

adhyāsa, mithyājñāna, aviveka

—— 無明概念あるいは無明感覚 ——

村上幸三

はじめに

- I. 無明の本質論
- II. aviveka と adhyāsa/mithyājñāna
の条件付けの循環
- III. Ś の無明論における aviveka の意義
まとめ

はじめに

シャンカラ (Śaṅkara=Ś) の思想を語るにあたって無明 (avidyā) という概念はつきものである。日常的に、人を含む生き物は無明によって自分自身 (ātman) ならざる身体や心とその作用・特性とを自分であると、自分の作用・特性であると誤認し続ける。「私は…する」、「私は…である」、「私の…」という具合にである。それによって自己保存活動を行なう。また、人が来世に天界に生まれることを望んでヴェーダに定められた祭事を実行するのも、本来自分のものでない自己の社会的位置付け—バラモンであるとか家長であるとか—を無明によって容認するからである (*Brahmasūtrabhāṣya* = *BSBh*, pp. 6-45. 特に p. 42ff. 前田 1977, p. 556ff.; 正信 1988, p. 302f. 参照)。この有様こそ輪廻に他ならない¹⁾。

一方、ブラフマン²⁾と被造世界の関係というヴェーダーンタ派固有の論題でも無明は主張の要を為す概念に含まれる。ブラフマンが質料因として被造世界へと変容するというのも、なおかつ動力因として自らの意志でそれを行

なうというのも無明による誤認に他ならない³⁾。その誤認を排した不変かつ恒存で単一不可分なブラフマンの本来の姿が実は、身体や心との同一視を排した自分自身に他ならないという明知 (vidyā) によって無明は停止される。

無明はあらゆる論題に関係する。しかし、P. Hacker がかつて無明概念 (Avidyā-Bebriff) より無明感覚 (Avidyā-Gefühl) と呼ぶほうが適切とそれを評したとおり、Ś の無明という語の用法は曖昧である (Hacker 1950, p. 266)。その感覚をつかまえるには Ś の作品以外での無明という語の用法から無明感覚の淵源をたどるという手があるだろう⁴⁾。その一方で Ś の作品の方々に散らばった無明の説明を一層緻密に解説する余地はなかるうか。そこで、aviveka (無識別) という語を取り上げてみてはどうだろうか。

田と知田は客体と主体の関係にあり本体を異にする。その田と知田の間に、両者の本質の識別がないこと (svarūpavivekābhāva) に基づいて、相互 (=相互の本体) の付託と相互の特性の付託 (adhyāsa) を特徴とする結合がある。…他ならぬこれが、付託を本質として誤った認識 (mithyājñāna) として現れる田・知田の結合である⁵⁾。

無明ということばこそ出ないが田・知田の結合として無明がいわれている。田 (非 ātman) と知田 (ātman) の間の識別の非存在 (vivekābhāva = aviveka) が、一般に無明として語られる付託や誤った認識の前提とされているのではないか。

aviveka は Ś の無明について論じる際、どちらかというと同閑に付されている感がある⁶⁾。前田 (1980a) では「アートマンと非アートマンに関して、両者を識別する能力の欠如」として言及されている (p. 224) があつかいは小さい。Vetter (1968) は付託と同一視している (p. 421)。そんな中で第 1 節でながめる Alston (1980) の aviveka への言及が目を引く。

表題の他の 2 項 (adhyāsa と mithyājñāna) を説明しつつ問題の所在を明らかにしてから (I), *BSBh* を中心に無明に関するものに限った aviveka の用例と aviveka と同意義とみなされる表現を並べる (II)。最後に無明を詳論す

る箇所では aviveka が言い添えられる意義を推測する (III)。「aviveka」そのものでなくとも aviveka と同意義とみなされる表現まで言及するうえ複合語の後半部の aviveka に気付かないことがあるので、用例の採集漏れの可能性があり、本論の成果はその点で未だ暫定的である。

I. 無明の本質論

Mayeda (1967-1968), p. 44, n. 35 によれば無明は次の 3 様の意味を含む。

(1) 付託⁷⁾(adhyāsa)という過程(無明の機能)をひき起こす原因(avidyā-dhyasta, avidyādhyāropita, avidyādhyāsa といった表現)

(2) 付託という過程もしくは無明の機能 (BSBh 冒頭などに見られる無明の定義)

(3) 上の (2) の結果として生じる誤った認識 (mithyājñāna)

いずれの用法も付託がらみである。「無明と呼ばれる自己・非自己の相互付託⁸⁾という言い回しを考えあわせれば無明=相互付託ということが通念になっているのも全くなさげよう⁹⁾。

付託を \hat{S} は一般的に定義して「想起という形で別のものに前にみたものが顕現する」¹⁰⁾ということもあれば「2つの事物のうち片方についての意識がまだ消えないうちに、[その意識に]もう片方の事物の意識が付託されること。[例えば]事物 A に事物 B の意識が付託される時、事物 B の意識が付託されたままの当の事物 A に対する、事物 A そのものの意識がまだ存続している」¹¹⁾ということもある。複数の観念を重置することとってよいだろう。真珠母貝を銀とみたり、ロープをヘビとみたりという知覚認識上の誤謬も付託で説明される。知覚認識そのものを可能にする原因でもある¹²⁾無明(形而上学的な誤謬)の場合、付託とは ātman と非 ātman を心の中で相互に重ね合わせることをいう。

上の付託が作用した結果として生まれる、「私は…である」「…は私に属す

る」という形式で言語表現される意識が誤った認識である。ただ、付託と誤った認識を因果関係で捉えるべきではない。付託とは誤った認識が成立する過程である (Mayeda 1967-1968, p. 44)。先に引用したバガバッド・ギーター注解 (= *GīBh*) の一節で言えば付託が無明の本質 (svarūpa) であって、誤った認識は無明の現れあるいは目印 (lakṣaṇa) である。本論では2つは表裏一体と考えて「adhyāsa/mithyājñāna」という表現も用いる。

無明の本質を付託とみる多数説に半ば異議を唱えるのが Alston (1980) である。Alston によると無明は2つの局面の循環する一連の過程である。第一局面は aviveka, 第二局面は付託である (p. 83f. Cf. p. 66)。Alston は \hat{S} が aviveka を決して実体化していないことを指摘し (p. 84), 可感的経験の直接の条件は付託であることも公平に認めているが、より根源的なのは第一局面の方と考えているようだ。それは「認識主体・認識行為・認識対象が出現する先行条件」(p. 84)であり、「可感的経験において最初に条件付ける要素」(p. 93)である。それに確かに前に引用した *GīBh*, XIII. 26 では aviveka が相互付託の基礎 (nibaṃdhana) とされているではないか。

以上の考察に即せば, aviveka と adhyāsa/mithyājñāna, どちらが本質的かということが問題になる。その件を念頭において, Alston のいう2つの局面の内どちらの局面が条件付ける側として書かれているかを第2節で aviveka の諸例にみていく。

II. aviveka と adhyāsa/mithyājñāna の条件付けの循環

まず, *BSBh* 冒頭の次の一節をとりあげなければならない。

(例文1) tathāpy anyonyasminn anyonyātmakatām anyonyadharmāmś cādhyasyētaretarāvivekenātyantaviviktayor dharmadharminor mithyājñānanimittaḥ satyānrte mithunikṛtya'aham idam' 'mamēdam' iti naisargiko 'yaṃ lokavyavahāraḥ. (I. 1.1, pp. 15¹-17¹.)

「(主体と客体) 相互を識別しないことにより、主体には客体を本体 (ātman) とすることと客体の特性 (dharma) とを付託し、客体には主体を本体とすることと主体の特性とを付託する。そうして、まったく符合しない特性・特性を所有する基体 (dharmin) を符合させる誤った認識にもとづき—真なるものと偽なるものを抱き合せて—『私はこれである。』、『これは私のものである。』という日常的言語表現・慣行 (lokavyavahāra) をこのとおり生まれながらに行なう。」¹³⁾

ここで、本文を読むかぎりでは 'itaretarāvivekena' が日本語訳に示したとおり 'anyonyasminn…adhyasya' を修飾するのか、それとも 'atyantaviviktayor…mithyājñānanimittaḥ' を修飾するのかはわかるまい。後者なら「主客の相互付託」が「無識別により誤った認識を犯す」ことを条件付けると解す可能性がでる。ただし、和訳に示した aviveka を条件として付託ないし誤った認識があるという読み方を例文 2 以下の用例が支持する。

(例文 2) …dehādisaṃghāte'ham iti nirupacāreṇa śabdapratyayāv āt-
mānātmāvivekenōtpadyamānau katham gauṇau śakyau vaditum/āt-
mānātmavivekinām api paṇḍitānām ajāvīpālānām ivāviviktau śabda-
pratyayau bhavataḥ. (I.1.4, pp. 151¹¹-152².)

(例文 3) …dehādisaṃghātopādhisambandhāvivekakṛtēśvarasaṃsār-
ibhedamithyābuddhiḥ/dr̥ṣyate cātmana eva sato dehādisaṃghāte 'nāt-
many ātmatvābhīniveśo mithyābuddhimātreṇa pūveṇa. (I.1.5, p. 172⁴⁻⁵.)

(例文 4) …ātmano 'pracyutātmabhāvasyāiva satas tattvānavabodh-
animitto mithyāiva dehādiṣv anātmāsv ātmatvaniścayo laukiko dr̥ṣṭaḥ.
(I.1.17, p. 183¹⁵⁻¹⁶. 'mithyāiva' は本論で用いた *Krishnadas Sanskarit Series*
25 の本文による。)

(例文 5) idaṃ hi kartṛtvaṃ bhokṛtvaṃ ca sattvakṣetrajñayor itar-
etarasvabhāvāvivekakṛtaṃ kalpyate/paramārthatas tu nānyatarasyāpi

sambhavati; acetanatvāt sattvasya, avikriyatvāc ca kṣetrañāsya/
avidyāpratyupasthāpitasvabhāvatvāc ca sattvasya sutarām na sam-
bhavati. (I.2.12, p. 245⁵⁻⁸.)

「確かに sattva (=内官, p. 244¹⁹.) や知田者が, 互いの本性を識別しない
ことにより, 行為主体や〔楽・苦の〕享受の主体とされ, これが信じ込まれ
る。しかし, 実のところ, そのどちらも〔行為主体や享受の主体〕たりえな
い。sattva は知力をもたないから, 知田者は変化しないから。sattva の本性
は〔知田者に対して〕無明によって現前せしめられた¹⁴⁾ものであるから,
sattva はなおさら〔行為主体や享受の主体〕たりえない。」

(例文 6) suvarṇādīnām tu dravyāntarasamparkād abhibhūtasvarūpāṅ-
ām anabhiyaktāsādhāraṇaviśeṣāṅām kṣāraprakṣepādibhiḥ śodh-
yamānānām svarūpeṇābhiniṣpattiḥ syāt. (I.3.19, p. 303¹⁵⁻¹⁶. 前主張に含ま
れる)

「金等なら他の物質との混合により本質が抑制され独自の特殊性が顕現し
なくとも…」

(例文 7) prāg vivekaviññānotpatteḥ śarirendriyamanobuddhiviṣ-
ayavedanopādhibhir aviviktam iva jīvasya drṣṭyādijyotiḥsvarūpaṃ
bhavati/yathā śuddhasya sphaṭikasya svācchyaṃ śaukalyaṃ ca svar-
ūpaṃ prāg vivekagrahaṇād raktanilādyupādhibhir aviviktam iva bhavati.
(I.3.19, p. 304⁵⁻⁷.)

(例文 8) tām evāvidyayātmatvenōpagamya sukhī duḥkhi mūḍho' ham
ity avivekitayā saṃsarati (I.4.8, pp. 386⁹-387¹. 前主張に含まれる)

(例文 9) …yathā ca mṛgatṛṣṇīkodakādīnām uṣarādibhyo 'nanyatvaṃ
drṣṭanaṣṭasvarūpatvāt svarūpeṇānupākhyatvāt, evam asya bhogyabho-
ktrādiprapañcājatasya brahmavyatirekeṇābhāva iti draṣṭavyam. (II.1.14,
pp. 455²-456¹.)

(例文 10) avidyāpratyupasthāpitanāmarūpakṛtakāryakaraṇasaṃghātopādhyavivekakṛtā hi bhrāntir hitākaraṇādilakṣaṇaḥ samsāro na tu paramārthato 'sti... (II.1.22, p. 472²⁶⁻²⁸.)

(例文 11) …brahmaṇa evāvikṛtasya sato'py ekasyānekabuddhyād-
imayatvaṃ darśayati/tanmayatvaṃ cāsya viviktasvarūpānabhivyaktyā
taduparaktasvarūpatvaṃ...draṣṭavyam. (II.3.17, p. 602¹⁹⁻²¹.)

(例文 12) avidyāvasthāyāṃ kāryakaraṇasaṃghātāvivekadarśīno
jīvasyāvidyātīmirāndhasya sataḥ parasmād ātmanaḥ karmādhyakṣāt
sarvabhūtādhivāsāt sākṣiṇaś cetayitur īśvarāt tadanujñayā kartṛtvabho-
kṛtvalakṣaṇasya samsārasya siddhiḥ... (II.3.41, p. 620⁷⁻⁹.)

(例文 13) jīvasyāpy avidyākṛtanāmarūpanirvṛttadehendriyādyu-
pādhyavivekabhramanimitta eva duḥkhābhīmāno na tu pāramārthiko'sti.
(II.3.46, p. 623¹⁸⁻¹⁹.)

(例文 14) api ca jāgarite viṣayendriyaśamyogād ādityādijyotirvyati-
karāc cātmanaḥ svayaṃjyotiṣṭvaṃ durvivecanam... (III.2.4, p. 693⁵⁻⁶.)

「さらにまた、覚醒時は客体と感官が結合し、しかも太陽等の輝きと混じるから、ātman の自己発光性は識別しがたい。…」

(例文 15) so 'pi tu jīvasya jñānaiśvaryatirobhāvo dehayogād dehen-
driyamanobuddhiviṣayavedanādiyogād bhavati/... avidyāpratyupasth-
āpitanāmarūpakṛtadehādyupādhiyogāt tadavivekabhramakṛto jīvasya
jñānaiśvaryatirobhāvaḥ. (III.2.6, pp. 693³⁴⁻⁶⁹⁴.)

aviveka が adhyāsa/mithyājñāna や知覚認識上の誤謬と結びついて
BSBh で用いられた例で気付いたものはこれで全てである。例文 6, 14 を除
いて、明瞭に示される条件付けは「aviveka ⇒ adhyāsa/mithyājñāna」の方
ばかりである。実は GiBh やウパデーシャ・サーハスリー韻文編、散文編

(*Upadeśasāhasrīpadyabandha* = *USP*, *—gadyabandha* = *USG*) でも同傾向で「*adhyāsa*/*mithyājñāna* ⇒ *aviveka*」を明示するのは次の 1 例のみであった。*USP* 第 18 章を読むと、本論で扱った *ātman* と非 *ātman* の無識別がせいぜい意識の表面でなされているにすぎず、背景に *ātman* そのものと *ātman* の影像 (*ābhāsa*) と認識器官 (*buddhi*) という三者の無識別があることがわかるのだが、その章に次の一詩節がある。

yatra yasyāvabhāsas tu tayor evāvivekataḥ/
jānātīti kriyām sarvo loko vakti svabhāvataḥ// (XVIII. 64)

「しかるに、〔認識器官〕に〔*ātman*〕が顕現し、その両者の無識別により世の中のあらゆる人が自然に『(彼は) 知る』という動詞を語る。」

‘*avabhāsa*’ は *ābhāsa* にここでは等しい。「認識器官に *ātman* が顕現」というのは *ātman* の認識器官への付託と考えられる (前田 1980a, p. 165ff.; Cf. 波多江 1990, p. 57ff.)。つまり付託があるから無識別があるわけである。その無識別に基づいて再び「私は知る」という誤った認識があり、その認識を「(私は)知る」(*jānāmi*) という動詞で言語表現する (XVIII. 64 では ‘*sarvo lokah*’ が主語なので三人称単数形 ‘*jānāti*’ になる)。ここでは *adhyāsa* ⇒ *aviveka* ⇒ *adhyāsa* という条件付けが理解できよう。

GīBh, XVIII. 50 等によれば認識器官に宿った *ātman* の影像は、認識器官と並んで内官 (心) を形づくる思考器官 (*manas*)、諸感官、身体という順序で移動する¹⁵⁾。それを *ātman* の付託と考えれば思考器官以下でも *adhyāsa* ⇒ *aviveka* ⇒ *adhyāsa* の条件付けが想定される。

この条件付けの循環は次のように理論的には理解されよう。無明を知覚認識上の誤謬と対比してみる¹⁶⁾。ロープをへびと見間違ふ際、ロープにへびの観念がかぶさる (付託される) 理由はロープとへびの違いがわからない、すなわち識別されない (*aviveka*) ことと考えられる¹⁷⁾。付託の原因が無識別であるところまでは無明も同型である。無識別の理由を問うとき違いが現れよう。

知覚認識上の誤謬ではロープとへビは形が元々似ているのだから識別されないのも不思議でない。一方、無明で問題になる *ātman* と非 *ātman* の場合は、最初の *GiBh* の引用でも *BSBh* の冒頭でも説かれるように全く本性を異にしている¹⁹⁾ のになぜ互いに識別できないのだろうか。それは相互付託により *ātman*・非 *ātman* の両者が心の中で既にすっかり癒着してしまっているからと考えるより他ないのでは。こうして誤謬の原因の系列が振り出しに戻る。

翻って *BSBh* の用例を見なおすと例文 6, 14 の他でも, *adhyāsa/mithyājñāna* ⇒ *aviveka* が読みとれるものがある。例文 10, 13, 15 の *upādhi* (限定的付加物) は *ātman* に付託されているからこそ *aviveka* されうるのではないか。また例文 5 では、「行為主体である, 享受の主体である」といった誤った認識が *aviveka* にもとづくことがはっきりわかる一方で, *aviveka* 以前に内官の本性が *ātman* に付託済みであることも読みこんでよいのではないか。

III. Ś の無明論における *aviveka* の意義

さしあたり前節で条件付けの「循環」といつてしまったが, だれも *aviveka* を実体化して *aviveka* と *adhyāsa/mithyājñāna* が瞬時に点滅を繰り返すように入れ替わるとは考えまい。あくまで *aviveka* が *adhyāsa/mithyājñāna* を条件付け, *adhyāsa/mithyājñāna* が *aviveka* を条件付ける論理的な循環である。仮に時間がからむとしても条件付けの瞬間とその効果の現れる瞬間の間の時間のずれということではかないだろう。*aviveka* も *adhyāsa/mithyājñāna* も相互に条件付けながら同時に起きていると見るべきだろう。

この循環には終結点(明知の獲得もしくは解脱)はありえても起点はない。「*aviveka* ⇒ *adhyāsa/mithyājñāna*」の記述が多いことから, *adhyāsa/mithyājñāna* に一切条件付けられない循環の起点になる *aviveka* が存在するのではと想定する人がいるかもしれない。だが, そんな無条件な *aviveka* の瞬間がどこに求められるのだろうか。まず目覚めているときは「私は行く」「私

は来る」「私は食べる」「私は飲む」(*BSBh*, II.3.38)という「私は…する」式に言語表現される誤った認識(自我意識)が必ずついてまわろう。夢眠状態でも、夢を「見る」というとおり「私は…見る」という観念から逃れられない。

熟睡状態でも無明は決して途絶えない(*BSBh*, II.1.9, p. 447.; II.3.31, p. 612.)。ただ、潜在して人に苦しみをもたらさないだけである¹⁹⁾。その潜在状態も Ś にとって「無条件な aviveka の瞬間」ではない。*USG*, II.90-93 では ātman の本質である知力(caitanya)の熟睡時における存在の有無を論じる。そこで弟子は知力は熟睡時に知覚されないことを主張する。その根拠は「私(=弟子)は熟睡時に見ることがない」(suṣupte na paśyāmi. *USG*, II.92) ことである。ところが、師によれば「熟睡時に何も見ない。」ということは「見られる対象」の存在を否定するだけで、「見ること」そのものの存在は否定しない。その「見ること」が知力に他ならない(Cf. *BSBh*, I.3.19, p. 305f.)。ここで見逃せないのは熟睡時の意識(実は意識を喪失している状態だが)が“na paśyāmi”と言語表現されることである。熟睡時は視覚のみならず五感がすべて作用しないから、これは「私は知ることがない。」(na jñāmi), 「私は経験することがない。」(na-anubhavāmi) と置き換えて理解したほうがよい。“jñāmi” とか “anubhavāmi” といったことば・観念は Ś にとって ātman と認識器官の付託を表現したものに他ならない(前田 1980a, p. 174ff.)。熟睡も付託を示す「私は…」式でしか表現できない²⁰⁾。その時、Ś の立場では ātman と認識器官の間に限れば付託が存在する(「知られる対象」がないから他の事物との付託は不可能だが)。「aviveka だけが存在する瞬間」の余地はないと解すべきである。

とはいえ、無明を詳論する箇所ですべてといってよいほど「aviveka ⇒ adhyāsa/mithyājñāna」の条件付けばかりが明言されることの説明はこれではつかない。この傾向は当時の知覚認識上の誤謬を表現する言葉遣いと関係があ

と思うが明確なことは言えない。ここでは現実の世界（輪廻の世界）の説明で果たす役割という点でのみ、avivekaが無明の説明で言い添えられる意義を推測する。

avivekaを論じるとあればその反対語のvivekaにも注意を払わなくてはならない。Śにとってadhyāsa/mithyājñānaの不断の連続が現実(と考えられる)世界であり輪廻であるのはこれまで見てきたとおりである。その不断の連続からの脱却が望まれるわけだが、そのためにまず必要なのが他ならぬviveka—非ātmanとātmanの識別—である²¹⁾。

この裏を返すと、このような現実（輪廻）から脱却できないのは識別がなされていない、すなわちavivekaが常になされているからである。adhyāsa/mithyājñānaの世界を脱却するか否かはそれを識別するかしないか（vivekaかavivekaか）にかかっているわけである（Cf. *BSBh*, I.3.19, p. 304f.; Alston 1980, p. 93）。avivekaの意義はこのようにvivekaと対にして考えることで理解し得よう。avivekaは文字どおりその反対語vivekaの不在である。このように現実（と考えられている）世界から脱却する方法（viveka）をいったん反省して、その反省を現実世界が存続する仕掛けの反省に反映するときavivekaが言葉に上ったといえるのではないか。

avivekaは「識別を為さない」ことによりadhyāsa/mithyājñānaの現状を追認することでしかない。実体化できない。意識に上ることもない(avivekaをavivekaと意識すればvivekaが始まろう)。無明の過程で占める役割は決して積極的なものとは考えられない。にもかかわらず不可欠である。adhyāsa/mithyājñānaはavivekaに裏打ちされて、つまりvivekaがないことで初めて不断に連続し得る。avivekaを言うことによって現実とみなされる世界の再生産の仕組みがより完璧に理解されるといえよう。日常の言語表現・慣行(lokavyavahāra)は生得的であり(*BSBh*, p. 17), 無明に始まりなく(*GiBh*, XVIII.66, p. 268), avivekaもまた始まりをもたない(*USP*, XVI.61)。

ま と め

aviveka は現実の世界の再生産の仕組みの不可欠な一部といえる。そして aviveka と viveka の境目が無明と明知、輪廻と解脱の境目といえる。その点で aviveka を輪廻そのものということもできれば (USP, XVI.61), 無明 (ajñāna) を aviveka と解することも許される (GiBh, IV.42, p. 79)。むろん、それは無明の本質を付託に見る通念に反しない。付託あってこそその aviveka だから。

もっとも、Ś の「無明感覚」にはまだ当惑し続けなければなるまい。例えば筆者が宇宙論と呼ぶ被造世界・ブラフマン間の関係での無明は今回復われていない。宇宙論でも付託や aviveka は問題になるのだろうか。この件は別の機会にゆずる。

注

- (1) Ś は前田 (1980a) によれば生死を特徴とする輪廻と現在の生存の中で経験される輪廻を区別している (p. 221ff.)。これは GiBh, XIII, 2 で輪廻が「法・非法 (dharma, adharma) を特徴とする輪廻」と「楽・苦・その因を特徴とする輪廻」に大別されることに対応しよう (p. 180)。これは前主張の中に含まれているが Ś は特に否定していない。
- (2) 本論での「ブラフマン」は全て「ブラフマン/主宰神 (brahman/iśvara)」の省略である。これについては村上 (1989), p. 123, 注(1)とそこで言及される論文を見よ。
- (3) ブラフマンと被造世界の関係について村上 (1989) ならびにその続編である「シャンカラの宇宙論(2)—tattvānyatvābhyām anirvacaniya—」を参照。この一連の研究は未完だが、概要は第7回仏教思想学会 (1991.7.6. 東京大学) で公表した。
- (4) 例えば Hacker (1950) は Ś が無明を時に被造世界の質料因の如く語ることを、ヴィシュヌ教神学等での無明という語の用法へのすり寄りとして説明する (p. 266; p. 274f.)。また、ウパニシャッドの無明の用例について前田 (1980b) をみよ。
- (5) “kṣetrakṣetrañāyor viṣayaviṣayīṇor bhinnasvabhāvayor itaretaratad-dharmādhyāsalaḥṣaṇaḥ saṃyogaḥ kṣetrakṣetrañāsvarūpavivekābhāvanib-

aṃdhano rajjuṣuktikādīnām tadvivekajñānābhāvād adhyāropitasarpara-jatādisaṃyogavat/so'yam adhyāsasvarūpaḥ kṣetrakṣetrañāsaṃyogo mithyājñānalakṣaṇaḥ.” *GiBh*, XIII. 26, pp. 200²⁴-201³.

- (6) aviveka/viveka (無識別/識別) という言葉自体は様々な話題に使用可能である。決して無明にのみ関るのではない。Śの著作のなかでも法・非法(dharma, adharma)の識別(*GiBh*, II, p. 9²⁴)や恒存なもの・無常なもの(nityavastu, anityavastu)の識別(*BSBh*, I.1.1, p. 71.)といった注意を要する用例がある。サンスクリット語の普通の語彙とみなされることが無明と関連して取り上げられることが少ない理由かとも思われる。
- (7) adhyāropanā(a) という語も同義。Ś研究者の間では「附託」「仮託」といった訳語が使われる。他に「重ね合わせる(こと)」（服部 1987, p. 650 ; p. 659）「上乗」(清水 1987, p. 81, n. 6) といった訳語も試みられている。
- (8) “...avidyākhyam ātmānātmanor itaretarādhyāsaṃ...” *BSBh*, p. 40³.
- (9) ただし, Vetter (1968) はブラフマン・被造世界関係について使われる無明を相互付託と考えていない(p. 420ff.)。もっとも, Vetter 本人はその後解釈を修正したかもしれない。Cf.do., (1977), p. 1021. n. 9.
- (10) “smṛtirūpaḥ paratra pūrvadr̥ṣṭāvabhāsaḥ”. *BSBh*, pp. 17-18. Cf. Bhatt (1978), p. 341ff.
- (11) “dvayor vastunor anivartitāyām evānyatarabuddhāv anyatarabuddhir adhyasyate yasminn itarabuddhir adhyasyate ’nuvartata eva tasmimś tad-buddhir adhyastetarabuddhāv api.” *BSBh*, III.3.9, p. 760⁴⁻⁵.
- (12) 知覚認識の認識主体自体が ātmanと buddhi (認識器官)の間の相互付託により仮構されたもの。前田 (1980a), p. 164ff. 第五章二, 三, 四節参照。
- (13) 伝統的な注釈は“itaretarāvivekena...dharmadharmiṇor”を一まとまりにして“anyonyasminn...adhyasya”を修飾すると解釈する(島1983a, p. 70ff.; 島1983b, p. (57)f. 参照)。にもかかわらず本文に示した翻訳のとおり“atyantaviviktayor dharmadharmiṇor mithyājñānanimittāḥ”を一まとまりにするのは数行後に“sarvathāpi tv anyasyānyadhrmāvabhāsatām na vyabhicarati” (p. 32)と付託の一般的説明があるからである。「ある〔基体〕に別〔の基体に属する〕特性が顕現する」ことを“atyantaviviktayor dharmadharmiṇor mithyājñāna—”で言い表わしたのではないだろうか。また, *GiBh* は類似した構文で誤った認識を説明する。“mithyāpratayayas tu sthānupuruṣayor agr̥hyamānaviśeṣayoh” (XVIII. 66, p. 272³). 誤った観念は違いが把握されていない棒と人に関してある。))
- (14) 「現前」(prati-upa√sthā(kaus), 呼び起こす) という語は無明と関係して用いられるとき adhivās と使用範囲がほぼ一致する (Cf. Hacker 1950, p. 250ff.; p. 254, n. 1.). ここでも adhivās と置換可能だろう。

- (15) Vetter (1979), p.101. ābhāsa, avabhāsa あるいは pratibimba といった ātman=発光体のイメージに基づく概念や水晶の例えと aviveka や adhyāsa/mithyājñāna の関係はさらに論じられなければならないだろう。 *ibid.*, pp.96-102.
- (16) Ś の無明論と知覚認識上の誤謬の関連づけについて次の研究を参照せよ。 Schmithausen (1965), p. 169, n. 60.; Hacker (1968), p. 141.
- (17) 例えば *GiBh*, XVIII.66, p. 272. (注 13 参照); *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa*, I.8, p. 33f. (Cf. Hacker 1968, p. 141, n. 50); *Bṛhatī*, I.1.5, p. 50f. (Cf. Schmithausen 1965, p. 207.)
- (18) *GiBh*, XVIII. 50, p. 260 によると ātman と認識器官 (buddhi) の間に限れば全く汚れない, 全く透明である, きわめて微細であるという共通点があるようだが, この箇所は少し理解に苦しむ。むしろ, ātman と認識器官の無識別を経て (aviveka があって), 事後的にそれらの特性が ātman に付託されるのではないか?
- (19) *USG*, II の冒頭で弟子が覚醒・夢眠状態で経験される苦が熟睡時に中断することを言う。それを受けて *USG*, II の結末 (II. 110) で「覚醒状態と夢眠状態とを特徴とする輪廻」ということが言われる。
- (20) *MāUBh*, *GKBh* によると熟睡は aviveka (tattvāgrahaṇa, tattvāprati-bodha) のみで特徴づけられるという (*MāUBh*, 5; *GKBh*, I.11ff.etc. Cf. Alston 1980, p. 63ff.). しかし熟睡状態の記述をみてみれば「…認識対象たる外的ないかなる二元的事物も意識しない」 (“…vedyaṃ bāhyaṃ dvaitaṃ …na kiñcana saṃvetti, …” *GKBh*, I.12, Cf. *MāUBh*, 5, p. 21¹²⁻¹⁵.) であり, ātman と認識器官の間の付託を前提とした表現をせざるをえないことがわかる。無明の 2 機能 (āvaraṇa, vikṣepa) 説との関係を含め aviveka, adhyāsa, mithyājñāna の関係はいっそうの考察を要する。なお, Alston (1981, pp.109-113), Comans (1990, p. 2ff.), Fort (1980) では別の観点で Ś の熟睡観が論じられている。
- (21) “tam etam evamlakṣaṇam adhyāsaṃ paṇḍitā avidyēti manyante, tadvivekena ca vastusvarūpāvdhāraṇaṃ vidyām āhuḥ.” *BSBh*, p. 40¹⁻².

略号・文献表

- 島岩 (1983a) 『「パーマティー」 I, 1, 1-4 和訳 (I)』『名古屋大学文学部研究論集 (哲学)』, 29, 1983. pp. 59-78.
- 島岩 (1983b) 『*Bhāmātī* における無明と付託』『印度学仏教学研究』, 31-2, 1983.3. pp. (57)-(61)
- 清水新一 (1987) 「インド言語哲学の展望 (1) 言葉と主体」『西日本宗教学雑誌』, 9, 1987. pp. 74-82.
- 正信公章 (1985) 「*Śaṃkara* の *Brahmasūtra* 注解における *Braṇman* 概念の実質」

- 『印度学仏教学研究』, 33-2, 1985. pp. (81)-(86)
- 正信公章 (1988) 「ヴェーダーンタの諸流派—バースカラ, ラーマーヌジャ, マドゥヴァ」『岩波講座東洋思想』, 5, 1988. pp. 297-323.
- 波多江博子 (1990), 『インド哲学の一断面 シャンカラ作「ウパデーシャ・サーハスリー」第18章 和訳と解説』, 福岡, 1990. (入手にあたって波多江輝子氏のお世話になった。)
- 服部正明 (1987) 「Yogabhāṣya III-17」『東方学会創立四十周年記念東方学論集』, 1987, pp. 649-665.
- 前田専学 (1977) 「ヴェーダーンタの哲学におけるダルマ—シャンカラのダルマ観の一断面」『仏教における法の研究 平川彰博士還暦記念論集』, 1977. pp. 545-566.
- 前田専学 (1980a) 『ヴェーダーンタの哲学』, 京都, 1980.
- 前田専学 (1980b) 「無明, この心を覆うもの—古ウパニシャッドを中心に—」『仏教学』, 9-10, 1980, pp. (1)-(20)
- 村上幸三 「シャンカラの宇宙論 (2)—tattvānyatvābhyām anirvacaniya—」『仏教学』, 32, 1992, pp. (23)-(41)
- Alston, A.J. (1981), *Śaṅkara on the Soul*, London, 1981. (Reprinted 1985)
- Bhatt, Bansidhar (1978), Interpretation of Some Crucial Problems in Śaṅkara's Adhyāsa-Bhāṣya, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 5, No. 4, 1978. pp. 337-353.
- Comans, Michael (1990), The Self in Deep Sleep According to Advaita and Viśiṣṭādvaita, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 18, No. 1, 1990, pp. 1-28.
- Fort, Andrew O. (1980), The Concept of *Suṣṭpa* in Advaita Vedānta, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 61, 1980, pp. 221-228.
- GīBh* = *Bhagavadgītābhāṣya*, *Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvali*, 34.
- GKBh* = *Gauḍapādīyākārikābhāṣya*, *Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvali*, 10.
- Mayeda, Sengaku (1967-1968), On Ś's Authorship of the *Kenopanīṣadbhāṣya*, *Indo-Iranian Journal*, Vol. 10, 1967-1968. pp. 33-55.
- MāUBh* = *Māṇḍūkyaopaniṣadbhāṣya* (*GKBh* を見よ)
- Prabhākara, *Brhatī* ed. by Chinnaswami Sastri (*Chowkhambā Sanskrit Series* No. 391), Benares, 1929.
- Śaṅkara (?), *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* ed. by Polakam Sri Rama Sastri (*Madras Government Oriental Series* No. 94), Madras, 1952.
- Schmithausen, Lambert (1965), *Maṇḍanamīśra's Vibhramavivekaḥ* Wien, 1965.
- USP* = *Upadeśasāhasrīpadyabandha* : Mayeda, Sengaku (ed.), *Śaṅkara's Upadeśasāhasrī*, Tokyo, 1973.
- (以上を除く略号・文献は「シャンカラの宇宙論 (2)」『仏教学』, 32 を参照)