghōṣa (rTa dbyangs) は Āryadeva との法戦を通じてその弟子となった」という伝承が紹介されている。タクツァン翻訳師がパーウオ（＝マートリチェータ/アシュヴァゴーシャ）を“根本中観師”とみなす理由の一つは、このようなアーリヤデーヴァとの繋がりを伝える伝承を踏まえてのことであろう。ただ、タクツァン翻訳師が3つのチベット語名のうち“パーウオ”の名を好んで用いるのは間違いないが、その理由は、はっきりしない。ツォンカパは、『未了義と了義の弁別・善説心髄（Drang nges）』冒頭の序偈において、ナーガールジュナに始まるインド中観論師の系譜を、「'Phags pa lha (Āryadeva)/dPa' bo (Śūra)/Sangs rgyas bskyangs (Buddhapālita)/Legs ldan 'byed (Bhāviveka)/Zla ba grags pa'i zhabs (Candrakīrti)」という順序であげる。Cf. 片野 [1998: 120-121]（但し Thurman [1984: 188] は“dpa' bo sangs rgyas bskyangs”を“brave Buddhapālita”とする）。タクツァン翻訳師に先行するツォンカパの時代のチベットにおいて、すでに、同一人物をさす“rTa dbyangs”と“Ma khol”“dPa' bo”の3つの名のうち、中観論師としては“dPa' bo”の名をあげるのが一般化していたのだろうか。上で触れた『十万頌注』に関しては、タクツァン翻訳師は宗義書第4章自注

において、「大乘の車轍 (shing rta'i srol 'byed) は中観と唯心の2つ」とする自説に対する反論を、こう示す——「しからは、(1)般若経の直接的な教えである空性を解説するナーゲルジュナの正理聚、(2) [般若経の] 隠された意味である現観を説示する弥勒の『現観莊嚴論』、(3) [般若経の] 主要な意味を32にまとめたディグナーガの『八千頌の要義』、(4) [般若経の主要な意味を] 3門・11異門にまとめたパーウォ (シューラ) の『十万頌注』で、車轍は4つであるとよく知られているではないか」(GKT G46b6-47a1, T57b1-2, C106,9-13 : 'o na Sher phyin gyi mdo'i dngos bstan stong nyid 'grel ba Klu sgrub kyi rig tshogs/ sbas don mngon rtogs ston pa Byams pa'i mNgon rtogs rgyan/ tso bo'i don so gnyis su bsdu ba Phyogs glang gi brGyad stong don bsdul sgo gsum rnam grangs bcu gcig tu bsdu ba dPa' bo'i 'Bum tik ste shing rta'i srol 'byed bzhir grags pa ma yin nam zhe na/)。般若経の解釈の流儀をめぐって、チベットではしばしば、独創的な般若解釈は上の4車轍(1)~(4)であるのか又は2車轍(1)(2)であるのかという問題と、特に(4)『十万頌注』(Toh No.3807, Ota No.5205 : *Śatasāhasrikāprajñāpāramitābhr̥ṭṭikā*)と、それに類似した『十万頌二万五千頌一万八千頌の三仏母広注』(Toh No.3808, Ota No.5206 : *Ārya-Śatasāhasrikā-pañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikā-prajñāpāramitābhr̥ṭṭikā*)の著者問題が議論された。前者の問題に関して、プトゥンが4車轍説を採り、それを批判してツォンカパが2車轍説を採るのはよく知られている。Cf. Obermiller [1933:4-7]。タクツァン翻訳師の立場は明確でないものの、2車轍説を採っていたように思える。後者の著者問題は複雑で、今は立ち入らないが、上のGKTに「『十万頌注』はパーウォ(dPa' bo)の作」とあるのは、サキヤ派のロントゥン (Rong ston Shākya rgyal mtshan, 1367-1449) 作『般若注』で批判されるある人々の意見にみられる。同書に、こうある——「ある人々が「[車轍は] パーウォの『十万頌注』と、ディグナーガの『八千頌要義』との4つである」と論じるのは正しくない。[その2つは] 前2者(ナーゲルジュナの正理聚と弥勒の『現観莊嚴論])とは別の車轍ではないから」(Rong Phar tik J2a4-5, D3a4-5 : gang dag dPa' bo'i sTong phrag brgya pa'i bshad pa dang/ Phyogs glang gi brGyad stong don bsdul dang bzhi yin zhes smra ba ni mi 'thad de/ snga ma gnyis las srol 'byed gzan ma yin pa'i phyir ro/)。Cf. 磯田 [1996:29,n.34]。タクツァン翻訳師は、伝記によると、中央チベット・ウ地方に遊学した際にサンブ (gSang phu) においてロントゥンに師事し『十万頌注』等を学んだことがあるが、『十万頌注』の作者に関して彼は師ロントゥンの上の記述を参考にしたのかもしれない。Cf. sTag tshang rnam thar 25,7-12. 『十万頌注』『三仏母広注』の所説に関し

ては、荒井[1992]、磯田[1996]参照。

最後に付言するなら、後にジャムヤンシェパは、『三仏母広注』（『十万頌注』ではない）の作者に関して、それを世親作とする昔の多くのチベット人（例えばチョムデン・リクペーレルディ、プトゥン）の説と（cf.荒井[1992: 44, n.20]）、それをパーウォ作とするタクツァン翻訳師説に言及した上で、「これ（『三仏母広注』）の“他空”の理趣それはサーンキャ派の如くであり、中観派と唯心派の偉大なお方の誰の流儀とも一致しないから、[その作者は] パーウォと世親のいずれでもない。古い記録に「ダムシュトラセーナ作」とされている通りである」（GTCM K182b2-3(p.396), C352,13-16: 'di'i gzhan stong gi tshul de Grangs can ltar yin cing/ dBu Sems kyi chen po su gang gi lugs dang mi mthun pa'i phyir dPa' bo dang dByigs gnyen gang yang min/ sngon gyi yig rnying las Dam-ṣṭa-se-na'i yin par byas pa ltar yin no//）と述べてタクツァン説を批判する。

19) BCV(2) kk.23,24 (GKṬ) : *des na^{a)} phyi rol snang ba 'di^{b)}// dngos po'i ngo bor nam yang med// rnam shes so so mam rig pa^{c)}// gzugs kyi rnam pas snang bar 'gyur//*(23) *ji ltar skye bo sems rmongs pas// sgyu ma smig sgyu dri za yi// grong khyer la sogs mthong ba ltar//rmongs pas^{d)} gzugs la sogs pa mthong//*(24); Tib N120-121 [a) *de phyir*; b) *ni*; c) *so sor snang ba ni*; d) *de bzhin*]; cf. BCV(1) kk.23,24, N18-19, L192 : *de phyir dngos po'i ngo bor ni// phyi don rnam pa kun tu med// rnam shes so sor snang ba 'di// gzugs kyi rnam par snang bar 'gyur//*(23) *ji ltar skye bo sems rmongs pas// sgyu ma smig sgyu dri za yi// grong khyer la sogs mthong ba ltar// de bzhin gzugs sogs snang ba yin//*(24)

20) PVT (GKṬ) : *shes bya nang gi yin par smra ba la brgal ba 'di mtshungs pa ma yin tel/ 'di ltar de yi sngon po dang ser po la sogs pa phyi dang nang na yod pa ma yin la/ de'i phyir ri bong gi rwa dang 'dra ba yin no//* 上のGKṬ所引のシャーキャブッディの『知識論評釈・釈疏 (PVT)』の一節は、大蔵経所収本PVTと興味深い相違を示すので、蔵経本のテキストと和訳をあげてみよう。PVT D(Nye)206a5-6, P(Nye)254b1-2 : *shes bya nang gi yin par smra ba la yang brgal ba 'di mtshungs pa yin tel/ 'di ltar de'i sngon po dang ser po la sogs pa phyi dang nang na yod pa ma yin no//* [GKṬ om. : *de skad du/ de'i phyir don dam (don nam P) shes pa la// rags snang ma yin (PV III 211ab¹ : tasmān nārtheṣu na jñāne sthūlābhāsas) zhes bya ba la sogs pas bshad pa yin no// phyi dang nang na med pa nyid kyi] *phyir ri bong gi rwa dang 'dra ba yin no//* [斜体部は両者の相違、特に斜体下線部は重要な相違]; 和訳: 「“所知は内的なものという議論 (所知内在論)”にも、この批難は共通する。すなわち、その (所知内在論) の*

いう青や黄などは外的にも内的にも存在しない。[このことが、「それゆえ対象または知に粗大な顛われはない」(PV III 211ab¹) 等によって説明される。外的にも内的にも存在しない] それゆえ兎の角のごときものである。上の蔵経本PVTにある「この批難(brgal ba 'di)」の内容は、戸崎[1979:308-312]を参考にすると、PV III 208に示された「対象に関して〈多数＝一者〉が不合理であるなら知に関しても〈多数の形相＝一つの知〉はあり得ないはずだ」という反論者からの批難である。Cf.前注12)。つまり本来PVTの論述では、はじめに、そのような反論者からの批難は「所知内在論つまりこの場合は形象真実論にも共通する(～yang mtshungs pa yin te)、よって形象真実論は成立しない」、そして「すなわち('di ltar)」以下に、形象真実論を否定した上で、「青などの形象は外的にも内的にも存在しないから兎の角のごときもの」という形象虚偽論の立場が示されているのだろう。

それに対して、GKT所引形では、蔵経本PVTにない否定辞“ma”を加えて“mtshungs pa ma yin te”とし、それに呼応するようにPVT“smra ba la yang”の下線部“yang”が除かれている。よって、GKT所引形では、「所知内在論にはこの批難は共通しない」となるが、このGKTにおける否定辞“ma”の追加と“yang”の削除は、単にタクツァン翻訳師の引用ミスや、テキストの誤伝によるのではなく、タクツァン翻訳師がPVTを意図的に一部改変して引用しているようにみえる。おそらくタクツァン翻訳師の理解の仕方は、こうだろう——はじめの「所知内在論」は、本来PVTでは外界対象を否定する唯心派の立場それも唯心形象真実派の立場を意味していたが、GKTの読みを採るなら、それは唯心派のうちでも形象虚偽派の立場を意味すると理解すべきであろう；よって、反論者のいう「この批難」は、知を本質とする真実なる形象を認めない虚偽派には「共通しない(mtshungs pa ma yin te)」；そして「すなわち('di ltar)」以下に、「青などの形象は兎の角のごときもの」という形象虚偽派の立場が解説されているのだろう。上のように理解したならGKT所引形を訂正する必要はない。実は、このようにタクツァン翻訳師が、自説の典拠として引用するテキストの読みを、自己の論述に適合するように改変する例は他にも認められる。Cf.後注21), 83)。なお、シャーキャブッディ(Shākya blo)の名前(Śākyabuddhi or Śākyamati)については、Mimaki[1992:19,n.39]参照。

- 21) PVT (GKT) : rNal 'byor *dpvod* pa gzhan dag ni/ sngon po dang ser po la sogs pa thams cad med pa *min te/ dga'* ba la sogs pa bzhin du gsal bar nyams su myong ba nyid kyi phyir rol// 'on kyang sngon po la sogs pa phyi rol gyi ngo bo nyid du yod pa ma yin zhing/ shes pa 'dzin par 'dod pa gcig gi cha gnyis par gyur

pa yin no// 前注20)のケースと同じように、ここでも、GKT所引形と蔵経本PVTは興味深い相違を示す。PVT D(Nye)206b4-6, P(Nye)255a2-3 : rNal 'byor *spyod pa gzhan dag ni sngon po dang ser po la sogs pa thams cad med pa ma yin te/ dga' ba la sogs pa bzhin du gsal bar nyams su myong ba nyid kyi phyir ro*// 'on kyang sngon po la sogs pa phyi rol gyi ngo bo nyid du yod pa ma yin zhing/ shes pa 'dzin par 'dod pa gcig gi yang cha gnvis par gyur pa yod pa ma yin no// [斜体部は両者の相違、特に斜体下線部は重要な相違] ; 和訳 : 「他の瑜伽行派の人々は [こう言う] ——青や黄等のすべてのものは存在しないのではない。“歎び”等のように鮮明に経験されるからである。しかしながら、青などは外界を本質とするものとして存在するのではなく、能取と認められる一つの知にさらに第二の分なるものが存在するのではない」。このPVTにみられる他の瑜伽行派の見解は、「青等の形象は、知を本質とし知と一体なるものとして知と同程度に存在するのであって、存在しないのではないが (*med pa ma yin*)、しかしながら (*'on kyang*) その青などの形象は、一つの知のなかに、能取とは実体的に別個の第二の分というかたちで存在するわけではない (*yod pa ma yin*)」、となると思われる。よって、このPVTの一節は、唯心形象真實論を示すものだろう。これに対して、GKT (GTC eds.) 所引形斜体下線部では、PVT斜体下線部のうち“yang”と“yod pa ma”を欠く。よって、GKT所引形によると、PVTの後半は、「[青等の形象は知と同程度に存在するが] しかしながら [青等の形象は] 能取と認められる一つの知のもつ第二の分なるものである」となる。これはたしかに形象真實論の解説として理解できるが、しかしこの場合、PVTにある「しかしながら (*'on kyang*)」の逆説が有効な意味をもたなくなると思われる。おそらくPVTのテキストそのものと、GKT所引形の上の相違は、前注20)のケースと同じく、単にタクツァン翻訳師の引用ミスや、テキストの誤伝によるのではなくて、タクツァン翻訳師が形象真實論の典拠としてふさわしいようにPVTを意図的に一部改変して引用したことに起因する可能性がある。GKT所引形では「しかしながら」の逆接の意味がぼやけるが、今はGKT所引形を訂正せずに、そのまま和訳しておく。

- 22) MA k.44 (GKT) : *ji ltar*^{a)} thog ma med rgyud kyi// bag chags smin pas sprul pa yi// rnam pa dag ni snang ba yang// nor bas (*pas G*) sgyu ma'i rang bzhin 'dra// ; Tib I 120 [a] *ci ste* ; cf.一郷訳[1985:144]. 拙訳ではGKT所引形下線部“*ji ltar*”を訂正せずにそのまま残し「たとえば」と和訳しておいた。タクツァン翻訳師はこのMA k.44に形象虚偽論が説かれているとするが、ゲルク派のゲェルツァブ・タルマリチェンとニンマ派のミパム (*'Ju Mi pham 'Jam*

dbyangs rNam rgyal rgya mtsho, 1846-1912) による『中観荘厳論』の分科では、MA k.44は、単に「前主張としての唯識派の主張を述べる（'dod pa brjod pa/ phyogs snga ma brjod pa）」だけである。rGyal tshab MAṬ T7a3-4(p.589), B331,18-332,1 ; Mi pham MAṬ G91b4-5(p.182), C262,13. MA k.44は『中観荘厳論』における一連の唯識説批判（MA kk.44-60）の冒頭の詩節で、ゲェルツァブ/ミパムのいうように、本来これは形象真実論又は形象虚偽論という特定の唯識説を述べるものではなくて、それら両者に共通する唯識説一般を紹介する詩節とみるべきと思われる。Cf.小林[1984].

23) MA k.91ab (GKT) : rgyu dang 'bras bur snang ba kun^{*)}// shes pa 'ba' zhig kho na ste// ; Tib I 292 [a] gyur pa yang] ; cf.一郷訳[1985:183]. この詩節MA k.91abは、ゲェルツァブとミパムによるMAの分科では、「世俗的存在とはどのようなものかを確認する（kun rdzob pa'i ngos bzung ba/tha snyad kyi de kho na nyid rnam par gzhaq pa）」詩節であるが、タクツァン翻訳師はそこに「（世俗的な）顕現は知を本質とする」という形象真実論が説かれているとする。そもそもMA k.91abを形象真実・虚偽の観点で理解するのがシャーントラクシタの意図に適っているかは措くとして、MA k.91abが形象真実と虚偽のいずれを説いているかを問題にするなら、そこに形象真実論が説かれているとみるのも不可能ではないだろう。

24) ここでタクツァン翻訳師は、自分自身はディグナーガ作『所縁の考察』ないしシャーントラクシタ作『中観荘厳論』のなかから唯心形象真実論と虚偽論を適切に抽出したが、今日のチベット人たちは恣意的に真実論と虚偽論を論じていると批判するのだろう。GKT “tshig gi chad lhag bsgug pa la re ba'i chos skad la mchog tu 'dzin pas” のうち特に下線部が分かりにくい。リテラルには「[その書物の中の] 語句の不足と過剰を待つべきところを」で、そしてその意味は「権威あるテキストを慎重に検討すべきであるのに」か。はっきりしない。

25) GKT 第3章に、こうある——「経量部の具体例は、部派のなかでは譬喩師部、そして人のなかでは『外界対象の成立』の著者である論師シュバグプタ……」（GKT G32b5, T39b3, C80,8-10 : mDo sde pa'i mtshan gzhi ni/ sde pa'i nang nas dPe ston sde pa dang gang zag gi nang nas *Phyi rol don grub mdzad pa po slob dpon dGe 'dun srungs dang*）。ここに『外界対象の成立（*Bāhyārtha-siddhi*）』は経量部学説を説くテキストの代表とされている。その著者“dGe 'dun srungs”は“Śubhagupta(dGe srungs)”であろう。なお、外界实在論者シュバグプタの立場に関しては、毘婆沙師とみるか経量部とみるか意見

- が分かれる。Cf. 神子上[1983]；御牧[1989:349,n.11,12].
- 26) BASK k.87 (GKT) : shes pa rnam bcas phyogs la ni// *da*^{a)} ltar snang ba myong *cha*^{b)} nyid// de dang tha dad min *sgrub*^{c)} na// grub pa *bsgrub*^{d)} pa nyid du 'gyur// ; Tib M24, S77 [a] *de* ; b) *bya* ; c) '*grub* ; d) *sgrub*] ; Skt cited in TSP(Bahirarthaparīkṣā) Ś696, K570,23-24 : sākārajñānapakṣe ca tannirbhāsasya vedyatā/ tasyābhede ca saṃsādhye siddhasādhanatā bhavet// なお第2句は、BASK梵蔵ではなくて、GKT所引形“da ltar”をそのまま訳出してみた。Cf. 神子上[1982:18][1987:74].
- 27) BASK k.76 (GKT) : snang dang tha dad min sgrub na// grub pa *bsgrub*^{a)} pa nyid du 'gyur// shes pa rnam bcas smra ba dang// '*di*^{b)} la rtsod pa yod ma yin// ; Tib M21, S76 [a] *sgrub* ; b) *de*] ; cf. Matsumoto[1980:6] ; 神子上[1982:15][1987:74].
- 28) GKT : des na Bod kyi rtog ge pa rnam kyis mDo sde pa'i yul 'dzin tshul yang/ bstan pa 'di la mi gtogs pa'i mDo sde pa'i lugs yin par gsal lo// ここでタクツァン翻訳師は、「チベットの論理家たちが“経量部の対象”を理解する仕方は正しくない」「それは仏教ではなくて異教徒の“経量部もどき”の学説である」と批判するものと思われる。その場合に、どのような把握の仕方が間違っていると批判しているのかは、不明。タクツァン翻訳師自身は、ここの文脈では、経量部のいう“対象 (yul/viṣaya)”は唯心派と同じように“知内部の所取分 (shes pa'i gzung cha)”であると論じているようにみえる。それと対比させるなら、前注14)に記した『知識論評釈』第3章に示される3種の量果説のうち第1 (PV III 301~319)と第3 (PV III 341~352)の外界実在論 (=経量部説)の量果説における「外界実在が認識対象 (PVinT : don ni gzhal bya)」という捉え方を問題視しているのか。もっとも、そのような“経量部の対象”の理解の仕方はインド・チベット文献に広く見られるもので、実際タクツァン翻訳師自身も、後に、「“第1の[量]果たる認識”において経量部は……認識対象の主要なものを外界対象と考えて」(GKT G59a 3-4, T73a4-5, C128,11-14 : 'bras rtogs dang por mDo sde pas/……gzhal bya'i gtso bo phyi don du bsams nas)と述べている。彼の批判の真意は、はっきりしない。
- 29) BASK k.113ab (GKT) : phyi rol dmigs *par*^{a)} mi rung phyir// yul ni *bzung*^{b)} ba'i char 'dod na// ; Tib M29, S79(113bc) [a] *pa* ; b) *gzung*]. Cf. 神子上[1987:81-82] ; 前注3).
- 30) BASK k.117ab (GKT) : 'dra ba'i shes pa^{a)} snga ma la// dmigs par 'dod pa gang

- yin pa// ; Tib M30, S80(117cd) [a] *shes pa 'dra ba*]. Cf. 神子上[1987:82-83] ; 前注4),5).
- 31) BASK k.119ab (GKT) : kha cig shes pa mtshungs *skyed*^{a)} pa'i// nus pa dmigs pa yin par 'dod//; Tib M30, S80(119cd) [a] *bskyed*]. Cf. Sastri[1967:56,n.203]; 神子上[1987:82-83]. 前述したようにタクツァン翻訳師はこの“潜勢力”を特に形象虚偽論の所縁縁とみる。Cf.前注4),5).
- 32) PV III 8b²c に、「翳眼知に鮮明に顕現する虚偽なる髪等も、知の相としては自証現量の対象たる独自相である」と説かれている。Cf.前注9).
- 33) GKT : des na 'dis shes pa'i gzung 'dzin rdzas gzhan khas blangs so// 形象真実派によると虚偽なる顕現さえも“知の所取分”であるかぎり否定されないということから、ここで、「1つの知に所取・能取の二が別異に顕現するのは真実なるものとして否定されない」と認める形象真実論（有相唯識説）一般を付言したものかと思われる。それは、直後に「形象真実派は所取・能取の二の空を証悟しない」と論じられているのに対応する。なお、上のGKTの一節は、この後に解説される形象真実派の細分である一卵半塊論を説明する一節（GKT G56a3, T69a4, C122,21-22 : 'dis shes pa'i gzung 'dzin rdzas gzhan yang 'dod de/ ; 「これ（一卵半塊派）は、知の所取と能取は実体的に異なるとも認める」 ; cf.後注41)）と殆ど同じであるが、しかしここでは無論そうした特殊な真実論が問題になっているのではないだろう。後述のように、タクツァン翻訳師の理解する一卵半塊論は、「所取の知と能取の知の2つは別体」という特異な真実論である。Cf.後注44),45).
- 34) GKT (GT) : phyi rol gyi don zhes bya ba'i rwa zed de ba ni med kyil [斜体部 C.ed.zeng nge]. 下線部がわかりにくい。これに類似した表現が、以下のダルモータラ『知識論決択注』にみられる。PVinT D(Dze)157b6-7, P(Dze)183b4-5 : lus can zhes bya bar (⇒ba P) rwa zed de ba ni med kyil 'on kyang tshad chung ngu mang po rnam phan tshun gyi rang bzhin gyi yul yongs su spangs nas skyed pa'i phyir yul rgyas pa dang ldan par 'gyur ba (gyur pa P) ni lus can yin la/ 『決択注』のこの一節は、ジャムヤンシェバ『大宗義書』（GTCM K262b4-5(p.556), C494,17-19, 及びデブン・ゴマンed.(Nga)65b1) と、チャンキヤ宗義書 (*ICang skya grub mtha'* Pe(Ka)157a1-2, C145,11-13) に引用されており、そこでは下線部は順次に“*rwa zeng nge ba*” “*rwa zing nge ba*” となっているが、PVinTとGKT(GT)の読みを採る。さて、上のGKTの一文は『決択注』下線部を参考にしたものに違いないが、それにしても意味がとりにくい。暫定的ながら、こう理解しておく——まず上のGKT下線部の

うち“zed”は動詞“’dzed pa”の命令形だが、過去形“bzed”に訂正する必要があるか。その動詞の意味は、Jäschkeの辞書やGoldstein[2001]に“to hold out”とあり、「手を伸ばして器などを差し出す」（『藏漢』「奉碗、举杯」）である。そこで下線部の“rwa zed”は「角を伸ばした」と訳してみた。又下線部“de ba”は梵語“deva”の音写か。そうすると、上のGKTの一文は、「外界対象といわれる角を伸ばしたデーヴァは存在しない」となるが、その意味するところは、「外界対象が存在するとしたら、それはわれわれがどうしても否定しようのない、われわれの手に負えない恐るべき“角を伸ばしたデーヴァ（神）”の如きものとなるが、しかしそうした外界対象は存在しない」、となるだろう。

35) “gzhan rig（他者認識）”は、『藏漢』に“yul can rang las gzhan pa'i phyi rol gyi gzugs la sogs rnam la 'jug par byed pa'i shes pa”と説明されているが、ここでは、いわば知の本質とは別個のものの認識、くらいか。形象虚偽派にとって“知の本質”とは、虚偽派流の“自証/自己認識（rang rig）”つまり“所取・能取の空なる無二知/自己照出”で、それだけが真実なるものであって（cf.GK IV 19abc）、それとは別のものの認識である“他者認識”は錯乱としてすべて否定するのだろう。

36) 上で「形象真実派によると錯乱知はあり得ず、虚偽派によると他者認識の知はすべて錯乱知」と述べられたが、その場合、世俗的にも虚偽なる夢や二重の月の顕現する知のような一時的な錯乱知と、世俗的には認められる青の知のような永続的な錯乱知の違いが説明できないことになるという反論をうけて、タクツァン翻訳師は、その2種の錯乱知の違いは、潜在印象（習気 bag chags/vāsanā）が堅固（brtan/dr̥dha）であるか堅固でないかによるとする。こうした2種の潜在印象の考え方は、もとはダルマキールティの『知識論決択』第1章末尾にみられる。Cf.山上[1984:136-137;161][1999:113-114;123,n.78]。神子上[1987:70-72;86-87,n.13]によると、そのダルマキールティ説をシュバグブタが批判し、その後プラジュニャーカラグブタがシュバグブタを再批判したという。Cf.神子上(Mikogami)[1982a][1989];若原[1988]。Cf. *Blo gsal grub mtha'* M[1982:136,15-20]: *ma yin bag chags brtan pa dang// mi brtan pa la nges pa yin//*(XI 19cd) *skyon de ni yod pa ma yin te thog ma med pa nas goms pa'i bag chags brtan pa'i snang ba ni mi slu ba'i phyir ma 'khrul par nges pa yin la/ bag chags mi brtan pa'i snang ba ni de ma thag tu slu ba'i phyir 'khrul par nges pa yin te/*

37) タクツァン翻訳師は、「形象真実派において、虚偽なる顕現も“知の所取分”であるかぎり真実なるものとして否定されず、それに関して知は錯乱し

ていない」と説明したが、ここでは、真実派における錯乱知のあり方を示す。ここの「外界対象として顕現する部分により錯乱している (phyi rol don du snang ba'i cha nas 'khrul)」という説明は、タクツァン翻訳師は後に宗義書第4章第2節第3項「三相と二諦の確立の仕方」でも行っている。Cf.GKT ad IV 28bcd (G62b2, T77b1-2, C.1347-9) : **rtog med dbang shes la gzung 'dzin gnyis su snang ba sogs ni rnam grangs pa'i kun brtags yin no// de yang rNam bden pa ltar na/ phyi rol gyi dngos por snang ba'i cha la bya'o//** [太字は根本頌] ; 和訳 : 「**無分別の感官知に所取・能取の二として顕現する等は“異門の遍計所執”である**。それも、形象真実派によると、外界の事物として顕現する部分のことをいう」。このような形象真実派の立場に関しては、例えばチャンキヤ宗義書の以下の説明を参照——「唯心形象真実派は、「感官知に所取・能取が分離したかたちで顕現するのと、青等が外界対象として顕現するのと、名称・言説の所依として自相によって顕現する部分には無明の影響が起こるけれども、青等がそのような粗大なものとして顕現する部分には無明の影響は少しも起こらない」と主張する」 (*ICang skya grub mtha' Pe(Ka)* 157a5-b1, C145,19-23 : Sems tsam rNam bden pas dbang po'i mngon sum la gzung 'dzin rgyang chad du snang ba dang/ sngo sogs phyi rol don du snang ba dang/ ming dang tha snyad kyi gzhir rang mtshan gyis snang ba'i cha la ma rig pa'i bslad pa zhugs kyang sngo sogs de lta bu'i rags par snang ba'i cha la ma rig pa'i bslad pa cung zad kyang ma zhugs par 'dod do//)。Cf.袴谷[2001a:207-208]。

- 38) GK IV 20bcd,21ab : rNam bden la yang gzung cha 'dzin cha yi// shes pa gnyis su bden dang rnam pa'i grangs// ji snyed shes pa'i grangs kyang 'dod pa dang// (20bcd) rnam pa sna tshogs shes pa gcig nyid du// smra ba gsum du mkhas la grags shing grub//(21ab)
- 39) 唯心形象真実派の細分の問題は、チベットにおいて古くはサンプのチャパ・チュキセンゲ (1109-1169) とサキヤ派のタクパギェルツェン (1147-1216)、カダム派のチョムデン・リクペーレルディ (1227-1305、リクレルと略) とウパロセル (14c.)、諸宗派において修学したバラワ・ギェルツェンペルサン ('Ba' ra ba rGyal mtshan dpal bzang, 1310-1391) が扱っているが、彼等の著作においてその細分の名称は確立していない。(ほかに、サキヤ・パンディタ (Sa skya Pañḍita Kun dga' rgyal mtshan, 1182-1251、サパンと略) 作と伝えられる *gZhung lugs legs bshad* に、派名は示されていないが真実派の3区分が見られる。しかし同書のサパン作は疑わしい。Cf.Jackson[1985].) タクツァン翻訳師以前では、14世紀中頃に活躍したニンマ派のロンチェンパ

(1308-1363) が、その宗義書 (*Klong chen grub mtha'* (Wam)58a4-b2(pp.617-618)) において形象真実派を3派に細分し “*Shes rnam so so ba* (主客別異派)/*rNam pa'i grangs snyed pa* (形象同数派)/*sNa tshogs gnyis med pa* (多様不二派)” と命名しているが、このロンチェンパによる命名は、“*sNa tshogs gnyis med pa*” を除くとその後継承されることはなかったようである。タクツァン翻訳師の用いる “*sGo nga phyed tshal ba* (一卵半塊派)/*gZung 'dzin grangs mnyam pa* (主客同数派)/*sNa tshogs gnyis med pa* (多様不二派)” という3派の名をあげる彼以前の「昔のチベット人たち (*Bod snga ma dag*)」は、現在確認できるところでは、サキヤ派のヤクトック・サンギェーペル (1350-1414) が最も古い。彼は1387年作の『般若注(中本)』(*Yṯik('bring)* (Cha)101b1(p.202)) においてその3派の名称をあげる。ヤクトックがこれらの呼称の発案者かどうかは措くとして、上の3派の呼称がその後のチベット仏教界において一般に広く用いられるようになる。ゲルク派では、ヤクトックの年下の同時代人であるギェルツァブ・タルマリンチェン (1364-1432) が『中観莊嚴備忘録』(*rGyal tshab MAṬ T7a5-6*(p.589), B332,5-6) において、経量部・唯心形象真実派共通の3派を “*sGo nga phyed tshal ba/rNam shes grangs mnyam pa/sNa tshogs gnyis med pa*” とするが、ここでは「主客同数派」にあたるチベット名がヤクトックのものとは若干異なる点に注意される。Cf.Mimaki[1992:13,n.27]. そのギェルツァブ流の3派の名称は、ケードゥブ・ゲレクペルサン (1385-1438) が用いている。Cf.*mKhas grub tshad ma* T40b7-41a3(pp.472-473), K50a3-6. ちなみに “*rNam shes grangs mnyam pa*” という名称は、後にニンマ派のミパムがその『中観莊嚴注』の中で用いている。E.g.*Mi pham MAṬ G96a2-3*(p.191), C274,17. 同じ『中観莊嚴論』への注釈であることから、ミパムはギェルツァブ流の語法を参考にしたのかもしれない。ギェルツァブ/ケードゥブ以後のゲルク派では、彼等はツォンカパの二大弟子であるにもかかわらず彼らの語法 “*rNam shes grangs mnyam pa*” は殆ど継承されない。それは “*rnam shes*” が “*rnam par shes pa*” の略なのか “*rnam pa dang shes pa*” の略なのかという分りにくい点を含むことによるのかもしれない。ゲルク派では、ツォンカパの別の直弟子であるクンル・ギェルツェンサンポ (1383-1450. ギェンサンワと略) が『中観千葉』(*dBu ma'i stong thun* 189-191) において示した、経量部・唯心形象真実派共通の “*sNa tshogs gnyis med pa/gZung 'dzin grangs mnyam pa/sGo nga phyed tshal ba*” という3派を “斑の認識” を用いて差異化する説明の仕方が、その3派のチベット名とともに、その後、広く知られることと

なった。但しギェンサンワの別書『善説ラマの口訣・甘露の流れ』(*Bla ma'i man ngag* 309,7-9)では“*rNam shes grangs mnyam pa*”も用いられている。又、ギェンサンワの生涯及び主著『中観千葉』については、小林[2016]参照。上により、タクツァン翻訳師の言うように、彼以前の「昔のチベット人たち」が唯心形象真実派を“*sGo nga phyed tshal ba/gZung 'dzin grangs mnyam pa/sNa tshogs gnyis med pa*”と命名して三分していたのは、間違いない。その3派のチベット名はほぼ1400年頃には用いられていた。タクツァン翻訳師が念頭においていた「昔のチベット人たち」とは、サキヤ派のヤクトウクや、ゲルク派のギェンサンワであった可能性があるが、細かな名称の相違を除くなら「昔のチベット人たち」にギェルツァブ/ケードゥブを含めてもよいだろう。

- 40) ここにある唯心形象真実3派を否定する「後代のチベット人たち (*Bod phyi ma dag*)」が誰であるかは、はっきりしない。タクツァン翻訳師は宗義書根本頌を1463年に著しているが、その頃の論師では、ゲルク派のチェンガワ・ロドゥギェルツェン (1402-1472) が形象真実派の区分に関して、その宗義書 (*sPyan snga grub mtha'* 7b7-8a5(pp.502-503)) において、はじめに形象真実派を二分する自説を、「そのうち前者 (形象真実派) に、「多様な顕現は所取・能取の二の無い一なる知を本質とする」と主張する多様不二派と、「青・黄等の形象と知はそれぞれ同数である」と主張する主客同数派の2つがある」(*de'i dang po la snang ba sna tshogs bzung 'dzin gnyis med kyi shes pa gcig gi ngo bor 'dod pa sNa tshogs gnyis med pa dang/ sngo ser sogs rnam pa dang shes pa so sor grangs mnyam du 'dod pa gZung 'dzin grangs mnyam gnyis/*) と示した後に、「又ある人は、「斑を把握する眼知に青・黄等のすべての形象が投入されても [その知は] すべての形象をもつものとして生じずに“斑全体 (斑のみ)”の形象をもつと主張する多様不二派と、さらにそれ (斑を把握する眼知) に青・黄のすべての形象も投入されず、[知も] すべての形象をもつものとしても存在しないが、“斑全体 (斑のみ)”の形象が投入され、“斑全体 (斑のみ)”の形象をもつものとして生じると主張する一卵半塊派と、上に [説明した] ごとき (「青・黄等の形象と知はそれぞれ同数である」と主張する) 主客同数派で、形象真実派は3つである」と説明する」(*yang kha cig gis khra 'dzin mig shes la sngo ser sogs thams cad kyi rnam pa gtad kyang thams cad kyi rnam pa can du ma skye bar khra tsam zhid gi rnam pa can du 'dod pa sNa tshogs gnyis med pa dang/ yang de la sngo ser thams cad kyi rnam pa'ang ma btang(?)/ thams cad kyi rnam ldan du'ang med/ khra tsam zhid gi rnam pa gtad/ khra tsam gyi rnam ldan du skyes par 'dod*

pa sGo nga phyed tshal ba dang/ gong ltar gZung 'dzin grangs mnyam pa'am/ rNam bden pa gsum du bshad/) という具合に、真実派を三分する“ある人”の意見を、いわば批判的に示しているようにみえなくもない。そのチェンガワの言及する“ある人”は、前注39)で触れたギェンサンワであろう。『中観千葉』(d*Bu ma'i stong thum* 189-191)にみられるギェンサンワ説は、後注45)に示す。

- 41) PV III 339ab¹. この詩節III 339abは、すでに宗義書自注〔1〕「略説」(GKT G54a4-5, T66b5-6, C119,15-16)に、『知識論評釈』における形象真実論一般を説く詩節として引用されていた。Cf.前注8). 一方、GKTのこの文脈で連続して引用されるその同じPV III 339ab¹等の3詩節(PV/ASid/RM)は、形象真実3派のなかの特に一卵半塊論の典拠として引用されたもののようにみえるし、かつて筆者もそのように論じたことがあるが(cf.小林[1988:103])、しかしGKTのその一節は論旨が掴みにくく、再検討を要す。自注に、こうある(所引詩節は一部省略)——GKT G56a1-4, T69a2-5, C122,16-24 : 'di ltar/ gang phyir shes ……*phyir*(PV III 339ab¹) sogs la brten nas/ Bram ze chen po Sham kar nan das/ gang snang de…… *nyid*/(ASid D290b3) ces dang/ slob dpon Tsantra ha ris/ *mam pa sgong* …… 'dod/(RM D69b7-70a1) ces dang/ 'dis shes pa'i gzung 'dzin rdzas gzhan yang 'dod de/ nang du snang ……*min*/(gāthā cited in SMVBh) zhes bshad pas **zung cha** sogs ['dzin cha yi// shes pa gnyis su bden] **dang** (GK IV 20b^{2c1})/ 上の2つの下線部“ces dang”は、「PV III 339ab¹等に基づいて、シャンカラナンダナはASidの詩節を説きそして(ces dang) チャンドラハリはRMの詩節を説きそして(ces dang)、これ(一卵半塊派)は……とも認める(yang 'dod de)」。すなわち……」という具合に接続しそうだから、GKTにおいてASidとRMの詩節はともに同じ立場を説く詩節として引用されているように読める。しかしながら、タクツァン翻訳師は一卵半塊の特徴を“所取分の知と能取分の知の2つの別体性”(かつて筆者は“別異性”)としたが福田[1987]の言われる“別体性”のほうが正確とするが、上のうち2番目に引用される『アポーハ成就 (Aphosiddhi/ASid)』の詩節は、後注42)に記すように形象真実論一般を説くとみるのが無難であって、少なくともその“別体性”を説くものではないだろう。又3番目に引用される有名な“割られた卵”の比喻を用いる『ラトナマーラー(Ratamālā/RM)』の詩節も、後注43)に記すように、実はRM自体では特殊な形象真実論ではなくて単に形象真実(有相唯識)一般を説くものと思われるのだが、しかしながらタクツァン翻訳師が形象真実論一般を示すために、わざわざ

ざマイナーなRMの詩節を引用したというのも考えにくいし、しかも所引の詩節に“割られた卵”の比喩が用いられているのだから、GKTにおいてRMの詩節は、やはり一卵半塊の典拠として引用されているとみるべきだろう。そこで、上述したように2つの下線部“ces dang”の接続の仕方の問題はあるが、今は、GKTに連続して引用される3詩節(PV/ASid/RM)すべてを一卵半塊の直接的な典拠とは見ずに、その一節を、こう理解しておくことにする——タクツェン翻訳師は、「一卵半塊派は、まず思想的ベースとしてPV/Asidの詩節にあるような形象真実派の立場に立ちつつも、更にRMの詩節にあるように“知の所取・能取の別体性(所取として顕現する知と能取として顕現する知の2つが実体として異なること)”も認める」と、形象真実派のなかの一卵半塊派独自の主張を示した、と。上をふまえて、GKT本文の和訳においても語を補っていた。上のGKTの一節に関しては、福田[1987:2]における上のGKT波線部“yang(も)”をめぐる論述を参考にさせていただいた。なお、上の破線部と殆ど同一の文が既にGKT G55b3(T68b3, C122,2)にもみられたが、文脈から見て、そこでは一卵半塊論ではなくて形象真実論一般が述べられているものと思われる。Cf.前注33)。

- 42) ASid (GKT) : gang snang de 'dir rang yin te^{a)}// gzhan gang de ni mi snang nyid// ; Tib D290b3, P312b4 [a] *bdag nyid de*. 前注41)にあげたGKTに2番目に引用される、このシャンカラナンダナ作『アポーハ成就(ASid)』の詩節2句に関して、後にジャムヤンシェバは『大宗義書』唯心派章根本頌において、一卵半塊派のポイントを「知の所取・能取は異なっていると、バラモン(シャンカラナンダナ)は主張する」(shes pa'i gzung 'dzin tha dad Bram ze 'dod//)と略言した上で、自注において問題のASidの詩節2句を明確に一卵半塊の典拠として引用する(GTCM K265a1, 266a4(pp.561-563), C498,18-19, 501,5-6)。ジャムヤンシェバの論述がタクツェン翻訳師GKTの記述から影響を受けているのは間違いない。ちなみに上のASid 2句のGTCM所引形はGKTのそれに一致する。しかしながら、タクツェン翻訳師以前に、チョムデン・リクレルはそのASid 2句を多様不二の典拠として引用している。Cf. *Rig ral grub mtha'* T123b4-6(p.346), M¹ 57a6-7(p.121), M² 120a10-b2 : dang po la'ang sna tshogs gnyis su med par smra ba rnams ni *snang ba 'di^{a)}* nor bu gzi bzhin du shes pa gcig kho na sna tshogs su snang bar 'dod de bram ze bDe byed dga' bas/ *gang snang de 'dir rang yin te// gzhan gang de ni mi snang nyid/ ces bshad pa bzhin no//* [a] *snang ba 'di M¹/M², 'di om.*T) ; 和訳 : 「前者(形象真実派)のなかでも多様不二論者たちは、「この顕現は、宝石の瑪瑙のように、一なる知だけが多様に顕現するのだ」と主張する。バラモン・シャンカ

ラナンダナが、「およそ顕現するものは……」と説明しているように」。リクレルと同じように、ウパロセルは今問題のASidの詩節を形象真実論一般の解説のなかで引用した上で、シャンカラナンダナを多様不二派とする。Cf. *Blo gsal grub mtha'* M[1982:99,16-100,13;103,6-11]. ほかに、ロンチェンパは形象真実派一般の主張を解説する際に、シャンカラナンダナの所説を引き合いに出す。Cf. *Klong chen grub mtha'* (Wam)58a2-4(p.617). このようにASidの問題の詩節の捉え方はチベット人の間で一定していないが、その簡潔な詩節にジャムヤンシェパのいう一卵半塊の特徴「知の所取・能取は異なっている」を読み取るのは、まず容易ではない。ジャムヤンシェパは前注41)にあげたタクツァン翻訳師GKTの論旨の掴みにくい記述に引きずられたという印象が強い。GKTの論述を離れてそのASidの詩節を読むなら、むしろ、それは、リクレル/ウパロセル/ロンチェンパのいうように、形象真実論一般を説くもの、もしくは強いて言うなら多様不二を説くものと見るべきかと思われる。Cf. 福田[1987:2]; 小林[1988:103]. なお、シャンカラナンダナについては、Krasser[2001]参照。それによると、彼の活動時期は西暦970-1020/30年とされる。

- 43) RM (GKT) : n^am pa s^gong b^{sh}ags^{a)} l^{ta} bur ni// sm^{ra} ba'i Sems tsam n^am b^{den} pa^{b)}// Bye brag sm^{ra} c⁾ dang chos m^{thun} te// g^{zung} ba yi ni n^am pa dang// 'dzin pa'i n^am pa tha dad la// cer^{d)} m^{thong} 'dod [de sgro 'dogs yin]/ (a) s^gong b^{sh}ags C, s^gong b^{sh}abs G, s^{go} nga b^{sh}abs T ; d) ces GTC. RM D.ed. cer による]; Tib D69b7-70a1, P68a1-2 (a) s^gong g^{sh}ags D ; b) ni DP ; c) pa DP ; d) cer D, g^{cer} P. Cf. cer l^{ta} : 『藏漢』 「瞠目而視、瞪眼直視、凝視」、Goldstein[2001] “to stare” ; 福田[1987:2] 「直接知覚 (g^{cer} m^{thong})」。今は暫定的に cer m^{thong} を「見る」と訳すが要するに「所取形象と能取形象が異なったものとして顕現する」くらいの意味か。GKTには上のRM 5句と第6句前半が引用されていて、第6句下線部は引用されていない。後にジャムヤンシェパは『大宗義書』に初めの5句のみを引用し、第6句は引用しない。Cf. GTCM K266a2-3(p.563), C500,20-501,1. 上のRM第6句では、今問題の形象真実派(有相唯識派)が「所取と能取が異なっているのを見る」と主張するのは「増益 (sgro 'dogs) である」と批判するが、その点、RMの上の6句は、PV III 212を連想させる。この点は後述する。

上の“割られた卵”の比喩をもつRMの詩節6句は、おそらくチベットで言われる“sgo nga phyed tshal ba (卵の半塊を説くもの)”という風変りな学派名の典拠の一つとなったと思われるし(「一卵半塊」という和訳は袴谷

[1976]による；Hopkins[2003:420]では“Split-Eggists”）、前注41)でも述べたようにタクツァン翻訳師はその詩節を一卵半塊論の典拠として引用する。しかしながら、RMそのものにおいて上の6句は、まず「仏教徒は7種である。毘婆沙師、経量部、独覚、有相派、無相派、幻派、無住派である」(RM D68b4, P66b5-6 : Sangs rgyas pa ni rnam bdun te// Bye brag smra dang mDo sde pa// Rang rgyal rNam bcas rNam med dang// sGyu ma Rab tu mi gnas pa//)とした上で、そのうち独覚説の紹介批判を終えた後、有相唯識説の紹介批判を始める、その最初に位置する詩節である。有相唯識説を紹介するに当たって、はじめに特殊な有相説(形象真実説)を取り上げるというのは、通常あり得ないのではないかと。RMではさらに、上の6句に示された真実派への批判のなかで、「[外界の]対象は存在せず、心の実在性のみである。[心に]白・赤等が顕現しても、勝義には[所取・能取の]二は無く、唯心である。それ(唯心)において所取・能取が異なったものとして、偶然的に、錯乱して顕現するのが、輪廻である。白・赤[等の]あらゆる形象が顕現しても、所取・能取の分別を離れたときに無二智が生じるならば、“無住涅槃を得た”と認められる」(RM D70a1-3, P68a3-4 : don med sems kyi dngos nyid tsam// dkar dmar la sogs snang na yang// don dam gnyis med sems tsam yin// de la gzung 'dzin tha dad la// glo bur 'khrul snang 'khor ba ste// rnam pa dkar dmar kun snang yang// gzung 'dzin rtog dang bral ba'i tshes// gnyis med ye shes skyeba na// mi gnas mya ngan 'das thob 'dod//)と論じられる。ここでは、「直接に白・赤等が顕現する、そしてその白・赤等は知と同程度に実在する」という点是否定せずに、「1つの知が所取・能取の二として顕現するのは錯乱である」「所取・能取の二の分別は増益である」と否定するのだろう(cf.沖[1982])。そして、上の6句に示される有相唯識説の紹介批判を終えた後、RM(D70a3-4, P68a4-5)では、学派名は示していないが、特殊な有相派説であるところの多様不二論と主客同数論が簡単に紹介されるという文脈をふまえるなら、RMの問題の6句は、「1つの知に所取・能取の二が別異なるものとして顕現する」と認める有相唯識の立場つまり有相唯識説(形象真実論)一般の紹介批判とみてよいと思われる。Cf.前注33)。

それに呼応して、RMの問題の6句に用いられている“割られた卵”の比喻も、本来は単に有相唯識の認識の構造を示すための比喻であった可能性がある。その比喻は多くのチベット人が扱っているが、古くはタクパギェルツェンが、「[ある人は]「対象(境)は所取分として顕現する表象で、半分であり、知(有境)は能取分として顕現する表象で、半分であるから、“割られた卵”のごとくである」と言う」(mNgon rtogs ljon shing K(Cha)24b1-2,

C282,6-8 : yul ni gzung char snang ba'i rnam rig ste phyed yin la/ yul can ni 'dzin char snang ba'i rnam rig ste phyed yin pas sgo nga bkas pa lta bu'o zhes zer ro//) と解説する。これに類似した説明はサパン作と伝えられる宗義書にみられる (gZhung lugs legs bshad K141b6-142a1, C321,17-19 : rnam par shes pa sgo nga bkas pa ltar 'dod pa ni rnam pa gzung char bden la shes pa 'dzin char bden par 'dod do// ; cf.福田[1987:3])。ついでに言えば、卵の比喻は用いていないがバラワ宗義書の説明は、タクバギェルツェン説を承けたものに違いない ('Ba' ra grub mtha'(rTsa) 16b1-2(p.109), ('Grel) 47a3(p.93) : kha cig rnam pa nyid dang ni// shes pa phyed mar 'dod pa ste// yul ni bzung char snang ba yi// rnam rig yin te phyed yin la// shes pa 'dzin char snang ba yis (⇒yi 'Grel)// rnam rig yin te phyed yin no//)。又、バラワと時代の重なるヤクトゥクは、「第3(一卵半塊派)は、内的に顕現する識と、外的対象の形象の2つは“卵の半塊”のように実体的に異なっていると主張する」(YŦik('bring) (Cha) 101b3-4(p.202) : gsum pa ni/ nang du snang ba'i rnam shes dang phyi yul gyi rnam pa gnyis sgo nga phyed tshal ba ltar rdzas tha dad du 'dod de/) と説明する。ほかに、後代の資料だが、ミバムの説明が参考になる。ミバムは『中観莊嚴注』経量部章においてゲンサンワ説 (cf.前注40,後注45) に準じて経量部の多様不二等の3区分を解説するが、その点は措くとして、一卵半塊という派名の由来を、「1つの知の本体において1つの所取形象と1つの能取形象が正面に向かい合っておりと認めるから“一卵半塊派”と、類似性を理由とした名称である」(Mi pham MAT K76a4(p.151), C218,5-7 : shes pa gcig gi ngo bo la gzung rnam gcig dang 'dzin rnam gcig thad kar gnas par 'dod pas sGo nga phyed tshal ba zhes 'dra ba rgyu mtshan du byas pa'i ming ngo// ; cf.Doctor[2004:287-289] ; Padmakara[2005:209-210]) と説明する。これ等を参考にしてRMにおける“割られた卵”の比喻は、こう理解しておく——有相唯識派(唯心形象真実派)によると「外界対象が存在しなくても知が対象形象として顕現する、その形象は知の分として真実である」となるが、ここではおそらく「1つの知の中に所取・能取が半分ずつ真実なるものとして同居する」という具合に、有相唯識における認識の構造を図式的に示すための比喻として“割られた卵 (sgong bshags/sgo nga bkas pa)”が用いられている；そのイメージは、「茹で卵を包丁で縦に左右に二分割する、その分割された左半分・右半分 (phyed) を左右向かい合う (thad kar gnas pa) かたちにして元の1つの卵とする、この場合1つの卵が“1つの知の本体 (shes pa gcig gi ngo bo)”で、割られた卵の左右の半片それぞれが知における所取分・能取分に相当する」、と。なお、ロンチェンパは、彼のいう“主客別異派

(Shes rnam so so ba)”の説明において (cf.前注39))、“卵”の比喻を、茹で卵の黄身と白身が分離してあることの意味にとっているが、この場合“割られた”の意味がはっきりしない。Cf. *Klong chen grub mtha'* (Wam)58a5-6 (p.617) : kha cig ri la sogs pa'i don du snang ba nyid shes pa yin mod kyi/ gzung char snang ba'i shes pa zhen pa las rdzas tha dang (⇒*dad*) pas na sgo nga btsos pa bskams dus ser po dang dkar po thad kar yod pa ltar sngo snang dang sngo 'dzin gyi shes pa thad kar cha gnyis su bden par 'dod do// 又RMの上の6句のうち第3句では、この形象真実派は「ヴァイシェーシカ派 (GKT : 毘婆沙師) に類似している」とあるが、それも、この真実派が所取 (対象)・能取 (知) を異なったものとする点においてヴァイシェーシカ派又は毘婆沙師の知覚論と似ていると論評しているのかと思われる。この点に関して、金子 [2000: 13-18] は、一卵半塊論はヴァイシェーシカ派の「一つの知が、多様な構成部分 (avayava) をもてる全体 (avayavin) という一なる対象を把握する」という理論に類似した学説とする。一卵半塊論を、後述 (後注45)) のケドゥップ/ギェンサンワ流に「形象は一で知も一とする形象真実論」とみるなら、金子説は可能な解釈となるだろう。しかしその場合“割られた卵”との関わりは、はっきりしないのではないか。

最後に、“割られた卵”の比喻は用いられていないが、上のRM 6句に示される形象真実論とそれへの批判は、PV III 212—*paricchedo 'ntar anyo 'yam bhāgo bahir iva sthitah/ jñānasyābhedino bhedapratibhāso hy upaplavaḥ//*; 戸崎 [1979: 312-313] : 「あたかも決者 (=能取分) は内にあり、別のこの部分 (=所取分) が外境に存在するかのよう (みえる。しかし) 実に差別をもたない知が (能取分と所取分とに) 差別して顕われるのは迷乱である」——を想起させる。ここで批判されているのは、デーヴェーンドラブッディ注に「外界対象は存在せず、二つの顕現 (所取分・能取分) をもった識のみが勝義有である」 (PVP D193b5, P226a4-5 : *phyi rol gyi don ni med mod (mod om. P) kyi/ rnam par shes pa nyid gnyis su snang ba can don dam par yod do zhe na/*) と紹介される唯識説で、戸崎 [1979: 313] はそれを「識に所取分と能取分との二つの差別が顕われることを依他起として認める」有相唯識の立場と解説する。RMで「増益 (*sgro 'dogs*) 」と批判される形象真実論は、PV III 212で「迷乱 (*upaplava/bslad pa*) 」と批判される有相説に近いように思われる。付け加えるなら、ジターリ作『善逝本宗分別論注 (SMVBh) 』が5種の唯識説を解説批判するのはよく知られているが、このPV III 212との関わりから注目されるのは、唯識5説のうち、その詩節を引用する第1説である。

SMVBhに、こうある——「さらに、空性を憎む或る識論者は、こう主張する——まず識に属さない対象（外界対象）は何も存在しないし、それ（識）は一なるものであるけれども外的・内的に転変するとき、無明の力により所取・能取の相として顕現する。そこに二の相のみは存在しないが、その空なる識は最高の真実である、と。そのように [PV III 212に] 「あたかも決者（＝能取分）は内にあり……」と説明されている」（SMVBh Sh[1985: 110,30-111,8], D52b6-53a1, P338b6-339a1 : gzhan yang stong pa nyid la sdang ba'i rnam par shes pa smra ba kha cig ni/ re zhig 'di ltar rnam par shes pa la ma gtogs pa'i don ni ci yang med la de ni gcig yin du zin yang phyi dang nang du yongs su gyur pa na/ ma rig pa'i dbang gis gzung ba dang 'dzin pa'i ngo bor snang ngo// de la gnyis kyi ngo bo tsam med pa yin la/ des stong pa'i rnam par shes pa ni bden pa dam pa yin no zhes 'dod de/ de skad du/ yongs gcod nang yin phyi rol ltar// gnas pa 'di ni cha gzhan te// tha dad med pa'i shes pa la// tha dad snang ba bslad pa yin// (PV III 212) zhes bshad pa'o// ; cf.白寄[1986:43]）。ジャムヤンシェバは『大宗義書』唯心派章において3種の唯心多様不二をあげるが、上のSMVBh唯識第1説を、おそらく彼自身若干の疑問を抱きつつも、3種の多様不二のなかの1つ「錯乱によって多様に顕現するものすべては勝義には一なる知を本質とすると認める多様不二（'khrul bas sna tshogs su snang ba thams cad don dam par shes pa gcig gi ngo bor 'dod pa）」とする。Cf.GTCM K269b4-270a2(pp.570-571), C507,11-5. ちなみにヤクトックがPV III 212を多様不二の典拠として引用する。Cf.Yṭik('bring) (Cha)101b1-2 (p.202) [但しヤクトックはその詩節を『中観莊嚴論(dBu ma rgyan)』のものとし、その引用形 “nang las gzhan du yongs chad nas// phyi rol gyi ni cha ltar snang// tha dad med shes tha dad du// rab tu snang ba bslad pa yin//” は、PVの藏訳とはやや異なる]。

- 44) GKṬに引用される “nang du snang ba'ang gzhan yin la// phyi ru snang ba'ang de gzhan nyid// gsal bar bya dang gsal byed nyid// mar me bzhin du de nyid min//” というこの詩節は、元はジターリ SMVBhに示される唯識5説のうちの第2に由来する。そこに、こうある——SMVBh Sh[1985: 111,9-112,1], D53a1-3, P339a2-5 : nang du snang ba'i shes pa 'di gzhan yin la phyi rol du snang ba yang gzhan kho na'o// gnyis po de la yang gnyis med pa yin te/ rang rig pa tsam yin pa'i phyir ro//……de skad du/ “rtogs pa gcig ni nang du snang// gzhan ni phyi rol snang ba ste// de dag mar me gnyis bzhin du// gsal bya gsal byed nyid ma yin//……” zhes bshad pa yin no// ; 和訳：「この内的に顕現する知と、外的に顕現する [知] は、全く異なっている。その2つともに [所取

・能取の] 二は無い。[2つの知はそれぞれ] 自証のみであるから。……すなわち「1つの知は内的に顕現し、もう1つの[知]は外的に顕現する。それら2つの[知]は[2つの自証であり]2つの灯火のように、照らされるもの・照らすものの関係にはない」……と説かれている」；cf.白岩[1986:8-11;43-44]。SMVBhの引用詩節後半2句破線部は、こういうことだろう——「灯火は自己を照らすものであり且つそれによって自己が照らされるものであることから、自証の比喻として用いられる。2つの灯火A/B (mar me gnyis) は、それぞれが、“照らすもの且つ照らされるもの”であって、灯火Aと灯火Bの間に、照らすもの・照らされるものの関係はない。同様に、内的に顕現する知と、外的に顕現する知の2つも、2つの灯火のようにそれぞれが自証であって、2つの灯火のケースと同じように、その2つの知の間に、照らすもの・照らされるものの関係はない」、と。タクツァン翻訳師が一卵半塊の特徴を“所取の知と能取の知の別体性”に見出そうとしたのは、上のSMVBhの唯識第2説を参考にしたのだろう。もっとも、GKT所引の詩節は、実はSMVBhにある詩節斜体部そのものよりも、チョムデン・リクレルが引用する詩節に近い。リクレルは宗義書 (*Rig ral grub mtha'* T123b6-124a2 (pp.346-347), M¹57a7-8(p.121), M²120b2-b4) において、「形象と知を[それぞれ]半分と認める者たち(一卵半塊派)は、所取と能取の2つは異なった知であると主張する」(rnam pa dang shes pa phyed mar 'dod pa rnam ni gzung 'dzin gnyis shes pa tha dad du 'dod de/)とし、その典拠として“nang du snang ba'i shes pa gzhan// phyi rol snang ba'ang gzhan yin te// gsal bar byed pa gsal bya nyid// mar me lta bur de gnyis (⇒nyid) min// [斜体部T gnyis, M¹/M² 数字2は,nyidに訂正]”という詩節を引用するが、特にその前半2句波線部は、上引SMVBhの散文下線部を詩節に改めたと思われる特色ある形を示す。そのリクレル改変の詩節前半2句に近似したものが、その後、ヤクトック『般若注(中本)』に、“rgyan(莊嚴)”(おそらく『中観莊嚴論』)からのものとして、引用されている(YTik('bring) (Cha)101b4(p.202) : nang du snang ba'i rnam shes gzhan// phyi rol snang ba gzhan yin te//)。上のことから、タクツァン翻訳師がGKTにおいて一卵半塊の典拠とする詩節は、「ジターリの示す詩節をリクレルが改変し、その改変詩節がヤクトックへ、そしてリクレル/ヤクトックからタクツァン翻訳師へ」と継承されたものであろう。Cf. 小林[2018:93-95,n.70]。なお、後にジャムヤンシェパは『大宗義書』経量部章では一卵半塊の説明(GTCM K152b5-6(p.336), C299,9-11)において上のGKT所引詩節を引用し、唯心派章では一卵半塊の説明(K266b1(p.564),

C501,14-16) においてSMVBhにある詩節を引用する。前者はGKTからの孫引きだろう。又、チャンキヤは経量部一卵半塊の説明において、GKT所引詩節を、ジターリの言として引用する。Cf. *lCang skya grub mtha'* Pe(Ka)88a1-2, C83,1-3.

45) タクツァン翻訳師は形象真実一卵半塊派の特徴を“所取分の知と能取分の知の別体性”に見出しているが、チベットにおけるそうしたタクツァン流の捉え方の系譜を、前注(43,44)で述べたことをふまえて整理するならば、こうなるだろう——インドのチャンドラハリのRMの“割られた卵(sgong bshags)”を受けたサキヤ派タクパギェルツェンの“割られた卵(sgo nga bkas pa)”、その後にかダム派のリクレル/ウパロセル及び諸宗派兼修のバラワ・ギェルツェンペルサン“形象と知を半分と認める者(rnam pa dang shes pa phyed mar 'dod pa)”、バラワの同時代人ニンマ派ロンチェンパの“卵の譬喩”をもって例証される“主客別異派(Shes rnam so so ba)”、その後にはヤクトウクの“一卵半塊派(sGo nga phyed tshal ba)”、そしてタクツァン翻訳師へと至る、と。こうしてみると、一卵半塊をめぐるタクツァン翻訳師の所説は、非ゲルク派論師の諸説の流れにおける一つの到達点であったとも言える。彼以後、彼の所説はゲルク派論師にも影響を与えることになる。なお“所取・能取の別体性”を説く一卵半塊のもつ意味に関して、福田[1987:5]が、ウパロセル宗義書(*Blo gsal grub mtha'* Mimaki[1979:207,10-17][1980:160])における経量部の主客同数等の3区分を批判する論述の仕方に基づいて、形象真実論には“形象の多様性と知の単一性ととの矛盾”がつきまとうが「その難を逃れるために、知と形象が別体である、という説が想定されることになる。これが一卵半塊論であった」と論じているのは興味深い。

ゲルク派では、前注(39,40)で触れたギェンサンワ説が有名であるが、ギェンサンワ以前に、彼の同時代人で彼に批判的であったケードゥップ・ゲレクペルサンは、こう述べている——「経量部にも、(1)一つの知に多くの形象が現われると認める多様不二派と、(2)一つの知に形象も一つだけ現われると認める一卵半塊派と、(3)多くの形象が現われるとき知も多であると認める主客同数派の3つがあると、[シャーンタラクシタの]『中観莊嚴論』に説かれているうち、ここで経量部の確立を認めるときには多様不二派の流儀に依存する。唯心派にも、知の所取形象は実体的に成立すると主張する形象真実派と、所取形象は増益されたものと主張する形象虚偽派の2つがある。形象真実派に関して多様不二などは、上に説明した[経量部の3派]と一致する3つがある」(*mKhas grub tshad ma* T40b7-41a3(pp.472-473), K50a3-6 : mDo sde pa

la'ang (1) shes pa gcig la rnam pa du ma 'char bar khas len pa sNa tshogs gnyis med pa dang/ (2) shes pa gcig la rnam pa yang gcig kho na 'char bar khas len pa sGo nga phyed tshal ba dang/ (3) rnam pa du ma shar ba na shes pa yang du ma khas len pa rNam shes grangs mnyam pa gsum yod par *dBu ma rgyan las gsung* las/ 'dir ni mDo sde pa'i rnam gzhas khas len pa'i tshes sNa tshogs gnyis med pa'i lugs la brten pa yin la/ Sems tsam pa la yang shes pa'i gzung rnam rdzas grub tu 'dod pa rNam bden pa dang/ gzung rnam sgro btags su 'dod pa rNam brdzun pa gnyis yod cing/ rNam bden pa la sNa tshogs gnyis med du smra ba sogs gong du bshad pa dang rjes su mthun pa gsum dang/。 Cf.池田[1992:40-41]。なお、ケードゥップ／ギェンサンワの関係については、小林[2016:171-172]参照。上のケードゥップ流の3派の規定の仕方（「(1)知は一；形象は多」「(2)知は一；形象は一」「(3)知は多；形象は多」）は、実際にインドで行われていた3種の経量部説・唯心形象真実論における形象と知の関係を一多の観点から整理したものなのか、又は知は単一なものというインド哲学の前提に立ちつつ論理的に一多の観点から形象と知の関係を3種に分類したものなのかは、はっきりしない。Cf.沖[1973:91]。いずれにせよ、上の多様不二等の3派を簡潔に差異化したケードゥップ説の影響力は大きなものであったに違いない。それは、ギェンサンワ『善説ラマの口訣』（*Bla ma'i man ngag* 307,13-18 : dbye na/ shes pa skad cig la rnam pa du ma 'char bar khas len pa'i sNa tshogs gnyis med pa dang/ shes pa gcig la rnam pa yang gcig kho na 'char bar khas len pa sGo nga phyed tshal ba dang/ rnam pa du ma 'char ba na shes pa yang du ma khas len pa gZung 'dzin grangs mnyam pa dang gsum ste/ Sems tsam rnam bden pa dang mthun par *dBu ma rgyan las gsung* so//）、チャンキヤ宗義書（*ICang skya grub mtha'* Pe(Ka)87a3-5, C82,10-13 ; cf.袴谷[2001a:231,n.46]）に、ほぼそのまま見出すことができる。上のギェンサンワ『善説ラマの口訣』下線部は、おそらくケードゥップ説下線部にそのまま従って、経量部の多様不二等の3派は『中観莊嚴論』に説かれているとする。この点は後述する。Cf.後注47)。

ギェンサンワはさらに『中観千薬』においてその簡潔な規定を“斑の認識”の比喩を用いて、こう敷衍する——多様不二の場合、斑を把握する眼知のなかに、斑の青・黄等の数のあるかぎりのものによって形象が投入されても、斑を把握するその眼知は、斑全体（斑のみ *khra tsam*）の形象を有するものとして生じる；主客同数の場合、その眼知のなかに、斑の青・黄等の数のあるかぎりのものによって形象が投入され、その眼知も、斑の青・黄等のあるかぎりのものの形象を有するものとして生じる；一卵半塊の場合、その眼知のなかに、斑全体（斑のみ）によって形象が投入され、その眼知も、斑全体

(斑のみ)の形象を有するものとして生じる (*dBu ma'i stong thun* 189,18-191,5 : *de la skabs 'dir mDo sde pa dang Sems tsam pa gnyis kyi sNa tshogs gnyis med pa sogs kyi sgra'i don phyogs gcig tu/ bshad pa ni/……dper na khra bo 'dzin pa'i mig shes de la khra bo'am (⇒bo'i) sngo ser sogs grangs ji snyed yod pa de snyed kiyis rnam pa gtad kyang/ khra 'dzin mig shes de la khra tsam cig gi rnam ldan du skyes pa bzhin no// de'i phyir sNa tshogs gnyis med pa zhes bya'o//……dper na khra 'dzin mig shes de la khra bo'i sngo ser sogs grangs ji snyed yod pa de snyed kiyis rnam pa gtad la/ khra 'dzin de yang khra bo'i sngo ser sogs ji snyed yod pa de snyed kyi rnam ldan du skyes pa bzhin no// de'i phyir gZung 'dzin grangs mnyam pa zhes bya'o//……dper na khra 'dzin mig shes de la khra bo'i sngo ser sogs ji snyed yod pa de snyed kiyis rnam pa ma gtad par khra tsam zhig gis rnam pa gtad la/ khra 'dzin de yang khra bo'i sngo ser sogs ji snyed yod pa de snyed kyi rnam ldan du ma skyes par khra tsam zhig gi rnam ldan du skyes pa bzhin no// de'i phyir sGo nga phyed tshal ba zhes bya'o//)。ギェンサンワによる比喩を用いた3派の差異の説明の仕方が鮮やかで分かりやすいため、それは、後の、特にゲルク派の諸論師によって言及引用されることになった。前注40)に記したように、上のギェンサンワ説は古くは彼と時代の重なるチェンガワ・ロドゥギェルツェンによって批判的に言及されたが、その後、ジャムヤンシエパ (GTCM(経量部章) K152b6-153a6(pp.336-337), C299,12-300,11)、チャンキャ (*ICang skya grub mtha'*(経量部章) Pe(Ka) 87a5-b4, C82,14-23)、クンチョク・ジクメワンポ (*dKon mchog grub mtha'* M90,1-14)、そしてニンマ派のミパム (*Mi pham MAT* G75a4-6(p.149), C215, 5-12 ; G76a2-4(p.151), C217,16-218,7 ; G78b5-79a1(pp.156-157), C226,14-227,4. Cf.Doctor[2004:282-289;300-301] ; Padmakara[2005:207-209;214-215])が、ギェンサンワ『中観千葉』の問題の文言を逐語的に引用するのは、よく知られている。Cf.小林[1988:105]. 但し、そのうちクンチョク・ジクメワンポによる引用は、実はセラ・ジェツンパの宗義書の所説 (*rJe btsun grub mtha'* S7b4-8a1, M28,16-29,13)であって、ギェンサンワ作『中観千葉』の文言ではない点に注意する必要がある。Cf.福田[1987:8,n.27] ; 小林[2016:183,n.48]. 経量部・唯心形象真実派共通の多様不二等3派を“斑の認識”を用いて差異化するギェンサンワ流の説明の仕方は、その3派のチベット名とともに、以後、広く知られることになったが、しかしゲルク派論師のなかにも、特に一卵半塊に関しては、前述のタクツァン流を採る論師もいた。パンチェン・ソナムタクパは宗義書において、「[一卵半塊派は] 感官知に斑として顕現する斑を把握する感官知と斑の2つは、知なる実体である点で等し*

くても、その [2つ] は実体的に異なっていると主張する」 (*Pañ chen grub mtha'* 516,21-22 : dbang shes la khra bor snang ba'i khra 'dzin dbang shes dang khra bo gnyis shes pa'i rdzas su mtshungs kyang/ de rdzas tha dad du 'dod pa'i rNam bden pa lta bu'o// ; cf.*dKon mchog grub mtha'* M90,15-21 ; 福田[1987: 2]) とするが、これは、斑の比喩を用いる点でギェンサンワ流だが、所取の知と能取の知の2つを実体的に異なったものとする点で、タクツァン流の一卵半塊の捉え方であろう。ほかに、ジャムヤンシェパは一卵半塊に関してタクツァン翻訳師の所説に影響を受けつつそれを批判しているが、それは後述する。

46) MA k.49ab (GKT) : ci ste rnam pa'i grangs bzhin du// rnam par shes pa khas len na// [de tshe rdul phran 'drar 'gyur ba// dpyad pa 'di las bzlog par dka'//] ; Tib I 136 ; 和訳 : 「又もし形象の数に応じて [多くの] 識を承認するならば、その場合、極微 [を否定する考察] と同様になる。この考察を却けるのは難しい」 ; cf.一郷訳[1985:147] ; Blumenthal訳[2004:124-125] ; 小林[1984: 73-74].

47) GKT “Shākya blo'i 'grel par/ dkar dmar la sogs pa rnam pa'i grangs ji snyed par shes pa'i grangs kyang de snyed du 'dod ces” このうち斜体部は、主客同数論を端的に示す。その一節は、実は、リクレルが宗義書 (*Rig ral grub mtha'* T124a2-3(p.347), M¹ 57a8-b1(pp.121-122), M² 120b4-5) においてシャーキャブッディの言として引用するもので、シャーキャブッディの著作 (PVT) にそのままの形で見出すことはできない。タクツァン翻訳師はリクレル宗義書から孫引きしたに違いない。その後、ジャムヤンシェパも上の斜体部をシャーキャブッディの言として引用する。Cf.GTCM K268a4-5(p.567), C504,19-21 ; 小林[1984:74]. それは恐らくタクツァン宗義書からの孫引きだろう。GKT等所引の文言そのものがシャーキャブッディの作品に見出だされなくても、シャーキャブッディの『知識論評釈・釈疏』 (PVT D(Nye)207a5-6, P(Nye)255b4-6) に主客同数論的な考えがみられ、そしてそれがシャーンタラクシタの『中観莊嚴論 (MAV) 』で批判されていることは、既に指摘されている。PVTに、こうある——「それゆえ、楽などのように青なども自立的に (外界対象を必要とせずに) 認識を本質とする。もし [反論者が] 「しからば多くの同時の知 (つまり青の知・黄の知など多くの同種類の同時に存在する知) が得られることになる」と [言うなら]、 [われわれはそのことを] 認めるから、この過失はない。 [反論者が] 「しからば、どうして “有情は一つの識相続をもつ” [と説かれた] のか」というなら、 [それ

は] 異熟識 (アーヤ識) を意図して [有情の一つの識相続が] 説かれたのだから矛盾は無い」 (PVT D(Nye)207a5-6, P(Nye)255b4-6 : de bas na bde ba la sogs pa bzhin du sngon po la sogs pa yang rang dbang nyid du rtogs pa'i ngo bo yin no// gal te 'o na du ma cig car shes pa thob par 'gyur ro zhes 'dod pa nyid kyi phyir skyon 'di yod pa ma yin no// 'o na ji ltar na “sems can rnam par shes pa'i rgyud gcig pa can yin” zhe na/ rnam par smin pa'i rnam par shes pa la dgongs nas gsungs pa'i phyir 'gal ba med do//)。これがMAV (I132,4-140,6) で批判される。Cf.岩田[1981:156][1983:65,n.80] ; 小林[1984:73-74] ; 一郷訳[1985:146-148] ; 金子[2003] ; 後注56), 123)。そうしたインドでの議論を受けて、チベットにおいても、古くはチャパ・チュキセンゲやサキヤ派のタクパギェルツェンが、その後にはリクレル／ウパロセルが、“gzung 'dzin grangs mnyam” 等の術語は用いていないが、シャーキャブツェイの名をあげてその主客同数論的な形象と知の認め方を示す。Cf. *Phywa pa grub mtha'* 24a7-b2(pp.53-54) ; *mNgon rtogs ljon shing* K24b2, C282,8-10 ; *Blo gsal grub mtha'* M[1982:103,11-13].

タクツァン翻訳師がここで扱う主客同数論は、斑の認識を例にとるなら「斑にある青を認識する眼知・黄を認識する眼知等の多くの同種類の知が同時に生じる」という通常の同時的主客同数論であるが、後に、ジャムヤンシェバは「主客同数の主張には、経量部章の“所取・能取は継時的に生じる”のごとく主張する唯心形象真実派も存在するのは明らかである」(GTCM K267b 4-5(p.566), C503,20-504,1 : gZung 'dzin grangs mnyam 'dod pa la mDo sde'i skabs kyi gzung 'dzin rim 'byung ba lta bur 'dod pa'i Sems tsam rNam bden pa yang yod par mngon te) と述べて、同時的のほか継時的な主客同数論もあるとする。それについて一言するなら、ジャムヤンシェバ以前に例えばギェルツァブ・タルマリンチェンは、『中観莊嚴論』に示される「白などについて、その知は継時的に生じる。素早く生じるゆえ愚か者は“同時”と考える」(MA k.24, I84 : dkar po dag la sogs pa la// shes pa de ni rim 'byung ste// mgyogs par 'byung phyir blun po dag// cig car snyam du shes pa yin//) という経量部説を“一卵半塊”と分科した。Cf. *rGyal tshab MAṬ* T5a4-6(p.585), B328,16-329,1. それに対してジャムヤンシェバは『大宗義書』経量部章において、そもそも『中観莊嚴論』に経量部の一卵半塊は説かれていない、MA k.24のような経量部説は彼自身が“知の所取・能取の別体性”を徴表とするところの一卵半塊ではないとし、それを“多様継時把握論 (sNa tshogs rim 'dzin pa)” と命名してその自説の獨創性を誇っている。Cf. GTCM K152b4-154a4(pp.336-339), C299,5-301,21. さらに彼は同書唯心派章におい

て、斑の認識を例にとるなら斑の青の知・黄の知は継時的に素早く生じると
いう“多様継時把握論／多様継時生起論”を主客同数の一種とみなし、ダル
モータラの『知識論決撰注』（PVinT̄ D(Dze)153b1, P(Dze)178a8-b2)にお
ける唯心形象真実派批判のなかから“継時的な主客同数論 (phyogs sngas dus
snga phyir myong yang 'jug pa myur bar cig car snang bas na de 'khrul zer
bar/)”は読み取れるとする。Cf.GTCM K267b4-268a4(pp.566-567), C503,20-
504,19. このように主客同数を、同時的と継時的の主客同数の2種に分ける
考え方は、その後チャンキヤ宗義書に継承される。Cf.福田[1987:3-5]; 小林
[1988:106]; 金子[2000:25-29].

なお、上述のようにギェルツァブ／ケードゥップ／ギェンサンワの3者は『中
観莊嚴論』に経量部の一卵半塊等の3細分が説かれているとするが (cf.前注
45)、ジャムヤンシェバが「一卵半塊はこの『中観莊嚴論』の声聞部派 (経
量部) の文脈に出ていない」(sGo nga phyed tshal ni dBu ma rgyan 'dir nyan
thos sde pa'i skabs su mi 'byung bas/) と言うとき、彼はもっぱらギェンサン
ワ説を批判対象とする。さすがに彼もツォンカパ二大弟子は批判しづらかつ
たのだろう。ジャムヤンシェバは、種々の問題に関してギェンサンワ説を批
判しており (小林[2016:184,n.49] 参照)、今の問題に関しても、ギェルツ
ァブ／ケードゥップほどの大物ではないギェンサンワを批判することに遠慮は
なかったのだろう。又、ジャムヤンシェバはMA k.24の経量部説を“多様継
時把握論”と命名する自説を誇っているが、そのような見方は、福田[1987:
3-5]が指摘するように既にウパロセル宗義書に見出せるし、さらにリクレル
はMA k.24に関して、「ある人は、多様に顕現する知は順次にのみ生じると
主張する (kha cig ni sna tshogs su snang ba'i shes pa ni rim can kho nar skye
bar 'dod de)」と述べて、それを後代に言われる“一卵半塊”とは別に扱っ
ている。Cf. *Rig ral grub mtha'* T100a5-b1, M¹46a8-b1, M²105b7-9.

- 48) MA k.50a (GKT): gal te sna tshogs de gcig na// [Nam mkha'i gos can lugs
sam ci//]; Tib I 142. タクツァン翻訳師は『中観莊嚴論』において前主張と
される多様不二を簡潔に紹介するだけが、シャーンタラクシタの自注による
と、その前主張は、「宝石の瑪瑙のようにただ一つの識が多様な形相をと
る」と言うある人々 (別の瑜伽行派) の主張である。Cf. MAV ad k.50ab, I
140,11-12: gang dag nor bu gzi bzhin du rnam par shes pa gcig kho nas sna
tshogs kyi ngo bo blangs so zhes bya ba de dag gi lugs la dogs pa brjod pa/; 小
林[1984:74]. この多様不二への批判は、後述。Cf.後注62).
前述したようにジャムヤンシェバは唯心多様不二として3説をあげるが (cf.

前注43))、そのうちの第2を、「一切時に一つの意識がまさしく多様な形像をもつものとして生じる (dus thams cad du yid kyi rnam par shes pa gcig sna tshogs kyi rnam pa can cig kho nar skye ba)」と主張する“一識論者 (rnam shes gcig pur smra ba) の多様不二”とし、その典拠として、上のMAVの一節を引用する。ジャムヤンシェパは一識説を、「あるものを見るときにも多くの異なった現行識 (眼識・耳識等) が生じるのではなくて、一つの意識が、眼という門から色 [を把握し] そして耳という門から音声を把握する等である。例えば6つの窓のある部屋の中にいる一匹の素早く動く猿が各々の門を出ていくようなものである (gang la lta ba'i tshe na'ang 'jug shes tha dad pa du ma mi skye bar yid kyi rnam shes gcig gis mig gi sgo nas gzugs dang rna ba'i sgo nas sgra 'dzin pa sogs dper na khang ba skar khung drug pa'i nang gi spre'u mgyogs pa gcig gis sgo so sor thon pa lta bu bzhin no//)」と説明し (cf.長尾[1982:307-308]; 袴谷[2001a:205-206])、その一識説は、ツォンカパ『意とアーラヤの難処・根本頌 (Kun gzhi dka' gnas)』の「ただ一つの意知が六感官なる所依において各々動くときに、各々 [眼知等と] 命名されるのみである (yid shes gcig nyid dbang drug gi// rten la so sor rgyu ba'i tshe// so so'i ming du btags pa tsam//)」 (cf.ツルティム/小谷[1986:110; 54b3-4]) や、ボーディバドラ『智心髓集注 (JSSN)』の「唯一の [識] は、有相派のなかでも或る人は [認める] (gcig pu nyid ni rnam pa dang bcas pa dag gi yang kha cig go//)」 (cf.山口[1944:308]; Mimaki[1976:202,26-27; 203]) に相当するとし、そしてそれを上のMAVの前主張と結びつける。Cf.GTCM K270a2-b4(pp.571-572), C508,5-509,9; Hopkins[2003:423]. 要するに、ジャムヤンシェパは、上のMAVの破線部“rnam par shes pa gcig kho nas(一つの識だけ)”というときの「一 (gcig/eka)」を、「多様な形像をもつ単一な識」という“識の単一性”ではなくて、八識・六識などの識の種類が多寡のことで、「一識 (一意識)」の意味にとるのである。この点に関してジャムヤンシェパもその一部を引用するカマラシーラの注釈MAPの説明によるかぎり、そのジャムヤンシェパ説は成り立つと思える。MAPに、こうある——「[MAV] の「ある人々は、宝石の瑪瑙のように」等によって、別の瑜伽行派の見解を疑念として提起する。彼らは、「一切時に多様な形像を有する一つの識だけが生じる」と述べる。前者の人々は、「眼等の識は多様な形像を有する」と主張するが、「[識は] ただ一つである」とは認めずに、「識は八よりなる」と認める。秘密派は「一切世界は恒常・一なる識のみを自性とすると主張する。これ (別の瑜伽行派) は、「衆生は個々に異なっ

ており〔その衆生の識は〕それぞれ無常なるものである」と主張する。よって、2つの前主張とは、この点で、相違がある」（MAP ad k.50ab, I 141,9-17 : *gang dag nor bu gzi bzhin du zhes bya ba la sogs pas ni rNal 'byor spyod pa gzhan gyi lta ba'i dogs pa bsu bar byed de/ de dag ni dus thams cad du rnam par shes pa sna tshogs kyi rnam pa can gcig kho na skye'o zhes brjod do// snga ma rnams ni mig la sogs pa'i rnam par shes pa sna tshogs kyi rnam pa can yin par 'dod kyang gcig pu kho nar ni mi 'dod kyi/ rnam par shes pa brgyad par 'dod cing/ gSang ba pa rnams ni 'gro ba thams cad ni rnam par shes pa rtag pa gcig pu tsam gyi rang bzhin yin par 'dod la/ 'di ni srog chags re re zhing so so// mi rtag pa re rer 'dod pas phyogs snga ma gnyis las 'di la bye brag yod do//*）。文脈からみて、こうだろう——上の下線部のうち“rNal 'byor spyod pa gzhan（別の瑜伽行派）”はMA k.50で批判される多様不二派、“snga ma rnams（前者の人々）”はMA k.49で批判された“ある瑜伽行派（rNal 'byor spyod pa kha cig）”たる主客同数派で、両派は「識は形象を有す」と認める形象真實派である点で等しいが、前者が「唯一識」を認めるのに対して、後者は「八識」を認めるのが異なる；又下線部“gSang ba pa rnams（秘密派）”とは無論ヴェーダーンタ派で、同派は「唯一識」を認める点で、ここの多様不二派に等しいが、前者が「一・恒常なる識は一切衆生において不異」と認めるのに対して、後者は「識は衆生それぞれの相続に存在し、それも無常なもの」と認めるのが異なる、と。下線部“phyogs snga ma gnyis（2つの前主張）”は、主客同数派とヴェーダーンタ派を指すだろう。Cf. *Mi pham MAT G97a5-b1*(pp.193-194), C278,6-12 : de la gCer bu pa dang 'di gnyis sna tshogs la gcig tu bzung bar 'dra ba dang/ de bzhin gSang ba pas kyang thams cad shes pa'i rang bzhin du smra yang 'dis rnam shes gcig pu mi 'dod par tshogs brgyad 'dod la/ de'ang 'gro ba so so'i rgyud la re re bzhin yod pa dang de'ang skad cig mar 'dod la/ gSang ba pas rnam shes gcig pu rtag pa 'gro ba thams cad la tha dad du med par 'dod pa'i khyad par tsam mo// このミパム注下線部によると、多様不二派が「八識を認める」と読めそうだが、カマラシーラ注に従っておく。Cf. Doctor [2004: 372-373] ; Padmakara [2005: 245-246].

なお、バラワ宗義書は、唯心形象真實派を、派名は示さないが三分し、そのうち多様不二派に相当する人の主張を、こう示す——「ある人は「ただ1つの知が多様なものとして顕現する」と認める。ただ1つの意知が種々なる感官の門〔を通して〕はたらき対象を把握すると認める」（*'Ba' ra grub mtha'* (rTsa) 16b3-4(p.109), ('Grel) 47a4(p.93) : kha cig shes pa cig kho na/ sna tshogs su ni snang bar 'dod// yid shes cig (gcig 'Grel) nyid dbang po'i sgo// tha dad nyid

zhubs (⇒*zhugs* 'Grel) *yul* 'dzin 'dod//)。これは一識説にほかならないが、しかしバラワはこれを『中観莊嚴論』と結びつけてはいない。

- 49) PV III 208cd. この詩節 III 208 をタクツァン翻訳師はすでにダルマキールティにおける形象虚偽論の典拠として引用した。Cf.前注12)。ここでは虚偽派の立場から真実派を否定する詩節とし、そこで否定される前主張を多様不二論とする。ダルマキールティの多様不二論を説く詩節としては、むしろPV III 220-222の3詩節が有名である。Cf.沖[1973]; 戸崎訳[1979:317-319]。タクツァン翻訳師は、上で、そのうちIII 221をダルマキールティにおける形象真実論の典拠として引用している。Cf.前注6)。後にジャムヤンシェパは、唯心多様不二に3説あるうちの第3を「ダルマキールティのご主張 (Chos grags kyi bzhed pa)」とし、その「ご主張」を、ダルマキールティの多様不二論を説くPV III 220-221等や、ジターリSMVBh唯識5説のうちの第3「さらに他の者は、「外・内と、前・後と、青・非青の区別を欠いた(区別することのできない)多様な形象を有した一なる識は、勝義である」と認める (yang gzhan dag ni phyi dang nang dang snga ma dang phyi ma dang sngon po dang sngon po ma yin pa'i rnam par dbye bas stong pa'i sna tshogs kyi rnam pa can gyi rnam par shes pa gcig don dam par khas len to//)」 「多様不二こそは瑜伽行派の帰依処である (sna tshogs gnyis su med pa kho na rNal 'byor spyod pa rnams kyi skyabs yin no//)」 (SMVBh Sh[1985:112,2-4;125,25], D53a3-4, 59b1, P339a5-6, 347a7; cf.白寄[1986:44;63]) 等を引用しつつ詳説している。Cf.GTCM K270b4-272a5(pp.572-575), C509,9-512,6.
- 50) GK IV 21cd,22a : gsum ga la yang thun mong gnod pa ni// bden na gcig tu bden las ma 'das shing//(21cd) phyogs char snang 'di rdul dang mtshungs pas khegs//(22a)
- 51) GKṬ G56a6, T69b2, C123,8-10 : **bden par grub na gcig tu bden par grub pa las ma 'das pas snga ma gnyis bzung cha 'dzin cha phyi ma gnyis dang re re'ang du mar bden par 'dod pa khegs shing/** [太字は根本頌GK IV 21d]。破線部は不明。和訳しないでおく。
- 52) *Vimś* k.12a (GKṬ) : drug gis cig car sbyar ba na// ; Tib D3b3, P4a1-2 ; Skt : *ṣaṭkena yugapad yogāt [paramāṇoḥ ṣaḍaṃśatā/ ṣaṇṇām samānadeśatvāt piṇḍaḥ syād aṇumātrakaḥ//]*. Cited in GKṬ G51a5-6, T63a3-4, C114,10-12. この『唯識二十論』の有名な極微批判の論理は、『中観莊嚴論』ではMA k.49において、形象真実3派のうち特に主客同数派に対して適用される。Cf.前注46); 一郷訳[1985:147-148]; 沖[1982:200-203]; 金子[2003:8-14]。一方、GK IV 21cd,22aでのタクツァン翻訳師の真実3派共通の批判の趣旨は、「知に現れ

る形象が真実有であるなら知の単一性と形象の多様性が矛盾することになるが、その矛盾を避けようとしても極微否定の正理を適用することにより形象の一性は得られず、よって形象は真実なるものではない」というものだが、『中観莊嚴論』MA kk.46-51を参考にするなら、それは「形象真実論一般への批判」となりそうである。MAではkk.46-48において真実論一般における知の単一性と形象の多様性との矛盾を指摘し、その矛盾を回避するためにk.49において特殊な真実論である主客同数論の提示とそれへの批判、そしてkk.50-51において多様不二論の提示とそれへの批判が述べられているのは、よく知られている。Cf.後注58)。タクツァン翻訳師はここで、そうした真実論一般への批判を「真実3派共通の批判」と表現しているのかもしれない。

53) GK IV 22bcd : dang po gzung 'dzin rdzas gzhan thal ba dang// gnyis pa ris mthun rnam shes gcig nges dang// gsum pa gcig dang du ma 'gal bas bkag//

54) タクツァン翻訳師は、上述のように一卵半塊論を「所取分と能取分の知は二として真実」(GK IV 20bc¹. Cf.GKT G56a3, T69a4, C122,21-22 : 'dis shes pa'i gzung 'dzin rdzas gzhan yang 'dod de/)と捉えているが、ここでそれを批判するとき、「所取・能取は実体的に異なることになる (gzung 'dzin rdzas gzhan du thal ba)」と、一卵半塊における問題点の本質を指摘したのだろう。この点に関してジャムヤンシェパは、「タクツァンパが「この派(一卵半塊派)は所取・能取は実体的に異なると認める」と論じているのも、正しくない。[その派は]その双方とも知それ自体と承認するゆえに」(GTCM K267a1(p.565), C502,12-14 : 'di bas gzung 'dzin rdzas tha dad 'dod par sTag tshang pas smras pa yang mi 'thad de/ de gnyis ka shes pa'i bdag nyid khas blangs pa'i phyir/)と批判するが、これは、上のタクツァン翻訳師による一卵半塊批判を取り上げたもので、彼の一卵半塊の捉え方そのものを必ずしも正しく再現していないように思える。

ジャムヤンシェパの批判にも拘わらず、実際には一卵半塊をめぐるタクツァン翻訳師/ジャムヤンシェパ両者の所説には共通点が多い。ただ、タクツァン翻訳師が一卵半塊論において別体なる所取知・能取知は「同時に存在する」と捉えているのに対して (cf.後注65))、ジャムヤンシェパはそれを「継時的に存在する」と捉えていたように思える。すなわち、彼は『大宗義書』唯心派章において一卵半塊の典拠として前述したジターリのSMVBhにある詩節——「1つの知は内的に顕現し、もう1つの[知]は外的に顕現する」云々——を引用した上で (cf.前注44))、「この派(一卵半塊派)が、「青の把握と、その対象である青の2つは、生じる時間または成立する時間の観

点からは実体的に異なっているから、同時に認識されるのが確定しているのではない」と主張するのは、明らかである」(GTCM K266b2-3(p.564), C501,18-20: 'di bas sngon 'dzin dang de'i yul sngon po gnyis skye dus sam grub dus la ltos nas rdzas tha dad yin pas lhan cig dmigs nges min par 'dod par mngon te/)と述べて、一卵半塊に“同時認識の確定 (lhan cig dmigs nges/sahopalambhaniyama)”があり得ないことを、ジターリ SMVBh (Sh[1985: 116,9-10], D54b1-2, P340b8)、ダルマキールティ PVin (Tib Vetter[1966:96, 8-9], Skt Steinkellner[2007:40,11-12])、ダルモータラ PVinT (D161a1-2, P187a7-8. Cf.Iwata[1991 I: 84])、そしてチベットのゲルツァブ『決沢大注』(rGyal tshab PVinT C285,7-10, T(Ja)141a1(p.315))の文言を引用して説明している。ジャムヤンシェバの引用する PVinにある反論者説「対象は識の原因として近在するから先に認識され知は後に〔認識される〕」が唯心派説かどうかは措くとして、『大宗義書』所引の諸文献を参考にすると、ジャムヤンシェバは一卵半塊に関して、「知の流れにおいて、外的な所取として顕現する知と、内的な能取として顕現する知は、前者が前刹那の知、後者が後刹那の知であるから、成立する時間の点で異なっている、よって、両者が知である点では異なっていないとしても、両者が同時に認識されることは確定していない」と捉えていたと思われる。Cf.小林[1988:103-104]。後にクンチョク・ジクメワンポは『大宗義書』の所説を、「青と、青を把握する眼知の2つは、成立する時間の観点からは前後のあるもの(異なったもの)であるけれども、認識される時間の観点からは実体的に同一であると承認するから、一卵半塊」(dKon mchog grub mtha' M90,27-29: sngon po dang sngon 'dzin mig shes gnyis grub dus la ltos nas snga phyi pa yin kyang/ dmigs dus la ltos nas rdzas gcig tu khas len pas na sGo nga phyed tshal pa dang/)と紹介するが、下線部は『大宗義書』の所説を誤解したものである。一卵半塊論における“同時認識の確定”の有無をめぐるジャムヤンシェバ/クンチョクの議論は、福田[1987:5-7]が詳しく扱っている。

55) GKT: snga phyi med par sems gnyis 'byung ba ni gnas dang skabs med; MAV I132,8-9: gang snga phyi med par sems gnyis 'byung ba 'di ni gnas ma yin te go skabs med do [斜体部はGKTと相違]; cf.一郷訳[1985:146]. Skt cited in PVBh 452,24-25: asthānam anavakāśo yad apūrvvācarama dve citte samutpadyeyātām; 戸崎訳[1985:184-185,n.262]; PVV 244,21; 本多訳[2005: 331]. Cf.後注123).

56) GKT: sems can rnams ni rnam par shes pa'i rgyud re re ba'o//; MAV I132,11:

sems can *thams cad ni rnam par shes pa rgyud gcig pa'o* [斜体部はGKTと相違] ; cf.一郷訳[1985:146] : 「一切の有情は知識の相続にすぎない(eka)」。周知のように、この経文は、PVTにおいてシャーキャブツディの“主客同数論”に対する反証として反論者が提出したもので、シャーキャブツディがそれを斥け、そしてシャーンタラクシタは『中観莊嚴論』でそのシャーキャブツディ説を批判する。Cf.前注47),後注123)。

57) PV III 501cd,502ab (GKT) : *de dag rnam la rigs mthun pa'i'll rnam par shes la nges par 'gyur//^(a) 'di ltar rnam par rtog pa rnam// rim gyis 'byung bar yang dag rtogs//* ; Tib M107(502cd,503ab) [a] *de rnam rigs mthun pa nyid lall nus pa nges par gyur pa yin//* ; Skt : *tāsāṃ samānājāṭīye sāmārthyaniyamo bhavet// tathā hi samyak lakṣyante vikalpāḥ kramabhāvinah/* ; 戸崎訳[1985:185] : 「それらの(知)は同類のものについては能力の制限があるであろう。すなわち、分別は次第によって生じるとみなされる(が、それ)は正しい」。GKT所引の前半2句は、PV Tib.M.ed.と異なるが、所引形をそのまま翻訳した。この詩節4句はMAV (I 134,2-5) に引用されるが、GKT所引蔵訳はそのMAV所引のものと一致する。タクツェン翻訳師がMAVから孫引きした可能性が大きい。Cf.後注123)。

58) MAV ad k.46 (GKT) : *gal te rnam pa yang dag^(a) shes// du mar 'gyur ro yang na nil// de dag gcig 'gyur 'gal ldan pas// gdon mi za bar so sor 'gyur//*(k.46) *yang dag pa'i rnam pa dang tha dad pa ma yin pas/ rnam pa'i rang gi ngo bo bzhin du rnam par shes pa du mar 'gyur ba'am/ yang na rnam shes^(b) gcig pu dang tha mi dad pas/ rnam pa rnam kyang rnam par shes pa'i rang gi ngo bo bzhin du gcig pu nyid du thal^(c) ba zlog^(d) par dka'o* ; Tib I128,10-17 [a] *yang dag rnam par* ; b) *rnam par shes pa* ; c) *'gyur* ; d) *bzlog*] ; cf.一郷訳[1985:145]。タクツェン翻訳師はここでMA k.46を多様不二批判として引用しているが、ギェルツェプ/ミパムはMA kk.46-48を一卵半塊批判——この場合の一卵半塊はケードゥブ/ギェンサンワ流 (cf.前注45)) の“知は一；形象は一”を徴表とするそれか——と分科する。Cf.*rGyal tshab MAT T7a6-b3*(pp.589-590), B332,6-14; *Mi pham MAT G94a1-96a2*(pp.187-191), C268,14-274,15。森山[1992:102-103]は、「MA k.46に3種の形象真実論が示されている、kk.47,48ではそのうち“知は一；形象は一”を徴表とする一卵半塊が批判されている」とし、その一卵半塊論を、PVT ad PV III 221 (D(Nye)208b4-5, P(nye)257b2-3)を典拠として、特にシャーキャブツディ説であると論じる。しかしそのPVTの一節はPV III 221への注釈であることから予想されるように、氏の言われる一卵半塊ではなくて、多様不二を端的に示すものと思われる。筆者は以前にMA

kk.46,47に関して、「それらの詩節は本来、特殊な形象真実論を批判するのではなくて、形象と知を一体とする真実論一般に必然的に付随する不合理な帰結を指摘するもの」という見方を示した。Cf.小林[1984:72-73].

59) Cf.MA k.47, I130,2-5 : rnam pa tha dad ma yin na// g.yo dang mi g.yo la sogs pa// gcig gis thams cad g.yo la sogs// thal bar 'gyur te lan gdab dka'// ; cf.一郷訳 [1985:145].

60) Cf.MA k.10cd, I44,9-10 : bsgribs dang ma bsgribs dngos sogs phyir// rags pa rnams kyang gcig pu min// ; cf.一郷訳[1985:125]. このMA k.10cdは、ヴァイシェーシカ派のいう“無部分なる全体(avayavin/yan lag can)”のような粗大物の真実一 (rags pa gcig bden) を否定する詩節。

61) Cf.MAV ad k.48, I130,10-15 : thal ba 'di ni phyi rol gyi don gyi phyogs la yang rnam pa dang bcas pa'i shes pa khas len na mtshungs pa rab tu ston te/ *phyi rol don gyi tshul la yangl/ de ltar rnam par ma bral nal/ gcig gi chos su thams cad kyangl/ 'jug par 'gyur te bzlog pa medl*/(k.48); 和訳: 「この不合理な帰結は、外界实在論にも、有形象知を認めるなら共通するということを示す——外界实在論においても[唯心派の主張する] そのように[知が] 形象を離れていないならば、すべてのものさえも一つの法に収まることとなるだろう。[これを] 避けることはできない」。上のMA k.48b破線部“rnam par”は、以下のミパム注を参考にして“rnam pa”に訂正すべきか。*Mi pham MAT G95b4-5(p.190), C273,14-274,3 : sems las gud na yod par 'dod pa phyi rol don gyi tshul lam dngos po la yangl/ Sems tsam pa'i 'dod pa de ltar rnam pa du ma dang lhan cig pa'i rang bzhin dang ma bral bar rnam bcas su khas len na/ rnam pa rnams gcig par 'dod pa de'i phyir/ rnam pa'i rgyu phyi rol gyi don rnams kyang/ de'i nang gi cha shas gang yang rung ba gcig gi chos su gzhan thams cad kyang 'jug par 'gyur te thal ba de bzlog tu med do*// [斜体部はk.48]; 和訳: 「心とは別に有ると認められる外界対象の理趣(外界实在論) 又は事物においても、唯心派の主張するそのように[知が] 多くの形象を伴うところの本質を離れてなく [知の] 有形象を承認するならば、[知と同様に] 諸の形象が一であることを認めるそのゆえに、形象の原因である[白・青等の] 諸の外界対象も、そのなかのいずれかの部分である(例えば白という) 一つの法に、他の[青等の] すべてのものさえも入ることになるだろう。この不合理な帰結を避けることはできない」[下線部はk.48]。Cf.Doctor[2004:366-367]; Padmakara [2005:243]. 一郷[1985:146]は“*mam par ma bral na*”を採り、k.48bを「そのように(知識と形象が) 分離していなければ」と訳す。しかしBlumenthal [2004:124;309]は“*mam pa ma bral na*”を採り“if images are not separate

[from each other]”と訳す。

62) 前注48)にあげたMA k.50abに、「宝石の瑪瑙のようにただ一つの識が多様な形相をとるという瑜伽行派の主張は、空衣派の流儀なのか又は何なのか」とある。「空衣派(Nam mkha'i gos can/Digambara)」とは無論、ジャイナ教の裸行派(gCer bu pa/Nirgrantha)のこと。Cf.*Mi pham MAṬ G97a3-4* (p.193), C277,15-16. シャーンタラクシタはMAV ad k.50ab (I142)に、空衣派の見解を示す「事物が多く相をもっているとき[そのうちのある]相が、話者の意思によって[同時に又は順次に]望み取られる。同時又は順次という2つのあり方のほかに、表現の仕方は存在しない」(MAV : du ma'i ngo bo dngos po la// brjod par 'dod pas ngo bor 'dod// cig ca'am rim gyis (⇒gyi ?) tshul gnyis las// tshig gi bya ba gzhan med do// ; Skt TS(Syādvādaparīkṣā) 1746 Ś602, K494(1747) : vastuno 'nekarūpasya rūpam iṣṭam vivakṣayā// yugapatkrāmavṛttibhyāṃ nānyo 'sti vacasāṃ vidhiḥ// ; Tib D64a1-2, P77b1 : dngos po du ma'i ngo bo la// brjod par 'dod pa ngo bor 'dod// rim dang cig car 'jug pa yis// tshig nmams rnam pa gzhan yod min// [斜体部はMAV所引形と相違]) という詩節を引用し、そしてそれに先行してMAV ad k.36(I 104)では、ジャイナ教/ミーマーンサー派の見解として、上の詩節のほかに、「例えば斑の種々なる色彩のうち、望みに応じて[ある]色彩を把握する。同じように、事物も多様なもの(多くの相をもつもの)であるから[望みによってその]差異・不異を分別する」(MAV : dper na khra bo'i kha dog las// ji ltar 'dod bzhin kha dog 'dzin// de bzhin dngos la sna tshogs phyir// tha dad tha dad min par rtog// ; Skt TS 1744 Ś602, K493(1745) : yathā kalmāṣavarṇasya yatheṣṭam rūpanigrahaḥ// citratvād vastuno 'py evaṃ bhedābhedāvadhāraṇe// ; Tib D63b7-64a1, P77a7-8 : ji bzhin kha dog khra bo la// ji ltar 'dod pa'i kha dog 'dzin// sna tshogs nyid phyir dngos de bzhin// tha dad tha mi dad par nges// [斜体部はMAV所引形と相違] ; cf.Jha訳[1939:846-847] ; 一郷訳[1985:148;140] ; TSP Tib D('E) 74b3-75a5, P(Ye)109a3-b5) という詩節を引用する。(Jha[1939:846]、Ichigō [1985:104,n.3]によると、TS 1744は、クマーリラのŚlokavārttika, Ākṛti 57cd, 58ab.) つまり、シャーンタラクシタによると、ジャイナ教では、事物のもつ多くの相のうち孰れを選び取るかは話者の意思(vivakṣā)によるにすぎないが、多様不二派が知に現れる多様な形象を一とみなすのもそれと同じこととなる。Cf.一郷[1985:198,n.17].

63) Cf.MA k.51, I144 : sna tshogs gcig pu'i rang bzhin na// sna tshogs ngo bor snang ba dang// bsgribs pa dang ma bsgribs la sogs pa// tha dad 'di ni ji ltar 'gyur// ; 和訳 : 「多様な [形象] が一の自性をもつものであるならば、多

様な形相として顕現することや、覆われたもの・覆われていないもの等、こうした相違がどうしてあろうか」；cf.一郷[1985:149]；Blumenthal[2004:126].このMA k.51で批判されるのも、唯識派の形象真実多様不二である。

64) Cf.MA k.49；前注46).

65) GKṬ : sGo nga phyed tshal ba ltar gzhan dus mnyam du 'dod na/ これによれば、タクツァン翻訳師の一卵半塊理解では、「外的な(所取)として顕現する知と、内的な(能取)として顕現する知は、同時である」と捉えていたことになり、この点でジャムヤンシェパ説と異なるだろう。Cf.前注54).

66) GKṬの文脈からみるなら、ここの「同時に存在するものは原因となり得ないから、能取は原因の無いものとなる、そうであるならそれが一定の時に生じるのは不合理である」('dzin pa rgyu med dus 'gyur zhing/ de lta na/ res 'ga' bar mi 'thad par thal ba) という一節は、『中観莊嚴論』における形象真実派への批判ということになるが、上のGKṬの論理は、実際には『中観莊嚴論』における以下の形象虚偽論批判に近い——「[形象が]原因をもたないものであるならば、なにゆえ、一定の時に生じるというこのことがあり得ようか」(MA k.58ab, I 154 : rgyu med na ni gang zhig gis// res 'ga' 'byung ba 'di rung 'gyur// ; cf.一郷訳[1985:151]；Blumenthal訳[2004:132])。又、前述のようにRMでは“割られた卵”の比喻によって形象真実論(一卵半塊)が示されているが(cf.前注43))、RMにはそれへの批判として、「[1つの知の中に別異なる所取・能取が存在するとみるときそれらが]同時に存在するなら[一方の所取がもう一方の能取に]利益を与えることはないし、前後のある(異時の)ものであるなら[所取は既に滅しているゆえ能取が]それを把握することがない。[所取が能取に]利益を与えることなく把握するのであれば、眼によっても音声を知るという不合理なことになる」(RM D70a1, P68a2-3 : dus mnyam pa la phan 'dogs med// snga phyi ba la de 'dzin med// phan 'dogs med par 'dzin na ni// mig gis kyang ni sgra shes thal//) とある。

67) MA kk.52-60に形象虚偽派批判が展開される。Cf.森山[1992:105-108].タクツァン翻訳師は、ここで、「シャーンタラクシタは、世俗的立場として形象真実派の立場に立ち、真実派寄りの立場から、形象を全く認めない虚偽派への批判を行なっている」と論じているのか。周知のように、ツォンカパは、いわゆる瑜伽行中観派のシャーンタラクシタは世俗的立場として形象真実派の立場をとると述べている。Cf.Drang nges T56b6-57a1, P135a6-7 : lugs 'di sngo ser la sogs pa'i rnam pa dngos por 'dod de/ Chos kyi grags pa'i bzhed pa yang de ltar 'grel bas tha snyad du rNam bden pa ltar 'dod pa'i dBu ma pa'o//;

Thurman訳[1984:276]；御牧訳[1996:50;207-208,n.153]；片野/ツルティム訳[1998:57].

- 68) GKṬ : ding sang/ sngon por snang ba 'di sngon po dngos yin gyis sngon po'i rnam pa min la/ sngo 'dzin shes pa'i bzung rnam ni sngo 'dzin shes pa nyid yin no zhes zer ba la ni khungs cung zad kyang med cing/ 'dzin rnam yan gar ba chos gsum ldan ni/ 'dzin byed kyi mtshan nyid ma tshang yang rig tsam la 'dzin rnam du ming btags pa rNam rdzun pa'i 'dod pa yin pas/ rNam bden rdzun bsres pa'i grub mtha' rang bzo 'ba' zhig tu snang ngo// この一節は分かりにくい。まず、現今の“ある人”の意見のうち前半下線部は「知に形象はない」という無形象知識論の主張に近く後半破線部は「所取形象は知そのもの」とみなす真実派の主張にあたるようにもみえるが、“ある人”の真意は、はっきりしない。いずれにせよ、それは考察に値しない矛盾した主張とみて、タクツェン翻訳師はその意見には「典拠は少しもない」と一蹴するのだろう。又、タクツェン翻訳師が「真実派と虚偽派の主張を混ぜ合わせた捏造の教義」と批判する波線部のうち“'dzin rnam yan gar ba(単独の能取形象)”とは、所取形象に相対する能取形象ではなくて、形象虚偽派が実際には“能取／把握するもの('dzin byed)”の特徴が具わっていない“単なる知のみ(rig tsam)”に対して命名したところの“能取形象”である。次の波線部“chos gsum ldan(3法を有する)”は“rdzas yod chos gsum ldan(実有の3法を有する)”を連想させるが、その場合、波線部は「実有なる単独の能取形象」「実有なる単なる知のみ／無二知」を意味し、それは虚偽派の主張そのものであって、「虚偽派と真実派の主張を混ぜ合わせた教義」でもないように思える。Cf.Tsepak [1993:225] : rdzas yod chos gsum. 上の波線部に似た表現は、ほかに、GKṬ 第4章(唯心派)第1節にも、“Klu sgrub 'di 'dzin rnam khyad par gsum ldan gyi rang rig ni don dam du lta zhog tha snyad tsam du'ang mi bzhed de/ rTso dzlog tu rgyas par bkag pa bzhin du/ (このナーガールジュナは、3特性を有する能取形象の自証を、勝義的には言うまでもなく単に言説としてもお認めにならない。[自証は彼が]『廻諍論』で詳しく否定したように……)”(GKṬ G47b1, T58a4, C107,10-12. 太字はGK IV 5b)とある。ここの斜体下線部の“khyad par gsum”という表現は、例えばツォンカバが批判する“ある人”のいう中観派の否定すべき自性(rang bzhin)の有する3特性(khyad par gsum)つまり「恒常・一・自立的(rtag gcig rang dbang can)の3特性」を連想させる。Cf.LRChen C643,11-18, T386a6-b3(pp.210-211)；長尾[1954:193-194]；Drang nges T63a1(p.602), P140a8；Thurman[1984:285,n.62]；御牧[1996:64;215,n.190]；片野/ツルティム[1998:75;258,n.129]。その3特性

を有するものとは、要するに「真実有 (bden par grub pa)」である。周知のようにナーガールジュナは『廻諍論』において「認識手段 (pramāṇa) は自己と他者を確立させる」と主張する対論者の提出する比喻「自己と他者を照らす“火”」の妥当性を否定したことから、自証を否定したとされる。Cf. 棍山 [1974:160ff.] ; BCA IX 18,19ab ; 金倉 [1965:169]. タクツァン翻訳師は上の斜体下線部を含む一文で、「ナーガールジュナは世俗的にも“真実有なる自証”を認めない」と述べているのかもしれない。しかしその意味の“khyad par gsum ldan”を波線部の“chos gsum ldan”に適用すると波線部は「3法を有する(つまり真実有なる)単独の能取形象」となり、それが「真実派と虚偽派の主張の混ぜ合わせ」であるというのも理解しにくい。そこで、むしろ「真実派の主張」という点に重きを置くなら、波線部の“chos gsum ldan”は、真実派の言う「所取・能取・認識の3分を有する」を意味するとも考えられる。Cf. PV III 353 : avibhāgo 'pi buddhyātmā viparyāsitarśanaih/ grāhyagrāhakaśamvittibhedavān (gzung dang 'dzin pa myong ba dag tha dad ldan) iva lakṣyate// ; 戸崎訳 [1985:40-41] ; 後注102). この意味をGKT波線部に適用すると、波線部のうち「3法(所取・能取・認識の3分)を有する」の部分は真実派説、「単独の能取形象」の部分は虚偽派説となる。つまりそうした「3法を有する単独の能取形象」はまことに矛盾的な主張で、それをタクツァン翻訳師は「真実派と虚偽派を混ぜ合わせた捏造の教義」と批判した可能性もある。が、彼の批判の真意はなおはっきりしない。

69) GK IV 23,24ab : rNam rdzun pa yi gnyis stong rig pa de// yul med phyir na shes pa'i mtshan nyid med// bden pa de nyid rdzun par snang ba dang// 'brel pa med phyir rdzun snang 'byung mi rigs// (23) med kyang 'byung na rgyal la'ang 'byung bar nges// 'brel pa yod na rdzun snang dngos por 'gyur// (24ab)

70) MA k.54 (GKT) : 'di ltar gang la rnam pa^{a)} med// de la de shes yod ma yin// bde ba min la bde sogs dang// dkar ba'i rnam la^{b)} mi dkar bzhin// ; Tib I 148 [a) dngos gang ; b) ba rnam la'ang]. Cf. 一郷訳 [1985:150] ; Blumenthal訳 [2004:128-129].

71) BCV(2) k.39ab (GKT) : rig pos rig bya rig byed na// rig bya med pas rig byed^{a)} med// ; Tib N124 [a) na rig po]. Cf. BCV(1) k.39ab, L196, N29 : shes pas shes bya rtogs pa ste// shes bya med par shes pa med//

72) MAV VI 76cd (GKT) : byed po las dang bya ba gcig min pas// de nyid kysis de myong bar^{a)} rigs ma yin// ; Tib Pou172 [a) 'dzin par] ; Skt Li [2015] : [tasmāt svasaṃvedanam asti naiva kenānyatantragrahaṇaṃ tava syāt/] kartuś ca karma-kriyayoś ca naikyam tenaiva tasya grahaṇaṃ na yuktam// 上引の『中観莊嚴

論』『菩提心釈』の詩節とは異なり、『入中論』のこの詩節が形象虚偽論批判の典拠として相応しいか疑問である。ツォンカパによると、この詩節は自証（自己認識）の否定のうち「他の正理によっても自証が不合理であることを示す (rigs pa gzhan gyis kyang rang rig mi 'thad par bstan pa)」と分科されるように、本来唯心派のいう自証を批判する詩節である。Cf. *dGongs gsal* O176,8-15(S281), T171a6-b2(pp.341-342) ; O195,18ff.(S300-301), T182b4ff.(pp.364-365). タクツァン翻訳師がここでその詩節を特に形象虚偽論批判として引用するのは、何か特別の読み若しくは意図があるのか。ともあれ、以下に『入中論自注』をあげておく——「“自己を認識する”という場合、認識されつつある自己が作用対象なる存在となり、その同じ認識対象もまた作用主体であり、その作用も異なっていないから、作用主体と作用対象と作用が同一という不合理なことになるが、それらが同一のものであることは経験されない。すなわち、切断者と、樹木と、切断の作用は、同一ではない。このことから、自証（自己認識）は存在しないゆえ、それ自身（知）がそれ（依他起の知）を把握するのではない」(MAvBh Pou172,11-17 : bdag rig par byed do// zhes rig par bya bzhin pa'i bdag nyid las kyi dngos por 'gyur la/ rig par bya ba de nyid kyang byed pa po yin zhing/ de'i bya ba yang tha mi dad pa nyid yin pas byed pa po dang las dang bya ba gcig tu thal bar 'gyur na/ 'di dag gcig pa nyid du ni ma mthong ngo// 'di ltar gcod pa po dang shing dang gcod pa'i bya ba gcig pa ni ma yin no// 'di las kyang rang rig pa yod pa ma yin pas de nyid kyis de 'dzin pa ma yin no// ; cf.瓜生津/中沢訳[2012:181])

73) *Triṃś k.28d* (GKT) : gzung ba med na^{a)} de 'dzin med// ; Tib D3a1-2, P3a7 [a] *pas*] ; Skt : grāhyābhāve tadagrahāt// このGKTに“~ces rang gis lan mang du smras pa dang yang 'gal”とある下線部は、「形象虚偽派自身が」であろう。*Triṃś k.28d*が形象虚偽派流の見解を示すというのは、本和訳の冒頭「[1] 略説」(GKT ad IV 18)に、「弥勒／無著／世親は、形象真实論と虚偽論を区別なさらぬままに、明示的文言としては形象虚偽論を述べていらっしゃる」とあるのに呼応する。

74) MA k.59 (GKT) : *mam pa med pa de nyid kyis// shes de yang ni med par 'gyur//^{a)} shel gong^{b)} dag pa 'dra ba yis (⇒yi)^{c)}// shes pa rab tu tshor ba med// ; Tib I154 [a] *de med na ni shes de yang// mam pa med pa nyid kyis 'gyur// ; b) sgong ; c) yin*. GKT *yis*は*yi*に訂正。Cf. MAV D67b2, P64b1 ; *Mi pham MAṬ G102b3*(p.204), C293,14]. GKT所引形と藏経本 (I.ed.154) は、前半2句の異同が大きい。拙訳は所引形によった。藏経本 (I.ed.154) MA k.59は、第2句がわかりにくい、カマラシーラは、こう説明する——MAP I 155,17-18 :*

nam pa med pa nyid kyis 'gyur (k.59b) *zhes bya ba ni rtag tu nam pa med pa kho nar myong bar 'gyur ba'o//* よって、藏経本MA k.59 (I.ed.) は、「それ(形象)がなければ、その知も、ただ無形象なるものとして [知覚経験される] のだろう。 [しかし] 清浄な水晶球のような知が経験されることはない」となるだろう。 Cf.一郷訳[1985:152] ; Blumenthal訳[2004:132-133]. ミパム注はその第2句に “*nam pa med pa yi tshul nyid kyis myong bar 'gyur rigs na'ang*” と語を補っている。 *Mi pham MAT G102b4*(p.204), C293,15-294,1[斜体部はMA k.59b] ; cf.Doctor[2004:394-395] ; Padmakara[2005:255].

75) Cf.MA k.57, I152 : *gang phyir de yod nges tshor ba// shes dang 'brel ba ci zhid yod// bdag med de yi bdag nyid dang// de las byung ba ma yin no//* ; 一郷訳[1985:151] ; Blumenthal訳[2004:131].

76) タクツァン翻訳師は直後の「[2/2/2] 虚偽派の区分」において虚偽派を有垢論と無垢論に二分するが、この記述によると、彼は、仏に虚偽なる顕現が生じるとする有垢論よりも、有垢論の後に解説される、それが生じることはないとする無垢論をすぐれた見解とみていたことになる。

77) Cf.MA kk.58cd,60, I154,158 : *rgyu dang ldan na gang zhid gis// gzhan gyi dbang las bzlog par 'gyur//*(k.58cd) *'di ni 'khrul bas shes she na// de ci 'khrul la rag las sam// de yi mthu yis byung na ni// de yang gzhan gyi dbang nyid do//* (k.60) ; 一郷訳[1985:151;153] ; Blumenthal訳[2004:132-134].

78) GK IV24cd : *sangs rgyas sa na gnyis snang yod med kyis// rNam rdzun Dri bcas Dri med gnyis zhes grags//*

79) タクツァン翻訳師のように仏地における“二の顕現 (gnysis snang)”又は“虚偽なる顕現 (rdzun snang)”の有無により形象虚偽派を有垢論 (Dri bcas pa) と無垢論 (Dri med pa) に二分するのは、インドのSubhūtiḥoṣa作『一切乗作明分別疏 (SYĀBh)』の次の一節にみられる——「形象虚偽派にも2つがあると認められる。 [ある人は形象を] 清浄なものとし [他の人はそれを] 汚れたもの (垢) とみなす。形象虚偽清浄派 (rNam brdzun Dag pa) は、「この白・赤等の形象は、成仏した状態には存在しないが、不浄なる者には顕現する」と言う。有垢派 (Dri ma dang bcas pa) は、「この形象の輪は成仏したときも存在するが、 [仏はそれを] 誤ったものと知っているから [仏には] “顛倒を有す” という過失もない」と総括する」(SYĀBh D310b2-3, P420b7-421a1 : *rNam brdzun la yang gnyis su 'dod// dag pa dang ni dri mar byas// rNam brdzun Dag pa ni nam pa dkar dmar la sogs pa 'di sangs rgyas pa'i gnas skabs na med la/ ma dag pa la snang ngo* (om.D) *zhes zer ba'o// Dri ma dang bcas pa ni nam pa'i 'khor lo 'di sangs rgyas pa'i dus na yang yod la/ 'khrul*

par shes pas phyin ci log dang ldan pa'i nyes pa yang med do zhes pa mjug bsdu pa'o// ; cf. Mimaki訳[1992: 12-13, n.27])。)

インド資料をうけてチベットでは、サパンに帰せられる宗義書に上のSYĀBhに似た清浄派(rNam brdzun Dag pa)と有垢派(rNam brdzun pa Dri ma can)の説明がみられるが(g*Zhung lugs legs bshad* K142a4-6, C322,9-16. Cf.前注39)、著者の確かな資料では比較的古くはチョムデン・リクレルの宗義書に、こうある——「形象虚偽派にも2派がある。そのうち有垢派は「仏地にも虚偽なる顕現はある」と主張し、無垢派は「仏地に虚偽なる顕現はない」と主張する」(*Rig ral grub mtha'* T124a3-4(p.347), M¹ 57b1-2, M² 120b5-6 : rNam rdzun (M¹ M² brdzun) pa la'ang gnyis las Dri ma dang bcas pa ni sangs rgyas kyi sa la'ang rdzun (M¹ M² brdzun) snang yod par 'dod la/ Dri med pa ni sangs rgyas kyi sa la rdzun (M¹ M² brdzun) snang med par 'dod de/)。その後、リクレルと同じ見方は、非ゲルク派ではウパロセル宗義書の“Dri bcas pa/Dri ma med pa” (*Blo gsal grub mtha'* M[1982:103,17-20])、ヤクトク『般若注(中本)』の“Dri bcas (pa)/Dri med (pa)” (Yṭik('bring) (Cha)102b5-6(p.204))にみられる。ロンチェンパのいう有垢派(Dri bcas pa)と清浄派(Dag pa ba)も、それに近い。Cf.*Klong chen grub mtha'* (Wam)61b2-6(p.624)。ゲルク派でも、ケドゥブは、こう言う——「形象虚偽派には、「世俗の顕現はすべて無明の潜在印象(習気)の力によって現われるから、それ(無明)が滅すれば滅するから、仏に虚偽なる顕現は存在しない」と主張する無垢派と、「世俗の顕現が無明と結びつくことは何らもないから、それ(無明)が滅しても滅しないから、仏にも虚偽なる顕現は存在する」[と主張する]有垢派の2つがある」(*mKhas grub tshad ma* T41a3-4(p.473), K50a6-b1 : rNam brdzun pa la kun rdzob kyi snang ba mtha' dag ma rig pa'i bag chags kyi dbang gis snang ba yin pas/ de log na ldog pa'i phyir sangs rgyas la rdzun snang med par 'dod pa Dri med pa dang/ kun rdzob kyi snang ba ma rig pa dang 'brel pa gang yang med pas de log kyang mi ldog pa'i phyir sangs rgyas la yang rdzun snang yod pa Dri bcas pa gnyis las/)。このケドゥブ流の説明は、その後、ギエンサンワの『中観千葉』(*dBu ma'i stong thun* 191,6-11)と『善説ラマの口訣』(*Bla ma'i man ngag* 309,9-13)、チェンガワ宗義書(*sPyan snga grub mtha'* 8a1-3)に継承される。以上、タクツァン翻訳師の言うとおりに、彼のいう有垢派・無垢派の区分の仕方は、彼以前の非ゲルク派論師とゲルク派論師において、確かに「よく知られていた(*grags*)」のである。Cf.*Pañ chen grub mtha'* 516,23-517,2。このようなチベットにおいて広く行われていた見方に対して異を唱えたのはジャムヤンシェパである。彼によると、有垢派・無垢派の区分の仕方に、

「勝者(仏)に“二の顕現”なる垢が有るか無いか」によって両派を区分するチベット流と、「勝義的に、知を本質とする所取・能取に、垢または虚偽による影響が有るか無いか」によって区分するインド流の2つがある(GTCM K273a4-5(p.577), C514,2-5 : rgyal la gnyis snang gi dri ma yod med kyis Dri bcas Dri med du Bod 'dir grags pa dang/ don dam par gzung 'dzin shes pa'i ngo bo la dri ma'am rdzun pas bslad ma bslad kyis Dri bcas Dri med du 'Phags yul paṅ grub kyis bshad tshul gnyis te/)。そして彼はそのうちのチベット流の区分の仕方を、『大宗義書』根本頌において「よく知られている」(rNam rdzun la gnyis rgyal la gnyis snang dri// yod dang med pas Dri bcas Dri med grags//) とするが、その下線部“grags(よく知られている)”というのは他者の説明の仕方を喜ばないということ (GTCM K273b6(p.578), C515,5 : grags zhes pa gzhan gyi 'chad tshul la ma rangs pa'o//)、つまりそれは彼以前のチベットにおいて一般に認められているが自分自身は認めないと、コメントする。Cf.Hopkins[2003:424]。その際にジャムヤンシェパが特に意識していたのは、タクツァン翻訳師の所説であったと思われる。この点は、後述。Cf.後注83)。

なお、ジャムヤンシェパはインド流の有垢派説を、「有垢派は、「これらの識は、楽・苦などの能取形象として勝義的に存在するとしても、無明の力によって、外的な所取の形象として顕現するのだから、識の本質は、その虚偽または錯乱によって汚染されている」と論じるから、有垢派と認められる」(GTCM K274a2-3(p.579), C515,10-14 : Dri bcas ni rnam shes 'di rnam sim gdung sogs kyis 'dzin rnam du don dam par gnas kyang/ ma rig pa'i mthus phyi rol gyi gzung ba'i rnam par snang bas rnam shes rang gi ngo bo rdzun pa'am 'khrul ba des gos par smra bas Dri bcas su 'dod de/) と示し、その典拠としてジターリのSMVBhに紹介批判される唯識5説のうちの第4 (SMVBh Sh[1985:113,2-10], D53a7-b2, P339b2-4 ; 白寄訳[1986:45]) を引用する。又、インド流の無垢派説を、「無垢派は、「勝義には外界対象を把握する形象によって汚染されることなく、これらの識の本質は清浄な水晶球の如くであるとしても、そのことを凡夫は認識することはできず、仏のみが認識なさる」と論じる」(GTCM K274a5-6(p.579), C515,21-516,3 : Dri med ni don dam par phyi'i don 'dzin gyi rnam pas gos pa med par rnam shes 'di dag gi ngo bo shel sgong dag pa lta bu yin yang der so skyes kyis rtogs mi nus par sangs rgyas kho nas mkhyen par smra ba yin te/) と示し、その典拠としてジターリSMVBhの唯識5説のうちの第5 (SMVBh Sh[1985:114,1-7], D53b2-3, P339b5-6 ; 白寄訳[1986:45]) と、『中観莊嚴注』(MAV ad k.52, I146,6-9 ;

一郷訳[1985:149])を引用する。そのうちSMVBh唯識第5説に典拠として引用されるカムバラ作 *Ālokamālā* の詩節 (ĀM k.53 : rūpam asya matam svaccham nirākaram nirañjanam/ śakyam ca na hi taj jātum abuddhena kadā cana//) に関して、ジャムヤンシェパが、その詩節のSMVBh蔵訳本所引の蔵訳形と、大蔵経所収蔵訳形 (Lindtner ed.) の異なることを指摘しているのが注意される。カムバラĀMにみられる形象虚偽論については、森山[1993:94-98][1993a]参照。

- 80) ここでは、仏のもつ “あるがままを認識さなる智 (ji lta ba mkhyen pa'i ye shes)” と “あるかぎりを認識なさる智 (ji snyed pa mkhyen pa'i ye shes)” の2つのうち、後者の智は不可思議だが、前者の智は、仏に最高の明光 (gsal snang rab kyi mthar phyin pa) が生じる過程が認識手段によって証明されることにより (tshad mas grub pa'i sgo nas)、成立するつまり人々はそれを信じ理解することができるとするのだろう。GKTではこれをダルマキールティの発言とするが、GKTの用語からみて、PV第2章 (Pramāṇasiddhi) の以下のごとき所説をふまえてタクツァン翻訳師が整理したものかと思われる——「およそ捨てられるべきものと取られるべきものの真相及びその方法 (つまり苦集滅道の四諦) を教えるお方 (世尊) がプラマーナ (量) と認められる」 (II32abc : heyopādeyatattvasya *sābhyupāyasya*^{a)} vedakah/ yaḥ pramāṇam asāv iṣṭo(a) M.ed. *hānyupāyasya*) ; (Tib) blang dang dor bya'i de nyid ni// thabs dang bcas pa rig mdzad pa// gang de tshad ma nyid 'dod kyi//) ; 「[世尊なるプラマーナの] 成立根拠は慈悲である。修練からそれ (慈悲) がある」 (II 34a : sādhanam karuṇābhyāsāt sā ; (Tib) sgrub byed thugs rjes goms las de//) ; 「多種多様に多くの方法を長期間修練することにより、そのお方には、その (苦の原因とそれの能対治) についての功德と過失が顕わとなる。この (修練) により心も鋭利となるから [苦の] 原因の習気が断ぜられる」 (II 136cd,137: bahuśo bahudhopāyam kālena bahunāsyā ca// gacchanty abhyasyatas tatra guṇa-doṣaḥ prakāśātām/ buddheś ca pāṭavād dhetor vāsanātaḥ prahīyate// ; (Tib) rnam pa du mar thabs mang po// yun ring dus su goms pa las// de la skyon dang yon tan dag// rab tu gsal ba nyid du 'gyur// des na thugs kyang gsal ba'i phyir// rgyu yi bag chags spangs pa yin//) ; 「慈悲深いお方であるゆえに、利他のために、一切の実践に努めるからである。それ (救済者である) ゆえ [世尊は] プラマーナである。あるいは救済とは四諦を教示することである」 (II 146 : dayālutvāt parārtham ca sarvārambhābhiyogataḥ/ tasmāt pramāṇam tāyo vā catuṣṣatyaprakāśanam// ; (Tib) thugs brtse ldan phyir rtsom kun yang// gzhan gyi don du sbyor phyir ro// de phyir tshad yin yang na skyob// bden pa bzhi ni

ston mdzad pa'o//). Cf.PVV 19-20,51,54 ; 木村俊彦[1998:185;189-190;223;227-228].

81) PV III530 (GKT) : gzugs sogs dang ni sems de ltar// gzung ba'i mtshan nyid dpyod pa 'di// ma dag blo can la yin gyis// rnal 'byor rtogs pa bsam mi khyab// ; Tib M111(532) ; Skt : rūpādeś cetasaś caivam aviśuddhadhiyaṃ prati/ grāhya-lakṣaṇacinteyam acintyā yoginām gatiḥ// ; cf.戸崎訳[1985:210].

82) SASid (GKT) : bcom ldan 'das kyis don thams cad thugs su chud pa ni bsam gyis mi khyab ste/ [rnam pa thams cad du shes pa dang brjod pa'i yul las 'das pa'i phyir ro//] ; Tib S71-72(sūtra 94) ; cf.桂訳[1983:114].

83) SASidṬ (GkṬ) : mnyam par gzhag pa 'jig rten las 'das pa'i rjes las thob pa so sor rtog pa'i ye shes kyis gzhan gyi sems mkhyen la ye shes gzhan gyis ni ma yin no// ye shes de ni gzung 'dzin dang bcas kyang/ de nyid kyis log pa nyid du gzigs pa'i phyir/ タクツァン翻訳師の引用する上のヴィニータデーヴァのことは、ほぼ以下の『他相続の論証・注 (SASidṬ)』の破線部に基づく——SASidṬ S72,6-73,13, D50a6-b6, P20b3-21a4 : de bzhin gshegs pa rnam kyis (⇒kyi D)⁴⁰ sangs rgyas kyi yul ni bsam gyis mi khyab ste/ de dag gi (⇒gis D) ni gzhan gyi sems mkhyen pa bsam gyis mi khyab pa …… de bzhin gshegs pa'i mkhyen pa las gzhan pa'i shes pas nges par gzung bar mi nus …… so sor rtog pa'i ye shes 'jig rten las 'das pa'i ye shes kyi rjes las thob pa gzung ba dang 'dzin pa'i rnam par rtog pa dang ldan pas/ dngos po phra ba dang/ sgribs (⇒bsgribs D) pa dang/ bskal pa thams cad rnam pa thams cad du mkhyen pa pa (⇒pa D) ni 'jig rten pa'i rnam pa thams cad mkhyen pa yin te/ …… de la gzung ba dang 'dzin par rnam par rtog pa yod par khas blangs pas phyin ci log pa yang ma yin te/ de phyin ci ma log pa nyid du gzigs pa'i phyir ro// [a) S “～mams kyis (kyi) don thams cad thugs su chud pa ni sangs rgyas” 波線部はDPによりトル] ; 和訳 : 「諸の如來の“仏の對象”は不可思議である。すなわち、かれら(諸如來)が“他者の心”を認識なさるのは不可思議である……如來の知とは別の知によって確定することはできない……出世間智の後に得られる、所取・能取の分別を有する個別的に觀察する智(妙觀察智)が、微細な事物や、覆い隠された事物、そして不可知の事物のすべてを、あらゆる形象において認識なさるのは、世間的な形象のすべてを認識なさるのである。それ(個別的に觀察する智)に所取・能取の分別が有ると承認することにより[その智が]倒錯しているのでもない。それは無倒錯に見るからである」。GKT所引藏訳下線部“de nyid kyis log pa nyid du gzigs pa'i phyir”は、SASidṬ“de phyin ci ma log pa nyid du gzigs pa'i phyir”と比べると下線部の否定辭“ma”を欠く。Mimaki

[1992:20,n.42]は、それをタクツァン翻訳師によるSASidTの“misreading”とし、そのGKT所引の一節が形象虚偽有垢派の典拠たり得るかを疑問視する。しかしすでに指摘したように、タクツァン翻訳師がインドの典籍を引用する場合に、自己の論述に適うように否定辞“ma”を省く又は加える等、意図的にテキストの文言を変えて引用する例が認められる。Cf.前注(20),21)。今の場合、タクツァン翻訳師はテキストの趣旨を変えずにSASidTにある否定辞“ma”を省いた可能性がある。つまり、GKT所引形とSASidT本文の双方ともに、「個別的に観察する智は、所取・能取を有していても、その智が、所取・能取を誤ったものに他ならないと（GKT：log pa nyid du）、無倒錯に（SASidT：phyin ci ma log pa nyid du. つまり如実に）見る」という趣旨に理解するなら、タクツァン翻訳師の“misreading”とみなくてよいと思われる。Cf.前注79)所引SYĀBh；g*Zhung lugs legs bshad* K142a5-6, C322,13-16：rNam brdzun pa Dri ma can na re/ dkar dmar du snang ba 'di sangs rgyas ki sa na yod kyang 'khrul par mi 'gyur te/ brdzun pa la brdzun par rtog pa'i phyir ro//…… zhes zer ro//；和訳：「形象虚偽有垢派は、「この白・赤 [等] の顕現が仏地に存在しても [仏智は] 錯乱したものとはならない。虚偽なるものを虚偽なるものと認識するからである。……」と言う」。

なお、タクツァン翻訳師は上のヴィニターデーヴァの言を「仏地に二の顕現は有る」という形象虚偽有垢論の典拠とするが、それは、彼以前のチベット論師の著作のなかに、現在のところ確認できない。タクツァン以後では、前述のようにジャムヤンシェパは形象虚偽有垢論・無垢論の区分の仕方にチベット流とインド流の2つがあるとするうちチベット流のそれに批判的であったが（cf.前注79)）、彼は、チベット流の有垢論として“あるチベット人”の言うダルモータラPVinT (D168a2-3, P196a7-8) /ダルマキールティSASid /ヴィニターデーヴァSASidTを典拠とする有垢論を紹介する。そこでジャムヤンシェパが引用するところのSASidTの一節は、上述のGKT所引の特徴的なそれに一致するから、彼の紹介批判するチベット流の有垢論とは、タクツァン翻訳師の見解であった可能性がある。Cf.GTCM K273a5-b2(pp.577-578), C514,5-15.

- 84) DDVi(2) (GKT) : de ni rnam par mi rtog pa'i// ye shes yul med dmigs med cing^a// mtshan ma thams cad mi dmigs pas// rab phyee ba ni yin phyir ro// ; Tib D53a1, P54b1 [a] pa). Cf.DDVi(1) N17,10-12, D48b6-7, P51b5-6 : der gang yang gnyis dmigs pa med pa de ni/ rnam par mi rtog pa'i ye shes te/ yul med cing/ dmigs pa med pa yin te/ mtshan ma thams cad mi dmigs pas nye bar mtshon pa nyid kyi phyir ro// ; 和訳：「そこでおよそ二（所取・能取）を認識しない

ものが無分別智で、対象をもたず、無所縁なるものである。一切の相の無認識によって特徴づけられるゆえに」；DDViV N41,4-12.

85) MS II.14B(6) (GKT) : mi rtog ye shes rgyu ba la// don kun snang ba med pa'i phyir^{a)}// don med khong du chud par bya// de med pas na rnam rig med// ; Tib N72,19-22, L31,23-25 [a] *phyir yang*] ; Skt cited in ASBh 42,14-15 : jñānācāre 'vikalpe hi sarvārthā 'khyānato 'pi ca/ arthābhāvopagantavyo vijñāptes tad-abhāvatah// ; cf.Lamotte[1973 II: 107] ; 長尾訳[1982:321].

86) TS(Bahirarthaparīkṣā) 2047,2049ab (GKT) : dmigs pa can gyi gzhung lugs la^{a)}// gzhan gyi 'dod chags sogs rig na^{b)}// sgrib pa yod pa 'thob 'gyur te//(2047 bcd) rgyal ba thams cad mkhyen pa ni// des na gzigs pa med par bstan//(2049ab); Tib D74b6-7, P90a3-4 [a] DPはこの句をTS 2047d とする ; b) *nas*] ; Skt Ś699-700, K573-574(2048,2050ab) : anyarāgādīsamvittau [tatsārūpyasamudbhavāt/ prāpṇoty āvṛtisadbhāva aupalambhikadarśane// (2047) tenādarśanam apy āhuḥ sarve sarvavidam^{a)} jinam/(2049ab) [a] Kによる。Ś *sarvaṃ sarvaṃ idam*]. 上のうちTS2047d “aupalambhika” が分かりにくい。Jha[1939:973] は “Apprehensionist”、太田[1970:30-31] は「(仏陀が他心を) 認識するという論者」と訳す。カマラシーラの注釈に「[対象を] 認識することによって行動するのが “aupalambhika(対象認識者)” である」(TPS : upalambhena carantīy aupalambhikāḥ, teṣāṃ darśane=mate/ yadvā—aupalambhike bhagavato darśane jñāne 'bhyupagamyamāne satīty ayam arthaḥ/ ; Tib D('E)125a1-2, P(Ye)164b1-2) 等とある。直後のTS 2048では「ムニはあらゆる分別 (saṅkalpa) によることなく有情利益を成就する」、TS 2049cd 及びTSPでは「前世の願の力により (pūrvaprañidhānabalāt) 努力を要さずに (anābhogena) 一切知者のつとめを果たすのであって、[対象] 認識の力によるのではない (na=upalambhābalāt) 」ことが説かれているが、それと対比させるなら “aupalambhika” とは「分別によって概念的に対象を認識して行動する人」くらいの意味になるか。今はその意味も含めて「实在論的に認識する人」と和訳しておく。又TS 2049abは、GKT所引藏訳をそのまま訳しておいた。梵本によるなら、Jha訳 “Even though He has no cognitions~”、太田訳「それ故に彼が認識をもたなくても (adarśanam apy) 全ての人は (sarve) 彼を一切知者たる勝利者と呼ぶ」(下線と括弧内は筆者)は、適訳だろう。

87) PVBh III 355 (GKT) : da lta'i skye bo la bltos^{a)} nas// gnod byed shes pa med pa la^{b)}// ma 'khrul par bshad don dam du// dmigs pa thams cad 'khrul pa yin^{c)}// ; Tib D(Te)258b6-7, P(Te)318b5-6 [a] *ltos* ; b) *pa'i phyir* ; c) *nyid*] ; Skt 280,1: bādhakapratyayābhāvād idānīntanajanminām/ abhrāntatocyate 'rthāt^{a)} tu sarvam

ālambane bhramah// [a] *arthās(don dam du)* を訂正?). なお、GKT所引第4句 “dmigs pa thams cad ’khrul pa yin//” は、それに相当の梵文によれば「あらゆる[知]は (sarvam) 所縁に関して (ālambane) 錯乱 (bhramah) である」となるが、しかしPVBhにおける散文パラフレーズ “don dam par ni dmigs pa thams cad la ’khrul pa kho na’o// (paramārthatas tu sakalam ālambane bhrāntam eva/)” 蔵文破線部を参考にして、「[知は]あらゆる所縁に関して錯乱している」と和訳しておいた。GKT所引蔵訳をそのまま、「あらゆる認識 (dmigs pa/*upalambha) は錯乱である」と翻訳するのも可能か。

88) ジャムヤンシェパは、チベット流の無垢論として、“あるチベット人”の言う無著MS/弥勒DDVi(2)/莊嚴師PVBhを典拠とする無垢論を紹介する。ジャムヤンシェパが引用するMS等のテキストの細かな異読は、大蔵経所収本ではなくて、ほぼGKT所引のテキストに一致するから、有垢論の場合と同じように、彼の紹介批判したチベット流無垢論はタクツァン翻訳師の見解と思われる。Cf.GTCM K273b2-4(p.578), C514,15-21.

89) BCA IX 35 (GKT) : gang tshe dngos dang dngos med dag// blo yi mdun na mi gnas pa// de tshe rnam pa gzhan med pas// dmigs pa med pas^{a)} rab tu zhi// ; Tib T389 [a] *par* ; Skt T389 : yadā na bhāvo nābhāvo mateḥ santiṣṭhate purah/ tadānyagatyabhāvena nirālambā praśāmyati// ; cf.金倉訳[1965:174]. この有名なBCA IX 35はタクツァン翻訳師が重視した詩節で、彼はそれを宗義書第5章(中観派)自注(GKT G72b2-3, T90a5, C152,2-4)に引用するほかに、同じく第5章に、前半2句35ab (G88a4, T111a5, C181,2-3)、後半2句35cd (G106a5, T134b6, C215,11-12)を引用している。

90) MAV XII 8d (GKT) : sems ’gags pa^{a)} de sku yis mngon sum mdzad// ; Tib Pou 361 [a] *pas*. この詩節は、ほかにGKT第5章(G72a5-6, T90a1, C151,16 ; G93b3, T118a4, C191,13-14)に引用される。Cf.dGongs *gsal* S464,3-8, T275a 5-b1(pp.549-550) : *de ltar na sangs rgyas kyi sar ye shes kyi yul de kho na nyid kyi don la/ rnam pa thams cad du de’i yul can gyi sems dang sems las byung ba’i rnam rtog ’gags shing mi ’jug pas/ rnam par mi rtog pa’i ye shes dang de kho na nyid gnyis chu la chu bzhag pa bzhin du dbyer med par zhugs so// de phyir go ’phang de ni dang por longs spyod rdzogs pa’i sku yis mngon sum du mdzad pa ste brnyes par kun rdzob tu mam par bzhag go//* [斜体部はMAvBh Pou362, 6-9. 破線部Pou.ed.は*yul na*だが、MAvBh (Tib)D332a2及び上により*yul can*に訂正] ; 和訳 : 「以上のように仏地において、智の対象である真相の意味に関しては、あらゆるあり方においてそれを対象とする心・心所の分別は滅しており、起こらないから、無分別智と真相の2つは恰も水のなかに水を注

いだように、区別できないかたちで起こる。それゆえ、その位は、最初に受用身によって現証なさる、つまり獲得されると、世俗的に確立する」。Cf.瓜生津/中沢[2012:312-313].

- 91) 「詳しくは後述されるだろう (rgyas par 'og nas bshad par bya'o)」とあるが、唯心形象真実派と形象虚偽有垢派は措いて、中観自立派の流儀において仏智に世俗的な対象が顕現することは、GKT 第5章(中観派)に見出すことができる。すなわち、タクツァン翻訳師が宗義書第5章においてツォンカパ中観説批判を展開するのはよく知られているが(cf.松本[1997]; Tauscher [1992]; Cabezón[1995]; Sonam[2013])、ツォンカパ説を批判するにあたって彼はまず宗義書根本頌において、「ある人々(ツォンカパ等)は吉祥あるチャンドラキールティに随順して、「不浄な錯乱の顕現は確実なものである」と、多くの正理によって考察を加えた上で承認するが、これには矛盾の重荷が次のようにある」(GK V 11: gang dag dPal ldan Zla ba'i rjes 'brangs nas// ma dag 'khrul pa'i snang ba tshad grub tu// rig pa du mas dpyad nas khas len pa// 'di la 'gal ba'i khor chen 'di lta yod//)とし、その自注において、「さらに、吉祥あるチャンドラキールティの流儀とみなして、世俗真実を考察する認識手段を“仏のあるかぎりを認識なさる智”とみなすこと、これが、一切の矛盾の根本である」(GKT G71b6, T89a6, C150, 20-23: gzhan yang dPal ldan Zla ba'i lugs su byas nas/ kun rdzob bden pa dpyod byed kyi tshad ma sangs rgyas kyi ji snyed pa mkhyen pa'i ye shes la byed pa 'di 'gal 'du kun gyi rtsa ba yin te/)と言う。このタクツァン翻訳師の批判によれば、彼にとって、チャンドラキールティ流の帰謬派の体系では仏の“あるかぎりを認識なさる智”は世俗真実を考察する認識手段ではないこととなるが、それは言い換えるなら、自立派の体系ではその仏智は(不浄なる)世俗の対象を認識することにもなる。その点は、Kha rag Byang gzhon(この人物は不明)の意見をきっかけとして、自注にこう論じられている——「これら(『入中論』『入菩提行論』の文言)によって惑わされて、Kha rag Byang gzhon等は、「この2人の論師(帰謬派のチャンドラキールティとシャーティデーヴァ)は仏に智は存在しないと認める」とさえも論じているが、しかしながら前述したような批判的考察により、[帰謬派説において]「一切の所知の多くの真如が一味であることを完全に認識なさる入定無顕現智は存在する」ということが、示されたのである。[反論者が]「その智は心・心所として存在しなければならぬ。『小注・明義釈』に「無二なる心・心所は必ず承認されなければならぬが、それらはどのようにまとめられるのか」と説明されているように」と言うなら、それは自立派の主張であるから……同様に、「[仏のもつ対象

を] 認識なさる一つの智さえも、所知の全体すべてに遍満する」等も、[自立派のジュニャーナガルバの] 『中観二真実論』の注釈のことばである」(GKT G72b5-73a2, T90b2-91a1, C152,12-24 : 'di dag gis 'khrul nas/ Kha rag Byang gzhon sogs kyis/ slob dpon 'di gnyis sangs rgyas la ye shes med par 'dod do// zhes kyang smras mod kyis/ ji skad bshad pa'i brgal brtag gis mnyam gzhag snang med kyi ye shes shes bya thams cad kyi de bzhin nyid du ma ro gcig yongs su rdzogs par thugs su chud pa ni yod par bstan no// ye shes de sems dang sems byung du yod dgos te/ 'Grel chung Don gsal las/ gnyis su med pa'i sems dang sems las byung ba gdon mi za bar khas blang dgos pa mams ji ltar bsdu^{a)} zhes bshad pa bzhin no// zhe na/ de ni Rang rgyud pa'i 'dod pa yin pas/…… de bzhin du/ mkhyen pa'i ye shes gcig gis kyang// shes bya'i dkyil 'khor kun khyab can//^{b)} zhes sogs kyang dBu ma bden gnyis kyi 'grel tshig yin no// [a) AAV (Tib) A269,20-21, (Skt) A105,26-27 : ……advayās(s) cittacaittāḥ katham avasāyābhy-upagantavyāḥ samgrhītā ity aparāḥ ; b) SDVV 188,10-11(AŚ2). AŚ2a : mkhyen pa'i skad cig gcig gis ni//])。これによれば、帰謬派説においても入定無顕現智なる仏智が存在するがそれは「一切の所知の多くの真如が一味である (shes bya thams cad kyi de bzhin nyid du ma ro gcig)」ことを認識する。一方、自立派説では仏智は世俗的な対象も含めて「所知の全体すべて (shes bya'i dkyil 'khor kun)」を認識することになる。この点が、今の宗義書第4章の文脈において、「中観自立派は、仏智は不浄な所知さえもそこに顕現してから認識なさると認める」と言われている可能性がある。

なお、ここでタクツァン翻訳師のいう「仏智に不浄な所知さえも顕現する」という形象虚偽有垢派・形象真実派・中観自立派の共有する主張は、ロントウンのいう、聖者（仏ではない）の入定無分別智における対象顕現の有無の観点からの中観派の内部区分としての有顕現派(sNang bcas pa)／無顕現派(sNang med pa)のうち有顕現派の主張を連想させる。Cf.小林[2005].タクツァン宗義書自注第4章(唯心派)第2節第3項「三相と二諦の確立の仕方」にも、こうある——「『法法性分別論』の」「“顕現により”とは、一切法は虚空輪のように顕現するから、である」等の所説に一致して、瑜伽行中観派のブッダジュニャーナパーダと随順者たち、及び彼の師である論師ハリバドラも、認めていらっしやる。すなわち『小注』に、「錯乱の因相がすべて断ぜられている、[因縁生の多様なものが]如幻性のものとして顕現する、無分別にして、自内証されるべきところの知が、何とかして生じた[ときに]とある。彼ら(形象虚偽派)は、そのように(ハリバドラが説明するように)お認めになるから、彼らにとって入定[智]は有顕現である、ということは極

成している」(GKT ad IV 30d, G63a4-6, T78a6-b1, C135,10-16 : *snang ba las ni chos thams cad// nam mkha'i dkyil ltar snang phyir rol*)^{a)} zhes sogs gsungs pa dang mthun par rNal 'byor dpyod pa'i dBu ma pa Sangs rgyas ye shes zhabs rjes 'brang dang bcas pa dang de'i bla ma slob dpon Seng bzang yang bzhed de/ 'Grel chung las/ 'khrul pa'i mtshan ma mtha' dag spangs pa sgyu ma lta bu'i bdag nyid du snang ba'i blo rnam par mi rtog pa so so rang gis rig par bya ba ci zhig ltar [yang dag par] skye^{b)} zhes so// de dag de ltar bzhed pas na de dag la mnyam sogs [gzhag snang bcas zhes byar grags pa] yin (GK IV 30d) no// [a) DDVi(2) D52a6, P53b6 : *dkyil mnyam*. Cf.DDV(1) N15,16-17 ; b) AAV (Tib) A229,3-5, (Skt) A90,13-15 : *utsāritasakalabhrāntinimittāyā māyopamātmapratibhāsadhiyo nirvikalpāyāḥ kathañcit pratyātmavedyāyā samutpāde [jñeyā-varaṇam samyag yogī prajhyāt]*]. (上のうち下線部“de dag”は、根本頌(GK IV 30cd)に“rNam rdzun yongs grub dang po'ang der 'dod pas// mnyam gzhag snang bcas zhes byar grags pa yin// (形象虚偽派は第一の円成実もそれ(清浄(道諦)の所縁)と認めるから入定有顕現と極成)”とあるから、「彼ら(de dag : 形象虚偽派の人々)は」であろう。)上引GKTでは、形象虚偽派と、自立派(瑜伽行中観派)のハリバドラの『現観莊嚴・小注(AAV)』に「入定有顕現」が認められるとする。しかしこのGKTの文脈では、聖者の入定無分別智に顕現するのは、「第一の円成実つまり基時の無倒錯の円成実である“無二知なる善逝藏”」のこのよう(cf.後注101)),それは、ロントゥンのいう有顕現派において聖者の入定智に顕現するとされることの、そしてタクツァン翻訳師によると形象真実派/形象虚偽有垢派/自立派において仏智に顕現するとされることの「不浄な所知/世俗的な対象」ではない。GKT所引のAAVの一節については、小林[2018:61;88-89,n.63]参照。

92) GK IV 25,26a : 'di dag rtog ngor phyi rol don yang yod// don la gzhan rig sems dang sems byung med// bya byed mtha' dag rtog ngo tsam du bzhed// de phyir 'bras rtogs gsum pa'ang 'di yi lugs//(25) yin par kho bo'i rnam dpyod kho nas rig//(26a)

93) GKT “'jig rten rang dga' ba 'bḥod pa thams cad kyang 'khrul ngor khas len pas/” 破線部を“'dod”に訂正するなら「世間の人々が恣意的に認めているもの」となる。又、ここに言われている「考察を加えるとき(dpyad na)」「無検討無考察であるとき(ma brtags ma dpyad na)」というのは、順次に、宗義書第5章(中観派)で解説されるタクツァン翻訳師に特徴的な3段階説のうちの「少考察の段階」「無考察の段階」にあたる。GK V 22,23に、こうある——「それゆえ、ナーガールジュナ師弟、ブッダパーリタ、チャンドラ

キールティ、シャーontiデーヴァの最高のテキストのすべてを、[検討を加えない] 無考察と、[正理知による] 少考察と、[離言詮による] 善考察の3段階に結びつけて、わたしは理解する。言説(世俗)は、無考察なる世間の人々の生来の[知]にしたがって[確立される]。勝義(不生や真空など)は、少考察の正理知にしたがって[確立される]。離戲論は、[有無の極端のすべてを] 善く考察する離言詮にしたがって[確立される]。この3つを正しく知る者、かれが大中観派である」(de phyr Klu sgrub yab sras Sangs rgyas bskyang// Zla grags Zhi ba lha yi gzhung mchog kun// ma dpyad cung zad dpyad dang legs par dpyad// gnas skabs gsum la sbyor bar kho bos rtogs// tha snyad ma dpyad 'jig rten lhan skyes ngor// don dam cung zad dpyad pa'i rig shes ngor// spros bral legs par dpyad pa'i brjod med ngor// 'di gsum legs par shes de dBu ma che//)。なおGKTにある「中観帰謬派が考察を加えるとき“論理学(rtog ge)によって確立されたもの”はすべて正しくない」というのは、例えば仏教論理学・認識論学派や中観自立派がプラマナーによって(世俗的に)“他よりの生起”を認める等を帰謬派は否定するという。タクツァン翻訳師の3段階説については、松本[1997]参照。

94) PV III 341a (GKT) : phyi rol don ni yod na yang// ; Tib M87 : phyi rol don ni yod na yang// [ji ltar nyams su myong nyid de// nges pa'i bdag nyid rang ngo bos// ma yin du ma'i bdag skyon phyr//] ; Skt : vidyamāne 'pi bāhye 'rthe [yathānubhavam eva sah/ nīścītātmā svarūpeṇa nānekātmatvadoṣatah//] ; cf.戸崎崎[1985:26] : 「外境に対象が存在する(とみなす)場合でも、それ(=外境対象)自身はただ領納(=自証)に従って決知されるのみである。(外境対象それ)自身の相のままに(決知され)ない。なぜならば、(同一の外境対象に)多数の自体がある過失となるから。」

95) 前注14)に記したように、『知識論評釈』第3章に、3種の量果説((1)PV III 301~319 ; (2)PV III 320~337 ; (3)PV III 341~352) が示されているが、このGKTで「第3の果たる認識('bras rtogs gsum pa)」と言われているのは無論、PV III 341以下に説かれる(3)の量果説である。(3)は、一般に、「外界実在論の立場にたっても“自証”が量果である」とする外界実在論者(経量部)の立場とみなされるが、タクツァン翻訳師は、それを、「無検討無考察の分別にしたがうと外界対象さえも存在する」と認める唯心形象虚偽派の立場とする特異な見解を示す。これに対して、後にジャムヤンシェパ自身は第3の量果(3)を、ダルモータラ『決択注』(Pvinṭ D(Dze)150b4-5, P(Dze)175a5-7 ; 前注14))等にしたがって、外界実在論者に2つの量果説があるうちの第2説「自証が量果」とし、上のタクツァン翻訳師説を批判する。彼は

『大宗義書』根本頌で、「形象虚偽派は外界対象を〔認識〕対象とみなした量果〔を認める〕と伝聞する。〔それは〕正しくない。外界対象が成立したなら唯心とは何か」（GTCM K275a1-2(p.581), C517,5-7 : rNam rdzun phyi don yul byas tshad 'bras lo// mi 'thad phyi don grub na sems tsam ci//）と述べた上で、注釈において GK IV 25a とそれへの注釈 GK† (G58b1-2) を引用した上で、こう言う——「タクツァン翻訳師は、「『評釈』『決択』の〔論述の〕次第に応じて“第3の量果”についての「外界対象が存在するとしても」（PV III 341a）という〔語句の〕意味は、形象虚偽の両派（有垢派と無垢派）の、外界対象を〔認識〕対象と〔みなした〕量果と認められる」とした。……この（タクツァン翻訳師の理解の仕方）は、パンチェン・ダルモータラが「ここでこの論理によって外界対象を斥けようと望んでいるのではないが」等と〔述べているの〕を誤解して昔のある人が「外界対象が認識対象、所取形象が認識手段、自証が〔認識〕結果」というのを唯心派の流儀と主張したが、それを再び繰り返しているだけである。〔その説によると〕そのように所取・能取が実体的に異なっていることも成立することになるから、しからば、経に「この三界は唯心である」とあることや、外界対象を否定するすべての正理が正しくないことになるし、君自身（タクツァン翻訳師）も「色等は心である」とも認めていることのすべてと矛盾する」（GTCM K275a3-b1(pp.581-582), C517,10-518,3 : rNam 'grel nges kyi rim bzhin du tshad 'bras gsum pa'i phyi rol don ni yod na yang/(PV III 341a) zhes pa'i don rNam rdzun gnyis ka'i phyi don yul du tshad 'bras 'dod/ ces sTag los byas te/……'di ni Pañ chen Chos mchog gis/ 'dir 'thad pa 'dis phyi rol gyi don bzlog par 'dod pa ma yin gyi/(PVin† D(Dze)150b3, P(Dze)175a5) zhes sogs la 'khrul nas snga ma kha cig gis/ phyi don gzhal bya gzung rnam tshad ma rang rig 'bras bu zhes pa Sems tsam lugs su 'dod pa de slar bskyar ba tsam mo// de ltar gzung 'dzin rdzas gzhan yang 'grub par 'gyur bas/ 'o na mdo las/ kham s gsum po 'di ni sems tsam mo// zhes dang/ phyi don 'gog pa'i rigs pa thams cad mi 'thad par 'gyur ba dang/ khyod rang yang gzugs sogs sems yin par yang khas blangs pa thams cad dang 'gal lo// ; cf.Hopkins[2003:427]）。

上でジャムヤンシェパの言及する下線部“昔のある人(snga ma kha cig)”の説は、古くギェルツァブ・タルマリンチェンが、「〔ある人が〕「第3の量果の文脈においても、無考察であるなら外界対象が認識対象である、そして考察を加えたなら自証が果である」と主張するのも、二諦の区分を知らない人の同じ誤解が再びやって来たのだ」（*Thar lam gsal byed S*(Vol.2)143,5-8, T276a2-3(p.551) : 'bras rtog gsum pa'i skabs su yang ma dpyad pa na phyi rol

gzhal bya yin pa dang/ dpyad na/ rang rig 'bras bur 'dod pa yang/ bden pa gnyis
kyi rnam dbye mi shes pa'i log par rtog pa de nyid slar yang 'ongs pa yin pas/)と、批判的に述べている（“ある人”の）主張に近い。又後述するようにギェルツァブは、プラジュニャーカラグプタによる第3の量果(3)の捉え方を「形象虚偽派の確立」とみなす（“ある人”の）主張を批判的に紹介するが、上でタクツァン翻訳師が形象虚偽派について「無検討無考察の分別にしたがうと（ma brtags ma dpyad pa'i rtog ngor）「外界対象さえも存在する」と認める」「外界対象を認識対象とみなす（phyi don gzhal byar byas pa）確立を行う」と論じるのは、それらのギェルツァブが否定的に言及した見解をそのまま自説として採用したもののようにもみえる。Cf.後注109). このようなタクツァン翻訳師流の「唯心形象虚偽派も無考察であるなら外界対象を認める」という見方は、ギェルツァブ/ジャムヤンシェパが批判している。Cf. *Thar lam gsal byed* S(Vol.2)140,14-141,10, T274b3-275a3(pp.548-549) ; GTCM K275b1-6(p.582), C518,3-21 ; cf. Hopkins[2003:427-428].

96) PV III 306ab (GKT) : de phyir gzhal bya rtogs pa yi// sgrub byed gzhal bya'i rang bzhin nyid// ; Tib M83 ; Skt : tasmāt prameyādhighateḥ sādhanam meyarūpatā/ ; cf. 戸崎訳[1979:399]. これは、前述したPVに示される3つの立場のうち(1)の経量部の外界実在論の立場 (PV III 301-319) である。

97) PV III 346ab¹ (GKT) : de^{a)} tshe don snang 'di nyid ni// tshad yin/ ; Tib M89 (347) [a] de'i ; Skt : tadā 'rthābhāsataivāsya pramāṇam [na tu sann api/ grāhakātmā 'parārthatvād bāhyeṣv artheṣv apekṣyate//] ; cf. 戸崎訳[1985:31] : 「その場合、それ（＝知）の対象顕現性こそが量である。能取の自体は、存在するけれども、外境対象に関しては量とはみなされない。なぜならば、他（＝外境）を対象としないから」。これは、前述のPVに示される量果についての3つの立場のうち(3)の立場 (PV III 341～352) で、本来PVの文脈では、外界実在論においても“自己認識/自証”が量果、そして認識手段は“対象顕現性 (arthābhāsata)”とする立場とみるのが一般的である。しかし前述のようにタクツァン翻訳師は(3)を形象虚偽派の立場とみる。なお、GKT “de tshe don snang 'di nyid ni//” は、その梵文 (arthābhāsata=eva=asya) ではなく、藏訳のままを訳出した。

98) GKT “dis kyang sngo 'dzin tshad ma'i gzung ram sngo 'dzin tshad ma nyid yin par 'dod pa la gnod de/” このうち下線部は「青を把握する確実な認識 (知) の所取形象」か。前注14)にあげたように、ダルモーツラ (PVinṬ) によると、第1と第3の量果説において認識手段はいずれも所取形象 (gzung

ba'i rnam pa tshad ma) であるが、文脈からみてタクツァン翻訳師は、第1の量果説における外界対象を認める経量部流の認識手段を“対象相似性”、そして第3の量果説における同じく(無考察のままに)外界対象を認める虚偽派流の認識手段を“所取形象”とするため、ここで第3の量果説における認識手段“所取形象”を経量部説とする見方を批判するののかと思われる。

99) PV III 213 (GKT) : de la gcig nyid^{a)} med pas kyang// gnyis ka'ang nyams par 'gyur ba yin// de phyir gnyis stong gang yin pa// de yang de yi^{b)} de nyid yin//; Tib M69 [a) ni ; b) de ni de yi'ang] ; Skt : tatraikasyāpy abhāvena dvayam apy avahīyate/ tasmāt tad eva tasyāpi tattvaṃ yā dvayaśūnyatā// ; 戸崎訳[1979: 313] : 「その場合、一方が存在しないことによって両者(=所取分と能取分)もまた否定される。それゆえにまた、それ(=知)にとっても(tasyāpi/de yi'ang) 両者が空であることが真実である」。GKT所引蔵訳は、特に第4句がPV蔵訳と異なるが、いまは所引形をそのまま訳出した。直後の説明にあるように、タクツァン翻訳師は、所引形の“de yang”に大きな意味をもたせるからである。この場合、自説の展開のために彼が意図的にテキストを改変した可能性も考えられる。Cf.後注101). なお、PV III 213dは、のちに、GKT G63b1 (T78b3, C135,20) にも引用される。

100) MAV VI47cd (GKT) : phyi rol gzung ba med par 'byung 'gyur zhing^{a)}// yod dang spros kun yul min rang bzhin yod// ; Tib Pou138 [a) la] ; Skt Li[2015] : [saṃvidyate 'taḥ paratantrarūpaṃ prajñaptisadvastunibandhanaṃ yat/] bāhyaṃ vinā grāhyam udeti sac ca sarvaprapañcāviśayasvarūpaṃ// この『入中論』の詩節VI 47には依他起性の4特性が示されているが、それらは3つにまとまると、チャンドラキールティは述べている。MAVBh Pou139,19-140,3 : de'i phyir mdor bsdu na/ 'dir gzhan gyi dbang gi ngo bo la gsum rnam par bzhag par 'gyur te/ shes bya med par rang gi bag chags kho na las 'byung ba dang yod pa nyid dang spros pa'o cog gi yul ma yin pa nyid do// btags par yod pa'i dngos po'i rgyu nyid ni yod pa nyid las grub pa'i phyir de ni gsum po las tha mi dad do// ; 和訳 : 「それゆえ要約するなら、ここで依他起性に関して3[特性]が確立される。(1)所知が存在せずに自己の潜在印象(習気)だけから生じること、(2)[自性によって]有ること、(3)[勝義として]一切の戲論の対象ではないこと、である。施設有の事物の原因であることは、(2)[自性によって]有ることから成立するから、それは3[特性]とは別のものではない」 ; cf.瓜生津/中沢[2012:162-163] ; dGongs gsal O148,15-19(S253), K155a6-b1 (pp.309-310). もっとも、ここでタクツァン翻訳師がMAV VI47cdを引用することの意味がはっきりしない。同詩節に説かれる3特性のうち特に(2)(3)を

ふまえて、直後のGKTで、無二知を「真相 (de kho na nyid) / 本質義 (gnas lugs kyi don) / 勝義真実 (don dam pa'i bden pa)」と言っているのか。

101) 直前にGKTに引用されたPV III 213に「およそこの空であるもの、それも、それ(知)の真相である(de yang de yi de nyid yin)」とあるが、下線部「も(yang/api)」という語の効力は、タクツァン翻訳師によると、こうである。虚偽派にとっての真相(de nyid/tattva)とは、第一義的には“二空なる無変異の円成実”で無為なるものだが、そのほかに“依他起で有为なる無二知”——これはテキストにより“基の智(gzhi'i ye shes)”“善逝藏(bde gshegs snying po)”とも呼ばれる——もまた真相である、このことが「も」という語によって示されている、と。これに類似した議論は、後のGKT第4章(唯心派)第2節第3項「三相と二諦の確立の仕方」にも、こうある——「『知識論評釈』の形象虚偽派の文脈において、「それも、それ(知)の真相である」という[詩節PV III 213d]の「も(yang)」という語により、「形象真実派はその“二空なる知(無二知)”を勝義真実とは認めない」ということが暗示されているからである。それゆえ[形象真実派に反して] **形象虚偽派は“清浄な依他起”を勝義と認める**。それも、対象としての“無二知なる善逝藏”を意図している。これが清浄(道諦)の所縁であることはすでに論証してあるから」(GKT G63b1-2, T78b2-4, C135,19-24 : rNam 'grel gyi rNam rdzun pa'i skabs su/ de yang de yis (⇒yi) de nyid yin/(PV III 213d) zhes pa'i yang sgras rNam bden pa gnyis stong gi shes pa de don dam bden par mi 'dod par 'phangs pas so// des na rNam rdzun pa ni dag sogs [pa gzhan dbang don dam 'dod] so// de yang yul gnyis med kyi shes pa bde gshegs snying po la bsams te/ 'di rnam dag gi dmigs par bsgrubs zin pa'i phyr dang/ [太字はGK IV 31d])。

102) PV III 353 (GKT) : blo bdag rnam par dbyer med kyang// mthong ba phyin ci log rnam kyis// gzung dang 'dzin pa rig pa^{a)} dag// tha dad ldan bzhin rtogs par 'gyur// ; Tib M89(354) [a] myong ba]. Sktは、前注68)にあげておいた。

103) PV III 356 (GKT) : gzung dang^{a)} 'dzin pa rig pa dag// yod pa min yang gzhal bya dang// 'jal byed 'bras bur gnas pa ni^{b)}// ji ltar rjes su snang bzhin byas// ; Tib M89(357) [a] ba ; b) 'di] ; Skt : yathānudarśanam ceyam meyamānaphalasthithiḥ/ kriyate 'vidyamānā 'pi grāhyagrāhakaśamvidāṃ// ; cf.戸崎訳[1985:43]: 「そして所量・量・(量)果というこの確立はないけれども、“現われ”に従って、所取・能取・認識について確立される。」

104) PV III 341~352に説かれる第3の量果の立場に関して、「経量部流の外界

実在論に立つても量果は「自証」とみるべし」という一般的な理解の仕方に対して、タクツァン翻訳師はそれを形象虚偽派の立場を示すものとし、GK IV 26aでその自己の解釈の独自性を誇っている。それが後にジャムヤンシェパによって批判されたことは、すでに述べた。Cf.前注95).

- 105) タクツァン翻訳師の解釈でも、PV III 301～319には第1の量果として外界実在論に立つ経量部の量果「対象の認識」が示される、とする。なお“*bya byed las gsum*”をそのまま機械的に「所作・能作・業の3つ」と訳したが、それらは、ある行為を構成する3要素で、それを今の認識行為に当てはめるなら、“*bya byed las gsum*”のうち“*las/*karman*”は認識対象(所量)、“*byed/*karaṇa*”は認識手段(量)、“*bya/*kriyā*”は認識結果(量果)になるだろう。Cf.後注107).
- 106) PV III 320～337に説かれる第2の量果は、唯識説における量果として“自証”とみるのが一般的だが、タクツァン翻訳師の解釈では、その唯識説は、特に形象真実説とされる。
- 107) Cf.PV III 345ab,348cd : *tasmāt prameye bāhye 'pi yuktam svānubhavam phalam*/(345ab) *tasyā buddhiniveśyarthāḥ sādhanam tasya sā kriyā*//(348cd) ; Tib M87,89(346ab,349cd) ; 戸崎訳[1985:30-33] : 「それゆえに、外境が所量である(という見解に立つ)場合でも、果は自己領納(=自証)であるというのが合理である」「知に(写って)入っている対象(=対象形相)がそれ(=自証を本質とした対象認識)の能成者(=量)であり、それ(=自証)がそれ(=量)の行為(=果)である」。これによると、PV III 341～352における“第3の量果たる認識”では、「外界対象が認識対象」「所取形象が認識手段」「自証が認識結果」であるが、タクツァン翻訳師はこれを、経量部説ではなく、唯心形象虚偽派の立場とみなす。
- 108) PV III 352c²d (GKT) : *bden/ de 'dra ngas kyang mi shes so*// ; Tib M89 (353c²d) ; Skt : *satyaṃ na jāne 'ham apīdrśam*// ; cf.戸崎訳[1985:38] : 「(対象形相性がないから、「外境対象の把握」はない、というのは)正しい。私もそのようなものを知らない」。戸崎訳から知られるように、ダルマキールティは本来この詩節において、唯識説の立場から経量部流の「外界対象の認識」を否定しているのだろう。しかしタクツァン翻訳師の解釈によると、ここで否定されているのは、経量部説にせよ真実派・虚偽派説にせよ、およそ認識手段によって成立する確実な「認識手段と認識結果の確立」と思われる。いわば中観派の立場から確実な量・量果の確立は否定されるとみているのか。
- 109) GKT “*rGyan mdzad pas/ 'bras rtogs gsum po la rim bzhin/ Phyi rol don du*

smra ba'i dang// rNam par rig pa smra ba'i dang// dBu ma pa'i tshad 'bras kyi mam gzhas ces gsungs pa'i dBu ma pa ni/ rNam rdzun pa la bzhed” このうち、まず斜体破線部はプラジュニャーカラグプタ作『知識論評釈注(PVBh)』からの引用のように見えるが、斜体破線部のようにPVにみられる3種の“果たる認識(量果)”を順次に外界実在論者・唯識派・中観派の所説とする一節は、現在のところPVBhに確認できていない。しかし、量果の問題に関しては、プラジュニャーカラグプタがPVBhにおいてPVの3詩節(III 214-216)の所説内容に関して、順次に、「中観派と、瑜伽行派(唯識派)と、外界実在論者の理趣によって、空性の意味を説く」(PVBh S288,29 : *idāniṃ Mādhyamika-Yogācāra-Bāhyārthavādi-nayena ca śūnyatārtham pratipādayati*)と、中観派等の3派を教判的に対比してあげるのは、よく知られている。Cf. 戸崎[1979:315] ; Kuijp[1983:272,n.98] ; 木村誠司[1985:11;13,n.7].

次に、上のGKT下線部と同じ見方は、宗義書第5章(中観派)自注にも、「莊嚴師(プラジュニャーカラグプタ)等の多くの学者が[唯心]形象虚偽派を“中観派”と何度も説明しているから」(GKT G66b5, T82b6, C141,20-21 : *rGyan mkhan po sogs mkhas pa du mas/ rNam rdzun pa la dBu ma pa zhes lan mang du bshad pa'i phyir ro//*)とある。タクツァン翻訳師の強調するこの見方は、彼以前に、すでにゲェルツァブ・タルマリンチェンが『知識論評釈注(Thar lam gsal byed)』において、こう述べている——「論師・莊嚴師が「《もろもろの存在(=色、受など)の差別》(PV III 214a)という本文は中観派の空性を示す」と説明したのは、唯心形象虚偽派を“中観派”とみなしたというこのことに他ならないのであって、[それは]二の空なる知(無二知)は無自性であると論じる者(中観派)の立場ではない。[『知識論評釈』では]「その知は勝義的に存在する」と何度も論証されているからである」(Thar lam gsal byed S(Vol.2)97,1-5, T250b6-251a1(pp.500-501) : *slob dpon rGyan mkhan pos dngos rnamz tha dad⁸⁾ ces pa'i gzhung dBu ma pa'i (par S) stong nyid ston par bshad pa ni/ Sems tsam rNam rdzun pa la dBu ma par byas pa de nyid yin gyi/ gnyis stong gi shes pa ngo bo nyid med par smra ba'i phyogs ma yin te/ shes pa de don dam par yod par lan du mar bsgrubs pa'i phyir ro//* (a) PV III 214 : *tadbhedāśrayiṇī ceyam bhāvānām bhedasamsthitiḥ/ tadupaplava-bhāve ca teṣāṃ bhedo 'py upaplavaḥ//* ; 戸崎訳[1979:314]) ; cf.Kuijp訳[1983:273,n.101] ; 木村誠司[1985:11])。よって、この問題に関してタクツァン翻訳師がゲェルツァブの所説を承けた可能性はあるだろう。

ゲェルツァブはさらに、プラジュニャーカラグプタによる3種の量果説の捉え方を、こう記す——「[ある人が]「論師・莊嚴師が、外界対象を承認す

る者（≡経量部）の確立と、[外界] 対象を承認せず実体的に成立する形象を否定しない者（唯心形象眞実派）の確立と、その（形象）さえも否定して形象虚偽派の確立の3つを設けていらっしやるのは、前の2つは世俗の確立、後者は勝義の確立として設けていらっしやるのである」と主張なさるのは、彼（莊嚴師プラジュニャーカラグプタ）のお考えではない」（*Thar lam gsal byed* S(Vol.2)140,10-14, T274b2-2(p.548) : slob dpon rGyan mkhan pos phyi rol gyi don khas blangs pa'i rnam gzhag dang/ don khas ma blangs shing/ rnam pa rdzas grub ma bkag pa'i rnam gzhag dang/ de yang bkag nas rnam pa rdzun pa'i rnam gzhag gsum mdzad pa/ snga ma gnyis kun rdzob kyi rnam gzhag dang/ phyi ma don dam pa'i rnam gzhag tu mdzad par bzhed pa ni/ de'i dgongs pa ma yin te/）。最後の下線部の敬語“bzhed pa”の主語がはっきりしないが、プラジュニャーカラグプタの量果に関する所説を解釈する“ある人”とみておく。上のごとくPVBhにおいて唯心形象虚偽派が“中観派”と表現されているとすると、「プラジュニャーカラグプタはPVにある3種の量果説を、順次に、外界実在論者、識論者、中観派（＝形象虚偽派）の確立とみなした」というGKTの一節は、PVBhの記述そのものを再現したのではなくて、タクツァン翻訳師が上の*Thar lam gsal byed*の一節にあるような3種の量果説の学派配当を、PVBh流の表現をもって言い換えて提示した可能性もあろうか。ほかに、上のGKT斜体破線部が他書からの孫引きである可能性も、もちろんある。Cf.前注95)。なお、後にジャムヤンシェパは、タクツァン翻訳師がプラジュニャーカラグプタ等の言う“中観派”を唯心形象虚偽派とみるのを批判する。*'Jam dBu mtha' dpyod* 110b3(p.222) : 'dir sTag los de dag gi dBu ma pa rNam rdzun pa yin zer ba mi 'thad par *Grub mtha'i rnam bshad* du bkag zin to//ここに「『宗義書の注(大宗義書注)』ですでに否定した」とあるが、筆者は現在のところ『大宗義書』においてその箇所を確認できていない。

110) GKT “stod smad gzhan du yang 'byung bas mkhas pa gung mthun pa yin no//” このうち下線部がはっきりしない。プラジュニャーカラグプタのPVBhは「量成就品 (Pramāṇasiddhi-pariccheda)」「現量品 (Pratyakṣa-p.)」「為他比量品 (Parārthānumāna-p.)」の3章より成り、ここではそれらが「上中下(stod bar smad)」と言い換えられているのか。そうであるなら、今問題の“3種の量果説”は3章の中間に置かれている現量品に説かれるものだが、上の下線部「他の上下にも出ている (stod smad gzhan du yang 'byung)」というのは、「現量品の他にその前後に置かれている量成就品と為他比量品にも出ている」となる。しかし、現在のところ、PVBh量成就品と為他比量品において「この“中観派”とは唯心形象虚偽派のこと」という見方に合致

する記述を見出せていない。

- 111) GKṬの「4教義論者のなかの唯心派に相対する中観派 (grub mtha' smra ba bzhi'i nang tshan Sems tsam pa'i zlas drangs pa'i dBu ma pa)」というのは、毘婆沙師・経量部・唯心派・中観派という4教義論者のなかの1つとしての真正の意味での中観派ということ。ここのGKṬの記述によると、タクツァン翻訳師の時代のチベットにおいて「プラジュニャーカラグプタは、ダルマキールティの『知識論評釈』の密意は中観派にあるとする」という見方はよく知られていた (grags pa) という。そもそもプラジュニャーカラグプタのPVBhのなかに中観派的な発言がしばしば見られるのは、よく知られている。例えばインド仏教末期のモークシャーカラグプタは『論理のこぼ (Tarkabhāṣā/TBh)』末尾で中観派の教義を解説する際に、PVBh現量品から次の2詩節を引用する (梶山訳[1975:140-141]による) —— 「推理も知覚も確実な認識でありえないならば、すべてのものが無に帰せられようとも、だれを責めることができようか」「最高の真実から見れば、無知と煩惱に束縛された (凡夫) と解脱した (聖者) との区別すら存在しない。あらゆるものを平等に見る人には差別はなんらあらわれない」 (TBh 70,10-13 = PVBh S382,24-25, S382,8 : yadā tu na vikalpasya na cānyasya pramāṇatā/ tadā viśīryamāṇe 'pi sarvasmin ko 'parādhyatu// ; baddhamuktādibhedo 'pi na cāsti (naivāsti PVBh) paramārthataḥ/ bhedo hi nāvabhāty eva sarvatra samadarśinām//)。Cf.Kajiyama[1966:149]. 又、松本[1980a][1981][1981a]は、世俗と勝義の二諦説をめぐるPVBhの論述のなかに中観派流の所説が数多く見出されることを指摘する。こうしたことから、チベットでは、「プラジュニャーカラグプタは、ダルマキールティの『知識論評釈』の密意は中観派にあるとする」という解釈がよく行われた。この点に関して、Kuijp[1983:36]は、“Now Tibetan scholars have virtually unanimously considered the approach of the latter (=Prajñākaragupta) to be madhyamaka and Gser-mdog Paṅ-chen is no exception to this.”と述べている。例えばタクツァン翻訳師に先行する論師では、ゲルク派のケードゥブ・ゲレクペルサンは、「莊嚴師 (プラジュニャーカラグプタ) 及びその随順者たちは [ダルマキールティ知識論] 七部の密意を“中観”と認められるのであって……とおっしゃる」 (Tshad ma'i lam 'krid 11b7-12a1(pp.872-873) : rGyan mkhan po rjes 'brang dang bcas pa dag ni/ sde bdun gyi dgongs pa dbu mar 'dod pa yin gyi/…… zhes gsung ngo//) と述べている。Cf.Kuijp[1983:272,n.98]. 又、タクツァン翻訳師の後輩だが、サキヤ派のシャーキャチョクデン (gSer mdog Paṅ chen Shākya mchog ldan,

1428-1507) は、その『知識論評釈注』(1488年作)において、こう述べている——「要するに、この『知識論評釈』では、人無我と、所取の法無我と、能取の法無我の見解の3つ(外界实在論/唯心説/中観説)すべてを明説する。単にこのことのみにより大中観が成立するとお考えになって、荘嚴師(プラジュニャーカラグプタ)と、シャーンタラクシタ師弟と、ゴク大翻訳師は、“このテキスト(『知識論評釈』)の究極は中観である”と説かれたのである」(*Shāk rNam 'grel 'īk* (Ga)47b4-6(p.492) : mdoṅ na rNam 'grel 'dir gang zag gi bdag med pa dang gzung ba chos kyi bdag med pa dang/ 'dzin pa chos kyi bdag med pa'i lta ba gsum ka gsal bar ston no// de tsaṃ gyis dBu ma chen por grub pa la dgongs nas/ rGyan mkhan po dang/ Zhi 'tsho yab sras dang/ rNgog lo chen po rnam gyis gzhung 'di'i mthar thug dBu mar gsungs so//)。Cf. Kuijp 訳[1983:36;274,n.106]; 木村誠司[1985][1988]。ほかに、シャーキヤチョクデンは、ゴク大翻訳師の『書簡・甘露の滴』の詩節(*rNgog spring yig* k.10; cf. 加納[2009:128]; Kuijp[1983:49-52]; cited in GKT ad V7cd,8, G69b6-70a2, T86b6-87a1, C147,8-11)を解説しつつ、「この偉大なお方(ゴク大翻訳師)は、『評釈』作者(ダルマキールティ)のテキストに出ている了義の究極を、[プラジュニャーカラグプタの]『知識論荘嚴』が解説するように、4宗義の頂点である中観それに他ならないとお認めになる」(*rNgog spring yig 'īk* 87a4-5(p.323) : bdag nyid chen po 'dis ni rNam 'grel mdzad pa'i gzhung nas 'byung ba'i nges don gyi mthar thug *Tshad ma rGyan gyis bgral* (⇒ *bkral*) ba ltaṅ/ grub mtha' bzhi'i rtse mor gyur pa'i dBu ma de nyid du bzhed pa yin te/) と言う。「プラジュニャーカラグプタは『知識論評釈』の密意を中観とみなす」という見方がゴク大翻訳師(*rNgog lo chen Blo ldan shes rab*, 1059-1109)以来のチベットの伝統の一つであったとまで言えるか否かは措くとしても、上のケードアップの記述をみるなら、そうした見方がすでにタクツァン翻訳師の時代にチベット仏教界においてよく知られていた(*grags pa*)のは間違いない。

- 112) ディグナーガ『知識論集成』(PS 1.8cd,9 : *svayāpārapratītatvāt pramāṇaṃ phalam eva sat// svasaṃvittiḥ phalaṃ vātra tadrūpo hy arthaniścayaḥ/ viṣayā-kāratāvāsyā pramāṇaṃ tena mīyate//*)に、認識結果(量果)は、経量部の認識結果「対象の認識(*arthādhigati*)」と、唯識派と経量部の両者の認識結果「自証/自己認識(*svasaṃvitti*)」との計3種が示されているとされる。Cf. Hattori [1968:97-98, n.1.55; 101-104, n.1.61, 62, 63; 104-106, n.1.64]; 戸崎 [1979:43-47; 394-395][1985:1-2]; 桂 [1984:108-112]。しかし、タクツァン翻訳師によると、『知識論集成』における3種の量果は、経量部の認識結果

と、唯識派のなかの形象真実派のいう認識結果と、形象虚偽派のいう認識結果であることになる。その結果、彼によると、「ディグナーガとダルマキールティの究極的な密意のもっていきどころは識論者のなかの主要なものである形象虚偽派」(GKT: sDe bdun mDo dang bcas pa'i dgongs pa mthar thug gi skyel sa ni/ rNam rig smra ba'i gtso bo rNam rdzun par bzhed pa nyid yin pas/)となる。

- 113) チョムデン・リクレルの宗義書に、ディグナーガの『認識対象の考察』(AP k.6abc)に基づいて彼が形象真実派であることが述べられている。Cf. *Rig ral grub mtha'* T109b6-110a2(pp.318-319), M¹ 50b5-6(p.108), M² 111b10-112a2: rNam pa bden pa ni slob dpon Phyogs kyi glang po la sogs pa'i 'dod pa yin te/ ji skad du dMigs pa brtag pa las/ nang gi shes bya'i ngo bo ni// phyi rol tar snang gang yin de// don yin rnam shes ngo bo'i phyir// zhes gang bshad pa yin no// ; cf.前注3). ここではリクレル説に批判的だが、タクツァン翻訳師がリクレル説から影響を受けていることは、前述した。Cf.前注44,47). ほかに別の問題に関してであるがリクレルの所説は、タクツァン宗義書第2章自注でも言及される。GKT G9a3-4, T10b1, C38,11-13 ; G9b5, T11a4, C39,12-14.
- 114) GK IV 26bcd,27 : Sems tsam pa la kun gzhi bzhed mi bzhed// gnyis su Gangs can 'di na grags mod kyi// sku mched gnyis kyis gsal bar bshad pa las//(26bcd) rjes 'brang la las gsal por ma brjod kyang// 'geg ('gog TC) pa'i lung rig sus kyang ma brjod phyir// kun gzhi mi 'dod Sems tsam tshad ldan dka'// shin tu brtan pa'i rig rgyun med mi rung//(27)
- 115) もとはインドのボーディパドラの『智心髓集注(JSSN)』に、瑜伽行派のうちの有相派であるディグナーガ等は「六識身 (rnam par shes pa'i tshogs drug)を論じる」、無相派の無著等は「八識身 (rnam par shes pa'i tshogs brgyad)を論じる」とあるのが有名である。Cf.山口[1944:308-309] ; Mimaki [1976:202-203]. チベットの論師では、タクツァン翻訳師以前に、例えばカダム派のウパロセルが、無著/世親はアーラヤ識を含む八識身を認めるがディグナーガ/ダルマキールティはアーラヤ識を認めずに六識身の立場をとることを述べている。Cf.*Blo gsal grub mtha'* M[1982:105,17-18;110,22-111,2]: de la slob dpon 'phags pa Thogs med dang/ slob dpon dByig gnyen la sogs pa ni rnam par shes pa tshogs brgyad du bzhed de/ ; slob dpon Phyogs kyi glang po dang slob dpon Chos kyi grags pa la sogs pa ni rang rig pa'i rnam par shes pa tshogs drug tu bzhed de/ de ni sngar bshad pa'i 'jug pa'i rnam par shes pa drug po nyid yin la/ ; Mimaki訳[1992:24;31]. その後、周知のようにゲルク派ではインド唯心派を無著/世親等の聖典随順派 (Lung gi rjes 'brangs) と、デ

ィグナーガ／ダルマキールティ等の正理随順派 (Rigs pa'i rjes 'brangs) に二分することがある。その二分法を最初に考案したのが誰であるかは不明だが (Mimaki[1992:12,n.27]参照)、比較的古い時代のゲルク派論師では、ギェンサンワ (1383-1450) の『中観千葉』に、こうある——「論師世親等の聖典随順唯心派の人々は八識身をお認めになる。ディグナーガ父子等の正理随順唯心派の人々は六識身を認めるが、[こうして八識のうち] アーラヤ識と染汚意の2つを認めないという[流儀]と、八識身を認めるという流儀の2つがチベットに生じた。[ただし正理随順派でも] シャーキャブツディとラヴィグプタ等の多くの注釈書に“アーラヤ識は存在する”と説かれている」(dBu ma'i stong thun 199,12-18 : slob dpon dByig gnyen la sogs pa Lung gi rjes su 'brang ba'i sems tsam rnam par shes pa tshogs brgyad du bzhed do// Phyogs glang yab sras la sogs pa Rigs pa'i rjes 'brang gi sems tsam pa rnam par shes pa tshogs drug du 'dod la/ kun gzhi dang nyon yid gnyis mi 'dod ces pa dang/ rnam shes tshogs brgyad du 'dod ces pa'i lugs gnyis Bod du byung ngo// Shākya blo dang/ Nyi ma sbas pa sogs kyi 'grel pa du ma las kun gzhi yod par gsungs so//)。Cf. *Dalai II grub mtha'* M49,24-26, S69,8-12 ; *ICang skya grub mtha'* Pe(Ka)117b1-2, (Ka)151b5, C109,10-12, 140,19-20 ; 袴谷訳[2001a:203;206]。タクツァン翻訳師は、すでに宗義書自注第4章第1節第2項 [2/1] において、「無著に随順する[唯心派論師のなかで]ディグナーガ父子は自証をお認めになるがアーラヤ識はお認めにならないとよく知られている」(GKT G47b6, T58b4, C108,4-5 : Thogs med kyi rjes 'brang Phyogs glang yab sras rang rig bzhed kyang kun gzhi mi bzhed par grags la/)と述べている。上のウパロセル／ギェンサンワ説に限らず、「ディグナーガ／ダルマキールティはアーラヤ識を認めない」というのが、タクツァン翻訳師のころのチベットで広く行われていた極成説 (grags pa) であったのだろう。又上のギェンサンワのいうシャーキャブツディの立場に関しては、後注122)参照。

ちなみに、非ゲルク派ではインド唯心派を聖典随順派と正理随順派に二分するのは一般的ではない。しかしギェンサンワと時代の重なるサキャ派のロントゥンの宗義書に“mNgon pa'i sems tsam pa (アビダルマ唯心派)”と“Rigs pa smra ba'i sems tsam pa (正理を論じる唯心派)”という唯心派の2区分がみられる。Rong ston grub mtha' 64a6(p.127), 60a6(p.119). Cf. *Ibid.* 58a4(p.115) : Sems tsam pa la mNgon pa ba dang/ Rigs pa gtso bor byed pa gnyis. その2区分は、順次にゲルク派のいう聖典随順派、正理随順派に当たる。唯心派の2区分に対応して経量部についてもロントゥンは、“mNgon pa'i mdo sde pa (アビダルマ経量部)”と“Rigs pa smra ba'i mdo sde pa (正理を論じる経量

部)”の2区分を示す。Ibid.52a2(p.103). Cf.Ibid.40b6-41a1(pp.80-81) : mDo sde pa la yang lung gtso bor 'dzin pa'i mDo sde pa dang/ rigs pa gtso bor 'dzin pa'i mDo sde pa gnyis yod par mngon te/ ほかに宗義書には “mngon pa'i rjes su 'brang ba('i mDo sde pa)” “rigs pa gtso bor byed pa'i mDo sde pa” という呼称も用いられており、ロントウンの語法はなお確定していないようにみえる。なお、タクツァン翻訳師は中央チベット・ウ地方に遊学したときにロントウんに師事したが (cf.前注18)、彼は、経量部については、あるチベット人の説として “Lung gi mdo sde pa (聖典経量部)” “Rig pa'i mdo sde pa (正理経量部)” という2区分を示す。GKT G44b3-4, T54a1-2, C101,2-6. ロントウン説を参考にしたのかもしれない。

116) この、唯心派であるかぎりディグナーガ等もアーヤ識を認めていたとするタクツァン翻訳師の主張は、後にジャムヤンシェパによって、「タクツァン翻訳師等のある人は、こう言う——無著ご兄弟はアーヤ識をお認めになるがディグナーガ/ダルマキールティはお認めにならないというのは、正しくない。なぜなら、①多くの経によって説明されているのをご兄弟は否定しないし、②『評釈』では「アーヤ[識]から他の[識]は生じない」と、アーヤ識が一度説かれているから、③そしてきわめて堅固な心相続が無いとすると合理的でないからである、と」(sTag lo sogs kha cig na re/ Thogs med sku mched kun gzhi bzhed la Phyogs glang Chos grags mi bzhed pa mi 'thad de/ mdo du mas bshad la sku mched ma bkag pa dang/ rNam 'grel las/ kun gzhi las gzhan 'byung ba med/(PV III 520d) ces kun gzhi lan cig bshad pa'i phyir dang/ shin tu brtan pa'i rig rgyun med na mi rung ba'i phyir zhes zer/ ; cf. Hopkins 訳[2003:440]) と紹介され、詳しく批判される。GTCM K284b3-285b3(pp.600-602), C534,11-536,7 ; K269b2-3(p.570), C507,7-11. Cf.後注120), 121),122),123). なお、タクツァン説に類似した意見は、ダルマキールティ説をめぐって、船山[2000]にもみられる。Cf.後注124).

117) これ以下、GKTでは、アーヤ識の存在の証明として、6つの理由(1)~(6)をあげる。そのうち初めの3つ(1)~(3)では、「きわめて堅固な心相続つまりアーヤ識が無い」とした場合に不合理となる点を指摘する。まずGKTのいう「輪廻と涅槃があり得ない」という第1の不合理な点(1)に関しては、『撰大乘論』MS I.29~56にアーヤ識存在論証が詳述されているが、その冒頭と末尾に「アーヤ識が存在しなければ雑染と清浄があり得ない (kun nas nyon mongs pa dang rnam par byang ba mi rung)」とある。MS I.29 N32,23-25, L13,27-29 ; I.56 N50,26-51,1, L21,25-26 ; cf.Lamotte[1973 II:49;78] ; 長尾訳[1982:178;246]. 又その理由としてGKTに述べられている「六識身のなかに

潜在印象又は種子を置くとするなら六識身において善と悪が各別のものとはならない」という不合理な点は、『撰大乘論』の以下の記述が、それに近い——「また煩惱を対治する〔すなわち煩惱に対抗してそれを断ずる〕ものとしての識がもし生ずるならば、それ以外の他の〔汚染された〕世間的な識はすべて一旦は消滅する。〔しかしながらその後もなお、汚染された識は起こるはずである。〕その場合、もしアーラヤ識が無いとするならば、この対治としての識が、煩惱や副次的煩惱の種子を伴っていることになるが、それは不合理である」(長尾訳[1982:186-187]; MS L.32 N35,13-17, L15,1-5 : *nyon mongs pa'i gnyen po'i rnam par shes pa byung na de ma yin pa gzhan 'jig rten pa'i rnam par shes pa thams cad ni 'gags na/ kun gzhi rnam par shes pa med par gnyen po'i rnam par shes pa de ni nyon mongs pa dang nye ba'i nyon mongs pa'i sa bon dang bcas par mi run ste/*; cf.Lamotte[1973II:52])。ほかに、『瑜伽師地論』撰決択分や『阿毘達磨雜集論』等に8種のアラヤ識存在論証がみられることが知られているが(cf.袴谷訳[2001b]; ツルティム/小谷[1986])、GKTの「六識身のなかに種子を置くのは不合理」という記述は、その8論証のうち以下の第4論証に近いだろう——「どんな理由で、六識身が相互に種子であることはありえないのか。なぜなら、善の直後に不善が生じ、不善の直後に善、その両者の直後に無記……〔といったように、種々の性質をもつ六識身が継起するが〕、それら〔六識身〕が〔つぎつぎと〕種子となることは適切でないからである」(袴谷訳[2001b:342]; ASBh 12,25-13,2 : *kena kāraṇena bījatvaṃ na saṃbhavati śaṅṅāṃ vijñānakāyānām anyonyam/ tathāhi kuśalānantaram akuśalam utpadyate, akuśalānantaram kuśalam, tadubhayānantaram avyākṛtam …… na ca teṣāṃ tathā bījatvaṃ yujyate/*)。Cf.ツルティム/小谷[1986:93]。

- 118) GKTのいう「六識身が無心の状態 (*sems med kyi gnas skabs*) で断絶した後に再び生じるのは無因となる」という第2の不合理な点(2)は、前注117)にあげた第4論証の梵文に続いて、こうある——「また、心的相続は、たとえ長時間断絶していたとしても、久しい時を経たのち〔再び〕活動する。それ故にまた、〔継続的六識身が種子となることは〕やはり適切ではないのである」(袴谷訳[2001b:342]; ASBh 13,2-3 : *dīrghakālasamucchinnāpi ca saṃtatis cireṇa kālena pravartate, tasmād api na yujyate/*)。袴谷氏は、ほかにプトゥンの「六〔識〕身は、五つの無心の状態において断絶したとしても、後に〔再び〕生じるからである」という解説を紹介している。Cf.MS L.51 N48, 25, L20,26-27 : *de las langs pa rnam kyī gdong^{a)} 'byung ba yang^{b)} ma yin te/*; 長尾訳[1982:233]: 「また、〔もしアーラヤ識の存在を認めないならば〕こ

の〔滅尽定〕から出たときに、人々に〔諸種の〕識が再び起ることもないことになる」〔a) *N gdong* (*L rnam par shes pa de yang*) に関しては、長尾[1982: 234,n.1] 参照; b) *yang om.L*]; Lamotte[1973II: 72].

119) ここに、アーラヤ識が無ければ不合理なこととして、8項目が列挙されている。そのうち第1のGKT “*lus (dus TC) len 'dzin*(身体を執受し保持すること)” に関しては、『撰大乘論』にアーラヤ識の同義語である“アーダーナ識 (*ādānavijñāna/len pa'i rnam par shes pa*)” が、こう説明されている——「何故にアーダーナ識と呼ばれるのか。……〔畜生や人間など、何に生れ変わるうとも、その〕身体をすべて掌握することへの基体であるからである。……新たに次の生が結ばれる時、〔その新たな〕身体が把握されるのは、その〔身体の〕生成を〔アーダーナ識が〕掌握しているからである。それ故にこれがアーダーナ識と名づけられる」(長尾訳[1982: 85-86]; MS I.5 N11,15-22, L4,28-5,6: *ci'i phyir len pa'i rnam par shes pa zhes bya zhe na/……lus thams cad nye bar len pa'i gnas su gyur pa'i phyir te/……nying mtshams sbyor ba sbrel ba na yang de mngon par 'grub pa nye bar 'dzin pa'i phyir lus gzung ba yin te/ de lta bas na de len pa'i rnam par shes pa zhes bya'o//*; cf.Lamotte[1973 II: 14-15])。この第1項目は、『阿毘達磨雜集論』等にある8種のアーラヤ識存在論証のうちの第1「アーラヤ識が無ければ身体を執受すること (*āśrayopādāna/lus nye bar len pa or gnas len pa/依止執持*) は不合理」にあたる。Cf.袴谷[2001b: 328-331; 339-340]; ツルティム/小谷[1986: 89-91].

第2のGKT “*lus kyi tshor ba* (身体的感受)” は、8種のアーラヤ識存在論証のうちの第6「アーラヤ識が無ければ身体的感受は不合理 (*asaty ālaya-vijñāne kāyiko 'nubhavo na yujyate*)」にあたる。Cf.袴谷[2001b: 335-336; 343-344]; ツルティム/小谷[1986: 94].

第3のGKT “*snyoms 'jug (samāpatti、定、等至)*” は、例えば『俱舍論』で心・心所が滅すると言われるところの無想定 (*asamjñīsamāpatti*) / 滅尽定 (*nirodhasamāpatti*) という無心定 (*acittasamāpatti*) のことか。Cf.AKBh P68, 25-70,3, Ś234,4-236,8; 桜部訳[1969: 317-319]. そうであれば、この第3項目は、8種のアーラヤ識存在論証のうちの第7「アーラヤ識が無ければ無心定は不合理 (*asaty ālayavijñāne 'cittā samāpattir na yujyate*)」にあたる。Cf.袴谷[2001b: 336-337; 344]; ツルティム/小谷[1986: 94-95].

第4のGKT “*nying mtshams sbyor ba (pratisamḍhi、結生)*” は、『撰大乘論』に、こうある——「〔アーラヤ識がないとするならば〕如何にして生の汚染が不合理となるか。——〔新しい生命が〕続生し連接することが不合理

となるからである」(長尾訳[1982:191]; MS I.34A N36,17-18, L15,18-19: skye ba'i kun nas nyon mongs pa ji ltar mi rung zhe na/ nying mtshams sbyor ba sbrel ba mi rung ba'i phyir rol//; cf.Lamotte[1973II:54])。

第5のGKT「srid rtse'i 'phags pa(有頂天の聖者)」は、『撰大乘論』の以下の説明がそれに当たるかと思われる——「想念がなく想念がないのでもないという領域(筆者: 非想非非想処つまり有頂天)に生まれている者は、[もし世間を超えた心を起こすならば、その時]如何なる存在もないという領域(筆者: 無所有処)に属する世間超脱の心を現前せしめるのである。その場合、かれらには、これら二つの生の境位のいずれもが止滅したものとなるであろう」(長尾訳[1982:208-209]; MS I.41 N40,22-25, L17,8-11: 'du shes med 'du shes med min skye mched du skyes pa rnam kyang ci yang med pa'i skye mched pa'i 'jig rten las 'das pa'i sems mngon du byed pa na/ de dag gi 'gro ba gnyi ga ldog par 'gyur te//; cf.Lamotte[1973II:62])。このうち最後の「止滅したものとなる」というのは、長尾訳の解説によると、「無色界がそのまま涅槃界に等しくなるとの誤りを犯す」という意味である。よって、この一節は、アーラヤ識が存在しなければ“有頂天の聖者”があり得ないことを説いていることにもなるだろう。

第6のGKT「sems med las ldang ba」は、「アーラヤ識が無ければ無心の状態から立ち上がっても六識身は生じないから、無心の状態から立ち上がることも無意味」という意味か。そうであれば、前注118)に示したMS I.51が参考になるだろう。

第7のGKT「nyon mongs rgyun chags(煩惱の相続)」は、『撰大乘論』に、こうある——「如何にして[アーラヤ識がなければ]煩惱としての汚染が成立しないというのか。——根本的煩惱、副次的煩惱が、熏習をなして種子をおく[すなわち煩惱がもとになって世界の汚染がある]という事実は、六識だけでは合理的には考えられない」(長尾訳[1982:179-180]; MS I.30 N33,8-11, L14,1-4: nyon mongs pa'i kun nas nyon mongs pa ji ltar mi rung zhe na/ 'di ltar nyon mongs pa dang nye ba'i nyon mongs pas bag chags sa bon nyid du byas pa ni nram par shes pa'i tshogs drug po dag la mi rung ste//; cf.Lamotte[1973II:49])。

最後に第8のGKT「khyad par sngags lam gyi bsgrub gzhi mi rung」は「アーラヤ識が存在しない場合、特に真言道で扱うところの論証主題(bsgrub gzhi)があり得ない」となりそうだが、詳細は不明。

120) GK IV 27bでタクツァン翻訳師は「[アーラヤ識を]否定する聖典と正理は、権威ある唯心派のだれも述べていない」としたが、アーラヤ識の存在を

証明する6つの理由のうち(4)(5)(6)の3つは、その点を補説しているのだろう。そのうち(4)に関連して、前注116)に記したようにジャムヤンシェパは、タクツァン翻訳師のいう唯心派がアーラヤ識を認める根拠の一つを「①多くの経によって説明されているのをご兄弟は否定しない」と紹介したが、恐らくそれへの批判を、こう述べる——「[タクツァン翻訳師の論じる如くであるなら] しかれば、(a)『入楞伽経』等の多くの経によって「アーラヤ識は不合理であり、それを説くのは密意がある」と説かれているのも[無著ご兄弟はそれを否定せず認めるかたちで]説明するという不合理なことになる、(b)「[アーラヤ識は] 真実無」等[の経文]についても[それを否定せず認めるかたちで説明するという]不合理なことになる、(c)ご兄弟の流儀に[そのようなアーラヤ識に否定的な説明が]説かれていないのは正しくないという不合理なことになる」(GTCM K284b4-5(p.600), C534,16-19 : de shin tu mi 'thad de/ 'o na (a) *Lang gshegs sogs mdo du mas kun gzhi mi rung la de gsungs pa dgongs pa can du bshad pa dag kyang 'chad par thal ba dang* (b) *bden med sogs la'ang thal ba dang/* (c) *sku mched kyi lugs du (⇒su) ma gsungs pa mi 'thad par thal ba dang/*)。この蔵文は分かりにくい。Hopkins訳[2003:440]は、(a)の「説明する('chad pa)」の主語を“Dignāga and Dharmakīrti”とするが、文脈からみて主語は「ご兄弟(無著/世親)」かと思われる。アーラヤ識を密意のあるものとする『入楞伽経』の経文として、Hopkins訳は、「ちょうどそれぞれの病人に医者が薬を投与するように、実に同様にかの諸仏は有情に対して“唯心”を説く」(LAS X 406 : āture āture yadvad bhīṣaḡ dravyaṃ prayacchati/ buddhā hi tadvat sattvānāṃ cittamātraṃ vadanti te// ; cf.安井[1976:281-282])をあげる。上の批判においてジャムヤンシェパは、タクツァン翻訳師によると凡そ経の所説を否定しない無著ご兄弟はアーラヤ識に否定的な経文さえも否定せず認めるはずである、と論じているのか。だが、その批判は、「権威ある唯心派のだけれも、アーラヤ識を未了義とする又は否定する聖典と正理を、述べていない」というタクツァン翻訳師説に対するものとして、さほど有効とも思えない。

- 121) PV III 520d (GKT) : kun gzhi las gzhan 'byung ba min// ; Tib M109(522) : [cig car rigs mi mthun skye yang// shin tu gsal ba'i sems gcig gis// nus pa nyams par byas pa'i phyir//] kun gzhi las gzhan 'byung ba min// ; Skt : [sakraḍ vijāṭīya-jātāv apy ekena paṭīyasā/ cittenāhitavaigūṇyād] ālayān nānyasambhavaḥ// ; 戸崎訳[1985:201] : 「(アーラヤ識から)同時に異類(の諸識)が生じる(とみとめる)場合でも、一つの非常に強烈な知によって無能力にされたアーラヤ

(識)からは他(の識)は生じない」。なお、この詩節に関して、後にジャムヤンシェパは、“アーラヤ識”という語が明確にみられるからといって単にそれだけのことからアーラヤ識を自説として認めることにはならない、とする。Cf.GTCM K284b5-285a1(pp.600-601), C534,19-535,2 : sDe bdun na tshig de las med cing/ de yang mtha' bkag nas cig car sems du ma 'jug pa ni kun gzhi'i tshul la rung gi gzhan mthong ba med ces pa'i don yin pa'i phyir/ gsal ba dang bshad pa tsam gyis rang lugs su 'gyur na phyi don yod med thams cad rang lugs su thal ba/ ; 和訳：「七部(ダルマキールティ知識論七部)にはその語(PV III 520dにある“アーラヤ識”という語)の他に存在しないし、それも、極端(同種類の多くの知が同時に生じるという極端な考え方)を否定した上で、「同時に多くの心が起こるのはアーラヤ識のあり方において可能であるが、それ以外には[そのようなことが]経験されることはない」という意味であるから、[その語が]単に明確であるとか説かれているということのみによって自説となるのであれば、外界対象の有無すべてが自説であるという不合理なことになる」；cf.Hopkins訳[2003:440-441]。

- 122) この(5)にある『釈疏('Grel bshad)』は、シャーキャブッディ作『知識論評釈・釈疏(PVT)』であろう。タクツァン翻訳師の指示するPV III 520に対する『釈疏』に、こうある——PVT D(Nye)248b3-4, P(Nye)305a7-b1 : *de la chags pa yod na yang yul gzhan la shes pa 'jug par 'gyur na (PVP D263a4, P312b3-4) zhes bya ba ni yid kyi rnam par shes pa la chags pa yod na yang kun gzhi rnam par shes pa la nus pa yod pa nyid kyi phyir/ yul gzhan la shes pa 'jug par 'gyur na'o// de ltar na/ nus pa med par byas pa can// kun gzhi las mam par shes pa gzhan 'byung ba med (PVP D263a7, P312b8) ces bya ba la sogs pas zhar la 'ongs pa'i lan btab nas/* 上の『釈疏』のうち反論者説を解説する下線部に「アーラヤ識に能力が存在するゆえに他の対象に対して知が起こることになる」とあるのをもって、タクツァン翻訳師は「『釈疏』ではアーラヤ識が承認されている」と言っているのか。すでに前注115)に引用したギェンサンワ『中観千葉』にも「シャーキャブッディとラヴィグプタ等の多くの注釈書に“アーラヤ識は存在する”と説かれている」とあるが、確かにシャーキャブッディは『釈疏』において“アーラヤ識”という語を積極的に用いていると言える。まず、前注47)で触れたシャーキャブッディ『釈疏』(PVT D(Nye)207a5-6, P(Nye)255b4-6)での主客同数論をめぐる議論において「有情は一つの識相続をもつ (sems can rnam par shes pa'i rgyud gcig pa can yin)」という経文を解釈する際に彼が「異熟識(アーラヤ識)”を持ち出すことが知られている。又PV III 336の「内在する潜在印象を覚醒させるもの

(*antarvāsanāyāḥ prabodhakam*)」について、『釈疏』に、「内在する潜在印象というのは、アーラヤ識に存在する能力である」(PVT D(Nye)220a3, P(Nye)271b5 : *nang gi bag chags shes bya ba ni kun gzhi rnam par shes pa la gnas pa'i nus pa'o//*) とある。Cf.戸崎[1985:20,n.60] ; 吉田[2011:162-165]。さらに船山[2000:326;342,n.18] が指摘したように、ダルマキールティの用いる“転依”という術語を注釈する際にシャーキャブッディはアーラヤ識を導入している。Cf.PVT D(Je)115a1, P(Je)135b6 : *gnas pa (āśraya) ni kun gzhi rnam par shes pa'i 'khrul pa'i sa bon can no//* このようにタクツァン翻訳師が「シャーキャブッディの『釈疏』ではアーラヤ識が承認されている」と主張するのは、根拠がないわけではない。しかし、根拠を挙げるなら、彼の指示する一節 (PVT ad PV III 520) よりも効果的な記述が『釈疏』に存在するように思える。

なお、後にジャムヤンシェパは、上のタクツァン翻訳師流の論理を、こう批判する——「それゆえ、シャーキャブッディ等の幾つかの [ダルマキールティ作] 『評釈』への注釈と、『評釈』 [そのもの] にも“アーラヤ識 (*kun gzhi*) ” という語が付随的に出ていることにより、「それ (アーラヤ識) は存在するというのが『評釈』の密意である」と主張するタクツァン翻訳師等は、シャーンタラクシタ師弟等 [の聖教・正理] と、多様不二を論証する千万もの聖教・正理の雷河(?) を食料とみなして [それを] 喜んで飲み込んでいただきたいものである」(GTCM K269b2-3(p.570), C507,7-11 : *des na Shākya blo sogs kyi rNam 'grel gyi 'grel ba 'ga' dang/ rNam 'grel las kyang kun gzhi'i tshig zur byung bas/ de yod pa rNam 'grel dgongs par 'dod pa'i sTag lo sogs kyis Zhi 'tsho yab sras sogs dang sna tshogs gnyis med du sgrub pa'i lung rigs bye ba'i gnam lcags kyi chu bo zas su rlom la 'thung bar dga' bar gyis shig/*)。

- 123) シャーンタラクシタ等を引き合いに出す(6)の論理は、唯心派におけるアーラヤ識の承認という文脈をふまえるなら、「瑜伽行中観派の論師たちは“八識身の浄化 (*rnam shes tshogs bryad kyi rnam dag*) ” や“転依 (*gnas gyur*) ” 等を詳述している ; よって彼らはアーラヤ識を認めていることになる ; 瑜伽行中観派の世俗的立場は唯心派と一致する ; ゆえにおよそ唯心派はアーラヤ識を認める」、となるうか。タクツァン翻訳師は、すでに宗義書自注第4章第1節第2項 [2/1] において、「[中観と唯心の] **2つの理趣に随順するものの内部それぞれにおいて、八[識]身と自証の認め方はさまざまなのがある**。すなわち、ナーガールジュナに随順する [中観論師のなかで] パーヴィヴェーカとジュニャーナガルバは [八識身と自証を] お認めにならないが、シャーンタラクシタとジュニャーナパーダ及び随順者たちは [八識

身と自証の双方を] お認めになるから」(GKT ad IV 6cd, G47b5-6, T58b3-4, C108,1-3 : **tshul sog**s [gnyis rjes 'brang nang tshan so so la// tshogs brgyad rang rig 'dod tshul sna tshogs] yod de/ Klu sgrub kyi rjes 'brang Legs ldan dang Ye shes snying po mi bzhed la/ Zhi 'tsho dang Ye shes zhabs rjes 'brang dang bcas pa bzhed pa'i phyir dang/ ; cf.GK V 10 : 'di ni rang rig mi 'dod phyi don 'dod// 'di las ldog par smra ba gnyis su 'dus// dang po Legs ldan Ye shes snying po ste// gnyis pa ni Zhi 'tsho yab sras rjes 'brang bcas//) と、シャーンタラクシタがアーラヤ識を認めることを一言のべるが、そこではその根拠は示さなかった。ここの(6)では“八識身の浄化”“転依”の詳述をその根拠とするが、しかし筆者はシャーンタラクシタ等の著作のなかにそれらに関する詳しい説明を確認できていない。ただ、“転依 (āśrayaparāvṛtti)”という術語は、ハリバドラの著作に見出させる。Cf.AAV A105,15-16 (Tib A269,1-3) : sarve cāśrayaparāvṛtyā parāvṛttā bodhipakṣādayo niṣprapañcājñānātmakā dharmmakāyo 'bhidhīyata iti kecit/ [≒AAĀ W915,20-22, T522,17-19] ; AAV A105,25-27 (Tib A269,18-21) : teṣāṃ yogisaṃvṛtyā viśiṣṭārthapratibhāsajanana-dvāreṇāśrayaparāvṛtyā parāvṛttā dharmmadeśanādyaarthakriyākāriṇo 'dvayās(ś) cittacaitāḥ katham avāśyābhyupagantavyāḥ saṃgrhītā ity aparāḥ/ [≒AAĀ W916,14-16, T523,13-15 ; cf.前注91)]. しかしこれらの2例は「ある人々 (kecit)」「他の人 (aparāḥ)」の意見の紹介のなかに“転依”の語が出てくるだけで、詳しい説明ではない。因みに、タクツァン翻訳師に先行するパラワ宗義書に、同じように、「瑜伽行中観派は八識身を認める」と簡潔に述べられているが、そこに根拠は示されていない。'Ba' ra grub mtha'(rTsa) 19b6 (p.115) : sems gzhi rNal 'byor spyod pa yi// dbu ma pa ni tshogs brgyad 'dod// ; cf.(Grel) 68a5(p.135). 非ゲルク派において「(瑜伽行中観派に限らず)中観派も世俗的にはアーラヤ識を認める」という立場をとる論師は珍しくないが、その議論は措く。

これに対して、ツォンカパは、「シャーンタラクシタ自身は明言していないが、彼がアーラヤ識を認めない立場をとるのは明らかである」とする。Drang nges T57a1, P135a7-8 : rang rig tha snyad du 'jog la kun gzhi 'jog mi 'jog gi tshul gsal bar ma bshad kyang mi bzhed pa'i phyogs su mngon no// ; cf.Thurman[1984:276-278] ; 御牧訳[1996:50] ; 片野/ツルティム訳[1998:57]. よって、上のタクツァン翻訳師説は、ツォンカパ説への批判であったのかもしれない。後にジャムヤンシェパは無論ツォンカパ説を継承して、タクツァン翻訳師批判のなかで、シャーンタラクシタ等はアーラヤ識を認めないと論じる。『大宗義書』に、こうある——「特に [シャーキャブッディが]

“アーヤ識”と言うとしても[それが]不合理であることの典拠として、シャーントラクシタは、『評釈』の「それらの[知]のなかで同種類の識には[「2つは同時に生じない」という]制限があるだろう。すなわち、諸の分別が継時的に生じるというのは、正しい理解である」という所説を引用しているから、シャーントラクシタ、カマラシーラ、アーリヤヴィムクティセーナ、ハリバドラの誰の流儀においてもそれ（アーヤ識）は存在しないし、この文脈でも八識身を認めるのは不合理である。ゆえに、『智心髓集注』に、「そのうち有形象派はディグナーガ等である。……等とある。六識身を説く」とあるように、経（ディグナーガ『知識論集成』）と七部（ダルマキールティ知識論七部）に随順するデーヴェンドラブッディ、ダルモータラ、莊嚴師（プラジュニャーカラグプタ）、ジターリ等の流儀では六識身を認めると、知恵ある人は知っていただきたい（GTCM K285a6-b3(pp. 601-602), C535,18-536,7 : lhag tu kun gzhi zer na'ang mi rung shes byed du Zhi 'tshos/ rNam 'grel las/ de dag rnam las rigs mthun pa'i// rnam par shes la nges par 'gyur// 'di ltar rnam par rtog pa rnam// rim gyis 'byung bar yang dag rtogs// (PV III501cd,502ab) zhes gsungs pa drangs pa'i phyir/ Zhi 'tsho Ka-ma-la 'Phags Seng su'i lugs la'ang de med la skabs 'dir yang tshogs brgyad khas len rung ba ma yin pas/ Ye shes kun btus 'grel ba las/ de la rNam pa dang bcas pa ni Phyogs kyi glang bo la sogs pa ste/ nas/ zhes bya ba la sogs pa ste/ rnam par shes pa'i tshogs drug tu smra ba'o/ (JSSN, Mimaki[1976:202,3-11]) zhes pa ltar mDo dang sDe bdun rjes 'brang lHa dbang blo Chos mchog rGyan mkhan po/ Dze-tā-ri sogs kyi lugs la rnam shes tshogs drug tu 'dod par blo gros can gyis shes par gyis/ ; cf.Hopkins[2003:441-442])。この『大宗義書』の一節は、シャーキャブッディ（PVT）の主客同数論と、それへのシャーントラクシタ（MAV）の批判を受けたものである。PVTの当該箇所は、すでに前注47)に示した。MAVの一節は、分かりにくい箇所を含むが、カマラシーラの注釈をみつつ、上のGTCMに関わる箇所を和訳しておく——「ある人々（瑜伽行派のなかの主客同数論者）は、「楽等のように青等の諸の形象も知覚を本質としているものに他ならない。それらの知は多であり、それらもすべて同種類のもので、異種類の知のように生じる」と論じるが、彼らには、①「前後なく（同時に）2つの心が生じることはあり得ないしその余地はない」、同様に、②「一切の有情は1つの識の相続をもつ」という聖典と矛盾するのを退けるのは難しい。[それに対して主客同数論者が]「[経文①②は]異熟識（アーヤ識）に力点を置かれて[世尊は]そのように説かれたものと認められる」というなら、もしそうであるなら[まず]これ（“同種類の多く

の知の同時生起”を認める主客同数論者の説明)は、「それらの[知]のなかで同種類の識には[「2つは同時に生じない」という]制限があるだろう。……」という昔の論師(ダルマキールティ)の理趣と矛盾する。[又、君(主客同数論者)がダルマキールティ説を捨てて随意に説明するのであれば]その場合には、「[聖典①は]所対治の心と能対治の心[の2つ]に力点を置かれて“2心の同時生起”を否定しているのである。[そのことは]正理によってきわめて明瞭である」と、私(シャーンタラクシタ)は、そのように論じる。[次の聖典②における]“1 (gcig/eka)”という語は、“のみ(’ba’ zhiig/kevala)”の同義語に属するのであって、特殊な数を表す語ではない。[よって聖典②では]「彼ら(一切の有情)には、我・我所や所取・能取等を離れた心のみが存在するのであって、他のものは何も無い」という[外界対象の否定]が説かれていることになる。それゆえ、[君(主客同数論者)のように聖典②を説明すると]異熟識は、身体・享受・場所として顕現する形象が種々異なっているゆえ、種々異なったものという不合理なことになるが、[私の解釈のようにそれを“のみ”の意味にとるなら]何も過失を生じることはない。[もしそうであるなら、聖典②は主客同数論への反証とはならないから、対論者(主客同数論者)は「そのように説明するとしても君(シャーンタラクシタ)はまさしくわれわれの主張することを論証しているに他ならない」と論じるだろう。そこで]この流儀は無傷なのかというなら、そうではないと言う。すなわち、MA k.49……」(MAV I 132,4-136,4: gang dag bde ba la sogs pa ltar sngon po la sogs pa’i rnam pa rnams kyang myong ba’i bdag nyid kho na ste/ shes pa de dag ni mang la de dag kyang rigs ’thun pa sha stag ste/ rigs mi mthun pa’i shes pa bzhin du ’byung ngo zhes smra ba de dag gi ni ① gang snga phyi med par sems gnyis ’byung ba ’di ni gnas ma yin te go skabs med do zhes bya ba dang/ de bzhin du ② sems can thams cad ni rnam par shes pa rgyud gcig pa’o zhes bya ba’i lung dang ’gal ba bzlog pa dka’o// rnam par smin pa’i rnam par shes pa’i dbang du mdzad de/ de skad gsungs par ’dod do zhe na/ gal te de ltar na ’di ni sngon gyi slob dpon gyi tshul/ de dag rnams las rigs mthun pa’i// mam par shes la nges par ’gyur// ’di ltar rnam par rtog pa rnams// rim gyis ’byung bar yang dag rtogs// (PV III 501cd, 502ab) zhes bya ba dang ’gal lo// de’i tshe ①’ mi mthun pa’i phyogs dang gnyen po’i sems kyis dbang du mdzad nas sems gnyis lhan cig tu ’byung ba bkag pa ste/ rigs pas shin tu gsal bar kho bo de skad du smra’o// ②’ gcig ces bya ba’i sgra ni ’ba’ zhiig ces bya ba’i rnam grangs su gtogs pa yin gyi grangs kyis bye brag gi tshig ni ma yin te/ de dag la bdag dang bdag gi dang gzung ba dang ’dzin pa la

sogs pa dang bral ba'i sems nyid yod kyi gzhan ni ci yang med do zhes bstan par 'gyur ro// de bas na rnam par smin pa'i rnam par shes pa lus dang longs spyod dang gnas su snang ba'i rnam pa tha dad pas tha dad par thal bar 'gyur gyi gnod pa ci yang mi skyed do// ci lugs 'di rma med pa yin nam zhe na/ ma yin par brjod pa/ MA k.49…… ; cf.一郷訳[1985:146-147])。Cf.GTCM K268b2-269b2(pp.568-570), C505,9-507,6. 又聖典①②と、PV III 501cd,502abは、すでにGKT〔2/1/2〕の主客同数論批判の文脈で引用されている。前注55),56),57)参照。

上引の『大宗義書』の一節においてジャムヤンシェパは、下線部にあるようにシャーントラクシタがMAVの主客同数論批判の文脈で「2つの同種類の知は同時に生じない」ことの典拠としてPV III 501cd,502abを引用していることをもって、「シャーントラクシタ／ハリバドラ等はアーヤ識を認めない」と論じているように見えるが、その論理は、はっきりしない。もしくは、上のMAVにおいてシャーントラクシタは、主客同数論者（シャーキャブッディ）が主客同数論への反証として提示される聖典①②を解釈する際にアーヤ識を持ち出すのを退けて、聖典①②の別の解釈（①'/'②'）を提示する——ジャムヤンシェパはその別の解釈を主客同数論者によるものとみているようである——が、ジャムヤンシェパはそのMAVの議論をうけて、「シャーントラクシタ等はアーヤ識を認めない」と論じようとしているのかもしれない。しかし、シャーントラクシタは、主客同数論者による聖典解釈は批判するものの、アーヤ識そのものを否定してはいないと思える。（もともと、肯定もしていない。）よって、上のMAVの一節からシャーントラクシタ等におけるアーヤ識の承認・不承認を判断するのは難しいのではないだろうか。なお、上引の『大宗義書』の一節においてジャムヤンシェパは、ボーディバドラ『智心髓集注』の一節に基づいて、デーヴェンドラブッディ等のいわゆる正理随順唯心派の諸論師がアーヤ識を認めないことを一言するが、そのなかにシャーキャブッディは含まれていない。Cf.前注115)。

- 124) タクツェン翻訳師によると、ディグナーガの『知識論集成』やダルマキールティの『知識論評釈』等には、その著作の性格上、アーヤ識が明説されていないだけで、それは彼らがアーヤ識を否定したことを意味しないという。興味深いことに、ディグナーガは措くとして、ダルマキールティに関して、船山[2000:329]に、「ダルマキールティの場合にも、著作活動における主題が……アーヤ識を要請せずとも済むものであった」「なるほど彼(ダルマキールティ)はアーヤ識に言及しない、だがそれをあえて否定するものではなかった」とある。

- 125) MS Prastāvanā 4(1) (GKT) : shes bya'i gnas dang mtshan nyid der 'jug dang// de yi rgyu 'bras de rab dbye ba dang// bslab pa gsum dang de 'bras spangs pa dang// ye shes theg pa mchog gyur khyad par 'phags// ; Tib N6,26-29, L3,4-7 ; Ch 「所知依及所知相 彼入因果彼修異 三学彼果断及智 最上乘撰是殊勝」。和訳は、長尾訳[1982:68]による。Cf.GKT G46a5, T56b4, C105,5-7. この詩節に『撰大乘論』本論10章の名称、玄奘訳によると、所知依分／所知相分／入所知相分／入因果分／彼修差別分／増上戒学分／増上心学分／増上慧学分／果断分／彼果智分、が示されている。
- 126) GKT “don dang po drug po kun gzhi kho na'i dbang du byas pa'i dam bca' dang sgrub byed du ma mdzad cing/” 下線部は不明。“don dang po drug po (はじめの6義すべて)” が、直前の要約頌にある初めの「知るべきものの依り所」乃至「三つの学習」の6項目を意味するなら、それらは玄奘訳『撰大乘論』でいうと「所知依分第二」乃至「増上慧学分第九」に相当することになるが、しかし『撰大乘論』において専らアーラヤ識を主題的に論じるのは所知依分であり、「アーラヤ識だけに力点を置いた数多くの主張と論証」は、所知相分以下には存在しない。テキストに問題があるか、又はタクツァン翻訳師の誤解の可能性もあるか。
- 127) *Triṃś* kk.1,2ab (GKT) : bdag dang chos su nyer 'dogs pa// sna tshogs dag ni gang byung ba// de ni rnam par shes par gyur// gyur pa de yang rnam gsum ste// (1) rnam par smin dang ngar sems dang// yul la rnam par rig pa'o// (2ab) ; Tib D1b1-3, P1b3-5 ; Skt : ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/ vijñāna-pariṇāme 'sau pariṇāmaḥ sa ca tridhā// (1) vipāko mananākhyas ca vijñaptir viṣayasya ca/ (2ab) ; cf.横山訳[1983:174-180].
- 128) *Triṃś* kk.2cd-5a (GKT) : de la kun gzhi^{a)} rnam shes ni// rnam smin sa bon thams cad pa// (2cd) de ni len pa dag dang gnas// rnam par rig dang (⇒pa)^{b)} mi rig dang^{c)}// rtag tu reg dang yid byed dang// tshor^{d)} dang 'du shes sems par ldan// (3) de la tshor ba btang snyoms te// de ni ma bsgribs lung ma bstan// reg la sogs pa'ang de bzhin no// de ni rgyun 'bab chu bo bzhin// (4) dgra bcom nyid na de ldog go// (5a) ; Tib D1b3-5, P1b5-2a3 [a) *gzhi* ; b) *pa* ; c) *pa* ; d) *rig*] ; Skt : tatrālayākhyam vijñānam vipākaḥ sarvabījakam// (2cd) asaṃviditakopādīsthāna-vijñaptikam ca tat/ sadā sparśamanaskāravitsaṃjñācetanānvitam// (3) upekṣā vedanā tatrānīrvṛtāvyaḥkrtaṃ ca tat/ tathā sparśādayas tac ca vartate srotasaugha-vat// (4) tasya vyāvṛtir arhatve (5a) ; cf.横山訳[1983:180-192].
- 129) *Triṃś* kk.5bcd,6ab (GKT) : de la gnas te rab byung^{a)} zhing// de la dmigs pa yid ces bya// rnam shes ngar sems bdag nyid can// (5bcd) bsgribs la lung du ma

bstan pa'i// nyon mongs bzhi dang rtag tu 'grog// (6ab) ; Tib D1b5-2a1, P2a3-5 [a] 'byung] ; Skt : tadāśritya pravartate/ tadālambaṃ manonāma vijñānaṃ mananātmakam// (5bcd) kleśaiś caturbhiḥ sahitam nivṛtāvyaḥkṛtaiḥ sadā// (6ab) ; cf.横山訳[1983:192-196]. なお、マナ識がつねにともなっているところの有覆無記の4煩惱とは、我見(ātmadr̥ṣṭi)、我癡(ātmamoha)、我慢(ātmamāna)、我愛(ātmāsneha)の4つ。Cf. *Triṃś* k.6cd.

130) GKTに「弥勒の著された『三相の決択』(Byams pas mdzad pa'i *mTshan nyid gsum gtan la dbab pa*)」からの引用とあるが、所引の詩節は世親作『三性論(*Trisvabhāvanirdeśa*/TSN)』からのもの。西藏大蔵経には、TSNの以下の2つの蔵訳が唯心部と中観部に収録されている。(Tib1) Vasubandhu : *Trisvabhāvanirdeśa/Rang bzhin gsum nges par bstan pa* ; (Tib2) Nāgārjuna : *Svabhāvatrayapraveśasiddhi/Rang bzhin gsum la 'jug pa'i sgrub pa*. 後者のコロフォン (Y138) に書名は “*mTshan nyid gsum la 'jug pa/ *Trīlakṣaṇāvātāra*(三相への悟入)” とあって、“*mTshan nyid gsum gtan la dbab pa*” にやや近い。しかしその著者は弥勒ではなくて、ナーガールジュナとされる。Cf.菅原[1990:367-369]. タクツァン翻訳師が弥勒作『三相の決択』を引用するのは、当時そのような伝承がチベットに存在したのか。なおGKT所引の詩節は、2種の蔵訳(1)(2)のどちらか一方によく一致するわけでもない。

131) TSN k.6 (GKT) : rgyu dang 'bras bu'i ngo bo^{a)} yis// sems de rnam pa gnyis su 'dod^{b)}// kun gzhi dang ni 'jug shes so^{c)}// ; Tib1 Y130, Tib2 Y134 [a] *ngos po 1, dbye ba 2* ; b) 'dod de 1 ; c) GKT所引第3句はk.6cdの2句 (1 kun gzhi rnam shes zhes bya dang// 'jug pa zhes bya rnam bdun no// ; 2 kun gzhi rnam par shes gang dang// 'jug pa zhes bya rnam bdun pa'o//) を1句にまとめたようなもの] ; Skt Y125-126 : tad dhetuphalabhāvena cittaṃ dvididham isyate/ yad ālayākhyavijñānaṃ pravṛtṭyākhyam ca saptadhā// ; cf.山口訳[1972a:143] ; 長尾訳[1976:197].

132) TSN k.9 (GKT) : dang po rtsa ba'i rnam shes te// gzhan rnam 'jug pa'i rnam shes so// ; Tib1 Y130 : dang po rnam smin bdag nyid de// 'di ni rtsa ba'i rnam shes yin// gzhan ni 'jug pa'i rnam par shes// blta bya mthong byed rtog pas 'jug// ; Tib2 Y135 : dang po'i (⇒ *po P, po'i M*) rtsa ba'i rnam shes te// gang phyir rnam smin bdag nyid de// 'jug pa'i rnam shes phan tshun mthong// mthong bya yan lag gnyis 'jug phyir// [GKT所引形はTib2/1下線部に近い] ; Skt Y126 : prathamamūlavijñānaṃ [tad vipākātmakam yataḥ/] anyah pravṛttivijñānaṃ [dr̥ṣyadr̥g-vittivṛttitah//] ; cf.山口訳[1972a:143] ; 長尾訳[1976:198].

133) ニンマ派のロンチェンパは、前注79)で触れたように形象虚偽派を有垢派 (Dri bcas pa) と清浄派 (Dag pa ba) に二分するが、その両派の差異について、次のようにも言う——「その2派の相違は因時と果時の相違の2つがあるうち、有垢派は「有情時において八識身すべては勝義である」と主張する。……清浄派は「有情時においても七[識]身は暫定的偶来的な知で、世俗的なものであるが、アーラヤ識は、増大・減少 [が無く] そして把握の仕方の不一致が無いから、本性の真実なる知と言われる勝義 [である]」 [と主張する]」 (*Klong chen grub mtha'* (Wam)61b2-4(p.624) : de gnyis kyi khyad par ni rgyu dus dang/ 'bras dus kyi khyad par gnyis las/ Dri bcas pas sems can gyi dus na rnam shes tshogs brgyad car don dam du 'dod cing…… Dag ba pas (⇒pa bas) ni sems can gyi dus na'ang tshogs bdun gnas skabs glo bur ba'i shes pa kun rdzob pa yin la/ kun gzhi rnam shes ni 'phel 'grib dang 'dzin stangs mi mthun pa med pas/ rang bzhin gnyug ma'i shes pa zhes don dam dang/)。ロンチェンパと異なってタクツァン翻訳師は形象真実派と虚偽派の差異として扱っているが、しかし八識すべて又は八識のうちのアーラヤ識だけを勝義と認めるという点から二派を区別するアイディアは、両者に共通している。

日本国における憲法改正への誤解との訣別

－日本政治の事勿れ主義と岐路－

Pour rompre avec de malentendus autour de la révision
constitutionnelle au Japon

－Immobilisme et un chemin bien escarpé dans la politique du Japon－

新 庄 勝 美

SHINJOH Katsumi

キーワード：旧枢軸国、憲法調査会、憲法審査会、憲法の欠缺、国家緊急権

要旨

旧枢軸国三カ国の戦後憲法の制定経緯の比較から、施行後一度たりとも改正が試みられたことがない日本国憲法の特異性を考察する。日本の憲法政治の底流には一種の退嬰主義があるとの仮説の下に、日本国憲法改正問題にどのように対応してきたか、その歴史的道程をたどる。現時点でも依然として憲法改正への見通しが不透明なままであるが、本来的な憲法改正のあり方について論及する。その際の素材として、憲法の目的論的解釈(憲法の究極的目標は国民の保護にある)から導き出すことができる緊急権制度を取り上げる。

はじめに

日本国憲法施行後今日まで70年の歳月が経過したが、日本国憲法は誤植も含めて一字一句修正していないばかりか、自主憲法制定を掲げて設立された自由民主党の歴代政権にしても憲法改正問題を議事日程に乗せることは一度もなかった。だが、憲法解釈の見直しをはじめ、憲法改正を求める主張や憲法改正の是非をめぐる議論が皆無だったわけではない。ただ日本の憲法政治の局面では、憲法改正の試みに対して「憲法の危機」という観点から仮想の問題群を言挙げして「立憲主義に反する」との論調が跡を絶たない半面、具体的な憲法改正原案を策定する役割が期待されているはずの憲法審査会には一種の退嬰（事勿れ）主義も蔓延しつつある。しかし、憲法改正問題そのものが暗礁に乗り上げているわけではない。現時点では、憲法改正が実現するかどうかは依然として不透明であるが、日本の政治が岐路に立たされていることだけは確かである。

この論稿では、日本国憲法成立経緯の特異性について再確認する意味で、旧枢軸国三カ国の憲法の来歴の概略をまず取り上げたい。そこでの比較から憲法制定の自律性の度合いと非軍事化・緊急権条項の有無の違いを推し量ることができる。次に、日本国における憲法改正問題の発端とその後憲法改正機運の動きを振り返る。そこで特筆されるのは、いまでも憲法改正問題に関する無用な誤解ないし混同が続いている点である。この点に関連して、主要国で試みられている憲法改正の方式を再確認しておきたい。最後に触れておきたいのが、緊急権事態条項の創設をめぐる問題である。

一 旧枢軸国三カ国の戦後憲法の来歴

旧枢軸国の日本とドイツ、イタリアの三カ国における戦後の憲法制定の経緯⁽¹⁾を比較していくと、当然のことに微妙な違いが見られる。日本とドイツは連合軍の占領下で憲法が制定されており、両国の主権回復はいずれも憲法制定後だった。日本の主権回復は

1952年4月28日であり、ドイツがベルリンを除いて主権を回復したのがNATO加盟の1955年5月5日だった。一方、イタリアの場合には終戦直前に連合国の一員となったため、主権回復の問題はなく、非占領下で憲法が制定された。連合軍に対する同じ敗戦国といえども、三カ国での憲法制定の「自律性」の度合いには違いが見られることになる。ちなみに、三カ国の中で国連加盟が一番早かったのが1955年12月のイタリアで、次いで日本は1956年12月、ドイツに至っては1973年9月だった。

〈日本国憲法〉

日本の場合、当初大日本帝国憲法の改正は念頭になかったものの、占領管理体制下で憲法改正不可避となり、しかし憲法改正ではなく、実質的には新しい憲法づくりを余儀なくされた⁽²⁾結果として、日本国憲法が制定された。「憲法の全面的改正を意図」するとの勅書をもって第90帝国議会の衆議院本会議に1946年6月20日に上程された日本国政府の憲法改正草案は、GHQ/SCAP（連合軍総司令部/最高司令官）の「マッカーサー・ノート」と呼ばれる覚書での三原則（第一原則：天皇は国の元首としての地位にある。第二原則：国家の主権としての戦争の放棄、軍備不保持・交戦権否認。第三原則：民主化、封建・華族制度廃止）にもとづいてGHQ民政局が1946年2月13日に作成した「日本国憲法アメリカ草案」（「マッカーサー憲法原案」とも呼称される）を「原典」⁽³⁾としたものだった。

幣原喜重郎内閣が、「日本国憲法アメリカ草案」を受諾する旨、GHQに報告したのは2月22日だった。帝国憲法改正小委員会にて計13回開かれた秘密会（1946年7月25日から8月20日）での審議（その時の議事速記録は1995年に公開）の後、衆議院と貴族院において修正可決した改正案⁽⁴⁾が10月11日に第一次吉田茂内閣で閣議決定され、諮問を受けた枢密院本会議での可決（10月29日）と天皇の裁可を経て、枢密顧問の諮詢と帝国議会の議決（明治憲法73条）を経た旨の上諭（公式令3条）を附して、日本国憲法は11月3日に公布され、

翌1947年5月3日（同日、公式令の廃止）から施行された。

日本国憲法の特異性を象徴的に物語るのが、「武力行使の一般的禁止を確認するための条項」⁽⁵⁾である「国連憲章2条4項」を追認する内容の第2章「戦争の放棄」9条が単独章として設けられたことである。1945年10月15日に参謀本部・軍令部が廃止されており、日本陸海軍はすでに武装解除済みだった。日本国憲法に緊急権条項が用意されなかったのは、占領下での緊急事態の対処は占領軍の行うところだったためである⁽⁶⁾。日本国憲法施行後、現在に至るまで改正は一度も試みられたことはなかった。

〈ドイツ連邦共和国基本法〉

英米仏国の占領下にあったドイツは、「ハーグ陸戦法規」（1907年）の第43条「占領者ハ、絶対的ノ支障ナキ限り、占領地ノ現行法律ヲ尊重シテ…」の規定を盾に憲法の即時の改正を拒否し、以下のような経過の中で戦後から4年を費やしてドイツ連邦共和国基本法を制定した。英米仏国占領地区の州（11のラント）政府首相に対して憲法制定会議の招集が同地区の英米仏三カ国の軍政長官から要請され（1948年7月1日）、州政府首相と三大政党（CDU/CSU, SPD, PFD）による検討の結果、暫定的な性格をもつ「基本法」に関する制定会議の代議員（65名）を選出（州議会による間接選挙）して、基本法要綱作成専門委員会による制憲準備が進められる。基本法制定会議と位置づけられた議会評議会において改正草案が採択され（1949年5月3日）、英米仏三カ国の軍政長官の同意の下に3分の2以上のラント議会での承認によってドイツ連邦共和国基本法が1949年5月23日に公布され、翌日から占領下の西側3地域に施行された。

基本法草案を審議していた議会評議会には、占領軍の軍政長官からアドバイザーが派遣されており、ここでの審議内容については軍政長官に報告され、軍政長官の意向は「勧告」という形で伝えられていた。1949年3月には基本法と選挙法に関する二つの覚書が連合

国から示されている。この点に留意すると、憲法制定に関するドイツ側の自律性は完璧なものでなかったことをうかがわせる。

通称「ボン基本法」には、軍備を明示的に禁止する規定も国防に関する管轄を根拠づける規定も見られなかった。だが、「集団安全保障システムへの加入」(24条2項)と「侵略戦争の準備禁止」(26条)の規定が設けられていた。緊急事態への対処については、1952年5月26日の「ドイツ連邦共和国と三連合国との関係に関する条約」により「緊急事態の際には英米仏三カ国の行動に連邦政府は従う義務」(同条約5条2項および5条3項参照)といわれる連合軍の留保権があったため、基本法にその規定は置かれなかった。後に、基本法第17次改正(1968年6月24日)により緊急事態対応に関係する「国防事態」(12a条)、「両院合同委員会(連邦議会の活動に障害ある場合)」(53a条)、「緊急事態における法律の適用」(80a条)といった条項が増補され、国防出動事態について定めた単独の章「10a章」(115 a条～115 l条)も新設される。基本法改正については、西ドイツ時代には35回、統一(1990年8月31日以降の統一ドイツは、基本法146条「ドイツ国民の自由な決断による憲法の制定」にもとづく再統一ではなく、21条の規定「旧東ドイツの5の州の西ドイツへの加入」により実現した)から現在まで25回を数えている。延べ120か条余りにわたる改正だったが、国防制度の創設(ヨーロッパ防衛共同体条約の合憲性確認・連邦の専属的立法管轄としての国防・18歳以上の男子の国防義務)のための第4次改正(1954年3月26日)と第2次国防制度の拡充(連邦軍創設・国防出動事態の確定・軍事裁判所設置)のための第7次改正(1956年3月19日)および緊急事態法制を整備した第17次改正以外の大半は国家組織・連邦制度の見直しや再統一、欧州統合に伴う法技術的な微修正であった。

〈イタリア共和国憲法〉

イタリアでは1946年6月2日に政体決定の国民投票(有効投票の54.3%で共和制選択)と憲法制定会議の選挙を実施した上で、憲法

委員会（75名）における草案の作成（キリスト教民主党・社会党・共産党の三大組織政党の利害が盛り込まれた）と憲法制定会議での可決（453対62）を経て、1947年12月27日にイタリア共和国憲法が公布され、翌1948年1月1日より施行された。

軍備が解体されたわけではなかったイタリアの場合には、「祖国防衛の市民の神聖な義務」（52条1項）や「兵役義務」（同条2項）、「軍隊の編制」（同条3項）、「軍事裁判所」（103条3項）が憲法に書き込まれるとともに、「他の国民の自由を侵害する手段および国際紛争を解決する方法としての戦争を放棄する」（11条）と明記した規定が定められている。

イタリアの現行憲法の改正については、第一共和制下では6回で制度の微修正にとどまっております、また第二共和制の1990年代中盤以降も9回と回数が多いが、2001年の地方分権以外は小規模な改正だった。

二 日本国憲法改正への道程

（A）憲法改正問題の「発端」

「憲法実施後1年以上2年以内に日本の国会に憲法の再審査を行わせる」（1946年10月17日）。日本国の国会を名宛人にしたこの指令は、アメリカ政府が連合軍最高司令官に通達したものだ。そもそも「憲法の再審査を行わせる」との決定を下したのは、モスクワ宣言（1945年12月27日）で設立が決まったGHQの上級機関としての極東委員会（翌年2月26日、ワシントンで第1回会議が開催され、対日占領政策と原則の作成などが任務で、アメリカ政府は極東委員会の決定を指令にして連合軍最高司令官に通達する義務を負っていた）である。この極東委員会の決定は、日本国憲法の制定経過に関する諸連合軍からの対米不信と憲法内容への批判から出されたものだった。

この指令については、第三次鳩山一郎内閣に設置された憲法調

査会（1956年6月11日発足、翌年8月から始動）のいわば前史として日本国憲法改正問題の「発端」⁽⁷⁾だったと記憶にとどめておくべきであろう。「憲法実施後1年以上2年以内」の期限の末期、時の吉田内閣にも国会にも改正の意思はなかったし、GHQ/SCAPの書簡回答でも「日本国憲法について再検討の必要なし」（1949年1月17日）との判断が示され、極東委員会からの反応も特になく、結果的に日本国憲法の改正への途は回避された。

「陸海空軍その他の戦力は、これを保持しない」と一義的に規定した9条2項については、当初から「戦力の絶対的禁止条項だ」（1946年衆議院帝国憲法改正案特別委員会での吉田内閣による政府見解）との文理解釈がなされていた。しかしこの解釈は、単に憲法制定時の日本国の防衛力が駐留米軍によって代替されていたという「立法事実」を反映したものにすぎなかった。第9条が文言どおり運用されていたと確証できるのは、制定以降1950年代初頭までの期間だった。同時期、日本国の自主防衛力創設のために9条の改正が主張されてはいたが、その影響力は限定的なものだった。

朝鮮戦争の勃発前後の頃から占領政策（日本国の非軍事化）が変更されるにともなって、第三次吉田内閣の時に保安庁が設置され（1950年8月1日）、8月10日には占領軍司令部の指示とした警察予備隊令を〔「ポツダム政令」として〕公布・即日施行して、警察力の補完的存在としての警察予備隊（1952年10月15日には治安維持を主任務とする保安隊に改組増強される）が創設される。日本国が主権を回復し、アメリカのNSC（国家安全保障会議）において「日本が通常兵器で自らを再軍備すること」（1952年8月7日の対日政策文書）がトルーマン大統領によって認可されたことを受けて、防衛庁が設置され、外敵の直接侵略に対抗する「軍事組織」（法制上は軍隊として位置づけられていない）としての自衛隊が第五次吉田内閣時の1954年7月1日に創設された。

憲法9条について「自衛権保有、自衛隊合憲」との政府統一解釈

を発表したのが、第一次鳩山内閣時の1954年12月22日であった。自由党と民主党の保守合同により自由民主党が誕生した翌年にあたる1956年5月、第二次鳩山内閣は現行憲法の無効を説き、憲法改正の意図を明らかにする。「憲法調査会法」（1956年6月11日施行）にもとづいて内閣に置かれた憲法調査会は、翌年8月13日から第一次岸信介内閣の下で「十分な調査研究によって現行憲法に検討を加える」（高柳賢三会長）作業を開始した。憲法調査会の発足と相前後して、多くの改正試案（憲法研究会による「日本国自主憲法試案」、中曽根議員による「自主憲法のための改正要綱試案」、大西邦敏による「新日本国憲法草案」、自主憲法期成議員同盟による「日本国憲法改正広瀬試案」）が公にされており、「非常に異例な実情のもとに誕生した」（広瀬久忠）日本国憲法を改正する必要性が訴えられていた時勢を知ることができる。

憲法調査会では、「第一段階：憲法制定に関する調査」、「第二段階：憲法運用の実際に関する調査」、「第三段階：憲法改正の要否・運用改善に関する審議」の順で日本国憲法に対する「検討」（憲法調査会法2条）が加えられた。その運営方針は、多数意見と少数意見、改正論と改正反対論の論拠を公正に報告することに置かれた。7年の歳月をかけた憲法調査会報告書は1964年7月3日に第三次池田勇人内閣と国会に提出されてはいるが、「改憲」という結論を出したわけではなかった。憲法調査会の報告書をめぐっては多くの議論が交わされたものの、憲法調査会の活動終了後には改正論議は終息を迎え、池田内閣総理大臣（「在任中は改正はしない」）以降の歴代首相が憲法改正を掲げることはなかった。

(B) 憲法改正手続に関する法制度整備

1980年代には、特に中曽根内閣の時の自民党憲法調査会が10年ぶりに活動を再開したものの、「自民党憲法調査会中間報告」（1982年8月）が出されるにとどまった⁽⁸⁾。第二次中曽根内閣の時に迎えた自民党結党30周年のうちに党綱領が見直されて「自主憲法制定」

(9) の文言を外したが、「集団安全保障体制の下、国力と国情に相応した自衛軍備を整え、駐留外国軍隊の撤退に備える」と明記している。

1990年代末から日本国の国際貢献を求める声も高まるなかで各種の有事法制が準備され、米軍との緊密な協力態勢⁽¹⁰⁾（特に1997年9月の新ガイドライン/日米防衛協力指針は、安保条約6条における事態つまり「周辺事態」を対象としており、安保条約5条の「本土防衛」を対象としていた旧ガイドラインと比べると日米軍事同盟が深化したことをうかがわせる）の下での安全保障体制の整備を進めている頃から、第9条に関する新たな議論や旧来とは異なる見方が登場する。

「内閣法制局による『解釈改憲』の手法によって自衛隊の活動の正当化が図られた」⁽¹¹⁾と唱えられる一方、「国家固有の権利である自衛権を行使するための必要最小限度の実力組織である自衛隊は、第9条第2項が保持を禁ずる『戦力』に当たらず、同項に違反する存在ではない」・「実力部隊による自衛権の行使が許されるのは、我が国が急迫不正の侵害を受け、これを排除するために他に適当な手段がない場合に限られる」⁽¹²⁾との政府の9条解釈を肯定的に評価する見方（学界の通説的な理解とは異なるもの）も俄かに有力となってきた。

2000年代初頭からの10数年間は日本の憲政史の中でも「憲法改正のとは口に立った」という意味で特筆に価する時代となる。国会（衆参両院）に初めて憲法調査会が設置されたのが2000年1月20日の第147回国会の召集日で、その5年後に憲法改正の論点に関する各党の見解を集約した衆参両院の「憲法調査会報告書」（2005年4月）が両院議長に提出された。「調査報告というよりも意見書といった方がふさわしいような内容のものとなった。国会議員の中にもいろいろな意見があることが素直に出ているからである」⁽¹³⁾との直截的な評価があるように、この報告書で日本国憲法の価値が根底から

問い直されたわけではなかった。報告書での記述内容をたどっていくと、各党派・政党の主張や意見の列挙だけに終始している箇所が多く、肝心の論点については賛否両論をただ併記して終わっていることに気付かされる。率直にいうと、報告書から憲法改正草案に結実するような特定の結論を引き出すことはできない。

憲法調査会の活動が終了した後、憲法改正手続についての議論継続の必要性が訴えられ、「日本国憲法に関する調査特別委員会」が衆議院に設置されたのは2005年9月（参議院では2007年1月）である。同特別委員会において、日本国憲法96条1項に定める「特別の国民投票」等の手続に関する法律案の起草が進められていく。96条に規定されていた国民投票制に関する実施法が長い間制定されていなかった点に対して、「凍結された国民投票」⁽¹⁴⁾と従来から指摘され、時には「立法の不作为」⁽¹⁵⁾とまで糾弾する論者がいたことは記憶に新しい。

2006年5月には、憲法改正手続法案が与党と民主党から議員提出法案（2001年11月16日の憲法調査推進議員連盟による「国会法の一部を改正する法律案」と「日本国憲法改正国民投票案」がプロトタイプだか、その元々のプロトタイプは1953年3月11日の自治庁作成による「日本国憲法改正国民投票案」だった）として国会に提出された。その後、両案を併合した与党提出の修正案が両院の同特別委員会および本会議での審議を経て、与党の賛成により可決される運びになる。2007年5月18日に「日本国憲法の改正手続に関する法律」（2010年5月18日施行）が憲法制定から60年経過して第一次安倍内閣の下で成立し、憲法改正発議案に対する「国民による承認」の要件などを明記した。国会法でも憲法改正発議の詳細な手続が定められるとともに、「投票は、国民投票に係る憲法改正案ごとに、一人一票に限る」（47条）とし、憲法98条2項が規定する投票総数（憲法改正案に対する賛成の投票の数及び反対の投票の数を合計した数）の二分の一を超えた場合、「国民の承認」があったものとする

(126条)とした。

日本国憲法の改正手続きに関する法的制度が整備された直後に、憲法改正の発議権を有する憲法審査会が第167回国会（臨時国会）の召集日の2007年8月7日に両院に設置される。だが、両院の憲法審査会は実質4年間開かれることはなかった。憲法審査会が本格的に活動し始めたのは、憲法審査会規程の議決（衆議院は2009年6月11日、参議院は2011年5月18日）を経た2012年の第180回国会（常会）の会期からだった。この年から数えると6年間で憲法審査会は延べ59回開催し、そのうち「日本国憲法及び関連法制」に関する実質的な審議や討議などを行ったのは40回だった。参考のために、重点改正項目として着目されていた緊急事態条項の創設と9条の改正問題をめぐっての憲法審査会の活動実態について振り返っておく。どちらの問題についても、各委員の意見表明では総論的な議論が目につき、憲法改正の論点について各党間で共通理解を図ろうとの動機は希薄だった。自由討議を通じて「どの条項をどのような明文で改正するのか」についての合意形成への糸口すら見当たらないのが、「憲法改正原案及び日本国憲法に係る改正の発議又は国民投票に関する法律案を提出することができる」（国会法102条の7）憲法審査会の実態だった。

(C) 改正草案の登場と今後の道程

日本国憲法の改正手続きに関する法的制度が整えられる前から、各政党の間で憲法改正の機運が高まりつつあった。有力政党から憲法改正に関する意見や提言⁽¹⁶⁾が相次いで公表され、自民党も結党50周年（2005年10月）に向けて憲法改正案の策定に取り掛かる。新憲法制定推進本部（2004年12月設置）の下で新憲法起草委員会が起草した全10章99条からなる「新憲法草案」（後に発表される草案との対比で「第一次草案」と呼称された）は、翌年10月28日に発表される。日本国憲法の全面改正を目指した草案の「第2章安全保障第9条1項」は、現行憲法の第9条1項のままとしている。注目の的だっ

た「緊急事態に関する章」は設けられなかったが、「第2章安全保障第9条の2 3項」において「自衛軍は緊急事態における公の秩序を維持し、又は国民の生命若しくは自由を守るための活動を行うことができる」との規定が用意されるとともに、「第6章 司法」の第76条3項として「下級裁判所として、軍事裁判所を設置する」との規定を設けた。

自民党では、2008年以降も延べ50回もの各種会議で議論を重ねて策定した全11章99条からなる「日本国憲法改正草案」（「第二次草案」）を野党の立場で2012年4月27日に公表する。草案の主な特徴として次の四点を紹介しておく。第一点が、「第2章 安全保障」の第9条1項は「第一次草案」と同様だが、第2項「前項の規定は、自衛権の発動を妨げるものではない」を新たに設けたこと。第二点は、現行憲法の9条2項を削除し、「第九条の二 我が国の平和と独立並びに国及び国民の安全を確保するため、内閣総理大臣を最高指揮官とする国防軍を保持する」を付け加えたこと。第三点は、「第一次草案」の「軍事裁判所」が第9条の2 第5項として「国防軍に審判所を置く」⁽¹⁷⁾との規定に置き換えたこと。第四点は、「第9章 緊急事態」の章⁽¹⁸⁾を新設したこと。一政党から提示された憲法改正草案が即座に「国会での改正するテーマの絞り込み」につながっていたわけではないが、少なくとも各政党間の幅広い合意形成を模索する上での論点が浮き彫りになった点だけは評価すべきだろう。

2014年7月に至り、集団的自衛権に関する1970年代以降の歴代内閣（18名の自民党の内閣総理大臣および4名の非自民党の内閣総理大臣）の憲法解釈〔＝内閣法制局の意見事務としての見解を閣議決定したもの〕が第二次安倍内閣の下で変更される。集団的自衛権に関するそれまでの憲法解釈は、「国際（慣習）法上、その権利を日本国は有しているが、国民の生命、自由および幸福追求の権利を守るための必要最小限度の防衛（自衛）措置の範囲を超える、つまり違憲のため行使できない」⁽¹⁹⁾というものだった。「憲法解釈の変

更には立憲主義に反する」との「為にする」としか思えない見解も少なくないが、この点に関して批判を加えておきたい。憲法解釈の変更は政策（この場合、安全保障政策）判断の変化に付随するものであり、政府が憲法の条文に付与した意味にすぎない「有権解釈」⁽²⁰⁾が変更されたからといって、憲法の内容が変わったとする捉え方は妥当ではないと。

「集団的自衛権行使の限定容認」の安倍内閣での閣議決定⁽²¹⁾を受けて、性質の異なる既存の10本の法律の改正（既存の安保法制の一部改正）を一括した「平和安全法制整備法」と、自衛隊の海外派遣の枠組み（他国軍への後方支援の随時化など）を恒久化した新規の「国際平和支援法」の二つの法律が2015年9月に制定された（施行は2016年3月29日）。集団的自衛権の行使が現行憲法の下で「合憲か違憲か」については学理上対極的な見方があるが、集団自衛権の概念がもともと第9条やその改正論とは関係しない⁽²²⁾という見解を借用して次のことを言明しておく。集団的自衛権の国際法上の合法性に関しては、国際連合憲章（1956年12月18日発効）の「個別的又は集団的自衛の固有の権利」（51条）から論拠を組み立てることができる。と同時に、双務的な性格をもつ日米安保条約の「各締結国は（中略）いずれ一方に対する武力攻撃が、自国の平和及び安全を危うくするものであることを認め、（中略）共通の危険に対処するように行動することを宣言する」（5条1項）との条文と、米軍との協力項目として自衛隊の集団的自衛権〔の制限的行使〕を盛り込んだ日米防衛協力指針（2015年4月再改定）とから集団的自衛権行使の安全保障政策上の合目的性を導き出すことができる。ここで、安保法制はこの新ガイドラインを法的に整備したもの⁽²³⁾だったことを再確認しておきたい。

この時からほぼ2年を経た2017年12月に自民党は、「憲法改正に関する論点取りまとめ」を公表し、具体的な改憲項目を提示し、2018年2月に憲法審査会における議論のたたき台としての「条文イ

メージ・素案」を公表した。その一つである9条について見ていくと、自民党がすでに提示していた「第二次草案」の条項の構成と必ずしも軌を一にしているわけではないが、現行憲法9条をそのまま維持し、9条の次に「9条の2」として次の新たな条文を追加している。「必要な自衛の措置をとる…実力組織として…内閣総理大臣を最高の指揮監督者とする自衛隊を保持する」（1項）と「自衛隊の行動は、法律の定めるところにより、国会の承認その他の統制に服する」（2項）との条項である。

9条に関する自民党の素案は、「戦力」を禁止する憲法9条2項は削除しないばかりか、9条についての今までの政府解釈もそのままとする選択肢である。これに対しては、9条の条文の文言を一切変更せず運用する道を選択することとそれほど変わりはなく、「禁断の木の実」と揶揄ないし論難される可能性が高いであろう。

もっとも、9条の改正問題には二つの「解」があることに注意を払っておきたい。一つ目の「解」が、今から半世紀前に内閣に設置された旧憲法調査会の一部の意見にもあったもので、「立法事実≒憲法現実（今日的表現では「国家の個別的自衛権を危急の事態の際に行使する」自衛隊という世界有数の軍隊組織）」に合わせた憲法改正である。その際に「憲法の欠陥」が生じることがあってはならないので、既存規定の修正と明文規定の追加が必要となる。憲法改正の方式として想定されるのは、「戦力」を禁止する憲法9条2項の条項の削除と同時に、軍隊を明示的に認める条項と国防に関する管轄を根拠づける条項の追加である。

二つ目の「解」は消極的でかつ弥縫策とも形容できるもので、9条の条文の文言を一切変更せず運用する道を選択することである。つまり、自民党が打ち出した方途と軌を一にしている。ただしこの場合には、9条についての今までの政府解釈は「誤り」であったとして、国際社会の環境変化や政策判断の変化に応じた「新たな解釈」への変更を行うことが求められるとだけ言っておこう。

三 本来的な憲法改正のあり方

憲法の「改正」と呼ぶのは憲法典が定めた憲法変更の手続きに従って行われるもので、世界の大半の国で実施されている改正の型である。他方では、憲法典で規定されている改正手続きとは無関係に、今まで存在していた憲法を「新たな憲法」に置き換えるという改正の型もある。この場合については、厳密に言うとは「改正」というよりも新たな憲法の「制定」として定義できる⁽²⁴⁾。現行憲法の適用を一時停止して新たに選出した制憲議会の下で新規の憲法を制定するとか、あるいは正当な選挙を経ずに、たとえばクーデタによって実権を握った新たな政権の下で新たな憲法を制定するとかといった事例が該当する。

憲法改正の方式には、「部分改正」と「全面改正」の二種類がある。「部分改正」とは現行の成文憲法の特定の条項について適宜「修正」や「削除」、「追加」の方法で変更する方式である。日本国憲法96条2項の規定が「全面改正は予定されていないと厳密に解釈できる」⁽²⁵⁾ゆえに、日本国憲法は「部分改正」方式に則って改正されることになる。憲法改正原案の発議は「内容において関連する事項ごとに区分して行う」（国会法68条の3）というように、個別発議の原則がとられているため、憲法改正の時には「条文書換改定」方式か、修正部分を増補する「修正条項」方式か、そのいずれかを採用することになる。

「全面改正」は現行の憲法典を全文丸ごと書き改める、すなわち新規の憲法典を編纂するという体裁で行われる憲法改正の方式である。主要国ではフランスがその代表的な国で、ヨーロッパで最初に作られた成文憲法である1791年9月3日憲法から始まって現行の1958年10月4日憲法（第五共和制憲法）まで14余りの憲法典が「全面改正」の方式で制定されている。対して日本では、ほぼ130年にわたる憲政史において大日本帝国憲法73条の定める改正手続きにもとづ

いて、同憲法の「全面改正」という形で現行憲法が制定された経験が一度あるのみである。

日本国憲法では、改正の発議権は国会に属し、国会の各議院の総議員（法定議員数と考えるのが妥当）の三分の二以上の特別多数決による賛成がその要件となる（96条1項）というように、憲法改正の発議にあたっては特別要件が課せられている。世界各国では、法律の成立要件と同一な改正発議要件を定めている憲法もあれば、三分の二以上の特別多数決による賛成がその要件となる憲法もある。主要国では必要性があって憲法改正が試みられており、各国の改正頻度と改正要件の厳格さとの因果関係を単純比較だけで導き出すわけにはいかない⁽²⁶⁾。中でも、ドイツの場合には改正頻度の高さが言及されるが、基本法7章「連邦の立法」79条で基本法の文言を①明文で変更する法律②明文で補充する法律によってのみ改正できるとの規定の下に、上記の法律を連邦議会の議員3分の2および連邦参議院の表決数（16州＝3～6票で全69票）の3分の2の賛成を必要とするというように、制度上の難易度は高い。しかし、州議会と連邦議会での政党による連立の様々なパターン（CDU/CSUとSPDの大連立、FDPやB90/Gvが与党連合に加わることも）の常態化により改正の障壁とされている「政治的コスト」が下がり、基本法改正が実現する頻度が高いという状況にある。

憲法改正について議論の対象となるのが、「憲法改正の手續に従えばどんな改正も可能であるのか否か」という問題である。改正対象に厳格な制限をかける場合には、憲法改正対象としない「特定条項」や「禁止項目」ないし「禁止原則」、あるいは「期間制限」を以下のように憲法典で明文化している⁽²⁷⁾のが主要国では通例である。

「特定条項」には、アメリカ合衆国憲法「いずれの州もその同意なしに上院における平等の投票権を剥奪されない」（5条）やフランス共和国憲法「共和政体」（89条5項）、イタリア共和国憲法

「共和政体」（139条）などがある。「禁止項目」としては、ドイツ連邦共和国基本法で「永久条項－連邦制による州の編成、立法における州の原則的協力」と「第1条 人間の尊厳、人の不可侵かつ不可譲の権利」が定められている。「禁止原則」として掲げていると考えられるのが、ドイツ連邦共和国基本法「第20条（共和制、民主制、連邦制、社会国家原理、法治国家原理、権力分立制）に定められている基本原則に抵触するような改正」（79条3項）である。「期間制限」の例としては、スウェーデン王国統治法の「国が戦争状態にあり、議会も戦争委員会（議会内部から選出される50名）も任務できない場合には、政府は基本法を制定、改正又は廃止できない」（15章「戦争及び戦争の危険」5条）、フランス共和国憲法での「領土の一体性が侵害されているとき」（89条4項）と「大統領が欠けているとき」（7条11項）および「法案提出後6週間経過」（89条2項）の規定があげられる。さらに、フランス共和国憲法での「16条の緊急措置権の発動期間」（1992年憲法院の判例）も「期間制限」の類と見ることができる。

日本国憲法の場合、「改正の限界」を特に文言として明記していない⁽²⁸⁾ことから、憲法学界では「憲法改正限界論（説）」と「憲法改正無限界論（説）」といった学説の対立が見られる。「理論的に憲法改正には限界がある」との説は、国民の主権的権力によって付与された権限との理解に立つ「憲法制定権力」と、成文憲法により設けられた「憲法改正権力」とを区別した上で組み立てられている⁽²⁹⁾。この説に対して、衆議院の憲法調査会報告書でも記載されている「憲法改正限界論は大きな誤りの議論」（法哲学者長尾龍一参考人）と示唆する見解⁽³⁰⁾に注目しておきたい。

むすびにかえて

最後に、憲法改正の議論で耳目を集めている緊急事態条項をめぐる問題について述べたい。日本国憲法には、政府機能が麻痺するよ

うな事態もしくは武力行使が伴う有事の事態を想定した国家緊急権⁽³¹⁾に相当する条項は見当たらない。憲法典では「参議院の緊急集会」(54条)と「緊急」という言葉が使われているが、国家緊急権としての性格を持ち合わせているわけではない。衆議院も参議院も開催できないような非常事態がそもそも想定されていないのである。ところで、行政法の中には「緊急」ないし「緊急事態」という言葉が用いられている各種の法律がある。警察法の「緊急事態の布告」(71条1項・72条・73条・74条)や災害対策基本法の「災害緊急事態の布告」(105条・106条)、原子力災害対策特別措置法の「原子力緊急事態宣言等」(15条)などである。個別的自衛権と集団的自衛権の行使に関わってくる法律では、自衛隊法の「間接侵略その他の緊急事態」(78条1項)や「外国における緊急事態」(100条の10 1項3号)、武力攻撃事態及び存立危機事態法の「緊急処理事態」(第3章21条~23条)、国家安全保障会議設置法の「重大緊急事態への対処」(2条の12)などである。

こうした法律では、いずれも「緊急事態」の宣言が行われる。しかしながら、それらは議会も開けない緊急時の「緊急勅令」(大日本国憲法8条)制定権、対外的及び国内的な安全が脅かされる非常の際に一般行政当局や通常裁判所の保有する権限の一部を軍当局に移管する制度である「戒厳」(14条)、法律に拠らずに国民の集会・通信・居住などに関わる自由を戦時または国家事変の場合に制限することができる「非常大権」(31条)、公共の安全保持や緊急の必要がある場合の「緊急財政」(70条)処分権といった旧憲法に盛り込まれていた国家緊急権制度に関する作用規範と同一線上にあるものとは考えられない。その理由としては、「緊急事態」の発動要件などを憲法上明記しているわけでもないし、国家緊急権の要件である「憲法秩序の一時停止」を必ずしも伴うものではないからである。

なお、2018年2月に条文イメージ(「たたき台素案」)として自

民党が発表した「緊急事態対応について」は、今までの同党の手による緊急事態条項案の「劣化」と評価せざるをえない。緊急権の本質を半ば蔑ろにしているからである。

註

- (1) 初宿正典・辻村みよ子編『新解説世界憲法集 第4版』（三省堂2017年）および駒村圭吾・待鳥聡史編『「憲法改正」の比較政治学』（弘文堂2016年）参照。
- (2) 小林昭三編『日本国憲法講義』（成文堂2009年）9頁参照。
- (3) 最初の「日本国憲法アメリカ草案」での「言葉遣い」を日本側の起草者は修正英文案の中に残しただけでなく、法務省作成（1958年）の英訳版（事実上の公式訳）にはほぼそのまま保存してしまった（キョウコ・イノウエ（古関彰一・五十嵐雅子訳）『マッカーサーの日本国憲法』（桐原書店1994年/112頁参照）ことから本稿では「原典」と表記した。
- (4) 衆貴両院の審議過程の中で「政府側は各条文について独自の解釈を示し、各党代表者による修正協議の中でも大幅に修正が施された」（中村明『象徴天皇制は誰がつくったか－生き続ける起草者の思想と信念』（中央経済社2003年/3頁）面はあるものの、次の点ではGHQ改正草案の名残がある。第一点、GHQ改正草案（62条および73条）での国会の圧倒的優位を示す条項は日本側からの抵抗で削除されたのだが、日本国憲法原案作成過程でGHQ改正草案（40条）にあった「国権の最高機関」の言葉が現行憲法41条に残ったこと。第二点、GHQ改正草案の第8章「地方政府」（86条から88条までの3箇条）は、「アメリカにおける地方自治の歴史的展開を表示する構造となっている」（阪本昌成『憲法理論I』（成文堂1997年/484頁）と指摘されていること。中でも、アメリカでみられた「不利益な特例を設ける」特別法拒否権制度に倣った住民投票が95条に書き込まれたこと。ところで、その特別法自体の制定実績が半世紀以上ないことを付記しておく。
- (5) 篠田秀郎『ほんとうの憲法』（ちくま新書2017年）149頁参照。国際法には存在しないはずの「交戦権」という概念を9条2項で敢えて否認している〔あるいは日本国に否認させた〕のは、「国際法遵守の意図を宣言

するため」(39頁)である。

- (6) 東裕「緊急権制度」(『憲法研究』第四十七号 平成27年)98頁参照。
- (7) 佐藤功「憲法改定問題の展望」(長谷川正安・森秀樹編者『憲法改正論』所収/三省堂1977年)187頁
- (8) そうした中で、改憲路線を推し進めていた自主憲法期成議員同盟による依頼で、「竹花光範試案」(竹花光範『憲法改正論への招待』成文堂1997年)が出されている。この著書では、日本国憲法改正への視点とともに、この時の試案の起案後の「憲法改正草案要綱」(101頁以下)と「新日本国憲法試案」(127頁以下)を見ることができる。
- (9) 2010(平成22)年の綱領では「日本らしい日本の姿を示し、世界に貢献できる新憲法の制定を目指す」と謳っている。
- (10) 佐動明広『自衛隊史』(ちくま新書2015年)201頁
- (11) 愛敬浩二「ポスト冷戦構造気の憲法学」(法律時報増刊『憲法改正問題』所収/日本評論社2005年)69頁。ここでの「解釈改憲」という呼び名は、「最高法規であるはずの憲法の規範力が衰えてゆくことを警告しよう」(樋口陽一『いま、「憲法改正」をどう考えるか』岩波書店2013年/72頁)とのねらいで、「解釈の形をとった裏口からの実質改憲(「解釈改憲」)だとしてこれまで批判されてきた運用」(87頁)を指摘するために考え出されたものである。
- (12) 阪田雅裕編著『政府の憲法解釈』(有斐閣2013年)7頁以下参照。
- (13) 樋口陽一60頁
- (14) 福井康佐『国民投票制』(信山社2007年)7頁
- (15) この説の根拠は「囚われの主権者」という捉え方にあった。第96条で規定されている国民投票制が用意されていないということは、「憲法改正権の主体たる国民」の権力行使に必要な措置がとられていない(大石真『立憲民主制』信山社1996年/171頁)と同一だとの主張である。この説に対して、1999年4月6日に国会で政府によって「立法の不作为」という用語の使用定義(憲法上保障された権利の侵害を予め想定したもの)に合致しないと異が唱えられ、改正手続法の制定を延期してきたことは日本国憲法99条に違反しないとの解釈が示されている。ちなみに、イタリア共和国憲法75条5項では国民投票の実施方式を法律で定める旨の規定があったが、長い間制定されていなかった。与党の一角を占めていたキリスト教民主党などが立法過程の支配が奪われると危惧し、他の主要政党も国政に対する課題設定権が失われるのを懸念したためだった。国民

- 投票法が制定されたのは1970年に至ってのことだった。
- (16) 民主党憲法調査会が発表した中間報告「創憲に向けて、憲法提言」(2004年6月22日)には統治機構や人権保障などの点で憲法改正の意見が登場している。また、公明党憲法調査会は「論点整理」(2004年6月17日)を発表し、日本国憲法の条章に沿った改憲(「加憲」)の意見が提示された。
 - (17) 軍事に関する刑事裁判をおこなう「審判所」は、現行の日本国憲法第76条2項で「設置することはできない」と規定している「特別裁判所」ではない。「被告人が裁判所へ上訴する権利」を保障しており、最高裁判所が終審裁判所として位置づけられているからだ。この点に関しては西修『憲法改正の論点』(文春新書2013年)220頁参照。
 - (18) 緊急事態の宣言に関する98条2項(事前に国会の承認を求めたとき)と同条3項(不承認の議決があったとき)については「立法技術的に問題」と指摘された。東裕94頁参照。
 - (19) これは1972年10月の内閣法制局による見解である。集団的自衛権に関しては、「個別的自衛権が国際法上も長い伝統を有する概念であるのに対して、集団的自衛権は、国連憲章に現れるまで、国際慣習法上の権利とは論じられたことがないものだった」(阪田雅裕51頁)という点を押さえておきたい。
 - (20) 別の言葉で表現すると、「有権解釈」の変遷はあったことは事実であるが、そのことが直ちに「第9条の変遷」(小林直樹「憲法の改正と変遷」(有倉遼吉編著代表『憲法調査会総批判』所収/日本評論社1964年/186頁)を意味するものではない。
 - (21) 閣議決定を字義どおりに読み込むと、「限定容認」とは「個別的自衛権と重なる範囲に『限定』して[集団的自衛権を]容認するという意味」(木村草太『集団的自衛権はなぜ違憲なのか』(晶文社2015年/165頁)にほかならない。
 - (22) 奥平康弘・樋口陽一編著『危機の憲法学』弘文堂2013年)438頁参照。
 - (23) 佐動273頁
 - (24) 竹花4頁参照。
 - (25) Eric Seizelet, “Le référendum d'intérêt national en matière de révision constitutionnelle au Japon” (Revue française de Droit constitutionnel,85/2011) p.9
 - (26) 駒村・待鳥246頁-262頁参照。

- (27) 初宿正典・辻村みよ子編『新解説世界憲法集 第三版』（三省堂2014年）参照。
- (28) この件に関しては、「国民主権」（憲法の条文にはなかなか直截的表現では出て来ないが…）と「基本的人権尊重」および「平和主義」という日本国憲法の三大原理に該当する条項の変更は憲法秩序の「全面的交替」を意味するゆえに憲法改正の対象としては認められないとの見解が全国憲法研究会や日本弁護士連合会などで表明されている。
- (29) 高見勝利「シリーズ憲法の論点⑤『憲法の改正』」（国立国会図書館調査及び立法考査局2005年）1-18頁参照。
- (30) この見解に力を添える観点から、次の文章を転記しておく。「およそ憲法の制定以前に存在する憲法制定権力なるものは、法的には無意味な存在と考えざるを得ません。そして、それで特に困ることはありません。憲法を制定するにあたって要求されるのは、内容の正当な憲法を作ることです。そのためには…立憲主義の理念に沿ったものでなければなりません。憲法制定のために特別の議会を招集して草案を審議したり、できあがった草案を国民投票にかけて多数の賛成を得られることを憲法成立の条件としたりすることは、なるべく多くの賛同を得られる正当な内容の憲法を作るための手段です。憲法制定権力を有する国民の意思の表示が必要だ、などと擬似法律用語を使ってこうして手続を描く必要はありません…」（長谷部恭男『法とは何か』河出書房新社2011年/167頁）。
- (31) 緊急事態について論じる場合、「戦争、内乱、恐慌、大規模自然災害など、平時の統治機構をもっては対処できない非常事態において、国家の存立を維持するために、国家権力が、立憲的な憲法秩序を一時的に停止して非常措置をとる権限」（芦部信喜『憲法 第5版』岩波書店1999年/365頁）である「国家緊急権」という語が用いられる。緊急権制度を伝統的に定めているのがフランス共和国（特に第二共和制以降）で、現行の1958年10月4日憲法では非常措置権（16条）と合囲状態（36条）が該当する。

（しんじょう かつみ・本学教授）

苫小牧駒澤大学紀要 第34号

平成31(2019)年3月31日印刷

平成31(2019)年3月31日発行

編集発行

苫小牧駒澤大学

〒059-1266 苫小牧市錦西町3丁目2番1号

電話0144-61-3111

印刷

ひまわり印刷株式会社

紀要交換業務は図書館学術情報センターで行っています。

— お問い合わせは直通電話0144-61-3311 —

BULLETIN
OF
TOMAKOMAI
KOMAZAWA UNIVERSITY

Vol. 34

- Image Making Literature : Cases of Legends Created from *Kifu*
.....
HAYASHI Kouhei 1
- The Picture Book “URASHIMA TARO” and Its Development
..... HAYASHI Kouhei 23
- ◇
- Classification of Indian Cittamātravādins in Tibet
— An Annotated Japanese Translation of the *Grub mtha' kun shes* of
sTag tshang lo tsā ba —
..... KOBAYASHI Mamoru (1)
- Pour rompre avec de malentendus autour de la révision
constitutionnelle au Japon
— Immobilisme et un chemin bien escarpé
dans la politique du Japon —
..... SHINJOH Katsumi (133)