

究極的真理と世俗の真理

——ジュニャーナガルバの二真理説とチベットにおける思想的立場——

赤羽 律

第一節 序 論

他の宗教と同様に、インドに起源を持つ仏教においても、「真理」とは何かという考察は重要な問題の一つであった。紀元前五世紀頃に仏陀が現れ、十三世紀初頭にヴィクラマシーラ (Vikramasila) の仏教寺院がイスラム教によって破壊されてその歴史を終えるまでのインド仏教の長い歴史の中で様々な論師が現れ、「真理」とは何かという問題に取り組んだ。そうした数多くの仏教僧の中で、ジュニャーナガルバ (Jnanagarbha) という人物は、おおよそ八世紀初頭にインドで活躍したと考えられている。彼について知られていることは多くないが、一切法無自性性（あらゆるものはそれ自体の存在性を有さないという性質）を説く中観派の論師として活躍し、八世紀後半にインドからチベットへ仏教をもたらした大学僧シャーンタラクシタ (Santarakṣita, 七二五—七八八) に先行する重要な人物としてチベットの歴史書にその名が知られる人物である。彼の代表的な著作としてはチベット大蔵経に『二諦分別論』 (Savyadvayavibhāṅgavṛtti) という論書が存在する。⁽¹⁾「諦」とは、仏教用語で「真理」を意味する言葉であり、『二諦分別論』とは「二つの真理を區別する論書」とでも呼ぶべき書物である。ここでいう二つの真理とは、「世俗の真理」(世俗諦)と「究極的真理」(勝義諦)である。ジュニャーナガルバは、中観派の始祖とされるナーガールジュナ (Nāgārjuna, 約一五〇—二五〇) によ

って説かれて以降、この二つの真理の区別に関して混乱が生じているとし、『二諦分別論』の著作意図を冒頭の第一偈で次のように宣言している。

〔世尊や老師ナーガールジュナによって〕二諦が区別されているにも拘らず、〔その区別について〕大論師達が困惑しているならば、〔彼らに従っている〕他の者達は何をか況や。それ故に、私が〔二諦の〕区別をなすのである。⁽³⁾

本稿では、ジュニャーナガルバが「真理」をどのように考え、区別していたのかを明らかにするであろう。

さらに、二諦説はチベット仏教において大きな影響力を及ぼし、チベットの仏教僧達は、インド仏教中観派の論師達が主張する二諦思想の特徴に応じて、彼らを幾つかの学派に分類し理解したのである。この分類方法については、チベット仏教内部の学派間においても相違、発展が見出されるが、『二諦分別論』の著者であるジュニャーナガルバの二諦説がどのように理解され、彼の思想的立場がどのように位置づけられたのかについても紙幅の関係もあり簡単にはあるが概観してみたい。

第二節 勝義諦

『二諦分別論』で示される二諦のうち、まず究極的真理である勝義諦とはどのようなものであろうか。ナーガールジュナ以来、勝義諦は一貫して「一切の戲論を欠き、言語表現を離れているもの」と規定されてきた。中観派の論師であるジュニャーナガルバも又、同様に勝義諦は「離戲論・不可言説なもの」であると主張する。そのことを説明するため、彼は幾つかの経典を論拠として引用するが、次の『維摩経』からの一節などがその主な例である。

それから、文殊菩薩はリッチャビー族のヴィマラキールティに次のように言った。「良家の子よ！我々は各々の説を述べ終えたのですが、あなたにも又不二の法門について、何か語っていただきたいのですが」と。その時ヴィマラキールティは〔口を噤んで〕何も言わなかった。すると文殊菩薩はヴィマラキールティに「良いかな！」と称

えて言った。「良家の子よ！ そこには、文字もなく、言葉もなく、認識が働くこともない、それが諸菩薩にとつて不二の法門に入ることです。良いかな！ 良いかな！」⁽⁴⁾

さらに『二諦分別論』中には、この引用經典の内容を説明するために四つの中間偈が挿入されており、その最後の偈において、ジュニャーナガルバは勝義諦について次のように結論付けている。

それ（勝義諦）に関しては、述べられるべき欠片も何も存在していない。まさにそれ故に、問われたとしても、意味を説かず居られることによって大いに説いているのである。⁽⁵⁾

このように勝義諦が離戲論であり不可言説であるということは、換言するならば、勝義諦には思考活動が及ばないことを意味している。ところが、『二諦分別論』の別の箇所において『聖無尽意經』が引用され、勝義諦の定義として「心が働くことさえも欠いている」という特徴が付加され、勝義諦には、思考活動に先立つ心が働くという作用そのものが存在しないというのである。

勝義諦、それについては、心が働くことも存在しないなら、文字などは何をか況や。⁽⁶⁾

これによって、たとえ言葉で表現される以前のものであっても、わずかでも心が動いた対象は勝義諦ではなく、世俗諦に属するものであると主張しているのである。これは言葉によって名付けられる以前のただの「もの」である直接知覚の対象を勝義有であると主張するダルマキールティ (Dharmakīrti, 約六〇〇—六〇一) などの主張を否定する意味合いを含んでいたと思われる。

しかし、「離戲論・不可言説」というこの勝義諦の定義は一つの重要な問題をはらんでいる。つまり、勝義諦が心の働く対象でもなく、戲論を欠き、言語を用いて表現不可能なものであるならば、それはどのように理解されるのか、という問題である。もし、それが言葉を用いて表現できないのであれば、人は勝義諦を習得し、その結果としての解脱を得ることも不可能となるであろう。さらには、勝義諦を得ているかどうかを確かめる術がなくなり、ある人が勝義諦

を理解していると主張したとしても、それが事実であるかどうかを判断することが不可能になってしまう。

この問題を回避するために、ジュニャーナガルバは勝義諦を表現した言語表現については、実際には勝義諦ではないものの、それに相応するものであることから、勝義諦と呼んでも構わないと主張するのである。もつとも、こうした考え自体は彼独自のものではなく、ナーガルジュナ以来、中観派ではしばしば主張されてきたことである。⁽⁷⁾

さてここで問題となるのは、この言語表現されうるにも拘らず、勝義諦とみなされるものである。不可言説の勝義諦に相応することを根拠に、それを勝義諦と呼ぶことを認めるとしても、ある見解・主張が不可言説の勝義諦に相応するかどうかは、何らかの客観的な根拠によって決定される必要がある。何故なら、もしそこに客観的な判断基準がないのであれば、人々が好き勝手に「自説が勝義諦に相応している」と主張することになりかねないからである。そこで、その客観的基準としてジュニャーナガルバが掲げるのが「論理」である。それは次のように述べられている。

欺きがないから、論理は勝義である。⁽⁸⁾

つまり、欺きがないことを根拠として、論理が勝義であるとみなされるのである。何故なら、論理は万人に共通の確実性を明示するものだからである。さらに、その欺きがないために勝義とされる論理によって吟味され、決定された事柄も又、論理と同様に勝義であると述べられるのである。これについては第四偈前半句とその注釈部分に次のように述べられている。

論理どおりのものが勝義である。論理の力による対象の決定は欺きにならない。それ故に、因の三相〔論理〕によって生ぜしめられた理解は「勝」でもあり、「義」でもあるから勝義である。それ〔論理〕によって決定された対象も勝義であり……。⁽⁹⁾

これらの記述からも分かるように、ジュニャーナガルバは離戲論・不可言説の勝義諦に相応するかどうかの判断の基準として、勝義諦と矛盾しないということを根拠として因の三相に基づく「論理」という考えを採用し、まずその論理

を勝義（諦）と名付ける。そしてその後、その論理による吟味を経て矛盾なく確定された事柄は、論理という勝義によって確定されたものであるから「勝義」と呼んで構わない、というのである。この言語表現可能な二種の勝義はシャーンタラクシタによって二義的な勝義（異門勝義）と名付けられている。一方で不可言説の勝義は一義的な勝義（非異門勝義）と呼ばれている。このように、究極的真理である勝義諦は、ジュニャーナガルバによって次のように大きく二種に分けられているのである。

「非異門勝義」 || 「一切の心の働きを離れており、言語表現不可能な究極的真理」

「異門勝義」 || 「因の三相に基づく論理」と「それによって吟味され、決定された言語表現可能な究極的真理」

第三節 世俗諦

一方で、世俗諦について、ジュニャーナガルバが一貫して主張していることは、世俗諦とは「顕現するがままのもの」であるということである。つまり、あらゆる人々の視覚に等しく顕現する「対象」こそが世俗諦なのである。彼はこの世俗諦を「実世俗」と名付ける。

世俗諦に関する彼の主張は「顕現するがままのもの」というこの一点に尽きているのであるが、同時に、この世俗諦に関する定義は別の事実をも提示している。つまり、「人の知覚に顕現しないもの」即ち「概念的に構想されたもの」は、この世俗諦の定義からは逸脱するということである。具体的には、中観派以外の仏教諸学派、或いは非仏教であるインド諸哲学派が真理として提示している諸説、例えば「真実としてもが生じること」（説一切有部説）、「真実として識が顕現すること」（唯識説）、「真実として根本原質が展開すること」（サーンキヤ学派説）などである。これら諸々の主張は人の知覚に顕現することではなく、「真実」として構想されたものに過ぎないことから、ジュニャーナガルバにとっては世俗諦とは呼び難いものである。ただし、彼はこうした世俗諦から逸脱する「概念的に構想されたもの」

を「世俗」そのものから排除することはない。それは確かに「世俗諦の定義」からは逸脱しているものの、世俗の範疇に含まれるものだからである。そこで、そのようなものを彼は「実世俗」とは別に「邪世俗」として規定するのである。この実世俗と邪世俗の区別に関しては、第八偈において次のように述べられている。

構想された対象を欠いており、ただの事物のみであり、「諸々の因縁に」依った後に生起するもの、それが実世俗であると知られるべきである。構想されているものこそが邪「世俗」である。¹⁰⁾

その一方で、「顕現するがままのもの」という世俗諦に関する定義については、別の観点からの疑念が提出されうる。例えば、生まれながらにして感覚器官に問題を抱えている人が月を見る場合、月が二重にだぶって見えることがあるが、この場合、この人物にとって二重にだぶっている月こそが「顕現するがままのもの」に他ならないことになる。それ故に、二重の月は明らかに世間一般の人々にとって真理ではないにも拘らず、その人物にとっては世俗諦になってしまう。或いは、感覚器官自体には問題がないものの、暑い夏の日に陽炎が生じ、水がないにも拘らずあたかも水が存在するように「顕現する」場合、その水はそれを見た人にとって「顕現するがままのもの」に他ならないことから、世俗諦になってしまう。当然のことながら、これら二つの事例は「顕現するがままのもの」という世俗諦の定義からは逸脱してはいないものの、明らかに全ての人が同意するものではなく、「世俗諦」として認めるには問題がある。

それ故に、ジュニャーナガルバはこれらの例を世俗諦から排除する。つまり、陽炎の水については、仮に水が存在すると判断し、実際にそこに行った場合に水が手に入らないことから、その「水」の知覚が本物ではなかったと判断されるのである（一方で、もし「水」が実際に手に入れることが出来るのであれば、その知覚は妥当なものであったと判断される）。ここでは、知覚の妥当性は対象の持つ効果的作用能力の有無によって確認される。また、実際にそれを手に入れることができず、効果的作用能力の有無を確認することが不可能な「二重の月」については、世間一般の人々において「二重の月」の存在が承認されていないとして否定するのである。つまり、「二重の月」や「陽炎によって生じた

水」などは、「顕現するがままのもの」という世俗諦の定義から逸脱はしないものの、それぞれ、世間一般の承認を得られないこと、或いは効果的作用能力がないことを理由として、世俗諦から排除されるのである。このことは第十二偈とその注釈部分に次のように説かれている。

また、世俗は二種類であると示されており、『顕現に関しては同じであるが、効果的作用をなすことに、能力があるものと、能力がないものがあることから、実なるものと、邪なるものということによって、世俗の区別がなされているのである』(第十二偈)とされている。知が明瞭な形象の顕現を有するという点では同じであるが、顕現するがままに効果的作用をなすことに関して、欺きがあるものと、欺きがないものと確定された上で、水などと陽炎(の水)などが世間の人々によって、それぞれ実なるものと、邪なるものであると理解されている。⁽¹¹⁾

しかし、これら「陽炎の水」や「二重の月」に関しても、既に提示した「構想されたもの」の場合と同様に、世俗諦からは逸脱するものの、世俗そのものからは逸脱しないことから「邪世俗」として規定されるのである。

さらにジュニャーナガルバは、仏・世尊など一切知者(Sarvajñā)が説く事柄について次のように説明する。即ち、一切知者とはその名のとおり一切の事柄に通暁している者達であるが、彼らが世間の人々を正しい理解へと導くために「業」や「果報」を説く場合、それらも顕現するがままのものであり、世俗諦として認めるべきである、と主張するのである。しかし、「業」とは過去の行為であり、「果報」とは将来の結果である以上、それらは今まさに目の前に顕現しているものではない。ましてや、一切知者でない世間一般の者達が見ることは不可能なものである。既に繰り返し述べた世俗諦の定義に従うならば、人々の知覚に顕現することのないこれら「業」や「果報」は世俗諦とはなりえないはずである。ところが、これらも顕現するがままのものに他ならず、世俗諦になりうると主張するのである。その理由については第三十一偈において次のように述べられている。

賢者の見解において、業と果報は顕現するがままのものであると、彼(の世尊)によって説かれている。それ故に、

全ては顕現するがままのものとして確定している。⁽¹²⁾

このように、一切知者が述べる「業」や「果報」などが普通の人々の知覚に実際に顕現していなかったとしても、全てを知る一切知者がその顕現をありありとご覧になり、そのご覧になったままに普通の人々にお説きになったのだから、それらは顕現するがままのものと同様の価値を持つものであると認めるべきである、⁽¹³⁾というのである。

以上の点を踏まえ、世俗についてその特徴をまとめらば次のとおりである。

実世俗（＝世俗諦）：「顕現するがままのもの」

構想されたものを欠いているもの

ただの事物のみ

諸々の因縁に依った後に生起するもの（因縁生のもの）

効果的作用の能力が有るもの

業や果報など一切知者にとって顕現するがままのもの

邪世俗

構想されたもの（有分別）

効果的作用の能力がないもの（無分別）

第四節 論理

前節まででジュニャーナガルバの『二諦分別論』中に説示された勝義諦と世俗諦という二つの真理について大筋では説明し終えた。こうした二諦説の構造そのものは、インド仏教中観派の多くの者達が基本的には同意するところであるが、ジュニャーナガルバの二諦説に独創的な点は、言語表現可能な勝義諦として挙げた「論理」という設定である。こ

れまでも、ジュニャーナガルバの『二諦分別論』については、幾つかの専門的な研究が行われてきたが、そのいずれにおいても、この「論理」の理解については曖昧な感が否めず、必ずしも二諦説の中に正確に位置付けられていないように思われる。それ故に、本節においてこの点をもう少し詳しく確認してみたい。

既に述べたように、勝義諦とは、本来的には「心の働きを欠いた離戲論・不可言説なもの」である。それにも拘らず、それでは勝義諦を表現し得ないことから「論理」という考えを導入し、その「論理」と「それによって吟味され、決定された事柄」についても勝義諦と呼んだのである。それ故に、この「論理」と「それによって吟味され、決定されたもの」という両者は、言語表現されうるという意味において、厳密には勝義諦から逸脱している。さらに、勝義諦と呼ばれうる一方で言語化された以上、これら異門勝義は世俗諦に属するものと考えることが可能であろう。実際、第十七偈とその注釈部分において、ジュニャーナガルバは次のように述べるのである。

『世俗の真如、他ならぬそれを勝義としてお認めになる』。(それは) どうしてか、というなら、世俗と勝義の両者は『別ではないから、その論理も顕現するがままに存在している』。論理も又、顕現するがままであることを本性とするものであるから、世俗に他ならず、論理は別なもの(顕現しないもの)に關しては働かない。⁽¹⁵⁾

ここで、勝義諦たる論理と世俗諦は別ではないと明確に言明されている。さらに続く第十八偈と第十九偈、及びその両偈の注釈部分において、その理由が詳しく述べられている。その内容を要約して示すなら、「論理自体、論争している両者に共通に顕現している、主辞や属性などが存在するからこそ成立するものである。さもなければ、論理自体が成立しないことになってしまふからである」というのである(傍点筆者、以下同様)。つまり、論理は勝義諦でありながら「顕現するがままのもの」という世俗諦の定義に合致する。それ故に、論理は勝義諦と呼ばれる一方で、世俗諦とも呼ばれうる可能性を有しているのである。

しかし、この「論理」と「それによって吟味され、決定された事柄」という異門勝義は純粹な意味で他の世俗諦と同

義でないことも事実である。何故なら、これら異門勝義と、顕現するがままのものである世俗諦が全くの同義であれば、これらが勝義諦とみなされるように、世俗諦全てが勝義諦となるはずであるが、実際にはそうはならないからである。それでは、これら異門勝義は、顕現するがままのものでありながら、一体どの点において他の「顕現するがままの世俗諦」と相違しているのであろうか。

まず、既に提示したように、論理が勝義諦とみなされるのは、離戲論・不可言説の勝義諦と欺きがないからであったが、顕現するがままの世俗は、それとは反対にそのような勝義諦と欺きがあると第四偈後半句に次のように述べられている。

〔世俗諦は〕その〔勝義諦＝論理の〕ように、欺きがないものではないからである。⁽¹⁶⁾

さらに、論理が欺きのないものであるということは既に提示したが、その論理によって吟味され、決定されたこととして『二諦分別論』中において繰り返し採り上げられるのは、「事物の不生起」である。これは、「真実として事物は生起する」という説一切有部の主張を論理によって吟味した結果否定し、決定された事柄である。このように、ジュニャーナガルバによって、勝義諦としてみなされる「論理によって決定されたこと」とは、対論者の主張を論理によって吟味した結果導き出された事柄であり、論理によって整合性が確認されるものなのである。それ故に、第九偈前半句において次のように述べられている。

〔真実としての〕生起などが否定されることも又、真実〔＝離戲論・不可言説の勝義諦〕と相応しているから〔勝義諦、即ち論理であると〕承認する。⁽¹⁷⁾

これに対し、顕現するがままのものと定義付けられた世俗諦は、論理とは全く無関係なものであり、仮に論理によって吟味するならば、それによって否定されることから、論理による吟味に耐えることの出来ないものである。そのことについては、第二十一偈に次のように述べられている。

顕現するがままであることを本性とする故に、これ〔世俗〕については、吟味すべきではない。〔世俗に関して、説かれたような〕吟味をなすなら、別の意味に至ることになるから、〔吟味をなす者が〕拒斥されることになるであらう。⁽¹⁸⁾

つまり、「顕現するがままのもの」として規定された世俗諦は一度も論理によって吟味されたことがない。それどころか、論理によって吟味された場合には、それはその吟味に耐えることが出来ず、吟味をなす者自身が論理によって否定されてしまうというのである。このことは、『二諦分別論』に対して注釈を書いたシャーントラクシタも次のように注釈している。

『顕現するがままであることを本性とする故に』ということとは、「吟味されなければ喜ばしいから」ということである。⁽¹⁹⁾

このように、一方では勝義諦とも言われるが、同時に世俗諦とも考えられる「論理」及び「論理によって吟味され、決定された事柄」という異門勝義は顕現するがままのものであるという点では世俗諦と同じであるが、次のような諸点において、純粹な意味での世俗諦からは逸脱している。

「本来の世俗」 不可言説の勝義と矛盾があり、論理によって吟味されるべきではない。

「論理」 不可言説の勝義と矛盾がなく、論理による吟味に耐えうるものである。

この点については対論者から一つの疑問が提示される。即ち、論理によって吟味された結果決定された「事物の不生起」が勝義諦であると同時に世俗諦でもあるならば、それは「顕現するがままのもの」でなければならぬ。しかし、「事物の不生起」ということは一体世間一般の人々の知覚に顕現することがあるだろうか、という疑問である。つまり「事物の不生起（不生じないもの）」が人の知覚に顕現するはずはないから、それは世俗諦としては認められず、邪世俗である、と反論者は主張するのである。これに対し、ジュニャーナガルバは、「生じない」ということは、事物の本

性であるから、事物自体が顕現していれば、知覚されなくとも実際には顕現しているのと同じである」というのである。この対論者とのやり取りは、「構想されているものが邪世俗である」と主張する第八偈後半句に対する注釈部分において次のように示されている。

〔反論〕しかし、「真実としての生起」などが否定されることも、「顕現しないものであるから」実に邪世俗であろう。それ〔「真実としての生起」などの否定〕は、事物〔壺など〕が顕現している場合には、「真実としての生起」など〔が顕現しない〕の如くに顕現しない。〔答論〕そうではない〔つまり、「真実としての生起の否定」＝「事物の不生起」は顕現する〕。何故なら、〔事物の不生起は〕事物の本性と別ではないからである。⁽²⁰⁾

このように、「論理」と「論理によって吟味され、決定された事柄」という異門勝義は、勝義諦と世俗諦という両方の特徴を有し、厳密にはどちらとも決定できないものである。即ち、本質的な勝義諦と矛盾がないことから勝義諦であるが、言語表現されるという特徴の故に勝義諦からは逸脱する。一方で、顕現するものであることから世俗諦であるが、論理によって吟味され、決定されたものであることから世俗諦から逸脱するのである。何れにせよ、ジュニャーナガルバは、『二諦分別論』の前半部分においては一貫して「論理」と「論理によって吟味され、決定された事柄」は勝義諦であると述べ、後半部分（既に例示した第十七偈とその注釈部分）において最終的には、この論理は世俗諦と本質を同じくするから、論理もまた世俗諦である、と主張するのである。

このように、本来言語表現され、世俗諦と考えられうる論理等を勝義諦とみなし、世俗諦・勝義諦どちらとも言える」と両義的に捉えざるを得なかったのには、主に二つの理由が存在すると思われる。一つは、經典との整合性の問題である。つまり、仏陀の言葉とされる經典には、しばしば勝義諦と世俗諦は同義であると主張するものが存在する。しかし、不可言説の勝義諦と、世俗諦とを同一視することには無理があり、こうした經典の文言との整合性を取るためには、どうしても世俗諦と一致可能な、即ち言語表現可能な勝義諦を想定する必要があったと思われる。もう一つは、主たる対

論者（『二諦分別論』中で一貫して非難の対象とされている唯識学派）との関係である。唯識学派は、論理による吟味の結果決定された「勝義として不生」という中観派の言明の「勝義として」という限定句を「離戲論・不可言説としての勝義諦として」と理解する。しかし、そのように理解する場合、世間一般の人々が知覚する「事物の生起」の存在さえも否定することになり、世間の人々が承認している世間世俗の一切を否定することになってしまう。この問題を回避するために、勝義に対して論理という世俗的な意味合いをも有する勝義諦を考えざるを得なかったという側面があったと思われる。⁽²¹⁾ そのことは、第十八偈と第十九偈の注釈部分における次のような經典引用と言明に読み取ることが出来る。

まさにそのことの故に、經典（『大品般若経』）にも、「スプーティよ！」「世間世俗も（勝義とは）別であり、勝義も又（世間世俗とは）別である」ということではなく、世間世俗の真如こそが勝義の真如である」と説かれている。或いは、「論理だけではなく、論理によって吟味され決定された事柄である」（「真実として事物が」生起（すること）などが否定されること」も又、ある者（論理学者≡中観論者）は勝義（≡論理）であると承認するが、別な者（唯識論者）は真実（≡離戲論・不可言説の勝義）に他ならないと承認するのであり、そうであればこそ、經典のこの言葉（勝義が世俗であるということ）は善く導かれたものに他ならないのである。⁽²²⁾

この前半部分において、勝義諦と世俗諦が一致するという經典内容との矛盾がないこと、そして後半部分においては、勝義諦を論理と理解することで、唯識学派と同様の解釈にはならないことを明示しているのである。

以上のことをまとめると、『二諦分別論』において「論理」は、離戲論・不可言説の勝義諦と相応し、欺きがないうという特徴に基づく時には勝義諦とみなされる。その一方で、顕現し、言語表現されるといふ特徴に基づく時には世俗諦とみなされるのである。

第五節 チベットにおけるジュニャーナガルバの思想的立場

ジュニャーナガルバが説いた二諦説の特徴については既に見てきた通りであるが、所謂チベットにおける宗義文献 (grub mtha) において、彼の思想的立場は、「瑜伽行中観派」(rNar 'byor spyod pa'i dbu ma pa)、『経量中観派』(mDo sde spyod pa'i dbu ma pa)、『世間行中観派』(jig rten grags sde spyod pa'i dbu ma pa) とついで三つの学派の何れにも分類される場合が存在し、一定した評価が与えられていない。チベット宗義文献については御牧克己氏によって詳しく分析されているが、同氏によると、ジュニャーナガルバを「世間行中観派」に帰属せしめるのはウパロサル (dBus pa blo gsal) などであり、「経量中観派」に帰属せしめるのは主にゲルク派 (dGe lugs pa) の論師達であり、「瑜伽行中観派」に帰属せしめるのは、サキヤ派 (Sa skya pa) やブトン (Bu ston Rin chen grub, 一二九〇—一三六四) などである、⁽²³⁾ という。

これら三種の中観派の呼称の根拠となっているのは二諦の区別の仕方、特に世俗諦をどのように理解しているか、という点である。即ち、「中観派」という呼称の前に付加された「瑜伽行」(rNar 'byor spyod pa)、『経量』(mDo sde spyod pa)、『世間行』(jig rten grags sde spyod pa) などの呼称は、一般的にそれぞれ世俗をどのように理解したかということに基づいている。つまり、「瑜伽行中観派」は世俗について瑜伽行唯識学派が主張する唯識説を認める中観派、「経量中観派」は世俗について経量部の理論を認める中観派、「世間行中観派」は世俗について世間一般の人々と同じように理解する中観派、という意味である。もっとも、チベットにおける中観派に関するこうした分類方法がインド傳來のものであることは先行研究において基本的には否定されている。⁽²⁴⁾ さらにこうした呼称の由来については別の見解も示されている。つまり「瑜伽行中観」と「経量中観」という呼称の「瑜伽行」とか「経量」という表現は、もともとイェンシェーデ (Ye shes sde, 九世紀) の『見差別』(T'a ba'i khyad par) において「瑜伽師地論に従う中観派」と「般若経などに従う中観派」という意味で用いられたのであって、世俗において唯識を認める中観派であるとか、世俗において経量部の見解を認める中観派などという意味で用いられたのではない、という趣旨の見解が松本史朗氏によって提出

されている。⁽²⁵⁾この松本氏の見解には少なからず妥当性が存在するように思われる。しかし少なくとも、イエーシェーデ以降、チベット仏教後伝播期におけるこれらの中観派分類に関してはそのような意味ではなく、最初に示したような世俗語の理解の違いに基づく分類であることは明らかである。

何れにせよ、『二諦分別論』を著作したジュニャーナガルバが、チベットの宗義文献において、これら三つの学派の何れにも分類されているという事実は非常に奇妙であると言わざるを得ない。勿論、チベットにはゲールク派をはじめとして幾つかの主要な仏教学派が存在する以上、ある人物の位置付けについて彼らの間で相違が生じたとしても不思議ではない。しかし、ジュニャーナガルバ以外の他の主要な論師の場合、その評価は基本的に一致しているのである。少なくとも、彼のように三つの学派の何れにも分類されるような人物は見出されない。例えば、ほとんどの宗義書において、シャーントラクシタは「瑜伽行中観派」の人物として、バーヴィヴェーカ (Bhavivēka, 六世紀) は「経量中観派」の人物として、チャンドラキールティ (Candrakīrti, 約六〇〇—六〇) は「世間行中観派」の人物としてそれぞれ挙げられているのである。それでは、何故ジュニャーナガルバに関してのみこうした事態が生じたのであろうか。勿論、ある一人の論師がどの学派に属するかについては、その人物の論書に説かれた内容に基づいて決定されているはずである。彼に関して言えば、チベットの宗義文献において既述の学派分類の際に引用される論書は例外なく『二諦分別論』である。それ故に、『二諦分別論』に説かれた二諦説の内容を明らかにすれば、彼がどのような学派に帰属せしめられるかはすぐに決定できるはずである。しかし、実際にはそうなっていないのである。以下にその理由を明らかにし、ジュニャーナガルバがどのような思想体系に属する人物として規定されるべきであるかを考えてみたい。

まずジュニャーナガルバを「経量中観派」に帰属せしめる代表的な論師達は、チョーキギェルツェン (Chos kyi rgyal tshe, 一四六九—一五四六) やジャムヤンシェッパ (Jam dbyangs bzhad pa, 一六四八—一七二二) などゲールク派の論師達であるが、彼らの主張は彼らに先行し、ゲールク派の最重要人物であるツォンカバ (Tsong kha pa, 一三五

七一四一九)の主張に基づいていると思われる。⁽²⁶⁾しかし、これまで調べた限りにおいて、筆者はツォンカバの著作の中に、ジュニャーナガルバを「経量中観派」の人物であると明確に叙述している箇所を見つけないことが出来ていない。ところが、ツォンカバに少し遅れて登場し、ツォンカバを批判したこと有名なサキヤ派のシャーキヤチョクデン(Sakya mchog Idan, 一四二八一—一五〇七)は、『中観決択』(dBu ma nman par rges pa)において、以前の論師の見解として、ジュニャーナガルバを「経量中観派」に帰属せしめる分類を紹介している。そこには次のように示されている。世俗諦を応諾した後には、その教義を確定するやり方については三種の相違が存在する。即ち(一)世俗(の理解)は経量部と一致していると応諾する経量中観派、(二)瑜伽行派と一致していると応諾する瑜伽行中観派、(三)世間の人々に知られていることを保持した上で応諾する世間行中観派、である。最初のもの(二)経量中観派)については、老師パーヴィヴェーカとジュニャーナガルバである。何故なら外界対象を認め、対象が顕現する智を有すると応諾しているからである。二つ目(二)瑜伽行中観派)については、菩薩シャーンタラクンタである。何故なら外界対象を否定し、顕現は心であると応諾するからである。三つ目(二)世間行中観派)については、老師チャンドラキールティである。何故なら世俗諦について、教義を語る論理によって少しも吟味することなく、世間の人々に知られている如くに応諾するからである。⁽²⁷⁾

ここには、以前の論師が考える「経量中観派」「瑜伽行中観派」「世間行中観派」の分類の簡単な根拠と、それぞれの学派に属する代表的な論師の名前が挙げられている。そのうち、ジュニャーナガルバをパーヴィヴェーカと同様に「経量中観派」の人物と理解する根拠としては、彼らが「外界対象を認めること」と「対象が顕現する智を有すること」という二つの主張を認めていることが挙げられている。これらのうち前者は、ツォンカバが『意趣善明』(dGongs pa rab gsal)中のアーラヤ識批判の箇所において、次のように主張していることと一致している。

〔パーヴィヴェーカの〕『中観心論』(Madhyamakahrdaya)にも、声通り〔了義〕のアーラヤ識は否定されてお

り、老師ジュニャーナガルバもまた、外界対象を主張していることからアーラヤ識を主張しない。⁽²⁸⁾

ここで、ツォンカバはジュニャーナガルバが外界対象を主張していると認めている。この他にも、『了義未了義善説心髓』(Drang nges legs bshe snying po) の自立論証派章には次のような記述も見出される。

ジュニャーナガルバ論師の『中観説解説(＝二諦分別論)』も、世間の言語習慣として自相的に成り立っているものを否定しない〔立場〕や外界が存在するとする立場は、こ(の論師＝パーヴィヴェーカ)と等しいように思われる。⁽²⁹⁾

ここでも、ジュニャーナガルバはパーヴィヴェーカと同様に外界存在を認めていると述べられており、御牧氏はこのツォンカバの言明を、ゲールク派がジュニャーナガルバを「経量中観派」の人物とみなす根拠ではないかと推定している。これらのことから、シャーキヤチョクデンが以前の論師の説として挙げた分類は、ツォンカバの説であった可能性が高い。さらに、御牧氏はこの『了義未了義善説心髓』の内容から、ツォンカバが主張するパーヴィヴェーカ説の要点を次の四点にまとめている。⁽³⁰⁾

- 一、外界の存在を世間の言語習慣と認める。
- 二、有形象知識論の立場をとる。
- 三、アーラヤ識、染汚意を認めない。
- 四、『瑜伽行派の主張する』自己認識を認めない。

このうち、一と二はシャーキヤチョクデンによって以前の論師(＝ツォンカバ)の説として挙げられ、ジュニャーナガルバも含まれる「経量中観派」の根拠と基本的に同じであり、三は先に挙げたツォンカバの『意趣善明』に説かれた内容と一致する。⁽³¹⁾この事実から、ツォンカバ自身はジュニャーナガルバを「経量中観派」の人物であると直接的に述べてはいないものの、ジュニャーナガルバの世俗理解が「経量中観派」の論師として知られているパーヴィヴェーカのそ

れと類似していると考えていたと想定できる。⁽³²⁾

しかし、シャーキャチョクデンは先ほど引用した部分に続いて、ジュニャーナガルバを「経量中観派」の人物であるとみなすツォンカバ説と思われる説を否定する。その際『二諦分別論』から多くの偈を引用して、ジュニャーナガルバの世俗理解が経量部のそれと一致しないことを次のように説明する。

老師ジュニャーナガルバによる世俗の確定は経量部と一致するとは応諾しない。経量部が認める「世俗の」究極とは「外界対象は隠されており、対象が顕現している知が、外界対象を実際には認識することはないと認めること」であるが、老師ジュニャーナガルバはそのように説明してはいないからである。そして、経量部は言語表現の真理、「世俗諦」は、「自らの」⁽³³⁾論理によって吟味された後に定めるものであるが、この老師（ジュニャーナガルバ）は、そのように説明してはいないからである。そのことは又どのように示されているのか、というなら、経量部の考え方の権威ある三種の論書のうち『中観莊嚴論』によると、『有形象知識論において、本質的にはその両者（知識と対象）は別であるとしても、それ（対象）と（知識の中の）影像是同じであるから、構想されたもののみを知識することは妥当である』、『中観莊嚴論』第二十偈）と説かれているからである。老師ジュニャーナガルバはそのように説く者ではない。何故なら『二諦分別論』に「この顕現するがままのものこそが世俗（諦）であり」（第三偈後半句）、或いは「顕現するがままであることを本性とする故に、これ（世俗）については吟味が働かない」（第二十一偈前半句）と説かれたことと、『顕現するがままのものであると承認するなら、私達にとって、それ（ただの事物のみ）は同じものであるが、もし（汝が、それが）論理的なものである（ことを承認する、という）なら、全ては混乱しているものである』。もし（ただの事物のみが）顕現するがままのものであると、汝も承認するなら、私達は同じであり、私達もまた、どうして（汝に対して）高慢さをなすことがあろうか（なすはずがない）。しかし、もし汝が、これが論理に従うことを有するものであると応諾するなら、そのことを私達は承認しない。何故な

ら、論理に適っているなら、全てのものを刈り取った後に、「それらを再び」撒き散らす如くだからである」(第十二偈とその自注部分)と説かれたことと、「顕現は同じであるも効果的作用云々」(第十二偈)ということなどという対象が顕現している知について、対象が実際に顕現していると理解することに關しては、経量部は、次のように「ダルマキールティによって」『プラマーナヴァールティカ』に「外界対象は実際には存在しない」(直接知覚章・第二六六偈最終句)と説かれた如くに応諾するからである。⁽³⁴⁾

ここでシャーキャチョクデンによって示されたジュニャーナガルバと経量部との見解の相違点は二点である。即ち、①世俗諦が論理によって吟味されたものであるか、否か。②外界対象を認めるか、否か、の二点である。①については、すでに本稿で確認したとおり、ジュニャーナガルバは世俗諦に対する吟味を認めていない。②については、シャーキャチョクデンは以前の論師(リツォンカバ)の経量部説の理解を否定しているのであり、両者ともジュニャーナガルバが外界対象を認めていたと考えている点では一致している。即ち、両者の見解の相違点は、ジュニャーナガルバの二諦説についてはなく、経量部説についてであるように思われる。もつとも、この後で「経量中観派」をはじめとする自立論証派、及び帰謬論証派と呼ばれる中観学派の論師達は全て、世俗諦の理解については同じであると説明していることから、彼自身はこれらの区分自体が無意味だと考えていたと思われる。⁽³⁵⁾

一方で、ジュニャーナガルバを「世間行中観派」と主張するウパロサルは、ジュニャーナガルバをチャンドラキールティと同じ「世間行中観派」の論師であると主張するが、その論拠として『二諦分別論』第二十一偈を引用している。

顕現するがままであることを本性とする故に、これ(世俗)については吟味が働かない。もし吟味するなら、別な意味に至ることになるから、「吟味をなす者が」拒斥されることになるだろう。⁽³⁶⁾

このようにウパロサルは「世俗には吟味が働かない」ということを根拠に、ジュニャーナガルバを「世間行中観派」の論師であると述べるが、これは、既に引用したシャーキャチョクデンの『中観決択』中で、以前の論師が、チャンド

ラキールティが「世間行中観派」の論師であると主張する根拠として挙げた「世俗諦については吟味をなさず、世間の者達が認める如くに承認するのである」という言明と一致する。さらに既に挙げた様に、シャーキヤチョクデンがジュニャーナガルバについて「経量中観派」の論師であるという説を否定する際にも、この第二十一偈の前半句はその根拠として引用されている。また、経量部とジュニャーナガルバの世俗理解の違いとして、やはり吟味の有無が問題となっていたのである（シャーキヤチョクデン引用文の傍点部分）。こうした事実に基づくなら、シャーキヤチョクデンも実際にはジュニャーナガルバについて「世間行中観派」と同様の理解を有していたようにも思われる。⁽³⁷⁾ このように、ジュニャーナガルバが「世間行中観派」とみなされる根拠は、「世俗には吟味が働かない」という『二諦分別論』の言明に基づいているように思われる。

それでは、ジュニャーナガルバを「瑜伽行中観派」の論師であるとみなす説についてはどうか。彼を「瑜伽行中観派」の論師であるとするプトンの『プトン仏教史』(Bu ston chos 'byung)では、瑜伽行中観派の論師の一人としてジュニャーナガルバの名前を挙げるのみで、その根拠を示していない。⁽³⁸⁾ またコラムバ (Go rams pa bSod nams seng ge, 一四二九—八九) の言及も次のように簡潔なものである。

パーヴィヴェーカによって外界対象が応諾された「経量中観派」と、ジュニャーナガルバによって顕現が心として説かれていることから、「ジュニャーナガルバとシャーンタラクシタは」⁽³⁹⁾「瑜伽行中観派である」と以前の者達に知られており、それ故に、これら二つが自立論証派の区別である。

この言明はコラムバの自説ではなく、彼に先行するタクパギェルツェン (Grags pa rgyal mtshan, 一一四七—一二一六) の説である。ここで「瑜伽行中観派」の根拠として挙げられているのは「顕現を心であると認める」という主張である。これは既に挙げたシャーキヤチョクデンの『中観決択』で以前の論師によってシャーンタラクシタが「瑜伽行中観派」の論師としてみなされた際の根拠と同じである。しかしその見解が『二諦分別論』のいかなる記述に基づくのか

は明示されていない。それ故にその根拠は明瞭ではないが、少なくともジュニャーナガルバが「瑜伽行中観派」の論師とみなされた背景には、常に「瑜伽行中観派」の論師とみなされるシャーントラクシタが『二諦分別論』に対し注釈（『二諦分別論細疏』）を書いているという事実が影響を与えているように思われる。シャーントラクシタはチベットにインド仏教を根付かせる基礎を作り、チベットでは最大の賛辞でもって菩薩と呼ばれる人物である。その彼が「瑜伽行中観派」の人物である以上、彼が注釈を書いた『二諦分別論』の作者であるジュニャーナガルバも同一の学派の人物である、と考えられた節がある。例えば、ツォンカバは、『中観莊嚴論』(Madhyamakalankara)の著者であり「瑜伽行中観派」の論師であるシャーントラクシタが外界対象を認めるジュニャーナガルバが書いた『二諦分別論』に注釈書を書くはずがない、ということ根拠の一つとして、『二諦分別論細疏』の著者であるシャーントラクシタは『中観莊嚴論』の著者であるシャーントラクシタと別人であると強引に主張しているほどである。⁽⁴¹⁾つまり、ジュニャーナガルバが「瑜伽行中観派」の論師であるかどうか、という点に関しては、チベットにおいて常に「瑜伽行中観派」の論師と考えられてきたシャーントラクシタとの思想的な関係を考察する必要がある。

実は、シャーントラクシタとジュニャーナガルバを「瑜伽行中観派」の論師と考えるべきであるかどうかということについては、かつて活弁に議論が行われたが、結論が得られぬまま現在に至っている。この問題を議論したのは、主に一郷正道氏と松本史朗氏である。両氏ともジュニャーナガルバとシャーントラクシタの世俗に関する理解は同じであると考えるものの、一郷氏は両氏を「瑜伽行中観派」の論師であると考え、松本氏は「世間の人々において成立しているものについては、瑜伽行派の見解であるとか、経量部の見解であるとかと捉らえることなく、ただ成立するものである」と述べ、強いて言うならば「世間行中観派」の立場であると考えるべきであると主張したのである。⁽⁴²⁾

両氏の見解が真二つに分かれるのは、自己認識（知識が知識自身の対象の顕現を見るとき「知識による知識自身の認識」）をどのように理解するのか、という点に尽きている。即ち、松本氏は「両論師は色形などを自己認識の対象

とは認めていない」と主張し、一郷氏は「色形などを自己認識の対象と認めた」と理解するのである。実際、松本氏が指摘しているように、ゲールク派において「経量中観派」の論師とされるジュニャーナガルバは言説（世俗）としても自己認識を否定したとされ、一方「瑜伽行中観派」の論師とされるシャーンタラクシタは言説としては自己認識を否定しなかった、と考えられているのである。⁽⁴²⁾ それ故に、ジュニャーナガルバが「瑜伽行中観派」の論師であるかどうか、という問題について確認すべきことは、彼が「言説（世俗）において自己認識を認めたのか、それとも認めなかったのか」ということに他ならない。

一郷氏と松本氏によって問題とされた『二諦分別論』に引用される『聖無尽意經』の注釈においてジュニャーナガルバは次のように述べている。

それ故に、無分別な直接知覚の知によって決定されることを本性とするもの、即ち、色形などや楽など、認識として成立している諸々のものは、世俗諦に他ならない。⁽⁴³⁾

確かにこの經典が引用されるのは、第五偈から始まる一連の自己認識批判の文脈中であるが、この注釈を見る限り、世俗諦として認められる色形や楽など全てのものは外界対象を想定せずただ認識として成立しており、世俗諦として自己認識を認めているように思われる。さらに、ジュニャーナガルバはその文脈の最後の間偈で次のように述べている。

自己を認識するものであるから、心の働く対象である知は清浄なものであるとしても、眞実としては理に適ったものであるのかどうか考えなさい（不合理なものに他ならない）。⁽⁴⁴⁾

この言明も一見したところ、自己認識の否定を行っているように見えるが、実は「自己認識は眞実として、理に適っていない」と述べられているにすぎず、裏を返せば、自己認識は世俗諦としては理に適っていると述べていることに他ならない。このことはシャーンタラクシタの思想と軌を一にしている。即ち『中観莊嚴論』には次のような言明が見出

される。

自己認識も世俗諦に属するものであり、それは一多の自性に基づく考察に耐えられないからである、と既に決定している。⁽⁴⁵⁾

このように、シャーンタラクシタも世俗として自己認識を肯定しており、これらの実例に基づくならば、「全ての世俗的なものは自己認識として成立している」と考えることは可能である。世俗的なものは全て唯識であり、外界対象を考える必要はない、即ち彼らは「瑜伽行中観派」の論師であるという結論が導き出されるのである。この他にも第三十偈の注釈部分には次のような記述も見出される。

色形などの本体は、分別という過失によって汚されておらず、(因や縁に依拠して生じるから) 依他起(を本性とするもの)であり、(分別を欠いた) 識のみが顕現しているものであり、(自己認識であるから) 否定されえないだけ、(もし否定を) 行うなら、(その否定を行う) 行為者自身が、直接知覚(や推理)などによっても拒斥されることになる。⁽⁴⁶⁾

『二諦分別論』には、自己認識という言葉は見出されないが、「分別を欠いた因縁生のもの」という既に世俗諦であると確認した事柄が、傍点で示したように「識のみが顕現しているもの」に他ならないと述べられており、これは自己認識を意図していると思われる。実際、括弧で説明を補ったように、シャーンタラクシタは明らかに自己認識のことであると注釈しているのである。これらの一連の言明は、一郷氏が主張するジュニャーナガルバとシャーンタラクシタ両論師が「瑜伽行中観派」の人物であったという理解を確かに補完している。

しかし、こうした事実が存在する一方で、松本氏が主張するように彼らを「世間行中観派」の論師であると考えざるを得ない例も『二諦分別論』には見出されるのである。例えば、第三偈には次のように述べられている。

この顕現するがままのものこそが世俗(諦)であり、(それとは)別のものこそが、もう一方のもの(勝義諦)で

(47)
ある。

さらに、シャーントラクシタは『二諦分別論』第十二偈自注に対して次のような注釈をしている。

世間の者達によって理解されるそのままに確定している、という意味である。(48)

このように、これらの言明は、世俗として規定された顕現するがままのものとは、世間の者達によって理解されるままのものであり、「考察されなければ喜ばしいものである」と主張しているのである。これらの実例は一郷氏との一連の議論の中で松本氏によって挙げられたものであり、同氏はこれらの記述を根拠として、「世間の人は一般に、色形などを、外境としてではなく、自己認識の対象として識の形象と理解していると言えるだろうか」と主張するのである。つまり、世間の人々が理解しているままに世俗を捉らえるならば、色形などが自己認識の上に理解されるなどは考えられるのは不合理であるというのである。実際に確認したように、チベットの論師達もジュニャーナガルバが外界対象を認めたと考えている点では一致している。さらに、この松本氏の主張を支持するような例は、第八偈の注釈中にも見出される。

諸々の因縁に依拠して生起しているものが、実世俗の真理であると知られるべきである。即ち凡夫に至るまでの者の知と一致して、原因に基づいて顕現するあらゆる対象が実世俗であるのは理に適っている。何故なら、知における顕現と相応して事物が存在するからである。(49)

ここでも傍点で示したように、「知における顕現と相応して事物が存在するから」と理由が述べられている。色形など因縁に依拠して生じた(世俗諦として認められている)ものが、知における顕現のみ(唯識)であったならば、知における顕現と相応して事物が存在するなどと述べることはないであろう。

このように、『二諦分別論』中には、松本氏が主張するようにジュニャーナガルバを「世間行中観派」の論師としか理解できないような記述も存在するのである。それではこの矛盾をどのように理解したらよいのであろうか。それを解

決する重要な手がかりは、ダルマタシー (Dar ma bkra shis) によって書かれた『二諦分別論』に対する注釈書の中に見出される。⁽⁵⁰⁾ チベット人によるこの注釈書中には、残念ながら後代のチベット宗義文献に見出されるような「瑜伽行中観派」や「経量中観派」などという中観派の分類に関する記述は存在しないために、ダルマタシーが具体的にジュニャーナガルバの思想的立場をどのように考えていたかは定かではない。しかし、その注釈中に、実世俗と邪世俗の区別の仕方について次のような分類が示されているのである。

(一)「論書の著者に知られている二つの区別」(二)「一般的に知られている二つの区別」(三)「実世俗についての論争を排除すること」⁽⁵¹⁾

つまり、『二諦分別論』においては、第八偈と第十二偈と二箇所において実世俗と邪世俗の区別が述べられているのであるが、実・邪世俗の分類が何故このように二箇所においてなされたかについてはこれまであまり注目されてこなかった。このように二つに分かれて説かれた理由としてこれまで一般的に考えられてきた理由は、シャーンタラクシタの注釈に基づいて、実世俗は共通で一つであるも、第八偈で有分別の邪世俗が説かれ、第十二偈で無分別の邪世俗が説かれているというものであった。⁽⁵²⁾ 実世俗を一つ、邪世俗を有分別なものと無分別なものである二つとして捉え、世俗を全体で三つに分けるシャーンタラクシタの説明は確かにその通りである。しかし、有分別の邪世俗と無分別の邪世俗の説明を第八偈と第十二偈に振り分けるのは必ずしも妥当ではない。何故なら、有分別の邪世俗を説明しているという第八偈の注釈部分においては、無分別の邪世俗を説明する第十二偈において用いられている効果的作用能力の有無が同様に説かれているからである。一方、ダルマタシーによると、第八偈においては(一)が説かれており、第十二偈においては(二)が説かれているというのである。つまり、第八偈において世俗を分類する場合、それは外教徒や仏教諸学派の論師を相手にしており、第十二偈においては、世間一般の人々を相手に行っているということである。そうであるなら、論書の著者を相手に行っている第八偈のような場合には、当然「自己認識」というテクニカルな用語を用いることがあり

うるだろう。實際、本稿の最初で確認したように、第八偈における世俗諦の分類において邪世俗とされたのは、仏教諸学派、及びインド諸哲学学派の学者によって真実として構想されたものであった。一方で、第十二偈において世間一般の人々を相手にしている場合には、松本氏が主張するように一般の人々が考えることがないような自己認識という表現を用いて説明するはずはないのである。實際、一郷氏と松本氏がそれぞれ根拠として挙げている『二諦分別論』中の実例は、それぞれ内容的に第八偈と第十二偈に関わる部分なのである。

この世俗の区別の意義については、シャーンタラクシタも第八偈を注釈する際に、ダルマタシーと同様の注釈をごく簡単にはあるが述べていることが確認できる。

世俗について誤って理解している知を有する者達に対して、〔実世俗と邪世俗の〕区別がなされることによっても理解されるべきである。³³⁾

このように、ジュニャーナガルバは『二諦分別論』のある箇所では「瑜伽行中観派」の論師と理解されるような自己認識という特殊な用語を用いて世俗を説明し、また別の箇所では世間一般の人と同じように理解すべきだと主張して「世間行中観派」と理解される表現を用いていると考えられるのである。つまり、彼は世俗について説明する際に、その相手によって説明の仕方を使い分けていたと考えられるのである。これは、世尊が説法を行う際にその相手に応じて説く内容を変えた対機説法と同じであろう。それ故に、ジュニャーナガルバの思想的立場に関して、その立場を「瑜伽行中観派」であるとか、「世間行中観派」であるとかと決定することは本質的には妥当ではないのではないだろうか。ただし、『二諦分別論』に説かれた「顕現するがままのもの」という世俗の定義に基づく限り、彼を「世間行中観派」の論師と解釈することがより妥当であるとも思われる。

第六節 結 語

ジュニャーナガルバが「経量中観派」の論師とみなされる場合、それは、「経量中観派」の論師とみなされるバーヴイヴェーカとの思想の類似性にに基づき、一方で、「瑜伽行中観派」の論師とみなされる場合は、「瑜伽行中観派」の論師とみなされるシャーンタラクンタとの関係に基づいているように思われる。彼が「経量中観派」の論師か「世間行中観派」の論師であるかを区別する際には、世俗の事柄に対する「吟味」の有無が問題とされ、「瑜伽行中観派」の論師か「世間行中観派」の論師であるかを区別する際には、世俗諦として自己認識の理論を承認するか、否か、という点に基づいていると考えられる。その何れとも解釈されうる思想をジュニャーナガルバは有していたと考えられるが、ダルマタシーの注釈に基づくならば、彼はそれを説く相手が、論書の作者であるか、或いは世間一般の人々であるかに応じて述べたにすぎないのである。それ故に、彼を何れの学派に帰属せしめることも厳密には妥当ではなく、彼の実際を思想を理解する妨げとなるように思われる。もっとも本稿で筆者が扱うことのできた文献は限られており、さらなる調査が必要なのは言うまでもない。しかし、現段階で敢えて分類するならば、ジュニャーナガルバは世俗諦については、世間の人々と同様に理解すべきであると主張していたと考えるのが妥当ではないだろうか。何故なら、世間の人々と同様の世俗の理解は、論書の作者にも許容されうるであろうものだからである。

略記号

Drang nges legs bshad snying po : *Drang ba dang nges pa'i don rnam par phye ba'i bstan bcos* "Legs bshad snying po", of Tsong kha pa, (P. [153] (6142) 86a8-188a4).

dBu ma nam par nges pa : *dBu ma rnam par nges pa'i bang mdzod lung dang rigs pa'i rgya tsho of gSer mdog Pañ chen Sākya*

mchog ldan (*The complete Works (gsun thun) of Gser-madog Pan-chen Sākye-mchog-ldan*, Thimphu, 1975, vol. 14, 341-412).
nGes don rab gsal : *rGyal ba thams cad kyi thugs kyi dGongs pa zab mo dbu ma'i de kho na nyid sbyi'i ngag gis ston pa nges don rab gsal of Go rams pa bSod nams seng ge (Sa skya pa'i bka' thun*, Tokyo, 1969, vol. 12, no. 46).

dGongs pa rab gsal : *dBu ma la 'jing pa'i ngva cher bshad pa "dGongs pa rab gsal" of Tsong kha pa*, ed. 小川一乘『空性思想の研究Ⅱ—テキスト・翻訳篇』一九八八年、文永堂。
D.: テキスト版。

MA : *Madhyamakālamkāra of Santaraksita*, ed. M. Ichigo, *Madhyamakālamkāra*, 1985, Bun'ei-do.

MMK : *Mūlamadhyamakakārikā of Nagarjuna*, ed. 三枝充真『中論偈頌總覽』一九八五年、第三文明社。
P.: 北京版。

SDV : *Satyadvayavibhāṅgavyūṭi of Jñānagarbha*, ed. M. D. Eckel, *Jñānagarbha on the Two Truths*, State University of New York press, 1987.

SDVL : *bDen gnyis nman 'byed kyi bshad pa of Dar ma bkra shis*.

SDVP : *Satyadvayavibhāṅgapāṇīkā of Santaraksita*, D. (3883), P. [100] (5283).

注

(1) 『二諦分別論』には、四十六偈からなる『二諦分別論偈』(Satyadvayavibhāṅgakārikā)と、その偈頌を含んだシニヤナーガルバの自注『二諦分別論自注』(Satyadvayavibhāṅgavyūṭi)の二つが存在するが、一般的に引用されるのは『二諦分別論自注』の方であることから、本稿において『二諦分別論』という場合は、この自注を指すこととする。また、『二諦分別論』には、シャーンタラクシタによる注釈書『二諦分別論細疏』も存在する。

(2) 『二諦分別論』中においては、勝義諦は勝義、世俗諦は世俗と述べられることがある。本稿においては、筆者の記述部分に関しては基本的に勝義諦・世俗諦という表記を用いるが、テキストからの引用部分においては原文の表記に従い勝義・世俗と記述する場合もある。その際、実質的にはそれぞれ勝義諦・世俗諦を意味している。

(3) bden pa gnyis po nman phy'e yang // shing rta che dag rmongs nyid na // gzhan nman smos kyang ci dgos te // de bas

bdag gis nman par dbye // (SDV : p. 155, ll. 10-13).

(ㄗ) mdo las / de nas 'jam dpal gzhon nur gyur pas / li tsisha bi diri ma med par grags pa la 'di skad ces smras so // rigs kyi bu bdag cag gis ni rang rang gi bstan pa bshad zin na / khyod kyang gnyis su med pa'i chos kyi sgo bstan pa spobs pa mdzod cig / li tsisha bi diri ma med par grags pa cang mi smra bar gyur to // de nas 'jam dpal gzhon nur gyur pas / li tsisha bi diri ma med par grags pa la legs so zhes bya ba byin te / rigs kyi bu gang la yi ge dang skad dang / nman par rig byed 'jig pa med pa de ni byang chub sems dpal' nams kyi gnyis su med pa'i sgo la 'jug pa ste / legs so legs so zhes ji skad gsungs pa lta bu'o // (SDV : p. 162 ll. 15-23).

(ㄘ) gang phyir kho na de la ni // brjod bya'i bag kyang ci yang med // de yi phyir na dris kyang don // mi gsung bzhngs pas rgya cher bshad // (SDV : p. 163 ll. 7-10).

(ㄙ) don dam pa'i bden pa ni gang la sems rgyu ba yang med na / yi ge nams lta smos kyang ci dgos zhes gsungs so // (SDV : p. 158 ll. 27-29).

(ㄚ) 例えは、ナーガールヒチナは『中論』の二十四章第十偈で次のように述べ、勝義論を表現する言語表現の必要性を主張してゐる。「言語表現は甚だかなむれど、勝義は説示せられなく。勝義は到達するべしとなむれど、涅槃は得られなく」(vyavahāram anāśrītya paramāṛtho na deśyate / paramāṛtham anāgamyā nirvāṇam nādhigamyate //, MMK : pp. 750-751).

(ㄛ) slu ba med pas rigs pa ni // don dam yin te / (SDV : p. 156 ll. 18-19).

(ㄜ) rigs pa'i stobs kyiis don la nges pa ni slu bar mi 'gyur te / de'i phyir tshul gsun pa'i rtags kyiis bskyed pa'i rtogs pa gang yin pa de ni dam pa yang yin la / don yang yin pas don dam pa'o // (SDV : p. 156 ll. 20-23).

(ㄝ) brtags pa'i don gyis dben gyur pa // dngos tsam brten nas gang skyes te // yang dag kun rdzob shes par bya // yang dag min ni kun brtags yin // (SDV : p. 160 ll. 4-7 & l. 25).

(ㄞ) yang kun rdzob ni nman pa gnyis su bstan te / snang du 'dra yang don byed dag // nus pa'i phyir dang mi nus phyir // yang dag yang dag ma yin pas // kun rdzob kyi ni dbye ba byas // zhes bya ba'o // shes pa gsal ba'i nman pa snang ba can du 'dra yang / ji lkar snang ba bzhin du don byed pa la slu ba dang mi slu ba yin par nges par byas nas chu la sogs pa dang smig rgyu la sogs pa dag 'jig rten gyis yang dag pa dang yang dag pa ma yin par rtogs so // (SDV : p. 163 ll. 20-29).

- (12) mthong ba po yi lta ba la // las 'bras ji ltar snang ba dag // de ltar des bshad de yi phyir // thams cad ji ltar snang bzhin gnas // (SDV: p. 183 ll. 1-4).
- (13) 「顕現」という観点から世俗論の区別をまとめるならば、次のようにも説示できよう。
- 一、世間の人々の直接知覚に顕現し、効果的作用の能力を有するもの
 - 二、世間の人々には顕現しないが、一切知者である仏・世尊には顕現するもの
 - 三、顕現しているが、効果的作用の能力を欠いているもの
 - 四、世間の人々の直接知覚には顕現しないが、事物の本性であることから、その事物が顕現している以上、その事物の本性も顕現していると考えられるもの
- このうち、一、二、四が実世俗として承認されるものであり、三のみが邪世俗とされる。また、顕現しないもの、即ち構想されたものは全て邪世俗である。ただし四については、第四節で論理を説明する際に言及している。
- (14) シュニャーナガルバの『二諦分別論』を主に扱った研究としては、松本史朗「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』五、一九七八年、一〇九—一三七頁。M. D. Eckel, *Jñānagarbha on the Two Truths*, State University of New York Press, 1987. 松下了宗「シュニャーナガルバの二諦分別論—和訳研究(上)—」、『龍谷大学大学院紀要』五、一九八三年、二七—四九頁。同「シュニャーナガルバの二諦分別論—和訳研究(下)—」、『龍谷大学大学院紀要』七、一九八五年、二七—五三頁。同「Satyadvayavibhāṅgavṛtti 研究をめぐる諸問題」、『龍谷大学仏教文化研究紀要』三三、一九八四年、九—一八頁などがある。
- (15) kun rdzob de bzhin nyid gang yin // de nyid dam pa'i don gyis bzhed // ci'i phyir zhe na / tha dad min phyir / kun rdzob dang don dam pa gnyis zhes bya ba ltag ma'o // rigs de yang // ji ltar snang ba bzhin du gnas // rigs pa yang ji ltar snang ba'i ngo bo yin pa'i phyir kun rdzob kho na yin te / rigs pa ni gzhan du mi 'jug go // (SDV: p. 173 ll. 9-14).
- (16) de ltar mi slu min phyir te / (SDV: p. 157 l. 1).
- (17) skye la sogs pa bkag pa yang // yang dag pa dang mthun phyir 'dod // (SDV: p. 161 l. 3 & l. 6).
- (18) ji ltar snang bzhin ngo bo'i phyir // 'di la dpyad pa mi 'jug go // nam par dpyod pa byed na don // gzhan du song bas gnod par 'gyur // (SDV: p. 175 ll. 7-8 & ll. 11-12).
- (19) ji ltar snang bzhin ngo bo'i phyir // zhes bya ba ni / ma brtags na nyams dga' ba yin pa'i phyir ro // (SDVP: D. 386b,

P. 31a7).

- (20) 'o na yang dag par skye ba la sogs pa bkag pa yang ci ga yang dag pa ma yin pa'i kun rdzob tu 'gyur te / de ni dngos po snang ba na yang dag par skye ba la sogs pa bzhin du mi snang ngo // ma yin te dngos po'i ngo bo dang tha dad pa ma yin pa'i phyir ro // (SDV: p. 160 ll. 29-33).
- (21) 『二諦分別論』中に見られるこの「勝義不生」の表現を巡る、中観学派と唯識学派の解釈（即ち、中観派が「論理に従うなら不生」と理解し、唯識学派が「不可言説の勝義に従うなら不生」と理解した）の相違に関しては、赤羽律『「二諦分別論」に見られる「勝義」の表現と「こころ」』『仏教文化』十二（二〇〇二年）六七—九〇頁参照。
- (22) de nyid kyi phyir mdo las kyang rab 'byor 'jig rten gyi kun rdzob kyang gzhan la / don dam pa yang gzhan pa ni ma yin gyi / 'jig rten gyi kun rdzob kyi de bzhin nyid gang yin pa de nyid don dam pa'i de bzhin nyid yin no zhes gsungs so // yang na skye ba la sogs pa bkag pa yang 'gai' zhig gis don dam pa nyid du 'dod la / gzhan dag gis ni yang dag pa kho nar 'dod de / de lta na yang mdo'i tshig 'di legs par drangs pa kho na yin no // (SDV: p. 174 ll. 9-15).
- (23) 御牧克己「Blo gsal grub mtha'じじじ」『密教』十五（一九七八年）。K. Minaki (御牧克己) ' *Blo gsal grub mtha'*, Zinbun Kagaku Kenkyusyo (人文科学研究所) ' Kyoto University, 1982, pp. 1-54.
- (24) これらの事実については、前注に挙げた御牧氏の論文に詳しく述べられている。
- (25) 松本史朗「Tta ba'i khyad par にあける中観理解について」『曹洞宗研究員研究紀要』十四（一九八一年）九三—一二四頁。
- (26) ツォンカバの思想、及び彼の全般的な事柄については、以下を参照。御牧克己・森山清徹・苦米地等流『大乘仏典 中国・日本』十五ツォンカバ。以後『大乘仏典』と表記。
- (27) kun rdzob kyi bden pa khas bhangs nas de'i mam gzhang 'jog tshul la mi 'dra ba gsum ste / kun rdzob mDo sde pa dang 'thun par khas len pa mDo sde spyod pa'i dhu ma pa dang / r'nal 'byor spyod pa dang / 'thun par khas len pa r'nal 'byor spyod pa'i dhu ma pa dang / 'jig rten gyi grags pa nyid sor gzhang nas khas len pa / 'jig rten grags sde spyod pa'i dhu ma pa nams so // dang po ni / slob dpon Legs ldan 'byed dang Ye shes snying po sogs te / phyi rol gyi don khas len zhing / don snang gi blo mnam bcas su khas len pa'i phyir / gnyis pa ni / slob dpon Zhi mtsho yab stras te / phyi rol gyi don 'gog cing snang

pa sems su khas len pa'i phyir / gsum pa ni / slob dpon Zia ba grags pa sogs te / kun rdzob kyi bden pa la grub mtha' smra
ba'i rigs pas cung zad kyang mi dpyod par / jig rten na ji ltar grags pa bzhin du khas len pa'i phyir ro // (dBu ma man
par nges pa : 419-6~420-3).

(28) dBu ma snying por yang kun gzhi sgra ji bzhin pa bkag la / slob dpon Ye shes snying po yang / phyi rol bzhed pas kun
gzhi mi bzhed do // (dGongs pa rab gsal : p. 140 ll. 17-18).

(29) 『大乘仏典』四〇頁 及び注(17) 一九八一—一九九頁参照。(Drang gnes legs bshad snying po : slob dpon Ye shes snying
pos dBu ma'i tshul bkral ba yang tha snyad du rang gi mtshan nyid kyi's grub pa mi 'gegs pa dang phyi rol yod pa'i tshul
lugs 'di dang mthun par snang ngo : P. 132b2~3). 同じく ショニャーナガナンが、パーヴァマキヤと同様に『経量中観派』の
論師としてみなされる根拠として「外界が存在するとする立場」を挙げている。

(30) 『大乘仏典』注(115) 一九八頁参照。

(31) 四 ついても一致することは本節後半部分で言及する。

(32) ショニャーナガナンとパーヴィヴェキヤの思想的類似性は、『二諦分別論』の本格的研究である松本氏の研究以来、常に指摘
されてきた点である。松本史朗「Jñānagarthaの二諦説」『仏教学』五 一〇九—一二七頁。

(33) 原文では「自らの論理」(rang gi rigs) と書かれているが、そのうち「自ら」を意味する rang と同じ言葉の上になぞなぞか
書かれ、訂正が加えられていることから、ここでは「自らの」と相当する訳を括弧で括弧して示した。

(34) slob dpon Ye shes snying pos kun rdzob kyi nman gzhang mDo sde pa dang mthun par khas len pa ma yin te / mDo sde
pa'i 'dod pa mthar thug pa ni / phyi rol gyi don lkog na mo dang / don snang gi shes pas phyi rol gyi don dangos su ma rig
par 'dod pa yin la / slob dpon Ye shes snying pos de ltar mi bzhed pa'i phyir dang / mDo sde pa ni tha snyad kyi bden pa
rang gi rigs pas dpyad nas 'jog pa yin la slob dpon des de ltar mi bzhed pa'i phyir / de yang ji ltar zhe na / mDo sde' pa'
i grub pa'i mtha' 'chad pa'i tshad ldan gyi gzhung nman pa gsum las / shes pa nman bcas phyogs la ni // dngos su de gnyis
tha dad kyang // de dang gzugs brnyan 'dra bas na // brtags pa tsam zhig tshor bar rung // zhes gsungs pa'i phyir ro //
slob dpon de ni de ltar bzhed pa ma yin te / bden gnyis las / ji ltar snang ba 'di kho na // kun rdzob ces dang / ji ltar snang
bzhin ngo bo'i phyir // 'di la dpyad pa mi 'jug go // zhes dang / ji ltar snang bzhin 'dod na ni // 'u bu cag la de mtshungs

nyid // rigs par na ni thams cad 'khrugs // gal te ji ltar snang ba bzhin du khyed kyang 'dod na ni 'u bu cag la'ang mtsiungs pa yin te / kho bo cag nga rgyal ga la byed / gal te khyod 'di rigs pa'i rjes su 'gro bcan yin par khas len na ni / de'i tsho kho bo cag mi 'dod de / gang gi phyir rigs par na / thams cad brngas na 'thor ba dang' dra ba'i phyir te / zhes gsungs pa dang / snang du 'dra yang don byed dag / ces sogs don snang gi shes pa la don dngos su snang bar bshad la mdo sde pas ni / ji skad du / rNnam 'grel las / phyi rol don ni dngos su min / zhes bshad pa ltar khas len pa'i phyir ro // (dBu ma rnam par nges pa : 420-6~421-5).

(35) 「中観辯證論証派・自立論証派と知られつゝる論師達に於て世間世俗の真理を論理によつて吟味せられざる働くとはいふやうなり如何なる區別も現れてゐなう」 dbu ma thal rang du grags pa'i slob dpon rnamts 'jig rten gyi kun rdzob bden pa rigs pas ma dpyad par 'jog tshul la khyad par ci yang mi snang ste / (dBu ma nges pa : 422-5~6).

(36) ji ltar snang bzhin ngo bo'i phyir // 'di la dpyad pa mi 'jug go // gal te rnam par dpyod na don // gzhan du song bas gnod par 'gyur // (Blo gsal sgrub mtha' : p. 170 ll. 11-14) (cf. : ji ltar snang bzhin ngo bo'i phyir // 'di la dpyad pa mi 'jug go // rnam par dpyod pa byed na don // gzhan du song bas gnod par 'gyur // SDV : p. 175 ll. 7-8 & ll. 11-12).

(37) ji skad du / bDen gnyis las / bden pa gnyis po rnam phy'e yang // shing rta che dag rmongs nyid na // gzhan rnamts smos kyang ci dgos te // de bas bdag gi rnam par pye // zhes bden pa gnyis kyi rnam par dbye ba la dngos por smra ba' i tshul 'chad pa'i shing rta chen po dag rmongs par bshad pa'i phyir ro // (dBu ma nges pa : 422-3~4).

(38) 「睡ハウヤヤ（ハハハ）ウヤウヤ（カ）等は密林中觀じあり、シロキヤナガルハ、シロリダグント（Śrīgupta）、シヤーンタラツタ、カヤラシローラ、ハリハ、ハ、（Haribhadra）等は瑜伽行中觀じあり、聖者父子（ナーガールムニナ、フーリヤデーヴ）等は密林中觀じあり」 slob dpon Bhavya la sogs mDo sde spyod pa'i dbu ma / Ye shes snying po / dPal sbas / Zhi ba' tsho / Padma'i ngang tshul / Seng ge bzang po la sogs pa rNal 'byor spyod pa'i dbu mar 'phags pa yab sras kyi dngongs pa 'chad do // (Bu ston chos 'byung : p. 135 f. 103a4-5).

(39) Legs ldan byed kvis phyi don khas blangs pas mDo sde spod pa dang / Ye shes snying pos snang ba sems su bshad pas rNam 'byor spyod pa'i dbu ma pa byung / zhes snga rabs pa namts la grags te / de ltar na 'di gnyis ka rang rgyud pa'i dbye ba'o // (Nges don rab gsal : pp. 361-3-3~4).

- (9) *Den gnyis nman 'byed kyi bshad pa of Dar ma bkra shis*. Harvard 大学 Leonard van der Kuip 教授と京都大学御牧克己教授の好意により、筆者はこの注釈書を参照する機会を得たことになった。
- (10) dang po la gsam ste / bstan bcos byed pa la grags pa la gnyis su dbye' ba dang / phal pa la grags pa la gnyis su dbye' ba dang / yang dag kun rdzob la birtsod pa spangs pa'o // (SDVLT: 9a9-9b1).
- (11) de ltar na kun rdzob ni nman pa gsam du bstan te / yang dag pa'i kun rdzob ni nman pa gcig go // yang dag pa ma yin pa'i kun rdzob la ni nman pa gnyis te / nman par rtog pa dang boas pa dang / nman par mi rtog pa'i bye brag gi phyir ro // (SDVP: P. 17a1-2, D. 27a7).
- (12) kun rdzob la log par rtogs pa'i blo can dag la rab tu dbye ba byas pas kyang rtogs par bya ba'i phyir (SDVP: D. 23b1, P. 11b8-12a1).

(筆者 あかはね・り) 大阪学院大学非常勤講師／仏教学

“connaturality” are indispensable means for the attainment and the development of human knowledge.

Ultimate Truth (paramārthasatya) and Relative Truth (saṃvṛtisatya) Jñānagarbha’s Two Truths and his Position in Tibet

by

Ritsu AKAHANE

Part-time lecturer

Osaka Gakuin University

This paper has two objectives. The first one is to explain the ultimate truth and the relative truth as they are used by Jñānagarbha—who is said to have been active at the beginning of the 8th century—in his book *Satyadvayavibhaṅga*. The second objective aims at explaining to which Jñānagarbha actually belongs—Yogācāramadhyamaka (*rNar ’byor spyod pa’i dbu ma pa*), Sautrāntikamadhyamaka (*mDo sde spyod pa’i dbu ma pa*) or Lokapratītimadhyamaka (*’Jig rten grags sde spyod pa’i dbu ma pa*).

1. : Concerning ultimate truth, Jñānagarbha claims that two of them—namely unexpressive ultimate truth and expressive ultimate truth—are existing. The first of these two doesn’t manifest anything, is differentiated from the workings of concepts and the heart and is a truth one cannot talk about. The second one is logic or the things that are made definite by logic. It is also what is decided after the flawed other theories about the truth claimed by other people are examined by it. Actually, only the important ultimate truth is true ultimate truth—but since it cannot possibly be shown to other people, logic and things decided by it were established by Jñānagarbha.

Three kinds of relative truths exist, while one of them is correct and the remaining two are flawed. According to Jñānagarbha, the true one has a characteristic of corresponding correctly to what appears. It is a mere thing, which happens depending on a cause, has the ability to produce effective action and is a matter which is explained by the All-Knowing Buddha. The two flawed relative truths are either conceptual or non-conceptual. The former is what is imagined as truth by other people. The latter is split in two different kinds. The first one is the double moon which is recognized by people with damaged sensual organs. The second one is water seen under a mirage. It is to note that these are not accepted

as correct relative truths, although they correspond with apparitions. Nevertheless, the former cannot possibly be acknowledged by ordinary people while the latter has no ability to produce effective action.

Among Jñānagarbha's two truths, logic is the most important thing. It is named ultimate truth, because it corresponds with unexpressive truth. On the other hand, it is also named relative truth, because it appears and works following the principle of language, which departs from the definition of unexpressive truth. Therefore the logic cannot belong to the two truths and it has the double meanings of ultimate truth and relative truth.

2. : According to Tibetan doxography (*grub mtha'*), Jñānagarbha belonged to several groups—Yogācāramadhyamaka, Sautrāntikamadhyamaka and Lokapratītimadhyamaka. The reason why Tsong kha pa thought him to belong to Sautrāntikamadhyamaka is unclear. One possible reason is the fact that Jñānagarbha's thinking resembles that of Bhaviveka, who is associated with Sautrāntikamadhyamaka. dBus pa blo gsal assumed that Jñānagarbha actually belongs to Lokapratītimadhyamaka, because the expression "Relative truth corresponds to appearances, so it must not be analyzed" is to be found in the Satyadvayavibhaṅga. On the other hand, whether modern scholars see Jñānagarbha as belonging to "Yogācāramadhyamaka" depends on whether he admits that self-cognition belongs to relative truth or not. We can find evidence for both in the Satyadvayavibhaṅga. But Dar ma bkra shis comments that Jñānagarbha explained the two truths to two types of people—scholars and ordinary people. According to his comments, Jñānagarbha uses the word "self-cognition" only when he is talking to scholars, while he doesn't use it for his explanations addressed to ordinary people.

In conclusion, we should not classify him as belonging to a specific sect, only because he used various expressions depending on his audience. If we do so, we cannot grasp the true meaning of his two truths. But if it should be absolutely necessary to make a definite statement, we should see him as belonging to Lokapratītimadhyamaka, since it is understandable to all people.