

# grāhya-grāhaka-bhāvaについての再考察

——何故「パラフレーズによる構造分析」では解決できないのか——

北野 新太郎

## 0 問題の所在

- 1 g.g.bh. が使用される場合の文脈の特徴
- 2 一般論としての片岡説と〔ABCD構造〕
- 3 金俊佑氏の見解
- 4 北山訳の何が問題なのか？
- 5 g.g.bh.問題についての考察の流れについて

結論

## 0 問題の所在

筆者は、2014年から2016年にかけて、初期唯識論書において、唯識三性説における円成実性の概念規定と密接に結びついた文脈において、「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」という円成実性の概念規定がなされる場合の、遍計所執性に対応する言葉として、具格の形（grāhya-grāhaka-bhāvena）で、具格支配のrahitatā（= virahitatā）とともに使用されるgrāhya-grāhaka-bhāva（= g.g.bh.）という語を如何に訳すべきか、という問題について考察した。

初期唯識の研究者によって、存在系の訳語で訳されてきた<sup>1)</sup>その言葉について、

---

1) 各研究者による訳語は、「体（山口益、野澤静證訳）」、「存在（荒牧典俊訳）」、「有（竹村牧男訳）」、「実物（兵藤一夫訳）」というものである。各訳語の典拠については、（北野2016B）の（註12, 13, 32, 33）を参照されたい。

認識論・論理学やインド哲学系の研究者による「所取・能取関係」という初期唯識文献とは異なる文脈で通常、使用される訳語は、思想的な文脈が異なるため、それを機械的に適用しようとする三穂野英彦訳（「所取と能取の関係」）、金才権訳（「所取・能取の関係」）、那須円照訳（「客観と主観という関係」）は不適切である、というのが筆者による結論であった。

その後、数年経ち、幾つかの反応もあったので、現時点での筆者の考えを明確に示しておく必要性を感じたことが、本稿の執筆動機である。

本稿では、片岡（2017）と、金俊佑（2019）をみた上で、「所取・能取というあり方」という北山訳の問題点について検討する。

最初に、片岡（2017）について少し触れておくと「パラフレーズによる abhūtaparikalpa の構造分析」というタイトルであるが、後代の思想とのパラフレーズによってこの問題を解決できると思い込んでいるところに、この問題の本質についての無理解があるのである。筆者が過去の拙稿においてすでに論じたように、初期唯識においては、「アーラヤ識の所縁・行相」の理論と密接に結びついた認識の構造が示されており、そのことが「所取・能取関係」とは訳せないことと密接に結びついている<sup>2)</sup>のである。

「アーラヤ識の所縁・行相」の理論が根底にあって、その上に、後述する（後代の認識論・論理学においてはみられない）[ABCD構造]が示されるのであるから、アーラヤ識の存在を排除した後代の思想とのパラフレーズによって考察したところで、決してこの問題の解決にはつながらないのである。

---

2) 兵藤一夫博士は、g.g.bh. は「所取と能取の実物」の意味であろう、ということテキストの用例から帰納的に示されたのであるが、初期唯識の思想構造上、なぜ「所取と能取の実物」等の存在系の訳語で訳さなければならないのか、という思想的必然性について演繹的な説明をなした訳ではない。その点が、初期唯識の思想構造を理解せずに、機械的に「所取・能取関係」という訳語を適用しようとする、認識論・論理学やインド哲学系の研究者に対して説得力が弱いところであったともいえるのであるが、筆者は、2014年以降の一連の論文において、「アーラヤ識の所縁・行相」の理論との関係から、認識の構造上、「所取・能取関係」とは訳せない、ということについて説明してきたのであるが、その点が、片岡博士や、金氏、北山氏によって、十分に理解されていないようであるので、本稿において、改めて、わかりやすく説明しているのである。筆者は、盲目的に兵藤説を信奉し、それを思考停止状態で継承しているわけではないのである。

しかしながら、片岡のような権威のあるすぐれた学者<sup>3)</sup>が何かをいえば、それに思考停止状態で盲目的に従う若手研究者もでてくるであろう。そのようなことも、本稿の執筆動機の一つである。

## 1 g.g.bh. が使用される場合の文脈の特徴

初期唯識論書において、唯識三性説との関係から、円成実性 (= 空性) の概念規定がなされる場合に、g.g.bh. という言葉が使用される場合の具体的な用例は、*Madhyāntavibhāga* (= MV = 『中辺分別論』) 第1章第1偈の *sūnyatā* という言葉に対するヴァスバンドウの *Bhāṣya* における説明箇所と、*Triṃśikakārikā* (= TK = 『唯識三十頌』) 第21偈cd句の *niṣpanns tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā* という一節に対するステイラマティの *Bhāṣya* における説明箇所である。

この具体的用例の文脈を離れて、g.g.bh. が何を意味しているのかを一般論として論ずることは無意味であろう。要するに、一般論の問題を論じているのではなく、当該箇所の思想的文脈に沿った正しい訳語は何か、ということを追求すべきであるからである。

以下に、それら二つの用例をみてみよう。

### 用例① 『中辺分別論』

abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate /

sūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate<sup>4)</sup> // I. 1 //

3) 無論、片岡博士が非常にすぐれた研究者であり、そこから学ぶところが非常に多いのも事実である。例えば筆者も、ステイラマティが「有形象説の無形象認識 (= 無相唯識) 論者」という、若干、ややこしい立場にたっている論師である、という知見を得て、「安慧の一分説」について「目から鱗が落ちる」ような感覚をもつことができたのは、片岡博士の学会発表を聴いたことによるものである。その他、諸々、片岡博士には感謝しているのであるが、g.g.bh. 問題については考え方の異なるところがあり、唯識三性説研究の問題とも関わる重要な問題であるので、本稿においては、それについての筆者の考えを明確に示そうとしているのである。

4) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 17, ll. 16 – 17.

「虚妄分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかし、そこに空性は存在し、その〔空性が存在する同じ〕ところにまた、それ（虚妄分別）が存在する。」

このMV第I章第1偈に対するヴァスバンドウの*Bhāṣya*は、以下のごとくである。

tatrābhūtaparikalpo grāhya-grāhaka-vikalpaḥ / dvayaṃ grāhyaṃ grāhakaṃ ca / śūnyatā  
tasyābhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā / tasyām api sa vidyata ity  
abhūtaparikalpaḥ / evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati  
yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīty aviparītaṃ  
śūnyatā-lakṣaṇam udbhāviṭaṃ bhavati<sup>5)</sup> /

「そこにおいて、虚妄分別は、所取と能取との分別である。「二つのもの」とは、所取と能取とである。空性は、その虚妄分別がgrāhya-grāhaka-bhāvaを離れている（欠いている）ことである。「その〔空性が存在する同じ〕ところに、それ（虚妄分別）が存在する」というのは、虚妄分別が〔存在するということ〕である。このように、或る場所に或るものがないときに、それ（或る場所）はそれ（或るもの）としては空であると如実に観察する。また、ここに残ったもの（余れるもの）があるならば、それはいまや実在であると如実に知る、という顛倒のない空性の相が明らかにされたのである。」

用例② 『唯識三十頌』第21偈cd句と、それに対するステイラマティの*Bhāṣya*

『唯識三十頌』第21偈cd句

niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā<sup>6)</sup> // 21 //

「円成実〔性〕は、それ（依他起性）が常に、前のもの（遍計所執性）を離れ

5) *Ibid.*, p. 18, ll. 1–7.

6) *Triṃśikabhāṣya*, Lévi ed., p. 39, l. 29.

ている（欠いている）こと（常遠離性）である。」

ステイラマティの*Bhāṣya*

avikāraparinīṣpattyā sa parinīṣpannah / tasyeti paratantrasya pūrveṇeti parikalpitena  
tasmin

① grāhyagrāhakahāvaḥ parikalpitaḥ / tathā hi tasmin vikalpe

② grāhyagrāhakatvam avidyamānam eva parikalpyata iti parikalpitam ucyate / tena

③ grāhyagrāhakeṇa paratantrasya sadā sarvakālam atyantarahitā yā sa  
parinīṣpannasvabhāvaḥ<sup>7)</sup> //

「その円成実性は、変異せずに完成していることによって〔円成実性といわれるの〕である。「それに」というのは、他によるもの（依他起〔性〕）に、ということである。「前のものを」というのは、構想されたもの（遍計所執）を、ということである。そこにおいて、①grāhyagrāhakahāvaが構想されたものである。すなわち、その分別において、全く存在していない②grāhyagrāhakatvaが構想されているから構想されたもの（遍計所執）と説かれるのである。その③grāhyagrāhakaを他によるもの（依他起〔性〕）が、常に、あらゆる時に、全く欠いていること（畢竟遠離性）というそのことが、完成されたということの本質とするもの（円成実性）に他ならないのである。」

上記の引用箇所では重要な点は、用例①と用例②は、全く同じ思想的文脈で、同じこと、すなわち、円成実性について説明する文脈で、「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」ということをいう場合の遍計所執性に対応する言葉としてg.g.bh. という言葉を使用している、ということである。用例①においては、弥勒本偈のc句の最初のsūnyatāという言葉について説明するさいに、g.g.bh. という言葉を使用するのであるが、瑜伽行派にとって、

7) *Ibid.*, p. 40, ll. 1–5.

śūnyatāとは円成実性のことであり、また、それは〈ある場所にあるものがない〉という「空性の定型句」を通して説明されるところにその特徴があるといえる。そしてその場合の「ある場所」とはabhūtaparikalpaのことであり、「あるもの」とは遍計所執性すなわち、grāhyaとgrāhakaのことである。

さらにここでもう一つ重要なことは、円成実性と同義であるとみられるMV第I章第1偈のśūnyatāについて説明するtasyābhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā という箇所のvirahitatāとTK第21偈のsadā rahitatā（常遠離性）は全く同じことをいっている、ということである。このことを明確に意識していれば、後述する「所取・能取というあり方」という北山訳の問題点が浮かび上がってくるのである。

上記のことを確認した上で、次に「片岡説」をみてみよう。

## 2 一般論としての片岡説と〔ABCD構造〕

片岡啓博士は、「パラフレーズによるabhūtaparikalpaの構造分析」において、「grāhyagrāhakahāvaの解釈」という見出しをつけて、g.g.bh.の問題について論じておられる。論文全体として、片岡博士の該博な知識と、深い洞察力に基づいた考察であるといえるが、g.g.bh.の問題についていえば、先にみた、g.g.bh.が初期唯識論書において実際に使用される場合の使用例からは離れたところで、やや抽象的な議論に終始しているところに、やや難があるように思われるのである。要するに、一般論を論じているにすぎないのである。

片岡は、次のようにいっている。

「また、付託される所取性や能取性について、この場合、父が子との関係において初めて成立するのと同様、所取grāhyaというのは、他方の関係項である能取grāhakaとの関係において初めて成立するものである。すなわち、父性というのは、所取が持つ能取に対する関係を実質的な内容とする。したがって、所取性・能取性というのは、いずれも本質的には、所取能取関係のことである。すなわち、所取性というのは、所取が持つ能取に対する関係であり、能取性と

いうのは、能取が持つ所取に対する関係のことである<sup>8)</sup>」

といった上で、

「所取性・能取性＝所取能取関係<sup>9)</sup>」

といている。上記の片岡博士による説明は、ある意味、普通に考えて当然そうなる、ということ再確認されているようなところがある。

しかし、初期唯識の認識の構造は、それ程、単純であろうか？

例えば、abhūtaparikalpa（虚妄分別）の「自相」を示すとされる有名なMV第I章第3偈においては、artha, sattva, ātman, vijñaptiの顕現を有する識が説かれるが、この場合、arthaは、器世間としての顕現、sattvaは、有情（個体存在）としての顕現、ātmanはマナ識、vijñaptiは六識の顕現であるとされる。MV第I章第3偈とヴァスバンドウのBhāṣyaは、以下のごとくである。

artha-sattvātma-vijñapti-pratibhāsaṃ praṅyate /  
vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad apy asa<sup>10)</sup> // I. 3 //

「対象・有情・自我・識別作用として顕現する識が生じる。しかし、それ（識）の対象は存在しない。それが存在しないから、それ（識）もまた存在していないのである。」

tatrārtha-pratibhāsaṃ yad rūpādi-bhāvena pratibhāsate / sattva-pratibhāsaṃ  
yad pañcendriyatvena sva-para-santānayoḥ / ātma-pratibhāsaṃ kliṣṭaṃ manaḥ /  
ātmanohādīsaṃprayogāt / vijñapti-pratibhāsaṃ śaḍ vijñānāni / nāsti cāsyārtha

8) 片岡 (2017) p. 35, ll. 4–10.

9) 片岡 (2017) p. 35, l. 11.

10) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 18, ll. 21–22.

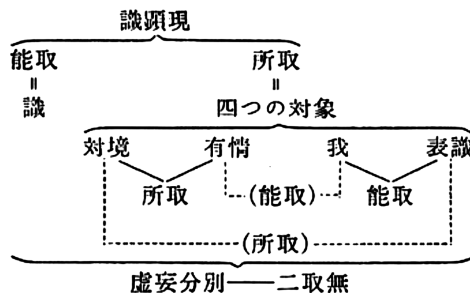
iti / artha-sattva-pratibhāsasyānākāratvāt / ātma-vijñapti-pratibhāsasya ca vitatha-pratibhāsavāt / tad-abhāvāt tad apy asad iti / yat tad-grāhyaṃ rūpādi-pañcendriyaṃ manaḥ ṣaḍ-vijñāna-saṃjñakaṃ catur-vidhaṃ tasya grāhyasyārthasyābhāvāt tad api grāhakaṃ vijñānam asat<sup>11)</sup> /

「そこにおいて「対象としての顕現」とは〔識が〕色（色・形）などの存在として顕現することである。「有情としての顕現」とは自分や他人の相続において〔識が〕五つの感覚器官（五根）として〔顕現すること〕である。「自我についての愚かさ」など〔の四つの煩惱〕と相応するからである。

「そして、この対象は存在しない」とは対象と有情としての顕現には行相がないからであり、また、自我と識別作用としての顕現は真実でない顕現だからである。

「それが存在しないから、それ（識）もまた、存在しない」とはその所取は、色（色・形）などと、五つの感覚器官（五根）と、〔汚れた〕意（マナス）と、六種の識と名づけられるものとの四種類であるが、その所取としての対象が存在しないから、その能取としての識もまた、存在していないのである。」

長尾雅人博士は、この「四識の顕現」について、次のような図を示した上で、以下のようにいわれている。



11) *Ibid.*, p. 18, l. 23 – p. 19, l. 4.



「何故にこのように所取・能取が幾重にも重なるのであるか。それについては今、ここに詳論する余裕を持たないが、アーラヤ識そのものの二重の構造や、アーラヤ識と前七識との関係などがそれを解くかぎとなるのであろう。すなわち四つの対象の顕現は、すべてがアーラヤ識の動きとして考えられると共に、特に前二者（対境と有情）がアーラヤ識の内容となり、後二者（我と表識）が前七識であるとも考えられ、さらにアーラヤ識と前七識との関係もまたそこに織りこまれて来るからである。四つの対象としての顕現は直ちに『撰大乘論』所知相分初頭の依他起の十一識の考え方を憶い起させるものであり、殊にその対境と有情との顕現が『三十頌』のアーラヤ識の所縁行相門においてより精密に器世間と執受との了別として考察せられた。それらについてはかつて論じたこともあり、ここでは深く立入ることができない<sup>12)</sup>。」

まず、われわれにとって、最も普通の意味で、所取・能取、すなわち主観と客観とは何かといえば、われわれの個体存在と、それを取り巻く環境世界のことであると考えられる。自分の個体存在と、環境世界としての眼前の机、本、壁、森、山等の関係であるが、これは、MV第I章第3偈でいえば、「有情 (sattva)」と「対境 (artha)」に対応するといつてよいであろう。その意味で、「有情 (sattva)」と「対境 (artha)」との間に最も基本的な所取・能取の関係があるといえるのであるが、筆者は、この有情 (sattva) と対境 (artha) との間に所取・能取関係が成立しなくなる場合があるとみている<sup>13)</sup>のである。そのことについて、以下に説明すると、まず、有情と対境は、アーラヤ識からの直接的な顕現なので、三性の中の依他起性に対応し、それ自体が、所遍計<sup>14)</sup> (parikalpya) になり

12) 長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」（『中観と唯識』所収, p. 485, ll. 2-9.）

13) 筆者が「能取が所取をみているのではない」というのは、無論、このことであって、このことは、換言すれば、本来、所取・能取であったものの〈焦点づけ〉がはずれて〈図〉と〈地〉とが入れ換わり、当初、そこにあった「所取・能取関係」が〈無効化〉される、ということである、この点について、片岡博士も、金氏も、よく理解できていないようである。また、このような「なぜ、g.g.bh. を「所取・能取関係」とは訳せないのか？」という思想的必然性についての考察は、兵藤博士によっては全くなされてはいないのである。筆者は、兵藤説を、思考停止状態で盲目的に「後追い」しているわけではないのである。

得るものである。

ここで注意すべき点は、g.g.bh. は、先に引用した箇所、ステイラマテイがTK第21偈cd句に対する *Bhāṣya* において *grāhyagrāhakahāvaḥ parikalpitaḥ*<sup>15)</sup> といっていることからわかるように、三性の中の遍計所執性に対応する言葉として位置づけられているということである。それゆえ、依他起性に対応する有情 (sattva) と対境 (artha) は、g.g.bh. そのものではないのである。

アサンガが「能遍計 (parikalpa) があり、所遍計 (parikalpya) があるときに、遍計所執性 (parikalpita-svabhāva) がある<sup>16)</sup>」といっていることからわかる

14) 唯識三性説の研究者にとっては、わざわざ言及すべきではない基本的な認識であるが、後出(註16)のアサンガによる説明からもわかるように、「所遍計 (= parikalpya)」になり得るものは、依他起性としての存在性格を有するものでなければならない。一切種子識としてのアーヤ識から生じたものは、「種子から生じたものは依他起性」というアサンガによる概念規定からわかるように、依他起性である。それゆえ、「アーヤ識からの直接的な顕現」である「有情」と「対境」は、依他起性であり、(それぞれ順次に、能遍計としての) マナ識と意識とにとっての所遍計 (= parikalpya) になり得るもの、なのである。「所遍計 (= parikalpya)」とは、「暗闇で縄 (= 依他起性) をみて蛇 (= 遍計所執性) であると誤認する」という場合の「縄」のことに他ならない。

15) *Triṃśikabhāṣya*, Lévi ed., p. 40, l. 2.

16) 『撰大乗論』 D. ed., 16b1-4, P. ed., 18a5-18b1.

yang kun tu rtog pa yod cing kun tu brtags par bya ba yod na / kun brtags pa'i ngo bo nyid  
do // de la kun tu rtog pa ni gang yin / kun tu brtags par bya ba ni ci zhig / kun tu brtags pa'i ngo bo  
nyid ni gang zhe na /  
yid kyi nram par shes pa ni kun tu rtog pa ste / ... (中略)  
gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ni kun tu brtag par bya'o //  
nram pa gang du gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la kun tu brtag pa ni de la kun brtags pa'i ngo bo  
nyid do // nram pa gang du zhes bya ba ni ji ltar na zhes bya ba'i tha tshig go //

「また、能遍計があり、所遍計があるときに遍計所執性がある。そこにおいて能遍計とは何であり、所遍計とは何であり、遍計所執性とは何かというと、意識が能遍計であって…(中略) 依他起性が所遍計である。依他起性においてある形相 (ākāra) として分別されたところのそれ(ある形相)こそが遍計所執性である。「ある形相として」といったのは、その[外界の対象として顕現している]ようにという意味である。」

また、ここで、もう一つ注意すべき点は、アサンガが「意識が能遍計である」といっていることであるが、この場合の「意識」を、長尾博士の示されたMV第I章第3偈の「四識の顕現」についての図にあてはめて考えると、「表識」は六識であり、これがまず能遍計としての「意識」であることがわかる。次に「我」はマナ識に対応するが、これもまた、広義の(能遍計としての)「意識」である。そしてそれらにとっての「所遍計 (= parikalpya)」は何かということを図の中でみていくと、「意識 (= 表識) にとっての所遍計」が「対境」であり、「マナ識 (= 我) にとっての所遍計」が「有情」ということになり、内と外との両方向の対象志向性を有する、それぞれの能遍計と(それら二つに対応す

ように、g.g.bh. が遍計所執性である以上、それが成立するための前提として、能遍計 (parikalpa) と所遍計 (parikalpya) とがなければならない。

MV 第1章第3偈において示される認識の構造の中で、所遍計 (parikalpya) に対応するものは、有情 (sattva) と対境 (artha) 以外にはないのである。所遍計 (parikalpya) とは、暗闇で縄 (= 所遍計 (parikalpya) = 依他起性) をみて、蛇 (= 遍計所執性) であると誤認する、という場合の「縄」のことであるといえ、解りやすいであろう。すなわち、有情 (sattva) と対境 (artha) との間には、もともとの意味づけとしては、主観・客観関係がそこにあったのであるが、ātman (マナ識) と vijñapti (六識) によってそれらが対象化されたときに、もともとそこにあった「所取・能取関係」という意味の〈焦点づけ〉がはずれて〈図〉と〈地〉とが入れ換わり、「所取・能取関係」が無効化されている、ということに、われわれは、最大限の注意を払うべきであろう。

また、もう一つ重要な点は、この場合、能遍計 (parikalpa) に相当するものがātman (マナ識) と vijñapti (六識) とで、内・外両方向に対象志向性をはたらかせるものが二つあり、それぞれ、①マナ識は (内側方向に) 有情 (sattva) を所遍計 (parikalpya) として grāhaka-bhāva (TK 第1偈で「我・法の仮説」という場合の「我 = 遍計所執性」) の実体性を構想し、②六識は (外側方向に) 対境 (artha) を所遍計 (parikalpya) として grāhya-bhāva (TK 第1偈で「我・法の仮説」という場合の「法 = 遍計所執性」) の実体性を構想する、という形で、それぞれ別個に、遍計所執性としての grāhaka-bhāva と grāhya-bhāva とを構想しているとみられるという点である。

すなわち、grāhaka が grāhya をみているのではなく、grāhaka (が構想されるもとなる所遍計 = sattva としての顕現 = 依他起性) がマナ識によって「実体視」されており、grāhya (が構想されるもとなる所遍計 = artha としての顕現 = 依

---

る二つの) 所遍計との関係がここにおいてもすべて明確に示されている、ということが確認できるのである。そして、その結果として構想された内・外両方向の遍計所執性は、『唯識三十頌』第1偈でいえば「我・法の仮説」の「我・法」にピッタリと対応するのである。この構造が十分にわかっていれば、「所取・能取関係」などというおかしな訳語では訳しようがないのである。

他起性)が意識によって「実体視」されているのである。

以上のようにみてきた場合、片岡のいうような「父と子の関係」のような極めてシンプルな図式で、「対境と有情の関係」を捉えることができるであろうか？

要するに、本来は、AとBとの間に相対的關係性があったとしても、他にそれら二つ(AとB)をそれぞれ別個に対象化するCとDとがあり、CはAを「繩」としてそれを実体視した「蛇A」を(Aの向こう側に)構想し、DはBを「繩」としてそれを実体視した「蛇B」を(Bの向こう側に)構想する、という図式になっているのである。

筆者が「能取(A)が所取(B)をみているのではない」というのはこのことであって、「AがBをみている」のではなく、C(能遍計)がA(所遍計)を対象化し、D(能遍計)がB(所遍計)を対象化しているのであるから、「能取(A)が所取(B)」をみているのではない、というのである。それゆえ、AとBに片岡のいう「父と子の関係」をあてはめて考えることはできないのである。

その場合、CはAとBの「関係性」を構想しているのではなく「蛇A」すなわち「Aの実体性」を構想しているのであり、同様に、DはAとBの「関係性」を構想しているのではなく「蛇B」すなわち「Bの実体性」を構想しているのである。

例えば、C(=意識)とD(=マナ識)という二人の人間が、200mくらい離れたところにある公園の方を見ているとする。その公園に、5歳くらいの子供(=対境)と成人女性(=有情)の姿が見えるが、女嫌いで子供好きのCは子供の姿だけを見て、「子供がいる」というように「子供の存在性」を構想したとする。それに対して、子供が嫌いで女性に関心のあるDは「女性がいる」というように「女性の存在性」を構想したとする。公園まで歩いて行って確かめたところ、そこには成人女性と子供を模した銅像があるだけであったとした場合、CあるいはDは成人女性と子供の「関係性」を構想しているのではなく、「存在性」を構想しているのである。

このような初期唯識に特有な特殊な認識の構造を、筆者は、便宜上、[ABCD構造]<sup>17)</sup>と名づけておくことにする。このような[ABCD構造]におけるAとBは、アーラヤ識からの直接的な顕現としての artha と sattva であるから、アーラヤ識

を説かない、後代の認識論・論理学等では、このような（長尾雅人博士をして「何故にこのように所取・能取が幾重にも重なるのであるか」と言わしめるような）特殊な構造の認識は説かれてはいないのである。なぜなら、後代には、アーヤ識説を前提としなくなってしまうことにより、認識の構造が単純化されてしまうからである。

それゆえ、片岡のように（後代のアーヤ識を除外した思想との間で）「パラフレーズによるabhūtaparikalpaの構造分析」をなしたところで問題は全く解決されないのである。

この例えで、仮にCあるいはDが成人女性と子供との間に「母子関係」を構想したが、実際には、保母さんと幼稚園児との「関係」であったとした場合、「関係」が構想されていたことになるが、MV第1章第3偈においてC（＝意識）はarthaを所遍計（parikalpya）として、その「向こう側」に「外界対象」の「存在」を構想しており、それとは別個に、D（＝マナ識）はsattvaを所遍計（parikalpya）として、その「向こう側」に「自我」の「存在」を構想しているのであるから、

17) 筆者は、以前、ある学会で、インド哲学系の高名な二人の研究者が、それぞれ異なる機会に、『唯識三十頌』第1偈について発表していた研究者に対して「ātmanがdharmaをみているのに…」と発言されたのを目撃したことがあるのであるが、その時の印象としては「インド哲学系の研究者の発想だと、そのようになるのか」と、ある意味、斬新な、というか、不思議な印象を受けたのである。初期唯識思想の研究者であれば、まず、仏教の立場、すなわち無我、あるいは、非我の立場で考えるから、その場合の「我・法の仮説（＝仮設）」がなされる場合の「我・法」は遍計所執性であって、全くの非存在であるということが前提となっている。それゆえ、「（全くの非存在の）我が（全くの非存在の）法をみる」ことは不可能なのである。また、その場合、「アーヤ識の所縁・行相」の理論が前提となっているのであるから、アーヤ識の内的な顕現であるところの個体存在（＝sattva＝依他起性）を内的な「仮説の所依」としてアートマン（＝遍計所執性）が構想され、また、アーヤ識の外的な顕現であるところの器世間（＝artha＝依他起性）を外的な「仮説の所依」としてダルマ（＝遍計所執性）が構想されている、ということが、当然の思想的前提となっているのであるから、初期唯識の研究者であれば、間違っても「ātmanがdharmaをみているのに…」などは絶対にいわないのである。

そのような思想構造の根本的な違いというものがあるのであるから、（アーヤ識を説かない）認識論・論理学の研究者や、インド哲学系の研究者が初期唯識思想の若手研究者を指導する場合、grāhya-grāhaka-bhāvaを「所取・能取関係」と訳すべきである、というような、一般的な文脈においては正しいが、初期唯識のここである【ABCD構造】のような特殊な思想的前提に基づいた文脈ではあり得ない訳語の使用を若手研究者に強引に「指導」してしまう、というような危険性があるといえるのではないだろうか。

どう考えても、この場合、(もともとは、それら二つの間に「主観・客観関係」があった) *sattva*と*artha*の間の「関係性」などは構想されてはいないのである。

また、以上のような【ABCD構造】は単にMV第1章第3偈のみに単発的にてくる考え方ではなく、実は、ヴァスバンドゥのTKにも通底する考え方であり、すでに論じたようにTK第1偈における「我・法の仮説」における「我(=遍計所執性)」と「法(=遍計所執性)」も、同様のアーラヤ識の所縁・行相の理論(TK第3偈ab句)を前提とした上で示されているのである。

本稿では、【ABCD構造】という言葉を使用したがる、このような認識の構造が示されているから「所取・能取関係」とは訳せない、ということについて、筆者は過去の拙稿の中で、すでに、何度か論じているのである。しかし、そこまで筆者の拙稿を精読し、理解した上で【ABCD構造】が説かれているから、「所取・能取関係」とは訳せない、ということをも十分に理解できていた読者は、ごく少数なのではなかったか、とみている。例えば、筆者は、北野(2015)の中で以下のようにいっている。

「ここでのステイラマティによる説明からみても、「所取・能取関係」を構想するのではなくて、所取として顕現する迷乱を外界対象であると構想し、能取として顕現する迷乱を自我であると構想しているということがわかるのである。

また(網掛けを施した) *grāhya-grāhakātmataiā*という箇所からみても、*-ātmataiā*の部分を*-bhāvena*に置き換え可能であるとみると、*grāhya-grāhaka-bhāvena*という場合の*bhāva*は(このような唯識三性説の思想的コンテキストの中では)「関係」という意味では使用されてはいないということがわかるのである<sup>18)</sup>。(下線は今回の引用時に付したもの)

18) 北野(2015) p. 54, ll. 3-10. また、このような【ABCD構造】は、この箇所以外にも、MV第1章第3偈や、TK第1偈においても確認できることからわかるように、初期唯識思想に通底する特殊な認識の構造であることが確認できるが、それは「アーラヤ識の所縁・行相」の理論と密接に結びついているのである。それゆえ、後代のアーラヤ識を除外した思想においてはこのような認識の構造は示されないため、後代の思想との「パラフレーズによる構造分析」では解決できない、という点が、片岡には理解できていないのである。また、このような「アーラヤ識の所縁・行相」の理論を前提とした【ABCD構造】が説か

このような【ABCD構造】がわかっているならば、単なる一般論としての片岡説などに惑わされることはないであろう。

### 3 金俊佑氏の見解

先にみた片岡（2017）が、北野が指摘する「所取・能取関係とは読めない当該箇所」すなわち、「MV第1章第1偈のśūnyatāに対するヴァスバンドウの *Bhāṣya*における説明箇所と、TK第21偈cd句の *niṣpanns tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā*という一節に対するステイラマティの *Bhāṣya*における説明箇所」については直接触れず、「*abhūtaparikalpa*の構造分析」を（アーヤ識を説かない）後代の思想に対比させて行いつつ、やや傍論的に、一般論的な文脈で、

「所取性・能取性＝所取能取関係<sup>19)</sup>」

という形で、「所取・能取関係」という訳語を正当化する方向に（やや強引に）もっていかうとしているのに対して、金俊佑氏は、

「本稿は、北野氏の見解に賛同する立場で、MAVBhにおける ggbhの bhāvaは「関係」ではないことを *Madhyāntavibhāga-ṭkā*（『中辺分別論釈疏』、以下MAVTと省略する）に基づいて論証する<sup>20)</sup>」（下線は引用者）

といわれているから、「所取・能取関係」という訳語を正当化しようとする方向にもっていかうとする片岡説に対する批判の意味があるといえるであろう。

---

れているから「所取・能取関係」とは訳せない、ということは、兵藤博士によっては指摘されはなかった点であり、単にテキストからの帰納的分析による指摘であったという意味で、他の領域の研究者に対する説得力が弱かったところがあるといえるであろう。

19) 片岡（2017）p. 35, l. 11.

20) 金俊佑（2019）p. 67, ll. 8–11.

金俊佑氏の論考は、TK第21偈cd句の*niṣpanns tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā* という一節に対するステイラマティの*Bhāṣya*については扱ってはいないが、問題となる二つの箇所の中の一つ、すなわち、「MV第I章第1偈の*sūnyatā*に対するヴァスバンドゥの*Bhāṣya*における説明箇所」については、それについて詳しく検討し、その上で、やはり「所取・能取関係」という訳語は、「文脈には合わない」という結論に至っている。

しかしながら、金俊佑氏の論文を少し注意深く読んでみると気がつくように、金俊佑氏は、筆者（北野）の考えに「賛同する立場」にたちつつも、部分的に北野説について批判しているとみられる箇所もあることが確認できる。

例えば、金俊佑氏は、

「MAVBhのggbhは「所取・能取の関係」ではない。しかし、これが唯識学派にとって「所取・能取の関係」が認められないことを意味するのではない。そして、「所取・能取の関係」が認められるということがggbhが「所取・能取の関係」と訳されなければならないことを意味するのでもない<sup>21)</sup>。」

といった上で、「入無相方便」が説かれているから「唯識学派にとって「所取・能取の関係」は認められる」という或る意味で、当たり前のことをいわれているのである。

一つはっきりしていることは、初期仏教から唯識思想に至るまで、「能取が所取をみる」ということは、当たり前のことである。当たり前のことであるからこそ、「所取・能取関係」という訳語で訳すべきである、という、いわば「常識の盲点」のようなものが生じることになるのである。

筆者は、初期唯識文献においては「所取・能取の関係」が存在しないから「能取が所取をみているのではない」といつているのではないのである。先にも触れたように、

---

21) 金俊佑 (2019) p. 76, ll. 16–20.



「本来は、AとBとの間に相対的關係性があつたとしても、他にそれら二つ（AとB）をそれぞれ別個に対象化するCとDとがあり、CはAを「繩」としてそれを実体視した「蛇A」を（Aの向こう側に）構想し、DはBを「繩」としてそれを実体視した「蛇B」を（Bの向こう側に）構想する、という図式になっている」

ということを行っているのである。この場合、先にも触れたようにCはAに対する能遍計としての意識（manovijñāna）であり、DはBに対する能遍計としてのマナ識である。筆者が「能取が所取をみているのではない」というのは、「A（本来、能取であった有情）がB（本来、所取であった対境）をみているのではなく、（AとB以外の）二つの能遍計がAとBとをそれぞれ別個に対象化するために、本来、そこにあつた所取・能取という〈焦点づけ〉が無効化されている」という意味に他ならないのである。この点を片岡は全く理解できていないからこそ、「父と子との関係」というような一般論の話を唐突に始めることができるのであり、金俊佑氏は「入無相方便が説かれているから、初期唯識文献には所取・能取の関係は説かれている」というような、或る意味、当たり前のことをわざわざ言い出すのである。

実は、筆者がここに書いたようなことは、筆者の過去の拙稿を、洞察力のある読者が集中して読めば、解ることなのである。（アーラヤ識の所縁・行相の理論や唯識三性説における「常遠離性」の問題について熟知しておられる長尾雅人博士であれば、容易に理解されたであろう。）しかしながら、認識の構造が複雑すぎて、誤解する読者がでてくるのではないか、という懸念自体は筆者の中にも多分にあつたのであるが、その懸念の通りであつたために、本稿で改めて、この点について解り易く説明しているのである。

#### 4 北山訳の何が問題なのか？

北山祐誓氏は、MV第I章第1偈に対するヴァスバンドウの*Bhāṣya*の

śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitā<sup>22)</sup> /

という箇所を

「空性とは、その虚妄分別が所取・能取というあり方<sup>23)</sup>を離れていることである」  
(下線は引用者)

22) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, Nagao ed., p. 18, ll. 2–3.

23) 北山 (2019) p.81, l. 8. この「所取・能取というあり方」という北山訳は金俊佑氏の「bhāvaも「あり方 (rūpa)」と意味を共有すると言えるであろう」という見解の影響を受けているのではないかと考えられる。例えば、金俊佑氏は、金俊佑 (2019) において、以下のようにいっている。

「このように空によって現れる虚妄分別の有と二取の無は、各々、虚妄分別の有相と無相とに相応する。安慧は有相に相応するものを虚妄分別の自性 (svabhāva) と表現し、無相に相応するものを所取・能取の「あり方 (rūpa)」と表現する。このうち、無相として挙げられる所取・能取の「あり方 (rūpa)」はMAVBhのggbhに相応すると言える。MAVBhにおいてggbhは虚妄分別に存在しないものとして登場するからである。このように、ggbhのbhāvaは「あり方 (rūpa)」と意味を共有していることが確認される」(金俊佑 (2019) p. 75, ll. 13–20.)

金氏は、金氏自身が「北野の研究はMAVBhのみならず、TrBhのggbhの訳に関しても検討する。本稿では、MAVBhのggbhに検討の範囲を限定する」((金俊佑2019) のp. 67の註58) といわれていることからわかるように、『中辺分別論』の方のみしか検討していないため、この場合のvirahitāが『唯識三十頌』安慧釈における、全く同じ文脈で使用される sadā rahitā と全く同義であるという点を見落としているようである。そして北山氏は、そのような金氏による svarūpa から (西蔵語訳に従って) sva- を除去し、さらに、rūpa を「あり方」と訳す解釈を、盲目的に継承しているようである。

また、筆者は、以下の理由から、金氏による兵藤説の訂正は、改悪ではないのか、とみている。すなわち、他の箇所ですティラマティは、g.g.bh. を grāhya-grāhakātmata と言い換えているのである。-ātmata と言い換え可能であるということは、やはり、兵藤博士が指摘されるように、svabhāva とほぼ同義の svarūpa の意味でとるのが自然であるし、そこにおいて「常遠離性」が説かれていることを視野に入れて考えれば、本来、g.g.bh. という言葉によって意味されているところのものは、その訳語自体が (流転の意識状態では〈主観・客観に分節化した意識状態〉が「二取の習気」のように存在する (TK第26偈) と解釈され得る) 「(所取・能取の) あり方」などを意味しているのでは決してなく、構想の対象としての「常に」存在しない、実体視された遍計所執性 (svabhāva, svarūpa, ātmata) の所取・能取に他ならないものであるということが浮かび上がってくるのである。思想構造に対する読み取り方がやや浅いような印象を受けるのであるが、そのことの原因は、金氏が「考察の範囲」を『中辺分別論』のみに限定し、(全く同じ「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」という「円成実性の概念規定」についての説明がなされる箇所) で、遍計所執性を意味する言葉として g.g.bh. という全く同じ言葉の具格が使用されているにもかかわらず) スティラマティの *Triṃśikabhāṣya* 等を検討対象からはずしていることに起因するのではないかと考えられるのである。

と訳されている。この北山訳から判断すると、g.g.bh. という言葉によって表現されているところのものは、「実体視された（構想された）所取・能取」ではなく、虚妄分別内における、「主観・客観の分節化の契機となるもの」に他ならない、とみられるのである。所謂、「二取の習気<sup>24)</sup>」のはたらきのようなものを意味している、と考えられる。

ところが、そのようにg.g.bh. を「虚妄分別内における、主観・客観の分節化の契機となるもの」として捉えた場合には、常遠離性との整合性がなくなってしまうのである。すなわち、先にも「1」で触れたように、この場合のvirahitatāは、TK第21偈cd句のsadā rahitatā（常遠離性）と全く同じことをいっており、常遠離性とは、識、あるいは、虚妄分別が悟った状態に「なる」ことなどではなく、識が迷っていても、悟っていても、そのこととは全く無関係に「常に（sadā）」、依他起性に遍計所執性（=g.g.bh.）が存在しない、ということに他ならない。

それゆえ、北山氏のように「所取・能取というあり方」と訳した場合、識は、迷っていても、悟っていても、「所取・能取というあり方」を「常に（sadā）」、欠いていなければならない、ということになるのであるが、周知のごとく、識が迷っている場合には、識の内部には、「二取の習気」すなわち「主観・客観

24) 筆者は、2016年に東京大学で開催された日本印度学仏教学会で発表をさせていただいたさいに、桂紹隆博士から、「アーラヤ識中に、二種の習気が存在するといわれているのであるから、「所取・能取関係」と訳してもよいのではないか」という質問をいただいたのであるが、その質問に対する筆者の率直な感想をいわせていただければ、「その程度のことともわかっていないのか」というような印象なのである。すなわち、確かに桂博士もいわれるように、例えば、『唯識三十頌』第26偈には、アーラヤ識中に「二取の習気」が存在するといわれているのであるが、その場合の「二取の習気」は、三性でいえば依他起性に相当し、それに対して、g.g.bh. は、ステイラマティも『唯識三十頌』安慧釈でgrāhyagrāhakahāvaḥ parikalpitāḥといっているように、三性の中の遍計所執性に相当するものである。それゆえ、「アーラヤ識中に、二種の習気が存在するといわれているのであるから、「所取・能取関係」と訳してもよいのではないか」などということは、依他起性と遍計所執性の区別さえもついていないような、まさに、門外漢の研究者でなければ、できない質問なのである。仮に、そのような研究者が、初期唯識を研究しようとする若手研究者に対して、g.g.bh. について「所取・能取関係と訳するのが当然であろう」というようなことを、有無をいわさないような態度で「指導」をしているとすれば、これは、将来的にも、初期唯識思想研究において大きな弊害を齎す事態であるといわざるを得ない、とみられるのである。

の分節化のはたらき」は、存在しているのである。

そのような点から考えると、g.g.bh. は、「常に」識が欠いているもの、すなわち、実体視された所取・能取（＝所取・能取の実体＝遍計所執性＝全くの非存在）でなければならない<sup>25)</sup>のである。

25) 例えば、小谷信千代氏は、MV第I章第1偈c句のśūnyatāに対するヴェスバンドウの*Bhāṣya*におけるśūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakahāvena virahitatāという一節を「空性とは、その虚妄分別が、所取と能取であることを離れていることである」と訳されている。また、MV第I章第1偈c句のdvayaṃ tatra na vidyateは、abhūtaparikalpaという〈場所〉＝tatraにdvayaすなわち（実体として構想された）grāhyaとgrāhakaとがない、といっているのだから、c句のśūnyatāが意味する「或る場所＝abhūtaparikalpa」に「或るもの＝（実体として構想された）grāhyaとgrāhaka」がない、ということと、全く同じことを別の言葉でいっているにすぎないのであるが、そのdvayaṃ tatra na vidyate（＝śūnyatā）について説明する箇所ですていらマティは、abhūtaparikalpo hi grāhyagrāhakasvarūparahitaḥ śūnya ucyate na tu sarvathā svabhāvo nāsti /と説明しており、この箇所に対する小谷訳は、「虚妄分別が所取と能取との実体を欠いているとき「空である」といわれるが、自性がまったく存在しないのではない」（下線は引用者）というものである。筆者は、この箇所の小谷訳は、非常によい訳であると考えている。また、ヴェスバンドウの*Bhāṣya*におけるśūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhakahāvena virahitatāという問題となっている一節も、ステイラマティによるabhūtaparikalpo hi grāhyagrāhakasvarūparahitaḥ śūnya ucyate na tu sarvathā svabhāvo nāsti という説明箇所と全く同じことを意図しているともみべきであろう。

この箇所は、唯識三性説の教理を前提としており、「依他起性（＝abhūtaparikalpa）に遍計所執性（＝実体視されたgrāhyaとgrāhaka）が存在しないことが円成実性（＝śūnyatā＝virahitatā＝sadā rahitatā＝常遠離性）」という円成実性の概念規定について説明している、という意味において、TK第21偈cd句と全く同じことをいっているのである。

ところが、金俊佑氏は、上記のステイラマティによる説明箇所の中の（兵藤氏や小谷氏によっては継承されていた）山口益博士によるsvarūparaという還元梵語の箇所を、西蔵語訳を参照することによって、svaをはずして、単にrūpaとして「あり方（rūpa）」の意味であろう、と述べており、その金氏の解釈に北山氏は引き摺られているようである。しかし、他の箇所でも触れたように、「あり方」では、その箇所において「常遠離性」が説かれていることとの整合性がなくなり、また、他の箇所ですていらマティがg.g.bh.をgrāhaya-grāhakatmatāと言ひ換えていることからみても、当該箇所は、rūpaではなく、svarūparaであるとみる兵藤氏や小谷氏の解釈が正しいとみるべきであろう。grāhyagrāhakasvarūpaをrahita（欠いている）ということは、「欠いている」ものが「構想されている（＝実体視されている）」のであるから、A-rahitaという場合のAの部分は、「実体」などの強い言葉の方がよいのである。（虚妄分別によって）実体視されているが、全くの非存在であるものが遍計所執性であるからである。要するに「所取・能取というあり方」という北山訳は、金氏による（「常遠離性」との整合性を見落とした）改悪を、無批判的に継承した北山氏による誤訳であるといえるのである。尚、この問題については、唯識三性説の思想構造の理解とも関わる重要な問題であるため、別稿による詳しい検討を期している。

## 5 g.g.bh.問題についての考察の流れについて

ここで「初期唯識思想におけるg.g.bh. 問題についての考察の流れ」を少し、振り返っておきたいのであるが、もともと、初期唯識の研究者によって「存在系」の訳語が使用されていた流れ自体はあったのであるが、それ自体は、それ程、思想構造について深く考え抜いた上でなされた自覚的なものではなかったところもある。

この問題について、テキストの使用例から帰納的な立場で「存在系」の訳語で訳すべきであると最初に明確な指摘をなしたのは、兵藤一夫博士である。筆者も、その兵藤説を比較的早い段階から肯定的に捉えていたのであるが、「存在系」の訳語を使用することに対する認識論・論理学やインド哲学系の研究者の反応というのは、概して「(君は) そんな程度のこともわからないのか」というような、まさに、全否定するようなものであった。

しかし、これまでも述べてきたように、(初期唯識特有の) アーラヤ識の所縁・行相の理論や、それを前提として生じてくる【ABCD構造】を視野に入れて考えると、「そんな程度のこともわかっていない」のにもかかわらず、他の研究領域である初期唯識研究の分野に踏み込んできて、思想構造に合わない訳語を強引に押し通そうとしているのは、むしろ、認識論・論理学やインド哲学系の研究者であるということがわかるのである。また、そのようないわば門外漢の研究者が三穂野らの初期唯識の(当時の)若手研究者を「指導」することによって、「所取・能取関係」という訳語の機械的適用を、有無をいわず、採用せしめた、という流れであるといえるであろう。

また、北山訳にみられるような「所取・能取というあり方」という訳語は、一見、よい訳語のようにみえるかもしれないが、この場合、「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性(MV第I章第1偈ではśūnyatā)」であるということについての説明がなされており、「常遠離性」が前提となっているということを見落としている、すなわち、識(=依他起性)が「所取・能取というあり方」を「常に(sadā)」欠いている、とはいえない、ということを見落としているために、このような訳語を使用してしまっている、ということは、初期唯

識の研究者としては、致命的なレベルの思想構造についての無理解を露呈しているといわざるを得ないのである。

## 結論

以上のような検討の結果として、先ず、片岡説には、以下のような幾つかの大きな問題点があるといえる。

- ① 先に本文中で示した初期唯識論書の中の、g.g.bh.を「所取・能取関係」とは訳しようのない文脈、具体的には、「唯識三性説における円成実性の概念規定と密接に結びついた文脈において、「依他起性に遍計所執性が存在しないことが円成実性である」という円成実性の概念規定がなされる場合の、遍計所執性に対応する言葉として、具格の形 (grāhya-grāhaka-bhāvena) で、具格支配の rahitatā (= virahitatā) とともに使用される grāhya-grāhaka-bhāva (= g.g.bh.) という語」が使用される文脈、すなわち、MV第I章第1偈の sūnyatā という言葉に対するヴァスバンドウの *Bhāṣya* における sūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhya-grāhaka-bhāvena virahitatā という箇所における g.g.bh. と、それと全く同じ文脈である、TK第21偈cd句に対するスティラマティの *Bhāṣya* において使用される g.g.bh. について検討せず、一般論としての「主観・客観関係」について論じているにすぎないこと。
- ② 上記の初期唯識論書における「所取・能取関係」とは訳しようのない文脈においては、思想的背景として、アーラヤ識説と三性説とが密接に結びついていることについてはすでに他稿において論じたが、片岡は、アーラヤ識を説かない後代の思想の中での「abhūtaparikalpaの構造分析」を行うことによって、自説を展開しようとしているが、そのような異なる思想を持ち出している時点で、すでに、初期唯識の思想的文脈からは乖離してしまっていること。

- ③ また、もし、「abhūtaparikalpaの構造分析」を行うことによってg.g.bh.について考察したいのであれば、問題となっている当該箇所（＝MV第1章第1偈）のすぐ後のMV第1章第3偈における「虚妄分別（abhūtaparikalpa）の自相（svalakṣaṇa）」についての説明を参照するのが最も妥当であるとみられるが、そのMV第1章第3偈をみていくと、「もともとそこにあった「所取・能取関係」という意味の〈焦点づけ〉がはずれて「〈図〉と〈地〉との入れ換わり」が起こった結果として、「所取・能取関係」が無効化される認識の構造」が示されており、片岡のいうような「父と子の関係」のような極めてシンプルな図式で、「対境と有情の関係」を捉えることは不可能であるとみられること。

金俊佑氏の見解については、筆者の考えに賛同していただき、また、筆者の考えをよく理解していただいているといえるのであるが、ただ、金俊佑氏は筆者が先にも触れたように「もともとそこにあった「所取・能取関係」という意味の〈焦点づけ〉がはずれて「〈図〉と〈地〉との入れ換わり」が起こった結果として、「所取・能取関係」が無効化される」から、「能取が所取をみているのではない」といっていることを誤解し、単に、初期唯識文献においては、「能取が所取をみているのではない」と考えているというように誤解した上で、「入無相方便が説かれているから能取と所取との間に主観・客観関係はあるはずだ」というような、ある意味、当たり前のことをいって筆者の説を部分的に批判しているようであるので、それについては、筆者が「能取が所取をみているのではない」というのは、「もともとそこにあった「所取・能取関係」という意味の〈焦点づけ〉がはずれて「〈図〉と〈地〉との入れ換わり」が起こった結果として、「所取・能取関係」が無効化される」から、「能取が所取をみているのではない」といっているというように理解していただきたい。

北山訳については、本文中でも触れたように「所取・能取というあり方」という訳語では、「常遠離性」との整合性からみて、問題があるとみられるのである。すなわち、依他起性レベルでは、アーラヤ識中に「二取の習気」が存在するといわれることからわかるように、所取・能取の分節化への契機は存在してい

るのであるから、もし、北山訳のように「所取・能取というあり方」と訳するのであれば、それ(=「所取・能取というあり方」)は「常遠離性」との関係から「常に存在しない」といわざるを得ないことになるが、実際には、依他起性レベルでは「二取の習気」はアーラヤ識中に存在しているのであるから、「常に存在しない」とはいえないことになってしまうからである。

本稿では、**【ABCD構造】**という言葉を使用した<sup>1</sup>が、筆者は、過去の拙稿において、その**【ABCD構造】**的な認識の構造が説かれているから、「所取・能取関係」とは訳せない、ということは、実は、すでに述べていたのであるが、そこまで筆者の拙稿を精読し、その意図を十分に理解できた読者は、ごく少数なのではないか、とみている。それゆえ、本稿では、その点について再度、詳説したのであるが、研究史の流れとしては、g.g.bh.は「所取と能取の実物」であるとみる兵藤博士の理解自体は示されていたのであるが、それは「**【ABCD構造】**が説かれているから、所取・能取関係とは訳せない」というような形で思想構造の分析を十分に示した上で、そのような訳語にすべき必然性を万人に理解できるような形で、明確に示したものはなかった。要するに(初期唯識を一貫して研究している研究者のような)「わかる人にはわかる」というような説明のされ方であったのである。そのような流れで、このg.g.bh.問題について、初期唯識の研究者と、認識論・論理学やインド哲学系の研究者の間で、突き詰めた意見交換がなされたことは過去に一度もなく、思想構造の違いの問題についての検討がなされたことがないままに、認識論・論理学やインド哲学系の教官によって、初期唯識を研究しようとする(当時の)若手研究者に対して、「所取・能取関係と訳するのが当然だろう」という(有無をいわさない)「指導」がなされた、という経緯を辿たとみられるのであるが、仮に、筆者が北野(2014)(2015)(2016a)(2016b)(2017)等で、上記の問題についての問題提起をなさなかったとしたならば、初期唯識思想の(特に唯識三性説関係を研究しようとする)若手研究者に対して、同様の「指導」が連綿となされ続けていた可能性が非常に大きく、そのことが初期唯識研究における大きな学問的後退に繋がっていたことは想像に難くないのである。その意味で、北野(2014)(2015)(2016a)(2016b)(2017)の執筆は、全く無意味という訳ではなかった



のではないか、と考えているのである。

〈キーワード〉 grāhya-grāhaka-bhāva, アーヤ識の所縁・行相, [ABCD構造], 〈因〉と〈地〉との入れ換わり, 「所取・能取関係」の無効化, 唯識三性説, 常遠離性, 片岡啓, 金俊佑, 北山祐誓

### 〔参考文献〕

- 山口益 (1935) 『中辺分別論釈疏』  
 長尾雅人 (1935) 「所縁行相門の一問題」『中観と唯識』所収, pp. 373–388.  
 長尾雅人 (1968) 「唯識義の基盤としての三性説」『鈴木学術財団研究年報』4, pp. 1–22. (『中観と唯識』所収, pp. 455–501.)  
 長尾雅人 (1978) 『中観と唯識』  
 野澤静證 (山口益と共著) (1953) 『世親唯識の原典解明』  
 荒牧典俊 (長尾雅人, 梶山雄一と共著) (1976) 『世親論集』  
 竹村牧男 (1995) 『唯識三性説の研究』  
 三穂野英彦 (2003) 『*Madhyāntavibhāga* 第1章相品における理論と実践』  
 金才権 (2008) 『『中辺分別論』における三性説の研究—三性説の形成とその思想的展開を中心として—』  
 那須円照 (2009) 『アビダルマ仏教の研究—時間・空間・涅槃』  
 兵藤一夫 (2010) 『初期唯識思想の研究 唯識無境と三性説』  
 小谷信千代 (2017) 『虚妄分別とは何か 唯識説における言葉と世界』  
 片岡啓 (2017) 「パラフレーズによる *abhūtaparikalpa* の構造分析」『インド論理学研究』10, pp. 25–41.  
 金俊佑 (2019) 「中辺分別論における grāhyagrāhakahāva の意味」『佛教学会 仏教学会紀要』第24号, pp. 67–80.  
 北山祐誓 (2019) 『『中辺分別論』及び『中辺分別論釈疏』第1章「相品」校訂テキスト及び翻訳研究 (1)』『インド学チベット学研究』第23号, pp. 75–118.  
 北野新太郎 (1999) 「三性説の変遷における世親の位置——上田・長尾論争をめぐって——」『国際仏教学大学院大学 研究紀要』第2号, pp. 69–101.  
 北野新太郎 (2008) 「『唯識三十頌』第28偈について——“*Vijñāna-mātratve*”をめぐって——」『印度学仏教学研究』第57巻第1号, pp. 195–199.  
 北野新太郎 (2009) 「境識俱泯と唯識無境——*Dvayābhāva* と *Tasya rūpēṇa sadā rahitatā* ——」『印度学仏教学研究』第58巻第1号, pp. 122–127.  
 北野新太郎 (2010) 「*Vijñāpti-mātratā* と *Vijñāpti-mātratva* と *Vijñāna-mātratva* ——玄奘による「唯識実性・唯識性・唯識」という訳し分けの意図をめぐって——」『印度学仏教学研究』第59巻第1号, pp. 132–137.  
 北野新太郎 (2012) 「『唯識三十頌』の唯識三性説」『南アジア古典学』第7号, pp. 193–230.  
 北野新太郎 (2013) 「唯識の思想と実践——〈単純構造〉と入無相方便との関係を中心として——」『日本佛教学会年報』, 第78号, pp. 189–225.  
 北野新太郎 (2014) 「初期唯識文献における grāhya-grāhaka-bhāva の適切な訳語についての一考察」『印度学仏教学研究』第63巻第1号, pp. 141–146.  
 北野新太郎 (2015) 「初期唯識文献と認識論・論理学における grāhya-grāhaka-bhāva という語

- の意味の違いについて——アーラヤ識の二重にはたらく対象志向性との関係を中心として——」『佛教学会 仏教学会紀要』第20号, pp. 39 – 66.
- 北野新太郎 (2016A) 「『唯識三十頌』第21偈cd句の安慧釈の竹村訳は本当に「誤訳」なのか? ——唯識三性説に対する他の領域の研究者による誤解の問題——」『印度学仏教学研究』第64巻第2号, pp. 151 – 156.
- 北野新太郎 (2016B) 「初期唯識文献における grāhya-grāhaka-bhāva の問題点——〈粘土と壺〉と〈麻・縄・蛇〉との違いをめぐって——」『佛教学会 仏教学会紀要』第21号, pp. 41 – 75.
- 北野新太郎 (2017A) 「初期唯識思想における「外のアートマン」についての考察——初期唯識思想特有の認識の構造をめぐって——」『印度学仏教学研究』第65巻第2号, pp. 168 – 173.
- 北野新太郎 (2017B) 「三性説の思想構造の変遷についての再考察——〈仮説の所依〉と〈遍計所執性〉との相違の問題を中心として——」『南アジア古典学』第12号, pp. 137 – 172.
- 北野新太郎 (2019) 「Svacitta-dharmatā としての Vijnāna-mātratva —— 宇井伯寿博士の見解をめぐって——」『印度学仏教学研究』第67巻第2号, pp. 96 – 101.
- 北野新太郎 (2020A) 「スティラマティにおける「所縁」の二義性について——『唯識三十頌』安慧釈における用例を中心として——」『印度学仏教学研究』第68巻第2号, pp. 148 – 153.
- 北野新太郎 (2020B) 「初期唯識思想における「安慧の一分説」について——上田・長尾論争との関係を中心として——」『南アジア古典学』第15号, pp. 71 – 88.
- 北野新太郎 (2021) 「Vikalpa と Pratibhāsa の関係について」『印度学仏教学研究』第69巻第2号, pp. 112 – 117.