

支那の廢佛事件

常盤大定

—

支那の廢佛事件とは、時の王廷から佛教に加へられた迫害で、古來三武一宗の災といはれて居る。佛教者は頗る之を憤慨するのであるが、斯の如き大事件には、必ずやその時代に於て、それ相當の意義があつたものに相違ない。獨、佛教に對してのみ加へられた迫害であるならば憤慨するのも敢て無理といへぬが、然し迫害は佛教にのみ限られてない。支那の國家自身が、民族固有の道教に對してすら、之を斷行して居るのである。古來の習性に熟せる予は、是等廢佛事件に對して一種厭嫌の情を惹き起さずに居られなんだが、その後次第に調査を累ねて、こ

れには各々然るべき理由がある事に思ひ到り、特に最近の社會狀態の變遷、經濟狀態の激動より、翻つて是等の事件を顧みれば、中には一種の感興を起さずに居られぬものもある。單に厭嫌の情より、之を輕視すべきではない。事件の奥には、今日に對して、大なる警鐘として、吾人の耳朵を聳動せねばならぬものがあるので、この一篇を作つて見る事とした。因みに、三武一宗といふのは、北魏の武帝、北周の武帝、唐の武宗と後周の世宗とである。これ等は、いづれも王廷によりて、支那の一部又は全部の佛教を廢毀したものであるが、この外に、排斥事件が數多くある。上は東晋時代より下は清朝に至るまで、種々の形式によつて繰り返された。中に於て、宋儒によつて爲された思想の上の廢佛の如きは、實は武力の迫害よりも猶恐るべき力であつた。四圍の迫害によつて、一時勢力を失つても、その後に至れば、以前に倍せる反動によりて回復した佛教も、宋儒の思想的廢佛以後は次第に光彩を失ひ、加ふるに元代の道教の懷柔によつて、遂に存在の根柢に動搖を來したのである。清朝の壓迫の如きは唯之を助長したに過ぎぬ。唐宗時代以前の如き存在價值があつたなら、政事的壓迫の如きは、敢て顧慮すべきではないと思ふ。

二

廢佛事件を成せる問題には大略七種ある。

第一は民族的のもので、夷夏問題とでも名くべく内外の區別によつて、之を排斥せんとするのである。

第二は道德的のもので、大略、出家と敬事の二點が各時代を通じて論難せられ、支那の道德的立脚地より、有力なる排佛の理由となつたのである。見方によつては、印度の文化を、支那の文化の下に服従せんとの要求より起つた問題といふ事が出来る。佛教に對しては、隨分手痛き攻撃であり、佛教者は絶えず之に苦しんだ所から、思想の上に於ては、兩文化の調和が出来て居るに關らず、實際の上に於ては、遂に融合を得ず、徹頭徹尾、二つの流を爲して居た。これが實際の上に於てまで、完全に調和したのは、日本佛教の一部のみである。

第三は社會問題である。これは役賦を逃れんが爲に出家するものが多くなる所から起つたので、蓋、時弊の起せる排佛である。

第四は經濟問題である。これは、際限もなく、寺塔伽藍が出来る所から起つたので、これま

た時弊の起せる自然のものである。

第五は宗派的勢力争ひ、または憎惡から來たもので、化胡問題がその中心を爲し、また民族の問題と連環して、夏人には胡神の用がない、不死登仙以外の不生寂滅は、願求すべきものではないといふ上からの排佛である。

第六は思想的のもので、輪廻應報が常に問題の中心となつて居る。餘りに千篇一律であるが上は東晉の中葉に初めて排佛問題の一理由となつて以後堂々たる宋儒の論難に至るまで、思想的排佛問題の焦點として擧ぐべきは、應報に外ならぬのである。宋儒に於ては、道德問題と關聯して、人性に關する論難があり、隨分筆を極めて論難してはあつたが、理論問題としては、宋儒の方に却つて弱點がありはしまいかと思ふ。

第七は國家的のもので、統一の要求から起つた變態現象である。初は必ずしも排佛の意志があつたのではないが、社會的に、また思想的に、國家としての統一を確立せんとする要求から出發して、遂に思の外の排佛となつたのである。若し佛教徒がこの要求に應じたなら、敢て排佛を惹き起すまでにならなうと思ふ。

以上の中、佛教者は、普通に宗教的能力争ひ、または宗教的憎惡を以て、唯一の排佛の理由と

考へて居る。道教と佛教とは、大略その起原を同じくし、常に相反撥しつゝ、また常に相接觸して、原因となり、結果となつて、發達したものであるから、排佛事件には、常に此感情を伴つて居る。然し、これを外にして、或はその以上に、道德問題があり、社會問題があり、經濟問題がある事を忘れてはならぬ。是等は單獨にして、猶排佛の理由となり得たのである。是等道德的、經濟的、宗派的のもの外に數へねばならぬのは、思想的のもので、これの加つた排佛が、最も恐ろしかつたのである。最後の國家統一問題といふのは、或は見遁さるけれども、周の武帝の時のものには、たしかに此要求がその根柢に横はつて居たのである。遡つて魏の武帝の時のものにも、此要求が出發點となつて居たに相違ない。數國家が對立して居た時代に於ては、當然起り得べき問題である。就中、周の武帝の排佛には、國家統一の要求のある外に、思想の背景もあるので、多くの廢佛中の最も注意すべきものである。武帝の方に頗る眞摯な思想と態度とあり、従つて佛者の中にもそれ以上の眞摯な思想と態度とがあつたから、その結果として、國家よりいへば隋の時代の統一が實現し、佛教よりいへば地論・攝論・天台の如き支那佛教史上前後無比の建設時代があらはれた。廢佛事件の刺激が、佛教者を奮起せしめ、この奮起が建設時代を導く機會を與へたのである。

三

第一回の廢佛たる北魏太武帝の事蹟を見るに、種々の原因が錯綜して、之を前掲の七因の一つにきめる事は出來ぬ。此事件の導火線たりし冠謙之が、佛教を評して「勇猛苦教の故にその弟子皆髡形染衣、人道を斷續す」といひ、武帝が「佛教は人情に本づかず、禮義を壞り、王者を視るの法を蔑如する胡法」といへるを見れば、倫常問題の含まれて居る事は明白である。又武帝が廢佛の張本人たる司徒崔浩の言に聞きて、佛教の冗費が人生を毒すといへるは、經濟問題の含まれて居る事を證明する。又、「佛教の虛誕は、漢人劉元眞・呂伯強の假托に出づ。非常の人に非ずんば、非常の事を行ふを得ず、朕能く歴代の偽物を去らん」といへるは、淺薄ながらも思想問題を含む事を示すのである。漢人劉元眞・呂伯強の假托といふ如きは、冠謙之などの言に従へるものであらうが、何の意味やら不明である。劉元眞は西晋の竺潜の師たりし一學者である。當時の道士は、斯る事を以て幼帝を惑はして居たものと見える。又、此事件の導火線たりし道士冠謙之は、道教を儀式的に獨立せしめた豪傑で、先づ司徒崔浩を捉へて新法の外護者と爲し、次で武帝をして登壇受録せしめた程であつて、初には寧ろ佛教に同情せし武帝をして

遂に廢佛の擧を斷行せしめたのであるから、その中には宗派的感情の交つて居る事も勿論である。然し、いよ／＼長安の沙門を誅戮し、佛像を禁毀し、次で諸州に詔して、沙門を少長ともに悉く坑にし、經像を擊破禁除せしめた機會を與へたものは、軍を進めて西征せる際、長安の寺中に飲酒あり、財産あり、弓矢あり、藏物あるを見て、その非法を怒つた事であるから、この廢佛の最大原因は、國家の治安秩序の問題、一層適切にいはゞ統一問題であつたと思ふ。此時、武帝の年は僅に九歳であつたから、武帝の意見といふのは、その實悉く司徒崔浩のものであつたに相違ない。崔浩は西域三韓を征伐した人で、武功の念が強かつた豪傑ではあるが、思想問題などは、了解し得べき素質がなかつたらう。之が爲に斯る甚しき廢佛も、次の文成帝によりて、僅に六年の後、更に大なる勢を以て復教せられ、帝師曇曜の力によつて、東洋藝術の華といはるゝ大同雲岡の石窟寺が築かれ、其後引續きて洛陽龍門の石窟寺を初として、偉大なる堂塔伽藍の建設せられたのを見れば、この廢佛は畢竟失敗に終れりといはねばならぬ。されば、この廢佛には種々な原因があつたが、其中最も大なるものは、國家統一の要求で、而して廢佛宗の方には思想問題に對する了解を缺くといふ缺點があり、また佛教者の方には廢佛に價すべき墮落腐敗の分子があつた事を見のがしてはならない。

四

北周の武帝の廢佛は、恰も北魏の太武帝の後を嗣げるもので、一層明白に國家統一の要求を含み、而も之を修飾するに、一種の思想を以てして居る。その眞摯にして公平なる態度は、此事件に重大な意義あらしめ、多くの精神的佛教者を死活せしめて居る。この死活問題によりて佛教者の頭腦を一洗した事は、決して佛教に取つて不利益ならざるのみならず、その實、これによりて眞の大乗精神を發揮せしめたと見るべき大なる理由がある。北周の廢佛は、佛教史上の一轉機であつて、之を境として、佛教の内容が頗る異なるものあるを來したといつて差支ない。従つて此廢佛こそは、支那佛教史の廢佛事件の花といふべきである。

廢佛せる時の武帝の年は方に三十二歳の少壯有爲の時代で、機辯縱横當り難きものがあり、而してその爲す所には、やゝ正々堂々と見らるべき態度がある。この度の廢佛にもまた「父母の恩重きに、沙門は敬せず、悖逆の甚しき、國家の容さざる所」といひ、その斷肉無妻の如きは、殊に排斥すべきであるといへるを見れば、倫常問題を含み、又、衛元嵩の上表に、「僧衆の多くが財食を貪逐して、欽尙するに足らず」とあるを、武帝が頗る嘉尙せるより見れば、社會

問題をも含み、又、「佛經中、圖塔を崇建するの福をいふも、この無情なるもの、何ぞ能く恩恵あらん。須らく經像を毀滅すべし」といふを見れば、經濟問題をも含むべく、又、初めに、道儒釋の順次と爲さんとし、次で儒道釋の順序と爲さんとせる中には、内外によりて宗教の間に差等を見んとする民族問題をも含むべく、又、北齊の當初より行はれて居た讖記「黑人ありて次で天位に膺る」といふを道士張賓の言によりて、流石の武帝も遂に信するに至れりといふを見れば、道士のいふがまゝに黃老を國祥とし、黒釋を國禁とするが如き迷信分子をも含んで居たと思ふが、然し武帝の廢佛の奥には、老莊の根本原理たる道によりて思想を統一し、よびて以て國家を統一せんとする一大精神あり。而してこの精神を實現するに相當の公平な態度を以てしたのであつた。武帝の思想を最もよくあらはすものは、任道林との問答中に見ゆる次の語句である。

帝王は如來なり、王公は菩薩なり、耆年は上座たり、仁惠は檀度たり、和平は第一精僧なり、貞謹は木叉なり、儉約は少欲なり、放任は無我に同じ、忘功は大乗に逼り文武は二智なり、權謀は巧便なり、加官は授記なり、爵祿は天堂なり、罰戮は地獄なり、民を以て子と爲すは大慈なり、四海を家とするは法界なり、治政に理あるは救物なり、百姓を安樂ならしむるは拔苦なり、殘害を剪罰するは降魔なり、天下に君臨するは得道なり、汪々は淨土なり、濟々は迦維なり、事に即していはゞ、何れの處か道に非らん。

これ必ずや當時北方に行はれて居た「大論」の諸法實相觀より脱化し來つて、之をそのままに内教の根本原理たる道に適用し、進んで之を道中心の國家論としたものである。武帝は、「佛は入聖の期を分てども、道は凡聖に該通すといふ意味からして、道を以て佛よりも一層多く現實的なものと見たので、斷肉無妻を以て殊に非理といへるもこの現實觀よりしたのであつた。

蓋、周武をして斯くまでに現實を重んぜしめたのは、一は南梁の武帝や、北齊の文宣王の上に見られし如き極端なる隱遁生活に對する反動もあらうが、その大なる理由は、朝にして夕を計らざる無常變轉の當時の國狀が、何よりも先づ國家組織の強固を必要とし、之が爲には内教によりて思想を統一する事が先決問題であつた爲であらう。

武帝の廢佛は、同時に形の上に於て廢道であつたが、然しその精神は廢道にあらずして、道によりて思想を統一し、よりて以て國家組織を強固ならしめんとするにあつた。而して之を施設せる跡を見るに、他の場合に見らるる如き暴力によらずして、飽くまで衆議に訴へんとせるは多とすべきである。初、三教徒及文武百官を集めて、道儒釋の順次と爲すべきを議せしむるや、極言を憚らざらしめ、特に大夫甄鸞に勅して、佛道二教の深淺真偽を辯せしめ、其後自ら三教の先後を辨釋して、儒道釋の順次としたが、佛道二教間の宗派的感情が激越となつて、如

何ともしがたいので遂に二教を並せ廢して、沙門も道士も共に還俗せしめ、更に通道觀を置いて、佛道二教中の名あるものを以て、通道觀學士とし其後、北齊を亡ぼすや、また佛教徒を集めて公然之を廢すべきを主張し、任道林や、慧遠や、曇延の有力なる反對あるに關らず、遂に之を斷行した。斯の如く、勢の激する所、次第に武斷的に走つたが、その初は衆議によつて之を決せんとするにあつたのである。

斯の如くにして、武帝には思想もあり、その態度に堂々たるものがあつたけれども、その道中心たる點、これには當然、内を揚げて外を抑へる意味が加はるのでこれが甚しく佛教徒を激せしめたのである。通道觀、設立の趣旨には「聖哲の微言、先賢の典訓、金科玉篆、祕蹟玄文にして、苟くも黎元を濟養し、教義を扶成せんものは、並に之を弘闡して、一以て之を貫くべし」といふが如き大抱負があつたけれども、その一貫の原理は道であつた事は、通道觀の名稱の上にも明了である。この中に置かれた百二十人の學士は、衣冠笏履を著けて、老莊を學び之によりて三教を通申するにあつたといへば、形の上に於ては道釋二教を廢したけれども、實際の上からいへば、佛教を老莊思想中に統一せんとしたのである。蓋、宗教としての道教を廢し、思想としての道家を揚げたのであらう。斯の如く、帝の處置頗る公平なるが如くであるが

老莊によつて思想を統一せんとする事は、佛教徒を憤激せしめ、この憤激が延いて佛教中に活きくした精神を發揮せしめたのである、此時「大論」學者であつた道安は、通道觀學士に召されしも、之に應せざるのみならず、食せずして終り、同じく「大論」學者であつた靜藹は、諫めて後南山に入りて自裁し「涅槃」學者であつた曇延・靈裕は、諫めて聽かれざるが爲に、山に入りて跡を晦まし、「地論」學者であつた慧遠は、堂々の論議によりて武帝をして答ふる能はざらしめ、同じく「地論」學者であつた曇遷・請嵩・法侃等三百餘人は、南の方、建康に遁れて、佛教者たるの名譽を捨てた。南方の「法華」學者たる智顛が、俄に建康の法筵を去つて天台山に入つたのも、必ずこの廢佛事件の奥に横はれる即事皆道觀に對する佛教的解決を求めんとしたのが爲であらうと思はる。

五

以上の廢佛二件は、佛教史上の注目すべき事蹟であつて、共に佛教を轉回せしむる機會となつたが、その後の廢佛は、次第に價値を失つた様に思はる。少くも佛教徒の中に活精神が乏しかつた。従つて反面よりすれば、廢佛を惹き起すべき弊害があつたものと見えるのである。

唐の武宗の時の、道士の趙歸眞と、爲政者の李德裕との唱和によつて行はれたもので、その結果からいへば、四萬四千六百寺を廢し、還俗者二十六萬五百人の多きに上つた。而も此時唯、知玄一人の堂々たる反抗があつたのみである。この時のには、同じく道德的の意味あり、社會的の意味もあり、それよりも多く民族的の意味もあつたが、主なる原因は經濟的であつた様に見える。經濟方面の廢佛は、蓋、廢佛事件のつまらぬものである。廢佛が一層多くの產物あらしむる爲には、思想方面の根底がなければならぬのである。下りて後、周世宗の廢佛に至りては、全くの經濟的意味のみで、廢寺三千三百三十六、而して像を毀りて錢を鑄るといふが如きに至つては、恰も維新の際に於ける我が廢佛を見るが如きものである。唐武、周宗の廢佛が機會となつて、教宗の外に禪宗が非常な勢を以て勃興した所から見れば、是等の廢佛にも、結果がなかつたとはいへぬが、然し前二件に比すべくもない。猶、下りて宋の徽宗の廢佛に至りては道士の林靈素の言により、佛教の形式を去りて、道教のたらしめんとするにあつたので、其根柢は全く迷信に外ならぬ。是に至りて、廢佛事件はいよゝゝ價値のないものとなつた。反面より見れば、佛教には、社會的意味に於て、經濟的意味に於て、廢佛あらしむべき理由があつたに相違ない。

廢佛事件中には加へられて居ないが、宋代に於ける新儒教徒によりて加へられた駁撃は、その實最も畏るべき廢佛であつた。この駁撃によつて實は一層偉大なる佛教が出来ねばならぬ筈であつたが、此時代に於ける佛教といへば、殆んど禪宗あるのみで、教宗は衰微の極にあつたので、思想としては何等の成果もなくして、獨、支那のみならず、延いて朝鮮の廢佛となり、下りて日本に於ける儒教の廢佛となつたのである。禪宗の實際方面に於ける、効果は偉大であるが、之に伴つて思想を重んずる教宗の重要な事はいふに及ばぬ。

六

廢佛問題の最初は、民族的のものであつた。即ち、後趙の王度及び東晉蔡謨の佛夷人説は、南北、時を同じくして擡頭し、下りて南宗の顧歡の夷夏論となつて、教界の大問題となり、其後、歴史を通して絶えず繰り返された。これは、内外の區別によつての廢佛である。次は、道德的のものであつた。即ち東晉の庾氷及び桓玄によつて提出せられた敬事問題、南齊の張融によつて提出せられた出家問題で、これまた其後の歴史を通じて繰り返された。これは佛教を支那文化に服従せしめんとするのである。次は、社會的のものであつた。前秦の符堅や、後趙の石

虎の時に起れる沙汰問題の本となつたものは、逃役の爲に出家せる遊民の多かつたが爲である。次は經濟的のものであつた。これは、殊に後魏の晩年より著しく表はれたもので、冗費の多端なるは、前の逃役と共に、たしかに弊害であつたと思ふ。次は國家的のものであつた。これは後魏の太武帝や、周の武帝の事蹟の上に於て見らるゝ所のものである。次は思想的のものであつた。その初は東晉の桓玄の無應報・無後生説などの上に見らるゝが、これは淺薄なもので、趙宋の新儒教徒によつて爲されたものに於て、やゝ深度を加へた。次は宗派的のものであつた。これは、いづれの廢佛にも、多少之を伴はぬはなかつたが、然しその最も著しいのは、趙宗の徽宗の時のものである。

是等の中、國家的のものを除けば、その他の六種は各時代を通じて、絶えず繰り返されて居る。六種中、宗派的のものは、打つものも、打たるものも、共に罪がある。社會的・經濟的のものは、その時代に於て、打たるだけの弊があつたに相違ない。民族的のものは、其根柢深いけれど、然し唐宋の如き統一ある大國家を通じて後、元代に至りては、早や之を攻撃するに及ばぬ。換言すれば内外の區別によりて排斥するは無意義といふまでに、佛教の支那化を見るが獨、道德問題は支那に於ては遂に未解決に終つたといふも差支はない。或はいふべし、佛教は老

莊思想を服従したけれど、思想の上からは、よし淺薄であつても、人世に取つて重大の意義ある儒教道德とは、遂に根本的の調和を爲さなんだのであると。宋儒の攻撃中、最も佛徒をなやましたものは、この道德問題であつたといつてよい。佛教と儒教道德との關係問題は、實に我が日本に残された未解決のものゝ一つであると思ねばならぬ。

行李忽々、推校の暇なきを、大方諸彦の宏量に訴ふ。渡清の前夜、九月二十三日夜三時擱筆

吠陀に現はれたる人生觀の研究

金 倉 圓 照

小引——此文は余が卒業論文として起草した「印度古代人生觀の研究」の一部を諸先輩の雅意に依て上梓したものである。紙數の都合で茲に掲載さるるのは該卒業論文の本論の三分の一に止るから、主として方法を論じた序論及び吠陀以後ウパニシャットに至る人生觀の發展を論じた本論の大半と此古代の人生觀がそれ以後の人生觀（殊に原始佛教）と如何なる關係に置かるゝかといふ結論の全部とは削除されてある。従つて爰には余が下に取扱ふ様な方法で吠陀時代の人生觀を覓むることが果して可能であるか否か、又其人生觀の意義の限定、或は吠陀の人生觀とそれ以後の人生觀とが如何に關係するか等の問題は全然論ぜられてゐない。之等の事情は此文の不完全の度合を一層大ならしめた據が無いではない。實際後世の思想と密接な關係のある吠陀の詩句は之を其場合に限つて引用して置いた爲此文には現はれて來ない場合が往々ある。之は古代思想の研究は後世の發達を豫想して始めて興味を見出し得るといふ思想史の見地から云つて殊に遺憾に考へらるゝのであるが、今一々之を訂正してゐると全部を書改めなければならなかつたので材料の性質から云つて必ずしも此一篇が單獨に取扱はるゝ事の不可能でないといふ點から、暫らく原の草稿の儘に止めて置くこととした。尤も卒業論文の際には通讀する暇の無かつた沙磨吠陀を此一文では補足し、其他、シユロエーテル氏、

ホブキンス氏、マクドネル氏、グント氏等の研究に據つて多少修正を加へた所があるけれども、大體の構想結論には變化を來してゐない。又引用書中のオルテンベルヒの「吠陀」は最近手に入れた二版（一九一七年）に依て其頁數を再改めて置いた。吠陀時代の人生觀が積極的で樂天的であり、ウパニシャット以後は現はるゝ印度獨特の厭世思想と對照して著しい Contrast をなしてゐるといふことは殆ど如何なる印度學者に依ても一致して主張せらるゝ所であるけれども、かく吠陀の人生觀が樂天的であると主張せらるゝ根據は余の知れる限りに於ては未だ満足に且つ確實に示されたものは極めて鮮い様である。此一篇が不完全乍もそれ等の點を幾分でも明らかにすることに寄與し得たならば今此上梓の目的は達せられたのである。

最後に此論文の主要なる材料の大半を供給して下さつた字井講師の御厚意を茲に感謝して置き度い。若し講師の厚意が無かつたならば此一文は斯様な形で現はるゝことは出来なかつたであらう。

第一章 緒 論

茲に吠陀と言ふのは精密に謂へば其本集の部分即ち *Rg-veda Samhitā*, *Sāma-veda Samhitā*, *Yajur-veda Samhitā*, *Atharva-veda Samhitā* の總稱で印度最古の文献をなし、その年代は專問の學者に據て可なりの相違があるけれども、大體 B.C. 1500 年前後から數世紀の間の産物と見れば大した誤りは無いであらう。

吠陀書が何時頃に起つたものであるか、又今日傳へらるゝ形を成す迄に幾世紀を要したかといふ事に就ての精確な年代を定むることは到底望まれ難い事であるけれども、その大體の年代を想定することに於ても尙諸學者の間に多くの異見が有る。茲に二三の例を擧るならば、ヤコビの 3500—3500 年説の如きは、その最も古いものゝ一つであらう。⁽¹⁾ 其他オルテンベルヒは 2000—1800 年の間に始まるとし、⁽²⁾ ナルムフィールドは 2000 年としてゐる。⁽³⁾ 又ドイセンは 1900 年に始まると見、⁽⁴⁾ ダットは 2000—1400 年、⁽⁵⁾ タクソンは 1500—1000 年説でありシエロエーテルは 2000—1000 年の間のものと見てゐる。マクドネルは 1500 年説を採つてゐるが、之は大體マツクス、ミューラーの想定に従つたものである。⁽⁶⁾ 又ウエーバアは其著印度文學史に於て「如是年代の研究は全然效果の無いものである」と云つてゐるけれども、大體は 1500 年説を認容してゐる。⁽¹¹⁾ 此外ホプキンスは 1300—800 年の間のものとしてゐるが、⁽¹²⁾ キンテルニツツの如きは懷疑的態度を取つて「假定の年代を引用することは利益よりも害毒を與へる奸計に過ない」とさへ言つてゐる。或は Whimsey の謂つてゐる様に「印度文學史の年代は後から覆さるゝ爲に建てられた假の柱に過ない」かも知れないが兎に角茲では極端を避けて諸説の中庸と惟はるゝ 1500 年前後を以て其創めとする説に據て、大體の年代の概念を得ることに満足して置かればならぬ。

之等の四吠陀は極めて特殊の場合を除く他殆ど全部が諸神への讚歌である。従つて之等の中に余の需むるが如き人生觀を直接具體的に表現したものは到底之を尋ね難い。然し乍ら之を以て直に吠陀時代に人生觀が無いとは斷言し難い。寧ろ余は之等の讚歌の中に後世に發達した人

生觀の萌芽を覓め得るものと信するのである。然らば如何なる方法に據て之を求むるかと云ふに、研究者の態度に依つて夫々異別を生ずるだらうけれども、余は先第一に神人の關係より、第二には更に罪惡觀より、第三には當時の來世表象より之を探求し様とするものである。而て神人の關係に於ては主として人間の神に對する要求より人生觀の側面を視はんとし罪惡觀に於ては罪惡意識の方面から、又來世表象にては來世と現世との相關關係から之を補つて見様とするものである。而て、その直接の材料を採つたのは全部英獨の譯文に依るのであるが今それを表示すれば次の如くである。

一、梨俱吠陀

(1) The Hymns of the Rigveda, translated with a popular Commentary. by T. H. Griffith, vols. I & II.

(2) Vedic Hymns

Part I. trans. by Max Müller (S.B.E. Vol. XXXII)

Part II. trans. by H. Oldenberg (S.B.E. vol XLVI)

(3) Rig Veda übersetzt von Grassmann, Bände I und II.

右の中グラママンの譯は間々參照したに止まる。尙東方聖書の二冊本は部分譯である。

二、沙磨吠陀

The Hymns of the Sāmaveda. translation with a popular Commentary. by Griffith.

三、夜柔吠陀

(1) 黑夜柔 (Kṛga yajus)

Veda of Black yajus School entitled, Taittiriya Saṁhitā trans. by Keith (H.O.S. Vols. 18,19)

(2) 白夜柔 (Sukla yajus)

The Texts of the white Yajus Veda (白の Yājaneya Saṁhitā) trans. with a popular Commentary, by Griffith.

四、阿闍婆吠陀

Atharva-Veda

trans. by Whitney (H.O.S. Vols. 7,8.)

尙之等の吠陀の譯そのものに就ても一々論すべき點があるだらうけれど、今暫らく、容易に通讀し得る便宜のあるものに従つたといふことを斷るに止めて置く。

(1) Hopkins に依れば Jacobi が此説を述べたのは Roth's Festgruss PP. 72,73 (1893) にある。之は吠陀に現はれた星宿の名に基いて計算したのであるが此祝賀論文を見るのが出来無かつたので暫らくホプキンスに従つて置く。(Hopkins, Religions of India, P. 5. note 1)

(2) H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien P. 6.

(3) Bloomfield, Religion of the Veda, P. 20.

- (4) Denssen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1, P. 44f.
- (5) Dutt, Civilisation in ancient India, vol I, P. 23.
- (6) Dawson, Classical Dictionary of Hindu mythology, P. 345.
- (7) Leopold v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung, P. 291.
- (8) Macdonell, Sanskrit Literature, P. 8. and P. 11. f.
- (9) シンローニョールに依ると Max Müller は最初梨俱吠陀の時代を 1200—1000 年としたが (History of Anc. s. sk. Lit. P. 572) 後之を 1500—1200 年に改めた (Essays I, II = I, 13) のべきを (Schroeder, ib. P. 291)
- (10) Weber, History of Indian Literature P. 7. and P. 2.
- (12) Hopkins ib. P. 7.
- (13) Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur, Band I, P. 23.

第二章 神人の關係——神への要求——

吠陀の讚歌は或意味から言へば全部が神人の關係に盡くると云ひ得るであらうが此處では斯様な廣い範圍に涉つて論及するのでは無い。唯だ人々が讚歌に於て如何なるものを神に要求したか、換言すれば、此人生に於て吠陀の詩人は何を要求して居たかと謂ふことを探求して見るの

にはかならない。そして讚歌は、キントルニツツの言つてゐる様に「詩人の折々の思ひつきを歌つたものかも知れないが、大體から云つて此僧侶や歌人は當時の民意を傳へたものである」と考へて差支へが無いから、之に據て當時アールヤ人一般の要求を知ることが出来るであらう。⁽¹⁴⁾

今民族心理學者の研究に依れば宗教の崇拜行爲は之を祈禱 (Gebet) 供物 (Opfer) 聖化 (Heiligung) の三種とすることが出来、更に此祈禱は原始時代の利己的な咒禱 (Beschwörung) に始まり、次第にその動機が純化するゝに従つて感謝の祈り (Dankgebet) 讚美 (Lobpreisung) 懺悔の祈禱 (Busagebet) へと發達するものとせらるるが、吠陀時代に於ても斯様な原始的な利己的の動機から神に捧げられた讚歌は決して鮮く無い。斯く言つてもマックス、ミュラーが非難して居る様に吠陀時代のアールヤ人を直に今日民族心理學者の云ふ様な意味での原始的 (Primitive) であると謂ふのでは無く、寧ろ文明民族の初期の状態と見なければなら無いのは勿論であるけれども尙吠陀の讚歌が斯様な利己的の動機に充されてゐることは否定され難い事實である。⁽¹⁵⁾

然らば如何なるものを神に求めたかといふに、先づ之を大別して、第一に積極的に何物かを

賦與せられんことを需めた場合と、第二に消極的に害惡損害等の身に至らざる様神にその保護を乞ひし場合の二つに分つて考えることが出来る。次に少しく細目に涉つて之等の要求内容を調べて見やう。

勿論爰で積極消極の二つにその要求内容を區別しても、それは絶特的のものでは無い。縱令へば敵に對して勝利を得ることを祈願する場合と、敵から敗北しない様に神の助を懇望する事とは、その内容に於ては一致すべきものであり、長命を祈願する場合と不死を懇望することとは、その表現の形式感情の強め (Stress) を何處に置くかと云ふことの差別は有つても祈願の内容は同一であると言はねばならぬ。又同一の讃歌でも「神の保護に依て豊かならんことを」(Ps. V. 1, 245) と懇望するが如きは保護といふ點を主として見れば消極的と考えられ、豊かならんことを求めたといふ點から見れば積極的の要求と考えらるゝ、而て斯様な何れとも考えらるゝ様な場合が決して僅少ではない。然し乍ら吠陀の讃歌全體を通じて大體かく二つに大別して見ることが便利であると思はれたから個々の紛らばしい場合は其時に應じて適宜に之を判斷して試みに斯様な區別を立てゝ見たのである。

(14) Winternitz, a. a. o. P. 70.

(15) W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie 2. auf. (1913) P. 422. ff.

桑田芳藏學士「ツメントの民族心理學」三二七頁以下參照

(16) Max Müller, India what can it teach us. P. 123.

第一節 積極的要求

積極的に神に祈願したものの内容は、富・健康・祝福・戦勝・長命等である。少しく煩雜に渡るけれども、それ等を一一舉げて見ると次の如くなる。

——(以下沙塵吠陀の表中に特に*印のあるのは、ケリフイスの研究に依つて梨俱吠陀に無い即ち沙塵吠陀獨特の詩句を指摘したものである。又V. B. の略語はタイテイリヤーサンヒター即ち黑夜柔吠陀の一派の所傳を指しV. B. はヴァーサヤサネーヤ・サンヒター即ち白夜柔吠陀の略語である。)

[A] 富若くは財寶、利益の祈願

R. V. (I 4^o. 5³. 31. 10⁷. 15^{2,3}. 17⁶. 20⁷. 22⁸. 27². 30²². 34⁵. 36¹². 47⁹. 48¹⁴. 53⁶. 54¹¹. 63⁹. 64¹⁵. 79⁸. 82^{3,7,9}. 85¹². 89^{11,13}. 93⁷. 94¹⁴. 96⁸. 97^{1,2}. 98⁵. 108¹³. 109⁷. 111⁴. 114². 116¹⁹. 117²¹. 129^{7,9}. 138³. 151⁵. 157². 159⁶. 162²². 167¹. 176⁴)(II. 9⁵. 11^{12,13,19}. 17⁸. 21⁶. 23⁹. 40⁶. 41⁹)(III. 13⁷. 19¹. 30¹⁰. 36¹⁰. 54¹³. 55²². 56⁶. 62¹)(IV. 2²⁰. 20^{2,7,10}. 22¹¹. 24¹. 32¹². 33¹¹. 34^{1,2}. 35⁹. 36⁹. 49⁴. 50^{6,10}. 51¹⁰. 54¹. 55⁹)(V. 9⁷. 16⁵. 17². 23². 36⁴. 42¹³. 43¹⁷. 49⁵. 50⁵. 51¹¹. 68³. 69³. 77⁵)(VI. 1¹³. 5⁷. 15¹². 16^{39,38}. 19¹⁰. 22³. 23¹⁰. 47^{6,7}. 50^{6,11}. 53². 64^{4,5}. 69⁶. 70⁶. 71⁶)(VII.

1⁵, 2⁴, 5⁹, 16⁵, 177, 21¹⁰, 24¹, 25², 26⁵, 27, 28⁵, 29¹, 37⁹, 39⁵, 40³, 41³, 42⁵, 43⁵, 45³, 53³, 57⁵.

62³, 66¹⁵, 67¹⁰, 69⁴, 70⁴, 75², 77⁴, 78¹, 84³, 90⁵, 92³) (VIII. 1²², 5¹⁵, 7¹³, 12³³, 13⁵, 13¹³, 35¹⁵,

45⁴, 42, 55², 60³, 79⁴, 81⁹, 84⁹) (IX. 4, 7⁹, 8¹, 11⁹, 12⁹, 13⁵, 32⁵, 35¹, 59¹, 61⁵, 23, 65², 87⁵,

90⁷, 91²⁴, 98¹) (X. 3⁷, 17⁹, 19¹, 22⁵, 45¹², 47, 74³, 83³, 84⁷, 91¹⁵, 112¹⁰, 121¹⁰, 122¹, 133³,

140⁴, 141², 147⁵, 167¹, 180¹, 19¹.)

S.V. (I. 11, 3¹³, 11, 4³, 1, 2, 5³, * 2, 1, 4⁵, 10, 3, 11, 1⁵, 3, 1, 2¹, 3, 1, 5², 4, 1, 3, 5⁵, 4, 2, 3⁷, 5, 1, 3, 5⁵, 5, 2, 1, 5^{*}

5, 2, 3⁴, 6, 1, 2, 5⁶, 6, 1, 3, 7.) (II. 1, 2, 1³, 1, 2, 11³, 1, 2, 18¹, 2, 1, 5³, 2, 1, 12¹, 3, 1, 12³, 3, 2, 1², 3, 2, 11³,

3, 2, 13¹, 3, 2, 14³, 4, 1, 4⁷, 4, 1, 9, 1², 3, 4, 1, 12¹, 4, 1, 22², 4, 2, 4³, 4, 2, 6³, 4, 2, 14¹, 5, 1, 3, 5⁵, 5, 1, 4⁵, 5, 1,

7², 5, 1, 16¹, 5, 2, 2, 2⁵, 5, 2, 9³, 6, 2, 9², 3³, 6, 2, 18³, 6, 3, 3, 6⁵, 6, 3, 11¹, 7, 1, 4³, 7, 1, 6², * 7, 1, 14², 3³, 7, 1, 15

2, 7, 2, 11², 7, 3, 11¹, 8, 1, 10³, 8, 3, 8, 10⁵, 9, 1, 14³, 9, 2, 1⁴.)

T.S. (I. 25¹, 4, 4⁵, 8, 2⁵.) (IV. 2¹.)

V.S. (II. 10, 24.) (III. 25.) (IV. 1, 34.) (VIII. 6, 14, 30.) (IX. 19, 24, 29.) (X. 20.) (XI. 29.)

(XII. 109.) (XIV. 4.) (XV. 3, 30, 48.) (XIX. 59.) (XX. 22.) (XXVII. 27, 37.) (XX

XIII. 46.) (XXXIV. 23, 33, 36) (XXXVII. 12.)

A.V. (I. 15) (IV. 5.²) (V.7.¹)

之等は單に富・財産・財寶・利益等を祈願したもので、その富等の内容は何を意味してゐるかといふことは不明な場合である。次に此内容に相當すると考えらるゝものを調べて見るに、先づ食物・住所・家畜・健康・力・の如きものが之に當ると考えらるのである。

(a) 食物

- R.V. (I. 30.¹³, 34.⁴, 47.⁶, 48.¹⁵, 53.^{4,5}, 54.¹¹, 63.⁸, 74.⁶, 88.¹, 96.⁸, 114.¹, 117.¹, 120.⁹, 174.¹⁰, 175.⁶, 176.⁶, 177.⁶, 179.⁵, 180.¹⁰, 181.⁹, 182.⁸, 183.⁶, 184.⁶, 186.^{3,11}, 190.⁸) (II. 9.⁶, 19.⁸, 22.⁴) (III. 22.⁴, 23.², 57.⁶) (IV. 32.⁷, 40.², 53.⁷) (V. 70.², 76.⁴) (VI. 1.¹², 22.³, 24.⁹, 35.⁴, 50.¹¹, 52.¹⁶, 60.¹²) (VII. 16.⁴, 24.⁶, 25.⁶, 37.⁶, 42.⁶, 45.³, 64.², 77.⁴, 96.⁶, 99.⁶, 102.³) (VIII. 7.¹³, 22.⁹, 32.⁸, 35, 60.¹³, 82.²⁰) (IX. 23.³, 61.⁶, 66.^{13,19}, 97.²⁵) (X. 17.^{8,9}, 69.³, 76.⁵, 165.⁵) S.V. (I. 2.2.1.⁹, 2.2.3.⁹, 3.1.3.², 4.1.5.⁷, 5.2.2.^{9,*}, 5.2.3.¹⁰) (II. 2.1.5.³, 2.1.7.³, 3.1.3.⁴, 3.2.4.⁴, 3.2.8.², 3.2.21.^{1,2,3}, 4.1.8.³, 4.1.14.¹, 4.2.2.⁹, 4.2.6.⁵, 4.2.7.⁵, 5.1.6.³, 6.3.10.³, 7.1.12.¹, 7.2.6.³, 7, 8.2.², 8.2.12.², 8.3.10.^{1,2,3})
- F.S. (I. 3.¹⁴) (IV. 2.⁶)

V.S. (IV.1.) (VIII. 53.) (XI. 83.) (XIX. 5,38.) (XXXIV.48.)

(b) 住 所

R.V. (I. 48.¹⁵) (II. 19.⁵) (V. 6.⁵) (VII. 59.², 84.²)

S.V. (I. 2.2.1.¹⁰* 3.2.3.⁴, 3.2.8.²)

V.S. (II. 32.)

A.V. (III. 12) (住居の安全を祈れるもの)

(c) 家 畜

家畜には單に家畜一般を要求したものと、特に家畜の内容を指定したものがあつた。而て祈願せらるゝ家畜の内容は殆ど馬と牛との他には出ない。

R.V. (I. 9.7. 10.⁸, 29. 48.¹⁵, 93.², 114.¹⁸, 162.²², 190.⁵) (III. 30.²¹, 50.³) (IV. 22.¹⁰, 49.⁴) (V.

6.¹⁰, 42.⁴) (VI. 1.¹², 23.³, 35.⁴, 45.²¹, 46.², 75.²) (VII. 27.¹⁵, 41.⁷, 54.², 75.⁸, 80.³, 90.⁶, 92.

3. 94.⁹) (VIII. 5.¹⁰, 6.⁹, 12.³⁸, 21.¹⁰, 32.⁹, 45.^{10,10}, 46.⁹, 62.^{14,15}, 67.¹) (IX. 63.¹², 69.⁸, 91.⁶.

93.4° 96.11°) (X. 36.14° 93.10° 113.10° 156.3°)

S.V. (I. 2.1.3.8° 3.1.6.8° 4.1.3.6° 4.2.1.5°) (II. 1.1.13.2° 2.1.12.2° 2.2.2.3° 2.2.1.1° 3.1.3.4° 3.2.5.

4.1.4.10° 4.2.6.3° 5.1.6.3° 6.2.18.2° 7.1.15.3° 7.3.11.1° 7.3.20.1° 8.3.9.1°)

T.S. (I. 4.48°)

V.S. (VIII. 15,63) (XIX. 53.) (XXV. 45.) (XXVII. 27,38.) (XXXIV. 36.) (XXXVII

20.)

A.V. (II. 26.) (III. 14.)

(d) 體 裁

R.V. (I. 34.6° 114.2°) (V. 77.5°) (VII. 35.1°) (VIII. 18.8°) (IX. 91.6°) (X. 9.4° 15.4° 36.14°

37.11°)

S.V. (I. 1.1.3.13°) (II. 1.1.1.3°)

V.S. (XIX. 55)

A.V. (I. 6.1°) (II. 33.) (III. 31) (VII. 53.) (VIII. 7.)

㉓ ㄱ

- R.V. (I. 2.⁹, 17¹, 27⁵, 34⁶, 43⁴, 44^{7,6}, 54¹¹, 64³, 89¹, 91¹⁷, 93^{2,7,12}, 94^{2,3}, 109^{3,7}, 110⁹, 111², 112²⁴, 117^{1,10}, 160⁵, 167¹) (II. 19.⁸, 22⁴, 23¹⁰) (III. 18.⁴, 19¹, 30¹¹, 51.⁶, 53.⁸) (IV. 20.³, 36.⁸, 40.²) (V. 76.⁴, 42¹⁸, 51^{11,12}) (VI. 4.⁴, 5⁷, 8⁶, 17¹⁵, 19.^{5,9}, 21¹², 44.⁸, 48.⁴, 49.⁵, 50.^{6,11}, 70.⁶) (VII. 5.⁹, 26.⁵, 35¹, 42.⁶, 44.⁴, 48.⁴, 66.⁸, 67.⁶, 93^{2,8}) (VIII. 2.²¹, 6.²³, 27¹⁴, 49.¹⁸, 82.²⁸, 87.¹⁰) (IX. 8.², 9¹, 11⁹, 14.⁶, 65.⁴, 66.¹⁰, 69.⁸, 86.²⁸, 95.³) (X. 7.⁷, 9^{3,4}, 15.⁴, 25.¹, 37.¹¹, 83.⁴, 93.¹, 122¹)
- S.V. (I. 2.2.3.⁹, 3.1.3.², 3.1.4.^{9,*}, 3.1.5.², 5.1.2.⁷, 5.1.4.⁴, 5.2.2.⁸, 5.2.3.¹⁰, 5.2.4.¹⁰) (II.1.2.11⁵, 1.2.15.¹, 2.1.4.⁸, 2.1.12.¹, 2.2.6.³, 3.1.16.¹, 3.2.1.², 4.1.8.², 4.2.13^{1,3}, 5.1.3.^{4,6}, 5.2.16.³, 6.3.1.⁴, 6. 3.3.⁶, 6.3.10.³, 7.1.12.¹, 8.3.9.³, 9.1.6.², 9.2.11.³)
- T.S. (I.3¹⁴8¹⁵) (III. 3.¹)
- V.S. (I.5) (II.10,14) (III. 38,39,40.) (IV. 10) (VIII. 38.) (X. 25.) (XI.52.) (XIX. 9, 38,55,63.) (XIX. 12--22.) (XXV. 14.) (XXV. 37) (XXXIII. 94.) (XXXVII. 12.)

A.V. (VI. 72)

但し之等の内には生殖力の恢復を祈願したものが多少ある。

(f) 雜

此他財寶の中に入るべきものとしては、金 (R.V. VII. 94.^o. VIII. 32.^o. IX. 63.¹⁸. 69.⁵. 86.²⁰) (S.V. II. 3.1.3.⁴. 3.2.1.². 4.1.8.². 5.1.6.³. 8.3.9.¹) (V.S. VIII. 63.)
 土地 (R.V. IX. 91.^o) 牧場 (R.V. IX. 77.⁴. 78.^o) 穀物 (R.V. IX. 69.³) (S.V. II. 3.2.5.¹)
 收穫 (R.V.I. 9.²) 車 (R.V.I. 122.^o. VIII. 5.¹⁰)
 貯へ (R.V. VI. 10.²) 多産 (A.V.III. 23,21. VI 79,142)等なる。

以上に依て大體財寶富に關する祈願は盡されてゐるが、爰に注意すべきことは以下に述る諸種の要求と比較して、此財寶・富・一般の要求が、其數に於て最も多數であるといふ事である。それから細別の中では、食物が最も優勢で、次に力に對する要求、次に家畜といふ順序になる。又我々の面白く感ずるのは、食と住との要求があつて衣の要求が無いと云ふことである。余の

注意して見た處に據ると、衣服の要求された 歌は (E. V. IX. 97. 5.) に「吾々に適當に着らるゝ衣服を注ぎ與へよ」といふのが僅に一ヶ所である。「但し同様の詩句が該梨俱吠陀の讚歌から採られて沙磨吠陀 (H. 6. 2. 18. 2.) にある」之は *Soma* 神に捧げられた讚歌であつて、果して衣服の要求であるか或は身に降り注ぐ様に酒を與へよと乞ふたのか幾分曖昧を免れない様であるが、何れにもせよ吠陀讚歌中には衣服に對する要求は殆ど無いと言つて良い位に鮮い。今此事が如何なる理由に基くかと云ふことに就ての余の恣な臆測は之を避けるけれども、かく衣服に對する慾求が吠陀詩人に殆ど缺けてゐたと云ふことは、吠陀讚歌の性質、或は成立、又は印度古代文化史の研究に就て將來、考慮に加へらるべき一つの問題を提供すべき素材であるかも知れない。

[B] 名聲・祝福・光榮・幸福等の要求

(a) 名 聲

R. V. (I. 9. 7. 8. 34. 5. 79. 4.) (IV. 36. 9.) (VI. 1. 12. 13. 5. 35. 4.) (VII. 25. 3. 62. 5.) (VIII. 59. 9.)

(IX. 7⁹. 44.⁶. 61.²⁶. 63.¹²) (X. 64.¹¹)

S.V. (I. 2.1.1.³. 6.1.2.⁵) (II.4.1.4.¹. 4.2.2.⁹. 5.1.7.². 7.2.1.1.¹. 9.1.6.²)

V.S. (XV. 35.)

(b) 祝福・恩惠・好意・仁接

R.V. (I.17.⁴. 23.¹². 34.⁶. 86.⁷. 89.². 93.⁷. 110.⁹. 112.²⁹. 114.³⁺¹⁰. 117.²³. 185.⁹) (III. 56.⁶. 57.²)

(IV. 20.². 54.⁶) (V. 42.¹⁸. 43.¹⁷. 63.². 76.⁵. 77.⁵) (VI. 50.¹¹⁺¹²) (52.¹¹) (VII. 1.²⁰⁺²⁹. 8.⁷.

12.³. 13.³. 14.³. 20.¹⁰. 25.³. 30.⁵. 35.⁴. 37.⁸. 40.⁶. 42.⁶. 43.⁵. 46.⁴. 47.⁴. 48.⁴. 53.³. 56.²¹. 63.⁶.

79.⁴⁺⁵. 82.⁵) (VIII. 7.¹¹. 19.¹⁰. 69.¹²) (X. 35.². 59.⁶. 85.⁴⁴. 100.⁴. 132.⁶)

S.V. (I. 1.1.4.⁷. 2.1.2.⁵. 3.1.2.¹⁰. 3.2.5.⁵. 5.1.2.²) (II. 1.2.1.2.³. 2.1.5.³. 2.2.8.². 3.1.3.². 4.2.1.3.².

5.2.9.³. 5.2.1.3.³. 6.2.1.2.³. 7.1.1.4.¹. 7.2.1.0.¹. 8.1.1.³. 9.3.9.³)

V.S. (II. 10) (IV. 5) (VIII. 4.) (IX. 28.) (XV. 38.) (XX. 50,79.) (XXV. 15.) (XXVI.

3,9.) (XXXIV. 40) (XXXVI. 2)

A.V. (III. 20.) (IV. 39.) (V. 3) (VI. 7,23,47,51,55.) (VII. 33) (XIX. 28,31,33, 37,40,

58,62,71,72.)

㉓ 米 雜 • 米 • 雜 錄

R.V. (I. 23.²⁴, 34.^{5,12}, 35.¹, 86.¹⁰, 89.⁶, 90.⁶, 93.¹, 96.⁹, 111.³, 138.², 160.¹, 186.³) (IV. 40.², 57.⁸) (V.9.⁷, 42.⁴, 51.¹¹) (VI. 5.⁷, 22.¹⁰) (VII. 82.¹⁰, 83.¹⁰) (VIII. 26.²², 48.⁸) (IX. 32.⁶) (X. 36.¹³, 69.³, 148.¹)

S.V. (I. 1.1.1.¹⁰* 4.1.3.⁴) (II. 4.1.8.³, 6.3.10.¹, 7.1.12.³)

T.S. (I.4.⁶, 8.¹⁵) (III. 3.¹) (IV.2.¹, 3.⁷)

V.S. (II. 26.) (III. 17.38.39.40.) (IV. 3.) (VIII. 62.) (X. 25.) (XIX. 9.) (XX.23.) (X

XV. 19) (XXVI. 18.19.)

A.V. (III. 5) (VI. 38,39,58,69) (XIX. 24)

㉔ 米 匯 • 米 匯 • 雜 錄

R.V. (I. 43.⁴, 86.⁷, 89.³, 93.³, 114.², 144.²) (II. 20.², 21.⁶) (III. 19.¹) (V. 43.¹⁷, 46.⁴, 49.⁵

50.⁵, 51.^{11,12}, 67.², 76.⁵, 77.⁵, (VI. 47.⁸) (VII. 3.¹⁰, 35.¹, 41.⁵) (VIII. 26.²¹) (IX. 84.¹

97.⁴⁴.) (X. 36.¹⁴, 37.⁷, 100.)

S.V. (II. 3.2.5.¹, 6.2.16.¹, 8.3.8.³, 8.3.17.²)

V.S. (V. 37.) (VII. 44.) (XII. 22.) (XXVII. 27.) (XXXIV. 38.)

A.V. (I. 6.¹) (II.10.) (VI. 129.) (VII. 69.) (XIX, 41.)

(c) 其他の分類するもの。

安全 (R.V. II. 21.⁶, III. 31.¹⁰, V. 69.³, VI. 47.¹², VII. 91.²) (S.V.I. 2.1.1.⁶, 3.1.5.⁷, 3.2.3.⁴,

II. 5.2.15.¹) (V.S. XX. 51.) (A.V.V. 28, VI. 99, XIX. 14,15,16.)

勇氣 (R.V.IV. 20.³, 36.⁵) 權威 (A.V.III. 8.)

優越 (A.V. VI. 13,5,4,7,3,8,6.) 自由 (R.V.V. 4.¹¹, VII. 47.⁴, 48.⁴, 62.⁵, 63.⁵, X. 42.¹¹, 43.¹¹,

44.¹¹, 55.¹⁵, 66.¹⁵, 100, 128.⁵) 成功 (A.V.I. 9,29, VII. 8, XIX. 12, 15.)

(c) 争闘に関するもの。

之は戦争に於て、神の力、若くは咒ひの力に依て積極的に敵に對して勝利を得ん事を望み或

は賭博の勝利を期するものなる。

(a) 辭 彙

- R.V. (I. 8.^{3,4}, 17.⁷, 111.^{3,4,6}, 132.¹, 157.^{2,3}, 174.¹⁰, 178.³) (IV. 20.³, 22.^{9,11}, 23.¹¹, 40.⁵) (V. 9.
 7.^{16,6}, 17.⁵) (VI. 10.⁷, 19.^{8,13}, 20.¹³, 25.^{1,3}, 46.⁸, 75.², 19.) (VII. 25.¹, 30.², 48.^{2,3}, 54.³, 92.⁴)
 (IX. 8.⁸, 63.¹²) (X. 59.³, 103.⁷, 132.²)
 S.V. (I. 1.1.^{3,4}, 4.1.^{3,4}, 4.1.5.^{5,*}) (II.6.1.2.⁹, 7.2.10.², 8.3.17.², 9.3.4.²)
 V.S. (I. 16) (II. 15.) (XXXIV. 29)
 A.V. (III. 6) (VI. 15,66,67,75,97,98,103,104,125,126,134,135.) (VIII. 8.) (XI. 9,10.)
 (XIII. 1.) (XIX. 13)

(b) 捕 獲 品

- R.V. (IV. 20.³) (V. 9.⁷, 46.⁷) (VIII. 50.⁴, 57.⁹, 70.¹) (IX. 13.⁴)
 S.V. (I.1.1.3.², 3.2.1.⁷, 5.2.3.3.^{*}) (II. 1.2.6.¹, 1.2.12.³, 3.2.17.², 7.3.8.¹, 8.2.12.¹, 8.3.17.²)

(c) 賭博の勝利

A.V. (IV. 38) (VII. 50) (VIII. 109) 尙此外論争に於る勝利を求めたものに (A.V.II.27.) がある。

[D] 知識に関するもの

キンテルニツツは知識に関する要求は、その性質上吠陀の後期に至つて始めて起つたに違ひないと言つてゐるが、⁽¹⁷⁾實際の分布から見ると四吠陀共に之があり、梨俱吠陀に於ても全體に亘つて此要求の顯はれてゐることを知り得る。

(a) 知慧・知識・才能

R.V. (I. 34.⁵, 111.^{3,4}) (II. 21.⁶) (IV. 22.¹⁰, 50.¹¹) (VI. 47.¹⁰) (VII. 1.⁵, 3.¹⁰, 4.¹⁰, 32.²⁸, 79.⁵, 98.⁶) (VIII. 49.¹², 81.¹¹) (IX. 32.⁶)
S.V. (I. 3.2.27.) (II. 6.3.6.¹)

V.S. (XXVII. 8.) (XXXII. 15.)

A.V. (V. 25.) (VI. 108)

(b) 其他之に類するもの

視力 (sight, vision) (R.V. VIII. 48.° X. 37.° 158.)

(V.S. IV. 3. XXXVII. 12.) 聖典の保持 (A.V.II.) 聖智の恢復 (A.V. VII. 66.) 思想の淨化 (V.S. IX.1.)

[E] 家庭生活に関するもの。

之は子孫の増殖・家庭の和合・出産・婚姻・家業等の無事成功を祈願する。此中子孫の繼續は吠陀時代の死後の生命觀に據つて極めて重要な意義を有するから四吠陀を通じて現はれ然も其數に於ても最も多數を占めてゐる。其他の要求は多く阿闍婆吠陀の *magisch* な *Zauber* に依るものである。

(a) 子孫

- R.V. (I. 23.²⁴, 34.¹², 54.¹¹, 85.¹², 96.⁸, III.², 113.¹⁷, 116.¹⁰, 117.²⁴, 136.⁶, 162.²².) (II. 11.¹³, 32.
 6, 41.¹⁷.) (III. 18.⁴, 19.¹, 54.¹³.) (IV. 51.¹, 53.⁷.) (V. 69.³.) (VI. 13.⁶, 52.¹⁴.) (VII. 1.^{9,12},
 17.²⁴, 84.⁵, 85.⁶, 96.⁶.) (VIII. 6.²³, 9.¹¹, 35.) (IX. 23.³, 59.¹, 61.⁶, 91.⁶, 97.⁴¹.) (X. 36.¹³, 37.
 7, 45.¹², 85.⁴, 166.¹.)
 S.V. (I. 1.2.3.⁴, 2.1.5.⁷, 4.1.5.⁹, 4.2.1.⁵, 5.2.2.⁷.) (II. 2.1.5.³.)
 T.S. (I. 4.⁴⁶.) (III. 3.¹.) (IV. 2.¹.)
 V.S. (II. 33.) (III. 37.) (VIII. 53.) (XI. 29.) (XII. 52.) (XIV. 4) (XV. 3.) (XIX. 48.
 59) (XX. 22.) (XXV. 45.) (XXXVII. 27) (XXXIV. 10) (XXXVII. 12,20.)
 A.V. (III. 23.) (IV. 11.) (VI. 11,101,122.) (VII. 19.)

(b) 婚姻に関するもの。

之には先づ婦人(若くは男子)の愛を得んとし(A.V. II. 30,36. IV. 25. VI. 8,9,60,82,89,
 102,103,131,132,139. VII. 36,38.)かゝつて婚姻の幸福を望み(A.V. VI. 78) 早産或は不運なる
 出産をなすこととなす(A.V. VI. 17,110.) 安産せんことを祈願する。(A.V. I.11)

(c) 家庭の生活

家庭の生活に於ては、先づ豊かなる家庭となり (R.V. VI. 15.³) 繁榮せる家庭となり (R.V. IV. 53.⁷) 愉快にして (R.V.I. 97.²) 幸福なる家庭 (R.V. VI. 46.⁶) を望み、それに依つて和合を保たんと (A.V. VI. 74. VII. 52) ことを祈願してゐる。更に家業としては、賣買に成功し (A.V.III. 15) 農業に成功せん事を念じてゐる。 (A.V.III. 17.)

[F] 生命に関するもの。

之に生命長壽を積極的に神に祈念するものと、消極的に不死を翹望するものがあるが姑らく爰では同一の項目中に入れて論ずる。

(a) 生命・長壽

R.V. (I. 10.¹¹, 23.²¹, 25.¹², 34.¹¹, 89.², 94.¹⁰, 96.⁸, 113.¹⁷, 116.¹⁹, 136.⁵, 157.⁴) (III. 51.⁶) (IV. 12.⁶) (VI. 47.¹⁰, 51.¹⁵) (VII. 62.⁵, 66.¹⁶, 77.⁴) (VIII. 18.²², 40.³⁰, 48.⁴⁷) (IX. 93.⁵) (X.

7.7. 36.14. 37.6,7. 58.12. 59.5. 127.8. 186.1.)

S.V. (I. 2,2,4.10. 4,2,2,7. 5,1,1.5.) (II. 4,1,7.2. 6,3,5.1. 7,1,15.5. 9,2,11.1. 9,3,9.2.)

T.S. (I. 8.15.) (III. 4.11.) (IV. 2.1.)

V.S. (III. 17,19.) (X. 25.) (XXI. 9.—22.) (XXV. 15.) (XXXIV. 8,47.) (XXXVI. 19
24.) (XXXVII. 12)

A.V. (II. 13,28,29.) (III. 11,31.) (IV. 10.) (V. 30.) (VI. 5.2. 133.) (VII. 53.) (VIII. 1,
2.) (XIX. 12,26,32,61,67,69.)

(b) 不 死

R.V. (V. 63.2.) (VII. 57.9.) (IX. 113,9,10,11.) (X. 18.4.)

T.S. (I. 4.40. 8.6.)

V.S. (XX. 2.)

A.V. (V. 6.2.) (VI. 76.) (XII. 2.21.)

此生命に關する要求は直接人生觀に關係する處が深いから、少しく詳細に調べて見やう。

大體吠陀に於て「死すべきもの」(mrta)と「死せざるもの」(amrta)とが對立的に述べらるる場合には、前者は人間を云ひ後者は神を指すのが普通である。(e.g. R. V. I. 26.^o. 30.^o. 35.^o. 90. VI. 5.^o. 16.^o. X. 118.^o.) —「吠陀の諸神は本來は死すべきものであつたのが、Agni & Savitr 神の力、或は Dama 酒の力に依て不死を始めて得たと云ふことは茲では別問題である。少くとも mrta と amrta が對立的に叙述せらるる場合には、前者は人間を云ひ後者は神を意味する」——然し乍ら、中には、まゝ人間をして不死ならしめんことを祈念した讚歌がある。上に擧る (b) はその例に他ならぬ。けれどもマックス・ミューラーも言つてゐる様に、⁽¹⁸⁾吾々の言ふ immortality を懇願したのでは無くして單に軽く not dying といふことを願つたものに他ならない様である。尙又、Taittiriya Samhitā (I. 8.^o.) の「死より免れ、不死 (amrta) より免れざらん」とを「といふ祈願に就て Kaṭhā は Boyer の説に反對して「氏は吠陀に於ては總ての場合 amrta の意味は唯だ單に地上に於る生命を長める爲の祈願であつて天上界に於ける不死の生命を祈念したものでは無い、⁽¹⁹⁾と言つてゐるが此場合には何れの意味にも適用が出来る」と論じてゐるが⁽²⁰⁾此キースの抗論は蓋し正當であらう。何者同じく Tait. S. (I. 4.^o.) の「子孫を通じて amrta を得んことを」と云ふのも、死後子孫の祭祀に依て長く天上界に止住し得るものと信じた結果と

考えらるゝからである。尙天上界に於る生命の事は後に論ずるから爰では、之に止めて置くが、之を要するに吠陀詩人の此世に於る生命觀は「百歲 (hundred autumns) の長壽を得て其間に子供が親となり」(R.V.I. 89.^o)「神を讚歎することに依て神に據て定められた生命を全ふし得んことを」(R.V.I. 89.^o)とらふに盡くる様である。

[G] 雜

以上に述べた他の積極的要求としては、

(a) 雨

R.V. (I. 38.⁷) (V. 63.²) (VI. 60.¹²) (VII.64.²) (VIII. 26.²²) ((IX. 8.⁵. 49.³. 91.^o)) (X.

98.¹⁰¹². 99.¹)

S.V. (II. 3.1.4.². 3.1.5.³. 3.2.17.². 5.1.2.^o. 6.3.1.¹³.)

V.S. (II. 16) (XXII. 22.) (XXXVI. 10)

A.V. (IV. 15.) (VII. 18)

(b) 其 他

或は何物にても懇願するものは皆之を得せしめよ (R.V.I. 9.⁵. 136.⁴. VII. 62.³. VIII. 50.⁶)
 (V.S. XX. 23.) と乞ひ、又は失はれたるものを得んとし (A.V. VI. 77.) 毛髮の祝福を乞ひ
 (A.V. VI. 1:6,137.) 旅行に於て良き道を得んと願ひ (R.V. VI. 51.¹⁵. VII. 62.⁴. 63.⁶) (S.V.
 I. 2.1.1.²) 或は集會の成功を祈つたもの (A.V.VII. 12.) 等がある。

(17) Winternitz, a.a.O.P.129.

(18) S.B.E. vol. XXII P. 381. note.

(19) Journal asiatique 1901, II. 451.

(20) H.O.S. vol. 18. P. 118. note.

第二節 消極的要求

吠陀に現はるゝ消極的要求は、その全部を神（若くは Demon）の保護或は助けに一括して論じ得るだらうけれど、此處では暫らく、それより保護する可き對象物に従つて便宜第一の場合と同じく之を類別して見る。

[H] 保護と助け

爰には、それが何からの保護や助けを願つたのであるか、對象の明かで無い漠然たる一般的の單なる保護と助けを擧げる。助け (help, aid, relief) は此場合今日の發達した宗教に於ける救済の意味とは異り、その意識内容に於ては、日常生活の安全を期する保護の祈念と一致すべきものと思ふ。

(a) 保護

R.V. (I. 23.6¹², 31.5, 34.9¹², 58.9, 86.7, 89.17, 93.7, 107.2, 112.25, 134.5, 136.7, 158.3, 174.1) (II.

9.2) (III. 47.2) (IV. 21.1, 29.15, 53.5) (V. 42.5, 46.5, 7, 76.3) (VI. 19.11, 17.10) (X. 7.1,

63.12, 66.7, 67.12, 69.4, 87.11, 115.9, 128.3)

S.V. (I. 1.1.4.² 2.1.4.⁵ 2.1.5.4.⁶ 4.1.1.^{7*}) (II.2.1.7.³ 5.1.18.³ 6.2.8.³ 6.2.16.^{1,2} 6 7.¹ 7.2.4.¹ 9.3.6.³)

T.S. (I. 8.¹³.) (IV. 1.¹¹.)

V.S. (II. 12) (III. 17.) (IV. 1,14.) (XV. 15) (XVI. 11.) (XVII. 43,48.) (XX.11.48, 54.) (XXVII. 43.) (XXIX. 49.) (XXXIII. 50) (XXXIV. 28,30) (XXXV. 21.)

A.V. (I. 6.³ 26.³ 30.31.) (II. 16) (V. 3.9.10.) (VI. 3,4,5,3,93,107.)(XIX. 16,17,18,19,20, 27,30,34,35,50.)

(b) 附 註

R.V. (I. 6.¹⁰ 17.⁸ 22.⁶ 35.¹ 100. 129.¹⁰ 130.¹⁰ 177.¹.) (II. 17.¹⁸ 38.¹⁰ 51.¹³ 52.⁹.) (VI. 9.⁷ 50.¹⁴ 61.⁶.) (VI. 20.⁹ 35.¹² 83.⁵ 85.⁴.) (VIII. 40.¹² 50.⁵ 62) (IX. 12.⁹ 107.¹³.) (X.6.⁵ 50.⁵.)

S.V. (I. 3.2.1.⁹ 3.2.2.¹.) (II. 1.2.12.³ 4.1.23.⁴ 5.1.4.⁸ 7.3.3.⁴ 7.3.6.⁴ 9.1.15.³.)

V.S. (XXII.1) (XXVII.7.)

A.V. (VII. 91,92,93,94,110.) (XI.6.) (XIX. 66.)

〔I〕 敵或は戦争に於る保護

之は積極的に戦勝を祈願するもの〔Ca.〕と相即不離の關係に在るもので、實際讃歌中に於ても兩者が混在して居る場合が少くない。

R.V. (I. 5.¹⁰, 34.¹¹, 36.¹⁵, 91.⁶, 131.^{6,7}) (II. 12.⁸, 23.⁹, 26.⁴) (III. 47.²) (V. 43.²) (VI.26.¹

46.^{3,11}, 47.¹², 51.¹³, 75.²) (VII. 35.¹, 56.²¹, 59.², 67.⁵, 81.⁶, 83.⁸, 85.²) (VIII. 18.^{9,11}, 27.⁴,

44.¹¹, 50.¹³, 60.¹⁵, 64.⁹, 68.⁹) (IX. 8.⁷, 61.²⁴, 78.⁵, 85.², 105.⁶) (X.25.⁷, 93.¹, 98.¹², 100.⁹,

103.¹², 126.⁷, 128.², 121.¹)

S.V. (I. 21.1.^{5,9}, 21.4.¹⁰, 32.2.⁵, 32.4.², 32.5.⁴, 41.4.¹, 52.5.³) (II. 2.1.2.^{1,3}, 2.1.8.³, 2.2.8.

², 4.1.1.³, 4.1.9.¹, 4.2.12.³, 5.1.2.⁷, 5.1.3.⁸, 5.1.7.^{1,2}, 5.2.15.¹, 6.1.3.¹, 6.2.16.², 7.2.4.², 7.3.20.³,

8.1.10.³, 8.3.2.¹, 9.3.3.¹, 9.3.7.^{1,2}, 9.3.9.¹)

FS. (IV. 2.³, 3.¹²)

V.S. (V. 26.) (VI. 1.) (VIII. 44,53.) (XIII. 13.) (XV. 1,2.) (XVII. 64.) (XX. 52.)

(XXXIV. 47.)

AV. (I. 19,20,21.) (II. 18,19.) (III. 1,2.) (IV. 19,36,37,40.) (V. 8.) (VI. 6.) (VII. 13, 108,114.)

尙敵の行へる供儀の無効なることを望み (A.V.VII. 70.) 或はその力の破壊することを祈
 じらるゝ。 (A.V. VII. 90.)

[J] 苦痛困難不幸等より免るる事。

(a) 苦痛・困難

R.V. (I. 18.⁵, 35.³, 58.⁹, 91.¹⁵, 93.⁷, 94.¹⁴, 106.³, 121.¹⁴, 185.¹⁰, 189.¹.) (IV. 53.⁶.) (V. 9.⁶.) (VI
 12.⁶.) (VII. 1.⁷, 12.², 41.³, 94.³.) (VIII. 18.^{6,10}.) (X.31.¹, 36.², 98.¹², 127.².)

S.V. (I. 1.1,3.⁴, 5.1.1.⁷.) (II. 5.2.9.², 5.2.13.³, 6.2.1.³.)

T.S. (I.2.¹².)

V.S. (IX. 16.) (XXVII. 6.) (XXXIII. 42.)

A.V. (VII. 107.)

(H) 不祥・悲劇・恐怖・母滅・危險

R.V. (I. 35.³, 38.⁵, 116.²¹) (II. 26.⁴) (III. 47.²) (IV. 20.¹⁰) (V. 45.⁵, 49.⁵) (VII. 15.³)

(VIII. 18.⁶, 47.¹) (IX. 104.⁹) (X. 25.⁵, 63.⁷)

S.V. (I. 3.1.1.¹, 3.2.4.²) (II. 6.2.1.³, 6.3.10.⁴, 7.1.12.¹)

T.S. (I. 8.²²)

V.S. (IV. 15) (V. 9.) (XIX. 38.) (XXVII. 4.) (XXIX. 56.)

A.V. (VII. 107.)

[K] 神の怒域は危險の加はさるるなり。

R.V. (I. 5.¹⁰, 114.⁷, 129.¹¹, 144.¹, 185.²⁻⁸) (III. 55.²) (V. 46.⁶) (VI. 24.¹⁰, 60.⁴) (VIII. 1.³,

56.⁹) (VIII. 47.¹, 68.³, 70.¹) (X. 25.⁸, 36.², 63.¹¹, 121.⁹, 158.²)

S.V. (II. 2.2.8.¹, 8.1.3.²)

T.S. (I. 2.10)

V.S. (II. 13,20.) (III.48,63.) (IV. 9.) (V. 34.) (VII. 37.) (VIII. 27.) (XVI. 16.) (XX. 1.) (XXIV. 27.)

A.V. (I. 10,26.) (VI. 43,44.)

[L] 惡徳・詛言・魔法・呪詛ホリノ知解

F.V. (I. 36. 1,15. 86,94.) (VI. 75.10.) (VII. 1.13.) (VIII. 49.20.) (IX. 101.6.) (X. 87.1. 98.12.)

S.V. (I. 2.1.2.8.) (II. 4.1.7.12.3. 7.2.4.2. 9.3.7.1.)

T. S. (I. 8.22.)

V.S. (VIII. 27.) (IX. 4.) (XXIX. 47.)

A.V. (I. 7,8,16.) (II. 9,10,11,14,18,25.) (III. 9.) (IV. 10,17,18,19,20,23,36.) (V. 15,16,17, 29,31.) (VI. 26,32,121.) (VIII. 53.4.5.) (X.1.) (XIX. 34,35.)

[M] 惡徳・呪より免れんこと。

之は他人の惡徳より免れ或はその咒より遁れんことを希望せるものである。茲で他人の惡徳とは、憎惡・批難・惡意・侮蔑・邪惡・誹謗・陰謀・狡猾・竊盜等の惡行をいふのである。

- R.V. (I. 27.³, 29.², 36.¹⁶, 43.⁵, 91.¹⁸, 120.⁵, 129.⁶, 185.¹⁰) (II. 42.⁵) (III. 15.⁶) (IV. 4.¹⁵)
 (V. 33.²) (VI. 14.⁶, 16.³², 48.¹⁰, 51.^{7,18}) (VII. 1.¹², 19.⁷, 31.⁵, 77.¹, 94.³) (VIII. 60.^{1,2})
 IX. 114.⁴) (X. 43.¹¹, 63.¹²)
 S.V. (I. 1.1.1⁶, 2.1.1⁹, 2.1.2⁷, 5.1.1⁷) (II. 7.3.20³, 8.1.3², 8.1.7³, 9.3.9¹)
 V.S. (II. 15.) (V. 26.) (VI. 1.) (XXI. 3.) (XXVI. 10.)
 A.V. (II. 7,12.) (IV. 18.) (VI. 27,28,29,37.) (VII. 59.)

[N] 病氣に關するもの

之には病氣一般の平癒を願つたものと、個々の病氣の治療を祈願したもの、藥の懇望とが含まる。個々の病氣は阿闍婆吠陀獨特であつて、之を咒ひや魔法に依て治療し得ると信じた處は當時の迷信に他ならぬ。

(a) 治療及び病氣の保護

- R.V. (I. 114.¹) (III. 22.¹) (VII. 54.¹) (VIII. 18.¹⁰, 35, 47.¹⁰, 48.⁵) (X. 37.¹, 63.¹², 137.³)
 S.V. (I. 5,1,1.⁷)
 V.S. (XXXIV. 25.)
 A.V. (I. 2,4.², 12.) (II. 4,8.) (III. 7,11.) (IV. 13) (V. 30.) (VI. 44,57,91,95,109.) (VII. 27) (IX. 8.) (XIX. 34, 35, 38, 39,44.)

(b) 個々の病氣(全部阿闍婆吠陀)

- 熱病 (talman) (I. 12,25.) (V. 4,22) (VI. 20.) (VII. 116.) (XIX. 39.) 頭痛 (I, 12)
 咳 (I. 12.) (VI. 105) 吐瀉 (I. 2.) (II. 3.) (VI. 44.) 便秘 (I. 3.) 疝痛 (VI. 90) 水腫
 (I. 10) (VI. 24.) (VII.83) 心臓病 (VI. 24.) 中風(癱痺) (VI. 80) 遺傳病 (II,8,10.)
 癩病 (I. 23,24.) 瘰癧 (VI. 25,57,83.) (VII. 74,76.) 腫大症 (VII. 76.) 黃疸(I,22) 肺病
 (Yakṣma) (II. 33) 食當 (VI. 71) 々々 (VI. 52.) 挫傷 (IV. 12) 傷 (V. 5.) (VI. 109) 流血 (I. 17.) 眼炎 (VI. 16) 廻轉 (II. 31, 33.) (V. 23.)

(9) 藥

R.V. (I. 89⁴) (III. 22⁴) (X. 9⁵, 186¹)

S.V. (II. 4.1.23³)

T.S. (I. 8⁶.)

V.S. (XXV. 17.46)

[10] 罪惡よりの許容。

之は罪惡より許されんことを神に願へるもの。吠陀時代の罪惡觀は、その人生觀と關聯して特に重要であると考えるから、次に章を改めて之を研究することとし、茲では唯だその讚歌中の所在を明らかにするに止める。

R.V. (I. 34¹¹, 94⁵, 97, 157⁴, 185⁵, 189¹) (II. 28+29.) (VI. 1.¹²) (VII. 93⁷) (VIII. 18.

¹².) (X. 35⁸, 37⁷, 63⁸, 105⁸.)

T.S. (I. 8.^{3,5,22}) (III. 4.11.)

V.S. (V. 36) (VII. 43.) (VIII. 27.) (XII. 90) (XX. 15,16,17:0) (XXXIV. 47.) (XX
 XX. 16.)
 A.V. (VI. 96,115,116,117,118,119.)

[P] 動物の危害より免るる事及其他。

爰に言ふ動物とは、毒蛇・惡蟲・狼・野獸の難を避くることを祈願したもの。又毒矢に當ること
 を免るゝ祈願も此中にある。

R.V. (I. 120:2.) (II. 28.10, 29.6.) (VI. 31.6.) (VII. 38.2.)
 V.S. (XXXIII. 51.)

A.V. (II. 31,32.) (IV. 3,6,7.) (V. 13,28.) (VI. 12,36,130.) (VII. 56) (X. 4.)

[Q] 雜

以上に漏れた消極的の要求を一括すれば、先づ惡夢から免れやうとするもの (R.V. VIII.
 47.16,18. X. 37.2.) (A.V.VI. 46. VII. 100. XIX. 59.) があり、或は嫉妬を避けんとしたもの
 (A.V.VI. 18. VII. 45,7.2.) 等がある。

尙以上は保護せらる可き主観は祈願者であり、其客観の異別に依つて分類を試みたのであるが、讚歌中には此他に、保護せらるべきものが祈願者でなくて、それ以外の者である場合がある。茲でその一二の例を擧ぐるならば、或は親戚の保護を覚め (R.V.I. 114²)、子孫家畜の安全を祈り (R.V.VII. 35^{1,2}) (T.S.II. 4¹, IV. 5¹⁰) (A.V.VI. 59.) 又自己の身體にても之を生命・呼吸・耳・聲・言葉・髪・齒等と細別して、その保護を祈念したものがある。(R.V.X. 157³) (V.S.II. 17.) (A.V.XIX. 50¹) 更に此他には王の保護を祈るものがあるが (R.V.VII. 38³) (S.V.I. 2.2.5²) 國王に關する咒法及び婆羅門の利益の増進を祈念したものの特に阿闍婆吠陀に多いことは既にブルームフィールド氏の指摘した通りである。然し乍ら茲では保護さるべき主観の異別に據つて讚歌を分類することは餘りに繁雜に渉る嫌があるから、唯だ客観物の異別に依る分類のみに止めて置くこととする。

以上は讚歌中に散在せる諸種の要求を夫々の名目の許に一括して見たのであるが、尙此他に吠陀中には之等の要求を綜合して説いた讚歌が少數ある。今其一例を擧ぐると。

May for me prosperity, comfort, desire, wish, longing, kindness, good, better, superior, *fa-*
ncy, wish, wish, wishes, satisfaction, enjoyment, peace, firmness, all eagerness, discovery, knowl-
edge, longing, prostration, plough, harrow, holy order, immortality, freedom from disease, free-
dom from illness, life, longevity, freedom from fear, fearlessness, ease of going, lying, fair
dawning and fair day, (prosper through the sacrifice.)

(Taittiriya Samhita. IV. 7.3.)

の如きは其適例である。尙斯様な讃歌は此他に同じく Tait. S. (IV. 7.1-5.) Vajasaneya S.
 XVIII) 及び atharva veda (II. 17.) (IV. 9.) (XII. 1) (XIX. 71.) にある。而て之等の讃
 歌は吠陀の詩人が何を要求して居たかを一目して知るに最も都合の良いものであるけれども、
 その内容は之迄余が述べた他の讃歌中のものと殆ど差別が無いから、一々之等を茲に引照する
 ことは煩に互るのを畏れて除くこととした。

(21) Bloomfield 氏はその atharvaveda の英譯 (S.E.E. vol XIII) に於て atharvaveda 全讃歌の約三分の一を其咒

法の對象の別に依て十種に分類してゐる。即ち。

1. Charms to disease and pestiferous by demons of disease. (Chaitanyāmi)
2. Prayers for long life and health (Aṅgavāni)
3. Imprecations against demons, sorcerers, and enemies (ābhicāriṅāni and kṛtyāpratihārāṅāni)
4. Charms pertaining to women (strīkarmāṅāni)
5. Charms pertaining to royalty (rājākarmāṅāni)
6. Charms to secure harmony, influence in the assembly, and the like (sāṅghamanasyāni & c.)
7. (In this to secure prosperity in house, field, cattle, business, gambling, and kindred matters.
8. Charms in expiation of sin and delinquent.
9. Prayers and imprecations in the interest of the Brahmans.
10. Cosmogonic and theosophic hymns.

今その内容に就て余が Whitney 氏の全譯から輯集したものと比較すると、多少の出入を免れないが、之一つは全譯と部分譯との關係、一つは譯語の相違に基くものであらう。尙詳しくは、

- Bloomfield, *The acharyavyāda*. (Translris der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde II. Band. Heft B.) P. 57 ff. 参照。此場合には、前の十種の區別では不足であるとして、更に四種を加へて十四種としてゐる。即ち
11. Ritualistic and general hymns.
 12. The books dealing with individual themes.
 13. The twentieth book.

14. The kumigata hymn.

である。但し1-10の間にも多少順序の移動があるけれども、大體は前のと同じである。

上來余の研究した處に從つて吠陀時代の人々の要求を考察して見ると、先第一に、それが極めて單純で實際生活に直接交渉の深いものが多いと言ふことが解る。凡そ文明の程度と人間の欲求の分化 (differentiation) とが相互關係を有する事は明らかであるから、斯く吠陀詩人の欲求が極めて簡單であるといふことは一面當時の文化が如何なる程度のものであつたかといふ事を推量する有力な準據となるものと言はねばならぬ。即ち彼等の求むる處は豊富なる財寶を得て(前項A)健康を享受し、幸福に満ちた家庭生活を送り(B・E)出來得る丈の長壽を保つて(F)困窮なく(J)病に犯されず(N)子孫と家畜の繁榮を祈り(A・E)旺盛なる膂力に依つて(A)敵を征服して(C・I)アールヤ民族の飽く迄幸運ならむ事を(B)覓むること以上に出でゐない。

斯くの如き單純卑近な要求は同時に又吠陀時代の人々が如何なるものを人生の目的と考へて

ゐたかと云ふことを暗示する有力な材料と考えらるのである。梨俱吠陀十卷の或もの(72.82. 90.121.129.等)には所謂哲學的讚歌と稱せらるる形而上學的思索の濫觴とも言ふべき特殊の宇宙構成論(Cosmogony)を見出し得るけれども、之等の思想的に最も進歩した讚歌に於ても尙人生の意義・目的・價値の如き問題に就ては何等の形に於ても觸るる所が無い。況んや、それ以外の多くの讚歌に如是意味の人生問題が更に無いことは言ふ迄も無い。従つて吾々は意識的に且つ具體的に人生苦樂の思想を表現した詩句を到底吠陀中に求めることは出来ないけれども、上述の諸種の要求を総合的に考察する時は吠陀時代の人々に依つて考えられてゐた人生の目的を略ぼ今日推測することが出来るのである。印度學々者の或者は是等の要求が極めて積極的に活動的であると云ふ理由に依つて、吠陀時代の人々は樂天的であつたと判斷する者があるが、之は幾分早計の譏を免れ得ぬ。何者、人生に於て斯様に積極的に安寧快樂を需むることは如何なる人と雖も——極端な厭世家と雖も之を希求する所であると言はねばならないから、厭世思想と樂天思想との甄別せらる可き根本の點は、それが人生に對して如何なる要求を有するかと言ふことでは無くて、寧ろ、その要求の實現を現世に於て果して可能であるとするか否かといふ點に關しての判斷の相違に基くものと考えなければならぬからである。吾々が如何なる理想

を有し、如何なる希望を抱くとしても、其實現が人生に於て直に可能とさるるならば、そこからは決して厭世的傾向を生ずることは出来ぬ。故に吾々は吠陀時代の人々の人生觀をその要求の方面から究め様うとする場合に於ても、果して彼等が其要求の實現の可能に就て如何なる判斷を有してゐたかといふ事に就て今一步立入つて考察して見なくてはならない。

既に述べられた様に之等の吠陀に現はれた要求は單なる要求では無くて、皆悉く神への要求である。従つて其要求の實現の可能不可能の問題は總て神の力 (*miti*) が吠陀詩人に依て如何に理解されてゐたかと言ふ問題に歸せねばならぬ。吠陀のパンテオン (*Pantheon*) に於る個々の神々の *ability* を論ずること、或は如何にその力が一神から他神へ移動し發展したかを研究することは夫自身興味の深い問題ではあるけれども茲では直接に關係する所が鮮いから暫く之を措いて、唯だ人間の要求を神が果して受納してその對象物を賦與する能力有りとせられたか否かに就て考察して見やう。

今吾々が之等の要求の現はれた吠陀の讚歌を通讀するに、全部神が果してそれを許容し果して其目的物を賦與するか否かの問題に就ては殆ど何等の疑を挾む處が無い。一例を擧ぐれば

「Indra 神よ、吾等に廣く且つ高き名聲を與へ給へ。家畜と力とに於て豊富ならしめよ。吾

等の生命を長く續かしめ給へ。」(R.VI.9.7)

と言ふが如く、ただ至純にそれを懇願して止まないことを見るのである、斯くの如き態度はその懇願の前提として神の能力に對する絶對の信賴といふことが存してゐたことを證明するものに他ならない。既に

實に「Naruts は祈禱者の祈願を叶へしむ」(R.V.VII. 57.2.)⁽²³⁾

とも云ひ、或は

「Indra の與ふるものは古より變らず、彼の救済は誤つことなし」(R.V.I. 11.2.)

と信じ更に

「神が之等のものを人間に與ふることは誠にた易い事である」(R.V.IX. 91.2.)

とさへ言つてゐる、尤も他の多くの讚歌に比して斯く神の賦與力を積程的に肯定する詩句は極めて少い。況んや、それを否定し若くは疑ふが如き態度は皆無と言つて良い。之神に祈りさへすれば、神は間違なくそれを賦與するといふことは、吠陀詩人の寸毫も疑ふことの出来ない信仰であつたことを物語るものに他ならぬ。之に依つて見れば吠陀詩人は、その要求の實現如何と云ふことに關しては更に問題とする處が無く直に神に聽許せられて其希望が達せらるゝと信

じてゐたと判断することが出来るのである。唯だ、その態度に於て至純に之を祈願するものと物を捧ぐることの交換條件として神より物を賦與せらるゝと信じた場合の二つの別が存するこ⁽²⁴⁾とは注意して置く必要がある。バルト氏の如きは後の場合を重大視して吠陀に於る人間の要求は全部賣買關係に依て神に聽許せらるゝと信じられた様に説いてゐるけれども⁽²⁵⁾之は極端に失する嫌がある。斯様な功利的の態度は寧ろ夜柔吠陀に至つて明白に現はるゝので、梨俱吠陀に於ては之よりも却て純真無碍に神に祈念した態度の方が事實に於て主となつてゐる。然し乍ら縱令斯様な功利的な賣買關係の觀念が在つても、それは決して神が祈願者の希望を満たし得るといふ能力其物に何等の制限を置く事にはならないから、此場合に於ては何れにしても、余の所論に就ては同様の結果を齎らすものと言はねばならぬ。

尙茲に云ふ可きとは吠陀讚歌中には如是至純敬虔の態度に反し神の存在を疑ひ或は否定した冒瀆的思想の存在する事である。「神 (Indra) は何處に在りや」(R. V. II. 12) と云ひ「神 (Indra) なるもの存在をなし。何人と雖も未だ神を見たると無きに非ずや」(R. V. VIII. 100) と云ふ様な詩句は明らかに此間の消息を漏らしてゐるものと考へると出来る。然し乍ら此種の讚歌は祈願要求の讚歌と何等直接の關係が無く、又斯様な神に對する懷疑的讚歌は其數に於ても極て希であつて未だ吠陀時代全體の祈願者の態度を代表するものと爲るとは出来ない。

以上は主として之を梨俱・沙磨及び夜柔吠陀に就て論じたのであるが、阿闍婆吠陀は幾分其趣

を異にしてゐる。要求の分類的研究に於て既に明らかである様に阿闍婆吠陀は積極的に諸神に對して強く事物を要求するといふことよりも寧ろ消極的に諸種の害惡の身に至ら無いことを懇望してゐる。而て夫等の讚歌の向けらるる對象は他の三吠陀に於るが如く神其者では無くて魔若くは咒ひである場合が多い。即ちその信仰は民族心理學にて教ゆる處の原始民族若くは Totemism の時代の思想を尙未だ脱却してゐないことが明らかであつてドイセン氏の様に之を理性的で進歩的であるとは考え難い⁽²⁶⁾。然し乍ら阿闍婆吠陀に於ても其要求の現はれた讚歌から判斷すれば縱令へそれが魔術的な咒法に依るとは云へ、その對象の水や Animal や植物等に依て祝福や治療や咒の成功が得らるるものと信じて更に疑ふ處が無かつたことは他の三吠陀⁽²⁷⁾に於て神への祈願が何等の障害なく聴き届けらるると信じたのと些の變る所も無いと言ひ得るのである。

尙吾々は最後に斯様な神を絶待に信賴する態度が一變すれば懷疑的の態度に陥り易いと言ふことを注意せねばならぬ。輒ち諸種の要求を神に提出しても人間の知的考察が進歩するに従つて必ずしも神への祈願が許容されないことに氣付くならば、恰も原始民族に於て、Tulinman の信仰がその積極的證明の起り難い爲に次第に薄らいで行くのと同じ理由に依て爰に神への懷疑

が起つて来る。余が曩に叙べた梨俱吠陀の神の存在を疑へる讃歌の如きは此思想の萌芽として認めらるべきものであらう。但余はドイセン氏の如く阿闍婆吠陀を直に懷疑的とすることは、⁽²⁵⁾その全體から見て極て疑問とす可きものと思ふ。尙次に吠陀時代に顯れた罪惡に關する意識を研究して人生觀を此方面から覗つて見様う。

(22) e. g. Dutt, op. cit. P. 5.

(23) e. f. R. V. (I. 31.13.)

(24) e. g. V. S. (II. 10,11.) (III. 50.)

(25) Barth, the Religions of India. P. 35.

(26) Deussen, a. a. O. P. 209.

Deussen が印度思想を系統的に統一的に見て之を一の體系に組織した效蹟は認めなければならぬけれども其爲に幾分自己の意匠に従つてその内容を自由に解釋し過た傾は争はれない。阿闍婆吠陀の如きも其内容に於て梨俱吠陀よりも新らしい時代に産出せられた讃歌を含んであるとは諸學者の認定する處であるけれども、之は決して阿闍婆吠陀に含まれた總ての讃歌が皆梨俱吠陀のそれよりも新らしいものであるといふ理由にもならず、又阿闍婆吠陀の思想が梨俱吠陀のそれよりも進歩してゐるといふ理由にもならない。寧ろ阿闍婆吠陀は當時の思想の暗い半面を代表したものと考へらるるので單に思想進化の文化史的地見地からのみ論するならば、阿闍婆の咒物崇拜の思想は梨俱の自然神の信仰よりも一層原始的地位を占むるものと考へらるのである。

c. f. Macdonell, S. sk. Lit. P. 31. & P. 185.

c. f. Winteritz, a. n. O. P. 110.

(27) c. g. A. V. (I. 6, 29)(II. 3, 7)(IV. 10)(VI. 21, 23.)

但し水が治療に効果のあることは梨俱吠陀でも信じられてゐる

c. f. R. V. (I. 23²⁹)(VI. 507.)

(28) Deussen, a. a. O. p. 209.

第三章 罪 惡 觀

罪惡觀と人生觀とは密接な關係に置かるる場合が多い。發達した宗教意識に於ては深刻な罪惡觀が屢々厭世思想の原因となることの多いのは明らかな事實である。勿論かかる發達した宗教意識の標準を以て直ちに吠陀時代の思想を批判することは誤りを起し易いけれども、尙如何なる程度まで其罪惡觀が進んでゐたかを知ることがは臆て又其時代の人生觀發達の程度を窺ふに足るであらう。

罪惡意識の發達は一方道德意識の發達と平行して進歩すべきものであることは論ずる迄も無い。従つて罪惡觀の研究は道德意識の發達の研究を豫想しなければならぬけれども此處では

此道德意識全般に互る問題を避けて——即ち特殊の實踐道德が如何なる形に於て行はれてゐたかと言ふが如き問題は之を措き姑くその罪惡觀に直接關係の方面に就てのみ之を論じやうと思ふ。

吠陀に於る道德觀念は一言にして之を云へば極めて不明瞭である。バルトも言つてゐる様に「神人の關係に比して人と人との間の責任觀は一層不明瞭である」⁽²⁹⁾と言はねばならない。然し乍ら全然之が無いと謂ふことは出來ないので、多くの讚歌中には道德意識の基礎若くは其萌芽となる可き思想を含有してゐるものが在ることは疑はれない。次に其二三に就て考察するに、先第一に注意す可きは Rta の思想である。

Rta の思想が極めて古くから存しアールヤ民族の印伊共住の時代 (Indo-Iranian Period) ——若くはそれ以前の印歐共住時代 (Indo-European Period) からさへも恐らく存在して居たらしいと言ふことは比較神話學或は考古學言語學等の研究から印度學諸學者の一致する所であるけれども、果してそれをブルームフィールド氏の言ふ様に、⁽³⁰⁾ B.C. 2000 年頃の太古から "Cosmic Order" 若くは "Order of the universe" と言ふ様な極めて抽象的な包括的な概念として最初

から有してゐたか否かは別問題であるが、少くとも始めは、グラスマンの譯した様に「儀式に従ひ」或は「慣例に従ふ」⁽³¹⁾と言ふ様に個々物々の事件が常に過ち無く若くは慣例に違はずに行はるることを R_{II} と稱したものであらう。オルデンベルヒに依れば「 R_{II} は梨俱吠陀中に於て儀式に關することに最も多く用ゐられてゐる」といふが此事實は、かく想像することの有力な理由を吾々に與へるものと考えることが出来る。勿論梨俱吠陀の時代に至れば次第に思考作用も發達して斯様に最初は具象的に考えられた R_{II} も抽象的に取扱はるる様になつたと信ず可き理由があるから、「儀式に用ゐられた時にのみ R_{II} の用法が正當であるとするのは偏見であつて、寧ろ儀式の中に全世界の大なる秩序が現はれるといふ意味に考える方が妥當である」⁽³²⁾といふオルデンベルヒの意見は梨俱吠陀其物に現はれた R_{II} の解釋としては其眞意を得たものと思はるのである。何れにもせよ、かく一度抽象化せられた R_{II} の思想は自然界に於ては自然法を意味し人事界に於ては道德律を意味することとなり應て必然の結果として自然法即道德律の觀念を生じ人事界の秩序を破ることは輒ち自然の秩序を紊すこととなり神の怒を招いて身に災を蒙ると考えたのである。かるが故に R_{II} の支持者なる神が自然法の司配者であると同時に道德律の監督者であるといふことは亦當然の結果と謂はねばならない。

而て今吠陀に於ては此 *Rita* が果して正しく行はるるか否かは *Aditya* 諸神の一なる *Varna* 神に依つて監視せらるるのである。之彼が法の管理者と言はれ (*R. V. VII. 4. 4*) 一名 *Ritasya* *goda* と呼はるる所以である。(*R. V. V. 53. 1*) 彼は宇宙を構成し、天日の運行を司り、或は飛ぶ鳥行く船を知りて天地四方を支配する計りで無く (*R. V. I. 24, 25. 2, V. 85, VII. 64, VIII. 41, 42*) 人間の極めて微細なる行動をも監督し (*A. V. IV. 1. 1. 1*) 如何なる秘密をも見破つて (*R. V. VII. 61. 2*) その善惡正邪を判断する。(*R. V. VII. 49. 2*) 而て偽を憎むこと甚敷その怒は彼の法を破るものに向つて發せらるる (*R. V. I. 132. 1, VII. 86. 4*) かくて罪を犯せる者は或は鎖に依て縛せられ (*R. V. I. 24. 5, 25. 3, VI. 74. 2, X. 85. 3*) 或は竈に陥いられ (*A. V. IV. 16. 2*) 又は病氣となり (*R. V. I. 22. 2*) 甚敷きに至つては生命さへも奪はるるものと信じられてゐた (*R. V. I. 24. 1. 4, IV. 1. 4*) 然し乍らその罪を悔悟するものには仁慈を施して罪を許し (*R. V. II. 28. 2, V. 85. 2. 8*) 日々に罪を犯す者であつても其許を歎願する者は敢て之を咎めなす (*R. V. I. 25. 1*) と考えられてゐた。

斯様な *Varna* の怒或は其刑罰に對して吠陀の詩人が甚だ畏れを抱き又其罪から免れんことを只管に祈念したことは讚歌中の詩句に明白に顯はれてゐる。(*R. V. I. 25, II. 28, V. 85. 7. 8, VII.*

86—89.) (E. V. IV. 11.)⁽³⁵⁾、けれども之等の讃歌に就て見ると單に *Ra* の法則を破つた罪を謝するに止つてゐて其罪が深く自己自身に根ざしてゐると云ふ觀念は更に顯はれてゐない。そして其動機に就ても或は之を無智に歸し (R. V. VII. 89.) (E. V. III. 4¹¹) (V. S. VIII. 13.) 又は父祖の罪を自ら負へるかの如く解する者もあり (R. V. VII. 86.) 或は黒い鳥が破壊の女神 *Nriti* の許から不運の基となるものを持つて來て、それを祭をする者の上に糞にして落す時は罪が其人につく (A. V. VII. 31.) とも考えられて自ら深く反省する所が無く甚敷に至つては夢中に行へる罪も之を罪惡としてゐる程である。(R. V. X. 16¹³) (V. S. XX. 16.)⁽³⁶⁾ 又斯くして犯された罪も或は水に依つて消滅せしめ (R. V. I. 185.) 得ると信じられ或は供犠に依て之をた易く贖ひ得るものと考えてゐた。(V. S. III. 45.) (A. V. II. 35.)⁽³⁷⁾ 之に就てオルデンバ
 ルヒは、「吠陀の時代には罪は夫自身獨立した存在物 (*Dassin*) の様に考えられてゐた、そして丁度病氣や有害な潜在力 (*Potenzium*) と同様に急ぐにくつつ付いたり、又は風のように飛び去る物質 (*Stoffe*) と考えられてゐて、水で洗ひ落し、火で焼き盡し、或は魔力のあるお守り (*Zauberkräftige Amulet*) で被ひ去ることが出來、又其他色々な方法で取除くことが出來ると考えてゐた」⁽³⁸⁾と言つてゐるが之は蓋し割切の言であらう。

之を要するに吠陀時代の罪惡觀は之を深刻なるものと解することは出來ない。大體吠陀時代に「惡」の觀念が極めて乏しかつたことは、其 Purohita を見ても殆んど全部が盡く善神であることに依ても知らるのである。而て偶々 Rudra や Vena の様な惡神があつてもそれは僅かに善神の力を一層強め且つ確める爲の補助役を演ずるに過ぎない。ウエーバー氏の如きは、特にかかる點を誇張して「罪惡に關する宗教的觀念は吠陀に存せず、神に對する從順な感謝の念は全然印度人に無い」⁽³⁰⁾と迄極言してゐるが之は一方に偏した考えで同意し難い。何者、罪惡が神に許を乞ふことに依つて單純に贖はれ得ると信じた限りに於ては、それは飽く迄も宗教的と考えねばならないからである。然し乍ら唯だ之等の罪惡に對する見解は未だ之を外的な客觀的の存在と見るに止つてゐて深く内在的に見てゐないと云ふ點から云へば、吠陀宗教の根本觀念の一と見らるる丈の重要な意義を有してゐないものと言はなければならぬ。要するに吠陀時代の人々は神に依て客觀的に與へらるる罰に對しては非常に之を畏怖してゐるけれども、自己自身に存する内在的の惡の根元に對しては何等の反省を加へてゐなかつたと考えらるのである。ガフ氏は之に就て「吠陀時代の罪人と云ふは殆んど唯だ神を讚美しなかつた者、或は神に供物を捧げ無かつた者、若くは屢々アールヤ族の町を襲ふ黒色の野蠻人と言ふに盡きてゐて未だ道

徳意識は少しも認め難い⁽⁴⁰⁾と言つてゐるが大體に於て妥當な批評と言ふ可きであらう。尙此罪惡觀はその應報の思想と關係して見て始めて人生觀に密接な關係を得て來るのであるが此應報は次節の來世表象の許に之を述べることにする。

(29) Barth, op. cit. P. 32.

(30) Bloomfield, op. cit. P. II. ff.

(31) Grassmann, Rig Veda, Vol. II. P. 70.

(32) (33) Oldenberg, Die Religion des Veda, 2. Aufl. P. 196.

(34) *Rita* を守るものは *Varuna* に限つた譯では無つ。或場合には *Indra* であり或は *Vayu*, *Surya*, *Asvin* 等も法を守るものとせらるるけれども之等の諸神は *Varuna* の讃歌が常に何等かの意味で必ず關係する様にそれ程密接な關係を *Rita* と有してゐない。そして寧ろ偶然の屬性として歌はれてゐるに過ぎないから爰では *Rita* と必然の關係にある *Varuna* に就つてのみ論ずることにした (G. F. H. V. I. 47. 134. 5. VI. 51. 2. VIII. 23.)

(35) 尙本論第二章第二節(K)及び(O)の項參照

(36) 罪惡の動機と見る可きものには此他に誘惑 (R. V. VII. 86. 5.) 力の不足 (VII. 89. 3.) 心の弱⁹⁰ (R. V. IV. 54. 3. X. 15. 16.) 等が擧げられ得る。

(37) 如是は正しく次期梵書時代に於る祭式萬能の思想の先驅と考へらるる。

(38) Oldenberg, a. a. O. P. 294.

(39) Weber, The History of Indian Lit. p. 38.

(40) Gough, The Philosophy of the Upanishads. p. 11.

第四章 來 世 表 象

罪惡觀に聯關して考ふべき問題は來世表象である。印度に於て如何にして他界表象が起つたかと云ふ起原に關する問題は一般宗教史や民族心理學の見地から興味深い問題ではあるけれども爰では直接關係する處が少いから既に成立した來世の觀念に就て論ずることとしやう。

今民族心理學者の研究に従へば來世表象は之をその位置 (locality) と状態 (life state) との二方面から考察することが出来る。locality は地上・地下・天上の三界に分れ life state は之を現世の繼續と見る場合と應報 (retribution) と見る場合の二つがある。而て此應報は更に原始的應報と宗教的應報と道德的應報の三つに分けて考えることが出来るのである。

此處では locality の問題は差當り關係が無いから之を指いて life state の方面に就て考ふるに最も原始的なのは繼續の觀念で靈魂の世界と現世との差別は之を付けるけれども現世を其儘來世に投影 (project) して考える。而て此場合には現世の差別が其儘來世の差別となる。之が進で其差別が何等かの理由に基き人に依て異つた世界が顯はると爲ら

る時、即ち現世と來世とが補助的關係に考えられ來世は現世の補遺となり、現世に於て行はれ無かつた應報が來世に於て行はると考えらるる様に成つて繼續反覆の觀念よりも一段進歩した應報の思想を始めて生するのである。

そこで先づ原始的應報に於ては來世の幸不幸は神の意志に叶つたか否かといふ事にも係はらず、又道德的善惡にも規定され無い、來世に區別の生ずるのは現世の社會的區別若くは從來の習慣に従つたか否か、或は勇氣の有無。漁獵の技量の優れたるか否か等に據つて決せらるる。かゝる場合に於ては來世の表象は地獄極樂の對立を生じ無いで極樂のみを表象する。而て上述の技量あるものは極樂に行きその極樂の光景は彼等原始民族の感覺的快樂の表出 (Euphoric) であると考え得る。即ち現世に於て得られざる快樂が來世に於て得らるると考える。故に如何なるものを人間が要求したかは極樂の内容を考察すれば明らかに知ることが出来る。之に反して地獄の觀念はそれ程著しく無い。

次に宗教的應報は神の觀念が發達し現世及來世が神の支配の許に置かれると信ぜらるるに及で、神を冒し瀆したか否か、或は神の意に叶へるか否かに依て來世の幸不幸が決すると信ぜらるる様になるを言ひ、更に道德觀念が發達して神が道德法を司るに及で現世に於て道德的なりしか否かと應て來世の幸不幸を決する原因とさるるのを道德的應報と云ふのである。⁽⁴¹⁾

今此民族心理學の教ふる方法に従つて、一は吠陀時代に於て其應報が如何なる程度のものとして解せらる可きものであるかと言ふことを見、一は來世の生活内容、即ち天國地獄に於る快樂苦痛が如何なる程度に表象せられてゐたかを見やうと思ふ。之前者即ち應報の觀は余が前章に於て取扱つた罪惡觀の當然の引續きとしてその結論を爲すべきものであり、後者即ち來世の生活内容は吠陀の詩人が如何に之を表象したかといふことに依つて彼等の理想として、欣求した處

或はその反面として嫌惡した處を覗ふことが出來、聽て彼等の人生觀の一面を覬覦し得ると信するからである。依て先天國に始めて地獄に終らう。

先吠陀の Retribution が如何なる程度のものであるかを知る爲には、其天國に生るる要件を尋ぬれば足りるであらう。而て天國に生るる要件は梨俱吠陀に於ては、神に仕へたもの、神を崇拜せるもの (I. 125.⁵, 131.², X. 17.⁵) とせられ或は苦行者 (X. 154.²) とせられ又は勇士 (X. 154.³) とせらるる。之に據て見るに、後者は原始的應報の面影を有し前者は正しく宗教的應報であると言はねばならぬ。然らば道德的應報は如何と言ふに讚歌中には之を暗示する様な句が無いではないが、未だ善行者は天國に生れ惡行者は地獄に行くと言ふ倫理的の明確な觀念は現はれてゐない。尤も天國の主たる Yama は Rta に最初に從つたものであり Rta の法則を清淨神聖に嚴守する者であると爲らるること (R. V. X. 154.⁴) 及び天國は正義の國である (R. V. X. 16.⁴) と言はるる處などから見ると、そこに生る可きものは當然正しき行ひを現世に於て爲したものとせられてゐたであらうと言ふ事は吾々の容易に想像し得る處であるけれども、唯その正しき行ひが如何なる程度まで倫理的な嚴密な意味に理解されてゐたかと言ふことは今日讚歌に現はれた處では到底疑問の點たるを免るることが出來ないのである。

ブルームフィールド氏は吠陀に於て最初から (From the start) 倫理的應報が在つた様に説いてゐるが、之は幾分疑問とせねばならぬ。實際氏が引用してゐる例は阿闍婆吠陀の V. 19. 3. 及び 13) であつて梨俱吠陀のそれではない。余は寧ろ最初は原始的若くは宗教的應報が主な觀念であり倫理的應報は設へ吠陀に存したにして、可なり後の産物であらうと思ふ。ヤツマヘルは應報の觀念は Satapatha Brahmana に發つて始めて顯はると言つてゐる。⁽⁴⁾

次にその生活内容を研覈するに死後肉體を離れた *Asu* 若くは *Manas* 若くは *Pusan* に保護せられ *Savitri* に導かれ (R. V. X. 17.³) 若くは *Agni* の力に依つて天國に至る (R. V. X. 16. 1-1) 而て再び何等疾病の無い四肢の完全な身體を得ることが出來て (A. V. VI. 120.³) 何の苦痛も無く老に至らず (R. V. X. 27.²¹) 更に死すると言ふことが無く (R. V. I. 31.⁷) 一樹の許に *Yama* と共に在て饗宴を開き (R. V. X. 135.¹) (A. V. V. 4.³) 子孫の供物を樂み食ふのである (R. V. X. 15.⁴) 又此處には清淨な流水があり (R. V. IX. 113.³) 永遠の光明がある (R. V. IX. 113.⁷) 死者には神と同様な光りが與へらるゝ (A. V. XI. 1.³⁷) として微風に依て扇がれ驟雨に依て涼しくせられ (A. V. XVIII. 2. 21-23) 種々の音樂を聽かせる (R. V. X. 135.⁷) 諸種の欲望が滿され十分の食物を採り完全な喜びと幸福とを得ることが出来る。(R. V. IX. 113.⁹) 輒ち諸々の酒類が自然に流れ來り (R. V. X. 154.¹) 牛酪の池牛乳蜜糖の流れがあつて (A. V.

〔V. 31^g〕 死者は自由に之等を享樂することが出来る。又父母に會合することが出来る (A. V. VI. 120^g) 妻子と共に (A. V. XII. 3^h) 性慾の満足さへも可能である (A. V. IV. 31^h) と考えられてゐた。

今之に依て吠陀時代の天國の表象を見るにそれが極めて感覺的であつて理想的分子が鮮いと言ふことを知り得る。殊に阿闍婆吠陀に於ては其傾向が著しいと言はなければならぬ。

次に地獄界に就て言へば吠陀時代には地獄の表象は極めて不明瞭であつて之を否定する學者も有る程である。爰では其萌芽とも認め得る詩句を拾つて之を考察して見やう。先づ R. V. (I. V. 3^g) には「同胞を見失へる乙女の如く、夫を嫌ふ妻の如く、罪深く僞多く不信なるもの此深所を作れり」と云ひ R. V. (VII. 104^g) には「Indra と Soma は惡人を誰も出て來ることの出来ない底の無い暗黒に陥られる」と言ひ又「貪欲な者は音も立てずに深淵に沈む」(R. V. VII. 104^h) と云ひ「敵や盜賊を破滅に陥らしめよ。三界の底に沈ましめよ」(R. V. VII. 104ⁱ) と祈念し或は「惡魔は無底の深淵に入る」(R. V. VII. 104^j) とも説いてゐる。阿闍婆吠陀に於ては始めて地獄 (Naraka loka) と極樂 (Svarga loka) とが對立的に説かれ (A. V. XII. 4³⁶) 暗黒界のことが屢々記されてゐる (A. V. V. 30^h, VII. 2^g, XVIII. 3^g)

以上は大體如何なる者が地獄に墮ちるかと言ふ要件、即ち應報の觀念と聯關した方面の地獄表象であるが一見すると倫理的應報の思想が可なり有力な様に思はれるけれども茲に擧げられた數種の事例が果して嚴密な意味での地獄界であるか如何かは疑問とせらるる處であるし殊に「暗黒界を直に地獄とする正當な理由は吠陀に於ては少しも無い」とオルデンバルも言つてゐるから此地獄表象を倫理的應報と結合して説くことは早計の譏を免れ難いであらう。

次に地獄の生活状態は如何と言ふに梨俱吠陀には其生活状態を説いたものは存しない。唯だ阿闍吠陀 (II. 14^m) には「Nisāla」といふ大膽な貪欲な惡魔があつて長く咆哮し血に飢えてゐ、又 Aṅgī といふ猪の深い惡魔が地下の家に住んでゐて破滅を行ふ」と説いた處があり又同じく (V. 19^m) には「波羅門に唾し若くは之を苦めたものは血の池の中で髪の毛を嚙り乍ら苦む」といふことが記してあるに過ぎない。之に依て見れば地獄の表象は吠陀時代に於ては次第に後になつて明かになつて來たと言はなければならぬ。然も尙之を天國の表象に比する時は其應報の關聯も生活の状態も一層不明瞭であると言ふ可きである。

今之等を綜合して考ふれば、先第一に天國の表象の明白であるに反して地獄の表象が極めて漠然としてゐること、第二には天國の生活状態が感覺的に表象せられて恰も現世の欲望を其儘

intensity して Project した観があること、第三には天國に生るる要件は道德的であると云ふ事よりも寧ろ宗教的或は原始的であるといふ事が主と爲つてゐる點等から見て吠陀時代の他界表象は其 life state から言つて原始的若くは宗教的應報の圈内に止つてゐて尙未だ道德的應報の思想は確立してゐなかつたと判断しなくてはならない。

最後に最も注意す可きことは之等の他界表象に對する吠陀詩人の態度である。先づ極樂の表象に就て言へば既に吾々が見た様に之は現世の歡樂を強めて表象したものに過ぎない。従て吠陀の詩人は天國に生るることを希望したには相違ないけれども之は現世に於る感官の享樂を來世に於ても繼續して享受せんといふ希望に依て起す願であつて、決して現世を否定して其苦みを免るる爲に來世を欣求したもので無い。否寧ろ現世の樂みは十分に之を盡し然も死後尙其樂みを天國に於ても續け度いといふ欲求から生れたものに他ならないのである。

次に地獄界の表象に就て考ふれば此場合にも吾々は吠陀の詩人が地獄を左程に畏怖したものと想像することは出來ぬ。何者今余が前に擧げた地獄に關する讚歌を見るに其中には一として自分が之に陥ることを恐れたものは無く皆敵者若くは自己の憎惡者が之に陥ることを祈念したものに外ならないからである。之は要するに前章に於て述べた如く吠陀時代には尙罪惡觀が

極めて淺薄であり未だ道德的應報の觀念が確立し無かつた結果自己の罪惡に依て自分が地獄に墮ちると云ふことは到底吠陀詩人の腦裡に浮べることの出来ない思想であつたに相違ないからである。

(41) Wundt, a. a. O. P. 391 folg.

桑田學士 上引同書 三〇九頁以下參照

尤もヴントに依れば、その著“Elemente”に現はれた限りでは *locative* の問題に於る地、上は曖昧に説かれてあり *life state* に於る繼續及び原始的應報のことは説いてない。爰に參照したのはヴント以外の諸説を考慮してその不完全な點を補はれた桑田助教教授大正七—八年度講義「民族心理學」第二篇「神話及宗教」第十一章「來世表象の起源」に據るのである。

(42) e. g. R. V. X. 15.1.

(43) Bloomfield, op. cit. P. 254.

(44) Macdonell, Vedic Mythology, P. 168.

句 *Oṅkara* 卽 R. V. (X. 17.1) を “*Wo die Sitzen, die Gutes getan haben, wo die hingegan von sind, dort-hin möge Gott Savitar dich bringen*” と譯して梨俱吠陀に倫理的應報があると言ひつゝあるが (Die Religion des Veda P. 536) 之は Griffith の譯に依るる “*Thither let Savitar the God transport thee, where dwell the pious who have passed before thee*” となつてゐる宗教的應報と見るのが適當の様である。大體吠陀の譯でも解

釋者が當時の思考作用の發達を如何なる程度のものとするかと云ふ意見の差別に據つて同一語源の譯語も大に相違して来るから梨俱吠陀に論理的應報が確立してゐたか否かの問題は、それに該當する詩句が存在するか否かと云ふことは、寧ろそれを知るが爲め困難のものとなるかと言ふ學者の態度に依つて決定せらるゝ場合が多いと言ふことは、無疑である。

- (45) Hopkins は其著「印度の宗教」に於ては異民族に於る應報表象に近ブク、Mun, Scharman, Welter, Whitney, Kohl, Janssen 等の語彙を紹介を詳してその時代には全然地味は無いと断言してゐる (Op. cit. p. 147, II.)

(46) Orlitzky, a. a. O. p. 540.

第五章 結 論

以上に於て余は大體先づ要求の方面を主とし更に罪惡觀及び來世表象を其補助として吠陀時代に現はれた人生觀を研究して見たのであるが、要求の内容に於てはそれ等の總てが殆んど現實生活に於て實際必要な物のみに限られてゐる、祈願者の主觀的態度は唯だ單にそれを懇願することのみに依て煩ひなく志望が滿さるると考へてゐたものと判斷し得ると思ふ。而て此樂天

觀の反證ともなる可き罪惡觀來世表象等を研竅して見ても前者に於ては罪惡其者を客觀視した思想は在ても未だ内在的惡の深い主觀化の思想は覓められずオルデンベルヒの言葉を借りて言ふならば、「外的感覺的の罪は存しても罪惡意志の主觀的要素 (Moment) と云ふものは無く罪の本質は惡行の客觀的事實に過ない」⁽⁴⁷⁾と言へるし、後者に於ては大體から論ずればマクドネルも云つてゐる様に「全く懶惰な物質的の歡樂に滿されて居り何等の苛責無く神と結合して音樂飲酒・感官の樂欲に耽つてゐる」⁽⁴⁸⁾と考へらるるし、ブーサンの「何等精神的意味の極樂と云ふものは之を認めることが出來ぬ」⁽⁴⁹⁾といふ批評は肯綮に當るから敢て此土を厭つて來世を欣求した形跡は更に需めることが出來ない。又地獄表象は極めて不明瞭に現はれたに過す罪惡觀と聯關して未だ深く之を畏怖したものと考へられないのである。

斯様に考ふる時は吠陀時代の人生觀は何れの方面から見ても之を樂天的であつたと判斷せねばならぬ。尤も前にも言つた様に吠陀の讚歌に於ては人生觀の問題は未だ具體的に單獨に取扱はれてゐないから之を一言に樂天觀と爲ることは憚らなければならぬ。即ち意識的に明白に人生は樂なりと云ふ思想を吠陀詩人が有してゐたか否かは疑問であつて少くとも今日傳はつてゐる讚歌の表面に於ては斯様な思想が覓め難いと云ふことは争はれ無い事實であるけれども唯

だ諸種の方面から之を綜合的に判斷して始めて樂天的であつたと言ひ得るに止まるのである。

最後に注意す可きことは吠陀の讚歌の或物の中には厭世的口物の存在することである。それは何れも *Ugas* に對する讚歌であつて或は「上手な獵師が鳥を切々にする様に神は人間の生命を次第に消耗する」(R. V. I. 92.¹⁰)と云ひ或は「人の命を縮める」(R. V. I. 124.²)と嘆じてゐる。之が果して印度の後代に發達した厭世思想の萌芽の發現と見られ得るか否かは姑らく別問題として兎に角斯様な思想の存在は人生觀の發達を辿るものには度外視することの出来ないものと言ふ可きであらう。蓋し吠陀の宗教はマックス・ミュラーの所謂 *Kathenotheism* 若くは *Henotheism* と言ふことが出來個々の神格は其場合にのみ特に屬性を誇大して考えらるる傾があるから *Ugas* の場合も此例に漏れず、其力を誇張した結果斯様な厭世的思想とも見らる可きものが *Ugas* 其者の神格の性質から必然に附加せらるる様になつたのであらう。然し乍ら斯様な讚歌は極めて希であつて之を以て吠陀詩人に厭世的の傾向が有つたと判斷することは幾分一方に偏した嫌がある計りで無く、尙吠陀宗教の全體は、之在るが爲に決して其樂天的傾向を主張するに何等の障礙を受くるもので無いことは謂ふ迄も無いと信せらるるのである。

- (47) Oldenberg, a. a. O. pp. 295, 296.
- (48) Macdonell, Vedic Mythology, p. 168.
- (49) Ponsin, The Way to Nirvāna, p. 13.
- (50) 高楠・木村學士共著 印度哲學宗教史 p. 98.

——二七・八・九・再稿脫——

華嚴聖典に於ける十立緣起無礙法門義

龜 谷 聖 馨

其一 十立緣起の本據

凡そ宇宙間に於ける森羅の諸法、即ち一心法界を觀るに、四種の義相あり、事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界の四法界義是れなり。而して事事無礙法界とは、宇宙の森羅萬象は、事事物物即ち法性にして、一塵一法も、悉く圓融無礙相即自在ならざること無く、譬へば湛然たる水の、千態萬狀の波濤を起すに、其の波と波と、相即融通無礙にして、無障自在なるが如く、又金器と金器とを相望するに、彼此全く無礙にして、同一融即するが如し、是を緣起無礙の妙理と云ふ。是の如く、一心法界即ち宇宙森羅の萬象は、事事互ひに相即し、物物互ひに

融通して、無障無礙なり。是の如き深理は、實に幽言高妙にして、容易に窺知し難きが故に、今暫らく十門を設けて、詳かに其の義を分別し、又重重無盡の深義を表するが故に、十玄縁起の名あるなり。

縁起とは、縁に依りて生起したる所縁起にして、因縁和合して生起せる、依他の諸法、即ち一切の色心等の事法なり。是の一切色心等の事法は、一塵一法、皆悉く十玄を具足して、即入無礙自在なるが故に、無礙法門と云ふ。華嚴五教章指事記卷中二十五紙左に、一乘無盡の縁起は、

義海宏遠、微言浩瀚なり、略して十玄門を擧げて、無盡の縁起を顯はす、是の故に十玄縁起と名づくると云ひ。華嚴五教章通路記第二十六に、十玄縁起無礙法門義とは、玄は謂く深奥、即ち深邃奥頤涯底高卓、皆是れ玄の義類なり、横豎上下、皆玄ならざること無し。此の十玄門は、即ち四法界の中の一にして、是れ事事無礙法界なり。此の事事鎔融無礙法界門は、甚深廣大なり、故に總じて玄と云ふ、四法界は、皆甚深の法なりと雖も、三の異門を除きて其の嘉號を立つ、今、法性融通、縁起相由等に由るが故に事事相即し融通無礙なり、分限隔別、障礙の法、即入遍容不可思議なり。諸の義門の中に、深奥超絶するは、事事無礙法界に如くは無し。是の故に此の門を特に玄と名づく、縁起と云ふは、是れ依他の法、因縁和集して生起する所なるが

故に、今、此の緣起は是れ所緣起なり。其の因の六義は、是れ能緣起なり、親因緣種、能く生現するが故に、此の所緣起の諸法、方に總じて十玄を具足して、卽入無礙なり、故に緣起の法を更に無礙と云ふ、是れ卽ち緣起の法の上に、十玄無礙圓融の義理法門を具足す、故に無礙法門義と云ふなりと説けり。

蓋し十玄緣起の法門は、華嚴家一宗の極談、稱性の大法門にして、其の基くところ、全く釋迦文佛海印三昧所説の、大方廣佛華嚴經に在り。華嚴一乘十玄門右初紙に、一乘の緣起自體法界の

義を明さば、大乘二乘の緣起は但だ能く常なり斷なりと執する諸過等を離るゝに同じからず、

此の宗は爾らず、一卽ち一切、過の離れざるごとく無く、法の同じからざること無し、今、且らく此の華嚴一部の經宗に就いて、通じて法界緣起を明すに、自體の因と果とに過ぎず、謂く方便緣修、體窮り位滿す、卽ち普賢是れなり。言ふ所の果とは、課く自體究竟、寂滅の圓果、十佛の境界、一卽ち一切なり。謂く十佛の世界海及び離世間品に明す、十佛の義是れなり。問ふ文殊も亦た是れ因人なり、何が故に但だ普賢は是れ其の因人なりと言ふやと、答ふ、復た始起は、妙慧に發すと雖も、圓滿は稱周に在り、是の故に文殊を隱して、獨り普賢を言ふなり。亦是文殊普賢は、其の始終に據て、通じて緣起を明すなり。今、此の因果の二門を辨せば、圓果

は説相を絶す、所以に言説を以て辨すべからず。因は即ち其の方便縁修を明す、是の故に略して辨するなり。問ふ、不思議法品等にも、亦た果徳を明す、何が故に因門に於て説くことを得るや。答ふ、此等は是れ果徳なりと雖も、縁に對して以て果を辨す、是れ究竟圓寂の果には非ず。是の故に因と同一會にして説くなり、今、教に約し、自體相に就て縁起を辨せば、中に於て二あり、一には譬を擧げて法を辨成し、二には法を辨じて理に會通す、言ふ所の譬を擧げて辨すとは、夜摩天會菩薩雲集品に説て云ふが如く、譬へば十を數ふる法の、一を増して無量に至るが如し、皆悉く是れ本數智慧の故に差別すと云ひ、

又華嚴五教章卷中^{十四}紙左に、十玄縁起無礙法門義第三、夫れ法界縁起は、乃ち自在無窮なり、

今、要門を以て略攝して二と爲す、一には究畢果證の義を明す、即ち十佛の自境界なり。二には縁に隨ひ因に約して教義を辨す、即ち普賢の境略なり。初の義とは、圓融自在にして、一即ち一切、一切即ち一なり、其の狀相を説くべからざるのみ。華嚴經の中の、究竟果分の國土海及び十佛の自體融義等の如きは、即ち其の事なり。因陀羅（微細境界門）及び微細（相容安立門）等を論せず、此は不可思議の義に當る。何を以ての故に、教と相應せざるが故に。地論に云はく、因分可説、果分不可説とは、即ち其の義なり。問ふ、義若し是の如くならば、何が故

ぞ經の中に、乃ち佛不思議品等（相海品小相品の三品）の果を説くや。答ふ、此の果の義は、是れ縁に約して、形對して因を成せんが爲めの故に此の果を説く、究竟自在の果に據るに非ず然る所以は、不思議法品等は、因位と同會にして、而かも説くが爲めの故に（十地品、十明品乃至、菩薩住處品、六品。又第六會に十一品あり）知ぬ形對するのみ。第二の義は二あり、一には喩を以て略して、示し、二には法に約して廣く辨ず等と云へる、即ち是の意なり。

抑、釋迦文佛海印三昧一乘の教義分齊に、大いに二門あり、即ち一に別教、二に同教是れなり。別教の中に亦た二あり、一には是れ性滿果分、是れ不可説の義に當り、教と相應せず、即ち十佛の自境界なり。二には是れ縁起因分、即ち普賢の境界なり。此の二無二にして、全體を遍收すること、猶ほ波水の如し、今、十玄縁起無礙法門義は、華嚴一乘別教の中、不可説の性海果分を全ふして、可説の縁起普賢の境界に在りて説く所にして、是れ果分所證の法義を攬りて、以て機根に示して、信解行證せしむるに外ならず。華嚴五教章通路記第二十六に、華嚴一部の所説の法義は、全く果分所證の法義を攬りて、以て機根に示して解了を生ぜしむ、攬る所の法義は是れ果分なりと雖も、既に根縁に對すれば因人の所了なり。是の故に果を以て、全く因分と名づく、因人修行して極果に入る時、根機を越して自體の果を證す。是の如く展轉して

果より因を垂れ、因を修して果に入りて、自から機縁を絶す、他の機縁の爲めに、果を攪りて因を成す、展轉無窮にして自證化他なり、未來際を盡して休息あること無し。今、此の所談は既に是れ縁に對すれば、即ち因分の中に、法界圓融自在無礙の法門を陳説するなりと云へり。

上來是の如く十玄縁起の法門は、全く華嚴大經の所説に基き、餘經不説、唯説此經の深義たり。然るに此の法門の華嚴大經の所説に據るとは、是れ此の經六十卷、七處八會、三十四品、十兆九萬五千四百一十八字の金文、字字句句、品品卷卷、一會一品、一句一文、悉く四法界義を具足し、事事無礙、相即自在、十玄の妙義を具足するの意にして、爾下正しく説明するが如き、十玄列次を爲して、順序正しく其の法門を建立するの意にあらず、即ち法門の建立は、正しく華嚴祖師家の善巧に俟たざるべからず、乃至是れより段を改めて説く所あるべし。

其二 十玄縁起の起原

前に既に十玄縁起無礙法門義の、根本華嚴大經に依る所以を説明せり、之を華嚴家の列祖に見るに、第二祖至相大師に華嚴一乘十玄門一卷の著あり、専ら十玄縁起の法門を説明せり。蓋し十玄列次を爲して、秩序整然十玄無礙の法門を建立するは、全く此の書の所説に依るものに

して、彼の華嚴聖典の如きは、一部六十卷の始中終に涉り、正しく無盡緣起の法門を明すと雖も、其の組織と説明の如きは、元より望むべからず。華嚴一乘十玄門に依るに、撰號を安して大唐終南太一山至相寺釋智儼撰、承杜順和尚説と云へり、即ち十玄無礙の法門は、至相大師の初祖杜順禪師相承の法門にして、此の法門は杜順禪師に其の萌芽を發すと云はざるべからず。

五祖大師（即ち圭峰の宗密師）の圓覺經大疏鈔第四之上（注第一輯第十四卷第三に、册第二百八十四紙左）、

具十玄門者、即彼宗中嚴尊者、稟受於文殊化身杜順和尚、心既精通、自有文釋、

と云ひて、初但稟受十門之義、未_レ有_レ解釋之文、故自製_レ文、勸成_二一卷_一と釋せる、即ち此の意なり。然るに初祖杜順禪師に、其の萌芽を發すとは、蓋し禪師の華嚴法界觀門に、真空第一、理事無礙第二、周遍含容第三の三重の法界觀を明す中、第三の周遍含容觀、即ち四法界の中の事事無礙法界を釋するに、一に事如理門乃至十に普融無礙門の十門を開きて、事事無礙の法門を釋するもの、即ち是れにして、清涼大師の華嚴法界玄鏡卷三（十一紙右）に、此の十門を詳釋し畢りて、

此第十門、總融_二前九_一、近且收_三、第八門、一望_二一切_一、第九門、一切望_二一、今具_二此_二、以_レ一_レ望_二一切_一、有_二第八門四句_一、以_二一切_一望_二一、有_二第九門四句_一、其第七門雖_レ不_レ具_二四句_一、而是一切攝_二中_一收、故近收_三、言總收_二九_一者、九門不_レ出_二一_レ多_一故、由_二其初門如_レ事故_一、一可_レ爲_レ多、由_二第二門事如_レ事故_一、多可_レ爲_レ一、二四如_レ理之徧、三五如_レ理之包、二即_二二而不_二、四即_二二而不_二、以_レ不_レ壞相故、三即_二非廣_一而廣、五即_二廣即_二非廣_一、亦以_レ不_レ壞_レ相故、六即_二雙含_二一

多、容偏無礙、七便攝入自在、八含ニ多交涉、九含攝入自在、十即融成一致、故第十門即同時具足相應門、九即因陀羅網境界門、由ニ第八交涉、互爲ニ能所ニ有ニ隱顯門、其第七門即相入門、五即廣隱門、四不離一處ニ即徧有ニ相即門、三事含ニ理事、故有ニ微細門、六具相即廣隱二門、前三總成ニ諸門事理相如ニ故有ニ純雜門、隨ニ十爲ニ首有ニ主伴門、顯ニ於時中、有ニ十世門、故初心究竟攝ニ多劫於刹那、信滿道圓、一念該ニ於佛地、以ニ諸法皆爾ニ故有ニ託事門、是故十玄亦自ニ此出、

と云ひ、又普寂律師の華嚴經探玄記發揮鈔第三十六に、

今此十門、蓋乃遮那之祕藏、圓宗之極致矣、自非了悟六相因陀羅自在法智、焉能得施設此妙法門乎、普賢境界、能盡能化境界、廢智不可說、豈可事談之所圖度哉、問、此十玄門有何所據耶、答、近則據雲華十玄門、遠則依ニ帝心法界觀門、問、帝心雲華、有何典籍立此法門、答、卽今經中含ニ此玄藏、地論之中、雖稱發機、未至於開說其蘊奧、二祖深悟、入華嚴法界六相因陀羅、推究經論之祕顯、以建此十門耳、可謂華嚴會上大菩薩乘願、來開性起樓觀之支扉矣、清涼法界玄鏡中、以ニ此十門配ニ當法界觀門十觀、以爲、此十玄門、全據ニ十觀、故支談第六明義理分齊、別教一乘中立四門、一明所依體事、卽教義理事等十科、二總攝歸眞實、卽真空絕相、三彰其無礙、於理事二分開十門、四周遍含容於此中、明十玄門、十玄門中、亦分三科、一正辨十門、二明其所以、卽唯心現等十由云々。

と云へり、華嚴法界門の所明の十玄無礙法門義の起原を爲すことを知るべし。三重の法界觀の中、第三の周遍含容觀とは、卽ち事事無礙法界にして、事理の如く融し、徧攝無礙交參自在なるを云ふ。果して十門あり、一に理如事門とは、事法既に虚にして、相として盡きざること無

く、理性眞實にして、體として現せざること無し、此れ則ち事に別事なく、即ち理を全ふして事と爲す。是の故に菩薩復た事を看ると雖も、即ち是れ理を觀ず、然かも此の事を説きて、理に即せずと爲すを云ふ。二に事如理門とは、諸の事法は、理と異なるにあらざるが故に、事理に隨ひて圓に徧し、遂に一塵をして、普ねく法界に徧せしむ。法界の全體諸法に徧する時、此の一微塵も、亦た理性の如く、全く一切法の中に在り、一微塵の如く、一切の事法も亦た然るを云ふ。三に事合理事門とは、諸の事法は、理と一に非るが故に、本の一事を存して、而かも能く容れ、一微塵の如き其の相大ならざるも、能く無邊の法界を容攝す、刹等の諸法、既に法界を離れざるに由りて、是の故に俱に一塵の中に在りて現す、一塵の如く、一切法も亦た爾るを云ふ。四に通局無礙門とは、諸の事法は、理と非一即非異なるが故に、此の事法をして一處を離れずして、即ち十方一切の塵内に全徧し、非異即非一なるが故に、十方に全徧して、而かも一位を動せず、即遠即近即徧即住無障無礙なるを云ふ。五に廣狹無礙門とは、諸の事法は、理と非一即非異なるが故に、一塵を壊せずして、而かも能く廣く十方刹海を容れ、非異即非一なるが故に、廣く十方法界を容れて、而かも微塵大ならず、則ち一塵の事即廣即狹即大即小無障無礙なるを云ふ。六に徧容無礙門とは、此の一塵を一切に望するに、普徧即廣容なるに由る

が故に、徧なく一切の中に在る時、即ち復た還りて、彼の一切の法を攝して、全く自の一が中に住せしめ、又廣容即普徧に由るが故に、此の一塵をして、還りて即ち徧して自の内の一切差別の法の中に在らしむ。是の故に此の一塵自他に徧する時、即ち他自に徧し、能容能入同時にして、徧攝無礙なるを云ふ。七に攝入無礙門とは、彼の一切を一法に望するに、入他即ち是れ攝他なるを以ての故に、一切全く一が中に入るの時、即ち彼の一をして、還りて復た自の一切の内に在りて、同時に無礙ならしめ、又攝他即ち是れ入他に由るが故に、一法全く一切の中に在る時、還りて一切一切恒に一の内に在りて、同時に無礙ならしむるを云ふ。八に交渉無礙門とは、一法を一切に望するに、攝あり入あり、通じて四句を成す。一に一切を攝し、一を一切に入れ、一切一を攝し、一切一に入り、一に一法を攝し、一を一法に入れ、一切一切を攝し、一切一切に入り、同時に交參して、無障無礙なるを云ふ。九に相在無礙門とは、一切を一に攝むるに、亦た入あり攝あり、一を攝して一に入れ、一切を攝して一に入れ、一を攝して一切に入れ、一切を攝して一切に入れ、同時に交渉無障無礙なるを云ふ。十に普融無礙門とは、一切及び一普なく、皆同時にして更に互ひに相望し、一一に前の兩重の四句を具し、普融無礙なるを云ふ。

上來初めに理如事門より、乃至、普融無礙門に至り、惣じて以て事事無礙法界の義分なり。

此の十門若し圓明に顯現すれば、行の境界に稱ひて、無障無礙重重無盡なることを得、法界に證入することを得べし、これを周徧含容觀の要旨となすなり。而して十玄緣起無礙法門義は、其の基く處、即ち此の周徧含容觀の所明にありて、二祖至相大師は、能く是の深意を得て、十玄無礙の法門を建立し。また圭山大師は、初祖稟三受十玄門之義、故自製レ文、勒成一卷一と云ひ。又た凝然大徳は、華嚴法界義鏡卷上十紙に、事事無礙法界とは、亦たは周徧含容觀と名づく、局限の法、彼此融するが故に、此の中に即ち十種の玄門あり、緣起の諸法は、深奥冲邈にして該攝周徧す、義極妙なるが故に、一には同時具足相應門、至乃十には主伴圓明具徳門等と云ひて、事事無礙法界、即ち周徧含容觀より十玄門を開設せり。十玄無礙法門義の、杜順禪師に其の端を發し、至相大師これを統一成立せしことを知るべし。

其三 十玄緣起の相承

十玄緣起無礙法門義の、初祖杜順大師に其の萌芽を發し、至相大師之を稟けて、華嚴一乘十玄門一卷を著はして、初祖大師の深意を發揮せしことは、前章既に證明せるが如し。而して至

相大師は、別にまた華嚴經搜玄記第一上八紙左に、一に同時具足相應門等の十玄門を釋して、上の十の玄は、並びに皆別異なり、若し教義の分齊、此れと相應する者は、即ち是れ一乘圓教及び頓教の法門、若し諸の教義の分、これと相應すれども、具足せざるは即ち是れ三乘漸教の所攝なり等と云ひ。第三祖賢首大師は、華嚴經文義綱目三十三紙右には、此の經の大意義理を標するに、略して十門を作る、至乃此の上の十門に各々十義あり、一に教義、至乃十に隨生根欲示現なり此等の十義は、皆同時相應して、一緣起を成す等と説きて十玄門を釋し、華嚴一乘教分記卷中二五紙左以下には、十玄緣起無礙法門義を釋するに、初めに此の法門の依りて施設せらるゝ所以の本據を明かにし、次ぎに以喩畧示、約法廣辨の二大義門を開きて、喩說法説並び示して、具さに十玄無礙の法門を開示し。又、華嚴金師子章二紙左には、金師子の喩に依りて、懇切に此の法門の深義を説明せり。然るに同じく賢首大師の撰述中、華嚴經文義綱目等、前掲の諸書所明の十玄門は、全く至相大師所立の十玄門を相承せるものにして、釋義の如きも、全く相承の軌轍に依ると雖も、華嚴經探玄記第一六十一紙左に依るに、義理分齊を顯さば、然るに義海宏深にして微言浩瀚たり、略して十門を擧げて、其の綱要を撮る。一に同時相應門、至乃十に主伴圓明具德門なり、然るに此の十門は、同一緣起し、無礙圓融にして、隨ひて一門あれば、即ち一切を具す

と云ひ。二祖相承の十玄門の中、諸藏純雜具德門を改易して、廣狹自在無礙門とし、又、唯心廻轉善成門を改易して、主伴圓明具德門と爲し。華嚴經旨歸二十紙右に、また所顯の理趣を明さば巧辨自在勢變多端なれども、亦た十例を擧げて以て無礙を現す、一に性相無礙、二に廣狹無礙乃至十に十世無礙なり等と説きて、大略探玄記の所明に回せり。至相大師相承の法門を、古十玄と稱し、賢首大師の華嚴經探玄記等の法門を、新十玄と云ふ。其の交渉に至りては、別章を設けて説くところあるべし、清涼大師の華嚴經玄談第六十七紙右に依るに、周徧含容とは即ち事事無礙なり、且らく古德に依るに十玄門を顯はすと云ひ、古德に依るとは、即ち藏和尚（賢首法藏師）に依るなり、至相已にあれども、而かも少しき不同ありと釋し、即ち賢首大師の新十玄に依りて、十玄無礙の法門を明かし、然かも其の所明の方式たる二祖至相大師、三祖賢首大師の法門の建立を本とするが故に、向下流出、即ち法門の流出を本として、因果二分の中、果分不可説の全體が、因分可説にあらはれたるところの事事無礙法界と云ふが、根本華嚴經の玄旨なるが故に、此の點に於て十玄緣起の法門を談するに對し、清涼大師は、向上修入、即ち觀道門に約して、實踐修行し行門爲本の所明なるが故に、多く初祖大師の華嚴法界觀門に依りて、三重の法界を觀じて、初め真空觀より、理事無礙觀に入り、遂に周徧含容觀の事事無礙觀に入る

の所明に準じて、華嚴法界玄鏡紙左には、初祖大師の華嚴法界觀門の所明に依りて、事法界、

理法界、理事無礙法界、事事無礙法界の四法界義を明かし。同第三紙右以下には、此の四法界

の中の事事無礙法界、即ち周徧含容觀の所説に依りて、十玄無礙の法門を説けり。華嚴經玄談

第六紙右に、周徧含容とは、即ち事事無礙なり等と説ける、蓋し是の意にして、華嚴經略策

二十二も、亦た是れに同じ。第五祖圭山大師に依るに、註華嚴法界觀門紙左圓覺經大疑第四之上

記第一輯第十四卷紙左に、十玄無礙の法門を明かし、其の所明は多く清涼大師の軌轍に依れり。

上來是の如く華嚴の列祖各々力を盡くして、不共の極談たる十玄緣起の幽旨を發揮せり。然

るに既に説けるが如く、華嚴列祖の釋義の中、其の所明に大略二途あり、一に向下流出の義な

り、向下流出の義とは、法の流出を本として、十玄の妙理を解釋せるものにして、即ち此の十

玄緣起は法界緣起の自體自相にして、十佛の自境界たる性海果分不可説の全體が、普賢の境界

たる緣起因分可説に顯はれたる事事無礙の相なれば、此の點に於て十玄を開きて無盡を表し、

華嚴大經所顯の深遠高妙なる玄旨を指示せんとす。至相、賢首兩大師の所明是れなり。向上趣

入の義とは、觀心即ち行門實修に屬する所明にして、淺より深に入り、愈より微に入りて、遂

に事事無礙法界の、一即一切、一切即一、主伴圓明、即入互攝と、無盡緣起の深理を達觀する

華嚴行者の趣入門の説にして、初祖杜順大師の華嚴法界觀門に始まり、清涼、圭山兩大師の所明是れなり。蓋し是の如く列祖の釋義に、自から二途の不同を生ずる所以は、至相、賢首等の諸祖は、建立爲本にして、華嚴一乘の法門を建立して、其の深遠高妙なる所以を明かにし、佛自所證の極致を顯示して、成佛の大道たる、一佛乘を開くを以て至要と爲すが故に、多く法の流出に約して、十玄の妙旨を開説して、二乘三乘、乃至無量乘等、悉く此の華嚴大經より等流し又、一佛乘に結歸することをあらはし。又、清涼、圭山の兩祖は、即ち行門爲本にして、既に前祖至相、賢首兩大師の出世に依りて、一佛乘の無盡緣起の法門を建立せるが故に、即ち更に行者の觀門實修を本として、所謂向上趣入の一邊に依りて、諸種の法門を施設せり、是れ即ち弘化の左右にして、敢て法門を異にするに非ず。所謂大權教を設くる時を鑑み、機に應ずるの所以ならんのみ、先徳の令法久住爲人施設に、其の意を用ゐしは、誠に欽仰すべきなり。

其四 緣起諸法の體相

凡そ宇宙萬有の種別を論ずるに、若し小乘諸部、殊に薩婆多有部等に依れば、五位七十五法等と説きて、色心心所相應無爲の五位の法を建て、更にこれを種別して、有爲の七十二法及

び無爲の三法、即ち總じて七十五法と爲し。又、大乘唯識家の説に依れば、五位百法等と説きて、心心所色不相應無爲の五位の法を建て、更に是れを種別して、有爲の九十四法及び無爲の六法、即ち總じて百法と爲し、並びに此を以て宇宙萬有を攝盡すと爲せり。大乗光法師の法宗原初紙右に、説一切有部に依るに、諸法宗原に略して五種あり、一に色法、二に心法、三に心所有法、四に心不相應行法、五に無爲法なり。第一色法に略して十一種あり、第二心法に略して一種あり、第三心所有法に略して四十六種あり、第四心不相應行法に略して十四種あり、第五無爲法に略して三種あり、總じて七十五法あり、諸法の體と爲すと云ひ。大乘百法明門論縮來一〇一二右に、一切の法とは略して五種あり、一には心法、二には心所有法、三には色法、四には心不相應行法、五には無爲法なり。第一心法に略して八種あり、第二心所有法に略して五十一種あり、第三色法に略して十一種あり、第四心不相應行法に略して二十四種あり、第五無爲法に略して六種有とし、總じて百法を明かすもの、以て大小二乘に諸法の種別を論ずる要旨を知るべし。

然るに小乘諸部の中、薩婆多有部等の所説に依るに、此等の七十五法は、總じて以て實在と爲して、所謂三世實有法體恒有を主義とすと雖も、大乘唯識家の所説に依れば、其の所依の本經たる解深密經第二、一切法相品縮黃八五〇右の所説に依りて、三種の自性を建て、萬有の本體實

相を説明す、一に遍計所執性、二に依他起性、三に圓成實性はれなり。經に

諸法相、略有三種、何等爲三、一者遍計所執、二者依他起相、三者圓成實相、

と云ひ。唯識三十頌縮來九
九〇右に、

由レ被彼遍計、遍計種種物、此遍計所執、自性無所有、依レ他起レ自性、分レ別緣所生、圓成實於レ彼、常遠レ離前生、故
此與レ依他、非レ異非レ不異、如レ無常等性、非レ不見レ此彼、

と説き、成唯識論第八二十六
紙右以下、詳かに之を釋し。又、無着菩薩の攝大乘論本卷中縮來九
三四右世

親菩薩の辯中邊論卷中縮來九
七左等、又、詳かにこれを釋せり。此の三性は、初の二性は萬有の現

相、後の一性は萬有の實性にして、初の二性の中、第一遍計所執は、後天的妄相、第二依他起は、先天的眞相と判すべし。初めに遍計所執性とは、是れ凡夫の妄情所現の境にして、これを解するに、能遍計、所遍計、遍計所執の三重の分別あり。第一能遍計とは、其の體を論ずれば第六第七の二識にして、此の中第六意識は、萬有即ち一切の客觀的現象に向ひて、實我なり實法なりと周遍計度し、第七末那識は、第八阿賴耶識の非我非法なるに向ひて、實我なりと計度分別するが故に、其の第六第七の能迷の執心、即ち主觀的迷情を指して能遍計と云ふ。第二所遍計とは、其の能遍計たる主觀的迷情、即ち能迷の執心たる六七二識の爲めに、實我なり實法

なりと周遍計度せらるゝ、非我非法の因縁和合して生じたる、色心の諸法にして、所謂宇宙萬有、即ち客觀的現象なり。第三遍計所執性とは、前の能遍計の迷心を以て、所遍計の依他の色心の諸法を、周遍計度する時、其の能迷の妄心の前に現する相にして、これを中間存境、又は當情現の相と名づく、即ち能遍計の心に依りて、所遍計の上に現する實有的執相なり。此の當情現の相は、自體あること無く、體性都無の法にして、たゞ執情の上のみに假現する妄相たり。唯識三十頌に、此遍計所執、自性無所有と云へるこの意なり。是の故に遍計所執は、實に其の物あるに非ず、たゞ妄情分別を以て、是れありとすれども、理を以てこれを究むる時は、全く其の實體あること無し、これを情有理無の法と云ふ。蓋し宇宙萬有は、今日吾人の眼には、外界客觀的實有の如く映すれども、其の實客觀的存在を有するものにあらすして、即ち唯識の所變なり。しかるに吾人は妄情分別の故に、全く心外に根據あること無き、宇宙の萬有を以て、客觀的實有の如く觀じ、爰に實我實法の執あり、是れ畢竟吾人の執情に墮したる後に現する妄相、所謂當情現の相に過ぎず、先きに後天的妄相と云へる此の故なり。次に依他起性とは、依他起と云ふは他の因縁に依りて生ずるの義なり、即ち他の因縁和合に依りて生じ來る、如幻假有の法を稱して依他起性と云ふ。唯識三十頌に依他起自性分別緣所生と云へり。宇宙萬有の自

性は、孰れも皆因縁和合より生起したる假法なり、色法は因縁増上の二縁に依りて生じ、心法は等無問縁、所縁縁及び因縁、増上縁の四縁に依りて起る、既に因縁の和合に依りて生起す。此の故に凡夫の妄執するが如き、固定實有のものあるべき筈なし、其の實性としては更にこれ無きなり、是を如幻假有の法と云ふ。詳言すれば、此の依他起性の法に染分淨分あり、染分の依他とは、迷界の諸法其のもの、實相にして、淨分の依他とは、悟界の諸法を云ふ、是の如く且らく迷悟染淨を分つと雖も、萬有差別の現象は、其の迷悟染淨を問はず、總て依他起の法にあらざるなく、如幻假有ならざる無し。然るに吾人凡愚は宇宙萬有に對して、實我なり實法なりと執するは、是れ萬有其の物の眞實相にあらず、總じて遍計所執の相なり。第三に圓成實相とは、圓滿成就眞實の體性の義にして、依他起性の根本體性たる眞如法性は是れなり。此の眞如は廣大無限にして一切處に遍滿し、三世常住にして轉變すること無く、而かも一切諸法の眞實の體性なるが故に、圓成實性と云ふ。唯識三十頌に、此諸法勝義、亦卽是眞如、常如其性故、卽唯識實性と云へり。

蓋し眞如法性は、是れ不可說不可思議言亡慮絶のものにして、有に非ず無にあらず、生に非ず、滅にあらず、乃至一切の言を絶し、一切の想を超えて、吾人の相待的心念を以ては、容易に

想定し得べきものにあらずと誰も、且らく其の徳用を論ずれば、圓滿なり成就せり、眞實なり能く一切處に普遍し、常恒不斷にして、諸法の實性となる、故に圓成實性の名あり。以上此の三性の中、遍計は空にして、依圓は有なり、此の依圓の二性の中、依他は生滅變化する有爲法にして、圓成實性は、生滅變化すること無き、凝然常住の無爲法なり。有爲無爲、總じて一切諸法を攝盡せざること無し。是れを大乘唯識家所説の三性の要義となすなり。(且らく護法論師の正義に依る)

以上此の三性を性宗の所説に見るに、三性の中、遍計所執性とは、即ち能迷の執心にして、相宗の如く、能遍計、所遍計、遍計所執の三重には分たざれども、姑らく相宗の解釋に準じて、これを分別すれば、能變計とは相宗の如く、但、六七二識のみならず、廣く有漏の諸八識に通じて、皆能遍計の體とす、此の義は甚だ安慧論師の論説に似たり。所遍計とは、相宗の如く、但、依他の色心二法のみならず、眞如もまた所遍計なりとす、是れ終教已上には、能遍計の中の根本無明、眞如本覺の理に體達せずして迷動すと説くが故に、眞如はまた無明に對して、所遍計なりと云はざるべからざればなり。又、遍計所執とは、遍計は即ち前の根本無明等の能遍計の心、所執は即ち所遍計の境にして、心境並び取りて其の名と爲すも、其の意は所計の境に

於て、虚妄に構畫分別して、我法と執する能迷の心に名づくるなり。相宗にては、但だ能迷の執心の前に現する當情現の相を取れども、性宗は然らず、遍計所執に二重を開き、能迷の執心を以て、有體の遍計所執とし、當情現の相を以て、無體の遍計所執とす、是れ蓋し根本無明忽然として現起し、眞如の理に迷ひて三細を生じ、三細より智相、相續相等、漸次に開展し來りて種々に遍計す、此能遍計の心は有なるに似たりと雖も、究竟じて其の體を論ずれば、虚妄にして無體即空なるが故に、之を遍計所執と名づく。然るに其の執心の前に現する當情現の相は能迷の執心に離れて別にあるに非ず、故に能迷の執心に屬して、また遍計所執と名づくるなり、此の故に相宗に在りては、能遍計と遍計所執との差別をなせども、性宗に在りては、能遍計、即ち遍計所執にして、更に差別を立てざるなり。既に遍計所執とは、即ち能迷の執心なり、依他起性とは、如何か區別すべきやと云ふに、凡そ依他起性に、染分と淨分との別あり、此の中染分の依他は虚妄なるが故に、其の虚妄の義邊を取りて遍計所執性とし、又、淨分の依他はもとより、染分の依他は虚妄なりと雖も、因縁和合して生ずる義邊を取りて依他起性とす。其の差別なきに似て、而かも差別あることを知るべし。次に依他起性とは、色心一切の諸法なり、此の色心の諸法に分別の他に依りて生ずると、四縁の他に依りて生ずるとの兩釋あり、無明眞

に迷ふに依りて生ずと云ふに依れば、是れ分別の他に依りて生ずる義にして、又、熏習の因縁に依りて生ずと云ふに據れば、是れ四縁所生を依他と名づくるなり、蓋し依他起性に、染分の依他と、淨分の依他との二あり。染分の依他は、一切の有漏の色心の諸法を云ひ、淨分の依他は、一切の無漏清淨の諸法を云ふ、此の中染分の依他は、分別に依りて生じ、又、淨分の依他は、四縁の他に依りて生ずるなり。次に圓成實性とは、即ち眞如を云ふ、此の眞如に不變と隨縁との二義あり、其の體、常住にして生滅に涉らざる、是れを不變の義とし、不變なりと雖も而かも縁に隨ひて、色心の萬境となる、是れを隨縁の義と云ふ、性宗には具さに此の二義を明かすと雖も、相宗には唯だ不變の一義のみを説きて、隨縁の義を立てざるなり。上來性宗所談の三性の義は、三祖賢首大師の大乘密嚴經疏第二十三紙左及び、清涼大師の華嚴經玄談第五三十九紙右以下に見え、清涼大師の性相兩宗の立義不同を辨ずる中、第五には三性空有即離別と云へる即ち是れなり。華嚴五教章卷中初紙右に依るに、別教一乗の義理分齊を明かすに、一に三性同異義二に六義爲因縁起、三に十玄縁起無礙法、四に六相圓融義の四門を開けり、是れ蓋し次第の如く、諸法縁起の果及び因を明かにして、其の無盡縁起の相を談じ、又、其の無盡の所由を説明するものにして、別教一乗の無盡縁起を知らむと欲するものは、先づ諸法縁起の果たる、三性

に就きて知らざるべからず。上來説明せるが如く、三性を論ずるに、性相の二宗所談に各々別あり、是れに依りて賢首大師は、三性同異の義、即ち三性の不一不異を論じて、眞如即ち一切諸法、一切諸法即ちなることを明かにし、一面相宗家の三性隔歴の執を融すると共に、一面また眞妄融通無礙にして、眞如即ち一切の諸法なるが故に、眞妄末を該ね、又、一切の諸法即ち眞如なるが故に、妄眞源に徹して、眞如の性と依他の相と、融通して無障無礙ならざるなきを示せり、其の意に依るに、凡そ三性に各々二義あり、即ち圓成實性に不變と隨縁との二義あり依他起性に似有と無性との二義あり、遍計所執性に情有と理無との二義あり、初めに圓成實性の不變隨縁とは、眞如は一切萬法の實體にして、横に十方に遍し、豎に三世に互りて生滅變化すること無きが故に不變と云ふ。眞如は是の如く、自性不變なりと雖も、而かも染淨の縁に隨ひて、擧體起動して、一切の諸法となるが故に、即ち隨縁の義あり、譬へば湛然たる海水の風縁に遇ひて、千態萬狀の波濤を起すが如く、眞如の擧體、隨縁起動して色心一切の諸法と顯はるゝもの、即ちこれを隨縁眞如と云ひ。又、風縁に依りて起れる波濤の當體、即ち水なるが如く、隨縁して顯はれたる色心萬差の諸法の當體、湛然として不生不滅なりと云ふもの、これを不變眞如と云ふ。此の如く眞如に不變と隨縁との二義を具するが故に、不變に違せずして、而

かも隨緣して一切の萬象となり、又、隨緣して萬象となりつゝ、而かも其の體、常恒にして不變なり。次に依他起性の似有無性とは、依他の色心等の諸法、種々の因縁に依りて、暫らく假りに現起するが故に似有なり。次の因縁に依りて、假りに現起せし色心の諸法は、既に衆緣和合して生ぜしものなるが故に、其の自體を求むるに本來あること無し、故にまた無性の義あり。此の故に此の依他なるものは、一面に衆緣和合して生ずるが故に、有の義あると共に、また一面彼れは本來自體あること無きが故に無の義あるなり。然るに此の似有と云ふに、當體似有と能似所似の似有との二義あり、當體似有の義に依れば、依他の當體假有なるが故に似有と云ふ。此の時は似は假の義なり、又、能似所似の似有の義に依れば、依他の假有圓成實性の實に似、又、依他の假有遍計所執の情有に似るが故に似有と云ふ。理無と云ふに、亦た事の無性と理の無性との二義あり、因縁和合して生じたる色心の諸法は假有なるが故に、無なりとは事の無性なり。又、依他の實體、即ち眞如にして、此の眞如は本來不生なりと談ずるは理の無性なり。宗相は但だ事の無性を説くも、理の無性を説かず。然るに性宗は事の無性のみならず、亦た理の無性を談ずるが故に、依他即ち眞如なりと云ふことを得るなり。次に遍計所執性の情有理無とは、情有とは諸法は實我實法にあらざるに、凡夫は妄情を以てこれに對向するが故に

心外に實に我法ありと謂ひて、自己の妄情に我法の相を浮ぶるが故に情有と云ふ。無明真如に迷ひて三細を成す、是れ細の法執なり、智相と相續相とは、眞の法執を起し、執取と計名字とは、總じて我法を起す、此等は並びに情有の相なり、此の中、根本無明に約すれば、情有とは情即ち有なり、枝末無明に約すれば、情所現と云ふ。又、理無とは情有既に是れ横計の所現なるが故に、理として其體有あること無く、體性都無なるが故に理無と云ふ。此の理無に亦た事理の二あり、遍計所執の法は、妄情の上に於ては有なりと雖も、理を以て推究するに、彼れ有にあらざるが故に、是れ無なりとするは事の理無なり。又、眞如の中に妄染なきが故に理無と云ふは、是れ理の理無なり。相宗は事の理無を談すれども、理の理無を説かず。然るに性宗には、事の理無を説くと共に、また理の理無をも談するなり。斯くの如く三性に各々三義あり合して六義を成す、華嚴五教章卷中初紙に、

三性各有三義、眞中二者、一不變義、二隨緣義、依他二義者、一似有義、二無性義、所執二義者、一情有義、二理無義

と云へり。此の六義の中、圓成實の不變と、依他の無性と、遍計の理無とは、是れを本の三性と云ひ。又、圓成實の隨緣と、依他の似有と、遍計の情有とを、末の三性と云ふ。華嚴五教章通路記第二十一に、此の三性に各々二義あり、各々の二義は、俱に是れ各々の性なり、能管所

管俱に性體なり、去取すべからず、若し本末を分たば、不變と無性と、理無とは、これを本の三性と名づけ、隨縁と似有と情有とを末の三性と名づく、是れ本來異なりと雖も、三性にあらざること無きなり。若し常途に就けば、所執の情有と、依他の似有と、眞如の不變とを以て、三性と名づくと云へり。此の本末二種の三性の中、本の三性を互ひに相望するに、依他の無性と、遍計の理無とは、共に眞如にして、圓成實の不變の義と異なること無きが故に、三性同一にして、無差別なりと云ふことを得べし。是れ依他遍計の二性を圓成實に歸し、其の圓成實に就きて不異を談するなり。華嚴五教章卷中初紙に、

由_二眞不變依他無性所執理無_一、由_二此三義_一故、三性一際同無異也、此即不壞末而常本也、經云、(淨名菩薩品)衆生即涅槃不二更滅_一也

と説き。華嚴五教章義苑疏第八二紙に、眞に不變と隨縁と有り、妄に體空と成事と有り、此の中の無性と理無とは、即ち是れ妄の中の體空なり。體空に由るが故に、不變と而かも殊別あること無し、故に三性にして而かも一際、縁を捨てずして而かも即ち眞なり。故に末を壞せずして而かも常に本なりと釋せり。而して末の三性を、互ひに相望するに、眞如隨縁して色心等の萬差の諸法となるが故に、圓成實の隨縁と依他の似有と遍計の情有とは、無差別にして三性同

一なり。是れ眞如の本を依他遍計の末に隨へ、其の末に就きて不異を論ずるなり。華嚴五教章卷中初紙に、

又約眞如隨緣依他似有所執情有、由此三義、亦無異也、此即不助本而常末也、經云（不增減經）、法身流轉五道、名衆生一故也

と説き、華嚴五教章義苑疏第八二紙に、似有情有は、即ち妄の中の成事なり、眞の中の隨縁と畢竟して無二なるが故に、亦た異なること無し、不變の性而かも縁起するが故に、本を動せずして常に末なりと釋せり。次にまた本の三性と末の三性とを相望するに、本の三性は、一切の諸法即ち眞如なることを表し、末の三性は眞如、即ち一切の諸法なることを顯はすが故に、本の二性と末の三性と同一なりと云ふことを得ず、これを不一門と云ふ。華嚴五教章卷中初紙に、

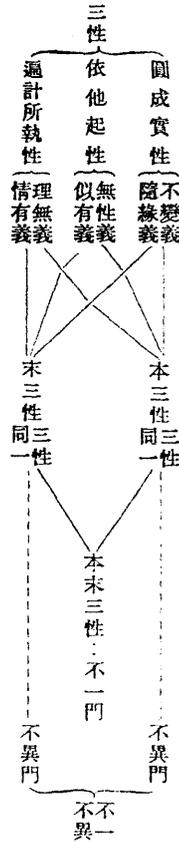
即由此三義、與前三義、是不一門、

なりと説き、又、上來の所説を結びて、

是故眞該妄末、妄徹眞源、性相通融、無障無礙、

と云へり。蓋し眞如即ち一切の諸法なるが故に、眞妄を該ね、又、一切の諸法即ち眞如なるが

故に、妄真源に徹して、眞如の性と依遍の相と、通融無礙ならざることを示せるものにして、是れ相宗所談の隔歴不融の三性に對して、圓融無礙の三性を談せるなり。三性通融の義を圖すれば、即ち左の如し、



緣起諸法の起因

前章既に緣起諸法の體相に就き、三性の別あることを論じ、性相二宗の所説を明かにせり。然らば緣起諸法の依りて生ずる原因は如何と云ふに、凡そ法相唯識家の所談に依るに、一切諸法の依りて生ずる眞原因は、第八阿頼耶識中に攝藏せる種子なりとす。其の種子に先天固有のものあり、後天新生のものあり、前者を本有種子と云ひ、後者を新熏種子と云ふ。此の種子に凡そ六種の義ありて、即ち能く諸法生起の起因たり、これを種子六義と云ふ。一に剎那滅、二

二一に、
 紙左に、
 二に果俱有、三に恒隨轉、四に性決定、五に待衆緣、六に引自果是れなり。近くは成唯識論第二

然種子義、略有六種、一刹那滅、謂體緣生、無間必滅、有勝功力、方成種子、此遮常法、常無轉變、不可說有能生用、故、二果俱有、謂與所生現行果法、俱現和合、方成種子、此遮前後及定相離、現種異類、互不相違、一身俱時、有能生用、非如種子、自類相生、前後相違、必不俱有、雖因與果、有俱不俱、而現在時、可有因用、未生已滅、無自體、故、依生現果、立種子名、不依引生自類名種故、但應說、與果俱有、三恒隨轉、謂要長時、一類相續、至究竟位、方成種子、此遮轉識、轉易間斷、與種子法、不相應、故、此顯種子自類相生、四性決定、謂隨因力、生善惡等、功能決定、方成種子、此遮餘部、執異性因、生異性果、有因緣義、五待衆緣、謂此要待、自衆緣合、功能殊勝、方成種子、此遮外道、執自然因、不待衆緣、恒頓生果、或遮餘部、緣恒非無、顯所持緣、非恒有性、故種於果、非恒頓生、六引自果、課於別別、色心等果、各各引生、方成種子、此遮外道、執唯一因、生一切果、或遮餘部、執色心等、互爲因緣、唯本識中、功能差別、具斯六義、成種非餘、

と云へり。此の中、第一刹那滅とは、凡そ諸法を生ずる原因なるものは、念念刹那に生滅轉變する、有爲法なるべきことを要す。若し自體常住にして、生滅せざる者なれば、是れ必ず諸法を生ずる原因なし、蓋し生滅變化する者は、自體に能生の功能あるが故に、能く因となりて、果を生ずることを得れども、自體常住にして生滅せざる者は、能生の作用なきが故に、自から因となりて、他の果を生ずること能はざればなり、是れ一切の諸法を、有爲と無爲との二大種

に分てる中、原因となるものは、唯だ有爲法に限りて無爲法に非すと遮顯し、又、彼の外道に自性と神我等の常法を以て、諸法生起の因と説くを遮するなり。瑜伽師地論第五十二紙左に、種子の七相を説く中には、一に無常法と云ひ、梁譯世親攝大乘論釋第二縮住八 一四左には、念念滅と云へり。第二果俱有とは、能生の原因なるものは、たとひ生滅變化するものなりとも、所生の結果に望するに、俱に和合するものならざるべからず、言を換へて申せば、種子より現行を生ずる時、其の能生の種子と所生の現行の結果とは、同時にして二者相離れざるを云ふ。若し能生の因と所生の果と、俱有にあらざれば、其の能生の因は親原因に非ず、但し種子より種子を生ずる、自類相生の種子に依れば、彼は異時の因果なるが故に、所生の果に望めて俱有にあらざるなり。今は現行の果を生ずる種現相望の種子に就て云ふと知るべし。瑜伽師地論第五に七種を説く中、第二の爲他性因と、第三の已生未滅の二相はこれに當り、梁譯世親攝大乘論第二に、俱有と云へるもの即ち是れなり。第三に恒隨轉とは、凡そ種子なる者は、必ず恒隨轉とて、これを對治する位、即ち究竟位に至るまで、長時に一類相續するものならざるべからず、若し時に轉易し、間斷するものを取りて原因と爲せば、則ち其原因の中には、未だ結果を招感せざる前に滅し去りて、存在せざるものあるべきが故に、遂に善因に善果なく、惡因に惡果なきに至ら

む、此の如きは有因無果の邪道にして、正因正果の道理に非ず、故に種子は恒隨轉にして、長時に一類相續すべきものならざるべからず、蓋し一切萬法の中、恒時相續のものは、獨り第八阿頼耶識のみにして、餘は一切悉く轉變間斷あるものとす。瑜伽師地論第五に七相の中、爲後念自性及び已生未滅と説けるものは是れにして、梁譯世親攝大乘論釋第二には、同じく隨逐至治際と云へり。第四に性決定とは、凡そ種子なるものは、必ず因の力に依りて、善惡等を生ずる功能決定せるものならざるべからず、原因善ならば、結果も亦た必ず善に、原因惡ならば、結果もまた必ず惡等と其の性決定する是れなり、即ち是れ異熟因等を以て、親しき原因となすことを遮するものにして、瑜伽師地論第五には、之を功能相應と云ひ、梁譯世親攝大乘論釋第二には、之を決定と云へり。第五待衆縁とは、凡そ種子なるものは、唯だ自の力のみにては、結果を招くこと能はず、要は必ず衆多の縁を待たざるべからず。既に衆多の縁を待つべきが故に、頓に果を生ずること能はざるなり、是れ外道の自然因、能く衆縁を待たずして、恒に頓に果を生ずると説くを遮するものにして、瑜伽師地論第五に、七相の中、四に得餘縁、五に成變異と云へるもの、即ちこれに當り、梁譯世親攝大乘論釋第二には、同じく觀因縁と云へり。第六引自果とは、別々の色心等の果を各々引生ずるの意にして、凡そ種子なる者は、必ず色心等の諸法に於

て、各々別々に自果を引生するものならざるべからず、此の外道の一因、能く一切の果を生ずと執し。又、薩婆多有部等に色心互ひに因縁となる等と説くを遮するものにして、瑜伽師地論第五には相稱隨順と云ひ、世親攝大乘論釋第二に引顯自果と云へり。

以上種子には、比の如きの六義あり、能く一切諸法の原因となる、成唯識論第二二十五紙左に、

唯だ本論の中の功能差別のみ斯の六義を具するを以て、種子と成ると云へる此の意なり是を要するに、法相家ありては、一切諸法の親原因は、第八阿頼耶識中に在り、此の第八阿頼耶識中にある種子は、刹耶滅等の六義を具して以て、色心等の一切萬差の諸法を現起すと爲すなり、これを性宗の所談に見るに、一切の因に皆六義あり、一に空有力不待縁、二に空有力待縁三に空無力待縁、四に有力不待縁、五に有力待縁、六に有無力待縁なりと云ふ。是れ蓋し十地經論第八十一紙左に、十二有支の次第相生の因縁を明かすに、一に縁不_レ生自因生故、二に因不_レ生縁生故、三に不_レ共生_二無_一知者_二故、四に不_レ無因_一隨縁者故の四句を作り、又、阿毘達磨雜集論第四縮來八紙左に、

自種有故不_レ從_レ他、待_二業縁_一故非_二自作_一、無_二作用_一故非_二共生_一、有_二功能_一故非_二無因_一

と説けるに依るものにして、即ち地論の第一縁不_レ生自因生故の句は、因を以て縁の力を奪ふが

故に、唯だ因より諸法を生ずと説きて、諸法は他に從はずして、唯だ自因より生ずと示すに因じ。地論の第二因不生縁生故の句は、縁を以て因の力を奪ふが故に、唯だ縁より生ずとするを以て、集論に待_ニ衆縁_ニ故非_ニ自作_一と示して、諸法生ずる時、必ず衆多の縁を待つが故に、唯だ縁より生ずと説くに同じく。又、地論の第三不_ニ共生_ニ無_ニ知者_ニ故の句は、第一句の縁不生と第二句の因不生とを並べ取るが故に、共より生ぜずとすれば、集論に無_ニ作用_ニ故不_ニ共生_一と説きて第一句は不從他と云ひ、第二句に非自作と説くを並用するが故に、共より生ぜずと爲すに同じく。又、地論の第四不_ニ無因_ニ隨縁有故の句は、第一句の自因生と、第二句の縁生とを並べ取るが故に、因縁和合して、能く諸法を生ずとなせば、即ち集論の第四句に有_ニ功能_ニ故非_ニ無因_一と説きて、第一句の自種有故と、第二句の待_ニ衆縁_ニ故とを並用して、因縁和合して諸法を生ずとなすに同じ。此の地論及び集論の四句の中、原因たる義を有するものは、第一第二第四の三句にして、第三は因縁雙非の句なるが故に、原因たる義を缺けり、是れ一切諸法の生じ來る原因を論ずるに、縁の力を因に歸して、唯だ因より生ずとするか、或は因の力を縁に歸して、たゞ縁より生ずとするか、又は因縁和合して生ずとするかの三類に過ぎざるが故なり、換言すれば、地論及び雜集論の第九は、諸法は唯だ因より生じて、縁より生ぜずとするが故に因有力

にして、而かも不待縁なり、これを因有力不待縁と云ふ。又、地論及び雜集論の第四句は、因縁和合して諸法を生ずとなすが故に、因に能生の用ありて、而かも縁を待ち、因有力にして且つ待縁なり、これを因有力待縁と云ふ。又、地論及び雜集論の第二句は、因の力を縁に奪ひて、諸法は唯だ縁より生ずとするが故に、因に能生の力なくして、縁を待ちて果を生ず、これを因無力待縁と云ふ。又、地論及び雜集論の第三句は、不共生にして因結より生ぜずとするが故にこれ因無力不待縁と云ふべく、此の因無力不待縁は、因に果を生ずるの力なく、又、縁を待たずとするが故に、即ち原因たるの義を缺きて、唯だ餘の三句のみ能く原因たるの義を成するなり。而して此の三句を更に開きて、空有力不待縁等の六義となす所以は、蓋し一切諸法能生の原因たる種子は、是れ因縁所成にして、法性眞如の隨縁して生起せるものなれば即ち有なり、併し、有なりと雖も、其の體本來固有實在のものにあらざるが故に、また空なりと云はざるべからず、故を以て先きに説く因有力不待縁等の三に、並びに空有の二義あり、即ち總じて六義を成するなり、これを縁起因門六義と云ひ、二祖至相大師の華嚴五十要問答卷下十一に、

一切因有六種義、一空有力不待縁、念念滅故、二有有力不待縁、決定故、三有有力待縁、如引顯自果故、四無無力

待縁、觀二因縁故、五有無力待縁、隨逐至當際故、六無有力待縁、俱有力故と説けり、即ち同示すれば左の如し、

是を三祖大師の華嚴五教章卷中^{十一}紙左の所明に見るに、

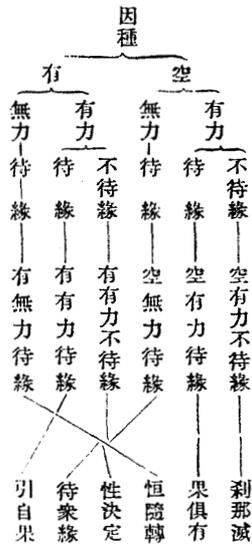


一切因皆有_レ六義、一空有力不待緣、二空有力待緣、三空無力待緣、四有有力不待緣、五有有力待緣、六有無力待緣(中略)問、何故定說_レ六義、不_レ增至_レ七、不_レ減至_レ五耶、答、爲_レ正因_レ對_レ緣、唯有三義、一因有力不待緣、全能生故、不_レ雜_レ緣力故、二因有力待緣、相資發故、三因無力待緣、全不_レ作故、因_レ對_レ緣故、又由_レ上三義、因中各有二義、謂空義有義、二門各三、合唯有_レ六故、不_レ增減_レ也、何故不_レ立_レ第四句無力不待緣義者、以_レ彼非_レ是因_レ故不_レ立、

と云へり。

蓋し此の如く、六義の第一を空有力不待緣とし、第二を空有力待緣とし、乃至、第六を有無力待緣と次第する所以は、凡そ原因となるべき因種は、必ず空有の二義を具せり。即ち眞如隨

緣して、依他の事法を成ずるが故に是れ有り。此の有は如幻假有にして、縁生の事體、本來恒有に非ざるが故に空なり。此の故に因種に於いて空有の二を分つべし、而して其の空の義、有の義を有する因種に、能く果を生ずる作有であると、作有なきとあり、前者を有力と云ひ、後者を無力と云ふ、即ち空有の二義は、亦各々有力無力の二種を分つべし。而して此の有力無力の中、有力に他縁を待たずして、唯だ自因より生ずると、他縁を待ちて生ずるとの別あるが故に不待縁、待縁の二を分ち、又無力は因種、自身は無力なるが故に、必ず縁を待ちて果を生ず、故に此の無力には唯だ待縁の一種のみありて不待縁無し。若し因無力にして、而かも不待縁ならば、因縁共に缺くが故に源因たるの義なし。此の如く因種に於て、體に就きて空有を分ち、此の空有に於て、更に作用に就きて有力無力を分ち、此の有力無力に於て更に不待縁待縁の二を分つが故に、即ち第一を空有力不待縁とし、乃至、第六を有無力待縁と爲すなり。而して此の六義を以て更に攝大乘論及び成唯識論等所説の種子六義に望むるに、此の第一空有力不待縁は、彼の第一刹那滅の義にして、乃至、此の第六有無力待縁は、彼の第三恒隨轉の義なり、圖示すれば即ち左の如し。



以て唯六義にして、増して七に至らず、滅して五に至らざる所以を知るべし。初めに空有力不待縁とは、凡そ諸法の源因たる種子は、刹那刹那に新陳代謝するものならざるべからず、これを刹那滅の義と云ふ。既に種子は、念念刹那に生滅遷流するが故に、即ち無有性にして、本來自體ありと云ふべからず。彼れ本來自體あるに非るが故に是れ空なり、此の自體空なる刹那滅の種子に依り、現行の果法生ずることを得るが故に是れ有力なりと云ふべし。然るに此の刹那滅は、他縁に籍らずして、任運に自果を生ずるが故に不待縁なりと云はざるべからず。華嚴五教章卷中^{十紙に、}左

初者、是刹那滅義、何以故、由刹那滅故、即顯無自性、是空也、由此滅故、果法得生、是有力也、然、是謝滅、非由縁力故、云不待縁也、

と云へり。二に空有力待縁とは、能生の原因たる種子と所生の現行の果と現に和合して俱有なりと顯はす果俱有の義にして、即ち能生の因は、所生の果と俱なるが故に方に有なり。若し果と俱ならざれば有なること能はず、今既に果と俱なりと云ふ、是れ俱の言を以て、不有を顯はすが故に自體空なりと云ふべし。此の自體空なる種子は、果と俱なるが故に能く有を成す、有を成するが故に因は是れ有力なりと云ふべし。而して此の因、孤り果を生ずるに非ず、要す諸縁を藉るが故に待縁なりと云はざるべからず、華嚴五教章卷中十一紙右に、

二者、是俱有義、何以故、由俱故方有、即顯是是不有、是空義也、俱故能成有、是有力也、俱故非孤、是待縁也。

と云へり。三に空無力待縁とは、凡そ諸法の生ずる時、唯だ因より生ぜずして、要す衆縁を待つと顯はすものは、是れ待衆縁の義なり、其の待衆縁の種子は、本來自體あることなく、無自性なるが故に是れ空なり。此の自體空なる種子、果を生ずる時、要す、縁を待つが故に、因に生果の功無く、即ち功を縁に歸するが故に、無力なりと云ふべし。既に因無力にして、果を生ずる時、要す、助縁を藉るが故に、是れ待縁なりと云ふべし。華嚴五教章卷中に、

三者、是待衆縁義、何以故、由無自性故、是空也、因不生縁生故、是無力也、即由此故、是待縁也、

と云へり。四には有力不待縁とは、是れ諸法の源因たる種子は、善惡無記の三性決定して

善種より善果を生じ、不善種より不善果を生じ、無記の種子より無記の果を生じて、三性決善して亂れずと顯はす性決定の義にして、即ち三性決定して自類改まらざるは是れ有なり、此の有體の種子自性改まらずして果を生ずるが故に是れ有力なり。此の有力は、因の功用にして因種の處に、既に果を生ずべき力を具するが故に、縁を假らずして、能く自果を生ずることを得れば、是れ即ち不待縁なりと云ふべし。華嚴五教章卷中に、

四者、決定義、何以故、由_レ自類不_レ改故、是有義、能自不_レ改而生_レ果故、是有力義、然此不改、非_レ由_レ緣力_レ故、是不待縁義、

と云へり。五に有有力待縁とは、凡そ諸法の源因たる種子は、唯だ其の性の決定するのみならず、色法の種子は、必ず色法を生じて心法を生ぜず。又、心法の種子は、必ず心法を生じて色法を生ぜず。各々唯だ自果を引生すと顯はすは、是れ引自果の義なり。既に種子は、自果を引起するが故に是れ有なり。而かも縁を待ちて方に果を生ずと雖も、唯だ自果を引生して、縁の果を生ぜざるが故に有力なり、と云ふべし。又、既に自因より自果を引生すと雖も、而かも縁を待ちて、果を生ずるが故に待縁なりと云ふべし。華嚴五教章卷中に、

第五、引自果義、何以故、由_レ引_レ現自果、是有義、雖_レ待_レ緣方生、然不_レ生_レ緣果、是有力義、即由_レ此故是待縁義、

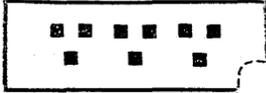
と云へり、六に有無力待縁とは、凡そ種子は、必ずこれを斷治すべき退治道の生ずるに至るまで、他に隨ひて恒時に相續するものならざるべからず、是れ恒隨轉の義なり。既に種子は自立すること能はずして、他に依託して轉ずるが故に是れ有なりと云ふべし。又、此の因種助縁に藉りて、現行の果を生ずるが故に因の力を果に歸すれば、因に生果の功無きが故に無力なりと云ふべし。既に因無力にして縁に託して、果を生ずるが故に待縁なりと云はざるべからず、華嚴五教章卷中に、

第六、是恒隨轉義、何以故、由隨他故不可無、不能逆緣故無力用、即由是故是待縁也、

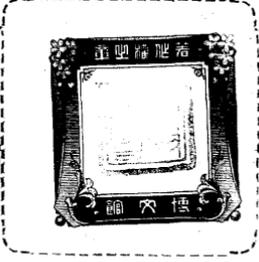
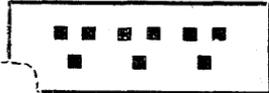
と云へり。上來是れを縁起因門六義法とす、これを相宗所談の種子六義に對比するに、上にも既に説明するが如く、相宗にては、唯だ第八阿頼耶藏中に含藏せる事種に就きてのみ論するに性宗にては廣く有爲無爲に通じて因縁を立て、眞如も亦能所熏に通ずと云ふ、華嚴五教章卷中十二に、

問、若爾、現行爲種子因、豈得有六義、答、隨勝不具、如論說、(成唯識二攝論等)種子有六義、此約初教、若約緣起秘密義、皆具此六義、此約終教、以此教中六七識等、亦是如來藏隨縁義、無別自性、是故六七識、具本識中六義也、思之可見、

と云へり實に其の深意のある所を知るべし。(完)



製復許不



大正九年十二月廿二日印刷
大正九年十二月廿五日發行

宗 教 研 究
第四年 第十三號 奧付

發行所

東京市日本橋區本石町三丁目
振替貯金口座東京二四〇番

株式會社 博文館

編者 東京市小石川區白山御殿町百十七番地 姊崎 正治

發行者 東京市日本橋區本石町三丁目十六番地 株式會社 博文館 大橋 進一

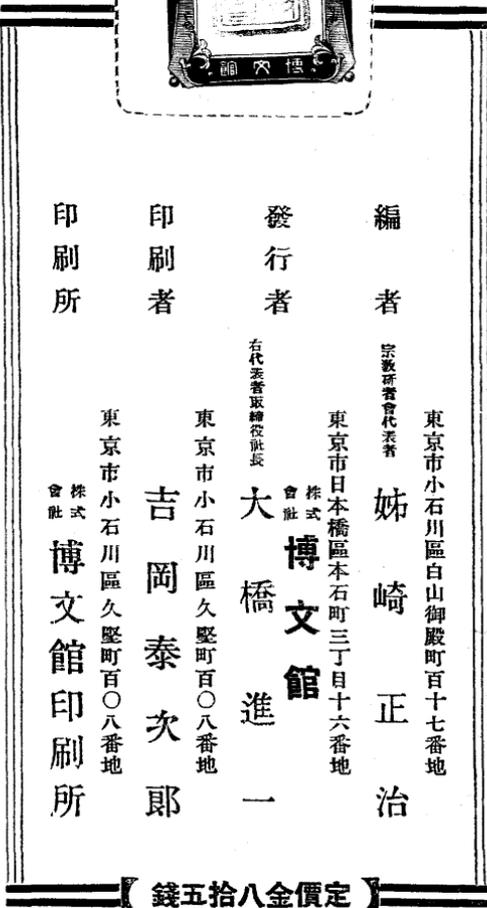
有代表者取締役兼社長

東京市小石川區久堅町百〇八番地

印刷者 東京市小石川區久堅町百〇八番地 吉岡 泰次郎

印刷所 株式會社 博文館印刷所

東京市小石川區久堅町百〇八番地



【 錢五拾八金價定 】