

第二章 ムンドーカ優波尼沙土のシウナ

カ (Connaka) とランギラ (Angira) の物語

第一節 下智論 (Aparavidya)

昔、シウナカと云ふ一人の貴婦人にシウナカと云ふ一人の子供があつた。或る日の事、某聖人が弟子に向つて梵智に就き種々の教訓を垂れてゐたところへ彼も臨んで、その教訓を聞いたのであつた。處が其の教訓の中に『この世界に最も尊き唯一の眞理がある。若し人、この眞理を得ずれば、宇宙萬有に關する眞理を直に解し能ふ。』と云ふ言葉があつた。併しなぜ聖人が斯かる眞理を教訓されたか、また如何にしてこの眞理を得し能うたかと云ふ事に就ては、其の當時、それを理解するだけの才識がなかつたのである。處で漸々生長するに従つて彼の才識も發達して來たので、嘗て聞いた聖人の教訓に思ひを潜め、種々の疑ひを起して來た。

丁度其の頃ランギラと云ふ有名な一人の尊者があつた。尊者は婆羅門階級でも

すぐれた學識を有し、特に梵智の哲理に就ては其の右に出る人がなかつた。當時何人を問はず、皆尊者の教訓を受け、梵に對する深玄な眞理を研究して居た。シウナカも亦、尊者に就て教訓を得ようと欲し、或日尊者を訪問した。

初對面の挨拶が終ると、シウナカは嘗て某聖人から聞いた彼の問題に就て尋ねはじめた。

『尊者よ、唯一の眞理を理解すると、天地一切の事物に關して不可解の物はなくなる』と云ふ事を嘗て私は或る聖人から聞きましたが、併し不幸にも未だ其の唯一の眞理の何たるかを了解する事が出来ませぬ。で、今日私は尊者から其れに就て教訓を得たいと思つてまゐりました。お教へ下さいませ。』

ランギラ尊者も、シウナカの熱心な求道心に満足し、直ちにその乞を入れて教訓した。

『知識に二通りある。一つは低き知識で、古來稱して「下智」(Aparavidya) と云ひ、他の一つは高き知識で、古來稱して「上智」(Paravidya) と云ふ。俗界の財寶や幸福を得んが爲め、また死後天道に入つて幸福を得んが爲に使用する知識を「下智」と云ひ、大我に

關する知識を稱して「上智」と云ふ。吠陀に説示されてある作業部の眞理や、聲、音學 (Śikṣā)、文法學 (Vyākaraṇa)、註釋學 (Nirukta)、音韻學 (Chandas)、天文學 (Jyotiṣa)、戰術學 (Dhanur-vidyā) (Śikṣā)、文法學 (Vyākaraṇa)、註釋學 (Nirukta)、音韻學 (Chandas)、天文學 (Jyotiṣa)、戰術學 (Dhanur-vidyā) 歴史 (Itihāsa)、神話 (Purāṇa) 等の吠陀六支分は凡て「下智」に屬する知識である。而して斯かる「下智」の研究が如何に上達するも、それによつて俗界を解脱する事は不可能である。

(註釋)——下智と言ふにも二通りある。第一は俗界の財寶や名譽や幸福を得るに必要である知識——この知識は俗界の進歩を計る力を持つて居るので、今日の所謂文明とはこの意味の進歩である、即ち此知識の發達である。次に第二は未來世に於て天道に入る人が爲め必要な知識である。而してこれは勿論形而上の知識ではあるが、併し未だ下智の範圍を出ない、なぜならば斯かる知識によつて一度天道に入るも、再び人類界に生れ變らねばならぬ。要するに眞の解脱の得難い知識は凡て下智に屬するのである。眞の解脱とは一切萬有と梵とが「無二唯一」といふ觀念に達してはじめて得られるで、この状態に達する迄は無智は除かれぬのである。だから下智は無智の分位である。故に下智によつて俗界を脱する事は出來ない。

下智によつても、或る程度迄は天地の祕義を了解する事が出来る。併し生滅の境涯を脱する事は到底不可能である。宇宙の諸現象を梵と觀じ、また一切物質の作用能力を梵の能力と觀じ得ない間の知識では決して解脱し得られないのである。

下智によつてこの天地は或る意味の進歩發達を遂げるであらう。財寶、名譽、勢力等を得ようとして種々の才識を磨き、新しい知識を得るので、社會は或る程度の進歩を遂げるのである。併し斯かる知識によつては、到底眞の解脱は得られないのである。

また俗界の人々の中には、幾分向上思想を有して、唯俗惡的進歩發達のみを望まず、未來天道に入らうとする目的で種々の犠牲供養等の作業部に屬する修行と爲す者もあるが、併しかれらとても未だ下智の範圍を脱しないのである。所詮梵の實在が宇宙萬有と顯現せる事、梵の能力が天地間の有ゆる作用能力と顯現せる事、梵の實在を離れて一切萬有の存在のない事、また梵の實在やその能力を離れて神々の獨立存在のない事——神々とは日月、火、水、等の諸物體を意味する——また梵に接しようとする慾望を離れた凡ての作業は眞の作業で無い事等の眞理を知らない間は下智の

範圍を脱し得無いのである。

河の流れには絶間なく波瀾が起るやうに、この俗界には間斷なく苦樂善惡の波瀾が起つてゐるのである。吾人は常に斯かる波瀾に漂はされつゝも、俗世の幸福を最勝と思慮し、利己主義的な言語や振舞で、他人を煩し、また物慾や情慾を満足せしめようと努めて、未來世の事や解脱問題に對して一向耳を傾けず、實に禽獸に等しき有様となつてゐるのである。處で、他の一方には斯かる無智迷妄者に一步勝れた人々があつて、未來に天道を得ようと種々の善根功德や犠牲供養等を爲して居る。併しかれ等も梵を離れて神々の獨立存在のない眞理を未だ全く了解しないので、かれらの知識もまだ下智の範圍を出ないのである。併しながら唯俗界にのみ執する凡俗よりも遙かに勝れた、而も清い知識を有してゐるのであるから、漸次梵の實在を感得するまでに進歩し得る性質を有してゐるのである。で、聖人は斯かる人々の爲め吠陀に於て犠牲供養等の作業的修行を教訓されたのである。而して聖人の目的は先づ犠牲供養等にかれ等の精神を清め、向上せしめ、漸次梵智を感得せしめるやうにせんが爲である。而して所謂犠牲供養は、勸請(Hots)行祭(Advaryan)詠歌(Udgita)——この三

つから成り立つてゐるのである。

(註釋)——犠牲供養は、先づ勸請僧が詩句を讀みて神を祭場に勸請し、次に詠歌僧が音樂に合して讚美歌を唱へ、次に行祭僧が式事を司つて、供養を行ふのである。

又作業部の修行者は、火祭が重要な犠牲供養であると説示されてある。而して火祭の修行は朝夕二度三火に向ひ牛酪及び諸種の供養物を投ずるのである。

(註釋)——三火とは、(一)家主火、(二)供養火、(三)祖先祭火の三、(一)家主火(Garhapatyāgni)は主部で諸神や婆羅門に供養するものを調理する處で其の火爐を圓形に作るのである。(二)供養火(Ahvanyāgni)は家主火の西方にあつて是に供養を投じて諸神に捧ぐるので、其の火爐は四角に造るのである。(三)祖先祭火(Ahvāryapacana)は祖先に供養を捧げる處で、火爐を半月形に造るのである。この三火に對する祭壇(Vedi)の設け方は祭に依つて多少相違があり、或は三火の中央に一祭壇を設けることもあれば、或は三火各々に一祭壇づゝを設けることもあつて一樣でない。又一時的臨時祭葬式の如きとなれば、別に火宅を立てぬけれども、常に邸内に設け置く式場には三火に一々火屋を作り、中に一祭壇を設ける規定になつてゐる。

また新月満月祭(Darsapurnamāsa)や初穂祭(Agrayana-īsti)やまた四月祭(Caturmāsya)等の修行をもせねばならぬ。

(註釋)——新月満月祭とは、家庭的祭典の新月満月祭(Parvāna)と併行すべきもので、しかも諸式中最も大事な祭典である。新月満月の日定には印度の祭式學者中に異論あれども、大體陰暦の一日と十六日とを正當とするらしい。而してこの式を行ふには、各々二日を要する、即ち豫備祭と本祭とである。豫備祭をば布薩(Uparisāda)と云ひ、新月満月の前日に於て祭主夫妻が一定の加行(Prāyaścika)をなし、家主火宅の土間に眠る(佛教の布薩は之を變形したもの)、翌日の本祭に於ては、まづ供養火壇、南火壇を法の如く五種に殺して家主火壇から之に火を移す。之を移火式(Agnyudhāna)と云ふ。次に行祭僧又は祭主が二本づゝの薪を三火壇に投ずる。初めの一本を投ずる際は「アグニよ余の薪によりて光あれ」(梨吠、一〇・二八、一)と唱へ、二本目をば無言で投ずる。之を置薪式(Agnya-vadhāna)と稱する。これから諸祭官は種々の呪文を誦し作法を行ひながら種々の供物を諸神及び祖先に供養する。就中新月満月祭には諸神の中因陀羅(इन्द्र)が主神となり、新月祭には祖先が主位を占める。かくて午後に至り、祭主夫妻は米、麥に牛酪を和したる食物 Vritopaniya 即ち斷食日の食物をとり日没に至り火祭(Agnihotra)を行じて式を了るる。

次に初穂祭とは、諸神と祖先に初物を供養する祭で、言はゞ印度の新嘗祭である。之に凡そ三回ある。秋期に米を奉獻するを奉米祭(Vrihi-āgrayana)と云ひ、春また雨期に麥稈等を捧ぐるを奉麥祭(Kavāgrayana)と云ひ、夏期に竹の實を捧ぐるを奉竹祭(Venuvavesti)と云ふ。而して祭られる神は奉米祭にはインドラマグニ、一切神、天地神等で他の二祭にはソーマの神である。

次に四月祭とは、一年を三分して各々四ヶ月毎に執行する祭典である。

斯かる犠牲供養で祖先道に入る事は出来るが、生死の巻を脱し解脱する事は難いのである。處で、斯かる作業部の修行者の中にも、思想の一步向上した人々は、譬へ作業部の修行を爲しつゝも、また神々を崇拜するも、其等の供養崇拜に即して梵の唯一實在を認めるのである。故に斯かる修行者を普通稱して有智的作業者(Jiṅānu-jīśhto-Karma)と言ふのである。この状態に進んだ人々は、梵の實在を離れて何物の獨立實在もなく、また神々の存在も全く梵の實在に根基してゐるのであると云ふ思想に進んだのである。勿論圓滿に梵の知識を感得したのではないが、所謂形式的犠牲供養を去つて、思想的犠牲供養——即ち智的犠牲供養で、犠牲供養の形式を智化して

思量するのである——に進歩したのである。而して形式的作業の修行者は祖先道に入るも有智的作業部の修行者は漸次天道に入つて遂に梵の實在と融合するのである。

第二節 神 (Icvara) と金胎神 (Hiranyagarbha)

聖人ヲンギラは尙ほ言葉をつゞけて、

『以上汝に向つて下智に就いて種々と教訓したが、これから一切智の根柢である上智 (Para-vidya) に就て話さうと思ふ。』

偕て、上智とは一口に云ふと、梵の實相を了解する智である。而してこの上智を得るにはまづ第一梵の實體の何たるかを知らねばならぬ。故に梵その者の何たるかを話さう。古來聖人は梵を言ひ現すに「不滅」(Akrānta) と云ふ文字を用ひて不滅梵と云つてゐる。

(註釋)——不滅梵とはマーヤの能力を有してゐる梵の意味である。て、時々マーヤをマーヤと言はず「不滅」と云ふ文字で其の意を現してある處もある。而して此のマーヤの能

力は梵の實在を離れたものでなく梵の能力その者をマーヤと云ふのであるから、其處で梵をも不滅と云ふのである。て、不滅と云ふ文字が用ゐてある時は必ず梵と而して其の能力たるマーヤの二つを含んで居る事を知らねばならぬ。

今一寸この不滅梵に就て話さねばならぬ。若し汝がこの不滅梵の實相を了解するならば、汝の疑問は直に解決されるのである。聖人等は時々此不滅梵を天地産出の母 (Bhūtvanyoni) と唱へてゐる。其の意味は即ち宇宙の萬有は皆この不滅の梵から開展したものであるからである。梵は斯く宇宙の母となつてゐると同時に、また宇宙萬有の根柢となつて常住に存在してゐるのである。併し吾人は容易にこの梵の實體を感得する事が出来ない。なぜなれば人の身體には二種の機關が備はつてゐる。其の一は五知根、即ち心理上の機關で、他の一つは五作根、即ち生理上の機關である。眼、耳、鼻、舌、觸等の能力を五知根と云ひ、手、足、舌、生殖器、排泄器等を五作根と云ふ。偕て其處でこの五知根や五作根等の働は其の範圍が定まつて居るので、例へば眼で形を見、耳で音響を聞き、鼻で香を嗅ぎ、舌で物を味ふ、などと云ふ工合に各々一定の能力を有して只だ客觀對境を感受する事が出来るのみである。故に天地の原因能力たる

不滅梵を感受するが如き能力は五知根や五作根には毛頭無い。換言すると、五知根等は常に向外的即ち外面の客觀對境を感受するのみで、向内的即ち内面の實體を感受する作用は爲さないのである。併し不滅梵の如きは原因物質であつて、常に結果物體の中に含有され普遍的に天地に存在してゐるのであるから、向内的感受でなくしては、到底思慮し能はぬのである。で、五知根等の機關ではどうしてもそれを感じ出さないのである。

白いとか、赤いとか、青いとか、黒いとか、また、大きいとか、小さいとか、云ふ形態や色彩は皆物體に存する屬性である。處で、梵は物體でないから斯かる屬性を有しない。形ある物體は眼の可見體である。音響ある者は耳の可聽體である。で、形や名のある天地一切の物體を吾人は五知根の能力で認識し得るも、不滅梵は形もなく、名もなく、音響もない、無屬性の實體であるから五知根等で認識される者でない。この意味で、梵は所受者でもなく、また能受者でもない。故に古來の聖人はこの梵を稱して唯だ一切智(Sarvajñāna)一切能力(Sarvaśaktimān)とのみ言つてゐるのである。即ち梵は所受者でもまた能受者でもなく、一切智一切能力の根源であるからである。またこれと同

時に梵は一切處遍で、天地山川草木の上に普遍してゐるを以て時としては之を廣大(Vidhu)とも云ふのである。また梵は原因の原因であると云ふ意味から時としては不變不滅(Ayaya)とも唱へてゐる。

物質的原因は假令如何に微細であつても、未だその形象をのがれない。而して形象ある者には必ず變化、生滅を伴ふ。併し梵その者は原因の原因で、物質的原因でない。故に無形である。だから變化も生滅もない。故にこれを稱して不變不滅と言つたのである。

(註釋)——マヤーの能力は一切萬物の原因物質で、而も變化性を帯びて居る處から、これを變化能力(Parināmi, Oakti)と言つてゐる。而してこの能力はどんな工合に發生したかと言ふと、變化なき圓滿充實の實在である梵の認識チヤイトニヤが創造の最初に向外的に傾いたのが所謂變化性たるマヤー能力の發生點である。換言するとこの實在の變化作用に現はれた處をマヤーの能力と云ふのである。斯くマヤーは變化性であるから、變化世界の原因物質となる。併し如何に變化性であるとは言へ、眞實在を離れた物ではない、云はゞ梵の一變化に過ぎない。故に梵を直に宇宙の原因と云ふのである。

この梵は無徳(Nirguna)であるから、何の屬性もない。屬性のない時、屬性の増減のある可き道理がない。この意味で梵を不變不滅とも云ふのである。

蜘蛛は外から何の材料をも取らず、自ら糸をくり出し、その糸でまた自分の身體を取巻き外から来る害を防いで居る。この場合に糸と蜘蛛の身體とは全く別物でなく、身體その者が糸の原因物質である。丁度これと同じく、山川草木等天地の諸現象は皆な天地から生じたのである。故に諸現象と天地とは決して別物でない。而してその天地はまた不滅の梵から開展したのである。故に天地と梵とは別物でない。併して其處で梵は生命を存し、天地は生命がない。して見ると有生命體から如何にして無生命である宇宙が開展したか？と云ふ疑問も起るであらう。併し其は丁度生物たる吾人身體から無生物である爪や毛が生えるやうな者で、不變不滅の認識からこの宇宙の諸現象が開展したのである。而して梵は生命體で、天地は所謂物質體である。で、この意味では梵は宇宙と全く別物であるが、梵から宇宙が開展したと云ふ點で宇宙と梵とは同一である。換言すると梵は天地の不可分離の原因物質(Brahman)である。若し梵を天(nakamahi)であると云ふので天地と梵と同一であると云ふのである。

地宇宙の助因(Nimitta-Karanam)とする場合には梵と天地宇宙とは全く別物となるのである。

偕て、これから物質的宇宙がどんな工合に不變不滅の認識チヤイトンネから開展したかを話さねばならぬ。世界創造の初め梵の認識自らが、「吾れ繁殖して宇宙を開展せん」と云ふ慾望を起したのである。梵の認識は元來常住圓滿の智であるが、「吾れ繁殖せん」と云ふ後天的決心が認識自らの中に起つたので、向内的靜的の智が向外的動的の智と傾きはじめたのである。再言すると、梵の認識は充實した智、充實した能力であるが、世界創造の最初「吾れ繁殖せん」と云ふ決心を起したので、靜的智が宇宙の形に開展せんと動的になつたのである。これが所謂世界最初の状態である。處で、この状態では、只だ梵の認識が開展せんとする傾向を生じたまでの事で、未だ全く世界的形に現はれ終つたのではない。而して斯かる傾向になつた梵の認識を稱して普通未開展能力と云ふのである。未開展能力とは梵の認識が今當に開展せんと運動しはじめたる状態で、其の時は靜的智は動的智即ち智が一種の能力と變化した有様である。故に時としてはこの能力をマ、イヤの能力とも、また生氣力とも唱へるのである。而

して梵の認識が斯く能力となつた以上は變化性となつたので、所謂變化世界の原因物質となるのである。だから世界創造の最初この未開展能力がまづ第一に梵の認識から現れ次に此能力が原因物質となり種子となつて所謂宇宙の現象と開展したのである。而して未開展能力がどんな工合に開展するかと言ふと、まづ最初微細な運動となつて開展するのである。其れを稱して金胎神と言つて居る。この金胎神が世界の一切智一切作用の種子となり世界創造の原因物質となるのである。で、金胎神を時としては智慧自身作用自身とも言つてゐる。茲に金胎神と言ふのは梵の認識の運動の他の一名である。即ち梵の認識が最初斯く微細な運動所謂金胎神と開展し、それが漸次粗大物質と開展し遂に宇宙の現象と現れたのである。

偕て其處で未開展の能力の運動が漸次粗大物質に開展する順序を語らねばならぬ。開展の順序は梵の認識の能力が一方には原因能力科學で云ふ運動 (Motion) となり、他の一方に於ては結果物質科學で云ふ物質 (Matter) となつて現はれ始めるのである。而して原因能力の方は外界に於て火力と變化し、光力と現はれ、而して結果物質の方は水(液體)となり、また地となつて開展したのである。また吾人の身體に於て

は原因能力は五知根や精神内具と現はれ、結果物質の方は身體の形となつて現はれ、而して梵の認識自身は生氣(生命)を持つ風となつて現はれて居るのである。こんな順序で世界や吾人の身體が発生したのである。其處で、或者は世界は五大所成ではないか?と思慮するかも知れぬが、併し地水火風空の五大を世界の原因物質とするは相對的で、絶對的原因物質は梵の認識の能力である。だから五大は未だ結果物體の範圍を出ないのである。故に眞の實在は所謂梵のみである。詮ずる處、天地宇宙の諸現象は唯一の梵の實在に根據して存在し、梵の實在を離れて一切萬物の存在はないのである。で、所謂五大は相對的實在であるが、絶對的實在は只だ唯一の梵のみである事を知らねばならぬ。

宇宙の諸現象と開展せぬ以前の梵は無德梵であり、一度「吾れ繁殖せん」と決心したので、向内的梵の認識が向外的と現はれ有德梵となつたのである。故に有德梵は一種の能力を具してゐる。その能力を古來マーマヤと云ふ名で言ひ現はしてゐる。また時としては有德梵を一切智とも一切能力とも唱へるが、それは有德梵が世界に存在する種々の知識種々の能力の種子となつて居るからである。そのみならず

吾人の身體に來つては精神内具や五知根と現はれ種々の認識的作用を起すからである。而して一切智たる梵の最初の状態——未開展能力が運動しはじめた状態——を金胎神と云ふのである。而して一切智たる梵の認識が所謂未開展能力であるから、金胎神とは取りも直さず未開展能力の最初の状態を指したのである。だから梵の認識の運動と金胎神とは全く同一である。

以上汝に對して梵の認識がどんな場合に宇宙と開展するかと云ふ順序も、未開展能力と金胎神との同一であると云ふ事も、また金胎神の何たるかと云ふ事も、無徳梵と有徳梵との關係等をも話したのである。

要するに梵は不滅の大人格である。故に、梵の認識から開展した宇宙は、即ち梵の大人格の表現である。天地破壊の時は宇宙は再びこの不滅の大人格に歸納するのである。若し人、この大人格を圓滿に了解するならば、その人は天地間何一つとして了解出来ない物はないと云ふ事となるのである。なぜならば原因物質と結果物體とは只だ形の變化のみで、原因の何たるを知れば、結果の何たるは直に了解されるからである。

今話の序にこの大人格と吾人々類との關係に就て一言すると、丁度燈明の焰は燈明の火と其の場所が異なつてゐるとはいふ者の、其の實體に於ては火も焰も同一である。丁度そのやうに吾等個人もこの不滅の大人格(大我)と別物でなく、吾等個人は身體とか五知根等とかの屬性を有し、大人格(大我)は斯かる屬性を有せぬと言ふ點が異なつてゐる迄の事である。また大人格には生滅なく、個人には生滅があると云ふのも要するにその屬性の有無如何に依るのである。で、其の實體に於ては兩者とも同一無差別である。こんな場合に個人即個人我を思慮するならば、それを通じて大我の實相をも了解する事が出来るのである。

偕て再び元へ歸つて、梵の實體に就て今少し話さう。茲に世界創造の最初、梵の認識が向外的に傾いたと言ふ事を話したが、この向外的に傾いた認識的能力は變化性を帯びてゐるのである。それ故、この能力から開展した世界は當に變化するのである。だからこの世界は常に變化する者であると云ふ事を知らねばならぬ。而してこの變化能力が名や形のある宇宙の種子或は原因物質となつてゐるのであるから、宇宙の變化はこの種子の變化状態に過ぎぬのである。處で、破壊期に入るとこの變

化は元の未開展能力に歸納するのである。而して變化能力が未開展能力へ歸つた時の状態が所謂變化能力がその種子の状態に歸つた時である。して見ると變化しつゝある時と、其の原因種子へ歸つた時とは全く別の状態と言はねばならぬ。なぜならば未開展能力には生滅とか變化とかが無いからである。故に未開展能力を不滅と呼ぶのである。處で梵の實體その者——梵の認識——はこの未開展能力ともまた別物である。なぜならば梵の實體は未開展能力の主宰者で、換言すると未開展能力は無徳梵の認識が世界創造の最初開展せんとする傾向をとつたその状態を言ふのであるから、未開展能力は全く後天的實在で、梵の實體のみが先天的實在である。故に先天的實在たる梵は後天的實在たる能力と全く別物である、また梵は一切の變化を絶して居るから變化の原因たる變化能力とも全く別物である。後天的變化能力は有形的 (Svayambhū) で種々と變化する形を現はすが、先天的梵は無形 (Nirbhavya) で變化する形を有せぬ。この點から論ずるも後天的變化能力と先天的梵の實在とは別物である。梵は斯く未開展能力とも、變化能力とも異なつて内外界を絶して居るが、而も其の根柢となつてゐるのである。而して内外とは身體の外に存在する物

體界を外界と言ひ、身體内に存するのを内界と云ふのである。この内外二界とも梵より現はれ、また梵中に存し、最後に梵へ歸納するのである。故に梵は原因の原因、不生不滅の實體である。

吾等人類はその身體に二種の能力を有してゐる。一は生氣力^{ブラジヤクシヤ}で、他の一つは意の能力である。作用力を生氣體と言ひ、智力を意の能力と云ふ。意の能力は、客觀對境と五知根等との接合から起る種々の認識^{ビツギヤ}を支配し、生氣力は手足等の五作根の作用を支配するのである。偕て、吾人は斯く生氣力と意の能力との二種を具へてゐるが、此二つの能力は其の實一體二面のもので、別物でない。實體を作用の方面から見ると、それを生氣と云ひ、智的方面から見るとそれを意と云ふのである。所謂無徳梵はこの生氣力及び意の能力を絶してゐるのである。で、無徳梵を時としては「生氣に非ず」(Aprāna) 意に非ず (Amanā) と言つてゐる。處で、創造の最初梵の認識が生氣力運動と現はれ、それが吾人の身體に來つて作用力と意の能力とに現はれたのである。故に人を稱して生氣所成 (Prāṇīya) 意所成 (Manāya) とも云ふのである。

無徳梵は斯く生氣力も意の能力をも共に絶してゐるが、世界創造の最初に於て

世界となつて開展しようとする傾向に出たので、斯かる能力を開展したのである。即ち無徳梵が有徳梵となつて斯かる特性が現はれたのである。故に有徳梵からこの世界が現出したのである。換言すると能力と云ふ特性をもつた大人格が世界の創造者である。既に話した如く凡て特性は後天的である。而して後天的特性は先天的實在を離れて存在出来る者でない。故に特性ある能力は先天的能力に對して不眞實である。

以上再び汝に無徳梵と有徳梵との關係を話したが、斯かる道理を知るを稱して上智と云ふのである。

第三節 大人格(普遍我)に就て ヲンギラの

物語

前の問題に引きつゞき梵の眞理を語らうと ヲンギラは言葉を進め、

『この宇宙は粗と細との二種の物質から成立して居る。而して其の二種の物質は共に梵から開展してゐるのである。其の中、昨日は梵の微細な物質への開展に就て

論じたが、今日は梵から如何にして粗大物質が開展するかを話さうと思ふ。

而して粗大物質と開展した梵を總稱して古來大人格(Virat-purusha)と唱へ、これに對して微細的開展を金胎神(Hiranyagarbha)と言つてゐる。梵を大人格或は普遍我とする時は、吾人が目撃する宇宙の森羅萬象をその身體と見做す。即ち限りなき青空はこの大人格の頭で、赫々たる太陽と玲瓏たる月とはこの大人格の兩眼で、四方の方角はこの大人格の耳で、吠陀等の文字はこの大人格の音聲で、風はこの大人格の生氣で、粗大界全體は所謂大人格の精神内具(Anubhavana)である。宇宙の現象が大人格の認識から顯現したと云ふ處から、粗大界全體を總稱して大人格の精神内具としたのである。茲で言ふ精神内具は佛教の唯識論で説く處の觀念論的智を言ふのでなく、梵の能力を意味するのである。換言すると、梵の「吾繁殖せん」と言ふ決心力(Sankalpa-Dala)慾望力(Ceetukriti)からこの宇宙の現象が開展したのであるから粗大宇宙を大人格の精神内具と云ふのである。斯く宇宙を梵の身體であると云ふ點から古來この大人格を有身體(Quint)と云ひ、この粗大宇宙を身體(Quint)と云ふのである。而してこの大人格は宇宙を身體として居ると同時に粗大宇宙の根柢に内底我(Antaratma)として存

在し一切萬有の能見者(Dr̥iṣṭā)能聽者(Śroṭṛ)思考者(Mānandartā)智量者(Vijñātā)また一切萬有の原因(Karana)として存在するのである。

人類をはじめとして一切の有情は、五火(Panchagni)の接合で、日夜生活をつゞけてゐるのである。而してこの五火もこの大人格から開展した者である。五火に就て委しい説明はチャンドーギヤ優波尼沙土第五章の一から九の間に出てゐる。今序にどんな順序で五火が梵から現れ、また五火の助で吾等有情が生活して居るかを話さう吾人が目撃して居る如く天體は晝に於ては赫々たる太陽の光輝に照され、夜は玲瓏たる月の光に照され、晝夜に光輝を得てゐるのである。故に天空を稱して火とするのである。これが五火の中の一つである。次に太陽や月の温熱で、水蒸氣が地界から蒸發して雲となり、雲はまた太陽や月の光輝に接して電光となるのである。故に雲をも一つの火とする。これが第二の火である。次に雲は變じて雨となつて地上に降り地下に入り、地下の温熱と接して一切植物を發育する。故に地をも一つの火と稱する。これが第三の火である。次に地に生えた植物や穀物等は、吾人の食物となつて身體を養ひ、また、一轉して血液となつて吾人の生命を維持し男女兩性相接

して新に人類を生ずるのである。故に植物等で生育され得たる男性の精氣を一つの火とし、また女性の精氣をも一つの火とするのである。即ち男性の精氣が第四の火で、女性の精氣が第五の火である。こんな工合に五火の助で、吾人々類も出生し、宇宙の諸現象も現出するのである。而してこの五火は共に大人格から現れたのであるから一口に言ふと、大人格が、自分の能力とも言ふべき五火を使用して一切有情を産み出したのである。で、この大人格を人類出生の原因物質(Kāraṇa)と云ふのである。また吠陀等に説いてある一切の作業的修行も、また其修行から得る果報も、またそれを受くる人々も、皆この大人格から現出したのである。また勸請僧が唱へる理俱吠陀の讚歌(Mantra)、歌詠僧が謳ふ三摩吠陀の唱歌(Samādhya)祭供僧が低聲に唱ふる夜柔吠陀の祭詞等の三種のマントラ(讚歌)も皆この大人格から發したのである。

(註釋)——三種の讚歌が大人格から發現したと云ふ事は、即ち梵の聖號たる「唵」は、ラウムの三文字の接合音で成り立つて居る所以である。而してこの聖界は梵の能力を音聲に現した状態である。一切文字音聲は皆「唵」と云ふ根本音聲の變化に過ぎない。この意味で三種の吠陀讚歌が大人格から發生したと言ふのである。

また淨潔法(Dīśā)——犠牲祭の豫備として爲す色心淨潔法——や、火祭等の犠牲供養及び犠牲供養に用ゐる布施(Dakṣiṇā)、犠牲供養を行ふ時期(Kāla)、犠牲供養の主人(Yajamāna)、犠牲供養で得べき天道(Dena-Yana)及び其の天道へ上る可き南方路(Dakṣiṇā-mārga)、北方路(Uttaramārga)等も凡てこの大人格に依つて現出したのである。尚ほこの大人格から波那(出風 Prāṇa)、阿波那(入風 Aprāṇa)等の五風及び身體發育の原料たる米(Vṛthi)、穀物(Yava)等も發生したのである。

(註釋)——梵の認識が運動となつて現れ、一方には所謂原因物質即ち物體を活動せしむる能力たる生氣となつて現れ、また一方には所謂結果物體即ち物質的質料と現れるので、其質料を米や其の他の穀物等と言ふのである。勿論米や穀物は身體を養ふ上の質料であるが、此處で云ふ米とか穀物とか云ふ文字は外界天地一切の物質的方面を表して居るのである。

また犠牲供養の助行である苦行(Tapas)、五感の抑制、眞實嚴守、不他害の修行、梵志の修行、及び作業部一切の修行、智識部一切の修行等皆、この大人格から發生したのである。また兩眼、兩耳、兩鼻の穴、舌等の七知根(Sapta-Indriya)も大人格から發生したのであ

る。また洋々たる大海も、巍々たる山岳もこの大人格から現れ、また四方から四方へ流るゝ河の水もこの大人格から現れ、森林の草木もまたこの大人格から現れたのである。而してこの大人格は粗大萬有の所依處として存在する梵の認識の人格化した者である。故にこの大人格を離れて宇宙の存在なく、またこの大人格を離れて宇宙の獨立存在は無いのである。この大人格が宇宙に於ける唯一實在で宇宙の原因物質である。而して宇宙はその結果物體に過ぎないのである。故に吾人はまづこの原因物質を圓滿に知了せねばならぬ。これを知了する事によつて人生の能事は終るのである。なぜならば原因物質を知了すると同時に結果物體その者も自然了解され宇宙はその人の前に明瞭となり遂に大人格を得られるからである。故に若しこの梵を知る時は最早不知未識の物體は天地に存在しないのである。また梵と個人我との融合をも明かに思量し現在に於ける一切苦樂の繫縛を斷じ、妙樂の天地に逍遙し能ふのである。

第四節 梵を感得する方法に就てラング

ラの教訓

『今まで梵の實體はどんな者か？と云ふ問題をはじめとして、梵が宇宙の原因である事も、また梵が微細的には金胎神となつて顯現し、粗大的には大人格となつて顯現した事も話した。で、これから其の梵を感得するにはどんな方法に依らねばならぬかと云ふ問題を語らうと思ふ。』

かう、尊者ラングはシウナカに向つて話しはじめた。

『吾人が梵に融合しようと思ふならば先づ第一に吾人は常に梵の實相を思量せねばならぬ。斯かる思量に住する時は吾人の智慧は一步々々と漸次向上し遂に梵を感得し、解脱し得るのである。さればどんな工合に梵を思量せねばならぬかと言ふに、既に梵を感得した聖人の教訓に従ひ、而して思量を磨ぐより外に方法はない。

順序として先づ梵の實相を少し語る事とする。梵の實體は無形で、従つて不可見體である。不可見體であるからそれを思量するのは甚だ困難である。とは言へ、一

切處遍體であるから物を見る眼識の上にも、音響を聞く聽識の中へも、思考する精神内具の中へも、食物を味ふ舌識の中へも、梵の實體は常住に智慧となつて顯現してゐるのである。で、この意味で古來梵を心奥室在 (Hridayaghaatam) と稱してゐる。これ即ち梵が吾人の精神内具に常に智慧となつて顯現してゐる事を言ひ表したのである。換言すれば梵即ち大我の認識の光明に照されてはじめて吾人の智識が顯現し、宇宙の諸現象が顯現したのである。即ち梵は一切萬有の所依處、一切の根柢である。この根柢の上に一切現象は築かれ、この所依處に安住して一切萬有は表現してゐるのである。

空飛ぶ鳥、森林に戯れる猛獸、水中に楽しむ魚類、地上に住む人類、其の他、山川草木等に至るまで、一切の有機物 (Sthavira) 無機物 (Janghama) は凡て梵を根柢として存在するのである。斯く梵は一方に一切萬有の根柢となつてゐるが、同時にまた一方梵それ自身は一切萬有と全く別の獨立存在である。斯く梵が一切を絶した獨立存在であるが故に不可見不可思議の實體の如く思はるのである。

今少し委しく梵の實體を話すと、天體の日月星宿は皆梵の光明に照されて其の光

明を持つてゐるのである。即ち宇宙創造のはじめ、梵の能力はまづ火力と開展し其の火力で日月等が光明を得てゐるのである。

また梵の實體を粗細の二方面から見ると、梵は極微中の極微で、また同時に粗大中の粗大である。即ち極微中の極微であるから梵は認識となつて一切萬有の根柢に遍在し一切萬有の活動を司り、粗大中の粗大であるから宇宙も吾人も共に梵中の存在となるのである。故に梵を唯一の實在 (Ekamātra-Satya) となし他の一切物質を不實在 (Asatya) と云ふのである。若し假に他の物質をも實在とするならば、其の實在は所謂相對的で、絶對的でない。絶對的の實在は獨り梵のみである。

吾人は斯かる梵を思慮し其の實體を感得し其の實體に融合せねばならぬ。而して斯かる梵を思慮するはまづ第一個人我の實相を思慮する事が必要である。なぜならば個人我の實相を圓滿に了解すれば、其の實相を通して大我——所謂梵の實相をも容易に思慮し能ふからである。で、次に最上我と個人我との關係を語らう。これに就て昔から傳はつて居る面白い比喩譚がある。

ヲッシュット樹の枝に二羽の鳥が巢を造つてゐた。この二羽の鳥は甚だ仲がよいので何時も互にその側を離れずにつきまとうてゐるので、一見兄弟のやうに、また夫婦のやうに見えた。弟の鳥とも云ふのは、朝から暮まで樹の實を喰ひつゞけてゐるが、兄鳥とも言ふ可き一羽は果實も喰はず只だ一羽の鳥の果實を喰ふのを見成つてゐるのであつた。

この話は能く大我と個人我との有様及び其の關係を示してゐる。吾人の身體は丁度ヲッシュット樹の如く梵の認識の能力即ち未開展能力の種子から五知根等の枝葉を繁らしてゐるのである。而して個人我と云ふ一羽の鳥と、大我と云ふ一羽の鳥とが兄弟の如く同處に宿つてゐる。其處で、個人我の方は五知根の枝にとまり、朝夕種々の作業を爲し、其の報として種々の苦樂善惡の果實を味つてゐるのである。併し最上我はこれに反して身體中に居りながらも苦樂善惡の迷に染まらず超然として清淨無垢の實體を示してゐるのである。

こんな工合に吾人には、個人我と大我とが同時に存在してゐるが、吾人はそれを知る事が出来ぬ。それは無智から來てゐる迷である。眞空の瓶を水中に投げ込むと水は直に其の瓶に充ち水中に沈むであらう。無智の人々も丁度これと同じく、無智

から種々の罪惡を犯し其の結果苦樂善惡の果報に束縛され何時も俗界娑婆の迷海に波瀾を起し、また其の中に沈淪してゐるのである。で、彼等は只だ肉體にのみ執着し、肉體上に起る生滅善惡を眞實と觀じ、生に樂しみ、死に悲しみ、また「世の中は儘ならぬ」とか、「世の中は不幸の巷である」とか、種々の愚痴をこぼしつゝ、世を過してゐるのである。これ取りも直さず彼等が個人我と大我との融合を了解しないからである。

併し聖人の教訓を受け五知根の散亂を抑制し、眞實を嚴守し、梵志の修行、慈悲の修養を積む時は、個人我と最上我と別物でなく、最上我が身體に來つて個人我と顯現してゐると云ふ事が容易に了解されるのである。斯くして、はじめて個人我の實相もまた大我の實體も了解されるのである。こんな工合に進歩向上した人格を「絶言の人」(Aivāhi)と云ふ。即ち斯かる人々の眼には大我を離れて獨立存在する何者をも認めないのである。だから彼等には、梵以外に説明すべき事物なく、梵以外に語るべき言語なく、所謂一言一句梵ならざるはなしと云ふ境涯に入るのである。で、「絶言の人」と云ふ。また斯かる人々を「遊我」(Amukriahi)とも「愛我」(Amamtihi)とも云ふ。

なぜならば斯かる人格を得ると愛す可き者は「我」のみとなり、常に其の我の中のみ遊戯してゐるからである。ひきかへて、迷界の人には罪惡的客觀對境を遊戯處とし、妻子や財産を愛の的とするのである。

以上汝に對して梵の實相を思慮すべき必要と大我の實相及び個人我の實相を知らねばならぬ事から進んで個人我と大我との關係に就て話したのである。

偕て、次に話さうと思ふのは、人々の智的向上は決して一様でない。で、誰彼を問はず智的に一切處遍の梵を思慮する事は甚だ困難である。だから未だ向上しない人は如何なる方法で梵を得し得るかと云ふ問題に就いて教訓せねばならぬ。

唯一無二の梵の實在を離れて客觀對境を思慮したり、欲望したり、作業したりする人々は決して梵の實體を得し得る人でない。處で、斯かる無智の人々に向つて、精神向上の爲には、如何なる方法があるかと言ふに、前にも話したが、梵の實體を表徴した「唵」と云ふ聖號(Prinava)を唱へそれに依つて漸次精神を清める事が最も適當した方法である。「唵」の聖號を一度唱ふるならば、その一度だけ客觀對境に向つて出す音聲が消滅する、故にこの聖號を唱へ唱へて、客觀對境を呼び起す音聲が何時も「唵」の

聖號に一轉するやうになるならば遂に彼等の精神状態は自然に散亂を制止し梵を容易に感得し得るやうになるのである。で、一方に崇拜の念と定心とを強め「唵」の弓に個人我の矢を番へて最上我の的に放ち同時に一方には、吾人の心を客觀俗惡的對境から遠ざけるならば、梵の認識は自然に個人我の中に顯現し遂に吾人は一切處に梵の顯現を認め得るやうになるのである。

以上聖號 (Pranava) を唱ふると云ふ事が下智の人々に取つて最も必要である事を話したのである。要するに何れの方法から入るもよいが大我の認識を、智慧の附與者智的作用の監督者であると思慮せねばならぬ。また梵の認識が虚空界にも地上にも水中にも火中にも存在すると思慮して、客觀對境に向ふ思慮を打破らねばならぬ。斯かる思慮が悟道の要路不滅不死の橋梁である。

吾人々類の身體の各所に遍滿する神経系は心 (Chitta) —— 心とは身體の中心を意味し、生理學上身體の中央部の事で、神経の出發點となつて居る腦及び脊髓を意味するのである —— に其の中心を保たれてゐる。而して所謂我の認識はまたこの心に存在してゐるのである。斯く吾人の精神内具には我の認識が存在してゐるのであ

る。而して、見たり、聞いたり、喜んだり、怒つたりする五知根や精神内具の變化に従つて種々に表現し來るのである。故に無智の人々は我の不斷常住の認識(智慧)を利那に生滅する智的作用と思量するのである。であるから先づ梵の聖號を唱へて精神を向上し、大我の認識の實相は不斷常住の智慧であると感得せねばならぬ。斯く思慮し、斯く感得して、吾人は客觀對境の慾望を自然に離れ、遂に梵の妙樂と融合するを得るのである。

我の認識は常住不斷の智慧であるが、それが精神内具と接し精神内具を屬性となすので、其處に種々の智識と變化して表現するのである。また梵の認識的能力は常住不斷の能力であるが、其れが身體中の生氣と接し生氣を屬性とするので、種々の作用として表現するのである。故に古來個人の上に顯現して居る大我を「意所成」(Manasamaya)、「生氣所成」(Pranamayya)と唱へてゐる。我の認識はこんな工合に屬性と合して種と變現するのであるから、吾人はこれらの屬性を通じて最上我の實體を認めるやうに努めねばならぬ。種々の屬性がある中に於ても智慧が最も能く大我の實相を認め得る場所となつてゐる。で、古來この智慧を稱して「光明所成」(Jyotirmayakosha) また

認識所成 (Vijñānamyākoshā) と唱へてゐる。で、吾人はこの認識所成を通して我の實相を得得せねばならぬ。併し客觀對境に心を散ずる人々は到底大我の實相を認める事は出来ない。

最上我の認識は智慧中に存在して而も智慧の顯照者 (Prakāśaka) となつてゐるやうに、また、日月星宿等の光明體の顯照者となつてゐるのである。換言すると我の顯照力に依つて宇宙一切が顯照されてゐるのである。併し大我の認識を顯照する者は天地に何者もないのである。

日月、電光、火等の光輝體は、それら自らの能力でかゞやいてゐるのでなく、丁度鐵が火の力を得て光熱を起すやうに、大我の光明に照されてはじめて光輝を發し他の物體を照するのである。で、吾人は彼等日月等の能力に縁つて梵の不斷常住の顯照體である事を知了せねばならぬ。要するに大我所成即ち梵は唯一不滅の實體で、而もこの梵の實體が種々の名や形に變化開展して東、西、南、北、上、下等天地一切に普遍表現したのである。

以上汝に對して、梵を得得する必要と其の方法を話したが、これから其の方法を助

ける所謂助行的修養法 (Sādhya) に就いて一言して置く。

(一) まづ第一助行とも言ふ可きは、正語 (Satya-Vākya)、正志 (Satya-Bhavana)、正行 (Satya-Acharam) の三つで正直な言葉を吐き、正直な思想に住し、正直な行動で動作せねばならぬと云ふ教訓である。古の聖人もこの點を厳しく教訓された。この修行で不誠實、詐欺、高慢等の虚妄の思想が消滅して眞實道に進み梵を得得する事が出来るのである。

(二) 次に助行となるのは所謂苦行 (Tapas) で、精神内具を一境に住せしめんと、心の散亂を抑制する修行をいふ。

(三) 次に助行となるのは所謂正智 (Samyok-Jñāna) で、正智が漸次發達する事によつて一切處遍の梵の實在を認める事が出来るのである。

(四) 次に助行となるのは、所謂梵志の修行 (Brahmacharya) である。この嚴格な修養で散心とか慾望とか一切の悪思想を抑制する事が出来るのである。

(五) 次に助行として必要であるのは、所謂清淨心 (Nirmalacitta) の修養である。梵は高く清く廣大な自性顯現體であつて、五知根等の不可見體及び吾人の思考を絶した實體である。また梵は微中の微、廣大中の廣大である。また梵は近いと言へば甚だ

近く、遠いと言へば甚だ遠いのである。故に無智の人は容易に感得し難い。處で、清淨心が増して來る時は、其の清い智慧の光輝で梵を思慮し得るのである。吾人の眼の能力は梵に達せず、耳の能力は梵に達せず、言語の能力は梵に達せず、また月祭、火祭等の作業的修行でも梵に達する事は難い。清淨無垢の心によりてはじめて梵の實體を感得する事が出来るのである。

(六)次に助行となるのは、客觀的慾望を梵に向つての慾望に轉ずる事である。吾人の慾望は常に客觀外界に向つてゐるので、實はそれが爲め、種々の罪惡的思想も邪な知識も發生するのである。併し、若し其の慾望を梵を得んとする慾望に一轉する時は「一切梵ならざるはなし」と云ふ思想が涌き出して直に梵を感得し得るのである。

(七)次に助行として必要であるのは、向外心 (Vairāgya) を向内心 (Anurāgya) に傾ける事である。我の實相を感得するには、只だ經典を讀むとか經典の意味を解するとかで成就する者でない。梵の教訓を幾度聽くも、若し吾人の心が向外的に傾いてゐるならば、吾人は益々梵と遠ざかるのみである。故に先づ第一に向外心を内向的に傾けねばならぬ。

以上汝に向つて重要な助行を話した。斯かる助行で正行を助け、梵の實體を感得する事が人生最後の目的である。』

かう説いて學者ランギラはその教訓を終つた。

シ・ウナカも種々と深玄な教訓を得たので大に満足して吾家へと向つた。

第五節 解 脫 (Muktis)

聖人ランギラは前からの問題に續いて、解脫を得た時の状態に就て話し初めた。

『前に梵を感得する方法や其の助緣的修行に就いて話したが、今最後の教訓として如何に人類が悟道を得るかと云ふ問題に就いて一言して置かう。

上來語つたところの方法により梵の實體を常住不斷に思量するならば、吾人の精神は漸次清淨無垢となつて常に客觀對境に向はんとする精神内具及び五知根等の作用は直ちに客觀を打捨て、梵に向ひはじめるのである。この状態に向上すると、苦樂善惡の慾望は吾人の心を散亂せしめず、また梵以外の種々の客觀的認識はもはや起らなくなるのである。現身に斯く不滅な梵の實體を思量し能ふ人々は、最後臨

終の時も精神内具は梵の思量を以て充實され、死後は丁度燈明が消えてもその光力は一切處に遍滿存在する火力と融合するが如く、また土瓶が破壊すると、其の中にある空氣が一切處に遍在する空氣に融合すると同じく、個人我は直ちに無限不滅の梵の實體に融合するのである。二度梵の實體に融合した人は何れへも再生すると云ふ事はなくなるのである。大體あの世からこの世へと流轉生滅するのは、吾人の心中に梵の實在と他の現象とを別物と爲す差別智が存在するからである。

梵の實體は圓滿で、また常住であつて、一切處に遍滿してゐるのであるから梵には此處彼處と云ふ様な個々の住處はないのである。故に梵に圓滿に接して融合した人々が、此處彼處へと生滅することが如何にして出来よう？ また梵は常住で無限であるから彼の前には有限や變化は存在出来ぬのである。

併し無智は詩人を俗界に繫縛する繩である。この繫縛を逃れた時は所謂悟道に入つた時である。吾人が悟道に入ると五知根の能力は客觀對境を去つて精神内具に歸納し、精神内具の能力はまた生氣に歸納し、生氣の能力は、また未開展の能力に歸納するのである。吾人が再生流轉するは、過去の作業が薰習となつて其の原因を成

すのであるが、悟道に入ると斯かる罪惡的種子力は梵の認識の能力によつて斷滅されるのである。再言すると、太陽の光が水の波間に映ずるが如く、最大我は吾人の身體に入り、個人我となり、五知根等の作用と現れて、苦樂善惡を感受するが、悟道に入る時は、斯かる個人我は五知根等の迷的作用と表現せず、五知根等の能力作用は生氣能力に歸納し、また生氣能力は個人我に歸納し、而して最後に個人我は不滅、不老、無限、不壞、不死の清淨無垢の梵の認識と融合一致するのである。これは丁度恒河の流や、印度河の流が、大海原に入ると、最早恒河の流、印度河の流の區別を失して大海の鹹味となる様に、個人我も生滅の身體を去つて一切の原因體たる最上梵に融合するのである。これが上智の最後の目的である。

悟道の障礙となる者の中に於て所謂無智が根本障礙である。而して無智とは即ち差別智であるから差別智が即ち根本障礙である。故に若しこの差別智を斷滅するならば悟道は自然に顯現するのである。故に汝等は嚴肅なる修行を爲し其の修行の精力に依つて唯一無二の我の眞理を思量せねばならぬ。斯かる人々は容易に唯一障礙たる無智を斷滅し一切の精神的迷惑や憂苦を離れて現に融合し現身に解

脱を得るのである。

以上上智の眞理に就いて語り終つたのであるが、斯かる梵智は誰れ彼れを選ばず
に教訓すべき事柄で無くして、思量熟達して梵智を受ける資格のある人々、即ち精神
の清淨無垢となつた人々に向つてのみ語る可き眞理である。

この梵智を普通稱して上智と云ひ、これに對して他の一切の知識を稱して下智と
云ふ。一切の智、所謂下智は上智に依つて了解し能ふが、下智に依りて上智を了解す
る事は竟に不可能である。』

かく説いて、ランギラは教訓を終つた。

其處でシウナカも甚だ満足し、心に梵智の妙樂を感じつゝ、歸路に就いた。

以上の物語で得た眞理を摘要すると、

第一、下智の説明、

- (1) 俗界に執し、客觀外界を欲望する人々に梵の眞理及び未來の問題を了解せしめんが
爲に有希望的作業の必要な事

- (2) 作業部の犠牲供養等に就いての一通りの説明。

- (3) 比較的精神の向上した人々は唯作業的修行で満足せぬから彼等の爲に上智を説く
の必要がある事。

第二、上智の説明、

- (1) 無徳梵の説明。

- (2) 如何にして梵は宇宙の原因物質である事を知るかと云ふ事。

- (A) 世界創造の最初に於て無限充實の能力が現れた事。この世界は變化體である故
變化性の能力があるのを認めねばならぬ事。而してこの能力を稱して、マールヤ或
は未開展能力或は生氣能力と云ふのである。この能力を離れて天地宇宙には何
の存在も無い事。

- (B) この變化性の能力があるので、無徳梵は有徳梵或は大人格神と顯現するも其の實
無徳梵以外の何物も無い事。

- (C) このマールヤの能力が宇宙間に存在する一切の作用及び知識の種子である事。

第三、如何にして未開展能力が開展しはじめるかの問題に就いて。

- (1) 未開展能力は最初微細な開展を爲す。この状態を稱して金胎神、或は普通我、或は生

物語 マンドーカ優波尼沙土のシウナカとランギラの物語

氣と云ふ。而してこれは梵の認識と別物では無い事。

(2) 如何にして金胎神即ち梵の認識の運動が粗大萬有と縁起し來るかと云ふ問題に就いて、また微細の運動が粗大に開展し來るを稱して普遍人格と云ひ、またこれも梵の認識と別物で無いといふ事について。

第四、梵の崇拜の方法に就いて。

(1) 上根で精神の向上した人々に對しては梵を研究し、内外兩界に梵の實在を認める事が所謂梵の崇拜となる事。

(2) 下根の人々は「唵」の聖號に依つて梵を思量し得る事。

(3) 精神内具に智慧を附與する大人格として梵を思量する事。

第五、梵の感得の助縁に就いての説明。

- (1) 正言、正思、正行を嚴守する事。
- (2) 五知根等の散亂を制止する事。
- (3) 精神を清淨にする事。
- (4) 梵志の嚴肅修行を爲す事。
- (5) 客觀對境に就いての思量を梵に就いての思量に一轉する事。

第三編

第一章 イーシヤ(Tea)優波尼沙土の物語

第一節 智(Vidyā)と無智(Avidyā)とに就ての物語

今を距る幾千年の昔、或日の事、一人の聖人が四隣寂として俗界の叫びを絶した深い森林の間に弟子等を集め、梵智の教訓を開始した。其處で、聖人はまづ弟子一同に向ひ、

『汝等吾が弟子達よ、汝等は目前に儼然としてある宇宙の諸現象を觀て居るであらう。今この宇宙を一言に言ひ現すならば、「宇宙は名(Nāma)と形(Rūpa)との所成である。」と云ふ以外に用ゆる何等の言葉がない。換言すると、宇宙間に存在する吾人の見たり聞いたりする一切の事物は、必ず各々特別の名と形とを持つてゐる。處が、この名や形は、決して眞實に在るのでない。故に此名と形で成立つて居る宇宙を稱し

て、不眞實(Asatya)と云うてゐるのである。して見ると、一體眞實(Satya)は何物かと云ふ問題が起るであらう。其處で、此眞實在とは名や形で成立つて居るこの宇宙の根柢に存する唯一の實在を云ふのである。要するに名や形で成立つてゐる物體は、その何物たるを問はず皆變化性で、間斷なく千變萬化する。而して斯かる名や形で成立つてゐる萬有は、皆唯一の原因實在から開展したもので、所謂原因物質の變化状態に過ぎない。故に其等の物體には、獨立存在がなく、原因物質の實在の上に根基して居るのである。故に原因物質が即ちそれ等の實在となるのである。物體があれば名があり形があり、また作用力がある。處で、その名や形や作用力等は皆原因實在の開展で、萬有その物にはそれ自らの獨立存在はない。故に此等を稱して不實在(Asatya)と云ひ、一切萬有の根柢に存在し、宇宙現象の原因物質となつてゐるものを唯一無二の實在(Satya)と云ふのである。これが即ち梵その者である。

(註釋)——茲に言ふ原因實在は、即ち無屬性的梵の實在を言ふので、この梵の實在が宇宙創造の時に宇宙の形狀と開展するのである。而して今正に宇宙状態に開展せんとする梵の實在的状态を稱して過去、の宇宙状態(Purvavasthi)と云ふのである。而してこの梵

の實在は假令天地宇宙の形に開展するも、梵の實在その者に於ては何等の變化も起らないのである。

この梵の實在が天地萬物有情非情の總てに遍在して居るのである。若し人が一切萬有の中に於てこの宇宙の原因實在、梵の唯一實在を思量し能はゞ、その人は所謂聖人で、俗界の財寶とか勢力とか名譽とか云ふ一時的迷妄に對しては何の欲望をも起さぬであらう。何故ならば、彼等は斯かる者を眞實在と思慮しないからである。また彼等は不眞實で變化性で、常住不滅でないと云ふ事も、また一切萬有の中に梵の唯一實在が存在してゐる事も、一切萬有からこの原因實在を除き去るならば、一切宇宙の現象は、直に死滅する事、丁度原因を離れて結果が存在しないと同じであると云ふ事を了解してゐるからである。

(註釋)——金から製造された物は種々ある。例へば、首輪もあり腕輪もあり、また眼鏡も簪も時計もあるが、これ等は皆結果物體で、金が原因物質である。だからこれらの結果物體は即ち原因物質たる金の變化状態に過ぎない。而して金は變化し種々の形に見えるるが、金その物の性質は依然として存する。梵と天地宇宙との關係でも、丁度これと同

精神の向上した人々は、俗悪な慾望を斷滅し、常住不斷に梵の實在を思量する。

偕て、斯く深玄な思量や、清淨な精神を把持するやうな人格は、何人にも甚だ必要であるが、併し何人も直に斯かる人格を得られるものではない。特に俗界の人々は五官の慾望を満足させる以外には何の歡樂もなく、自分を神に等しい主宰者であると考へてゐる。而して彼等の心中には死後の問題や、梵の問題を思量する餘地がない。故に彼等を稱して盲目または物質主義者(Agna, Jadhurmi)と呼ぶのである。彼等の爲め、如何な修行法が必要であるかを、こゝに語らう。

まづ彼等が取る可き修行法としては、理俱吠陀等に教訓されてある火祭等の犠牲供養が一番よい。吠陀には犠牲供養として、火の神及び太陽等の神々を崇拜する事が説かれてゐる。それと同時に其の果報として入る可き天道の事も示されてある。

偕て作業部に於て神々の別格崇拜を勧めてあるには最も深い意味があるので、即ち五知根(五感等の慾望を充たすが第一の歡樂でないと言ふ事と、それ以上に天道の歡樂があると云ふ事を凡夫に示すのが其目的である。また人類は自我を萬事の主

宰者であると執するのであるから、この思想を打破し、其以上に勢力者たり、善惡苦樂の果報の附與者である神々の存在を示し、その特別崇拜を勧めたのが第二の目的である。また斯かる目的の下に有希望崇拜(Sakama-upasana)有希望犠牲供養(Sakama-Yajna)等も示されたのである。要するに吾人々類は斯かる宗教的修行で、俗界の迷妄から遠ざかり、悲苦の巷から離れる事が出来るのである。だから古代の聖人は修行の第一歩として火祭等の犠牲供養を説示されたのである。未だ梵智の光明に接する事の出来ない無智の人々に對しては、この有希望的修行が第一の修行法である。この修行は漸次人々の精神思想を清め、向上せしめて、遂に梵智を感得し得るまでの人格に進歩向上せしめるのである。

嗚呼汝等弟子よ、梵智に就て何の注意も拂はず、又それを感じしようと思ふ者は、再三再四人類迷妄の巷に流轉するのである。彼等が有する迷の雲は、一切處に遍滿して、光明赫々たる梵の實在を覆ひ隠す、彼等は不生、不滅、不恐、不死の我の真相を知らないのである。彼等は人類の目的を知らない自殺者、無智者である。彼等が如何に五感の慾望を満足せしめようとすも、それは全く不可能の事に屬する。何となれ

ば五感の歡樂は有限で、而して人類の慾望は無限である。

無智者の中には、一方に斯かる人々があると同時に、また一方には或る一種の迷妄的思想を持つて居る人々がある。彼等は天地の諸現象は凡て物質的原因から開展したのであると信ずる、所謂物質論者である。彼等は天地宇宙の原因物質は梵の認識であること、及び宇宙の現状が梵の認識から開展變化したのであると言ふ事を知らないのである。而して其の認識的原因とは取りも直さず梵の實在で、この梵の實在即ち梵の認識を離れて宇宙の原因物質の無き道理を知らず、只管物質主義を主張するのである。だから彼等の知識も思想も凡て物質主義の範圍を超えないのである。勿論彼等も原因質料 (Prakriti) の價值と勢力とを認めて居るが、其の價值や勢力が梵の價值と勢力との表現であると云ふ事を了解しないのである。

で、これ等の迷妄を抱く二種の人々に、梵智の光明を認めさせようが爲め、又彼等の精神を向上せしめようが爲めに、吠陀は、神々の崇拜を説いてゐるのである。彼等に神々の崇拜や犠牲供養を行はしめる事によつて、漸次彼等の心中に梵の實在を思慮せしめんとするのである。彼等が斯かる神々の崇拜や犠牲供養等の作業的修行に

従ふうちに、彼等が從來爲し來つた慾望的作業は全く迷妄界の繫縛で、悟道に入る原因でないと言ふ事を漸次に了解するのである。これと同時に神々の實在と吾人自己の實在と無二唯一であると云ふ思想が發達し、遂に俗界を解脱するまでに向上するのである。こんな工合に思想が向上發展して來ると、神々が獨立存在すると云ふ思想までが漸次消滅し始める。即ち火の神等の神々を原因結果論から考へると、神は所謂結果物體に屬する事がわかる。而して其の原因物質は一體何か？それは所謂梵の眞實在である。彼等は神々を人類以上の勢力者と思慮してゐたが、今梵の眞實在が根本原因であると云ふ事が了解されたので、梵の實在その者は神々以上の勢力者である事がわかる。かく神々崇拜から漸次原因實在の方に向ひ、遂に彼等の心は梵の實在的思想を以て充たされるやうになるのである。斯く無差別唯一觀の發達した修行者は、現身に不死不滅の梵を味識し、最後臨終の刹那に臨んでも、一切梵ならざるはなしと云ふ思想を持ち、遂に梵と融合し能ふのである。斯かる向上思想を有する人々は、天道 (Devānā) を經て更に高き樂天地に向ふを得る。而して斯く思想の向上した人々は、神々に向つて如何なる信仰を持するか。

まづ彼等は太陽に向ひ、

『嗚呼光明體たる太陽よ、汝の身體には最上實在が顯現して居るのである。汝の赫赫たる光力(Prāṇa)は汝の内奥に存在する眞實在を覆うて居るのである。故に汝は早く其の覆を取り拂ふ可し、吾は其の眞實在を得得したのであるから。』

『嗚呼太陽よ、汝は生氣力(Prāṇa)の所依處である。一切光明の生氣力は汝より出で、天地に遍滿してゐるのである。汝の外界に遍滿してゐる光力を取除いて、汝が所有してゐる最上の状態を吾等に表現す可し。』

(註釋)——この二句の意味は太陽の實在と梵の實在とが同一である事を言ひ現したのである。

『臣下が主君に向ひ自己の希望を訴へる如く、余は差別智を以て汝に向ひ、要求する事をせず。』

太陽よ、汝の中央に存在する眞實在と、汝の實在とが別である事を観ずる事が出来ない。また吾が、我が實在と汝の實在とは同一無二である事、及び天界、地界、地下界等の七界は汝の首、眼、耳等の七つの形となつて存在して居る事を知る。だから汝

は所謂圓滿の人格(Purna Purusha)である。』

(註釋)——こゝでは、太陽を普通人格(Vrīti-purusha)として思量したのである。

『吾が身體に存在する生氣力(Prāṇa)と宇宙の根柢に存在する運動力(Spandanācakti)とは互に融合して居る——生氣力また運動力は、金胎神または普通我の意——宇宙の一切處に運動力が遍在して居ると同時に、生氣は吾が小なる身體に來つては風となつて開展して居るのである。だから死後吾人の身體の生氣は宇宙の生氣と融合して、一體に歸するのである。』

嗚呼火の神よ、最上眞實在である梵の實在は、汝の中に存在して居るのである。故に汝と梵とは決して別物でない。吾れこの生涯に於て梵の實在を思量して止まず、故に死後亦吾が記憶はこの思想で充つるであらう。』

『嗚呼火の神よ、汝は宇宙にある凡ての通路を知つて居るであらう。作業及び智慧の能力により何れの世界に向つて進むかを汝は能く知るであらう。余は作業部の修行者のとる南方の通路——祖先道——へ向ふを望まず。余は生涯を捧げて智的修行を爲すを以て北方の通路を経て梵天界に進むであらう。嗚呼火の神よ、

吾れ汝に再三再四禮拜す、汝、吾をして罪惡の繫縛より脱せしめよ。』

(註釋)——南方の通路(Dakshinamarga)とは、祖先道(Pitr-Yana)の事である。所謂作業部の人々がこの通路に入るの、此道に入つた人々は、其の果報が盡きると、再び娑婆に再生するのである。處て、北方の通路(Uttar-Marga)は、天道(Darvayana)の事、作業的修行と共に、智的修行を兼ねた人々が向ふ通路だ。而してこの道に入れば娑婆に再生する事なく、漸次上界に進むを得るのである。

斯く修行者の思想が漸次向上すると遂に一切處に梵の實在を認め得るやうになる。而して斯く無二唯一の思想で精神が充實した人々は、現身に悟道を得、また彼等は常に我の眞理を思量して歡喜するのである。

其處で、梵その者は一體何か？ 梵は常住不斷唯一の實體で、宇宙に存在する無數の物體は皆これより開展したのである。換言すると、梵は所謂原因物質で、宇宙は所謂結果物體である。梵は斯く外界宇宙の原因物質となつてゐると同時に吾人の精神内具(Antahkarana)に於ては間斷なく現はれてゐる種々の認識と共に顯現してゐる。

この意味で、梵を吾人の精神作用以上の急進者(Drutagami)と云ふ。吾人の心の作用

は甚だ不思議なもので、どれ程遠ざかつてゐる物體でも、心の能力で直に取り來る事が出来る。故に吾人の心は極めて急進行で、自由の作用を現すものである。而して斯かる心の能力は所謂梵の認識の開展であるから、この意味で梵を吾人の精神以上の急進者と云ふのである。

吾人の眼耳鼻舌等の五知根等の作用は、意に依つて起るので、意に支配されて居る。なぜならば、意が第一に決心をなし、次に其の決心が五知根等へ作用を起さしめ、客觀對境を感受せしめるのであるから。處で、梵その者は、意その者の所依處で、所謂がの認識の表現である。勿論梵の認識は五知根及び精神内具(意)の不可見體、不可思議體であるから、五知根及び精神内具の對境とはならないが、精神内具及び五知根等は梵そのものと同一である。併し梵その者は精神内具や五知根等と別物である。なぜならば精神内具及び五知根の作用は全く梵に依つて行はれてゐるが、梵その者は精神内具及び五知根等を絶してゐるからである。併し無智者は、五知根や精神内具と梵と同一であると聞き、五知根及び精神内具の作用を見、其の變化を見て、我の認識、即ち梵も亦變化し作用する者と思慮する。これは非常な誤謬で、我の認識はそんなも

のではない。私の能力は常に一切作用の種子となり、依天界 (Adhivāyika) また依内界 (Adhyātmiķa) 等の作用を司つて居るので、斯かる梵の認識の能力を稱して普通我 (Sattva) また運動 (Spanda) と呼ぶ。この運動は、梵の實在から發し、この運動が最初極微 (Sūkṣma) の形に開展し、次いで原因物質 (Kārmā) ととも結果物體 (Bhūta) ともなり、遂に日月等依天界の現象と現れ、五知根精神内具等、依内界の物質と現れ、最後にこの天地を開展したのである。

だから依天界の諸現象たる火、太陽、インドラ等有する燃焼、光輝、降雨等の能力は、皆一から發した運動力の制限された者に外ならぬ。また人類所有の一切の能力もこの運動の制限された者である。斯く梵は開展して、一切天地の諸現象を顯現してゐるが、梵その者は一切を超絶し、獨立して居るのであるから、如何に萬物が開展變化するも、梵の獨立存在には、何の變化も及ぼさないのである。

(註釋)——商羯羅 (Śaṅkarā) 哲人はいふ。所謂變化 (Vikāra) は物體の形がしばらく變化したまでの事で、其原因實在に於ては何の變化も來たさないと。眞諦門から觀る時は唯一の原因物質以外に何物の存在も無いのである。

故に我或は梵の實在は常に唯一圓滿の實體である。斯く眞諦門の上から見ると不動圓滿である者を俗諦門から見ても——即ち五知根の作用から見ても——變化する者と思慮するのである。で、斯く思慮する無智の人々にとつては梵は甚だ遠い。彼等は幾千年経つても、梵の實相を感得し難いであらう。空氣は一切萬有の外にも内部にも遍在して居るやうに、私の實在その者も宇宙の内外に遍在して居るのである。だから智者は一切萬有中に私の實在を觀じ、同時に一切萬物は梵の實在に依つて存在してゐる事を容易に感得するのである。この「一切梵ならざるはなし」と云ふ思想が一步步々向上するに従つて、一切萬有は遂に我の中の諸現象となつて顯現し、また外界宇宙萬有の根柢に存在する我も、個人我も同一無差別であると云ふ觀念に到達するのである。吾人の精神が斯かる思想に充ちて來ると、有情非情を問はず、この天地に憎む可き者もなく、排斥す可き者もなく、天地一切が共に平等の友となるのである。此状態に入ると、一切の罪惡は消滅し、清淨無垢の人格を得るのである。最後に一言を加へて置く、梵は既に語れる如く、空氣のやうに空間時間を超越して存在してゐるので、これ即ち梵の實體が清淨の認識である所以である。』

(註釋)——梵の實體は空間(Déin)を絶してゐて、空間は梵その者を制限する事が出来ぬ。また梵は時間(Kāla)を超越してゐて、時間も梵を制限する事が出来ない。處で結果物體は必ず時間空間に制限された者である。併し梵は原因物質であるから、それらの制限がない。

以上の物語で得た眞理を茲に摘要すると、

第一、無智者に二通りの迷妄がある事。

(1)、或る種の人々は俗界の財寶や名譽を得んと欲望し、俗界的歡樂を費ふこと。

(2)、他の人々は物質萬能主義者で、一切天地の物體は物質から開展した者と考へること。

第二、犠牲供養等の作業的修行と共に神々を崇拜する事が必要である事。

(1)、神々の獨立存在を信じて、神々を崇拜するの必要なる事。而して斯かる修行者は作業部の人々である事。

(2)、同じ作業部に屬する人でも、精神が幾分向上した人は、神々も唯一梵の原因實在から開展した者であると云ふ思想信仰に入る。これらの人々を有智的作業家と云ふのであること。

第三、原因實在は即ち梵の實在を言ふので、この梵の實在を離れて一切物體は存在できないといふ事。

第四、修行者の知識が漸次向上する時は遂に一切處に梵の認識的存在のみを思量し得るやうになる事。

第五、眞諦的眞理を感得した人々は、唯一實在のみを思量する。斯かる人格と向上して、始めて現身解脱の身となるのである事。

第六、梵の實在は天地の原因物質である。而して梵の實在が斯く宇宙の現象と開展するも、梵の實在その者には何の變化も來たさぬ事。

第二章 ケナ (Kena) 優波尼沙土の物語

作業部 (Karma-marga) と知識部 (Jñāna-marga) とに就て

第一節 五知根等の根本能力者は誰ぞ

昔、一人の聖人が門下生を集め梵の實相に就て教訓を始めた。門下生一同は師の教訓を熱心に傾聴してゐたが、教訓が終ると、彼等の一人が質問した。

『師よ、深玄微妙の教訓、難有く拜聴しましたが、一つの疑問が起りました。吾々の心は常に客觀外界に向つて作用してゐるが、斯かる心の作用及び能力は一體何れから來つてゐるであらうか？ 而してこの能力は元來心に存在してゐた者か？ それとも何か他に獨立せる能力があつて、其が斯く各方面に其の能力を賦與して居るのであるか？ また五知根等の中で最大能力者となつてゐる生氣は、一體何れから來て居るのであるか？ また生氣力は何者から能力を得て、斯く身體の作用を司つてゐるのであるか？ 吾人の口舌は事に臨み境に従つて種々の音聲を發するのであるが、斯かる

能力は元來口舌それ自身の能力であるか、それとも他の何者にか根據して起るとこの能力であるか？ また眼や耳の「見たり」「聞たり」する作用は一體何れから來て居るのか？

吾人の心が獨立の存在でなく、何等か他のものに支配されてゐる事は日夜に經驗される。其の一例を挙げると、或る場合に臨んで、「悪事は最早せぬ」と決心しながらも何時か知らぬ間に悪事の方へ心が引きつけられ、また時として「善業をしよう」と決心しながらも或る心の作用に礙げられ、其を斷行する事が出來なくなる場合がある。これはいかなる理由であらうか？』

聖人は答へていふ。

『今汝が甚だ價値ある質問をしたので、余も大に満足した。茲に説く所を傾聴せよ。吾人の身體中には、常住に獨立に存在してゐる私の能力がある。古來この能力を稱して「眼の眼」「耳の耳」「意の意」「舌の舌」「生氣の生氣」と言つてゐる。若し人斯かる私の實相を感得するならば、其の人は現身に於て又死後に於て不死の眞理に接する事が出来る。其處で、私の能力は自ら常住不變に存在し、而して五知根等の身體

の心理作用や生理作用に、それぞれの能力を與へてゐるのである。

例へば、音響を聞き取る能力を稱して聽覺と云ふ。而して今話した我の能力はこの味覺即ち耳知根の根本能力となつて存在してゐるのである。其の他視覺の上でも、味覺の上でも、嗅覺の上でも皆是と同じく我の能力が根本能力となつて、各々其の作用を爲してゐるのである。併しこれと同時に我の能力は、五知根等の作用を超越した獨立的存在であると言ふ事を知らねばならぬ。勿論無智の人々は我の能力の獨立存在である事を解せず、「見たり」「聞いたり」する五知根等の作用を、直に我の能力と思量し、我の能力と五知根の作用と同一であると思つてゐるが、これは甚しき誤解である。

五知根等は精神内具の命に従つて作用するのであるから、五知根等の作用の根柢には何か一種の能力が存在し、其の能力からそれらの作用も起るといふ事が明かである。また同時に、眼、耳、鼻等の五知根の作用があるので、五知根等の根柢には我の能力が存在して居る事も明瞭になるのである。そこで、「眼で物を見る」「耳で音響を聞く」「鼻で香を嗅ぐ」と言ふが如き諸知根の能力が無形で、而して一切處に遍き認

識即ち我の能力から來てゐる事も了解されるであらう。要するに我の能力がそれらの根柢に存在せぬ時は、五知根等は決して客觀對境を感受する事が出來ないのである。我の能力を「眼の眼」「耳の耳」「生氣の生氣」「意の意」と云ふ所以である。

偕て、我の能力は常住不變體であるが、五知根等の作用は變化性である。故に假令我の能力が五知根の根へとなつてゐると言ふも、其の我の能力と五知根等の作用と同一と思量するは甚しい誤謬である。處で吾人はこの誤謬に陥つて、五知根等の變化の作用に縁つて常住不變の我の認識も亦變化するものと見るのである。而して一切の誤謬迷妄の思想は凡てこの誤解から發してゐるのである。併し五知根等の作用あつてはじめて其の根柢に存する我の能力を認識し得るのであるから、五知根の作用を全く無視する事も亦不可である。斯かる誤謬に陥つて居る人を無智と云ひ、五知根によつて、我の獨立の能力を認め得る人を智者と云ふのである。

而して我の能力は即ち梵そのもので、我の能力を語るには即ち梵を語らねばならぬ。處で、梵を知ることとは極めて至難である。梵は五知根の根柢で、しかも五知根の能力を絶して居るから、眼はかれを見る能はず、耳はかれを聽く能はず、鼻はかれを嗅

ぐ能はず、口はかれを言ひ能はぬのである。即ち舌知根は他の事を言ひ現し得るも、梵を言ひ現し難いのである。即ち言ひ現す音聲も、其の音聲を發する舌知根も、共に梵から開展した者であるから、どうして舌知根以上の梵を言ひ現し得ようぞ。それは火は他の物體を燃焼し得るも、火自らを燃焼する事が出来ないと同様である。他の知根等と梵との関係もこれと同一である。また精神内具の意は善惡苦樂を判斷する能力を持つてゐるが、智慧はそれ以上の能力を持つてゐる。何故ならば智慧の決心が意に來つて善惡の判斷を爲すのであるから。處で、この智慧の能力も梵の能力には及ばぬ、意や智慧は所表現體で、梵がそれらの能表現者である。してみると、所表現體たる意や智慧がどうして能表現者たる梵を表はす事が出来よう。だから梵を了解せしめると云ふ事は實に至難の業である。

種類 (Jāti) 徳 (Guna) 作用 (Kriya) 特性 (Viesahana) 等を以て有ゆる物體を説明し得る。即ち五知根等はこれ等の屬性によつて客觀的對境を認識し得るのだ。梵は一切の屬性を超越し、種類、作用、特性等をも絶してゐる。故に吾人の精神内具がこれらを使用し、て梵の何たるかを認識する事は不可能である。されば梵を了解する方法がないの

かと言ふにさうでない、古來傳つてゐる聖人の教はその方法について説いてゐる。種類、徳、作用、特性等による認識は、吾人の智慧の範圍であるが、梵はこれらを絶してゐる、即ち智慧の範圍、精神内具の思量の範圍ではない。では全然不可知的の實體かと言ふと、決してさうでもない。

偕て其處で、昔の聖人はどんな工合に教訓してゐるかといふに、先づ結果物體は原因物質から開展したもので、梵はこの原因物質の根柢をなしてゐるものと説く。

(註釋) — 結果物體は原因物質から開展したものであるから、原因實在を離れて結果物體の存在があるのでない。處で、原因物質は如何に開展したとて、結果物體と同一でなく常に獨立存在を維持してゐるので、結果物體に増減あるも原因物質には増減はない、— 斯う商羯羅哲人は説く。

所謂未開展能力がこの世界の原因物質で、而してそれは梵の實在が一變化した状態である。換言すると、世界創造のはじめ、梵の認識が宇宙の形に開展はじめようとした状態を未開展能力と言ふのである。而して未開展能力が如何に開展するも梵の實在は常住不變だ。故に世界の原因物質である未開展能力と梵の實在とは別物である。こ

物語 ケナ優波尼沙土の物語(作業部と知識部に就て)

の意味で、梵は原因物質の根柢であると言ふのである。

従來の説明では未開展能力を直接梵と見たのであるが、こゝでの説明は従來の説明とは大に趣を異にしてゐる事に注意せねばならぬ。

畢竟結果物體は制限された者である。故に吾人の捨つ可き者(Upādeya)で取る可き者(Upādēya)でない。併し梵は制限が無いから吾人が取る可き者で捨つ可き者でない。偕て未開展能力は原因物質であるから結果物體に對する時は取る可き者で捨つ可き者でない。處で梵はこの原因物質をも超越してゐるから梵は何人にも取り入れらる可き者でない、また捨つべきものでもないと思考せねばならぬ。同時に梵は内導者(Anurājan)として一切の奥底に存在してゐる事を忘れてはならぬ。

以上は梵の實相に就ての聖人の教訓である。斯かる聖人の教訓に依るが梵を了解する第一の方法である。

次に梵の實相を話すと共に一言して置かねばならぬ事は、梵の實相と個人我の關係である。今眞諦門から梵の個人我の關係を見ると兩者同一である。併し作業部の修行者は差別思想を有してゐるので、所崇拜(Upāsya)と能崇拜(Upāsaka)の區別を爲し

て梵を崇拜してゐるのである。併し彼等に信仰される梵は、眞實の梵でなく、また梵の實相でもない。彼等は、インドラや太陽の神を個人我と全然別のものとして崇拜してゐるので、それを梵と同一のものとして崇拜する事は全く不可能だ。勿論この種の人々は作業部の中でも、最も下根な修行者で、俗諦門に屬する修行者達である。要するに梵は一切普遍體で個人我も梵も同一である。故に吾人は梵を一切處に認め個人我の上にも梵を認めねばならぬのである。

(註釋)——理俱吠陀に作業部の修行と知識部の修行との二種の修行法が説明してある。

而して作業部の修行は火等の神々を特別存在と信じて物質的犧牲供養(Dravyātmaka-yajñā)を爲すのである。

而して知識部の修行とは所謂神々の中に梵の實在を認めて思量的犧牲供養(Bhāvanāt-maka-yajñā)を行ふのである。

併し一步を進めた知識部の修行者は、前者とは大に其の觀念思想を異にし、所謂インドラ等の神々の特別存在を認めず、各神の存在中に遍在してゐる梵の實在を認め、而して梵と神々と同一無二のものであると思量するのである。故に此等の人々を

物語 ケナ優波尼沙土の物語(作業部と知識部に就て)

稱して向上した修行者と云ふのである。で、この二通りの修行者の中で、後者の思想觀念は確に梵の眞實相に近づいてゐると言はねばならぬ。畢竟する處、天地宇宙は梵の實在から開展し、また一切萬物中に、梵の實在が存在してゐるので、何れの物體も梵と別物でなく、同一無二であることを知らねばならぬ。今一例を舉げて此の點を一層明かに説明すると、言語の機能なる舌知根の中に、梵が存在して居、而して舌知根の能力を賦與してゐるのである。他の五知根等に於いても亦同じ道理で、五知根等を支配する精神内具 (Antakarana) その者に於ても亦同一である。

(註釋)——吾人の精神内具 (Antakarana) は智慧 (Buddhi) と意 (Manas) とで組織されて居るので想像力は意の能力、決心及び判断は智慧の能力である。この精神内具の能力で五知根の作用も起り、客觀對境を感受し得るのである。而してなぜ精神内具が斯く活動するかと言ふと、それは所謂常住不斷の大我の認識が存在して居るからである。

序に云つて置くが慾望、決心、疑惑、失望、記憶、恥辱、恐怖等は凡て精神内具の屬性だ。

而して精神内具に存在する梵の實在は、所謂個人我である。で、梵と個人我とは同一である。かく思量するのが眞實梵の實相觀であるが、未熟の修行者は、一切萬物中

に存在する梵と個人我とは全然別物と思量して信仰崇拜するので、彼等は眞に梵の實在を了解した人でない。

眼は凡て形ある物體を視る能力を持つが、梵の實在を視る能力を持たない。何故ならば梵の實在は眼に其の能力を與へるところの能力賦與者である。一體客觀對境が視覺を経て精神内具に來り、精神内具がまた再び眼を通して種々の視力的作用を起さしめるのを普通稱して「視力」と言つて居るのである。故にこの視力なる者は、個人我に根據して、其の作用を現はしてゐるのである。而してこの個人我の實在と梵の實在とは同一無差別である。處で、若しこの兩者に差別ありと信じ、梵の實在と個人我の實在と別箇のものとして崇拜し思量し信仰する人々は、眞の修行者でなく、彼等はまた梵の眞相を了解しないのである。

これと同じく、聽覺、聽知根、嗅覺、鼻知根等も客觀的存在を對境とする能力を有してゐるが梵の實在を對境とする事が出來ない。何故ならば兩者とも其の能力を梵の能力から賦與されて居るので、言はゞ梵はこの兩者以上の物である。故に梵を對境とする事が出來ないのである。而して客觀對境に接し精神内具の作用が、聽覺に現

れる場合を稱して「能力」と云ひ、嗅覺に現はれる場合を「鼻力」と云ふのである。處で、精神内具に起る種々の作用は、精神内具に存在する個人我の實在によつて顯照され、其の作用を全くするのである。故に個人我の實相と梵の實在とは同一無差別である。處で、この兩者間に差別をつけ、梵の實在と個人我の實相とは別物であると信じ崇拜する人は、眞の修行者でなく未だ梵の實在を了解しないのである。

なほ一言して置くが、たとへ吾人が個人我に縁つて梵の實在を思慮し能ふも、それで完全圓滿な梵を了解したと思つてはならぬ。何故ならば、梵その者は吾人の精神内具の思想の對境となすべきものでない。吾人は梵の實在を所依處として、一切萬物を思慮思考する能力を得てゐるのである。で、一口に言ふと梵は吾人の思慮思考を超絶した者である。だから個人我に縁つて梵を思慮し能ふと雖も、それで梵を圓滿に思慮したと思つてはならぬ。要するに、梵は認識の體であるから、梵その者は他の一切の能知者 (Jñeya) で宇宙一切の萬有は、梵に對して所知者 (Jñeya) である。してみると能知者はどうしても所知者となる事は出来ない。こんな工合で梵其者を圓滿に了解すると云ふ事は、極めて困難の事である。古來の聖人は梵の實相を説き示

してゐるが、しかし何人もその深意を了解し得るものといふのではない。或者は全く誤解し、或者は半ば解するであらう。併し清淨心、清淨智に住する人は、聊か其の教訓を了解し得るのである。時々「吾こそは梵の實體を圓滿に了解した」と叫ぶ人を認めるが、斯かる人は一寸梵の何たるかを知つたまでの事である。否寧ろ「知らぬ」と云ふ方が適當であるかも知れぬ。詮ずる所、梵の眞相は不言、不解、無形、無臭、無味、不死、常住である。

即ち梵は眼の對境でも無く、耳の對境でも無く、また意の對境でも無く、また智慧の對境でも無い。梵には形もなく特質もない、如何なる形容を以ても梵の實體を表彰し能はぬ。梵は認識體であつて、この認識は變化性の物質や、或は五知根、精神内具の屬性とはならないのである。常住不斷の認識が暫く五知根等の作用で、種々と異つた客觀對境に對する感覺的認識と表現すると言ふので、無智の人は五知根等で發生する感覺的認識を、梵の認識と誤解するのである。而して斯かる誤謬の起る所以は、種々の五知根等の作用と共に梵が存在し、精神内具の奥に潜在して居る事を十分に了解しない事に基因する。これと同様に、依天界の日月等の天體の物體に依るも梵

の一部を知る事は出来るが、併し、それで梵の實相を知るは不可能である。一は十を現じ難く、缺乏は圓滿を現じ難い様に、依天界(Adhītanika)の日月等や、依内界(Adhyātmanika)の五知根等は梵の一屬性に過ぎないので、此等によつて梵の實相の一部分は表現されるが、其のすべてを表現するは不可能である。汝等は吾人の智には制限があり、梵の智は無限である事を知つて居るであらう。有限の智で無限の智を知るは不可能なる事も、亦従つてよく了解したであらう。』

かく聖人は説き終つた。

弟子等は聖人から以上の教訓を受けて其の日を終つた。彼等は聖人の教訓を深く心に印象し幾度となく梵の實相を思量し、其の結果彼等も漸次梵の實相を了解しはじめたのである。其處で翌日再び聖人の處に到り、彼等は自己の了解したところを述べて、

『師よ、師の御話では、梵の完全なる實體は吾人の思量の對境となる者ではないと言はれた。仰の如く梵を了解するは至難であるが併し全然不可知體ではなからうと思ふのである。何となれば凡て物質を知るには、其の屬性に依るもので、今梵の問題

に就いても、これと同じく、其の種々なる屬性から梵その者の實相を推量し能ふと思ふのである。』

聖人はこれを聽いて大に喜び、また説明を加へ始めた。

『汝等の思慮は實に其の當を得て居る。其處で汝等は吾人の精神内具等の屬性で梵の實相を知了し得ると思慮するかも知れぬが、前にも再三再四話した様に、それは甚だ誤謬である。何故ならば梵の實相は全く五知根等の屬性とは別物であるから、これに依つて梵の實相を完全に知解せんとするは全く不可能の事である。大體吾人の精神内具には種々の作用が絶間なく發生して居て、所謂變化性である。故に常に生滅變轉してゐる。併しそれらの内具に存在してゐる我の認識は不變性で、能見者(Drashtra)として存在するのである。故に五知根等とそれとは全く別物である。而して常に變化する彼等の中に、普遍的に我の認識が存在して居ると言ふも生滅變轉は決して梵の屬性ではない。唯、吾人は梵その者を精神内具や五知根等の局限的作用の中にも「能見者」として存在すると思考するのみである。この意味で梵を「眼の眼」「耳の耳」「意の意」と云ふのである。斯く梵を思量し得る時は、その人は生滅

を絶した悟道を得るのである。』
かく聖人は説いた。

四三二

第二節 神々の有する能力は何れより 来るか

或日の事、聖人は更に弟子に説いた。

『先頃汝等に向ひ梵の實相を語つた時梵は五知根等に對して、その根本能力を賦與する者であると言つた。また依内界(身體上)の物體、依天界(天體)の物體、依外界(自然界)の物體等に梵の實在が遍在して居ると云ふ事、及びそれら各々にその能力を與へて居る事、また各々へ其の作用を爲さしめてゐる事等を話したが、汝等は確に此等の問題を記憶してゐるであらう。今日は依天界の日月等の光明體と梵との關係、及びこれら天體の光明體も亦同じく梵の實在なる事を語らうと思ふ。』

昔阿脩羅と天體の光明體である日月、火、風等の神々が、一大葛藤を起しめた。幸にも神々の勢力が強かつたので、阿脩羅をも見ごとに征服してしまつた。さて神々に

つて第一の敵なる阿脩羅が征伏されたと言ふので神々は非常に威張り出し、「天地に我等程の勢力はまたと無からう。」吾々の勢力で天地が保たれ、動き、開展し生育するのである。」と、高慢の鼻を高め出した。

(註釋)——優波尼沙土は、天體に於て日月等と開展した原因物質が吾人の身體には五知根等と變化して作用すると説く。即ち天體の日月等と身體上の五知根等は、大なる關係を有してゐる。故に日月と神々が「身體の能力も凡て吾々から來て居る」と威張つたのである。

斯く神々が威張りはじめ而して勢力争ひをはじめると、或日の事不思議にも光輝赫々たる一光明體が突如として天空に現れた。神々は相談の結果、第一に火の神を使者として彼の光明體の許に遣つた。火の神が光明體の側に近づくと、

「汝は何物か？ 汝の勢力は何れ程強いか？」

と、光明體は突然大きな聲で問うたので、火の神は驚きながら答へた。

「余は火の神である。余は刹那の間にこの天地を焼き盡し、灰とする事が出来る力を有つてゐる。」

光明體は笑ひながら、

「それが誠ならば、この二三本の枯草を焼いて見せよ。」

何事かあらんと火の神はそれを焼きはじめた。處が不思議！どうしてもそれを焼く事が出来ない。彼は悄然として神々の處へ歸つた。

次に風の神が光明體の許に至り、

「余は風の神である。此の天地を刹那に吹き崩す力を余は有つてゐる。」光明體は笑ひながら、又例の三本の枯草を投げ出した。風の神は唯、一吹に吹き飛ばさうとしたが、不思議にもそれが出来ない。風の神も亦、且つ恥ぢ且つ驚き、悄然として歸つて來た。

其處で、此度は神々の王とも言はれるインドラが心を静め、悠然として光明體に近づいて來た。處が光明體は突如として消え黄金寶石で身を飾つた一人の天女が、其處に現はれた。

「驚くなかれ！インドラー！今消え失せた光明體は梵である。而して私は彼の梵の勢力である。汝等の高慢が甚しいので、汝等に汝等の有する能力の如何なる者であ

るかを自覺せしめようとて、かく不思議を現したのである。汝等は各々或種の能力を持つて居ると思量するかも知れぬが、その能力は皆梵の能力から來てゐるのである。汝等の能力は梵の能力から出てゐるので、梵の能力を離れて、汝等の能力は何の作用も活動も出来ないのである。」とその天女は云つた。而して、突如として何れかへ消え失せた。

吾が弟子よ、この物語で梵の能力によつてインドラ等の神々の能力があらはされてゐるといふ事を明かに解し得たであらう。

今吾人の身體所謂依内界の五知根等に就て言へば、吾人の精神内具に現はれる種の認識^{ビギヤ}で推察するも、吾人の精神内具や五知根等が梵の實在から開展したと云ふ事が明瞭に了解されるであらう。即ち梵の實在は精神内具の認識に伴ひ、常に表現してゐるのである。一體屬性によつてはじめてその本體を認め得るのであるから、屬性なる梵の實在を認識する事は極めて至難の業であるが、精神内具の有する決心、記憶、恐怖、憤怒等の屬性によつて、大我即ち梵の實體を認める事が出来る。何故ならば、常住不斷の梵の認識もこれらの屬性で局限的に表現されてゐるのであるからで

ある。

以上梵智の深玄な事と其の感得の至難なことを種々に話したが、若し汝等がこの大眞理を完全に理解するならば、直に不死の悟道を得るのである。

さて次に如何にして梵智を感得し得るかと云ふ問題に就て一言して置かう。

上智の人々は一切處、一切物に唯一無二の梵の實在を思慮し、容易く梵の實體を感得し與ふが、それまでに向上せぬ下智の人々は先づ第一に種々の修養を重ね、漸次思慮觀念を向上せしめねばならぬ。而して斯かる人々の爲めに吠陀に説き示してある修行法の第一は作業的修行(Karma-Kanda)で他の一つは智的修行(Jhana-Kanda)である。まづ第一の作業的修行とは所謂犠牲供養を意味するので、火に乳油を注ぎ、讃歌を唱へて神々を禮拜するのである。斯かる修行を重ねると差別思想が次第に消え、遂には梵の實在を認め得る様になる。故に犠牲供養は梵智感得の上に於ける一つの修行である。次に作業部の人々は、犠牲供養に次いで苦行(Dharma)をせねばならぬ。この修行で吾人は五知根等の客觀對境に對しての作用を抑へ、欲望を抑へるのである。

(註釋)——苦行(Tapah)の意味も種々あるが、茲では客觀對境に五知根を閉ぢ、精神内具を向

内的に傾ける事を意味する。

苦行に次いで作業部の人々の必要な修行は、抑制(Dama)で、この修養で吾人は精神内具の欲望を制止する事が出来るので、斯かる作業的修行が重なると彼等の精神は漸次向上して遂に梵の妙樂に入るを得るのである。』

かく説いて聖人は一まづ教訓を終つた。

(註釋)——優波尼沙土の註釋家、商羯羅羅哲人は作業的修行と智的修行とに就いて次のやうに説明してゐる。——讀者は吠陀に人類の思想に二様ある事が再三再四説いてある事を認めるであらう。其の二様の中一方の人は無智で、所謂俗界に沈淪して五感の慾望を満たさんと種々の作業をなすのである。斯かる無智の人々の心を漸次向上せしめて、梵智へ引寄せんが爲め、吠陀に於て聖人がまづ第一作業部に有希望、犠牲供養を説かれた。次に同じ作業部に屬する人々の中にも、幾分思想の向上した人々に向つては、聖人は天道の樂及び神々崇拜の必要を説いて居る。即ち先づ第一に彼等に神々の獨立存在を示し、而して神々の獨立存在は梵の實在を離れてゐるものではないと言ふ思想に引き上げ、生天の修行の如きは最上の修行でないと言ふ思想に迄達せしめんが爲である。次に作業部の第二者に屬する人々よりも、一層進歩した思想を有する人、或は第

物語 ケナ優波尼沙土の物語(作業部と知識部に就て)

二者が進歩すると、所謂一切處一切物に梵の實在を思量し得るのである。斯かる思量を有する人々を稱して智的修行者と云ふのである。

序に一言するが智的修行の事は理具吠陀等の文字の上に表はれてゐないと云ふ學者もある様だが、余は彼等の説に従ふ事は出来ない。

以上の教訓で得た眞理の要點を列擧すると、

第一、此宇宙には依天界の日月等の天體物體及依内界の五知根等の物質が存在する事。

第二、五知根の根柢には我の實在が存在し、我の實在によつて五知根は其の能力を得てゐるのである事。

第三、外界の依天界にも内界の五知根等の中にも同一の實在が存在してゐる事。

第四、客觀對境の内に於て、不變無屬性の梵の實在の表象を認め得る事、同時に知識的作用の内にもその表象を認め得る事、故に梵の實在は不可解で無い事。

第五、梵の實在を離れて一切何物も獨立して存在せぬ事。この實在が依天界には日月等の實在となり、依内界には五知根の實相となつて存在する事。

第六、作業部及び知識部の兩修行に依つて、梵の實在を思量せねばならぬ事、及び苦行、抑制等の修行も、梵智感得の助緣的修行である事。

第三章 プラスナ (Prachna) 優波尼沙土物語

第一節 粗大の原因物質に就て

聖人ビップラダは梵智の大學者としてその名は全印度に轟いて居た。志ある者は各地方からその下に來りあつまり、彼に學んで大識者となつた者は數へ切れない程である。而して聖人自身は他に教訓を與へると同時に、退いて自ら梵の思量に耽るを業務とし、所謂現身悟道の大人格を得て居た。

或日の事、シッケシヤ (Suke) ショツチャカーマ (Sutyakama) ショウルヤーヤ (Suryayani) ウシヤリヤ (Kancalya) バールゴバ (Bhargava) カワンデ (Kavandhi) 等の六人が袂を連ねて聖人を訪れた。此の六人は有徳梵 (Suguna-Brahma) の研究者であつたので、無徳梵 (Nirguna-Brahma) に就いては全く無知無識であつたので、無徳梵に就いて種々の教訓を受けようとしてゐた、六人は聖人の住家を訪ひ、丁寧に訪問の理由を語り、梵智特に無徳梵に就いて教訓を受けん事を請うた。

聖人は彼等の請を容れたが、修行者の習慣として先づ一ヶ年聖人の家に梵志となつて修行をしなければならなかつた。其處で彼等六人も一ヶ年間梵志の修行をなして後、その教訓を受くる事となつた。で、まづ第一に質問したのがカワンデである。

『聖人よ、この天地宇宙の萬物は一體如何にして發生したのであるか？この宇宙には粗大物體(Sūtrāpadārtha)と粗大身體(Sūtrādeha)との二つ——所謂粗大的有機物無機物が存在してゐるが、これらは一體何れから發生したのか？これらの問題に就いて教訓せられ度い。』と彼は云つた。

聖人は直ちにその深玄な眞理を説きはじめた。

『金胎神(Hiranyagarbha)——梵の認識の運動を人格化したのを金胎神と云ふのである——が自己の意識中に於て粗大世界を創造せんと決心したので、其の決心からこの廣大無限の宇宙が現出したのである。』

處で、この金胎神とは何物か。

一言すれば、金胎神とは無特性である梵の實在で、圓滿な智體、圓滿な能力體である。梵が最初この世界を創造せんと決心したのが、この金胎神を生み出した原因となつ

たのである。即ち梵の能力は常に内部に智力となつて存在してゐるが、「世界を創造せん」と云ふ決心が起るとそれが爲に所謂内在的能力が外部に向つて動きはじめる。斯く梵の向内的能力が向外的状態に出る時を稱して未開展能力(Avyakta-Śakti)と云ふのである。また時としてはこれを生氣力とも運動とも云ふのである。で、この未開展能力は梵の實在と決して別物でない。

かく金胎神も梵の實在も、同一無二である。梵から發した運動(Spandana)から粗大世界の原因物質が漸次發生したのである。即ち梵の能力が一方には生氣力(Prāṇa)——物理學で言ふ運動(Motion)——となり、また他の一方ではロイ(Āyā)——物理學で言ふ物質(Matter)となつて現れ、而してこの両者が融合して所謂宇宙萬有となつて現れたのである。

この微細運動即ち金胎神が生氣と物質即ちロイとの二つに開展した事を今少し委しく話す必要がある。

一體不實在とか虚無とか云ふ者から實在が發現する者では無い。それは全く不可能の事である。要するに何か其處に一つの物質が無い時は、他の或る物質を發生

すると云ふ事は出来ない。してみるとこの宇宙を展開したのは、宇宙の根柢ともなり、また原因ともなる實在が確かに存在して居たからに相違ない。だから天地宇宙は其の實在の開展に過ぎない、と言うても差支なからう。否それが事實である。原因物質は結果物體中に含まれて居るのであるから、結果物體は其の原因物質の開展に過ぎないのである。而して同時に結果物體の存在は其の原因物質の存在を明に證明してゐるのである。今この宇宙萬有の中に含藏されてゐる原因實在を梵と唱へてゐる。若しこの原因實在の存在を假定しなかつたならば、梵その者は全く不實在の者となるのである。而して吾人は宇宙の原因實在を梵とするの外、他に何物も原因實在として認むべき者はないのである。で吾人は梵を宇宙萬有の原因實在と認めねばならない。一口に言ふと梵の向外的認識即ち未開展能力が最初微細な運動と開展し、漸次宇宙の粗大物質と開展したのである。故に其の微細な運動或は金胎神が能力の原因物質であることは極めて明瞭である。

次にこの微細な運動がどんな工合に粗大物體と開展したかを話すと、最初梵の認識的能力が向外的に微細な運動をはじめたのでその能力が漸次生氣力(運動力)とロ

イ(物質)との二つに開展し、而して後その運動力たる生氣力と物質であるロイとが互に融合して所謂粗大世界を創造したのである。

(註釋)——科學上の文字を借りて言ひ表すと、生氣と云ふのは運動(Motion)の事で、ロイと云ふのは物質(Matter)の事である。而して優波尼沙土の所説としてこの生氣と物質とは常に同一體となつて開展し、また同一に作用を爲すのである。で、物質の部分が益々凝結するに従つて運動力たる生氣の部分も漸次凝集し來り遂にこの宇宙とあらはれて來ると云ふのが優波尼沙土の世界開展論である。更に云へば生氣(運動)の部分は、自然界に於ては『風』となり『熱力』となり『光輝體』となつて開展して、物質の部分は漸次に凝結して『水分』となり最後に『地』となり、次に内界即ち吾人の身體に於ては、生氣は精神内具や五知根と開展し、物質の部分は身體の形狀となつて開展するのである。この見解はハーバート、スペンサーの所説とよく一致してゐる。

處でこの生氣と物質とは一體何物であるか。

生氣は梵の認識的能力の微細な部分であり、物質は梵の認識的能力の粗大な部分である。この兩者は共に梵の認識的能力の運動から開展した者で、其の實體に於て

は共同の一能力に過ぎない。而して吠陀に於てはこの生氣を火(Agni)と唱へ、^{アグニ}物體をソーマ(Soma)と唱へてゐる。要するに此生氣と物質との二つで宇宙が成り立つてゐるのでこれが所謂宇宙の原因物質である。依天界には生氣がまづ太陽となつて現はれ物質は月となつて開展し、それから漸く依外界依内界と開展するのである。

太陽が東天に輝き始めると、東西南北は言ふ迄もなく天地間隈なくその光明に照されて一切萬物は光明界の物となる。而して太陽はなぜ斯く一切を照し能ふかと言ふに天地間に存在する一切物體及び人類中に存在する生氣力が天體に存在する生氣梵たる太陽と融合するからである。何故ならば天地一切物體中に存する生氣即ち作用力と、太陽の熱力とは、共に同一種類の梵の能力であるからである。で、昔から吾が聖人は太陽を宇宙人格(Vasvānari)火(Agni)生氣(Pṛana)などの種々の名で呼んで居る。太陽を讃歎した偈誦を汝に示さう。

「宇宙の萬物及び人類の中には生氣體たる太陽が光明燦然として昇つて居る。彼れは四方へ無數の光明線を放つて一切有情の身體中に存在してゐる。

彼は生氣能力の變化であるから、宇宙一切の事物を知つてゐるのである。

彼は宇宙間に有らゆる作用活動の根據となつて存在してゐるのである。

彼は視力となつて吾人の身體中に存在してゐるのである。また宇宙の形を現して存在してゐるのである。而して彼自らは自分の光輝熱力を一切物質に附與してかれらの生育を助けてゐるのである。」

(註釋)——生氣即ち運動は外界に於て最初火力、光輝となつて表現し、而して物質の方も漸次凝結して先づ水となり最後に地と表現するのである。次に吾人の身體中に於ては男女の兩精氣が接合するとき其處に生氣力が表現するのである。子の胎に宿る時生氣力がはじめて其處に表現するのである。

この生氣力の能力で赤兒の血液の循環や滋養物吸收等の作用が行はれるのである。また五知根等の能力と開展し、而して物質の方は身體と開展するのである。故に外界の生氣と物質、身體中の生氣と物質とは同一である。この意味で前の讃歌の中に於て生氣は光輝となつて外界にありまた身體中に存在すると云つたのである。

次に宇宙開展に就いて話して置かねばならぬ事は時間(Prithi)の問題である。世界創造等の作用は、必ず時間(Prithi)に關係した問題である。なぜならば、これは凡て時間

的の事柄である。而して世界主(Pranjapati)——金胎神或は運動を他の意味に於いて人格化した者——を時間の本體と見做してゐる。其處で、年とか月とか晝夜とかは皆「時間」の變化したものである。で、年、月、晝夜等は皆世界主から開展したものと見做して居るのである。

「時間」がなぜ世界主から開展したかと云ふ事を詳しく話すと、一體「時間」は太陽と月との關係から起つたのである。而して「時間」の最も永いのが「年」である。其處で生氣と物質との二つが融合して太陽と月とが開展したのであるから、太陽と月とで規定附けられてゐる年も、また二つに區分されるのである。即ち前六ヶ月を北方(Uttiriyana)と云ひ後の六ヶ月を南方(Dakshinayana)と云ふのである。而してこの二つを總稱して一ヶ年と云ふのである。處で、生氣は前六ヶ月所謂北方と現れ、次に物質は後の六ヶ月所謂南方となつて現れたのである。だから物質から開展した南方は月光で照されてゐるのである。普通これを稱して祖先道(Prithvya-Marga)と唱へ生氣から開展した北方は太陽の光明で輝いてゐるので普通これを天道(Devayana-Marga)と云うてゐる。若し人、梵の實在を信ぜず、俗界の慾望を有するならば、譬へ善心に復つ

て神々を崇拜し、犠牲供養等を爲しても、彼等の死後は祖先道に趣かねばならない。次に神々の中に梵の實在を認め、また犠牲供養等の器具に於て梵の實在を思量し得る智的作業家は、死後、天道に趣くのである。彼等祖先道へ入つた者は其の業盡きて再び俗界娑婆に生れ變らねばならぬ。併し天道へ入つた人々は最早俗界に再生せず、漸次向上して益々上界に生を享けるのである。

序でに祖先道に入る修行と、天道へ入る修行とに就いて一言して置かう。

偕て、貧者に食を與へ、旅客の爲に池を掘り、彼處此處に無賃旅舎を建設して旅人の便宜を計り、其他慈善學校や慈恵病院を建設しなどして世に施した善根功德は聽て祖先道に入る修行となるのである。次に天道に入る修行を語れば、まづ第一に五知根即ち五感の作用を抑制して客觀對境に向ふ種々の慾望を制止し、梵志の嚴肅主義の修行を行ひ、一切處一切物を皆梵の實在から開展した者であり、またそれらの中に梵の實在が存在してゐると思量する事等が所謂入天道の修行である。即ち祖先道へ入る修行は物質的修行であるが、天道へ入る修行は精神的修行である。今また之を因果に分けて見ると、前者は結果物體に重きを置き、後者は原因物質に中心を置い

てゐるのである。で、祖先道は月に照されてゐる物質的部分であり、天道は太陽の光明に輝かされてゐる生氣的部分である。古來年に關しての讚歌として次のやうなものがある。

「世界主は、十二ヶ月を身體とし、春夏雨秋冬五季を五つの足として、當に天空に住し給ふ。或る智者は彼を液體的物質と爲し、或る智者は彼を一切能智者と爲す。

また「時」は地界等の七世界を七つの馬とし、五つの季節を車輪の軸として、常に廻轉して居る一つの馬車の車輪である。この「時」の中に天地一切は存在して居る。」

以上汝に年の話をしたが、是から月に就いて一言しよう。月その者も生氣及び物質の二部分から成立つて居るのであるから、月にも二つの區分がある、即ち十五日前を白分(White part)と云ひ、十五日以後を黒分(Black part)と云ふ。而してこの「月」が十二相集つて「年」を組織する、この月を組織してゐるのが夜と晝との二つである。で、月に白分と黒分との二つがある様に物質から夜が開展し、生氣から晝が開展して茲に晝夜の區別が成立つたのである。

以上依外界に就いて生氣と物質との開展を話したが、今依内界即ち吾人の身體の

上に就いて見るも、同じく生氣と物質との二つで成り立つて居る。所謂精神内具五知根等は、生氣の開展で、身體形狀は所謂物質の開展である。こんな場合に世界主から二つの粗大界が開展したのである。斯く開展した宇宙は破壊期に達すると、直ちに一種の能力に歸納するのである。而してその能力を普通未開展能力と唱へてゐる。この能力が宇宙の原因物質たる者である。而してこの未開展能力は、圓滿唯一なる梵の實在の世界創造の最初の状態に過ぎない、換言するとこの未開展能力はまづ微細な運動と展開し、それが原因物質及び結果物體と現れ來つてこの粗大天地を開展したのである。

かく説いてビブラーダ聖人は教訓を終つた。

第二節 能力の唯一なる事の解決(其二)

翌日遙々とビダルバ(Vidarbha)から尋ねて來たパールガワ(Pargava)と云ふ研究者が聖人に訊ねた。

「聖人よ、昨日コボンデに對して貴方は種々の深玄微妙なる哲理を説かれたが、今日

は私に教へて下さい。この粗大世界を身體として存在する神は一體何の神であるか？また外界内界の双方に遍在して種々の作用を起して居る能力とは、一體どんなものであるか？これらの問題に就いて御教訓を願ひたい。』

聖人ビップラードは彼の熱心を悦んで快く説き始めた。

『昨日語つたところの生氣と物質との融合の道理は汝も記憶して居るであらう。この兩者の融合で、五知根や身體の形態は漸次開展し來るのである。今その成生なりたちを話すと、内界に於ては、胎に宿つた赤兒に、先づ生氣力が現れる。而してその生氣力は、滋養分吸収、血液の循環等の作用をはじめ、すると生氣力と融合して居る物質の部分は漸次その身體を造りはじめる。一方に身體が成り立つと、生氣力は更に開展して五知根精神内具となつて現れる。即ち粗大世界の原因物質は物質で、五知根や精神内具の原因物質は生氣力なのである。こんな工合で吾人の身體は成り立つて居るので、古來吾人の身體を原因、結果體(Karya-Karanānuka)と唱へて居る。吾人の身體は所謂地、水、火、風、空の五大から成り立つて居るのである。而してこの五大は生氣力と物質との二つから開展したので、即ち物質の方は開展して水となり、地と現れ最後に

身體の身軀と現れたのである。一方生氣力の方はまづ風となり火と現れ、最後に五知根精神内具と開展したのである。故に物質と生氣との融合、所謂原因と結果との融合から身體は出來上つてゐるのである。またこの二つが存在してゐると云ふので身體が活動し維持されてゐるのである。こゝに面白い一つの話がある。或る日の事、身體の五知根が互ひに争をはじめた。其の原因は五知根各々が互に威張りはじめ、各々其の能力が他に勝ると自負し、「余が身體中に居なかつたら、身體は一分間も維持出來ない」など、主張しはじめたからである。其處で、身體の中で最上の地位を占めて居る生氣力が彼等五知根に向ひ、

「君達はなぜその様な無益な争をしてゐるか、君達がいくら威張つて見た所で君達の能力は皆虚妄無實なものではないか、此の身體を君達の能力で維持してゐると思ふのは誤りである。此の身體を維持してゐるのは實に余である。余は作用の必要上から自分を五通りに分けて身體の全部を維持してゐるのである。で、若し余が身體を去つたならば、其の時は君等も身體と共に死滅するのである。」と云つて五知根等の不覺を論じた。

(註釋)——生氣能力が五通りに分れて身體に作用を爲してゐると云ふ事は、前にも話してあるが、茲でも参考の爲め話して置かう。一體吾人々類は此五風に依つて生理作用を全うしてゐるのである。而して五風とは、波那、阿波那、優陀那、婆那、婆摩那の五つである。

(一)波那プラナは呼吸全體若しくは出息を意味する。この風は鼻と口とを通路として心臟、臍、足趾に擴がり、吾人の歩行と靜止を司るのである。

(二)阿波那アパナは入息の意味で、この風は首、背にあり、人の恐怖するは全くこの風の所作である。故にこの風を多量に有つ人は其の性極めて怯懦である。

(三)優陀那ウッタナとは心臟、首、口蓋、眉間等に擴つてゐる風で、人に驕慢の心あるはこの風の作用である。

(四)婆那ヴァナとは皮膚一面に擴がつてゐるもので、人々をして孤獨を樂しむ能はざらしむるは凡てこの風の作用である。而してこの風が身體から去る時、人は死に入るのである。

(五)婆摩那サマナとは心臟内にあるもので、能く物を攝持するをこの特質とする。

所が、五知根は生氣の言葉を信じなかつたので、生氣は直ちに身體から飛び去つた。すると、同時に五知根等の作用は即座に絶滅してしまつた。この時、眼知根も、耳知根

も、鼻知根も、舌知根も、はじめて生氣の能力を了解し、從來の高慢を止めて生氣力の命に服し、自分の責任を全うするやうになつた。

(註釋)——身體の作用は凡て生氣の作用である。而して五知根等の作用や、能力は、凡て生氣の變化に過ぎない。

この生氣が地界には火力となり、熱力と現れ、天體には太陽と現れて一切を照し、虚空には風と現れて其の作用を爲してゐる。こんな工合に生氣は宇宙一切の所依處となつてゐるのである。故に粗大微細、滅不滅、有情非情等の一切萬有は皆生氣力の開展である。丁度車輪が其の軸で保たれてゐるやうに、風も水も智慧も意も、所謂身體十六分の機關は、皆生氣を中心として存在してゐるのである。この生氣が父の精氣となり、母の精氣となり、互に相接合して、吾人の身體の核子となるのである。また世界創造の時は、この生氣が開展して世界となり、また世界の存在を維持し、最後に世界破壊期が來ると、一切萬物は再び生氣へ歸納するのである。

また生氣は天體にあつては太陽と現れて一切を照し、雨となつて地上の植物を育み、吾人はこの植物や穀物を食して生命を維持してゐるのである。故に、古來この生

氣を稱して世界の父 (Jagat-Pita) と唱へてゐるのである。』

かく、生氣力が一切萬物の中心である事と身體中に於て最上の能力である事を説明した。

第三節 能力の唯一なる事の解決(其二)

昨日聖人から聞いた、能力は唯一であるといふ深玄な眞理について彼等六人は互に思量し、論究した結果、更にまた二三の疑問を起した。で、再び其の疑問を聖人に齎さんとしてゐたところ、今日は聖人の方から彼等六人を訪問して來られたので、コウシヤリヤーニは聖人に向つて尋ねはじめた。

『聖人よ、昨日は生氣の實相について承り甚だ満足したが、併し生氣は一體何れから發生したのか？ またどんな工合に吾人の身體に來つて存在してゐるのか？ また生氣はどんな工合に五通りに分類されてゐるのか？ 又どうしてこの生氣力が依天界の物體及び依内界の物體を維持してゐるのか？ また人間が臨終に入る時生氣は身體を去るのは何故か。これ等の事について教訓して頂きたい。』

その面に現はれた誠を見て、聖人も甚だ喜び、『この生氣の問題頗る困難な問題である。傾聴せよ。』と云つて、さて諄々として説きはじめた。

『生氣は最上原人 (Parama-Purusha) から開展したものである。即ち創世の最初、圓滿充實體である梵の認識が、「世界を創造せん」と決心し、この決心によつて梵の認識が向外的に作用しはじめる。此状態を人格化して最上原人と云ふのである。而して梵の斯かる決心は後天的の者で從來この決心を「タパス」(Tapah)……蓋しタパスとは元來熱を意味する語であるが、哲學的には宇宙創造の動力とも見做すのである。又宗教的に身體に熱氣を催すまで熱烈な努力的苦行を意味するのである。但し今は哲學的意味の宇宙創造の動力と見做す方が適當である——また「見る」(Ikshana) と云ふ文字で言ひ表してゐる。要するに梵の認識は充實した智 (Purna-Jñana) 充實した能力 (Purna-Shakti) である。其れが梵の決心で世界的形象に開展しはじめたのが所謂世界創造の最初の状態である。而してこの状態では梵の認識の能力が、全く世界と云ふ形に開展し終つたのでなく、唯だ開展しようとしはじめたまでの状態である。換言すると、世界の創造、世界の存在、世界の破壊等の作用を爲す智と能力とが、梵その者

に具備してゐるのである。梵が世界を創造せんとする時、其の智と能力とが向外的に表はれはじめたのである。この變化開展しはじめた能力を普通未開展能力(Anāraṃbha)又は生氣力(Prāṇa Śakti)と唱へてゐる。而してこの能力は前にも話して置いたが、後天的能力である事を能く記憶して置かねばならぬ。而してこの未開展能力が所謂宇宙の種子で、この種子から天地宇宙が開展したのである。處で、この未開展能力を直に眞の實在とする事は出来ない。勿論眞實在から來たのではあるが、後天的の者であるから眞實在と同一ではない。眞の實在は梵それ自身である。さりとてこの能力を梵その者と全く別物であると云ふ事も出来ないのである。要するに梵の實在を所依處としてゐるので、この未開展能力は決して獨立存在の者でない。で、同時に常住でない。若し常住の者でないとして見ると不眞實と云ふ事も出来るのである。

以上未開展能力或は生氣力に就て一言したが、これからこの生氣力が吾人の身體に來つて如何に作用し、また外界自然界に於て如何に作用するかを話さねばならぬ。死後吾人が再び生れて來ると云ふのは、現在に爲した種々の作業の印象——佛教

で云ふところの薰習——が存在する爲めである。而して生れかほる時は、過去の作業的印象を屬性としてゐる生氣力が、父母兩性の精氣の接合によつて、胎兒となり、漸次に開展して人と生れるのである。

(註釋)——吾人の死後五知根や精神内具は、まづ生氣力に歸納する。其處で、この生氣は現世に於て爲した一切作業の印象を屬性としてゐるので、この屬性を持つてゐる生氣が再び生れかほるのである。

偕て、生氣はこんな工合に身體を組織するが、其の組織が成立つと、此度は身體維持の爲め生氣力は五通りに分れて種々の作用を掌るのである。丁度これは國王が各地に臣下を配置して、政治を助けしめるやうに、所謂根本生氣が枝葉の生氣を各處へ分つて、身體の作用を掌らしめるのである。即ち根本生氣が自ら波那(Prāṇa)、阿婆那(Uṣṇa)、優陀那(Āyāna)等の五つに分れて身體を維持するのである。其の中で身體の排泄機關(Rāya)生殖機關(Trasthā)の作用を司る生氣を阿波那と云ひ、眼耳鼻舌等の作用を司る生氣を波那と云ひ、また身體の中央にあつて消化作用を司る生氣を娑摩那と云ひ、この作用があるので食物が能く消化されて液汁となり、これが神經を通つて身體にゆき

渡るのである。人間の心の中に神経の集合點がある。而して其の中心に意識的、細身 (Tingha-Oarim) が存在するのである。五知根及び五作根と意と智慧とを總稱して細身 (Tingha-Oarim) と云ふ——丁度太陽が天空の中心に位して無數の光線を放つやうに、この神経の集合點から無數の神経が身體に擴がつてゐる。而してこの無數の神経を通つて身體にゆき渡つて居る生氣が所謂婆那である。而して人の勇氣は皆この婆那から來る作用である——吾人の身體に無數の骨筋がある、其の中で脊髓を通つて腦神経に散在してゐる神経を通路とし身體に遍在してゐる風を云ふ——またこの風は現在に爲した善惡の業報で後世に再生する作用をも掌るのである。以上生氣が吾人の身體内に於てどんなに作用してゐるかを話したのである。で、汝等も生氣がどんな工合に依内界に開展したかを了解したのであらう。次に生氣がどんな工合に依天界に開展してゐるかを話すと、汝等が毎日見てゐる彼の太陽は全く生氣力の一變化状態に過ぎないので、生氣が光明界には太陽となつて開展し來つてゐるのである。而してこの太陽は吾人の視力を助けてゐる。また自然界に火となつて存在してゐる生氣は、身體の阿波那の作用を助けてゐる。また依天界に風となつて存

在してゐる生氣は吾人の身體にある婆摩那の風を助け、而して外界全體に遍在してゐる風は身體の婆那の風を助けてゐるのである。又外界に熱力となつて存在する生氣は身體中の優陀那の風を助けつゝあるのである。斯く生氣は依天界、依外界及び依内界等に開展して種々の作用を司つてゐるのである。而して外界と内界に開展してゐる生氣力は互に助け合つて、内外兩界を維持してゐるのである。處で、最後臨終となると外界の生氣力が最早内界の生氣力を助けないやうになるのである。即ち身體の視力を助けてゐた外界の太陽は最早視力を助けないのである。換言すると其の状態に入ると内界身體は外界の助を受けるだけの力を失ふのである。であるからこの状態では五知根等の能力は意に歸納し、意の力は智慧に歸納し、最後に吾人の眼耳鼻舌等は外界對境を去つて精神内具に歸納するのである。この時は唯だ精神内具に存する作業の印象のみが活動してゐるのである。最後には其の精神内具も生氣力へ歸納するのである。斯かる状態に到ると吾人は只だ出入の呼吸をするのみで精神内具等の作用も全く消滅するのである。而して過去の善惡の印象

が原因となつて再生するのである。其の生れかはつた處が身體に於ける生氣の最初の開展である。

以上話したやうに生氣は内外兩界に開展して種々の作用を爲してゐる。で、若し人内外生氣の唯一である事を了解する時は、自己と生氣は唯一實在である事を了解し遂に唯一無二の眞理を感得し得るのである。』
かく説いて聖人はその教訓を終つた。

第四節 醒起状態 (Jagrat) 夢状態 (Svapna) 熟睡状态 (Sushupti)

翌日になると六人の中の一人シウルジャーヤニが聖人に質問した。

『聖人よ、吾人々類の身體は梵の能力から開展した原因——運動——と結果——物質——との二つで組織されてゐる事に就て昨日は承りましたが、思ふに身體の粗大形態は凡て結果的部分で、精神内具は凡て原因物質の部分で成立つてゐるのであると信じます。處で、今日は人間の上起る醒起位 (Jagrat) 夢位 (Svapna) 熟睡位 (Sushupti)』

の二つの状態に就て御尋ねしたい。即ち醒起位に於ては何れの知根がどんな作用を爲して「見たり」「聽いたり」出来るのであるか？ 夢位に於て種々の夢を見るのは身體を組織してゐる原因物質と結果物質との二者中何れの所爲であるか。而して又夢位に於て醒起位に於けるやうな「見たり」「聽いたり」する作用があるか？ 若しあるとするならば、其時の能見者、能聽者は誰れであらうか？ 次に吾人が熟睡状態に入ると最早醒起位のやうに、また夢位のやうに種々の客觀對境を感受しないで、平穩な妙樂の境に入るといふが、其の状態に於て一體何が其の妙樂を感受するのか？ 而してまた此状態に來ると醒起位及び夢位に於て感受した凡ての印象は何れに存するのであるか？

甘、酸、辛等種々の汁が相化合して蜂蜜が出来たやうに、また此處彼處から流れる河の流れが海に入つて同一鹹味となるやうに、熟睡状態に於て五知根等が各々互に融合して其の作用を止めるのか、それともまた他の何者かの中に歸納するのか？』
聖人は説く。

『見よ、夕日が西に没せんとする時、今まで四方に放射してゐた太陽の光線は太陽の』

本體に歸納し朝になると再び東天に昇り無數の光線を放つて一切處を照しはじめるのではないか。丁度これと同じく吾人の醒起状態では五知根等が客觀對境と一致して種々の形を見種々の音を聴き種々の香を嗅ぎ種々の味を味ふ等の作用を起して居るが、一度夢位に入ると五知根等は客觀外境を離れて精神内具に歸納する。而してこの状態では醒起位に於て作した作業の印象のみが現はれて来る。處で夢位状態から再び醒起状態に入ると、五知根等の作用は再び現はれて客觀對境を感受しはじめるのである。故に精神内具が客觀對境に向つて種々の活動をはじめるのを醒起位と云ひ、五知根等が其の作用を斷ち只だ過去に作した作業の印象のみ現はれ来る状態を夢位と云ふ。而して斯く印象を感受するは生氣能力が存在するからだ。そこで、醒起位でも夢位でもこの兩状態で客觀對境を感受する門戸は所謂精神内具即ち意で、この門戸によつて我は凡てを感受するのである。而して能感受者たる我その者は醒起位の時もまた夢位の時も少しの變化もない所謂常住の能見者である。また客觀對境は何時も所見者である。故にこの場合では能見者と所見者と同一體でなく別物となつて存在してゐるのである。

醒起位にあつては見る處の一切萬物が空間と時間とで制限され、各々別々の個體として思慮する故に「これは樹木」「これは家屋」「これは子供」「これは苦しみ」「あれは樂しみ」などと種々と客觀的認識が起つて来る。それが一度精神内具に感受されて「これは何」「あれは何」と判斷し、而して其の物體の範圍が定められるのである。處で精神内具に於ける判斷者は所謂我である。故に我は能見者で、他の一切萬物は所見體である。

次に夢位に於てはどうかと言ふと、この状態では、我は客觀對境を感受しないが、そのかはり精神内具に存在して居る印象を感受するのである。而して其の感受する主人は同じく我である。で、この状態に於ても能感者は我である。故に我その者は醒起位と夢位との兩状態に於て能感者となつて存在するのである。

次に深く眠りに入つた状態を熟睡位と云ふ。この状態に入ると、客觀對境の感受の無いのは勿論の事、その印象の感受もなくなる。何故ならば、醒起位に於ける五知根等の作用や夢位に於ける種々の印象等は共に精神内具の運動から起るのである。處で、熟睡位に入ると最早斯かる運動は止つて、内外凡ての作用が共に生氣に歸納す

るのである。だから一切の認識、一切の慾望、一切の印象は生氣の中へ歸納して所謂種子状態となつて存在するのである。で、これと言ふ特別の状態はない。併しこの状態に於ても全く感受しないと云ふのでなく、所謂不可言妙樂の境を感受して居るのである。この熟睡状態が我の真相の顯現した有様である。而してこの状態に於ては我は能感者であると同時に所感體である。所謂能感者所感者と云ふ別は最早無いのである。丁度夕方になると此處彼處の森林に遊ぶ小鳥が一定のところへあつまるやうに、一切の認識は生氣力即ち我の認識へ歸るので、換言すると、聞く可き客觀對境は聽知根と共に、嗅ぐ可き客觀對境は鼻知根と共に、觸るゝ可き客觀對境は觸知根と共に、また握らうとする物は手と共に、歩まうとする道は足と共に、凡て我の認識に歸納するのである。其の他、意や精神内具の凡ても生氣力所謂不滅我の認識に歸納するのである。而して斯く一切の歸納處たる生氣力——運動——を人格化して最上不滅人格と云ふ。或はこれを充實した智とも充實した能力とも言つてゐる。これが眞の實在で、内界外界の萬物を維持してゐる。而してこの大人格の實體には何の特性もなく屬性もなく、名を絶し形を絶したる無二唯一の實在である。若し吾

人がこの大人格の真相を了解するならば、宇宙に於て吾人の知らぬ事物は全く無くなるのである。何故ならばこれは一切の原因で、依天界も依内界も依外界も凡てこの人格の實在に根ざして存在してゐるからである。故にこの大人格を知る人を一切智者(Sarvija)と呼ぶ。また斯かる眞理を得る時は吾人の思想は直に一切我と云ふ思想(Sarvamahya)に接するのである。以上汝が質問した人間の三状態及び其れに附屬した種々の問題及びまた其れに縁つて我の真相をも簡單に話したのであるから汝等能くこの道理を思慮し記憶して置かねばならぬ。』

第五節 十六分相身 (Shodasakala)

翌日には、スーケンシャー(Sukesh)と云ふ求道家が聖人に向つて問ふ。

『聖人よ、昨日の教訓で、吾人が熟睡状態に入ると、客觀對境は勿論の事、五知根等までが皆我の實在に歸納するといふことを解し得ました。同時に世界が破壊期に入ると、原因物質と結果物體で成立つてゐる宇宙も其の根本原因である不滅の人格に歸納するのであると云ふ事も能く了解しました。』

(註釋)——優波尼沙土哲學では人間の熟睡状態と宇宙の破壊状態とを同一と見做す。即ち熟睡位に入ると精神内具や五知根等の心理作用は凡て生氣力へ歸納し、醒起位に入ると再び生氣の種子から五知根等の心理作用が發生する。宇宙の破壊期に於ても丁度このやうに、天地宇宙は未開展能力即ち生氣力へ歸納し終り、創造期が來ると再び其の生氣力の種子から天地宇宙が開展し來るのである。故に兩状態に於ては共に生氣力が種子となつてゐるのである。

それと同時に宇宙は其の人格ブルギキから開展したと云ふ事も、而してこの人格の眞實在を了解すれば吾人は最大幸福を得ると言ふ事もわかりました。要するに斯かる原因實在の思想が發達して來ると唯一無二の智が發生して來る。而して無二唯一の智が所謂悟道の唯一路である。其處で、原因實在を離れて結果物體の獨立存在のなると云ふ思想は唯一無二論の根本義と思ひますから今日は其の點に就て詳説して頂きたいと思ひます。それから今一つ御教訓に預りたいのは十六分相に關してあります。實はコオシヤラ(Koala)國の王子であるヒランニャナーバ(Hiranyanaba)が十六分相に就て嘗て私に質問した事がある。處が残念な事には其時私は其の問題

に就て何も知らなかつた。どうぞ今日は其の問題に就ても是非教訓を願ひたい。

聖人は彼が眞摯な態度を賞讃して彼の質問に答へた。

『汝の二つの質問は相關聯してゐるもの故、共に之を説かう。十六分相に就てその眞理を説くには是非とも原因物質即ち不滅人格の眞理をも話さねばならぬ。

吾人の身體中には常に唯一人格が存在してゐる。而して十六分相は其の人體から變化開展した者である。眞諦門から見れば其の人格は十六分相を超越して居るのであるが、俗諦門から見るとこの十六分相はこの人格の屬性となるのである。人格その者は十六分相を超越してゐるが、吾人には十六分相所有の人格となつて映ずるのである。

十六分相は不滅人格から開展したもので所謂不滅人格の認識の開展に過ぎないのである。で、今十六分相を説く前にまづ不滅人格の實相を話さう。又十六分相は其の不滅人格から開展して存在し、而して其最後には共にその人格へ歸納するのであるから十六分相は常に不滅人格の實在の上に根據して獨立存在してゐるのである。故にまづ其の不滅人格を説き、其の次に十六分相と云ふ問題を話す事としよう。

人格の實體は認識體である。而して斯かる認識は元來不變化性の者で、或時は存在し、或時は存在せぬと言ふやうな事はない。認識は常住に一切萬物を顯照してゐるので、一切の客觀對境はこの認識の所知者である。而して所知者たる客觀對境は變化するが、其の根柢となつてゐる認識は不變化的に存在する。認識その者は、何れの時にも何れの處にも、遍く存在して居るのであるから、譬へ客觀對境がこの認識に接しようが接しまいが、認識その者は常に表現しようとする特性を有してゐる。で客觀對境にこの認識が接合するや否や、其れは直に其の對境を顯照するのである。前にも一言した如く、客觀對境は變化性であり、認識は不變化性であるから、認識の存在する處には必ず客觀對境が存在すると云ふ事はないが、客觀對境の存在する處には必ず認識の存在する事は明かである。

熟睡状態に來ると、客觀對境と智との接合は斷絶するので、この状態に入ると智慧即ち吾人の認識の如きは全く存在しない者に思はれるかも知らぬが、其れは甚しい誤解だ。熟睡状態に於ても智慧即ち認識は存在する。唯其の智慧の對境がないので存在せぬやうに思はれるまでである。丁度暗黒の室内では吾人の視力が活ら

てゐても、何物をも見分けられないと同様に、熟睡位に於ては智慧が存在してゐても何物をも認められぬのである。而して熟睡位に於て智慧が缺けて居るなど考へるのは一體何の能力によつてその事を考へる得るのか？ 缺けてゐると云ふ事も亦一種の對境となつてゐるのではないか、されば汝が熟睡状態で「智が缺けて居る」と言ふのは誤解で、其の状態に尙ほ智の存在してゐる事を明に示して居るではないか。客觀對境は無くても智慧は常に存在してゐるのである。

或る種の人々は認識其の者を不斷常住の者と思慮せず、局部的智慧或は認識の總合であつて、其が所謂我の實相と思慮する。又彼等は總合の認識の中で、或る認識は所知者となり、或る認識は能知者となると思慮する、一と口に言ふと能知者も所知者も同一の者であると思ふのである。併し能知者と所知者は決して同一の者でない。月を見るといふ事について云へば、吾人は能知者で、月は所知者である。處で吾人と月とは決して同一でない。故に所知者も能知者も共に同一の智慧であるとは言へない。また局部的認識との集合を我の認識とする事も出来ない。

梵の認識は不斷常住であるが、種々の名や形などの屬性に制限されて種々の認識

と表現するのである。で、梵の認識その者は名や形とは全く別者である。併し名や形から成立つて居る、天地宇宙の物體は皆この梵の認識を所依處としてゐるのである。即ち世界創造の時も、この梵の認識に依り、現存の時もまたこの我の認識に依り、破壊の期にも矢張この認識に歸納するのである。以上梵の認識即人格の實體に就て話したが、次にこの人格が吾人の身體中に存在して居る事を一言し後に同人格が世界の原因であると云ふ事を話さう。

吾人の身體中に人格が存在してゐると云ふ事は、即ち梵の認識が吾人の身體に存在してゐると云ふ事を意味する。梵の認識が吾人の身體中に存在してゐると云ふのはその認識が吾人の身體を所依處として存在してゐると云ふ意味ではない。何故ならば身體やそれを構造してゐる物質は有形であるが、認識その者は無形である。而して有形物質は結果物體なので、認識は所謂原因物質なのである。而して原因物質(能力)は常住に結果物體中に存在してゐるのである。この意味で梵の認識が身體中に存在すると言ふのである。身體はその認識から開展したと云ふ事もこれで明となつたであらう。

次に人格は世界の原因である。即ち最初梵が世界を創造せんとするにあつて梵の認識は認識自身で「吾れ繁殖せん」と決心した。而してこの決心の起つた時が世界創造の最初の開展状態である。これが所謂直接の世界創造の原因である。或る論者は世界創造の原因物質たる後天的梵の決心を全然獨立のものに見做し、それを自性(Prakriti)と唱へてこれで宇宙が開展するのであると説いて居る。

(註釋)——梵の創造せんといふ決心は後天的で梵の認識的實在と同一でない。認識的實在は充實の智體であるが決心となつた時は智が能力と變じた時である。而して其能力と現れた場合は既に向内的のものが向外的に傾いた有様で全く後天的である。で梵の認識その者とは同一でない。

斯かる論者はこの原因物質たる自性が所謂宇宙の作者(Brahma)であつて、人格の認識(Purusha)——數論哲學で、神、我と稱してゐるもの——は唯善惡苦樂の感受者(Bhukta)であると言ふ意味に解釋したるのである。併し彼等は其の一を知つて其の二を解せぬものと言はねばならぬ。何故ならば彼等が稱して自性と唱へて居るのは全く梵の實在の一變化に過ぎずして獨立存在者でない。換言すると梵が後天的状態に

於て作者となり能導者となつたのを自性と云ふまでのことで、其の實相面に於ては作者でもまた能導者でもなく、只だ常住不變の實在である。故に數論哲學に於て梵を神我とし、自性を以て獨立存在せる宇宙の原因物質と解するは甚しい誤謬と云はねばならぬ。

世界創造の最初、無特性梵(Nirvishesha)の實在が世界を創造せんと決心して、先づ第一に微細な生氣となつて開展した。而してこの生氣力の中には、作用力(Bhryantika)と智力(Jnana-akti)との二つの能力を含んでゐる。故にこの能力は原因能力——運動(Motion)——と結果物體(Matter)との二方面に開展する。所謂外界には原因能力は火力、光輝となつて現はれ、結果物體の方は、水、地となつて開展するのである。また吾人の身體に於ては原因能力は五知根や精神内具と開展し、結果物體の方は身體の形態となつて現はれるのである。斯く同一生氣の開展で外界及び内界が成立するので、吾人の身體内部と外界の物體とは實に深い關係を持つてゐるのである。即ち粗大界の五大は身體五知根の所依處で、即ち五大所成の身體に住し五知根等の精神内具は其の作用を爲してゐるのである。又外界に發育した植物や穀物に依つて、吾人は身體を養ひ

五知根等の能力を強め、また男女赤白兩精氣の能力をもそれから得、而して其の精氣結合によつて人類を生み出すのである。創造とか開展とかは凡てこんな工合に成立つて居る者で世界が創造されば、其れに従つて人類が創造され、其れに次いで吠陀のモントラや作業及び智的供養等の修行法も起り、また其の修行で受く可き種々の世界も現れるのである。こんな順路を辿つて開展や創造は行はれるのである。以上身體内及び外界に不滅の人格が存在し、其の不滅の人格が内外の根本原因であると云ふ事を話し、同時に其の原因から世界がどんな工合に開展するかと云ふ事も話したのである。此處で汝等はまた十六分相の開展及び其の何たるかを了解したであらう。要するに、生氣力から地水火風空、五知根及び精神内具を生じ、次に食物を發生し、食物から勢力を生じ、それから人類が發生し、それからモントラ犠牲供養——物質的及び思慮的——を構成し、進んで人類の果報によつて行く可き世界、及び各世界に於て異なつた人類の名義等が十六分相となつて現れるのである。而してこの十六分相は人格から開展した者である。併し十六分相は名や形と云ふ屬性を有してゐるので、我の實相と十六分相と別物と思慮する人もあらうが、實は我の實在と

同一無二である。』

四七五

第六節 梵の聖號(Pranava)の説示

聖口となると、ソッテカーム(Satyakama)が聖人ビッブラダに質問して、

『聖人よ、人は其の死後に於て現世に造つた善惡の果報に従つて入る可き世界が數多あると云ふ事も豫て承つて居ります。併し若し吾人が罪惡的客觀對境に向はんとする欲望を抑制し、進んで梵志の修行や入定三昧、または梵の聖號を唱へつゝ、この世を去つた人々は、其の死後何れの世界へ入る事が出来るのであるか。この點に就き委しく教訓して頂きたい。』

聖人は説く。

『嘗て余は汝に對し無特性梵の事を話したが、其の梵を普通上梵(Para-Brahma)と唱へてゐる。また嘗て汝に向ひ生氣及び金胎神の事を話したが、この生氣的梵を稱して普通下梵(Apari-Brahma)と唱へてゐる。其處で、所謂上梵は、無限で圓滿で、無特性で、無徳の實在である。而して下梵とは天地宇宙に存在する一切の徳、一切の作用等の種子

であるところの未開展能力を云ふのである。この二種の梵の中で上梵の方は所謂無特性の實在であるから、實際吾人の思慮し能ふ範圍でない。とはいへ、全然この上梵を思慮し能はぬ者とする、其の梵の有無は少しも吾人に影響しない事となる。して見ると、直接其の實體を知る事は不可能であるが、何か他の方法で思慮し能はねばならぬ。昔の聖人等は所謂梵の聖號を其の上梵を知る唯一の方法としてゐる。天地間に存在して、變化開展する物體は必ず一種の名と形とを持つてゐる。而して名と形を有する物は必ず音聲を具へてゐる。故に吾人は言葉で其の物體を言ひ表はし得る、で宇宙間に音聲の中で「唵」と云ふ梵の聖號があらゆる音聲の根本音である。同時にこの聖號が梵の實在を象徴するのである。で、この「唵」と云ふ梵の聖號を辿つて梵の實在を感得し能ふ。而して其を辿つて感得する方法は即ち「唵」と云ふ聖號を梵の實體と思慮しつゝ、唱へ、唱へ思慮し次第に實在を感得し得るのである。

(註釋)——宇宙萬有は凡て言葉で言ひ表はし得る。而して梵は宇宙の根本原因である。

して見ると、梵を云ひ表す「唵」と云ふ聖號は一切音聲の根本音聲と言ひ得るではない

斯かる方法で梵の實體が漸次顯現するのである。で「唵」と云ふ聖號を辿る修養が上梵感得の唯一の方法である。

偕て其處で、「唵」の聖號が他の有ゆる方法に勝れた價值のあるのは何故か。

元來「唵」は「オ」「ウ」「モ」(A-U-M)の三の文字が接合して成立つてゐる。「オ」「ウ」「モ」の三文字で出来てゐる「唵」の聖號をたとへ一聲一言に唱へ得られぬとしても其の唱へ得ただけの報いとして好果報を受けられるのである。たとへば若し修行者が「オ」「ウ」「モ」の三文字の中で、「オ」のみに縁つて梵を感得しようとし、そのみを唱ふる人は其の死後人類界に於て最上の人となつて再生する。次に「オ」と「ウ」の二字を唱へ、これに縁つて梵を感得しようと思慮し修行する人々は其の死後月光皎々たる祖先道に入る。而しこれらの二者は其の果報が盡きると再びこの世に再生せねばならぬ。次に若し人「オ」「ウ」「モ」の三文字を一度に唱へ得る人々は其の死後太陽赫赫たる天道へ入る事が出来るのである。而してこの世界に入つた人々は再びこの娑婆に再生しない。加之この境に入つた人々は漸次に向上して梵界即ち金胎界に

入つて悟道を得るのである。この金胎界は一切人類の細身の集合處で、この境涯に入ると唯一圓滿充實の梵の實在のみを思量し無二唯一の妙樂を感得するのである。以上「唵」に就き一通りの説明を爲したが、次にこの「唵」の聖號がどう云ふ工合に梵の實體を顯現するか、また顯現の象徴となるかと云ふ事に就て説示すると。「唵」の聖號が「オ」「ウ」「モ」と三つの文字で成立してゐるやうに、天地宇宙も三つの状態となつてゐる。而してまた宇宙の根柢である梵の認識その者も三つの状態となつてゐるのである。故に今若し「唵」の聖號を冥想する時は、同時に宇宙の三状態及び梵の認識の三状態の事も自然に顯現するのである。この意味で「唵」の聖號は梵の象徴となるのである。

未だ宇宙となつて開展しない前の梵の認識は一種の種子として存在する。斯かる梵の認識の状態を普通稱して神 (Iovam)、内導者 (Antaryami)、また時としては一切知 (Sarvajna) と唱へてゐる。

次に梵の認識が向外的に傾いて未開展能力となり、進んで其の能力が微細な運動となつて開展し初めるのが宇宙開展の最初の状態である。斯かる梵の認識の状態

を稱して通我 (Sattama) 又は金胎神 (Hiranyagarbha) と唱へてゐる。

四七八

次に其の梵の認識の微細な運動が原因能力(運動力)と結果物質(物質)との二つに開展し、漸次粗大世界となつて現はれる。其の時は梵の認識は宇宙間に在る一切の粗大物質と共に存在するのである。故にこの時の梵の状態を稱して普通人格 (Yin) とへ唱るのである。

今「唵」と云ふ梵の聖號を唱ふる時、「唵」を形造つてゐる三つの文字を辿つて梵の認識の三状態を吾人の思慮に呼び來る。また同時に宇宙開展の三状態も自然に浮び出るのである。この理由で、「唵」と云ふ聖仲を梵の象徴とするのである。次に斯く總相的梵の認識に三つの状態があるやうに、別相的個人の認識に於てもまた三つの状態がある。で、「唵」と云ふ聖號は吾人に總相的梵の認識の三状態を思ひ浮べしむるのみならず、進で別相的個人認識の三状態をも思慮せしめる。又更に一步進んで、其の總相的認識の三状態と別相的認識の三状態とが同一無二であると云ふ眞理も自然に感得されるのである。

更に説を進めると、吾等個人の醒起状態と梵の普通人格の状態と同一である。

梵の普通人格——個人の醒起位。

醒起状態では、客觀對境は個人の五知根や五作根や精神内具に依つて感受されるのである。梵の普通人格の状態も丁度これと同じき状態で、青い無限の天空は彼の首で、太陽は彼の兩眼、風はかれの呼吸、虚空は彼の心腹、水は彼の排泄物、地界はかれの兩足である。而して個人に於て五知根、五作根や精神内具によつて種々の活動を爲すやうに、普通人格も一切智と一切能力によつてこの宇宙全體の主宰者となつて凡ての作用を司つて居るのである。故に普通人格に内在してゐる實在も個人認識に存在する實在も同一である。この理由で、醒起位と梵の普通的人格と同一状態として思慮せねばならぬ。

次に個人の夢位状態と梵の認識の金胎神的状态と同一である。

梵の金胎神——個人の夢位状態。

夢位状態に入ると、客觀對境と五知根等の接合が斷たれ五知根等は客觀外境を感受せず、只だ醒起位に於て感受し又作した種々の作業の印象のみが精神内具に表現してゐる。而して此状態では私の認識が唯だ精神内具に表現しつゝある印象のみ

を感受するのである。これは別相的個人の認識に就て話したのであるが、梵の總相の方を話すと、金胎神の状態なので、梵の認識の微細な運動が原因能力(運動力)結果物質(物質)とに開展しはじめた状態である。而して夢位に於ける別相的認識と此状態に於ける總相的梵の認識と同一で、共に梵の認識の運動の變化状態である。故にこの兩者は即ち無二唯一である。而して夢位に來ると醒起状態の客觀が印象と變化したやうに、また同じく梵の方に於ても普通人格が金胎神に歸納した状態である。次に吾人の熟睡状態と梵の認識が神、或は一切知となつて現れた最初の状態と同一である。

梵の認識の一切知——個人の熟睡状態。

熟睡状態に來ると、客觀的對境の感受無き事は勿論精神内具に起る印象の感受も全くなくなる。故にこの状態では精神内具の一切の作用は止つて、唯生氣力のみが存在してゐるのである。即ち一切の作用はこの状態に於て生氣力へ歸納したのである。而して再び醒起位に來ると種子的不開展の生氣力から印象を起し、更に進んで五知根等の作用が表現しはじめるのである。而してこの熟睡状態に於ける個人

的認識を稱して般若(Pragya)——光明ある智——と言つて居るのである。以上は別相的個人の認識の上の話であるが、總相的梵の認識に就て話すと、梵の認識の未だ開展せぬ前の状態を意味するので、其の時の梵の認識を人格化して神、或は内導者と云ふのである。今少し委しく話すと、宇宙の粗大及び微細な状態が原因状態に歸納した時の梵の認識を實有梵(Sad-Brahma)或は原因梵(Karana-Brahma)或は内導者(Antaryamin)と云ふので、これが即ち創造前及び破壊後の状態である。この世界が破壊しようとする時宇宙萬有は凡て種子的能力に歸納し、世界創造の時は再び其の種子的能力から宇宙が開展するのである。若しこの原因能力を認めぬ時は、宇宙の開展は全く不可能に歸する。何故ならば虚無や不實在は何物の原因物質ともならないのである。で、優波尼沙土に於ては斯の原因能力を認め、梵の認識を其の原因物質としてこれを實有梵と唱へるのである。斯かる梵の認識的状态が、丁度個人の熟睡状態に於て一切の精神内具の作用が生氣力へ歸納するやうに、天地宇宙の萬象は梵の生氣力へ歸納するのである。故に別相的個人の熟睡状態は梵の認識を神、或は一切知と云ふ人格に化した状態と同一である。こんな工合に、個人の上では醒起位から夢位へ、夢位

から熟睡位へと歸納し、世界に於ては粗大界から微細の運動力へと歸納し、それがまた種子的原因能力へ歸納するのである。また宇宙の根柢となつてゐる梵の認識に於ては普通人格から金胎神へ、金胎神から神或は一切知たる梵の認識の状態に歸納し終るのである。

以上話した梵の三状態と個人の三状態と、世界の三状態とは共に「唵」と云ふ梵の聖號で思慮し能ふのである。且つこれに依つて梵の認識と個人の認識と同一であると云ふ事も表現されるのである。で、「唵」と云ふ聖號は梵の實體を表現する上に於て第一の象徴となるのである。

次に「唵」(Am)即ち「ॐ」は其の文字の頭に三日月點「◌」があるが、これは只だ梵の眞實體は無特性圓滿體であると云ふ事を表す爲めの符號である。未開展能力が宇宙の原因物質で、粗大宇宙はこの原因物質に歸納すると云ふ事を話したが、その未開展能力の根柢が所謂圓滿無特性の梵で、粗大宇宙が未開展能力に歸納するやうに、この未開展能力もまたこの圓滿無特性の梵の實在に歸納するのである。

換言すると、この圓滿充實無特性梵の實在が、宇宙創造の最初に於て「吾れ世界を

創造せん」との決心を起したのである。而して斯く其の決心が起ると同時に圓滿充實の梵の認識の向内的であつたのが直に向外的に傾きはじめてしたのである。この状態を稱して未開展能力と云ふ。この未開展能力から漸次粗大宇宙が開展したのである。其處で、斯かる演繹的状态を表はす爲め「◌」三日月の點を「唵」と云ふ聖號の首に附したものである。』

彼等六人の研究者は深く感謝して歸路に就いた。

以上の物語で得た眞理の要點を擧げると、

第一、金胎神、或は認識の運動は宇宙の原因能力である事。

第二、梵の認識の運動は二方面に分れて其の作用をはじめ、即ち一方は生氣となり、他の方は物質となつて開展するのである。

第三、この生氣(運動)と物質(物質)とは共に粗大宇宙の原因質料である事。

(1)、生氣から風、火、光輝等が開展するのであること。

(2)、物質から水、地等が開展するのであること。

物語 プラスナ優波尼沙土物語

(3) 身體中に於ても生氣は五知根や精神内具と表れ、物質の方は身體の形態となつて表はれるのである事。

第四、吠陀にては生氣能力を火とし、物質を燒木として取り扱つてゐる事。

第五、宇宙間の物體は生氣的部分と物質的部分との二面を有してゐる事。

第六、粗大物體に含まれてゐる原因物質は所謂梵の實在である事。

第七、生氣力は吾人の身體に來つて五種に分れて種々の作用を司つてゐる。而して死後この生氣力が吾人を適當の果報に向はしむるのである。

第八、人の醒起位、夢位、熟睡位の説明。

第九、梵の認識から生氣力が開展する、而して生氣力は無特性梵の實在の變化狀態に過ぎない。而してこの生氣から所謂十六分相が開展した事。

第十、梵の實相を知る第一の方法は「唵」と云ふ聖號を唱ふるにある事。

第四章 アイトレヤ (Aitareya) 優波尼沙 土物語

第一節 我の實相に就てモヒーダサの説示

昔、モヒーダサ (Mahidasa) と云ふ一人の大哲人があつた。彼は多年修養の結果、我の實相を感得した。で、或日人々の前に立つて自己の信仰を語りはじめた。

『吾人は名と形とを具へて居る無數の現象が宇宙に存在するのを見て居るが、これ等の諸現象は世界創造の前から存在してゐたものではない。世界創造前の狀態には未開展的、我の實在のみが存在してゐたのである。この時は一切の諸現象は全く其の我の實在の中に含まれてゐるのである。で、世界創造のはじめは只だ唯一無二の我のみが存在してゐたのだ。而して其の我の實在は名と形とを具へるに至つた宇宙開展後の今日に於ても依然として存在してゐるのである。併し、原始狀態と開展後の狀態とに於ては我その者の趣が甚だ違つて來たのである。即ち原始時代では「我」

と云ふ一文字で宇宙全體を云ひ表し得たのであるが、名や形を具ふる諸現象と開展した後は、最早「我」と云ふ一文字で、その宇宙全體を云ひ表し得ず、「我」と云ふ文字と共に種々の他の文字をも用ゐなくてはならないのである。

海は風に大波小波を立てるが、風なき時は只だ「海の水」或は「海」と云ふ一文字で大海原全體を云ひ表す事が出来る。處で、風の爲め大波小波が立つやうになると、最早「海」と云ふ一文字で海全體の有様を言ひ表し難く、「海」と云ふと同時に「大波」「小波」などと云ふ種々な名を附随せしめねばならぬ。丁度こんな工合に原始の狀態に於ては、一切智、一切能力たる我その者のみが存在してゐたのみで、同類別 (Vijātya Bheda) もなく、また異類別 (Vijātya-Bheda) もなかつたのである。

(註釋)——同類別とは同一體であつて而も異つた局部を有する者を意味するので、即ち樹木は一本でも其の枝とか葉とかと異つてゐるのを同類別と云ひ、また異類別とは木とか石とか土とか水とか全く物體の異なつてゐるのを意味するのである。

偕て、宇宙創造前には一切の名や形は我の實在中に未發的に即ち種子的狀態となつて存在してゐる。而して種子の無い時は宇宙は決して開展と云ふ結果を現す事

が出来ないのである。要するに虚無や不實在から何物も開展したり現出したりはしない。で、吾人は先づ宇宙には其の種子のある事を認めねばならぬ。而してこの萬有の種子狀態をマīヤ (Māyā) と唱へてゐる。

處で、我の實在中にマīヤの能力が含まれてゐると云ふならば、我の實在を唯一無二とは云へないではないか？と云ふ疑問が起る。併しこの疑問は容易く解くを得る。何故ならば、我の實在とマīヤの實在とは同體異名で、我の實在を離れてマīヤの獨立存在はないのである。だからマīヤの實在を是認するも我の實在の唯一無二なる事を妨げぬ。無智の人は名や形のある種々の物體と我の實在とを全く別物と見做すが、智者は我の實在を離れて何等の實在をも認めぬ。

今、宇宙の有様を見て、我の實在以外に何の存在もないと云ふのは一寸不思議に聞えるが、併し世界創造前の名も形もない狀態を想像し能ふならば、この事も容易くわかるであらう。創造前に於て只だ唯一無二の我の實在のみが存在してゐたと云ふ問題を話したが、次に宇宙の開展に就て聊か話さねばならぬ。

宇宙は所謂結果物體である。其處で結果物體たる物は不實在から開展すべきも

のでない。故に此處に於て、吾人は其の結果物體と開展した原因實在を認めねばならぬ。而して其の原因實在は即ち我の實在である。或は梵の實在とも云ふ。この一切智、一切能力たる梵が最初「吾れ世界を創造せん」と決心したので、そこで宇宙が開展したのである。

陶器屋が瓶を造らうとする時は、粘土とか水とか種々の材料を用ゐるが、今、梵が宇宙を創造するのはそんな工合の者でなく、何の材料をも用ゐないのである。では何に依つて梵が宇宙を創造するか、梵は特別に宇宙を創造すると言ふのでなく、梵其者が宇宙と開展するまでの事である。即ち宇宙の諸現象は凡て變化性である。而して其の宇宙は、結果物體で、其原因物質は梵である。されば其の原因物質たる梵も變化性でなくてはならない。處で、宇宙の原因物質たる梵は不變性である。して見ると甚しい矛盾のやうに見えるが、併し直接宇宙の原因物質となる者は所謂マ・イヤの能力なので、所謂原因物質たる梵は未だ變化してマ・イヤとならぬ前の状態なのである。故に梵を直に宇宙の原因物質と云ふは因中接果の話である。で、直接の原因物質はマ・イヤの能力である。このマ・イヤの能力から宇宙が開展したのである。其處

でマ・イヤと梵の實在との關係を見ると、兩者全く同體なので、所謂向内的即ち靜的梵の認識が向外的即ち動的梵の認識に傾き初めた時、梵の智が一種の能力となつて運動し初めるのである。此能力を稱してマ・イヤと唱へるのである。而して此能力所謂宇宙の直接原因物質となると言ふので、マ・イヤを宇宙の原因物質と言つたのである。マ・イヤの能力或は未開展能力が最初微細な運動と開展し、漸次宇宙の形に開展するのである。而して其の微細運動をはじめた梵の状態を稱して生、氣、梵 (Prana Brahma) 或は金胎神 (Hiranyagarva) と言つてゐるのである。

偕て次に來る問題は、何の必要があつて宇宙を創造するかと云ふ事である。今、其の問題に就て話すと、其は只だ吾人々類の感受 (Bhogo) の爲である。其處で、感受すると云ふ場合には、まづ第一感受者、次に所感受物、次に感受處の三ツがなくはならぬ。故に世界創造の最初微細の運動が先づ四つの感受處と開展した。而して其の四つとは最初微細な運動から雲霧界 (Anbha) が現れ、次に其の一部分が日月の住處たる虚空界 (Marichi) となつて現れ、また他の一部分の雲霧界は凝結して液體界 (Apu) となつて現れ、次に其の液體が一層凝結して地界 (Mara) となつて現れたのである。こんな工合

に感受處が成立すると、次に感受の助縁となる者が、外界には依天界の物質となつて開展し、内界には五知根等となつて開展して來たのである。この依天界の日月等や依内界の五知根等の接合で吾人は客觀對境を感受するのである。で、これらを感じの助縁と云ふのである。斯く微細な運動から感受の助縁が表れると、それに對して所感受物が表現しなくつてはならぬ。故に所謂物質から外界の對境が開展し所感受物が表現したのである。而して共に對しての能感受者は所謂個人我である。所感受たる外界對境が存するも、其を感受する能感受者がなくては所感受物の必要がなくなるのである。故に、梵の能力は一方五知根等となつて現れると同時に梵の認識は個人我となつて現れ來たのである。この認識の表現が五知根等の作用の主宰者、また五知根等に其の能力を與へるところの能力の附與者である。この認識が吾人の身體中に存在してゐるので、五知根等は客觀對境と接して種々の作用を爲すのである。

次に人類がどんな工合に所感受物體を感受するかに就て話さねばならぬ。大體我には三つの住處がある。所謂醒起位、夢位、熟睡位の三状態に於て個人我が三ヶ處

に轉居して存在するので、普通其の三ヶ處を私の遊戲處と唱へてゐる。即ち醒起位に於ては個人我が「五知根」を通じて客觀對境を感受し、夢位状態に於ては個人我が「咽喉部」(Kāṇḍhā)に住し、熟睡状態に於ては「心」に住するのである。で、五知根と咽喉部と心との三ヶ處を個人私の遊戲處と稱するのである。こゝで、注意して置かねばならぬ事は個人我が住居の三ヶ處は俗諦門の上の話して、眞諦門の上では個人我が梵の認識と同一である。だから常住不變である。處で、俗諦に入ると種々の屬性が附屬するので梵の認識が個人我となつて現はれるのである。而してまたこの個人我に三種の「出生」がある。第一は男女の兩精氣(能力)中に出生し、次には男女兩精氣の接合に依つて母の胎内に赤子となつて出生し、第三は現在の命つきて後世に生れかはる時に出生するのである。處で、この三種の出生もまたこれ俗諦門からの話で私の眞實體に於ては常住不變である。以上は個人我が客觀對境を感受する點に就て話したのである。これから一步進んで私の實體に就て話す事としよう。

今私の眞相を哲學的に認識するには是非とも論理的推理を用ゐる必要がある。で、今推理法で話す事とする。

偕て、吾人の身體には二種の者が存在してゐる。一は主宰者で、他の一は其の從屬者である。而して從屬者は有形有數であるが、主宰者は無形唯一である。而してまた從屬者は常に主宰者の需用を完成せんが爲め互に相集り各其の作用を爲す。今例を引いて話すと、今余が眼の力で樹木を見てゐるが、二三日後若し盲目となるならば眼で樹木を見ると云ふ事は最早不可能となる。併し一度見た樹木の觀念は吾が精神内具に存在してゐるから、其の觀念で樹木の何たるかを想像する事は出来る。こゝで、吾人の精神内具に其の記憶觀念が存在してゐると云ふ事が明かである。而して其の記憶觀念が存在して居ると云ふので、主宰たる私の認識は眼と獨立に存在して居ると云ふ事が明かであらう。また二日前或る物體を見たが、今日は盲目となつたので、其を再び見る事は出来ない。併し手に觸れる事は出来る。この場合に私の認識は眼と觸との主宰者であつて、また兩者とも異つた獨立存在であると云ふ道理が判明するであらう。換言すると、精神内具にある唯一の能力が客觀對境と接合し、五知根等を通して種々の作用を起すのである。で、五知根等の作用は唯だ一つの精神内具の能力の變化に過ぎないのである。再言すると、客觀對境に接するので、精

神内具の能力が種々と變化して種々の知根等と表現するまでの事だ。而して所謂精神内具の能力は即ち私の認識である。故に私の認識は精神内具とも異つてゐるので、只だ私の認識が客觀對境を感受する門戸に過ぎない。併し吾人は無智の爲め精神内具に起る種々の作用を直に私の認識と同一の者と思量するのである。

從來精神内具を或は生氣と唱へ、或は意と唱へて居たが、それは精神内具の智的能力を意味して意と云ひ、また精神内具の作用的能力を意味して生氣と云つたのである。而して吾人の精神内具には認識 (Vijñāna) 靈智 (Prajñā) 知解 (Medhā) 識才 (Drishtih) 記憶力 (Mati) 決心 (Samkalpa) 怒 (Kṛatu) 意志の強力 (Asu) 慾望 (Kāma) 等種々の屬性があるが、私の認識は以上擧げた精神内具の屬性の能見者として、また主宰者として存在するのである。故に我を能感受者と稱するのである。

私の認識は斯かる種々の精神内具の屬性と接するので、時としては能見者、時としては能聽者、時としては思量者等種々に名づけられるのである。併し私の實體はこれら屬性と全く別で常住不變の實體である。「見たり」「聽いたり」する屬性は常に變化する。所謂屬性は客觀對境と接して起り、客觀對境と離れて滅するのであるか

ら、言はゞ間斷なく變化してゐるのである。併し我その者は客觀對境と接したり離れたりせず、常に不變である。この常住不變の我の認識は所謂靈知フレイヤ(*Flouja*)となつて精神内具に存在し、種々の認識を起して居るのである。で、吾人は種々の認識を直に常住不斷の靈智と思量するが、これは甚しき誤解である。但し種々の認識は常住の靈智を表現する上の一つの方法となるのである。故に智者は五知根等に縁つて靈智の實體を感得しつゝあるのである。

梵の認識の作用的能力を稱して生氣と云ひ、思考的能力を靈智と稱へてゐる。未開展能力が最初微細の運動をはじめ開展しはじめの時にも、この靈智は存在してゐるのである。而して生氣の能力と物質とで粗大物質を成立する時にも靈智は其の中に存在するのである。故に靈智即ち梵の認識は一切宇宙の根本實在でまた一切の能力作用の發現地である。

以上の物語で得た眞理を擧げると、

第一、生氣の運動からこの宇宙が開展した事。

第二、生氣力が依天的物體及び依内的物體と開展したる事。

第三、宇宙一切の物體は生氣の運動と同一である事。

第四、依天界の日月等が依内界に來つて五知根と表現してゐる事。

第五、我は五知根と客觀對境との接合で客觀を感受する事。

第六、我は一切物體の根柢であつて而も全く獨立存在である事。

第七、我は一切の能見者として存在する事。

第八、我實在は靈智で、靈智は一切の根柢となつて存し、一切作用の發現體となつて存在してゐるのである事。

第五章 タイテリイヤ (Fairilya) 優波尼沙土物語

第一節 梵の實相

昔一人の求道者が師なる聖人に向ひ、

『聖人よ、今日まで幾度となく梵が一切の特性を絶し、不變常住であると云ふ事を承つたが、其の特性もなく屬性もない者をどうして認める事が出来るか？ 私は思ふ、特性や屬性のない者は虚無に等しい不實在であると。梵は全く不實在であるか？ それとも實在であるか？』

又梵を若し無特性の者とするならば、上智の人のみが感得し、下智の人が感得出来ない、と云ふのは何故か？ 何物でも特性のある物は、其を知るとか認むるとか云ふ上に種々の智識を必要とする故に、上智の人と下智の人との間に差別が生じるであらうが、若し特性なき梵であるならば、智者無智者に向つて同一の者でなくてはならぬではないか。

次に梵の實體なる者は、凡て一切人類が感得すべき者であると思ふ。されば獨り智的向上者のみに感得され、無智者に感得出来ぬと云ふ事は甚だ矛盾してはゐないであらうか？』

聖人も彼の熱心と緻密な智力とに大に満足し、直に其の解釋を初めた。

『それは梵智の研究者として何人にも必ず一度起る可き疑問である。併し今少し了解が向上すると斯かる疑ひは直に晴れるであらう。

普通梵を稱して「實有」(Satya)「智」(Jñāna)「無限」(Ananta)と唱へてゐる。この三つの言葉は梵を形容した者で、この形容詞で梵が實有體、智體、無限體となつて表現されるのである。同時にこの三つの形容詞で梵は他の一切の物體と別物である事も表現されるのである。で、この三つの形容詞は只だ梵を形容するの外宇宙間に於て形容す可き他の何物もないのである。換言すると梵以外この形容詞に形容される者がないのである。故に古來この三つの言葉は梵を形容する尊號と唱へられて居る。

幾年経つても同じ状態で、同じ形を維持し、常に變化しない物體を稱して「實有」と云ふ。而して常に變化し、轉變する物體は實有でなく不實在である。で、古來變化性

の物體を不眞實 (Asatya) と稱してゐる。所謂變化性なる者は常に其の狀態が變じ常住の實相がない。たとへば粘土の原料で瓶も鉢も造られるのだが、其の中粘土のみが眞の實有で、瓶や鉢は不實有の物體である。瓶や鉢に造られても粘土の實體は其中にちやんと存在してゐる、併し瓶や鉢は或る必要上から造られたので、必要上また破壊される事もある。而して變化する、即ち不實有である。併し粘土は其等の製造前も製造後も同じ實體を持つてゐる、即ち實有である。梵は粘土の如く眞實有である。眞實有であるからまた常住である。處で、梵は宇宙の原因ではあるが、粘土のやうに有機物非情性の者でなく、生命ある者である事を示さんが爲めに梵を實有と唱へると同時に「智」或は「智體」(Jñāna-svārupa) と云ふ形容詞を更に加へたのである。此處で注意して置くが、梵は智の主宰者と云ふ意味でなく、智慧それ自身である事を能く了解して置かねばならぬ。若し梵を智慧の主宰者とするならば、梵は實有でなくまた無限でもなくなるのである。無限とか實有とか云ふ者は決して何物にも分裂される者でない。で、若し梵を能知者 (Vijñāna) とするならば、梵を所知者と別物としなくてはならぬ。而して若し梵を所知者と離れた者とするならば、梵は最早無限と云

ふを得なくなる。此の意味で此處に梵を能知者と云はず智慧體 (Jñāna-svārupa) と云ふのである。

所謂世上の智識は常に生滅變化するのであるが、梵の智慧は常住である。併し無智の人は其の常住の智と無常變化の世上の智とを誤り認むる患があるので、これを防がんに爲めに梵を「智慧體」と云ふと同時に「實有」と云ひ、また「無限」と云ふのである。

偕て汝はこれまでに個人我と最上我との間に於て其の實體の同一無差別である事を聞いた事があらう。而して其の實體には何の差別もないと云ふ處から、梵を我と云ふ文字で云ひ現はして、個人我に對して梵を最上我と言つてゐる。——或は個人我を小我と云ふに對して大我とも云ふ——若し個人我と梵と同一の實體でない時は、梵を梵と云ふ文字で現はし、我と云ふ文字を附せぬであらう。其處で、個人我の方は常に客觀認識の能知者となつて存在してゐるのである。で、若し個人我と最上我と其の實體を同じうしてゐるならば、最上我その者も能知者として存在せねばならぬではないか？ と云ふ疑問が起るであらう。併し若し梵を能知者とするとならば、梵は無

限とはならない。で、如何にして是の問題を解釋するか？

智慧は私の實體で又常住である。處で、個人私の智慧は大體客觀對境と五知根等の接合で精神内具に起つた認識であるから、この智慧は常住でない。併し眞諦門から話すと、最上我は不斷常住の智の表現であるから、無智の人は直にこの智識と最上私の實體とを同一視する。同一視するから最上私の實體も變化する者と誤解するかも知れないが、併し其は甚しい誤りで、私の實體は常住不變の智慧體で個人私の智識とは全く其の趣きを異にしてゐるのである。この最上私の實體は、時間、空間、一切の作用、一切の認識を絶し而もそれらの根據となつて居るのである。故に梵を古來一切知、または智慧體と言つて居るのである。

次に今一つ注意して置かねばならぬ事がある。それはこの「智慧」と云ふ文字は梵の常住不變の認識を言ひ現はすと同時に、客觀對境と接して五知根等から起る種々の智識を言ひ現はす事が出来るのである。處で、前に話したやうに個人の精神内具に起る智は變化性であるから、梵に「智慧體」と云ふ文字で形容して其の實體を表現するは極めて不適當の事となるではないか？と云ふ疑問が起るかも知らぬが、そ

れは唯梵の實體を言ひ現はす上に最も適當であると云ふので用ひたのである事を知らねばならぬ。「實有」と云ふ文字も丁度其のやうで、この「實有」と云ふ文字で物質的原因を言ひ現はし得るのである。例へば粘土の如きは瓶や鉢に對して實有である。實有と云ふ文字で斯かる意味の實有をも言ひ現はす事となるのである。處で、梵は一切物質を超越してゐるのであるから、其の梵の實體を言ひ現はすにこの實有と云ふ文字を用ひたのは即ち其の實體を言ひ現はすに適當な文字だからである。

以上注意すべき二三の點を話したが、要するに梵は時間、空間、物體を超越してゐるのである。時間で制限され、場所で制限され、また物體で制限される者は、所謂結果物體である。併し梵は原因であるから斯かる制限のない無限である。また何者も梵を制限する事が出来ない。如何となれば梵中の一切物質で、一切物質中の梵でないからである。

以上汝に向ひ梵の實相を話したが、これらの説明で汝は梵が智慧體、實有體、無限體たる事を了解したであらう。要するに斯く實有、智、無限である梵から天地宇宙が開

展したのである。故に梵は宇宙の原因である。若し人この原因を了解し梵が天地宇宙の原因であると云ふ事を知つたならば、この人は所謂智者である。』

五〇二

第二節 梵の實在

翌日になると、聖人は自ら弟子を招き梵の實在について説きはじめた。

『昨日は梵の實相を説いたが、今日は梵の實在に就て話す事としよう。昨日は梵の智慧體實有體無限體たる事を話したが、梵の實在を説くに當り、今少し梵の實有に就て話さねばならぬ。この問題を話すに、梵の實在が容易に了解されるからである。』

偕て實有とは實體のある者を云ひ現はす言葉である。處で梵は有ゆる特性を絶してゐるから、其の實在を認める事は甚だ困難である。何故ならば特性のない物は五知根等の對境とならない。而して五知根の對境とならぬ時は、其物を認識する事が出来ない。こんな理由で間々梵を不實在と誤解する。併し昨日も話したやうに梵は宇宙の原因である。だから決して不實在ではない。何故ならば結果物體は皆原因物質から開展した物である。而して結果物體を開展する者は決して不實在と

は言へない。例へば、凡て樹木は木の芽から生じたので、木の芽は樹木に對しては原因物質である。同様に瓶や鉢に對して粘土は原因物質である。丁度其のやうに宇宙は梵から開展したので、梵は宇宙の原因である。故に原因たる梵は決して不實在とはならない。即ち梵の實在である事が明かである。若し假に梵を不實在と假定せよ、然る時は梵を原因物質として開展した宇宙その者もまた不實在でなければならぬ。處で、宇宙は存在物であつて虚妄でない。この道理から論ずるも梵の眞實在である事は甚だ明白である。

其處で、梵が宇宙の原因物質である事は一應明かになつたが、同じ原因物質と云つても、瓶や鉢に對する粘土は全く物質的原因物質であるが、併し梵は精神的——生命ある者——原因物質である。而して梵が宇宙の原因であつて、而も精神的即ち有生命者であると云ふ事は梵が宇宙を創造しようとする慾望を有つて居ると云ふ點で甚だ明白となつて居るではないか。若し梵を粘土の如く物質的原因とするならば、どうして宇宙を創造しようなどといふ慾望が起らう。で、梵は生命ある原因である事が甚だ明かとなつた。

梵は世界創造の最初に於て「吾れ創造せん」と欲望した。一體希望とか欲望とかは、或る物の缺乏を満たすとか、不足を補ふとか云ふ上に起る精神内具の作用である。して見ると梵その者も何か充すべき不足があるのかと疑はれるかも知れぬが、併し梵は凡てを超越した獨立的存在であるから、欲望によつて自由に使用される事は無い。梵は欲望の部下ではないからである。また世界を創造しようとする梵の欲望は梵の實體と別物でなく、梵に内在する欲望である。換言すれば、梵の實相が所謂欲望となつて表現したのである。だから普通不足を充たさうと云ふ意味の欲望ではない。昨日汝に梵は實有體、智體、無限であると云ふ事を話したが、梵の欲望もまた同じく實有體、智體、無限である。この實有、智無限である梵がマーヤの能力と結んで宇宙の原因となり、宇宙を展開したのである。而して宇宙を創造せんと云ふ梵の欲望は全くマーヤの變化状態に過ぎない。即ち梵がマーヤと接したので、宇宙を創造せんととの欲望をも起したのである。偕て然らば、其のマーヤの能力と梵の實在とが別物かと云ふに決してさうでなく、マーヤの能力は全く梵中の能力である。吾人の所謂欲望は其の善惡を問はず、五知根と客觀對境との接合から相對的に發生する者で

あるが、梵の欲望は五知根と客觀對境との接合を待たず、梵の認識が直に欲望と轉じたものである。而して梵の認識を欲望と轉ぜしめたのは所謂マーヤの能力である。而してマーヤの能力その者は梵の實在を離れて存在するかと云ふに、さうではなく、梵が宇宙を創造せんと向外的に動きはじめた状態をマーヤと云ふのである。梵がマーヤと接して種々の現象と顯現したのであるが、其の創造の最初に於ては只だ唯一梵の實在が存在してゐたのみである。故に假令梵が種々の名や形と顯現するも、梵の實在その者が消滅したのでなく、其の状態に於ても梵は自己の實在を實在として居るのである。而して宇宙間何物も梵の實在を離れて存在しない事は明白である。

今一層此の道理を詳述すると、無特性梵の實在が創造の最初に於て「吾れ繁殖せん」と向外的に動き出した状態をマーヤ或は未開展能力と唱へる。斯く梵の状態は變化するも、其の實體は同じく存在して過去の梵の實在は現在に於ても存し、未開展状態に於ける梵の實在は、變化開展した状態に於ても同じく梵の實在として存する。名や形を有する宇宙の萬有はマーヤの種子から開展し、其のマーヤの種子は梵

の實在と同一無二であるから、微細と粗大の別を問はず、遠近の距離を問はず、また過去未來の時間を問はず、梵の實在を離れて存在する物はないのである。故に梵の實在が宇宙の實在で、宇宙創造の最初期も宇宙の現存期もまた破壊期も梵は依然として宇宙の實在となつてゐるのである。故に梵の實在は常住不變である。

宇宙創造の最初「吾れ創造せん」と云ふ決心と慾望とを起したので、唯一の梵が時間空間に制限されて様々の物と開展したのである。換言すると梵の原因實在が無数の名と形とのある結果物體と開展したのである。而して結果物體の中には其原因實在が存在してゐる。故に結果物體はこの實在を離れて獨立存在の出来る者でない。結果物體中に原因物質たる梵が含有されて居るが、それは一體どんな工合になつて含有されてゐるのか。

瓶や鉢となつてゐる粘土は粘土の粉となつて瓶や鉢の中に存在して居る故に梵の原因實在もこんな工合に結果物體の中に存在してゐるのかと云ふと、さうでない。粘土は物質であるから物質的粘土は粉となつて結果物體たる瓶や鉢の中に存在し居るのだが、梵は精神的で無形であるから形を持つて結果物體中に存在してゐるの

ではなく、また日影が水に映るやうにたゞ其の影を宿してゐるといふ工合に存在してゐるでもないのである。それは宇宙間に智體となり能力體となり、また根柢となつて居るのである。而して斯かる状態で存在して居る事を認むるは甚だ至難である。なにしろ梵の實體は物質でないから、結果物體中に其の形を認める事が出来ぬ。唯吾人の精神内具に起る色々の認識を通して其の存在を認むる外に他に何の方法もない。即ち吾人の精神内具に起る種々の認識は梵の認識の表現であるから吾人は認識の連続によつて常住不斷の梵の認識の存在を認めるのである。これが結果物體中に存在する梵の實在を認める唯一の方法である。

要するに、梵の實在は自らの認識中の決心で、具體的 (Murti) と無體的 (Amurti) の二つに開展したのである。而してこの二つが粗大宇宙の原因種子となつたのである。この二つが種子状態となつて實在の認識中に存在する時は認識その者であり開展する時はこの二種の者となつて現はれるのである。

其處で前に幾度も話したが、梵の認識は創造の最初原因的能力と結果的物質との二つと現はれたのである。而して其の原因能力の部分——運動的部分——は不可

見體でまた不可言體である。併し結果物質の部分——物質の部分——は可見體でまた可言體である。結果物質は時間空間を持つてゐる、而して時間と空間との二つを持つてゐる物は必ず五感——五知根——で認識される。併し原因能力の方は不可見不可言であるから唯だ推理によつて認識するの外に方法はない。で古來原因能力を不可言 (Anirūta) と云ひ、結果物質を可言 (Vidita) と稱するのである。而して原因能力は其の具體的方面を所依處として作用し、梵の結果的部分は其の無體的方面を所依處として存在して居るのである。

有機的方面と無機的方面の二、物質と力との二、物體と生命との二、これらは一切物體に各必然的に存在するのである。換言すれば、斯かる二つが相接合して各物體が成立してゐるのである。その生命と力との方を生氣的部分 (Prāṇāśīca) と云ひ、物質的部分の方を物質的部分或は食物的部分 (Annāśīca) と云ふのである。この生氣的部分と物質的部分の融合から一切萬物が成り立つ。従つてこの二つの部分を稱して實有と唱へる。併し清淨な梵の認識チャイトニヤに比べると、眞の實在とは言へない。所謂俗諦門の上での眞實在で、眞諦門の上に於ける眞實在とはならない。何故ならば斯く二つに開

展した上は既に變化しはじめた形に轉じてゐるのであるから常住でない。宇宙はこんな工合に二つの部分が合して成立して居るのであるから、梵は宇宙の原因實在である。故に稱して眞實在と云ふのである。これに就いて昔から傳はつてゐる偈誦がある。

「宇宙創造の前、不實在の如く存在してゐたのが、宇宙創造の後に於て眞實有となつて開展したのである。而して此處に不實在と云ふのは創造以前には宇宙が開展せず居つたのを意味し、實有とは客觀界の現象の開展したのを意味する。而して梵は自ら自己を種々の名や形に開展せしめたのである。故に梵に善良な所爲者 (Sukṛin) と云ふ名稱を附與するのである。また梵は唯一の原因であるから稱して唯一の作者 (Karta) と云ふのである。で、この點で梵の實在の存在する事は誠に明瞭ではないか？」

時として梵を稱して味 (Rasa) の實體と唱へてゐる。其の意味は世界にも善惡苦樂が存在してゐるが、斯かる感情的諸現象は皆梵の「味」の開展である。故に宇宙に存在する感情的諸現象の中に梵の「味」は含まれて居るのである。だから「味」と云

ふ問題からも梵の實在の存在を了解する事が出来る。何故ならば若し原因實在がなく、また其れが「味」の實體でなかつたならば、どうして世上の感情的現象が現れようぞ？

吾人の身體には五風や五知根が種々の作用を起して心理的或は生理的に活動を爲してゐるが、之も梵の認識が吾人の身體に來つて存在してゐるからである。で、五知根の作用からも梵の實在の存在してゐる事を證明し得るのである。」

要するに梵は眞實在であるが其れを完全に表現する事は出来ぬ。其の表現し難い點から古來不示體(Anirdeeya)と唱へてゐる。併し若し修養の結果梵智を感得し梵の眞實在を知つた人は、梵と個人と無二唯一である事を思慮し能ふのである。斯かる人々は悲哀恐怖を除き梵の妙樂に接するのである。

差別觀の存する間、二元思想の存する間、吾人々類には恐怖の念が絶えぬ。換言すると一切の物は己より別物であると云ふ思想から恐怖の念が起るのである。併し若し一切物體を己の實在であると考へ唯一無差別の觀念を得ると、何處に於て何れの物に接するも恐怖は起らない。昔の聖人は皆この不恐怖(Abhaya)の境涯に達して

みた。聖人が斯く不恐怖の境涯に達したと云ふ事により梵の實在が存在してゐる事が了解されるではないか？これについて傳つて來てゐる偈誦を示さう。』

「風はかれに(梵)に恐れて四方に吹いてゐる。太陽はかれの命に従つて常に輝いてゐる。火もインドラもかれに畏れて各々其の定れる作用を司つてゐる。死の神もかれに恐れて臨終に近づきたる人の生命を奪つてゐる。宇宙の一切の作用はかれの命に従ひ、かれに恐れて各々其の作用を司つてゐるのである。』

第三節 我の五藏説

翌日聖人は更に説をすゝめた。

『この二三日間、梵の實相及び梵の實在に就て話したが併し未だ重要な問題が残つて居るから、今日はそれを教訓しよう。若しこの問題を了解するならば汝の疑問は全く解決されるであらう。』

昨日も話したやうに、實有、智、無限の三つを持つてゐる梵その者が宇宙の原因物質である。而して梵は最初微細な運動と現はれ、それから原因能力(運動力)と結果物質

(物質)との二つに現はれ、原因能力の方はまづ風と現はれ、次に光輝と現はれ、それから火と現はれ、而して一方の結果物質の方は水と現はれ、次にそれが一層凝結して地となつて現はれるのである。

五二

運動(微細) 原因(運動力)……風、火、光輝(外界に於ける開展)
結果(物質)……水、地

又此梵の最初の微細な運動、即梵の生氣が吾人の生命界に來つては、其原因の方が五知根及精神内具となつて現れ、其物質の方が身體の形態となつて現れるのである。

運動(微細) 原因(運動力)……五知根、精神内具、内界に於ける開展
結果(物質)……身體の形態

で、今日は吾人人類の最奥底に梵の實在の存在する事を話さう。

吾人々類の身體の發育は食物に依るのである。で、昔から、吾人の身體と食物所成(Annamayi-Kosa)と云ふ。食物所成の身體を一羽の鳥に比べると、吾等の頭が鳥の頭で、左右の手が鳥の兩翼で、腹部が鳥の腹部で、兩足が鳥の尾である。斯く一羽の鳥に譬へらるゝ吾人の身體に就いて昔の聖人が或る偈誦を傳へて居る。其意味は、『味汁

と變化する食物に依つて宇宙の有機物は發生しまた發育して居る。若し食物のな
いときは生氣の作用は起らぬ。食物は有機物無機物の發生及び發育の原因であ
る。また吾人々類界に於ても生氣が存在するので其の生命を維持して行けるので
ある。故に生命も食物の助に依つてゐる事極めて明である。また五知根等の心理
的作用及び生理的作用も食物から來つてゐるのである。また母の胎内に宿つた赤
兒もこの食物に依つて生氣の作用をはじめるのである。食物は斯くも大した價值
を有してゐるので昔の聖人はこれを梵と思慮したのである。であるから吾人の身
體を食味所成我(Annarasamaya-Atman)と唱へてゐるのである。

(註釋)——此處で言ふ食物は二つの意味をもつてゐて、一は吾人の食する食物を云ひ、他の
一つは物質を云ふ。優波尼沙土に於ては物質の事を時に食物と云ふ文字で表してゐ
るのである。

吾人の身體には、食味所成の外に或る種の所成がある。生氣所成(Prajnamaya-Atman)
これである。而してこの所成は食味所成よりも一層内部に存在するので、また一
層微細で、食物所成我に遍在してゐるのである。前に食味所成の身體を一羽の鳥に

譬へたが、今この生氣所成をも一羽の鳥に譬へる事が出来る。一體生氣の作用は身體内に五つに分れて作用を爲してゐるのである。それは波那(出風)阿波那(入風)優陀那(上風)婆那(介風)娑摩那(等風)等である。其處で波那は丁度鳥の頭の如く、婆那及び阿波那(波)は鳥の左右の兩羽、娑摩那(娑)は鳥の腹、而して地上を鳥の尾とする事が出来る。何故ならば、地上物質界を所依處として吾人の身體は存在してゐるからである。若し吾人の身體が地上に依らなかつたならば或は空中に飛出すかも知れない。この生氣所成に就き昔から傳つて居る聖人の偈誦がある。

『依天界の日月等の諸現象は凡て生氣力から開展し又生氣の作用に従つて各々其の作用を爲してゐる。生氣は運動であり、日月火等の作用も運動と別物でない。又眼耳等の五知根等も生氣から開展して來たので、生氣の作用に従つて各々其の作用を爲しつゝあるのである。また人類以外の有情も生氣の力に依つて其の運動をしてゐるのである。故に食味所成のみが人類有情の生活する根據地であるのみならず、身體に普遍してゐる生氣所成も彼等の生活の根據地である。故に智者はこの生氣を梵と思量し、稱して生氣梵(Praṇamayāman)と唱へてゐる。』

次にこの生氣所成よりも一層微細なまた一層内部的な所成がある、意識所成(Mānāmayāman)これである。而してこの所成は、生氣所成に遍在してゐるのである。而して意識所成の身體をも一羽の鳥に譬へる事が出来る。その前に一寸云つて置くが、吠陀の犠牲的供養に唱ふる咒文に三種の別がある。即ち詩句的讚歌(Padyātmika-mantra)、文章的讚歌(Gadyātmika-mantra)、歌謠的讚歌(Gānātmika-mantra)である。

詩句的讚歌……………理俱吠陀

文章的讚歌……………夜珠吠陀

歌謠的讚歌……………三摩吠陀

これら呪文とか讚歌とかの音聲は凡て意識の決心から發現するので、換言すると意識で決心した者が種々の發音處を通過して表現するのが所謂音聲、或は呪文、または讚歌である。で、意識所成を鳥に譬へると、夜珠吠陀が意識所成の鳥の頭で、理俱吠陀及び三摩吠陀は鳥の兩翼で、而して梵書等は鳥の腹で、作業、専門の阿他婆吠陀は鳥の尾である。

次にこの意識所成よりも一層微細で一層内部的な他の所成がある。認識所成

(Vijñānamayātmān) これである。即ち吾人の身體の中には認識所成の身體があるので、これも一羽の鳥に譬へる事が出来る。吾人が何か作業を爲さうとするには、まづ第一「何々を爲さん」と決心する。この決心が出来る、其の爲さんとする事柄の上に一つの信仰が生ずる。而して此の信仰を所謂認識所成の鳥の頭とし、眞實と嚴正とを認識所成の鳥の兩翼とする事が出来る。而して精神が一境に安住した處が鳥の腹で、大覺(Mahatattva)が鳥の尾である。なぜならば大覺は一切認識の原因であるから、而して昔の聖人はこの認識所成に就て一つの偈誦を傳へてゐる。

吾等有情の身體に存する活動力は皆認識ビギキから現はれてゐるのである。梵が吾人の身體に開展した最初者は認識である。而して依天界には生氣の運動或は大覺となつて現はれた。故に身體の五知根及び天體の日月はこの認識に依つて其の作用を爲す。故に智者はこの認識所成を梵と思量して認識所成梵(Vijñānamayātmān)と唱へてゐる。

次に認識所成我より一層内部的な、又一層微細な他の所成我がある。妙樂所成(Ānandamayā) これである。而してこの妙樂所成我は認識所成我に普遍してゐるので

ある。而してこの妙樂所成をも一羽の鳥に譬へる事が出来るのである。而して、愛(Prīya) 歡(Moda) 喜(Franoda)等の三つが所謂妙樂の形とも云ふ可き者である。其中で親友と會して樂しむを愛と云ふので、これが妙樂所成の鳥の頭である。即ち人類は常に愛の對手を得ん爲め種々の認識及び作業をなす。而して認識及び作業をなす唯一の目的は妙樂を得んが爲である。故にそれを鳥の頭に譬へたのである。而して愛の對手を得ると歡喜する、其の歡たり喜たる處が所謂妙樂所成の鳥の兩翼である。而して梵の妙樂其の者が丁度この鳥の尾となるのである。

心の迷や暗黒な邪想が消えると、吾人は一種の歡喜の境涯に入るのである。併し斯かる歡喜は客觀的歡喜(Vaishalya-Sukha)で、しかも一時的の者である。處で、梵智の研究や梵志的嚴肅主義や信仰等から吾人の心中が清淨潔白となつて得たる歡喜は無限である。斯かる無限の喜を稱して「味」(Rasa)と唱へてゐる。即ちこれが所謂妙樂である。

吾人が常に感受する世上の歡樂も皆この妙樂から開展してゐるのである。併し世上の歡樂は妙樂とは甚だ其の趣を異にしてゐる。梵と宇宙とを唯一無差別なり

とするの思想にまで到達しなければ、眞の妙樂を感受する事は出来ない。で、妙樂は所謂梵智感得の人のみに感受される。

梵の實在は善惡美醜其の何れを選ばず、凡ての中に同一實在となつて存在してゐる。で、依天界も依外界も依内界も梵の實在を離れて他に何者もなく、只だそれぞれ屬性が異つてゐるので、唯一の梵が種々と形を變じて現れて居るのである。故に智者は梵が善、惡美醜一切の物體を一貫してゐる唯一の實在と觀じ、一切萬有は唯一なる梵の實在に根據してゐると觀するのであるから、彼等は最早差別思想を認めないのである。だから彼等は一切の物質と食物所成の身體と同一と觀じ、一切物體中に存在する能力は生氣所成の身體と同一であると觀じ、同時に宇宙に存する意識的作用、認識的作用、歡樂等は、意識所成の我、認識所成の我、妙樂所成の我と同一なりと觀するのである。要するに斯く梵の唯一實在を離れて何物も宇宙に存在せぬと思慮するを稱して智と云ひ、斯かる人々を稱して智者と云ふのである。これに反して差別思想を稱して無智と云ひ、斯かる思想を抱く人々を稱して無智者と云ふ。

醒起状態に於ては智者は平等思想を有するも、無智の人々は差別思想を持つ。處

で熟睡状態に入ると、智者も無智者も共に無差別觀念となるのである。所謂熟睡状態が吾人が私の眞相に還歸した時の状態であるからである。換言すると、この状態が所謂大我を感得した時の状態と同一である。而してこの状態が人の自然である。で、若し醒起状態に於てもこの自然を保ち能ふ人々は所謂妙樂の境涯に達し得るのである。今、昔から傳はつてゐる聖人が説いた偈誦を次に記す。

梵は一切の作用一切特性を絶したる實在である。而して特性無き物はこの存在を認むる事極めて困難である。而して梵は何等の特性を持たぬから、虛妄であると思ふ無智の人々が往々ある。併し其は甚だしき誤謬で、梵の存在によつて一切が存在してゐると云ふ事を知らず、一切物體は各々別々に獨立して存在すると思量するところから來た思想である。

言葉や思考で感得出来ない、また五知根や五作根で顯現出来ない梵を知り得る人がはじめて妙樂を味ひ得るのである。』

第四節 バールゴビ論 (Bhārgavi-vidya)

或日の事ブリグ (Bṛiḥi) と云ふ一人の少年が父のワルナ (Varuna) に向ひ種々と哲學的問題を尋ねた。ワルナは當時にその名高き學者で、亦高き人格の人であつた。

ブリグは先づ第一に梵智に就て説明を求めた。其處で父は喜びと愛とに充ちて説きはじめた。

『愛兒よ、吾等の身體は心理的作用と生理的作用を掌つてゐる生氣力と意識力とで成り立つて居るのである。同時に吾人は吾等の身體に於て一切作用の主宰者である梵の存在を認めて居る。併しながら何人でも直接に梵の存在を認識し得る者でなく、身體に存在する五知根や生氣力の助を経て、即ちそれらに縁つて梵を感じ得るのである。梵は斯く只だ吾人の身體のみに存在してゐるのでなく、宇宙全體に亘つて存在してゐるのである。否、宇宙は梵の認識から開展したのである。只開展したのみでない、梵の認識によつて存在してゐるのである。加之宇宙は破壊期に入ると梵の認識に歸納するのである。で、梵を離れて一切宇宙の存在は無い、斯くの如き

梵の實體實相を汝はよく了解せねばならぬ。而して斯かる了解は身體に作用してゐる生氣力や五知根等によつてなし得るのであることを知らねばならぬ。』

其處で、ブリグは『父上は私の質問に對し梵智に就ては何の説明もせず、只五知根や生氣力によつて梵の實體が了解し能ふと語られたが、して見ると父上は私に先づ正行を行じ、戒や定の嚴肅な修養をつとめ、以て精神の波瀾を止め、清淨無垢の心と專心一境に住した心を得、而して後に梵智を感じ得せよ。』と注意されたのであらうと思量し、これからは入定に心を傾け、嚴格な戒行を持しはじめた。すると彼は突然「食物が梵である」(Anā-Brahma) と云ふ眞理を感じ得し、一切の食物は皆梵であると云ふ事を了解した。換言すると、地水火風空の五つが宇宙及び吾人の身體を組織してゐる原因物質である。而してこの五つを總稱して『食物』と云ふのである。宇宙はこの食物から開展し、これに依つて現存し、またこれに歸納するのである。これが父の話した梵の實體と同一であるから、これを普通梵と稱してゐるのであらうと考へ、即ち「食物は梵である。」と考へたのである。

斯くて二三日過ぎると、ブリグの心中にまた一つの疑問が起つて來た。それは外

の事でもなく、最初『食物が梵である』と信じたが、入定三昧の結果彼の思想は漸次進歩し來つて、食物は未だ眞の根本物質でなく結果物質である。して見ると食物を梵と見たのは甚だ誤つてゐたと云ふことが明らかになつたと同時に梵の實體の何物であると云ふことが又朦朧となつて來たのである。で、彼は再び父に其の疑問を尋ねた。

父は再び教訓して、

『吾が愛兒よ、汝若し梵の實體を感得せんと欲するならば、再び入定して精神内具の一境安住を行はずべし。』と命じた。

彼即ち父の命ずるが如くなした。この中に突然『生氣が梵である』(Pāna-Brahma)と感得したのである。所謂宇宙一切の萬物は詮ずる處、生氣力の所産である。生氣力が開展し變化し發生したのである。換言すると、生氣力が一方には火となり光輝となつて開展し、他の一方には水となり地となつて開展し、斯くて次第に宇宙が開展したのである。また吾人の身體の五知根精神内具等の凡ても生氣力の開展である。こんな工合に内外一切の物質が生氣から開展したと云ふので、彼は生氣が梵である

と信じたのである。

しかし二三日過ぎると、また一の疑問が起つた。併し今まで生氣を梵と信じて居つたが、どうもさうでない様に思ひはじめたのである。何故ならば、吾人の身體は生氣の能力で、種々と作用を爲すが、若し吾人の心に何か一つ『爲す』とか、『爲さぬ』とか、の決心が起らぬ以上は決して種々の作用が起る者でない。而して其の決心は智慧の決斷力から來てゐる。して見ると生氣力の上に一層強い能力者があるではないか？ すれば生氣を梵と思量したのは甚だ誤解であつたと云ふ事が判然したのと同時に、梵の實體が朦朧としたので、再び父の處へ行き其の趣を述べた。

處で、父は今處も同じく入定して精神を一境に住せしめる修養をなせと命じた。彼は再び父の命の如くした。その中に突然『決心が梵である』(Sankarṣa-Brahma)と感得した。其の理由は、身體の心理的また生理的作用は皆意志の決心から來る。而して意の決心は更に智慧の判斷を根據とする。而してこの決心や智慧の判斷は總相的梵の認識の決心に外ならぬ。故に決心を梵と信じたのである。

彼はこの信仰を以て二三日過ぎたが、しかし、又しても一種の疑問が起つて來た。

父は彼に又入定して修養を重ねよと命じた。彼は其の命に従て禪定の修養に餘念がなかつた。突然『妙樂が梵である』(Anandan-Brahma)と感得した。所謂決心——梵の決心——は、妙樂を根據としてゐるので、妙樂が梵の實體である。而してマーヤと云ふ能力を持つてゐる梵が即ち妙樂梵で、この天地はこのマーヤの能力から開展し來つたのである、即ち梵の決心から開展したのである。故に妙樂が眞の梵の實體である。かう彼は信じた。同時に梵の實在が一切處に遍在して居る事をも感得した。斯くブリグは入定三昧の結果粗より細にと漸次精神が向上して遂に妙樂梵を梵の實相と感得した。斯かる感得法を普通『パールゴビ式の知識』といふのである。

(註釋)——パールゴビ式と云ふのはブリグがこんな方法で梵の眞相を感得したので、其の方法を表示するにブリグの名を以てしたのである。

この眞理を了解した人々は梵の認識が運動となつて現れ、一方には運動即能力と現れ、他の一方には物質となつて現れ、而してこの能力と物質とが互に助け合つて宇宙を組織してゐる道理を理解するであらう。要するに物質を離れて能力の存在なく、能力を離れてまた物質の活動はない。今一層委しく話すと、梵の認識的能力は最

初一方に風となつて開展し、其が積重して火となり、其が一層積重して光輝となつたのである。こんな工合に能力と開展した方が積重すると同時に一方に物質と開展した方が積重して最初に水——液體を意味す——となり、其が一層積重して地となり、而して能力互に助け合つて宇宙の物體を組織したのである。

吾人の身體に於ても同じ道理で、能力の方は五知根や精神内具となつて存し、他の物質の方は形態を組織して存してゐるのである。而して能力的部分も物質的部分も共に梵の變化であるから、一言に言ふと、梵が五知根となつて顯現し、梵が兩手となつて顯現し、梵が兩足、排泄機關となつて顯現して居るのである。

また外界に於ては梵は雨となつて降り、星となつて輝き、禽獸となつて山林に遊び、また天體に於ては日月となつて開展してゐるのである。梵の擴大を思量し遂に其の擴大に接し得るのが、人間の本當のつとめでなければならぬ。

以上の物語で得たる眞理を擧げると、

第一、梵は實有、智、無限である事、この三文字を以て梵の形容詞とする事。

物語 タイテリイヤ優波尼沙土物語

第二、梵は實有であるから宇宙の原因である。原因であるから一切物體中に含有されてゐるのである。

(1) マーヤの能力と梵の實在とは決して別物でない事。

(2) 梵の認識はマーヤの能力と接して、否、マーヤの能力と變化して宇宙と開展したのである。

(3) 宇宙の開展前も開展後も破壊期に入るも宇宙と梵の實在とは離れないのである。

第三、五つの所成我説。

第四、粗より細へと研究し漸次一切の根本たる梵を感得する事。

第五、梵の能力は能力と物質との二つに分れて開展し、而して其の二つが相接合して宇宙を組織してゐる事。

優波尼沙土物語了

大正五年七月十四日印刷
大正五年七月十八日發行

定價金壹圓八拾錢

著者

木村 龍寬

發行者

東京市牛込區矢來町三番地中の丸
佐藤 義亮

東京市牛込區矢來町中の九十二號

優波尼沙土物語

發行所

新潮社

電話(番町)二、二二三番
振替(東京)一、七四二番

印刷所

東京市神田區宮本町五番地
電話下谷五九〇八番

新潮社印刷部
高橋 治一

(印刷者)

中澤臨川 田生 長江 共編

近代思想六十講

——第六出版——

定價 壹圓五拾錢 小包料二十錢

- 近代思想の概観……レオナルド・ダ・ヴィンチと文藝復興……
- 近代思想の第一人者ルッソ……
- ニイチエの超人の哲學
- スチルナの個人主義
- トルストイの人道主義
- ドストイエフスキイの愛の福音
- イブセンと第三帝國……
- デアキンと進化論……
- ゾラの自然主義……
- フロオベルと懷疑思想
- ジエムスの實用主義……
- オイケンの理想主義……
- ベルグソンの流動哲學
- 梵の行者タゴール……
- ロマン・ロオランの眞勇主義

以上十六講、概ね近代思想の諸相を盡す。是れ現代思想界の權威者たる中澤生田兩氏がその蘊蓄を傾けたるもの。簡切明到、一讀して直ちに是等の人と思想と、而して時勢とを了せしむ、しかも講述極めて平易、趣味深き講話體を以てしたれば、何人も難解の憂無かる可く、最も速成的に、而して最も完全に近代思想の大體に通ぜんと思ふ可く、爲に絶好無二の一巻たる可きを信ず。敢へて世の眞面目なる研究者の前に捧ぐ。

世評

▼時事新報曰く、時代精神の指導者たり一主潮者の代表者たる近代思想界の代表者十有六家を選び其人々の生活と思想とを併せ説けるもの。叙するに歴史的系统あり講ずるに傳記的興味あり、一讀し來て百千の疑義立所に氷解するの感あり。誰か本書を繕かずして近代の文明を談ずるを得む。定價の至廉また本書の特色也。

露國現代の思潮及び文學

昇 曙夢氏著

定價 一圓八十錢

近代文豪の肉體的的研究

羽相馬 御風氏序
羽太 銳治氏著

定價 六十五錢
送料 八錢

中澤臨川氏著

第三版又々賣切

第四版發賣

タゴールと生の實現

總洋布上製
定價 七十錢
郵送料 八錢

新しき東方主義の先驅者と
して印度の森林より出現せ
る大哲タゴールの眞面容を
傳ふるものは即ち此一巻也

世評

印度の詩聖タゴールは今や思想界に於ける一大權威として讀者の渴仰措かざる所。その戯曲、詩の翻譯は勿論、タゴールの研究書籍等近時頻用することその極に達し居れるが、著者は彼の生の實現を中心として直ちに彼が體驗したる中心思想を捕捉し以て平易に鑑賞的説明を下せるもの即ち本書にして、彼の神學乃至哲學に煩瑣なる研究を重ねつゝある者の多き中に、單騎その核心に猪突して以て其の眞髓を闡明したる著者の鑑識と努力とに推服しタゴール研究書中最も權威あるものなることを信じて疑はざる也。(時事新報評)

中澤臨川氏序論

磯部泰治氏譯

暗室の王(附)郵便局

總洋布美本
定價 六十錢
郵送料 八錢

タゴールは、大思想家たると共に、詩人として劇作家として亦稀觀の大才たり。而して戯曲『暗室の王』及び『郵便局』は、實に其代表作と稱すべきものにして、彼が哲學の最も適切なる具體的表現たり。一讀せば、何人も新らしき藝術の芳醇なる匂ひに酔ふことを得ん。就いてタゴールの眞面容を知れ。

生田長江氏譯

ニイチエ全集

數年來頗に勃興し來れる外國文學の輸入事業も、既にかの漫然たる抄出的翻譯の時代を經過して、今やまさに嚴肅着實なる全集刊行の時代に入らむとす。譯壇の權威たる生田氏は、近代の文藝思想界に於ける第一人者たるニイチエに對して先づ眞摯の研鑽を捧げざる可からずとなし、全集翻譯の大計畫を立て、専心その業に従ふこと既に數年、今や殆ど全部の脱稿を見んとするに至り、こゝに先づ第一篇を公にすることゝはなれる也。

第一編 人間の餘りに人間の

近刊

第一編

▼總洋布最上製▼紙數五百五十頁▼定價一圓八十錢、送料十二錢

別に題して『自由思想家の爲めの書冊』と云ふ。人間のなるあまりに人間のなる現實の冷光を以て、理想的なるあまりに理想的なる幻影を照破し、酷烈なる偶像破壊の鐵槌を打ち下したるものはこれ也。著者自ら晩年に回顧して「へらく、『予は此書を以て予の本性に合はざるものより脱却せり』と。ニイチエが嚴密にニイチエらしき思想と表白とに到達したる彼の第一の所産はこれ也。全篇を通じて、珠玉の如く、匕首の如く、火藥の如きニイチエ獨特の警語と箴言とより成る。その箴言と警語との如何に簡潔にして明快なるかを、如何に尖銳にして辛辣なるかを如何に激越にして暴烈なるかを見よ。

ツアラトウストラ ニイチエ著

生田長江氏譯
森鷗外氏序
▼價一圓七十錢
▼送料十二錢

妹の見たるニイチエ

(寫眞五葉) 磯部泰治氏譯
▼定價七十五錢
▼送料八錢

日蓮主義研究叢書

大聖日蓮世を去つて六百有餘年、その聖訓の光輝は赫灼更に赫灼たり。日蓮主義は過去の宗教に非ず、まさに將來を救ふ可き大宗教たり。日蓮主義は獨り日本の宗教に非ず、實に世界を度す可き宗教たる也。斯の信念を以て日蓮主義を鼓吹しつゝある師子王文庫同人、こゝに姑く宗徒としての立場を離れ、思想界の一人として、日蓮主義の眞面目を現代の思想境上に闡明せんとし本叢書を公にせらる。

- 第一編 □ 日蓮聖人と耶蘇 山川智應氏著 (第八版)
- 第二編 □ 國聖としての日蓮聖人 志村智鑑氏著 (第六版)
- 第三編 □ 種々御振舞御書略註 山川智應氏述 (第三版)
- 第四編 □ 龍口法難論 田中智學先生著 (第五版)
- 第五編 □ 聖訓の研究 志村智鑑氏著 (第四版)
- 第六編 □ 日蓮聖人と親鸞 山川智應氏著 (第四版)
- 第七編 □ 立正安國論新釋 長瀧智大氏註 (第三版)
- 第八編 □ 日蓮主義と世の中 志村智鑑氏著 (第二版)

特製極美本 定價一冊四拾五錢 送料六錢

田中智學先生序
姉崎文學博士序
山川智應氏譯註

和譯法華經

(錄附) 法華經大意
法華經索引
法華經百首

八版 紙數一千頁
特製最本
價一圓七十錢
送料十二錢

<p>■ 戦争と平和 トルストイ著 <small>第二送發行 (一)七十錢(三)八十錢 送料八錢</small> <small>昇川 曙歩 譯</small></p>	<p>■ 我が懺悔 トルストイ著 <small>定價七十錢 送料八錢</small> <small>相馬御風 譯</small></p>	<p>■ 人生論 トルストイ著 <small>定價二十五錢 送料四錢</small> <small>相馬御風 譯</small></p>	<p>■ 性慾論 トルストイ著 <small>定價二十五錢 送料四錢</small> <small>相馬御風 譯</small></p>	<p>■ 罪と罰 ダスタエフスキイ著 (全二冊) <small>定價一圓五十錢 送料八錢</small> <small>中村白葉 譯</small></p>	<p>■ 白痴 ダスタエフスキイ著 <small>(第五卷 送發行) 一冊二十五錢 送料四錢</small> <small>米川正夫 譯</small></p>	<p>■ トルストイ ロマンロオラン著 <small>定價九十錢 送料八錢</small> <small>成瀬正一 譯</small></p>	<p>■ 貧者の寶 メエテルリンク著 <small>定價二十五錢 送料四錢</small> <small>吉江孤雁 譯</small></p>
<p>■ 赤い部屋 ストリンベルヒ著 <small>定價一圓六十錢 送料十二錢</small> <small>阿部次郎 譯</small></p>	<p>■ 地獄 ストリンベルヒ著 <small>定價七十五錢 送料六錢</small> <small>江馬修 譯</small></p>	<p>■ 懺悔録 ルツンオ著 (全二冊) <small>定價一圓八十錢 送料十二錢</small> <small>生田長榮 譯</small></p>	<p>■ 死の勝利 ダンヌンツイオ著 <small>定價一圓四十錢 送料十二錢</small> <small>生田長江 譯</small></p>	<p>■ 獄中記 オスカアワイルド著 <small>定價四十五錢 送料六錢</small> <small>本間久雄 譯</small></p>	<p>■ 種の起原 ダアキン著 (全二冊) <small>定價一圓二十錢 送料八錢</small> <small>大杉榮 譯</small></p>	<p>■ 沙翁名作選 シェクスピア著 <small>定價一圓 送料八錢</small> <small>久米正雄 譯</small></p>	<p>■ フランシスの花 小 さ さ <small>定價一圓二十錢 送料八錢</small> <small>久保正夫 譯</small></p>

終