

科学と仏教における方法論的親和性について

—ダライ・ラマ 14 世の思想を中心に—

辻村 優英¹

はじめに

現代社会は、近代において飛躍的に発展した技術とそれを支える知の体系である科学によって、物質的な発展に伴うメリットを享受できるようになった。その反面、おなじく科学・技術によって、核兵器・生物兵器・環境汚染物質など、われわれの生存を脅かし苦しみをもたらす物質的要件が作り出されることにもなった。こうした現代社会の科学・技術をめぐるアンビバレンツな状況を踏まえて、ダライ・ラマ 14 世（以下、ダライ・ラマと略す）は次のように述べている。

おそらくいちばん大切なことは、共に生きる他者への感情移入という基本的な人間的感情から、科学が決して乖離しないようにすることである。ちょうど、手のひらがあって初めて指が機能するように、科学者は社会全体との関わりを常に意識しておかねばならない [Dalai Lama 2005a: 11]。

ここでダライ・ラマが言及する「他者への感情移入」は共苦 (compassion, *snying rje*, 悲) を指している [Dalai Lama 1999: 123-124]。亡命後、人類にとっての科学の意味に対する関心をいっそう強めるようになったダライ・ラマは、科学は具体的にどのような役割を果たすべきか、私たちはどのように科学を管理すべきか、共苦によって意識的に方向付けなければ科学は人類に大きな害をもたらすのではないか、という問いに注視するようになった。こうした問いをもって科学と向き合うことは、それ自体が彼にとってスピリチュアルな訓令 (spiritual injunction) でもあった [Dalai Lama 2005a: 9-10]。

このような倫理的問題は、科学が扱うものではなく宗教や哲学が担う領域であり、特に科学と宗教は方法論的に相容れないものだと一般的に考えられる傾向にあらう。むしろ、世界には多様な宗教があり、それぞれ独自の方法論を有しているわけであるから、それらを「宗教」という言葉で一括りにするのは無理がある。しかしそのなかでも仏教、特にダライ・ラマが墨守してきた伝統的な仏教的方法論に関していえば、彼は科学と仏教を決定的に対立するものとして見ることは決してない。むしろ、科学と仏教における方法論的な親和性を念頭においている。そこで本稿では、ダライ・ラマが仏教の知識論を下地にしながら、科学と仏教の方法論的親和性に着目していることを指摘したい。

1. 科学と仏教に共通する「健全な懐疑」

科学誌 Science で有名な「米国科学振興協会」(American Association for the Advancement of

Science) が 1989 年に出した科学的方法のガイドライン『すべてのアメリカ人のための科学』(Science for all Americans) ² は、科学における懐疑的態度の重要性を指摘している。

科学は、開放性と同時に懐疑主義によっても特徴付けられる。新たな理論は大きな注目を浴びるであろうが、その主張が証拠によって裏付けられ、論理的に他の確かな原理との一貫性を持ち、かつ他の競合する理論よりも多くの現象を説明することができるようになり、新たな知識を導く可能性があることが示されるまで、科学界において広く受け容れられることはめったにない。大半の科学者はすべての新しい理論に対して懐疑的であるため、それを受け容れるまでには、数年から数十年に及ぶことのある検証と反駁の過程を経なければならない [米国科学振興協会 1989: 138]。

科学は、知識を生み出すための過程である。この過程は、現象についての慎重な観察と観察から有意義な理論を作り上げるという双方の活動に依存している。新たな観察によって優勢な理論に問題が生じる可能性があるため、知識は変更を避けることができない。ある理論が一連の観察についてどのように妥当な説明をしようとも、他の理論がそれと同等又はそれ以上に適合する場合もあるし、より広範な観察について説明ができる場合もあろう。科学においては、理論の新旧に関係なく追試と改良が加えられ、時には破棄されることが常に繰り返されていく [米国科学振興協会 1989: 138]。

つまり科学においては、確たる証拠や論理的一貫性などの検証プロセスを経ない限り、どんな主張でも受け入れられることはないし、逆にそうした検証を経ればその主張が採用され、それと矛盾する説は破棄される。

ダライ・ラマは科学的探究におけるこうした姿勢を全面的に肯定し受け入れていると同時に、そこに仏教との共通性を見出してこう述べている。

科学へ向かう私の自信は、科学と同じく仏教においても、現実の本質についての理解は批判的探求によって追及されるという基本的な信念に基づいている。もし科学的な分析によって仏教の主張が誤りだという結論が出れば、その科学的な研究結果を受け容れ、仏教の主張を捨てねばならないと考えている [Dalai Lama 2005a: 2-3]。

仏教は独自の経典と儀式の体系を伴って発達してきたが、厳密に言えば、仏典の権威は論理と経験に基づく理解を越えるものではない。事実、仏陀自身が、弟子たちに対して仏陀を尊敬するからといってそれだけで彼の教えの正当性を受け入れてはならないと戒め、仏陀自身の言葉の権威を否定していることはよく知られている。熟練した金細工職人が細心の注意を払い純粋な金を吟味するように、仏陀が説いた真理も論理と経験によって吟味すべきだ、と仏陀自身が人々に忠告した。それゆえ、ある主張が真実であるかどうかを確認しようとするとき、仏教は最大の権威を経験に、次に推論に求め、仏典の権威は最後に来る。……仏教と科学が共有している根

本的な姿勢とは、経験的な方法によって現実を探求し続けるということ、およびその探求によって異なる事実が明らかにされた場合は、一般に受け入れられてきた見解や長く維持されてきた立場を進んで放棄するということである。……探究は、その対象における問題と解答について、開かれた態度で進める必要がある。そうした心の状態は「健全な懐疑」(healthy skepticism) だと考えている [Dalai Lama 2005a: 25]。

ダライ・ラマのいう「健全な懐疑」の姿勢は、彼が言及しているように、仏陀が説いたとされる次の言葉によって裏付けられている。

比丘たち、あるいは学者たちは、焼いて切って磨いた金のように、正しく吟味して私の言葉を受け入れるべきで、尊敬のゆえであってはならない³。

これはツォンカパ『了義未了義善説心髓』に引用されているもので、それ以前ではカマラシーラ『攝真性難語釈』⁴、シャーンタラクシタ『真理要綱』⁵、アシュヴァゴーシャ『ブッダチャリタ』⁶ [梶山他 1985: 277-279; 本庄 1993: 484] に「健全な懐疑」の姿勢を表した文言が記されている。

2. 認識手段と対象領域

科学と仏教は「健全な懐疑」の姿勢にもとづき、経験的な方法を文字通り試金石にして現実を探求するという点において共通している、とダライ・ラマはいう。では両者は具体的にどのような方法を用いているのだろうか。知識を獲得するアプローチについて、『すべてのアメリカ人のための科学』ではこのように説明されている。

科学は、知識を生み出すための過程である。この過程は、現象についての慎重な観察と観察から有意義な理論を作り上げるという双方の活動に依存している [米国科学振興協会 1989: 16]。

ここにいう観察は次のように説明されている。

遅かれ早かれ、科学的主張の妥当性は現象を観察することで解決される。したがって、科学者は正確なデータを収集することに努力する。このような証拠は、自然状態（森林など）から完全に作り出された状態（実験室など）に至るまでの状況においてなされた観察や測定を通して得られる。観察する時、科学者は自らの感覚、そうした感覚を補う器具（顕微鏡など）、あるいは人が知覚できるものとは異なる特性（磁場など）を引き出す装置を用いる [米国科学振興協会 1989: 17]。

また、理論については次のように説明されている。

仮説や理論の形成にはあらゆる種類の想像力や思考力が利用されるが、遅かれ早かれ、どのような科学的主張であっても論理的推論の原則に合致しなければならない [米国科学振興協会 1989: 17]。

米国科学振興協会（AAAS）のこうした見解をまとめれば次のようになるだろう。「科学」（science）とは「知識（knowledge）を生み出すための過程」であり、それは「観察」（observations）と「理論」（theories）に依存する。そして「観察」は科学者の「感覚」（senses）に、「理論」は「論理的推論」（logical reasoning）に依拠する。

つまり、科学において実際に知識を獲得するアプローチの方法は、感覚と推論に集約されるといえるだろう。

ダライ・ラマは科学のこのような方法論について、仏教の方法論と共通する部分と決定的に異なる部分があるとして次のように述べている。

ある主張が真実であるかどうかを確認しようとするとき、仏教は最大の権威を経験に、次に推論に求め、仏典の権威は最後に来る [Dalai Lama 2005a: 24]。……経験、推論、そして信頼すべき権威への依拠という三つの方法を使って検証するという原理は、仏教思想の最初期の展開のなかにすでに見ることができる。しかし初めて体系的な哲学的方法論として打ち立てたのは5世紀のディグナーガや7世紀のダルマキールティといった偉大なインドの仏教論理学者たちだった。三番目の方法において仏教と科学ははっきりと袂を分かť。というのも、少なくとも原則的に、科学はどのような形にせよ聖典の権威を認めないからである。しかし、実証的な経験と推論による検証という最初の2点において、科学と仏教という二つの分析的伝統は方法論的に大いに一致するところがある。そうはいつても、私たちの日常生活では一般的、そして習慣的に、現実に関する主張を確かめるために三番目の方法を用いている [Dalai Lama 2005a: 28-29]。

ここでダライ・ラマは3種の認識手段、すなわち「経験（現量）」「推論（比量）」「信頼すべき権威（聖教量）」に言及し、前者2つは科学的方法と一致するところが多いが、最後の「信頼すべき権威」は科学において認められないものとしている。

こうした科学と仏教の認識手段における相異は、そのまま認識対象領域の相異と結びついている。科学が分析の対象とする領域にかんして、米国科学振興協会は以下のように述べている。

科学者は、知性を活用することにより、また感覚器官の延長としての道具の助けを得ることによって、自然界のすべての物事を発見できると考えている。[米国科学振興協会 1989: 15]

科学的な手法によっては有効に調べることができないような問題も多くある。例えば、本質的に立証も反証も行えないような信念がある（超自然的な力の存在や人生

の真の目的など)。また他の事例では、妥当性のある科学的手法が、一定の信念を持つ人々によって不適切として拒否される可能性もある(例えば、奇跡、占い、占星術、迷信など)。あるいはまた科学者は、時には特定の行動の引き起こしうる結果を特定し、さまざまな選択肢の考量に役立つことで一定の貢献をすることがあるとしても、善悪に関係する問題を解決する手段を持ち合わせていない[米国科学振興協会 1989: 16]。

確かに、科学は知覚できる自然界のすべてをその対象領域とする。しかしながら、科学的手法(感覚に依拠した観察、論理的推論に依拠した理論)によって知覚できない超自然的な存在や価値などは対象領域としない、という科学的立場が上述に表れている。

これに対しダライ・ラマは、現象を3つのカテゴリーにわけた議論に基づき、仏教では科学が扱わない領域も認識対象に含めることを示している。

仏教徒は現象を3つのカテゴリーに分ける。……第一のカテゴリーは、顕なもので、感覚器官によって直接知覚できるものであり、五感にはっきりと現れるものである。第二のカテゴリーは隠れたもので、通常の生物には直接知覚することはできないけれども、ある種の論理的なプロセスを踏むことで知覚できるものである。推理を通してのみ、これらを知覚することができる。ある種の論理的プロセスを頼りにして、それらの存在を推理できる。第一のカテゴリーのものは、理性は必要ないが、第二のものは必要である [Dalai Lama, et al. 1992: 33]。……最後のカテゴリーであるきわめて隠れたものは、論理的なプロセスを経ても検証したり確証したりできない。この現象を確証・検証するには、ある種の権威や信頼できるソースに頼らざるを得ない [Dalai Lama, et al. 1992: 48-49]。

ここでダライ・ラマは、「3種の認識対象」(*gzhal bya'i gnas gsum*)と一般に言われるもの、すなわち①「顕なもの」(*mngon gyur*)、②「隠れたもの」(*lkog gyur*)あるいは「若干隠れたもの」(*cung zad lkog gyur*)、③「きわめて隠れたもの」(*shin tu lkog gyur*)の3種に言及している⁷。これはダルマキールティの『量評釈』の説を受け継ぎ、チベットにおいて明確化された三分法である [Cabezón 1994: 99]。ダライ・ラマによれば、「顕なもの」には「直接知覚」(*mngon sum*)が、「隠れたもの」には「事物の力による推論」(*dngos po stobs zhugs kyi rjes dpag*)が、「きわめて隠れたもの」には「信頼に基づく推論」(*vid ches rjes dpag*)が認識手段として配置される [Dalai Lama 1988: 71]。これら3種の認識対象のうち、例えばタルマリンチェン (Dar ma rin chen, 1364-1432) に従えば、前者2つ(顕なもの・隠れたもの)は直接知覚もしくは事物の力による推論によって知覚可能な「知覚できるもの」(*mtshong ba*)、最後のきわめて隠れたものは「知覚できないもの」(*ma mtshong ba*)として分類されている [Dar ma rin chen 1985a: 99b1-100a3]。

3種の認識対象のそれぞれに対応する「直接知覚」「推論」「信頼できる言葉」の3つは、『解深密経』⁸やアサンガ(310-390年頃)の『瑜伽師地論』『聞所成地』⁹、『大乘阿毘達磨集論』(詳細は後述)、ヴァスバンドゥ『釈軌論』¹⁰に見える。これらはいずれも「現量」「比量」「聖教量」の3つをそれぞれ独立した認識手段としている。

ところがディグナーガやダルマキールティによって展開され大成した仏教論理学派では「信頼すべき権威」（聖教量）を独立した認識手段として立てず、「推論」（比量）のうちに含めた。ディグナーガは『集量論』において、「直接知覚と推論が認識手段である。二つの相が認識対象である。それら（2つの認識対象）に適用するから他の認識手段は存在しない」¹¹とし、その自注『集量論注』において「直接知覚と推論、認識手段はこの2つだけである。なぜかといえば、2つの相が認識対象であり、自と共の相以外の相を認識対象にするもの（認識手段）は存在しない。自相の知覚主体は（つまり自相を知るのは）直接知覚であり、共相の知覚主体は（つまり共相を知るのは）推論であるから」¹²という。自相とは、概念化される以前に感知される独自の様相をいい、共相とは概念化された様相をいう¹³。例えば、目の前にあるポットの大きさ・色・形・質感などは、その時に感知される独自のものであり概念化される以前の様相である。他方、「ポット」として概念化された言語的標識は、独自の質感などではなく、お茶などを注ぐもの一般を喚起する共通化された様相である。前者を自相といい、後者を共相という [Lati 1980: 30-31]。このように、そもそも認識の対象となるものは2種（自相・共相）しかないのので、それに対応する認識手段は必然的に2種（直接知覚・推論）に限られるというわけである。したがって、言葉・概念によって構成される聖教量は推論のうちに含められる。

ダライ・ラマは「認識手段は直接知覚と推論¹⁴の2種類である」 [Dalai Lama 2006(1998): 25][Dalai Lama 1998b: 26] として仏教論理学派の立場を踏襲する発言をする一方¹⁵、上述の科学との関連における議論では、直接知覚・推論・仏典の権威の3つに言及している。これは初期唯識派の立場に従ったというよりも、むしろ「3種の認識対象」それぞれに対応した3種の認識手段を提示することで、科学的方法論との違いを際立たせる意図によるものだと考えられよう。

このように、ダライ・ラマによれば「経験（現量）」「推論（比量）」「信頼すべき権威（聖教量）」の3種の認識手段のそれぞれに「顕なもの」「隠れたもの」「きわめて隠れたもの」という3種の認識対象領域が対応する。これらのうち、それぞれ前者2つは科学と大いに一致するところがあるが、「信頼すべき権威」（仏典の権威）とその対象である「きわめて隠れたもの」は科学とはっきり袂を分かち [Dalai Lama 2005a: 28-29]。

3. 仏典の権威について

確かに「仏典の権威」（信頼すべき権威）は科学と決定的に異なる認識手段と位置づけられるが、ダライ・ラマによれば「仏典の権威は論理と経験に基づく理解を越えるものではない」 [Dalai Lama 2005a: 24]。

この考えは、例えばアサンガの『大乘阿毘達磨集論』に見える。そこでは「直接知覚とは、自身の対象があり、顕現するものに誤りのないものである。推論とは、直接知覚（で認識されるもの）以外への信頼である。信頼できる教えとは、この2つに矛盾しないものである」¹⁶とされる¹⁷。

仏教的な視点からすると、さらなる現実のレベルがあり、それは悟りを開いていない心では捉えられないものである。伝統的に、この典型的な例は業の法則の極めて

微妙な働きと¹⁸、なぜこの世界にこれほど多様な生物の種があるかという問題である。こうした類の問題に限っては、正しい可能性が高い権威として、経典が参照される。仏教徒にとって、これには明確な根拠があり、それは存在の本質の分析と、苦しみからの解放の道に関して、仏陀の言葉が信頼できると証明されている [Dalai Lama 2005a: 28]。

仏陀の言葉が信頼できることの証明は、例えば、ダルマキールティ『量評釈』に説かれており、タルマリンチェンがその注釈書『解脱道作明』[ツルティム・藤仲 2010, 2011, 2012, 2013]にて論じている¹⁹。タルマリンチェンによれば、「三段階の吟味」(*dpyad pa gsum*)、すなわち仏典において①直接知覚に関して説かれている内容が直接知覚と矛盾しないこと、②推論に関して説かれている内容が推論と矛盾しないこと、③信頼できる言葉同士の間で矛盾しないことの3つの吟味を経た仏陀の言葉は信頼に足りうるものと判断される。こうして「三段階の吟味によって確かめられた仏典」(*dpyad gsum gyis dag pa'i lung*)は、ダライ・ラマが述べているように、直接知覚と推論（事物の力による推論）によって知覚できない「きわめて隠れたもの」に限って用いられる [Dalai Lama 2005a:28] [Cabezón 1994:104]。

通常の人間の認識能力の及ばない領域について、科学ならば不問にするところを、仏教ではあえて仏典に依拠し認識対象に含めている。これは、科学と仏教における知の獲得目的の相違に由来するものと考えられる。例えば、ダルマキールティは『量評釈自注』において、仏陀は一切智者として世界中の昆虫の数を知る必要があるのかという問いに対し、すべての昆虫の数などは解脱にとって全く無意味な知識であるから必要がなく、解脱にとって意味のある四聖諦や業の因果について欺きの無い知識を有しているから一切智者である、という議論を展開している²⁰。仏教において必要な知識は、あくまでも苦からの解脱という目的に適うものだという見解が読み取れる。

科学が自然界のすべての物事を発見できると考え [米国科学振興協会 1989: 15]、それを目的とするならば、世界中の昆虫の数を知ることや、ビッグデータと呼ばれる情報は必要かもしれない。他方、仏教が苦からの解脱を目的とするならば、その目的を達成するために必要な知識さえ獲得できればよく、昆虫の数やビッグデータは必要がない。しかしながら、なんらかの知識が苦からの解脱に必要であれば、それがたとえきわめて隠れたもの、すなわち通常の人間には知覚できないものであったとしても、獲得する必要がある。そのため、きわめて隠れたものを知り得るとされる仏陀の言葉、存在の本質の分析と苦しみからの解放の道に関して信頼できると証明された言葉が、認識手段として要請されることとなる。

ダライ・ラマによれば、仏典の権威を担保する信頼による推論は、確かに科学で用いられる方法ではないが、科学的方法と共通する経験と推論を抜きにして成立しえず、むしろそれらの上に打ち立てられるものである。

4. 瞑想における知覚と一人称の科学

科学と仏教の際立つ相異として、ダライ・ラマは、仏典の権威だけでなく瞑想状態での経験も挙げている。

基本的に経験主義と推論を重視するという点で仏教と科学は似ているけれども、経験的な事実とは何かという問題や、推論の方法に関しては、著しい違いがある。仏教で実証的な経験というとき、それはかなり広い経験主義的な理解をしており、五感による証拠に加え、瞑想状態で得られる経験も含んでいる [Dalai Lama 2005a: 31]。

ここにいう「経験的な事実」とは仏教における「直接知覚」のことを意味しており、ディグナーガは『集量論注』において「直接知覚は概念を離れたもの (*rtog dang bral ba*) である。いかなる知 (*shes pa*) であれ概念を伴わない (*rtog pa med pa*) ものは直接知覚である。概念 (*rtog pa*) といわれるものはどのようなものであるかといえば、名称 (*ming*) や種類 (*rigs*) に結びついたもの (*sbyor ba*) である」²¹ として、直接知覚を定義し、それには五根によるもの²²、意によるもの²³、自己認識²⁴、ヨーガ行者の知覚²⁵ の4つを数えた。とはいえダライ・ラマが指摘しているように、承認する直接知覚の種類は学派によって異なる²⁶。特に、意識が意識自身を認識する自己認識²⁷ はディグナーガ以前には見られないもので [桂 1976: 678]、彼が経量部説等をふまえて確立したとされる理論であり [斉藤 2000: 14]、ダライ・ラマが属する中観帰謬論証派ではチャンドラキールティ『入中論自注』²⁸ [瓜生津・中沢 2012: 177-178] やシャーンティデーヴァ『入菩薩行論』²⁹ によって批判され [斉藤 2000: 14]、その有効性は認められてない [Dalai Lama, et al. 1992: 47]。

心的知覚とヨーガ的知覚にかんしては、「中観帰謬論証派によると、生物学者のいう感覚や、ある種の知覚の認識のような主観的经验はどんなものでも直接的な心的知覚とみなされる。それに意識の他のタイプがあり、仏教における予知や高次の意識である。これらすべての経験もまた直接的な心的知覚である。ヨーガ的 direct 知覚³⁰ は説明するのが難しいが、別のカテゴリーに属する」 [Dalai Lama, et al. 1992: 47] とダライ・ラマはいう。

このようにいくつかの議論があるものの、ダライ・ラマのいう仏教における「経験的事実」には、第三者によって客観的に観察することが困難な極めて主観的な意識の経験も含まれていることが分かる。

そこで問題となるのは、瞑想状態の意識のような主観的な経験の普遍的妥当性を担保する方法である。この点、ダライ・ラマは次のように述べている。

近代科学とは異なり、仏教のアプローチは第一に一人称的な経験である。・・・瞑想による有効な主観的经验のすべては、同一の実践者による再現と、他の人々が同じ実践によって同じ状態に到達できること、この二つによって証明される必要がある。もしこうして証明されれば、そのよう主観的经验の状態は、少なくとも人間にとっては普遍的なものと考えられ得る [Dalai Lama 2005a: 134]。

瞑想による主観的经验は、第三者によって外部から客観的に観察されるものではないが、同一人物によって同じ瞑想の実践を通して同じ主観的经验を再現し、それを第三者も同じように再現することはできるとダライ・ラマはいう。この点、三人称的な観察か一人称的な観察かの相異があるにせよ、「どのような実験も再現しなければならない」 [米国科学振興協会 1989: 152] という科学的方法論と親和的であるといえる。とはいえ仏教的方法論は、外部

から被験者を客観的に観察して「再現された」と第三者的に判断できるものではなく、あくまでも観察者が被験者となってその主観的経験において一人称的に判断できるものであるという大きな相異を踏まえたうえで、ダライ・ラマは次のように述べている。

もし科学が意識の本質を見事に解明しようとするには、パラダイム・シフトを起すほかない。つまり、独立した観察者という立場から現象を評価する第三者的な視点が、一人称的な視点と統合される必要がある。・・・この点、私は、近代科学と仏教のような観想的な伝統とのコラボレーションが有益だと感じている [Dalai Lama 2005a: 133-134]。

おわりに

ダライ・ラマは科学と仏教の探求領域の相異について次のよう見解を示している。

科学とは対照的に、仏教における探求の領域は客観的なものに限られていない。経験の主観的な世界や価値にかんする問題も含んでいる。別言すれば、科学は経験的な事実を扱って形而上学や倫理は扱わないのに対し、仏教はこれら3つの領域の探求が不可欠である [Dalai Lama 2005a: 35]。

確かに、仏教の方法論は科学のそれと大いに異なるところがあり、そのため探求領域も異なってくる。しかし本稿で見てきたように、健全な懐疑、認識手段と対象領域、仏典の権威、瞑想状態の経験に関するダライ・ラマの議論から、彼が科学と仏教の方法論的親和性に注視していることが確認できた。こうした方法論的親和性を認めるからこそ、ダライ・ラマは「もし科学的な分析によって仏教の主張が誤りだという結論が出れば、その科学的な研究結果を受け容れ、仏教の主張を捨てねばならない」 [Dalai Lama 2005a: 2-3] とまで断言する。経験的な事実・形而上学・倫理の探求が仏教には不可欠である、とダライ・ラマが言うとき、その探求には科学と仏教との方法論的な親和性が前提とされているのであり、現代社会における仏教を考える上で、一つの重要な視角であるといえよう。

参考文献

- Dalai Lama 1988, *The Dalai Lama at Harvard Lectures on the Buddhist Path to Peace*, translated and edited by Jeffrey Hopkins, Snow Lion Publications, New York USA.
- , et al. 1992, *Gentle Bridges, Conversations with the Dalai Lama on the Science of Mind*, edited by Jeremy W. Hayward, Francisco J. Varela, Shambhala Publications, Boston.
- 1999, *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books, New York.
- 2005a, *The Universe in a Single Atom*, Morgan Road Books, New York.
- 2005b, *Practicing Wisdom*, Wisdom Publications, Boston.

- 2006(1998), *sems kyi zhi bde*, rigs slob lhag brtsegs tshogs chung, Dharamsala, India.
- 2011, *gongs sa skyabs mgon sku phreng bcu bzhi pa chen po mchog nas gzhis byes bod mis mtshon bod brgyud nang bstan gyi rjes 'jug ser skya kun dang / bod dang bod mir 'brel chags kyi skye 'gro yongs la stsal ba'i gal che'i bka'yig/*, phyi dril las khungs Dharamsala.
- Cabezón, José Ignacio 1994, *Buddhism and language: a study of Indo-Tibetan scholasticism*, State University of New York Press, Albany.
- Chalmers, David J. 1993, "How can we construct a science of consciousness?," *Annals of the New York Academy of Sciences*, No. 1303, New York Academy of Sciences, pp. 25-35.
- Chos kyi grags pa 1986, "tshad ma rnam 'grel gyi 'grel pa," *sde dge bstan 'gyur*, tshad ma, ce, 261b1-365a7, W23703-1490, CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Dar ma rin chen 1985a, *tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa'i rnam bshad thar lam phyin ci ma log pa gsal bar byed pa*, ACIP Release 6, <http://www.asianclassics.org/release6/flat/S5450M.T.TXT>. (2014 年 9 月 1 日閲覧)
- 1985b, *tshad ma mdo'i rnam bshad rgyal tshab chos rjes mdzad pa*, ACIP Release 6, <http://www.asianclassics.org/release6/flat/S5437A.T.TXT>. (2014 年 9 月 1 日閲覧)
- Dbyig gnyen 1986, "rnam par bshad pa'i rigs pa," *sde dge bstan 'gyur*, sems tsam, shi, 29a2-134b2, W23703-1452, CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Dkon mchog 'jigs med dbang po 2005(1981), *grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phren ba bzhes bya ba bzhugs so*, bod gzhung shes rig dpar khang, India.
- “ ‘dul ba rnam par ‘byed pa” 1976, *sde dge bka' 'gyur*, ‘dul ba, ca, 21a1-292a7, CD-Rom, W22084-0890, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Kamalaśīla 1985, “de kho na nyid bsdu pa'i dka' 'grel,” *sde dge bstan 'gyur*, thad ma, ze, 133b1-363a7, CD-Rom, W23703-1507, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Lati Rinbochay 1980, *Mind in Tibetan Buddhism*, translated, edited, and introduced by Elizabeth Napper, Snow Lion Publications, New York.
- Lopez Jr., Donald S. 2008, *Buddhism and Science*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Nance, Richard 2007, “On what do we rely when we rely on reasoning?,” *Journal of Indian Philosophy*, Volume 35, Issue 2, pp. 149-167.
- “ ‘phags pa dgongs pa nges par ‘grel pa zhes bya ba theg pa chen pa'i mdo” 1976, *sde dge bka' 'gyur*, mdo sde, ca, 1b1-55b7, CD-Rom, W22084-0934, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Phyogs kyi glang po 1986a, “tshad ma kun las btus pa shes bya ba'i rab tu byed pa,” *sde dge bstan 'gyur*, tshad ma, ce, 1b1-13a7, W23703-1490, CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 1986b, “tshad ma kun las btus pa'i 'grel pa,” *sde dge bstan 'gyur*, tshad ma, ce, 14b1-85b7, W23703-1490, CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 1986c, “tshad ma'i bstan bcos rigs pa la 'jug pa,” *sde dge bstan 'gyur*, tshad ma, ce, 88b1-93a1, W23703-1490, CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Rgyal ba'i sras 1985, “chos mngon pa kun las btus pa'i rnam par bzhad pa shes bya ba,” *sde dge bstan 'gyur*, sems tsam, li, 117a5-293a7, W23703-1451, CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource

- Center, New York.
- Rta dbyangs 1985, “sangs rgyas kyi spyod pa zhes bya ba’i snyan dngags chen po,” *sde dge bstan ‘gyur*, skyes rabs, ge, 1b1-103b2, CD-Rom, W23703-1488, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Tillemans, Tom J. F. 1999, *Scripture, Logic, Language*, Wisdom Publications, Boston.
- Tsong kha pa 2001(1991), *drang ba dang nges pa’i don rnam par phye ba’i bsten bcos legs bshad snying po*, ‘bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang.
- Zhi ba ‘tsho 1985, “de kho na nyid bsdus pa’i tshig le’ur byas pa,” *sde dge bstan ‘gyur*, thad ma, ze, 1b1-133a6, CD-Rom, W23703-1507, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Thogs med 1985, “chos mngon pa kun las btus pa,” *sde dge bstan ‘gyur*, sems tsam, ri, W23703-1450, CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 1986, “rnal ‘byor spyod pa’i sa,” *sde dge bstan ‘gyur*, sems tsam, tshi, 1b1-283a7, W23703-1443, CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Yongs ‘dzin phur bu lcog byams pa tshul khriims rgya mtsho, *tshad ma’i gzhung don ‘byed pa’i bsdus grwa’i rnam bzhag rigs lam ‘phrul gyi lde mig ces bya ba las rigs lam che ba yul yul can dang blo rig gi rnam par bshad pa*, ACIP Release 6, http://www.asianclassics.org/release6/flat/S6857E4_T.TXT. (2014 年 9 月 1 日閲覧)
- Zhi ba lha 1985, “byang chub sems dpa’i spyod pa la ‘jug pa,” *sde dge bstan ‘gyur*, dbu ma, la, 1b1-40a7, CD-Rom, W23703-1421, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Zla ba grags pa 1985, “dbu ma la ‘jug pa’i bshad pa zhes bya ba,” *sde dge bstan ‘gyur*, dbu ma, ‘a, 220b1-348a7, CD-Rom, W23703-1418, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 小野基 2012 「真理論—プラマーナとは何か」、『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』、春秋社、155 頁から 188 頁。
- 梶山雄一 1984 「仏教知識論の形成」、『講座 大乘仏教9 認識論と論理学』、春秋社、1 頁から 102 頁。
- 梶山雄一・小林信彦・立川武蔵・御牧克己 1985 『ブッダチャリタ』、講談社。
- 片岡啓 2012 「自己認識と二面性—ディグナーガにおける認識の構造」、『印度學佛教學研究』 Vol. 60. No. 2、1020 頁から 1013 頁。
- 桂紹隆 1976 「sarvalambanājñāna について」、『印度學佛教學研究』 Vol. 24 (1976) No. 2、678 頁から 679 頁。
- 1984 「ディグナーガの認識論と論理学」、『講座 大乘仏教9 認識論と論理学』、春秋社、103 頁から 152 頁。
- 川崎信定 1984 「一切智者の存在論証」、『講座 大乘仏教9 認識論と論理学』、春秋社、293 頁から 340 頁。
- 木村俊彦 1981 『ダルマキールティ宗教哲学の原典研究』、木耳社。
- 斉藤明 2000 「シャーンティデーヴァ作『入菩薩行論』の伝承と変容—初期本テキストの発見秘話」、『古典学の再構築』第8号、11 頁から 19 頁。
- 武田宏道 2007 『無我の論証 —『俱舍論』破我品の研究—』、龍谷大学博士論文。
- ツルティム・ケサン (白館戒雲)・藤仲孝司 2010 『チベット仏教 論理学・認識論の研究 1』、人間文化研究機構・総合地球環境学研究所。

———2011『チベット仏教 論理学・認識論の研究 2』、人間文化研究機構・総合地球環境学研究所。

———2012『チベット仏教 論理学・認識論の研究 3』、人間文化研究機構・総合地球環境学研究所。

———2013『チベット仏教 論理学・認識論の研究 4』、人間文化研究機構・総合地球環境学研究所。

東方学院関西地区教室編 2001『チャンドラキールティのディグナーガ認識論批判』、法蔵館。
西沢史仁 2009「ゲルク派の認識手段論—タルマリンチェンの解釈について—」、『インド哲学仏教学研究』16号、69頁から100頁。

本庄良文 1993「経を量とする馬鳴」『印度學佛教学研究』Vol. 42、No. 1、486頁から481頁。

森山清徹 1996「シャーンティデーヴァ、プラジュニャーカラマティの自己認識批判」、『文学部論集』、佛教大学文学部、15頁から34頁。

¹ 神戸大学経済経営研究所附属企業資料総合センター助教：tsunke0211@yahoo.co.jp

² 英語原文 (<http://www.project2061.org/publications/sfaa/online/sfaatoc.htm>) と日本語訳 (http://www.project2061.org/publications/sfaa/SFAA_Japanese.pdf) が手に入る。本論での引用に際しては日本語版を用いている。

³ *dge slong dag gam mkhas rnam kyis// bsregs bcad brdar ba'i gser bzhin du// legs par brtags la nga yi bka'// blang bar bya yi gus phyir min//* [Tsong kha pa 2001(1991): 4]

⁴ 「直接知覚と推論という二つの量は何かということによって確立されたのである。これもまたすべての吟味において示すことになるのである。これは世尊もお認めになられたことであって、このように、『比丘たちあるいは学者たちは、焼いて切って磨いた金のように、すべて吟味したならば私の言葉を、受け入れるべきであり、尊敬のゆえであってはならない』、とお説きになっているようにである」(*mngon sum dang rjes su dpag pa zhes bya ba'i tshad ma gnyis po gang yin pa des gtan la phab pa'o// 'di yang brtag pa thams cad du ston par 'gyur ro// 'di ni bcom ldan 'das kyang bzhed pa yin te/ji skad du// dge slong dag gam mkhas rnam kyis// bsreg bcad brdar bas gser bzhin du// yongs su brtags na nga yi bka'// blang bar bya yi gus phyir min// zhes gsungs pa bzhin no//*) [Kamalaśīla 1985: 143b1-3]。

⁵ 「関係と相似は方法、人間の目的は表現された言葉、知覚を伴う二つの量によって、少しも誤りが無い、焼いて切って磨くことによって、汚れない金のように、吟味するならばどんなものでも、変わってしまうことはない」(*'brel pa dang ni rjes mthun thabs// skyes bu'i don ni rjod byed ngag// mthong ldan tshad ma gnyis kyis ni// cung zad kyang ni gnod pa med// sreg dang bcad dang bdar ba yis// dri ma med pa'i gser bzhin du// rtogs par byed na gang zhig ni// 'gyur bar 'jug pa ma yin no//*) [Zhi ba 'tsho 1985: 122a1-2]。

⁶ 「今あるいは私が涅槃に入ってから、法に対して最上に依拠すべきである。それはあなたの最上の目的であって、それ以外は徒勞になる。経のなかに在らず、律にも現れず、論理にそれぞれ矛盾するもの、それは決して保持すべきでない。それは法ではなく律ではない。それは私の言葉ではない。多くの人々の言葉であっても、暗黒の教えを捨てるべきである。清浄な教えを保持すべきであって、どこにも矛盾がないもの、それが法であり律であって、それが私の言葉である。それゆえ私は要約して、この量を説明したのであり、いかなる人も為す者は量である。これ以外においては量ではない。私の微細な考えを、確定せずまた知らずして、愚かさから法でないものに対して、法（であると）の認識が生じてしまう。無知を伴う見解によってあるいは、区別を知らないから、金とよく似た、銅によって欺かれるように、広汎な識別力が存在しないことによってあるいは、真実を把握しないことによって、勝れた法の影のような、法でないものによって欺かれる。磨いて切って焼いて、賢者たちが金（を見極める）ように、律と経から、論理から、それゆえ徹底的に吟味するのが道理である。論書をよく知らなければ、賢者ではないし、非道理を道理と識別し、道理を非道理と見るのみである。それゆえ意味と言葉によって、正しく聞いて把握すべきである。論書を誤って把握することによって、武器のように破壊する。以前に（来たことが）ない人が多く道を誤る夜の光差す家に（至れない）ように、言葉が誤って語られることで意味に対して苦が付随する。意味が失われることから法が失われ、法が失われることから可能性（が失われる）。それゆえ誤り無き意味について、いかなる知も知者である」(*da ltar ram ni bdag 'das nas// chos la mchog tu gzhol bar bya// de ni khyod kyi don mchog ste// gang gghan de ni ngal bar 'gyur// gang zhig mdo sder ma zhugs shing// 'dul ba na yang mi snang la// rigs par so sor gnod pa ste// de ni cis kyang gzung mi bya// de ni chos min 'dul ba min// de ni bdag gi tshig ma yin// mang po rnam kyis tshig yin kyang// nag po'i gdams pa de dor bya// dag pa'i gdams pa gzung bya zhing// gang la yod min zlog pa ste// de ni chos yin 'dul ba ste// de ni bdag gi tshig yin no// de phyir bdag gis mdor bsdu nas// tshad ma 'di rnam bshad pa ste// gang zhig byed de tshad ma yin// 'di las gghan du tshad ma min// bdag gi dgongs pa phra mo de// rnam par ma bzhas ma shes nas// rmongs las chos ma yin pa la// chos kyi blo rnam 'byung bar 'gyur// mun pa dang bcas lta bas sam// khyad par rnam ni shes min las//*)

gser dang rab tu mtshungs pa yi// ji ltar zangs kyis slu bar byed// shes rab khyab pa med bas sam// de nyid 'dzin pa ma yin pas// dam pa'i chos kyi gzugs brnyan gyi// de ltar chos ma yin pas slu// brdar las gcas las bsregs pa las// mkhas pa rnam kyis gser bzhin du// 'dul ba mdo las rigs pa las// de phyir yongs su rtong par rigs// bstan bcas rnam par mi shes pas// mkhas pa rnam ni ma yin zhing// tshul min la tshul blo gros dang// tshul la tshul min mthong ba nyid// de phyir don dang tshig gis ni// yang dag thos pas gzung bya ste// bstan bchos log bar gzung ba yis// mtshon cha bzhin du rnam par 'joms// sngar med ldan pas 'khyog mang po'i// mtshan mo'i 'od byed khyim la bzhin// tshig ni log par brjod pa yi// don la sdug bsngal gyis 'jug go// don nyams pa las chos nyams shing// chos nyams pa las nus pa ste// de phyir ma log don la ni// gang gi blo de blo ldan no// [Rta dbyangs 1985: 86b7-87a6].

- ⁷ 「顕なもの」「隠れたもの」「きわめて隠れたもの」という3種の認識対象の区別は、ダライ・ラマの化身にかんする議論においても用いられている。ダライ・ラマは、再生者認定の伝統もまた過去世の境遇を後に思い出すという経験に依拠した分析方法に信頼を置くもの、すなわち直接知覚に依拠したものである、として以下のように述べている。「前生を思い出す道にある者たちには前・後生は隠れたものではないが、普通の一般人の多くは死有・中有・生有の過程において前の状態すべてを忘れてしまうので、前・後生を事物の力による論理によってアプローチしなければならないので若干隠れたものである。カンギュルやテンギュルなどには前・後生が成立するという多くの論理が説かれているが、それらを大まかにまとめるならば、同類のものが先行していること、質料的原因が先行していること、修習が先行していること、経験が先行していることの論理に集約されるのであり、それらのなかで最も重要なのは『照らして知るもの』としての心はそれ自身の質料的原因である『照らして知るもの』の存在がなければ、(心を持たない)物質的存在が『照らして知るもの』の質料的原因にはなり得ないという要点にある。これはきわめて明らかな事実であって、論理的方法での心による分析や、物理化学の実験によっても、新しい『照らして知るもの』の流れが原因なしにあるいは共通でない原因によって成立することはないのであって、微細な『照らして知るもの』の流れを絶つ原因や条件もまた存在しないと推論できる。現代の心理学者や物理学者や脳科学者誰によっても原因なしにあるいは(心を持たない)物質によって『照らして知るもの』が作られる仕方をはっきりと見たり推測したりすることはできない。特に多くの人生や直前の過去の前生を思い出してその境遇・身体・財産・親族などを誤ることなく同定できる人は過去だけでなく、現在もまた東西の様々な場所で非常に多く現れているというようなこれらの経験や想起を否定しようとすることは率直かつ公正な分析方法ではなく、直接知覚を否定するものである。チベットの制度である再生者認定の伝統もまた、過去の境遇を後に思い出すという経験に依拠した分析方法に信頼を置くものである」(skye ba snga ma dran lam du yod pa rnam la skye ba snga phyi lkog gyur min yang/ so skye phal pa mang che ba 'chi srid dang/ bar srid/ skye srid bcas kyi brgyud rim du sngon gyi gnas thams cad brjed pa de dag la skye ba snga phyi dngos stobs kyi rigs pas bsgrab dgos pas cung zad lkog gyur yin/ bka' bstan rnam su skye ba snga phyi sgrub pa'i rigs pa du ma zhig gsungs yod pa rnam che long tsam bsdu/ rigs 'dra sngon song dang/ nyer len sngon song/ goms pa sngon song/ myong ba sngon song gi rigs pa bcas su 'du zhing/ de dag gi dngos don mthar thug gsal rig gi sems rang gi nyer len gsal rig cig med na bem chos gsal rig gi nyer len du mi rung ba'i gnad der thug yod/ 'di ni shin tu gsal ba'i dngos don zhig ste/ rigs pa'i lam nas blos dpyad pa'm/ rdzas sbyor gyi tshod blta gang gi sgo nas gsal rig gi rgyun gsar pa zhig rgyu med dam mi mthun pa'i rgyu las grub pa med pa dang/ phra ba'i gsal rig rgyun chad pa'i rgyu rkyen yang med pa dpog nus/ deng rabs kyi sems kham rig pa ba dang/ dngos kham rig pa ba/ klad kham rig pa ba su kyang rgyu med las sam/ yang na bem rdzas kyis gsal rig skrun thabs dngos mthong dang tshod dpag gang yang byas thub med/ lthar par tshe rabs mang po'm 'das ma thag pa'i skye ba sngon ma dran te de'i gnas lus longs spyod nye du sogs 'khrul med ngos 'dzin thub mkhan gna' dzin tsam ma zad/ deng dus kyang shar nub kyi yul gru gang sar ha cang mang po byung dang yong bzhin pa 'di dag gi myong dran la snyon thabs byed pa ni gzu bo'i dpyod thul drang po zhig ma yin par mngon sum la bsnyon pa yin/ bod lugs yang srid ngos 'dzin byed srol yang sngon gnas rjes dran gyi mnyong ba la brten pa'i dpyod tshul tshad thub cig yin/) [Dalai Lama 2011: 6-8].

- ⁸ 「そのように道理によって成立する論理には、直接知覚の認識手段、推論の認識手段、信頼できる言葉の認識手段によって、五種の相は完全に清浄である」(de ltar 'tha pa'i sgrub pa'i rigs pa de ni mngon sum gyi tshad ma dang/ rjes su dpag pa'i tshad ma dang/ yid ches pa'i lung gi tshad mas mtshan nyid lnga po dag gis yongs su dag pa yin no//) ['phags pa dgongs pa: 82a4-5]

- ⁹ 「直接知覚とは何か。隠れていないものと、既に吟味されたものでないものと吟味されようとするものでないものと、錯誤のないものである」(mngon sum gang zhe na/ lkog tu ma gyur pa dang/ mngon par brtags zin pa ma yin pa dang/ mngon par brtag par bya ba ma yin pa dang/ ma 'khrul pa gang yin pa'o//) [Thogs med 1986: 189b7] とされ、「隠れていないもの」に4種 [Thogs med 1986: 189b7-190b3]、「既に吟味されたものでないものと吟味されようとするものでないもの」に2種 [Thogs med 1986: 190b3-191a4]、「錯誤のないもの」に5種あるいは7種 [Thogs med 1986: 190b3-192b2] を数える。「推論とは何か。概念的理解を伴うことによる概念的理解と、概念的理解される対象である。それにも5種見られるべきで、言語的標識 (rtags、相比量)、事物性 (ngo bo nyid、体比量)、作用 (las、業比量)、法 (chos、法比量)、因果 (rgyu dang 'bras bu、因果比量) である」(rjes su dpag pa gang zhe na/ mngon par brtags pa dang bcas pas mngon par brtags pa dang/ mngon par brtag par bya ba'i yul lo// de yang rnam pa lngar blta bar bya ste/ rtags dang/ ngo bo nyid dang/ las dang/ chos dang/ rgyu dang 'bras bu'o//) [Thogs med 1986: 192b2-3]。「信頼できる言葉とは何か。一切知者によって説かれたものあるいは、それを聞き、それに一致する法である。それにも3種見られるべきで、教説の集積、完全に煩惱を対治するもの、相と違わないものである」(yid ches pa'i lung gang zhe na/ thams cad mkhyen pas gsungs pa'am/ de la thos pa'am/ de'i rjes su mthun pa'i chos gang yin pa'o// de yang rnam pa gsom du blta bar bya ste/ gsung rab sdud pa dang/ kun nas nyon mongs pa'i gnyen po dang/ mshan nyid dang mi 'gal ba'o//) [Thogs med 1986: 193b4-5].

- ¹⁰ 「まとめると理論的根拠はこの3つの認識手段である。すなわち直接知覚、推論、信頼すべき教えである」(mdor

- na rigs pa ni 'dir tshad ma rnam pa gsum po mngon sum dang rjes su dpag pa dang yid ches pa'i gsung ngo/ [Dbyig ngyen 1986: 87b3]. このように『釈軌論』では認識手段として3つを立てているが[Nance 2007: 158]、『俱舍論』『破我品』では無我の論証の際に直接知覚と推論の2つのみしかたてておらず、その理由について『称友釈』『満増釈』は聖教量を推論のうちに含めるためだとする[武田 2007: 104].
- ¹¹ mngon sum dang ni rjes su dpag// tshad ma'o mtshan nyid gnyis gzhal bya// de la rab sbyor phyir tshad ma/ gzhan ni yod pa ma yin no// [Phyogs kyi glang po 1986a: 1b3]
- ¹² mngon sum dang ni rjes su dpag// tshad ma gnyis kho na'o// gang gi phyir zhe na/ mtshan nyid gnyis gzhal bya/ rang dang spyi'i mtshan nyid dag las gzhan pa'i mtshan nyid gzhal bar bya ba gzhan ni med do// rang gi mtshan nyid kyi yul can ni mngon sum la spyi'i mtshan nyid kyi yul can ni rjes su dpag pa'o zhes shes pa'o// [Phyogs kyi glang po 1986b: 14a7-15a1]
- ¹³ ディグナーガは自相と共相について本格的な説明をしておらず、それはアビダルマ哲学の術語として、例えば「地」ならば、その本質である「堅さ」が自相であり、他のダルマにも共通に見出せる「無常性」が共相である、というような術語として当時すでによく知られていたからであると考えられているが、ディグナーガの理解はそれとは一致しない[桂 1984: 106]. ディグナーガは『因明入正理論』(tshad ma'i bstan bcos rigs pa la 'jug pa)において次のように述べている。「そうであるならば、自身による認識には、直接知覚と推論という二つの認識手段だけと知るべきである。これに、直接知覚は概念から離れ錯誤のないものであって、色などの対象に名称などの概念から離れ、個別に顕わなものを知覚することによって直接知覚の認識手段と言う。推論の認識手段は言語的標識などによって対象を知覚することであって、論理は三相であるとして示し終わった。それらは言語的標識に依拠して対象などを量ることであって、正しく確実な認識を伴い、火があると知ることあるいは無常であると知ることなどを推論の認識手段と言う」(des na rang gis mngon par rig par bya ste/ mngon sum dang/ rjes su dpag pa'i tshad ma gnyis kho nar rig par bya'o// 'dir mngon sum tshad ma ni rtog pa dang bral ba so sor mngon gyur mthong bas mngon sum tshad mar brjod do// rjes su dpag pa'i tshad ma ni rtags rnam la ltos nas don mthong ba yin te/ gtan tshigs ni tshul gsum pa'i sngar bstan zin to// de dag rtags la brten nas don rnam dpog pa yin la/ yang dag pa'i nges pa'i shes pa dang ldan pa dang/ me yod shes pa'am mi rtag par shes pa la sogs pa ste rjes su dpag pa'i tshad mar brjod do//) [Phyogs kyi glang po 1986c: 92a3-6].
- ¹⁴ 「推論には、事物の力による推論(dngos stobs rjes dpag)・信頼による推論(yid ches rjes dpag)・周知による推論(grags pa'i rje dpag)の3種がある」[Dalai Lama 2006(1998): 25][Dalai Lama 1998b: 26].
- ¹⁵ ダライ・ラマの属する中観帰謬論証派が認める認識手段にかんして、例えばジャムヤン・シェーパ2世クンチョク・ジグメー・ワンポ (Dkon mchog 'jigs med dbang po 1728-1791)『学説宝環』における中観帰謬論証派の説明で、「正しい認識手段は、直接知覚による認識手段と、推論による認識手段の2つである」(tshad ma la mngon sum tshad ma dang/ rjes dpag tshad ma gnyis/) [Dkon mchog 'jigs med dbang po 2005(1981): 77] とされている。
- ¹⁶ mngon sum ni rang gi don yod cing snang la ma nor ba'o// rjes su dpag pa ni mngon sum gyi lhaq ma la yid ches pa'o/ yid ches pa'i lung ni de gnyi ga dang mi 'gal bar ston pa'o// [Thogs med 1985: 118b6-119a1]
- ¹⁷ 『大乘阿毘達磨集論』の注釈である『大乘阿毘達磨難集論』には以下のようにある。「直接知覚とは、自身の対象があり、顕現するものに誤りのないものである。自身の対象とは、眼に対する色のようなものである。あるというのは、瓶などの粘土が世俗の直接知覚において普遍的であるものを直接知覚ではないものによって取り除かれるためであって、名前のみであるからである。顕現するというのは、障礙などが、知覚されない原因によって顕現するようになる対象を取り除くためである。誤りのないというのは、松明をまわしてできる火の輪と幻と陽炎などを取り除くためである。推論は直接知覚の余り(直接知覚の対象となるもの以外の対象)に対する信頼である。直接知覚より他のものが何であるかは、余りが直接知覚ではないことを決定し、俱に継続して直接に見ること以前に完全に成立する。直接知覚においてそれに対してそのようであるならば、それより他のものが余りにおいて今ここのこれと俱に継続するものであるという信頼から生じたものが、直接知覚がまさに先行する推論であって、例えば煙を見るところにおいて火(がある)というようなものである。信頼できる典籍(聖教量)は(現量と比量)の2つと違わない教えである。教示とは何かといえば、直接知覚と推論のすべてと違うことなく、誤りなきものであって、信頼できる典籍であるのは、信頼できるからである」(mngon sum ni rang gi don yod cing snang la ma nor ba'o// de la rang gi don ni 'di lta ste/ mig gi gzugs so// yod pa smos pa ni/ bum pa la sogs pa'i rdza 'jig rten na mngon sum du grags pa rnam mngon sum ma yin par bsal ba'i phyir te btags pa tsam gyi phyir ro// snang ba smos pa ni bsgrigs pa la sogs pa mi dmigs pa'i rgyu rnam kyis mi snang bar 'gyur ba'i yul bsal ba'i phyir ro// ma nor ba smos pa ni mgal me bskor ba dang/ sgyu la dang smig rgyu la sogs pa bsal ba'i phyir ro// rjes su dpag pa ni mngon sum gyi lhaq ma la yid ches pa'o// mngon sum las gzhan pa gang yin pa ni lhaq ma mngon sum ma yin pa ste/ nges pa de dang lhan cig ngas par mngon par mthong ba po la sngar rab tu grub pa'o// mngon sum du de la de lta bas na de las gzhan pa lhaq ma la 'dir ni 'di de dang lhan cig ngas pa yin no zhes yid ches pa las byung ba de mngon sum mngon du song ba'i rjes su dpag pa ste/ dper na du ba mthong ba la me lta bu'o// yid ches pa'i lung ni de gnyi ga dang mi 'gal bar ston pa'o// nye bar bstan pa gang la mngon sum dang rjes su dpag pa ste/ rnam pa thams cad ni 'gal ba med cing 'khrul pa med pa ste/ yid ches par byed pa'i lung de ni yid ches par byed pa'i phyir ro//) [Rgyal ba'i sras 1985: 288b7-289a7].
- ¹⁸ タルマリンチェン『解説道作明』によれば、「好ましい異熟から過去の善業、好ましくないものから悪業、好ましい好ましくないなどから過去の善悪の業に、事物の力の表徴から推し量ることができるが、この身体の過去の業が、どのような場所で為され、どのような日時や状況で為されたかなどは、きわめて隠れたものである」(rnam smin yid du 'ong ba las las bzang po sngon du song ba dang/ yid du mi 'ong ba las las ngan pa dang/ yid du 'ong mi 'ong sna tshogs pa las las bzang ngan sna tshogs sngon du song bar dngos po stobs zhugs kyi rtags las dpog nus kyi/ lus 'di'i sngon gyi las yul gang du byas pa dang/ dus nam gyi tshes dang/ tshul ji ltar byas pa sogs ni shin tu lkog gyur ro//) [Dar ma rin chen 1985a: 202b2]. また、『根本説一切有部毘奈耶』では、仏陀が業の因果の具体的な事例を示す場面が多く描かれて

いると同時に、比丘たちに向かって業の異熟について思惟すべきでないとして、次のように記されている。「世尊がお説きになって曰く、比丘たちはこれら4つの対象を思惟すべきでないであって、思惟する者は誰でも気が動転し混乱し心が散乱してしまう。4つとは何かと言えば、我について思惟すること、世間について思惟すること、有情たちの業の異熟、および仏陀たちの豊かな境地である」(bcom ldan 'das kyiis bka' stsal pa/ dge slong dag gnas bzhi po 'di dag gni bsam par mi bya ba dag yin te/ gang dag sems par byed pa dag myos po dang/ rmongs par 'gyur zhing sems rnam par g.yengs pa thob par 'gyur ba yin no// bzhi gang zhe na/ 'di lta ste/ bdag la sems pa dang/ 'jig rten la sems pa dang/ sems can rnam kyi las kyi rnam par smin pa dang/ sangs rgyas rnam kyi rgyas kyi yul lo//) ['dul ba rnam par 'byed pa 1976: 198b5-7]。

- ¹⁹ 「第二に、それ（聖教）が量であることの理由は何かと言えば、知覚できる顕なものにかんする教説において、直接知覚によって誤りがなく、青色が顕なものであると示すことにおいて直接知覚によって誤りがなく成立し、他（の者）などが顕なものと認める他の共通の対象などは顕なものではないと説くことにおいて誤りがなく、知覚できる隠れたものを説くことにおいて、事物の力による二つの推論によって誤りがなく、四聖諦は事物の力による推論の認識対象について誤りがなく、他（の者）などが隠れたものと認める我や原質などは隠れたものでないと言説することにおいて誤りがなく、隠れたものでないと言説することにおいて、聖教に依る推論によっても誤りがなく、自身の言葉が前後の相違と直接的・間接的な相違によってもまた誤りがなく、貪などの悪行の根本でもあり、沐浴とバターを火に入れることなどの共通基盤を禁じたことにおいて矛盾がないようなものである。そのように二種の推論によっても誤りがなく、これらはこの聖教の欺かないことを示す理由である。まとめると、きわめて隠れたものを説示する世尊のお言葉について、自身の説示に欺きがない。三段階の分析によって確かめられた仏典であるから」(gnyis pa ni/ de tshad ma yin pa 'i rgyu mtshan ci yin zhe na/ mthong ba mngon gyur ston pa la mngon sum gvis gnod pa med pa/ dper na/ sngon po mngon gyur du bstan pa la mngon sum gvis gnod pa med cing grub pa dang/ gzhan dag mngon gyur du 'dod pa 'i spyi don gzhan sogs mngon gyur ma yin par bstan pa la gnod pa med pa lta bu 'o// mthong ba lkog gyur gyi don stan pa la/ dngos po stobs zhugs kyi rjes dpag gnyis kyiis gnod pa med pa/ dper na/ 'phags pa 'i bden pa bzhi dngos stobs rjes dpag gi gzhal byar bstan pa la gnod pa med cing des grub pa dang/ gzhan dag lkog gyur du 'dod pa 'i bdag dang gtso bo la sogs pa lkog gyur ma yin par bstan pa la gnod pa med cing lkog gyur ma yin par grub pa lta bu 'o// ma mthong ba 'i dngos po shin tu lkog tu gyur pa yi don de dag ji ltar bstan pa ltar khas blangs pa la/ lung la brten pa 'i rjes dpag gis kyang gnod pa med cing/ rang tshig snga phyi 'gal ba dang dngos shugs 'gal bas kyang gnod pa med pa/ dper na chags sogs sdig pa 'i rtsa ba yang yin/ khru dang mar me la ldugs pa sogs kyi gchi mthun bkag pa la nang 'gal med pa lta bu 'o// de ltar rjes dpag rnam pa gnyis kyiis kyang gnod pa med pa 'o// 'di dag ni lung 'di yi mi slu bar log pa 'i rgyu mtshan yin no// don bsdu na/ shin tu lkog gyur ston pa 'i bcom ldan 'das kyi gsum chos can/ rang gi bstan bya la mi slu ba yin te/ dpyad pa gsum gvis dag pa 'i lung yin pa 'i phyir//) [Dar ma rin chen 1985a: 99b1-6]。
- ²⁰ 「それゆえそれに入ることの、知が考究されるべきことの、昆虫の数をすべて知ること、それは自身にとっていかに必要であるのか。と言われたことに對して、何のために何の入ること自体であっても一切智を探し求めること、それゆえ四聖諦の対象に入るようになることと、業とその結果の関係をすべて知る者である世尊に対して考究するのがふさわしく、昆虫の数をすべて知ることとは、如来がそれに対し彼ら自身、私たち自身が天界や解脱を目的として求めるものなどに少しも必要ではない。もし、主たる目的に対して欺きが無いことによつて世尊が一切智者であると言うならば、一年に12ヵ月あることに欺きが無いことによる理解もまた（世尊が）量になるというなら、これに對して言う、受け入れるべきものと捨て去るべきものの真如は、方法を含む知を為された方、それは量であつて、すべての知を為されることではない。と言われるのに対して、不必要な側面をお知りになるから世尊が量なのではない。そうではなく、受け入れるものと捨て去るものの真如が苦と滅であつて、その方法がそれぞれ集と道（であることを）知つて為さるいかなる方が量と認められる。すべての昆虫などの数をすべて知るからではない」(de phyir de la 'jug pa yi// shes pa rnam par dpyad bya yi// srin bu 'i grangs ni yongs shes pa// de ni kho bo la ci mkho// zhes bya ba la/ gang gi phyir 'jug pa gang yin pa de nyid du yongs su shes pa tshol ba de bas na 'phags pa 'i bden pa bzhi 'i yul la 'jug par gyur pa dang/ las dang 'bras bu 'i 'brel pa yongs su shes pa dag bcom ldan 'das la dpyad par 'os kyi srin bu 'i grangs yongs su shes pa ni de bzhin gshegs pa de la kho po cag ste/ bdag cag mtho ris dang thar ba don du gnyer ba rnam la cung zad kyang nye bar mkho ba ma yin no// gal te gtso bor gyur pa 'i don la slu ba med pas bcom ldan 'das thams cad mkhyen par brjod na/ lo gcig khyud skor la zla ba bcu gnyis yod par mi slu bas rig byed kyang tshad mar 'gyur ro zhe na/ 'dir smras pa/ blang dang dor ba 'i de nyid ni// thabs dang bcas par rig mdzad pa// gang yin de ni tshad ma ste// thams cad rig mdzad ma yin no// zhes bya ba la/ dgos pa med pa 'i phyogs gcig mkhyen pa las bcom ldan 'das tshad ma ma yin no// 'on kyang blang ba dang dor ba 'i de kho na nyid ni sdug bsngal dang 'gog pa ste/ de 'i thabs ni rim pa bzhin kun 'byung dang/ lam rig par mdzad pa gang yin pa de ni tshad mar 'dod kyi/ srin bu la sogs pa thams cad kyi grangs yongs su shes pa las ni ma yin no//) [Chos kyi grags pa 1986: 315b2-7]。
- ²¹ mngon sum rtog dang bral ba 'o// shes pa gang la rtog pa med pa de mngon sum mo// rtog pa zhes bya ba 'di ji lta bu zhig yin zhe na/ ming dang rigs sogs su sbyor ba 'o// [Phyogs kyi glang po 1986b: 15a4-5]
- ²² 「五根から生じた直接知覚の認識は概念なきものである」(dbang po lnga las skyes pa 'i mngon sum gyi shes pa rtog pa med pa yin) [Phyogs kyi glang po 1986b: 15b5-6]。
- ²³ 「意もまた対象を、物質などを観察し感じる経験などによって確立するのであつて、概念無き独自のものである」(yid kyang yul gzugs la sogs pa la dmigs shing nyams su myong ba 'i rnam pas 'jug pa ste/ rtog pa med pa 'ba 'zhig go//) [Phyogs kyi glang po 1986b: 15b6]。
- ²⁴ 「貪欲と瞋恚と無知と楽と苦などは根に依存しないから自己認識の直接知覚である」('dod chags dang/ zhe sdang

dang/ gti mug dang/ bde ba dang sdug bsngal la sogs pa ni dbang po la mi ltos pa'i phyir/ rang rig pa'i mngon sum mo//
[Phyogs kyi glang po 1986b: 15b6-7]。

- ²⁵ 「ヨーガ行者によってもまた聖典から概念を交えず対象のみを知覚することは直接知覚である」(*rnal 'byor pa rnams kiyis kyang lung las rnam par rtog pa dang ma 'dres pa'i don tsam mthong ba ni mngon sum mo//*) [Phyogs kyi glang po 1986b: 15b7]。

- ²⁶ ヨンジン・プルブ・チョク (Yongs 'dzin phur bu lcog byams pa tshul khirms rgya mtsho, 1825-1901) によると、「説一切有部・経量行中観自立論証派・帰謬論証派は直接知覚の認識手段について、感覚器官の直接知覚・意知覚・ヨーガ的知覚の3つを数えて確かに認め、自己認識を認めない。経量部・唯識派・瑜伽行中観自立論証派は直接知覚の認識手段について、感覚器官の直接知覚・意知覚・自己認識・ヨーガ的知覚の4つを数えて確かに認める」(*bye brag smra ba/ mdo sde dpyod pa'i dbu ma rang rgyud pa/ thal gyur pa rnams kiyis mngon sum gyi tshad ma la/ dbang po'i mngon sum/ yid kyi mngon sum/ rnal 'byor mngon sum gsum du grangs nges par 'dod pa yin te/ de rnams kiyis rang rig mngon sum mi 'dod pa'i phyir/ mdo sde pa/ sems tsam pa/ rnal 'byor dpyod pa'i dbu ma rang rgyud pa rnams kiyis/ mngon sum gyi tshad ma la/ dbang po'i mngon sum/ yid kyi mngon sum/ rang rig mngon sum/ rnal 'byor mngon sum dang bzhir grangs nges par 'dod/*) [Yongs 'dzin phur bu lcog: 21b3-5]。

- ²⁷ ディグナーガ『集量論』には、「いかなるときに顛れが認識対象、認識手段とその結果(となるのか)。つかみ理解することのゆえに、その3つは異なって生じない。対象の認識とそれ(対象の認識)を認識することの区別によって認識の二面性がある。後時における想起からもまた、二面性と自己認識が成立する。未経験のものにはこれが存在しないからである。他の認識によって経験するならば際限なくそれに対してまた想起される。そのような他の対象に移ることがないようにもまた見るからである」(*gang tshe snang ba de gzhal bya// tshad ma dang ni de'i 'bras bu// 'dzin dang rnam rig de yi phyir// de gsum tha dad du ma byas// yul shes pa dang de shes pa'i// dbye bas blo yi tshul gnyis nyid// dus physis dran pa las kyang ste// tshul gnyis dang ni rang rig grub// ma myong bar 'di med phyir ro// shes pa gzhan gyis nyams myong na// thug med de la 'ang dran pa ste// de bzhin yul gzhan la 'pho ba// med 'gyur de yang mthong phyir ro//*) [Phyogs kyi glang po 1986a: 2a4-5] とある。これによれば、認識には「対象の認識」と「対象の認識を認識」という二面性がある。例えば、青色を認識するとき、「青」という「対象の認識」と、「青を認識している」という「対象の認識の認識」が生じる。この両者が認識の二面性と理解できる。この二面性は現前の対象を認識している時点だけでなく、後でその認識を想起することによっても知られる。例えば「青」を認識した後、しばらくたって眼前に青が無くとも、「青を認識した」と想起することができる。こうした想起からも「対象の認識」と「対象の認識の認識」の二面性が知られる。こうした二面性における「対象の認識の認識」が自己認識とされる。この自己認識は意識が他の何ものでもない意識それ自身によって自身を認識することであるが、もしこれを認めず、他の認識手段によって「対象の認識の認識」が生じるのだとすれば、「対象の認識の認識の認識の認識・・・」というように無限遡及に陥ってしまう。それゆえ、無限遡及を避けるために、意識が自身を認識する必要があるとして自己認識が指定されている。外界の対象を認めず、すべての現象は心の投影に過ぎないと捉える唯識学派において、認識の対象(青)とそれを認識する主観(青の認識)とを説明するために自己認識説を唱え、両者とも心によって生じたものとした [Dalai Lama 2005b: 47-50]。これに対し中観帰謬論証派は、剣の刃が自身を切ることができないように、意識が自身を認識することはないとして、自己認識を認めない。

- ²⁸ 「それ自体によってそれを把握することは不合理であって、自分自身に作用するという矛盾のゆえである。このように剣の刃はそれ自体によってそれ自体を切ることができないし、指先はそれ自体によってそれ自体に触れられないし、よく修練した軽業師によってもまた自身の肩に乗ることができないし、火が自分自身を焼かないし、眼は自分自身を見ることはない」(*de nyid kiyis de 'dzin par ni mi 'thad de/ rang gi bdag nyid la byed par 'gal ba'i phyir ro// 'di ltar ral gri'i so de nyid kiyis de nyid mi gcod la/ sor mo'i rtse mo de nyid kiyis de nyid la mi reg cing// legs par bslabs pa'i g.yer zhing yang gzor can gyis kyang rang gi phrag pa la zhon par mi nus shing/ mes rang gi bdag nyid mi sreg la/ mig gis rang gi bdag nyid la lta ba ma yin no//*) [Zla ba grags pa 1985: 271b7-272a1]。

- ²⁹ 「世間の守護者によってもまた、心によって心は見られないと説かれた。剣の刃は自身を自身が切れないようなものである」(*jig rten gyi ni mgon pos kyang// sems kiyis sems mi mthong zhes gsungs// ral gri so ni rang la rang// ji ltar mi gcod de bzhin yid//*) [Zhi ba lha 1985: 31b2-3]。

- ³⁰ タルマリンチェン『量経釈』(*tshad ma mdo'i rnam bshad rgyal tshab chos rjes mdzad pa*) によると、「第一は、止観和合の三昧を伴うことによってヨーガの上師である仏陀世尊によって示された四聖諦は共通の言葉であり、共通の意味がわかるものであるものであっても明白な対象だけを明らかに知覚する認識はヨーガ的知覚である。止観和合の三昧に依拠して正しい対象に概念から離れ錯誤の無い認識であるからである」(*dang po ni/ zhi lhag zung 'grel gyi ting nge 'dzin dang ldan pas rnal 'byor ba rnams kiyi bla ma sangs rgyas bcom ldan 'das des bstan pa'i/ 'phags pa'i bden pa bzhi sgra spyi dang/ don spyi gang dang yang ma 'dres pa'i don tsam gsal bar mthong ba'i shes pa ni rnal 'byor mngon sum ste/ zhi lhag zung 'brel gyi ting nge 'dzin la brten nas/ yang dag pa'i don la rtog bral ma 'khrul ba'i shes pa yin pa'i phyir ro//*) [Dar ma rin chen 1985b: 11a3-4]。しかし、本節冒頭の引用においてダライ・ラマが述べる「瞑想状態の経験」は止観和合に到達する以前の瞑想状態も指している [Dalai Lama 2005a: 141-161]。