

無明原理論

手島文倉

一

我々は二つの世界の中に住んでゐる。一つは有爲の世界であり、他の一つは無爲の世界である。有爲の世界とは雑多であり、一時的であり、變化極まりない轉變無常の世界で、言はゞ現象としての假りの世界である。無爲の世界とは唯一であり、永劫的であり、變化を超越した常住一味平等の世界で、言はゞ本體としての實在の世界である。前者は我々の感官の對象となつて映る、随つて時と處と周圍の事情とに依つて個人的に各々相違ある世界であるが、之に反し後者は絶対に感官の對象とはならない、随つて時と處と環境の如何に拘らず、全然個性的相違から脱却した唯一平等の世界である。感官の對象とはならないやうな、換言すれば我々の認識の對象とはならないやうな、爾うした尋常一様では捕捉し難いやうな超越的な世界がある、抔とは何故言はねばならないのであらうか。そんな世界は畢竟空想家の虚構に過ぎないも

ので、人間の關知すべきものではなからうとの反對意見も相當あるが、然し爾う無雜作に片付けて了ふ譯にゆかぬ理由もある。何となれば單なる變化のみの世界に住んでゐるとしては我々自身が満足出來ない、是非とも變化の一面に不變常住の他面が無くては衷心の欲求が安定出來ないからである。主觀 (Subject) と客觀 (Object) とは互に對立關係の上に成り立つ。一が發達すれば他も亦之に隨つて發展し、一が減少すれば他も亦自ら縮少せられる關係にある。佛敎の十二緣起說で、主客對立の上に成り立つ世界のことを「名色に緣て識あり、識に緣て名色あり」(Nāmarūpapaccayā viññānaṃ, viññānapaccayā nāmarūpaṃ) と説いてゐるが、之は至極尤もな說で、我々の現象世界は何うしても主觀に依て客觀が組み立てられ、客觀に依て主觀が司配されるといふ形で相互關係 (Reciprocal relation) の上に成り立つてゐる事實を否定することは出來ない。そこで斯うした、相互作用の上に成り立つた現象世界の上にのみ生活して、單なる一現象として發生し單なる一現象として消滅し了らねばならぬといふ人生であれば、神も靈魂も昔からの思想家の頭に全然起らずにすんだであらうが、我々の最後の要求はそんな處にはない。主觀も客觀も及ばない、又それ等の相互關係も及ばない、隨つて五官の對境ではない筈の一つの世界がある。此の主客未分の世界、唯一平

等の變化と差別とを超越した世界之が我々の故郷であつて茲から迷ひ出た形が現實の世界であらう。そこで我々の究竟最終の目的は主客對立の世界から次第に進んで之を超越し、主客未分の本源根據の郷土へ立ち還ることに在る。之に依て差別を超越することが出来る。差別は雜多であり、雜多是惡であり、惡は罪であり、罪は苦痛であり、苦痛は現象界の總てに瀰漫した病である。此の苦痛を免れることが解脱で、人生最後の目的が茲にあらねばならぬ、——と斯うした思想は印度人が昔から今日まで一般に信じてゐる厭世觀である。

さて我々は何うしても二つの世界を信せねばならないとしたならば、此の兩界の關係は如何なるものであらうか。形無き無爲の世界を實在的 (real) な中核的 (noumenal) な世界とすれば形に現はれた有爲の世界を非實在的 (unreal) な現象的 (phenomenal) な世界と名けることが出来る。此の二つの世界は凡人の眼に能く映する所でない。印度人は此の兩者を知り得る智慧に依て二種の區別を立てた。實在の世界を知る智を眞智 (pari-vidyā) と名け、現象の世界を認める智を俗智 (aparī-vidyā) と稱する。後代の佛敎學者は前者を眞諦 (paramārtha) の境とし、後者を俗諦 (aparāmārtha) の境と命名してゐる。斯うした二つの世界の有ることは必らずしも印度思想家特有の考

察ではなく、已に希臘に於てもエレア學派の大家バルメニーデス (Parmenides) や其の他プラトーン (Platon) 等の大思想家に依ても夙に呼ばれたことであり、永遠に若き哲人カント (Kant) も同様なことを説かれてゐる。バルメニーデスは我々の理性智と感官智との間に截然たる區別を認め、五官の示す世界は雜多と變化に満たされたるが故に迷妄の謬見であり、理性の指す所は唯一平等の實有たるを以て之のみが眞知であると主張した。プラトーンは實在界と現象界とを區別して、イデア (Idee) の世界は到底知るべからず、我々の知り得るは唯その映像 (Erscheinung) に止る。唯その模倣 (Mimesis) のみと主張した。此の現象界を作るものは人であり、我々の直觀の形式と思想の範疇とが此の現象世界を産み出すのであつて、物それ自體 (Ding an sich) は一切我々の能く關知し得る所に非ずとはカントの認識論の要諦ではなかつたか。兎に角昔から斯うした二つの世界を想定して、形ある世界と形なき世界とを並べ説くことは哲人の等しく企てた所であるからには、我々が變化のみに満足出來ずして、他の一面に不變化を求めて止まぬ要求の勃々として活動してゐることを認め得るであらうと思ふ。

印度人の考へに據ると、此の二つの世界は何處までも區別せらるべき別個の存在

ではなく、眞智を得たものには兩界の唯一不二 (Ekan eva advityam) なる姿が現はれ、未だ眞智を得ざるものには主客對立の上に成り立つ現象世界のみしか映じて來ないといふのである。之を換言すると、實在は眞智即ち明 (Vidyā) の所産であり、現象は俗智即ち無明 (Avidyā) の所産であるといふことになる。無明のことを迷妄 (Mayā) 即ちイリウジョン (Illusion) とも言ふ。我々の現象世界は俗智即ち迷妄無明の對象であり、之れ畢竟無明の所産たるに過ぎずして、眞の實在は到底感官的認識の對象ではないといふ説を無明原理 (Avidyā principle; Māyā principle) と稱する。詰り此の現象世界は我々の迷見たる無明が作り出したものであるから、無明の作用する間は現象世界の存續を餘儀なくせしめるであらうし、現象世界に没入してゐては我々の解脱を望むことは出來ない所から、畢竟此の世界は雜多と見え差別と映ずる限りに於て悉く我々の謬見の結晶に過ぎないと勸説する宗教的要求をもつた學説を無明原理論と名づけることになる。此の現象世界は差別であり、變化であり、雜多であり、罪惡であり、苦痛である。此の世界に何時までも捕はれてゐては我々の最後の解脱、徹底せる自我の自由を獲ることが出來ない。何うしても此の差別的な變化の世界から超越して、差別は畢竟無知無定見の所産に外ならざる要趣を徹見し、差別の裡に坐し乍ら差

別としての束縛を蒙らざる如き超然的态度を取り得るに到らねばならぬとする印度一流の見解は大に我々の興味を湧かしむるものであると評せざるまい。現象世界は我々の迷妄が作ったものであり、迷妄が消滅すると同時に差別世界の束縛から脱して完全な無差別の世界へ踏み込み得るとすると、斯る迷妄は何故我々に存在するのであるか、その迷妄は個人固有のものか特有のものか、將た又萬人共有のものか、眞智と邪智との對立實在と假象との關係等の問題も是非此の際論究せねばならぬことであらう。以下少しく印度思想中の著しく異彩を放つた無明原理について、その由來變遷及び發達の跡を概説して見やうと思ふ。

一

無明といふ詞は本來明即ち智に對して、明の無い状態即ち無智缺智の状態を指したものである。此の無明が單なる明を缺ける意味から現象世界發生の根本原理とまで觀られるに到つた迄には、少くも三段の發達變遷が讀まれると思ふ。第一は單なる個人的無智の状態、智を缺ける状態を指したもので、之れに何等積極的の惡意はない。二三の字例を掲げると、チャインドーギヤ、優波尼沙土の中に、

「知る者も知らざる者も兩者ともに祭儀を行ふ。但し知と無知との間には區別あり。何となれば、知を以て遂行せられ、信仰と與義とを以て遂行せられしものは一層遙に有效なればなり。」(Tenohian kuruto yag cañad evan vede yag; ca na veda; nānā tu vidīyā cāvīdyā ca, yad eva vidīyā karoti graddhayaḥpanisādā tad eva viryavataṛaṇ, bhavati.—Chāndogy-an-p. I, 1. 10)

とあり、明かに知と無知とを對立してあつて、知をもつて行ふと知なくして行ふとの祭式上の巧過を説明してゐる如き、又ブリハドアーラニヤカ優波尼沙土中に、祀皮衣仙 (Yajñavalkya) がヂャナカ王 (Janaka) に夢位の状態を説明する所で、

「恰も人が彼を殺害しつゝあるかの如く、恰も彼を征服しつゝあるかの如く、恰も象が彼を追撃しつゝあるかの如く、恰も陷穽に墜落しつゝあるかの如く、斯くの如く、(夢に於て)現實的な恐怖を感じる者あらば、そは其處(夢)に於ける無知によつてかく想像するものなれ。」(Atīa yatrānānī ghanātīva jīnātīva hastīva vicchāyayati gartum iva patnī, yad eva jāgradbhyaṇi paḥyati tad atra avidyayā manyate.—Bṛhadāraṇyaka—up. IV, 3, 20)

と説けるが如き、又は同書の次に、人の將に死せんとするや「アトマンは此の肉體と無明とを振り棄つ」(Atmedānī gartānī nīhāvīvidyānī) と記せるが如き、此等は何處までも

個人的の無知を意味する無明である。その人の智の足らざる状態を指して無知といつたに過ぎない。恐らく之が最も原始の無明の字義であらう。然るに第二段に遷るや、單なる消極的な無知の状態から一步進んで、個人の主觀界(Subjective world)に於ける稍々積極的な原理となり、個人的無明(Personal avidya)として我々の主觀の中に於ける差別的相待の認識を可能ならしむる原動力と看做す者に及んだのである。我々の肉體を構成するものに二つの要素がある。一つはその中核たるアートマン(Atman)であり、他は之を包擁する非アートマン(Amitman)である。前者は永久不滅の自我の本體であるが、後者は生氣、意、根、肉、外界等總て我々の肉體に在つて生滅變化する部分を指すのである。此の生滅變化する部分は皆悉く無明の所産である。無知なるが故に變化として映せざるを得ないのである。儻し全然我々の主觀界に此の個人的の無明が無かつたならば、我々は個體として此の肉體をもつて現象界に生れて來る道理がない。随つて又自個以外の現象の世界も現はれやう筈がない。我々の主觀に現象發生の根本原動力たる無明があるからして、アートマン以外に非アートマンを作り出し、我の外に變化極り無き相待界を産み出してゐる譯である。若し此の無明だに去らば個體はその儘永久不滅の變化轉成なき單なるアートマン自身に

歸入することが出来る。何處までも個人の肉體を觀察して、その變化する部分と變化せざる部分とを差別し、前者は無明の所産であるが後者は明の所産であると看做すのが此の第二段の考へである。例へばシュベータシュバタラ優波尼沙土に

「無明は刹那的であるが然し永劫的なり」。(Kṣarāṃ tu avidyā hi amṛtam tu vidyā.—Śvetāśvatara-up: V, 1.)

と言ふは即ち、我々の肉體についてその變化する部分は無明の所産であり、變化せざる部分は明の所産である意味を詮はしたものに相違ない。或は又カタ優波尼沙土の中に、

「解脱は一にして快樂は他の一なり。此の兩者は異なる目的に於て人を牽引す」。

(Anyaḥcheyonyad u'taiva preyas te ubhe nān'irthe puruṣānirītaḥ—Kāṭha--up. II, 1.)

「實にかの眞智として知られるものと無智(無明)とは、相距ること遼遠にして互に反對方向に傾けるものなり」。(Dūram ete viparīte viśīci avidyā yā ca vidyēti jātā.—Ibid. II, 4) 等とあり、その意味を要約すれば「無明の目的は快樂にあり明の目的は解脱にあり」といふことになる。即ち肉體の快樂を追及し變化に思慮を費すは無明の係る所であり、精神の安寧幸福を求めんとするは明の係る所であるといふ意味で、要するに個人

の肉體についての觀察たることは變りない。所が第三段の意義に進むと、無明は一個獨立の性質を負ふに到り、新らしき迷妄智 (Māyā) てふ名さへ用ゐられるやうになり、最早や個人的 (Individual) の無明でなく一般的原理 (Universal principle) たる無明と化し、人間個體のみならず森羅萬象差別相待の現象世界の發生する根本原因としての宇宙原理にまで進んだ譯で、後代の優波尼沙土哲學及びそれ以後の著しい印度思想は大抵此の思潮に屬する特色をもつてゐるほどである。蓋し個人について單なる無智が主觀界の一つの力と見られるに進んだ以上、個體原理を擴充して宇宙原理に及ぼさんとする推移は理の當然であると想はれる。シユベータシユバタラ優波尼沙土に、

「此の現象世界は迷妄なりと知れ、而して大自在天なる神は魔術師なりと知れ」。

(Māyāni tu prakṛtiḥ vidyān māyāni tu mṛtyevaram.—Vetīgyatara-ṅg. IV, 10.)

とあり、茲に所謂大自在天なる神を魔術師 (Māyīn) なりと知れとは、神の力として迷妄 (Māyā) あることを意味したもので、一切世界が無明の迷妄である以上、その無明は個人所有でなく、全く神の自ら所有し給ふ世界發生の神祕力としか思はれないから、神を魔術師と呼んだ譯である。即ち無明は或る個人の無明でなく神のそれである。

に依て不壞 (Akṣara) なる梵が會得せられるものを言ひ、所謂俗智即ち低き智とは梨俱吠陀 (R̥g-veda) 夜殊吠陀 (Yajur-veda) 沙磨吠陀 (Sāma-veda) 及び阿闍婆吠陀 (Atharva-veda) の四吠陀と、發音學 (Śikṣā) 儀禮學 (Kalpa) 文法學 (Vyākaraṇa) 語法學 (Nirukta) 韻律學 (Chandas) 星學 (Jyotiṣa) の六吠陀分とであると説明する。詰り眞智とは解脱に導く宗教的の智慧を指し、俗智とは哲學科學を抱括する世間的の智識を示すことになる。尙ほ更に進んで説明すれば、梵とは即ちかの不可見、不可捉、無處、無色、無眼、無耳なるもの、かの無手足なるもの、永遠、普遍、遍一切、極微少なるもの、かの不變なるもの、而も賢者が生類の胎と認むる所のものなり、と説き、そが萬象森羅を開發するさまを形容しては、¹ 恰も蜘蛛がその絲を出し又收むるが如く、恰も地上に草の生ずるが如く、恰も活ける人間より毛髮の生ゆるが如く、かく不壞なる梵より此の世界の一切現象は發生すと説明し、更に萬有開展の順次を明しては、熱禱 (Tapas) に依て梵は繁殖しそれより食 (Anna) は生じ、食より生氣 (Prāṇa) と意 (Manas) と眞 (Satya) と諸世界及び諸業に於ける不死生ずると言つてゐる。起信論に心眞如と心生滅との二門を立て、不變と隨縁との二徳を眞如に歸したると同様、茲には明かに梵の二性質を説明して、眞智は梵自身と一體たるもの、俗智は梵より發展したる現象に對立するものとの意味を明示して

ゐると思ふ。起信論の本體と現象との關係は疑も無く此の優波尼沙土思想から系統を引いたものに違ひない。蓋し現實の世界を何處までも活かさんとし、肯定せんとする科學的哲學的要求と、萬有の統一を望む宗教的要求と、此の兩者が合體した結果現はれた一種の流出説 (Emanation theory) であらねばならぬ。茲に於てか、曾ては表象神たる中姓梵 (Brahman) の原理は活動的 (Active) な創造神 (Creative God) となり、男姓梵 (Brahmā) の神又は自在天 (Isvāna) の神なる名稱を生じ、再び人格的の神 (Personal God) となつて、此の神の力 (Śakti) として無明を認むるに到つたのである。即ち現象の世界が如何に迷妄であつても、無明の所産であつても、現象そのものゝ存在の根據は神に溯らねばならない、神の裡にその本源を辿らねばならないとの理由から、神が自ら選んだ一定の目的のため、自己の力を發揮して此の世界を現出されたと説かざるを得ざるに到つたのである。

以上三段の無明の字義變遷は、要するに現象に對する觀方及びその解釋の變化から來たもので、初めは單なる消極的の無智を意味したものが、次には個人心内の稍々積極的な邪智となり、更に進んでは差別の迷界を發生する宇宙原理たる無明にまで發展したのである。而して其の由來は古く吠陀にまで溯り得ることが出来る。要

するに斯くして説明された優波尼沙土の現象發生は、先づ無明より欲を生じ、欲より我見を出し、我見より業を作り、以て一切の現象世界を發展したといふ順序で、之は多くの優波尼沙土に略々共通する説明である。無明 (Avidyā) なる語は優波尼沙土に入つて初めて現はれた文字であるが、次第に思索の進展すると共に後代の哲學に及んでは非常に重大な役目を演じた原理である。それと同じく迷妄 (Māyā) なる語も、古くは梨俱吠陀 (R̥g̥ veda, VI, 47, 18) にもあり、阿闍婆吠陀 (Atharva-veda, X, 8, 34.) にも「諸神も人々も穀に於ける輻の如く安住せられたることは迷妄に依てかくなされたり」等と説き、其他ブリハードアトラニヤカ優波尼沙土 (Bṛhadāraṇyaka-up. II, 5, 19) やシユベータシユバタラ優波尼沙土 (Śvetāśvatara-up. IV, 10.) 等にも出て來るが、矢張り重大な原理となつたのは後代の哲學思想に於て、あつて、吠檀多哲學等では最も重大視せられる詞である。無明と迷妄とは畢竟同義であるがその思想變遷の由來は概ね上述の如きものである。

三

現象に對する觀察と解釋の變化することは時代の推移と共に免れぬ自然の運命

である。人智の發達もあらう、天然の變化もあらう、又人情風土の變化や人類鬪争の慘劇も加はつてゐたであらう。免も角、あらゆる自然現象、天空地三界に互つた恐ろしさ、と美しさに満ち充てる變化、斯うした大自然の裡から事毎に物毎に無數の神々を躍動せしめて、之に讃歌を献げ、之に祈禱を向けた古代吠陀の詩仙(吟遊)が活動した時代は餘り永くは續き得なかつたらしい。印度アーリヤンの南下と共に詩人は冷靜な反省期に入つたと同時に熱烈な宗教的欲求の念に燃やされた。彼等は今や何うしても空想的な自然讚美の詩のみを安閑と歌つてゐる氣がしない。無數の神々は空想の所産であつてその實體は必らずや唯一の神であらねばならぬ。眞の神は諸神の上に超然たる最高の偉力者であり、現象の背後に潜んで現象を司配する一切存在の最高歸趣であり、生滅變化を司る絶對の唯一神であらねばならぬ。萬物は唯一より流れ出たものであるから、聽ては唯一に還没すべきものである。生滅轉變の極りない此の苦痛の自然と人間とを我々は何うしてその儘神々と觀ることが出来るやうか。いでや我等は猛往邁進して此の一切存在の最高歸趣たるべき、一切世界の開展本源たるべき最高の實在を求めねばなるまい、——といふ叫びが吠陀詩人の間に澎湃として興つて來たのである。既に梨俱吠陀の中にも、

「詩人は唯一のものに對して多くの名を興へたり。」(Ekam sad viprā bahudhā vadanti. — Rg-veda, I, 164, 46.)

と言ひ、相待變化の雜多は詞の上のことのみ、眞の實在は唯一の平等に存する旨を叫んでをり、或は「唯一者 (Tad Ekam) のみ存し、その他には何物も無し」と唄ひ、或は「胎は獨り自ら無生の臍の上に依托せり、而して萬有はその中に息ふ」と叫び、或は又「此の全宇宙は唯プルシヤ (Puruṣa) のみ、曾てありしものも將來あるべきものも之に外ならず」と説き、何れも皆雜多の中に實在を認め得ずして眞の實在は必らずや唯一の平等の中に存しなくてはならぬと追求した叫び聲に非るはない。殊に有名なのは梨俱吠陀の末期に表はれた統一的宇宙觀を述べんとする數種の讚歌である。例へば「無有讚歌」(Nasadīstya-sūktā; Rg-veda, X, 129, 1. 2.)では、

「其の初め無(Asat)もなく又有(Sat)もなし。空界もなく又その上の天界もあらざりき何物か之を掩蔽せる、いづこにありしや、誰か之を擁護せしや。かの水(Ambha)はいかに、無底の深みはいかにありしか。

其の時死なく又不死(Amita)なし。晝と夜との表現あることなし。彼の唯一者は息なくして(avitam)自ら呼吸せり。彼の外には曾て何物も存在せず。」

等と言ひ、彼の唯一者 (Tad ekam) から一切現象の世界を發展する狀を説き、唯一者は熱禱 (Tapas) によりて欲 (Kāma) を出し、欲より識 (Manas) を生み、之より一切萬有が開展 (Samavartata) して此の世界をなすといふ。而も詩人は尙ほ疑問を後に存し、「此の造化 (Vrajīti) の由て來りし本主は果して之を造作 (dadhre) せしや將た之を造作せざりしや最高の天に在りて世を鑑視せるものゝみ之を知るべし、或は亦之を知らざらんか」と結んでゐる。茲に彼の唯一者たる根本原理を出し、之より宇宙開闢を説明せんとせしも、如何にしてそが欲を出し識を出し以て一切萬有を展開せしかを説明し難い所から、遂に彼の唯一者たる原理を人格化して、彼れ自ら熱禱の力によりて虚空に包まれたる原子 (Ādhu) を産み、之が開展して欲となり識となり、以て森羅萬象と成ると説いた所を餘程注意せねばならぬ。後世の思索家が神の中に永久存する無明の力を認めたのも恐らく此の熱禱から脈絡相通するものを得たらしく、又、如何に抽象的な中姓原理を以て宇宙の發展を説かんとしても、臆て人格神の描寫に遷り易い傾向を到底免れなかつたかを見なければならぬ。其の他「生主讚歌」(Pūjīpatya-sūtra; Rg-veda, X, 12, 1-5.) には、

「金胎 (Hiranya-garbha) は太初に於て顯現せり。その出づるや萬有の獨一主宰たり。」

彼は此の天と地とを安立せり。何れかこれ我等が祭を獻ぐべき神なる。

靈を與へ力を與ふる神、その命令は萬神の奉ずる所たり。その影は不死なり而して亦死なり。何れかこれ我等が祭を獻ぐべき神なる。

彼はその威神力に由りて總て息し瞬きする生物界の王たり。彼は總ての兩足と四足とを領有せり。何れかこれ我等が祭を獻ぐべき神なる。

その威神力に依て彼の雪山 (Himavān) も存し、海も天河 (Rasā) も俱に彼に屬すと謂へり。この天極 (Pradhā) は彼の隻臂なり。何れかこれ我等を獻ぐべき神なる。

畏しき天も地も彼に依て安住し、蒼天 (Svān) も穹窿 (Nāka) も彼に依て支へらる。彼は空界に於ける大氣を測量せり。何れかこれ我等が祭を獻ぐべき神なる。

等と言ひ、生主即ち金胎が如何に諸神中の最上位に位する唯一神 (Devesu adhi deva ekah) として、天地萬有、死、不死、靈、力、雪山、大海、天河——その悉くを安住せしめ發生せしめしかを明に物語つてゐることを見ねばならぬ。而も詩人は一方に唯一神を想定しつゝ、他方「何れかこれ我等が祭を獻ぐべき神なる」(Kasmāi devāya havisi vilhema) と疑を發し、依て此の讚歌を一名「カスマイ歌」ども稱するほど、濫い情と冷やかな探求心とを含蓄さしてゐる。之が人格神としての描寫たることは一目瞭然であらう。又彼の「造

一切主」(Viyakarmān)の讃歌(Rg-veda, X, 81. 1-3.)では

「彼は祭を献げつゝ祭の司(Hotri)として、聖者(Rishi)として、我等の父として、此の萬有の間に潜めり。彼はその祈禱に依て富を求めつゝその太初を蔽ひ、後相に入れり。

彼の基點は何れにありしや、彼の所依は何なりしや。造一切者にして觀一切者(Ṛyachakṛti)たる彼は自らの力に依て地を造りつゝ天を開きたり。そは何處なりや、いかにありしや。

四方に眼を有し、四方に面を有し、四方に臂を有し、四方に足を有せる唯一の神(Deva ekah)はその雙腕と翼とを以て天地を造りつゝ之を煇ぎ鍛へたり。

等と説き、彼の唯一神が工巧的に天地を開闢しつゝ、然る後その天地の萬象中に入れりとの汎神思想を述べ、此の人格神が祈禱によつて萬有を作れることを示してゐる。如何にも能く後世の梵や大我の思想の先驅たることを證明してゐるやうに想はれる。同様の開闢説は「祈禱主」(Bhīṣpati)の讃歌(Rg-veda, X, 72. 1, 2)中にも見え、

「我等は今諸神の起源(Urma)を示さんとす。讃歌吟誦の間に於て神を見んとする後世の人の嘆美の爲めに。

祈禱主は鍛冶工 (Kamata) の如くに此の一切を煽ぎ鍛へたり。諸神の未だ出現せざる古代に於て有は無より發生せり。

等と記述し、之に次で神母 (Utanapad) 空間 (Aqah) 地 (Bhū) 勢力 (Daksa) 無限 (Aditi) 諸神等の一切世界を開展せしことを述べ、死と不死即ち變化と常住との兩者が唯一神中に本來存すべきことを暗示してゐるやうである。尙ほ最後に最も注意すべきは「原人讃歌」[Purusa-sūta; Rg-veda, X, 90, 1—4] である。

「原人は千頭なり、千眼なり、千足なり。彼は總ての方面より地界を抱圍して周邊十指を餘せり。

唯原人のみ既生未生の全體なり。而して食に依て養はれる彼の不死性の主 (Ami; tatvasya-īgāna) なり。

彼の偉大 (Mahimā) は此の如く大なり、而して彼れ原人は尙これよりも大なり。萬有は彼の四分の一にして、天に在る不死界はその四分の三なり。

その四分の三を將ひて彼は高きに登れり。その四分の一は尙ほ此の下界に現存せり。斯くして彼は養不養の兩界に往き互れり。

此の原人より春夏秋冬の季節を生じ、一切生類と萬象の世界を發生し、進んで四吠陀も

四階級のカストも彼ブルシヤより發生せりとし、萬有の根源を以て最も我々に親しみある原人の名に求めんとした所、人格神としての描寫とその作用による萬象發展の説明と實に巧を極めたるものがあるではないか。原人歌は恐らく宇宙統一の讃歌の最後に現れたものであらうとの學者の推定は肯綮に近いものと信せられる。

要するに反省期に入つた吠陀詩人は轉變極り無い雜多の現象の背後に唯一不變の實在を追求し、之を衷象觀念として描かんとして果さず、遂に之を諸神中の最高神として、祭を獻ぐべき人格神なることを説くに到り、彼の唯一神こそ現象開發の本源たることを發見して止んだのである。此の勢が更に進んで優波尼沙土に入るや、唯一神を梵(Brahman)又は大我(Mahāman)として説かんとし、尙ほ梵又は大我と現象との關係を充分説明し得ずして現象は無明の所産なりと説き、遂に無明も梵又は大我の中に内在する性能たることを説かざるを得ざるに到つたこと略々前述のやうである。茲に於てか再び循環的に古形を復活し、曾て辛うじて梵又は大我の名に依て哲學的原理に化せられたものも今復た人格神の作用に歸せしめざる可らざるに到り、無明原理は神の自ら發揮し給ふ神意の結果なりと看做すに到つた譯である。要するに上來述べ來つた吠陀や優波尼沙土の無明原理なるものは、未だ充分に人格神

の考へより脱却し得ざる有神論的説明 (Theistic explanation) の時代であつたと評するが至當であらう。思ふに世界の生成轉化を裏象原理に依て説かんとするは已み難い哲學的追求であつたらうけれども、之のみでは宗教的欲求を満足させることが出来ない爲め、勢ひ我々の想像し易いやうな意志を有する人格神を想定し、その力に俟て現象世界の發現を説かんとするのは蓋し己むを得ざるに出たことであらう。之が表面の人格神的描寫たるに拘らず、裏面に裏象原理を暗示せる痕跡の歴々たるものある所以である。眞の裏象原理たる唯一元論では萬有の轉化生成を何うしても説明することが出来ない。己むを得ないから此の裏象原理そのものを神として讚へ、神が自由意志を以て此の世界を創造せりとなす。之は古代の思索家が不完全乍らも哲學的要求と宗教的要求とを結合した結果に外ならぬが、然し我々は此處にのみ停り得るものではない。進めばまだ幾何でも進み得る餘地のあるものである。

四

以上述べた所は有神論的傾向を負びた無明原理の説明であつたが、優波尼沙土以後佛教興起の頃から印度思想史上著しい發展を示した教學勃興時代なるものを現

出するに及び、之に對して極めて顯著な無神論的説明 (Atheistic explanation) に立つ無明原理の教義が擡頭した。その中特に此處で説明したいのは佛教 (Buddha-sūtra) と數論哲學 (Sankhya) とである。

佛教の無明原理は言ふ迄もなく十二緣起の中に説明されてゐる。十二緣起は無明 (Avijā) を最高の原理として、それから行 (Saṃhāra) 現はれ、行から識 (Viñāna) 現はれ、識から名色 (Nāma-rūpa) 現はれ、以下次第して一切現象の世界と個體の生成消滅とを發生する順路を十二次に説明したものであるから、無明原理としては之ほど徹底した明白なものとは他に比類がない。但し緣起 (pañicca samuppāda) といふことは「緣よて起る」意味であるから從起即ち「從より起る」意味にとつてはならぬ。緣起のことを因緣 (Nipāṇa) とも言ふが矢張り同義で、原始佛教では因 (Hetu) と緣 (Paṭicāya) とを區別して用ゐるやうな、後代の佛教學者の試みたやうな、區別的解釋は全くないやうである。佛陀の世界觀なり人生觀なりは飽くまで緣起の一點張りで貫かれてゐる。總てが之で説明されるのである。佛陀教義の要點は彼の四聖諦で盡くされてゐるが、その中の苦諦と集諦とは人生觀と世界觀を述べた哲學的組織の基礎であり、滅諦と道諦とは此の哲學組織の基礎に立つて實踐躬行せんとする宗教的修養の方面であり、四諦共

に畢竟十二緣起の觀照が背景をなしてゐるものと評して良い。恐らく佛陀成道時の内觀は緣起によつて大自覺に到達せられたことであらうから、彼が教義の全背景をなすことも尤もであると思はれる。そこで從起ではない緣起である無明原理なるものが著しい佛敎の特色となる譯である。從來の無明原理は最高實在の中に明と無明との兩者が包括せられてをり、明はその儘本體と合同して變易しないけれども、無明が本體から流出して以て一切現象の世界を現はすといふ所謂流出說風の說明であつたが、佛敎の無明原理は聊か趣きを異にする。佛敎では無明を最高としてそれ以上の原理を設けないのみならず、無明より行が流出する、顯現する、發生するといふのでなく、無明に緣て行が現はれるといふのである。乃至、生から老死が生れ出るといふのでなく、生に緣て老死と名けらるべき現象も現はれるといふのである。無明と行も、生と老死も、互に對立的相關の上に存在するといふ相待的存在を説明したもので、緣起は決して時間的發生の順序を示したものではない。緣起を三世に互つて輪廻を説明するものであるかの如く解釋するのは全く個人の内面生活を指したのに過ぎないので、實は一刹那に約する說として、時間的よりも空間的に解釋する方が妥當であらねばならぬ。左もなくば論理上の非常な錯誤に陥ることになる。

佛陀は之を無視する道理がないから恐らく彼の縁起説は相待的存在たることを説明したものに違ひないのである。そこに同じ無明を原理として一切現象の世界を導き出すにしても彼此選庭のある所を識別せねばならぬ。親は子を産み出し乍ら親としての存在は依然としてゐるといふのは流出説風の無明原理である。然し夫は妻に對して夫であり、妻は夫に對して初めて妻と名けられ、夫婦離別の後は夫とも妻とも名けられることが出来ないといふ存在は佛教の無明原理風の相待關係である。太陽から光が出るが太陽は依然としてその本體に變りは無いといふのは流出説風の無明原理であるが、太陽の光に縁て雲の存在が認められ、雲に縁て地上の蔭が認められ、蔭に縁て蔓艸が繁茂し、蔓艸の繁茂に縁て土壤潤ひ、土壤潤ふに縁て地蟲成育し、地蟲の成育に縁て生存競争起り、生存競争に縁て優勝劣敗に基く弱肉強食の状態を演出し、一切の悲劇茲に現せられ、爲めに生死を頻發せしむ、——と言つた風の同時存在の空間現象を相待的にその源を尋究するといふのが佛教の無明原理の説明である。太陽神話の發達した當時の印度では、或は太陽に對する雲の作用から聯想して雲を無明と名けたのかも知れない。雲を摩耶 (Maya) 即ち迷妄と名けたのかも知れない。唯外界にあるものを個人の心内に發見したままである。斯うした揣摩

臆測まで可能である程に在來の無明原理とは相違あることを忘れてはならないと思ふ。

然し佛敎の十二緣起には二つの缺點がある。何處までも冷靜な哲學組織の上に立たうとした佛陀の立脚地の然らしめた所であつたかも知れないが、第一最高原理たる無明の存在を十分説明してゐないのみならず、第二に無明去り明現はるゝといふ覺者の状態に於ける明そのものゝ説明がない。約言すれば明と無明との關係を十分に説明してゐられない點が緣起説の難點ではなからうかと思ふのである。「無明去り明現はれ」(Avijjā vigatā vijjā uppannā)「闇愚去り明智發生」(Tanno viggato āloko uppanno)といふ以上、無明は明を障礙せるものに相違ない。恰も雲去り明月現はれといふ調子であらう。して見れば何物かゝ先づあり、それが無明に緣て現はされて行となる、何物かゝ初めにあり、それが生によつて遂に老死といふ變化にまで到達するといふことになる。太陽の光が先づあれば、それが雲に緣て地上に蔭を作る。太陽の光が無くば如何に雲があつても地上に蔭は出來ない。佛陀は雲に緣て蔭ありと先づ説かれ、無明以上のものは全く説かれないのであるが、その奥に明 (Vijjā) の存在すべきことは言ふまでもなからうと思ふ。明が無明に緣ては現はされて行となり、識とな

り、名色となり、乃至、一切世界の現象となるので、一切現象そのものが全然無明から生れた結果ばかりといふ譯じはない。一切現象は無明を通じて現はれて來た明の形である。凡夫は無明に縁て此の姿を現はした所の佛である。蔭は雲に縁て障へられた太陽の光である。それは光としては極めて價値の少い薄いものであるかも知れないが、雲を通じて來た光であることには本質上何等相違がない。それでこそ佛陀が我々に修行を勧める所以が明らかになる。無明から生れ出た、無明の子である凡夫ならば、如何ほど修養を積んでも無明以上にその血を淨化する術はない筈である。本來は明の淨血を受けてゐるが無明の惡疾に縁て染汚されてゐるから、之を藥餌に依て淨化せよと勸説されるのである。そこで要するに佛敎の縁起は明が無明に縁て、現はされては行となり、識名色となり、乃至、一切現象の世界を作り出すといふことに歸する。何故明が無明に縁て出るか、何故無明といふものがあるか、明と無明とは何んな關係であるか、此等の點は佛陀の殆んど説かれない所である。之には若干の理由があるのであらう。第一現象世界の發生する第一原理としては無明以上に説くべきものがないからである。無明は何に縁て出るかと言へば無明の縁て出る原因なしと佛陀は説いてゐられる。又、曾て覺者滅後の存在に就て質問を發した

佛弟子に對して、佛陀は答辯を避けられたことがある。何故避けられたかと言へば、覺者の状態は覺者に非ずんば解すると困難であるが故に凡夫に説明は出来ない。強いて説明すれば愈々眞を遠かり妄を増すばかりで、斯る不愜なことは佛陀としてなし能はぬといふ。又縦令覺者に對しての場合ありとしても、覺者はそれ自身覺者の状態に通曉せるを以て彼に説くの要を認めずと言ふ。そこで何れにせよ覺者死後の存在問題の如きは到底言句文辭に現はし得ない所であると説かれたことがあるが、恐らく明そのものゝ本質を説明されないのは同じ筆法であらうと思ふ。そこで無明の出所如何とか、明と無明との關係如何とか、斯うした問題は殆んど原始佛典中に見出すことが出来ないのであるが、然し後代の大乘佛敎學者は之に不満を感じ、大に明無明の本質論に及んだのも蓋し當然であらうと評し度いのである。斯うして成り立つた佛陀の無明原理には少しも神の存在を説かない。純然たる衷象觀念の説明で徹底したのであつて、神を説き出す餘地がない。強いて必要に逼りそうな所は覺者の状態に對する説明と同じ筆法を以て避けられる。それは寧ろ世の戯論であつて、解脱を主眼とする修道者の學ぶべき所ではないと退けられる。箭についての研究を始めやうよりも、胸を貫いた毒箭の如何に恐るべきものなるかに眼醒めた

が最後、一刻も疾やかに之を除く方法を講せよと訓へる。斯る純然たる無神論の無明原理は佛敎の一大特色であらねばならぬと信するものである。

尙ほ佛敎の無明原理には純然たる無神論といふ外に若干の特色がある。從來の世界展開説は總じて個體原理と宇宙原理とを同一視し、心理論と物理論とを混同した弊が大にあつたのであるが、十二縁起には多少その傾向が無いでもないけれども、全體から言つて非常に能く纏つた、平等原理と差別原理とを區別した、随つて同じやうな世界に住み乍ら個々の個體が皆相違する所以を巧に説明することが出来る特色があるのである。即ち無明は平等原理 (Equal-principle) であり、一般原理 (Universal principle) であり、之に對する行即ち業 (Karma) は差別原理 (particular-principle) であり、個體原理 (Individual principle) である。萬人共通の世界をもつは前者に依てゝあり、各人各様的人格をもつは後者に依てゝある。之を近代の哲學者の詞を借りて説明するならば、無明はザイン (Sein) に當り、行はミュツセン (Müssen) に相當し、随つて識名色以下現象の一切はヴェルデン (Werden) の世界といふことになる。唯一平等の本體たる明はヘーゲル (Hegel) の所謂有無を超越した絶對の有 (Sein)、リツケルト (Rickert) の所謂超越的ゾッロン (Transcendentes Sollen) に該當するのではなからうか。斯う考へて見ると縁起論

の哲學組織としての價值が非常に明らかになるやうに思はれるのである。

次に數論の萬有開展説を少し考へて見よう。數論は徹底せる二元論である。佛敎ほど神祕を持たないが、何處までも公然の祕密 (Geheime Geheimnis) 式に説明だけは臆せず恐れず試みる。世に存する萬有の中、最も原本的な存在は心的要素と物的要素との二元である。前者を神我 (Purusa) と名け後者を自性 (Prakriti) と稱する。神我は人各々個有のものであるから神我をもつべき物類と同じ數だけ個々無數に存在するが、自性は萬人共有の物質で、聽ては開展して人體となり、一切萬有となる素質を有する。神我が本來獨立獨狐の存在であることを自覺してゐれば以て萬有差別の世界を現出する道理はないのであるが、誤つて萬人共有の自性を己が所有と認識する所から、神我と自性とが握手するに依て茲に第一歩として覺 (Buddhi) を出し、次で覺より我慢 (Ahaṅkāra) 現はれ、我慢より心的の十一根と物的の五唯五大を現出し、即ち一切萬有の世界を展開するといふのである。茲に神我が誤つて自性を己が所有と認めるといふ、誤認することが注意を要する點である。此の誤認を數論では無分別 (Aviveka) とか、無明 (Avidya) とか稱へる。此の無分別が基となり、此の無明が作用するに依て、恰も神我の跛者が手を延して自性の盲者を抱くやうになり、乃ち一切萬有の世界

を展開すべく活動を始めるといふのであるから、矢張り無分別原理即ち無明原理に外ならぬと見て差支ない。随つて數論の最高解脱は神我と自性を分別する智 (*niṣṭi-prajñā-vivēka*) を得無分別を去つて分別を生ぜしめ、以て二元の結合を破り、自性は自性に、神我は神我に、各々獨立することを得れば足るのである。此の眞の我たる神我の獨存する状態 (*Kaivalya*) を以て解脱とする。數論の萬有開展説は凡そこんなものであるが、此處でも問題になるのは何故本來別個の存在たる自性を己が所有であるかの如く誤認する無分別なるものが神我に存するかといふ點である。佛敎が無明と明との關係を説明し得なかつたと同様、數論も神我と無分別との關係を説明し得ないのである。

要するに佛敎や數論の如き無神論的説明に立つ無明原理は哲學としては成功したものであらうが無明の出所由來を説明し難い難點をもつてゐる。之が佛敎に於ても聽て佛陀に對する觀方の發達を促し、多くの佛菩薩を生じ以て人格神的説明に俟たんとした傾向の餘儀なく發生した所以であり、無神論の數論が聽て大自在天を採用して有神論的數論即ち瑜伽論 (*Yoga*) となつた譯で、何れも皆哲學に徹底せんとして宗敎を顧みなかつた弊を匡正すべく、宗敎本來の使命を發揮せんと企てた結果

に外ならぬのである。そこで何うしても無神論の無明原理は宗教上の欲求を満すことが出来ない、而も之が印度人の最も重んずる所であつたといふことを知らねばなるまいと思ふ。

五

以上の有神論的無明原理説と無神論的無明原理説とに次で最後に現はれたのが汎神論的説明(Pantheistic-explanation)に立つ無明原理論である。彼の佛教一度中央印度に興つて上下の信望を一身に集めしより以來、阿育大王の保護獎勵に依て愈々全印を風靡する勢となつたが爲め、婆羅門の振はざること夥しく、古宗教古文化の顧みられざるや實に久しきに及んでゐた。降つて西曆四世紀の初葉に到るや、中央印度に笈多王朝(Gupta-dynasty)の忽ち興起するあり、彼は印度人の印度王國を初めて建設した勢に乗じて盛んに婆羅門文化の復興を獎勵したので、古代の宗教も哲學も漸く佛教の壓迫より免れて復活の曙光に接することゝなつた。婆羅門の學者にして古典を研究するものあり、民間の信仰回復に盡瘁するものあり、又佛教の辯難攻撃に全力を傾注するものあり、佛教爲めに漸く西山落日の感を想はしむる形勢となつた。此

の勢更に進展して西曆七、八世紀の頃に及ぶや、印度思想史に掉尾の火花を散らした二人の大婆羅門學者を生み出すことゝなつた。彼等は共に氣息奄々たる佛教に對し論破辯擊至らざるなく、頻死の佛教をして殆んど餘蘖なきに到らしめた傍ら、婆羅門の古典を研鑽して微を穿ち細を極め、近代印度教(Hinduism)の事實上の開祖となる迄に思想信仰上の大功績を垂れたものである。一をシャンカラ(Śaṅkara)と呼び、他をラーマヌジャ(Rāmānuja)と言ふ。前者は原來吠陀の智章(Ṛgveda)から出發した哲學者であり、後者は吠陀の業章(Karma-śāstra)から系統を引いた宗教家であり、二人の間には多少異見の衝突あるべきは當然であつたが、然も無明原理の説明に到つては期せずして同一轍に歸した譯である。

シャンカラの説に據ると即ちブラフマン(Brahman)に二種ありとする。一は有徳(Saguṇam)のブラフマンであり、他は無徳(Nirguṇam)のブラフマンである。有徳とは種々の屬性(Atribute)を有し活動發展し、種々に説明せられるものを言ひ、無徳とは何等の屬性なき、唯一平等絶待の實在で、説明し得ざる存在であるといふ。彼の自在天(Īśvara)としての梵、世界を創造し、展開し、その生滅を司り、運命を司配する神としての梵は畢竟無明に依て作られたもので、萬有差別の現象は本來あり得べからざるものを、

誤り認めて差別の世界と看做すは迷妄即ち摩耶 (Māyā) に外ならぬとする。況んや自在天そのものも我々の無明から作り出された假象の神であることは言ふ迄もない。眞の實在は無徳のブラフマンである。萬有悉く無徳のブラフマンたるべきに、斯く眼に映らざるは我々の迷妄邪見によるのである。現象は現象としての差別のあるべき筈のものでない。何處までも差別相を否定しなければならぬ。何うしても差別相と映るのは無明によるからであるが、然らば何故此の最初の無明なるものが我々に有るかと言ふと、シヤシカラは其の存在の理由は知らないと言へる。唯梵の中に無明ありと言ふ優波尼沙土を其の儘信する迄であると答ふ。兎に角之に依て差別と見ゆる世界を否定せうとするのであるが、若し夫れが平等と見えたとせばその儘梵の當體となる譯であるから、萬有悉く摩耶であると同時に梵であり、無明は神のもの、梵と同一なるものといふ結論に到達せざるを得ないのである。之れ即ち立派な汎神論的の無明原理論である。

ラーマーヌヂヤの説は稍々之と異なる。強ひて現象の差別相を否定する必要は全くないと言ふ。梵の神 (Brahmā) も自在天 (Iyāra) も有徳にして決して無徳ではない。慈悲とか智慧とか悦樂とか力とか、一として神の屬性ならざるものはない。全

く全知全能の神であるから、神自身の發意によつて此の世界を創造せられたので、差別の現象は即ち梵神の開展 (Vikāśa) 相に外ならぬ。差別の外に平等がある如く尋覓するは百年河清を待つ類で、全く不可能の事に屬する。差別は我々に在つては惡であり、苦であり、罪であるけれども、之れ畢竟無明による摩耶に過ぎないので、神はその徳性を發揮せんが爲め此の世界を展開せられたものに違ひない。我々の無明は之を差別と見、不淨と見、苦痛と見るであらうが、その儘が神に在つては平等であり、悅樂であり、清淨である可きである。斯う考へるからして、無明も摩耶も畢竟神自身のもので、神が或る目的を以て我々に斯る差別相を觀せしむる必要上附與し給ふた所であるとなる。之れ即ち明らかな汎神論的の無明原理説ではあるまいか。詰り最高の人格神を想定することに依て萬有悉く神の化現となり、無明の由來を神自身の意志に歸せしむることが出來た譯である。

シヤンカラの末輩にして濕婆神 (Śiva) を信ずる一派に復認派 (Pratyabhīna) と稱へられるものがある。彼等は總ての現象を以て自在天の觀念 (Idea) が客觀化 (objectify) されしものと説く。我々が外物を認識し得るのは、我々の觀念中に神の觀念を宿してをるにより、之を外物に見出すことは詰り神の觀念を復認することに外ならぬ。即

ち外物と自己の觀念とはその本據を同じうするものなるが故に、互に脈絡相通するものがあると信するのである。斯うした説明によれば萬有悉く神性を負へることは毫も疑はれない。自在天は各々の偉力を示さんが爲めに、自ら意欲して此の現象の世界を打出したのである。世界は神の偉力を示す方便に外ならず、現象は神の活動する舞臺に過ぎない。随つて差別を差別としてしか認め得ない我々の無明も、神が方便として我々に附與されたといふことに歸する。何と露骨な汎神思想ではあるまいか。

シャンカラもラーマーヌヂヤも吠陀古典を研究してその眞理想を復活する趣旨に出た學者であつたから、彼等の學派を吠檀多 (Vedānta) と稱する。要するに彼等吠檀多學者の説く所は實在するもの皆悉く神なりとするにあつて、明らかに汎神論的の説明に立つてゐるものであるが、現象を差別相待の不淨相としか認め得ない我等の無明迷妄を如何にして説明したかと言ふと、茲に再び佛教や數論の打ち立てた無神論なるものに反抗して人格神の存在を説くに到り、之を信することに依て現象を肯定し、その本源たる無明を神のものとして理解することが出來た譯である。何うしても無明の由來は人格神を想定するに非れば解決し得ない難關であることを注意せ

ねばならぬ。

六

偕て、以上論究する所に依て、曾ては有神論的説明に初まつた無明原理が、一度佛教や數論の無神論的説明に應用されんとせしも成功せず、之では恰もデカルト(Descartes)が總ての哲學研究の出發點とした「我思ふ故に我あり」(Cogito ergo sum)を否定すると同様無明の最高原理を信せよといふことも無明に外ならぬ自殺的の矛盾撞著に陥る弊ある所から、再び吠檀多學者に到つて人格神の觀念を採用し、無明を以て神の方便と看做すに到つた三段の思想變遷の跡を見られるであらう。之れ恰もヘーゲル(Hegel)が辯證法(Dialektik)に於ける正(These)反(Antithese)合(Synthese)の三段推移に相當するものである。

由來凡ての宗教には智的方面と情意的方面とが必要である。冷靜なる智的、哲學的根據の上に立つて熱烈なる情意的信仰生活の形式及び内容を教へる宗教は最も理想的である。専ら智的探求に耽り純乎たる哲學を説かんとした優波尼沙土が聽て梵の人格神を説いて實際信仰の命脈を保たんとする民間信仰に遷つた事實や、シ

ヤンカラが哲學者として吠陀の智章を背景とせるに反し、ラーマリーヌヂヤが業章の系統に出で、實際信仰の宗教運動家として遙に大なる成功を贏ち得し事實や、無神論の數論が聽て修行を重んずる瑜伽となつて人格神を取り入れた事實等に徴するも、宗教の實際信仰は或る最高の人格神を押し立て、此の世界を以て神の活動舞臺なりと信じ、現象を殺さず變化を輕視せず、その儘を活かして使ひ、神の意の存する所と看做すことが最も適當な方法であると言はねばなるまい。之が我々の要求であり、斯くてこそ文化の進歩發達と俱に發達する宗教と言ひ得るであらう。進化論を説いたが爲めに刑罰を課せざるを得ないやうな宗教、それを保護せなければならぬやうな法律、此れ等は到底文化人の要求を満足さすものではあるまい。佛教が苦集滅道の四諦を説き、一方に於て佛陀の人世觀、世界觀を哲學的組織として述べ乍ら、他方に於て熱烈なる情意的活動の形式及び内容を示せるが如き、宗教としては蓋し理想に近いものではあるまいか。然し實際信仰について自ら人格神を要求する聲が起り、佛陀に對する新らしい解釋を企て、所謂三身思想を呼び起し、多くの佛菩薩の思想を發達せしめたるが如き、以て信仰生活の趨歸一般を察するに足るものがあらうと思ふ。

我々にとつて最も合理的な宗教は宇宙を一大人格と看做し、それを全知全能なりと信じ、萬有悉くその大人格と二而不二の關係に立つことを識らしめ、大人格に還沒歸入するを以て最後の安心立命なりと訓へ、その無限絶對、平等一味の悲智に無條件の信仰を獻げ得る如き宗教である。此の意味に於て一切現象をその儘神化せんとする大乘佛敎の説の如きは最も信賴に値すべきものと言ふべきであらうか。

以上我々は印度人の此の世界に對する觀方の變還を極簡短に概説した積りであるが、之に依て多少なりと思想信仰の原野を旅せんとする人々の覆轡にもなる所があれば無上の光榮に思ふものである。(完)

——(大正十四年五月廿三日哲學會講演手記)——