

ツォンカパ後期中観思想における 二諦の同一性と別異性

福田 洋一

1. はじめに

ツォンカパ(1357年~1419年)の中観思想は、著作の時期によって、『菩提道次第大論』(1402年)を中心とした初期と、同年に書かれたと推定される『了義未了義の区別・善説心髓』(1408年)および『中論釈・正理大海』(1408年)を中心とした中期と、晩年の『菩提道次第中篇』(1415年)および『入中論釈・密意解明』(1418年)を中心とした後期の三つに分けることができる。これらの著作において、ツォンカパの自らの中観思想を発展させ、あるいは変化させたのか、それともほぼ同一の思想が維持され、より適切な表現を心掛けただけであるのか、現時点では明確な評価を下すことはできない。

筆者自身は、少なくとも中観思想の中心概念である二諦の表現の仕方をめぐって、前期と後期に二分することができ、その境界線は、中期に属する『善説心髓』と『正理大海』の間にあるという解釈を提示した。その解釈の一つの根拠になっているのが、『入中論』第6章の第23偈から第30偈に述べられる二諦説が、前期ではほとんど言及されないのに対し、後期の著作群では、その『入中論』の二諦説に沿った形で詳細に論じられていることである。この点からツォンカパの用語法の変化を指摘することはできる。²

1 福田洋一「ツォンカパの中観思想における二つの二諦説」『大谷学報』83-1, 2004, pp. 1-22.

2 この二つの二諦説の間に思想的な発展があったかどうかは、より厳密な検討が必要である。中観派の不共の勝法に関しては、後期の著作には前期におけるような強調した記述は見られない。しかし、たとえば、『菩提道次第中篇』における、諸法が幻の如き存在であるという主張(LMCG, 180b4-184a6)は、諸法が無自性でありながら同時に縁起するものとして現れているという二つの側面が前提とされ、それは前期

その中で、特に『入中論』の第23偈は、二諦説の総論と位置付けられるような基本的な偈であり、この偈の註釈やこの偈を引用しての議論において、二諦の分類、分類対象 (dbye gzhi)、二諦それぞれの mtshan nyid³、二諦の関係のあり方などの基本的な事柄が論じられている。それ以降の偈の注釈では、世俗諦・勝義諦⁴の個別的な問題が論じられる。この第23偈を元にして展開される議論は、

- (1) 二諦の分類対象は所知 (shes bya) である。あるいは、所知を分けると世俗諦・勝義諦のいずれかになる。
- (2) 全ての実在は、世俗諦の ngo bo と勝義諦の ngo bo の二つの ngo bo を持っている。
- (3) 世俗諦の ngo bo と勝義諦の ngo bo は、ngo bo gcig la ldog pa thadad である。
- (4) 「ある対象において、虚偽なる所知を認識する言説の量によって得られる、当該対象の ngo bo」が世俗諦の mtshan nyid であり、「正しい所知である真実態を認識する正理知によって得られる、当該対象の ngo bo」が勝義諦の mtshan nyid である。

における空と縁起の同一基体性と同じ思想であると考えられる。このように、「中観派の不共の勝法」という名称は用いられなくても、様々な局面にその原理が適用されていることが予想される。

- 3 mtshan nyid を「定義」と訳すことが、チベットにおける mtshan nyid、mtshon bya、mtshan gzhi という三つ組みの概念体系を反映するものでないことは、福田洋一「初期チベット論理学における mtshan mtshon gzhi gsum をめぐる議論について」『日本西藏学会々報』49, 2003, pp. 13-25 において論じた。mtshan nyid は、何らかの対象 mtshan gzhi について、「世俗諦」あるいは「勝義諦」であると述定することができる規定的特質であり、この「世俗諦」あるいは「勝義諦」という述語が、その規定的特質によって根拠付けられる概念・名称としての mtshon bya である。本稿においても、この規定式 (mtshon sbyor) の主述構造が前提となっている。
- 4 ツォンカバの後期中観思想における二諦論においては、kun rdzob (世俗) と kun rdzob bden pa (世俗諦) は区別され、また他に kun rdzob tsam (唯世俗) という概念も登場する。しかし、二諦論の初めの部分では、少なくとも世俗と世俗諦とは特に区別されていないように思われる。また「[チャンドラキールティは] don も dam pa も don dam bden pa を指しているとお考えになっている」(LMCG, 197a1) と言われているので、勝義と勝義諦とは同義であると考えていいであろう。

という四つの命題にまとめることができる。これらの命題および議論において ngo bo という語が頻繁に使われているが、その意味は必ずしも明確ではない。確かに、この語はチベット仏教で広く使用され、特別の学派や哲学体系に特有の意味を持っているわけではない。ツォンカパもここでこの語を特別な意味で使用しているわけではなく、一般的な用法に従って、それをを用いて二諦についての自説を説明しているのである。しかしその際、全ての実在が世俗諦の ngo bo と勝義諦の ngo bo を持ち、かつそれら世俗諦の ngo bo と勝義諦の ngo bo は、ngo bo gcig である、とツォンカパが言うとき、一見すると、別の意味で ngo bo が使われているように見える。実際、Hopkins の英訳では、前者は nature と訳され、後者は entity と訳され⁵、コンテキストに応じて訳し分けられているが、ほぼ同じ議論の流れの中で、なぜ同一の ngo bo という語が異なった意味で用いられるのかについては説明はない。和訳でも、両方とも「本質」と訳す例、あるいは「体」と訳す例、前者を「本性」後者を「本質」と訳す例などがあるが、いずれも明確な説明はなく訳語だけでその意味が伝わっているわけでもない。これらの訳語に捕らわれずに、ngo bo の統一的な意味の理解を模索するのが、本稿の目的の一つであるが、この点について筆者は前稿において、上の命題(3)をめぐるすでに検討を行った。本稿は、その他の命題について考察⁶することを通じて、ngo bo の統一的な意味、および二諦説におけるその機能の考察を続けたい。

さて、上の四つの命題は、それぞれ関連する二つのグループに分けることができる。すなわち、(1)と(4)が関連し、(2)と(3)が関連する。先取りして言えば、(1)の根拠が(4)であり、(2)の根拠が(3)である。だが、ひとまずそれぞれの命題の意味を考察するところから始めよう。

2. 分類対象

(1)の命題は、世俗諦と勝義諦の分類の基体 (dbye gzhi)、すなわち分類対象が何であるか、という問題である。ツォンカパは、「所知」が分類対象であり、

5 Hopkins, *Tsong-kha-pa's final exposition of wisdom*, Ithaca N. Y., 2008, p. 114 & p. 106.

6 福田洋一「kun rdzob bden pa'i ngo bo と don dam bden pa'i ngo bo」『印度学仏教学研究』61-2, 2013 (刊行予定).

それが世俗諦と勝義諦の二つに、そして二つのみに分けられる、という立場をとる。これは、ツォンカパ独自の主張ではなく、カダム派からの伝統をそのまま踏襲したものである。⁷『入中論』には、その典拠はなく、典拠として引用されるのは、『大乘集菩薩学論』に収録されている『父子合集経』である。

bden gnyis kyi dbye gzhi ... shes bya la bya ste yab sras mjal ba'i mdo
 bslab btus su drangs pa las / ... shes par bya ba yang kun rdzob dang
 don dam pa'i bden pa 'dir zad de (etāvac caitat jñeyam / yad uta
 samvṛtiḥ paramārthaś ca, ŚS, 256) ... / zhes gsungs te / shes par bya
 ba yang zhes pas shes bya dbye gzhi dang / 'dir zad do zhes pas bden
 gnyis su grangs nges pa ... (GR, 108b5-109a2)

二諦の分類対象 (dbye gzhi) は、…所知 (shes bya) とすべきである。すなわち、『大乘集菩薩学論』所引の『父子合集経』に、「…知られるべきこともまた、世俗〔諦〕と勝義諦というこれに尽きる。…」と説かれている。「知られるべきこともまた」によって所知が分類対象であることが、「というこれに尽きる」によって、諦が二つに限られることが〔説かれている〕

『入中論釈・密意解明』における引用はもう少し長いが、『菩提道次第中篇』における『父子合集経』の引用に準じて典拠となる部分だけを挙げた。shes par bya ba は元々の経典では「知るべきこと」という当為の意味を持つであろう。如来は、知るべきことを知っているが故に一切智者と言われるのである。しかし、チベット文献の中では、shes bya 「所知」に当為の意味はなく、「知の対象となり得るもの (blo'i yul du byar rung ba)」という mtshan nyid によって規定され、chos 「ダルマ」や yod pa 「存在」、gzhal bya 「所量」などと同義とされる。⁸ すなわち、量 (tshad ma, pramāṇa) によって認識されることで、その存在が成立しているものである。

このような所知が世俗諦と勝義諦の二つに分類されるというのは、どのよう

7 前注拙稿参照。

8 「同義 don gcig」とは、同じ意味のことではなく、「Aであるならば、Bであることによって遍充され、Bであるならば、Aであることによって遍充される」ような関係、すなわち外延が等しいことを意味する。

な意味であろうか。たとえば、所知は、常住なもの (rtag pa) であるか実在するもの (dngos po) であるかのいずれかに分けられる。実在とは無常なもの (mi rtag pa) と同義なので、これは、所知が常住なものと同義なもの (=常住でないもの) のいずれかに分類され、常住でも無常でもないものは存在しないことを意味する。このような分類や包摂の関係は、個体を対象としたものではなく、名称あるいは概念によって区別されるものの集合を対象とした分類である⁹。所知が世俗諦と勝義諦に分類されるのも同様である。すなわち、様々な名称を主題にして、それについて世俗諦であるか勝義諦であるかのいずれかが述定されるのである。たとえば、壺は世俗諦であり、空性は勝義諦であると言うように。これによって、名称によって区別される存在するもの全ては、世俗諦であるものか勝義諦であるものかのいずれかに分類され、世俗諦でも勝義諦でもないものは存在しないことになる。こうして、所知の領域は世俗諦であるものと勝義諦であるものによって二分されることになる。

所知が世俗諦と勝義諦に分類されるということは、「世俗諦は所知である」あるいは「勝義諦は所知である」という命題が成立するということでもある。このことは、特に「勝義諦が知の対象となる」というツォンカパの主張を裏付けることとなり、ツォンカパ自身の意図としては重要である。そのため、ツォンカパはここで、勝義諦が意識の対象にならない、言語表現を越えているという他説を批判する議論を展開しているが、今のわれわれの議論には直接関係しない。大事なのは、世俗諦と勝義諦それぞれの主語になる対象が重なることなく二分され、言い換えれば、「世俗諦であること」と「勝義諦であること」は矛盾し ('gal ba)、相容れないということである。mtshan mtshon gzhi の用語法で言えば、世俗諦あるいは勝義諦は mtshon bya であり、それらは直接的に (=排他的に) 対立する概念 (phan tshun spang 'gal) であり、それゆえ、それらが述定

9 チベット論理学あるいは論理的な表現を基礎にしたチベット語文献において、存在するものとして考えられているのは、個々の個体ではなく、「名付けられたもの」すなわち名称・概念に対応するものの集合である。命題の主語になるのも、そのような概念的に他のものと区別されるものであり、個々の個体ではない。ただし名指されたものが個体であることはあり得る。これらチベット論理学の基礎的な存在論的概念については、福田洋一「チベット論理学における ldog pa の意味と機能」『仏教学セミナー』80, 2004, pp. 1-23参照。

される mtshan gzhi の領域は二分され、第三項は存在しないのである。そのように mtshon bya を矛盾させる「根拠」となるのが、それらの mtshan nyid である。

3. 勝義諦の mtshan nyid と世俗諦の mtshan nyid

ツォンカバは『入中論』第6章第23偈から勝義諦と世俗諦の mtshan nyid を導き出す。それに対するツォンカバの説明は、『中論註・正理大海』と『菩提道次第中篇』とではほぼ同文である。

phyi nang gi dngos po 'di rnam re re la yang don dam pa dang kun rdzob pa'i ngo bo gnyis gnyis yod de / de yang myu gu lta bu zhig la mtshon na / shes bya yang dag pa de kho na'i don gzigs pa'i rigs shes kyis rnyed pa'i myu gu'i ngo bo dang / shes bya rdzun pa slu ba'i don 'jal ba'i tha snyad pa'i shes pas rnyed pa'i myu gu'i ngo bo'o // de'i snga ma ni myu gu'i don dam bden pa'i ngo bo yin la / phyi ma ni myu gu'i kun rdzob bden pa'i ngo bo'o // (LMCG, 194b2-3)

これらの内外の諸実在の各々何れにも勝義の ngo bo と世俗の ngo bo の二つずつがある。例えば芽を例にとるならば、正しい所知である真実なる対象をご覧になる正理知によって得られるところの、芽の ngo bo と、誤った所知である欺く対象を量る言説知によって得られるところの、芽の ngo bo である。そのうち前者が芽の勝義諦の ngo bo であり、後者が芽の世俗諦の ngo bo である。

この mtshan nyid の特徴は、それぞれを認識する知の相違に基づいて、それらの知の認識対象として世俗諦と勝義諦が規定されていること、そして、それらが基体＝主題である「実在 (dngos po)」の ngo bo として成立しているものであることである。「実在」とは、上に言及したように無常なものと同義の概念であり、効果的作用の能力 (don byed nus pa) を mtshan nyid とする。原因によって作られ、また他のものの原因になるものである。チャンドラキールティの『入中論釈』では「行 (du byed)」と言い換えられる。これもまた同義である。ゲルク派の定説としては、実在だけではなく、常住なものも含めた一切法に、世俗

としての ngo bo と勝義の ngo bo があるのであるが、ここでは『入中論』の偈に従っているので、実在 (dngos po)、またはその同義語しか言及されないであろう。

所知が勝義諦および世俗諦によって二分されることの論理的な根拠がこの mtshan nyid の規定の中に示されている。それぞれの mtshan nyid において、「所知」全体が正しいものと誤ったものに二分され、それらを捉える知が正理知と世俗の量に二分され、それによって、当の対象の二つの ngo bo が異なったものとして把握されることになる。

ツォンカバは次のように言っている。

gzhi gang zhig brdzun pa slu ba'i don du yongs su bcad na / mi slu ba'i de kho na nyid yin pa rnam par gcad dgos pas / slu mi slu ni phan tshun spangs te gnas pa'i dngos 'gal lo // de yin na ni shes bya thams cad la khyab par byed pas gnyis dang gnyis ma yin gyi phung gsum sel ba yin ... (GR, 110b2-3)

何らかの基体が誤った欺く対象として肯定的に述定される (yongs su bcad) ならば、欺かない真実態であることは排除されるので、欺くものと欺かないものとは相互に排除し合って存在している直接的対立項 (dngos 'gal) である。それらであるならば(→それらであるものは)、所知全てに対して遍充しているので、二つ〔のいずれかであり、その〕二つ以外の第三の選択肢 (phung gsum) は退けられているのである。

所知は、欺く対象と欺かない対象という直接的対立項によって完全に二分される。この mtshan nyid によって根拠付けられる mtshon bya である「世俗諦」および「勝義諦」は、分類の基体である所知全体を完全に二分する。この mtshan nyid によって mtshon bya である勝義諦と世俗諦は区別され、したがって、それらが述定される mtshan gzhi もまた異なっていることが帰結する。したがって、ツォンカバは、

don dam pa dang kun rdzob rnyed pa'i gzhi gnyis so sor gsungs kyi gcig la rnyed tshul gnyis byung ba min no // (GR, 108b4-5)

勝義であると得られる(=述定¹⁰される)対象(=mtshan gzhi、主語となるもの)と、世俗であると得られる(=述定される)対象(=mtshan gzhi、主語となるもの) [という]二つの対象は別のものであるとおっしゃっているのであって、同じ一つ [の対象] について得られ方(=述定のされ方)が二つある [とおっしゃっている] のではない。

と言って、同じ一つの芽という対象を、凡夫が見るのか聖者が見るのかという見方の違いによって二諦が区別されるという説を退ける。ここで、「得られる」という語を「述定される」という意味で理解することによって、ツォンカバの主張と彼が批判している他説の主張の違いは明瞭になる。同じ一つの対象に対して二つの述定が行われるわけでないことは、明らかであるからである。

このように世俗諦と勝義諦とが所知全体を遍充して二分しているとしても、そこから、全ての実在が、それら二つの ngo bo を有しているという命題は帰結しない。全ての実在が、世俗諦の ngo bo と勝義諦の ngo bo を必ず有しているということは、また別の主張であると言わなければならない。このことは、さらに次の主張、すなわち世俗諦と勝義諦が ngo bo gcig la ldog pa tha dad であることから導かれることになる。

4. ngo bo の意味

世俗諦と勝義諦とが ngo bo gcig la ldog pa tha dad であることについては、別稿で論じたので、¹¹ここでは、簡単に触れるにとどめる。

世俗諦と勝義諦が、言語的にも概念的にも異なっていることは明らかなので、ldog pa tha dad について特に議論の必要はない。問題は ngo bo gcig であることの論証であるが、基本的には帰謬法で論証される。もし二諦が ngo bo gcig

10 rnyed pa 「得られる」とは、通常「認識される」という意味であるが、ここでは、何らかの対象 (gzhi) が世俗諦として、あるいは勝義諦として認識されることであり、それを命題として述べるならば、ある mtshan gzhi について「世俗諦である」あるいは「勝義諦である」と述定されることと等価である。

11 前掲拙稿「kun rdzob bden pa'i ngo bo と don dam bden pa'i ngo bo」。ただしここでは、作業仮設として ngo bo が、様々な属性・概念の属する現実存在 (existence) のことであると考えた。

でない、すなわち ngo bo tha dad であるとしたら、世俗のものが勝義諦の ngo bo を持たないことになり、したがって、その世俗のものは空性を ngo bo としないことになり、逆に実体として存在しているものになってしまうであろう。これが不合理であるとするならば、勝義諦と世俗諦は ngo bo gcig でなければならない。これは、勝義諦の ngo bo と世俗諦の ngo bo が同一の存在であるということの意味している。言い換えれば、その同一の存在が、勝義諦である、世俗諦であると述定される基体になるのである。

考えてみれば、中観派の不共の勝法は、全ての基体において縁起と空性が矛盾することなく常に同時に成り立つという主張であり、縁起は世俗諦を、空性は勝義諦を意味していたのである。中観派の不共の勝法が前期のツォンカパの中観思想に特徴的なものであり、後期にはそのトーンが微妙に変化して二諦も前期のものとは異なった規定を受けることになるが、しかし、少なくともこの二諦説の最初の説明は、縁起と空性が同一基体において矛盾せずに共存するという考え方の延長線上にあると言えるであろう。

しかし、ここで注意しなければならないのは、通常の「基体」が「主語」であり、そこに存するものは「述語」として、主述関係で表現できるのに対して、世俗諦と勝義諦についてはそのような表現はできないことである。ツォンカパはこの点を次のように述べている。

myu gu ni rang gi bden stong yin yang rang gi don dam bden pa ni min no // (LMCG, 192b5-6).

芽は、それ自身、真実なるものとして空であるけれども、それ自体が勝義諦であるわけではない。

これは短い言及ではあるが、非常に示唆的である。bden stong、より正確には、bden par grub pas stong pa 「真実なるものを欠いていること」は勝義諦に他ならない。そして、それは芽のような実在を主語として、それに述定することができる。しかし、「勝義諦」は、芽のような実在を主語にして述定することはできない。「勝義諦である」と述定できる主語になるものは、たとえば「空性」や「法性」などである。世俗諦と勝義諦の mtshan gzhi は直接的対立項であると先に述べた通りである。

それでは、世俗諦と勝義諦が ngo bo gcig であり、また全ての實在は世俗諦の ngo bo と勝義諦の ngo bo を同時に有しているという命題はどのように考えたらいいのであろうか。この点について、ツォンカバは『中論釈・正理大海』において『入中論』第6章第23偈を引用したのち、次のように説明している。

'dis ni myu gu'i ngo bo la bden pa gnyis kyi ngo bo gnyis yod pa'i don dam ni shes pa snga ma dang kun rdzob ni shes pa phyi mas rnyed par ston gyi / myu gu'i ngo bo gcig nyid shes pa snga phyi gnyis la ltos nas bden pa gnyis su ston pa min te / 'jug 'grel ls /

dngos po thams cad kyi rang gi ngo bo rnam pa gnyis nye bar bstan te 'di lta ste kun rdzob dang don dam pa'o //

zhes dngos po re'i ngo bo la gnyis gnyis su phye nas don dam pa ni yang dag pa'i don gzigs pa'i shes pa dang / kun rdzob ni brdzun pa mthong ba'i shes pas rnyed par gsungs so // myu gu'i chos nyid ni de'i rang bzhin yin pas de'i ngo bo zhes bya la myu gu'i kha dog dang dbyibs la sogs pa yang myu gu'i bdag nyid yin pas de'i ngo bo'o // (RG, 238 a3-b1)

この〔入中論の第23偈〕によって、芽の ngo bo に、二諦の二つの ngo bo があるうちの勝義は、前者の知¹²によって、世俗は後者の知によって得られるものであると説いているのであって、芽の一つの ngo bo がその二つの知と関連することで諦が二つあると説いているわけではない。すなわち、『入中論釈』に、

〔諸仏は〕全ての實在に、自らに属する二種類の ngo bo (rang gi ngo bo rnam pa gnyis) 〔があると〕説いた。すなわち、世俗と勝義である。と言って、全ての實在それぞれの ngo bo を二つに分けて、勝義は真実なる対象をご覧になる知〔によって得られ〕、世俗は虚偽なるものを見る知によって得られるとお説きになっているのである。〔そのうち〕芽の法性はその〔芽の〕自性 (rang bzhin) であるので、芽の ngo bo であると言われ、

12 この箇所「前者の知」とは、次の『入中論釈』の引用の後に述べられるように「虚偽なるものを見る知」であり、「後者の知」とは「真実なる対象をご覧になる知」である。

芽の色や形などもまた、芽の本性 (bdag nyid) であるので、その〔芽〕ngo bo であるのである。

この引用の前半の、勝義は真実なる対象を見る知によって得られ世俗は虚偽なるものを見る知によって得られる、という部分は世俗(諦)・勝義(諦)の mtshan nyid が述べられているので、既に検討したことで理解できる。一方、最初の「芽の ngo bo に二諦の二つの ngo bo がある」という部分の説明は、最後の「芽の法性は芽の rang bzhin であるので芽の ngo bo であり、芽の色形も芽の bdag nyid であるので芽の ngo bo である」という喩例を通して説明される。芽の法性とは、芽の空性ないしは、上で bden stong と言われているものと同じである。したがって、芽の法性は勝義諦であると言える。同様にして、芽の色形は世俗諦である。そして、その芽の法性も、芽の色形も、芽の rang bzhin あるいは bdag nyid であるがゆえに、芽の ngo bo であることになる。チベットの論理学の概念体系では、ngo bo gcig と bdag nyid gcig と rang bzhin gcig は同義であるとされるので、ここにツォンカパが挙げている理由も、チベット論理学の伝統に従ったものであると言える。

ngo bo gcig (ないしは bdag nyid gcig) であるだけで、bdag gcig 'brel (すなわち svabhāva hetu の根拠) が成り立つわけではなく、またそのような論証がここで意図されているわけでもないが、その背景にある存在論的な構造は同じものである。¹³ すなわち、法性も色形も芽というものの本体と不可分であり、また無差別であり、それらの区別はアポーハ (それ以外のものからの異なり = ldog pa) によるものにすぎない。「現実存在 (existence = ngo bo) としては」一つのものである。しかし、もちろんそれらは「認識対象」として異なったものとして設定されるのであって、同じ対象を把える知が異なっているだけではない。同一のものであっても、一つの認識対象が認識されることで他の認識対象も認識されるわけではない (このことは svabhāva hetu 全般に当てはまる原理であり、二諦の問題に固有のことではない)。

13 事実、『密意解明』ではナーガールジュナ作と伝えられる『菩提心釈』を引用し、世俗諦と勝義諦の関係を bdag gcig 'brel の関係として説明している (GR, 109a6-109 b1)。

5. おわりに

以上、二諦の設定についてのツォンカパの微妙な表現をめぐって考察をしてきた。結論は単純なようにも思えるし、また細かく表現を区別をしなければならぬとも言える。最後にもう一度、二諦の設定をめぐる命題を再掲し、それらの間の関係を整理しておこう。

- (1) 二諦の分類対象は所知である。あるいは、所知を分けると世俗諦・勝義諦のいずれかになる。
- (2) 全ての実在は、世俗諦の ngo bo と勝義諦の ngo bo の二つの ngo bo を持っている。
- (3) 世俗諦の ngo bo と勝義諦の ngo bo は、ngo bo gcig la ldog pa tha dad である。
- (4) 「ある対象において、虚偽なる所知を認識する言説の量によって得られる、当該対象の ngo bo」が世俗諦の mtshan nyid であり、「正しい所知である真実態を認識する正理知によって得られる、当該対象の ngo bo」が勝義諦の mtshan nyid である。

(1)はもっとも基本的な命題であり、「世俗諦である」「勝義諦である」と述定される主語群が、重なることなく二つのグループに分けられることを意味する。このことは、(4)によって、それらを認識する知が異なっていることから帰結し、さらにそれは対象が真実なるものであるか非真実 (=虚偽) なるものであるかという排他的二分法に由来する。また(3)によってそれらの相違は ldog pa (アポーハ)が異なることによる。しかし、一方でその(3)、あるいはその議論の過程で見られた、勝義諦を離れた世俗諦は存在しない、という ngo bo gcig の規定から、すべての存在は、世俗諦と同時に勝義諦の ngo bo (現実存在)を有しているという(2)の命題が帰結する。この場合の主語になるものは、「世俗諦である」「勝義諦である」と述定されることによって区別されるものではなく、「世俗諦である」と述定されるところのものであり、それが勝義諦であると述定される概念を必ず述語にとらなければならない。

一見矛盾したようなこれらの命題が相まって、世俗諦と勝義諦の関係が示さ

れている。その際の ngo bo は、前稿でも作業仮設として示したように、ldog pa の相違によって区別される個々の認識対象、あるいは dharma が、現実存在として不可分なる一者であることを存在論的な前提としたときの、その現実存在を指していると解釈することで、ツォンカバの様々な言説を統一的に理解できるように思われる。

【略号表】

GR : *bstan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal /*
tsong kha pa blo bzang grags pa. bkra shis lhun po ed. ma. 288 fols.

LMCG : *skyes bu gsum gyi nyams su blang ba'i byang chub lam gyi rim chung ba /*
tsong kha pa blo bzang grags pa. bkra shis lung po ed. pha. 219 fols.

RG : *dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i*
rgya mtsho / tsong kha pa blo bzang grags pa. bkra shis lung po ed. ba. 283
fols.

ŚS : *śikṣāsamuccaya / śāntideva. Śikṣāsamuccaya of Śāntideva.* Ed. P. L. Vaidya.
Buddhist Sanskrit texts, 11. Darbhanga: Mithila Institute, 1961.