

印度哲学宗教史

高楠順次郎著
木村泰賢譯
高觀廬譯

漢譯世
界名著

印度哲學宗教史

商務印書館發行

中華民國二十四年九月初版

(27050)

漢譯世界名著
印度哲學宗教史一冊

每冊定價大洋壹元貳角

外埠酌加運費匯費

* 版 翻 *
* 權 印 *
* 所 必 *
* 有 究 *

原 著 者
高楠順次郎
木村 泰賢

譯 述 者
高 觀 廬

發 行 人
王 雲 五
上海河南路

印 刷 所
商 務 印 書 館
上海河南路

發 行 所
商 務 印 書 館
上海及各埠

詳

譯者序

凡言及印度哲學，或東方思想，鮮有不推崇佛教教理之精密，陳義之高遠者。然此博大精深之佛教哲學思想，實淵源於婆羅門教。婆羅門教之四吠陀本集 (Sāmhitā) 梵書 (Brahmaṇa) 奧義書 (Upaniṣad) 經書 (Sūtra) 等，不獨為佛教思想之先河，即如吠檀多 (Vedānta) 數論 (Sāṃkhya) 瑜伽 (Yoga) 彌曼差 (Mīmāṃsā) 吠世史迦 (Vaiśeṣika) 尼夜耶 (Nyāya) 六派，及耆那教 (Jainism) 順世教 (Lokāyata) 等，亦無不以之為根據。故言印度哲學而不溯源於婆羅門教，則是失其所本矣。近世叔本華稱婆羅門教之奧義書，為世界最有價值之書，且謂「余得是書，生前可以安慰，死後亦可以安慰。」其推重之忱，可以想見。曩余治學東瀛，知彼邦學者，對於印度學術宗教思想，極著整理之功。而於印度學界握有權威之高楠木村兩博士所著之印度哲學宗教史，包含吠陀梵書奧義書經書等各時代之哲學宗教，關於源流與哲理，作極有系統之敘述。於

解說問題中，兼之以批評；於提示內容時，並明攻究之方法。『可爲初學者之嚮導，更可供專門學者之參考。』此著者自負之語，而亦學界所共許者也。著者對於印度哲學之整理，原有一種最大之計劃，出書五部，以集印度思想史之大成。第一爲印度哲學宗教史，第二爲印度六派哲學，第三爲原始佛教思想論，第四爲印度教發達史，第五爲印度純正哲學史，本書卽爲其第一種。刊行以來，聲名大噪，深負時望。其第三種原始佛教思想論，亦經國人翻譯出版。故此書之傳譯，實未容緩。余自前歲以客觀的態度，汎論佛教各派之源流與教理，著爲入佛指南一書，頗蒙學界諸賢之勉掖。然而推論其自來，探索其源泉，則上溯印度遠古之哲學宗教，實爲根本之圖。因是遂譯此書，用代著述。中華民國二十四年一月一日高觀廬謹識。

原序

一、本書所述，由吠陀時代經梵書與義書而至經書時代。此在印度思想發達史上，屬於上古期，但實足以代表全體之根本思想，故以通名名之爲印度哲學宗教史。此下仍有四種，則以別名名之，曰印度六派哲學，曰印度佛教史（即原始佛教思想論），曰印度教發達史，曰印度純正哲學史，以完成印度哲學思想之研究。

二、本書著者中一人，曾以印度哲學宗教史爲題，在東京帝國大學文科講述數年，撰有底稿。他一人就此基礎，加以增補，又以此爲題，講述兩年。復將兩人所成之稿，整理而成此書。

三、本書目的，在網羅佛教以前哲學宗教兩方面之印度思想，以資學者之參考。誠以今人所著之書，非偏於哲學，則偏於宗教，未有兩者兼備而得其平衡者，學者憾之。著者欲補此缺陷，故用此種組織法，非欲以新機軸自炫也，實因研究印度思想時，兩者不可分析故也。

四、著者對於用語之簡明，行文之平易，曾極留心，然不以啓蒙自限。全篇悉根據正確之材料，以批評之方法論述之，使讀者一方面考查古代思想之歷程，一方面熟知研究斯學之方法。故本書兼問題介紹與批評兩方面，可爲初學者之嚮導，更可供專門學者之參考。

五、本書插入之原語，概爲梵語。其譯音或用固有之漢譯，或未曾漢譯者則譯其音，仍以羅馬字示其原音，以免歧異。

著者誌

目次

總 敘

- | | | |
|-----|-------------------|----|
| 第一節 | 印度之國土及民族…………… | 一 |
| 第二節 | 印度文明發達之概況…………… | 一〇 |
| 第三節 | 哲學與宗教之關係及其發達…………… | 二六 |
| 第四節 | 本書之組織及內容…………… | 三一 |

本 論

第一篇 吠陀之宗教與哲學

第一章 吠陀本集總論·····	三九
第一節 梨俱吠陀本集·····	四一
第二節 沙磨吠陀本集·····	四四
第三節 夜柔吠陀本集·····	四五
第四節 阿闍婆吠陀本集·····	四八
第二章 吠陀之神話·····	五六
第一節 概觀·····	五六
第二節 第一類 梨俱吠陀之主要神·····	六二
一 天界之神格·····	六六
二 空界之神格·····	七九
三 地界之神格·····	八六
第三節 第二類 自然神以外諸神格·····	九二

一	動植物神及庶物神	九三
二	魔神	九八
三	低級羣神	一〇〇
第三章	神人之關係	一〇五
第一節	地位的關係	一〇五
第二節	祭式	一〇八
第三節	咒法	一一四
第四節	死後之運命觀	一二〇
第四章	吠陀之哲學思想	一三〇
第一節	梨俱吠陀哲學思想之興起	一三〇
第二節	梨俱吠陀之統一的宇宙觀	一三七
甲	概觀	一三七

乙 哲學的讚歌譯意……………一四〇

丙 哲學的讚歌註釋……………一五〇

第三節 阿闍婆吠陀之哲學思想……………一六四

第二篇 梵書

第一章 總說……………一七五

第二章 梵書之神觀並其傳說……………一八三

第三章 梵書之實際方面……………一九二

第四章 梵書之哲學……………一九三

第一節 概觀……………一九三

第二節 初期 生主……………一九六

第三節 中期 梵……………二〇四

第四節	終期 自我……………	二一一
第五節	輪迴說之起原……………	二二〇

第二篇 奧義書

第一章	總說……………	二二九
第二章	本體論（梵 我）……………	二四七
第一節	本體之尋究法……………	二四七
第二節	本體之性質……………	二五七
第三章	現象論（梵之顯相）……………	二六九
第一節	本體與現象之關係……………	二六九
第二節	現象生起之次第及其種類……………	二七六
第四章	終局論（輪迴解脫）……………	二八六

第一節 輪迴論……………二八六

第二節 解脫論……………二九一

第五章 結論 奧義書思想之矛盾及其由來……………二九七

第四篇 經書（婆羅門教之實際的方面）

第一章 總說……………三〇三

第二章 律法……………三一六

第一節 四姓之職制……………三一六

第二節 再生族通制之四時期……………三二六

第三節 種姓之分化論……………三三一

第三章 祭祀儀禮……………三三六

第一節 家庭的祭典……………三三六

第二節 天啓的祭典……………三五七

一 祭官祭主三火……………三五八

二 供養祭……………三六三

三 蘇摩祭……………三七〇

第五篇 奧義書終期學派之開展

第一章 諸學派興起之原因與其種類……………三八三

第二章 諸學派之共通思想……………三九五

印度哲學宗教史

總敘

第一節 印度之國土及民族

凡欲完全了解一國之思想者，先當通曉其國人文史之大概，講求印度古代哲學宗教史，當亦不能例外。是故在入本題之前，先當略述印度一般文明之起源及其發達之大概。

印度之國土，乃印度人文發展之舞臺也。印度國土之形狀，通例雖視爲三角形，實際則爲不正四角形，蓋其大體之輪廓，西北方以斯利曼達，鄰於阿富汗斯坦及俾路芝斯坦，東北方以雪山系，接於西藏，西南可望阿剌伯海，東南可望孟加拉灣。以此境線相圍而成全土，故四方皆以山海圍之，與他國全然隔絕。此種狀態，在理解印度文明上，實爲要點。因此理由，故生於此中之文明，在幾多方

面，皆保存印度一流之特色。多伊森氏 (Paul Deussen) 由文明史上之見地，曾用一種有趣味之方法，將此不正四角形之國土，分別研究：先由注入阿剌伯海之印度河河口爲起點，向注入孟加拉灣之恆河河口，畫一直線，則此線爲不正四角形之對角線，而分爲南北兩三角形。卽北方爲痕都斯坦 (Hindustan) 平原地方，南方爲由德干 (Dechan) 高原至科末林岬之半島地方。

再在上方三角形中，以興都克什山 (Hindukush) 爲頂點，向其底邊畫一垂線，此垂線遂貫通馬爾斯他拿 (Maruthala) 沙漠；此沙漠之西方，爲五河地方 (Punjab) 般遮布 (Bamb) 東方爲恆河平原地方，遂作成東西兩三角形；於是全印度之形，遂分爲三個三角形。

第一爲以西方印度河爲中心之五河地方，第二爲東南恆河平原地方，第三爲頻闍耶山 (Vindhyas) 以南之半島地方，此乃印度文明發達之三大中心地。印度文明，初興起於五河地方，東漸而移入恆河地方，達於全盛，終乃由半島地方移殖於錫蘭 (Ceylon) 島。

今試就此三地方略述文明地理的特色。第一三角形地方，其邊疆雖亦有不毛之地，但印度河爲最終之決口，衆流注之，故其地富於水利，土地肥沃，頗有適於農牧者。加之氣候溫和，不似寒帶熱

帶之猛烈，此即雅利安民族所以由印度西北之狹路，侵入此地，定五河爲永住地，藉天然之恩寵而勇敢以開拓其文明者也。

此地既名五河，則河川之多可知。河川中之主要者爲印度河 (Indus)。印度河發源於西藏，沿印度西境而走，兩岸汲引幾多河流，注入阿剌伯海，印度國名實由此河而來。蓋初次移住之民，感嘆水勢之雄大，汎稱之爲「信度」 (Sindhu 水或海之意)，此後遂爲此流域之慣稱，終乃爲全印度之名稱。其所以讀爲「印度」者，因 Sindhu 在古代波斯語中，讀如 Hindhu，後更與希臘語化合而轉爲 Inau (印度) 者也。

中國之「身毒」「賢豆」「印度」等譯音，蓋轉譯各方之音者。玄奘西域記謂 Indu 卽月之意，義淨南海寄歸傳已指摘其爲附會的俗說。印度人自身，實未嘗用此語爲全印度之名，而以「馬拿他」 (Bhārata) 或「閻浮提」 (Jambu-dvīpa) 之名表其全土。由此察之，「印度」之名，殆古代波斯人呼對岸地方之總名，其後希臘人襲用之，遂一般化者歟。

注入印度河之各支流中，有由阿富汗斯坦方面來者，其中主要者，爲迦布爾河。有由本土方面

來者，其數頗多，其中最著名者，即所謂五河也。「般遮布」之名亦由此而來。「般遮布」乃古代波斯語，爲五(Pañj)河(āb)之意，梵語通常稱爲 Pañca-nada (五河)。此河與古代文明，關係非常之深；梨俱吠陀固不待言，希臘語中亦傳此名，今試由北向南次第數之，以與今名對照如左：

梨俱吠陀名

希臘名

今名

- | | | |
|-------------------------|----------------------|----------------|
| 1. Vitastā | Hydraspes (Bidaspee) | Jhelum (Bihat) |
| 2. Asikṇī (Candrabhāgā) | Acesines | Chenāb |
| 3. Paruṣṇī (Irāvahī) | Hydrastes | Rāvi |
| 4. Vipāśā | Hyphasis | Beās |
| 5. Śatudri (Śitadrū) | Zadadres | Sutlej |

此外又有七河之名，其解說亦頗多，蓋五河之外，加阿富汗河 (Kabul) 印度河 自身者。或謂云五云七，不必爲定數之意，只可解作多數之意云。要之此地方之河川，關係於古代民族之生活，非常之大，與美索不達米亞之於巴比倫文明，尼羅河之於埃及文明，關係相同。此乃吾等所不可忽者也。

第二三角形地方，即東南地方；其種種方面，有與前述之地方異趣者。由氣候言之，南下則漸入熱帶地，炎熱漸烈。由地勢言之，除東北邊境之雪山外，地概開闊，沃野千里，然雖適於農作，而水旱時至，風景概簡單而無味。印度人定居於此地，定複雜之社會制度，雖因之而失敢爲之氣象，但宗教的行持，因稍退於山林幽深之地，而有喜靜坐樂沈思之傾向，亦受此氣候風土之影響居多。

此地方河川之最要者，爲競伽河（Ganga）即恆河也，其在文明史上的價值，殆勝於印度河。蓋恆河發源於雪山，注入孟加拉灣，途中集無數支流，兩岸開發廣大平原也。假令印度無恆河，恐婆羅門文明佛教文明皆無從發生。恆河支流之中最大者爲閻牟那河（Yamuna），其水量甚大，殆可謂爲恆河之本流。此河上流與薩特雷治河（Sutlej）間之地域，即所謂拘羅地方（Kurukshetra），實婆羅門文明之根源地也。婆羅門所謂中國（Madhyadesa）者即此地，故又稱爲婆羅門國（Brahmāvarta），或雅利安國（Āryāvarta）。恆河中流域有所謂摩迦陀地方，即佛教時代所謂中國（Madhyadesa）之中心也。

第三三角形，即半島地方，概多山嶽，大部分爲高原，只兩海岸地方有平地，因而在人文開發方

面，概不適宜。但其間亦有適於構成有特色之文化者，不可忽視；蓋介在山嶽間諸民族，因交通不便，遂自行開發獨自之文明故也。且此地已入熱帶，隱遁山間者，採天然之果實，衣食無憂，爲最適於靜思之地。故此地方開化雖遲，但其間實產生有特色之一般文化與偉大思想，此實印度文明史上之事實所明示者。

今欲敘述立此舞臺上產出文明之民族，先在種種形跡上觀之，似當太古時代，曾有數種民族，數次侵入印度；即如達羅維荼（Dravida）人種，科羅利耶（Kulata）人種，亦其一例也。此等人原皆劣等人種，但亦自有一種文明；其後受雅利安文化之影響，遂產出高尚而有特色之文化，故南印地方之文明，實可謂彼等所開創者。然無論如何立論，開發印度大文明者，實爲雅利安人種。若稍極端以言之，印度文明，至少亦可謂當其初期全由雅利安（Arya）種族一手所開拓者。茲稍就其人種述之，雅利安人種何自來乎？據近時學者所想傳，蓋在某時期，此人種原在中央亞細亞一地方，作團體生活；其後乘世界人種移動之風潮，乃分向東西移動。當西元前三四千年以前向歐亞之一團，更進而入歐洲，爲大部分歐洲人祖先。其東向者爲波斯人（伊蘭人種），印度人（雅利安人種）；其

向東方之一團，復進向東南，越奧都克什山西方之嶮，渡迦布爾河谷即開伯爾山隘 (Khyberpass) 之後，恐曾在阿富汗之哈拿富瓦底河 (Harahvati) 與五河之維他斯他河間，曾先停足；然此恐與宗教上之意見相違，故又想其曾分爲二，一方再返於西，又南轉而在伊蘭 (Iran) 高原，開拓所謂波斯文明，成爲伊蘭人種。一方益進向東南，以五河地方全部爲舞臺而開拓文明，成爲印度雅利安人種。

如是則印度雅利安人種，在入般遮布地方以前，其歷程中，當已經過印度歐羅巴共住時代（略稱爲印歐時代），印度伊蘭共住時代（略稱爲印伊時代）二時期矣。此事爲比較言語學比較神話學、人類學、考古學等所證明，但此書目的不在論究此事，今暫根據比較言語學，述所祀之神之一致以明其事。

歐洲所傳之神中與印度最相類似者，天父之名也。印度之特尤西彼他爾 (Dyauspiar 天父)，希臘之宙斯 (Zeus) 父兒 (Zeuspater)，羅馬之尤彼的兒 (Jupiter) 三者同一，已無可疑之餘地。又印度之代瓦 (Deva) 與羅馬之代烏斯 (Deus)，立陶宛語 (Lithuanian) 之代瓦斯 (Devas)，

亦相一致，殊堪驚異。此外印度之瓦爾那（Varuna 天之監視神）與希臘之烏拿老斯（Uranos）印度之蘇利耶（Surya 太陽）與希臘之海利奧斯（Helios）印度之烏下斯（Usha 曉之女神）與羅馬之阿烏諾拿（Aurora）希臘之海奧斯（Eos）亦暗示古昔本為一致之名。而此等之類似，較由他方輸入於某方者根底尤深。由此言之，知兩者曾有一度共住時代，兩者各將其時代之信仰與名稱傳之後世者，此實因近世學術之光明，乃有此可驚之發現。馬翁（Max Müller）謂 Dyauspitar = Zeuspater = Jupiter = Tir，為十九世紀人文學上最大之發見者，決非偶然。蓋因此而印度與歐羅巴間，遂完全聯絡，於是種種問題，得因此而解決也。

及人印伊時代，分住年代比較為近，故類似之點尤多。即波斯聖奧維斯他（Zenda-vesta）（書名）之宗教，與印度吠陀神話間之神名、性質、儀式等互相一致之點，非常顯著。惟其中名稱雖屬共通，而性質各異者亦不少。例如拜火教（Avesta）最高神阿父拿末達（Ahura mazedahi）即吠陀之阿修羅（Asura），但已次第視為惡魔。拜火教之惡神達愛瓦（Daeva）在吠陀中則為善神總稱之提婆（Deva）即天之意。拜火教之惡神因陀羅（Indra），在吠陀中則為最善之守護神是也。是

等歧異，卽表示印伊分離之原因者，決不可認爲其住時代未曾存在之材料。此外名稱性質共通者，如吠陀之日神米得拿 (Mitra)，與拜火教之米得拿 (Mithra) 相同，吠陀之管理死國者維發斯勿得 (Vivasvat) 之子耶摩 (Yama)，與拜火教之天國主維溫富勿得 (Vivarhvat) 之子夜摩 (Yima) 相類；吠陀之日神巴加 (Bhaga) 與拜火教之伯加 (Barha) 相類；吠陀之風神窪尤 (Vayu) 與拜火教之瓦尤 (Vayu) 相類；吠陀之軍神因陀羅 (Indra) 之尊稱曰烏里特拿漢 (Vitraban)，與拜火教之勇神維里特拿古那 (Verethragna) 相類；吠陀之水神阿羅斯 (Apas) 與拜火教之阿伯 (Apo) 相類；吠陀水之子名阿怕母那帕德 (Apām napāt)，拜火教之同神亦同此名；吠陀之嚙陀羅 (Gandharva) 及古利夏奴 (Kirānu) 與拜火教之嚙陀列瓦 (Gandarawa) 及禮列夏尼 (Kerešani) 相類；吠陀之神話人格德利他阿布第耶 (Trita āptya) 與拜火教之脫利陀 (Thrita) 阿多費耶 (Athvya) 二人格亦相類似。又祭祀上用語，兩者之間共通者亦多，例如吠陀之耶鳩尼耶 (Yajña 祭) 與拜火教之耶休那 (Yasna) 相同；吠陀之神酒蘇摩 (Soma) 與拜火教之哈窩摩 (Haoma) 相同；吠陀之勸請者好他爾 (Hatar) 與拜火教之查奧他爾 (Zaotar)

相似；吠陀之事火僧阿他爾溫 (Atharvan) 安革魯斯 (Angirsa) 與拜火教之阿大拿溫 (Atharvan) 安革羅斯 (Angirus) 相似；吠陀之加他 (Gatha) 爲讚歌之意，拜火教亦有同語。此外仍以應用音韻規則，將拜火教經之句，直翻爲吠陀之句者頗多。由是觀之，印度人曾經過印歐時代，印伊時代二時期已甚明顯，則彼等定住於印度之時，已累積有甚長之文明，亦當然也。然此時代之消息既不易捕捉，故由印度文明史之見地言之，則爲屬於有史以前之事實。故嚴正言之，印度史之初葉，實自雅利安民族定住於五河地方以後始。

第二節 印度文明發達之概況

據前節所述，印度文明之發達，可分爲三期：第一期爲殖民於五河地方時代；第二期爲移住恆河地方時代；第三期爲開拓南隅時代，又爲全印度時代。以下即順此次序，述其概況。

第一期 第一期，自與波斯人分離未久，尙未完全分離，而有幾分關係之時始，至生印度獨特之文明時止。其年代雖不能判明，但以西曆紀元前千年爲終期，而自其前五六百年始，是爲通例之

見解。研究此時代之唯一史料，有此期所成之梨俱吠陀十卷。據此書觀之，此期之初，雅利安民族所最盡力者，在征服先住民族達羅維荼、科羅利耶及其他先住蠻民而開其進路。梨俱吠陀神話中，嘗言有大沙 (Dāsa) 或大斯尤 (Dasyu) 爲黑色無外之半惡魔，蓋即指其先住民族者也。彼等欲征服之，故特整其軍容，受軍神因陀羅 (Indra) 之指揮而求其保護，此種讚歌，曾散見於梨俱吠陀中。又所謂雅利安 (arya) 之語原，在學者間意見，原亦各異，但通例皆認爲有「高貴」「信順」之意之語。彼等在印時代所以自稱爲雅利安 (arya) 者，全對於先住民族之「下劣」「不信順神」而起之名，故其後屢呼先住民族爲非雅利安 (anarya) 也。又其後包含階級意味而有種姓意義之 varna 一語，原爲「色」字，亦因雅利安民族，既與先住民族接近，見其黑色與自己白色相異，遂有以色區別之習慣，其後遂以此語適用於一切階級也。如是者，對於原始民族之生存競爭，既爲此期之主要工作，故種種方面，皆留此紀念。勇敢之雅利安人，既漸次征服彼等，故至此期之終期，遂呼之爲奴隸族，即首陀羅 (Sudra) 也。蓋首陀羅 (Sudra) 與大沙 (Dāsa) 同爲種族之名，但因其爲被征服者，故遂含有奴隸族意味焉。再觀雅利安人自身之社會組織，其言語、習慣、信仰，皆同，其職

業上雖有若干的分業，尙未如後世在同屬雅利安民族中，有僧族（婆羅門）、士族（刹帝利）、庶民（吠舍）等世襲的階級也。故同係一人，有時執刀，有時祭神，有時荷鋤，父子之間職業亦有相異者。又雖同稱爲雅利安民族，但因移住有先後，住處亦無連絡，因而政治方面，未能統一，自始即分多數種族（Jana），故梨俱吠陀中有五種族（pañca jana）之名，殆即指布魯斯（Purus）、土爾瓦夏斯（Turvasas）、耶都斯（Yadus）、阿魯斯（Anus）、得爾富耶斯（Druhyas）五族歟？或謂先以五爲定數而一一分配者，此原爲穿鑿之解說，但其種族有種種不同，則無疑也。此種族中，更分部屬（vis），部屬中又分聚落（grāma）（但亦有時將村落與種族用作同義者）。村落中之習慣，有木造之屋，單婚制之家族住之，以家長爲中心，以營職業及祭祀。此時期，雖無後世之都城制度，但一家或一村之周圍，亦築有不精密之土圍或石垣以備外敵者，名曰普爾（Pur，後世之都城）。管理此等種族或部屬之王（Raj）有時世襲，有時選舉，但皆無專政之權；有重要事件，皆以會議（samiti saha）定之。且不徵收一定租稅，或由人民隨意上納，或恃自己財產以保持其威嚴；其主要任務，即戰爭時爲統率者。雅利安之血族雖同，而其中自分種族，各有國王，一方與先住民族相爭，同族間

亦屢相爭鬪。例如奉瓦西西陀 (Vasishta) 爲帝師 (purohita) 者，有脫利殊 (Trisu) 族之斯大斯 (Sudas) 王，奉維須瓦米特拿 (Visvāmitra) 爲帝師者，有巴拿他 (Bharata) 王。其時十王連合，奉巴拿他 王爲盟主，以奧斯大斯 王戰，乃最著名之事蹟也。（參看梨吠三三七七八三。）兵士之種類，有步兵與車兵，各以金屬所製之甲固其頭，以楯 (varman) 蔽肩，執弓槍刀斧等以戰。衆信爲同族戰死者，當生於天，故能勇敢奮鬪。

平時人民之主要職業，因其時尙未脫離遊牧時代，故牧畜業占第一位，而養牛、馬、羊、野羊等。就以牛爲最重，戰爭之動機，多因奪取他種族之牛而起。國王之任務，亦在保護本種族之牛，試觀有戰爭意義之 *gauṣṭi* 一語，原爲「求牛」之意；有國王意義之 *gopa* 一語，原爲「守牛」之意。自明。即彼等以牛爲主要財產，宛如現今之金銀。因此之故，吠陀讚歌 屢視牛爲聖獸，又有以神事擬於牛者，例如形容衆流之歸於印度河，謂爲犢子之從母牛，說天之降雨，比於牝牛之出乳，且直呼雲爲牝牛 (*Prñi Gṛñi*) 之類，皆是也。阿闍婆吠陀 至以牝牛 (*Anadvān*) 牝牛 (*Vasā*) 爲宇宙之大理，亦此傾向之達於極端者。當印歐 時代，牧畜之外，亦兼營農業，故鋤、鋤等機械亦頗完備，然只知

種早穀如大麥 (Yava) 之類，似尙未知作水田以種稻也。此外工業亦頗發達。木工、陶器師、鍛冶師、織物師，亦有分業。商業雖已脫以物交換之域，但尙未知以金銀爲貨幣，惟以牝牛爲標準而交易耳。

宗教則爲崇拜天然。下流社會則爲庶物崇拜 (Fetichism) 與幽鬼崇拜。其初尙無確然階級的僧族，無論何人，皆可祭神讚神而述其祈願。然雖在此時代，有訓練之信仰，及優美之讚歌，已非一般人民所可行，而必由宗教專門之聖人 (Rishi) 之口出焉。梨俱吠陀謂是等聖人爲七聖 (Saptarishi) 謂爲神人之媒介而崇敬之，梨俱吠陀卽七聖及其同族所作之讚歌集也。故是時雖尙無後代之婆羅門族，但承宗教的天才之系統者，已自傳其家風而成宗教專門之家，特例之祭祀必經其手，已成習慣。國王必置僧官，謂之帝師 (Purohita) 代已祈神，並常在陣中祈禱，降服怨敵，同時參謀帷幄；此種風習延續既久，宗教儀式愈益複雜，遂至生婆羅門族一階級；至此時代之終，僧族別出之鋒銳，已大顯著。

第二期 此時期，印度雅利安人種，大略已征定先住民族，而將歸順者爲奴隸，未歸順者驅逐於南方。雅利安人先住於閩那那河上流拘羅地方卽所謂中國 (Madhya desa) 之地，後漸次南

下而至恆河下流地方，漸及於第二三角形之全部。其年代大略自紀元前一千年至五百年頃。當第一期時，彼等之眼界，專限於五河地方，未與雪山相接，且不知海為何物；雖恆河亦未曾目覩，只據傳聞而知之。今則彼等已見較印度河更大之恆河，且入豐沃之大平原，眼界次第擴充，生活狀態亦自變動，文明進步遂益顯著。此時代之特色，在整頓事物；其社會制度，則世襲的四姓制度業已一定。其最顯著者，即專門宗教之婆羅門族（Brahmana），獨占政事軍事之王族（Rajanya）一名刹帝利（Kshatriya），以農工商為專業之吠舍族（Vaishya），以勞力並供使令為專務之首陀羅族（Sudra），謂先天的有不可侵越之區別。蓋第一期尚有幾分未脫游牧時代風氣，及來至恆河平原，以農業為主，而生定住的傾向，乃便於作分業的社會組織，此實其一般的原因也。若再細觀之，至此時期，言語亦與梨俱吠陀時代有異，宗教上之儀式亦益複雜，非自幼特受宗教教育，不能行祈禱及祭祀而為神人之媒介，故其特權遂移於古聖之子孫，而生婆羅門族一階級。又第一期為會長之小王，至是亦漸吞併小部落而為大王（Samraja）以奮其威權。各種族之王，為自衛計，須備有訓練之常備兵，結果武士自成世襲，而生刹帝利族一階級。此外人民，專從事於生產的方面，子孫相繼，從事其業務，結

果遂生吠舍即庶民階級。以上三級，原同爲雅利安民族，同有誦吠陀而祭神之權利，自謂至相當年齡，可依宗教的生活而得新生命，故稱爲再生族（*Dvija*）。至第四首陀羅族，原爲被征服之蠻民而歸化者，自成一階級，無此權利；只能依俗文學之敘事詩及俗話之類而得宗教之味耳，故又名一生族（*Manasi*）。社會制度既如是分化，故此時期之文明，因非常複雜分化之結果，其文化在各方面亦漸完備，其宗教則爲所謂婆羅門教確定時期，自儀式制度以至與相關聯之神學哲學皆已完成。要之此時期之精神的文明，全以婆羅門教爲中心而發達，故又名之爲婆羅門文明。

政治方面，國王已不似第一期之由選舉而來，而悉爲世襲。先依兵力獲取其地位，住所則築有堅固之城壁，並課人民之稅金（普通六分之一）以養臣下兵士，而有堂堂之威容。於是諸種族之有強力者，散在恆河兩岸而相對峙，其國王嘗率之而作種族間之大戰爭，其敘事詩摩訶婆羅多詩（*Mahābhārata*）乃記載拘羅（*Kuru*）種族因親族間不和使當時有力諸種族之全部參加大戰爭者。此雖非全部史的事實，但至少亦爲記載大戰之資料，則無可疑之餘地。要之，至此時期，已無與異人種戰爭之必要，乃專在同人種之異族間起戰爭也。但印度不似他國以土地爲本位，乃以種

族爲本位者，曰拘羅國則爲拘羅族所住之國，曰韋提訶（Vidaha）即不可忘韋提訶族之國之意。

戰爭雖云種族之爭，實際當其任者只士族耳，庶民則未曾參與；故此時期，庶民主業之農工商業，得以發達，水田開闢，而耕稼之道遂大進步，米已用爲常食。木工、土工、金工等諸般工藝上之設備，皆甚進步。此外亦有依水利而運輸之方法，商業亦日繁，比之前期，各方面皆大發達。又此時代最當注意者，即學問方面，分科的發達是也。夜柔吠陀、梵書、奧義書（音譯爲優婆尼沙曇）等特產物固不待言；梨俱吠陀整理爲現今之形式，亦此期之事。據布利哈特奧義書（Bṛhadāraṇyaka up. 二四，一〇）關於當時主要學業，曾舉梨俱吠陀（RC）、夜柔吠陀（Yajus）、沙摩吠陀（Sāman）、阿闍婆慈耆羅（Atharvāṅgiras）史傳（Itihāsa purāṇa）學藝（Vidyā）哲學（奧義書）韻文（Śloka）略詮經（Sūtra）字書（Anuvyākhyāna）釋論（Vyākhyāna）等名。又據聖德格耶奧義書（Chandogya up. 七，一一）曾舉梨俱、夜柔、沙摩、阿闍婆（以上四吠陀）史傳、吠陀中之吠陀（文法）、祖先祭法（Pitṛya）、數學（Rāsi）、占學（Daiva）、曆學（Nidhi）、辨證法（Vakāvya）、政治倫理學（Ekāvāna）、神學（Devavidyā）、祈禱學（Brahmavidyā）、妖怪學（Bhūtavidyā）

軍學 (Kṣatratra vidyā) 星學 (Nakṣatratra vidyā) 蛇學 (Sarpavidyā) 仙學 (Devajñāna vidyā) 等名，則當時學問之研究，如何遍於諸方面，亦可知矣。但此時期，是否有文字，則不易決定，由種種證據觀之，當其終期，似已使用文字；但文字專供日常之實用，至學術之教授，則皆口傳心受。要之第二期爲婆羅門文明時代，印度之特有制度、儀式、思想等，大抵發生於此時，且成立於此時者也。

第三期 此時期，雅利安人種，不獨占恆河一帶地域，更推廣至僻陬之地，雖高原濱海地方，殆亦有其人之足跡矣。此即雅利安民族文明，涉於印度全體之時期，其年代則自紀元前五六世紀始，以至於今。羅摩那詩篇 (Rāmāyaṇa) 中所傳歷史的事實，曾確示南進之初期狀態；大意謂阿尤第耶 (Ayudhya; Oude) 皇子羅摩，因事謫居於頻闍耶山地方之仙窟，而被楞迦島 (Lanka; Ceylon) 之巨人拿瓦那 (Ravana) 奪其妃西他 (Sita) 乃與南濱山地之蠻民同盟，侵入楞迦島，恢復名譽。此雖只一篇詩話 (Kāvya) 實明示中國地方之皇子，初放浪於頻闍耶山地方，繼與南濱蠻族同盟，遂渡海而侵入錫蘭島者。則雅利安人種開拓南方之次序及其方法，已大略可知。韋伯 (Weber) 氏謂西他乃田疇之人格化者，即暗示雅利安人種之耕作法傳入錫蘭故事而詩化者云。

要之雅利安民族，以種種之努力，將其文明移植於錫蘭島，始開印度全體文明史之幕。當此時期之初，賴佛教興起之光明，始令黑暗之印度歷史稍爲明瞭，故在嚴正意義上言之，自此時期，印度始入歷史時代。

此時期之全體，約二千五百年，其文明發達之狀況，究不可以簡單概括之語述之，今特就其初期，述其特色。

先由政治方面言之，此時代之王者權力，非常增長，一切文明施設，悉出於王者之方針。據奧蓋賽觀之，自前期之終，已見此傾向，但在精神界方面，尙不及婆羅門之權力。迨此時期，因王族支配權之擴大，其意志頓能左右一代風潮，在教學之點上，亦常占婆羅門以上之地位。由此言之，前期之文明可稱婆羅門文明，此時期之文明，可稱利帝利文明。故起伏於此時期之王朝系統，在理解文明發達上，亦頗重要，今試略述其大概。據佛教記錄，當佛陀時（紀元前五六世紀）印度以摩迦陀之薩須那伽王朝（Sisunaga）爲中心，分十六大族及無數小族，互相攻伐，各國皆欲握其霸權。彼博輪王（Cakravartin）之理想，亦由此種形勢而起者，即王者每以武力與正義統一四海爲最大理想也。

此種理想，竟以亞歷山大王侵入印度（紀元前 327）爲動機，至紀元前三世紀，由阿育王（Ashoka，紀元前 269—222）而實現。阿育王爲摩迦陀之孔雀王朝（Maurya）高祖旃多彌多（Candragupta）之孫，旃多彌多於歷山王死後奪取希臘所領之五河地方，攻略四方，南自羯陵迦（Kalinga）錫蘭島，北至阿富汗斯坦俾路芝斯坦皆入其版圖，而握所謂全閩浮提（Sakala jambudvīpa）統治權。阿育王又爲有名之佛教信者，篤信三寶，布慈悲寬容之德政，所派佛教傳道師，殆遍於全印度。兼備武力與正義二者以號令四海，完全爲轉輪聖王式。故此時代，在文明史上，在政治史上，皆爲印度空前絕後之盛時。然此種盛時，自王之晚年而漸衰；及王死後，大印度又復分裂，所在有小國對立。就中最有力者，南方有自安特拿（Andhra）族崛起之安特拿王朝，自紀元前一世紀頃，奮其勢力，征服摩迦陀，張其勢力於南方，直至紀元後五世紀頃，仍保持其勢力。北方則自紀元前一世紀頃，希臘人美蘭特諾斯（Menandros）卽佛教所謂彌鄰陀王（Milinda）者，脫卻當時希臘殖民地政廳大夏（Bactria）之支配，自稱五河皇帝而振武威於四方。其次爲有名之大月氏族迦膩色迦王（Kaniska），都健陀羅（Gandhāra）勢力風靡中央亞細亞及印度內地。王之年代，學者間雖頗

有異論，大略認爲紀元後二世紀，當無大差。彌鄰陀、迦膩色迦在印度皆所謂外國人，及入印度，皆奉佛教；迦膩色迦王尤足與阿育王匹敵，興隆佛教，不遺餘力。其後稱雄於此方者，有由波斯地方侵入之薩王朝（Shah）都於古嘉樂德，屢與印度內地諸王交戰，繼續至紀元五世紀頃。又純粹之雅利安人種，稱霸於中天竺者，有笈布多（Gupta）王朝（紀元300—450）之超日王（Vikramāditya）（紀元400）戒日王（Śīlāditya Harṣavardhana 紀元620—645）等，皆獎勵文學技藝，保護佛教婆羅門教，大助精神文明之進步者也。法顯三藏往印度時，卽笈布多王朝。玄奘入印度時爲戒日王時。其後二三世紀，缺有力之王統，至第十世紀，拉吉普特族（Rājapūta）得勢，管領中北印度地方，一時極其盛大。此時期，爲奉回教之蒙古人將侵入印度之時代，故拉吉普特的族互相聯合，排斥佛教而採用婆羅門教，以圖信仰之一致，而抵抗回教徒之侵入。然自十世紀至十一世紀，阿富汗王馬默德（Mahmud）攻略印度至十七次，於是伊斯蘭（回教）教徒之勢力，次第盛大。至十六世紀，亞格伯大帝出，建設莫臥兒帝國（Mogul empire）於是拉吉普的諸王國及全印度，殆全歸其管領。但此大帝又不能久持其勢力，至十五世紀以降，歐洲人遂殖民於此。葡萄牙人、荷蘭人、法

人、英人等陸續而來，持其本國之力，次第發展。至十八世紀之初，大帝國遂瓦解，於是大部分歸英人之手，以至於今。今後之印度，政治上將如何變化，各國政治家、文明史家，皆認為最有興味之問題。

此期間文明之大勢，先由教學之點觀之，一般學問，皆離教權之束縛而得自由攷究。從前對於諸問題雜亂處理者，至此已次第有分科之組織，是爲此時期之初之特色。前期雖亦有若干科學問，如奧義書（優婆尼沙曇）亦有自由考察者，但總未脫婆羅門主義之束縛，其處理法亦未脫混沌之域。及至此時期，對於宗教、哲學、科學，皆視爲自身獨立之問題而論究之矣。蓋前期之婆羅門教，已不能滿足人心；傳承束縛比較爲少之刹帝利種，已得勢力；學問範圍既廣且深，已知不研究專門不能究其蘊奧；諸種原因，互相湊集，故此事態也。而宗教哲學上亦發生主義信仰相異之無數流派，其中由王族出身之佛陀，開創佛教，歷千數百年以來，不獨爲印度思想界之光明，並進而開全世界光明之端，是乃此時期最堪注目之現象。由此意義言之，在哲學宗教史上，此時期對於前二期之無學派時代，可總稱爲學派時代，或佛教時代。又此時期之科學進步頗大，自昔存在之天文學，受希臘之影響益臻精緻；醫學亦非常發達，而創成諸種醫典（Ayurveda）；音樂亦盛行研究，至編有所

謂乾闥婆吠陀 (Gandharva Veda)；軍學亦次第精巧，著有軍典 (Dhanur Veda)；數學研究亦甚精密，而成數經 (Sulva sutra)。此外工學、辯論學等，亦早於紀元前分科發達矣。然而印度熱帶國也，生活上不感多大困難；故由生活上之必要而發達之形而下之學問，至其後仍無進步，誠爲遺憾。

文學史上亦有當注意者，由此時代之初，盛行使用文字。華文體 (卽梵文 *Sanskrit* 之文體) 亦經制定。使用文字一事，在前期似已有之，但未有確證；及至此期，至遲已可於紀元前三世紀阿育王 (Asoka) 之刻文，明見其形跡。阿育王刻文，殆以布告全印度各領土之意義而建設者，則當時一般人士，可以了解此文，亦可知矣。但其字體，則非必一樣，每隨地方而稍異。蓋印度所行之字體有二類，有左行者，有右行者；左行曰犍唇字 (Kharosthi)，右行曰梵字 (Drañmi)，其初皆爲閃族輸入之文字，及年代既久而變化者。言語當初在五河地方時代，同種族間似亦略同，其後則隨時與地而大有變化，至此時期，到處有相異之方言，動輒不能相通，此名自然語 (Prakrit)，卽俗語也。在此情形之下，俗語以外，自有別定一種標準語之必要，此卽制定「華文體」之動機也。於是遠據吠陀之

語法，近據梵書與義書之語法以整理之，而定一種文體。（嚴密言之則爲語法）自紀元前五世紀之耶斯卡（Yaska）始，至前四世紀之巴尼尼（Pāṇini）而完成，對於俗語，稱爲華文，卽完成語（Sanskṛita）也。此爲全印度公認之文體，此種文體之制定，爲文學史上非常顯著之事件，通例印度文學史家，以此定文學史之大區別，稱前二期爲吠陀文學時代，稱第三期以後爲華文時代。

文體既定，文字亦盛行使用，故此時期，撰成幾多重大著述，亦自然之勢也。婆羅門主義之聖典固不待言，佛教亦以梵語撰諸經論；其製作之年時雖各別，而其數則至多。純文學方面亦大發達，而以摩訶婆羅多、羅摩耶那等大敘事詩爲其先驅，或爲古傳文學（Purāṇa），或爲種種戲曲，而盛行於印度文學界。其尤著者，爲印度文學界先覺馬鳴菩薩（Aśvaghoṣa）之雄篇，命世詞宗伽利陀娑（Kālidāsa）之名劇，雖至千歲以下，尙令世人嘆羨不置焉。

此時期隨佛教而勃興者，爲印度美術思想，此在文明史上亦大堪注意者也。印度原爲思想之國，以文字顯示聖教，尙爲婆羅門之所忌；況建殿堂而崇拜神像，更爲從前所未曾有。及至佛教興起，崇拜佛陀遺物之風起，處處建卒堵婆，於是採用波斯式美術，希臘式美術，遂有佛之本生、現生、佛像、

菩薩像、天像等雕刻。吾人於紀元前三世紀阿育王所建佛紀念之大石柱雕刻可見有波斯式之影響。於健陀羅式之美術，可認有希臘式之風氣。由是或爲笈布多王朝之美術，或爲波羅王朝之美術，皆以佛教爲中心而大發達，漸成爲印度特有之法式。中國日本之佛教美術，亦受其影響者也。

建築方面，在前時期，除住家城郭之外，別無寺社等聖殿之設備；至此時期，佛教之卒堵婆及僧庵制乃大發達，次第成爲堂皇之大建築。如山第之塔，佛陀迦耶之大塔，巍然聳於雲間，阿姜他及卡利（Kali）之大石窟寺院等，有可驚之結構皆是。此種佛教的藝術，始於阿育王時代，至紀元後六七世紀而完成。佛教藝術之影響，未幾並及於印度教，雖至佛教衰頹之後，尙盛生諸種宗教的藝術品，以長久維持印度美術之命脈焉。不幸回教侵入，是等藝術品，多遭毒手而消失。但亦有足以補償者，卽到處有回教式之大建築代之也。阿格拉之寶珠殿（Taji mahal）可比日本日光之美麗，亦成於回教徒之手。

再觀此時期之社會制度：前期成立之四姓制度，於佛教提倡平等主義以後，理想上雖已緩和，事實上亦尚有勢力；在種種方面，皆成爲社會的慣例。且因抵制佛教之故，較之前期，反主張嚴格確

守婆羅門主義聖典，犯之者以大罪論。據紀元前第四世紀留居摩迦陀之希臘人美加斯忒尼斯 (Megasthenes) 之報告，當時社會階級，有學者、文官、武官、警官、農民、牧畜者、工術者七種；其後區分更多，如理髮、洗濯業、汲水業、廚師等，亦為父子世襲之職業，在社會上自成爲一種階級。此種風習，今日依然存在，各自恪守其職業而不能着手於他業。至十世紀以後，回教基督教等侵入，對於宗教的信仰，在某種意義上，亦成社會的區分。回教信徒 (Mohamedan) 基督教信徒 (Hindu) 間，始有不可犯之界限。印度人所以在政治上不能一致團結者，實因階級的制度過於繁雜，以宗教的信仰，作社會的區分使然也。試觀以平等主義之佛教爲國教之阿育王時代，及迦膩色王時代，印度國勢最臻隆盛，即其反證。

第三節 哲學與宗教之關係及其發達

印度爲世界無類之宗教國，又爲世界稀見之哲學國。發生於印度之宗教與哲學之種類，其豐富繁多，真屬可驚。迪觀其全歷史，吾人得於其中尋出世界一切宗教之模型，同時又能尋出希臘以

來迄於近世之西洋哲學重要思想；而尤足爲印度誇者，此等宗教與哲學，自始即保持一體不離之關係而前進。即印度在宗教自身上因要求合理的基礎，乃應之而生哲學；哲學爲信仰之指南，能與之以方向，而宗教乃有種種發達；兩者如雙股之繩之關係而發展。西洋則發生於希臘之哲學，與發生於猶太之基督教，在古代本相衝突，至中世而兩相調和，近世則再分離，而與印度大異其趣。印度原亦剛時代及學派之異，所注重之點各不相同，要之未嘗有離哲學的要素之宗教，亦無離宗教的要素之哲學，則可斷言也。此實印度民族之特性使然，彼等一面爲猶太人之信仰的，他一面又爲希臘人之哲學的，又有將此兩性巧爲統合之能力，故有此結果也。而由吾人觀之，此爲印度思想最有妙味之特色，至少在其形式上，亦爲一切宗教哲學之理想的典型；何者？人苟以統一知識與情意，充實全人格爲理想，則向此理想前進之哲學，在根底上不可不與宗教一致故也。

是故當攷究印度思想時，終不能將宗教與哲學嚴行區別。必不偏重一方面而密接關聯以考察之，方合於思想發達之自然。考察之時，至某程度止，爲便宜計，亦有將兩方面分爲哲學史宗教史二部門而論究之者，但只爲便宜上之事，到底不能完全守其範圍。

有如是特質之印度思想，其發達之年代的經過，又何如乎？若欲明瞭以定之，則非常困難。蓋印度爲世界稀見之沒歷史國，毫無可定年代之紀錄可作徵證故也。前節之歷史，只述極大體之輪廓，實只大體推測之結果，而非嚴格意味之年代史的考證也。若更欲精密規定，在今日實不可能，然若不豫立大體之目標，則無由研究，今試暫立廣泛之區劃如下：

一、天然神話時代（西元前1500—1000）此時代以天然諸現象爲神格而認爲信仰之對象，同時欲根據之而解釋萬有。所謂宗教及哲學，皆未脫神話之外皮。至其終期，已有欲以統一的見地，解釋宇宙人生之起原之風，宗教制度亦稍有確定之形跡，此乃印度宗教哲學史之出發點，最重要之時代也。梨俱吠陀，爲其代表的聖典。

二、婆羅門教成立時代（西元前1000—500）此時期繼承前期思想，形式上實質上皆整發展，以完成印度國民的宗教，所謂婆羅門教之時代。卽婆羅門族在此時代一方產出夜柔吠陀（Yajur veda）及各種梵書（Brāhmana）而組織祭祀萬能之宗教；同時，他一方於奧義書聖典中下深遠之哲學的思索。內外相須以發揮所謂印度思想之特質。

三、教派興起時代（西元前500—350） 前期中形式的宗教，與自由哲學的潮流，雖統合於婆羅門主義之下，但內面已備分裂之要素。自奧義書之終期至其後二百年間，成爲種種潮流，終至獨立分科。其潮流向四種方面顯露：（一）自保守的形式的潮流，編述儀式法規之經書（Śrauta）作成諸種吠陀之支分（Vedāṅga）。（二）自哲學的潮流，作成新奧義書，組織數論派、瑜珈派、勝論派、正理派。（三）自神話的信仰潮流，於毘紐、跋濕婆神求其中心而成有神派之起原。（四）自宗教改革之潮流，創爲佛教、耆那教等。非婆羅門教主義，由此興起。

四、佛教隆盛時代（西元前250—西元500） 前期興起諸教派中，獨佛教以教祖人格之偉大，與統一印度之英主阿育王之歸依，至此時代，遂占卓越之地位。佛教又生種種派別，當紀元前專爲小乘佛教盛行時期，自紀元前後，他派亦有相當之擡頭，故橫說自在之大乘，乘時興起，總攬哲學的宗教的潮流，而在印度思想界中，添加一大偉觀。

五、婆羅門教復興時代（西元500—1000） 婆羅門教的思想，自前期中葉，徐徐回復勢力；至此時期，婆羅門教遂佔最後之勝利。一方完成名爲古傳（Purāna）之種種聖典，對於通俗的信

仰，與以基礎及權威；他一方如苦馬利拿（Kumārila bhāṭṭa）聖加拿（San̄kara-ācārya）等大哲學家出世，大成婆羅門哲學，遂漸壓迫他教派，尤與佛教爲敵，而挽回從來之頹勢。然婆羅門教名目雖與古代相同，其內容則已採取從前諸教派如佛教等之長，此可謂爲新婆羅門教。

六、印度教全派成立，回教侵入時代（西元1000—1500）此爲前期回復之新婆羅門教，成立宗派，而作種種分化之時代。濕婆主義，毘紐教主義，女神崇拜派，太陽崇拜派等，今日印度教所有諸派，大抵成立於此時。又哲學的研究頗盛，有名之學者亦輩出，但皆缺乏新見地，惟註釋種種聖典或綱要書耳。又自此時期之初，侵入之回教，亦漸逞其破壞之毒手；至其終期，其自身亦作成信仰甚堅之地盤。

七、現時代（西元1500—）此時外來宗教之基督教加入，宗教界更紛紛多事。思想方面，自前期業已萎縮，至此更甚，而陷於偏狹固陋無何等獨創的見地。雖有新設之宗派，但多數只對前期宗派稍加變化，或採回教基督教之思想，而取調和的態度。

以上只就重要之特徵，略述三千五百年間印度思想之變遷。然歷史本爲不絕之潮流，非可作

如是之單純區劃者也。且如諸教派興起時代，思想之流派非常複雜，其間或並行，或調和，時隱時現，而逐漸發達，故欲對之作一般的計劃，殆屬不可能之事。

第四節 本書之組織及內容

順前節所述之次第，以明印度思想發達之經過，即全體印度哲學宗教史之問題也。然因年代太長，思潮複雜，若求其精細，欲盡全體而無遺憾，則非數萬言所能盡，故此書尚不能舉其全體也。凡事與其拙速，不如巧遲；茲先略述古代思想之部門以公於世，是即本書問世之原因。

所謂古代者，吾人由種種關係上，指紀元前一千五百年至紀元前五百年約一千年間者也。由前節年代的區劃言之，乃合第一期第二期之年代而成。印度史在此期間，判然而成最初一段落，此期告終，即入中古期。茲先由地理方面觀之，此期間之文明範圍，亦限於印度河恆河兩大河流域地方，而未及高原以南。由思想上言之，則所謂天啓時代，組織的人爲的意見，尙未顯明。由文學史方面言之，爲所謂吠陀文學時代，尙未入華文時代。此外種種方面，皆對於續來之時代，成顯著之對比，況

在嚴格意義上言之，印度之有歷史，在佛教興起以後，稱佛教以前之時代爲古代，實爲最妥當之名稱。因而在攷究哲學宗教史方面言之，將此期間之哲學及宗教思想，總作爲古代思想而處理之，亦合於歷史自然之區劃法。

此期間全體印度思想史之特質，今就其重要之點，分述如下：第一、可謂代表純印度思想者；

蓋此期間之思想，乃印度雅利安人種中自然發生者，可謂爲民族思想之結晶。此種思想，原由婆羅門之徒，大加人爲的解釋而造成，但亦社會組織上自發之傾向，自然到達此境者，決非因一人或一派之特定主張而佔勢力者。雅利安人所以總合之而謂爲出於天啓者在此。由來印度地方，雖諸種思想輩出，而能代表民族的信仰者，則惟此期間之思想。其後雖諸教派對立，但此期之思想，在表裏兩方，皆不斷保持其勢力。其後所以復能支配全印度者，亦因所謂民族的信仰大有權威故也。第二、此時期爲後來諸教派之思想培養期，亦此期間之一特質也。夫此期間之思想，概無秩序，無組織，凡學派宗教派，尙無可以對立者；然若細尋其思想之內容，其中不獨俱有已後諸派之根本教理，並含有相異之主義與信仰之要素。極端言之，後來輩出之宗教諸派，不過將此期之種種思想，整理之，

分化之，而至其所當至之地耳。故無論研究何學派，皆當自此始；至少在追溯歷史方面，亦當由此期間求其源泉。

更由純然學問的見地言之，此期間亦爲甚有興味之時期。梨俱吠陀天然神話，其材料之豐富，世界中惟有希臘神話足與對抗。然據近世學術的研究，此兩神話間，明有一種本質的關係，而生所謂比較神話學；結果對於人類學，亦能給予以一大光明。故在此種意義上，研究吠陀神話，不獨在了解印度思想上爲必要，即一般研究神話學、宗教學、人類學者，亦爲不可缺一前提。又婆羅門之形式的祭式的宗教，一方面固覺乾燥無味；由他一方面言之，其制度儀式之完備，及與相關聯之神學的解釋，亦爲他國所不可得見之一種宗教的特徵。若與猶太之律法的宗教，日本古神道之神事，合併研究之，則在宗教學上，當有頗有興味之發現也。至若此時期之最終發生之奧義書哲學思想，不獨爲印度古代文明之精華，即在世界思想史上，亦爲一大偉觀。若與西洋哲學史對照，則其思想，充足與柏拉圖比肩。所以叔本華贊之爲「生前之安慰又爲死後之安慰」也。是故奧義書之研究，不獨爲印度思想史上一題目，實爲世界思想上一大問題。此外屬此期間之思想上特質尙多。

要之由印度思想史之見地觀之，皆足爲印度思想之代表，且爲諸派諸流之源泉。由學問的見地觀之，無論何部分，皆有世界的意義。

予作此書，即敘述以上諸思想者。其時期則上自天然神話時代，下迄奧義書哲學期。至其聖典，即四吠陀本集 (Sāhitā) 梵書 (Brahmana) 奧義書 (Upanisad) 及關於儀式制度之經書 (Sūtra)。故本書之目的，即在攷究是等聖典之思想如何發達，其相互間有何等關聯者也。而是等聖典，至少在形式整理以後，已包括一切婆羅門教意義，故謂本書爲古代婆羅門教史，亦無不可。

研究婆羅門教，當用何種次序乎？本書之目的，本欲對於一切問題，皆用歷史的方法，順年代以追求其發達之脈絡。是故本書之組織，當分爲前後二大時期，其中更當適宜細分而論究之。即前期當論梨俱吠陀之神話並哲學，後期當論梵書與奧義書之思想也。然若如是，則夜柔吠陀阿婆吠陀二種，在體裁上當歸攝於何處乎？且爲解說諸經書計，又不可不設第三期，然若嚴格以守此式，又有許多困難。且吾人一而當就發達史方面研究諸問題之內容，同時又當下總合的觀察。若過拘於時代的順序，則在思想系統上前後相須方可完成之問題，反令成爲斷片矣。因而本書組織之綱目，不

能以年代的區劃爲基本，只能以聖典種類爲基本以立章節。例如梨俱吠陀與夜柔吠陀，年代雖異，但既同爲吠陀，則可相互交補以考其思想系統。古奧義書中雖有新舊諸種，亦全體調查其思想焉。然就全體言之，仍當以歷史的順序爲背景；處理各種問題，亦始終不離發達史之眼光。蓋將某種聖典歸爲一類而觀察之，其歷史的變化，與比較的有聯絡之思想，皆易見也。

於是本論分爲四篇，即吠陀篇、梵書篇、奧義書篇、經書篇是也。就中以聖典的地位言之，奧義書本當歸入梵書中；就內容上及重要之點言之，則當分別論究，故獨立爲一篇。又經書一種，由思想系統上言之，雖有屬於梵書之直系者，但年代上則完成更遲，故在最後說之。今將各篇之內容，簡單述之如左：

一、吠陀本集篇 (Veda samhitā)

吠陀本集，有梨俱吠陀、沙撈吠陀、夜柔吠陀、阿闍婆吠陀四種。此四種本集，由本來之性質上言之，由成立之年代上言之，皆不必爲同調之集；然至後日，則有四者卽一之觀，因其相互間有密接之關係也。若分離之而調查其思想，則動輒有重複之嫌，故歸入一篇中。本書先就四吠陀

分別述其成立之年代及其特質，次則舉其內容。其中宗教部門，則以梨俱吠陀爲中心，以夜柔吠陀阿闍婆吠陀爲補助，以說吠陀全體之神話及神人之關係，即可於其間明瞭四吠陀全部之宗教的態度。其哲學部門，則檢查梨俱吠陀之哲學思想，並概述阿闍婆吠陀之哲學思想，而於其間求後世發達之哲學之基礎的觀念。

二、梵書篇 (Brāhmaṇa)

梵書者，繼夜柔吠陀而製作之聖典也。婆羅門依此而確立吠陀之天啓主義、祭祀萬能主義、婆羅門族至高主義，所謂婆羅門教三綱領者也。梵書之種類雖多，大抵大同小異，本篇自梵書之成立及其特質始，先述其神學觀、說話、實際的儀式等，以明其宗教的態度。更上溯梨俱吠陀之哲學思想，並豫想奧義書，而追尋其間之哲學思想之移行及發達之階段。

三、奧義書篇 (Upanisad)

此乃表示婆羅門之純然哲學思想且將吠陀本集梵書等斷片的哲學集其大成，而更加數層高遠者也。奧義書亦有多種，本篇則總括之而調查其哲學的特質。

四、經書篇 (Scripta)

梵書時代，婆羅門之徒，定有儀禮法規等經書，即以簡單而有組織的方法而說述之之聖典也。作爲梵書補遺篇，置於奧義書後。經書有天啓經、家庭經、法經三類，本篇亦分三部述之。

以上四篇，順思想史文學史的順序，以完成古代哲學宗教史之內容。最後又作一總結，將奧義書之終期所起諸派之狀態，並其共通思想，總爲一篇。由此可知時代思潮之趨向，同時可以大體了解學派時代之一般的傾向。

本論

第一篇 吠陀之宗教與哲學

第一章 吠陀本集總論

印度最古之聖典，且爲哲學宗教之源泉，凡研究印度思想史，劈頭第一所當考察者，吠陀也。所謂「吠陀」(Veda)者，智識之意。婆羅門謂此乃古聖人(Rishi)受神之啓示(Śruti)而誦出，悉爲神智聖智之發現，故有此名。中國譯名，有「毗陀」「皮陀」「韋陀」「圍陀」「遠陀」釋陀「辟陀」「吠陀」等音譯，又有「智論」「明論」等意譯。吠陀共有四種，卽梨俱吠陀(Rigveda)夜柔吠陀(Yajurveda)沙梅吠陀(Sama Veda)阿闍婆吠陀(Atharvaveda)是也。世稱爲四吠

陀，爲不可分離之聖典。然由歷史方面言之，四吠陀非一時所成，其間有本末之別，實質上亦異其趣；但形式上則可謂爲立於同一原理而有相補的關係者，此乃根據祭式上之關係，與祭司（Ritvi）制度相關聯而考察之者。按印度古代，主要祭司有四種：請神之官名勸請者（Hōtr），讚神之官名詠歌者（Udgātṛ），供養神之官名祭供者（Adhvaryu），司祈念之官名祈禱者（Brahman）。勸請者誦一定之讚歌（Lo），勸請所祭之神來至祭壇；詠歌者唱歌（śaman）而讚歎之；祭供者低聲唱祭詞（Yajus）而捧供物；祈請者即婆羅門，統監祭祀之全體，以整理祭事之形式。此種制度之完成，本爲第二期之事，但此種職員分配方法，已見於梨俱吠陀中。在未成婆羅門族階級之先，已隨人格與家世而略定其職位矣。因而其所誦之文句，亦早有若干分化。至第二期，祭祀之形式，亦漸整頓，自然視其職守而定有一定之聖典矣。於是從前雜亂之種種讚歌（Mantra），或依其目的而作有秩序的分類；或由特定之家族，代代集錄其相承之讚歌，以供祭壇之實用，即吠陀全集（Veda saṁhitā）是也。於是勸請者所用爲梨俱吠陀（Rgveda），詠歌者所用爲沙磨吠陀（Sāmaveda），祭供者所用爲夜柔吠陀（Yajurveda）。依此次序言之，則祈禱者所用爲阿闍婆吠陀（Athar-

ṛgveda) 矣；但此語亦不可無條件而肯定，蓋當其初期，祈禱者即爲全體之統監者，有通三吠陀全部之必要，此外不須有特定之聖典故也。及其後，阿闍婆派得勢力，於是三吠陀轉而爲四吠陀；阿闍婆吠陀，至是始占監督僧聖典之地位。終至發生一種議論，謂不知阿闍婆者不能爲祈禱之官及宮中僧官云。是故大體上四吠陀皆以祭祀爲中心而整理者，實際上在某種範圍內，各爲獨立之聖典；形式上則視爲分擔同一趣意之異方面者。學者對於此點，最當注意，一方面當認清歷史的異相，同時仍當認明教理上之同相，故終至對於吠陀，不能定一正當之見解。

第一節 梨俱吠陀本集(R̥gveda Saṁhita)

四吠陀中，最原始的爲梨俱吠陀。其大部分爲印度雅利安詩人居住東迦布爾地方五河地方時，對天然而歌出之詩句，其後編集而成者，是爲世界最古之詩篇。此不獨爲印度之寶典，實爲人類全體之珍寶，在研究宗教學、神話學上，尤爲不可缺之史料。多伊森 (Doubson) 氏至謂不知梨俱吠陀者，不足以語宗教云（註1）。據夏卡拿派 (Sakala) 所傳之本典，則由一千七種詩篇 (Sūkta)

而成，皆屬韻文，凡一萬五百八十頌，都爲十卷（*dara mandala*）云。其中自第二卷至第七卷，爲家傳之卷，乃取古代著名詩聖（*Rsi*）並其同族之作而成者。第二卷爲古利查馬大（*Grihamaṇḍa*）及其同族之作，凡四十三篇。第三卷爲維須瓦米訖拿（*Viśvāmitra*）及其同族之作，凡六十二篇。第四卷爲葛他馬仙（*Gatama*）之子瓦馬代瓦（*Vāmadeva*）及其同族之作，凡五十八篇。第五卷爲阿特利（*Atli*）及其同族之作，凡八十七篇。第六卷爲巴拿特瓦嘉（*Bharadvāja*）及其同族之作，凡七十五篇。第七卷爲瓦西鳩他（*Vasiṣṭha*）及其同族之作，凡百四篇。第八卷亦百四篇，其中卡魯瓦（*Kaṇva*）家之作，占其大半；安革拿斯（*Angirsa*）家之作，凡十九篇，此外尙有他家之作。至於第一卷計百九十一篇，其中卡魯瓦家之作亦占大半，兩卷皆於詩調中夾有音樂調子。由此察之，殆當卡魯瓦家盛時以編集樂詩之目的而編輯者。第九卷凡百十四篇，乃諸家蘇摩（*Soma*）祭之讚歌集也。似當前八卷成立之後，特爲蘇摩祭之用而編輯者。最後第十卷，爲關於種種人物種種事實之讚歌，凡百九十一篇。其中有關於宇宙人生之思索者，有可以想像四姓及四吠陀之原型者，此乃最後成立之證跡也。其中似有雅利安人離去五河地方而達閻牟那（*Yamunā*）

河附近時之作。

梨俱吠陀詩篇之性質既如此，其爲勸請者所用之聖典，亦不過用途之一種耳。若由其實質言之，並非一部祭司之專有物，實通四祭司全部之最根本的聖典也。他三吠陀中所以皆有若干引用梨俱吠陀者，職此之故。

據傳說，傳此吠陀之支派 (Sākha) 凡二十一 (註³)。但據派別論 (Caranavyūha) 一書 (註³) 觀之，則只存五派：今先言夏卡拿派 (Śākala) 瓦西卡拿派 (Vāśkala) 阿須瓦拿耶那派 (Aśvalāyana) 聖卡耶那派 (Śankīyana) 四派。阿須瓦拿耶那派與聖卡耶那派，殆用同一聖典；夏卡拿派之聖典尙有補遺歌 (Vālakhilya) 十一篇；除瓦西卡拿派八篇追加讚歌外，多與夏卡拿派相同，此外門多凱耶 (Māṅḍūkya) 之傳本，則已散佚不傳。

吠陀自昔專恃口傳，未嘗書以文字，更未曾刊行。義淨三藏南海寄歸傳卷四云：「咸悉口相傳授，不書之紙葉，每有聰明婆羅門誦十萬頌」云。

此種風習，至今依然如是，故馬克士牟勒翁 (Max Müller) 在梨俱吠陀中附以沙耶那

(Sāyana)之註而出版時，其初極感困難。幸馬翁盡力之結果，終將本文註釋，合爲六卷而出版。於是歐洲及印度，始見有本典之單行本。吠陀譯本有數種，其中最通行者如左：

Grassmann; Rigveda, 三卷(德文)第一二卷翻譯，第三卷研究。

Ludwig; Rigveda, 五卷(德文)第一二卷翻譯，第三卷研究，第四五卷註釋。

Griffith; The Rigveda, Metrically Translated into English 11卷

註(1) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1. S. 83.

(2) Weber, Indische Studien. III. S. 324.

(3) Macdonell, History of Sanskrit Literature P. 52.

參考書

Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur I. S. 51—103.

第二節 沙磨吠陀本集(Samaveda Samhita)

沙磨吠陀本由蘇摩祭時詠歌者(Uthār)所用之讚歌加以編輯而成者，凡二卷(Dvārcika)

一千五百四十九頌。其中除七十五頌外，皆爲現存之梨俱吠陀中所有之詩句，此爲研究印度樂律發達史者無二之寶典。然由思想發達史之材料言之，仍不能獨立於梨俱吠陀以外。此爲儀式書，故傳持之派亦頗多，在昔數凡一百，現存者只二派，卽科多馬派 (Kaṭhuma) 拿那尼耶派 (Rāṅānīya) 是也；兩派所傳之本典，亦無大差異。

沙磨吠陀之原本兼譯本中之最完備者，爲 Benfey 之 Sāma Veda (德文：1848) 〔翻譯其意者，爲 Griffith 之 Sāma Veda (英文)〕。

第三節 夜柔吠陀本集 (Yajurveda Samhitā)

夜柔吠陀與沙磨吠陀同，亦純爲祭祀用之聖典。所不同者，大部分爲梨俱吠陀中所未有之獨創祭詞。且由種種方面觀之，皆與梨俱吠陀異趣。先由地理方面言之，此吠陀乃印度人已去五河地方，移居薩特雷治河閩牟那河間拘羅地方以後之作。由時代言之，則所謂第二期產物。又由語調觀之，梨俱吠陀 (沙磨吠陀同) 皆用韻文，此吠陀則韻文散文混合。散文爲第二期代表聖典之梵書。

(Brahmana)之一特質，故此吠陀可視為梵書之先驅。再由內容言之，此吠陀所說之神，全體與梨俱吠陀無大異；但各神之個性，已大有變化。人之對神之態度，亦大變化；漸有認祭祀 (yajña) 萬能之風，因而有視神如機械得左右之之信仰。要之此吠陀為梨俱吠陀時代與梵書時代之架橋的產物，認為自婆羅門將握宗教上獨占權時始，至握舉之時所成者，當無大差。其年代認為西元前千年至八百年之譜，亦為至當。(註¹) 此吠陀比之沙磨吠陀為更重要之儀式的聖典，支派最多。據庫地克恩義書 (Muktika-up) (註²) 謂有一百九派，但今所能知者，只四五派，仍甚複雜。茲先大別為二派，一以黑夜柔吠陀 (Kṛṣṇa yajus) 為本典者，一以白夜柔吠陀 (Śukla yajus) 為本典者。所謂黑夜柔吠陀者，吠陀之本文與其神學書之梵書合於一處，無由辨別者。此本為附於本文間之註釋而聖典化者也。本文與梵書之區別不分明，故謂之黑 (Kṛṣṇa)；可知黑夜柔吠陀之本集 (Sāmhitā) 中，已包含梵書，而與其他本集大異其趣矣。白夜柔吠陀之本文，與梵書可以明白區分；據傳說，謂成於大神學家耶鳩略瓦該 (Yajñavalkya) 之手云。要之為整理黑夜柔之結果，則無疑也。以黑夜柔為本典之學派有四，如左：

一 卡他本集 (Kāthaka Samhitā)

卡他派

二 卡皮西他拿卡耶本集 (Kapisthala

(零本) 卡皮西他拿卡耶派

kāthas)

三 美德拿耶那本集 (Maitrāyaṇiya s.)

(四卷五十四詩) 美德拿耶那派

四 推提利耶本集 (Jaitirīya s.)

(七卷四十七詩) 推提利耶派

白派只存瓦嘉沙賴耶派 (Vājasaneyā) 一派，其本典謂之瓦嘉沙賴耶本集 (Vājasaneyā samhitā)。此派與美地央第那派 (Mādhyandina) 卡魯瓦派 (Kāva) 雖然別立，但其本典則無大異。安之夜柔吠陀之本文，觀瓦嘉沙賴耶本集，最易明瞭。此中有散文，有韻文，合為四十章。(Prapāthaka) 前二十五章為原始的，其他似後來附加者，其第四十章則所謂衣夏巴尼烏昔得 (Īśā, Vājasaneyā samhitopaniṣad) 也。(參看與義皆條) 此吠陀之出版者如左：

Schr. eder, Kāthaka samhitā 及 Maitrāyaṇiya samhitā

Weber, *Taittiriya samhita* 及 *Vajasaneyi samhita*

Griffith; *Vajasaneya samhita* (英文翻譯)

註(1) Schroeder, *Literatur und Cultur der Inder*, S. 97.

(2) Weber, *Indische Studien* 111, S. 324. Winternitz, *G. D. I. S. I.* S. 147-163.

第四節 阿闍婆吠陀本集 (*Atharvaveda samhita*)

阿闍婆吠陀之本來性質，與前三吠陀大異。前三吠陀爲公認式的聖典，此則專以關於個人直接利害之招福禳災之呪法爲主旨。再由名稱上觀之，前三吠陀有讚歌 (RC) 詠歌 (Saman) 祭詞 (Yajus) 等祭祀上之意味。獨此吠陀以一家系之名爲題號。蓋阿闍婆吠陀之古名爲阿塔兒瓦安革拿斯 (*Atharva-angirasas*)。阿塔兒瓦 (*Atharva*) 及安革拿斯 (*Angirasas*) 皆古代事火僧族之名。阿塔兒瓦派以息災開運之呪法爲主，安革拿斯派以呪詛降伏之呪法爲主，卽以此兩派之修法，相合而爲本典者。至少在出發點上，亦與前三吠陀大異其趣。此吠陀較之梨俱吠陀

益多迷信的要素。然其思想亦有較梨俱吠陀進步者。其哲學的思索之程度，亦有足與梵書時代並行者。蓋梨俱吠陀代表古代民族之上流信仰，此吠陀乃由梨俱詩人，故意繼承下流信仰，於梨俱吠陀大成以後，加入上流社會哲學思想而大成之者也。其成立之年代及地方雖不能明，但由種種證據上觀之，大略可視與夜柔吠陀同時。

由此觀之，阿闍婆吠陀既與前三吠陀，根本有異，故此吠陀之成立，與其他三吠陀實無密接之關係。其得至第四吠陀之地位，實經過長久之歲月，始告成功，且其間曾大有動搖。梨俱吠陀第十卷原人歌（Purusa Sukta）中於讚歌（RC）祭詞（Yajus）詠歌（Sāman）三者之外，又舉呪（Chandas）之名，似可認爲此吠陀之原型，但尙未成爲第四吠陀耳。又推提利耶本集七、五、一、二，雖曾以安革拿斯（Anuras）之名，一出其句，但其地位，未能判然。梵書之屬於梨俱吠陀者中，亦未曾一見其名。瓦嘉沙賴耶派之沙他巴拿（Salapatha brāhmaṇa）中曾於三明（Trayīvidyā）卽三吠陀之外，舉阿他兒瓦安革拿斯（Atharvānirāsa）之名（一一、五、六、四——八）又有阿他兒瓦吠陀，安革拿斯吠陀之名。（一三、四、三三）至奧義書中則常見之，但亦有時只舉三吠陀

而略其第四者。諸法典 (Dharma sūtra) 及敘事詩亦然。如是者，隨時代之進步，雖漸有認之爲第四吠陀之傾向，但終有與前三吠陀區別之氣味，通例稱前三吠陀爲三明 (Trayīvijyā) 有三位一體之觀；此吠陀則認爲附加的，不附以吠陀之名，而置於第四位。佛教育尤拿瓦嘉事 (Culla-vagga) 之第五、第三二、第一及三明經 (Tevijja) 第一與釋塔尼波陀經 (Suttanipāta) 之類空嘉物陀 (Aṭṭhakavagga) 第一四，皆禁止阿闍婆呪法。據柏內爾 (Burnell) 氏之說，(註1) 今日本南方婆羅門中，仍有不認此爲吠陀之教派云。然而由他方面觀之，則此吠陀之與我書則甚多，亦可見其漸得勢力矣。則他三吠陀之與義書，全體不過十一二種，則此吠陀者，只名目已達百種已上。蓋他三吠陀之主之祭祀，與木吠陀之主之呪法，既有密接之關係，婆羅門因無招福禳災之超自然力，而阿闍婆則有關於活靈之資格，故次第尊而阿闍婆也。且帝師 (Purohita) 之任務，在延長武運，退散怨敵之修法上，性質全與阿闍婆相合，故不明此吠陀，則無帝師之資格。現今阿陀爾瓦巴利西陀 (Atharva Parisista) (三一三二) 中，已言婆羅門稱爲帝師 (Purohita) 及師 (Guru) 者，不可不通阿闍婆，天神祖先及行者，若見無熟達阿闍婆修法之師，則不享王家之祭祀云。況一設

人民心理，皆以爲與其重複雜之儀式，不如注重直接利害之呪法，是故阿闍婆吠陀以諸種原因，次第養成大勢力，不獨進而爲第四吠陀，且進至第一位布羅富摩吠陀（*Brahma-veda*）（卽四祭官中之祈禱者）之本典地位，亦無足怪也。是故屬此吠陀之哥波陀、布羅富摩羅（*Garpati*、*brahmana*）之一、二、一六云：「阿闍婆吠陀者布羅富摩吠陀也。」云。又同書一三、一——二云：「牛馬車輿若無四足則不能進；祭祀之完成，不可不具備四吠陀四祭官。」又同屬於本吠陀派之韋陀那斯特羅（*Vaitāna Sūtra*）書中，竟謂本吠陀居四吠陀中之第一位。此種自讚之說，曾否爲一般所容認，原不能明；但由其性質上考之，在某一時，或一地方，實際贏得此地位，亦意中事也。

本吠陀之支派，昔有五十，今則只存二派：卽播意頗羅多（*Paippalāda*）派，與休那加（*Saunaka*）派是也。休那加派所傳之本典，凡二十卷七百三十詩（*śukta*）六千頌，其中約六分之一爲散文，餘爲韻文。又全體約六分之一，採梨俱吠陀中之句，其第十二卷中十分之九，與現存之梨俱吠陀一致。（註²）蓋因欲使本吠陀得布羅富摩吠陀（*Brahma-veda*）之資格，故當編纂時，強行加入者也。

本吠陀之原典，由 Roth-Whitney 兩氏，在 Saunaka 傳本中，附 Śāyana 之註，於一八五六年，在印度出版，其譯本有 Whitney-Lanman 兩氏英譯本（二卷）最爲完全。此外有 Griffith 氏之英譯，Bloomfield 氏之抄譯（東方聖書）等。

註(1) Macdonell, H, S. L. P. 194.

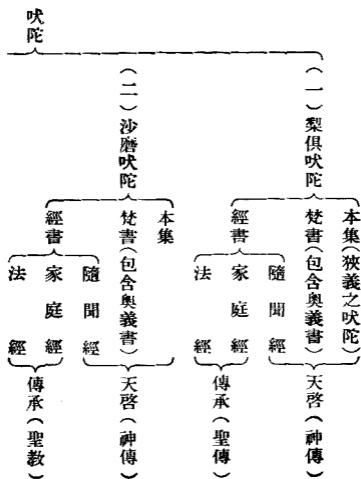
(2) Macdonell, ibid, pp. 186-7 Winteritz, G. D. I. L. I. S. 103-108.

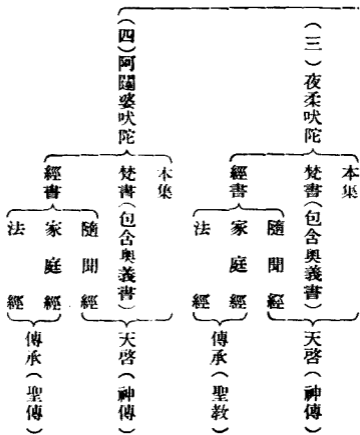
通常所謂「吠陀」雖祇曼特羅 (Mantra) 本集之意，但其廣意，亦有連同梵書 (Brāhmaṇa)

經書 (Sūtra) 而稱「吠陀」者。梵書據黑夜柔吠陀可以推知，乃由神學方面解釋本典之祭禮

次第及理論者。經書乃將祭祀之實際的行法及社會的法規，以有秩序的方法說明者也。皆爲本典之制度方面實行方面而不可缺之要籍。其製作時代，雖在本集之後，但由婆羅門教之立場言之，則同認爲吠陀之一部分。且謂梵書（包含奧義書）與本集同爲神之啓示，故亦神聖視之，而附以隨聞（即天啓 Śruti）之銘。經書爲古聖所傳承，在不反於天啓之範圍內，亦視爲神聖之權證，附以憶念即傳承 (Smṛti) 之銘。經書中有關於公式之隨聞經 (Śruti sūtra)，有關於家庭儀式之

家庭經 (Grhya sutra) 有關於諸法規之法經 (Dharma sutra) 三種：第一隨聞經，通例歸入天啓之中。茲將廣義之吠陀文學列表如左：





是故由廣義言之，各吠陀皆有本集、梵書、經書三部門，其傳本隨其支派 (Śākhā) 而稍有異點。通四吠陀一切支派之全部吠陀書類，極其複雜。若就實際上之研究言之，只二三支派之完全傳

本已足；若求其全，則必多方涉獵。而世所謂婆羅門教云者，乃以此本集之梵書與義書經書爲基礎，而信仰之，思惟之，實行之之宗教也。其純粹者，乃未受後起諸種學派影響以前所專行者。

第二章 吠陀之神話

第一節 概觀

關於神話之起原，異說頗多。要之未開化之人種，謂宇宙萬象，悉由威力勝於人者之所爲。謂此勝於人者之生命、心情，悉與人同。神話即起因於是。而神話組成之要素，在主觀方面，則加入民族之渴仰、畏怖、究理等心情；在客觀方面，則加入四圍之物象、氣候、風土、社會組織等；遂成一定之形式。故民族之神話，即其民族之氣風、嗜好、風俗習慣等之小影也。神話中並包含後來發展之種子。故神話之研究，爲一般人文史方面緊要之豫備的研究，尤爲研究宗教哲學者不可缺之最初問題。因未開化者所想像爲人類以上之有偉力者，即彼等信仰對象之神也；此神之作用，即彼等對於宇宙人生之解釋。故神話爲人類初期之宗教及哲學，因而研究吠陀神話，爲研究印度哲學宗教史之最初問

題。而吠陀神話所以尤關重要者，因吠陀神話不似希臘羅馬之神話早已枯死，而爲吠陀以後發生之哲學宗教之直接基礎，在某種意義方面，今日尙保持其生命。故不知吠陀神話，終不能了解印度思想。

吾人將在此章中，作比較的詳細之敘述。但在敘述各種神話以前，必先就一般的潮流，下一概觀。

先就其資料考之，所謂吠陀神話者，專指梨俱吠陀中所說之神話。故研究梨俱吠陀，卽研究印度古代神話也。然其補遺的及繼承的材料，如阿闍婆吠陀及夜柔吠陀中之神話的敘述，亦決不可輕視。蓋梨俱詩人之所讚美者，專屬上流諸神；而下流社會諸神之觀念，必當求之於阿闍婆吠陀。合此兩者以研究其神之觀念，又有研究夜柔吠陀之必要。總之由梨俱吠陀進而爲阿闍婆吠陀夜柔吠陀，則低級神格，始漸露頭角。但此非梨俱吠陀信仰墮落之結果，實梨俱以外之信仰，至此漸顯於舞臺之表面也。故梨俱吠陀中僅見之下級信仰，實當時所一般盛行者；欲研究之，不可不借阿闍婆夜柔之力。是故欲研究吠陀神話，固當以梨俱吠陀爲中心；然若不參考他二吠陀，到底不能盡其全

體。

再觀吠陀神界之構成要素，在大體上，可云吠陀諸神乃天然現象之神格化者。梨俱吠陀主要神之全部，尤屬如是。如婆樓那 (Varuṇa 司法神) 因陀羅 (Indra 雷霆神) 阿耆尼 (Agni: 火神) 皆認天然現象之某部分爲神者也。梨俱吠陀之詩人，以爲東天發紅、雲去、風嘯、火燃、水流，悉爲神之發現，無一無意識者。對於直接關係於生活之自然現象，尤認爲真正活神。彼等呼此等神皆名「提婆」 (Devā: 天神) 此語原由 div (即發光) 之語根來者，由此觀之，其始爲光明之神格化，而漸次及於其他諸現象者也。然若謂吠陀之神，全部爲天然現象之神格化者，亦不得正鵠。又有由種種要素而成者，即如幽鬼、惡魔、庶物等低級神，梨俱吠陀中，先曾示其形跡，至阿闍婆夜柔而漸即明。此外又有出現於梨俱吠陀之終期，而次第有力之哲學的抽象神；更有由歷史的事變及英雄詩人之事蹟而神化者；所謂人文神話也。甚至特殊言語亦有爲神格化者。由是觀之，在天然現象以外，植有基礎而得相當勢力之神頗多。此等神，原非梨俱吠陀所認爲祭之對象之主要神，但在一般信仰上，關係至大；在種種方面，皆能表現印度思想。是故吠陀神界之要素，兼備萬有全體，在天有日、

月、星辰，在空中有風、雨、雷、電，在地有山、河、草、木，以及人間萬般事象，及與人爲敵之活物皆是。(註1)

如是以構成之神界，其間會有順序統制乎？實際諸神間毫無連絡，毫不統一，是爲吠陀神界之特質。希臘日本各神雖不完全，但諸神亦尚有系譜，有職掌；吠陀中雖有父母神、子神等語，殆只屬偶然用語，實無何等神統說之可見。不獨此也，諸神相互之間，其神格有融合或交換者，故個性不能明瞭者非常之多。光明、智慧、威力、慈悲等語，各神皆能通用；且最大、最上等形容語，同時可以加於諸神。至世界之創造支配等作用，又歸於幾多之神。蓋當時印度分爲幾多小部屬，社會組織不能統一，爲其一因。而爲主要諸神基礎者之天然現象，實際上交互錯雜，難於區別，又其一因也。加之印度人之一般習癖，無論何事，皆有不至極端不能滿足之風，此風自吠陀時已然，詩人讚美一神，必盡全力而用最上、最美等辭，一似不知有他神之狀態；及對他神又出以同樣之態度；遂令不統一之傾向，益行增長。吠陀之宗教，在客觀方面觀之爲多神教，若由信者之主觀的狀態言之，則又顯帶一神教的意味。此種甚難命名之宗教意識，馬翁名之爲單一神教，(Henotheism) 卽只崇拜多神中某一神之宗教，又名交換神教 (Kathenotheism)；卽主神之主體交換之宗教。通例學者，每用此術語

焉(註2)

對於吠陀諸神，又用何種分類法爲最確當乎？此亦非單純之問題。紀元前五世紀頃，有耶斯卜(Yaska)所著之尼錄多(Nirukta)一書，此書之分類法，足爲模範的形式。其書(七五)依諸神之性質，分配天空地三界，以天位(Dyuethāna)空位(Antrikāsthāna)地位(Prthivīsthāna)三位說明之。然嚴密言之，此法亦不完全。因此法雖可包容梨俱之主要神，而對於天空地難以歸攝之神格，則無法也。馬克多那爾氏曾在吠陀神話中(註3)定主要神之位次，其法視梨俱吠陀讚歌之多少，以窺當時之風氣，而定其等第。結果如左：

第一位 因陀羅(雷神) 阿耆尼(火神) 蘇摩(酒神)

第二位 阿須雲(耦生神) 馬爾殊(風神) 婆樓那(司法神)

第三位 烏舍(曉神) 沙維特利(陽神) 勿哩阿婆跋底(祈禱主)

第四位 窪尤(風神) 特耶瓦布替維(天地) 維西魯(日神) 魯特羅(荒神)

第五位 耶摩(焰摩、死王) 巴爾加魯耶(雨神)

如此者視當時人民崇拜之程度爲之分類似亦可爲一種標準其實不然，馬氏亦自言其不善。例如對於婆樓那 (Varuna) 之讚歌有三十首，引用其名有二百五十餘處，列於第二位之末。對於阿須雲 (Asvin) 之讚歌有五十首，表其名者至四百餘次，列於第二位之初。但實際之勢力，阿須雲之地位，不及婆樓那者頗遠。故欲用此方法，依全吠陀之讚歌，以爲一切神分類之標準，終不能得確切之結果也。然若由歷史方面觀察之，而分爲印歐時代之神，印伊時代之神，印度特產之神，又何如乎？實際亦無成功之希望。蓋印伊時代之神，較爲明顯，據馬克多那爾氏之說，其主要神中印度特產之神，只阿須雲 (Vishnu 耦生神) 魯特羅 (Rudra 荒神) 勿哩阿婆跋底 (Brihaspati 祈禱主) 三神。(註4) 若至印歐時代，則共通之神格甚多，性質亦多曖昧，終無分類之標準。

由是言之，吠陀諸神，實無完全分類之方法，只各人依自己之目的，擇較善者用之而已。吾今大體分爲二類，即以梨俱吠陀之主要神爲第一類，其餘諸神爲第二類，第一類中更依耶斯卡以來之通例，分天空地三位；第二類亦視其神之性質，設數種項目而分攝之。吾人所見之分類法中，最穩當而整備者，爲馬克多那爾氏之吠陀神話，今多從之。

註(1) Barth, Religion of India, p. 7. Oldenberg, Religion des Veda. S. 39.

(2) Max Müller. History of Ancient Sanskrit Literature. P. 529. 532.

(3) Macdonell, Vedic Mythology. P. 20.

(4) Macdonell, *ibid.*

參考書

Bergaigne, La Religion Védique d'après les Hymnes du Rg-veda.

Hillebrandt, Vedische Mythologie

Oldenberg, Religion des Veda.

Macdonell, Vedic Mythology.

Bloomfield, The Religion of Veda, (American lecture)

第二節 第一類 梨俱吠陀之主要神

吠陀之主要神，概爲天空地之現象而人格化者，學者或謂天體現象之神化者爲最原始的，其

次則因民族之南下，見空中現象而生感動，遂發生空界諸神。及至最後，漸成祭祀主義，於是地上祭壇之神，如阿耆尼（Asni 火神）、蘇摩（Soma 酒神）等，乃見注重。可知天空地之分類，乃依歷史的發達次序者云。此種推定，似頗合理，但在某種程度以前，雖與事實不相背，然只可加以批評而承認之。若徹底作如此推定，則阿耆尼蘇摩之崇拜，至早當起於梨俱吠陀之終期，而事實上則殊不然。當印伊時代 Zend Avesta 中已崇拜哈阿馬（Haoma—Sama）而稱爲拜火教，則其重火（Ahur）已有明徵矣。又認爲感於熱帶地方之氣象而起之因陀羅，事實上拜火教中已有因陀羅及阿因特羅（Aindra）之名，可知皆印伊時代已有之神。故在大體上言之，吠陀之信仰，可認爲由大神而漸重地神者，然若必謂其順歷史的經過而發達者，又未必然。

又諸神中，有如因陀羅爲具完全人格者，亦有如阿耆尼、蘇摩之非人格者。就歷史的發達之關係言之，大抵其神按人格而寫象者，較之非人格的寫象者，歷史爲長。然神格化之對象之性質，亦不可以不考慮。如因陀羅雖爲風雨雷霆之神，但非雷霆自身；因陀羅非每日興起之現象，自然易想爲具有人格之勇猛之神，乘時起雷霆而活動者。反之阿耆尼（火）及蘇摩（酒）則到處可以人爲

而產出者，難下此種想像。（註1）故就此點觀之，亦不可遽以人格非人格之理由，定神之新古也。

以吠陀之主要神配合三界，各界之實數又有幾何乎？按梨俱吠陀與阿闍婆吠陀，屢言三十三天，又稱三疊十一天，驟觀之似有三十三神格；其實此三十三之數字，亦與日本所謂八百萬神者同，只爲一泛數，而非表神之定數者。故三界配合的分類法，雖屬可從，但其數目及歸攝之方法，可隨各人之意見定之，不害吠陀之真意可也。又當解說各神之先，其住處之所謂三界又如何？此亦當稽考者。茲先就梨俱吠陀之宇宙形體論研究之。

宇宙爲神之活動之舞臺，分爲三界，即天界（Div），空界（Antarikṣa），地界（Pṛthivī）也。（梨吠八·一〇·六）天界云者，光明之世界，即天國也。天國在肉眼所不能見之穹蒼上部，其下則吾等眼界所可及之空氣界，是爲空界。空界居天界地界之中間，又名中間界。（Antarikṣa）又想像天界與空界之境，有一天棚，即所謂穹窿（Nakṣa）也，是爲上下分界之所。三界之說，爲梨俱吠陀詩人所構想者，至阿闍婆吠陀詩人，更於三界之上，置光界而立四界說。（阿吠四·一四·三）又時立六界說，謂三界各分二部云。又有謂天有三界，空有三界，地有三界而立九界者。要之其基本仍爲天

空地三界，故三界說可認爲吠陀全體之標準的世界觀。今試就此稍舉其特質。天界 (Div) 又名大虛 (Vyoman)，又名光明 (Rocana)，由穹窿之見地言之，則有頂上 (Sānu)，高處 (Vijāp) 背部 (Pratha) 等稱。分爲三部，則名三光明界 (Tirōcānā) 有上中下之別。其最上部曰上部 (Uttara, Pārya)。天與地相對峙之狀態，有謂如兩大鉢 (Camvā) 相向之形者，有謂如車輪并列於其軸之兩端者，(梨吠三三五、二〇等) 天界與地界之距離，梨俱吠陀詩人未曾想像及之，但謂毘紐之天宮，雖鳥亦不能飛通云。(吠陀一一五五五) 及至阿闍婆吠陀詩人，則謂金鳥 (H) 之兩翼高飛冲天時，其間相去之遠，凡千日程云。(阿吠一〇八、一八) 及至愛陀賴耶神學書 (Nir-tareya brāhmana 一一七、八) 遂斷言天地之間，相隔千日程矣。關於太陽之現象，悉謂起於穹窿之上部，因而與此有關係之神格，亦謂全部居天上界云。空界以雲霧之集散爲重要之現象，故其別名，亦皆由此而生。如所謂冥暗 (Rajas)，含潤 (Aptya) 暗黑 (Kṛāna) 等稱。皆關於天候變化之現象而立名者。通常空界分二部，近天之部分曰天分 (Divya)，近地之部分曰地分 (Pāthivā)。又謂空界爲海 (Samudra)，喻雲爲峯 (Parvata) 爲巖石 (Adri)，此吠陀中最普通之譬喻。

也。又因陰雲含水氣而降甘雨，又喻以牝牛之漏乳，此亦神話中所常見者。神話中之「牝牛」一語，可解爲雲，大抵可謂恰當之解釋。所謂地界者，又有布米 (Bhūmi) 克西姆 (Kṣaim) 克西耶 (Kṣā) 古馬 (Gmā) 等名。由其巨大之點言之，則稱爲洪大 (Mahi)，由其廣大之點言之，則稱爲廣闊 (Urvī)，由其無邊之點言之，則稱無邊際 (Apara)。又對於他界，稱爲現世，或此土 (Itam)。又謂地爲圓體，其狀如輪。(梨吠一〇八，九，四。) 其時尙未有如後世以海圍成之海洲說也。至方位稱呼中之可注意者，謂東曰前方 (Purastāt)，西曰後方 (Paścāt)，北曰上方 (Utarāt)，南曰下方 (Adharāt)。謂東西爲前後，乃對日輪而稱者，是爲世界之通例。謂南方爲下方，謂北方爲上方者，乃於印度地形之外，回顧自己南下移居的歷史而立名者。謂四方爲極 (Pradis) 因而亦稱大地曰四極界 (Caturdirgati)。此外更立五方位，以自己之立處爲中心，而認爲一方位，或加上方，則成所謂四方上下六方位。

註(1) Oldenberg, Religion des Veda, S. 40-42. Macdonell Vedic Mythology, P. 15.

一特尤斯 (Dyauṣ) 在吠陀諸神中，最有原始的形跡者特尤斯也。與希臘之照夜斯 (Zeus) 羅馬之第尤 的兒 (Jupiter) 爲同語，已如前述。此爲由發光 dyu 之語根而成之神名，乃由光明而神化者。在梨俱吠陀中多單用爲天（卽太空）之意，因而性質上屢與地 (Pṛthivi) 合，而在所謂天地 (Dyāvapṛthivi) 之合成語下讚美之。時對地母 (Pṛthivimātṛ) 稱爲天父 (Dyaus-pitar) 且謂烏舍 (Uśas) 阿須雲 (Aśvin) 蘇利耶 (Sūrya) 阿迭多 (Aditya) 馬耳殊 (Maruts) 等神爲其子女云。蓋由父字發生者。又有稱此神爲牡牛者（梨吠 一一六〇三）亦有比於犂牛之咆哮者（梨吠 五五八、六同三六五）又有想像其形如牛者，但一般人是否皆作如是觀，則不能明。要之梨俱吠陀中對神之熱烈信仰，此時業已退失，不過在形式方面讚美之耳。

二婆樓那 (Varuṇa) 吠陀神界最有力之神，爲天之婆樓那，空之因陀羅，地之阿耆尼，蘇摩。此中較因陀羅稍早，信爲司法神，而非常畏信者，婆樓那也。此神之起原甚古，與希臘之烏拿諾斯 (Uranos) 雖非同，一但與拜火教之阿福拿莫他 (Ahura Mazda) 性質酷似；至遲當視爲印伊 時代之產物。此名由 var (包容) 而來，殆蒼空自身之神化者。梨吠之說此神之性狀也，謂以天爲

其座處（梨吠五、六七、二。）着金色之衣（一二五、一三。）以阿耨尼爲而（七八八、二。）以蘇利耶爲眼（一五〇、六。）以窪尤爲呼吸（七八七、二。）以星爲其使者（一五〇、六。阿吠四、一六、四。）時乘馬車，馳驅太空（一一五二、四。）此神之性格及形相，乃由偉大之支配的活動方面發揮者。詩人讚之曰「彼之偉力之範圍，雖空中所飛之鳥，及流行之河，亦不能達」云。（梨吠六、二四、六。）所謂空中所飛之鳥，蓋指太陽；流行之河，蓋指包擁天地之天河（*Ris*）之意。此神又有全知之力，能知海行之船道，翔空之鳥道，及天上之風道（一二五、七。）能知各人瞬目之數及心中之隱情（阿吠四、一六、二——五。）故凡立者、行者、彷徨者、歸者、突進者，二人對座而語者等，大王婆樓那無不知之云。（梨吠二、二七、三。）因有如是之智與力，故爲宇宙之大王（*Samrāy*）爲規律之保護者（*Ritavya* *gopa*）在自然界支持天空地，司四時晝夜之運行；在人事界總裁祭事，維持道德，皆其主要作用也。故其命令（*vratani*）峻嚴，人若反其命令，敢不真實而破其規律，則以可恐之繩索（*raṣa*）縛之（一一五二。）以病（多爲水腫病）與死罰之，而毫無假借。然對於行爲真實，而悔罪歸崇者，雖其祖先所犯之罪亦赦之（七八八、三。）而與以長壽福德（一二四、一一）等種種恩惠云。實則此神

乃古代印度民族道德上最高理想之表現者，爲通天地之普遍的道德律，遵奉之則有幸福，背戾之則有災禍，使信仰之人不覺正襟者也。後至佛教時代，印度人一般理想之轉輪聖王(Cakra Varin)，亦以此神之性質，移於武神因陀羅，更實現於地上者也。鄂爾敦堡氏，謂此神非雅利安民族之所產，乃閃民族之信仰輸入者云。(註1)此本無何等歷史的根據，但此神之道德，頗似一神教之耶和華(Yahwe)。若此神再得勢力，則吠陀宗教，早成爲耶和華派之一神教，亦未可知。但因過於嚴肅偉大而難近，不能得一般人之滿足，故因陀羅與生主(Prajapati)遂得勢力，漸次度外視之而地位下落矣。其下落之次序，先對於其同伴者晝神米特拿(Mitra)而下降爲夜神(夜吠推提利耶集六四八二。又見阿吠一三三。一三。同九三。一八。)繼因其在梨俱吠陀中屢有管領降雨流水之關係，故至阿闍婆吠陀中單視爲水神而禮拜之。至梵書中竟有利己的行動。更入摩訶婆羅多竟爲純然水界大王。由此經佛教之密教，遂成爲日本之水天宮。

三、米特拿(Mitra) 此神與拜火教之 Mithra 相當，友人之意也。「友人」之稱號，乃表太陽之恩惠的方面者，專門之晝神也。其偉力與智慧，殆與婆樓那同，有宇宙之統王(Samraj)規律

之主 (Ritasya gopā) 等尊號。然至梨俱吠陀時代，已失其獨立，全被婆樓那所吸收，而為其同伴者之狀。時以米特羅瓦爾那 (Mitrāvaruna) 之號呼之。梨俱吠陀中此神之讚歌，只第三卷第五十九篇一首。

婆樓那、米特拿、因陀羅、阿耆尼等，屢呼為規律之保護者、有規律者 (Ritāvan) 欣規律者 (Ritāvrdh) 等名，故吾人利用此機會，稍述規律 (Rit) 音譯為利陀) 之意義。利陀 Ritā 云者，原為物之合於次第秩序者之抽象之語，由是移用為真理、正義、相應等義。依吠陀用語之例觀之，此語應用之範圍，非常之廣；如水流之不息，每朝之現微光，黑牛之乳常白等，人間之有秩序的行動者，皆 Ritā 之發現云。一言以該之，凡自然界之秩序，人事界之秩序，皆為利陀不同之作用，所以謂為「自然律」道德律」也。故其自然之結論曰，人類若破壞其秩序，則自然之秩序亦壞，故對於 Ritā 所反對之 Anrita (無秩序、非真理、不相應) 者，嚴加警戒。此種理想，在執行祭禮上尤著。若如法以行祭，則合於保護規律者 (Ritasya gopā) 之神之意，於是天地之運行皆順。不然，則招神怒而有不祥之事云。再進一步則整理祭之自身，即所以整理大宇宙之秩序者，故有以祭壇代表大宇宙之思想。此原

爲梵書時代之思想，然祭祀與正義相結之信仰，已起原於印歐時代，試觀今日之英語 *right*（正義）與 *rite*（儀式）爲同一語原自明。又吠陀以後，對於規律之思想又生分化，在道德的規律方面，專以所謂法（*Dharma*，達摩）者表之。利陀則專爲儀式之意之語，正與英語之 *right* 與 *rite* 相應而分化者也。

四、蘇利耶（*Surya*）相當於拜火教之富瓦列（*Hvare*），希臘之海利奧斯（*Helios*），乃太陽具體方面之神格化者。其作用特質之可見者，爲天之眼（或米特羅瓦爾那之眼）監視下界衆生之行動，依其光明而除去夜之黑暗。由其出於東而沒於西之點言之，詩人謂爲飛於空中之鳥（一〇一七七，一一二）且又謂其乘七馬所引之車云。（五四五，九）由其次曉現於東言之，或謂爲曉之女神烏舍（*Usha*）之子，或謂爲烏舍之夫而追於其後者。但最堪注意者，此神在梨俱吠陀中，雖以種種比喻讚嘆之，但時時說及其製造者；第四卷第十三節，謂米特羅瓦爾那舉之於天；第二卷第十三篇，謂因陀羅作之；第十卷第九十謂大德利神（*Dhātṛ*）作蘇利耶與月云。畢竟以蘇利耶表太陽具體的方面，而視爲一個天體現象者也。

五、沙維德利 (Savitri) 此爲太陽活動方面之抽象而神格化者。其名爲「鼓舞者」「衝動者」之意，似爲印度之特產。此神形相中特質之可言者，全部爲金色，髮作金色，其舌腕眼手皆爲金色，乘金色之車，有二匹發光之馬引之。（梨俱吠陀一〇・三三九，一六七一，一一一五，一三五，二一一九）而馳驅於上下界云。其主要作用，乃舉金色之腕，使人人由睡眠中起而活動，至夕使再就眠。（四五，三三——四）其恩惠與偉力頗廣大，能使神與人不死，（四五，四二）驅除惡鬼魔物，（一三五，一〇）除人惡夢（五八二，四）導死者之靈升天，（一〇一七，四）有因陀羅婆樓那等強神所不能抵抗之力（二三八，七）云。梨俱吠陀第三卷第六十二篇一首，卽讚此神者。其第十頌，有代表梨俱吠陀全讚歌之價值，初學者必先研究之。今日正統派婆羅門，每朝必誦之云。（註₂）此名嘉耶德利讚歌，著名之讚歌也。如左：

Oin Tat Savitur varenyam bhargo devasya dhimahi; Dhig yo nah prachodayat
(Gāyatrī; Rg. III. 62. 10) (唵。我等念衝動之神最貴之光榮，請激發我等之思想。)

驟觀此歌，似無何等深意，然在望其思想鼓舞方面，頗有特殊之意味。要之在太陽種種方面神

格化者之中此神之性格形相及作用爲最能整頓者

六、布威 (Pusan) 所謂布威者，爲「營養者」之意，乃太陽養物方面之神格化者。然其作用，則爲引道之神，爲牧畜之保護神，是爲此神之特色。關於布威之形相未曾詳說，但知其頭被辮髮（六五五二）其手携金槍與刺絡（一四二六、六五三九）而乘羊引之車（一三八四、六五五三）云。此神常遊於遠天地之間，而詳知其道程（六一七六）名之曰道之主，即日本所謂「道祖神」是也。（六五三一）能爲旅行者驅除猛獸盜賊之害（一四二一——三）又能導死者之靈達於天國云。（阿吠一六九二）行火葬或馬祠 (Avarin dia) 時，所以有燒羊之習慣者，蓋因羊引此神之車而爲人引道也。凡牧場之畜類不迷其道，不陷於深坑，而安全繁榮，皆此神保護使然。故有 upā (獸畜保護者) 之尊號。

七、毘紐笈 (Vignu) 毘紐笈，後在印度教中，與濕婆神 (Siva) 同爲中心神格；然在梨俱吠陀中，地位頗微。其特質之可見者，謂三步可以闊步全世界云，殆指太陽出於東達於中天再沒於西之意。（學者亦有謂此爲天空地三界者）而最高處之中天，爲諸神及祖先所住而行樂之所。梨俱

吠陀時代一部人士之理想，謂人死則往此處云。其第一卷百五十四第五頌之文大意如左：

歸依神者，享受福樂，將到彼之安樂之鄉。是實毘紐箴所領之高天。彼爲我等之親族。彼處湧有甘露 (amrita) 之泉。

此卽後世所謂樂土「味戀陀」(Vaikuntha) 也。毘紐箴所以得有偉大之勢力者，此其一因。此神在阿闍婆吠陀夜柔吠陀中地位已甚高，及至梵書，則更明瞭。此神爲印度特產，歐洲及波斯無其形跡，其字義亦不判然。鄂爾敦保氏，謂此神之本質爲空間之擴大 (Uru) (註 3) 者，休羅愛的兒氏，則謂由 *vis* 卽「動作」之意而來者。(註 4)

八、阿提緞阿迭多 (Āditi, Aditya) 阿提緞爲「無限無縛」之抽象之語，雖似太空之神格化者，但可視爲哲學的產物。此爲女神，其自身之功德，在與人以無縛自由，此外無人格的特質之可言。梨俱吠陀中見其名者雖至八十四次之多，但無特別之讚歌，獨立之紀載亦少。

阿迭多者，阿提緞眷屬之意，阿提緞女神所生之各神也。若由歷史方面言之，阿迭多諸神，大抵皆先母神而存在，及阿提緞之思想發達，乃被其攝取耳。故其名及其數，自始卽無一定。梨俱吠陀第

二卷第二十七篇舉米特拿 (Mitra) 雅利安門 (Aryaman) 跋伽 (Bhaga) 婆樓那 大克夏 (Dakṣa) 安夏 (Anṣa) 六神。第九卷百十四云有七神。同七十二於前舉六神外，加阿提緻 (Mārtaṇḍa) 與馬爾湯德爲八神。阿闍婆吠陀第八卷第九舉米德拿 雅利安門 安夏 跋伽 大德利 (Dīrghi) 因陀羅 婆樓那 維發斯物德 (Vivasvat) 八神。然此種思想，非印度之特產。在聖奧維斯他中，曾以阿富那末達爲首神而立聖不死會 (Amesa spenta) 七神，卽與此相當者。鄂爾敦堡氏謂阿迭多屬與拜火教之聖不死會相同，亦以七神爲基礎，殆日 (米特拿) 月 (瓦爾那) 木火土金水七曜之神格化者。(註 5) 要之阿提緻及阿迭多之思想，乃欲對於亂雜之吠陀神界，加以一種統制者。直至後世，仍被尊重，摩訶婆羅多中亦可見之。又提婆菩薩之外道小乘涅槃論中，女人眷屬論師名下，有此種思想之稍變化之說，而視爲獨立之一派。

阿迭多神屬中之米特羅瓦爾那，業已說明；因陀羅見後，茲就其他六神，簡單說明之。雅利安門 (Aryaman) 爲「有友人」之意，其性格則可視爲太陽之影，已失獨立之神格矣。跋伽 (Bhaga) 爲「分與者」之意，富之神也。安夏亦富之神，「部分」之意也。大克夏 (Dakṣa) 者勢力之意，其

性格不明瞭，殆視為根本的勢力者。大德利 (Dhatri) 為「施設者」之意，初為他神之稱號，後乃漸次獨立而成一種神格，能與人以子孫，乃關於世界施設之神也。後與生主 (Prajapati) 視為同格。維發斯物德 (Vishvati 遍照者) 初似為旭日之神格化者，亦有視為阿須雲 (Asvin) 之父者，但其作用頗與人近，拜火教謂維溫富物德 (Vindhvanti) 為流布哈阿摩 (Haoma) 於此世之最初之人，此則謂維發斯物德為流行蘇摩於此世，最初行祭之人云。人之祖先摩菟 (Manu) 與最初死者之耶摩 (Yama) 皆彼之子，同稱維發斯瓦陀 (Vaiasvata)。

九鳥舍 (Ugas) 鳥舍為由 vas (發光) 而來之名，即曉相之神化者，女神也，相當於希臘之海奧斯 (Eos) 羅馬之阿烏諾拿 (Aurora) 吠陀讚為諸神中之最美者，乃富於文學的意義之神也。蓋五河地方，曉景頗為美麗，接其光景之詩人，中心讚美，不能自禁，結果乃意造為此神，故其性質極力保持天然的基礎，其人格化之程度，不甚進步。就其身分言之，視為天父特尤斯之女，(七七，六。) 夜之女神拿德利 (Ratri) 之妹，(四，五二，一。) 日神蘇利耶之母或其戀人。其形相則着灰色之衣，露胸如舞姬。(一，九二，四。) 帶光而顯於東方以示愛嬌。(一，一二四，三——四。) 其年

齡雖甚老，但日日新生，永如少女。（一·九二，一〇）其作用則開天之門戶（一·八四，一五）去夜之黑幕（一·一一三）逐惡魔與黑暗（七·七五，一）使人由夢中興起以就業務，使鳥獸離巢以事活動，對於五有情示以其所當行之道。（五·八〇，一九二，九四，五一，五七七，九一）又屢乘美麗之車，駕栗毛之馬，赤色之牡牛或牝牛云。馬與牡牛，爲朝光之意，牝牛爲雲之意。尤有堪注意者，此等美麗之鳥舍讚歌中，竟稍帶厭世的口吻。梨俱吠陀一·九二，一〇中，此女云，消費衆生之生命。一·一二四，二中，又嘆縮短人之生命云。後來印度思想之一特質，殆已萌芽於此矣。鳥舍之性格，有與希臘神話中父之女阿太那（Athena）相似之點。

一〇阿須雲（Asvin）此神爲耦生神，有多數讚歌；但其天然的基礎，頗不明瞭。其字義爲「有馬者」之意，似與希臘神話中之騎手第奧斯科羅（Dioskouroi）兄弟相當；但梨俱吠陀中毫無乘馬之記事，但謂快馬引之，如思想之速云，關於其形相，每有有光輝（七·六八，一）金色（八·八七）美麗（六·六二，五）戴蓮花冠（一〇·一八四，二）有多形（一一·一七九）等語，然只言其美麗，而具體的形狀，則不明瞭。其出現之時，則在黑暗而尙帶赤色之牝牛（雲）中時（一〇·六一，

四) 乘車而追烏舍女神 (八五二) 此明爲朝之光明現像之神格化者。但其雙生究屬何意，則異論頗多。耶斯卡 (Yaska) 亦於尼祿多中 (一一二) 舉示諸家之意見，或視爲天地，或視爲晝夜，或視爲日月云。(註6) 近世學者哥爾特斯刻氏 (Goldstücker) 好布金斯氏等，謂爲由黑暗至光明不可離之二性質云。鄂爾敦堡氏謂由曉之明星聯想及於暮之明星而成雙生神者。(註7) 馬克多那爾氏則探曙光與明星結合說。要之皆爲想像說，非定論也。此神動作之最著者，爲救濟的方面，能給老男以妻，(一一一六，一〇) 給老女以夫 (一一一七，七) 給盲目者以眼，(一一一六，七) 治折脛者而與以鐵腳等，救人困難之行動極多。又云，有男子名布第尤 (Bhujyu) 者，漂泊於黑暗海洋手攀木片而念此神，斯時遂得籬百櫓之船來救之云。(一一一六，五) 由是阿須雲，常被尊信爲海路之神，又尊爲醫藥之神。此神之作用，影響於後世之佛教，成幾多救濟的傳說，如觀音之妙智力中諸說皆是。

註(1) Oldenberg, Religion d. Veda. S. 193-195; S. 286-298.

(2) Macdonell, H. S. L. p. 79 Hopkins, Religion of India P. 46.

(3) Oldenberg, Religion d. Veda. S. 285.

(4) Selrceder, *Cultur und Literatur*, S. 324.

(5) Oldenberg, *Religion d. Veda* S. 163.

(6) Macdonell, *Vedic Mythology*, P. 53.

(7) Oldenberg, *Religion d. Veda*, S. 210

二 空界之神格

一 因陀羅 (Indra) 在吠陀神界中，最雄大、最重視、最有名，殆佔印度國民保護神之地位者。因陀羅也。自印伊時代，繼續傳來，拜火教雖認爲惡神，及至佛教又成爲釋提桓因 (Śakra Dev-ānām Indra) 爲歸依佛教之神。在印度教中爲喜見城 (Sudarana) 之主，爲豪奢之天部，永受崇拜。裂俱吠陀讚歌中約四分之一強，皆言及此神，足徵當時崇拜之程度。此神爲雷霆之神格化者，及發達之年月既久，遂由其自然現象之性質上，謂爲一個偉大之勇者。此神之母爲牝牛 (Gauri) 雲) 破其母之脇而生，(四·一八·一) 生後卽爲一勇者而能跳舞 (三·五一·八) 雖天地亦爲之震動 (四·一七·二) 云。全身茶褐色，毛髮鬚皆同色，(一〇·九六) 怒則髮鬚豎立，(一〇·二三·一) 手中常執金剛杵 (vajra; 電戟) 以爲武器，故又名金剛手 (Vajrabāsa)。駕二正茶褐色之軍馬

以引其車，風伯馬爾殊 (Maruts) 及風神窪尤 (Vayu) 皆爲其從者。(四·四六) 飛行空中從事戰爭，故又稱車戰者。(Rathesha) 性好飲蘇摩酒，舉工巧神特瓦西德里 (Tvastri) 所作之杯，而滿飲時，有如長鯨吸百川之態度云，故又名飲蘇摩者 (Somata)。此因天氣暗澹之時，雷電起於雲上，乃想像有一豪放之勇者，而記述之。由此偉大之性格而具體化，有謂其有可驚之巨身者。又謂此神握天地二界亦不過一握。(三·三〇五) 又謂其大過於天地。(三·四六三) 天地不足爲其帶。(一·一七三六) 云。因陀羅之功能方面頗多，欲概括言之，原屬不易，但主要功能，爲退治惡魔，征服隱蔽者，所謂烏里特那 (Vritra) 烏里特那者，堰水而斷絕河流，隱雲而妨礙降雨之惡龍 (Ahi) 也。因陀羅怒之，乘蘇摩酒之餘威，搖動金剛杵，而討伐之，爭鬪頗烈。烏里特那終如大樹之仆而倒，天地爲之震動云。(一·八〇，一·二二一，九——一〇六，一七九) 此蓋見雷電交作，沛然降雨之景象，遂認爲因陀羅征服烏里特那之狀態，並其結果也。故又名烏里特拿漢 (Vritrahan; han 殺) 此外被彼征服之惡魔中，有九十九手怪物名曰烏拿拉 (Urana) (二·一四九) 三頭六眼者，名曰一切形 (Visvarupa) (一〇九九，一) 有據鐵城者名曰聖帕拿 (Sambare 執杵者) (二·一一)

一一。有窟居而隱其踪跡者名曰瓦拿(Vāṇa: 窟)(八三二二五)有吝貪者名曰巴尼(Pāṇi)等。巴尼乃守錢奴之惡魔化者，巴尼將牝牛匿於包圍世界之天河(Rasā)之巖陰，因陀羅以牝犬娑羅摩(Sarāmā)爲使者而取還焉。(10108)又征服大沙(Dāśa)大斯尤(Dasyu)亦其功業之一。然又稱之爲色黑者，(一一三〇八)無鼻者，(五二九，一〇)則又確指印度之先住民非雅利安人種，此中又暗示歷史的事實。是故因陀羅不單爲雷霆之神，且爲保護印度民族中武士族之軍神。前此婆樓那所有之支配的方面，亦移歸此神，而屢以「因陀羅婆樓那」之結合名詞呼之。及至梨俱吠陀第十卷，婆樓那僅留其影，而因陀羅益佔優勢，爲世界之大王，(Samraj)曰爲諸神第一。然因陀羅之特色，皆在強力之勇者(Kśatriya)方面，不似婆樓那之發達於道德的方面也。且有極橫暴之行爲，例如初生時即殺其父，而使其母爲寡婦，(四一八，一二)及虐待友人且爲從者之馬爾殊(Maruts)，(一一七〇)又破壞曉神鳥舍之車(一〇七七，六)之類皆是。原來是等傳說，皆描寫雲霧之現象者，本不可強以道德之眼光批判之；然如鯨飲蘇摩酒，演傍若無人之痴態，作當時武人之小影，終不免於放縱之謗也。雖其功績偉大，能收攬人心，但終無真面目之宗教

的主神資格。若以因陀羅與日本須佐雄命之神話對照研究，亦有興味之問題也。

(二)魯特羅(Rudra) 此神在梨俱吠陀中，尙未有何等顯著地位，後經阿闍婆吠陀夜柔吠陀而漸發達，至成後世之濕婆(Siva)神，亦堪注意之神也。當時雖有認爲羣神而稱爲十一魯特羅者，但通例皆認爲一神格。據梨俱吠陀之說，其色爲褐色，着金色裝飾，(二·三三·一一)被辮髮(一一·四·五)手持弓矢，(二·三三·一〇——一一)云。據其後之吠陀，則有千眼(阿吠一一·二七)腹黑背赤(阿吠一五·一七·一八)頸青而住於山中(夜吠瓦嘉沙賴耶一六·二——七)云。其作用之特質，則當怒時每以其武器所謂霹靂之矢，普殺人畜，損傷草木云。因其爲可畏之暴神，故求其不近人身，常以所謂 Niravadā 敬遠的供養，奉於此神。(註₁)然此神亦非全然惡神也，其後又被尊爲大神，由其恩惠的方面，而與以治療者(Jalāra-dheśaja)之尊號。(梨吠一·四三·四。阿吠二·二七·六)視爲治人畜之病之神而被尊崇。(一一·一四·二)此神在梨俱吠陀中(一〇·九二)已以濕婆(Siva 吉祥、恩惠)之名，爲此神之尊號，夜柔吠陀之瓦嘉沙賴耶本集(三五·八)則以三母(Tryambaka)爲其尊號。同集(三九·八)又用獸主(Pasupati)有(Bhava)殺者(Śu-

iva) 司配者 (Isana; 伊奢那) 大天 (Mahādeva; 摩訶提婆) 荒神 (Ugradeva) 等字，後來濕婆神特有之稱號，已悉對此神用之矣。此神之天然的基礎，通例雖認之爲山嵐，但學者間頗有異論。鄂爾敦堡氏認爲瘴癘之氣。(註?) 馬克多那爾氏認爲雷電之傷害的方面。(註?) 又其字義，通例雖認爲由 rud (叫) 而來者，但格拉斯曼氏則謂據字典，解作由 rud (發光) 之意而來者云。

(三) 馬爾殊 (Maruts) 暴風之神格化者，常成一羣 (Gana sardha) 之神也。其數或云二十一，(梨吠一·一三三·六·阿吠一·三·一·三) 或云百八十云。(梨吠八·八五·八) 以魯特羅爲父，牝牛 (Prñi: 雲) 爲母，故名魯特羅屬 (Rudriyas) 又名牛母屬 (Prñimātrah: 以牝牛爲母者)。彼等之色，皆赤而有光如火。(六·六六·二) 肩上荷槍，(電光) 以金色之飾蔽胸，附鐵腳絆，着金色甲。(五·五四·一一) 乘金色車。(五·五七·一) 苟一進軍，則如猛獸發可畏之狂暴。(二·三四·一) 如獅子之怒號。(一·六四·八) 如颶風之急走。(一·〇七八·三) 捲沙塵而上。(一·六四·一一) 天地山嶽，爲之震動。時以其車輞破壞山巖。(一·六四·一一) 現極可畏之作用。然若一旦罷軍，則一切塵埃皆去。(一·六四·二) 宛如小兒犢子等嬉嬉而戲。(一·一六六·二) 亦有平和可親之方面。因有此點，故亦如魯特

羅爲治病之神，又如阿耆尼爲穰穡之神 (Pāvaka) 云。馬爾殊動作之特著者，在爲因陀羅之從者，退治惡魔，又與降雨有關，故彼等又名爲充滿雨滴中者 (Purudrasāh, Drapsinah) Maruts 之語原，本由 Mar 「死」「碎」「發光」而來，但其意何在，則不判然。

(四) 窪尤 (Vāyu) 窪他 (Vāta) 皆由 Vā (吹) 字而來之神名，通例之風之神格化者。此二者皆爲物質的風之意，惟窪尤更爲顯著。窪尤之速，爲諸神第一，又爲因陀羅之同盟者。好蘇摩酒，故亦與因陀羅同稱爲飲蘇摩者 (Somapa) 有與人以名譽子孫福德等功德。窪尤至是，雖尙未爲著名之神，但舉天空地之代表神時，天爲蘇利耶 (Sūrya)，地爲阿耆尼 (Agni)，空爲因陀羅或窪尤，是爲吠陀之三神，亦有不可忽視之地位。窪他雖亦近於物質的風，但據讚歌之所說，不過形容一切之風耳，其作用在治人病而與人以長生。

(五) 巴爾加魯耶 (Parjanya) 雨雲之神化者，卽降雨之神也。有咆哮之牝牛之形，以桶 (Kōśa) 或水囊 (Dhi) 降雨於下界云。(五·八三，一——九) 灌溉草木，使之育成，同時又表示可恐之威力，而打破惡魔之軍勢。(五·八三，一) 其名稱之語原不明。

(六)空界之小神 茲略舉其名如下：(甲)德利陀·阿布德耶(*Trīṣa āptya*)其性格可

稱爲小因陀羅，退治惡魔之神也。破惡魔所住之瓦羅城(*vala*; 雲)而捕獲其牝牛；(一五二，四一五)又受因陀羅之勉勵，退治三頭六眼之一切形(*Viśvarūpa*) (一〇八，八)皆此神之功績也。蓋此神在印伊時代，爲武勇之神，爲梨俱吠陀中因陀羅之典型；後被因陀羅所併吞，而爲其伴神。又此神與罪頗有關係，阿闍婆吠陀四·一一三云，諸神以其罪使德利陀負之，德利陀又使世人負之云，殆因其名與被罪之水有關係也。(所謂 *Trīṣa āptya* 者，有第三水層之意)(乙)水之子(*Apām napāt*)此神自印伊時代已有之，其身有光，無薪亦燃於水中，(一〇三〇，四)而給食於禮拜者。鄂爾敦堡氏推定其天然的基礎，初爲水靈，後與水中之火即電火相合者，其說似當。(註十)

(七)馬德里須溫(*Mātrisvan*) 與希臘之布羅美的衣斯(*Prometheus*)相同，初爲由

天上持火降至地上之神，時爲阿耆尼之異名，殆天火下降之狀之神化者。

註(1) Oldenberg, *Religion d. Veda*, S. 218.

(2) Oldenberg, *ibid* S. 216-224.

(3) Macdonell, *Vedic mythology*, p. 77.

註(4) Otodenberg, Religion d. v. S. 118-120.

三 地界之神格

(1) 阿耆尼 (Agni) 阿耆尼乃火之神格化者，在梨俱吠陀中有次於因陀羅之多數讚歌，聖奧維斯他（書名）之宗教通例雖稱爲拜火教，但吠陀中拜火之風習，決不劣於拜火教。蓋因火有不可思議之力，且與日常生活有密接之關係，在苦心求火之未開化人，神聖視之，固不足怪也。此外在印度亦謂火能運送供物於神前，而爲神人之媒介，故一切祭典中皆不可缺，地位頗高。阿耆尼神話中，混入種種要素，故其神格非常複雜。但原爲火之神化者，故其形相、其作用，總不失火之特質；其人格化之程度，亦不進步。就其重要特質言之，此神之降誕說，比之他神稍有意味，亦堪注意。梨俱吠陀各讚歌，皆謂阿耆尼生自天空地三處。在地上者可以二木片 (atthi) 摩擦而生火，故稱爲力之子 (Sahasas Putra)。又謂阿耆尼生時燒殺兩親云。(一〇七九四) 在空中者，以水之子 (Apām napāt) 爲其親，而水爲胎。(三一一一) 蓋指雲中之電火也。在天則太陽爲其本處，生於最高天(一一四三，二) 而潛居最高天云。(一〇五四) 所謂「馬德里須溫始攜火來至人間」

云云，不過關於天火 (Divyāgni) 之神話耳，此三處產生之阿耆尼，本性實無差別，惟座位有異，非別有多數之阿耆尼也，故又直稱阿耆尼爲三座 (Trigadhasṭhā)。此種思想，實卽梨俱吠陀中最初表現之三位一體思想。其後設祭火於三處，及印度教中立梵天、毘紐笈、濕婆三神，有視爲一體之傾向，殆由此種思想發達者。阿耆尼之形相，或謂發光如太陽，(一一四九，一三) 或謂面有酪色，(三一，一八) 或謂無足無頭，(四，一一) 或謂有三頭七光，(一一四六，一) 或謂十方皆面，(二三，一) 或謂有七舌，(三六，二) 千眼，(一七九，一二) 要皆由種種方面觀察火燃之狀而形容之者。阿耆尼之主要性格與作用，第一爲破除黑暗，燒盡不淨，故認爲降魔神，而與以殺羅刹 (Rakshas) 之稱號。(一〇八七，一) 第二在家庭爲竈之主神，故又屢呼爲家主 (Grihapati) (時稱爲客) 第三祭時運物至神處，故又稱爲運送供物之神 (Harivahana) 或稱之爲使者 (Duta) 在此方面，有似祭官 (Riti) 故又直以四祭官之名呼之。此外阿耆尼又降恩於崇拜者，而救其危難。(七三七) 因陀羅爲強力之王者 (Samraj) 管理世人。(七六，一) 阿耆尼則以其規律 (rit) 規定天地。(七五四) 因有此等種種作用，故其尊號，除上舉者外，又有知一切者 (Vishveveda) 知生者

(Jataveda) 遍在者 (Vaiśvānara. 遍人間的) 等名。

(二) 祈禱主 (Bṛhaspati 又 Brahmanaspati) 由其名稱觀之，似純然爲抽象神；由其神格言之，寧視爲地上祭壇之神爲適當。馬克士牟勒翁 (註¹) 與馬克多那爾氏 (註²) 皆謂此爲阿耆尼之祭官的作用，化爲獨立之神格者。此神頭戴銳角 (一〇一五五，二) 有七光、七口、美舌，(四五〇，一——四) 其色清淨而有光輝 (七七九七，七) 手持工巧神特瓦西德里 (Tvasṭi) 所磨之鐵斧，與張規律 (Ṛta) 之弦之弓，以打倒羅利，而常立於規律之車上云。(二三三，三) 此神之顯著作用，卽如其名，爲關係於祭事者，故謂之爲家僧 (二二四，九) 爲祈禱者 (二二一，三) 無之則一切祭事不能成就 (一一八，七) 云。由此點觀之，可認爲明傳阿耆尼之小影者。此神與因陀羅關係最深，屢與因陀羅用同一讚歌。其作用中與因陀羅共通者亦多，謂彼日日偕一隊樂手，咆號而破瓦羅城，追出牝牛，(四五〇，五) 又謂小戰大戰，無論何人，不能勝之云。(一四〇，八) 故韋柏氏好布金斯氏謂此神乃因陀羅在祭式的方面獨立者云。(註) 事實上，殆以阿耆尼爲主，而加入因陀羅之要素者也。

(三)蘇摩 (Soma) 酒神蘇摩，亦與阿耆尼同，爲自印伊時代繼續而來之神。又有與阿耆尼相同者，自身爲神，同時又司神人之媒介，乃祭壇之重要神也。梨俱吠陀述其製法云，有一種蔓草即攀上植物 (Asclepias Acida) 名曰蘇摩，摘其莖 (amṣu) 以石 (adri) 榨壓之，得黃色之液 (indu) 裝入三個瓶 (kalāśa) 或壺 (drona) 中，以羊毛所製之篩 (pevitra) 漉之，以十指去其糟，更加牛乳 (gavāsir) 酪 (dadhyaśir) 麥粉 (yavāsir) 等使釀酵而成。梨俱吠陀第九卷，沙磨吠陀第二卷，專爲製作此酒之讚歌集。蘇摩之出處，亦與阿耆尼同，有種種異說。此物原產於山，尤以北方摩嘉瓦特山 (Mūjavat) 爲其原產地，通例稱爲「住於山者」(Griṣtha) 或稱「摩嘉山生」(Mūjavata)。又有以天爲本產地之說，蓋以蘇摩爲諸神之飲料，乃以諸神所住之天爲原地也。蘇摩雖爲地界之植物，實屬於天界，(一〇·一六，二) 地乃受天界之植物者云。(九·三八，五) 由此遂生由天持來者之思想，而以鷹 (Syēna) 擬之。謂鷹由最高天經空界而以其足齧蘇摩，父與因陀羅云。(八·七·一三) 蘇摩之第一作用，即爲作諸神並祖先之飲料，且無有不好之者，彼等之不死，即飲蘇摩之故，故又名爲不死 (即甘露 amrita) 云。其與奮力又能與神人以勇氣，因陀

羅與窪尤，征服惡龍烏里特拿 (Vritra)，即蘇摩之力也。故直稱蘇摩自身爲殺烏里特拿者 (Vritrahan)。(九·八·八·四) 因此更進一步，竟謂蘇摩手持百穿之武器退治惡魔云。(九·九·六·一七) 又以其黃色有似太陽之光，遂謂彼爲乘蘇利耶之車監視下界者。(九·四·一·五) 因此與勇者方面結合，又謂爲掃除黑暗，給與光明之神。(九·六·五·二四) 詩人歌之曰「我飲蘇摩，我得不死，我得光明。我知諸神。」(八·四·八·三) 此歌可謂能盡蘇摩之功能而無餘蘊矣。

尤有當注意者，即蘇摩與月之關係也。梨俱吠陀中 (一〇·八·五) 有蘇摩與太陽女神 (Suryā) 結婚說，(可解作日月配合) 至阿闍婆吠陀以後，則明以蘇摩與月同視。西列布蘭特氏 (Hillebrandt) 謂梨俱吠陀中關於蘇摩之讚歌，若認爲全部與月有關者，原屬極端之論；但至少至其終期，兩者同視之傾向，實無可疑。其原因如下：

(甲) 蘇摩酒味不甚美，且因民族南下，真正蘇摩，又已難得，故以米造之斯羅酒 (Sura) 代之，後遂僅存蘇摩之名，於是不得不於實質上尋一蘇摩。(乙) 蘇摩蔓草之莖，名曰安休 (amhi)，與月光同名，因而生一傳說，謂此草於月盈時生葉，月晦時落葉，遂有月夜採集之俗。又因飲蘇摩後，由醉

而醒之狀，宛如月之盈虧，乃至聯想於月。(丙)蘇摩之液 *amra* 有月字意。(丁)吠陀神界中無月之神格化之神，自然有立此神之必要，但至梨俱吠陀之終期，諸神已略定，又不能新造；一方欲求之於實質方面，一方欲得一適當名目，故以有類似點者，互相結合也。但祭典方面，直至後世，仍以神酒之意味執行蘇摩祭，此亦不可忘也。

(四)薩羅婆縛底 (*Sarasvati*) 祭壇三大神之外，地界諸神中之最著名者，河川神中之薩羅婆縛底女神也。梨俱吠陀中讚美河川者甚多，第十卷七五詩共舉二一，而薩羅婆縛底常為其中心。但雖謂為女神，亦未明從人格方面說之，其為河之精乎？抑河之自身乎？不能明也。此神之作用，據梨俱吠陀之說，則能除人之穢而與以富，且與人以勇敢及子孫者。及至梵書時代，又兼為語 (*Vāc*) 之神，而為雄辯智慧之保護神，其後梵天之妻吉祥天女 (*Lakṣmī*) 及辯才天，皆此神發達於人格方面者也。於是有一疑問，據梨俱吠陀之讚歌，則薩羅婆縛底，似為非常之大河，但拘羅地方之所謂薩拉斯瓦提河，實不合於此說。好布金斯氏謂梨俱吠陀中之薩拉斯瓦提河，為印伊時代之遺物，指阿富汗之哈拿縛瓦底 (*Harnavati*) 即阿富汗達布 (註*) (*Arghandāb*; 希臘之 *Arachosia*)

云。路易氏 (Ludwig) 羅德氏 (Roth) 格拉斯曼氏 (Grassman) 等始認爲指一般大河者，尤專爲印度河之尊號。(註 8) 殆其初當印伊時代，爲指哈拿縛瓦底者，及移至五河地方，遂移用於印度河等。於是中國地方之一小川，亦冒其名，蓋因民族之移動，欲於所在之地，求一聖河，乃有此結果歟。

註(1) Max Müller *Vedic Hymns*. P. 94, 246. (S. B. E. XXXII)

(2) Macdonell, *Vedic Mythology*. P. 103. Macdonell, *History of Sanscrit Literature*, P. 102.

(3) Hopkins, *Religions of India* P. 139.

(4) Hopkins, *Religions of India* P. 31.

(5) Macdonell, *Vedic Mythology*. P. 87.

第三節 第二類 自然神以外諸神格

前節所述，爲天然現象之神格化者，實吠陀之主要神也。此下爲不關於天然現象之他種雜神，小自動植物，大至哲學的抽象神，皆包含其中。又以上所述，全依梨俱吠陀中之材料者；以下所述，多以梨俱吠陀爲出發點，而與阿闍婆吠陀夜柔吠陀結合者。總之此等神之力量，原不如主要神，但因

爲民間信仰之所產，在俗人生活方面，反較主要神關係爲深，故在實際上言之，亦僅不及最強之主要神耳。吾人爲便利計，哲學的抽象神，在哲學章中述之；神話的人物，在神人關係章中述之，此處只述比較的低級神。

一 動植物神及庶物神

當人類思想幼稚時代，不知人與動植物間之區別，乃謂動植物之心情作用，皆與人同；甚至在某點上，認爲有人類以上之偉力；此亦東西神話之所同也。吠陀神話，亦難逃此例；故以此方面之材料爲多。

動物中最被尊崇者馬也，牽引天空地諸神之車者，大抵爲馬。故以馬爲犧牲之馬祠（*Aśva-medha*）亦重祭之一。馬祠爲阿耆尼與烏舍（*Uśas*）之祭典，而以馬爲其表號，亦足窺其一端矣。吠陀動物中，有個人名詞者，亦以馬爲最多。屬於五族（*Pancajana*）全體而滅大斯尤（*Dasyu*）之勇者，曰大第克羅（*Dadhikra*），曾與烏舍同被讚美，卽馬神也。（梨吠四三八）勉勵諸神在戰場破壞敵軍之他爾克夏（*Takṣaya*；梨吠一〇一七八）亦馬神也。阿須雲會以名馬佩德發（*Pa-*

idva) 贈與拔頭王 (Pedu) 此馬與因陀羅同稱為殺蛇。(Ahihan 同 1119) 又牽太陽之車之愛他夏 (Etasa; 同 761) 皆馬神也。

牛亦視為神聖，不亞於馬，梨俱吠陀謂特尤斯為牡牛之形。阿闍婆吠陀 (9.4.9) 竟直呼牡牛為因陀羅。牝牛尤為尊貴，梨俱吠陀詩人之說雲也，常以牝牛呼之，且謂為因陀羅之母，馬爾殊之母云夜柔吠陀 (瓦嘉沙賴耶本集 4.19.20) 稱牝牛為「不可殺者」(Aghnya) 阿闍婆吠陀 (1.1.4.5) 亦有禮拜牝牛事。後世印度教謂牛為毘紐笈化身 (avātāra) 之一而拜之，亦淵源於此。

野羊 (Aja) 亦在某種意義上視為神聖之動物，謂一足野羊 (Aja ckapād) 之神，管理河流與大洋，(梨吠 10.6.6.1) 為支持兩界者。(阿吠 1.3.1) 又其名有「不生」之意，故後世奧義書中，每在譬喻方面，用為說明哲學思想之材料。

神話中之關係於犬者，謂耶摩 (Yama) 使者之二足娑羅密耶 (Sārameya; Sārameyan svāna) 皆有四眼，其鼻廣，一灰色 (śubala) 一褐色 (Udumbala) 其任務為相並而守死亡之路，又

徘徊於人界，探知當死之人，以導於耶摩界云。（梨吠一〇一四。阿吠一八二。）拜火教謂有黃色之犬，在金瓦特（Cinvat）橋上，等待亡者云云，亦同一起原之思想也。

野豬亦關係於神話之動物。梨俱吠陀中嘗以之比馬爾殊魯特羅。梵書中謂爲生主（Prajapati）之化身，印度教則謂爲毘紐之一權化者。

鳥亦屢視爲神，或爲神之使者。因神話中謂蘇摩乃鷹由天上攜來交與因陀羅者，故直稱蘇摩爲鷹。又謂日輪爲天之鳥。此雖一種譬喻之詞，但已可窺知其視鳥爲神聖之意矣。梟（Dikka）鴿（Kapota）則爲耶摩之使者，阿闍婆吠陀謂其出現爲凶兆，則明視爲一種不可思議之物矣。及至後世，竟謂某種鳥類爲祖先再來者而供養之。

蛇之爲物，雖皆認爲可惡，但至少亦覺其可懼之威力，在人類以上。梨俱吠陀亦視之爲神，謂爲深淵之龍（Abi bndhrya）而成一神格。（梨吠五四一）及至夜柔吠陀則認蛇類與阿闍婆等同類，視爲半神。（瓦嘉沙賴耶本集一三六）阿闍婆吠陀中亦有崇拜蛇神之事。（一一九）

茲有當研究者，吠陀中曾有崇拜圖騰（Totem）之形跡乎？學者意見頗不一致。但至少亦有

某种族或家族，冒動物之名稱者。由此觀之，則有其形跡可知。例如婆羅門姓迦葉波（Kaśyapa）爲龜之意；種族馬資耶（Matya）爲魚之意；僧族瞿曇（Gotama）爲最上牡牛之意；瓦查（Vatsa）爲犢牛之意；休那卡（Sunaka）爲犬之意；克烏西卡（Kausika）爲鳥之意；皆是。後世佛教傳說中有犢牛之子孫（犢子部），家雞之子孫（雞胤部），亦認爲以動物爲祖先之家族也。

植物之神化者比動物爲少，其主要者卽蘇摩草與藥草（Ośadhi）及大木耳。蘇摩見前，茲不復贅。藥草則治療力之神化者，奉爲女神或母而崇拜之。阿闍婆吠陀中謂有阻止病熱魔障、呪咀之秘力而利用之。大木則奉爲森林之主（Vanaapati）而崇拜之。阿闍婆吠陀又認爲乾闥婆阿布施羅斯之棲息之所而神聖視之。此外森林全體之神化者爲森女（Araṇyani）。梨俱吠陀（101四六）讚歌謂有以山響爲本體者，爲猛獸之母而富於食物云。

庶物之神化者，多爲祭祀所用之器具，就中祭柱（svaru yūpa）祭筵（barhis）蘇摩之石（adri）等最視爲神聖，殆視爲有神以上之力。（吠梨三八、一三）農具中之犁頭（śuna）犁（sira）戰具中之甲、冑、弓、矢等，亦視爲神而祭之。此雖爲祈求五穀成就武運長久而起者，但其根底，實認器

具之自身有神秘力也。

認言語爲神之風氣，梨俱吠陀中已有之，至阿闍婆吠陀夜柔吠陀尤甚。不獨以語 (Vāc) 之自身爲神，卽種種抽象的言語亦具體化，而爲其內容之代表神。其主要者如豐滿 (Puranīhi) 神靈 (Asuriti) 死 (Mṛtyu) 信之 (Aramati) 信仰 (Sraṭhā) 貧乏 (Arīti) 愛 (Kāma) 滅亡 (Miti) 等，在阿闍婆吠陀中竟一一呼之爲神，或向之祈禱，與普通之神，竟無稍異。此外梨俱吠陀之終期，及阿闍婆吠陀中，則又有表面偉大之無數物精 (Bhūti)。所謂生氣說 (Animism) 之信仰，其性質雖極不明顯，但信其或寄寓於物，或能獨立遊離，而呈種種作用，有時受人之請求，有時離去，似認爲半物質的半精神的存在物。此等物精有惡作用者雖多，但亦非無善的物精。若按阿闍婆吠陀之意以解之，例如吾人之嚏皆由嚏之物精爲之，以藥草治之，能使不發嚏者，因其中有戰勝之物精故也。故所謂物精者，乃一一物象中所備之能力，在靈的方面具體化者。及至後世，乃用他魯 (Tanu 卽體) 一語表之，謂人所以覺飢渴者，由於他魯；虎所以有大威力者亦由他魯云，皆繼承阿闍婆一流之信仰者也。(註1)

註(1)參看 *Idemburg, Religion d. Veda, S. 479, 484*

二 魔神

吠陀之主要神，皆善神也，雜神中則惡神魔神極多，時時損害人類。烏里特拿 (*Vritra*) 巴尼斯 (*Pania*) 一切形 (*Visvarūpa*) 大沙 (*Dāsa*) 皆與神人爲敵之惡神，被因陀羅征服者。此外白梨俱吠陀以至阿闍婆吠陀，夜柔吠陀，則認此魔神爲一種種族，成爲魔羣；其主要者，爲阿修羅、羅利、畢舍遮等。

(一) 阿修羅 (*Asura*) 阿修羅與拜火教之最高神阿訶羅 (*Ahura*) 爲同語，但在吠陀神界中，漸成惡神，爲善於變化之神格。其變化之背後，似表示印度伊蘭兩民族分離之原因者。但不能根據史實以明其經過，是爲遺憾。試觀梨俱吠陀中所用阿修羅語，其始未成爲獨立之神格，不過爲概稱有力之神之號，米特羅、婆樓那、阿耆尼、因陀羅，亦時稱爲阿修羅。但有當注意者，凡用此稱時，皆讚歎此神有可畏之魔力 (*māya*) 者，故此語自始卽有若干魔力的意義。其後因罪惡觀進步，遂以此魔力爲魔神之特有性，終使阿修羅成爲獨立之神格。梨俱吠陀第十卷已稱因陀羅阿耆尼

「爲殺阿修羅」(Asurahan) 則已有視阿修羅爲惡魔之形跡矣。及至阿闍婆吠陀，夜柔吠陀，則認爲一魔羣，有全然異天 (Deva) 正反對之性質。且謂阿修羅軍與天軍常相戰爭云，卽至拜火教之阿利曼地位矣。阿修羅之語原爲「*asiti*」呼吸之意也。但此信仰之發生，乃解 *a* 爲打消之意者，故至奧義書時代，遂發生蘇羅 (Sura) 爲天，阿修羅爲非天之說，而生所謂俗說字源 (Volksetymologie)。

(11) 羅刹 (Rakshas) 羅刹始於梨俱吠陀，至阿闍婆吠陀而愈盛，惡鬼之一種也。且謂阿修羅與天部爲敵，羅刹直接與人類爲敵，變作種種形相，以爲人害，或作犬形，或作禿鷲形，或作鳥及其他種種鳥形，夜間飛躍於闇中。(梨吠七·一〇四) 又有時幻作兄弟之形，愛人之形，夫之形以接近婦人而害其子女。(梨吠一〇·一六二·五) 又謂羅刹中之一有名耶都多那 (Yatudhāna; 呪詛者) 者，因喜食人肉、馬肉、牛乳，而常害人畜云。(梨吠一〇·八七·一六——一七) 彼等又時隨飲食物同入人腹，由內部食人之肉，使人發病。(阿吠五·二九·五——八) 夜間常彷徨於人家之周圍，發奇聲如驢云。(阿吠八·六·一〇——一四) 此外又作種種惡業惡戲，不可枚舉。故人甚懼之，或唱

呪文，或依阿耆尼（名殺羅利）或賴武器，以防其接近云。羅利卽由 *Raks*（害）之語根來者。

(三) 畢舍遮 (*Pisaca*) 畢舍遮，在梨俱吠陀中只見一次，阿闍婆吠陀夜柔吠陀則屢見之，乃幽鬼也，一名喰屍者 (*Kravvad*) 阿闍婆吠陀 (五·二九·九) 夜柔吠陀 (推提利耶本集二·四·一) 謂阿修羅、羅利、畢舍遮，爲與天人祖先 (*Pitri*) 對抗者。由此觀之，則可視爲無人祭祀之幽鬼。所謂餓鬼之名，殆卽由此而來者。

三 低級羣神

此等神，既不似魔神之害人，又不如主要神之必能保護人，乃居其中間之羣神也。故暫以低級羣神名之，其主要者有梨布斯等。

(一) 梨布斯 (*Rbhus*) 通例爲複數，又呼爲利巴瓦斯 (*Rbhivas*) 其中亦有有固有名詞者，如瓦查 (*Vaja*) 維巴溫 (*Vibhavan*) 等是也。此神之工藝頗巧，所作之車，能無馬而走於空中 (梨吠四·三六·一) 能再造老朽之兩親，使之還童 (一·一六·一，三——七) 與造因陀羅之杯之特瓦西德里 (*Tvasitr*) 競爭，將一杯化爲四個而得勝利 (梨吠二·二〇·六) 可知其有驚人之技

矣。彼等本來非神，因蒙諸神之寵而上天，達於神位。（梨吠三·六〇·一）彼等本爲世人祖先摩菟（Manu）之子孫，因努力而得不死云。此乃表示人類在某條件之下，可達於神位之信仰者，最堪注意。

（11）乾闥婆（Gandharva）此與拜火教之乾闥列瓦（Gandharwa）爲同語，起原於印伊時代。梨俱吠陀中雖兼用單複兩數，但愈至後世，複數之意義愈明。夜柔吠陀謂其爲數有二十七，阿闍婆吠陀（一一·五·二）謂有六千三百三十三，且與祖先及阿修羅同爲天屬（Deva）以外之別屬云。乾闥婆之住所，雖有謂其在天者，（梨吠一〇·一二·三七）但又常謂其與水中天女阿布沙羅斯同住水中。（梨吠一〇·一〇·四。阿吠二·二·三）其形狀，或謂捲髮而執有光輝之武器。（梨吠三·三八·六）或謂多毛，作半獸半人之狀。（阿吠四·三七）百段梵書（一三·四·三七）則謂其風采頗美云。乾闥婆作用中之最原始者，爲與蘇摩有關係。謂乾闥婆與巴爾加尼耶（雨神）撫養蘇摩。（梨吠九·一一·三·三）諸神飲蘇摩時，必經乾闥婆之口云。（阿吠七·七·三·三）然據夜柔吠陀（美特羅耶尼耶集一·三·八·一〇）則謂其爲諸神保管蘇摩而盜飲之，遂罰之禁飲蘇摩云。又乾闥

婆頗好色，除阿布沙羅斯爲其戀人外，人類之婦人亦與有關係。梨俱吠陀（一〇八五）謂未嫁之處女，皆屬於乾闥婆，結婚之夕爲與郎君競爭者。在吠陀時代，新夫婦結婚之夕不同衾，兩人之間有置一大棒之俗，蓋以棒擬於乾闥婆，表示新婦尙屬於彼以悅其心也。（註一）乾闥婆全體之字義不明，惟 Gandha 有「香」字意，吠陀中已有與香有關係之解釋。梨俱吠陀（一〇一二三、七）謂乾闥婆着有香氣（sarabhi）之衣服。阿闥婆吠陀（一二一一三）謂乾闥婆與阿布沙羅斯有地母（Bhmi）之香云。中國譯爲尋香、饌香、食香、香陰等，（註二）但食尋等意義不明。又至後世則謂乾闥婆城（Gandharva nāgara-pur）有蜃氣樓之意。又以乾闥婆爲天之音樂師云，但吠陀中無此說也。

（三）阿布沙羅斯（Apsaras）阿布沙羅斯在梨俱吠陀中未甚明顯。後經夜柔吠陀阿闥婆而至梵書，則成神話中重要之天女。其名爲「動於水中」之意，蓋與水之仙女（Nymph）有同一性格，雖常住於河沿，但時遊於榕樹（Nyagrodha）菩提樹（Asvattha）等大木之下云。（阿吠四三七、四）其性質頗快活，常在樹下吹笛，（阿吠四三七、四）舞蹈唱歌而遊戲焉。（百段

梵書一·一六，一。又好賭博，而使賭博者有好運。（阿吠二·二五。）此爲可愛之方面。其惡的方面，則善惑亂人心。（阿吠二·三，五。）故世人亦有幾分懼意。阿·布·沙·羅·斯稱爲乾闥婆之妻，夫妻常相攜而戲笑。其夫婦關係中，亦有足爲模範之說。（梨吠一〇·一二三，五。阿吠二·四——五。）乾闥婆既與人間婦人有關係，阿·布·沙·羅·斯亦與世間男子有關係。梨俱吠陀（七·三三）謂詩人發西喜陀（Vasiṣṭha）爲阿·布·沙·羅·斯之子。又同書（一〇·九五）中有名爲烏爾瓦西（Urvasi）者，即阿·布·沙·羅·斯也。與世人鋪爾拿發斯（Pururavas）同居四年，舉一子，書中記其將分離時之種種問答，由此可推定發西喜陀爲烏爾瓦西之子。此神話後至百段梵書（一一·五，一）遂組織成一故事。其大要云：鋪爾拿發斯與烏爾瓦西訂立條件，言明不使彼見其肌膚而與之同棲。一日方同衾，阿闍婆見之，妬甚而發大聲，鋪爾拿發斯大驚，裸體躍起，其肉體遂入烏爾瓦西之眼。烏爾瓦西因條件破壞，遂捨之而去。鋪爾拿發斯深悲之，百計尋求，見其遊於水中，方勉強一續其戀愛云。（參看 Viṣṇupurāna IV.6）著名嘉利大沙之夏昆他羅戲曲（Sakuntala）中謂夏昆他羅姬爲阿·布·沙·羅·斯之子，其說實根據百段梵書（一·三·五，四，一·三）者。

(四) 小守護神 吠陀之神中，帶守護神即主 (Pati) 之名稱者頗多，其初多爲對於神之作用之尊稱，其後遂漸成獨立之神格。住家主 (Vāstovpati) 爲去病而與人以幸福之神。(梨吠七五四) 阿休瓦拿耶那家庭經 (二九九) 謂此爲新築家屋時所祭之神云。地主 (Kṣetras-yapati) 者，地之神也，爲授人以家畜，使水與植物有甘味之神。(梨吠四五七，一——三) 同家庭經 (一一〇四) 謂此爲墾地時所祭之神云。又西陀 (Sita) 雖不名爲主，但爲哇咩之神化者，爲穀物之守護神。(梨吠四五七、六) 或謂羅摩耶那故事中之西陀，即此神之人格化者。

註(1) Oldenberg, Religion d. veda. S. 259. (1) 根德易士集一五二頁

第三章 神人之關係

宗教之本旨，即在所謂神人交涉之意識。若無此意識而單說各神之事蹟，則只一種故事，無所謂宗教也。吠陀諸神，其初決非虛構而成者，乃印度人在日常經驗上，認為活現之神，即日常不斷與人類交涉之神也。此章所述為神人之關係，即先天的有何種關係，後天的以何種方法而交涉之事實也。

第一節 地位的關係

一切宗教，皆必以一種形式，說神與人之地位的關係。猶太教以神為主（Lord）以人為僕，謂人之於神，當如奴僕之服從主人而為絕對的服從。日本古神道則謂神半為主，半為血族，而於服從之中，夾親愛之情。吠陀中神人之關係，雖不必皆同，但大體上可謂為親族的關係。姑無論有時呼婆

樓那、米特羅、因陀羅爲統王，亦有似猶太教者；而猶太教亦有呼神爲「我父」者。（以賽亞書六四，七）但皆甚少耳。雅利安人種，當印歐時代，已謂天爲父，因而有自爲其子之自覺，試觀其有天父（Zeuspater = Jupiter = Dyauspitar）一語自明。此種思想，至吠陀時代大體不變，且常以我等之父（Pitānah）一語呼神。其在神話中具體的表示者，卽摩菟（Manu）耶摩（Yami）耶彌（Yami）之記述也。摩菟初只爲人字之意，其後漸與以一神格，而謂爲人類之祖先（梨吠一三三）爲最初行祭者（梨吠一〇六三）最見貴重之神格的人物也。其父爲阿迭多神屬中之遍照者（Vivasvat），母爲工巧神特瓦西德里之女沙羅尼尤（Sarasvati）；至耶摩與耶彌，爲人間最初之兄妹，爲最初之死者，亦遍照者之子，與摩菟同呼爲遍照屬（Vaiwasvata）。

生界之人之祖先，及死界之人之祖先，若皆爲神之子，則爲其子孫者之人類，亦當爲神之子孫矣。據梨俱吠陀（一〇九〇）原人歌（Purusa sukta），謂天地與諸神及人類，乃同由原人（Purusa）發展者，是亦認神人之間，有親子之關係，而將純神話稍向哲學方面解釋者也。若根據此等說以類推之，則多數吠陀各神中，當有人類之親屬及朋友矣。耶摩耶彌之對話中（梨吠一〇一〇）

亦謂乾闥婆與阿布施羅斯爲我等之親屬；昆紐笈讚歌（一一五四五）中，亦謂彼等爲吾等之親屬。又神名中如米特羅（友人）雅利安曼（有友人之意）等，亦明明道破此消息者。但親子朋友等關係，未曾明白規定，此爲吠陀神界特異之點。此原不可強以論理的方法類推之，要之大略謂爲有此關係，固可承認也。如是者，在吠陀信仰中，神與人之關係，非常密接。人既爲神之子孫，再由利布斯（Rbhus）方面觀之，人又可爲神，故吠陀神話中，有多數半神半人，一方與神交通，一方與人類交通之事蹟也。彼等在神話中，果爲歷史的人格乎？抑爲一片架空之人格乎？原不可知；但可爲人類嘗與神直接交通之信仰之證據，此亦神人地位的關係上貴重之材料也。今舉其重要者如下。

事火僧安革拿斯（Angiras）或稱爲「天之子」，或謂爲「阿耆尼之子」（梨吠三五三七。）

事火僧阿他爾溫（Atharvan）受因陀羅之保護，爲神之伴侶，而住於天，依其術力而殺羅刹；是亦神人也。然兩者之名皆用複數，恐非個人格，實家族之名也。阿闍婆吠陀，實此家族之修法集。布里古（Bhrigu）亦與阿耆尼有關係之僧侶；馬得里須溫，即受其由天攜來之火者。（梨吠一四六二）由其用複數觀之，殆亦家族之名也。古代之神人，常歸爲一類而說之，其中最置重者七聖也。七聖在吠

陀中之名稱，雖不盡可知，但據布利哈特奧義書（二二、四）則有家烏他摩（Gautama）波羅特威鳩（Bharadvāja）維須瓦米特羅（Visvamitra）家摩大格尼（Jamadagni）瓦西休他（Vasishta）卡須耶帕（Kashyapa）阿特利（Atri）等，此皆梨俱吠陀讚歌之見證者，直接受神啓示之神人也。

要之由神之性質觀之，由人類起原說觀之，由詩人僧侶之神話觀之，吠陀宗教中神與人之關係大半爲親子之關係，因此而有親戚朋友，且間有作君臣態度者。由此點言之，吠陀之宗教的情操，較猶太教遙爲靈妙矣。姑無論此種結果，遂由神亦似人之前提，用響應政略，利用其神，終爲宗教思想墮落之因；但他一方面，又由人類原來具有神性之前提，爲「一切衆生悉有佛性」的信仰之基。

第二節 祭典 (Yajña)

地位的關係，乃先天的關係也；而人爲的結合，神人間主要之連鎖，則祭也。蓋吠陀諸神，其偉力雖勝於人，但性情多與人無異。古代印度人道德意識，本不過高，因欲買神之歡心而得恩惠，故必有

祈禱與供物之祭。至其極端，竟謂不祭不供養者，不獨不能受惠，且以不信之故而受神罰云云，成爲強迫的信仰；於是祭典遂爲必然的義務。梨俱吠陀（一〇一九）中因陀羅曰：「余爲供養者之扶助者，不供養者，在一切戰場打斃之。」夜柔吠陀（推提類耶集一八四一）曰：「與余則余亦將與汝。捧於余，余亦將捧於汝。汝既求於余矣，余亦求之於汝。」可知吠陀之神人關係，乃功利主義利益交換主義也。夜柔吠陀中祭之種類雖多，但皆祈願祭而無感謝祭，其功利的程度，亦可見矣。姑無論阿須雲爲以廣大之慈悲救人困厄之神，婆樓那謂在神前以義爲主，又宣言「無信念（*brahma*）雖供養亦無效」等，非無涉於精神方面者；然雖有至心之信仰，嚴正之道德，仍必有實際的祭典，則自梨俱吠陀之初，卽有此思想矣。自夜柔吠陀以至梵書，與其謂爲注重精神，寧謂以外形的儀禮爲主，由此竟謂神可以機械式利用之。於是吠陀之宗教，遂全然以祭典爲中心。

茲先觀梨俱吠陀時代祭典之一班。此時尙未有特殊殿堂之徵跡，祭典多在家庭行之。家庭祭場之中心，則爲火爐，其旁築祭壇（*vedi*），以草蓆（*barhis*）蔽之，此卽爲勸請之神座，兼爲供養之所，但尙未有安置神像之風。是時讚美之，祈禱之，以供物投於火，謂神卽攝取其氣云。夜柔吠陀以

後，祭火分三種，（中央、南方、北方）祭壇亦有分化；但梨俱吠陀時代之詳情則不明。但知三火爐中之中央，有家主火（*śarīhapatyāgni*）之名，似火爐已有若干分化矣。供物之種類，大體與人間食物相同，爲牛乳、酪、團子（餅）、穀類、肉類、飲料等。就中蘇摩酒，尤爲因陀羅、窪尤等神及祖所最嗜好者。蘇摩祭在梨俱吠陀時代，已大發達而甚複雜矣。動物之爲犧牲者，通例用牛、馬、羊、野羊等，但太古時代，似有用人爲犧牲者。梨俱吠陀（一〇九〇）中著名之原人歌（*Puruṣa sukta*），曾謂諸神以人爲犧牲。夜柔吠陀中，亦有名爲人祠（*Puruṣamedha*）之一種祭典，其後經書中，在以上四種動物中加入，稱爲「五種犧牲獸」，可知古代確有以人身爲供物之事矣。然當梨俱吠陀之盛時，果實際公認之乎？亦甚可疑。殆除特殊者外，皆有其代用品也。試通覽吠陀文學，不獨不見有以人爲犧牲之記載，且有避之之記事，百段梵書（一二三，七——八）云：「其初原以人爲犧牲，其精逃去而入於馬，更以馬爲犧牲；其精又逃而入於牛，次經羊、野羊，而入於地，由地引出而得米麥；於是爾後捧米麥以代人」云。此卽述太古蠻風漸次文明化之歷程者也。蓋梨俱吠陀時代，以此種眼光代替以人爲犧牲之古風者。

日常簡單之祭禮，只由家長執行之，複雜之儀式，則家長爲施主（*Yajamana*）出特定之布施（*dakṣiṇā*）（嗟）託祭官（*Ritvi*）行之。試觀拜火教之查奧他爾（*Zaotar*）與梨俱吠陀之好他爾（*Hotar*）兩相一致，即可知印伊時代，已有祭官，及至梨俱吠陀時代，祭官之制，已異常分化矣。梨俱吠陀（二，二，二）云：

阿耆尼乎，汝之任務爲勸請者（*Hitr*），爲整理次序之攪穢者（*Potr*），爲引導者（*Neṣṭr*），爲對於信者之點火者（*Agnidh*），爲傳令者（*Prasāstr*），汝乃行祭者（*Adhvaryu*），乃祈禱者（*Brahman*）。

此乃視阿耆尼爲祭官者也。又其（一〇七，一一）中，曾定祭官之職分如左：

一人增讚歌（*RC*）之榮而坐…… *Hotr*。

一人歌夏克瓦里（*Sakvari*）調之歌…… *Udgātr*。

一祈禱者告以生得之智…… *Brahman*。

他一人定祭之圖法…… *Adhvaryu*。

由此觀之，四祭官及其助手之制，已略定矣。其中勸請者讀詩句，請神至祭場；詠歌者隨音樂而唱讚美歌；行祭者司祭事；祈禱者總監儀式之全體，並以代理祭主之祈願為職務。此時祭官等所誦之文句，古代多為臨時所作；中頃以後，有用先代陳句者，有時亦新製之。其優秀者，即梨俱吠陀本集也。至第二期，則定為各祭官之用書。梨俱吠陀時代之祭典，有幾何種類？雖難明瞭，但後世之主要祭典，殆皆萌芽於此。惟其後家庭經（*Grhya sūtra*）中之若干家庭儀禮，除結婚葬禮外，殆難見焉。

夜柔吠陀中對於梨俱吠陀之不定不明者，如祭典之種類及作用，皆有明白規定。祭官一舉手，一投足，皆一一與以相當之意義，而附以相當之祭詞，殆有不勝其煩之狀。婆羅門教之主要祭典，至是已完成矣。然若一一說之，恐與後之天啓經（*Śrauta sūtra*）章重複，故各種祭法，讓於後篇，茲惟就瓦嘉沙賴耶本集四十章之小解題，舉其名稱耳。

一——二、新月滿月祭（*Darsāpūrṇomāsa*）即一日十五日例行之月祭。附載祖先供養

祭（*Pindapitr̥vājña*）

三、每日之火祭（*Agnihotra*）一年三次之四月祭（*Oāturmāsya*）

四——八、蘇摩祭及種種犧牲祭。

九——一〇、賭博格鬪時飲酒以祝之力飲祭 (Vājapeya)。

一一——一八、火壇祭 (Agnicayana)

一九——二一、婆羅門、刹帝利、吠舍等求其成功時所行之沙烏特拿馬尼祭 (Santṛāmani)

二二——二五、國王大祭之馬祠 (Aśvamedha)。

二六——二九、馬祠續篇。

三〇、人祠 (Puruṣamedha) 對於種種之神及假神，以各種人類或假想人類

爲犧牲之祭也。對耶摩用石女，對馬爾殊用農民，對天用禿頭翁，對地用跛者，對死 (Mṛtyu) 用獵者，對眠用盲人，對舞用詩人，對歌用職官，對地獄用殺人者，對黑暗用盜賊。蓋一種秘密祭，似非真以人爲犧牲者。

三一、人祠續篇。乃求典據於梨俱吠陀 (一〇九〇) 之原人歌而說明之者。

三二——三四、一切祠 (Sarvamedha) 舉一切所有供養神與婆羅門，而自隱遁於山林之

祭典也。

三六——三九 布羅瓦爾革耶 (Pravargya) 祭 此為蘇摩祭之預備祭，以陶器煖牛乳，奉

於阿須雲之祭，此乃傳其秘法者。

四〇 此為伊奢奧義書 (Īśa upanishad) 與祭典無關係。

又愈至後世，祭典中誦神秘的呪文之風愈盛，其起原全在夜柔吠陀，茲舉其一例：美特羅耶尼 耶本集有呪文如左：

Nidhāyo vā nidhāyo vā om vā om va e ai om svarna jyotih

呪中最後之 svarna jyotih 有金光之意，此外全不知為何意。夜柔吠陀用此種呪文，實欲以形式的祭典，規定神人之關係，且進而欲左右世界之秩序者也。

註 Macdonell, A History of Sanskrit Literature p. 3.

第三節 呪法

所謂呪法者，以呪術禁厭求事物之成就，或破壞之之秘法也。此與祭典同為人為的，而認為有連絡

神人關係之力，自吠陀時代已見盛行。祭典與呪法間，雖有密接之關係，但大體上實異其趣。祭乃專對於高級神求其恩惠之法，呪法則以惡神、魔神、物精（*Bhūti*）爲主要對象，利用之而求自己之幸福，或損害他人之手段也。因而祭典爲表面之行事，呪法則爲裏面之行事，且行於下等社會者也。由聖典上言之，祭典始於梨俱吠陀，至夜柔吠陀而圓熟；呪法則以阿闍婆吠陀爲中心，而及於夜柔吠陀者也。今專依阿闍婆吠陀以述其大體之次序：

阿闍婆吠陀中呪法之基礎前提有二：一爲信一定呪文之自身有神祕力之思想，一爲信表徵（*symbol*）能代表實物之思想。換言之，誦一定之成句而利用表徵物，則其力能動善神、惡神、魔及物精，而得所期之效果也。此點在夜柔吠陀中亦有之。但夜柔吠陀用爲祭詞之副儀，阿闍婆吠陀則以此爲主耳。阿闍婆本集，專集錄呪文，而表徵物利用法，則未曾說明，故其實際之行法多不明。

呪法之種類雖多，但其目的可分息災、呪詛、開運三種，加幻術爲四種。息災者，防他人之呪詛，而欲除去害己之惡神、惡魔、物精者也。呪詛乃以毀害他人爲目的之法。開運者，乃以進展自己或他人之運勢爲目的之秘法也。此三法與真言三部法，卽阿毗遮嚩迦（調伏）、布瑟置迦（增益）、扇抵

迦（息災）全同，更加入代施迦羅拏（*Vasikaraṇa*：敬愛）則爲真言四種法。

息災法（*Śānti*）就常識方面言之，其最自然者，即對於惡魔、惡神、惡物精，取敬而遠之之主義是也。故其呪文，以獻供物述甘言以買其歡心者爲多。例如對於熱病頭痛之物精（一一二）對於夏爾瓦爾特羅（*Sarva Rudra*）（一一一）對於貧神阿羅第（*Arāṭi*）（五七）之呪文，皆懇求其勿振威力者。亦有示惡魔以當去之地，而望其離自身者；例如對於熱病物精他克曼（*Takmani*）或勸其往美色之首陀羅女處（阿吠五，一二，七）或求其往摩迦陀及健陀羅等甚遠之國（阿吠六，四，二）又時有用有香氣之布片，拭惡魔所附之身體而捨於惡魔所住之十字街頭者（同六，四，二）又如對噎之呪文如左（同六一〇五，二）

心隨所望，能速飛向彼方，噎乎汝亦隨我心之路而去。

若懇求無效，則惟求之於高級神，請其退治，是亦主要息災法。是故有殺羅利之稱之阿耆尼，退治惡魔之因陀羅，屢以此目的而祈求之也。（阿吠一，七，同，一六，五，二，同，二二）此外或以魔力所不能及之事物爲表徵以防之，或驅逐之，是亦普通息災法，而爲呪法之主要特質。又或置水、火、石少許，

認爲大障壁以遮之；或以梵志所攜之聖笏 (sphra) 作金剛杵之表徵，(註一) 又或焚香 (阿吠一九三八) 或發大音以威嚇魔物。又有認某種草木爲有力之防禦物者，如阿巴馬爾加草 (amara-marga) 沙達磨花草 (sadamapusa) 西羅第草 (silaci) 姜第達樹 (jajida) 爲防除病災、羅利呪詛者之主要護符。又植物中亦分阿闍婆及安革拿斯二類；(阿吠一一四六) 蓋植物使用法爲呪法之要素，阿闍婆派安革拿斯派既各獨立，故所用之草木，亦有區別；前派專用於開運息災，後派專關於幻術呪詛之魔力。中國道教者流，嘗以草木爲仙藥，信其有神秘力，由其名稱及性質之關聯而擴大其運用，亦此類也。

所謂呪呪 (abhicāra, yātu) 者，與息災法等除魔法相反，乃利用魔力以害他人之法也。其法大體可認爲逆行息災法者，即當求神時，專求加害於己所憎惡之人也。(梨吠一〇二〇三、一一二) 中有遣魔神 अप्वा 加罪敵人之句，即利用魔力使接觸於己所憎惡之人。(阿吠一九四五、五) 故所誦呪文亦爲損害他人之句；所用表徵，爲不吉不祥之物；所用藥草爲安革拿斯派之物。其用菩提樹 (astvitha) 以誦呪敵人之文句如左。(阿吠三六一)

男子由男子而生，菩提樹由卡地拿（Khadira）樹而生，樹乎願汝仆余所憎之敵。

又婦人嫉他婦人而詛呪之時，有作敵婦之肖像，不使人知而埋之，並誦適宜之呪者。（阿吠
10114185）據後世科西克經（Kausika sutra 3615）謂有以所憎之婦人之髮
櫛等，與不吉之胎盤，埋於一處者。

開運（pausika）者，祈求福壽長久，家內安全，一切事物成就之呪法也。此與惡神、惡物精雖
無直接關係，但方法之原理，與前二呪法亦相同；亦誦相當之呪文，用相當之表徵，而利用善神善物
精者也。如飲蘇摩酒，亦據阿闍婆吠陀呪法的意思，認蘇摩藥草中，含有神祕力而利用之者耳，以其
有不死（amrita：甘露）之名，故又利用之為表徵。開運中賭博求勝之呪文如左：

願如雷電之易倒大樹，今余亦以骰子得勝於賭博。

求夫婦和合之呪文如左：

吾等兩人之眼，發光如螢；吾等之額，有光如酪；願汝之心中有余，永求兩體一心。

此外如占相術，亦呪法之一種，同為阿闍婆吠陀之所司。某種之鳥兆，某種之夢，為何種前兆，亦

能測定之。前兆不吉，則以呪文表徵打消之，與呪法無異。

要之占吉凶、行呪術、合仙藥等秘法，皆阿闍婆吠陀之所司，殆以爲無一不依呪法之力而成就者。據布爾摩費爾特氏之分類項目，呪文之種類如左：

一、治病呪文 (Blaisajyāni)

熱病、頭痛、咳嗽、便秘、水腫病、心臟病、疝痛、遺傳病、癩病、癩癩、腸瘍、挫折、負傷、迴虫毒、蛇毒、眼病、精神病等療法，及其呪文。

二、長生健康法 (āvusyāni)

三、對於惡魔怨敵及其他呪術者之呪法 (abhicārikāni kṛtyāpratiharānāni)

四、婦人之呪法 (strīkarmāni)

婦人得愛之法，夫婦和合法，生子法。

五、國王之呪法 (rājaharmāni)

權力增進法，復位呪法，戰勝法。

六、平安法 (sāmanasyāni)

七、增加財產賭博勝利之呪文。

八、去罪與穢之呪文。

消凶兆之呪文，去惡夢之呪文，去罪垢 (onas) 之呪文等。

九、婆羅門增進利益呪文。

註(1) Oldenberg Religion d. Veda S. 492

第四節 死後運命觀

以上所述神人之關係，乃專關於生時者，茲再將關於死後者略述之。吠陀時代之雅利安民族，抱現世主義，樂天主義，對於未來，多未考慮。梨俱吠陀詩人之談死也，多在對敵詛呪之時，對於未來生活下考察者，惟行送葬典禮時有之。此種考察，惟置死骸於前，祈求亡者幸運之讚歌中有之，然只述好運命一方面，而不及於惡之方面，此在理論方面觀察之，頗不完全。及至阿闍婆吠陀時代，則稍

緻密。但後來印度所特有的未來思想，如業說、輪迴說等，尙未發明也。

吠陀對於人類主體之考察，亦與世界通途之原始的信仰相同，謂身體內部，有獨立之心靈實體，依其去住而定生死。此實體又有呼吸（prāna）自我（ātman，呼吸）、生氣（asu）、靈魂（manas）等名，就中生氣與靈魂，爲普通用語。生氣代表無意識的生活力，爲與其他動物相同之主體。靈魂則爲思慮感情意志之心理的主體，只限於人類。梨俱吠陀謂靈魂住於心臟（Hṛd）之內，氣搏微少而動頗迅速。（梨吠八·一〇〇·五）吠陀慣用語嘗云「速如靈魂」（思想）。阿闍婆吠陀獨謂靈魂爲有羽翼者，（六一·一八·三）睡眠或悶絕，乃其靈魂暫遊於心臟外部之現象；死則生氣與靈魂，永久離其身體之現象也。但生氣與靈魂相互間有何關係則不明。阿闍婆吠陀之說死也，時謂爲靈魂之別離，時謂爲生氣之脫離，時謂兩者之脫出，（八·一八·二五·三〇）但皆謂其人雖死尙有一種個人格存在，與今日通俗之幽靈說相似。爲死後卽未來生活之主體者，實此亡靈，名之曰「逝者」（Preta），祭時通例稱之爲父祖（Pitṛ）。然未來生活，果不要肉體乎？是亦不然，故死骸之保全亦最要。此等處與埃及古代風習，大有相似之點。梨俱吠陀埋葬之讚歌，祈土與死骸親切，

(一〇一八、一〇——一三) 火葬之讚歌，求其骨不燒盡，而保全四肢之皮膚。(一〇一六一) 阿闍婆吠陀則祝云，爾靈魂 (manas) 爾生氣 (asu) 爾四肢，爾血，爾體，皆勿存留。(一八二二四) 梵書則有「稍失死者之骨者，處以嚴罰之條文。」(百段梵書一一六三、一一) 後來之信仰，以為亡靈即細身 (sūkṣma śarīra) 若至未來落着處，再取粗身 (sthūla śarīra) 時，則仍用前世之靈。此種後世信仰，是時已暗伏矣。

亡靈又如何達於未來世乎？吠陀之信仰，以為現世與未來世之道路頗遠，故亡者必有引導者，火葬時有以野羊 (āṇa) 與死體共燒之習。(梨吠一〇一六、三——四) 因野羊能牽道祖神布咸 (Pitṛa) 之車而在前引導也。據阿闍婆吠陀之說，此野羊幾度涉黑暗之谷，始達天國云。(九、五、一——三) 又死者之旁有附一竹箒之習。(阿吠五、一九一二) 蓋備掃除死後之旅路，以便前進也。神中之布咸與沙維特利 (Savitr) 同司保護亡者與引導之事。(一〇一七、一——三) 而阿耆尼之任尤重。阿耆尼能送死者至天神父祖所住之地界。(梨吠一〇一六、一) 能導亡者於正義世界。(阿吠六、一一〇、一) 能燒亡者之死體而安置之於正義世界。(阿吠一八三、七一) 吠陀

時代之葬儀，據梨俱有火葬 (*agnidagdhā*) 埋葬 (*nikhata*) 二種，阿闍婆吠陀 更加投棄、曝棄二種，共四種，而重要者爲火葬；故謂火神阿耆尼爲亡者之處埋者，因而稱阿耆尼爲導生氣者。 (*Asnita; Asniti*) (葬儀法見本書第四篇第三章第一節。)

亡靈之落着處，有種種異說。梨俱吠陀一〇·五八，有呼新死者之靈魂，復反於生時身體之讚歌，其開始有「遙向耶摩天而去之爾靈，復歸於茲，爾尙得生存於茲」等句，全篇皆用同調，其下舉十二所之名，即(一)耶摩天 (*Yamaivaivasatam*) (二)天地 (*Divam, Pṛthivim*) (三)四方界 (*Bhūmim caturbhujim*) (四)四極 (*Catasrah pradisah*) (五)大海 (*Samudram arjavam*) (六)高光明 (*Marichih pravatoh*) (七)水與植物界 (*Apo Osadhih*) (八)蘇利耶 (*Sūryam*) 鳥舍 (*Usasam*) (九)大高處 (*Paravatān bṛhatoh*) (一〇)現生界 (*Viśvam idam jagat*) (一一)迢遙之遠方 (*Parāh Parāvātāh*) (一二)既生界與未生界 (*Bhūtān Bhavyān*)。又對於已有着落處之亡者(祖先)之讚歌，梨俱吠陀(一〇·一五)中所舉之住所，有空地、美村、毘紐斂之最高處，日天之中央等；大體分上 (*parāśah*) 中 (*madhyanih*)

下 (avare) 三部。時間分先 (pūrvāśoh) 後 (uparāśah) 二期。阿闍婆吠陀 (一八、二) 則明說住於天、空、地、三界。由是觀之，雖未有輪迴說，但似已有其萌芽，謂亡靈有種種歸着之處，而認爲不可疑之事實。然在吠陀中，尙未一一作理論的追求，專以最高最善之所爲理想而想望之，只此方面尙較明瞭，其他方面則甚不明。其所理想之地，卽死國之王耶摩之天國，恐卽吠陀一般所謂天國 (svargaloka)，卽所謂毘紐笈之最高處也。梨俱吠陀謂此爲對神行苦行 (tapas) 之聖者，在戰場致身之勇士，(梨俱一〇、一五四，二——五) 不惜財而行祭祀供養者 (一一、二五、五) 所入之處。並述合此條件之亡者，至此之歷程。梨俱吠陀又謂死者之靈，嘗過其父祖所行之路，(梨俱一〇、一四、七) 而達於充滿不盡光明之天國，卽不死不壞之世界云。(同九、一一、三、七) 阿闍婆吠陀謂亡者乘天車生羽翼，(阿吠四、三四、四) 由馬爾殊吹以微風，潤以驟雨，終至天國，回復舊體云。(同一八、二、二一——二六) 蓋阿闍婆之思想，以爲通過道中時，爲細身之形，及至天國，始藉前世之死骸，成一有情而完成云。故謂「俱會於天上之父祖，能使遺棄於遠處之爾之肢體，及歸於氣界之汝之氣息，徐徐復歸於爾」。(阿吠一八、二、二六) 如是得完全之體，而與安住於耶摩天國之祖先相會，名

曰歸鄉 (punar aslam ehi) 云。(梨吠一〇一四八)於是耶摩認爲自己之治下而與以樂所
 (Avasāman) (梨吠一〇一四九)成爲完全理想的未來生活之人。此天國在最高天 (Param
 Vyom) 有無限光明，有急流之水。(梨吠九一一三七)稱爲最高光明界。(阿吠一一四一一)
 人所見之星宿，卽入天國之聖者之光明，七星卽七聖 (Saptarasyah) 云。(夜吠推提利耶集五四
 一三)謂一般亡者，一旦入此，則與聖者相同，一切願望，皆能滿足。(isapūrtena, 梨吠一〇一四
 八, anukāman caranam, 梨吠九一一三九, pratikāmanatu, 梨吠一〇一五八)捨老貧之
 苦。(阿吠一〇二七二)無病痛不具之恨，而得完全無缺之身。(阿吠三二八五)無貴賤貧富
 之別，同享一樣之安樂云。(阿吠三二九三)說天國之樂者，梨俱吠陀中專重物質方面，阿闍婆吠
 陀尤甚，謂天國有音樂唱歌。(梨吠一〇一三五七)有父母妻子團聚之樂。(阿吠六一二〇三)
 百味飲食，自然湧出，有池蓄之。(梨吠一〇一五四。阿吠四三五)有如意牛 (Kāmadghāh) 使人
 隨意滿足一切慾望。(阿吠四三四八)諸神以耶摩爲中心，在菩提樹蔭，開大宴會。(梨吠一〇一
 三五，一)宛然爲一大宴樂所云。佛教之極樂世界 (Sukhāvati) 思想，卽承襲其影響者。

茲再就死界之王耶摩稍詳述之。耶摩者，即拜火教之維溫富勿得神（Vivandvat）之子夜摩（Yama）也。在梨俱吠陀中得勢力較遲，第一卷與第十卷中有其讚歌，但僅四首，而其中一首，爲與其妹耶米（Yami）對話篇，與死者無直接關係。Yama 之字義，一方爲雙胎俱生（Yami）之意，一方有纏繩、嚮導（Yama）之意。及至後世，由後者之意，化爲制御惡人之神。其初之名，似由俱生之意而來者，蓋拜火教神話，謂夜摩（Yima）與其妹義邁（Yimeh）爲人類之祖。吠陀中耶摩、耶米之對話亦含此意。由此觀之，當以兄妹俱生之意爲原始的，故四篇讚歌中之對話篇（一〇一〇）爲表最古之思想者。其中謂妹耶米對兄耶摩，求兄妹結婚，耶摩云，我等談規律，（*Et*）可以自破之乎？婆樓那米德拿之威力可畏也，乃斷然拒絕之云。其固執正義之點，已表示所謂閻摩王（Yamaraja）之前提。且其中耶米指耶摩爲「唯一應死者」（*Ekamarjya=Only one mortal*）則已含有最初死者身分之思想矣。其他三篇爲正對死界之王耶摩之讚歌，至阿闍婆吠陀夜柔吠陀益表示其特色，即由其身分言之，耶摩欲死而自捨其身，（梨吠一〇一三、四）以向他界爲衆生發見冥土之道，（一〇一四、一）而爲人間第一死者。（阿吠一八三、一三）因此，故謂耶摩爲祖先中第一

而有以我等之父 (Pitā nah) 稱之者，其爲管理亡者之王，原因亦在此矣。住所在最高天，則其初耶摩與毗紐斂必同爲太陽神話之一種；但至梨俱吠陀，已失其形跡矣。與耶摩有關係諸神中，雖有祈禱主 (Brhaspati) 沙維特利 (Savitṛ) 等，但最有密接關係者，則阿耆尼與婆樓那也。其與阿耆尼之關係，乃由火祭與祖先祭之祭火而來，其與婆樓那之關係，因婆樓那爲現世司法神，耶摩在性質上爲未來司法神也。

相傳亡者至天界第一當面謁者，耶摩與婆樓那也。(梨吠一〇·一四七。) 且謂耶摩之足枷 (padbisa) 與婆樓那之縛 (sapatha) 同一 (一〇九七·一六。) 當吠陀時代，未曾言及耶摩之裁判的方面，但其思想中，已伏有充分之種子。至阿闍婆吠陀則較梨俱吠陀更有恐怖耶摩之思想，謂耶摩司死，同時更有死後裁判權。耶摩使者爲二犬及梟鴿等，已如前述。據阿闍婆吠陀 (一九五六·一五三〇·一一) 謂死 (mṛtyu) 與睡眠，亦爲耶摩之使云。耶摩至佛教時代，雖分爲耶摩天與地獄之主閻魔，但在吠陀時代，則單爲天上樂土之主，殆與拜火教所謂夜摩爲地上樂土之主，同一思想也。

梨俱吠陀時代，曾否有地獄思想之問題，諸學者間亦多異論。蓋因善人既有天國之酬，惡人自不可無罰，但梨俱對此方面之考察頗不明瞭，羅特氏以爲吠陀詩人信惡人以死而滅亡，故不說地獄云。（註¹）惠特尼（William Dwight Whitney）氏謂奧義書以前印度無地獄思想。（註²）丁邁爾氏及賽耶曼氏謂對善人既有善報，惡人亦不可無惡報。好布金斯氏謂諸氏之言，過偏於理想。（註³）如是者異說頗多。以予觀之，梨俱吠陀之讚歌，皆隱惡而揚善，捨黑暗而言光明，地獄之說雖不現於表面，但不可即判定爲無此思想，且雖不完全，亦未嘗無萌芽之可見。梨俱吠陀（四·五·五）云，其深處乃爲暴惡虛僞不信之人而造，又同書（七·一·四·三）曰，使因陀羅、蘇摩排擠惡人於深淵（Vidara）使彼不能出無底之黑暗。又云，「魔如鳥，隱身而人無底之淵，」一怨敵與盜賊，當沈於三大地之下底」云。姑無論是等說中，非斷言亡者之所往者，又未如後世說其受苦之狀，但既曰惡人所至之地，曰無底之黑暗，則明爲地獄思想之前提。此點至阿闍婆吠陀更明，謂妖魔巫女，常住地下之室（Adhararjia），與婆羅門爭者當往血池。（阿吠二·一·四·三·五·一·九·二）對於耶摩大界，稱地下世界曰那落（Narakaloka）（一·二·四·三·一）又呼爲最低之黑暗。（八·二·二·四）黑暗界，

(五三〇、一) 盲暗黑 (一八三、三) 等，並有記地獄之拷問者。(阿吠五一九) 又夜柔吠陀說人祠時，有捧殺人者於假神地獄之擬詞，則此思想，亦頗成熟矣。由是觀之，此等思想，乃發自梨俱吠陀，而其後漸次明瞭者，決非如惠特尼氏之說，與義書以前，無地獄思想也。然詳述地獄之苦患，以罪人置天秤上，定罪之輕重云云之思想，則起於梵書時代。(百段梵書一一、一六、二七、三三) 特耶摩成爲所謂閻摩大王而爲地獄之主，則又敘事詩時代所起之思想也。

註(1) Ma donell, Vedic Mythology. p. 169

(2) Whitney, Kāt'aka upanishad 序文

(3) Hopkins, Religions of India p. 147

第四章 吠陀之哲學思想

第一節 梨俱吠陀哲學思想之興起

梨俱吠陀之末葉，可謂古代思想界中一轉期。自然神之信仰，雖仍盛行，但一方漸偏於形式主義，他一方面，對於從前諸神之實力，有所懷疑，而有新定抽象神之傾向，此為思想動搖之時期。蓋此時期，雅利安民族之文明，已將去五河地方，而移於中國地方。其舞臺亦稍異其趣。自然崇拜之信仰，因過於固定而稍生停滯，於是或為外形的調整，或為內面的整理，而欲開思想之進路，此實是時之氣運使然。梨俱吠陀之哲學思想，乘此氣運而發生，實少數詩人作內面的調整之結果也。其第十卷所收者，通例稱為創造讚歌之部類，即其代表的作物。此中生於梨俱吠陀末葉之哲學的考察，已極力發揮，其數雖僅五六首，但對於其後思想界之效果則頗偉大。其大體上之特質，即捨從來之自然

神。而於其上立最上唯一原理，而命以抽象之名，是爲特質之一。生主 (Prajāpati) 造一切主 (Vishvakarman) 原人 (Purusa) 等，從來皆未用爲獨立之神名，至是而獨立。又從來說宇宙之創造時，每謂諸神一一部分而創造，至是乃將是等抽象神或原理，認爲有情非情之本體，而認宇宙爲統一的發生者，是爲特質之二。略言之，對於宇宙的解釋，由從來之多神教或交換神教，進而確立一神教，或萬有神教的見地；此爲其大特質，此所以稱之爲哲學也。然若更進一步考察之，是等思想，非至梨俱吠陀之終期始勃發者，其斷片的準備的傾向，萌芽甚早，不過至此而成耳。此下本當詳述所謂創造讚歌之說，但次序上，先當稽查其前之思想。

梨俱吠陀之自然神觀，其自身中本含有當生破綻之幾多要素，其多神中無統一的中心，尤爲其主因。婆樓那一時將佔中樞地位，但終不能進爲最高之創造神；因陀羅雖大負盛名，但缺普遍常在之性，終無爲統一的最高神之資格。此外自然神中，亦無一神有能爲宇宙最高原理之資格者。而人間之要求，則隨思想之進步，必欲得一最後統一者。於是從其缺點上，一方面對是等自然神，生懷疑之態度，他一方面欲使多神歸於一元以補其缺點。此種懷疑思想，與統一思想，實梨俱吠陀哲學

思想興起之初點。而最爲懷疑思想之對象者，因陀羅也。蓋因陀羅在神界中雖直至後世仍居重要位置，但其出現也太無一定。梨俱吠陀（二·二·五）曰：「此可恐者，（因陀羅）人人疑問果在於何處乎？彼殆未曾存在也。」又（八·一〇〇·三）曰：「因陀羅未曾存在也，有何人見之乎？讚嘆之何用？」是等語句，本爲梨俱吠陀詩人因辯駁而引用者，然對於保護神而發是言，亦極可驚矣。當一般詩人個個謳歌自然神時，在野有發不滿之聲者，又可知矣。再觀以宗教爲專門之僧侶，早失生氣，徒爲利養而誦古詩，無求實義之力，由是益助長不信之念。七·一〇三之詩，竟以蛙之得雨而喧噪，比僧侶欲得齋食而饒舌。創造讚歌中之造一切歌（一〇·八二·七）有一節如左：

汝等未知創造此世界者之彼。（神）

汝等與彼之間，有他神出現故也。

被黑暗所蔽而以無智之饒舌爲事。

諷吟者因欲養其生命而遍歷。

此乃詩人見僧侶爲謀生計，株守諸神而不知唯一神而諷刺之也。（但此等句之解釋，頗有異說，茲

姑暫取此種解釋，凡人既起懷疑不信之念，則其趨向，自分兩途：一則自暴自棄，一則努力於解決之是也。自暴自棄方面，梨俱吠陀未有表現；而解決之方針，則早已發其萌芽。梨俱吠陀中神界之特質，爲所謂單一神教的思想，此已可解作統一思想之種子。更至二神合一觀，則更進步矣。例如婆樓那米特羅 (Varuṇamitra)，因陀羅婆樓那 (Indravaruṇa)，因陀羅阿耆尼 (Indrāgni)，屢見於梨俱吠陀讚歌中，是乃詩人將意識中之二神，連結之而爲一體者。此種趨勢之結果，漸見一神思想之興起，或對於所立諸神之上，置統轄之神；或主張諸神本性同一，如阿提緞與阿迭多之考察，即欲將諸神統於一神之企圖也。五三，一中有視阿耆尼爲本體，而將其他諸神認爲垂迹者，其句曰：「阿耆尼生而爲婆樓那，然則爲米特羅，萬神集於其身；信汝之人則曰，汝爲因陀羅。」又梨俱吠陀八三，五五詩全篇凡二十二頌，悉用同樣結句，以示神性之同一曰：「諸神之威力大而一」(Mitrī ad devānām asuratvam ekam) 尤以一六四，四六中爲最鮮明，曰：

有美羽之天之鳥，名因陀羅、婆樓那、米特羅、阿耆尼。

詩人將唯一之有，稱以種種之名。

多伊森氏謂詩人將唯一之有，稱以種種之名 (Ekam sad viprā bahudhā vadanti) 之句，爲聖德格耶奧義書中「汝卽彼也」(Tat tvamasi) 以前吠陀哲學之格語而嘆賞之。(註一) 且更進一步，不獨對神爲然，并有欲將萬有全體歸於一神，鼓吹所謂萬有神教 (Pantheism) 之思想。梨俱吠陀一八九對於萬神 (Viśvedevāḥ) 之讚歌第十曰：

阿提緻天也，空也。阿提緻母也，父也，子也。阿提緻萬神也，人類也，既生未生之物也。

蓋阿提緻之名稱 (Aditi: 無限) 中，原有萬有神教的意味，及至是，則開發印度哲學特質之萬有神教之原理，亦明白指定矣。

梨俱吠陀此種思想，雖爲斷片的，但自甚早之時期，已由消極的方面，漸向哲學的途徑；及至終期，遂作統合的考察，而成所謂創造讚歌。

以上皆就神觀方面，言哲學思想興起之次第者；再由創造觀方面言之，此方面之思想，皆甚幼稚之斷片，無甚有趣味之解釋。然在了解所謂創造讚歌之造化思想上，亦必當明瞭古說。茲故簡單述之如下：

梨俱吠陀古說中，關於世界起原說，雖多歧異，但其欲解決之之態度，則分兩部。其以物器世間爲主而考察者，專作工巧的解釋。以有情世間爲主者，專作生殖的解釋。先由工巧的起源說觀之，則比於土木之業者爲最多。例如言因陀羅測量六方而造地之廣，天之高。梨吠六四七三——四。毘紐筭測定地界，以固定天之住所。（一一一五四，一）。婆樓那以蘇利耶（太陽）爲尺度，而測量地界，始於東而終於西（五八五，五）云。如是作成之天與地雖以柱支之，而空中則無柱。（梨吠二一五，二）。地界則沙維特利神以維（yantu）縛之，毘紐筭以檄（mayukha）抑之，勿哩阿婆跋底（祈禱主）則支其端云。（梨吠七九七，三。同四五，一）。至於作大寰宇之材料，則想像爲木材。一〇三一，七。曾問作天地之材料爲何種木材，蓋由當時之房屋推定者。要之從當時工巧的見地，視諸神爲建築工人（動力因）而用神以外之材料構造天地者。又參與造化之自然神雖多，但皆分擔一部，而非作其全體者。及特瓦西德里（Tvashtri）得勢，始欲稍補其缺。特瓦西德里者，工手之意，工巧作用之抽象神也。至梨俱吠陀之終期，謂此神對於一切人物賦予以形，（一〇一一〇，九）。增長胎中之精子而造成人畜。（梨吠一一八八，九。一〇一八四，一）。及至夜吠二九九，則明言爲作全宇宙

者。惟其神格頗小，作諸神之杯時，有與利布斯（Rbhus）競爭而敗北（一一六一四——五）之神話，其後遂進爲真正創造神。

生殖的思想，則視神爲父母，謂由其自身內（質料因）生諸有情云。古說中亦有斷片之說，將神之起原與人之起原分別觀察者。人之起原，謂以維發斯物德（Vivasvat）沙羅尼尤（Sara-ni-yu）爲兩親，而產摩菟爲人類之起原，已述如前。諸神之起原，其說頗不一定；其一般的傳說，謂以天地（Dyāvapṛthivī）爲兩親而生諸神云。蓋無論何國，皆有天父地母之生殖的思想，梨俱吠陀亦謂天地生阿耆尼、蘇利耶、阿迭多神屬，及馬爾殊、巴爾加魯耶、阿須雲等男神，與烏舍女神。由是以天地爲耦生神，而呼之爲諸神之親（Devaputro），呼之爲父（Pitara）母（Mātara），呼之爲能生者（Janitri）。其謂阿迭多神屬七八神，爲阿提緻母神之子者，亦爲生殖的考察。梨俱吠陀（一一三九，一一）結合此兩種考察，乃將諸神之起原，歸於阿提緻與地與水，此所謂水，卽所謂原水說之先驅，在種種證據上，皆可認爲由精液上所下之考察。此外如馬爾殊之親爲魯特羅之類，其說頗多，茲從省略。要之生殖的觀察，比於工巧觀，更不完全，但所謂創造讚歌，反由此方面發達而爲種種之

形，成爲創造觀之中心。

註(1) Deussen Allgemeine Geschichte der Philosophie I. 1. S. 108.

第二節 梨俱吠陀之統一的宇宙觀

(甲) 概觀

所謂唯一之大原理，即將工巧觀生殖觀打成一團，而由統一的見地，在哲學方面，考察宇宙之發生者，其說見於創造讚歌。其主要者有六篇，皆收入梨俱吠陀第十卷。

無有歌 (Nāsadasiya sūkta) 一〇·一二九

生主歌 (Prajāpatya sūkta) 一〇·一二一

造一切歌 (Viśvakarman sūkta) 一〇·八一——八二

祈禱主歌 (Brahmanaspati sūkta) 一〇·七二

原人歌 (Purusa sūkta) 一〇·九〇

此等讚歌，其說雖未必能一一調和，但亦非各自獨立之製作，其根本立腳地上，皆有大略共通之點。就其主要者言之有三：第一、認宇宙之大原爲唯一；第二、以萬有之生起，爲由唯一大原發展者；第三、發展爲萬原後，大原依然不動其自體。此與後來思想大有關係，茲特簡單證明之。由第一點觀之，因諸神統一的原理，在梨俱吠陀中本爲促進哲學的觀察之一原因；因此要求之所促，至作此等讚歌時，遂視宇宙之大原爲唯一，此其自然之經過也。無有讚歌曰：「彼之一」（*Tad ekam*），生主歌曰「萬有之獨一主」（*Bhūtasya patir ekah*），造一切歌曰「唯一神」（*Deva ekah*），原人歌謂全宇宙爲「一原人」（*Purusa*）之發現，大原之名稱及性質，各讚歌間雖稍有異，但認爲唯一則同。此種思想，後遂永久支配印度思想界。奧義書中有「唯一不二」（*Ekam eva advitīyam*）之格語，大乘佛敎中，遂開展爲「唯有一乘法無二亦無三」之大思想。

就第二點觀之，古神話之斷片的宇宙觀，本爲工巧觀與生殖觀，今則成爲統一的宇宙觀；雖係兩觀打爲一團，實則生殖觀系思想之大發展者，此爲貫通一切讚歌之觀察。即謂唯一之大原，非自居高處，而於自身以外作宇宙者，乃大原自身發展而爲現象界者。此種思想，諸讚歌大略一致，無有

讚歌中所謂「彼之」(Tad ekam)開展而爲愛(Kāma)由愛開展而爲現識(manas)於是現象界成立。生主歌謂由大原理之生主生子與水，由是而萬有成立。祈禱主歌謂由原理之祈禱主，開展根本物質，由是而萬有成生。原人歌謂由原人而進化爲萬有。惟造一切歌置重工巧的創造觀，同時又採用發展說。是故此種讚歌之立場，在原因上雖爲一元論，但由結果之現象界言之，則不得不謂爲萬有神教。而所謂萬有者，實質上即大原自身也。此發展說，對於後來諸世界觀有大影響。自奧義書始，以至吠檀多派，數論派，唯識系統之佛教等所謂緣起說，皆此種思想之發達者。

第三、謂大原雖自發展而爲現象界，但其自體全部，仍不變其現象；現象發展後，大原依然保留其本體之自體。換言之，雖謂現象由本體流出，但又於本體與現象間存區別之見，此實諸讚歌之所同。吾人於是在某種意味上，不得不認爲神自居高處，作自己以外之世界者，所謂工巧的觀察，固仍存留也。諸讚歌中，又明作種種譬喻：無有讚歌藉聖人之繩尺，而於本體界與現象界間設境界。祈禱主歌托於阿提緻神話，謂阿提緻八子中，只馬爾湯得(Maranda)與生滅有關，其他七子屬於不死之本體界。原人歌謂萬有爲原人之四分之一，其他四分之三爲不死性，即本體界云。生主歌與一

切歌，未曾明言，惟其趣旨，則全篇與前讚歌毫無所異；即皆謂宇宙大原之唯一實在，一方面爲萬有質料之原因，而涉於變化方面，同時他一方面，又爲其動力因，而爲不生不滅之永劫計劃者。以具備此兩方之趣意爲其立腳地者也。蓋一面將現象界，由一元的原理解釋之，以應哲學的要求；他一面又認其原理爲超越的存在，以應宗教的要求而有此結論也。故此等諸讚歌之發展說，非進化論之眼光，寧謂爲類於新柏拉圖派的分秘說（Emanations theorie）。但萬有非即實在之全體，只其一部分耳；故與其謂爲萬有神教觀，甯稱爲萬有在神觀（Pantheismus）爲適當。此種觀察，亦對於後世大有影響。奧義書雖謂萬有由實在之梵（Brahman）發展，而梵依然保持管領的地位；大乘佛教以萬有爲真如之緣起，而真如仍不動其自體，皆繼承此思想系統者也。是故此等讚歌，爲印度哲學之出發點，頗有重要意義，茲故不避煩瑣，而一一譯出之，且附簡單註釋於後。

（乙） 哲學的讚歌譯意

第一 無有歌 (Nāsadāsīya sukta) 梨吠 一〇 一 一 九

（一）其初無無 (asat) 亦無有，(sat) 無空界，亦無其上之天界。曾有何物掩蔽之耶？在何處

耶？誰擁護之耶？彼水 (Ambha) 何在？無底之深何在？耶？

(二) 其時無死亦無不死 (amṛta) 無晝與夜之表現。獨一之彼 (Tad ekam) 無息 (av-
atam) 而自呼吸矣。彼外曾無何物之存在。

(三) 唯有黑暗 (tamas) 耳。一切 (idam sarvam) 被闇黑所掩，成無光之波動界矣。被
虛空所包之原子 (ābhu) 彼獨 (Tad ekam) 依熱 (tapas) 力而生出。

(四) 彼開展 (tad adhi samavartata) 而始有愛 (kāma) 是乃識 (manas) 之最初
種子 (retas) 也是即有與無之連鎖。聖者等 (kavyah) 依其達識，索於心 (hrd) 而發現者。

(五) 彼等之繩尺 (rasmi) 橫而遍通矣。在下者何耶？在上者何耶？含種子者 (Retodhah)
存，保勢力者 (Mahimānah) 存。自性 (svadhā) 在下。力用 (prayati) 在上。

(六) 誰實知之？今誰得說明之？彼由何處生出 (ajāta) 乎？造化 (Varjati) 來自何處乎？諸
神亦世之創造之屬於近時者也。誰知其由何處現出。

(七) 此造化由來之本主，果造作 (dadhē) 之耶？抑未造作之耶？惟在最高天監視此世者當

知之，或亦未之知乎？

第二 生主歌 (Prajāpatya śikta) 梨吠一〇二二一

一名金胎歌又名 *Kasmai* 歌，阿吠七二中，由(一)至(七)皆採錄之，黑夜柔吠陀之推提利耶本集四一八，三中自(一)至(八)皆採錄之。由思想上觀之。(一〇)之作者，與前九頌作者，似非一人。

(一) 金胎 (*Hiranyagarbha*) 於太初出現矣！(*amavātata*) 其生也爲萬有獨一之主宰，彼已安立此天與地矣！誰是吾等當祭之神！(*Kasmai devāya havisā vidhema*)。

(二) 賦與以靈 (*ātmanā*)，賦與以力之神，其命令 (*prāsis*) 爲萬神之所奉矣。其影爲不死而亦爲死。誰是吾等當祭之神。

(三) 彼由其威神力而爲一切息瞬之生界之王矣，彼總領一切兩足與四足矣。誰是吾等當祭之神！

(四) 依其威神力而雪山 (*Himavat*) 存，海與天河 (*Rasā*) 俱屬於彼矣！此天極 (*Prad-*

(四) 乃彼之隻臂也。誰是吾等當祭之神！

(五) 尊嚴之天與地，亦由彼而安住，蒼天 (Svar) 及穹窿 (Nāka) 亦由彼而支持。彼曾測量空界之大氣 (Dig) 矣。誰是吾等當祭之神！

(六) 依其惠而立之兩軍，心慄慄以仰彼矣，日即彼之放光於頭上也。誰是吾等當祭之神！

(七) 大水支胎子 (garbha) 且生光 (agni) 而遍行宇內 (Viśva) 矣。諸神之生命，實由此生。誰是吾等當祭之神！

(八) 彼以其威神力，見大水之支力 (dakṣa || 胎) 生祭 (yajña || 光) 矣。彼乃諸神之上之唯一神 (Devāṁ adhi deva ekah) 也。誰是吾等當祭之神！

(九) 產地之神，產天之實相之神 (Satyadharmā) 願產不害我，明而且大之水之神。誰是吾等當祭之神！

(一〇) 生主耶！汝唯獨抱持一切之生物 (Jatāni)。祭汝願將所求之一切 (yot-kāmāḥ) 歸吾等之有願使吾等爲富之主 (Patayo rayinān) 。

第三 造一切歌 (Visvakarman)

其一 梨吠一〇八八一 (瓦嘉沙賴耶本集一七一七——二三)

(一) 彼奉祭且爲祭之司 (Itar) 爲聖者 (Rish) 爲吾等之父 (Pitṛ nah) 而潛居此萬有 (visva bhuvanāni) 之間，由此祈以求富蔽 (Prathamachad) 其太初，入於後相。

(二) 彼之基點 (adhiśthānam) 何在耶？彼之所依 (ārambhanam) 爲何耶？造一切者，觀一切者 (Vistṛcaksāh) 之彼，由自力而造地闢天矣，其何在耶？又何如耶？

(三) 四方有眼，四方有面，四方有臂，四方有足之唯一神 (Deva ekah) 以其隻腕與翼，造天地，而煽之煨之矣。(samdhananti)

(四) 彼構成天地之樹木 (vanam) 爲何耶？其材木 (vrkṣah) 如何耶？達識者乎！其以識 (manas) 尋求之！彼撐萬有而息者，其何在耶？

(五) 造一切者乎！汝其以所有之最高、最低及其中間之住所 (dhāmanī) 告汝之友，富於供物之汝乎！祭時其自爲供養且養固其身！

(六) 造一切者乎。願由祭以養固自身，(即天地)且自行供養，使其傍之他人昏迷，茲願使博施之主 (Maghava) 爲吾等之祭主。

(七) 今於證論 (Vaja) 之時，向造一切者祈其惠。彼爲言語之主 (Vācaspati)，有類於思想之速力 (manojvram)，爲救人而以善行爲事 (Sādhu-karmā) 愛一切者 (Viśva-sambhūh) 宜享一切吾等之供物。

其二 梨吠一〇八二 (瓦嘉沙賴耶本集一七一二五——三一)

(一) 眼識之父 (Cakṣusapitā) 意志強固 (manasā dhīrah) 之彼，生此沈於蘇油之兩界矣，最初劃定境域時，天地於茲開闢矣 (apṛathetām)

(二) 造一切者，識明而勢強。彼乃造作者 (Dhātā) 也。排置者 (Vidhātā) 也。而又作最高之示現 (Paramā sandrik)，人謂彼獨存於七聖星之彼方，然雖在彼處，而人人之願望，能由祭而使彼滿悅。

(三) 彼乃吾等之父 (Pitā nah) 也。能生者 (Janitā) 也。排置者也。知悉萬有與其住所

(Dhāmāni) 矣。彼爲諸神之唯一命名者，其他生類，欲問事而趨於彼。

(四) 往時之聖者，曾如祈禱者 (jariāroh) 奉豐富之供物於彼矣。彼等在固定於暗澹 (asūrie) 與光明 (sūrte) 二樣之空界 (Rajas) 時，形成 (samakṛṇvan) 諸有 (Imāni bhūtāni) 矣。

(五) 較天爲前，較地爲前，較諸神魔神爲前而存者何耶？水 (āpas) 如何受持初胎 (prathīnamāni garbham) 耶？萬神 (Viśvedevān) 均現出於其胎中矣！

(六) 水則受持其初胎矣！萬神羣住於其中矣！胎則獨自依托於無生之臍上矣！而萬有息於其中。

(七) 爾等不知造此世之主，爾等與彼之間，有外物 (他神) 現出故也。彼暗霧 (niharani) 所掩，且以低調發聲讚歌諷吟者 (Ukthasāsān) 爲養生命而遍歷 (asutīpān) 矣。

第四 祈禱主歌 (Brahmaṇaspati) (梨吠一〇七二)

(一) 吾等今將示諸神之起原 (jāna) 將於諷吟讚歌之間，爲後世欲見神之人嘆美之。

(二) 祈禱之主，曾如冶工 (Karmāra)，煅鍛一切矣！諸神未出現之古代，有乃由無而發生矣。
(三) 於神之初期，有已由無而發生矣，其次則空間 (Ākāśa) 由神母 (Utānapad) 而發生矣。

(四) 地 (Bhū) 由神母而生，空間由地而生。大克夏 (Dakṣa 勢力) 由阿提緻 (無限) 而生，阿提緻亦由大克夏而生。

(五) 阿提緻實生矣。大克夏乎彼乃汝之娘也！次於彼而諸神出生矣！是爲神聖不死之神族。
(六) 神耶爾等在彼波 (Sapta) 之上，互相緊握其手而立時，烈塵由身邊起矣，宛如在舞蹈之人之邊。

(七) 神耶汝等應氣力而使萬有滿足時，隱於海之太陽，亦顯現矣！

(八) 阿提緻有八子，皆自彼身生出矣！彼將七子近於神，第八之鳥 (Martāṅga || 太陽) 則放棄之矣。

(九) 阿提緻將其七子趨於古代，而將其鳥導於生，又再致於死。

第五 原人歌 (Puruṣa sukta)……梨吠一〇九〇

此詩篇於阿闍婆吠陀一九六，夜柔吠陀瓦嘉沙賴耶本集三一，推提類耶森林書三一二中曾再錄之。最後之書中，第十五頌，在六頌七頌之間。正爲自然之次序。

(一) 布爾夏 (Puroṣa) 千頭也，千眼也，千足也，彼由一切方面，抱圍地界而週邊尙餘十指也。

(二) 唯布爾夏，爲既生未生之全體，而由食以養之，彼乃不死之性之主 (Amṛtatvasya-
is-āna) 也。

(三) 彼之偉大 (mahimā) 如此之大矣！布爾夏尙大於此。萬有爲彼之四分之一 (pāda) 在天之不死界，爲其四分之一 (tripād)。

(四) 彼攜其四分之三而高登，其四分之一尙現存於下界，彼如是遍行於養不養 (bāṣanā-
naśane) 之兩界矣。

(五) 由彼布爾夏生遍照者 (Vraj) 亦由遍照者生布爾夏。其生也，彼已超越此地界矣。在

後方然！在前方亦然。

(六) 萬神以布爾夏爲犧牲而行祭時，春 (vasanta) 爲彼之酥油 (ajyam)，夏 (ṛiṣama) 爲其薪，而秋 (sarad) 爲其供物 (havis)。

(七) 茅草 (Kusa) 之上爲犧牲之初生 (jatum agrath) 布爾夏已灌沾矣！諸神與聖者智者，俱奉彼矣！

(八) 由此遍燔之犧牲，流出和酥油之混合液 (sambhritam) 矣！住於空，住於林，住於村之生類，皆由此生。

(九) 由此遍燔之犧牲，生讚歌 (raha) 歌咏 (sāmāni) 而呪詞 (Chandāmsi) 亦由此出，祭詞 (Yajus) 亦由此生。

(一〇) 馬亦由此生，凡有二列之齒之獸，皆由此生。牛亦由此出，羊與野羊亦由此生矣。

(一一) 將布爾夏切齋之時，彼有幾種變現耶？彼之口何耶？彼之隻臂如何？彼之腿部如何？其兩足何名耶？

(一二) 彼之口婆羅門也，其隻臂王族也，其腿都即今吠舍也，由其兩足生出首陀羅。

(一三) 強特羅（月）由其心臟生，蘇利耶（日）由其眼出，因陀羅與阿耆尼，由其口生，尤（風）由其息生。

(一四) 由其臍生空界，而天界由其頭化成，地界由其足生，方位由其耳生，如是建造此世界矣。

(一五) 結界之柱爲七，三七之薪，已預備矣，神將行祭而將爲犧牲之獸之布爾夏，已縛於柱矣。

(一六) 神由祭而奉祭矣！此是太初第一祭禮也。其威力大者，登茲蒼穹，在聖明之神之在處。
(丙) 哲學的讚歌註釋

以上譯出之讚歌，其初以何種次序誦出？原不能明。若尋其思想之脈絡，其間自有可以見出相互連絡之關係，今理解之如次：第一，無有讚歌乃詩人苦心欲求萬有之本源，遂達於唯一之實在（Tad ekam）之點，然終不能進至其本相與名稱而止。第二，生主歌，詩人進一步探究唯一實在之

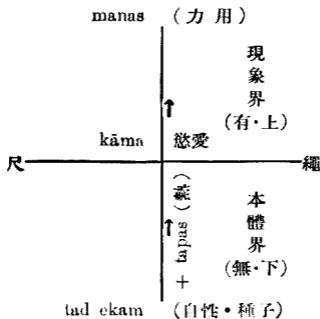
本相，特求祭之主神，終發現所謂生主 (Prajāpati) 之人格神。由是成爲第三之造一切歌，於造一切 (Vīsvakarma) 之名之下，稍詳說其祭神之形相，且進而欲由萬有神教方面解之。更於第四祈禱主歌移原理於祈禱主之名，以求宇宙之創造與祭典之作法之對稱，且有幾分欲綜合以上三讚歌思想之形跡。至最後第五原人歌，則求大原理於具體的原人，由一神的汎神觀之立場，模仿祭典之作法，而將萬有造化之狀況，詳細說明之，於是成梨俱吠陀創造觀之結末之狀。以下試順序一一解釋其思想。

第一無有歌 此題號，由初頌所謂其初無無 (Nāsadāt) 而來，在梨俱吠陀中脫盡神話色彩之唯一讚歌也。雖只由七頌而成，但其詩調之美，說相之幽玄，探究的態度之深刻，在全吠陀中，無有出其右者。

詩人先想像萬有生起以前之狀況，當其初，凡可名爲無者，可名爲有者，並死、不死、晝、夜、天、空地等後來術語中，一切名色 (nāmarūpa 差別相) 之相皆無，只爲混沌未分之暗黑的狀態，是謂無光之波動界。此正與希臘創造神話之 Chaos 相當。然此混沌界，非但空也，其中雖不知爲何物而可

以發展爲萬物之一個種子 (Ābhū) (即大原) 已存在矣。詩人認此爲無息 (avātam) 而自呼吸。蓋以爲雖無通例人格的存在，但認爲有生生活動之力而可視爲未開展之實在。呼之之名雖不能定，而仍用意味甚深之「獨一之彼」「彼之一」(Tad ekam) 之名呼之者，蓋於不可得而名之中，欲強立其名，乃取此最能表現之之語也。尤以「彼」(Tat) 字，至後梵書與義書中，直用爲大原理之意，(如 Tat tvam asi, etad vai tat) 而「彼事」「彼相」(Tat tvam) 卽用爲真理之意。兩相參照，卽可知矣。此乃大可注意之用法之先例。然而所謂「彼之一」，究依何種原動力而發生萬有乎？詩人謂爲依「熱」(tapas) 之力者。蓋由萬物皆依熱氣而生育以着想者，而其哲學的意義，似當解爲大原中所備之力自行發動者爲至當。此點稍與耶哥布拜邁所謂未生之神依自欲顯現之 *Drang* 之力，二分之一而發展爲萬有之說相似。結果，其先開展者爲慾愛 (kāma; 希臘之 *Eros*)，此卽無(本體)與有(現象)之連鎖也，是爲大原現爲現象之中間階級。蓋所謂慾愛者，乃不絕欲生之努力。若借叔本華之語說明之，則可名爲生活意志 (*Wille zum Leben*)。又此爲有無之連鎖，則與希臘創造神話中，所謂由混沌 (*Chaos*) 而出之 *Gaia* (地) 與 *Tartaros* (空) 以愛

連絡之說相似。此慾愛更一開展，於是生現識 (manas)，又與叔本華所謂表象界 (Vorstellung) 者相當。由客觀的立場言之，即千差萬別之現象也。若言其實際，此讚歌乃專說心理的發展者，本與物質界無關。但此讚歌原以說萬有生起為目的者，故謂為心理的發展，偶合於客觀界發展之次序，當無大差。要之本讚歌之創造觀全為開展說，由「彼之一」之大原而成為慾愛，由慾愛而發展為現識，於是萬有成立。然此處有當注意者，即大原雖變化為現象，仍不失其本體之自相是也。詩人用譬喻以表之，借聖人之繩尺 (Rishi) 在現象界與本體界之間，張繩而定界限，即合現象與本體，而視為全體，於是二分之一為上下，下部為根底而含種子，名曰自性；上部為枝葉，名曰自性發現之力量，合此現界說與前之發展說則如下圖。



即其開展說非近代進化論的眼光，實與新柏拉圖學派之發生說 (Emanation theory) 相似。蓋由一方面言之，以現象界爲出發點，求其本源，而不認之爲無，由思辨之經過，乃得此自然之結論。由他一方面言之，以其本源爲質料因，同時又認爲動力因，此又應宗教的要求之結論也。因欲連貫之，乃加以生殖的考察，謂如由親生子，親之自身仍不失其體，雖由大原生現象，大原仍不失其自體。此種思想，實爲印度緣起論的思想之典型。其他讚歌之創造說，亦不出此思想以外，進而至梵書與義書之創造觀，數論之開展說，佛教之唯識起信等緣起觀，皆承襲此型者也。

更進一步言之，本讚歌對於大原之「彼之一」，爲作神的寫象者乎？抑視爲一種勢力而寫象者乎？恐作者自身，亦不判然。然最後二頌，謂大原爲不可知的，雖最高之監視者（若果有之）恐亦不知之；而視爲在人格神以上者，故又名之爲一個種子 (Abhu)。綜合各點以觀之，與其視爲有計畫之神的實在，甯視爲無意識的衝動的實在。若由吾人眼光觀之，作本讚歌者之腦中，始終以爲由 Spermia 發展爲人類之次序而組織爲哲學的考察者。即所謂「彼之一」，亦將母胎中之精子，擴大於宇宙方面者。故讚歌云在無光之波動界中無息而自呼吸，即此意也。

再觀此讚歌及於後代之影響，在種種方面，皆與後代思想有關係。尤堪注意者，不將發展之第一原理，視為人格神之一點，已為非吠陀主義之哲學之先驅。多伊森氏所以謂與數論哲學相似者（註一）誠以數論中所說由非變異（*avyakta*）之根本自性（*mulaprakṛti*）發展為覺，我慢……現象界（五大十一根）者之次第，乃繼承本書讚歌之眼光，由奧義書中取材料而整理之者也。吾人又以為佛教十二因緣說之根本立腳地，亦在此歌，且較數論所受影響為尤重大，無明（*avidyā*）行（*saṃsāra*）識（*viñāna*）名色（*nāmarūpa*）……等次序中，第一之無明，乃謂現象界為一切迷妄之所產，此為由佛教立場上之根本假定，亦可認為對此「彼之一」與以確定的意義者。第二之行，乃由此發動之衝動（*Trieb*），或為盲目意志（*Der blinde Wille*），正與此慾愛相當。第三之識為現象（*nāmarūpa*）之能觀者，與此處之現識（*manas*）相當。即可認為無明行識等次序，與此讚歌全然一致。且難解之十二因緣之說，其淵源亦可依此而彷彿得之。此外起信論中用業轉現三細而由真如說萬法隨緣之次第，其說與此縱無直接關係，但與此讚歌之思想亦有關聯。卽業相當於 *Tad ekam* 之動之初，轉則相當於慾愛，現則相當於現識，可謂若合符節矣。

要之此讚歌雖屬短篇，但爲主意的教義（Voluntarism）之始，緣起說初期之代表，包含後世種種問題之種子，而爲印度純正哲學之出發點者也。若其措辭之巧妙，將無有死、不死、晝、夜、闇、熱、識、愛、上、下、體、用、味、不味、造、不造等對語，巧爲配列，且言無底之深，無光之波動界，空之所包之原子，有與無之連鎖，又謂聖者索於心而發見，謂神亦世之造化之屬於近時者，謂無息而自呼吸等，用詩的、美麗且哲學的深遠文字，發表其思想，故謂爲融合哲學與文學之雄大詩篇，決非過言也。

第二生主歌 布羅嘉巴第（Prājāpatya）者，生物之主之意也。初不過爲沙維德利（梨吠四、五、二、二）蘇摩（梨吠九、五、九）之尊號，至是遂得獨立之神格而爲大原理之神，經阿闍婆吠陀夜柔吠陀而至梵書，遂爲萬人公認之創造主。其讚歌一名金胎（Hiraṇyagarbha）金胎原爲太陽之人格化者，曰金（男），曰胎（女），明爲太陽生力之具體化者。總之生主爲最高生殖神，即將「彼之一」作人格的寫象之方面之神也。茲所述之讚歌，由十頌而成，因欲求得祭之主神而爲唯一創造神，於苦心慘澹之後，遂到達於生主矣。前九頌，皆以誰爲吾等當祭之神（Kasmai devāya havisā vidhema）爲結句，故又當以 Kasmai devāya 名其歌，此讚歌表現之思想，在哲學的

見地上，視前之無有讚歌，雖較劣數等，但創造支配之說，較前則甚精細，廣涉於有情非情而觀察之者也。先觀其爲創造神之格，謂生主作原水 (Ap)，其中生胎子 (Garbha) 產天地而安立之，且定天之兩極，作所謂迴流天地之天河 (Raga) 作海與雪山，以自己之影，作不死 (神) 與死 (人) 而賦之以生命與靈 (Ātman) 與力者，亦皆生主也。再觀其爲主宰神之格，則爲「萬有之唯一之主」 (Bhūtasya patir ekdḥ) 而爲生界之主，居諸神之上位，而管領二足與四足 (卽人獸) 且諸神亦服其命令。對抗之軍勢，亦在其恩威之下。生主固加人以懲罰，同時又有滿足信者願望，使爲財富之主之作用。簡單言之，作天地，產神人獸類，且主持其運行運命者，皆生主之力也。生主爲萬有之生產者，同時爲工匠，同時又爲其主人。古說中所表之斷片的宇宙觀，至此已統合而整理矣。再觀其創造之次序，第七頌云，「水支胎子且生光而遍行宇宙，諸神之生命，實由此生，」是生主非直接將諸神 (世界及人獸皆同) 產出者，乃先作原水與胎子，由是而生萬有者。其發展之次序如左：



此所謂水與胎子者，梵書謂大水之中，生金色之卵子，（金胎）二分之，由其中生創造主云。此種神話之先驅思想，實始於無有讚歌；而造一切歌祈禱主歌亦曾表現此思想。蓋根據生殖之事實，而作宇宙之考察者也。若水可視為女胎，胎子可視為男精，則正似中國之陰陽思想，生主可相當於太極。

第三，造一切歌 *Viśvakarman*（毗首羯磨）者，造作一切之意，與生主同。其初只為因陀羅（梨吠八八七二）蘇利耶（一〇一七〇五）之尊稱，至第十卷始得為獨立神格之原理。梨俱吠陀中，向此神之讚歌雖有二首，但其思想多不出生主歌以外，惟有當注意者，至此讚歌，此神之面貌，始明瞭也。八一三，曰：

四方有眼，四方有面，四方有臂，四方有足之唯一之神，以其隻腕與翼，煽鍛天地矣。

此所謂有四面四臂四足者，可謂後來四面梵天之先驅。但此中又有將萬有全體，直視為大人格之傾向，則萬有神的思想已明，亦為不可爭之事實。八二六云：「由祭以養固自己即天地且自行供養」，是明示此種消息者也。又創造之作法，如上頌文所云，多屬工巧的方面，（祭亦作一種工巧

觀，)神亦屢呼爲造作者 (Dhātṛ) 配置者 (Vidhātṛ) 所謂造一切者，卽如其名，專爲由工巧觀而發達之神。然雖達於如是最高神，但又呼爲吾等之父，呼爲能生者，再研究其水與胎子問題，則又不脫生殖的方面。要之全讚歌之所說，視爲與生主無大差可也。所以至梵書時代，造一切神，遂成爲生主之一名者，非偶然也。

第四、祈禱主歌 *Brahmanaspati* 本與 *Bṛhaspati* 同意，通例兩者似無區別。但後者爲具體的，前者則漸次在抽象的方面發達者。及至此讚歌，則成爲創造神。蓋所謂神依祈禱而增其神力（梨吠二二四，一一）人依祈禱而強其意力（梨吠一〇六九，九）之思想，逐漸進步，遂隨生主造一切思想之發展而成爲獨立創造神。此處所述之讚歌，其說相方面極曖昧，多不能解其真意。然若分析觀之，則知其中明取前三讚歌之思想綜合之而成者。卽生主歌之根本水與胎子之說，無有歌分中無與有之關係，造一切歌中神舉隻腕煽鍛天地之工巧的說明，皆雜然混入於此中，可明認也。而古說中汎神思想代表者之阿提綴神話，尤爲其中樞要素，故當解釋之時，當知作讚歌者，充了解以前主要諸思想以後，而欲大成之者也。自多伊森氏始明瞭此讚歌之意，其說如左：

萬有之大原爲祈禱主，其作宇宙也，有如冶工之煅鍛；然其材料則不出自己以外，全係由無（*asat*）非變異之本體（*Sat*）此所謂有，即所謂根本物質之意，本讚歌或稱之爲神母（*Utānapad*），或稱之爲天母阿提緻，或稱之爲波（*Sailā*）。又由此根本物質，成現象之地（*Bhūh*）與空間（*Āśāh*）及勢力（*Dakṣā*）一言以該之，即生天地萬有也。然亦有難解者，本讚歌謂山阿提緻（根本物質）生大克夏（*Dakṣā*），同時又由大克夏生阿提緻是也。多伊森氏會通之而下解釋曰，由顯現方面觀之，勢力發生根本物質；若溯其本地言之，則不外祈禱主自身之活動力，故反有發生根本物質者之意云。（註₂）蓋適當之見解也。本讚歌之說，以圖表之如左：

根本原理——祈禱主——無——本地之大克夏（*Dakṣā*）
 ← 根本物質——有——神母——阿提緻（*Aditi*）——水、胎子
 ← 現象界——地、空間、諸神——現象之大克夏（*Dakṣā*）

今試借阿提緻阿迭多神屬之神話，以說明本讚歌。阿提緻有八子，其中一子 *Marīcī*（即太陽），捨之於現世界，使東湧西沒，而率其餘七子，使近於神云云，其真正精神，殆與無有讚歌之繩尺

說相同。其欲於本體與現象間，附以區別，而將八分之七，視爲不死界。較繩尺說之二分說，已有進步之觀矣。要之本讚歌乃作謎語的說明者，由本讚歌之立腳地解剖視之，亦與創造觀之生主方面毫無所異。但總括以前各篇之思想，被以神話之舊衣，而移於祈禱主，此則較爲進步耳。後代大原理之梵（Brahman），實此神格之發達者。

第五原人歌 試觀上述諸讚歌思想發達之傾向，一方趨向汎神方面，他一方與祭典相關聯，進向具體的解釋。而成此傾向之極致而現實者，原人歌也。將神由極具體方面觀之，於其中寓廣大之汎神思想，因欲使祭典之次序與創造之次序一致，乃確立宇宙觀者也。所謂布爾夏（Pitṛga）者，原爲人類之意。從來未曾認之爲神，但自所謂小宇宙（Microcosmos）——大宇宙（Macrococosmos）即人類之本性與宇宙本性同一之思想興起後，遂認宇宙爲巨人之發現或進化者，於是生此讚歌。故此讚歌，在思想上屬於梨俱吠陀之最終期。又其中有從來未有之四吠陀之名稱（視Chandas爲阿闍婆吠陀）與四姓之名目，皆後世婆羅門之金科玉律。故實際之製作，在梨俱吠陀之最終期無疑。今述其大體思想如左：

太初有原人布爾夏，千頭、千眼、千足；其體之大，能掌握地界，而其週邊尚餘十指。既生未生之現象界，皆彼之一部分。由其範圍言之，僅其四分之一；所餘之四分之三，造成不死界云。卽萬有雖爲「實在」之一部分，而「實在」爲物之廣大，在萬有以上。此種思想，雖由以前諸說而來，但至此已明有強力之汎神思想，爲由神之方面視萬有之意。此乃馬爾布隆什 (Malebranche) 所謂萬有在神觀 (Pantheism) 之觀法也。然此巨人非立即顯爲萬有者，其成萬有時，亦有發展之階段；先由自身生遍照 (Viraj)，由遍照再生布爾夏。所謂遍照者，殆卽根本物質之意；所謂布爾夏者，可解爲「本地之原人爲垂迹之當體」之意。而此垂迹之布爾夏，實爲萬有發展之直接原理。諸神在祭之之儀式上，用布爾夏爲犧牲時，由其被燔之汁，進化爲天地萬物云。蓋當祭典主義流行之時，每有以祭之次第，擬於創造次第之思想，由是而生此考察，此中可認有變形之工巧觀，而本讚歌說祭之次第時，多就當時實際之風習言之，但當注意者在以春夏秋擬於祭具，(第六頌) 此中伏有時 (kāla) 或歲 (Sainyatsara) 之思想，此原人與前述諸原理有異，非受祭之神，而爲祭之材料。因行此犧牲祭，而由原人之全體生出者，本讚歌舉出以下五類：(一) 鳥類、家畜、野獸，(二) 四吠陀，

(三) 人類四姓，(四) 蘇利耶，(太陽) 戰達羅 (月) 阿耆尼、窪尤、因陀羅諸神，(五) 三界地極是也。一言以該之，卽有情非情之全體也。又由布爾夏特定之部分發展者如左：

頭面部 由頭生天界

由耳生方位。

由眼生蘇利耶 (太陽)。

由口生因陀羅、阿耆尼、婆羅門族。

由鼻息生窪尤 (風)。

軀幹部 由臍生空界

由心臟生月。

由雙臂生王族。

肢足部 由足生地界

由腿部生吠舍族。

由兩足生首陀羅族。

部位分配之原則，多在性質之類似；至於四姓，則以地位爲標準。

要之此讚歌之思想，由外形言之，不過所謂巨人神話之一類，原極幼稚；但在種種方面觀之，可

認爲梨俱吠陀之宇宙觀，發展而達於頂上者。其一元思想之明確，固不待言；其汎神思想，亦頗明瞭。以工巧的觀察與生殖的觀察相調和（祭典的觀察爲工巧觀，由人體發展萬有，乃生殖觀之變形）以具體的原人爲大原，而不懸念於最上神，全爲綜合前數段的思想者。試與無有讚歌之出發點對照觀之，則知不失爲偉觀。觀其以人類爲立脚地以觀察宇宙，可知印度思索家之眼界，漸有由客觀界移於主觀界之轉機。此讚歌之第二頌，以布爾夏爲由食而養之不死性之主，暗示其爲靈魂的主體。以此思想爲基礎，然後由身體而至心，由心而至真我，由真我而至大我，其思想發展之次序，亦可見矣。

註(1) Deussen, Allgemeine Geschichte d. Philosophie, I, 1, S. 124.

(2) Deussen, *ibid.* I, 1, S. 143-145.

第三節 阿闍婆吠陀之哲學思想

四吠陀中，次於梨俱吠陀而多哲學思想者，阿闍婆吠陀也。其哲學的讚歌分量與種類之多，實

勝於梨俱吠陀數等。生主 (Prajapati) 之思想既已圓熟，更有欲求其上之原理之傾向。將梨俱吠陀中未曾有之中性非人格之梵 (Brahman) 認爲大原理之思想，亦於此確立。總之較梨俱吠陀更立於複雜之思想界之上。然有當注意者，此等思想，非直接繼承梨俱吠陀哲學的見地而獨立開拓者，亦不過採用當時的一般思想，而加以阿闍婆吠陀一流之色彩耳。由其內容考察之，殆與自梨俱吠陀之末期至梵書之中期所發生之思想界相當，似有採當時學者社會之說，而欲抬高自己地位之企圖。若謂由梨俱吠陀之末期，經夜柔吠陀而向梵書之哲學思想，爲印度哲學之本流，則阿闍婆吠陀之思想，可謂與之并行而嘗受其餘濫之旁流也。故欲總括之，而在印度哲學史上與以適當之地位，頗爲困難。吾人爲便利計，雖總括以述之，但切不可誤解爲梵書以前全部之思想。要之阿闍婆吠陀之哲學思想，若獨立觀察之，雖頗有價值，但若認爲由梨俱吠陀經梵書而成奧義書之思想者，則無多大意義。何者？因無可爲梨俱吠陀與梵書之聯絡者。又此等以外，亦無特別相異之教義，惟或就相同之思想以相異之術語表之，或變化爲阿闍婆吠陀特有之見解已耳。而其所說，往往與佛教所謂外道之說一致，是亦研究參考時所當注意者。

阿闍婆吠陀之哲學的出發點，亦欲求諸神之起原及世界之原因，與梨俱吠陀無異。第十卷第七讚，宇宙原理之支柱 (Skambha) 之詩中有曰：

彼於如何部位立地界於如何部位立空界於如何部位支天又在如何部位有住於天之彼方者 (三)

其時 (創造前) 尙無歲時，無創造者，無祈禱主 (Brihaspati)，無因陀羅、阿耆尼，無阿須雲。人當以何者爲最古而禮拜之耶 (五)

由何處生因陀羅、蘇摩、阿耆尼由何處生工巧者特瓦西德里由何處生排置者 (Dhatu) 自身乎 (八)

觀是等疑問，則明明求萬有之原理與諸神之統一的起原者。加之至此吠陀，對於梨俱吠陀中未顯著之人類之構造機能運命等，亦起疑問之狀。第十卷第二詩凡三十三頌，其大部分實人之生理命運之疑問也。如左：

誰作人之踵誰附以肉誰作諸孔與指之飾誰作中部之支持 (軀幹) 與基礎 (一)

人由何處得種種苦、樂、睡眠、貪、瞋、癡、快、喜等乎？（九）

困苦、墮落、滅亡，缺乏何自來？幸福、繁榮、滿足、智識等種種結果何自來？（一〇）

人類之疑，若始向外界，其後漸向內部，則阿闍婆吠陀之疑問，確較梨俱吠陀進步。然其對此等之解答，則不如疑問之緻密，而不甚詳細。即如世界創造說，其詳細之度，亦多不出梨俱吠陀創造讚歌以外。關於人類之疑問，亦只歸於最高原理，別無有趣味之解答。一般阿闍婆吠陀之說，以其構造與其思想相衡，其思想多不能澈底。蓋以原來通俗之說為本質，又加入哲理於其中，乃成此結果也。

阿闍婆吠陀之特色，其立最高原理之法，寧可謂為命名法。即在梨俱吠陀與梵書中已發達之抽象的原理中，（或神）雖取其精神，以為不能滿足，而欲移之於具體的物件者也。蓋一面因俗人平常之抽象的觀念，已不堪仍舊保持，他一方面，小者化大，大者化小之阿闍婆特有之呪法的精神，亦及於此範圍故也。姑無論此吠陀標準的最高原理，亦與梵書相同，為生主與梵；但說之之見解中，則頗夾有進步之思想。然此乃探學者社會之公認教理者，本非本吠陀之特性。故其說明讓於梵書章中，茲僅舉與此二原理同格或視為同格以上之原理如左：

(一) 地母 (Bhūmī) 梨俱吠陀中亦視爲女神而謂地 (Pṛthivī) 爲諸神之母；及至阿闍婆吠陀，則以地母爲最高神。一一二、一一一曰：

真理偉大、規律 (ṛta) 力、祭祀、苦行 (tapas) 祈禱 (brahman) 犧牲、皆地母之所支持。願
既生未生之主之地母，給與吾等以廣大之版圖。

十住心論中舉一種外道之說，謂：「或言地爲萬物因，以一切衆生萬物依得故……爲供養地者當得解脫，」殆卽指此見解者。(註¹)

(二) 紅暎 (Rohita) Rohita 者，紅色之意，初指太陽，又指太陽內之神。及至梵書時代，遂成創造神。蓋與金胎 (Hiranyagarbha) 異名同格之神也。阿闍婆吠陀中，對此神之讚歌有二首，卽第十三卷之第二詩與第二詩也。一一三、一一一曰：

紅暎生天地矣。最上者 (Parameshthin) 擴祭繩矣。一足野羊 (Aja eka pāda) 太陽 (Ro-hita) 自定自己矣！彼由其力而定天地矣！(六)

紅暎劃定天地矣！光明與穹窿，由彼而建設矣！虛空與方位，依彼而測量，諸神依彼而得不死矣！

(七)

第十三卷之第二詩，謂時 (Kāla) 與生主，皆由彼而作矣。(三九頌) 又云，十方有面，十方有手。(二六) 以地爲祭壇，以天爲布施，以熱爲祭火而造天地有情。(五二——五五) 云云，皆明知梨俱吠陀之原人歌，而更藉紅暎之名，欲使進一步者。

(三) 牝牛 (Anāḍvan) 牝牛 (Vasā) 地與太陽，本無不能強視爲最高原理之理，但最奇者，以牝牛牝牛擬之也。六一，爲對牝牛之讚歌，其第一頌曰：

牝牛擔天地矣！牝牛擔廣空矣！牝牛擔極與六方矣！彼實瀾漫於宇內。

一〇一〇，對牝牛之讚歌中有曰：

牝牛天也，地也，維西魯也，生主也。一切神與聖者，皆飲由彼榨出之物。(三〇)

吾等若布施牝牛於婆羅門，可得全世界，何者？牝牛之中，規律、祈禱、苦行皆備故也。(三三)

凡用爲表徵 (symbol) 之牛，雖非皆真牛之意，但上引之頌中所表，非全然用作表徵者。亦與具體之牛有若干關係，此爲阿闍婆一流之特色。而牛所以如是置重者，全因梨俱吠陀時代之牛爲

主要之財產，故神聖視之，此爲後世牛神聖說之起源。

(四)呼吸 (Prāna) 此爲人類之生氣之意。後隨思想之進步，謂宇宙亦以世界的生氣爲本源，而成爲最高原理。此實自然之經過，在梵書中頗進步之思想也。一一四(二十九頌)云：「南無呼吸，全宇宙屬於彼，彼爲萬有之主，一切之物皆依彼而支持。」又云：「彼爲死，爲熱氣，爲日，爲月，爲 Virāḥ，爲生主，人眠時亦起立而守護，而嘗視其眼。」

(五)慾愛 (Kāma) 梨俱吠陀亦以憤怒 (Manya) 信仰 (Śraddhā) 等心的狀態爲神，其例頗多。尤以慾愛爲無與有之連鎖，而爲創造之一原理。至是竟與以最高神之資格。九二曰：

慾愛生於最初矣！諸神祖先人類無及之者，其偉大勝於此等。慾愛乎，我將祭汝！(一九)

然崇拜慾愛之動機，乃因說創造之原理而起者，實欲藉其偉力，以降服怨敵，除去惡神惡夢者也。希臘之伊羅斯 (Eros 卽 Cupid) 雖爲戀愛之神，但阿闍婆吠陀之 Kāma (慾愛) 則爲有三重堅身之具，手持武器之軍神。其後之魔王慾天 (Kāmadēva) 實由此發達者。

(六)時 (Kāla) 梨俱吠陀之原人歌，在創造次序中，有以春夏秋冬表時之觀念。此等思想，

漸漸成熟，遂成爲獨立之原理。蓋與梵書之視歲（samvatsara）與生主同格者爲同一思想。一九五三之七、八頌曰：

心與呼吸與名，皆由時而定。時至之時，一切有情歡喜。

苦行與最高者，（生主）亦依時而定。時者萬有之主也，生主之父也。

此種思想，其自身雖有深意之哲理，但亦有難作抽象的解釋，只擬於牽引載日之車之馬而立說者。視時爲原理之見解，直至後世依然盛行，休外他須瓦他等與義書駁之，（一二）美特羅耶那與義書則採用之。（六，一四——一六）佛教亦屢批評之，外道小乘涅槃論紹介第十七時論師之說如左：

一切物時生、一切物時熟、一切物時滅，時不可過。

（七）殘饌（Uchista）梨俱吠陀對祭與創造，有同視之傾向，至夜柔吠陀梵書而達於極端。本吠陀亦承其氣運，更進一步而以祭膳之殘餘爲大原理。蓋殘饌乃祭祀畢後，施主與僧侶分食之物也，祭之目的，由是而成就，遂視爲祭之究竟物。一一七，一曰：

名色 (nāmarūpa) 亦存於殘饌，世界亦存於此，因陀羅、阿耆尼，其他一切神，皆依存於殘饌。

由是進一步，謂大洋、風、日、三吠陀等，皆依於殘饌。又讚之曰，「爲母胎，爲宇宙支持者，爲生主之父。」如是重視殘饌，可謂奇極。多伊森氏謂此乃由殘饌轉而移用於現象之餘（即實在之意）之喻說也。（註²）但據阿闍婆吠陀一流之慣例，亦不必用此種穿鑿之解釋，意已可通。

（八）梵行者 (Brahma Cārin) 所謂梵行者，吠陀學生之意。以一定時間，在其師 (Guru) 之下，學吠陀、修苦行者也。以梵 (Brahman) 爲最高原理之思想既定，以 Tapas 爲創造一原理之說亦確定，其時阿闍婆吠陀詩人，遂將修苦行 (Tapas) 而達於梵書之學生，直視爲創造神之活代表。一一五曰：

先於梵而梵行者生矣，依被蔽於熱之他怕斯而發生矣，由彼生婆羅門、最高梵、諸神及甘露矣！
(Amṛta; 不死) (五)

梵行者，生梵與水與世界與生主與遍照者，爲原子而宿於不死之胎內，成因陀羅，刺阿修羅。

(九) 支柱 (Skambha)

阿闍婆吠陀對於種種之物，皆求最高原理，其中達於最高遠之域者，支柱也。Skambha 者，柱也，本由支物而得之擬名，而詩人則對於此語，與以偉大之意義而考察之。對此之讚歌，有第十卷第七第八二首，皆四十四頌，尤以前者爲勝。作此詩者，既確知梨俱吠陀原理之生主原人，並知梵書中圓熟之梵，又進而欲統合之於支柱之名之下者也。一〇七，一七曰：

若人於布爾夏知梵，則彼乃知最上者。若人知最上者，知生主，亦知最上梵，則彼亦知支柱。

卽謂布爾夏梵、生主等，亦無非支柱之異名，故知其一，同時亦知其他也。又視金胎爲最上神之信仰，見於同卷第二七頌，曰：

俗人信金胎爲不可說之最上，然實太初支柱注出其金於世界也。

此明明欲於現象的創造神以上，立最高原理，因此種努力而發現者也。此外本讚歌，凡不類阿闍婆吠陀，而屢次批評從來之信仰，信爲俗人之最上者，皆不過支柱之一部分，而開爲折服，攝取兩面者，此等處尤有注意之價值。如是者，在此原理之下，自從來最高之原理始，以及發展於其下之世界、諸神、聖人、三吠陀苦行、信仰等，皆統合之，謂此等一切皆爲支柱之一部分，遂建設廣大之汎神

觀若單由吠陀之立場觀之，亦不過進一步而綜合以前之原理耳。

註(一) 井上圓了氏著外道哲學二九七頁

(2) Deussen, *Allgemeine Geschichte d. Philosophie*, I. I. Ss. 306-7.

第二篇 梵書 (Brāhmaṇa)

第一章 總說

(一) 梵書之時代 印度雅利安人種之去五河地方而移住於中國地方，本爲民族膨脹之結果，但由種種原因，使思想界方面，直至移住後數世紀，皆歸沈滯。蓋因氣候風土上，已不能如昔時感得天然諸神之恩感，遂致梨俱吠陀末葉所表之哲學的傾向，不能進步，只極力推現於表面，而彷彿於其中間。於是宗教家之努力，遂專注於形式上祭典之整理，毫不能作率直清新之思索。梨俱吠陀時代，雖置重祭典，但未曾認爲宗教第一義。及至此時代，直視祭典爲宗教第一目的，而綴密規定其作法，一舉手，一投足，皆一一附以意義。且進而認爲神與人與世界，皆因祭而動，因祭而存在者。人生觀、世界觀，全吸收於祭儀中，不能脫出其圈外一步，亦可謂趨於極端矣。蓋除氣候風土之影響外，

據當時敘事詩所述，全土皆有大內亂，雖最健全之刹帝利族，亦不遑注意於思想界事象，教學之權全歸婆羅門掌握。原有保守的傾向之宗教家，遂專以傳承教權爲宗旨，強抑進步思想，而閉之於傳承的祭儀中，此亦其大原因也。是卽所謂婆羅門教確立時代。婆羅門當此時樹立所謂三大綱領，卽吠陀天啓主義、祭祀萬能主義、婆羅門至上主義之教義。而置其基礎於當時經彼等之手編纂（非製作）之梨俱吠陀本集、沙磨吠陀本集、並阿闍婆吠陀本集。又以正開時代思潮序幕之夜柔吠陀及繼之而圓熟其思潮之梵書（Brahmana）等幾多神學書，堅其根柢。此梵書乃將夜柔吠陀之特質極力發揮者，全部對於關聯於祭典之事項，一一附以因緣故事，來歷而以散文解釋之。在確立婆羅門教理論的基礎上成一聖典。故由文學史上言之，此時代又可名爲梵書時代。其年代包含夜柔吠陀，認爲由紀元前一千年頃至五六百年頃，似無大差。

（二）梵書之聖典地位 四吠陀之本集，以佛教之例言之，則如所謂佛說之經典，梵書則如根據經典之論部。詳言之，四吠陀本典之全部，可視爲用於祭祀者，因欲適用而加以明白解說者梵書也。故梵書卽附屬於各吠陀本典之神學書。由整齊之形式言之，每一吠陀支派，以具備一梵書爲

通則但其初則似由夜柔吠陀發達者。試由黑夜柔吠陀本集之組織推定之，初婆羅門教其弟子時，採取關聯於儀式之神學的意義，合併詳說而成此書，其後漸爲聖典化，於是他三吠陀派，亦模仿之而作成獨立之梵書，終成爲一代之風氣。由此意義以觀之，不分本典與梵書之黑夜柔吠陀本集，一方面能明示由本典移入梵書之經過，同時又明示梵書之最古形式者。其所以名爲梵書者，或因四祭官中之祈禱者（*Brahman*）居監督者之地位，必需有神學的知識之故乎？抑因梵有神聖意義，單以聖書或秘書之意味而稱梵書乎？不能明也。但無論如何，至後世皆與本典同視爲天啓（*Śruti*），而爲神聖無過之權證。

（三）現存之梵書 若謂吠陀各派，以各有一本梵書爲原則，則梵書之數，當如吠陀學派之數；但實際上，現存梵書中引用之他種梵書，其名甚多，則當時梵書非常之多，可以推知。然年湮代遠，因學派之衰退，各派所傳梵書，消失頗多，今所存者只十四五部如左：

本集 梵書名

支派

（一）愛陀列那（*Aitareya, Āśvalāyana*）

愛陀列耶派

梨俱吠陀(二)

1. 聖卡耶那 (Sāṅkhāyana, Kauṣītaki)

科西陀格派

1. 騰德耶 (Jāndya, Pañcaviṅśa, Praudha)

2. 夏特雲夏 (Śatviniśa)

3. 旃多格耶 (Chāndogya)

騰丁派

4. 陀羅瓦克羅 (Talo vakāra)

嘉義米尼耶派

沙磨吠陀(九)

5. 溫夏 (Vaiśa)

6. 沙馬維陀那 (Sāmavrdhāna Sāmavidhi)

7. 提婆陀特牙耶 (Devatādhyāya)

8. 山喜特婆尼沙魯 (Sāṁhitopaniśad)

9. 阿爾賽耶 (Ārṣeya)

白柔夜吠陀 (百段梵書 Satapatha)

瓦嘉沙賴耶派

夜柔吠陀 (五)

黑夜柔 (四)
吠陀

1 推提利耶 (Taitirīya)

推提利耶派

1 加陀耶 (Kāṭhaka)

加陀克派

3 加皮喜德羅克特 (Kapishalo Kāṭhaka)

加皮喜德羅克
特派

4 美特羅耶尼耶 (Maitrāyaṇīya)

美特羅耶那派

阿闍婆吠陀 (1) 哥波陀 (Gopatha)

此中最古者，皆編入黑夜柔吠陀中，此爲梵書不獨立之部分，其次則爲附於黑夜柔吠陀推提類耶本集錄後部之推提利耶梵書與沙磨吠陀之般遮雲夏梵書 (Pañcavimāḥa 二十五凡二十
五章) 等。至如梨俱吠陀之愛陀列耶梵書、科西陀格梵書，并沙磨吠陀之陀羅瓦克羅梵書，又較此爲新之白夜柔吠陀之百段梵書，似更爲後世之作。又屬於沙磨吠陀之夏特雲夏 (Sadvīṅśa 11
十六) 與麻多格耶，皆可視爲般遮雲夏之續篇。溫夏以下之短篇，名目雖多，在梵書實質上，僅空想
的說沙磨吠陀之詠歌法與功德者，此與阿闍婆吠陀之哥波陀，同爲最終期之產物。哥波陀梵書乃

承瓦以陀那經書 (Vaitāna sūtra) 之思想者，殆經書成定以後，爲體裁計而製作此書者。在是等梵書中，最與質皆占最重要地位者，爲百段梵書。鄂爾敦保氏，謂此在吠陀文學上，次於梨俱吠陀而最有意義者云。葉格林古氏 (Egeling) 將東方聖書中數篇，譯爲英文者，亦因此故。又是等梵書之製作地，不甚明瞭，由所分之部分觀之，亦未必在同一地方，但大體皆以中國地方，即恆河西北地方爲中心。試觀百段梵書屢以拘羅地方爲神之祭壇，而謂爲聖地可知。此中原典出版或翻譯者如左：

推提利耶梵書

米特羅氏出版 (1859-62)

夏特雲夏梵書

庫林姆氏出版翻譯 (1894)

百段梵書

韋柏氏出版 (1855)

阿爾賽耶梵書

柏內爾氏出版 (1876-1878)

百段梵書

葉格林古氏翻譯 (東方聖書 一二二六、四一)

沙馬維陀那梵書

柏內爾氏出版 (1873)

愛陀列耶梵書

奧富列昔德氏出版 (1879)

山喜特婆尼沙曇梵書 柏內爾氏出版(1877)

愛陀列耶梵書 好古氏出版翻譯(1863)

溫夏梵書 柏內爾氏出版(1873)

般遮雲夏梵書 瓦格夏氏出版(1876-4)

科西陀格梵書 林代爾氏出版(1887)

(四) 梵書之內容 各梵書雖未必皆相調知，但大體上頗多共通之點，在同類梵書中，任取一梵書觀之，其他梵書之內容已大略可推，蓋皆以祭祀爲中心，而與以相當意義者。梵書時時說神話，述故事，論瑣細之儀禮，傍及宇宙之大原，故其內容頗雜。蓋婆羅門欲將梨俱吠陀末期所發生之哲學的思辯，與保守的民間信仰，兩相結合，乃以祭典爲契合點，而將高尚之思想，與低下之俗信，總括於此者。後世註釋家，曾就一切梵書內容，區分爲三種：即(一)儀規(Vidhi)(二)釋義(Anvāya)(三)極意(Vedānta)是也。儀規者，規定儀式作法也。釋義者，解釋儀規及文字之意義也。極意者，研究吠陀之最後目的，即哲學的說明也。此種分類，誠極適當，蓋既有實際祭儀，又有神學

的解釋，又時夾有關於宇宙人生之考察也。第三極意（吠檀多）普通專解爲梵書之末所附奧義書之意；但梵書自身（除奧義書）亦有哲學思想。故以上三分類，可謂適合於梵書全體。

茲對於梵書之考究問題，雖亦當分三部（儀規、釋義、哲學）但吾人於此篇中稍變其形，分爲三章以述其內容，第一爲梵書之神觀，第二爲梵書之實際的方面，第三爲梵書之哲學。

第二章 梵書之神觀並其傳說

神觀，大體萌芽於梨俱吠陀之終期，至夜柔吠陀而圓熟，梵書實繼承之者也。至其特質，古代佔神界中樞之天然神，至此漸失其天然的色彩，而隸屬於新抽象神（原理）之下。同時將古代未曾顯著之下層神，擡高地位，同屬於抽象神之下。生主（Prajapati）祈禱主（Brahmanaspati）造一切者（Visvakarman）等雖仍佔第一流地位，但魔神阿修羅、惡鬼、羅刹、幽鬼、畢舍荼等，亦許跳梁蓋一以氣候變遷為基因，一為下層信仰與上流信仰併收之結果也。尤以信蛇神，及對祭典上用之木石、大鼓、供物，亦與以神格，許多言語之內容，亦視為神，皆有採用阿闍婆的信仰之傾向。總之比於梨俱吠陀時代諸神，皆帶人格的色彩，而其品格則頗下落。在故事中，婆樓那司法神，時亦有受賄之說；阿耆尼清淨神，時亦有非梵行之說；與人以光與熱之恩神太陽，今亦半視為死神，謂太陽內有「死」存在而怖之；天國之主耶摩，漸成死之表號而厭怖之。又此時代之特徵之一，為對於古神，

有盛行人爲的廢合之風，甚至根據梨俱吠陀之卡斯美提婆耶 (Kasmai devāya) 歌而立卡斯美神 (Kasmai) 卡耶神 (Kāya) 兩神，而下無理之曲解。(推提類耶本集一八三、瓦嘉沙賴耶本集二四一五。) 要之梵書之神觀，全爲形式的，人爲的，其方向則可以「徬徨於墮落與向上之間」一言而盡之，因而梵書對神之態度，不如前時之畏敬，而對於傳承之神，或新造之神，每以講究如何利用爲主要問題。故迥不似梨俱吠陀詩人之嘆美畏怖，宗教家惟以解釋其效用、由來、地位等爲任務。例如梨俱吠陀，稱太陽爲金手 (Hiranyapādi) 本爲自然之美稱；而此時則曲解之，謂太陽嘗失其手，更易以黃金之手云。

又表徵主義 (Symbolism) 貫通全篇而成爲一時風氣；此種風氣好將諸神分類而配合諸種事象，殆有不知停止之傾向。例如謂天空地之代表神，爲蘇利耶、窪尤、阿耆尼。(美特羅耶尼耶本集四二一二，謂此三神爲生主之子。) 又以神配合種性，謂祈禱主 (Bṛhaspati; Brahmanaspati) 爲婆羅門族之保護神，以因陀羅婆樓那爲刹帝利族之保護神，以一切神 (Viśvedevāi) 爲吠舍族之保護神，首陀羅族無保護神云。(般遮雲夏六一) 其配分時候，則以春夏兩期爲神期，以秋冬

兩期爲祖先 (Pitṛ) 期。其分配一晝夜，則以晝爲神時，以夜爲祖先時。其分配一日，則以午前爲神時，以午後爲祖先時。(百段梵書二·一·三、二·四、二·一) 其分配四方，則以東方爲神處，西方爲蛇處，南方爲死者處，北方爲人處。(同書二·二·五、一·七) 此外如祭之次第與萬有之分配，多至不可勝舉。及其極也，以祭儀之次序與宇宙創造之次序同視，遂至闖入哲學問題。又印度早有將各異之事物同視之風，及至梵書，濫用尤甚，而及於神觀。例如以阿耆尼、維西瓦那羅 (Vaiśvānara 普遍的) 爲地神 (Pṛthivī)，又爲營養神布咸 (Pusan) 其理由，謂地能養物，布咸亦能養物，故地神與布咸同；又地爲普遍的，阿耆尼亦稱普遍，故謂地神爲阿耆尼。(百段梵書三·八、四·五、同二·四、一·九) 此種論法，又用於主神生主，可謂缺乏常識矣。其將種種物視爲同格，竟有使人疑及思辦家頭腦是否健全者。所謂梵書釋義 (Arthavāda) 卽言此種說明法者也。

神之解釋，既有加人工之風，於是說明諸種事象時，亦以神爲種而構成幾多傳說，此亦梵書時代之一特色也。傳說之自身，固饒有興味，且與後世之傳說 (Purāna) 關係頗深，茲錄數條於左：

(一) 悲哀與夜 耶摩死時，其妹並爲其妻之耶米 (Yami) 曾大悲泣，諸神雖慰之，但常記

憶曰，「彼今日死矣，」而涕泣不止。於是諸神相謀而作夜，一夜既明，則爲翌朝，耶米果忘其哀，不言「彼今日死矣」云，世謂晝夜使人忘苦痛，卽由此故事而來者云。（美特羅耶尼耶本集一·五，一一）

（二）山與羽翼 最初山有羽翼，飛行四方，故常患地震，因陀羅憂之，特切斷其羽翼，地始確立。所切之羽翼，成爲嵐雲，故常不離山邊。（同書一·一〇，一三）

（三）婆樓那與祭 人當幼弱之時，婆樓那常出而捕食之，阿耆尼與因陀羅欲救之，使人皆隱於生主之處。婆樓那大苦，乃賄阿耆尼與因陀羅以特定之祭，二神由是復以人還於婆樓那云。（同書一·一〇，一〇）

此雖說明祭之效果者，但一面又可謂表示婆樓那品格之下落，與阿耆尼因陀羅之利己心者。

（四）阿耆尼之非行 阿耆尼嘗爲梵行者，（*Brahmacārin* 吠陀學生）往婆樓那家時，婆樓那他往，而其妻獨居，阿耆尼與之犯非梵行，然其師婆樓那歸時，卽能認知現行。（同書一·六，一一）

此乃切誠梵士不可有非梵行，尤忌犯師之室，而示以所誠之條規者。但一方面又表示穢穢者

阿耆尼之墮落。

以上爲黑夜柔吠陀散文中之故事，（註1）至純粹梵書此類傳說甚多，其大多數爲說祭祀之由來及效能者，但亦有寓哲學的意義，深堪玩味者。

（五）那第凱陀斯之傳說，有名瓦嘉須羅瓦沙（Vājāsra vasa）者，行一切祠，（Satyam-adha）以全財產供養神與婆羅門。其子名那第凱陀斯，（Maciketas）問父曰，以我與誰，問至三次，其父怒答曰，將汝與死，（Mṛtyu）於是那第凱陀斯往死神處，而死神不在，經三夜始歸。死神曰，已待幾夜？答曰，三夜。死神又問三夜何食？答曰，第一夜食汝之子孫，第二夜食汝之家畜，第三夜食汝之善業。是皆其父所豫教者也。

死神聞言，大尊崇之，曰：「若有所欲，任汝求之，限在三條之內必滿汝望。」於是提出三希望如下：（一）遣歸父處，（二）教以不壞之祭與善行，（三）免再生之方法。死神諾之，彼仍歸父處，且教以第二第三方法，卽那第凱陀斯火祭法。自此以後，無論何人，凡行那第凱陀斯火祭者，皆積不壞之善行，而免再生者，實因此故云。（推提利耶三一，一，八，一——六）

此種傳說，乃說那第凱陀斯火祭之效能及其由來者，後至卡陀克奧義書，遂利用此傳說而稍變其內容，附會爲文學史上有名之故事，此故事中已表示梵書時代有再生（即輪迴）之思想，此亦大堪注意之要素也。

（六）須那賽巴（Sunahšepa）故事 甘蔗氏（Iksvaku）之王，有名哈利須聖特羅（Hari-

riścandra）者，自怨無子，立誓願以所生之子爲犧牲，而向婆樓那乞一子。婆樓那諾之，授以一子，名

羅西陀（Rohita；紅）且立逼其履行所約。王不忍，乞猶豫十日；及過十日，更乞猶豫至生齒期；及生

齒期，又乞延至落齒期；終得延至元服期。至是不得已而將奉愛子於婆樓那。羅西陀大懼，攜弓矢逃

避於山林。王因不履行誓約，罹水腫病，羅西陀聞之，將由山林歸家，因陀羅現僧身而教之曰：勿歸，宜

游行四方，依其功德，罪科自滅云。羅西陀如其言，巡遊四方，六年之後，遇一婆羅門，有三子而迫於飢

渴，乃以牛百疋買其仲子須那賽巴（Sunahšepa）以代己身，奉之於婆樓那。婆樓那曰：婆羅門種

較勝利帝利種，可應此需。於是維西瓦米特羅爲祭官，將以此童子爲犧牲，但無人肯縛之於柱者；其

貪慾之父婆羅門，更得牛百疋而縛之，又與以一百疋使屠之。此子將被屠時，求救於生主，生主薦之

於阿耨尼，阿耨尼更轉薦於他神，遂輾轉求遍一切諸神，因此功德而縛繩自斷。須那婁巴終得自全，王之水腫病亦癒。祭官維西瓦米特羅感童子之篤實，養爲己子。其實子有百人，五十人讚成，五十人反對，維須瓦米特羅放逐反對之五十人，而收爲養子。

當時蠻人中有安陀那人 (Andhra) 奔陀那人 (Pundra) 夏巴羅人 (Sābara) 布林達人 (Pulinda) 葉提巴人 (mūṭiba) 等，相傳卽被放逐者之子孫云。(愛陀列耶七，111)

此段故事，在梵書中爲最有名者，且篇幅亦最長。婆羅門認爲非常神聖之故事，國王行卽位禮時，規定必講此故事云。故梵書於此故事之最後作結論曰：「若國王單聞此故事，其罪自滅。」但能講此故事者爲婆羅門，且必布施牛一千疋云。

(七) 摩菟洪水故事 某日摩菟 (manu) 又譯爲摩拏) 將洗其身，水中有一小魚，入於其手，懇求之曰：「救我！余亦當救汝。」摩菟取此小魚先置瓶中養之，及生長，放之於池，更放之於海，此卽嘉霞 (Jasas) 大魚也。臨別告摩菟曰：「今夏有大洪水來，將滅一切有情，余將救汝，汝當作船以待余至。」及夏，果有洪水，如其教，作船待之。及此魚來，縛船於角，引往北方之高山，繫船於山上之樹。及大

洪水滅，摩菟乃徐徐下山，後稱其路爲摩菟下山之道。是時一切生類，皆被洪水所滅，摩菟欲再得子孫，遂行祭與苦業者一年，由水中生出一婦伊羅（Ira, Ida）謂摩菟曰：「余卽幸福也，用余以祭則得子孫與家畜，其身幸福。」摩菟如其教，遂得多數子孫，世人所以稱人類爲摩菟之子者，卽此故云。所謂「摩菟之娘」者，實今日之伊羅祭也。故人有行伊羅祭者，當得子孫與幸福。（百段梵書一八一）

此故事在摩訶婆羅多中，謂魚爲梵天之化身；及入巴嘉瓦他布拿那（Bhāgavatapurāna）則謂爲毘紐之化身，亦有名之故事也。學者或謂與猶太之諾阿洪水故事相似，殆由猶太輸入之神話云，但無確據。再與中國禹治洪水相對照，可知爲世界廣布之傳說，但其本原地何在則不明。

（八）語與意之爭 心（manas）與語（vac）曾因地位之優劣而相爭；心曰「我勝汝，因我若不了解，無論何事，汝皆不能解。汝只模仿我之所爲，不過隨我足跡耳。」語抗論曰：「我勝汝，因汝之所知，皆由余通告宣明故也。」相爭不決，乃乞生主判斷；生主判曰：「心實勝語，語只模仿心之行，只爲其接踵者，凡模其行，蹈其跡者，確爲劣者。」語由是敗北，遂致流產，卽恨生主曰：「我旣因汝而墮其身，決不運供物於汝。」世人供養生主，皆低聲行之者，因語不肯運供物於生主故也。（百段

梵書一四，五八——一二。推提利耶本集二五，一一四。）

此因有低聲行生主之祭之習慣，牽強附會而成此傳說也。所當注意者，語與意之爭中，已伏有思想與言語之前後之哲學的問題，希臘羅哥斯 (Logos) 之哲學，主張語有優先權，其背後實含有偉大之哲學的意義，不可忘也。

註(1) Seilroeder, Indiens Literatur und Cultur. S. 141-5.

第三章 梵書之實際方面

婆羅門之特權、修學、司祭之制、主要祭儀等，皆成立於梵書時代，屬於婆羅門教之實際方面，當在此章中述之。然若詳加研究之，勢必涉於次期產物之諸般經書，故爲便利計，讓之於第四篇經書部；惟因欲讀者知婆羅門教最重要諸制度，大體成立於此時，故於此處特設一章目。

第四章 梵書之哲學

第一節 概觀

梵書之哲學說，非真正以考究哲理爲目的而發生者，乃對祭祀與以符徵的意義，而同視各異之事物，遂與梨俱吠陀終期發生之中心原理接觸而生起者。故其所論，常不脫一流之色彩，而成以祭祀爲中心之傳說與擬說，若欲得其真味，頗非易事。其思想系統亦甚駁雜，其中雖有高尙之原理，亦常含有低下之內容，而淺近事中又寓高尙之思想，殆有令人無所適從之狀。且關係史料雖多，但只原理之名稱有異耳，大抵以同樣之口調，述同樣之思想，內容實甚貧乏，有令人失望者。多伊森氏謂關係此方面之梵書材料太多，而實太少，（註1）誠透闢之論也。然時勢既進，材料亦多，若能善爲整理，實可以發現較梨俱吠陀進步之思想。梨俱吠陀中未完成之教理，至此亦略與以定形，且得與

奧義書相聯絡者亦不少。故梵書之哲學思想，亦居重要地位，若不了解之，則婆羅門教一般的特質，不能了解，即奧義書亦不能解也。是故梵書哲學，在思想史上之特色，即爲聯絡梨俱吠陀與奧義書者。故整理此等雜亂材料之法，亦當以此爲標準。

綜合梵書之哲學思想而研究之者，有多伊森氏之一般哲學史（一一）及鄂爾敦保氏梵書之宇宙觀（*Die Weltanschauung der Brahmana Texte 1919 Göttingen*）

主要原理，在梨俱吠陀中認爲創造神或主宰神者，有生主、造一切者、祈禱主、原人、四神。及至阿闍婆吠陀，主神思想已有動搖，而爲其根柢者則爲生主與梵（*Brahman*）。奧義書之大主意，在主張梵與我（*Atman*）同一，是故生主與梵與我，可謂由梨俱吠陀進至奧義書之間，代表大原理者，而梵書實正示其中間之推移與經過者也。因異物視爲同格之結果，原理之立法，遂大有移動。而爲原理中之大原理者，初爲生主，中頃爲梵（*Brahman*），最後爲我（*Atman*）。即最初直接與梨俱吠陀聯絡；及至中頃，則立特有之神學的原理，最後遂開奧義書思想之端緒矣。百段梵書將此三原理，以同一口調表之如左：

Prajāpatir eva idam agrā āsit 「初只有生主」(一一五,八,一一)

Brahma eva idam agrā āsit 「初只有梵」(一一二,三,一一)

Āmā eva idam agrā āsit 「初只有我」(一四,四,一一)

即於相同之句法中用生主、梵、我三名也。此三者初只爲同一原理之異名，但因其名稱之變遷，哲學思想亦頓有轉機意味，故此成句之變遷最堪注意也。多伊森氏謂梵書時代原理思想之變遷，可分三時期如左：

第一期 繼梨俱吠陀之生主而爲最高原理之時期，是爲梵書初期之思想。

第二期 生主去位，由梨俱吠陀之祈禱主 (Brahmanaspati) 中湧出之梵 (Brahman)，達於最高位之時期，是爲梵書圓熟期之思想。

第三期 由梨俱吠陀之原人而發達之梵之異名之我，漸擡頭而爲梵我同一說萌芽之時期，是爲梵書終期之思想。

此三時期，在原理性質上又可稱爲神話期（生主），神學期（梵），哲學期（我）。蓋生主雖

爲抽象神，尙甚帶神話色彩，梵則祈禱之抽象化，明屬於神學的產物；我則純由思索而來之原理也。以下就此三原理，調查其發達之次序。

註 1) Deussen, Allgemeine Geschichte d. Philosophie, I. 1. S. 175

(2) Deussen Ibid S. 180.

第二節 初期 生主

生主至梨俱吠陀第十卷始出現，乃作水而自現爲金胎，生萬物而賦之以生命，且管理之之最高神也。梵書之初期，卽繼續此種思想，而對其創造支配，更加具體的細說之時期也。諸梵書中說生主創造之句頗多，今舉二種以示其例。愛陀奈耶梵書（五·三二）曰：

生主謂我今將繁殖，我將成多數，自起他怕斯（*tapas*，熱）依其熱以作此世，由是成天空地三界。彼又溫此世界，由其溫而三光顯。火（*agni*）由地生，風（*Vayu*）由空生，日（*Aditya*）由天。彼更溫此光，由是三吠陀生。梨俱吠陀由火出，夜柔吠陀由風出，沙磨吠陀由日出。更溫此

吠陀而三光明現。布爾 (bhūr) 由梨俱吠陀出，布瓦爾 (bhuvā) 由夜柔吠陀出，斯瓦爾 (svar) 由沙磨吠陀出。更溫此光明而現三字 (varṇa)，即阿 (a) 烏 (u) 摩 (ṛ) 也。彼結合此三字而得阿摩 (Om)，阿摩合爲唵，故人皆唱唵 (Om)。唵云唵乃住於天之主也。生主欲行祭而佈其供物，執之奉之。以梨俱吠陀行勸請者 (Hotr) 之事，以夜柔吠陀行行祭者 (Adhvaryu) 之事，以沙磨吠陀行詠歌者 (Udgātṛ) 之事，依三吠陀之智，行祈禱者 (Brahman) 之事。

又般遮雲夏梵書 (六一) 曰：

生主謂我欲數多，我今將繁殖。於是彼觀蘇摩祭 (Agnistoma) 彼取之以作此生類。出自彼口之讚歌之調，爲家耶特利 (Gayatri)，應之之神爲阿耆尼，人爲婆羅門，時爲春。出自其胸之讚歌之詩調，爲特利西陀布 (tristubh)，應之之神爲因陀羅，人爲王族 (Rājanya)，時爲夏。出自彼股間之詩調爲第耶嘉提 (jagati)，神爲維須外瓦哈 (Visvedevah)，人爲吠舍，兩時與之相應。由彼足出之詩調爲阿魯西圖布 (anustubh)，人爲首陀羅，神則無之。故首陀羅雖有家畜而不能供爲犧牲，又無護持之神。

前說乃述生主居高處，順次發展三界以下者。後說取梨俱吠陀原人歌之思想，謂由生主之身體各部，發生現象界。其敘事用散文，故能自由說明。其內容，則全在形式方面，而不見有何等新思辨力。惟託於世界創造以附會祭之用語，用僧及社會制度之起源耳。其哲學思想，雖無足言，吾人可於其中窺見其以唯一之生主，爲一切萬有之大原之意識。百段梵書（六二，二一）所言創造之次序，亦不出梨俱吠陀以外，惟因時勢之推進，有用梨俱吠陀中所無之術語以表之者耳。推提利耶梵書（二二七）曰：『於是生主爲色（*rūpa*）而入於彼等，故人皆云生主爲色。又生主以名（*nāman*）入於彼等，故人皆謂彼爲名。』所謂名色者，狹解之爲身心之意，廣言之則「名」與西洋哲學之「形式」（*form*）相當，「色」與「材料」（*matter*）相當，故名色可解作指現象界（*phenomena*）者；即生主動其本體之相，狹則現爲個人，廣則現爲現象界之意。前舉第一例，謂生主爲作世界之動力因（*efficient cause*）而行熱，而此則繼梨俱吠陀之無有讚歌以來之思想者。蓋其初之考察，雖由萬物賴熱氣生成之經驗而得，此時又因苦行即熱（*tapas*）漸次成爲祭之加行而見重，故應用梵書一流之同視法，將個人之苦行，與創造之動因，視爲同一。若由哲學方面解之，則爲努力或意志之

意。生主以自欲繁殖爲意志，直行所謂熱，而依此以成創造。此可認作一種主義說 (Voluntarism)。

以上乃以生主爲創造的原理之例，又認爲支配的原理之例亦甚多。此時其人格的方面，呼爲居三十三天之上第三十四位之主，(百段梵書五，一一，一三) 又呼爲居三界之上第四界之主，(同四，六，一四) 而視爲最高主權者。因而其所支配在物器世間較少，在有情世間爲多，而有掌管諸神、魔神、人獸等規律者種種傳說。其最有興味者，爲干涉有情之爭論，而裁判其正否也。因陀羅與窪尤 (風神) 爭蘇摩之分配時，(百段梵書四，一三，一四) 及阿耆尼、窪尤、阿迭多三神行祭得牛，而爭所有權時，(推提利耶梵書二，一六) 語與意爭地位之優劣時，皆依生主之裁判而定。又阿修羅與天部戰爭時，生主常助天部而與阿修羅以不利。例如天帝釋 (Indra) 與阿修羅戰時，生主授因陀羅以勝利之呪文 (jaya mantra) 且與以王冠 (crown) 爲天中之主之證。(般遮雲夏 一一，一三，一四) 又神與阿修羅爭月之所有權時，生主與神以白分 (由朔至望) 與阿修羅以黑分 (由既望至晦)。(百段梵書一，七，二二) 由是觀之，生主不獨爲天然界之支柱者，且爲有情道德的規律之淵源。百段梵書二，四，二，一——五謂當時之習慣信仰等，皆生主之所指定，其說頗有興味。今舉於左：

一切有情近生主之前，乞規定吾等生活法，諸神先着祭紐 (yajña upavitam) 右膝着地而近之，生主曰供物當爲汝食，不死當爲汝之生命力，太陽當爲汝之光。次則祖先右肩掛祭紐，左膝着地而近彼，生主曰，汝之食，月當一次，神酒 (sadhā) 當爲汝之心力，月當爲汝之光。其次人類着衣服合兩膝而近彼，生主曰，汝之食，當朝夕二次，汝之子孫，當爲汝之不死，火當爲汝之光。其次獸類相近時，生主曰，不論見何物，不問時非時，當爲汝之食。動物之不問時非時而食者，以此因緣也。其次阿修羅相近時，生主與彼以暗黑 (tamas) 與魔力 (māyā)，阿修羅有魔力者，以此因緣……

生主爲創造神，亦爲支配神，在梵書時代，似皆爲不可移易之中心原理，且進而附以甚高尚之見解。百段梵書一四，一，二，一八曰，「生主有兩方面，有可以言詮籌量之生主，有無表無量之生主。」此種思想，即奧義書時代言詮梵，離言梵之前驅，明示有本體之原理，與垂跡之人格神之區別。然人格之神話，常不合於中心原理，蓋在此方面之思想未圓熟之先，已讓其地位於梵也。

生主與梵與我，乃表示梵書主要思想推移之次序者，但其思想系統甚不明瞭，此亦梵書之特

質。因而此等以外，又有幾多中心原理，或與生主梵等同格，或立於同格以上。關於生主與梵之說甚繁，茲爲免繁冗計，簡述是等諸原理於下：

(一) 原水 (Āpas) 梨俱吠陀生主歌曰：「有水生火，且使漂胎子，諸神之生命由此生。」今若謂金胎（胎子）卽生主，則水與生主，似同時存在，當爲二元論矣。若水先存在，而後金胎漂於此中，則生主寧爲由水生者，當生原水說。在梨俱吠陀中，詩人對於生主與金胎，附以本地與垂迹之關係，而避二元說；然若只泥於文句，則當發生上述二說。及至梵書，果然明白分化爲兩班教理矣。先由二元說方面觀之，推提利耶本集（五、六、四、二及七、一、五、一）曰：

太初此世爲水，生主爲風，而戰於蓮葉之上，然不能得其居所。因見水窩，遂使火起於其上，其火轉而爲大地以支其身……

此卽原水與風（生主）二元結合以生萬物之說也。是乃由生殖的觀察，化爲此種思想者。然百段梵書（一一、一六、一）又明言水爲第一原理，生主生於其後云，如左：

太初此世爲水。水自思曰，如何得繁殖乎？方自思惟，乃行他怕斯 (Tapas 熱)，行時生一金色卵。

其時歲(samvatsara)尙未生於世，此卵至一歲之終，游泳於水中，一歲之間，卵中生一人(Prusa)，是卽生主也。因生主生於一歲之中，故婦人、牝馬、牝牛，皆於一歲之中產子。彼破此金卵而無可據之所，故其卵伴之游泳一歲。一歲後欲語，唱曰布爾(Bhur)而地自生，唱云布瓦爾(Bhuvar)而空忽生，唱曰斯瓦爾(Svar)而生天。故幼兒至一歲自欲語如生主。

是卽梨俱吠陀以來金胎說之大成者，實著名之考察也。以無生物之水爲第一原理，本非正統思想，故亦非一般承認之教理。但奧義書中亦有原水說，佛教中亦以服水論師之名目，作外道之一說而紹介之。由此觀之，直至後世，仍有相當之勢力。試觀外道小乘涅槃論中，所引本生安荼論師之說，謂由水生金卵(anda 安荼=卵)由此生梵天祖公，則明明根據上說而紹介摩菟法典中所大成之創造觀者也。

(二)無(Asat) 梨俱吠陀無有歌曰，「愛慾爲無與有之連鎖」，祈禱主歌曰，「有由無而生」。無者，未開展(avyakta)之意。立此爲原理，而欲置之於生主以上者，推提利耶梵書二、二、九。百段梵書六、一、一之說是也。據推提利耶梵書，謂天地之先，只唯一之無，此無不絕行他怕斯(tapas)，

順次生煙火、光燄、光波、霞雲、大海，終生第十勸請者 (Dasahoti)，是即生主而成生萬有。

(三) 馬那斯 (Manas) 卽意也。在梨俱吠陀無有歌中，爲由愛慾 (Kāma) 而生之現象界之意；其後地位漸高，先與語爭而得勝利，終與生主及梵同格，且至爲同格以上之原理。搗提利耶書二、二九曰，馬那斯者梵也，聖卡耶那梵書 (二〇一四，二) 曰，馬那斯者生主也。蓋此等說中，已有求大原理於心中之傾向，此亦大堪注意者也。

(四) 語 (Vāc) 梨俱吠陀之造一切歌，稱造一切者曰語主，則已明認語之力矣，及至梵書，更以語爲獨立之原理。語與意爭雖敗，但只一方面之事；在他方面，仍開拓獨立之地步。或謂「生主介意 (Manas) 與語結婚而生諸神」(百段梵書六、四二七) 或謂語「爲生主之自體 (svam) 又爲第二體」(般遮雲夏二〇一四，二) 又有更進而直謂語爲全宇宙者。(百段梵書一一、一六、一八) 蓋語爲祈禱之大要素，此根柢中伏有羅哥斯的考察，遂至如是高卓。文法派與彌曼差派之聲常住論之淵源亦在此。

(五) 歲 (Samvatsara) 生主作歲，次第作時候與日夜，已述如前。由此遂以歲爲生主之

異名。百段梵書（一一·一六，一——三）生主自曰：『我作我之肖像而成歲，故人皆稱生主爲歲云。』蓋此時代，每年例行之事，悉與祭有關聯，故同時以歲時之生產力與生主之生產力，視爲同一也。此與阿闍婆吠陀之時（kāla）爲同一思想。

（六）祭（Yajña）生主在梨俱吠陀中，原爲祭之主神，卽所求之原理也。在祭典萬能時代，兩者視爲同一，本無足怪。百段梵書（一一·一八，三）生主自曰：『我作我之影像而以祭與於諸神，故人皆祭生主。』此與阿闍婆吠陀之殘饌思想相同。

（七）紅暎（Rohita）與阿闍婆吠陀之紅暎爲同一思想，推想太陽中之人而立之原理也。推提利耶梵書（二·五，二）曰：『紅暎作此地界作天地矣。』

上列諸原理，其一部分長久保存，雖至後世仍時有擡頭之機會；至其全般，則至奪生主地位後，已不復進步。又以此爲大原理時之世界觀，與說生主處無大異，只擴大其作用之一部分，而不完全之處反甚多。

此時期，種種原理代生主而競起。在多種原理之中，由其及於後世之影響言之，由其適合時代思想之點言之，其正當相續者爲布羅富曼 (Brahman) 卽「祈禱」也。蓋祈禱爲信念之發現，爲結合天意人意之通路，故在梨俱吠陀時代，已認其偉力，而以祈禱主爲大原理。及至此時代，遂有依祭祀祈禱而支配諸神之信仰，直以祈禱自身爲原理矣。以梵爲原理之哲學，充分發其光輝者，雖屬奧義書，但梵書時代，正爲其鄉土，且屬其培養期。布羅富曼云者，本由 *Brh* 卽「湧」「增高」之語根而來之語，殆因祈念而感情增高，至超自己的狀態之抽象語也。習慣上雖用爲種種意味，結局皆不失爲祈禱之意。多伊森氏 (註 1) 曾將派第兒斯布兒克梵語字典 *Brahman* 部所記載之意義，撮爲七項如下：(一) 祈禱，(二) 呪語，(三) 聖語，(四) 聖知，(吠陀) (五) 聖行，(六) 原理，(七) 聖位，(祈禱者，婆羅門族) 皆由祈禱導出者。然此中真正代生主之地位者，乃由第一祈禱進至第四聖知，終成第六原理之中性非人格之 *Brahman*。以此爲男性而爲 *Brahmān* 時，則成爲人格的梵天之意。由歷史方面言之，可謂梨俱吠陀時代祈禱主之再現者。但去主 (*Pat*) 字，又脫除神話色彩耳。此所以稱爲神學的產物也。

此梵與生主相關聯而奪其地位之經過，其歷程雖極複雜，但大體之踪跡，尚可追尋。第一先舉梵之隸屬於生主時之一例如左：

布爾夏（卽生主）自欲繁殖而行他怕斯（*tapas*），由是彼乃作初生之子（*prathamaja*）之梵。梵者三智（*trividya*）三吠陀（*trividyā*）也，是彼之根柢也。故人皆云梵爲此世界之根柢。（百段梵書六一，一八。）

此處所謂梵者，卽三吠陀之意，但雖以此爲世界之根柢，尙未成獨立之原理，此可視爲生主第一發展時之思想。其後梵之地位進步，遂與生主視爲同格，其例如左。推提利耶梵書曰：

生主者梵也，何者？生主爲梵的（*brāhmaṇa*）故。（同一三六，二八。）
汝乃梵天也，汝乃生主也。（推提利耶森林書一〇三，一）

此殆生主未衰，梵未全佔最高獨一地位時之調和思想。由此進一步，則梵佔最高位（*parama-rajinī*）而爲獨立自存（*svayambhū*）之原理，反出於生主之上，其例甚多。

梵生諸神，作此世界。利帝利種亦由梵生，特梵羅門種由彼自身而生。（推提利耶梵書二二，九）

此世界由彼而存，此世界由彼而息。諸有之初生者（大原之意）梵也，誰是與彼對比者（同上）

三十三天亦住於彼，因陀羅生主亦在於彼。世之生類如搭一隻之船，趨於梵而安住。（同上）此外如云「梵者最高者宿也，無超過之之者宿，無先於彼之人，無高於彼者」（百段梵書一〇三，五一〇）「梵者全世界之主也」（同一三六，二七）「天地依梵而保護」（同八四，一三）等，不可勝數。至是梵乃明為絕對的原理，而握從來生主所有之主權，其世界創造支配等權，亦完全繼承之。

創造支配之說，與以梵為原理之說，大體與生主無異，然在近於奧義書之思想中，其高尚之觀察，有為生主思想中所未曾見者。

自存梵（Brahma svayambhu）已行他怕斯矣。而以爲不能依他怕斯而得無窮，因而欲將我自身（ātman）奉於萬有，將萬有奉於我自身。因其身給與萬有，以萬有奉於自身，而梵得最上位，至超萬有而佔優先主宰之地位。（百段梵書一三七，一一）

此句中首當注意者，即不滿足從來他怕斯之說也。其裏面已表示對於身體的苦行之信仰有動搖矣。試與般遮雲夏梵書（七·六）「生主欲成多數，默念彼心（manas）」云云相對觀之，則已表示梵書思想，漸漸進向內面矣。

又有當注意者，欲提起自我（Ātman）說而說本體與現象之關係，則已開「梵我論」之端緒。其自身與萬有，交互相奉之說，雖爲形式上祭式的說明，但迎其精神以解之，則不外萬有由梵發展，其終滅也再歸於梵之意。即世界與有情，皆由梵生而住於梵，（Brahmanisṛīa）終仍歸於梵而爲同一我（Sātmata）之意也。百段梵書（一·一·二·三）曾謂梵以其自體給與萬有而爲現象界；其說如左：

太初只有梵。（中略）彼曾作諸神。作之之時，以阿耆尼配此世界，以窪尤（風）配空界，以蘇利耶（日）配天界。然宇宙中有較現界更高者，配之之時，亦以較現神更高之神。彼世界顯現於彼方，以彼諸神支配之，亦如此世界顯現於此處，以此處諸神支配之也。而梵自身，則隱於彼方之半界，自謂我如何能達於此世界乎？彼乃成兩部入此世界，即色（rūpa）與名（nāman）

也。萬物恆有名，此其名也。而無名者，依人之形認識之，指曰此爲其形云，此卽彼之色也。故在有世界之範圍內，皆以名與色充滿之，此二者梵之「二大變化」(abhyā 怪物)也。知此變化者，自當爲大怪物。此二者梵之「二大魔力」(vākya)也。知此魔力者，當爲大魔力。

所謂本體成名色而發現於現象界之教理，前引之文，雖已用於生主，但其文不如是整齊。所謂梵隱於半界者，乃示本體之梵，居現象界以上也。所謂依名與色而顯者，狹言之則可謂爲身心之個體化之意，廣言之，則可謂成形式(名)與材料(色)而組成現象界之意。稱名色曰怪物曰魔力者，雖係歎美梵之偉力之言，但其中亦可認爲暗示後世世界幻影說(māyā)之種子矣。其下說現象歸入於梵之狀，使前之我論，更形發展，殆述梵我同一之思想者，此卽所謂聖第爾耶教(Sāṅgītya vidyā 百段梵書 10:3)也。

宜歸命於實有(Satya)之梵，人依意向(Kṛtin)而賦以形。依去此世時之傾向，而受未來之生。宜歸命於阿特曼(Ātman)。虛靈者彼之質也，生命者彼之身也，光明者彼之形也，空(無限)者彼之性也，如意以賦形於自己，其速如思想。思擇俱正，有一切香，遍布一切處，貫通

一切世。未曾有語，未曾騷擾，此人（Purusa）微細如粟粒，如麥子，如黍種，又如黍之核子。其金色光恰如無煙之炎，而其廣大較天尤大，較空與地更大，亦較萬有爲大。彼爲生命之靈，我由此向彼。死時將歸入於此靈。

有此信者誠無所疑，故聖第爾耶云，「然則如此。」

其初所謂宜歸命於梵，乃標示吾人最終理想者。故謂未來之生，當依吾人生前之意向（即悟而定，轉而云當歸命於阿特曼（Ātman）者，乃示悟之情狀之標準者。其意以爲個人胸中放金色光而住之，有情主體之我，與包含大宇宙而有餘之梵，在本性上無異。由個人方面言之，則以其小而小之，由宇宙方面言之，則以其大而大之，吾人之自我，即梵之自我。小宇宙之主體，與大宇宙之主體同一，而爲光明無邊，遍一切處，平安寂靜之本體。即結合現象界與本體界之通路者我也。言個人一之阿特曼，歸於梵，而沒於同一我（Sāmanā）也。此實代表梵書最高思想之說，已可謂踏人與義書一步之教理矣。

第四節 終期 自我 (Ātman)

以梵書爲原理之教，直至現今，仍支配印度思想，而成偉大之發達。然此非保存神學的餘習之梵，實發揮祈禱精髓之觀念的意義，而與自我之本性阿特曼 (Ātman 真我) 結合者也。換言之，宇宙的原理，與個人的原理，本質上同一之思想既已湧出，以是求梵，乃生與自己相通之思潮，於是梵中始得哲學的意義所生之大原理，而得不動之地位。若印度思索家，不更於神學的梵以上，再下阿特曼之考察，則梵之教義，終不能成奧義書及吠陀檀多派所放之燦爛光彩。故阿特曼之考察，在印度思想史上，實爲劃一轉機之原因。若與希臘相比，阿特曼以前之哲學，相當於蘇格拉底以前，其後則相當於蘇格拉底以後。從前之考察，專尋客觀界之宇宙原理，並將人類認爲客觀界之一事象；及有阿特曼之考察，始由人類之主觀的原理，見出宇宙之大原。梵我同一說，雖爲奧義書之題目，但觀前節之末引用之文句，則知在梵書之末期，已甚圓熟。故爲進至奧義書之準備計，當稍考察其起原。

先由所謂 *ātman* 之字義觀之，雖爲自我之意，但其語原，學者間之意見，頗不一致。拜特林古氏及羅特氏之意歸於 *ā* (息) 之語根；韋柏氏謂歸於 *at* (行)；格拉斯曼謂歸於 *va*——*āv* (吹)；但諸氏皆以氣息爲原義，由此而成生氣、靈魂之意，終爲自我之意，實相同也。故諸學者之意見，可謂略相一致。獨多伊森氏反對此推定（註1）謂詳尋梨俱吠陀中之意義，其明可解爲氣息者只四次（一卷一次，七卷一次，一〇卷二次）且只在新部分，故視氣息爲原義，不甚妥當。於是別提出一說，謂梨俱吠陀中雖有特曼 (*tman*) 一語，但用至十七次之 *tmanan*, *tmanā*, *tmane*, *tmani* 等之形則爲副詞，及自稱代名詞；其用法大致爲原始的，阿特曼 (*Ātman*) 卽由此而來者。「我」之語根之，*a* (*aham* 之 *a*) 與指示代名詞之 *a* 相合而爲「此我」，又強其意味而爲 *Ātman*，故阿特曼思想發達之次序，初爲廣泛之意味，只對於他物他身而爲自身之意之語。由是在自身中，稍成本質的軀幹之意之語；又進一層而爲本質的呼吸或心之意；終乃用爲真性之實我之意云。卽反於其他學者所謂由呼吸而進爲自我之意之推定，而謂自始卽爲自我之意；在其發達之過程中，曾到達於呼吸云。其圖如左：

(一)身體全部→(二)軀幹→(三)魂、生氣→(四)真性

多伊森氏之語源說，是否正確，原尚有疑問，但其發達歷程說，對於自我觀，極合於人類心理的考察之自然，且合於奧義書的思想，誠不失其為原語說以外極堪尊重之假定。奧義書中我之五藏說 (pañcakośa) 四位說，正依上述之次序而說者。故他一方面，亦可認為表示歷史上之次序者。要之真性實我意味之 Atman，在印度思想界中，可謂發見一無上哲學的好名詞，脫盡從來所謂生主，所謂造一切者，以至所謂梵（祈禱）等神話的祭祀的臭味。在指示物之本質方面，真可謂恰當之語。多伊森氏謂巴爾尼底斯 (Parmenides) 之所謂存在 (To on)，斯賓挪沙之所謂本體 (Substantia)，康德之所謂物自身 (Ding-an-sich)，斯賓塞之所謂不可知 (the unknowable) 皆不及此語表明「絕對」之能適合也。

今尋阿特曼思想發達之經過，其在真性實我之意義上，認為大原理者，原為梵書終期以後之事。但使之至此之思想源流，則萌芽已早。吾人就梨俱吠陀之原人 (Purusa) 思想，及與相關聯之

生氣 (Prāna) 思想，已能尋出其初點。茲先就原人思想考之，此種思想，一見誠甚幼稚，然若推究其思辨之經過，則其求原理於自己，以自我爲立腳地，而欲類推宇宙之大原之見地，已可發現於此中。卽視身體之全部爲自我，以此自我爲基本，而將宇宙之原理，作人格的寫象者，卽原人歌是也。因由小宇宙——大宇宙之見解，頓推至人類之本性——宇宙之本性；又進一步，而爲個人的實我——等於宇宙的實我（梵）簡單以言之，卽以原人思想爲出發點，而進行心理的考察時，自然見有達於奧義書的見地之方向。故梵書中之見其形跡，決非偶然也。

梨俱吠陀以後之文書，極力考究此問題者，爲白夜柔吠陀之後那羅延祭歌 (Utaranāyana 瓦嘉沙韋耶本集三·一·一七——二二) 與其本集之卽是篇 (Tadva; 同三·一·一——一·一) 皆代表由布爾夏進而關聯於阿特曼思想者。此皆白夜柔吠陀本集之附加部，取梵書時代圓熟之思想，而編入吠陀中之祭歌也。前者又載入推提利耶森林書三·一三，後者又載入同森林書一〇·一二——四，其中卽是篇尤爲重要，今專由是以窺其思想。

彼 (Pitṛsa) 乃一切世界之神也，未生之前如是，在母體中亦如是。彼既生矣，亦當恆生。彼現

在人間，遍在一切處。（即是篇瓦嘉沙賴耶本集三二四。）

其所以謂布爾夏（Purusa）爲一切世界之神，又特托於母體而現於人間者，明欲表現原人與個人之本性同一者也。且更進一步，謂布爾夏不獨爲萬有及人間之生理身，且爲心理的原動力，如左：

彼生於一切之物以前，化爲萬有。生主（此處爲布爾夏）與子孫共捨身爲十六分，行遍三界之光（Agni Vayu, Strya）（瓦嘉沙賴耶本集三二五。）

此所謂十六分者，卽生理心理所組成之五知根（眼、耳、鼻、舌、皮）五作根（手、足、舌、生殖器、排泄器）五風（出息、入息、上風、持風、介風）及心（manas）之略稱，卽心靈之意也。其謂原人自化爲個人之靈，固不待言，且表示其爲神之靈魂。可見前之身體的考察，有漸進而向心理方面之踪跡矣。同時又可見此中暗示萬靈同一者。又同書云：

逍遙於一切生界，一切世界，遊履一切處一切方，彼聖者已到達於規律之初生。（*itasya pruthamaja*），彼以自己之自我，歸入彼之自我（*atmana atmanam abhisamviveśa*）（同書

三二，一一。）

此所謂規律之初生者，謂大原垂跡而成爲創造神之意，卽大原之布爾夏自身也。此頌之意，謂聖者巡遊四方而研磨眞智，尋求大原，發現個人靈魂之自我，與宇宙靈魂之自我同一，由自己之靈魂歸入宇宙之靈魂之意。於是終由布爾夏進而達於阿特曼思想。茲所謂阿特曼者，尙未進至奧義書所謂眞性實我之點，只爲總括五知根五作根五風意等十六分之意，但至少亦以存於身體內部之靈魂爲本質，則較之以具體的身體爲立脚地者，已大有進步矣。同時移入所謂阿特曼之文字，亦大有注意之價值。其後又加強而言之如次：

彼聖者經迴天地，逍遙於此世界之各處各光明界。彼解析世界規律之組織。彼見此，彼成此，彼卽此也。（*tad aparāyat, tad abhavat, tad āsit*）（同 III 11 11）

此所謂世界規律之組織者，卽萬有之原理之意。所謂聖者見此成此，且彼卽此云云，明明道破自己之本性，與世界之原理同一。但此中已伏有奧義書所謂 *tat tvam asi*（汝卽此也——汝爲宇宙之大原理）之預備思想，而後來成大問題之本性安立之解脫思想，亦萌芽於此。

如是者，即是篇中，已明有由布爾夏直向阿特曼之勢；又助長之，而有一階段之見地，能使阿特曼思想順序的發達者，卽生氣（*Prāna*）說也。蓋古代思索家之內觀第一步，雖以具體的人類，爲觀察之立腳地，但因思想之進步，又覺身體非人類之本質者，亦自然之勢也。於是進一層而求其本質，先着眼於生理活動必須的條件之呼吸，又自然之勢也。當梨俱吠陀中甚早時期，已將布羅那（*Prāna* 呼吸）用爲靈魂意味，前篇死後命運章已述之矣。然由布爾夏所發之內觀的考察法，逐漸進步，終乃視之爲宇宙之大原理，亦無足怪。阿闍婆吠陀中認爲大原之一，亦示其過程中之思想者。百段梵書（一一·一六，一七）云：『生主者布羅那也。何者？布羅那爲萬有故也。』云云，亦表此見解者。尤以推提利耶森林書（三·一四）之說，爲其代表的文書。茲爲簡明計，舉其二頌如下：

運載者之彼，既能運載，又運載自身。彼一神（*Prāna*）遍入萬有。彼運此重負（身體）而覺勞頓時，去其負而獨歸故鄉。

彼爲生死之原因，彼乃稱爲運載者，又稱爲守護者。真認識彼爲運載者，已爲能運載者矣。能運載時，又自欲運載。

此卽表示唯一之世界的布羅那（呼吸）遍於萬有，而爲有情之主體也。卽謂有情在現象方面，雖分種種，但其本性同一，死則歸於同一氣（prāṇa）也。此正奧義書中所謂小我（jīvātman）歸於大我（paramātman）之思想之先驅。尤以所謂認識爲運載者已能運載云云，與卽是篇所謂「見彼者成爲彼」云云，同爲明示 Tat tvam asi（汝卽此也）之模型者。至於布羅那與阿特曼關聯之文書，則百段梵書（四二三一）曰：『彼烏克提耶（ukthya）之供養，乃不可說之生氣也。（aniruktahprāṇah）此乃彼之阿特曼也。何者？不可說之生氣，爲阿特曼故也，而爲彼之生命（āyus）……』此雖包以祭式的外皮，但稱不得定義之最上生氣爲阿特曼，則已表示由生氣進而移入實我思想矣。

此種人格本位之觀察，以布爾夏（原人）爲第一步，生氣爲第二步，而漸進於向內的實我思想。同時又向外推廣而爲宇宙之原理。遂至現象界之布爾夏，實在界之布爾夏，個人的生氣，宇宙的生氣，各盡其要。若更進一步而推究其能爲生氣或靈魂（十六分）之最終根本，則正達於不可說不可見之真性實我，直可視之爲宇宙我，而開奧義書的見地，亦自然之勢也。彼聖地爾耶教（見本

章第三節)謂阿特曼比小者尤小,同時比大者尤大,正立於此見地之表現也。可知至奧義書而阿特曼哲學,有一瀉千里之勢,決非偶然。

於此有一問題,此種阿特曼(我)之思想,實爲心理的考察之結果而生者,何故與神學的考察結果之梵相結,而生梵我同一說乎?由理論上言之,梵之觀念的意義,與自我思想,雖易相結;但由文書上觀之,生主移於梵之經過,雖較明顯;而由梵之思想,生我之思想之經過,則不明。鄂爾敦保氏謂梵之思想與我之思想,各自獨立發達,兩者達其極頂而相結者。(註2)

鄂氏所謂獨立之思想,原未必盡是;但梵爲祭壇哲學之產物,阿特曼爲心理哲學之產物,雖相交涉,實各向稍異之道而發達。然一方面梵既爲宇宙原理而成不可動之名稱;他一方面阿特曼思想已得勢力,當時神學者,乃就此發揮梵之觀念的意義,遂使兩者互相結合。於是以為所謂梵者,在實際上言之,即不外阿特曼云。要之至梵書之終期,梵我同一說,已有萌芽;試徵於聖第爾耶教義,已無可疑之餘地。今將以上所述阿特曼思想發達之徑路,作極簡單之表如左:

(個人的原理) (宇宙的原理)

身體

原人 (Puruga)

生氣

世界的生氣

心 (十六分)

世界的靈魂

真我

我 (Ātman) || 梵 (Brahman)

而其根柢思想，則爲小宇宙 (microcosmos) || 大宇宙 (macrocosmos)，亦吾人不可忽視者也。

註(1) Deussen, *allgemeine Geschichte d. Philosophie* I. 1; S. 385-388.

(2) Oldenberg *Buddha*, S. 30-31.

第五節 輪迴說之起原

今已將人與義書時代，尙有必須考究之問題，即輪迴 (Samsāra) 思想之起原也。所謂輪迴者，流轉 (samsāra) 之意，死後靈魂，隨生前之所行，而受生於相當之境界，果報既盡，再轉生他界而

永久不止之謂也。此爲奧義書以降印度之共通信仰。解決此問題，爲一切宗教哲學之最終目的。至所謂解脫 (mokṣa) 涅槃 (nirvāna) 不死 (amṛta) 無上界 (nirāyasa) 等，卽欲脫此輪迴之境，而達於永久不動狀態者也。佛陀之出家爲此，耆那之起爲此，數論之發生，亦欲由輪迴之境而得解脫。至摩菟法典則以法律的意味，處置輪迴問題。然則此種深而且廣之輪迴思想，果始於何時乎？學者之見解，原不一致，但認其起原在梵書時代，似爲至當。梨俱吠陀 (一〇·五八) 因欲呼還死魂而舉出種種之地，雖似有輪迴思想，但對於已逝之魂，尙無轉生他處之說，則輪迴思想，當吠陀時代，尙未之有也。但梨俱吠陀 (一一·六四，三八) 云：

不死者與當死者爲同族，依自性 (svadha) 以向彼方此方面遊行，此二者常存而向異方遊行，而其一可認，其他則不知之。

驟見之似亦發表輪迴思想者，拜德林古氏謂此爲生死二者相關聯而流轉之思想，爲傳輪迴說之小影者云。(註一) 然其真意則不明確，未嘗不可解作他意，不能謂爲必然也。故由大體上言之，認梨俱吠陀時代未有此思想，實爲至當。卽令有之，亦不過其種子耳。然至奧義書時代，輪迴思想，已

甚圓熟，亦不能認爲其時代新起之教理。故由此點而下概括的考察，認爲起原於梵書時代，最爲適當。其說雖不完全，但既明言之，即可認爲正當也。蓋梨俱吠陀時代，對於人類主體之考察，尙不充分；至梵書時代，則漸有欲定生命中樞之風氣，乃漸及於死後之運命，亦不足怪也。那第凱陀斯故事，對死神之要求中，有免再生之方法一條，所謂再生，卽輪迴之意也。百段梵書（一〇四三，一〇）謂不依正確之智識行神事者，死後再生於此世，屢爲死之餌食，則明爲生死更換之輪迴思想矣。梨俱吠陀雖認神（Deva）與祖父（Pitr）之區別，但常有混用之傾向。梵書則區別之，天道（devayānu）與祖道（pitryānu）各別，殆視祖道爲再受生於此世之境也。又與輪迴說相關聯而不可離之業說（karma），卽謂生前有善業惡業，作業者依其形式而受其償，纏綿而不可離也。其教理之完成，雖在奧義書時代，但其思想，梵書亦曾說之。百段梵書（一〇四三）曰：

諸神畏死，欲避之，而奉祭於他神，但無靈驗。於是生主教彼等以一種祭祀，祭時以祭壇之石表種種符徵之形而行祭，由是諸神皆得不死。然死神怒曰：若如是，則一切人皆不死，何以爲我領分？諸神諒其意，對曰：爾後只脫身相者可入不死。凡欲得不死者，不可不依智與行。（譯意）

此所謂智行者，雖爲關於祭祀之智與行，但認人之業力爲再生解脫（不死）之因，則已明瞭。既達於此種思想時，則當依業行而受相當之生活，亦自然可以想像者也。百段梵書（一〇四，三一〇）已明言之如左：

爲善者當受善生，爲惡者當受惡生，依淨行而淨，依汚行而汚。

又以此與梨俱吠陀以來地獄天國之信仰相關聯而立論曰：「死者之去此世也，行過二道火焰之間，惡人卽時被燒，善人受害而通過，達於祖先或日神之所。」百段梵書（一九三）曰：「善人至天國（svarga）受妙樂，惡人至那落（naraka）受諸苦患。」（百段梵書一一六，一）曰：「死後之靈魂懸於天秤，視其善惡之業以行賞罰。」姑無論此中之嚴格意義，亦有難與輪迴說調和之點，但後來將天國至地獄視爲輪迴之範圍，遂以此爲輪迴說之材料，亦不可忽視也。然梵書非述說組織的教理者，對於輪迴問題，亦皆爲斷片的，不能盡諸問題。故關於輪迴境界之種類，業之賞罰期間，靈魂往返之狀況，及與輪迴說不可離之解脫問題，皆不明瞭。此種缺點，至奧義書始能補之。要之輪迴思想，當梵書時代，大體基礎已固，至奧義書而骨幹已立，終至學派時代而完成云。

以上專就書籍中所表之材料說明之；至於此種信仰何以生於印度之問題，則學者間有種種解釋。希臘之彼塔哥拉斯，柏拉圖等，雖曾主張輪迴說，但不似印度之固執。且由種種證據觀之，彼塔哥拉斯之思想，亦受印度影響者；則印度當視爲此思想之出產地，諸學者皆欲求其起原，非無故也。法蘭西之福爾特爾（Voltaire）氏，歸根於印度之氣候，謂印度在熱帶地方，因健康上之關係，禁止肉食，結果乃崇拜動物，自然發生動物界與人界有伴屬的關係之感想，終乃進一步將個人的生存與動物相結合，而有轉生之信仰云。然崇拜動物之風，當未有輪迴思想之梨俱吠陀時代已有之。又印度人雖居熱帶圈內，當輪迴思想圓熟之後，亦未一定禁止肉食，則福氏之說，先對於類推之事實，已有錯解。泰爾密桑提甫爾（Barthelémy Saint Hilaire）駁福爾特爾之說，歸於數論學派特有之信仰，但其說亦不免錯誤。蓋由種種證據上觀之，數論派實成於古奧義書之後也。然革爾拜氏（Garha）繼格夫氏（Gaugh）之意見，謂原始土人之信仰，移於雅利安人種者，其理由如下：野蠻人對於死後問題之思想，皆有移生之信仰，墨西哥之特那斯康人，謂貴族之魂，死後化爲美音之鳥，平民之魂爲虻蜂玉蟲等下流動物。南非洲之祖盧（Zulu）人種，謂靈魂化爲蛇，土龍，蜂等。婆

羅洲之大耶克人種，謂靈魂帶水氣如血，而安住於木幹云。潑赫坦人種，謂會長之魂化為啄木鳥，故不殺之。依此等之例推之，印度之原始民族，必信此種移生說，影響於雅利安人種，神學者採用之，遂成輪迴說也。（註₂）

此說原爲假定說，別無證明之法。但業說亦起原於下層信仰，兩相參照，似可承認。關於業之本質，後世各學派原有異論，但認爲有依附於生理心理的組織（卽生命）之潛勢，則無異論也。佛教之說一切有部，謂爲無表色，而視爲一種物質狀之力。其成爲哲學的教理，則在奧義書時代，在布利哈德奧義書中雖尙認爲秘義，然吾人認爲其起原的思想，實出於阿闍婆吠陀。阿闍婆吠陀謂有意或無意而犯之罪，必有相當之罰，遂有除去之之呪文，如是則以爲罪之爲物，宛如物質的存在矣。甚至能使他人感染而犯罪，其例如左：

罪乎！若汝不捨我，則余捨汝於十字街上，願汝隨從他人。（六·二六，二）

若余醒時或眠時犯罪，無論已生未生，願如由木柱脫縛而救余。（六·一一五，一）

此種思想，原甚幼稚，但此中已俱備業說二條件，如下：（一）犯罪之餘勢成爲某種之形而存

留（二）其罪縛人，必與以相當之罰。若更擴充之，而用於善惡一切業，根據自我同一之思考，以明個人之責任而及於三世，即所謂業說也。而阿闍婆吠陀，爲下層信仰之代表，其中當又混入土族信仰。則此信仰或本爲土人之信仰，亦未可知。故若以格夫氏及革爾拜氏之輪迴思想起原說，與吾人之業說起原說相結合，則輪迴轉生善惡業果說，最初即非土族之信仰，至少亦由下層信仰發達者，則無疑也。與義書屢以輪迴說爲王族所傳之教理，爲婆羅門族所未曾知，殆即傳此消息者。然種種蠻人，既皆有移生之信仰，而獨印度組成偉大之輪迴說，其根本理由又何在？吾人以爲全係與梵書終期之我之思想結合之故。蓋我之考察，無非對於生命之本質而言者，在經驗上，人類有生命，他動物亦有生命，然則謂我等之生命，與動物之生命間，在本性上無區別，亦容易注意之事也。一切生物（即有情）其肉體必有死滅，而其生命本質之我體，又認爲常住；既認爲常住，則必求一肉體以爲依托，亦自然當思及者也。若加入移生說與業說之思想，則當然隨業而移生於其他種類相異之肉體，亦屬自然之結論。換言之，即同一本性之我，依所作之業而移生於人類動物等種種之境也。諸有情之肉體，既皆有生滅，則此我不可不循環於種種之境，遂得流轉說之結論。由此言之，輪迴說爲

下層信仰與上流哲學的考察相結合而成，所以在印度成爲他國所不可見之固執的思考者，因印度思想界以梵書終期以後之我論爲中心而發達之故。

註(1) Boethlin, *Geschichte d. Wiss* 28 April. 1893.

(2) Garbe, *Sāṃkhya Philosophie*, S. 172-180.

第三篇 奧義書 (Upanishad)

第一章 總說

一、奧義書之地位 梵書之哲學思想，皆混在祭之說明中，既患不純，且屬斷片的。即摘取其精粹而適當連絡之，亦僅得摸索其思想發達之體系而已。及時勢漸進，祭祀至上主義，已不能得識者之滿足，於是表裏顛倒，祭之說明，降為第二位，而哲理之考究自身，成為表面上第一位。其所以如是者，一因梵書時代之大戰亂既止，教權束縛較少之刹帝利人，有注意於思想上事項之餘裕之故。一因輪迴思想興起之結果，知以祭祀之果報而得之生天之樂，為不徹底，乃欲求永世之解脫之故。而印度之思想，自梨俱吠陀時代，已有窮理的傾向；至此則明白發揮其特質，將根據哲事之考究以得大悟，認為解脫之唯一手段。奧義書實此時勢之產物，且示其發達之經過之唯一材料也。由其哲學

的價值言之，可由其中見出與柏拉圖、斯賓挪莎、康德等相呼應之思想。然則奧義書在聖典上地位如何乎？按梵書之最後部分，通例有稱爲阿蘭若書（*Āraṇyaka*：森林書）之章，例如愛陀奈耶梵書中，有愛陀奈耶森林書，科西陀格梵書中，有科西陀格森林書，推提利耶梵書中，有推提利耶森林書之類皆是也。沙耶那（*Sāyana*）之愛陀奈耶森林書註釋中，謂此爲規定生林生活（*Vana-Prastha*）之章，故有森林書之名云。鄂爾敦保氏，謂其教義秘密，授弟子時，必離人境而幽居於森林，故有此名云。此中皆由梵書前部分中，網羅其深入於哲學方面之思想者，奧義書實屬此森林書之最後部分。（但屬於沙磨吠陀之奧義書，無森林書之媒介，直附屬於梵書之最後。）故在廣義方面，作靜的觀察，森林書固不待言，即奧義書亦爲梵書之一部分，其自身亦非獨立之文書。註釋家謂梵書內容，由規儀（*vidhi*）釋義（*arthavāda*）吠檀多（*vedānta* = *veda + anta* = 吠陀之終）三部門而成。由文書部分言之，所謂吠檀多者，即有奧義書之意味，此乃通例之見解也。以圖表之如左：

梵書

(一) 儀規 (*vidhi*)(二) 釋義 (*arthavāda*)

(三) 吠檀多 = 奧義書 (優婆尼沙曇)

梵書何故如是編輯乎？通例之觀察，謂其理由，在依教課之順序者。即師之教弟子也，最初依狹義之梵書，授以儀式之行法及意義。更依森林書，與儀式相關聯而授以實際的儀式以上之秘密。最後爲學習吠陀之終極，教以吠檀多哲學的奧義。諸文書完成以後之教授法，皆順此次序。再由歷史方面考察之，其編輯之先後，亦順歷史次序者。大體上由狹義之梵書，漸次發達爲森林書與義書，即狹義之梵書與奧義書間，在製作上有年代之異。若以梵書之年代（包含夜柔吠陀）爲自紀元前千年至七百年，則奧義書之古部分，大略爲由七百年至五百年間之物。若將廣義之吠陀，分知與行，則狹義之梵書（略詮書亦同）屬實行的部分，（*Karma kānda*）奧義書爲代表知的部分（*Jñāna kānda*）者。然則學習吠陀終分意義之吠檀多奧義書，認爲吠陀極意，固無足怪也。多伊森氏將奧義書以前之文書，比於舊約書，奧義書比於新約書，可謂得當。新約書乃脫化舊約之律法的精神，而向倫理方面淨化者。奧義書乃脫梵書之祭式的臭味，而向哲學方面淨化者。

二、奧義書之名義 奧義書梵語曰優婆尼沙曇，爲 *upa + ni + sad*（近坐）之合成語，「近坐」「侍坐」之意也。此爲由坐之意味之 *upa* 而來之字源說。歐洲學者之見解，大略一致。印度

學者則不甚用此說，謂此由亡之意義 *bad* 而出。謂奧義書之教義，能破人之煩惱與盲暗，而與以真知，故有此名。或謂由接近之意之 *sad* 而出，即依優婆尼沙曇，使梵之知識，近於吾等，吾等依之而得近於梵故也。雖然，此種字源說，即所謂俗說字源論 (*Volksetymologie*)，因奧義書有此性質，乃附會而爲此說耳，在言語學上，不得謂爲真實也。馬克士牟勒翁及多伊森氏，斷定印度學者未嘗思及坐之意義之 *bad* 字源云，其說亦未必合。那羅耶那氏 (*Nārāyaṇa*) 於摩菟法典六·二九之註釋中，謂奧義書爲坐而讀者之意云。然單有侍坐之意之優婆尼沙曇，何故作爲聖典之名稱乎？多伊森氏曾有一種擬定，最爲得要。氏謂近坐，侍坐，爲會坐 (*parisad*) 集坐 (*samsad*) 之反對，而爲肝膽相照之對坐之意。其目的在教以他人不知之秘密教義。其後此種手段，遂成爲其目的之秘密教義之名，終以秘語、秘義、秘書等意義，移而爲聖典自身之名。(註1)

就奧義書之文字觀之，亦實爲秘教，其秘密辦理之證據，在奧義書自身中頗多。今舉數例於下：非一年間同住，且非有將來爲師目的之直弟 (*Antevāsin*) 不可傳之。(愛陀奈耶森林書三·二·六九) 唯長男可傳。(聖德格耶奧義書三·一·五) 自己戒行不全者不可誦之。(門達克奧義書三·二·一

一) 非子或直弟而離欲者不可傳。(休外他須瓦他拿奧義書六二二。美特羅耶尼耶奧義書六一九) 此外類此之言，不可勝舉。又奧義書中，屢以秘密 (Rahasya) 一語，作為與優婆尼沙曇異語同意而用之。當曰優婆尼沙曇中如是云云者，常曰 *rahasya* 中如是云云。又有以秘密教義 (su-
hyā ādeśāḥ) 最上秘密 (paramam ehyam) 等形容語，代表優婆尼沙曇者。事實上優婆尼沙曇，即授以此種秘密者，故呼之為近侍，因而為其教義，終成為聖典之意。

(三) 正統奧義書 奧義書之總數幾何不明。但由原則上言之，當與梵書同，吠陀各支派當各有一本。但有已隱沒者，有後世擬作者，故終不似原則之簡單。巴特 (Barth) 氏舉二百五十種，韋伯 (Weber) 氏舉二百三十五種，然其中如阿諾 (Allah) 奧義書，則述回教教理者。此外又有近時新發現之優婆尼沙曇。因而研究奧義書時必分新、古、正系、旁系。概言之，屬三吠陀者，比較的為古枝派之所屬，屬阿闍婆吠陀者，因年代較新，可疑者多，故以屬於古三吠陀者為正系，屬阿闍婆吠陀者為旁系，此為優婆尼沙曇學者一般之見解。故所謂優婆尼沙曇，通例皆指古者。古奧義書現存者，凡十一種，如左表：

(所屬本典)

(奧義書名)

(所屬枝派)

梨俱吠陀 (二)

- (1) 愛陀列耶 (Aitareya) (Ait, ār, bk, 9-4)
- (2) 科西陀格 (Kausitaki) (Kaus, ār, bk, 3)

愛陀列耶派
科西陀格派

沙磨吠陀 (二)

- (1) 旃多格耶 (Chāndogya) (Chānd, br, bk, 3-10)
- (2) 愷那 (Kena Talavakāra) (Tala, br, bk, 9)

旃丁派
嘉衣密尼派

夜柔吠陀

黑夜柔吠陀 (五)

- (1) 推提利耶 (Taittiriya) (Tait. ār bk, 7-9)
- (2) 摩阿那羅耶那 (Mahānārāyaṇa) (Tait, ār, bk, 10)
- (3) 卡陀克 (Kāṭhaka)
- (4) 休外陀休瓦多羅 (Śvetāśvatara)
- (5) 美特羅耶尼耶 (Maitrāyaṇiya)

推提利耶派
卡陀克派
缺
美特羅耶尼耶派

白夜柔吠陀 (二)

- (1) 布利哈德 (Brhadāranyaka) (Sat pot br bk, 14.4-9)
- (2) 衣夏 (Īśā, Vajrasūdyā samhita) (Vāj. S. bk, 40)

瓦嘉沙
賴耶派

多伊森氏稽查其內容，定其年代次序如左：

布·利·哈·德 奧義書（白夜）

旃·多·格·耶 奧義書（沙吠）

推·提·利·耶 奧義書（黑夜）

愛·陀·列·耶 奧義書（梨吠）

科·西·陀·格 奧義書（梨吠）

凱·那 奧義書（沙吠）

卡·陀·克 奧義書（黑夜）

衣·夏 奧義書（白夜）

休·外·陀·休·瓦·多·羅 奧義書（黑夜）

摩·阿·那·羅·耶·那 奧義書（黑夜）

美·特·羅·耶·尼·耶 奧義書（黑夜）

散文

韻文

散文

但有當注意者，以上不過大略之次序，其實雖同一奧義書，亦未必同時製作者，尤以布利哈德及聖特格耶等巨部，爲集多數思潮，經數代而成現在之體裁。故同一奧義書中，每有難以互相調和之說。若欲定一比較嚴密之年代，除將各奧義書中之個個思想，比較而整理外，別無良法。故上列之次序，不過大體上順歷史的發達之次第者耳。

(四) 新奧義書 屬於阿闍婆吠陀之奧義書，有種種方面與古者異趣。此皆非由梵書繼續而來之產物，蓋個人或小團體間所行之說，因欲尊之爲神聖而附以奧義書之名耳。因而與阿闍婆吠陀自身，亦無直接關係，只表面上謂爲屬之以固其地位耳。蓋當古奧義書之形式已大略完成，無取入新思想餘地之時，始有此製作，因而依附於比較的系统不正之阿闍婆吠陀也。故前舉十一種以外之一切奧義書，表面上皆屬此部類。故除門達克 (Mandukya) 普羅休那 (Prasna) 門多凱耶 (Mandukya) 等二三種以外，吠檀多派權證者巴達拿耶那 (Badarayana) 並休科羅 (Sankara) 皆不認之。故在研究正統奧義書上，亦無大價值。

新奧義書之特色，在帶學派的色彩，主張組織的教義。惟此爲表示古奧義書思想漸分化之歷

程者乎抑受已成立學派之影響者乎則不能明。但似以認爲兩者相混者爲最穩當。多伊森氏在六十優婆尼沙曇之譯本中，擇其最普通而載在印度奧義書集者三十九種，仿韋柏氏 (Weber) 之分類法，分爲五類如左：

一、純吠檀多主義 (九種) 此乃敘述與古奧義書思想不甚差異之說者：

(1) *Mundaka* (2) *Prasna* (3) *Māndūkya* (4) *Gerbha*, (5) *Prānāgnihotra* (6) *Pinda* (7) *Ātma* (8) *Sarvopaniṣatsāra* (9) *Gāruda*)

二、瑜伽主義 (十一種) 主張依禪定修行而參大原者：

(1) *Brahmavidyā* (2) *Kaurikā* (3) *Chālikā* (4) *Nāda bindu* (5) *Brahma, bindu* (6) *Amṛtabindu* (7) *Dhṛvāna bindu* (8) *Tejo bindu* (9) *Yagaśikhyā* (10) *Yaga-tattva* (11) *Harṁsa*

三、遁世主義 (七種) 主張依遁世即依 *sannyāsa* 主義而得解脫者：

(1) *Brahma* (2) *Sannyāsa* (3) *Āruṇeya* (4) *Kaṁthasrutā* (5) *Parāna hamṁsa*

(6) Jābāla (7) Āśrama

四、濕婆主義（五種）將大原寫象爲人格的濕婆（Śiva）神而欲於此信仰中求解脫者：

(1) Atharvasirā (2) Atharvasikhā (3) Nilarudra (4) Kālāgnirudra (5) Kaivalya

五、毘濕笈主義（七種）以大原爲毘濕笈神者。

(1) Mahā (2) Nārāyaṇa (3) Ātmabodha (4) Nṛsiṃha pūrvatāpanīya (5) Nṛsiṃha utarātāpanīya (6) Rāma pūrvatāpanīya (7) Rāma utarātāpanīya

是等奧義書，大抵當屬於學派時代，故只舉其篇名。

(五) 奧義書集 印度可稱爲奧義書全集者有二種：一爲集五十二種而成者，一爲集一百〇八種而成者。此中五十二種集，似爲印度各學者承認之定數。叔本華氏所讀之烏普賴克特（*Upanekhat*）原本，亦包含五十種，蓋印度學者以爲五十種內外，已足盡重要奧義書矣。收載百〇八種之慕庫地克集（*Muktika*），爲南印度專用之集，或者南印度以百〇八爲神聖之數，欲強合此

數而成此集錄歟？

奧義書譯本之最古者，爲法國丟培隆氏 (Anquetil Duperran) 於一八〇一年出版之拉丁文譯本，卽烏普賴克特 (Upanek'hat) 集也。此書於一六五九年由莫臥兒帝國皇子大拉休哥 (Dārā Shukoh) 爲監督，集多數梵語學家，由梵語譯爲波斯語。丟培隆氏於一九七五年發見之，譯爲拉丁語。此外丟培隆又有法譯本出版，此書由重譯而成，故意甚晦澀，但學者亦有相當之注意。叔本華氏，尤奉爲聖書而極愛讀之，叔氏之優婆尼沙曇智識，全得自此書，叔氏如何得其安慰，試觀左錄之語自明。

此（奧義書）乃世界難得最有價值且卓越之書也。余既取作生前之安慰，且當用作死後之安慰。(Parerga und paralipomena II. S. 424)

惟丟培隆譯本，殊不完全，且意義亦多難通之處，所以叔本華極思由原典中求之，並謂就全世界而論，有利益之高尙事業，無有過於由原典研究烏普賴克特者。至十九世紀，歐洲之印度學家，熱心研究奧義書原典，遂刊有甚完全之譯本。其中最完備者，爲叔本華氏門派多伊森氏之六十優婆

尼沙曇 (Sechzig Upanisad des Veda) 與馬克士牟勒翁之東方聖書中譯本。前者有十一種古書與三十九種新書，及僅見於烏普賴克特集而不見於他集者十種，合共六十種，皆德文譯本。後者當為研究吠檀多經 (Vedānta sūtra) 時必要之奧義書十二種；即由十一種古書中，除去摩訶那羅耶那，在新十種書中，加門達克與鋪羅休那而英譯者。馬翁所譯之書，只為萬人所承認之正統奧義書；多伊森氏則將與優婆尼沙曇之思想發達有關係之部分，亦攝錄於其中。

自本書初版以後，至於最近，在奧義書翻譯上又有二大貢獻，即美國 Robert Ernst Hume 氏之 *The Thirteen principal Upanishads*. New York. (1921) 與日本文譯奧義書全集九卷是也。日文譯本為著本齊者高楠氏所監修，翻譯蘇庫地克集之全部，即百八奧義書全部者也。

(六) 奧義書思想之原動力 以上數項，已將奧義書之形式方面，略述之矣。當入本論之先，仍當一述由奧義書思想演出之當時思想界之形勢。奧義書在形式上為梵書之一部分，正為婆羅門教之產物，但有時顯露非婆羅門的鋒芒。試就典籍以檢查之，婆羅門主義之特色，在吠陀之絕對的權證，與祭之萬能力，及婆羅門之絕對的尊貴；所謂三大綱領是也。奧義書雖大體承認之，但其思

想達於高潮而說我之真相時，頗有否定之傾向。茲先舉否定吠陀權證之例於下：據聖德格耶（六）一）謂阿爾尼（Arūni）之子休外他愷度（Svetaketu）在師處十二年，學盡一切吠陀，但關於我，則無所知云。又（七）一）謂婆羅門那羅達（Nārada）對軍神沙那德庫馬羅（Sanakumāra）舉自己學得知識之種類，有四吠陀以下十六種。庫馬羅謂此皆名目之學問，非真實梵我之學而排拒之。此卽明示梵（卽我）爲最上智，吠陀非最後之證典之意，此終不能認爲真正注重傳承之婆羅門主義也。其關於祭祀者，布利哈德奧義書（一五，一六）謂由祭只入祖先界（輪迴界），由智識可達天界（不死）。聖德格耶（五，一〇，一一）謂以信心作苦行而拜者達於梵界（不死）。布利哈德（六，二，一五）謂依祭祀苦行布施入祖先界，依信心與真實入天界（不死）。又聖德格耶（二二三，一）謂學吠陀，行祭祀苦行者入天界，在此處輪迴；惟住於梵者能得不死云。此皆對於昔之祭祀與苦行表示不滿足而排斥之，或限制其效果，或與以新意義者之證據也，其非純粹之婆羅門主義明矣。

至以婆羅門爲最高師主之信仰，其動搖之程度頗激，至令讀者疑及奧義書之重要教義，似爲

婆羅門以外之學者所唱導者。據聖德格耶（五·一——二四）云：昔有婆羅門五人，以普遍我（*ātma vaivānara*）問於吠陀學者阿爾尼（*Uddhalaha Aruni*）阿爾尼不知，於是六人相攜至卡義凱爾王（*Asvapati Kaikeya*）處而受其教。又據布利哈德奧義書（二·一）云：吠陀學者巴那格（*Gāgya Bālaki*）訪卡西國王阿闍世問梵之教義，王曰：「婆羅門乞教於利帝利，雖反於古習，特余欲教汝，」乃授以梵之教義。此皆說破梵我不二之智識，為國王所知，吠陀學者有名之婆羅門，反不知也。聖特格耶（五·三·七）布利哈德（六·二）并謂嘉瓦利王（*Pravāhana Jaivali*）曾教婆羅門阿爾尼以輪迴教義，最後告之曰：「此教義直至今日，婆羅門社會未曾知之，故世界政治之權，遂歸利帝利族」云，是明言奧義書中某種重要教義，反由王族教婆羅門也。

由以上事實考察之，是時之人心，對於祭祀主義，業已厭倦，於是教學獨占權，漸離婆羅門之手。當多數婆羅門徒拘泥於傳承的形式時，少數求道者，離開傳承，而作關於人生宇宙之真摯研究，是乃奧義書思想所由起之原動力。於是大勢所趨，婆羅門與王者，皆能自由隨自己之識見，解決問題，而成此最盛時期。奧義書表面上雖全為婆羅門之產物，但促進之之原動力，卻為非婆羅門的傾向。

其以王者方面，貢獻爲多者，因王者方面傳承之束縛較少，且當太平之世，王庭爲教學之中心，國王爲其主宰者，在解決哲學問題上，頗有興味故也。其後未幾，佛教耆那教教祖，皆出自王族，非偶然也。且據傳說，此時代庶民與婦人，在某程度間，已能參與研究大問題。據聖特格耶（四四）云：有一小兒，名沙第耶卡馬（*Satyakāma*；愛真理）者問母曰：余父何人？母答曰：余少時所接男子頗多，余亦不知汝父爲何人。及此子既長，有志於教學，師一婆羅門，將入門時，婆羅門例當問其生平事蹟，此子遂以實告。婆羅門聞之，以其有正直之精神，證爲婆羅門姓之子而許其入門。夫一賤姓之孤兒，因有志於教學，婆羅門遂斷然許之，亦可想見當時之風氣矣。又據布利哈德（二四）云：與義書之大人物耶多略瓦該（*Yājñavalkya*）將欲遁世，以財產給其妻馬德列衣（*Maitreyi*），而其妻不欲得，反求不死之法，其夫終教以唯我主義之教義，往來問答，終大滿足。同書（二六）又云：韋提波國（*Videha*）第耶那卡（*Janaka*）王庭諸學者，曾以耶多略瓦該爲中心，開一大問答會，有女子名瓦嘉克魯（*Vācaku*）與一婦人名嘉爾格（*Gārgi*）者出席二次，與耶多略瓦該相問答。夫以微巾幗之身，與第一流哲學家互相討論，實古代之事之最可驚者，則當時思想界之狀況，亦大略可

知。要之梵書時代之終期，上下一般，熱心於心靈上之解決，苟有知識，不論婆羅門與王者，皆不恥屈膝於王者或庶民，實爲奧義書時代思想界之形勢。婆羅門由此時代之產物中，取其與從來傳承不甚背馳之教義而集成之，遂成奧義書。

(七) 奧義書教義之組織。奧義書雖爲古代思想之精華，但未有組織，不過哲學的詩篇集成者耳。故大觀上雖多一致之點，其詳細處則頗多矛盾，欲作統一的組織，非常困難。巴達那耶那之吠檀多經 (Vedānta sūtra) 實欲組織之者。據休科羅之註釋觀之，雖略見成功，但組織之法，尚多不合，仍多不能直見奧義書自身之真意。故某學者竟發生疑問曰：欲將奧義書全體加以組織，果有可能性乎？蓋奧義書與詩篇同，直認爲原典而熟讀玩味之，實可以得其真價。若任意加以組織，反害其真意而非得策，亦未可知。雖然，各奧義書爲同一思潮界之產物，在根本的教義上，實有共通者，且在文書上亦明有可認爲互相聯絡，或相繼承者。至少在古奧義書中，亦有不可相離以處置之之性質。故其矛盾處，只能暫置之，惟就其共通之點，以有系統的方法組織之，尙多便利。由是言之，奧義書之大體思想，亦易得其大觀。至組織之方法如何？吾人以爲有三種：第一種，在靜的方面觀古奧義

書之全部，去其材料中之矛盾部分，只採可相調和之部分，分爲適當項目而整理之。第二種就動的方面觀之，將古奧義書之各部，按歷史的方法解剖之，在其間細尋諸問題之發達變遷，而觀其一貫之思想，同時并闡明其矛盾之理由。第三種，豫定項目，如倭爾夫（Christian Wolf）氏所定之哲學題目，爲本體論、宇宙論、神學論、心理學等題，然後採錄奧義書中材料以整理之；此三法皆屬有效，尤以第二種歷史的觀察，爲最要之法。雖然，惜除一二問題外，不能及其全體，故奧義書之歷史的考證，不能進步。吾於本篇將上述諸法，置於心頭，而將章題分爲本體論（梵我論）、現象論（世界有情、神）、終局論（輪迴、解脫）三項，既可於其中見出共通之思想，同時又可調查相異之見地，且極力於簡明之中，加入奧義書獨得之妙味，而述其思潮之起伏焉。

註(1) Deussen, *Allgemeine Gesch. d. Philosophie*, I. 2. S. 116.

奧義書原典

Upaniṣads { Bibliotheca Indica (Roei, Cowell, Mitra; 1874-92)
Ānandāśrama series (1888-92)

Eluen Atharva Upanishads, Jacob. (1891)

Twelve Upanishads, Tookaram Tatyra. (1891)

New Smaller Upanishads, Otto Schröder(1912)

奧義書譯本

Max Müller Upanishads (S. R. E. I. & XV.)

Deussen, Sechziy Upanishads des Veda.

Hume, The thirteen principal Upanishads. 及世界聖典全集內優婆尼沙曇全集(九卷)

參考書

Gough, philosophy of the Upanishad

Deussen, Allgemeine Geschichte des Philosophiä, 1. 2.

Odenberg. Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. S.

36-190.

第二章 本體論（梵——我）

第一節 本體之尋究法

奧義書雖乘新氣運而生，但其材料，實採自梨俱吠陀以來哲學的見解之全部者，故內容極其複雜。但通全體有一不可搖動之基礎觀念，即梵書終期所萌芽之梵我同一論，亦即吠檀多派之所謂 *Brahma-ātma-aiḥyam* 是也。即謂從來認為宇宙之大原、世界之原理之梵，與為吾人生活體本質之自我，在本性上實為同一。換言之，即謂宇宙之原理，當求之於自我（*ātman*）也。此種見地，至少在名目上，能貫通古奧義書之全部，且為其後一切吠檀多派之根本立腳地，其現於成句者有二三之例如左：

Sa vā ayam ātmā Brahma 【此我實彼梵也。】（布利哈德奧義書四、四、五）

Tat tvam asi 「此卽爾也。」（聖特格耶奧義書六，八，七）

Aham Brahma asmi 「我者梵也。」（布利哈德奧義書一四，一〇）。

Ehad vai Tat 「此實彼也。」（卡陀克奧義書）

此處 Tat 卽「彼」，指實在之梵，此等句皆表示現實之吾等本性直爲實在本性者。尤以 Tat tvam asi 「此卽爾也。」 Aham Brahma asmi 「我者梵也。」二成句爲二大格語，(maha vā-
kyam) 數千年間支配印度思想界，爲極著名之句。奧義書之思想雖甚複雜，但究其所歸，卽研究當如何捕自我之本體以參萬有之大原之一問題耳，總之以自我論爲其中心問題，而發展爲一切教
理者

然則奧義書又如何求自我乎？當梵書之終期，已有求原理於內部之傾向，而以粗雜之布爾夏 (Purusa: 原人) 爲出發點，其後漸進向內部而考究生氣 (prāna) 與心 (manas——十六分) 前已述之。奧義書自我之尋究，亦不外繼此方針，而使至其所當至之處者。奧義書多數說明中，原尙未脫從前之習氣，只淺薄而求之於外部，(布利哈德二一) 卽或知求之於內部，亦只皮相的，而不

能有梵書以上之見解，（同上四一）然識者之所求，至少亦為較生氣或心進一步之自我觀。蓋以為呼吸為生理活動之原動力，若僅於生理方面觀自我，雖亦可謂之為本體，但於人類之真正本質的精神，毫無關係，終非自我。又心（現象的）雖較呼吸近於本質，但念念涉於生滅而無定住相，亦非真正之自我。所謂自我者，必較此等更潛入於內部，而為能左右此等之一種根本的實在。彼等如是思考，於是眼光遂漸向內部，全離外部的經驗的臭味，而以純粹能動體純粹主觀體為自我之本體。奧義書中嚴密意味之阿特曼，即指此當體之語也。

奧義書亦如柏拉圖哲學，全以脫身體的束縛，離情慾執念之純粹精神獨立，為最終理想之境，而視之為常住不變之實在（*satyasya satyam*）。奧義書之思想家，欲示此消息，曾下種種苦心。聖特格耶奧義書六·一二謂烏達拿克（*Uddalaka*）教其子休外他凱都時，曾提出一譬喻，即剖割榕樹（*nyagrodha*）之果實，取極微細之種子一粒，更割之，終存何物？休外他凱都答曰：不見何物。其父曰：「由汝所不能見之微細物中，發生廣大之榕樹矣，此即阿特曼也，此即爾也。」即謂榕樹雖大，乃由眼不能見之核心而生者。宇宙亦然，宇宙雖廣大，乃自經驗以上之潛於吾人自身內部之實我

而生者。奧義書中有名之阿特曼（我）四位說與五藏說（*pañca kasa*）最有組織，最能指出尋究我體之道理。所謂我之四位說者，將吾人之精神狀態，分爲四位，由粗入細，由外入內而考察之，以見出自我本質之教義也。布利哈特奧義書四、三所載耶鳩略瓦該之說，爲諸奧義書中最早之說，其說謂吾人有醒位（*buddhanta*）夢位（*svapnanta*）熟眠位（*samprāsāda*）死位（*mṛta*）四態，當在醒位時，主觀客觀相對，心受外物制限，爲最不自由之境；夢位雖以心爲精神之主宰而作萬象，但其材料（*maṭra*）仍用醒時之經驗，尙不免爲相對的；熟眠位與死位，則精神毫不受外物之影響，爲絕對之狀態，是正自我呈露其自身當體之位，除自己成自己之光明外，別無相對之物之境也。因而後二位爲重，而熟眠位尤重，謂此如吾人最終理想之境云。其說如左：

是實最上之歸趨也，最上之安樂也，最上之世界也，最上歡喜也。（布利哈德四、三、三二）

驟觀此說，似以熟眠爲最上之歸趨矣，其實欲假此以顯示存在於心之至奧而不可說之絕對實我者耳。卽謂知覺的狀態之醒位，不如僅有心的活動之夢近於實我。但夢位之心的活動，又不如無念無想之眠位近於實我也。故美特那耶那奧義書於眠位之上，更置第四位，卽 *caturtha*，所謂

大覺位也。

四位說乃欲由用的方面，求自我之主體者；若由體的方面求之，而於更整齊之形中，依解剖的思辨以求自我，即我之五藏說也。此爲推提利耶奧義書之說，將我分五段，而漸進於微細，終以最後一段爲真性質我之當體。即謂真性質我，被四重被覆所包藏，若解剖身心之組織而由粗入細，則頓見其中包括從前之我之見解全部。所謂五藏我者指下列五種：

食味所成我 (annarasamayātman)

生氣所成我 (prāṇamayātman)

現識所成我 (manomayātman)

認識所成我 (vijñānamayātman)

妙樂所成我 (ānandamayātman)

食味所成我，即依食物而養之我，直視肉體爲我體之見解也。生氣所成我，即視呼吸爲我之主體之見解也。現識所成我，即視現象的精神爲我之見解也。此三者由歷史方面言之，皆梵書時代所

提出之我之見解，推提利耶奧義書中攝取之，以爲凡有包藏真性實我機關之意義，同當稱爲我。第四認識所成我，爲奧義書中始見之教義，謂我之本質，爲潛於現識之內部之認識主體，此爲奧義書之正義。布利哈德奧義書二·一云，阿闍世王教巴那克以梵之真相，謂爲認識之主。（*viñāna-purusa*）聖特格耶奧義書亦以識我（*prajātman*）爲實我。耶鳩略瓦該始終皆謂我由認識（*vi-jñāna*）而成，故所謂真性實我之體，原不必於此上再進一層，但因解剖的趨勢之所迫，推提利耶奧義書中雖有稱爲其認識（*viñāna*）者，無何又認爲有想及客觀之氣味，而終以實我爲不可思議、不可見、不可說之絕對的實在之當體。而由理想之究竟之點上，暫下妙樂（*ānanda*）之名。但此亦不妨礙認我體爲識（*viñāna*）之見解，此亦吾人所不可忘者。要之由四位說及五藏說言之，奧義書之實我（即本體）之求法，全爲內省的解剖的，謂身心之最終內部，有不變常住不可思議之靈體，爲一切生理心理之作用之根柢。同時又被其生理心理作用隱蔽其真相云。此種見解，實爲奧義書哲學之出發點，吾人切當銘記者也。

於此有一疑問，即奧義書之思索家，常欲於吾人之主觀內，見出梵之真相，彼果直以彼所認爲

居於吾人體內之微細靈體爲梵（卽宇宙之大原）乎抑以爲宇宙之大原之梵，與個人主觀之我，性質雖同，而體的方面，不必同乎簡單以言之，卽梵我之同一，爲體的質的之疑問也。若爲體的，則所謂梵者，全爲空名，而實者只個人之我耳。與義書之根本立腳地，全爲觀念論，爲主觀的觀念論。試觀諸奧義書可解爲作此思考者頗多。例如布利哈德奧義書二，一，謂認識之主體（*Vijñāna Puruṣa*）如蜘蛛之出絲，火之散火花，而作諸神、世界、生類云。同四，五，耶鳩略瓦該對其妻馬德列衣云，世界與人，皆可於我求得之。又同四，四，一七，解釋我曰，住於心臟空處（*ahimsa*）爲宇宙之主，且爲命令者，未嘗被善惡業所穢云。又有著名之格語如左：

（*Idam Sarvam yad ayam Ātmā* 「全宇宙卽此我也。」）「布利哈德二，四，六。」

Sa ya esominā; atadātmyam idam Sarvam, tat satyam sa Ātmā, Tat tvam asi, Svetaketo iti. 「彼乃此細微者也……全宇宙以彼爲真相。彼乃實在也，彼乃阿特曼（我）也。休外他凱都乎！汝卽彼也。」（聖特格耶六，八，七。）

此種結論卽可造成「宇宙迷妄說」（*mayā*）由其真諦言之，可謂我以外，凡世界與他人與

神，皆無實在。奧義書中，此種思想，尙未明顯，其後如休科羅，如孤答巴答之門多凱耶因（Mandukya Kārikā），遂大膽導出其結論，以發揮奧義書之真意。

然此等之說，只屬奧義書之小部分，（布利哈德及聖特格耶等古書中較多，）故不能代表全體。奧義書全體之思想，仍於「個人我」以外立一「大我」（卽梵），在某程度以內，認客觀世界諸有情之實在，而認爲唯一之大原之梵之發展或顯現者，而立於萬有神教之地位者多。卽雖以我爲宇宙之原理，但認爲卓立於個人我之上而進至舊來之梵之地位，如梵書所說之創造觀者亦不少。但非以此宇宙我，爲離吾人之本性者，若達於個人我之真相，則可以其本來面目而達之。此所謂梵我同一論之主意，在梵書中未曾顯著，乃奧義書之新見地也。卽其作同一論也，非卽對於個人我，而逕與以宇宙原理之梵之名者，在某程度以前，仍認兩者有區別，但在說本性融合之處，與其謂爲體的同—說，甯認爲質的同—說。至後來奧義書，則將阿特曼，判然分爲個人我（jīvatman）與大我（paramātmān—梵）矣。休科羅雖謂此爲奧義書之俗諦門說，而非真諦門說；但此俗諦門說，在奧義書中，實居多數。且由其思想發達之傾向言之，亦以此爲自然。蓋如前述，（第二編第三章第

四節) 梵書終期之思想，既明由個人的原理，類推之，而別立與此相當之世界的原理；奧義書正繼此趨勢而從事於本體之尋究，則必一方深進於內觀，他一方面必與此相應，而立個人以上之世界的原理也。推提利耶奧義書之說我之五藏也，即繼之而說梵之五相，順次說其爲食、爲生氣、爲現識、爲認識、爲妙樂。因視自我爲食味所成，故亦視梵爲食，乃至視自我爲妙樂，而梵亦如是，則明示此消息者也。柏拉圖以其腦底所作之概念，投出於客觀方面，而構成 *Idee* (觀念) 之世界，謂之爲現象界之根元。奧義書亦然，將個人之本性擴大其影響，而立世界的原理之梵。惟柏拉圖認與個個概念相應之個個觀念界；奧義書則爲梨俱吠陀以來一元思想之究極之所，以大我 (即梵) 爲唯一此其相異之點也。因而柏拉圖不直認概念之本身爲以太；奧義書之思索家，亦不直認個人我之本身爲梵。柏拉圖之概念與以太，有密接不離之關係；奧義書之梵與我，亦同立於此關係之上。但梵與我，由質的方面言之，雖全然同一；由體的方面言之，必認爲不即不離，方得奧義書之真。即在迷之範圍內，一一之個人我，雖有梵性，仍有各各獨立性；及一旦悟本性，則融合於惟一大我 (即梵) 矣。其最能明爲此消息之證據者，聖特格耶奧義書三一、四，引用聖第爾耶教 (*Sāṅdīlya*) 之說如左 (變

造百段梵書中之聖第爾耶教者)

(一) 此一切實梵也，當以此爲塔嘉恩 (Tajalan) 而靜念之。人實由意向 (Kratu) 而成。在此世依意向而成，滅後亦然，故當留意於意向。

(二) 由現識而成，(manomaya) 以生氣爲身，(prāṇasarīra) 以光爲形，(bhārūpa) 以真實爲思惟，(satyasāhikalpa) 以真空爲自我 (akāśātma) 者之彼，作一切之業，滿一切之願望，嗅一切之香，嘗一切之味，包容一切，寂滅而無憂。

(三) 是卽我心內之我也。其小也較麥粒或芥子之實或粟之種子尤小，並較粟之種子之核心尤小。此我心內之我也。其大也較地與空與天與全世界尤大。

(四) 作一切之業，滿一切之願望，嗅一切之香，嘗一切之味，包容一切，寂滅而無憂，此我心內之我也。是卽梵也。我將死沒於此而生於彼。

先以梵爲 Tajalan (tat-ja-lan || 生於彼，滅於彼，息於彼者) 卽萬有生住滅之大原理，而提示於宇宙方面，更認爲可依人之意向達之。還而說我之真相，謂其較小者尤小，而示其存在於心

內。同時謂其較大者尤大，明其與宇宙之梵，有共通之所。終言當脫個人我之境，而融合於梵，以道破梵與我二而不二，不二而二之消息。

第二節 本體之性質

奧義書將吾人之真我，直認爲宇宙之本體，又於個人我以上立大我，而認爲本體。其本體之性質，皆不外我之性質，因奧義書所謂本體之梵，無非我之擴大者故也。是故欲知梵之真相，當知我之真相。總之視梵與我爲全然同一，亦無不可。

(一) 消極說 康德以爲吾等之認識力，限於現象界，而不及於本體界 (Ding-an-sich)。奧義書雖自始定根本原理之本體，但其認識之趣旨，則頗類似康德。原來吾人所意識所表象而言論之之根本，雖皆由認識而來，但此認識，必主觀與客觀交涉，始可能也。然據奧義書，我爲純主觀之主體，無論在何處，不爲客觀性 (即認識) 之對象。即我爲物之能見者能聞者，而非所見者所聞者。故所謂「以之爲對象而知其真象」云云之認識事實，不能成立。布利哈德奧義書 (二四，一三，)

載耶鳩略瓦該示其妻馬德列衣之句如左：

一切依我而認識。誰得認識此我乎？誰得認識此認識之主（vijñātā）乎？

又同書（三四二）教烏舍斯陀（Uśasta）曰：

汝不能知覺知覺之知覺者，不能認識認識之認識者。

此如吾等雖能以眼見物，而不能見眼自身；本體之我，在主觀之主體之上而為唯一，故別無由其他可以認識之之道。上引二段，即表明此意者，因而我者，若欲除所謂認識之主體外，就其屬性，則吾等所言證所思慮者，皆不過摸索而已，終不能契其真相。不如將吾人經驗的言詮思慮一切皆否定之，於否定時，表明我之真相。試觀耶鳩略瓦該之說自明。布利哈德奧義書三·八·八，對加爾格女曰：

加爾格（Gārgī）乎！聖者所名為不壞（akāra || 本體）者，非粗、非細、非短、非長、非赤、非濕、無影、無暗、非風、非空、不粘着、無味、無臭、無眼、無耳、無語、無覺、無生力、無生氣、無口、無度、無內、無外。不滅何物，無論何物亦不能滅之。

此亦如龍樹於中觀論中，唱八不以示中道，（恐龍樹之思想，亦胚胎於此者）以全然否定說，

表示不可言說之本體者。然經驗的事項本來無限本不可一一並立而否認之。故耶鳩略瓦該則進一步，嘗以極簡單之成句，表明其意，即 *neti-neti* (*na hi || 曰非曰非*) 一語是也。（布利哈德奧義書二、三、六、三、九、二、六、四、二、四、四、二、二、四、五、一、五等）要之，由認識論上觀之，本體之真相，言詮不及，意路不到，只能以消極之語「非非」表示之耳。

（二）積極說 然人常覺消極的否定說為不滿足，而有欲從積極方面寫象者。耶鳩略瓦該一方作消極的說明，他一方面又作積極的說明。驟觀之，似屬矛盾，實際則不然。蓋說明之法，有正說假說二門，既達正說之目的，更移之於假說以定其義，亦未嘗不可也。但始終不可忘其為擬說，是為至要。奧義書又如何積極說明之乎？布利哈德三、九、二、八，說明梵即本體云：「智 (*Viḍāna*) 也，妙樂 (*ānanda*) 也。」又同四、一，說梵之六相云：「智識 (*prajñā*) 愛樂 (*Prīyam*) 實有 (*satyam*) 無終 (*anantam*) 妙樂 (*ānandam*) 安固 (*shīti*) 也。」推提利耶與義書二、一、二，謂「實有 (*satyam*) 智識 (*jñānam*) 無終 (*anantam*) 也」云云，此等之中，真有積極的屬性之趣。而通諸奧義書，且由後之吠檀多學者所明認者，乃實有 (*satyam*) 智識 (*jñānam*) 妙樂 (*ānandam*) 也。即

謂梵爲萬有之最終實在，爲主觀之主體，萬人最高之歸趣也。故魯利辛哈·物達拿·陀波尼耶與義書修弊之爲 *Saccidānandam* 成語，婆達南陀 (*Sadānanda*) 之吠檀多要義 (*Vedānta sārī*) 直以此爲梵之定義。蓋 *Saccidānandam* 者，卽 *Sat cit ānadam* 卽有知妙樂也，正能巧爲道破梵我之積極的屬性者。然有當注意者，卽不可以此 *Saccidānandam* 解作梵之三性質是也。據奧義書之精神，有 (*sat*) 以外無知 (*cit*)，無妙樂 (*ānanda*)。同樣知以外亦無有與妙樂。詳言之，真實存在者惟知的實在，此爲絕對不二之妙樂之所存，此卽所謂我也梵也之意。至是有中含知與妙樂，知中含有與妙樂，妙樂中含知與有，卽 *sat = cit = ānanda = 我 = 梵*。此 *Saccidānandam* 之定義，雖係較新之奧義書始表之，至其精神，則確繼正統奧義書者。故欲知此定義之根本材料，當詳查古奧義書中三相之見解。

(一) 有 (*sat*) 奧義書之所謂有，雖時有對於非變異狀態之無 (*asat = avyakta*) 而作現象界 (*sat = vyakta*) 之意者，但通例則用爲本體的根本有之意。聖特格耶奧義書六·二·二云，「太初只有有 (*sat*)，唯一而無第二」(*Ekam eva advitīyam*) 同六·八·二云「人之眠也歸於

實有，』(satya)又同六八，七曰「彼(本體)即實有也，彼即我也，彼即汝也。」布利哈德奧義書五，四，一曰「實有者梵也。」同二，一七，曰「我者，實有之實有也。」云云皆是。試查他種奧義書，稱我與梵爲有者不可勝舉。蓋本體之性質，雖毫不可知，苟既立之而又疑其非實在者，乃自家矛盾之甚者也。獨其出發點之奧義書，乃求現象根柢之不變常住之實在，而到達於梵者，故一切屬性，雖皆否定，只所謂實有之一事，不可否定。所以謂此爲梵我之積極的一屬性者，全在於此。

(二)知(vid) 凡言及有，皆似有客觀的存在之口吻。其實奧義書之所謂本體，乃求於主觀的方面者。即其有爲精神的實在，不外認識之主體(vijñān)。因而以知(即認識)爲本質，亦當然也。諸奧義書所以謂梵爲認識(vijñāna)識(jñāna)知(prajñā)者在此。吾人雖不必多舉其例，然如休科羅說梵之定義，謂爲「知(prajñā)自身也。」以此與有相對，而認爲本體之一相，誠可謂合於奧義書之真意者矣。又此所謂知者，乃將內部之觀照作用，作抽象概念者，聯想上自然與光明結合，故奧義書中，亦有屢稱梵我爲光明者。或謂此爲一切內部之「內導者」(Antar-yāmin)(布利哈德三，七，一三)或謂爲潛於六感內部之識者(Vijñānapuruṣa)而爲「心臟

內之光明」(Irdantarijyotis) (同四三七)或謂爲「光中之光」(jyotisān jyotis) (同四四一六)或謂爲「真實之光」(布利哈德五·六)「最高之光」(Paramān jyotis) (聖德格耶八·一二二)「常住之光」(sākrdvibhāti) (同八四二)等。特卡陀克二二五、一五、(休外陀休九多羅六一四)曰：

彼處無日、無月、無星、天無電光、地無火光、惟彼獨明、一切皆受彼之光。

此全爲由知(cit)之思想脫化之說。又由此可知奧義書對於本體之積極相之知，如何置重矣。

(三)妙樂(ānanda) 奧義書之尋究本體，非單欲滿足知的要求者，實欲依此而直見出吾人之最高歸趣之所也。但假現非最終之安住所，故欲於其奧處尋絕對的安住所之本體。因而以此爲妙樂之境，以歡喜爲其一相，亦要求上自然之數也。耶鳩略瓦該實其首唱者。其說熟眠位曰：

唯一無二之主觀也。(ekadrasjādvaitā)是卽覺界也。最高之歸趣也。(paramagatī)最上之妙樂也。(paramānandam)其他一切有情界，住此妙樂之一部分。(布利哈德四·三·二二)

於是彼欲表示梵界妙樂之廣大無邊，乃說人間、祖先、乾闥婆、天界、神、生主、梵等之樂，順次爲其數倍，終言梵之妙樂爲人間最上之樂之千億倍。然在以此妙樂爲梵之假名以前，似曾積若干思索者。布利哈德奧義書中，此種思想雖充分圓熟，但聖德格耶奧義書無一言及於妙樂者，漸至推提利耶奧義書而始定之。推提利耶承受耶鳩略瓦該之思想，而說妙樂思惟 (*ānandasya mīmāṃsā*)。其說明我之五藏中之妙樂所成我時，謂其頭爲愛，右脅爲喜，左脅爲樂，其體 (*ātman*) 爲妙樂 (*ānanda*)。驟觀之，似屬滑稽之分析論，其實乃強欲表明梵之真相之所以全部爲妙樂者。然有當注意者，此妙樂不可解爲苦樂相對之快樂；所謂離善惡，絕苦樂，自足完了 (*āptakāma*)，我即欲之處 (*atmakāma*)，欲之絕無之處 (*akāma*)，憂之絕無之處 (*śokantara*) 等，皆妙樂之譯語也。一言以蔽之，絕對的歡喜，即妙樂也。諸奧義書說梵曰無欲 (*akāma*)，曰無憂 (*śoka*)，曰無畏 (*abhaya*)，曰寂靜 (*śanti*)，亦皆於消極方面說妙樂者耳。佛教從積極方面，謂寂滅涅槃 (*nirvāṇam*) 爲樂 (*sukham*)，奧義書亦稱無欲無畏無憂之寂靜界爲妙樂。推提利耶奧義書二九中有數語，即指示其境況者，如左：

由是言語亦不能轉歸，心亦不能到達。知梵之妙樂者，不畏何物。

(四) 其他性質 *Saccidānandam* 雖爲梵之主要積極性，但與義書中與此相關聯而由諸方面說明本體之性質者尙多，茲將其中最要者，依範疇的分類以舉之。先由其數言之，則繼續梨俱吠陀以來之思想系統者厥爲唯一曰「唯一而無第二」(*Ekam eva advitiyam*) (聖特格耶六·二·一) 曰「唯一之主觀而無第二」(*Eka drasta advaitah*) (布利哈德四·三·三二) 此殆爲通與義書全部之格語。故布利哈德四·四·一九，宣言曰：「當留心記之，「多異」不存於世，若人欲認異別，則其人由死而趣於死。」然其所謂一者，由與義書之精神觀之，非對於二三之一，寧謂爲包容多數之絕對之一。故同書二·五·一九，亦云：「彼爲十，爲千，爲多數，爲無邊，是卽梵也。」再由其狀態觀察之，則由妙樂 (*ānanda*) 之定義，亦可推知梵之自體，全爲無縛自在而無垢清淨也。布利哈德四·二·四，曰：

此我爲不可得 (*agrhya*) 爲不朽 (*asitya*) 爲無着 (*asanga*) 爲無縛 (*asita*) 不能惱 (*na vyathate*) 不能害 (*na risyate*) (大意)

更由其關係之點言之，梵雖爲萬有之大原理，但其自身不依存於何物而爲無始本有之獨立體，而其結果之萬有，亦非存在於梵之自體以外者，因而對此用因果律，則非得當之考察也。由第一義諦言之，梵也者，因果以上之絕對的存在也。再由時間方面觀察之，則所謂無始無終常住不變，而含有不死 (amrita)，不壞 (akāra)，不朽 (asirya)，常恆 (nitya)，無限 (ananta) 等語之說明，與義書中殆隨處可見之。由此言之，則梵爲時間以上之存在，再由分量或空間方面觀察之，則與義書之說明，不免稍有動搖；蓋與義書之求本體，雖解剖而求之於內部，但又卓越於宇宙，而有結合微細與廣人之必要故也。總之與義書有漸次置重廣大方面之狀，例如布利哈德奧義書二·五·一，九，謂之爲無邊；聖德格耶奧義書七·二·四，所謂 *Dhiman* (廣大) 之教；皆用無限之意，爲梵之性質。終乃謂梵爲無限普遍偉大等。然雖此等處，亦決不可忘其出發點；故視爲微之又微之一說，仍不可捨。試觀前此引用之聖德格耶奧義書之聖第爾耶教自明，要之其視本體也，認爲細之則入於無間，大之則絕其方所，終乃認爲存在空間以上者。其總合此等諸特質，而兼取否定肯定，巧述本體之性質者，在卡陀克奧義書二·一八——二二中，有數句如左：

此能知之主，(Vipascit) 不生，不滅，不自他出，不成爲他，此太古之主，爲不生 (ajā) 爲常住 (mitya) 爲恆有 (śāsvata) 身雖死而自不死。我也者，微之極微 (anor aniyah) 大之極大 (mahato mahiyah) 而潛於有情之胸中。無欲無憂者，依神之攝理而見我之偉大 (mahimān)。雖坐而遠遊，雖臥而遍在各方……在身中而非身，在動中而不動，知此廣大遍滿之自我之賢者無憂。

概括以上所述以觀之，則本體之梵，爲時間空間因果以上之絕對的實在；由經驗上言之，只能於消極方面，用不然不然等語明之，此外則爲言詮思慮所不及。然由根本豫定言之，則其自體爲 Saacidānandam 卽絕對妙樂之精神的實在。至其性質，若從積極方面，以唯一常恆、遍通、自由、滿足等語爲其寫象，則吾人已失其思考及努力之基礎。若以此等之點，與斯裨諾查之 Substantia 之見解互相勘合，當能在其推定之道行中多所發明。

(五) 人格的寫象 上文所述之梵觀，皆對於純粹原理之梵而觀察者。此外尚有與以人格的性質，作所謂人格神 (Īśvara) 而寫象者。此蓋一方面繼續梨俱吠陀生主觀之思想，他一方面又

覺單以本體爲冷然之原理爲不滿足，乃作爲神的寫象，使爲宗教的渴仰之對象。姑無論在古奧義書中，此種觀察，本爲副產物，但與後來各思想大有關係，決不可以忽視。先就梵之形象言之，聖德格耶奧義書五一一——二四，說普遍我 (Vaiśvanara ātmā) 曰：

天爲其頭，太陽爲其眼，風爲其呼吸，虛空爲其軀幹，水爲其液汁，地爲其足，祭壇爲其乳，祭筵爲其髮，家主火 (gārhapatyāgni) 爲其胸，祖先祭火 (anvāharyapacānāgni) 爲其意，供養火 (āhavanīyāgni) 爲其口。（取意）

此或素習梨俱吠陀之原人歌者，就梵作汎神的擬說，亦未可知；但由身體方面寫象，則已足爲人格的見解之一證。梵之人格的活動，以屬於黑夜柔吠陀之奧義書最有步步發達之跡；至休外陀休瓦多羅 (Śvetāśvatara) 則更顯著，有數頌如左：

彼作一切，知一切。彼爲自性，爲覺者，爲時之時，爲具德，爲全知，爲自性（自然界）與自我（有情）之主，爲三德之主。彼爲輪迴、繫縛、停住、解脫之原因。（六一六）

彼爲常住之常住者，思想之思想者，彼唯一而滿足多人之望。其本因卽神，爲可依理論 (upāya-

hya) 與實際 (Yoga) 而究之者。知之者脫離一切繫縛。(六·一三)

既爲世界之創造支配者，又爲司人間之運命者，爲滿足衆人願望者，則明明發揮人格神之面目矣。既如是以觀梵，自與視爲原理者有異，而成爲禮教之對象，認神人區別之關係，宛與猶太教之思考相同。卡陀克三·一〇，雖稱梵曰大我，(Mahatma) 休外陀休瓦多羅三·一九雖名之曰大人，(Mahapurusa) 而欲與命我 (Jivatman) 之個人我相對；惟因趨勢之所向，終使梵爲男性化而成爲梵天，純然視爲人格的創造神矣。屬於阿闍婆陀吠之濕婆 (Siva) 奧義書，維休魯 (Vishnu) 奧義書等，正使此種傾向更發達者。

第三章 現象論（梵之顯相）

第一節 本體與現象之關係

奧義書之求本體也，其動機乃繼梨俱吠陀以來之方針，一面欲以此為理想之標的，一面欲以之為解釋萬有之基礎者也。然如前章所述，專為由超越的立場觀察之梵觀，因而在理想之標的方面，雖多表顯，而在解釋萬有方面，則不甚明。今再由解釋萬有方面觀察之，此為兼涉本體現象兩方面之問題，故奧義書中有兩者關係之論。而此處所謂現象者，乃總括天、人、動、植等有情界，地、水、火、風、空五大所成物器界之語。奧義書中以梨俱吠陀以來通用語之「此一切」(Idam sarvam)「凡」(Yisvam)「萬有」(Sarvabhūta)等語表之。（奧義書中則無相當於吾人之宇宙之特別語）總而言之，此等皆與梵有從屬的關係者，萬有之生住滅，皆依存於梵，是為全般奧義書之見解。由此

方面以定梵之定義，其中最著者，雖有聖特格耶奧義書三·一四，一之 Tajjalan（由此而有生住滅）之成句，但推提利耶奧義書三·一，明言如左：

由是萬有生，生者依此而息，死者以此爲所歸，可知是卽梵也。

然若更進一步而研究其從屬的關係之原因如何，則奧義書之見解，亦無一定。吾人以爲其大體可分爲三：第一、觀念論的見解，第二、萬有神教的見解，第三、實在論的見解。通觀奧義書之見解，雖爲立於綜合觀念論汎神論之見地者，但實可分爲上述三種。第一、所謂觀念論的見解者，乃謂梵全爲主觀的原理，因而謂萬有亦唯心所造之見解也。前章已舉出二三之例，茲再舉一整齊之例，愛陀賴耶奧義書三·三曰：

識所成我者，梵也，因陀羅也，生主也，一切諸神也，地風空水火五大也。一切微細者、混合者、彼此之種子、卵生、胎生、熱生、芽生、馬、牛、人、象、其他一切息者、飛者、走者、不動者（植物），是等皆依識而支配，依識而建立。世界依識而支配，識爲一切之因，識者梵也。

此與華嚴經所謂「應觀法界性，一切唯心造」及叔本華所謂「世界者我之表象也」之見

解相同。據此見解，則本體與現象之關係，宛如形之與影。充實以言之，則有終於現象迷妄論之傾向。
休科羅之主張，正發展此說者。

第二，所謂萬有神教的見解者，視本體爲汎神的原理，而現象則爲樣式 (Modus) 之見解。在梵中分真相與顯相二方面，以真相爲本體，以顯象爲現象者也。布利哈德奧義書二·三·一，說梵之兩面如左：

(顯相)

具體 (mūrtam)

應死 (martyam)

固定 (sthitam)

此有 (sat)

又推提利耶奧義書二·六之說，意義亦同，如左：

(顯相)

(真相)

無體 (amūrtam)

不死 (amītam)

遊離 (yat)

彼有 (tyat)

(真相)

此有 (sat—vyakta)	彼有 (tyat—avyakta)
有表 (niruktam)	無表 (aniruktam)
有住 (nilayanam)	無住 (anilayanam)
有識 (vijñānam)	無識 (avijñānam)
存有 (satyam)	非有 (anritam)

右列二說，所立真顯之法，原未必一致。惟其觀察之立腳地，雖稍有異，但既同欲在梵中立真顯二面，三亦可云出於同一精神也。此與斯裨諾查分實體 (Substantia) 之見解為神 (Neturan—alurons) 與自然 (Natura naturata) 者相似。又與起信論分真如為「不變」與「隨緣」者相類。因而由此種見地言之，本體與現象之關係，宛如水之興波，雖不必同一，但又相即而不相離也。所謂「此一切實梵也」(Sarvam khalv idam Brahme) 等語，亦本此見地而立言者。與義書中此種見解，最為通例。

第三，所謂實在論的見解者，謂萬有由梵而生而由梵支配，同時又與以獨立之地位之見解也。

換言之，其初謂梵作此萬有，其後又視梵與萬有爲別物之見解。此種思想，稍有二元論的傾向。其最古之代表的文書，實爲布利哈德三七三——二三中內導者（Antaryāmin）之教。如左：

住於地而與地異，地不知之（梵），而以地爲身體，由內部支配地者，是即汝之我也，不死之內導者（Antaryāmin）也。

住於水而與水異，水不知之。而以水爲身體，由內部支配水者，是即汝之我也，不死之內導者也。乃至

住於精子而與精子異，精子不知之，而以精子爲身體，由內部支配精子者，是即汝之我也，不死之內導者也。

即謂梵（我）爲潛於萬有內部之支配者，而自體又與萬有有異。蓋奧義書尋究我體之經過，謂我在心理生理組織之內部，而視爲動之之原動力；又將此種思想，向宇宙方面擴大者也。其在人格方面，作梵之寫象時，此種思想更爲顯著。布利哈德奧義書三八九曰：

依此常住者之命，而日月在內，天地安立，秒時、日夜、旬、月、年、時之區分以生。依其命而河流走於

雪山之東西，依其命而人讚布施，神嘉犧牲，祖先享受供物。

又推提利耶奧義書二八（卡陀克六三）曰：

較彼更可恐之風（Vāyu）吹，

較彼更可恐之太陽（Surya）發光，

較彼更可恐之阿耆尼（Agni）。

因陀羅及第五死神（Mṛtyu）走。

既謂治者之梵，與被治者之萬有對立，梵固不待言，即萬有亦與以相當之實在性，已無可疑之餘地。故據此見解，本體與現象之關係，宛如父子之關係，子固由父而生，受父之支配，但其自身亦有獨立性。萬有從屬於梵之關係亦然。此點稍與猶太教的見解相似，後世羅摩魯加之局限一元論（Viśiṣṭādvaita）實本此見解而立論。若與休科羅之不二論（Advaita）相對，則成有興味之對照。

以上所謂現象從屬於本體之關係之見解，奧義書中原非一定，然皆謂梵為萬有之資料原因（pradhāna; material cause）同時又為動力因（nimitta; efficient cause）宛如蜘蛛由其身

體出絲張網，而不絕監視之者。於是與此相關聯而大問題起矣，卽梵以何種原因而由自性情淨唯一不二之自體，造成雜多而變化無極之現象界乎？卽「萬有造化之動力因何如乎」之問題也。據奧義書之思想，現象界既爲窘束之所，苦痛不絕之所，何以由理想標的之梵，生如是之物，甚屬難解也。卽達拿耶那 (Bādarāyana) 之梵經 (Brahma sūtra) 曰：解作因遊戲 (Līlakāvalyaṁ) 而起。奧義書中以此種解釋說明者亦不少。例如謂其初只有梵一人，因感寂寥，乃行他怕斯 (tapas 熱) 而作多物，此亦與人類因無聊而思遊戲之意相同。但此種見解，當以梵作人格的寫象時，雖能適合，若視爲純精神的靜的原理，則不能適合；因此時之梵，只爲知 (prajña) 耳，不應有所謂遊戲之擬情也。於是因欲在此方面求動力因，奧義書乃積甚長之思索，終至比較新的休外陀休瓦多羅等，謂此由於梵之固有無明 (avidyā) 之力而起。卽謂梵原有明 (vidyā) (卽悟) 之方面，與無明 (卽迷) 之方面，迷之方面活動，則現出千變萬化之現象界。休外陀休瓦多羅五。一曰：明與無明，爲無始無終之存在，是最高梵之所有也。

是蓋因吾人當悟時成爲無差別平等之本體面目，迷時則沈淪於雜多變化之現象界，將此信

仰，推進而歸之於梵之自身之考察也。但已與前所謂「理想我之梵爲清淨無垢者」大異，此實可驚之結論也。（當與天臺四明之性善性惡說參照）起信論以忽然念起之無明，爲真如隨緣之根元，與此全爲相同之見解，此無非欲解決理想主義一元哲學之難點之結果。此外，奧義書中又有調和無明說與遊戲說之動力因說，此可謂爲幻力說或魔力（*mayā*）說，謂梵以其魔力變作現象界者。所謂梵之魔力說，原稍與遊戲說相似，但既謂爲魔力，則至少亦有幾分涉於惡的方面，而與無明說相似。但此魔力，在梨俱吠陀時代，已認爲神之偉力，則非僅取虛幻之意味者。布利哈德二·五·一九，引梨俱吠陀六·四·七中「因陀羅以其魔力，將其一身，分爲種種而遊行」之句，以說明由唯一之梵，生雜多現象之理由。休外陀休瓦多羅四·九——一〇，遂明言自然界（*jagati*）爲魔力，梵爲其魔術師（*Maṭin*）矣。此種教義，經阿闍婆諸奧義書，遂成爲哲學之大教理。然除擬說以外，曾有若干哲學的意義乎則不明。要之奧義書一方在一元哲學之要求上，極力謂現象界從屬於梵，又因憎惡雜多變化而欲與梵之自體相離，故當說動力因時，非常苦心，而終難得完全之解決也。

第二節 現象生起之次第及其種類

一現象生起之次第 本體與現象之根本的關係論，無論如何；但萬有爲由梵生起者，則已無疑義。至生起之次序如何？奧義書對此之說明，甚爲貧弱。只探梨俱吠陀以來之展化說（*Parvati*）¹，襲其古型，而說由梵發展爲種種現象之狀，別無新組織的說明。蓋奧義書之第一目的，在明自我之本性。至現象界之所謂科學的說明，寧認爲第二目的，故在此方面，不甚注力。因而其發展說中，含有不能與奧義書之高潮思想相調和之要素，亦無足怪。關於此點，只謂奧義書之說明法，多不出梵書以外可也。然展化的見解，巴達拿耶那亦利用之，故奧義書之現象論，仍爲必要之材料，不可以其爲古代遺物而捨之也。若加以解釋，至少在所謂發展之見解中，可認奧義書之思想上，含有極重大哲學的意義。奧義書，一方以本體與現象相對峙，而認爲性質相異；一方又認爲同質，而欲作一元的連絡。當調和其矛盾時，除在本體與現象之間，附以生成（*Werden*）之關係外，斷無適當之道。即本體以何等方法成爲現象，既認爲有區別，則除附以自然之連絡外，無同時認其同而又異之道也。彼新柏拉圖派，將柏拉圖之觀念界與現實界結合，而謂由於分泌（*emanation*）之關係。黑格爾以存在（*Sein*）與非存在（*Nichts*）²結合，謂由於生成（*Werden*）之關係，亦全取此道

者也。由此言之，奧義書之發展說，外形雖爲古傳的神話的，但其中亦含有重大意義，不可忽視也。此種見解，有代表的四文如左：

是時世界未開展，(avyākṛta) 漸依「名」(nāman) 與「色」(rūpa) 而開展。我(Ātman) 入於名色而隱於其中。如刀之收於鞘，火之隱於木而遍滿。(布利哈德一四七)

太初唯彼獨存，唯一而無第二。彼謂「我欲多，我欲繁殖」於是作火，由火作水，由水作地。「我爲命我而入此三原素，開展名色」。(推提利耶六二二三取意)

我思「我欲多，我欲繁殖」彼卽行他怕斯 (JaPas) 作此一切而自入之。(推提利耶二六) 太初，此世界唯我 (Ātman) 耳。彼自思「我欲造世界」而作世界。造銀河與氣界與死(地) 與水……彼思曰「彼等無我如何得存在耶？且我將如何入於彼等？」於是彼破生類之腦天而入於其門 (viditi) (愛陀賴耶一一同三同一一)

此四文，乃表示漸次入於詳細之次序者。第一言世界依名色而開展，我隱於其名色內。第二言我作三原素而入之，以開展名色。第三言我自作宇宙而入之。第四言我作世界(卽天空地)而爲

宇宙神，且進而由其頂門托胎而爲個人我。總括是等見解，有一種代表的說明，即推提利耶奧義書之宇宙觀也。據其說，謂阿特曼 (Atman) 創造之宇宙界，上下兩邊有水圍之，中央上部有光界，下部有地界，其守護神有日、月、火、風、木、方、死、七神。更依此七神之要求而作我之個人界，七神安住於此，而作眼、耳、鼻、舌、身、意、臍七官。阿特曼爲總括此七官計，自通頂門入於個人界而安住云。此明爲小宇宙 (microcosmos) 大宇宙 (macrocosmos) 之思想，以個人界爲小宇宙，以世界爲大宇宙，欲以一我而貫兩者之宇宙觀也。

總合此等諸說以考察之，實在之梵，作現象而顯現者有三態。第一世界之支配神，第二物器世界，第三有情是也。此中所謂支配神者，乃梵作世界之後，爲便於支配而入於其中之位也。稱爲梵天 (Brahma) 或自在天 (Ishvara) 之人格神，相當於柏拉圖之造化神。梨俱吠陀以來之第一原理，所以成爲世界之創造者支配者之故，無非繼續人格的垂迹之信仰者也。然由實際言之，此人格神位之梵，與第一原理之梵，其間區別與聯絡，頗不明瞭，只可認爲對於本體之見解之異。吾人爲便利計，當在本體觀之章中述之，茲從省略。以下試就物器世界與有情考察之。

二、物器世界。由奧義書之立場觀之，物器世界，除爲有情輪迴之舞臺外，別無多大意義；因而對之之考察，亦甚貧弱。先由其構成要素推之，聖德格耶奧義書六·二——五，謂「其初梵作火與水與食（地），又欲依之而發展名色界，更三分（*tri-vi*）之爲三要素。」

此三要素說，爲奧義書中最古之原素論。據吠檀多精義（*Vedānta sārā*）之解釋，本非現實的物質，只所謂元原素（*Urelement*），三者相混，乃組成現實的物質云。即現實之地，由元原素之地二水一火一等四分而成。現實之水，由元原素之水二地一火一而成。現實之火，由元原素之火二水一地而成云。果然，此即爲混合說之起原。佛教有部宗等所謂由堅濕煖動四要素，成爲地水火風四大之說，蓋即承此系統者。由此三要素說，更進而爲五要素，即推提利耶奧義書中始現之教理也。同書二·一云，世界開展之第一步，由梵生空（*ākāśa*），由空生風（*vāya*），由風生火（*tejas*），由火生水（*apa*），由水生地（*prithivī*），於是物器世界完成云。此種見解，謂上位之要素，順次包含下位要素之全部。故對於混合說，名爲分化說，巴達拿耶那之梵經，即從此說者也。

如是則視是等要素之如何配合，而一切物質，由之成定。但奧義書對其組織方法，未加考究，故

詳細之點不明。又由是等成立之世界之形狀地位等，除先舉之愛陀奈耶奧義書說明以外，無特別詳細之說。但其大體，爲從梨俱吠陀以來之信仰認天空地三界者則無疑。及至後來發生「劫說」(Kalpa vidya) 謂世界於某時期依梵而發展，經一定時期之後，再歸入於梵，常以同樣之狀態而循環云。此種信仰，在古奧義書中雖不完全，但其思想已萌芽矣。彼 *Tajja Iso* 教義中亦含此意味。瓦嘉沙賴耶本集三二八云，「此宇宙由神發生，亦於此消融。」休外陀休瓦多羅三二云，「彼保護神造化萬有，終再攝收之。」云云，似尙未有如佛教及摩訶婆羅多法典之四期說也。

三、有情之成立 此所謂有情者，指現實的生物，尤重在人類。據奧義書觀之，有情之範圍頗廣，上自天人 (Deva) 下至植物皆是；然常爲其中心而加以考察者，則人類也。此人類之本體之我，與宇宙本性之大我之本體的關係，奧義書中雖有種種意見，大要以爲梵有兩面，一面保本體之地位，他一面則爲生活我而現實的發展，此乃奧義書通途之見解也。卡陀克書四四——五，以廣大遍在之我 (Mahav idvatman) 與玩蜜之味之我 (Jivamadivatatman) 表之。同三一，以光影 (Chaya, alapan) 之二我表之。休外陀休瓦多羅四六——七，引梨俱吠陀之句，謂「有兩友擁一樹，一人觀

之，一人味之。」美特拿耶那七，一一，八，謂「大我可經驗真相與幻相，分而爲二。」而梵在此一方面，爲現實的有情之條件，在與生理心理機關之身體結合。總之本體之梵，一方組織身體，一方又爲其主體，爲命我 (*Jivatman*) 而入於其中，於是一有情始見成立。據聖德格耶奧義書六，二——五，謂梵初作地水火三要素，自爲命我而入於其中，又三分此三要素，至見生理心理機關之分化，如左表：

(粗) (中) (細)

地 蠢 肉 意

水 尿 血 生氣

火 骨 髓 語

其他與此同意者，卡陀克三，四云，梵我被心 (*maias*) 與根 (*indriya*) 所包容而爲個我 (*bho-*

kti 食者)。美特拿耶那三，一——五，說大我爲有我 (*Bhutatman* 生活我) 之原因時，依五風三德，

(即生理機關之五風，與心情變化原理之喜憂闡三德) 而言之。蓋奧義書之思索家，於其出發點，

以人類肉體的部分 (即生理心理組織) 爲我之機關，同時又將柏拉圖所認爲閉我之牢獄之信

仰逆用之者。而身體中我所在處，爲心臟 (Hṛd) 之內小空處 (ākāśa)。由名曰西他 (Hita) 或斯
休慕那 (susuma) 之無數血管并種種組織圍繞而成者。故奧義書思想家，謂身體中心臟最貴，名
之爲梵城 (Brahmapura)，又比於白蓮，而認爲聖處。我之機關中最粗者，卽所謂四大所成之肉團
身，爲依生死而得喪之部分。推提利耶奧義書所謂食味所成者卽指此。粗身之內部，由後世之術語
言之，有可名爲細身 (sūkṣma śarīra) 之微細組織。在未解脫之範圍內，爲永久包容我而不相離
之機關，所謂生氣 (prāṇa) 根 (indriya) 意 (manas) 等卽指此。所謂生氣者，原來雖爲呼吸之
意，但其用法，次第推廣，其中似包含種種生理作用全部。初森林書中分呼吸爲出息 (prāṇa) 入息
(apāna) 二種，(推提利耶三一四七。愛陀列耶二一一) 及至奧義書，更立介風 (vyāna) 卽調整
出入息之機關。(布利哈德三一〇五。一四三。聖德格耶一三三。推提利耶一七) 更加上風 (ud-
āna; 死風) 等風 (samāna 消化風) 二種而成五風，同呼爲普拿那。(五風說，布利哈德一五三。三
九。二六。聖德格耶三一三。一——五。五。一九——二三。推提利耶一七。美特拿耶那二六) 卽其生理
觀，初以呼吸爲主，次第擴張其觀察之範圍者也。但又有以出息 (prāṇa) 總五風而呼爲首風 (mu-

Khya pāna) 者。推提利耶奧義書所謂生氣所成我，蓋此機關所包含之我之意。此五風爲生理機關。又有更入於內部而名爲根 (indriya) 之心理機關。稱眼、耳、鼻、舌、皮、爲知根，(jñānendriya) 卽認識機關。稱手、足、舌、排泄器、生殖器、爲作根 (karmendriya) 卽意志機關。(五風、五知根、五作根之共總說明，見吠檀多精要七〇——一二二) 又統轄此知根作根，而於認識作用附以連絡者，爲意 (manas)，亦根之一種也。此意，初在梵書中爲梵所表示之大原理，奧義書中亦屢作我之表示，終乃分化而爲機關之一種。推提利耶書所謂意所成我，亦可視爲以此意爲上首之知根作根中所包之我。如是者，我雖爲種種機關所包含，而爲現實的、有情、現不自由繫縛之相狀，但其本性依然不失其純淨無垢之性質。故美德拿耶那三、二，譬以蓮上之露，請在污泥中而不爲污泥所污云。推提利耶所謂認識所成歡喜所成者，雖實包於身體，但皆指不受習氣之梵性本身者，此卽安住於心臟內之認識主體，不可見不可聞之有情本體也。

由是觀之，個人我之狀態有四位，醒位、夢位、熟眠位、覺位，是也。醒位，卽五風十一根全部活動之位。夢位，則十根休止，惟五風與意 (manas) 活動之位。熟眠位意亦休止，只五風活動之位也。布利

哈德（二一，一七。同四三，二一）等以此境爲真我自身發現之位，而視爲最上位，稱以自主自照等名。但由文字上觀之，以熟眠爲絕對位，殊不適宜，故最後之古奧義書美特那耶那立第四位覺位，即打破迷妄所達之位，卽名之爲第四位（*turya, turīya*）。愛陀列耶一三，一二，悉稱前三位爲眠位，可知美德拿耶那以前對於以熟眠位爲最上之思想，已有反對之氣勢也無疑。但明以覺位爲第四位者，則自美德拿耶那始。因此卽解脫之境，正五藏說中之歡喜所成我，發揮其自相之位也。新奧義書之門多愷耶，改四位之名，爲普遍位（*vaiśvanara*）光照位（*tajasa*）慧位（*prajña*）第四位（*caturtha*）等。

第四章 終局論（輪迴解脫）

經前章所述之進程而成立之現象界，對於其中之有情之究極運命，加以考察者，即所謂終局論（Eschatologie）也。概括的言之，有情之運命，只分兩方向，一為繼續現象化之現狀者，一為歸於本體的地位者。前者曰輪迴，後者曰解脫，故終局論之問題，分輪迴論解脫論二大部門。據奧義書，輪迴解脫之所以分者，正為明（Vidya）與無明（avidya）。在明位（即悟時）生解脫，在無明位（即迷時）有輪迴，故輪迴論又可名迷界論，解脫論又可名悟界論。

第一節 輪迴論

印度輪迴（Samsara）思想之興起，在梵書之終期，而與我論相應，前文已述之矣。然其真成爲不可動之教理，爲一般所認容者，則自奧義書時代始，此乃奧義書思索家思辨之結果也。至若可稱

爲輪迴思想基礎的觀念之業說，帶哲學的意義者，則全係與義書初期哲學家耶鳩略瓦該之力。據

布利哈德三、二、一三，有名阿爾他巴嘉 (Artakhāga, Rtalhāga 之子之意) 者，問耶鳩略瓦該曰：

「人死則語歸於火，呼吸歸於風，眼歸於太陽，意歸於月，耳歸於方，身歸於地，心歸於空，毛歸於草，髮歸於木，血液歸於水，然則人何在乎？」答曰：「握余之手，此問題不可在衆人中談論之，惟兩人間可傳。」彼等遂往他處，其所語者爲業 (Karma) 其所賞讚亦爲業，「實善依善業，惡依惡業」云。可

知當時業說，在婆羅門社會尙未公開，而認爲極新之祕密教理也。從他一方面言之，從來，刹帝利種學所抱持之善惡業習力之信仰，至是始被婆羅門哲學家祕密採用，而使之哲學化也。而其哲學化之理由，吾人可以我論爲中心，而舉出二種根據，一在倫理方面，一在心理方面。倫理方面之理由，則以善因善果惡因惡果之道德的要求爲基礎。概括以言之，輪迴界雖以無明爲原因，但同屬無明之彼此有情，所以有禍福苦樂之差別者，全爲無明所發動之行爲性質之結果，由此根據而立業說。而有情本體之我則常住，故其行爲之餘勢，涉於過現未三世，在結其果以前，未曾滅也。於是生三世因果說，亦必然之勢也。此點與康德之說相似，康德謂善因善果惡因惡果，爲吾人不可放棄之道德

的要求，而與認神之存在與未來生活之存在有同趣。第二心理的理由，則因各有情之本能與氣質之先天的相異也。即各有情雖同依生理心理組織而成立，惟人類之各人之間，本能與氣質，有先天的相異，只可根據前世經驗之異以解釋之故也。布利哈德四，四，二——五，耶鳩略瓦該之說，頗能指示上二理由之所在，且能明輪迴之相狀。

……（死時）心臟尖端發光，因其光而我或由眼，或由腦天，或由身中他部分脫去。彼去時生命亦續去，由是一切生活機關亦去。彼為意識的，而其為意識者亦從彼而去。其時我被智與業與前生智（*pūrvaprajñā* 前生之經經）所捕。

宛如尺蠖達於一葉之端，更捕他葉之端而涉之。如是我亦擺脫身體，離無智（經驗世界）而捕他端（其他身體與世界）而涉之。

宛如冶金工由一彫物中取材料，而作其他新且美之形。如是者，此我脫身體與無智（世界）而造其他新且美之形。此我或為祖先，或為乾達婆，或為諸神，或為生主，為梵天，或為其他有情……如人隨言動而得種種地位。如是依言動而得未來之生。誠為善業之人則善，惡業之人則

惡，依淨行而淨，依黑業而黑。故曰人依欲（kāma）而成，因欲而有意向（kṛatu），因意向而有業，因業而有果。

以上數段中，最堪注意者，爲最後一句，所謂人依欲而成也。因欲之動機而意志定，因意志而行爲定，因行爲而果報定，此正奧義書之主意說（voluntarism）也。又上說中，明示輪迴之範圍，遍於人、天、鬼神，及一般生類。然若與其他奧義書思想相勘合，則大體可分三類，卽天道（devayāna）祖道（pitṛyāna）第三道（trītiyāna）是也。所謂天道者，卽梨俱吠陀以來諸神位，在梵書中地位已大下落，獨在奧義書中謂諸神亦無我之智識，同爲迷界之有情，於是如前引之文所言，生主、梵天，亦入於輪迴範圍。但奧義書中，亦有視天道爲自昔之光明中之光明最上界，爲不死常恆之位者。但以攝於輪迴界者爲通例。第二祖道，爲以人類爲中心之境，再返此世，或進而達於天道之位也。（布利哈德六二、聖德格耶五、一〇三——一〇）。

以上二道，概言之，爲行善業者之所往。第三道專爲惡人所行之道，聖德格耶奧義書五十八，所說之境也。通例雖解作獸道，但巴達拿耶那之梵經則解作地獄之意。其真意雖不能十分明瞭，但視

爲人天以外之惡道可也。科西陀格一、二。聖德格耶六、九、三，併祖道與第三道爲一所，謂不往天道者，則爲蚋、蚊、蟲、蠅、魚、鳥、獅子、豬、蛇、虎、人類等。其後範圍更廣，並包含植物，卡陀克書五、七，謂某物入母體，他物則爲植物 (ethanu)。聖德格耶五、一〇，謂成爲米、麥、草木、胡麻、菽、豆等。此等之中，除天部外，將其他有情，就其出生狀況分類而總攝之者，則爲愛陀列耶奧義書三、三之胎、卵、濕芽四生說。胎生 (Gārjā) 者，由母胎而生，如人獸是。卵生 (andaja) 者，由卵而生，如鳥類是。濕生 (suedaja) 者，由氣而生，如蚋蚊是。芽生 (udbhija) 者，由種子而生，如草木是。

此三道四生，略言之，上自神位，下至植物界，皆吾等輪迴之範圍也。以天空地三界爲舞臺，時依善業而生於善處，時依惡業而生於惡趣，雖有善惡之別，但總未脫此境也。蓋以前業而受今世之果，同時又以今世之業而引未來之果，其關係宛如圓環，其間無一毫間隙也。所謂輪迴流轉之名稱，亦由此而來。(saṁsāra = saṁ + aī || 流迴) 由奧義書之立場觀之，此爲無限悲痛之現狀，無論如何不能打破之境也。蓋我等之本性，非本來如是者，實爲靈妙歡喜之梵；但自無始以來，由假現之旅，復趨於假現之旅，無一刻休止，人皆甘之而沉沒其中云。至是印度特有之厭世思想，乃漸興起，亦無足

怪也。布利哈德奧義書三七、二三，謂只阿特曼（我）爲不死者，其他皆窮迫之所存。以理想我與現實我對比，因而厭世思想益著。至美特拿耶那奧義書，則明言此世界，此身體，全爲苦之器。蓋輪迴思想與厭世思想，有不可離之關係也。於是欲脫苦界而安住於本性，以得永久安樂之方法，除解脫外，無可求也。

第二節 解脫論

奧義書之最終目的，在於解脫。千百之立言，種種之思辨，無非達於此道之方便耳。解脫者，原爲消極的觀念，爲脫束縛之意。若由積極方面言之，卽被迷妄所掩，被煩惱所昧之我，雖一切假現的繫縛，而安立於本性之意。昔之所謂生天觀，本爲極異之理想，迨至奧義書始達於鮮明之境。故奧義書之最終理想，不在往從來未有之處，而在發現本來具有之真性。詳言之，卽發揮人人本具之 *Satcitanandam* 之面目，別無其他妙處。其方法，由第一義諦言之，亦不須奇異之修行，惟直接悟了吾人之本性，爲唯一不二之梵足矣。卡陀克六一二曰：

我也者，不可以言語、思慮、視覺得之，惟由「彼也」一語得之，此外無他道。

卽由所謂「彼也」之下，直下承當，卽得我而解脫也。又門達克三二九之言如左：

知彼之最高梵者，彼當卽爲梵。(Sa yo ha vai tat Parambrahma veda Brahma eva

bhāvati)

奧義書雖應宗教的要求而作，但其置重智慧，盛行哲學的思辨，無非爲知此梵之手段者然有當注意者，所謂智慧，(vidyā)亦非關於現象界之經驗的知識，乃離言語思慮所謂我智 (ātman vidyā) 梵智 (brahma vidyā) 之絕對智也。凡吠陀達諸學，若由梵智之見地觀之，只名稱耳，不惟無何等效果，反往往有爲邪魔者。又如宗教上之祭祀及世間道德，亦爲相對的善事，同屬輪迴界之事，而非解脫之正道。卽由第一義諦言之，奧義書中實無說道德祭祀之餘地也。由是言之，奧義書中所謂知梵拜梵者，非世所謂知與所謂禮拜也，實與禪宗之大悟澈底相同；爲絕能所，二面裂破，契當當體之意。卡陀克奧義書二二三之語，亦道破此消息者，如左：

不可依吠陀與智解與學問而得我，但只可以我之所擇者得之。我也者，於彼中呈示自己之本

性。

然當達於此境位之前，必經相當順序的修行，而積身心之修養。故與義書亦不將世間的道德與通俗的祭祀，度外視之也。聖第爾耶及耶鳩略瓦該之意見，謂人依意向 (Kṛti) (卽意志) 而得其境，則意向亦直接關係於解脫，決非漠視實際的修行者。

今再列舉諸奧義書所表修行之德目：聖德格耶奧義書三·一七，以苦行 (tapas) 慈善 (dāna) 正行 (arjova) 不殺生 (ahimsa) 實語 (satyavacan) 爲行者五大義務。布利哈德奧義書五·二，以制欲 (dāmyata) 慈善 (tatta) 同情 (dayadhva) 三者，爲神之聲。又通例教人以實言 (satyavāda) 自修不退 (svādhyāna mā pranalab) 在家之法，爲不斷家系，不害健康，守家產，對神與祖先不怠祭祀，敬禮父母師客如神，以己所欲之神致於人。(推提利耶一·一一) 又摩訶那羅耶那 (Mahānārāyaṇa) 六二，所舉人類道德，宗教生活，有十二要素，爲真實 (satya) 苦行 (tapas) 自制 (dama) 寂靜 (śama) 慈善 (dāna) 義務 (dharma) 生殖 (prajana) 火 (agni) 火祭 (agnihotra) 祭禮 (yajña) 思念 (mānasa) 遁世 (nyāsa) 等。遁世尤置重，爲解脫道之

必要要素。蓋依遁世而外視形骸，得厭離一切執着，自然除去隱蔽真我之煩惱故也。統轄是等諸修行法而組織之制度爲所謂學苑 (śārama) 卽四期之規定。生後達一定年齡，則爲學生 (Brahmacārin) 而入師門，學吠陀及祭法；畢業 (Śrātaṅka) 歸家，則爲家長而治家 (Gṛhastha) 舉子孫，供養神及祖先。及年老則引退於森林 (Vānapraṣṭha) 研究苦行與哲理，漸近於悟道，則外視形骸，全營雲水生活 (Sannyāsin)。(此事詳見後篇) 又與遁世相須者，爲直接達於我之真體之正修行法，卽禪定 (dhyāna) 瑜珈 (yoga 二相應) 也。此兩語時與 dhyāna-yoga 結合，時用爲各別之語，要皆將身心結合於一處，使離動搖而靜行內觀之方法也。此爲奧義書中期以降最重之修行法。蓋吾人既得求本體於內部，則需有絕外界之緣而得專注於內觀之法，亦自然之勢也。故根據梨俱吠陀以來之苦行行法，而發明此修行法。其詳細方法見後。若其大體，則在遠離人里之森林、河邊、洞穴等處，端坐以調整呼吸，將其心集中於一境，念梵之表徵之唵 (ॐ) 字秘語，達於恍惚之狀態，遂信爲近於梵矣。

如是作種種修行思念，念念不息，則垢膩煩惱漸薄，真智自然開發，征服由前世繼承之善惡業

力，除盡未來世當享果報之業種，終至無明之根株全絕，而得解脫之果。門達克奧義書云：

思愛欲而追之者，依愛欲而生於彼此各處。若抑愛欲而擴張阿特曼，則雖在此世，已滅除一切愛欲煩惱矣。（三二二）人若見此高深者（我），則胸中縛絕，一切疑去，其業（karma）遂滅

（二二八）

如河水之注於海，失其名色，聖者亦離名色而入於最高我。（三二八）

卽解脫境中，全無現象界之習氣，雖彼此之區別，惟有同一大我之顯現之意。此誠能發揮奧義書真意之解脫觀也。然奧義書中此外又謂解脫者之靈魂，經種種道程，達於天國，而尚有個性云。例如布利哈德奧義書五一〇，謂死者在彼世，經風、日、月，然後入於無寒暑之世界，無限年月，止住其間。愛陀列耶奧義書三四，謂死者去此世而達天國，充其一切之欲而入於不死云。此皆繼承梨俱吠陀以來天國思想系統之解脫觀。此在人類之要求上，較前者爲通俗，故至後世吠檀多派中，仍維持相當之勢力。

有情既已解脫，則其舞臺之世界運命如何？奧義書中未曾明說。由其精神推之，世界亦當同消

融於梵之自體之內，因未有存在於有情輪迴舞臺之外之意義也。然從實際言之，一有情雖云解脫，其他未解脫者尚多，對於此等世界，依然成爲現象而相繼續也。

第五章 結論 奧義書思想之矛盾及其由來

以上數章，吾人極力守公平態度且極力以有組織的方法，述奧義書之思想；其中當有幾多相漏之點，又當有不明之條，吾人亦自認之。蓋實際奧義書之自身，本有幾多矛盾與混亂，苟欲期其公平，無論如何，決不能組織於一系之下而無遺算也。試就主要觀念之我言之，通例雖視爲世界的原理，有時殆又只視爲個人的原理。又本性雖云清淨無垢，但有時亦謂惡亦本具云。一方雖認爲不動之靜的原理而爲之寫像，他一方面又視爲萬有開展之動的原理。再就本體與現象之關係言之，謂一切皆梵，現象界亦爲梵之一部分，他一方又說迷昧於梵之真象之迷妄。諸如此類，難以調和者極多。若將此等說視爲一人之意見而欲統一之，則必陷於非常之無理，此乃盡人所承認者。吾人所以在本體論現象論終局論中，并記此等相異之見解也。蓋奧義書本由幾多思索家，經數代而產出者，則如是之矛盾，實自然之數也。然有當注意者，此種矛盾，決非偶然，亦非由故意意見相異而來者，實

一一有相當之來由。卽由吾人觀之，知彼等以相異之立腳地以觀察我，故其見解，雜然混合，意見複雜而互不相同。故將其立腳地分別觀之，則易知奧義書思想之所以矛盾矣。據吾人之所見言之，奧義書中視我之立腳地，大抵有三種：第一、理想的見地，第二、說明的見地，第三、傳承的見地。以我爲吾等理想之標的，作向上門的觀察者，爲第一種見解。認我爲第一原理，本之以說明現象之起原，作卻來門的觀察者，爲第二種見解。兼涉此兩門，將我入於古傳承之型而觀察者，爲第三種見解。此在前篇雖已處處有之，茲再於結論中簡單述之如左：

一、理想的見地 自梵書之終期，以至奧義書，印度哲學家之思想，漸向內觀，而以精神（卽阿特曼）爲人類之本體，結果以不受何物束縛之精神獨立，爲人類最高之理想。換言之，人類雖由現實上精神與肉體二者而成，但印度學者，以爲肉體爲遮蔽精神本性者，而以脫之爲理想。我之四位說及五藏說，正示此經過者。漸離肉體之臭味，而以精神自身之發現，爲吾人理想之境。故由此方面言之，彼等乃立漠然無意識的二元論者，可謂默認我以外有物質（肉體）存在，乃舍之而只追求我耳。此實與義書思想之基礎的出發點，爾後之思辨，皆以此爲基礎者。此種見解之直接開展，同爲

理想標的之唯一大我。蓋前述之見解，乃在常識上自我之外，想像有他我存在，勢將成爲多我論，但此與吾人欲統一之理想相反，故終將個人我擴大而立統一的大我，卽梵也。於是真我雖有宇宙的意義，但其性質，與個人的真我，毫無所異。因而此際之大我，或稱爲全智全能，或稱爲純淨不穢，或稱爲寂然不動，或稱爲 *Saccidānandam*。一言以蔽之，謂思想家將自己所認爲最高理想之性質，全部擬於此中，亦毫無不合理之嫌。因其抽去現實上一切不完全不滿足而爲理想的實在故也。故此際之大我，與宇宙之關係，宛如理想的個人我與身體之關係，同爲漠然無意識的二元論。嘆美大我之極，往往有忘世界存在之態度，但決非否定其存在者。試觀布利哈德及聖德格耶等最古之奧義書自明。總之作爲理想標的而求之我，不論爲小我，爲大我，皆由二元論的現實出發，捨其一方而成立者，其背後常帶幾分二元論的色彩。然此方面，奧義書之我觀，實能自然發達。再由宗教的努力之點觀之，無論如何亦皆明示透澈之經過。

二、說明的見地 奧義書思想家，雖以真我、大我、定理想之最終標的，同時又因哲學的要求之自然趨勢，不只視爲理想之標的，且進而視爲萬有之根本原理。卽其初，認爲終極原因 (*finalca*

use) 而求之我，因被哲學的要求所驅，遂致視爲資料原因 (prakṛti = material cause)，動力因 (nimitta = instarmental cause)。其先之向上門的態度，成爲向下門的態度。柏拉圖由現實而思辨之 Idea 爲本體，而視現象界爲其影，其思惟之經過與此相同。奧義書之我觀，生種種矛盾之原因，正在於此。因其初雖捨現實之半分而立理想我，但在卻來門，又以之說明其所捨之部分。若奧義書取二元論，則萬事皆易解決，但因繼承梨俱吠陀以來之系統，故於此點，亦極力固執一元主義，由此誘導現象界，遂感種種困難。彼等因此將個人的真我移於說明的見地，主張萬法唯心之觀念主義；以大我爲原理，而主張汎神論，以期脫此窮境。然雖極力認現實與理想之對比，將理想上我想爲清淨無垢之安穩處，但被憎惡現實所窘束，無論如何，不能由前者現出後者。因現實雖云一切唯心所造，但無論如何，謂由清淨之阿特曼，變作不清淨之現實界，到底不能明答其所以也。即或謂此爲大我之樣式，但 Saccidānandam 之主體，何故以反其本性者爲樣式乎？亦難以解釋。奧義書視我爲清淨無垢之本體，在固執一元主義之範圍內，終不能說明罪惡、不善、束縛等所謂原罪之起原。於是奧義書思想，漸向組織的方面，謂梵（即我）本來有妄真二方面，善惡皆本於梵，而成與最初出

發點相矛盾之說。其後數論派起，斷然採用二元論，排斥大我而認個人我之多數，與物質原理之實在，亦無非欲除去奧義書此種缺點，完全說明宇宙成立之次第者耳。要之奧義書之我觀，顯有矛盾，在向上門，雖想像事實上二元主義。但在卻來門，則強立一元論，是爲不可疑之事實也。

三、傳承的見地 上述之理想的見地，與說明的見地，爲奧義書特有之中樞思想。此外奧義書中兼涉此兩見地，而以梨俱吠陀以來傳承之大原理之見解爲理想者亦不少。有謂「我卽梵也」而視爲宇宙的大人格神者；又有視爲有如人類之意志，而定種種計劃者；此皆古說之殘留者也。尤以認爲萬有之原理而行他怕斯以開展世界之說，已與奧義書之中樞思想，不能相容。然而仍被採用者，亦完全承襲梵書傳來之見解耳。

如是者，奧義書之視我也，由三種立場而來，一切方面皆與之相應，而分種種見地。故驟觀之，複雜至不可收拾。此三見地，非分爲各別之潮流而前進者，乃相互混同者。由理想的立場出發，又與以說明的立場之解釋；在傳承的立場中，又夾有理想的說明，故極其雜亂。蓋奧義書之思索家，多非組織的哲學家而爲詩人，只將解決之方針，無秩序的并立於胸中，因而雖屬同一學者，每有隨時與處，

變其態度而思辨者。乘同一潮流，故就同一問題而興之奧義書，至有無數矛盾點，亦無足怪。其後聖加羅等出，將奧義書之立場，分爲真諦門（paramārtha）俗諦門（aparamārtha）以會通其種種矛盾之點，雖屬巧妙之法，而終不能充分達其目的者，亦此故也。而奧義書如是之矛盾點，卽爲現起學派時代之原因，故自奧義書之末期，遂有主義信仰相異之多數學派興起。由一方面言之，亦可謂欲解決其矛盾而生者。

第四篇 經書 (婆羅門教之實際的方面)

第一章 總說

奧義書之興起也，爲梵書時代形式過重主義之反動，吾人已述之矣。然此只就根本的思想之傾向言之耳，至當時之大勢，雖至奧義書之後，古風形式的制度，依然爲婆羅門間所固執，亦不可忘也。在理論方面，當作別論；在實際上，儀式制度，實婆羅門教之標幟，此在一般民衆之間，已成爲習慣而保存之。苟婆羅門教欲維持其地位，則必極力主張之矣。自奧義書之終期至學派時代之初，婆羅門學者，又在此方面極力開拓，將四姓之義務，祭事之行法，作有組織的講述，於是有教科書式記述之風尚。蓋一方面，婆羅門子弟，有依古風教育之必要；他一方面，對於新興諸派，有確保其正統的地位之必要也。其在文學史上尤當注意者，當記述時，專用名爲修多羅 (Sūtra) 之知文體，故其結果，

教科書即名爲修多羅，即經書也。在吠陀文學史上，此種風氣，名修多羅時代。修多羅（Sūtra；線）一語由 सूत्र（織）字而來，言在簡單語句之中，統括教義之大綱，宛如以線穿花或珠者，此其原意也。其初全爲便於記誦之用而發明者，其文體愈古愈簡短，有時無注釋，成爲不明何意之暗示文章者頗多。蓋婆羅門講述複雜繁多之儀禮制度後，爲便於記憶計，只作爲目標的意義，而用此文體，是爲修多羅文學之起原。中國謂修多羅曰契經，在字義上可謂得當。義淨南海寄歸傳注爲「略詮意明」意義上亦得當矣。

成此風氣之年代，馬克士牟勒謂大略自紀元前六世紀頃至同二世紀頃數世紀間，繼續隆盛。當此期間，附屬吠陀之主要經書亦產出。此雖非嚴格限定之年代，但大體可認爲正當。馬克多那爾氏及其他學者之所贊成者也。即婆羅門之徒，在古奧義書中，已完成之思想上創作，專爲移於祖述時代之第一產物。故經書中只年代新者，混有古書中所無之信仰與思想；但其大體，皆祖述吠書時代之制度與儀式者，除微細之點外，與古風婆羅門主義，並無大異。要之由外觀言之，謂梵書一方在理論方面開展優婆尼沙曇，一方在實際方面，促經書之作成可也。是則經書雖爲學派時代之產物，

而所以認之爲形成廣義吠陀之一部者，實此故也。又不考究此部門，不能完全了解古代婆羅門教，亦此故也。

第二篇（梵書）中，曾設婆羅門教之實際的方面一章，又故意省略其說明，今爲終結奧義書計，故綜合上下而約言之。驟觀之，雖有所謂時代錯誤（Anachronism）之感，但在吠陀文學史上，亦不得已之組織法也。而此部門之研究，不止宗教的實際的方面，並爲研究當時社會的風俗習慣等文明狀態者，不可缺之材料。

關於吠陀之經書有三類，卽法經（Dharma sūtra）天啓經（Śrauta sūtra）家庭經（Gṛhya sūtra）是也。法經乃搜集四姓之義務，與社會的法規等，日常生活之規定而成者，天啓經則說明祭司（*Ṛṣi*）所司之大祭者，家庭經乃說明家長司祭之儀式者。此三部相合，於是婆羅門教實際的方面之說明，乃告完成，總稱之曰劫波經（*Kalpa sūtra*）。通例各吠陀之支派，必各具備一劫波經，而是等諸經書之作者，雖皆假托於古聖，但亦不視爲神之啓示，而只視爲古聖審判傳承而定者。卽作經者（*Sūtiakāra*）裁判種種古傳而設一定之規定者也。蓋婆羅門教之實際方面，雖云完成於

梵書時代，但隨時隨處，在傳承上有幾分相異，至此時代，乃請深明故實之學者爲作經者而判明之。所以婆羅門以此經書，對於吠陀本集、梵書（包含奧義書）之天啓（*smṛti*）而名之爲「傳承」（*smṛti*）也。（但天啓經之內容，已在夜柔吠陀中稱爲天啓。）因而依其傳承與地理的情形之異，各派所傳之經書內容亦不必同一。其大體雖屬一致，但微細之點，與記述之廣略，則頗不同。又經書所傳之學派，與本集并梵書所傳之學派，亦不必一致。亦有某本集之支派無特別經書者（恐係散佚）又有雖傳同一本集而傳相異之經書者。故以本集與梵書爲基礎時之派，名曰枝派（*śākhā*）以經書爲基礎時之派，名曰門派（*gṛhṇa*）。

現存之經書，由原則上言之，每一門派有三典，門派之數甚多，故經書亦當非常之多。然實際上已有已衰滅之門派，有未發見之經書，故每一門派有不能具備三典者。於是現存之經書到底不能盡與原則相符。今將從前大略明瞭之部份，列表如左：

本集

門派

經書名

{	1、聖卡耶那門派	}	聖卡耶那天啓經
	(Sāṅkhāyana, Kauṣītakin)		

梨俱吠陀門派二

二、阿休瓦拿耶那門派
(Asvalayana)

聖卡耶那家庭經

阿休瓦拿耶那天啓經

阿休瓦拿耶那家庭經

阿爾賽耶却波經(天啓經)

(Arseya kalpa sutra)

科比羅家庭經

(Gabhila grhya sutra)

拿第耶牙那天啓經

(Latyayana s. s.)

科比羅家庭經(馬夏卡派同)

特那比耶耶那天啓經

(Drahyayana S. S.)

卡地羅家庭經

(Khadira g. s.)

沙磨吠陀門派三

一、馬夏卡門派
(Masaka)

二、科多馬門派
(Kauchuma)

三、拿那耶尼耶門派
(Ranayaniya)

家烏他摩法經
(Gautama dharma sūtra)

阿霸斯坦巴天啓經
(Āpastambīya ś. s.)

阿霸斯坦巴家庭經

阿霸斯坦巴法經

喜拿尼耶愷夏天啓經

喜拿尼耶愷夏家庭經

喜拿尼耶愷夏法經

包達耶那天啓經

包達耶那法經

波羅特威嘉天啓經 (未出版)

一、阿霸斯坦巴門派
(Āpastambīya)

二、喜拿尼耶愷夏門派
(Hiraṇya keśin)

三、包達耶那門派
(Baudhāyana)

四、波羅特威嘉門派
(Bharaḍvāja)

黑夜柔吠陀門派七

以上四派皆推提利耶枝派之分派

五、馬那瓦門派
(Mānava)

馬那瓦天啓經

馬那瓦家庭經

馬那瓦法論即摩菟法典
(Mānva dharmasāstra)

六、加他門派
(Kāthaka)

加他嘉天啓經

瓦義加那沙天啓經 (斷片)

七、瓦義加那沙門派
(Vaiśāṅga)

瓦義加那沙家庭經

瓦義加那沙法經 (擬作)

白夜柔吠陀門派

瓦嘉沙賴耶門派
(Vajrasaneyin)

加第耶耶那天啓經
(Kātyāyana s. s.)

巴拿斯卡那家庭經
(Pāṅskard F. s.)

加第耶耶那家庭經
瓦嘉沙賴耶家庭經

加第耶法經 (又瓦加沙賴耶法經)
(Kātyā dh. s.)

阿闍婆吠陀無門派

瓦義他那經（天啓經）
 (Vaitāna sūtra)
 克烏西卡經（家庭經）
 (Kausika sūtra)

卽一門派具備三典者甚稀，多缺一典或二典。又或雖有三典具備之形式，但非一劫波經之統一的編輯，而爲後人強整其形式者。其與原則相符者，只阿霸斯坦巴派與喜拿尼耶愷夏派耳。由是觀之，蓋其初有三典俱備而其後散佚者，又有後人強補之者，亦有某派於三典中置重其一二，而不顧其他者。因而甲派乙派之間，在同種類之經書中，內容有互異者。甚至同一門派之三典，界限亦不能劃然一定。有時法經中說家庭經之條目，家庭經中說天啓經中之事項者。又是等諸經中何者最古，何者爲新，何門派行於何地等問題，諸學者間，曾有種種憶測，今尙未能判然。要之此爲婆羅門文明及於全印度時之產物；當其以中國地方爲中心南行至安陀那（Andina）地方以前，婆羅門教諸派，自紀元前六七世紀頃以後四五百年間，相呼應而製作者。此種大概推測，似無不合。

各門派所傳三經中，婆羅門在社會方面維持勢力上，最爲重要者，法經也。因而此部門之考究，

雖至修多羅時代以後，尙繼續盛行，而有幾多總合的法論 (Dharma śāstra) 產出，瓦西休他法論 (Vasiṣṭha dharma śāstra) 摩菟法論 (Mānava dharma śāstra) 維休魯法典 (Viṣṇu Smṛti) 耶鳩略瓦該法典 (Yājñavalkya smṛti) 皆著名者也。獨摩菟法典，乃以馬那瓦派法經 (已散佚) 爲基礎，綜合諸法經而編輯者。不獨爲法規，且說明哲學，部勒氏 (Bühler) 謂係紀元前一二世紀之作。但其力直及於現今，英國印度政廳制定印度法律時，參考此法典者頗多云。

法經、天啓經、家庭經三典，雖形成廣義吠陀之一部，但由外觀言之，卽謂爲實際上適用吠陀本集時之補助學可也。且此種見解，實爲婆羅門學者之常例。此時特名之爲吠陀支分 (Vedāṅga)。茲將吠陀支分之名目及其性質，簡單說明之。若加刼波經，則吠陀支分有六種。

1、刼波經 (Kalpa sūtra) 本篇之主題

2、式叉 (Śikṣā) 吠陀之聲音學 (phonetics) 卽研究各吠陀之發音法連聲法等之學問也。推提利耶森林書 (七·一) 中有此學問之名，次第發達而占獨立之地位。先有可稱爲分別語集 (Padapāṭha) 之聖典讀法，(分別各語，不用連聲法之吠陀本集) 其後產出派別聲音經 (Prāti

Sākhya sūtra），斯學於是大成。派別聲音經，梨俱吠陀本集中有二夜柔吠陀中有二阿闍婆吠陀。本集中有一馬克多那爾氏（註一）謂語集（Padapātha）派別經（Prātisākhya sūtra）皆紀元前四世紀波爾尼（Pāṇini）以前之作云，蓋適當之推定也。

三、毗迦羅那（Vyākaraṇa）是為吠陀之文法。此種學問，在梵書與義書中，已露其萌芽；然其組織為獨立教科，則自紀元前五世紀耶斯卡（Yaska）始。至有名之波爾尼（Pāṇini），乃全完成。於是梵語（Sanskrit）之語法遂由此而定，此為世界斯學最古之書，研究一般文法學言語學者不可缺之材料也。波爾尼文法書注釋，有有名之鉢顛闍梨（Paṇḍit）之大註（Mahābhāṣya）與本文，同為梵語文法之權證。

四、尼祿多（Nirukta）吠陀之注釋書也。專釋其中難解之言語，雖亦為耶卡斯所作，但其基礎，前已有之。所謂尼剛多（Nigāntu）五部聖典，前三部乃解釋吠陀中散見之異語同意之語，第四部專注難解之語，第五部乃將吠陀之名神分類者。耶斯卡即以此為根據，撰述十二卷尼祿多，終成爲吠陀支分之一。

五、闍陀 (Chandas) 研究吠陀韻律之學問也。亦散見於梵書與義書中，尤以梨俱吠陀派別經之後三章，及聖卡耶那天啓經（七·二七）爲最詳。獨立之著作，雖有平嘉拿 (Pingala) 所作之闍陀經 (Chandah sūtra)，但已判定爲後世之擬作。

六、樹提 (Jyotisa) 天文學之意。蓋吠陀祭典中有新滿月祭季節祭等，不可不有天文學之智識，此學終成爲吠陀之一支分。斯學後因希臘星學輸入而大發達。現存天文書，皆後世之作品也。數學亦在測定祭壇上視爲吠陀補助學而發達，然數經 (Sulva sūtra) 則收入阿羅斯坦巴却波經中，未曾獨立爲吠陀之支分。

此外類似支分者，有稱爲補遺書 (Parisista) 索引書 (Anukramani) 等部類之聖典。補遺書爲却波經之補遺篇，詳說經書中不明之點者。例如阿休瓦拿耶那家庭經中，有阿休瓦拿耶那家庭補遺書，(Āśvalāyanagṛhya parisista) 科比羅家庭經中，有科比羅集補遺書 (Gobhilaan-graha parisista) 之類是也。索引書乃將吠陀本集之讚歌及誦出者之神名、音律等，依類排例，便於檢查者。現存之索引書，雖有多種，其最著名者，爲相傳爲加第耶那 (Kātyāyana) 所作之總

索引書 (Sarva-anukramani)

又類似吠陀支分之學問中有稱爲副吠陀 (Upa-veda) 者，第一爲阿由吠陀 (Āyur-veda) 阿由者壽也，說明生理病理療法解剖等法之醫書也。雖謂爲第耶那克 (Caraka) 所作，其種類實甚多，不論新古，凡醫書皆名「阿由吠陀」。第二爲陀菟吠陀 (Dhanur-veda) 陀菟 (dhanus) 者弓也，爲武器之總名，說明一般軍學之書也。相傳爲維須瓦米特羅 (Visvamitra) 所作。第三乾闥婆吠陀 (Gandharva-veda) 說明音樂舞蹈之書也。乾闥婆之名，蓋山天之音樂師之神話而來者。第四事論 (Artha śāstra) 說明處世之必要事項者。此四種學問，原非與吠陀有密接關聯者，但醫術在阿闍婆吠陀中曾有之，由此類推，則副吠陀之全部，總視爲阿闍婆派之所傳。

試觀以上所舉附屬吠陀之聖典與學問，則知印度民族關於吠陀意義之深，有不得不驚嘆者。其中卽有牽強附會，但由彼等之信仰言之，實以爲天上天下一切學問，無一不以吠陀爲基礎而建設於其上者。彼等以爲若離吠陀則正道、學問、社會、家庭，一切無存。後世神學家謂吠陀先天地而有，天地破壞仍存，卽此意也。以此爲基礎之婆羅門教，所以直至今日仍能支配印度者，亦因此故。

此篇對於劫波經以外問題，無論及之餘裕，且亦不認爲必要，故以下只就婆羅門之法規與其祭典說明之。

參考書

Sacred laws of Āryas. S. B. E. vol, II & XIV.

Manu dharma śāstra. S. B. E. vol, XXV.

Grhya sūtra S. B. E. vol, XXIX & XXX.

Weber Indische Studien vol X & XIII.

Jolly, Recht und sitte

Hillebrandt. Ritual Literatur, Vedische opfer und Zanber.

註(1) Macdonell, Sanskrit literature. p. 266

(2) Macdonell, *ibid.* p. 267

第二章 律法 (Dharma)

由婆羅門教之見地觀之，吾人之日常生活，皆爲宗教的行持之一種。社會之風俗習慣，個人之權利義務，悉爲神之所定；若外其規定，則非正當生活法。由此點言之，婆羅門教，全與猶太教同，爲一種律法的宗教。在修多羅三典中，此方面實爲法經之任務。印度學者對於法經，以日常生活之規定 (śāstrayācārika) 爲其定義。蓋法 (dharma) 者規律之意，凡習慣、法規、道德，皆當以此爲正當規律而遵守也。因而處理之之法經，題目甚博，現今所謂法律上事件，以及純然宗教的行持，無不包含於其中。苟爲雅利安人所守之日常規律，悉網羅之。然一貫之而爲根本的原則者，實爲四姓 (castra varṇāhi) 之區別，以下分數項說明之。

第一節 四姓之職制

四姓之區別，在勝者雅利安人種，與被征服者非雅利安人種之區別中，又將本來相同之雅利安人種，由職業上區別之。其後沿習既久，遂生「四姓間有先天的相異」之信仰，此種信仰，在梨俱吠陀時代之終期，已露其萌芽。梨俱吠陀第十卷原人歌（Purusa sukta）謂由原人之頭生婆羅門（Brahman）由肩生王族（Rājanya）由腿生吠舍（Vaiśya）由足生首陀羅（Śūdra）云，即露此消息者。後經夜柔吠陀時代而至梵書時代，此種傾向益激，殆成立為社會制度。般遮雲夏梵書（Pañcavimśa br. 1）竟謂四姓之間，保護神亦異；婆羅門之守護神為祈禱主（Bṛhaspati），利帝利為因陀羅瓦爾那（Indra-varuṇa），吠舍為一切神（Viśvedevāh），首陀羅無守護神云。要之上姓族權力至強，姓族愈下愈弱，首陀羅全無權利，此四姓制度之根本的精神也。法經所論，亦以此精神為基本，而更加嚴重，以法規確定其權利義務者。蓋經書時代，因佛教之興起，及外來人種之浸入，在實際上，四姓制度，已大動搖，婆羅門之徒以反動的趨勢，極力維持古制，是以有此主張。

四姓中之最上者為婆羅門族，相傳彼等皆為誦出梨俱吠陀之詩聖後裔，繼七聖之系統者。其所以稱為婆羅門（Brahman, Brāhmaṇa）者，其初殆由司祈禱（brahman）者之聖者之意而

來。及至法經時代，則謂爲梵天（Brahma）之第一子而有此名云。握宗教上之實權，司神人之交通者，限於此種族。一時殆有視爲生神之狀。夜柔吠陀之美特拿耶那本集（一四六）曰：神有二類，受供物者爲諸神，受布施者爲人神（婆羅門）。摩菟法典（九三一七）曰：「不問學問有無，婆羅門皆爲大神，猶之不問與祭壇有無關係，火皆爲火。」故其權威非常之強，雖國王亦無管轄之力，無徵收其租稅之權。瓦西休陀法典（一四五）有一豪語，謂「婆羅門之王爲蘇摩，地上之王非婆羅門之王」云。蓋是時一般庶民固不待言，卽國王之生活，亦不能離神事而成立，則握神人契機之種族，占萬民之上位，亦自然之趨勢也。

其權力既強，而真正純淨之婆羅門資格，亦決不可輕視。百段梵書（四二五，一〇）云：「祭典如向天航行之船，若其中有一婆羅門有罪，則其船將因彼一人而沉沒。」聖卡耶那家庭經（二二三）規定祭時所招待之婆羅門資格云：「必須音聲好，形相正，老年而有智識，道德堅固而有善行。」卽謂婆羅門若不純淨，則祭祀無效也。瓦西休陀法經第三章，有極峻嚴之說如左：

不學吠陀，不教吠陀，不保護聖火之婆羅門，等於首陀羅。（同書一）

不顧聖行，不知吠陀之婆羅門之村，國王不可不罰之，因其養盜賊故也。（同書四）

蓋自梵書時代以來，婆羅門之責任及其修養，非常注重。及至法經時代則益嚴。有名之三負債說，卽由是而起者，謂婆羅門生而有三種負債，償還此債，爲其一生之義務，如左：

一、對於先聖，有學習吠陀之負債（*Rna*）

二、對於諸神，有祭祀之負債。

三、對於祖先，有維持家系之負債。

（推提利耶本集一六三，一〇五。百段梵書一七二，一一。包達耶那法典一一九，一六四。瓦西休他法典一一四八。）

又如後文所述婆羅門生活四期制，（*āśrama*）亦有將償還三負債法，分配於一生之規定。此乃由梵書時代以至法經時代，成爲法規之修養方法也。

作法經者，總括此等權利義務，以下列六行（*satkarmaṇi*）爲婆羅門之正行。（科多馬法典一〇一——二。包達耶那法典一一〇，一八，二。）

學習吠陀 (adhyaṅya)

教授吠陀 (adhyāpana)

爲自己之祭 (yajña)

爲他人之祭 (yajana)

施與 (dāna)

受布施 (prati-graha)

上列三項爲義務，下列三項爲權利。正當行持而賴施物 (dakṣiṇā) 以支其身，是爲婆羅門之眞生活，最爲置重。蓋受布施爲婆羅門主要特權，與國王徵收租稅相同。因而婆羅門既得勢，其布施額亦謀增大。然亦有不能只恃布施以支其家族者，在自己不下手之範圍內，亦有許營農商業之法。規。(科多馬法典一〇五——六。阿羅斯坦巴法經一七，二〇，九——一六。)

其次爲刹帝利種 (Kṣatriya) 及以國王爲首領之一般武士階級。當吠陀時代，教權者與主權者之分野，未甚判別，通名爲 Rājanya (王族) 至四姓制確立時，則通名曰刹帝利。此名由 Kṣatra (卽主權) 之字而來，「有主權者」之意也。以掌司政治，從事軍務，爲其主要職業。其初當各事皆以祭祀爲中心之時代，在精神的方面，屬於婆羅門之下位，而居第二位。自奧義書時代，刹帝利族對於精神生活方面，已有關係；及至經書時代，此種族中已出偉大之宗教家，故在事實上，當此

時代，不獨掌握俗權，即精神方面，刹帝利種亦占婆羅門以上之優越權。佛教稱四姓次序，常爲刹帝利、婆羅門、吠舍、首陀羅者，蓋此故也。但作法經者極力欲維持古制，雖對刹帝利充分表示敬意，但斷不欲與婆羅門視爲同等，亦無待言。故作法經者謂刹帝利亦有三種義務，學習吠陀，爲自己而祭祀，及施與，三事是也。然此爲再生族之特權，乃婆羅門以下以至吠舍所同者，此外刹帝利種之特殊義務，即保護國家及人民也。包達耶那法典（一·一〇，一八，三）謂「在用武器保護有情之財產，且施善政。」尤以臨戰場勇敢從事，爲此種姓最重之義務。又宣言「因此得高名，死後生於天界。」故刹帝利種雖學吠陀，但其主要任務，則在練習刀槍射御等武學而熟習之，其重要之程度，與婆羅門之熟悉吠陀者同。

關於刹帝利種之權利義務，法經中以特設國王之章而細論之爲通例。今雖不能全舉，但爲略明其施政之方針計，稍述其大略。總而言之，國王之任務，在保護宗教（婆羅門教），撫育人民，圖國家之安寧。瓦西休他法論（一八七）曰：「王當通諸國之法規，知部屬（*tribes*）家族之區別，使四姓各盡其義務。」是故國王自身，不獨當受宗教的訓育，仍當以學德優勝之婆羅門爲帝師（*Puro-*

(*rita*) 用人格才能俱勝之大臣，運用法規，審議政治之善惡。據阿羅斯坦巴法經（二·一〇·二五）

國王當立王宮於都府之中央，其前設迎賓館，都府之南方設一集會堂。迎賓館備迎賓客及有學德之婆羅門，集會堂爲一般上三姓之俱樂部。前者設飲食臥具等，後者備舞蹈遊戲之具，使聖者及士民皆得滿足。其平和的設施之發達，實屬可驚。其政治全以人民爲本位，毫不鼓吹東洋一流之專政。租稅（*satika*）之徵收，視營業之品目，有六分之一至二十分之一之異。（家烏他摩法典一〇·二四——二七）立法皆甚寬大。婆羅門固不徵稅，婦人幼兒老人殘廢者等，亦以不課稅爲通則。且其稅金，總用以保護人民，如作官吏之俸，作求一般人民幸福之設備，供養婆羅門，給養殘廢而不能勞働者，養戰死者之遺族等公事之用，國王僅以其餘作宮廷之用。（同法典一〇·二八——三〇）其刑罰亦頗公明，助無辜者，罰有罪者，不許挾一毫私意。裁判必有證人，審問其事實而適用法規。瓦西休陀法典（一〇·四〇——四三）云：若國王赦有過當罰之人，則自斷食一晝夜，帝師斷食三晝夜，以謝其罪。若罰無辜者，帝師當行名爲「苦立地那」（*Krichna*）之苦行，國王當斷食三晝夜，因罰無辜者而自負其責任，至少在其精神方面，亦合於今日最進步之法律精神。

要之據法經觀之，國王當極力以天下公僕自任。由其理想言之，實以堯舜禹湯之道德爲本而帶近代的色彩者也。但此種態度，實爲理想的態度。蓋此只係婆羅門所立之法規，實際果如是否，頗屬疑問。

第三吠舍族 (Vaishya) 卽所謂平民，專從事於農工商之生產的階級。所謂吠舍者，由 Vis(家居或人民之意) 一語而來，與中國所謂百姓者相似。據法經，此種姓亦有學吠陀，爲自己而祭，及施與之義務，與上二姓同。其特殊之職業，爲從事於農、商、牧畜、貸附業等。(包達耶那法典一·一〇·一八，四。科多馬法典一〇·四九。) 子孫相嗣，經營其業以蓄財產，納租稅盡人民之義務，供養婆羅門，積現當二世功德，此卽爲此姓族之模範的生活。其職業之種類執務等，法經中亦有種種規定，以其太繁從略。

以上三姓，職業上雖有區別，但同爲雅利安人種，皆稱爲再生族 (Dvija)，言除父母所生之第一生外，仍能於宗教方面，得第二新生命也。第四首陀羅族，爲奴隸族，完全視爲機械，毫無公民權。據法經，此種姓之唯一職業，在以勞働服事上三姓，不許營獨立生活。除責以忠實柔順等德外，不許有

禮神讚讚歌等宗教的特權，故對於再生族而名爲一生族 (ekajāti) 爲宗教所不救之賤民，其規定頗峻嚴。科多馬法典 (一二四——七) 云：若首陀羅故意聞讀吠陀之誦聲，則其耳塞，若自誦之則其舌糜，心憶念之則身體破壞云。若受特別之許可，唯誦南無 (namah) 尙無妨。因而上三姓之人嚴禁教首陀羅族以吠陀及與之作同等交際，若有犯者，則其身卽爲首陀羅。此乃諸法經所宣言者。要之在理論上，雅利安人種，全不許首陀羅族有宗教、教育、營業等特權。然其裏面，在經書時代，已露首陀羅族漸得勢力之消息矣。

茲於四姓論之下，再就法經所規定婦人之地位職能一述之。婦人在吠陀時代，與一般男子同格；梨俱讚歌之作者中，曾有婦人。尤以阿特利女士，爲當時女流詩聖之魁，其傑作，在本集中爲表示最美麗之詞想者。戴同一之夫之婦人沙巴德尼 (Sapatri) 之語，亦存於讚歌中。(梨吠一〇、一四、一五) 又有敘同夫之妻之煩悶者，但非一般之風習，在梨吠時代，認爲總行一妻主義，當無大差。至夜柔吠陀，婦人地位，一般低落，謂「女子爲不信」(美特羅耶尼耶本集一、一〇、一一) 謂「女子爲污濁」(同一、一〇、一六) 謂「可合祀於污濁之神者有三，骰子、女子、睡眠是也」(同三、六、三)

等語，皆摺斥婦人者。但夫婦之間，仍認夫妻同住，婦人與夫，同司祭場之要儀，或僅婦人行禮等，仍存太古之美風。然至經書時代，婦人地位似大動搖。據法經，婦人雖亦有四姓之區別，但皆附屬於男子，不許獨立，幼受父保護，少年受夫保護，老則受子保護，故婦人不適於獨立云云，是爲諸法經常引之格言。（包達耶那法典二、二、三、四、五。瓦西休他法典五、二。）法經又公認一夫多妻主義，規定婆羅門三妻，刹帝利二妻，吠舍首陀羅各一妻。種姓地位愈高，婦人權利愈低。因而妻之地位頗低，對夫有絕對服從之必要，且若不幸在規定年限中不能生男，則有當離婚之規定。包達耶那法典（二、二、四、六）曰：『若十年間不妊娠，或十二年間只生女子，或十五年間生子皆不育，則當出其妻。』與中國之三從七出主義相同。婆羅門所以謂婦人全當服從男子，無獨立之人格者，不過爲便於舉家嫡耳。故由此點言之，婦人之地位，全與首陀羅彷彿，婦人之智識，亦與首陀羅同一，皆只俗智。又規定殺婦人之罪，與殺首陀羅罪同。然由他一方面觀之，法經對於婦人，亦非無較寬大之襟度。科多馬法典（一八、二〇）云：若女子已達妙齡，其父不爲之定配偶者，經三月後，女子得自從其意以擇夫，即承認自由結婚也。又妻與其他男子私通，在種姓混同之關係上，雖爲非常罪惡，但亦不必處極刑。若其月有月經，

則可據此而洗其罪。包達耶那法典（二二，四，四）云：「婦人有特有之拂穢法，每月之經水，能去其自犯之罪。」殆可爲不因奸迫而受胎之證據也。又至紀元前三百年頃，有所謂貞女（ṛṣi）之風起，以夫死而共焚死，爲真正婦道。但據吾人考查，法經中既無明文，卽法典中亦不見有此形跡，反以許再嫁之規定爲多。據包達耶那法典（二，四，四）及科多馬法典（一八）寡婦於夫死後一年間，斷酒肉蜜鹽等，伏於土室。其後若欲求子，許與夫之兄弟或親族（sapinda）交接以生二子爲限。又據科多馬法典，若其夫他往，已過六年而無音信時（婆羅門因研究吠陀而往外國者，當待至十二年後）其妻與其他男子通者無罪。嚴重之法經，乃有此種規定，似屬矛盾，殆由無子者死後其靈無由受祭之信仰而演繹之規定也。如是者，法經在理論上雖視婦人地位爲低，但斷不作非人情之處置，則亦不可疑之事實也。

第二節 再生族通制之四時期

四姓之間，雖有不可侵犯之區別，但上三姓爲再生族，同有人宗教的生活之特權與義務。爲完

全其權利義務計，對於再生族早發明種種修行法。及至法典遂分一生爲四期，規定特定之修行，名曰「阿休拿馬」(āśrama)。阿休拿馬原爲修行所之意，因四期之修行所各異，故終轉爲修行期之意。此種制度，作爲法規，而於文書中規定者，以科多馬法典爲最古。至摩菟法典而大成，至其一制度，則早有之，當夜柔吠陀時代，已露其形跡，至奧義書而大體成立。其初專爲婆羅門之修行歷程，及至法經而大擴張，至少在理論方面，爲上三姓通用之修行法。四期者，第一梵行期，第二家住期，第三林棲期，第四遁世期也。

第一梵行期(Brahmacārin) 所謂學生期也。卽生而達於一定年齡，辭父母而至師(Guru)門爲弟子(Siṣya)，入門積種種修養之時期也。此間最大目的，雖在研究吠陀學祭式，但在宗教方面，鍛鍊身心，亦爲一大事務(Vrata)。篤事師長，敬師之家族，堅守不嬖，斷絕蜜肉等食，朝夕事聖火，臥土室，至村落乞食以供師等，一意專心修行，養成所謂解行相應之人格。婆羅門三負債中，對於先聖之義務，卽由此而償之。其年限，通例規定爲十二年。但此只一吠陀之修學期，若修了四吠陀全部，則需四十八年。有此種目的者，一生繼續不斷作梵行者之修行，由一師以至他師，遍行問道，此名爲

終身行者 (Nairāṅika) 偉大之婆羅門學者，多經此道而成。(阿闍斯坦巴法經一·一——七。科多馬法典二·包達耶那法典二·二·瓦西休他法典四。)

第一家住期 (Grhastha) 梵行期終，歸家爲家長，而營世界的生活之時間也。又名家棲者 (Sālina) 結婚舉子，定家嫡，營種種業務，以慰祖靈，以祭諸神，爲此時期之任務。故法經中關於此期間之規定，自結婚法以至夫婦情交方法，神及祖先之祭法，食事法，接客法，各姓職務等諸事項，皆有說明。其多數已述於前，餘當於家庭經天啓經之部述之。要之世俗的生活，亦視爲宗教的生活之一部，若正當行之，現世固不待言，卽未來世亦可得善報，此其主意之所在也。婆羅門三負債中，第二對於祖先之負債，第三對於神之負債，皆在此時期償之。(阿闍斯坦巴法經二·一——六。包達耶那法典二·二·四·三·一——二。科多馬法典四。)

第三林棲期 (Vānaprastha) 年既老，一切義務已畢，以家交於長子，以財產分配諸子，隱居於高地 (Prastha) 之叢林之時期也。此又名曰瓦義加那沙 (Vaikhāṇasa 掘根者) 此際若携妻則名携妻者 (Sapatnīka) 若獨身則稱無妻者 (Apatnīka) 又雖不捨祭祀，但主要之事，在行苦行

以練身心，而作入悟境之準備。身纏樹皮鹿皮，髮爪不剪，而食林中果實、木根木皮，時或斷食。彼森林書 (Āraṇyaka) 及奧義書等哲學的思索，實此時期之學者所發現者，又爲此時期當體得之教法。(參考書與次項同)

第四、遁世期 (Sannyāsin) 又有比丘 (Bhikṣu) 行者 (Yati) 遊行者 (Parivrājaka, 沙門 (Śramaṇa) 等名。身如雲水，遍歷四方之時期也。此時期之初，對生主 (Prajāpati) 作小祭外，有離祭祀之規定。遁世者剃髮，著薄衣，手持杖與水漉，懸頭陀袋 (乞食袋)。此外捨棄一切財產，住所不定，恃人之惠以延生命，是爲通規。其當守之主要戒行，包達耶那法典 (二·一〇·一八) 曾舉五戒：一、不害生物之命，二、言語真實，三、不盜他人財物，四、忍耐，五、離欲。蓋以寂靜無爲爲主，不動亂其心，宿於樹下石上，而不停滯於一處。雖求食而避肉及美味。爲乞食計，夕入都城，只向七戶托鉢，雖不與亦不憤。毀譽褒貶，度外視之，視生死爲一，任運生活以期解脫。阿霸斯坦巴法經 (二·九·二二，二一〇) 云：「無火，無家，無樂，無保護而生活。議誦吠陀外，常守沈默。至聚落乞食，僅支其身。現世固不必論，雖上天亦不顧慮而遍歷」云。又此間規定中當注意者，雨安居也。蓋雨期不便遊履，且蟲類多出，恐致

殺生，而止住於一處之規定也。此等比丘衆之行法，遂爲佛教及耆那教行法之模範。如五戒、兩安居（*Vāṣa*, *Vaṣṣo* [pāli]）、無欲的生活、遊履、乞食法等，殆皆一致。唯不經過前三時期，是爲佛教耆那教異於婆羅門教之處。但釋尊及耆那自身之所行，不僅爲四時期，即婆羅門中之終身行者（*Niṣīthika*）實際亦無大異。雅科俾（*Jacobi*）氏曾在東方聖書第二十二卷（*Introduction XXXIII*）中詳論之。（包達耶那法典二一〇、一七一——一八。阿霸斯坦巴法經二九、二五。科多馬法典三。瓦西休他法典一〇。）

此四時期，乃明示上三姓尤其爲婆羅門生活之理想的歷程者。實際利帝利、吠舍，已不必論，即婆羅門，亦未必皆實行此規定，只實行其大部分，或一期二期而已。且其分四期，亦唯理想上之事，其實林棲期與遁世期，亦無大區別。諸法經中已時相混同，或有顛倒其次序者。包達耶那法典（二一〇、一七一——一六。）對於遁世者之資格，曾舉各種異論，或謂當直由梵行期前進，或謂適於失業者之修行，或謂住林者當進之境云。然一般家住期，至少十七年後，其子方能獨立自盡其義務，始可作此修行，此乃包達耶那自身之主張也。即家住期終，即可出家遁世，固不必經過棲林期也。又科多

馬法典（三二）雖明舉四期，但其次序，則爲梵行者（Brahmacārin）家住者（Sāliona）比丘（Bhikṣu）林仙（Vaiśhāṇasa），住林者及遁世者之次序，與前相反。由是觀之，梵行期與家住期之間，自始本有聯絡，而住林與遁世則爲別種法式，其後因有整理之必要上，乃漸於其間附以聯絡也。終至摩菟法典乃按前述之次序，確定爲四期矣。故此四期制，雖爲再生族一生之規定，但實際是否皆按此規定而行，自始卽有疑問也。

第三節 種姓分化論

依婆羅門之信仰，四姓之區別，爲神所定，乃自人類之太初所定之運命，不可以人力變更者。若混同之，則爲反背神之規定，紊亂社會秩序，爲婆羅門所最忌者。當太古之時，既未分種姓，故其後雖確定種姓之制，而各階級間之雜婚，仍不能免。又四姓應守之職制雖曾制定，但因職業之分化，亦有從事規定以外之業務者。加以其後外國人亦來此雜居，又與從前未曾見之原始民族接觸，絕不能只以簡單之四姓分類，攝盡全體人民之地位及職業之全部也。然在印度人心目中，既覺人類之基

本限於四姓，若不將雜多之階級，關聯於四姓而加以說明，則婆羅門之立腳地，終不徹底。是故作法經者，苦心慘澹而發明一說曰：此等雜多階級，皆由四姓分化者，即混種之現象云。此等說明，本與實際不能相合，故各法經之解釋，遂多不同矣。但此皆婆羅門極力欲維持四姓制度之材料，頗關重要，特錄之於下：

今先總括言之，因欲保種姓之純粹，故以同姓男女結婚為原則。即父母同一種姓，自生同一種姓（*sa-varna*）之子也。但作法經者，謂上姓男子與次姓女子所生之子，亦認為同姓。例如婆羅門男子與刹帝利女子，刹帝利男子與吠舍女子結婚，所生之子之種姓，皆屬於男。包達耶那法典（一六，一六，六）總括之曰：「由同姓或次姓之婦人所生之子，呼為與父同姓（*sa-varna*）云。至於此外之配合所生之子何如，作法經者曾對此煞費苦心。今將包達耶那法經之意見，列表於下：

男

女

子之姓

婆羅門

吠舍

安巴休他人（*Ambastha*）

婆羅門

首陀羅

尼霞打人（*Nisada*）

原住民族之一種以漁獵為業

刹帝利

首陀羅

烏古拿人 (Ugrā)

吠舍

首陀羅

羅他卡拿人 (Rathakāra) 造車者

首陀羅

吠舍

摩迦陀人 (Māgadha)

首陀羅

刹帝利

苦西耶陀利人 (Kṣattr) 司廚者

首陀羅

婆羅門

旃陀羅人 (Cāṇḍāda) 革業人，屠家，穢多。

吠舍

刹帝利

阿耀家瓦人 (Āyogavva) 木工

吠舍

婆羅門

御者 (Sūta)

苦西耶陀利人

韋提希人 (Vaidēhika)

布拿推羅馬卡人 (Pratilomaka) 逆自然者

安巴休他人

烏古拿人

阿奴諾馬卡人 (Anulomaka) 隨自然者

烏古拿人

苦西耶陀利人

休瓦巴卡人 (Śvāpāka) 狗夫

韋提波人

安巴休他人

瓦義那人 (Vaina) 竹細工人

尼霞打人

首陀羅

布爾卡沙人 (Pulkasa) 福舍族，屠家。

首陀羅

尼霞打人

庫庫他卡人 (Kukutaka) 野雞族

卽就職業及人種相異之人，以四姓混同說明之者也。此等多係當時之賤民，或從事賤職者。摩阿陀人韋提希人所以收入者，蓋此兩民族，非雅利安人種，不奉婆羅門主義者多也。（由此可以推想摩迦陀地方，多有非婆羅門主義之教派）尤其滑稽者，家烏他摩法典（四·二·一）將耶瓦那 (Yavna) 卽希臘人，亦以此種流義解釋之，謂爲利帝利男子與首陀羅女子所生之混成種。據法經，凡在姓外者，皆與首陀羅同，無宗教上之特權。

四姓之區別，雖謂血統上先天所定，但法經一方對於職業，又顧慮及階級制，而依後天的職業之如何，認固有種姓之變換。包達耶那法典（二·二·二——八）舉後天的失種姓者如下。航海者，盜婆羅門財產者，因土地之爭而作偽證者，賣某種物者，服事首陀羅者皆是。又瓦西休他法典謂婆羅門若捨聖火，反抗其師 (Guru)，受異端所養，賣蘇摩草等，皆爲犯罪，卽墮落於姓外云。（二·二·一）又謂婆羅門不學吠陀而服事首陀羅，或賣肉鹽等，則降爲首陀羅。此外又舉種種之例而貶之。又法經中雖不明說，而由其例推之，下姓之人（除首陀羅）由某種機會作上姓之修行，行其職分，其種

姓可以上昇。但此種人只因本生犯罪，縱有償法，然雖積功德，亦有懈怠之時，故一生涯中，不能完全轉換其本姓，子孫若能繼續此種態度，則終能完全確實云。家烏他摩法典（四·二二——二三）曰：「一人云人皆經七世而變換種姓，卽或進於上姓，或降爲下姓也。然而極堪尊敬之本師，五世卽已變換」云。卽依職業之如何，經七代或五代以後，婆羅門姓可成爲刹帝利姓，刹帝利姓可成爲婆羅門姓也。及至後世，四姓之區別，已只爲名目，實際上只依職業而附以社會的階級。此種風習，自法經時代，已開始矣。

第三章 祭祀儀禮

注重祭祀儀禮，爲婆羅門教綱要之一。彼等殆以爲人之一生，不過依照祭事之豫定次第書而行之歷程耳。每日有每日應行之事，每月有新滿月祭，每年有例行年祭，其中間又有種種臨時祭，有時又舉行數年一次一生一次之祭事，殆以爲離祭事則一日不能生活也。故在此方面，成世界無類之發達，其作爲成典以保存者，亦爲世界所稀見。

婆羅門的祭事，雖有無數種類，大體可分二種，卽家庭的祭事與天啓的祭事也。所謂家庭的祭事者，以家庭內之人事爲主，帶常例的性質，家庭經中之題目皆是也。所謂天啓的祭事者，以神爲主，夜柔吠陀以來所定之純宗教的祭典也。根據神之啓示，由婆羅門執行之，故有天啓之名。此爲婆羅門教之聖公式，而說明之者卽天啓經也。以下就其重要者說明之。

第一節 家庭的祭典

家庭的祭典，總稱曰聖斯克羅（Sanskāra 淨法），由 *saṁskāra* 之語而來，原為完成之意，後成為清淨神聖之意，又變為淨法、聖禮之意。家庭的淨法之大部分，為風俗的儀禮，比較的保存古風。間有與歐洲儀禮一致者，則結婚禮也。斯丁茲列爾（Stenzler）氏謂其禮與羅馬及德意志民族，頗有類似之點。（註一）而其祭事概帶禁厭的性質，以家族之榮繁，職業之成功，祈於神為目的者也。故此方面之研究，頗有人類學的价值。家庭的淨法，可分二類，即由托胎至結婚之儀禮，及結婚後為家長自為司祭者所行之神事也。儀禮之主要者有十二，名十二淨法。

（一）受胎禮（Garbhāna）古代印度人之欲舉子，有出於意想之外者。彼等不僅以為依其子而將自己之肉體相續於未來也，且以為死後之靈魂，亦賴子之供養而升天云。包達耶那法典（二九，一六六）云：「依子而征服現世，依孫而得不死，依曾孫而上天界。」云。受胎禮實夫婦結婚後欲懷妊而祈禱之典禮也。行此禮之期，據聖卡耶那家庭經（一一，一八，一）為結婚後第四日。他家庭經謂在月經時之終期，殆受胎以前，每月必行之。其法，夫妻相共食乳糜，且供養之於諸神，其神為阿耆尼、濱尤、蘇利耶、阿利安門、婆樓那、布成、生主、沙威休他克立特（Savishtakṛi）十神，對之唱各

異之呪文，以除去妻身所附之惡物精。(bhūti, tanu)於是夫向妻唱呪文曰：「汝乃乾闥婆之口也」而與妻接，合歡既終，夫又唱呪文以終其禮曰：「如地之妊阿耆尼，如天之妊因陀羅，窪尤之住於地胎，我亦今置胎子於汝之胎。」(聖卡耶那家庭經一·一八——一九。阿須瓦拿耶那家庭經一·一三。巴拿斯卡拿家庭經一·一二。布利哈德奧義書六·四，一三——一三三)及妊娠四個月，則行護胎禮。(Anuvalobhana, Garbharaṅgaṇa, Garbhalambhana)以祈胎兒之安全。但家庭經中亦有不載者，是否為一般所認之典禮，不明。

(二)成男禮 (Pūṅgavaṇa) 婦人懷胎三月，祈胎兒為男子之典禮也，故名曰成男禮。擇

吉日早晨，使妊婦着新衣，東向坐於名為他爾巴之吉祥草上。夫立其後，以右手觸妊婦之肌，撫其臍，唱呪文曰：「雙男米德拿婆樓那。」(美特拿耶那梵書一·五·一)由是又經過二三作法，更取大麥一粒曰：「汝為牡牛」置於妊婦之右；又取二粒豆唱曰：「汝為舉丸」與乳一滴使婦共吞之。此際亦有磨破蘇摩樹吉祥草之新芽者，有以燒於聖火之祭柱一部作為粉末，入妻之右鼻者。(科比羅家庭經二·六。卡底羅家庭經二·二。喜那尼耶愷夏家庭經二·二)

(三)分髮禮 (Simantonyama) 成男祭後一月，行分髮禮。依例，妊婦沐浴着新衣，在聖火之右，設牡牛之皮，坐於其上。其夫奉供物於大德利神 (Dhātṛ 造化神) 誦吉慶呪文而分婦人之髮。分髮之具有三，有白點之豪豬刺毛，及茅草 (Kṛga) 三束，他爾巴草 (Mātibā) 三把，并附有未熟之烏曇鉢羅果 (udumbara) 樹枝等。分髮既終，其夫所唱呪文，名大宣言 (Mahāvyaṁti) 曰：「布爾，布瓦訶，娑婆訶」(bhūr bhuvah svaḥ) 以未熟之烏曇鉢羅果，結付於婦人之首。由是樂師奏琵琶，唱婦人愉快之歌。又對蘇摩神祈其加惠於人類，請決定河之流域。蓋祈胎兒之命運，順遂出產，如河之流域決定也。(聖卡耶那家庭經 一·二·二家烏他摩家庭經 二·七·喜拿尼耶愷夏家庭經 二·一)

(四)出胎禮 (Jātakarman) (一)妊婦臨產期近，雇產婆，因欲驅除惡魔羅刹而供養神，唱種種呪文。又以新桶汲水，灑一滴於婦人頭上，其足下置兔爾楊梯草 (mīraṅgī)，以手撫婦，唱呪文曰：「如風吹」此名安產禮 (Kāṣipraavāna)。(二)子女生時，父對子加三回氣息，擬於三吠陀，以金匙與以蜜及牛酪，祝曰：「我與汝以沙維德利神所作蜜酪之智，賴諸神之守護，保現世百年

之壽，」此名授命禮 (Āyusya)。(三)其父又自以其口，附於子之耳，低語曰：「沙維德利神，將與汝以聰明，薩羅婆縛底神，將與汝以聰明。」又觸其兩肩唱曰：「石乎！斧乎！無上之金乎！汝爲子而生之吠陀也。保百年之壽。」此名授智禮 (Medhajānana)。(四)斷臍帶時，使產婆唱曰：「余使汝由死 (Mṛtū) 之支配而解放。」以加於母之膝。母先與以右乳，次與以左乳，名授乳禮 (Stana-pratidhāna)。(阿霸斯坦巴家庭經六·一四——一五。嘉拿尼耶愷夏家庭經二·二——三。瓦義加那沙家庭經三·一四——一五。)

(五)命名禮 (Nāmadheyakarana) 此禮一般在生後十日行之。父母與子三人，洗淨身體，着新衣，供養諸神，祈長命幸福，而高讀其子之名。所命之名，依父母對其子將來之希望，選定二音或四音。皆以始於濁音，終於涅槃點，含半母音者爲適當。男子之名，由偶數之音而成，女子之名，由奇數之音而成。又婆羅門姓附以 Śārman 語尾，例如 Viṣṇuśarman。刹帝利附以 Varman 語尾，例如 Lakṣmīvarman。首陀羅附以 Gupta 語尾，例如 Candragupta。又有於公名之外，別命祕密名 (Guhyam nāme) 者，父於其子生後卽命之，此乃避免他人利用其名以呪咀之者，父母

以外，無論何人，皆不知之。（阿須瓦拿耶那家庭經一·一五。聖卡耶那家庭經一·二四。卡地羅家庭經二·四、三〇。）

（六）出遊禮（Niskramana）兒女初出門之禮也。生後第四月行之，與父母共同外遊。此禮非一般所認者，故多數家庭經無此說明。

（七）養哺禮（Annaprāsana）初食之禮也。生後第六個月舉行。此際若望其子將來富貴，則用羊肉；望有名譽則用烏肉；望有智慧則用魚肉；望其強性則用米飯。以此等之一，和以密乳，使子食之。唱「子孫繁榮家內富貴」之呪文而祈於神。（聖卡耶那家庭經一·二。同七。阿須瓦拿耶那家庭經一·一六。巴拿斯卡拿家庭經一·一九。）

（八）結髮禮（Cudākarma）表明嬰孩期終，入童子期之禮也。婆羅門姓生一年或三年舉行。剎帝利五年，吠舍七年。行禮時，在聖火之北側，備有盛米、麥、豆、胡麻之容器。母載子於膝，坐其西側，其側置盛牛糞之新器，及夏西（अश्वि）樹之葉。父在母之南側，持吉祥草一束而坐。準備齊整，父將兒之頭髮，由左而右，用濕吉祥草三束，置於髮之右邊，對剃刀唱呪文，剃其周邊之髮。其髮以夏西

樹葉承之，交於母手，母放於牛糞器中。如斯三四次，右邊既終，左邊亦如是，僅頂上留髮不剃。於是唱呪文以祈兒之安全，拭刀，使理髮師依從家風而結小髻。（聖卡耶那家庭經一·二八。巴拿斯卡拿家庭經二·一，同二。阿須瓦拿耶那家庭經一·一七。卡地羅家庭經二·三。）

（九）薙髮禮（*Kesānta Gadānakarman*） 薙除頭髮之周邊及髭之禮也。此為表示童子期終達成年期之禮。舉行之期，婆羅門十六歲，刹帝利二十二歲，吠舍二十四歲。然此時期已屬學生期，故常例皆在帥處行之。其法大體與前結髮禮同，多數家庭經皆簡單述薙髮禮與結髮禮相異之點，即童子期無剃髭禮耳。（聖卡耶那家庭經一·二八，一九。阿須瓦拿耶那家庭經一·一八。）

（一〇）入法禮（*Upanayana*） 入法禮，乃四期制中第一梵行者之禮，為阿利安民族最重之大典。因彼等稱為再生族，依此而得宗教的新生命也。故各家庭經之說頗詳，今只述其項目於下：（一）入法時期。婆羅門生後自八歲（亦有托胎後八歲之說）至十六歲間，刹帝利自十一歲至二十二歲間，吠舍自十二歲至二十四歲間，為入法之時間。在此限內不行人法禮，則為失權者，（*Patiasāvīrikā*）即失去歌神歌（梨吠三·六一，一）之權利，名為浮浪者（*Vṛāṭya*）而失再生

族之特權。(二)入法衣帶人法者，擇吉日，正裝，着新衣，攜薪二十一本，作束脩而至師(Guru)所。此際三姓之服裝各異，婆羅門姓於黃赤色衣服上着羚羊皮，緇以三疊文者草(munja)，攜波羅奢木(palasa)之杖，以經木之祭纓(yajña upavita)，自左肩懸於右肩，有如袈裟。刹帝利姓，於薄赤色之衣上，着有斑點之鹿皮，緇以弓弦之帶，懸烏曇鉢羅(adumbra)之祭纓。吠舍姓於黃色之衣上，着山羊皮，用麻苧之帶，攜比爾瓦木(bilva)之杖，懸毛祭纓。(三)入法禮儀。禮前之祭既終，師在聖火北側，東面而立，自合兩手，手中盛水，使入法之弟子亦同合掌盛水，以自掌中之水，漏於弟子之掌，合兩水而使落。師將弟子之手，與拇指共握，唱曰：「我持汝手，沙維德利神握汝之手，阿耆尼汝之師也。」云云，使弟子仰面而拜，曰：「沙維德利神，此汝之梵行者也，祈保護。」「來乎！正裝之少年乎！」誦梨吠三八，四之前半歌，使弟子由左繞右。終則師由弟子之兩肩，撫至心部，誦後半之歌。弟子掃聖火之周圍，默而焚薪一片，終以手觸火，自己三度撫其面，唱曰：「我今以光明自灌頂，」祈阿耆尼、因陀羅、蘇利耶神等與以智識，且與以力。又祈火神與以消化之力。接近聖火，屈膝抱持師足，乞傳沙維德利神歌。師把其手，誦神歌，初則一字一字分誦，次則誦半句，最後教全句。是即家耶特

利 (Gāyatri) 神歌也。(參看第一篇第二章第二節第一類第五項)

摩菟法典 (二七八——八三) 謂此爲最高之神歌，朝夕唱之，則得全吠陀之功德，誦一千回，則滅最大之罪云。此殆後世西藏摩尼呪文日本光明真言等捻數珠念一百八次之習之起原也。傳此神歌既終，使纏帶，且與以杖，教以修梵行曰：『汝梵行者也，香水，辨師之用，日中勿眠，當信師而學吠陀。』自此以後，至少學吠陀十二年，並學種種聖行。(喜那尼耶愷夏二一。阿霸斯坦巴二二〇。摩菟法典二四六。)

(十一) 歸家禮 (Sumāvartana) 去師家之前，先沐浴行歸家禮。當日不使日光照身。日出之前，入浴室而掩蔽，加薪於火，而行禮前祭。端坐於火之西側，剃除髮髭。預備既畢，在浴室暗地取帶，請其他梵行者入，十分洗浴，刷牙，着衣服，繫耳環，施必要之香飾，向鏡正身，具香傘杖，在星沒以前，修無言之行。由是向東方或北方禮拜，更拜星月，辭師友，乘車歸家。洗浴既終，稱爲洗浴者 (Sodhika)，爲卒業吠陀者之尊稱。洗浴者之禁戒，在歌舞、音曲、夜行、疾走、臨井、攀木、採草、裸浴、暴言、乞食等。又仰不觀太陽，水不映身，不在耕地空地小便，不穿染衣，行動有一定目的，援一切之命，期一切之友等。

(十二) 結婚禮 (Vivāha) 梵行期終歸家後，行人生之大禮結婚禮。古代印度亦與各地相同，有種種結婚法。瓦西休他法論 (一一八——三五) 舉有六種。家烏他摩法典 (四六——一三) 阿休瓦拿耶那家庭經 (一六) 等舉有八種。八種如下：(一) 梵婚 (Brāhma vivāha) 由女父使其女裝飾，灑水以交於新郎，此為最神聖之結婚法。(二) 神婚 (Daiva vivāha) 女父裝飾其女子，在祭祀執行中，交與僧侶。(三) 生主婚 (Prajāpatya Nivāha) 新郎新婦，共守法規行結婚禮。只其父對二人教之遵法，不經何等宗教儀式，此為與上二法區別之點。(四) 聖婚 (Ārya vivāha) 新郎以牝牡兩牛交與新婦之父而結婚。(五) 乾闥婆婚 (Gāndharva vivāha) 由男女愛情成立而結婚，即自由結婚也。(六) 阿修羅婚 (Āsura vivāha) 以金錢給與女子之父，買得結婚。(七) 卑舍茶婚 (Paśāca vivāha) 乘家族不注意，盜出女子，所謂誘惑結婚。(八) 羅刹婚 (Rākṣasa vivāha) 殺害家族，不顧女子之悲痛，強迫結婚。此八婚中，修多羅作者，對於再生族認為正當者，前四婚也。後四婚稱為不正當。其中七與八，最為不法而排斥之。但結婚在梵語為 Vivāha，有運去之意。由此觀之，可知太古時代誘惑或奪掠之結婚為多。家庭經所說結婚禮，第一

爲梵婚，已無待言。梨俱吠陀第十卷第八十五詩，詠歌月神 (Soma) 與太陽女神 (Surya) 之結婚法，爲當時雅利安人種模範的結婚，爾後長寶貴之。又據法規，婆羅門姓之人，得有妻三人，(同姓，刹帝利姓，吠舍姓) 刹帝利姓得有妻二人，(同姓，吠舍姓) 吠舍姓首陀羅各得有妻一人。(同姓) 但模範的結婚禮，當在同姓間行之。欲結婚之男子，先請婆羅門或長老爲媒人，往女子之家求婚，媒人入女子家西面坐，告新郎姓氏與求婚之意，家人東面答禮，問女子之意以定可否。若承諾則持出盛花、米、果物、金等之器，媒人與家族，擦之而唱呪文，既終，置於女子頭上，即宣言婚約成立。此際新郎對新婦之父所出之結納，婆羅門用牝牛，刹帝利用土地，吠舍用馬。(聖卡耶那家庭經一·一四，一三——一五) 又阿毘達摩法蘊足論第一有七種婦之說明，可以參照。(結婚之日，新婦由黃昏時，以香水洗頭，着新衣，坐於聖火之側，供養阿耆尼蘇摩等十一神。又請四名或八名幸運之婦人舞蹈，行婚前祭，以待新郎之來。至適當時期，新郎沐浴着新衣，與少年有幸福之婦人數名，至新婦家，先以衣服與新婦，唱梨俱吠陀第十卷第八十五詩短句數種。更使新婦坐於聖火之後，捧供物於神，至三四次。此時新婦之父唱曰：『對汝舅父而爲女王。』(梨俱一〇·八五，四六) 又以刀之尖頭，擬於新婦頂

上，蓋勿再歸之意也。其次，新郎以右手握女右手，唱曰：「我今因幸福而握汝之手。」（梨吠一〇八五，三六。）且宣言曰：「此爲我，彼爲汝，彼爲汝，此爲我，天爲我，地爲汝，汝爲利第（*Li*），我爲沙曼（*Sa-man*），如是，汝其忠實於我。」於是新郎使新婦起立，偕向阿圍梨（司祭者）所置定之石而行，唱曰：「來踏石如石之堅固。」於是以右足踏之。終乃夫妻相伴，三繞聖火，新婦投米於聖火，唱曰：「願我等親族，持來幸福，願我夫之命長，娑婆訶（*Svaha*）。」夫妻再相伴，向東北方步行七步，於是夫婦成就。新婦伴夫同乘車，牽以二匹白牛而向夫家。此間仍有種種呪文，以太繁不錄。及至夫家，又有相當之儀式。其重要者，借良家之子息，置於新婦之膝，以祈將來子孫繁榮。夫婦相共仰北斗星而誓愛情不變動。夫婦共事聖火，祭諸神，祈將來之幸運。但結婚後三日間，或十二日間，不同衾而眠於土室。此時夫婦之間，有置一棒之習慣，以驅除乾闥婆等好色之神之障害。畢竟古代民族所謂 *Ta'boo*：（禁厭，禁止）之一種也。」

以上由受胎禮至結婚禮十二種，爲家庭儀禮中之最重要者，今只大略說明，若與他國之習慣詳細比較研究，亦頗有興味之題目也。結婚之後，既成一家，男子入家長期，爾後三十三年（十二歲

入師門，二十四歲歸家。爲家庭之主宰者，行無數之祭事。百段梵書（一一五、六、一）謂家長日常義務，有所謂五種祭事，卽神祭（Devayajña）梵祭（Brahmayajña）祖先祭（Pitryajña）萬靈祭（Blūtayjña）人祭（Nryajña）也。神祭者祭諸神也，梵祭者研究讀誦吠陀也。祖先祭者，祭祖先；萬靈祭者，供養鬼畜等；人祭者，布施婆羅門及施貧等慈善事業也。家庭經特稱爲日常五大祭（Pañca mahā yajñāh）認爲一切之根本。蓋以爲一切祭事皆攝於其中也。（家烏他摩家庭經一、二、四。阿休瓦拿耶那家庭經三、一。）

祭典中複雜者，皆託祭官行之，但家長自行司祭者亦不少，總稱爲調理祭（Pākayajña）。蓋調理食物，又投於火燒之以供養之名也。此爲家庭祭全部之名稱。其祭場爲家火（Grihāgni, Avasthavāgni, Aupāsanaḥni）本設於家庭內之內壇，後乃於住宅外建小屋，設置於其中。（巴拿斯卡那家庭經一、四、二。卡地拿家庭經一、二。）要之對於天啓祭之三火，只爲一火爐，是其特質。故卡地拿家庭經（一一、一六）曰：『以一火執行之一切祭，名調理祭，』此其定義也。此聖火在結婚四日後設之，招婆羅門選一定之地，灑水塗牛糞，劃線而造火爐，以燧木（*śāli*）兩片鑽火，由富於家畜

之吠舍姓家持火而來以置之。又於其側掘地少窪，設長方形祭壇 (vedi) 於其上，鋪巴爾西斯草 (barhis) 以爲神座，兼爲供物壇。此等諸點，在梨俱吠陀時代，大體無多異。家庭的一切祭典，皆在此處行之，由日常之朝夕祭，一年定期祭，乃至先述十二淨法，皆在此執行。

家庭祭中定期祭之主要者凡七種：新滿月祭 (Pārvana) 休羅瓦那祭 (Śrāvani) 阿休瓦尤嘉祭 (Āsvayujī) 阿古羅哈耶那祭 (Āgrahāyanī) 佳義特羅祭 (Caiti) 阿休他卡祭 (Aśtaka) 祖先祭 (Śrāddha) 是也。是名七調理祭 (Saptapakayajñah) 爲調理祭之代表。但各種家庭經中之說明，亦互有詳略。

(一) 新滿月祭 (Pārvana) 每月新月滿月之日，家長所行之禮，與天啓經之新滿月祭 (Darsapūrnimāsan) 同爲私祭。調理米麥等，供養自己所欲之神之祭也。對每一神以四握供物，奉於吉祥草上，唱曰：『因欲契某神之心，余特奉此供物』云，是爲此式之大體。阿耆尼神蘇摩神之供養，尤爲置重。故對此兩神，特奉二皿之酪 (ajya)，此祭之目的，在所家內繁榮，子孫長久。(阿休瓦拿耶那家庭經 一一〇)

(二) 休羅瓦那祭 (Śrāvāni) 休羅瓦那月 (Śrāvāna 第七——第八月) 望日所行之祭也。此屬雨期，蛇害漸繁，祭之以避蛇害，是乃此祭之目的。設置聖火於家宅外，油煎米豆等，濕以牛酪而奉之。(聖卡耶那那家庭經四·一五。阿休瓦拿耶那那家庭經一·巴拿斯卡拿家庭經二·一四。)

(三) 阿休瓦尤嘉祭 (Āsvayujī) 阿休維月 (āsvina; 同爲雨期) 望日所行之祭也。作乳糜 (Pritaka) 以祭因陀羅神，因陀羅女神 (Indrāni) 兩阿須雲，獸主神 (Pasupati) 濕婆神，商羯羅神 (Śankara) 等之祭也。呪曰：『缺者滿，勿有不滿者。』又此夜將仔羊與母羊縛於一處，亦爲一種儀式。蓋由神之性質考之，此種儀式，似祈家畜之繁榮者。(聖卡耶那那家庭經四·一六。阿休瓦拿耶那那家庭經二·二。巴拿斯卡拿家庭經二·一六。)

(四) 阿古羅哈耶那祭 (Āgrahāyāni) 馬爾嘉西爾佳月 (mārgaśīrṣa; 第十月，後改一月) 望日之夜所行之禮，所謂歲祭是也。將此夜擬於一年，祈春夏秋雨期冬期之調順者。呪曰：

此夜爲年之影像，我拜之，願我長命，願其力於子孫。

夏冬春雨期共調順。秋間吾等亦勿有危險。願依斯等氣候之保護，吾等保百年之壽，娑婆訶。

此原爲祈秋十月豐年之祭，但後與新年祭混。此際家長夫妻着新衣服，莊嚴家中而燒香，以六種草與麥飯，投於聖火，以祭諸神。或家長由左向右，迴繞家室，或置水瓶於石上，以奉供物，行種種禁厭的儀式。（阿休瓦拿耶那家庭經二·三。巴拿斯卡拿家庭經三·二。阿霸斯坦巴家庭經一九·三。喜那尼耶愷夏家庭經二·一七。）

（五）佳義特羅祭（*Cañtri*） 佳義特羅月（*Cañtra*；第三月——第四月）滿月之日所行之禮也。以食物造動物之像，以祭因陀羅神、魯特羅神、星神（*Nakṣatra*）等。此禮至家庭經時代已衰退，故家庭經中多無之。（聖卡耶那家庭經四·一〇。）

（六）阿休他卡祭（*Aṣṭaka*） 此祭爲冬期行三回或四回之例祭。卡地羅家庭經（三·三，二八。）由歲祭（即阿古羅哈耶那祭）之翌月，凡三月間，常由月之黑分第八日行之。阿休瓦拿耶那家庭經（二·四一。）謂由歲祭之月之黑分第八日行之，共四回。總之冬期行數回則無疑。此祭之食物，有最豐富之菓子、米飯、五目飯、乳糜、果物、蔬菜等。其中阿休他卡祭之犧牲，則殺牝牛，燒肉以奉諸神，祭主亦自喫之。然關於祭之主神，當時祭典學者（*Mīmāṃsaka*）間，已有異論。阿休瓦拿耶那

經(二四, 一一)列舉種種異說,或曰一切神(Visvedevah)或曰阿耆尼神,或曰太陽神(Surya),或曰生主(Prajapati),或曰夜神(Nātri),或曰星神(Nakatra),或曰歲神(Samvatsara),或曰祖先(Pitṛ),或曰家畜云。蓋此祭乃祭雜多諸神,且爲一年休息時期,以娛樂爲宗旨者。

(七)祖先祭(Srāddha) 每月新滿月時行之,與後之奉餅祭(Pindapitryajña)相應,亦私祭也,其目的種種不同,或祈願,或謝恩(名Abhyudavika srāddha)或爲死者追善(名Ekodisha srāddha)(阿休瓦拿耶那家庭經四,七,一)行此禮時,招待學德兼備之數名婆羅門,爲祖先之代表,供以洗足水,與他爾哈草(darbha)之座,使坐於祭壇。更持闍伽之水(Atihva)唱曰:『父乎!此汝之闍伽也。祖父乎!此汝之闍伽也。曾祖父乎!此汝之闍伽也。』於是注於草上,更奉種種飲食香華燈明衣服等,唱「阿摩斯瓦大」(om srāddha)以終。(阿休瓦拿耶那家庭經四,七,一)以上爲家庭經所說祭事之大要。此外仍有新築家庭之祭法,乘車與象時之儀禮,因太繁故略之。最後就人生最終儀禮之葬禮,稍詳說之。葬儀需用三火,以婆羅門爲司祭者,大抵爲天啓純之題目。但由其性質上言之,亦可認爲家庭之儀式。阿休瓦拿耶那家庭經說之頗詳。

葬儀 (Aniyogin) 葬儀自梨俱吠陀時代已非常注重，尤以第十卷第十八詩爲當時標準的葬儀之歌，與梨俱吠陀第十卷第八十五詩之結婚禮同格。由讚歌研究之，當梨俱吠陀時代，有土葬火葬兩法。第十卷第十五詩，言有呼亡靈而焚於火者 (Agnidagdha)，有不焚於火者 (Anagni-dagdha)。前者爲火葬，後者爲埋葬。然時代愈後，火葬愈重。自梵書時代至修多羅時代，視火葬爲正葬。阿休瓦拿耶那家庭經及摩菴法典中，只小兒與行者當埋葬，其他皆當火葬。蓋火神阿耆尼爲運供物於天之使者 (Dota)，人之靈魂亦由此而導於天。佛涅槃時，阿難問如何葬送，佛答云：用轉輪聖王之葬法。然其結果，仍用火葬，蓋火葬爲當時之標準公葬也。阿休瓦羅耶那天啓經 (六一〇) 同家庭經 (四一——五) 曾說火葬方法。

人死時，一方預備葬場尸摩除那 (śmaśāna)。葬場在家之東南或西南，擇南方傾斜之開闊地，掘一穴，其長寬如延大人之兩腕，其深如延拇指與小指，以穴爲中心，密接作三火爐。東南爲供養火，(Ālavaniyāgni) 西北爲家主火，(Gārhapatyāgni) 西南爲南火，(Dakṣiṇāgni) 而各積以薪。(三火之說明見後節) 他方同時整理死者，卽沐浴，剷除毛髮鬚鬚身毛及爪等，着新衣，戴冠，

手旁置花與牛酪等。但用棺與否不明，以認爲不用爲至當。至時則載死骸以車，挽以牝牛，後有與死者共焚之牝牛及牝野羊，人人垂髮下纓，慟哭而赴葬場。至祭場時，司祭者之祭官，右繞其穴三匝，唱曰：『行哉！去哉！其離此處！』（梨吠一〇·一四·九）而灑以水，於是將死者由車卸下，置於黑鹿皮上，使其頭向供養火而入穴。此間死者之妻，蹲居於其北方。祭官對寡婦唱曰：『夫人乎！再起於生者之世界！』（梨吠一〇·一八·八）死者之弟，暫以寡婦之夫之資格，扶起夫人，蓋恐亡者攜其寡婦同行也。斯時取去死者手中所持之物，婆羅門爲聖笏（*Sphya*），利帝利爲弓，吠舍爲秤，而代以種種祭具，排置於四肢五官各處。是時乃殺共焚之牝牛或牝野羊，以其網膜置於死者之頭或口，以其腎臟置於兩手。唱曰：『去哉！婆羅摩之子二正之犬！』（梨吠一〇·一四·一〇）於是祭官以酪之供物，奉於南火。唱曰：『阿耆尼娑婆訶，』『卡馬斯娑婆訶，』『魯馬提（*Anumati*）娑婆訶，』唱時於三火爐中加火。蓋信此等神爲死者之導引者也。火燃時，祭官誦『循環循環』行行向古道（梨吠一〇·一四七）之句，至適當之時，更宣言曰：『此等生人離死者矣。』（梨吠一〇·一八·三）會葬者聞之，不回顧而去其地，途中入豫置之水以去穢，捨葬場所用衣服，着他衣而坐其處。日沒時歸家，再觸於

石、火、水、牛糞以去穢。蓋火、水、牛糞，通例視爲除穢物也。所以觸石者，擬於城壁或山，表示與死者絕交通也。日本古事記神代卷亦云，伊邪那岐命在黃泉比良坂置千引石，以妨伊邪那美命之來追。德國葬後亦有置石於窗之習慣。是夜自家不調理食物，惟食豫置者，或由他處購買者，又有斷鹽三日之規定。此後十日，集親戚故舊，拾死者之骨，名拾骨禮 (Asthi-sañcayana)。拾骨時，無言以拇指與無名指，始於足，至於頭，順次拾畢，集骨入瓶，埋於土中。唱曰：『往汝母地神之處。』(梨吠一〇一八，一〇) 其後三個月間，謂死者之亡靈，雖爲亡者 (Preta) 而尙在此世，經過三月，則達於祖先位 (Pitri) 以餅供養，與祖先共祭，行供餅祭 (Sapindikarana)。約過一年，墓上築石壇 (śmaśanociti) 或土墳 (lasiaciti)。Smāsāna 有葬場塔廟二意，其字意不明。或謂 śmaśayana 似卽石壇之意。中國譯尸摩捺那曰寒林，有葬場之意，又譯爲尸阿婆那 (śitayana)。

葬儀之種類，在梨俱吠陀，有埋火二葬，至阿闍婆吠陀時代，有埋葬 (niklāta)，投棄 (prāsta)，火葬 (agnidagdha)，曝棄 (udbhita) 四法。(阿吠一八二二、二五) 紀元後四百年之金七十論註 (卷上) 云：『父母師尊死去，遺身若燒，若沒，』是加水葬也。西域記卷二云：『送終殯葬，其義

有三：一曰火葬，積薪焚燎；二曰水葬，沈沒漂散；三曰野葬，棄林飼獸。亦認有水葬也。總合是等，則火葬以外，有水葬、埋葬、投棄、曝棄四式。此四種葬用何種儀式，未能明瞭；疑準用火葬之禮，其詳不可知矣。

茲再就有名之貞女 (Sati) 述之。貞女者，與夫共同焚死之寡婦也。古代印度是否有殉死之風，實非常之大問題。然在種種徵證上觀之，太古似確有此風。然吠陀、梵書、經書等書中，則不能明認。由此點察之，太古以人身供犧之風習，次第消滅，則至吠陀時代，殉死之風當亦漸廢。至少亦非普通所行者矣。「祭儀之讚歌曰：『夫人乎！再起於生者之世界。』又云：『此等生人離死者矣，』即謂死者已有所歸，其他一人，則當去也。然此風即令漸衰，在特別情形之下，必尚有行之者。即如日本，白垂仁天皇時代已禁殉死，但至今仍未斷絕。由此類推，印度自昔固未絕也。據紀元前三百十六年頃希臘羅馬之紀錄，當時亦尚有夫死妻亦焚燒之習。(註三) 日本殉死，專行於君臣間，印度殆專行於夫妻之間。此雖不能謂為當時婆羅門教之教義，但當佛學衰後，婆羅門教再盛時，此風實更盛，且曲解吠陀之文句，謂與夫共焚死為真婦道云。所謂吠陀之文句者，即葬儀讚歌梨俱吠陀第十卷第十

八詩第七句，其中所謂 *agro*（於初）殆可解作同形之 *agnei*（於火），即將所謂婦人最初登壇，解作登於有火之壇也。據荷爾氏（Fitz Edward Hall）之報告，謂此種曲解，可追求第十五世紀之拿古南達那（Raghu Nandana）而得之。（註三）千八百二十九年英國政府欲禁此蠻風，而固陋之婆羅門學者，根據曲解而大抗議。此種貞女論，雖非常有名，終因英國政府之斷然處置，始得禁止。此貞女論之顛末也。

註(1) Hillebrandt, *Vedische Opfer*, S. 2.

(2) Grimm, *Ueber das Verbrennen der Leichen*: *Abh. der Berliner Acaemie*, S. 261. (1841)

(3) J. R. A. S. N. pp. 183-142

Max Müller, *Essay on Comparative Mythology*, Selected works, I, p. 333.

第二節 天啓的祭典

天啓的祭典，皆專門祭官所司之祭，（*isti*）其多數載在梨俱吠陀及夜柔吠陀中，乃古禮也，此部類之祭典，吾人以其頗多乾燥無味之點，且非常複雜，研究上最感困難，又興味太薄，非真欲知婆羅門教之特質者，或對於密教事相的方面有興味之人，不能通讀，故只簡單述之。

天啓的祭典與家庭的祭典之區別，已如前述。若再由根本方面明確說之，則歸於下列二點：

(一) 家庭的祭典，家長爲司祭者；而天啓的祭典，則家長爲祭主 (Yajamana)，整理祭典之材料，出布施於祭官，誦一定呪文。此外祭典全部皆由祭官行之。(二) 家庭的祭典，只以一火行之；天啓的祭典，必用三火。

此祭典之根本條件，爲祭官祭主三火。今試解說其制度。

一、祭官祭主三火

祭官制度，在梨俱吠陀時代，已甚發達。及至梵書時代，因祭典之完備，其制度乃益複雜。某祭典中，用某祭官；某某祭典用某某祭官；規定極其詳細。例如火祭 (agnihotra) 只行祭者 (Adhvaryu) 一名，而置火祭 (Agnyahveya) 及新滿月祭 (Dakṣiṇāmasana) 行祭者點火者 (Agnidhra) 勸請者 (Hotr) 祈禱者 (Brahman) 凡四人。最複雜者爲蘇摩祭，據阿羅斯坦巴天啓經 (一〇·一·一) 阿休瓦拿耶那天啓經 (四·一·四以下) 等，四祭官各有助手三人，定額十六人。祭官制度之標準如左圖：

宣詞者 (Upavaktṛ Maitravaruṇa)

(一) 勸請者 (Holṛ) 請者 (Acchāvāka)

壓石讚者 (Grāvastut)

初詠者 (Prastatr)

(二) 詠歌者 (Udgātṛ) 除者 (Pratihatr)

讚酒者 (Subrahmanya)

佇立者 (Pratiṣṭhātṛ)

(三) 行祭者 (Adhvaryu) 導者 (Nestṛ)

盛酒者 (Unuetṛ)

次祈禱者 (Brahmaṇāccharṇsin)

(四) 祈禱者 (Brahman) 點火者 (Agnidhra)

拂穢者 (Potṛ)

此等祭官之職務，隨祭典之種類，稍有不同。今就蘇摩祭簡單說明之。四祭官中，第一勸請者，於祭典之始，唱梨俱吠陀之讚歌，請神到祭場。其助手中宣詞者，又稱傳令者（*Prasātri*）又稱 *Maivavaruṇa*，分任勸請者之事。請者受勸請者之命，對他祭官言當飲蘇摩，壓石讚者讚歎蘇摩之壓石（*adri*）。第二詠歌者，歌沙磨吠陀之讚歌而讚美神，嘆美蘇摩液。其助手中初詠者，開始歌讚美歌，即所謂發聲者也。除者除去蘇摩壓石，讚酒者對蘇摩祈保護。第三行祭者，低聲誦夜柔吠陀祭詞，司儀式進行之官也。其助手中佇立者，司祭事之周旋；導者導引施主之夫人至祭場；盛酒者將蘇摩盛於器物。第四祈禱者，為全體監督者，所謂大尊師，以三吠陀全部之智識指導祭事。助手中次祈禱者，（*Brāhmaṇāccharisīn*—*Brahmanāt-garhisīn*）從祈禱者之祈禱，專讚因陀羅。點火者點祭火。拂穢者去蘇摩之不淨而使純淨，所謂司清澄（*pavamāna*）之官也。

此等祭官，精通一切儀式，固不待言。在原則上必智德皆勝，具備與神交通之資格；若缺乏智德，祭祀犯過，則祭祀全體歸於無效。此乃經書所屢戒者。

是故欲求祭祀有效，不獨祭官當慎，祭主自身亦當極慎。總而言之，祭官與祭主之關係，在精神

上如君臣，或親子。祭主因當絕對服從祭官之命令，且當衷心恭敬而供養之，以買其滿足。若背祭官之意，或侮蔑，或薄遇，則自身已祭之效果，必將減少。因欲買祭官之滿足，故祭主出布施為最大義務。聖典中亦定有布施之額，例如百段梵書（四三，四三）謂蘇摩祭需牛百疋，愛陀列耶梵書（八二〇）謂卽位禮（Rājasthya）需牛千疋及土地作布施，加第耶耶那天啓經則謂卽位禮需牛二萬疋灌頂禮（Abhiṣeka）需十萬疋云。此等之俗，雖印度人之誇張說，但祭典必需布施，則自古已然。年代愈近，布施額愈多，由此遂謂布施額愈多，功德愈大，若無布施則雖順序以行祭祀，亦無功德云。又執行大祭時，不獨供養祭官也，祭主自身，在祭之前後，亦必淨潔身心，修種種加行，是為最要條件之一。加行之方法，各祭典稍有不同，總以平靜其心，避身體裝飾，禁酒肉，絕男女之情交為通則。有時以無言、不眠、斷食為必要。至蘇摩祭之預備淨潔法（Dikṣā）以修諸種苦行為最有效云。具備此等條件之祭之功德，婆羅門享之乎？抑祭主享之乎？祭典學者（Mīmāṃsaka）頗有異論。一般結論，以祭主享之為正當之解釋。

至於祭場，家庭的祭典，概行於住宅之內。而此種祭典殆皆在住宅外行之。然又隨祭之種類而

異。定期的祭典，大抵在宅內恆置祭場行之。葬禮與蘇摩祭之臨時祭，或在宅外行之，亦無一定。但無論在何祭場，必設三火，爲天啓祭之特質。梨俱吠陀時代，尚無三火之制；夜柔吠陀以後，大祭有必設三火之規定。蓋因祭禮分化，聖火制度亦分化也。三火者，家主火 (*gārhapatyagni*) 供養火 (*āhavanīyāgni*) 祖先祭火 (*anvāharvapaçana*) 一名南火 (*dakṣiṇāgni*) 其中家主火爲主部，爲調理供養諸神及婆羅門之物之所，其火爐作圓形。供養火在家主火之西方，投供物於此以奉諸神，其火爐作方形。祖先祭火，奉供物於祖先之所，火爐作半月形。因在家主火之南方，故又名南火。對此三火之祭壇 (*vedi*) 設置法，各祭稍異。或於三火中央置一祭壇，或三火各設一祭壇。又如一時的臨時祭（如葬禮），雖不別立三火舍，然在宅內常設之祭場內，三火亦各作火舍，中設一祭壇。要之天啓的祭典，祭場之設備，雖各祭互異，但名目上則非三火不完備也。

如是以行之天啓的祭典，種類頗多，大別之則有二種，卽供養祭 (*Haviryajña*) 與蘇摩祭 (*Somayajña*) 是也。供養祭云者，以動植物等爲供養之祭，多數在宅內之祭場行之。卽調理供養之稍擴大者，其性質頗似調理供養。蘇摩祭，在動植物供養以外。此祭乃榨蘇摩之液以祀神，有最大規

模之設備之大祭也。

二、供養祭 (Haviryañña)

供養祭亦有種種區別。經書中通例，謂此種根本祭典 (prakṛti) 有七種：(一) 置火禮 (Agniyadheya) (二) 火祭 (Agnihotra) (三) 新滿月祭 (Darsapūrnamāsau) (四) 初穗祭 (Āgrayāna-isti) (五) 四月祭 (Cāturmāsya) (六) 供獸祭 (Nirūdhapaśu-bandha) (七) 沙烏特拿馬尼祭 (Sautrāmani)。

(一) 置火禮 (Agniyadheya) 家長期之始，在家庭設家火 (Āvastyāgni) 同時在宅內及住宅東方立三火舍，作公祭之祭場，乃行置火禮而置火於此。大抵選結婚之月滿月之日行之，亦有行於新月之日者。其法，行祭者先對家主火壇行五種祓，即(一)三度拂灑，(二)塗牛糞 (gomāya) 三度，(三)以聖笏 (sphya) 在其上由東至西或由南至北畫三線，(四)以拇指或食指去其上塵埃，(五)灑水三度以清其線。次置火於此，或由他處取來，或由阿拿尼 (aruni) 木片鑽出。祭主夫妻，斯時坐於供養火舍之東，及日沒時，其夫先念呪文，念時由東方入供養火舍，次

移於火主火舍，坐於火爐西側。妻亦由南方入，與夫並坐。此時行祭者以阿耆尼（火）交與祭主夫妻，告以今後當長尊敬此火而保存之之意。是晚，夫妻徹夜坐於火邊，焚薪而使火不斷。待至翌朝，行祭者來消之。如是二日，置火禮畢。（註1）（阿耆斯坦巴天啓經六。卡提耶耶那天啓經四。一二，四七。

阿休瓦拿耶那天啓經二。一一。）

（一）火祭（Agnihotra）朝夕二回，對三火投牛酪及諸種供物之禮也。行祭者爲祭官。（阿耆斯坦巴天啓經六。卡提耶耶那天啓經四。一二。阿休瓦拿耶那天啓經二。二——五。）

（二）新滿月祭（Darsapūrnamāsan）與家庭的祭典新滿月祭（Pārvana）併行，爲最大之祭典。關於決定新滿之日，祭式學者中雖有異論，大體以陰曆一日十六日爲正當。行此禮時，各需二日，卽預備祭與本祭也。預備祭名曰布薩（Upavasatha），於新滿之前日，祭主夫妻作一定之加行（Añjita），眠於家主火舍之小室（佛教之布薩卽其變形）。翌日本祭，先將供養火壇，南火壇如法行五種祓，由家主火壇移火於其中，此名移火禮（Agnyu-lharana）。其次行祭者或祭主，各以薪二支，投於三火壇。初投一支時唱曰：『阿耆尼乎！依余之祈而有光。』（梨吠一〇。一二八。一。）

投第二支則無言，此名置薪禮 (Agnyamvādhāna)。於是諸祭官誦種種呪文，而行作法。以種種供物，供養諸神及祖先。就中滿月祭諸神中，以因陀羅爲主神。新月祭祖先占主位。至午後，祭主夫妻，以牛酪和米麥食之。(此名 *vratopānīya* 卽斷食日之食。) 至日沒行火祭而禮畢。此祭乃因月之位，是期祭神而發達者，乃例月祭也。此外又依時候執行種種附屬特別祭。蓋印度祭典，多行於新滿月之日，因而有定期之新滿月祭。通例，視此祭典爲諸祭之模範。夜柔吠陀第一，亦說此祭。其他聖典，說之亦甚詳。西列普蘭特氏 (Hellebrandt) 著有古代印度新滿月祭 (Das altindische Neu und Vall Monatsopfer; Jena. 1880) 一書。(註²) (阿爾斯坦巴天啓經 一三) 卡提耶耶那天啓經 一三、四) 阿休瓦拿耶那天啓經 一、一)。

祖先未餅祭 (Pindapitryajña) 與私禮祖先祭 (Śrāddha) 相應之公祭也。行於新月祭之午後。其祭場爲南火舍，南火之南側，穿三穴，上鋪他爾巴草，爲祖先降臨之處。又於其傍，因防羅刹之妨害而焚火。準備既終，祭主得祭官之許可，乞阿耆尼呼祖先來。且曰：「蘇摩之友祖先，由汝之古道來，與我等以富。」於是持水瓶，以左手注水於穴，呼祖先之名曰：「願洗淨！」蓋印度之風習，有供

客以洗足水之禮，而應用於此也。繼取餅三分之，置於三穴，曰：「祖先乎！此乃奉汝之餅也。」供養既終，行祭者再對祖先曰：「歸古道。」於是禮畢。此際祭主之妻，若欲求子，食餘餅則有靈驗云。（阿霸斯坦巴天啓經一·七——一〇。阿休瓦拿耶那天啓經二·五，七。聖卡耶那天啓經四·三——五。）此祭爲新滿月祭之附屬祭，爲七供養之一。

（四）初穗祭（*Agnyanesti*）對諸神與祖先供養新物之祭，卽新嘗祭也。一年凡三次，秋期獻米曰奉米祭（*Vrihi-avayana*），春或雨期奉麥稗等曰奉麥祭（*Yavagnayana*），夏期奉竹實曰奉竹祭（*Yenuyavesti*）。所祭之神，奉米祭爲因陀羅阿耆尼（*Indragni*）一切神（*Visvedevah*），天地神（*Dyāvāprithivī*）等。其他二祭爲蘇摩神。（阿霸斯坦巴天啓經六·二九，二。阿休瓦拿耶那天啓經二·九。聖卡耶那天啓經三·一一。）

（五）四月祭（*Caturmasya*）將一年三分之一，每四月執行之祭典也。春期雨期秋期之初，於滿月之日行之。卽春分巴爾古月（*phalgunā*；第二第三月之交），行一切神祭（*Vaisvadeva*）。雨期阿夏達月（*ashādha*；第六第七月），行婆樓那祭（*Varuna praśāna*）。秋分卡爾提克月

(kartika; 第十十一月) 行沙卡祭 (Sakamedha; 字義不明) 蓋隨季節而對諸神祖先奉農作物以求其繁榮之祭也。三祭皆尊重馬爾殊 (Maruts) 因「時風」(monsoon) 與農作物大有關係也。

此中一切神祭，祭主夫妻，着新衣，對馬爾殊神奉米飯 (purodāsa) 對一切神奉酪，是為祭之眼目。

婆樓那祭，祭主夫妻，取先用之衣服再着之，行複雜之儀式。奉米飯於因陀羅阿耆尼神，奉酪及羊於婆樓那，行祭者司之。又以酪與羊奉於馬爾殊神，佇立者司之。此禮為主婦之懺悔祭，此其一特質也。本祭既終，佇立者 (Pratihārī) 先近於坐家主，火近傍之夫人問曰：「有幾何情夫？」夫人若無情夫，則答曰無。若有之，則答有幾，其數當確。若僞言之，則必受罰，自己家族及情夫，皆當受禍。當自白時，祭官命夫人呼馬爾殊之名，面西向，頭戴克蘭巴之葉 (karambha patra) 捨其罪於南火，以懺悔消罪。此際其夫不許發一言。

沙卡祭時，午前祀諸神，祈家畜尤重在牛之繁榮。午後行祖先祭 (Pitryajña) 以供養耶摩為

主眼。又祭三母神 (Tryambaka) 卽魯特羅；此際奉菓子，唱呪文，祈其他去。

此外亦有行第四農具祭 (Sunāsiriya) 者。所謂 suna 者，犁頭之意。sira 者，犁之意。此祭乃祭此等農具，爲農作繁榮之禁厭者，其期日不明。百段梵書云：在沙卡祭後，無論何時皆可。(阿新斯坦巴天啓經八。卡提耶耶那天啓經五。阿休瓦拿耶那天啓經二。一五。)

(六) 供獸祭 (Niaūdhapashub andha) 以動物爲犧牲，在多數祭典中，尤爲蘇摩祭之附物。然天啓經中，又言此外有獨立之供犧祭，爲七供養之一。通例慣於新滿月祭時行之。對因陀羅、阿耆尼、蘇利耶、生主等，以供羝羊爲目的者。例如布薩之預備祭與本祭共需兩日，有時省預備，而以本祭一日完了者。其法頗複雜，就大體言之，祭場概在郊外，設三火，作祭壇，立波羅奢樹 (Palāśa) 之祭柱 (Yūpa)，此外仍有種種祭具。供犧牲之動物，以和香料之水洗淨，縛置於祭場之外。準備完畢時，牽入祭場。此時祭官並祭主作行列，而以動物從其後。既至祭場，使動物頭西足北，縛於祭柱。屠殺者持出兩及之刀，以其一及屠殺之。屠殺之後，行祭者受取其刀，以他一及將此動物作種種調理，盛之陶器，以奉於神。此祭之目的，雖在祈豐年，亦有退散怨敵而調伏之意，頗富於禁厭的性質。又此

祭帶臨時祭之形，在郊外行之，頗似蘇摩祭；經書亦有列入蘇摩祭中者。阿羅斯坦巴大啓經七一，一六。卡提耶耶那天啓經六。阿休瓦拿耶那天啓經三一——八。

(七) 沙烏特拿馬尼祭 (Sautāmanī) 此祭以斯特拿曼 (Sūtramaṇ) 卽因陀羅爲主，兼祭阿須雲、薩羅婆縛底神。此祭之特徵，在奉米酒 (mīṣa)，亦可認爲蘇摩祭之一種。此祭有二類，卽克烏格利祭 (Kaukili)，第耶拿卡祭 (Carakā) 是也。前者爲獨立 (śvatantra) 之祭，後者附屬於卽位禮之祭。此祭共三日，第一日在由一正牛榨出之牛乳中，加蘇羅酒，用壓碎米芽 (ṣaṣṭī) 散布其中，祭阿須雲。第二日由二正牛所取牛乳中，混以蘇羅酒，散布麥芽 (tokman)，奉於薩羅婆縛底神。第三日由三正牛所取之牛乳中，混以蘇羅酒，散布燒米 (ṛāja)，奉於陀羅。此祭亦與供獸祭同爲臨時祈願祭 (Kāmeṣṭi Naimittikā) 之一種。婆羅門姓望名譽，利帝利望勝利，吠舍望富貴時行之。(阿羅斯坦巴天啓經一九。卡提耶耶那天啓經九二七。阿休瓦拿耶那天啓經三九。)

註(1) *Ergeiling, Satapatha Brāhmana, I. pp. 274-276*

(2) *Schroeder, Cultur und Literatur, S. 98-109.*

三、蘇摩祭 (SomaYajña)

以蘇摩神酒奉於神與祖先之習，在梨俱吠陀時代已有之，而其儀式，亦達於頗複雜之狀。至經書時代，蘇摩雖已失飲料之實質的價值，但以此爲中心而發達之祭典，尙甚隆重。欲達大願望，必行此祭。然此部類之祭典，需有大規模之準備，非有特質之人，或特殊之人則難行之。其多數爲臨時祭。蘇摩祭之定數不一，通例雖以七會 (saptaśathah) 爲其代表，實只名目耳。凡供養祭以外之大祭，悉以蘇摩祭之名名之，故印度學者下廣泛之定義曰，非供養則爲蘇摩祭，非蘇摩祭則爲供養祭。蓋其初本來有調理祭供養祭蘇摩祭等分類，後爲整理計，乃分之，凡大規模之祭典，以酒爲中心者，概稱爲蘇摩祭。以下述其主要者八種。

(一) 阿古尼休德馬 (Agnistoma) 此乃蘇摩祭中最單純而根本之祭。以純粹奉獻蘇摩酒自身爲主旨之祭。阿古尼休德馬之名稱，因此祭之詠歌 (sūman) 中讚嘆阿耆尼時，有此語而有此名，直譯則爲讚火之意，但並非取火祭之意者。據卡提耶耶那天啓經 (七一，四) 當於春日舉行，但百段梵書 (一〇，一五，四) 謂一年中無論何時皆可。然由其用蘇摩新芽察之，大抵可視爲春

分之新月或滿月時行者。此祭典當注意之條件，第一在祭官之招聘。前述諸祭典，至多不過五六人，此際必招十六祭官全部。第二爲祭場擇定法，祭場爲郊外清淨之地，東有大樹，仍當有清水流其下，且有幾分向東方或東北傾斜之處。造蘇摩酒之水，當由日光不照之處汲之。而本祭之朝，有眺曙光之規定。第三爲祭主之加行。行此祭時，祭主夫妻，在祭場立加行處（*Dikṣatavimūṭha*），在祭前三日四日十二日乃至一年間，（諸經意見不一）當修加行。所謂第庫夏（*dikṣā*）者是也。此間剃鬚髮，剪爪，禁欲，禁足，行諸種苦行，愈嚴峻愈有效果，以氣息奄奄爲加行之極致。第四爲前日祭。此日祭官全部至祭場，從事準備，設三火爐，築大祭壇（*mahāvedi*），在西端之東方，造一小屋（*saddas*），中設六竈（*dhisnyā*），旁穿四穴，中置二白臺，作種種設備，然後行購蘇摩（*Somakṛaya*）之禮。婆羅門賣蘇摩新芽，祭主出牛一頭買之，而運新芽於小屋。禮畢，行奉羝羊於蘇摩神之禮。此夜祭官祭主共宿小屋，保護蘇摩之芽，徹宵及曉，此夜名大夜（*mahātrī*）。第五至當日，以石磨磨碎蘇摩芽，榨其液以奉於神，名曰榨日（*Sutya-aha*）。此禮朝晝夕凡三回，據梨俱吠陀第十卷第一百十二詩，朝榨以風味奉於因陀羅；晝榨爲真正之饗應，奉於同神；夕榨奉於沙維德利神、一切神、祖先等。（此

三次名終日祭「*Ekadha*」朝榨在夜未明時，各祭官準備種種祭具，此間大概皆誦一千頌呪文，且以米飯燒米，供因陀羅布威。當旭日顯於東天時，祭官並祭主，各就所定位置，或讚美神，或誦請呪文，行一定之任務，進行儀式。壓榨蘇摩，例在小屋（*badas*）中，置石臼，以水和蘇摩新芽而磨之，榨出其液，盛液於一定器物中，更以羊毛篩漉之，裝入蘇摩桶（*dronakalasa*）。祭主爲司清澄者，詠歌者與拂穢者不絕歌清澄歌（*Parvānastotra*），祈其液之清澄。既得新酒，以牛乳酪和之，盛於杯中，由祭官之補助以奉於神。實際此祭主要之點，在進行壓榨蘇摩液時。最後盛於杯以奉於神，已非主要意義。晝榨夕榨，與朝榨之儀節雖有稍異，但大體方式相同，不再贅述。夕榨既終，解除種種用具之配列，或燒，或與人，對祭官出布施以酬其勞。祭主夫妻沐浴着新衣而禮畢。（阿羅斯坦巴天啓經一〇一三。卡提耶耶那天啓經七一〇。瓦以陀那天啓經一一二四。）

阿古尼休德馬祭，阿提阿古尼休德馬祭（*Atyagnistoma*），休達新祭（*Godasin*；十六祭），瓦加派耶（*Vajapeya*；力飲祭），阿提拿德羅（*Atirātra*），阿布特利耶馬（*Aptoryama*），烏克提耶（*Uktiya*）七祭，名蘇摩祭七會。然多數爲阿古尼休德馬祭之變形，茲僅說明力飲祭一祭。

如左：

(二) 力飲祭 (Vājapeya) 最初無論何人皆得行之，其後只國王行之。此祭之特色，各事皆尊十七之數，器具皆十七。祭主之國王戴黃金冠，發射十七弓而測量競馬場，爲此禮之始。於是排列十七車而開始競爭。祭主所乘之車，繫良馬三頭，作快速之祈禱，而勝利終歸祭主。此後準備十七蘇羅酒桶，並十七酒杯，行買取之禮。祭主夫妻登高臺 (yūpa) 仰觀天上，俯視自家，行天上天下統一之主之儀。最後下降，履臺前預置之黃金，憑椅子而受灌頂 (abhiṣeka)。此時婆羅門倚於黃金椅子，講有名之須那賽巴故事。衆人三度呼統王 (Samraj) 述十七祝詞 (nija) 而禮終。此際對婆羅門所出之布施，爲牛百七十疋，衣服十七，車十七，象十七，黃金十七云。此禮最初何故舉行，至今不明。據鄂爾敦堡之說謂 Vājapeya 爲力飲之意，(註一) 殆求得勢力而飲蘇摩及蘇羅酒之祭也。

(阿爾斯坦巴天啓經一八。卡提耶耶那天啓經一四。阿休瓦拿耶那天啓經九九。)

(三) 卽位禮 (Rajāsūya) 國王卽位時所行之禮也。先作數日之準備的加行，行此禮時，與阿古尼休德馬相同。此時祭主(國王)於衣服上加赤色上衣爲常例。此禮之主要部分，由行祭者

奉一弓三矢，王唱呪文，而闊步四方。在灌頂水器之側，預置有虎皮，王登其上。其後方置鉛，認爲惡魔 (Naimai) 之頭而踏碎之。然後受灌頂。又此際有增大威勢之呪法，王之親戚，以牛百疋集於供養火之北，王自乘馬車入於其中，以弓端觸一疋牛，宣言曰：「總歸我捕獲。」（阿羅斯坦巴天啓經一八、阿休瓦拿耶那天啓經九、三四、卡提耶耶那天啓經九——三）

（四）馬祠 (Asvamedha) 自梨俱吠陀時代卽有此祭典。其初無論何人皆得行之，後漸歸於有力者，終惟國王得行，蓋費用甚大也。征服世界得行馬祠，是爲古代大王之故事。若欲經略諸方而遂其野心，亦得行之。蓋以馬爲用於戰陣之物，而其快速，足爲國王軍容盛大之表徵，故以馬爲供神之犧牲也。受之之神，通例雖爲生主，但古代有認爲軍神因陀羅之形跡。（註²）行此祭典，殆需準備一年。先選供犧牲之馬一疋洗淨。（又有一百疋之說）此時使賤民在旁作魔之表徵，殺四眼犬（卽目上有二斑點如目者）投於洗馬足之水曰：「無論何人加危害於馬者，受婆樓那之罰。」於是使貴族之少年，放此馬於東方者一年，使隨意游於良好之地。其間祭主之王，作種種加行，爲祭典之準備。過一年又三日，行蘇摩祭奉種種之犧牲獸。至當日，盛飾其馬，繫於祭柱 (Pillars)，第一皇

後來至馬側，祭官以布片蔽馬與后，而加以嘲笑之言。此雖爲呪法之一種，但其意不明。於是祭官及祭主行種種作法，誦呪文，終屠馬而焚於火。此時野羊亦爲先導者，同時燒之。於是人乃飲酒，唱爲王祝福而禮畢。（阿羅斯坦巴天啓經二〇。卡提耶耶那天啓經二〇。阿休瓦拿耶那天啓經一〇六。）

（五）奉乳祭（*Pravargya*）以無釉陶器（*mahāvira*）暖乳（*gharma*）而奉於阿須雲之祭也。本爲獨立之祭，後成爲蘇摩祭之附屬祭，蘇摩祭祭日之朝夕行此祭。陶器以供養火東方之黏土作之，加以銀板，置於供養火之東方，其四周置火暖之。初注酪，次注牛乳羊乳，俟其蒸沸而奉於阿須雲，此其大體也。（阿羅斯坦巴天啓經一一二、五。阿休瓦拿耶那天啓經四六、七。聖卡耶那天啓經五、七。）

（六）火壇祭（*Āgnicayana*）此祭凡一年。自帕爾古那月（*phālguna*）黑分之初日，（又謂爲第一月第二月所謂 *mārha* 月新月之日）爲祭典之開始，至翌年此日滿散。開始之日，在諸祭官指揮之下，以五種犧牲供養於神，埋其頭於供養火壇下，其體則捨於水。由是日日行事，在稱爲烏卡（*ukha*）之火鉢中盛火，兩手捧之，或高舉，或低降，而保水平，長足闊步載於臺上，禮拜此

火，作必須的勤行經過一年，行蘇摩祭，設祭壇 (vedi) 以磚築大火爐，此爲大主意之所在。祭壇在火場 (agnikasetra) 中央，幅員及四十尺，火爐之四方與下層，用石一萬八百塊。成築時，先由火鉢移火，捧種種供物，誦祭文而禮畢。(阿羅斯坦巴天啓經一六。卡提耶耶那天啓經一六。一八。阿休瓦拿耶那天啓經四。一。二。一。等) 此祭夜柔吠陀中已有之，但其起原，頗有種種異論。恐最初在西北印度受波斯火教之影響，其祭火壇之風習，由婆羅門教採用者。釋尊當時有所謂事火婆羅門，或即指此，亦未可知。

(七) 人祠 (Puruṣa medha) 夜柔吠陀中有人祠之說明，至經書尙存其名，而數爲祭之

一種。蓋以人身供犧之風俗，太古有之，因文明進步，漸以他物代理，但在特殊情形之下，仍實際行之。人祠之方法，全同馬祠，只不用馬而用人耳。是時爲犧牲之人，據卡提耶耶那天啓經(二一。一二) 限定爲婆羅門與利帝利，以馬百頭牝牛千疋買之。然實際供犧牲之方法，經書中頗有異論。或云自投於火，或言禮終拜太陽而隱退山中，爾後不再出世，迄無定說，實際上殆取後法。此祭之目的，乃欲成就馬祠所不能達之大望者。(阿羅斯坦巴天啓經二〇。卡提耶耶那天啓經二一。一。聖卡耶那天

啓經六一〇。

(八)一切祠 (Sarramedha) 夜柔吠陀時代已有之。將一切財產妻子眷屬奉於神與人，而自隱居山中之祭也。凡隱遁者 (Sannyasin) 事實上皆作此形式。此祭典可認爲實際多行者。
(卡提耶耶那天啓經二二二。喜拿尼耶愷夏天啓經一。聖卡耶那天啓經一六一八。)

以上兩節，爲婆羅門教之主要祭典。雖嫌繁雜，但若不具此種智識，則對於古代婆羅門教之祭式，不能有發言之權也。至於祭典之目的，概括言之，只四種：第一，望現世之成功者。第二，望死後生天界者。第三，謝神者。第四，犯罪祈消滅者。就中第一第二最爲主要。瓦以陀那經 (Vaitana sutra) 依供物之種類，及祭典之種類，列舉功德如左：

祭典及供物

功德

行火祭

天上界

奉新乳

一切祈願

奉熟酥

強力

奉酪

偉力

奉胡麻油

美貌

奉乳糜

子女

奉粥

土地

奉米粒

力

奉蘇摩酒

精神敏活

奉肉

好地位

奉水

長命

行新滿月祭

萬福

Dakṣāyana 祭（似新滿月祭繼續十五年）子女

Saṅkrama 祭

家畜

Sākamprasthāya 祭

萬福

Iṅa 祭

家畜

Sāryasena 祭

子女

Saunaka 祭

呪力

Vasistha 祭

子女

對天地神行 Aṅgana 祭

確實地位

行初穗祭

食物

行供犧祭

萬福

對耶摩神奉白獸犧牲

健康、祖先界、小兒

對特瓦西德里神奉彫刻之馬

子女

行阿古尼休德馬本祭

萬福

行 Dikṣya 祭

家畜

行力飲祭

無限支配力

行 Ahiratra 祭

旅行安全

行卽位禮

無限支配力

行馬祠

萬福

行一切祠

最上位

存無限之希望

行無限之供養

註(1) Oldenberg, Religion des Veda, S. 415 (3) Hillebrandt, Vedische Opfer, S. 161

(2) Oldenberg, Religion des Veda S. 473 (4) Schroeder Kultur und Literatur, S. 120-121

參考 本編中屢有記月名而未譯者，又未記相當陽曆之月名者，列表於下，其詳見著者所作

宿曜說（哲學大字彙三）

六時	月名		陰曆配當		陽曆
	西域記	宿曜經	西域記	宿曜經	
Vasanata 漸熱	Caitra 制毗羅月	角月(卯)	自正月十六日至四月十五日	二月	三四月
	Vaiśākha 吠舍法月	辰月(辰)		三月	四五月
Griṣma 盛熱	Jyaistha 逝瑟吒月	巳月(巳)		四月	五六月
	Āśāḍha 額沙茶月	午月(午)	自四月十六日至七月十五日	五月	六七月
Uarṣa 雨時	Śrāvāṇa 室羅伐摩月	未月(未)		六月	七八月
	Bhādrapada 婆達羅鉢陀月	申月(申)		七月	八九月

六時	月名		陰曆配當		陽曆
	西域記	宿曜經	西域記	宿曜經	
Śarad 茂時	Āśvayuja 額濕縛庚 迦刺底迦月	酉月(酉)	自七月十六日至十月十五日	八月	九十月
	Kārttika 末加始羅 月	戌月(戌)		九月	十一月
Hemanto 漸寒	Mārgaśīrṣa 報沙月	亥月(亥)		十月	十二月
	Pauṣa 磨佉月	子月(子)	自十月十六日至正月十五日	十一月	十二月
Śiśira 盛寒	Māgha 顛勒婆摩 月	丑月(丑)		十二月	一二月
	Phālguna 顛勒婆摩 月	寅月(寅)		正月	二三月

第五篇 奧義書終期學派之開展

第一章 諸學派興起之原因與其種類

前數篇述古代印度思想發達之情形已畢。其根本典據，則爲自吠陀本集以至經書等婆羅門所產之聖典，專屬於所謂天啓書（*Śruti*）部類，尙在未加個人意見之時代。即印度雅利安人種中自然發達之標準的信仰，別無創始之人，與主義綱領相異之學派互相對峙者不同。強言之，此當稱爲正統婆羅門教。但婆羅門教之名稱，亦只與後來非婆羅門主義之教派相對之名稱耳，其自身本無何等統一之教義也。其後因時勢進步，此雜然無學派時代之思想，漸見分化，至奧義書之終期，忽開展爲主義信仰相異之幾多教派。於是從來散漫之思想系統，漸有組織，所在有互相對峙之教團出現，此實所謂學派時代之現象。由文明史上言之，屬第三期以後。由文學史上言之，在華文時代以

後。由年代言之，由西元前六七世紀始。由地理的範圍言之，以恆河附近所謂中國（Madhyadesa）地方，爲文明之中心，次第及於恆河下流流域，終及全印度。前數篇所述，由廣義言之，可謂之吠陀時代，其後可謂之吠陀以後時代（Post vedic period）若前者稱爲先佛時代，則後者可名佛敎時代。簡單言之，卽此時期，印度思想界生一大轉向也。因而此部門之考究，比之古代，以屬於中古史之初頭爲至當。再由他一方面言之，此種氣運之來，無非古代思想之變革，故以此爲前數篇之總結，而概述其狀勢，決非蛇足。且讀者亦必欲略知印度古代哲學宗教思想，其後究以如何狀勢發展也，故附加此篇。

事情至於如是之原因，大體可歸於二種理由，第一爲所謂「吠陀之終」（Vedānta）之優婆尼沙曇自由思想。優婆尼沙曇原爲刹帝利種所起之活動，其間多伏有非婆羅門主義之思想，其教理之內容，本有幾多難以調和之矛盾要素，終無可以長久保持之性質。加以自由思想之所趨，早晚有分爲幾多潮流之運命，其根已伏於最初矣。故種種學派之興起，由內面之原因言之，直接間接，皆爲根據優婆尼沙曇氣運與思想之結果。第二原因，爲外面的事情，卽當時社會的狀態也。按紀元

前六七世紀，印度雅利安民族之勢力，次第南進，及於德干高原以南，遂越海而至錫蘭島、彼羅摩耶詩篇，由文明史的見地觀之，亦此逕路之詩化者。因文明範圍擴大，處處發生特種之文明，而與之相應者，處處有相異思想之起伏，亦無足怪。加之乘民族膨脹之勢，教學亦鬱然而興，非專門的分科的研究，不能入其堂奧，成爲最適於養成種種相異思想之狀態，故可推定爲優婆尼沙曇氣運之產物。其中與優婆尼沙曇無直接聯絡之學派雖多，但皆由此種經過而成。此內外兩原因相合，由紀元前六七世紀以後二百年間，或聯絡，或獨立，諸學派遂滔滔興起。此爲學派時代初期之光景，亦即印度思想大轉向之風潮也。然此只大體之觀察，若進一步研究種種學派如何興起？有如何關係？如何發達？則又爲極困難之問題，蓋概括學派時代初期思想狀況之史料殘缺故也。今僅能將表示部分的教勢之材料，由諸方搜集，綜合之而彷彿得其大觀耳。

茲就史料略述如下：由奧義書聖典言之，繼古奧義書而起者，爲屬於阿闍婆吠陀之新奧義書，新奧義書思想之傾向，明帶分派之色彩。科爾布爾克氏，那羅耶那氏，多伊森氏等，分爲純吠檀多主義、瑜伽主義、遁世主義、濕婆主義、毘紐教主義等，此在奧義書條下已述之矣。由此觀之，大意謂古奧

義書分化之系統，直接開展爲五潮流；但其製作年代，既未曾分，而濕婆主義、毘紐教主義，又在古奧義書以外發展，而迎合有神思想者。至於五潮流以外之佛教、耆那教、正理派等，又表示其一向無直接之聯絡，可知只以新奧義書爲基本，終不能盡窺當時諸派全體之興起及互相關係之狀況也。又如前節所述馬克士牟勒博士及其他學者，對於婆羅門形式的教義，曾以略詮體整理之，亦認爲在紀元前六七世紀至同一二世紀頃。如此亦可謂爲學派時代之產物。再仔細檢點其內容，雖可與佛教、耆那教、古奧義書時代之俗信等，附以聯絡，然由概觀上言之，則梵書時代之思想，仍占主要部，而當時諸派之光景，終不能明也。再查由此時代崛起而又最富於史料之原始佛教聖典，雖曾詳述佛陀時代教學之狀況，但所謂他學派，如耆那教等，多只所謂極端之異端，而對於當時大思潮並未言及。至最緊要之奧義書，雖其名稱亦未言之。由此觀之，幾令人疑及佛陀自身似未曾直接入於奧義書思想圈內者。例如奧義書中中性非人格之原理之梵，及入佛教，自始即認爲具體的人格之梵天。若認爲奧義書之梵，漸次人格化之結果，則古奧義書之終期，與佛教之間，年代必相去甚遠；然一方既無可爲此間架橋之材料，若一方又認古奧義書之終期爲甚古，決非正當。故其關係不易決定。極

言之，只據原始佛教史料觀之；其懸隔之程度，竟令人不能由此推定佛教以前有奧義書哲學。又從來中國日本佛教學者，認定數論派 (Sāṅkhya) 勝論派 (Vaiśeṣika) 正理派 (Nyāya) 等，較佛教爲早，原無可疑；但原始佛教史料中，勝論派正理派固不必論，即西洋學者所承認之數論派，亦難明證其存在。此外有力諸派，亦皆如此。故只依佛教史料，亦終不能見出當時教學之一般的光景也。

一部分學者爲補此缺陷計，對於能明示由古奧義書移入諸派狀況之材料，有大加注意者，即敘事詩摩訶婆羅多詩篇 (Mahābhārata) 也。此詩敘梵書時代之事，以般多 (Pāṇdu) 五公子與拘羅 (Kuru) 王子不和爲中心，描寫印度大戰亂，其中總括所謂傳說 (Itihāsa) 說話 (Akhyāna) 史傳 (Purāna) 等諸體，成爲一大詩篇。然最古之奧義書中，已有傳說史話 (Itihāsapurāna) 之名，蓋極早之一種傳說，經過多年，漸次增補，遂成十八章十萬頌之世界無類大詩篇也。何時完全成立雖不判然，但紀元前四世紀之巴尼尼 (Pāṇini) 中已記此故事之大要；(註一) 比尤諾氏謂包達耶那法經 (一七八，一〇〇) 已引用其一頌；則紀元前三四世紀時，已有一完整之體系可知。然此詩篇與作話詩篇 (Kāvya) 羅摩耶那不同，混有種種雜質，其中論當時哲學宗教者亦不少。尤以

屬於第五章之沙那特斯嘉第耶 (Sanatsujātya) 屬第六章之薄伽梵歌 (Bhagavadgītā) 屬第十二章之解脫法品 (Mokṣadharmā) 屬第十四章之阿魯格他 (Anugītā) 爲最著名。此四部多伊森譯之名爲 Vier philosophische Texte des Mahābhārata。其中有敘古風之祭典主義者，有鼓吹非祭典新主義者，有吠檀多式之潮流，又有數論派、瑜伽派、有神派之方向，殆有宗教哲學全書之觀。故後來視爲調和諸學派之雜書。然達爾曼氏多伊森氏意見相反，認爲代表諸學派未分之思想者。多伊森氏對於此點尤力說之，謂由古奧義書移於諸派之經過，正可於此中求之而大加論證。據多氏之意見，謂由文體上觀之，摩訶婆羅多，在吠陀文體（包含古奧義書）與華文體之間。由宗教的態度上觀之，一方認吠陀之神權，重四姓之階級，他一方面漸有表示非吠陀主義四姓平等主義之傾向。由哲學的傾向言之，古奧義書之吠檀多主義，次第分爲數論的、瑜伽的、有神的，亦可於此知其分行之道程。由實際的態度觀之，昔之形式主義、儀式主義，漸漸與佛教等，同向實質的倫理的方面進行而明示其經過云。（註²）果然，此實解決本問題最重要之史料，不獨所謂正統諸派 (Āstika)，即所謂異端派 (Nāstika) 之開展，亦由此追跡而得之。然據吾人觀之，摩訶婆羅

多全部不獨無成立於巴尼尼以前之確證，且其中竟有東甫塞支那（Cina）、希臘（Yavana）等紀元前後之地名，所謂四哲學書中，亦明可想見他學派之成立，非盡如多伊森氏所云悉示學派時代初期之光景者。恐摩訶婆羅多之思想，由學派成立以前涉於成立以後，其自身爲代表有神派之潮流者。

如上所云種種材料，曖昧之點甚多，而相互間亦缺有機的聯絡。合全部觀之，亦不能完全而詳細尋出古奧義書諸派開展之次第，此實印度思想史家最苦心之點也。吾人欲通過此難關，除下述方法外無他途。卽由內的原因觀之，古奧義書雖爲諸派開展之原動力，但其思想系統，亦不必限於古奧義書，蓋既起於古思想，並起於伏在民間之信仰也。又由外的原因觀之，因文明範圍頗廣，同一時代，同一氣圈中，又隨地方而各生種種思潮，雖有自然暗合者，而各自獨立而成立之學派亦不少。一言以該之，學派初期，全印度思想界，生革新大氣運，各地或聯絡或獨立成立種種學派也。要之既堆積一千年間之思想，又有及於德干高原以南之文明範圍，其間因交通不便，授受皆以口耳，當此時代，認爲一切思潮，悉在同一地方，隨一道之流域而分者，未免無理。其主義信仰，實隨人隨處而異，

或喜進步的考察，或甘保守，或喜調和，或思反動；及思想固定，遂見諸派之勃興，此乃合於歷史自然之見解。在此意義上言之，其缺有機的聯絡，亦自然之勢，因而認爲獨立表示當時某潮流者，實至當之見解。吾人由此見地，參酌諸學者之意見，根據種種史料，知由學派時代之始，至其後二三百年間，思想界之大勢如左：

(一) 正統婆羅門的潮流。梵書時代之形式主義，至奧義書時代而大動搖；然因惰性之所致，大勢上在社會的方面仍占勢力，依然主張其三綱領。若謂優婆塞尼沙曇興起後，婆羅門教義生根本的變革，佛教興起後婆羅門教遂至閉息者，乃誤解也。一面固被當時分化的氣運所促，他一面在對抗新教派之必要上，在此時期，反編成幾分有組織的婆羅門書。如家庭經、天啓經、法經，卽此時期之產物，前篇已述之矣。又自紀元前五世紀之耶斯卡 (Yaska) 至同四世紀之巴尼尼而完成之梵語文法，實維持吠陀權威之補助機關也。恐六吠陀分 (Vedāṅga) 之全部完成，亦在此時期。尤其以馬那瓦派 (Mānava) 之法經爲骨子，而集諸法典之粹，更加世界觀人生觀之有名摩菟法典之成立，據比尤諾氏之說，則爲紀元前後之事。如是者當佛教已依阿育王之力，殆成爲印度國教以

後，尙見婆羅門盛行鼓吹其主義。卽諸派之興起。一方面雖認形式主義之婆羅門教爲不滿足。他一方面，婆羅門自謂爲國民的宗教，爲諸派之首斑，仍強行固執其主義也。此婆羅門教，雖隨民族之膨脹而遍及四方，但其中心仍在拘羅地方之所謂中國，故摩訶法典亦稱之爲「梵轉國」(Brahmavarta)也。

(二)有神的主流。家庭經天啓經成立時，有神的主流雖已衰頹，但仍認古昔諸神而崇拜之，故成此書。然當氣候風土有異，社會的事情有異之時代，古昔各神不能維持同一神格，故民衆信仰上之各神格，遂大有變化。因陀羅不似古昔之爲雷霆神，而成所謂帝釋天(Sakradevendra)爲武勇之神，且有多數妻妾而爲天神。生主亦非原理之神，而成一個人格神。蘇摩不單爲酒神，而爲純然月神。造一切神竟成爲工巧者之神。神格上大起變化。又吠陀時代未有名稱之財富神，庫拜羅卽毘沙門天(Vaisravana) 女神吉祥天(Laksmi)等，亦發生而爲新神格。總之極具體的人格的寫象，爲此時代民衆信仰之特色。試觀佛教所言之梵天帝釋天，亦可想見通俗的信仰矣。此通俗的多神教間，亦生一種新氣運；在其間認中心的大神格，而以創造支配之作用歸之，同時加以絕對

的信仰，而生參預其攝理之運動。此即吾人所謂有神之潮流，後世印度教諸派之淵源也。此類之氣運，在梨俱吠陀時代之終期，已有表現，但只可認為哲學的興味；及至此時，則應信仰的要求而再興。而其中中心神格中之最有力者，為毘紐笈（Viṣṇu）即那羅延（Nārāyaṇa）與濕婆（Śiva）即大自在天（Mahéśvara）中姓梵男性化之梵天（Brahmā）三神。就中對於毘紐笈與濕婆，熱烈信者頗多，其流派有極隆盛之氣運。摩訶婆羅多中，雖有種種教派之事，但實代表此種有神之潮流之文書，尤以薄迦梵歌（據泰南氏之說為紀元前四世紀之作）為達於頂點。

（三）哲學的潮流 上二潮流為保守的俗信的，然真正繼奧義書之氣勢，以哲學為主之學派，興起者亦不少。古奧義書之直系，生新奧義書五潮流，顯帶學派的着色。又同由古奧義書出發頗帶異端的傾向而成為最有力學派之數論派，亦成立於此時期之初。以此為根據，將古奧義書以來之觀念法，加以組織而成立之瑜伽派，其基礎亦大略成立於此時期。又如究理派即勝論派（Vaiśeṣika）尼夜耶派（Nyāya），其思想系統之淵源雖不能明，但其興起，亦屬此時期無疑。此外由前代繼續而來之幾多小哲學思想，亦相當撞頭；或變形，或整理，各自獨立主張相應之權利者頗多。如

巴尼尼文典派之徒所主張之斯泡他 (Sputika) 常住言語哲學，及欲維持吠陀記誦功德之聲常住論 (彌曼差派所主張) 亦其著名者，皆擁護吠陀神權之哲理也。

(四) 非吠陀的潮流 上三思潮中，如數論，雖係非吠陀主義之學派，但由各方面觀之，仍與廣義之吠陀有關，後來皆以所謂正統派自任。然因大勢之所趨，判然否定吠陀教權而反抗婆羅門主義所謂異端派之思潮，亦大佔勢力。吾人若欲追求此種氣運，以何時何處為中心而起，雖患缺少材料，但至少由佛典觀之，亦可知以恆河東岸及下流摩迦陀地方為中心而漸盛者。佛陀時代，摩迦國有一種教團所謂六師者，其中有弄極端之詭辯，主張現世主義，不認吠陀之神者。彼順世派 (Sramana) 可為此種思想之代表，鼓吹極端唯物主義、快樂主義，由破壞的方面，反抗從前婆羅門教。又六師之一尼隄子 (Nirgrantha)，即耆那教徒，由種種證據，知為佛陀先輩，出自刹帝利種，為瓦爾達馬那之開創者，主張反吠陀主義，欲積極的改革從來宗教，成為有力之一派。恆河東岸及摩迦陀地方，此種非吠陀的氣運之所以盛者，因雖拘羅地方較遠，婆羅門的感化，又止為表面形式；彼等一因不滿足其形式主義，一因此地王者權利強大，不必屈於婆羅門也。終因大勢之所趨，迦尼羅城太

子大聖釋迦牟尼，在摩迦陀地方修學，遂建設非吠陀主義之佛教，印度思想界中，遂起大變遷矣。

以上四潮流，頗能概括學派時代初期狀況。然實際言之，此種分類，甚不精密，因有不知當攝入四潮流中之何流者，又有四潮流所難攝之派，故不能望有完全之分類；只爲便利計，暫分爲大體之方向而已。佛教聖典，通例分所謂外道諸派爲九十六種，或從其說分六十二見，雖非正確之分類，但當時諸種相異之意見紛紛崛起，亦足窺其一端矣。再依其他材料，則知意見相異諸派之多，至有不可收拾之狀。然其精細之點，今尙未遑研究，故只暫述其概觀。

第二章 諸學派之共通思想

原來學派之所以競起對立者，因主義信仰互異，思想體系互異故也。尤以印度地方自古有大膽發展其所信之自由。至學派時代，各派因教義不同而走入極端者亦不少。然其目的，則皆求解脫，卽欲脫假現之束縛，而安住於不動之真性，則皆一致，此爲奧義書以來印度思想之一特徵。因而以此解脫觀爲中心，對於其前程或後件之思想，諸派間一致之見解甚多。其多數思想，奧義書中有已定者，有將定者，亦有在奧義書中未判然者；至學派時代，各派教理，皆已組成，此所以稱爲學派時代也。茲將奧義書時代至學派時代印度思想之特質，概括而簡單述之如左（雖係共通思想，但順世派一流除外）。

（一）出發點 第一由其出發點觀之，無論何學派，必帶幾分厭世的傾向。謂此世爲假現而欲捨之，以達於更好之境界，是爲各派之出發點。此厭世觀卽解脫觀之前提思想，與解脫觀同爲印度思想之一特徵。蓋以現實與理想對比，皆覺理想鄉爲善，而現實之境不能副之，乃有此思想也。徵

之古籍，梨俱吠陀時代，皆樂天的而未有厭世思想，稍下至夜柔吠陀時代，處處有隱遁者之記事，可知一部思想家，已漸萌厭世之心。由是至梵書時代，四時期（āśrama）之制生，遂以林棲（Vanaprastha）與遁世（sannyāsa）爲婆羅門之義務。更至奧義書時代，理想界與現實界之對比，非常明顯，且此思想之根基強，而有成一般的思想之傾向。尤其由表面上觀之，奧義書中之古部分，尙未充分表現，但裏面已常有此思想。及至中期，則公然說之。至美特拿耶那（Maitrāyaṇa）則開始卽力說之。其中（111）大車王（Bṛhadratha）對聖人聖卡耶尼耶（Sākāyanya）之言如左：

聖者乎！由骨、皮、筋、髓、肉、精、血、淚、痰、糞、尿、膽汁、脂肪而成之身體，有何樂耶？快樂、憎惡、貪欲、詐僞、恐怖、瞋恚、嫉妬、愛別離、怨憎會、飢渴、老病死悲等諸惡充滿之身體，有何樂耶？

此種深刻沉痛之言，有衝人肺腑者。及印度民族漸入熱帶圈內，厭世觀始爲一般思想家之所認容。至學派時代，對此思想已無分別彼此之必要，而爲自明之事實矣。佛陀出家之動機，耆那求道之目的，皆在離苦得脫。數論派之出發點，亦欲脫現世三苦者。此外一切學派，殆無不以此爲目的。甚至當置重現世之作法典者，亦將此種觀念，在摩菟法典中盛說之。蓋無論何人，若運心於理想之鄉，

游思於實相之境涯，必帶幾分厭世的色彩，亦理所當然也。尤以印度此種思想，最入深刻之境。蓋輪迴觀使然也。即自梵書時代發其萌芽，至奧義書而圓熟之。輪迴說，業說，至學派時代，成爲普遍的真理；因厭輪迴之不已，頓成深刻之厭世思想而表現者也。此輪迴說，爲印度思想之一大特質，其爲解脫觀之主要前提思想，已不待言。然以何種手段脫此苦界離此輪迴？欲解決此問題，其方法各異，即學派之所以分也。或求之於實行，或求之於信仰，或求之於哲理的思辨，而成種種方法。然總而言之，依實行而實現哲理，依哲理而支持實行，訴信仰於智識，移智識於信仰，以所謂知行合一，智信一體，以達此目的，則各派之所同認也。由此意義言之，印度之哲學與宗教間，可謂無嚴密之區別。以下所述，乃總括彼等之問題而見出其共通點者。

(二) 本體觀(我論) 就哲學方面言之，本體見解之異，實爲學派分歧之主因，故不應有全體共通之點。但無論何學派，其認爲根本的問題則一，即自我論，廣言之即生命問題也。古奧義書曾一度以此問題爲思辨之中心，其見解雖種種不同，但無論何學派，認解決此問題，爲解決輪迴問題解脫問題之鍵，則一也。蓋言輪迴，言解脫，皆不外生命(即我)之狀態，以此爲中心之思想界，當

以我論爲思辨之中樞，亦自然之理也。如原始佛教，主張無我論，驟觀之似屬相反，但此無我論，實我論之一種。大乘佛教，明明在本體方面，以我之問題爲中心而議論者。關於此點，雖佛教亦毫不脫出一般思想之外。要之由哲學方面觀之，印度之形而上學，皆以生命問題爲中心而發達者。

(三) 器世界觀

印度諸派中，雖有由本體論的立場，到達無宇宙論者；但至少由世俗的立

場觀之，物器世界之觀察，多爲諸派共通之思想。對於其存在之意義，認爲有情輪迴之舞臺，亦皆一致。或以此爲迷妄之所產，或以此爲實在物質的原理之所產，皆因有世界則有有情，故無假定無生物之世界存在之必要，此乃諸派一般承認者。而其成立之要素，推提利耶奧義書以來，有地水火風空五元素說，或除空而取四大說，亦爲諸派共通之見解。其元素之配合及性質等說，各學派雖大不同，但至少在名目上，可視四大說五大說爲共通之教理。又世界之種類及形狀，自梨俱吠陀以來，有種種之說，就中推提利耶奧義書之說，謂此宇宙上下皆圍以水，其中有三界，傍有日月等守護神。學派時代諸派，仍保存此三界名目，而加種種說明。其創始於此時代而爲後世所長信者，乃以現世界爲中心之須彌山 (Sumera 妙高山) 說，此說本因印度北方有喜馬拉雅山，衆信爲諸神淨土之

高山此神話漸次發達，遂認爲現世界中軸之大山。據摩訶婆羅多（一二·一八二）謂此世界爲一種蓮花，其中有高達於天之神山迷盧（須彌山），梵天座於其上而作萬有云。佛教則以須彌山爲中心，有七海七山（七金山）（須彌山自身及鐵圍山須彌海合稱九山八海）其中有東西南北四洲，各爲人類住處云。須彌山說，其初半係神話，半因奇怪之地理的考察而發達者。因世界觀之發達而次第組成，至學派時代，遂成世界觀之一要素，爲各派所承認。

又關於世界存續期間，或謂無始無終，或謂有始無終，有種種議論。總之始於某時期，經一定期而破壞，更經一定期而復成，成一種循環說，爲諸派一般承認。此名劫波說（Kalpa-vāka），古奧義書僅有其萌芽，尙無名目，至學派時代而明認。若尋其理論的基礎，蓋調和創造說與業說之結果。卽世界創造之說，雖爲梨俱吠陀以來之定說，由業說言之，因輪迴既無始無終，其舞臺之世界若非無始無終，則在種種方面覺不合理，而不免矛盾；因欲調和之，其唯一方法，雖皆言世界創造，但非原始之創造，在創造以前，已有世界，因而創造之世界，其後有破壞時期，而常循環云云，以開會通之道。

劫波說之詳說，各學派互有異點，大體分四期，摩菟法典（一·八一）與摩訶婆羅多（七·二三

二、三。先將人間界之一循環，由道德及壽命之關係，分四時期（Yuga），稱爲四點（Kali）三點（Treta）一點（Dvāpala）一點（Kali），蓋擬於骰子而有此名稱者。四點時代爲黃金時代，人壽四百歲，道德正義完備，存續至四千年。三點時代稍下，人壽三百歲，較完全之度減四分之一，存續三千年。二點時代，人壽二百歲，人間道德更不完全，存續二千年。下至一點時代，即當時（摩菴法典與摩訶婆羅多時代），人壽減爲一百歲，道德正義積廢，存續一千年。此四期既終，世界不即破壞一點時代既窮，又逆進而至四點時期。如是順逆循環，凡四千回云。希臘挨姆培多克利斯之說，謂世界狀態，由愛盛之球（sphairos）之時期，至憎盛之不和時期，順次循環，與此說大略相同。如是四千回之總數，相當於世界之主梵神之一日，至梵睡眠時期，一切皆融合於梵中而去，即世界破壞矣。至其次成立時，即梵覺醒時，又成空空漠漠之光景。微之佛教方面，佛教雖不立創造主之梵神，但同依業說而立四劫說。世界成立之期間曰成劫，存續之期間曰住劫，破壞期間曰壞劫，破壞而去，至其次成立之間曰空劫，此所謂成住壞空四劫說也。其中人間壽命，道德的狀態之增減循環等說明，較以上婆羅門傳說，規模頗大而且緻密，殆探婆羅門思想中養成之說，更依佛教一流以組織之者也。總之劫

波說成立於學派時代，各學派皆大體承認其教理，毫無可疑。

詳述世界之形態，即說明其成立與破壞，以及其間人界之狀況，爲後世布羅那書（*Purāṇa*）主意之所存。但其材料，當學派時代之初，已大略完備，此亦不可忽視者。

（四）有情觀 此處所謂有情（*sattva*），即指人輪迴範圍之一切生類。通例雖可稱爲人生觀，但印度人對於人生之考察，常與其他生物相關聯，故廣稱爲有情觀爲至當。（實際仍常以人類爲考察之中心）此種考察，與主體之我論相關，而爲諸派之重要問題。至其生理說、心理說，有情分類法等，大略共通之思想亦不少。先由有情之身體的組織言之，以分細身（*śukla śarīra*）粗身（*sthūla śarīra*）二種爲通例。細身者，所謂靈魂身，指輪迴主體之微細身。粗身乃由地水火風等粗物質而成者，所謂肉體，依生死而取得之部分也。此種思想，在古奧義書中，已充分圓熟，但未以術語表之。至學派時代，各學派已明加區別而說之矣。雖主張無我論之佛教，其上座部，亦立中有身（*antahāva*）此可視爲一般思想之影響。又心理觀，其視心之主體，雖隨學派而大異，但至少認感覺機關、耳、鼻、舌、身（或皮）所謂五根，而立意（*manas*）爲總括機關，此亦奧義書以來諸派大

略一致之點也。又將有情發生之狀分爲四生，卽體生 (jarāyujā)，卵生 (andaja)，濕生 (svedaja)，種生 (bijaja)。此本奧義書之說，學派時代，大抵承襲之。但佛教不將種生植物加入輪迴範圍，而代以化生 (upapaduka, opapātika)，卽天人一類，或以神通力變化之身，此四生說 (Catvury onī) 中稍異之點也。

關於有情之種類，雖諸派所見各異，而最堪注意之共通點，各派皆以種種之神爲有情之一類。布利哈德奧義書 (四，四) 說輪迴之境涯曰：「爲祖先，爲乾闥婆，爲諸神，爲生主，爲梵天，爲其他有情。」此種思考，在學派時代，已成一般的信條。通列雖稱數論、耆那教、佛教爲無神論，惟彼等只不立支配宇宙之神，至一般民衆所信之神，依然認爲較人類地位高之有情，而不否定其存在。尤以佛教認梵天、帝釋、忉利天 (三十三天)、毘舍門天等，爲歸依佛者。而山神、樹神、鬼神等，亦加入此列。提婆達多山、山上向佛陀擲大石，其時抱止之者，謂卽山神金毘羅鬼也，此例甚多。故在此意義上言之，除極端之唯物論者外，印度諸派，皆可謂爲有神論者。但不認此爲究竟的地位，果報盡時卽退轉。又無論何人，皆得依善業而達於神位，此乃與古昔思想大異之點也。

(五)實踐觀(修行觀) 前文曾謂印度思想之一特質，在知行合一觀。謂無論何種教理，皆為依實行而始實際化之主義。因而各派競發明有特色之實行法，其中多有共通之規定。總之諸派實踐之要目，務離肉體的感覺的束縛，清淨其心，以期次第發展靈性。先觀其種種規律，就中所謂五戒，可謂諸派共通之規律，各派皆注重焉。摩訶法典六，九二，(包達耶那法經二，一〇，一八，亦同)曰：『勿殺生物，勿妄語，勿竊盜，勿行不梵行(邪嬖)當制貪瞋，此即四姓共通之法規也。』耆那教之聖典瑜伽論 (Yogasāstra) 謂無論何人，有不可不行之五種正行，即『不殺生 (ahimsa) 實語 (satya) 不盜 (asteya) 梵行 (brahmacarya) 離欲 (aparigraha) 是也。』數論派及瑜伽派之夜摩 (Yama) 規定，亦全相同。佛教之五戒，只將第五改為不飲酒耳。蓋初為婆羅門社會之規定，漸次為一般所採用者。再從他一方面觀之，無論何種社會的規定，及特有之修行規定，只自然當起之教條。由此進行之修行法，彼等所共同置重者，為禪定的觀法，即瑜伽之行法也。奧義書中各學派，當其修練法成立後，其解脫之唯一手段，絕無不採用瑜伽行法者。學派中雖專有瑜伽一派，而瑜伽修行法，則非一派所專有。又與瑜伽修行法相伴者，為神通之信仰，自吠陀時代，已成為一般的信

仰，各派皆表示神通妙用，終乃視爲修行純熟之表號。

(六)終末觀 上文出發點條中，曾言輪迴觀，善惡業觀，爲學派時代完全純熟之一般的信仰。脫離輪迴善惡業而達於不生不滅，則爲最終目的之解脫。然此解脫之風光，當與其本體觀相應，故隨本體觀之異，而諸派之說各異。或視爲預於人格神之攝理，或在生存意志之否定，或在個人精神之獨存，或以宇宙之唯一實在實現於自己，其說明方法種種不同。然以此境地爲不生不滅之處，絕對安隱之處，常恆不變之處，無時間空間限制之處，一言以蔽之，卽言詮不及意路不到之妙樂境，又各派共同之觀點也。

以上爲主要之共通點，若詳言之則甚多，茲從省略。

註(1) Hopkins, Religion of India, p. 350

(2) Deussen, Allgemeine Geschichte d. Philosophie I. 8. S. 1-109