

# 無明について

——『ヨーガ・スートラ』Ⅱ・五註との対比——

雲 井 昭 善

## はじめに

無明 (avidyā, avijjā) という術語が、仏教教理として極めて重要な位置を占めていることに關しては、多くの識者の論致にもみられる如く異論はない。原始仏教以来、十二支縁起系列の第一支として挙げられ、われわれ人間存在、とりわけ人間苦としての生存のよって以て在る基盤、それ故に無明は根本煩惱として考えられてきた。尤も、『相應部』十二・第六十五經 (相当漢訳『大正藏經』第二卷八一頁上) にみえる十支縁起を以て、原始仏教における縁起系列のより原初的な型とみる説が許容されるとすれば、論点はおのずから別となるので、ここでは註記<sup>①</sup>にとどめることにした

い。

さて、この無明が十二支の第一支に置かれ、しかも更に遡ってその因、条件を追求しない理由については、無明より以上の根本の妄法はないという理由による。かつ又、仏教が無我・縁起を説く限り、いわゆる根本原因、例えばサーンキヤ哲学体系での「ムーラ」プラクリティ (prakṛti, mūlaprakṛti, 自性・原質) とか、宇宙創造神としての人格神ブラフマン (m. Brahman, 梵天) 乃至は最高神イシューヴァラ (Iśvara, 自在主・自在神) の如き (形而上的) 実在としての存在者 (もの) を設定しない、という立場をとっていたからである。したがって、根本煩惱と理解される無明も亦、これを実在論的に考察しうるものではない。

元来、仏教はアースティカ (Āstika) の立場をとるものではなかったから、このことは当然と言うべきであろう。そのことは又、次の点からも首肯しうる。

元来、無明はあくまで明 (知) を欠く (avidyā) こと、すなわち無知 (ignorance) を意味していたから、明知 (vidyā, knowledge) を獲得するとき、論理的には直ちに霧散消滅する性質のものであったことを意味している。かくて無明は、光に対する闇 (tamo vihato āloko uppanno) に譬えられる。<sup>⑤</sup> 後代、『大乘起信論』において、いわゆる忽然念起の無明 (忽然念起名為無明) (大正藏第三十二卷五七七頁下) という表現で無明を釈し、仏教における無明論に一つの転機を喚起したようであるが、これとても「無明の辺際は知られず」 (pūṇa koṭi na paññāyati avijjāya) とするニカーヤ以来の伝承の中で、無明の起るのを覚知するものがない点から忽然と表現したのであって、本質的には無明の実在性を主張しようとしたものではない。このことは、『起信論』の主張が、心性本淨を説く中で、迷いの人間存在は無始以来の無明煩惱という妄念が起ることにあり、とする点からも理解される。かくて、無明を知を欠いた煩惱、妄念と位置づけるのが、仏教の一貫した無明観であると言えよう。

ここに、無明の実在性を否定する仏教にあって、無始時以来の無明煩惱という表現を、仏教の基本的立場からして如何に理解するか、という設問が用意される。もしも、無明は無始時 (an-ādi-kāla, time without beginning) 以来、実在として存在すると理解するならば、縁起・空を説く仏教の基本的立場に抵触する。ここに、無始時以来という表現に対する思想的確証が強く要請される所以がある。

この小論は、上述の如き仏教思想に重要な意味をもつ無明を考察する中で、ヨーガ学派の所依經典『ヨーガ・スートラ』II・三—五、特に五においてとりあげられる無明をめぐる、このスートラの古註ヴィヤーサ (Vyāsa) の『ヨーガ・パーシャ』を媒介とし、仏教とヨーガ学派との対比を試みようとしたものである。言わば、インド思想における実在論と縁起論を対比し、そこから仏教の無明観を確めようとするのが本稿の意図である。

# 一

まず、原始仏教において、この無明が如何に解釈されていたかを要約しよう。

A 無明とは明 (知) を欠く、すなわち無知 (ajñāna, aññāna) である。

最も一般的用例としては、十二支縁起を説く經典の中で、無明支を次の如く註釈している。

無明とは何か。比丘たちよ、苦における無知、苦の集起における無知、苦の滅における無知、苦の滅に至る道における無知である。(katamā avijjā: yaṃ dukkhe aññāṇaṃ... dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ,)

ここでは、四聖諦における無知 (ajñāna, aññāṇa) を無明と解するのであるが、このことは、原始仏教において最勝法 (seṭṭhadhamma) といわれる四聖諦の法門を知らないという、言わば仏教の基本的理解に対する無知を無明と解したわけである。

右と同系列の解釈として、五蘊の体・集・滅・道を知らないのを無明とする經典群がある。

尊者よ、何を無明となし、何を無明（に行ける）人となすのか。

ここに無聞の凡夫があつて、色（乃至識）を知らず、色（乃至識）の集起を知らず、色（乃至識）の滅を知らず、色（乃至識）の滅に至る道を知らず、これを名づけて無明となし、無明（に行ける）人となす。

(katamā nu kho avijjā, kittāvatā ca avijjāgato hoti:

idha assutavā puthujjano rūpaṃ na pajānāti... rūpanirodhagāminin paṭipadan na pajānāti.)<sup>⑧</sup>

ここに、無聞の人 (assutavā puthujjano) という表現がみえるが、それは、前述の、四聖諦の法を知らざる人、と同義に解してよい。特に、無明を無知（無智 aññāṇa）とか、「真理を」知らなく (na pajānāti) とみる点、仏教の無明論に大きな意義を設定したのと言うべきである。

## B この無知は如何にして除去しうるか。

無明を無知と解釈する阿含・ニカヤの立場からすれば、この無知は当然、除去される性質のものである。ニカヤの諸經典に、「無明滅して明（知）が生じる」(avijjā palīnā, vijjā uppannā) もしくは「無明が打ち破られて明が生じる」(avijjā vihatā, vijjā uppannā) とか「無明が離貪されて」(avijjā virājitā) という定型句がみられるのは、まさにその意味である。

ここにおいて、この無知を除去する方法が思考される。これについて先ず考えられるのは、十二支縁起の逆観 (paṭiloma) である。すなわち、「無明に縁って行あり」にはじまる人間の生存苦は、その反面「無明なきとき行なく、無明の滅が行の滅」とする人間の生存苦の滅に連なる

という解釈である。けれども、無明という無知を減する直接の方向づけは、むしろ次の經典にこそみうけられる。

尊者よ、どのように知り、如何に見るとき無明が消滅して明(知)が生じるのか。

比丘よ、眼(乃至意)を、色(乃至法)において、眼識(乃至意識)を、眼触(乃至意触)を無常と見るものは、その無明が消滅して明が生起する。(kathan nu kho bhante jānato katham passato avijjā pahiyati vijjā uppijati. Cakkhuñ rūpe, cakkhuviññāṇaṃ, cakkhusamphassanāṃ aniccato jānato passato avijjā pahiyati vijjā uppijati.)<sup>⑧</sup>

右の一経は、これにつづく「凡そ眼触(乃至意触)を縁として生ずる楽・苦・非苦非楽受を無常と知り、見るものは……」を加えて、ここに六根、六境、六識、六触、触所生の三受の無常なることを知り、見るとき無明が減して明が生じる、と、具体的に示している。

以上を整理すると、無明とは四聖諦を如実知しないこと、五蘊の体・集・滅・道を知らざること、六処―触―受という縁起系列を知らざること、の三義に集約される。この点からすれば、無明とは明の否定形、言わば智慧の欠如を意味していたから、逆に言えば、智慧を獲得するとき霧

散する性質のものである。

『スッタ・ニパータ』一〇二六偈によれば――

無明こそ頭であると知れ。信〔念〕(saddhā)と〔思〕念(sati)と定(精神統一)(samādhi)と〔意〕欲(chanda)と精進(努力)(viriya)とが結びついた明(知)が〔無知・無明の〕頭をひき裂く。

と、ある。右の詩偈に対する註釈によると――

四聖諦において無知となれる無明(catusaccesu añ-ñābhūtā avijjā)が輪廻の頭であるから、無明は頭なりと言った(avijjā muddhā ti āha)のである。<sup>⑨</sup>

ここに、前掲のA、Bを正統化しうる根拠がある。

## 二

C 無明は癡(moha)煩惱(kleṣa, kilesa)随眠(ānusaya, anusaya)であり、輪廻・再生と結びつく。

『スッタ・ニパータ』の古い詩偈七二九、七三〇偈によると――

この生涯から次の生涯へと、生死の輪廻をしばしばくりかえす人々は、

その帰趣(帰結 cati, 註釈では縁)は無明にこそ存す。

(七二九偈)

実にこの無明とは大癡 (mahāmoha, 大いなる無知) である。それによってこの久しい輪廻がある。

明 (明知・智慧) に達したもうもの有情は、再び生存 (再生・再有) に来ることがない。(七三〇偈)

ここに、*avijjā* = *mahāmoha* の等式がみられるのであるが、右の詩偈に対する註釈によると――

生死の輪廻 (*jāṭimarasaṃsāra*) とは、[五] 蘊の生起が生であり、[五] 蘊の消滅が死であり、[五] 蘊を順次「くりかえすこと」が輪廻である。「人々は」行く (*vajjanti*) とは行く (*gacchanti*) 近く (*upenti*) である。この生から他の生へ (*utthabhūvaññathābhavanā*) とは、この人間の状態を、そこから余他の部類なる状態に、である。帰趣 (*gati*) とは縁の状態・性質 (*paccayabhāva*) である。

明知に至れる有情 (*vijjāgata ca ye sattā*) とは、阿羅漢道の智慧によって諸煩惱を貫通して (*kilese vijjanti*) しまった、言わば漏 (煩惱) を断除した人々 (*khiṇāvasatā*) である。

ここにわれわれは、最初期の資料において、無明を癡とシノニマスに用いつつ、智慧の獲得者を煩惱・漏を断尽し

たものと理解する根拠をみる。かくて、智慧は煩惱を除くこと、逆説的に言えば無明即煩惱とする解釈を確めうるわけである。南方論部の綱要書といわれる『清浄道論』によれば――

無明は無知を特相とし、癡蒙を味 (作用) とし、[所縁の自性を] 隠蔽 [すること] を現起 (現状) とし、漏を足処 (直接因) とする。 (*aññānalakkhaṇaṃ avijjā, sammohanarasa, chādanapaccupaiṭṭhānā, āsavapadaiṭṭhānā*)

と、あるのは、如上の所論を要約している。又、南方論部の『法集論』には、癡 (*moha*) のシノニムとして諸語を挙げてゐる。

その時に癡ありとは如何。その時に、無知 (*aññāna*) 無見 (*adassana*) 非現觀 (*anabhisamaya*) 非隨覺 (*ananubodha*) 非等覺 (*asambodha*) 不通達 (*appativedha*) 不領解 (*asāṅgāhanā*) 不洞察 (*aparivogāhanā*) 不妙觀 (*asamapekhanā*) 不妙觀察 (*apaccavekkhanā*) 不現前業 (*apaccakkhakamma*) 劣慧 (*dummejja*) 愚鈍 (*balya*) 不正知 (*asam pajāṇā*) 癡 (*moha*) 極癡 (*panmoha*) 等癡 (*sammoha*) 無明 (*avijjā*) 無明暴流 (*avijjogha*) 無明軛 (*avijjāyoga*)

無明随眠 (*avijjānusaya*) 無明纏 (＝煩惱) (*avijjāpariyutthāna*) 無明柵 (障礙) (*avijjālaṅga*) 癡 (*moha*) 不善根 (*akusalamūla*) あり。これが、その時に癡あり、ということである。<sup>⑨</sup>

ここにわれわれは、ニカーヤ以来の *avijjā* = *moha* の伝承のすがたとその位置づけを確認できる。

ところで、この無明を再生の因とみる定型句が、ニカーヤの随処にみうけられる。既に「無明は輪廻の頭である」(*samsārasa sisanī*) とする解釈から、無明は生死輪廻と結びついて考察される性質のものであることは、当然のことである。この場合、いわゆる十二縁起を三世兩重の縁起として把える立場から一応はなれて扱う必要がある。

『中部』第四十三大方広経 (*Mahāveddala sutta*) には、

「如何にして未来に再生 (*punabhaṇa*) ありや」

「尊者よ、無明に蓋われ渴愛に縛られた有情は、ここかしこに歡喜することによって、未来に再生あり」

「如何にすれば未来に再生がなからうや」

「尊者よ、無明の離貪によって (*avijjāvirāga*) 明 (知) の生起によって (*vijjuppadā*) 渴愛の滅によって (*taṇhaurodhā*) 未来に再生な」。

ここに、無明に始まり生老死 (苦) に終る十二支縁起体

系と関連して、生死輪廻苦の「根本」煩惱と考えられた無明と、その無明によってこそ生死輪廻苦のくりかえし、すなわち再生ありとする理解が生じる。しかもこの無明が、常に渴愛と関連して用いられていたことについては、ここに縷述するまでもない。<sup>⑩</sup>

D 無明は根本煩惱、その辺際は知られず。『大乘起信論』において、忽然念起とされる無明は、無始時來生の故にその辺際は知りたいとするのが、仏教の一般的理解である。そのことは、仏教以外のインド諸哲学学派、たとえばサーンキヤ哲学にあって根本原因とされるプラクリティ (*prakṛti*, *pradhāna*, *avyakta* 自性・原質、勝因、未顯現) なる存在は、現量 (*pratyakṣa*, 直接経験) によっては見られなくとも比量 (*anumāna*, 推論) によって推知しうるとする立場とは、大きな相異がある。仏教において「無明の辺際は知りたい」とする立場と、「比量によってプラクリティの実在性が推知できる」というサーンキヤの立場とは、基本的に異なるからである。無明は推論によって確かめられうる如き性質のものではなくて、現に迷っている人間の実存そのものと関わっていたから。そこにこそ、無明は常に人間の根源的な自覚、智慧の、明知の欠如とされる仏

教の基本的立場がある。かくて仏教の無明は、その實在性を主張せずかつ又、問わないが故に、その辺際は「眼に見えなくとも實在する」という如きサーンキヤ的発想を採用しないのである。したがって「その辺際は知りがたい」(purimā koṭi na paññāyati avijāyā) ④という。ここに、無明を實在としない仏教的理解の基本点がある。

『俱舍論』の法数によれば、無明は有為法中の心所法 (cittasānpayuktasānskāra) 中の六つの大煩惱地法 (kleśasamāhūmika) すなわち、無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉挙の一つとして数えられる。しかも無明以外の他の五は、言わば無明の從属的位置に配される。この場合、無明は何よりも先ず、有為法の一つであることを確認する必要がある。このことは、

比丘たちよ、無明は無常にして作られたもの (有為) であり、縁已生であり、懷れることを本性とし、滅びることを本性とし、離貪の法、滅の法である。⑤

とするニカーヤの伝承からしても首肯されよう。有為法は為作、造作されたものである点、無明と言っても、それは、サーンキヤの根本原因プラクリティ的存在とは全く異質のものと理解しなければならない。

既述した如く、無明は癡とシノニマスに用いられていた。

古来、不善の根本 (akusalanūṭa) として貪・瞋・癡の三つが挙げられるが、癡と無明が初期仏教にあって同義異語に解されたことから、貪・瞋・無明を不善の根本とする場合もしばしばみうけられるわけである。このことは、無明が貪・瞋と並べて説かれ——時にはその無明が癡 (moha) と混用される——阿含・ニカーヤ以来の伝統的解釈 (cf. SN. I, pp. 13, 235 etc.) に負うものである。

**E** 無明は実体でない。

ニカーヤの定型句に、

有聞の聖弟子は、無明を断じて明生ず。〔五〕 蘊あり

て我なりと思わず。⑥

かくの如き知り、かくの如く見る者には無明滅して明生ず。⑦

と、ある。『清浄道論』をみると——

蘊の聚の義、処の努力の義、界の空の義、根の増上の義、諦の如実の義を知らないから無明である。眼識等の所依、所縁、及び縁起・縁已生法を隠蔽するから無明である。⑧

と、義 (attha) より五種の義積をしているが、ここに、無明の決定的意味が与えられていたとみるべきであらう。

かくて、原始仏教における無明は、一切法の縁起に対して無知である、という義を確認しうるのである。このように、無明を不如実知(智)と理解するとき、それはあくまでも智慧の面で問われていた。ただここで注意すべき点とは、このような無知をして働かしめる無知、言わば無明のより根源的なものを更に追求していかない点である。もし無知の無知を追求するならば、それは無限遡及、無窮の論に墮するであろう。ここに、無明を実体、実物(vastu)として把えない仏教の立場がある。われわれ人間の生存、生きていく有情の実相は、無明と渴愛という二つの煩惱によって束縛され、縁起・縁已生の実相を如実知しない状態である。このことは、われわれに次のことを示唆する。

人間の本性は清浄であるとする理解が、既に阿含・ニカヤにみられる。

比丘たちよ、この心は清浄・極光浄(Pabhassara)である。しかも、これは客〔塵〕なる随煩惱によって雑染されている。比丘たちよ、心が染せられるが故に衆生が染せられ、心が浄まるが故に衆生が浄まる。

右の二つの型は、ニカーヤ以来の伝承として大乘仏教思想にまでうけつがれた。その限りでは、無明に蓋われる有情、人間のすがたから脱皮、超越するための如実知(智)

見(yathabhūta-ñānadassana)が強調される所以である。如実に知る(yathābhūtaṁ jānāmi, pajānāmi)という表現は、われわれに無明から明への転換を教えている。

人間の生・老・病・死苦が無明に縁ってある、ということとは、言わば、人間の現存在を端的に示しつつその自覚を促がす因由でもある。その点では、仏教における無明論は、人間の実存を深く問いつづけるものと言うべきであろう。

### 三

以上、われわれは、原始仏教において無明が如何なる意味あいで問われていたかを一瞥した。ここでは、無明をあくまで実体、実物(vastu)として把えていないことが明白となった。これに対して、仏教と極めて親縁性があるといわれるヨーガ学派において、この無明が如何に把えられていたか。以下において眺めることにしたい。

先ず、『ヨーガ・スートラ』においてとりあげられる無明に關説したスートラを要約しよう。

#### 〈煩惱の定義〉

諸煩惱とは、無明(avidyā)、われありとの想・我相(asmimā)、貪欲(rāga)、瞋恚(dveṣa)及び生命



への愛著 (abhiniveśa) である。Ⅱ・三

〈無明と他の四煩惱との相異〉

「これら五種の煩惱の中で」無明は他の諸煩惱の田地 (kṣetra) である。「他の諸煩惱は」或いは休止し (prasupta) 弱まり (tanu) 中断し (vicchina) 榮え活動するもの (udāra) である。Ⅱ・四

〈無明の定義〉

無明とは、無常 (anitya) 、不浄 (asuci) 、苦 (duḥkha) 、無我 (anātman) なるものに関して常・浄・楽・我と考える見解である。Ⅱ・五

これら三つのスートラの中で、諸煩惱の内容なり、無明が他の煩惱の田地であること、及び無常・苦・無我・不浄に対して四顛倒の常・楽・我・浄とみる等の諸解釈に関しては、初期仏教の理解と異なるものではない。

周知の如く、『ヨーガ・スートラ』の成立年代は紀元四〇〇—四五〇年頃、現形に編纂されたといわれる。この学派の教義には、仏教の影響が随処に散見しうるとしても、いわゆるサーンキヤⅡヨーガといわれるように、その哲学的発想には、サーンキヤ学派と類似する点の多いことは否定しがたい。

さて、この『ヨーガ・スートラ』に対する註釈の中で、

紀元五〇〇年ごろとされるヴィヤーサ (Vyāsa) の『ヨーガ・スートラ註』Ⅱヨーガ・バーシャ (Yogabhāṣya) によると、いま問題にしている無明について、仏教の理解と異質的、というよりは相反する解釈が顕著にみられる。以下において、スートラⅡ・五に対するヴィヤーサ註の中で特に問題点をとりあげてみたい。

ヴィヤーサは先ず、「無常・不浄・苦・無我に対して常・浄・楽・我と顛倒するのが無明である」とするスートラを順次に註釈して後、こう述べる。

この無明は四つの足 (処) がある。それ (無明) は、この汚れ、煩惱の継続 (santāna) 及び異熟をともした業の残余たるものの根本である、と。

しかも、それ (無明) については、友がない (amitra) とか、牛の「通った」足跡がない (agospada) という如き「語」の如く、真実存在する事物 (vastu sa-tattvaṃ) として知らるべきものである。

ちようど、*“a-mitra, [という語] は, mitra (友) の abhāva (ない) ことでもなく、或る特定の友もないが、しかしその反対、すなわち敵がある (sapatnaḥ) という義である。同様に、*“a-gospada, [という語] は, gospada (牛の足跡) が abhāva (な) ことでもなく、**

なく、或る特定の牛の足跡もないが、しかしそれら二つのものより異なる他の事物、「牛の通らぬ」他の場所がある、ということなのである。

このように、無明は正しい知識根拠(量)でもなければ非知識根拠(非量)でもないが、しかし無明は明に反対するもの(vidyāviparīta)「すなわち」他の「別の種類の」知である、と。

ここで重要なことは、無明とは明(知)を欠くもの、すなわち無知とする仏教の理解とは別に、無知という実体・実物(vastu)が煩惱の根源的なものとして存在する、という立場をとっていた点である。そのことは、友人がない(a-mitra)とか、牛の足跡がなく(a-gospada)という場合、消極的、否定的な意味ではなくて、まさに敵がある(sapatna)と、「牛の通る道・足跡以外に」まさに「牛の通らぬ他の」土他が実在としてある(keśa eva [rābhyām anyad] vastvantaram)ことを意味している。したがって無明は、この註釈では明を欠くという如き否定的、消極的な意味ではなくて、明と相反する別の知、すなわち無知が実体として存在する、という建前をとっていたのである。

ここで、もの、実物、実体(vastu)について一考しなればならない。事体、実在する物、事物、物、実体と考え

られる vastu は、仏教の術語用例として破析される「常なるもの(niya)の一つとして自性(svabhāva)諦(satya)実(sāra)物(vastu)実体(dravya)等の諸語とシノニマスに用いられる語」である。特に、一切法の縁已生を説く仏教にあつては、有為の諸法には常住なるものがないから、無自性、無実、無物の建前をとるのは当然である。それ故に、有為法中の心所法の一つである無明も亦、無明という実なるもの、実体として存在するという如き立場をとらないのであつて、あくまでも「明知の欠けたもの(a-vidyā)」という否定的、消極的な意味で問うていたのである。

ヴィヤーサは、無明を「明の欠けたもの」とする仏教的立場を超えて、無明を「無知という実なるもの、すなわち事物(vastu)として把えようとした。それは、あくまでも明(vidyā)に反対する実物として、積極性を帯びるものであつた。このことは、われわれに何を問いかけていたであろうか。

前述した「友がない」という例の場合、「友がない」とがそのまま「敵がある」と等置しうるだろうか。「友がない」という場合、友以外の人は必ずしも即敵でないことは自明である。特にインド思想全般に徴してみた場合、一

切衆生悉有仏性という仏教的理解を援用しなくとも、汝のアートマンを愛する」というヒューマンなウパニシャッド的論法を以てしても、〈友がない〉ことが即敵があるという如き道理はない。又、〈牛の足跡がない〉という場合、論点となっているのは牛の道がない、ということであって、他に地域があるとかないとかが論点ではなかった。たとえば、某処への車道はない、という際に、車で行ける道がない、ことが当面の課題であって、徒歩なり自転車で行く道が他にあるとかないとかを論じているのではない。では、ヨーガ学派にあって、何故、このような問題がとりあげられたのであろうか。われわれは、ここに、ヨーガ学派とサーンキヤ学派との親縁性を再認識させられる。

『ヨーガ・スートラ』Ⅱ・四に対するヴィヤーサ註には、

その中で、無明は「諸煩惱を」生み出す地としての田地であり、後者のわれありとの觀念・我相(asmā)等の眠り、弱まり、中断し、榮え活動するという如き四種類の可能態(kalpa)としての田地である。

と、みえる。このことは、一面、無明が他の四(我相、貪欲、瞋恚、愛著)を生み出す可能態であるとする理解と、反面、現実の我相等の四は、その根源的実在としての無明を予定しているという義を含んでいる。ここで重要なこと

は、根源的実在としての無明論である。これを、サーンキヤ哲学の根本原質(mulaprakṛti, prakṛti)と対比してみよう。

二元二十五諦を主張するサーンキヤ哲学体系にあって、未顯現(avyakta, 自性)、顯現(vyakta, 覚以下の二十三諦)、知(jñā, 神我)の三が基調となっている。その中で、現象(顯現したもの)の根本因として未顯現なる存在の實在を論証するために、『サーンキヤ・カリーカー』は因中有果(satkārya)の論理を駆使する。すなわち、結果として顯現したものには、因としての未顯現、すなわち根本原質・自性という未だ顯現しないが実存として在る存在を設定する。その場合、結果と原因との不離離(avivekin)が重要な要因となっている。

いま、無明が他の四煩惱の可能態とするヨーガ学派の論点は、可能態としての無明の實在性を問題としていたのであって、言わば、果と因との必然的關係を意趣している。

この立場は、サーンキヤ哲学における質料因としてのプラクリティを、ヨーガ学派にあっては三つのグナ(satva, rajas, tamas)の特殊な結合関係・配合にすぎないとする(ヴィヤーサ『ヨーガ・バーシヤ』Ⅳ・13)のと関連する。このことは、ヨーガ学派にあっては、原因は可能力(sakti)で

あつてそれが結果を生起させる(ヴィヤーサ『同』Ⅲ・14)とする立場に連なるものである。かかる思考形式は、仏教における「無明に縁って行あり、乃至生・老死苦あり」や、「無明あるとき行あり、乃至生・老死苦あり」とする相依相待の縁起説とは相容れない。言うなれば、この両者の思想的分岐点は、無明が実在として存在するか、存在しないかという点に帰一する。無明の形而上性を追求するときは無明の実在性が成立するし、形而上性を否定する場合は逆の立場をとらざるをえない。かくてヨーガ学派は、無明を積極的に存在すると理解するのに対し、仏教は、無明を明と表裏の関係、すなわち光と闇との関係で追求しようとした。光あるときは即闇がないし、闇があるときは即光がない、という価値の論理関係において論及したのである。このことは、智慧を強調する仏教の基本的態度に連なるものである。

#### 四

ところで、無明を實在論的に理解しようとする立場は、インド思想の上でどのように現われていたであらうか。ここに、ヴェーダーンタ哲学、特にシャンカラ(Saṅkara)約七〇〇—七五〇)におけるマヤー説を考察しよう。

シャンカラの不二元論(advaita)によれば、本体界と現象界との関係を考察する中で、その思考形式上、上位のブラフマンと下位のブラフマンという二種を考える。しかし、上位(第一義)としての無屬性(nirguṇa)のブラフマンは絶対者としてあるが、現象の世界は無明と結合した有属性(saguṇa)のブラフマンと理解し、現象界は仮現で勝義としては存在せず、真実は唯一不二の絶対者ブラフマンのみであると理解する。そしてこの絶対者ブラフマンは、上智によってのみ知りうるもので、下知によっては下位のブラフマンを知るにとどまるとする。では、本体・真実としてのブラフマンと現象としての世界とのかかわりを如何にみるか、と言えは、無明(avidyā)によって、ブラフマンが個別的個我として経験世界に現われ出ているのである、と。では、この無明はブラフマンの側にあるのか、それともわれわれ個々の人間存在に根源的なものとしてあるのか、という問いが設定される。

シャンカラ流に言えは、現象界の多様相は無明にもとづいて成立しているから、勝義には存在せず幻(māyā)に似て虚妄である、という。かれの不二元論を以てすれば、もとより真の実在は唯一不二と明確にわりきるのであるが、現象界顕現の媒介となる無明の位置づけについては、

不確であろう。尤も、世界創造は、ブラフマンが無明の制約をうけた自在神・主宰神 (Īśvara)——それはいわゆる下位のブラフマンであるが——によってなされる、と、シャンカラは理解する。この解釈からすれば、「無明はブラフマンと併存する一種の力」のようにうけとられるが、果して如何。真の智慧、純粹知をくります無明が、一体どこに潜んでいるのか、という素朴な質問については、明確に答えていないうらみが残る。ヴェーダーンタ学派にとって、この無明をめぐる論議が盛んとなった所以も、この辺にその背景がうかがわれる。ただシャンカラは、この無明はアートマンの本性を直観する明知 (vidyā) によって滅するから、現象世界の虚妄なることを極力教える点で仏教的である、とする点は否定できない。<sup>⑧</sup>

ところで、このマヤー説については、既に『シュヴェーターシュヴアタラ・ウパニシャッド』Ⅳ・九、一〇の二頌に——

韻律、祭式、祀り、祈誓、過ぎたもの、来るべきものの、そしてヴェーダが語る。それ(＝祭式・ヴェーダの所説)より、幻術師 (māyin) はこの一切を作る。そして他の者(＝個我)は、マヤーによってそこに閉じこめられる。Ⅳ・九

しかし、プラクリティをマヤーと知り、大自在主を幻術師と知れ。<sup>⑨</sup>

されど、かれ(神)の部分たる諸有類 (āśyaṇvaya-bhūta) によって、この一切の世界は充たされている。

#### Ⅳ・一〇

ここに、マヤーをプラクリティ、大自在主を幻術師とする説が登場する。<sup>⑩</sup> この場合のプラクリティ (prakṛti) をそのままサーンキヤ哲学のそれと解するか、単に自然・現象界と理解するかについては、若干の考察を要しよう。<sup>⑪</sup> けれども、プラクリティがマヤーと同義に理解されていたことは、否めない。これについて想起されることは、『同ウパニシャッド』Ⅳ・五に——

実に不生・唯一なるもの (m. ajā) は、不生 (f. ajā) 唯一、赤、白、黒にして自己に似たる多くの子孫を生みつつあるもの(＝不生、f. ajā)を享樂しつつ、傍らに臥す。

他の不生なるものは (ajo anyañ) この享樂を享受せる不生なるものを (enām bhuktahogyaṁ) 捨て去る。

ここに、不生なるもの (f. ajā) をサーンキヤ哲学のプラクリティに配することは、ごく一般的理解とされる。か

くて、女性形の不生なるものをプラクリティ(自性)に、男性形の不生なるものをブルシャ(神我)とするサーンキヤの二元論とみうるわけである。尤も、このウパニシャッドには、唯一神教的傾向、特に神の恩寵(*prasad*)をきわ立たせているので、本書の思想的位置づけについては、全六巻の成立前後関係を無視して恣意的な結論を用意すべきでない。そのことは、たとえばサーンキヤやヨーガの他に、ヴェーダーンタ哲学にも影響を与えた本書の位置づけとも微妙にからみあってくる。ただ少くともこのウパニシャッドには、サーンキヤやヨーガ的発想と、後世に影響を及ぼしたヴェーダーンタ哲学、及び『ギーター』において成熟した一神教色彩などが複雑に混在していたことは事実である。したがって、本ウパニシャッド編纂の核心にふれるには、多くの検討を要することであろう。しかし本稿の問題提起と重なりあう点は、マール(この語をアヴィドヤ<sup>⑤</sup>とシノニムに理解するには些か問題はあがある)がプラクリティであり、自在主は幻術師であるとする解釈である。このことは、マールは神に内在する可能性、潜在力として位置づけられていたことを意味している。『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』は、一者としての神と雑多な現象界との関わりをマールという概念で説こうとし

たが、マールとしての自然界が単に主観的迷妄の世界であるか、それとも事実の世界であるかは、いわゆる現象と本体とをめぐるインド哲学の根本課題である。ヨーガ学派が、その哲学体系として多くをサーンキヤ哲学に依存していたことは、いま縷述を要しない。その場合、『ヨーガ・スートラ』Ⅱ・五にみえる無明に関して、スートラの古註者ヴィヤーサが、明とは相反する無知なる実体(*vastu*)としての無明を考えていたことは、プラクリティⅡマール、自在神Ⅱ幻術師とする『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』と関係をもつとみてよい。

### む す び

以上、本稿において無明に関する仏教とヨーガ学派、主として古註にとりあげられたそれとを対比してみた。そこからえられた結論は、ナースティカ(*Nastika*)に立つ仏教にあつては、無明の実在性を説くことなく、知の欠如せるものとして、智慧によって消滅するという立場を貫ぬいてきた。「無明に縁って生死苦あり、明知によって生死苦なし」とする縁起説を説く仏教にあつては、実物として存在する何物をも設定しなかった当然の帰結である。

これに対してヨーガ学派―同時にサーンキヤにもみられ

るが、それは、あくまでも根本原因としての無明の実在性を主張しなければならなかった。それは単に、明知の欠如せるものとしての消極的な内容で扱えられるのではなくて、はっきりと、無明という独立の存在を許容する必要があった。世界創造、現象界への転変を根本原理に帰一させるサーンキヤ的発想が、ここに無明をマインたる自在主の力と考えてゆく『シェヴェーターシェヴァタラ・ウパニシャッド』(『カタ・ウパニシャッド』と並んでサーンキヤ・ヨーガとの関連がとかれる)において、そのことがあつて、けられるのではなからうか。もとより、ヨーガ学派の無明をサーンキヤ哲学体系や如上のウパニシャッドとの対比の中で結論づけるには、なお多くの考察を必要としよう。この点については稿を改めて論じたい。(一九七五・二・二〇)

## 註

- ① 相應部十二・第六十五經には「名色あるとき識があり、名色に縁つて識がある」と。「この識はつづより退き、名色を超えて進むことがなく」(pacudāvatthi kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamā nāparaṃ gacchati, SN. II, p. 104.)  
但し、ハリー『長部』(DN. II, p. 32.)大縁経では、仏が阿難に対して無我論より縁起を説いているが、ハリー文では十支までで無明を説かないのに対し、相当漢訳『長阿含』卷一(『大正藏』第一卷七頁下)は十二支まで掲げる。尤も梵

本はハリー伝と同じく十支縁起となつてゐる(E. Waldschmidt: *Das Mahāvastusūtra*, Teil II, Berlin, 1966, S. 137.)周知の如く、十二支、十支以外に五支、八支、九支等の縁起系列もあるわけであるから、十支縁起を以て原型とみる論も不確である。この問題は改めて扱われる課題であらう。

- ② *avijā vihatā vijaṇṇaṃ uppannā, tamo vihato āloko uppanno.* (MN. I, p. 22; cf. 23, 248, 249, AN. I, pp. 164—5; IV, pp. 177—9; Itv. pp. 99—100.)  
*avijā pahinā, hoti vijaṇṇaṃ uppannā.* (MN. I, p. 67; SN. II, p. 82.)  
③ *MN. I, p. 22.*  
④ *AN. V, p. 113.*  
⑤ *SN. II, p. 4; Vibhanga (Vibh.) p. 135; cf. SN. IV, p. 256; cf. Jātaka (Jā) III, pp. 404—5* 256' dukkhādisu aṭṭhāsu vathusū aṇṇānubhūto *avijā* cā 'ti ime kilesā virājītā pahinā tesu ariyesu sabhākāreṇa jāgaramānesu te upādāya ahaṇṇaṃ sutto nāma devate ti attho. 256' 256.  
⑥ *SN. III, pp. 162, 163.*  
⑦ *MN. I, p. 67; SN. II, p. 82.*  
⑧ *Vinaya (Vin.) III, pp. 4, 5; MN. I, pp. 22—23, 248—249; AN. I, pp. 164, 165; IV, pp. 177, 178, 179. Itv. pp. 99, 100.*  
⑨ *SN. I, pp. 13, 165; Jā. III, p. 404; IV, p. 387; The-ragāthā (Thera) p. 282; Itv. p. 57.*  
⑩ *SN. IV, p. 31.*  
⑪ *Paramatthajōṭikā (Sn. A.) II, 2, p. 585. ad Sn. v.*

1026.

- ⑫ *Sn. A.* p. 505. ad *Sn. v.* 729.  
 ⑬ *Sn. A.* p. 505. ad *Sn. v.* 730.  
 ⑭ *Visuddhimagga (Vism.)* p. 528; cf. p. 418.  
 ⑮ *Dhammasaṅgahani (Dhs.)* p. 79; cf. *Vibh.* p. 85.  
 ⑯ *avijjā* → *moha* → の併用と混同、及びその思想展開については、石上善成「*avijjā* → *moha*」『印伝研』第六巻二号「六二頁以下」参照。  
 ⑰ *Sn. v.* 1026; *Sn. A.* p. 505.  
 ⑱ *MN. I.* p. 294.  
 ⑲ *DN. III.* p. 274; cf. *MN. III.* p. 289; *SN. V.* p. 52; *AN. II.* p. 247.  
 ⑳ *Sāṃkhyā-kārikā (SK.)* 6. (*sāmānyatas tu dīṣṭhād at-indriyāṇāṃ pratītiḥ anumānāt, tasmād api cāsiddhaṃ parokṣam āptāgamāt siddham.*) cf. *Gauḍapāda's bhāṣya* ad *SK.* 6.  
 ㉑ *AN. V.* p. 113.  
 ㉒ *SN. II.* p. 26.  
 ㉓ *SN. II.* p. 47.  
 ㉔ *SN. II.* p. 215.  
 ㉕ *Vism.* p. 528.  
 ㉖ なお、大乘の論書において「無明の縁を説くことの不要性」が言われる。高田仁寛「無明 (*avidyā*) に関する世親と德慧の解釈」(『印伝研』第八巻一号「一二三頁」)  
 ㉗ *AN. I.* p. 10.  
 ㉘ *SN. III.* p. 151.  
 ㉙ これについては、ヨーガ・スートラの成立年代とかかわ

る。金倉円照「ヨーガ・スートラの成立と仏教との関係」(『印伝研』第一巻二号「一頁以下」)参照。

⑳ *Vyāsa: Yogasūtra ad Yogasūtra II, 5;* cf. Woods:

(*HOS. No. 17*) p. 112.

㉑ 山口益『山口益仏教学文集』二七「一七〇四」八〇七頁参照。

㉒ *SK. 11: sat-karya* については *SK. 9.*

㉓ 中村元『インド思想史』一九六頁。なお、同「主宰神の排斥—シャンカラのヒンズー諸派論難—」(『宇野哲人博士記念東洋学論叢』七六一頁)において、「主宰神はブラフマンに無明の加わったもので、神は迷いがあるからこそ全知全能であり、世界をつくり出すことができる」という主張をとっている。

㉔ 中村元博士は「かかる無明は有とも無とも定め難いもので、ブラフマンに沿って存立している一種の原理である」と述べる。(『インド思想史』一九六—七頁)

㉕ シャンカラを仮面の仏教徒 (*Prachanna Baudha*) と称する所以は、かれの思考形式が大乗仏教に負うところ大であるからである。その二諦説において顕著である。

㉖ cf. *Śaṅkarabhāṣya; ad Vedānta-sūtra I, 4, 3.*

㉗ なお、龍山章真「シャンカラ教学に於ける仏教的要素」(『大谷学報』第十三巻十二号五六頁以下)参照。

㉘ マーヤーがこうした哲学用語としてインド思想にあらわれたことは注目に値する。なお、金倉円照『インド中世精神史上』一四九頁以下参照。

㉙ 『バガヴァッド・ギーター』七・一四「この聖なる三徳所成のわがマーヤは超えがたい。われのみに帰する者は、こ



のマーヤーを超える」及び十八・六一「マーヤーは宇宙の原動力、創造力」とみる点からすれば、ブラクリティ（三徳所成）＝マーヤーとみられる。

- ③ R. Garbe: *Sāṃkhya Philosophie*, S. 281. 但「ヴェーダーンタ学派はこの考えを否定す」<sup>④</sup>。(Yedānta-sūtra I, 4, 8 ff.)

- ⑤ R. Hauschild: *Die Svetāśvatara-Upaniṣad*, Eine kritische Ausgabe mit einer Übersicht über ihre Lehren (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVII. Band, No. 2) Leipzig; 1927. Kap. V. 原実「Svetāśvatara Upaniṣad VI-21」(『宗教研究』第一六八号)

- ⑥ 註⑤参照。

- ⑪ Hauschild ditto: S. 86 § Sāṃkhya-yoga in der Śū. Vedānta.

- ⑫ 龍山章真「前掲論文」(『大谷学報』第十三卷三—四号)特に十三卷四号五三頁以下参照。

- ⑬ 拙論「インド哲学における有神論をめぐる諸問題」(『大谷学報』第四六卷一号)

〈付記〉ニカーヤの略記号は一般記号による。( )内の原語が二つの場合、原則としてサンスクリット語、パーリ語の順。

(本学教授 インド学)