

ヒンズー教の梵論

【その2】

ヴィシスタードヴァイタ・ヴェーダーンタ
～梵我物峻別一如論学派による『太極実体説』、『因果現成説』、他学派異説の批判とその神学的な奥義の特色～

霧島 怜 [Rei S. Kirishima]

序

一. ヴィシスタードヴァイタによる「実体観」と、他学派異説の批判

- ① 説一切有部学派の「一切無我説」とその批判の要点
- ② 絶対不二一元論学派の「唯一実体説」とその批判の要点
- ③ 不二不異論学派の「転変説」とその批判の要点
- ④ 耆那学派の「一切相對説」とその批判の要点
- ⑤ 正理・勝論学派の「異性的常絆説」とその批判の要点
- ⑥ ヴィシスタードヴァイタによる「太極実体説」

二. ヴィシスタードヴァイタによる「因果観」と他学派異説の批判

- ① 絶対不二一元論学派による「因果虚現説」とその批判の要点
- ② 仏教系の「一切無常刹那説」における「因果観」とその批判の要点
- ③ 唯物論的な唯世学派による「因果妄作説」とその批判の要点
- ④ 正理学派と勝論学派の「因中無果論的な積聚説」における「因果観」とその批判の要点
- ⑤ 数論学派と瑜伽学派による「因果露顕説」, 「因果転変説」とその批判の要点
- ⑥ ヴィシスタードヴァイタによる「因果現成説」

結語にかえて～上説の神学的な奥義の特色

註と文献

RESUMÉ

序

ヴィシスタードヴァイタ・ヴェーダーンタ
梵我物峻別一如論学派が提唱する「梵論」の宗教的、神学的と哲学的な面において、峻別で不離の二義を見出す事が出来る。一つは、永遠に不可得な善智、美德と活力を本然性質としながら、一切有の隠然たる無尽蔵や万世千界の絶対相であって大魂魄である靈妙極まりない存在の事である。この匹儔なき妙格神を「狭義の梵」(Brahman in stricto sensu) と称せられ、ヴェーダーンタ聖典の中で、ヴィシシュヌ、バーガ

ヴァン、ナーラーヤナやプルシヨッタマ等と呼ばれる存在である。も一つは、梵・万我・万物事象と万徳千化を合わせて見た「峻別一如」の世界である。これを「広義の梵」(Brahman in lato sensu) と称する。本学派によると、梵我物の峻別一如界において、主として、次のような関係(連結)を識別出来る。

- 一. 精神界と物質界の関係 (ajada-ja-da bhāva)
- 一. 魂魄とその身体の相互関係 (śariri-śā-rira bhāva)
- 一. 実体と属性の自然関係 (dravya-adra-va bhāva)
- 一. 原因と結果の自然関係 (śarveśvareśva-rah-śrsti bhāva)

前論文⁽¹⁾の中で、精神界と物質界および魂魄と身体を中心に、梵の絶美で靈妙極まりない性格 (Deus personalis et subpremanente spiritualis), 梵の永遠で超徹的な大魂魄性 (Anima aeterna et immnento-transcendentalis), 梵の本然真身の世界 (Corpus naturalis), 梵我物の異性同質 (differentia absoluta in essentia naturae cum identitate in substantia naturae) および、梵と万我物事象の親疎一如性 (inaccessibilitas in essentia cum accessibilitate in substantia) に関する哲理を説明し、宗教的と神学的な深意の心髓を叙述した。

前論文に引き続き、この論文も、神仏梵論、人間論や哲学を傍観し、実生活と無縁の事柄として扱っている学者としてではなく、知行合一や修証一如という人生の姿勢をもって、勉学に励みながら、インドの梵学、スコラ系の神学と哲学や仏教学および、その比較的な思索に著しい貢献をした者の深察を元とした一考察である。更に、本論文は、ヴィシスタードヴァイタ・ヴェーダーンタの聖典とその註釈書の単なる語原的な分析ではなく、ラーマーヌジア (1017~1137) とヴェーエンカタナータ (1268~1369) が提唱していた教理を中心に、ヴィシスタードヴァイタの世界観の核心であって基盤でもある梵論、特に、その根本哲理を考察しながら、ヴィシスタードヴァイタの梵学、スコラの神学と仏教の仏性観(仏身論)に通用する概念をもって、独自に著述したい。

この考察の根本的な資料と方法は、ランガチアリヤ・M., チアリ・S.M. シリニヴァサ, ダスグプタ・S., クマラッパ・B., カルマン・J.B., パッリンデル・G., 加藤精一(「密教の仏身観」等), 勝又俊教(「真言の教学」等), 中村宗一(「正法眼蔵全巻要解」等), 岡田宜法(「正法眼蔵思想大系」), 西有穆山, 寺田弥吉(「親鸞の哲学」)等と、比較宗教論の世界的な権威であるエリアデ・M., 又は、それぞれの観点から、神仏観等の比較とその正解の業績を持つ山田靈林, 八木誠一や門脇佳吉等の論著を参考に、独自の見解を提示する。

この論文の中には、引き続き、ヴィシスタードヴァイタの梵論における根本哲理、即ち、梵を一切存在の絶対的で太極の「実体」と見做す定説および、梵を万劫千界とその我物事象や諸活動の「本末因」とみる定説を略解し、その神学的な奥義の特色を指示する。そして、「太極実体説」および「因果現成説」を解明する前に、ヴァイバーシカ学派、シャンカラ系のアドヴァイタ、ニヤーヤ、ヴァイシエーシカ、ジャイナ、サーンキヤ、ヨーガとチャールヴァカの見解とそれに対するヴィシスタードヴァイタの反論の要点をまとめ、神学的な奥義の特色を指摘する⁽²⁾。

* (論文中の引用文は、「文字」通りの訳ではなく、術語の本義と文脈の意味を) 最優先した「英文」からの私訳である。

一. ヴィシスタードヴァイタによる「実体観」と他学派異説の批判

① 説一切有部学派の「一切無我説」とその批判の要点

ナーガールジュナ（竜樹）を太祖とするヴァイバーシカのような仏教枝派は、「諸法無我、諸行無常、涅槃寂靜」という道理を宇宙観と人間観の根本定理と見做し、その一面である「諸法無我」という哲理の内容を下記の如く解釈する。

- 一. 人間に永遠不滅の靈我、一切世界とその悉有にも、不生不滅にして永遠自立的な個体、根元体、基体や実体的な靈智がなく、一切劫界の万有万象は、絶対不変的な因果縁起法に順ずる仮の和合体に過ぎない。
- 一. つぎに、恒常の根元有と有常の属有や自存自立にして永遠不変の性格と徳力を本然自内性とする存在および、不生不滅にして永遠に依存する神我等のようなものも勿論、何処にも実存しない。
- 一. 従って、唯一にして真実の普遍道理とは、万有の有常変成と流転である。言い換れば、万我物事象は、絶え間なく生起し、迅速に変成しながら永劫に互って時々刻々に流転する無我的な現象であって、本来実体性のない仮和合体（虚構的な世界）である。

ヴィシスタードヴァイタは、先のような「絶対無我説」や「万有の刹那的転変説」を非難し、^{びゅう} 謬説として排擯する。^{はいひん} 即ち、一切の世界とその万我事象を、無窮に活現する普遍的な因果縁起法に順じて生成化育したり、刹那せつなに変成したりする本来実体的な自性のない現象又は、虚構的な要素の単なる和合体と看す立場に対して、次のような反論が提起される。先ず、因果縁起法の実在性と由来の問題である。この法は、実存する宇宙万有の根本的かつ究極的な理法であろうか、それとも、虚形界の幻化であろうか。結局、因果縁起法は、現に実存する根元有や基有を元にしなければ、その活現成や結果も単なる虚幻又は幻化に過ぎない。一方、宇宙の無機界の諸現象および有機界の心身的な諸経験（特に、知覚、意識、意欲等の精神的な体験）が虚構でなければ、^{けい} 無稽の変幻でもなく、迷悟に由来しない現実の世界であると万代万人の存在的で健全な経験によって裏付けられている事実である。更に、宇宙万有の秩序と複雑を極める依存関係を刹那的な起滅や全面的に完全な変成という定理によって、納得のゆく説明も不可能である。何故かと言うと、百パーセントの変成、転変や流転（「実有」の性質徳力が完全に変わって「非実有」となる、又は「絶無」が一瞬にして「実有」に転ずること）が永遠に有り得ないからである。そして、生起と死滅の間が、どんなに短期の刹那であっても、生起するものは「虚無」から出現する事がなければ、化育発展して行くものも、どんなに変化していても、「絶無」に転ずる事もない。更に、夢は精神界を出ることがなければ、「白雪姫」も化身したり、人間界に顕隠したりする事もないであろう。従って、因果縁起法も、宇宙万有の実在性と万変千化の不変的な基盤（^{実存する} 根元）を大前提とし、その活現の諸相において、非実有、非現実絶対転ずる事のない、一切の劫界とその万有千化の大原理である。よって、ヴァイバーシカが唱えているような「一切無我（無基有、無実体、無自性）説」、^虚 「一切虚構説」や「一切刹那転変説」は、自然界の現状、人類の健全で普遍的な経験と合理性に悖る謬見として否認されている。私も、本題に関して、先ほど略述したヴィシスタードヴァイタの見解³⁾に概ね賛同し、以下、異なる観点から、私的な試考を加える事に⁴⁾する。

先ず、竜樹^(150/250)は、仏教が七百年に亘って主張して来た自性^{しやう}観を覆えし、「一切無我」という道理を道破した先駆者^{せんくしや}と見做されている。『中論』の中では、『実体(自性)をたて、実体的な原理を想定しようとするそれまでの仏教やその他の思想も……徹底的に排判し去り、一切のものが他との依存、相待、相関、相依の關係(緣起)のゆえにはじめて成立していることを明らかにする。そして、その相互關係は肯定的、否定的、矛盾的など、さまざまな姿があり、いずれをとってみても、独立存在は不可得であって、「空」といわざるを得ない⁽⁵⁾』と記されている。しかし、ナーガールジュナの空は、絶無(絶対ゼロ)でなければ、多種無量の変化をする事によって、非存在に變成したり、虚幻に転じたりすることもない。この空は、一切劫界の万有万変を隙間なく通総しながら何ごとにも望礙^{ぼうがい}されない本然無定相の如界であって、絶対不変の法爾である。

更に、日本仏教の第一人者である空海、道元と親鸞の世界観(特に仏陀観)も決して満場一致でなければ、単一義の「絶対無性観」でもない。

空海が会得し、終生力説して来た「六大一如」、「五仏即五智」や「大日如来」の真諦を完全無我的で全面的に變成しながら永遠に流転する「虚無」や「虚幻」という絶対無性論で説明し切れない世界である。そして、六大はどんなに変化したとしても、非六大に転じ得ない。四智四仏も又、一切の形而上下界と無縁独立のものでなければ、虚構の幻影や字形でもなく、万世千界の絶対御命の至極妙相であって、無量無定相(一定した不変形相を有しないもの)の徳力を無限妙格の自己とする大毘盧遮那仏の永遠性質の根本と看されている。

更に、道元禪師が身心学道しながら究尽した処の「仏性」、「法性」、「行仏」、「三界唯心」、「如来全身」、「一顆明珠」、「愆麼^{いんも}」、「諸法実相」、「光明」等のような真理も、ヴァイバーシカ的な自己轉變説や一切無性説と両立し得ない立場である。「仏性」の巻において、「一切衆生、悉有仏性。如来常住、無有变易⁽⁶⁾」という道理を軸に、一切存在を隙間なく無礙に通総しながら超絶する御命^{おんいのち}の真相を「仏性」(有仏性観)、形而下万界を越えている御命の如相を「無仏性」、そして、形而上下界の一如をあらしめる御命の全機を「無常仏性」として描写する。「無仏性」とは、非仏性でなければ、万有生命をあらしめている絶無的な力やその太極の虚無でもなく、一切の形而下界、その万有に望礙される事なく、それらを永遠に透脱する無限生命の極めて絶妙な実相(形而上界)である。「無常仏性」も又、非存在や非仏性、一切を沁徹しながら超絶(超徹)する無限生命(仏性)の絶無や虚構の活現でなければ、幾ら変化し、どんなに活現成していても、非実在、非生命、非根本、非本末、虚無や虚幻に転ずることもなく、一切を万遍なく通総しながら超絶し、無量劫界を通じて卓越しながら一事一化を一瞬一寸も離れる事のない無限無極の生命の如界(絶妙極まりない実相)である。言い換れば、無常仏性とは、一切存在を無間断に通総しながら、その限界に繫縛^{けいばく}されずに生きる(無尽無常の)永遠の生命であり、「仏性」の有常面の軸をなす永遠の不變成とその無常面の実質たる無窮^{むきゆう}の活現成力を通和しながら統理する無限生命の本然超徹性である。「三界唯心」という巻の中で、「三界所有唯是一心」という語句を元に、過去、現在と未来の欲界、色界と無色界の万有千化は、一切の妙心たる仏性(一切劫界の本末真如、法爾自然^{ほうにじねん}や無定相で太極の生命)妙界の形而下的な活現成であって、その一相一位であると説かれている。更に、「現成公案」、「行仏威儀」、「全機」や「諸法実相」等の巻を通じて、一切劫の尽十方界とその存在は、不生不滅の生命たる仏(仏性)の現前成就、全面的に無礙な活現の真相や時空的な隠顕として

論述されている。よって、道元が唱道する仏性、万有、変化とそれらの相互関係の真相には、有の面（悉有^{仏性}）、無の面（無定相^{無定相}仏性、即ち、一切の形態を透脱する御命）および、有無一如の面（無常^{無常}仏性、即ち、一切を超越しながら永遠に活現成する無限の生命）が窺われる。先ず、仏性とは、万世のあらゆる存在とその変化をして、無間断で真に生きている（活現成する）無限無定相で絶美極まりない妙性（実在万徳）を本然宝蔵界とする生命である。そして、仏性の有の面を説く「有仏性論」は、一切世界の我物事象、悉くの性質徳力、諸々の関係、変化とその（太極的な）本末の実在性と活現力の根本的な一如性の事を強調する立場である。一方、「無仏性論」は、普遍的な御命たる仏性の絶無（全きゼロ）、非実存、性質徳差を一切有しない純然たる単一性（単一的な生一本性）を有する様態又は、虚幻や変幻のような世界を意味するのではなく、一切の実在とその徳力や変化を裏打ちしながら遍徹し、その在り様、諸形態、万変千化や限界（生滅、善悪等）に引つ掛かる事のない御命（特にその本然性質）の無定相の妙性、永遠透脱性、超絶（卓越）性および隠然たる活現成力を明示する見解である。換言すれば、無仏性説は、仏性の本然実相界の顕然たる次元よりも隠然たる次元、又は、形而下的な真相（実層）よりも形而上的な真相を主張する立場である。更に、「無常仏性論」は、「有仏性」と「無仏性」とが、本来無縁で別々の世界ではなく、元々は、仏性の相即不離で峻別一如の世界であると唱える説である。即ち、仏性は、一切存在のあらゆる形態において、本来、顕密一如であって形而上下（有相と無定相）不離でありながら、同実相界の根本的な活現成の実体においても、動静同行であって能所同伴の世界である。要するに、禪師は、仏我物とその万象千化を峻別一如で本来相即不離の生命界として把握する。そして、仏性を、一切存在を自由無礙で平等不偏に通総しながら（有性観）永遠に卓越する（無性観）絶妙極まりない御命（無常^{無常}仏性、生きたる^{生きたる}仏性）として扱っている。一方、宇宙とその万我物変化を一切存在の顕密実相とその動静的な全機（無常^{無常}仏性、即ち、有^有の仏性と無^無仏性の一如）の顕然たる真相であって、形而下的な活現成身（「是箇真実人体あり」や現世を、「公案の現成あり」⁷¹）と見做す。そして、斯くした無常仏性（仏性海、仏性の一切界、尽^尽仏性界）の他や仏行（無常^{無常}仏性の全活動）の範囲外に出る我物や変化が一つもないと同時に、永劫万界の我物事象も仏性海を完全に現じ尽す事は出来ないと道元は力説する。

親鸞聖人の「阿弥陀観」と「浄土往生論」等が、ヴァイバーシカ的な一切無我（無自性）説や万有の刹那的な変成流転説と両立出来ないという事は自明の理である。

以下、空海、道元と親鸞の「仏我物観」を念頭に置きながら、「諸法無我、諸行無常、涅槃寂静」の無定相的な自性の多面について、一考二考を加える事にする。言うまでもなく、この語句は、一切世界の根本的な在り方を構成する性体用一如、即ち、形而下界（感知的な世界）、形而上界（超感知的な世界）および、この二界を透徹する絶対普遍の世界（大毘盧遮那如来、仏性や無量光如来の如界）の真理を端的に明示した表現である。換言すれば、三宝印が説く真理とは、一切存在の真実界において、顕然たる世界、その世界の本来命派である隠然たる世界および、これら二界の本来不離（一如）性の哲理である。顕然たる世界とは、一切劫界の全実相の形而下的な層・面であって、一切の我物事象とその徳力変化の感知的な顕現（体現、具現、露顕等）であり、真実と真理の全界ではなく、その一面一位に過ぎない。隠然たる世界は、無性無徳の世界でなければ、形而下界と共存しない、又は、万我物とその万徳千化と無縁の世界でもなく、一切劫界の万変千差が及ばない本来無定相（即ち、一定した形相、機能や様態のない永遠不変成の生命力を本然自性とする番^番在相）で無尽太極の世界であって、万有千化とその関係の真実界の形而上的な実層（実存する一層）である。三宝印の「諸法無我」と「諸行無常」は、形而

下界の万有変化とその徳力千差の实在性を否定したり、悉有の性質徳力の刹那的で百パーセントの転変を力説したりする事がなければ、形而上界の实在性と超現象的な性質、徳力や変化を否認したり、形而上下界の一如的な本然太極の絶無や虚幻性、又はその生命力（实在性）の全面的な変成流転を唱道したりするという意味でもない。諸法無我説と諸行無常説に、形而下界の万物事象の永遠定相的な実体性を排擠し、物質的な万有千化の物質的な太極、その不動不変性と形而上界からの独立および形而上界内の完全な不動静寂を排撃する学説である。「涅槃寂静」、「空（虚空）」、「無（普遍的で非現象的存在）」や「無常仏性」等の如きモノは、一切劫界とその万我物事象を沁徹しながら超絶し、通和しながら統理する絶妙極まりない一如的な生命であって、万有千化の太極的な生命力の妙態である。万世千界とその万有事象が、幾ら生死、膨縮や進退を繰り返したとしても、どんなに変化していても、この永遠で不可得の生命は、非实在（非生命や全き絶無）、虚幻、有限体や全面的で完全な不活緩慢（一切活現成の絶無化）に変成したり、転じたりする事は決してないという立場を示す表現である。

更にもう一つ。輪廻転生、成仏の現実性とその有意義を認めるなら、少なくとも、人我以上の万我の「実体性」（不滅の自性）も認めざるを得ないと思う。何故かと言うと、先ず、例えば、死の時に人我が絶滅し、その正体と本性である知能と意識も百パーセント（ゼロ、絶無に）転ずるなら、非人我に変成したものの（非者）に、先立って生きた人我の業報（責任、果報としての賞罰）を負わせる事は論理に乖る。業報の道理は、業を行ずる者とその果報を受ける者とか根本的に同一者（*identitas personae vel individuum*）である事を前提とするものである。「成仏」も、一切の輪廻転生とその苦悩罪惡の断絶、万世衆生の極楽浄土、永遠の慶福や無辺察知の確得状態を意味するのであれば、その得道も当然、万世千界の道理である業法にも遵ずる世界である。よって、一方、輪廻転生、業法と成仏の真諦、他方、ヴァイバーシカ的な「一切無我説」や万有の全面的で刹那的な「変成流転説」の如き教理は、哲学および神仏梵学の立場から観て、両立出来ないものであると私は観ている。

② アドヴァイタ・ヴェーダント 絶対不二一元論学派の「唯一実体説」とその批判の要点

シャンカラを開祖とする絶対不二一元論学派によると、最高無尽で無性無徳の梵（一切の性質徳差のない純一同然たる梵、絶対生一本の梵）のみが、遍在する自然自立的な実体である。一切を絶する唯一無二の实在と見做される上位梵も、虚実を本性とする欺惑的な無明（氛視力、忖気力）によって掩蔽され、下位梵、諸々の神祇と人我および万物事象として虚偽の活現をする。上位梵だけは真の実体であるのに対し、万世の我物事象とその徳力変化は、絶対の超越存在たる梵と全く異なり、不変の自性を有する実体ではなく、現実っぽく正体っぽい、梵の虚現としてしか存在しない無常仮空の世界である。結果として、人我也、氛視的な無明の掩翳に因って、自分も宇宙万物も、本来、個体として虚構的な化現であって、本然実相において梵と同一有である事に気づかず、梵我物事象の異性、質量性、実体性と属性、因果縁起性や万変千差を識別しながら、謬まって実有として想定する。しかし、梵我物事象とその性質徳差が妄作、虚幻や実存しない仮空の形影であって、無明に蔽隠されているという事に気付き、更に、一切の世界とその万有が本来無性無徳であって梵であると悟る事によって、この無明の繫縛も解消される。その時、人我は意識的に梵と明合し、自他性質の隠然たる不二一元性に没入する事によって解脱の不退転の境地に到達し、本来の自由・真面目を取り戻すと考えられている。

ヴィシスタードヴァイタは、上位梵が唯一無二の実体であるという見解を**謬悠之説**として斥け、特に、この「唯一実体説」の前提事理を成す梵の純然たる無性無徳性（完全無欠な生一本性）、単独実在性、無明の虚実性、人我の非実在性、虚幻性と虚構的な機能に論難の矢を放つ。先ず、上位梵のみが唯一無二の実在であって、他一切の我物事象が**実存しない泡影的な字形（絶無）**であると認めるには、論法上の理由がないし、万代万人の健全な経験にも**乖背する見解**である。しかし、仮に、万我物事象を虚構的な化現（非実在）と容認したとしても、普遍的な論法の道理に随って、人間が為す一切の感知言行とその対象界も、文字通りに、**虚無**、即ち、**実には存在しないが実存する**かのようなモノであると認める事になる。当然、アドヴァイタ・ヴェーダーンタが提唱する数多い定説も、全く無意味であって、空中楼阁の如きものである。実存しない又は、虚幻に過ぎない人我、その思考、論理、感覚や意識等がどうして真理を把握出来るのであろうか。準じて、梵我物等の同異やその性質徳力の有無に関しても、人我の知識も現実（本然実相）に全く根拠がなく、単なる虚言である。更に、完全無欠で全面的に超越的な高位梵も又、絶無なる虚幻世界の**夢をみると想定**しても、その夢も夢中万有も非実在ではなく、梵の心の中で実存する世界であるとヴィシスタードヴァイタは一貫して主張する立場である。梵と万我物の実在性の有無と人我の感知的な理解の正邪についてヴィシスタードヴァイタの詳細を省略し、本題と直接な関係を持つ事項についてのみ要点を述べた。無明観に関しても詳細な論及を別の機会に譲り、「唯一実体」の正しい把握を**隠蔽する絶対一元論的な無明**（*māyā, obscuritas existientialis, avidyā, obscuritas cognitiva,*）の批判に焦点を絞る。

アドヴァイタ学派は、上位梵の実存のおよび実体的な唯一無二性の教理を裏付けるものとして「無明説」を巧辯に利用するが、ラーマヌジャを先頭に、ヴィシスタードヴァイタの哲人は、このシヤンカラ風の無明観こそ、健全にして堅実な論証と人類の存在的（実践的）な経験に悖り、矛盾だらけの謬妄説として斥譴する。先ず、実在でなければ**絶無でもない同時虚実**を自然実質とする無明（*氣眼力、 誤氣力、 氣電力、 蔽晦力*）のようなものは、両立不可能で相互を排除する中身を概念化した奇妙な不条理であって、実存し得ないものである。次に、一切の形而上下界を超越する完全無欠の梵に依存しながら梵我物事象とその変化の真相を隠蔽する「無明」も又、上位梵を越えるモノとして、永遠に在り得ない。このような無明を認めるならば、上位梵は、無比無欠や自由自在ではなく、掩蔽された依立有であって、繫縛された存在であると言わざるを得ない。又、無始永劫に互って上位梵に依存するが、非実有や幻影としか見做されていない人我は梵我物の「完全一元」（*舎面的な一元性*）というアドヴァイタの定理を会得した即時に、この無明の束縛が解かれ、無明自体も全滅する（時が来る）と主張されている。しかし、このような精神的な行為（即ち、梵我物の不二一元観への到達）によって、無始永遠（で虚実的）な無明が果して壊滅するものであろうか。劫って、万代万人の経験を初めとする現代学問が反対を裏付けていると言わざるを得ない。よって、斯る無明は勿論、実体のないモノ、又は、実体でなければ非実体でもない、梵の属性でなければ非属性でもないコトガラとして唱道されている。しかし、実有でなければ虚無でもない、実体でなければ属性でもなく、上位梵に依存しながらも梵を掩翳し繫縛するというモノは、人知に引掛からないばかりではなく、内容の面から見ても存在し得ない、矛盾する徳質を組み合わせた**抽象的な概念に過ぎない**という理由で、ヴィシスタードヴァイタがシヤンカラ的な「無明説」を一貫して排斥する⁽⁸⁾。

③ 不二不異論学派の「転変説」とその批判の要点

第三に、梵我物峻別一如論学派は、実体と属性又は、基有と属有が、本来自然界において異なると同時に異なっていない、多元的でありながら一元的でもあるというバースカラ (Bhasukara, IX世紀) の「不一不異説」 (Bhedhābheda, differentia cum non-differentia) を批判して否定する⁽⁹⁾。この不一不異説によると、絶対一元的な梵が顕現と変成を繰り返しながら相対的な多元界として実存する。つまり、海の力によって波とその変容があるが如く、梵力によって単一的な梵は自ら万我物事象の世界として実存し、縮減も消滅もせず絶えず活現する。従って、不一不異説の提唱者は、梵、宇宙万有とその諸徳が同時に一元と多元の世界であるという事を主張する。しかし、ヴィシスタードヴァイタは、実体と属性の全面的で同時の不一不異をとく説が、論法を無視し、人類の感知的および実践的な経験に反するだけではなく「不一」と「不異」が示す中身の事態も同時同所において両立し得ないし、両者がお互いを排除する自性をもつ事柄であると指摘する。よって、実体と属性、基有と連続有、更に概して言えば、梵と万我物の本然実相界における「相即不離性」と「峻別一如性」(多元性と一元性)が、それらの存在の同時同処の不一不異ではなく、それらの有類は本来の自性を異にししながら、その実質たる存在の次元において不離で一の如くであるという意味である。換言すれば、実体は属性、基有は属有又は、梵は万我物ではなく、属性は実体、属有は基有そして、一切の我物事象とその徳力は、存在の実質(の次元)において、永劫に互って、最終的に、梵に依存する実有であって属有であるとヴィシスタードヴァイタは教説する。

④ ジャイナ学派の「一切相対説」とその批判の要点

更に、ヴィシスタードヴァイタは、ジャイナ学派が唱道する一切存在の多元的相対説 (anekānta-vāda, syād-vāda, Relativismus) を辯詰し、部分的に評価しながらも、その総合結論を排擯する⁽¹⁰⁾。

ジャイナ学派によると、「一切の存在は、無間断の存続、生成と壊滅と云う三相を本然自性の根本要素とする」 (Tattvārthasūtra, V. 30.)⁽¹¹⁾ 小々敷衍して言うとは、万経万有は、恒常不変、刹那的な変成、虚偽の化現、絶無、虚実、仮空の幻影、絶対不変の一元性、不一不異性や峻別一如という本性(存在実態)の内からどれかひとつではなく、実在性、その有常と無常の多重多元性を、自然之性の本来不定の実質徳力とする世界として見做されている。この実在性、有常性と無常性は一切真相の根本三面であって、三面一如の世界である。斯くして、悉有の実態とその把握の範疇として『七支洞察面』が導入され、真理会得の正道とされている。この洞察七面は同時に、宇宙万物の根本的な実層・次元を表示する見地である。念の為、下記の如くに要略する。

- 一. 実有としての面。
- 二. 実存しないという面。
- 三. 或る面において「有」であるが、他面において「無」である。
- 四. 或る面において明確に把握されるが、他面においては不可解的である。
- 五. 或る面において「有」であると同時に不可解かつ不可得 (その存在の性質、徳力を自分のものとする事が不可能) である。
- 六. 或る面において「無」(非現象界、無相) であって不可解的である。
- 七. 或る面において「有」であって、異なる面々において「無」であると同時に両面共に不可得にして不可解である。

先に紹介した七つの見地のどれもが、宇宙全存在の客観的な実相面々を示し、感知の有無に拘わらない万有存在の無量実態を意味するものである。又、この洞察七面のどれを取って見ても、永遠不変で固定化した真理を指す表現でなければ、全きの虚偽でもなく、悉有実相界の複雑極まりない相対性を現する層々元々である。それから、実体は、『万変千化を通じて無間断に実存し続けるもの、又は、一切の徳力とそれらの諸形態を通じて多様に顕現しながらも、自性を維持し続ける実有』⁽¹²⁾として定義されている。そして、霊我、物質、空間、時間、運動万化と不動静止は、根本的、普遍のおよび相対的な(六)実体として位置付けられている。

ヴィシスタードヴァイタは、耆那学派が主張する宇宙万有の実在性、多現多面性、動不動性および万有関係におけるある程度の相対性を評価する一方、一切存在の全面全体的な相対性、根本的な六実体の由来とその位置付けを批判し、^{びょうけん}謬見として斥ける。先ず、我物事象が或る次元において有であって、他の次元において無であるという見解は、同一存在(各々の個体)の本然性質を構成する根本要素として、実存し得ない「同時有無」の概念を誤って利用したものである。そして、もし、一切劫界の悉有実相とその諸次元の客観的な相対性を認めたとしたら、真理の修得が不可能に近いし、ジャイナが唱えている諸説も当然、唯一の真説ではなく、無数の相対説の内に、主観的に想定された一説に過ぎないという事に成り兼ねない。とは言っても、耆那学派は、やはり、自説のみが絶対正しいと主張し止まない。更に、霊我、物質、空間、時間、運動と変化、および不動静寂を一切存在の根本的な実体として認めたとしても、絶対太極で普遍的な実体として、論法上の理由で、認める事が出来ないとラーマヌジャさん達は考えている。何故かと言うと、六実体が同時に絶対普遍的な実有としてあり得ないからである。

⑤ ニヤーヤとヴァイシェーシカ 正理・勝論学派の「異性的常絆説」とその批判の要点

正理学派と勝論学派が揃って、実体と属性や基有と連属有の関係を「天然異性的な連結」(^{samavāya, relatio} interna)として理解するが、ヴィシスタードヴァイタ学派は、この見解も欠陥説として擯斥する。先ず、三学派共、一切世界の实体と属性、更に、太極の实体と基有である梵とその属有なる万物事象が、本来無縁で別々の自立有であったが、ある時何らかの因縁によって結ばれた(^{samyoga, relatio} accidentalis externa)という外的偶然説を自明の^{センバク}舛駁として全面的に排斥する。そして、ニヤーヤとヴァイシェーシカによると、実体とその属性は、本来、両方の実相界に住する「異性的な絆」に由って結交し、一方が自己を変形しない限り、三者(実体、属性と絆)の連結も途絶える事はない。実体、その属性と絆や基有、その連続有と絆は、本来之性を異にする(から峻別される)が、その実質たる存在自体と万徳の中身を共有する(相即不離の)世界である。言い換えれば、実体、属性とその結絆の世界を成す存在力と万徳の実質が根本的に同じであるが、三者の本然自性を決定する形態、量、機能と依拠の本末は異なる。更に、実体と属性や基有と連続有を依拠という見地から観ると、その関係は、明らかに、実体と属性や基有と属有の自然実相界を由来とする「天然の連結」(^{天然の結}絆、^{業絆})であって、実体と属性の自然界を構成する要素の一つである。よって、一方の性質が全壊しない限り、他方や両方を結ぶ絆は消滅しないと説かれている。そして、梵と一切劫の我物事象の関係を、現形而下界の実体と属性の絆に擬えて考えると、梵と宇宙万有が、かれらを結ぶ絆のお陰で、絶対に切り離れ得ない存在である。それに、梵と万世万有の相即不離の結交も、梵、万我および物質と異なる性格を有する天然の絆(^{天然的な連}結、^{業縁})を通路にして成り立つ関係であると正理学

派および勝論学派は力説する。

ヴィシスタードヴァイタ学派、特に、その大論辯家であるヴェーンカタナータは、先ほどおおまかに紹介した「天然異性的常絆説」、特に、実体と属性や梵と一切の我物事象を結ぶ絆の本性の理解を繆見として斥ける⁽¹³⁾。ヴィシスタードヴァイタによると、実体と属性、基有と連続有や梵と宇宙万物を結ぶ「絆」というモノは、実体と属性、基有と属有や梵と宇宙万有と本来異性的な第三者でなければ、実体、基有や所詮、梵のみを本源とする縁力でもなく、実体と属性、基有と連続有や梵と一切存在の本来自性を本元とし、それらの活動に由来する両者（（実体と属性、基有と属有、梵と宇宙万物））の相即不離で存在的な依拠性（依存力）である。ところが、ニヤーヤとヴァイシェシカが説く自然異性的な常絆は、実体と属性や梵と宇宙万物の本来実相界の構成要素でありながら、実体でなければ属性でもなく、やがて、梵でなければ万我物事象でもない異性的な存在（第三者、別事）である。しかし、斯る絆は存在としてあり得ない。仮り、斯様な結絆の実存を認めたとしても、形而下界の実体と属性および基有と連続有を結ぶ絆の由来を「無尽列」に求めるか、それとも、形而下界を越えて、ニヤーヤとヴァイシェシカが説く梵と一切有の結びつきを求めるかのどちらかである。「絆の無尽列」は、何も説明しない空論である。一方、梵でなければ、万我物や事象でもない格別の存在としての絆も、空前絶後の事柄を表現する抽象的な概念に過ぎないとヴィシスタードヴァイタが主張する。

⑥ ヴィシスタードヴァイタによる「太極実体説」

ヴァイバーシカ、アドヴァイタ・ヴェーダーンタ、バースカラ、ジャイナ、ニヤーヤとヴァイシェシカと違って、ヴィシスタードヴァイタは、梵を絶妙で超徹的な太極実体（と基有）、一切劫界の万我物とその事象を梵の隠現的な属性と見做す。更に、実体と属性、やがては、梵と宇宙万有を結ぶ「絆」が、各実体、最終的に、絶対太極の実体たる梵を本元（発祥地）とし、諸々の実体とその属性の本来自性の徳力と活現成を本地としながら、両方（即ち、実体と属性、基有と連属有）共に由来し、切り離す事が出来ない、本来無定相で非個体的な依立態であって、実体たるものの生々存養力と属性たるものの具現と変成の能力の相即不離な結交であると説く。

よって、ヴィシスタードヴァイタの哲人は、形而下界における実体と属性や自立有と依立有の関係の真相を「両者の天然本質に根をおろす、相即不離、本来無定相で不可分の結交（絆）」（*aparthak-siddhi, relatio intrinseca existentialiter inseparabilis*）として理解する。斯る絆を構成する根本要素の特徴を以下に斯きの如くまとめておく⁽¹⁴⁾。

- 一、実体と属性、基有と連属有や自立有と依立有は、本来自性を異にするが、本来実質（実在性）を共有する。
- 一、属性・属有は、実体、基有や自立有に依存する峻別不離で実在的な徳力（（実体の顕然たる特徴））である。
- 一、属性たる有の依存は、非実在、虚実的な現象、虚幻、無明による（えんべい）掩蔽や虚偽の化現でなければ、単なる外的な偶然連結や実体と属性の本来自然界に内住しながら、両者と異なる自性を本有する格別の絆でもない。
- 一、属性の実存は実体の存在に由来するが、生じた絆（結交、縁）に、実体と属性等に類似するものの天然性質、特に両者の自然之性の活現（機能）を本地とし、両者から絶対に切り離し得ない無定相の徳力である。

- 一、実体と属性の結絆は、両者の天然性質に根を下しているが、実体のみがその発生源（発祥地、本元）である。
- 一、実体のない属性がなければ、属性を有しない実体もない。我々は、実体に属する特性や徳質を感知する事によって、初めて、実体そのものとその本然真相界を把握し、識別する事が出来る。

更に、ヴィシスタードヴァイタは、形而下界の実体と属性や相対的な自立有と依立有だけではなく、形而上界の実体と属性および、形而上下両界の本来超徹的な大魂魄たる梵とその活現成身たる一切劫界の顕密万有の関係を究明するために、上述した知覚的世界の実体説の辨証法を敷衍しながら類似的に採用する。このようにして、梵を一切存在の無尽太極の自立実体や絶対自立的な基有、宇宙万物を梵に依存する顕密的な属有として理解する。更に、梵我物事象の関係が梵を究極の発生源（発祥地、原動因）とし、梵我物の万界に依存し、その世界から絶対に切り離す事の出来ない無定相で非個体的な結縁である。この連結は、勿論、梵我物事象とその徳力変化の本然性質に由来する峻別不離の絆として看されている。

ラーマヌジャを初め、本学派の哲人に拠ると、一切有の実体的な本元（satya, subs-tratum reale）としての梵は、次のような徳力を本然自性界の根本要素（根本性）とする⁽¹⁵⁾。まず、梵が形而上下的な悟知だけで完全に把握され得ない、本来非物質的で無上絶美の性相（絶美極まりない妙相）を所有する神であって、万有千変を隙間なく充滿しながら、あらゆる限界や繫縛に全然引っ掛らない、一切存在の実体的な本元であって基有である。更に、梵は、万世千界の我物事象とその形態変化の本然万相界の隠然たる大魂魄であって、それらを沁徹しながら絶えずに養濡するにも拘らず、一切劫界を通じて、その本然自内性に衰退の一変もない存在である。この梵も又、一切劫を通じて普遍不滅の生命でありながら、究極の滋養主であって、無量無辺の生死、化有、進退等の変化の原動力である。そして、この梵は、完全無欠にして、一切の存在とその善美德等の無極宝蔵界であって、生きる絶対太極的な実体であるとヴィシスタードヴァイタは一貫して主張する教理である。

二、ヴィシスタードヴァイタによる「因果観」と他学派異説の批判

① 絶対不二一元論学派による「因果虚現説」とその批判の要点

無性、無徳差で単一生一本の上位梵のみを唯一の實在、更に、下位梵と万世悉有を虚実的な無明の掩蔽による虚構的な世界と観る絶対一元論者は、上位梵を因たるもの、そして、天地万物を果たるものとして認めない⁽¹⁶⁾。特に、低位梵と宇宙万有は、実存する「果」や「縁起」ではなく、高位梵の本来無自性で虚偽的な化現、漠然とした現実っぽい虚形又は、斯くした虚現の一翳である人間の知覚的な幻影に過ぎない。一方、一切を隔絶する上位梵は、本来、全面的に静寂不動であって、開閉したり、変化を蒙ったりする事も全くない無性無形の実在自体である。しかし、上位梵の真面目でさえ、本来無自性、虚実的で欠陥的な活現力を有する無明（普遍的な氣視力—māyā, obscuritas existentialis, 知覚的な蔽晦力—avidyā, obscuritas cognitiva）に因って、えんべい 蔽され、カールバ 礙げられ、更に、実体っぽく真実っぽい影像として化現せられながら、虚果に過ぎない下位梵、一切劫波の神祇、人我と事物として虚偽的に創られる。もし、ある学派が主張する如く、因の中に果が既に何等かの

カタチで内在し、又は、因の転変化育の実であると認めるなら、果は、因と中身の一部を共有する事になり、新のものでなければ真の果とも言い難い。反対に又、因の中に果が全くなく、更に、梵と天地万物の間に何の連結もないという他学派の見解を認めるなら、「果」たるものに由来はなく、何時でも何所でも、絶無からどんなものでも発し得るといふ乖理の事実が生じる。しかし、前述の辨証法が普遍理法に背くので絶対一元論者は因果関係の事実を全面的に否定する。斯くて、高位梵を至極因、万我物事象を実果、そして、形而上下万界における一切の因果縁起を、客観的な事実ではなく、不可解な無明の掩翳による上位梵の虚偽の化現、虚構と非実存的な幻影として理解する。

ヴィシスタードヴァイタは、この因果虚現説とその前提となる梵の絶対無相無徳差観と唯一実在説、無明説と万我物の非実在説や虚幻説を宇宙理法と人類の存在的な経験とその論証に悖る矛盾だらけの謬説として排擯する。今列挙した前提的な定説の背理性について、既に撰述した⁽¹⁷⁾のでここで省略するが、因果虚現説にまつわる批判の要点のみを改めて指摘する、先ず、上位梵が本然自己において完全に全面的に静寂緩慢で不動不活であるなら、アドヴァイタの無明の虚実、万世万有の虚偽的な起滅、人我の迷悟、是否や正邪の認識判断の究極由来と本義は不明であって無意味である。因中無果説とその連枝なる積集説のアドヴァイタ的な非難は妥当であるが因中有果説とその連枝である転変説の全面的な排斥は不当である。因中無果説は、アドヴァイタが指摘するように、普遍論法に乖る謬見であるが、この説は、悖理的であるから因果関係の实在性を否定し、虚幻として看す論理こそ詭辯論である。そして又、因中有果説の因と果の中身の一面が共通であるから果の新層やその实在性を否認せざるを得ない事由が見当たらない。何故かと言うと、ヴィシスタードヴァイタは、因と果が同一実体の活現成における異性同質的な実存様態であると反論する。即ち、万我が極微妙相、一切劫界の事物現象が無多性無対の状態に住しながら、梵身の極密未開で太寂緩慢の真相として既に実存するとヴィシスタードヴァイタは説く。更に、永遠不依で究極の原動力因と見做される狭義の梵は、自身の靈妙界と原質量界（*sattva*, *rajas* 靈知純質、活現的激質、無機闇質）に働き掛ける事によって、万世の我物事象として梵身の開闢と多種多元的な化育進退が始まる。しかし、ヴィシスタードヴァイタは、「原因」たるものを「原質量因」(*causa materialis*)「原動力因」(*causa instrumentalis*)と「目的因」(*causa finalis*)とに判別し、その性質と役割を明確にしなが、梵我物事象の因果的な連結を機前原質量（純質、激質と闇質）の単なる偶然変化や転变的な顕現ではなく、狭義梵と万我の本然目的を配慮し、その達成へ赴く狭義梵とその身体の活現成形態とそれらの依存関係として理解する。

② 仏教系の「一切無常刹那説」における「因果観」とその批判の要点

初代仏教の伝統的な世界観がナーガールジュナによって転向された後、永遠性、不変恒常性、実体的な本元、自由自在性、完全自立した太極原因や属性の実存等の如き徳力が虚幻又は空前絶後のモノであるという見解は、仏教の一般哲理（根本定理）となった⁽¹⁸⁾。斯くて、「絶対無常刹那眼」(*Momentarismus absolutus et univerialis*)で一切劫界とその万有万象の本来真相、特にその根本道理である「因果縁起法」(*Principium causalitatis*)を察すると下記の事が解かる。先ず、「生ずるものは必ず死す」という原理をあらゆる現象界の普遍法と受けとめるなら、絶対不変、確然たる実体、本元有や太極原因、更に、無疆恒常の我物、連結や依存関係、又は不変永続の属性や存在様態の如きものは一つもないと認めざるを得ない。次に、実体と属性、因果縁起的な依存やそれらの前後関連も感知による事実っぽい虚構に過ぎない。実は、いわゆる万世千

界、形而上下界とその万我物事象等は、本来不可復であって、再生再死、再開再闢、再変成や還元する事なく、時々刻々、万遍なく無間断に変成し、全面的に転変しながら元に戻る事もなく、何の迹も残さずに流逝し、全滅する運命を本然の自性と^レする世界である。従って、前因後果の依存性や前後連結もなく、万我物事象は、偶発したり、即刻に変成したり、一時的に積集・混合や融化したりするが、我々は、無明の所為で誤って把握する対象の内から、ある混合体を「因」、異なる偶発現象を「縁」や「果」と便宜上で名付けるだけと仏教のある学派は主張する。

ヴィンスタードヴァイタは、一切無常説、特に、偶然で刹那的な生成化育と即時の全滅（絶無化）、一瞬の顕隠と万化変成の全面的な不可復性および因果関係の虚幻性や虚無性を人類の存在的な経験と宇宙普遍法（秩序）に乖^レる荒唐無稽^{（ことう けい）}の見解（*sine fundamento in re et contra experientia humana existentialis*）として排斥する。絶対無我説や無実体説を前論文で批評した。以下は、絶対無常説が唱道する一切存在の刹那的な偶発と即刻の全滅、因果の虚幻性および依存関係の虚無性の非現実的で背理的な要素を簡短に指摘する。ラーマヌジャ等によると、一切存在の全面無間断にして常の変化、特に、何の因縁もない偶然刹那的な発生、変成と即時の絶無化（*annihilatio*）の永遠輪廻、それに、一切世界の万有万象の全面で絶対的な変動は、梵我物事象界の本然性質とその真相の自然理法および人類の存在のかつ実践的な経験に悖る思惟である。何故かと言うと、「絶無より生じるものがなければ、既に実存するものも絶無に転じたり、単なる幻界に変成したりする事はない」。更に、一切心たる梵も、どんなに変化していても、「非梵」に転じたり、即時全面的に「虚無」に変成したり、何の迹も残さず全滅したりする事は有り得ないからである。現代の自然科学も、認識に依らない動不動の世界をはっきり認めている。よって、万世悉有においては、刹那的にも変化している次元と変化しない次元を認めざるを得ない。それから、一切の存在が何の因縁もなく、偶発的に生成したり、顕現したり、次の瞬間に何の迹も残さずに全滅したりするという無因縁で偶発的な非連続の起滅と化育を唱える説も、「絶無より何も生じ得ない」（*ex nihilo nihil fit*）等の如き普遍原理に乖る迷繆である。又、我物事象の実存が万劫であろうと、一瞬であろうと真の実在であり、その発生化育と如何なる変化も偶然に起るのではなく、必ず因縁を有する。しかし、我々は、本然之性を成す徳力（例えば、感知の能所）が有限であるため、万劫万有の因縁とその所在を完全に把握する事が不可能である。もし、無因縁、偶然で刹那的な発生や開闢、即時の変成や跡一切残さない絶滅、全面絶対的な不可復性を認めるならば、大毘盧遮那仏、無常仏性や無礙光如来を初め、業報の理法、輪廻転生、身心学道、迷悟徹底、解脱（成道・成仏・往生等）の道理（同時に、教理である）も単なる虚幻であって、一瞬の空中楼阁に過ぎないものと成り兼ねない。更に、この一切無常刹那説も勿論、例外なく、即坐に非無常・非刹那説に転換され、又は、全滅し、現在も未来もなく、単なる虚論であるという事になる。しかし一方、仏教が提唱する上説、特に、正道大悟を万代万人の至極目的とし、人生とその身心学道を有意義なものとする限り、因果縁起を虚幻、万我物事象の生死万化や諸行の果報等を非現実的な虚偽の妄念として観る事は不条理である。却って、有常と無常、活動と静寂や隠然たとと顕然たる面を宇宙万有とその活現成を調和的に通総する生命道理の峻別不離な真相の表裏一枚として認める事が万有理法と人類の健全な経験に適う立場であるとヴィンスタードヴァイタ学派は、一貫して主張する。

③ 唯物論的な唯世学派による「因果妄作説」とその批判の要点

順世学派 (Lokayāta, Mundismus) とも呼ばれる唯物論の一派である唯世学派 (Cārvāka, Mundismus absolutus) によると、物質と自然之性を根本的に異とする神祇や人我、善悪、美醜、業法、超現世的な涅槃、又は、解説我が死後に享受する永遠の至福 (浄土) の世界は実存せず、極度に絶妙な物質 (Prakṛti) なる知覚的な思索であって、欲望と虚実の勘違いによる人我の幻覚的な所産である⁽¹⁹⁾ 人我自体は、人体と分離出来る異性的な靈魂ではなく、人体と同性異質的な妙態 (肉体即人我・dihamātrā-tma-darsin) であって、人の死と共に分散を重ねながら、識別可能な様態として全滅し、万有現象の自然成分である四大元素に帰還する集合体・融合体である。精神という存在も又、この四元素の「素地」(caitanya-bhumi) であって、感知能力を有する機官によって龐大物質から分別され、別個の実在 (神、魔、人魂) として妄作されるが、諸知覚とその器官も勿論、物質を構成する根本大元素、特に、その素地の極度に精妙な融和体に過ぎない。事物現象は悉く異なるが、その差異が物質界の自然理法に順ずる四元素の複雑で怪奇な混合重複によるものであって、超現象 (超絶した) 的精神的動力因の果ではない。更に、四大元素とその集散以外に実在がなく、他学派が唱えるような因中無果論的な偶然解結説や因果虚現説、又は、因中有果論的な因果現前説や転変説等は、人知の作用による空疎的な迷見としか看されていない。厳密に言えば、四元素自体を万物事象の因縁や原動力因、四元素の重複混合や消散銷亡を新物たる果として観るのではなく、物質界の本然で内在的な自力とも言うべき普遍理法に違ざる四元素の無為 (不活動目的ではなく) かつ必然的な膨縮と集散として理解する。更に、因中有果論の諸説が解くところの「果」という現象は、全面新品ではなく、ある物がいわゆる「果」に転じた際もう既に「因」として消滅済みである、一方、転変する以前に「実果」でなければその兆し (能態) もない以上、その物を「因」(源泉) や「果」と称ずる事は謬りである。それから、因中無果論による因果縁起の論証等は、「絶無より生ずるものがなければ、既存するものも又絶無に転ずる事もない」や「果は実存すれば、その因縁も必ず先立って実存する (親を有しない子が一人もない) という普遍的な万世理法、論法および人類の存在的な経験に反する矛盾だらけの思索として全面的に排擯される。以上の事由により、唯世学派は因果関係を感じと意識の虚実的な勘違いと把握による妄作と見做している。

梵我物峻別一如論学派は、唯世学派による因中有果論と因中無果論のある見解の非難に同調するが、それら諸観の悖理性と不信憑性を人知の本来欠陥的な性質と虚構的な機能と結び付いて考察するチャールヴァカの辯説を繆論として排擯する。更に、ニヤーヤとヴァイシェシカが唱える因中無果論的な諸見の否認は自明の理であるが、サーンキヤとヨーガがとく因中有果論的な転変説と顕晦説に関するヴィシスタードヴァイタの批評主旨を後に紹介する。それから、唯世学派による世界観の基本教理である「物質のみの実在性」とその裏付け論証を人類の精神が把握する形而上下界の真理、人間としての実践的な経験および共通無偏の論法に乖背する非現実的な理窟として、全面的に排擯する。多数の論書で展開されている唯物論の非難の詳解が本論文の主意外であるため省略するが、ヴィシスタードヴァイタが取っている立場の眼目を整理して、次の四項にまとめる⁽²⁰⁾。

- 一、物質界は、非精神的な世界 (jada) である限り、精神界 (ajada, 非物質界の全相) と本然自性において永遠の性格 (位格、自内性) が相対し、同一で単一の実有として同時に存在する事は絶対に有り得ない。
- 二、本来有限で無常の世界である物質は、本来不変で不滅の精神界を生じる事が出来ないし、全面

的に自存自立の世界でもない。

- 三. 唯世学派が提唱する「物質」の概念とその内容を機能の面から洞察すると物質と称せられるものは、本来分別や識別も出来ない絶妙で極密の「未開の素地」としての「精神の妙態」を有しながら、龐大宇宙とその万我物事の発生、化育と壊滅の能力を未発未現の潜在徳として既に内包する不可思議な世界であると認めざるを得ない。それ故、この物質は、消極的、虚実的、虚幻的で不動不能でなければ、本来において生命と精神の兆しのない単一生一本で純一同然たる非精神（物質）の世界でもなく、無生の本来より同時に共存両立する動静隠現たる有機と無機の徳力を本然性質とする世界であると観る事は、より現実的であって、万我物事象の理法と人類の存在的な経験に適う立場である。
- 四. 従って、唯世学派が展開する通常論と違って、描写する「物質」は、単なる無機一本の無生物ではなく、精神との結合の能力と物質の無量徳力を隠然たる性質として本有する「靈物一如」の世界であるとヴィシスタードヴァイタは理解する。

④ ニヤーヤとヴァイシェーシカの「因中無果論的な積聚説」における「因果観」とその批判の要点

ヴァイシェーシカが古くから唱道する積聚説（Ārambha-vada、積集説）は、後に、ニヤーヤ学派によって取り入れられただけではなく、絶対不二元論学派の因果虚現説（因果化現説）や仏教の無常刹那説にも影響を及ぼし、部分的に採用されている⁽²¹⁾。しかし、この説は、因果とその関係をシャンカラのように、上位梵のみが絶対単独に実存する因らしくない不変不動の隔越有、そして万我物事象が虚実的な無明の蔽翳による虚偽の化現、又は、仏教のある学派のように、宇宙万物が本来、何の前因後果や接続もなく、一瞬に偶発し、直ちに積聚や融合するもの、即時で全面的に何の迹も残さず壊滅するという無因無果論的な一切無常刹那説、そして又、唯物論的な四大元素の自然集散説のようなものではない。ヴァイシェーシカの初代哲人は、宇宙の太一的な機前を虚無に近い非現相の世界と考えたため、現世の「無」と名付けた。絶無でなければ、完全な形態も有したい未開不思議な世界に現世万有の根本四大元素（地、水、火、風）の極微無定相の原子が虚実体として潜在していた。そして、この極微未開相の原子（極微の粒子や塵）がある時点で不可知の活力の発動を切っ掛けに集積し、融合し始めた結果、原始微体（dvyanuka, proto-atomus）となり、集散化育しながら徐々に現実世界の四大元素、そして更に、万我物事象に発展して来たのである。斯くて、以上をまとめて言うと、宇宙の太初に不可見の力の発動によって、この原動力の潜在実相からではなく、（現世の）「無」から宇宙万物が創成つれた。従って、あの発動した力と現世の一切有とが本来、別々の実在であった。「果」や「縁」と称すぜられる天地万有とその極微原子も、あの神秘的な活動力の中に全く潜在していなかったモノとして理解されている。

ヴィシスタードヴァイタは、不可解な外活力の発動を切っ掛けに、本来、虚実体たる無定相の極微原子が、因縁なく、集散混合を繰り返しながら現世界にまで発展したという因中無果論的な積聚説を万有理法と真正な論法に乖背する思索として排擠する。先ほど言及した如く、ニヤーヤとヴァイシェーシカのこの説は、シャンカラ風の因果虚現説、仏教系の因果無常刹那説や唯世学派が唱える非精神的な元素の必然融解説（因果妄作説）ではないが、上記世界観を込めかす先駆的な原説であると言える。従って、因果虚現説、因果無常刹那説および唯物論的な元素集散説に関する批評を前述したので、ここで省くが、そ

れに含まれなかった積聚説の面々に対し、ヴィシスタードヴァイタの立場と私的な一考を加える事にする。

先ず、梵我物峻別一如論学派によると、現実世界の我物事象の理法を本源で基準とする人類の理的な経験を見ない限り、全面的かつ徹底的な因中無果論の思索を容認出来ない。それは何故かと言うと、「絶無より永遠に何にも発現しないし、実存するものに必らず本源（の親）がある」。更に、或る実有を「因」、他の実有を「果」とならしむるものは、各々の本然自性を決定する必然的な徳力の能所であって、因、縁や果と称せられる実有の依存関係も又、悉有万象の天稟的な異性同質に根ざすと同時に万有の本然性質から切り離す事も出来ない不可分の連繫（Aprthak-siddhi, Relatio intrinseca inseparabilis、不離不可分の連属）である。斯くて、ある実有や形態は、他の実有や形態を本源・発祥地や生みの親とし、その本源の変化や活動の実としてその本源に依拠するから「依立有」であって、「果」と呼ばれる。又、ある実有やその形態徳力は、異なる実有や形態徳力の本源であり、実存の発祥地、生みの親や原動力である。存在せしめられ、出現せられる実有や徳力こそは、実存や出現せられたものに先立つ本元であって「因」と称せられる。逆に、一切世界の万我物事象が、因縁なく発現し、化育しながら膨縮、集散と壊滅の過程を流転するというニヤーヤ・ヴァイシェーシカの主張は、「親とその子等が実存し、成長増減するがお互いに全く無縁である」という事に等しい見解である。この立場は明らかに、現実世界における起滅万化の道理を見ない、万有理法を本地とする感知的な把握とその論法に悖り、人間の日常経験からも離れた虚論である。更に、因中無果論的な積聚説を文字通りに認めれば、梵我物事象とその起滅変化は、全く無縁で偶然の存在であり、「因縁」や「果」という概念も無稽の空語であって、因果縁起論や物理の法則も又虚説に過ぎない。しかし、一方、「実存していた極めて奇妙な活力の発動を切掛けに、現宇宙の開闢以前、現実の無たる極微で無定相の原子から全く偶然に現世万有が発現した」という定説の主旨を異なる観点から考えて見ると、「現実の無たる無定相の極微原子」を現世万有の原質量因、そして、「不可解な外活力の発動」を宇宙機前の極微原子の起動、混合と分散の原動力因として把握する事も可能である。よって、ヴァイシェーシカのこの説を、因中無果論的な無因縁説よりも、因中有果論と因果縁起論の芽生えとして観るのが妥当であろう。

⑤ 数論学派と瑜伽学派による「因果露顕説」、「因果転変説」とその批判の要点

これまで紹介した学派と違って、サーンキヤとヨーガは、因、果とその関係を実存的な因中有果論の立場から観ている。彼等は因縁と果たるものが相互不離の依存関係を天然自性の必然的な要素とする事を主張する⁽²²⁾。更に果と称せられる現世世界の我物事象とその形態徳力は、現象界の感知に引掛らない極めて幽玄で精妙な純質⁽²³⁾・闇質を機前大寂（原質量⁽²⁴⁾）の世界として既存していたと見做されている。そして、これらの純激闇質も又、極微精妙な形態よりも、一切有の単なる可能態として無定相の機前原質量に内在していた。よって、一切世界の機前実態こそ現世世界の因縁である。斯くて、現存する万我物事象等は、宇宙開闢以前の原質量、その潜在徳力と可能性の開翦と単なる露顕（因果露顕説）であって、連続する増減的や点滅的な顕現の転変の実果（因果転変説）であると両学派は説いている。

ヴィシスタードヴァイタも因果縁起法を因中有果論的な見地に立って扱っているが、サーンキヤとヨーガが強調する「因果露顕説」を欠陥説として擯斥する。何故かと言えば、当説によると、原質料因の中

に既に潜在していた万我物事象の徳力とその可能性の単なる露顕が、現存する宇宙悉有の形態的、依属的、実体的および本質的な活現成とその化育、更に、人類の知行的な経験の在るが儘を十分に説明しないからである。人類の存在のおよび知行的な経験、現代の自然科学と哲学によると、因果縁起的な活動が、質量因の中に潜伏する万徳とその可能性の単なる露顕（現前、具現や体現）だけではなく、動力因の発動による質量因の形態的かつ実体的な生死化育進化、減縮と壊滅の流転も客観的な事実として認めざるを得ない。

⑥ ヴィシスタードヴァイタによる「因果現成説」

以上説明した絶対不二一元論学派、仏教系のヴァイバーシカ、唯世学派、正論学派、勝論学派、数論学派と瑜伽学派による因果縁起観の概要と梵我物峻別一如論学派の批判主旨を下記の要項を以てまとめて置く。

- 一. 因果縁起は感覚や悟知に由来するものではない。
- 一. 因果縁起は無常的、刹那的、偶発的、非連続的や非実体的なものの開閉や隠現ではない。
- 一. 上位梵のみが実存するが、縁起や果と称ぜられる万我物事象は、無明の憑掩ひょうおんによる上位梵の虚偽的な化現でもなければ、虚実的なものでもない。
- 一. 因果とその関係は、外的な（原）動力の発動を切っ掛けに、（原）質量から全く偶然に集散したり起滅したりするものでもない。
- 一. 因果縁起は、（原）質料因中に既存していた本来無始で無定相の潜徳潜能の単なる露顕でなければ、その露顕の単なる流転でもない。

一方、ヴィシスタードヴァイタは、一切存在の自然関係が、万我物事象とその徳力形態の本然性質に根をおろし、本来無定相で万有万象から切り離す事の出ない結交（絆）であると主張する。そして、万我物事象とその関係を様々な見地から洞察するが、「自立と依立」、「基有と属有」および「実体と属性」（実体的な有とその万徳）という実存様態を万世万有の自然かつ根本的な関係の骨格とする。更に、ヴィシスタードヴァイタによると、自立有と依立有、基有と属有、実体と属性を結ぶ自然の絆は、自立有、基有や実体を本元（発祥地）とし、諸々の実体とその属性、基有とその連属有や自立有とその依立有の本然性質とその活現成を立脚地（本住居、本地）としながら、両方（実体の本然性質と属性の本然性質等）に由来し、両方から絶対に切り離す事が出来ない、天然的に無定相で非個体的な自性を有する万我物事象等の依存連結（aprthak-siddhi, relatio substantialis intrinsemente inseparabilis）である。しかし、本学派は、形而下界における万有千化の天然的な依存諸関係だけではなく、一切有の存在的な類似性（万界万有の異性同質性）を元に、形而上界における万有相関および形而上下両界を沁徹しながら永遠に超絶する梵とその活現成身たる一切劫界の顕密実相の関係を説明するために、先に言及した形而下界における万有の関係を類似的に採用する。従って、梵を一切存在の絶対自立有、超徹的な基有や無尽太極の自立実体と見て、一切劫界の万我物事象等をこの梵に依存する属有として理解する。更に、梵我物事象の関係が、梵を究極の発生源（本元、発祥地、原動力因）とし、梵我物事象の世界をその居住地・現成地・本地とし、その世界から絶対に離れ得ない無定相で非個体的な結交として論解されている。この連結は勿論、梵我物事象とその徳力

変化の本然性質に由来する峻別不離の結縁であって、「因果縁起法」(因果縁起的な活現成とその理法)を根本機軸と大骨格とする依存関係である⁽²⁵⁾。

よって、因果縁起とは、因縁たる存在の発動と活現成に拠って、因縁と根本的に異性で同質的な万我物事象とその徳力や形態が生成化育し、壊滅後退する事とその進行諸経過の理法である⁽²⁶⁾。以下、この定義を若干敷衍しながら、ヴィシスタードヴァイタが唱道する因果縁起観の心髄を簡短に説明する。

先ず、因縁とは、宇宙万有の機前様態(大寂緩慢の有様に住じた一切存在の無定相の性質徳力)と機現の自立有と依立有、実体と属性や永遠と刹那的な実在を問わず、何等かのカタチで活現成する万我物事象、その素材や材量である。二種の因縁が識別される。一つは、能動因、動力因や活動力因(*causa mentalis, causa efficiens*)、もう一つは、質量因(*causa materialis, causa quantitativa*)というものである。質量因とは、実存する現世万有とその万徳形態の精神的又は物質的な発祥地、前過程の材料や素材である。活力因とは、一切有とあらゆる属性の全相を爾か(ありのままに)あらしめる実力である。目的因(*causa finalis*)とも呼ばれる「果」(*finis, effectus*)とは、活動力因の発動と何等かの質量因への働き掛けによって生じる一切の世界、その万我物事象、万徳形態と万変千化の諸過程である。

斯くて、因縁と果は、実存する万我物事象、その徳力と形態、あらゆる迷悟、正邪、善悪や玄化等の世界であるが、これらが本来で全面的に同一不二でなければ、不一で完全に異なる実有でもない。如何なる世界万有は、如何に変化していても、非存在(絶無)、非生命(全面的に不動不変で不活緩慢)、全面無性(自性や本性の全く無い)や全面無相(真相や実相が一切無い)に転ずる事がないように、因縁も、果を生じる時、どんな変化を蒙ったとしても、所有する実在性、実体性(固定した体質量ではない)や生命と称せられるモノを失う事はない。そして、我物事象等は、因縁と果である限り、その仕組と連結が相即不離である。しかし、因果縁起の天稟実質をなす存在性の継続と多様な依存の不可分性にも拘らず、因縁と果は、悉くの天然之性において異なっており、峻別一如的な「異性同質」性を自然万相界の根本大徳とする世界である。この天然異性は種々雑多ではあるが、概して、因縁と果の実在と存立の立脚地、本来性格(因を因としてあらしめ、果を果としてならしめる生命)とその機能、実存の形態、究極の徳力および依存性の方向(果が因を自らの存在の拠所とするが、因は果に依存しない)という実存的な面々が自然で根本的な相異として挙げられている。

要するに、因果縁起のこの異性同質的な不離一如性こそは、因果関係の稟性であって不変の構造の根本要素でありながら、因果縁起の生命(存在力)活現の大骨格として見做されている。そして、各々の我物事象とその徳力形態の発現成以前の存在形態を「因位」と称せられる。更に、斯くした因位(動力因と質量因)の発動と様々な化育によって生ずる新たな我物事象等を(原動因や前動力因および原質量因や前質量因の)「果位」と呼ばれる。結局、因果縁起は、その本来地である梵我物事象の全相界(広義の梵の心身とその顕密相)を峻別不離で根本的な枠組でありながら骨格でもあり、狭義の梵を太極の原動力因とする万我物事象等の活現成とその理法の仕組でもある。換言すれば、実在する事以外、全面的に静寂不動で極微無定相の様態(玄劫期・空劫期, *pralaya, inertia pre-cosmogonica*)に住じた梵身と未公開で極密の自由自在と慶福を無限に悦楽していた宇宙開闢以前の(狭義)梵は、一切の太極因位である。梵力の発現を出発点に、梵身空劫の閉幕と万我物事象界の生成化育等(成劫期・*pralaya → prapañca, Cosmogonia*, と還劫期・*prapañca → pralaya, decosmizatio universalis*)は、峻別一如である梵力と梵身の活現成(絶対太極の動力因と究極の原質量因の活動と変化)の果位である。

即ち、一切劫界とその万我物事象等は、狭義の梵を太極の原動力因と存養主とし、太寂緩慢な様態に住じた梵身の精神的および物質的な現状態を究極の質量因としながら、狭義梵の本性性質に根をおろし、その理法の一現である「因果縁起法」に遵じて活現成する梵の心身の顕晦的な真果であるとヴィシスタードヴァイタは主張する。

結語にかえて～上説の神学的な奥義の特色

前の論文の中で、梵の神秘的な性格を論ずる「妙格説」、梵の沁徹的で超越的な靈質を論ずる「大魂魄説」、梵の本然的な身体とその根本的な性質を論ずる「活現成身説」、梵我物の性質的な関係を論ずる「異性同質説」および、梵と万我物事象の異性同質的な徳力を本地とする親疎関係を論ずる「親疎一如説」を説明し、上説の宗教的、特に、神学的な大特色を指摘した⁽²⁷⁾。

引き続き、本論文の中で、先ず、(狭義の)梵と一切劫界の万我物事象との結び付きを「実体と属性」の眼をもって分析し、ヴィシスタードヴァイタが唱道する梵の絶対で太極的な実体性に思索の焦点を当てた。その中で、本学派が論駁し、謬説として擯斥した「一切無我説」(特に、万有の無性と刹那性)、更に、「唯一実体説」が提唱する梵の唯一実体性と宇宙万有の無明性、又、梵の「転変性」、一切存在の「全面的な相対性」、および、梵我物と自らの本性を異にする「絆」の理解主旨とその批判の要点を述べた。「一切無我説」(「一切無性説」)の批判を紹介した際、日本仏教、特に、空海と道元の立場の主旨に言及した。その後、梵の本来超徹的で精妙極まりない実体性、および、梵と一切存在との自然の絆の性質(梵と万有の本然性質に根さす相即不離、無定相で非個体的な連結として)を論ずるヴィシスタードヴァイタの「太極実体説」の根本的な哲理とその神学的な主意を述べた。

次に、有無、虚現、無常の刹那、妄想と偶然等の立場から、梵我物事象の因果的な依存関係を描いた各学派の定説を簡短に紹介し、各論に対するヴィシスタードヴァイタの批評を要約した後、ヴィシスタードヴァイタが提示する「因果現成説」の根本、そこに含まれている根本的な哲理とその神学的な意味の心髄を述べた。

以下、梵の絶対的な実体性と太極的な本末因性を様々な観点から論究するヴィシスタードヴァイタの神学的な極意と人間学的な趣旨の特色を一新してまとめる事にする。

先ず、梵、万我と万物事象の「実体性」をめぐって、繰り広げられている他学派論定の批判とヴィシスタードヴァイタが唱道する学説が示す宗教的、神学的および人間学的な教理とその奥義の特色を次のように表現出来ると思う。

第一に、本来無我(無自性)的、無相的、同時に虚実的、全面不動や不変的、又は刹那にて100%に転じたり変成したりする存在は一切ない。時々刻々に自性の形態を転換しながら万変千化を蒙る万我物は、皆、何等かの実体を変化の元とするが、本来、例外なく、無間断に、皆は梵に依存する依立有である。梵のみは、完全に自存自立的な基有であって、一切有の太極的な実体であるが、それは、全面不変で固定した無機の死物ではなく、永遠を通して無比、絶美で靈妙の極まりない性格(自性・自我・自相)を本有する絶対的な実体者(人格者ではない!)である。よって、梵は、実存しながら、万代万人等の

活現成を絶えずに養濡する。永遠に不壊不滅で最高の「実体者」(「生きる梵」)である。ここで、人我に限定して言うと、人我は、一切の劫波を通じて、「非人我」に転ずる事なく、(普通の道理である)業法に順じて、「自業」の「自得」(業の報い)を必ず享受する世界(梵法の範囲内)に生きる。よって、存在の価値、生きる意味と生き甲斐は現実の事柄である。

第二に、(上位と下位の)の梵を初め、一切有、特に人我の真相、実態とその活動を虚構したり、蔽塞したりする欺惑的で虚実的な無明(の氣祿力)のようなモノが認められない。梵は、永遠に完全で全面的に自由自在の絶対者である以上、梵を蔽隠したり、その活現等を礙げたりする事が出来る存在はあり得ない。一方、本来依立的な万我物は、先天的に(天然の性質において)有限である以上、当然、様々な欠陥、罪悪や迷悟の道を歩む運命にある。よって、例え、全宇宙は、梵に対して反乱を起しても、梵意や梵の活現成に悪影響が一切ない。それから、人我や神我も永遠に梵に転ずる事があり得ない(本来有限な者は無限な者に変成する事が不可能である)。だから、ヴィシスタードヴァイタが説く「解脱」は、「梵に成り切る」事ではなく、梵の無尽永福に「参する」のみである。

第三に、梵は、全面的に静寂不動で不活緩慢の存在ではない。梵を梵とならしむる「本然之性」(即ち無尽で完全無欠な徳方)が、永遠に他の性に変成する事はないが、梵の本然秘蔵界(梵の絶対不可得で極秘の世界、梵の自存自立力の世界)は、永遠を通じて、梵の生命の活現成で湛ち溢れている。よって、梵は、「不動の動者」や「大寂緩慢の存在」でなければ、「絶えず100%に転変する存在」でもなく、「動而不動、静而不静」であって、永遠に生きる唯一無二で絶美極まりない妙格を有する神である。

第四に、梵は、相対的な世界の一物ではなく、相対的と非相対的な世界、即ち、形而上下の現象界と非現象界の万我物事象を無間断に沁徹しながら、永遠に超越する無上無比の妙格神である。よって、梵は、宇宙万有の一物ではなく、如何なる対立を超越する存在である。梵を月のように指で示す事は出来ない。

第五に、梵と一切劫界の万我物等は、実体とその属性の如く、自然な絆で結ばれ、切り離す事が出来ない世界を成している。梵と宇宙万有の絆(連結)は、梵と宇宙万有を本地とするが、その発生源と究極的な存養主は梵のみである。よって、万代万人も梵から切り離す事が出来ないし、梵と人間の相互関係も、聖哲や宗教家ではなく、梵を本源としながら梵力によって生かされている。だから、人間も、梵とその理法活現の範囲から、一瞬一寸も、永遠に離れる事なく、梵意の一表現である「業法」に遵応して、一人一人の責任も問われるであろう。

今度は、梵と宇宙万有の「因果的」な関係をめぐって繰り広げられる他学派論定の批判とヴィシスタードヴァイタの定説において、示されている宗教的、神学のおよび人間学的な教理とその特色を斯くしてまとめる。

第一に、梵我物峻別一如論学派は、虚実的な無明の虚偽的な活動に因る宇宙万有の虚構性や泡影性を全面的に斥け、梵を究極的な本末因(原動力因、原質量因と最終目的因)とする宇宙万有の生成化育、膨縮、進化や退化、破壊とその存在の目的の實在性を提唱する。よって、あらゆる世界とその天地万有は、梵身の極微で大寂緩慢の状態(宇宙開闢以前の状態)を原質量としながら、梵力に因って創造され、その多種多様な活現に因って、ありのままに存養され、梵意の自由決定によって定められた究極の目的へ向かっ

て進んでいる。万代万人も、梵を太極の親とし、生死病苦と愛憎等を体験しながら、自己完成の極地である梵との意識的な合一とその永福の参加を目指して生きている。

第二に、宇宙の開闢、万我物事象の生成化育等の変化は、無因縁（偶発）、虚現、仮現や妄想ではなく、梵行の普遍道理である因果縁起法と梵の恵愛を源とする神摂理に因る現実である。よって、人間を含む天地万物の開閉、生死とあらゆる変化も有意義であり、梵法に適う自然な出来事である。

第三にヴィシスタードヴァイタは、精神の妙態と能力を極密で未開の素地として所有する物質界のみが、万世万有の本然性質であって、その真相（実相）であるという見解ではなく、存在とその徳力の本性を異にししながら、その本質を分かち合う「万我」と「物事」は、二界一如の現実であると理解する。よって、人間の本体たる人我（人格的な靈我）とは、物質、肉体、無自性や無相の實在、又は虚実、生氣、生命自体や感覚でなければ、無辺際で単一純然たる慧知や自他認識自体でもなく、知識、自他意識および自他解脱（自他至福）への性向を天然性質の不可欠な要素とし、梵に永遠に依存しながら、自業の善悪と正邪に応じた自由、歓喜や苦悩を享受する不滅で極微の人格的な靈であって作者であるとヴィシスタードヴァイタは、一貫して主張する。

第四に、天地万有は、最初の動力因と原質量因の単なる外面的な「露顕」「虚現」やその実体諸相の全面的（100%）で取り留めのない「変成」ではなく、実存する梵を究極的な動力因、梵身の幽玄および極めて精妙で不活緩慢な様態を原質量因、そして、万我の行為と変化して行く物質の徳力を直接の因縁とする梵身の顕密真相の多種多様で目的を持つ有意義な活現成（有限ではあるが、真の生成、化育、進退、増減等）の世界である。したがって、万世万有の出現とその万変千化によって、梵の徳力は、衰弱したり、空白化したりする事がなければ、万我物も、何の迹も残さずに、絶無・虚実や幻影に転じたり、又は、無因縁・無目的や無意味な開闢、生滅や進退を繰り返したりする事もない。如何なる変化が生じて生じなくても、梵は廃れたり、なくなったりする事なく、その神意が絶えず、即刻に実現される。そして、人間も、宇宙生命たる梵を知っても知らなくても、認めても否認しても、善を行っても悪を生き甲斐としても、畢竟、梵身の世界を突出する事が出来なければ、梵界理法の活現とその普遍的な表現の一面である「生命の法」・「公正平等の法」・「真理の法」や「信愛の法」等のような秩序（掟・戒）を回避する事が唯も出来ない。何故かと言うと、猿人であろうと原始人であろうと、ローマの教皇や永平寺の貫首であろうと無名の信者であろうと、アメリカやロシアの大統領又は中国の天子や日本の帝王であろうと不敬罪に決められて殺された賤民であろうと、皆平等に梵に絶え間なく依存する「梵の子ども」だからである。

註

- (1) 梵我物峻別一如論学派の梵論〔その1〕、鹿児島女子短期大学紀要、第33号（1998）：「梵の妙格説」、
「大魂魄説」、
「梵の活現身説」、
「異性同質説」と「親疎一如説」を参照。
- (2) THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, transl. by Rangacharya M. etc, Munshiram Manoharlal Publ. 1989 (1889), vol. I, pp. xl-xlii, 286-308; vol. II, pp. xiv-xlvii, 16-109, 190-224, 305-307. Chari S. M. S., FUNDAMENTALS OF VISISTĀDVAITA, Motilal Banarsidass, 1987, pp. 26-72, 216-276, 344-381. Dasgupta S., A HISTORY OF INDIAN PHILOSOPHY, Motilal Banarsidass, 1975, vol. III, pp. 251-276. Carman

- J. B., THEOLOGY OF RĀMĀNUJA, Ananthacharya Ind. Research Inst., 1981, pp. 129-135.
 Kumarappa B., THE HINDU CONCEPT OF DEITY, Inter-India Publ. 1979, pp. 179-193, 232-248.
- (3) 主として, THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, vol. I, pp. xxv-xxvii, xI-xIii, 41-58, 152-160, 286-308; vol. II. pp. ut supra. Chari S. M. S., *ibid.* 22-107, 158-183, 216-276, 344-381. Dasgupta S., *ibid.* pp. 165-197, 311-326を参照。
- (4) 高神覚昇, 『密教概論』大法輪社, 1989, pp. 66-84, 135-150. 加藤精一, 『密教の仏身観』, 春秋社, 1989, pp. 15-50, 213-239. 神森隆浄, 『弘法大師の思想と宗教』, 日本図書センター, 1976, pp. 173-193. 小野清秀, 『密教原理』国書刊行会, 1986('15). pp. 260-293. 『正法眼蔵』, 中村宗一(訳), 誠信書房, 1990('71), vol. I, 現成公案, 仏性, 一類明珠, 光明, vol. II, 三界唯心, 諸法実相, 法性を中心に。中村宗一, 『正法眼蔵全巻要解』, 誠信書房, 1987('75), 現成公案, 仏性, 行仏威儀, 光明, 三界唯心, 諸法実相, 法性, 十方。岡田宣法, 『正法眼蔵思想大系』, 法政大学出版局, 1976('54), vol. I, pp. 44-91, vol. II, pp. 19-454, vol. VII, pp. 269-446. 西有穆山, 『政法眼蔵啓迪』, 大法輪閣, 1990('65), 上巻, pp. 277-446, 545-566; 中巻, pp. 175-324; 下巻, pp. 5-50, 247-268, 453-506. 寺田弥吉, 『親鸞の哲学』, 太陽出版, 1984, pp. 69-102. 小川一乗, 『仏性思想』, 文栄堂, 1982, pp. 21-229. 日本仏教学会編, 『仏陀観』, 平楽寺書店, 1988, pp. 95-125, 305-358, 393-408.
- (5) 『万有百科事典』, 小学館, 1974, vol. 4, p. 612.
- (6) 『正法眼蔵』, 中村宗一(訳) *ibid.* 「仏性」巻。
- (7) Ut supra, 「身心学道」と「三界唯心」の巻。
- (8) THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, vol. I, pp. xxxiii-xxxiv, 119-185, Chari S. M. S., *ibid.* pp. 252-260. Grimes J., THE SEVEN GREAT UNTENABLES, Motilal Banarsidass, 1990, pp. 1-118, Dasgupta S., *ibid.* vol. III, pp. 175-189, 260-271. Sharma S.M., ENCYCLOPAEDIA OF VEDANTA, Eastern Book Linkers, 1993, pp. 7, 83-84.
- (9) Chari S.M.S., *ibid.* pp. 36-38. Dasgupta S., *ibid.* vol. III, pp. 6-11. Pereira J., HINDU THEOLOGY, Motilal Banarsidass, 1991('76), pp. 261-267. 井原徹山, 『印度教』, 大東出版社, 1981('43), pp. 352-353.
- (10) Copalan S., JAINISM AS META-PHILOSOPHY, Sri Satguru Publ. 1991, pp. 12-39. Mādhva S., SARVA-DARSANA-SAMGRAHA (全哲学綱要), 名著普及会 (Trübner & Co.), 1987(1882) pp. 52-61. Chari S.M.S., *ibid.* pp. 38-42. 村上真宗, 『インド哲学概論』, 平楽寺書店, 1991, pp. 272-274.
- (11) Copalan S., *ibid.* p. 30.
- (12) Copalan S., *ibid.* pp. 13, 30 [13-30]. 更に, Dasgupta S., *ibid.*, vol. I, pp. 173-180, 203. Mādhva S., *ibid.* pp. 36-63. Chari S.M.S., *ibid.* pp. 38-41を参照。
- (13) Chari S.M.S., *ibid.* pp. 42-43, 351-369. Dasgupta S., *ibid.* vol. I, pp. 310-313. Mādhva S., *ibid.* pp. 145-177.
- (14) THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, vol. I, pp. 174-181; vol. II, pp. xix-xxi, Ixxiii-Ixxv, 3-16, 262-264. Chari S.M.S., *ibid.* pp. 26-28, 42-52, 264-280. Dasgupta S., *ibid.* vol. III, pp. 157-198, 251-267, 385-395. Kumarappa B., *ibid.* pp. 232-265. Mādhva S., *ibid.* pp. 76-86. Carman J.B., *ibid.* pp. 114-139, 150-157. Devamani B.S., THE RELIGION OF RĀMĀNUJA, CLS, 1990, pp. 12-15. Radhakrishnan S., INDIAN

- PHILOSOPHY, Princeton Univ. 1957, pp. 554-555.
- (15) THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, vol. I, pp. xli, 285-287, 306-308; vol. II, pp. xix-xxii, xxxviii-xxxix, xI-xIvii, 16-20, 65-71, 86-109, 190-210, 222-224, 305-307. Kumarappa B., *ibid.* pp. 217-248, 325-327. Carman J.B., *ibid.* pp. 129-135.
- (16) 『梵我物峻別一如論学派の梵論』〔その1〕。THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, vol. I. pp. xxxiii-lxxi, 119-195; vol. II, pp. lxxviii-lxxxii, 271-303. Chari S.M.S., *ibid.* pp. 53-59, 243-260. Dasgupta S., *ibid.* vol. I, pp. 465-488, vol. II, pp. 73-76, vol. III, pp. 175-179, 314-344. Grimes J., *ibid.* pp. 1-23 (24-118). Sharma K.M., *ibid.* pp. 7, 83-84. 井原徹山, *ibid.* pp. 344-351.
- (17) 『梵我物峻別一如論学派の梵論〔その1〕』, 特に, 「妙格説」。本論文のアドヴァイタによる「唯一実体説」とその批判を参照。
- (18) Chari S.M. *ibid.*, pp. 53, 63-71. Dasgupta S., *ibid.*, vol. III, pp. 268-276. 本論文のヴァイバーシカの「一切無我説」とその批判も参照。
- (19) 『万有百科事典』, 小学館, 1974, vol. 4, p.612. 更に, 註(4)を参照[言及した論著等において本論に関連する諸問題が取り上げられ, 各々の立場は明示されている]。Radhakrishnan S., *ibid.* pp. 227-249. Chari S.M.S., *ibid.*, pp. 53-57. Mādhva S., *ibid.* pp. 2-11. 村上真宗, *ibid.* pp. 132-134. そして, 本論で略述した「正理学派と勝論学派による実体説とその批判」も参照。
- (20) この「まとめ」は, 下記の文献に基づく私観的なものである。THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, vol. I, pp. lii-lxxi, 94-98, 152-180, 249-318, vol. II, pp. xxvii-xxviii, xxxviii-xxxix, 40-51, 86-92. Chari S.M.S. *ibid.*, pp. 52-95, 251-276, 318-381. Carman J.B., *ibid.* pp. 65-76. 『ラーマヌジャに拠るヴェーダーンタ諸聖典とその論釈書』(THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA,) の訳者, Rangacharya M. と Aiyangar M.B.V. が序論の結言として斯くて記す: “The fifth Adhikarana (章) establishes that Brahman, who has been defined to be the cause of the creation, preservation and destruction of the whole universe is other than the purely material Pradhana of the Samkyas. Thus the Visistādvaita Vedānta does not believe in what may be called the omnipotence of matter and there are 8 aphorisms given to show that matter cannot be the Creator of the World The Brahman who is the Highest Person (最高無比の妙格者) is the Creator; and He is distinct from matter and distinct from the souls The remaining five Adhikaranas (7, 8, 9, 10, 11) show that the Prakṛti and the puruṣas do not constitute the ultimate Cause of the world” (vol. I, p. lxxi).
- (21) Chari S.M.S., *ibid.*, pp. 52, 59-61. Mādhva S., *ibid.*, pp. 150-160. 村上真宗, *ibid.*, pp. 69, 123-124. Dasgupta S., *ibid.*, vol. I, pp. 313-329.
- (22) Chari S.M.S., *ibid.*, pp. 52, 61-63. Dasgupta S., *ibid.*, vol. I. pp. 243-257, vol. II, pp. 232-241. vol. III, pp. 265-267. Mādhva S., *ibid.*, pp. 221-272. Radhakrishnan S., *ibid.* pp. 424-485.
- (23) 純質とは, ‘sattva’ の事, 即ち, 一切精神の至極原理であって, その根源と見做されている。激質とは, ‘rajas’ の事, 即ち, 一切の開閉と動静の至極原理であって, 万有の有常的で無常的な諸活動の本源である。闇質とは, ‘tamas’ の事, 即ち, 原物質又は, 物質の原始的な素材(材料)である。
- (24) 原質料(又は, 原質料因)とは, 精神的および物質的な質料の至極原理(一切性質の究極の本地)とあらゆる起滅と動静的な化育等の太極本源(又は, 絶対原動力因)の事である。
- (25) THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, vol. I, pp.

- xli, 174-181, 285-287, 306-308, vol. II, pp. xix-xxii, xxxviii-xxxix, xI-xIvii, 3-71, 86-109, 190-210, 222-267, 305-307. Chari S.M.S., *ibid.*, pp. 26-28, 42-52, 264-280. Kumarappa B., *ibid.* pp. 217-265, 325-327. Carman J.B., *ibid.*, pp. 114-139, 150-157. Dasgupta S., *ibid.*, vol. III, pp. 157-198, 251-267, 385-395. Mādhva S., *ibid.*, pp. 76-86. Devamani B.S., *ibid.* 1990, pp. 12-15.
- (26) THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, vol. II, pp. Ixxviii-Ixxv, 271-310. Chari S.M.S., *ibid.*, pp. 52-59. 本論文の16~22註までも参照。
- (27) 註(1)を参照。

基礎文献

- THE VEDĀNTASŪTRAS WITH THE SRĪBHĀSYA OF RĀMĀNUJĀCĀRYA, vols. I, II, transl. Rangacharya M., Aiyangar M.B.V., Munshiram Monoharlal Publ., ³1989 (1899)
- Chari S.M.S., FUNDAMENTALS OF VISISTĀDVAITA, Motilal Banarsidass, 1987
- Carman J.B., THE THEOLOGY OF RĀMĀNUJA, Ananthacharya Ind. Research Inst. 1981
- Dasgupta S., A HISTORY OF INDIAN PHILOSOPHY, vols II. III, Motilal Banar. 1975
- Kumarappa B., THE HINDU CONCEPT OF DEITY, Inter-India Publ. 1979
- Devamani B.S., THE RELIGION OF RĀMĀNUJA, CLS, 1990
- Pereira J., HINDU THEOLOGY, Motilal Banarsidass, ²1991 ('76)
- Radhakrishnan S., INDIAN PHILOSOPHY, Princeton Univ. Press 1957
- 井原徹山, 『印度教』, 大東出版社, ³1981 ('43)
- Vyas R., THE BHAGAVATA BHAKTI CULT AND THREE ĀCĀRYAS, Nag Publ. 1977
- Lālā Ch., PHILOSOPHY OF BHAKTI, B.R. Publ. Corp. 1989
- Parrinder G., AVATAR AND INCARNATION, Oxford Univ. Press, ²1982 ('70)
- Mādhva S., SARVA-DARSANA-SAMGRAHA (全哲学綱要), Trübner & Co. ²1987 ('82)
- 島岩等訳, 『ヒンドー教』, セリカ書房, 1984
- 村上真完, 『インド哲学概論』, 平楽寺書店, 1991
- 湯田 豊, 『ウパニシャド哲学』, 平楽寺書店, ³1989 ('85)
- Edgerton F., THE BHAGAVAD GITA, Harvard Univ. Press, 1972
- 金倉圓照, 『インド哲学の自我思想』, 大蔵出版, ³1983 ('73)
- Sinha K.P., THE SELF IN INDIAN PHILOSOPHY, Punthi Pustak, 1991
- Grimes J., THE SEVEN GREAT UNTENABLES, Motilal Banarsidass, 1990
- Copalan S., JAINISM AS METAPHILOSOPHY, Sri Satguru, Publ. 1991
- Sharma R.M., ENCYCLOPAEDIA OF VEDĀNTA, Eastern Books, Linkers, 1993
- Lakshamma G., THE IMPACT OF RĀMĀNUJA'S TEACHING ON LIFE AND CONDITIONS IN SOCIETY, Sundeep Prakashan, 1990.

参考文献

- 田中美和太郎, 『アリストテレス』, 中央公論社, 1979
- Lightfoot J.B. Harmer J.R., THE APOSTOLIC FATHERS, Apollos, ³1990 (1891)
- 谷 隆一郎, 『アウグスティヌスの哲学』, 創文社, 1994

- トマス・アクィナス、『神学大全』, 山田晶 (訳), 中央公論社, 1980
- 沢田和夫, 『神学大全入門』, あかし書房, 1987
- 野田又夫, 『デカルト』, 中央公論社, 1986 ('78)
- デンシンガー・シェーンメッツァー, 『カトリック教会文書資料集』, 1974
- ジェコブス・H・『キリスト教教義学』, 聖文舎, 1982 ('70)
- 熊谷政喜 (編), 『キリスト教概論』, 新教出版社, 1989 ('84)
- Hartshorne C., OMNIPOTENCE AND OTHER THEOLOGICAL MISTAKES, NYU Press, 1984
- ディフール・L. X, 『聖書思想辞典』, 三省堂, 1983
- 佐藤敏夫, 『救済の神学』, 新教出版社, 1987
- 小川一乗, 『仏性思想』, 文栄堂, 1982
- 日本仏教会 (編), 『仏陀観』, 平楽寺書店, 1988
- 常盤大定, 『佛性の研究』, 国書刊行会, 1988 ('73)
- 武邑尚邦, 『仏性論研究』, 百華苑刊, 1977
- 高崎直道, 『宝性論』, 講談社, 1989
- 福原亮蔵, 『業論』, 長田文昌堂, 1982
- Kloetzli W.R., BUDDHIST COSMOLOGY, Motilal Banarsidass Publ. 1989 ('83)
- 勝又俊教 (編), 『真言の教学』, 上下, 国書刊行会, 1981
- 宮坂有勝 (編代表), 『弘法大師空海全集』, II, III, 筑摩書房, 1991 ('89)
- 小野清秀, 『密教原理』 国書刊行会, 1986 ('15)
- 高神覚昇, 『密教概論』, 大法輪社, 1989
- 加藤精一, 『密教の仏身観』, 春秋社, 1989
- 神森隆浄, 『弘法大師の思想と宗教』, 日本図書センター, 1976
- 中村宗一, 『正法眼蔵全巻要解』, 誠信書房, 1988 ('79)
- 中村宗一, 『正法眼蔵』 四巻, 誠信書房, 1990 ('71)
- 岡田宣法, 『正法眼蔵思想大系』, 法正大学出版局, 1976 ('54)
- 西有穆山, 『正法眼蔵啓迪』, 上中下, 大法輪閣版, 1990 ('65)
- 田中 晃, 『正法眼蔵の哲学』, 法蔵館, 1982
- Abe M., A STUDY OF DŌGEN, NY Univ. Press, 1992
- Cleary T., RATIONAL ZEN, Shambhala, 1993
- 寺田弥吉, 『親鸞の哲学』, 太陽出版, 1984
- Chan W.T., CHINESE PHILOSOPHY, Princeton Univ. Press 1973 ('63)
- 加地伸行 (編), 『老子の世界』, 新人物往来社, 1988
- 大濱 皓, 『朱子の哲学』, 東大出版会, 1983
- LE GRANDI RELIGIONI, vols. III, V. Rizzoli Editore, 1964
- Eliade M., STORIA DELLE CREDENZE E DELLE IDEE RELIGIOSE, Sansoni Ed., 1979
- Eliade M., PATTERNS IN COMPARATIVE RELIGION, Sheed and Ward, 1971 ('58)
- Eliade M., COSMOS AND HISTORY, Harper T., 1959
- Campbell J., THE MASKS OF GOD: ORIENTAL MYTHOLOGY, A Viking Compass Book, 1971
- 八木誠一, 『パウロ・親鸞・イエス・禅』, 法蔵館, 1986 ('83)
- 門脇佳吉, 『道の形而上学』, 岩波書店, 1991 ('90)

Resumé

BRAHMANOLOGY OF HINDUISM

【Part 2】

*PRINCIPAL THEOLOGICAL CHARACTERISTICS OF THE DOCTRINES PRESENTING
BRAHMAN AS THE ABSOLUTE SUBSTANCE AND THE ULTIMATE CAUSE OF ALL
BEINGS AND CRITICISM OF OTHER THEORIES AS SEEN IN THE SCHOOL OF VISIST-
ĀDVAITA VEDĀNTA*

In the preceding paper I'd outlined the essentials of Visistādvaitic philosophical and theological theories dealing with Brahman's enigmatic yet qualified personality; His immanento-transcendent spirituality; the nature of His body ; the radical difference in the essence of Brahman and Cosmos' natures and identity in the substance of their existence; the perennial inaccessibility of Brahman's essentially unmanifestable inner nature and unique existential affinity between Brahman and the rest of the Universe.

This paper deals with 2 doctrines of Visistādvaita. One doctrine presents Brahman as the 'Absolute Substance' and emphasises the existential relationship between Brahman and the Universe, as seen through the eyes of a philosophical principle defining dependence between the substance and its attributes. The second doctrine deals with the Brahman-Cosmos' existential relationship viewed through the eyes of the ontic and universal laws of 'causality', and depicts Brahman as the 'A & Ω' of all cosmic eons and their beings. The theological evaluation of the theories is based upon the research of scholars well versed in the doctrines of Hinduism, Christianity, Buddhism and Comparative Religion; i.e. Rangacharya M., Chari S.M.S., Dasgupta S., Carman J.B., Parrinder G., Kato S., Katsumata S., Nakamura S., Nishiari B., Okada S., Eliade M., Yamada R., Abe M. etc.

Chapter I deals respectively with Vaibhasika Buddhists, Advaitins, Bhāskara followers, Jainins, Nyāyikas and Vaiśeṣkas' positions regarding the "substantiality" of beings. Their views are accompanied by a critical evaluation rendered by Visistādvaitins.

The Visistādvaitic theory depicts Brahman as the absolutely fundamental Substance, 'per se' immanent in all beings and, at the same time, transcending all microcosmic and macrocosmic realities ('Paradravya'). The Brahman-Cosmos relationship is defined as an existential 'inclination' (disposition) rooted in the essential nature of Brahman, as the absolute Substance, and in the

essential natures of all cosmic beings, as His attributes (“Substantia a se et ab alio”). The ‘relationship’ can neither be separated from Brahman, nor from the Universe; nor has it any distinct and immutable substantial form (‘Aprthak-siddhi’).

Chapter II deals with Advaitins’ theory of ‘no-causation’ based on the presumption that the Highest Brahman is the only real Being, while the Cosmos is unreal (chimerical); a Buddhist theory of ‘purely illusory causality’ grounded in universal momentarism and transiency of all beings; the Charvaka’s theory of utterly accidental fusion and dissolution of material sub-particles of four universal substances; Nyāya and Vaiśeṣika’s doctrine of ‘no-relation’ between the s.c. cause and effect; Samkya and Yoga’s tenets of causality understood as a manifestative interfusion, growth and dissolution of pre-existing causal proto-particles and their innate potentialities. Visistādvaita criticizes these theories and rejects them, as contrary to the principles of sound logic, epistemology, human existential experience and universal laws of the Universe.

Finally I’d outlined the fundamentals of Visistādvaitic doctrine of causality within the physical and metaphysical spheres of all worlds. The doctrine emphasizes the reality, congenial inseparability, substantial dependence, radical difference in the character and analogical identity in the substance of cause and effect’s existence. It applies also to Brahman-Cosmos relationship, where He occupies the central position of the ultimate material, instrumental (as the Inceptor-Cause of Brahman-Cosmos relationship) and vitiating Cause of all cosmic beings. All entities are the effects of polyphasic cosmicization of Brahman’s phenomenal and trans-phenomenal parts of His body.

The principal theological and anthropological characteristics of the theories presenting Brahman as the Absolute Substance and the Ultimate instrumental and material Cause of all, can be summarized as follows :

- ① Brahman is the ultimate, fundamental and eternally living ‘PERSONAL SUBSTANCE’ nourishing all beings, including the human beings of all ages and races.
- ② The eternally imperishable human souls depend ultimately on Brahman. None will ever escape the responsibility to His universal laws.
- ③ Brahman is neither ‘MOTUS IMMOBILIS’ nor ‘INERTIA ABSOLUTA’ but the God possessing all powers ‘a se, in se & per se’.
- ④ Brahman, as the causal ‘ALPHA & OMEGA’ of all beings, is also the Protogenitor and the ‘PLACE OF ETERNAL REST’ for all people.
- ⑤ All people are destined, yet free to strive or not, for the enlightened ‘ETERNAL PARTICIPATION’ in Brahman’s infinite glory.