

## インドに於ける古代の概念とその限界

——文化史的に見たるインドの時代区分——

善 波 周

時代区分論 Periodology は、史學上からはもちろん、哲學上の問題としても従來からしばしば取りあげられてはきたが、現在なお結論を見出しているというわけではなく、問題はいまに残つてゐる。というのは、元來こうした問題は、それ自體、各分野からの十分な考究を必要とするばかりでなく、それは同時に、より総合的な廣い意味に於ける世界史的視野からも把握されねばならぬ性質のものであるからである。だからそこに、たとえある一面からの眞實を捉え得たとしても、そのみですべてが解決するというようなわけのものではなく、それはあくまで他の分野にも關連して考えらるべきであり、そうした意味に於てインドのそれも、決してその埒外にあるものではない。しかるに、ことインドに關する限り、この時代区分の問題は案外見のがされており、僅かに金倉博士の中世論<sup>①</sup>を除いては、本格的な考究は見當らず、一應、常識的には古代インドというような用語は通用しつつも、しかもその限界には少なからぬ異論があり、またその性格ないし内容というようなものも決して分明ではない。だがこの問題は、インドそれ自身にとつて頗る重要であるばかりでなく、他方またこれを世界史的見地から見ても、特に東西文化の交流等に關連し、インドの持つ古代の意義は決して忽せにできない。本稿はかかる見地から、インドに於ける古代の概念を出来るだけ明らかにすると共に、それが世界史的時代区分の問題と如何に關連するかを、特に科學思想の面からも一考しようとするものである。

インドに於ける古代の概念とその限界（善波）

## 一 時代區分と古代の意味するもの

古代 *ancient ages* とは、ルネッサンス以後に於ける史家によつて、中世 *middle or medieval ages* 及び近代または近世 *modern ages* に對して用いられた時代區分 *periodicity* であるが、必ずしもそうした三分法のみとは限らず、單に *ancient* と *modern* の二つだけに限られている場合もあり、そうした場合の *ancient* とは、むしろ *classic* とか *antiquity* というほどの意味をもち、*old, early* または *past* などと同義語にさえ用いられている。近年出版されたルヌーなどの筆になる *L'Inde Classique* なども、そうした意味で必ずしも時代區分を明確にしているわけではなく、また *L'Inde ancienne* というような表現も、年代的にはかなり莫然としている。しかしいま、古代という言葉を少くとも學問的に使用する場合、その限界あるいは内容というものは重大な意義をもつ。何となれば、元來、この古代、中世、近代という時代區分は、單にそれらを何年から何年までと區切るような末梢的なことに重點があるのではなく、むしろ内容的に主體性の問題を含み、更にそれを如何に解釋するかという哲學上の問題にも結びついているからである。だからその年代的限界もさることながら、それよりもまず、古代と中世とを區別するものが何であるかということが根本的な問題となつてくるのである。

さて、ルネッサンス期の人々の意見に従えば、古代とは、いわゆる中世の暗黒時代に對して、これを否定する立場から、それに先立つ古代再生思想を内容とするものであるが、しかしそこにも問題はある。特に近時、唯物史觀の立場からすれば、古代とは、政治並びに經濟生活に於て純然たる奴隸制度の時代であり、中世とは、それよりやや經濟的にも解放された農奴の時代であるとされるが、もし時代區分の内容を全面的に階級闘争史的なものに置き換え、それによつてすべてを解釋せんとするなら、そうした目的論的考え方には少なからぬ疑問があるとしても、政治、經濟、あるいは文化などの面に於ける發展の跡が、人間性の自覺や開放にも關連することは否定できない事實である。しからばこうした史觀もまた學

問的には當然取りあげらるべきであり、そうしたものの綜合によつてこそ、始めて古代のもつ意義もまた明らかにされるものであろう。

ところで、こうした時代區分に於ける年代的限界について、果してそこに明確な一線を劃しうるものであろうか。アメリカの科學者サートンは、この問題に關して、「このような一線を引く理由は、どこにもないのである。中世の範圍を探り出すことは、ちょうど虹はどこでおわつているかと問うようなもので無駄である。われわれは、古代や中世やその他の慣例の時代を排他的なものとしてではなく、一部重なり合つているものとして考えねばならない。」と述べ、おおむね半世紀毎に、たとえばアルキメデスの時代（紀元前三世紀後半）、法顯の時代（第五世紀前半）、アルビルニーの時代（第十一世紀前半）というように、その期間中に於ける世界史的立場から最も顯著な人名等を冠した時代區分法をとり、世界各國に於ける同時代の、單に自然科學だけでなく、哲學、史學、社會學、言語學などの方面をも、これを科學史の重要な要素として取りあげている。こうした科學の世界史的ないし綜合文化史の見方は、たしかに餘りにも専門分化した近代科學に一つの反省を興えるものではあるが、氏もしばしば使用している古代あるいは中世という言葉の内容については、本質的に何等明らかにされていない。しかしもともと科學それ自體が非區分的性格のものであり、且つ古代とか中世という言葉の用法がすでに公式的年代區分に通俗化した現在、それは無理からぬことであり、むしろ古代あるいは中世という語が暗黙の中に語られているところに、却つて本質的なものがひそんでいても云えるのである。

しからばこの三分法に於ける古代とは、もともと本質的に如何なる意義をもつものであろうか。それは先にも觸れたように、ルネッサンス期の人々、たとえばヴァーラ、フツテン、エラスムス、マキアヴェリーらのような人文主義者達が、いわゆる宗教的桎梏から自らを開放し、新らしきヒューマニズムの立場から、生—死—復活という象徴的三幅對の方式を世界史にも適用し、古代再生の理念のもとに、その古代と現代との中間の時 *medium tempus* を否定する意味から、それ

らを不幸なる前時代 *superiora tempora infelicia* または無智 *ignorantia* 野蠻 *barbarus* の時代と考え、そこからいわゆる中世の暗黒時代という考えが生れたという<sup>⑥</sup>。しかしこうした發足時のむしろ非歴史的な主體的自己自覺に基く思想は、本来の歴史家の分野からはむしろ好ましからぬものとされたにかかわらず、漸く十七世紀末頃から、それが歴史的敘述の便宜的な三分法として一般に採用されるに至つた。そして近時、ランケやマイネッケらによつて新らしき歴史觀のもとに改めてそれらを取りあげられ、他方また、唯物史觀的立場からも活潑な議論がくりひろげられている。

ところで西洋史の場合、その中世に對する古代の年代的下限、すなわち古代と中世との限界はどうなつていゝであろうか。試みにこれをブリタニカについて見るに、*Ancient Ages* とは西ローマ帝國の滅亡(紀元四七六年)以前であり、*Middle Ages* とはヨーロッパに於ける *ancient* と *modern* との間で、五世紀中葉から十五世紀中葉までとしている。しかしこの古代と中世との限界については、それぞれの立場から多くの見方があり、その他にも紀元三一三年に於けるキリスト教の公認、同じく三七五年に始まる民族の大移動、三七八年のアドリヤノーブルの戦、三九五年のローマ帝國の東西分裂、五二七年の東ローマ皇帝の即位、五二九年のアテナイに於ける學園閉鎖、五九〇年のグレゴリオス一世のローマ法王即位、あるいは六八〇年のコンスタンチノーブルの宗教會議なども擧げられる。ところがいま、これを哲學史の方面から見ると、ヨーロッパに於ける古代哲學史は、紀元前六百年頃ギリシヤに起り、後にローマの領域に移植されて、普通、哲學史家のいわゆる「ギリシヤ・ローマ哲學」として、紀元後五二七年ユスチニアヌス帝がキリスト教を奉じて異端を撲滅せんがために勅令をもつてアテナイに於ける哲學の學校の閉鎖を命じた時に終るとされ、中世哲學は普通、教父哲學及びスコラ哲學の二期に分かたれ、前期は紀元二世紀に端を開き、聖アウグスチヌス(四三〇年死)に終り、スコラ哲學はそれ以後第十四世紀までに亙り、中世哲學は第十五世紀のルネッサンス期を介して近世哲學に移行して行くとするのが通説のようである<sup>⑦</sup>。このように哲學史の立場から古代と中世との限界を、キリスト教の哲學壓迫という思想史上重大な事件におくのは當

然であるが、一方科學史の分野からしても、古代科學は五世紀初頭のマルチアヌス、カペラに見るような古代學藝の百科全書的解説にその傾向を示しつつ中世學藝に移つて行くが、西ローマ帝國の滅亡後、ちようどユスチニアヌス帝の學園閉鎖の少し前、ローマでは一時東ゴート王國の宮廷で古代學術が庇護され、ボエチウスとカツシオドルスの二人が亡び行く古代的教養の最後を代表していると云われる<sup>⑦</sup>。しかしフアーリントンの如きは、古代科學の衰滅をキリスト教の影響とするのは當らぬとし、キリスト教が凱歌を擧げたから科學が衰滅したのではなく、科學が衰滅したから宗教を流布せしめた諸條件の一つが生じたと見る方がより真相に合致すると主張する<sup>⑧</sup>。しかしこうした古代や中世の限界に對するそれぞれの立場からする意見の相違はむしろ當然であり、更に文學史とか美術史、あるいは言語史などの分野に於ても、古代的なものと中世的なものというような違いはあるであらうし、他方またそれぞれの國あるいは民族にとつても、その文化の程度などによつて古代とか中世などの年代にも相當の開きもあり、その受け取つた中世的ないし近代的なものの内容についてもそれぞれの違いがある以上、その國独自の時代區分も充分ありうるわけである。だがそれにもかかわらず、たとえば先の哲學史や科學史の場合にしても、それをより廣い世界史的視野に於て見るならば——それはサートンの立場にも通ずるものであるが——その個々の一見無關係にさえ見える事件の奥に案外共通な流れを見出し、そうしたものの發現が獨自な展開を示している場合もある。だからそれぞれの分野をより深く觀ることは全體を見ることにもなり、全體を見ることによつてまた個々の獨自性をも認めうるのである。本稿がいま、特に文化史的立場からインドに於ける古代のもつ意味をさぐり、且つ古代インドの限界を明らかにせんとするものも、實にこうした立場からにほかならない。

## 二一 インドに關する從來の時代區分

ヨーロッパに於ける古代あるいは中世の概念が、哲學史や一般文化史の上から見ても、はつきりした地盤の上に立ち、

従つてその年代的限界にも著しい差異が認められぬに反し、それが東洋、特にインドに於ては、その内容なり概念というものは頗る異つてくる。それは前述の如く、東洋には西洋に見るようなキリスト教的中世思想というものが全然見出せないからである。そうした意味から云えば、一應東洋にはヨーロッパ的中世はないと云えるかも知れない。しかし、だからといつて歴史的三分法が東洋に於て全然通用せぬというようなものではなく、むしろそうした中世期に於て東洋が如何なる様相を呈し、また如何なる獨自性を發揮したかといふところに大きな問題があるとも言える。ところが従來インドには、古代に關する研究は頗る多いにかかわらず、中世に關するものは割合に少く、従つてその中世に對する古代インドの内容とか限界といふようなものも決して明確ではない。

ところでこの古代インド *ancient India* という用語は、古くから學術語としても使用されているが、その限界等に關してはつきりした定説はない。シールはこれに關し、現在の段階ではインドの年代學は確定しえないが、便宜上 *ancient Hindu* を紀元前五百年から紀元後五百年までとすると斷り、それを *ancient India* と同じに取り扱つてゐる。ところがインド史に關して最も權威ある Cambridge や Oxford のインド史などは、ともにこの *ancient India* という語を用いてゐるが、これとても決して中世に對する嚴密な意味に於ける時代區分に據つてゐるのではなく、その古代インドに對する中世という用語をさえ缺き、従つて古代それ自身の限界も必ずしも明確ではない。加うるに Oxford のそれは、古代インドの下限を大體佛教及びチャイナ教までとしているのに、その同じ筆者の手になる *Early History of India* は、グプタ時代はもちろん、更に十二世紀のイスラム侵入や南インド諸王國の興亡にも言及し、十四世紀初頭のヤーダヴァ王朝の滅亡までも取りあげている。またホブキンスは、*old* という言葉を年代的に *ancient* と同義に用いており、その年代的限界は明瞭ではないが大體紀元五六世紀までを *antiquity* と見ている。これに對しダスの『古代インド經濟史』は、ハルシャ王の死までを古代インドとしており、一方ルヌーもその著『サンスクリットと文化』の中で、とくに *Inde ancienne* という項

目を設け、その年代についてはこれを明示してはいないが、カーリダーサに言及しているところを見ると、その古代インドは少くともグプタ期を含んでいるわけである。<sup>⑭</sup> またフィリオザは前記『Inde Classique』中の歴史の部に於て、明らかにハルシヤ王の死（六四七年）までを取り扱っている。<sup>⑮</sup> しかればこうした一般史の見方に對し、哲學史の分野からは如何なることが云えるであろうか。まず西歐學者にとつては、恐らくインドの哲學は最も神祕的且つ東洋的なものと映じたであろうが故に、あくまで特異な存在として別個な位置を與えられて來たことは事實である。だからその時代區分というようなものも、始めからヨーロッパ的なものとは全然切り離して考えられ、時には古代とか中世というような言葉を用いても、それは一般史に於けると同様、單に習慣的な公式區分以外のものではなかつた。たとえばダスグプタの『インド哲學史』などにしても、その文中には古代インドという語は出てくるが、その區分法は單にヴェーダの哲學、ウパニシャットの哲學というように説明され、古代インドの限界については觸れていない。<sup>⑯</sup> またベルヴァルカールも彼の『インド哲學史』の第二卷には、特に Creative period と副題を與え、これもヴェーダ、ブラーフマナ、ウパニシャットというようない連の區分法をとり、<sup>⑰</sup> オルトラマールも同様な形式を採用している。<sup>⑱</sup> しかるにヴィツヤブツサナは、その『インド論理學史』に於て珍らしく ancient, mediæval, modern の三分法を用い、古代を紀元前六五〇年から紀元後一〇〇年までとしているが、中世の部に於てチャイナ教と佛教を取り扱っているなど、時代區分的にやや杜撰たるを免れない。<sup>⑲</sup> しかるに最近グラージェナツプは、その著『インド哲學』に於て——それは哲學史と名づけられてはいない——これを三期に分け、第一のヴェーダ期はウパニシャットに至る紀元前五五〇年までとし、第二期の古典期 Klassische oder Brahmanisch-buddhistische Periode は、マハーヴェーラ、佛陀、及びマウルヤ、グプタ兩朝を含む紀元後一〇〇〇年までとし、第三期の續古典期 Nachklassische oder Hinduistische Periode は、イスラムを含む紀元後一〇〇〇年から一九四九年に至る間として記述している。<sup>⑳</sup>

ところでここに氣のつくことは、一般文化史からのそれが、案外早くから古代、中世、近代という三分法を用いている

のに、それが哲學史の方面では、この三分法を用いているのが非常に少いということである。これについては外國の學者も特に追及してはいないが、こうした問題に關して宇井博士は、「印度に關しては何れの方面に於ても歴史的に其發達變遷を見て行くことは最も困難なことであるが、殊に思想上の史的取扱は時には殆んど全く不可能である。従つて印度哲學史を述べた書に歴史の名を冠するを控えて居る人もある。然し本書に於ては凡てを歴史的の眼で見ることゝ努め、資料並に根據に於ては之を支那に傳はつたものに仰いだことが多い。」とその見解を示し、そして古代とか中世という時代區分法を用いず、第一期（紀元前八〇〇—同三五〇）、第二期（紀元前三五〇—紀元一五〇）、第三期（紀元一五〇—同八〇〇）というような具合に區分しておられる。これは確かに理由のあることである。しかし忌憚なく云うことが許されるならば、すべて専門分化的立場というものはその限りに於て正しいのであり、それが更に廣い謂わば世界史的史觀に結びつくことによつてより一層眞價を見出しうるのであつて、それはランケ史觀に對する一つの批判的立場からも、そうした實證主義を基盤としつつも、なおそこに主體性的問題を見出そうとするのが現代の一つの課題でもあると思う。換言すれば、あくまで獨自な存在であるインドの思想なり哲學なりが、人々の努力によつてその全貌を明らかにするにつれ、そうした精神史的分野もより廣い世界史的領域に連るものであるということが、あらゆる面からも考えざるをえなくなりつつあるのが今日の趨勢ではないかと思う。もしそうだとするならば、この時代區分の問題なども、それはグラージェナツ博士や宇井博士などを一つの頂點として、そこにはすでに新らしき史觀が芽生えつつあるとも云えるのである。その證としてわれわれは、年代區劃論的立場に立つ宇井博士の高弟である金倉博士が、それを意識されてか否かは別としても、それが世界史的時代區分の問題に結びつかざるをえぬ中世論をひつさげ、新らしき一石を投ぜられたことを見ても知りうべく、そうした意味から言つて金倉博士の中世論は、宇井博士以來生まるべくして生まれたインド哲學史に於ける一つの學的發展として大いに敬意を表するに吝かでない。しかしながらその所見については、問題が問題であるだけに、なお多くの吟味さるべき點も見



出され、そうした意味からもわれわれは、その中世論を取りあげざるをえないのであるが、しかしその前に、この時代區分に關するわが國のインド關係のものが、如何なる見解を示しているかを一應見ておく必要がある。

まず一般史の方面から云えば、從來のわが國の學者によるインドの年代區分は、大なり小なりおおむね西歐學者の所論に準じ、古代と中世との限界を大體ハルシヤ王の死あたりに置いていたようである。もちろんそこには異説もないことはないが、しかしそれは宇井博士の如き明確な立場からのみとは限らず、習慣的に古代インドという語を使用している場合も多い。だがこの點について佐保田博士は、その著『印度古代史』の中に於て、「印度の歴史は大きく別けて三期とする。第一期は印度人の印度の時代で、本書はこの時期を取扱つたのである。第二期は回教徒支配下の印度、第三期は英人支配下の印度である。」<sup>⑧</sup>とし、古代インドというものをおおむね歴史的時代區分に於て捉えておられる。これは確かに一つの正しい見方である。しかし時代區分的に問題になるのは實にそれ以前の古い時代にある。すなわち、精神史あるいは一般史的立場から見ても、アレキサンダー大王の東征からマウルヤ王朝にかけてのインドは、あらゆる面から見て明らかに一つのエポックをなしているからである。だからこの邊に一つの時代區分を見出す學者も多いが、そうした意味で最近の『京大東洋史』は、インダス文化からアーリヤ民族の東漸、更に佛教及びチャイナ教の時代までを「インド史の黎明期」と解釋し、古代統一國家の成立に伴うマウルヤ王朝からグプタ末期までを「古代」としているのは確かに一つの見識であると思う。<sup>⑨</sup>

### 三 金倉博士の中世論について

さてここに本稿が特に金倉博士の中世論を取りあげ、煩をいとわずこれを引用し且つ考察せんとするのは、その所論が從來インド學の分野に於て殆んど見のがされていた時代區分の問題に關し、少くともその本質に觸れ、そこに獨自な見解

を發表しておられるからである。だからわれわれは、こうした問題を更に掘り下げることによつて、現在歴史學上並びに哲學上の一課題でもある時代區分の問題に、少くともインドの側からも何ものかを示唆しうると信ずるからである。ところで博士の中世論をひもどき先ず疑問に思うのは、その中に使用されている古代とか中世というような用語が、もともとヨーロッパ史家によつて提唱され、それがたとえ公式區分化したとはいえ、一般史的にもそれらの限界が一應ある程度まで學的常識ともなつている現在、その古代とか中世という語を全くそれらとの關連なしに、單にインドの精神史が獨自なものであるとの一方的見方から、從來文化史的に古代インドのものと考えられていたその同じ内容のものに、新らしく中世という名を與えられることによつて、そこに何らかの混亂が生じはしないかということである。しかも時代區分に於ける主體性の問題がややもすれば見失われ勝ちである今日、それを取り戻さんとするのが現代のあがきでもある以上、ここに博士の所論を手がかりとして、次の三點からこれを考察して見るのもあながち無益ではないと思う。

#### 第一、時代區分の立場について

これに對する博士の立場は、「中世の限界」の中にはつきり示されている。すなわち、「政治上の變革は、必ずしも精神史の推移と一致するものではない。ことに印度に於てさうである。」とまずその見解を披瀝し、一般史に於てもインドでは古代と中世の區分が明瞭でない二三の實例をあげ、「精神史は、政治史と自ら立場を異にしてゐる。」との立場から、「それゆえ、精神史は、獨自の立場に於て、時代區分を決定せねばならない。」と主張される。これは確かにその通りである。しかしそれは廣い意味に於ける時代區分の問題に、精神史の分野からも充分寄與しうるとの敬虔な學的過程としての自覺に於て肯定されるのであつて、それが單に、彼はかれ我はわれというような獨善的立場からのものであつてならぬことは云うまでもないことであらう。ところでここに問題になるは、その獨自な立場を主張される理由の一端として、「印度精神の發現や變化は、モガル王朝の運命や、印度領有に關する英佛抗爭の如き事件とは、殆んど無關係である。」と云

われるその眞意についてである。確かにこの二大事件の如きは、インドそれ自體の内部的精神史からすれば、それは確かに殆んど無關係であり、むしろ外部的事件に過ぎぬとも云えるかも知れない。しかしそれは古いインド精神を對象として考えるからであり、もしこれを長い歴史の眼から見れば、そうした事件によつてその後のインド人の思想に何らかの變化が起きなかつたとは斷言できない。何となれば、ここで擧げられた例が近世のモガル王朝や英佛抗爭であるから如何にもそう考えられるのであつて、もしそれがもつと古い時代のそれであれば、必ずしもそうは云えぬからである。たとえばアーリヤ民族のインド侵入とかアレキサンダー大王の東征、あるいは佛陀の出現とか東西文化の交流、そしてまたアシヨールカ王のインド統一とかイスラムの侵入というような、明らかに政治的ないし文化史的事件が、如何にインド人の精神生活に重大な變化をもたらしたかは云うまでもないことである。従つてもし假に、そうした政治上の事件の一つでもが抹殺されたとするなら、インド精神というようなものもかなり別な形を取つたにちがいない。たとえばアシヨールカ王が初期の戦で戦没したり、また東西交通が何ものかによつて全く阻まれていたと假定するなら、佛教などもどんな形になつていたのであろうか。だからそれがたとえ精神分野の問題であるにしろ、それを生み出したところの社會的背景——それはより広い世界にも連るものである——が明らかにされることによつて、その精神的なものの内容もより本質的に把握されるのであるまいか。このことは勿論、精神史の研究が、その分野からの本格的究明を第二義的に考えてよいというような意味では決してなく、むしろそうした基礎的な研究こそ學問の土臺となるべきものであると信ずるが故に、なおのことそれは他との關連に於ても考察せらるべきであるとの意見であり（科學史などはその好例である）、特に世界史的意味をもつ時代區分の問題の如きは、その個の立場はあくまで全體によつて生き、全體はまた個によつて生きるといふ相關關係——それは文化史的立場でもある——から、更に進んで主體性の問題にまで入るべき性質のものであると考えられるからである。

## 第二、中世の特質または定義について

インドに於ける古代の概念とその限界（普波）

次にこの點に關しても博士の所見は明確である。すなわち、「印度精神がその特異性を完全に實現したのは、まさしく中世に於てであつた。たとえば、佛教の如きも、その原始の思想は、印度的といふよりも、むしろ超時空的な性質をそなへてゐる。これに對し、中世に發展した小乗佛教は、全く印度的な教へである。」と短刀直入に中世の性質を取りあげ、「何れの部門でも印度精神の特質は、中世に於て一層鮮明化せられたことがわかる。」とされ、「吾々の所見に従へば、過去の智識の整理そのものは、まさしく中世精神の一特相であつて、古代の無制約な創造の意欲に、好個の對照を示すからである。」とその見解を示し、古代と中世との過渡期をスートラ文獻によつて代表させておられる。さて右の敘述から中世の定義とも見らるべきものを強いて求むれば、中世とは「過去の智識の整理」された時代であり、「全く印度的」な時代であるとの見解に歸するものようである。ところで、この過去の智識の整理そのものが中世の一特相であるとされる見解は、その限りに於てたしかに傾聽に値するものである。だが、わたくしは、過去の智識の整理そのものは決して中世を通じての特相ではなく、それは中世期への萌芽であるべきではないかと考えるのである。この見解の相違は、博士が、中世の所産として取り扱つておられるパーニニの文典、諸法典、ヴェーダーンタ、それにマウルヤ王朝の文化、更には二大敘事詩というようなものを過去の智識の整理と見るか、それとも、それは全く印度的なものの發現であると解することによつて、それを古代インドのものであると考えるかによつて生ずるのではないかと思う。卑見をもつてすれば、金倉博士が中世の特相とされるそうした全く印度的なものこそ、まさしくインド人によるインド的なものであり、そうしたものが古代インドのもつ性格ではないかと考えるのである。これについては次章に於て詳しく述べる積りであるが、ただそうした過去の智識の整理あるいは蓄積が、宛も五世紀初頭ヨーロッパに於て、古代學藝の百科全書的解説が生まれた頃とほぼ時代を等うして、インドに於ても同様、そうしたことが世界史的立場からも豫想しうるのではないかというのが一つの考え方である。インドの科學史は、それが具體的な内容を持つものであるだけに、そうした點についてはつきりし

た過程を物語っていると信ずるのであるが、ともかく博士が、中世の特質として述べておられるその事柄が、われわれの考えている古代インドの性格にもそのまま通用するということは、古代と中世に對する本質的な性格の差異が、もう一つはつきり捉えられていない證ともなり、それに關連して年代の限界ということが大きく浮び上つてくるのである。

### 第三、古代と中世の限界について

これは先にも述べたように、古代より中世への過渡期をスートラ文獻によつて代表させ、中世の限界を、「吾々は、大體に於て、法典文學の終を以て、その下限としたい。」というのが博士の見解である。かくて、「中世は廣義に於て、西暦前五百年頃から後五百年頃までの、約一千年間を指し、それ以前の古代一千年と、以後の近世千五百年の間に、ほぼ妥當な延長をもちうることになるであらう。古代と中世との境界線にそれぞれ混合地帯に類する時代の存すべきことはいふまでもない。」と主張される。だがここで奇異に感ずるのは、もし博士の見解が正しいとするなら、たとえば西洋史並びに東洋史が、普通には古代と中世との限界を——もちろんそこには異論もあるが——大體紀元後五世紀前後と見るのが一體の學的常識であるのに、獨りインドのみが西洋などのそれより、一千年も前に中世に入つたということは一體何を物語るものであるかということである。思うにそれは單なる年代的ずれの問題ではなく、恐らくそこには中世というものの性格について、本質的な見解の相違があるからにちがいない。すなわちその根本原因は、もともとヨーロッパ的思想から出發したこの中世という用語に對し、全くそれらとの關連を無視したところの世界觀そのものにあるのでないかと考えざるをえない。しかしながら博士の所論は、あくまで一つの立場からの意見として充分示唆に富めるものであり、そうした意味に於て敢て無様な批判を試みたのも、實はこうした中世の問題を吟味することにより、インドのもつ古代の意義を出來るだけ明らかにしたいからに外ならない。

## 四 文化史的立場から見た古代インド

古代インド Ancient India, L'Inde ancienne, Altindien という用語は、もともと學術語としてそれほど正確な年代的限界を持たず、常識的には一應それで通用しているが、しかしそれが少くとも古代という文字を冠する以上、その年代的限界は必ずしも忽せにできない。何となれば、もしその間に餘りにも大きな年代的差異があつては、たとえそれがそれぞれ獨自な立場からの學的主張であるとしても、それでは少なからず混亂を生ぜしめるだけでなく、肝心なその本質を見失わせる恐れが多分にあるからである。だからもしそうしたことを避けるためなら、始めから各分野ごとに第一期、第二期というような區分法を採るのが賢明である。しかしいま新たに、古代、中世、近代という時代區分法を採用する以上、その持つ本質的意義に關する一應の考察は絶対に必要であり、もしそこに何らかの本質的差異を見出す限り、それをより廣い視野からも検討してこそ、その獨自性もまた明確に捉えうるものと思う。そうした意味に於て、古代インドの性格や中世のそれを規定するものも、結局はインドそれ自體の内部に存すると共に、それは同時に、より廣い世界史的視野からもこれを眺めなければならぬものと考えられる。ところがインドでは、前述の如く古代に對する中世というものが、決してヨーロッパの意味に於て展開しておらぬということがまず前提となる。しかしもしそこに強いてキリスト教的中世の暗黒時代にも比すべきものを求むれば、それは回教侵入以後に於けるインドであろう。そうした立場からこの時代を中世期と稱する見解も可能であるが、そうするとそれに先立つ古代とは、佐保田博士の云う印度人の印度の時代であるが故に、それは全く印度的であるという事實に於て、そうした時代が古代インドであるとの議論が成り立つ。ところが金倉博士によれば、その全く印度的なるものこそ中世の特質であるとされる以上、そのインド的なるものの内容が改めて吟味の對象となるのである。

さてこのインド的ということが、もし固有の民族とか文化とかを意味するものであるなら、そうした純粹な民族とか文化というようなものは、それが偉大な文化であり大きな國であればあるほど、それは嚴密にいつてどこにも見出しえないであろう。たとえばギリシャ文化などにしても、それは決して單一民族からの所産ではなく、古くはエーゲ海文明の一環としてのミケネ文化や、イオニヤ族などを始めとする北方民族による文化の混淆などによつて、それがギリシャという國土に於てあのような發展を見たのであり、そうした意味に於てインドのそれは更に複雑を極めていと云える。しかも人々は、古代インドといえは直ちにヴェーダを想起し、そうした古きアーリヤ民族による文化をインド固有のもの、あるいはその源泉と考へ勝ちであるが、すでに人々の知るごとく、アーリヤ文化に先立つモヘンヂョ・ダロを始めとするインダス文明は全く別系統のものであり、そこにドラヴィダにも通ずるものが豫想される限りに於て、むしろそうしたものがインド原住的なものであるとの見解も生ずる。しかも一方アーリヤ文化というものさへ、それがインド・イラン文化の一支流としてその淵源を遠く西方に求めうる限り、いわゆるインド固有の文化といへども、それはただインドという國土に於て成立發展したということだけが眞實となり、結局そうしたものがインド独自の文化であるということになるのである。ところがもしそうだとするなら、イスラム侵入後に於けるインドの文化も、それがインドの國土に於て生まれたという意味に於てインド獨得の文化と云えることになる。そうなるとこのインド的ということさえ頗る怪しくなつてくるのであるが、しかしこれを更に考へれば、そのインド的というものの中にも自らニュアンスというようなものがあり、そのニュアンスが顯著に生じたところの原因、それを通して古代と中世の特質なり限界なりが考へられねばならぬのではないかと思ふ。だからそうした意味で、金倉博士が、中世の所産とされる前記パーニニの文典、諸法典、あるいは二大敘事詩と云うような諸文獻が、前代のそれと比較してそのインド的という點に於て、どれほど本質的差異を持つかということが問題となる。ところがわれわれは、ややもすればインドの古代文化と云へば、すべてがヴェーダ文獻から出發しているかの

如き錯覺に陥り易いのであるが、もちろんそれはインド五千年を通じて抜くべからざる影響を與えてきたことは事實であるとしても、そのヴェーダ文獻とはあくまでバラモンの宗教文化であり、その外にわれわれが知らなかつたり、あるいは資料が缺けているというだけの理由で、そこにはたとえば當時から有力だつたドラヴィダを始めとする南方文化や、祭祀文化ならぬ幾多の通俗文化が、それと並行的に存在していたことは間違ひなく、叙事詩とかブラーナというようなものは、いわばむしろ非ヴェーダ的性格を多分に持つものであり、また佛教なども超時空的性質のものであるとしても、それはあくまでインド的所産であることは疑ひない。だから博士が中世のものとしてされる前述諸文獻は、それがヴェーダ的でないというだけで、そこには本質的に何らインド以外のものを見出しえないのである。このことは後に述べるインドの科學思想についてもはつきり云えることであり、こうした立場からわたくしは、前記諸文獻やマウルヤ王朝の文化などを、それが全く印度的であるという意味に於て、むしろ古代インドのものであると考へたいのである。

ところが一方、この紀元前四五世紀という年代は確かにインド史上からは劃期的な時代であり、たとえばこれを政治史の面から見ても、この時代はいわゆる古代國家成立の先驅をなすものであり、また佛教やチャイナ教の出現とか、あるいは言語學上に於けるパーニニの文典など、それは確かに新らしき時代への芽生えを感じせしめ、またアレキサンダー大王のインド侵入なども世界的立場から一連のもとに考へうべく、それ以後のインドには、確かに前代とは異つた一つのはつきりした性格が見出される。そうした意味に於てわたくしは、この紀元前五世紀前後までを特にインドに於ける古代の前期、early period と呼びたつのである。そしてそれ以後、紀元五六世紀に至る全くインド的な時代を後期、late period となし、その前期と後期とを綜合して、これを古代インド、ancient India と考へたいのである。

かくて古代インドの性格とか限界というものが、それに續く中世との對比に於て考へられるわけであるが、思うにアレキサンダー大王のインド侵入は、文化的にも相當高度の段階に達しつつあつた當時のインド人に國民的自覺を促し、そこ



にいわゆる古代統一國家の成立としてのマウルヤ王朝の樹立（紀元前四世紀後半）を見たわけであるが、傳うるところによれば、その始祖チャンドラグプタにはバラモンならぬ庶民の血が混つていたと云われるだけに、王朝の性格にはむしろ反バラモンの要素が見られ、アシヨーカーカ王の佛教傳播というような事實も、確かにそうした現れの一つとも見ることができ。そしてその國土統一によつて、地方的性格から廣域的性格のものとなつたが、しかもそこにはあくまでインド的孤高性、もしくは民族的閉鎖性というようものが、絶えざる内外の闘争なども相俟つて、案外西方文化の受容を妨げ、そうしたマウルヤ王朝がプシヤミトラ Pūṣyamitra の Brahmanical revolt によつて覆えされた後は益々その傾向が顯著となり、加うるに外域民族の侵寇とかそれらとの交渉などに伴つて、佛教なども邊境の地にまで傳播移植せらるるに至つた。かくてグプタ王朝の國土統一は、その寛容的精神と相俟つて西方文化なども充分に吸収消化し、それが全くインド化して廣範圍なインド全域に及んだことは、たとえばマトーラの佛教美術などの分布状態などからも言えることである。しかもその國民的自覺はサンスクリットの復興となり、それは大乘教典の編纂という形などにも現われ、法顯が渡天した紀元四世紀終りから五世紀にかけてのインドは、世界史の見地からしても正に古代文化の黄金時代であり、カーリダーサを始めとするインド文學、西方科學智識を完全に自家籠中のもとしたインド天文學など、あらゆる文化面に於ける顯著な發現こそ、それはまさに過去の智識の整理そのものであり、また同時にインド的なるものの完成とも見られ、そこに中世期移行への諸要素を見出しうるのである。しかもそこには、廣域的智識の交流と、國民的向上に伴う人間性に於ける自覺というようなものも明らかに感取され、そうした性格のものが中世思想の基盤をなすものでなければならぬと考えるのである。しかもその時代が、ヨーロッパに於てもまさに中世期の初期に當り、一方また中國に於ても、その同じ頃である六朝隋唐の邊にそうした氣運が感ぜられ、他方、唯物史觀的立場からも、唐の均田制などに始めて中世期的なるものを見出しうることなどを思い合わせるとき、そうした一連の世界史的關連に於て、この中世思想というようなものもよりよく捉え

うるのではないかと思う。しかもその中世期的なるものが、何故ヨーロッパに於てあのような、いわゆる暗黒時代を現出せざるをえなかつたか。これに反して中國に於ては、何故そうした暗黒時代がなく、中世期はむしろ順調に發達したか。そしてインドの場合はその中世が如何なる形を取つたであろうか。ここにわれわれは文化的にもイスラムの侵入というような事實を重視せざるをえないのであるが、ここではそうした中世に對する考察はこれを他日に譲らざるをえない。

ところでここに、その古代とか中世という用法に關し、一つの輕視できない問題がある。それは言語史などに於て、たとえば中世インド語とか中世ペルシャ語と云われるものの年代が、少くとも紀元前四五世紀頃まで遡りうるという事實である。ルヌーなどもインドの言語を *sanskrit, moyen indien, les langues modernes* の三項目に分けて説明しており、その中世インド語とも云うべきものをアシヨーカー王時代のブラークリットから説き起している。また一方、古代ペルシャ語の下限が紀元前五世紀前後と考えられていることなどからしても、中世をそこまで引き上げるとの説も起りうる。しかしこの場合の古代とか中世という用法は、歴史的三分法の本質には全然關係がなく、習慣的な公式區分法による單なる過去の便宜的命名に過ぎず、一種の固有名詞と見るべきであらう。そして他面また、言語そのものの非區分的な性質から見て、その間の徐々たる變遷がそこに一線を劃するといふようなものでなく、それはサートンのいう虹の如きものとして、たとえばブラークリットや混淆梵語などにしても、果してそれが語源的にどこまで遡りうるかといふようなことは、今後の興味ある問題たるを失わない。だから一概に、そうした過去の命名から古代とか中世の限界を考へるのは適當でなく、少くとも今後の問題として、この時代區分法を用うる以上、そこには正しい理論が見出されなくてはならない。

##### 五 結論的に—インド科學史の立場から

以上わたくしは、古代、中世、近代という時代區分に關連して、これを文化史的立場から考察を加え、そのもつ主體性

の問題を究明する一つの補助的立場からも、特にインドに於ける古代の性格、ないしその特質というようなものを考え、いわゆる古代インドと云われるものの内容とその限界を世界的立場からも検討したわけであるが、最後に、これをインドの科學思想史の立場から見ればどうなるかを述べて見たい。

インドの天文學史は、普通これを三期に分け、第一期をブラーフマナを含むヴェーダ時代、第二期を、それ以後西方天文學の影響がまだ見られぬ紀元三四世紀頃までの、たとえば敘事詩やプラーナ等を含む時代とし、最後の第三期は、各種シッタータ *siddhanta* が成立した紀元五六世紀以後であるとしている。ところでこの年代區分を見ると、一見如何にも金倉博士の年代區分に符合し、その所論を裏付けるかに感じられるが、仔細にその内容を検討すれば、そこには本質的に大きな違いが見出される。まず第一にインド天文學史に於けるこの區分法は、むしろインドに於ける古代天文學史に於けるそれと見るのが正しく、その第三期が一應現代まで連つておるとはいえ、その間にはアラビヤなども關連した中世期の天文があり、また近世天文學はそれらと全然性格を異にしたものである。だからそれを古代、中世、近代にあてはめるのは適當でなく、インドの古い天文學を三期に分けたのがこの三期説の實體でなければならぬ。ところでこの第一期の天文なるものを見るに、それは明らかにアーリヤ民族によるヴェーダ的性格のものであり、祭祀階級による所産であることは疑いなく、元來インドの天文が祭祀の日時を正しく知る必要から出發した名残りを示している。しかるに第二期のそれは、もちろん第一期のそれを繼承してはいるが、その一部には明らかにヴェーダ的ならぬ全く別系統の天文智識も見出され、それは農耕などの季節にも關連し、祭祀的というよりはむしろ一般世俗的な性格のものである。そして純粹な天文というよりは占星的な分子がより多くその場を占め、そこにはヘレニズムのそれに通ずる性格が多分に見出される。そうした意味に於ても第二期のそれは、ここでも廣い意味でよりインド的であると云えるのであり、それは明らかにインド古來の傳承であり、いわゆる西方天文學の智識は直接には見出せない。このことはその同じ第二期の期間に、すでに漢譯を

通して、十九年七閏の法とか、現行七曜の順序、あるいは歳首起春などの西方思想が中國に傳つてゐるのに、紀元前後と推定されるその漢譯の原本であるサンスクリットの文獻が、全然そうした記事を缺いてゐることなどによつても明らかに指摘されるのである（詳しくは拙稿「佛典の天文曆法について」印度學佛教學研究 第七號 參照）。しかるにそれがグプタ期に入るや、西方天文學の智識はインドに根を下ろし、紀元五世紀前後に成立した各種シツダーンタは、完全に西方天文學とインドのそれを融合させ、そこにいわゆるインド天文の華を咲かせてゐる。それはまさしく過去の智識の整理そのものであり、また百科全書的性格のものとして、まさに中世への萌芽を示してゐると云えるのである。

更にこれを醫學史の方面から見ると、そこには天文學に見るような時代區分は全然なく、アタルヴァの呪術思想が終始根強く民衆の生活に喰ひ込んでゐるが、よい意味での精神醫學、あるいは醫學倫理的傾向は頗る強く、一方病理學的な考へ方にも、ヒツボクラテスやプラトンなどのギリシャ思想とも一脈の相通するものが見出され、また佛陀時代に、デーヴァカ「Iveta」（名醫の代名詞たる耆婆、扁鵲の前者）と稱するインド人が、タキシラに遊學して外科的な技術なども習得してゐることなどから考えると、同地にはすでに外科に優れたギリシャ醫學などが入つていたと想像されるが、ともかく紀元早々の編纂と考えられるチャラカ Caraka やスシュルタ Susruta が、全くインド的な古來の傳承であることは事實であり、そうした意味に於ても、それはあくまで古代インドの性格のものであると云えるのである。そして、やがてそれがアラビヤや東南アジアなどにも傳わり、中世期醫學の母體をなしてゐるのである。それはアラビヤ數字が、その起原をインドに求めうるのと全く同じケースであると考えられる。

かく見るとき、インドの科學思想もこれを文化史的立場から見ると、敢て世界史的時代區分の埒外にあるものではなく、むしろそれを裏付けうるものであることに氣がつくのである。かくてこの時代區分の問題は、今後あらゆる分野からの綜合的研究によつて、始めてその全貌を明らかになしうると信ずるのである。

註

- (1) 金倉圓照「印度中世精神史」上 昭和二十四年 第一章「古代より中世」。
- (2) インドに於ける「うした表題のものには、たとえは次のようなものがあふ。
- (3) E. W. Hopkins: *India, Old and New*, Cambridge, 1902.
- (4) R. W. Frazer: *Indian Thought, Past and Present*, London, 1925.
- (5) V. A. Smith: *Early History of India*, Oxford, 1924.
- (6) 大島康正「時代區分の成立根據」昭和二十四年 本書は哲學的立場から時代區分の問題を本格的に取りあげたものであり、それが史學の領域を超えて主體性の問題にまで入らねばならぬ所以を明らかにしている。
- (7) George Sarton: *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927. 平田實譯「古代中世科學文化史」第一卷 二二三頁。
- (8) 大島康正 前掲書、六九頁。
- (9) 岩波哲學辭典 大正十一年 六六八頁。
- (10) マンネマン「大自然科學史」安田・加藤共譯 第二卷 六〇頁。
- (11) B. Farrington: *Science in Antiquity*, 1926. 長坂雄二郎譯「古代科學思想史」二四九頁。
- (12) S. Seal: *The Positive Science of the Ancient Hindus*, London, 1915. Preface.
- (13) Cambridge *History of India*, 1922. 六卷本は初卷が *Ancient India* となつてゐるが、一巻本の *Shorter History*, 1934. の方は、第一篇古代インド、第二篇回教インドといふやうに區分してあり、Oxford Student's *History of India*, 1926. は各卷を六章に分け、第一章を古代インドとし、インドに於ける古代の概念とその限界(善波)

Vedas, Smṛiti, Purāṇas, Epics, Buddhism, Jainism, Caste の項目をめぐり、

第二章を Hindu India とし、それを紀元前六五〇年から紀元後一一九三年までとしらる。

- (14) E. W. Hopkins: *Ibid.* p. 174.
- (15) S. K. Das: *The Economic History of Ancient India*, Calcutta, 1925.
- (16) L. Renou: *Sanskrit et Culture*, Paris, 1950. chap. XI.
- (17) J. Filliozat: *L'Inde Classique*, Paris, 1947. vol. I. chap. IV.
- (18) S. Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922.
- (19) S. K. Belvalkar: *History of Indian Philosophy*, Poona, 1927.
- (20) P. Oltmann: *L'Histoire des Idées Théologiques dans l'Inde*, Musée Guinet, 1927.
- (21) S. C. Vidyabhusana: *History of Indian Logic*, Calcutta 1921.
- (22) H. V. Glasenapp: *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1948.
- (23) 宇井伯壽「印度哲學史」昭和七年 緒言。
- (24) 佐保田鶴治「印度古代史」昭和十七年 緒言。
- (25) 「京大東洋史」西マシム・インド史 昭和二十八年 第二部 印度 (田村實造・佐藤圭四郎)。
- (26) 金倉博士 前掲書 二二三頁。
- (27) P. Banerjee: *Some observations on the so-called theory of the brahmanical revolt under Puṣyamittra Śuṅga.* (J. A. S. 1953. vol. XIX. No. 3, p. 145.)
- (28) L. Renou: *L'Inde Classique*, vol. I. chap. III.
- (29) J. Filliozat: *La Doctrines Classique de la Médecine Indienne*, Paris, 1949. p. 184—198.