

チャンドラキールティの法処色理解をめぐって

掬月 玄

1 序

法処色 (dharmāyatanarūpa) とは意識の対象である色のことである。初めは説一切有部によって律義 (saṃvara) 等といった無表色 (avijñaptirūpa) のみが法処色に位置付けられていた。後に成立した瑜伽行派の体系では無表色のみならず、不浄観の時に構想される対象も法処色として見なされるようになった。その後も極微等といった様々な要素が法処色として理解されるようになり、論書毎に法処色の分類項目に異同が見られるようになった。本稿では『入中論』(Madhyamakāvātāra) に対する自注におけるチャンドラキールティ (Candrakīrti: ca. 600–650) の法処色理解に着眼する。

『入中論』自注において法処色に関して議論されているのは第六発心第五十二偈に対する注釈部分である。そこでチャンドラキールティは唯識無境に対するバーヴィヴェーカ (Bhāviveka: ca. 490–570) の批判に言及している。唯識派は色形等といった対象 (viṣaya) が成立しなくても認識 (vijñāna) が成立することを夢の例によって説明する¹。すなわち彼らは夢に顕れ出る馬や象等に対する認識が対象なしに起こるように、覚醒時の認識も色形等といった対象なしに起こると主張している。これに対し、バーヴィヴェーカは『中観心論』(Madhyamakahrdayakārikā) で夢の中であろうと、対象がなければならぬと説く。『中観心論』の注釈である『思釈炎』(Tarkajvālā) においてこの夢の中の対象とは法処色のことであると示唆されている。彼によれば夢の中でも法処色という対象がなければ認識が成立しないため、唯識無境を主張するための例として夢の認識は適切でない。一方、チャンドラキールティは覚醒時であろうと夢の中であろうと対象、認識、知覚能力 (indriya) という三つは等しく成立しないと述べ、バーヴィヴェーカとは異なる観点から唯識無境を批判する。バーヴィヴェーカは世俗諦の観点から対象、認識、知覚能力という三つはいずれも等しく成立すると説くが、一方チャンドラキールティは聖者の智慧の観点から対象、認識、知覚能力という三つはいずれも等しく成立しないと説く。両者の批判はいかなる観点から唯識派を反駁するかという点で峻別され得る。

それではチャンドラキールティはバーヴィヴェーカのように世俗諦の観点から法処色を認めているのだろうか。『入中論』自注の先の議論においてチャンドラキールティ自身自身が法処色を認めているか否かについては明言しておらず、同書に基づいてはこの疑問を解消することができない。一方、『入中論』に対するツォンカパ・ロサンタクパ (Tsong kha pa blo bzang grags pa: 1348–1412) の注釈『密意解明』(Dgongs pa rab gsal)、ジャムヤンシェーパ・ガワン・ツォンドウ ('Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus: 1648–1721) の注釈『大中観』(Dbu ma chen mo) においてはチャンドラキールティは法処色を認めていると説かれている。本稿では主に『大中観』を手がかりとして、チャンドラキールティの法処色理解を考察する。

その際、本稿は『入中論』以前の論書である『阿毘達磨俱舍論』(Abhidharmakośabhāṣya)、『瑜伽師地論』(Yogācārabhūmi)、『阿毘達磨集論』(Abhidharmasamuccaya) における法処色理解をそれぞれ提示し、チャンドラキールティが活躍していた時代に知られていた法処色の概念を示す。こ

¹ 『唯識二十論』(Vimśikā) において世親は夢を始めとした例によって唯識無境を主張している。Vimś 2–3ab: na deśakālaniyamaḥ santānāniyamo na [ca] / na ca kṛtyakriyā yuktā vijñaptir yadi nārthataḥ // deśādiniyamaḥ siddhaḥ svapnavat pretavat punaḥ / (『反論』もし識が対象によって起こらないのであれば、[識が] 場所と時間の点で限定されることも、[認識者一人の] 心に限定されないことも、効用をもたらすことも合理的でない。【答論】場所等の点で限定されることは成立する。夢の場合と同様に。また餓鬼たちの場合と同様に))

これらの他に、本稿は法処色等といった存在要素に対する彼の理解を語る上では欠かせないチャンドラキールティ著作の『五蘊論』（*Pañcaskandhaka*）も考察対象とする。

2 『阿毘達磨俱舍論』における法処色

本節では『阿毘達磨俱舍論』における法処色理解を見ていく。『阿毘達磨俱舍論』に対するヤショーミトラ（Yaśomitra: 5世紀–6世紀頃）著作の注釈では法処色について以下のような定義が述べられている。

[AKVy 352.24–25]

asti rūpam anidarśanam apratighaṃ / yan manovijñānavijñeyaṃ avijñaptirūpaṃ dharmāyatanasaṃgr- hītaṃ ... /

「無見でありかつ無対である色がある」〔について〕。〔無見でありかつ無対である色とは〕意識によって認識されるべき法処に含まれる無表色である。

注釈者であるヤショーミトラによれば、法処色とは無見（*anidarśana*）でありかつ無対（*apratigha*）である色に他ならない²。無見とは示され得ないもの³のことであり、無対とは抵触性を持たないもの⁴のことである。そしてこの色は意識のみによって認識される。

この無見でありかつ無対である色について『阿毘達磨俱舍論』では以下のように説かれている。

[AKBh 196.12]

na cāvijñaptiṃ virahayyāsti rūpam anidarśanam apratighaṃ ... /

そして、無表〔色〕を除いては無見でありかつ無対である色はない。

『阿毘達磨俱舍論』において無表色を除いては無見でありかつ無対である色、すなわち法処色はないという。このように、『阿毘達磨俱舍論』においては無表色のみが法処色と位置付けられて

²他にも有見でありかつ有対である色と無見でありかつ有対である色という二つの色が『阿毘達磨俱舍論』において説示されている。

AKBh on AK IV.4ab (166.8–9) : trividhaṃ rūpam uktaṃ sūtre / tribhiḥ sthānai rūpasya rūpasamgraho bhavati / asti rūpaṃ sanidarśanaṃ sapratighaṃ / asti rūpam anidarśanaṃ sapratighaṃ / asti rūpam anidarśanaṃ apratighaṃ iti / (「三種類の色が経典において〔次のように〕説かれている。『色は三つの処によって、色によってまとめられる。〔すなわち〕有見でありかつ有対である色があり、無見でありかつ有対である色があり、無見でありかつ無対である色がある』」)

AKVy 10.9–11: rūpasya rūpasamgraha iti rūpasya rūpeṇaiva samgraho bhavati nānyair vedanādibhiḥ / asti rūpaṃ sanidarśanaṃ sapratighaṃ / yac cakṣurvijñānavijñeyaṃ rūpam / asty anidarśanaṃ sapratighaṃ / yāni cakṣurādīni tat punar nava rūpyāyatanāni / (「『色は色によってまとめられる』について。色は色によってのみまとめられるのであって、その他の受などによっては〔まとめられ〕ないということである。『有見でありかつ有対である色がある』〔について〕。〔有見でありかつ有対である色とは〕すなわち眼識によって認識されるべき色のことである。『無見でありかつ有対である色がある』〔について〕。それでさらに〔無見でありかつ有対である色とは〕眼等といった九つの物質的な処のことである」)

³『阿毘達磨俱舍論』において *nidarśana*（「見」）とは指示行為の原因であると定義されているため、*anidarśana*（無見）とは指示行為の原因を持たないもの、つまり示され得ないもの⁵のことである。

AK I.29 (16.1) : sanidarśana eko `tra rūpaṃ (「これら（十八界）のうち、一〔界〕、すなわち色〔界〕が有見である」)

AKBh on AK I.29 (16.2) : sa hi śakyate nidarśayitum idam ihāmutreti / uktaṃ bhavati anidarśanāḥ śeṣā iti // (「実にそれ（有見）は〔次のように〕示され得る。「これはここにある」「これはあそこにある」と。「〔十八界のうち、色界以外の〕残りのものが無見である」と説かれている」)

AKVy 67.3–5: sanidarśana eko `tra rūpaṃ iti / kim idam nidarśanaṃ nāma / yena viśeṣeṇa yogāt tad vastu tathā nidarśayitum śakyate sa viśeṣo nidarśanaṃ ity ucyate / (「〔これら（十八界）のうち、一〔界〕、すなわち色〔界〕が有見である」以下について。【問】「見」と呼ばれるこのものは何か。【答】ある差異化要素と結びつきによってその事物がその通りに示され得る場合、その差異化要素が「見」（指示行為の原因）と呼ばれる」)

いる。櫻部 [1969] によれば、表業が色法であることから、無表も同類として色法に説一切有部が帰属させたとされる。その後唯識派等の論師によっても説明される。その説明の過程で法処色の分類項目は論書毎に異同が見られるようになる。

さらに、同書ではこの法処色と同定される無表色は三種類あると述べられている。

[AKBh 205.12–14]

avijñaptis tridhā jñeyā saṃvarāsaṃvaretarā /

saṃvaraś cāsaṃvaraś ca tābhyāṃ cetaro naiva saṃvaro nāsaṃvaraḥ / dauṣṭilyaprasarasya saṃvara-
ṇaṃ saṃrodhaḥ saṃvaraḥ /

「無表〔色〕は三種類あり、律義と不律義と〔それら二つ〕以外のもの（非律義非不律義）であると知られるべきである（IV.13ab）」

〔saṃvarāsaṃvaretara という複合語は並列複合語であり、〕「律義と不律義とそれら二つ以外のもの」を意味する。それら二つ以外のものとは律義でもなければ、不律義でも決してない。saṃvara（律義）という語は〔行為名詞であり、〕悪い傾向性の流れを完全に遮断すること、すなわち完全に断ち切ることを意味する。

無表色には律義 (saṃvara)、不律義 (asaṃvara)、非律義非不律義 (naivasamvaranāsamvara) という三種類がある。それら三つのうち、律義は悪業をなさないように抑制することである。そして、後続する議論ではその律義もまた類別され、欲界繫の戒 (śīla) である別解脱律義 (prātimokṣasaṃvara)、色界繫の戒である静慮律義 (dhyānasamvara)、無漏の戒である無漏律義 (anāsravasamvara) という三つの律義が説示されている⁴。一方、不律義とは悪い行いをなそうとする傾向性、すなわち悪戒のことである⁵。そして、非律義非不律義については次のように説かれている。

[AKBh 222.11–14]

śeṣavijñaptilābhas tu kṣetrādānādarehaṇāt //

kṣetraṃ vā tadrūpaṃ bhavati, yatrārāmādi pradānamātreṇāvijñaptir utpadyate / yathaupadhikeṣu pu-
ṇyakriyāvastuṣu / athavā samādānam ādatte buddham avanditvā na bhokṣye tithimāsārdhamāsa-
bhaktāni vā nityaṃ kariṣyāmītyādi / ādareṇa tadrūpeṇa kriyām ihate kuśalām akuśalām vā yato
'syāvijñaptir utpadyate /

「一方、残りの無表（非律義非不律義）の獲得は田、執持、慎重行に基づいてである（IV.37cd）」

⁴以下の文章を参考にした。

AK IV.13cd (205.15) : saṃvaraḥ prātimokṣākhyo dhyānajo 'nāsravas tathā // (「律義は別解脱律義と呼ばれるものと静慮より生じるもの、さらに無漏のもののことである」)

AKBh on AK IV.13cd (205.16–17) : trividhaḥ saṃvaraḥ / prātimokṣasaṃvara ihatyānāṃ kāmāvacaram śīlam / dhyānasamvaro rūpāvacaram śīlam / anāsravasamvaro 'nāsravam śīlam / (「律義には三種類ある。別解脱律義とはここ（欲界）にいる人々の欲界繫の戒である。静慮律義とは色界繫の戒である。無漏律義とは無漏の戒である」)

⁵『阿毘達磨俱舍論』において不律義は悪戒等といった様々な異名があることが説かれている。

AK IV.24cd (211.8) : asaṃvaro duṣcaritaṃ dauṣṭilyaṃ karma tatpathaḥ // (「不律義とは悪行、悪戒、業、その〔業の〕道である」)

AKBh on AK IV.24cd (211.9) : asaṃvarasyeme paryāyaśabdāḥ / (「これらは不律義 (asaṃvara) の異名である」)

あるいは、〔xが〕ある場合に園林等を施与することだけで無表が〔xに〕生じるような、そのような田がある。例えば、有依の福業事の場合のように。あるいは、〔xは〕『私は仏に礼拝せずには食さないようにしましょう』や『斎日や一ヶ月や半月にわたって施食を私は欠かさずなそう』等といった誓受を受ける。あるいは、そのような慎重さによって〔xは〕善なる行為や不善なる行為をなそうと企てる。それ（慎重さ）に基づいてこの者（x）に無表が生じる。

非律義非不律義には（1）田に基づいて獲得されるものと（2）執持、すなわち一定期間にわたって何かをなそうという誓いを立てることに基づいて獲得されるものと（3）慎重行に基づいて獲得されるものという三項目が存在する。（1）は僧団に園林等を施与することによって生じる無表色のことである。（2）は「私は必ず仏に礼拝して食事をなそう」等といった誓いを立てることによって生じるとされる。（3）は不善なる行為や善なる行為を行うとき、その行為の原因である激しい煩惱や淨信によって生じる無表色である⁶。これらの（1）、（2）、（3）という三種の無表色が非律義非不律義であると理解される。

上記の通り、律義、不律義、非律義非不律義という三項目からなる無表色が『阿毘達磨俱舍論』において法処色として見なされていた。

3 『瑜伽師地論』における法処色

続いて、『瑜伽師地論』における法処色理解を検討する。以下は法処色の分類項目についての説明箇所である。

[YBh 68.13–14]

dharmāyatanaparyāpannaṃ saṃvarāsaṃvarasaṃgrhītaṃ rūpaṃ samādhigocaraṇ ca rūpaṃ ... /

法処所摂色とは（a）律義、および不律義に含まれている色と（b）三摩地所行色のことである。

『瑜伽師地論』では法処色の下位項目として（a）律義、および不律義に含まれている色（saṃvarāsaṃvarasaṃgrhītarūpa）、（b）三摩地所行色（samādhigocararūpa）が挙げられている。（a）は『阿毘達磨俱舍論』における無表色に相当する。『阿毘達磨俱舍論』では説かれていない（b）が付加されていることが『瑜伽師地論』の特色であると言える。

次に、新たに法処色の分類項目として付加された（b）の定義について精査する。

[YBh T1579.30.597b6–9⁷]

墮法處色亦有二種。謂實有假有。若有威徳定所行境猶如變化。彼果彼境及彼相應識等境色是實物有。若律義色不律義色皆是假有。

墮法處色に亦た二種あり、謂はく實有と假有となり、若し有威徳定所行の境は、猶ほし變化の如し、彼の果、彼の境、及び彼の相應の識等の境色は是れ實物有なり。若し律義色、不律義色は皆な是れ假有なり。

三摩地所行色は威徳定という精神集中により生じた対象のことである。同書では律義不律義色は仮設有であり、三摩地所行色は実有であると説かれている。説一切有部の体系では無表色のみが法処色と見なされていた。対照的に、瑜伽行派の体系では無表色は中心的概念ではなく、瑜伽行者の精神集中時の対象である三摩地所行色が重視されている。このように、同書では瑜伽行派の実践論が法処色理解に反映されている。

⁶ヤショーミトラ注において慎重行に関して次のように説かれている。

AKVy 51.3–4: ādareṇa vā tadrūpeṇa iti / tīvrakleśatayā tīvrāprasādatayā cety arthaḥ / （『あるいはそのような慎重さによって』とは『激しい煩惱性によって、あるいは激しい淨信性によって』という意味である）

⁷対応するサンスクリット原文、チベット訳は現存していない。

さらに、『解深密経』(Saṃdhinirmocanasūtra)においても三摩地所行色は言及されており、精神集中時における心の中の影像と捉えられている⁸。『解深密経』の当該文章は『撰大乘論』(Mahāyāna-saṃgraha)にも引用され、注釈が施されている。その注釈によると三摩地所行色は精神集中に入った時に認識される青黒く変色した屍等である⁹。この屍等は次のような過程を経て認識される。修行者は屍のある墓場に行く。彼はそこで屍を何度も見て精神集中の鍛錬を行う。これに熟達した者は墓場に行かず屍を前にしなくても、精神集中によって青黒く変色した屍をありありと認識できるようになる¹⁰。この屍が三摩地所行色に相当する¹¹。『瑜伽師地論』における言明からは威徳定がいかなる精神集中かは特定できないが、『撰大乘論』の解釈により、威徳定も同様の精神集中である可能性が高いと考えられる。

4 『阿毘達磨集論』における法処色

次に、『阿毘達磨集論』における法処色理解を検討する。同書において法処色の種類について次のように述べられている。

[AS 86.20–21]

dharmāyatanikaṃ rūpaṃ katamat / tat pañcavidham draṣṭavyam / ābhisamkṣepikaṃ ābhyavakāśikaṃ
sāmādānikaṃ parikalpitaṃ vaibhūtvikaṃ ca /

【問】法処色はいくつあるのか。

【答】それ(法処色)は五種あると理解されるべきである。〔すなわち、〕〔極〕小の〔色〕(極略色)、空洞に関係する〔色〕(極迴色)、授持から起こる〔色〕(受所引色)、構想される〔色〕(遍計所起色)、自在力によって生み出される〔色〕(定自在所生色)である。

『阿毘達磨俱舍論』における法処色が一種類、『瑜伽師地論』における法処色が二種類であるのに対し、『大乘阿毘達磨集論』では(一)極略色(ābhisamkṣepika)、(二)極迴色(ābhyavakāśika)、

⁸ 『解深密経』において三摩地所行色に関する次のような言及がある。

SNS VIII.7: bcom ldan 'das nram par lta bar bgyid pa'i ting nge 'dzin gyi spyod yul gzugs brnyan gang lags bde ci lags / sems de dang tha dad pa zhes bgyi'am / tha dad pa ma lags zhes bgyi / byams pa tha dad pa ma yin zhes bya'o // ci'i phyr tha dad pa yin zhe na / gzugs brnyan de nram par rig pa com du zad pa'i phyr te / T1594.31.138b6: 諸三摩地所行影像。彼與此心當言有異。當言無異。佛告慈氏。當言無異。何以故。由彼影像唯是識故。我說識所緣唯識所現故。

⁹ 『撰大乘論』でも『解深密経』と同じく唯識説を論じている。これによると、上記の影像とは青黒く変色した屍等のことである。

MS II.7: lung 'dis rigs pa yang bstan pa yin no // 'di ltar sems mnyam par gzhag pa na shes bya'i gzugs brnyan nram par bsngos pa la sogs pa gang dang gang mthong ba de dang de nyid sems mthong ba ste / nram par bsngos pa la sogs pa don gzhan med do // (「この聖言(『解深密経』)によって論理もまた示されている。このように、心が禪定に入っているときに認識されるべき影像という青黒いもの等の知覚、まさにそれはおよそ何であれ心の知覚であって、青黒いもの等といった別の事物が存在しているのではない」)

T1594.31.138b14–17: 即由此教理亦顯現。所以者何於定心中隨所觀見。諸青瘀等所知影像一切無別。青瘀等事見自心。

¹⁰ 長尾 [1982: 291] を参照した。

¹¹ 『阿毘達磨俱舍論』においても三摩地所行色に関する言及があり、ヤシヨーミトラ注では瑜伽行者が三摩地の力によって構想する骨の集積が例として提示されている。

AKBh 197.4–6: yat tāvad uktaṃ trividharūpokter iti / tatra yogācārā upadiśanti / dhyāyinām samādhiviśayo rūpaṃ samādhiprabhāvād utpadyate / cakṣurindriyāviśayatvāt anidarśanam / deśānāvāraṇatvād apratiṅgham iti / (「まず『三種の色が説かれているから』と説かれたこと、そのことに関して瑜伽行者は〔次のように〕教示している。『精神集中を行なっている者たちに三摩地所行色が三昧の力によって生じる。〔三摩地所行色は〕視覚能力の対象ではないので、無見である。〔三摩地所行色は〕場所を遮ることがないので、無対である』と」) AKVy 13.18: samādhiviśayo rūpaṃ iti / samādher ālambanam asthisamkalādi / (「『三摩地所行色』とは三昧の所縁である骨の集積等のことである」)

(三) 受所引色 (sāmādānika)、(四) 遍計所起色 (parikalpita)、(五) 定自在所生色 (vaibhūtvika) という五種類の法処色が列挙されている。これらの法処色は『大乘阿毘達磨集論』注において簡潔に説明されている。

[ASBh 87.5–7]

ābhisamkṣepikaṃ paramāṇurūpaṃ, ābhyavakāśikaṃ tad eva yathoktaṃ tadanyaprativāraḥkṣa-
ṭavya rahitaṃ, sāmādānikaṃ avijñaptirūpaṃ, parikalpitaṃ pratibimbarūpaṃ, vaibhūtvikaṃ vimokṣa-
dhyāyī gocaro yad rūpaṃ,

(一) 極略〔色〕とは極微という色である。(二) 極迴〔色〕とは上述した通りのそれ(極微)に他ならないそれ以外の妨害する接触されるべきものを欠いた〔空間¹²〕である。(三) 受所引〔色〕とは無表色である。(四) 遍計所起〔色〕とは影像という色である。(五) 定自在所生〔色〕とは解脱に向けて精神集中を行なっている者の対象領域である色のことである。

当該の注釈によると、極略色は極微のことであり、極迴色は空間のことであり、極略色と極迴色は共に『阿毘達磨俱舍論』でも『瑜伽師地論』でも法処色として明示されていなかった。受所引色は無表色と換言されており、『阿毘達磨俱舍論』と『瑜伽師地論』のいずれにおいても法処色として理解されていた。当該の注釈において遍計所起色は影像、定自在所生色は解脱に向けて精神集中を行なっている者の対象領域としか説明されていない。

遍計所起色と定自在所生色について具体的に何であるかという点、『瑜伽師地論』の三摩地所行色が上記の五項目のうちのいずれに対応するかという点、以上の二点が当該の文章では不明瞭であるため、後代の資料を参照する。

ジェーパ・シヨンヌ・チャンチュブ ('Jad pa gzhon nu byang chub: ca. 1150–1210) は遍計所起色と定自在所生色に関して具体的な説明を与えている。

[Kun btus ti ka 43a5–6]

kun brtags pa ni rnal 'byor pas nyin mo dur khrod du phyin te ro rnam par sngos pa la sogs pa la
bltas nas gnas khang du 'ongs ste mnyam par bzhag pa na / ting nge 'dzin gyi gzung cha la shes
bya'i dngos po dang mthun pa'i gzugs brnyan rnam par sngos pa la sogs pa snang ba'o // ... mnyam
par bzhag pa'i yid kyi yul gyi dbang du byas nas tha ma gnyis gzhas go // de la yang sems la dbang
ma thob pa'i yid kyi yul gyi dbang du byas nas kun brtags pa'i gzugs bzhag la / sems la dbang thob
pa'i yid kyi yul gyi dbang du byas nas dbang 'byor pa'i gzugs gzhas go //

遍計所起色とは瑜伽行者が昼間に墓場に行き、青黒く変色した屍等を観察した後に僧房に帰り、禪定に入っているとき、精神集中の把握要素として認識されるべき事物に類似しており、例えば青黒く変色した屍等といった影像として顕現するものである。(中略) 禪定時の意識の対象に関して後者二つが確立されている。そして、そのうち、心に自在力を獲得していない意識の対象に関して遍計所起〔色〕が確立されており、心に自在力を獲得している意識の対象に関して定自在所生色が確立されている。

ここでは遍計所起色は青黒く変色した屍等といった影像が具体例として提示されている¹³。し

¹²筆者が「空間」と補ったのは『大乘阿毘達磨集論』注において色を説明する文脈で次のような言明が述べられているからである。

ASBh 82.18: tatrābhyavakāśas tadanyaprativāraḥkṣaṭavyarhito yo deśaḥ, (「それら(二十五種類の色)のうち、空虚とはそれ以外の妨害する接触されるべきものを欠いた空間のことであり」)

¹³他にも『五蘊論』のスティラマティ注において遍計所起色は不浄観の対象として説明されている。

PSkV 22.3–5: parikalpitaṃ pratibimbarūpaṃ asthisāṅkalikādikaṃ / vaibhūtvikaṃ vimokṣadhyāyigocaraṃ yad rūpaṃ, tad vikalpātmakatvād iha nopāttam / (「遍計所起〔色〕とは骨の集積等といった影像という色である。解脱に向けて精神集中を行なっている者の対象領域である定自在所生色、それは分別を本質とするものであるからここ(無見でありかつ無対である色)に含まれていない」)

たがって、同書によれば遍計所起色は三摩地所行色に相当する。そして、遍計所起色と定自在所生色の区別に関しても記述されている。遍計所起色は自在力を獲得していない意識の対象であり、定自在所生色は自在力を獲得している意識の対象である。

当該の文献も考慮すると、これまで吟味してきた資料の範囲内で法処色の分類に関して以下のように図示できる。

『阿毘達磨俱舍論』	『瑜伽師地論』	『阿毘達磨集論』
		極略色
		極廻色
無表色	= 律義不律義色	= 受所引色
	三摩地所行色	= 遍計所起色
		定自在所生色

5 『五蘊論』における法処色

これまでチャンドラキールティが活躍していた時代において周知されていた法処色理解について考察してきた。本節以降はチャンドラキールティの法処色理解を検討する。以下、チャンドラキールティ著作の『五蘊論』において法処色に言及している文章を提示する。

[MPSk 242b3-4]

rnam par rig byed ma yin pa gang zhe na / gzugs gang chos kyi skye mched du gyur pa bstan du med cing thogs pa med pa yid kyi rnam par shes pa tsam gyis shes par bya ba ste // sdom pa dang / sdom pa ma yin pa dang / bar ma bsdu pa dge ba dang mi dge ba'i rgyun gyi ngo bo gang yin pa de ni rnam par rig byed ma yin pa'o //

【問】無表〔色〕とは何か。

【答】〔無表色とは〕意識だけによって認識されるべき無見でありかつ無対である法処色である。律義、不律義、中立的なものに含まれる善、不善の流れを本質とするもの、それが無表〔色〕である。

ここでは法処色に関する定義、分類は示されておらず、無表色に関する定義、分類が示されている。『阿毘達磨俱舍論』と同様に、無表色に関する定義は無見でありかつ無対である法処色と説明されており、尚且つ無表色は律義、不律義、それ以外のものという三項目に類別されている。このように『五蘊論』の法処色の説明が『阿毘達磨俱舍論』の説明と合致しているのは、基本的に説一切有部の体系に立脚して法体系の解説を行うという『五蘊論』の態度の現われであると考えられる。

続いて、同書は律義の下位項目について言及している。

[MPSk 242b4-6]

de la kha cig ni sems kyi rjes su 'jug pa ste / 'di lta ste / bsam gtan gyi sdom pa dang / zag pa med pa'i sdom pa'i ngo bo'o // kha cig ni yang dag par blangs pa las byung ba ste / sems g-yengs pa dang sems ma g-yengs pa dang / sems med pa'i gnas skabs gsum char na'ang chu bo'i rgyun bzhin du 'jug pa dang / nyin dang mtshan du ji srid 'phags par rjes su 'jug pa ji srid 'tsho'i bar ram / nyin zhag gcig pa ni 'di lta ste / so sor thar pa'i sdom pa'i ngo bo'o //

その（無表色の）うち、あるものは心に随って働くもの（sams kyi rjes su 'jug pa, *cittānuvartin）である。すなわち、静慮律義を本質とするものと無漏律義を本質とするものである。また別

のあるものは受所引〔色〕である。すなわち、心が散乱している状態と心が散乱していない状態と無心の状態という三ついずれにおいても川の流れるように起こるものである。そして、昼と夜に聖者になるまで寿命の限り〔受ける〕ものと一昼夜の間〔受ける〕もの¹⁴、〔それが〕すなわち別解脱律義を本質とするものである。

当該の文章では説一切有部の説明と同じく、無表色が静慮律義、無漏律義、別解脱律義に種別されている。これらのうち、静慮律義、無漏律義は心に随って働くもの¹⁵であると説かれている。この説明を通じて修行の成果として得られる律義が心に随って働くものであり、修行の成果として得られない律義、すなわち別解脱律義は心に随って働くものではないことが理解される。

受所引色は心が散乱している状態、散乱していない状態、無心という三つの状態すべてに起こる。このように、『阿毘達磨集論』における無表色の呼称である「受所引色」について言及している。したがって、『五蘊論』の無表色の説明は説一切有部の体系を基盤としながらも、瑜伽行派の理解も些か反映していると言える。

不律義については次のように説かれている。

[MPSk 242b6-7]

kha cig g-yengs ba dang ma g-yengs pa'i gnas skabs ni rjes su 'jug pa ni 'di lta ste / sdom pa ma yin pa'i ngo bo'o //

あるものは〔心が〕散乱している状態でも〔心が〕散乱していない状態でも起こる。それはすなわち不律義を本質とするものである。

不律義についての説明は不律義を受ける者の心の状態に注目して説かれている。律義と違って、不律義は無心の状態には起こらず、心が散乱している状態と心が散乱していない状態にのみ起こる。不律義の説明はこれだけであり、律義の説明に比べ非常に端的である。

非律義非不律義については次のような説明が与えられている。

[MPSk 242b7-243a1]

sdom pa yang ma yin sdom pa ma yin pa yang ma yin pa'i ngo bo ni kha cig 'ga' zhis la zhis khyad par can gyis sbyin pa'i dngos po longs spyad pa las byung ba ste rdzas las byung ba'i bsod

¹⁴別解脱律義を受ける期間には一生涯と一昼夜という二種類があり、それぞれ『阿毘達磨俱舍論』において説かれている。

AK IV.27ab (212.10) : yāvajjīvaṃ samādānam ahoraṭṭraṃ ca saṃvṛteḥ / (「寿命の限り、および一昼夜の間、律義を受ける」)

AKBh on AK IV.27ab (212.11-12) : saptanaikāyikasya prātimokṣasaṃvarasya yāvajjīvaṃ samādānam upavāsa-saṃvarasyāhorātram ity eṣa niyamaḥ / (「七衆(比丘、比丘尼、正学、沙弥、沙弥尼、優婆塞、優婆夷)の別解脱律義を寿命の限り、近住律義を一昼夜の間、受けるというこのことが決まりである」)

¹⁵『阿毘達磨俱舍論』において心に随って働くものは以下のケースに分けて詳説される。

AKBh (84.1-6) : katham ete cittam anuparivarttante / samāsataḥ kālaphalādiśubhatādibhiḥ // (AK II.c'd) kālas tāvac cittaenaikotpādasthitinirodhatayā ekādhvapatitvatena ca / phalādibhir ekaphalavipākaniḥṣyandatayā / pūrvakas tv ekaśabdaḥ saharthe veditavyaḥ / śubhatādibhiḥ kuśalākuśalāvyākṛtacitte kuśalākuśalāvyākṛtatayā / evaṃ daśabhiḥ kāraṇaiś cittānuparivarttina ucyante / (「問】どのようにしてこれらは心に随って働くのか。【答】要約すれば、〔以下のようにして働く〕。『時間と果等と善等によって〔これらは心に随って働く〕』(AK II.c'd)』まず、時間〔について〕。〔これらは〕心と一緒に生じ、一緒に住し、一緒に滅するものであるから、そして〔ある〕時間と一緒にあるものであるから『心に随って働くもの』と呼ばれる。果等によってとは『同一の果(土用果等)、同一の異熟果、同一の等流果と関係するものであることによって』ということである。一方で先の eka という語は saha(「一緒に」)の意味で理解されるべきである。善等によってとは『善なる心の場合には〔心に随って働くこれらも〕善で、不善なる心の場合には〔心に随って働くこれらも〕不善で、無記なる(善でも不善でもない)心の場合には〔心に随って働くこれらも〕無記であることによって』ということである。このように十の原因(生、住、滅、時、果、異熟果、等流果、善、不善、無記)によって〔これらは〕『心に随って働くもの』と呼ばれる」)

nams bya ba'i dngos po lta bu'o // kha cig ni sangs rgyas la mchod pa dang / dkyil 'khor la sogs pa
yi dam du blangs nas byed pa'o // kha cig ni gus pa dang bcas pas mchod rten la phyag 'tshal ba la
sogs pa'i bya ba byed pa'o //

非律義非不律義を本質とするものは、[以下の通りである]。[第一に] ある者に、特別な田を有する者が与える事物が享受されることに基づいて生じるあるものである。すなわち、有依の福業事のように。[第二の] あるものは仏を供養することと円輪堂〔を造ること〕¹⁶などといった誓受を受けることによって形成するものである。[第三の] あるものは慎重さを伴って仏塔に礼拝することなどといった行為をなすことである。

非律義非不律義には（1）特別な田に基づいて獲得されるものと（2）仏を供養すること等という誓いを立てることに基づいて獲得されるものと（3）慎重さを伴って仏塔に礼拝することに基づいて獲得されるものという三項目が存在すると当該文章では説かれている。この説明も『阿毘達磨俱舍論』における非律義非不律義の説明と類似している。

以上見てきたように、『五蘊論』における法処色の説明は『阿毘達磨俱舍論』等で説明される説一切有部の見解に概ね従いながら、唯識派の見解にも影響を僅かに受けていると言える。無表色が縷述されている一方で『入中論』自注で言及される夢の中の対象についてはここで説かれていない。

6 『中観心論』と『入中論』自注における法処色

本節では夢の中の対象に注目して『中観心論』と『入中論』自注における法処色を考察する。以下、夢の中の対象について言及している『中観心論』中の唯識派批判を提示する。

[MHK V.18–19]

nāpi rūpādivijñānaṃ vinārtheneti yujyate /
tathābhāsodayād yadvat svapne rūpādibuddhayaḥ //
yasmāt svapnādivijñānaṃ dharmāmbanam iṣyate /
dṛṣṭāntanyūnatā hy evaṃ vastuno cāpavādītā //

【反論】【主張】色等の認識は対象なしに生じる。

【証因】 そのように顕現するものとして生じるから。

【喩例】 夢の中の色等の知のように。

【答論】 [以上の唯識派の主張は] 合理的でない。なぜなら、夢等における認識は法を所縁とすると認められるからである。実にこのような場合、〔唯識派の主張は〕喩例を欠いており、そして実在を損滅している。

ここではバーヴィヴェーカが唯識無境を批判している。唯識派は色等の認識は対象なしに生じると主張し、その喩例として夢の中の色等の認識を提示している。すなわち、夢の中において色等といった対象がなくても認識が生じるように、同様に覚醒時においても色等といった対象がなくても認識が生じると唯識派は語っている。この見解に対してバーヴィヴェーカは夢の認識も対象がなくては成立しないため、彼らが提示する喩例が妥当でないことを指摘する。

¹⁶ヤショーミトラも誓受を受けることによって生じる非律義非不律義の例として「円輪堂を造ること」を挙げている。

AKBh 222.13–14: athavā samādānaṃ ādatte buddham avanditvā na bhokṣye tithimāsārdhamāsabhaktāni vā nityaṃ kariṣyāmīyādi / (「あるいは、[xは]『私は仏に礼拝せずには食さないようにしましょう』や『齋日や一ヶ月や半月にわたって施食を私は欠かさずなそう』等といった誓受を受ける」)

AKVy 51.3: ādiśabdena maṇḍalakaraṇādi gr̥hyate / (「『等』という語によって円輪堂を造ること等が把握される」)

このバーヴィヴェーカによる唯識批判に言及してチャンドラキールティは『入中論』自注において次のように説いている。

[MAB_{Hy} on MA VI.52]

yas tu manyate / dharmāyatanaparyāpanam rūpaṃ svapne manovijñānagrāhyam asti, tasmān na vinā viṣayeṇa kvacid vijñānam astīti / tasyāpy ayuktaṃ / svapne sarvathaiva trayasyāsambhavāt /

一方、ある者(バーヴィヴェーカ)は「法処に含まれており、意識によって把握されるべきものである色は夢の中に存在する。それ故、対象なしに決して認識は存在しない」と考える¹⁷。彼の〔見解〕もまた不合理である。なぜなら、夢の中において三つ(対象、感覺能力、認識)はまさに全くあり得ないからである。

チャンドラキールティは当該箇所ではバーヴィヴェーカによる先の唯識批判を要約した上で、バーヴィヴェーカの見解の不合理性を指摘している。なぜなら、夢の中において対象、感覺能力、認識という三つはいずれも等しく成立しないからである。バーヴィヴェーカは世俗諦の観点から対象、認識、知覚能力という三つはいずれも等しく成立すると説くが、チャンドラキールティは聖者の智慧の観点から対象、認識、知覚能力という三つはいずれも等しく成立しないと説く。両者の批判はいかなる観点から唯識派を反駁するかという点で峻別され得る。

チャンドラキールティ自身がバーヴィヴェーカのように世俗諦の観点から法処色を認めていたかどうかについては当該の議論だけでは判別できない。彼自身がこのことについて明言していないことから、彼はこのことについて関心を示していなかったようである。一方で、ジャムヤンシェーパは『入中論』に対する注釈である『大中観』においてはチャンドラキールティ自身が法処色を認めていたはずであると考えられる。このことに関しては次の節で考察することとする。

次に、バーヴィヴェーカの言明をチャンドラキールティが要約した文章の中でチャンドラキールティが夢の中の対象を法処色と表現している点に注目する。バーヴィヴェーカ自身は『中観心論』の先述の言明において夢の中の対象を法処色とは明言していなかった。チャンドラキールティがこのように表現しているのはおそらく『思釈炎』において先の唯識批判の注釈箇所では以下の経典が引用されているからであると考えられる。

[TJ 205a4]

bzang skyong dmus long des rmi lam na shes pa dang ldan pa'i mig gis gzugs de dag mthong ste / sha'i mig gis ni ma yin no

zhes gsungs pa lta bu'o //

例えば〔次のことが〕説かれているように。

「バドラパーラよ、その盲人は夢の中で知を伴う眼によってそれらの色を知覚するのであって、肉眼によって〔それらの色を知覚するのでは〕ない」

ここで引用されている経典では盲人が夢の中で色を知覚する事例に関して説かれている。盲人は夢の中の色を肉眼によって知覚するのではない。彼らは知を伴う眼によって夢の中の色を知覚するのである。根本 [2021] はこの文言によって夢の中に現れる事物が意識によって知覚される対象、すなわち法処であることが示唆されていると考察している。おそらくこの『思釈炎』中の引用文を考慮して、チャンドラキールティはバーヴィヴェーカの主張を祖述する時に、夢の中の対象を法処色と表現したのではないかと考えられる。

¹⁷後代のチベット人の覚書である『ラクシャナティーカー』(Lakṣaṇatīkā)において当該文章の発言者はバーヴィヴェーカであると解釈されている。

LT: yas tv iti Bhāvivekah /

この夢の中の対象を法処色と見なすような法処色理解は先に考察した『阿毘達磨俱舍論』、『瑜伽師地論』、『阿毘達磨集論』には見出されない。この法処色理解は『大中観』等において検討されている。

7 『大中観』における法処色

本節では『大中観』における法処色を考察する。同書でジャムヤンシェーパは無表色が存在することを以下のように論じている。

[*Dbu ma chen mo* 316b1-3]

gzhan yang rnam par rig byed ma yin ba'i gzugs yod par thal / chos kyi skye mched pa'i gzugs lnga yod pa'i phyir / der thal / mngon pa kun btus las /

chos kyi skye mched pa'i gzugs gang zhe na / de ni rnam pa lngar blta ste / bsdus pa las gyur pa dang / mngon par skabs yod pa dang / yang dag par blangs pa las gyur pa dang / kun btags pa dang / dbang 'byor pa'o //

zhes gsungs pa'i phyir /

さらに、無表色は存在するということが帰結する。五つの法処色が存在するが故に。そうであること(五つの法処色が存在すること)が帰結する。なぜなら、『阿毘達磨集論』において

「【問】法処色とは何か。【答】それは五種類あると見るべきである。すなわち、極略〔色〕、極廻〔色〕、受所引〔色〕、遍計所起〔色〕、定自在所生〔色〕である」

と述べているからである。

当該の文章ではチャンドラキールティの無表色理解がジャムヤンシェーパによって検討されている。ここでは無表色は存在すると主張されている。なぜなら、五つの法処色が存在するからである。というのも、『阿毘達磨集論』に極略色、極廻色、受所引色、遍計所起色、定自在所生色という五つの法処色が説示されているからである。ジャムヤンシェーパがこのように唯識論師著作の『阿毘達磨集論』を典拠として五つの法処色が存在することを主張したことに対し、以下のような反論が想定されている。

[*Dbu ma chen mo* 316b3-5]

byas pa la kho na re / ma khyab ste / de sems tsam pas sgro btags tsam yin pa'i phyir zer / de sems tsam pa'i sgro btags tsam yin pa mi 'thad par thal / de lnga ni mdo las kyang bshad cing rigs pas kyang grub pas zla grags rang nyid kyang bzhed pa'i phyir / rnam bshad las /

de la chos kyi skye mched pa'i gzugs lnga ni dngos por smra ba'i grub mthas brtags pa ma yin gyi / mdo las gsungs shing / rang nyid kyang de ltar bzhed do //

zhes gsungs pa'i phyir /

述べられたことに関して彼(対論者)は言う。

【対論者】論理的必然関係は成立しない。なぜなら、それ(法処色)は唯識派によって捏造されたものに過ぎないからである。

【答論者】それ(無表色)は唯識派が捏造したものに過ぎないということは正しくないことが帰結する。なぜなら、その五つ〔の法処色〕は経典においても説明されており、論理によっても確立されるので、チャンドラキールティも主張しているからである。というのも、釈(『密意解明』)において〔次のように〕述べているからである。

「それに関して五つの法処色は実在論者の定説によって構想されたものではないのであって、経典において説かれており、〔チャンドラキールティ〕自身もそのように（五つの法処色を）主張している¹⁸」

五つの法処色は唯識派によって捏造されたものに過ぎないから、法処色は存在するという主張に対する反論がここでは提示されている。この反論に対し、ジャムヤンシェーパは唯識派だけでなく、チャンドラキールティも五つの法処色を承認していると述べてこの反論を排斥している。その論拠として『入中論』に対するツォンカパ著作の『密意解明』を引用している。ツォンカパもジャムヤンシェーパもチャンドラキールティが法処色を認めていることの証左となる彼の言明を直接引用しているわけではない。彼らは五つの法処色は『思釈炎』で引用されている経典において説かれていた通り、聖言の中に説かれていること、そして論理的に確立されることからチャンドラキールティ自身も五つの法処色を主張していると断言している。この解釈によると、法処色理解に関してはチャンドラキールティとバーヴィヴェーカの間に相違はない。そしてこの解釈に従えば、チャンドラキールティは意、法処色、夢の認識という三つのうちのどれか一要素がそれ自体のみで成立することがないと考えていた。すなわち、彼はこれらの三つの要素が相互依存に基づいて成立すると理解していた。

後続する議論においてジャムヤンシェーパは夢の中の対象という法処色を伝統的な法処色分類の一項目として記述している。

[*Dbu ma chen mo 316b6–317a7*]

de lnga'i mtshan gzhi yod de / rdul phra rab ni bsdus pa las gyur pa'i chos kyi skye mched kyi gzugs / yid shes kho na la bar snang skya sengs snang ba ni chos kyi skye mched pa'i mngon par skabs yod kyi gzugs yin la mig shes la de ltar snang ba gzugs kyi skye mched yin pas mngon par skabs yod skabs gnyis kar bshad pa so sor shes dgos / lus ngag gi sdom pa dang sdom min ni gsum pa dang / don la gzugs su de ltar ma grub kyang yid shes kho na la rmi lam gyi rta glang khang pa sogs yul lngar snang ba rnams dang / sa gzhi keng rus kyis khyab par snang ba lta bu bzhi pa dang / zad par sa chu'i ting nge 'dzin gyi snang tshul gyis chu sogs lta bu ni lnga pa yin pa'i phyir / mnam bshad las /

rmi lam na dbang shes med pas yul lngar snang ba rnams ni yid shes kho na la snang pas na / de la gzugs kyi skye mched sogs lnga bzhag tu med kyang / yid tsam gyi ngor keng rus gsal bar snang ba lta bu chos kyi skye mched du 'jog pa dang 'dra bas / chos kyi skye mched kyi gzugs yin la / de yang de'i gzugs lngas kun btags pa'i gzugs yin no // 'dis ni 'di 'dra mang po zhig shes par bya'o //

zhes gsungs pa'i phyir /

五つのそれ(法処色)には具体例がある。(一)極微は極略〔色〕という法処色であり、(二)まさに意識に顕現する白みがかかった空間は法処という極廻〔色〕でありかつ眼識にその通りに顕現する法色処であるので、極廻〔色〕は二つの箇所において説明がなされる〔極略色〕をそれぞれに知るべきであり、(三)身、口の律義と不律義は三番目であり、(四)実際は色としてその通りに成立していないけれども五つ〔の感覚器官〕の対象として意識だけに顕現する、例えば、夢の中の馬や象や家等や骸骨で埋め尽くされている大地という顕現が第四番目であり、(五)地遍処、水遍処の三昧という顕現の様態で〔顕現する〕水等のようなものは第五番目であるからである。なぜなら釈(『密意解明』)において

¹⁸『密意解明』の原文は以下の通りである。

Dgongs pa rab gsal 152b4–5: de la chos kyi skye mched kyi gzugs lnga ni dngos por smra ba'i grub mthas btags pa min gyi / mdo las gsungs shing rang nyid kyang de ltar du bzhed do //

「夢の中では感官知は存在しないので、五つの対象として顕現するものは意識だけに顕現するので、それ(五つの対象として顕現するもの)を色処を始めとする五つ〔の処〕として措定することはできないけれども法処色である。例えば骸骨という意識の側だけで鮮明に顕現するものは法処として措定されるのと同様に。さらにそれ(夢の中の対象)はそれに関係する五つの色のうちで遍計所起色である。以上によってこれ(遍計所起色)に類似する事柄は幾多もあると知るべきである¹⁹⁾」

と述べているからである。

ジャムヤンシェーパは『阿毘達磨集論』において示されている五つの法処色の具体例を示している。彼は遍計所起色の具体例として夢の中の対象や不浄観を念じている時に生じる骸骨等を挙げている。彼の見解は再度『密意解明』を典拠としている。『密意解明』では夢の中の対象は不浄観の時に構想される骸骨のように、意識だけに顕現する対象は意識だけに顕現するので法処色であり、法処色の中でも遍計所起色であると説かれている。このように彼らは『阿毘達磨集論』において述べられていなかった具体例を説示して、夢の中の対象を法処色と位置付けている。

そして、チャンドラキールティが上記の五つの法処色を承認しているとジャムヤンシェーパは明言していることから、チャンドラキールティも遍計所起色の具体例である夢の中の対象を法処色と見なしているとジャムヤンシェーパが考えていたことは間違いないであろう。

8 結論

本稿ではまずチャンドラキールティが活躍していた時代に周知されていた法処色の概念について考察した。『阿毘達磨俱舍論』のヤショーミトラ注において法処色とは意識の対象であり、そして無見でありかつ無対である色であるという定義が示されていた。そして、『阿毘達磨俱舍論』において律義等といった無表色がこの法処色として見なされていた。法処色は以上のように説一切有部によって定義されているが、その後説一切有部以外の学派の様々な論師たちによって説明され、その分類項目に異同が見られるようになる。

『瑜伽師地論』では法処色の下位項目として無表色に相当する律義、および不律義に含まれる色だけでなく、三摩地所行色も挙げられていた。『撰大乘論』によれば、この三摩地所行色とは例えば不浄観の時に構想される青黒く変色した屍等のことである。このように、瑜伽行派の実践論が反映されていることが『瑜伽師地論』における法処色の説明の特色であると言える。

『阿毘達磨集論』では五種類の法処色が列挙されていた。その五種類とは極略色、極迴色、受所引色、遍計所起色、定自在所生色であり、それぞれ、極微、空間、無表色、影像、解脱に向けて精神集中を行なっている者の対象領域のことである。これら五つの法処色は『大中観』によれば、チャンドラキールティによっても認められているとされていた。

本稿は法処色の概念を検討した上で、次にチャンドラキールティの法処色理解を考察した。彼が著作した『五蘊論』では無表色のみが法処色として扱われていた。これは説一切有部の説明と合致する。そして、彼は律義を説明する際、受所引色という表現を用いていた。このことから、同書における法処色の説明は説一切有部に概ね従いながら、唯識派の見解にも僅かに影響を受けていると言える。

続いて『入中論』自注における法処色理解を検討した。同書においてチャンドラキールティは法

¹⁹⁾ 『密意解明』の原文は以下の通りである。

Dgongs pa rab gsal 143a1-3: rmi lam na dbang shes med pas yul lngar snang ba rnam ni yid shes kho na la snang bas na / de la gzugs kyi skye mched sogs lnga bzhag tu med kyang / yid tsam gyi ngor keng rus gsal bar snang ba lta bu chos kyi skye mched du 'jig pa dang 'dra bas / chos kyi skye mched kyi gzugs yin la / de yang de'i gzugs lnga las kun brtags pa'i gzugs yin no // 'dis ni 'di 'dra ba mang po zhig shes par bya'o //

処色について言及しながら、バーヴィヴェーカの唯識無境批判に論難を加えていた。『中観心論』では夢の中の対象がなければ夢の認識は成立しないとバーヴィヴェーカは述べて世俗の観点から唯識無境を批判していた。一方、チャンドラキールティは夢の中の対象も夢の認識も等しく成立しないと述べて聖者の智慧の観点から唯識無境を批判していた。この議論だけでは彼自身がバーヴィヴェーカのように世俗の観点から法処色を認めるかどうかについて不明である。

この疑問を解消するために、『大中観』を検討した。ジャムヤンシェーパはツォンカパの手になる『密意解明』を論拠としながら、五つの法処色が経典に説かれていること、そして論理的に確立されることから、チャンドラキールティが五つの法処色を認めていると明言している。そして、その五つの法処色のうちの遍計所起色の具体例として夢の中の対象を提示していた。このゲルク派の解釈を受け入れるとするならば、法処色理解に関してはチャンドラキールティとバーヴィヴェーカの間に相違はない。このような場合、チャンドラキールティは世俗として意、法処色、夢の認識という三つは等しく存在すると考え、それらのうちのどれか一要素がそれ自体のみで成立することを否定する。すなわち、チャンドラキールティは意、法処色、夢の認識は相互依存に基づいて成立すると考えていた。

参考文献

インド撰述文献

AK *Abhidharmakośa* (Vasubandhu): see **AKBh**.

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu): Prahlad Pradhan ed. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1967.

AKVy *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra): *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra): U. Wogihara ed. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā The Works of Yaśomitra*. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store. 1936.

AS *Abhidharmasamuccaya* (Asaṅga): see 阿毘達磨集論研究会 [2015].

ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya* (Asaṅga): see 阿毘達磨集論研究会 [2015].

LT *Lakṣaṇaṭīkā*. See Yonezawa [2019].

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

MABh *Madhyamakāvatārabhāṣya* (Candrakīrti): de la Vallée Poussin ed. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences. 1907–1912.

MABh_v See Yonezawa [2019].

MHK *Madhyamakahrdayakārikā* (Bhāviveka): Malcolm David Eckel ed. *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*. Cambridge: Harvard University Press. 2008.

MPSk *Pañcaskandhaprakaraṇa* (Candrakīrti): Sde dge ed. *dbu ma, ya*. Tohoku No. 3866.

MS *Mahāyānasamgraha* (Asaṅga): see 長尾 [1982].

PSkV *Pañcaskandhakavibhāṣā* (Sthiramati): Jowita Kramer ed. *Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā Part 1: Critical edition*. Vienna and Beijing: Austrian Academy of Sciences and China Tibetology Research Center. 2013.

SNS *Samdhinirmocanasūtra*. Étienne Lamotte ed. *Samdhinirmocana sūtra, L'explication des mystères, texte tibétain édité et traduit*. Louvain: Bibliothèque de l'Université. 1935.

TJ *Tarkajvālā* (Bhāviveka): Sde dge ed. *dbu ma, dza*. Tohoku No. 3856.

Vimś *Vimśikā* (Vasubandhu): Jonathan A. Silk ed. *Materials Toward the Study of Vasubandhu's Vimśikā (I): Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary, An English Translation and Annotations*. Cambridge MA: Harvard University Press. 2018.

YBh *Yogācārabhūmi* (Asaṅga): Vidhushekhara Bhattacharya ed. *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*. Calcutta: University of Calcutta. 1957.

チベット撰述文献

Kun btus ti ka *Chos mngon pa kun las btus pa'i ti ka shes bya thams cad gsal bar byed pa'i sgron me* ('Jad pa gzhon nu byang chub): Bka' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs thengs gnyis pa, vol. 40 (pp. 17–542). Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang. 2007.

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

Dbu ma chen mo *Dbu ma 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs* ('Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus): Bkra shis 'khyil ed. Ta.

二次文献

Kragh, Ulrich Timme

2006 *Early Buddhist Theories of Action and Result: a Study of Karmaphalasambandha, Candrakīrti's Prasannapadā, Verses 17.1–20*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 64.

Yoshiyasu, Yonezawa

2019 “A Textual Study of the **Lakṣaṇatīkā*.” PhD diss., Leiden University.

阿毘達磨集論研究会

2015 「梵文和訳『阿毘達磨集論』(1)」『インド学チベット学研究』19: 57–96.

加藤利生

1995 「唯識学派に於ける法処所撰色の取り扱いかい」『印度學佛教學研究』43-2: 698–701.

1996 「『瑜伽師地論』に見られる法処所撰色の取り扱いかい」『印度學佛教學研究』44-2: 581–583.

櫻部建

1967 『俱舍論の研究 界・根品』法蔵館

長尾雅人

1982 『撰大乘論 和訳と注解 上』講談社

根本裕史

2021 「チベット仏教文献研究の覚書—源流・内在・幻出—」『『阿毘達磨集論』の伝承—インドからチベットへ、そして過去から未来へ—』所収 (pp. 119–159) 文学通信

横山 剛

2021 『全訳チャンドラキールティ中観五蘊論』起心書房

（きくづき ゆかし、広島大学大学院博士課程後期 [インド哲学]）

On Candrakīrti's Understanding of *dharmāyatanarūpa*

KIKUZUKI Yukashi

This article examines Candrakīrti's understanding of matter included within the category of mental object (*dharmāyatanarūpa*). Bhāviveka asserts that objects in the dream exist from the point of view of worldly convention (*saṃvṛti*) and criticizes the Yogācāra's *viññaptimātra* theory. Objects in the dream are a kind of *dharmāyatanarūpa*. On the other hand, Candrakīrti criticizes that theory in a different way. He says in *Madhyamakāvātāra* 6.52 that *dharmāyatanarūpa* and mental consciousness (*manovijñāna*) are nonexistent from the point of view of the nobles (*ārya*). He does not make it clear whether *dharmāyatanarūpa* exists from the point of view of worldly convention.

'Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus declares that Candrakīrti accepts the existence of *dharmāyatanarūpa*. According to this interpretation, there is no difference in the understanding of *dharmāyatanarūpa* between Candrakīrti and Bhāviveka. This interpretation shows that Candrakīrti asserts that the mental faculty, *dharmāyatanarūpa*, and mental consciousness equally exist from the point of view of worldly convention. In other words, it shows that he thinks that these are established in reliance on one another.